

筆叩無門闕

在愚自署



自序

禪宗修學，對於初機學人，實在如同蚊子叮鐵牛，沒箇下口處。為了傳燈續薪，歷代祖師不吝慈悲，或誘發機辯，或垂語接機，或施以棒喝，或提供話頭，或默照見性。儘管祖師們接機作略各不相同，然皆觀機施教，隨物賦形，務必給學人解粘去縛，從而使之透出禪關。逮及趙宋，文字禪應運而生，迄乎《碧巖》問世，堪為圓熟。此類文字美輪美奐，實乃禪著奇葩，然於參學委實隔有一層。有無門慧開者，纂《禪宗無門關》一書，力剔繁文，單刀直入，堪為初機參學之善本。然以今語產生變異，而今讀者，對於此著往往嗟歎其文字之艱。筆者研習禪學有年矣，於此宗門中故事尤為關心，由是援筆叩關，以“注釋”掃清文字障礙，以“筆叩”鉤沉發隱、引發禪機，因而撰寫成《無門關》今讀之本，以方便初機參學。然以禪法注重心證，一切文字但為引玉之磚，庶讀者覽此書能藉文字以得一線明，以破無明殼、透無門關，是乃某之初衷也。時二〇〇八年八月十六日長沙蔡日新謹識於北郊瀏陽河外之懷瑜居

目 錄

自序	1	
卷首語	1	
無門關筆叩		
慧開引言 (11)	趙州狗子 (17)	百丈野狐 (23)
俱胝豎指 (29)	胡子無鬚 (32)	香巖上樹 (34)
世尊拈花 (37)	趙州洗鉢 (42)	奚仲造車 (45)
大通智勝 (47)	清稅孤貧 (50)	州勘庵主 (53)
巖喚主人 (55)	德山托鉢 (58)	南泉斬猫 (62)
洞山三頓 (65)	鐘聲七條 (70)	國師三喚 (73)
洞山三斤 (75)	平常是道 (77)	大力量人 (80)
雲門屎橛 (83)	迦葉剎竿 (85)	不思善惡 (89)
離却語言 (93)	三座說法 (96)	二僧卷簾 (99)
不是心佛 (101)	久響龍潭 (103)	非風非幡 (107)
即心即佛 (109)	趙州勘婆 (112)	外道問佛 (114)
非心非佛 (116)	智不是道 (118)	倩女離魂 (120)
路逢達道 (122)	庭前柏樹 (124)	牛過窓櫺 (126)
雲門話墮 (128)	趯倒淨瓶 (130)	達磨安心 (133)
女子出定 (136)	首山竹篋 (139)	芭蕉拄杖 (142)
他是阿誰 (144)	竿頭進步 (145)	兜率三關 (147)
乾峯一路 (149)	慧開自跋 (152)	
後記	155	
附錄：		
禪家生死觀管窺	157	
元叟行端禪師述略	191	

卷首語

禪宗發展至趙宋爲之一變，伴隨著有宋一代“郁郁乎文哉”的時代精神，“文字禪”這種樣式也應運而生了。從汾陽善昭的頌古問世以來，雪竇重顯、丹霞子淳、宏智正覺等禪師均有頌古之作流傳，至圓悟佛果的《碧巖錄》（一作《碧巖集》）刊行，則集有宋文字禪之大成。佛果的《碧巖錄》曾被譽爲“宗門第一書”，但長期以來，人們對於這部著作一直毀譽參半，如果站在“文字禪”的角度來評價它，則仍然不失爲一部禪門佳構。然而，此書儘管體例完善，文字精美，但全書繞路說禪，與獅子滾雪球相似，雖然老是那幾個現成的解數，却總是盤住不放，反復展開，因而顯得枝蔓過多，有失禪門當下即得、痛快淋漓的作風。相形之下，慧開的《無門關》雖然文字簡潔，篇幅短小，但要比《碧巖錄》單純直接的多，對於引導叢林的參學，有著切實的受用，因而至今爲叢林所重。

慧開（一一八三年～一二六〇年）號無門，俗姓梁，杭州錢塘^①人，是南宋時期楊岐派的禪師。慧開幼年出家，禮天龍肱禪師服膺受業，爰廣習經論，參學勤恪，具足了一位精進志道大德的本色。稍長後，他曾在南峰（殆杭州域外的南高峰）石室獨居禪思，前後積於六稔，此後遂叩謁諸方尊宿。後來，慧開到蘇州的萬壽謁見月林師觀禪師，師觀讓他緊緊看住一個“無”字，慧開謹依師教修持，“經於六年，迥無入處”。於是，慧開發誓減少睡眠，日夜精進，《增集續傳燈錄》載他“每至困時，廊下行道，以頭向露柱磕”^②。有一天，慧開站

①《增集續傳燈錄》卷二作“良渚人”，今查《宋史·志第二十·五行五》，“淳熙十二年，仁和縣良渚有牛生二首，七日而死……”“仁和”，五代時期的梁朝所置，到明清時，與錢塘同爲浙江省治，杭州的府治同樣在設在這裏。到了民國年間，將仁和與錢塘歸併入杭州。這裏的“良渚”，應當就是大杭州地域的一個小地名。

②參見《卍新纂續藏經》第八三冊二八四頁中。

卷首語

在法座邊，忽然聽到齋鼓聲，他於是豁然有省，乃述偈曰：“青天白日一聲雷，大地羣生眼豁開；萬象森羅齊稽首，須彌跼踖跳舞三臺。”（同上）第二天，慧開向師傅通報他所證悟的心得，師觀問他“何處見神見鬼了也”，慧開便喝，師觀也喝，“自此機語脗合”。從慧開的這一悟道因緣來看，他是通過死死咬住話頭參究而最終開悟的；另一方面，師觀的接機仍然保持著始自臨濟時期的行“喝”的作略，臨濟家風至此尚葆春色。

關於“看話禪”這一宗門作略，其理論的系統化自然是在大慧宗杲（一〇八九年～一一六三年）之時，但在宗杲之前，“看話頭”的作略早已在叢林中興起。據《頻伽藏》所收的《宛陵錄》所載，黃檗希運曾經提出過“若是箇丈夫漢，看箇公案”的主張，但對這一記載，後人畢竟多不相信。然而，在《古尊宿語錄》卷二十二《黃梅東山演和尚語錄》中，却有這樣一段記載：

上堂：舉“僧問趙州，‘狗子還有佛性也無？’州云：‘無。’僧云：‘一切衆生皆有佛性，狗子爲什麼却無？’州云：‘爲伊有業識在。’”師云：“大衆！你諸人尋常作麼生會？老僧尋常只舉‘無’字便休，你若透得這一箇字，天下人不柰你何。你諸人作麼生透？還有透得徹底麼？有則出來道看：我也不要你道有，也不要你道無，也不要你道不有不無。你作麼生道？珍重！”^①

五祖法演（一〇二四年～一一〇四年）在這裏所提倡的“尋常只舉‘無’字便休，你若透得這一個字，天下人不柰你何”，無疑代表著“看話禪”理論的先聲，而在慧開的《無門關》中，“狗子佛性”也成了四十八則公案中的開篇第一則。自然，將“看話禪”理論發展到極爲圓熟地步的還得數大慧宗杲禪師，他在《答富樞密》中，對此作了詳細的論述。

^①參見中華書局一九九四年版《古尊宿語錄》四一七頁。

卷首語

但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心一時按下，只就按下處看箇話頭。僧問趙州“狗子還有佛性也無”，州云：“無。”

此一字子，乃是摧許多惡知惡覺底器仗也。^①

這就是說，參禪必須將一切分別意想全部放下，用通身的力量去提起一個念頭，死死看住“狗子還有佛性也無”的“無”字，從而達到摧毀一切惡知惡見的目的，以見性開悟。在具體的看話頭的禪修運作當中，宗杲還提出了更為詳細的要求。他說：

不得作有無會，不得作道理會，不得向意根下思量卜度，不得向揚眉瞬目處垛根，不得向語路上作活計，不得颺在無事甲裏，不語（當作“得”）向舉起處承當，不得向文字中引證。但向十二時中、四威儀內，時時提撕，時時舉覺：“狗子還有佛性也無？”云：“無。”不離日用。

試如此做工夫，看月十日便自見得也。（同上）

在這裏，宗杲一連用了八個否定句來杜絕學人的擬思，防止學人遁入“看話”的歧路。其中，第一是不得將“無”當作“有無”的含義來理會，第二是不得將“無”當作道理來領會，第三是不得向意識領域裏去作邏輯推理，第四是不得向師傅的揚眉瞬目處去猜度，第五是不能在言語中推斷，第六是不能將“無”拋棄在無事的意念之中，第七是不能在舉起這則公案時去承當（謂不能順著公案的本意去理會，而要離開公案的原意去參究），第八不能到經論的文字中去引證。就這樣，宗杲試圖迫使學人在看住“無”這個話頭時，達到破斥一切妄想執著的目的，最後直至學人連這個“無”也打破，超越一切有為的境界，實現學人對禪法的實踐體驗為止。宗杲的這一禪教主張，一度曾在叢林裏產生了很大的影響，以“看話頭”為途徑而悟道者，在叢林中往往有之，慧開的師父師觀就是通過這一途徑

^①參見《大正藏》卷四七，頁九二一下。

卷首語

悟道的。據《釋鑑稽古略續集》所載，師觀當年因參“本來人”這個話頭，久而有省，乃述偈曰：“本來人，本來人；無腦無頭作麼尋？驀然揪著個鼻孔，試看元來是白丁。”^①由此可見，慧開師徒均是以“看話頭”作為途徑參究開悟的，因而“看話頭”勢必會對他的開示後學帶來很大的影響，甚至在他的著作《無門關》中，也打上了深深的烙印。

然而，儘管“看話禪”對慧開的禪教所產生的影響是相當深遠的，但在慧開的開堂說法之中，仍然堅持了始自曹溪以來的頓法宗旨。從他的那則著名的上堂開示中，便可以見出這一特色來。“是非長短耳邊風，切莫於中覓異同；要得八風吹不動，放教心地等虛空。慈受老人只解順水張帆，不能逆風把柁，黃龍又且不然，是非都去了，是非裏薦取，何故聾！幾度黑風翻大浪，未曾聞道釣舟傾。”^②在這裏，慧開強調的是一種“等虛空”的境界，即放捨一切分別對待心理，用一種平等的心量去觀照宇宙萬物，從而實現頓悟，徹見萬法的本來面目。慧開在平時也是不斷地提撕學人努力去揩磨自家的“靈臺”，以平常心來接待南來北往的學人，他以“不瞋也不笑，也無下，也無高”的那樣“一種平懷”來接機，這無疑也是一代禪門大德所應具有的風範。

慧開在師觀門下得法之後，嗣法為楊岐八世孫^③，開法於安吉報國寺，隨後歷遷隆興天寧寺、黃龍翠巖寺、蘇州開元寺、靈巖寺、鎮江焦山寺、金陵保寧寺等道場。晚年，慧開住於西湖畔，學人叩問甚衆，宋理宗曾召他到選德殿說法，並為理宗求雨靈驗，聲譽載於道俗。據《五燈嚴統》卷二十二所載，慧開當年為宋理宗求雨，“還而默坐”，理宗派內侍問慧

①參見《大正藏》卷四九，頁九四八下。

②參見《卍新纂續藏經》第八三冊二八四頁中。

③按：依照慧開的法嗣傳承，其法統如下：楊岐方會→白雲守端→五祖法演→開福道寧→大滬善果→大洪祖證→月林師觀→無門慧開→瞎驢無見→鐵柴念。

卷首語

開原由，慧開說：“寂然不動，感而遂通。”不久便下起了大雨，於是獲得理宗“佛眼禪師”的賜號。在這裏，慧開回答理宗的話，顯然是援引了《周易》中的語句，^①由此可見，作為一代禪門高僧，慧開不但深通禪法，而且還能貫通“三教”，因而他開法時具有無礙的辯才，博得朝野的尊重。

《無門關》一書是慧開在紹定二年（一二二九年）為宋理宗祝壽而編纂的，具體參與編次的人還有彌衍宗紹，全書共收錄四十八則公案，每則公案之後均附有慧開的評唱與頌古。據慧開的《自序》所載，這四十八則公案是從他平時開示學人時所拈提的古則中精選出來的，因而頗具禪修的實踐指導意義。

慧開儘管深得宋理宗的皇恩，但他一直堅持嚴格律己的修持原則，堪為禪門中的大德。據傳慧開“形枯神朗，紺髮蓬鬆，常著弊垢之衣，衆人奉其為開此道之先鋒”，其道風高尚，由此可見一斑。在平時，慧開總是苦心規勸學人：“寒時急用底物，趁暖著些針線，忽然臘月到來，免致脚忙手亂”，^②這些均足以體現他對修持的精進，也足以體現他對座下禪和關愛的那一片婆心。《慧開語錄》載他圓寂前七天曾命人為他自己造塔，塔成後，慧開索紙寫偈曰：“地水火風，夢幻泡影；七十幾年，一彈指頃。孝子順孫休戀慕，八臂那吒攔不住……”^③然後，慧開親自走進塔去，書偈完畢，跏趺而逝，是年為宋理宗景定元年四月七日，世壽七十八，有《語錄》兩卷傳世。

* * *

平心而論，在宋代禪師的著作中，惠（一作“慧”）洪不但著作等身，而且也佔盡風流，其《林間錄》、《禪林僧寶傳》、《冷齋夜話》、《石門文字禪》等十餘種著作，均已流傳後世，

①《周易·繫辭上傳》：“易，無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此！”慧開的援引就是此句。

②參見《大正藏》卷五一，頁七〇八中。

③參見《禪宗全書》四二冊二九頁下。

卷首語

造成了深遠的歷史影響，因而不少學人都將惠洪的著作列入文字禪之中。若尅實而論，惠洪一生的文字雖然十分精美，但就其實質而言，充其量只能算是“禪文字”，而遠非“文字禪”。因爲，像《林間錄》與《冷齋夜話》之類的著作，只是筆記體著作；《志林》、《禪林僧寶傳》等作品，只能算是史傳體作品；《石門文字禪》也名不副實，頂多算是優美的文學作品；其餘如《楞嚴尊頂義》、《圓覺經證義》、《金剛法源論》、《起信論解義》等經疏著作，均非直接指導學人參究禪法的著作。而始自汾陽以來的頌古等作品，雖然落入了語言文字之中，但它通過玄言韻語來表現，其要旨不外乎是要給學人的參究禪法提供一隙之明，因此可以列入文字禪著作的範疇之中。而文字禪著作發展至《碧巖錄》之後，則標誌著文字禪著作的創作已經達到登峰造極的地步。《碧巖錄》在每個古則公案舉出之後，均加有著語；然後輾轉評唱開去；繼而又頌古並加入著語；最後又加垂示：就這樣，每則公案均由本則、著語、評唱、頌古與垂示五個部分構成，成爲一個完整的文字禪體系，也爲後世的文字禪著作諸如《從容庵錄》、《請益錄》、《虛堂集》、《空谷集》等書的創作之定例，從而形成了一種相對固定的文字禪著作體例。佛果對於禪文字語言的駕馭能力相當強，《碧巖錄》無寧也是具有極強文學性的文字禪著作，而且在《碧巖錄》中還保留了大量的唐五代時期的語言材料，爲我們研究這一時期的語言提供了豐富的素材。例如《趙州語錄》中的“田廩奴”一語，各種辭書均無詮釋，賴《碧巖錄》卷六加以解釋，^①讓我們對唐人的這一俚語有了一個確切的理解。但

①《趙州語錄》載：“問：‘世界變爲黑穴，未審此箇落在何路？’師云：‘不占。’學云：‘不占是什麼人？’師云：‘田廩奴。’”（中華書局一九九四年版《古尊宿語錄》二一六頁）對於“田廩奴”這個辭彙，諸多辭書都無記載，獨在《碧巖錄》卷六中，對此有詮釋：“田廩奴，乃福唐人；鄉語罵人，似無意智相似。”（《大正藏》卷四八頁一九一上）原來，這“田廩奴”就是指鄉村中的那些富有而無知的守財奴，

卷首語

《碧巖錄》在具有種種優點的同時，也無可諱言地存在著不少缺陷，日本學人忽滑谷快天在《中國禪學思想史》一書中曾有指出，筆者在《無門關》中的“迦葉剎竿”中也有指出，在此就不再一一贅言。儘管《碧巖錄》的問世對文字禪作出了劃時代的貢獻，但作為當下即得的禪法，在佛果的筆下左盤右繞地委曲道來，其中畢竟平添了不少枝節，自然也使得禪道日益遠離了曹溪的頓旨。《禪林寶訓》卷四載：

教外別傳之道，至簡至要，初無他說，前輩行之不疑，守之不易。天禧間，雪竇以辯博之才，美意變弄、求新琢巧，繼汾陽為頌古，籠絡當世學者，宗風由此一變矣。逮宣政間，圓悟又出己意，離之為《碧巖集》，彼時邁古淳全之士，如寧道者、死心、靈源、佛鑒諸老，皆莫能迴其說。於是新進後生，珍重其語，朝誦暮習，謂之至學，莫有悟其非者。痛哉！學者之心術壞矣。紹興初，佛日入閩，見學者牽之不返，日馳月驚，浸漬成弊，即碎其板闢其說，以至祛迷援溺，剔繁撥劇，摧邪顯正，特然而振之，衲子稍知其非而不復慕。然非佛日高明遠見，乘悲願力救末法之弊，則叢林大有可畏者矣！^①

佛日即佛果的門人大慧宗杲，他之所以要銷毀乃師的著作《碧巖錄》的刻板，實質上在於《碧巖錄》的雕音作蔚誤導了天下不少禪和。據說當年宗杲見學人入室時下語不凡，遂對他們加以勘驗，而邪鋒立挫，經仔細一查問，才知道他們原來是從《碧巖錄》中拾來的現成語句，由此可見該書對後學的貽誤非淺，宗杲才下決心去銷毀其師傅的心血之作《碧巖錄》。可見，《碧巖錄》作為文字禪，它既是一部成功的著作，同時又是一部毀譽參半、極具爭議性的著作。

與《碧巖錄》相比，《無門關》的文字就要顯得簡潔明快

或曰鄉巴佬。

①參見《大正藏》卷四八，頁一〇三六中～一〇三六下。

卷首語

得多，它非但文字不足《碧巖錄》的十分之一，而且體例也遠比《碧巖錄》要簡要得多。然而，作為文字禪著作，《無門關》幾乎有著與《碧巖錄》同等重要的歷史地位，它與《碧巖錄》一道代表了趙宋文字禪的雙璧，其中自有它獨特的禪學與史學價值。第一，《無門關》所選的公案非常精當，數量也不及《碧巖錄》的一半（《碧巖錄》以雪竇的《頌古百則》為底本，《無門關》僅僅精選了四十八則公案）；第二，《無門關》的每則公案均由本則（公案）、評唱與頌古三個部分組成，結構緊湊，不似《碧巖錄》那般枝蔓蕪雜；第三，《無門關》無論是評唱或是頌古，用語均簡明扼要，直指學人心地，並無那種雕琢的弊病。在指導學人參究禪法方面，《無門關》要比《碧巖錄》更加切合禪教實際，更加具有禪教的實用價值，因而歷來為叢林所珍視。

我們首先來看看《無門關》的評唱。《無門關》在舉出每則公案的古則之後，都只用極為簡潔的數語加以評唱，或啓發學人直下參究，或激發學人的疑情，使之援疑而悟。綜觀《無門關》的評唱用語，大抵有如下幾種形式：一是順水推舟，緊拶學人悟入。例如“百丈野狐”這則公案，慧開在舉出古則之後，便加以評唱說：“不落因果，為甚墮野狐？不昧因果，為甚脫野狐？若向者裏著得一隻眼，便知得前百丈，贏得風流五百生。”所謂在這裏著一隻眼，也就是順著古則本身的關鍵點向上提撕，從而逼拶學人當下悟入。二是釀造一種禪化的境界，使學人得以悟入。例如在“奚仲造車”這則公案中，慧開在舉完古則之後，評唱道：“若也直下明得，眼似流星，機如掣電。”這無疑給學人提供了一種如同離弦急箭式的禪機，從而給學人的設身處地的悟道，營造一種良好的氛圍。三是採用“好肉剜瘡”的作略，平空去否定古德的見地，以激發起學人的疑情，從而使之悟入。例如“乾峯一路”這則公案，慧開在評唱中說：“世上應無直底人，正眼觀來，二大老總未識路頭

卷首語

在。”這“二大老”就是乾峯與雲門，連他們這樣的大德也不能識別路頭，這勢必會使學人立即產生很大的疑情，從而援疑悟入。其實，像慧開這樣用援引古則加以評唱的方式來施教，早在中晚唐至五代時期的叢林便已蔚然成風。在《洞山良价禪師語錄》中，收有不少的舉古則以供學人參究的例子（參見《大正藏》卷四七、頁五一二）。其中，洞山在舉五洩禪師的公案之後，便當即指出：“當時不是五洩先師，大難承當；然雖如是，猶涉途在。”這便給了學人一個疑團：到底這個所涉的路途何在？這與慧開上面的評唱，幾乎找不出二致來。又如洞山在舉鄧隱峯參學石頭門下的剗草古則之後，當即叩問“還有堆阜麼”，這無疑也是向直下逼拶以迫使學人悟入。到了後世，舉古之風更爲盛行，在雲門、法眼等一批大德的《語錄》中，收錄了大量的舉古因緣，在此就不一一列舉了。可見，慧開的這種舉古則因緣之後的評唱，完全是對叢林舉古傳統的如法繼承與發揚，使得《無門關》與盛事文字雕琢的《碧巖錄》之間，形成了鮮明的差異。相形之下，《碧巖錄》適合於當作文字禪來玩味，而《無門關》純是借古則因緣當“敲門瓦子”以啓發學人悟道，因而適合於用作宗門教學。

我們再來看看《無門關》中的頌古。慧開在《無門關》的頌古中除了繼承始自汾陽以來的傳統之外，更爲注重將頌古落實在學人的參究上，使之與評唱文字一起形成一個渾然完美的整體。在慧開的四十八則頌古之中，每則頌古都只有四句，非常簡潔。而每則頌古的句式則非常靈活，有的三言、有的四言，也有五言、六言或七言的，還有的是參差雜言（如“大力量人”的頌古就是七、七、七、四字的句式）的句式。綜觀其頌古，有的頌古緊扣評唱，深化評唱中引發的禪機，如“香巖上樹”、“南泉斬貓”、“清稅孤貧”等公案中的頌古，就是屬於這一類型。有的頌古則卒章顯志，提出參究的核心，如“洞山三斤”中的“來說是非者，便是是非人”與“大力量人”中

卷首語

的“請續一句”等頌古，均屬於這一類型。自然，在慧開的頌古之中，也有“好肉剝瘡”類型的，還有別出心裁舉唱宗風者，在此就不一一列舉了。但我們必須指出，在《無門關》中，尚有為數不多但非常膾炙人口的傑作，例如“平常是道”中的頌古：“春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閑事挂心頭，便是人間好時節。”像這樣的頌古，在禪門的頌古文字中，可以說是並不多見的，它與宋代無名尼的“梅花悟道偈”、唐靈雲志動的“桃花悟道偈”等名作一樣，代表了禪偈藝術中登峰造極的水準。作為一位禪師，他一生能有這樣一首禪偈，就足以說“不虛此生”了。由於《無門關》具有這樣一些優點，使得它如同爆竹一樣，身體雖小而響聲大，足以與《碧巖錄》比伍，並列於趙宋文字禪之林。

《無門關》在宋理宗紹定二年（一二二九年）刊行時，卷首還附有陳垣的序言與慧開本人的說明文字。淳祐五年（一二四五年）重刊時，附錄了禪箴、黃龍三關，與無量宗壽、孟珙、安晚等人的《跋》，還綴入了安晚所續的第四十九則公案，謂湊成《周易》中的“大衍之數”，^①因與主體關係不大，在此一一節略。為了使讀者便於閱讀起見，筆者在每則公案的古則、與評唱、頌古之後逐一注釋，以掃清文字與語意障礙。同時，也考慮到禪機用語往往具有幽玄的特色，因而在每則公案的後面加以“筆叩”，試圖鉤玄索隱，給初機讀者一個引玉之磚。誠以個人根鈍，加上修學膚淺，其中疏漏或錯誤恐在所難免，敬請讀者與方家多多指正，亦請多多包涵。時公元二〇〇三年元月十八日，長沙蔡日新謹識於酌爽齋。

① “大衍之數”：《周易·繫辭上傳》：“大衍之數五十，其用四十有九。分而為二以象兩，掛一以象三，揲之以四以象四時，歸奇於扚以象閏，故再扚而後掛。”其實，在這裏，安晚等人對慧開著作的續後完全是多餘的。假如能夠直接悟入，一則公案便綽綽有餘，否則如同《碧巖》一樣百則尚少。因而，本書對於這種狗尾續貂的文字一概節略。

慧開引言^①

佛語心爲宗，無門爲法門^②。既是無門，且作麼生^③透？豈不見道：“從門入者，不是家珍^④；從緣得者，始終成壞^⑤。”恁麼說話，大似無風起浪，好肉剜瘡^⑥。何況滯言句、覓解會、掉棒打月、隔靴爬痒、有甚交涉^⑦？慧開紹定戊子夏^⑧，首衆于東嘉龍翔^⑨，因衲子請益，遂將古人公案，作敲門瓦子^⑩，隨機引導學者。竟爾抄錄，不覺成集。初不以前後敘列，共成四十八則，通曰《無門關》^⑪。若是箇漢，不顧危亡，單刀直入，八臂那吒攔他不住，縱使西天四七、東土二三，只得望風乞命^⑫。設或躊躇，也似隔窓看馬騎，貶得眼來，早已蹉過。

頌曰^⑬：大道無門，千差有路；透得此關，乾坤獨步。

【註釋】

① “慧開引言”是筆者加的，在《大正藏》卷四十八作《禪宗無門關》。但依照整體格局來看，這個文字應該是全書最恰當的序言了。而冠於前面的陳垣與慧開本人的序言，似乎都沒有這段文字那樣囊括全書的宗旨。

② 在佛門中，禪宗歷來以“心宗”自稱，因爲，禪宗所倡導的是傳佛陀的心印。在《人天眼目》卷五，收錄了“拈花”公案，謂“梵王至靈山，以金色波羅花獻佛，舍身爲床座，請佛爲衆生說法。世尊登座，拈花示衆，人天百萬，悉皆罔措，獨有金色頭陀，破顏微笑。世尊云：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，分付摩訶大迦葉。’”因爲禪宗標榜的是傳佛陀心印，所以，慧開在這裏才提出“佛語心爲宗”。“無門”是全書所提撕的要緊之處，所謂“無門關”，實質上就是慧開所提出的禪宗“法門”的核心所在。慧開提出以“無門”作爲“法門”，在某些方面確實對大慧宗

杲的禪學思想有所借鑑。在宗杲的語錄裏面，的確載有他對“無”字體認的心得，如《宗杲語錄》卷二十八曰：“佛語、祖語、諸方老宿語，千差萬別，若透得箇‘無’字，一時透過，不著問人。若一向問人，佛語又如何？祖語又如何？諸方老宿語又如何？永劫無有悟時也。”實際上，參透慧開的“無門”，也就是等於參破禪宗的“關捩子”。因此，學人如果闖過了“無門關”，也就是參禪徹悟到“祖師西來意”了。

