



道場隆盛的鴻山禪述評

華嚴宗師應林大師
海印·華嚴宗師應林大師

海印·華嚴宗師應林大師

四世弘

靈祐祖師生於南嶺，卒於南嶺。他一生弘揚禪法，開創了鴻山禪派。他的弟子有百丈、大愚、志公、惠崇等，都是中國禪宗的重要傳人。他的著作《鴻山語錄》是研究禪宗歷史的重要資料。

靈祐祖師生於南嶺，卒於南嶺。他一生弘揚禪法，開創了鴻山禪派。他的弟子有百丈、大愚、志公、惠崇等，都是中國禪宗的重要傳人。他的著作《鴻山語錄》是研究禪宗歷史的重要資料。

靈祐祖師生於南嶺，卒於南嶺。他一生弘揚禪法，開創了鴻山禪派。他的弟子有百丈、大愚、志公、惠崇等，都是中國禪宗的重要傳人。他的著作《鴻山語錄》是研究禪宗歷史的重要資料。

在中國南禪史上，開宗最早的要數鴻山禪，道場規模至爲宏大的恐怕也得數鴻山禪。

想當年，鴻山尙未開發，到處峭壁荆榛，周圍數百里全無人煙。靈祐祖師(771-853)卜居於是，祇得與猿猱爲伍，以橡栗充食，其自然條件之艱難是可以想見的。靈祐禪師居山後達五、六年之久，而山下絕無來者，這便使得誓願度人的靈祐大師也一時而生另擇道場之想。但不久，安上座攜數僧人從百丈處來此護法，由是徒衆日盛，共營梵宇，荒無人煙的大鴻山不久就成了擁

有千五、六百人共住的大道場，連帥李景讓也奏號爲同慶寺。從此以後，「天下禪學輻輳焉」（見《鴻山語錄》），就連青原系

禪的石霜、夾山、德山等大德，皆有參學於斯的經歷，鴻山簡直成了當年湘地的禪教中心，在當時的十方叢林中恐怕也莫有可與相焉者。

一、鴻山道場興隆的外緣

靈祐祖師年十五出家，至二十三歲遊方江西，參百丈，乃居參學之首。一日，鴻山因百丈叫他撥爐中火而得百丈開示以悟入，施遇司馬頭陀之薦而住鴻山。

蔡日新

卷一
華嚴宗師應林大師

海印·華嚴宗師應林大師

81

要在一箇全無人跡、虎狼出沒的地方開闢道場，沒有一定的外力爲助緣，恐怕也是難以實現的。鴻山能成爲十方最大的道場，也爲中國南宗禪創立了最早的宗門，這便使得我們不能忽視鴻山道場得以成就的外緣。據《宋高僧傳》卷十一所載，靈祐禪師在未到百丈之前，曾遊天台，遇寒山子。寒山謂靈祐曰：「千山萬山，遇潭即止①。穫無價寶，賑卹諸子。」後造國清寺，「遇異人拾得申繫前意，信若合符。」寒山、拾得二人，在當時的叢林中是清望彌高的大德，此二尊宿的預言，對於鴻山日後的住山弘道，自然是很有獎掖作用的。

再次，靈祐禪師在百丈那裡徹了心源後，又獲得了司馬頭陀的推薦而住大鴻山，這無寧是靈祐弘道的又一增上緣。據《鴻山靈祐語錄》所載，司馬頭陀一到百丈，便先舉「野狐禪」公案問靈祐，靈祐便以手撼門扇三下，司馬云：「太粗生。」靈祐曰：「佛法說甚麼粗細！」這場勘辨，使司馬認識了靈祐這位禪門大法器。司馬不久又從人湖南遊方至百丈，告訴懷海禪師說：「頃在湖南尋得一山，名大鴻，是一千五百人善知識所居之處。」（見《鴻山語錄》及《傳燈錄》）當百丈問他何人可住此山時，司馬便要求親見此人。時百丈門下華林首座出來，經司馬勘辨認爲未可；訖乎身爲百丈典座的靈祐走出，司馬一見便說：「此正是鴻山主人也。」司馬頭陀的行狀，雖一時難以找到可徵的文獻，但他能堅持行十二頭陀，至少可以說是當時叢林中頗有聲望的大德了。有這樣的人出面推薦，自然給靈祐住持鴻山，開闢道場，打下了一箇好的基礎。

再則，百丈禪師對於靈祐的住持鴻山也是極力扶持的。當年靈祐住持鴻山，達六、七年之久而無人上山，就連靈祐自己也認爲如此居山獨善而無益於弘法，漸生下山之念。恰在此時，懶安

