

# “看話禪”與南宋詩歌中興三大家\*

朴永煥

동국대학교 서울캠퍼스 중어중문학과 교수

一、序論

二、“詩歌三昧”、“遍參禪公”與愛國詩人陸游

三、“透脫”、“活法”與“誠齋體”楊萬里

四、“立處即真”、“般若空觀”與范成大

五、結論

---

\* 이 논문은 2008년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국학술진흥재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2008-322-A00044).

## 요약문

南宋 圓悟克勤선사에 의한 頌古중시는 송대에서 文字禪의 발전을 불러오게 된다. 원오극근의 제자 大慧宗杲(1089-1163)는 忠君愛國과 儒佛融습을 강조함으로써 선학의 세속화와 더불어서 문인들의 선학 수용을 촉진하는 계기가 된다. 大慧宗杲가 강조한 看話禪은 바로 趙州禪師의 無字화두를 참구할 것을 강조하였으며, 동시에 배우는 사람들이 疑情을 일으킬 것을 격려했다. 疑情으로써 공안을 참구하여 깨우침을 얻도록 추구하였던 것이다. 소위 말하는 看話는 화두를 참구하는 것을 가리키는 것이고, 화두는 공안 속에서 말하는 대답을 가리키는 것이다. 남송 선종의 이러한 특징은 남송시단에 유행한 以禪入詩와 以禪喻詩의 문학적인 경향에 직접적인 영향을 미친다. 게다가 종고선사는 시종일관 忠君愛國과 儒佛融습을 강조하였고, 이러한 조류는 시가와 문학의 발전에도 영향을 미친다. 즉 당시 유불융합이라는 시대적인 배경아래에서 전형적인 애국시인으로 평가 받는 육유가 “詩家三昧”를 강조하는 것도 조금도 이상한 현상이 아니었던 것이다. 양만리도 “活法”과 “透脫”를 제

창함으로써 “誠齋體”라는 일가를 이루게 된다. 범성대도 또한 “以佛修心”을 강조하는 동시에 “三教融습”을 적극적으로 강조하였고, 만년에 이르러서는 본인 스스로도 은거생활을 하게 된다. 이처럼 남송대 시가의 중흥을 불러왔다고 평가 받는 육유와 양만리, 범성대의 시작품은 당시 유행한 간화선 및 선종사상과 매우 밀접한 관계를 이루고 있음을 알 수 있다.

## 주제어

宗杲, 儒佛合一, 看話禪, 活法, 陸游, 楊萬里, 范成大

## 一、序論

兩宋之際的禪宗是宋代禪宗發展的第二個階段。曾經輝煌的雲門、臨濟黃龍派度過了它的鼎盛期，逐漸走向衰落，楊岐派逐漸取代黃龍派而成爲臨濟正宗，同時曹洞宗日漸興盛，形成所謂“臨天下，曹一角”的格局。楊岐派的代表人物有鼎鼎大名的圓悟克勤(1063-1135)，和其弟子大慧宗杲(1089~1163)。克勤的《碧岩集》成爲叢林人士的必讀書。大慧宗杲極力倡導“話頭禪”，他集古代禪師問答機語，間加拈提解釋，撰成《正法眼藏》六卷。經過他們的奮鬥，確立了楊岐派爲臨濟宗正統的地位。與宗杲同時期，曹洞宗宏智正覺(1091-1157)倡導和完善了默照禪體系。

由此，南宋禪宗的特點可以歸納爲三點：其一，與北宋情況類似，文字禪頗爲流行。代表人物爲楊岐派的圓悟克勤(1063-1135)，他不僅重視禪宗語錄和研究佛教經論，也非常重視禪宗通行的機用。他在這個基礎上，創作了被譽爲“宗門第一書”的《碧岩集》。可說，《碧岩集》是

在禪宗普遍重視頌古的情況下形成的。因此，他主要的致力方向還是把公案、頌文、經教三者結合起來，用文字說明不立文字。自燈錄刊行，繼而頌古，用評唱進行解說，容易人們理解，這都是應禪宗發展的需要而施設的，它標明了中國的禪學已經開始由叢林走向社會各層，也在衆多的文人中得到響應<sup>1)</sup>。

既通禪理，又具文采的禪僧對於文人詩作有一定的影響。禪家的公案、機鋒、語錄等，禪僧的詩文言辭等，各種文字禪比喻新奇，象征意義深刻，表現上又打破了常識的思路，有助於文人詩人強化了詩歌語言的特質。詩人從禪宗語錄中借鑒語言和表現技巧，發展了詩歌表現藝術。宋代詩人以議論爲詩、以俗爲雅，追求說理、理趣，又喜歡講究文字，和當時流行的文字禪影響都有直接關係。

其二，圓悟克勤的高徒大慧宗杲(1089~1163)極力強調“忠君愛國”，認爲世間法與佛法是一致的，儒釋道可以協調統一起來。在此點與北宋契嵩的“融合儒佛”主張不謀而合。其實宗杲的這些主張淵源于楊岐方會所主張的“立處即真”。這些理論體系使大慧宗杲感悟到真如理體不離棄現象界，在日常生活中有真如顯現，一切現成，不假他覓。參禪者應處處提撕，時時悟道。既然“立處即真”，在日常生活中有真如的顯現，“一切法皆是佛法”。這也是一種禪宗世俗化、普世化的表現，與馬祖以來的洪州禪的“平常心是道”主張一脈相承。宗杲強調，修行必須在生活之中，反對一個人遠離塵世，墨守參禪。<sup>2)</sup> 其云：“近年以來，

1) “《碧岩集》反映了當時禪宗的一種思潮，它以繁瑣的文字說禪，能令人暫時忘卻當代的得失是非，固不在于思想之豐滿與否。因此，在相當多的士大夫中也得到響應。”杜繼文·《魏道儒《中國禪宗通史》(上海：江蘇古籍，1993)，頁431。

2) 《大慧普覺禪師語錄》卷二十一：“茶裡、飯裡、喜時、怒時、淨處、穢處、妻兒聚頭處、與賓客相酬酢處、辦公家職事處、了私門婚嫁處，都是第一等做工夫提撕舉底時節。昔李文和都

叢林中有一種唱邪說為宗師者，謂學者曰：但只管守靜。不知守者是何物？靜者是何人？卻言靜底是基本，卻不信有悟底，謂悟底是枝葉。”<sup>3)</sup>他甚至於把禪宗主張的“佛性”與儒家的“天性”一視同仁，又主張在禪宗中，主存“情”說，肯定父子人倫之情<sup>4)</sup>。宗杲的這些強調忠君愛國、“儒佛合一”、“融合世法、佛法”的思想，對於禪學普世化和文人習禪起了很大的推動作用。既然儒佛合一、佛性與天性合一，那麼愛國詩人與文人在創作上自然而然地援用佛禪思想是理所當然的事情。

另外，大慧宗杲所謂的“看話禪”〈又稱話頭禪〉，要人參趙州禪師的無字話頭<sup>5)</sup>。他鼓勵學者起疑情，以疑情參究公案，而得到開悟。所謂“看話”，指的是參究“話頭”，而“話頭”，說的是公案中的答話。宗杲強調說：“夫參學者，須參活句，莫參死句，活句下薦得，永劫不忘，死句下薦得，自救不了。”<sup>6)</sup>這話頭是活句，不能從字面上理解，所以具不解釋性。因此，他既作頌古以釋公案，又唱“看話禪”參究活頭<sup>7)</sup>。這些“看話禪”的思路直接影響到“活句”、“活參”、“活法”等詩學理論。例如江西詩派呂本中所謂的“活法”底本，來自于宗杲所說的“不用安排，不假造作，自然活潑潑地，常露現前。”（《大慧普覺禪師語錄》卷十九）<sup>8)</sup>比如呂居仁“筆頭傳

尉，在富貴叢中參得禪，大徹悟。楊文公參得禪時，身居翰苑。張無盡參得禪時，作江西轉運使。只這三大老便是箇不壞世間相而談實相底樣子也！又何曾須要去妻孥、休罷官職、咬菜根，苦形劣志，避喧求靜，然後入枯禪鬼窟裡作妄想，方得悟道來！”