③麼生：唐宋時期的口語，即“如何”、“怎樣”的意思。

④從門入者，不是家珍：《五燈會元》卷七《雪峯傳》載義存與師兄巖頭等人一起行腳，在湖南澧州鼇山鎮時，因向巖頭請益，舉過去參學因緣。當舉到在德山問“從上宗乘中事，學人還有分也無”時，當時的德山和尚打了他一棒，使他“當時如桶底脫相似”。巖頭聽到這裏以後向雪峰喝道：“你不聞道：‘從門入者，不是家珍’！”然後向他指出：“他後若欲播揚大教，一一從自己胷襟流出，將來與我蓋天蓋地去！”使義存頓時徹悟了。圓悟佛果在《碧巖錄》卷三中，對義存的這一悟道因緣作了評唱。在這裏，“從門入者，不是家珍”，說明了禪法的證悟需要通過學人自己切身的一寒徹骨的修持功夫才可以實現。

⑤從緣得者，終始成壞：雪竇重顯《雪峯和尚塔銘並序》曰：“夫從緣有者，始終而成壞；非從緣得者，歷劫而常堅。”在這裏，“從緣”與“從門”的含義大致相同，指參禪不可能依賴於外緣獲得，而必須切實從自己心頭的證悟入手。

⑥無風起浪，好肉剜瘡：在禪門中，禪師爲了接引學人，使之開悟，往往不惜採用一些在常人眼裏看來是非常反常却而又合道的作略。《五燈會元》形容臨濟義玄的禪法爲“驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針錐。”後來雲門宗的天衣義懷在開示學人時說：“夫爲宗師，須是驅耕夫之牛，奪飢人之食，遇賤即貴，遇貴即賤。驅耕夫之牛，令他苗稼豐登；奪飢人之食，令他永絕飢渴；遇賤即貴，握土成金；遇貴即賤，變金成土。”禪宗的教授藝術，

就在於能夠準確地把握住學人的根機，隨機接引各種類型的學人。

⑦以上都是指沒有通過一寒徹骨的修持而產生的各種現象。其中“滯言句”指執著佛陀或祖師的言教，不能透過言句去徹悟那禪法的第一義，而是停滯在對佛語或祖師言語的理路上。“覓解會”指從佛語或祖語中去求知解。“掉棒打月”：即揮動棒子打月亮，指修持中的本末倒置、南轅北轍等不可實現的現象。“隔靴爬癢”：同樣指參禪中徒事外表不從根本上用功的現象。

⑧紹定戊子夏：即南宋理宗紹定元年，公元一一二八年。

⑨首衆：謂擔任寺院的住持。東嘉龍翔：即福州永嘉龍翔寺。

⑩敲門瓦子：即啓發學人參禪悟道的一種方便因緣，大致與“敲門磚”的含義相近。

⑪通過以上文字，我們可以知道《無門關》中的四十八則啓發學人悟道的公案，並不是每則公案之間存在著某種內部的必然聯繫，而是對慧開在龍翔寺住持期間，隨機啓發學人的參學公案的纂輯。

⑫八臂那吒：Naṭa，毘沙門天王之太子，三面八臂大力鬼王也。西天四七、東土二三：分別指西土的二十八代禪宗祖師與東土的六代禪宗祖師，以乘法中“四七二十八”與“二三得六”的口訣爲說。

⑬頌：梵語伽陀 Gāthā，譯言頌，音譯爲伽陀、偈陀、偈，它是佛典中的採用韻文方式表達的一種語言形式。在汾陽之後，叢林盛行頌古，於是採用韻文讚頌古德悟道因緣的作品日益增多。

【筆叩】

這是冠於《無門關》目錄前面的一段文字，也應當是對整部《無門關》著作的要義之總括。至於在這段文字前面所冠的那兩段序文，我們將附錄在後面。

在這段序文中，作者一開始就提出了“佛語心爲宗，無門爲法門”的宗旨，因而，作爲傳佛心印的禪宗旨意，

也就被單刀直入地揭櫫出來了。既然是傳佛心印，那麼，一切有為的言語施設均成了多餘的了，因此也就無從給人們提供了一個簡易的入道門徑了，“無門”這個命題也就隨之拈出來了。誠然，人們尋常的參禪確實是難以找到一個入處的，然而，這個無從得入的宗門，若是闖過了“無門”這個關口，則開悟見道的目的也就會隨之實現了。因此，慧開緊接著提出了“既是無門，且作麼生透”，這也就給我們提出了參禪悟道的途徑與方法這一命題。在這裏，慧開否定了“從門入”與“從緣得”這兩種途徑，事實上這也是古德所極力反對的兩種作略，在叢林中歷來被視爲是參禪的大忌，同時也是所有的佛教宗門均不會認同的修持作略。那麼，參禪如何才可以得到一個入處呢？慧開接著指出了參禪好似“無風起浪，好肉剝瘡”，臨濟義玄當年的“驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針錐”的那套接機作略也就自然和盤托出了。實質上，“無風起浪，好肉剝瘡”，也無非是要從人們平常所認爲反常的方向去參究，這無疑十分有利於我們去破除那些凡夫的顛倒見。相反，那些泥滯於佛語或祖語之中的作法，或者到佛語與祖語中尋找知解的做法，在慧開看來都如同“掉棒打月”、“隔靴爬癢”，與禪法的本體殊無交涉。這段論述文字雖然十分簡潔，但處處切中肯綮，將參禪悟道的根本途徑給人們點破了。

慧開在詮釋清楚了“無門”這個命題的含義並指明了參禪的途徑之後，便開始述說《無門關》創作的緣起與全書的體例。《無門關》一書並非是慧開的案頭之作，而是慧開一一二八年夏在福州龍翔寺住持期間，因爲禪僧請求他開法，於是慧開遂舉古德公案隨機啓發他們悟道。慧開在每次開示禪僧之後，便將所舉公案抄錄下來，這樣，日久天長，便成了這個卷帙。值得注意的是在慧開看來，他所

舉的古德因緣僅僅只是“敲門瓦子”而已，這就是說，古德的公案僅僅只是啓發學人悟道的一種方便因緣，而並不能替代禪法的本身，因此也無從替代學人的悟道。事實上，所有的佛經也莫過是給學人提供一個入道的方便之處，而並不能替代學人自身的悟道，這種“指月”的譬喻在佛典中可謂比比皆是。慧開的這種參究公案的方法很合乎禪宗悟道的規律，也與古德“舉古”的旨趣相合。惟其如此，慧開所敘錄的四十八則公案，其內部並不會存在一個有機的聯繫，而是每則公案如衆星捧月一般托出禪法這個主體。因此，我們閱讀《無門關》的這四十八則公案時，也就沒有必要硬性地去找尋其中的聯繫，而大可以隨緣閱讀，也無須一口氣去讀完全書的四十八則公案了。

在序文的結尾，慧開再次激勵學人勇猛精進，參透祖師“關捩子”。慧開認為，如果是一個有作為的漢子（誓願出離的修道者），他將會“不顧危亡、單刀直入”，去把握住禪法的第一義諦。對於這樣的人來說，即使八臂的那吒也把捉他不住，他們也必然會獲得與西天的二十八代祖師和東土的六代祖師同樣的見地。同時，慧開也慎重地告誡學人，如果在這些公案的文字之中躊躇（即在文字之中求知解），那麼，這些公案對於他們來說，只不過是“隔窗看馬騎”而已——待他們眨眼之間（思議之間），禪法的本來義趣早已蹉過了。

最後，慧開採用“頌”的形式結束全序，這也是受禪門中始自汾陽善昭以來所形成的“頌古”作風的影響。在慧開看來，禪法的“大道”是沒有簡單直接的入門途徑的，然而它卻可以通過千千萬萬不同的路徑去實現禪門證道的目的。因此，只要能夠透過“無門”這一關，也就可以超越乾坤，獨步於人生的理想之路了。

【附錄】陳埴^①序言

說道無門，盡大地人得入；說道有門，無阿師分第一。強添幾箇注脚，大似笠上頂笠；硬要習翁贊揚，又是乾竹絞汁。著得這些啐，本不消習翁^②一擲。一擲：莫教一滴落江湖，千里烏騅^③追不得。紹定改元七月晦^④，習菴陳埴寫。

【附錄】慧開序言

紹定二年^⑤正月初五日，恭遇天基^⑥聖節^⑦。臣僧慧開，預於元年十二月初五日，印行拈提佛祖機緣四十八則，祝延今上皇帝聖躬萬歲萬歲萬萬歲。皇帝陛下：恭願聖明齊日月，叡算等乾坤；八方歌有道之君，四海樂無爲之化。慈懿皇后功德報因、佑慈禪寺前住持、傳法臣僧慧開謹言。

①陳埴，字和仲，浙江鄞縣人，登嘉定進士。師事楊簡，理宗即位，詔求言，埴上封事，直聲著天下，累遷太常博士。陳埴為人明白洞達，一言之出，終身可復，《宋史·列傳》第一百八十二有傳。

② 習翁，即陳埴。

③ 項羽所騎戰馬名騅，後人稱作烏騅。

④即一二二八年七月的結尾一天。

⑤即一二二九年。

⑥天基：指帝業；皇位。

⑦唐開元十七年(公元七二九年)八月五日，玄宗生日，左丞相源乾曜、右丞相張說等上表請以是日為千秋節，制許之。此後歷代皇帝生日或定節名，或不定節名，皆稱為聖節。

趙州狗子

趙州和尚^①因僧問：“狗子還有佛性也無？”州云：“無。”^②

無門^③曰：參禪須透祖師關^④，妙悟要窮心路^⑤絕。祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈^⑥。且道：如何是祖師關？只者^⑦一箇“無”^⑧字，乃宗門一關也。遂目之曰“禪宗無門關”。透得過者，非但親見趙州，便可與歷代祖師把手共行、眉毛廝結，同一眼見，同一耳聞，豈不慶快^⑨！莫有要透關底麼？將三百六十骨節、八萬四千毫竅^⑩，通身起箇疑團，參箇“無”字，晝夜提撕^⑪。莫作虛無會，莫作有無會，如吞了箇熱鐵丸相似，吐又吐不出。蕩盡從前惡知惡覺，久久純熟，自然內外打成一片^⑫，如啞子得夢^⑬，只許自知。驀然打發，驚天動地，如奪得關將軍^⑭大刀入手，逢佛殺佛，逢祖殺祖^⑮。於生死岸頭，得大自在^⑯；向六道四生^⑰中，遊戲三昧^⑱。且作麼生提撕？盡平生氣力，舉箇“無”字，若不間斷，好似法燭，一點便著。

頌曰：狗子佛性，全提正令^⑲；纔涉有無，喪身失命。

【註釋】

①趙州和尚：即趙州從諗禪師（七七八年～八九七年），唐代禪僧，曹州郝鄉（一說青州臨淄）人，俗姓郝，法號從諗。禪師幼年於曹州廬通院（一說青州龍興院）出家，受具足戒前，即往池陽參謁南泉普願，南泉深器之。復往嵩山琉璃壇受戒，尋返南泉，依止二十年。其後，歷參黃檗、寶壽、鹽官、夾山、五台等諸大德。八十歲時，衆請住趙州城東觀音院，四十年間，大揚禪風。禪師夙居北地，振南宗禪，玄言遍天下，其問答、示衆等公案，如“狗子佛

趙州狗子

性”、“至道無難”等語俱膾炙人口。昭宗乾寧四年示寂，世壽一百二十。敕諡“真際大師”，著有《趙州真際大師語錄》三卷。

②慧開在這裏所舉的趙州禪師的“狗子佛性”公案，在《古尊宿語錄》及《趙州和尚語錄》等文獻中均有記載。然而，最早提出“狗子佛性”這個公案的還有興善寺惟寬等人，《景德錄·惟寬傳》載：“（僧）問：‘狗子還有佛性否？’師云：‘有。’僧云：‘和尚還有否？’師云：‘我無。’僧云：‘一切衆生皆有佛性，和尚因何獨無？’師云：‘我非一切衆生。’僧云：‘既非衆生，是佛否？’師云：‘不是佛。’僧云：‘究竟是何物？’師云：‘亦不是物。’僧云：‘可見可思否？’師云：‘思之不及，議之不得，故云不可思議。’”在《景德錄》卷十的《趙州本傳》中，却沒有記載這則“狗子佛性”公案。《古尊宿語錄》卷十三《趙州語錄》載：“（僧）問（趙州）：‘狗子還有佛性也無？’師云：‘無。’學云：‘上至諸佛，下至螻子，皆有佛性，狗子爲什麼無？’師云：‘爲伊有業識性在。’”在叢林的參學之中，趙州的“狗子佛性”公案幾乎成了禪師們的口頭禪，後世的禪師在接引學人時，往往以趙州的這則公案作爲啓發學人的引玉之磚。比慧開稍後的萬松行秀在《從容庵錄》的第十八則之中，也舉出了“趙州狗子”的公案，如此多的例證，足以說明趙州確實曾經向學人提出過“狗子佛性”的話頭，而且也是趙州禪師語錄中非常重要的一個話頭。在萬松行秀的《從容庵錄》卷二中，評唱了“趙州狗子”這則公案。

③“無門曰”三字以後是慧開的評唱。《無門關》在每舉出一則公案之後，均附有無門慧開的簡略評唱語。

④祖師關：指祖師禪關。在叢林中歷來有“祖師禪”與“如來禪”並列的提法，一般認爲“祖師禪”是初祖菩提達摩所傳來的祖祖相傳的禪法，與《楞伽經》中所說的如來禪相對。如果按照宗密的《禪源諸詮集都序》卷上所說，則在他所列舉的五個層次的禪法之中，其最上乘禪又稱爲如來禪，而達摩所傳之禪就是這個最上乘

趙州狗子

禪。但後世叢林並沒有按照宗密的說法去區分禪法，反而認為祖師所傳之真實禪方為一味清淨之禪。這一提法蓋始自於仰山慧寂，《景德錄》卷十一《仰山傳》載有其事。

⑤妙悟：指參禪過程中的那種斷絕理路與言詮的精神超越境界。心路：指人們尋常所採用的判斷推理等思維方法。

⑥精靈：指人之神識或物之精識等，又作精神、精魂、魂神與精識，或單稱為靈或精。據《灌頂經》卷六、《塚墓因緣四方神咒經》、《大佛頂首楞嚴經》卷六所載，凡是人之精魂、鬼魅及五穀之精等，皆稱為精靈。將人之心識，稱為魂神或精魂，在我國古代（如道教）便有此類說法。而依大乘佛教之意，由善惡之業，招感苦樂果報之心識，則稱阿賴耶識。依草附木：又叫依草附葉，謂精靈之依附草木者，這裏指參禪沒有徹了心疑，只是學得古人言句的禪徒。

⑦者：即今語“這”。

⑧“無”字是整部《無門關》所提撕的要旨。在這裏，“無”並不是我們尋常概念中的“沒有”，而是一種超越了有與無的極高境界。

⑨慶快：慶幸、痛快，指禪悟後的法喜充滿心情。

⑩三百六十骨節、八萬四千毫竅：按照中國傳統的說法，認為人體的骨骼有三百六十有奇，實際上人體的骨骼由大小二百零六塊組成。至於八萬四千毫竅，慧開大概是以人有八萬四千種煩惱而為說。

⑪提撕：具有提拉、警覺之意，這裏指禪門中專心參究的工夫。

⑫打成一片：指禪修中破除一切分別對待，達到人我與物我融为一体的境界。即去除一切情量、計較等分別意識，而將千差萬別之事物融通一片，不再有你我、彼此、主客等差別情想。

⑬啞子得夢：參禪悟道的境界是一種親證的精神境界，不可能簡單地用言語文字來表述，因此禪師們往往以“啞巴吃蜜”或“啞

趙州狗子

子得夢”的譬喻來形容那種甜透了心却又無法表達的心境。

⑭關將軍：三國時期蜀國的名將關羽，他所持的大刀是非常著名的，世稱“關刀”。

⑮逢佛殺佛，逢祖殺祖：這是臨濟義玄禪師的禪語。在《臨濟語錄》中載義玄開示學人時說：“道流！爾欲得如法見解，但莫受人惑。向裏向外，逢著便殺：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，不與物拘，透脫自在。”

⑯大自在：指法力廣大無邊，所作皆能成辦的境界。《法華經·弟子授記品》曰：“諸佛有大自在神通之力。”

⑰六道四生：六道，指地獄、餓鬼、畜生、阿修羅、人間、天上等六種世界；又依六道衆生出生之形態，可分胎生、卵生、濕生、化生等四類，合稱“六道四生”。其中，人趣與畜生趣各具四生，鬼趣通胎、化二生，一切地獄、諸天及中有，只是化生。

⑱遊戲三昧：又作“遊戲三昧”。遊戲三昧者，猶如無心之遊戲，心無牽挂，任運自如，得法自在。即獲得空無所得的境界，達到了進退自由自在，毫無拘束的地步。三昧：梵語 *samādhi* 之音譯，巴利語同。又作三摩地、三摩提、三摩帝。意譯為等持、定、正定、定意、調直定、正心行處等。謂將心定於一處（或一境）的那種永恒寧靜的精神境地。

⑲全提正令：全提，指完全提起宗門的綱要；正令，為禪門教外別傳的本分之命令，一般在棒喝之外不立一法，謂之正令。

【筆叩】

這是《無門關》的第一則公案，因此，慧開的評唱語稍微詳細一點，他在其他公案的評唱中均要言不煩。慧開在這裏進一步強調了參禪的方法，提出了“參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕”這一關鍵。要透祖師的禪關，要使心路絕跡，自然不是等閒的修為可以實現的，而是需要經

過“大死一番”的痛苦修煉，才可以休歇馳心，回觀自性，悟徹禪法的真諦。相反，如果不能透過祖師關、不能窮絕心路，縱使學得許多虛頭，說得天花亂墜，也始終只能算是依草附木的靈怪。接著，慧開指出：在他這裏所提出的一個“無”字，就是宗門悟道中的關鍵所在，實質上也是祖師的禪關所在，因而進一步回扣了全書的題旨。在慧開看來，學人如果能夠參透這個“無”字，不但能夠親眼見出趙州的意旨，而且還可以與歷代的祖師攜手同行，獲得與他們齊等的見地，這自然也是人生中極為痛快的事情。

那麼，如何才可以參透祖師關，亦即透過慧開的這個“無門關”呢？在這裏，慧開打了一個極為形象的比喻，生動地說明了參禪的用功方法。他認為只有下大決心，將全身的所有骨骼乃至每一個毛孔全都貫注其中，從而產生出一個疑團，再用全力去參究這個“無”字，才可以實現。在參究的過程中，不可以將“無”當作虛無來領會，也不可當作有無的“無”來領會，這個“無”實際上就是超越了有無、是非等一切對待觀念的禪之至境。按照慧開的說法，這個參禪的人必須達到如同吞了一個燒紅了的鐵丸一樣的境地：他當時又無法將這個熱鐵丸吐出口來，而那鐵丸又老是在胸頭作梗，從而滌蕩盡平生的一切惡知見。這樣久久修煉，使工夫達到純熟的地步，也就自然會與禪法的本體知見打成一片，獲得無窮的法喜受用。這樣的受用就如同啞巴吃蜜一樣，甜透了心却又無法說出來。也只有達到了這樣的境界，才可以有驚天動地的作為，才可以像臨濟祖師那樣敢於逢著便殺，超越生死之流，得大自在。也只有達到了這樣的境界，才可以在六道之中來去自由，遊戲三昧，獲得人生徹底的解脫。

慧開的這段評唱，給人們的參禪指出了一條可行的路

徑：那就是要提起全身的念頭，專注在這個“無”字上，從而產生疑團，乃至有“求生不能求死不得”的迫切感，使這個疑團如吞在肚子裏面的熱鐵丸一樣難受。然後不間斷地去提撕自己，讓自己全身心地去參究這個“無”字，直到這個“無”不再作為有無的“無”或虛空的“無”等理念出現在腦海裏面時，則“無”的本來意趣也將逐漸地顯現出來了——一種別透空靈、不可言說的殊勝境界也就會產生在參學者的面前。可見，參禪要獲得真正的解脫，是必須付出巨大的努力的，尋常的口頭言說與真正的禪修之間是存在著十萬八千里的差距的。只有使盡平生氣力去舉一個“無”字，從不間斷，乃至廢寢忘食，久而久之，才可以證悟這個“無”的本來義趣，久而久之才可以與這個“無”的本來義趣之間達到打成一片的境界。因此，慧開在這裏所舉的“無”字也僅僅只是一個方便的說法，他所舉古德的公案等因緣也僅僅只是一種方便，而其真實的載體乃在於禪之最上乘義趣，這也就是慧開在序言裏面所提出來的“遂將古人公案，作敲門瓦子”的具體表現。

通過慧開的這段評唱，我們可以領會到參禪的工夫，關鍵有兩點。一是必須提起全身的正念，不可以有三心二意，更不可以將之當作兒戲；二是必須時刻提撕，不可以有一時片刻的鬆懈，才可能實現對禪法的真實體悟。其實，我們只要看看慧開“如吞了箇熱鐵丸相似，吐又吐不出”的這個比喻，就可以知道他對於參禪有著真實的體驗，那種迫切想悟道而又與道懸隔一段距離時的痛苦心境，不是過來人是無法說出來的。因此，在結尾的偈頌之中，慧開指出：對於“狗子佛性”這個公安必須完全提起宗綱，必須達到除禪法之外無一法可尋的境地。反之，學人的念頭才一落入有無的分別，就會有喪身使命的危險。

百丈野狐^①

百丈和尚^②，凡參次，有一老人常隨衆聽法，衆人退，老人亦退。忽一日不退，師遂問：“面前立者復是何人？”老人云：“諾！某甲^③非人也，於過去迦葉佛^④時，曾住此山。因學人問‘大修行底人還落因果^⑤也無？’某甲對云‘不落因果’，五百生墮野狐身。今請和尚代一轉語^⑥，貴脫野狐。”遂問：“大修行底人還落因果也無？”師云：“不昧因果！”老人於言下大悟，作禮云：“某甲已脫野狐身，住在山後，敢告和尚，乞依亡僧事例^⑦。”師令無（“無”疑為衍文）維那白槌^⑧告衆，食後送亡僧。大衆^⑨言議：“一衆皆安，涅槃堂^⑩又無人病，何故如是？”食後，只見師領衆至山後巖下，以杖挑出一死野狐，乃依火葬^⑪。師至晚上堂，舉前因緣^⑫。黃蘗^⑬便問：“古人錯祇對^⑭一轉語，墮五百生野狐身。轉轉不錯，合^⑮作箇甚麼？”師云：“近前來，與伊道。”黃蘗遂近前，與師一掌。師拍手笑云：“將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡^⑯。”

無門曰：不落因果，爲甚墮野狐？不昧因果，爲甚脫野狐？若向者裏著得^⑰一隻眼，便知得前百丈^⑱，贏得風流五百生。

頌曰：不落不昧，兩采一賽^⑲；不昧不落，千錯萬錯。

【註釋】

①關於百丈和尚的這則“野狐參禪”公案，在《景德錄》中並沒有記載。到了《聯燈會要》始錄野狐在百丈座下參禪的事跡，此後的《五燈會元》諸書則因襲記載了這一因緣。然而，在宗門中，對於錯誤的知見，往往被斥爲“野狐精”，這在佛典中也是常見的

百丈野狐

口頭禪。在萬松行秀的《從容庵錄》卷一，將這則公案列入第八則中。

②百丈懷海和尚：即百丈懷海禪師（七二〇年～八一四年），唐代禪師，福州長樂人，俗姓王（一說姓黃）。懷海自幼即喜遊訪寺院，年二十，從西山慧照禪師出家，後從南嶽之法朝律師受具足戒，未久至廬江（位於四川）研讀經藏。適逢馬祖道一在南康弘法，乃傾心依附，遂得道一之印可。因與西堂智藏、南泉普願同入室，時稱三大士。後出主新吳（江西奉新）百丈山，自立禪院，制訂清規，率眾修持，實行僧團的農禪生活。他提出了“一日不作，一日不食”的修持原則，深受後世緇素欽仰。唐元和九年，懷海禪師入寂，世壽九十五，敕諡“大智禪師”、塔號“大寶勝輪”。其後，宋、元諸帝又諡“覺照禪師”、“弘宗妙行禪師”等號。懷海禪師座下以黃檗希運、馮山靈祐等門人居首。另據《全唐文》卷四四《唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘並序》所載，懷海禪師之生年為天寶八年（七四九年），故世壽六十六（圓寂於八一四年）。懷海禪師所訂的《禪門規式》，世稱“百丈清規”，天下叢林無不奉行，在禪宗史上具有劃時代的貢獻。

③某甲：叢林師徒應對中的自稱之辭，相當於現代漢語中的“我”，一般帶有表謙的語氣。

④迦葉佛：梵名 **Kāśyapa Buddha**，又作迦葉波佛、迦攝波佛、迦攝佛，意譯作飲光佛，與佛十大弟子的迦葉異。乃釋尊以前之佛，為過去七佛中之第六佛，又為現在賢劫千佛中之第三佛。傳說他是為釋迦牟尼佛的因地（前世）之師，曾預言釋迦將來必定成佛。

⑤因果：梵語 **hetu-phala**，指原因與結果，亦即因果律，是佛教中最根本的教義之一。在佛教的教義體系中，因果律是用來說明世界一切事物關係的基本理論。對於一切諸法的形成，“因”為能生，“果”為所生；亦即能引生結果者為因，由因而生者為果。以時間之因果關係而言，因在前，果在後，此稱為因果異時；但若就

百丈野狐

空間而言，則如束蘆的相倚相依之情形，此乃廣義的因果關係，稱之為因果同時。由於因果律是佛教中最重要的教義，因此，站在某種角度上，甚至可以說是否深信因果，也是檢驗是否為真正信仰佛教的標準之一。

⑥轉語：在叢林中，為了接引學人，禪師根據學人的不同根機，自由自在的轉變詞鋒之語，稱為轉語。特別是在參禪者處在迷惑不解、進退維谷之際，師家為了使禪者穎悟，驀地翻轉機法而下語，往往會使學人立即收到解粘去縛的奇效。

⑦亡僧事例：謂按照死亡僧人的安葬禮節辦理喪事。僧人死亡，按照一般慣例，應念經超度亡者並依照僧制火化。

⑧維那：維那二字，系梵漢兼舉之詞。維，綱維，統理之義；那，為梵語 **karma-dāna**（音譯羯磨陀那）之略譯，意譯為授事，即以諸雜事指授於人。又作都維那，舊稱悅眾、寺護，為寺院中統理僧眾雜事之職僧。白槌：敲擊棒槌，這是寺院聚眾的一種信號。

⑨大眾：指寺院中共住修持的僧眾。

⑩涅槃堂：指病僧入滅的處所。又作延壽堂、延壽院、延壽寮、重病間（閣）、省行堂（院）、無常院、將息寮，是為收容慰撫老、病者而設立的堂宇。在古代叢林中，一般送老者至安樂堂，送病者至延壽堂，俾使老、病者養生送死而無憾也。

⑪火葬：天竺的四種葬法之一。梵語曰荼毘，又曰闍維 **Jhāpita**，譯為焚燒，謂將遺體火化。在佛典中，所謂全身舍利者，是將整個遺體埋葬在龕塔之中；所謂身分舍利者，即火化這種葬儀也。佛取火葬之法，《涅槃經後分》卷下曰：“爾時如來，以大悲力，從心胸中，火踴棺外，漸漸荼毘。經於七日，焚妙香樓（妙香樓為安置金棺之處），爾乃方盡。”

⑫因緣：梵語 **hetu-pratyaya**，為因與緣的並稱。因，指引生結果的直接內在原因；緣，指由外來相助的間接原因。依此，因緣又有內因外緣、親因疏緣之稱；廣義而言，因即意謂因與緣，包含了內因與外緣。如果按照“四緣”之說，則有因緣、等無間緣、所

