

向死而生，体悟永恒

——中国禅宗的生命终极意识探析

赵 德 坤

提 要：面对死亡，中国禅宗的态度是超然的、平静的。其思想基础在于佛学之生死不二法门；其缘起在于对生命苦难的当下体证；其影响在于既消解了对死的恐惧，也捐弃了对生的执着。这种死亡意识对中国文人与文学产生了深刻影响。

赵德坤，四川大学文学与新闻学院博士研究生，宜宾学院中文系教师。

主题词：中国禅宗 死亡意识 不二法门

对于生命的个体而言，死亡是对一切苦难的终极认定，也是对所有生命情怀的彻底消解与无情嘲弄。对生之迷恋和对死之恐惧，构成人间世的主旋律，周流不息，永世轮回。而中国禅宗对此表现出鲜明的宗教智慧和强烈的生命意识。它站在禅学本体的高度，以不二法门将生死打成一片；以冷峻的般若慧光，俯瞰生死流转的世间，照亮人间的解脱之路，引领众生彻见生死真相。此文将从禅宗对死亡的态度着眼，探求中国禅宗的宗教智慧及其意义。

作为一种外来宗教，佛教登陆中土，不早不迟，恰逢中国社会出现政治危机和社会变乱的东汉时期。此一因缘，表征中土文化本身出现了严重的问题，需要一种新的因子的加入予以调整。这就是儒家思想的局限性及其在谶纬神学影响下的妖魔化倾向愈其明显。儒家思想体系的神圣性在文人心中逐渐瓦解，佛教的到来可谓趁虚而入。佛教作为一种异质文化，所以能够迅速稳固地站住脚跟，是由于汉末已降中国开始了长达四百多年的乱世时代。中国传统主流价值体系轰然崩毁，佛家与中国道家应时接管了中国民间社会的信仰重建。

置身乱世，直面死亡，是绝难回避的生命体验。而对死亡的思考，向来都是宗教必须面对的关键问题。宗教对待死亡的态度，从来都不是外向性诉求，而是返躬内省，求之于心。中国禅宗亦然。在唐宋禅宗语录中，关于死亡问题的思考，在在皆是。如：

僧问：“亡僧迁化向甚么处去也？”师曰：“时寒

不出手。”^①问曰：“此身从何而来？百年之后，复归何处？”师曰：“如人梦时，从何而来？睡觉时从何而去？”曰：“梦时不可言无，既觉不可言有。虽有有无，来往无所。”师曰：“贫道此身亦如其梦。”师有偈曰：“视生如在梦，梦里实是闹。忽觉万事休，还同睡时悟。智者会悟梦，迷人信梦闹。会梦如两般，一悟无别悟。”^②

中国禅僧在中唐以前，多半没有固定的栖居之所，云游四方，浪迹萍踪，山颠水滨，餐风宿露。其当下的物质生存极其艰困。饥饿、疲劳、疾病和战乱，如影随形。因此，他们常常面临死亡的威胁。对生从何来、死往何去的追问，是他们用生命为代价时时参究的话头。那么，禅僧对死亡问题的态度如何？道行高深的大德，在死亡逼近之际，没有痛苦，没有留恋，清醒平静，安详超然。如：

（马祖）既而示疾。院主问：“和尚近日尊候如何？”师曰：“日面佛，月面佛。”^③

马祖道一临终之际，院主探问其病情，马祖的回答耐人寻味。这一公案典型的代表了中国丛林善知识对待死亡的态度。据《佛说佛名经》卷七记载：

“过彼胜声世尊，复有佛名月面，彼月面佛寿命一日一夜。过月面世尊，复有佛名日面，彼日面佛寿命满足千八百岁。”^④

日面佛寿长，一千八百岁；月面佛寿夭，一昼夜。马祖将一寿一天比并说来，意旨在于摒除人心中寿夭与生死的差别，消释二元对立的观念，从而将过现未打成一片，将生与死融于一体。这样就实现了解脱，进入真

