
從《圓明居士語錄》看清世宗的性空思想

郭倩夢

澳門大學人文學院中國語言文學系

清世宗雍正皇帝（1678-1735）自幼喜讀佛典，廣交僧伽，自號「圓明居士」、「破塵居士」。他深通禪宗心法，於康熙五十一年（1712）在章嘉呼圖克圖（1642-1715）的指導下閉關參禪而得透禪門「三關」，終得契入宗門妙旨。世宗在繼位後期更是親自著書立言，《圓明居士語錄》是他親自編選的《御選語錄》中的一卷，其中記載了他自己關於禪宗心法的體悟以及他與其他居士日常之公案妙語。世宗以人王兼法王之力匡扶宗門，破見聞覺知之障礙、了色空無礙之道妙，直至無餘清淨、究竟涅槃。

關鍵詞：清世宗 語錄體 性空思想 《圓明居士語錄》

菩提達摩不輕許梁武帝，黃檗希運三掌喝唐宣宗，而清世宗是中國歷史上公認的唯一一位能親參實悟、直破三關的帝王，兼人王、法王於一身。清世宗雍正皇帝愛新覺羅胤禛是聖祖康熙帝（1654–1722）第四子，清朝入關後的第三位皇帝。他在位雖然僅短短十三年（1722–1735），但此期間，他勵精圖治、朝乾夕惕，大刀闊斧地革除弊政，也正是因為其政治鐵腕和文化集權而多招文人非議。繼位之初他便從宗室入手整頓吏治、肅清貪污，力圖匡正康熙晚期因聖祖寬大為懷而留下的種種弊病，十三年間國庫充盈、海晏河清，為乾隆盛世打下了堅實的基礎。世宗的勤政程度常人難以想象，僅其親手硃批的諭旨便有三百六十卷、近兩千萬字之多，真正做到了他自己所說的「夙夜匪懈，宵旰憂勤」。

撇開早年九龍奪嫡時為了表現自己置身事外、清心寡欲的需求和登基後的政治舉措及拉攏民心的意圖，世宗對於禪門心脈的把握是極高的。從其御製的一系列佛教文章中不難看出他對禪宗思想的理解絕非淺嘗輒止、紙上談兵，而是從實修證悟中得來的。

十三年間世宗是清中期佛教文化的直接參與者與掌權者，他頒布的一系列宗教文化舉措也在一定程度上影響了後代佛教、尤其是禪宗的發展。歷來對世宗佛教思想的評價主要集中在政治層面，認為佛教不過是其拉攏人心的政治手段，本文希望通過分析《圓明居士語錄》中所體現的世宗之性空思想，從另外一個角度看到世宗首先作為一個「人」本身的參禪經歷和悟道體驗，進而觸摸到其生命脈絡。

一、禪宗語錄綜述

（一）語錄體之概念

「語錄」一詞作為一種文體最早存目可見於《舊唐書·經籍志》，¹但諸多學者，如郭預衡先生在其主編的《中國古代文學史長

1 《舊唐書·經籍志上》載：「《宋齊語錄》十卷，孔思尚撰。」參劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷四十六，頁1995。

編》中就將《論語》視為語錄體之萌芽，²而顧頡剛先生在其《中國上古史研究講義》中則認為《論語》是中國古代最早的私家著述。³對語錄體文體之具體緣起有待進一步考察，但基於上述諸方觀點可知，語錄體原是常用於弟子門人記錄先生日常言行的一種文體，言辭近乎口語，精要通俗且不重文采，也不講究行文內容上的關聯。

經後期多方位發展的語錄體從文本內容和創作群體的不同，大致可分為先秦諸子語錄、唐以來的禪宗語錄和宋代儒家承襲孔子言教的論學語錄三大類。這三類語錄體文本大體上都是以碎片化而精簡的言語模式記錄了大德前賢之言教，具有言簡意賅且點到為止的特點。本文討論的《圓明居士語錄》正是禪宗語錄範疇下的這類文體。

（二）禪宗語錄體

佛教自「漢明感夢」傳入中國以來，與中國傳統文化的各個方面相互交流、融合，並產生了很大影響。禪宗則以靈山會上拈花微笑這一公案為其法門開端，據《大梵天王問佛決疑經》所載：

爾時如來，坐此寶座，受此蓮華，無說無言，但拈蓮華，入大會中。八萬四千人天，時大眾皆止默然。於時長老摩訶迦葉，見佛拈華示眾佛事，即今廓然，破顏微笑。佛即告言：「是也。我有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，總持任持，凡夫成佛，第一義諦，今方付屬摩訶迦葉。」⁴

自迦葉、阿難等傳至二十七代，而有菩提達摩（?-536）為西天禪宗二十八祖，也是中國禪宗之初祖。

漢地禪宗自菩提達摩東來就倡導以心印心、不立文字的宗門意

2 郭預衡主編：《中國古代文學史長編》第一卷（上海：上海古籍出版社，2007年），頁312。

3 顧頡剛：《中國上古文學史研究講義》（北京：中華書局，1988年），頁4。

4 《大梵天王問佛決疑經》之〈拈華品第二〉，頁326a，《新編卍續藏經》第87冊（臺北：新文豐出版公司，1993年），頁652。

旨，⁵素來認為徹悟之境應遠離一切的文字與語言之妄相和執著。《楞伽經》中談到如來藏境界雖不可說，但一切兩乘及諸菩薩皆有「宗通」與「說通」兩宗法相，⁶這兩者相互含攝又離不開語言文字的善巧；且因眾生根性不同，禪師們為普度眾生還是多方設喻，以隻言片語「點撥」的方便法門作為權宜工具，而使得眾生能夠明心見性、了悟成佛。