專論

道場隆盛的鴻山禪述評……蔡日新：3

禪宗六祖得法偈辨析……蕭永明：13

禪籍論……陳士強：18

明內

特稿

略論唐朝的禪林經濟……李豫川：24

明代漢傳因明概述……鄭偉宏：29

法海拾貝

藏傳佛教寧瑪派與「大圓滿法」……蔡惠明：34

筆譚

優婆塞戒經研習之四十五

菩薩行布施應淨施離不淨施……智銘：38

畫頁

封面：河南安陽修定寺塔

面裡：華嚴宗初祖杜順大師

底裡：菡萏飄香

封底：瑞士蘇黎士烏爾里希·馮·施勒德爾收

藏室所收藏犍陀羅風格佛像，公元三—四世紀。

上座率數僧從百丈處來，輔佐鴻山道場。「自後山下居民稍稍知之，率衆共營梵宇」（見《鴻山語錄》），鴻山道場從此便初具規模。

叢林內部的扶持，是靈祐創立鴻山道場的外緣中的決定因素，因為，任何道場的建立，離開了叢林內部的扶持，都是不會圓滿的。但另一方面，道場所處的地理位置及其歷史環境，也是與道場的興旺至關緊要的。鴻山地處湘中偏北之處，北鄰常澧古驛道，藥山、夾山、德山等祖庭分佈於斯；東處通往贛州的要道，鹿苑、石霜、道吾等禪宗古道場分佈於斯；且東面的驛道又與洪州相通，洪州的大德遊方，必經於斯地；其南有南嶽勝地、雲巖道場。鴻山處在這樣一箇地理位置上，固然是十分有利於接應四方禪衆的。據《鴻山語錄》與《傳燈錄》等文獻所載，當年曾參學或遊方至鴻山的大禪師就有五臺隱峯、歸宗智常、道吾圓智、雲巖曇晟、石霜慶諸、夾山善會、德山宣鑒、九峯道虔、疏山匡仁等。在諸大德中，大多是開宗闡教的一代尊宿，或是一方道場的開庭祖師。可見，鴻山當年不祇是一箇大的禪宗道場，而且也可以說是一所培養禪門彥碩的大學堂。在這一點上，除了靈祐祖師自己具有善接群機、廣弘萬品的道行以外，恐怕也與當年鴻山所處的地理位置以及鴻山的山川形勝、宜作大道場等因素分不開。

再從歷史條件上看，靈祐禪師的住持鴻山，也正是處在南禪

的盛弘時期。據《宋僧傳》卷十一所載，靈祐禪師於「元和末，隨緣長沙，因過大鴻山，遂欲棲止。」今衍爲西曆，大約在820年間，是時青原、南嶽兩系禪正處興盛時期，加之長達八年之久的「安史之亂」，使北方長年處在戰亂之中，北民南徙，他們多數遁入叢林，更使禪門一時勃興。而鴻山不但地理形勝，而且所處地理位置又甚宜弘法，因而成了常住達近千六百人的大道場。

二、鴻山道場興隆的內因

鴻山在中唐得以成爲規模盛大的道場，除了它具有種種殊勝的外緣以外，更重要的是它具足了成就一箇大型叢林的各種內因。

首先，鴻山道場的住持靈祐禪師，他本人就是一位了不起的禪門大德，因而他能使鴻山道場興盛。據《鴻山語錄》記載，靈祐禪師在參學百丈之前，就已「究大小乘教」；後參百丈，徹了

此外，鴻山之所以能成爲大道場，還與當時的地方及中央政府的積極支持分不開。據《宋高僧傳》與《傳燈錄》之所載，當安上座等率僧來鴻山護法，鴻山梵宇營建以後，「時襄陽連帥李景讓統攝湘潭，願預良緣，乃奏請山門號同慶寺。」（見《宋僧傳》卷十一）鴻山的寺院一旦竣工，不但得到了地方政府的支持，而且也得到了中央政府的認可，這便爲靈祐禪師的弘法造成了一種合法而又穩定的政治環境。再則，當時身爲宰相的裴休也對靈祐禪師十分親善，這對於提高靈祐禪師在叢林中的聲望，使之具有種種弘法的方便，無寧是大有裨益的。因此，鴻山道場儘管在會昌法難不免於大劫，就連靈祐禪師本人也枉遭淘汰。但會昌難一過，出爲湖南觀察使的裴休，對靈祐禪師「固請迎而出之，乘之以己輿，親爲其徒列」，相國崔慎亦崇重加禮^②。同慶寺雖曾一度空其梵宇，靈祐禪師也雖一度「裏首爲民」（參見注^②），然因地方及中央政府官員的支持，鴻山不久又恢復了元氣，成了中國叢林中規模超前的大道場。可見，一箇大道場的創建與繁榮，不但要有十方叢林及民衆的支持，而且還要有政府官員的護持，同時其道場還必須具有地理環境與歷史條件的種種優越性。以上諸緣，是成就一大道場所必備的外緣。

