禪宗公案

李潤生著

荊山題



《禪宗公案》簡介

作者於香港大學佛學研究中心「漢文佛典」課程中，講授禪宗公案，輯錄成書，合為三編：〈緒篇〉第一、〈禪悟 —— 生命智慧的啟動〉，辨明禪學宗旨、思想本源、禪悟進路、禪修大用、獨特方法、啟悟生命直覺、成就如來智慧德性。〈中篇〉第二、以四十三個公案，啟發禪學思想，探索法式，直超頓悟，開拓心靈，直指人心，臨機覿面，直下承擔，自性成佛。〈附篇〉第三、一者是〈禪宗公案導言〉，作為禪觀的概說，介紹佛家種種禪觀，禪宗傳承，諸師著述，公案、語錄、偈語與及參考資料等等。二者是〈五家宗風〉，出南嶽懷讓、馬祖道一、黃檗希運、溈山靈祐、仰山慧寂、臨濟義玄，遂立「溈仰宗」與「臨濟宗」；出青原行思、洞山良价、曹山本寂、雲門文偃、清涼文益，建立「曹洞宗」、「雲門宗」及「法眼宗」；如是各具特色，各自圓滿，各自精彩。三者是〈禪宗的佛陀觀與生命智慧的開展〉，探索南禪「訶佛毀祖」的特別涵義，消除世人對「禪宗佛陀觀」的誤解。四者是〈唐、牟二師對禪學開顯的處理述異〉，開出宗密「禪家三宗」的不同，導引學人從中窺見二師的稟賦、氣質、學養、興趣、取向等等的差異。

ISBN 978-0-9687127-6-4

定價：精裝加幣 35 元
平裝加幣 31 元

作者簡介　李潤生



作者李潤生，原籍廣東中山，先後畢業於香港葛量洪師範學院、珠海書院及新亞研究所。師事新儒學家唐君毅先生及佛學家羅時憲先生。曾任教於香港羅富國教育學院、葛量洪教育學院、中文大學校外進修部、香港能仁研究所、新亞研究所等。退休後潛心於佛學撰作，餘暇於各地講授佛學，曾為志蓮淨苑夜學院、香港僧伽佛學院、香港大學佛學中心等，分別講授禪學、中觀、唯識、因明的著作。專著有《因明入正理論導讀》、《正理滴論解義》、《中論導讀》、《中論析義》、《百論析義》、《十二門論析義》、《唯識二十論導讀》、《唯識三十頌導讀》、《佛家輪迴理論》、《佛學論文集》、《成唯識論述記解讀》等，此外，思想人物方面有《僧肇》，佛學小品方面有《山齋絮語 —— 生活中的佛法》等書面世，對佛教思想、教育、文藝都有其貢獻。

李潤生作品

1. 《僧肇》
2. 《因明入正理論》上下冊
3. 《唯識二十論導讀》
4. 《唯識三十頌導讀》
5. 《正理滴論解讀》
6. 《佛家輪迴理論》上下冊
7. 《山齋絮語》
8. 《佛學論文集》上下冊
9. 《三論析義．中論析義》上下冊
10. 《三論析義．百論析義》上下冊
11. 《三論析義．十二門論析義》
12. 《成唯識論述記解讀．破執篇》四冊
13. 《成唯識論述記解讀．賴耶篇》四冊
14. 《禪宗公案》

禪宗公案　目次

序言　7

緒篇　禪悟——生命智慧的啟動　32

中篇　禪師與公案

菩提達摩・並無功德　44

二祖慧可・安心　50

六祖慧能・本來面目　53

荷澤神會・見與不見　57

南嶽懷讓・磨磚作鏡　61

馬祖道一・止小兒啼　64

大珠慧海・飢來吃飯困來眠 67
百丈懷海・喪我兒孫 71
南泉普願・斬貓 74
溈山靈祐・蹋倒淨瓶 78
仰山慧寂・有主沙彌 82
溈仰宗說・高處高平，低處低平 85
溈仰宗說・無事道人 89
溈仰宗說・得其體與得其用 94
溈仰宗說・佛經是魔說 97
溈仰宗說・修與不修 101
香嚴智閑・如來禪與祖師禪 105

百丈懷海．不昧因果 117
百丈懷海．野鴨子飛過 122
黃檗希運．大雄山下的大蟲 127
臨濟義玄．佛法無多子 131
臨濟義玄．諸方火葬，我這活埋 137
臨濟義玄．坐禪不如熟睡 144
臨濟義玄．臨濟宗風 149
臨濟義玄．不看經，不習禪 163
青原行思．爭知不失與廬陵米價 172
石頭希遷．誰縛汝與誰垢汝 179
天皇道悟．這裏無奴婢 187

丹霞天然・燒木佛以取舍利 193
藥山惟儼・洞庭湖水滿 201
大顛寶通・無物即眞物 211
雲巖曇晟・通身是手眼 220
船子德誠・滿船空載月明歸 230
洞山良价・無情說法 243
洞山良价・養子方知父慈 263
曹山本寂・枯木龍吟 277
龍潭崇信・指示心要 291
德山宣鑒・未跨船舷，便好與三十拄杖 302
雪峰義存・古澗寒泉 310

雲門文偃・涵蓋乾坤與雲門三句 321
玄沙師備・達磨不來東土與二祖不往西天 344
羅漢桂琛・雲亦不動，風亦不動 357
法眼文益・萬象之中獨露身 367

附篇

一、《禪宗公案》導言 394
二、五家宗風 436
三、禪宗的佛陀觀與生命智慧的開展 518
四、唐、牟二師對禪學開顯的處理述異 576

序言

編者序

〈一〉《禪宗公案》書成三編

近人流傳解釋禪宗公案的著作不多，而能依《六祖壇經》之旨趣解說者則更為難得，故令不少人對禪宗公案有所誤解，或不明白個中含義。喜見李潤生老師於香港大學佛學研究中心講授禪宗公案，並將其輯錄成書，合為三編：〈緒篇〉第一、〈中篇〉第二、〈附篇〉第三。目的在導引學人，對禪學作出正確認知，奠定穩當的基礎。

〈緒篇〉第一：〈禪悟——生命智慧的啟動〉一章，透過辨明禪學的宗旨、思想的本源、禪悟的進路、禪悟的大用等等，清楚解說禪悟的目的，一悟便到佛地，並明辨禪宗獨特的禪修方法，以啟動其生命的智慧，通過生命的直覺，得以啟悟其生命中的如來智慧德性。

〈中篇〉第二：此中有四十三個公案作為導讀，導引學人解讀公案。公案是禪宗將歷代高僧之言行，記錄下來，可以啟發思想，供人研究，並作為後代探索依憑之法式。通常而言，公案不可以邏輯作推理或一般常識來解釋，而禪師憑藉公案之「非邏輯性」來觸發學人的生命直覺，以求達至直超頓悟的境界。因此，若以一般常識來解釋公案，往往容易曲解。老師有見及此，故選取四十三個著名的公案，作詳細闡釋，以啟導學人作出清晰了解。

〈附篇〉第三：一者是〈禪宗公案導言〉，作為禪觀的概說，並把佛家各種禪觀都一一介紹，包括印度小乘的禪法、印度大乘的禪法、中國佛法的禪觀，《楞伽經》的四種禪法、菩提達摩「二入四行」禪法、北禪與南禪的觀法等等，都有清晰解說，使讀者得以有所鳥瞰，有所認識。此外，為令學人對禪宗有更詳盡的瞭解，故此附有「禪宗傳承」的表解、「諸師著述」、「禪宗公案、語錄的集成」與及參考資料等等，都有盡錄，可作為禪學的導讀。

二者是〈五家宗風〉。禪宗自菩提達摩六傳至慧能，培養出南嶽懷讓、青原行思兩位巨匠。南嶽之下，經馬祖道一、百丈懷海、黃檗希運至臨濟義玄，大振禪道，是為臨濟宗；至於百丈懷海之下有溈山靈祐，溈山傳仰山慧寂，立溈仰宗。青原之下有曹洞、雲門、法眼等三宗，共為五家。五家宗風各具特色，各自圓滿，各自精彩；李老師從《人天眼目》中，選錄要語，析其辭句，為欲探究禪宗諸家宗風的學人提供了寶貴的資料。

三者是〈禪宗的佛陀觀與生命智慧的開展〉。此文中探索了南禪的佛陀觀、「訶佛毀祖」背後的特別涵義、佛陀的存在與個體生命之間的特殊意義、乃至內裏的深層意義，從而闡釋「幻像」背後的思想本源，消除世人對「禪宗佛陀觀」的誤解；並提出生命智慧必須從自心啟動，自性發揮出來，從世間生活現實中全幅開展，使學人當下開悟，當下受用，達至自由、自在、自得的境界。

四者是〈唐、牟二師對禪學開顯的處理述異〉。此篇以專題探究現代新儒學家唐君毅老師和牟宗三老師對禪學的研究，開顯成就多種的理論，特別

集中於二師對宗密《禪源諸詮集都序》之「以教明禪」而立「禪家三宗」的處理差異，再旁及如來禪、祖師禪、分燈公案、機鋒對語等其餘問題。於中敘述唐、牟二師的不同觀點理趣、文獻依據、論證過程等。導引學人從中窺見二師的稟賦、氣質、學養、興趣、取向等等的差異。

〈二〉禪宗的精神理論

如是《禪宗公案》此書，合成三編，〈緒篇〉第一、〈中篇〉第二、〈附篇〉第三，一如前文所述。其實不少補充，應有所說明，如唐君毅老師在《中國哲學原論．原性篇》及《中國哲學原論．原道篇》所顯示的禪宗精神與理論，如羅時憲老師在〈六祖壇經管見〉所顯示「自性」的涵義，乃至如李潤生老師在〈禪宗對教育的啟示〉所顯示的「言默」和「三位」等問題，皆有所增益。

今就唐君毅老師所顯示於禪宗的精神與理論，分為五點。

一者：天台、華嚴、禪宗三家，無論教下宗門，皆同一頓，如天台的「一念無明法性心」、「三千諸法即空、即假、即中」、「緣理斷九」，足以切摯而「盡精微而道中庸」的境界；如華嚴的「無盡法界，性海圓融，緣起無礙，相即相入」，一如因陀羅網，帝網重重，足以開拓心靈，直契靈知而「致廣大而極高明」的境界；至於禪宗，不重教理，直截上達，即心即性，頓悟成佛，則尤為擅長。昔人有言，不讀華嚴，不識佛家富貴；不過，如果不能達到見本心、悟本性，則縱使禪宗亦有畫餅不飽、貧兒富貴而已。

二者：禪宗以頓超直悟為第一義。是故禪門當下一念，直指本心，直悟本性，此心自明，此性自見，即心即佛，「凡夫即佛，煩惱即菩提；前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提」。由此坐禪，原不著心，亦不著淨，亦不言不動；若起心看淨，卻生淨妄。無能觀，無所觀，無能悟，無所悟；非染非淨，非善非惡，內外不住，去來自由，超越一切，通達無礙，言下一悟即至佛地，成為中國佛學的主流。

三者：禪宗的指點工夫，隨機感應，皆成活句，而歸於「默」。何則，禪宗的言說，不必能組成一套教理信條，因機施教，足以與學者之所執，相銷而互泯，或以表為遮，或以遮為表，或即遮即表，或非遮非表，雙照兩邊，非「四句百非」之所能窮盡，以超出一切語言概念而歸於默，所謂直指人心，頓悟成佛。由此指點工夫，都成活句，而非死句，無有一定的次第，無有一定的成型規矩，而應機而即止。若學人於此有所悟入，則千萬語不為多，亦一語一字亦不為少，而皆可當下圓成具足，無欠無餘，當機之所宜，自由運用，此外禪宗亦可不用言說，而直用棒、喝、燒庵、斬貓等的日常事物，可多可少，可有可無，以求默悟本心，默證本性，自性般若，自性菩提，明心見性，自見成佛，如是超越於般若經義，而與般若佛性，融會而一。

四者：中國禪宗的所獨特處，是親切平易，即是平日之心，以見佛心，平日之事，以見佛事。是故禪宗的悟道，當說不在說者，亦不在聞者，不在

師，亦不在徒，亦不是山河大地及師徒相對時的所共在之情境；而在「此師、徒、情境三者」的「通流之際」。一如釋迦佛與迦葉於靈山會上，默然無語，拈花微笑。花則猶山河大地，笑則對佛而笑；道通流於「師、徒、情境」其間，則亦南泉「不是心、不是佛、不是物」之旨。

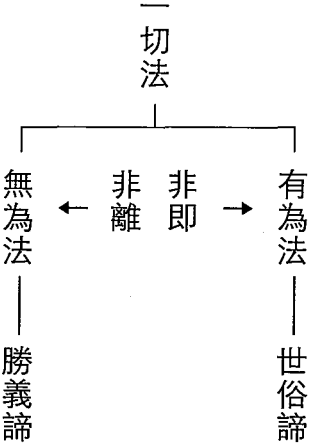
五者：中國禪宗固然有其獨特的原始精神，而不容蹈襲，更強調帶有文學性、美審性的影響，一如禪詩、偈語的藝術，增加了無窮的趣味，所謂「風送斷雲歸嶺去，月和流水過橋來」；日常生活之中，自由無礙，種種微妙義理，當前所見，「煙雨樓台」，產生親切感，相即相入，事事無礙，於「解與不解」之間，平凡事中，進入欣賞審美的境界。不過，談禪之中，亦能輪刀上陣，或以自遂其老婆心切的返本精神，如古德所謂「兩個泥牛鬬入海，直到而今無消息」。故不與「五家宗風」相應，而只求參公案、頌古、拈古的原始精神不同；故此「平蕪盡處是青山，行人更在青山外」，臨機問答之際，覿面相看，直下承擔，亦所不同。

〈三〉禪宗的自性體用

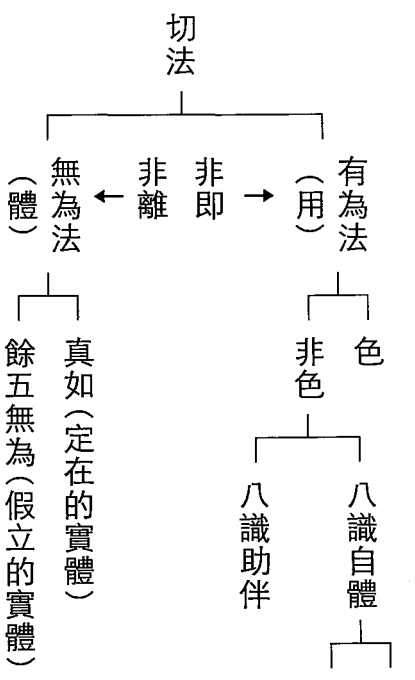
至於羅時憲老師所建立的〈六祖壇經管見〉，目的在澄清六祖慧能所說「自性」的核心義蘊。因為「自性」一名，凡有多義，通常用法有五：一、印度古代數論所建立的「自性（prakrti）」及「神我（purusa）」彼二原理，以說明宇宙的起緣；「神我」為精神的本體，而「自性」則為物質的本體。二、佛家大乘中觀宗說一切皆由眾緣所生，都無自性；如云「眾緣所生法，是即無自性」，此中之「自性」，謂獨立不變的實體。三、佛家大乘瑜伽宗說諸法的當前相狀為「自性」，如云「依眼了別色」為眼識之「自性」，「依耳了別聲」為耳識之「自性」，乃至妄情所執的妄相為「遍計所執自性」，因緣和合所構成的事象為「依他起自性」，遠離偏執而直觀事象所證之境為「圓成實自性」等。四、諸論中，以「他性」作為「他類」解，而「自性」作為「自類」解；又於《因明論》中，稱「宗之主詞」為「自

性」，如立「聲是無常」宗，此中「聲」者，便是「自性」。五、《六祖壇經》所說的「自性」一詞，與前四義截然不同，學者應有所分辨如下：

佛家把「一切法」方便分為「有為法」，即現象界，及「無為法」，即實體界（或本體界）。現象界為「用」，由因緣和合造作而生，故名「有為法」，亦名為「世俗諦」，亦名為「盡所有性」；實體界為「體」，不待因緣造作而生，故名「無為法」，亦名為「勝義諦」，亦名「如所有性」。如是「用」、「體」非即非離，如波與水：



「有為法」可開為二：謂色（物質現象）與非色（精神現象）。「色」為「非色」所現的影象；「非色」為「色」能現的根源。「非色」又分為二：一、八識自體，二、八識助伴（亦名心所），而第八阿賴耶識為根源（以前七識及其助伴皆由第八識中的功能所現起）。而「無為法」以「眞如」為體（假立為六亦可）：



由《六祖壇經》中所言的「自性」蓋攬「阿賴耶識」（於八地以後不名阿賴耶識，而名為清淨無垢的「庵摩羅識（amala vijnana）」），及「眞如」二者而言。以「阿賴耶識」統攝一切有為法；而「眞如」為一切有為法的實體，亦即是「阿賴耶識」的實體。就用邊言，「阿賴耶識」能生萬法；就體邊言，「眞如」不生不滅。體與用不即不離，故得以「自性」一名，而兼攬體用如下：

一切法 ┬ 用 ─ 有為法 ─ 統以阿賴耶 ┐
　　└ 體 ─ 無為法 ─ 統以真如 ┘ 自性

如是《六祖壇經》中的「自性」一語，有「眞如」解，有「第八阿賴耶識（包涵清淨庵摩羅無垢識）」解，有兼用二者解，理皆可通。又「自性」一語，有處稱為「本性」，甚或略稱「性」者。羅時憲老師把錄其重要的五十五條，並擇若干如下：

(1)菩提自性本來清淨（《六祖壇經．行由品》）。(1)條：菩提「自性」即是「眞如」，是故清淨；第八阿賴耶識中含藏有漏種子，便不可言本來清淨。(2)不離自性，即是福田（《六祖壇經．行由品》）。(2)條：「自性」兼指「賴耶」及「眞如」，以一切法不離「賴耶」，亦不離「眞如」故。(3)自性若迷，福何可救（《六祖壇經．行由品》）。(3)條：「自性」兼指二者，體用俱迷故。

(4)祖已知神秀入門未得，不見自性（《六祖壇經．行由品》）。(4)條：「自性」兼指二者，體用俱不見故。

(5)汝作此偈，未見本性。……無上菩提須言下識自本心，見自本性。……即是無上菩提之自性也（《六祖壇經．行由品》）。(5)條：「本性（自性）」即不生不滅，而處萬法中無滯之「無上菩提（之）自性」，亦即「眞如」，因為第八阿賴耶剎那生滅，無不生不滅義故。

(9)至(13)何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自

性本無動搖！何期自性能生萬法！（《六祖壇經・行由品》）。(9)至(13)條：「自性」言「本自清淨」、「本不生滅」、「本無動搖」三者是指「眞如」。彼「自性」之「本自具足」，「眞如」與「賴耶」兼指二者，因為「眞如」遍一切法，是一切法之實體，「賴耶」遍一切所知境，變似有情及世界故。「自性」之「能生萬法」，即是「阿賴耶識」義。

(14)若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛（《六祖壇經・般若品》）。(14)條：「本性（自性）」即指「眞如」。

(17)不識自性般若……萬劫不得見性（《六祖壇經・般若品》）。(17)條：「自性般若」，指根本無分別菩提般若之智，能得見性，故所見之「自性」，即是「眞如」。

(25)何不從自心中頓見眞如本性。……令得見性。……若識自性，一悟即至佛地（即見性成佛道）（《六祖壇經・般若品》）。(25)條：「本性」、「自性」、「（見性之）性」，皆指「眞如」，以本來清淨故。

(29)自修性是功，自修身是德；功德須自性內見（《六祖壇經．疑問品》）。(29)條：「性」及「自性」，皆是一義。

(38)內見自性不動名為「禪」（《六祖壇經．坐禪品》）。(38)條：「自性」指「賴耶」中第六意識之煩惱種子不起現行，故不為動，名之為「禪」。

(43)吾與說一體三身自性佛，令汝等見三身，了然自悟自性（《六祖壇經．懺悔品》）。(43)條：「自性」之「佛」，法身體即「眞如」，報身、化身皆「清淨無漏的庵摩羅識」所變，故「自性」兼指二者，一體而成三身。

(49)自性具（法身、報身、化身的）三身，發明成（為大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智等）四智（《六祖壇經．機緣品》）。(49)條：如前言「三身」之「自性」兼指「眞如」與「庵摩羅識」；而「四智」之「自性」，則以「庵摩羅識」為用。

(52)自性能含萬法，名含（賴耶及庵摩羅識之）藏識；若起思量，即是（末那識及六識之）轉識；生六識，出六門，見六塵，如是一十八界，皆從自性起用。

自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若惡用即眾生用；善用即佛用（《六祖壇經．付囑品》）。(52)條：「自性」指「賴耶（或庵摩羅識）」。(53)自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生（《六祖壇經．付囑品》）。(53)條：前兩「自性」，兼指「眞如」及「賴耶（或庵摩羅識）」二者；迷則體用俱迷，悟亦體用兼悟故。(55)但識自本心，見自本性，無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往（《六祖壇經．付囑品》）。(55)條：此中「本性」，是指「眞如」，由此以無動靜、生滅等故。

於是前述五十五條，綜合觀察，可得結論：（一）《壇經》中所言「自性」，多攬「眞如」、「賴耶」二者而言，間中亦有「偏指眞如」或「偏指賴耶」者；（二）「本性」一語，多指「眞如法性」，有時亦指「賴耶」；（三）單言「性」字，亦多指「眞如法性」，有時指「賴耶」；（四）「自性」一名得總攬體用，亦得偏指體或用，但是「本性」及「性」二名，惟偏

指體，或偏指用，而不同時兼指者。如是羅時憲老師所說的「眞如自性」，其實即是「佛性」、「自性般若」、「自性自度之眞道」、「自性之三身佛」、「自性發明之四智」、及「自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生」的「眞如自性」之豐富涵義。

〈四〉禪宗的教育啟示

又李潤生老師於前時有〈禪宗對教育的啟示〉一文，以闡述禪宗的教育目的、教材、方法、評鑑等問題，分為五個重點：

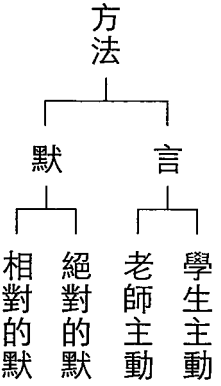
一者：禪宗的教育目的，在求「見性成佛」。禪宗為教外別傳，稱為「宗門」；宗門諸人，多不談三世之說，以無徵信故，徒增我、法執故。是故應於當世透過日常生活中，實際地識自本心，見自本性以求達成，如《壇經．行由品》所謂「惟求作佛，不求餘物」。《壇經．般若品》：「前念迷

即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即佛。」及「一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。」一如儒家所謂「我欲仁，斯仁至矣」。不過，禪宗的教育目的，以「一切眾生皆有佛性」為基設，以「人雖有南北，佛性無有南北」為前提；然而，禪宗還是佛學，而非是儒學與道學。

二者：禪宗的教育教材，一般以「態度培養」為目標，而不以「知識傳授」為目標，是故以實際生活作為體證人生、培養德性、啟動生命智慧作為活潑潑的教材；即使在《壇經》中，也有《楞伽經》、《金剛經》、《維摩經》、《涅槃經》、《法華經》等經目，但是六祖慧能早已為彼等賦予更新的意義，而與實際生活合二為一。如《壇經．般若品》云：「口念心不行，如幻如化，如露如電；口念心行，則心口相應。本性是佛，離性無別佛。」《壇經．定慧品》云：「一行三昧者，於一切處，行、住、坐、卧，常行一直心是也。」《壇經．懺悔品》云：「於一切時，念念自淨其心，自修其

行，見自己法身，自見心佛，自度自戒……。」又如從日用常行去反省，百丈清規，「一日不作（事）一日不食（飯）」（見《五燈會元》）。僧向趙州乞示。趙州道：「吃粥了也來？」僧云：「吃粥了也。」趙州道：「洗缽盂去！」（見《五燈會元》）。有問大珠慧海：「老人家修行至今，還須用功否？」答：「用功！餓來吃飯，困來即眠。」問：「這與一切人何別？」慧海答道：「他人吃飯時不肯吃飯，百種思索；睡不肯睡，千般計較。」（見《五燈會元》）。這就是禪宗活生生的實際教材！

三者：禪宗的教育方法，可以說為隨機接引，頓悟成佛，而不會枯坐冥想，以求靜觀。禪宗方法，分為兩類：



甲、以學生主動的言說：如趙州從諗禪師的接引例子（見《五燈會元》），（僧）問：「萬法歸一，一歸何所？」師曰：「老僧在青州作得一領布衫重七斤。」以「一領布衫」是「一」，而「重七斤」是「多」；正是「一即多，多即一」、「一切即一，一即一切」，華嚴經的理事無礙及事事無礙之法界精神，同時運用，「答非所問」，「自我反省」，意會語言的深層意義，言在此、意在彼以求開悟的方法。

乙、以老師主動的言說：如雲門文偃禪師的接引例子（見《五燈會元》），（一日，文偃）示眾曰：「十五日以前不問汝，十五日已後道將一句來。」眾無對。自代曰：「日日是好日。」所言「十五日」是月圓，顯示體悟自性。「十五日前」或無所悟，是迷的境界；「十五日後」應已見「識自本心，見自本性」，無日不在悟的成佛境界，故能「日日是好日」。

丙、禪宗有「絕對的默」，如果《付法藏因緣傳》的記錄屬實，則釋迦牟尼佛的「拈花」，與迦葉尊者的「微笑」，可說是「絕對默教」之始；但

此種默，還得以動作配合語言。但於《維摩經》的「默然無言」，則是眞正的「絕對的默」之典型，顯示最高的眞理是忘言絕慮之境界者。

丁、至於禪宗的「相對的默」，可有種種方式，一如欽山的「水清月自現」，雪峰說「水清月不現」，乃至巖頭默言不語，把盆踢翻，都是「以動作代語言」；又如德山的「道得三十棒，道不得也三十棒」，便是「以棒打代語言」；又如黃檗摑打乃師（百丈），而師（百丈）拍手笑曰：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」就是「以掌摑代語言」；又如臨濟義玄對僧曰：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子」等，就是「以喝代語言」。由是不同形式，或時用抽，或時用掣，或是斬貓，或是指雨，乃至燒像、豎指、叉手、垂足、揚眉、瞬目，千門萬類，不一而足，目的在應機而行，於實際生活中，變化之多，運用之廣，安排之妙，既生動，又靈活，可算是禪門獨尊。是故探索禪學的方法，可以歸納為三：其一、非但不主張文字，根本就不重視語言；體會到語言的局限性，不足以正確地、圓滿地詮表眞理。

其二、當禪師不得不運用語言時；往往言在此而意在彼，問非所答，問體以用對，問用以體對，問有以無對，問無以有對，問凡以聖對，問聖以凡對，乃至「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親屬殺親屬」，好像不近人情，但目的在學人反省自悟，不為事象所熒惑，不為概念所纏縛而已。其三、禪宗往往採取種種不同行為，以取代語言地位，打破語言局限，增加教學的靈活性，師生融成一體，營造氣氛，啟迪眞理，破除局限，知得深，認得切，而成為教與學的一種藝術。

四者：禪宗的教育評鑑（Evaluation），亦有獨特的處理，以獲得應有的預期成果，接引學人，以求「印證」。例如：大梅法常禪師初參馬祖道一，問：「如何是佛？」馬祖曰：「即心（即）是佛。」法常即時大悟。自此住山。馬祖令使僧人考察一下，迷惑其心，是否動搖自信；故彼僧曰：「大師（馬祖）近日佛法又別。」（大梅法常問）曰：「作麼生？」僧曰：「又道：非心非佛。」（大梅法常）曰：「這老漢惑亂人，未有了日。任他『非心非佛』，我祇管『即心即（是）佛』。」其僧回舉似馬祖道一；（馬）祖

曰：「梅子熟也。」（見《五燈會元》）。由此可見，反映出大梅法常確有會心，必達到如實「印證」，而非徒靠「即心即佛」或「非心非佛」作為語言信條的準則。由是禪宗的評鑑，一如其施教的方法，其特色在於不同的接引對象、根器、時間、空間、施教者的風格、乃至不同心境、突發的靈感，自有不同的評鑑方式，以收準確的評鑑效果。

五者：如是李潤生老師所建立的，〈禪宗對教育的啟示〉，於「目的」、「教材」、「方法」、「評鑑」之後，可以把禪宗的修行歷程，分成「三位」：一、是「前行位」，二、是「正悟位」，三、是「後設位」。

一、「前行位」：顯而學禪中，以求自我生命智慧的提升，直至達到開悟之前的境界，例如馬祖道一的修學過程（見《景德傳燈錄》），有一沙門道一，常日坐禪，南嶽懷讓禪師，知是法器；往問曰：「大德坐禪，圖甚麼？」道一曰：「圖作佛。」懷讓禪師乃取一磚，於彼庵前石上磨。道一曰：「師作甚麼？」懷讓曰：「磨作鏡。」道一曰：「磨磚豈得成鏡耶？」懷讓曰：「坐禪豈得成佛耶？」道一曰：「如何即是？」懷讓曰：「如人駕

車不行，打車即是，打牛即是？」道一無對。懷讓又曰：「……若學坐禪，禪非坐卧；若學坐佛，佛非定相。於無住法，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛。若執坐相，非達其理。」道一聽聞示誨，如飲醍醐。如是道一對懷讓禮拜問曰：「如何用心，即（能）合（於）無相三昧（的境界）？」懷讓曰：「汝學心地法門，如下種子；我說法要，譬彼天澤（甘霖）。汝緣合故，當見其道（自然開悟）。」道一又問：「道非色相（非有形相之物），云何能見？」懷讓曰：「心地法眼，（都）能（得）見乎（佛）道，無相三昧，亦復然矣。」道一又曰：「（佛道三昧）有成壞否？」懷讓禪師答曰：「若以成壞聚散而見道者，非見道也。聽吾偈曰：『心地含諸種，遇澤悉皆萌；三昧華無相，何壞復何成？』」由此可見，彼南嶽懷讓禪師的接引中，能夠使馬祖道一，步步提升，達至於感悟前的境界，名之為「前行位」。

二、「正悟位」：正顯示禪學之中，處於開悟的眞正境界，名之為「正悟位」，一如馬祖道一禪師（獲得懷讓老師）當一體驗，無成無壞，無染無淨，不取不捨，不一不二，非有非無，非動非靜，言語道斷，心行處滅，

超越一切，通達無礙，一悟即至佛地。一如《景德傳燈錄》中，馬祖道一所說：「一蒙（懷讓禪師之後，彼道一當即）開悟，心意超然，（名為見道）。」

三、「後設位」：由此內外不住，來去自由，自在自得，或侍奉老師，或接引學人，甚或印證傳心，弘揚佛道，不一而足。一如《景德傳燈錄》中，於馬祖道一的「正悟位」之後，「侍奉（南嶽懷讓禪師達於）十秋，（而）日益玄奧。」其後在江西南昌的開元精舍傳法，有洪州承受宗旨，接引四方，景仰歎慕，「師入室弟子一百三十九人，各為一方宗主，（弘法紹述），轉化無窮」，此即為禪宗「後設位」。由是把一個禪學歷程，開為「前行位、正悟位、後設位」，構成三個程序，一如前聞所述，大致無誤。

由此編者，輯成〈一〉《禪宗公案》成書三編、〈二〉禪宗的精神理論、〈三〉禪宗的自性體用、〈四〉禪宗的教育啟示等的資料，其間內容豐富，清晰明確，解說透徹，深入精微，成為禪宗學人難得的著作。由是藉此

殊勝因緣及作者的慈悲心血，此書得以付印；更衷心感謝黃國強居士、黃兆強居士、張麗儀女士等負責打字、校對、編輯等工作，玉成此法施，無邊功德，周圓無量。

弟子潘雪芬敬序

公曆二零一四年六月五日

緒篇

禪悟——生命智慧的啟動

佛教是世界宗教中思想最深邃、理論最繁複的宗教，隨意拈出一個「空」字，其中便有無窮義蘊，難以解說，難以領會。禪宗則是佛教之中思想最直截、理論最單簡，而領會最不容易的宗派。禪宗雖然以禪悟為宗，可是他們卻反對坐禪。《壇經》清楚指示頓悟法門，所謂「前念迷即凡夫，後念悟即佛」，六祖慧能未到黃梅禮拜五祖受學之前，聞客誦《金剛經》，心即開悟，但大多禪客，即使窮畢生之力，卻找不著悟入的門徑。其詭譎可知。今試以淺近文字，開成四門，以「生命智慧的啟動」，解說「禪悟」的基本理念，為未來對禪家語錄、公案的學習，奠定穩當的基礎。

一、禪學的宗旨

學禪以「禪悟」為宗旨。禪客窮盡數十年的工夫，只期待著「悟」的一刻。所以「禪」是工夫，是方法；「悟」是目的，是宗趣。「悟」的目的，用現代語言來詮釋，就是獲得生命智慧的啟動。由於我們本具生命的智慧德性，就本質言，根本就與諸佛的智慧德性無異無別。所以當六祖慧能初見五祖弘忍的時候，就訴說了學禪的目的，「不求餘物，但求作佛」。原來「禪悟」實等同於「成佛」，所以《壇經》說：「一悟便到佛地」。「佛」是覺義，「覺悟」是智慧的活動，通過生命智慧的醒覺，直覺體悟到生命的本來面目，名之為「覺」、名之為「悟」，如是能「覺悟」的生命主體，假名為「佛」。

只要能覺悟到生命的本來面目，凡夫即是佛，若不能覺悟到生命的本來面目，佛也即是凡夫。達到佛的覺悟便是「菩提」，也就是主體自心中的生

命智慧德性得到了啟動；生命智慧德性就本具於每一生命主體本來清淨的自性本心之中，所以《壇經》開宗明義便強調著：「菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。」

「禪」不是禪修的目的，只是禪修的工夫、禪修的手段、方法。「禪」是印度語「禪那」（dhyāna）的簡單音譯，意譯為靜慮，內容包括「止」和「觀」兩大成分。若達到第四禪，「止觀雙運」啟動了無相、無分別的「般若」（prajñā）生命智慧，便能夠覺悟到生命的本來面目。餘宗名之為「見道」、「登地」、「入如來家」，禪宗名之為「見性成佛」。所以「禪」是方法，不是禪修的目的。「禪修」既然只是方法，由於應機不同，方法便不止一種；不過禪宗的「禪修」特色，就是揚棄了印度傳統的一套「枯坐冥想」的止觀法門，提出了「單刀直入」、「頓悟成佛」、「思量即不中用」、「識自本性」、「見自本心」、「言下須見」的簡單直接的方法，名之為「祖師禪」，以別於傳統的「如來禪」。以方法獨特之故，故依禪法立

名，名之為「禪宗」，更從六祖慧能開始於南方，史家稱之為「南禪宗」。

二、思想的本源

禪修的目的，既然在於對生命智慧德性的啟動，而生命內在的智慧有異於外在器界的知識；知識不離語言、文字、名相，而生命智慧則須離言絕相，所以禪宗有「不立文字」的特色。離言、離相的思想，本源在《金剛經》。六祖慧能從弘忍聽說《金剛經》，至「應無所住而生其心」便能開悟。《金剛經》要強調「無住」、「無念」、「無相」的進路，提出「凡所有相，皆是虛妄；若見諸相非相，則見如來」的境界；「（證）見（悟入每一生命個體所本具的）如來（法身）」就是禪悟的「啟動生命智慧德性」。《壇經》禪法主張離兩邊、離分別的「不思善，不思惡」，就是「不立文字」，就是「以無念為宗，無相為體，無住為本」，其思想就出自《金剛

經》。

禪家不重視外在語言文字之相，所以不會依思辨分析以建立一套宗教理論，而會依《維摩經》單刀直入的方法，進入「默然無言」的「不二法門」。這亦同於儒家孟子「盡其心者知其性也」那種對自我生命的直覺，對生命智慧本具的「不慮而知」、「不學而能」之「良知善性」的體驗，不過良知善性那生命智慧的啟動，在禪家換了一個「明心見性」的名字，其意趣則是一致的。

佛家其他宗派都有所依的經教，即使是初祖菩提達摩也有所宗的《楞伽經》以「藉教悟宗」，契入「含生（一切眾生）同此眞（如佛）性」，至於天台宗之宗《法華》與《中論》，華嚴宗之宗《華嚴》，淨土宗之宗《彌陀》，唯識宗之宗《解深密經》等均可不論，而南禪雖受多種經教的影響，但不專宗某些經教，所以說為「教外別傳」。不過《楞伽經》之言「如來藏自性清淨，轉三十二相，入於一切眾生身中」，《大般涅槃經》之肯定斷善

根的「一闡提皆有佛性」，壓根兒對禪宗確有影響，所以六祖慧能才有「人雖有南北，佛性本無南北」的堅持。由於人皆有佛性，所以只要能夠「開啟生命的智慧德性」，一悟便到佛地，禪家的「頓悟成佛」才得可能，因為「生命的智慧德性」，就是眾生所本具的佛性與諸佛的無邊功德：《法華經》所言的「開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見」便可以從一念得。

三、禪悟的進路

南禪的宗教實踐，依《壇經》所顯示，亦有傳統的懺悔、受五分法身香、發四弘誓願、皈依三寶等，但對此等儀軌卻賦予南禪獨特的革新涵義。就以皈依為例，禪家所皈依的對象不是自我生命以外的佛、法、僧，而是自我生命本具的覺悟、正法與清淨的自性。自心皈依「覺」彼佛寶，邪迷自然

不生；自心皈依「正」彼法寶，自然念念無邪見；自心皈依「淨」彼僧寶，自然一切塵勞、愛欲全不染著。這顯示禪宗是一種純自力的宗教，與倚仗他力的念佛法門截然不同。

禪修的眞正精神不在儀軌，而旨在「禪悟」，「悟」是目的，「禪」是工夫。為要達到「一悟便到佛地」的目的，便得要有其獨特的禪修方法以啟動其生命的智慧。禪修的進路不重誦經、不重念佛、不重坐禪，而重在生命的實踐。所以六祖慧能在弘忍門下，在碓坊八個月的踏碓就是禪修。「汝擎茶來，吾為汝接；汝行食來，吾為汝受；汝和南時，吾便低首」，這就是指示禪悟的心要。這因為禪修的目的不在於外在知識的積累，而在於自我生命智慧的啟動，所以強調「自悟自修自性功德」，所以強調「一行三昧」法門，即於一切時中，無論行、住、坐、臥，其心都無諂曲，直心而行，無念無住，無有執相；所謂於相而離相，於念而不念，達至定慧不二，亦即是即慧之時定在慧，既定之時慧在定。因為每一生命個體，凡聖等一，其生命智

慧德性，無不具足，無不清淨，與佛無異，如日月常明，只為煩惱浮雲蓋覆，不得顯現；一旦直心啟動，自性之中的般若智慧驀然開發，有如惠風和暢，卷盡雲霧，日月星辰，一時頓現，此之謂「明心見性」，此之謂「頓悟成佛」。

四、禪悟的大用

就其他宗派言，成佛是三大無量劫修行斷障遙不可及之事，南禪則標榜在現實生活中啟動生命智慧，飢來則食，困時則眠，但盡凡心，無別勝解。這因為凡愚的生命，本具如來智慧德性，只由在日常生活中，吃飯時不肯吃飯，千般思索，睡眠時不肯睡眠，百般計較，所以不能即煩惱中體證菩提，明心見性，頓悟成佛。因此通過生命的直覺，剎那之間從迷惘中得以啟悟其生命中的如來智慧德性，不假外求，當下呈現，原來是佛。

禪家頓悟所成的佛，《壇經》也說成就三身、四智和淨土。所謂「自性具三身，發明成四智」。不過如此的「三身」、「四智」乃至「淨土」都自涵新義。自性本具，名為「法身」；念念自性自見，名為「報身」；從報身思量接引後學，名為「化身」。又說：「清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。」又說：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。」又秉承《維摩經》的唯心淨土理念，「但行直心，到如彈指」、「若悟無生頓者，見西方（淨土）只在剎那」。可見「頓悟成佛」者，就是生命本具的清淨、無礙、融通、應物之智慧德性的全幅啟動而已，彰顯心地無非的「自性戒」、心地無亂的「自性定」、心地無癡的「自性慧」。如是由於生命智慧德性的全幅啟動，便可以隨機應物，啟動自性的慈悲，即是觀音；啟動自性的喜捨，即是勢至；啟動自性的能淨，便是釋迦；啟動自性的平直，便成彌勒。

那時候，就可以「任性逍遙，隨緣放曠」，行乎其所不得不行，止乎其

所不得不止，「夜夜是春宵，日日是好日」，接引有情，過著自由、自得、自在的生活。這樣通過生活的實踐，禪家把大乘佛教神秘化了的佛陀，回歸到原始佛教中人格化的佛陀去。

辭彙教室

(1) **公案**　禪宗將歷代高僧之言行記錄下來，作為坐禪者之指示，亦成為思考之對象，或修行坐禪者之座右銘，並作為後代依憑之法式，故稱公案。

(2) **如來禪**　宗密之《禪源諸詮集都序》卷上之一，將禪分為五種，「最上乘禪」稱為如來清淨禪（略稱如來禪），又稱一行三昧、眞如三昧。此禪之旨趣係頓悟自心本來清淨無有煩惱，具足無漏之智性，且此種清淨心與佛無異，此心即佛，故稱之為如來清淨禪。

(3) **五分法身香**　以香比喻五分法身。無學聖者於自身成就之五種功德法，稱

為五分法身。即：戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，以香喻之，則稱為戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香。

(4) 四弘誓願　《六祖壇經》：一，眾生無邊誓願度；二，煩惱無盡誓願斷；三，法門無量誓願學；四，佛道無上誓願成。前一誓願為利他，後三誓願為自利。

(5) 有情　梵語sattva，巴利語satta。音譯作薩多婆、薩埵縛、薩埵。舊譯為眾生。即生存者之意。

(6) 原始佛教　佛陀創立教團弘揚教理開始，至佛陀入滅後一百年（或兩百年）之間，教法一味、教團統一，尚未分裂為部派以前的時代。這時期，教團較為統一，比丘持戒較嚴，基本上以乞食為生，傳播地區主要在印度恆河中游一帶。這時代的經典，含有佛陀教說的最原始形態，為後來大小乘佛教根本教理的基礎。（案：註釋主要參照《佛光大詞典》。）

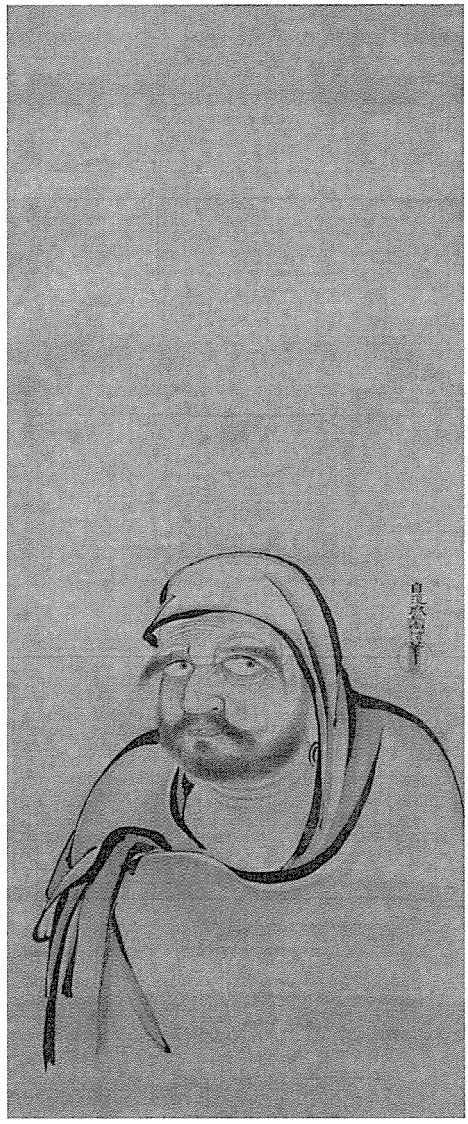
中篇 禪師與公案

菩提達摩・並無功德

依時序言，中土初祖菩提達摩①說梁武帝②即位以來，造寺、寫經、度僧不可勝記，可是卻並無功德，這可說是禪家的第一宗公案。雖然胡適③先生撰《菩提達摩考》④，極力指陳此公案自日僧最澄⑤著《佛法記》、保唐寺無住⑥作《歷代法寶記》以降，此種傳說，如滾雪球，愈滾愈大，故論定其為杜撰；不過，在今傳敦煌本的《六祖壇經》⑦中，慧能⑧大師卻因韋璩刺史的請問，而把造寺、度僧所以並無功德的底蘊詳為申說。所以此段禪史容或有眞假可辨，然而此宗公案在禪學的涵義上，始終值得我們去探究明白。

《敦煌壇經》⑨記載韋刺史向慧能請問：「弟子見說（菩提）達摩大

師（在南朝梁武帝普通八年來華），化梁武帝。帝問達摩：朕一生已來，造寺、布施、供養，有功德否？達摩答言：並無功德。武帝惆悵，遂遣達摩出境（然後有一葦渡江、於嵩山作九年面壁、傳法慧可諸傳說）。未審（評梁武帝並無功德）此言（究是何義？請和尚為我等無知者解說）。」⑩



紙本墨画達磨図　狩野尚信筆

《敦煌壇經》載慧能六祖答言：「（梁武帝）實無功德，使君勿疑。（因為）……造寺、布施、供養只是修福，不可將福（田誤）以為（是）功德。功德（唯）在（能契證）法身（而說），非在於（能得）福田（而說；能契證）自（身本具）法性（始配稱為）有功德，（因為能自證）見（眞如自）性是『功』，（能以本具自性般若智慧）平直（起用）是『德』。……若輕一切人，吾我（之執）不斷，即自無功德。」⑪

此公案涵蘊兩重意義：一者、愚人修福不修智，造寺、布施、供養、度僧等等都是只種福田，是生死因，不能導致出離解脫，不能說是「功德」。在禪家思想體系之中，只有明心見性，契證法身，直了成佛，才是「功德」；所以學人當知「功德」與「福田」有別，有所取捨。二者、習禪當以明心見性、啟動本自具足的生命智慧為宗旨。因此要強調直心而行，念念實踐平等直心；心生慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨即是釋迦，平直即是彌勒，而不應如小乘人的耽於寂滅，人天愚者之沉醉於人天福報。

【註釋】

① 見〈禪宗公案導言〉註⑩。

② 梁武帝（464–549），南朝蘭陵（江蘇武進）人，姓蕭名衍，字叔達，南梁之建國君主。篤信佛教，一生精研佛教教理，固持戒律，四次捨身同泰寺，自講涅槃、般若、三慧等經；著有涅槃經、大品經、淨名、三慧經等之義記數百卷。後因侯景起兵反叛，攻陷建康，於太清三年（公元五四九年）餓死於臺城。在位四十八年，世壽八十六。

③ 胡適（1891–1962），安徽績溪人，字適之。曾留學美國，為民國以來蜚聲中外的思想家，曾得三十五個名譽博士學位。歷任北京大學教授、文學院院長、校長、中國公學校長、駐美大使、臺灣中央研究院院長等職。胡氏治學謹嚴，凡史學、國學、哲學、文學、外交、教育、禪學等皆兼容並治，又主張文學改革，提倡白話文運動，影響深遠。民國十五年（公元一九二六年）於法國巴黎國立圖書館、英國大英博物館研究敦煌文獻，發現大量初期禪宗史之文獻。有關之研究論著有《菩提達摩考》、《禪學古史考》，《跋曹溪大師別傳》、《神會和尚遺集》、《楞伽集考》等專論。民國五十一年歿，世壽七十二。平生著述繁富，除上記外，另有《嘗試集》、《白話文學史》、《水

經注》、《四十自述》等書，現有《胡適文存》四卷、《胡適手稿》十卷行世。其主要佛學研究論著，於其歿後，被彙編為《胡適禪學案》一書。

④ 見張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第四冊〈禪宗史實考辨〉頁一六二。

⑤ 最澄（767–822）日本天台宗開祖。近江（滋賀縣）人，俗姓三津首，其先人為歸化日本之漢人。十四歲出家，遊學南都（奈良），後於東大寺受具足戒，專研佛教各宗之經論，而特崇一乘思想。唐貞元二十年（公元八〇四年）來華，從天台宗九祖湛然弟子道邃、行滿受天台教義，從天台山翛然受牛頭禪，並從道邃受大乘菩薩戒，後又從順曉受密法。翌年返國，於高雄山寺設灌頂臺傳密教，為日本祕密灌頂之始。弘仁十三年於比叡山中道院示寂，世壽五十六，諡號「傳教大師」。著作甚多，均收錄於《傳教大師全集》。

⑥ 見〈禪宗公案導言〉註⑳。

⑦ 《六祖壇經》，全一卷，全稱《六祖大師法寶壇經》。六祖慧能述，法海集，元代宗寶編。收錄於《大正藏》卷四十八，其敦煌寫本亦收錄於同冊。為禪宗六祖慧能於韶州大梵寺之說法內容。

⑧ 見〈禪宗公案導言〉註㉑。

⑨ 《敦煌壇經（六祖壇經敦煌本）》是二十世紀上半葉在敦煌發現的《六祖壇經》手鈔

本，全稱《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖慧能大師於韶州大梵寺施法壇經》，是已發現最早的寫本。

⑩ 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》宗教文化出版社、頁四二。此外有《壇經校釋》郭朋一九八三年中華書局出版；《敦煌寫本壇經原本》周紹良一九九七年文物出版。

⑪ 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》宗教文化出版社、頁四二。

二祖慧可・安心

禪宗初祖菩提達摩傳法與二祖慧可，道宣《續高僧傳》早有所載，不必置疑，但菩提達摩為慧可安心，則不見於正史，眞偽待考。不過，其中卻可以如實反映出禪修的用功方向，不失為一宗值得參究的公案。

《景德傳燈錄》有這樣的記載：慧可為了參悟禪理，晉謁達摩；達摩面壁禪坐，未蒙接見，慧可唯有久候於門外。時天大雪，慧可堅立不動，積雪過膝，直到天明，終於感動了達摩。於晉見之際，慧可突然潛取利刀，自斷左臂，置於師前。為法忘形，達摩知是法器，收



八高僧圖（局部） 南宋 梁楷 此圖描繪神光（慧可），向達摩求法。

為弟子。慧可對老師說：「我心未寧，乞師與安。」老師說：「將心來，與汝安（把你的心拿來，我就為你安心吧）！」慧可沉思了好一會，驚訝地回答：「覓心了不可得！」達摩老師於是從容地說：「我與汝安心竟（那末，我已經把你的心安好了）。」①

究竟達摩為慧可所安的是甚麼心呢？依《壇經》指引，心有妄、本之別。妄心邪智，思量惡法，化為地獄，化為毒龍；本心正智，乃自性起用，本自清淨，「心地無非自性戒，心地無亂自性定，心地無癡自性慧」②，於自本心，戒、定、慧本自具足，不假外求，所以心或容有不起，起心必定思量善法，化為天堂，化為菩薩。由此可知，慧可所謂「我心未寧」者必非自性本心，而定是妄心邪智，為婬、怒、癡惡法之所惱亂，所以不寧。

要將「心」拿來，待師與安，於是慧可上下求索，上窮碧落，下達黃泉，心不在內，亦不在外，不在中間，結果覓心了不可得。體會到：不可得者，以其緣生本無自性，幻生幻滅，計之為實；不得安者，凡情顛倒，無常

計常，無我計我。如是在老師「將心來，與汝安」一語的啟發之下，因緣成熟，向內啟動了本心本性的生命智慧，以既不自欺，亦不欺人的無諂曲的「直心」，如實體證了「不安」、「不寧」的「妄心」了不可得，當下本自具足、本自安寧、本自清淨的「自性本心」便得呈現，此謂之「安心」。其用功方法不是外向的尋求，而是內向的反省伺察。此公案為禪修指出了方向。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷三（《大正藏》卷五一、頁二一九）。

② 見《壇經．頓漸品第八》（《大正藏》卷四八、頁三五八）。

六祖慧能・本來面目

早期禪宗，作單線的血脈傳承，達摩傳慧可為二祖，慧可傳僧璨為三祖，僧璨傳道信為四祖，道信傳弘忍為五祖，弘忍傳慧能為六祖。六祖慧能而後，改單線為複線的傳授，開創南禪一花五葉①的璀璨時代。

南禪慧能的弘揚，應自度慧明以啟其端，宗寶本《壇經》載言：慧能撰無相偈，得弘忍的賞識，為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」便言下大悟，授以衣法，稟為第六代祖，又為逃避眾人的追趕與搶奪，連夜發足南行。兩月後，至大庾嶺，為慧明所趕上。慧能把衣、缽置於石上而身隱草莽之中。慧明提掇不動，喊道：「行者、行者，我為法來，不為衣來。」慧能出坐石上，慧明作禮說：「望行者為我說法。」慧能指導他「屏息諸緣，勿生一念」。良久之後，慧能問道：「不思善，不思惡，正與麼時（即於此時），那個是（慧）明上座（你的）本來面目？」慧明言下大悟。②



六祖挾擔圖　南宋　直翁　慧能賣薪，忽聞誦《金剛經》琅琅之聲，遂決出家。

「本來面目」就是每一個生命個體本自具足的清淨「自性」，亦即是不離、不脫、不異不思議佛法的「不空如來藏自性清淨心」，亦即是「其性無二」的「佛性」。要證入如是「自性」、「佛性」、「如來藏」，慧能教導慧明初步工夫在「屏息諸緣，勿生一念」。此是無念工夫，是修止的工夫。《壇經》說「無念念自正，有念念成邪」③，達於「邪正悉打卻，菩提性宛然」④而起用。在教下言，這就是由定以發慧，由慧起觀；止觀成就，般若

智生，便得證入諸法實相。禪家宗門，則主張即定即慧，即定之時慧在定，以般若觀慧明心見性，直了成佛。

如是過了好久時間，慧能再以「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」的提問來接引他。「本來面目」是超越對立的無相無名之實體，故「惡之與善、惡法善法，盡皆不捨，不可染著」⑤，然後得以證入。善惡對立：思惡則有惡相可捨，思善則有善相可取，即成「淨妄」。唯有以超越一切對立的般若智慧，於一切法不取不捨，然後可以證入離言離相、絕對不二的「本來面目」，然後可以見性成佛道。這是禪悟的不二法門。

【註釋】

①禪宗自六祖慧能以後，開衍成「溈仰宗」、「臨濟宗」、「曹洞宗」、「雲門宗」、「法眼宗」，故稱為「一花五葉」。《景德傳燈錄》卷三（《大正藏》卷五一、頁二一九）：「吾本來茲土，傳法救迷情；一華開五葉，結果自然成。」又作「一華五葉」、「一華開五葉」。

②事見《壇經．行由品第一》（《大正藏》卷四八、頁三四九）。

③《壇經．機緣品第七》（《大正藏》卷四八、頁三五五）。

④《壇經．般若品第二》（《大正藏》卷四八、頁三五一）。

⑤敦煌本《六祖壇經》（《大正藏》卷四八、頁三四〇）。

荷澤神會・見與不見

六祖慧能門下，群賢輩出，弘揚大業，開宗顯教者，不過三支：一者是荷澤神會，二者是青原行思，三者是南嶽懷讓。神會為南宗定是非，爭正統，問鼎中原；懷讓、行思則開五家①宗風，光大南禪事業。

《敦煌壇經》記神會初到曹溪，禮拜六祖，問言：「和尚坐禪，見不見（意謂：已證見自性，或還未證見自性）？」慧能聽了，從座起來，打了神會三下說：「吾打汝，痛不痛？」神會回答：「亦痛亦不痛。」慧能也回應說：「吾亦見亦不見。」問：「何以亦見亦不見？」慧能答言：「吾亦見（者），常見自（己的）過患，故云亦見；吾不見者，不見天地（他）人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」神會回答：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡（夫），即起於恨（我既非木石，亦無有恨，故亦痛亦不痛）。」慧能大師於是直接教訓神會說：「神會向前（剛才問我）

見、不見是兩（種）邊（執）；（後言）痛、不痛是生、滅（現象。自性之體，既非邊執，亦無生滅，故知神會實未見性）。汝自性（尚）且不見，（卻）敢來（戲）弄（別）人？」神會禮拜，更不敢言。②

所言「見」與「不見」，都是針對「自性」來說，因為能否「明心見



六祖斫竹圖　南宋　梁楷　民間流傳有慧能砍竹頓悟之故事。

性」，是能否達到禪修終極目標的準則。「自性」離言，非分別心識境界；本身還未見性，根本無從考核他人已否見性。神會冒充內行人，一問「見、不見」，便露出邊執之相，一答「亦痛，亦不痛」，便暴露出生滅之相。「自性」既離生滅，「見性」既無邊執，所以終於露出馬腳，難免遭慧能過來人所識破。

而且禪修重視踏實修行，避免口舌上的浮誇。神會給慧能輕輕一打，作鸚鵡之學語，說出「亦痛、亦不痛」的矛盾話來；同一受打，是「痛」則不能「不痛」；狡辯「痛是凡夫，不痛是木石」亦不應理，因為神會非是木石，而是未見性的凡夫，故只有是「痛」，不能「不痛」，「亦痛、亦不痛」實是誑語。慧能說出「亦見亦不見」，因對象不同，語無矛盾；而「見自過失」、「不見他人過失」正正顯出眞禪家的踏實眞工夫，這是禪修的明燈，禪者的楷範。

【註釋】

① 指「溈仰宗」、「臨濟宗」、「曹洞宗」、「雲門宗」、「法眼宗」。

② 見《大正藏》卷四八、頁三四三。

南嶽懷讓・磨磚作鏡

南禪六祖慧能三大系中，南嶽懷讓一系開出為仰及臨濟兩家宗風。不過，現存的《敦煌壇經》卻沒有懷讓的記載。宗寶本《壇經》敘懷讓初禮六祖對話時，即能道出「似一物即不中」的「眞如自性」是「修證即不無，污染即不得（自性本自清淨無染，通過修行可以證得）」之論調，獲致慧能的印可，留侍左右凡十五年；日臻玄奧，後往南嶽弘法。①

道原《景德傳燈錄》載西天般若多羅禪師曾預言南嶽懷讓「汝足下出一馬駒，蹋殺天下人」，這應驗於他的弟子馬祖道一身上。道一在衡嶽常坐禪，老師懷讓知是法器，問道：「大德坐禪圖什麼？」道一回答：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼菴前石上磨。一曰：「師作什麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡耶！」「坐禪豈得成佛耶？」一曰：「如何即是？」師曰：「如人駕車不行，打車即是？打牛即是？」道一無對。師又

曰：「汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，於法無住，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」道一聞誨，如飲醍醐。②

「磨磚作鏡」公案，完全繼承了《壇經》反對以印度傳統「枯坐冥想」方式「坐禪」為明心見性、頓悟成佛的手段，反而與《維摩詰經》的主張「不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住內，亦不在外，是為宴坐……不斷煩惱而入涅槃，是為宴坐」③的精神和方法相契應。因為枯坐冥想的禪定，或坐或臥，皆有定相，皆有所執，猶如磨磚以作鏡，猶如打車使牛車前行，功必唐捐。傳統習定，雖或能發慧，依慧斷惑，以求成佛，但非漸修三大劫無所成就，欲求直指人心，頓悟成佛，無有是處。故懷讓告誡道一：「汝若（欲通過）坐（禪以求成）佛，即是（破）殺（生命本具的）佛（性）。」

依南禪的禪法，要從本心本性做工夫，外離於相，內心不亂，無念

無住，不取不捨，如是「外於一切境界上，念不起為坐；見（悟）本性不亂為禪」④，「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」⑤，這才是「打牛而車行」、定慧一體的南宗最上乘禪法。

【註釋】

① 事見《壇經．機緣品第七》（《大正藏》卷四八、頁三五七）。

② 《景德傳燈錄》卷五（《大正藏》卷五一、頁二四〇）。

③ 《維摩詰所說經．弟子品第三》（《大正藏》卷十四、頁五三九）。

④ 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》宗教文化出版社、頁二二。

⑤ 《敦煌壇經》（《大正藏》卷四八、頁三三九）。

馬祖道一・止小兒啼

慧能南禪南嶽懷讓一系，由懷讓先傳道一；馬祖道一有三大弟子，一者是大珠慧海，二者是百丈懷海，三者是南泉普願；另有在家弟子，以龐蘊居士最為有名。

僧問道一：「和尚為什麼（要）說『即心即佛』？」老師道一答言：「（目的是）為（了）止（息）小兒（的）啼（哭）。」

僧又問：「啼（哭）止（息之）時如何？」師云：「（將說）非心非佛。」

僧再問：「除此二種人（外，更有人）來，如何指示？」師云：「向伊道不是物（案：此指自性本自離相，不能以一物視之，所以要向他說：並無一物可得）。」

僧最後問：「忽遇其中（更有）人來時，如何？」師云：「且教伊（他）體會大道。」①

如是四種接引：前三是方便，隨緣施教，因病與藥；後一是宗趣，對任何人都是以教他「體會大道」作禪悟的最終目的。「體會大道」即是明心見性，開啟本自具足的生命智慧，展現自有的如來藏自性清淨心，與諸佛聖者無異無別；無論是說「即心即佛」，或說「非心非佛」，或說「不是（一）物」，其宗趣無不同一，即是「教伊體會（自性）大道」。

「即心即佛」之說，雖出《華嚴》，實見於《壇經》，所謂「一生心若嶮，佛在眾生心；一念悟若平，即眾生自佛。我心自有佛，自佛是眞佛，自若無佛心，向何處求佛？」② 愚迷之人，如迷途小兒，狼狽啼哭，心外求法，不知佛外無別心，心外無別佛，不知諸佛菩提般若之智，世人心中本自有之，迷人不見，外覓三身如來。因此先知先覺的前行者，教以「即心即佛」，於是佛智本自具足，不假外求，非由外鑠，只要識心見性，頓修頓證，即時豁然，自成佛道。即從此義，說「即心即佛，為止小兒啼」。

及至啼聲既止，自信倍增，則為使學人於佛於心，不取不著，故又轉以

「非心非佛」來接引之。前者是肯定為說，後者則以否定為論。

佛與非佛，心與非心，肯定否定，都成名相；為使學人，外不著相，內不著空，從無念無住而臻於無相，故教以「不是（一）物」。如是三說，層層深入，內外不住，來去自由，都是教人「體會（自性）大道」而已。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷六（《大正藏》卷五一、頁二四六），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七〇）。

② 楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》頁七三。

大珠慧海・飢來吃飯困來眠

大珠慧海禪師初至江西馬祖道一門下，參拜馬祖，來求佛法。馬祖說：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我這裏一物也無，求什麼佛法？」慧海作禮，問道：「阿那個是慧海自家寶藏？」馬祖說：「即今問我者，是汝寶藏。一切具足，更無欠少，使用自在，何假向外求覓？」慧海言下即自識本心，踴躍禮謝，事師六載而歸。自撰《頓悟入道要門論》，為時人所推許，學侶漸多，其辯無礙。①

時有源律師來問：「和尚修道，還用功否？」大珠慧海回答：「用功。」問：「如何用功？」慧海答：「飢來吃飯，困來即眠。」問：「一切人總如是，同師用功（相似）否？」答：「不同。」問：「何故不同？」師答：「他（人）吃飯時不肯吃飯，百種須索（即：百種思索）；睡（眠）時不肯睡（眠），千般計校。所以不同也。」律師杜口，不能回話。②

「吃飯時不肯吃飯，百種思索；睡眠時不肯睡眠，千般計校」一語，道盡了千古愚迷者所以沉淪苦海的生活實況。正如《紅樓夢》中《好了歌》③所說「世人都說神仙好，惟有功名忘不了」，「惟有金銀、姣妻、兒孫忘不了」，即使在吃飯，在睡眠，千般計校，百般思索，終日沉醉在妄想、妄念的虛幻世界之中，到頭來也難免是「既從空中來，應向空中去」④而已。

求禪者不解「自家寶藏」，或只知「沿門持缽效貧兒」⑤，或枯坐冥想，觀心看淨，而不曉得「佛法在世間，不離世間覺」⑥。南禪根本就是生活實踐的宗教，所以慧能在碓房工作了八個月，終能悟出「本來無一物，何處有塵埃」的道理。⑦昔日龍潭崇信禪師在天皇道悟處學禪，只是終日服勤左右，沒有禪法指示。一日，崇信等得不耐煩，問道：「某自到來，不蒙指示心要。」道悟說：「自汝到來，吾未嘗不指汝心要。」崇信再問：「何處指示？」道悟說：「汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首。何處不指示心要？」崇信低頭，悟得「見（性）則直下便

見，擬思即差」的道理。⑧

禪悟非但不能外求，更得要從日用常行直心實踐中得，從運水、搬柴、穿衣、吃飯、睡眠中得，也可以從神通妙用、榮華富貴中得。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷六（《大正藏》卷五一、頁二四六），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七九）。

② 事見《景德傳燈錄》卷六（《大正藏》卷五一、頁二四七），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七九）。

③《好了歌》，見《紅樓夢》第一回：「世人都說神仙好，惟有功名忘不了；古今將相在何方？荒塚一堆草沒了！世人都說神仙好，只有金銀忘不了；終朝只恨聚無多，及到多時眼閉了！世人都說神仙好，只有姣妻忘不了；君生日日說恩情，君死又隨人去了！世人都說神仙好，只有兒孫忘不了；癡心父母古來多，孝順子孫誰見了！」

④《紅樓夢》第八十七回。惜春聽說妙玉因為坐禪，引致走火入魔，而說的偈語：「大造本無方，云何是應住？既從空中來，應向空中去。」

⑤明．王陽明〈詠良知．示諸生〉四首之四：「無聲無臭獨知時，此是乾坤萬有基。拋卻自家無盡藏，沿門持缽效貧兒。」

⑥《壇經．般若品第二》（《大正藏》卷四八、頁三五一）。

⑦見大乘寺本《韶州曹溪山六祖師壇經》卷上〔八〕（楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》附編（一）頁八九）。

⑧事見《景德傳燈錄》卷十四（《大正藏》卷五一、頁三一三），亦見《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

百丈懷海・喪我兒孫

慧能南禪南嶽懷讓的一支，由馬祖道一傳百丈懷海，由百丈懷海傳黃檗希運，由黃檗希運傳臨濟義玄，由臨濟義玄而開出臨濟宗。

一日，百丈懷海到馬祖大師的禪房參拜。馬祖從禪床角取出一拂子示之。懷海疑問：「只這個？更別有？」馬祖聽了便把拂子放回舊處，然後問懷海說：「爾已後，將什麼何為人（你以後也拿什麼以示人）？」百丈懷海一如其師取出馬祖的拂子以示馬祖。馬祖說：「只這個？更別的？」當百丈懷海將拂子掛回舊處，方侍立時，馬祖叱喝之，其聲如雷，震耳欲聾（上據《景德傳燈錄》，下同）。

後來百丈辭馬祖，在大雄山弘法。一日對會眾說：「佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾眼黑。」黃檗希運聽了，不覺吐舌，說道：「（幸好）某甲不識馬祖，要且不（必）見馬祖。」百丈說：「（何得

不見？）汝已後當嗣馬祖！」黃檗說：「某甲不嗣馬祖。」百丈問：「作麼生（為什麼呢）？」黃檗答：「（若嗣馬祖，恐怕）已後喪我兒孫。」百丈許之：「如是，如是。」①

黃檗禪師所說「不嗣馬祖」者，並非不繼承馬祖、百丈的血脈，而只暗示不會像老師過去那樣師承仿效馬祖的接引學人方式，若馬祖示人以拂子，自己也示人以拂子，如沐猴之學冠，如鸚鵡之學語，全無創新，得不到發展而終必斷其血脈於自己手中，故說「（若嗣馬祖，則）已後喪我兒孫」，因此百丈懷海印可讚歎他「如是，如是」。後來《五燈會元》於百丈說「如是」之後，還加以闡釋說：「見與師齊，減師半德。見過於師，方堪傳授。」而（黃）檗便禮拜。②所以後來仰山禪師讚百丈得馬祖之大機，以本心契悟故；讚黃檗得馬祖之大用，以有所創新故。

由此我們可以完全理解元遺山所言「詩為禪客添花錦，禪是詩家切玉刀」的涵義。詩與一切藝術皆不事因襲，而重創新，一如禪家之「自知不隨

他」，不重口誦經教，而矢志於身體力行；只有心行，才能識自本心，見自本性，所以禪悟就是一種創作，有源頭活水，由「如來藏自性清淨心」法爾流出，所以無論契入自性或應機接引，都自有獨特的內容與形式，此與《大學》之謂「日新」③，《易傳》之謂「盛德」④，其精神理趣，同一無異。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷六（《大正藏》卷五一、頁二四九）。

② 事見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七一）。

③ 《大學》：「湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新。」

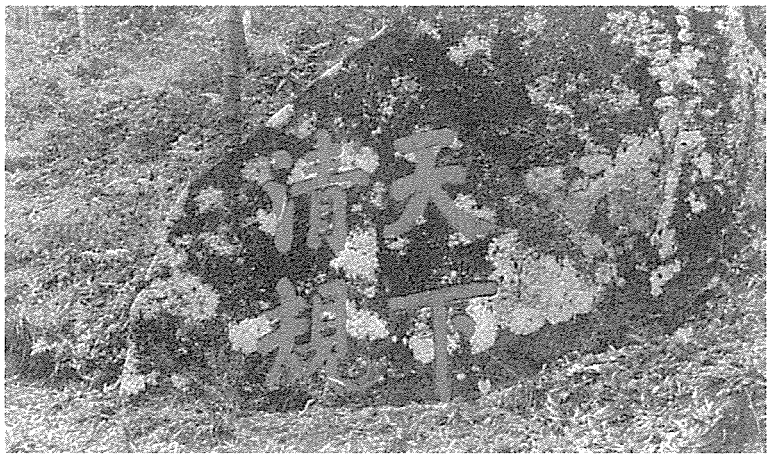
④ 《周易．繫辭》上：「日新之謂盛德。」

南泉普願・斬貓

在馬祖門下，南泉普願禪師對內典①最為精到。對經藏的《華嚴》、《楞伽》，對律藏的《四分律》舊章，對論藏的《中論》、《百論》、《十二門論》等諸部玄義，無不通達，故師事馬祖後，即能頓然忘筌，自在無礙。

後在今安徽的南泉山修禪。時禪院分東西二堂，兩堂禪僧為奪貓兒而起爭執。南泉禪師見了便執取貓兒而對大眾說：「（任何人）道得（出禪悟之境，便）即（得）救取貓兒；道不得，即斬卻也。」兩堂僧眾，默然無對。南泉禪師便把貓兒無辜斬殺了。那時他的大弟子趙州從諗，適從外歸，南泉把剛才的事向他略述一遍。趙州隨即脫下草履，安置於頭上而出；還未出時，南泉對趙州說：「汝適來若在，即（能）救得貓兒也。」②此則公案有多處使人難明，今試明之：

一者、南泉未習禪前，早已通達律藏，而大、小乘的毘奈耶戒律，乃至後來的百丈清規，無不明列「不殺生」是盡形壽當持的戒條，大德南泉何以不能忍手，竟然把貓兒無辜殺害！原來依大乘戒，在某些情況下，「不殺生」戒亦可開而不守，如《瑜伽菩薩戒》有言：「善權方便，為利他故，於諸性罪（如殺生、偷盜等）少分現行，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，（反而能）多生功德。」今南泉斬貓，非由懷恨起瞋恚心而殺之，而是由利他故，以慈憫心，使禪僧弟子平息紛爭，體會到生死如幻，命如懸絲，此貓誰屬，無有定相，故以最震撼的方法，



天下清規　百丈寺中刻有「天下清規」巨石，據傳為唐柳公權手筆。

手起刀落，斷貓性命，以期弟子藉此最強烈的外緣激盪，心智內轉，不往外馳，明心見性，啟動本有生命智慧，終於或能自證自悟。

二者、殺生終是不可悔罪，見其生不忍見其死，何以善律者如南泉亦不知迴避？原來殺戒以殺人為重，殺畜為輕，所以大悲南泉早有「雖行畜生行，不得畜生報」的思想，又有身後「（到）山下作一頭水牯牛去」的大願③。所以不會因怕墮惡道而捨眾生，只有甘願：「我寧殺彼，墮那落迦（受地獄大苦）。」這種為法忘身，為度含生而受三途苦，唯大悲者能之。

三者、趙州置履頭上，以何理趣，南泉許之？愚意以為兩堂僧眾，定必計執養貓的一堂，貓必屬之，未解貓無定性，無定所屬。如涉大川，則草履亦不必置諸腳下。是故藉置履頭上，啟發學人，使其自能破除顛倒分別，故得南泉的稱許。

【註釋】

① 指佛教之經論書籍，又作內經、內教。

② 事見《景德傳燈錄》卷八（《大正藏》卷五一、頁二五八），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七四）。

③ 事見《景德傳燈錄》卷八（《大正藏》卷五一、頁二五九），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七五）。

溈山靈祐・踢倒淨瓶

百丈懷海禪師有弟子溈山靈祐，後開出南禪的溈仰宗。靈祐未開悟時，一日侍立百丈側。百丈問：「誰？」靈祐回答：「（是）靈祐。」百丈說：「汝撥鑪中有火否？」靈祐撥後回答：「無火。」百丈自己起來，深撥得少許炭火，舉示靈祐說：「此不是火？」靈祐發悟，禮謝百丈，並陳所解。①

後來，百丈夜召靈祐入室，囑咐他說：「溈山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」當時有第一座華林聞知傳法靈祐，心頗不服，說道：「某甲忝居上首（第一座之職，尚不配當），祐公（是何人）何得（任溈山）住持？」百丈回答：「（你）若能對眾下得一語（超）出（常）格（者），當與（你）住持（職務）。」即指面前的清淨水瓶說：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林回話：「（淨瓶只得喚作淨瓶），不可喚作木橛（門閂）也。」百丈未感愜意，轉問靈祐；靈祐前來，一腳便把淨瓶蹋倒（踢倒）

了。百丈笑言：「第一座（華林）輸卻（與）山子（靈祐）也。」於是遣派靈祐往（今湖南）溈山弘法。②

前半段，百丈問靈祐「鑪中有火否」，是暗問靈祐於自身的煩惱、邪見、迷妄中得悟見本有的覺性否。靈祐淺撥鑪炭，輕答無火。此顯示功夫不足，故無所覺；百丈深翻，炭火立現，故知於自煩惱身中，自有本自覺性。故禪悟雖然有待時節因緣，但亦不能輕嚐輒止，掉以輕心。靈祐於此終有體會，故能「發悟」。

後半段公案，顯示華林不解名無自性，而只是約定俗成，假施設有，他卻執之為實，「瓶」之名即是實瓶，「桉」之名即是實桉，二者不可換轉。其實如僧肇③《不真空論》所言，「名不當實，實不當名，名實無當，萬物安在？」溈山靈祐深契此理，一腳便把淨瓶踢翻了。何則？「名」與「實」無必然關係，如「杜鵑」一名，可指謂此花，亦可指謂彼鳥，故「以名求物，物無當名之實」④，故「實不當名」；如「火之實」可以燒飯，「火之

名」則不可燒飯，故「以物求名，名無得物之功」，故「名不當實」。名相概念，無非假立，於斯可見。是以後來欽山、雪峰、巖頭三位禪師共見月映盆中清水，欽山說：「水清月自現。」雪峰說：「水清月不現。」巖頭默然，踏翻盆水而去。⑤巖頭與溈山果有異曲同工之妙。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六四）。

② 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六四）。

③ 僧肇（384 — 414）東晉長安人，俗姓張。家貧，以傭書為業，遂得博覽經史。初好老莊之學，後讀舊譯《維摩經》，歡喜頂受，披尋翫味，因而出家。善方等大乘經典，兼通三藏，冠年，名聲已震關中。才思幽玄，精於談論。師事鳩摩羅什，與僧叡等於「逍遙園」詳定經論，解悟彌深，被稱為「解空第一」。弘始六年（公元四〇四年），羅什譯出《大品般若經》，僧肇乃撰《般若無知論》呈給羅什，頗受鳩摩羅什及慧遠之讚賞。後又撰述《不眞空論》、《物不遷論》、《涅槃無名論》，後人將此四論收集，並附〈宗本義〉一文，慧達為之作序，題名為《肇論》。此外，僧肇亦著有《注維摩詰經》

十卷等。義熙十年示寂，年僅三十一歲。今有學者推定其出生年應為東晉孝武帝寧康二年（公元三七四年）。傳見《高僧傳》卷六（《大正藏》卷五十）。

④ 僧肇《肇論．不眞空論第二》（《大正藏》卷四五、頁一五二）。

⑤ 事見《景德傳燈錄》卷十六（《大正藏》卷五一、頁三二六）。

仰山慧寂・有主沙彌

《壇經・付囑品》記菩提達摩偈頌說：「吾本來茲土，傳法救迷情。一華開五葉，結果自然成。」世人說是預言慧能南宗禪學開為五家宗風，故言「一華開五葉」①。於南禪五家之中，最早成宗的是首推「溈仰宗」。其宗派血脈是慧能傳南嶽懷讓，懷讓傳馬祖道一，道一傳百丈懷海，懷海傳溈山靈祐，靈祐傳仰山慧寂。於是靈祐、慧寂師弟二人便開「溈仰」一宗。

仰山慧寂本是廣東韶州懷化人，俗家姓葉，年十五在南華寺出家作沙彌，未受具足戒經已遊方參禪問道。初謁耽源禪師，已悟玄旨，後來到湖南溈山，參拜靈祐禪師。依道原《景德傳燈錄》所載，靈祐問慧寂小和尚沙彌說：「汝是有主（的）沙彌，（還是）無主（的）沙彌（呢）？」慧寂回答：「（我當然是）有主（沙彌）。」靈祐再問：「（你的主體究竟存）在（於）什麼處（所呢）？」慧寂不假思索，於是從堂前的西邊走過東邊，站

立著。靈祐知他是異人，便垂開示，後終於言下頓悟。②

然則甚麼是「有主沙彌」？原來語出宗寶本《六祖壇經》：那時年方十三的神會沙彌來參禮六祖慧能，六祖對神會說：「（善）知識遠來艱辛了，還將（帶）得『本』來否？若有本則合（應）識（得自己的生命）主（體），試（說）說看。」神會回答：「以無住為本，（能）見（證生命之）本（源）即是（生命的）主（體了）。」③這番話其實並沒錯說，只不過祇淪於知識概念的層面，看不出是眞實的實踐經驗的流露，所以六祖責其造次輕率說：「這沙彌爭合取次語（案：責其怎能如此造次輕率回答）！」今為山靈祐之問慧寂是不是「有主沙彌」，亦同一意趣。生命的本源就《壇經》所指的本自清淨、本自具足、本不生滅、本無動搖、能生萬法的「自性」本心。「自性」本心就是南傳《增支部》④所說的「此心極光淨，（但惜）為客隨煩惱所雜染，而不如實解」，亦即是《楞伽經》所說的「如來藏自性清淨心，客塵所染，未能淨得」。故知一切煩惱妄心，都非生命之本，都非是「主」，都只是生命中的客體，都可以除去，都可被對治，只有寂而

能動的「自性本心」纔是「生命本源」、「生命主體」、「本源佛性」，故有此「主體」纔能成佛，纔能開悟，纔能生起一切「自性戒」、「自性定」、「自性慧」，乃至一切自利利他諸善法。其實「自性主體」是一切有情本自具足，凡聖無別，只有迷悟差異而已。靈祐問慧寂是不是「有主沙彌」，是暗裏問他體會到自己本有的「本源佛性」未。慧寂在堂前從西邊走過東邊，然後站立著，那便是以行動告訴老師：自身本具的「自性本心」便是言默動靜的「自性主體」，因而博得靈祐老師的賞識。

【註釋】

① 見前〈六祖慧能．本來面目〉篇註①。

② 事見《景德傳燈錄》卷十一（《大正藏》卷五一、頁二八二）。

③ 事見《六祖壇經．頓漸品第八》（《大正藏》卷四八、頁三五九）。

④ 為南傳巴利文經藏五部之一。相當於漢譯之《增一阿含經》。共計十一聚，一七一品，二二〇三經（另有二說，或謂二一九八經，或二三〇八經）。

溈仰宗說・高處高平，低處低平

同是從馬祖、百丈傳來，有別於臨濟的機風峻烈，溈仰宗的禪法卻處處顯示出其深沈的慧智靈光。據普濟《五燈會元》所載，慧寂隨老師溈山靈祐到田間去。靈祐指田問慧寂說：「（你看，）這（塊）丘田，（是不是）那頭高、這頭低（呢）？」慧寂回覆老師說：「（錯了，卻是）這頭高、那頭低（啊）！」老師靈祐再道：「（不若我們走）向（兩塊丘田的）中間（站）立，看（看）兩頭，（究竟是哪邊高、哪邊低呢）。」慧寂又推辭說：「（其實也）不必立（在）中間，亦莫（執）住（於）兩頭（來打量）。」溈山靈祐再建議說：「（既）若如是，（那就）著水（平來量量），看（個明白，因為）水能平物，（最為準確）。」慧寂回答：「（其實）水亦無（有）定（準），但高處高平，低處低平（而已）。」結果，溈山靈祐也無話可說，作罷了事。①

讀這則公案，千萬不要誤解以為仰山慧寂是個不懂得尊師重道的弟子，那只不過在探索第一義最高眞理的時候，正如百丈懷海所謂「見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授」吧了。其實溈山靈祐之問丘田的高低，只不過為了教學上的方便，施設一種話題來試探弟子，激發慧寂本具的生命智慧，使它從本心自性迸發出來，顯示不特每一生命主體都是一個獨一無二的存在，所以仰天北斗，深切體會到象山②所謂「舉頭天外望，無我這般人」的生命之獨特性；即使是花木無情，亦各有所本，張九齡③所謂「草木有本心，何求美人折」者，亦是此義。

天下之水的特性，在能自找其水平，是以能從高處自然流往低處，所以依水為準平，便可判別地勢的高低。不過「高」與「低」本無自性，以泰山相對於梁父，可假名為高，但相對於天山，便自然要低了。究竟泰山是高是低，豈有定準？雖然水可為準，以評定地勢之高低，但亦可以溫度之高低，以評定水之三態。如是準又有準，何得為據以為最後最高的標準呢？

是故高低只是方便的假象吧了。自其高者而高之，則天地萬物亦莫不高；自其低者而低之，則天地萬物亦莫不低。所以慧寂說「水亦無定，但高處高平，低處低平」，眞成了不諍之論。《莊子・齊物篇》說：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。」於千載之後，可以找到慧寂之說以為最佳的注腳了。

《壇經》以「無念為宗，無相為體，無住為本」④，導人「識自本心，見自本性（自性）」⑤，所以不必費神於高低、有無、得失之間，然後可以達致靈祐所說「青不是黃，長不是短，諸法各住自位，非干我事」這種「無事道人」的境界。

【註釋】

① 事見《五燈會元》卷九（《卍續藏》卷八十、頁一八八）。

② 陸九淵（1139 — 1193），字子靜，諡文安，南宋撫州金溪（今江西省金溪縣）人，是「心學」的創始人。因於「象山書院」（位於江西省貴溪縣）講學，世稱「象山先

生」，有《象山先生全集》傳世。《宋史》有傳。

③張九齡（678—740），字子壽，一名博物（《舊唐書》本傳），謚文獻。韶州曲江人（今廣東省韶關市）。唐代詩人、宰相。人稱「張曲江」。有《張曲江集》。新、舊《唐書》有傳。