3) 《答榮侍郎(茂實)》，《大慧普覺禪師語錄》卷三十。

4) 參見于杜繼文·魏道儒《中國禪宗通史》(上海：江蘇古籍，1993)，頁447。

5) 《示快然居士(羅知縣)》：“僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：‘無。’只這一字，便是斷生死路頭底刀子也。妄念起時，但舉箇無字。舉來舉去，驀地絕消息，便是歸家穩坐處也。此外別無奇特，前所云難進底一步。”《大覺普慧禪師語錄》卷第二十二。

6) 《大慧普覺禪師語錄》卷十四。

7) 《中國禪宗通史》(上海：江蘇古籍，1993)，頁442。

8) 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》(上海：上海人民出版社，1992)，頁191。

活法，胸次即圓成”（《別後寄舍第卅韻》）；又“詩有活法，若靈均自得，忽然有人，然後惟意所出，萬變不窮。楊誠齋又從而序之，亦以學者屬文，當優游厭飫，以悟活法。”<sup>9)</sup>可知，楊萬里的“活句”、“活法”、“透脫”等理論，幾乎都來自于宗杲所說的看話禪。

其三，與宗杲看話禪的同時，曹洞宗宏智正覺(1091-1157)倡導的默照禪也頗為流行。所謂默照禪具有集大成的性質，它不僅吸收了慧能以來的的心性論和般若空觀，而且突出了“返觀內照”的思想。同時，它又進一步榮攝了老子的“虛無”、莊子的“心齋”、“坐忘”和“物化”等思想。默照禪的最主流特徵，就是強調靜坐中的空幻體驗<sup>10)</sup>。

因此，只要達到心空，則一切皆空，而一切皆空，則是超脫了生死轉回，則是成佛。超脫生死的關鍵，就在於心空。故宏智正覺主張無言無說、忘情默照；默是為了照，默坐是形式；以默照、觀照來明心見性，這種的觀行方法，稱為“默照禪”。

可見，南宋是文字禪、看話禪、默照禪、活法等廣泛流行的時代，並由此而產生禪僧與文人士大夫的日益親近，已經成為一種具有時代性的文化潮流。連最激烈開佛的朱熹(1130~1200)也受到宗杲禪師的影響<sup>11)</sup>。朱熹十八歲時，在他的書篋中，“惟《大慧語錄》一帙而已。”；朱熹和大慧宗杲的弟子密庵道謙(開善道謙)之間，有一定的來往。朱熹曾寫信給道謙，信中說自己曾經‘蒙妙喜(宗杲)開示’有關‘狗子無佛性’的

9) 張泰來《江西詩社宗派圖錄·呂本中小傳》

10) 魏道儒《宋代禪宗文化》(河南：中州古籍出版社，1993)，頁142。

11) 如《居士分燈錄(卷下)·朱熹傳》云：“朱熹……因聽一尊宿談禪直指本心，遂悟照照靈靈一著。年十八，從劉屏山游；山意其留心舉業，搜之篋中，惟《大慧語錄》一帙而已。熹嘗致書道謙，曰：“向蒙妙喜開示，從前記持文字，心識計較，不得置絲毫許在胸中；但以‘狗子話’，時時提撕。願投一語，警所不逮。”參見《已續藏經》冊147，頁463，c。

話頭<sup>12)</sup>。可見嚴厲地批判佛教的朱熹，也是和宗杲、道謙有所往來。這就說明整個臨濟宗派人，尤其是宗杲，在對南宋朝文人和士大夫的影響力。本文試圖通過這些南宋的文字禪、看話禪、默照禪等流變情況，以及大慧宗杲禪師、宏智正覺禪師等具有代表性的禪師們對陸游、楊萬里、范成大、永嘉四靈的影響，探討詩禪會通與南宋詩壇之間的交流關係及其內涵。

## 二、“詩歌三昧”、“遍參禪公”與愛國詩人陸游

佛教向來以脫世離俗，與世事無緣標榜，和尚出家後出塵離俗，不僅不復關心社會，而且割斷了與父母的緣分，同時不受世俗倫理道德觀念的拘束。但是大慧宗杲將學佛與忠君並論，說“菩提心則忠義心也，名異而體同。”<sup>13)</sup> 他將佛禪實踐與忠君愛國的儒家倫理密切配合，主要是因為當時內憂外患的歷史環境的因素。然在此具備更重要的原因，就是楊岐派理論體系的影響：楊岐方會主張“立處即真”的自悟，並云：“繁興大用，舉步全真。既立名真，非離真而立，立處皆真。者裏須會，當處發生，隨處解脫。”（《古尊宿》卷十九《方會》）“繁興”指紛亂嘈雜的世俗世界，“大用”指禪者面對各種物質精神的現象，遊刃有余，不受其影響擾動，就是說明“一切法皆是佛法”。這些理論體系使大慧宗杲感悟到真如理體並不離棄現象界，在日常生活中有真如的顯現，一切現成，

不假他覓。參禪者應處處提撕，時時悟道。既然“立處即真”，在日常生活中有真如的顯現，也不論儒家、道家、佛家，不管“菩提心”、“忠義心”，都是“一切現成”的對象，即“一切法皆是佛法”。所以宗杲在〈湯丞相請普說〉：“釋迦老子說一大藏教，只是醫眾生心病底藥方，至於九經十七史，亦只是正心術底藥方，世、出世間初無二致。”<sup>14)</sup> 大慧的主張就是“三教聖人所說之法，殊途同歸。”這些理論體系與雲門宗“函蓋乾坤（世界一切萬物都是由真如，佛性派生的）”頗為類似。因此宗杲認為學佛不一定要出家，甚至在家修行，反而更為得力。他說：

士大夫學道，與我出家兒大不同。……我出家兒在外打入，士大夫在內打出。在外打入者其力弱，在內打出者其力彊；彊者謂所乖處重，而轉處有力，弱者謂所乖處輕，而轉處少力<sup>15)</sup>。

可見，他的禪法認為世法與出世法為一。因此，僧俗可以交參而同會一處。同理，學儒與學佛亦可不二。由此可知，大慧宗杲把忠孝節義當作自己思想體系的組成部分。這對當時不僅對包括陸游、楊萬里、范成大等有意識的詩人或文人，也對南宋理學家影響很大。

其次，大慧宗杲既然把忠孝節義當作自己思想體系的組成部分，不僅他非常贊同南宋主戰派的主張，並跟他們來往非常密切，最後因為大慧宗杲一首諷刺秦檜的詩歌，則被追回度牒，失去了國家頒給的出家僧人資格，並且被流放到衡州<sup>16)</sup>。根據楊惠南先生考證，真正影響大

12) 楊惠南《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》，《中華佛學學報》第7期，（臺北：中華佛學研究所，1994）頁192—頁197。

13) 《大慧禪師語錄》卷24。

14) 《中華大藏經》第三輯第四冊《大慧覺禪師普說》卷4，頁1450上。

15) 《大慧禪師語錄》卷21。

16) 《佛祖統紀》卷47：“（紹興）十一年五月，宰相秦檜以徑山宗杲為張九成黨，毀衣牒，竄

慧宗杲之主戰派立場的人物，是以趙鼎及其好友張浚等人所領導的一批人士。當時主張對金用兵的張浚(1097~1164)，卻也是一位關鍵性的人物。他和大慧宗杲禪師(1089~1163)，同為禪門臨濟宗楊岐派下祖師圓悟克勤禪師(1062~1135)的弟子。因此，他和宗杲之間也時有往來。他的同黨，例如侍郎張九成(無垢居士，1092~1159)、參政李邴(李漢老，1085~1146)、中書舍人呂本中(呂居仁，1084~1145)等人，也都是宗杲的「方外道友」或入室弟子。其中尤以張九成，對於宗杲的關係最為親密，影響也因而最為明顯<sup>17)</sup>。

