

双桂法系燕居德申禅师行历与禅法初探

罗威

LUO Wei

中山大学哲学系，博士研究生，研究方向：佛教义学

没有介绍泽西 插入 ORCID



JEARC 2026,3(1): 15–36

Original Articles

Correspondence to

LUO Wei

Sun Yat-sen University
lw12141618@126.com

ORCID

<https://orcid.org/0009-000721>



Journal of East Asian Religions and Cultures Vol. 3. Issue 2 (June 2026): 15–36

© 2026 by the Daesoon Academy of Sciences, Daejin University, South Korea

<https://doi.org/10.23239/JEARC.2026.2.2.15>

Day of submission: 2026.05.10.

Completion of review: 2026.05.30.

Final decision for acceptance: 2026.06.20.

P-ISSN: 3022-0335

E-ISSN: 3058-2105

Abstract

A Preliminary Study on the Life and Chan Dharma of Chan Master Yanju Deshen of the Shuanggui Dharma Lineage

Under the guidance of Chan Master Poshan Haiming, Chan Master Yanju Deshen achieved complete enlightenment in Chan Buddhism after going through four stages: being lost in karmic consciousness, tasting the initial flavor of Chan, undergoing Poshan's verification, and attaining enlightenment and receiving the Dharma. After attaining the Dao, Chan Master Yanju propagated the Dharma in the three provinces of Guizhou, Sichuan, and Hunan, delivering Dharma talks more than fifty times. He revitalized the traditions of the Chan school in Southwest China by renovating temple properties, guiding disciples, and developing Chan monasteries. Chan Master Yanju's fundamental insight was the realm of "being the master everywhere and taking conditions as the school". His view on religion consisted of three parts: first, the purpose of all Dharma teachings established by the Buddha is to help sentient beings eliminate delusions and realize the true nature; second, there is a difference between the Chan school and the doctrinal schools in terms of the thoroughness of their teachings—with the former being thorough and the latter incomplete; third, the ultimate Chan realm that both the Chan school and the doctrinal schools aim for is ultimately unified. Chan Master Yanju's "skill-in-means" can be summarized from three aspects: first, "having no Dharma to expound"; second, "only eliminating delusional attachments"; third, "refuting the heretical Chan of 'silent illumination'". These three aspects respectively represent the main method, the primary purpose, and the adverse conditions he addressed in applying his skill-in-means, together forming his vivid and dynamic approach to guiding practitioners.

Keywords: *Zutang Ji*; Quanzhou Chan Monks; Zen literature; Gāthā; Recorded Sayings; Syncretism of the Three Teachings *5 more keywords*

燕居德申禅师在破山海明禅师的提携下，历经业识茫茫、初尝禅味、破山勘验、悟道得法四个阶段彻悟禅道。得道后的燕居禅师弘化于黔、蜀、楚三省，讲法达五十次之多，在修葺寺产、度化弟子、建设丛林等方面重振宗风于西南地区。燕居禅师的根本见地是“随处做主，遇缘即宗”的理事无碍境，其宗教观分为三个部分：第一，佛陀施設一切教法的目的都是为令众生断妄证真；第二，宗门和教下在教法上有彻底与不彻底的区别；第三，宗门和教下所归禅境究竟一如。燕居禅师的机用可从三个方面加以概括：一是无法可说，二是唯去妄执，三是破默照邪禅，三者分别代表了燕居禅师施設机用的主要法门、首要目的和所应逆缘，共同组成燕居禅师的一片活泼泼的机用。

關鍵詞: 燕居德申 破山海明 临济宗 宗教 机用

一、燕居禅师的得法与行迹

燕居德申禅师（1610—1678），清代西蜀忠南（今重庆忠县）李氏子，为明末清初西南禅门中兴之祖破山海明禅师（1597—1666）嗣法弟子，南岳下第三十五世，临济下三十一世，一生弘化黔、蜀、楚三省，坐刹一十四所，为清代西南地区的禅法弘扬作出了重要贡献。燕居德申禅师（以下简称燕居禅师）的生平资料详见于其本人所述之《行实》，收在其嗣法门人合哲等编《云山燕居申禅师语录》中，《锦江禅灯》《黔南会禅灯录》中亦有略传和语录数则。著述有《楞严总论》《注心经》《易知》《八识规矩》各一册行世，均不传，今唯见《语录》八卷。

燕居禅师由唯识而参禅，见地圆通，证境高深，可谓宗教兼通。禅师传临济宗旨，多方示诲，“发明至理不离万缘、世法可以解偏堕之苦”（Hezhe n. d.，81），为僧众和居士临机开示出宗教不二、理事圆融的禅法心要，大振宗风于西南，值得学人借鉴与弘扬。鉴于学界对明末清初破山法系的研究，多集中在破山海明本人的禅法思想上，对其及门弟子的关注不够深入具体，未能详实展现包括燕居禅师在内的破山法子们的弘法贡献，本文即以燕居禅师为例，分得法行迹、禅法思想、大机大用三个部分，予以探究禅师的行历与思想，以展现破山法系的禅法特色和弘法功绩。

据《行实》记载，燕居禅师年十九在大休仙法师处落发出家，后于晚明高僧高原明显（1544？—1633？）下学习唯识法相，因患痼病，身心昼夜不宁，才知前学不得力，始发奋参禅。病愈后，得知破山海明禅师从天童圆悟禅师（1566—1642）处返归四川，遂至梁山县太平禅寺参请，开始在破山处接受临济宗风的接引与锤炼，最终明心见性，得破山印可。这一期入道因缘，大致可分为业识茫茫、初尝禅味（破初关）、破山勘验（破重关）、悟道得法（破牢关）四个阶段。