心疑後，被司馬頭陀薦住鴻山。當靈祐經百丈印可而欲往鴻山時，百丈門下的華林以第一座的身份而不服氣，他也要去住鴻山。為了使華林心服，百丈叫他與靈祐當衆各呈心見以分高下……百丈云：「若能對衆下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作甚麼？」華林云：「不可喚作木燄也。」百丈乃問師（鴻山）：「師踢倒淨瓶便出去。百丈笑云：「第一座輸卻山子也。」師遂往焉。（見《鴻山語錄》）

鴻山的踢倒淨瓶，足以體現他作為一代禪門上根利器的穎悟，也表現了他頓超三界的氣魄。初讀此則公案，學人或許以為鴻山將在日後的行業中如黃檗、臨濟、德山一般作風凌厲剝切，其實不然，鴻山在當時若不打破淨瓶的名相，何以顯示其解脫的了義，那純然是出乎一種無語的有語。而在鴻山日後的施教行業之中，卻極少有過激的言教出現，他除了在勘問學人「如何是鴻山一頂笠」時曾行過一次腳踏的施教以外，便再無任何激烈的施教了。相反，在鴻山的施教之中，倒是不乏平和靄如的風度。例如：

師（仰山）夏末問訊鴻山次，鴻山云：「子一夏不見上來，在下面作何所務？」師云：「某甲在下面鉏得一片畬，下得一籮種。」鴻山云：「子今夏不虛過。」師卻問：「未審和尚一夏之中作何務？」鴻山云：「日中一食，夜後一寢。」師云：「和尚今夏亦不虛過。」（見《仰山語錄》）

在師徒間貌似尋常家話的言談中，卻盡寓機鋒：尋常的作務坐禪、穿衣喫飯，全是禪機的顯現。這就如同龐居士所述之偈：

「神通並妙用，運水及搬柴。」（見《五燈會元》卷三）

正因為靈祐禪師非獨自家徹了心疑，而且又能隨緣方便開示

學人，所以他的道場不但能接引修學自馬祖一系所傳自家洪州禪法的學人，而且還能接引修學石頭一系所傳禪法的學人。查《鴻山語錄》，則不難看出：道吾、雲巖、石霜、夾山、九峯、疏山、德山等禪德，均是石頭法脈的傳人，但他們都曾在鴻山遊歷參學過。而鴻山在接引各個宗門的禪師時，有的禪師要勘察禪之本體（如石霜等），有的禪師要體悟禪的大機大用（如鄧隱峰等），有的禪師要求體用圓融（如雲巖等），有的禪師則於尋常事中見道（如夾山等），有的禪師在大起大落中頓除執縛（如德山等）……凡此各種根基的禪師，鴻山均能接引，是以其門庭盛極一時。要接引如此之多根機不同的禪師，若非鴻山這類徹見心源而又於禪教圓融無礙的大德，恐怕是斷乎不可能做到的。有的學者認為鴻仰宗思想「比較雜亂」⁽³⁾，其實，鴻山的這種「雜亂」，實質上是他在把自己於百丈處所證得的大機，圓融無礙地運用到其禪教的實踐之中。從某種角度上講，鴻山在當時之所以能成為十方共修的叢林式大學堂，全在於鴻山禪師非獨深得百丈之大機，而且又不囿於門戶之見，所以他能成為十方擁戴的大德。站在這一點講，鴻山是具足了弘法十方的才德的。

其次，鴻山當時之所以能成為擁有千五、六百人常住的大道場，乃在於鴻山禪師能將自己的施教貫徹於日常的農事雜務之中，使農禪二者圓滿地結合起來。若提起「農禪」二字，人們一定會想起「一日不作，一日不食」的百丈禪師來。誠然，農禪之舉經百丈倡導遂大興於叢林，但鴻山在承嗣百丈的這一宗風時，無疑是有所發展的。試想：一箇偌大的道場，如許多的僧衆，其衣食之費並非等閒小事，要經營好這樣一箇大道場，若不將禪教寓於農作之中，顯然是難以實現的。在百丈的語錄中，雖有「聞鼓聲，喫飯去」（見《古尊宿語錄》卷一）的農禪記載，然一通檢鴻山的語錄、行狀，其寓禪教於農作之公案則比比皆然。諸如