④《壇經．定慧品第四》（《大正藏》卷四八、頁三三八）。

⑤敦煌本《六祖壇經》（《大正藏》卷四八、頁三四八）。

溈仰宗說・無事道人

仰山慧寂提出「高處高平，低處低平」乃就禪家不沈溺於過去，亦不耽著於未來，以作出深契於當下的表現。《五燈會元》載：某一天下雨，天性上座對仰山慧寂說：「好雨！」慧寂卻問他說：「（你說好雨，究竟）好在甚麼處（呢）？」天性上座默然不能回應。慧寂卻自我介紹說：「某甲卻道得（出）。」天性連忙便問：「（那末，究竟好雨）好在甚麼處？」慧寂當下以指指雨。天性又再默然無語。①昔者稼軒②用道家莊生意，有長短句說「味無味處求吾樂，材不材間過此生」。好就在當下「味無味處」，好就在當下「材與不材之間」，順其自然。又說：「一松一竹眞朋友，山鳥山花好弟兄」。一松、一竹之眞，山鳥、山花之好，其義亦然。何必於無味之外以妄求其味，不材之外以覓求其材？③此亦禪家與道家在精神生活中的契合處。

溈山靈祐有一次上牀睡，弟子慧寂恰巧前來問訊，靈祐老師便回面向壁，特意不理睬他。慧寂對老師說道：「和尚何得如此！」靈祐那時坐起來說：「我適來得一（個）夢，你（就試）試為我（解說其）原（意）看。」仰山慧寂一言不發，只取來清水一盆，與老師洗面，然後便出去了。少頃，另一弟子香嚴禪師又來問訊。靈祐老師又對他說：「我適來得一夢，寂子（已）為我（解說了其）原（意）了，汝更與我原（原）看。」香嚴便連忙出外，端來了一碗茶給老師喝。溈山靈祐讚許道：「二子見解，過於鶖子（案：此指慧寂與香嚴對禪理的領悟，實超越了釋迦弟子中智慧第一的舍利子，亦名舍利弗，意譯作『鶖子』）。」④

禪就是生活，沒有離生活中的禪法，所謂「不離日用常行外，直到先天未劃時」。如是眞實禪法就是從行、住、坐、臥當下中得，《壇經》所謂「一行三昧」中得，「直心是道場」中得，在洗面、喝茶、睡眠、吃飯中實踐出來。但禪師的飲水、吃飯與人何別？在外表看來無別，別在用心，所以

寒山⑤詩云：「似我何由屆？與君心不同；君心若似我，還得到其中。」然則禪家用心又有何不同？溈山靈祐有上堂語云：「夫道人之心，質直無偽，無背無面，無詐妄心，行一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物……無如許多（的）惡覺情見想習之事，譬如秋水澄渟，清淨無為，澹泞無礙，喚他作道人，亦名無事（之）人。」⑥

禪即具生命智慧的生活，運水搬柴，睡眠吃飯，無不從自性出發，如《壇經》所言：「自性含萬法，名（為）含藏識，思量即轉識……自性正，起十八（界皆）正，惡用即眾生，善用即是佛。」⑦如是「常行一直心」便是禪，便是無事道人。

【註釋】

① 事見《五燈會元》卷九（《卍續藏》卷八十、頁一八八）。

② 辛棄疾（1140－1207），南宋豪放派詞人，字幼安，諡忠敏。齊之歷城人。與黨懷英同學，號「辛黨」。始筮仕，決以蓍，懷英遇「坎」，因留事金，棄疾得「離」，遂決意

南歸。嘗謂：「人生在勤，當以力田為先。北方之人，養生之具不求於人，是以無甚富甚貧之家。南方多末作以病農，而兼併之患興，貧富斯不侔矣。」故以「稼」名軒。與蘇軾合稱「蘇辛」。有《稼軒長短句》十二卷存世。

③ 辛棄疾〈鷓鴣天〉（博山寺作）：「不向長安路上行，卻教山寺厭逢迎。味無味處求吾樂，材不材間過此生。寧作我，豈其卿，人間走遍卻歸耕，一松一竹眞朋友，山鳥山花好弟兄。」《老子》云：「為無為，事無事，味無味。」又《莊子．山木篇》云：「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『無所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年夫！』出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？』主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木以不材得終其天年，今主人之雁以不材死，先生將何處？』莊子笑曰：『周將處乎材與不材之間。』」

④ 事見《五燈會元》卷九（《卍續藏》卷八十、頁一八七）。

⑤ 唐代隱士。居浙江天台始豐縣西四十公里之寒巖幽窟中，因不詳其姓氏，故以「寒山」稱之，生平事蹟見《宋高僧傳》卷十九。

⑥ 見《五燈會元》卷九（《卍續藏》卷八十、頁一八五），亦見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六四）。

⑦ 大乘寺本《韶州曹溪山六祖師壇經》（見楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》宗教文化出版社、附編（一）、頁一一一至一一二）。

溈仰宗說・得其體與得其用

佛教是哲學性最濃厚的宗教，所以對體、用極為重視。以「眞如」為最後的實體，以「諸行」的現象為業用；體不離用，用不離體，即體即用，不一不異。但「眞如實體」是第一義諦，不可見，不可說，唯有即用以顯體，或以般若無分別智慧以契證之。此在禪門說為「明心見性」，本不可說，若以語言概念來顯說之，便即落入第二義的境界，在禪家，說也賜棒三十，不說也賜棒三十，迫學人從用以證體。

有關體用公案，道原《景德傳燈錄》有這樣的記載：某一天，溈山靈祐禪師與慧寂等一群弟子到山上採茶。靈祐禪師對弟子慧寂說：「終日摘茶，（這裏）只聞（寂）子（你的）聲（音，卻）不見（寂）子（你的體）形。請現（一現你的）本形（以）相見（吧）。」（案：此是語帶雙關的，溈山靈祐出語目的，在考驗慧寂弟子能否悟入眞如實體的境界。）

這時的慧寂，卻不假思索，把身旁的茶樹撼搖了幾下。靈祐見了不加印可，卻說道：「（寂）子（你）只得其用，不得其體。」（案：樹體既不可說，只能賴搖撼之用以顯其體。）除卻即用顯體外，果眞別無他法，所以慧寂只有對老師說：「未審和尚如何（顯現本體的形相呢）？」這時溈山靈祐站立了好一會，卻一動也不動一動。慧寂見了，對老師靈祐禪師說道：「和尚只得其體，不得其用（啊）！」溈山靈祐（微笑地）說：「放子二十棒（案：意謂要打慧寂二十棒以示警策）。」①

依宗寶本《壇經》所載，六祖慧能聞弘忍五祖說《金剛經》，至「應無所住而生其心」便言下大悟，體驗到「一切萬法不離自性」。「自性」是宇宙的「眞如實體」，凡夫與聖者皆本自具足，故得言「眾生即佛」，「煩惱即菩提」，具同一清淨的佛性故。所以慧能證入「自性本體」後，旋即加以讚歎說：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」②「自性」是「體」，「清淨」、「不生不滅」、「本自具足」、「本無動搖（無有改變）」則是「自性本體

之相」，「能生萬物」則是「自性本體之用」。如是「相用」與「本體」相即，猶燈之與光，如敦煌本《壇經》說「有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用。」「自性之體」《壇經》多以「定」顯；「自性之用」多以「慧」顯，「自性的慧用」即是「菩提般若之智」，即是「本心」，「直心而行」即是「一行三昧」，即能「明（本）心見（自）性」。故言「定慧體用不二」，「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」。小乘耽寂而執體，凡愚妄動而錯亂其用，禪家則定慧相即，體用一如。而「用」者亦有動靜之別，慧寂撼茶樹，乃「即用中之動以顯體」，溈山謂「只得其體」者，戲言之吧。溈山之「良久不動」，乃「即用中之靜以顯體」，慧寂或有未解，故要「放棒二十」。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六五）。

② 《壇經．行由品第一》（《大正藏》卷四八、頁三四九）。

溈仰宗說・佛經是魔說

一切宗教無不對其所依聖典予以極度的崇敬，如回教徒之於其可蘭經，耶教徒之於其新舊約，都不能容忍其受到侮辱。可是禪宗有些大德，對佛教聖典所持的態度，卻又令人有不可思議的感覺，道原《景德傳燈錄》對溈仰宗所傳的一段公案，便有這樣的記載：

有一天，溈山靈祐對其弟子仰山慧寂說：「寂子（呀，你試把證悟所得，衷心）速（疾地直說）道（來，而）莫（進）入（五）陰、（十八）界（的概念名相境界）。」仰山回應說：「（我）慧寂（對五蘊、十八界的）信（根）亦不（曾建）立，（怎會掉進概念名相的世界去呢？）」靈祐老師跟著再問：「（那末，寂）子（你究竟是對五陰、十八界的經教義理）信了（才）不（建）立（其名相，抑或）不信（而）不（建）立（其名相呢）？」仰山慧寂回答說：「（我）只是（相信）慧寂（自己），更（要

相）信阿誰（呢）？」靈祐再說：「若恁麼，（你便）即是定性聲聞（的自了漢吧）！」仰山慧寂回答：「（對）慧寂（來說，諸）佛亦不（必去證）見（啊）。」老師再問慧寂：「（那末，然則）《（大般）涅槃經》四十卷，（究竟）多少（是）佛說？多少（是）魔說？」仰山不假思索便答話說：「（全部）總是魔說。」靈祐老師聽見非常開心道：「（寂子啊）！已後（便）無人（能）奈（得）子何（了）！」①

然則仰山慧寂說「《涅槃經》總是魔說」，不是佛說，究竟蘊涵著甚麼的玄機禪理呢？原來在佛教史中，有「佛有說法」及「佛無說法」二說。若依「佛無說法」，則仰山慧寂所言「《涅槃經》四十卷總是魔說」實有此可能。但若依「佛有說法」則如何？佛有三身，即是法身、報身、化身。法身（亦名自性身），是眞如理體，體妙離言，不可言說。報身（亦名受用身），有自受用身與他受用身之別。既言「自（所）受用（之）身」，何用說法？他受用身純屬清淨無漏，雜染有漏的凡夫，既說不聞，便與「佛無說

法」無異。故就凡愚而言，唯「應化身」能為其說法，但卻不能用佛的高深純淨無漏的語言概念來說，只能用凡愚所能理解的語言來說。《壇經》說：「眞如自性是眞佛，邪見三毒是魔王。邪迷之人魔在舍，正見之人佛在堂。」②如是邪迷的凡夫，語言思想不離貪、瞋、癡的「心魔」，故「化身佛」為之說法，也只能運用彼等所能理解的「與心魔相應的語言概念」來說了。

由此可見，無論佛有說法或佛無說法，慧寂所言「經是魔說」都是正確的，因為「經是魔說」是方便語，是詭譎語，此中實意涵著「經是（以凡愚心）魔（相應的語言概念來）說，（目的在變魔成佛）」這重了義思想。其實禪宗依《壇經》聖典而言，並不反對讀經，慧能聞《金剛經》而悟道，他自己也曾為弟子解說《大般涅槃經》和《妙法蓮華經》，開堂說法中也常引《維摩》諸經。與他宗所不同者，則重在「轉經」而不為「經轉」而已。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六五）。

② 《壇經．付囑品第十》（《大正藏》卷四八、頁三六二）。

溈仰宗說・修與不修

禪門本色，以要言之，不出四句：所謂教外別傳，不立文字，直指人心，頓悟成佛。是以《壇經》說言：「前念迷，即凡夫；後念悟，即（是）佛。」①然則「明心見性，頓悟成佛」之後，還須修行否？若須修行，則所謂「頓悟成佛」者實非三身四智的圓滿如來；若不須修行，則三大無量劫的工夫如何能完成於一世？

道原《景德傳燈錄》載言：「時有僧問：『頓悟之人更有修否？』（溈山靈祐禪）師云：『若眞悟得本（心自性），他自知（不隨他而證悟眞如法性以後之）時，修與不修，是兩頭語（即亦可說修，亦可說不修）。如今初（能契悟本）心，雖（時節因緣一時契應）從緣得（以見性），一念頓悟自（性的眞如）理（體，得以見性成佛，已後一切煩惱計執不再現行，但）猶有無始（以來的）曠劫（煩惱）習氣（殘餘氣氛）未能頓淨，（故）須教渠

（令他）淨除現業流識（即阿賴耶識中一切煩惱殘存的習氣），即是（還須漸）修也。（所謂明心見性，亦不再修者，此指對見性者）不道別有（教）法教渠修行趣向，（只是一向）從聞（道而悟）入理（體），聞理深妙（而達致）心（地中的）自（性）圓明，不居惑地，（而煩惱自然不再現行。於此）縱有百千妙義抑揚（於）當時，此乃（仍）得（起）坐披衣，自（能覺）解（到與自心自性的生命智慧恒常相應，並從）作活計（的生活體驗中把禪的智慧實踐出來）。以要言之，則（運水搬柴，或輪刀入陣，所證會的）實際理地，（即本心自性，其清淨之體，根本是）不受一塵，（不受煩惱與境相的沾染，其於生活作用之）萬行門中，（卻又）不捨一法。若也（達此境界，而能）單刀趣入，則凡聖情（執俱）盡，體（證顯）露眞常（自性的本來面目。這時生活與眞如自性恒常相應，所謂）理事不二，即如如佛（的境界，故言不修）』。」②

故知禪家於單刀直入，明心見性，開悟成佛之後，有修，有不修。所言

修者，是要把見性開悟以前無量劫以來的煩惱習氣逐漸清除；言不修者，既已明心見性，一悟便到佛地，凡聖情盡，體露眞常，理事無礙，即如如佛，雖然習氣尚未淨盡，但煩惱邪執再不現行，與諸佛所證得者無異無別，所以就體性而言，與佛不二，猶如《阿含》所謂「所作成辦」，小乘說為得「無學果」。既已成辦無學，如是則何修之有？故天皇道悟有釋「保任」偈云：「任性逍遙，隨緣放曠。但盡凡心（有修），無別勝解（無修）。」③

由此可見禪宗所言「見性成佛」，並非成就「三身四智」、身居淨土的圓滿如來世尊，因為如來於三無量劫中，已把一切煩惱障與所知障的種子與習氣一概清除淨盡，而「見性成佛」的開悟者，雖已證得圓明自性，眞常佛性如實顯現，但仍有「清除習氣」的功夫未有完成，故仍非體用圓滿的眞佛，唯見道後的地上菩薩摩訶薩差可比擬。

【註釋】

①《壇經．般若品第二》（《大正藏》卷四八、頁三五〇）。

② 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六四至二六五）。

③ 見《景德傳燈錄》卷十四（《大正藏》卷五一、頁三一三）。

香嚴智閑・如來禪與祖師禪

溈山靈祐除了有大弟子仰山慧寂，合成溈仰宗外，還有意解靈利的弟子名為香嚴（智閑）。據《溈山語錄》所載：

「一日，（溈山）問香嚴：『父母未生時，試道一句看。』香嚴被問，直得茫然。歸寮，將平日看過的文字，從頭要尋一句酬對，竟不能得。乃自嘆云：『畫餅不可充饑。』屢乞師說破。（溈山）師云：『我若說似（給）汝；汝已後（必）罵我去。我說的是我的，終不干汝事。』香嚴遂將平昔所看（經教）文字燒卻去。……乃辭（別）師。直過南陽，覩（慧）忠國師遺跡，遂憩止焉。一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟，遽歸，沐浴焚香，遙禮師云：『和尚大慈，恩逾父母，當時若為我說破，何有今日（省悟）之事？』乃有頌云：『一擊忘所知，更不假修持，動容揚古路，不墮悄然機。處處無蹤跡，聲色外威儀，諸方達道者，咸言上上機。』

「（溈山禪）師聞得，謂仰山（慧寂）云：『此子（今果）徹（悟）也。』仰山云：『此是心機意識著作得成，待某甲（我）親自勘（察）過，（看看是否眞的開悟）。』仰山後見香嚴云：『和尚（溈山）讚歎師弟發明大事，爾試試看。』

「香嚴（智閑）舉前頌（以對）。仰山云：『此是夙習記持而成；若有正悟，則更說看。』香嚴又成頌云：『去年貧，未是貧；今年貧，始是貧。去年貧，猶有卓錐之地；今年貧，錐也無。』仰山云：『（就）如來禪（言，當認）許師弟（已有所體）會；（但若就）祖師禪（而言，恐怕師弟還）未夢見在。』香嚴（智閑）復有頌云：『我有一機，瞬目視伊；若人不會，別喚沙彌！』仰山乃報（老）師（溈山靈祐）云：『且喜（智）閑師弟（證）會祖師禪也。』」①

就禪修而言，「禪」只是工夫，「悟」才是目的。把禪修的方便工夫開成「如來禪」與「祖師禪」二類，也許是從仰山慧寂與香嚴智閑那段對話被

肯定下來。但並非說祖師禪超越於如來禪，而只是說南禪的開悟多以祖師禪作為進路。如日本學人忽滑谷快天②於《中國禪學思想史》（上卷）言：「此如來禪、祖師禪並用之權輿。然而仰山之語，本是為與奪而已，非以如來禪為淺，祖師禪為深。」

印度佛學以戒、定、慧為「增上三學」，以定、慧為禪修不可或缺的內容。無論是小乘的五停心觀（所謂：貪欲多者修「不淨觀」，瞋恚心重者修「慈悲觀」，乃至「因緣觀」、「界差別觀」、「數息觀」等），或者是大乘的「一切法空觀」、「五重唯識觀」等，都是一般由止入觀乃至止觀雙運的禪修實踐。止乃專注於一境的訓練，以「定」為體；觀乃以「慧」為體，運用有漏智慧以伏煩惱計執，進而啟引無漏般若道智以斷煩惱計執，乃至進於證入諸法實相而「見道」。如唯識見道前必須修煖、頂、忍、世第一法的「四加行位」。如於初「煖位」時，通過禪修活動，入「明得定」，以「下品尋思」的能觀智慧，觀「所取空」，如是乃至在「世第一法位」，入「無

間定」，以「上品如實智」的能觀智，雙印「能取、所取二空」，隨即啟動引發無漏無分別般若智慧，斷除一切後天分別的我執、法執等煩惱障與所知障的種子功能，冥證眞如實相，名之曰「見道位」。如是禪修的實踐活動，有固定可依的程序，有一定漸進的階位，有一定的對治的目標，如把欲界煩惱，分為九品（由上上品、上中品，乃至下下品），一一逐步加以伏斷的對治，一一向上以證得其應有的果位（如小乘的由預流果乃至阿羅漢果，大乘的初地以至第十地，乃至圓滿的佛果）。此是印度佛教的一般禪修的特色，依佛家經論指引而進修，可名之為「如來禪」。

可是南禪宗的禪修，一般並非如此。如於《六祖壇經》即極力反對有階位、由定入慧、按部就班的枯坐冥想的禪修方法，於宗寶本〈頓漸品第八〉便有抨擊傳統的禪法言：「生來坐不臥，死去臥不坐。一具臭骨頭，何為立功課？」。六祖反對於禪修中靜坐觀心，認為「住心觀淨，長坐不臥」，「是病非禪，常坐拘身，於理何益？」六祖禪法，不離自性，接引最

上乘人，「定慧體一不二」，「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」，反對由定生慧，一開始便要作定慧雙修的「止觀雙運」。故言「莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別」；要求戒、定、慧一起齊修，且說偈言：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。不增不減自金剛，身去身來本三昧。」只要行、住、坐、臥，常行一直心，不離自性，常坐般若智慧，於日用常行之中「外不著相，內不著空」，「外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定」。此種由自性出發，直指人心的南禪修法，能夠「去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普現化身。不離自性，即得自在神通，游戲三昧，是名見性。」又言：「自性無非、無癡、無亂，念念般若觀照。常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」此種南禪，單刀直入，直指人心，明心見性，頓悟成佛，不必靜坐觀心，無有次第階位的禪法，是印度佛學所不見，自然與如來所說者迥異，或可名之為「祖師禪」。

六祖慧能在黃梅碓房八個月中，所修者應該正是日用常行、不離自性、外離法相、內心不亂的禪法，所以當五祖「潛至碓坊，見（慧）能腰石舂米，語曰：『求道之人，為法忘軀，當如是乎？』乃問曰：『米熟也未？』慧能曰：『米熟久矣，猶欠篩在。』祖以杖擊碓三下而去。」慧能自會其意，三鼓入室，聽五祖為說《金剛經》，至「應無所住而生其心」，言下即能大悟，此即所謂「米熟欠篩」，終由祖師為其印證的南禪修法。

五祖之度六祖慧能猶有說法的一個步驟，但六祖之度慧明禪師，則連「說經法」的一節亦可省去，可說為「祖師禪」的典型。如宗寶本《壇經．行由品》載：「慧能辭違（五）祖已，發足南行。兩月中間，至大庾嶺。逐後數百人來，欲奪衣缽。一僧……名慧明……為眾人先，趁及慧能……慧能遂出，盤坐石上。慧明作禮云：『望行者為我說法。』慧能云：『汝既為（求）法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。』（慧）明良久，慧能云：『不思善，不思惡，正與麼時，那個是（慧）明上座（的）本來面

目？』慧明言下大悟。」六祖慧能所授與慧明的禪法只是「屏息諸緣，勿生一（個妄）念」，亦即是既不思惡，亦不思善，不捨不著，外不著相，內不著空，外離法相，內心不亂的禪法；但在不思善、不思惡的當下卻不是一個百物不思的空白心靈，而是回向自心自性，反觀自我生命的「本來面目」。這便是我的佛性，所以敦煌本《壇經》言：「後代迷人，但識眾生，即能見佛；若不識眾生，見佛萬劫不可得也。」又有頌云：「即緣有眾生，離眾生無佛，迷即佛眾生，悟即眾生佛。」但在開度慧明的過程中，慧能沒有為他說破，只讓慧明在屏息諸緣，勿生一念，不思善惡的心靈狀況中，作出眞正內省而有所領會。後代禪師的接引學人，大多依《壇經》三十六對法③，你說「即心即佛」，他卻說「非心非佛」，以「截斷眾流」的方式，來自我省察自生命中的本來面目，而不肯作正面的語言概念知識層面的說破。如是或用棒、或用喝、或用言、或用默、或用磨磚、或用斬貓，千奇百怪，總由祖師因時制宜、因事制宜以為啟發，既無定則，亦無定法，只讓禪修者單刀直

入，直指本心，見自本性，故使「祖師禪」更趨成熟而流行於唐末。

不過，唐．宗密所撰權威性的《禪源諸詮集都序》卻沒有「祖師禪」的名目。他只把禪修分為五大類別：一者是帶有異計的「外道禪」，二者是正信因果的「凡夫禪」，三者是悟我空的「小乘禪」，四者是悟我、法二空的「大乘禪」，五者是「頓見自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名『一行三昧』，亦名『眞如三昧』……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」由於《壇經》自許為「最上乘法」，亦依《維摩經》提倡「一行三



八高僧圖（局部） 南宋 梁楷 此圖描繪香嚴智閑擊竹開悟。

昧」法門，可見上述宗密所言「五種禪法」中的「小乘禪」與「大乘禪」都屬「如來禪」，而第五類所言「最上乘禪」、「如來清淨禪」、「一行三昧」及「眞如三昧」乃屬「祖師禪」而無疑。

再就上述香嚴智閑那則公案來看，溈山靈祐問香嚴智閑「父母未生時，試道一句看」，便是要香嚴運用「祖師禪法」中直指人心，單刀直入，使其識自本心，見自本性，徹悟本心是佛，煩惱不離菩提之旨。但此時香嚴不契，故翻箱倒篋以求一切經教回應，終不可得。他乞師解說，而溈山不肯說破者，是對「祖師禪法」的堅持，好讓香嚴自己向內在生命去探索。因為「祖師禪」的精粹在「自悟」，此亦符合龍樹《中論》「自知不隨他」的宗旨，外在的知識不是生命中的智慧，所以溈山指點香嚴說「我說的是我的，終不關汝事」，便是要香嚴作內心自我省悟，不要向外境妄作追尋。後來香嚴在日常作務，芟除草木之中，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟，這便是「祖師禪」中的當機頓悟。他究竟「悟得甚麼」？《溈仰錄》中沒有清楚明

說，理應是《壇經》所言「說通及心通，如日處虛空」及「佛是自性作，無向身外求」這種「即心是佛」的境界。先師羅時憲先生曾依公案為香港荃灣「竹林禪院」題撰一聯：「竹解虛心，看萬綠參差，誰會香嚴一擊；林無自性，只眾緣和合，妙傳龍猛三觀。」可說妙得香嚴智閑的內心境界。由外在眾緣和合的「空竹傳聲」，只以為緣，不著其相，當下回心內向，頓悟內心空通無滯礙，如是一念心開，內外俱忘，唯見自本性，悟覺知見，入覺知見，與佛無異，謂之「忽然省悟」。由於老師不為說破，使今能證入「祖師禪」的「古路」，故要沐浴禮敬。

至於仰山慧寂評論香嚴「去年貧，猶有卓錐之地；今年貧，錐也無」是「如來禪」者，因為「貧」者是比譬「一貧如洗」清除煩惱之義。但既有去年、今年之次第，有「有卓錐般煩惱」與「無卓錐般煩惱」的清淨階漸，都是如來禪法依階位以伏斷煩惱的典型，故是「如來禪」而非「祖師禪」。至於「我有一機，瞬目視伊；若人不會，別喚沙彌」一頌，所言「一機」者，

是「祖師禪」中的「時節因緣」，是指突如其來的一種能引致開悟的「機遇」；此「機遇」稍縱即逝，故言「瞬目視伊（「伊」是「它」義）」，前言「偶拋瓦礫，擊竹作聲」便是這種轉瞬即逝的機遇，如果不能及時把捉，呼喚沙彌協助，也是追尋不得，捕捉不住的，故言「若人不會，別喚沙彌」。今香嚴既能及時把捉「擊竹作聲」的偶然稍縱即逝的「機遇」，便能「一擊忘所知」，於是能知相、所知相兩兩雙忘雙泯，以般若無相無分別正智契入眞如自性的境界，頓證自我生命與佛無異，此時已超越修持境界，故言「更不（必）假（藉於）修持」，如是當機立斷，及時把捉，得以「忽然省悟」，不枉平日艱苦的用心，故言「不墮悄然機」，達到「處處無（形相的）蹤跡，（乃至忘卻）聲色外（在）威儀（形相的滯礙）」，這便是「諸方達道者」同修共證所把捉的「上上（禪）機」。其實此等「上上（禪）機」，對禪修成熟者言，俯拾即是，飲茶吃飯，運水搬柴都是禪機；若禪修未成熟者便不能與之相契應，則只有失諸交臂吧了。有時老師也會為弟子營

造一些禪機，如南嶽為馬祖「磨磚」④，南泉為僧眾「斬貓」⑤等都是。迷者自迷，悟者自悟，豈能強求？

【註釋】

①《潭州溈山靈祐禪師語錄》（《大正藏》卷四七、頁五八〇）。

②忽滑谷快天（1867—1934）日本曹洞宗學僧，東京人，就學於曹洞宗大學林，後曹洞宗大學升格為駒澤大學，就任校長。著有《禪學講話》、《禪學新論》、《中國禪學思想史》等。

③六祖慧能咐囑弟子之三十六種相對概念，見《壇經．付囑品第十》（《大正藏》卷四八、頁三六〇）。

④詳見前〈南嶽懷讓．磨磚作鏡〉篇。

⑤詳見前〈南泉普願．斬貓〉篇。

百丈懷海・不昧因果

以「正法眼藏，涅槃妙心，不立文字，教外別傳」為特色的禪門著作，不常言因果輪迴之事。《六祖壇經》固然絕口不提輪迴轉世，即使是後期的語錄，戲言「百年後，向山下作一頭水牯牛」者有之，「向異類中行」者有之，但大都出自大悲心，「雖行畜生行，不得畜生報」，非眞說果報。然而完整辨說因果輪迴故事者，也許以百丈禪師「不昧因果」的一則公案最具啟發。

依《從容錄》及《五燈會元》等記載：昔者百丈懷海在江西洪州百丈山升堂說法時，常有一老人前來聽法。有一天，法雖說完了，老人卻沒有離去。於是百丈禪師問他說：「立者（是）何人？」老人回答道：「某甲於過去迦葉佛時，曾住此山。有學人（來）問：『大修行的人，還（會）落（入）因果（報應）也無？』（那時我）對他道：『不（會）落（入）因果

（報應之中的）。』（由於說錯了那句話，我便）墮（落畜生道，變成了）野狐身（者凡）五百（期）生（即凡五百世輪迴生死）。今（特）請和尚代（我作）一轉語。（該怎樣回答學人才是正確的呢？）」百丈禪師對老人說：「（該說）不昧因果（吧）！」老人便開悟了。結果後山挑出了一隻死野狐。

後來百丈禪師在晚上把那老人的故事向大家敘說了，弟子黃檗禪師旋即上前問道：「古人錯答（了）一（句）轉語，（結果）墮（落招得）五百（期）生（的）野狐（之）身，（如果為師者所作的）轉（語都）轉述（得）不錯，（那應）合作（得）甚麼（的報應）？」百丈聽了便說：「（你走）近前（來，我）與爾道。」於是黃檗便走近前去，出其不意卻打了百丈懷海一巴掌。可是百丈不但沒有責怪他，還拍手笑道：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」①

《壇經》根本不談因果輪迴的事，即使是今世念佛，來世往生西方淨

土，六祖也不鼓勵。他說：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？」他只服膺於《維摩詰經》所言「隨其心淨，則佛土淨」；主張「但行十善，何須更願往生」，強調「若悟無生頓法者，見西方只在剎那；不悟頓教大乘，念佛往生路遠，如何得達？」然後領眾當下體會「心即是地，性即是王。性在王在，性去王去……佛是自性作，莫向身外求」之理，然後共同發心，證會「慈悲即是觀音，喜捨名為勢至，能淨是釋迦，平直即彌勒」，如是即能於「自心地上（顯現）覺性如來，施（放）大智慧光明，照耀（得）六門清淨，照破六欲諸天」，由是貪、瞋、癡「三毒若除，地獄一時消滅，內外明徹，不異西方」②。禪門所重者是當下修心，契證本心自性，西方尚且不作希求，來世因果報應自然不是所要關注的第一大事。

由是外人問及「落因果事」，若依《壇經》三十六對的處理，則應是「問有將無對，問無將有對」，務使「出沒即離兩邊，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」，於是便能「二道相因，生中

道義」，以求「識自本心，見自本性」，單刀直入，頓悟成佛。今問「落因果也無」，老人卻答以「不落因果（報應）」，這顯然偏重於「否定因果」，不符合禪門「出語盡雙，即離兩邊」的大機大用，容易誤導他人墮入「無因果」的妄計。無怪萬松行秀③在《從容錄》評唱說言：「『不落因果』（者，難免有）撥無斷見（之失，不似）『不昧因果』（來得）隨流得妙。」這因為百丈「不昧因果」的轉語，以抽釘拔楔的手段，超越於「落入因果」與「不落因果」的二邊，而自然有利於對「慈悲」、「喜捨」、「平直」、「能淨」生命智慧的啟動，這個輕輕的撥轉，正是百丈懷海的應機而顯用之表現。

不過「錯答一轉語，墮五百生（的）野狐身」這種「因果輪迴」的理論思想，終非是禪家本色所應會心之處，所以黃檗希運便以「轉轉不錯，合作甚麼」一語破之，再附以與百丈一掌，以顯示「自己契會」而得其答案——不應於「輪迴因果」處用心。所以獲得「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡」這種

「其契悟確實超乎想象」的讚譽。後來仰山慧寂評說：「百丈得大機，黃檗得大用，名不虛得。」

【註釋】

① 事見《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄卷一．第八則〈百丈野狐〉》（《大正藏》卷四八、頁二三二），亦見《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七一）。

② 以上一段《壇經》，見《大正藏》卷四八、頁三五二。

③ 萬松行秀（1166－1246）南宋曹洞宗僧人。河內（河南沁陽）人，俗姓蔡，字報恩。早歲出家，受具足戒後，參訪雪巖禪師。築「萬松軒」居之，潛志自修，世稱「萬松老人」或「報恩老人」。承安二年（公元一一九七年），奉詔住西山仰山棲隱禪寺，後退居「從容庵」。著《從容錄》六卷（收錄於《大正藏》卷四八），傳曹洞宗禪風，又著《請益錄》二卷（收錄於《卍續藏》卷一一七），二錄迄今風行於禪林，為禪宗語錄之代表作。元定宗元年，公元一二四六年（一說端平三年，公元一二三六年）示寂，世壽八十一。（據《佛光大辭典》）

百丈懷海・野鴨子飛過

公案之作，《景德傳燈錄》在前，《五燈會元》、《指月錄》等在後，但在前者不載，而在後者有錄的不少，〈野鴨子飛過〉正是其中一例。《五燈會元》載言：

「一日，（百丈懷海）侍（伴）馬祖（道一禪師）行次，見一群野鴨飛過。（馬）祖曰：『（那）是甚麼？』（百丈禪）師曰：『（是）野鴨子。』（馬）祖曰：『甚處去也？』（百丈禪）師曰：『（野鴨子經已）飛過去也。』（那時馬）祖（出其不意）遂把（百丈禪）師（的）鼻（子一）扭，（扭得他）負痛失聲。（馬）祖曰：『（你可想）又道飛過去也？』（百丈禪）師於言下有（所）省（悟）。

「（百丈）卻歸侍者寮（房），哀哀大哭。同事問曰：『汝憶父母耶？』（百丈禪）師曰：『無。』曰：『被人罵耶？』（百丈禪）師曰：

『無。』曰：『哭作甚麼？』（百丈禪）師曰：『我鼻孔被大師扭得痛不徹。』同事曰：『（你與大師）有甚（麼）因緣不契（應呢）？』（百丈禪）師曰：『汝（等）問取和尚去（吧）！』同事（便去請）問（馬祖）大師曰：『（百丈懷）海侍者有何因緣不契（應，弄得這樣）在寮（房）中（大）哭？……』（馬祖）大師曰：『（如）是（之事）伊（人自己有所領）會也。汝（等）自（可）問取（於）他。』

「同事歸（到）寮（房向百丈）曰：『和尚道汝（已領）會也，教我（們）自問（於）汝。』（百丈禪）師乃呵呵大笑。同事曰：『適來（痛）哭，如今為甚（麼）卻（大）笑（起來）？』（百丈禪）師曰：『適來（雖）哭，如今（可以）笑（了）。』同事罔然（不解）。

「次日馬祖陞堂（座），眾纔集，（百丈禪）師（便從大眾中）出（來）卷卻（坐）席（而去。馬）祖（也不再說法）便下座（去了。百丈禪）師隨（馬祖）至方丈（室。馬）祖曰：『我適來未曾說話，汝為甚

（麼）便卷卻（坐）席（出去）？』（百丈禪）師曰：『（這因為）昨日被和尚扭得鼻頭痛（所引致）。』（馬）祖曰：『汝昨日向甚（麼）處留心？』（百丈禪）師曰：『鼻頭今日又不痛也。』（馬）祖曰：『汝（已經）深明昨日（之）事（了）。』（百丈禪）師（便）作禮而退。」①

讀了這則公案，我們不禁要問：百丈懷海對老師的答問，究竟錯在哪裏，有勞馬祖大師要把百丈的鼻頭扭得負痛失聲？是何緣故百丈由此卻得開悟？原來依《壇經》所載，六祖慧能教人修禪，簡明直截，不離「（以）無念為宗，無相為體，無住為本」這個大原則。「無念」與「無住」是修行工夫，「無相」才是目的。「無相者，於相而離相；無念者，於念而無（妄）念；無住者……於諸法上，念念不住，即無（繫）縛也」。《敦煌壇經》說言：「（修）無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處、常淨自性，……於六塵中不離不染，來去自由……自在解脫……見諸佛境界……至佛位地。」②依公案所載，馬祖、百丈師徒共見「一群野鴨飛

過」，馬祖問是甚麼，百丈答以是「野鴨子」。若對無知小孩，不捨不著，本是無過；但馬祖豈不知識彼是野鴨子飛過，如是明知故問，意不在野鴨，而在對百丈禪修的考查與啟導。百丈答以「野鴨子」，答以「飛過去了」，顯然對「物我之相」、「三時之相」、「來去之相」一概尚未能除掉，心隨境轉，未能自我反觀，當然談不上「明心見性」。馬祖把百丈鼻頭一扭，負痛失聲，目的在「截斷眾流」，使他「求其放心」，回心反照，對身心痛癢產生如實的省察，以彰顯本心自性、知覺明靈的離言而眞實的大用。馬祖痛扭弟子鼻頭，其實正是祖師禪的一種隨機的接引手法，以營造一種禪機，假若百丈禪修趨於成熟，自能應機而作，乃至於能單刀直入，直了開悟，旁人未熟，機不成機，自然墮入五里霧中，蔽塞不通，胡思瞎想，不明所以——百丈的同事，所作的一切，正反映這種境況。

公案說百丈禪師的鼻頭給馬祖扭痛之時，「言下有（所）省（悟）」，歸寮還「哀哀大哭」者，一則鼻頭痛楚，眞實未除，二則還未得老師的印可，所悟眞假難分，所以痛哭失聲。及聞馬祖對同事們說「是伊會也」，這

時便明白到自己的「言下有省」已得到老師的印可，因此破前時的痛哭而有當下的「呵呵大笑」，所以公案說他「適來哭，如今笑」，即應是此意。馬祖升座，還未說法，百丈便卷席而去，這是告訴老師自己「有所省悟」之意，並非對老師不敬。馬祖問他「昨日向甚（麼）處留心」，百丈不答以昨天野鴨子之事，也不答以鼻頭痛之事，只說「鼻頭今日又不痛也」，這正顯示出百丈經已開悟的境界。何以故？因為這時百丈的表現與昨天的表現相比，經已脫胎換骨，既不念住於野鴨子之相，亦不念住於昨日之相，與痛楚之相，「過去事已過去了，未來那得更思量」，於今只有如實了知「鼻頭不痛」，不捨不著，即相離相，所以博得老師「汝深明昨日事」彼第二次的印可，故百丈禪師「作禮而退」。

【註釋】

① 《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七一）。

② 《大正藏》卷四八、頁三四〇。

黃檗希運・大雄山下的大蟲

南禪五家中的臨濟宗和溈仰宗都從南嶽懷讓傳承所開出。其血脈是由南嶽懷讓傳馬祖道一，馬祖道一傳百丈懷海。百丈門下的溈山靈祐、黃檗希運及道縱（陳尊宿）彼三弟子最負盛名。其中溈山與弟子慧寂開出溈仰宗；而黃檗則傳法與義玄開出臨濟宗。依道原《景德傳燈錄》載：

黃檗希運禪師遊京師，因人啟發，往江西洪州向百丈懷海禪師參學。百丈一日問黃檗希運言：「（曾到）甚麼處去（今纔回）來？」黃檗說：「（我從）大雄山下採菌子（回）來。」百丈說：「（你）還見（到大雄山下的）大蟲（老虎）麼？」黃檗（默然不答，只）作出虎吼之聲。百丈也拈斧作斫劈之勢。（就在彼此相對峙之時，）黃檗希運（突然揮掌）打了（百丈）懷海一摑。（可是）百丈（禪師全不見怪，還）吟吟大笑，便歸禪堂裏去。（到了那裏），百丈上堂，對僧眾說：「大雄山下，有一大蟲（老虎，

正在伺機噬人）。汝等（在座）諸人，也（必）須好（自提防）看（護）。百丈老漢今日（便）親遭（牠咬了）一口。」①

禪家的接引，不拘一格，或動或靜，有言有默，於《六祖壇經》中，早有濫觴。如慧能接引神會之時，便打他三下，問言：「吾打汝，痛不痛？」然而那只是老師打弟子，但今黃檗打百丈，卻是弟子打老師，與前頭「不昧因果」公案所述者如出一轍，百丈老師不但吟吟大笑，還得意地說：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡」。這樣粗野的禪風，也許始自黃檗希運，而義玄隨之，於是開出臨濟凜冽的宗風，此則是《壇經》所未有發揮者。

何以禪風可以作如此的轉變？萬松老人在《從容錄》中有這麼的提示：「臨機不見佛，大悟不存師，定乾坤劍沒人情，擒虎兕機忘聖解。」意顯在機鋒交手之時，是見不到佛陀的形相的，達至生佛平等的境界；在證入大悟之時，心中不再存有師徒的分別。這因為乾坤寶劍般的般若智慧是沒人情的，把捉禪機有如擒拿虎兕，是忘懷而超越於聖解觀念之束縛的。所以明心

見性之際，是遠離生佛師徒的分別，達到人我、凡聖一切皆忘的境界，即使有訶佛罵祖的造作，也不應以一般倫理眼光作為「不敬」視之。

公案中百丈問黃檗禪師「大雄山下，還見大蟲（老虎）麼」，那是以「大蟲（老虎）」比喻禪機，所以《從容錄》有「擒虎兕機忘聖解」的說法。因為必須要把握如電光石火般稍縱即逝的禪機以為時節因緣，才能直指人心，頓悟成佛，如能抓住機緣，回心內省，見自本心，識自本性，便能達至大徹大悟。

黃檗雖然沒有以語言回答見虎或不見虎，但他卻「便作虎聲」，藉以告訴老師百丈：自己確在大雄山下得逢禪機，因為對一個充滿禪悟智慧的行者而言，則三更月朗，萬里長空，無一不是禪悟的機緣。

百丈懷海聽見了黃檗所作的「虎（吼之）聲」便「拈斧作斫（虎之）勢」者，這便是《從容錄》裏說「定乾坤劍沒人情」，意即提點黃檗應以般若正智，一劍定乾坤，直了見性，頓悟成佛，而未知已達成否？

黃檗禪師突然「打百丈一摑」者，那就是「臨機不見佛，大悟不存師」的表現，意即是稟告乃師：我已能把握禪機，達到徹底「大悟」的境界。百丈也理解弟子黃檗的心意，所以亦不以為忤，吟吟大笑，回到禪堂裏去告知僧眾「大雄山下，有一大蟲（老虎），汝等諸人也須好看，百丈老漢今日親遭（牠猛噬了）一口」。這正暗示黃檗經已開悟，也能如猛虎一般，作出咆哮，營造禪機，隨時隨地接引行人，大家分分秒秒都得要警覺警覺。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷九（《大正藏》卷五一、頁二六六）。

臨濟義玄・佛法無多子

義玄禪師是禪門臨濟宗的開山祖，故稱臨濟義玄。據道原《景德傳燈錄》與普濟《五燈會元》所載：

臨濟義玄禪師初在黃檗希運門下，隨眾參侍好一段時間。當時學通三藏的第一座（導師）睦州（道縱）陳尊宿勸勉臨濟到黃檗老師跟前問話。於是臨濟便向老師問道：「如何是祖師西來的的（大）意（宗旨）？」（聽了），黃檗便打，如是三問三遭打。因此只好告辭睦州第一座云：「早承激勸問話，唯蒙和尚賜棒。所恨愚魯，且往諸方行腳（四處雲遊）去。」

到了翌日，臨濟辭別黃檗希運；黃檗指引他往參高安大愚禪師。大愚見了臨濟，便問：「甚麼處來？」曰：「（從）黃檗（處）來。」大愚又問：「黃檗（對你）有何言教？」曰：「義玄親問西來的的（大）意，蒙和尚（賜棒）便打。如是三問三遭（次被）打，不知過在什麼處？」大愚曰：

「黃檗恁麼老婆（像老婆婆這樣慈悲），為汝得徹困（為你解除困難，指向徹悟的方向，但你卻不知反省，仍）猶（向外尋）覓過（失所）在，（枉費老師的用心啊）！」於此一語之間，臨濟義玄禪師頓然大悟，說云：「（原來黃檗的）佛法也無多子（簡要得不過如是）！」大愚聽了，揪著臨濟的衣領說：「適來道『我不會』，而今又道『無多子』。（你見得）是多少？（快道）來！是多少？（快道）來！」這時臨濟義玄突然向大愚肋下打了一拳；大愚即時把拳頭托開道：「汝師（是）黃檗，非干我事。」

臨濟回到黃檗那邊去。黃檗問云：「汝回（得）太速生（為何這麼快便回來）？」臨濟答道：「只為老婆心切。」黃檗云：「這大愚，老漢待見（到他時，便給）與（他大）打一頓。」臨濟立即回答：「說甚麼待見（時才打）？即今便打。」臨濟遂（反）鼓（打）黃檗一掌，黃檗哈哈大笑。①

「佛法無多子」這則公案，完全反映著南禪「不立文字，直指人心，頓悟成佛」的精神，其涵義完全可以依照萬松老人所開示的「臨機不見佛，

大悟不存師」的原則來詮釋。依宗寶本《六祖壇經》所載，昔者慧能曾告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，（問）諸人還識否？」那時弟子神會出而回答道：「（那正）是諸佛之本源，神會之佛性。」在語言概念的聖解詮釋上言，神會的回答可以說是絕對正確無誤，可是卻沒有獲得六祖的認許，反而只能博取到「只成個知解宗徒」的劣名。② 此無他，眞實的佛性，諸佛的本源必須要超離語言文字才能證入的，名相施設是觸不到「自性」眞實的。

今臨濟所問的「祖師西來意」便是喻指「諸佛之本源，眾生的佛性」，根本是離言的，是不能詮表的，只可內省證入，不能以概念言詮，所以三問而三打。「打」也者，一則警誡臨濟不要走錯了路，二則要他迷途知返，回心內向，痛癢攸關，才能證知。在語言上，固然可以「正言若反」；在行為上，何嘗不可以「三問三打」以營造禪機，使行者當機立斷，「識自本心，見自本性」，此如六祖所謂「思量即不中用，見性之人，言下須見；若如此

者，輪刀上陣，亦得見之」，何況是「三問三打」？此種大機的營造，正是大愚禪師所謂「老婆心切」。可惜此時的臨濟心竅未開，故無從把握住禪機，無從於瞬息之間，證入「萬法無滯，一眞一切眞，萬境自如如」的啟悟境界。必須有待大愚一言「點化」，所謂「黃檗恁麼老婆（心切），為汝得徹困，猶覓過在」；如是一聞，聲入心通，明白到向外評理是非、論定得失，不如向內反求諸己，契悟自性，開啟自心的生命智慧，所以終於「（頓然）大悟」。

如何得知臨濟的「大悟」，是徹悟，而非是假惺惺的「未證謂證、未得謂得」呢？因為凡證悟必有自己的一種獨特「自知不隨他」的禪境；這時從臨濟自心本性自流露出來的「（黃檗的）佛法無多子」那一句千眞萬確的眞言實話便是最佳證明。「君子多乎哉，不多也！」禪修的終極目的只在「禪悟」，豈在多言？是以「佛法無多子」，道出了禪門的最大祕密。不過，如六祖所言：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」因此雖然大愚

揪著臨濟義玄，迫他道出「佛法無多子」的實質祕密內容，臨濟也是無能為力，假言道出者都是謊言妄語，便非眞悟。臨濟突然向大愚的肋下施以一拳，這正是要表達出「與汝說者，即非祕密」那個訊息，而非在欺師滅祖，非對前輩有所不敬，這也符合萬松老人在《從容錄》中所言「臨機不見佛，大悟不存師」的禪門大道理。

此則公案發展到大愚把臨濟的拳頭托開，說道「汝師黃檗，非干我事」，其理更趨明白，顯然暗示營造禪機，使臨濟開悟的是黃檗，所以應該立即返去回報，以答謝「老婆心切」之恩。黃檗說他日見大愚時，要打他一頓者，這是以黃檗以峻厲的風格向大愚表達「開導徒兒」的謝意。（黃檗與大愚，誰眞啟動了禪機？值得討論。）臨濟先說「說甚麼待見？即今便打」，後對黃檗老師「鼓以一掌」，這是以動代靜，以默代言，隨順稟告老師「自己已得開悟」，此亦契應萬松所言「臨機不見佛，大悟不存師」的禪門特色，不能以「不敬」視之。

【註釋】

① 事見《景德傳燈錄》卷十二（《大正藏》卷五一、頁二九〇），（亦見《五燈會元》卷十一《卍續藏》卷八十、頁二二〇至二二一）。

② 事見《六祖壇經．頓漸品第八》（《大正藏》卷四八、頁三五九）。

臨濟義玄・諸方火葬，我這活埋

道原所撰《景德傳燈錄》載臨濟宗的開山祖師——臨濟義玄禪師，在黃檗門下時，有這樣一則的公案：

黃檗一日普請僧眾除草，臨濟走在老師的後邊，黃檗回頭見臨濟兩手空空，乃問：「钁頭（你的鋤頭）在甚麼處？」臨濟答道：「有人將去了也（有人拿去了）。」黃檗云：「近前來，共汝商量。」臨濟（走到）近前，叉（著雙）手。黃檗豎起钁頭說：「只（有）這個（钁頭）天下人（是）拈掇（提扛）不起（的）。還有（誰）人拈掇（提扛）得起麼？」臨濟順手把钁頭搶了過來，說道：「（若是無人提扛得起，這钁頭）為甚麼卻（會拿）在義玄手裏？」黃檗說：「今日自有人（提扛得起了）。」

又一日，黃檗大眾到茶園鋤土。黃檗後至，臨濟見了便向他問訊，然後按钁而立。黃檗問道：「（你）莫（非）是（幹得）困（累）耶？」臨濟

回答：「才（始）钁地，何言困（累）？」黃檗（聽了）舉拄杖便打，臨濟接杖，把老師推倒了。黃檗呼喚：「維那（知事僧），維那，拽（拉）起我來！」維那（把黃檗）拉起來，說：「和尚爭容得（怎可容得）這瘋漢（放恣）？」黃檗（不責怪臨濟），卻打維那（知事）。那邊的臨濟自顧自地繼續钁地，說道：「諸方即火葬，我這裏活埋。」①

公案中的黃檗希運禪師看見臨濟空著雙手，沒有拿來「钁頭（鋤頭）」，於是把「钁頭（鋤頭）」提扛，說天下沒有人能提扛得起。這是很有象徵意義的，猶如初祖菩提達摩以「法衣（袈裟）」作信物，傳諸二祖慧可，象徵禪宗祖位的傳承，如是單線前後相傳至六祖慧能，自此禪門開敞，不再傳授袈裟。如宗寶本《壇經》言：「今為汝等說法，不付其（法）衣，蓋為汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事。然據先祖達摩大師，付授偈意，衣不合傳。偈曰：『吾本來茲土，傳法救迷情。一華開五葉，結果自然成。』」②法衣袈裟雖不再傳，但師弟間亦應繼續以心傳心，宏揚光大，以

保法脈。今黃檗提扛「钁頭」亦有能力繼承南禪的衣鉢，發揚光大之意。

然而法法相傳，心心相印，非最上乘者不為功，所以繼承者亦可遇而不可求，黃檗禪師亦難免有「還有（誰）人拈掇得起」之嘆。（案：昔者六祖把袈裟放在石上，惠明便無從把它提掇得。）這時臨濟隨即把「钁頭」搶到手裏，說道：「為甚麼（钁頭）卻在義玄手裏？」那種豪情正告訴乃師：我正是能承大統的那一位禪師。黃檗聽見也自覺老懷生慰，於是印可他說：「今日自有人（提扛得起了）。」

又一天，僧眾在茶園鋤土，黃檗後至，臨濟見了便按下钁頭向他致敬。黃檗把握機會問他停了工作是否「困累」了。這是回應前天臨濟自許「钁頭在義玄手裏」而作出勘辨的話。這與昔時五祖弘忍見慧能在碓坊舂米八個月，特地潛至其間問他：「求道之人，為法忘軀……米熟也未？」③今黃檗所要勘辨非在臨濟能否開悟，意在開悟之後能否堅持？能否保任？能否度眾？臨濟答以「才钁地，何言困」者，正顯日新精進，完全符合五祖要求慧

能「善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕」，以及慧能要求弟子發「四弘誓願」——自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成——那種自利利他的精神。

黃檗聽了，雖能契心，但仍恐彼言過其實，所以舉杖便打以作試探。臨濟接杖，連老師也推到地上，反映臨濟義玄非誑語者，表裏如一，言行相應。是以黃檗不怪臨濟，卻要杖打扶他起來、要求懲戒臨濟瘋子的維那。後來臨濟擅用喝，如《五燈會元》所載：「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。」④今黃檗之用杖棒亦然。杖打臨濟者，作「探竿影草」之用，而杖打維那，則不作杖用，唯意遣退下而已。臨濟事師二十載，自可得其義蘊。

此時臨濟繼續鑊地，口裏喃喃自語：「諸方即火葬，我這裏活埋。」這是正要稟告乃師禪悟心得。間接證明他是有能力「把鑊頭拿得住在手裏」，有資格繼承老師的血脈，把南禪發揚光大，普度最上乘之機。據圜悟克勤的

《碧巖錄》所載：昔者趙州問投子說：「大死底人卻活時如何？」投子云：「不許夜行，投明（天明）須到。」圜悟克勤還作評唱說：「大死底人卻活（者……）投明須到，直下如擊石火，似閃電光……。大死底人都無佛法道理、玄妙得失、是非長短。」⑤今臨濟禪師所說，無論是「諸方火葬」抑或「這裏活埋」都是比喻禪修者必須要通過「大死一番，卻活始得」的歷程，由迷失自悟，至明心見性的境界。所言「火葬」的死與「活埋」的死，都是象徵著煩惱妄情「邪見三毒眞魔」的銷除和終止，與自性相應的清淨生命的復活和開啟。不過「大死」與「復活」有遲有疾。敦煌本《壇經》言：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。」⑥他家漸法，最高是「如來禪」，都是按部就班，都要培養福德、智慧資糧，修習止觀，熏長般若正智，伏斷煩惱，漸次入果位，最後究竟成佛，此是「漸修」，亦即臨濟義玄所謂「諸方即火葬」。但南禪所修的「祖師禪」卻非如此。如宗寶本《壇經》所說：「若以智慧照破煩惱（案：『諸方火葬』正有此意），此是二乘

見解，羊鹿等機；上智大根（的南禪）悉不如是。」⑦南禪的禪法如敦煌《壇經》所云：「故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓見眞如本性……識心見性，自成佛道，即時豁然，還得本心。」⑧又云：「當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅……一悟即至佛地。」⑨這就是「頓悟成佛」，亦即臨濟所說的「我這裏活埋」，亦是「煩惱即菩提」，亦即「婬性本是淨性因」。這才是南禪「頓修」、「頓證」、「直指人心」、「頓悟成佛」、「一悟便至佛地」的本元宗旨，今臨濟都已掌握，而善用「我這裏活埋」一語總結之，無怪能成為影響千百年的一宗開山之祖。

【註釋】

① 見《景德傳燈錄》卷十二（《大正藏》卷五一、頁二九〇）。

② 《大正藏》卷四八、頁三六一。

③ 事見《六祖壇經．行由品第一》（《大正藏》卷四八、頁三四九）。

④ 《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二一）。又「探竿影草」者，《人天眼

目》注云：「探竿者，漁者具也。束鵜羽插竿頭，探水中，聚群魚於一處，然後以網漉之謂也。影草者，刈草浸水中，則群魚潛影，然後以網漉之。是皆漁者聚魚之方便也。善知識於學者，亦復如是。」

⑤《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷五（《大正藏》卷四八、頁一七八至一七九）。

⑥《大正藏》卷四八、頁三四二。

⑦《大正藏》卷四八、頁三六〇。

⑧《大正藏》卷四八、頁三四〇。

⑨《大正藏》卷四八、頁三四〇。

臨濟義玄・坐禪不如熟睡

《道德經》嘗言「正言若反」，此於南禪公案、語錄裏恒常得見，而機風峻烈、棒喝交加的臨濟家風更不乏聞，而黃檗希運的掃除情見、殺活自在的激烈表現，為臨濟禪法開了風氣，如《景德傳燈錄》有「正言若反」的一則公案：

有一天，臨濟義玄禪師在黃檗僧堂裏呼呼大睡。黃檗大師進來，以拄杖在牀邊敲了三下；臨濟舉頭睜眼一看，啊！原來是黃檗和尚，然後繼續又大睡下去。黃檗大師只打席三下，便轉到上間的禪房去。在那裏他看見首座正在坐禪，黃檗便道：「這醉漢豈不如（還不如）下間（僧堂裏的）禪客（懂得）坐禪。汝只管瞌睡（熟睡去）！」首座聽了，不禁說道：「這老和尚（怕）患（了）風邪（了吧）！」①

在這則公案裏，黃檗希運禪師評價「臨濟熟睡」尤勝於「首座坐禪」，

因為黃檗把「臨濟熟睡」看成為「禪客坐禪」；把「首座坐禪」看成為「醉漢熟睡」。在普濟的《五燈會元》卷十一中，黃檗對首座所說的話，轉述成為：「下間（僧堂那）後生卻坐禪，汝在這裏妄想作（甚）麼？」由此可見，在黃檗心中，形式上坐禪而心裏恒作妄想分別，不能「無念」、「無住」，不能反求諸己，不能回心反照本心，識見本元自性，倒不如工作累了，埋頭呼呼大睡，所謂「一覺閑眠百病銷」，來得有其意義。（案：白居易詩云：「暖牀斜臥日曛腰，一覺閑眠百病銷。盡日一餐茶兩碗，更無所要到明朝。」）

昔者馬祖高弟有大珠慧海禪師，當他人問其「和尚修道，還用功否」時，他便答道：「（當然）用功。」問他：「如何用功？」他便答道：「饑來吃飯，困來即眠。」可見在南禪的修行歷程裏，「吃飯」與「睡眠」都是用功之處。何以故？因為一般人「吃飯時不肯吃飯，（卻）百種須索（思索）；睡（眠）時不肯睡（眠，卻）千般計較」。因此「吃飯」與「睡眠」

都成為禪修的一些項目。②所以龐蘊居士在石頭希遷門下，一日石頭問道：「子自見老僧已來，日用事作麼生（做些甚麼）？」龐蘊對曰：「若問日用事，即無開口處。」復呈一偈：

日用事無別，唯吾自偶諧。
頭頭非取捨，處處勿張乖。
朱紫誰為號？丘山絕點埃。
神通並妙用，運水及搬柴。③

其實南禪自慧能六祖開始，便不重視坐禪，甚或鄙視坐禪，所以宗寶本《壇經》反對坐禪看心、看淨，故言：「此門坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不是不動。若言看心，心原是妄；知心如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆眞如；但無妄想，性自清淨。起心看淨，卻生淨妄，……言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨（相所）縛。」④因此慧能不贊成枯坐冥想、或看心看淨的禪坐，因而提倡「行、住、坐、臥，常

行直心」的「一行三昧」。敦煌本《壇經》言：「《淨名（維摩）經》云：『直心是道場，直心是淨土。』莫心行諂曲。（若）口說法直，口說一行三昧，（而）不行直心，（則）非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三相。……（若只是）直心坐不動，除妄不起心……此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？」⑤

由於慧能的南禪，主張修行之道在「通流不滯」，在「無念、無相、無住」以修「般若三昧」，在「於一切時中，行、住、坐、臥常行直心」以修「一行三昧」，所謂「不離日用常行外，直到先天未劃時」，禪在生活中修，因此在本公案中見臨濟義玄之「熟睡」，假若他能「直心而眠」，不作「千般計較」，這一如龐蘊所言「運水搬柴」同為禪修的一種工夫。假若首座坐禪，只求不動以觀心看淨，是「如來禪」，非「祖師禪」，不是南宗所許，因此黃檗譏之曰：「下間後生卻坐禪，汝在這裏妄想作（甚）麼？」其實極有深意。敦煌本《壇經》言：「此法門中，一切無礙；外於一切境界

上，（妄）念不起為坐，見本性不亂為禪。」又言：「何名為禪定？外離相曰禪，內不亂曰定。」⑥禪宗的禪修，如斯而已矣！

【註釋】

①《景德傳燈錄》卷十二（《大正藏》卷五一、頁二九〇）。

②請參閱前〈大珠慧海．飢來吃飯困來眠〉篇。

③事見《佛祖綱目》卷三十二（《卍續藏》卷八五、頁六二七）。

④宗寶本《壇經》作「著心」、「著淨」；丁福保箋註修訂「看心、看淨」。楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》作「看心」、「看淨」。「心原是妄」，丁福保箋訂宗寶本《壇經》及楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》作「元」。

⑤修訂敦煌本《壇經》作「眞心」，楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》作「直心」。

⑥修訂敦煌本《壇經》「念不去為座」，楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》作「念不起為坐」。修訂敦煌本《壇經》「外雜相曰禪」，楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》作「外離相曰禪」。

臨濟義玄・臨濟宗風

南禪一花五葉中，臨濟義玄所創立的臨濟宗，源流最長，影響最大，自有其一套禪修方式與接引律規，其中主要來自義玄的「四料簡」、「三句」、「三玄」、「三要」、「四賓主」等，史稱「臨濟施設」、「臨濟門庭」，其實都是葛藤，不能等同於「直指人心」、「見性成佛」。

甲、四料簡

《五燈會元》卷十一云：「師後住（河北）鎮州臨濟，學侶雲集。一日……至晚小參，（臨濟義玄）曰：『有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪。』」①今依《臨濟錄》舉例明之：

(1)時有僧問：「如何是奪人不奪境？」

（義玄禪）師云：「煦日發生鋪地錦，嬰孩垂髮白如絲。」

案：此喻：破我執，不破法執。以「嬰孩白髮如絲」，比喻破我執而奪人；以「晨光花錦」，比喻不破法執而不奪境。

(2)僧云：「如何是奪境不奪人？」

（義玄禪）師云：「王令已行天下遍，將軍塞外絕煙塵。」

案：此喻：破法執，不破我執。以「王者、將軍」，比喻不奪人，不破我執；以「塞外絕塵，天下統一」，比喻破法執而奪境。

(3)僧云：「如何是人境兩俱奪？」

（義玄禪）師云：「幷汾絕信，獨處一方。」

案：此喻：法執、人執俱破。以「山西之幷州（太原）與汾州（隰縣）割據一方，引致信息中斷」，比喻人境俱奪、我法雙破。

(4)僧云：「如何是人境俱不奪？」

（義玄禪）師云：「王登寶殿，野老謳歌。」

案：此喻：人執、法執俱不必破。以「王登寶殿，野老謳歌」，天下太

平，笙歌四海的景象，比喻人境俱不奪，無有我執，亦無法執，早已「明心見性，頓悟成佛」的境界②。

何以要有此「四料簡」？《六祖壇經》（宗寶本）云：「自性動用，共人言語，外、於相離相，內、於空離空。若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明。……若有人問汝義，問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。……汝等於後傳法，依此轉相教授，勿失宗旨。」③臨濟四料簡的接引方式，正是《壇經》弘法精神的發揚。

乙、四照用

當接引學人之時，應觀察其根器利鈍，名之為「照」；應施以適當手段，或言或默，或動或靜，或棒打，或聲喝，不一而足，謂之為「用」。如是處理學人的照、用方式有四，如《五燈會元》載言：

「（義玄禪師）示眾云：『我有時先照後用，有時先用後照，有時照、

用同時，有時照、用不同時。先照後用，有人在（案：先打量此人的根器、知解情況）。先用後照，有法在（案：先施以動、靜不同的教法，以觀其反應，然後評斷其氣質實況）。照用同時，驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨吸髓，痛下針錐（案：對人、法二執俱重者，照用兼施，雷厲風行，絕不姑息）。照用不同時，有問有答，立賓立主，合水和泥，應機接物。（案：對我執重者，則施以『先照後用』，對法執重者，則『先用後照』。）』」④

丙、四賓主

此中「賓」者，是前來參禪的學人；「主」者，是指接引學人的禪師。由於二者質素參差，雙方往還過程可有四種情況，名為「四賓主」：

(1) 賓看主：《五燈會元》云：「如有眞正（高明）學人（前來，試探禪師的虛實，所以出言）便喝，（甚或）先拈出一個『膠盆子（難題）』。（如身為禪師的）善知識不（能分）辨（此不過）是（虛）境，便（作出不

必要、不對應之言行反應，於）上他（虛）境（之）上作模作樣，（自是得意），學人便（會大）喝（一聲。如果）前人（禪師還不知自省，不醒悟），不肯放下，此是膏肓之病，不堪（救藥）醫治。喚作『賓看主』。」案：此時學人佔據主動地位，形成「賓看主」局面。「看」是探察義。

(2) 主看賓：《五燈會元》云：「（學人來參）或是（禪師）善知識（接引時）不拈出（問題、動作等境）物，祇隨學人問處即（加）奪（破。即運用語言、動作以顯其失誤，但）學人被奪，抵死不肯放（不省察，還自以為是），此是『主看賓』。」案：此時禪師佔據主動地位，形成「主看賓」的形勢。「看」有指引義。

(3) 主看主：《五燈會元》云：「或有學人（虛）應一個清淨境（反映如實的本心、自性的境界），出（示於）善知識（禪師跟）前。（善）知識辨得是（虛）境，把（它也）得拋向坑裏（當場點破其中妙蘊，若）學人（心領神會），言：大好善知識。（善）知識即云：咄哉！不識好惡（不知

好歹）。學人便禮拜。此喚作『主看主』。」案：此時賓主雙方悟境旗鼓相當，形成「主看主」的局面。「看」有相望義。

(4) 賓看賓：《五燈會元》云：「或有學人（前來，所出諸境，有乖禪理，有如）披枷帶鎖，出善知識前；（善）知識更與（之加）安一重枷鎖。學人（與禪師兩兩執迷不悟，反覺）歡喜，彼此不辨，喚作『賓看賓』。」

⑤案：此時雙方都迷失道路，以盲導盲，遂成「賓看賓」之勢。「看」有指引義。

丁、三句

《五燈會元》載云：「（臨濟義玄禪師曰）：山僧今日見處，與祖、佛不別。若（汝等能從）第一句中薦得（證得，則）堪與祖、佛為師，若（從）第二句中薦得，堪與人天為師。若（從）第三句中薦得，自救不了。」

(1)第一句：僧便問：「如何是第一句？」師曰：「三要印開朱點窄，未容擬議主賓分。」案：傳授禪法、接引學人的所應留意特點名為「三句」。第一句中所言「朱點窄」者，楊曾文《唐五代禪宗史》說為「朱點側」之誤，「原指公文中，用朱筆點過的文字，是公文的要害部分」。意謂傳授禪法要「分清主次」（自性是主，餘者是賓、是客、是次），處處應要「隨處作主，立處皆眞」，避免「奴郎不辨，賓主不分」。故詩句可表述成：「朱點側旁的眾多要點，都要印認開來，賓主關係豈容擬議而無所分辨？」

(2)第二句：（僧）曰：「如何是第二句？」師曰：「妙解豈容無著問，漚和爭負截流機？」案：「無著問」是運用唐僧無著問文殊典故。《廣清涼傳》卷中載：「僧無著……詣金陵牛頭山（慧）忠禪師，參定心要，厲節無虧。大曆二年正月，發跡浙右，夏五月初，至清涼嶺下（五台山）。時日暮，倏見化寺……延無著入，主僧賓接，如人間禮。……無著（問）曰：『此處佛法如何？』答云：『龍蛇混跡，凡聖同居。』又問：『眾有幾

何？』答云：『前三三與後三三。』無著乃良久無對。主僧云：『解否？』答云：『不解。』主僧云：『既不解，速須引去，無宜久止。』命童子送客出門。無著問曰：『此寺何名？』答：『清涼寺。』童子曰：『早來所問前三三與後三三，師解否？』曰：『不能。』童子曰：『金剛背後，爾可覷之。』師乃迴視，化寺即隱。無著愴然久之，即說偈曰：『廓周沙界聖伽藍，滿目文殊接話譚。言下不知開何印，迴頭祇見舊山巖。』」⑥「漚和（upāya）」是方便、方法、手段、權法義。「截流機」是營造禪機使學人開悟，不要再起迷執。詩句可表述成：「雖有妙解，亦豈能容許學人像無著禪師這樣作出漫無邊際的提問，更怎能辜負了方便善巧、截斷眾流、直指人心、頓悟見性之禪機的運用？」

(3) 第三句：（僧）曰：「如何是第三句？」師曰：「但看（一本作『看取』）棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人。」案：「弄傀儡」即木偶戲，全由幕後人所操縱。詩句表述為：「（若把禪修）只像棚頭觀看木偶戲，（則是）

抽牽由人，（不能體證自心所本具的自性；結果如何自救得著？）」要自救必須不為眾境所欺，單刀直入，見性成佛始得。故唐．志勤禪師亦有「桃華悟道詩」云：「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香。」同詞相似，可以彼此會通。⑦

戊、三玄三要

《五燈會元》云：「（義玄禪師）乃曰：『大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，一玄門須具三要。有權（宜）、有（眞）實，有照（察）、有（作）用。汝等諸人作麼生會？』師謂僧曰：『有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地師子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用。汝作麼生會？』僧擬議，師便喝。」⑧

案：何謂「三玄」、「三要」？無有明說。楊曾文《唐五代禪宗史》言：「向弟子、參禪者說法，應力求每句話都抓住要點，切中要害，使人

能迅速領悟『眞正見解（即是三玄、三要）』。在這個場合，『三』表示多，非一；『玄』意為深邃、奧妙，非一般文字能夠表達的道理；『要』是要點。……『三玄三要』是要求講授禪法應當突出心要、佛性的內容，不搞煩瑣哲學。」忽滑谷快天《中國禪學思想史》云：「義玄有三玄、三要、四料簡等之葛藤，此等皆（是）接（引）學人門庭之施設耳。想：從馬祖道一、石頭希遷時代，竹頭接木之語泛濫（於）天下，師、學共有弄『無義味語』以為高之弊。於是乎龍蛇難別、玉石不分，為一方之宗匠者，要具秦鏡的活眼，看破來機之邪正。尤其義玄門風，戰機勝於他家，三玄、三要、四料簡等，可云皆（義）玄臨戰陣之干戈。」又案：後雲門禪僧薦福承古（？—1045）把「三玄」釋作「玄中玄」、「體中玄」、「句中玄」，似未必是義玄的本義。

己、餘義

《五燈會元》云：「（義玄禪師一日）往（訪）鳳林。路逢一婆子。婆問：『甚處去？』師曰：『鳳林去。』婆曰：『恰值鳳林不在。』師曰：『甚處去？』婆便行。師召婆，婆回首，師便行（一作：師曰：『誰道不在？』）。到鳳林。林曰：『有事相借問？得（是）麼？』師曰：『何得剜肉作瘡？』林曰：『海月澄無影，遊魚獨自迷。』師曰：『海月既無影，遊魚何得迷？』林曰：『觀風知浪起，翫水野帆飄。』師曰：『孤蟾獨耀江山靜，長嘯一聲天地秋。』林曰：『任張三寸揮天地，一句臨機試道看。』師曰：『路逢劍客須呈劍，不是詩人不獻詩。』林便休。師乃有頌曰：『大道絕同，任向西東；石火莫及。電光罔通。』……」⑨

「咸通八年丁亥（唐懿宗 公元八六七年，義玄禪師）將示滅，說傳法偈曰：『沿流不止問如何，眞照無邊說似他。離相離名人不稟，吹毛用了急須磨。』復謂眾曰：『吾滅後，不得滅卻吾正法眼藏。』三聖（禪師）出

曰：『爭敢滅卻和尚正法眼藏？』師曰：『已後有人問，你向他道（些）甚麼？』（三）聖便喝。師曰：『誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻！』言訖，端坐而逝。」⑩

案：上述兩段文字，可成三公案，依其難易，可逆序討論：

(1) 三聖過失，正反映世人習氣深固，「識自本心，見自本性」終究困難。此因看慣了臨濟禪風，棒喝交加，無不奏效，於是習以為常，積習難返，便不容易啟動自性，推陳出新，別有創見。昔者唐師君毅告誡諸生，不要被過去的成就束縛了自己的心靈，窒礙了未來的成就，正是此意。一般人只知蕭規曹隨，因循過日，鮮有如黃檗希運不嗣馬祖，以免喪我兒孫。

(2) 有關老婆子公案，要得識老婆、鳳林、義玄三者的關係，始能正確理解，但從南禪思想推敲，則未嘗不可以為道流立竿，顯示明心見性，「不隨他覓」，祇得自知自覺。故有證道詩云：「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲。歸來笑挼梅花嗅，春在枝頭已十分。」

(3) 與鳳林交鋒之中，顯示從「自作、自成佛道」證得「無位眞人」的學人，最終是「路逢劍客須呈劍，不是詩人不獻詩」的。此種思想是透過彼此互為增上，相摩相盪啟引出之的。「何得剜肉作瘡」者，即答「雖問亦不必有事」（「若無閑事掛心頭，便是人間好時節」）。林曰：「海月澄無影，遊魚獨自迷」者，是試探語。師曰：「海月既無影，遊魚何得迷」，一面對解林語，一面暗示開悟。林言「觀風知浪」、「翫水帆飄」，顯示可以通過言、行以反映迷悟。義玄運用「孤耀山靜」、「長嘯天秋」以顯證入自性的境界。最後更應鳳林之請，以「臨機一句」，「三寸揮天」道出「呈劍」、「獻詩」之旨，正是「大道絕同，任向西東」的境界。

【註釋】

① 《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二一）。

② (1)至(4)見《大正藏》卷四七、頁四九七。

③ 《大正藏》卷四八、頁三六〇。

④《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二二）

⑤(1)至(4)見《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二二）。

⑥《大正藏》卷五一、頁一一一。

⑦「三句」及(1)至(3)見《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二一）。

⑧《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二一）。

⑨《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二二）。

⑩《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二二三）。

臨濟義玄・不看經，不習禪

在禪宗五家宗風之中，一如在《六祖壇經》中，讀經與習禪是本宗所要討論的最為重要的核心問題。今試從《五燈會元》卷十一有關臨濟義玄禪師對此等問題的看法陳述如下：

「（有一天，臨濟義玄禪）師與王常侍（案：此人即是當時成德鎮節度使、右散騎常侍王紹懿的官職稱謂）到僧堂（去）。王（常侍）問：『這一（僧）堂（裏的）僧（眾們）還看經麼？』（義玄禪）師曰：『不看經。』（王常侍）曰：『還習禪麼？』師曰：『不習禪。』（王常侍）曰：『既不看經，又不習禪，畢竟作箇甚麼？』師曰：『總教伊成佛作祖去。』（王常侍）曰：『金屑雖貴，落眼成翳。』（義玄禪師最終回應）曰：『（差點兒）我將謂你是個俗漢！』」①

此間所謂「不習禪」者，當然不是指南禪宗獨特的「祖師禪」，而是

指印度傳統所修習枯坐冥想的「愚夫所行禪」、「觀察義禪」等等，亦兼指中國北禪宗所流行的「觀心、看靜」彼彼品類的禪法。此種「不習禪」的思想，不自禪宗五家宗風的公案開始，如前所述，六祖慧能禪師在《壇經》中早有明說，如〈定慧品〉所載，印度傳統的禪法「若言常坐不動（者）是，（心住於法，滯礙不能通流），只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶（斥）。」② 又如〈頓漸品〉反對「住心觀淨，長坐不臥」的「息妄修心宗」的禪法，因為如此「住心觀淨，是病非禪；常坐拘身，於理何益？……（只會）生來坐不臥，死去臥不坐；一具臭骨頭，何為立功課？」③《敦煌壇經》第十七段亦云：「執心看淨卻生淨妄……淨無形相，卻立淨相，言是功夫，作此見者，障自本性，卻被淨縛。」④ 六祖又反對不動不思的靜坐禪修，如〈機緣品〉所言：「有僧舉臥輪禪師偈云：『臥輪有伎倆，能斷百思想；對境心不起，菩提日日長。』（慧能禪）師聞之曰：『此偈未明心地，若依而行，是加繫縛。』因示一偈云：『慧能沒伎倆，不斷百思想，對境心

數起，菩提作麼長？』」⑤至於〈坐禪品〉所述說「迷人身雖不動，開口便說他人是非、長短、好惡，與道違背」⑥那些「障道」的禪法，更不足論了。今臨濟義玄所說「不習禪」者，不是一切禪法，而只是特指當時流行的上述種種枯坐冥想，乃至觀心看淨、萬念不思有礙於明心見性的禪法而已。

至於南禪宗所修習的卻是「祖師禪」，是「生活禪」，就是通過日用常行的生活，運水搬柴、飲水喫飯、行住坐臥，常行直心，堅持「於念而離念」、「於相而離相」，「以無念為宗、無相為體、無住為本」的原則，恒時從本心、本性出發，如〈頓漸品〉所說的「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定」⑦，成就「戒、定、慧三學」，實踐「即定之時慧在定，即慧之時定在慧」那種「定慧一體」的禪法。此正如《壇經．懺悔品》所言：「善知識，智如日，慧如月，智慧常明，（然只因凡夫）於外著境，（故）被妄念浮雲蓋覆自性，不得明朗。若遇善知識，聞眞正法，自除迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆現；見性之人，亦復如是，此名清淨法身

佛。」⑧這便是「祖師禪」的一般大意。傳統枯坐冥想的禪法，臨濟義玄雖云「不修」，但此種「不離日用常行」的「生活禪」還是要修習的，此謂「頓修頓悟」，假名為「不修禪」而已。此種「生活禪」不但「明心見性」要修習，「頓悟見性」後，「修與不修，是兩頭語」。如在前文〈溈仰宗說・修與不修〉篇，嘗引溈山靈祐禪師語云：「若眞悟得本，他自知時，修與不修，是兩頭語。如今初心，雖從緣得一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。不道別有法教渠修行趣向，從聞入理，聞理深妙，心自圓明，不居惑地……以要言之，則實際地，不受一塵，萬行門中，不捨一法；若也單刀趣入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如理（故言不修）。」

不獨禪修是「亦修亦不修」，至於讀經，同理亦應說「亦讀亦不讀」。禪宗自菩提達摩始便提倡「理入行入」。「理入」便要「讀經」達致「藉教悟宗」的目的，所以道宣《續高僧傳》載「初，達摩禪師以四卷《楞

伽（經）》授（慧）可，曰：『我觀漢地，唯有此經；仁者依行，自可度世。』」⑨故知修禪者不離讀經，如《五燈會元》便載慧可「自幼志氣不群，博涉詩書……後覽佛書，超然自得」⑩。說牛頭法融「學通經史，尋閱《大部般若》，曉達眞空」⑪。說北宗神秀「少親儒業，博綜多聞」⑫。至於南宗慧能，雖云「字即不識」，但「諸佛妙理，非關文字」，故於弘忍禪師處，聞《金剛般若經》而開悟；此後說法《壇經》多處援引《金剛經》、《大般涅槃經》、《妙法蓮華經》、《維摩詰經》等，不一而足。即使是南禪的傳人，如南嶽懷讓，《五燈會元》說其「年十歲時，唯樂佛書。……受戒後，習《毗尼藏》」⑬。是故得知南宗的禪師亦未必是束書不觀而反對「讀經」者。

看經與不看經，亦應是「兩頭語」。《六祖壇經》有關「讀經」問題，提出「口誦心行」的正確方法。《壇經．機緣品》敘述有僧法達來見六祖慧能，請教讀誦《妙法蓮華經》的方法。六祖教以「愼勿錯解經意：見他道

『開、示、悟、入』，自（以為只）是佛之知見，我輩（凡夫）無分。若作此解，即是謗經毀佛也。……當信『佛知見』者，只汝自心，更無別佛。」（法）達曰：「若然者，但得解義，不勞誦經耶？」（六祖慧能禪）師曰：「經有何過，豈障汝念？只為迷悟在人，損益由己。口誦心行，即是轉經；口誦心不行，即是被經轉。聽吾偈曰：『心迷《法華》轉，心悟轉《法華》，誦經久不明，與義作仇家，無念念即正，有念念成邪。有無俱不計，長御白牛車。』」⑭

故知臨濟及至一切禪師所反對者，是「口誦心不行」那種「被經轉」的「讀經方式」（案：今西藏密教的轉經輪的方式，就中國禪宗言，亦應是反對之列）。故六祖贈法達偈言：「汝今名法達，勤誦未休歇。空誦但循聲，明心號菩薩。」「世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪瞋嫉妒，諂佞我慢，侵人害物」，如是「空誦循聲」、「口誦心違」、「謗經毀佛」的方式，謂之「經轉」，正是禪宗所要遮止的。若能「（透）解經義」、「知（解）宗

趣」、「念念開佛知見」、「莫向外求，與佛無二」、「能正（其）心，常生智慧，觀照自心，止惡行善」，如是「口誦心行」的「轉經」之「讀經方式」，《六祖壇經》是推許的，是鼓勵的。

道原《景德傳燈錄》對藥山惟儼禪師的「讀經」事例，有過這樣的一段記載：

「（藥山惟儼禪）師看經，有僧問：『和尚尋常不許人看經，為甚麼卻自看？』（惟儼禪）師曰：『我只圖遮眼。』（僧）曰：『某甲學和尚（以看經來遮眼）還得也無？』（惟儼禪）師曰：『若是汝，（恐怕要）牛皮也須看透（才會有遮眼的作用）！』」⑮這些「正言若反」、「問有將無對，問無將有對，問凡以聖對，問聖以凡對……以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義」⑯（的接引方法）是繼承《壇經》「三十六對」傳法的特色。〈付囑品〉所謂：「出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性。忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因。究竟二法盡除，更無去處，（最終達

致明心見性、頓悟成佛）。」⑰今公案中的「看、不看經」、「習、不習禪」都是「二道相因，生中道義」這樣接引方式的如實體現。

【註釋】

①《五燈會元》卷十一（《卍續藏》卷八十、頁二一三）。

②《大正藏》卷四八、頁三五三。

③《大正藏》卷四八、頁三五八。

④《大正藏》卷四八、頁三三八。

⑤《大正藏》卷四八、頁三五八。

⑥《大正藏》卷四八、頁三五三。

⑦《大正藏》卷四八、頁三五八。

⑧《大正藏》卷四八、頁三五四。

⑨《續高僧傳》卷十六（《大正藏》卷五十、頁五五二）。

⑩《五燈會元》卷一（《卍續藏》卷八十、頁四三）。

⑪《五燈會元》卷二（《卍續藏》卷八十、頁四八）。

⑫《五燈會元》卷二（《卍續藏》卷八十、頁五一）。

⑬《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁六九）。

⑭《大正藏》卷四八、頁三五五。

⑮《景德傳燈錄》卷十四（《大正藏》卷五一、頁三一二）。

⑯《大正藏》卷四八、頁三六〇。

⑰《大正藏》卷四八、頁三六〇。

青原行思・爭知不失與廬陵米價

六祖慧能法嗣之中，其法脈開出後來五家宗風者，除前文所述南嶽懷讓禪師外，還有江西青原山的行思禪師。不過此兩位大師在《敦煌壇經》中都未有載錄，惟於《景德傳燈錄》、《五燈會元》及宗寶本《壇經》則有短篇記載。從青原行思法脈開出了曹洞、雲門、法眼，連同南嶽懷讓法脈所開出的溈仰、臨濟二宗，則合成禪家五大宗派。於中《五燈會元》對行思禪師有多則記錄堪足探究：

「（青原行思禪師）聞曹谿（六祖慧能）法席（興盛），乃往參禮。（請）問（六祖慧能）曰：『當何所務，即（能）不落（修行次第）階級，（才能直指本心，頓悟見性）？』（六）祖曰：『汝曾作（過）甚麼（的修持才到這裏）來？』（青原行思禪）師（回答）曰：『（不曾作過甚麼方式的修持，甚至連第一義諦，即）聖諦亦不（有修）為。』（六）祖（又問）