正的自由之境。马祖这生命最后的机锋语，从容洒脱，壁立万仞，斩却一切情识葛藤，直现空名澄澈的终极境界。

平静地面对死亡，是对佛教信仰的践履与虔诚的体现。中国丛林僧众的死亡形式，一般有如下诸端：

（一）寿终正寝。这是正常性的生命终结。普通僧人迁化时的表现，僧录很少记载。于史有传的禅师，往往留有临终偈语或机锋。如：“将示灭，乃召一僧令备薪蒸。留偈曰：‘今年六十五，四大将离主。其道自玄玄，个中无佛祖。不用剃头，不须澡浴。一堆猛火，千足万足。’端坐垂一足而逝。”^⑤此偈表达了玄奘禅师通脱超然的态度。在他看来，生命的离去，就是地水火风四大的消散，是与永恒之主宰的暂时分别。而洞山禅师则直接说出了他对死亡的临终感言：“俨然坐化。时大众号恸，移晷不止。师忽开目谓众曰：‘出家人心不附物，是真修行。劳生惜死，哀悲何益？’^⑥他认为真正的出家人，应该心灵空明，纤尘不染。生死之念，悲哀之情，都是解脱的障碍。在考察相关禅宗典籍时，不难发现，多半禅师示寂之时，都是身患重病，生命体征趋于衰竭，痛苦在所难免。然而，他们都表现得很平静安详，没有呻吟，更没有流泪，甚至有禅德圆寂时面带微笑：“临迁化，上堂集众。良久，展左手。主事罔测，乃令东边师僧退后。又展右手。又令西边师僧退后。乃曰：‘欲报佛恩，无过流通大教。归去也，归去也。珍重。’言讫，莞尔而寂。”^⑦无疑，这是一幅充满庄严静穆的宗教气氛的画面！它让所有俗世的贪婪欲望无处可逃，也让人间的一切苦难不幸灰飞烟灭！

（二）意外死亡。在禅宗文献中，往往可见禅僧以各种奇异的方式断然结束生命。唐代以前，僧人自焚而死，每每见诸传说或文字记载。唐代以降，僧人非正常死亡的形式很多。如：

师化缘将毕，先备薪于郊野，遍辞檀信。食讫，至薪所，谓弟子曰：“日午当来报。”至日午，师自执炬登积薪上，以笠置顶后，作圆光相，手执拄杖，作降魔杵势，立终于红焰中^⑧。

备薪、辞众、顶笠、执杖，这一切安排恰如一种仪式，井井有条、从容自若，自立于红焰之中的形象，已经实现了真正的超脱。

“他后莫住城隍聚落，但向深山里，锄头边，觅取一个半个接续，无令断绝。”山乃辞行，频频回顾。师遂唤：“闍黎。”山乃回首。师竖起橈子曰：“汝将谓别有。”乃覆船入水而逝^⑨。

华亭船子和尚传法之后，即投水而逝。

告众曰：“老僧去也，谁人随得？”一僧出曰：

“某甲随得。”师曰：“汝日行几里？”曰：“五十里。”师曰：“汝随我不得。”又一僧出曰：“某甲日行七十里。”师曰：“汝亦随我不得。”侍者出曰：“某甲随得，但和尚到处即到。”师曰：“汝乃随得老僧。”复顾使者曰：“吾先行矣。”停箸而化。侍者即立化于侧^⑩。

汾阳善昭的侍者，愿随师傅而去，善昭圆寂之后，侍者也继之迁化。这种离去，匪夷所思，可谓生死无悬隔，三界任我游，颇带几分神秘色彩。

澡身易衣，安坐，令舁棺至室。良久。自入棺。

经三日，门人启棺，睹师右胁吉祥而卧。四众哀恸。师乃再起，升堂说法，诃责垂诫：“此度更启吾棺者，非吾之子。”言讫，复入棺长往^⑪。

这种圆寂很是奇特，遇安禅师仿佛不是溘然辞世，而是有计划的一次远行。自己入棺三日，之后，又起身告诫弟子。俨然是唐版《聊斋》。

诸如此类，不一而足。有的视辞世如赴约，有的视弃生若脱屣，有的视长往如暂离等等。此外，很多禅僧临别之际，有各种作略、话头、机锋，这一切似乎营构着某种仪式，看似怪诞，实寓虔诚的宗教情怀。总的说来，尽管死亡方式各异，其中有一点是相同的，那就是对生死及其关系的认识明确通脱，对生的依恋极为淡薄，对死表现出平静超然甚至戏谑的态度。这就是中国禅宗的死亡观念。