石霜因篩米而悟道，仰山的踢衣、刈禾與含醬，石霜會下的二禪客之搬柴，香嚴的作餅，鴻山本人也親自幹摘茶與泥壁等體力勞動。在師徒共同勞動的場合中實施禪教，既解決了禪門徹了心疑的人生大事，又為禪僧提供了自身的衣食之需。這種自給自足的農禪經濟，使鴻山這一規模空前的大道場得以穩定地發展。

此外，鴻山的叢林清規也甚為完備，基本上形成了一套有體系的叢林管理制度。雖然在百丈時，便為叢林立下了清規，但其原本今已不復可見了，僅從《景德錄》裡可以窺其大約。百丈立下了方丈、長老、法堂之制，訂有「設長連牀，施櫈架，掛搭道具」等規矩，一行普請法，上下均力」，並「置十務之寮舍，每用首領一人，管多人營事」。凡此種種，只能初見其叢林管理模式，到元代德輝禪師的八卷本《敕修百丈清規》，各種司職才十分明瞭。今查《鴻山語錄》，則可略見其叢林各種序職之一斑。諸如石霜曾在鴻山做過米頭，夾山在鴻山做過典座，語錄中已有庫頭、火頭、院主等序職之記載。事實上，要管理好這麼大的一個叢林，若果沒有一套比較完善的管理制度，是斷不可能使叢林運作得井然有序的。也就因為鴻山的叢林管理制度完善，故鴻山既能發展成爲規模宏大的道場，又能使禪門的各種作務及禪衆的日常生活都能有條不紊。

法以人弘，靈祐禪師畢竟是中唐時期的一代禪門大德，他具備了弘傳南禪正法的才德。另一方面，靈祐祖師嚴格地實行農禪並重的措施與完善叢林管理制度，也是使鴻山道場穩定地發展的可靠保障。以上數者，可以視爲鴻山道場興盛的內因。

三、鴻山禪法的特點

鴻山作爲五家禪中開宗最早的一家，若論宗風特色，它委實

不如曹洞五位那般綿密，也不如行「四賓主」教法的臨濟那般凌厲，它沒雲門三句式的高古格調，也沒有法眼六相漸進的那般平和。就連鴻仰宗的九十七種圓相的教法，也是其弟子仰山從南陽國師的門下耽源那裡學來的，因而，有的學者認爲鴻仰禪「沒有超出他們的先行者」（詳注③）。筆者認爲，此說似值得商榷。今細讀有關鴻山的語錄與史料，則會發現鴻山禪雖能圓融當時叢林的各系禪教，但在修行階次與體用關係的體悟上，是頗具自家特色的。今謹按有關禪家文獻，從鴻山修禪的階次與鴻山禪的體用關係等方面來作點粗淺的探索。

(一) 悟道——見道——護持——水牯牛

站在禪的修行階次上講，鴻山禪認爲有悟道、見道、護持、水牯牛（乘願再來度生）這四箇階次。關於修禪見道後的護持，在諸多禪師囑咐其見道弟子時，往往有「珍重」、「善自護持」等語。而在鴻山，也不例外，他在一次上堂時說：

夫道人之心，質直無僞，無背無面，無詐妄心，一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物即名無事人。……若真悟得本，他自知時，修與不修是兩頭語。如今初心，雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不可別有法教渠修行趣向，從聞入理，聞理深妙，自心圓明，不居惑地。縱有百千妙義，抑揚當時，此乃得坐披衣自解作活計始得。以要言之，則實際理地，不受一塵；萬行門中，不捨一法。若也單刀直入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即

在這裡，鴻山老人認為：道心應是「質直無偽」的，必須使自心如秋水澄淨，方可稱作道心，或名為無事人（按：丹霞禪師也曾以「無事僧」自稱）。這就是要求學人斷除一切人我法執，做到「情不附物」，方可證得此心，做個無事的人，這便是大師勸化學人悟道修行的法門。其實，大師開示學人悟得之道，也就是大師所要求證得的那顆「初心」。所謂「初心」，便是學人那顆本來未被污染的清淨心，它是一切有情所本自具足的如來清淨藏識。學人經過一番刻苦的修持後，一朝真心顯露，即便識得了初心，也便見到了自性，這就實現了禪家所說的開悟。