可知，宗杲不僅與南宋主戰派成員來往密切，甚至於強烈地批判和諷刺秦檜等主和派，並被流放到衡州。同樣的主戰派，亦愛國詩人陸游(1125~1210)也與宗杲禪師同門的張浚，有了密切的關係。如宋孝宗隆興元年(1163)，張浚以樞密使都督江淮東西路軍馬，主持抗金軍事，陸游表示慶賀。隆興二年，陸游四十歲，任鎮江通判。那年張浚正在準備北伐，往來鎮江，陸游以通家子的資格，為張浚所賞識，且與幕府中人交游甚密，因有作《水調歌頭·多景樓》。但是，同年四月孝宗便將張浚召回朝中，爾後，解散江淮都督府，罷張浚右相；同年八月，張浚含恨而死。張浚旋卒，年底宋金和議告成。乾道元年(1165年)夏，陸游調任隆興通判；第二年，主和派以“交結台諫，鼓唱是非，力說張浚用兵”為名將其彈劾，被免職歸家。寫了一首《鷓鴣天》(懶向青門學種瓜)詞：

衡州。……(紹興)十三年，右司諫詹大方奏曰：『頃者鼓倡浮言，張九成實為之首，徑山宗杲從而和之。今宗杲已竄，為之首者豈可不問？』詔張九成南安軍居住。”引見《大正藏》卷49，頁425，中~下。

17) 楊惠南《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》，《中華佛學學報》第7期，(臺北：中華佛學研究所，1994)頁192-頁197。

懶向青門學種瓜，只將漁釣送年華。雙雙新燕飛春岸，片片輕鷗落晚沙。歌  
縹緲，木虜嘔啞，酒如清露鮮如花。逢人問道歸何處，笑指船兒此是家。

陸游親眼目睹了宗杲禪師的同門主戰派張浚之死，同時連自己也被支持張浚用兵為名彈劾，免職歸家。雖然這兩件事，對陸游自己有一定的打擊。然而，在最後兩句中，卻流露出不但自在快樂，且有瀟灑脫俗、無拘無束、隨緣自適的禪家風格。這在一定程度上受到當時禪宗主流之宗杲禪師等楊岐派禪宗思想的影響。也就此與宗杲感悟的真如理體並不離棄現象界的境界，即參禪者應處處提撕，時時悟道，在日常生活中有真如的顯現的“立處即真”境界不謀而合。

此外，陸游與宗杲之間的密切關係，在禪宗典籍與有些的記錄中，不難找到。宗杲強調說：“夫參學者，須參活句，莫參死句，活句下薦得，永劫不忘，死句下薦得，自救不了。”(《大慧普覺禪師語錄》卷十四)陸游的老師曾幾從此引進建立“參活句”詩學理論：“學詩如學禪，慎勿參死句。縱橫無不可，乃在歡喜處。”<sup>18)</sup> 陸游亦收到宗杲看話禪影響云：“我得茶山一轉語，文章切忌參死句。”(《贈應秀才》，《詩稿》卷三十一)又依照《臨安府靈隱松源崇岳禪師》的記載：

臨濟佛法，到此平沉，痛哉痛哉。及遺書嗣法香山光陸，雲居善開，囑以珍重大法。復書偈曰“來無所來，去無所去。瞥轉元關，佛祖罔措。”跏趺而寂，嘉泰壬戌八月四日也，得年七十有一，坐夏四十。奉全身塔于北高峰之原。

18) 《讀呂居仁舊詩有懷其人作詩寄之》，《前賢小集拾遺》卷4。

待制陸遊放翁，銘其塔。<sup>19)</sup>

崇岳禪師(1132~1202)為南宋臨濟宗楊岐派僧。得度於西湖白蓮精舍。初見大慧宗杲於徑山，復謁蔣山應庵曇華。一日中夜自舉狗子無佛性語，豁然有得<sup>20)</sup>。可見，他也是非常虔誠的宗杲的徒弟。這裏所謂的“光陸”是指台州瑞巖光陸禪師，“善開”是指鎮江金山善開禪師，此與陸遊都是松源禪師的法嗣。因此松源禪師圓寂以後，陸遊為他寫塔銘。不僅如此，他親自寫過《大慧禪師真贊》來讚揚他：“平生嫌遮老子，說法口巴巴地。若是靈利阿師，參取畫底妙喜。”宗杲對陸遊的影響可想而知。

此外，為了楊岐派的佛照禪師寫個贊文：“名動三朝，話行四海。撒手歸來，雲山不改。人言大覺同龕，師雲老僧掩彩”(《佛照禪師真贊》)；亦為天台宗和尚們寫贊文，如：

髮長無心剃，衣破無心補。大洪山上有賊，大洪山下有虎。

非但白刃殺盡兒孫，更能一口吞卻佛祖。(《大洪禪師贊》)

塗毒不自讚，留待三山老。試問卿上人，讚好莫讚好。

海中忽起劫初風，北斗柄折須彌倒。(《塗毒策禪師真贊》)

亦為默照禪創始人宏智禪師(1091-1157)寫個贊文：

19) 《臨濟宗·南嶽下十八世》，《五燈全書》卷48。

20) 釋慈怡主編《佛光大辭典》(高雄：佛光出版公司，1988)頁4514。

死諸葛走生仲達，死姚崇賣生張說。看渠臨了一著子，諸方倒退三十裏。”

(《宏智禪師真贊》)

此外又有：“光薙頭，淨洗鉢，頭頭拈起頭頭活。有時與，有時奪，受用現前活鱖鱖。敷道者，一短褐，欠箇什麼更要惡水潑。將錯就錯也不妨，只在檀那輕手撥。”(《敷淨人求僧贊》)、“灑灑落落五十年，一句不說祖師禪。妙喜堂中正法眼，等閒滅在瞎驢邊。”(《萬庵禪師真贊》)等。

由此可見，陸遊所接觸或認識的方外之士，不僅僅是主張看話禪的臨濟宗禪師，且有天台宗與主張默照禪的宏智正覺等，這些都證明他與當時高僧大德之間的交流得非常廣泛。所以禪宗經典裏把陸遊列入靈隱岳禪師法嗣之中。在《南堂雜興》詩裏，陸遊說他曾遍參禪公：

奔走當年一念差，歸休別覺是生涯。茅簷喚客家常飯，竹院隨僧自在茶。禪公遍參寧得髓，詩緣獨學不名家。如今百事無能解，只擬清秋上釣槎。

回顧自己人生旅途，似乎一念之差走錯路。然現在過自由自在的生活，並“禪公遍參寧得髓”，但是仍然是“百事無能解”，只好“清秋上釣槎”。可見，詩人追求“隨緣自適”、“任運自在”的心情。陸遊在禹跡寺南沈氏園，遇見他的前妻唐氏，後來唐氏又死了，他寫了悼情詩《禹跡寺南有沈氏小園。四十年前嘗題小詞一闋壁間，偶復一到，而園已三易主，讀之悵然》：

楓葉初丹槲葉黃，河陽愁鬢怯新霜。林亭感舊空回首，泉路憑誰說斷腸。

壞壁醉題塵漠漠，斷魂幽夢事茫茫。年來妄念消除盡，回向蒲龕一窺香。

詩人爲了消除妄念，“回向蒲龕一竈香”，是說明自己已經皈依了佛教。既然陸游“禪公遍參寧得髓”、“回向蒲龕一竈香”，那麼他在詩論中追求“以禪喻詩”也是不足爲怪。

加上，宗杲禪師等當時主流禪宗始終如一強調忠君愛國與主張抗金。出家人“忠君愛國”當作“佛事”，學儒與學佛亦可不二，那麼愛國詩人把“寫詩”當作“學禪”，也是自然而然的事情。因此陸游提出“詩家三昧”，並投入于禪門，在創作中經常以禪入詩。如〈九月一日夜读诗稿有感走笔作歌〉诗云：