曰：『（那末，你認為到了現在，自己已經）落（在）何（等）階級？』（行思禪）師（回話）曰：『（既然連）聖諦尚（且）不（加修）為，何（落）階級之有？』（六）祖（聞已），深器重之，（留在曹谿）。會下學徒雖眾，師居首焉。……一日（六）祖謂（行思禪）師曰：『從上（六代），衣法雙行，師資遞授，衣以表信，法乃印心。吾今得人，何患不信！……（故今）衣即留鎮山門，汝當分化一方，無令斷絕。』（行思禪）師既得法，歸住青原（靜居寺）。」

「（後六祖順世，沙彌石頭希遷自曹谿）直詣（青原山）靜居（寺）參禮。（行思禪）師曰：『子何方來？』（希）遷曰：『曹谿。』（行思禪）師曰：『（汝從曹谿，所學）將（帶）得甚麼來？』（希遷）曰：『未到曹谿（前，根本）亦不（有所）失。』（行思禪）師曰：『若恁麼用，去曹谿作甚麼？』（希遷回話）曰：『若不到曹谿，爭知不失？』……（行思禪）師曰：『眾角雖多，一麟足矣。』」

「（一日，有）僧（人）問：『如何是佛法大意？』（青原行思禪）師曰：『廬陵米，作（甚）麼價？』（後青原禪）師既付法（與）石頭（希遷）……跏趺而逝。」①

此間可以開成三則公案：一者、「不落階級」，二者、「不到曹谿，爭知不失」，三者、「廬陵米，作麼價」。今試解說如後：

一者、言南禪宗的修行歷程是「不落階級」，即無有次第階漸者，此正分辨於正統佛教的修行與中國南禪修行的差異。在傳統佛教中，證道之時雖是頓證，但修道必然是漸修的，由伏煩惱而漸次至斷煩惱，然後啟動般若正智以證道；證道有多種深淺高下的分別，所以所證的果德階位亦有多種。依毘曇與瑜伽之說，一般有資糧位、加行位、見道位、修道位、究竟位五種。後之二位，小乘又開成預流果、一來果、不還果、阿羅漢果；大乘則再開成初地、二地，乃至第十地，最後至於究竟位的佛地。至於中土的南禪則不然。因為禪宗屬如來藏系統，肯定一切有情皆本具「如來智慧德性」，

《勝鬘經》名之為「如來藏自性清淨心」，本自有之，不假外求，固然可作「流轉所依」，亦更是「還滅所依」。《如來藏經》進而強調「一切眾生（於）貪欲、（瞋）恚、（愚）癡諸煩惱中，有如來智、如來眼、如來身，結跏趺坐，儼然不動。……如我無異」②。以如來藏為思想理論的基礎，禪宗便有足夠的條件提出「頓悟見性、成佛」的主張。所以在《壇經．機緣品》中，六祖慧能「勸一切人，於自心中，常開佛之知見。……若能正心，常生智慧，觀照自心，止惡行善，（便）是自開佛之知見」③，這便即能「前念迷即凡夫，後念悟即佛；前念著境即煩惱，後念離境即菩提」（案：此用〈般若品〉語），因為一切有情「本性是佛，離性無別佛」（案：此亦用〈般若品〉語）。因此禪宗不但強調「頓悟成佛」，並且強調「頓修」法門，如《壇經．漸頓品》言：「自性無非、無癡、無亂，（所以只要能）念念（以）般若（智慧）觀照，常離法相，（自然）自由自在，縱橫盡得，有何（法相理論）可立？（只要）自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次（階級可

言），所以不立一切法。」④青原行思答六祖所謂「聖諦尚不為，何階級之有」者，正是不依傳統聖教所指引的五階位、四諦、六度的漸次修行，而是採取禪門的單刀直入，直指人心、頓悟見性的「頓悟頓修，亦無漸次」法門，以待「半夜白雲消散後，一輪明月到牀前」⑤的悟境到臨與顯現。

二者、石頭希遷從曹谿來，青原行思問以「（從曹谿）將得甚麼來」，意欲詢問他在曹谿六祖處修學，有何法可得？石頭希遷答以「未到曹谿亦不失」者，所指正是「自性（自身所具佛性）本自具足」，即「（本）有如來智、如來眼、如來身」，本身具足，雖或是一闡提人，其實亦無虧欠，亦無喪失。「眾生即佛，煩惱即菩提，生死即涅槃」，故從外來者，根本亦無所學，亦無一法可得，因此「無所失」的「自性」，根本是「內在於一切眾生心中」，亦「超越於一切眾生之外而無處不在」，故亦不能從曹谿「將學得而來」，亦不能「將帶得而去」。當青原問他「去曹谿作甚麼」時，石頭答以「若不到曹谿，爭知（怎知）不失」者，即暗示非到曹谿實修實證，恐怕

亦難識得自心中那個「不失的自性」，亦難見得它是「本自具足，與佛無異」。作為禪師接引之功，以心印心，如斯而已矣。

三者、是有僧人向青原行思禪師請問「如何是佛法大意」，所言「佛法大意」實指頓悟「明心見性」的境界，如《壇經．行由品》中，五祖弘忍禪師向弟子宣說「汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，來呈吾看。若悟大意，付汝衣法，為第六代祖」中的「大意」同一意趣。青原行思以反詰的方式而作答言：「廬陵米，作麼價？」廬陵與青原山都在今日的江西省，彼此相隣，得以方便為說。以「廬陵米」得以喻為實有的「自性」；以「米價」得以喻為依種種名相所建的「佛法」。「廬陵米價」只是於「廬陵米」之上，因應種種情況而訂立的，可賤可貴，可增可減，因人因事，可作種種的調節變化，但終非是「實米」，說價不飽，都無效益；唯眞米實飯，才能充飢，才能飽肚。「佛法」之於「自性」亦然，其施設名相，可多可少，可有可無，可立可不立，究非是「不生不滅、不垢不淨、不增不減」

的「眞如自性」，與「廬陵米價」同一意義。故不事施設而「無有所立」的禪者，不會沈迷於佛法名相的知解之中，棄指取月，所謂「昨夜三更月到窗」，單刀直入，識自本心，見自本性，才是禪修的最後、最高旨趣。後有僧人問趙州從諗：「萬法歸一，一歸何所？」趙州回答：「老僧在青州作得一領布衫重七斤。」⑥可說有異曲同工之妙，但內涵自然是各有所表。

【註釋】

① 三則公案均見《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇八）。

② 《大正藏》卷十六、頁四五七。

③ 《大正藏》卷四八、頁三五五。

④ 《大正藏》卷四八、頁三五八。

⑤ 靈澄禪師頌曰：「因僧問我西來意，我話居山七八年；草履祇栽三個耳，麻衣曾補兩番肩。東菴每見西菴雪，下澗長流上澗泉，半夜白雲消散後，一輪明月到床前。」（《卍續藏》卷八一、頁七〇五）。

⑥ 《五燈會元》卷四（《卍續藏》卷八十、頁九三）。

石頭希遷・誰縛汝與誰垢汝

據《五燈會元》所載，石頭希遷作沙彌時，曾到曹谿參六祖。六祖圓寂後，稟承遺命，晉謁青原。於唐天寶初，薦之湖南衡山南寺。寺之東，有石如台，於是結庵其上，時號石頭和尚。石頭希遷因讀《肇論》至「會萬物為己者，其唯聖人乎」，遂著《參同契》①，以明「自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同……，無所不備」②之理。其中《五燈會元》所載公案，錄其數則，淺釋如下：

「時門人（天皇）道悟問：『曹谿意旨，誰人得（之）？』師曰：『會佛法人得（之）。』曰：『師還得否？』（石頭希遷禪）師曰：『不得。』曰：『為甚麼不得？』（希遷禪）師曰：『我不會佛法。』」

「（又一次，有）僧問：『如何是解脫？』（石頭希遷禪）師曰：『誰縛汝？』問：『如何是淨土？』師曰：『誰垢汝？』問：『如何是涅槃？』

師曰：『誰將生死與汝？』」

「（石頭希遷禪）師問新到（來的一位出家人說）：『（你）從甚麼處來？』曰：『江西來。』師曰：『見馬大師否？』曰：『見。』師乃指一橛柴曰：『馬師何似這箇？』僧無對。〔附注云：卻回舉似馬祖。祖曰：『汝見橛柴大小（如何）？』曰：『沒量大。』祖曰：『汝甚有力。』僧曰：『何也？』祖曰：『汝從南嶽負一橛柴來，豈不是有力？』〕」③

此間可以分成三組不同的公案。第一組是天皇道悟問石頭希遷「誰人領會得曹谿意旨」。所謂「曹谿意旨」其實喻指以南禪頓修頓證的禪法得以「明心見性」、「頓悟成佛」。石頭答以「會佛法人得（之）」，那是實話實說。其實「（契）會佛法」就是「領會得曹谿意旨」，猶如《壇經・行由品》中五祖弘忍之說「若悟大意，付汝衣法」中之「悟大意」與此同義。然後天皇道悟趁著這個話題，先問老師「得曹谿意旨（頓悟見性）也未」。石頭答以「未得」。道悟再問緣因何在。石頭隨順上述的闡釋，答以「不會

佛法」。這公案可足會意者有五：一者、道悟問石頭「得曹谿意旨（頓悟見性）也未」，與神會問六祖「（已）見、不見（道）」甚為相似。六祖隨後施以輕扣，從「痛、不痛」入，營造禪機，使神會的過失自我暴露出來，手法較為嚴厲，過程較為轉折。今石頭先答以「未得（意旨）」、後答以「不會佛法」，手法較為溫和，過程較為直截，但對天皇道悟言，這接引似得亦能奏效。由此可見，接引只求對機，不必從繁簡、溫厲以論定其價值。二者、石頭希遷昔時在曹谿六祖門下，其實已早得「意旨」，早會「佛法」，今答以「未得」、「未會」者，非是實說。因為直接承認「已得」、「已會」便有失大德的風範。昔者孔子也不肯承認自己是「聖人」，只謙言「我學不厭」而「誨人不倦」而已；六祖慧能也不肯自詡「見性」，反而自嘲「常見自過患」、「不見他人過罪」。可見賢聖的風度，是千古一致的。陸象山④心同理同之說，於此亦得到印證了。三者、「會佛法」與「得意旨」都暗指「明心見性」，以般若智證入諸法實相是「無相為體」的，故「會而

無有會之相」、「得而無有得之相」；以第一義諦的角度言之，只可說「不會意旨」、「不得佛法」，一如六祖無相偈之言「菩提（樹）本無（菩提）樹」、「明鏡（台）亦非（明鏡）台」，又一如《金剛經》之言「莊嚴佛土者，即非莊嚴（佛土）」。四者、天皇道悟之問，心中正期待著老師答以「我已會佛法」、「我已得曹谿意旨」，而石頭答以「不會佛法」、「不得意旨」者，根本是運用著曹谿「問有將無對」的方式，以求達到「二道相因，生中道義」的目的，即超離「會與不會」、「得與不得」而達致絕對境界的效果。五者、其實石頭希遷假若「不會佛法」、「不得意旨」完全不影響天皇道悟的能「會佛法」、能「得意旨」，何則？於《壇經．頓漸品》中，六祖慧能向神會指出：「吾見自知，豈代汝迷？汝若自見，亦不代吾迷。」故迷、悟在己，與他人的迷、悟沒有直接關係；亦即石頭的「會與不會」、「得與不得」，與道悟的「得」與「會」無關；既答以「不會」、「不得」，只會有上述營造禪機的效益，而並沒有消極的影響。

第二組是僧問「如何是解脫」，而石頭答以「誰縛汝」；問「如何是淨土」，而石頭答以「誰垢汝」；問「如何是涅槃」，而石頭答以「誰將生死與汝」。三種回答的方式都是以「誰……汝」的反詰修辭法，使問者回到自己的本心上去作「自我反省」；這亦即如《孟子》所謂回到自心上的「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」⑤。在佛家則是「心性本淨，客塵所染」。故知「能縛人」、「能垢人」等的染污煩惱塵勞，都只不過是客體。主體的本心、本性根本是清淨的，是不會被垢染的；同時亦是「解脫的」，不會被纏縛的。所以「心淨即土淨」，根本不會接受生死的，所以本來活在「自性涅槃」之中。對此等道理，問者未會，所以石頭運用「誰縛汝」、「誰垢汝」、「誰將生死與汝」等問題，營造了強烈的禪機，引發問者向內自我反省，了達「自性」無縛，便能「解脫」，「自性」無垢，便生「淨土」，「自性」本不生滅（案：《壇經．行由品》載慧能聞《金剛經》開悟，而讚歎道：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具

足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」），故能遠離生死而得涅槃。三言兩語的詰問中，便涵蘊無窮的義蘊，使學人可作深入的反省而自得其眞確的答案。答案非從外來，一切都是自證自明的，所以為「悟」。石頭擅於營造禪機，使人自破其計執，謂之「石頭路滑」。

第三組公案是由石頭希遷與馬祖道一聯合引發的。過程是有僧人從江西洪州（今南昌附近）馬祖處到南嶽衡山（在今湖南）來參石頭。石頭希遷問他曾否見過馬祖大師；他說見過。再問他馬祖可像眼前的「一橛柴」，他卻茫然無從答話。其實石頭之問，只是考驗僧人是否著相。《壇經》強調禪修要「外不著相，內心不亂」。「僧（人）無對」者，正顯示僧人對「無念」、「無相」、「無住」之義，還是無所會心。

當僧人回到馬祖跟前，對石頭之問仍然無從釋懷，所以說給馬祖知道。馬祖再加試探，問他那「橛柴大小（如何）」。僧人仍舊不曉得「即相而離相」的道理，所以說「沒量大（不很大）」，眞是愚不可及。對如此根器的

人，禪修法門可能不太適宜，無怪《敦煌壇經》說言：「前頭人相應，即共論佛義；若實不相應，合掌禮勸善。」⑥是故馬祖道一也只能說句幽默的話：「汝甚有力——把一橛柴，從老遠的南嶽，一直負到這江西的洪州來！」

《金剛經》說：「若心取相，則為著我、人、眾生、壽者。」⑦又曰：「如來不應以具足色身見。」⑧又言：「諸菩薩摩訶薩，應如是生清淨心；不應住色生心，不應住聲、香、味、觸、法生心，應無所住而生其心。」⑨心不住法，不住非法，自然不會起「念」而得「無念」，自然「見諸相非相，即見如來（法身）」。「見如來（法身）」即是禪家「明心見性」、「頓悟成佛」。今僧人有住、有念，無從擺脫形相的束縛，既執馬祖色身之形相，再執「一橛柴」之形相，更執「大、小」之形相，陳陳相因，其計執的力度驚人，牢不可破。除了「汝甚有力」的慨嘆外，馬祖、石頭們還可說些甚麼？

【註釋】

①《參同契》，石頭希遷（700－790）撰，為曹洞宗之聖典，收錄於《景德傳燈錄》卷三十，題為《南嶽石頭和尚參同契》（《大正藏》卷五一、頁四五九），全文亦見《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇八）。與東漢魏伯陽所著，講煉丹術之《周易參同契》又名《參同契》名近而實異。

②《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇八）。

③《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇八至一〇九）。

④見前〈溈仰宗說．高處高平，低處低平〉篇註②。

⑤《孟子．盡心》上。

⑥楊曾文校寫《新版敦煌新本六祖壇經》宗教文化出版社、頁六七。

⑦《大正藏》卷八、頁七四九。

⑧《大正藏》卷八、頁七五一。

⑨《大正藏》卷八、頁七四九。

天皇道悟・這裏無奴婢

青原行思的法嗣是石頭希遷。希遷弟子中影響較大而法脈源流長遠者莫如天皇道悟、藥山惟儼、丹霞天然三位禪師。道悟在杭州竹林寺受具足戒，後投徑山牛頭宗道欽禪師習禪五年，悟佛性，受印可。再到洪州參馬祖道一，後到南嶽參謁石頭希遷，終得徹悟。曾為荊州天皇寺化主，故得「天皇道悟」的稱謂。

《五燈會元》載言：「（道悟參）謁石頭（希遷禪師）而致問曰：『（我們）離卻定、慧（之學還可）以何法示人（呢）？』（石）頭（禪師答）曰：『我這裏無（有像）奴婢（那般的定學、慧學，你還要說）離個甚麼？』（道悟又）曰：『（如無定慧），如何（可以）明（心）得（悟）？』（石）頭曰：『（那末）汝還撮（拿）得（住）虛空麼？』（道悟）曰：『（早知如此）恁麼，則（我便）不（應）從（你這邊習禪

了，我）今日（可以）去也。』（石頭）曰：『（你既要離去，當然不便強留），未審汝早晚（是何時）從那邊來（的）？』（道悟）曰：『道悟（卻）不是那邊（的）人。』（石）頭曰：『我早（已得）知汝（的）來處也。』（道悟）曰：『師何（得）以贓（物）誣（衊）於人？』（石）頭曰：『（這麼看），汝身見（仍）在。』（道悟）曰：『雖然如是，畢竟（你）如何示於後（輩學）人？』（石）頭曰：『汝道誰是後人？』（天皇道悟禪）師從此（便終得）頓悟。罄殫（馬祖、石頭彼）前二哲匠，言下有所得心。」①

傳統佛法自然離不開戒、定、慧三門學問，所以名之為「三增上學」。「戒學」是道德律則，學佛固然離不開，不學佛的人也是離不開；犯戒，其實就性戒言，也就是犯法，如殺、盜、邪婬等，一般人也是違犯不得的，是故於此可以不論。在天皇道悟未開悟時，一如其他學人，無不認為佛法是離不開「定學」與「慧學」的，然而《六祖壇經》乃至南禪行者都要反對宴

坐修習禪定，所以一見了石頭希遷，開口便問：「我們若離開了定、慧之學，還有甚麼可以教人、示人？」而石頭卻乾脆答言：「我們這裏並沒有奴婢。」所言「奴婢」者，就是運用借代修辭格以指謂「定與慧」。若在禪學中有「定」、「慧」而捨置不用，方可以說「離定與慧」；今在南宗禪法中，根本並沒有固定的「定學」與「慧學」，「怎可以說有定、慧可離呢」？嚴格言之，一如我們在前文〈臨濟義玄・不看經，不習禪〉篇中，經已申明南禪並非真的不作禪修，只是所修的「祖師禪」而非印度佛教傳統的「如來禪」吧了。於是藉著善巧方便，「問有以無對」，故以「我這裏沒有奴婢（定、慧）」來「截斷眾流」，來遮破道悟的橫計。不過，此時的天皇道悟還未省悟，所以只能回應說言：「（如無定慧），如何（可以）明心見性？」顯然，那時的道悟還是把「定與慧」加以眞實化而起了牢不可破的「法執」。石頭希遷為要遮破道悟「定、慧實有體、用」的計執，所以便得「以空破有」而言：「汝還拿得住虛空嗎？」正如「長空不礙白雲飛」一

般，在「涵蓋乾坤」的「虛空」裏，卻涵攝著一切日月星辰、一切山河大地。是故《老子》說：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用；埏埴以為器，當其無，有器之用。……故有之以為利，無之以為用。」是故「長空之無礙」足以提供條件，使「白雲」發揮其「飛揚」的大用。同理，南禪法門，雖仍「以定慧為本」，但無所住，不言「定、慧是二」，《壇經．定慧品》強調：「莫言先定發慧、先慧發定。」②又云：「迷人著（定、慧的）法相，執一行三昧，直言常坐不動，妄不起心即是一行三昧。作此解者，即同無情，卻是障道因緣。」③所以石頭心契《壇經》精神，明白「道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流；心若住法，名為自縛。若言常坐不動是（者，則）只如舍利弗宴坐林中，卻（只有）被維摩詰訶（斥而已）。……又有人教坐，看心觀靜，不動不起，從此置功；迷人不會，便執成顛，如此者眾。如是相教，故知大錯。」④六祖曹谿的「以定慧為本」的禪法，只求「眞如自性起念，六根雖有見、聞、覺、知（而）不染萬境，而

直性常在。」⑤只求「於一切處，行、住、坐、臥，常行一直心」⑥，而「於諸境上，心不染（著）……於自念上，常離諸境，不於境上生心」⑦吧了。也許這就是石頭希遷所言「這裏無奴婢」之心意所在。

可惜這時的天皇道悟，還未達致開悟境界，聽到石頭說「汝還撮得虛空麼」，還不能從「定、慧」的「無住」、「無念」，以體察到「定、慧的無相」，因此還說出了「恁麼則不從，今日去也」、「師何以賊誣於人」這些話來。石頭看透了道悟的「（我執）身見（仍）在」，於是藉著道悟「雖然如是，畢竟（汝將）如何示於後人」之問，提出了「汝道誰是後人」這句暗隱著禪機的話語，引發道悟向內作出自我的反省，而終於「從此頓悟」。

於此則公案，反映著禪修者，或有我執，或有法執，或二執兼有。接引者因勢利導，或可從法執奪破，不然，亦得從我執奪破，機緣成熟者自能開悟，方法隨宜，不能執一。

【註釋】

①《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四一）。

②《大正藏》卷四八、頁三五二。

③《大正藏》卷四八、頁三五三。

④《大正藏》卷四八、頁三五三。

⑤《大正藏》卷四八、頁三五三。

⑥《大正藏》卷四八、頁三五二。

⑦《大正藏》卷四八、頁三五三。

丹霞天然・燒木佛以取舍利

青原一系的傳法，由青原行思傳法與石頭希遷。石頭禪師的法嗣以天皇道悟、藥山惟儼、丹霞天然三人最為有名。今地處河南省鄧縣的鄧州丹霞山天然禪師，其籍貫及俗姓不詳，於五家宗風中，以解空最為突出。《五燈會元》卷五載云：

「忽一日，石頭（禪師）告眾曰：『來日（大家）剗佛殿前草。』至來日，大眾諸童行（者）各備鍬钁剗草，獨（天然禪）師以盆盛水，沐頭於石頭（禪師之）前，（作）胡跪。（石）頭見而笑之，便與剃髮，又為說戒。師乃掩耳而出。再往江西謁馬師（禪師）。未參禮，便入僧堂內，騎聖僧頸而坐。時大眾驚愕，遽報馬祖（道一禪師。馬）祖躬（身）入堂，視之曰：『我子天然。』（天然禪）師即下地禮拜曰：『謝師賜法號。』因名『天然』。（馬）祖問：『（汝）從甚處來？』（天然禪）師（答）曰：

『（從）石頭（來）。』（馬）祖曰：『石頭路滑，還蹉倒汝麼？』（天然禪）師曰：『若蹉倒（了），即不來也。』」①

本文擬述丹霞公案三則。上文是第一則，主要內容有三：一者，述天然禪師的剃度與受戒。以機鋒銳利的石頭希遷為之說戒（案：一般用『梵網經菩薩戒』），天然禪師竟然「掩耳而出」，此並非對老師的鄙視或不敬，而是與《壇經》所強調的「心地無非自性戒」精神相契應，顯示：眞實的戒體非由外來，而是由本具「自性」所內發，所以是眞實的、永久的、與定、慧相應而不會違犯的；能持「自性戒」則彼三毒自然不起，自心自然淨化，自他俱利、普濟群生自然達成，《維摩經》的「心淨則眾生淨」、「心淨則土淨」自然相應。因此天然禪師受戒時「掩耳而出」應有其正面的意義，不宜一概以負面意義予以評價。

二者：述禪師所以得名「天然」的由來。他到江西，目的本在拜謁馬祖道一禪師，但不到方丈室參禮，卻先到僧堂，騎在聖僧頸上，愚弄一番，看

來雖然狂妄，未盡出家大德的「三千威儀，八萬細行」的行誼，未必符合南禪的宗旨（案：《壇經・機緣品》載永嘉玄覺禪師來參六祖，「繞師三匝，振錫而立。師曰：『夫沙門者，具三千威儀，八萬細行。大德自何方而來，生大我慢？』覺曰：『生死事大，無常迅速。』師曰：『何不體取無生，了無速乎？』（覺）曰：『體即無生，了本無速。』師曰：『如是，如是。』玄覺方具威儀禮拜。」）天然禪師的狂妄，比永嘉玄覺當然嚴重得多，不過彼此在狂妄背後而別有目的，那則是同一的。希望藉此出位的行為，一探老師的虛實，賓看主，主看賓，各得所宜，結果各得其所，獲得馬祖親自出來接見，他並非浪得虛名，眞能深深體會禪修貴自「天然」，不事「人工的文飾」，才是眞修，才能證果，「我子天然」一語，正足以反映無遺，而貌似「狂妄」的表現，卻贏得了恰如其份的「法號」；天然禪師終於「下地禮拜」，亦反映出其內心眞實「並不狂妄」的一面。

三者，有關「石頭路滑」（案：此喻石頭希遷的禪法，機鋒銳利，一

般學人都難以對應，不易契會），馬祖道一禪師申之再三。在《景德傳燈錄》卷六載言：「（昔者）隱峰（禪師）辭（道一禪）師，師云：『甚麼處去？』對云：『（我往）石頭（希遷處）去。』師云：『石頭路滑，（得要小心）！』對云：『（我有）竿木隨身，（應可）逢場作戲。』便去。纔到石頭（處），即繞禪牀一匝，振錫一聲，問：『（請問禪師，你究竟）是（以）何（為禪修的）宗旨？』石頭云：『蒼天！蒼天！』（案：喻以中道空寂自性即佛性為主體）。隱峰無語；卻回，舉似於（馬祖道一禪）師。師云：『汝更去，見他道「蒼天」（時），汝便「噓、噓」（回應他）（案：顯其仍有「蒼天之相」，未得究竟）。』隱峰（禪師）又去石頭（處），一依前問『是何宗旨』。（此回）石頭（不說『蒼天』），乃（先於隱峰改說）『噓！噓！』，隱峰又無語歸來。師云：『向汝道「石頭路滑」，（今汝當可有所體會吧！）』（見〈馬祖道一傳〉）。」②今言天然禪師見石頭希遷，不但不出去剷草，還盛水沐頭；說戒之時，更掩耳而出。石頭雖然

路滑，但卻躂不倒天然。所以用「若躂倒（了），即不來也」以回報馬祖，可說應非誑語。而天然與隱峰功力的高下，應可當機立判。跟著還有下一公案：

「（丹霞天然禪師）後於（洛陽）慧林寺遇天大寒，（師）取木佛燒火向。院主訶曰：『何得燒我木佛？』師以杖子撥灰曰：『吾燒（之以）取舍利（故）。』（院）主曰：『木佛何有舍利？』師曰：『既無舍利，更取兩尊燒（之可也）。』（院）主自後眉鬚墮落。」③

此則公案，有現代學者比作西哲尼采的「上帝已死」，愚意則以為不類。何則？禪師的訶佛罵祖，以經遮眼，非眞遮眼，更非訶罵。這只不過是契合《壇經》所言「外不著相，內不著空」，所謂「不思善、不思惡」而已。設眞實謗經，乃至訶佛罵祖，便起惡心，外則著相，內則著空，是惡取空，不符南禪宗旨；若把佛祖、佛經作為膜拜對象，內雖不至著空，但外已著相。《金剛經》云：「凡所有相，皆是虛妄。」只有即相而離相，即空而

離空，兩邊不著，始契中道，天然之燒木佛者，應作如是觀，庶幾不違南禪宗旨。且南禪師之似謗佛者，內心實非謗佛，如《臨濟錄》某處說義玄禪師口道「逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢」④，但在他處又言：「你（原文作「爾」）若達得萬法無生……一剎那間透入法界，（則）逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢。」⑤某處又說「殺父、害母、出佛身血、破和合僧、焚燒經像」⑥等。此皆無非「正言若反」，只不過「（以）無明是父；你（原文作「爾」）一念心求，（但於）起滅處（求之而）不可得。（若能）如響應空，隨處無事，名為『殺父』。」又云：「貪愛為母；你（原文作「爾」）一念心，入欲界中，求其貪愛，（終不可得，若能）唯見諸法空相，處處無著，名為『害母』。」⑦至於「出佛身血」、「焚燒經像」都成反語，目的都在指破「木偶的崇拜」、「權威的崇拜」，使學人反求諸己、「直指心源」、「見性成佛」而已。此外《五燈會元》又載：

「至（唐元和）十五年春（公元八二一年），告門人曰：『吾思林泉終

老之所。』時門人齊靜，卜南陽丹霞山結庵，三年間玄學者至，盈三百眾；建成大院，上堂：『阿你渾家（案：意謂在座各位），切須保護（自性）一靈之物……吾往日見石頭，（他）亦祇教（我）切須自保護，此事不是你談話得……禪可是（如）你（所）解底物？豈有佛可成？『佛』之一字，（我）永不喜聞。阿你（各位，都應）自看，善巧方便，慈悲喜捨，不從外得，不著方寸……吾此間無道可修，無法可證。一飲一啄，各自有（其本）分，不用疑慮。……若識得釋迦即老凡夫是，阿你（各位）須自看取……無事珍重！』」⑧

此公案之言「佛之一字，永不喜聞」、「釋迦即老凡夫是」，其精神意趣，與「焚燒木佛」同出一轍，無非教人破除迷執，不起「淨妄」，回到「各自有（其自性本）分」、「切須自保護（念）」，直探心源；至於「自心自性」之外，實「無道可修，無法可證，無佛可成」，故唯言「無事珍重」、「不用疑慮」，以免於「一盲引眾盲，相將入火坑」之失。

【註釋】

①《卍續藏》卷八十、頁一一一。

②《大正藏》卷五一、頁二四六。

③《卍續藏》卷八十、頁一一一。

④《大正藏》卷四七、頁五〇〇。

⑤《大正藏》卷四七、頁四九八。

⑥《大正藏》卷四七、頁五〇二。

⑦《大正藏》卷四七、頁五〇二。

⑧《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一一）。

藥山惟儼・洞庭湖水滿

石頭希遷的著名法嗣，除了有天皇道悟與丹霞天然外，還有後來兩代後發展成曹洞宗的藥山惟儼禪師。《五燈會元》載以數公案。

其一、「一日，（惟儼）在石上坐次。石頭問曰：『汝在這裏作（甚）麼？』曰：『一物不為。』（石）頭曰：『恁麼即閑坐（禪坐）也。』曰：『若閑坐即（是有）為也，（我雖坐而一物不為，故坐而非閑坐、非禪坐）。』（石）頭曰：『汝道不為，不為個甚麼？』曰：『這個「不為」千聖亦不（認）識。』（石）頭（當即）以偈讚曰：『從來共住不知名，任運相將祇麼行。自古上賢猶不識，造次凡流豈可明？』後石頭垂語曰：『言語、動用沒交涉。』（惟儼禪）師曰：『非言語、動用亦沒交涉。』（石）頭曰：『我這裏針箚不入。』（惟儼禪）師曰：『我這裏如石上栽華。』（石）頭然之。後居（湖南）澧州藥山，（故有藥山惟儼之名）。」①

案：此處惟儼禪師借用道家《道德經》「有為」、「無為」以譬喻「禪坐」與「求取見性」的關係。「通過禪坐以求取見性」，名為「有為」，「不求取見性以禪坐」，即「不必通過禪坐而直指人心、頓悟、見性、成佛」名之為「無為」。藥山惟儼禪師雖「石上坐」，目的並非要求通過禪坐以觀心、看淨，作為「明心見性」的工夫途徑，故自我肯定所修的「無為（不為）」的法門（案：馬祖云：道不用修，但莫污染……但有生死、造作趣向，皆是污染……平常心是道。）；「無為（不為）」的修行方法依《壇經》指示則是「無念為宗、無相為體、無住為本」。「無為（不為）」的修行對象就是「自心本具的佛性（自性）」；彼以「無相為體」，超越語言形相，故「不可言說」，不可透過語言概念來認識它，故言「自古上賢猶不識，造次凡流豈可明」。「自性」與「言語、動用」無關，故言「言語動用沒交涉」；「非言語、動用」亦未必能交涉。它是超越「言語動用」，故言「針芥不入」；它亦可能超越「非言語動用」，故喻以「石上栽華」，故終

於得石頭希遷的印可。

其二、「道吾、雲巖侍立次，（藥山惟儼禪）師指按山上枯、榮二樹，問吾曰：『枯者是？榮者是？』（案：「是」是「才對」義。）（道）吾（答）曰：『榮者是。』師曰：『灼然一切處，光明燦爛去。』又問雲巖：『枯者是？榮者是？』（雲）巖（對）曰：『枯者是。』師曰：『灼然一切處，放教枯淡去。』高沙彌忽至，師曰：『枯者是？榮者是？』彌曰：『枯者（任）從他枯，榮者（任）從他榮。』（惟儼禪）師顧（謂）道吾、雲巖曰：『不是，不是。（即：不對，不對）』」②

案：樹之枯槁，象徵平淡，象徵伏斷煩惱，解脫涅槃，指向「空」的一面；樹之繁榮，象徵燦爛，象徵菩提智慧的開示悟入，「但願春風齊著力，一時吹入我門來」的眾生普渡，指向「有」的一面。由此雲巖認為「枯者是」，是對「空寂（無為）」的肯定，對「涅槃」的肯定，所以得到老師的認可；道吾認為「榮者是」，是對「菩提有為」的肯定，對「無邊功德」、

「渡化有情」的肯定，所以亦得到老師的認可。何況依大乘的說法，涅槃是體，菩提是用，體不離用，用不離體，體用一如，「枯者」亦必有「榮」，「榮者」亦必有「枯」，二者不偏有。高沙彌之說「枯者從他枯，榮者從他榮」，貌似逍遙自在，有、無兼攝，外不著相，內不著空，不捨不著；但依老師觀察，言過其實，撥弄語言概念，不能發自內心，不知精進，沒有承擔，非初修者所應有，昔者靈雲志勤，在溈山見桃花悟道，尚且偈言「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑」③，豈有播弄「枯者從他枯，榮者從他榮」的玄虛，而可有踏實眞正的成果耶？所以惟儼說：「不是，不是。」

其三、「師坐次，（有）僧問：『……學人擬歸鄉時如何？』師曰：『汝父母遍身紅爛，臥在荊棘林中，汝歸何所？』曰：『恁麼，則不歸去也。』師曰：『汝卻須歸去。汝若歸鄉，我示汝（一）個休糧方子。』曰：『便請。』師曰：『二時（異時）上堂，不得咬破一粒米。』問：『如何是

涅槃？』師曰：『汝未開口時喚作甚麼。』（又有一次，藥山惟儼）問僧：『甚麼（處）來？』曰：『（從）湖南來。』師曰：『洞庭湖水滿也未？』曰：『未。』師曰：『許多時雨水（豐足），為甚麼未滿？』僧無語。」④

案：此間可析作三個公案。第一個是有關「歸鄉」問題。禪宗公案的特色在「言在此而意在彼」。所言「歸鄉」，意問「如何可以明心見性。」（案：《石頭記》「亂烘烘，你方唱罷我登場，反認他鄉是故鄉」，諷刺追尋名利、迷失人生眞理的情況），所以能問「如何歸鄉（怎能明心見性）」總算難得。但此時彼僧開悟的「時節因緣」尚未成熟，尚未具足，所以惟儼喻之以「家鄉中的父母，遍身紅爛，臥在荊棘林中」。比丘聞說，即有退轉，故言「恁麼，則不歸去」。老師卻「老婆心切」，鼓勵比丘「須歸去」，還授與一條「休糧方子」，那就是「不得咬破一粒米」（案：禪家有以「終日吃飯，不曾咬著一粒米；終日走路，未曾踏著一寸土」，象徵通過「無住、無念、無相」來修「生活禪」，最終亦能「明心見性，頓悟成

佛」。）

第二個是有關「涅槃」問題的。「大涅槃」是大乘佛果本體，必須離相離名然後證得，所以問以「未開口時喚作甚麼」，使學人自我反省；「未開口」即「離相離名」，始能入得「大涅槃」之門。

第三個是有關「以何境界從湖南來」的問題。湖南以「洞庭湖」最能代表之；湖中有水，象徵智慧（所謂「智者樂水」）。當時南嶽懷讓、溈山靈祐、仰山慧寂均在湖南，乃至石頭希遷、馬祖道一等都出沒於湖南，故多能接引有情，故云「許多（及）時（之）雨水」，潤澤群生，自當「洞庭湖水滿」，何以斯人獨沾潤不得呢？

四者、《景德傳燈錄》載云：「朗州刺史李翺，嚮（往惟儼禪）師（的）玄化，屢請不起，乃躬（身）入山謁之。師執經卷不顧。侍者白曰：『太守在此（久候啊）！』（李）翺（生）性褊急，（竟）乃言曰：『見面不如聞名。』（這時惟儼禪）師（突）呼太守（一聲；李）翺應諾。師曰：



藥山、李翺問答圖　清　冷枚　描繪唐代朗州刺史李翺向藥山惟儼問道之情景。

『何得貴耳賤目？』翺拱手謝之。問曰：『如何是道？』師以手指上下曰：『會麼？』翺曰：『不會。』師曰：『雲在天，水在缾（瓶）。』翺乃欣愜作禮而述一偈曰：『練得身形似鶴形，千株松下兩函經；我來問道無餘說，雲在青天水在缾（瓶）。』」⑤

案：李翺是新儒學的啟蒙者，受了佛家本體佛性論的影響，撰《復性

書》，發揚「性者天之命，情者性之動」的分別，顯示「人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也」。聖人非無情而百姓非無性，分別只在於「聖人寂而不動，不往而到，不言而神，不耀而光，制作參乎天地，變化合乎陰陽。雖其情也，未嘗有情也」。百姓則「為情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故終身不自睹其性焉」。又言人者「清明之性鑒於天地，非自外來也。故其渾（濁）也，性本弗失；及其復也，性亦不生。人之性，亦猶水也。」可見其實在受了「一切眾生皆有佛性」（《大般涅槃經》）及「此如來藏識……雖自性淨，客塵所覆，故猶見不淨」（《楞伽經》）的影響。

李翺謁見惟儼禪師，而惟儼執經卷閱讀而不顧者，目的一方面要挫折長官的銳氣，一方面要細察長官的為人（案：本傳前文曾作記言：「（惟儼禪）師看經。有僧問：『和尚尋常不許人看經，為甚麼卻自看？』師曰：『我只圖遮眼。』（僧）曰：『某甲學和尚還得也無？』師曰：『若是汝，（恐怕要）牛皮也須看透（才會有遮眼的作用）！』」⑥）李翺久候不耐

煩，不禁發出「見面不如聞名」的怨懟（案：意謂只見讀書漢一名，可說『虛有其名』）。這時惟儼突呼李翺太守，使其從妄念中驚醒過來而連忙應諾，並責之以「貴耳賤目」（案：目見之而賤其平凡；耳聽之而貴其發語，前倨後恭，故加責焉）；李翺自知失儀，是以亦能拱手謝罪。

李翺啟問「禪修大道」；惟儼禪師「手指上下」，暗示「佛性法身」，上天下地，無處不是，而行住坐臥，「直心」者得以證入，故「入道之門」亦無處不在。李翺不會，故惟儼亦隨意以「雲在青天水在瓶」示之，李翺乃解，並賦絕句一首以為報。

【註釋】

① 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇九）。
② 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇九）。
③ 《景德傳燈錄》卷十一（《大正藏》卷五一、頁二五八）。
④ 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一〇九）。

⑤《景德傳燈錄》卷十四（《大正藏》卷五一、頁三一二）。

⑥詳見〈臨濟義玄．不看經，不習禪〉篇。

大顛寶通・無物即眞物

青原行思系的石頭希遷禪師，其法嗣除天皇道悟、藥山惟儼、丹霞天然極為有名外，還有對儒者韓愈①甚具影響的大顛寶通禪師。據《五燈會元》載云：

「潮州靈山大顛寶通禪師（732—824）初參石頭，（石）頭問（道）：『那箇是汝（的）心？』（大顛禪）師（答）曰：『現（在能以）言語（答話）者（正）是。』（石）頭（聽了）便喝（他）出（去）。經旬日，（大顛禪）師卻（到石頭處請）問：『前者既不是，除此外，何者是（我的）心（呢）？』（石）頭曰：『除卻（你曉）揚眉瞬目（外，請你）將心（拿出）來（吧）！』師曰：『無心可（以）將（拿出）來（啊）！』（石）頭曰：『元來有心，何言無心？（若言）無心，（等於）盡同（誑）謗。』（大顛禪）師言下大悟。

「異日侍立次，（石）頭問：『汝是參禪僧？（還）是州縣白蹋僧？』師曰：『是參禪僧。』（石）頭曰：『何者是禪？』師曰：『揚眉瞬目（者是）。』（石）頭曰：『除卻揚眉瞬目外，將你（的）本來面目呈（來看）看。』師曰：『請和尚除卻（了）揚眉瞬目外，（當下）鑒（照便知）。』（石）頭曰：『我（已）除（卻）竟。』師曰：『（我也）將呈了也。』（石）頭曰：『汝既將呈，（與）我心如何（不同）？』師曰：『（我心）不異和尚（之心）。』（石）頭曰：『（我心如何），不關汝事。』師曰：『本（來）無物。』（石）頭曰：『汝（的）亦（本來）無物。』師曰：『既無物，即眞物。』（石）頭曰：『眞物不可（以分別心）得，汝（本）心（的）見（解、正）量、意旨（當）如此也。大須護持。』師往後，學者四集。」②。

案：一般公案所言的「心」，非泛指能了別的見、聞、覺、知之識心，而是「識自本心，見自本性」的「性化了的本心」、能「見性成佛」的「本

心」；此心必須通過「無念為宗、無相為體、無住為本」才能證得。未證時名為「迷失自性」，已證時名為「悟得自性」，前念迷即凡夫，後念悟即佛，故名「頓悟成佛」。初時大顛尚處迷境，石頭問「那箇是汝心」時，只能答以「現言語者之心（即能見、聞、覺、知，了別名相之心）」，因而得不到老師的印可。

十日過後，大顛內心應有所省察，所以有膽量向老師請教；石頭要求他於「揚眉瞬目」以外，把「心」呈現出來。「揚眉瞬目」之心還未「離相」，故得除卻，可以是「本心」所現，但卻非「本心的獨特自相」，結果大顛發覺「本心」無相可得，所以亦「無心可呈」，此是「當機立斷」的眞實體會，與當時慧可「覓心了不可得」相似。但「本心」雖然「無相」，無法以「形相」呈現，但卻不是「無體」，所以老師再以「（言）無心（則等於）盡同（誑）謗」來鞭策他，使他「外不著相，內不著空」，因此公案說大顛當時便得「言下大悟」，但仍未得印可。

過了幾天，時節因緣終於到來。石頭問大顛是「參禪僧」還是「州縣白蹋僧」。大顛答以「是參禪僧」。老師問「何者是禪」，大顛答以「揚眉瞬目（者是）」。（案：整個禪悟歷程，不妨分作「前行位」、「正悟位」及「後設位」。當機立斷者可名「前行」，明心見性的離言離相之當下可名「正悟」，悟後施設名言、相狀以透露一點消息或接引後學，則可名之為「後設」。是以「揚眉瞬目」未能離相，必非正悟位的當下，而且對過來人因襲者多，實質已難顯其「後設」的意義。）因此，要確定大顛能否眞正開悟，石頭便得要求大顛「除卻揚眉瞬目，把本來面目呈現出來」。「本來面目」正是「正悟位」中的「般若本心」所正悟無相的「眞如佛性（亦名自性）」（案：此亦是「心化了的自性」），既然無相，如何呈示？這是對「明心見性」實際經驗的一種考驗。這時大顛既已從「相執」與「空執」解脫開來，所以能夠當即以「請和尚除卻揚眉瞬目外鑒（照一下）」。老師與大顛交互說出「我除竟」、「（我）呈了」，正反映出師弟二人，心

心相印，而接引之事亦告完成。不過還有餘韻未盡：石頭問以「（與）我心如何」（案：其實是問：「所呈之心」與「能鑒之心」有何不同？）大顛此時已深切體會到「一切眾生皆有佛性」、「愚人、智人，佛性本無差別」、「菩提般若之智，世人本自有之」，所以大顛不假思索，當即答以「（我心）不異和尚（之心）」。石頭還恐大顛未解「接引本義」，所以提點道：「（我心如何）不關汝事」，顯示或迷或悟，須各自用功，他人無法代勞（案：昔者六祖慧能，對著弟子神會，也曾說過：「汝心迷不見，問善知識覓路。汝心悟自見，依法修行。……吾不自知，代汝迷不得；汝若自見，代得吾迷？（意謂：我迷不能引致你迷，你悟不能引致我悟——迷悟由己，與他人無關。）」）此點明白後，大顛再闡述「與和尚之心不異的理據」：那就是由於「（其心）本（來）無物」，石頭也回應說：「汝（心）亦（本來）無物」。彼此可說惺惺相惜，互相肯定，互相印證。於是大顛總結言：「既無物，即眞物」。石頭印可言：「眞物不可（以分別心）得，汝

心見量、意旨如此也。大須護持。」此間所言「無物即眞物」者，此「無物」即是宗寶本《壇經》所謂「本來無一物」的「無物」，非是「自性實無之物」，而是通過「無念」、「無住」的工夫，所引發「般若智心」以契證「無相為體」的「實相一相，即是無相」之「眞如自性」，此是「即相而離相」、無增益、無損減，唯能以無分別「般若智心」然後可以證入，故言：「眞物不可（以有相分別心）得」。所言「無物」，即是「無相之物」，即是《金剛經》所言「凡所有相，皆是虛妄」，所言「若見諸相非相，即見如來（的眞實法身）」。此是大顚所言的「既無物，即眞物」的體證所在，所以終得石頭老師「大須護持」的印可。這一公案，亦可作由迷至悟的一個典型歷程。此外《五燈會元》更載有大顚化度韓愈的概略：

「韓（愈）文公一日相訪。（韓愈）問（大顚禪）師：『春秋多少？』（大顚禪）師提起數珠，曰：『會麼？』（韓文）公曰：『不會。』（大顚禪）師曰：『晝夜一百八。』（韓文）公不曉，遂回。

「次日再來，至門前，見首座，舉前話問意旨如何。（首）座扣齒三下。及見（大顛禪）師，（重）理前問；師亦扣齒三下。（韓文）公曰：『元來佛法無兩般！』師曰：『（汝言）是何道理？』（韓文）公曰：『適來問，首座亦如是（扣齒三下）。』師乃召首座（問言）：『是汝如此對否？』（首）座曰：『是。』師便打趕（他）出院。

「（韓）文公又一日白師曰：『弟子軍州事繁，佛法省要處，乞師一語。』師（思議）良久，公惘（然無）措。時三平為侍者，乃敲禪牀三下。師曰：『作（甚）麼？』（三）平曰：『先以定動，後以智拔。』（韓文）公乃曰：『和尚門風高峻，弟子於侍者邊得箇入處。』」③

案：此則公案，重點有三：一者、韓愈問大顛尊庚幾何；起初大顛沒有回答，只是提念珠以作回應，韓愈無從理解。大抵方外高人，都不會關注於年壽；昔者唐有隱士，隱居終南山，賦詩云：「偶來松樹下，高枕石頭眠。山中無曆日，寒盡不知年。」「不知年」者，固然是「山家除夕無他事，插

了梅花便過年」的清逸，一如東坡④「人生到處知何似，應似飛鴻踏雪泥」的灑脫，也可以是「任性逍遙，隨緣放曠」，一如菩提達摩之不知人壽幾何。大顛示以念珠，正顯示歲月流轉，無始無終，如幻如化，實不必耽著。韓愈思想質實，未及會此，大顛只好告之以「晝夜一百八」，即時年九十可知。（案：《潮州府志》載大顛禪師世壽九十三云。）

二者、韓愈他日至門前，逢首座，討論到前話意旨，首座以「扣齒三下」作回應；後見大顛，反應如一。引致韓愈誤會，以為「佛法無兩般」這樣的簡單空疏，所以首座給老師知道了，難免遭趕出寺院的厄運。其實禪修不離自性，一切禪法都是本心本性的自然流露，所以不事模仿，不事因襲，昔者百丈仿效馬祖「掛拂子」，結果老師一喝，「直得三日耳聾眼黑」，正是此故。俱胝和尚把童子手指砍斷，也是此故。

三者、韓愈問「佛法省要」，侍者三平於禪牀敲了三下，是暗示三平能答；答案是「先以定動，後以智拔（意謂：先修禪定以制其妄心，後以禪觀

拔其三毒）」。大顛對機，未置可否，但此非南禪的頓法，《壇經》「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」、「定慧體用一如」，韓愈一時應接不上，只能說出「和尚門風高峻，弟子於侍者邊得箇入處」一句門外漢話。

【註釋】

① 韓愈（768—824），字退之，唐代文學家，曾任監察御史、國子博士、刑部侍郎等職。祖先世居昌黎，因此自稱昌黎韓愈，世稱為「韓昌黎」。主張「文以載道」，與柳宗元並稱「韓柳」；蘇軾稱讚他「文起八代之衰」。諡曰「文」，新、舊《唐書》有傳，著有《韓昌黎集》。

② 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一一）。

③ 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一二）。

④ 蘇軾（1037—1101），字子瞻，號東坡居士，眉州眉山（四川）人。北宋文學家、書畫家。「唐宋八大家」之一，又為北宋四大書法家之一。曾任祠部員外郎、龍圖閣學士、禮部尚書等職。與父蘇洵、弟蘇轍，合稱「三蘇」。著有《東坡全集》及《東坡樂府》，諡文忠。《宋史》有傳。

雲巖曇晟・通身是手眼

禪家五家宗風中，影響後世最大而血脈至今不斷者，首推臨濟與曹洞二宗。曹洞一宗，是由青原行思傳石頭希遷，石頭傳藥山惟儼，藥山傳雲巖曇晟，雲巖傳洞山良价，洞山傳曹山本寂；如是良价與本寂兩師徒便開創青原法脈的第一宗風——曹洞宗。茲把洞山良价的恩師雲巖曇晟有關公案，從普濟的《五燈會元》卷五，選其三則，予以探討。首則云：

「（湖南）潭州雲巖曇晟禪師，參百丈懷海禪師二十年，因緣不契，後造（訪）藥山。（藥）山（惟儼）問（曰）：『甚處來？』曰：『百丈來。』（藥）山曰：『百丈有何言句示徒？』（曇晟禪）師曰：『尋常道：我有一句子，百味具足。』（藥）山曰：『鹹則鹹味，淡則淡味，不鹹不淡是常味。作麼生是百味具足底句？』（曇晟禪）師無對。……（後曇晟又）曰：『有時上堂，大眾立定，以拄杖（把僧眾）一時趕散。復召大眾，眾回

首。（百）丈曰：「（這）是甚麼？」』（藥）山（聽了）曰：『何不早恁麼道？今日因子得見（懷）海兄。』（雲巖曇晟禪）師於言下頓省，便禮拜。」①

案：雲巖曇晟所述百丈禪師「我有一句子，百味具足」者，可能就是《五燈會元．懷海傳》所指「本有之性，不可名目，本來不是凡，不是聖，不是垢淨，亦非空有，亦非善惡，……若垢淨心盡，不住繫縛，不住解脫」②，這樣便可以「不用求覓義句知解」，「透過三句外，自然與佛無差（別）。既自是佛，何慮佛不解語」③，所以主張「先立理，後有福智。若要福智，臨時作得；撮土成金，撮金成土，變海水為酥酪，破須彌為微塵，撮四大海水，入一毛孔。於一義作無量義，於無量義作一義」④。百丈所言「有一句子，百味具足」意當指此。《華嚴經》說「一味眞如」，《大般涅槃經》謂「解脫者名為一味」，百丈於此似亦當指學人禪修，明心見性，證入「眞如自性」，得眞解脫，名為「一味」。（案：宗密《禪源諸詮集都

序》以「三教三宗是一味法」。「三教」者是指：密意依性說相教、密意破相顯性教、顯示直心即性教；「三宗」者是指：息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗。此或依天台宗之攝五味為一味而立，但此未必是百丈說「百味具足」的旨意。）

藥山惟儼評之曰「鹹則鹹味，淡則淡味，（如何可有）百味具足」之句，表面看來，似破百丈，實則運用六祖的「對法」來接引雲巖，可是雲巖不會，故亦「無對」。直至說及百丈懷海有一次上堂說法，當僧眾集齊之後，百丈大師卻把禪杖一撥，將大家趕走了。可是不一會，又把僧眾召回來；當大眾回首之時，百丈懷海突然詢問「（大家懂得這究竟）是甚麼（一回事）」，僧眾當然無從回答。藥山惟儼聽了，卻非常欣賞這個「禪機」，讚道：「今日因子得見（懷）海兄（的禪法）」，曇晟賴老師這一句話而得到開悟。這段公案最少涵有兩重意義：一者、禪宗開悟，就是以「無分別的本心」體證「無相的眞如自性」。「自性」無去來之相，故《維摩詰經・問

疾品》云：「來者無所從來，去者無所至。」僧眾來集而百丈趕之回去，意在破其「來相」；僧眾於回去途中而突召之回頭，意在破其「去相」。這正要大家認得「自性體無去來」這一回事，所以惟儼既是過來人，故能心許之。其二、南禪宗的禪法不離生活，所謂行、住、坐、臥常行一直心的「一行三昧」，是以接引後學亦「不離自性」，不離生活；百丈於法堂上正能把它活化開來，惟儼亦能給以會心的應許，由此竟能引發曇晟的開悟。下文再錄以《五燈會元》有關雲巖曇晟的第二則公案：

「道吾問（道）：『大悲（諸佛、菩薩有）千手（千）眼。（請問於中）那箇是正眼？』（曇晟禪）師曰：『如人夜間背（著身子以）手摸枕子（的便是正眼）。』（道）吾曰：『（這樣）我（可領）會也。』（曇晟禪）師曰：『（你）作（甚）麼（去）生會（即如何去領會呢）？』（道）吾曰：『遍身（都）是手眼。』（禪）師曰：『道也太煞道（案：把道理看得太低了，說得太輕易了，其實你只能）道得八成（吧了）。』（道）

吾曰：『師兄作麼生（你又怎樣去說明呢）？』（曇晟禪）師曰：『通身（都）是手眼。』」⑤

雲巖曇晟禪師初參百丈二十年，不能開悟，後轉到藥山惟儼而能悟道，故在藥山門下，與藥山另一弟子道吾禪師成為師兄弟，他們彼此互參，因而有第二則的公案。唐譯有《千手千眼觀世音菩薩廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼經》（是《千手經》四譯之一）載：昔者觀自在菩薩聞「廣大圓滿無礙大悲心陀羅尼」，為利益一切有情，乃發具足千手千眼之願，以普度一切眾生。而慧炬所撰《寶林傳》，普濟《五燈會元》依之，遂有「世尊在靈山會上，拈花示眾，是時眾皆默然；唯迦葉尊者破顏微笑。世尊曰：『吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。』」此段真偽難為稽考的文字，其中最能代表與象徵佛陀的最高智慧與真理的「正眼」即出於其中。是以道吾結合「千眼」與「正眼」兩個觀念而提出「千手（千）眼中，那個是正眼」這個質難。曇晟禪師舉喻作答言：

「如人夜間背手摸枕子（的便是正眼）。」這種「以手代眼」的說法正符合大乘佛陀「可以五根互用」的思想；是以「眼雖不見枕」，但以「手摸之」亦等同於「眼見」，故「手即正眼」。道吾聽了也表同意，因言「我（可領）會」。曇晟見狀，於是作進一步的進迫，問其「如何領會」。道吾指出既然「手可代眼」，則一切諸根無不可以代眼，如是等同於說「遍身都是手眼」，亦即「遍身都無不是正眼」，既無「手與眼之別」，當知亦無「諸根與眼根之別」，乃至於色身之上，任何部分皆是「正眼」，全無分別，此便是「遍身都是正眼」的旨趣，亦是「正法眼藏」最高的眞理與最上的智慧之所在。不過曇晟卻仍不愜意，說道吾「只能道得八成」；可是當道吾問他怎樣「道（說）」才對時，曇晟也只能說「通身都是手眼（正眼）」，只改了一個字，但「通身」與「遍身」根本無別。無分別的悟道者，所可道得的，大致亦無差別，因為一落言詮，雖或不至於「盡成戲論」，但已難得眞理、智慧之全，是故《莊子．齊物論》有「有成與虧，故昭氏之鼓琴也；無成與

虧，故昭氏之不鼓琴也」之說，可為雲巖曇晟所言「只道得八成」作心同理同的佐證。《六祖壇經》宗寶本亦說「佛有三身」，「遍身都是手眼」者，唯就「報身汝之智」及「化身汝之行」而言之，故必有成有虧而不得其全，若「無成與虧」而得其全者，唯有離相離言的「清淨法身汝之性」者可以當之。下文則是第三則的公案：

「（有一天，雲巖曇晟禪師）問僧：『（你從）甚（麼）處（回）來？』曰：『（我跟）石上語話（回）來。』（曇晟禪）師曰：『石（頭）還點頭也無？』僧無對。（禪）師自代（僧）曰：『（應言）未語話時卻點（了）頭。』」⑥

這公案的思想淵源來自東晉《涅槃經》學者竺道生，因閱及法顯所譯六卷《泥洹經》，乃倡「一闡提人皆得成佛」之說；當時《大般涅槃經》尚未譯出，未得文獻證明（案：後來曇無讖出此大經，果有「闡提成佛」之說），聞者難信，遂備受攻訐而遭擯斥。據傳道生法師曾於江蘇虎丘山聚石

為徒，闡述「闡提成佛」大義，感動群石，點頭回應，後世便有「生公說法，頑石點頭」的美談。今雲巖曇晟禪師依此典故，乘僧人說與石頭談話回來之便，問他「（聽了你的語話），石頭點（了）頭也無」？其實要營造一個禪機，使他領悟到六祖慧能於《壇經．行由品》所言「何期自性能生萬法」之義。（案：「生」是「俱現」義，「自性」是「眞如自性」法身生義。《維摩經．菩薩品》有云：「一切眾生皆如也，一切法亦如也。」就「法身」角度言之，以眞如為體的有情，聽聞信解「闡提成佛」的曠世難聞大義，能以「點頭」作回應，則同樣以眞如為體的石頭，理應亦能以「點頭」作回應；就「色身」而言，當然此事無有可能，故曇晟之問，乃就「法身」為問，非就「色身」為問。）僧人不悟，所以「無對」。曇晟慈悲，指引僧人，當說「未語話時，（石頭）卻點了頭」。此言其實更是比「頑石點頭」尤進一步的更高境界的「禪機」。因為「生公說法，頑石點頭」是順著時間的順序而為說的，「說法」在先，「點頭」在後，不越時間的規範；今

曇晟說「未語話時，卻點了頭」，「語話」在後，「點頭」在前，明顯地打破了「時間限制」。修禪以「禪悟」為宗趣；「禪悟」者，正是要「識自本心，見自本性」，「頓悟成佛」，也就是證入「自性」法身。「自性」法身既然可以超越「人」與「我」而得「感應」，使有情聽法而得「點頭」，當然亦可以超越「有情」與「無情」的局限，而使「石頭」亦得以「點頭」；進而更可以超越「時間先後」的限制，而得讓石頭「點頭在前」而「聽法在後」。僧肇的《涅槃無名論》有言：「會萬物以成己者，其唯聖人乎。……戢玄機於未兆，藏冥運於即化。總六合以鏡心，一去來以成體。古今通，始終同，窮本極末，莫之與二。」⑦此種超越經驗束縛的禪家心靈境界，可為智者道，難為俗人言爾。

【註釋】

① 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一四）。

② 《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七二）。

③《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七三）。

④《五燈會元》卷三（《卍續藏》卷八十、頁七三）。

⑤《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一四）。

⑥《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一五）。

⑦《大正藏》卷四五、頁一六一。

船子德誠・滿船空載月明歸

南禪宗青原、石頭的一系，藥山惟儼門下，人才濟濟，除雲巖曇晟、道吾宗智外，還有節操高邈、度量不群的船子德誠禪師。他個性獨特，接引方式自成一格，今依普濟《五燈會元・船子德誠禪師傳》分多節以明之：

「秀州（在今浙江嘉興縣一帶之）華亭船子德誠禪師……自印心於藥山（惟儼），與道吾、雲巖為同道（之）交。洎離（即及離）藥山，乃謂二同志曰：『公等應各據一方，建立藥山宗旨。予（則）率性疏野，唯好山水，樂情自遣，無所能（有大作為）也。他（日之）後，知我（立足）所止之處，若遇靈利座主（即伶俐堪為開導的人），指（引其）一人來，或堪雕琢（者，則）將授（以）生平所（悟）得（的禪法），以報先師之恩。』遂分攜（而去）。至秀州華亭，泛一小舟，隨緣度日，以接（引）四方往來之者。時人莫知其（是隱逸）高蹈（的禪師），因號（之為）船子和尚。」①

此是公案的第一節，簡述德誠禪師的籍貫、師承、氣質稟賦，以及所以名為「船子德誠」的原由，為下文申說「滿船空載月明歸」的詩偈與闡述接引其唯一高弟（善會禪師）過程作為遠因伏線。是以於此華亭船子德誠禪師是藥山惟儼的弟子，與道吾及雲巖是同門，由於性愛山水，所以見性得道後，並沒有打算住寺開宗，弘揚所學，只是拜別師門，至秀州華亭，泛舟接引四方往來客人度日，並懇請雲巖、道吾兩師兄，日後若遇可造之材，不妨指引一個前來，方便傳授平生所學禪法，以報師恩。

跟著《五燈會元》卷五又載云：「一日，（船子德誠禪師）泊船岸邊閑坐，有（客）官（遊）人問（他說）：『如何是和尚日用（的）事（務）？』（船子禪）師（便）豎（起船槳）橈子曰：『（眼見這槳橈，可領）會麼？』官人（答）曰：『（我實在）不（能領）會。』（船子禪）師曰：『（這就叫做）棹撥清波，（可惜）金鱗罕遇（了）。』

「（後來船子德誠禪）師（撰）有偈曰：『三十年來坐釣台，鉤頭往

往得黃能；金鱗不遇空勞力，收取絲綸歸去來。千尺絲綸直下垂，一波纔動萬波隨；夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。三十年來海上遊，水清魚現不吞鈎；釣竿斫盡重栽竹，不計功程得便休。有一魚兮偉莫裁，混融包納信奇哉，能變化，吐風雷；下線何曾釣得來？別人祇看採芙蓉，香氣長粘遶指風；兩岸映，一船紅，何曾解染得虛空？問我生涯祇是船，子孫各自賭機緣；不由地，不由天，除卻蓑衣無可傳。』」②

此是船子禪師公案的第二節，述說德誠在渡口接載往來客人，雖經三十年這麼悠長的歲月，卻始終逢遇不著一個殊堪傳法的理想人物，時人亦根本不識船子禪師在渡頭接載客人的眞正目的所在。因此偶然也會有客人懷疑「船子和尚眞正的事務目的何在」；船子禪師舉槳示之，彼亦不會，即使申說之以「棹撥清波，金鱗罕遇」，外人也只得惘然，難明所以。所以船子德誠只好撰詩偈六首自娛，並以言志：

第一首：「三十年來坐釣台，鈎頭往往得黃能；金鱗不遇空勞力，收取

絲綸歸去來。」此是總述，回應前文「棹撥清波，金鱗罕遇（依實況言之，正是『金鱗不遇』）」之旨。「金鱗不遇」者，譬喻「堪可傳法之人」始終尚未出現，是故三十年來接載往來的客官都只是「非理想的黃能」（案：《國語．晉語》：「昔有鯀，違堯帝，殛之於羽山，化為黃能，以入於羽淵。」黃能，獸名；水居曰能，陸居曰熊），而不是「理想的金鱗」。雖然空費三十年的勞力而無有所獲，但今朝收拾釣絲回去，明日還要再來，其精神毅力卻依然貫徹如一。

第二首：「千尺絲綸直下垂，一波纔動萬波隨；夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。」此是把「金鱗不遇」的意象，放置在一天工作活動上，作出細緻而深入的描述。「千尺絲綸直下垂」，喻對「傳法對象」標準的堅持。「一波纔動萬波隨」運用華嚴「一即一切」之旨，以喻探索面的不斷擴大。「夜靜水寒魚不食」，喻「金鱗」這理想的傳人，在「夜靜水寒」這不利的客觀環境裏，始終無從出現。「滿船空載月明歸」，慨嘆著「載不到金鱗

（理想傳人）回去」，只好「載著（象徵明心見性的）月明（月亮皎潔的光輝）歸去」。此詩情景交融，最為感人，喻意深遠，無有窮盡，我最愛之而不忍釋卷。

第三首：「三十年來海上遊，水清魚現不吞鈎；釣竿斫盡重栽竹，不計功程得便休。」此明三十年來對傳人的等候這份孤詣的苦心。「三十年來海上遊（海上即河渡，北方的河溪，亦名為海），水清魚現不吞鈎」，顯示「傳」與「受」是雙向的活動，是故雖有理想人物的出現，但對方未必有接受禪法的志趣；「釣竿斫盡重栽竹，不計功程得便休」句，正寫傳法人的耐心，猶釣竿折斷了，還得栽竹再造，堅毅不捨，不計其功，堅持下去，不得其人，誓不罷休。

第四首：「有一魚兮偉莫裁，混融包納信奇哉；能變化，吐風雷，下線何曾釣得來？」此中前四句，用《論語》孔子說門弟子「吾黨之小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之」③的典故，申說一個理想傳人的應有條件和氣

質，那就應當有奇偉的胸襟，變化創新的能力，呼風驚雷的氣魄，自然更具涵蓋乾坤、圓融天地的本質；只可惜，這樣的一個理想人物，正如詩中所言「下線何曾釣得來」，三十年來始終並未曾出現。

第五首：「別人祇看採芙蓉，香氣長粘遶指風；兩岸映，一船紅，何曾解染得虛空。」此詩描繪世人對自己「棹撥清波」，接引傳人的事業實在無所理解，因為世人爭紅頂白者多，陶醉於兩岸紅蓮香氣者多，而澹泊名利、安禪樂道如虛空者少，故言「兩岸映，一船紅，何曾解染得虛空」。

第六首作結言：「問我生涯祇是船，子孫各自賭機緣；不由地，不由天，除卻蓑衣無可傳。」詩中以「問我生涯祇是船」句，概括自己的事業就是「以船子載客來物色理想自己的子孫傳人」，但自己與子孫的得失，一切都要待機緣來決定，亦不由天，不由地來決定；即使有時節因緣的一天，自己也沒有傳法的袈裟，除卻身上的蓑衣外，可說一無所有，這便是船子和尚傳法所具有的特色。如是以「除卻蓑衣無可傳」句作壓篇，最能耐人尋味。

最後《五燈會元》卷五敘述船子德誠通過道吾宗智的轉介，傳法與夾山善會禪師的歷程經過云：「（船子禪師的師兄）道吾（宗智禪師）後（來）到（了）京口，遇（著）夾山（善會禪師）上堂（開示）。僧問：『如何是法身？』（夾）山（答）曰：『法身無相。』（僧）曰：『如何是法眼？』（夾）山（答）曰：『法眼無瑕。』道吾（聽了），不覺失笑。（夾）山（善會）便下座，請問道吾（宗智禪師曰）：『某甲適來祇對這僧（人所作出的答）話必有不是（的地方），致令上座失笑。（懇）望上座不吝，慈悲（指正）！』（道）吾（答）曰：『和尚一等是出世未有（良）師在（指引耶）？』（夾）山曰：『某甲（在）甚（麼）處（有）不是（的，還）望（能）為（我）說破。』（道）吾（答）曰：『某甲終不（會為你）說（破的，但可）請和尚卻往（秀州）華亭船子（德誠禪師）處去（便能明白）。』（夾）山曰：『（船子禪師）此人如何？』（道）吾（答）曰：『此人上無片瓦，下無卓錐。和尚若去，須易服而往。』（夾）山（和尚）

乃散眾束裝，直造華亭。

「船子（德誠禪師）纔見（夾山善會）便問：『大德住甚麼寺？』（夾）山（答）曰：『寺即不住，住即不似。』（船子禪師問）曰：『（所言）不似，（究竟不）似個甚麼？』（夾）山（答）曰：『不是（似）目前（當下即是之）法。』（船子禪）師（又問）曰：『（你這番回話是從）甚（麼）處學得來（的）？』（夾）山（答）曰：『（這根本）非（從外在）耳目之所（學習得）到（來的）。』（船子禪）師（一面印可而一面警誡之）曰：『一句合頭語，萬劫繫驢橛。』（船子禪）師又問：『垂絲千尺，意在深潭，離鉤三寸，子何不道（一句看看）？』（夾）山擬開口（說話，卻）被（禪）師一橈打落水中。（夾）山（正）纔（試爬）上船，（禪）師又曰：『道（吧）！道（吧）！』。（夾）山（正）擬開口（說話，船子禪）師又打。（就在這當下，夾）山（便）豁然大悟，乃點頭三下。師曰：『竿頭絲線從君弄，（今後我卻可以）不犯清波意自殊（了）。』（夾）山

遂問：『拋綸擲釣，師意如何？』師曰：『絲懸淥水，（觀）浮（標以）定有無（金鱗）之意。』（夾）山（回應）曰：『（禪師之）語（可說）帶玄而無路（可見），舌頭（之談，可說）談而不談。』師曰：『（汝當）釣盡江波，金鱗始遇。』（夾）山乃掩耳（以示不必叮嚀）。師曰：『如是！如是！』遂（又）囑曰：『汝（將來）向去直須藏身（之）處（應是）沒（有）蹤迹（之處；但既是）沒（有）蹤迹（之）處，（那就）莫（須）藏身（了）。吾三十年（前）在藥山（惟儼禪師門下）祇明（白）斯事（而已）。汝今既得（禪法），他後莫住（在）城隍聚落（處），但向深山裏、鑞頭邊，覓取一個、半個（可）接（引之人，接）續（禪法），無令（此法）斷絕。』（夾）山乃辭行，（但卻）頻頻回顧。（船子禪）師遂喚『闍黎』！（夾）山乃回頭，（船子禪）師豎起橈子曰：『汝將謂（不只這個，應更）別有。』乃覆船入水而逝。」④

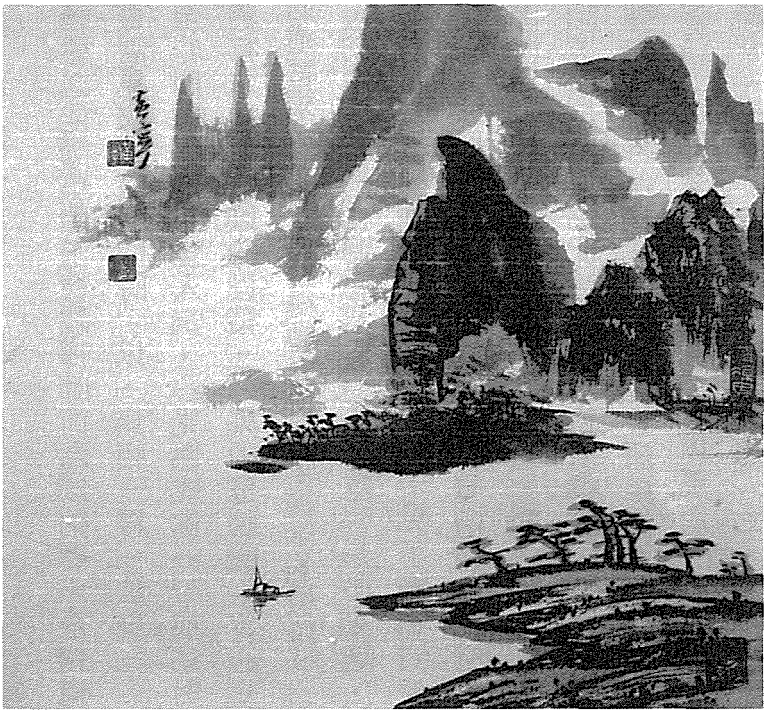
此是船子禪師公案的三節，中涵「道吾的轉介」、「船子的接引」及

「師弟的相別」三個部分：

甲、道吾的轉介：夾山善會之能師事船子德誠禪師而為法嗣者，全賴道吾宗智的於中轉介。事出道吾看見夾山答僧問時，以「無相」釋「法身」，以「無瑕」釋「法眼」，都全非南禪「單刀直入」、「見性成佛」、或「對法相因」，「生中道義」的應有方式，所以「失笑」。夾山是聰明人，心知自己必有「不是」，所以特向道吾求教，終於獲得轉介與船子禪師的機緣。

乙、船子的接引：初，夾山得到道吾的忠告，散了徒眾，易服束裝，前來浙江秀州的華亭渡頭，得與船子禪師相遇。跟著，船子見了夾山問他「住於何寺」。夾山答以「住寺即不似（不對）」，因為「有所住」便有所執，不能當下證入「自性（佛性）」。船子又疑其拾人牙慧，聞法得來，並非出自本心、發自本性的實話，所以問他「此番回話，何處得來」。夾山答以「（出自胸臆），非（從外在）耳目所得」。這本已一語中的而成「合頭語」，但船子禪師又恐其執著語言概念而浮遊失本，所以更用「一句合頭

語，萬劫繫驢橛」以為警誡，然後要求夾山說出一句「證道的話」，（案：所以言「垂絲千尺，意在深潭」者，以喻接引目的，是希望學人能當機悟道，言「離鉤三寸，子何不道」者，快要「明心見性」之時，可否申說一言半語以顯示之？）不過「明心見性」本非語言所行境界，而是「言語道斷，心行處滅」境界，所



以當夾山正要開口欲說的當下，船子禪師便一槳把夾山打落水裏去，再說再打，夾山終於「豁然大悟」，以「點頭三下」示之，一者喻已悟道，二者頂禮老師，成為船子德誠禪師的正式法嗣。船子言「竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊」者，正顯三十年來的願望終於達成；這分喜悅，亦不足為外人道也。如何得知「夾山確實悟入自性」？當船子禪師解釋「絲懸淥水，浮定有無」之時，夾山應之以「語帶玄而無路，舌頭談而不談」，已顯示自己也是「過來人」，經已超越「有路與無路」、「是談與非談」的相對境界。及至船子談到「（汝當）釣盡江波，金鱗始遇」時，「夾山掩耳」，顯示實有悟道的經驗，所以信心倍增，不必一再叮嚀。

丙、師弟的相別：於老師與弟子依依臨別之時，船子禪師還是老婆心切，追憶在藥山門下所領會到的法理，就是「藏身之處，應是沒有蹤迹之處」，但「既是沒有蹤迹之處，那就不必要藏身」。依這弔詭（案：「沒蹤迹處」應指「所證入的眞如自性」），得悟道高僧的傳法，不必住於城隍聚

落人口滙合的地方，在深山裏、鑊頭邊既有所悟，則接引一個半個傳人實亦不難。臨別之際，船子禪師對夾山寄以厚望，所以呼喚之為『（阿）闍黎（軌範師）』，還借用馬祖之傳百丈、百丈之傳黃檗「只這個更別有」的舊典，說夾山「將謂別有」，暗示藥山一支的禪法，定當別有發展，以光大宗門。言訖，更作出「覆船入水而逝」那極不尋常而出人意表的舉動。《五燈會元》亦以此而結束船子禪師這個公案。

【註釋】

① 《五燈會元》卷五（《卍續藏》卷八十、頁一一五）。

② 《卍續藏》卷八十、頁一一五。

③ 見《論語．公冶長》。

④ 《卍續藏》卷八十、頁一一五。

洞山良价・無情說法

禪門南宗青原傳石頭希遷，石頭傳藥山惟儼、潮州大顛、天皇道悟、丹霞天然諸大德。其中藥山惟儼一支，傳雲巖曇晟，雲巖傳洞山良价，良价傳曹山本寂，因而開出青原系中的曹洞宗禪法。宋・普濟《五燈會元》卷十三，載有洞山良价與溈山靈祐及雲巖曇晟討論「無情說法」的故事：

「瑞州洞山良价悟本禪師（案：瑞州，在南唐五代名為筠州，在今江西省，故《景德傳燈錄》言『筠州洞山良价禪師是（浙江）會稽人』；悟本是良价的諡號。）……幼歲從師念《般若心經》，至『無眼、耳、鼻、舌、身、意』處，忽以手捫面（而）問師曰：『某甲（明明）有眼、耳、鼻、舌等，何故《（心）經》言無？』其師駭然異之，曰：『吾非（能作）汝師。』即指往五洩山禮默禪師披剃。

「年二十一，詣嵩山（受）具（足）戒。遊方首詣南泉（普願禪

師）……。次參溈山（靈祐禪師。良价）問曰：『頃聞南陽（慧）忠國師有「無情說法」話，某甲未究其微。……（昔者有）僧問（國師）：「如何是古佛心？」國師（答）曰：「牆壁、瓦礫（便）是。」僧曰：「牆壁、瓦礫豈不是無情？」國師（答）曰：「（正）是。」僧曰：「（無情）還解說法否？」國師（答）曰：「常（能）說（法）熾然，（無情）說（法實）無間歇。」僧曰：「某甲為甚麼不聞（無情所說之法）？」國師曰：「汝自不聞，不可妨（礙）他聞（無情說法）者也。」僧曰：「未審甚麼人得聞？」國師（答）曰：「諸聖得聞。」僧曰：「和尚還聞否？」國師（答）曰：「我不（能）聞。」僧曰：「和尚既不聞，爭知無情解說法？」國師（答）曰：「賴我不聞，我若聞，即齊（等）於諸聖，汝即不聞我說法也。」僧曰：「恁麼，則眾生無（有緣）分去（聞無情說法）也。」國師曰：「（但）我（能）為眾生說（法，只）不（能如無情之能）為諸聖說（法而已）。」僧曰：「眾生聞後如何？」國師（答）曰：「即非（凡

夫）眾生。」僧曰：「無情說法，據何典教？」國師（答）曰：「灼然（皆是，若）言不該（合於）典（教者，則）非君子之所談。汝豈不見《華嚴經》云：剎說，眾生說，三世一切說。」』（良价禪）師舉了，溈（山靈祐答）曰：『我這裏亦有（無情說法之義），祇是罕遇其人（以明其說）。』（良价禪）師曰：『某甲未明，乞師指示。』溈（山靈祐）豎起拂子曰：『（你領）會麼？』（良价禪）師曰：『不（能領）會，請和尚說。』溈（山）曰：『（我這張）父母所生（之）口，（是始）終不（會）為子說（的。……但）此去澧陵……有雲巖道人，若能撥草瞻風，必為子之所重（而得其教益）。』……

「（洞山良价禪）師遂辭（別）溈山，徑造雲巖（曇晟），舉（述）前（無情說法的）因緣了，便問：『無情說法，甚麼人得聞？』（雲）巖（答）曰：『無情得聞。』（良价禪）師曰：『和尚聞否？』（雲）巖（答）曰：『我若聞，（我便是無情；那末）汝即不聞吾（這個無情所）

說（的）法也。』（良价禪）師曰：『某甲為甚麼不聞（無情說法）？』（雲）巖豎起拂子曰：『還聞麼？』（良价禪）師曰：『不（能）聞。』（雲）巖曰：『我（以無情的拂子來）說法汝尚不（能）聞，豈況（眞正的）無情說法乎？』（良价禪）師曰：『無情說法，該（出自）何（種）典教？』（雲）巖（答）曰：『豈不見《（阿）彌陁（陀）經》云：水鳥樹林，悉皆念佛念法。』（良价禪）師於此有省，乃述偈曰：『也大奇，也大奇，無情說法不思議；若將耳聽終難會，眼處聞時方得知（案：《景德傳燈錄》作：『也大奇，也大奇，無情說法不思議；若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。』）。』」①

此公案粗略可分成三段。首段述說洞山良价慧解過人，故能於幼年習《般若心經》時，曾從自身之有「眼、耳、鼻、舌等諸根」而懷疑何以《心經》卻說「無眼、耳、鼻、舌、身、意」等六根處（案：經文是從證入「諸法空相」無相、一相即是實相說無眼等六根，而不是從假名為說），然而此

時的良价，只能從有相的世俗假名智慧，概說有眼等六根；境界高下不同，故有疑《心經》言「無眼等六根」諸義。時業師為知解所限，亦無從釋其疑惑，故言「吾非汝師」。

次段簡述洞山良价參南泉普願與溈山靈祐兩大名師，並憶述南陽慧忠所言「無情說法」之義而向南泉請教。有關「無情說法」的討論可以開成三節：

甲、無情說法的提出：此緣於有學僧問「如何是古佛（之）心」。慧忠禪師答以「牆壁、瓦礫（便）是（古佛之心）」。此實指「如來自性」遍在於一切法中而為萬法的本體，亦即《壇經》中六祖慧能所言「自性能生萬法（案：指萬法不離自性）」，亦即華嚴宗「四法界」②中的「理事無礙法界」義。由於牆壁與瓦礫都是「無情」，何得是「古佛之心」？故學僧疑之，又認為「古佛之心」能為眾生說法，若牆壁、瓦礫是「古佛之心」，亦是「無情」，則「無情（當能）說法」，而慧忠國師卻一一加以肯之，說

言：「（對了，無情）常（能）說（法），熾然（地）說（法）無（有）間歇。」

乙、誰能得聞：雖然慧忠肯定了「無情（亦能）說法」，但學僧卻不能接受，因為他們並沒有聞「無情說法」的經驗。慧忠卻堅持說：「汝（等雖）自不（能）聞（無情說法，但卻）不可妨（礙）他（人能）聞（無情說法）」，因為「諸聖（賢是能）得聞（無情說法的）」。跟著學僧進而請問老師能否「聞無情說法」，慧忠禪師答以自己亦不能聞；這不過是《壇經》所言「問有以無對」的「接引方式」而已，並非眞實反映出慧忠禪師不能聞，此猶如慧能之對神會不肯說自己「見性（成佛）」而只說「亦見亦不見——常見自心的過失，不見他人的過失」。跟著的問題又接踵而來，那就是連慧忠禪師也不能聞「無情說法」，這樣又怎知有「無情說法」之事？慧忠的解釋是：「賴我不聞，（你才能聞我說法，得知佛經曾說有無情說法之事）；我若（能）聞，（我）即齊（等）於諸聖，汝即不聞我說法，（亦

不能間接得知有無情說法之事——今我能為眾生說法，故亦能使眾生間接得知有『無情說法』之事；能知之後，亦似同聖者，而非如一般眾生之無知）」。

丙、無情說法的出處：慧忠禪師既不能直接從聽聞「無情說法」而得知有「無情說法」之事存在，而是間接從佛典經教得知，然則從哪些經教得知？慧忠禪師則說：「汝豈不見《華嚴經》云：剎說，眾生說，三世一切（法皆能）說（法）。」（案：晉譯《大方廣佛華嚴經》第五卷〈普賢菩薩行願品〉云：『佛說菩薩說，剎說眾生說，三世一切說，菩薩分別知。』）所言「剎（土）」者，即是「無情」；「三世一切（法）」者，亦包括「無情」。「剎土」能說，「一切法」能說，即從佛典得知有「無情說法」之事。可惜，此時洞山良价卻不能從慧忠禪師的舊說，而接受「無情說法」的可能性。

公案的第三段述洞山從雲巖曇晟禪師得解悟「無情說法」的過程。

甲、溈山靈祐的推介：洞山良价雖然曾聞慧忠說「無情說法」事，但尚難接受，所以懇請溈山給與指示；溈山豎起拂子，以喻無情說法，但洞山說「不能領會」，是以溈山靈祐向他推薦雲巖曇晟言：「此去（湖南）澧陵，有雲巖道人，若能撥草瞻風，必為子之所重（而得其教益）。」於是辭別溈山，逕往澧陵拜見雲巖曇晟禪師。

