



论大慧禅法的生死疑情

石明

摘要：传统禅宗以“信”立足。无论是达摩“二入四行”的禅法，还是南北宗及以后临济各系，都要求学人坚住不移地深信教理而超脱生死，实现涅槃。大慧宗杲以“疑”为轴。他倡导在整个参禅过程中，疑情生死，把疑情导向话头，最终在话头处疑破休歇。禅宗生死思想从“信”到“疑”的转变，既与大慧宗杲个人际遇有关，亦是禅法内部演进之趋势，儒、佛交涉后的必由之路。

责任编辑：兰霞萍

收件日期：2022/10/14

接受日期：2023/11/01

发表日期：2023/12/10

关键词：大慧宗杲，生死，疑情，看话禅

中图分类号： B946

文献标识码： A

文章编号： 2957-370X (2023) 02-0101-10

禅宗是佛教中国化的典型，它以“不立文字”“直指人心”等特点形成别具一格的语言生态。禅问答、公案等形式，是禅门五家参学印证的旨诀，体现了禅宗精神风貌与修行方式，使得各派逐渐以古人入道因缘为提撕举觉，但也因此陷入程式化。临济宗杨岐下四世禅僧大慧宗杲（1089—1163），大力提倡看话禅，强调生死疑情的参究，挽救了时代佛学弊病，并深刻影响着禅学思潮的发展，是中国佛教史上的重要思想家。学界在讨论大慧宗杲看话禅时，已经留意到其中“疑”的特色。如日本柳田圣山^[1]、美国 Miriam Lindsey Levering^[2]、台湾蒋义斌^[3]以及韩国吴容锡^[4]等学者都有专门论述。本文侧重于探讨大慧禅法的生死疑情，并对比传统禅法与大慧禅法，分析后者广泛流行的原因。

一、传统禅宗的“信”

佛教的根本宗旨是解脱。从这个意义上说，整个佛教的教义都围绕如何离除生死、达到涅槃而展开。禅宗也不例外，相传菩提达摩以“生我之前谁是我，我生之后我是谁”为参研对象修行。五祖弘忍告诸门人：“世人生死事大，汝等终日只求福田，不求出离生死苦海。自性若迷，福何可救？”^{[5] (P11)} 同样以透脱生死为目的，要求弟子发掘自性。

禅宗属实修一系，它主张通过“明心见性”的方法解脱，这就要求学人建立在“信”的



基础上修行。《楞伽师资记》传达摩禅法为“二入四行”，其中“理入”曰：“谓藉教悟宗，深信含生凡圣同一真性，但为客尘妄覆，不能显了。若也舍妄归真，凝住辟（壁）观，自他，凡圣等一，坚住不移，更不随于言教”^[6]。可以看出，达摩认为，凡夫必须坚住不移地深信“含生凡圣同一真性”之理，再以“舍妄归真，凝住壁观”的坐禅法门，才能达到寂然无名的“理入”状态。在达摩禅法中，“信”既是证得佛法、超脱生死条件，亦是他藉教悟宗，避免弟子惑于外道的手段。

禅宗后来弘化四方，对“信”的看法基本保持一致。被后世尊为六祖的曹溪慧能大师在《坛经》中言：“汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰，便劳他世尊从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二。”^{[5] P114}这句话的修行主旨与达摩“理入”有诸多区别，其中“信”的强调却是一脉相承。慧能认为，禅者之病是不信自性光明，不知自心即佛，所以贪恋凡境，被客尘污染。修行即是决定信，歇停向外之心，从而超脱生死，与佛无二。与之类似，即使是被判为“无遥授记”的北宗神秀禅师，亦于《观心论》言：“是故一切求解脱者，常以身为灯台、心为灯盏、信为灯炷，增诸戒行，以为添油。智慧明达，喻灯火常然（燃）。如是真如正觉灯明，破一切无明痴暗”^[7]。文中的灯炷即灯芯，指用来点火的灯草、纱线等材料。要言之，若想油灯燃烧无尽，灯芯选取必须慎重考量，故佛教典籍常以此为喻讨论修行。《杂阿含经》道：“譬如士夫欲求灯明，取其马尾，以为灯炷，欲吹令然（燃），终不得明，徒自疲劳，灯竟不然（燃）。”^[8]凡夫愚痴奉事，以马尾为灯柱，迷途不返，终不得明。此处神秀则以身喻灯台，心喻灯盏，信念喻灯炷，认为唯有决信大乘之心，才能免于沦堕，成就功德。这不仅反映出他对东山法门的继承，也是其渐修禅风的真实体现。