学人不识本心，向外求法，遂为名相所执而丧身失命，可说是一片业识茫茫。燕居禅师虽学唯识亦参禅，但拘于教相而未明宗旨，这从他与破山禅师的初次问答中可以看出：

话及高原论师，老人云：“高原大师乃海内一人，故当从之，但要识唯识之旨，所谓得本方不外末。”言毕，遂拈拄杖云：“汝还识这个么？”余云：“拄杖子。”老人但笑。余问：“《肇论》所谓物不迁时如何？”老人拈拄杖打云：“汝又道不迁。”师不荐，老人归堂。余随后问云：“即今四大、根、尘，刹那迁改，如何得不迁去？”老人以拂子拂余面，云：“汝又道不迁。”余又不荐。至解制日，老人云：“年年七月十五，唯有今年最苦。云云。”以拄杖一时打散大众，归方丈。余疑佛法一事那在打上？特入方丈辞去。（Hezhe n. d. , 93）

师徒语及唯识学，破山禅师的意思是，一切教法都是从诸佛自性清净心中流出，法法平等，只要认得唯识旨趣，亦可得佛法真实受用，但不可丧失本心，追逐法相，本末倒置。燕居禅师未明此意，还纠缠于物迁还是不迁的方便说法中不得出，破山对此两言“汝又道不迁”，正是要点破燕居禅师空辨法义、为名言所困的虚妄分别，可惜燕居禅师仍未能当下醒悟、回光返照，当面错过了破山的良苦用心。对破山以拄杖打人为说法方式，燕居禅师也是充满疑惑，以为佛法一事不在打上，对破山的信心自然大打折扣，以至向其辞行。究其所以，燕居禅师此时执着心外有法，将佛法与万缘打成两截，于事外求理，自然不能圆融无碍，于日常生活甚至生死病痛中来去自由。

燕居禅师破颠倒妄识、初尝禅味，是在他辞破山归乡之后。一日，他见乌鸦飞行，恍惚有一“入处”，明了所谓“唯识变现”“楞伽现量”和“本师打人”无二无别，遂“自责穿凿之心，最为可恨”，仍旧返破山处。所谓“穿凿之心”，就是上述割裂宗教、分别理事、在文字中求佛法的茫茫业识。燕居禅师毕竟是上根人，终于在“鸦飞”这一时节因缘的激发下开始反观自心，打破种种二元对立。获得个入处后，燕居禅师回到破山处，此时有同行僧众翘起左腿问他：“是个什么？”燕居禅师答“大似驴腿”，接住了对方的机锋，这是他执着法相、习于思量时决计办不到的。只是面对僧众又翘起右腿再次发问时，燕居禅师便难以应对了，因此他不得少为足，继续努力参禅，《行实》记载了这一段参禅经历：

余奋激力参，遂至行亦不知、坐亦不知，动静忙闲一总不知。忽闻旁僧云：“春色满园关不住，一枝红杏出墙来。”余不觉身心轻快。一

日，老人因庭前枯柏发出三枝，命大众著语，多不契。余着语云：“应是几年无事客，一朝突出夺山光。”老人云：“却有复生之意。”余在堂中，与好说话者结不语社，如言笑者，自跪香一炷，必待大澈方休。一日，往白云庵，同众竖屋，见土堆崩倒，如桶底脱相似，遂云：“自今以后，再不为境颠也。”（Hezhe n. d. , 93）

达摩祖师开示：本心“净智妙圆，体自空寂”（Daoyuan n.d. , 219）。燕居禅师在动静忙闲中“奋激力参”，证到“一总不知”的风光，此即本心“体自空寂”的境界；又在目睹枯树逢春的因缘助力下，证得“一朝突出躲夺山光”的“复生”景色，此即从空出有，发明自心“净智妙圆”的功用；最终见土堆崩倒，顿脱桶底，“不为境颠”，此即指初见空有相即的中道见地。到这里，燕居禅师才初证解脱，破得初关。

破本参后，还须在日常生活乃至生死病痛中磨砺，融理于事，才可谓是真参实悟，否则一遇难事，其理不彰。《行实》记载，一次遭遇旱灾，寺内饭食难以为继，燕居禅师生起辞退心，破山勉励道：“古人为道忘躯，纵吃白水亦要同住。”燕居禅师遂止。之后，破山也有意在日用中勘验、提拔燕居禅师，以助其更上层楼。例如，破山问：“内不放出，外不放入，正恁么时，以何为界？”燕居禅师答曰：“看脚下。”又一日破山问：“我现是僧，如何是佛？”答：“德申从来不眼花。”这是从日常生活情景检验之。燕居禅师欲辞归养病，破山对他说：“汝病要吃些肉便好。”及临行，破山以偈相送：“飘笠新新逐暑行，相忘到处可容身。不因病断膏肓骨，孰向楞伽问水云？”这是从切己之病痛提携之。总之，破山临机说法，无非是要燕居禅师真正做到理事圆融，于世出世法自在无碍，其良苦用心历历可见：

余因事复辞归，老人以偈寄余，曰：“无端平地起风波，恼杀孤鱼没奈何。拟把丝纶轻一掷，吞吞吐吐复来么？”（Hezhe n. d. , 94）

“余”是燕居禅师，“老人”即破山禅师。燕居禅师经过破山师多次点拨，自是不再“无端平地起风波”，万缘现前亦不再“吞吞吐吐”，达到了万法“尽是本分、皆是菩提”的破重关境界。深得法益的燕居禅师感恩其师，礼拜说：“只得恩深转无语，怀抱自分明。”

入不二法门后，学人还有理事双遣的“归无所得”一关要破。唯破此牢关，才能真正达到永嘉大师所说的“法身觉了无一物，本源自性天真佛”（Xuanjue .n.d. , 359）的诸佛祖师境界：