然而，禪僧的開悟見道，並不見得就達到了修行的終極。鴻山老人認為：「如今初心雖從緣得，一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。」這也就是說：禪者悟道後，仍須有一箇「護持」的階段，方使其他已悟之禪境不至於退轉，方可盡除無始劫以來的無明業障。這一主張，在當時叢林多已實施，且各大禪師在咐囑其見性之徒時，均語重心長地道聲「珍重」或「善自護持」。可見，禪者悟道後，若棄漸修，便會退轉，乃至墮落。因而，鴻山在開示學人中，明確地指出了悟後必須堅持再修行，這便為禪門指出了二箇修行的階次。在《鴻山語錄》中，載有這樣一樁公案：

靈雲（志勤禪師）初在鴻山，因見桃花悟道，有偈云：
「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。」師（鴻山）覽偈，詰其所語，與之契合。
師云：「從緣悟達，永無退失，善自護持。」

鴻山在這裡對志勤禪師的咐囑，正如當年乃師百丈對他所吩咐的

「汝今既爾，善自護持」如出一轍。這則公案，有力地說明了禪者見道之後，還必須有一箇善自護持，長養聖胎的修習過程。因為一時的見道，絕不意味着終生事了，不用再修。

其實，當年鴻山的同參長慶大安在修學於百丈時，也經百丈開示了禪修的這一階次。

師（大安）即造百丈，禮而問曰：「學人欲求識佛，何者即是？」丈曰：「大似騎牛覓牛。」師曰：「識得後何如？」丈曰：「如人騎牛至家。」師曰：「未審終始如何保住？」丈曰：「如牧牛人執杖視之，不令犯人苗稼。」師自此領旨，更不馳求。（見《五燈會元》卷四）

在這裡，「覓牛——騎牛——牧牛」這三箇階次，分別譬喻悟道、見道、護持這三箇修持階段。鴻山所開示學人的修持階段，與乃師如一轍出，這便足可見出禪門的「養子方知父慈」來。值得注意的是，從百丈的此次開示之後，以「牛」為喻的說教便在叢林中盛傳開去，例如南泉的「向異類中行」、鴻山的「水牯牛」，至宋廓庵禪師還作有「牧牛圖」。若窮其源，恐怕還得首稱百丈老人。

由悟道而見道的禪師，在禪門文獻記載中可謂俯拾皆是了，何況尚有一些已得道或已悟道而未了的禪師未載諸禪史。從史書記載來看，僅唐武宗會昌毀佛一事，天下所拆寺院就達四千六百餘所，澄汰僧尼達二十六萬五百人之多^④。由古至今，如許多的出家釋子，當他們剃髮染衣之時，何嘗不會發過大心呢！然而，沙門之中果真見道乃至證得阿耨多羅三藐三菩提者，畢竟為數不多，這便是一箇十分值得思考的問題。可見，悟道、見道、護持這三箇修持環節，是叢林中所不容忽視的，否則，學人或將不見道，或者雖見道而不得正果。從叢林修持的實際出發，鴻山老人

的這一開示，至今仍有重要的現實意義。今日寺院之所以要堅持朝暮二課，依時布薩，其目的乃在於護持二衆，使不退轉於菩提。

鴻山老人非獨提出了叢林修持中的悟道與護持的見地，更重要的是他還提出了行「水牯牛」道式的大菩薩行之主張。說起「水牯牛」，人們也許會與前面所說的「牛喻」相混淆。其實不然，鴻山這裡所說的「水牯牛」行，實質上與其師南泉之說有些相似。南泉普願一次上堂云：「王老師自小養了一頭水牯牛。擬向溪東牧，不免食他國王水草；擬向溪西牧，亦不免食他國王水草。不如隨分納些，總不見得。」又云：「今時師僧須向異類中行」（均見《五燈會元》卷三，《景德錄》卷八所載亦同）。南泉所說的「水牯牛」大致有護持禪修之意；而後面的「向異類中行」，則大有修得正果後乘願再來度生之意，它正與鴻山的「水牯牛」之見契合。《鴻山語錄》載鴻山在示寂前上堂云：

老僧百年後向山下作一頭水牯牛，左脇下書五字，云「鴻山僧某甲」。當恁麼時，喚作鴻山僧，又是水牯牛；喚作水牯牛，又是鴻山僧。畢竟喚作甚麼即得？

若站在凡夫見地上來看，或許會認為鴻山真的墮入了異道；殊不知鴻山此乃「向異類中行」，他「雖行畜生行，不得畜生報」^⑤。實質上，鴻山指的是行大乘菩薩行，是要捨棄已證的涅槃位而乘願再來此土度化衆生。祇有識得此意，才真正識得「鴻山水牯牛」。