生与死如钱币的两面，说到死，就难免涉及生。中国禅宗既然对死的态度如此洒脱，那么对生的立场又如何呢？就佛教意义而言，生，意味着四大的凝聚，五蕴的和合，意味着六根的执着，六尘的缠缚。生是枷锁，是牢笼，是周流不息的六道轮回。然而，中国禅宗没有否定生，因为对生与死予以简单的否定，并不能解决终极问题即人的心灵安顿问题。铃木大拙曾说：“生与死的活动结束了，人便不存在了，永生的意义也便丧失了。因此，凭借对世界的否定——主要是对生与死的否定——来求得‘正觉’是一个骗局。否定的方法不能真正解决人生方面的问题。”^⑫

禅宗的终极目标就是利用般若慧剑，帮助众生斩断一切欲望情识葛藤，去缠解缚，迥脱根尘，彻见本来面目，实现终极解脱。其途径不在生，不在死，不在彼岸，不在言相，而在一念之本心。因此，只要臻于此境，即是见佛。一念迷即为凡夫，一念悟即是佛。禅宗一再强调，只须认识自家宝藏，归家稳坐，不要向外驰求，“舍父逃走”，活泼泼、净裸裸、赤洒洒的澄明境界，时时即现于当下。看来，中国禅宗并不否定生。只要体证到自家的“桃源春水”，便是“主人公”，便见“本地风光”。

二

中国禅宗所表现出的死亡观念，源于传统佛教经典，并在中国文化的影响与渗透语境中，打上了鲜明的东方文化的烙印。笔者认为，佛教经典中的不二法门思想，是中国禅宗死亡意识内涵的主要理论源头。

不二法门亦称“不二”、“离两边”，指对一切现象应“无分别”，或超越各种区别^③。此观念在不同的佛典中出现，而表达的思想则是相通的。如《中论》记载龙树菩萨偈云：

不生亦不灭，不常亦不断。不一亦不异，不来亦不出^④。

龙树之偈，四句八不，提纲挈领，精要准确的概括出不二法门的思想义涵，被称为中道观，对其它佛典的相关思想产生了深远影响。

又如《维摩经》云：

尔时维摩诘谓众菩萨言：“诸仁者，云何菩萨入不二法门？各随所乐说之。”会中有菩萨名法自在，说言：“诸仁者，生灭为二，法本不生今则无灭。得此无生法忍，是为入不二法门。”^⑤

不二法门是《维摩诘所说经》最重要的思想内涵。此处借法自在之言，说到生与灭之矛盾，并表达了生灭不二的思想。接下来，通过众菩萨一一论列各种相互对立的事相，即三十二对矛盾。并认为只有通过大乘思想将矛盾双方统一起来，进而超越之，方可进入真理境界。诸如：我我所不二、受不受不二、垢净不二、善不善不二、罪福不二、有漏无漏不二、有为无为不二、世间出世间不等等。然后，文殊师利说：

“如我意者，于一切法无言无说，无示无识，离诸问答，是为入不二法门。”于是文殊师利问维摩诘：“我等各自说已，仁者当说，何等是菩萨入不二法门？”时维摩诘默然无言。文殊师利叹曰：“善哉，善哉！乃至无有文字语言，是真入不二法门。”^⑥

各位菩萨所言，拖泥带水，滞于言相；文殊师利虽主张“无言无说，无示无识，离诸问答”，“以无言遣言，固然较三十二位菩萨以言遣言为高，却不知灵龟曳尾，拂迹成痕”。^⑦维摩一默，断岸千尺，斩尽葛藤，“使得宇宙人生，处处展露不二禅机”^⑧！

又如《楞严经》，也含有不二法门思想，尤其是对生死不二的论述极具特色。“始终相成，生灭相续，生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。阿难，如水成冰，冰还成水。”^⑨生与死已然没了界隔，都是飞速旋转之火轮的一部分。二者相接相续，相互转化，如水凝成冰，冰释为水，永无止息。而冰水之喻，更是将生与死融于

一体，统一于不生不灭之性。充分体现了《楞严经》俯视生死的冷峻，透悟轮回的智慧。

这种断离两边、有双遣的不二之思，在《圆觉经》中也闪耀着佛智之光。“圆觉普照寂灭无二，于中百千万亿不可说阿僧祇恒河沙诸佛世界，犹如空花，乱起乱灭，不即不离，无缚无脱。始知众生本来成佛，生死涅槃，犹如昨梦。”^⑩在《圆觉经》看来，生死涅槃，均如空中之花，漫漶无依，亦如昨梦前尘，随风而逝。这一切对本来圆满之佛性无挂无碍，所谓诸相脱落尽，廓尔露真常。