百丈野狐

緣緣、增上緣等四種緣。在這裏，因緣不具有以上含義，它約略相當於叢林中的“公案”，在禪宗中也可以把禪師的機鋒語或示機、應機的動作等統稱為“因緣”。

⑬黃檗：即黃檗希運（？～八五〇年？），福建霞浦人，懷海禪師的高足之一。希運少年時期在福州黃檗山出家，後來曾遊歷天台、長安，受南陽慧忠禪師的啓示去江西百丈山參懷海禪師，於百丈處得法後住江西宛陵等地，因戀家山，遂命所住地為黃檗山，故後世稱他為“黃檗希運”。希運在禪法上主張“即心是佛”、“即心是法”，以“其言簡、其理真、其道峻、其行孤”的禪風傳世。其門人有義玄、道明等人，其中義玄在河北的臨濟院弘法，開創了禪門臨濟一宗。希運圓寂後諡斷際禪師，有《傳心法要》、《宛陵錄》等著作傳世。

⑭祇對：猶言“回答”、“應對”。

⑮合：應當，該。

⑯將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡：大體含意為強中更有強中手，這是百丈對希運表示首肯的語句。

⑰著：即“長”；著得一隻眼，就是長得一隻眼的意思。

⑱前百丈：謂前人百丈。

⑲兩采一賽：“采”通“彩”，原意為賭博時博具所呈現的花色，引申為“彩頭”，即賭注。在這裏是指拿“不落”與“不昧”兩個轉語作“彩頭”，來作一次比賽。

【筆叩】

“百丈野狐”作為《無門關》的第二則公案，慧開的評唱語就要簡潔得多。

百丈禪師的這則野狐聽法的公案，雖然不見於早期的《景德錄》等著作，但在後世却成了禪門中津津樂道的宗師悟道因緣。由於這則公案本身的文字比較長，所以，慧開在敘述時多費了些筆墨。一般認為，野狐之所以會五百

百丈野狐

生墮落在畜生道中，乃在於它否認了佛教中最根本的因果律。事實上，佛教的般若空觀儘管否定盡了世間的一切“有”（現象）的存在，但一旦落實到般若的中道實相義上，就離不開對因果律的肯定了。因此，在龍樹的《中論·觀如來品》說：“未曾有一法，不從因緣生”。禪宗作為佛教中的一個宗派，它雖然標榜“教外別傳”，但它始終堅持了佛教中最根本的因果觀。後世許多大德在開示禪法之中，也往往舉這則公案來說明禪宗重視“因果律”的原則。因而，在野狐的“不落”這個轉語中，便是否定了因果律；而百丈禪師的轉語與“野狐語”雖然只是一字之差（不昧），但他却對佛門的因果律表示了肯定與堅信。

值得注意的是在百丈的這則野狐公案之後，還綴入了黃檗與百丈的機鋒轉語。百丈禪師將野狐參禪墮落的事實，作為當晚上堂參究的活材料。可是，當百丈拈提野狐參禪的因緣剛好完畢時，黃檗就立即從大眾中走了出來說：“古人只答錯了一個轉語，就使他五百生墮落在野狐身中。那麼，如果有人每個轉語都沒有錯對，這樣的人該獲得什麼果位（達到什麼果地）呢？”顯然，黃檗的這個提法中暗示了成佛作祖的這種境地，這也是一種無法用尋常的言語所能表達的境界。因此，百丈叫黃檗走近他面前來，再給他說——其實這也是一種對學人單獨予以印可的表達方式。誰知黃檗在走近百丈之後，却先給了百丈禪師一掌。這些作略在我們平常人看來，已經覺得咋舌了，殊不知禪門的機鋒有如電光石火，無暇給人有擬議之機會，這也就是禪宗中所常說的“擬議之間，咫尺千里”的原因所在。因此，在遇上了要舉唱宗門中的生死大事因緣時，禪門中的宗師是不會有什麼多餘的考慮的，所謂“棒下無生忍，臨機不讓師”，就是指的黃檗與百丈之間的這種應機方式。誠然，黃檗的打師傅與百丈的受打，他們師徒之

百丈野狐

間的那種會心之處，除了他們二人之外，恐怕是無人可以體會得出來的了。

以上是“百丈野狐”這則公案的全部內容。但慧開之所以舉這則公案，他的根本出發點並不在於這則公案的本身，他僅僅只是借這則公案來作一個引玉之磚，從而啓發學人直下見道。慧開在這裏的評唱也很簡單，並不像佛果的《碧巖錄》那樣枝蔓蕪雜，百般展開，而是單刀直入，激發起學人的疑情，然後讓他們用全身心地參究。他在啓發學人去參究“不落因果，爲甚墮野狐？不昧因果，爲甚脫野狐”之後，特意提醒學人：“如果能在這個地方多長一個眼睛，那麼你就可以親眼見到百丈前人，並贏得五百世的風流了。”無疑，像這樣從正面去啓發學人，自然可以激發學人去領會佛教因果律的重要性。但慧開舉古德公案的目的並不在公案的本身，而是爲了激發起學人的疑情，然後使之援疑而全身心去參究，最後才可以透過關來，獲得真正的身心解脫。因此，慧開在這簡短的評唱之後，緊接著採用“偈頌”的形式來提撕學人：如果拿“不落”與“不昧”這兩個轉語當作賭注來比賽一番，無論你投注在“不昧”或者“不落”的任何一方，都是“千錯萬錯”。這就非常明白地告誡學人不要拾取前人的牙唾，而要徹底拋開這則公案去反觀自性，才可以獲得自身的心性解脫。像這樣先送一個公案去佔領學人的思維空間，然後又驀然抽去這個公案，讓學人的擬議思量的意識領域轉變成一種真空的狀態，這對於斬斷學人的情纏意鎖無疑是非常有益的，同時也是古人參究公案的用心所在。

俱胝豎指^①

俱胝和尚，凡有詰問，唯舉一指。後有童子，因外人問“和尚說何法要”，童子亦豎指頭。胝聞，遂以刀斷其指。童子負痛號哭而去，胝復召之。童子迴首，胝却豎起指，童子忽然領悟^②。胝將順世^③，謂衆曰：“吾得天龍^④一指頭禪，一生受用不盡。”言訖示滅^⑤。

無門曰：俱胝并童子悟處，不在指頭上。若向者裏見得，天龍同俱胝并童子，與自己一串穿却。

頌曰：俱胝鈍置^⑥老天龍，利刃單提^⑦勘^⑧小童；巨靈^⑨擡手無多子^⑩，分破華山千萬重。

【註釋】

①俱胝：唐代禪師。其生寂年、俗姓、鄉籍等均不詳，屬南嶽懷讓一系的法裔。他常誦俱胝（準胝）觀音咒，世人遂稱之俱胝。曾住持於浙江婺州金華，後因無以答覆實際尼的質問，遂起勇猛精進之心。不久，大梅法常的法嗣天龍禪師到庵，師乃禮迎，具陳其事，天龍遂豎一指而示之，師當下大悟。其後凡有參學僧前來問法，師皆豎一指以答之，世稱“俱胝一指”，或曰“一指禪”。禪師於入寂前說：“吾得天龍一指頭禪，一生用不盡。”《景德傳燈錄》卷十一、《五燈會元》卷四、《祖堂集》卷十九均載有其傳記。圓悟佛果《碧巖錄》卷二、萬松行秀《從容庵錄》卷六均收有這則公案。

②俱胝的以上因緣在《景德錄》與《五燈會元》中的本傳均有記載。

③順世：又叫做順化，謂僧人之死亡，具有隨順世法而示滅之義。

④天龍：唐代禪師，其生寂年、俗姓、鄉籍等均不詳。天龍得法於馬祖道一門下的大梅法常，後住杭州天龍山，其開法強調人人

俱胝豎指

各具“華藏性海”，接機方式也非常簡捷利落。

⑤示滅：即圓寂。

⑥鈍置：一作“鈍致”，猶言折騰、折磨、捉弄。

⑦單提：禪者在參究禪法的過程中，不拘泥於語言與知解，不執著世情與妄念，直接指向本心根源，謂之“單提”。

⑧勘：即禪家對學人根機的勘驗，這樣將有利於恰當地接引這個學人。

⑨巨靈：古代神話中擘開華山的河神。《文選·張平子西京賦》：“綴以二華，巨靈鬣鬣；高掌遠蹠，以流河曲。”在這裏暗喻俱胝禪師一個指頭裏面所蘊含的無窮禪法意蘊。

⑩無多子：禪家常用語，謂沒有多少之意。相傳臨濟義玄經過大愚的方便接引開悟之後，也曾說過“元來黃檗佛法無多子”的話。

【筆叩】

在“俱胝豎指”這則公案中，俱胝禪師因為受實際尼的質疑而請益天龍禪師，通過天龍禪師的“豎指”開示，使他徹悟了禪機。此後，俱胝禪師凡是遇上學人請益，他“唯舉一指，無別提唱”。這對俱胝禪師本人來說，他在天龍禪師那裏已經心疑徹了，因而他的豎指純是一種本地風光，也是對學人慈悲接引的一種方便。而作為在俱胝身邊參學的童子，他當時並沒有了却心頭大事，他只是看到了師父“豎指”開示的作略而已。可當有人問童子“和尚說何法要”時，童子却同樣學著師父的樣子豎起指頭——殊不知俱胝的豎指乃是將禪法和盤托出，而童子的豎指僅僅只是一種鸚鵡學舌的表現罷了。同樣的豎指，在“了”與“未了”這個關鍵問題上是存在著天壤之別的。因而，當俱胝得知童子也在學著他的模樣開示禪法時，便以最大的慈悲心來接引這個小童。當俱胝問童子“什麼是佛法”

俱胝豎指

時，童子依舊學著師父的模樣豎指，就在童子剛好豎起指頭的那一剎那，俱胝驀地一下將童子豎起的那根指頭切斷，致使童子疼痛失聲跑了出去。也就在童子離開的那一剎那，俱胝立即召喚童子回來，豎起指頭向他開示禪法，此時童子外在的指頭已經被切除了，在疼徹心骨之餘驀然看見了俱胝地豎指，心裏豁然一下亮了，他終於在劇痛之後見到了禪法的所在。可見，參禪的悟道必須蕩盡一切妄想執著，同時也必須經過一番寒徹骨的自我檢省，然後才可能獲得徹悟，這就是童子在痛失外在的指頭之後經俱胝豎指開示見性的原因所在。

慧開在選用這則公案之後，作了簡短的評唱。他一針見血地向學人指出：儘管俱胝的參禪開悟在天龍的豎指上，而童子的悟道在失去自己的指頭上，但他們兩人的悟道，究竟與這指頭無關。因為俱胝的豎指開示學人只是一種方便的作略，而童子的失去指頭，也僅僅只是俱胝的慈悲接引所在：因只有讓童子在痛徹心骨之時去提撕童子（豎指），才可以使童子實現觀照自性、見性開悟的目的。而真正的見性悟道，都與這指頭毫無瓜葛，純是個人內心的用功之處。惟其如此，慧開在這關鍵的地方一語道破，他指出：如果參禪者能夠在這裏用功夫去見道，那麼他非但可以親見俱胝與童子，而且還可以將俱胝、童子與自己本人穿作一串（打成一片）。像這樣的評唱，也真可謂要言不煩，而起到了一語中的的效果。

慧開在最後同樣採用“頌”的形式來收束這則公案。其大意為：俱胝在經過對天龍的一番折騰之後，徹悟到了禪機，然後懷揣利刃提撕小童去直指自己的心源。這樣的接機方法雖然在動作上顯得非常簡單，却如同河神巨靈擡手一樣，可以收到劈開華山千萬重的奇效。

胡子無鬚^①

或庵^②曰：“西天胡子，因甚無鬚^③？”

無門曰：“參須實參，悟須實悟。者箇胡子，直須親見一回始得。說親見，早成兩箇。”

頌曰：癡人面前，不可說夢；胡子無鬚，惺惺添懵^④。

【註釋】

①胡子：在這裏可能是指西土第二十八代祖師達摩。今查佛藏中的《師體傳》，均未發現“胡子無鬚”這個公案，也許是後世纂錄遺漏。而在《率菴梵琮禪師語錄》卷一，却有“僑梵波提吐舌，西天胡子無鬚”一語，殆“或庵”乃“率菴”之訛。

②或庵：即或庵師體禪師（一一〇八年~一一七九年），宋代禪師，俗姓羅，浙江台州人，嗣法於臨濟宗楊岐派護國元禪師，得法後住鎮江焦山。這裏指的應當是率菴梵琮，他是大慧宗杲下佛照德光的門人。

③如果按照佛制，出家人一般都要剃除鬚髮。且在寺院的塑像中，達摩祖師的像肯定也是沒有雕塑鬚鬚的。這裏所說的“胡子”，應當就是指寺院中的塑像，而不應當是達摩祖師本人。

④惺惺：指聰明機警的樣子；懵：昏昧無知的樣子。

【筆叩】

顯然，這是慧開的一則隨機說法而開示的公案。在這裏，慧開首先舉了或庵的話，以塑像中的達摩爲什麼沒有鬚鬚來激發起學人的疑情。然後緊緊扣住這個疑團生發開去，從而提醒學人：參禪必須真參，悟道也必須實悟。因而，這個“胡子”，你必須親眼見上一次，才可以落到實處。就在慧開提出親眼去見“胡子”的同時，他又驀然打

胡子無鬚

碎學人對親見的執著，指出當你的疑情還在執著這“胡子”時，便早與那實相的“胡子”之間，形成了兩個。在慧開這裏，“胡子”是非一非異的，只有出離了四相，破除了一切戲論，才可以見到“胡子”的本來面目。因此，慧開在結尾的頌語中說：不可以在癡人面前說夢，至於參究“胡子無鬚”的這則公案，你也許會在自己認識清醒之中反添昏昧。

香巖上樹^①

香巖和尚^②云：“如人上樹，口啣樹枝，手不攀枝，脚不踏樹。樹下有人問‘西來意’^③，不對即違他所問，若對又喪身失命。正恁麼時，作麼生對？”^④

無門曰：縱有懸河之辨，總用不著；說得一大藏教，亦用不著。若向者裏對得著，活却從前死路頭，死却從前活路頭。其或未然，直待當來問彌勒^⑤。

頌曰：香巖真杜撰^⑥，惡毒無盡限；啞却衲僧口，通身迸鬼眼。

【註釋】

①香巖上樹：這則公案在《景德錄》卷十一與《五燈會元》卷九等書中的《香巖傳》均有記載。

②香巖和尚：即香巖智閑禪師（？～八九八年），唐代禪師，法號智閑，青州（山東益都）人，生年不詳。初從百丈懷海禪師出家，後謁馮山靈祐禪師，不契，泣涕辭去。偶於山中芟草，拋瓦礫擊竹作聲，廓然有省，乃悟馮山秘旨，因嗣其法。住於鄧州香巖山，化法大行，淨侶千餘人，後世稱之為香巖禪師。師生性嚴謹，語喜簡直，有偈頌二百余首，諸方盛行，寂後敕諡“襲燈大師”。

③西來意：或曰“祖師西來意”，指達摩祖師從西方到東土來所傳授的禪法旨意。這是叢林中師徒相見時所經常提出的問話，而這個禪法的本旨也是無從以言語來表述的。因此，當有學人向馬祖道一請教“如何是祖師西來意”時，馬祖便驀然朝那學人打去，並說：“我若不打汝，諸方笑我也。”

④香巖的這則公案，在《景德錄》卷九作：“（香巖）一日謂衆曰：‘如人在千尺懸崖，口啣樹枝，脚無所踏，手無所攀。忽有人問：如何是西來意？若開口答，即喪身失命；若不答，又違他所問。當恁麼時，作麼生？’時有招上座出曰：‘上樹時即不問，未

香嚴上樹

上樹時如何？’師笑而已。”在香嚴這裏，巧設譬喻，將禪法的不可言說的特性給描述得淋漓盡致了。因為，在參禪的過程中，任何道有道無都是要違背禪法的要旨的，而只有做到不觸不背的境地，才可以與禪的本旨切合。虎頭招上座對香嚴這個禪喻作了恰當的破解，他的一句“未上樹時如何”，便將這個球踢回給香嚴了，這樣“解鈴還須繫鈴人”，香嚴也只好以微笑印可。

⑤彌勒：梵 **Maitreya**，在未來世降生閻浮提世界，繼釋尊之後將會成佛的菩薩，現住兜率天。又稱一生補處菩薩、補處薩埵、彌勒如來。梵名音譯梅呬麗耶菩薩、梅怛儼藥菩薩、末怛唎耶菩薩、彌帝禮菩薩、彌帝隸菩薩、梅任梨菩薩，意譯慈氏菩薩。在經典中，佛陀亦常稱之為“阿逸多”。彌勒原為釋迦牟尼佛座下大弟子之一，由於他即將繼釋迦牟尼佛之後，在閻浮提世界成佛，所以習俗相沿，也稱他為彌勒佛。因為彌勒菩薩現居兜率天，盡其一生之後，將到人間繼釋迦之後成佛，所以又稱為“一生補處菩薩”。據佛典所載，彌勒菩薩現在兜率天的內院弘法，教化天衆。相傳兜率天上有五百億天子，各以天福力，造作宮殿，發願布施彌勒菩薩，莊嚴兜率天宮，因而使兜率天成為殊勝的國土。

⑥杜撰：指憑空臆造。

【筆叩】

“香嚴上樹”的這則公案，對於杜絕學人在參學中意想卜度的現象，無疑是一帖非常對症的良藥。關於如何是佛法或者說如何是禪法了義的提問，是人們一開口就錯的問題，因此香嚴巧設譬喻，以一個處在千尺懸崖之上的人口銜樹枝，足不著地來面對別人的“如何是祖師西來意”的提問。處在這種境況中，如果不回答人家，就有違別人的提問；如果去回答人家，又將會有喪身失命的危險。這便將禪法不可言說的特點給描述得透徹淋漓了。

慧開在講述完香嚴的這則公案之後，便立即提撕學人

香巖上樹

參究。他指出：縱管你有口若懸河的辯才，在香巖這則公案裏面總用不著；即使你能夠說得一部《大藏經》，也將無濟於事。假如你能夠在這個地方下得出轉語，那麼就會使從前死去的思路活起來，也可以使從前的活著的思路死過去。這就是說，如果能夠下得這個轉語，也就必然會要付出巨大的努力，甚至還會有死去活來的痛苦折騰，然後才可以獲得“梅花撲鼻香”的法喜境界。反之，如果在這裏無法下得轉語，那將與道懸隔十萬八千里，只有等待賢劫過去，未來佛彌勒出世，他才會獲得解脫了。慧開在這裏可謂善於借機生發開去：他如果不引述香巖上樹的公案，也就無法啓發學人到言語道斷、心行處滅的境界中去悟道。而他在引述了香巖的這則公案之後，又善於窮追直打，迫使學人在這開口不得之處下一個轉語，從而使學人通過“大死一場”的痛苦磨礪，獲得心靈的解脫。

在結尾的頌語中，慧開雖然指出了香巖真會杜撰悟道因緣，但同時也對這則反常合道的公案予以了極大的首肯，其中的“惡毒無盡限”一語，無疑是正話反說。由於香巖這則公案在叢林中廣泛流傳，因而使得許多饒舌的衲子因此而杜口無言，也使得他們援此公案之疑惑而用功參究，乃至到了“通身迸鬼眼”境地。

其實，如果說香巖“惡毒無盡”，倒不如說慧開更加“惡毒十分”。香巖只是提出要學人設身處在那種開口就喪身失命的境地中，從而切身地體驗禪法的要旨所在；而慧開却要求學人在香巖那開口不得的境地中，進一步下一個轉語，這不是難上加難了嗎？確實難度增大了，但“不經一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香”。參！

世尊拈花^①

世尊^②昔在靈山會上^③，拈花示衆。是時，衆皆默然，唯迦葉尊者^④破顏微笑。世尊云：“吾有正法眼藏^⑤，涅槃妙心^⑥，實相無相，微妙法門。不立文字，教外別傳^⑦，付囑^⑧摩訶^⑨迦葉。”

無門曰：“黃面瞿曇^⑩傍若無人，壓良爲賤^⑪，懸羊頭、賣狗肉，將謂多少奇特！只如當時大衆都笑，正法眼藏作麼生傳？設使迦葉不笑，正法眼藏又作麼生傳？若道正法眼藏有傳授，黃面老子誑諱閻閻^⑫；若道無傳授，爲甚麼獨許迦葉。

頌曰：拈起花來，尾巴已露；迦葉破顏，人天罔措^⑬。

【註釋】

①關於“拈花”公案，歷來被當作禪宗傳承中的佳話，這也是禪宗中人所深信不疑的一個公案。但關於“拈花”公案的記載，僅唐德宗時期，金陵沙門慧炬撰《寶林傳》始記釋尊付囑之事，但並無“拈花”的記載。此後，《景德傳燈錄》、《碧巖錄》、《傳法正宗記》等書均不錄此事。直到南宋晦翁悟明所撰《聯燈會要》卷一《世尊傳》，才開始記載這一因緣。謂：“世尊在靈山會上，拈花示衆，衆皆默然，唯迦葉破顏微笑。世尊云：‘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。’”自《聯燈會要》之後，《人天眼目》、《五燈會元》、《廣燈錄》等書均有收錄。在《人天眼目》卷五的《宗門雜錄》中，還載有王安石在翰院看到了《大梵天王問佛決疑經》三卷，其中盛稱“拈花”公案。但此經不見於《大藏》。雖然在日本所纂輯的《續藏》中收錄了兩種《大梵天王問佛決疑經》，但並無譯人記錄，在各種《經錄》之中，也無此經譯介的記載，因而沒有得到學界的廣泛

世尊拈花

認同。

②世尊：佛陀的十大名號之一，梵語曰路迦那他 **Lokanātha**，譯為世尊，或婆迦婆 **Bhagavat**，譯為世尊。

③靈山會上：即釋尊在靈鷲山說法度生時之法會。

④迦葉尊者：梵名 **Mahā-kāśyapa**，巴利名 **Mahā-kassapa** 音譯之略稱，全名大迦葉、摩訶迦葉（“葉”字音“攝”）。又作迦葉波、迦攝波，意為飲光，為佛陀十大弟子之一，付法藏第一祖。生於王舍城近郊之婆羅門家，於佛成道後第三年為佛弟子，八日後即證入阿羅漢境地，為佛陀弟子中最無執著之念者。人格清廉，深受佛陀信賴，於佛弟子中，曾受佛陀分子半座。佛陀入滅後，成為教團之統率者，在王舍城召集第一次經典結集。直至阿難（梵語 **Ānanda**）為法之繼承者，始入雞足山入定，以待彌勒出世，方行涅槃。禪宗以他為佛弟子中修無執著行之第一人，特尊為頭陀第一，奉為宗門初祖。

⑤正法眼藏：指釋尊所說的無上正法，亦即佛祖相傳的心印。又作清淨法眼。

⑥涅槃：梵語 **nirvāṇa**，巴利語 **nibbāna**，又作泥洹、泥曰、涅槃那、涅槃槃那、拈縛南、匿縛喃。意譯作滅、寂滅、滅度、寂、無生，與擇滅、離繫、解脫等詞同義。涅槃妙心，即指這種徹底解脫的微妙境界。

⑦不立文字，教外別傳：後世禪宗所標榜的宗門作風。但在佛教的各個宗門之中，禪宗儘管提倡“不立文字”，而在諸宗中所立文字最多的也是禪宗。因此，在《祖庭事苑》卷五說：“傳法諸祖，初以三藏教乘兼行。後達磨祖師單傳心印，破執顯宗，謂教外別傳、不立文字、直指人心、見性成佛。然不立文字，失意者多，往往謂屏去文字以默坐為禪，斯實吾門之啞羊爾。且萬法紛然，何止文字不立者哉！殊不知猶通也，豈拘執於一隅？故即文字文字不可得，文字既爾，餘法亦然，所以為見性成佛也，豈待遣而後已！”《釋門正統》卷三也說：“禪宗者，始菩提達磨，遠越葱

世尊拈花

嶺，來於此土。初無不立文字之說，南泉普願，始唱別傳，不立文字，見性成佛。”

⑧付囑：即擇人授法，令教法維持傳承。

⑨摩訶：梵語 **mahā**，又作莫訶、摩賀、摩醯，意譯為大，具有大、多、勝、妙之意。

⑩黃面瞿曇，指釋迦而言，因如來為金色身，故云黃面。瞿曇：梵語 **Gautama**，印度刹帝利種族中之一姓，為瞿曇仙人之苗裔，即釋尊所屬之本姓。後面的“黃面老子”與此同義。

⑪壓良為賤：又作厭良為賤。謂將良民強迫降格為賤民，或謂掠買平民子女為奴婢。在禪林中，多指不了解自性本來是佛，却採用繁瑣的方法試圖成佛的錯誤修為。

⑫誑諄：誑，欺騙，瞞哄。諄：恐嚇。閭閻：里巷的門，亦指里巷，在這裏泛指平民百姓。

⑬人天：指人界及天界，系六道、十界中的二界，皆為迷妄之界。在通常的情況下，佛教往往將法堂上聽法的大眾統稱為“人天”。罔措：無所措手足。

【筆叩】

世尊拈花是禪門中普遍認同的一個公案，也是禪宗標榜自家宗門初祖法脈的一則公案，因而在禪者那裏非但深信不疑，而且也是極力宣揚的宗門故事。迦葉作為佛陀的十大弟子之一，他以頭陀著稱，也曾經與佛陀分座弘教，因而拿他作為宗門的初祖，對於禪宗中人來說，應當是非常榮耀的事情。關於佛陀在靈鷲山拈花示眾這一因緣，我們無法肯定其有無，至少在佛藏的經部中沒有發現這一記載，僅有世尊對迦葉的付囑，即使在早期的禪宗著作《寶林傳》，也僅僅記載了佛陀對迦葉的付囑，並沒有關於拈花的記載。然而，儘管我們可以懷疑拈花公案，但對於佛陀的教法只可能通過心證來實現的這一事實，應當是不會有

世尊拈花

人去懷疑的了。因而“拈花公案”儘管帶有杜撰的嫌疑，但它終究合乎我們契證佛法的規律，這也是無法否認的一個事實。在當時的靈鷲法會上，對於世尊的拈花，人天百萬全都不知所措，唯獨迦葉破顏微笑，這會心之處，也唯有佛陀與迦葉兩人心中明白，這種情況很合乎禪宗傳授的實際。在禪宗中，師徒間的傳法印心，也唯有師徒兩人心中自明，外人是無法領會其中的奧妙的。關於世尊付囑迦葉的那段話，在《寶林傳》中已有記載，在《大涅槃經》卷二也載有世尊對迦葉的付囑，可見世尊付囑迦葉應當是不爭的歷史事實。至於付囑的語句，其中除了“不立文字，教外別傳”等文字外，其他也大多相同。按照這則公案所說，佛陀將正法眼藏、涅槃的微妙心這些佛法的實相（是以無相的形式顯現的），全付囑給摩訶迦葉了，那麼迦葉也就具備了承嗣如來家業的資格了。有這樣的祖師來承擔禪宗法業，自然不愁禪宗的法脈不興旺了。