語錄體這種寥寥數語、點到為止的獨特文體正好與禪宗不落言筌的追求相契合，並且其偏向於對祖師大德日常口語記錄的特點也與古印度佛教的教學方法暗符，如原始佛經中多以「如是我聞」開頭，表示其經典的記錄也是佛陀涅槃後弟子們六次集結回憶佛陀弘法所說言語而成。這一類「以語言文字為方便法門，故而模仿結集，採用散文、韻文相間的佛經體裁以總結禪師生平言說」的文體也被稱為「禪宗語錄體」。⁷

禪宗語錄體以高僧大德對佛教教義的日常言教、師徒問答，及其搬柴運水中的悟道互動為主，較之其他高深、抽象的漢譯佛經更貼近口語化，微言大義，也更具故事性和趣味性。敦煌本《六祖壇經》是《壇經》研究的一個較為重要的版本，⁸是六祖惠能大師（638–

5 漢地禪宗的發展總體可分為四個時期：由菩提達摩至中國傳法開始，至惠能大師大宏禪宗為早期禪宗。晚唐至南宋初為禪宗的發展期，六祖正脉南岳懷讓與青原行思二師之後，大德輩出，有滄仰、臨濟、雲門、曹洞、法眼和由臨濟宗分出的黃龍派和楊岐派這五家七宗。自南宋初年臨濟宗大慧宗杲起倡話頭禪，曹洞宗宏智正覺倡導默照禪，到明朝中晚期為禪宗成熟期。晚明至清為晚期禪宗，淨土宗興起，禪淨合一；當時僧人唯以念佛坐禪為主，禪宗逐漸失去其生命力。

6 據《楞伽阿跋多羅寶經》卷三所載：「宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說、文字、妄想，趣無漏界自覺地自相；遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，自覺趣光明輝發，是名宗通相。」及「九部種種教法，離異不異、有無等相，以巧方便，隨順眾生，如應說法令得度脫，是名說通相。」參劉宋天竺三藏法師求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《乾隆大藏經》第36冊（北京：中國書店，2007年），頁191–192。簡單來說，「宗通」指的是由自得內證的殊勝境界，是對諸法實相第一義諦的明心見性，即遠離一切虛妄感知而進入自性正覺圓滿的無漏界。而「說通」指的是對種種教法都能融會其異同與空有的道理，並以善巧言語隨順眾生，使之受益得度。

7 張子開：〈語錄體形成芻議〉，《武漢大學學報（人文科學版）》2009年第5期，頁517。

8 胡適先生認為神會是《壇經》的作者，參《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集·自序》（上海：亞東圖書館，1930年），頁4。

713)門人整理其一生傳法事跡及教導門人言語而成，雖未以「語錄」冠名，但仍被視為中國禪宗發展史上的第一部語錄體著作。也有學者將收錄在《景德傳燈轉》中的《神會語錄》視為中國第一部以「語錄」名之的禪宗著作。

(三) 偈語

禪宗語錄中除了上述內容之外，還有一種較為特殊、近乎詩歌絕句的語言表達形式——偈語，又稱偈子、偈頌；三言、四言、五言、六言、七言至多言皆可成句，四句為一偈。大眾一般較為熟悉的偈子就是《壇經·行由品第一》中所載的，惠能與神秀（606–706）兩師借「菩提、明鏡」之喻表達了兩人對般若本性之不同體悟。⁹因偈語多是於靈台頓悟之時脫口而出，故語言上不多加修飾，質樸自然而含義深刻，有讓人醍醐灌頂、破迷開悟之感。在《御選語錄·圓明居士語錄》中，世宗亦收錄了御製的八十一首偈頌（具體目錄見文末）。

二、《御選語錄》及其中《圓明居士語錄》內容分析

中國漢地禪宗雖素來標榜不立文字、見性成佛，但百年間禪門著作並不比其他宗派來得少。在諸多禪宗公案之中雜辨珠璣，選取真正有價值的作品以留後人，這就需要編者既獨具編家識多聞廣的見地，又有探得禪德機妙的慧眼，即對禪宗心法有廣而深刻之體悟。世宗所選編的《御選語錄》系揀選歷代禪宗高僧傳授禪法語錄及佛門公案，以及雍正時期親王、大臣的參禪機緣，此外，世宗在每卷語錄之前還特別御書十九篇序文為記，可見他對自己的禪學造詣頗為自信。

9 神秀師偈曰：「身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。」參慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》（北京：中華書局，1983年），頁12。惠能師偈曰：「菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處染塵埃。」又偈曰：「心是菩提樹，身為明鏡臺，明鏡本清淨，何處染塵埃。」同上注，頁16。

在此書的開篇總序中世宗便開宗明義，談及他選編此書的緣起：「但念人天慧命，佛祖別傳，拚雙眉拖地，以悟眾生，留無上金丹，以起枯朽。豈得任彼邪魔，瞎其正眼，鼓諸塗毒，滅盡妙心？朕實有不得不言、不忍不言者。」¹⁰ 世宗自言此書實是為助迷蒙眾生開悟，得辨邪魔，續佛慧命之所為作也。