诗家三昧忽见前，屈贾在眼元历历。天机云锦用在我，剪裁妙处非刀尺。  
世间才杰固不乏，秋毫未合天地隔。放翁老死何足论，广陵散绝还堪惜。

佛家所謂“三昧”，是正心行處、心一境性，意指專注於所緣境，而進入心不散亂的狀態，皆可稱為“三摩地”，因此又可被譯為“止”、“定”。也是說達到無差別相的和平自由之境界。从诗歌角度来说达到了诗歌创作的最高境界。這就說明人在創作時創作主體與外部世界高度融合，進入創作的自由狀態。也就是陸游所謂的“詩家三昧”，其實是江西人所說的詩歌“活法”。比如，陸游亦收到宗杲看話禪影響云：“我得茶山一轉語，文章切忌參死句。”（《贈應秀才》，《詩稿》卷三十一）今人分析陸游的“詩家三昧”，說其內涵有三：其一，對於悟得活法後的創作妙處，放翁深有會心。通過艱苦、不懈的努力，他終於登堂入室，進入詩歌創作的自由殿堂，任情揮灑筆墨，如風行水上，信筆成章。詩藝上得心應手，圓融無礙，此陸游所悟“詩家三昧”內涵之一。其二，“凡一草一木，一魚一鳥，無不剪裁入詩。”（趙翼《甌北詩話》卷六）正是悟得活法的緣故。詩

材上得江山之助，向生活尋詩，此陸游所悟“詩家三昧”內涵之二。其三，佛家證得“三昧”，可得平和自由之境。詩家悟得“活法”，也就達到了詩歌創作的最高境界—自然天成。陸游所推崇的陶淵明等諸詩人，詩風或有差異，但都不假彫飾，出自天然，正體現了詩歌的理想境界。這些境界為陸游所悟“詩家三昧”內涵之三。<sup>21)</sup>可見，陸游所提出的“詩家三昧”，正是在南宋詩壇上出現的詩禪會通的典型例子。

禪宗說心到達三昧的狀態時，即起正智慧而開悟真理。由於陸游關注“三昧”，所以他經常提起禪宗的心：比如陸游曾經向松源禪師請教“何謂心傳之學？”禪師回答說“既然是心傳的，怎麼會聽得到。”陸游聽了這句話以後有了覺悟，獻給了一首偈頌<sup>22)</sup>。可見陸游對松源禪師之敬仰心與對禪宗的了解。陸游既然關注“三昧”，就在他作品之中，不難發現有關追求“禪定”或“安心”之境界：

裝罷桃符又剪燈，新年光景捷飛騰。老翁掃盡兒童事，卻學禪床入定僧。  
（《初春》）

早誇劇飲無勍敵，晚覺安禪有宿因。赫赫心光誰障礙，綿綿鼻息自輕勻。蒲龕紙帳藏身穩，香碗燈籠作夢新。勿為霜寒憶溫暖，少林立雪彼何人。  
（《禪室》）

21) 姚大勇《陸游“詩家三昧”新探》，《學術月刊》第一期(1999年)，頁62-67。

22) 《秘監陸游居士》中說：“字務觀，號放翁。山陰人，嘗謁松源於靈隱，問心傳之學，可得聞乎？源曰：‘既是心傳，豈從聞得。’士點首默契。呈偈曰：‘幾度驅車入帝京，逢僧一例眼雙青。今朝始見宗門別，說有言無要眼聽。’”《五燈全書》卷第四十八，《靈隱巖禪師法嗣》。此外《續指月錄》卷四《六祖下二十世·臨濟宗》下有《秘監陸游居士》條目，在此也有同樣的記錄。



滿鏡新霜老可驚，十年煙隴廢春耕。黃絲黑髮有歸夢，白髮蒼顏無宦情。浮世不堪供把玩，安心隨處是修行。尚嫌未到無為地，酷愛朝鐘暮磬聲。  
(《道院遺興》)

放翁亦復扶病起，旋築頽牆補茆舍。便合觀身作老禪，安心穩坐今年夏。  
(《入夏多雨雖止復作六月甲寅始大晴》)

明時頻忝武夷僊，俯仰人間只自憐。總角回思如昨日，掛冠過限已三年。病多晴日思行藥，睡少清宵學坐禪。更歎衰孱不禁酒，地黃一盞即頽然。  
(《歲暮獨酌感懷》)

拂劍當年氣吐虹，暗鳴坐覺朔庭空。早知壯志成癡絕，悔不藏名萬衲中。  
(《觀華嚴閣僧齋》)

早知道壯志難酬，空留長恨，不如出家為僧，留清名于萬衲之中，又何嘗不是一種覺悟人生。此外，陸游在“燈錄”傳承方面立了大功：

宋景德間，吳僧道原作傳燈錄，真宗詔翰林學士楊億裁正而敘之。天聖中駙馬都尉李遵勗為廣燈錄，仁宗禦製敘。建中靖國元年，佛國白禪師成續燈錄，徽宗作序，淳熙十年淨慈晦翁明禪師作聯燈會要，淡齋李泳序之。嘉泰中雷庵受禪師作普燈錄，陸游敘斯五燈之所由始，與藏典，並傳宋季。靈隱大川禪師濟公以五燈為書，浩博學者罕能通究，迺集學徒作《五燈會元》，以惠後學，恩至渥也。(《重刊五燈會元序》)

在此說明《五燈會元》的成書過程。先有《景德傳燈錄》、《天聖廣燈錄》、《建中靖國續燈錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》這五部燈錄之後，陸游敘述了這五部燈錄之開始的理由，並他把藏典傳到宋末。根據這五部燈錄，宋末靈隱大川濟公集學徒所作《五燈會元》。

總之，大慧宗杲強調參禪者應處處提撕，時時悟道。同時他認為世法與出世法為一，僧俗可以交參而同會一處，學儒與學佛亦可不二。所以宗杲將學佛與忠君並論，把忠孝節義當作自己思想體系的組成部分。這些思想對當時愛國詩人陸游等有志之士詩人與士大夫影響很大。

如陸游有些詩歌表現出宗杲強調的“在日常生活中有真如的顯現”的境界。同時陸游收到宗杲“看話禪”影響，主張“文章切忌參死句”的詩學理論。又他親自寫過《大慧禪師真贊》文，此外，為了臨濟宗楊岐派禪師以及天台宗、曹洞宗禪師寫了贊文，從此了解他與方外之士之間的交流情況。另外，陸游追求“禪公遍參寧得髓”、“回向蒲龕一窠香”，所以在詩論中亦追求“以禪喻詩”。加上，在宗杲禪師等當時主流禪宗“忠君愛國”當作“佛事”的氣氛之下，陸游把“寫詩”當作“學禪”，提出“詩家三昧”，並投入于禪門，在創作中經常以禪入詩，追求“禪定”或“安心”之境界。又他在“燈錄”傳承方面立了大功。

### 三、“透脫”、“活法”與“誠齋體”楊萬里

楊岐派皆強調“立處皆真”、“隨處解脫”，他們要求禪師不應在文字語言上下功夫，而應該加強禪宗的直觀訓練。《楊岐方會和尚語錄》云：“上堂，楊岐一要，千聖同妙，布施大眾。拍禪床一下云，果然失照。上

堂，楊岐一言，隨方就圓。若也擬議，十萬八千，下座。上堂，楊岐一語，呵佛叱祖。明眼人前，不得錯舉，下座。上堂，楊岐一句，急著眼觀。長連床上，拈匙把箸，下座。”在此，強調禪師們需要非理性主義的神秘體驗。

宗杲認為不應執著于公案和頌古，因此他主張爲了透脫之悟，反對在文字語言上對公案內容進行分析。也就是反對當時流行的“文字禪”，提出所謂的“話頭禪”〈又稱看話禪〉。所謂“看話”，指的是參究“話頭”，而“話頭”，說的是公案中的答話。宗杲認為“有解可參之言乃是死句，無解之語去參才是活句”。西山禪師說：“夫參學者，須參活句，莫參死句。”（《禪家龜鑑》）主張反對文字和頌古，而超越客觀世界、生死差別、矛盾對立，強調堅定唯心主義立場。宗杲也強調說：“夫參學者，需參活句，莫參死句，活句下薦得，永劫不忘，死句下薦得，自救不了。”（《大慧禪師語錄》卷十四）