但在慧開這裏，他舉“拈花公案”，僅僅只是一個引發參禪機擘的一個機關，自然也不在於“拈花公案”的歷史真實性了。慧開在將“拈花公案”的大致內容舉出來之後，就開始他的評唱了。值得注意的是慧開的這些評唱的句子，頗具有禪家超佛越祖的韻味，也是禪門中提撕學人所慣用的開示語句。在慧開看來，不管迦葉是否破顏微笑，各人都具備了真如覺性，因而也並不在乎世尊是否付囑了。在叢林中，對於禪師的印可，學人往往會以“壓良為賤”來回答。例如《洞山語錄》載洞山訪南泉，遇上南泉給馬祖營齋，南泉問僧衆：“來日設馬祖齋，未審馬祖還來否？”當時，衆人無以回答，洞山站出來說：“待有伴即來。”於是得到了南泉的首肯：“此子雖後生，甚堪雕琢。”這時，洞山却回答說：“和尚莫壓良為賤。”所謂“莫壓良為賤”，比喻不令學人本具之真性生起作用，

世尊拈花

而讓其行凡夫之雜蕪修行。這在禪宗中，幾乎成了所有學人應對師傅的一句家常話，因此被慧開自如地拿來運用。下面的“懸羊頭，賣狗肉”等語句，分明是當時的俗語，用在這裏並非是對佛陀的不敬，而是對學人執著靈山會上佛陀首肯迦葉的一種破斥，並由此引發出給學人參究的新話頭。慧開在下面交給學人的這個疑團很巧妙，他提撕學人：如果當時的法會上大眾都笑，佛陀的正法眼藏又將如何傳授？如果迦葉當時不微笑，佛陀的正法眼藏又將如何傳授？學人拿著這個疑團去參究，其中自然可以引發出許多禪機來。而慧開還在繼續將疑團向上逼進，他提出：如果說正法眼藏有傳授，則世尊是在欺騙百姓；如果說正法眼藏沒有傳授，為什麼世尊只印可迦葉一人呢？學人如果緊樞這些疑團不放，參來參去，久而久之，自然會超越現成的公案，悟到自性本自具足、不假外修的至理。因而，慧開在結尾的“頌”中指出：拈起花來，禪機早已泄漏；迦葉破顏微笑，而人天對此不知所措。只這“罔措”之處，才是學人用心參究的實處。

趙州洗鉢^①

趙州因僧問：“某甲^②乍入叢林，乞師指示。”州云：“喫粥了也未？”僧云：“喫粥了也。”州云：“洗鉢盂去。”其僧有省。

無門曰：趙州開口見膽，露出心肝；者僧聽事不真，喚鐘作甕^③。

頌曰：只爲分明極，翻令^④所得遲；早知燈是火，飯熟已多時。

【註釋】

①趙州禪師叫學人洗鉢這則公案，在《五燈會元》卷四與《古尊宿語錄》中的《趙州語錄》有記載。《從容庵錄》卷三也收有這則公案。

②某甲：自稱之辭，相當與現代漢語的“我”。在叢林中，“某甲”一般是學人的自稱，具有表謙的含義。

③叢林：指僧衆聚居的寺院，尤指禪宗寺院。古印度多於都城郊外選擇幽靜的林地營建精舍，因此僧衆止住之處，即以蘭若（空閒）、叢林等語稱之。

④喚鐘作甕：指不能體會說話人話語中的含義，乃至將事理弄錯（把鐘當做甕）。

④翻令：反而使。

【筆叩】

趙州洗鉢是一則著名的公案，它體現了趙州禪師平淡之中以見神奇的禪教特色。本來，學人初到一個叢林，向老宿請教，這應當是極其平常的事情，而從諗也就在這平常之中顯現了他的不平常之處。在從諗這裏，他面對學人的請益，問一句“喫粥了也未”，這似乎也是很平常的寒

趙州洗鉢

暄。而這個學人居然把這貌似寒暄的平常家話看淡了，殊不知其中却蘊藏了無盡的禪機。當學人很平常地回答從諗“喫粥了也”之後，趙州也沒有別出新奇地來開示這個學人，還只是以極為平常的一句“洗鉢盂去”將之接引。此時，這個學人方從趙州那平常的話語中悟出不平常的禪機，開始對趙州的禪機有所省悟。在趙州這樣的老修行的眼裏，日常的一切作務修爲，全是禪修的用功之處，因而就連吃飯、洗鉢等這些尋常的生活細節，也是禪修的著力之處。在這裏，我們不妨舉馬祖門下的大珠慧海的一則公案來看看：“有源律師來問：‘和尚修道還用功否？’師曰：‘用功。’曰：‘如何用功？’師曰：‘饑來喫飯，困來即眠。’曰：‘一切人總如是，同師用功否？’師曰：‘不同。’曰：‘何故不同。’師曰：‘他喫飯時不肯喫飯，百種須索；睡時不肯睡，千般計校。所以不同也。’律師杜口。”這就是禪家的二六時中的如何用功，也是對馬大師“平常心是道”這一禪旨的合理發揮。

慧開在舉這則公案之後，只作了極為簡短的評唱。他指出：趙州一開口就披肝瀝膽，完全顯露出了禪機，而這個學人聽話却沒有仔細，反而錯認定盤星，將鐘叫做了甕。這樣一點破，參學者勢必會對趙州門下的這個學人的失誤產生疑想，也就在學人進入疑團之際，慧開便以“頌”的形式來立即提醒學人：只因為開示語明白以極，反而使學人見道轉遲；在參學的過程中，禪機的噴發是非常迅疾的，當你意識到燈中有火時，那飯已經煮熟多時了。的確如此，像這種在平常句下藏機鋒的禪教中，學人稍不注意便已蹉過，何況禪機又是那般迅疾，不容人有絲毫擬議呢？趙州這類的開示還比較多，例如洪州新興嚴陽尊者，初參趙州，問：“一物不將來時如何？”趙州說：“放下著。”嚴陽問：“既是一物不將來，放下箇甚

趙州洗鉢

麼？”趙州說：“放不下，擔取去。”嚴陽於言下大悟。
權將這則公案放在這裏，以助讀者讀後參究。

奚仲^①造車

月庵和尚^②問僧：“奚仲造車一百輻，拈却兩頭，去却軸^③。明甚麼邊事？”

無門曰：若也直下明得，眼似流星，機如掣電。^④

頌曰：機輪轉處，達者^⑤猶迷；四維^⑥上下，南北東西。

【註釋】

①奚仲：夏朝湯王的宰相仲虺之先人，春秋時薛國的始祖。相傳他是上古時期車的發明者，據《世本·作篇》記載，奚仲因受飛蓬的啓發而發明了車。《左傳·定公元年》載：“薛之皇祖奚仲，居薛以爲夏車正。奚仲遷于邳，仲虺居薛，以爲湯左相。”

②月庵和尚：善果禪師（一〇七九年~一一五二年），宋代臨濟宗楊歧派的禪師。俗姓余，號月庵，信州（今江西上饒）人，嗣五祖法演門下的開福道寧。宋徽宗宣和（一一一九年~一一二五年）初，出住南嶽上封寺，後遷居湖南瀏陽道吾山，以奉戒嚴明、處己簡約著稱。南宋高宗紹興（一一三一年~一一六二年）中，主持黃檗佛法約十年，晚年辭歸湖南寧鄉大瀉山，《五燈會元》卷二十、《續傳燈錄》卷二十九收有其傳記。

③關於月庵的這則公案，在《續傳燈錄》卷二十九本傳有記載。其大體內容如下：“潭州大瀉月菴善果禪師，信州余氏子。上堂：‘奚仲造車一百輻，拈却兩頭，除却軸。’以拄杖打一圓相，曰：‘且莫錯認定盤星！’卓一卓，下座。”在這裏的“拈却兩頭”，如果從車輪的角度上講，則指去掉車輪外圍的輪與中心部分的轂，只剩下中間支撐的條輻。但按照月庵的意旨，應當是去掉整個車的兩頭，然後還要除却車軸（兩頭加上中間，這無疑是“車”的一種“空”境，或者說“無”的境界）。在這樣的情況下，月庵又畫一個圓相，提撕學人不要錯會禪旨，必須去直會真空中的妙有。

奚仲造車

④直下：直接向下，謂當下悟道，不擬議躊躇。眼似流星，機如掣電：謂禪機迅疾，如同流星飛逝一般快速、如同電掣一般瞬息即逝。

⑤達者：指豁達明白的人。

⑥四維：指東南、東北、西南和西北四角。

【筆叩】

奚仲造車的這則公案文字雖然簡短，但是頗為耐人參究。慧開所舉的月庵的公案，本身就是一種出離了一切有為法的境界。試想：一輛車如果把兩頭去掉，還要拿掉中間的車軸，那不是一種“空”的境地了麼？既然是“空”的境界，那麼又去明瞭哪一邊的事呢？顯然，慧開在這裏無非是要學人去參透這個“空”（“無”），從而闖過他所設下的“無門關”。因此，慧開在陳述了月庵的這則公案之後，其數語評唱緊扣學人說：如果能向下直接明瞭得箇中旨意，你將會有眼光好似流星、禪機如同掣電的殊勝體會。

在結尾，慧開利用“頌”的形式，進一步提示學人。他指出：在禪機如同車輪飛速轉動之處，即使明達的人也容易糊塗；若要會道，必須超越四維上下、南北東西等方位悟去，才有少許相應。這無疑又進一步緊扣了“無門關”的“無”字，使這則公案如捧月之星，共同支撐一個主體。

大通智勝^①

興陽讓和尚^②，因僧問：“‘大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道’^③時如何？”讓曰：“其問甚諦當。”僧云：“既是坐道場，爲甚麼不得成佛道？”讓曰：“爲伊不成佛。”

無門曰：只許老胡^④知，不許老胡會。凡夫若知即是聖人，聖人若會即是凡夫。

頌曰：了身何似了心休，了得心兮身不愁；若也身心俱了了，神仙^⑤何必更封侯。

【註釋】

①大通智勝：即大通智勝佛，梵語 **Mahābhijñā-jñānābhībhū**，又作大通衆慧如來、大通慧如來。據《法華經》卷三《化城喻品》所載，此佛於過去三千塵劫前出世，其十六子在他證成佛道後，也出家爲沙彌（諸王子中之第十六沙彌，即爲釋迦如來），請佛宣講《妙法蓮華經》，皆能信受奉行，後亦各自陞座爲四部衆敷揚該經，於八萬四千劫間廣說不絕，各度化六百萬億那由他恒河沙等衆生，皆證得無上正等正覺，現身於十方國土，如東方阿閼佛、東南方師子音佛、南方虛空住佛、西方阿彌陀佛和娑婆世界釋迦牟尼佛等。又曰諸王子爲沙彌時，所教化的無量衆生中，有僅得聲聞地者，釋迦如來於是常教化此等人令漸入佛道。

②興陽讓和尚：即興陽山清讓，其生寂年代未詳，五代時期爲仰宗禪師。嗣法於芭蕉慧清，出住郢州興陽山，《景德錄》卷十三、《五燈會元》卷九收有其傳記。

③大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道：這四句偈頌是《妙法蓮華經》卷三中的原文。興陽清讓的這一公案，在《景德錄》卷十三本傳中有記載。原文為：“郢州興陽山清讓禪師，僧問：‘大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道’

大通智勝

時如何？’師曰：‘其問甚諦當。’僧曰：‘既是坐道場，爲什麼不得成佛道？’師曰：‘爲伊不成佛。’” ④老胡：可以指釋迦、達摩或泛指一般佛教徒，在這裏應當是指達摩祖師。

⑤神仙：在這裏是指參透禪機的禪者。

【筆叩】

慧開這裏所舉的興陽清讓禪師的開法因緣，頗能體現禪宗讀經的特性，即不是簡單地尋行數墨，而是就具體的經教文句參究。其中向清讓禪師請益的那個學人，他並不是盲目地持經，而是就《妙法蓮華經》卷三中的偈頌加以參究，因而他舉《化城喻品》中“大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道”來叩問清讓禪師。清讓則順勢將他接引，首先肯定他的問話很精當（諦當），從而進一步激發其疑情。學人於是援疑叩問：“既是坐道場，爲甚麼不得成佛道”，此時，清讓以“爲伊不成佛”來奪去學人對成佛的執著。記得法眼文益禪師有一首禪偈：“今人看古教，不免心中闢；欲免心中闢，但知看古教。”前後的兩個“看古教”，在字面上並沒有多大的變化，但在層次上却有著質的飛躍，後面的“看古教”是對前者的超越，是徹底擺脫了有漏煩惱的清淨境界。在《金剛經》中，也經常會出現“佛說……即非……是名……”的否定之否定格式的句子，其實，最後的肯定是在前者否定基礎上的飛躍，是一種質的轉化。同理，在清讓這裏的“爲伊不成佛”，後面顯然省略了“是以成佛”四字，這是不必點破的禪門話頭。

慧開在交待這則公案之後，緊接著就開始了他的評唱。他的“只許老胡知，不許老胡會”，實質上就點明了禪法只可以意會，不可以言傳的特性。凡夫如果能知（禪法）就成了聖人，而聖人如果再去理會禪法則反成了凡

大通智勝

夫。因爲，禪法一旦落入了意想卜度之中，便變成了世法，而真正的禪法只可能通過切身的體驗來實踐，任何思維或推理均是參禪的死敵。通過這番評唱之後，慧開接著以“頌”的形式將清讓的這則公案作出總結。在“頌語”中，他指出：了脫色身不如了脫自心來得徹底，如果了得脫自心又何愁色身不能了脫；假如身心一併能了却，那就如同做了神仙不必再去覓封侯一樣。這個偈頌實際上就是對清讓門下那個學人“既是坐道場，爲甚麼不得成佛道”的再一次反扣，試想：如果此心已經了却，又何必執著色身的成佛呢？在有餘的涅槃與無餘涅槃之間，究竟能夠找出多少差別來呢？

細品這則公案與評唱，我們將會發現禪宗參學的一些特點來。首先，禪宗中雖然有人提出“不立文字”的主張，但在禪宗的修持實踐中，却並沒有完全把經教拋棄，這從清讓門下的那個學人持《法華經》中的偈頌來找師傅開示，就可以見出禪者並非完全不讀經論。但禪者的讀經與一般人的到文字中覓知解的做法大相徑庭，他們只是援經教中的文句去參究佛法的奧義，而不是墨守經教的文字。其次，禪法的修持注重內心的了脫，那是一種深層次的宗教體證，因而不依賴於文字語言與判斷推理的參與，這就是慧開所謂的“只許老胡知，不許老胡會”的意旨所在。也因爲禪修的這一特性所決定，禪者往往注重心地法門的開顯，而不執著任何外在的表現形式。

清稅孤貧^①

曹山和尚^②，因僧問云：“清稅孤貧，乞師賑濟。”山云：“稅闍梨^③。”稅應：“諾。”山曰：“青原白家酒^④三盞，喫了猶道未沾唇。”

無門曰：清稅輸機^⑤，是何心行？曹山具眼，深辨來機。然雖如是，且道那裏是稅闍梨喫酒處？

頌曰：貧似范丹^⑥，氣如項羽^⑦；活計^⑧雖無，敢與鬥富。

【註釋】

①清稅孤貧這則公案收錄在《五燈會元》卷十三《曹山傳》，另外，《明覺禪師瀑泉集》卷四、《從容庵錄》卷三也評唱了這則公案。清稅：生平未詳，即參學於曹山門下的禪僧。

②曹山和尚：即曹山本寂禪師（八四〇年~九〇一年），唐代曹洞宗的重要禪師。本寂俗姓黃，福建莆田人，嗣法於洞山良价禪師。此後開法於江西撫州吉水，遷住荷玉山，因仰慕曹溪宗風，乃改荷玉為曹山，遂大闡宗風。寂後諡“元證禪師”，有《語錄》二卷傳世。

③闍梨：阿闍梨（梵語 *ācārya*）之略稱，即能教授弟子，使之行為端正合宜，而自身又堪為弟子楷模之師。在這裏僅僅只是對禪徒的一種尊稱。

④青原：指江西吉州青原山，在今江西吉安東南十五公里處，是青原派祖師行思的開山處。白家酒：未詳，大概是當時本地的一種酒名。

⑤輸機：謂輸掉了禪機。因清稅本來是想與曹山鬥機鋒，誰知他剛一開口，就被曹山勘破。

⑥范丹：一作范冉（一一二年~一八五年），東漢陳留外黃（今河南杞縣東北）人，字史雲。曾就學於馬融，通五經，尤精於《易

清稅孤貧

經》與《尚書》。恆帝時任他萊蕪長，不就。生活極其貧困，有時絕糧，被人稱爲“甑中生塵范史雲，釜中生魚范萊蕪”。後遭黨錮之禍，“遂推鹿車，載妻子，拮拾自資，或寓息客廬，或依宿樹蔭。”（參見《後漢書》卷八十一本傳）

⑦項羽：前二三二年~前二〇二年，名籍，字羽，下相（今江蘇宿遷縣西南）人，秦末農民起義領袖。項羽出身於楚國貴族，秦二世元年（前二〇九年），從叔父項梁在吳地（今江蘇蘇州）起義，項梁戰死後，秦將章邯圍趙，楚懷王任宋義爲上將軍，任項羽爲次將，率軍往救。宋義至安陽逗留不進，項羽殺宋義親自率軍渡漳水救趙，在鉅鹿之戰中摧毀秦軍主力。滅秦後，自稱西楚霸王，後在楚漢之爭中被劉邦打敗，最後自刎烏江。相傳他在垓下之圍時，於軍帳中作有“力拔山兮氣蓋世”的悲歌，頗能體現他的英雄氣概。

⑧活計：謂生計，即賴以維持生活的本領。

【筆叩】

“清稅孤貧”是禪門中師徒互鬥機鋒的一則公案。在叢林中，有時也會有出格學人出現，他們到達某個新的道場，往往會主動去試探叢林老宿的見地。《臨濟語錄》謂：“如諸方學人來，山僧此間作三種根器斷。如中下根器來，我便奪其境，而不除其法；或中上根器來，我便境、法俱奪；如上上根器來，我便境、法、人俱不奪；如有出格見解人來，山僧此間便全體作用，不歷根器。”在曹山這裏參學的清稅，應當算是見地比較高的學人，因而他一見曹山就要求“賑濟孤貧”。但曹山畢竟是一把“好手”，他先縱之，非常客氣地稱呼“稅闍梨”。正當清稅得意地應允之際，曹山猛然揮劍將之斬斷：“青原白家的三杯酒，你喝完之後還說沒沾唇！”原來，含生個個具有佛性，又何須拋棄自家田地，四處流浪尋找呢？曹山這樣一縱一奪，使本來就哭窮的清稅已經到了“貧無立錫”之

清稅孤貧

地了。

慧開在舉完這則公案之後，便立即提醒學人參究：清稅輸掉了禪機，究竟是什麼心行所致？而曹山具備了勘辨學人的慧眼，能夠透徹地辨明學人投來的機鋒，這則公案中雖然是如此說，但究竟什麼地方纔是清稅真正的“喫酒”之處？這個提問正好落在此則公案的要害之處，可見慧開也正好偷得曹山“好手”的利劍，驀然斬斷學人參究時的情韁意鎖。但慧開畢竟還給學人留下了一個方便，他在結尾的頌中給學人做了提醒：清稅雖然像范丹那樣貧窮，但他却具備了項羽那樣的英雄氣概；儘管他連生計也全無著落，但他却敢於與豪紳鬥富。雖然敢於鬥富的精神可嘉，但清稅究竟貧在何處？參！

州勘庵主^①

趙州到一庵主^②處，問：“有麼？有麼？”主豎起拳頭，州云：“水淺不是泊舡處。”便行。又到一庵主處，云：“有麼？有麼？”主亦豎起拳頭，州云：“能縱能奪，能殺能活。”便作禮。

無門曰：一般豎起拳頭，爲甚麼肯一箇不肯一箇？且道誦訛^③在甚處？若向者裏下得一轉語，便見趙州舌頭無骨，扶起放倒，得大自在。雖然如是，爭^④奈趙州却被二庵主勘破。若道二庵主有優劣，未具參學眼^⑤；若道無優劣，亦未具參學眼。

頌曰：眼流星，機掣電；殺人刀，活人劍。

【註釋】

①州勘庵主這則公案在《五燈會元》卷四及《古尊宿語錄》卷十三中均有記載。

②庵主：創建庵寺之人，這裏指住庵清修的行者。

③誦訛：差錯。

④爭：通“怎”。

⑤參學眼：指禪門中參學的慧眼，即如實觀照事物的法力。

【筆叩】

趙州禪師勘驗庵主的這則公案，對於前面的那位庵主採取褻奪的接機方式，而對於後者却採用首肯的方式接引，這其中的委曲，除了兩庵主與趙州之間，旁人是無法品味出來的，何況是時隔千年之後的今天。但我們至少可以發現趙州禪師的接機縱奪兼施、卷舒自如，具足了超人的禪教藝術，堪爲一代禪門大德。但趙州的首肯與褻奪是否全如實際情況呢？這就很難說了。按照趙州禪師的禪教

州勘庵主

方法來講，他“第一等人來，禪床上接；中等人來，下禪床接；末等人來，三門外接”。在這裏，對於第一個庵主的“水淺不是泊舡處”，也許正是在某些方面對他的肯定；而對第二個庵主，趙州禪師雖然十分尊敬地肯定他“能縱能奪，能殺能活”，而且還對他作禮，也許還在某些方面包含了否定。總之，這些都只有趙州與庵主之間才知痛癢，我們今天已經無法作出判斷了，更何況禪宗中許多東西是不能單憑猜度去落實的。

事實上，慧開也並無意去判別二庵主的優劣，他在這裏僅僅只是借題發揮，從而使學人“引火燒身”，並促使他們在經過一番痛苦的掙扎之後，獲得徹底的解脫。慧開指出：兩個庵主同樣豎起拳頭，為什麼趙州和尚肯定一個，却又否定一個呢？且說說這二庵主中的第一位差錯在什麼處？他於是便將這則公案作為導火線，引發學人向上一路去參究。慧開提出：如果能向這個地方下得一個轉語，那麼，他將親自見出趙州的舌頭沒有骨頭（指接機時縱奪自如，左右逢源），且既扶得起也放得倒，達到了“得大自在”的境界。但慧開在肯定趙州的接機之後，又將機鋒一轉，提出雖然如此，怎能奈何趙州又被這兩個庵主所勘破？事實上，在趙州的接機當中，既接引了這兩個庵主，同時也必然洩漏天機給他們二人了，這便是趙州的被勘破之處。而慧開指引學人參學並非到此止步，他又將學人帶入了峰回路轉之處。慧開進一步提出：如果學人認為這兩個庵主之間存在優劣，那是沒有具備參學的慧眼；如果說他們兩人之間不存在優劣，同樣是沒有具備參學的慧眼。就這樣，道有道無都是謗，自然只有超越有無，才能契於中道了。慧開結尾的“頌”收束了整個公案，以“眼見的禪機如同流星，機鋒如同掣電，既有殺人刀，又有救活人的劍”來評價了趙州的禪機。

巖喚主人^①

瑞巖彥和尚^②，每日自喚“主人公^③”，復自應諾，乃云：“惺惺^④著！”“喏。”“他時異日莫受人瞞^⑤。”“喏！喏！”

無門曰：瑞巖老子自買自賣，弄出許多神頭鬼面。何故響^⑥？一箇喚底，一箇應底；一箇“惺惺底”，一箇“不受人瞞底”。認著依前還不是，若也做他，總是野狐見解^⑦。

頌曰：學道之人不識真，只爲從前認識神；無量劫^⑧來生死本，癡人喚作本來人。

【註釋】

①“巖喚主人”這則公案在《五燈會元》卷七有記載，原文爲：“師尋居丹丘瑞巖，坐磐石，終日如愚。每自喚‘主人公’，復應諾，乃曰：‘惺惺著，他後莫受人謾。’”在《大慧普覺語錄》卷二十九載有這則公案，與慧開所錄大體相同。原文爲：“故瑞巖和尚居常在丈室中自喚云：‘主人公！’又自應云：‘喏。’‘惺惺著！’又自應云：‘喏。’‘他時後日莫受人謾。’又自應云：‘喏！喏！’”《碧巖錄》卷四收有這則公案。

②瑞巖彥和尚：即瑞巖師彥禪師，其生寂年代不詳，俗姓許，閩人，五代時期的禪師，嗣法於德山門下的巖頭全禪師。出住台州丹邱瑞巖院，其禪行甚高，威德凜若嚴霜，諡空照禪師。《景德錄》卷十七及《五燈會元》卷七收錄了他的傳記。

③主人公：禪林用語，指人人本具的佛性。

④惺惺：聰明，機警。這裏的“惺惺著”，具有警醒著的含義。

⑤瞞：欺騙。

⑥響：句末語氣詞，表示疑問語氣。

巖喚主人

⑦野狐見解：比喻似是而非之禪。謂所悟不契合禪之真義，然而却自許為契合。此語原出自於唐代禪僧百丈懷海開導野狐的機語，參見前面“百丈野狐”公案。

⑧無量劫：指一個無法以具體數字來表述的時間單位。劫：梵語 **kalpa**（劫波）音譯之略，古代印度的時間單位，亦泛指極長的時間。又作劫跋、劫簸、羯臘波等。意譯作分別時分、分別時節、長時、大時、時。在印度，通常以之為梵天的一日，即人間的四億三千二百萬年，為不可計算的極長時間。

【筆叩】

瑞巖禪師平時每天自己呼喚“主人公”，而每次呼喚之後又自己應諾，這在常人看來實在是有點裝神弄鬼似的。殊不知，禪師在二六時中，時時自己提撕，使真我的“佛性”不被昧失，這實在是禪修用功的表現。因為，人總是有惰性的，如果稍微一放鬆，那惰性就乘虛而入了。所以，只有時時驚醒自己，才會不被惰性所侵襲，才會時刻把握住本來的那個“自我”。

慧開在舉完瑞巖的“主人公”公案之後，別開生面地引導學人來參究這則公案。他首先提出瑞巖的做法是在自買自賣，被他弄出許多玄虛來了。接著分析瑞巖這裏：一個叫“主人公”的，一個答應的；一個驚醒的，一個不被人欺騙的，全是他自己一個人。如果僅僅認著從前的（這個人）還不是很究竟，假如這樣去效法他，總會落入“野狐禪”之中的。無疑，慧開在這裏是在設法激起學人的疑情，使他們從瑞巖那自呼自應之中，去分別出“妄我”與“真我”來，從而認識無量劫來被六塵埋沒了的真我的本來面目。接著，慧開通過“頌”來做出小結。他指出：學道的人們之所以不能認識自家的“真我”，乃在於他們從前只認識“神”（識神，分別虛妄的我）。因而面對無量劫來的生死根本大事，那些愚癡的人們竟然還將之（虛妄的

巖喚主人

我)叫做本來人。在這裏，所謂“認識神”，就是指被妄念所纏繞，因而迷失了本來具足的“真我”。那麼，我們如何才能找到這個“真我”呢？那還是依舊“惺惺著”，如何“惺惺著”呢？那就得死死地摳住你的“主人公”！

德山托鉢^①

德山^②一日托鉢下堂，見雪峯^③問：“者老漢鐘未鳴，鼓未響，托鉢向甚處去？”山便回方丈。峯舉似巖頭^④，頭云：“大小^⑤德山未會末後句。”山聞，令侍者^⑥喚巖頭來，問曰：“汝不肯老僧那？”巖頭密啟其意，山乃休去。明日陞座^⑦，果與尋常不同，巖頭至僧堂前，拊掌大笑云：“且喜得老漢會末後句^⑧，他後天下人不奈伊何。”