從鴻山的開示學人修禪的階次來看，鴻山的禪教並不像有的學者所說的那般「雜亂」而無特色。要知道，若非一代大德，是斷乎不可以住持鴻山道場，且使其叢林具有十方所未曾有的宏大規模的。更可況鴻山老人所開示的這一禪門修學階次（悟道——

見道——護持——水牯牛），非特適應於十方一切叢林，而且對於今天的佛門修持，也仍有十分重要的借鑒意義。

（二）體用圓融——圓相表法

鴻山禪除了向學人開示修學的四箇階次外，還特別注重於禪悟的體用圓融，使其禪法達到極為圓融的境地。在《鴻山語錄》中，載有這樣一則公案：

師（鴻山）摘茶次，謂仰山云：「終日摘茶，祇聞子聲，不見子形。」仰山撼茶樹，師云：「子祇得其用，不得其體。」仰山云：「未審和尚如何？」師良久，仰山云：「和尚祇得其體，不得其用。」師云：「放子三十棒。」仰山云：「和尚棒某甲喫，某甲棒阿誰喫？」師云：「放子三十棒。」

在禪法中，體與用之間的關係，猶如形與影的關係，禪之本體賴其用以顯現，而禪之用又不能脫離本體而出現，這正如雲巖《寶鏡三昧歌》中所說的「如臨寶鏡，形影相覩」一般。本此原則，鴻山認為：凡是得體昧用，或是得用昧體的禪者，都未具禪之正法眼。爲此，在鴻山的施教中，或奪學人之境相（用），開示他們悟入其體；或緣禪之本體指示學人因體見用。

要證得禪之體用圓融，便要求禪者離四句、絕百非，從而達到這一了悟境，就連鴻山門下的高足仰山，也是經過了一場非常尋常的修學，才得以實現的。相傳石霜會下有二禪客到鴻山云：「此間無一人會禪。」後普請搬柴，仰山搬一捆柴問他們還能下得轉語麼？二客無對，仰山說：「莫道無人會禪好。」仰山將此事告訴鴻山，說：「今日二禪客被慧寂勘破。」鴻山便問其

原委，仰山以實相告，鴻山聽罷說：「寂子又被吾勘破。」（見《鴻山語錄》及《五燈會元》卷九）實際上，在仰山奪去二禪客所執境相的同時，自己卻又被所奪境相的那箇境相纏縛住了，以致又被鴻山勘破。又如有一天，鴻山喚院主，院主聞聲便來，鴻山說：「我喚院主，汝來作麼？」院主無對。鴻山又命侍者喚首座，首座便來，鴻山說：「我喚首座，汝來作麼？」首座也無對（見《鴻山語錄》）。在禪者看來，「院主」、「首座」等都祇是外在的名相（用），而非其本體（著院主、首座名相的人），執用昧體，顯然是禪者修持中的大障，以故院主、首座二人在鴻山面前皆無對。

那麼，如何修學才能不昧體用呢？鴻山在一次開示仰山時說：「汝須獨自回光返照」，如此則可離於斷常、空有等邊見，而證得真如。《鴻山語錄》載仰山一日問鴻山：「百千萬境一時來作麼生？」鴻山道：「青不是黃，長不是短，諸法各自住位，非干我事。」這就是說，禪者當返躬自悟，滌蕩一切心緣相及外境相的垢染，才能不被紛然萬法所惑且又不昧紛然萬法（各自住位）。這便足以見出鴻山禪法的圓融特質來，也由於鴻山禪具此圓融性，因而使得四方禪者奔輶於斯。

在鴻山與仰山師徒的勘辨之中，也有一些師徒間十分契心的場合。《鴻山語錄》中便載有這樣一樁公案：

師（鴻山）問仰山：「何處來？」仰山云：「田中來。」師云：「禾好刈也未？」仰山作刈禾勢。師云：「汝適來作青見，作黃見，作不青不黃見？」仰山云：「和尚背後是甚麼？」師云：「子還見麼？」仰山拈禾穗云：「和尚何曾問這箇？」師云：「此是鵝王擇乳。」

相，而其究竟的色相卻又是非言語可以表述的。仰山的拈禾穗反詰一問，正巧合道，契入了非名相言說之處，故深得鴻山「鵝王擇乳」^⑥的讚許。而這種悟境的獲得，並非易然，它除了要求學人親身經歷一番徹骨的自證以外，有時還需要有高明的禪師作慈悲垂示。鴻山也會多次如此開示過學人，例如：