大慧並不反對靜坐，也不反對看祖師語錄，然而必須清清楚楚地認識這些是方便法門、應病之藥。要人參趙州禪師的無字話頭<sup>23</sup>。他鼓勵學者起疑情，以疑情參究公案，而得到開悟。疑的對象是現實世界的種種差別現象。參究“無”的結果，便是獲得神秘的、不可言說的境界，這樣達到脫離生死、矛盾、苦惱，獲大自在。

周裕鍇在《中國禪宗與詩歌》中，說明宗杲“看話禪”對南宋的影響，說：“南宋的詩人和理學家都愛談‘活法’，這自然是風靡一時的‘看話禪’影響的結果。首倡‘活法’的呂本中與大慧宗杲關係甚密，常受其點撥指

23) “僧問趙州，狗子還有佛性也無？州云：‘無。’只這一字，便是斷生死路頭底刀子也。妄念起時，但舉箇無字。舉來舉去，驀地絕消息，便是歸家穩坐處也。此外別無奇特，前所云難進底一步。”《示快然居士（羅知縣）》，《大覺普慧禪師語錄》卷第22。

示，稍后的理學大師朱熹（1130～1200年）在青年時代也愛讀《大慧語錄》，並且常常以‘活潑潑地’作爲儒家心性學說的方法。”<sup>24</sup>

在此，主要說明宗杲“看話禪”、“活句”理論的影響。但是我認爲基於佛法的包容性和兼容性，尤其是楊岐派所主張的立處皆真、“隨處解脫”特點，並以“和合化成”、“會通兼容”爲主之宋代文化意識的基礎上<sup>25</sup>，提出的“世法與出世法爲一”，“學儒與學佛亦可不二”的觀念，在南宋的文學界和思想界影響很大。由於這些理論，他的看話禪更進一步開放了。如宗杲說，一旦“得消息絕了，起佛見、法見、衆生見、思量分別，作聰明、說道理，都不相妨”（《大慧語錄》卷二十八），即使“邪禪”，也可以運用；“而今諸方有數種邪禪，大法若明，只這邪禪，便是自家受用家具。”（《大慧語錄》卷十五）<sup>26</sup>可見，連“邪禪”也運用於“自家受用家具”，這些禪宗活潑潑地精神推動了南宋詩學的解放和儒學的革命。

南宋四大詩人之一的楊萬里（1127～1206），字廷秀，號誠齋，吉州吉水人。楊萬里不僅重視機智的語言選擇，在句法結構上不拘一格，變化萬方，而且特別強調到大自然中去獲取靈感天機，強調胸襟的透脫無礙和思維的活潑自在，強調性靈的發現和藝術的獨創<sup>27</sup>。所以楊萬里的活法首先要生活尤其是自然中參悟，此時主體必須具有活潑自在的心胸。這在一定程度上與宗杲強調的“隨處解脫”、“立處皆真”理論，有著類似的心理機制。由於楊萬里有了這些禪學的根底，故他經常以禪喻詩：

24) 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》（上海：上海人民出版社，1992）頁211。

25) 張師高評先生在《會通化成與宋代詩學》中，詳細地介紹了“和合化成”、“會通兼容”的宋代文化特質。

26) 參見于杜繼文、魏道儒《中國禪宗通史》，江蘇古籍，頁447。

27) 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，頁212。

要知詩客參江西，政似禪客參曹溪。不到南華與修水，于何傳法更傳衣。

（《送分甯主簿羅宏材秩滿入京》）

忽夢少陵談句法，勸參庾信謁陰鏗（《書王右丞詩後》）

半山便遣能參透，猶有唐人是一關。（《讀唐人及半山詩》）

參透江西社，無燈眼亦明。（《和周仲容春日二絕句》其二）

在此，楊萬里將自己領悟禪學的要旨和詩學聯係起來，強調對前人的詩歌藝術要精透理解和會心悟得。認為作詩與參禪是一致。所謂“參”是禪宗修道方式，強調門徒自我參禪，透破玄機，悟得道法。楊萬里認為學習前人的詩法，就要像禪宗門徒參禪一樣，通過反復熟參前人詩歌，到一定的程度，終於領悟其深層意蘊。但是“楊萬里的‘參’後之‘悟’卻是放逐了前人，找回了自我，刮掉了古書蒙在眼睛和心靈上的那層膜，恢復了耳目觀感的天真狀態，重新發現新鮮活潑的大自然。這才是真正的‘透徹之悟’。”<sup>28)</sup> 這就與宗杲“看話禪”參究話頭是一致的。“看話禪”“疑”的對象，是現實世界的種種差別現象。參究“無”的結果，便是獲得神秘的、不可言說的境界，脫離生死，獲大自在。這些都不僅表現出他深受到宗杲的深刻影響。他深得禪宗“參悟”、“活法”之道，創立“誠齋”活法。

28) 周裕鍇《中國禪宗與詩歌》，頁213。

故周必大云：“誠齋萬事悟活法，誨人有功如利涉。”<sup>29)</sup> 劉克莊也說：“誠齋出，真得所謂活法，所謂流轉圓美如彈丸者，恨紫微公不見耳。”<sup>30)</sup>

葛天民在《寄楊誠齋》中說：“參禪學詩無兩法，死蛇解弄活潑潑。”這些皆精練地說出了誠齋體是詩情與禪思的有機契合。

楊萬里運用禪宗“透脫”理論來構建其“活法”理論的具體實踐，說：“學詩須透脫，信手自孤高。衣鉢無千古，丘山只一毛。”（《和李天麟》之一）、“句法天難秘，功夫子但加。參時且柏樹，悟罷豈桃花？”（《和李天麟》之二）在此所謂的“透脫”與“句法”、“參”、“悟”，意思是說一切詩法都在於詩人的參悟自得。他以禪悟來比喻活法，他就像參禪之人一旦悟到了禪的真諦，縱橫自在，頭頭是道的境界。所謂“透脫”，謂不拘泥成規、書本。亦泛指靈活，不呆板。在楊萬里看來“透脫”既是詩歌創作時的心理狀態，也是創作過程中應當運用的詩學技巧，更是詩歌創作的終極目標所在，“透脫”已成為一個嚴格意義的詩學範疇了。根據禪宗的解釋“透脫”是不依虛妄心念、言說文字、善惡分別而轉變的。認為語言、名字等諸相使學人喪失本性，只有擺脫文字諸相，才能獲得自性的清靜<sup>31)</sup>。楊萬里所謂的“透脫”也是如此：學詩時只有完全離絕文字諸相，即“莫參死句”，這就與要求禪僧不應在文字語言上下功夫，而加強禪宗的直觀訓練的宗杲“看話禪”的主張一致。楊萬里認為只有通過“透脫”，詩歌才能達到“信手自孤高”的程度，而最後悟到“衣鉢無千古，丘山只一毛”的境界。在《和李天麟》之二中，運用兩種禪宗公案<sup>32)</sup>，說明

29) 黃寶華《楊萬里與誠齋體》，《上海師範大學學報》（社會科學版），頁79。

30) 劉克莊《江西詩派小序》。

31) 胡建升《楊萬里“透脫”考》，《北京化工大學學報》第2期（2007年），頁32-33。

32) 有一個僧人問“什麼是祖師西來意？”時，趙州從諗禪師回答說“庭前柏樹子”（《五燈會元》卷四）；志勤禪師見桃花而悟道，云：“自從一見桃花後，直至今日更不疑。”（《五燈會元》卷四）。