《御選語錄》最早刊於雍正十一年（1733），共十九卷，開篇乃世宗御製總序。十五卷中，前十二卷為「正集」，收錄僧肇、永嘉玄覺、寒山、拾得、瀉山靈佑、仰山惠寂、趙州從諗、雲門文偃、永明延壽、雪竇重顯、圓悟克勤、玉林通秀、茆溪行森共十三位僧人及道教紫陽真人張伯端和世宗自己的語錄。卷十三「外集」收錄了淨土法門《雲栖蓮池鹽宏大師語錄》，此外，卷十四、十五「前集」和卷十六至卷十八「後集」又選錄了一百五十六位歷代祖師、僧人之語錄，是為《歷代禪師語錄》，卷十九「附錄」將雍正十一年（1733），經世宗指引「王大臣之能徹底洞明者，遂得八人……沙門羽士亦有同時證入者六人」的語錄答問、偈頌公案合為一集，¹¹ 名《當今法會》。

〈圓明居士語錄〉位於《御選語錄》第十二卷，卷首錄有〈御製自序〉述其寫作因緣，而後錄有〈覺生銘〉、〈真心銘〉、〈一貫銘〉、禪詩偈頌合計八十一首、〈圓明百問〉和〈上諭附錄〉。因為語錄體格式，文字之間並無表面行文的聯繫。世宗談及因「歷歷若繪諸圖，真偽正邪；灼灼自呈於鏡，羣蒙易惑，」¹² 且感知到自己與前代祖師大德的諸多妙悟「多不約而暗符，無心而自合。」¹³ 他雖深知自己「為天下主，精一執中，以行修齊治平之事。身居局外，並

10 愛新覺羅胤禛（下省作胤禛）：〈御製總序〉，《御選語錄》，頁 7b-8a，《故宮珍本叢刊》（下省作《叢刊》）第 521 冊（海口：海南出版社，2001 年），頁 4。

11 胤禛：〈當今法會·御製序〉，同上注，卷十九，頁 1a, 3a，《叢刊》第 522 冊，頁 140-141。

12 胤禛：〈和碩雍親王圓明居士語錄·御製自序〉，同上注，卷十二，頁 2a，《叢刊》第 521 冊，頁 250。以下注引同出自〈和碩雍親王圓明居士語錄〉者皆省稱作〈語錄〉。

13 同上注，頁 3a，《叢刊》第 521 冊，頁 250。

非開堂說法之人，於悟修何有，又於藏忍何有。」¹⁴但因「深悉禪宗之旨，洞知魔外之情，灼見現在魔業之大，預識將來魔患之深，實有不得不言，不忍不言者。」¹⁵因此他才會在繼位後「親履道場，宜宣大覺法王（即佛陀）之正令，欲人信知，祖印親傳實有據。」¹⁶

三、清世宗的佛教思想觀點

（一）清世宗早期佛教思想的轉變

清王朝興起於關外的女真族，其原生信仰為薩滿教，但作為少數民族建立的統治政權，統治者深刻地認識到學習和吸收中原文化的重要性。在佛教政策上，入關之初統治者對漢地佛教的管理主要仿照明代制度，並根據清王朝的實況加以改良，有意識地利用佛教來維護社會穩定，拉攏民心。

清代入關后第一位帝王清世祖在位十八年（1643–1661），但在其一生短暫的24年人生之中同樣與佛教結下了不解之緣。政治上，他於順治十年（1653）始創的「金瓶掣籤」制度承認了「達賴喇嘛」在西藏的宗教統治地位；既避免了有關「轉世靈童」的紛爭，又維護中央政權的最高權威，並沿用至今。在個人生活上，世祖與佛教亦淵源頗深，順治十七年（1660）孝獻皇后董鄂氏薨，他萬念俱灰而萌生了遁入空門的想法，召茆溪森禪師為其剃度；後雖在玉林通秀禪師的苦勸之下暫時作罷，但也自此一蹶不振、鬱鬱寡歡。第二年，上龍馭賓天。但後來民間有傳說他在五臺山剃度出家，「順治出家」也就成了清宮疑案之一。

相比之下，清聖祖（1654–1722）對於佛教的態度則顯得理智許多，主要是將其作為教化民眾「勸善懲惡」、「因俗宜民」的手段，及拉攏和維持滿蒙藏友好關係的工具。如他冊封西藏五世班禪為「班禪額爾德尼」，並加封以前各世班禪等。聖祖雖未曾公開表示過

14 胤禛：〈上諭附錄〉，同上注，卷十二，頁64a，《叢刊》第521冊，頁283。

15 同上注。

16 〈語錄·御製自序〉，同上注，卷十二，頁3a–3b，《叢刊》第521冊，頁250。

其佛教信仰，但甚愛造訪古剎，並親自為許多寺廟撰寫碑文，《清先正事略選》中就有其「寫寺廟扁榜多至千餘」之記載。一方面聖祖與僧眾保持交往，對順治時期的名僧同樣禮遇有加；另一方面，他又理性地保持對宗教清醒的態度。

清世宗四十五歲登基，他總體上繼承了世祖與聖祖的宗教政策，三教並重，一體尊崇；對藏地及蒙地的佛教政策亦沿襲自乃父乃祖。他禮遇藏傳佛教，另設駐藏大臣以加強對邊疆少數民族地區的管理，但總體而言他對藏傳佛教更多地是從政治角度的考量和懷柔滿蒙、維持統治的需求出發的。