《清净慧菩萨》章，则更为透彻地阐述了不二思想：一切障碍，即究竟觉。得念失念，无非解脱。成法破法，皆名涅槃。智慧愚痴，通为般若。菩萨外道，所成就法，同是菩提。无明真如，无异境界。诸戒定慧，及淫怒痴，俱是梵行。众生国土，同一法性。地狱天宫，皆为净土。有性无性，齐成佛道。一切烦恼，毕竟解脱^⑪。

此处依次列举十对名相，指出正是这些相对观念，构成荆棘丛生的二元世界，织就恢张绵密之网，将芸芸众生网罗其间。只有挥动般若利剑，斩断所有业识分别之葛藤，才能臻于邪正不二、凡圣一如之境。

为了打破俗世对生的迷恋和对死的恐惧，佛典对生命存在予以彻底的厌弃。如《涅槃经》云：

是身不坚，犹如芦苇、伊兰、水沫、芭蕉之树。是身无常，念念不住，犹如电光、暴雨、幻炎，亦如画水，随画随合。是身易坏，犹如河岸临峻大树。是身不久，当为狐狼、鸩鸟、鸱鸢、乌鹊、饿狗之所食噉。谁有智者当乐此身？宁以牛迹盛大海水，不能具说是身无常不净臭秽；宁丸大地使如枣等，渐渐转小犹葶苈子乃至微尘。不能具说是身过患，是故当舍如弃涕唾^⑫。

上引经文描绘了一幅惨烈悲戚的生命图景，极力渲染人生脆弱不堪、迁变无常的悲苦，从而试图断灭迷执，引领众生出离生死轮回，走向涅槃之境。

从上分析可见，不二法门作为佛学智慧的结晶，为不同佛典所诠释，尽管角度各异，但归宿是相同的，主张通过般若智慧，扫除二元对立，最终实现当下体证、一切现成、本来现成的如如境界。但是，必须看到，在佛学经典中关于生死不二的观念中，我们无法看到对生

命的当下存在的积极肯认，而更易使人感到，人的此在遭到了彻底的否弃，显示出凝重的悲观情调。

三

其实，不二法门从传统佛典转身进入中国禅宗之后，由于中国文化元素的融入，其灰暗凝重的色彩逐渐消失，将生与死打成一片，给当下生存留下活泼泼的空间。即心即佛、触目菩提的体证，更将人的现实存在引向活泼泼、净裸裸、赤洒洒的澄明境界。从现存禅宗语录所记载的公案来看，禅师们对生死不二境界的体悟，主要表现在如下四个层面：对生命迷恋的超越，对死亡恐惧的排遣，将生死打成一片的智慧，对涅槃境界的向往。下面试依次予以论析。

（一）对生命迷恋的超越。在禅宗看来，跳出三界外，方是自由人。而五彩斑斓的生命现象，幻化着太多的诱惑，使众生奔竞于茫茫欲海，执迷不返。只有破除对于生命的执着，方能显示佛之慈悲，将众生度越轮回不息的苦海。这是禅师们常常接引僧徒的话头。如：

若受肉身，全身是苦。既沉三界，宁免轮回？今于八苦之中，略标生死二苦。一生苦者，揽精血为体，处生熟藏中。四十二变而成幻质。上压秽食，下熏臭坑。饮冷若冰河，吞热如炉炭，宛转迷闷，不可具言。及至生时，众苦无量。触手堕地，如活剥牛皮，逼窄艰难，似生脱龟壳。衔冤抱恨，拟害母身。才触热风，苦缘顿忘。婴孩痴騃，水火横亡。脱得成人，有营身种。业田既熟，爱水频滋。无明发生，苦芽增长。胶粘七识，笼罩九居。如旋火轮，循环莫已。……生死海阔，业道难穷^①。

北宋前期，法眼宗著名禅师永明延寿，根据佛典，对生之诸苦极为生动详明的描绘出来。他认为，人一旦受质于经血，便开始了充满苦难的生命之旅。人的一生自始至终都被浸泡于欲海，承受着诸多痛苦的煎熬。“触手堕地，如活剥牛皮，逼窄艰难，似生脱龟壳。”如此惨烈的情景，令人心折骨惊！这样的文字，其目的就是解除众生对生的迷恋与执着。那么，禅宗使人体认到人生的苦难之后，接着就是引人度越苦海达于彼岸。彼岸何在？中国禅宗认为，彼岸不在遥远的另一世界，而仅在一念之间！