按字义理解，“信”与“疑”是反义词。“信”指对教义严格的贯彻，“疑”则是心存困惑的怀疑。任何宗派皆不可能不建立在“信”的基础上传播发展。所以，无论是早期禅宗还是其后临济各系，都要求禅者在坚信自家理论的前提下明悟本心，从而生死不染，去住自由。

以唐代禅师临济义玄为例，他曾示弟子：“尔一念疑，即魔入心。如菩萨疑时，生死魔得便。但能息念，更莫外求，物来则照”^[9]。临济义玄的修行路线由南宗“明心见性”的方法发展而来，他在门庭施設的手段上采取了更为激烈的方式。义玄直接以“疑”作为入道的障碍，与“魔”划上等号，认为“一念疑，即魔入心”。为了让学人不随境转，心生疑惑，他还进一步解释道，即便是自利利他、二行圆满的菩萨，若疑着时也要被生死魔头侵入，轮回流转。义玄要求弟子建立信心，相信自己的本心与佛、祖无别，这在临济禅法中不是孤例。



宋代大师汾阳善昭也曾示弟子：“无业和尚云：莫妄想。还信得及么？自信不及，遂即难逃生死。如今直下信取，有什么事？”^[10]此中“无业”指唐代无业和尚，其生卒年不见史传、灯录。据传“无业一生凡有所问，只道莫妄想”^[11]，“莫妄想”的意思也就是莫心生疑虑、趣向小径，而应该“自信”、“直下信取”。又《宗镜录》卷九十八记载，无业和尚曾向马祖询问“即心是佛”的含义，被一声“大德”呼唤而豁然开悟，道理亦同。上引文字中，善昭禅师以无业的“莫妄想”示弟子，又说“自信不及，遂即难逃生死”，不外乎想激发禅僧信念，让其体察自性、不向外求。所以他感叹说：“直下信取，有什么事？”如果缺少了这份自信，在生死临近时就会惊慌失措、一筹莫展。

最后看大慧之师圆悟克勤，他在继承历代禅师思想的基础上，着力提倡“信得及”的功夫。所谓“信得及”并非指某种单纯的信仰力量，而是对于佛心人人本具、佛性个个本有的自我肯定、自我认同。“信得及”在《圆悟佛果禅师语录》中出现 14 次，皆是告诉弟子要带动至深至纯的信念，唤起真切无杂的心灵，这样才能冲破杂染污尘的遮蔽，返归自性本体。在《示远猷奉议》中，他说：“脱离生死有甚难也，如裴相国庞居士样，直以信得及便得力，受用自在，尘缘幻境，岂从别处生？若脚下谛实，二六时中能转一切物，而无能相等闲，空牢牢地不生心动念，随自天真，平怀常实，便是从宦游幹幹，悉皆照透”^[12]。脱离生死有何难处？修行只是“明心达本”。若学人“信得及便得力”，充满自信后自可了然本心。凡夫因迷妄不明，流转诸趣，枉受轮回之苦。参禅悟道须以勇猛自信之心，截断生死浮幻，如此心中必然廓然灵明，随自意趣。

总之，传统禅宗的生死观念基本都是以“明心见性”为指导原则，要求学人以大信念、大信心为基础发力。他们没有特别强调生死参究对解悟的意义，更没有把“疑”的精神作为参禅要点而提出。

二、大慧宗杲的“疑”