參禪時不妨憑藉柏樹、桃花等公案，猶如學詩可以參究各種流派，一旦悟到，這些東西都可以拋棄，進入不拘一格、變化無窮的“透脫”之境。

楊萬里的《閑居初夏午睡起二絕句》詩表現了典型的“透脫”之境：

梅子留酸軟齒牙，芭蕉分綠與窗紗。日長睡起無情思，閑看兒童捉柳花。

梅子、芭蕉都是世界萬物的法相，在本體上與人心的自性一樣；“留酸”、“分綠”，皆是物性與心性緣起而生滅之心，是對境心數起的展現。但是“日長睡起無情思”體現的是人心的本性情景澄明，恒寂不變，毫不依粘于妄情業識。“閑看兒童捉柳花”展示了物我相忘、水月空明的圓融心境，“閑”凸現了詩人此刻“透脫”的心性<sup>33)</sup>。可見楊萬里將“透脫”運用于生活和詩歌創作，清新閑適，童趣橫生，而獲得了“物我相忘”、“圓融無礙”之境界。這些都是禪學要義在詩學上的自証體悟。全詩充滿生活情趣，煉字也精，像“軟齒牙”的“軟”字，“分綠”的“分”字，和“閑”字，意蘊深厚而不粘滯。

楊萬里不僅是詩人，而且在文學思想和詩論方面頗有建樹的。他曾經兩次任職過唐以來南宗禪的發展之地贛西北的奉新與筠州，也就是南宗禪“五家七宗”中，有四家創立於此，可能這種禪風對他有一定的影響。又他曾經任職廣東，當時他拜過曹溪，有“白頭始得叩禪關”的感慨。所以他作品中有不少的禪趣詩，比如：

元》卷四)

33) 胡建升，《楊萬里“透脫”考》，頁34。

船于鏡面入煙叢，寺在湖心更柳中。暮色欲來吾欲去，其如南北兩高峰。<sup>34)</sup>

禪房寂寂水潺潺，澗草岩花點綴間。忽有仙禽發奇響，頻伽來自普陀山。<sup>35)</sup>

竹深草長綠冥冥，有路如無又斷行。風亦恐吾愁寺遠，殷勤隔雨送鐘聲。<sup>36)</sup>

在這裏把大自然的生機化為主體內心的靈氣，力求把山水中有限的景物和主體無限的意趣和諧統一起來，形成富有自由性靈的境界。即令人感到幽靜淡雅的禪氣與透脫得禪境。〈宿靈鷲禪寺二首〉詩也如此：

暑中帶汗入山中，霜滿風篁雪滿松。只是山寒清到骨，也無霜雪也無風。

初疑夜雨忽朝晴，乃是山泉終夜鳴。流到前溪無半語，在山做得許多聲。

“流到前溪無半語，在山做得許多聲”、“只是山寒清到骨，也無霜雪也無風”等，在這些句子中，詩人澄觀一心，澄懷味道，內在心境寧靜無慮，寄寓了詩人閑適淡泊的情懷。同時表現出一種明心見性、透脫活潑，又充滿禪意詩情的世界。由於他提倡“活法”、“透脫”等，終於形成了“誠齋體”。

34) 《全宋詩》(42冊)，頁26148。

35) 《全宋詩》(42冊)，頁26335。

36) 《全宋詩》(42冊)，頁26096。

#### 四、“立處即真”、“般若空觀”與范成大

根據前面的分析，隸屬於臨濟宗楊岐派下的禪師，似乎都喜歡結交權貴；宗杲的師父圓悟克勤，即是一個明顯的例子。克勤不但和張浚交往，還曾於北宋徽宗大觀四年（1110）入相，並且屬於王安石所領導之「新黨」的張商英（無盡居士，1043～1122），相交甚篤<sup>37)</sup>。宗杲的禪法亦都和南宋初年主戰派士大夫之間，有著密切的關聯。事實上，宗杲所隸屬的臨濟宗禪師，和當時具有影響力的大儒之間，存在著密切的關係。楊惠南教授專門考證臨濟宗黃龍派和楊岐派對宋代文人士大夫之間的影響。《居士分燈錄·張九成傳》曾說：張九成「從龜山楊時學」。楊時（楊龜山，1053～1135）和謝上蔡（謝良佐），同為程顥（程明道，1032～1085）、程頤（程伊川，1033～1107）兩位大儒的弟子。但是，楊、謝二人卻都「夾雜異學」。而所謂的「異學」，即是禪學。《朱子語類》卷101，曾說：胡文定（胡安國，1074～1138）所主張的「性」，乃「得之龜山」；「龜山得之東林常總」。而東林常總（1024～1091），則是臨濟宗黃龍派開宗祖師——黃龍慧南（1002～1069）的弟子。黃龍派和楊岐派都源自臨濟宗，二派之間也時有往來。例如，前面說到的張商英，原為黃龍派兜率從悅禪師的弟子；但卻和楊岐派的圓悟克勤禪師乃至大慧宗杲之間，有著密切的情誼。楊時的弟子張九成，則是另一個例子。朱熹是楊時的「三傳」弟子，但卻嚴厲地批判佛教。儘管這樣，朱熹（早年）還是和大慧宗杲及宗杲的弟子——密庵道謙（開善道謙）之間，

37) 《居士分燈錄(卷下)·張商英傳》。

有著某種程度的往來<sup>38)</sup>。這就說明宗杲，乃至整個臨濟宗人，比起曹洞宗人，喜於也善於結交儒家人士<sup>39)</sup>。而其主戰的政治見解，必然也和這些儒者相同。因此不管是主張“滅人慾，存天理”的理學家，主張融合三教的文人士大夫，強調主戰的政治人物及愛國將士，都廣泛接受“看話禪”為主的臨濟宗的影響，由此宋代禪宗走向社會是一個歷史大趨勢。

關心人民疾苦的愛國詩人范成大（1126～1193），“莫把江山誇北客，冷煙寒水更荒涼”（《秋日二絕》）、“忍淚失聲詢使者，幾時真有六軍來？”（《州橋》）的名句，對於南宋統治者向金使炫耀半壁江山的無恥行為作了尖銳的批評。他的愛國詩篇，即使金時寫的七十二首絕句。這組詩通過描寫北方的山川文物，表達了詩人自己愛國情緒，並且反映了中原人民的悲慘生活和他們的民族感情。有時又概括地反映了當時政治的黑暗。

范成大也與陸游、楊萬里同樣，接受佛禪思想。尤其在晚年歸居生活時期，他較以往更多地表現出佛道思想的色彩。筆者認為他所接受的佛禪思想與當時流行的“看話禪”為主的臨濟宗的思想有著密切的關係。

尤其是宗杲禪法的特色有三：簡單易行、不荒廢俗事、融合儒學<sup>40)</sup>。這些特點出現在范成大的身上。

38) 《居士分燈錄(卷下)·朱熹傳》。

39) 楊惠南《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》，《中華佛學學報》第7期，（臺北：中華佛學研究所，1994），頁192-頁197；也參見於魏道儒《宋代禪宗文化》，中州古籍出版社，頁111。

40) 楊惠南《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》，《中華佛學學報》第7期，（臺北：中華佛學研究所，1994），頁202。

其一，融合儒學：

宋代廣泛流行三教融合的主張。臨濟禪從一開始就論及了佛教與其他二教的關係，而且對儒道二教有較高的定位，而並非完全貶斥二教。北宋有汾陽善昭說“三教鼎三足，無令缺一物”，是說社會方面也需要“儒”和“道”；兩宋之際，大慧宗杲也說“三教聖人立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義”；南宋時期，寶印禪師與宋孝宗的對話中說明了三教同為“虛空”的一面<sup>41)</sup>。三教相通以佛最為究竟的思想直接影響了宋代成為社會重要認識的三教思想，即以佛治心，以道治身，以儒治世。

當時朝野上下都強調思想上的融合：宋孝宗曾寫過一部《原道辯》，主張“三教本不相遠……以佛修心，以道養生，以儒治世可也。”<sup>42)</sup> 對此范成大說：“此書既出儒術益明，二氏不廢。”<sup>43)</sup> 儒佛道三家思想的融合，對宋代士大夫的思想產生了深刻的影響。作為南宋著名的士大夫，范成大也受到這些潮流的影響，而主張三家思想是融匯互補的。