師（鴻山）一日索門人呈語，乃云：「聲色外與吾相見。」時有幽州鑒弘上座呈語云：「不辭出來，耶（那）箇人無眼？」師不肯。仰山凡三度呈語：第一云：「見取不見取底。」師云：「細如毫末，冷似雪霜。」第二度云：「聲色外誰求相見？」師云：「祇滯聲聞方外榻。」第三度云：「如兩境相照，於中無像。」師云：「此語正也。」仰山卻問：「師作麼生呈語？」師云：「我於百丈先師處呈語云：『如百千明鏡鑒像，光影相照，塵塵刹刹，各不相借。』」

仰山於是禮拜。（見《鴻山語錄》）

在鴻山的這段開示中，鑒弘上座並未契心，而仰山經過三度呈語，雖然最終得到了鴻山的印可，但他的「兩鏡相照」比起乃師的「百千明鏡鑒像」來，似尚差一段較大的距離。因為，在仰山那裡，雖已奪去聲色，但同時卻又昧失了聲色，而鴻山的呈見既奪聲色而又不昧聲色，使紛然萬法體露真常。這便足可見出鴻山禪在體用圓融上所臻的境地來。

對於禪之至境，使用語言文字來表述，畢竟是十分有限的。因而諸多禪師在開示學人中，往往於無語中有語，於有語中無語，而其出語盡寓玄機。相傳鴻山有次上堂默然無語，一僧請求他為大眾說法，鴻山卻說：「我為汝得徹困也。」要將那無法用語言表述的禪法傳授給學人，往往要費盡禪師們的苦心，而對於不契機的學人，則又未見得能使其蒙獲法益。因此，有的禪師採

用手勢身相來輔佐說法，有的禪師甚至不惜施以踢、打、棒、喝，有的禪師則寧終日默爾。但各種不同的施教手段，也畢竟祇度得那些契機的有緣人。也就因為禪教具此特殊性，致使鴻仰宗在施教方面，採用了手勢圓相等作略。

檢索禪門文獻，採用身勢等法開示學人，幾乎是禪門各宗中所共具的作略，而採用畫圓相以拓呈心見的施教，畢竟是鴻仰宗之所獨擅。至於以圓相勘辨來接引學人，究竟始於鴻仰宗的哪代禪師，這倒是一箇值得考證的問題。在鴻山的行狀中，尙無以圓相施教的記載；在語風圓信與郭凝之所輯錄的《鴻山語錄》中，也僅載有一屬圓相施教的事蹟：那便是鴻山呈起如意，畫○、○二圓相以示學人而徵其信解。而在他與仰山的語錄中所載畫圓相者，則多為仰山及其門人。由此看來，圓相施教之法，未見得真是鴻山的作略，其功績恐怕還得歸之於其徒弟仰山慧寂。《人天眼目》卷四云：「圓相之作，始於南陽忠國師，以授侍者耽源。」

源承識記傳於仰山，遂曰為鴻仰宗風。」據載：耽源應真持有九十七種圓相的秘笈，他的師父南陽慧忠國師曾咐囑他：「吾滅後三十年，南方有一沙彌到來，大興此教，次第傳授，無令斷絕。」後仰山到參，耽源一見他與乃師的咐囑相符，便將圓相傳授給了仰山。而仰山一覽之後，便一把火將圓相燒掉了。耽源一聽仰山燒了圓相便甚責難，而仰山則憑記憶重畫一本呈上。由於耽源與仰山間又經過了一場圓相的勘辨，使仰山契得心印後，才讓他去參學鴻山的^⑦。顯然，這圓相之施教，應完全歸功於仰山，而與鴻山，應無多大關涉。

站在禪的了義法不可說的角度上看，採用無聲的圓相來表示法，固然不失為禪教的一種方便。綜覽《仰山語錄》，雖然已經找出原來的那九十七種圓相來了，但其間有文字記載的圓相也有近二十種。那些圓相各自所表的禪法，當時的禪者或許是會心

的；而對於千多年以後的今人來說，委實是難以悟出一個究竟意義來的。且圓相的弘傳，若所授的學人非其根器，恐怕也難以再作傳燈。從這一角度上看，仰山既是鴻山禪的得力弘傳者，但也無庸諱言，他的以圓相施教的作略，也必然使鴻山禪遁入如同啞謎式的頗具隨意性與不可知性的泥坑。因而致使鴻山這座中國唐代規模最大的禪宗道場，傳到仰山以後，不過四代而亡。平心而論，倘使仰山能承嗣鴻山體用圓融的禪法，堅持寓禪教於農作的方針，繼承乃師的那套叢林管理經驗，不故弄玄虛而施圓相，則鴻山法脈將越弘傳越興旺，斷不至於五代而亡。這一慘重的歷史教訓，仰山已經無暇去反思了，而我們在今天研究禪教與禪史時，則不可不引以為歷史的借鑒^⑧。