乙、雲巖曇晟的接引：良价見了曇晟禪師便問「無情說法，甚麼人得聞」？曇晟答以「無情得聞」。（案：此有異於慧忠禪師之答以「諸聖得聞」，但以諸聖既已證入眞如法性，而無情亦以眞如法性為最後體性，故從體性而言，諸聖得聞，則無情當應亦得而聞之，以同體故。所答有異，但義則同一。）良价再問曇晟得聞無情說法否。曇晟答以「我若聞，汝即不聞吾說法」，意即曇晟亦不能聞「無情說法」。何以故？上文既言「無情說法，無情得聞」，則曇晟若能得聞，曇晟便是「無情」，作為有情的洞山良价，即無從得聞曇晟說法；今良价既能得聞曇晟說法，故足以證明曇晟不聞

「無情說法」是合理的。此時的良价還未通達，還得糾纏下去，提出「某甲（我良价）為甚麼不（能）聞（無情說法）」的問題；曇晟本來可以「是有情故，非無情故」以回應之，但曇晟慈悲，只豎起拂子曰：「還（能）聞麼？」作為有情的良价當然不得聞（案：溈山對良价亦有相同的舉動），跟著雲巖曇晟說了一番啟導性的話：「我（以無情的拂子來）說法汝尚不（能）聞，（何）況（是眞正的）無情說法乎？」此言對洞山良价的了悟必有積極的意義，理解到「無情說法」一事，不能從「現量」親聽無情說法得知，唯有從「聖言量」得知，所以問道：「無情說法，該（出自）何（種）典教？」雲巖曇晟答言：「豈不見《（阿）彌陁（陀）經》云：水鳥樹林，悉皆念佛念法。」據載「（良价禪）師於此有省」。今本《佛說阿彌陀經》有云：「彼（極樂世界的佛）國常有種種奇妙雜色之鳥，（如）白鶴、孔雀、鸚鵡、舍利、迦陵頻伽、共命之鳥，是諸眾鳥，晝夜六時出和雅音；其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等（佛）法。其土眾生聞是音

已，皆悉念佛、念法、念僧。……彼佛國土，微風吹動諸寶行樹及寶羅網，出微妙音，譬如百千種樂同時俱作，（其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法。）聞是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心。」③內容與曇晟所引「水鳥樹林，悉皆念佛念法」雖不盡同，且「水鳥」非是「無情」，但「樹林」與「諸寶」則是，且明言「演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等法」更是「說法」無疑，由「說法」故，聞者「自然念佛、念法、念僧」，故意義相通，精神相應。

洞山良价既有所省悟，故造一偈頌述說之云：「也大奇，也大奇，無情說法不思議；若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。」《景德傳燈錄》作：「也大奇，也大奇，無情說法不思議；若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。」④偈中「也大奇」即「也太奇」，意謂佛陀滿清淨者當然能說教法，故不足為奇，龍樹、提婆、無著、世親，乃至維摩、勝鬘彼分清淨者之能演說教法，亦不足以為奇，但樹林、諸寶無心無識，無情無覺而能說法，

則實在太為奇特，難可思議，故洞山有「也大奇，也大奇，無情說法不思議」之說。又無情若眞能說法，則無情必先能聞，以說者必然是第一聞者，故雲巖言「無情說法，無情得聞」；而諸聖能證得「眞如實性」，無情說法的聲音亦以「眞如實性」為體性，故慧忠言「無情說法，諸聖得聞」。至於未能證入「眞如實性」的有情，既非無情，亦非聖者，是故縱使無情雖能說法，但此等有情的凡夫，實無法得聞。若夫佛陀聖者，佛典說其「六根可以交互運用」，故即使以「眼根」亦足以接觸聲音而起「耳識」而聞法（案：北本《涅槃經》卷二十三載如來一根則能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法；一根如此，其餘諸根亦然。又如歐陽竟無《瑜伽眞實品敘》云：「譬如六根，唯識縷分，最後判言：若入果位，六根互用。」）故洞山良价頌言「若（凡夫有情）將耳聽（聞無情說法而）終難（領）會（時，當知到了修行成佛）眼處聞（聲，六根互用之）時，（則）方（能）得（到）知（曉）」，以諸聖能聞「無情說法」故。

丙、無情說法的可能性：依上述有關公案所載，前者慧忠禪師與後者雲巖禪師，都不認可自己能聞「無情說法」，故「無情說法」的可能性不依「現量」得，亦不依「比量」得，唯依「聖言量」得。慧忠所據的「聖言量」是《華嚴經》。如《華嚴經．普賢菩薩行品》所言「佛說菩薩說，剎說眾生說，三世一切說，菩薩分別知」⑤。「佛剎說」與「一切說」即顯「無情說法」，故澄觀《大方廣佛華嚴經疏》卷三有云：「有佛國土動身名說……又香積世界餐香飯而三昧顯，極樂佛國聽風柯而正念成。（故）絲竹可以傳心，目擊以之存道，既語默視瞬皆說，則見、聞、覺、知盡聽，苟能得法契神，何必要因（依）言說（然後說法）？」澄觀又疏：「況華嚴性海，雲臺寶網，同演妙音，毛孔光明，皆能說法；華香雲樹，即法界之法門，剎土眾生，本（如來）十身之正體，於何非教（法）耶？」⑥依《華嚴經》義，雲臺寶網、毛孔光明、華香雲樹，都是「無情」；此等無情實是如來十身之正體。據智儼《華嚴孔目章》就「解境十佛」釋「十身」者，即

是眾生身、國土身、業報身、聲聞身、緣覺身、菩薩身、如來身、智身、法身及虛空身——此即把整個法界作為「佛之正體」；法界之中，自然包括「國土身」及「虛空身」彼「無情」在內，與能說的「智身（佛）」、「如來身（佛）」皆是同一「法身」以為體性。「如來智身」可以說法，則「國土身」乃至「虛空身」彼「無情」理應亦能說法。是故《維摩經．香積佛品》亦有云：「爾時，維摩詰問眾香菩薩：『香積如來以何說法？』彼（眾香國）菩薩曰：『我土如來，無文字說，但以眾香，令諸天人得入律行。菩薩各各坐香樹下，聞斯妙香，即獲一切德藏三昧；得是三昧者，菩薩所有功德，皆悉具足。』彼諸菩薩問維摩詰：『今世尊釋迦牟尼，以何說法？』維摩詰言：『此土眾生，剛強難化，故佛為說剛強之語，以調伏之……以一切苦切之言，乃可入律。』」⑦由此故知：諸佛說法，無有定則，但都依據有情不同根器，或以音聲，或以名言，或以香觸，不一而足。此乃如親光《佛地經論》所云：「如來慈悲本願增上緣力，聞者識上義相（得）生。」而就

強緣，名為「佛說」。《五燈會元》卷十七載蘇東坡在東林寺借宿，與照覺禪師談「無情說法」，有所省悟，翌日獻一偈云：「溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身？夜來八萬四千偈，他日如何舉似人？」⑧所言「溪聲（無情）說法」，其實亦是依「溪聲增上緣力」於「聞者識上義相」而立「無情說法」之義。香嚴以瓦礫擊竹開悟⑨者亦然。

雲巖曇晟所肯定的「無情說法」，亦是依「聖言量」立。因為所引「水鳥樹林，悉皆念佛念法」者，即是《佛說阿彌陀經》在前句所說的「彼國常有種種奇妙雜色之鳥……晝夜六時出和雅音；其音演暢五根、五力、七菩提分、八聖道分如是等（佛）法」；即是在後句所說的「彼佛國土，微風吹動諸寶行樹及寶羅網，出微妙音……聞是音者，自然皆生念佛、念法、念僧之心」。其中「水鳥（有情）」演說佛法，經有明言；但「諸寶羅網（無情），出微妙音」雖能令聞者「生念佛、念法、念僧之心」，但是否亦能「演暢佛法」，則《阿彌陀經》沒有清楚交待；不過《無量壽經》則有明

言：「其佛國土，每於食時，自然清風徐起，吹諸羅網及眾寶樹，出微妙音，演說空、苦、無常、無我諸波羅蜜（多大乘教法）。」⑩故知除「水鳥（有情）演說佛法」外，「諸寶羅網（無情），出微妙音」亦能演說佛法。《阿彌陀經》說能演說佛法的諸鳥「皆是阿彌陀佛欲令法音宣流，變化所作」；換言之：它不同於《華嚴經》之就「法身佛」與法界一切法同體而出現「一切世間諸境界，皆悉能令轉法輪」的現象，亦不同於法藏賢首《華嚴經旨歸》所言「一切法中，皆出聲說法」的情況，而近乎唯識所言於「轉識成智」後，阿彌陀佛以其「妙觀察智」通過「變化身」幻現諸眾雜色之鳥，出和雅音而說法。有情的眾鳥尚且「非罪報所生」，而是由「阿彌陀佛變化所作」，則彼無情的「諸寶行樹及諸寶羅網」之出微妙音而說法者，自亦當作如是觀，故龍樹《大智度論》云：「淨土中諸佛，有無量神力……處處說法度眾生，乃化作畜生、樹木說法也。」（見窺基《阿彌陀經疏》）。由此可見所言「無情說法」一事，對凡夫而言，雖無從通過「五根現量」以經驗

之，然而它亦可以通過眾多經教的「聖言量」而得到證明，而此等經教的立說亦能夠與「法身說」及「化身說」的佛學理論相呼應。

丁、洞山不能從慧忠說領會的原因：在上述公案中，慧忠對僧人談「無情說法」與雲巖對洞山談「無情說法」，其重點大致相同：一者、「無情說法」誰能聞知的問題，二者、禪師自己能否聞之的問題，三者、既不能聞，如何得知有「無情說法」之事的問題。何以洞山對慧忠所談者不能領會，而對雲巖所談者卻能有所省悟？愚見以為有兩個主要原因：其一、慧忠認為「無情說法」凡夫固不能聞，自己亦不肯說為「能聞」，唯有「諸聖得聞」；自己若能聽聞，則僧人即不能聞己之說法。此說與邏輯理論不合，因為慧忠若能「聞無情說法」即是「諸聖」；若是「諸聖」，當能說法如釋迦牟尼佛或龍樹、無著諸大德者，何能謂「汝即不聞我說法」呢？至於雲巖謂「無情說法，唯無情得聞」，自己亦不能聞，「自己若聞，則汝即不聞自己說法」；因為自己若聞，則自己便成為「無情」，故洞山便「不能聞無情的

雲巖說法」，此言與邏輯符契，較易為洞山所接受。其二、慧忠禪師引用《華嚴經》所言「剎說，眾生說，三世一切說」以證明有「無情說法」之事；此經所說較為隱晦，所涉及「毘盧舍那十身佛」及「無盡三世間說」玄理，非有華嚴圓教思想難以契會。至於雲巖曇晟，則引用人盡皆曉的《佛說阿彌陀經》所言「水鳥樹林，悉皆念佛念法」以證明有「無情說法」之事，此則以「神通變化」為說，則較為明顯，較易理解，故「（洞山良价禪）師於此（終能）有（所）省（悟）」而述偈讚嘆曰：「也大奇，也大奇，無情說法不思議；若將耳聽終難會，眼處聞時方得知。」

戊、溈山不肯為洞山解說的原因：當洞山良价不明「無情說法」而懇請溈山指示時，溈山靈祐斷然拒絕，但卻推薦雲巖曇晟給他，說道：「（我這）父母所生口，終不（會）為子說（無情說法事的）；此去澧陵有雲巖道人，若能撥草瞻風，必為子之所重。」洞山良价依照溈山的推介，終於參雲巖而得省悟。溈山靈祐是溈仰宗的開山祖師，何以自己不親自去接引洞山而

得要借助他人之力？且溈山弟子香嚴智閑「一日芟除草木，偶拋瓦礫，擊竹作聲，忽然省悟」，其實亦可作實例，以證知「無情說法」的涵義，而溈山亦所不取，其理安在？原來禪家對「無情說法」一事，可分成贊同與反對的對立兩派。牛頭法融與南陽慧忠是推崇「無情說法」的，如《祖堂集》卷三載慧忠之論述「青青翠竹總是法身，鬱鬱黃花無非般若」的涵義云：「《華嚴經》云：『法身充滿於法界，普現一切群生前，隨緣赴感靡不周，而恒處此菩提座。』翠竹既不出於法界，豈非法身乎？又《摩訶般若經》曰：『色無邊故，般若無邊。』黃花既不越於色，豈非般若乎？此深遠之言，不省者難為措意。」至於南嶽懷讓一系的大珠慧海，對「無情說法」之義則不表贊同。《景德傳燈錄》卷六載慧海的遮破云：「馬鳴祖師云：『所言法者，謂眾生心。若心生故，一切法生；若心無生，法無從生，亦無名字。』迷人不知法身無象，應物現形，遂喚『青青翠竹總是法身，鬱鬱黃華無非般若』。『黃華』若是『般若』，『般若』即同『無情』；『翠竹』若是『法身』，

『法身』即同『草木』。是以解道者，行、住、坐、臥無非是道；悟法者，縱橫自在無非是法。」⑪

對「無情說法」的取捨，大抵雲巖曇晟傾向於同情，而溈山靈祐則傾向於捨置。溈山對「無情說法」傾向於捨置，故雖有高弟香嚴擊竹開悟，而不歸功於「無情說法」；雲巖曇晟既傾向於同情，故說『石頭（於你還）未語話時卻點（了）頭』（案：其詳見前文〈雲巖曇晟・通身是手眼〉篇）。由於對「無情說法」一義，屬南嶽系的溈山與屬青原系的雲巖，彼此態度、取向有異，故溈山推介洞山良价於雲巖，使洞山對「無情說法」之義，終於能夠省悟。此亦契合「汝自不聞，不可妨（礙）他聞」彼大公無私的旨歸。

【註釋】

① 《卍續藏》卷八十、頁二六〇。

② 事法界、理法界、理事無礙法界及事事無礙法界。

③ 《大正藏》卷十二、頁三四七。

④《景德傳燈錄》卷十五（《大正藏》卷五一、頁三二一）。

⑤《大正藏》卷九、頁六一一。

⑥《大正藏》卷三五、頁五一九。

⑦《大正藏》卷一四、頁五五二至五五三。

⑧見《卍續藏》卷八十、頁三六四。

⑨詳見前〈香嚴智閑．如來禪與祖師禪〉篇。

⑩《大正藏》卷十二、頁三二三。

⑪《大正藏》卷五一、頁二四七。

洞山良价・養子方知父慈

南禪青原系的曹洞宗開山之祖的洞山良价禪師，從雲巖曇晟省悟「無情說法」後，便辭別曇晟而他去。普濟《五燈會元》對彼等臨別之時以及洞山良价後來的開悟有著下面的記載：

「臨行（之時，良价禪師）又問（雲巖禪師曰）：『百年後忽有人問，還貌得（老）師（的）眞（面目）否？（則我當）如何祇對？』（雲）巖良久曰：『祇這（便）是。』（良价禪）師（只得）沈吟（未得正解）。（雲）巖（囑咐）曰：『（良）价闍黎，承當（這）個事（時），大須審細（啊）！』（良价禪）師（聽了），猶涉（狐）疑。後因（經）過（溪）水，睹（見自己的倒）影，（忽然）大悟前（時老師所言的）旨（意。便）有偈曰：

切忌從他覓，迢迢與我疏。

我今獨自往，處處得逢渠。
渠今正是我，我今不是渠。
應須恁麼會，方得契如如。

他日，因供養（祭祀）雲巖眞次，（有）僧問（言）：『先師道『祇這是』，莫（非彼偈所言）便是否？』（良价禪）師曰：『（這便）是。』（僧）曰：『意旨如何？』（良价禪）師曰：『當時幾錯會先師（之）意。』曰：『未審先師還知有也無？』（案：意謂是知還是不知？）（良价禪）師曰：『若不知有，爭解恁麼道？若知有，爭肯恁麼道？』（長慶慧稜禪師云：『既知有，為甚麼恁麼道？』又云：『養子方知父慈，（是故恁麼道）。』）」①

此則公案，大致可以分成三節，今試分析如下：

一者、雲巖的囑咐：洞山良价要離開乃師雲巖曇晟，臨行時向老師問道：「百年後忽有人問，還貌得師眞否？如何祇對？」。依《五燈會元》

本作「還邈得師眞否」，今依道原《景德傳燈錄》把「邈」字改正成「貌」字，取其「描述」義。意謂：百年之後，能否把老師的「本來面目」描述出來？此問所言「師眞」者，應指「老師的本來眞實面貌」。因為禪家總喜歡把「自性」、「法身」、「如來藏自性清淨心」等那象徵生命最眞實的存在依據，說之為「父母未生時」的「本來面目」。今良价所問的「師眞」應正是此義。雲巖答以「這（便）是」，此無相無名，離妄想分別，單刀直入，運用般若正智直截契證的「眞如自性」的「如來法身」便是「師眞」。此「法身」在《壇經》名為「眞如自性」，在《勝鬘經》名為「如來藏自性清淨心」，此是生命「流轉的所依」，亦是生命「還滅的所依」；而有形有相，有體有用的「五蘊相續假我」則是能依，依此「如來藏自性清淨心」即「法身在纏」而得有故。此時良价尚未契悟，故《五燈會元》說他「（只得）沈吟」。雲巖禪師了達良价尚未啟悟，所以補充囑咐言：「（良）价闍黎，承當（處理這）個事（時），大須審細。」所言「承當（這）個事」，

意謂必須審細專注，始能有臨機契證這個「如來法身」、「眞如自性」或名「如來藏自性清淨心」的可能，因而始得「明心見性」、「頓悟成佛」。此時洞山良价機緣尚欠成熟，於是只得狐疑而別。

二者、過水睹影而開悟：洞山良价離別雲巖老師，一天，因經過溪水，目睹自己在水中的倒影，忽然對雲巖的囑咐大悟過來，並撰成偈頌，合有四聯八句，茲分別疏釋如下：

初聯、「切忌從他覓，迢迢與我疏」：此中「他」與「我」是一對關鍵性的詞彙。「我」是指生命的眞實依據，（案：不同於佛教所要遮破的外道所計執之一、常、主宰實我、自我、神我。）此即是雲巖所言的「這（便）是」，亦即是「佛性法身」、「眞如自性」、「如來藏自性清淨心」；亦即是《大般涅槃經》所言「常、樂、我、淨」涅槃四德中的「我」。《涅槃經》卷七云：「我者，即是如來藏義；一切眾生悉有佛性，即是我義。」② 卷二又云：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，

淨者是法義。」③又云：「如來常住，是名為樂。……佛法有我，即是佛性。……淨者即是如來常住。」④又云：「大涅槃即常，常者即我，我者即淨，淨者即樂。常、樂、我、淨即是如來。」⑤故知此中所言「我」者，或「眞我」者，並非如外道所執的無體無用的自我、實我、神我，而是一切凡夫本具作「還滅所依」及「流轉」所依的生命最終依據的「如來藏自性清淨心」，亦即是可由般若正智所證入的「眞如自性」，亦即是「見性成佛」的「如來法身」；如是「如來法身」在涅槃清淨離苦而本不動搖的境界，故說名具「常、樂、我、淨」彼「涅槃四德」。唯識家說「自性涅槃」如來與一切有情所本具，故《壇經》說「迷則佛（即）眾生」，「悟則眾生（即）佛」，其意即指共有此「如來法身」或名「眞如自性」故。

至於與「我」相對的「他」（案：亦即是偈頌下文所說「渠」；此「渠」字即今廣州方言所作的「佢」字，皆是「他」義，如朱熹詩言「問渠那得清如許，謂有源頭活水來」的「渠」義），此是依據生命本源之「眞

如自性」或名「如來法身」、「如來藏自性清淨心」而有的「五蘊相續假我」，或指佛陀的「五蘊色身」，而非指「如來法身」之自體，故《金剛經》所言：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能（證）見如來（的法身）。」⑥又云：「若（證）見諸相非相，則（始能證）見如來（的法身）。」⑦如是業感隨緣的「色身」五蘊假我的「他」，有形有相，無常而生滅，故「體（雖）不離眞如法性」，但不具「涅槃常、樂、我、淨四德」，故不具「如來法身」的「我」義，或「眞我」義。

洞山良价偈頌所言「切忌從他覓，迢迢與我疏」者，是指不要如《石頭記》所言「反認他鄉是故鄉」，切忌從「外在色身」的「他」去尋覓「內在如來法身」的「眞我」，因為無常「外在色身的他」與「內在如來法身的我」是迢迢相去十萬八千里般的疏遠；如作這樣的尋覓，可說永無成功的一日，是故以「切忌」二字來作警誡。宋．羅大經《鶴林玉露》卷六所載，唐有女尼《悟道詩》云「盡日尋春不見春，芒鞋踏遍隴頭雲」者，便是「從

他覓」；所言「歸來偶捻梅花嗅，春在枝頭已十分」，便是發自內在的「眞我」所得，非從外在的「他覓」可得而見性。

次聯、「我今獨自往，處處得逢渠」：與「涅槃常、樂、我、淨四德」相應的「眞我」本來就是「自性逍遙，隨緣放曠」，「自在神通，遊戲三



洞山渡水圖　南宋　馬遠　曹洞宗祖師洞山良介，自涉水睹影而豁然開悟。

昧」，故得以「臨水的軀體」喻之；至於業感生滅的「五蘊色身」則得以「水中的倒影」喻之。如是凡有「臨水的軀體」必有「水中的倒影」，一本一末，一眞一假，一實一虛，應所分辨，不然則有如《石頭記》所言「假作眞時眞亦假，無為有處有還無」，故今以「我今獨自往，處處得逢渠」之義，述說「臨水」的景象，反映「（眞）我」與「他（渠）」的關係，以「他（渠之倒影）」為「能依」，以「（臨水的眞）我」為「所依」；「所依」是眞實，「能依」是幻有。「明心見性」唯有從「所依眞實自性」進入，而不要從「能依幻有色身」進入；此猶如「月印萬川」，萬川的「月印」都是虛幻不實，徒使游魚生迷，焉能證眞？

三聯、「渠今正是我，我今不是渠」：此正運用文學語言中弔詭筆法，以「定賓主」、「辨郎奴」、「明本末」。依邏輯而言，若「渠是我」，則「我必是渠」（案：如「甲是乙」，則「乙必是甲」）；但今行文，只是省略其言詞以成詭譎語，若依分解地說，則第三聯實指「渠今正是我（的倒

影）」，但「我今不是渠（的倒影）」，故不違邏輯。而且「（自性眞）我」為「生命的所依」，是「主」是「郎」是「本」；「（倒影他）渠」是「幻有的能依」，是「賓」是「奴」是「末」；若解「渠今正是我（的倒影），我今不是渠（的倒影）」便可以回應「切忌從他覓，迢迢與我疏」的所涵意義，而得免於「主賓不分」、「郎奴莫辨」、「本末倒置」了。

末聯、「應須恁麼會，方得契如如」：上聯既已立賓主、辨郎奴、明本末，故本聯則以「應須恁麼會，方得契如如」來定宗趣，彰顯「水影（所喻的色身）」是「奴」是「賓」是「客」是「末」，不能依之以「明心見性」，「得契如如」；唯有「恁麼（契）會」，以「臨水軀體（所喻如來藏自性清淨心、眞如自性、如來法身）」才是「郎」是「主」，是「眞」是「我」是「本」，必須由此契入，然後可以「明心見性」、「得契如如」而「頓悟成佛」。

三者、對雲巖囑咐的回應：至於本公案的第三節，則是回應雲巖曇晟對

洞山良价的囑咐。蓋洞山請問雲巖百年之後應如何描述老師的「師眞（老師的眞面目）」。雲巖答言「祇這（個便）是」。洞山此時未解「這個」何所指，是故「沈吟」。雲巖見狀，便慈悲囑咐洞山「承當（這）個事（時），大須審細」，因而引發洞山後「過（溪）水，睹（自己的倒）影（而得）大悟前旨」，終於發為「切忌從他覓」的偈頌，顯示必須體會「眞如自性」、「如來法身」、「如來藏自性清淨心」然後可以「明心見性，頓悟成佛」，此須內心證入，千萬不能靠外在的「色身」求取。及至後時祭祀去世了的雲巖，回答僧人的提問，洞山明言這「偈頌」所說「（眞）我」便是先師雲巖所言的「祇（是）這個」，還伸明那時差點兒要誤解了先師的旨意。僧人見答，還再詢問：「未審先師還知有也無？」意謂雲巖早知洞山有「過水睹影而開悟」之事，抑或本不知「過水睹影而開悟」之事？洞山良价答以「若不知有（過水睹影而開悟的可能性，則）爭解恁麼道？若（早）知有（過水睹影而開悟的事實，則）爭肯恁麼道？」所言「恁麼道」者，是指雲巖對洞山

所說「（良）价闍黎承當（這）個事（時），大須審細」。就世間邏輯言，洞山的回答，似有違反形式邏輯的「矛盾律」。何以故：

其一：「若不知有，爭解恁麼道？（意謂：若不知有睹影開悟，則不解恁麼道。）」

今「已解恁麼道」。

故「知有睹影開悟」。

其二：「若知有，爭肯恁麼道？（意謂：若知有睹影開悟，則不肯恁麼道）。」

今「已肯恁麼道」。

故「不知有睹影開悟」。

其三：既於「其一」推定「知有睹影開悟」，又於「其二」推定「不知有睹影開悟」；前、後兩個結論彼此相違，故洞山的回答似有違犯「邏輯矛盾律」的嫌疑。

然而通過客觀的理解，把「知」與「不知」加上合理的賓語，則所推得的結論便不成「矛盾」。如言：「若（彼）不知有（睹影開悟乃至一切的可能性），則不解恁麼道（承當這個事時，大須審細）」；今既「解恁麼道」，故知「（彼）知有（睹影開悟乃至一切的可能性）」。又如言：「（彼）若（預）知有（睹影開悟的事實），則不肯恁麼道（承當這個事時，大須審細，因審細、不審細都不能改變這事實故）」；今既「肯恁麼道」，故知「（彼）不（預）知有（睹影開悟的事實）」。如是所推得的兩結論便不矛盾，而洞山的回答亦不犯「邏輯的矛盾律」。

大抵禪師的營造機緣以接引弟子，念念都從「自性」出發，如《壇經．頓漸品》所言：「吾所說法，不離自性。離體說法，名為相說。……須知一切萬法，皆從自性起用，是眞戒、定、慧法。」⑧自性無有定相，固不能預知有「睹影開悟」的事實，但卻可以確知「有一切開悟的可能性」，此「可能性」自然亦包括「睹影開悟」的可能性。是故在「不離自性」的活動

中，禪師的接引是超越「知」與「不知」的邊執對立，使「知睹影開悟的一切可能性」，而「不知睹影開悟事實的實然性」，故「知」與「不知」不相矛盾，而都可以超越之，不必受「邏輯矛盾律」的拘束。後來《五燈會元》補述（福州）長慶慧稜禪師所作的案語：「既知有（睹影開悟的可能性而作『承當（這）個事（時），大須審細』）恁麼道（者，乃在使洞山）『養子方知父慈』（之故）。」意指當洞山「過水睹（自己的倒）影（而忽然）大悟」時，自己對雲巖所言「（老）師（的）眞（正面目）祇（是）這（個）」及「承當（這）個事（時）大須審細」的眞實意趣之所在，纔得徹底了達，纔能像「養子方知父（母）慈」這樣的感恩。

【註釋】

① 《五燈會元》卷十三（《卍續藏》卷八十、頁二六一）。

② 《大正藏》卷十二、頁四〇七。

③ 《大正藏》卷十二、頁三七七。

④《大正藏》卷十二、頁四〇七。
⑤《大正藏》卷十二、頁五四六。
⑥《大正藏》卷八、頁七五二。
⑦《大正藏》卷八、頁七四九。
⑧《大正藏》卷四八、頁三五八。

曹山本寂・枯木龍吟

撫州（在今江西）曹山本寂禪師，（福建）泉州莆田人，少慕儒學，嗣洞山良价，合創南禪「曹洞宗」學派。普濟《五燈會元》有其長傳，今試錄其三節加以疏釋：

「（曹山本寂）二十五登戒。尋謁洞山（禪師）。山問：『闍黎名甚麼？』（曹山禪）師曰：『本寂。』山曰：『那個鄭？』（案：《景德傳燈錄》作：『向上更道。』師曰：『不道。』曰：『為甚麼不道？』）師曰：『不名本寂。』（洞）山深器之。自此入室，盤桓數載，乃辭去。……」①

「（僧）問：『國內按劍者是誰？』（曹山本寂禪）師（答）曰：『曹山。』（僧）曰：『（按劍）擬殺何人？』師曰：『一切總殺。』曰：『忽逢本生父母又作麼生？』師曰：『（還）揀（擇些）甚麼？』曰：『爭奈自己何？』師曰：『誰奈我何？』曰：『何不自殺？』師曰：『無下手

處。』……」②

「（有）僧問香嚴（智閑禪師）：『如何是道？』（香）嚴（答）曰：『枯木裏龍吟。』（僧）曰：『如何是道中人？』（香）嚴（答）曰：『髑髏裏眼睛。』（時）僧不領（會），乃（轉）問石霜（禪師）：『如何是枯木裏龍吟？』（石）霜曰：『猶帶喜在。』（僧）曰：『如何是髑髏裏眼睛？』（石霜）曰：『猶帶識在。』（僧）又不領（會），乃（再轉）問（曹山本寂禪）師：『如何是枯木裏龍吟？』（曹山禪）師（答）曰：『血脈不斷。』曰：『如何是髑髏裏眼睛？』（禪）師（答）曰：『乾不盡。』曰：『未審還有得聞者麼？』（禪）師曰：『盡大地未有一人不聞。』曰：『未審枯木裏龍吟是（出自）何章句？』（禪）師曰：『不知是（出於）何（等）章句，（但知）聞者皆喪（而已）。』遂示偈曰：

『枯木龍吟眞見道，髑髏無識眼初明。
喜識盡時消息盡，當人那辨濁中清？』

（案：依《景德傳燈錄》，第三句作『喜識盡時消不盡』。又於偈頌之後，復載言：『（曹山本寂禪）師如是啟發上機（之人），曾無軌轍可尋，及受洞山『五位』銓量，特為叢林標準』。）」③

此間所作語錄，依其內容，可以開成四個彼此相關的公案。茲分述如下：

公案一、述師事洞山良价禪師的經過：曹山本寂，依《五燈會元》所載，是從二十五歲受具足戒後，纔師事洞山良价的。當他普謁洞山之時，良价禪師問他的法號是甚麼？他答以是「本寂」。良价要求他就自己的法號多說幾句，曹山卻回報「沒甚麼好說」。洞山追問其原因何在；曹山回答道：「那麼，乾脆就不名為本寂了。」由此曹山本寂便獲得洞山的器重，成為入室弟子，共創了曹洞宗這個影響中外學術界甚為深遠的禪宗學派。所謂「寂」者，意義實指「四聖諦」中的「滅諦」，如是一切煩惱寂滅，契證「眞如自性」的涅槃境界。一切有情「心性本淨」，但為「煩惱所染」，故

未能證得而已；若就生命的本源來說，無不是自性涅槃，本來是佛，與佛無異，故名「本寂」。既是「自性」本來寂靜，以「眞如法性」為體，據《大乘起信論》云：「一切法從本已來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名眞如。」④如是生命主體從本已來是離相、離名，畢竟平等，不可說，不可立，不可念，而一切名字言說，但隨妄念所成，故不可得，所以當洞山要求曹山本寂對「本寂」一義「向上更道」時，曹山便答以「不名本寂」，以顯示生命本來「無名、無相」的「畢竟平等」的特質。

公案二、述說總殺一切義：曹山本寂離開洞山傳法時，有僧人向曹山禪師請問：「國內傳聞有恒時按劍的人，究竟是誰？」本寂答言：「那便是曹山本寂禪師本人」。僧人又問：「恒時按劍，要殺何人？」本寂答言：「要殺盡天下之人。」言「天下之人」當然包括自己的親生父母，於是僧人起疑，問道：「忽逢本生父母如何（究竟殺不殺呢）？」本寂答以「何必揀

擇？（當然一殺了之）。」僧人進一步再問：「對自己則怎辦？」本寂答道：「誰人奈得『我』何（可惜無人能殺自我）。」僧人建議：「既無人能殺『自我』，『自我』何不自殺？」。曹山本寂禪師答道：「『我』想自殺，但可惜無下手之處！」此問所言「按劍要殺盡一切天下人」者，其意非謂「要害殺天下人的性命」，而是有如臨濟義玄所言「離相離名人不稟，吹毛（劍）用了急須磨」那樣「逢佛殺佛，逢祖殺祖」；此間所言的「殺」，是「斷盡一切計執」、「斷盡一切煩惱」義，就是以「般若正智」為「利劍」，斷盡天下人的「煩惱障」與「所知障」，因而證得「離相離名」無有分別的「眞如自性」，使凡夫「大死一番」，再活現前。因對「親生父母」、「諸佛祖師」亦不得起執；設若生起計執，不論是善是惡，都應一切斷盡，喻之為「殺父、殺母、殺佛、殺祖」，取其有振聾發聵之效。所言由於「無下手處」故「對『我』不自殺」者，此中所言「（自）我」者，是「眞如自性」義，是「法身」義，亦名「眞我」，此體「離相離名」，所以

「無下手處」，故不能「他殺」，亦不能「自殺」。既斷盡一切執而契證此無相無名的「眞如自性的眞我」，以無名相、無計執故，亦不必「殺」；設若對此「眞如自性的眞我」而起計執者，便成「有相的淨妄」，則亦是「可殺」，亦當「得殺」。

公案三、述「枯木龍吟」與「髑髏眼睛」義：據說有僧人曾向溈仰宗的香嚴智閑禪師請教「甚麼是道」，（案：印度佛教以「眞如理體」為「道體」，以「二空智」為「道智」；是以「體證眞如」的活動名之為「見道」，即「證見眞如道體」義。在中國的道家亦以宇宙的本體根源為「道」，所謂「道可道非常道」⑤；又言：「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天地母。吾不知其名，字之曰『道』，強為之名曰『大』。大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」⑥又曰「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」⑦《莊子．知北遊》說「（道）無所不在」，「在螻蟻」，「在稊稗」，「在瓦

甓」，「在屎溺」，「每下愈況」。⑧在儒家，「道」者或指道德，或指方法，如「吾道一以貫之」、「忠、恕而已矣」；或指合理行為，如「三年無改於父之道」、「率性之謂道」。）香嚴答以「枯木裏龍吟」，僧又問「如何是（能體證）道（體中之）人」，香嚴答以「髑髏裏眼睛」。對此等答案，問者都不能領會。其實佛、道二家俱以宇宙根源本體為「道」，故知無論「枯木」、「龍吟」、「髑髏」、「眼睛」等等現象，無一不是「道」的顯現。佛家與老子，都說恍兮惚兮之「道」是寂寥離於言說的，所以都不能用正面的語言加以述說。莊子則在《寓言篇》說「言無言，終身言，（其實亦）未嘗言；終身不言，（其實亦）未嘗不言」，是以說「道」在螻蟻、在稊稗、在瓦甓，乃至在屎溺而每下愈況。今香嚴智閑之言「枯木裏龍吟」便是「道」。「髑髏裏眼睛」便是「（體）道（之）人」者，則又超越於莊子的「每下愈況」，而能「即靜以顯動」、「即死以顯生」，以標示出在「道體」中，「動靜一如」、「死亡中充滿生機」，暗中契應著《莊子．天下

篇》所謂「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觭見之也（案：意謂以虛謬悠遠的話、荒誕不經的言語、不著邊際的文詞，任意放縱而不偏黨、不持一端之見的態度，以述說本不可說的眞理）」的精神。何以要如此呢？此乃由於「以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為眞，以寓言為廣（案：意謂由於天下沈濁，不能以莊嚴正語以詮表眞理，故唯有運用弔詭的言詞以推演眞理，借重聖賢古語以加強所說的眞實，借助虛構的故事以申說學理吧了）。」

僧人既不能從香嚴的答話中領略「道」的眞義，於是轉向石霜楚圓請教「如何是枯木裏龍吟」，石霜禪師答以「猶帶喜在」（案：枯木雖然看似沒有生氣，但在吹風的鼓動下，仍能發出像虎嘯龍吟的「天籟」，此乃法界本體「寂然不動，感而遂通」，不應以枯寂視之，故言「猶帶喜在」）。又問「如何是髑髏裏眼睛」；石霜禪師答以「猶帶識在」。（案：從「無情有性」及前述「無情說法」公案之可以成立，則「髑髏裏（有）眼睛（眼

識）」之說依理亦當能成立。）因為有情死了才有「髑髏」無情，有情識方能說法，無情「髑髏」的情識自然是依「眼根」、「色境」而起「眼識」的作用，故云「髑髏裏（的）眼睛猶帶識在」，此亦與莊子所言「方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可」之說相類，亦是《齊物篇》「恢恑憰怪，道通為一」的精神。「髑髏」與「眼識」，一是無情，一是有情；一是靜化，一是動生。今皆予以統一起來，超越乎動靜、生化、有情無情，非體證乎「二空道智」與「二空道體」者，孰能與於此？故以能智解「髑髏裏眼睛，猶帶識在」者，為「（體）道中人」。

然而僧人聽了石霜禪師的指引仍不領會，再向曹山本寂請教；曹山答以「枯木裏龍吟」者，是由於「血脈不斷」；答以「髑髏裏（有）眼睛（眼識）」者，是由於「（髑髏）乾（枯）不盡」。其實「髑髏」與「枯木」同是「血脈不斷」，同是「乾（枯）」不盡，所以有「龍吟」與「眼識」的現象產生，以一切不離「眞如自性」的法界道體故，法界道體必然是體用、

動靜、生化無有盡時之故，如《老子．道德經》所謂「（道）大曰逝，逝曰遠，遠曰反」。以道體有「反」的特性，故「枯木」可以反生「龍吟」，「髑髏」可以反生「眼睛」。僧人似會似未會，於是再問「枯木龍吟，誰人得聞」？曹山答以「盡大地，無人不聞」，但意含著「未證道者」雖聞而不覺，「道智之心」不在焉故；若眞能聞而覺之者，則必能「喪（其迷執）」，而通於「道智」而同於「道體」，以其能「上與造物者遊，而下與外死生無終始者為友」（《莊子．天下篇》）。並以偈頌一首抒發其心意。其中「枯木龍吟眞見道，髑髏無識眼初明」二句，意謂：「枯木」、「龍吟」、「髑髏」、「眼識」都是「道（體）通（而）為一」的表現，唯「眞見道者」才能見之，能覺之；而俗人只知「枯木」盡是枯木，決不可以有「龍吟」，「髑髏」只是「無識」乾枯的污濁之物，無從窺見其「光明智慧的眼目」所在。至於「喜識盡時消不盡，當人那辨濁中清（案：第三句依《景德傳燈錄》本改）」二句，意謂：就「道體」而言，「枯木」帶來的

「喜（悅）」似盡而實不盡，故有「龍吟」的出現；「髑髏」的「（了別）之識」似盡而實不盡，故有「眼識」的出現，不過，當世的俗人唯見聞其濁，不覺解其清者，終不及領會了，豈不惜之！豈不惜之！

公案四、追述受洞山『五位』說的詮量：香嚴「枯木龍吟」與「髑髏眼睛」以及石霜、曹洞諸說，固然可依本寂前述一偈來統攝之，但此偈亦得與曹山本寂所詮「正中來（⊙）者，背理就事」的一偈以明其相而得相應，詩偈言：

「燄裏寒冰結，楊花九月飛。
泥牛吼水面，木馬逐風嘶。」

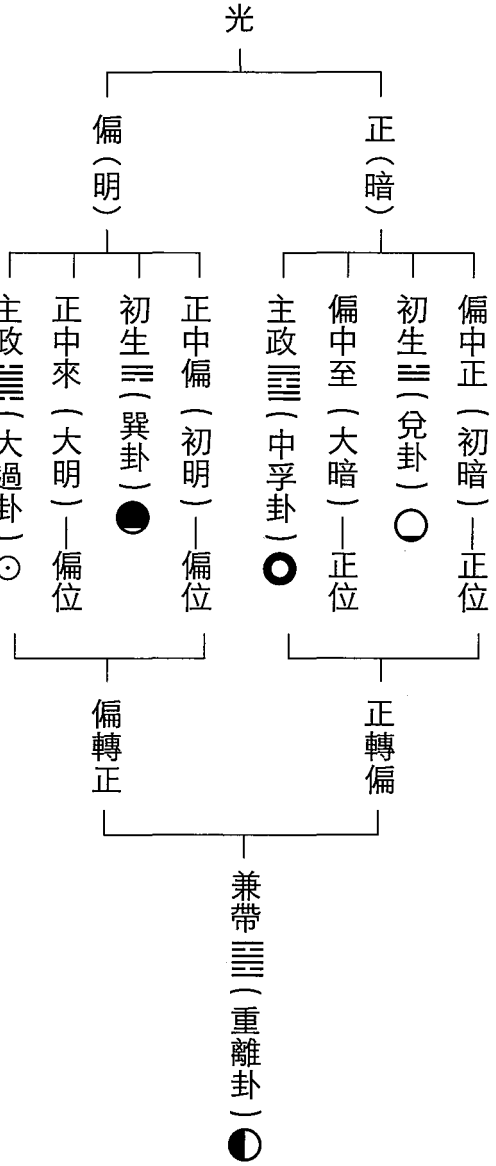
「寒冰」何能結出「（火）燄」？春日的「楊花」何能飛揚於深秋的「九月」中？水面的「泥牛」，當風的「木馬」無有生命，怎能吼嘶？這一切都是有「背（於）理」而乖於「（所）就（之）事」，都只不過「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭」，遮破時人的偏執，以體會超越「一切定

相」的「道智」、「理體」。何則？「以天下為沈濁，不可與莊語」，唯能「以卮言為曼衍」，如是「恢恑憰怪，道通為一」。且曹洞宗或以「⊙」的圖相，或以《周易》「澤風大過（䷛）卦」以顯示之。南禪思想，不特在精神上受著中國文化中之「三玄」的影響，而且在文獻上，亦得以有明確的徵信。

案：《景德傳燈錄》張華釋中有「五位銓量」的注文：「洞山良价禪師，為廣接上、中、下三等根性而開設五位。其法借《易經》的卦爻而來。以『陽爻（⚊）』譬正位，代表『眞（諦）理（體）』等，以『陰爻（⚋）』譬偏位，代表『俗（諦）事（象）』等。然後正偏交互而成『五位』：即『正中偏』、『偏中正』、『正中來』、『偏中至』、『兼中到』，用來判別學人修證的深淺。曹山嗣洞山，譬之於君（正位的空、理）、臣（偏位的色、事），即成『君位』（正中偏）、『臣位』（偏中正）、『君視臣』（正中來）、『臣向君』（偏中至）、『君臣合』（兼

帶）五位。這五位銓量是曹洞宗的祕要。」

又毛忠賢《中國曹洞宗通史》表列如下：



【註釋】

①《五燈會元》卷十三（《卍續藏》卷八十、頁二六四）。

②《五燈會元》卷十三（《卍續藏》卷八十、頁二六五）。

③《五燈會元》卷十三（《卍續藏》卷八十、頁二六六）。

④《大正藏》卷三二、頁五七六。

⑤《老子道德經．體道》第一。

⑥《老子道德經．象元》第二十五。

⑦《老子道德經．道化》第四十二。

⑧《莊子．知北遊》：「東郭子問於莊子曰：『所謂道，惡乎在？』莊子曰：『無所不在。』東郭子曰：『期而後可。』莊子曰：『在螻蟻。』曰：『何其下邪？』曰：『在稊稗。』曰：『何其愈下邪？』曰：『在瓦甓。』曰：『何其愈甚邪？』曰：『在屎溺。』東郭子不應。莊子曰：『夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。』」

龍潭崇信・指示心要

南禪青原行思一脈，自石頭希遷以後，開成兩個途徑發展：一者、石頭傳藥山惟儼，藥山傳雲巖曇晟，雲巖傳洞山良价，洞山傳曹山本寂，創出「曹洞宗」。二者、石頭傳天皇道悟，天皇傳龍潭崇信，數傳之後創出「雲門宗」及「法眼宗」。

澧州龍潭（在今湖南）崇信禪師，少而英異，每日恒常以十餅饋贈天皇寺的道悟禪師；道悟接受了，只吃其九，常留一個與他，說：「吾惠汝以蔭子孫。」龍潭一日自念：「餅是我持去（給他的），何以返饋我耶？」於是前去請問。天皇道悟答言：「（餅既）是汝（所）持來，復（留一個與）汝，何咎？」龍潭聞之，頗曉玄旨，因投天皇寺出家。道悟言：「汝昔崇福善，今信吾言，可名『崇信』。」由是服勤左右。① 有關龍潭崇信的公案，今依普濟《五燈會元》錄其要義三則：

公案一：「一日，（龍潭崇信向天皇道悟）問曰：『某自到來，（何以）不蒙指示心要？』（天）皇（道悟答）曰：『自汝到來，吾未嘗不指汝心要。』（崇信禪）師曰：『何處（有所）指示？』（天）皇（答）曰：『汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南（vandana 敬禮）時，吾便低首。何處不指示心要？』（崇信禪）師低頭良久。（天）皇（又）曰：『見則直下便見，擬思即差。』（崇信禪）師當下開解。」②

案：此則公案有兩重點。一者、彰顯南宗禪法，不論是修是證，都不應離開日用常作的世間生活。《壇經》強調：「佛法在世間，不離世間覺。離世覓菩提，恰如求兔角。」③又曰：「行、住、坐、臥常行一直心。」④又曰：「以無念為宗，無相為體，無住為本。」⑤所言「擎茶」與「接茶」、「行食」與「受食」、「和南」與「低頭回禮」這都是一切出家人行、住、坐、臥的日常生活的一部分，修「一行三昧」的禪法便不能離此世間法而修，此猶儒家三代學人，在進入大學修習窮理、正心、修己、治人之道前，

必須進入小學以修習六藝；而「禮、樂、射、御、書、數之文」的學習，必須建基於「灑掃、應對、進退之節」的日用常行生活體驗之上，《論語》所言「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文」即是此意。「學文」者，是對知識的研究，是末學；孝、弟、忠、信才是本，儒家重視「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣」⑥。佛家亦然，禪修亦不能捨本逐末；敬茶、接茶、行食、受食、和南、回禮，總皆是本而非末；讀經、說法卻是末而非本。《大學》說：「其本亂而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」不過，「三千威儀，八萬細行」的生活禪亦能流於形式化，敬茶與接茶、和南與回禮的禪修訓練不在於外在的儀式，而在於能出自「本心」，無念、無住、無相地、不諂曲地「直心而行」，沒有半點「虛妄」、「用心」於其間，一如「文殊問疾」，文殊「不來相而來」，維摩「不見相而見」，純是眞情的流露，亦是龐蘊回答石頭所言「頭頭非取捨，處處勿張乖」的體現。昔者有源律師問大珠慧海禪師

「修道還用功否」？慧海答以「用功」。「如何用功」？慧海曰：「饑來吃飯，困來即眠。」不同於一般人的只是「他（們）吃飯時不肯吃飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計校」而已。⑦今天皇道悟的「指示（禪修）心要」在「汝擎茶來，吾為汝接」，乃至「汝和南時，吾便低首」亦應似之。「心要」不在外在的形式，而在內在的精神與用心。故《論語．為政篇》云：「子曰：視其所以，觀其所由，察其所安。人焉廋哉？人焉廋哉？」觀人於微，固當如此；直指人心者，更是非此不行。

此段公案的第二重點在提示「禪悟見性的要義」：如天皇道悟對龍潭崇信所言：「見則直下便見，擬思即差。」所言「（議）擬思（量）」即不能「禪悟見性」，亦即是《壇經．行由品》所謂「思量即不中用」。何以故？道悟謂之「見（性）則直下便見（故）」，五祖弘忍所謂「見性之人（取自本心般若之性），言下須見；若如此者，輪刀上陣，亦得見之」，故「擬思即差」。弘忍又言：「無上菩提，須得言下識自本心，見自本性。（此自

性）不生不滅，於一切時中念念自見。（此自性於）萬法無滯；一眞一切眞，萬境自如如。（與自性）如如（相應）之心即是眞實。若如是（之所）見（者），即是無上菩提之自性也。」⑧

由此可知：禪家之所謂「見性」者，就是以能知的「般若智慧」，契證所知的「眞如自性」。所言「般若」者，即《壇經．般若品》所言「一念智（慧）即是般若生。般若（智慧）無（有）形相，智慧心即是」；又言「若起正眞般若觀照，一剎那間，妄念俱滅…。若（以般若智慧）識（見）自性，一悟即至佛地」。所言「眞如自性」者，即《壇經．般若品》所謂「自性能含萬法」，又謂「萬法在諸人（自性之）中……惡之與善，盡皆不取不捨」。《壇經．行由品》則言「自性能生萬法（案：即萬法之生，無論煩惱或菩提，皆不離自性之理體，此自然亦包括般若智慧亦不離自性。故言：故知本（心、自）性，自有般若之智）」。《壇經．般若品》清晰明確指出：「用自眞如（自）性（為自知的內自對境），以（般若）智慧觀照（之）；

於一切法不取不捨，即是見性成佛道。」此時以後「自用（般若）智慧，常觀照（一切法）故，不假文字」。故知「般若」的活動是離語言、離文字、離形相的。龍潭崇信尚未「明心見性」，則其「擎茶」、「送飯」、「和南敬禮」雖或能以「無念、無住」心靈境界的工夫進行，究竟是不離語言、文字、形相的有分別工夫，唯天皇道悟「接之」、「受之」、「低首回禮」，若以「般若智慧」進行，則不離「自性」以達於「言語道斷，心行處滅」的「無相」、「無分別」境界。老師所要示現者，即是此種境界，故《壇經．般若品》有偈頌云：「欲擬化他人，自須有方便；勿令彼有疑，即是自性現。」道悟深知「般若明心見性」的過程，以是離言離相，難以詮表故，故以「汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首」即是「禪法心要」，逗引崇信的「疑情」以為「方便」；使之回光內照，從有言說、有形相的有分別心識，啟動出自心自性本具的離分別、離名相的「般若智慧」，以自證其生命本具的「眞如自性」，達致「即時豁然，還得本

心」此種「無疑」的境界。此「自性」、此境界亦是龍潭崇信本自具足的，非天皇道悟所能給予的，正如「開、示、悟、入佛之知見（智慧）」本自有之，與佛無異。故《壇經．機緣品》云：「佛猶覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。……本來眞（如自）性而得出現。」又云：「汝愼勿錯解經意，見他道『開、示、悟、入』，自（以為）是佛之知見我輩（凡夫）無分；若作此解，即是謗經毀佛也。……汝今當信佛知見者，只汝自心，更無別佛……莫向外求，與佛無二。」佛之般若知見，既是無分別、無相而離言本有，「眞如自性」亦是本自具足，故以「能知的般若」契證「所知的自性」而得「明心見性」，自然是「直下便見，擬思即差」。於此「心要」崇信禪師終能頓然開解。

公案二：《五燈會元》卷七又云：「（龍潭崇信又）復（向天皇道悟請）問：『（明心見性已，此後）如何保（全及）任（持此本心自性）？』（天）皇（道悟答）曰：『任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，無別聖解。』

師後詣澧陽龍潭棲止。」⑨

此公案正顯「頓悟」而「明心見性」之後的「保任」工夫。天皇道悟認為「見性成佛」之後，便能「任（持自）性逍遙（自在）」，「隨緣放曠」，過著無拘無束的自由生活，一如儒家《中庸》引《詩經．大雅》所謂「鳶飛戾天，魚躍于淵，言其上下察也」的境界。此時「但（能銷）盡（一切貪、瞋、癡彼諸煩惱的）凡（夫）心（態，而更）無（超越明心見性尤為高層次的）別（異）聖解」。此亦同於溈仰宗溈山靈祐禪師所言：「如今初心（行者）雖從（機）緣（證）得（明心見性），一念頓悟自理，（但）猶有無始曠劫習氣未能頓淨，（故）須教渠淨除現業流識（的曠劫習氣），即是修也，（即是保任）。」⑩

公案三：《五燈會元》又云：「有（比丘）尼（來見龍潭崇信）問（曰）：『如何得（轉）為（比丘）僧（而得成佛）去（呢）？』（崇信禪）師（答）曰：『（你已）作（比丘）尼（出家以）來（可有）多少時

（日）也？』（比丘尼）曰：『（我只關心的是）還有為（比丘）僧（的）時（日）也無？』（崇信禪）師曰：『（那末）汝即今（究）是甚麼（身呢）？』（比丘尼）曰：『現（今正）是（比丘）尼身，何得不識？』（崇信禪師）曰：『誰（人得）識汝（是比丘尼身啊）！』」⑪

就修行者言，禪宗具兩種特色，一者是在家、出家的修行證果是平等平等的，如《壇經．疑問品》云：「若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心善；（若）在寺（出家而）不修，如西方人心惡。（要之）但心清淨，即是自性西方（佛土）。」由於「在家（修行）亦得」，所以居士明心見性者，如龐蘊、陸亘等大有人在。二者是修行證果，超越男身、女身的限制，除此公案外，還有耳熟能詳之「歸來偶捻梅花嗅，春在枝頭已十分」那《悟道詩》的女尼作者。《法華經．觀世音菩薩普門品》有云：「應以比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷身得度者，（觀世音菩薩）即現比丘、比丘尼、優婆塞（在家男）、優婆夷（在家女）身而為說法。」故知修行證果

無分於在家、出家，無分於男身、女身者，此正是大乘佛學思想的通義。本公案所要顯揚的，正是這種無男相、女相分別的精神。

何則？女尼問「如何得（轉女尼身）為（比丘）僧去」者，即計執唯男身始可以成佛，故求「轉女身為男身」。其思想淵源於小乘佛教，如《維摩經．觀眾生品》述「天女散華」故事中，舍利弗問天女「汝何以不轉女身（為男身）」的計執相等無異，結果舍利弗反被天女戲弄，給天女以神通「變舍利弗令如天女，天女則自化身如舍利弗」，以顯男身、女身實無定相。今女尼亦復如是。龍潭崇信為了要點化女尼，使其不要計執身相，問她「汝即今是甚麼（身）」，女尼不能解其用意，答以「現是（女）尼身，何得不識？」於是把「身相」進一步客觀化與實體化了。崇信禪師此時只好運用戲弄語言，嘲諷她「誰識汝（是女尼身）」，使其自我向內作反省，「外不著相，內不著空」。然後可以進入《中論．觀法品》所言「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相」的境界；能進此境界，自然「明心

見性」，何必要「轉女身為男身」？

【註釋】

① 事見《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

② 《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

③ 《大正藏》卷四八、頁三五一。

④ 《大正藏》卷四八、頁三五二。

⑤ 《大正藏》卷四八、頁三五三。

⑥ 語見《大學》。

⑦ 見前〈大珠慧海．飢來吃飯困來眠〉篇。

⑧ 《大正藏》卷四八、頁三四八。

⑨ 《卍續藏》卷八十、頁一四二。

⑩ 《潭州溈山靈祐禪師語錄》（《大正藏》卷四七、頁五七七）。

⑪ 《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

德山宣鑒・未跨船舷，便好與三十拄杖

世稱「臨濟喝，德山棒」。朗州德山（今湖南常德）宣鑒禪師，俗姓周，劍南人。丱歲出家（「丱」音慣，兒童束髮兩角貌），依年受具，精究律藏，於性、相諸經，貫通旨趣。常講《金剛般若》，時人謂之「周金剛」。

《五燈會元》記云：「（宣鑒禪師）嘗謂同學曰：『一毛吞海，海性無虧；纖芥投鋒，鋒利不動。學與無學，唯我知焉。』後聞南方禪席頗盛，師氣不平，乃曰：『出家兒，千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，（尚且）不得成佛。南方魔子，敢言直指人心，見性成佛。我當摟其窟穴（案：索引為『摟』），滅其種類，以報佛恩。』遂擔《青龍疏鈔》出蜀，至（湖南）澧陽路上，見一婆子賣餅，因息肩買餅點心。婆指擔曰：『這個是甚麼文字？』（宣鑒禪）師曰：『《青龍疏鈔》。』婆曰：『講（解）何經？』師

曰：『《金剛經》。』婆曰：『我有一問：你若答得，施與點心（不必付錢）；若答不得，（你）且（往）別處去。《金剛經》道：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」未審上座（要）點那個心（呢）？』（宣鑒禪）師（默然）無語（以對），遂往（湖南澧州）龍潭。」①

按此公案所言「不可得」者，即是「緣生無實自性畢竟空」義。過去、現在、未來即是「三時」；諸法若自性實有，則必須於「三時」中某一時有。「此心」既於三時皆「不可得」，故無眞實之心可點；既然「無心可點」，即無實「點心」的可能。老婆婆運用諧音的文字技巧，以此心靈上的「點心」以例同於糕餅的「點心」，故「糕餅上的點心」實亦不可得；因而宣鑒禪師此時還未見性，無從回答老婆婆「未審上座（要）點那個心」的問難。其實依般若中觀的「空」義，所言「不可得」的點心，只是非「自性實有」亦非「自性實無」，但不礙其為如幻如化的「假名之點」與「假名之心」；《中論》云：「以有空義故，一切法得成。」正由於「點」與「心」

俱空，故有「心」可「點」，有「糕餅」可「點」；若是實有實無，則無可點！以有則實有，無則實無，一切點心及點糕餅的活動皆不可能故。故知此時的宣鑒對《金剛般若》義，尚不能依《中論》而得通達。

《五燈會元》又云：「（宣鑒既）至（龍潭崇信的）法堂，（即）曰：『久嚮（大名的）龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不見。』（龍）潭（崇信此時）引身（而出見）曰：『（但）子（已）親到龍潭（了）。』（宣鑒禪）師（聽了，只得）無語，遂棲止（於龍潭）焉。一夕侍立次，（龍）潭（崇信）曰：『更深何不下去？』（宣鑒禪）師（向老師說了）珍重便出；卻回（頭）曰：『外面（一片）黑（漆啊）。』（龍）潭（崇信於是）點（了一枝）紙燭度與（宣鑒禪）師。師（正）擬（去）接，（怎知龍）潭（崇信卻）復（把它）吹滅（了。宣鑒禪）師（由）於此（而）大悟，便禮拜。（龍）潭（崇信問）曰：『子見個甚麼？』（宣鑒禪）師曰：『從今向去，更不疑天下老和尚舌頭也。』……（便）將《（青龍）疏鈔》堆（於）

法堂前，舉火……焚之。於是禮辭（龍潭），直抵溈山。」②

案：宣鑒禪師到了龍潭的法堂，說「潭又不見，龍又不見」者，指龍潭崇信的禪法不過如法堂空洞無物，徒具虛名而已；此正回應前文宣鑒所言「南方魔子，敢言直指人心，見性成佛，我當摟其窟空，滅其種類，以報佛恩」之意。龍潭崇信忽然現身，還說「子（已）親到龍潭」者，是正要回應「龍又不見，潭又不見」的妄語，因龍潭既已親到，龍潭禪法俯拾即是，見與不見，責任在宣鑒的能否悟見，而不在龍潭的有無開示法要了。其後某一夕，龍潭崇信請侍立身旁的宣鑒禪師更深回去休息，正是要營造禪機，好待宣鑒若是機緣成熟，便得開悟。宣鑒發現外頭黑漆而回者，正顯「禪悟由己，不假外求」，即《壇經．疑問品》所言：「菩提只向心覓，何勞向外求玄？」因為自性本自有之，如〈行由品〉所言「何期自性本自具足」便是。龍潭遞以「紙燭」，象徵「自性般若」之智慧光明，正足以驅除「諸煩惱藏」的「愚暗」，正如《壇經．定慧品》所言：「定慧……猶如燈光；有燈

即光，無燈即暗。」又《壇經．懺悔品》言：「一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚。」但當宣鑒正去接取之時，龍潭崇信卻又用口把「燈燭」吹滅了，這要嚴正地告訴宣鑒，定慧之光，不是知識，而是「生命智慧之光」，不假外求，不能賜予，雖或是師弟之親，亦不能私相授受，而是出於本心自性，本自具足，猶如《孟子》所謂「非由外鑠我也，我固有之也」，所以《壇經．懺悔品》說「自性三歸依」，言「歸於覺，兩足尊；歸於正，離欲尊；歸依淨，眾中尊。……以自性三寶常自證明。勸善知識，歸依自性三寶。」又云：「於自色身，歸依清淨法身佛；於自色身，歸依圓滿報身佛；於自色身，歸依千百億化身佛。……此三身佛，從自性生，不從外得」。故宣鑒禪師終於大悟，禮拜，更不疑「天下老和尚舌頭（所言直指人心，頓悟成佛之說）」。昔者讀錢穆老師的《人生十論》及《湖上閒思錄》，其中似錄有一詩曰：「問我何所有，山中唯白雲，可堪自娛悅，不堪持贈君。」今日讀此公案，亦可有難得的見證。

《五燈會元》又載：「（德山宣鑒禪師於）小參示眾曰：『今夜不答話，問話者（將賜予）三十棒。』時有僧出（而）禮拜，師便打。僧曰：『某甲話也未問，和尚因甚麼打某甲？』師曰：『汝是甚麼處人？』曰：『（朝鮮）新羅人。』師曰：『未跨船舷，好與三十棒（案：船的左側名曰「左舷」；右側曰「右舷」）。』」③

德山宣鑒禪師，素以用棒馳名，《五燈會元》說他對僧眾曰：「道得（者）也（賜以）三十棒，道不得（者）也（賜以）三十棒。」④故今言「問話者（賜以）三十棒」，就事屬等閒，目的不過要令禪修者懂得禪非知識，而是生命智慧，不假外求，唯是離言內證所得；師弟之間，唯有拈花微笑的自我內心體會，非私相授受可得。是以德山說「我宗無語句，實無一法與人」；德山固然如此，釋迦祖師亦莫不如此，所以言：「佛是西天老比丘。」又言：「這裏無祖無佛；達摩是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢，等覺、妙覺是破執凡夫，菩提、涅槃是繫驢橛，十二分教是

鬼神簿、拭瘡疣紙，四果、三賢（案：即十住、十行、十回向的賢者）、初心、十地是守古塚鬼，自救不了。」⑤說似醜詆賢聖，訶佛罵祖，離經叛道，實則是正言若反，打破外在權威的崇拜，突顯眾生是佛、煩惱即菩提的禪門宗趣，好使學人直指人心，頓悟成佛。今此公案，正要彰顯這種精神。

不過，德山本言「問話者（將賜）三十棒」，今學僧只出而禮拜，未曾問話，乃至未跨船舷，未到中土修學禪法，為何也一概賜打三十棒？故知德山所言「問話」者，不必要「宣諸於口」，一念發諸於心者，亦皆有礙於「外不著相，內不著空」，於是無從單刀直入，直指內心而見性成佛。德山老婆心切，凡以「問話」而存心者，雖見諸禮敬，未宣諸於口，亦一概賜以三十棒，以生防微杜漸之效。至於朝鮮的禪僧，既要乘桴浮海而來，亦必有「心外求法」的一念，是以「未跨船舷，好與三十棒」，豈不符契善教者的用心？《詩經．小雅巧言篇》有云：「他人有心，予忖度之。」昔日讀《孟子》時見之矣，今日讀《五燈會元》亦得見之，豈不快哉！

【註釋】

①《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

②《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

③《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四二）。

④《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四三）。

⑤《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四三）。

雪峰義存・古澗寒泉

青原行思系的禪法，除了石頭傳藥山，藥山傳雲巖，雲巖傳洞山，洞山傳曹山，因而開出曹洞宗外，還有石頭傳天皇，天皇傳龍潭，龍潭傳德山，德山傳雪峰，雪峰傳雲門，因而開出雲門宗。據《五燈會元》卷七所載，（福建）福州雪峰義存禪師，十七歲落髮，久歷禪會，緣契德山，與巖頭全豁同學；後回閩中雪峰，徒侶翕然，獲唐・懿宗（859—873）賜紫袈裟。

據《景德傳燈錄・德山宣鑒傳》載：「雪峰（義存禪師）問（德山宣鑒）曰：『從上宗風以何法示人？』（德山禪）師曰：『我宗無語句，實無一法與人。』①（《五燈會元》接著云雪）峰因此有（所）省（悟）。……（巖）頭（全豁）喝曰：『你（豈）不聞道從門入者不是家珍？』（雪峰禪）師曰：『他後如何即是？』（巖）頭曰：『他後若欲播揚大教，一一從自己胸襟流出，將來與我蓋天蓋地去，（這才是眞正的明心見性）。』（雪

峰禪）師於言下大悟，便作禮起。連聲叫曰：『師兄，今日始是鼇山成道。（案：時雪峰與巖頭在（湖南）澧州鼇山鎮為雪阻路。巖頭每日祇是打睡，雪峰則一向坐禪，自點胸曰：『我這裏未穩在，不敢自謾。』）」②

案：正如《壇經》所言「何期自性本自具足」，故知一切善法、惡法無不「從自性出」（所謂「自性能含萬法」），故不假外求，因此德山宣鑒言：「我宗無語句，實無一法與人。」由此而雪峰義存亦有所省悟，但還不能說「大徹大悟」，所以巖頭全豁點醒他說：「從門入者，不是家珍。」凡是家中珍寶，如《如來藏經》所舉的諸喻（如淳蜜之喻、粳糧之喻、眞金之喻、貧家之喻等），無一不是「自家本有」，所以巖頭指出「他（時，日）後，若欲播揚大教，一一（必須）從自己胸襟（中的自性本心所）流出」，纔能達至逍遙自得的眞實可貴的境界，而非嚼飯與人，或拾人牙慧之可苟得。故雪峰由此始得豁然而大悟。於此可見雪峰的悟性似不如巖頭，但南禪的雲門與法眼都出自雪峰，而不出自巖頭全豁；聰明才智，實可恃而又不可

恃，於此可見。

《五燈會元》又載：「（雪峰義存禪）師（曾）在洞山（良价處）作飯頭（僧，以盆）淘米次。（洞）山問：『淘沙去米？淘米去沙？』（雪峰禪）師曰：『沙米一時去。』（洞）山曰：『（若如是，則）大眾喫個甚麼？』（雪峰禪）師遂覆卻米盆。（洞）山曰：『據子（參禪悟道的）因緣，合在德山。』」③

此反映出雪峰義存悟性雖不高邈，但卻能久歷禪會，諸方參學，故終能弘揚大教，引領開宗。雪峰以盆淘米去沙，洞山良价藉此以作「去煩惱、證菩提」為喻而考核雪峰義存是否眞的徹悟見性。大概以「沙」喻虛妄的煩惱邪見迷執，以「米」喻眞如自性的功德智慧。一般漸修的「如來禪」，都是如「淘米去沙」，但《壇經．般若品》卻說：「悟此（般若禪）法者，即是無念、無憶、無著，不起誑妄，（而唯）用自（身本具的）眞如（自）性，以（般若）智慧觀照，於一切法，不取不捨，即是見性成佛道。」因此，當

洞山問他「淘沙去米，抑或淘米去沙」時，雪峰義存當然不會答以「淘沙去米」，以去般若而存煩惱，但他也不答以「淘米去沙」以違「煩惱即菩提」、「眾生即佛」的南禪宗旨，唯有答以「沙米一時去」，以契合「（般若）無念、無憶、無著」的精神，以應合《壇經．行由品》「不思善、不思惡」的方便；「沙為煩惱」，固所應去，「米喻菩提」，亦所不著，故《金剛經》稱「須陀洹」不會說「我得須陀洹果」，如是乃至「阿羅漢」不會說「我得阿羅漢果」，諸佛不會說「如來得阿耨多羅三藐三菩提」者，以「所言一切法者，即非一切法，是故名一切法」，是故在「無（妄）念、無憶（相）、無（執）著」的淨心之中，「煩惱如沙」固然當去，「菩提如米」是亦可去；故今雪峰答以「沙米一時去」者，正足以顯示此種無執無相「契證」境界。「淘米」事相，可以開成四句：即「淘沙去米」、「淘米去沙」、「沙米俱去」、「沙米俱不去」。雪峰不取「沙米俱不去」，以與「淘米」的活動相違故；不取「淘沙去米」、「淘米去沙」，理已見前故。

是以唯取「沙米俱去」一句；不過如此已落「四句」，非「不取不捨」的南禪「單刀直指」精神，所以洞山以「（若沙米一時去，則）大眾喫個甚麼」來幽他一默；雪峰雖已開悟，但仍是老實人，一時也不知如何回答。若是臨濟、德山，則早就一棒一喝以了此公案，故洞山說：「據子因緣，合在德山（再加磨礪）」。案：《五燈會元・巖頭全豁傳》云：「一日，（巖頭）與雪峰、欽山聚話。（雪）峰驀指一椀水。欽（山）曰：『水清月現。』（雪）峰曰：『水清月不現。』（巖頭禪）師踢卻水椀而去。」④若巖頭之超越「現」與「不現」，才可說深得南禪「單刀直指」的宗旨了；雪峰則仍是不能。所以後來見德山，問曰：「從上宗乘中事，學人還有分也無？」德山打一棒云：「（你）道（些）甚麼？」因此（雪峰便）有省。

《五燈會元》又載：「（雪峰義存禪）師一日在僧堂內燒火，閉卻前後門。乃叫曰：『救火！救火！』（他的高弟）玄沙（師備）將一片柴從窗櫺中拋入（僧堂）。（雪峰禪）師開門（而去）。」⑤

又云：「（雪峰有弟子）問（曰）：『（體證到了）古澗寒泉時（是）如何（者）？』（禪）師（答）曰：『（這時是）瞪目不見底（的）。』（又問）曰：『飲（此寒泉）者如何？』師（又答）曰：『（飲時）不（能）從口入。』僧（眾有人把這公案）舉似趙州（從諗禪師知道）；州曰：『不從口入，（更）不可從鼻孔裏入。』僧卻（再）問（趙州）：『（到了）古澗寒泉時（是）如何（者）？』（趙）州（答）曰：『苦。』（又問）曰：『飲（此寒泉）者如何？』（趙）州（答）曰：『死。』（後雪峰義存禪）師聞得，乃曰：『趙州（可說是一位）古佛（啊）！』遙望作禮，自此不答話。」⑥

此節文字，可開成兩個公案。第一是「雪峰義存禪師，一日在僧堂燒火」，這顯然要營造一種禪機，好讓此啟動弟子的「生命智慧」，有緣人可以藉此而得開悟。被火燒所煎熬，正足比喻流轉生死的「苦諦」，飽受煩惱逼迫無從解脫之苦。雪峰的高弟玄沙師備，從窗遞進了一片木柴，雪峰義

存便默然開了堂門走了出來，這象徵些甚麼？原來木柴生火，可以喻為煩惱，煎熬生命，使有情雖有佛性而無證得。如《大毘婆沙論》云：「如分別論者，彼說：『心本性淨，客塵煩惱所染污故，相不清淨。』（故未能證得。）」⑦是以有情本具「佛性（在《壇經》稱為『本心』、稱為『自性』即『如來藏』）」是「主體」；能覆「佛性」的「煩惱藏」是客非主，名為「客塵」。玄沙從窗外遞進僧堂來的木柴，正足以顯示之，象徵之。木柴喻煩惱藏既然是客，雖有火燒，不足以燒毀「生命主體的佛性」，故雪峰憑其本具「如來智慧德性」（非憑木柴所象徵的煩惱藏），施施然安全從客火煎熬的僧堂跑了出來，亦即對玄沙師備的暗示之一種肯定。

此段的第二個公案則是對「古澗寒泉趙州釋」的肯定。當時有禪僧問「古澗寒泉時如何」，雪峰義存答以「瞪目不見底」。案：「（體證到）古澗寒泉」就象徵著「明心見性，頓悟成佛」。何以故？圓悟克勤的《碧巖錄》卷一有〈評唱〉言：「天際日上時月便下，檻前山深時水便寒。到這

裏，言也（只是一）端，語也（只是一）端。頭頭是道，物物全眞。豈不是心境俱忘、打成一片處！」⑧故知「古澗寒泉」時，「心境俱忘、打成一片」，即指「證道」境界；既是「天地同根，萬物一體」，故雪峰答以「瞪目不見底」，以「古澗寒泉，深不可測」喻之，可說切當不過。萬松行秀《從容錄》有（評唱）云：「見聞覺知非一一，山河不在鏡中觀；霜天月落夜將半，誰共澄潭照影寒？」⑨意亦在此以明「見性」。禪僧再問「飲（此寒泉）者如何」，意問證入「明心見性」的當下，當有何感受可得。雪峰答以「（飲時）不（能）從口入」；意言「非一般境界」，而是「離言絕慮」、「心行言語斷」的境界；《從容錄》謂「（『誰共澄潭照影寒』此頌，試將比作）天童（正覺禪師的）『月落潭空夜色重』。……（亦可說）『無縫塔兮不是影，廓然一入眞如境，爍迦羅眼電光流，杳杳冥冥不見頂』。此亦眼力盡處（的境界）。」⑩後來趙州從諗禪師聞之，便戲言「不從口入，（更應）不可從鼻孔裏入」；其實亦是對雪峰之說「古澗寒泉，深

不見底；飲者，不可從口入」以喻「明心見性，無知而無所不知，無見而無所不見的那種離相離言不可說境界」的肯定。

其後又有禪僧把「古澗寒泉時如何」這個問題再向趙州從諗禪師請教；趙州答以一「苦」字。又問「飲者如何」？趙州答以一「死」字。昔者福州有靈雲志勤禪師，初在溈山因見桃花悟道，並成一偈云：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃華後，直至如今更不疑。」黃檗希運禪師又有悟道詩云：「塵勞迥脫事非常，緊把繩頭做一場。不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」《易經》所謂「君子先難然後獲」，故要「明心見性」好比得見「古澗寒泉」時，必須得要經過「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」，「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」這樣必經長久的「苦行」始有「見性」的成果，故趙州答之以「苦」。又「明心見性」好比「大死一番，復活現前」，故《碧巖錄》曾舉趙州問投子曰：「大死底人，卻活時如何？」投子答云：「不許夜行，投明須到。」⑪所以「死而後生就是禪

道」，「大活後的徹悟就是從死禪向活禪飛躍」。因而趙州答以「（古澗寒泉，飲者則）死」，是向「活禪飛躍」。後來雪峰義存聞得其事，不禁讚嘆曰：「趙州（眞是一位）古佛（啊）！」此誠何義，於此也應有個推尋。我們當知：雪峰義存之說「古澗寒泉（象徵見性），深不見底，飲時不從口入（象徵所證得的眞如自性，無處不在，唯是般若智慧所能證得，非一般五官意識所能得知）」，只是一般性地對「明心見性」的「能知」與「所知」的交待，只就知識層面而為說。而趙州之言「古澗寒泉」，「非大苦一番」不能見，「非大死一場」不能飲者，則是經驗之談，苦口婆心者把自己的經驗拿來與大眾分享，並正式指出「向上一路」應走的途徑，非有實踐的古佛無從說得斬釘截鐵這般的清楚，故雪峰譽之為「趙州古佛」，其義如此而實不為過。

【註釋】

①《景德傳燈錄》卷十五（《大正藏》卷五一、頁三一八）。

②《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四五）。

③《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四五）。

④《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四四）。

⑤《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四七）。

⑥《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一四七）。

⑦《大正藏》卷二七、頁一四〇。

⑧《大正藏》卷四八、頁一四二。

⑨《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷六（《大正藏》卷四八、頁二八二）。

⑩《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷六（《大正藏》卷四八、頁二八二）。

⑪事見《萬松老人評唱天童覺和尚頌古從容庵錄》卷四（《大正藏》卷四八、頁二六六）。

雲門文偃・涵蓋乾坤與雲門三句

禪門五宗，從時代的發展而言，有溈仰宗、臨濟宗、曹洞宗、雲門宗及法眼宗。從法脈而言，則可以構成「南嶽懷讓之法嗣馬祖道一」的「洪州宗的法系」，此有溈山靈祐（771 — 853）、仰山慧寂（814 — 890）的溈仰宗及臨濟義玄（？— 867）的臨濟宗；又可以構成「青原行思之法嗣石頭希遷」的「石頭的法系」，此外有洞山良价（807 — 869）、曹山本寂（840 — 901）的曹洞宗，雲門文偃（864 — 949）的雲門宗及法眼文益（885 — 958）的法眼宗。

（甲）雲門宗的建立

關於「（青原行思的）石頭法系」的「雲門宗之傳承」，應是青原行思傳於石頭希遷，繼而傳於天皇道悟，乃至傳於龍潭崇信，傳於德山宣鑒，傳

於雪峰義存，傳於雲門文偃，而成為禪門五宗中的「雲門宗」。

韶州雲門山（今廣東）的文偃禪師，是姑蘇嘉興（今浙江）人，姓張氏，在《宋高僧傳》無載，但於《雲門山光泰禪院匡眞（文偃）大師行錄》，曾有文偃的生平（864－949）。出家後，具足戒，學習《四分律》，努力中觀教典。其後遊方出外，依《景德傳燈錄》卷十九所言：「（文偃禪師）初參（浙江）睦州（的道縱禪師，亦名）陳尊宿，發明大旨。後造（訪福州參謁）雪峰（義存禪師），而益資玄要（得其心印。及於廣東韶光晦隱），因藏器（在）混（跡僧）眾，於韶州（曲江）靈樹（寺，如）敏禪師法席居第一座。（於靈樹如）敏（禪師）將滅度（時，特）遺書於（南漢高祖劉巖）廣主，請（文偃）接踵（繼承為靈樹寺的）住持。師不忘本，以雪峰（義存）為師。（於南漢乾亨七年，公元九二三年，劉巖批准，文偃率弟子於廣東乳源縣的雲門山，另建新寺，經五年建成，敕為『光泰禪院』，後改稱為『證眞禪寺』，又改為『大覺禪寺』。）」①如是雲門文偃的參學，

可以分為三期：

一者：文偃於遊方之初，仰慕（浙江）睦州的道縱禪師，俗姓陳，嗣法於黃檗希運禪師，原住於洪州，因母年老，東歸於睦州之龍興寺，每日掩門以編蒲鞋維持生活，叢林稱之為陳尊宿或陳蒲鞋；其禪法以詞語峻險著名。當文偃往參之時，三扣其扉，才得開門，問所前來，文偃說謂「學人己事不明」，請予教誨。道縱聽道，急忙把文偃外推，突然關上，竟被右腳擠傷，只道：「秦時輾轢鑽。」。這一突如其來的一句，竟使文偃即刻開悟。台灣版《佛光大辭典》所言：「秦時輾轢鑽」者，秦始皇建阿房宮（一說建萬里長城）時，曾製造巨大名為「輾轢鑽」的錐，需藉車拉動旋轉，以使之鑽物，所謂「輾轢」，則為回轉之意。此後，彼「輾轢鑽」大錐為人無所作用，於是禪林之中，以「秦時輾轢鑽」比喻無用之人。

二者：文偃在道縱門下，參禪數年，受到器重，於此接受道縱禪師建議，離開浙江，到福州參謁雪峰義存禪師。文偃到時，有某僧舉石頭希遷的

《參同契》②中的「觸目不見道（不會道），運足焉知路」來問義存。義存禪師只答：「蒼天，蒼天！」此僧不明奧妙，詢問文偃。文偃道言：「三斤麻，一疋布。」其實亦無從正面回答僧人的問題，只能暗示人生覺悟的道理「自然日用」之中而已。雪峰義存對文偃的話，亦足以表示賞識。

三者：文偃於雪峰義存參往之中，亦能遊方遍行於江西、湖南、浙江、福建的地域，除石頭法系中的禪師之外，亦有洪州法系的道縱、如敏等禪師，引致靈樹如敏在廣東韶州曲江於雲門山的發展。靈樹寺的如敏禪師（？—917），一如靈雲志勤禪師，都是南嶽洪州法系下四世的法嗣；《五燈會元》卷四所言：「韶州靈樹如敏禪師，（是福建）閩人也，（五代南漢高祖劉巖）廣主劉氏，奕世欽重（崇敬，禮）署（稱為）『知聖大師』。僧問：『佛法至理，（應當）如何？』（如敏禪）師（只有）展手而已。（又有僧）問：『如何是和尚（如敏禪師門庭）家風（的禪法）？』師曰：『千年田，八百主。』（僧問）曰：『如何是千年（之）田（地，卻改變了不同

的）八百（個的田）主？』師曰：『（因為頹唐潦倒）郎當（如破損）屋舍，（便）沒（有）人（加以葺）修。』……（如敏禪）師四十餘年（教）化（施）被（於）嶺表，頗有異迹（等等）。」③亦有《景德傳燈錄》卷十九所言：雪峰義存禪師於（公元九〇八年）死後，文偃復參韶州靈樹如敏禪師，如敏請文偃為靈樹寺居的第一座，極為信任。直至如敏在南漢乾亨元年（公元九一七年）去世之前，文偃追隨於如敏亦達有八年，是故如敏之遺言函呈南漢王確定文偃擔任成為靈樹寺的住持；但文偃此後，一直奉雪峰義存為師，宣說石頭法系雪峰的禪法，以為雪峰的嗣法弟子之一，因此生前長期在雲門山寺傳法，則其禪系亦被稱為「雲門宗」。

（乙）雲門宗的禪法

在雲門宗的禪法中，文偃及其弟子構成了一種獨特門風，正如楊曾文所撰《唐五代禪宗史》言：雲門文偃的基本主張，其中的禪法包括：一切人皆

有佛性，強調自悟；修行不離生活日用；反對抄錄背誦公案與語錄；反對盲目行腳遊方等等，其重要選：

一者：《景德傳燈錄》卷十九雲門文偃開堂講說言：「（我之禪法，與往賢聖哲）目前（彼此）無（有）異路。……（諸位）自己心裏黑漫漫地（一片，而不悟自心），明朝後日，（當然就會）大有（很多煩惱之）事在。（諸位又）你若是根性遲迴（較為魯鈍），（則）且（還要）向古人建化門庭（方法），東覷西覷，（接引學人），看是箇什麼（找得的）道理？汝欲得會麼，都（由於）緣是汝自家無量劫來，妄想濃厚，一期（之時），聞人說著，便生疑心，（向外追求）；問佛問祖，向上向下，（企圖從言語文句）求覓解會，轉沒交涉，（擬得解脫，結果離佛道愈來逾遠，於是）擬心即差，況復有言？（諸位，如果）莫是不擬心是麼，更有什麼事，（則能不起外求，還有何事）。珍重。」④雲門文偃的禪法，不特辛辣，而且口才了得，但一切聖賢，無有差別，唯有開悟自心佛性而已。如果根性魯鈍，煩

惱繁多，便得接引學人，開導後學；不過，緣於自家無量劫來，妄想追求，問佛問祖，向上向下，只從言語文句，以得解脫，便會擬心即差，自心佛性，便難開悟。

二者：於《五燈會元》卷十五道言：「（尋求禪法之人，只求）向前尋言逐句（以）求覓解會，千差萬巧，廣設問難，（即使只是）贏得一場口滑（辯論，其實已經離佛）去道轉遠。……（但是禪悟之事，如）若在言語上（而言，則）三乘十二分教，豈是無（有）言語（文句），因甚麼更（無有說）道『教外別傳』（而言？如）若從學解機智（言語而）得，（那麼）只如十地聖人說法（那種）如雲如雨猶被呵責，見性如隔羅縠（那若如薄紗一般），以此故知，一切有心（希望見性成佛，一如）天地懸殊（如何達到）？雖然如此，若是得（眞正見性成佛的）底人，道火不能燒口，終日說事，未嘗掛著唇齒，未嘗道著一字；終日著衣喫飯，未嘗觸著一粒米，掛一縷絲。雖然如此，（這樣說法，亦是多餘而已），猶是（一種接引學人方