其二，簡單易行：

在禪宗看來，世界的本質是無，絕對的無（既非有，也非通常的無）。“無”既超越一切，也便包含了一切，所以它又是禪的終極，等同于心、佛、真如。對“狗子有無佛性”來說，回答“無”，這“無”已經是超越有無的“無”。大慧宗杲所謂的“看話禪”，從下面宗杲與妙淨居士的對話中理解：

41) 閻孟祥《宋代臨濟禪發展演變》（北京：宗教文化出版社，2006年）頁324-327。

42) 李心傳《建炎以來朝野雜記·乙集》卷三，《原道辯》易名《三教論》。

43) 黃震《慈溪黃氏分類日抄》卷六十七，《范石湖文》。

行、住、坐、臥，造次顛沛，不可忘了妙淨明心之義。妄念起時，不必用力排遣。只舉“僧問趙州：‘狗子還有佛性也無？’州云：‘無！’”舉來舉去，和這舉話底亦不見有。只這知不見有底，亦不見有。然後此語亦無所受。驀地於無所受處，不覺失聲大笑。一巡時，便是歸家穩坐處也<sup>44)</sup>。

不管“行住坐臥”，核心是千萬“不可忘了妙淨明心”。然而，如何“不可忘了”？宗杲強調必須參究“狗子無佛性”公案。只要把疑情集中在“無”字公案之上，不管行、住、坐、臥都可參究。也不必看經、禮佛、誦咒。當一個參禪者，在參究“狗子無佛性”的“無”字公案時，必須參究到主（“舉話底亦不見有”、“知不見有底，亦不見有”）客（“此語<指‘無’字公案>亦無所受”）雙泯、人法俱忘境界時候，就是開悟解脫（歸家穩坐處）的時候，即“妙淨明心”顯出來的時候。這就是一種馬祖所謂的“行住坐臥，應機接物，盡是道”（《馬祖語錄》），即“平常心是道”的繼承。范成大在他的詩作上，表現了宗高的這些境界。如《二偈呈似壽老其二》詩：

孟說所過者化，莊云相代乎前。何處安身立命？飢參渴飲困眠。

在范成大看來，為了達到“安身立命”之處，不需要任何人為的行為。只追求主客雙泯、人法俱忘的境界，亦即“飢參渴飲困眠”，應機接物，到處都是“安身立命”之處。又《戲題勤長老》：“飯飽閑坐復閑行，人間有味是無能。”也是表現了同樣的境界。此外，《與時敘現老納涼池上時敘誦新詞甚工》詩也是表現了類似的境界：

44) 《大慧普覺禪師語錄》（卷21）·示妙淨居士；引見《大正藏》卷47，頁901上。

會心不在遠，頃步便得之。長風吹月來，清影落半池。  
屋頭見木葉，玲瓏剪琉璃。紅塵絆兩足，大笑兒輩癡。  
老禪挽我遊，高論方軒眉。……  
想見篇中人，清潤如君詩。笑我兩枯木，獨與三冬期。”

既然范成大如此任運、超脫、灑脫、自在、隨緣，又使他保持了超脫而不超凡脫俗之心境。因此，他非常注重對日常生活的享受：“困則佳眠，飢(則)大嚼。但覺日月之舒長，不知戶庭之寂寞。愧何修何為，而擅區中之閑樂。”(《殊不惡齋銘》)可見，在日常的生活中，他從容處之。又看《睡起》：

熬熬與世共兒嬉，兀兀從人笑我癡。閑裏事忙晴曬藥，靜中機動夜爭棋。  
心情詩卷無佳句，時節梅花有好枝。熟睡覺來何所欠？氈根香軟飯流匙。

可見，這些詩歌充滿著“立處即真”的自悟，同時也是“平常心是道”的繼承和發揚。也就是詩人在普通生活上尋得了清淨玉歡悅。下棋、寫詩、觀花、睡覺、吃飯，甚至在晴天裏曬藥亦成爲一件使人感覺到樂趣的事情。可說，這些都是詩人參“閑”的結果。其中有些詩歌頗具有禪味。

因爲他追求“立處即真”，所以他反對淨土宗，如云：“念佛三昧深廣微密，世但以音聲為佛事。此書既出，當有知津者，乾道丁亥季夏七日，吳郡范成大書。”<sup>45)</sup> 他認爲“念佛三昧”是“深廣微密”的，然而世人信奉淨土宗，而只“以音聲為佛事”，對此批判的態度。

45) 《無盡燈後跋》，《樂邦文類》卷二。

另外，楊惠南先生在《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》中，詳細地分析宗杲與“華嚴世界觀”的關係，說：

值得注意的是，在這裡，宗杲採用了許多《華嚴經》裡的用語；例如「華藏世界海」、「法界」、「印入」、「一塵」等。可見宗杲深深受到《華嚴經》的影響。《華嚴經》所強調的是一多相即、大小含容、遠近互攝等時間和空間的無礙思想；這樣的思想，也同樣出現在宗杲的語錄當中<sup>46)</sup>。

在范成大的詩歌中，也發現他接受“華嚴世界觀”的蛛絲馬跡。如在《次韻李子永見訪》之一，云：

混俗休超俗，居家似出家。有為皆影事，无念即生涯。

他的內心如此放曠、快活、超脫，因爲他知道世上一切“有爲”的，都是“影事”。追求主客雙泯、人法俱忘的境界，因此悟到“无念”纔是我們的“生涯”。所謂“影事”，出自于《楞嚴經》卷五：“縱滅一切見聞覺知，內守幽閉，猶為法塵，分別影事。”是指塵世間一切事皆虛幻如影<sup>47)</sup>。

其三、般若空觀：

與此相關，縱觀宗杲看話禪的特點，“般若空觀”佔有非常重要的位置。如宗杲主張參究“狗子有無佛性”，回答說“無”，這“無”不僅是超越

46) 《中華佛學學報》第7期，中華佛學研究所，頁199。

47) 但是范成大是否真正接受了《華嚴經》的問題，有待更進一步的研究。

有無的“無”，而且是絕對境域上的“無”。根據禪宗的立場，宇宙萬物作為虛幻之相為超越對立地存在，生死也如此。如果無法看到“虛幻之相（空）”，無法得到解脫。魏道儒也說：

宗杲的看話禪具有集大成的特點，它不僅繼承了禪宗的傳統理論，而且吸收了其它派別的學說。在這裡，宗杲吸收了唯識宗的學說，並將其與般若空觀結合起來，論述看話頭的心理體驗<sup>48)</sup>。

又宗杲為了教育世間凡情及普通僧人，而編的《禪林寶訓》中說：“高菴悟和尚曰：予初游祖山，見佛鑑小參，謂：『貪欲瞋恚過如冤賊，當以智敵之。智猶水也，不用則滯，滯則不流，不流則智不行矣。其如貪欲瞋恚何？』”<sup>49)</sup> 這裡的“智”，是佛教的心性論，以及由於心性論的觀念對世間相的“空”觀。這是佛教修行的最重要方法之一，即當遇到心憂動的問題時，用“空”理予以觀察，從而克服諸種世間欲望。這裡的“心”的內涵與“空”字無別<sup>50)</sup>。

禪宗要求參學者首先破除世俗“邪見”，立一切皆空的“正見”。佛教認為人的生命由四大和合而暫存，如果因緣歸盡，即時回復空無。這是所謂“黃龍三關”中的“初關”；“重關”是說由於悟得一切皆空的道理，故而明白所見宇宙萬物是一心所見。范成大在詩作中，經常體現出“般若空觀”。如《戲題無常鐘二絕》其二：