一日，老人举“僧问古德云：‘皓月当空时如何？’”德云：‘月落后来相见。’老人问：“既是月落后，作么生相见？”余答：“正好吃棒。”老人复命颂出，余颂曰：“秋月明兮秋风清，故把瑶琴月下鸣。夜尽管弦声断后，玉楼人静却惺惺。”老人甚喜，答偈云：“恶声大发太心孤，险似当阳将虎须。分付一枚蜜果子，逢人谩道苦葫芦。”时一僧对老人云：“首座答语‘正好吃棒’，似与于月落后境界不恰。”老人云：“汝未梦见他吃棒意在。”其僧愧悔。（Hezhe n. d. , 94）

“皓月当空时如何”一则公案早见于赵州从谏禅师：

问：“朗月当空时如何？”师云：“阇梨名什么？”学云：“某甲。”师云：“朗月当空在什么处？”（Wenyuan 2016, 37）

也有学人以此问曹山本寂禅师：

僧问：“朗月当空时如何？”师曰：“犹是阶下汉。”僧云：“请师接上阶。”师曰：“月落后来相见。”（Xuanqi n. d. , 539）

“皓月当空”指光明透彻的智慧法身。面对同一问题，赵州反问学人是谁，学人以“某甲”相答，此明历历的“某甲”就是诸法本身，即是智慧法身当体显露处；曹山则以“月落后”相答，意在警示学人，必须从法身中走出来，否则仍然属于法执。两位祖师的回答看似不同，实则都是在破学人法执中揭示体用如如的禅道。

破山禅师以“皓月当空时如何”提问燕居禅师，正是要以此公案为话头，检验他是否究竟体悟到此体用一如的禅境。燕居禅师答以“月落后来相见”，并未直接展露境界。破山禅师继续追问他月落后如何，燕居禅师以“正好吃棒”作答，已经透露出无法可说、当体即是禅意了。破山禅师紧接着要他著颂全露心地，燕居禅师果不负期望，答出“秋月明兮秋风清”四句颂，通过描绘一片幽静秋夜月景，显明其所悟法法如是、当体圆满的清凉禅

境。与之相反，一旁的僧人执“月落后境界”实有其事，还未悟入理事无碍的平等法界，正是其该“吃棒”之所在。闻此偈后，破山大喜，当下印可了燕居禅师，并复偈一首，其中“捋虎须”“分付一枚蜜果子”等文辞，已经暗含传法之意了。其后，燕居禅师辞别下山，破山于崇祯癸未年（1643年）五月二十二日，正式付法给他，传法偈云：“万峰客作已多年，一世眼高期浪传。分付东瓜与瓠子，大端种草自天然。”（Hezhe n.d., 94）

经过破山多年的锤炼，燕居禅师终获正法眼藏，开始了他的弘法生涯。据《行实》记载，辞破山后，燕居禅师先应僧俗之请，回到故乡忠南楞伽庵，又于本邑炉筵流中寺结制，随后奉破山之命，前往江安县（今四川江安）住持万鼎山。后因张献忠乱蜀，燕居禅师应学人勉请，入黔说法，在黔地先后住持过茅坡九龙山（今贵州贵阳）、大兴寺、太平庵、观音寺、高真观、楞严阁。后返四川，觐破山老人。又迁夜郎（今贵州桐梓县），僧俗留住雷音寺，主持重修其寺两庑回廊。竣工后回川，路阻不行，又欲扫南岳怀让祖师塔，遂至楚地，此后终其一生在湖南弘扬禅宗，先后留住过都梁（即湖南武冈）的青螺山、云山、梅坪等地，其中云山为其在湘的主要道场，后人遂以云山加之名号前。在赴凤凰途中，于燕子关房岭（疑在今湖南长沙）一幽僻处，建净室一所名曰“竹轩”，在此休老，数月后于康熙十七年（1678年）中秋前夕坐化，享年69岁。

据《行实》记载，燕居禅师在黔、蜀、楚三省讲法达五十次之多，重振宗风于西南地区，其贡献具体表现在修葺寺产、度化弟子、建设丛林三个方面。修葺寺产方面，除了上述重建回廊外，禅师还在募集众力，在云山之东别云峰下建造了一座绍祖峰塔，又在梅坪修缉完善其法子开建的寺院。度化弟子方面，应诸方僧俗祈请，广说禅法，留下《语录》八卷，以至六旬寿辰时，“四来诸法子辈一时云集”，盛况非凡。建设丛林方面，在黔地大振宗风；在四川住持万鼎山，“未几，百废俱举，四方学者闻风麟至，遂成丛席”；至湖南云山后，发现其“寺亦将颓，且非丛林规模”，随即率领徒众，苦心建设三年，使得云山“焕然一新，遂成丛林。”总之，燕居禅师见地通达、解行相应，为宗门的传承与弘扬作出了巨大

贡献，是一位大善知识，堪为宗门模范。要想更为真切地了解禅师，学习禅师的精神，则需要从其行持深入到禅法思想当中。

二、燕居禅师的禅法思想

禅师的根本见地是禅师对禅境或禅道的究竟体悟。燕居禅师依此根本见地判摄宗门和教下的关系，由此构成其禅法思想——宗是教的所依体，教是宗的所发用，二者体用相即、一以贯之。

（一）根本见地

禅即众生的本来面目、涅槃妙心，三世诸佛圆满证得的即此境，历代祖师顿悟的即此心，燕居禅师所传破山之法亦是此心印，其根本悟境与佛祖无二无别：

父母未生，光明硕大，灿烂人前，识者惊诧。（Hezhe n.d.，105）
 明明个里绝疏亲，亘古如斯未更易。自是一双清白眼，何曾捏动待花生。（Hezhe n.d.，108）

六月初一满十六，再添六十满初一。从头至尾转如环，直饶巧历算不及。平生善恶没些些，地狱天堂总不识。十方世界纵横行，一颗明珠照不息。烁破三千及大千，直至如今赤骨律。（Hezhe n.d.，84）