而對於禪宗及漢地佛教的參悟，世宗有自己獨特的感悟與解讀。世宗還是雍親王時便熱衷於結交僧侶，早年「心輕禪宗，謂如來正教，不應如是，」¹⁷與章嘉呼圖克圖喇嘛來往密切。後因閒暇時與章嘉喇嘛、迦陵上人及府邸附近大覺寺、柏林寺等內之僧眾談論漢地佛教而有所感悟，頗通釋理，遂漸消除了對禪宗的偏見。世宗在《御選語錄》中詳細自述了其開悟之因緣與過程，康熙五十一年（1712）到五十二年（1713），其曾三次於集雲堂結制坐七而力圖參悟，直至五十一年正月二十一，無意間踏破三關，章嘉活佛證其得大自在矣。從原本的輕視到談論內典而消除偏見，再至深入經藏、親自參禪悟道，大致可以看出世宗對於禪宗在態度上的一個轉變。

（二）清世宗佛教思想的主要特點

世宗早年便能顯密兼融、躬行禪修，但因其在登基之初便做了「俟十年後庶政漸理，然後談及佛法」的計劃，¹⁸在位前十年間，世宗鮮見有關於佛教事務的公開討論。他曾談到：

朕居藩邸，留心內典，於性宗之學，實深領悟。御

17 胤禛：〈歷代禪師後集·御製後序〉，同上注，卷十八，頁 1a，《叢刊》第 522 冊，頁 92。

18 胤禛：〈清世宗關於佛學之論旨〉（一），頁 1b，《文獻叢編》第三輯，（臺北：故宮博物院，1930 年），頁 96。

極以後，宵旰靡遑，且恐啟天下以崇尚釋教之疑，是以未嘗形之談論。欲俟庶政漸理，始舉三教合一之旨，提撕警覺，以明互相詆毀者之非。今逾十年矣，聽政餘暇，偶將朕之所見並昔人論說數條舉以示天下之學道者。¹⁹

此處自述大體上能說明世宗深知自己作為帝王的本職要務是安邦定國而不願被冠以「佞佛」、「媚道」之罵名，以及他在雍正十一年至十三年（1732-1735）期間不費餘力地發展佛教事業的緣由。同樣也可以看出自雍正十年以後，世宗是有計劃性地在發展佛教事業，但因其突然駕崩而使其佛教事業之發展出現中斷。他曾作〈自疑〉詩云：「垂裳宇內一閑客，不衲人間個野僧。」²⁰自詡是個不著僧衣的野僧，只是為了芸芸眾生而奔波勞走，以此利益眾生、栽培福田。

世宗繼位後期，準確來說是雍正十年之後，他開始公開、並較大規模地修繕寺廟、齋僧刻經，編撰了《御選語錄》、《御製揀魔辨異錄》、《御製經海一滴》、《雍正御錄宗鏡大綱》等一系列表現他佛教思想的作品。縱觀世宗一生禪論及其選編《御選語錄》，其佛教思想主要可以概括為三個特點：

其一強調修禪者的真參實悟。他以其自身坐禪參禪為例，認為沒有實際修持功夫是無法斷惑證真、以達明心見性的境界。有感於當時禪門中盛行虛談禪理、不做實悟的風氣，他奉勸禪林僧眾莫圖虛名，沒有實在功夫不要妄論禪理，而是應該從實悟中獲得靈感。他對禪門中「呵佛罵祖」之風也是極為反感，²¹在《御選語錄》中大

19 胤禛：〈清世宗關於佛學之論旨〉（二），頁 4b，同上注，頁 97。

20 胤禛：〈自疑〉，《世宗憲皇帝御製文集》，卷三十，頁 14b，《欽定四庫全書薈要》（下省作《薈要》）第 350 冊（長春：吉林出版集團有限責任公司，2005 年），頁 232。

21 最早出自宋代釋道原《景德傳燈錄》：「是子將來有把茅蓋頭，呵佛罵祖去在。」參釋道原編：《景德傳燈錄》卷十五（臺北：新文豐出版公司，1986 年），頁 280。《五燈會元》中僧問雲門文偃：「如何是佛？」師曰：「幹屎橛。」又言：「釋迦初下生，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方。雲：『天上天下，惟我獨尊。』」師曰：「我當時若見，一棒打殺與狗子喫卻，貴圖天下太平。」又如僧問葉縣歸省：「如何是清淨法身？」師曰：「厠坑頭籌子。」參普濟撰：《五燈會元》（北京：中華書局，1984 年），頁 929，頁 924，頁 688。

加斥責這種風氣。他認為這雖是祖師大德在接引初機時的一個善巧方便法門，但到了後期已經發展為有僧人專以呵罵佛祖為能事，並以此沾沾自喜，顯示其與眾不同；這樣的行為已經失其原旨，既自絕後路，又貽誤後人。

其二他對佛門內部的宗派之爭深惡痛絕。他反對宗派界限，倡導五家宗旨，共宗無異。在他之前一般認為菩提達摩所謂「一花開五葉」是指中國禪宗發展傳承的五個宗派門庭，即漚仰、臨濟、曹洞、法眼、雲門；世宗對其做了新解，認為「五葉」非「五宗」，而是指禪門「五傳」至慧能大師後的盛大，一脈相承。此外，他主張禪淨合一、鼓勵淨土信仰。世宗對禪淨二宗祖師永明延壽大師（904–975）極為推崇，稱其為「震旦第一導師」，認為其諸宗融合、禪淨會通的圓融思想能夠使得「禪宗不敗，淨土突興」。世宗以帝王之令強令禪門各派放下偏頗，望禪門眾人能身心了證，共同擔荷如來家業，以求振衰起頹，重振禪林宗風。