無門曰：若是末後句，巖頭、德山俱未夢見在。檢點^⑨將來，好似一棚傀儡^⑩。

頌曰：識得最初句，便會末後句；末後與最初，不是者一句。

【註釋】

①德山托鉢這則公案在《景德錄》與《五燈會元》的《全叢傳》中均有記載。《景德錄》卷十六《全叢傳》載：“峯曬飯巾次，見德山，便云：‘這老漢鍾未鳴、鼓未響，托鉢向什麼處去？’德山便歸方丈，峯舉似師。師云：‘大小德山不會末後句。’山聞，令侍者喚師至方丈，問：‘爾不肯老僧那？’師密啟其意。德山至來日上堂，與尋常不同。師到僧堂前撫掌大笑云：‘且喜得老漢會末後句，他後天下人不奈何。雖然如此，也祇得三年(德山果三年後示滅)。’”

②德山：德山宣鑒禪師（七八二年～八六五年），唐代禪師。劍南（四川）人，俗姓周，法名宣鑒。年少出家，二十歲受具足戒，於大小乘諸經貫通旨趣，因常講《金剛般若經》，時人美稱為“周金剛”。他聽說盛行於南方的禪法倡言直指人心，見性成佛；與他所學頗不相同，乃攜《金剛經疏鈔》出蜀。首至澧陽參謁龍潭崇信禪師，問答之間，豁然頓悟，遂焚《金剛經疏鈔》，成為崇信的弟子。

德山托鉢

其禪教常施以棒打，因有“德山棒”的稱譽。宣鑒住禮陽三十年，後遭唐武宗（八四一年～八四六年）廢教，避難於獨浮山的石室。大中（八四七年～八五九年）初，應武陵（湖南常德）太守薛廷望堅請，始居德山，大振宗風，蔚為一大叢林。其道風峻險，以棒打天下衲子接機，與馮山、洞山、臨濟道風之間形成了不同的風格。咸通六年十二月三日圓寂，世壽八十四，僧臘六十五，敕諡“見性大師”。宣鑒的門人眾多，如巖頭全夔、雪峯義存、瑞龍慧恭、泉州瓦棺、雙流尉遲等。

③雪峯：雪峯義存禪師（八二二年～九〇八年），唐代禪師。泉州（福建）南安人，俗姓曾。九歲時請求出家，家親未準，十二歲從父遊蒲田玉潤寺，拜慶玄律師為師，遂留為童侍。十七歲落髮，謁芙蓉山恒照大師。唐宣宗中興佛教後，歷遊吳、楚、梁、宋、燕、秦，於幽州寶刹寺受具足戒。後至武陵德山（湖南常德）參謁宣鑒，承其法系。唐懿宗咸通六年（八六五年）歸芙蓉山，十一年登福州象骨山，立庵興法。其山為閩越之勝景，未冬先雪，盛夏尚寒，故有雪峯之稱，師亦以之為號。寺初成，縑素雲集，眾每逾千五百人。僖宗賜號“真覺大師”，並紫袈裟一襲。大順年中，遊丹丘、四明之地，並宣法於軍旅之中。後還閩，備受閩王禮遇。開平二年五月入寂，世壽八十七。其法嗣以雲門文偃為最著，乃雲門宗之祖；此外，其門徒玄沙師備一系，後來也發展為法眼宗。

④巖頭：巖頭全夔（一作全豁）禪師（八二八年～八八七年），唐代禪師。全夔俗姓柯，福建泉州人，嗣法於德山宣鑒禪師。出住湖北鄂州巖頭，大弘法教，圓寂後諡“清嚴大師”。

⑤大小：具有偌大，如此大之意。

⑥侍者：梵語 **ante-vāsi**，僧職名稱之一。指隨侍長老左右，為長老辦理雜務者。通常多選用利根之沙彌或出家不久的比丘擔任。長老與侍者是師徒關係，比起其他弟子而言，侍者較受器重。因此，侍者繼承衣鉢、法席之事，屢見不鮮。

⑦陞座：禪家之用語，即登高座而說法。一般以普說為陞座，

德山托鉢

或上堂亦稱陞座。

⑧末後句：最末的一句，即參禪徹悟的最要緊一句。

⑨檢點：清點，察看。

⑩傀儡：即木偶人。

【筆叩】

德山托鉢這則公案的內涵，我們今天恐怕已經無法得到其究竟的答案了，且這些師徒傳心的機鋒，也只有他們師徒二人才知痛癢。首先，在雪峯與德山之間的機鋒中，德山對於雪峯的“托鉢向甚麼地方去”的詰問沒有直接回答，只是徑直回到了方丈室，這似乎是德山對雪峯的印可。而當雪峯把這個因緣轉告師兄巖頭之後，巖頭却又平添一重機鋒，他居然說“偌大的德山沒有領會最後的一句”。德山得知以後，追問巖頭的不首肯之處，經過巖頭暗中打開其中的意旨之後，德山才肯罷休。德山在第二天的上堂時，果然與尋常不同，巖頭也跑到僧堂裏大笑著說：“權且賀喜老師父明白了最後的一句，從今以後天下人不能奈何他了。”在《景德錄》中，還載有巖頭對德山住世只有三年了的懸記。這些師徒之間傳心機鋒的玄妙之處，在我們常人眼裏就如同霧裏看花，然而在他們師徒之間，却是寒熱分明、冷暖自知的。

慧開在舉出這則公案之後，他便驀然一棒打去，給學人提供了一個參究的契機。他指出：假如要說末後的那一句，巖頭與德山倆都沒有夢見到，把這些葛藤查驗後拿來，就好像是一棚傀儡在表演。這樣對德山與巖頭師徒一否定，自然會激發起學人的疑情，從而使之援疑參究。那麼，究竟如何才可以領會那最後的一句呢？慧開在“頌語”中給了學人提示：領會了最初的一句，便可以領會最後的那一句；但末後的一句與最初的一句，都不是我指的

德山托鉢

“這一句”。至於“這一句”究竟又將落實在何處呢？還是請您到那“離四句，絕百非”的境地中去體會吧。

南泉斬貓^①

南泉和尚^②因東西堂^③爭貓兒，泉乃提起云：“大衆！道得即救，道不得即斬却也。”衆無對，泉遂斬之。晚，趙州外歸，泉舉似州。州乃脫履安頭上而出，泉云：“子若在，即救得貓兒。”

無門曰：且道趙州頂草鞋意作麼生^④？若向者裏下得一轉語，便見南泉令不虛行；其或未然，險！

頌曰：趙州若在，倒行此令；奪却刀子，南泉乞命。

【註釋】

①南泉斬貓的公案，在《景德錄》卷八與《五燈會元》卷三中均有記載。《景德錄》卷八《南泉傳》載：“師因東西兩堂各爭貓兒，師遇之，白衆曰：‘道得即救取貓兒，道不得即斬却也。’衆無對，師便斬之。趙州自外歸，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。’”

②南泉和尚：南泉普願禪師（七四八年～八三四年），唐代中期禪師。鄭州（河南）新鄭人，俗姓王，自稱“王老師”，世稱南泉和尚。十歲時受業於大隗山懷讓，苦節篤勵。大曆十二年（七七七年），從嵩嶽會善寺曷律師受具足戒，研習性相、三論諸學。其後，參謁馬祖道一，並嗣其禪法。貞元十一年（七九五年），於池陽（安徽省）南泉山建禪院，自耕自足，弘揚禪道，三十餘年不出山。太和（八二七年～八三五年）初年，應請下山，此後，學徒雲集，法道大揚。太和八年示寂，世壽八十七。法嗣有趙州從諗、長沙景岑、子湖利蹤等人。有《語錄》一卷傳世。

③東西堂：在這裏，應當是指分別住於寺院東西兩廂的僧衆。因寺院中軸綫上的殿宇是供養佛像的，僧人的住所分別設在中央佛殿的兩側。

④麼生：什麼。

【筆叩】

對於“南泉斬貓”這則公案，我們首先應當有一個正確的理解。當東西兩廂的僧人在爭一只貓的所屬時，作為寺院的住持的普願禪師，他不可能不去幫助這些學人解粘去縛。因此，普願禪師一手提起貓兒，逼令他們立即下一個轉語，而處在這種逼拶之下，兩廂的僧人中居然沒有一人能夠下得出轉語，這勢必迫使南泉只有斬貓這唯一的選擇了。誠然，在佛門中，殺生是重戒，那是萬萬不可輕易去做的，然而，南泉為了斬除學人心中的我、法二執（主要是我執，因爭論貓的所屬勢必有一個“我的”在作怪），他還是毫不猶豫地去做。也因為如此，到了遼代，還有人對南泉的此舉持有非議。據《從容庵錄》卷一所載，“遼朝上人啟作《鏡心錄》，訶南泉輩殺生造罪。文首座作《無盡燈辨誤》，救云：‘古本以手作虛斫勢，豈直一刀兩段，鮮血淋漓哉？’”可見，一般人對於南泉的斬貓是很難理解與接受的。但作為一代祖師，南泉具有那種“我不下地獄，誰去教化下界衆生”的氣概，他毅然反常規而行之。殊不知，在南泉這裏所殺掉的只是學人心中的妄想執著的奸賊，獲得清淨解脫的是東西兩廂的僧人，這樣的“殺生”也可謂殺一救衆了。《臨濟語錄》載義玄開示學人說：“道流！爾欲得如法見解，但莫受人惑，向裏向外，逢著便殺。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，不與物拘，透脫自在。”像大禪師的這種氣概，是不會拘泥於一般的名相的，且在這些大德那裏，他們的殺生實際上也是一種慈悲的表現。自然，當南泉把這個因緣告訴趙州之後，趙州脫下鞋子放在頭上就出去了，這種無聲的語言，無疑將東西兩廂僧人的顛倒執著給破斥了，因而得到了南泉的首肯。

南泉斬貓

慧開在提出這則公案之後，便立即啓發學人去參究趙州脫鞋放在頭上的用意何在？他指出：如果能夠在這個地方下得出一個轉語，則可以發現南泉的將令沒有虛設；如果不這樣，那將很危險（自救不了）！可見，參透趙州脫鞋的用意，也就參透了南泉斬貓的目的，同時也可以參透自家的本來面目。因此，慧開在頌語中說：當時趙州如果在，將會把南泉的將令逆轉過來行使；一把奪得刀子，致使南泉乞求饒命。試參參看：南泉爲什麼會求趙州饒命？！

洞山三頓^①

雲門^②因洞山^③參次，門問曰：“近離甚處？”山云：“查渡。”門曰：“夏^④在甚處？”山云：“湖南報慈。”門曰：“幾時離彼？”山云：“八月二十五。”門曰：“放汝三頓棒。”山至明日却上問訊^⑤：“昨日蒙和尚放三頓棒，不知過在甚麼處？”門曰：“飯袋子！江西湖南便恁麼去？”山於此大悟。

無門曰：雲門當時便與本分草料^⑥，使洞山別有生機一路，家門不致寂寥。一夜在是非海裏著到^⑦，直待天明再來，又與他注破。洞山直下悟去，未是性燥。且問諸人：洞山三頓棒合喫不合喫？若道合喫，草木叢林皆合喫棒；若道不合喫，雲門又成誑語^⑧。向者裏明得，方與洞山出一口氣。

頌曰：獅子^⑨教兒迷子訣，擬前跳躑早翻身；無端再叙當頭著，前箭猶輕後箭深。

【註釋】

① “洞山三頓”公案在《雲門語錄》卷下有記載。原文為：“師問僧：‘近離甚處？’僧云：‘查渡。’師云：‘夏在甚處？’僧云：‘湖南報慈。’師云：‘甚時離彼？’僧云：‘去年八月。’師云：‘放爾三頓棒。’僧至來日，却上問訊云：‘昨日蒙和尚放三頓棒，不知過在什麼處？’師云：‘飯袋子！江西湖南便恁麼去？’僧於言下大悟。”《景德錄》卷二十三《守初傳》載：“（守初）初參雲門，雲門問：‘近離什麼處？’師曰：‘查渡。’門曰：‘夏在甚處？’師曰：‘湖南報慈。’曰：‘甚時離彼？’師曰：‘八月二十五。’門曰：‘放汝三頓棒。’師至明日，却上問訊，曰：‘昨日蒙和尚放三頓棒，不知過在什麼處？’門曰：‘飯袋子！江西湖南便與麼？’師於言下大悟。”

洞山三頓

②雲門：即文偃禪師（八六四年～九四九年），五代時期雲門宗之開山祖。俗姓張，世居蘇州嘉興。幼懷出塵之志，依空王寺志澄出家，侍志澄數年，研究《四分律》。後離去，參陸州道蹤，經數載，盡得其旨。既而謁雪峰義存，鑽研經年，始受宗仰。此後歷叩諸方，益究玄要，令名日盛。其後，又赴韶州靈樹如敏座下，如敏推為首座。貞明四年（九一八年）如敏示寂後，廣主劉王請師主持靈樹寺。同光元年（九二三年）建光泰禪院於雲門山，海衆雲集，法化四播；劉王嘗迎至內廷叩問宗要，師酬答如流，王益崇仰之，賜紫袍及“匡真禪師”之號。乾和七年四月十日，上表辭王，垂誠徒衆，端坐示寂。享年八十六，僧臘六十六。弟子遵其遺囑，安遺體於方丈中。北宋乾德四年（九六六年，一說元年，或說三年），迎靈軀於內廷供養月餘，太祖追諡“大慈雲匡真弘明禪師”。師於靈樹、雲門二寺力弘禪旨，其機鋒險峻，門風殊絕，其接機的“涵蓋乾坤、截斷衆流、隨波逐浪”被後世稱為“雲門三句”。文偃在開示學人時，慣以一字說破禪旨，故禪林中有“雲門一字關”之美稱。此外，也常以“顧、鑒、咦”三字啓發禪者，故又有謂之為“雲門三字禪”者。著有法語、偈頌、詩歌等，由門人守堅編錄為《雲門匡真禪師廣錄》三卷及《語錄》一卷行世。嗣法弟子有緣密、澄遠、實性、圓明、明教、道謙、智寂等八十八位。

③洞山：洞山守初（九一〇年～九九〇年），《禪林僧寶傳》謂他俗姓傅，鳳翔良原（陝西）人。十六歲求母親呂氏允許出家，依渭州崆峒沙門志詵剃髮，在律師淨圓門下受具足戒。守初因喜歡禪修，遂出秦中南參，於雲門文偃禪師門下得法，因嗣雲門。乾祐元年（應當為乾德元年，九六三年），衆請出住洞山，大弘法教。太平興國六年（九八一年），宋太宗有旨賜徽號、紫伽梨，遂頗有聲譽於叢林。

④夏：指結夏。按照佛教的安居（梵語 *vāṣika*）制度，在夏季雨天來臨之際，佛教徒必須不出門，以免傷害繁衍的昆蟲等生命。在這一時間內，佛教徒居於一定的處所，致力於道業的增長。

洞山三頓

這一安居時間有三個月久，一般以農曆的四月十五日至七月十五日爲期，成爲前安居；也有推遲一月，以五月十五日至八月十五日爲期的，謂之後安居。一說爲前安居、中安居、後安居三種，前安居始於四月十六日，中安居始於四月十七日或五月十五日，後安居始於五月十六日。

⑤問訊：梵語 **pratisammodana**，敬禮法之一。即向師長、尊上合掌曲躬而請問其起居安否的禮節。據《大智度論》卷十所載，有二種問訊法，若問是否少惱少患，稱爲問訊身；若問安樂否，稱爲問訊心。至後世之問訊，僅爲合掌低頭。禪宗所用之問訊大致有九種：(一)三巡問訊，於方丈小座湯（衆僧坐於方丈室慢吮湯）之際，行揖坐、揖香、揖湯（揖即行禮）之三回問訊。(二)四處問訊，對僧堂之四板頭（四板之頭首）燒香問訊。(三)七處問訊，就僧堂內七處之爐燒香問訊。(四)座下問訊，在法堂之須彌座前問訊請法。(五)借香問訊，當維那於出班上香之際借住持香時，先向住持問訊，待燒香之後，再向住持行問訊禮，其時則稱謝香問訊。(六)跌坐問訊，秉拂人（持拂子代住持上法座向大衆開示說法者）請住持跌坐，令侍者問訊。(七)請座問訊，於方丈行茶禮時，先由侍者行至住持前問訊。(八)普同問訊，又作普問訊、普通問訊，即普向大衆問訊，或大衆一時問訊。(九)略問訊，又作小問訊，僅爲合掌低頭。此外，一般所行之問訊法，以兩手相屈，曲腰至膝，操手下去，合掌上來，兩手拱齊眉。我國佛教徒多於拜佛將結束時，以問訊作結。

⑥本分草料：指如實的禪法傳授。本分，謂本色在行，出色當行。

⑦著到：又作“著倒”，謂黏著或執著本非實有的事物，不能獲得出離與超越。

⑧誑語：騙人的話語。

⑨獅子：有時或作“師子”，猛獸名。產非洲及南美之巴西國，身長至七、八尺，頭圓而大，尾細長，毛黃褐色。雄者有鬣，雌者似虎。吼聲達數里，群獸聞之，無不懾服，故稱獸中之王。佛

洞山三頓

教中常用來比喻世尊，謂他的說法如同“作獅子吼”。在這裏是指見地高明的禪門大德。

【筆叩】

洞山三頓這則公案，很具有一代禪師傳授徒弟的禪教藝術。當雲門接引洞山時，在那些貌似尋常的問話中，却處處包含了禪機。而在洞山則未能完全領會，只是當作平常的詢問來回答。雲門也知道洞山將來必然會有出格之日，因而採用欲擒故縱的方法來將他接引，誰知這“權且放過你三頓棒打”一語，却使洞山徹夜不眠。第二天早晨，洞山在給雲門問訊的時候，便請教文偃：“昨日被和尚寬恕那三頓棒，不知過錯在什麼地方？”直到此時，文偃才給洞山說破：“你知道江西、湖南就是那麼容易去的嗎？”自曹溪之後，江西與湖南便成了禪宗盛傳的道場，中國禪宗的南嶽（湖南）與青原（江西）兩系禪，都是在這兩個省份弘傳開去的。因此，文偃的詢問洞山，並非平日的家常話，而是一種禪機噴發的慧語，洞山因此提醒便洞悟禪機了。

慧開在陳述了洞山三頓棒的公案之後，便順著公案逐步提撕學人去參究。他告訴學人，當年的雲門只是給洞山以本分的禪機，便使洞山獲得另外的一線生機，他由於接引了洞山這樣的學人，也使得雲門的家門不至於寂寞（當年雲門宗的法脈之興旺是任何一個宗門都無法相比的，在《景德錄》中，收有文偃的門人之傳記達六十一人，而在《五燈會元》中，其門人有機緣語傳世者就有七十七人之多）。然後，慧開指出：文偃接機的那句“放汝三頓棒”，致使洞山一整夜在是非海裏困惑地掙扎著，直到洞山天亮再來問訊時，文偃才給他點破，而洞山的在當下悟去，也並不是性躁，而是學人的本分功夫。於是，慧開便借此機會步步緊逼地叩問學人：

洞山三頓

洞山的那三頓棒到底該不該吃？假如說該吃，那麼連樹木叢林也全該吃棒了（因洞山的回答也似乎是本分的話）；如果說不該吃，雲門的那句“放汝三頓棒”不又成了騙人的話麼？經過這樣一提撕，慧開便放出他的最後一句，他說：如果能向這個地方發明得了，那才可以給洞山出一口氣。實質上，學人如果能夠給洞山出一口氣的話，他本人也必將會明得箇中的奧秘。

至此，慧開作頌收束這則公案。他認為：文偃的接引洞山，如同獅子一樣的大德却教給了徒兒以“迷子訣”，讓他在剛好打算朝前蹦跳時却早已翻身了。而洞山無端地再來叩問便遭雲門的當頭一棒，這前面的箭（放汝三頓棒）射的還輕，可後面的箭（江西湖南便怎麼去）要比前面的箭射的更加深呀！要知洞山箭瘡的實際深處，你可得仔細端詳啦！

鐘聲七條^①

雲門曰：“世界恁麼廣闊，因甚向鐘聲裏披七條^②？”

無門曰：大凡參禪學道，切忌隨聲逐色^③。縱使聞聲悟道、見色明心，也是尋常。殊不知衲僧家騎聲蓋色，頭頭上明，著著上妙。然雖如是，且道聲來耳畔，耳往聲邊？直饒^④響寂雙忘，到此如何話會？若將耳聽應難會，眼處聞聲方始親^⑤。

頌曰：會則事同一家，不會萬別千差；不會事同一家，會則萬別千差。

【註釋】

① “鐘聲七條”這一因緣，在《雲門語錄》卷上有記載，原文為：“上堂，因聞鐘鳴，乃云：‘世界與麼廣闊，為什麼鐘聲披七條？’”《大慧普覺語錄》卷十對此的評唱為：“雲門云：‘世界恁麼廣闊，為甚聞鐘聲披七條？’頌云：鐘聲披起鬱多羅，碧眼胡兒不奈何；一箭雙雕隨手落，拈來元是柵中鵝。”看來，慧開這是在普覺這個評唱的基礎上重新提起來供學人參究的。

② 七條：即七條衣（梵語 **uttarāsaṅga**），僧裝之一種。因其福田相有七條，故名七條衣。又稱七條、七條袈裟或七條衲衣。音譯作鬱多羅僧、優多羅僧、優哆羅僧、鬱多羅僧伽等等。又為三衣之一，意譯作上衣、上著衣，為常服中最上者。因覆於左肩，又稱覆左肩衣。行齋、講、禮、誦等諸羯磨事時，必穿著此衣，故又稱入衆衣。其價值在其他二衣之間，因而又有中價衣之稱。

③ 隨聲逐色：指隨外境所轉，即六根被所感受的聲色等六塵所左右。

④ 直饒：縱使，儘管。

⑤ 若將耳聽應難會，眼處聞聲方始親：這句禪偈原出自於洞山

鐘聲七條

良价的悟道偈，爲：“也大奇，也大奇，無情解說不思議；若將耳聽聲不現，眼處聞聲方可知。”

【筆叩】

“鐘聲七條”這則公案，雖然是雲門隨機開示學人的法語，但涉及到了出家所以的這一關鍵問題。儘管在叢林中，“出家所以”、“鄉關來歷”等問話，似乎成了一種家常便飯，但真正要解讀這個問題，也許並非那麼容易。在《法華經》的卷一，曾經開宗明義地提出：“諸佛世尊，唯以一大事因緣故出現於世。”這就將出家所以的宗旨給道破了。因此，洞山良价在《規誡》中說：“夫沙門釋子，高上爲宗。既絕攀緣，宜從淡薄。割父母之恩愛，捨君臣之禮儀；剃髮染衣，持巾捧鉢；履出塵之徑路，登入聖之階梯；潔白如霜，清淨若雪；龍神欽敬，鬼魅歸降。專心用意，報佛深恩，父母生身方霑利益。豈許結託門徒，追隨朋友，事持筆硯，馳騁文章？區區名利，役役趨塵，不思戒律，破却威儀，取一生之容易，爲萬劫之艱辛！若學如斯，徒稱釋子！”由此可見古德對於出家的態度是非常嚴肅的，同時，我們也可以體會出那些祖師大德精進不已的內在動力了。因而，拿雲門的這個話頭來提撕學人，使學人時刻警醒，時刻精進，這無疑是十分有益於禪修的。

慧開在提出雲門的這則公案之後，却從另外一個角度來提醒學人參究。他指出：大凡參禪學道的人，是切忌隨逐聲色的，儘管是聞聲悟道、見色明心，也只能當作等閒的事情來看待。殊不知禪者是要超越聲色等境界的，必須步步處在最高層明瞭的境地，著著達到最上的妙處。雖然是如此說，你且說說是聲來耳畔，還是耳到了聲邊？這一叩問，頗似清涼文益禪師的開示學人：他曾經指著竹子問

鐘聲七條

學人是“竹來眼裏，眼到竹邊？”又如當年六祖在廣州制旨寺開示“幡動”與“風動”的公案，也頗能給我們的參究提供很大的啓發。但慧開的評唱却是步步逼拶的，他進一步引導學人向上一路，提出儘管是達到響寂雙忘的境界，又將如何領會雲門的這句話？這便將學人的參究推到了絕頂，恰在此時，慧開援引良价的偈子給學人註破：如果拿耳朵去聽將很難體會，只有拿眼根來聽時才會與道親近。這就是說：只有將學人尋常的知見通通拋棄乾淨，然後才可以出現清淨的六根，這時的聞聲自然也就如同眼聞了。

慧開不但如此地提撕學人來參究，而且還作了一首反常合道的偈子來收束。他的前面兩句說：領會了（道）將會覺得如同一家人，不能領會便有甚多的差別產生，這是提醒學人必須放下分別心來觀照事物。而後面的兩句却反過來說：不去領會它將如同一家，領會了將出現萬別千差。這似乎是在自相矛盾，其實，後面的兩句是在前面的基礎上所產生的飛躍，這裏的“不會”也只是不分別的含意，後者的“不會”純是對前者“會”的超越。只有將這“會”與“不會”最終打成一片，纔是跳出那殼漏子的最妙方法，你不妨試著看看！

國師三喚^①

國師三喚侍者，侍者三應。國師云：“將謂吾辜負汝，元來^②却是汝辜負吾！”

無門曰：國師三喚，舌頭墮地；侍者三應，和光^③吐出。國師年老心孤，按牛頭喫草；侍者未肯承當^④，美食不中飽人飡。且道那裏是他辜負處？國清才子貴，家富小兒嬌。

頌曰：鐵枷無孔要人擔，累及兒孫不等閑；欲得撐門并拄戶，更須赤脚上刀山。

【註釋】

① “國師三喚”見《景德錄》卷五《慧忠傳》，原文為：“一日，（慧忠）喚侍者，侍者應諾。如是三召，皆應諾。師曰：‘將謂吾孤負汝，却是汝孤負吾。’”南陽慧忠國師（？～七七五年）：唐代禪師，越州（浙江省）諸暨人，俗姓冉。自幼好學，受法於慧能（或謂雙溪弘忍）。後遊歷名山，經五嶺、羅浮、四明、天目，而入南陽（河南省）白崖山黨子谷，四十餘年不出山門。開元（七一三年～七四一年）年中，玄宗聞其德風，徵召入京，敕住龍興寺，王公縉紳莫不從而問道。後逢安史之亂，師乃遁歸。上元二年（七六一年），肅宗迎師入宮，問治國之要，並敕住千福寺，公卿士庶多來參叩求法。代宗之世，又移住光宅寺。後世乃稱之為“光宅慧忠”。師雖深受玄宗、肅宗、代宗三朝禮遇，然天性淡泊，天真自然，常慕南嶽慧思之風，乃奏請於武當山建太一延昌寺，又於黨子谷建香巖長壽寺，並各置藏經一部。大曆八年（七七三年），又奏度天下名山之僧，取明經、律、禪三者之僧。大曆十年，示寂於黨子谷，年壽當在八十以上。諡號“大證禪師”，敕葬香巖寺。弟子有志誠、智德、道密等人。師以居南陽白崖山之故，故世亦稱之為南陽慧忠，或曰南陽國師。

國師三喚

②元來：同“原來”。

③和光：把光芒混和在一起，指不表現自己。《老子》第五十六章：“挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂‘玄同’。”