此断亲疏、绝善恶、不识天堂地狱、父母未生之前的“清白眼”“明珠”，即是六祖慧能所说自性清净的众生本来面目，从境上说是亘古不易、如如不动的空性真如、诸法实相，从智上说是纵横十方、照破三千的般若智慧、妙明真心。合而言之，燕居禅师所悟的这种境智不二的禅境，即是“无边刹境，自他不隔于毫端；十世古今，始终不移于当念”（Li n.d.，721）的华严法界：

平平坦坦，磊磊落落，说则不闻，闻则不说。高山流水，历历希音，下里巴歌，明明雅颂。石头土块语喃喃，揭示诸人莫轻触。要会么？山河及大地，全露法王身。（Hezhe n.d.，84）

眉毛横，脊梁竖，说东说西无异路。捏条白棒惯打人，打出惑来全不顾。河汉沍而不寒，泰山巍而独步。且道据个甚么？咄！百千三昧一毫端，无量法门指柏树。（Hezhe n.d.，83）

山河大地无一不是如来法身显露，此即理事无碍的境界；百千三昧、无量法门不出一物一事，则是事事无碍的境界。燕居禅师据此法法平等、重重无碍的华严性海，开示出此禅境的殊胜风光：

无边刹海，间不容针；十世古今，一齐坐断。到这里始可任运腾腾，随分饮啄。看草木山川，篆不雕不琢之文；闻鸟语花香，说无生无灭之法。岂不是一员脱脱洒洒的无事道人？（Hezhe n.d.，84）
十字街头，撞头磕额；曲肱床上，悬羊卖狗。有甚凭据？竖拂子云：“若向这里透得，一簣之土，出自泰山，与泰山齐高；一滴之水，投于巨海，与巨海无二。”（Hezhe n.d.，83）

契入此法界，本心觉性展露无余，不变而随缘映照万物，明察其性相因果，遂能于因缘世法中任运自在、无事洒脱；又随事物的高低、大小等差别相回光返照，彻见心境不二的不变法性，故能等观诸法，使法住法位。此禅悟风光，即是“无不从此法界流，无不还归此法界”（Chengguan n.d.，504）的不可思议境。悟此禅境，则“无有一法不顺者，自然随处作主，遇缘即宗。”（Hezhe n.d.，92）

此“随处做主，遇缘即宗”，可说是燕居禅师的根本见地，其基本含义是，禅的宗旨就在于日用平常中参悟禅道，于万缘世法中明心见性。燕居禅师处处开示此事外无理、心外无法的禅道：

道由心悟，岂假外求？法绝见闻，言诠罔及。（Hezhe n.d.，85）
道在日用，奈何日用不知；道在寻常，奈何寻常不识。（Hezhe n.d.，91）
明明大道本无偏，只在寻常动静间。自家宝藏诸般用，用得何尝直半钱？（Hezhe n.d.，108）

这即是说，日用寻常无不是真心中物，故禅道不离万缘；动静见闻无不是此心之妙用，喜怒哀乐、语默动静尽是禅机。

(二) 宗教观

禅既是众生本具的自性清净心、佛祖明证的不思议境，故究竟不可说。诸佛祖师依禅所开出的随机施設、应缘说法，可称为教。正如冯焕珍先生指出，非禅无以成教，禅是教的根源和宗趣；非教无以显禅，教是禅的显现与归路，二者是非一非异的关系。（Feng 2020, 65）燕居禅师的宗教观可以分为三个部分：第一，佛陀施設一切教法的目的都是为令众生断妄证真；第二，宗门和教下在教法上有彻底与不彻底的区别；第三，宗门和教下所归禅境是究竟一如的。

首先看佛陀施設教法的目的。燕居禅师指示：

佛者，觉也，觉得人人本具之真理，见得明白、守得精确、行得谛当、证得停妥，然后降生，出处自是不凡。……至于舌遍尘沙，现身说法，拔淖泥涂，功施自在，岂小补哉？所以不起菩提座而生兜率天，不起菩提座而升焰魔天，不起菩提座而升他化自在天。然于说法之际，又不能无机之利钝、教之浅深，故对执有者谈空，执空者谈有，执即空即有者谈不空不有，执攀缘妄想者谈空虚寂灭，执空虚寂灭者谈妄想攀缘；昨日说定法，今日不定法。多方种种对症之说，并无一字系赘于人，不过以楔出楔，去其执著耳。务在还我人人固有之真，不添一毫，不灭一法。（Hezhe n.d., 110）

《法华经》开示，“诸佛世尊唯以一大事因缘故出现于世”，欲令众生开示悟入佛知见，此知见即是般若智慧照见的诸法实相，为人人固有、各各本具，在圣不添一毫，在凡不减一分。诸佛先证先觉、解行圆满，堪为人天师，于三界诸天现身，随众生根机之利钝，说深浅、顿渐不同的教法，定或不定，终为破除众生我法二执著，务在还其本来面目。佛陀宣说教法，总是对症下药，故为执有者谈空；又随立随遣，故又为执空者谈有，以灭众生对教法的攀缘妄想，终无一字系缚于人。因此，佛陀在《金刚经》中开示：“知我说法如筏喻者，法尚应舍，何况非法？”（Kumārajīva n.d., 749）所对治的妄想烦恼无所取，能对治的教法亦无所取，二者都归无所得之阿耨多罗三藐三菩提心。

当然，破妄显真并不意味着实有妄想待破、实有真心待明。从下学上达的维度而言，众生在修习佛法中确有离苦得乐的真实受用；从施設教化的维度看，妄即是真、无明即是法性，真妄、权实等分别，都是佛祖应众生之根器所做的对治说法，有权与实、彻底与非彻底之分。对此，燕居禅师明确指出：