另一較為顯著的特點是世宗利用皇權調和三教，融儒、釋、道三教於一。他自己身肩人王與法王，在他親自所作的〈雍正皇帝上諭〉中說道：

朕惟三教之覺民於海內也，理同出於一原，道並行而不悖……朕以持三教之論亦惟得其平而已矣，能得其平，則外略行迹之異，內證性理之同；而知三教初無異旨，無非欲人同歸於善……三教雖各具治心、治身、治世之道，然各有所專、其各有所長、各有不及處，亦顯而易見，實缺一不可者。²²

可見他以帝王之威，大力調和三教，強調其根本思想的一致性。《御選語錄》雖是禪門語錄，但他認為「性命無二途，仙佛無二道」，²³

22 〈清世宗關於佛學之諭旨〉（二），頁 4a–5a，《文獻叢編》第三輯，頁 97–98。

23 胤禛：〈紫陽道院碑文〉，《世宗憲皇帝御製文集》，卷十七，頁 13b，《薈要》第 350 冊，頁 139。

故將道家紫陽真人張伯端（983–1082）的語錄也收錄於其中。這正是他用心實事，會通佛、道的例證之一。

此外，世宗會直接參與到佛教宗門內部的鬥爭中去。如清初密雲圓悟（1566–1642）、²⁴ 與其門下漢月法藏（1573–1635）間的「密漢之爭」，²⁵ 世宗就親撰近八萬餘言的《御製揀魔辨異錄》，以禪師與帝王的雙重身份對漢月法藏《五宗原》及其弟子潭吉弘忍《五宗教》中的○相說、宗旨說和棒喝說等一一駁斥批判，認為漢月法藏師徒「倒戈乃祖乃父，為宗徒中之敗類。」²⁶ 並御定密雲圓悟禪師五家宗旨「共宗無異」的觀點契合禪理，得曹溪正脉，以帝王之威了卻這一段公案。

故有學者對世宗與佛教的關係多有偏見，²⁷ 認為世宗通過世俗手段，以帝王身份直接而強硬地參與到禪門之爭中去，不利於禪門思想的多元發展，容易使禪宗思想發展走向單一、乃至衰敗。但筆者認為，康雍乾盛世的大一統必定能引導文化的一統發展，禪宗發展到清朝，宗派之爭喋喋不休，世宗以其帝王之尊親自了結紛爭，既為禪門思想未來發展提供了新的思路，一整當時雜亂風氣，使得宗

24 圓悟法（1566–1642），號密雲，江蘇宜興人，被尊為「臨濟宗中興之祖」。萬曆三十九年（1611），嗣正傳衣鉢。四十五年，繼席龍池院。其後，曆住天臺山通玄寺、天童山景德寺等六大名，大振宗風。崇禎十五年示寂於通玄寺，世壽七十七。其剃度弟子三百余人，嗣法弟子十二人（漢月法藏即屬其一），由於圓悟門下聚集了持有各種禪學思想的禪師，所以內部矛盾、鬥爭也多，最終引發和自己傳法弟子的紛爭。

25 法藏禪師（1573–1635），字漢月，江蘇無錫人。十五歲出家，二十九歲從雲棲株宏受沙彌戒，三十七歲受具足戒。漢月於五十二歲時，到金粟山廣慧禪寺拜密雲圓悟為師。漢月雖然投身圓悟門下，但對於「五家宗旨」的見解與圓悟大相徑庭，因而引發「五家宗旨」之爭。關於圓悟法師與漢月法師兩人之爭具體可參考釋聖空：〈試析雍正《揀魔辨異錄》中對漢月法藏的批判〉一文，《中華佛學研究》，2001年，頁411–440。

26 胤禛：《御製揀魔辨異錄》卷二，頁270a，《新編卍續藏經》第114冊（臺北：新文豐出版公司，1993年），頁413。

27 如日本學者野上俊靜等著，釋聖嚴譯的《中國佛教史概說》（臺北：臺灣商務，1993年），頁188中就對世宗與佛教之關係加以否定，認為世宗親近禪宗是別有用心。但事實證明，世宗御製的一系列佛教著作和其多次重申的禪修言論等都表現了他對佛教之親近絕非是單純地將其作為政治手段，而野上俊靜等人的這些指責實是欲加之辭。

風大振；又能使禪宗、乃至佛教在君主背景的支持下獲得更好的發展機遇。

四、清世宗「性空」思想解讀

禪宗是探究心性本源，以期「見性成佛」的大乘宗派，講究了悟成佛。世宗在〈圓明居士語錄〉中諸多禪論偈頌都體現了其「性空」思想，雖未可為宗門之旨，卻也可做一家之言以啟後學。世宗既能打破見聞覺知之障礙、調伏習氣而了知萬法皆空，到識得色空無礙、性空幻有之般若道妙，進而得自性成佛、寂靜涅槃。

（一）打破知識障，許得法身活

禪宗雖講究不立文字，但因眾生根器悉皆不同，故祖師大德也為接引學人而廣設方便法門。前面談到禪宗語錄正是據此而來，但學人若從文字著手，要知曉文字為器，卻不可拘於文字相而誤入歧道。《六祖壇經·定慧品第四》謂：「無念為宗，無相為體，無住為本。」²⁸ 文字、習氣皆應打破，無有分別，如此方知萬法皆空，而得般若智照。