④承當：謂承受機緣，領悟禪法。

【筆叩】

在南陽慧忠禪師那裏，他三次呼喚侍者，純是婆心的體現；而侍者的三次應諾，也全出自於本懷。慧忠的“還認爲我對不起你，原來却是你對不起我”，實質上也是對師徒之間見地等同的首肯。因此，在這則公案的後面附錄了許多禪師的著語，其中，趙州禪師的著語謂：“如人暗裏書字，字雖不成，文彩已彰。”慧開在此基礎上展開評唱說：國師的三次喚侍者，是達到舌頭墮地的程度了；而侍者的三次應諾，是收斂光芒地將之吐了出來。因爲國師年老心境孤寂，偏要按著牛頭去吃草；而侍者偏不肯承當，則是美食不適合吃飽了的人享用。那麼，哪裏是侍者對國師的辜負處呢？原來是天下太平時才子的身價便高貴，家庭富有時連小孩也顯得特別嬌貴。這就是說，慧忠的侍者因爲處在好的禪教環境裏，遇上了高師指點，因而他的見地也就隨之獲得了提高。這樣看來，慧開的這則公案似乎是在自設疑問，自行解答了，其實不然，在慧開結尾的“頌語”中，則已經顯露了新的禪機。他說：這便如同一個沒有孔的鐵枷却偏要人擔荷，如此連累兒孫可不是等閒的事情；要使（弟子）能夠獨立地支撐門戶，還必須具有敢於打著赤脚上刀山的精神。這便在原有公案的基礎上的生發開去，不外乎要學人百尺竿頭再進一步，以獲得“柳暗花明又一村”的勝景，你不妨也去試試看！

洞山三斤^①

洞山和尚，因僧問：“如何是佛？”山云：“麻三斤。”

無門曰：洞山老人參得些蚌蛤禪^②，纔開兩片，露出肝腸。然雖如是，且道向甚處見洞山？

頌曰：突出^③麻三斤，言親意更親；來說是非者，便是是非人。

【註釋】

① “洞山三斤”見《五燈會元》卷十五《守初傳》，原文為：“問：‘如何是佛？’師（守初）曰：‘麻三斤。’”

② 蚌蛤禪：這裏是慧開對守初禪法所作的比喻，指那種一開口便露出了肺腑的禪機。

③ 突出：突然出現，指在對方猝不及料的情況下冒出來。

【筆叩】

洞山守初禪師的“麻三斤”公案，有的大德在詮釋時說，當時有人問守初“如何是佛”，他正好在用秤稱麻，那麻正好是三斤，守初於是脫口而說“麻三斤”。這樣詮釋似乎入情入理，若仔細參究，則會發現大謬不然。如果所有的禪師公案都要找出這樣一個實在答案來的話，那有許多公案將無法去解讀，且供人參究的公案一旦落入言詮或推理，也就喪失了公案自身的無限內涵，變成了一種郢書燕說。實際上，守初這裏的“麻三斤”，就與趙州的“柏樹子”、雲門的“乾屎橛”等話頭完全相似，它只是一個毫無實在意義的截流語。因為，“如何是佛”、“如何是佛法大意”、“如何是祖師西來意”、“如何是涅槃”等問話，均是無法用言語來回答的，且這些與佛法內涵密

洞山三斤

切相關的旨趣，需要經過人們的切實修行之後才可以體會得到。面對這樣的問話，禪師們的接機往往會用一句毫無實在意義的話頭去堵塞學人對佛與法的擬思，從而使之進入言語道斷、心行處滅的境地，證悟其中的奧蘊。

因此，慧開在評唱時，用了一個貼切的比喻來形容守初的接機。所謂“纔開兩片，露出肝腸”，是指面對學人的“如何是佛”之問，驀然以一句“麻三斤”將之堵塞，使之休歇對佛意的馳求心，從而以平常心去體會當下的禪機。但慧開的機鋒至此陡然一轉，他要求學人立即參究在什麼地方可以見出洞山的“肝腸”。這就將古德的葛藤移栽到了學人身上，讓他們處在“剪不斷，理還亂”的境地中，最後實現掙脫一切纏縛，透脫自在。在結尾的“頌”中，慧開指出洞山突然給學人一個“麻三斤”，反而使學人覺得言語親切而語義更加親切；因為來到這裏搬弄是非者，其本人便是一個是非人。那麼，要使是非人不再去是非天下了，不如再給他添上一段是非去，如何添去？請君入彀！

平常是道^①

南泉因趙州問“如何是道”，泉云：“平常心是道^②。”州云：“還可趣向否？”泉云：“擬向^③即乖。”州云：“不擬爭知是道？”泉云：“道不屬知，不屬不知；知是妄覺，不知是無記^④。若真達不擬之道，猶如太虛，廓然洞豁，豈可強是非也？”州於言下頓悟。

無門曰：南泉被趙州發問，直得^⑤瓦解冰消，分疏不下。趙州縱饒^⑥悟去，更參三十年始得。

頌曰：春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪；若無閑事挂心頭，便是人間好時節。

【註釋】

①“平常是道”這則公案在《景德錄》卷十《趙州傳》有記載。原文為：“（趙州）異日問南泉：‘如何是道？’南泉曰：‘平常心是道。’師曰：‘還可趣向否？’南泉曰：‘擬向即乖。’師曰：‘不擬時如何知是道？’南泉曰：‘道不屬知、不知，知是妄覺，不知是無記。若是真達不疑之道，猶如太虛，廓然虛豁，豈可強是非邪？’師言下悟理。”

②平常心是道：平常心是道這個命題早在馬祖道一時期便已經提出了，《景德錄》卷二十八《諸方廣語》收錄了馬祖語錄，其中有“若欲直會其道，平常心是道。謂平常心無造作，無是非，無取捨，無斷常，無凡無聖。”

③趣向、擬向：是指參禪悟道的求索時所帶有的某些偏頗心行。

④無記：梵語 **avyākṛta**，三性之一。一切法可分為善、不善、無記等三性，無記即非善非不善者，因為它不能記為善或惡，故稱無記。或謂無記者因不能招感異熟果（善惡之果報），不能記異熟果，是故稱為無記；但此種解釋僅適用於有漏法，並非一般通說。

平常是道

⑤直得：弄得、以致。表示前面的行為或動作給後面帶來的結果。

⑥縱饒：也作“直饒”，具有縱使、即使等含意。

【筆叩】

“平常是道”是趙州從諗在其師傅南泉普願的門下悟道的公案，也是禪門悟道公案中出色的一則，趙州因南泉的接引而悟到了“昨夜三更月到窓”的殊勝境界。當趙州向南泉提問“如何是道”時，南泉便直接回答“平常心是道”，這個“平常心”經過馬祖的詮釋，已經非常明瞭，它就是一種一如平等的心境。趙州在這一接引下又繼續提出是否可以有“趣向”，自然，一有“趣向”就不是“平常心”了，因而南泉指出“擬向即乖”。那麼，如果不去擬向求索，又怎麼會知道是“道”呢？面對趙州的再次提問，南泉作了完整的分疏：“道不屬於‘知’或者‘不知’的範疇，六根的所‘知’只是妄覺，如果‘不知’則屬於‘無記’的範疇。如果真正達到了不擬議的‘中道’，就會產生如同太空一樣寥廓無垠、爽朗豁達的心境，這樣的境界怎麼能強生是非呢？”經過南泉的這番開示，趙州終於悟得其理。

慧開在引述這則公案之後，其評唱却反其意而用之，啓發學人去參究。他說：南泉被趙州叩問，直到（趙州的）疑惑瓦解冰消、無法再分辨時，（趙州）才肯罷休。這是一句簡單的小結語，但在小結之後，慧開機鋒一傳，指出趙州縱使悟了，他還必須再參究三十年才能獲得徹悟。“趙州八十猶行腳，只爲心頭未悄然”，事實上，趙州在辭別南泉之後，還經過了一段長期的行腳參訪修持，才使他的心頭獲得“悄然”寧靜的境界。可見，參禪悟道並非等閒可以獲得，而必須經過長期的磨礪，才能徹底斷除悟

平常是道

後的習氣與塵沙惑見。

在慧開的“頌古”中，這則公案的“頌”歷來為人所廣泛傳頌，堪為頌古作品中不可多得的佳作。全頌四句，語言明白曉暢，但意境雋永，令人百讀不厭。前面的兩句極為簡潔地概括了四季的景色，春天的百花、秋天的明月、夏天的涼風、冬天的瑞雪，這些大自然賦予人類的良辰美景，對於每個人來說，都是平等無分別的。它不會因為富人的到來而多一些，也不會因為窮人的出現而少一些，同時也不會因為你高興時而格外美一點，也不會因為你瞋恚時而醜一點，相反，它是一種永恆而又平等的境界。可是，每個人消受這份天賜美景所獲得的受用，則會出現千差萬別，那就是因為各人的心境不同的原因。因此，頌的後面兩句便一語破的地指出：假如你沒有把那些“閒事”掛在心頭，每年的四季便時時是人間的好時節。好時節對於每個人都是平等的，關鍵就要看你是否能夠具有一顆平等的心量？是否能夠把持住自己，使自己的心境永遠保持一種豁達寧靜的狀態？如果能夠時時把握住自己，保持這樣一種心靈境界，那麼，你不但會消受到一年四季都是好時節的良辰美景，而且你也可以獲得雲門“日日是好日”的法喜受用，甚至領受到“時時是好時”的禪悅。

大力量人^①

松源^②和尚云：“大力量人，因甚擡脚不起？”又云：“開口不在舌頭上。”

無門曰：松源可謂傾腸倒腹，只是欠人承當。縱饒直下承當^③，正好來無門處喫痛棒。何故擲？要識真金，火裏看！

頌曰：抬脚踏翻香水海^④，低頭俯視四禪天^⑤；一箇渾身無處著，請續一向^⑥！

【註釋】

①大力量人：在《大明高僧傳》卷八《崇嶽傳》，收有這則公案。原文為：“（松源）垂語示學者曰：‘有大力量人，因甚抬脚不起？’又曰：‘開口不在舌頭上。’”

②松源：即崇嶽禪師（一一三二年～一二〇二年），南宋臨濟宗楊岐派僧人，處州（位於浙江）龍泉人，俗姓吳，號松源。自幼即有出家之志，二十三歲始受五戒為沙彌，先後參謁靈石妙、大慧宗杲、應庵曇華等禪林老宿。隆興二年（一一六三年），於西湖白蓮精舍得度，參禮江浙諸師，後嗣密庵咸傑之法。歷住報恩光孝寺、實際禪院、薦福禪院、智度禪院、雲巖禪院。慶元三年（一一九七年）住持靈隱寺，並開創顯親報慈寺。嘉泰二年示寂，世壽七十一，門人善開、光睦等為編松源和尚語錄二卷，陸遊為撰塔銘。

③直下承當：直接朝下領受機鋒，即當下就承受禪機。

④香水海：為充滿香水的大海。依據佛教相傳的九山八海之說，以須彌山為中心，其周圍有八大山成列圍繞，而山與山之間各有一海水，故總為八海九山。其中除第八海為鹹水之外，其餘均為八功德水，因有清香，故又稱香水海。

⑤四禪天：梵名 **Caturdhyānabhūmi**，又稱四靜慮天、四靜慮處、四生靜慮、生靜慮，指修習四禪定所得報果之色界天，或指居

大力量人

於此界之衆生。在現世中修初禪者，其果報可得生初禪天，其中又依劣、中、優而分生三處，修劣初禪定者可生梵衆天，修中程度初禪定可生梵輔天，修優初禪定可生大梵天。修第二禪定者，其果報可得生第二禪天。其中又依劣、中、優而分生少光天、無量光天、極光天（光音天）。修第三禪定者，可得生少淨天、無量淨天、遍淨天等三個等級的第三禪天。修第四禪定者，可得生無雲天、福生天、廣果天。外道修習第四禪可獲無念無想的福報，得生無想天，成爲無想有情。而佛教的聖者修習無漏的第四禪可獲阿那含果，得生第四禪天的無煩天、無熱天、善見天、善現天、色究竟天（阿迦膩吒天）等五淨天。以上初禪天、第二禪天、第三禪天各三天，第四禪天有九天，合計色界十八天，另外還有不包含大梵天而成十七天的說法。

⑥向：當爲“句”字的傳寫之訛。

【筆叩】

“大力量人”這則公案，本身就具有縱奪兼施的特色。在這裏，松源首先提出力量大的人，爲什麼擡不起腳來，這就給了學人一個參究的疑團。學人如果從理路上去思考：力量大，却又擡不起腳來，也許是力大則脚的受力同樣也大的緣故，那就落入了常人的思維中，而背離了禪悟的超越之路。也許就因爲學人在參究的過程中有可能出現這種情況，因此，松源在這個話題剛一出現，就立即提醒學人：“開口不在舌頭上”，即不要在言語與理路上繞圈子，要脫空超悟。

松源這個公案的本身，就將禪法參究的路數教給了學人，因此慧開的評唱一開始就說：松源在這裏可算得上是傾腸倒腹了，只是缺少人來承受這個禪機。無疑，慧開這純是爲了牽引學人入殼，因此，他接著說：縱使他能夠當下就承當，也正好到我無門這裏來吃一頓痛棒子。那麼，

大力量人

這是什麼緣故呢？因為要識別是否是真金，只有拿到火裏去檢驗一下，才會得出正確的結論。事實上，這無疑是指出禪修的悟道，必然要經過烈火的磨煉，才有可能獲得徹底的超越。

我們再來看看慧開結尾的“頌”，則更加容易發現禪修超悟的這個過程。參禪必須具有大力量，也必須具有大氣魄，因此，慧開一連採用兩個誇張的句子來形容這種氣勢。你看：禪者一擡腳就踏翻了香水海，可謂氣勢磅礴、不可阻過了；而禪者的精神還要遠遠地超越世間，到達極高的境界，乃至可以俯瞰第四禪天。到了這樣的境界，自然是渾身無處執著了，但恰在此時，慧開一句妙語點化：請接著往下說一句看看！那最後的破關（破末後關），纔算是衝出了“無門”關隘的猛將。你可要努力叻！

雲門屎橛^①

雲門因僧問：“如何是佛？”門云：“乾屎橛^②。”

無門曰：雲門可謂家貧難辨素食，事忙不及草書，動便將屎橛來撐門拄戶^③，佛法興衰可見。

頌曰：閃電光，擊石火^④；眨得眼，已蹉過^⑤。

【註釋】

①雲門禪師的“乾屎橛”公案，在《雲門廣錄》卷上有記載，當時有學人問雲門“如何是釋迦身”，雲門說：“乾屎橛。”慧開在這裏的記述，略有所變異。

②乾屎橛：本來是指大便後用來揩拭糞便的小木片（或小竹片）。在這裏，“乾屎橛”僅僅只是一個堵塞學人擬思的話頭。其實，“乾屎橛”這個語彙的首先使用，還是臨濟義玄禪師，《臨濟語錄》載：“（義玄）上堂云：‘赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面門出入，未證據者看！看！’時有僧出問：‘如何は無位真人？’師下禪床把住云：‘道！道！’其僧擬議，師托開云：‘無位真人是什麼乾屎橛。’便歸方丈。”在義玄這裏，“乾屎橛”被當作一種對無可言說的禪法意蘊之表達。到了文偃禪師這裏，繼承了臨濟這一傳統，《雲門廣錄》載：“（文偃）一日云：‘古人面壁閉却門，還透得這裏麼？’代云：‘這裏是什麼乾屎橛。’”文偃在這裏自己代下轉語為“乾屎橛”，自然是為了表達禪機的最上乘義蘊。

③撐門拄戶：支撐門戶。

④閃電光，擊石火：比喻禪機的閃現，如同閃電光或石頭撞擊時冒出的火花一樣迅疾。

⑤蹉過：謂在瞬息的時間內錯過了禪機。

【筆叩】

雲門屎橛

“雲門屎橛”這則公案及慧開的評唱均十分簡潔，但在簡潔的文字之中，却蘊藏了無盡的禪機。文偃因僧問“如何是佛”，他的回答竟然是“乾屎橛”，這就將那個學人對“佛”的擬思給堵塞住了。至於這個學人是否會立即會開悟，那還得看他是否在擬思堵塞之際，驀然打破自己的五陰煩惱殼了。慧開的評唱也是單刀直入的，他這裏的“家貧難辦（辦）素食，事忙不及草書”，也只是一種權宜的說法。在《滄山語錄》所載香巖的“頌”說：“去年貧未是貧，今年貧始是貧；去年貧猶有卓錫之地，今年貧錫也無。”這是香巖在悟道後的心得之語，也是那種掃除了一切妄想雜念的清淨境界的體現。誠然，在文偃這裏，他一切溼然別透，自然無法找到對佛或者法的執著，因此，他開口所說的“乾屎橛”，便是針對學人那無言以對的問話的最佳回答。因而，慧開認為通過這件事，可以見出佛法的興衰來。表面上來看，文偃的“乾屎橛”似乎是對佛與法有些不敬，但實質上這是針對學人泥執於佛與法的最好的破斥。似這等機鋒，顯然是迅疾無比的，若是一般中下根機的學人，只恐難以直下承當。因此，慧開在“頌”中極力說明了這種機鋒的特色，他認為這機鋒如同電光與石火那般迅疾，只在學人眨眼之間內，那機鋒便早已經飛過去了。因而，只有於迅雷閃電之間把握住禪師的機鋒，才會獲得當下證悟的受用。

迦葉剎竿^①

迦葉因阿難^②問云：“世尊傳金襴袈裟^③外，別傳何物？”葉喚云：“阿難！”難應諾，葉云：“倒却門前剎竿^④著！”

無門曰：若向者裏下得一轉語親切，便見靈山一會儼然未散；其或未然，毘婆尸佛^⑤早留心，直至而今不得妙。

頌曰：問處何如答處親，幾人於此眼生筋；兄呼弟應揚家醜，不屬陰陽別是春。

【註釋】

①迦葉剎竿這則公案並不見於佛門的經藏之中，因為禪宗在標榜“教外別傳”時，自然會撰寫這樣的傳法因緣的。而在汾陽禪師的語錄中，就載有這一因緣：“阿難問迦葉：‘世尊傳金襴外，更傳何法？’迦葉呼阿難，應諾。云：‘倒却門前剎竿著。’代云：‘不問那知。’”至克勤禪師的《碧巖錄》卷二中，始載這一因緣，原文為：“阿難問迦葉云：‘世尊傳金襴袈裟外，別傳何法？’迦葉召阿難，阿難應諾。迦葉云：‘倒却門前剎竿著！’阿難遂悟。”此後，《聯燈會要》卷一《阿難傳》也照錄了這則公案，謂“祖（二祖）問迦葉云：‘師兄，世尊傳金襴袈裟外，別傳箇甚麼？’迦葉召阿難，祖應諾。迦葉云：‘倒却門前剎竿著！’”此後的《五燈會元》等書，對這一公案均有收錄。

②阿難：梵名 *Ānanda*，巴利名同，為佛陀十大弟子之一。全稱阿難陀，意譯為歡喜、慶喜、無染，系佛陀之堂弟。出家後二十餘年間，為佛陀的常隨弟子，長於記憶，對於佛陀的說法多能朗朗記誦，因而被譽為多聞第一。阿難天生容貌端正，面如滿月，眼如青蓮花，其身光淨如明鏡，故雖已出家，却屢遭婦女之誘惑，但阿難志操堅固，終得保全梵行。阿難在佛陀生前未能開悟，佛陀入滅

迦葉刹竿

時悲而慟哭；後受摩訶迦葉教誡，發憤用功而開悟。於首次經典結集會中，被選為誦出經文者，對於經法的弘傳，功績極大。起初，佛陀的姨母摩訶波闍波提要進入教團，阿難即從中斡旋，終蒙佛陀許可，他對比丘尼教團的建立，功勞至鉅。又據《付法藏因緣傳》卷二所載，佛陀傳法予摩訶迦葉，摩訶迦葉後又傳法予阿難，故阿難為付法藏的第二祖。阿難於佛陀入滅後二十年至二十五年間於旃伽河中游示寂，入寂前，將法付囑於商那和修。

③金襴袈裟：即以金縷織成的袈裟，又作金襴袈裟、金縷袈裟、金色衣、黃金疊衣、金色疊衣。據《賢愚經》卷十二所載，佛陀之姨母摩訶波闍波提曾親手織出金色之疊，欲贈如來，如來因使憍曇彌施捨眾僧，眾僧不取，後為彌勒所披著。另據《法苑珠林》卷三十五引王玄策的《西域志》所載，於袈羅雙樹林邊，見金色袈裟覆於釋迦佛像，則此袈裟當系佛陀入滅後所制，並非前面的彌勒或迦葉所傳持者。

④刹竿：在長竿之上以金銅造寶珠焰形，用以豎立在寺前。所謂刹竿，刹者土田之義，以表梵刹，故名刹竿。在西域不另設幡竿，只在塔上立竿柱（即九輪），竿頭上安置舍利，其義同土田，因而也名刹竿。竿的梵語音譯為刺瑟胝（**Yaṣṭi**，巴利語 **Raṭṭhi**）。

⑤毘婆尸佛：梵語 **Vipaśyin**，過去七佛中的第一佛。又作毘鉢尸佛、微鉢尸佛、鞞婆尸佛、毘婆沙佛或惟衛佛；意譯為勝觀、淨觀、勝見及種種見。其八相成道之像，大致與釋迦牟尼佛相同。依《長阿含經》卷一《大本經》所述，過去九十一劫，人壽八萬四千年時，毘婆尸佛出現於世，為刹帝利種，姓拘利若（憍陳如），在波波羅樹下成道。在他的三會說法中，初會度十六萬八千人，二會度十萬人，三會度八萬人。其上首弟子稱騫荼及提舍（躡沙），執事弟子名無憂。父名槃頭摩多，母名槃頭婆提（摩那），子名方膺。

【筆叩】

阿難倒却刹竿這則公案雖然是後世禪宗所杜撰出來的

迦葉刹竿

宗門悟道因緣，但慧開用在這裏却是得意忘言的，他自然也不會去對史實的真實性作出考究了，而是就禪機生發開去，從而引導學人參究悟道。儘管是杜撰，但這個悟道因緣也還顯得逼真，面對阿難的問話，迦葉並沒有直接回答，他首先呼喚阿難，讓阿難答應，這樣自然可以使阿難的馳心稍歇。然後，迦葉進一步讓阿難去放倒寺院前面的刹竿，這樣的施教，對於徹底消泯學人的馳心，無疑是十分有益的。記得《景德錄》卷十五《慶諸傳》也有這樣一個公案，姑且抄錄如次。“師（慶諸）後參道吾，問：‘如何是觸目菩提？’道吾喚沙彌，沙彌應諾。吾曰：‘添淨餅水著。’吾却問師：‘汝適來問什麼？’師乃舉前問，道吾便起去。師從此惺覺。”在這裏，慶諸所問道吾的“觸目菩提”，是一個無法用言語來表述的禪門法義，同時也體現了慶諸對最上乘佛法的馳求心甚強。因而，道吾有意識地讓他的馳心休歇，不正面回答慶諸的提問，却叫侍者去添淨瓶中的水；然後又再詢問慶諸所問以將其念頭提起，待到慶諸重新提出問話時，道吾却起身離開，使得慶諸從此省悟。顯然，早期禪門中的這類公案，成了汾陽禪師杜撰這一悟道因緣的原型材料。

慧開在引述這則公案之後，便立即叩問學人：若能夠在這個地方下得出一個轉語，則可以親見靈山法會儼然沒有結束。反之，若不能在這裏下出轉語，毘婆尸古佛早已留心你了，你直到而今還不會獲得解脫的。事實上，阿難倒却刹竿的用意是什麼？這個轉語實在也是難以下得出的，誠然，心裏明瞭，那轉語自然也會脫口而出的。慧開在結尾的“頌”中讚揚了這一悟道因緣，他說：阿難的問處哪裏有迦葉的回答那般親切呀！禪者中有幾人能夠在這個地方使眼中長出些筋骨來？在兄弟的互相呼應之中，便將如來的家業張揚了出來，箇中的奧義不屬於陰陽之

迦葉剎竿

中，而是另外的一番春色。此番春色究竟如何？請你還是“歸來却把梅花嗅”吧，那“春在枝頭已十分”了！

不思善惡^①

六祖^②因明上座^③趁至大庾嶺^④。祖見明至，即擲衣鉢於石上，云：“此衣表信，可力爭耶？任君將去。”明遂舉之，如山不動，踟躕悚慄^⑤。明曰：“我來求法，非爲衣也，願行者開示。”祖云：“不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？”明當下大悟，遍體汗流，泣淚作禮。問曰：“上來密語密意外，還更有意旨否？”祖曰：“我今爲汝說者，即非密也。汝若返照自己面目，密却在汝邊。”明云：“某甲雖在黃梅隨衆^⑥，實未省^⑦自己面目。今蒙指授入處，如人飲水，冷暖自知。今行者即是某甲師也。”祖云：“汝若如是，則吾與汝同師黃梅。善自護持！”

無門曰：六祖可謂是事出急家，老婆心切^⑧。譬如新荔支剝了殼、去了核，送在爾口裏，只要爾嚙一嚙。

頌曰：描不成兮畫不就，贊不及兮休生受；本來面目沒處藏，世界壞時渠^⑨不朽。

【註釋】

①不思善惡這則公案，在《法寶壇經》中已有記載。原文爲：
“一僧俗姓陳，名惠明，先是四品將軍，性行羸慥，極意參尋。爲衆人先，趁及惠能。惠能擲下衣鉢於石上云：‘此衣表信，可力爭耶？’能隱草莽中，惠明至，提掇不動。乃喚云：‘行者！行者！我爲法來，不爲衣來。’惠能遂出，坐盤石上。惠明作禮云：‘望行者爲我說法。’惠能云：‘汝既爲法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。’明良久，惠能云：‘不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？’惠明言下大悟，復問云：‘上來密語密意外，還更有密意否？’惠能云：‘與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。’明曰：‘惠明雖在黃梅，實未省自己面目。

不思善惡

今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者即惠明師也。’惠能曰：‘汝若如是，吾與汝同師黃梅。善自護持！’”在《五燈會元》卷二的《蒙山道明（即惠明）》中，也收錄了這一因緣，文字與《法寶壇經》稍異。

②六祖：慧能禪師（六三八年～七一三年），又作惠能，中國禪宗第六祖，號六祖大師、大鑒禪師。慧能籍隸范陽（河北），俗姓盧，生於南海新興（廣東）。據《六祖法寶壇經·行由品》載，其父早亡，家貧，常採薪汲水以奉寡母。一日負薪至市，聞客讀誦《金剛經》，心即開悟，遂入湖北黃梅五祖門下。後來因述偈“菩提本無樹，明鏡亦非臺，本來無一物，何處惹塵埃”，深得五祖印可，潛授衣法，並遣其連夜南歸，隱於四會、懷集之間。儀鳳元年（六七六年）至南海法性寺印宗法師處，依之出家，受具足戒。翌年，移住於韶陽曹溪寶林寺，弘揚“直指人心，見性成佛”之頓悟法門，與神秀於北方所倡之漸悟法門相對，史稱“南頓北漸、南能北秀”。其弟子法海將他的教說彙編成書，名《六祖法寶壇經》，盛行於世，為後世禪宗之宗經。後應刺史韋據之請，於大梵寺樹立法幢；未久歸曹溪，弘布大法，道俗歸崇。神龍元年（七〇五年），中宗派遣內侍薛簡召師至京師，師稱疾固辭未往，帝乃敕賜摩訶袈裟及金鉢、銀水瓶、繒帛等物，並敕改寶林寺為“中興寺”，三年後另賜“法泉寺”額。慧能禪師於先天元年（七一二年），命門人於寺內建立報恩塔。翌年七月，歸返國恩寺，八月示寂，世壽七十六。師肉身不壞，迄今仍存，歸停曹溪。憲宗時諡號“大鑒禪師”，宋太宗太平興國年中（九七六年～九八三年）加諡“真宗禪師”，後有仁宗諡號“普覺禪師”、神宗賜“圓明禪師”的諡號。其嗣法弟子四十余人中，以荷澤神會、南陽慧忠、永嘉玄覺、青原行思、南嶽懷讓等最著，開後世臨濟、曹洞等五家七宗之禪。