世尊之教人断妄证真者，是世尊会中另有一颗背真向妄、将妄作真之徒，教彼断除妄想、取证真如，诚世尊不得已之屈谈，令彼权得一个声闻小果，间或有之。至于华严会上，痛斥偏小、深赞圆融，二乘小果方惭愧无地，然后舍小向大，得领称性之教者，不胜枚举。且世尊于权乘中尚不肯以一法桎梏于人，故刚才说空疾又说有，刚才说有疾又说空，刚才说即空即有疾又说即不空不有，刚才说不空不有疾又说即空即有，刚才说离一切相疾又说即一切法，刚才说即一切法疾又说离一切相，又离即离非、是即非即，种种千说万说、横说竖说，总不欲人妄生计度，坐在一偏，违背菩提，成野干种。虽四十年间有偏有圆、有大有小，皆被机逗教之权，非世尊本意。末后拈花示众，始是世尊披肝露胆为人处。唯有迦叶一人，传持此道，至今不替。固四十年中所谈虽不无，较之拈花契旨又总不得。（Hezhe n. d. , 86）

引文的意思是说，佛陀宣说一代时教的目的虽都是为了破妄显真，但施教的法门有大小偏圆的差别。人天乘修善断恶，二乘破人我执入无余涅槃，大乘破我法二执而证无住涅槃，五乘教法各有所被机、所破烦恼和所证果位，还是相待建立的教法，为佛陀“被机逗教”之权乘，均非世尊本意。唯有在末后的拈花示众、付法迦叶的禅宗一门，直指人心、见性成佛，才最为究竟了当，才是世尊的“披肝露胆为人处”、真正的“称性之教”。因此，从教法上看，教下应众生根机次第建立诸法门，是佛陀“不得已之屈谈”；宗门以无说为说，离言密契佛陀宗旨，是直抒佛陀本怀的圆妙法门。

唐代圭峰宗密禅师（780—841）说：“经是佛语，禅是佛意，诸佛心口，必不相违。”（Zongmi n. d. , 400）宗教二门虽在教法上有权实之别，但一切教法都是诸佛祖师从智慧心中流淌出来的，都是为了引到众生破除烦恼、消除业力、修行正道、成就佛果，所归趣的理体是如如不二的。有学人妄分宗教为二，认为禅宗以心传心虽善，但易于导人玄想，不若教

乘有破除疑惑的切实对治法门，供学人持循。燕居禅师批评了这种分别宗教的观点，认为二者在究竟上都是直指人心、回归禅道的“直指语”：

汝在教乘中久矣，汝犹不知教乘中所谓“是法住法位，世间相常住”。又曰：“佛子住此地，则是佛受用。”又曰：“色心诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现，汝心汝身，皆是妙明真精、妙心中所现物。”又曰：“三界唯心，万法唯识。”又曰：“妄想无性，全体即真。”又曰：“资生业等，皆顺正法。”此教乘直指之语。即宗门亦曰：“六尘不恶，还同正觉。”又曰：“境上悟得，永结不迷；静处得来，自救不了。”又曰：“断除妄想重增病，趣向真如亦是邪。”又曰：“举不顾，即差互。”又曰：“是处是弥勒，无门无善财。”又曰：“万象之中独露身，为人自肯始方亲。”……又曰，敲床竖拂，打地摇铃，吹毛击竹，近前退后，趁去唤回，擎权舞笏，诟骂面壁，热喝痛棒，要人直下信去。若此者，岂非宗教二门之直指语耶？（Hezhe n. d. , 88）

这是在说，无论教下的次第建立，还是宗门的嬉笑怒骂，二者虽有法门的渐顿差别，但都是佛祖的随机说法，都是“法住法位”、平等平等的。更为根本的是，三藏十二部千说万说、横说竖说，总会归于一颗妙心；祖师大德敲床竖拂、热喝痛棒，亦无非令人当下信此真心。因此，宗教同出佛心，同归禅境，二者根本上无二无别。燕居禅师还将二者比喻成大海与波澜的关系：“宗教二门，如大海波澜，原无同异，但消归大海，则自受用中，不余一法、不剩一法，荡然坦平，何处更有宗说之迹？”（Hezhe n.d. , 85）从理境上说，宗是大海，教是波澜，二者同一水性，消归如来性海；依心体而言，宗教无一法不是妙明真心中物，全体都真。

既然宗教同出一源、共归一真法界，则学教亦可通禅。面对禅僧请教“参禅人不可学文字”这种偏于宗门一端说法时，燕居禅师特别维护了学习经教的重要性：

虽有教人莫学，然亦有由。有等已事未明，惟以多闻博览、舌锋笔剑取胜于人，故教彼莫学。不然，终似一个纸上蠹鱼，将世间好语嚼尽，则何益矣？古人励人为学，又必有由。故曰：“学以聚之，问以辩之。”斯言学非辩问无由发明，所以前代圣人莫不谆谆以“学”字望人。（Hezhe n. d. , 89）

他还以诗偈提醒学人不可执宗废教：“既识此中无剩语，文字何须用火焚？今日拈来分付汝，教人莫厌理残经。”（Hezhe n.d., 101）禅师开示，经教是望月之指、载道之文，不学经教无以明己事，大事若明则于经教自在无碍，故应学经教。若学人未明宗趣，徒以博文强识争胜于人，经教便成心外之法，故应摒弃之。无论是学教还是弃教，总以明心见性为宗。

三、燕居禅师的大机大用

机用是禅师依据时节因缘和学人根器等情况，当下开展出来的灵活教法。燕居禅师的机用可从三个方面加以概括：一是无法可说，二是唯去妄执，三是破默照邪禅。三者分别代表了燕居禅师施設机用的主要法门、首要目的和所应逆缘，共同组成燕居禅师的一片活泼泼的机用。