“疑”是大慧禅法的特色，对生死的疑情则是大慧思想的重要内容。我们可以从两方面加以讨论：其一是他的开悟经历与修行过程，其二是大慧看话禅的具体方式。

大慧宗杲的开悟经历较为复杂，也充满了曲折性。早年他出家时，到处参谒诸宗禅师，又爱读丛林间流传的各种灯录，因之迷于语句，为知解所惑。徽宗大观三年（1109），大慧到宝峰山礼湛堂文准为师，被严厉呵斥“病在意识颂解，则为所知障”^[13]。文准以为，大慧学禅很快，拈古颂古、小参普说皆能理会，于经教文字更是信手拈来，但开悟一事迟迟未入门径。对此，大慧曾表示：“道须神悟，妙在心空。体之不假于聪明，得之顿超于闻见”



[13]。他非常明白古人言语在生死岸头不能着力，唯有自己亲证亲悟方可透脱，但积习难改的知障致使大慧至文准离世（1115）都未得到印可。《大慧普觉禅师塔铭》记载，文准病危时与大慧道：“子谈说皆通畅，特未可以敌生死。吾今疾革，他日见川勤，当能办子事”^{[14] (P836)}。这段话指出，大慧谈说通畅，得之滋味，禅法却是一知半解，所学所受不敌生死。故文准建议他此后去四川见圆悟克勤禅师，以生死大事切于胸中，剿除禅学弊病。

宣和七年（1125），大慧宗杲到开封天宁投圆悟门下。某次，圆悟禅师升座普说，以“薰风自南来，殿阁生微凉”答“如何是诸佛出身处”，大慧由此感到“前后际断”，心有所悟^{[14] (P883)}。圆悟禅师却不赞同，说他“死了不能得活，不疑语句，是为大病”^{[14] (P883)}，这与湛堂文准对大慧的批评如出一辙。此后，圆悟经常举“有句无句，如藤倚树”的法语令大慧回答，然均不满意。大慧曾不断追问如何是五祖法演的答语？圆悟道：“描也描不成，画也画不就”，又说：“相随来也”^{[14] (P883)}。大慧听后终于豁然开悟，出语无滞。从此声名远播，四方骈臻。

在《大慧普觉禅师语录》中，大慧宗杲还多次向旁人提及自己的修行过程。他曾道：“禅无文字，须是悟始得。妙喜自十七岁，便疑着此事，恰恰参十七年，方得休歇。未得已前，常自思惟，我今已几岁？不知我未托生来南阎浮提时从甚么处来？心头黑似漆，并不知来处。既不知来处，即是‘生大’。我百年后死时，却向甚么处去？心头依旧黑漫漫地，不知去处。既不知去处，即是‘死大’。谓之‘无常迅速，生死事大’。”^{[14] (P878)}这段文字告诉我们，从十七岁（1106）参学起，大慧就把“生死”作为“平生一大疑事”反复体究，终于在三十四岁（1123）左右冰消瓦解，疑破休歇。他以亲身经历告诉学人，要对自己的生死大事发起疑情，不断追问，如“我今已几岁”，“从甚么处来”，“向甚么处去”，察觉人生无常后，就能以死生为游戏，不被外物所迁。

综上所述，对生死的疑情从一开始就贯穿于大慧求学和参禅经历。事实上，根据自己的经验与切身体会，大慧也是这样教化大众的。

其一，他让学人以参禅是否“敌生死”为标准。大慧曾说：“法本无曲，只为学者将曲心学。纵学得玄中又玄，妙中又妙，终不能敌他生死，只成学语之流。”^{[14] (P863)}意思是佛法简易平直，但普通人被语言文字障碍，以曲折之心探寻玄妙，这样仍被生死所困，无法获得自在。为启发人们坦然面对死亡的恐惧，大慧具体描述了“腊月三十日”的场景。他以普通人在临终之际会遇到“善恶两路拘执我”的情况道：“腊月三十日到来，恩爱也使不得，势力也使不着，财宝也使不着，性气也使不着……，眼光落地时，唯有平昔造善造恶两路境界，一一现前。作恶多，作善少，则随恶业流浪将去。作恶少，作善多，则随善业生人天十华人生死学，2023，（2）：101-110 .