48) 魏道儒《宋代禪宗文化》，中州古籍出版社，頁127。

49) 宗杲《禪林寶訓》第二，《大正藏》卷48。

50) 閔孟祥《宋代臨濟禪發展演變》（北京：宗教文化出版社，2006年）頁321。

合成四大散成空，草木經春便有冬。生滅去來相對代，為君題作有常鍾。

他認為人的死亡，如同草木經冬凋謝一樣，是一種“常”，而不是“無常”；又如“點檢病身還一笑，本來四大滿虛空”（《謝范老問病》）；“合成四大本非真，便有千般病染身。地水火風都散后，不知染病是何人？”（《題藥籠》）；“窗外塵塵事，窗中夢夢身。既知身是夢，一任事如塵。”（《十月二十六日偈》）；“古來誰道四並難，對境心空著處安。要識見聞無盡藏，先除夢幻有為觀。”（《寄題永新張教授無盡藏》）；“北窗午睡起，一笑萬事空。無人共此意，莎階咽微蛩。”（《壽櫟東齋午坐》）可見，“般若空觀”是范成大詩中的另一個中心思想。

從文獻記錄來看，范成大與禪師們的來往，最早的是青少年時代開始。

淳熙四年（1177年），他在題杭州佛日淨慧寺東坡題名中說“餘年十五，往來山中，常與舉上人游，居其下。”<sup>51)</sup> 當時他隨父親居留杭州時期。所謂“舉上人”指的是釋僧慧舉。他善詩，現范成大詩集中有與范成大往來唱酬的詩作。<sup>52)</sup>

高宗紹興十三年（1143年）范成大便移居昆山薦嚴資福禪寺，度過了十年的讀書生活。此時自號“此山居士”<sup>53)</sup> 又他與佛智禪師也相知甚厚。范成大友人衛涇稱：“初，范公成大與師厚。至范公欲得師住承天……範公每謂師‘佛名而儒行’。故余因范公知師甚詳。”<sup>54)</sup> 此外，他與

51) 《佛學淨慧寺》，《咸淳臨安志》卷81。

52) 《贈舉書記歸雲丘》二首。

53) 周必大《神道碑》。

54) 《徑山蒙庵佛智禪師塔銘》，衛涇《後樂集》卷18。



法照皎法師關係很密切：

法師明哲，四明之鄞邑周氏，自號則菴，得夢吞寶珠而生，十八具戒。即遊學諸方。依能仁法照受教觀。……篤志講訓無虛日，學者不敢以假告。郡帥範成大，請主南湖，一時聽徒，皆四方英秀，來者唯恐其後。鹹相謂曰，登龍門者正在今日，師日誦小般若經，稍涉人語便即重誦，謂不當以凡言雜聖典也(六月十六忌)<sup>55)</sup>

可見范成大不僅在青年時，佛禪思想已經在他的思想中紮下了根，而且在他的一生中一直與高僧大德保持了密切的關係。

## 五、結論

禪悅之風在宋代蔚然成風，禪宗公案所示諸應機藝術，對於宋人致力變通，自成一家，創造思維，亦自有啟發效應。禪家機鋒對詩人更重要的影響是隨心所欲的任意聯想和隨機應變的表達方式。宋代詩人以議論為詩、以俗為雅，追求說理、理趣，又喜歡講究文字，和當時流行的文字禪影響都有直接關係。這就是在北宋詩壇元好問所謂的“禪是詩家切玉刀”的體現。另外，像禪家的頌古、公案、機鋒、語錄等，禪僧的詩文言辭等，各種文字禪比喻新奇，象征意義深刻，表現上又打破了常識的思路，有助於文人詩人強化詩歌語言的特質。詩人從禪宗語錄中借

55) 《法照皎法師法詞》，《佛祖統紀》卷第16。

鑒語言和表現技巧，發展了詩歌表現藝術。

以上筆者分析了南宋文學三大家與看話禪之間的關係，可以看出，南宋時代已是禪宗天下，士大夫參禪成風，談禪論禪以為時尚。陸游、楊萬里和范成大作為一代才氣之人，他們對禪宗的領悟與禪悟的運用，對他們的創作起到了重要的影響，他們的文學成就離不開禪學，同時禪學也影響了他們的人生觀，而這些都得益于看話禪的影響，因為看話禪的參話頭，正與文學創作用功有同得之功。

## 참고문헌

- 志磐《佛祖統紀》，《大正藏》卷49。
- 宗杲《禪林寶訓》，《大正藏》卷48。
- 《大慧普覺禪師語錄》，《大正藏》卷47。
- 《居士分燈錄》，《卍續藏經》冊147。
- 黃震《慈溪黃氏分類日抄》卷六十七，《范石湖文》，《景印文淵閣四庫全書》
- 釋慈怡主編《佛光大辭典》(高雄:佛光出版公司, 1988)
- 周裕鍔《中國禪宗與詩歌》(上海:上海人民出版社, 1992)
- 杜繼文·魏道儒《中國禪宗通史》(上海:江蘇古籍, 1993)
- 魏道儒《宋代禪宗文化》(河南:中州古籍出版社, 1993)
- 閔孟祥《宋代臨濟禪發展演變》(北京:宗教文化出版社, 2006年)
- 北京大学古文献研究所《全宋詩(42冊)》(北京:北京大學出版社, 1999年)
- 張高評《會通化成與宋代詩學》(台南:國立成功大學出版委員會, 1995)
- 楊惠南《看話禪和南宋主戰派之間的交涉》，《中華佛學學報》第7期，(臺北:中華佛學研究所, 1994)
- 姚大勇《陸游“詩家三昧”新探》，《學術月刊》第1期(1999年)
- 胡建升《楊萬里“透脫”考》，《北京化工大學學報》第2期(2007年)

## “Kanhwa Zen” and the Verses by the Three Masters’ in the Southern Song Dynasty

Park, Young-hwan  
Dongguk University

Yuanwu Keqin(圓悟克勤), a great master of Buddhism in the Southern Song Dynasty, attached a great deal of value to ‘Song Gu’(頌古, the well-known ancient verses expressed in succinct Gatha in Zen Buddhism is called Song Gu) and brought about the development of ‘Literal Zen’ during the Song Dynasty. His disciple, Dahui Zonggao(大慧宗杲) emphasized the thoughts of patriotism and loyalty to the throne, contributing to the secularization and prompt appropriation of Zen by the literati. KanhwaSeon advocated by Dahui Zonggao called for the practice of Zen master Zhaozhou’s wordless *hwadu*(話頭). He encouraged practitioners to query a *hwadu* for getting enlightenment. So, Kanhwa involves direct into a *hwadu* which in turn involves searching for an answer in koan. The poetic circle of the Southern Song Dynasty was directly influenced by these characteristics of Zen sect in the Southern Song

Dynasty showing traits either immediately or in the form of metaphors in their poetry(以禪入詩, 以禪喻詩). Zen master Songgao emphasized consistently about patriotism and the harmonized combination of Confucianism and Buddhism. And it's not so surprising that Lu You(陸游), a model patriotic poet, emphasized the same thoughts in his verse(詩家三昧). Yang Wanli(楊萬里) also advocated flexible approach in his verse(活法) and break of the secular(透脫) and finally developed his own style of Chengzhai prosody(誠齋體). Fan Chengda(范成大) asserted nourishing heart by practicing Buddhism and stressed the syncretism of Confucianism, Buddhism and Taoism(三教融合) which was represented by the seclusion in his old age.

**Key Words** \_\_\_\_\_

Zonggao, the Combination of Confucianism and Buddhism,

Kanhw Zen, flexible approach in Verse, Lu You, Yang Wanli, Fan Chengda

✎ 투고일자 2012.7.15 | 심사일자 2012.8.4 | 게재확정일자 2012.8.8

## 제정일치적 天降관념의 신라적 변용\*

—인도 아쇼카왕과의 비교를 중심으로

이자랑

동국대학교 불교학술원 HK연구교수

I. 서론

II. 제정일치사회에서 지배 원리

1. 신라의 천강관념과 혈연

2. 인도의 뿌루샤와 계급

III. 불교를 통한 왕권강화

1. 아쇼카왕의 사성평등책

2. 신라 중고기 왕실의 권위강화책

IV. 천강관념의 신라적 변용 -진종설의 의의

V. 결론

\* 이 논문은 2011년도 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음[NRF-2011-36-A00008].