③明上座：即蒙山道明，又作慧明，唐代禪師。慧明生寂未詳，俗姓陳，南朝陳宣帝的後裔，師事五祖弘忍，後參六祖得法，因避六祖諱，改“慧明”為“道明”。得法後出住袁州蒙山，大弘

不思善惡

化教。

④大庾嶺：爲通往嶺南的五條要道之一，位於江西大庾縣南，廣東南雄縣北。

⑤踟躕：徘徊，心中猶疑，要走不走的樣子。悚慄：戰戰兢兢，恐懼不安的樣子。

⑥黃梅：在湖北省長江邊，與江西九江毘鄰。這裏指黃梅東山的弘忍禪師道場。弘忍禪師（六〇二年～六七五年）：唐代禪師，爲我國禪宗第五祖。潯陽（江西九江）人，或謂蘄州（湖北蘄春）黃梅人，俗姓周。弘忍七歲時，從四祖道信禪師出家於蘄州黃梅雙峰山東山寺，窮研頓、漸之旨，遂得其心傳。唐永徽二年（六五一年），道信入寂，遂繼承師席，世稱“五祖黃梅”，或僅稱“黃梅”。咸亨二年（六七一年），弘忍傳法於六祖慧能。弘忍繼承了四祖雙峰道場的傳統，發揚農禪作風，形成了“東山法門”。黃梅的門下甚衆，其中以神秀與慧能爲代表，分別形成北宗禪與南宗禪兩個系統。弘忍於高宗上元二年示寂（即於傳法後四年），世壽七十四，唐代宗敕諡“大滿禪師”。相傳弘忍著有《五祖弘忍大師最上乘論》一卷，或以爲僞作。隨衆：謂與所在道場的清衆一同共修。

⑦省：明白，省悟。

⑧事出急家：謂出了事之後便著急家裏的安危。老婆心切：謂禪師的慈悲心切，多指用言句施設啓發學人省悟。“老婆心切”原出臨濟悟道因緣，義玄經希運指點到高安大愚那裏參學，大愚告訴義玄：“黃蘗怎麼老婆，爲汝得徹困，猶覓過在！”義玄於言下悟道，回稟黃檗說“只爲老婆心切”

⑨渠：第三人稱代詞，相當於“他（或她）”。

【筆叩】

六祖開示道明上座的這則“不思善、不思惡”的公案，將禪悟中必須躪除分別心的要義給說破了，對於後世的參禪悟道，有著重要的指導意義。道明本來是打算追趕

不思善惡

六祖，以奪取傳法衣鉢的，因無法從石上提起六祖的法衣，故爾休歇馳心，請求六祖開示。六祖此時也因勢利導，讓他放下對善惡的分別心，去尋找自己的本來面目，從而使道明獲得了證悟。但道明認為六祖還有其他密法沒有傳授給他，因而再度請求開示，六祖於是進一步叫他去反觀自己的本來面目，使之徹了。面對明上座的請求六祖作為師傅，而六祖也體現了不居功的度量，要求他仍然以同門師兄弟相待。

這則公案的文字雖然多，但讓明上座開悟的關鍵語畢竟是那“不思善，不思惡”一句，因此，慧開將之作為標題，且在評唱中緊緊扣住這個主題來生發。慧開認為六祖面對請求開示的明上座是“事出急家”，是出自於“老婆心切”，六祖的叫明上座放下其善惡分別心，簡直就如同剝了殼、去掉了核的鮮荔枝，送到學人口裏，只要他咽下去就行了。緊接著，慧開對“本來面目”作了“頌”，他認為這個本來面目是沒有辦法把它描繪出來的，即便是極盡所能去讚頌它，也是無法將之表述出來的。只要學人勇猛悟道，這個本來面目是無法隱藏的，而它的存在也是超越時間的，乃至這個器世間毀壞以後，本來面目也是不會消毀的。既然，人人都有這樣一個本來面目，那麼，如何是你自己的本來面目呢？那就請您立即放下一切善惡等分別心去參究吧！

離却語言^①

風穴和尚^②，因僧問：“語默涉離微^③，如何通不犯^④？”穴云：“長憶江南三月裏，鷓鴣^⑤啼處百花香。”

無門曰：風穴機如掣電，得路便行，爭奈坐前人舌頭不斷^⑥。若向者裏見得親切，自有出身之路。且離却語言三昧，道將一句來！

頌曰：不露風骨句，未語先分付；進步口喃喃^⑦，知君大罔措^⑧。

【註釋】

①“離却語言”這則公案見於《景德錄》卷十三《延昭傳》，原文爲：“（學人）問：‘語默涉離微，如何通不犯？’師曰：‘常憶江南三月裏，鷓鴣啼處野華香。’”

②風穴和尚：即風穴延昭禪師（八九六年~九七三年），臨濟門下的第三代傳人。延昭禪師俗姓劉，浙江餘杭人，嗣法於南院慧顛禪師。得法後出住河南汝州古風穴寺，將這座頹毀的寺院得以修復一新，成爲一大叢林。後移住郢州，並圓寂於斯，有《語錄》一卷傳世。

③語默：指有言（說話）與無言（沉默）兩種狀況。離微：距離（差別）微小。

④通不犯：指溝通語與默而又不觸犯語與默的任何一邊。

⑤鷓鴣：鳥綱，雷鳥科，構成鷓鴣屬(**Francolinus**)及其近緣屬的一種鳥。體形似雷鳥而稍小，頭頂紫紅色，嘴尖頭，紅色，腳短，亦呈紅色。體灰褐色，腹部黃褐色，捕食昆蟲及蚯蚓等。

⑥坐前人舌頭不斷：謂沒有徹底使學人的言語道斷。事實上，對於“語默涉離微，如何通不犯”這樣的境界，是無法用言語來表述的，唯有如維摩面對文殊的那種無言之言，纔是表達的最佳選擇，故風穴曰“常憶江南三月裏，鷓鴣啼處野華香”。在這裏，慧

離却語言

開只是借題發揮，啓發學人參究，並非是對風穴接機的否定。

⑦喃喃：不停地、小聲地說話。

⑧罔措：沒有對策。

【筆叩】

“離却語言”這則公案，將參禪悟道時如何杜絕言語滲漏之要給明示了。面對學人所提出的有言與無言只是涉及細微的區別，如何溝通（涵蓋）二者而又不觸犯到語、默的任何一邊的這樣一種禪機，乃是禪之最上乘了。風穴畢竟是一代高師，他沒有正面作答，只是用“常憶江南三月裏，鷓鴣啼處野華香”這兩句禪偈來接機。這不啻是避免了對“語、默”的犯諱，而且也暗示了學人：你無需著急，只要你能夠修持到了這個境界，自然會像江南暮春三月時節一樣，那鷓鴣自然會爭相啼唱相來洩漏這滿園春色的。顯然，這與雲門和尚所開示學人的“春來雪自消”、“春來草自青”等禪機語，具有異曲同工之妙。

慧開引用這則公案的目的不外乎是要激發起學人疑情，迫使學人援疑參究罷了。因此，慧開的評唱在肯定了風穴的禪機如同掣電一樣，遇上了道路便會行駛過去之後，却又轉過來說怎奈他沒有徹底杜絕學人的言語擬思，從而要求學人在這節骨眼上去見道。自然，學人如果能夠在這個最關鍵地方下一句轉語，那麼，他勢必也找到了出身之路，從而超越語、默，契於虛玄大道了。慧開在評唱到這裏時，窮追不捨，他要求學人離開語言三昧，立即給說上一句出來。這種禪機，就如當年石頭希遷禪師開示大顛寶通那樣，要他“併却咽喉脣吻道將來”。由於擔心學人對此遲疑，慧開在“頌”中進一步說：那透露風骨（不著痕跡）的語句，在沒有說出來之前就已經先分付給人了；假如面對如此機鋒而口裏喃喃不休（不能當即爽利地

離却語言

回答)，則可知您此時已經非常不知所措了。參禪必須用語乾淨利落，當下和盤托出，不可遲疑躊躇，否則落入言語理路之中，請你還是趕緊離開語言三昧道將一句來吧！

三座說法^①

仰山和尚^②夢見往彌勒所安第三座。有一尊者白槌云：“今日當第三座說法。”山乃起，白槌云：“摩訶衍法^③，離四句，絕百非^④，諦聽^⑤！諦聽！”

無門曰：且道是說法、不說法？開口即失，閉口又喪；不開不閉，十萬八千。

頌曰：白日青天，夢中說夢；捏怪^⑥捏怪，誑諱一衆。

【註釋】

①三座說法這則公案，在《仰山語錄》中有記載，原文為：“師（仰山）臥次，夢入彌勒內院衆堂中。諸位皆足，惟第二位空，師遂就座。有一尊者白槌云：‘今當第二座說法。’師起，白槌云：‘摩訶衍法，離四句，絕百非。諦聽！諦聽！’衆皆散去。及覺，舉似瀉山。瀉山云：‘子已入聖位。’師便禮拜。”。慧開在這裏說“第三座”，殆“第二座”之誤。

②仰山和尚：即仰山慧寂，八四〇年～九一六年，一說八〇七年～八八三年，唐代禪僧。廣東番禺人，俗姓葉。九歲時往依和安寺通禪師出家，十七歲時自斷二指，立誓落髮。曾參謁耽源應真，了悟玄旨；未久，入瀉山靈祐之室，受其印可；後更往江陵受戒，深研律藏；又參禮巖頭全竈。未幾，復還瀉山，執侍靈祐凡十五年，互相激揚宗門。唐僖宗時遷江西仰山，大振瀉山法道，是為瀉仰宗。後住江西觀音院，再遷韶州東平山。中和三年示寂，世壽七十七，追諡“智通禪師”。

③摩訶衍法：梵語 **mahā-yāna**，即摩訶衍那的略稱，指佛教大乘之教法。乘（梵語 **yāna**），即交通工具之意，系指能將衆生從煩惱的此岸載到覺悟的彼岸的教法而言。

④離四句，絕百非：謂超越一切有無等對待與一切是非戲論。

三座說法

所謂“四句”（梵語 **catuṣkoṭika**），是指就兩個關係項作邏輯組合時所得到的四個句子，如“有、無、亦有亦無、非有亦非無”及“常、無常、常亦無常、非常亦非無常”等項，皆有四個言句。《楞伽阿跋多羅寶經》卷四云：“四句者，是世間言說；若出四句者，則不墮四句。”所謂“百非”，即百種否定之意，亦即否定所有的執著與對待。

⑤諦聽：梵語 **śravaṇa**，受持經典的十種法行之一，謂從心中明白地聽聞佛法。

⑥捏怪：捏造怪異，作怪。

【筆叩】

三座說法這則公案，對於提高仰山慧寂在叢林中的地位，很有幫助。仰山的一生實在也充滿了神奇的傳說，諸如“西天小釋迦”等稱號，他都擁有著。作為一代禪師，我並不想去對慧寂厚非，但他過於追驚虛名，放棄瀉山老人的那種踏實修行的作風，致使瀉仰一宗過早地衰亡，這個歷史責任實在得由他來擔當。當年的瀉山老人筆路藍縷、以啓山林的那種艱難創業，是何等地來之不易呀！到了仰山這裏，他並沒有完全承嗣瀉山老人的作風，反而對耽源的那一套圓相手勢熱衷效法，對於神奇怪異的傳說熱衷採取，放棄瀉山踏實修行的優良作風，將瀉仰宗引入一種神奇的“不可知論”之中，這無疑是造成瀉仰宗過早地滅亡的重要內在原因。這則公案就是如此的例子，在佛門中，淨土宗人的夢中見佛，尚且不可任意張揚，何況強調自力的禪宗，則更加致力於掃蕩一切執著與妄相，從而徹見自家本來面目。仰山夢見自己到兜率院充當第三座（第二座），並白槌說法，雖然所說的“摩訶衍法離四句、絕百非”符合禪門的宗旨，但禪宗一旦說到“離”，早已有“合”滲入了，因此只有出離“語、默”，才可以到達這

三座說法

樣的境界。誠然，這個公案在仰山這裏也許是只是一個借機發揮的引子，其目的在於引出大乘佛法“離四句、絕百非”這一結論，因而瀉山對他做出了“子已入聖位”的首肯。

慧開在引述這則公案之後，立即啓發學人參究：仰山在這裏究竟是說法還是不算說法？如果說是說法，大乘法“離四句，絕百非”，又將如何說呢？如果說不是說法，他畢竟還是說了“摩訶衍法離四句，絕百非”。像這樣的境界，開口就會偏離本旨，可閉口又會喪失本旨；如果不開口又不閉口，也將與本旨相去十萬八千里。慧開如此一提撕，則無論有言或無言，抑或是不有言不無言，都與禪的本旨無關，那麼，如何才能契合禪之本旨呢？這就給了學人一個有利的入道機會，讓學人抓住這個契機去參究，自然可以收到脫離一切執著而見道的奇效的。慧開在收束的“頌”中說：仰山真如白日做夢，他捏造了這些怪事來唬弄大眾。那麼，我們要得不受仰山唬弄，如何纔是？參！

二僧卷簾^①

清涼大法眼^②，因僧齋前上參，眼以手指簾。時有二僧，同去卷簾。眼曰：“一得一失。”

無門曰：且道是誰得誰失？若向者裏著得一隻眼，便知清涼國師敗闕^③處。然雖如是，切忌向得失裏商量。

頌曰：卷起明明徹太空，太空猶未合吾宗；爭似從空都放下，綿綿密密不通風。

【註釋】

①“二僧捲簾”這則公案，出自於《景德錄》卷二十四《文益傳》。原文為：“因僧齋前上參，師以手指簾。時有二僧，同去捲簾。師曰：‘一得一失。’”

②清涼大法眼：即法眼文益禪師（八八五年～九五八年），五代禪僧，法眼宗之開山祖。文益俗姓魯，餘杭人，年七歲依新定智通院全偉落髮，弱冠於越州開元寺受具足戒。後入明州鄞山育王寺，跟隨希覺學律典；不久，南遊至福州，參長慶；繼而與同伴一起雲遊，在前往湖湘的途中遇暴雨，乃寓於城西地藏院，謁見桂琛。文益因受桂琛啓發而大有省悟，並隨侍多年。其後，遊方至臨川，州牧請住於崇壽院。開堂之日，四方雲集而來，求法僧人不下千數。南唐國主李氏慕其道風，乃迎至金陵，住報恩禪院，賜號“淨慧禪師”。未幾，遷至清涼院，致力弘揚玄沙之禪風，諸方叢林咸仰其風。後周顯德五年閏七月五日示寂，享年七十四，諡“大法眼禪師”，葬於江寧縣丹陽鄉，塔名“無相”，後又追諡為“大智藏大導師”。文益的嗣法弟子六十三人，以德韶、慧炬、文遂等十四人最勝。其著作有偈頌、真讚等數萬言，代表作為《宗門十規論》一卷。

③敗闕：破綻，疏漏。

【筆叩】

“二僧卷簾，一得一失”是法眼禪師的一則著名公案。面對齋前上來參學的兩個僧人，法眼禪師並沒有直接做出開示，他只是用手指著窗簾，而這兩個僧人同時去捲起窗簾。針對這樣一種狀況，法眼禪師沒有正面做出結論，只是說他們兩人之中“一得一失”，究竟誰人得、誰人失，法眼沒有說破，這就給了他們一個疑團，以便讓他們去潛心參究。

正因為如此，慧開在評唱中緊緊摳住這個疑團，他要求學人識得其中誰得誰失。且強調說：如果學人能夠在這個地方長出一隻眼睛來，便會發現出法眼禪師的破綻來，這是慧開激發起學人疑情的第一步。但他並不是到此止步，而是百尺竿頭更進一步，他進一步說：雖然是這樣說，但如果要會得箇中的究竟義，就切忌向得與失這兩個理念中去揣度。這勢必會激發學人去超越得失、是非、人我等一切分別對待的觀念，從而證悟禪法的最了義。因而，慧開在結尾的“頌”中說：捲起窗簾分明可以徹見太空，但這個太空還是不能契合我們禪門的宗旨；哪裏比得上連“空”也徹底放下，悟徹那綿密得無懈可擊的禪法本體。如此說來，連一個“空”字也得放下，那麼，這個“空”又如何能放下呢？但你如果放它不下，那就只有“擔著去”吶？參！

不是心佛^①

南泉和尚，因僧問云：“還有不與人說底法麼？”泉云：“有。”僧云：“如何是不與人說底法？”泉云：“不是心，不是佛，不是物^②。”

無門曰：南泉被者一問，直得揣盡家私^③，郎當^④不少。

頌曰：叮嚀損君德，無言真有功；任從滄海變，終不爲君通。

【註釋】

①“不是心佛”這則公案見於《景德錄》卷九《百丈惟政傳》。原文爲：“師（惟政）問南泉曰：‘諸方善知識還有不說似人底法也無？’南泉曰：‘有。’師曰：‘作麼生？’曰：‘不是心，不是佛。’師曰：‘怎麼即說似人了也。’曰：‘某甲即怎麼。’師曰：‘師伯作麼生？’曰：‘我又不是善知識，爭知有說不說底法？’師曰：‘某甲不會，請師伯說。’曰：‘我大殺爲汝說了也。’”

②不是心，不是佛，不是物：這個禪法的命題原本出自於馬祖道一禪師，馬祖在開示學人時首先提出了“即心即佛”，接著又提出了“非心非佛”。有學人問馬祖“除此二種人來，如何指示”，馬祖說：“向伊道不是物。”在《景德錄》卷二十八載：“故江西大師云：‘不是心，不是佛，不是物，且教爾後人怎麼行履……’”南泉對於馬祖的這一禪教思想是如實繼承的，我們在敘述“平常心是道”時已經提到了。

③家私：本來指家庭裏的家具等什物，在這裏指禪師的家珍，即禪法，或禪學思想。

④郎當：謂禪師接引學人時言語囉嗦，不乾淨利落。

【筆叩】

南泉禪師的“不與人說的法”這則公案，將禪法脫離於言語等分別對待的特性給描述清楚了。在這裏，那個“不說的法”必須是在“不是心，不是佛，不是物”的前提下去領會。如此則不啻是超越了禪家尋常所說的“心”與“佛”，而且還超越了六根能夠感受的萬物這個範疇，這種境界自然是“離四句，絕百非”的了。

但慧開引述這則公案的目的並不在於公案的本身，他主要是通過這則公案來生發開去，從而激起學人參究的疑情。他說：南泉被學人的這一提問，弄得揣度盡自己的所有禪法，而且還言語囉嗦，出現了種種破綻。這自然是慧開在節外生枝、憑空起霧（即“好肉剝瘡”），目的不外乎是要引誘學人入彀，激發他們去援疑參究。慧開在結尾的“頌”中說：對學人的反復叮嚀只會減少禪師的德望，無言的禪教才能真正體現出禪師的功力；任憑發生滄海桑田之巨變，也始終不會給您通報出這個來的。如此說來，學人在參究到“不是心，不是佛，不是物”的境地時，還必須進一步去超越這一境界，於無言的境界中來體會其中的奧旨。

久響龍潭^①

龍潭^②因德山請益^③，抵夜，潭云：“夜深，子何不下去？”山遂珍重^④，揭簾而出。見外面黑，却^⑤回，云：“外面黑。”潭乃點紙燭^⑥度與，山擬接，潭便吹滅，山於此忽然有省。便作禮，潭云：“子見箇甚麼道理？”山云：“某甲從今日去，不疑天下老和尚舌頭也。”至明日，龍潭陞堂^⑦，云：“可中有箇漢，牙如劍樹，口似血盆，一棒打不回頭。他時異日，向孤峯頂上立吾道在。”山遂取《疏抄》^⑧，於法堂前，將一炬火，提起云：“窮諸玄辨，若一毫致（“致”當作“置”）於太虛；竭世樞機^⑨，似一滴投於巨壑。”將《疏抄》便燒，於是禮辭。

無門曰：德山未出關時，心憤憤，口悻悻，得得^⑩來南方，要滅却教外別傳之旨。及到澧州路上，問婆子買點心。婆云：“大德車子內是甚麼文字？”山云：“《金剛經抄疏》。”婆云：“只如經中道‘過去心不可得，見（現）在心不可得，未來心不可得’，大德要點那箇心？”德山被者一問，直得口似匾檐。然雖如是，未肯向婆子句下死却。遂問婆子：“近處有甚麼宗師？”婆云：“五里外有龍潭和尚。”及到龍潭，納盡敗闕，可謂是前言不應後語。龍潭大似憐兒不覺醜，見他有些子火種郎^⑪，忙將惡水驀頭一澆澆殺，冷地看來，一場好笑！

頌曰：聞名不如見面^⑫，見面不如聞名；雖然救得鼻孔，爭奈瞎却眼睛。

【註釋】

① “久響龍潭”這則公案在《景德錄》卷十五與《五燈會元》卷七中均有記載，相比之下，《五燈會元》的記載要顯得完美一些。

久響龍潭

慧開在這裏是以《五燈會元》作為底本來敘述這則公案的，由於這段文字比較長，在這裏不再引述。

②龍潭：唐代禪僧，出身、生寂年皆不詳，屬青原行思法系。從天皇道悟出家，得悟玄旨。後結庵於澧州（湖南澧縣）龍潭禪院，宗風大振，世稱龍潭崇信、龍潭和尚。崇信傳法於德山宣鑒，由是宗風大振。

③請益：指學人請求禪師開示的意思。這個詞彙本來出自《論語》與《禮記》中，《禮記·曲禮》：“請業則起，請益則起。”《論語》中的《雍也》、《子路》等篇目均載有“請益”一語。後來被佛教所援用，《敕修百丈清規》卷五《大眾章·請益條》載：“凡欲請益者先稟侍者，通覆住持：‘某甲上座今晚欲詣方丈請益。’如允所請，定鐘後詣侍司，候方丈秉燭裝香，侍者引入住持前問訊插香，大展九拜，收坐具，進云（某為生死事大，無常迅速，伏望和尚慈悲，方便開示）。肅恭側立，諦聽垂誨畢，進前插香，大展九拜，謂之謝因緣。免則觸禮，次詣侍司致謝。’”

④珍重：禪者告辭時的一種禮節，約略相當於今天的“保重”。

⑤却：退回來。

⑥紙燭：燈籠，外面糊紙以防風吹滅，裏面點燭，用於夜間照明。

⑦陞堂：即禪師的登堂說法。

⑧疏抄：指宣鑒出蜀時所攜的《青龍疏鈔》（《金剛經疏》）。

⑨竭世樞機：謂用盡世間的機關籌算。

⑩這裏指德山在未到龍潭之前，心裏憤憤不平，盛氣凌人地來到南方，試圖滅掉南宗，以報佛恩。《五燈會元》卷七《本傳》載：“後聞南方禪席頗盛，師（宣鑒）氣不平，乃曰：“出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當搜其窟穴，滅其種類，以報佛恩。”

⑪火種郎：指火氣重的人。

久響龍潭

⑫聞名不如見面：此語本來是李翱回答藥山的機鋒語。《景德錄》卷十四《惟儼傳》載：“朗州刺史李翱嚮師玄化，屢請不起，乃躬入山謁之。師執經卷不顧，侍者白曰：‘太守在此。’翱性褻急，乃言曰：‘見面不如聞名。’師呼太守，翱應諾。師曰：‘何得貴耳賤目？’翱拱手謝之。”

【筆叩】

德山“久響龍潭”的這則公案文字雖然較多，但其中的禪機還是了了分明的，且慧開有意識地將這個公案中的部分文字納入評唱之中，自然減少了不必要的繁冗文字。在慧開這裏，首先提出了德山深夜請益的機辯，然後再在評唱中去追述他出蜀時的那段因緣，這樣處理顯得十分得當。當夜，德山陪侍在龍潭身邊，當他辭別龍潭出門時，忽然感覺到外面很黑，於是又折回來了。在向龍潭說明原委之後，龍潭便給他點燃了紙製的燈籠，而恰在德山準備去接過燈籠的那一剎那，龍潭猛地一口氣將燈籠中的燭給吹滅了。而在德山那裏，外在的燈光熄滅了，他內在的心光却跳火燃燒了，他終於開悟了。龍潭經過叩問德山的見地，確認為他已經悟道了之後，翌日陞座說法時給了他印可。而德山也不無感慨地焚毀了他曾經花費了不少精力撰寫的《金剛經疏鈔》，禮辭龍潭，踏上了他的遊方征途。

在慧開的評唱中，追述了德山到龍潭的路上被賣餅婆子勘問的細節，這樣就把德山悟道以前的幾個過程給補述清楚了。德山在沒有出蜀之前，他已經是一個飽餐經論的大德了，且在當地有“周金剛”之美稱，這便給禪師的接引他增添了一定的難度。其次，德山在出蜀時是因為聽說南方禪宗的“直指人心，見性成佛”後頗為氣憤，才發誓要出蜀消滅他們以報佛恩的，這種與禪宗對立的情緒，自然也給禪師的接引帶來了一定的難度。當德山背負《金剛

久響龍潭

經疏》來到接近龍潭的澧陽路上，遇上賣餅老太太的一頓折騰之後，他那憤憤不平的氣焰稍微平息了一些。等到他入龍潭之室以後，經過崇信“子親到龍潭”一語的接引，他的火氣逐漸消失了，取而代之的是縈繞他心中的疑團。直到龍潭採用那無聲的“度燭”與“滅燭”接機之後，德山心裏的疑團才豁然冰釋——他終於由講經僧成長為一代禪門大德了。

針對德山的這一悟道經歷，慧開的評唱形容龍潭的那句“忙將惡水蔘頭一澆澆殺”的接機語，確實用得貼切，德山心中的不平，在龍潭這裏如同釜底抽薪，頓然瓦解冰消了。慧開結尾的“頌”，似乎是針對龍潭接引德山入室時的那一因緣而述。當時的德山來到龍潭門下之後，還在心裏不平地鬥機鋒：“久嚮龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。”而龍潭僅僅只是引身向德山問了句“子親到龍潭”，就使德山放下萬緣，棲止龍潭了。因此，慧開在這裏說德山“聞名不如見面”（因他在賣餅婆子那裏已經得知了龍潭），但慧開又倒過來說“見面不如聞名”；繼而指出救得鼻孔瞎却眼睛的偏頗，即無論是眼見或者耳聞，都將會偏離大道。因而，只有離開六根的執著，拋棄人我的糾纏，才會契於“不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出”的大道。

非風非幡^①

六祖因風颺刹幡^②，有二僧對論，一云幡動，一云風動，往復曾未契理。祖云：“不是風動，不是幡動，仁者心動。”二僧悚然^③。

無門曰：不是風動，不是幡動，不是心動。甚處見祖師？若向者裏見得親切，方知二僧買鐵得金，祖師忍俊不禁^④，一場漏逗^⑤。

頌曰：風幡心動，一狀領過；只知開口，不覺話墮^⑥。

【註釋】

① “非風非幡”這則公案在《法寶壇經》及《景德錄》、《五燈會元》等書均有記載。《景德錄》卷五《六祖本傳》載：“至儀鳳元年丙子正月八日，屆南海，遇印宗法師於法性寺講《涅槃經》，師寓止廊廡間。暮夜，風颺刹幡，聞二僧對論，一云幡動，一云風動，往復酬答，未曾契理。師曰：‘可容俗流輒預高論否？直以風幡非動，動自心耳。’”

② 刹幡：昔日沙門得一法，建旛以告遠方為刹竿，這裏指刹竿上面的旗幡。幡：梵語 *paṭākā*，巴利語 *paṭākā*，音譯波多迦、波哆迦。或梵語 *ketu*，音譯計都。又作旛，乃旌旗之總稱。原為武人在戰場上用以統領軍旅、顯揚軍威之物，佛教則取之以顯示佛、菩薩降魔的威德，與“幢”同為佛菩薩之莊嚴供具。