佛講緣起性空，微至芥子，大至閻浮，緣起緣滅，諸法和合所為。所謂諸法因緣生，諸法因緣滅，而在第八識如來藏之所蘊處而性空，真俗不二。參禪者初破本參而登解脫之門，始知一切皆空，紅粉骷髏、白骨皮肉，生住異滅、成住壞空，自古而然。禪修講究實證，世宗領悟到：

覺山河大地，十方虛空，並皆消殞，不為從上古錐，
舌頭之所瞞。識得現在七尺之軀，不過地水火風，自然徹底清淨，不挂一絲，是則名為初步破參，前後際斷者。²⁹

28 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》，頁 31-32。

29 〈御製總序〉，《御選語錄》，頁 1b-2a，《叢刊》第 521 冊，頁 1。

世宗此處所悟「不掛一絲」是在禪靜之中制心一處，一心參究，而知心為一切萬物身意之主宰而降服其中意念，使之歸於清淨，切實去念、化念；從而識得本心「守一不移」，以達前後際斷之境界。此時世間一切有為法皆在無常流轉間剎那生滅，人事皆空、毫無倚靠，好似赤身裸體回歸到天地玄黃之初宇宙洪荒的境界中去，而不為上古聖賢言教所縛。

說經萬八千，未曾道一語。
欲識西來意，香爐與柱礎。³⁰

即是要打破知識障礙，就是要止息煩惱，將自我從萬物外在假相與聖賢教誨的束縛中救拔出來，捨掉我執我見，調伏無始劫以來的虛妄習氣、煩惱與所知二障以見佛性。不再深入經藏而執著於經典教義，一切心念、非心念皆是從自性（即阿賴耶識）中流露出來的，不為前人所言、所見、所為而迷惑障礙。世宗以禪心攝凡心，將世俗之情悉皆回歸於天地自性，而得以觀照到世界最為本真自然的生命體驗。

（二）於大死大活，得色空無礙

打破知識障礙，照見十方世界、自我軀體不過因緣聚合，了知身心意念一切有為法之實相，但仍易因定力不足，而妄念、執著不時現前。故要在達到物我兩忘之境後，以虛淨心引入真如佛性，長時薰修方能夠知無常而心念不動。即世宗破重關時所說：

乃知山者山，河者河，大地者大地，十方虛空者十方虛空，地水火風者地水火風，乃至無明者無明，煩惱者煩惱，色聲香味觸法者色聲香味觸法。盡是本分，皆是菩提。無一物非我身，無一物是我己。境智融通，色空無

30 〈語錄·真經〉，同上注，卷十二頁 52b，《叢刊》第 521 冊，頁 277。

礙，獲大自在。³¹

大死大活，圓明無疑，識得自我真性之妙用，暗合道妙，即洞察明了人世真相後的返璞歸真，與天地境界相投。看山是我，也不是我；看水是我，也不是我。又言：

生死一事，如大海中之浮漚。本屬空幻，眾生妄執為有。正我佛言，一切眾生，從無始來，生死相續，皆由晦昧為空，空晦暗中，結暗為色，色雜妄想，想相為身，此想不真，故有輪轉。³²

對我相、人相、眾生相、壽者相的深執使得眾生煩惱無盡、造有漏業、輾轉流轉於六道。凡夫與佛本無分別，兩者境界的偏差主要由眼、耳、鼻、舌、身、意這六入所產生的認知的不同導致。世宗在〈圓明居士語錄〉中作有「畢竟如何，只要死心。一心若死，萬心皆真。」³³之偈頌，大死之後方得大活，死生則無礙矣。禪修亦只有不求究竟，而方能得究竟。釋迦牟尼佛基於南閻浮提眾生的根性善巧提出「若世界實有者，則是一合相。」³⁴的概念。

明頭明明合。暗頭暗暗合。
色頭色色合。空頭空空合。
明此四和合。是名一相合。
一相無和合。一一一和合。³⁵

31 〈御製總序〉，同上注，頁 2a-2b，《叢刊》第 521 冊，頁 1。

32 〈語錄·一貫銘〉，同上注，卷十二，頁 17b-18a，《叢刊》第 521 冊，頁 259-260。

33 〈語錄·真心銘〉，同上注，頁 1b，《叢刊》第 521 冊，頁 251。

34 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《乾隆大藏經》第 16 冊（北京：中國書店，2007 年），頁 457。

35 〈語錄·合頭語〉，《御選語錄》，卷十二，頁 57a，《叢刊》第 521 冊，頁 279。

等學人證得色空無礙，方知三千大千世界剎那生滅，便會悟到所謂「一合相」不過是托名於「世界」，而非實有。一合相，是無有相、無無相、無和合相，將「我」證入世間法，又超越於「我」自身的存在。人生在世，若能死生無礙，制心一處，一心參究，得透妙旨，即見諸相非相，則可見如來。

「一切眾生認色為己，偶爾警省，識得本來主人，不生不滅者，次也。一切聖賢以大千為己，一念真實入妙圓覺海，不生不滅者，上也。」³⁶ 世宗正是覺知到山河大地皆是自性法身，眾塵和合一世界，一花一葉一般若，佛與眾生差別無二，而「達三身四智合一之理，物我一如本空之道，庆幸平生」³⁷ 的禪悅之感。如此以往，累劫習氣逐漸消除而明體達用，使世間萬物本性顯現，清明自然，識得如來藏本自清靜、如如自性的道理，也就體悟到明心見性、色空無礙的境界與妙用了。