便）門庭之說（而已，因此）也須實得。（眞正證悟自性）恁麼始得。若約衲僧（禪客）門下，（偶然有一）句裏呈（現出某些禪）機，（而等到不立文字、不落言句之後，才能）徒勞佇思，直饒一句下承當得（有所領悟），猶是（一個）瞌睡漢（之人而早已落入第二機了）。」⑤

有如吳經熊所著的《禪學的黃金時代》言：「在雲門眼中，任何的言語，儘管世俗認為是非常有價值的，但與根本的『常道』仍然是隔靴搔癢的……。這是雲門的一個極大矛盾，他一方面具有特別好的口才，一方面卻反對言語。」故知尋求禪法的人，一方面尋言逐句，以求解會，廣設問難，離佛去道，反而疏遙轉遠。一方面，若在言語而言，則三乘十二分教，亦有文句，「教外別傳」，亦有付囑摩訶迦葉的說法；故此，只求言語說法，亦不能十地聖人達到見性如隔薄紗的成佛之境界。因此得到禪悟的人，必定可以「道火不能燒口，終日說事，未嘗掛著唇齒，未嘗道著一字；終日著衣喫飯，未嘗觸著一粒米，掛一縷絲」眞實得要。否則禪客的門下，偶有句裏呈

機，亦只有徒勞思索，縱有所領悟，亦是一位落入第二機的瞌睡漢而已。所以一如《金剛經》之言：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，則見如來。……無法相，亦無非法相。」⑥是故能悟入見性者，「法相」與「非法相」可以超越於正與反的矛盾。因此《金剛經》言：「莊嚴佛土者，則非莊嚴（佛土），是名莊嚴（佛土）。」⑦又言：「是實相者，則是非相，是故如來說名實相。」⑧又言：「如來說：第一波羅蜜，即非第一波羅蜜，是名第一波羅蜜。」⑨等等。故知惠能《六祖壇經》的「菩提本無樹」者，依《金剛經》的辨證語句之形式，亦當解釋而成為「所謂『菩提樹』者，（依般若無住、無相、無分別智慧觀照所得），即非（有實自性的）『菩提樹』，（只不過依世俗諦的語言概念，方便強以假名說），是名『菩提樹』」；如是的偈句，方便而成為「菩提（樹），本無（菩提）樹，（而名之為菩提樹）」而已。是故雲門文偃的分析，亦可：「終日喫飯，（觸著粒米，而）未嘗觸著一粒米，但名之為觸著一粒米；終日著衣，（掛著縷絲，

而）未嘗掛（著）一縷絲，（但名之為掛著一縷絲）；終日說事，（道火雖不能燒口，然而能嘗掛著唇齒，嘗道著一字，而）未嘗掛著唇齒，未嘗道著一字，但名之為能掛著唇齒，道著一字。」此謂正與反的矛盾而超越之。故知：「悟」是一種妄念俱滅時的一種心理活動；透過這種活動，明徹地覺解到個體生命的「本來面目」，內外澄明，與「佛」無異，如《六祖壇經．般若品》所云：「三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟。……若起正眞般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地。」⑩如是禪悟歷程可以三個階段：一者：可以名為「前行位」，那就是修禪之人，從習禪到開悟前一剎那的階段。二者：當下開悟，超越語言概念，正眞般若觀照。大徹大悟，即至佛地的階段；三者：可以名為「後設位」，那就是開悟之後，再起言語概念的特殊表現，或改變言行，或接引後人等等的階段。如是所謂禪學之事，就此達致一個圓滿的歷程。

三者：《五燈會元》卷十五言：「（上堂時有僧出，正準備說，有人）

舉（言）：『世尊初生下，一手指天，一手指地，周行七步，目顧四方。云：天上天下，唯我獨尊』。（雲門文偃禪）師（回答）曰：『我當時若見，一棒打殺與狗子喫卻，貴圖天下太平。』」⑪於禪宗的五個宗派中，溈仰宗、曹洞宗及法眼宗的祖師，比較温文，而臨濟宗及雲門宗的祖師，則比較激烈與急切。臨濟義玄除了喝棒而無堅不摧，如雄獅怒吼，使萬獸懾伏之外，如《臨濟錄》：「你（原文作「爾」）欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。」⑫然而雲門文偃，雖則很少用喝用棒，亦能運用舌頭，破壞宗教的偶像，一如「釋迦牟尼傳說初生時，一手指天，一手指地，繞行七步，環顧四方，而說：天上天下，唯我獨尊」。於是文偃禪師，即時回答：「我當時如果在場看見了，一定要以一棒便把他打死，拿來餵狗去，以圖天下太平。」破壞偶像，通達無礙，迴向眞正的宗教精神，雲門文偃可以得見。

四者：雲門文偃的禪法，一般不把斷除煩惱當作解脫的前提，而強調道須通流，不住於迷縛，然後悟開。故如《六祖壇經》所云：「識心見性，自成佛道」；「自性迷，佛是眾生；自性悟，眾生是佛。」一切人皆有佛性，一如《雲門廣錄》所謂：「人人盡（原文作「自」）有光明在，看時不見暗昏昏。」⑬既然皆有佛性，人有光明，則何必抄錄公案、語錄？《景德傳燈錄》卷十九中亦言：「見（現）成公案，（你來作甚麼）……合作麼生？若是一般（不切實際的）掠虛（癡）漢，食人涎唾，（只）記得一堆一擔（的枯）骨（古）董（之語言概念），到處馳騁（呈現）驢唇馬嘴，（自）誇（解得）我解問十轉五轉（多多少少之）話，（到底可有多少意義）？」⑭所以《景德傳燈錄》言：「舉一則語，教汝用（現成公案），直下承當，（其實）早（則正）是撒尿著（於）汝頭上；直饒（一言半語）捻一毫頭（極少，於中窺）盡（了整個）大地（存在），一時明（白，了）得（佛理，其實）也是剜肉作瘡，（不能徹底解除生死的根本，何況抄錄公案、語

錄而已）。」⑮如是禪客，一味追求引述佛典、公案、語錄，議論縱橫，當時成為叢林的風氣，稱為「說葛藤」，亦指言語，譬作煩惱，稱為「葛藤」。

雲門文偃禪師強調弟子努力，時不待人，光陰稍縱即逝，不要糟蹋身心，浪費精力，如《景德傳燈錄》所言：「莫將等閑空過，時光一失，人身萬劫不復，不是小事，莫據目前。古人尚道『朝聞道，夕死可矣』，況我沙門，日夕合履……努力，珍重。」⑯同時反對行腳遊方，因為「自是諸人，信根淺薄，惡業濃厚，……（才自）擔鉢囊，千鄉萬里，（遊方行腳）受屈，（此何苦來）？」⑰所以「即如雪峰和尚道：『盡大地是汝』，……樂普云：『一塵才舉，大地全收；一毛師子，全身總是。』汝把取翻思量，日久歲深，自然有個入路（達於開悟），……不虛孤負平生，亦不孤負師僧、父母、十方施主。直須在意，（處處用心，而）莫空遊州獵縣，橫擔柱杖，（以求）一千、二千里走趁，這邊經冬，那邊過夏，（以為）好山（好）

水，堪取（養）性，（……其實）有甚麼利益？」⑱

「十五日」即是月圓的象徵，亦即是禪修的見性開悟；開悟以後，此能逍遙自在，隨緣不變，不變隨緣，無事於心，無心於事；亦即是藥山惟儼禪師所謂「雲在青天水在瓶」的境界。如《五燈會元》卷十五云：「（雲門文偃禪師有）示眾曰：『（於）十五日已前，（我）不問汝；（於）十五日已後，（我）道將一句來（嗎）？』眾無對。（雲門）自代曰：『日日是好日。』」⑲所謂「日日是好日」者，即是月圓十五日，象徵頓悟，亦即南泉普願禪師指導趙州從諗所指的「平常心是道」。《禪宗無門關》道：「南泉因趙州問：『如何是道？』泉云：『平常心是道。』州云：『還可趣向（以從主觀追求）否？』泉云：『擬向（追求），即乖（違背）。』州云：『不擬，爭知（怎知）是道？』泉云：『道不屬（於名言分別的認）知（的活動），（亦）不屬（於超越是非、善惡等平常的）不知（的活動，因為）知是妄覺，不知是無記。若眞達不擬之道，猶如太虛，廓然洞豁，豈可強是非

也？』（趙）州於言下頓悟。」《無門關》作者慧開頌曰：「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪。若無閑事掛心頭，便是人間好時節。」⑳雲門文偃為示眾所謂「日日是好日」，亦即是「平常心是道」與「若無閑事掛心頭，便是人間好時節」之逍遙自在的境界。

（丙）雲門三句

於雲門宗有「雲門一句」及「雲門三句」的說法。如《景德傳燈錄》言：「（僧）問：『如何是雲門一句？』（雲門文偃禪）師曰：『臘月二十五。』（僧）問：『如何是雪嶺泥牛吼？』師曰：『天地黑。』（僧）問：『如何是雲門（山有）木馬嘶？』師曰：『山河走。』」㉑目的在運用「答非所問」，教人超越於邏輯及反邏輯的錯誤，使學人直觀到他們的精神境界。此外在《五燈會元》卷十五的雲門文偃禪師所謂「一箭射穿三道關」之「雲門一句」及緣密禪師的「雲門三句」的說法：

一者：如《五燈會元》云：「（雲門文偃禪師）上堂（說道）：『涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣。作麼生承當？』（僧）眾無對。（文偃禪師後）自代曰：『一鏃破三關。』」㉒雲門文偃禪師運用三種語句以接引學人，名稱為「雲門三句」。此中的第一句為「涵蓋乾坤（注：亦名函蓋乾坤）」：所謂「乾坤」天地，涵蓋整個宇宙，指示我們要把絕對的眞理充滿於天地之間。第二句為「目機銖兩」：此中所謂「（眼）目」、「機（敏洞察的能力）」、「（微小的數量名為）銖兩，（注：《史記．仲尼弟子傳》云：『千鈞之重，加銖兩而移；』喻輕微之意，古代重量的單位中，以二十四銖為一兩，以二十四兩為一鎰。）」如是運用微細、機敏、觀察、洞達的能力，名為「目機銖兩」，目的為斷除學人的煩惱及妄想，進一步超越語言文字，達至於內心頓悟的境界。第三句為「不涉世緣（注：亦有名為『不涉萬緣』、『不涉春緣』；此即『世緣』、『萬緣』或『春緣』春天充滿生機之意）」：此中顯示，參學的過程中，應機說法，雖有萬緣，但無礙

於自家自性（注：無礙、無涉、不涉萬緣之意），活潑自在的境界。

如是雲門文偃禪師的「雲門三句」，此「涵蓋乾坤」指示絕對的眞理，足以充滿於宇宙；「目機銖兩」指示學人斷除煩惱，超越概念以求頓悟；「不涉世緣」指示應機說法，不涉萬緣而活潑自在。於此「雲門三句」，亦即是「一句」，如《五燈會元》（文偃）自代曰：「一鏃破三關。」意即是以「一鏃之箭」，足以「涵蓋乾坤」充滿於宇宙眞理，以「目機銖兩」斷除煩惱以求頓悟，以「不涉世緣」應機說法而活潑自在，以達到「三關」的目的。

二者：於《景德傳燈錄》有「雲門一句」語，於《五燈會元》有「雲門三句」語。然而「雲門三句」所謂「涵蓋乾坤、目機銖兩、不涉世緣」的「一鏃破三關」，不同於德山緣密禪師所云的「涵蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪」之「雲門三句」。宋・圜悟克勤禪師《碧巖集》（1111 — 1118）初所輯的評唱云：「雲門尋常一句中，須具三句，謂之涵蓋乾坤句、隨波逐浪

句、截斷眾流句。放去收來，自然奇特。如斬釘截鐵，教人義解卜度他底不得（注：猜測不得）……。」㉓又為宋・晦巖智昭（於公元一一八五年）所編集的《人天眼目》言：「（雲門文偃禪師）示眾云：『涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉萬緣，作麼生承當？』眾無對。自代云：『一鏃破三關。』後來德山圓明（緣）密禪師，遂離其語為三句，曰『涵蓋乾坤』句，『截斷眾流』句，『隨波逐浪』句。」㉔（注：《碧巖集》的「雲門三句」，其次第為「涵蓋乾坤、隨波逐浪、截斷眾流」。《人天眼目》的「雲門三句（亦名『德山三句』）」，其次第為「涵蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪」，如是「涵蓋乾坤、目機銖兩、不涉萬緣」便原來的「雲門三句」反而不若得以彰顯；何況「雲門三句（注：目機銖兩、不涉萬緣第二、三句）」解讀不易，而「德山三句（涵蓋乾坤、截斷眾流、隨波逐浪）」則具體明確，境界了然。

德山緣密禪師，是雲門宗文偃的法嗣，同門血脈者有白雲子祥、香林

澄遠、德山緣密、洞山守初等。於《景德傳燈錄》卷二十二中即有「緣密傳」：「德山有三句語：一句涵蓋乾坤，一句隨波逐浪，一句截斷眾流。」一如《人天眼目》所謂：「後來德山圓明（緣）密禪師，遂離其語為三句：曰涵蓋乾坤句，截斷眾流句，隨波逐浪句。」此中「德山第一句」，一如「雲門第一句」，名為「涵蓋乾坤」，就普遍性言，涵蓋宇宙全體，無所不在，意即絕對眞理，足以顯現為全體的現象世界。「德山第二句」名為「截斷眾流」，就是超越語言，一如截斷眾流的情況，超越宇宙，非我等所能觸及與窮盡者，意即現象與眞理有一段隔離，未能切斷世間的種種煩惱與妄想（注：雲門第二句原文「目機銖兩」，指示學人斷除煩惱，超越概念以求頓悟）。「德山第三句」名為「隨波逐浪」，就作用言，乃是順機接引學人，一如隨波逐浪，應病與藥，意即重返世間，在平凡中處處顯現眞理，達致「即煩惱即菩提」、「即生死即涅槃」的意義（注：雲門第三句原文「不涉萬緣」，指示應機說法，不涉萬緣而活潑自在）。於此「雲門三句」及

「德山三句」，其間雖有文字解讀不同，但其中所表達的核心意義，無論對「體、相、用」或「普遍性、超越言、作用言」，亦足以相應。（注：《佛光大辭典》及吳汝鈞的《佛教思想大辭典》對於「雲門三句」與「德山三句」的詮釋，如《大乘起信論》之眾生心門、心眞如門及心生滅門，乃至「雲門劍」、「吹毛劍」等，都有所分析。）

依楊曾文《唐五代禪宗史》在《大正藏》本的《雲門廣錄》後面（《古尊宿語錄》置於《廣錄》的〈遊方遺錄〉之前）附有《頌雲門三句語》（注：即是「德山三句」）：

（第一句）涵蓋乾坤：

乾坤並萬象，地獄及天堂，

物物皆眞現，頭頭總不傷。

（第二句）截斷眾流：

堆山積嶽來，一一盡塵埃，

更擬論玄妙，冰消瓦解摧。

（第三句）隨波逐浪：

辯口利舌間，高低總不虧，

還如應病藥，診候在臨時。

第一句即是「涵蓋乾坤」者，所謂宇宙乾坤的萬有，無論是染污、痛苦的地獄，或是清淨、快樂的天堂，事事物物，無一不是「絕對眞理」的顯現，不能彼此頭頭傷害，而達於無礙並存的境界；亦即是前文「涵蓋宇宙全體，絕對眞理，無所不在的境界」。

第二句即是「截斷眾流」者，就是超越於語言概念，一如截斷眾流的情況；然而在「頌偈」中，則以「堆山積嶽」及「（窮）盡塵埃」的困阻以為比喻，必須除斷種種煩惱與妄想，然後可以「冰消、瓦解，摧（毀迷執）」，而體會到生命的眞正開悟之玄妙。

第三句即是「隨波逐浪」者，就是順機接引，化導學人，如隨波逐浪，

應病與藥，重返世間，故「頌偈」中云：「辯口利舌間，高低總不虧」，以表示「辯才無礙」，依據參學的根機，對佛法的理解情況，如是「如應病藥，診候臨時」，足以相似。

【註釋】

①《大正藏》卷五一、頁三五六。
②見前〈石頭希遷．誰縛汝與誰垢汝〉篇註①。
③《卍續藏》卷八十、頁一〇四。
④《大正藏》卷五一、頁三五六。
⑤《卍續藏》卷八十、頁三〇三。
⑥《大正藏》卷八、頁七四九。
⑦《大正藏》卷八、頁七四九。
⑧《大正藏》卷八、頁七五〇。
⑨《大正藏》卷八、頁七五〇。
⑩《大正藏》卷四八、頁三五一。

⑪《卍續藏》卷八十、頁三〇四。
⑫《大正藏》卷四七、頁五〇〇。
⑬《大正藏》卷四七、頁五五三。
⑭《大正藏》卷五一、頁三五七。
⑮《景德傳燈錄》卷十九（《大正藏》卷五一、頁三五七）。
⑯《景德傳燈錄》卷十九（《大正藏》卷五一、頁三五七）。
⑰《景德傳燈錄》卷十九（《大正藏》卷五一、頁三五七）。
⑱《景德傳燈錄》卷十九（《大正藏》卷五一、頁三五七）。
⑲《卍續藏》卷八十、頁三〇五。
⑳《大正藏》卷四八、頁二九五。
㉑《景德傳燈錄》卷十九（《大正藏》卷五一、頁三五八）。
㉒《五燈會元》卷十五（《卍續藏》卷八十、頁三〇六）。
㉓《佛果圓悟禪師碧巖錄》卷二（《大正藏》卷四八、頁一五四）。
㉔《人天眼目》卷二（《大正藏》卷四八、頁三一二）。

玄沙師備・達磨不來東土與二祖不往西天

在禪門五宗之中，當以法眼宗為殿。關於「青原行思與石頭希遷法系」的法眼宗，應是傳於天皇道悟，繼而傳於龍潭崇信、德山宣鑒、雪峰義存、玄沙師備、羅漢桂琛，繼傳法眼文益，開顯而成為法眼宗。

於雪峰義存中，除於繼承雲門文偃之外，亦有玄沙師備繼傳的法系。《宋高僧傳》贊寧撰云：「釋（玄沙）師備，俗姓謝，（福建）閩人也。少而憨黠，酷好垂釣，往往泛小艇南臺江自娛。其舟若虛，同類不我測也。（案《景德傳燈錄》卷十八，年甫三十）；一日，忽發出塵（之）意，投釣棄舟，上（福州）芙蓉山出家。（唐）咸通初年（公元八六〇年）也。後於（江西）豫章開元寺具戒，還歸（福建）故里，山門力役，無不率先，布納（布衲）添麻，芒鞵續草（穿履草鞋），減食而食，語默有常，人咸畏之，汪汪大度。……示疾而終，春秋七十四。（案：玄沙師備與雪峰義存，本為

同門，但以師備禮待雪峰，承接法系，後住福建福州玄沙院，故有玄沙師備禪師之名。）」①今以玄沙師備的禪法，就其重要的數則如下：

一者：宋．普濟《五燈會元》卷七云：「（玄沙師備）與雪峰（義存）本法門昆仲，（但師備以師徒的地位禮待雪峰），而（所謂）親近若師資。（雪）峰以（玄沙師備）其苦行，呼為頭陀。……異日，（雪）峰召（玄沙師備禪師）曰：『（師）備（苦行）頭陀，何不（到處）遍參（學）去？』師（備）曰：『達磨不來東土，二祖不往西天。』（雪）峰



八高僧圖（局部） 南宋 梁楷 此圖描繪孤篷蘆岸，玄沙師備侍坐釣舟之情景。

（義存禪師）然之。……由是應機敏捷，與修多羅（佛教經典暗中）冥契；諸方玄學（佛法）有所未決（者），必從之請益，至與雪峰徵詰，（而師備）亦（能）當仁不讓。」②所謂「達磨不來東土」與「二祖不往西天」者，以菩提達磨「神慧疏朗，聞皆曉悟，志存大乘，冥心虛寂，通微徹數，定學高之。悲此邊隅，以法相導（如道宣《續高僧傳》卷十六所言）。」於是達磨成為禪宗的印度第二十七祖，亦即是中國禪宗的初祖。是故「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」便可，「達磨（本）不（必要）來東土」亦能「明心見性」以得成佛，但以悲憫震旦，設大法藥，直接上根，一如慧可曠達之士，知機領悟（若《景德傳燈錄》之〔神〕光〔即是慧可之第二祖〕曰：「我心未寧，乞師與安。」〔達磨法〕師曰：「將心來，與汝安。」〔神光〕曰：「覓心了不可得。」〔達磨法〕師曰：「我與汝安心竟。」）③以接引後學，故「達磨亦可以方便而得來於東土」。同一趣向，則作為「（慧可的）二祖」，如是時節因緣，固然直指人心，見性成佛，即使如「第三祖」、「第四、五祖」及「慧能第六祖」等，亦能「（慧可）二

祖（而）不（必要）往西天」，以直指人心，見性成佛。因為禪學的旨趣，為使一切眾生皆有佛性，弘化善誘，若得心開，迷人亦得與悟人無別。如是「達磨來東土或不來東土」，「二祖往西天或不往西天」，則二者無有別異。

二者：《五燈會元》卷七云：「雪峰（義存禪師，有一次）上堂（對僧眾說）：『（若）要（體）會（直指人心，見性成佛）此事，猶如古鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現。』（此時有玄沙師備禪）師（從）出眾曰：『忽遇（提出，當其）明鏡來時如何？』（雪）峰（禪師回應）曰：『（此時得會）胡漢俱隱。』（師備禪）師曰：『老和尚（此時之）腳跟猶未點地在。』」④又《五燈會元》有言：「雪峰（禪師）曰：『世界闊一尺，古鏡（亦是）闊一尺；世界闊一丈，（則）古鏡（亦）闊一丈。』（玄沙師備禪）師（於是）指火爐曰：『（如是之）火爐（究竟應）闊多少？』（雪）峰曰：『如（是的）古鏡，（其間的火爐多少濶，則此古鏡亦應當有此之）闊。』（師備禪）師

曰：『老和尚（此時之）腳跟，（猶）未點地在。』」⑤

此間所謂「古鏡」者，亦即《六祖壇經．行由品》神秀所謂「身是菩提樹，心如明鏡臺」及慧能所謂「菩提本無樹，明鏡亦非臺」。無論名之為「明鏡」臺或非臺，都比喻為「心」，亦即「自性」、「佛性」、「眞心」，乃至「眞如佛性」等；又以「自性」、「眞心」為「體」，以「菩提」為「用」。此中的「明鏡」，無論是「古鏡」或「新鏡」，無異無別；迷悟有同，但「體用」無異。如《景德傳燈錄》卷十六的雪峰義存云：「普請往莊中，路逢獼猴，（雪峰禪）師曰：『遮（這猴）畜生，一個背（著）一面（的）古鏡，（往）摘山僧稻禾。』」⑥如是的「明鏡」，亦是「古鏡」，作比喻為「眞如佛性」，無有別異，故雪峰禪師云：「要會此事，猶如古鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現。」如是「當臺古鏡」，則有胡僧來時，此古鏡便會顯現胡僧影像，有漢僧來，便會顯現漢僧的影像。同一之理，如是「當臺古鏡」，以「世界闊一尺，（則）古鏡闊一尺；世界闊一丈，

（則）古鏡闊一丈。」如是「火爐多少闊，則古鏡亦應多少闊」。為要僧眾徹底了解「眞如佛性」、「直指人心，見性成佛」，故玄沙師備禪師運用講經的「都講制」⑦，提出對雪峰疑問云：「忽然，當時的明鏡不小心打破了，則此胡僧和漢僧如何？」雪峰答道：「則此明鏡，就會胡漢俱隱。（注：眞如佛性，雖有迷悟，但不會斷滅；同一意趣，胡僧及漢僧的明鏡，縱有隱蔽，古鏡封塵，亦不會給人打破，是故有胡漢俱隱之說。）」又師備禪師云：「（對雪峰義存）老和尚（的）腳跟，（此時）猶未點地在。」在唐宋方言中，是指：「（雪峰義存）老和尚（猶如古鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現等等說話），還沒有（把重要的義理）徹底說明。」因為所謂「古鏡當臺，胡來胡現，漢來漢現」等事，都要「明心見性」，眞參實證，才有眞正的意義。

三者：《五燈會元》卷七云：「（有一天），雪峰（義存禪師）普請畬田次（注：眾僧合力開墾田地，謂稱『普請畬田』），見一蛇，以杖挑起，

召（僧）眾曰：『看！看！』，以刀芟為兩段。（此時，玄沙師備禪）師，（便）以杖拋於背後，更不顧視。眾愕然。（雪）峰曰：『俊哉！（注：多麼灑脫啊！）』」⑧

佛教學人，普度眾生，故不該禁殺。昔者《景德傳燈錄》的南泉普願禪師，「因東西兩堂各爭貓兒，師遇之白眾曰：『道得即救取貓兒，道不得即斬卻也。』眾無對，師便斬之。趙州（從諗禪師）自外歸，（南泉普願禪）師舉前語示之。趙州乃脫履，安頭上而出。師曰：『汝適來若在，即救得貓兒也。』」⑨於是便成為爭論的公案，究竟應該為遵守戒律而禁殺生？還是要「大用」斬之，以儆兩堂的顛倒迷執？此間難以取捨。故《景德傳燈錄》云：「（南泉禪）師將順世，第一座問：『和尚百年後，向甚麼處去？』（南泉禪）師云：『山下作一頭水牯牛。』」⑩地獄不空，誓不成佛，何況作水牯牛邪？不過，如今雪峰、師備，不同於南泉、趙州，在普請開墾田畝之中，看見一條蛇，無端把牠斬成兩段，則比斬貓更為嚴重。由此可見禪宗

的學人，與儒家漸於和合。如《論語・鄉黨篇》第十云：「廄焚，（孔）子退朝，（問）曰：『傷人乎？』（卻）不問（是否受傷於）馬。」因為人生的價值，超越於畜牲禽獸之故。又如《孟子・梁惠王篇》云：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉，（不過而已矣，所以人生的價值，遠遠超越於禽獸的價值），是以君子遠庖廚也。」如是雪峰、師備作為一條蛇的價值（無論是毒蛇或益蛇）都不能與人命以相比對。

四者：《五燈會元》卷七云：「（玄沙師備禪）師（有）垂語曰：『諸方（的）老宿，（努力）盡道，接物利生。……如（是有）三種病人……（怎能）接（引）：患盲者，（即使）拈槌竪拂，他又不（能）見；患聾者，（即使有）語言三昧，他又不（能）聞；患瘂者，（即使）教（導訓誨）伊（他）說又說不（能）得。（假）若（對後學）接（引）不得，（那麼）佛法（豈非）無（有）靈驗，（無有其他的辦法呢？）』（此）時，有僧出曰：『（請問：這麼）三種病人，還許學人商量否？（注：對於三種病

人，作為學人的是否允許他們講解佛法嗎？）』（師備禪）師（答）曰：『（允）許！（學人允許三種病人可以繼續講解佛法。）汝作麼生商量？（注：你為學人怎樣講解佛法呢？）』其僧（並沒講解，便）珍重（而）出。（師備禪）師曰：『不是！不是！（注：允許盲者、聾者、啞者三種病人，縱然或可以講解佛法，但不是有絕對如此的機會。）』羅漢（桂琛禪師見了）曰：『桂琛現（在既）有眼、耳、口（等健全，則）和尚作麼生接？（注：和尚那麼可以接引僧眾麼？）』（玄沙師備禪）師曰：『慚愧！（多謝）。』……」⑪

在禪家的修學中，玄沙師備禪師認為對於三種病人最為不幸。一者是盲人，二者是聾人，三者是啞人。盲人影響眼根，故不能見；聾人影響耳根，故不能聞；啞人影響部份身根，故不能說。然而三種病人雖有不幸，卻不能以為絕對無從接引講解佛法。就以佛陀十大弟子中的阿那律（Aniruddha）為例（注：阿難、難陀、阿那律等，都為王族的後裔），有「天眼第一」的

稱號。阿那律出家之後，修道精進，可作典範。不過彼嘗於佛說法中酣睡，為佛陀呵責，遂立誓不眠，因此而罹眼疾，至於失明，然而修行益進，心眼漸開，終於成為佛弟子中的「天眼第一」，能見天上、地下六道眾生（注：《中阿含》卷十八、《長阿含》卷五六、《大智度論》卷十一等）。由此可見，盲、聾、啞的三種病人，雖有不幸，未必無從接引佛法，乃至無有靈驗，一如阿那律終於成為佛陀弟子中的「天眼第一」者。

此外，作為佛教的禪修者，可分為「九地」，即是「欲界一地」，「色界各有四地」，「無色界亦各有四地」，如是合而為「九地」。「欲界一地」即是欲界五趣地（注：地獄、餓鬼、畜生、人、天，並為五趣雜居地，由眼、耳、鼻、舌、身而成為「五根」，彼由五種物質性的東西合成感官功能，以色、聲、香、味、觸為對象，故名之為「五根」。當眼根受損，不能見，名為盲；耳根受損，不能聞，名為聾；身根受損，不能說，名為啞……）。又於「色界四地」中的「初禪」之一地，於鼻識與舌識二者，因

為不以離去粗重的鼻根與舌根為所依及憑藉，於是鼻識與舌識便不能生起，而彼香、味二境亦不能活動。又在「色界四地」中的「第二禪」之一地，於眼識、耳識、身識彼三者，因為不以離去粗重的眼根、耳根、身根為所依及憑藉，於是眼識、耳識、身識便不能生起，而色、聲、觸彼三境亦不能活動。（注：玄奘法師《八識規矩頌》的「眼、耳、身三二地居」句中得見：由於「鼻識、舌識」彼二種識中，只能於「欲界五趣地」中活動，然不能在「色界四地」及「無色界四地」能活動作用。至於因為「眼識、耳識、身識」彼三種識，都能於「欲界五趣地」與「色界初禪」於「二地」中居住，而不能於「色界第二、三、四禪」及「無色界四地」彼七地中活動。）由此可見盲者、聾者、啞者的不幸三種病人，亦能允許其他的辦法，講解佛法，修行靈驗，一如阿那律失明，修行益進，終於獲得「天眼通」，能見天上、地下的六道眾生。甚至修禪的人，獲致天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通，乃至漏盡通等「六神通」，於是在「欲界五趣地」的活動中，中斷

鼻識、舌識彼二種識，由此香、味二境從而中斷，（亦即是鼻識、舌識、香境、味境，不必於「色界四地」及「無色界四地」中作出粗重的活動）。又在「欲界五趣地」及「色界初禪」的活動中，中斷眼識、耳識、身識彼三種識，由此色境、聲境、觸境而中斷，（亦即是眼、耳、身三識及色、聲、觸三境，不必於「色界第二、三、四禪」及「無色界四地」中作出粗重的活動，雖無盲、聾、啞的毛病，但色、聲、觸三境亦能自然中斷，一如《中庸》引用《詩經．大雅皇矣》所云：「予懷明德，不大聲以色（注：聲與色）。」又如《詩經．大雅烝民》所云：「德輶如毛（注：輶，輕言也。其德，有如毛之輕）。」又如（孔）子曰：「毛猶有倫（注：則以毛為比喻，是亦未盡其妙）。」）故《詩經．大雅文王》所云：「上天之載，無聲無臭。」孔子曰：「至矣。」是故羅漢桂琛禪師問玄沙師備禪師曰：「現有眼、耳、口，和尚作麼生接（引僧眾）？」玄沙禪師曰：「慚愧！」其間的關係，於中可見！

【註釋】

①《宋高僧傳》卷十三（《大正藏》卷五十、頁七八五）。

②《卍續藏》卷八十、頁一四九。

③《景德傳燈錄》卷三（《大正藏》卷五一、頁二一九）。

④《卍續藏》卷八十、頁一四九。

⑤《五燈會元》卷七（《卍續藏》卷八十、頁一五一）。

⑥《大正藏》卷五一、頁三二八。

⑦魏晉南北朝之際，每於講經時，採取一問一答方式，由法師講經，都講發問，講師詳加講解，都講復加問難，如是問答連環不盡。此種講經制度，古代印度即有。

⑧《卍續藏》卷八十、頁一五一。

⑨事見《景德傳燈錄》卷八（《大正藏》卷五一、頁二五八）。有關此則公案的闡釋，請參閱前〈南泉普願．斬貓〉篇。

⑩《景德傳燈錄》卷八（《大正藏》卷五一、頁二五九）。

⑪《卍續藏》卷八十、頁一五一。

羅漢桂琛・雲亦不動，風亦不動

玄沙師備禪師之後，有羅漢桂琛禪師以繼傳法系。《五燈會元》卷八云：「（福建）漳州（的）羅漢院桂琛禪師，（是山東）常山李氏子。為童兒時，日一素食（注：齋茹一餐，一如過午，調息終日），出言有異。既（二十歲而）冠，親事（於）本府（的）萬歲寺無相大師，披削（髮）登（受具足）戒，學（習律法）毗尼（注：制定的戒律）。一日，為眾陞臺，宣戒本（進行）布薩已（半月說戒一次），乃曰：『持戒，但律身而已，非眞（正的）解脫也。依文作解，豈（能啟）發聖智乎？』於是訪（學禪門）南宗，初謁雲居雪峰（禪師），參訊勤恪，然猶未有所見。後造（訪）玄沙（師備禪師），一言啟發，廓爾無惑，（注：玄沙問『三界唯心』之理，使羅漢桂琛禪師豁然開悟。）」①至於桂琛禪師的禪法，就其重要的數則如下：

一者：宋・普濟《五燈會元》卷八云：「（有一次，羅漢桂琛禪師）問（新來的）僧（道）：『（你）甚處來？』（答）曰：『（我從）南方來。』（桂琛禪）師曰：『南方知識（的大師）（注：聽聞正法趣入佛道之人），有何言句（足以）示徒（眾）？』（答）曰：『彼（大師）中（有）道（言）：金屑雖貴，（但在）眼裏（則）著不得。』（羅漢桂琛禪）師（聽了）曰：『我（則卻）道，須彌（山）在汝眼裏。』」②

南方的禪客中，有告訴徒眾道：「金屑雖貴，眼裏著不得。」暗示金沙雖然珍貴，但是在眼睛中卻不能放下去的，因為一切金、銀、珠寶都不是一種相對的價值，隨著時、空的改變而改變，一如眼中著不得，則黃金的價值便不能存在。是故一切法，隨緣而生，隨緣而滅，其體無自性，不得其人，不得其法，不得其地，不得其時，不得其用。因此，從「緣起性空」的觀點言，「緣起諸法」，不過是「因果關係、主客關係、體相關係、體用關係」等種種關係的網絡彼此構成，事物相互相攝，互相依存而存在，並不是「自

有、獨有、恒有」的存在。如是南方禪客所謂「金屑雖貴，眼裏著不得」者，亦同於「緣起性空」的思想理念而已。

不過，在羅漢桂琛禪師中，似若南方禪客並沒有對「金屑雖貴，眼裏著不得」加以讚許，卻提出所謂「須彌（山）在汝眼裏」的說法。一如趙州「一歸何處」及智常「芥子納須彌」觀點相同。（注：《景德傳燈錄》卷十趙州從諗禪師云：「（趙州禪）師（曾對徒眾）云：『閻梨若不遇老僧，幾被玄殺。』僧問：『萬法歸一，一歸何所？』（趙州禪）師云：『老僧在（山東）青州作得一領布衫重七斤。』」③此即華嚴宗的「體」與「用」的關係，「一即多」、「多即一」、「一即一切，一切即一」的旨趣。又《五燈會元》卷三的歸宗智常禪師有云：「江州刺史李渤問：『教中所言：須彌納芥子，渤即不疑。芥子納須彌，莫是妄譚否？』（智常禪）師曰：『人傳使君讀萬卷書籍，還是否？』（李渤答）曰：『然。』（智常禪）師曰：『摩頂至踵，如椰子大，萬卷書向何處著？』李（渤）俛首而已。」④故

知華嚴與禪理而言，無不從理說，而不從事說；若從事說，則芥子的容量與空間的微小，如何可以收納得那廣大的須彌山中來？若從理說，則不但須彌山可以納於芥子，芥子亦得納於須彌山，一如萬卷詩書可以藏於腦海，而腦海之中，亦能藏諸萬卷詩書。）同一理趣，羅漢桂琛禪師所謂「須彌（山）在汝眼裏（眼中可納須彌山）」者，亦如智常所說「芥子納須彌，須彌納芥子」及趙州所說「萬法歸一，一歸萬法」的理念，而華嚴與禪風契應。

二者：《五燈會元》卷八云：「（羅漢桂琛禪師一次）上堂纔坐，有二僧一時禮拜。（桂琛禪）師曰：『（這樣，二者）俱錯（了）。』（又）問：『如何是（顯）撲不破底（的一）句（眞理）？』（桂琛禪）師曰：『（顯）撲（不破）。』（又）問：『一佛出世，（目的在）普為群生，和尚今日（目的）為個甚麼？』（桂琛禪）師曰：『（那麼）甚麼處（可以）遇（上）一（個）佛（陀呢）？』（僧）曰：『恁麼（這樣）即（是）學人（的）罪過（了）。』（桂琛禪）師曰：『（小心）謹退（下吧）。』」⑤

此中可分為三段，其一：羅漢桂琛禪師上堂，有二僧一時禮拜，但禪師認為二僧都錯了。何則？《五燈會元》卷四有沙彌請問黃檗希運禪師云：「不著佛求，不著法求，不著僧求。長老禮拜，當何所求？」黃檗希運禪師曰：「不著佛求，不著法求，不著僧求，常禮如是事。」⑥今桂琛禪師上堂，二僧一時禮拜，若有所求，故得俱錯。又《景德傳燈錄》卷六，馬祖道一禪師有「僧問：『和尚為甚麼說即心即佛？』師云：『為止小兒啼。』僧云：『啼止時如何？』師云：『非心非佛。』僧云：『除此二種人來，如何指示？』師云：『向伊道不是物。』僧云：『忽遇其中人來時如何？』（馬祖道一禪）師（答）云：『且教伊體會大道。』」⑦今桂琛禪師所俱錯的二僧，於此或「止小兒啼」、或「非心非佛」、或「道不是物」、或是「體會大道」、或有所見，而彼二僧只求一時禮拜，所以俱錯。

其二段云：又有僧問：「如何是顛撲不破的一句眞理？」羅漢桂琛禪師只用「撲」一字回應，暗示「絕對的眞理」不能運用語言概念所能表達的。

《景德傳燈錄》卷十五云：「雪峰（義存禪師）問：『從上宗風以何法示人？』（德山宣鑒禪）師曰：『我宗無語句，實無一法與人。』」⑧既然在禪學之中，實無一法（一句的眞理）可與外人，則今羅漢桂琛禪師豈足以「顯撲不破」？

其三云：有僧說問：「一佛出世，普為群生；和尚今日為個甚麼？」羅漢桂琛禪師答說：「試問如何可以遇到一個佛，足以普為群生者？」一如《景德傳燈錄》卷十五，為德山宣鑒禪師所謂「如何是佛，……佛即是西天老比丘（而已）」⑨。《六祖壇經》所謂「前念迷即凡夫，後念悟即佛」⑩，「一念悟時，眾生是佛」⑪，「識心見性，自成佛道」⑫等，故知羅漢桂琛禪師的意趣，當知見性即是成佛，普度群生，當下而已！

三者：《五燈會元》卷八云：「（羅漢桂琛禪師有一次，邀）請保福（從展禪師前來用）齋，（注：保福和尚是雪峰義存禪師的法嗣，故保福比羅漢的輩位為高。）令人傳語曰：『請和尚慈悲降重（慈悲為懷）。』（保）福

（禪師答）曰：『（然則所謂）慈悲為阿誰？』（羅漢桂琛禪）師（答）曰：『和尚恁麼道（這麼道），渾是不慈悲（眞是不慈悲啊）。』翫月次（當保福及桂琛在賞月之時，桂琛禪師）乃曰：『雲動有，雨去有？（有雲在動，就會有雨嗎？）』（又）僧（答）曰：『不是雲動，（而）是風動。』（桂琛禪）師曰：『我道雲亦不動，風亦不動。』（保福禪師答）曰：『和尚適來又道雲動！』（桂琛禪）師曰：『（那末）阿誰罪過！』」⑬

此中可分為兩段：初段，羅漢桂琛邀請保福從展禪師過來用齋，故令僧人傳話，希望保福禪師慈悲為懷，不過常禮如是而已。但保福禪師卻把握這種禪機，問：「為誰要慈悲呢？」桂琛禪師亦能針鋒相對答：「和尚這麼道（慈悲為阿誰），眞是不慈悲了。」其實無論保福及桂琛都肯定「慈悲正確」，不過為了某一目的，不作慈悲方便；一如《五燈會元》卷七云：「（德山宣鑒禪師）小參示眾曰：『今夜不答話，問話者三十棒。』時有僧出禮拜，師便打。……（德山）上堂：『我先祖見處即不然，這裏無祖無

佛，達磨是老臊胡，釋迦老子是乾屎橛，文殊、普賢是擔屎漢。……四果三賢、初心十地是守古塚鬼，自救不了。』」⑭豈非德山禪師要三十棒，釋迦老子、文殊、普賢都是乾屎橛、擔屎漢，自救不了耶？都是「正言若反」之意，而不能以保福與桂琛禪師以「不慈悲」而為眞實的現象。

對於後段，則是保福禪師與桂琛禪師在賞月之時，雲動、風動等等問題，其選材與六祖慧能方式頗有相近（注：《壇經．行由品》云：「（六祖）至廣州法性寺，值印宗法師講《涅槃經》。時有風吹旛動；一僧曰『風動』，一僧曰『旛動』，議論不已。慧能進曰：『不是風動，不是旛動，仁者心動。』一眾駭然。」）。此間羅漢桂琛禪師所提的問題是：「如果有雲在動，就會有雨嗎？」此時有僧答道：「不是雲動，而是風動。」但桂琛禪師卻不以為然：「我認為：雲亦不動，風亦不動。（注：一如六祖所謂『不是風動，不是旛動，仁者心動。』我認為：雲亦不動，風亦不動，仁者心動。）」因為無論「雲在動，會有雨」作為天氣現象，或「不是雲動，而

是風動」作為物理現象，都是形而下的表現，而羅漢桂琛禪師所謂「雲亦不動，風亦不動，（一如六祖所言：仁者心動）」則是形而上的境界，一如《六祖壇經・般若品》所言：「一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。」⑮保福禪師聽了，答曰：「和尚適來（前文已說）又道雲動（了，何以現在卻說『雲亦不動，風亦不動』）？」羅漢桂琛禪師道歉曰：「那末，阿誰罪過了！」於此可見保福與桂琛的風趣與雅量。其實，「適來雲動」此不過是一種邏輯概言而已，而不能以「雲亦不動，風亦不動，（仁者心動）」的形而上境界可以比擬。

【註釋】

① 《卍續藏》卷八十、頁一六六。
② 《卍續藏》卷八十、頁一六六。
③ 《大正藏》卷五一、頁二七八。
④ 《卍續藏》卷八十、頁七六。

⑤《卍續藏》卷八十、頁一六六。

⑥《卍續藏》卷八十、頁八八。

⑦《大正藏》卷五一、頁二四六。有關此則公案的闡釋，請參閱前〈馬祖道一．止小兒啼〉篇。

⑧《大正藏》卷五一、頁三一八。

⑨《大正藏》卷五一、頁三一八。

⑩宗寶本《六祖壇經．般若品》（《大正藏》卷四八、頁三五〇）。

⑪宗寶本《六祖壇經．般若品》（《大正藏》卷四八、頁三五一）「一念悟時，眾生是佛，故知萬法盡在自心」。

⑫敦煌本《六祖壇經》（《大正藏》卷四八、頁三四〇）。

⑬《卍續藏》卷八十、頁一六六至一六七。

⑭《卍續藏》卷八十、頁一四二至一四三。

⑮《大正藏》卷四八、頁三五〇。

法眼文益・萬象之中獨露身

禪門五宗當中，法眼宗成為最晚的宗派，受到五代時期南唐李氏和吳越錢氏大力支持，在南方顯赫一時（李昇、李璟、李煜，南唐都金陵，今江蘇南京；錢鏐至錢弘俶封吳越王，都浙江杭州）。其法脈是：青原行思、石頭希遷、天皇道悟、龍潭崇信、德山宣鑒、雪峰義存、玄沙師備、羅漢桂琛，如是繼傳法眼文益（亦為清涼文益）而開顯成為法眼宗。

〈法眼文益傳〉可見於《宋高僧傳》卷十三及《景德傳燈錄》卷二十四；又《五燈會元》卷十云：「（江蘇南京）金陵清涼院文益禪師，（浙江）餘杭魯氏子。七歲，依新定智通院全偉禪師落髮。弱齡（二十歲）稟具（足戒）於（浙江紹興）越州開元寺。屬律匠希覺（律）師盛化於（浙江鄞縣）明州鄮山育王寺，（文益禪）師往預聽習（律學），究其微旨。復傍探儒（家文）典，遊文雅之場，（希）覺（律）師目為我門之游、夏（孔

子弟子的子游及子夏）也。（其後文益禪）師以玄機一發，雜務俱捐，（決定）振錫南（下游）邁，抵（福建）福州（長慶院），參（學師事雪峰義存的弟子）長慶（禪師，可惜）不大發明，（無所契悟）。後同（文益）、紹修、法進三人欲出嶺（結伴，……）擬湖湘之外。既行，值天雨忽作，溪流暴漲，暫寓城西），過地藏院（……因參羅漢桂琛和尚）……藏問：『此行何之？』（文益禪）師曰：『（我等）行腳去。』（地）藏（院之羅漢桂琛和尚）曰：『作麼生是行腳事（注：如何是行腳事）？』（文益禪）師（答）曰：『不知。』（地）藏（院之桂琛和尚，運用帶有禪宗機鋒之語言）曰：『（如果）不知，（那就）最親切（了）！』又同（文益、紹修、法進）三人舉《肇論》至『天地與我同根』處（注：出自《涅槃無名論》名句『天地與我同根，萬物與我一體』）。（地）藏（院之桂琛和尚）曰：『山河大地，與（文益）上座自己是同（一或）是別（異）？』（文益禪）師曰：『（應是）別（異）。』（地）藏（院桂琛和尚）豎起兩指。（文益禪）師

曰：『（應是）同（一）。』（地）藏（院桂琛和尚）又豎起兩指，便起去。（注：《涅槃無名論・妙存第七》云：『所以「天地與我同根，萬物與我一體」，同我則非復有無，異我則乖於會通。所以不出不在，而道存乎其間矣。』故此，就般若中觀而言，則『天地與我同根，萬物與我一體』，只有『同（一）』而無有『別（異）』。故文益禪師前言『別（異）』，並不合理，而桂琛和尚豎起兩指（別異），如何可通？（除非豎起兩指作反對語）。文益禪師後言『同（一）』，既然合理，而桂琛和尚又豎起兩指（別異），如何合理？除非，一如《壇經・咐囑品第十》以『三十六對法』、『出入即離兩邊』、『問有，（則）將（以）無對；問無，（則）將（以）有對……二道相因，生中道義』，如是則可以作為反對。）」①則前文於文益禪師與桂琛和尚之間的對話，其理才得解決。

至於羅漢桂琛和尚引發文益禪師的過程及法眼文益的數則重要禪法可以如下：

一者、普濟《五燈會元》卷十云：「（文益、紹修、法進三人，瞭解到《肇論．涅槃無名論》『天地與我同根，萬物與我一體』之後，於是天雨已歇，對羅漢桂琛和尚）辭去；（地）藏（院桂琛和尚於）門（前）送之，問曰：『（文益）上座尋常說「三界唯心（生），萬法唯識（起）」』，乃指庭（院之）下（有一）片石（塊）曰：『且（說）道：此石在心內？（抑）在心外？』（文益禪）師（答）曰：『（此石應該）在心內。』（調侃的地）藏（院桂琛和尚）曰：『（作為）行腳人著甚麼來由，（須要）安（置一）片石（塊）在心頭（裏）？』（於是聽了，文益禪）師窘（迫得）無（言）以對，即（時）放（下行李囊）包依席下（以）求抉擇。（如是）近一月餘，日呈見解，（談）說道理。（地）藏（院桂琛和尚）語之曰：『佛法不恁麼（案：不是這樣的）。』（文益禪）師曰：『某甲（眞使）詞窮理絕也。』（地）藏（院桂琛和尚）曰：『若論佛法，（應當）一切（都是本來已有）見（現）成。』（文益禪）師於（是）言下大悟，因議留

止。（案：直至文益在羅漢桂琛和尚嗣法。其後曾至江西臨川，住持崇壽院。南唐國主李璟，聞其名，請文益至金陵住報恩院傳法。後來請文益入清涼道場，直到去世（885 — 958）。南唐國主曾賜以『淨慧大師』之號，入寂後諡號『大法眼』，於是稱為『法眼文益禪師』，亦名為『清涼文益禪師』。）」②

如此羅漢桂琛和尚與文益禪師之間的公案，可以分為三序。初序：文益常言有「三界唯心，萬法唯識」之說，於是羅漢桂琛和尚啟動引發庭院有一片「石塊」來說：「此石應在心內？抑在心外？」文益禪師自然反應，「三界唯心、萬法唯識」作為回答說：「此石在心內」，因為既然「三界唯心」，則「萬法」亦應「唯心」；既是「唯心」，則「此石亦應在心內」。然而羅漢桂琛和尚不從邏輯論證，唯以訕笑調侃的方式說道：「行腳人有甚麼理由，將石頭放在心裏？」反映出此時的文益禪師，仍未能從「不二（內外、有無等）」觀點以待事物，窘迫得即時無言以對。

若從第二序而言：則此中的「石頭」，究竟是「在心內」或是「在心外」？就禪宗傳統而言，無不相對，所謂「對法」，如「有與無對」，「動與靜對」等等，即通貫一切經，出入即離兩邊，「來去相因，成中道義」，而超越於「心內」與「心外」，有如《莊子．齊物論》所謂：「天下莫大於秋豪之末，而大山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭。天地與我並生，而萬物與我為一。既已為一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎？……」是故文益禪師，無論所謂「石頭」或「在心內」或「在心外」，都不能即離兩邊，不能通貫一切，不能超越「不二（內外、有無等）」觀點以待事物，所以羅漢桂琛和尚能夠為文益嘲弄一笑，窘迫得無言以對。

若從第三序而言：如是文益禪師，由於不能離於兩邊，不能超越「不二（內外、有無等）」，所以窘迫得理絕詞窮，無言以對。於是羅漢桂琛和尚把握時機，當機立斷，所謂「若論佛法，一切見（現）成，（本來已有）」，啟動文益，言下大悟。所謂「一切見（現）成」，即是一切眾生皆

具佛性，本無內外，石頭亦是佛性所顯現，何心內、心外的分別？然後體會諸法皆如，突破體用、內外、一多等等的觀念思想，自識本心，自見本性，即無差別。《五燈會元》卷十云：清涼文益禪師大悟之後，曾頌《三界唯心》言：「三界唯心，萬法唯識。唯識唯心，眼聲耳色。色不到耳，聲何觸眼？眼色耳聲，萬法成辦。萬法匪緣，豈觀如幻；山河大地，誰堅誰變？」（附注一）

二者、從《莊子．齊物論》有「天地一指也，萬物一馬也」之說；故諸經論多以「指月」一語，以警示對文字名相之執著，發揮「不立文字，教外別傳」之教義。直至明朝，有瞿汝稷撰《指月錄》，有清．聶先撰《續指月錄》，成為禪宗公案的著作。故《五燈會元》卷十云：「（有一次）僧（人對清涼文益禪師）問：『「指」即不問，如何是「月」？』（文益禪）師（反而）曰：『阿那個是汝不問底「指」？（注：你所不問的那個「指」，又是指的甚麼？）』又僧（人）問：『「月」即不問，如何是「指」？』

（文益禪）師（答）曰：『（那個所「指」的，就是）「月」。』（對方抗議）曰：『學人問「指」，和尚為甚麼（要回答）對「月」？』（文益禪）師（答）曰：『（要回答對「月」者，因）為汝問「指」（之故）。』」③

是故《楞嚴經》卷二云：「如人以手指月示人，彼人因指，當應看月。若復觀指，以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。」今清涼文益禪師此則的公案，可分為三：其一、破「不問指而問月」。其二、破「不問月而問指」。其三、解「為要對月，所以答指」之由。其一者、破「不問指而問月」：僧問：「指即不問，如何是月？」文益禪師反問：「所不問的『指』，究竟是甚麼？」僧人所問的「月」，其實不是「月」，而是（概念之）「指」而已；因為眞正的「月」，是離言的，是絕慮的，當其「問月」之時，即不是「月」，而是「指（的概念）」。其二者、破「不問月而問指」：僧問：「月即不問，如何是指？」文益禪師回答：「（那個『指』，就是）『月』。」何則？《莊子．齊物論》云：「天地與我並生，而萬物與

我為一。」既已謂之一矣，則「月」與「天地」、「萬物」及「我」為一；而「月」與「指」亦可以為一；《莊子．齊物論》：「天地一指也，萬物一馬也。」佛性皆如，會通諸法，信矣。其三者、解「為要對月，所以答指」之由：僧問：「學人問『指』，和尚為甚麼對『月』？」文益禪師答曰：「為汝問『指』，（故要對『月』）。」如前破「不問月而問指」者，因為「指」與「月」以為一，一如《涅槃無名論》所謂「夫至人空洞無象，而萬物無非我造。會萬物以成己者，其唯聖人（佛陀）乎」，所以「為汝問『指』，故要對『月』」；同時亦可以「為汝問『月』，故要對『指』」。《壇經．咐囑品》云：「此三十六對法，若解用（……）出入即離兩邊。自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見；若全執空，即長無明。……若有人問汝義，問有，將無對；問無，將有對；問凡，以聖對；問聖，以凡對。二道相因，生中道義。」如是「指」與「月」，彼此相對，來去相因，而會通萬物以成己，勿失宗旨而已。

三者、普濟《五燈會元》卷十云：「（文益禪）師以玄機一發，雜務俱捐，振錫南邁，抵福州，參長慶（慧稜禪師，可惜不能相應，故）不大發明。（……後因參羅漢桂琛和尚，文益禪師始得豁然開悟。其後，有）子方上座自長慶來，（文益禪）師舉（先）長慶（慧稜禪師）偈問曰：『作麼生（甚麼）是萬象之中獨露身？（注：《長慶頌》云：「萬象之中獨露身，唯人自肯乃方親。昔時謬向途中覓，今日看來火裏冰。」見《景德傳燈錄》卷十八及《五燈會元（長慶慧稜禪師傳）》卷七。所謂「萬象之中獨露身」者，宇宙現象為「事」，眞如佛性為「理」；必須通過「現象（萬象）之事」，纔能令「眞如佛性之理（一如獨露身）」得以顯現，名之為「萬象之中獨露身」。如是才能領悟親證之「眞如佛性」，名之為「唯人自肯乃方親」。修學的人，雖然過去作出了錯覓的種種途徑，但是今時所達到的境界，卻好像燄裏寒冰無疑，名為「昔時謬向途中覓，今日看如火裏冰」。）』（為了『萬象之中獨露身』的涵義，於是）子方舉（起）拂

子，（暗示：只可以回避，而不能以語言表達。見了子方舉起拂子，於是文益禪）師（回應）曰：『恁麼會又爭得（注：如是舉起拂子，這樣又怎能領悟到「萬象之中獨露身」的意義嗎）？』（因此，子方答）曰：『和尚（然則）尊意如何？』（文益禪）師曰：『（如果不喚舉起拂子，應該）喚（了）甚麼作萬象？』（子方回應文益禪師）曰：『（是故）古人（亦）不（會）撥萬象（的。注：意味著不可以單獨將佛性與萬象分開，亦則是不排除萬象或眞如佛性的）。』（清涼文益禪）師（最後答）曰：『萬象之中獨露身（者，其實）說甚麼撥、不撥（呢）？』子方豁然悟解，述偈投誠（到禪師門下）。」④

據說：子方上座自長慶來，文益禪師向「長慶偈『萬象之中獨露身』」與子方上座請教。子方舉起拂子，暗示佛性與萬象相即不二，不能以語言表達。文益禪師回應說：如果只是「舉起拂子」怎能領悟「佛性與萬象」的融通境界（即是「萬象之中獨露身」的「事理不二」之境界）。其實子方除了

「舉起拂子」之外，亦無能運用語言以表達，所以只可以請教「和尚尊意如何」。文益禪師於是要求清楚明白「甚麼叫做萬象」的意義。子方回應道：「古人（亦）不（會）撥萬象（注：亦不會排除萬象的）。」雖然「古人不撥（不會排除）萬象」，但是在子方的心中即時落入語言概念中去；是故文益禪師便回答道：「萬象之中獨露身，說甚麼撥不撥（排除、不排除呢）？」因此子方或「舉起拂子」的活動，或「古人不撥萬象」的名言，都不能如實地體驗到「萬象之中獨露身」的佛性與萬象之「不二」，即使不至於一落言辭，即成戲論，而必須到清涼禪師答回「萬象之中獨露身，說甚麼撥不撥（排除不排除）」之後，子方才能體會到「萬象之中獨露身（眞如與萬象的不二境界）」而豁然悟解。

四者、《五燈會元》卷十云：「（有僧眾對清涼文益禪師）問：『如何是正眞之道？』（文益禪）師曰：『一願也教汝行，二願也教汝行（注：第一的願望，是教你去實踐；第二的願望，也是教你去實踐）。』……（又）

問：『如何是古佛？』（文益禪）師（答）曰：『即今也無嫌疑（注：對於古佛，至今沒有懷疑過）。』（又）問：『十二時中，如何行履（注：於十二時辰中，應該怎樣去行為實踐）？』（文益禪）師曰：『步步蹋著（注：要踏踏實實地去做）。』」⑤

文益禪師是最早運用文字對禪門五宗的禪門施設及宗師傳法風格進行概括的禪師，《宗門十規論》（附注二）所謂：「凡為宗師，先辨邪正；邪正既辨，更要時節分明；又須語帶宗眼，機鋒酬答，各不相辜。……（若）曹洞（宗）則敲唱為用（如五位君臣的理事關係）；臨濟（宗）則互換為機（如主賓地位的轉移）；韶陽（雲門宗）則涵蓋、截流（如眞如佛性與宇宙萬象的相即，和世俗情迷的斷除）；溈仰（宗）則方圓默契，如谷應韻，似關合符（如《人天眼目》卷四所說：『父慈子孝，上令下從；爾欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船；隔山見煙，便知是火；隔牆見角，便知是牛』）。雖差別於規儀，且無礙於融會。」雖則五宗傳心，或見本來面目，

或講時節因緣，或作棒喝交加，或畫圓相，或頌詩偈，苦口婆心，機鋒峻烈，如是等等，萬變不離其宗，歸根結柢，都是以「行（為實踐）」作禪宗的眞正精神。所以無論臨濟、德山的猛厲，或是清涼文益禪師的樸實無華，無不以「正眞之道」為宗趣，一如文益所謂「第一願望，就是教你去行為實踐，第二願望，亦是教你去行為實踐」，然後可以踏踏實實地於「十二時辰」中，「步步蹋著」，「信受奉行」，才能達到「古佛（正眞之道）」體驗而無所疑惑。

五者、清涼文益禪師對法眼宗的禪法比較樸實，但是文益對《華嚴經》的造詣（如六相的原理和解釋哲學）及詩頌文偈的深度，都有天機自發的感覺，試以金陵清涼院的文益與南唐李璟的觀牡丹花為例，如《五燈會元》卷十云：「（文益禪）師一日與李（璟南唐）王論道罷，同觀牡丹花。王命作偈，（於是文益禪）師即賦曰：『擁毳對芳叢，由來趣不同。髮從今日白，花是去年紅。艷冶隨朝露，馨香逐晚風。何須待零落，然後

始知空。』（李璟南唐）王頓悟其意。」⑥此中詩偈，合於五言格律，除了首聯、尾聯外，頷聯與頸聯都有對仗，一如文益《宗門十規論》第九規云：「不關聲律，不達理道，（則不應）好作歌頌。」今文益禪師不僅是一位哲人，而且是一位詩人。如首聯云：「擁毳對芳叢，由來趣不同。」似為中主而作，暗示「錦衣（注：『擁毳』是雀鳥絨毛義）」對著春花秋月的「芳叢」，過著無窮無盡的生活意趣。頷聯云：「髮從今日白，花是去年紅。」顯示著難免開始有鬢髮花白的現象，雖則有花卉為伴，但總覺得去年的為鮮紅。頸聯云：「艷冶隨朝露，馨香逐晚風。」過去的嬌妍美態，也追隨著朝露而漸漸消失；香氣襲人，也隨逐著晚風而飄散空中。尾聯云：「何須待零落，然後始知空。」那麼，何必非要等待凋零飄落（的牡丹花），然後才始知道（一切法緣生性）空的旨趣。不過清涼文益禪師所說的「空」，是當下的「緣生性空」，而不是南唐中主李璟乃至一般人的「空」。一般人所追求的富貴壽福，雖如《中庸》所言「大德必得其位、必

得其祿、必得其名、必得其壽」，「小德川流，大德敦化」，但誰能體會到「德福一致」，或「道德理性」要求的「圓滿的善」？所以人生的意義，不外乎花開花落（注：唐・陳知玄⑦所云：花開滿樹紅，花落萬枝空；惟餘一朵在，明日定隨風。）或「多病不勝衣」，或「唯有落花知」，或「香徑獨徘徊」等「空無」的慨嘆（注：南唐中主李璟的《浣溪沙》詞云：「風壓輕雲貼水飛，乍晴池館燕爭泥，沈郎多病不勝衣。沙上未聞鴻雁信，竹間時有鷓鴣啼，此情唯有落花知。」又云：「一曲新詞酒一杯，去年天氣舊亭台，夕陽西下幾時回。無可奈何花落去，似曾相識燕歸來，小園香徑獨徘徊。」⑧）如是一般的「空」，是「空無」的空，是無可奈何的空，是消極的敗壞的空，而不是「何須待零落，然後始知空」的「當下」之「緣生性空」的「空」。此「緣生性空」者，是「緣集則成，緣去則滅」，是因為「成、住、異、滅」的過程，無有獨立自性，不能決定自己的存在，如《中論・觀四諦品》頌云：「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道

義。」南唐李璟乃至一般人的「空」，如前所謂「無可奈何花落去」等等，彰顯了「主觀的境界」，如對音樂的欣賞及美術的觀照之「美感」；而文益禪師及龍樹論師的「緣生性空」，所言「緣集則成，緣去則滅」者，則彰顯了「客觀的境界」中的知識之「眞理」；並且體會到「實有論者」及「虛無論者」的虛妄，體現到「緣起無自性的中道」，證入「諸法實相」而獲到涅槃解脫，如是則彰顯了「絕對的境界（宗教境）」，而領悟到超越的心靈生命世界去。所以文益禪師所說的「何須待零落，然後始知空」，足以使南唐李璟有所頓悟。

六者、普濟《五燈會元》卷十云：「（清涼文益禪師）頌《華嚴六相義》曰：『華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意；諸佛意總別，何曾有同異？男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。』」⑨

「華嚴六相」者，是指《華嚴經》、《十地經》（如《（新）華嚴經》

卷三十四、《十地經論》卷一、《華嚴經探玄記》卷九、及《大乘義章》卷三等）所說萬有事物所具足的「六種相」：(1)總相，即某一種「緣起之法」具足多德（存在及其屬性），如「人體」具足「眼、耳等諸根」而成為一體。(2)別相，於多德（存在及其屬性）之中，彼此相依而合成一法，如「人體」雖為一，但「眼、耳等諸根」各不相同。就關係而言之，則「總、別二相」可名為「緣起之體德」。(3)同相，即多德（存在及其屬性）相互和合成一法，而互不相違背，如眼、耳等各具其特性，而各有其不同之作用，但同心協力分別作用而互不妨礙。(4)異相，即是構成一法之多德互異，如構成「人體」之「眼、耳等諸根」各個相異。就關係而言之，則「同、異二相」可名為「緣起之異相」。(5)成相，即多德（存在及其屬性）相依而合成一法，如「眼、耳等諸根」互相相依而成為一體。(6)壞相，即多德（存在及其屬性）各自住於本法而不移動，則總相不成，如「眼、耳等諸根」各住自位而各自為用，則不成為一體。就關係而言之，則「成、壞二相」可名為

「緣起之義用」。如是「華嚴六相（即總相、別相、同相、異相、成相、壞相）」於此成為「三對」的關係，可分為「體」、「相」、「用」，在於不同意義上，使用的整體及關於個別的部分如前所說。

又華嚴宗以此「華嚴六相」作為基礎，而建立「六相圓融」之說，即所謂諸法緣起皆具六相而互不相礙、相互圓融，整體與部分皆一體化，而部分與整體皆一體化，融涵無礙。如是「緣起諸法」，不以「自性」為說，若有「自性」，則各自成為壁壘而不相容，是故「諸法緣起」相互融合，圓融無礙，名為「六相圓融」。如《華嚴五教章》卷四云：緣起之諸法必由諸緣集合成立，故有「成立之總相」與「令其成立的諸緣之別相」（案：例如屋舍成立，名為「總相」；依總相而存，令總相圓滿者，例如構成屋舍，分為柱、椽、樑、瓦等令其成立，名為「別相」）。又此「別相」乃對應於「總相」而言，彼「別相」之上有「同相」與「異相」（案：例如柱、椽等多義多法，互相合力而組成屋舍，互不相違者，名為「同相」。又例如豎柱、橫

樑等，多義多德，各各別異，且互相望而相異者，名為「異相」）。又此同時，「總相」亦對應於「別相」而言，彼「總相」之上另有「成相」與「壞相」（案：例如由柱、椽、樑、瓦等而才能完成屋舍，由諸義而成立總相，名為「成相」。又例如柱、椽等別相各守自己本位，而不作造屋舍，不成立總相，名為「壞相」）。如是「華嚴六相」正是「整體」與「部分」、「一般」與「個別」、「現象」與「本質」等「關係」。是故「六相圓融」者，「整體」是「部分」所組成，「一般」是「個別」的屬性所概括，但「部分」、「個別」又受到「整體」、「一般」的制約，兩者互相依存，譬如「屋舍由柱、椽、樑、瓦等所成，非屋舍則無所謂柱、椽、樑、瓦等事物」，如是彼此「相即相入」，「相互圓融」，打通一切差別的事物及相異的概念，打破壁壘，體悟清淨平等的眞如本性，則「清涼文益禪師」於《五燈會元．文益傳》所頌《華嚴六相義》中，亦得通達無礙。

如是文益禪師所頌《華嚴六相義》，可分為兩段。第一段有六句，明

六相的關係：「華嚴六相義，同中還有異。異若異於同，全非諸佛意。諸佛意總別，何曾有同異？」合成三節。初節是：「華嚴（總相、別相、同相、異相、成相、壞相）六相義（中，彼總中還有別，別中還有總；）同中還有異，（異中還有同；成中還有壞，壞中還有成）。」中節是：「（彼）異（者）若異於（絕對的）同，（而無有相因相待，則）全（不能相對存在，不能相互融通不二，便）非諸佛（的）意（趣）。」末節是：「（是故）諸佛（的趣）意，總（中有）別，（別中有總；同中有異，異中有同；成中有壞，壞中有成，則）何曾有（絕對自性實有的總相、別相、）同（相）、異（相、成相、壞相的存在）？」至於第二段，有五句，顯示六相圓融、理事無礙，及至事事無礙的旨趣：「男子身中入定時，女子身中不留意。不留意，絕名字，萬象明明無理事。」初節云：「男子身中入定時，女子身中不留意。」意謂「男子身中入定時」，固然有「女子身中（能入定者，亦應有不能專注）、不留意（的現象）」；同一旨趣，於女子身中入定時，男子

身中能入定者，亦應有不能專注、不留意的現象。末節云：「不留意，絕名字，萬象明明無理事。」意謂：無論男子，無論女子，於身中入定時，「（若絕對）不留意，絕名字（者，則難以達至）萬象明明（永）無理事（無礙、永無事事無礙的境界）。」

附注一：普濟《五燈會元》卷十云：「（清涼文益禪）師頌《三界唯心》曰：『三界唯心，萬法唯識。（案：於欲界、色界、無色界的三界及萬法之中，皆是唯心唯識所變現。）唯識唯心，眼聲耳色。（案：以眼、耳、鼻、舌、身、意為主體，以色、聲、香、味、觸、法為對境的客體，皆以唯識唯心之所變現。）色不到耳，聲何觸眼？眼色耳聲，萬法成辦。（案：人的主體，以六根對六境而成，即眼見色、耳聞聲、鼻嗅香、舌嘗味、身感受觸、意覺知法，於是萬法得以成辦；假若不以耳觀色，不以眼聞聲，如是等等，則可由此而得成就耶？）萬法匪緣，豈觀如幻；山河大地，誰堅誰變？（案：由此可見，唯識唯心，諸根對境，若無眾緣和合，則宇宙萬法，豈非

如幻？乃至山河大地，誰堅誰變？）』」

附注二：《宗門十規論》一卷是由清涼文益禪師所撰，又稱為《法眼禪師宗門十規論》、《淨慧法眼禪師宗門十規論》，收於《卍續藏》第一一〇冊。旨在摘舉五代時禪家之流弊，而予戒飭。計分十條：㈠自己心地未



清涼法眼禪師圖　南宋　馬遠　右立者應為法眼文益，蓄鬚髮。左立者，或為弟子，合掌作恭敬狀。有山石松枝，題禪詩一首。

明，妄為人師。（案：批評稱為禪師者，連自己的心性都未能體悟，卻妄為人師，如何可以傳承正法？如何可以直指人心，見性成佛？）㈡黨護門風，不通議論。（案：祖師西來，目的在有法可傳，直指人心，見性成佛，而豈何護宗黨祖，引致不原眞際，竟出多歧，矛盾相攻，不通議論，忘其禪門的宗旨。）㈢舉令提綱，不知血脈。（案：不少禪僧，只知舉令提綱，不知禪宗歸趣，不知宗源血脈；不量己力，剩竊人言，玷瀆古人，埋沒宗旨。）㈣對答不觀時節，兼無宗眼。（案：清涼文益禪師雖然不反對禪宗分派，亦不反對各宗的門庭施設，但是凡為宗師，先辨邪正，邪正既辨，更要時節分明，重視師弟之間的問答，適應不同場合，巧妙文句。是故不應棒喝亂施，圓相互出，引致背向規儀，兼無宗眼。）㈤理事相違，不分觸（濁）淨。（案：禪宗傳法，主張掌握理事的關係，以引導學人體悟理事圓融的思想，發揮華嚴宇宙萬法、眞如佛性的顯現，以求佛生不二、物我兩忘，一如《肇論》「天地與我同根，萬物與我一體」的結論，所謂「會萬物為己者，其唯

聖人乎」。若然理事相違，不分濁淨，不能圓融會通，不能相即不二，則如何能佛與眾生本來平等？）㈥不經淘汰，臆斷古今言句。（案：依楊曾文《唐五代禪宗史》頁四五〇云：「淘汰」者，所謂「參學者，通過高師的教誨，與朋友的切磋，自己的刻苦參學和鍛煉之義」。是故不應非經刻苦鍛煉，隨便臆斷古今的言句。）㈦記持露布，臨時不解妙用。（案：依楊曾文《唐五代禪宗史》頁四五〇云：「露布」者，是指語錄、公案之類，以明白之文，宣露於外，播諸視聽，稱為「露布」。是故不應只憑記持所得的語錄和公案等，以臨時說明不解的妙用。）㈧不通教典，亂有引證。（案：作為禪師，應當先俱教典知識，然後契悟禪門宗旨，善於會通理事，結合體現，啟迪學人。所謂「凡欲舉揚宗乘，援引教法，須是先明佛意，次契祖心，然後可舉而行，較量疏密」。是故不應未通教典，或不識義理，專守門風，結果妄有引證，自取譏誚而已。）㈨不關聲律，不達理道，好作歌頌。（案：清涼文益禪師主張可以利用偈頌詩歌傳法，迪示學人，如：文益《觀牡丹

花》「擁毳對芳叢，由來趣不同。……何須待零落，然後始知空。」，又如《華嚴六相義》頌云：「華嚴六相義，同中還有異。……不留意，絕名字，萬象明明無理事」等等；而不應不關聲律，不達理道，而可以好作歌頌。）㈦護己之短，好爭勝負。（案：清涼文益禪師認為禪宗界之中，亦有「望風承嗣，竊位住持」者，以「最上乘、超世間法」自居，「護己之短，毀人之長」，「好爭勝負」，甚至或有違犯戒律的現象，必須應所訓誡。）

【註釋】

① 《卍續藏》卷八十、頁一九七。
② 《卍續藏》卷八十、頁一九七。
③ 《卍續藏》卷八十、頁一九七。
④ 《卍續藏》卷八十、頁一九七。
⑤ 《卍續藏》卷八十、頁一九八。
⑥ 《卍續藏》卷八十、頁一九九。

⑦ 釋知玄（811－883）唐代僧人，眉州洪雅（今四川洪雅）人，俗姓陳，法名知玄，字後覺。十一歲出家，研習涅槃經。方年十三，時丞相杜元穎作鎮西蜀，命升堂講談於大慈寺，聽者日計萬餘人，時人尊之為「陳菩薩」。僖宗幸蜀時，賜號「悟達國師」。著有《慈悲水懺法》三卷、《般若心經疏》等。其生平事蹟見《宋高僧傳》卷六（《大正藏》卷五十）。

⑧「一曲新詞酒一杯」之《浣溪沙》，一般認為宋．晏殊所作，但清．張惠言《詞選》則認為是南唐中主李璟所作，見中華書局聚。

⑨《卍續藏》卷八十、頁一九九。

附篇

《禪宗公案》導言

（一）南禪流行前的禪觀：

(A) 印度小乘的禪法：

(1) 不淨觀：對治貪欲，作白骨觀。①

(2) 數息觀：對治散亂，作安般守意觀（āna-apāna-samādhi）②

(3) 慈悲觀：對治瞋恚，作慈及中人、怨憎觀。③

(4) 因緣觀：對治愚癡，作十二因緣觀。④

(5) 界分別觀：對治我執，作六大、十八界觀。⑤

(B) 印度大乘的禪法：

(1) 念佛觀：對治煩惱重罪，作持名、觀像等。⑥
(2) 一切法空觀：對治二執，觀諸法緣生性空。
(3) 五重唯識觀：對治二執，觀「遣虛存實、捨濫留純、攝末歸本、隱劣顯勝，遣相證性」等五重觀法。⑦

(C) 中國佛法的禪觀：

(1) 天台的「一心三觀」。⑧
(2) 華嚴的「法界緣起觀」。⑨

(D) 《楞伽經》（卷二）的四種禪法：

(1) 愚夫所行禪：聲聞、緣覺、外道所觀「人無我性——無常、苦、不淨相」。
(2) 觀察義禪：由人無我進至法無我觀。
(3) 攀緣如禪：觀察虛妄分別因緣，如實知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，不住分別，得寂靜境界。

(E)

(4)（觀察）如來禪：謂「入如來地，行自覺聖智相（案：無所有處相、一切諸佛自願住持佛法相、自覺聖智究竟之相，名為『聖智三相』），三種樂住（案：樂住於『空』、『無相』、『無作』三解脫門），成辦眾生不思議事，是名如來禪」。

菩提達摩⑩「二入四行」禪法：

最早見於唐．道宣《續高僧傳》：「夫入道多途，要而言之，不出二種：一是理入，二是行入。」

(a) 理入：「謂藉教悟宗，深信含生同一眞性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸眞，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別。寂然無為，名之理入。」

(b) 行入：「謂四行……一、報怨行，二、隨緣行，三、無所求行，四、稱法行。……」

(1) 報怨行：若受苦時，看成宿業果報。

(2) 隨緣行：若得榮譽，看成宿業所感，得失隨緣，心無增減。

(3) 無所求行：世人長迷貪著，智者悟眞，安心無為，無所願求。

(4) 稱法行：性淨之理名為『法』。修六度萬行、淨化有情、不取於相、與理相稱。

(c)

呂澂《中國佛學源流略講》解「壁觀」云：「（印度瑜伽禪法）南方通用『十遍處』入門，開頭是『地遍處（觀）』，這就有面壁的意味。——因為修『地遍處』觀地的顏色，必須先畫成一種標準色的曼陀羅（maṇḍala壇場），作為（觀察）觀想的對象。從此產生幻覺，對一切處都看成這種顏色。我國北方的土壁就是一種標準的地色，當然可以用它替代曼陀羅。達摩的『面壁』，或者即為這種方法的運用亦未可知。（『十遍處』指地、水、火、風、青、黃、赤、白、空、識等十法遍一切處）。」

(F)

(d) 宗密⑪《禪源諸詮集都序》云：「達摩以壁觀教人安心，外止諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」

北禪與南禪的觀法：

(a) 宗密《禪源諸詮集都序》：

「然禪定一行，最為神妙，能發起性上無漏智慧，一切妙用，萬德萬行，乃至神通光明，皆從定發。故三乘學人欲求聖道，必須修禪。離此無門，離此無路。至於念佛求生淨土，亦須修十六觀禪，及念佛三昧、般舟三昧。又眞性則不垢不淨，凡聖無差；禪則有淺有深，階級殊等。謂：

(1) 帶異計，欣上厭下（粗、苦、障；靜、妙、離）而修者，是『外道禪』；

(2) 正信因果，亦以欣厭而修，是『凡夫禪』；

(3) 悟我空偏眞之理而修者，是『小乘禪』；

(4) 悟我、法二空所顯眞理而修者，是『大乘禪』；

(5) 若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是『最上乘禪』，亦名『如來清淨禪』，亦名『一行三昧』，亦名『眞如三昧』；此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧，達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」

(b)

宗密《禪源諸詮集都序》又云：

「先敘禪門，後以教證。一、息妄修心宗，二、泯絕無寄宗，三、直顯心性宗……。」

(1) 息妄修心宗：「說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。……故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺，悟無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。……住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注

一境。南侁、北秀、保唐、宣什等門下皆此類也。牛頭、天台、惠稠、求那等，進趣方便，迹即大同，見解即別。」

(2)

泯絕無寄宗：「凡聖等法，皆如夢幻，都無所有，本來空寂。……平等法界，無佛無眾生，法界亦是假名。……無修不修，無佛不佛，設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫。石頭、牛頭下至徑山（道欽），皆示此理。……荷澤、江西、天台等門下亦說此理，然非所宗。」

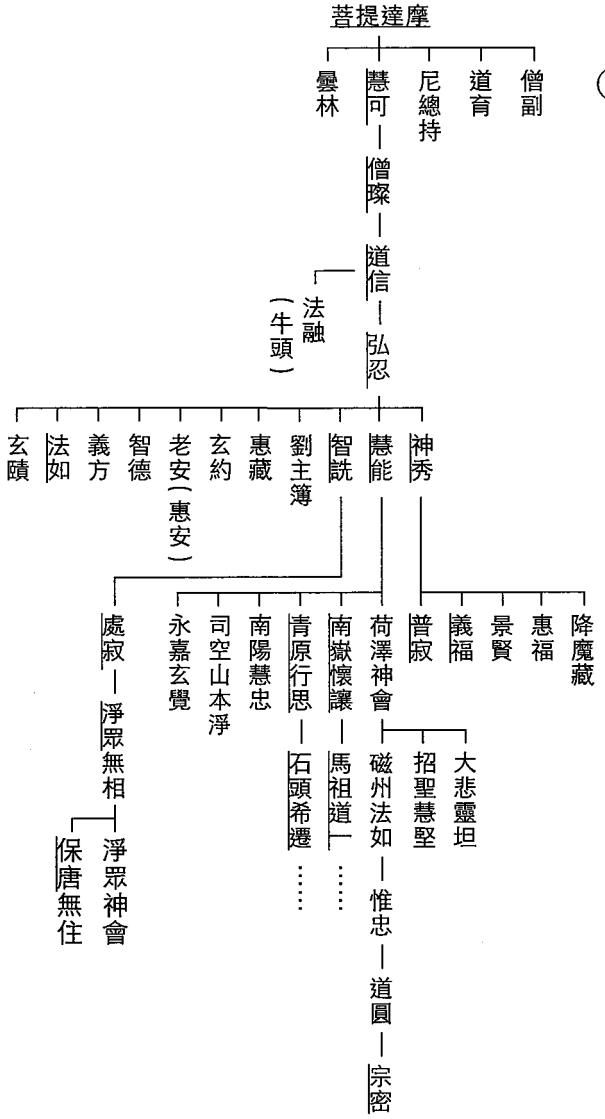
(3)

直顯心性宗：「一切諸法，若有若空，皆唯眞性。眞性無相無為，體非一切，謂非凡非聖、非因非果、非善非惡等；然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中，指示心性復有二類：一云、即今能語言動作、貪瞋慈忍、造善惡、受

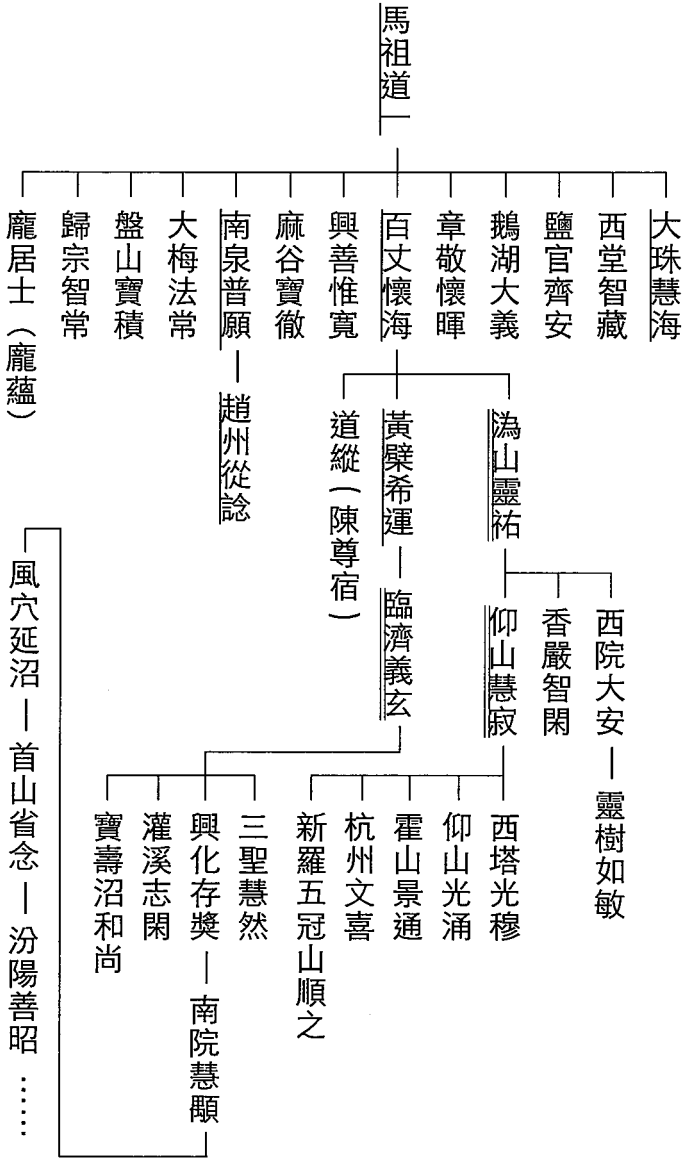
苦樂等即汝佛性，即此本來是佛，除此無別佛也；了此天眞自然，故不可起心修道、道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫，……此即是為眞悟、眞修、眞證也。二云、諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空；空寂之心靈知不昧，即此空寂之知，是汝眞性，任迷任悟，心本自知……由無始迷之，故妄執身心為我，起貪瞋等念；若得善友開示，頓悟空寂之知，……覺諸相空，心自無念。念起即覺，覺之即無。……故雖備修萬行，唯以無念為宗。但得無念無知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。然此兩家，皆會相歸性，故同一宗。」