问：“何者是佛？”师云：“汝心是佛，佛即是心，心佛不异，故云即心是佛。若离于心，别更无佛。”^②

一切众生轮回生死者，意缘走作心，于六道不停，致使受种种苦。净名云：“难化之人心如猿猴，故以若干种法制御其心，然后调伏。”所以心生种种

法生，心灭种种法灭。故知一切诸法皆由心造，乃至人天、地狱、六道、修罗，尽由心造。如今但学无心顿息诸缘，莫生妄想分别。无人无我，无贪瞋，无憎爱，无胜负。但除却如许多种妄想，性自本来清净，即是修行菩提法佛等^③。

前一段指出，成佛的关键在心。心之一念迷悟，即为凡圣之隔。后段具体论述怎样体认业识、调伏心猿，荡涤一切由心所生之幻像，证悟本来面目。

（二）对死亡恐惧的排遣。既然人生充满诸苦，那么，生已无所恋，死即无所惧。正因如此，才有上文所列僧人各种寂灭之相。在禅宗看来，死亡并不是指五蕴之崩毁，四大之消散，而是指深陷六尘、贪恋幻相而沦入生死流转，不识自家宝藏。换句话说，一念悟，虽死犹生；一念迷，虽生犹死。而质言之，生无所生，死无所死。

一日，侍吾往檀越家吊慰。师抚棺曰：“生邪？死邪？”吾曰：“生也不道，死也不道。”师曰：“为甚么不道？”吾曰：“不道！不道！”^④

渐源陪同道吾去一人家赴吊，渐源抚棺而问。此问显然是要勘验道吾，同时也是面对生命的无常发出的终极性追问。一言既出，驷马难追。圆悟克勤在《碧岩录》中这样评说此问：“道什么？好不惺惺，这汉犹在两头。”^⑤即是说，渐源仍未脱出生死对立的二元世界，而道吾的回答却得到了圆悟禅师的认可：“龙吟雾起，虎啸风生。买帽相头，老婆心切。”（同上）道吾之语，虽有拖泥带水之嫌，却不乏老婆心切之意。二人悟境有别，指归无异，都表现出超越生死的机用。又如：

僧问：“寒暑到来，如何回避？”师云：“何不向无寒暑处去？”云：“如何是无寒暑处？”师云：“寒时寒杀闍黎，热时热杀闍黎。”^⑥

寒暑之变乃生死轮替之喻。僧人叩问洞山禅师如何回避寒暑，就是如何超越生死，而实际上此处更偏于超越死亡的诉求。洞山良价不愧是上根大德，其答语绝思虑，超逻辑，不落言筌，壁立万仞，直现古帆未挂之际的澄明境界，直抵父母未生以前的本来面目。

（三）将生死打成一片的智慧。生与死宛若人生的两个乐章，前后相续，不分轩輊。生得活泼泼，坦荡荡，一片赤诚，天真烂漫，了无挂碍，冥合化机；死得亮堂堂，净洒洒，飘逸超然，自由自在，红炉片雪，脱落根尘。因此，人生与万化合一，向永恒的时空无限地敞开，真正臻于纵浪大化、无喜无惧的至高境界。中国禅宗体现了这种鸟瞰人生、浑沦宇宙的眼光和智慧。

此身即有生灭，心性无始以来未曾生灭。身生灭者，如龙换骨，蛇蜕皮，人出故宅。即身是无常，

其性常也^②。

师将顺世，先与王公言别，嘱护法门。王公泣曰：“师忍弃弟子乎？”师笑曰：“借千年亦一别耳。”

及归，书偈示众曰：“我有一间舍，父母为修盖。住来八十年，近来觉损坏。早拟移别处，事涉有憎爱。

待他摧毁时，彼此无妨碍。”乃跏趺而逝^③。

此两则公案，出处不同，而意旨无异。都用了形象的比喻，将形神关系喻作宅人关系，形下生命躯体的消亡，只是屋宅的损毁，而于形上之神即佛性并无影响，只是主人与老宅的分离而已。显然，生与死的界域已悄然转换，“蛇蜕皮”、“移别处”之喻，已然将过现未、生与死、久与暂融于一体、打成一片，这是多么超然的人生态度！