（一）无法可说

临济宗向来“门庭俊俏，孤硬难入”，唐代临济义玄祖师于黄檗断际禅师处悟道时已开此风。据载，临济禅师曾三次问禅于黄檗禅师，三度被打，后经大愚禅师提点，才于言下大悟，云：“元来黄檗佛法无多子。”（Huiran n.d., 504）此“佛法无多子”即是临济禅法的心要，临济禅师的說法无不是围绕一个“无”字铺展开来的，其中最为著名的莫过于“无位真人”的公案。他这样总结自己的禅法：“山僧无一法与人，只是治病解缚。”（Huiran n.d., 500）临济心要既在一个“无”上，依此心要开出的教法与机用自然是无头无尾、孤峻难入，非上根器不能参。燕居禅师作为临济传人，继承了临济孤峻的宗风，常常采取以无说为说的方式接引人：

诸方上堂有法说，老僧上堂无法说。有法说，鹭岭传来无处着；无法说，座上炉烟飘殿角。日间浩浩摘杨花，夜里明明听鼠嚼。老僧尽情都拈却，究竟仍归屋里坐。（Hezhe n.d., 81）

过去已过去，未来犹未来。即今浑无事，不用巧安排。君不见，青芙蓉，火里开，湖南湖北人无数，且道何人被活埋？（Hezhe n.d., 83）

所谓“无法”“无事”，并非指一切佛法都无、万缘事用都空的绝对虚无，而是指自性清净心上本无一法可得。燕居禅师即是要以“无”这个法门，置学人的巧思分别心于无所缘的迷闷境地，忽然前后际断，即顿破妄心、顿悟真心。这里举一例详细展示燕居禅师是如何以无说为说的：

金台山上堂。金台不是闲飘瓦，劈面相逢劈面打。不是学者打堂头，便是堂头打学者。大众，且道是宾主互换？各出手眼？若道是宾主互换，则埋没老僧；若道不是宾主互换，手眼又在甚么处？一僧击桌一下，师云：“也知你分疏不下。”僧便喝，师云：“犹自不甘在。”僧停思，师打云：“休将闲学解，埋没祖师心。”（Hezhe n.d., 84）

“宾主互换”是从“临济喝”中发展出来的机锋形式。临济禅师常以大喝应摄群机，以顿断其疑惑，后来弟子亦学此喝，遂形成禅人之间互喝以试深浅的“临济门庭”。在禅人的互喝中，见地通达者可称主，未彻者则称宾。于是，在一场互喝中，不论宾主间如何互换，宾主关系有且唯有四种：宾中宾、宾中主、主中宾、主中主。然而，在燕居禅师这里，宾主互换不是禅，宾主不互换亦不是禅，只要还在知解层面剖析宾主关系，就都不是祖师心意所在。燕居禅师举此“宾主互换”为例，意在破除学人分别心的一切去路，待到分疏不下、无路可走的境地，即是法法平等的无分别境。

（二）唯去妄执

佛陀开示：“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”（Kumārajīva n.d., 749）诸佛祖师、历代禅者同参此禅、同悟此境，但他们道前要观空的生死业力、道后应对的时节机缘都不尽相同，遂开出禅风迥异、法门各殊的种种禅法，增添了宗门生机。燕居禅师着重从禅师说教的直接目的开

显禅的内涵，他说：“禅者，去执之虚名，即禅亦不可得而名矣。”（Hezhe n.d., 90）这是以遮诠的方式说明，禅即是“去执”的“不可得”之心。佛陀开示：“无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得。”（Śikṣānanda n.d., 272）众生虽皆本具此清净心，都有参禅悟道的可能性，但一念不觉则无明顿起，遂生种种妄想执着。众生的妄想执着无量无边，燕居禅师着重破斥了学人对于佛祖教法的拟议思量：

问：“如何是涅槃妙心？”师云：“万仞壁立。”进云：“如何寂灭为乐？”师云：“无绳自覆。”进云：“即今棒打不开、针札不入，又且如何？”师云：“彻底掀翻。”（Hezhe n.d., 81）

僧问：“如何是太虚空未开口时消息？”师云：“特地一场愁。”僧拟议，师便打。（Hezhe n.d., 82）

僧问：“德山棒、临济喝，未审利害在什么处？”师便打。僧礼拜，师云：“莫妄承担。”乃云：“棒如雨点，喝似雷奔。铜睛铁眼，不辨疏亲。劈面相逢明举示，拍盲禅治野狐僧。”（Hezhe n.d., 83）

诸佛祖师开示此涅槃妙心，其体若虚空而坚固不坏，故“棒打不开、针札不入”；非有非无而周遍法界，故“万仞壁立”，无所依倚，无迹可寻。学人在未亲证此心前，以为实有涅槃法，妄自揣测其性相，徒增法执，故燕居禅师斥之为“无绳自缚”、自生愁恼。不仅本心不可得，祖师的应机说法亦不可执，因为诸如德山棒、临济喝等禅门接引之法，都是禅师们应众生根器，在特殊因缘时节中所灵活开展出来的，其“利害”处就在于禅师拄杖不别亲疏，该打便打，无人情可讲，亦无拟议商量的余地。燕居禅师在与居士论及禅门语录时说：

《人天眼目》一书，乃澈证者之设为陷阱，以验学者之有眼目、无眼目。如有眼目者，知其陷阱，必不为陷阱所羁，其利人不多；若无眼目者，遂以为实，遂朦然陷之而不知避，则害人不少。……奈何学者道眼不明，博学强记辈驰骋知解，牵之莫返，似非有眼目者之用心也。（Hezhe n.d., 112）

《人天眼目》是南宋晦岩智昭禅师汇集五宗纲要而成的一部语录，以“启迪后昆，剔抉疑膜”（Zhizhao n.d., 300），共六卷。此处“眼目”即上文所述之“清白眼”，指众生本具的妙明真心。此心体亘古不易、如是如是，