（二）禪宗的傳承：

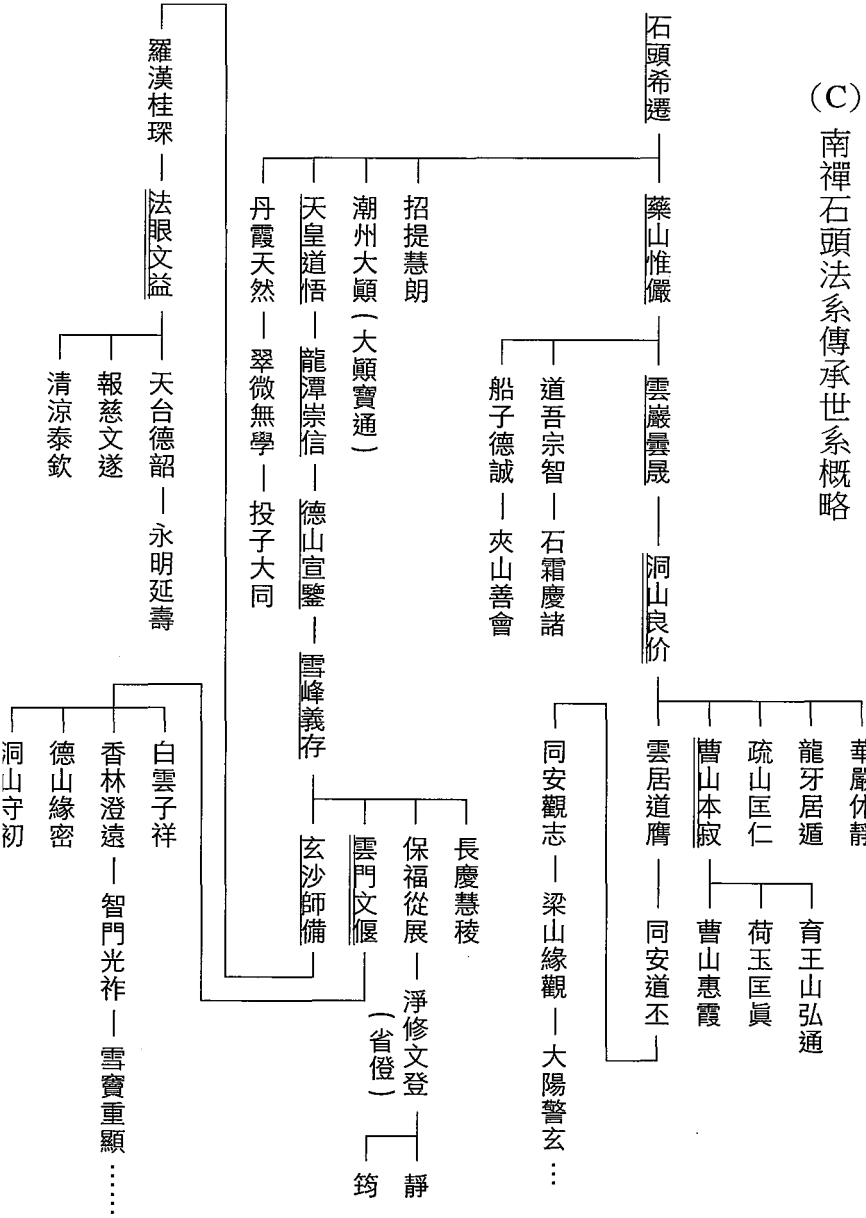
（A）唐代傳承世系梗概：



（B）南禪馬祖法系傳承世系概略：



(C) 南禪石頭法系傳承世系概略



(D)

諸師著述：

(1)《二入四行論》一卷，菩提達摩撰
(2)《信心銘》，僧璨撰⑫
(3)《入道安心要方便法門》，道信撰⑬
(4)《修心要論》，弘忍撰（即《最上乘論》）⑭
(5)《楞伽人法志》，玄賾撰⑮
(6)《楞伽師資記》，淨覺撰（生平不詳）⑯
(7)《觀心論》，神秀弟子述記⑰
(8)《大乘無生方便門》，北宗禪法著作⑱
(9)《傳法寶紀》，杜朏撰（生平不詳）⑲
(10)《歷代法寶記》，撰者不詳，一說保唐無住弟子編撰⑳
(11)《六祖壇經》，慧能㉑弟子（法海）述記
(12)《南宗定是非論》，神會㉒弟子述

(13)《頓悟無生般若頌》，神會撰㉓
(14)《神會語錄》，神會弟子述㉔
(15)《頓悟要門》，大珠慧海撰㉕
(16)《傳法心要》，黃檗希運撰㉖
(17)《宛陵錄》，黃檗希運撰㉗
(18)《禪源諸詮集都序》，宗密撰
(19)《禪宗永嘉集》，玄覺撰㉘
(20)《永嘉證道歌》，玄覺撰㉙
(21)諸家語錄，如《溈仰錄》㉚、《臨濟錄》㉛、《洞山錄》㉜、《雲門錄》㉝、《法眼錄》㉞等

（三）禪宗公案、語錄的集成：

禪宗傳統，依佛陀「拈花示眾」模式，以心傳心，不立文字，所謂「吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相、微妙法門、不立文字、教外別傳」付囑於大迦葉，故應無文獻記錄。

但弟子後人偷為記錄，把機鋒語、棒喝事輯為語錄、燈錄，稱作「公案」，猶如機關公文案牘，積集而成：

(1) 唐・智炬：《曹溪寶林傳》十卷

敘南宗所奉從佛陀傳大迦葉，乃至菩提達摩傳慧可以迄慧能的歷代祖師傳法世系及其事迹、語錄，為宋、元改編之《六祖壇經》、《祖堂集》、《景德傳燈錄》等所繼承之二十八祖說所本。但書中年序舛訛混亂，文字粗亂，近代學人如陳垣等疑其內容多有編造。

(2) 唐・泉州招慶寺靜、筠二禪師：《祖堂集》廿卷

在中國已佚，日本學者於朝鮮發現。內容編撰從過去七佛、至初祖大迦葉，乃至第二十八祖菩提達摩，乃至弘忍第三十二祖、慧能三十三祖，乃至南嶽懷讓至第七代臨濟義玄，青原行思至第八代雪峰義存，合有禪師、居士二百四十六人的傳記語錄。

(3) 宋・道原：《景德傳燈錄》三十卷（1004 AD）

本書是現存具完整規模之最早燈錄，確定禪宗傳承，略於生平，詳述歷代禪師的機緣警語，每章開始述其俗家姓氏籍貫、篇末述其卒年世壽、謚號。後世燈錄，不出其結構。

(4) 南宋・普濟：《五燈會元》二十卷（1252 AD）

《景德傳燈錄》後，有《天聖廣燈錄》（30卷）、《傳燈玉英集》（15卷）、《建中靖國續燈錄》（30卷）、《聯燈會要》（30卷）、《嘉泰普燈錄》（30卷）相繼輯成。而普濟把《傳燈錄》、《續燈錄》、《廣燈錄》、《聯燈會要》、《普燈錄》一百五十卷，刪繁重

編成二十卷的《五燈會元》，故內涵豐富而精煉，以黃龍、楊岐配上原來五宗，成「五家七宗」系統。

(5) 宋・頤藏主：《古尊宿語錄》（今有48卷本）

(6) 明・瞿汝稷：《指月錄》（32卷）

(7) 清・聶　先：《續指月錄》（20卷）

（四）頌古、評唱文字禪的出現：

禪法本來不立文字，但燈錄既撰，公案難明，後世遂有「頌古」、「評唱」、「擊節」等富有文字加工的偈頌、詩歌以闡釋其義蘊，於是使質樸的禪學，走向浮華、文藻的異途：

(1) 唐・汾陽善昭（947 - 1024）：《頌古百則》
選取百則古德公案，以韻文加以評說。

(2) 宋・雪竇重顯（980 - 1052）：《頌古百則》
每則分為「本則」及「頌本」二部。

(3) 宋・圓悟克勤（1063-1135）：《碧巖錄》
對重顯《頌古百則》加以評唱，即予以評說及注釋。

(4) 宋・圓悟克勤：《擊節錄》
每一公案分兩段：前由克勤簡敘公案的始末及重顯的「拈古」，後則

為克勤的「擊節」。

(5) 宋・大慧宗杲（1089-1163）：《正法眼藏》選集禪師百人機緣警語，附以評語。

(6) 元・萬松行秀（1166-1246）：《從容錄》每則分三段：一者「示眾」，即行秀對公案的提要；二者「公案」，即行秀對公案的著語詮釋；三者「天童（正覺）頌古」，即天童對公案的讚頌，而行秀亦加簡短著語。

（五）參考資料：

(1) 張華釋譯：景德傳燈錄（台佛光版）
(2) 宋・普濟：五燈會元（中華書局版）
蔣宗福、李海霞譯（西南師大白話本）
(3) 任澤鋒釋譯：碧巖錄（台佛光版）
(4) 董群釋譯：從容錄（台佛光版）
(5) 高令印：中國禪學通史（宗教文化版）
(6) 楊曾文：唐五代禪宗史（中國社會科學版）
(7) （日）忽滑谷快天：中國禪學思想史（上海古籍）
(8) 陳耳東：公案百則（中華書局版）
(9) 吳經熊：禪學的黃金時代（台商務版）
(10) 杜繼文、魏道儒：中國禪宗通史（江蘇人民）

(11)龔雋：禪史鉤沈（三聯）

(12)霍韜晦講：六祖壇經

【註釋】

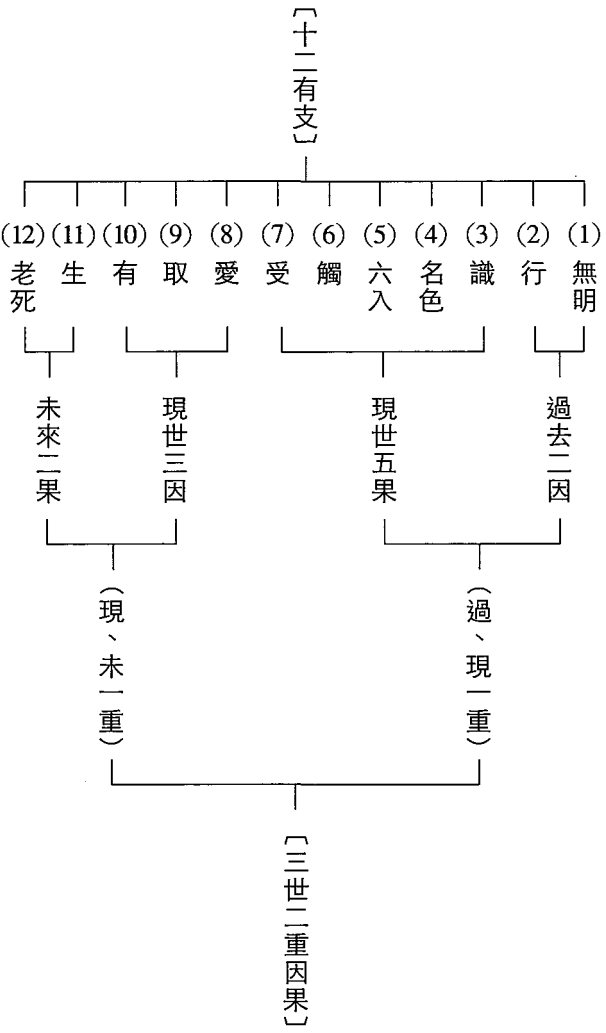
①《坐禪三昧經》云：「婬欲多人，習不淨觀」。或親自觀死尸，厭惡不淨或從師受，體認人身不淨，壽命無常，以斷除自、他身體，容貌的貪戀情執。次第作觀：先觀毛髮、爪齒、皮肉、血液、內臟；再觀死尸青瘀腫脹，腐爛變臭，為鳥獸啖食分離；進觀尸體、白骨，青、黃、赤、白各種顏色轉變。熟習者，更可繫心於頂、額、眉間、鼻端、心處，進於專心觀「白骨流光」，遍照一切，心住一境，終於欲界繫縛中解脫，晉於色界四禪。

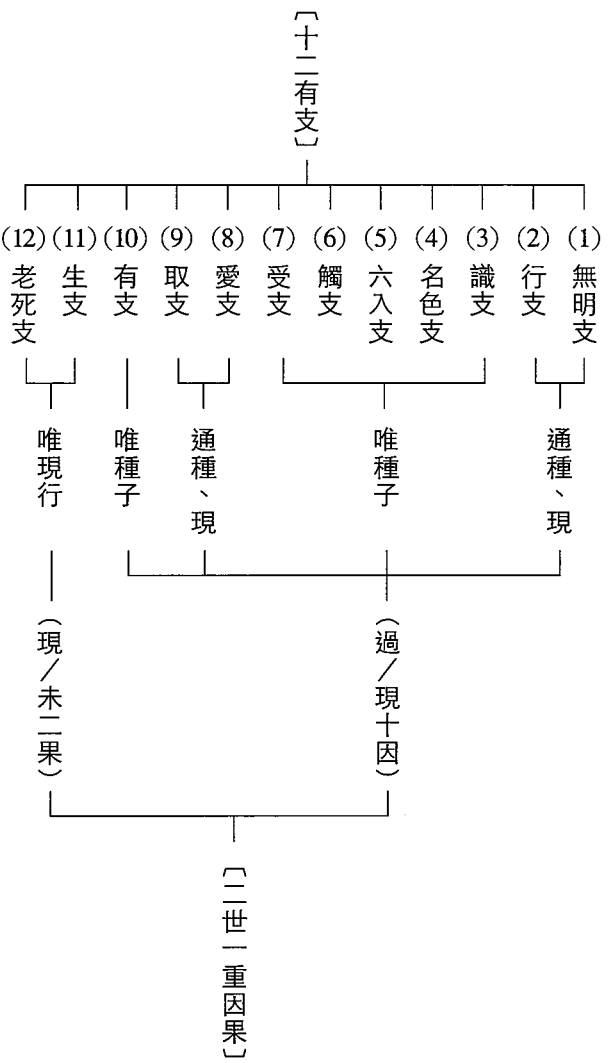
②漢・安世高曾譯《佛說大安般守意經》云：「『安（āna）』名為入息，『般（apāna）』名為出息，念息不離是名為『安般』。」即通過呼吸以調節身心，使思慮集中，進入禪觀，合為數、隨、止、觀、還、淨為「六妙門」。一、數：入息出息，從一數到十、默讀循環不已，領悟身心無常生滅，斷除雜念煩惱。二、隨：以隨息取代數息，漸趨深、細、慢、長，冷暖悉皆覺知。三、止：終於繫心一處，而無雜念。四、觀：從觀想出

入息生滅無常，進觀五陰（五蘊）無常空幻。五、還：《坐禪三昧經》云：「捨風門住……（轉觀五陰）因緣合故有，因緣散故無。是名轉觀法。」六、淨：領悟諸法無常、苦、空、無我及四諦之理，培植（煖、頂、忍、世第一法）善根，經歷四禪，斷除煩惱，增長智慧，終達清淨解脫。《坐禪三昧經》云：「若思覺偏多，當習阿那般那三昧法門。」

③《坐禪三昧經》云：「若瞋恚偏多，當學……慈心法門。」初習者，教以「慈及親愛」，在禪定中念念樂於，以「行者若得種種身、心快樂，（如）寒時得衣，熱時得涼，飢渴得飲食，貧賤得富貴……如是種種，樂願親愛得。繫心在慈，不令異念。」進而慈及中人，及至「行者若得種種身心快樂，願怨憎得；得與親同，同得一心，心大清淨、親、中、怨等，廣及世界，無量眾生皆令得樂，周遍十方，靡不同等，大心清淨，見十方眾生皆如自見，在心目前，了了見之，受得快樂。是時即得『慈心三昧』。」

④《坐禪三昧經》云：「若愚癡偏多，當學思惟（十二因緣）法門。」即順觀、逆觀、流轉觀、還滅觀「十二緣起（有支）」的法理。今表成「流轉順觀」：


〔十二有支〕
(1) 無明
(2) 行
(3) 識
(4) 名色
(5) 六入
(6) 觸
(7) 受
(8) 愛
(9) 取
(10) 有
(11) 生
(12) 老死
過去二因
現世五果
現世三因
未來二果
（過、現一重）
（現、未一重）
〔三世二重因果〕



⑤為要斷除「我執」，故觀十八界皆由六大和合而成，故無「自我」實體存在（案：六根、六境、六識名為「十八界」；《修行道地經．行空品》以「地、水、火、風、空、識」為「六大」）。經言：「修行自念，當觀身本六事合成，……一曰地，二曰水，三

曰火，四曰風，五曰空，六曰神（識）。……「地」有二事，內地、外地……身中堅者，髮、毛、爪齒、垢濁、骨、肉、皮革……五臟、腸胃、屎穢不淨，諸所堅者，是謂身地。……當觀剃頭，下鬚髮時，著於目前一一分髮……若毛悉是（自我），斯亦非應為若干身；又除鬚髮，從小至長，亦難計量，若持著火燒其髮時，身便當亡……如髮無我，一切亦然。……諦觀如是地無吾我，我不在『地（大）』（中）。……何謂內水？身中諸軟、濕、膩、肪膏、血脈、髓腦、涕淚、涎唾、肝膽、小便之屬。……何謂內火？身中溫暖、諸熱煩滿，其存命識，消飲食者。……何謂內風？身所受氣，上下往來，橫起脅間、脊背腰風，通諸百脈骨間之風，掣縮其筋力風，急暴諸風興作動發，則斷人命。……此內諸風皆因飲食，不時節起，及餘因緣，風不虛發。風若干種，步步之中，各各起滅，於彼求我而不可得。……身中諸孔，皆名曰『空』，不從此空而起想念……無所依倚……若干方便，省於內空，永不見身，是故『內空』而無『吾我』。……心神（識）在內不在外，心依內種，得見外種而起因緣，（心）神有六界：眼、耳、鼻、口、身、心之識也。……目因色明，猶空隨心，以是之故，便有眼識。……所從因緣起眼識者，其緣所合，無常、苦、空、非我之物。……眼識無常，心諸所想亦復如是。審諦觀者，知其根本，一切諸法皆非我所。……今適捨色，心無所樂，以智慧法，分別散壞，四大五陰，今已解了，色、痛、想、行、識，諸入之衰，皆

非我所。如今五陰非身所有，過去、當來、現在亦然。其觀生死以如是者，便能具足得至『（解）脫門』。」

⑥《坐禪三昧經》言：「（多）等分行（案：貪、瞋、思覺多分同時現行）及重罪人……當教一心念佛三昧。」經云：「若初習行人，將至佛像所……諦觀佛像相好，相相明了。一心取持，還至靜處。心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像，不令他念。他念攝之，令常在像。若心不住，師當教言：汝當責心，由汝受罪不可稱計，無際生死，種種苦惱無不更受。若在地獄，吞飲洋銅，食燒鐵丸；若在畜生，食糞噉草；若在餓鬼，受飢、餓苦；若在人中，貧窮困厄……如是不已，心不散亂。是時便得心眼見佛像相光明，如眼所見無有異也。……如是心想，見過去佛，初降神時，震動天地。有三十二相大人相，一者、足下安平立。二者、足下千輻輪。三者、指長好……三十二者、眉間白毛，長好右旋。復次，八十種小相：一者、無見頂，二者、鼻直高好……八十者、胸有『德』字、手足有『吉』字，光明徹照無量世界。……專心念佛，不令外念，外念諸緣攝之令還，如是不亂。是時便得見一佛、二佛乃至十方無量世界諸佛色身，以心想故，皆得見之。既得見佛，又，聞說法言，或自請問，佛為說法，解諸疑網。既得佛念，當復念佛功德、法身、無量大慧、無崖底智、不可計德。……爾時惟觀二事：虛空佛身及佛功德，更無異念，心得自在，意不馳散，是時得成念佛三昧。」

⑦正文出自窺基法師的《法苑義林．唯識章》，亦見於《心經幽贊》。其言曰：「五重唯識觀略以二門辨釋：一、所觀唯識，二、能觀唯識。『所觀唯識』以一切法而為自體，通觀有、無為唯識故，略有五重。……『能觀唯識』以別境慧而為自體（無性）。《攝大乘（論釋）》第六（卷）說：『為何義故，入唯識性？由緣總法（之）出世止觀智故（能入唯識性）。』……」第一重、遣虛存實（觀）：「一、遣虛存實識：觀遍計所執唯虛妄起，都無體用，應正遣空，情有理無故。觀依他、圓成諸法體實，（以是後得智及根本智彼）二智境界，應正存有，理有情無故。……由無始來，執我、法為有、撥事理為空。故此觀中，『遣』者，空觀對破有執；『存』者，有觀對遣空執。今觀『空、有』而遣『有、空』（二執）；『有、空』（二執）若無，亦無（須）『空、有』（二觀）；以彼空、有（二觀）相待（於二執）觀成；（若）純有、純空（是實義，則）誰之空、有（可有觀效）？」（案：《中論．觀行品》：「大聖說空法，為離諸見故；若復見有空，諸佛所不化。」）第二重、捨濫留純觀：「二、捨濫留純識：雖觀事理皆不離識，然此內識有境有心。心起必託內境生故；但『識』言『唯』，不言『唯境』。《成唯識（論）》言：『識唯內有，境亦通外。』恐濫外故，但言唯識。又諸愚夫，迷執於境，起煩惱、業，生死沈淪，不解觀心，勤求出離；哀愍彼故，說『唯識』言，令自觀心，解脫生死。非謂內境如外都無。由境有濫，捨不稱『唯』；心體既純，留說

『唯識』。……」第三重、攝末歸本觀：「三、攝末歸本識：心內所取，境界顯然；內能取心，作用亦爾。此見相分俱依識有，離識自體、本末法必無故。……《成唯識（論）》說：『變謂識體轉似二分，相、見俱依自體起故。』《解深密（經）》說：『諸識所緣，唯識所現。』攝相、見末，歸識（自證分）本故，所說理事、眞俗觀等，皆此門攝。」第四重、隱劣顯勝觀：「四、隱劣顯勝識：心及心所，俱能變現，但說『唯心』，非『唯心所』。心王體殊勝，心所劣，依勝生。隱劣不彰，唯顯勝法。……《無垢稱（經）》言：『心垢，故有情垢；心淨，故有情淨』等，皆此門攝。」第五重、遣相證性：「五、遣相證性識：『識』言所表，具有事、理。『事』為相用，遣而不取；『理』為性體，應求作證。《勝鬘經》說『自性清淨心』。（案：此文不取染、淨依他起性，唯說眞如（實）性，離諸染污諸法中實心之本體，即圓成實自性。）《攝（大乘）論》（無性釋）（引陳那）頌云：『於繩起蛇覺，見繩了義無；證見彼分時，知如蛇智亂。』此中所說『起繩覺時，遣於蛇覺』，喻觀依他，遣所執（遍計）覺。『見繩眾分，遣於繩覺』，喻見圓成，遣依他覺。……蛇由妄起，體用俱無；繩藉麻生，非無假用。麻譬眞理，繩喻依他。知繩麻之體用，蛇情自滅。蛇情滅故，蛇不當情，名遣所執，非如依他，須聖道斷。故漸入眞，達蛇空而悟繩分。證眞觀位，照眞理而俗事彰。理事既彰，我、法便息。……」

⑧一心三觀，《摩訶止觀》卷五云：「如是（依『中道第一義諦』）遍歷一切法，無非不思議三諦：（1）若一法、一切法，即是因緣所生法，是為『假名（有）』，『假觀』也。（2）若一切法即一法，我說即是『空』，『空觀』也。（3）若非一（法）、非一切（法）者，（案：超越假與空的相對，同時融攝諸法幻有之假與無自性之空），即是『中道觀』。（4）一空一切空，無假、中而不空，總空觀也；一假一切假，無空、中而不假，總假觀也；一中一切中，無空、假而不中，總中觀也。即《中論》所說不可思議『一心三觀』，歷一切法亦如是。」（案：「空」與「假」相當於「眞」、「俗」二諦，是分解地相對地說，是「權」、是「教」，是「假名」，是「方便」，「中」則是從「空、假」的權教方便，排解超越開來，圓融二者，一歸於空、假相即，達致不落二邊的具體眞理境界。此是「佛眼所觀」、「佛智所照」之「薩婆若海（Sarvathā-jñāna）」（一切智智）境界。）三觀歷程：《摩訶止觀》卷三云：「觀有三（種次第）：從假入空，名『二諦觀』；從空入假，名『平等觀』；二觀為方便道，得入中道，雙照二諦，心心寂滅，自然流入薩婆若海，名中道第一義諦觀。」一、二諦觀：「所言『二諦』者，觀『假』為入『空』之詮。『空』由詮會，能、所合論，故言『二諦觀』。」（案：所觀有二、即「假」與「空」，故名「二諦」。即觀一切現象世界，相待緣起而有，無獨立自性，但宛然有象，只是假有，故皆可歸進平等一如之「無自

性（空性）」的眞理境界中去，於是接觸一切法，而不執取一切法，故名「從假入空」。）二、平等觀：「從空入假，名『平等觀』者，若是入空，尚無空可有，何假可入？當知此觀，為化眾生，知眞非眞，方便『出假』，故言『從空』；分別藥病，而無差謬，故言入假。『平等』者，望前（假、空之不平等），稱（今為）平等也。（以）前觀、破『假』病，不用『假』法，但用『眞（空）』（之）法，破一不破一（破假、不破空），未為平等。後觀、破空病，還用『假』法，破、用既均（空、假俱破），（前、後）異時相望，故言平等也。」（案：「平等觀」又名「從空出假（觀）」或「從空入假觀」。大乘中人，為救度眾生，不能停駐於「純空」之境，故必須從空境回落到差別歷然的現象世界。從邏輯言，不肯把作為否定的「空」，作為正面而肯定之，故成「空空」之否定之否定，以建立「妙有」，即「現象假有的世界」，但不再起執著（如禪宗「見山亦是山，見水亦是水」的境界），仍就其本性之為空，而復觀空。即：以空觀假，又以假觀空；以空破假，復又以假破空；破假後是「空」，破空後是假，故又為「平等觀」。）三、中道第一義觀：「『中道第一義觀』者，前觀假（入）空是『空生死』；後觀『空空（由空出假）』，是『空（除）涅槃』。（如是）雙遮二邊，是名『二空觀』。（以此）為『方便道』（而）得會中道。故言『心心寂滅，流入薩婆若海』。又初觀用空，後觀用假，是為『雙存方便』。入中道時，能雙照二諦。」

（案：於此通過對「空」、「假」的否定，以顯「中道第一義」者，一方面，對現實生死世界「假之計執」的否定，故能「空生死」；同時對純然眞理世界「空之計執」的否定，故能「空涅槃」。如此綜合成「雙遮」的二空觀。一方面又可說以二諦觀來否定「現實世界之自性」，亦即對「眞理世界之空性」的肯定；以平等觀來否定「眞理世界之空執」（空空），亦即對「無執現實世界」的肯定。如此綜合成「雙照」境界。此空、假、中雙遮、雙照是主體性一心的表現，故名「一心三觀」。）

⑨華嚴宗依《華嚴經》「法界緣起」（案：法藏《華嚴一乘教義分齊章》云：「初中，由自若（存）有時（即處於有的、實的、肯定的現實狀態時），他必無故（即處於空的、虛的、否定的潛存狀態），故他即自（即交互相即，此顯則彼隱，彼顯則此隱，互為主伴的關係），何以故？由他無性，以自作故。二（者）、由自若空（隱）時（即處空、虛、否定、潛存狀態時），他必是（存）有，（即處有、實、肯定、現實狀態），故自即他。何以故？由自無性，用他作故。」）（案：「處於虛位」的一方，必須趨順於、依緣於「處於實位」的一方，整個宇宙法界，即依此關係而建立，名之「大緣起（無盡緣起）陀羅尼法」。結果於「四法界」中，成就「事事無礙法界」。又事法界、理法界、理事無礙法界、事事無礙法界，名為「四法界」。）於四法界中，除去事法界（案：彼是宇宙事相，千差萬別，都可作所觀境，難一一陳述，故不取為觀），餘三法

界，構成「眞空觀」、「理事無礙觀」、「周遍含容觀」（分別與「理法界」、「理事無礙法界」、「事事無礙法界」相應。）合名「法界三觀」：一、眞空觀：此觀依「四法界」中之「理法界」而建立。觀（宇宙萬有）諸法本性即空。所謂「空」者，非斷滅空，非「離色之空」，而是「即有明空」；其「空」亦無「空相」，得名之為「眞空」（案：即以眞實的智慧以觀諸法，不偏於實有，不偏於空寂，而直觀諸法之「空而不空」的「實性實相」。）其中可開成四種觀法：（1）會色歸空觀：會一切色而歸於眞空，以色法緣生，必無自性故，所以「色即是空」。（2）明空即色觀：闡明「眞空」即是一切色法的本性，二空所顯的「眞如理」，故非「斷滅空」，所以「空即是色」。（3）空色無礙觀：色法全體不異眞空，故色不窮盡而「空現」；眞空全體不異色法，故空即色而「空不隱」。是以「現色而不障於空」、「現空而不障於色」，即色可以見空，即空可以見色，空、色二法，無礙一味。（4）泯絕無寄觀：如是所觀「眞空」，不可以說「即色、不即色」、「即空、不即空」，迥然一體，絕諸對待，無語言可託，無文字可寄。二、理事無礙觀：此觀依「理事無礙法界」而建立。進而諦觀「諸法之事（宇宙森羅事相）」與「眞如理（宇宙萬有理體）」互相交絡，無礙融通（案：即普遍原理與特殊事象，互不相礙。）如此理事融通、不一不二的關係，可以開成十門：（1）理遍於事門：顯眞理周遍於一切事法（現象）之上，一一事中，理皆全遍。（2）

事遍於理門：顯事法（現象）全遍理性（本體）之中，不壞一塵，即遍法界。（3）依理成事門：一切事法（現象）都是緣起無實自性，故無別體，只依妄因無性而理得成。（4）事能顯理門：由於一切事法（現象）皆依理性而成，故事法空虛而理性眞實。是以於空虛的事法中，其理性（本體）挺然露現。（5）以理奪事門：一切事法，全皆依理而成，故無事可得，唯有一眞理平等顯現。（6）事能隱理門：眞理隨緣而成事法（現象），事有形相，理無形相，雖不相違，但事顯則理隱。（7）眞理即事門：所言眞理，非謂「但空」而出於「事」外，故能「全體即事」，始成眞理。（8）事法即理門：一切事法（現象），皆從緣生，必無自性；既無自性，故「全體即理」。（9）眞理非事門：「理」是眞、是實、是所依；「事」則是妄、是虛、是能依。所以「即事之理」非即是「事」。（10）事法非理門：「事」是相、是能依；「理」是性，是所依。彼此互異，故「全理之事」，非即是「理」。整合言之，此上十義，同一緣起。理望於事，有成、有壞，有即有離；事望於理，有顯、有隱，有一、有異。逆順自在，無障無礙，同時頓起。三、周遍含容觀：此觀依「事事無礙法界」而建立。更進而觀一一事法（以同一眞如理為本性的現象），彼此相入（涉入），遍攝無礙，同時互為能所。無所不在名「周遍」；無所不攝名「含容」。（案：於此觀照下，一切現象的存在，無不周遍含容，互不相礙，圓融包攝）。此亦有十門：（1）理如事門：眞理本無分限，但

既「全理為事」，事有分限、有顯示、有差別、有大小、一多、變易，乃至無量、無盡，如是理亦如是，有分限，乃至無盡。（2）事如理門：事既遍於理，不異於理，故能隨理而溶融，普遍廣大，一一事法，徹於三世，常住本然。（案：十門展轉相生，上述二門是總，能成如下八門。）（3）事含理事無礙門：事、理雖非一，但依「事如理」義，故一事亦能廣容一切萬有，一微塵能容攝無邊法界。（4）通局無礙門：事法與理，「非一即（是）非異」（「非一」是「局」，「非異」是「通」）。是以一一事法，不離「一處（之局）」即「全遍十方一切塵內（之通）」，由於事法與理，「非異即（是）非一」，所以「全遍十方（之通），而不動一位（之局）」。即遠即近，即遍即住，無障無礙。（5）廣狹無礙門：由於事、理「非一即非異」，故不壞一塵而能廣容十方剎海；又由於事、理「非異即非一」，故微塵不大，而能廣容十方法界。即廣即狹，即大即小，無障無礙。（6）遍容無礙門：一望一切，互有相攝、相入關係。普遍即是廣容，一與一切，同時遍攝無礙。（7）攝入無礙門：「入」即普遍，「攝」即「廣容」，入之即是攝之，攝之即是入之。一切望一，同時遍容、攝入而無礙。（8）交涉無礙門：一望一切，有攝有入（能動為進入，所動為攝受）。此有「一攝一切、一入一切；一切攝一、一切入一；一攝一法、一入一法；一切攝一切、一切入一切」四句。一與一切，同時交參涉入無礙。（9）相在無礙門：一切望一，亦有入、有攝。所

攝與能入，彼此俱在，故名「相在」。亦有「攝一、入一，攝一切、入一切，攝一切、入一切」四句。一切與一交參無障無礙。（10）普融無礙門：一切及一，更互相望，一一具有前面兩重四句，普融無礙，主伴重重，無窮無盡。（案：上見澄觀《華嚴法界玄鏡》。法藏亦有「十玄門」以明「事事無礙法界」義，可資參考。）

⑩菩提達摩，中國禪宗初祖，西天第二十八祖。南印度人。又稱菩提達磨。於梁武帝普通元年（公元五二〇年，一說南朝宋代末年，公元五八九年），泛海至廣州番禺，武帝遣使迎至建業，然與武帝不相契，遂渡江至魏，止嵩山少林寺，面壁坐禪，其語錄《二入四行論》，收錄於《卍續藏》卷六十三。梁大通二年（公元五二八年，一說梁大同元年公元五三五年）入寂。唐代宗賜謚「圓覺大師」。

⑪宗密（780－841），中國華嚴宗第五祖。唐代果州（四川西充）人，俗姓何。世稱圭峰禪師，圭山大師。謚號定慧禪師。著有《禪源諸詮集》一百卷，集錄諸宗禪語偈頌，詮表禪門根源道理，現僅存都序，凡二卷，收錄於《大正藏》卷四十八。宗密之生平事蹟，見《宋高僧傳》卷六，及《景德傳燈錄》卷十三。

⑫僧璨（?－606），又作僧粲，禪宗第三祖，初以白衣謁二祖，既受度傳法，隱居於舒州之皖公山，及至後周武帝破滅佛法，則往來於太湖縣司空山，居無常處積十餘載，時人無能知者。隋煬帝大業二年，於法會大樹下合掌站立而終。唐玄宗賜謚「鑑智禪師」。生

平事蹟，見《景德傳燈錄》卷三，及《五燈會元》卷一。所作《信心銘》，全一卷，收錄於《大正藏》卷四十八。全篇以四言詩寫成，凡一百四十六句，五百八十四字。提倡「一即一切，相互融通」之華嚴思想。

⑬道信（580－651），禪宗第四祖。蘄州廣濟（湖北廣濟）人，俗姓司馬。嗣法於僧璨，傳於弘忍。示寂後，建塔於東山黃梅寺，因弟子弘忍居於黃梅東山弘傳禪法，故世人並稱道信與弘忍之道法為「東山法門」，唐代宗敕謚「大醫禪師」，塔銘號「慈雲」。生平事蹟見《景德傳燈錄》卷三。著有《入道安心要方便法門》，原書已佚，僅由《楞伽師資記》道信條之記載，而知道信曾著有此書。

⑭弘忍（602－675），禪宗第五祖。潯陽（江西九江）人，或謂蘄州（湖北蘄春）黃梅人，俗姓周。七歲，從四祖道信出家於蘄州黃梅雙峰山東山寺，窮研頓漸之旨，遂得其心傳。禪宗自初祖菩提達摩，均以《楞伽經》承傳，至弘忍始改為《金剛般若經》；其弟子神秀及慧能，分別開衍北宗禪與南宗禪兩大系統；示寂後，唐代宗敕謚「大滿禪師」。生平事蹟見《宋高僧傳》卷八。其所著《最上乘論》，全一卷，收錄於《大正藏》卷四十八。全論以十四條問答方式，論釋有關自心本來清淨、不生不滅、本師、眾生與佛同體、持守本眞之心為涅槃之根本、入道之要門、十二部經之宗、三世諸佛之祖，及無記心、我所心滅、眞心等之意義，及其攝屬果、行二門之情形。

⑮玄賾，唐代僧人。生卒年份不詳。太原祁縣（山西汾陽）人，俗姓王。入五祖弘忍門下，承其教誨。久視元年（公元七〇〇年），蒙則天武后召見。景龍二年（公元七〇八年），奉敕至京師，受中宗之皈依。曾撰《楞伽人法志》，然今不存，其弟子淨覺，即以之為基礎，撰述著名之《楞伽師資記》。

⑯淨覺，唐代僧人，生平不詳，其撰述之《楞伽師資記》，全一卷，收錄於《大正藏》卷八十五。記述《楞伽經》八代相承傳持之經過。由於初期宗師傳法特重《楞伽經》，故名為《楞伽師資記》。內容次序如下：(一)《楞伽經》之譯者求那跋陀羅，(二)菩提達磨，(三)慧可，(四)僧粲，(五)道信，(六)弘忍，(七)神秀、玄賾、老安，(八)普寂、敬賢、義福、惠福等八代傳承。除諸師傳記之外，亦包含許多禪宗思想，為研究初期禪宗史之基礎資料。

⑰神秀（605－706），北宗禪之祖。汴州尉氏（河南開封之南）人，俗姓李。於蘄州雙峰東山寺，參謁五祖弘忍，深得弘忍器重。弘忍示寂後，遷江陵當陽山傳法，緇徒靡然歸其德風，道譽大揚，為北禪之始，主張「漸悟」，而南宗禪慧能則主「頓悟」，故禪宗史上有「南頓北漸」之稱。神龍二年二月示寂於洛陽天宮寺，世壽一〇二。敕號「大通禪師」。生平事蹟，見《宋高僧傳》卷八、《景德傳燈錄》卷四。由其弟子所述記之《觀心論》，全一卷，收錄於《大正藏》卷八十五。內容說觀心之法；以觀心一法總攝諸

法，最為簡要。

⑱《大乘無生方便門》，全一卷，撰者不詳，收錄於《大正藏》卷八十五。

⑲杜朏，唐朝人。《傳法寶紀》，全一卷。乃我國初期禪宗史傳書之一。於巴黎圖書館所藏有二種（伯希和第二六三四號、第三五五九號），前者收錄於矢吹慶輝之《鳴沙餘韻》，及《大正藏》卷八十五古逸部，其後半大部分則為斷簡殘篇。後者收於神田喜一郎之《敦煌祕籍留眞》，及其論文《關於傳法寶紀完帙》之中〈積翠先生華甲壽記念論纂〉，後來收錄為續禪宗編年史之附錄。（《傳法寶紀》資料參照《佛光大辭典》）

⑳無住（714－774），唐代禪僧。鳳翔郿縣（陝西）人，俗姓李。參謁無相禪師於四川成都淨眾寺，並嗣其法。後住保唐寺開法，世稱「保唐無住」。大曆九年六月三日坐化，世壽六十一。後世稱其所傳之法系為「保唐宗」。請參閱《景德傳燈錄》卷四、《五燈會元》卷二。《歷代法寶記》全一卷，不著撰人，據楊曾文《唐五代禪宗史》認為乃保唐無住之弟子編撰。亦名《師資眾脈傳》、《定是非摧邪顯正破壞一切心傳》、《最上乘頓悟法門》。收錄於《大正藏》卷五十一，文末附有〈大曆保唐寺和上傳頓悟大乘禪門門人寫眞贊文並序〉一篇。

㉑慧能（638－713），唐代僧人，中國禪宗第六祖。祖籍范陽（河北），俗姓盧，生於南海新興。一日負薪至市，聞客誦金剛經，心即開悟。乃前往黃梅之東禪院，拜謁五祖

弘忍，後得弘忍傳以衣法，儀鳳元年（公元六七六年）至南海依印宗法師出家，受具足戒。翌年移住韶陽曹溪寶林寺，弘揚南禪頓悟法門，其弟子法海，將其教說滙編成書，名《六祖法寶壇經》，收錄於《大正藏》卷四十八。先天元年（公元七一二年）命門人於寺內建立報恩塔，翌年八月示寂，世壽七十六。諡號「大鑑禪師」。其生平事蹟，見《宋高僧傳》卷八、《景德傳燈錄》卷五等。

㉒ 神會（668－760），唐代禪僧，六祖慧能弟子，荷澤宗之祖。襄陽（湖北襄陽）人，俗姓高。慧能示寂後，於河南滑臺大雲寺設無遮大會，指斥神秀一門「師承是傍，法門是漸」，《南宗定是非論》即為是次大會之記錄，此論全名為《菩提達磨南宗定是非論》，收錄於胡適校寫之《神會和尚遺集》。又著《頓悟無生般若頌》，後改稱《顯宗記》，收錄於《景德傳燈錄》卷三十，定南北頓漸兩門，「南頓北漸」之名，由是而起，竭力攻擊神秀之漸門。安史之亂後，受詔住於荷澤寺中，闡揚六祖之宗風，世稱「荷澤大師」。敕諡「眞宗大師」。其生平事蹟，見《宋高僧傳》卷八、《景德傳燈錄》卷五等。

㉓ 見註㉒。

㉔《神會語錄》，完本已散佚。《景德傳燈錄》卷二十八收錄有〈洛京荷澤神會大師示眾〉一文，亦見胡適整理校編之《神會和尚遺集》。

㉕慧海，生卒年份不詳，唐代僧人。建州（福建）人，俗姓朱，世稱大珠和尚、大珠慧海。初依越州大雲寺道智和尚受業，後遊諸方，參謁馬祖道一，師事馬祖六載。撰有《頓悟入道要門論》一卷，被法門師姪玄晏竊出呈馬祖，祖覽訖告眾云：「越州有大珠，圓明光透，自在無遮障。」此即大珠和尚名之由來。其生平事蹟見《景德傳燈錄》卷六。

㉖希運（?-850），唐代僧人。福州閩縣人，姓氏不詳。幼出家於洪州黃檗山，後謁百丈懷海，得百丈所傳心印。於黃檗山鼓吹直指單傳之心要，四方學子雲集而來，時河東節度使裴休鎮宛陵，建寺，迎請說法，希運酷愛舊山，故凡所住之山，皆以黃檗稱之。諡號「斷際禪師」。裴休集錄親聞師之法要，輯成一卷，並題名《黃檗山斷際禪師傳心法要》；又輯錄黃檗希運禪師住於安徽宣州宛陵時，與裴休等人之宗乘機緣對話，為《宛陵錄》，全稱《黃檗斷際禪師宛陵錄》，兩者均收錄於《大正藏》卷四十八。生平事蹟見《景德傳燈錄》卷九、《五燈會元》卷四。

㉗見註㉖。

㉘玄覺（665-713）唐代僧。溫州永嘉（位於浙江）人，俗姓戴。字明道。號永嘉玄覺、眞覺大師。初學天台，於溫州龍興寺側巖下自構禪庵，後參謁禪宗六祖慧能，遂改宗入禪門。敕諡「無相」。著有《禪宗永嘉集》、《永嘉證道歌》。兩者均收錄於《大正藏》

卷四十八。《禪宗永嘉集》，由慶州刺史魏靖輯錄，內容以天台止觀遮照之旨解釋禪宗之禪，揭示禪定之用意及修行之歷程。《永嘉證道歌》則以古體詩寫成，揭示其悟境之要旨。玄覺生平事蹟見《宋高僧傳》卷八。

㉙ 見註㉘。

㉚《溈仰錄》，《潭州溈山靈祐禪師語錄》，全一卷。唐代靈祐（771 - 853）撰，又名《潭州溈山靈祐禪師語錄》、《大圓禪師語錄》。《袁州仰山慧寂禪師語錄》，全一卷。唐代僧慧寂（840 - 916）撰，又名《仰山寂禪師語錄》、《智通禪師語錄》。二書均為明代僧語風圓信、郭凝之編，並收錄於《大正藏》卷四十七。由於兩者皆係舉揚溈山之宗風，故世人將《溈山語錄》與《仰山語錄》，合稱《父子語錄》。

㉛《臨濟錄》，全一卷。唐代三聖慧然編集。收錄於《大正藏》卷四十七。全名《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，又名《臨濟義玄禪師語錄》。為臨濟宗之祖臨濟義玄法語之集錄，臨濟宗奉為最重要之語錄。本書內容分成語錄、勘辨、行錄等三部。其中較著名者為四料簡，即奪人不奪境、奪境不奪人、人境俱奪、人境俱不奪等。

㉜《洞山錄》，《洞山悟本大師語錄》，全一卷。唐代洞山良价（807 - 869）撰。收錄於《大正藏》卷四十七。又名《洞山良价禪師語錄》，略稱《洞山錄》。為曹洞宗最重要之語錄。內容收錄上堂、示眾、舉古、問答等一二〇則，歌頌有十一種。為了解中國曹

洞禪風最具代表性之資料。

㉝《雲門錄》，《雲門匡眞禪師廣錄》，凡三卷。守堅編。又名《雲門廣錄》、《雲門和尚廣錄》、《雲門文偃禪師廣錄》、《大慈雲匡眞弘明禪師語錄》，收錄於《大正藏》卷四十七。乃編錄雲門文偃之法語、偈頌、詩歌等。

㉞《法眼錄》，全一卷。唐代僧法眼文益（885－958）撰，明代僧語風圓信、郭凝之編。又名《金陵清涼院文益禪師語錄》、《大法眼文益禪師語錄》、《大智藏大導師語錄》、《清涼文益禪師語錄》、《文益錄》，集錄法眼文益之略傳及宗風。收錄於《大正藏》卷四十七。

附篇 《禪宗公案》導言

五家宗風

昔者佛教學者張澄基先生，於一九五七年三月自美還台，述學之餘，感歎佛法博大精深，典籍浩繁，初學卒難通曉，於是致其悲願，遍採群經，廣探眾論，別闢途徑，從大藏經，選取深入淺出之文，可以代表佛法所能舉備者，輯成綱要，以作入門之指引，廣開眾途，會歸一致，以便後學。於是發大心者，彼諸君子，附和其議，成立「佛經選要編纂會」，推贊張澄基為會長，馮公夏、李世華副之，吳悟達為名譽會長，孫家良、奚玉書、施剛巽、高大添、金振玉、顏世亮、韋達皆為會員；禮請羅時憲教授主持編纂，並為劉銳之、邢述之、江妙吉祥（江淑嫻）共勤其事；又有謝卓如、勞建川發心校對。由是釐定綱要，就日本大正新修大藏經內，依綱選輯，裁其煩重，補其未備，連綴成篇，名之為「佛經選要」①。由是發凡起例，挈要鉤玄，歷時四載，始竟全功。合有十三篇（包括教主、有情與世界、因緣業

果、諸法體義、唯識、眞實義、人天乘、解脫道、菩薩行、佛果、淨土、密乘、宗門法要等），每篇又分章節若干，並以「提要」附麗，精擷敷陳，約八十餘萬字，統計一二四七頁，分成上、下兩冊。編印之後，贊助學人，莫不緇素，其名錄者有一二四人，在香港、台灣成為佛教希有奇緣之不朽勝事②；樂於為「佛經選要」之「序」者有六：如「釋筏可序於大嶼山寶蓮寺如是室」、「釋印順序於新竹福嚴精舍」、「李世華序於香港」、「馮公夏序於香港」、「屈映光序於台灣大溪」及「高大添序於香港」。於是百川眾流，同歸大海，皆同一味，無二歸源。一如印順法師「聞羅（時憲）君之說，讀選要之目，乃知書以境、行、果為次，略及般若中觀，而大都錄自阿含、瑜伽、成唯識論；然不以瑜伽唯識之宗學而自拘，復編次淨土、禪及眞言於後，事出創始，固難能而可貴矣」③。向者馮公夏先生有感道偉葛德（Dwight Goddard）有「佛教聖經（A Buddhist Bible）」之輯，故有佛法纂選精要，輯成節本，名之為「佛經選要」，一如印順法師，雖擬稱其書曰「佛

教聖經」，但非所苟同，然其立意之適宜與需要，固隨喜而無異辭爾④。

如是「佛經選要」，刻版付梓，輾轉承傳，已有五十二年，正當羅時憲教授往生二十周年紀念，及一百載之華誕，讀其書，發其文，回想恩師，護念付囑，則亦不勝黽勉；故以「佛經選要」之「宗門法要」中，顯其禪學「五家宗風」，諸家「皆有聖人之一體」，或「具體而微」，從「人天眼目」中，選錄要語，析其辭句，一如秋菊春蘭，各擅其致，以為參考。所謂「但願春風齊著力，一時吹入我門來」，迴向有情，發揮大願。

（一）臨濟宗

甲、生平簡介：《人天眼目》卷一云：「臨濟宗者，師諱義玄，曹州南華人也，俗姓邢。幼而穎異，長以孝聞。及落髮受具，居於講肆，精究毘尼，博賾經論。俄而歎曰：『此濟世醫方也，非教外別傳之旨。』即更衣遊

方。首參黃檗，次謁大愚。其機緣語句，載於行錄。既受黃檗印可。尋抵河北鎮州城東南隅，臨滹沱河側，小院住持，其臨濟因地得名。唐咸通八年丁亥四月十日，攝衣據坐，與三聖問答畢，寂然而逝。門人以師全身，建塔於大名府西北隅；敕諡慧照禪師，塔號澄靈。」⑤

〔疏義〕可分為四段：

一者、臨濟〔義玄〕禪師，生年不詳，為臨濟宗的創始人，是〔曹州南華人〕，今山東省東明縣，〔俗姓邢〕。義玄禪師小〔幼而穎異〕，略〔長〕之後，〔以孝〕順得〔聞。及落髮〕為僧出家修行，二十歲，〔受具〕足戒的戒律，為學人以經、律、論〔居於講肆〕，更加〔精究〕於名為調伏「毘奈耶（Vinaya）」的〔毘尼〕之戒律研究，得以〔博〕大深〔賾〕的〔經論〕境界。

二者、如是臨濟義玄，〔俄而歎曰：此〕正是〔濟世醫方〕而〔非教外別傳之旨〕，不足以廣發眾生，迴向有情，便〔即更衣，遊方〕四外參

尋。於是往江西洪州，〔首〕先〔參〕學於〔黃檗〕希運禪師，又〔次謁〕於高安〔大愚〕禪師。臨濟義玄初在黃檗，隨眾參侍，問「如何是祖師西來的的意」，黃檗便打；如是三問三遭打。義玄感到氣餒，只好向黃檗辭別；黃檗指往大愚。義玄遂參大愚禪師。大愚問道：「甚麼處來？」義玄云：「從黃檗來。」大愚道：「黃檗有何言教？」說：「義玄親問西來的的意，蒙和尚便打。如是三問三轉被打，不知過在甚麼？」大愚聽了道：「黃檗禪師，眞是怎麼老婆婆心切，這樣為你撤除困擾，居然還要尋找過處，而不知恩謝。」義玄至此，不覺恍然大悟，說：「佛法原來亦不過如此（無多子吧）！」大愚聽了，抓著義玄的衣領道：「適來道我不會，而今又道無多子，究竟你懂得了多少呢？悟解了多少呢？」這時義玄亦向大愚的肋下打了一拳；大愚托開道：「你師是黃檗，與我不相干。」當時問法，〔其機緣語句〕，都記〔載於〕在〔行錄〕之中⑥。

三者、如是臨濟義玄，〔既受黃檗印可〕，於此〔尋抵河北鎮州〕正定

縣一帶的〔城東南隅，臨滹沱河〕亦為子牙河〔側〕，有一個〔小院〕名為臨濟院，作為出任〔住持〕，由此的義玄法師，〔其臨濟〕宗的所創立之禪宗一派，於是〔因地得名〕。

四者、直至〔唐〕懿宗〔咸通八年丁亥四月十日〕即公元八六七年⑦，臨濟義玄禪師以服裝整潔〔攝衣據坐，與〕門人之〔三聖〕禪師互相〔問答〕完〔畢〕之後，便〔寂然而逝〕⑧。臨濟院的弟子〔門人以〕臨濟義玄禪師圓寂後的遺體〔全身，建〕成靈〔塔於大名府〕於五代河北的〔西北隅〕。唐懿宗賜以〔敕諡慧照禪師〕的名號，並以義玄禪師的靈〔塔號〕為〔澄靈〕。

乙、宗風概要：《人天眼目》卷二云：「臨濟宗旨，大機大用，脫羅籠，出窠臼，虎驟龍奔，星馳電激。轉天關，斡地軸，負衝天意氣，用格外提持，卷舒擒縱，殺活自在。是故示三玄、三要、四賓主、四料揀、金剛王寶劍、踞地師子、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時

行。」

〔疏義〕：佛教禪宗五家之臨濟宗，屬慧能六祖之禪南宗的南嶽懷讓法系，如是從南嶽懷讓嗣承馬祖道一，再傳於百丈懷海，再傳於黃檗希運，再傳於臨濟義玄而開宗。對於〔臨濟宗旨〕，主張以〔大機大用〕，解〔脫羅籠〕，不落〔窠臼〕，如猛〔虎〕之〔驟〕集，如矯〔龍〕之〔奔〕突，如〔星〕之〔馳〕，如〔電〕之〔激〕，以為目的。由此能夠旋〔轉天關，斡〕旋〔地軸〕，因有背〔負衝天〕的〔意氣〕，所以能運〔用格外〕的〔提持〕方法，曲〔卷〕伸〔舒〕，或〔擒〕或〔縱〕，或〔殺〕或〔活〕，一切〔自在。是故〕臨濟宗的門庭家風，有所謂顯〔示三玄、三要、四賓主、四料揀〕，乃至所謂〔金剛王寶劍、踞地師子（獅子）、探竿影草、一喝不作一喝用、一喝分賓主、照用一時〕並〔行〕等的說法。

丙、臨濟宗風：《人天眼目》卷二云：「四料揀者：中下根人來，奪境不奪法；中上根人來，奪境奪法不奪人；上上根人來，人境兩俱奪；出格

人來，人境俱不奪。四賓主者：師家有鼻孔，名主中主；學人有鼻孔，名賓中主；師家無鼻孔，名主中賓；學人無鼻孔，名賓中賓；與曹洞賓主不同。三玄者：玄中玄、體中玄、句中玄。三要者：一玄中具三要。自是一喝中，體攝三玄三要也。金剛王寶劍者，一刀揮盡一切情解；踞地師子者，發言吐氣，威勢振立，百獸恐悚，眾魔腦裂；探竿者，探爾有師承、無師承，有鼻孔、無鼻孔；影草者，欺瞞做賊，看爾見、也不見。一喝分賓主者，一喝中自有賓、有主也；照用一時行者，一喝中自有照有用；一喝不作一喝用者，一喝中具如是三玄、三要、四賓主、四料揀之類。大約臨濟宗風，不過如此。要識臨濟麼，青天轟霹靂，陸地起波濤。」

〔疏義〕可分為六段：

一者、〔四料揀者〕：亦名為「四料簡」，即是四個範疇義，亦即是以審度、批判之義，如《五燈會元》卷十一云：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪，（案：亦名奪人、奪法

等）。」一如《人天眼目》所謂「中下根人來，奪境不奪法；中上根人來，奪境奪法不奪人；上上根人來，人境兩俱奪；（如果遇到某種超越的）出格人來，（則）人境俱不奪」。今依《臨濟錄》舉例：其一、「奪人不奪境」，目的在「破我執，而不破法執」，比喻「煦日發生鋪地錦，嬰孩垂髮白如絲」，以「晨光花錦」，顯示不破法執，即不奪境；以「嬰孩白髮」，顯破我執，即是奪人。其二、「奪境不奪人」，目的在「破法執，而不破我執」，比喻「王令已行天下遍，將軍塞外絕煙塵」，以「王者、將軍」，顯示不破我執，即不奪我；以「塞外絕塵，天下統一」，顯破法執而奪境。其三、「人境兩俱奪」，目的在「法執、人執俱破」，比喻「幷汾絕信，獨處一方」，以「山西之幷州（太原）與汾州（隰縣）割據一方，引致信息中斷」，顯示法執、人執俱破，人境雙奪。其四、「人境俱不奪」，目的在「人執、法執俱不破」，比喻「王登寶殿，野老謳歌」，以無論「王帝，野老」及「高登寶殿，謳歌放曲」，都是昇平的氣象；顯示人境俱不奪，因為

修禪早已到達「明心見性，頓悟成佛」的境界⑨。

二者、〔四賓主者〕：以接引學人的禪師，名之為「主」，前來參禪的學人，則名之為「賓」。由於「主」與「賓」二者質素參差，過程可有四種情況，名之為「四賓主」。其一、「主中主」（主看主）：《人天眼目》說，〔師家有鼻孔，名主中主〕，此謂如果禪師及學人都是識見（有鼻孔）之人⑩，一如《五燈會元》卷十一道：或有學人虛應一個清淨之境，反映如實的本心、自性的境界，出示於禪師跟前；此禪師辨知虛境，於是把拋向坑裏，當場點破其中妙蘊；若學人心領神會，說：「大好。」禪師說：「咄哉！不識好惡，不知好歹。」學人便禮拜。此喚作「主看主」。此時賓主雙方悟境，旗鼓相當，形成「主看主」的局面。「主」有相望之義。其二、「賓中主」（賓看主）：《人天眼目》說，〔學人有鼻孔，名賓中主〕，此謂如果參學之人是有識見（有鼻孔），一如《五燈會元》道，有眞正高明學人前來，試探禪師的虛實，所以出言便喝，甚或先拈一個「膠盆子（難

題）」。如身為禪師的，不能分辨此不過是虛境，便作出不必要、不對應之言行反應，竟然裝模作樣，自呈得意。學人便會大喝一聲。如果前人（禪師）還不知自省，不肯放過，此是膏肓之病，不堪救藥，名為「賓看主」，此時學人佔據主動地位，形成「賓看主」局面。此「看」，是探察義。其三、「主中賓」（主看賓）：《人天眼目》說，〔師家無鼻孔，（即禪師無有識見），名（為）主中賓〕，一如《五燈會元》道，學人來參，禪師不拈出問題、動作等境物，祇隨學人門庭即加奪破；學人被奪，抵死不肯放，不加省察，還自以為是，此是「主看賓」。此時禪師佔據主動地位，形成「主看賓」的形勢。此「看」，有指引義。其四、「賓中賓」（賓看賓）：《人天眼目》說，〔學人無鼻孔，（參禪之人沒有識見），名賓中賓〕，一如《五燈會元》道，有學人前來，所出諸境，有乖禪理，有如披枷帶鎖，出現禪師之前，更與再加安一重枷鎖，學人與禪師，兩兩執迷不悟，反覺歡喜，彼此不辨，喚作「賓中賓（賓看賓）」。此時雙方都迷失道路，以盲導盲，

遂成「賓看賓」之勢。此「看」，有指引義。

至於臨濟宗所謂的「四賓主」者，即「主中主」、「賓中主」、「主中賓」及「賓中賓」，而〔與曹洞（之）賓主不同〕。曹洞宗的「四賓主」名為：其一、「主中賓，體中用也」；其二、「賓中主，用中體也」；其三、「賓中賓，用中用，頭上安頭也」；其四、「主中主，物我雙忘，人法俱泯（也）」。

三者、〔三玄者〕，其一是〔玄中玄〕，其二是〔體中玄〕，其三是〔句中玄〕，名之為「三玄」。「玄」意為深邃、奧妙義，非一般文字能夠表達的道理，如老子《道德經》所謂：「故常『無』欲以觀其妙；常『有』欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」又〔三要〕者，「要」是重點義，〔一玄中具三要，自是一喝（之）中，體攝三玄、三要也〕。《五燈會元》云：「大凡演唱宗乘，一句中須具三玄門，（即『玄中玄』、『體中玄』、『句中玄』）；一玄門（中），須具三要；

有權有實，有照有用，如是『有時一喝如金剛王寶劍』，『有時一喝如踞地師（獅）子』，『有時一喝如探竿影草』。如是『三要』之外，更『有時一喝不作一喝用』。」由此有「三要」云：

其一、〔金剛王寶劍者〕，有時一喝如金剛王寶劍，即能夠〔一刀揮盡一切情解，（斬盡情緣、煩惱）〕。

其二、〔踞地師子者〕，有時一喝如踞地師子，即能夠〔發言吐氣，威勢振立〕，成為〔百獸（之王，使其）恐悚，（令彼）眾魔腦裂〕。

其三、〔探竿者〕，有時試探索參學之人，（即是）〔探爾〕是〔有師承〕的，還是〔無師承〕的，是〔有（識見）鼻孔〕的，還是〔無（識見）鼻孔〕的。〔影草者〕，有時試探索參學之人，〔欺瞞〕隱騙，〔做賊〕心虛，〔看爾〕他是有〔見〕，還〔也不見〕。注：《中文大辭典》中有疏釋「探竿影草」之義⑪。

四者、〔一喝分出賓主〕、〔照用一時〕及〔一喝不作一喝用〕者：

其一、〔一喝分賓主者，一喝中，自有賓、有主也〕。一如前文「四賓主」：師家有鼻孔識見，名「主中主」；學人有鼻孔識見，名「賓中主」；師家無鼻孔、無識見，名「主中賓」；學人無鼻孔、無識見，名「賓中賓」。

其二、〔照用一時行者，一喝中，自有照有用〕。此謂當接引學人之時，應觀察其根器利鈍，名之為「照」；應施以適當手段，或言或默，或動或靜，或棒打，或聲喝，不一而足，謂之為「用」。《五燈會元》云：處理學人的照、用方式有四：「有時先照後用」、「有時先用後照」、「有時照、用同時」、「有時照、用不同時」。

其三、〔一喝不作一喝用〕者，如是〔一喝（之）中，（備）具如是三玄、三要、四賓主、四料揀之類〕。

五者、此外更有「三句」之說，如《五燈會元》云：「（臨濟義玄禪師曰）：山僧今日見處，與祖、佛不別。若（汝等能從）第一句中薦得，

（則）堪與祖、佛為師；若（從）第二句中薦得，（則）堪與人天為師；若（從）第三句中薦得，（則）自救不了。」如是「三句」云：

其一、「第一句」：《臨濟錄》的師曰：「三要印開朱點窄，未容擬議主賓分。」案：傳授禪法，接引學人應要留意特點名為「三句」。第一句中所言「朱點窄」者，是「朱點側」之誤，原指公文中，用朱筆點過的文字，是公文中的重要部分。意謂傳授禪法要「分清主次，（自性是主，餘者是賓、是客、是次）」，處處應要，所謂「隨處作主，立處皆眞」，避免「奴郎不辨，賓主不分」。故詩句，可以表述成：「朱點側旁的眾多要點，都要印認開來，賓主關係豈容擬議而無所分辨？」⑫

其二、「第二句」：《臨濟錄》師曰：「妙解豈容無著問，漚和爭負截流機？」案：「無著問」，有《廣清涼傳》卷中載：「（有）僧無著（禪師）……詣金陵牛頭山（慧）忠禪師，參定心要，厲節無虧。……至清涼嶺下（五台山）。時日暮，倏見化寺……延無著（禪師）入，主僧

賓接，如人問禮。……無著（問）曰：『此處佛法如何？』答云：『前三三與後三三。』。……命童子送客出門。無著問曰：『此寺何名？』答：『清涼寺。』童子曰：『早來所問前三三與後三三，師解否？』曰：『不能。』童子曰：『金剛背後，爾可覷之。』師乃迴視，化寺即隱，無著愴然久之。」又「漚和（upāya）」者，是方便、方法、手段等義。『截流機』者，是營造禪機，使學人開悟，不要再起迷執。詩句可表述成：「雖有妙解，亦豈能容許學人一如無著禪師這樣，而作出漫無邊際的提問，更怎能辜負了（爭負了）方便善巧，截斷眾流、直指人心、頓悟見性之禪機的運用？」

其三、「第三句」：《臨濟錄》師曰：「但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裏頭人。」案：「弄傀儡」即木偶戲，全由幕後人所操縱。詩句表述為：「（若把禪修）只像棚頭觀看木偶戲，（則是）抽牽由人，（不能體證自心所本具的自性；結果如何自救得著）？」要自救，必須不為眾境所欺，單刀

直入，見性成佛始得。

六者、〔臨濟宗風〕：由此可見，〔大約臨濟宗風，不過如此〕。如果〔要〕進一步體察認〔識臨濟〕宗甚〔麼〕是的眞正面貌，那末，就要一如〔青天〕之中，忽然〔轟（響了）霹靂〕，一如〔陸地〕中，忽然軒〔起〕萬頃的〔波濤〕，一如急驟，一如威猛，如是而爾。

丁、臨濟宗要訣：《人天眼目》卷二云：「大雄正續臨濟綱宗，因問黃檗西來，痛與烏藤三頓，遂往大愚打發，親揮肋下三拳，言下便見老婆心，懸知佛法無多子。奮奔雷喝，捋猛虎鬚，迸開於赤肉團邊。到處用白拈手段。飛星爆竹，裂石崩崖，冰稜上行，劍刃上走。全機電卷，大用天旋，赤手殺人，單刀直入，人境俱奪，照用並行。明頭來，暗頭去，佛也殺，祖也殺。辨古今於三玄三要，驗龍蛇於一主一賓。透脫羅籠，不存玄解。操金剛王劍，掃除竹木精靈。奮師子全威，振群狐心膽。下梢正法眼藏，滅卻這瞎驢邊。徹骨徹髓，而血脈貫通；透頂透底，而乾坤獨露。綿綿不漏，器器相

傳，蓋其宗祖高明，子孫光大，此臨濟宗也。」

〔疏義〕可分為二段

一者、〔臨濟門宗之源流〕：所謂「大雄」者，即是偉大英雄義，因為佛陀具有大智力、能降伏魔障，是故「臨濟宗要訣」，亦有〔大雄正續臨濟綱宗〕之義。又由於「甲、生平簡介」中，亦有「臨濟門宗之源流」之說：於臨濟義玄禪師在黃檗隨眾參侍，〔因問黃檗〕如何是菩提達摩祖師〔西來〕的的意，給黃檗吃了〔痛與烏藤〕棒，三問〔三頓〕的遭打，只好向黃檗辭別；黃檗禪師讓他〔遂往大愚〕禪師去參學〔打發〕。大愚問義玄道：「黃檗有何言教？」義玄：「問西來的意趣，蒙和尚三問三打，不知過在何處？」大愚聽了道：「黃檗禪師眞是老婆心切，還要尋找過處？」義玄至此，不覺恍然大悟，並向大愚禪師〔親揮肋下三拳，言下便見老婆心（切之義）〕，同時〔懸知（到）佛法無多子〕，一如前文「生平簡介」之「疏義」二者的第二段所說。

二者、〔臨濟門宗之風格〕：臨濟義玄對黃檗禪師頓悟見性之後，臨濟門庭，構成了一種峻厲的風格，因而像〔奮奔雷喝〕又如敢於〔捋猛虎鬚〕，把自己〔迸開於赤肉團（心）邊〕，有一個「無為眞人」，〔到處（運）用白拈手段〕（注：無形無跡，空白靈巧的手法）。又如〔飛星〕，如〔爆竹〕，如〔裂石〕，如〔崩崖〕，又如〔冰稜上行，劍刃上走〕這樣靈巧活動。如是〔全機（如）電卷，大用（如）天旋。赤手殺人，單刀直入〕，好像赤手空拳，不加掩飾，達到〔人境俱奪，照用並行。明頭來，暗頭去，佛也殺，祖也殺〕。（不過，你一念心疑處，是佛魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一法，處處清淨，是佛。只不過萬松老人在《從容錄》中所言「臨機不見佛，大悟不存師」而已。）於此〔辨古今於三玄三要，驗龍蛇於一主一賓；透脫羅籠，不存玄解〕（注：是故辨別古今，在於三玄三要；驗查龍蛇，應知一主一賓。解脫牢籠，亦能妙解。）由此能夠〔操（掌）金剛王劍，掃除竹木精靈〕；令使〔奮（迅）師子（而）全威，

振（怕）群狐（而）心膽」。是故達於「下梢正法眼藏，滅卻這瞎驢邊」（注：「下梢」者、謂結果、終局也，如《朱子全書・論語》云：曾子便是著實步步做工夫，「到下梢」，方有所得。而「正法眼藏」者，是指體會正法的智慧之寶藏，能夠照一切迷闇，以達至終極結果，直探心源。一如《臨濟錄》云：「（臨濟義玄禪）師臨遷化時據坐云：『吾滅後，不得滅卻吾正法眼藏。』三聖（禪師）出云：『爭敢（怎樣可以）滅卻和尚（的）正法眼藏？』師云：『已後有人問爾，向他道甚麼？』三聖便喝。師云：『誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻。』言訖，端然示寂。」）由是終極達到「正法眼藏、直探心源，滅卻瞎驢」，深入於「徹骨徹髓，而血脈貫通；透頂透底，而乾坤獨露」。由此臨濟宗門，得到「綿綿不漏，器器相傳，蓋其宗祖高明，子孫光大，此臨濟宗也」。

（二）雲門宗

甲、生平簡介：《人天眼目》卷二云：「雲門宗者，師諱文偃，嘉興張氏子。受具遊方。初參睦州陳尊宿，發明心要。州指見雪峰義存禪師，再蒙印可。初至靈樹。開法嗣雪峰。後遷雲門光泰寺，其道大振，天下學者，望風而至，號雲門宗。」（中略）

〔疏義〕雲門文偃禪師，在贊寧《宋高僧傳》無傳，但於《古尊宿語錄》卷十八、《景德傳燈錄》卷十九、《禪林僧寶傳》卷二、《五燈會元》卷十五及《釋氏疑年錄》卷五則有所載錄（生平記述在公元八六四至九四五）。《人天眼目》道：〔雲門宗者，師諱文偃〕是浙江姑蘇〔嘉興〕人，姓〔張氏子〕。出家後，〔受具〕足戒，學習《四分律》，努力中觀教典。其後〔遊方，初參（浙江）睦州〕的道縱禪師，亦名〔陳尊宿，發明心要〕，了解「以心傳心」的禪門法要。後來又有〔（睦）州（的道縱禪

師），指（點文偃去）見（福建的福州之）雪峰（義）存禪師，再蒙印可〕悟道。以後，文偃〔初至〕於韶州曲江的〔靈樹〕寺如敏禪師居第一座；到了如敏禪師滅度，繼承靈樹寺的住持，〔開（其）法嗣（以）雪峰〕義存禪師為師。〔後遷〕廣東韶關，在〔雲門（山之）光泰寺〕說法。〔其道大振，天下學者，望風而至，號雲門宗〕。

乙、門庭概要：《人天眼目》卷二云：「雲門宗旨，絕斷眾流，不容擬議，凡聖無路，情解不通。僧問，『如何是雪嶺泥牛吼？』師云：『天地黑。』『如何是雲門木馬嘶？』云：『山河走。』『如何是學人自己？』云：『遊山翫水。』問：『機緣盡時如何？』云：『與我拈卻佛殿來，與汝商量。』『如何是透法身句？』云：『北斗裏藏身。』『如何是教外別傳？』云：『對眾問將來。』大約雲門宗風，孤危聳峻，人難湊泊，非上上根，孰能窺其彷彿哉？詳雲門語句，雖有截流之機，且無隨波之意。法門雖殊，理歸一致。要見雲門麼？拄杖子跨跳上天，盞子裏諸佛說法。」

〔疏義〕可分為三段：

一者、〔雲門宗旨〕：所謂門庭家風，一如〔絕斷眾流，不容擬議〕，好像堵絕的江河，不許以概念討論。又如〔凡聖無路，情解不通〕，似若無有途徑，以達到凡聖相通、情解的境界。

二者、〔禪法要選〕：雲門文偃的基本獨特門風，包括一切人皆有佛性，強調自悟，修行不離生活日用，反對抄錄背誦公案語錄，反對盲目行腳遊方等，舉其要覽：

其一、〔僧問：「如何是雪嶺泥牛吼（叫的意義）？」（雲門文偃禪）師云：「（以）天地黑（以表達）。」〕注：目的在學習「雪嶺泥牛吼」與「天地黑」的似是而非的關係，達到「絕斷眾流，不容擬議，凡聖無路，情解不通」，目的在進入解脫、自悟的境界。

其二、〔（僧問）：「如何是雲門木馬嘶（哮的意義）？」（雲門文偃禪師）云：「（以）山河走（來作為表達）。」〕注：目的以「雲門木馬

嘶」與「山河走」的似是而非的關係，進入解脫、自悟的境界。

其三、〔（僧問）：「如何是學人自己（的意義）？」（雲門禪師）云：「遊山翫水。」〕注：雖然「遊山翫水」，自在逍遙，但「學人自己」的存在，才是「一切人皆有佛性」的眞正意義所在。

其四、〔（僧）問：「機緣盡時如何？」（雲門禪師）云：「與我拈卻佛殿來，與汝商量。」〕注：僧問：「甚麼是緣機體會之時？」雲門道：「當你能夠幫我弄到佛殿中來之時，才能跟你討論。」由此契應機緣，不應強求，一如志勤禪師桃華悟道詩云：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；自從一見桃華後，直至如今更不疑。」是故開悟唯為隨緣，契應而已。

其五、〔（僧問）：「如何是透法身句？」（雲門禪師）云：「北斗裏藏身。」〕注：「法身」即是「自性身」，此是成就佛法的身體，不以物理言，而以精神意義言，是故「法身」不能透過語言文句來表達，所以雲門禪師以「北斗星」暗示，一切眾生皆有佛性，潛藏隱現，亦名「如來藏」。

其六、「（僧問）云：「如何是教外別傳？」（雲門禪師）云：「（對（著）眾（人，應）問將來。」」注：「教外別傳」者，禪的密意，不能透過言語文字來傳達，所以禪學有「教外別傳，不立文字，直指本心，見性成佛」的宗旨，不能藉著任何教典文字以求湊泊，唯有「以心傳心」，故於教內系統的經典文字，可以通過三時來說，但教外別傳，只有直接體驗，因此雲門禪師云：「對著眾人，應問將來！」

三者、「禪門宗風」：如是「大約雲門宗風」的獨特，就是「孤危聳峻，人難湊泊（注：使人難以各得其所適而領會），非上上根（器，則）孰能窺其彷彿（之意旨）哉？」當其「詳（細考察）雲門（的）語句，雖有截流之機，（但姑）且無（有）隨波之意」。（注：《景德傳燈錄》卷十九道：有僧人問：「如何是雪嶺泥牛吼？」，雲門文偃禪師回答：「天地黑。」有僧人問：「如何是雲門（山有）木馬嘶？」雲門文偃回答：「山河走。」等等的目的，在運用「答非所問、似是而非」，教人超越於邏輯甚或

反邏輯的語言概念，使學人直觀到精神境界，甚至直指人心，見性成佛。由此考察雲門語句，雖有截流之機，而無隨波之意。）《五燈會元》卷十五雲門文偃禪師道：「涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣。」（注：「涵蓋乾坤」者，所謂乾坤天地，涵蓋整個宇宙，把絕對的眞理充滿一切；「目機銖兩」者，所謂以（目機）運用微細、機敏、觀察、洞達的能力，斷除學人的煩惱及妄想，進一步超越語言文字，達至於內心頓悟的境界；「不涉世緣」者，所謂「世緣」、「萬緣」顯示應機說法，而無礙於自家自性，活潑自在的境界。由於「涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣」的三句，解讀不易，所以後來德山緣密禪師，改成「德山三句」，所謂「涵蓋乾坤，截斷眾流，隨波逐浪」，則較為具體明確，容易瞭解。第一句名為「涵蓋乾坤」，表示宇宙全體，無所不在，絕對眞理（同於「雲門一句」）；第二句名為「截斷眾流」者，表示超越語言、斷除煩惱妄想，超越概念，以求頓悟；第三句名為「隨波逐浪」者，表示就作用言，乃是順機接引學人，一如應病與藥，意即重返

世間，即煩惱即菩提的意義。如是「雲門三句」與「德山三句」，乃至「雲門宗風」，〔法門雖殊，理歸一致〕⑬。《人天眼目》卷二云：〔要（體）見（體現）雲門（宗旨）麼？（一如撐）拄（拐）杖，跩跳上天（無異，又如燈）盞子裏，（有）諸佛說法（相應）〕。）

丙、雲門宗要訣：《人天眼目》卷二云：「韶陽一派，出於德嶠之源。初見睦州，推出秦時之鑽；寄聲象骨，脫卻項上之枷。使南鼈鼻攛向面前，打東鯉魚，雨傾盆下。稱提三句關鍵，拈掇一字機鋒，藏身北斗星中，獨步東山水上。端明顧鑒，不犯毫芒；格外縱擒，言前定奪。直是劍鋒有路，鐵壁無門。打翻路布葛藤，剪卻常情見解；烈焰寧容湊泊，迅雷不及思量。蓋其見諦寬通，自然受用廣大。花開靈樹，子結香林；振佛祖權衡，開人天眼目。夫何源清流濁？根茂枝枯？妄立道眼因緣，謬為聲色差別；互相穿鑿，滯著語言。取辱先宗，過在後學。此雲門宗風也。」（中略）

〔疏義〕可分為三段：

一者、〔雲門宗之源流〕：雲門宗亦名為韶陽宗⑭，因為〔韶陽一派，出於德嶠之源〕，由於雲門文偃禪師，最初參學在睦州的陳尊宿，發明心要；浙江睦州，轄境於桐廬、建德、淳安三縣地，故說「（建）德嶠（山）之源」。又文偃〔初見睦州（陳尊宿時），推出秦時之鑽〕，三扣其扉，才得開門，問所前來；文偃說云：「學人已事不明，請予教誨。」陳尊宿聽了，急忙把文偃外推，突然關上，竟被右腳受傷，只道：「秦時輥轆鑽」；突如其來的一句，文偃即時開悟。所言「秦時之鑽」者，秦始皇建阿房宮時，曾製造巨大的「輥轆鑽（之錐）」，需藉車拉旋轉，名之為「輥轆鑽（之錐）」。陳尊宿之用「輥轆鑽」者，目的令文偃能夠「回轉」悟覺，發明心要之意。又以〔寄聲象骨（者，目的要）脫卻項上之枷（鎖）〕。因為雲門文偃以直奉雪峰義存為師，故開法嗣稱為「雲門宗」。雪峰義存禪師（公元八二二至九〇八），曾入於福州的雪峰山，亦名「象骨峰（亦名象骨山）」，山中頗富奇勝，如鳳凰岡、鳥石嶺、應潮泉、鰲山閣等遺蹟，因此

有「寄聲（於）象骨（山的意義，以顯示解）脫（及除）卻項（背）上之枷（鎖，而得以開悟）」。

二者、「雲門宗之弘揚」：自是文偃禪師之門，寬通廣大，四方而來，「使南（海之）鼈，（得以）鼻（孔急促）攫向面前；打（捕）東（海之）鯉魚，（一如久）雨傾盆（而）下。（雲門）稱提三句（之）關鍵，拈掇一字（之）機鋒，藏身北斗（之）星中，獨步東山（之）水上」。（注：雲門弘揚，寬通廣大，一如南海之鼈堵著鼻孔不出氣，而促攫而向面前；打捕東海之鯉魚，一如久雨不晴，而今傾盆而下；雲門以「涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣」，眾而無對，故云「一鏃破三關」；有僧問：「如何是雲門劍？」師云：「祖。」問：「如何是吹毛劍？」師云：「骼。」由此「三句關鍵」、「一字機鋒」者，目的在「北斗藏身」，「東山獨步」而已。）於是能夠「端明顧鑒，不犯毫芒；格外縱擒，言前定奪」。（注：雲門之門，可以端明而顧鑒，不犯於毫末；超越常規，或縱或擒；言前取捨，均能定

奪。）如此〔直是劍鋒有路，鐵壁無門。打翻路布葛藤，剪卻常情見解。烈焰寧容湊泊，迅雷不及思量〕。（注：由此禪門直是，劍鋒有路，而鐵壁無門；只好打翻路途，布置葛藤，得以剪卻常情見解；即使有烈焰寧容，亦難以湊泊，迅雷必變，恐怕不及思量。）因此〔蓋其見諦寬通，自然受用廣大。花開靈樹，子結香林，振佛祖權衡，開人天眼目〕。（注：禪門學子，得以見諦寬通，自然得以受用廣大。雲門門庭，達到「花開靈樹，子結香林，振（奮）佛祖（而）權衡，開（啟）人天（於）眼目」的境界。）

三者、〔雲門之式微〕：雲門之初，以其獨特方法，接引學人，吸引大量禪僧，但其眞正解義者，則恐怕有鳳毛麟角之士，是故南宋之後，其衰微而不傳。因此《人天眼目》云：「夫（江河）何（以）源（頭）清（澈，而經）流（渾）濁？（樹）根（繁）茂，（而）枝（葉乾）枯？（大概因為雲門宗派，虛）妄（建）立（種種修道的）道眼因緣，謬（誤了作）為聲色（的）差別，互相穿鑿（附會，引致）滯著語言；（因而）取辱先宗，過在後學。此雲門宗風也。」

（三）曹洞宗

甲、生平簡介：《人天眼目》卷三云：「曹洞宗者，洞山和尚，諱良价，生會稽俞氏。禮五洩山默禪師披剃，得法雲巖曇晟禪師。初住筠州洞山，權開五位，善接三根，大闡一音，廣弘萬品。橫抽寶劍，剪諸見之稠林，妙叶弘通，截異端之穿鑿。晚得曹山耽章禪師，深明的旨，妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互，由是洞上玄風，播於天下。故諸方宗匠，咸共推尊之，曰曹洞宗。」

〔疏義〕曹洞宗的洞山良价禪師，在贊寧《宋高僧傳》卷十二有傳，而《景德傳燈錄》卷十五、《五燈會元》卷十三等載。《人天眼目》卷三云：「曹洞宗者，（創始人為）洞山和尚，諱良价（公元八〇七至八六九），生（於浙江）會稽俞氏。」幼歲從師，因念《般若心經》，以「（無眼、耳、鼻、舌、身、意，及無色、聲、香、味、觸、法彼）無根塵」義問其師；其

師駭異。〔（後參）禮五洩山（之）默禪師披剃〕。到二十一歲，在（河南）嵩山受具足戒。〔得法（於）雲巖曇晟禪師〕。洞山得道之後，〔初住（於江西的高安之）筠州洞山；權開五位，善接三根，大闡一音，廣弘萬品〕。（案：權宜善巧，不是究竟義。）曹洞宗建立「五位君臣」說：以「理」為「正位（為君）」；以「事」為「偏位（為臣）」。五位者：一、「偏中正」，指捨事而入於理；二、「正中來」，指背理而就於事；三、「兼帶」，指君臣道合；四、「偏中正」，指臣向君；五、「正中偏」，指君視臣。又云、「善接三根」者，就眾生善根之強弱，可分為上、中、下三根。又云、「大闡一音」者，《維摩經・佛國品》曰：「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」如是「廣弘萬品」，弘揚種種佛法。一如〔橫抽寶劍，剪諸見之稠林；妙叶弘通，截異端之穿鑿〕。（案：如橫抽寶劍，剪斷種種情見，猶似稠林之煩惱；妙巧和協，弘揚通達，猶似截絕異端邪說之穿鑿附會。）直到洞山良价，〔晚得曹山（本寂）耽章禪師，深明的旨（主意），