善之家去。”^{[14] (P904)}（《示永宁郡夫人》）佛教普遍主张，众生造善恶业会生出异熟果，牵引轮回。大慧也认为，平昔的造善造恶会在“腊月三十日”临终之际一一显现。这时恩爱、势力、财宝、性气等都不起作用，唯有发起勇猛精进之心，“决欲超情离见，透脱生死”^{[14] (P904)}，才能看透轮回，知晓善恶两路均为虚幻。他还问道：“平生做许多之乎者也，腊月三十日，将那一句敌他生死？”^{[14] (P885)}即使钻研经教文字再多，无常杀鬼到来时，书中哪一句能“敌他生死”呢？所以，禅的道理不在经典、教理以及历代祖师言论中，必须自己亲身体悟，方能于此中打得彻。

其二，具体在修行方法上，大慧认为参禅之要就是疑情生死。《示清净居士》中，他说道：“生从何处来，死向何处去。知得来去处，方名学佛人。知生死底是阿谁？受生死底复是阿谁？不知来去处底又是阿谁？忽然知得来去处底，又是阿谁？看此话眼眨眨地理会不得，肚里七上八下，方寸中如顿却一团火相似底，又是阿谁？若要识，但向理会不得处识取。若便识得，方知生死决定不相干涉。”^{[14] (P891)}这段文字指出，疑情的具体内容包括三方面：生死来向、生死主体和意识本我。大慧清晰阐述了禅者对生死的追问不应局限于一般性领域，如“生死来去”，还要用更透彻的眼光把握深层次究竟，直须一念不生、颠倒心绝，彻底拔除生死魔根，到达“无迷可破，无悟可待”的境界。他建议士大夫或僧众参禅时，把这些问题贴在额头。“茶里饭里，坐时卧时，指挥奴仆时，干办家事时，喜时怒时，行时住时，酬酢宾客时，不得放舍。常常恰似方寸中有一件紧急未了底事碍塞。”^{[14] (P903)}（《示永宁郡夫人》）看此时，不能理会、不能思量、不得知见、不得执著。“若便识得，方知生死决定不相干涉”，如果能彻底抛弃差别知见，识得生死究竟，也就能透过障碍，明白生死与人无关。

其三，借由生死问题，大慧认为亦可进一步向“无”字话头看去。《示妙明居士》说：“疑生不知来处，死不知去处底心未忘，则是生死交加，但向交加处看个话头。僧问赵州和尚：狗子还有佛性也无？州云：无。但将这疑生不知来处，死不知去处底心，移来无字上，则交加之心不行矣。交加之心既不行，则疑生死来去底心将绝矣。但向欲绝未绝处，与之厮崖。时节因缘到来，蓦然喷地一下，便了教中所谓绝心生死，止心不善，伐心稠林，浣心垢浊者也。”^{[14] (P911)}以生死为疑，直指人心，有利于学人求己而不向外。生死是无限的未知之地，浩渺深邃、疑团复杂，教人参得“生死交加”仍得不到答案。待茶饭不思、念念不忘，求生不得、求死不能，则是时候将这生死疑情的心转化、导向到对赵州和尚“无”字话头的参究上。“向欲绝未绝处，与之厮崖”，通过时时提撕话头而将心推向极致，待因缘至，突然某一刻疑破，“蓦然喷地一下”而实证本心。这个时候，就能“临机纵夺，杀活自由；利华人生死学，2023，（2）：101-110 .



他自利，无施不可”^{[14] (P922)}，获得彻底的证悟。

看话禅以赵州从谏“狗子还有佛性也无”等为根本话头，教人在“无”字上作直观、内省的功夫，从而达到禅的证悟。由上述内容可知，大慧认为，生死疑情是看话头的前提，乃参看话头的准备阶段。学禅首先要疑个体的生死大事，疑来疑去，带着这个追问之心再去参话头之“无”，疑而后参。参看话头又是扫除疑情的关键，它最终能够破除生死。“僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无。只这一字，便是断生死路头底刀子也。”^{[14] (P903)}（《示妙心居士》）这一“无”字，是禅宗斩断生死烦恼的利刃，使人由疑到悟，至于究竟。