燕居禅师称之为“天然锦”：“一段天然锦，谁能信手裁？非是寻常有，生前带得来。”（Hezhe n.d., 105）本具明觉妙用，随世法万缘自然而然地随处显露：“几回出入白云乡，每见人间空自忙。汝向忙中开双眼，自然随处露堂堂。”（Hezhe n.d., 107）“开双眼”即指于日用因缘中彻见本心、发明觉性。燕居禅师其实是以此书为例，表明禅宗的语录公案都是方便说法，意在启迪学者高着“眼目”、放下分别心，而非供禅人驰骋知解的实体法：

不容解会不容禅，但得心头一洒然。今日拍盲分付汝，拍盲能治野狐涎。（Hezhe n. d., 101-102）

大慧禅师亦教人参话头，唯证者乃知，方不逆前人为人心事。然不知者便谓大慧果然要人参话头，又焉知大慧之才开口处，便是大慧之披肝露胆处，只要人讨个下落，安肯使人坐在窠臼里？岂大慧之心哉！明眼者自知，更拟参之，是愚者见之之谓愚也。自愚愚人，何日而了？故曰：“尽信书不如无书也。”必是明彻首尾的人，方才不逆前人为人立言之本意。（Hezhe n. d., 89）

大慧宗杲禅师（1089—1163）是南宋“中兴临济”之祖，提倡“看话头”作为参禅悟道的根本法门。所谓“参话头”，即是从古德的机锋语句中拈出若干词句，如云门之“须弥山”、赵州之“狗子无佛性”等，于日用应缘中不断参究，“忽然伎俩尽时，便悟了”（Zonggao 2008, 91）。大慧禅师力倡“看话禅”，是为了鞭策学人“但向平昔心意识凑泊不得处、取不得处、舍不得处，看个话头”（Zonggao 2008, 133），在这不思量、不计较的迷闷处，于此话头下直截承当、明见本心。燕居禅师举大慧禅师“参话头”的例子，意在警示学人不要将“话头”执为实法，而要以“话头”为引断除一切知解心和驰求心，从而打破文字窠臼，顿悟禅道。

（三）破默照邪禅

教法只是万缘中的一缘，与世法是平等平等的。学人往往执教法以为真谛，视世法为俗谛，以为参禅悟道就是要以教法之真实破世法之虚妄，殊不知只是以一妄心压伏另一妄心，终究只是妄上加妄，依旧轮回生死

不止，终究不得佛法真实利益。学人于禅“拟议思量”的根源在哪里呢？燕居禅师认为，根源就在于学人将禅法脱离于万缘世法，把心境打成两截，遂生种种妄想分别，而一些不具格禅师更加重了此茫茫业识的势力。他在回答相继禅人请教参禅功夫时揭露了这一点：

相继云：“近日师家每对学人言：‘做工夫底人，毕竟要离了万缘世法去做，方才悟得。’学人刚才离了万缘世法去做，少顷工夫觉得果然轻安寂静，似有许多得力处，但只是遇境逢境，又一总不得力了。请问和尚，如何用心，始到动静两得，不致学人用心有所偏颇？”师云：“学人用心善不善者，在为师者之善教与不善教。今师家教人离了万缘世法去做者，总归他在万缘世法上勘他不破、信不过来，未免与万缘世法相矛盾。凡教参禅工夫者，毕竟要离了万缘世法方才做得，殊不知万缘世法转离转多、愈断愈有，怎么得离去？直饶离得去，又有何究竟？不过只作得一个默照邪禅，终非正因。”（Hezhe n. d., 86）

六祖大师说：“何期自性，能生万法。”（Zongbao n.d., 349）三界唯心，均从自性清净心中流出，本性空寂，因此心境是如如不二的。禅人分心境为二，妄执事外有理，以为要离了世缘方才悟得本心、明见自性，殊不知万缘世法的动静、世出世法的真假等差别，本质都是业识的遍计所执性所现的分别相，是虚假不实的。据此虚妄分别识做去假求真的功夫，无异于以妄心压伏妄心，纵是获得稍许轻安寂静，亦不过是妄上加妄、愈断愈有，终不出矛盾的二元对立框框，待新的逆境现起，原先的得力处反成烦恼想，总不是究竟参禅人。燕居禅师指示，只有在万缘世法上勘得破、信过来，证到心境不二的境界，才不会死守坐禅等修法以灭境泯心，成为“默照邪禅”：

继云：“若此者，亦不区区专在坐上。”师云：“坐处又未尝不是，但恐在黑山下鬼窟里作活计，将目前真机丧了。故曰：‘当时摩羯令，几丧目前机。’如定要离了万缘世法去做，不唯不教人彻去，反教人向轻安寂静处作窠窟，使学者恋着，驴年不舍。”（Hezhe n. d., 86）

燕居禅师又说：“道之不悟，圣教无损。”（Hezhe n.d., 85）意思是说，禅道本无病，是学人自生病。因此，动静语默皆是禅机，坐禅未必不是

悟道法门。学人通过坐禅摒息万缘而使一心不动，确能证得些轻安寂静处，但若贪恋此坐处不出，此安静处即成死寂处，坐禅遂成魔窟，将其“目前真机”遮蔽无余。所谓“目前”，即是学人身处其中的万缘世法；所谓“真机”，即是本心的妙明觉性；“目前真机”，即是指万缘世法皆真心显现的妙有。燕居禅师意在指出，动静忙闲无不是本心的自然流露，舍此之外别无一心可依，亦无一法可得。若于眼前事用中开得法眼、来去自由，则“目前真机”触目皆是；否则，不仅禅道会沦为知解中物，而且学人将在忙生忙死中不得安宁，处处皆是一片死机。