妙唱嘉猷，道合君臣，偏正回互，由是洞上玄風，播於天下」。案：依《景德傳燈錄》卷十七、《五燈會元》卷十三等云：曹山本寂禪師（公元八四〇至九〇一）是洞山良价禪師的法嗣。曹洞宗雖奉洞山良价為祖，但「曹洞」之取名，則曹山為前，而洞山為後，以禮敬慧能六祖的曹溪，故曹山本寂在江西的舊名荷玉山，亦名梅山，遂易名「曹山」⑮。由是曹山本寂，深明主旨，妙唱嘉宗，道合五位君臣，偏正回互不回互之理（案：理事相應，言行相涉，名為回互，相反則名為不回互）。如是洞上玄風，播於天下。由此曹洞者，〔諸方宗匠，咸共推尊之，曰曹洞宗〕。

乙、家風宗要：《人天眼目》卷三云：「僧問曹山五位君臣旨訣。山云：『正位即屬空界，本來無物；偏位即色界，有萬形像。偏中正者，捨事入理；正中來者，背理就事；兼帶者，冥應眾緣，不隨諸有，非染非淨，非正非偏，故曰：『虛玄大道，無著眞宗』。從上先德，推此一位，最妙最玄，要當詳審辨明。君為正位，臣為偏位；臣向君是偏中正，君視臣是正中

偏；君臣道合，是兼帶語。』時有僧出問：『如何是君？』云：『妙德尊寰宇，高明朗太虛。』『如何是臣？』云：『靈機弘聖道，眞智利群生。』『如何是臣向君？』云：『不墮諸異趣，凝情望聖容。』『如何是君視臣？』云：『妙容雖不動，光燭本無偏。』『如何是君臣道合？』云：『混然無內外，和融上下平。』又曰：『以君臣偏正言者，不欲犯中，故臣稱君，不敢斥言是也。此吾法之宗要也。』因作偈曰：『學者先須識自宗，莫將眞際雜頑空。妙明體盡知傷觸，力在逢緣不借中。出語直教燒不著，潛行須與古人同，無身有事超歧路，無事無身落始終。』」（中略）

〔疏義〕可分為三段：

一者、「五位君臣說」：有〔僧問曹山〕本寂禪師的〔五位君臣旨訣〕，曹〔山〕本寂禪師〔云：「正位即屬空界，本來無物；偏位即色界，有萬形像。」〕前言已曹洞宗建立「五位君臣」說，以「正位為君」，以「偏位為臣」。正位即屬空界，即是「理」，亦名為「眞理」，本來「無一

物」，但不是「頑空」；偏位即屬色界，即是「事」，亦名為「事物」，故有各種萬千形像。如是「五位君臣」：偏中正、正中來、兼帶、臣向君、君視臣等五。

其一、〔偏中正者〕：此即〔捨事入理〕。

其二、〔正中來者〕：此即〔背理就事〕。

其三、〔兼帶者〕：不離不捨，世間事相，而契證眞理，「即事而眞」，如是理事無礙，事事無礙，回互相應，彼此相涉，〔冥應眾緣，不隨諸有〕，達到《壇經》（敦煌寫本）「萬法盡是自性，見一切人及非人，惡之與善，惡法善法，盡皆不捨，不可染著」，〔非染非淨，非正非偏，故曰：「（一如）虛玄大道，無著眞宗」〕的境界。由此「捨事入理」及「背理就事」而〔從上先德，推此（兼帶）一位〕，則以達至〔最妙最玄，（一定）要當詳審，（以求）辨明〕。

其四、〔臣向君者〕：君與臣的關係是〔君為正位，臣為偏位〕。於中

〔臣向君〕名為〔偏中正〕。

其五、〔君視臣者〕：於中〔君視臣〕名為〔正中偏〕。如是「體用無礙」、「理事無礙」，此謂〔君臣道合，是兼帶語〕。

二者、〔禪法宗要〕：如是的曹山「五位君臣」的旨訣，要選如下：

其一、〔時有僧出問：「如何是君？」〕曹山本寂禪師〔云：「妙德尊寰宇，高明朗太虛。」〕案：「君」者，顯示「絕對眞理」，無所不在，宇宙全體。故云：高妙德尊，崇歸眞理；高明恬靜，清朗太虛。

其二、〔（有僧出問）：「如何是臣？」〕曹山禪師〔云：「靈機弘聖道，眞智利群生。」〕案：「臣」者，顯示「相對現象」，但從善德功業用。故云：靈機而弘聖道，眞智而利群生。

其三、〔（有僧出問）：「如何是臣向君？」〕曹山禪師〔云：「不墮諸異趣，凝情望聖容。」〕案：「臣向君」者，顯示「絕對眞理（唯見眞如），不見事相，而捨事入理」。故云：如是臣向於君，不墮入種種妄想、

錯誤而異趣，進入凝神情理，而望於聖容。

其四、〔（有僧出問）：「如何是君視臣？」〕曹山禪師〔云：「妙容雖不動，光燭本無偏。」〕案：「君視臣」者，顯示「唯見事相，不見眞如，背理就事」。故云：雖然不動，但方便善巧，容攝一切，一如光耀本照，無所偏頗。

其五、〔（有僧出問）：「如何是君臣道合？」〕曹山禪師〔云：「混然無內外，和融上下平。」〕案：「君臣道合」者，顯示「體用、理事、眞俗、動靜、淨染等等，統一起來」。故云：混然一體，無有內外之分；和融統合，上下均平。

其六、〔又（曹山本寂禪師）曰：「以君、臣、偏、正言者，不欲犯中，故臣稱君，不敢斥言是也。此吾法之宗要也。」〕案：以運用「君位」、「臣位」、「偏位」、「正位」等語言概念作為活動者，因為目的在使其不致於違反的中道，所以只可以「臣」為「君」，而不敢直呼其名。

三者、〔因作偈曰〕而說云：〔學者先須識自宗，莫將眞際雜頑空。妙明體盡知傷觸，力在逢緣不借中。出語直教燒不著，潛行須與古人同。無身有事超歧路，無事無身落始終。〕案：其中八句可以如下：(1)修禪的學人，應當先須體現認識的自宗存在，(2)所以不應把（眞如）眞際，混雜（錯解了）於頑空之中。(3)妙明之理無所不在，所以事相（亦不能有所）傷觸影響，(4)因此，其事力亦不能隨緣於妙明的理體顯現出來。(5)（由此絕對的理體，雖然）隨緣事相，出語高明，亦不能以烈火燒燬，(6)是故潛心修行者，其境界自然與古人無異。(7)由於此身本來無有眞實，故須有事相，亦無所分歧岔路，(8)既然無事無身，則般若涅槃，何有終始？

丙、曹洞門庭：《人天眼目》卷三云：「曹洞宗者，家風細密，言行相應，隨機利物，就語接人。看他來處，忽有偏中認正者，忽有正中認偏者，忽有兼帶，忽同忽異，示以偏正五位、四賓主、功勳五位、君臣五位、王子五位內外紹等事。偏正五位者，正中偏者，體起用也；偏中正者，用歸

體也；兼中至，體用並至也；兼中到，體用俱泯也。四賓主，不同臨濟，主中賓，體中用也；賓中主，用中體也；賓中賓，用中用，頭上安頭也；主中主，物我雙忘，人法俱泯，不涉正偏位也。功勳五位者，明參學功位至於非功位也。君臣五位者，明有為無為也。王子五位者，明內紹本自圓成，外紹有終有始也。大約曹洞家風，不過體用、偏正、賓主，以明向上一路。要見曹洞麼？佛祖未生空劫外，正偏不落有無機。」

〔疏義〕可分為三段：

一者、「家風特點」：本宗的〔曹洞宗者，家風細密，言、行（彼此）相應，隨機利物，就（其辭）語接人〕。是故參學之人，〔看他來處，忽（然地）有（所謂）「偏中認正」者，忽（然地）有（所謂）「正中認偏」者，忽（然地）有（所謂）「兼帶」（者）〕，乃至或是〔忽同〕，或是〔忽異〕，如是目的在顯〔示以「偏正五位」、「四賓主」、「功勳五位」、「君臣五位」及「王子五位」內外紹（繼承）等事〕。

二者、如是分別闡展如下：

其一、〔偏正五位者〕，包括：(1)〔正中偏者〕，以顯示〔（依）體（以）起用也〕。(2)〔偏中正者〕，以顯示〔（依）用（以）歸體也〕。(3)〔兼中至〕者，以顯示〔體用並至〕，（亦即是「正中來」及「偏中至」，分為兩類也。）(4)〔兼中到〕者，顯示〔體用俱泯〕的境界也。（案：亦即「兼中至」分為「正中來」及「偏中至」，而成(1)「正中偏」、(2)「偏中正」、(3)「正中來」、(4)「偏中至」及(5)「兼中到」的「偏正五位」）⑯。

其二、〔四賓主〕者，此〔不同於臨濟（宗所謂）四賓主〕的說法（案：臨濟宗云：(1)師家有鼻孔（識見），名主中主。(2)學人有鼻孔（識見），名賓中主。(3)師家無鼻孔（無識見），名主中賓。(4)學人無鼻孔（無識見），名賓中賓。）今的「曹洞宗之四賓主」可以分為：(1)〔主中賓〕者，顯示〔體中（之）用也〕，此指眞如顯現成為萬物。(2)〔賓中主〕者，顯示〔用中體也〕，此指萬物歸向眞如本體。(3)〔賓中賓〕者，顯示〔用中

用，頭上安頭也」，指萬物相互作用。(4)「主中主」者，顯示「物我雙忘，人法俱泯，不涉正偏位也」，指超越於時空、物我、內外等等的一切法性，亦即是眞如佛性的體現，相即圓融，達至最高的覺悟。

其三、「功勳五位者」：此顯示「明（確清晰的）參學功位（過程），（直）至於非功位（的境界）也」。《人天眼目》及《洞山語錄》中有《功勳五位》，此名為「向」、「奉」、「功」、「共功」及「功功」五位。(1)「如何是向？」所謂「吃飯時作麼生？」曰：「得力須忘飽，休糧更不飢。」顯示所謂「向」者，趣向此事，以確立「自性」為修行的目標，即使吃飯時，亦不忘記此事。(2)「如何是奉？」所謂「背時作麼生？」曰：「只知朱紫貴，孤負本來人。」顯示所謂「奉」者，「承奉之事，如人奉事長上」，按照「見性」目標，從事種種修行「方向」，積累功勳。(3)「如何是功？」所謂「放下（鋤）鑼頭時作麼生？」曰：「撒手端然坐，白雲幽處閑。」顯示所謂「功」就是「用」，從事種種修行，取得進展，有所見其

功勳，（即使無用，亦是一種功用）。(4)「如何是共功？」所謂「不得（成一）色」，曰：「素粉難沉迹，長安不久居。」顯示所謂「共功」是「法」（特指「心法」與「境法」相對），認識到眞如佛性顯現為千差萬別的現象。(5)「如何是功功？」所謂「不共（無法可共）」，曰：「混然無諱處，此外更何求？」顯示所謂「法與境皆空」，「無法可共」，如事事無礙、理事圓融、色空不二的最高境界。⑰

其四、〔君臣五位〕者，所謂「君」是「絕對眞理」，眞如自性，名為「無為法」；「臣」是「相對現象」，萬物事相，名為「有為法」。由此可見所言「君臣五位」者，〔明（顯為）有為（法與）無為（法）也〕。

其五、〔王子五位〕者，所謂〔明（示）「內紹（承繼的王子）」，（乃由）本自圓（融而）成〕者，至於〔「外紹（承繼的王子）」，（乃由）有終有始（而成）也〕。《五家宗旨纂要》云：(1)「誕生王子」：此喻心本是佛，不假修持，本自圓成，無勞證悟。然猶須知有向上一路，如皇后

所生之太子，正是天然尊貴，名曰誕生，亦名內紹，亦名王種，亦名正位。(2)「朝生王子」：此喻修行人，未得本來尊貴，須借修證，如（《大乘起信論》所謂）始覺向本覺，葵傾藿奉（比喻傾慕之心），運用聖智，調和妄情，善理眞性，而得圓成。恰似世間開國元勳，有大功勞，一朝封以王位，故亦稱王子；此已在偏位中生出，不同王種，亦是外紹宰相之類也。(3)「末生王子」：此喻修行人，雖假功修，終無污染。猶如幻智，隨流漂沒，忽爾回光，幻滅覺圓。掃除都淨，不掛一絲，入塵而不染塵，得解脫智者，亦朝生中之庶子，群臣位也。(4)「化生王子」：此喻修行人，萬緣具盡，己之勳業已成，卻又廣運悲智，入廛垂手，旁宣正化。此亦朝生庶子中之子，將軍位也。(5)「內生王子」；此喻修行人，既已證修，正化已畢，復還本體，不出深宮，縱橫自在，體用不彰，理事俱泯。常居尊貴位中，與誕生（王子之）同體，此雖幼小，亦可紹位，（故）亦名內紹，乃誕生處之幼子也。⑱

三者、總結家風獨特：由是〔大約曹洞（宗之）家風，不過（是）

體用、偏正、賓主，（如是）以明（顯指出參學之人）向上一路（的途徑）」。如若「要見曹洞（宗的境界）麼」？唯有「佛祖未生空劫外，正偏不落有無機」契證而已。（案：指世界全部壞滅，而下一世界又未成立，其中間的時期，名為「空劫」。故偈云：「唯有處於佛祖未生的空劫之外，才能達致正偏、體用、理事而不落於有無的禪機」。）

丁、「曹洞宗要訣」：《人天眼目》卷三云：「新豐一派，荷玉分流，始因過水逢渠，妙見無情說法。當今不觸，展手通玄，列五位正偏，分三種滲漏。夜明簾外，臣退位以朝君；古鏡臺前，子轉身而就父。雪覆萬年松徑，夜半正明；雲遮一帶峰巒，天曉不露。道樞綿密，智域淵深。默照空劫已前，湛湛一壺風月；坐徹威音那畔，澄澄滿目煙光。不萌枝上花開，無影樹頭鳳舞。機絲不掛，個中雙鎖金針；文彩縱橫，裏許暗穿玉線。雙明唱起，交鋒處知有天然；兼帶忽來，枯木上須能作主。不存正位，那守大功？及盡今時，寧容尊貴？截斷情塵見網，掣開金鎖玄關。妙協全開，歷歷顯中

混跡；平懷常實，明明炭裏藏身。卷舒不落功勳，來去了為變易。欲使異苗蕃茂，貴在深固靈根。若非柴石野人，爭見新豐曲子？」

〔疏義〕如是「曹洞宗要訣」，可以分為九段：

一者、云：〔新豐一派，荷玉分流；始因過水逢渠，妙見無情說法〕。

案：洞山良价禪師曾於新豐山接誘學徒，厥後盛化（江西高安之）洞山⑲，在新豐、洞山的「曹洞宗」為「新豐一派」。洞山良价禪師晚年得曹山本寂為法嗣，共創「曹洞宗」，在江西的舊名「荷玉山」，亦名梅山，遂易名為「曹山」，故說「荷玉分流」，使新豐山與荷玉山由分流後，而合為曹洞宗一派。又云：洞山良价禪師，因過溪水，睹見倒影，大悟（雲巖曇晟的審細），如良价偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疏。我今獨自往，處處得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。應須恁麼會，方得契如如。」案：切忌從「外在色身」的「他」去尋覓，是不能體會「內在如來法身（佛性、自性）」的「眞我」者。此「眞我（自性、佛性）」獨立自往，但「眞我」的

「外在色身」的影像，得以處處可見，一如「月印萬川」的虛幻不實。所以「渠今正是（眞）我（的倒影，眞）我今不是渠（的倒影）」；故此可以「方得契（應法身、佛性、自性的）如如」如實的境界，然後可以「明心見性」而「頓悟成佛」。又「曹洞宗要訣」有「妙見無情說法」：曾簡述良价參南泉普願與溈山靈祐兩大名師，憶述南陽慧忠所言「無情說法」之義，所謂「牆壁、瓦礫（便）是（古佛之心）」，其即華嚴宗「四法界」中的「理事無礙」義。但洞山良价當時「不能領會」；後來獲得雲巖曇晟接引答言：「豈不見《阿彌陀經》云：水鳥樹林，悉皆念佛念法。」由此「（良价禪）師於此有省（悟）」，有偈述云：「也大奇，也大奇，無情說法不思議；若（凡夫有情）將耳聽（聞無情說法而）終難（領）會（時，當知到了修行成佛）眼處聞（聲，六根互用）時，（則）方（能）得（到）知（曉）。」北本《涅槃經》卷二十三載如來一根則能見色、聞聲、嗅香、別味、覺觸、知法；一根如此，其餘諸根亦然。又如歐陽竟無《瑜伽眞實品敍》亦有云：

「譬如六根，唯識縷分，最後判言：若入果位，六根互用。」如是以「妙見無情說法」，亦即是如來一根能作一切根，亦即是「六根互用」之義。

二者、云：〔當今不觸，展手通玄，列五位正偏，分三種滲漏〕。案：《景德傳燈錄》卷十五云：「（洞山良价禪師）：直須心心不觸物，步步無處所（即無所滯著），常不間斷，稍得（與佛道）相應。」所謂「心心不觸」、「步步無處」，即是「當今不觸」義。《祖堂集・洞山和尚傳》記載：示眾三點：「展手而學，鳥道而學，玄路而學。」大意當是：主張無修無證，此可為「展手而學」；要人確立空觀，是「鳥道而學（行鳥道，建立空觀）」；說心性「其位玄玄」，強調體悟自性，可謂「玄路而學」，即是「展手通玄」⑳。所謂「列五位正偏」，前文「偏正五位」、「四種賓主」、「功勳五位」、「君臣五位」、「王子五位」內外紹等義。又所謂「分三種滲漏」：(1)見滲漏：猶有我見之意，執著於知之對象，不見眞如；(2)情滲漏：猶存情識之意，取此捨彼，彼此對立之思維方法；(3)語滲漏：滯

礙於語句，不知文字僅為悟眞理之工具，徒然用心於文字、語言之解明而已㉑。

三者、云：〔夜明簾外，臣退位以朝君；古鏡臺前，子轉身而就父〕。案：「五位君臣答問」宏智正覺禪師「如何是兼中到」云：「夜明簾外排班早，空王殿上絕知音」㉒，以見「五位君臣之兼中到」的境界，事事無礙，理事圓融，色空不二。故「夜明簾外」，色空不二；君臣圓融，還朝無礙，因此「臣退位以朝君」。又《五家宗旨纂要》云：「（五位王子中之）誕生王子；此喻心本是佛，不假修持，本自圓成，無勞證悟，然猶須知有向上一路……天然尊貴。……要知此位，亦須轉卻；若不轉，便即墮在尊貴邊，所以道：子轉身而就父，……父者向上虛位，明本來原無位次，不落階級也。」㉓故知彼「誕生王子」者，以喻心本是佛，只是「子轉身而就父，不墮尊貴邊，明本來原無位次，不落階級」也。又「古鏡臺前」，此亦「喻心本佛」。故云：「古鏡臺前，子轉身而就父。」

四者、云：〔雪覆萬年松徑，夜半正明；雲遮一帶峰巒，天曉不露〕。案：雪覆松徑，雖有萬年，但夜半之間，一念即至佛地。靈澄禪師七律末聯所謂「半夜白雲消散後，一輪明月到牀前」相應。至於「雲遮一帶峰巒，天曉不露」，所言「昨夜三更月到窗」，亦可契應。

五者、云：〔道樞綿密，智域因深。默照空劫已前，湛湛一壺風月；坐徹威音那畔，澄澄滿目煙光。不萌枝上花開，無影樹頭鳳舞〕。案：曹洞宗道理順應無窮而綿密，智域高明而奧蘊㉔，故云「道樞綿密，智域因深」。又若默然契照於空劫以前（世界壞滅，下一世界又未成立，名為空劫），湛湛深厚，一壺天地，只有朗月風清（元稹詩：壺中天地乾坤外，夢裏身名且暮聞）；又《法華經・常不輕菩薩品》卷六云：乃往古昔阿僧祇劫，有佛名「威音王如來」。其後禪宗以此佛表示遙遠之義，以「威音王佛已前」，比喻人類本有的純正之精神境界，意同「父母未生以前」、「天地未開以前」、「空劫以前」等語；今《人天眼目》所謂「威音那畔」，亦以「威音

王已前」，絶待無限之境界，以顯示學人向上探解，或點醒學人自己本來之面目㉕；「坐徹威音那畔」者，是安然徹悟本來面目之義，而「坐」是正然、安然、自然之詞。又「澄澄滿目煙光」者，「澄澄」是水清貌，如阮修詩：「澄澄綠水，澹澹其波」；「滿目皆煙光」者，「煙光」亦是「光明」之義。如是成為句云：「默照空劫已前，湛湛一壺風月；坐徹威音那畔，澄澄滿目煙光。」又「曹洞宗要訣」句云：「不萌枝上花開，無影樹頭鳳舞。」此言「千年古樹」多久不萌，今日花開燦爛；「無影樹頭」，竟然有鳳凰集舞（案：「鳳舞」遨遊也；《易林》云：「龍遊鳳舞，歲樂民喜。」此是：一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地，即是體現禪悟的境界㉖，故云「不萌枝上（而）花開，無影樹頭（而）鳳舞」爾已。

六者、云：〔機絲不掛，個中雙鎖金針；文彩縱橫，裏許暗穿玉線。〕案：紡織之機杼，不掛一絲，個中的雙鎖，亦無金針穿引，但於中顯現著縱橫文彩，正因為內裏許有玉線暗穿之故；此中禪機，契應所致。

七者、云：〔雙明唱起，交鋒處知有天然；兼帶忽來，枯木上須能作主。不存正位，那守大功？及盡今時，寧容尊貴？〕案：日月雙明，體現禪趣；禪風中，彼此交鋒之處，顯露出一片天然神蘊（注：丹霞天然禪師，亦有之意，而不作天然外道之義）。修禪者，一如「五位君臣」中之「兼帶道合」，忽來體用、理事、眞俗、淨染的統一，比喻枯木之上，亦能作主。故「曹洞宗要訣」句言：「雙明唱起，交鋒處，知有天然；兼帶忽來，枯木上，須能作主。」案：又言於「五位君臣」之中，若不存在於「捨事入理」、「背理就事」，及至「君臣道合」，如何達到「守大之功」；又於「王子五位」中之「誕生王子」（注：此喻心本是佛，本自圓成，無勞證悟），若不達至如此境界，則如何寧容於尊貴？是故「曹洞宗要訣」句言：「不存正位，那守大功；及盡今時，寧容尊貴？」

八者、云：〔截斷情塵見網，掣開金鎖玄關。妙協全開，歷歷顯中混跡；平懷常實，明明炭裏藏身。卷舒不落功勳，來去了為變易。〕案：修

禪者，應當截斷煩惱及情塵見網，打開了牽制於金鎖的玄關，故云：「截斷情塵見網，掣開金鎖玄關。」更加以巧妙融協，啟動全開，歷歷清晰，（一如）類中混跡（注：原文為「顯」，頭骨之義；今恐為「類中混跡」之誤）。又以平常之心，抱懷眞實（日常著衣、吃飲皆屬眞實、佛法）；明明炭火，裏有藏身（注：《景德傳燈錄》云：「一日侍立，百丈問：『誰？』師曰：『靈祐。』百丈云：『汝撥鑪中有（炭）火否？』師撥云：『無（炭）火』。百丈躬起，深撥得少火，舉以示之云：『此不是火？』師發悟禮謝。」㉗）「炭火藏身」，顯示開悟之義；如《曹洞宗要訣》句云：「妙協全開，歷歷顯中混跡；平懷常實，明明炭裏藏身。」又言：「卷舒不落功勳，來去了為變易。」故「功勳五位」者，顯示參學之人，雖有卷舒浮沈起伏，但不落於功勳；來去自如，豈非了為變易？

九者、云：「欲使異苗蕃茂，貴在深固靈根。若非柴石野人，爭見新豐曲子？」案：曹洞宗的禪宗學者，欲求異苗繁茂，則應該貴在培養出深固的

靈根，一如非若柴石野人（浮山圓鑑禪師之別號，見《大正藏》卷四八・頁三二一，浮山圓鑑有云「不因黃葉落，爭知是一秋」之說，見《大正藏》卷四八・頁三一九），豈能見得曹洞宗的新豐一派，宣唱出梵音妙曲的佛法？

（四）溈仰宗

甲、生平簡介：《人天眼目》卷四云：「溈仰宗者，師諱靈祐，福州長溪趙氏子。得法於百丈懷海和尚。初至大溈，木食澗飲。十餘年始得仰山慧寂禪師，相與振興其道，故諸方共稱曰溈仰宗。」（中略）

〔疏義〕溈仰宗的大溈山靈祐傳有贊寧《宋高僧傳》卷十一、《景德傳燈錄》卷九及《五燈會元》卷九等。《人天眼目》卷四云：「溈仰宗者，師諱（溈山）靈祐（禪師，今福建）福州長溪趙氏子。（年十五歲，辭親出家，依本郡建善寺法常律師剃髮，於杭州龍興寺受戒，究大小乘經律。

二十三歲，遊於江西），得法於百丈懷海和尚。（百丈一見，許之入室，遂居參學之首）㉘。（又元和末，隨緣湖南長沙因過大溈山，遂欲棲止。山與郡郭十舍而遙，夐無人煙，比為獸窟，乃雜猨猱之間，橡栗充食）㉙，木食澗飲。十餘年始得仰山慧寂禪師（案：是廣東韶關懷化人，居江西宜春仰山，參問溈山靈祐禪師，登堂入室。生於公元八〇七年至八八三年。由溈山靈祐）相與振興其道，故諸方共稱曰溈仰宗。（溈山靈祐享年八十三，公元七七一年至八五三年。有李商隱題額焉）。」

乙、溈仰宗門庭：《人天眼目》卷四云：「溈仰宗者，父慈子孝，上令下從。爾欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船；隔山見煙，便知是火；隔牆見角，便知是牛。溈山一日普請摘茶次，謂仰山曰：『終日只聞子聲，不見子形。』仰山撼茶樹。溈山云：『子只得其用，不得其體。』仰曰：『和尚如何？』師良久。仰曰：『和尚只得其體，不得其用。』溈山云：『放子三十棒。』乃至仰山過水，香嚴點茶，推木枕，展坐具，插鍬立，舉

鍬行。大約溈仰宗風，舉緣即用，忘機得體，不過此也。要見溈仰麼？月落潭無影，雲生山有衣。」

〔疏義〕可分為四段：

一者、「溈仰宗旨」：如《人天眼目》卷四云：「溈仰宗者，（其宗旨趣，一如）父慈子孝，上令下從，爾（你）欲捧飯，我便與羹；爾欲渡江，我便撐船。隔山見煙，便知是火；隔牆見角，便知是牛。」大概溈仰宗則，「方圓默契，如谷應韻，似關合符」㉚，指此宗師徒，上下之間，問答諧調，配合默契。

二者、「體用不二」之說：〔溈山（靈祐禪師）一日普請摘茶次。（溈山）謂仰山（慧寂禪師）曰：「終日只聞子聲，不見子形。」仰山撼茶樹。（案：溈山靈祐問仰山何以「終日只聞其聲，而不見其形」者，目的在啟動禪機，考驗弟子能否悟入眞如實性的境界；仰山慧寂，不假思索，把身旁的茶樹撼搖一下，以見其反應。）

溈山云：「子只得其用，不得其體。」（案：所謂「只得其用，不得其體」者，不論「聞聲」、「見形」，都是「其用」而非是「其體」；「色、聲、香、味、觸」卻是其用故，不是其體。）

仰（山）云：「和尚如何？」師良久。

仰（山）云：「和尚只得其體，不得其用。」（案：仰山問溈山和尚「良久」者，以為溈山亦是「只得其體，不得其用」，其實不然。大悟者，體驗到「一切萬法不離自性」，「自性」、「佛性」者，是宇宙的「眞如實體」，凡夫與聖者皆本自足，故得言「眾生即佛」，「煩惱即菩提」，同一清淨佛性，「體用不二」，「即用即體，即體即用」，是故此時仰山不能了解。）

溈山云：「放子三十棒。」〔以「眞如」為最後的實體，以「諸行」的現象為業用；體用不離，才得第一義；若「只得其體，不得其用」，或「只得其用，不得其體」，亦不能達致。所以溈山和尚對仰山云「放子三十

棒」！

三者、「門庭旨趣」引例云：〔乃至仰山過水，香嚴點茶，推木枕，展坐具，插鍬立，舉鍬行。〕

其一：有一次，溈山禪師睡眠，仰山問訊。溈山迴而向壁。仰山云：「和尚何得如此（向壁）？」溈山禪師云：「我適來得一夢，汝試為我原看。」仰山取一盆水與師洗面。少頃，香嚴（智閑禪師）亦來問訊，師云：「我適來得一夢，（慧）寂子原了，汝更與我原看。」香嚴（智閑禪師）乃點一碗茶來。（溈山禪）師云：「二子見解過於鶖子（舍利弗，號稱智慧第一）㉛。」然則仰山與香嚴彼二弟子，除智慧之外，是否亦能「方圓默契，如谷應韻，似關合符」者耶？

其二、有僧問仰山禪師曰：「法身還（有）解說（佛）法也無？」（仰山禪）師曰：「我說不得（法身解說佛法），別有一人說得。」（僧）曰：「得底人在甚麼處？」（仰山禪）師出枕子（「溈仰宗門庭」云：〔推木

枕，（及）展坐具）行禮時之坐墊）。溈山聞云：「（仰山）寂子，用劍刃上事（機鋒如刃）。」㉜

其三、（有一次，靈）祐忽問（仰山禪）師曰：「甚麼處去來？」（仰山禪）師曰：「田中來。」（靈）祐曰：「田中多少人？」（仰山禪）師插鍬而立。（靈）祐曰：「今日南山大有人刈茅在。」（仰山禪）師舉鍬而去。㉝（案：「鍬」是挖土鏟泥的工具。仰山並不答話，只是插鍬而立，顯示在田中有多少人究竟有所體驗，又「看來不少人在南山刈草」，但是何人從中能夠體會到契應眞理所在，所以仰山「舉鍬而去」。）

四者、「門庭綜結」云：〔大約溈仰宗風，舉緣即用，忘機得體，不過此也。要見溈仰（門庭的眞正面貌）麼？（可以）「月落潭無影，雲生山有衣」（瞭解其一二）〕。案：時節因緣，即用即體，忘機契會，體證佛性而已。又說：月落寒潭，無有其影；雲生山嶺，衣帶風吹。可以比擬。

丙、〔溈仰宗要訣〕：《人天眼目》卷四云：「江西溈仰深究此宗，

只因灰火撥開，便見柴頭發現；淨瓶踢倒，贏得溈山。使得地於出井之時，奮大機於撼門之際。插下鍬子，不妨人數分明；推出枕頭，正用劍刃上事。具險崖句，有陷虎機。大禪佛與四藤條，令行有據。《涅槃經》總是魔說，貴子眼明，暗合機輪，混融境致。圓相中，貴大家唱和；原夢處，勝鶖子神通。脅下書字，而頭角崢嶸；室中驗人，而師子腰折。離四句絕百非，一槌粉碎；有兩口無一舌，九曲珠通。當機要辨宗猷，為人頗多落草。道傳千古，名振兩山，雖然枝派流離，誰見眞機儼爾？此溈仰宗風也。」

〔疏義〕如是「溈仰宗要訣」，可以分為六段：

一者、云：〔江西溈仰深究此宗，只因灰火撥開，便見柴頭發現；淨瓶踢倒，贏得溈山（恐怕是「贏得」之誤）〕。江西的溈山與仰山，相與振興溈仰宗道，深究其理。《景德傳燈錄》卷九云：一日侍立，百丈（和尚）問（溈山靈祐）：「誰？」（溈山禪）師曰：「靈祐。」百丈云：「汝撥鑪中有火否？」（溈山靈祐）撥云：「無火。」百丈躬起，深撥得少火，舉以示

之云：「此不是火？」（溈山靈祐禪）師發悟禮謝，陳其所解。……百丈曰：「『悟了同未悟，無心得無法』，只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元無自備足。汝今既爾，善自護持。」如是「灰火撥開，柴頭發現」，開出溈仰深究的家風。

又《景德傳燈錄》卷九云：百丈是夜召師入室，囑（靈祐）云：「吾化緣在此，溈山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首，（靈）祐公何得住持？」百丈云：「若能對眾下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作甚麼？」華林云：「（豈可不喚淨瓶），不可喚作木橛也？」百丈不肯。乃問（溈山靈祐禪）師，（禪）師蹋倒淨瓶。百丈笑云：「第一坐輸卻（溈）山子也。」遂遣（靈祐禪）師往溈山。如是以「淨瓶踢倒，贏得溈山」。

二者、云：「使得地於出井之時，奮大機於撼門之際。插下鍬子，不妨人數分明；推出枕頭，正用劍刃上事」。案：使其溈仰勝境，得地在出井之

時；奮大機鋒，由此在撼門之際。溈山靈祐云：「若眞悟得本，他自知時，修與不修是兩頭語。（初心，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也；從聞入理，心自圓明，實際理地，不受一塵，萬行門中，不捨一法，即是不修。）若也單刀趣入，則凡聖情盡，體露眞常，理事不二，即如如佛。」又如溈山靈祐問「田中多少人」；仰山「插鍬而立」。靈祐曰「今日南山大有人刈茅在」；仰山「舉鍬而去」。所以「溈仰宗要訣」有云：「插下鍬子，不妨人數分明。（目的在契應眞理而已）。」又如僧問：「法身還解說法也無？」仰山曰：「我說不得，別有一人說得。」僧曰：「說得底人在甚麼處？」仰山聽了，推出枕子。溈山聞云：「寂子用劍刃上事（一如機鋒如刃）。」故「溈仰宗要訣」所云：「推出枕頭，正用劍刃上事。」

三者、云：（具險崖句，有陷虎機。大禪佛與四藤條，令行有據。《涅槃經》總是魔說，貴子眼明；暗合機輪，混融境致。）案：石霜禪師云：

「險崖句峻，陷虎機深。電激星飛，珠回玉轉。」顯示溈仰宗風，具備險崖之句，陷虎之機。又有霍山景通禪師，初參仰山；仰山閉目坐。（景通禪）師曰：「如是如是，西天二十八祖（菩提達摩）亦如是，中華（慧能）六祖亦如是，（仰山）和尚亦如是，景通亦如是。」語訖，向右邊翹一足而立。仰山起來，打四藤杖（由是啟動禪機）。師因此，自稱集雲峰下，四藤條，天下大禪佛㉞。如是「溈仰宗要訣」句云：「大禪佛與四藤條，令行有（其依）據（矣）。」《五燈會元》溈山靈祐禪師問仰山云：「《涅槃經》四十卷，多少是佛說，多少是魔說？」仰（山答）曰：「總是魔說。」（溈山禪）師曰：「已後無人奈子何！」仰（山）曰：「（仰山）慧寂（所謂魔說），即一期之事（剛才應對之說，至於）行履（實踐）在甚麼處（才是正確呢）？」（溈山禪）師曰：「祇貴子眼正，不說子行履，（我所看重的，只是眼目端正，至於你的今後作為，我不想說甚麼。）」㉟如是所謂「魔說」、所謂「祇貴眼正，不說行履」，於中已經「暗合機輪，混融境致」。

四者、云：〔圓相中，貴大家唱和；原夢處，勝鶖子神通。脅下書字，而頭角崢嶸；室中驗人，而師（獅）子腰折。〕案：溈仰宗主張「圓相之說」，如溈山禪師問新到僧：「名甚麼？」僧云：「名月輪。」溈山禪師作一圓相問：「何似這個。」《景德傳燈錄》卷九及《五燈會元》卷九之外，《祖堂集・仰山和尚傳》還記載云：慧寂在閉目靜坐，一僧侍立；慧寂開目，畫一圓相，圓中書一「水」字。此僧不解其意，問：「如何是祖師意？」慧寂又書「佛」字。喻示「萬水映月」及「人人皆有佛性」㊱。如是《溈仰宗要訣》句，眞是「圓相中，貴大家唱和」之意。至於「原夢處，勝鶖子神通」，於中「溈仰宗門庭」（三者），即是「仰山過水」與「香嚴點茶」的公案。溈山禪師適來一夢：仰山取一盆水與師洗面，以解其夢；而香嚴乃點一碗茶來，以解其夢。並溈山讚云：「二子見解過鶖子（舍利弗的神通）」。又《溈仰宗要訣》句云：「脅下書字，而頭角崢嶸；室中驗人，而師子（獅子）腰折。」所謂「脅下書（水、佛等）字，而（引發）頭角崢

嶸；（過得荊棘林中，自然是）室中（的）驗人（好手，因）而師子腰折。如《景德傳燈錄》卷十一云：「（仰山禪）師在溈山牧牛時，第一座（踢天泰）曰：『百億毛頭，百億師子現（凡夫行心不定，猶如輕毛之隨風飄蕩；但是獅子，獸中之王，經中用來喻佛陀之勇猛）。』（但仰山禪）師（則）不答，（只在）歸侍立（於溈山）。第一座上問訊，（溈山禪）師前語問云：『適來道：「百億毛頭，百億師子現。」豈不是？』上座曰：『是。』（溈山禪）師曰：『正當現時，毛前（在）現？（還是）毛後（在）現？』上座曰：『現時不說前後。』（仰山禪）師乃出。（溈山靈）祐曰：『師子腰折也。』」如是以「百億毛頭，百億師子」，不說前後，當下體會，一即一切、一切一即，所以溈山大笑「師子（亦所）腰折」！

五者、云：〔離四句，絕百非，一槌粉碎。有兩口，無一舌，九曲珠通。〕如《五燈會元》卷九，仰山慧寂禪師云：「（仰山禪）師（睡）臥次，夢入彌勒（佛）內院，眾堂中，諸位（坐得滿滿）皆足，惟（有）第二

位空著，（於是仰山禪）師遂就座。有一尊者，（敲響其鼓而）白槌曰：『今當（由）第二座說法。』（仰山慧寂禪）師（就站起來，鳴）白槌曰：『摩訶衍法，離四句，絕百非，諦聽！諦聽！』（後時）眾皆散去；（仰山）及覺，舉似（告訴）溈（山）。溈（山）曰：『子已入聖位。』（仰山禪）師便禮拜。」其實是非眞俗，離四句，絕百非，粉碎一切鼓槌，才能體現本來面目。又「要訣」有句云：「有兩口，無一舌，九曲珠通。」仰山曾道：「兩口無一舌，四海五湖人。」又云：「若知得，兩口同無一舌；若不知，未免顢頇。」又云：「兩口無一舌，此是吾宗旨。」此謂溈仰宗旨，雖言兩口禪風，機鋒峻烈，然而體證佛性，無有一舌，亦無分別，一如「九曲珠通」，無不通達，如仰山臨終付法偈所說㊲。

六者、云：〔當機要辨宗猷，為人頗多落草。道傳千古，名振兩山，雖然枝派流離，誰見眞機儼爾？此溈仰宗風也。〕案：由此「溈仰宗要訣」，應當把握禪機，掌扼要辨之嘉猷；可惜為人頗多淪落於野草；雖然名

振（溈、仰）兩山，道傳千古，不過枝派流離，誰能得見眞機之莊重儼爾而已？此正是溈仰宗風也。

（五）法眼宗

甲、生平簡介：《人天眼目》卷四云：「法眼宗者，師諱文益，餘杭魯氏子。得法於漳州羅漢琛禪師。初住撫州崇壽，次住建康清涼。大振雪峰、玄沙之道。示寂後李後主謚曰大法眼禪師。」

〔疏義〕〈法眼文益傳〉見於《宋高僧傳》卷十三、《景德傳燈錄》卷二十四及《五燈會元》卷第十。《人天眼目》卷四云：「法眼宗者，師諱文益（公元八八五至九五八年），（是浙江）餘杭（人）魯氏子。（七歲，依新定智通院全偉禪師落髮；弱齡二十歲稟具足戒於浙江紹興越州開元寺。學習律學，究其微旨，復傍探其儒典，遊文雅之場，目為佛門之游夏。後）

得法於（福建）漳州羅漢（寺桂）琛禪師。（法眼文益禪師）初住（於江西臨川）撫州崇壽（院），次住（於江蘇今南京市，又稱金陵）建康清涼（道場。如是）大振雪峰（義存禪師及）玄沙（師備禪師）之道。（法眼文益）示寂後，（南唐中主李璟）謚曰大法眼禪師，（及）後李後主（立碑頌德、塔銘等云）。」

乙、法眼之立綱：《人天眼目》卷四云：「曹源一滴水，不爾依位住。我宗奇特虎，頷下金鈴，甚人解得。三界惟心，萬法惟識，此法眼所立綱宗也。」（中略）

〔疏義〕：有僧問法眼（清涼）文益禪師：「如何是曹源一滴水？」（所謂「曹溪」是指當年六祖慧能所居住者，以「曹源」暗示慧能之禪法。）文益只能原用回答云：「是曹源一滴水。」僧惘然而退。（天台德韶禪）師於坐側，「豁然開悟，平生凝滯，渙若冰釋，（後能成為德韶國師）」㊳。所以「曹源一滴水，不爾（永遠）依位住（於固定呆板的方

式）」，只能夠顯示「我宗（的）奇特（之猛）虎，（一如）頷下金鈴，甚（為他）人（所能）解（下）得（來）。」至於「三界惟心，萬法惟識，此（亦為）法眼所（建）立（之）綱宗也。」案：「三界唯心（惟心）」指欲界、色界、無色界，一切皆由心所造；而「心」即是佛，為萬物的本體，如《大方廣佛華嚴經》卷十云：「心如工畫師，畫種種五陰（五蘊），一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然；心佛及眾生，是三無差別。」㊴又「萬法唯識（惟識）」：一切法都是心識（阿賴耶、末那及六識等）所變現。即一切事象，都是由心識特別之阿賴耶識所變現。據安慧解釋，以「前後相異」依時間概念作解釋。護法《成唯識論》則以諸法展開、變現之意。㊵又《華嚴經》建立「六相義」：總相、別相、同相、異相、成相、壞相六相，舉一相而齊收，一一存於法上，有此六種意義，於法藏《華嚴一乘教義分齊章》卷四云：「(1)總相者，一含多德故（例如構成『人體』，具足眼、耳等諸根而成為一體）。(2)別相者，多德非一故，別依止

總，滿彼總故（如『人體』雖為一，但眼、耳等諸根各不相同）。(3)同相者，多義不相違，同成一總故（如眼、耳等各具其特性，但同心協力分別作用而互不妨礙）。(4)異相者，多異相望，各各異故（如眼、耳等諸根，各個相異）。(5)成相者，由此諸緣起成故（如眼、耳等諸根，互相相依而成為一體）。(6)壞相者，諸義各住自法不移動故（如眼、耳等諸根，各住自位而各自為用，則不成為一體）。」如是除「三界惟心（唯心）」及「萬法惟識（唯識）」外，「華嚴經」中之「華嚴六相」亦可明了。

丙、法眼宗門庭：《人天眼目》卷四云：「法眼宗者，箭鋒相拄，句意合機，始則行行如也，終則激發，漸服人心，削除情解，調機順物，斥滯磨昏。種種機緣，不盡詳舉，觀其大概，法眼家風，對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解。要見法眼麼？人情盡處難留跡，家破從教四壁空。」

〔疏義〕：可分為三段：

一者、「法眼宗旨」：如《人天眼目》卷四云：「法眼宗者，（其宗旨

趣，一如）箭鋒相拄，（翕然而至，其中）句意合機，（雖然）始則行行如也，（我行我素，尋求知解，但是）終則激發，漸服人心，削除情解，調機順物，（達到）斥滯磨昏，（磨礪昏瞶的作用）。」

二者、「旨其大概」：「（如是）種種機緣，不盡詳舉，觀其大概，（則）法眼家風，對病施藥，（一如）相身（而）裁縫，隨其（而）器量，掃除（而凡）情（見）解（而已）。」

三者、「門庭終結」：「要見法眼（的眞正面貌）麼？（可以總結而成二句云）：人情盡處難留跡，家破從教四壁空。」如是在南方顯赫之後，清涼法眼相繼，則難免四壁空無，遺留陳蹟而已。

丁、〔法眼宗要訣〕：《人天眼目》卷四云：「清涼大法眼，旺化石頭城。首明地藏指頭，頓見玄沙祖禰。撥萬象不撥萬象，言前獨露全身；有絲頭不有絲頭，句裏已彰自己。心空法了，情盡見除。應塵毛了了然，統剎海皎皎地。髑髏常干世界，鼻孔摩觸家風。重重華藏交參，一一網珠圓瑩。以

至風柯月渚，顯露眞心，煙靄雲林，宣明妙法。對揚有準，惟證乃知。亘古今而現成，即聖凡而一致。聲傳海外，道滿寰中。歷然驗在目前，宛爾石城猶在。此法眼宗風也。」

〔疏義〕：可分為七段：

一者、云：〔清涼大法眼（宗的產生，由於）旺化（建康金陵之）石頭城（所弘揚。若從）首明（言之，則以福建漳州之）地藏菩薩（地藏院羅漢桂琛禪師）之指頭（得成正法，亦以）頓見玄沙（師備禪師作為）祖禰。〕案：即是由玄沙師備，承繼羅漢桂琛，又承繼清涼文益以建立法眼宗派。

二者、有《景德傳燈錄》卷二十四云：「子方上座自長慶來，（文益禪）師舉先長慶（慧）稜和尚偈而問曰：『作麼生（甚麼）是萬象之中獨露身？』子方舉拂子；（文益禪）師曰：『恁麼會又爭得（這麼會又怎能得）？』（子方）曰：『和尚尊意如何？』（文益禪）師曰：『喚甚麼（叫做）作萬象？』（子方）曰：『古人不撥萬象（古人不會拋開萬象的）。』

（文益禪）師曰：『萬象之中獨露身（於萬象之中，直接體驗眞如佛性，如是）說甚麼撥不撥（會不會拋開萬象）？』子方豁然悟解，述偈投誠。」又如在金陵報恩院玄則禪師對（文益）淨慧問：「如何是佛？」文益淨慧（即是清涼法眼文益禪師）曰：「丙、丁童子來求火。」玄則禪師豁然「知歸」；又云：「千佛出世，亦不增一絲毫，六道輪迴，也不減一絲毫。皎皎地現無絲頭翳礙。古人道：但有纖毫，即是塵（之義）……。」由此可見「法眼宗要訣」所云：「撥萬象不撥萬象，言前獨露全身；有絲頭不有絲頭，句裏已彰自己。」案：所謂「撥萬象」或「不撥萬象」都無所執，體用不二；言前所說「獨露全身」者，即是領悟親證的「眞如佛性」而已。同一意趣，「有絲頭」或「不有絲頭」，「千佛出世，不增絲頭」，「六道輪迴，不減絲頭」，都無所執，體用不二，「句裏（之中），已（能）彰（顯其）自己」而已。

三者、「法眼宗要訣」所云：「心空法了，情盡見除。應塵毛了了

然，統剎海皎皎地」。案：「心空法了」，亦即是「心空即境謝，境滅即心空」，如是非有非無，「情盡見除」，體證自性。由此「了了然，應比塵毛；皎皎地，統如剎海」，一如《華嚴經・世主妙嚴品》卷四云：「清淨慈門剎塵數，共生如來一妙相（之義）。」

四者、亦云：「髑髏常干世界，鼻孔摩觸家風。重重華藏交參，一一網珠圓瑩」。案《景德傳燈錄》卷二十一云：前福州玄沙師備禪師法嗣之福州道希禪師，有僧問：「承古人有言：髑髏常干世界。」（道希禪）師曰：「近前來，向爾道。」僧曰：「如何是鼻孔毛觸家風？」（道希禪）師曰：「退後去，別時來。」所謂「髑髏常干世界」，此即是石霜禪師所云：「枯木龍吟眞見道，髑髏無識眼初明。」顯示修禪者，應該超越一切妄念見想，達至「大死一番」的境界，如是透過「無生命之髑髏」，以為衣服，以為食器，以為嚴飾，乃至「常干世界」，而得「大自在」。可是未能開悟者，則可以「近前來，向爾（你）道（髑髏常干世界）」，或「退後去，別時來

（鼻孔摩觸家風，有所識見）」而已。但是能夠開悟者，則達至「重重華藏交參，一一網珠圓瑩」，即是「華藏世界」以毗盧遮那佛願行所莊嚴的淨土，包藏著無量數的世界，交錯地、參錯地重重無盡，故稱「蓮華藏世界」。又云「帝網重重」，顯示陀羅網，珠玉相輝，交相映照，一一圓瑩，重重無盡，一切事物，無限地交錯涉入之意。

五者、有《法眼宗要訣》句云：「以至風柯月渚，顯露眞心；煙靄雲林，宣明妙法」。《宗鏡錄》（《大正藏》卷四八・頁四一七）云：「風柯月渚，並可傳心；煙島雲林，咸提妙旨。」即顯風吹柯樹，月照渚洲，傳其顯露，契證眞心。至於所謂「煙靄雲林，宣明妙法」，其旨亦當如是。

六者、有云：「對揚有準，惟證乃知。亘古今而現成，即聖凡而一致」。如是通過法眼宗風，對揚有準，契證乃知。因以達到亘古亘今，而有所現成，聖凡一致之境界。

七者、《法眼宗要訣》終結云：「聲傳海外，道滿寰中。歷然驗在目

前，宛爾石城猶在。此法眼宗風也」。按知：法眼宗脈，聲傳於海外（如朝鮮、日本），道滿於寰宙。歷歷然，驗在於目前，而宛宛然，金陵石頭城至今猶在。此法眼宗風也。

【註釋】

①見「馮公夏序」云：「顏子世亮，並以其本人所供之新修大正大藏全部，為各主輯者擷摘之求，由是發凡起例，挈要鉤玄，歷時四載，始竟全功。」於一九五七年三月張澄基自美來港發起「佛經選要」，一九六一年三月二十七日，歷時四載，始竟全功。

②「佛經選要」的贊助學人有一二四名，最為稱道者如：印順、星雲、演培、竺摩、東初、聖嚴、洗塵、覺光等法師，及學者如牧田諦亮、唐君毅、王道、蔣法賢、劉百閔、饒宗頤等。

③見印順法師為「佛經選要序」。

④見馮公夏的「佛經選要序」及印順法師的「佛經選要序」。

⑤贊寧《宋高僧傳》卷十二「唐眞定府臨濟院義玄傳」云：「釋義玄，俗姓邢，曹州南華人也。參學諸方，不憚艱苦。因見黃蘗山（希）運禪師，鳴啄同時，了然通徹。乃北歸

鄉土，俯徇趙人之請，住于城南臨濟焉。……以咸通七年丙戌歲四月十日示滅。勅謚慧照大師，塔號澄虛，言教頗行于世，今恒陽號臨濟禪宗焉。」

⑥ 如是黃檗希運、高安大愚與臨濟義玄三禪師的對話及公案，見於道原《景德傳燈錄》卷第十二。

⑦ 贊寧《宋高僧傳》卷十二則說臨濟義玄禪師於唐咸通七年（公元八六六）示滅，《景德傳燈錄》卷十二亦言。

⑧《五燈會元》卷十一云：「咸通八年丁亥（唐懿宗公元八六七年，義玄禪師）將示滅曰：『沿流不止問如何？眞照無邊說似他。離相離名人不稟，吹毛用了急須磨。』復謂眾曰：『吾滅後，不得滅卻吾正法眼藏。』三聖（禪師）出曰：『爭敢滅卻和尚正法眼藏？』師曰：『已後有人問，你向他道（些）甚麼？』（三）聖便喝。師曰：『誰知吾正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻！』言訖，端坐而逝。」

⑨ 見《大正藏》卷四七、頁四九七。

⑩ 佛家十二入中，有其鼻孔，依為鼻根，乃六根之一。今以「鼻孔」，以作「有識見」之義。

⑪「探竿影草」者，「探竿」者，漁具也。束鵜羽插竿頭，探水中，聚群魚於一處，然後以網漉之謂也。「影草」者，刈草浸水中。則群魚潛影，然後以網漉之。是皆漁者聚魚之

方便也。善知識於學者，亦復如是。可以《中文大辭典》冊四、頁六一四所見，及《臨濟錄》與《人天眼目》注。

⑫「朱點窄」者，是「朱點側」之誤，可見楊曾文《唐五代禪宗史》頁三七二至三七三。

⑬《五燈會元》卷十五雲門文偃的「涵蓋乾坤，目機銖兩，不涉世緣」的「雲門三句」，與《景德傳燈錄》卷二十二（緣密傳）云：「德山有三句語：一句涵蓋乾坤，一句隨波逐浪，一句截斷中流（截斷眾流）」，其義相應，故有「法門雖殊，理歸一致」。

⑭雲門文偃禪師，於廣東韶州曲江的靈樹寺如敏禪師居第一座，如敏禪師滅度，繼承靈樹寺的住持，後遷廣東韶關的雲門山光泰寺，是故雲門宗亦名為「韶陽宗」。

⑮清代性統所編《五家宗旨纂要》卷中說：「蓋洞山之宗，因曹山而顯，故名曹洞宗。立此一宗，自洞山為之始也。」

⑯洞山良价禪師，借《易經》卦爻而成「五位君臣之說」。以陽（⚊）為正、為體、為君、為空、為眞、為理；以陰（⚋）為偏、為用、為臣、為色、為俗、為事。取「離卦」回互疊變而成五位，先言變疊之次第，則離卦為☲，第一重者，則為☲，重離卦；第二取重離卦之中二爻，加於上下，則為䷝，中孚卦；第三取中孚卦中之二爻，加於上下，則為䷼，大過卦；再取其中二爻，加於上下，則還為重離卦，三變而上。《寶鏡三昧》稱「疊而為三」。次取單離，其中爻回於下，則為☴巽卦，以中爻回於上，則為☱兌卦，

依之而成前後之五卦，《寶鏡三昧》稱為「變盡成五」。

䷸ 巽卦	君位	正中偏
䷹ 兌卦	臣位	偏中正
䷛ 大過卦	君視臣	正中來
䷼ 中孚卦	臣向君	偏中至
䷝ 重離卦	君臣合	兼中到

方銘釋譯《人天眼目》頁二三八至二三九。又楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四一七。

⑰《洞山禪師功勳五位》見於《人天眼目》卷三方銘釋譯頁二五四。又楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四二二至頁四二三。

⑱《五位王子》可比附於《功勳五位》。見楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四二三。

⑲《宋高僧傳》卷十二云：「（良价禪師於）大中末，於斯豐山大行禪法；後盛化豫章高安洞山，今筠州也。」《景德傳燈錄》卷十五「斯（豐山）作新（豐山）」云：「（良价禪）師至唐大中末，於新豐山接誘學徒，厥後盛化（江西）豫章高安之洞山。（新豐山在新豐縣之新豐江，與今廣東省近於江西之鄰）。」

⑳見楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四一一。

㉑《禪林僧寶傳．本寂傳》所載良价授之「三種滲漏（滲漏是浪費耗損、缺失、迷誤義）」：一、見滲漏，謂機不離位，墮在毒海；二、情滲漏，謂智常向背，見處偏枯；三、語滲漏，謂體妙失宗，機昧終始，學者濁智流轉，不出此三種。見楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四二四。

㉒見方銘釋譯（原典）《人天眼目》卷三、頁二四六。「空王殿上絕知音」，法曰空法，佛曰空王，以空無所執，故曰涅槃城之要門。

㉓見方銘釋譯《人天眼目》卷三、頁五〇〇至五〇一。

㉔所謂「道樞」者：《莊子．齊物論》云：「彼是莫得其偶（即彼亦一是非，此亦一是非），謂之道樞（即道的樞紐、中心）。樞始得其環中，以應無窮，是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」僧肇《涅槃無名論》云：「叡哲欽明，道與神會，妙契環中，理無不統。」

㉕《六祖壇經．機緣品》云：「威音王以前即得（無師自悟者）；威音王以後，無師自悟，盡是天然外道。」

㉖《六祖壇經．般若品》云：「若起正眞般若觀照，一剎那間，妄念俱滅；若識自性，一悟即至佛地。」

㉗《景德傳燈錄》卷九，記述百丈懷海禪師開導弟子溈山靈祐發悟的過程。

㉘ 見《景德傳燈錄》卷九。

㉙ 見《宋高僧傳》卷十一。

㉚ 文益禪師撰《宗門十規論》，其中「溈仰則方圓默契，如谷應韻，似關合符」。見楊曾文著《唐五代禪宗史》頁四四九至四五〇。

㉛ 見《景德傳燈錄》卷九。

㉜ 見《景德傳燈錄》卷十一。

㉝ 見《景德傳燈錄》卷十一。

㉞ 見《景德傳燈錄》卷十一及卷十二。

㉟ 見《五燈會元》卷九。

㊱ 見楊曾文著《唐五代禪宗史》頁三九六。又《景德傳燈錄》卷十一，仰山云：「師於紙上畫一圓相，注云：『思而知之落第二頭，不思而知落第三首。』……又云：（仰山禪）師以手於空作圓相，相中書『佛』字，僧無語。」

㊲ 《人天眼目》卷四「仰山臨終付法偈」云：「一二三三子，平目復仰視。兩口無一舌，此是吾宗旨。」如《論語．述而》云：「（孔）子曰：『二三子以我為隱乎？吾無隱乎爾。吾無行而不與二三子者，是（孔）丘也。』」與仰山法偈相應。

㊳ 見《五燈會元．天台德韶國師傳》卷十。又《景德傳燈錄．天台山德韶國師傳》卷

二十五：「一日淨慧（法眼）上堂，有僧問：『如何是曹源一滴水？』淨慧曰：『是曹源一滴水。』僧惘然而退。（德韶禪）師於坐側，豁然開悟，平生凝滯，渙若冰釋。」

㊴ 見《大正藏》卷九、頁四六五。

㊵ 可見《唯識無境辨義》，李潤生著《佛學論文集》頁四四一至五二九。

禪宗的佛陀觀與生命智慧的開展

現今流傳的禪宗資料，極易引起我們對「禪宗佛陀觀」的誤解，以為「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」的南禪宗是輕視經教、訶佛罵祖、離經叛道者，與西方尼采倡言「上帝已死」無有二致。我認為並不是如此，所以希望藉此機會，與大家探索南禪宗對佛陀的看法。「訶佛毀祖」背後是不是有甚麼特別涵義呢？到底它是不是離經叛道？解決這問題是我今次講座首要的目標。然後，我將會嘗試進一步探索南禪的佛陀觀、佛陀的存在與個體生命之間的特殊意義、生命智慧的開展等課題，藉此以反映南禪宗的宗教生活。現將有關的內容分為四節來處理。

（一）佛陀觀的幻象與錯覺

《五燈會元》記載了丹霞寺天然禪師的故事：

「唐元和中，（丹霞天然禪師）至洛京龍門香山，與伏牛和尚為友。後於慧林寺遇天大寒，取木佛燒火向。院主訶曰：『何得燒我木佛？』師以杖子撥灰曰：『既無舍利，更取兩尊燒。』」

唐代的首都雖然在長安，可是當時的皇帝喜歡往來洛陽與長安兩地，所以建立了東京（洛陽）及西京（長安）。在唐元和（唐獻宗）時代，有一回天然禪師來到洛京（即東京洛陽）的龍門香山，住在慧林寺中。有一天，天氣很冷，天然禪師把殿上的一尊木佛拿來焚燒取暖。慧林寺的院主見到後，非常震驚，說道：「何得燒我木佛？」天然禪師卻沒有對佛像顯出半點的敬意，只以行動來作反應，當時拿著杖子，撥弄佛像焚燒後的餘灰。院主續問禪師為何撥灰，是否在找尋甚麼？禪師回答說是找佛陀的舍利。院主便說木

佛像當然是沒有舍利！禪師便說：「既無舍利，更取兩尊燒。」通常佛殿內有三尊佛，不知當時禪師取來燒的是釋迦牟尼佛、藥師佛，還是阿彌陀佛，語錄都沒有說清楚。只說燒了一尊後，還想再多燒兩尊。既然燒了一尊後，也沒有發現舍利，那即顯示他不是眞佛了。既然不是眞佛，多燒兩尊也何妨？橫豎沒有舍利嘛；與其冷壞了人，不如另外多燒兩尊來取暖。這是第一則公案。此公案從表層來看，天然禪師對佛寶一點也不表崇敬，隨便拿佛像去燒掉，原因是他沒有舍利。至於內裏的深層意義就讓我們留待一會兒再加處理。

第二件公案在《溈仰錄》中有這樣的記載：

「（溈山靈祐禪）師問仰山：『《涅槃經》四十卷，多少是佛說？多少是魔說？』仰山（慧寂）云：『總是魔說。』師云：『已後無人奈子何。』」

「溈仰宗」是由溈山靈祐及仰山慧寂禪師兩師徒建立的一個禪宗派系。

溈山靈祐禪師問弟子仰山禪師《涅槃經》共四十卷，當中有多少卷是由佛所說的？多少卷是由天魔所說的？此話非比尋常，因為經典乃是法寶，經教乃佛寶所說，所以被尊稱為「法寶」。靈祐禪師卻問法寶中的《涅槃經》有多少是佛說，有多少是魔說。仰山禪師卻又回答得那麼奇妙：「總是魔說。」那就暗指所有佛經「法寶」都是天魔所說。此種說法的背後有很重大意義，因為自古以來，佛有無說法，固然是佛教史留下的一大問題，因為佛典內不同宗派各有不同說法。今禪宗更進一步力指佛經是天魔所說，當中又有甚麼意義呢？實在值得我們思考。溈山靈祐禪師隨即稱讚弟子仰山禪師，指從今以後沒有人能奈他何；即是指仰山的佛理很通達，沒有人再可以為難他了，任何人都不能難破他的講法。這是第二件公案，容易使人對佛教引起誤解。此誤解比第一個公案更甚，因為第一個公案只是燒佛像，也可說非眞毀佛寶；第二則公案卻直指佛的法寶，強調佛陀的教法是天魔所說而不是佛陀所說。

第三個公案是關於臨濟宗義玄禪師的故事。《景德傳燈錄》這樣記著：

「（臨濟義玄禪）師到熊耳塔頭。塔主問：『先禮佛？先禮祖？』師曰：『祖、佛俱不禮。』塔主曰：『祖、佛與長老有什麼冤家，俱不禮？』師無對。」

臨濟義玄禪師有一次到達熊耳塔，塔裏正好供奉着舍利。負責僧塔的法師告訴義玄禪師，由於塔內既有祖師亦有佛陀的舍利，所以便問禪師先敬禮祖師還是先敬禮佛陀？一般來說，佛陀比祖師更為重要，所以先要禮佛。但也許先敬禮佛，便顯得對祖師不夠崇敬。此外也許還有別的用心，於是臨濟義玄禪師回答：「祖、佛俱不禮。」指對兩者都不敬禮。為何義玄禪師不向別人敬禮呢？即使朋友見面都會打個招呼，除非彼此是冤家罷。塔主隨即問義玄禪師，佛和祖師與他究竟有甚麼仇恨，以至兩者皆不敬禮？義玄禪師卻不理睬塔主，既不禮佛寶，也不禮僧寶，拂袖而離開。由於對僧人及前輩都不敬禮，於是有訶佛罵祖的說法。

據《臨濟錄》更有別的記載：

「（師曰）：『你欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫。』」

臨濟宗的義玄禪師又曾對別人說，如果想得到「如法見解」（合理的知見），那只有一個條件，就是「但莫受人（迷）惑」。此言包括內外都不要受人迷惑，所以要「向裏向外，逢佛殺佛，逢祖殺祖，逢羅漢殺羅漢，逢父母殺父母，逢親眷殺親眷，始得解脫」。此種說法更加厲害，因為前面所提及燒毀佛像及將佛典當作魔說，對人、對佛都沒有損害。可是這裏對佛的損害卻不淺，因為只為了不被迷惑，遇佛便要殺佛，遇祖師便要殺祖師，遇到證得小乘無學果的阿羅漢便要殺阿羅漢，遇到父母便要殺父母，甚至眷屬（包括兄弟、學生、朋友）都要殺清才可得解脫。殺了這麼多的眾生，解脫是否還有意義呢？這件公案不能單從字面去了解。不過，我發覺現在很多撰寫禪宗歷史和解釋禪宗公案的人，很多時都只從字面去了解，說禪宗是訶佛

罵祖、離經叛道，或是說它用特殊的行為來抬高自己的身價，這說法未必公平公正。如果不是這樣，我們應該如何了解這公案呢？值得大家去思考。

第四個公案出自《景德傳燈錄》：

「僧問（德山宣鑒禪師）：『如何是菩提？』師打曰：『出去，莫向這裏屙。』僧問如何是佛。師曰：『佛即是西天老比丘（案：他處更說佛是破戒凡夫、老胡屎橛、大殺人賊；十二分教是鬼神簿、拭瘡疣紙；十地菩薩是守古冢鬼，自救得也無）。』」

有一位僧人問德山宣鑒禪師「如何是菩提？」案：菩提是佛所覺悟的境界，是大覺義。菩提是佛的用，涅槃是佛的體。這問題是問甚麼是佛果？甚麼是菩提大用？誰知德山宣鑒禪師趕他離開，叫他不要在此大解；「莫向這裏屙」，指菩提是臭不可聞的東西，是不好的討厭東西。禪師不但沒回答他的提問，並且趕走了他，還罵他一大頓。

又有另一位僧人問禪師「如何是佛？」禪師說佛不是甚麼，只是西天

的一個老出家人。中國也有很多出家人，佛陀只不過是西天（印度）的一個老出家人罷了，沒有甚麼了不起的。前頭對佛果作出很嚴厲的訶斥，說佛的大菩提果臭不可聞，現在進一步說佛陀不是特殊的聖者，只不過是普通的一個老出家人。在《景德傳燈錄》還講及德山宣鑒禪師某些禪法更加厲害。例如禪師說佛只是一個破戒的凡夫，雖然當中沒有說清楚佛如何破戒。他更說佛是「老胡屎橛」，因為他不是漢人而是胡人，甚至不是人，只是「一橛屎（大便）」。這說法是毀佛、訶佛，此外又說佛是殺人大賊。

再也說及「法寶」，即十二分教。法寶是甚麼？禪師說法寶是記載鬼神的帳簿，是「拭瘡疣紙」，即是要把「十二分教」當作抹瘡疤的廢紙；生瘡生癩，含血含膿，是臭不可聞吧！「僧寶」又如何？僧寶是「守古冢鬼」，正是生人莫近。所謂「鬼守舊墳」，只守護著往生的諸佛菩薩，有甚麼值得我們去尊敬？而且這群十地菩薩「自救得也無」，即是自救也不得。「自救得也無」在當時是口語，指自己也救不得自己，又如何救得他人？於是把

佛、法、僧三寶全部詆毀，不屑一顧。

以上幾則公案所反映的現象，會引致我們諸多誤解，但事實上未必眞正把佛寶、法寶、僧寶當作冤家。若然你問：如何得知文中不是如實說？如何得知我們不可以在表層上作解釋？現在就讓我們試從較深層的看法來與大家探討一下。

（二）「幻像」的背後

如是「經是魔說」、「燒木佛」、「殺如來」等，別以為就是禪家的佛陀觀，我們還得要觀察「幻象的背後」。

《壇經・行由品》中記載慧能未出家前，聽到別人唸誦《金剛經》，於是決定北上找五祖。見到五祖後，祖問曰：「汝何方人，欲求何物？」指的是：你由哪裏來，來這裏想獲取甚麼？慧能回答：「弟子是嶺南新州百

姓」，指弟子是從廣東嶺南而來的。目的是一方面「遠來禮師」，一方面「惟求作佛，不求餘物」。那就是指：不求其他，只想成佛。

這裏顯出佛仍然在其心目中，是生命的最高理想。或許你會說：雖然生命的最高理想是成佛，不過當時慧能還未出家，未承繼衣鉢（衣法），才會對佛產生尊敬，認為佛是生命的理想，所以跟老師學習，希望自己成佛。可是後期既已開悟，已承繼衣法，所以便轉變了，不再敬佛了。但細看卻不是這樣，這樣說法恐怕難以成立，理據如下：

六祖接受了五祖的衣法後，他對人說法卻沒有改變以前的態度。六祖得道後常說：「前念迷即凡夫，後念悟即佛。」這顯然開悟、明心見性的目的是要自己也能成佛。成佛不僅是出家前的觀念，亦是開悟後、得道後、成為六祖後、出家後的一貫之生命理想。故知迷是凡夫、悟是佛；成佛仍然是有情眾生的最高理想。六祖說：「一悟，眾生即佛。」又說：「一悟便到佛地。」悟的時候，不是漸悟而是頓悟，一旦頓悟就到達佛的境界。又

說：「若識自本心，即名丈夫、天人師、佛。」又說：「識心見性，自成佛道。」若明確契證本心，我們的自心便是「道」，見性的目的就是成佛。又說佛不是在外，非從外得，我固有之，所謂「即心即佛」便是。從這幾段文字得知：剛才人們所見的燒佛像、罵佛等等，不是印度的出家人所應為，但也未必是禪家的本意，未必是禪宗開悟的人心中的真說話，因為在所依的《壇經》中並沒有這種訶佛罵祖的現象及說法，對佛仍然是很崇敬的。不過如果你說，他們初時很崇敬，但後來變得不崇敬，會不會呢？讓我們再作分析：

前載丹霞天然禪師所言「既無舍利，更取兩尊燒」一語，其實已涵蘊著「如來舍利」當受尊敬而不應燒的密意。在此語言概念的背後，天然禪師仍然對佛及佛的舍利很是崇敬。如果不崇敬就不會撥弄灰燼、尋找舍利，不會說既然沒有舍利就燒掉另外兩尊佛像的說話。換而言之，有舍利的話就不會燒了。為甚麼有舍利便不燒，沒有舍利便燒？這即表示對舍利仍然崇敬。所

以剛才的公案不能單從表面看，不能認為他燒佛像就是對佛不崇敬。可能言說之外，行為之外，是另有目的，燒佛像可能只是一種接引眾生的方便。

讓我們再考察後來禪師的看法，也許有些人認為後來的禪師可以不接受《壇經》敬佛的看法，但《壇經》的看法是不可以不接受的，因為南禪宗的所有法師都很尊崇《壇經》。而且《壇經》也說：「已後傳法，遞相教授一卷《壇經》，不失本宗。不稟授《壇經》，非我宗旨。」《壇經》是決定你是不是禪宗弟子的很重要的經典。若承認《壇經》的價值，你便是南禪宗的弟子；如果不承認《壇經》的價值，就不是慧能以後的弟子。通常《壇經》可用作衡量某些禪法是否符合南禪的準則思想。不過，為了方便一些不接受《壇經》說法的人，我們不妨再引用南禪宗得道高僧及開悟的法師之看法：

《臨濟錄》云：

「問：『如何是佛魔？』師云：『你一念心疑處，是佛魔。你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一法，處處清淨，是佛。……一剎那間，透入

法界，逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼。向一切處，遊履國土，教化眾生。』」

有人問義玄禪師：「如何是佛魔？」意思是問甚麼是佛變成了魔。這即可回應前頭所提及法寶中有多少是魔說，多少是佛說，而答案是「全是魔說」的問題。為甚麼佛所講的經論變成了魔所講呢？那是說佛與魔有關，佛可以變魔。所以有人問佛如何變做魔，禪師回答：「你一念心疑處，（即）是佛魔。」凡夫眾生，本來是佛，即是因地之佛，今卻懷疑自己是不是佛，懷疑自己有沒有佛性，有沒有如來藏自性清淨心。如果你這樣懷疑，凡夫本來當下是佛卻會變成了魔。因為自己也不肯定自己是佛，所以是魔。「你若達得萬法無生，心如幻化，更無一塵一法，處處清淨，（當下）是佛」。這裏便肯定了佛的存在。如果了解到一切佛法是無生，無自性生，是一切隨緣，則心亦隨緣，心如幻化。每一有情、每一法、每一事物都是隨緣幻化，本來是清淨。如果能用這種心去觀察一切法，凡夫也便是佛。佛與魔是相對

來說的，可以是佛，亦可以是魔。若然要去評價，佛當然比魔高。對佛的尊崇不只在《壇經》裏找得到，南傳的禪宗，創立臨濟宗的祖師義玄禪師同樣肯定佛，崇敬佛，認為成佛是生命的最高理想。

前面說到臨濟義玄要殺佛、殺父母、殺祖，但實際上並非如此。但剛才引用到義玄禪師也曾說過：「一剎那間，透入法界」，如是你的心便會知道一切法無生；剎那之間，便了解宇宙的眞實存在，了解眞如法界本來眞實的相貌、宇宙萬有的眞相，於是便會「逢佛說佛，逢祖說祖，逢羅漢說羅漢，逢餓鬼說餓鬼」。前頭說逢佛殺佛、逢父母殺父母、逢祖殺祖、逢羅漢殺羅漢，現在卻把佛、阿羅漢等全部加以肯定。所以肯定與否定都是以特殊情況而定。如果以佛心去看，全部是佛；用魔的心去看，全都是魔，魔故當殺。同一位祖師，卻說兩種完全相反的說話。這理論背後顯然另有用意。禪宗祖師不喜歡直接表達，所謂「逢人只說三分話，不可全拋一片心」；若說得明明白白，那就不是禪宗了。各位請想想：為甚麼不直接全部說個清楚？

這便值得我們去思考研究了。一旦全部說清楚的話，所聽得的就只不過是聞所成慧，不是思所成慧，更非修所成慧，所以是很膚淺的。如果透過自己尋求、思考、判斷，進而見證所得、修證所成的智慧，境界自然不同，因為由自己發現的才是最高境界。剛才我所引的說話本來是七言的，禪師把它改成六言詩，說道：「路逢劍客須呈，不是詩人莫獻；逢人只說三分，不可全拋一片。」七言中只說六個字，留下一個字卻不說出來，用意何在，請思索思索。禪宗處理弘法的技巧是讓人自我反省，自我發現。依此理趣，也許可以窺見剛才所講的訶佛毀祖並不是禪師的心底話，而是另有目的。下面繼續予以探討：

有一天禪師說，如果你成了佛，會分辨甚麼是佛、甚麼是魔，其後還要有應做的工作：「向一切處，遊履國土，教化眾生。」如是承先啟後，度一切眾生，責任是無窮盡的。由此可見，表面上是訶佛毀祖，但並不是真的要離經叛道。別人說禪師離經叛道，那是因為不了解公案的深意，是只從公案

的表面望文生義，這是表層所得的理解，不是深層的理解。如果閱讀禪宗典籍而只看表層便會錯誤百出，因為禪師不會把教理全部表白的；所謂「逢人只說三分」，將三分當作全部，雖集九州之鐵亦難以鑄其錯了。

再說法寶，剛才法寶被說成只是抹瘡抹膿的廢紙，那似是刻意把法寶加以醜化，但若讓我們讀另一些資料，就會發覺其實並不是如此。同樣在《臨濟錄》卻提到：

「只如十二分教，皆是表顯之說；學者不會，便向表顯名句上生解，皆是依倚，落在因果，未免三界生死」。

「十二分教」便是佛的法寶，將佛所證得的境界，用語言概念名、句、文來顯示。但人們不理解、不明白，以為名、句、文本身就是眞理。於是把能表顯的各個名、句、文當作是救生圈，以為救得生命，但其實是不可以的。如果錯把名、句、文認為可以救得生命，起種種計執，那一樣會做惡行、起煩惱、落入因果、流轉生死。如何才不流轉生死呢？那便要知道文字

之外的眞理，那才不會只是咬文嚼字，依倚文字，以為眞理所在。佛所證得的眞理，大家也可以證得！這樣才能不落因果，解脫生死。這段語錄亦顯示出剛才所說抹瘡抹膿的廢紙，是指不了解的人所講的說話，那些是「學者不會」，在表顯名句上生錯誤的了解。但對經教能如實了解的人卻並不是這樣，所以剛才所說的公案是別有深層意義的，似不應從表面來加理解。

若有人問：請問如何得知其深層意義呢？我可以再引用另外一些資料來作證明。

《臨濟錄》云：

「問：『如何是五無間業？』師云：『殺父、害母、出佛身血、破和合僧、焚燒經像等……。』云：『如何是父？』師云：『無明是父。你一念心求，起滅處不得。如響應空，隨處無事，名為「殺父。」』云：『如何是母？』師云：『貪愛為母。你一念心，入欲界中，求其貪愛，唯見諸法空相，處處無著，名為「害母」。』云：『如何是出佛身血』？師云：『你向

「清淨法界」中無一念心，生解，便處處黑暗，是「出佛身血」。』云：『如何是破和合僧』？師云：『你一念心，正達煩惱結，使如空無所依，是「破和合僧」。』云：『如何是焚燒經像？』師云：『見因緣空、心空、法空，一念決定斷，迥然無事，便是「焚燒經像」。』大德！若如是達得，免被他凡聖名礙。你一念心，只向空拳指上生實解，根、境法中虛捏怪，自輕而退屈，言『我是凡夫、他是聖人』。」

有人問甚麼是「五無間業」？無間業是不好的行為，作這五種業行會落入無間地獄，無間隔地一定要墮入地獄，沒有例外。但在這裏看，你認為此間所說的「五無間業」是指善業還是惡業呢？我暫且不作說明，而在以下的文字中另作交代。「五無間業」是指「殺父、害母、出佛身血、破和合僧、焚燒經像等……。」此處與我們一般所說的五無間業不同，將五無間業中的「殺阿羅漢」改為「焚燒經像」。禪宗所講的五無間業與傳統講法有所出入，這個對禪宗來說是不重要的。

第一講到的是「殺父」。甚麼是「父」呢？此間的「父」不能依普通人的語言來理解。他說「無明是父」；用「父」來指代無明，即是癡心所。因此讀到這裏我們便知道：語言有其局限性；禪宗所用的語言並不是普通人所用的語言。本來「父」是指親生父親，但這裏卻指無明。不過這又與親生父親未嘗無關，因為沒有無明便沒有自身的存在！為甚麼？因為「十二緣起」中第一支就是無明：無明緣行，行緣識，識緣名色。識（入胎生命）是業感緣起所招。沒有無明便不會做業，沒有業行，便不能感招有漏生命；自己也不會出生。表面看似是沒有關係，但深入想想卻很有密切關係。無明雖似是你的父親，但纏縛你，使你動彈不得，出離生死不得，所以要殺。因為解脫而得無生才是人生理想，有生有死就不理想。如果「你一念心求」，求無明固不應該，求生死也是不對，「起滅處不得（起生滅願求）。如響應空，隨處無事，名為『殺父』」。這裏的「起」是「生」的意思。如果起一念心去求理想解脫，此理想是離開生滅，不得生，不得滅，出離生死。響起的音聲

就像在虛空一樣，中間完全沒有牽掛，一切隨緣，東聲西應，西聲東應。那樣就可以無事而行，心裏無所執著而與萬象相應，這樣可以去除無明，假名是無間業中的「殺父」。

這樣的「無間業」是善業還是惡業呢？我們這裏沒有人敢說「殺（無明之）父」是惡業。如果是惡業，那麼「十二緣起還滅觀」的「無明滅即行滅，行滅即識滅」，乃至「老死滅」，都變成了惡業。其實殺無明是善業，是成佛正因。所以「殺」及「父」的意思特殊，不是我們一般的用法。以此為基礎，前頭所說的公案就不難理解了。剛才提到「逢父殺父」，不應解釋作見到父親就用刀斬殺父親，而是指：遇到無明就把無明觀空。觀空即不會執著，假名之為「殺父」。所以閱讀禪宗語錄千萬不可從表面看，你說東，他說西；你說南，他說北；你說用，他說體；你說體，他說用；你說有，他說無；你說無，他說有。這正是《壇經》三十六對的本意，從煩惱中見菩提的弔詭！如果他心裏要說無，而你又指出它是無，他就會立即離開，跑回房

間裏去，不理睬你了，這就是禪家的本色。

跟著再讓我們談論「殺母」。這裏「殺母」不是斬殺母親。甚麼是「母」？「貪愛為母」；貪愛亦是無明的一種，因為有欲界貪，所以你才出生在欲界，所以欲界貪是你的母親；你有色界貪，所以在色界出生；如果有無色界貪，你才生無色界。把貪去盡，殺盡，才能於三界中不復存在，謂之「出三界」，解脫生死。所以「殺母」是另有解釋，別有用意，不是字面的意思。在表層理解後，一定要作深層探究。貪愛既成為三界有情的母親，所以「你一念心，入欲界中，求其貪愛」，便墮入欲界。有色界貪便墮入色界，有無色界貪便墮入無色界。如何才可以去除三界貪而得出離？「唯見諸法空相，處處無著，名為『害母』」。「害」是殺害義。殺害母親是指將不好的貪加以觀空，所以在五無間業中的第二項「殺（貪欲之）母」也是善業。你說惡業，禪宗偏說善業；其他人都以為無間業是惡業，而它卻說成是善業。只是禪宗語言上沒有說清楚，用的語彙表面看似是惡，你需要自己去

理解。如果你不能透徹理解，只是以為眞的是惡業，那便會感到混淆，不知道它在說甚麼。

此間所說「出佛身血」，就是指「逢佛殺佛」。何謂「出佛身血」？回答是：「你向『清淨法界』中無一念心，生解，便處處黑暗，是『出佛身血』」。其意是你在清淨法界中，即在眞如界、宇宙實體、諸法實相中，沒有一個妄念心生起，就是「出佛身血」。如果在一念心中，生起一個「生解之心」，那就好像把生命丟進黑洞裏去一般。「生解」，指在清淨的法界裏，生起一種執著的了解，這樣就變得處處黑暗。因佛的智慧是光明的，如果在諸法實相裏，以錯誤的分別心去了解，產生種種的計執，那麼便是黑暗的世界。如何才可驅除黑暗？那便要無一念心。當你無一念心時，就是「出佛身血」。所以此間的「佛身血」是指黑暗；「出佛身血」是在黑暗中破除黑暗，當下便得到大光明，光明等如智慧，智慧代表菩提，菩提就是佛陀大覺。你要「出佛身血」才得大覺；不「出佛身血」便恆常在黑暗中生活。黑

暗中生活就是輪迴生死。「出佛身血」就是去除無明，只不過不用無明的概念，而直接指「出佛身血」。因為你對清淨法界起錯誤了解，所以破除錯誤了解即是「出佛身血」。於是「殺佛」不是殺佛，「殺佛」是叫我們殺掉自己內裏遮掩我們光明理性的煩惱，即是殺癡，將愚癡降伏。說話當中另有含意，不能單從字面去了解。

至於「破和合僧」，臨濟義玄說「你一念心，正達煩惱結，使如空無所依，是『破和合僧』。」「結」是煩惱義，有煩惱便不得解脫。當你一念心能夠了達煩惱諸結，體悟煩惱本來就是空的、不實在的，就不會受其束縛，這便是「破和合僧」。此間的「和合僧」便作煩惱解；「破和合僧」即破除煩惱。此處反映南禪宗受般若思想的影響很大，很多的公案背後都是用般若思想去處理。

燒掉佛典及經像又代表著甚麼？臨濟釋言：「見因緣空，心空、法空，一念決定斷，迥然無事，便是『焚燒經像』。」「焚燒經像」亦是去除煩

惱。去掉甚麼煩惱呢？不要執因緣是實有的，因緣也非實；不要執心實，心識亦非實在。心空，心是緣生無性的；一切法是心所了知的對象，亦是緣生無性的。當你一念之心能了達諸緣俱空，因空、心空、法空，能知既空，所知亦空，所知的法、能知的心——乃至能知、所知條件的一切因緣——無不一切皆緣起性空。這樣便能迥然無事，一念間斷除一切執著，方便叫做「焚燒經像」。「焚燒經像」就是象徵著去執。