四、結語

鴻山作為中國禪宗中規模最大的叢林，其開山祖師靈祐禪師的功績應是千古不朽的。今天，我們研究鴻山道場興盛的原因，考究其衰亡的歷史教訓，對於目前的叢林建設，無寧是饒有裨益的。

靈祐禪師在創立鴻山道場時，不但能深得十方叢林的擁戴，而且還能爭取地方與中央政府的支持，這是鴻山叢林得以興旺的外因。事實上，法因人弘，晉代道安法師因人主而立法事的歷史經驗是值得借鑒的，可是，在不依阿人主的前提下協調好縉紳關係，理順佛門與官衙的關係，是使法事興旺的必要條件之一。其次，鴻山道場的興旺，還在於靈祐祖師能寓禪教於農作之中，並且建立健全了一整套的叢林組織機構，從而使一箇近千六百人共住的大道場一切運作有序不紊。從這一角度來看，加強叢林內部的建設，實行農禪並重的措施（擺脫寺院經濟對社會的依賴性，

實現叢林經濟的自給自足），是使叢林得以興旺的內在保障。更重要的是靈祐祖師是一代難得的禪門大德，他以各種方便開示學人體用圓融的禪法，這是鴻山道場得以興旺的根本的保障。

鴻山作為一座規模空前盛大的叢林，竟然祇弘傳到第五代便滅了，這一歷史的教訓，很值得我們重視。鴻山道場的衰落，既有外在的客觀原因，也有鴻山擇器弘法的因素，更有後世禪法弘傳中，不承鴻山師意而失諸虛玄的圓相施教的原因。這一歷史的教訓，後人不可不引以為鑒。



注釋：

(1)寧鄉大鴻山在唐代隸潭州府治所轄，寒山大師所說的「潭」即指潭州。

(2)鴻山的這一行狀當參見唐人鄭愚所撰的《潭州大鴻山同慶寺大圓禪師碑銘並序》，是文已收入《全唐文》。

(3)參見杜繼文、魏道儒合著的《中國禪宗通史》第325頁，江蘇古籍出版社一九九三年版。該書認為鴻仰禪「在世界觀、認識論、處世哲學和對傳統佛教的態度等重大問題上，都沒有超出他們的先行者，因而表現得比較雜亂……」筆者認為此說似有可

商榷之處，鴻山禪在許多方面是建樹甚卓的，這在上文已經述及。且將鴻山與仰山混為一談，似也不盡合歷史的原貌。對此，筆者不敢完全苟同。

(4)會昌法難一事，新、舊《唐書》載之頗詳。本文所依為《舊唐書》卷十八的《武宗本紀》。

(5)「雖行畜生行，不得畜生報」為歸宗智常禪師語，參見《五燈會元》卷三南泉語錄部份。

(6)鵝王擇乳：指水與乳混合置於一箇器皿之中，而鵝鳥但飲乳汁而留其水。《祖庭事苑》卷五云：「譬如水乳同置一器，鵝王飲之，但飲乳汁，其水猶存。」又《法華玄義》卷五上云：「無明是同體惑，如水內乳，唯登住已去菩薩鵝王，能唼無明乳，清法性水。」鵝王喻菩薩，由此足可見出鴻山對仰山的讚許來。

(7)關於仰山在耽源應真處所學九十七種圓相一事，《傳燈錄》及《仰山語錄》載之甚詳，拙文所本為《仰山語錄》。《宋高僧傳》卷十二的仰山傳雖已提到仰山師事耽源事，然於圓相傳承事卻無明載。但在仰山本傳之結尾處則云仰山有「《仰山法示成圖相》，行於代也」。今其圖相之書，蓋已不復可見了。

(8)相傳鴻山尚有「三種生」的施教作略。《人天眼目》卷四載鴻山對仰山說：「吾以鏡智為宗要，出三種生：所謂想生、相生、流注生。《楞嚴經》云：想相為塵，識情為垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明。」此卷內尚錄有石佛所詮釋「三種生」的三箇偈子，石佛的事略未見於鴻山時期的禪門文獻，故不可強斷為鴻山法脈之內。而在《傳燈錄》、「鴻山語錄」及僧傳中，均未載有鴻山以「三種生」施教的事蹟。抑或當年鴻山道場甚大，鴻山所傳弟子亦甚多，以故文獻不能盡載。因現今無可靠的文獻為據，故於論述鴻山禪法時，權將《三種生》之施教付之闕如。