（三）從自性成佛，到寂靜涅槃

世宗此時既已知萬法性空，又明色空無礙，此境地下，內心空明，無內無外，所謂「家舍即在途中，途中不離家舍。明頭也合，暗頭也合，寂即是照，照即是寂。」³⁸ 而能斷世間因、能證出世果，工夫與修悟一致，無功可用，即苦業永盡而入涅槃之境。

此時除了要體會身心自在，不為主觀心理和客觀外在所擾亂，便是連先前刻意投入自性中的佛性也要捨棄掉，顛撲不破、毫不退轉而住於真如的無分別智中，自性成佛，寂靜涅槃。三千大千世界，都如同自家屋舍，內心境界亦無需觀照，任其自然，也絕不失其定力。筆者竊以為，南宋高僧濟公（1148–1209）酒肉穿腸便彰此境界，暗合道妙，因其能達真如自性，而方能斂酒色財氣卻不礙

36 〈語錄·一貫銘〉，同上注，頁10b，《叢刊》第521冊，頁256。此乃世宗於康熙五十六年（1717）春開解其十三弟怡賢親王胤祥（號朝陽居士）之語，他希望胤祥能夠打破漆桶、親見本然，解脫因聖祖一廢太子而受牽連的苦悶抑鬱之情，不為眼前境界所困。

37 〈歷代禪師後集·御製後序〉同上注，卷十八，頁2b，《叢刊》第522冊，頁92。

38 〈御製總序〉，同上注，頁2b–3a，《叢刊》第521冊，頁1–2。

其菩提之道，世人不可學矣。

了悟到性空假有而此處的禪定也就處在絕對之我的境界當中，所謂法身向上、圓融無礙。將如來藏與阿賴耶識相互交涉，如來藏識是為佛境界，而阿賴耶識中本自具足的佛性因外業流轉而障礙難辨，此時自性真如，於法不取亦不捨。此時不僅打通了生死障礙，且知般若空相而得究竟圓滿。

天無心覆而普蓋，地無心載而普擎，三光無心明而普照，聖人無心用而普應。聖凡之殊，絲毫之隔，只在有心無心之別耳。所以道，人能常清淨，天地悉皆歸。何況其他萬有諸法，與吾為礙為滯也。³⁹

自性已經達到了生死自主，隨緣無住，來去自由而絲毫不為業力所流轉的境界。「佛與眾生，其性無二亦然。眾生不可言有生死，聖賢不可言無生死。若欲了生死，不必離生死覓。」⁴⁰即內心本自圓滿具足，時時見性，念念得悟，得證《般若波羅蜜多心經》中無餘涅槃的解脫境界，即是體會到「無受想行識，無眼耳鼻舌身意，無色香聲味觸法。無眼界，乃至無意識界，無無明亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。」⁴¹如此真正達到「實相涅槃」的境界，證得徹悟，花開見佛。

結 語

清世宗為人自負，處事雷厲風行、事必躬親，這些性格要素也導致了他在位期間對於宗教文化的干預是較為深入且多方面的。除了制定一系列的宗教政策以宣其自我對於宗教之理解、禪宗之體

39 〈語錄·一貫銘〉，同上注，卷十二，頁25a，《叢刊》第521冊，頁263。

40 同上注，頁19a，《叢刊》第521冊，頁260。

41 玄奘譯：《摩訶般若波羅蜜多心經》，《乾隆大藏經》第16冊（北京：中國書店，2007年），頁606。

悟，他也會親自參與到宗教生活中去，甚至不顧帝王身份而直接參與到佛教教團內部關於禪門心脈之爭中去。

世宗曾說「朕意禪宗莫盛於今日，亦莫衰於今日。」⁴² 當時禪門之興盛可見一斑。但作為一位稱得上是明君的帝王，世宗必然是將國家利益放在第一位。他雖對佛教有著很大的好感，對佛教發展也頗為上心，並研讀佛典、親自參禪，但他將愛好與政治劃分地較為清楚。他只是將佛教作為個人的興趣愛好以悅心娛情，和政治權謀及穩定民心的需求，而並沒有利用帝王的特權有意識地在全國上下範圍內推廣佛教。

世宗自認為深得法要，並甚是自信地將自己的參禪悟道之經驗著書與人分享；但鑒於其帝王的特殊身份，他對禪宗的基本態度總體上是不具宗教之狂熱情緒而趨於自我之信仰的。世宗在《圓明居士語錄》中談及自己參禪悟禪經驗甚是深刻，身心相應，可見他對於禪宗心法的領悟主要是從其真修實悟中得來的，分外講究實際的修持功夫，而不是信口空談、天花亂墜。他不僅能破除累劫以來見聞覺知的障礙，又能打破漆桶、明了色空無礙的自性，直至無餘清淨而得究竟涅槃。世宗也曾作「朕亦即是釋主」之語，⁴³ 撇開其語境，單從這句話可以看出世宗自比為釋迦牟尼，而能識得一切眾生本來是佛，這已經超出了很多僧人的境界了。