总之，大慧宗杲禅法的特色在于，不但把生死参究作为参禅的着力点，而且要求在整个参禅过程中疑情不断，把疑情导向话头，最终在话头疑破。他对禅法的开创性改革，为禅宗发展指明了新方向。

三、分析与结语

大慧宗杲并不是史上第一个提倡看话禅的僧人，后世禅宗几乎均以他为代表。故可以说，看话禅的真正特色不是在参究“无”字方面，而是在对生死及话头的疑破。传统禅宗以“信”立足，大慧宗杲以“疑”为轴。概言之，这既与大慧宗杲个人际遇有关，亦是禅法内部演进之趋势，儒、佛交涉后的必由之路。

首先，两宋是一个布满疑团的时代。政局变化莫测，民族危亡在即。身处乱世不仅给士大夫与普通百姓带来沉重的心灵创伤，也冲击着潜居寺院、远离世俗的僧众。大慧是一位出家禅者，虽然没有直接参与社会政治，但他通过与士大夫交游而不断践行理想。其义笃君亲、爱国忧时的气质，也使得名士竞相往来。绍兴十一年（1141）发生了一件足以改变大慧人生的大事。据记载，当时张九成在朝中议论时政，因忤逆权相秦桧而被弹劾落职。大慧听闻此事后即作偈讽刺道：“神臂弓一发，透过千重甲；仔细拈来看，当甚臭皮袜。”^{[15] (P801)}此举遭到秦桧不满，于是以“坐议朝廷”等罪名追毁大慧衣牒，流放衡、梅二州。从《大慧普觉禅师年谱》等资料分析可知，大慧给士大夫开示禅法，提倡看话、疑情等内容，基本都是流放后所写。如前文所引《示永宁郡夫人》作于绍兴二十八年，大慧七十岁；《示清净居士》作于绍兴十四年，大慧五十六岁；《示妙明居士》作于绍兴二十九年，大慧七十一岁；《示妙心居士》作于绍兴二十七年，大慧六十九岁。通过对社会现实的反思，他积极引导士大夫禅学的发展，进一步推动起佛教世俗化与社会化。

绍兴二十六年，朝廷终于恢复大慧身份。是年六月，地方官员请说法，大慧婉拒并作诗遣使者，其曰：“万死一生离瘴网，前程来日苦无多。收拾骨头林下去，谁能为众更波波。”



[15] (P804) 时隔十余年，大慧的待罪之身才得赦免，心中不免惆怅万千。他叹息人生无定，来往如梭，乃至流露出退隐之念，盼后人继未竟之业，达毕生之愿。在辞别诸方邀请后，大慧萌生归乡之意。中途，他路过九华山并赋诗一首。曰：“蹋遍天台不作声，清钟一杵万山鸣。五钗松拥仙坛盖，九朵莲开佛国城。南戒俯窥江影白，东岩坐待夕阳明。名山笑我生天晚，一首唐诗早擅名。”^[16]诗中首、颌、颈联皆歌咏九华的天台美景，尾联则叹自己生不逢时，抒发了作者无奈的情怀。或许，时隔多年的桑梓之行，大慧心情是矛盾而复杂的。政治的党派斗争以及人生的起伏漂泊，都让他饱受煎熬。方今去圣久远，佛旨又往往被臆见刊削，生出诸多流弊。诸多坎坷的经历造就了大慧强烈的怀疑精神。他反观自身，主张学禅要疑到山穷水尽、疑团迸散处才得休歇。可以说，没有这种颠沛流离的人生，是很难达成大慧佛学成就的。

同时，禅宗中有批判与自我革新的精神传统。菩提达摩在北方盛行僧稠禅法时，以《楞伽》为心要，开展如来藏系“二入四行”法门。虽然受到僧侣排挤，却演化形成了东山法门的蔚然新风；六祖慧能拓宽习禅范围，对净心、念佛等坐禅予以否定，主张任运自在、境念不起即可契合本心、游于玄冥。于是南宗成为中国主流，推向禅门的全面繁盛；唐末五代以后，以慧能为代表的祖师禅进一步转型，马祖道一提出“平常心是道”等思想，“开启了分灯禅崇尚自然、无证无修的修行论先河。南泉普愿则将此‘平常心’解释成‘息心达本源’、‘拟向即乖’”^[17]，完成了分灯禅佛性遍在、“向异类行”的转化。由此可知，应召时代呼唤而创新发展，是禅生命力的源泉。