（四）对涅槃境界的向往。没有一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香。中国禅宗各个门派所用禅法可谓异彩纷呈，然而，无论是德山棒、临济喝，还是曹洞五位君臣，无论是云门三句、黄龙三关，还是汾阳十八问，都只是帮助众生去缠解缚的权宜方便，其最终目的只是为了接引众生出离生死海，度越解脱门。因此，中国禅宗史才有那么多精彩的公案和机锋。众里寻她千百度，一旦开悟，蓦然发现，原来苦苦追寻的涅槃之境，就在自己心中，就在当下之一念。所谓抛家散走、认奴作郎，都是执迷不悟，徒耗精神，不如归家稳坐，自为主人。不过，从禅宗语录看，对本来面目的体认绝非一蹴而就。自唐代以来，僧众参究最多的问题就是，什么是佛法大义？什么是祖师西来意？僧人迁化向何处去？什么人能成佛？所有这些问题都指向一点：如何才能彻底断灭生死轮回，达到涅槃境界？而问津者所得到的无一不是蚊子咬铁牛一般的活句——要么转身成佛，要么死于句下。实际上，多半僧众都须游历诸方，跋山涉水，餐风宿露，久经年所，而没个入处。然而他们不气馁，不放下，风雨中，拳脚下，棍棒头，咬金嚼铁，时时参究。一旦有省，山河大地，古往今来，无不是我，从而进入“天上地下，唯我独尊”的孤明历历之境。另外，值得注意的是，禅宗认为，由四大五蕴因缘和合而成的此在生命，其终结，并非真正的死亡。而不能证入佛地，识取永恒，堕入六道轮回，才是真正的死亡。因此慧洪在《石门文字禅》中多处将禅师的忌日记为生辰，即是颇堪玩味的禅宗文化现象（关于这一点，周裕锴先生有专文探讨可参考）。

中国禅宗对死亡的直面体证，最终以不二法门与般若智慧，予以彻底消解，为芸芸众生指明一条解脱之路，

虽然充满虔诚的宗教慈悲情怀，但难免自欺欺人之嫌。

然而，无论如何，它毕竟对人类的终极问题进行了深刻思考，并提出了解决的方案。它扬弃了印度佛学的悲观情调，将彼岸悄然移入此岸中来，从而为佛教走向人间铺平了道路。其思想价值在中国古代尤其是宋代文人的文化生存中得到了精彩呈现：其凡圣一如的禅思，浸润了宋代文人的心灵，使他们无论处境顺逆，都不会失却分寸，表现出明确而坚定的主体意识。“回首向来萧瑟处，也无风雨也无晴”，实为宋代文人精神境界的诗性写真。禅宗触目菩提、超越生死的智慧，使宋代文人以出世的襟怀做入世的事业，在外族入侵国运艰危之际，能够大义当前置小我于度外，表现出高尚的气节和操守。而更为引人注目的则是，禅宗所具有的超然旷朗的人生态度，对宋代文人的创作产生了强大的渗透力，并进而塑造了宋代文学独特的审美品质。

（责任编辑：熊邑）

①《景德传灯录》卷21，《大正藏》卷51，第379页上。

②《景德传灯录》卷5，《大正藏》卷51，第243页下。

③《卍续藏经》第138册，台北：新文丰出版社1996年印行，第86页下。

④《大正藏》卷14，第154页上。

⑤⑥⑦⑧⑨⑩⑪⑫⑬⑭《卍续藏经》第138册，台北：新文丰出版社1996年印行，第199页下、473页上、242页上、331页上、176页上、373页下、184页上、508页下。

⑩《卍续藏经》第148册，台北：新文丰出版社民国八十四年印行，第431页下、第432页上。

⑫铃木大拙著：《禅者的思索》，未也译，北京：中国青年出版社1989年版，第110页。

⑬杜继文、黄明信主编：《佛教小辞典》，上海：上海辞书出版社2001年版，第282—283页。

⑭《大正藏》卷30，第1页中。

⑮⑯《大正藏》卷14，第550页中下、551页下。

⑰吴言生：《禅宗哲学象征》，北京：中华书局2001年版，第62页。

⑱吴言生：《禅宗思想渊源》，北京：中华书局2001年版，第134页。

⑲《大正藏》卷19，第117页中。

⑳㉑《大正藏》卷17，第915页上、917页中。

㉒《大正藏》卷12，第606页中。

㉓㉔㉕㉖《大正藏》卷48，第968页上、385页中、386页中、189页上。

㉗《大正藏》卷47，第523页下。

㉘《大正藏》卷51，第437页下。