42 〈上諭附錄〉，《御選語錄》，卷十二，頁 73a，《叢刊》第 521 冊，頁 287。

43 中國第一歷史檔案館編：《雍正朝起居注冊》第二冊（北京：中華書局，1993 年），頁 938。

附錄

〈和碩雍親王圓明居士語錄〉八十一首偈頌題：

〈閑言說〉、〈不識路〉、〈夜步〉、〈懶夫我慢〉、〈易難〉、〈寫真〉、
 〈空色〉、〈自然而然〉、〈小園三字經〉、〈自得〉、〈人生〉、〈實話〉、
 〈自述〉、〈閑〉、〈錯錯〉、〈解脫〉、〈笑話〉、〈竹〉、〈念珠〉、〈扇〉、
 〈真經〉、〈鼻煙壺〉、〈止兒啼〉、〈紙〉、〈露〉、〈釋迦文佛〉、〈觀
 音大士〉、〈六句〉、〈示人〉、〈警世俗句〉、〈不二〉、〈偶成〉、〈塵
 心〉、〈石女曲〉、〈愛山居〉、〈木人歌雪〉、〈實相頌〉、〈擬金丹〉、
 〈聞鐘聲〉、〈懺修〉、〈無理之談〉、〈中秋〉、〈燒香〉、〈物我〉、〈月
 中兔〉、〈自在〉、〈白猿捉月圖〉、〈淨土〉、〈真心詠〉、〈合頭語〉、
 〈俗談〉、〈誰說〉、〈遣懷〉、〈徹論〉、〈魔說〉、〈說夢〉、〈行脚〉、
 〈引鏡〉、〈答起滅〉、〈不是躲根〉、〈心體〉、〈指路〉、〈對月談心〉、
 《書齋述心》、〈一物頌〉、〈西江月（乘片時之興。率成一十六首。
 書罷。不覺擲筆大笑）〉

引用書目

- 愛新覺羅胤禛（清世宗）：《御製揀魔辨異錄》，《新編卍續藏經》第 114 冊，臺北：新文豐出版公司，1995 年，頁 379-506。
- ，故宮博物院編：《御選語錄》，《故宮珍本叢刊》第 521-522 冊，海口：海南出版社，2001 年。
- ：《世宗憲皇帝御製文集》，《欽定四庫全書薈要》第 350 冊，長春：吉林出版集團有限責任公司，2005 年。
- ，臺北故宮博物院編：〈清世宗關於佛學之論旨〉，《文獻叢編》第三輯，臺北：故宮博物院，1930 年。
- 顧頡剛：《中國上古文學史研究講義》，北京：中華書局，1988 年。
- 郭預衡主編：《中國古代文學史長編》，上海：上海古籍出版社，2007 年。
- 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》，北京：中華書局，1983 年。
- 胡適：《胡適校敦煌唐寫本神會和尚遺集》，上海：亞東圖書館，1930 年。
- 劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，《乾隆大藏經》第 16 冊，北京：中國書店，2007 年。
- 普濟撰：《五燈會元》，北京：中華書局，1984 年。
- 求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》，《乾隆大藏經》第 36 冊，北京：中國書店，2007 年。
- 釋道原編：《景德傳燈錄》，臺北：新文豐出版公司，1986 年。
- 釋聖空：〈試析雍正《揀魔辨異錄》中對漢月法藏的批判〉，《中華佛學研究》，2001 年，頁 411-440。
- 玄奘譯：《摩訶般若波羅蜜多心經》，《乾隆大藏經》第 16 冊，北京：中國書店，2007 年，頁 606。
- 野上俊靜（Shunjo Nogami）等著，釋聖嚴譯：《中國佛教史概說》，臺北：臺灣商務印書館，1993 年。

佚名：《大梵天王問佛決疑經》，《新編卍續藏經》第 87 冊，臺北：新文豐出版公司，1993 年。

張子開：〈語錄體形成芻議〉，《武漢大學學報（人文科學版）》2009 年第 5 期，頁 517-521。

中國第一歷史檔案館編：《雍正朝起居注冊》（全五冊），北京：中華書局，1993 年。

The Śūnyatā Thought of Emperor Shizong of Qing Dynasty as Manifested in *Yuanming Jushi yulu*

GUO Qianmeng

Department of Chinese Language and Literature, Faculty of Arts and Humanities,
University of Macau

Emperor Shizong of the Qing dynasty (also known as Emperor Yongzheng, r. 1723–1735) read Buddhist scriptures extensively and maintained close contact with monks since his childhood. Referring to himself as the layman of “yuanming” 圓明 (literally “roundedness and brightness”) and “pochen” 破塵 (literally “break free from the dust”), he was proficient in Zen practice. In the fifty-first year of the Kangxi Era (1712), under the guidance of the then “Changkya Khutukhtu” Changkya Ngawang Losang Chöden (1642–1715), Emperor Shizong devoted himself to the practice of Zen meditation and finally cracked the “three junctures” (*sanguan* 三關). Through continuous deep thinking, he eventually achieved the Buddha-nature. After ascending the throne, Emperor Shizong had his Buddhist thoughts written down, in a collection titled *Selected Quotations of His Majesty* (*Yuxuan yulu* 御選語錄). “Quotations of the Layman of Yuanming” (*Yuanming Jushi yulu* 圓明居士語錄), one chapter of the *Selected Quotations*, records Emperor Shizong’s experience with and his understandings of the Zen practice, as well as Kōan and daily communication with other lay Buddhist monks. In addition, Emperor Shizong was devoted to the promotion of Buddhism. Exerting his power as king of both the empire and the religion, he eradicated obstacles to awareness, transcended the realm of Rūpa and Śūnyatā, and released himself from karma and samsara in order to reach Nirvana.

Keywords: Emperor Shizong of Qing dyansty, quotation styles, Śūnyatā thought, *Yuanming Jushi yulu*