随着禅僧地位不断上升，士大夫文人也逐渐加入参禅学佛的队伍。禅宗作为教外别传，本不立文字，超言越语，但祖师典型性的机用案例却被后世编为公案，奉为圭臬。于是，越来越多的僧众和士大夫寻章摘句，在古人文字上思解，以经教为窠臼。他们搬弄公案，玩解聪明，逞口舌之快，“将古人入道因缘作分门别类的知性研究，以思维分别心得来的对公案的知见解会代替自己的真实证悟”^[18]。这样“他人家事却知得”，问到自家生死则浑然不解。值此之际，丛林又开始流行一种反对文字、静坐忘言的默照禅风。这种禅法只管闭眼休憩，认为枯坐打禅就能惺惺破昏，产生般若智慧。如此简便速效、两耳不闻的方法迎合了士大夫逃避世俗的心态。他们整日如土木瓦石般凝心敛念、摄事归空。表面看似压制住了内心妄念，却也使得禅滑入外道，自误误人。上述两种禅法的盛行让禅走入死胡同，禅界迫切需要新的活力剔繁拨剧，摧邪显正。

在这样的禅学背景下，大慧宗杲独树一帜，重新恢复禅门自证自悟的精神。基于对自己修行历程与禅界弊病的反思，大慧选择把参禅悟道的疑情与生死结合起来。因为“疑”代表



不迷信权威，是最不失禅本质的禅法，而生死问题既具普遍性也有特殊性。从普遍意义上说，世事无常，譬如朝露。置身动荡世界，死亡恐惧和求生本能不断困扰人们，所以人类最重要的两件大事就是生与死；从特殊意义上说，每个人死亡和出生又不完全相同。人类在出生前无法获得生的感知，尚未面临死亡时也难以知见死的真谛。故疑情个体的生死之事，因其普遍性可适应广大根器之徒，因其特殊性亦能使人不陷于经教的知见执著。这样，大慧就以疑为主轴，结合生死大事，彻底展开了对文字禅和默照禅的批评反思，从而建立起新禅法。

最后，大慧疑情生死的思想特色也是在儒佛交涉的背景下发展起来的。理学家的出现本就是欲从哲学或性命精微处“与浮屠老子辩”，其辟佛往往仍“以其迹考之”而只能作形下层面的批判。二程曾云：“佛学只是以生死恐动人。可怪二千年来，无一人觉此，是被他恐动也。”^[19]但这种论调无疑仍不能解决士大夫与民众对生死的担忧与害怕。相反，只有像佛教那样在生死观上周虑密言，吃紧为己，才能进一步反思生命价值，建立本性真我。大慧以前，佛教对生死问题的讨论已经很容易产生一股牵引力而吸引世人的深入关注。但其多与庄子“鼓盆而歌”的虚无主义联系。如孤山智圆说：“生死者亦犹春冬昼夜也，何所好恶哉？故庄周曰：‘以无为首，以生为脊，以死为臆。’”^[20]对于如何转化生死的义理实践，实际上缺乏具体对治，亦因此很容易被儒者批评为“无所依取而不知道”。大慧生活在理学已经开始兴盛的时代，他曾与多数理学弟子交游论道。其禅门亦如当时儒佛交涉之论坛，回应了许多排佛疑难。可以认为，大慧对理学家辟佛的取径深有体会，于当时流行的其他各种欲脱生死而缘木求鱼的禅法也极为熟悉。因此，大慧疑情生死的特色能够既立足于佛教超越解脱的“空性”，透彻生死，也融通了个体与本体的对立，在修行功夫上使人由疑到悟，斩断生死。这样一种对生死的智慧，必然会展现出无穷无尽的活力与劲道。元代以后，禅宗继承了大慧疑情生死的特色，如高峰原妙倡导疑情“一归何处”，中峰明本主张以生死大事蕴于胸中，天如惟则举“生死事上疑着”，他们都沿着大慧宗杲体系不断发展自己的思想。这是大慧在佛教史上重要地位的有力证明，更为我们当下生死观念带来诸多启发。毕竟，只有具体地对生死问题进行疑情探索，细致地对生命价值进行建构体悟，才有助于个体面对及细致处理生死困境，开显生命风采。

（排版：武美杉 校对：王媛媛，杨斐）

参考文献

[1] 柳田聖山. 看話禅における信と疑の問題[M]//日本仏教学会. 仏教における信の問題. 京都: 平楽寺



書店，1963：141-164.