四、结语

燕居禅师悟道前发大愿学教参禅，与病魔抗争，勤学力参，唯要亲证佛法得力处，终在破山禅师的提携下彻悟；悟道后孜孜不倦地弘扬禅道，在继承临济宗风的基础上，形成了“随处做主，遇缘即宗”的禅法心要，发大机用，宗教并举，破默照邪禅，惟愿令众生破妄显真，得佛法真实受用。总之，燕居禅师的一生都奉献给了传持佛道的事业，其为法献身的精神品格值得赞叹，其圆融无碍的禅道思想值得学习，堪为禅门典范，是清初破山法系弘法西南的重要一脉。

References

- Chengguan.n.d. *A Commentary on the Śikṣānanda Avataṃsaka-sūtra*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 35. [Chinese Language Text] [唐]澄观撰,《大方广佛华严经疏》,载《大正藏》第35册。
- Daoyuan.n.d. *Records of the Transmission of the Lamp of the Jingde Era*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 51. [Chinese Language Text] [宋]道原纂,《景德传灯录》,载《大正藏》第51册。
- Feng, Huanzhen.2020 *The Path to Chan Meditation: The Platform Sūtra and Twelve Lectures on Chan Buddhism*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] 冯焕珍,《参禅有道——〈坛经〉与禅宗十二讲》,上海:上海古籍出版社,2020年。
- Feng, Xianglei.2017 “A Textual Research on the Transmission of the Dharma Lineage of Poshan, the Zen Patriarch in Southwest China, in Late Ming Sichuan.” *Journal of Qinghai Nationalities University (Social Sciences Edition)* 3: 144–149. [Chinese Language Text] 冯相磊,〈晚明西南禅宗祖师破山法脉在四川的传承考释〉,《青海民族大学学报(社会科学版)》2017年第3期,第144-149页。
- Hezhe.n.d. *Ed. Quotations from Chan Master Yanju Shen of Yunshan*. In *Jiaxing Canon*, Vol. 40. [Chinese Language Text] [清]合哲等编,《云山燕居申禅师语录》,载《嘉兴藏》第40册。
- Huiran.n.d. *Comp. Quotations from Linji Chan Master Huizhao of Zhenzhou*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 47. [Chinese Language Text] [唐]慧然集,《镇州临济慧照禅师语录》,载《大正藏》第47册。
- Kumārajīva.n.d. *Trans. Prajñāpāramitā Diamond Sūtra*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 8. [Chinese Language Text] [后秦]鸠摩罗什译,《金刚般若波罗蜜经》,载《大正

- 藏》第8册。
- Li, Tongxuan.n.d. *A New Commentary on the Śikṣānanda Avataṃsaka-sūtra*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 36. [Chinese Language Text] [唐]李通玄撰,《新华严经论》,载《大正藏》第36册。
- Liu, Yincan.2014 “A Preliminary Study on the Dissemination of Poshan Chan in Western Hunan during the Late Ming and Early Qing.” *Religious Studies* 3: 113–117. [Chinese Language Text] 刘因灿,〈明末清初破山禅在湘西地区的流布初考〉,《宗教学研究》2014年第3期,第113-117页。
- Śikṣānanda.n.d. Trans. *Avataṃsaka-sūtra*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 10. [Chinese Language Text] [唐]实叉难陀译,《大方广佛华严经》,载《大正藏》第10册。
- Wang, Luping.2015 “The Transmission of the Dharma Lineage of Poshan, Patriarch of Southwest Chan Buddhism, in Yunnan and Guizhou.” *Journal of Southwest Minzu University (Humanities and Social Sciences Edition)* 5: 71–76. [Chinese Language Text] 王路平,〈西南禅宗祖师破山法脉在滇黔的传承〉,《西南民族大学学报(人文社科版)》2015年第5期,第71-76页。
- Wenyuan and Zhang, Zikai.2016 *Records of Zhaozhou*. Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] [唐]文远、张子开,《赵州录》,郑州:中州古籍出版社,2016年。
- Xuanjue.n.d. *Yongjia's Song for the Path to Enlightenment*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 48. [Chinese Language Text] [唐]玄觉撰,《永嘉证道歌》,载《大正藏》第48册。
- Xuanqi.n.d. Ed. *Quotations from Chan Master Caoshan Yuanzheng of Fuzhou*. In *Taishō Tripitaka*, Vol. 47. [Chinese Language Text] [日本]玄契编,《抚州曹山本寂禅师语录》,载《大正藏》第47册。
- Yang, Weizhong.2017 “A Study on the Life and Contributions of Gaoyuan

- Mingyu, a Great Master of Yogācāra and the Huayan Sect in the Ming Dynasty.” *Studies in World Religion* 2: 52–63. [Chinese Language Text] 杨维中, 〈明代唯识学、华严宗大师高原明显行历及其贡献考述〉, 《世界宗教文化》2017年第2期, 第52-63页。
- Zhizhao.n.d. Comp. *Eyes of Heaven and Earth*. In *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 48. [Chinese Language Text] [宋] 智昭集, 《人天眼目》, 载《大正藏》第48册。
- Zongbao.n.d. Ed. *Platform Sūtra of the Sixth Patriarch*. In *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 48. [Chinese Language Text] [元] 宗宝编, 《六祖大师法宝坛经》, 载《大正藏》第48册。
- Zonggao and Lü, Youxiang et al.2008 *Dabui's Correspondence*. Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House. [Chinese Language Text] [宋] 宗杲、吕有祥等, 《大慧书》, 郑州: 中州古籍出版社, 2008年。
- Zongmi.n.d. *Preface to the Collection of Various Writings on the Chan Source*. In *Taishō Tripiṭaka*, Vol. 48. [Chinese Language Text] [唐] 宗密述, 《禅源诸论集都序》, 载《大正藏》第48册。