如此說來，臨濟所言「五無間業」，其思想本是正面：去煩惱、去無明、去執，都是正面的，但全部卻運用反面文字來表達：殺父、害母、出佛身血，全是反面。用反面文字顯示正面含意，這是禪宗的最特別之處。那為何不把心裏的話直接指陳出來呢？令我們如入五里霧中，為混沌所蒙蔽，不明白為何要這樣做？現在讓我們再深入一點去討論這個問題：

針對這疑團，臨濟隨之也作了清晰的解釋：「大德！若如是達得，（就能夠）免被他凡聖名礙」。這句很有深意，因為一般人對聖者恭敬、肯定；

對凡夫蔑視、遮貶。如果用這種心態修行，就永遠得不到解脫，得不到明心見性。因為心識起了分別，起了善惡的分別，清淨、染污的分別等等計執。凡有清淨、染污、善惡等等計執都必定有相，就不能證入無相、無分別的實相；若要明心見性，證入諸法實相，則必須遮破諸相。破相的時候，你對崇敬的東西也不應起崇敬的心念，對蔑視的東西更不應起蔑視的心念，這樣才能達到無相這目的。因此佛寶、法寶、僧寶是我們崇敬的對象；要破崇敬的執相，所以便有要殺阿羅漢、燒經教、殺佛等等的方便。目的在不要給好惡凡聖的名相來妨礙自己般若正智之出現。這是因病予藥，當患上某種疾病時，便要給予某種藥以治療。所以剛才說殺父、殺母等，現在諸執相都給方便遮破了，不必說父、說母、說阿羅漢、說佛了。前頭所說的破佛破祖，其實都只是口中說說，這些言說概念只不過是治病的良藥而已。依不同病，說不同話，為使我們不會受凡聖的名相束縛，不起相縛才是最後的目的。至此，以上訶佛罵祖種種迷惑虛幻的現象，其眞相算是比較看得清楚一點吧！

最後，你別要以為「我是凡夫，他是聖人」，剛才禪師說「逢佛殺佛、逢父殺父、逢祖殺祖、逢阿羅漢殺阿羅漢」，就是要令你不起凡夫相、聖人相。如果對佛寶、法寶、僧寶太過崇敬，就會永遠依賴別人，看不起自己，不知道自己本來自性也是佛。因此「逢佛殺佛」這些反話的背後別有含意，那就是要你知道你與諸佛、祖師是平等的。因此我們必須了解燒佛經、殺父、殺母、訶佛、罵祖都別有所指、別有目的，並非如今日部分學人所云：「一些舉止行為，一方面反映了他（們）對禪宗教義獨具隻眼的理解，另一方面……那是提高聲譽的特殊手段，非驚世駭俗之（言說）舉（動），不能引起輿論重視，非荒誕怪異之行（為），不足以在禪宗界為人歸信。」更非所謂「公開大膽地提出對佛的挑戰，肆無忌憚地訶佛罵祖」。不要將表面幻象當是實在，而應該從幻象錯覺中，看得到其清晰的眞相，視聽不再被迷惑了，這樣，「以後（便）無人奈子何」！

（三）思想的本源

大家會繼續追問，禪宗這種弘法方式是否和印度佛教傳統相違背呢？讓我們嘗試再進一步追尋它的思想本源，除中國禪宗典籍之外，再嘗試了解其他在印度的典籍。我發現禪宗運用各種反語和奇異行為去啟發弟子的做法，在印度也有出現。記得龍樹菩薩第一次見弟子提婆菩薩時就給他考驗。龍樹菩薩找人拿一鉢水遞給提婆菩薩；提婆菩薩話也不說，連忙把一根針子直探水裏，送回給龍樹菩薩看，龍樹菩薩看見鉢水中的針子，便立即請他進去。過程中完全不用說話，只用行為動作代表一切。故知在印度弘法亦可以用語言，亦可以不用語言。禪宗不喜歡用言說；但不用言說的施教方法在印度早已有之，剛才所舉龍樹、提婆師生第一次見面的過程，經已反映出來。中國禪宗便是效法這一套接引方式。

至於在外表對聖者投以歧視的眼光，作出駭人的行為，在印度有沒有

呢？其實印度也有，就是提婆菩薩在還未入佛門見龍樹菩薩之前，當時印度人十分尊重「大自在天」神，信奉他是宇宙的創造主。創造主不單是基督教及回教才有，在印度很多的宗派都有提及，「大自在天」則是其中的一位。佛教中人很多原是婆羅門教的信徒，在印度的大德中有龍樹菩薩是婆羅門教徒，釋迦牟尼佛初期亦是婆羅門教徒，後期龍樹、提婆、無著、世親、陳那、法稱都是婆羅門教徒。他們都是大學問家，出身於婆羅門教。提婆菩薩的頭腦很靈活，他去到大自在天王的神廟，爬到高處把天王像的眼睛挖了出來。他這行為跟丹霞禪師的燒毀佛像沒有二致。天然禪師覺得冷時便將佛像燒掉，跟提婆菩薩在印度將「大自在天」的眼睛挖了出來，其含義根本是一樣的。這也證明禪宗的一套方法是有所本的。因此不要以為禪宗全是中國所獨有，當中固然有中國思想在內，但它的思想根源很多都是與印度佛教思想方法相應的。

我們看看佛家思想的本源，不要像其他信仰一樣，把教主本師作為信仰

對象。即是說不要把佛陀作為信仰對象，這點是很重要的。在其他宗教，它們的神和教主當然成為信仰對象。凡是信仰對象都是高不可攀、值得崇敬、不可對其有半點懷疑，有半點侮辱之心。但佛陀在禪宗及佛教眼中卻不是信仰對象。那麼佛是甚麼對象呢？他是我們的理解和契證的對象。那就是把佛陀當作客觀眞理去了解，不只是客觀眞理，還應該進入佛陀的知見。自己根本就是佛，具有佛的智慧，顯發本有的佛性，便與佛有著同一的思維能力。所以佛陀不是無條件的信仰對象、高不可攀、遙不可及的信仰對象，而是要用道德理性，或用其他客觀的現量和比量去了解的對象。假若了解不足夠，把佛外在化，外在於自己的生命，這樣佛依然是佛，你依然是你，你便永遠都不能成佛。要成佛，就要將佛的生命與你的生命契合為一，自己就是佛。這亦是佛教徒最高的佛陀觀。

佛陀不是存在於自己生命之外。所謂佛，雖然可作為一個專有名詞來應用，例如佛陀，可專指釋迦牟尼佛。所謂菩薩，可專指觀世音菩薩。但《壇

經》告訴我們，「慈悲」就是觀音，你有慈悲的心你便是觀世音菩薩。「喜捨名為勢至」，你有喜捨之心，會為別人的善行和成就感到高興，你便是大勢至菩薩。「能寂」就是釋迦牟尼，若你能清淨心境，不起染污的心念，你就是釋迦牟尼佛，與釋迦牟尼佛的智慧生命契合而為一。所有專有名詞在佛教的深層思想中都變成普通名詞，所以觀世音菩薩亦名為觀自在菩薩，在唯識思想中，凡是第八地的菩薩，都可以稱為觀自在菩薩。所有修行者都可以透過修行、淨化生命變成觀世音菩薩。

這點很特別，與其他宗教確實不同。其他宗教的神或造物主是自己生命以外的崇拜對象。佛教卻不是，佛教徒視佛教的教主為最高生命理想，是智慧的顯現。其他的宗教不能取教主之位而代之，因為這便是叛教，將會受到神的懲罰。在許多經典中顯示叛教者不得好死，不只是本人、甚至全家、全村、全族、全人類都在所難免，因為上帝的懲罰是可怕的。但佛教卻希望所有人都能成佛，佛的本懷就是度一切菩薩。反之，你可以成佛但你卻不成

佛，佛便替你悲傷。希望取代上帝之位，在其他宗教便會被指為反叛者，因為祂是你的信仰對象，但佛不是你的信仰對象，而是理想生命的一個榜樣。

用現代語言演繹，佛是現實生命中最高的理想人格。佛陀所說的言教不是天啟的律則，不是高不可攀、遙不可及的絕對真理，而是順應有情所需要的指路明燈或治病良醫。就好像有某種病，醫師便給他某種藥來救治。例如熱病就不能吃滋補的藥。所謂價值不在乎藥的價值，而在於藥能否治好病。如果用錯了藥，法寶就變成了魔說。所以我們了解到為甚麼十二分教亦有魔說。如果對經教不了解，良藥也會變成為毒藥，會治死人的。基於此，佛法就是治病救人的甘露，本來是平等具足於一切眾生的本心之中。禪宗及印度的如來藏思想說：「一切眾生皆有佛性」，正是這個意思。因為佛不是信仰對象，而是生命契證的對象。一個人若能契證，他就會成佛。這樣就是說，所有眾生都應該具佛的本能，佛的體性就在每個人的心中。《妙法蓮華經》明言開、示、悟、入佛之知見，立一佛乘的宗旨，以「一切眾生皆得成佛」

作為佛的本懷。故佛陀不是高不可攀、遙不可及的超越有情生命，而是內在於有情生命的存在。由此必然發展出「一切眾生皆有如來藏」的思想，此亦禪宗思想的根源所在。今略舉其有關文獻如下：

(a)《華嚴經・如來性起品》：「無眾生身如來智慧不具足者。」又言：「具見如來智慧在其身內，與佛無異。」

(b)《大般涅槃經》（卷七）：「『我』者，即是如來藏：一切眾生悉有佛性，即是『我』義。」

(c)《不增不減經》：「眾生界者，即是如來藏；如來藏者，即是法身。」故知佛性、法身、如來智慧、德相，一切有情之所共有，就是存在於世間有情生命之中。

(d)《華嚴經・菩薩說偈品》：「心如工畫師，畫種種五陰，一切世界中，無法而不造。如心佛亦爾，如佛眾生然，心佛及眾生，是三無差別。」心佛眾生三無差別，是禪宗所樂道。

(e)《中論・觀如來品》：「如來所有性，即是世間性；如來無有性，世間亦無性。」

故《壇經》主張「佛法在世間，不離世間覺」。故達摩《四行觀》強調「深信含生同一眞性，但為客塵妄想所覆，不能顯了。」又云：「無自無他，凡聖等一。」

(f)《壇經・般若品》：「自心中頓見眞如本性。」又言：「我本元自性清淨；若識自心，見性皆成佛道。」

(g)《壇經・付囑品》：「眞如自性是眞佛，邪見三毒是魔王。……三身本來是一身，若向性中能自見，即是成佛菩提因。忽悟自性見世尊……不見自性外覓佛，起心總是大癡人。」

以上引出各項資料，包括《華嚴經》及《大般涅槃經》等去證明這道理。現由於時間所限只能舉一至兩個例子作解釋，其餘的請各位自行閱讀。

在《華嚴經・如來性起品》中提到「無眾生身如來智慧不具足者」。

又說：「具見如來智慧在其身內，與佛無異」。那即是說在佛的眼中，每個眾生自身沒有一個不具足如來智慧，所有眾生也有佛的智慧。既然有佛的智慧，便不需要信仰對象，可以信仰自己的智慧。在印度佛典中已經啟示出，每個眾生都應該自己信任自己，因為他的生命本來具足佛的智慧。不相信自己具足佛的智慧，而去相信一個外在有情的智慧，是不合理的；不相信自己擁有的而去相信別人，那就是本末倒置。善心性者所謂「拋卻自家無盡藏，沿門托缽效貧兒」，指的正是這個，你本來有佛性，本來是佛，但偏偏不往內心求，而偏向身外找，就像一個有很多寶藏的人，本來很是富有，卻逐家逐戶去行乞，那是多麼的荒謬呢！因此佛性不是外在的，佛性本自具足的。每個眾生在本自身中都具足佛的智慧，與釋迦牟尼佛無異無別。

再看《大般涅槃經》、《不增不減經》、《中論・觀如來品》等等，都是說這個道理：所有眾生都有佛的智慧，佛的眼、佛的色身、佛的功德，與佛無異，都是完全具足，沒有絲毫缺減。在《中論・觀如來品》提到「如

來所有性，即是世間性」，指如來所具有的體性就是有情世間的體性。不論經或論本身，都反映出佛、聖者、凡夫都同具諸法實相，無異無別。大家都是緣生性空，體驗不到就是凡夫，體驗得到就是佛，所以涅槃與世間無少分的差別。在印度佛教中，很清楚知道有情眾生的自身，本來具有一切佛的潛能、體性、智慧、功德，乃至佛的色身、舍利。每個眾生都有舍利，因為你與佛無異，只在乎是否修得到，修則得之，捨則失之，只有待於自己的決心和躬行實踐而已。

最後，我希望用歸納的方法，將禪宗佛陀觀提出幾個重點以結束上文所引的文獻和推論：

1、見性成佛是生命的歸趣：

信佛教不是求福。福是應得的，如果能夠成佛便有福，不能成佛福便不完備。所以牟宗三先生提出圓善論，圓善論本來是康德道德哲學裏的一個理想。不過在一般的哲學體系中，永遠達不到圓善。圓善是有其德便必有其

福。但世間所見的人和現象都不一定是這樣：修橋補路的人有其德，偏偏卻「修橋補路沒屍骸」。但在佛教的理想與佛法修行的歷程中，有其德便一定有其福。因為福不是大富大貴的福，而是另有所指。福是安樂、自在、離生死、解脫的福。有其德自然有其福，德與福相應就是圓善。

各位有興趣可詳閱牟宗三先生的《佛性與般若》、《圓善論》或《中國哲學十九講》。牟先生本身是康德的專家，所以將康德這套圓善的哲學理念轉過來討論佛教是很有意義的。因此我們生命的歸趣就是要見性成佛。性是本具的佛性，本具佛的智慧、眼、色身、功德。「見性」不是眼見，而是體證。即使你能熟念經典，那都只是概念上的了解，不是體證本性。只是外在的知識，不是生命眞正的知識；是外在生命的智慧，不是生命本具的智慧。見性的智慧是生命本具的智慧，不是一般外在知識的智慧，所以此智慧就是生命中的最後歸趣。這種佛陀觀是連結到我們的生命來講述，不是離開自己生命像貧子談金、癡人說夢那樣空談佛性或空說佛陀，這點對禪宗來說是非

常重要的。

2、一切有情都具足佛的體性與成佛的功能，無有缺減。

3、生、佛平等，無不完全具足自性清淨心：

眾生與佛平等，是同樣具足自性清淨心的角度之下的平等。佛心是純粹絕對地清淨的，為甚麼給煩惱纏縛的我也是佛？因為我心本來是清淨的，可惜給煩惱覆障，不能顯現；當沒有喜怒之時便有清淨心自然顯現，起煩惱時，才有貪、瞋、癡相應的染心活動。不是你沒有佛的清淨心，而是沒有去啟動這個清淨本覺之心。就像有千億家財的人，卻失掉了寶庫的鑰匙，所以啟動不到家財的寶庫。我們凡夫本具佛的所有智慧，應該如何去啟動呢？這就得通過修為以達致明心見性來啟動。不能夠啟動自性生命的智慧就是凡夫，能啟動就是佛。這是禪宗佛陀觀的第三點，佛的心清淨，凡夫的本心也一樣清淨，彼此是無異無別的。

4、於自心中可以頓見真如本性：

我們自心內在具有足夠力量能體驗到眞如本性。比方說鑰匙不見了，但寶藏仍在這裏，沒有遺失，我們本具的佛性也並沒有眞的遺失，它就在自己的生命之中，不過自己沒有向內反省吧了。好像床頭本來放置了一條啟動佛性的鑰匙，我們卻永遠不會搜索那地方。早上起床，晚上睡眠，都枕在那裏，但卻不見床頭的鑰匙，而要四處去尋找。其實我們有足夠能力去啟動本具佛性的智慧，能夠頓見本心本具的佛性。

5、見性成佛之心，就存在於世間個體生命之中，不假外求：

見性成佛不是遙不可攀，不是未來世的事，而是現實生命中就具有見性成佛的可能性，所以不假外求。見性、成佛都不假外求。所謂「歸來笑挼梅花嗅，春在枝頭已十分」，就是最佳的譬喻。

6、成佛後也須遊履國土，教化眾生：

成佛後須要四處遊履國土。所以禪宗的大德不會長期數十年留在寺院中，只是坐着讓人頂禮，接受供養，而會遊履各地，教化眾生，這是佛的使

命。如果沒有眾生就沒有佛，沒有眾生作為佛的教化對象，佛就可以當下進入般涅槃，留在這世界豈非是多餘的事？因此佛不入涅槃是因為有他的使命，要去教化眾生。

7、燒佛像，毀經教，訶佛罵祖，都是善巧方便：

其實，我們在世間也會有相似的經驗：從前的老師都認為嚴師出高徒，假若你做了錯事，老師卻永遠笑逐顏開，那你將永遠都不能成材，所以即使有微細瑕疵老師也不會放過你。現時的教育，默書時寫錯了字，老師會罰你抄寫五次，這不是要殘害你，而是為你好。從前有所謂的嚴父，外表顯得惡形惡相，但內心卻很慈祥。所以訶佛罵祖、殺父殺佛，這不是禪師本來的心意，他們的本心本來是非常慈悲的，敬佛禮祖的，不過方便做出一些怪異的行為來給別人看，好使他能破執遣過；這些異行不是做給所有眾生看，而是做給有智慧的眾生看。我們沒有智慧的人看到，就會產生誤解，匪夷所思，不明所以了。

禪師有一句話說：「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩」，意指在路上遇見劍客，身懷寶劍的你，才應呈給他作品評；如果你遇到不懂詩詞的人，雖然你擅於寫詩，但都不會將詩作送給他看。此話的背後，又包含著另一種涵義：如果在路上遇到的不是劍客，你有寶劍都不會送給他看；當你遇到眞的詩人，就應該把自己的詩作呈給他看。我覺得這句話的意思，好比剛才我們提到燒佛像、罵人講解佛經、罵佛是臭不可聞、遇佛殺佛、遇祖師殺祖師等等，全都是只對某些眾生說的。某些本是詩人劍客，就得送詩提劍跟他去切磋一下。但我們不是劍客詩人，接到寶劍及詩作便會損手爛腳、錯解詩義。因此以為南禪宗是訶佛毀祖、離經叛道，是反叛者，將佛教帶入深淵，原因是不了解禪宗的教法是講求對機的，機緣不對，參看這些教法，可說全無好處。所以剛才所引述訶佛罵祖的反叛行為，其實只希望我們不要起人我分別，因為佛陀雖應崇敬，但過分崇敬卻會帶來反效果。又為使我們免於生起凡聖的分別、假實的分別、瞋愛的分別，所以才運用這些反面的特殊方法

以接引有情吧！

座上各位也許會問：雖是特殊方法，但何必要貶斥善行、詆毀聖者呢？我們試從《中論》中找到一些印度人的資料。在《中論・觀顛倒品》有一首頌說：「淨不淨顛倒，是則無自性，云何因此二，而生諸煩惱？」這是指我們所產生的煩惱，不特會在染的心理活動中出現，即使在善的心理活動中，同樣也會出現。因為太美好的事，例如對聖人太過崇敬，同樣也會生起貪婪之心，貪著自己所敬仰的聖人而無法獲致解脫，至於對醜惡的事物生起憎恨之心亦是煩惱。我們不要在淨的心理活動中產生煩惱，因為淨的心理活動，其本質是離相的，無佛的善相，因此不能對清淨的事物生起過份崇敬之心以起清淨的「妄執之相」。固然亦不能對不淨的事物生起厭惡之心以起染污的「妄執之相」。因此前面所說燒佛像、訶佛罵祖等，目的是使學人不致生起人我、凡聖、假實之疑惑，不起貪、瞋顛倒的妄念。

《壇經》中記載慧能得道成為六祖時，慧明從後趕上，叫慧能開導他。

於是慧能將衣缽放在石頭上，慧明不要，說他不是來求衣缽，而是希望得到教法。慧能令慧明坐在石上，把心神集中起來。然後慧能問道：「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？」這點很重要，思善時有善的相，思惡時有惡的相。惡、善都不應該思，因為思善思惡就不能離相，有相就不能體驗自心本具的佛性與般若智慧、功德、色身，乃至一切教法，因此被相所束縛，只會生死流轉而已。閱讀上述公案就能了解到剛才我們所說訶佛罵祖等的一切都是方便，而不是教大家去訶佛毀祖。背後的含義是要大家明白善不可執、惡不可執、淨不可執、垢亦不可執，是兩邊不著，離一切相及有分別心，這樣才可以達到明心見性的境界。如是超越善與不善、淨與不淨而至於「無事」的境界，因此，最好能做「無事眞人」，如《無門關》所說：「春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閒事掛心頭，便是人間好時節。」此詩形容佛的境界。如果執著去找一個眞正值得崇拜的佛，就不能做到無事掛心頭的境界，不能達到「無事眞人」、「無事比丘」的境界，不能

解脫、不能體驗本身具有的佛的智慧與本性。

（四）生命的智慧

由於眾生本具的「眞如自性（便）是眞佛」，而《壇經・機緣品》又「勸一切人於自心中常開佛之知見」。「佛之知見」就是每一有情自心之中所本具的「生命智慧」；此智慧本自具足，不假外求，非從外爍。生命的智慧就是《壇經》所說自心常開的佛的知見。每位眾生都有佛性，本來有佛的智慧。佛的知見在本心、自性之中，本自具足，我試名之為「生命的智慧」，此術語並不引自《壇經》或其他語錄，只是將現代與古代語言互相契合運用，以便各位去理解。

《壇經・機緣品》又云：

「世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪瞋嫉妒，諂佞我慢，侵人害物，

自開眾生知見。若能正心，常生智慧，觀照自心，止惡行善，是自開佛之知見。」

如何顯示出生命的智慧呢？《壇經・機緣品》指出，若世間的人生起邪心，迷失自性，便造作種種惡業。口頭上說得漂亮，心裏卻滿腦子都是惡念，起貪、瞋、嫉妒、諂佞、我慢之心，整天想著及做出害人害物的事情。人們所以會起這種知見，因為他們都是凡夫，一般只會顯現凡夫的智慧，但這卻不是凡夫唯一的智慧，更不是生命本有的智慧，此智慧是受外物影響所產生的，是可以伏除的。其實凡人都可以用本具的如來自性清淨心，啟動及開展生命本具的如來智慧。如是啟動如來智慧，觀照自心，止惡行善，這樣就是開佛的知見，此種知見就是生命的智慧。因此生命的智慧不是外來的，是出生時已經擁有的。不過這種智慧，如前面所說，被煩惱所障蔽了，所以暫時未能顯現。如何在煩惱遮掩了佛的知見的情況下，把這種生命智慧加以啟動呢？那便要在修行上用功了。此功夫不是唯識宗所講的「多聞熏習」所

得。因為生命智慧是不必熏習的，不必外求的，本身已經有具足力量去啟動它。在唯識宗，我們的智慧只是有漏的凡夫智慧，在凡夫生命中永遠都不能夠發揮我們無漏的佛的智慧。唯識宗雖然也說有些眾生有佛的智慧，具成佛的功能，但這種功能不能在當世啟動和運用。你聽到佛說法時，佛所說的法是無漏的；因為你只能以有漏心聽佛說法，不能以佛的無漏心去聽佛說法，所以聽到的佛法都是不清淨的，都是有漏，都是魔說，因為這時的你正是魔。所以你是魔時，接觸到的一切法都是魔法；如果你是佛，接觸到的一切法都是佛法，完全取決於聽法者、行為者的自身。因此禪宗激勵我們，鼓勵我們啟動本具的如來藏自性清淨的本心。應以本心作生命主宰，不要用妄心作生命主宰，那麼，便可以啟動生命的智慧，那就可以開佛的知見，那就與儒家所謂「我欲仁，斯仁至矣」，「不見力不足者」彼此相應。

《妙法蓮華經》也提出要開示悟入佛的知見。我們本身本有此佛之知見，所以能夠開示此知見、悟入此知見。如果本身沒有佛之知見，那麼亦無

有可入之處，又如何悟入佛的知見呢？《妙法蓮華經》中清楚說明知見是我們本有，因此我在這裏改說這本有的知見名為「生命的智慧」。生命的智慧便是道德理性，指出你有道德實踐的足夠力量。在我們生命中，能夠一念心善的話那便是佛，當下即能開動啟動了本來具有的佛的知見。在一切眾生心中，此種力量是完全具足的，正如儒家所說，本來便具有良知善性，是不慮而知的，是不學而能的。禪宗流行的原因正是由於如來藏所說的學問就是孟子所提倡的學問，即《中庸》的學問，「天命之謂性」，天命是天所賦予我的。天所賦予不是指天神賦予，而是指從出生之時就已本性具足良知善性，故孟子稱之為「四端」。假若啟動了「四端」，將此種智慧發揮，「擴而充之，則可以保四海。苟不充之，不足以事父母」。就是此種良知善性的生命力量，在佛教來說，即是佛的知見。

佛的知見是超越而內在的。「超越」不僅是存在於我心中，同時亦存在於所有眾生心中，存在於一闡提，沒有善根之人的心中，這謂之「超越」。

又由於「生命智慧」是「內在」於自己生命之中，所以要啟動便能啟動。啟動過程雖然還要有待時節因緣，即待緣才會啟動，但啟動的力量完全在於自己生命中，不必外求於他人，乃至不必外求於佛。因此，如果啟動了本心，即「如佛（之）在堂」，以本具佛的知見做生命主宰。如果給貪瞋癡的煩惱作了生命主宰，你就變作了人魔，整個生命便「如魔之在舍」。因此生命智慧是我們本具的，這便是禪宗的佛陀觀，一個最值得我們思考的問題。

此「佛之知見」即有情的「生命智慧」，此智慧是「道德理性」，是「道德實踐的能力」，此非自「多聞熏習，如理作意」所得，非經三大無量劫伏斷「有漏智慧」所得，而是「正心觀照自心」所顯，雖不稱「無漏」而與佛無異。茲舉其要，可有多端：

(1)生命智慧必須從自心啟動：

個體生命智慧，是不能夠由佛、老師、祖師所啟動。如《景德傳燈錄》卷十一記載香嚴智閑禪師跟隨溈山禪師出家，請求老師告訴他甚麼是「祖師

西來意」。由於溈山禪師不肯向他說個明白，所以香嚴智閑禪師便心灰意冷，離開老師雲遊天下。《燈錄》這樣記載：「一日因山中芟除草木，以瓦礫擊竹作聲，俄失笑間，廓然省悟。遽歸沐浴，焚香遙禮溈山（靈佑）。」那就是說：有一天，香嚴智閑禪師在山中剪除野草時，拾起一塊瓦片，不經意間把它扔掉，怎知瓦片敲打到竹幹上，發出「鏗」的一聲，他便在俄然失笑之間，忽而廓然省悟，也就是「明心見性」，啟動了自己本具的「生命智慧」，即啟動了「佛的知見」。開悟之後他便沐浴更衣，頂禮給不在身旁的老師，並多謝老師沒有把話說清楚，不然便沒有今天開悟的日子了。

這裏解釋了為何老師不肯將眞正眞理口傳給智閑禪師的原因；如果將離言的眞理口授說個明白，學生或會執為實有，而不思體證，最高也不過是聞所成慧，這樣便達不到悟的境界了。悟要靠機緣，智閑禪師的開悟機緣便是遇到一塊瓦片敲到竹幹而發出「鏗」的一聲，然後才能開悟。所謂「頓悟」，過程是突然的，可以修行三十多年而不悟，但一悟也可以在剎那之

間。所以有些禪師「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝，自從一見桃花後，直至如今更不疑」。如是一見桃花剎那間便開悟了。開悟是靠自己啟動智慧，啟動自心佛的知見，最高道德理性的啟動，也就是生命智慧的啟動，這啟動必須自己去做，沒有他人可以代勞。

(2)生命智慧是從世間開展：

生命智慧不是離開世間的存在，而是要從世間生活現實中開展，將智慧發揮出來。理想的生命不是死後由觀音、勢至菩薩或阿彌陀佛來接引，而是當下當世開悟，當世受用，在世間得到開展。如《景德傳燈錄》卷十四所記載：

「（龍潭崇信）一日問（天皇道悟禪師）曰：『某自到來，不蒙指示心要。』悟曰：『自汝到來，吾未嘗不指示汝心要。』師曰：『何處指示？』悟曰：『汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首。何處不指示心要？』師低頭良久。悟曰：『見（性）則直下便見，擬

思即差。』師當下開解，乃復問如何保任。悟曰：『任性逍遙，隨緣放曠（案：有云隨緣消舊業，任運著衣裳即是），但盡凡心，無別勝解。』」

龍潭崇信禪師有一天向老師天皇道悟禪師請問：「某自到來，不蒙指示心要（我自從來到這裏，你都沒有教我佛法）。」案：《壇經》中亦記載著慧能去見五祖時，最初的八個月都只不過是在碓房舂米，最後才得頓悟。今龍潭崇信也差不多。因此天皇道悟禪師對他說：「自汝到來，我沒有一天不曾指示汝心要。」（自從你來見我後，我每天都在教導你，只是你不知道吧）。教的是甚麼呢？「汝擎茶來，吾為汝接。汝行食來，吾為汝受。汝和南時，吾便低首。何處不（為你）指示心要？」（你拿茶來，我就接來喝；你拿飯菜給我，我便接受；你向我頂禮，我便回禮，我每分鐘都在教導你啊！）

這段話我們不能輕輕放過。它的意思是指：我們的生命智慧是從日常生活中實踐出來的，沒有別的特殊方法，喝茶、吃飯乃至運動呼吸之時都可以

實踐著生命的智慧。天皇道悟便正是這樣，龍潭崇信禪師因天皇的指引隨而有所感受，低頭良久，正有所思，似乎仍然不是絕對明白。於是天皇道悟禪師繼續說道：「見（性）則直下便見，擬思即差。」見性是不可倚藉思考推理所得，自心不可以介乎明白與不明白之間。要是思考推敲，那便不能啟動生命智慧；佛的知見是要當下啟動的。如是龍潭崇信禪師當下開悟，頓悟成了佛。但所成的是否與釋迦牟尼佛是同一的佛？這則是另一個問題。

在原始佛教記述之中，釋迦牟尼佛只是很普通的一個佛，沒有多大的神蹟可見，同樣要吃飯、如廁、也要背痛吃藥，涅槃時也很辛苦；弟子亦為老師的疾病痛苦而流淚，沒有辦法令老師久住世間；但大乘佛教的佛卻是三身四智具足的。至於禪師開悟後所成的佛，已經實踐了生命智慧的佛是怎樣的呢？啟動了生命智慧之後與理想的佛仍有差距，縮減差距便必須「保任」。因為多生多劫以來，我們積集了很多業與煩惱的習氣，今天雖然已啟動了佛的知見，雖然自己的如來自性清淨心與佛的如來智慧是無異無別的，但自己

比佛多了習氣未能清除。要清除習氣所以便要做保任功夫，令佛的知見恆時現前，不受到習氣干擾。如《溈山語錄》所說：「如今初心，雖從緣得一念頓悟自理，猶有無始曠劫習氣未能頓淨，須教渠淨除現業流識，即是修也。」所以，這裏所指頓悟的佛只不過是原始佛教所說會生病、需要如廁、進食的佛，而不是有三身四智的佛。不過《壇經》中亦有講及三身四智，可是今天時間所限，不能作詳細的探索。

龍潭崇信禪師續問「如何保任」？指如何將佛的知見與自性清淨心保持下去，開發出來。天皇道悟禪師回答：「任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，無別勝解。」指隨著你所具有佛的知見與佛性來發揮，任性自然逍遙，隨緣而接物去做便是。所以禪師亦云：「隨緣消舊業，任運著衣裳」，將佛性、生命智慧顯露便是禪的生活，穿衣吃飯便是禪的生活。消舊業可去凡塵，將習氣去掉，到達勝解的最高境界，直至無有再可超越者。保任功夫便是去掉凡心，去掉習氣，習氣不是由生命智慧所生，而是從前多生多劫所積聚得

來，將習氣全數去掉就是保任功夫，所以生命智慧啟動後，還要在日常生活上有所保任護持。

(3)生命智慧是佛法的全部：

《壇經・頓漸品》中記載：

「自性無非、無癡、無亂（又謂：心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定），念念般若觀照。常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次。」

「自性無非、無癡、無亂，念念般若觀照」便是生命智慧。甚麼叫自性無非、無癡、無亂？是修行者在其自性清淨心中，如果能夠行善而不作惡，便是與自性相應。整個佛教的生活內容就是戒、定、慧。戒、定、慧在自性中本自具足；在自性中具足便是在生命智慧中具足。在自性內事即是在本心內事。有情依自本心性便能做到無非便是戒，所以舉心動念都不會做錯事，應該一定不會錯，因為所啟動的是佛的智慧、佛的知見、生命的智慧。本來

已經自在地能夠守戒，不用外在力量強迫去守戒，不像一般的宗教訂下戒條要信徒去遵守。在座有不少出家人，那二百五十條比丘戒要不要守？如果自性已經啟動便可以不必強迫去守，不死守戒條亦不會犯戒，因為依你的生命智慧即佛的知見去實踐故。釋迦牟尼佛亦不需要找另外一個佛去訂立戒條予他去遵守，他自己訂的戒自己會守，所以不會作惡。因為心中所具足的本來自性清淨，不會為非作歹，自然就是戒，不用守戒，亦不會犯戒。

甚麼叫智慧？自性啟動了生命智慧與佛的知見，便不會愚癡，所以稱為自性智慧的具足。再者，當我們啟動了佛的知見即生命智慧，就不會心緒凌亂，這謂之「定」，故稱「心地無亂自性定」。換句說話，啟動了佛的知見即生命智慧，戒、定、慧本自具足，所以我們可說：生命智慧的活動就是佛法的全部。

(4) 生命智慧不從經教來：

《壇經・機緣品》提到「心迷《法華》轉，心悟轉《法華》」。又云：

「經有何過，豈障汝念？只為迷悟在人，損益由己。口誦心行，即是轉經。口誦心不行，即是被經轉。」那就如陸象山先生（中國著名宋儒學家）所說：「學苟有得，六經皆我註腳」，整個生命智慧是與生俱來的，因為生命智慧既已啟動，則舉心動念與佛經的道理完全契應，故道德理性的智慧，本自有之，不必從經教來。

(5)生命智慧乃當生受用：

意指不是今生念佛而來生受用。《壇經・疑問品》云：「使君！心地但無不善，西方去此不遙；若懷不善之心，念佛往生難到。」那是指佛的知見受用是今生當下的受用，因此我們可以作一個總結：我認為，佛的知見是生命的智慧、道德的理想。禪宗的理想生活是生命智慧的全幅展現，亦即一個全幅當下展現的生命活動。一個圓滿的生活是需要透過自己對生命智慧的啟動、佛的知見的啟動，使得佛的知見恆常作為生命的主宰這樣去達成的。於是舉手投足、舉心動念完全是由佛性、自性清淨心所指導，這種生命活動名

為生命智慧全幅當下開展的活動。這樣的生命正是禪宗理想的生命。

全幅開展的生命智慧，不是作為未來福報的準備，不是現在修福、幫助別人、誦經念佛等等，等待將來的福報。事實上佛教並不重視福報，因此我們閱讀《百論》，發現它的第一品就名為〈捨罪福品〉：罪是惡行，固然要捨，但是福也要捨。不可以存修福的心去修福，如果存修福的心去修福，那是不能使生命流轉得到解脫。所以，禪宗不是為未來福報作準備的。

因此，禪宗所顯示的佛教是一種生命智慧全幅實踐的宗教，是由本具的佛的知見所啟動之下的全幅展現的宗教。這種宗教生活是理想的生活，是禪師所嚮往的生活。這種生命智慧全幅的實踐有甚麼好處？好處就是，一者能使到我們的生命得到淨化，不會被煩惱束縛。二者是自由、自得、自在的境界，此境界就如剛才引詩所說：「若無閒事掛心頭，便是人間好時節」，天天都是快樂的日子。所以有一次雲門禪師問他的弟子說：「十五之前的生活我可不問，十五之後是如何的呢？」沒有人懂得回答。禪師自答說：「日日

是好日。」所以生命智慧全幅啟動的佛教生活，是「日日是好日」的生活，是自由、自得、自在的生活。

附篇　禪宗的佛陀觀與生命智慧的開展

唐、牟二師對禪學開顯的處理述異

提要

現代新儒學家如唐君毅老師和牟宗三老師，其思想體系無不博大精深，不再如宋明儒者的排斥佛老，故對禪學研究，開顯獨特，識見越人。不過，由於稟賦有異，氣質不同，故君子和而不同，對同一主題亦各有發揮。今聚焦於二師對宗密《禪源諸詮集都序》之以教明禪而立禪家三宗的處理差異，再旁及如來禪、祖師禪、分燈公案，機鋒對語等其餘問題。於中主要分成「有關會通與歸攝的問題」、「有關如來禪與祖師禪的問題」及「有關公案撥弄的問題」等三個部分。於中敘述唐、牟二師的不同觀點理趣、文獻依據、論證過程等。希望讀者可從中得以窺見二師的性情稟賦、氣質、學養、興趣、取向等等差別的某些端倪。

一、前言

世人皆稱唐君毅老師與牟宗三老師為當代的新儒學家。其實唐、牟二師的學問豈局限於儒學？唐老師早年出版的《哲學概論》和晚年出版的《生命存在與心靈境界》兩部曠世巨著，根本就統攝了中、印、西方整個人類的文化思想，所以被譽為「文化巨人」。牟老師除貫通古今東西思想，博大高明，開顯睿見，自成體系而外，更譯註了康德三大批判，成為當代的「康德學專家」。

由此世稱新儒學家的唐、牟二師，非特精通中西哲理，即使對佛家諸宗各派的思想理論亦有所論述，有所開顯，對學人有所啟發，有所受益。如唐君毅老師在《哲學概論》第三部〈天道論——形而上學〉中，便有專章詳細論述「佛學中之唯識宗之哲學」。在《生命存在與心靈境界》第三部〈超主

觀客觀境〉中，別有三章詳細闡釋「我法二空境」彼佛家深刻的思想。又在《中國哲學原論・原性篇》中，從第七章至第九章，分別論述了佛家般若、唯識、涅槃、法華、華嚴，乃至天台宗及華嚴宗有關生命存在的心性思想；更在《中國哲學原論・原道篇》卷三，以全編十六章的巨大篇幅，深入精微地論述了自印度傳入乃至在中國繼承而發展出來的整套佛學思想，涵蓋了生命現實與理想提昇、出離解脫、超凡入聖的全部內容。至於牟宗三老師，於其早年作品中，已有引述佛學思想理論①，此後出版《才性與玄理》以明魏晉玄學，寫《心體與性體》以明宋明理學，中間復成《智的直覺與中國哲學》及《現象與物自身》以辨中西哲學會通之道，跟著為要弄清南北朝隋唐那段佛學思想，便有《佛性與般若》的巨創②。

如是得見唐、牟二師思想體系的博大，雖被譽為「新儒學家」，而實不以儒學自限。他們對佛學研究的廣度與深度，其識見和成就貢獻都非一般佛學家所能企及。在探究中國佛學的過程中，當然不能忽略或遺漏了禪學這

朵人類思想的奇葩。在唐老師的著作中，禪學的探討主要放在《中國哲學原論・原性篇》第十章〈原性（十）禪宗與佛學他宗，及惠能壇經之自性與工夫〉及《中國哲學原論・原道篇三》第十四章〈宗密論禪原與禪宗之道〉彼兩大章節之內。在牟老師的著作中，禪學的探討主要放在〈如來禪與祖師禪〉③和《佛性與般若》第三部〈天台宗之性具圓教〉第二分〈天台宗之故事〉第一章〈法登論天台宗之宗眼兼判禪宗〉之第二節〈判攝禪宗〉中。唐、牟二師，雖然同是心思廣大，識見過人，但亦由於稟賦有異，氣質不同，故其對於禪學理趣的開顯發揮，自然不能要求同一；今試為文，略述其差異如後。

二、有關會通與歸攝的問題

對於中國禪學的探討，唐君毅老師和牟宗三老師都曾用「禪宗」之

名④，都把中國禪學作為一獨立的佛教宗派視之。既然是一個獨立的中國佛學宗派，則「禪宗」自然有其建立、發展、演變，乃至有其分支流派。是以唐君毅老師在《中國哲學原論・原道篇三》中，依宗密所撰的《禪源諸詮集都序》，就禪學所本的教義，分禪宗為三派，意在「以教明禪」及「通教與禪」，但宗密的《都序》「則要在以宗風與其所連之義理（為）判」⑤。所判為禪宗三派者，即是「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」及「直顯心性宗」彼三宗。

唐老師為釋禪宗中的「息妄修心宗」，故先引宗密《都序》的原文，所謂「眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死……。故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺，悟無所不知，如鏡昏塵，須勤拂拭，塵盡明現，即無所不照」等言⑥，然後論定「此即禪宗之漸教，為神秀禪師所弘揚，而亦合于達摩以壁觀教人」。以此宗的工夫「在次第息妄，以顯此（無所不照的）心，是為漸教。然謂其與唯識宗相扶會，則蓋未切（當），

因（為）唯識宗並不言人原有此如明鏡（而）無所不照之心；依唯識宗，此（無所不照的）一心乃轉識成智所修成（故）……。人能止息對外境攀緣之妄念，而深信有如來藏為眞性，而自緣之，即為攀緣如禪……。達摩言壁觀，更以《楞伽》授學者，則其壁觀之教，理應即此《楞伽經》，而以息妄修心言《楞伽》之旨，亦更適當」⑦。

至於第二「泯絕無寄宗」，唐老師亦先引宗密《都序》原文，所謂「凡聖諸法皆如夢幻，都無所有，本來空寂，非今始無；即此達無之智亦不可得。平等法界，無佛無眾生……，無修不修，無佛不佛，設有一法勝過涅槃，我說亦如夢幻。無法可拘，無佛可作，凡有所作，皆是迷妄。如此了達本來無事，心無所寄，方免顛倒，始名解脫」⑧等。唐老師謂此宗「乃承印度般若三論宗而生之禪宗之一宗。今觀道信即重般若，牛頭一派原與攝山言三論宗之人相接」，故即屬此「泯絕無寄宗」所攝，蓋「大約由達摩、慧可之重《楞伽》，至道信、牛頭之接《般若》、《三論》，乃一禪宗思想之發

展。其發展之序，乃由息妄修心，至不見有妄可息，有心可修，此自是進一層義」⑨。

第三宗名「直顯心性宗」，唐君毅老師先述宗密《都序》的原文，所謂「（此宗）說一切諸法，若有若空，皆唯眞性。眞性無相無為，體非一切——謂（眞性）非凡非聖，非因非果，非善非惡等。然（此眞性）即體之用，而能造作種種——謂能（造作）凡能（造作）聖，（能）現色相等。」⑩（案：至於「指示心性，復有二類」，則於下節討論「如來禪與祖師禪」時，再行引述。）唐老師按此是宗密會通禪宗與華嚴教所成的禪家第三宗。所謂「今按此禪宗（的）第三宗，宗密又或名之為圓宗，其所依之教應是圓教……。此自性清淨如來藏心（思想，在）《思益》、《楞伽》、《起信》等（終教經論）中已有之。……（此）謂眞如如來藏之理，即在眾生之生滅事中而不相礙；一切眾生當下無不具足如來智慧為其本覺，但不自覺（有此本覺，故）未有始覺，即有妄想，而名（為凡夫）眾生……。宗密嘗學

于（禪宗）荷澤神會而通宗，又學于（華嚴）澄觀而通教。則其志在會通（三）宗（與三）教，亦即所以會通其師承所自也」⑪。

唐君毅老師依宗密《禪源諸詮集都序》會通教與禪，即「以教明禪」把禪宗開成三宗後，更強調禪門的發展，修禪者「並非皆如論教者之須知種種教義，（而）其所修教義亦事實上可甚少」。雖「修禪（者）則皆是本已知（彼教）義已知（彼）境，而更求實證其義其境……（使此心）與所知之此義此境冥合為一……（但）即一極平凡之境，如一色一香，吾人之心亦難與之冥（合為）一」，因此「修禪與學教」自然亦可有「不同」。不過在禪修證境的過程中，必須與「定」、「慧」相應；定、慧固可同一，但亦可有強弱的偏重，如是則禪門三宗，唐師謂其定慧相配：

一、息妄修心宗——重定止以攝妄境以歸心。

二、泯絕無寄宗——重觀慧以觀空破空而空有雙泯。

三、直顯心性宗——止觀雙運，即止成觀，定慧不二⑫。

至於牟宗三老師，一方面在《佛性與般若》一書，依宋代四明沙門法登所撰《圓頓宗眼》把禪宗歸攝到天台宗圓教中去，所謂：「總則法華開權顯實，說佛知佛見……。古人謂之『世尊拈華，迦葉微笑』，莫喻此耶？……達摩單傳心印，傳此法也。大哉此法，禪教之源乎？」⑬。一方面又依唐代宗密所撰《禪源諸詮集都序》所把禪門開成「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」及「直顯心性宗」彼三外，更強調「禪宗不能獨立地講」、「若以此（門機鋒、打手勢、參話頭、棒喝等奇詭姿態）為獨立一宗以與他宗相對抗，則無意義」⑭。牟老師認為禪門只是修行人百尺竿頭進一步的「圓證圓悟而已。然卻截取以為宗（派）以與他宗相對抗，此則便成橫列的對立，反顯（得微）小矣」。是故禪門既不可以獨立自成一宗以與他宗對衡，但可依教義以與他宗會通，如「（唐）圭峰宗密可依華嚴宗以會禪，而言禪教合一，天台宗人亦可依天台宗（的教義）以會禪而言禪教合一，甚至任何宗（派）皆可（以）如此說。此（正顯）示『無法可說』之禪境乃（一切宗派

的）共義，甚至是儒、釋、道三教之所共。禪宗獨以此為宗，以主觀地說的『法付迦葉』為心印，而又誇大『教外別傳』，則顯得孤（獨）矣」⑮。

又菩提達摩所說「二入四行」的「深信含生同一眞性」，牟宗三老師認為「（彼眞性）可能就是這個如來藏性」。「如來藏性似可有三種說法：

（一）如來藏自性清淨理，即二空所顯眞如，此即世親《佛性論》所說之應得「因佛性」，亦即「理佛性」……。

（二）如來藏自性清淨心，在此眞心與眞性是一，此即以上（華嚴宗）所說，此是「眞常心系統」之如來藏。

（三）一切法趣色、趣空、趣非色非空，祇點實相為如來藏，即資成軌，如來藏是事法，此是天台宗「性具」系統下的如來藏。此如來藏是就解脫斷德（緣因佛性）而言，然而（法身德、般若德、解脫德）三德圓伊，不縱不橫，不一不異，不可思議，故為圓教也。」

如是宗密《禪源諸詮集都序》所立的「禪門三宗」，若兼之以大、小乘共法

的「自性般若」及上述所開成的「如來藏性三說」，便可以把禪門歸攝而成四配，如牟宗三老師言：「彼（宗密）以教方面之唯識宗（密意依性說相教），配禪方面之『息妄修心宗』。以教方面之空宗（密意破相顯性教），配禪方面之『泯絕無寄宗』（牛頭禪）。以教方面之《起信論》華嚴宗（顯示眞心即性教），配禪方面之『直顯心性宗』之第二類（神會禪）。……（如是）而惠能禪（直顯心性宗之第一類）則落空矣，蓋此並不與『眞心即性教』相應也。是則恰當的比配當如下：

（一）密意依性說相教即始別教配息妄修心宗（神秀禪）。

（二）密意破相顯性教即通教配泯絕無寄宗（牛頭禪）。

（三）顯示眞心即性教即終別教配直顯靈知眞性宗（神會禪）。

（四）天台圓教配惠能禪，即圓悟禪或圓頓禪。」⑯

牟宗三老師所建立禪宗的四種攝配，若與唐君毅老師所會通的禪宗三派相比，所依的文獻除宗密的《禪源諸詮集都序》是彼此相同外，牟師還

兼採用法登的《圓頓宗眼》。所依的原則彼此都是「以教明禪」，亦即以「（會）通教與禪」為目的。會通的結果，唐師以達摩依《楞伽》壁觀之教為「息妄修心宗」，而不認為唯識可通，因為唯識原無「如明鏡無所不照之心」而唯「轉識成智」而後得故。牟師卻以唯識宗世親論師《佛性論》之立「理佛性」可釋「如來藏性」，因而接受宗密「以唯識宗配息妄修心宗」（案：也許這取之過寬，因為「如鏡昏塵」之說，唯識不類故。）不過在「比配」時，牟老師仍只以「神秀禪」與之相配。至於「泯絕無寄宗」則唐、牟二師均同以「牛頭禪」與之比配。對第三「直顯心性宗」，唐師唯指「神會禪」而未有論及「惠能禪」；然而牟師依宗密「指示心性，復有二類」之說，而以「惠能禪」比配「直顯心性宗之第一類」，以「神會禪」比配「直顯心性宗之第二類」；當然以「惠能禪」之通於「天台圓教」議為最高。如此即可以配合法登《圓頓宗眼》把禪門歸攝到天台宗去的旨趣，而言「惠能禪屬天台圓教，神會禪屬華嚴宗之別教圓教」⑰。由此可見牟師完整

無缺地依自己的思想系統來開顯處理有關的問題。

三、有關如來禪與祖師禪的問題

禪宗依宋代道原《景德傳燈錄》卷十一所載，在禪修方面可有「如來禪」與「祖師禪」的分別⑱，而牟宗三老師則就唐代宗密所撰《禪源諸詮集都序》所說「直顯心性宗」中的「指示心性，復有二類」，把其中的第一類，開顯成惠能及其後正宗者的「祖師禪」，又把其中的第二類開顯成神會的「如來禪」，因而撰有《如來禪與祖師禪》一文，內容大致與所撰《佛性與般若》十九相同，而不過加上「一、教外別傳之意」、「二、神會之如來禪」及「三、惠能之祖師禪」三個分段的副題標目而已。今依牟老師此文的次第，分述其義如後：

一者、如來禪：牟老師以禪與教的「四種攝配」中的第三種「顯示眞

心即性教即終別教配直顯靈知眞性宗（神會禪）」（師謂此屬攝於華嚴宗之別教圓教）為「如來禪」。宗密所立「直顯心性宗」的第二類「指示心性」言：「諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空。（但）空寂之心，靈知不昧。即此空寂之知是汝眞性。任迷任悟，心本自知。不藉緣生，不因境起，知之一字（是）眾妙之門。（但）由無始迷之，故妄執身心為我，起貪、瞋等念。若得善友開示，頓悟空寂之知……覺諸相空，心自無（貪、瞋等妄）念；（若有妄）念（生）起即覺，覺之即無。修行妙門唯在此也。……既了諸相非相，自然無修之修。煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之為佛。」⑲

所以謂宗密此文是釋神會「如來禪」者，牟老師是依保唐派僧人所撰《歷代法寶記》所言「神會和尚每月作壇場，為人說法，破（看心看淨的）清淨禪，立『如來禪』，立知見，立言說為戒、定、慧……。說『無念（為宗）』（之）法，立見性」以為依據⑳。所謂：「立如來藏（者），即立

頓悟如來藏性得如來法身也。」㉑（案：依此則「如來禪」可界定為「通過頓悟（本具）如來藏（自）性（清淨心而）得如來法身的禪法名為如來禪」）。神會的禪法正是類似華嚴宗之「顯示眞心即性教」以成為禪門的「直顯心性宗」。牟老師引《神會集》中有云：「但自知本體寂靜，空無所有，亦無（所）住著，等同虛空，無處不遍，即是諸佛眞如（法）身。眞如（法身）是無念之體，以是義故，立『無念為宗』。若（證）見無念（眞如法身體）者，雖具見、聞、覺、知而常空寂；即戒、定、慧一時齊等，萬行俱備，即同如來知見（之）廣大深遠。」㉒所言「直顯心性」者，「直顯」就是神會所謂「頓悟」義；「心性」者，即是「靈知眞性」，即是荊溪所說的「清淨眞如」，亦即宗密所言「空寂之心，靈知不昧」。故知神會「如來禪法」之「頓悟空寂之知」是兼體用說的，牟老師謂其體是「無住心」，即「如來藏自性清淨心」（案：亦即是「清淨眞如」、「眞性」等），但此「空寂之體性」是有其「靈知之用」的，故言「立知見（案：此謂立知、立

見，即立靈知之見；知是明徹，見是親自見到、照到、證到）」，亦「立言說（案：說無念，說戒、定、慧）」。如是可以把「無住心之自知、自見、自證、自照、自覺此靈知之用」收攝到「實體性的無住心」上，亦即收攝到「如來藏自性清淨心」上，而成為「依體之用」㉓。所以牟老師結言：「（此）即如來藏緣起之教說，……則神會之頓悟禪、如來禪，即同《（大乘）起信論》、華嚴宗之唯眞心（說）。頓悟者，直顯眞心之謂也；圓通者，『唯一眞心迴轉』之謂也。此一系統必須預設一超越的（體、用）分解（分解成空寂之體與靈知之用），分解以示一超越的眞心（靈知眞性）。」㉔

二者、祖師禪：牟宗三老師認為禪宗頓悟有兩種方式：第一種是上文所言的「神會的如來禪」，即「超脫了看心、看淨、不動之類的方便，（而）直下於語、默、動、靜之間而平正地、詭譎地出之以無念、無相、無住之心，這就是佛了」。第二種是今正要闡述的「惠能及其後正宗的祖師禪」，即「超越了看心、看淨、不動之類的方便，直下超越地頓悟本心，（而）見

性成佛」㉕。此「祖師禪」即是宗密《禪源諸詮集都序》所言「直顯心性宗」的第一類「指示心性」。彼云：「即今能語言、動作，貪、瞋、慈、忍，造善、惡，受苦、樂等，即汝佛性。即此（本具的佛性，汝）本來是佛，除此（佛性）無別佛也。了此（本具的佛性）天眞自然，故不可起心修道。道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷（惡）不修（道），任運自在，方名解脫。（本具的佛）性如虛空，不增不減，何假添補？但隨時隨處息業養神，聖胎增長，顯發（佛性）自然神妙。此即是為眞悟、眞修、眞證也。」

惠能「祖師禪」所要證入者是「自性」。即《壇經・行由品》的「五自性句」所云：「何期自性本自清淨。何期自性本不生滅。何期自性本自具足。何期自性本無動搖。何期自性能生萬法。」牟老師認為此間所言的「自性」不同於「神會如來禪」所宗體用兼賅的「超越眞心（靈知眞性）」，而是「本來無一物」的「空寂性」；此空寂性必須通過「無所住而生其心（的

自性般若智慧）」始能「如如地呈現（及證得）」。所以此間「祖師禪」所要證入的「自（本）性」便是「實相般若（案：實相一相，所謂無相，即是如相）」，而能證入的是「般若（如如智）心（案：即是清淨心、無念心、無所住而所生的心）」。是以牟老師云：「如如智即心，如如境即性。……『直指本心，見性成佛』（者，即）必須直（接）就著無念、無住著的般若清淨心而無心，始能（證）見『本來無一物』的空寂性而成佛。」㉖故知惠能的「祖師禪」沒有把「本心的如如心」與「本性的如如境」歸攝為一，故未有如神會「如來禪」這樣把「無住心」分解成一個體、用兼賅的「靈知眞性」。至於「自性能生萬法」者，便不能謂「自性（空寂性）有能生萬法的作用」；「自性（空寂性）」只能如龍樹《中論・觀四諦品》所言「以有空義故，一切法得成；若無空義者，一切則不成」而以「漫畫式的方便語」說「自性含具萬法」，進而更說「自性能生萬法」；故知此中所言「生」者，只是「具現（把萬法全然呈現）」之謂，而不同於神會「如來禪」有實體性

的「靈知眞性」、「眞心即性」之「生（成）」義㉗。牟老師認為依「祖師禪」不特「自性（眞空）能含具萬法」，「以有空義故，一切法得成」故；而且「（自性）般若亦含具萬法」，以「般若空慧，亦因於一切（法）不取、不捨、亦不染著而（能）含具萬法」故㉘。「祖師禪」之「含具」義而非「生成」義的「生」是《般若經》的精神，是「不壞假名而說諸法實相」的精神㉙。

惠能的「祖師禪」所要證入的「自性」既然只是「空寂性」，是抒義字，無實體能生的作用，何以《壇經・懺悔品》又言「自性起一念惡，滅萬劫善因；自性起一念善，得恒沙惡盡」？牟老師釋言：「自性起一念惡，起一念善（者），語意當讀為『自性迷（時，妄心）起一念惡』，『自性悟（時，本心）起一念善』。並非是自性本身可以（生）起一念善，又可以（生）起一念惡也。此等語句皆是漫畫式的略辭，莫錯解。」㉚如是起善、起惡都是「心」的作用，非「自性」的作用；而「自性」即「空寂性」只有

「以有空義故，一切法得成」的「含具」或「具現」意義而並無「生起」的意義。

牟老師認為惠能的「生死即涅槃，煩惱即菩提」的「祖師禪」是與「天台性具圓頓之教」相應的。何以故？牟老師認為「『看心觀淨，不動不起』即是有相禪。離一切相，不著一切相，直從自性空寂處直心而行，一切皆（即相而）還歸於無相：禪、戒、定、慧、懺悔，一（切）皆（是）無相，此即是『一行三昧』。只此一行，別無餘行，此即是『無相頓教禪』。有相禪乃漸教禪，屬『息妄修心宗』也。（惠能禪說言）『道須通流，何以卻滯？』心不住法，於相而無相，即通流之禪道（此即《維摩詰經》所謂『不斷淫、怒、癡，亦不與俱……。以五逆相而得解脫，亦不解不縛』，亦即天台之『不斷斷』義。（於『無念、無相、無住』的實踐過程中），『無念、無住』是工夫；『無相』乃直稱空寂性（自性）體而言，故『以無相為體』。……如此『無念、無住、無相』於日常生活中『即事而眞』，當下即

是，……（即）《維摩詰經》『除病不除法』之精神。推之而言『生死即涅槃，煩惱即菩提』、『通達惡際即是實際』、『無離文字說解脫』、『無增上慢者，淫、怒、癡性即是解脫』，則更為警策壯闊。《壇經》簡易平直，未說至此，然實已涵蘊此等理境……。此種『（惠能祖師）頓悟禪』涵（蘊）著『般若作用的圓』，而亦更恰合於『天台宗一念三千之存有論的圓』；此種『性具圓教（案：所謂「一念無明法性心」即具十法界，成「一念三千」不思議境；無能覆所覆，故「不斷斷」；三道即三德而不須「緣理斷九」而即九界而為佛；一切法亦皆一體平鋪，皆圓實常住，而成「無說明的說明」、「無系統的系統」的詭譎地說的無諍之法㉛的天台圓教）』更能保證『惠能的頓悟（祖師）禪』。圓必涵頓……依天台教，則所謂『即心是佛』（者，此）『心』不是『眞如心』，而是『煩惱心』；『直指人心，見性成佛』，即直指此煩惱心當下即空、（即）假、（即）中，呈現『空慧般若』，見『自性眞空（空寂性）』以成佛也。」由此簡明精要地，牟老師

把惠能禪法論定為「祖師禪」而與「天台性具圓頓之教」相應，而成為宗密《禪源諸詮集都序》中「直顯心性宗」的「第一類指示心性」的主要內容，以補諸家分類上的不足。

至於唐君毅老師對於宗密《禪源諸詮集都序》把禪門開成「息妄修心宗」、「泯絕無寄宗」、「直顯心性宗」三家，只依達摩等之宗《楞伽》、道信等之宗《般若》、神會等之宗《起信》以會通之，而並沒有把「直顯心性宗」的指示方式作分類，論定為「神會的如來禪」與「惠能的祖師禪」兩大類別。此外對牟宗三老師的《如來禪與祖師禪》的處理亦非完全同意。

唐君毅老師於牟老師《如來禪與祖師禪》未輯入《現代佛教學術叢刊》前，曾致函主編張曼濤先生。函言：「忽憶牟宗三先生曾在《哲學與文化》發表《如來禪與祖師禪》一文，不知兄已選入否？經牟先生同意否？如未選入則作罷。……就弟記憶，牟先生此文乃以宗密《禪源諸詮集都序》中所說之『直顯心性宗』之禪之二種之第一種為『祖師禪』，即惠能禪，並與天台

教理配應者；第二種為『如來禪』，即神會禪，與華嚴教理配應者。此中所包涵之問題似甚多。首則，宗密在《禪門師資承襲圖》中，明謂其所謂『直顯心性宗』之第一種，乃指惠能門下之旁支，即馬祖之『一切皆眞之禪』；而第二種則為神會所承之惠能禪，即『如來禪』。但宗密並無於『如來禪』之上，另置一『祖師禪』之說。在《（景德）傳燈錄》中，仰山謂香嚴會得『去年貧，未是貧；今年貧，始是貧。去年（貧）無卓錐之地；今年（貧）錐也無。』㉜名如來禪。而以其後之會得『我有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌』為祖師禪㉝。但（如來禪與祖師禪）二者涵義之分別，實不清楚。《太虛法師文集》中論中國禪宗史，又有『超佛越祖乃燈禪』之說；此乃由『逢佛殺佛，逢祖殺祖』之意借用而成名。但此與『貧無立錐之地，錐也無』之分別亦不清楚。……至於說華嚴教理與宗密之『直顯心性宗（之）第二種』相應會，自無問題。若說其「第一種」與天台教理相應會，則宗密無此說，自來亦無此說。若要立此說（者，則）恐須請牟先生再作補

充。」㉞

由此可見唐君毅老師贊同以「華嚴圓教」的教理以與宗密「直顯心性宗」的「第二種方式」相應會，但不贊同以「天台圓教」的教理（即惠能祖師禪）以與宗密「直顯心性宗」的「第一種方式」相應會，理由有四：一者、《禪門師資承襲圖》謂「第一種方式」乃指惠能旁支馬祖「一切皆眞之禪」而非如牟老師所指的「惠能禪」。二者、宗密並未於「如來禪」上另置一「祖師禪」。三者、「如來禪」與「祖師禪」的立名與頌文舉例在後起的仰山及香嚴語錄中雖有，但其涵義仍未有清楚的分別。四者、太虛法師據「逢佛殺佛、逢祖殺祖」的「超佛越祖」的「燈禪」與今所言「祖師禪」有何分別，亦不清晰。既然所包涵的問題甚多而複雜，則唐老師並不同意以會通於「天台圓教」之「惠能祖師禪」即為宗密「直指心性宗」的「第一種方式」㉟。不過唐老師卻沒有反對牟老師以「惠能祖師禪」與「天台圓頓之教」相會應。

四、有關公案撥弄的問題

牟宗三老師於以「惠能祖師禪」與「天台圓頓之教」會通，闡釋宗密《禪源諸詮集都序》中所指「直顯心性宗」的「第一種方式」之後，再強調「惠能」仍是「尊經重教」，雖然對經教「惟重心悟，不徒口誦」，甚而簡而不繁，略而不詳，但對弟子所問教義，都能「扼要講述，警策切當」。又「順其特重心悟，亦（能）開（啟）後來所謂宗風（……而）不落（入）知解言詮之機鋒（相鬥）」㊱。

雖然「惠能祖師禪」順其發展，開出五家的宗風，不過，牟老師對五家宗風的公案禪法則頗有微辭，說云：「後來青原行思與南嶽懷讓兩系，號稱為禪宗之正宗者，便（只）專重在『無心為道』一語之撥弄，亦即專重在『拈華微笑』這一主觀的領受。如是（惠能、馬祖所言）『即心即佛』是教，（百丈所言）『非心非佛』便是禪，（大梅法常所言）『任汝非心非

佛，我只管即心即佛』……（丹霞所言）『佛之一字，永不喜聞』亦是禪。隨之而來的揚眉瞬目、擎拳豎拂、推倒禪牀、踢翻淨瓶、畫圓相、撥虛空、捧打、口喝、斬蛇、殺貓，種種奇詭的姿態，都是順『無心為道』這一語而來㊲。說穿了，即是『作用見性，當下即是』，……根本還是《般若經》之『不捨不著』。……彼等既專在種種奇詭的姿態處撥弄，不願說示，則吾人亦不須為之講說也。」㊳是以牟宗三老師認為惠能以後的五家七宗的一切「公案禪法」無甚義理可言，只知以種種奇詭的方式，把「無心是道」、「當下即是」的思想形態加以撥弄而已，對一位重視教法義理的學者而言，當然沒有再進一步議論的必要㊴。

然而，對惠能以後的禪者，唐君毅老師卻沒有像牟宗三老師這樣作出「奇詭姿態的撥弄」的負面評價。唐老師首先以「無住」一語概括惠能禪法的工夫；他引《壇經・定慧品》言道：「道須通流，何以卻滯？心不住法，道即通流；心若住法，名為自縛。」唐老師指出：「此道之通流，即工夫之

通流；工夫之通流，唯賴心之不住於內外之流。」㊵從「無住而通流」則禪亦可以通教，故唐老師指出：「故教者之因機施教之言，要在足以與學者之所執，相銷而互泯；乃可以表為遮，或以遮為表，或即遮即表，或非遮非表；雙照兩邊，以不落兩邊；非四句百非之所能盡，復非離四句百非之所能盡；而一切言說遂皆唯有當機活用。心若不滯，道即通流，是能道貫一切經法……使一切經法之言皆成活句，而非死句，而問答之無窮無盡，乃皆為自性之動用矣。後來禪宗大德之施教，雖更有種種之方式，固亦皆可以此『出沒即離兩邊，說一切法，莫離自性……道貫一切經法，自性動用，共人言語』加以概括者也。」㊶故知「離兩邊」而「無住」，從「自性」起用，「當機活用」，「道貫一切經法」而「化成活句」以「銷泯學者之計執」，這亦是惠能以後接引後學的工夫與精神所在。

唐老師指出「禪宗之言（外離相，內離空），必不能組成一套教理，亦不能如一般宗教有一定之信條之故，因其（師弟間的）對語之旨（趣），

乃正在使此對語（能）自相銷而（達至師弟）心意相契，以超出一切語言而歸（於靜）默。……此對語在根底上依於一人之能透至名言之外之一般若慧之呈現。（是故若）教者無般若慧，則不能知學者之執見之所在而善說；學者（若）無般若慧，則不能知教者之意之所在而善聞。（若）不能善說善聞，則言雖契理（然）不能契機，便（成）為廢言戲論。唯言能契機，而教者之言乃皆『見自本性』，學者亦可因之以『自見本性』。……此即不同於昔（時之）佛家學者，欲由誦經讀論，外窮法相法性，以契萬法之眞如之路道；復不同於聚眾人於一堂中，由高僧大德講經說法，使人各得其解之路道；又不同於一人獨處茅庵、靜修求道之路道；復非純為一人閉門求頓超直悟之路道；而只宜稱為一『由教者、學者之機感之直接相應，以悟道成道』之一路道。」㊷如是惠能以後的禪宗，不著意於其揚眉瞬目、捧打口喝等種種奇詭姿態的撥弄，而著意於其師弟間之對語，並彰顯此「師弟對語（案：其實亦得輔之揚眉口喝等姿態）之旨趣」，在語言相銷，機感相應，心意相

通，無有滯礙地以證入自性本心。此是唐老師處理公案禪之異於牟老師之處。

唐老師更進而論及此種「師弟對語機感直接相應」的教與學之方式「是遠原自中國原有一師徒對話之傳統，由孔門問答之所開，亦有一朋友對談之傳統，如魏晉清談之所啟，方有此禪宗之人由師徒間之機感相應，以使人悟道成道之一方式。在機感之相應之中，人之心思之運用，不在己亦不在他，而在己與他之相對之應答之中，以言銷言，以言泯言，而成其相互的心之通流、道之通流，以各自見其本性。此固不同於一般人之談話之散漫無歸，亦不同於西方式學者、宗教家之共（同）討論—論題或教義，以求一結論——即與柏拉圖式之對話亦有不同」㊸。由此得禪門師弟間的機感對語，實由中國孔門問答傳統所開，而賦予「道須通流」、「相泯相銷」、「契理契機」、「善說善聞」、「破解迷執」、「契入自性」以「成道成佛」的佛家獨有的內容。

至於「訶佛罵祖」的後期禪宗的表現，則唐君毅老師亦有獨特的見解；

唐老師釋言：「然復須知：如眞順世間法與出世間法不二之義去講，則言世間法而不言出世間法，以致據世間法而表面訶斥出世間法或佛法，應亦同為未嘗不可。此即禪宗之所以自言飢餐渴飲、運水擔柴之事（以）外，（更即）別無佛法，而亦（更）可（以）訶佛罵祖也。……（乃）至（世人）只言其他一切法而反對佛法（如儒、道二家者，則）亦未必即非佛法也。……（是故）即在中國固有思想之流中，除佛家精微、博大之心性論之外，仍有儒、道二家（乃至西方、印度）之心性論之流與之並行，鼎足為三，雖或相非，而皆天地間所應有，亦大心菩薩所應許之故也。」[44]只此語，非精通佛理者孰能領此？非是「文化巨人」孰能言之？

五、小結

前文討論到唐君毅老師與牟宗三老師把禪學開顯成多種的理論，其主要取材都只不過聚焦在唐・宗密《禪源諸詮集都序》中的「禪門三宗」的一

小段之內；但由於君子和而不同，加上稟賦、氣質、學養、興趣、取向等等的不同，所以出現了上述種種不同的差異，舉其大者：其一、唐老師就禪者與其所依經教，以開顯「禪門三宗」，即以達摩等之宗《楞伽經》為「息妄修心宗」，以道信等之宗《般若經》為「泯絕無寄宗」，以神會等之宗《大乘起信論》為「直顯心性宗」；牟宗三老師則於「直顯心性宗」中，依其「指示心性，復有二類」，於是再開展而成「神會禪（會通華嚴的）直顯靈知眞性宗」和「惠能禪（會通天台的）圓悟禪或圓頓禪」，如是便把「禪門三宗」開顯而成「禪門四宗」。其二、牟老師再依「神會禪（會通華嚴的）直顯靈知眞性宗」立為「如來禪」，以闡釋宗密「直顯心性宗」的第二種方式，而依「惠能禪（會通天台的）圓悟禪或圓頓禪」為「祖師禪」，以闡釋「直顯心性宗」的第一種方式。唐老師對以「惠能禪」立為「祖師禪」沒有提出異議，但卻認為把「直顯心性宗」的第一種方式說成是「祖師禪」仍有種種問題尚待解決，並清晰地提出了四種理由加以討論，希望牟先生能夠予

以補充。三者、牟老師認為惠能之後的五家宗風的禪法，只不過依「拈華微笑」主觀當下的領受，對「無心為道」作出「擎拳豎拂」、「揚眉瞬目」等種種姿態的「撥弄」，其義理則無甚可言。然而唐老師則對彼等「師弟間直接機感相應的對語」的教與學的方式卻給以很高的評價，因其能「當機活用」，「道貫一切經法」而「化成活句」，「善說善聞」、「契機契理」恰當地「銷泯學人的計執」，使其「明心見性」，「成道成佛」；並謂此種問答方式是回歸到中國孔門的傳統，是「道須通流」、「契入自性」的獨特方式。

除此依宗密《禪門三宗》的討論，引發唐、牟二師開展出上述三種分歧以外，我們還發現他們對「禪學」在佛學的定位價值上存在著極大的差異。那就是牟宗三老師在他的名著《佛性與般若》中，雖然對中觀、涅槃、地論、攝論、唯識、華嚴、天台等宗派思想，都有專章的安排，予以詳盡的討論。但，對「中國佛學」中的「禪宗」這朵奇葩，卻偏偏連一個專章也加以

省卻了，只有「法登論天台宗之宗眼兼判禪宗」中所附屬的「判攝禪宗」那一節有所論述，但只能歸攝到天台宗作為附庸，失卻了獨立成宗的地位。至於在唐老師的著作中，不論《中國哲學原論・原性篇》或《中國哲學原論・原道篇》中，都有不少的獨立章節予以詳實深入的討論，並且把佛學之言心性者，歸極到禪宗教人「當下見性成佛」中去；故唐老師說：「惠能（禪宗）實開出一佛家施教之新方式……將『印度傳來之般若宗之一往遍觀法空之態度，與諸宗對法界八識、三身、四智所說之種種義諦，以及種種工夫』一齊收攝於此『自明本心、自見本性、即心即佛』之教中，使人可於言下頓悟而不待外求。由是而惠能（禪宗）之教所表現之精神，即無異一般若宗之精神與中國以前之重本心性淨之教之一新綜合，其所以能成為後之中國佛學之主流者，其故蓋亦在此。」㊺又從果位而言，唐老師說「天台言圓教可使學者當身入五品弟子位，三生必成。華嚴宗亦言三生入法界。此較印度佛教恒須歷無量劫數方成佛之說固大為簡易直截。然禪宗則可更言（即日常生

活中之事物以喻說種種甚深微妙之義理，而使之由當前所見平凡事物中顯示㊻，如是）即當下一念心，以直悟佛心……（而）不須更多此一融攝之事，（則）禪宗即可獨自脫穎而出於前此（天台、華嚴等）諸教之外……而不必依傍於一定之教矣」㊼。如此觀點自然與牟老師之「判攝禪宗（於天台）」者大為不同，而成為第四點差異。

唐、牟二師對禪學的開顯，略而言之，雖有上述四端，但大都是觀點角度的取捨，而絕非關乎事實的眞偽與立論的對錯，故亦不必於此作出是非的判斷。我們只覺得以他們作為「新儒學家」而能對非儒學的禪學理論，表達出有如上述「如來禪」、「祖師禪」、「禪門機感對語」等等具原創性與啟發性的分析論斷，遠遠超越了一般佛教學者所能達到的研究成果，更不採取宋明儒學家那種「排斥佛老」的態度，為今後佛教學人提供了寶貴知識，為天下學者樹立了不朽的榜樣。我們作為弟子的只好有「仰之彌高，鑽之彌堅，瞻之在前，忽焉在後……欲罷不能，既竭吾人，如有所立卓爾，雖欲從

之，末由也已」的喟歎。

【註釋】

① 牟宗三：《中國哲學的特質》引言：「佛教裏神會和尚有這麼兩句話：『世間不思議事，為布衣登九五。出世間不思議事，為立地成佛。』……」民國五十二年人生出版社版，頁一〇〇。又牟宗三：《理則學》附錄中，對佛家的因明學亦有詳盡的邏輯性論述。今有台灣正中書局版。

② 其詳見牟宗三：《佛性與般若》序文。民國六十八年台灣學生書局版，頁六。

③ 牟宗三〈如來禪與祖師禪〉一文，今已收輯在張曼濤所編《現代佛教學術叢刊》第52冊《禪宗思想與歷史》之中。此文的內容取材與《佛性與般若》中〈判攝禪宗〉所論述者，多有相同。

④ 唐君毅：《中國哲學原論．原性篇》第十章標目為「原性（十）禪宗與佛學他宗……」，細目亦有「禪宗之向上一着義」、「禪宗之施教方式進於般若經論之處」等。

牟宗三：《佛性與般若》序言「即使如禪宗之教外別傳，不立文字，好像是中國人所獨

創，然這亦是經論所已含之境界……」（見頁五）；第二分〈天台宗之故事〉之言「判攝禪宗」；附錄〈分別說與非分別說〉中所言「若以此為準，以之判攝禪宗」（見頁一二一四）等，都把「中國禪學」視作為一獨立的宗派。

⑤ 唐君毅：《中國哲學原論．原道篇三》云：「此宗密之云禪宗之三宗與所本經教之關係，初未特重六祖惠能，亦未特重南北宗之分……達摩以壁觀為教……以《楞伽經》授學者……傳為禪宗二祖之慧可亦講《楞伽》。攝山之慧布講《三論》，參學于慧可。傳為三祖之僧燦有《信心銘》……。傳為四祖之道信講《般若》；道信下之牛頭更以講《般若》（著）名。傳為五祖之弘忍則……以《般若》教惠能；但張說之《弘忍傳》謂弘忍以《楞伽》教授。弘忍弟子神秀特重《楞伽》……。弘忍或兼講《楞伽》、《般若》者……。六祖惠能則據《壇經》乃初聞無盡藏尼講《涅槃經》，後聞《金剛經》……其心性即佛性之義可出于《涅槃經》及……自性清淨心如來藏一流之佛學……。宗密之《禪源諸詮集（都序）》所言之江西、荷澤、北秀、南侁牛頭、石頭、保唐、宣什等十家之學，畢竟如何……此屬專門之學，其中問題繁碎。但《禪源諸詮集（都序）》之分禪宗為（息妄修心宗、泯絕無寄宗、直顯心性宗彼）三宗，則要在以宗風與其所連之義理（為）判，而非以地域與師弟之傳承（為）判……。」見民國六十三年新亞版頁一三一五至一三一六。

⑥ 唐君毅：《中國哲學原論．原道篇三》頁一三一七至一三一八，並依《大正藏》卷四八頁四〇二（中）重校。

⑦ 唐君毅：《中國哲學原論．原道篇三》頁一三一八至一三一九。

⑧ 同見前注。宗密原文則見《大正藏》卷四八頁四〇二（下）。

⑨ 同見前注⑦。

⑩ 同見前注⑦頁一三二〇。為方便閱讀，本文另加夾注，以括號標示之。

⑪ 同見前注⑦頁一三二一。唐老師未有把禪門的「三宗」與教下的「三教」予以一一對應以顯其會通。今試越俎以作對應如下：

一者、息妄修心宗——會通於大乘始教。

二者、泯絕無寄宗——會通於大乘終教。

三者、直顯心性宗——會通於大乘圓教。

⑫ 其間義理，見唐君毅《中國哲學原論．原道篇三》頁一三二三至一三二九。

⑬ 牟宗三：《佛性與般若》下冊頁一〇二八至一〇二九。法登《圓頓宗眼》一卷，今收於《卍續藏經》卷一〇一頁三九九至四〇七。

⑭ 牟宗三：《佛性與般若》下冊頁一〇四〇。

⑮ 同見前注。

⑯ 同見注⑭頁一〇六八至一〇六九。

⑰ 引文取自牟宗三《佛性與般若》附錄〈分別說與非分別說〉，頁一二一四。

⑱ 宋．道原：《景德傳燈錄》卷十一云：「（仰山慧寂禪）師問香嚴（智閑）：『師弟近日見處如何？』（香）嚴曰：『某甲卒說不得，乃有偈曰：去年貧，未是貧；今年貧，始是貧。去年貧，無卓錐之地；今年貧，錐也無。』（仰山禪）師曰：『汝只得如來禪，未得祖師禪。』」見《大正藏》卷五一頁二八三（中）。

⑲ 見牟宗三《如來禪與祖師禪》的引文，即《現代佛教學術叢刊》第52冊頁八六至八七。亦見牟宗三：《佛性與般若》下冊頁一〇四八。宗密原文則見《大正藏》卷四八頁四〇二（下）。

⑳ 見《現代佛教學術叢刊》第52冊牟宗三所撰《如來禪與祖師禪》頁八七。

㉑ 見前注頁八四。

㉒ 同見注⑳。

㉓ 散見於注⑳頁八六至八八。

㉔ 同見注⑳頁八八。

㉕ 同見注⑳頁八二。

㉖ 同見注⑳頁八九。

㉗ 同見注⑳頁九十。

㉘ 同見注⑳頁九二。

㉙ 同見注⑳頁九六。

㉚ 同見注⑳頁九九。

㉛ 此間引文都取自牟宗三〈諍法與無諍法〉一文，見《佛性與般若》下冊頁一二〇四至一二一四。

㉜ 唐老師原文作「去年貧，未是貧。去年貧，貧無立錐之地；今年貧，連錐也無。」今依《大正藏》卷五一頁二八三載《景德傳燈錄》修訂。又中華書局版《五燈會元》卷九〈香嚴智閑禪師〉傳中作「去年貧，未是貧，今年貧始是貧。去年貧，猶有卓錐之地；今年貧，錐也無。」此外並有頌文喻「祖師禪」曰：「我有一機，瞬目視伊，若人不會，別喚沙彌。」而《景德傳燈錄》則無此祖師禪頌。見中卷頁五三七。

㉝ 《景德傳燈錄》原無此頌，《五燈會元》等則有，見前注及張曼濤先生在唐老師原文語句後的案語（又：張曼濤先生言「（祖師禪）出《指月錄》」亦不盡對）。

㉞ 見牟宗三：《如來禪與祖師禪》附錄〈唐先生來信〉，載《現代佛教學術叢刊》第52冊頁一一一。

㉟ 愚案：牟老師只依《壇經》資料，加以哲理性的剖析，以見其處處與主張「性具」說的

「天台圓頓之教」彼此相應，但卻沒有指出「惠能祖師禪」如何與宗密「直顯心性宗」之「第一種方式」中所指陳的特色（案：如『道即是心，不可將心還修於心。惡亦是心，不可將心還斷於心』等）如何相應。顯然「直顯心性之第一種方式」與「惠能祖師禪」的關聯，陳論似有不足。

㊱ 引文散見牟宗三《如來禪與祖師禪》的末段，載於《現代佛教學術叢刊》第52冊頁一一〇。

㊲ 黃檗禪師《宛陵錄》云：「問：『如何是佛？』師云：『即心是佛。無心是道；但無生心動念，（無）有無、長短、彼我、能所等心。心本是佛，佛本是心；心如虛空，……不用別求，有求皆苦……。』見《大正藏》卷四八頁三八四（中）。

㊳ 同見注㊱。亦見牟宗三：《佛性與般若》下冊頁一〇六九至一〇七〇。

㊴ 於此牟老師作出夾注言：「（對後來的『燈錄公案禪法』），作佛教史者自可縷述。文人名士則喜取之以為好玩。重教法義理以及宗教精神者，則說至此便足夠，其餘盡在不言中也。」同見注㊱。

㊵ 文句引自唐君毅《中國哲學原論．原性篇》頁二九七至二九八。

㊶ 同見前注，頁二九九。

㊷ 同見注㊵頁三〇〇。

㊸ 同見前注。唐老師跟著再作補充言：「中國所重人與人之對話，則重在人之各由語言以表現其自己心意，而使他人可由其言以知其心意。此乃直接以心之通流為目的。……在禪宗對語中，則因教者必須針對學者之迷而破斥之，而教者乃更居主動之地位。」見注㊵頁三〇一。

㊹ 唐君毅：《中國哲學原論．原性篇》頁三〇四至三〇五。

㊺ 同見前注頁二八六。

㊻ 此等「隨機接引」之義，見唐君毅《中國哲學原論．原道篇三》頁一三三〇。

㊼ 同見注㊻頁一三一四。

禪宗公案
The Cases of the Zen Buddhism

ISBN 978-0-9687127-6-4

版權所有 · 請勿翻印

作者： 李潤生

出版： 加拿大安省佛教法相學會
Buddhist Dharmalaksana Society (Ontario)
Centre: 1315 Lawrence Avenue East,
Lawrence Commerc Park, Unit 412,
North York, Ontario, Canada M3A 3R3
電話： 416-443-1835
電傳：905-836-0859

製作： 加拿大安省佛教法相學會
電話：1-416-443-1835
電傳：1-905-836-0859

發行： 加拿大安省佛教法相學會
電話：1-416-443-1835
電傳：1-905-836-0859

版次： 2016 年第一版

定價： 精裝加幣 35 元
平裝加幣 31 元