[2]Miriam Lindsey Levering. *Ch'an Enlightenment for Layman: Ta-Hui and the New Religious Culture of the Sung*[D]. Harvard University, 1978.

[3]蒋义斌. 大慧宗杲看话禅的疑与信[J]. 国际佛学研究, 1991 (01): 49-68.

[4]吴容锡. 大慧宗杲看话禅之“疑情”研究[D]. 南京大学, 2011.

[5]魏道儒. 坛经译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.

[6]楞伽师资记[M]//大正藏: 第 85 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 1285.

[7]观心论[M]//大正藏: 第 85 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 1272.

[8]杂阿含经[M]//大正藏: 第 2 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 232.

[9]镇州临济慧照禅师语录[M]//大正藏: 第 47 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 499.

[10]汾阳无德禅师语录[M]//大正藏: 第 47 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 601.

[11]佛果圆悟禅师碧岩录[M]//大正藏: 第 48 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 159.

[12]圆悟佛果禅师语录[M]//大正藏: 第 47 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988: 786.

[13]僧宝正续传[M]//已续藏经: 第 79 册. 东京: 株式会社国书刊行会, 1975: 577.

[14]大慧普觉禅师语录[M]//大正藏: 第 47 册. 东京: 大藏出版株式会社, 1988.

[15]大慧普觉禅师年谱[M]//嘉兴藏: 第 1 册. 台北: 新文丰出版公司, 2010.

[16]九华山志[M]//中国佛寺史志汇刊: 第 22 册. 台北: 明文书局, 1980: 152-153.

[17]尹文汉, 何根海. 南泉普愿与中国禅宗的转型[J]. 安徽史学, 2009 (05): 94-97.

[18]伍先林. 论宗杲的看话禅思想及其在中国禅宗史上的地位[J]. 世界宗教研究, 2021 (03): 34-45.

[19]王孝鱼. 二程集[M]. 北京: 中华书局, 2004: 3.

[20]闲居编[M]//已续藏经: 第 56 册. 东京: 株式会社国书刊行会, 1975:893.

On the Inquiry into the Existential Doubt of the Dahuai Chan School

Shi Ming

Department of Philosophy, Sun Yat-sen University, Guangzhou 510275, China

Abstract: Traditional Chan Buddhism is grounded in the principle of 'faith.' Whether it be the Chan methods of Bodhidharma's 'two entrances and four practices' or the various schools of Chan spanning from the Northern to Southern traditions, including the subsequent Linji lineage, practitioners are required to steadfastly adhere to a profound belief in Buddhist doctrines,



transcending the cycle of life and death to attain Nirvana. Dahuai Zonggao, however, places 'doubt' at the core of his teachings. He advocates cultivating a questioning attitude towards the existential nature of life and death throughout the entire process of Chan meditation, directing this doubt toward the discourse, ultimately dismantling it at the point of discourse. The shift in Chan Buddhist thought from 'faith' to 'doubt' is not only intertwined with the personal experiences of Dahuai Zonggao but also represents an internal evolution within the Chan tradition. It emerges as an inevitable trajectory following the intersection of Confucian and Buddhist thought.

Keywords: Dahuai Zonggao, life and death, existential doubt, Kanhua Chan.

作者简介：

石明（1994~），男，安徽安庆人，中山大学哲学系博士研究生，研究方向：中国传统文化与佛教哲学。通讯地址：广东省广州市海珠区新港西路 135 号中山大学。邮政编码：510275。联系电话：13155118539。Email: phil235@126.com