③ 悚然：驚恐的樣子。

④ 忍俊不禁：忍俊：含笑；不禁：不能自制。謂忍不住要笑出聲來。

⑤ 漏逗：宋代口語，具有拖延之意，陳亮《龍川集》卷二十《與朱元晦書》：“春間嘗欲遣人問詢，不果，漏逗遂至今日。”

⑥ 話墮：指機辯時的用語不契禪機。

【筆叩】

“風動幡動”是有關六祖的一則著名公案，同時也是六祖出山前的初露鋒芒。在這兩個僧人那裏，他們僅僅指只看到了風吹幡動的現象，因而兩人針對究竟是風在動還是幡在動展開了爭論。其實，所謂“風動”或者“幡動”，都只是外在的境象，並非風、幡之本身，更非僧人自家的本地風光。因而，六祖的接機在否定了“風動”與“幡動”的同時，指出是他們自己的“心”在動，使那兩個僧人於驚恐萬分之際，獲得內心的證悟。

到了慧開這裏，他便好肉剜瘡，除了對“風動”與“幡動”加以否定之外，還對六祖的“心動”也加以了否定。這是否體現了慧開對六祖的不敬呢？不是，在禪門中，一則歷來有“養子不如父，家門一世衰”的提法；二則如果不連“心動”也加以否定，便無法啓發學人對這則現成的公案重新參究。在否定“心動”之後，慧開提醒學人：朝什麼地方去見祖師？如果能夠在“心動”否定之際真切地見出祖師的本懷，則會發現那兩個僧人買鐵却獲得了真金，也將會發現祖師忍笑不住的那一場面。在結尾的“頌”中，慧開評唱了這則公案。他認為：只有將風動、幡動與心動一齊領略，（才會發現）那兩個僧人只知開口說話，沒有察覺他們自己說的話不契禪機。

即心即佛^①

馬祖因大梅^②問：“如何是佛？”祖云：“即心是佛。”

無門曰：若能直下領略得去，著佛衣，喫佛飯，說佛話，行佛行，即是佛也。然雖如是，大梅引多少人錯認定盤星^③。爭知道說箇“佛”字，三日漱口^④。若是箇漢，見說“即心是佛”，掩耳便走^⑤。

頌曰：青天白日，切忌尋覓；更問如何，抱贓叫屈^⑥。

【註釋】

①“即心即佛”這則公案出自於《景德錄》卷七《法常傳》，
“大寂（馬祖）聞師（法常）住山，乃令一僧到，問云：‘和尚見馬師得箇什麼，便住此山？’師云：‘馬師向我道即心是佛，我便向遮裏住。’僧云：‘馬師近日佛法又別。’師云：‘作麼生別？’僧云：‘近日又道非心非佛。’師云：‘遮老漢惑亂人，未有了日。任汝非心非佛，我只管即心即佛。’其僧迴，舉似馬祖。祖云：‘大眾！梅子熟也。’”

②大梅：即大梅法常禪師（七五二年～八三九年），唐代僧，湖北襄陽人，俗姓鄭。幼年出家，住於玉泉寺，凡百經書，一覽即能諳誦不忘，二十歲受具足戒於龍興寺。由於法常矢志於禪，遂入馬祖道一門下參學，深得馬祖印可，自此法譽大彰，學人四至。開成四年某日示寂，世壽八十八，法臘六十九。

③定盤星：指秤一類衡器的起始刻度。在這裏引申為衡量事物的標準，借指禪法的內在奧旨。

④說箇“佛”字，三日漱口：《圓悟佛果語錄》卷八云：“尋常問說箇‘禪’字，便去河邊洗耳；等閑地不著便，偶然道著箇‘佛’字，也須漱口三日。寧可生身入地獄，永劫受沈輪，向鑊湯

即心即佛

鑪炭裏煮燂，終不肯將佛法作解會，亦終不起佛見法見。”在佛果之前，金山曇穎也曾反對過念佛，《五燈》卷十二載僧問曇穎“和尚還曾念佛也無？”曇穎曰：“不曾念佛。”學人反問“為甚麼不念佛？”曇穎曰：“怕污人口。”

⑤掩耳便走：《景德錄》卷十四《丹霞天然傳》載丹霞在石頭門下落髮之後，希遷禪師給他講說戒律，而丹霞却“掩耳而出”。

⑥抱贓叫屈：抱著贓物叫屈；指自己本來具有（自性）却要鳴冤說沒有。

【筆叩】

“即心即佛”這則公案，開宗明義地說明了自性人人具有，人們的此心（清淨心）即是佛心的顯現。法常在馬祖門下明得這個道理之後，卓庵於明州大梅山，儘管人家告訴他馬祖佛法近來有些變化，但他只管“即心即佛”，不管“非心非佛”，真可謂“自從一見桃華後，直至而今更不疑”了。

慧開抓住這個公案徑直生發開去，他指出：學人若能直下領略得禪法的奧旨，則穿佛衣，吃佛飯，說佛話，做佛的事，他自身即便是佛了。而慧開至此又將話題一轉，開始剝肉作瘡了。他認為：話雖然是這樣說，那大梅帶領多少人認錯了定盤星，這顯然是為了找個岔子，以便給學人提供一個參究的切入點。他說：人們怎能知道說了一個“佛”字，還要漱口三日；假如他是一個好漢，聽到“即心即佛”之後，必然會掩耳就跑。誠然，說一個“佛”字要漱口三日，這表面上看來是對佛的大不敬，其實質上是指學人不要對“佛”、“法”等名相產生一絲的攀援心，它是對學人的外相馳求心的一種有力的破斥。慧開在這裏提出“掩耳便走”，實際上是對法常恪守“即心即佛”的一種否定，而這種否定表面上似乎是落實在大梅身上，但

即心即佛

實質上是針對後世人在這則公案上亦步亦趨地效顰於法常者的馳求心，作了徹底的破斥。因此，慧開在最後的“頌古”中說：青天白日，一切昭然若揭，切忌去尋尋覓覓；如果你再要問一個“如何”，簡直就如同（賊人）抱著贓物在鳴冤叫屈。那東西分明就在你身上，你何必去尋覓、又何必叫屈鳴冤呢？趕緊到你自己身上去找吧！

趙州勘婆^①

趙州因僧問婆子“臺山^②路向甚處去”，婆云：“驀直去。”僧纔行三五步，婆云：“好箇師僧^③又恁麼去。”後有僧舉似州，州云：“待我去與爾勘過這婆子。”明日，便去。亦如是問，婆亦如是答。州歸，謂衆曰：“臺山婆子我與爾勘破了也。”

無門曰：婆子只解坐籌帷幄^④，要且著賊；不知趙州老人善用偷營劫寨^⑤之機，又且無大人相^⑥。檢點將來，二俱有過。且道那裏是趙州勘破婆子處？

頌曰：問既一般，答亦相似；飯裏有砂，泥中有刺。

【註釋】

①“趙州勘婆”在《景德錄》與《五燈會元》等書中均有記載。《景德錄》卷十載：“有僧遊五臺，問一婆子云：‘臺山路向什麼處去？’婆子云：‘驀直恁麼去。’僧便去，婆子云：‘又恁麼去也。’其僧舉似師，師云：‘待我去勘破遮婆子。’師至明日便去，問：‘臺山路向什麼處去？’婆子云：‘驀直恁麼去。’師便去，婆子云：‘又恁麼去也。’師歸院，謂僧云：‘我爲汝勘破遮婆子了也。’”慧開這裏的所舉，文字與《五燈》卷四比較相近。

②臺山：我國佛教四大名山之一。位於山西省五臺縣東北，爲五臺山脈的主峰，山勢雄偉，五峰聳立，峰頂平緩如臺，因此得名。又因山中氣候清涼宜人，故又名清涼山。其五峰分別爲北臺叶斗峰、西臺挂月峰、南臺錦繡峰、東臺望海峰與中臺翠巖峰。五峰皆由中峰發脈，而以北峰最高，海拔三千餘公尺。五峰之外稱臺外，其內稱臺內，臺內以臺懷鎮爲中心。

③師僧：對佛門中勘爲人師者的稱呼，又可以作爲對僧衆的敬稱。

④坐籌帷幄：又作運籌帷幄，即坐於軍營的帳幕中籌劃軍機。

趙州勘婆

⑤偷營劫寨：同“偷營劫寨”，“寨”當爲“塞”抄寫之譌。

⑥大人相：原本指佛的形象，因佛是一切衆生中最尊最大的人。在這裏泛指佛門中的大德。

【筆叩】

趙州勘破五臺山婆子的公案，在趙州語錄中頗爲著名，但如果要確切地去詮釋這則公案，恐怕又爲古人所笑話，況且，我們也無須去畫蛇添足、頭上安頭。當年的那位僧人向這婆子問路，婆子的“驀直去”答話，並沒有什麼過多的敗闕；當那僧人走了三五步之後，婆子稱讚“好箇師僧又恁麼去”，似乎也是出自於平常的本懷。於是，有學人將此告訴了趙州，趙州見其中有些奇特，便決定親自去勘驗一番。第二天，趙州去找那婆子問路時，婆子依舊不改初衷，照舊回答了趙州。在這裏，如果說婆子沒有發現來者是趙州，因而露出了破綻，那麼，又將如何看待婆子相同的答話中所蘊藏的那種一如平等的襟懷呢？如果要說婆子沒有敗闕，那麼，哪裏是趙州勘破婆子之處呢？

慧開在舉了這則公案之後，指出那婆子只懂得坐地籌劃，不露鋒芒，暗藏機鋒；而她哪裏知道趙州老人善於使用偷營劫寨的手段，而且一點也不顯露其大德的模樣。在如此評唱之後，慧開認爲如果將以上禪機檢討一番，婆子與趙州二人都有過錯（因爲，在趙州勘破婆子之際，自己也難免不爲婆子所勘）。接著，慧開一語破的地提出：究竟哪裏是趙州勘破婆子的地方？這倒是真正激發起學人疑情的關鍵所在，只要參破了這個疑團，也自然會“春來草自青”的。在結尾的頌古中，慧開說：問話均是一樣，答話自然也完全相似；但在這些話中暗藏機鋒，就如同飯里含有砂子，軟泥中藏有尖刺。諸位：你若識得箇中的砂子與尖刺，也就會識得自己的本來面目！

外道問佛^①

世尊因外道問：“不問有言，不問無言^②。”世尊據座^③，外道贊歎云：“世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。”乃具禮^④而去。阿難尋^⑤問佛：“外道有何所證，贊歎而去？”世尊云：“如世良馬，見鞭影而行。”

無門曰：阿難乃佛弟子，宛不如外道見解。且道外道與佛弟子相去多少？

頌曰：劍刃上行，冰稜上走；不涉階梯，懸崖撒手。

【註釋】

①“外道問佛”在《景德錄》卷二十五《道常傳》與卷二十七的《諸方雜舉徵拈代別語》中有記載。《諸方雜舉徵拈代別語》：“外道問佛云：‘不問有言，不問無言。’世尊良久，外道禮拜云：‘善哉！世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。’外道去已，阿難問佛云：‘外道以何所證而言得入？’佛云：‘如世間良馬，見鞭影而行。’”但這一因緣在佛藏的經部中很難找到確鑿的出處，僅在《雜阿含經》卷二十三中載有“外道問佛”，但又不詳錄這一因緣。殆禪宗的某些公案因緣，純是出自於啓發學人參究的這一目的，因而未必事事皆有出處。外道：指佛教以外的一切宗教，相當於儒家所謂的異端；又稱外教、外學、外法。按梵語 **tirthaka** 的原意為神聖可尊敬的隱遁者，這些隱遁者的思想，依佛教的觀點來說，都是佛教以外的教法，因此意譯作“外道”。此詞原義並無貶斥意味，然至後世，漸用以指持異見邪說者，“外道”一語遂具有侮蔑排斥之貶義。

②不問有言，不問無言：在這裏是指不問有言的地方，也不問無言的地方；即離開有言與無言之處的那種禪機。

③據座：謂據獅子座。

④具禮：謂行禮完畢。

外道問佛

⑤尋：不久。

【筆叩】

“外道問佛”這則公案，雖然在佛藏的經部中找不到確切的出處，但在得意忘言的禪宗來說，却是參究禪法的一個極好的楔子。外道一見到世尊，就直接向有言與無言之外的境界去發問，面對這種無法用言語表述的提問，世尊安詳地據獅子座不動，以無聲的警效作出了極為圓滿的回答。外道因此深受啓迪，於是作禮辭去。此時的阿難尊者却產生了疑情，他詢問釋尊“外道有什麼證悟乃作禮離去”，釋尊對他打了一個形象的譬喻，“那就如同世間的好馬一樣，只要一看見馬鞭的影子就跑”。在這裏，外道的悟道反而激發起了阿難的疑情，自然也正好作為禪徒參禪悟道的“藥引”。

因此，慧開在陳述這則公案之後，便進一步推波助浪地說：阿難是佛陀的弟子，他的見解反而不如外道，這便足以引發起學人的疑情了。然而慧開接著又問：外道與佛弟子之間的見地差距究竟有多少？這便將學人參禪的疑惑逼拶到了無容毫髮的地步，學人只要打破了這個疑團，便會立即豁然開朗，徹見白日青天。為此，慧開在頌古中給學人提出了參究的方法：那就是參禪者要敢於在劍刃上行走，要敢於在寒冷的冰凌上漫步，這樣修行，最終才會達到不涉階梯的地步，從而懸崖撒手，徹底解脫。

非心非佛^①

馬祖因僧問“如何是佛”，祖曰：“非心非佛。”

無門曰：若向者裏見得，參學事畢。

頌曰：路逢劍客須呈，不遇詩人莫獻^②；逢人且說三分，未可全施一片^③。

【註釋】

①《景德錄》卷六《馬祖傳》載：“僧問：‘和尚爲什麼說即心即佛？’師（馬祖）云：‘爲止小兒啼。’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？’師云：‘且教伊體會大道。’”

②路逢劍客須呈，不遇詩人莫獻：這是從“路逢劍客須呈劍，不遇詩人莫獻詩”中衍化出來的。《景德錄》卷十二《陳尊宿傳》：“問：‘如何是曹谿的的意？’師（道蹤）云：‘老僧愛嗔不愛喜。’僧云：‘爲什麼如是？’師云：‘路逢劍客須呈劍，不是詩人莫說詩。’”

③逢人且說三分，未可全拋一片：這是從俗語“逢人且說三分話，未可全拋一片心”中演化出來的。

【筆叩】

“非心非佛”這則公案是馬祖開示門徒的機鋒妙語，同時也是體現馬大師禪學思想的一個重要命題。馬祖的禪學思想從“即心即佛”逐漸發展到“非心非佛”，最後發展成爲“平常心是道”這個宗旨，爲洪州禪的開啓與發展奠定了思想理論基礎。而慧開在這裏，直接截取“非心非佛”一句，提撕學人參究，可謂單刀直入，痛快淋漓至極。他認爲：學人只要能夠從“心”與“佛”之外去參究

非心非佛

個透徹，就可以說是完成終生的參學大事。在頌古中，慧開提出“路逢劍可須呈劍，不是詩人莫獻詩”這個禪家語，從而暗示學人入門須辨賓主，識機鋒。最後的“逢人且說三分話，未可全拋一片心”，看來只是民間俗語一句，而其中暗藏了禪機不可道破，必須給學人留下充分的參究餘地之意。那麼，試說說看，慧開在這裏給你留下了一個什麼禪機呢？可得留神！

智不是道^①

南泉云：“心不是佛，智不是道。”

無門曰：南泉可謂老不識羞，纔開臭口，家醜^②外揚。然雖如是，知恩者少^③。

頌曰：天晴日頭出，雨下地上濕；盡情都說了，只恐信不及。

【註釋】

①《景德錄》卷二十八《諸方廣語·池州南泉普願和尚語》載：“兄弟！今時人擔佛著肩上行，聞老僧言‘心不是佛，智不是道’，便聚頭擬推老僧……”又，東寺如會禪師在開示學人時也說：“心不是佛，智不是道；劍去遠矣，爾方刻舟。”。

②家醜：指家風，指師傅開示的禪法。

③知恩者少：謂明白箇中奧義者不多。

【筆叩】

在南泉禪師這裏，他很明確地指出“心不是佛，智不是道”，這對於破斥學人的妄心與世智，自然是非常有利的。固然，南泉在這裏所指的“心”，並不是禪家所說的“平常心”或者說“清淨心”，而是指衆生畢生難破的無明，是時刻在困擾衆生的那顆妄心。這樣的“心量”，自然不符合佛陀的本懷。同理，南泉的所謂“智”，也不是指出世間智，因為這種出世間智在佛典中稱爲“般若”（梵語 Prajñā），那是一種如實了知宇宙與人生真諦的智慧，即佛的智量。南泉在這裏顯然是指凡夫尋常所說那種“聰慧”一類的世間智，它只是一種世間的小聰明罷了，因而與“道”（般若，或者涅槃等出世間智）之間，也就相差十萬八千里了。然而，凡夫却又往往死死地執著這些東西

智不是道

不放，乃至周期生命沉淪於生死苦海之中，因此，南泉對此大加破斥。

慧開的評唱一開始就以正話反說的方式，對南泉的禪教作了充分的首肯。他說：南泉真是不怕人笑話，他一開口就把家醜給外揚了，實際上是說南泉一開口就向學人拋出了家風。可是，面對南泉的禪教，還有學人恩將仇報，不能如實承當，以感激南泉的婆心。因此，慧開在頌古中說：天晴則太陽自然會出來，落雨便地上會濕潤的，這些純然的本地風光，南泉都給你盡情地說夠了，只是擔心你來不及相信。那麼，如何才能領略這個本地風光，請你往當下去參參看！

倩女離魂^①

五祖^②問僧云：“倩女離魂^③，那箇是真底？”

無門曰：若向者裏悟得真底，便知出殼入殼^④，如宿旅舍。其或未然，切莫亂走，驀然地、水、火、風^⑤一散，如落湯螃蟹七手八腳，那時莫言不道！

頌曰：雲月是同，溪山各異；萬福萬福，是一是二？

【註釋】

①《五燈會元》卷十九《普融藏主》載：“普融知藏，福州人也。至五祖，入室次，祖舉‘倩女離魂’話問之，有契。呈偈曰：“二女合爲一媳婦，機輪截斷難回互。從來往返絕蹤由，行人莫問來時路。”又《續傳燈錄》卷二十五《普融傳》所載略同。

②五祖：指五祖法演禪師（一〇二四年～一一〇四年），北宋臨濟宗楊岐派僧，綿州巴西（四川綿陽）人，俗姓鄧。年三十五始祝髮受具，遊學成都，學《唯識》、《百法》諸論，窮究其奧旨。一日，於教門產生疑惑，欲身證體解，即負笈參學，諮詢所見尊宿，但無一能釋其疑者。後參謁浮山法遠，依其勸勉，往見白雲守端，參究精勤，終於廓然徹悟，得到守端的印可，並受命分座說法，開示來衆。最初住舒州四面山，不久遷返白雲山。應世四十餘年，法化大振。晚年住蘄州（湖北）五祖山，大揚楊岐派宗風，故後世多稱之爲“五祖法演”。崇寧三年六月二十五日上堂辭衆，淨髮澡浴，翌日示寂，塔於東山之南。法嗣有圓悟克勤、太平慧懃、佛眼清遠、道寧等人。

③倩女離魂：始見於唐陳玄祐小說《離魂記》，謂衡州張鎰有女名倩娘，與張鎰的外甥王宙互相戀愛。但張鎰却要將倩女另嫁別人，致使倩女鬱悶成病。而王宙也被遣至四川，夜半，倩女的魂魄趕到船上，與王宙結合。五年之後，兩人歸家，張家臥病的倩女聞聲出來相見，此時兩女遂合爲一體。《太平廣記》卷三五八《王宙》

倩女離魂

載有此事，金人有《倩女離魂》的諸宮調，元趙光輔與鄭光祖作有《倩女離魂》雜劇。

④出殼入殼，如宿旅舍：指一期生命的存亡，如同出殼與入殼，人生世間就如同住宿旅舍。

⑤地、水、火、風：即四大（梵語 *catvāri*）。佛教認為世間的任何物質都是有地、水、火、風這四種物質構成。因而人的色身存在，即是這四種物質的因緣聚合而成，而人在死亡後的色身消散，乃是這四種物質的因緣離散所致。

【筆叩】

“倩女離魂”本來是一個民間傳說，但法演信手拈來勘問學人，促使學人反思現今色身的真妄。到了慧開手裏，更加借題發揮，一語道出了世間生死大事，如同出殼入殼，現今的人身也如同旅舍裏的過客。因而，他進一步告誡學人不要拋家亂跑，猛然不及地到了你色身四大解體的日子，那時如同落入熱湯裏的螃蟹一樣，七手八腳地倉促不及，到那時可別怪我而今沒給你說明！多麼振聾發聵的提撕呀！可惜常人往往將之當作嚇人的話來看待，到了“臘月三十日”，他便手忙腳亂地，什麼都來不及，實在可憐！慧開在正面地給人開示之後，轉過來以頌古的形式交給學人一個參究的疑團。他首先提出“雲”與“月”是“同”這一命題，接著又提出“溪”與“山”是“異”的命題，這便形成了一對矛盾。究竟是“同”是“異”，還是“同”中有“異”，或“異”中有“同”，這就需要學人虔心去參究了。最後，慧開詢問“是一是二”，便留給了學人一個熱鐵丸，讓它在學人的腹中作怪，乃至滌蕩盡一切妄知妄見為止。那麼，我們今天是否可以在慧開的前提下，再來一個“非一非二”，結合前面的話頭一併來參究呢？

路逢達道^①

五祖曰：“路逢達道人，不將語默對^②。且道將甚麼對？”

無門曰：若向者裏對得親切，不妨慶快；其或未然，也須一切處著眼。

頌曰：路逢達道人，不將語默對；攔腮劈面拳，直下會便會。

【註釋】

①“路逢達道人，不將語默對”是叢林中一句常見的禪機語，在法演以前的許多禪師那裏，曾使用過這兩句接機語。例如：《景德錄》卷十二《清化全付傳》：“問：‘路逢達道人，不將語默對。未審將什麼對？’師曰：‘眼裏瞳人吹叫子。’”卷十三《首山省念傳》：“問：‘路逢達道人，不將語默對。未審將什麼對？’師曰：‘瞥爾三千界。’”卷十六《雪峯義存傳》：“問：‘古人道、路逢達道人，不將語默對。未審將什麼對？’師曰：‘喫茶去。’”還可以舉出許多這樣的例子。顯然，到了法演這裏，他只是在運用古人的現成禪機語而已，而慧開的上面第六代祖師就是法演，因而他難免不把諸方寶借全部納入自己家門了。

②不將語默對：謂不拿“語”（有言）或“默”（無言）來回答。因為遇上了通達至理（道）的人，所以只有出離有言與無言，將“道”來作答。

【筆叩】

“路逢達道人，不將語默對”本身就是一個包藏機鋒的禪語，因此，慧開劈面指出：如果向這個地方回答得貼切，則不妨為你祝賀；如果不能回答，則在一切地方都必須長個眼睛來體察。經過這樣直接逼拶了學人一番，慧開

路逢達道

的頌古在復述這兩句禪機語之後，便一語破的地說：“攔腮劈面拳，直下會便會”。這就頗有一點臨濟、德山那般的機鋒了，同時，我們也可以發現這些祖師採用“打”的手段來接機，無非是要達到驀然打掉學人的妄想執著，使之當下徹見自性的目的。你且說說：在這裏如果不用拳打與掌劈，又將如何來將禪機接？！

庭前柏樹^①

趙州因僧問：“如何是祖師西來意？”州云：“庭前柏樹子。”

無門曰：若向趙州答處見得親切，前無釋迦^②，後無彌勒。

頌曰：言無展事，語不投機；承言者喪，滯句者迷。

【註釋】

①《五燈會元》卷四《趙州傳》：“問：‘如何是祖師西來意？’師（趙州）曰：‘庭前柏樹子。’曰：‘和尚莫將境示人？’師曰：‘我不將境示人。’曰：‘如何是祖師西來意？’師曰：‘庭前柏樹子。’”又載：“問：‘柏樹子還有佛性也無？’師曰：‘有。’曰：‘幾時成佛？’師曰：‘待虛空落地時。’曰：‘虛空幾時落地？’師曰：‘待柏樹子成佛時。’”

②釋迦：指釋迦牟尼佛，佛教教祖。梵名 Śakya-muni，巴利名 Sakya-muni。意為釋迦族出身的聖人。又作釋迦文尼、奢迦夜牟尼、釋迦牟尼、釋迦文；略稱釋迦、牟尼、文尼；意譯作能仁、能忍、能寂、寂默、能滿、度沃焦，或梵漢並譯，稱為釋迦寂靜。又稱釋迦牟尼世尊、釋尊等。

【筆叩】

“祖師西來意”是禪宗中學人經常請教師傅的一句問話，也是無法用言語來表達的一句問話。當年有學人向馬大師請教“祖師西來意”，馬祖順手就打去，並說：“我若不打汝，諸方笑我也。”實際上，在馬祖這裏的“打”，無非是要打破學人對“西來意”的執著，從而讓他休歇心行，反觀自性。趙州作為馬祖下的第三代祖師，他並沒有照搬祖師的閑家具，而是用一句貌似十分平和的

庭前柏樹

“庭前柏樹子”來接機。自然，這“庭前柏樹子”並不是一個存在具體語義的詞彙，而只是一句杜絕學人擬思的截流語：惟其沒有實在的含義，更加可以激發起學人的疑情，同時也更適合於堵塞學人的情識理路。一句“柏樹子”，在趙州這裏具備了無限的內涵，成了禪師接機的殊勝妙語。

慧開在趙州的這句機鋒語下直接提撕：如果能夠在趙州的句下見得親切，非但親見趙州，而且他會獲得超佛越祖的悟境，甚至覺得自己已經與佛齊等，有“前無釋迦（現在佛），後無彌勒（未來佛）”之感。在結尾的頌古中，慧開指出：言語無法展示事相，語句也不能投機；因而接受言語者喪失自性，泥滯詞句者也將迷失本心。既不能承受詞句，又不能泥滯語言，那麼，你將如何去會？！

牛過窓櫺^①

五祖曰：“譬如水牯牛過窓櫺^②，頭、角、四蹄都過了，因甚麼尾巴過不得？”

無門曰：若向者裏顛倒^③，著得一隻眼，下得一轉語，可以上報四恩^④，下資三有^⑤。其或未然，更須照顧尾巴始得。

頌曰：過去墮坑塹，回來却被壞；者些尾巴子，直是甚奇怪。

【註釋】

①《續傳燈錄》卷三十六《雲峰妙高禪師傳》：“（妙高）遂之育王見偃溪，入室，掌藏鑰。一日，溪舉‘譬如牛過窓櫺，頭角四蹄都過了，因甚尾巴過不得？’師劃然有省，答曰：‘鯨吞海水盡，露出珊瑚枝。’溪可之。而在《大正藏》卷四七的三卷《法演語錄》中，却無法找到這個公案的文字，顯然，慧開在這裏是將他家寶惜歸屬自家祖師了。

②窓櫺：窗戶中間的格子，其間隙比較狹窄。

③顛倒：指打破常見，反過來觀照。

④四恩：指父母恩、衆生恩、國王恩、三寶恩等四種恩，語出《心地觀經》卷二《報恩品》。

⑤三有：有，梵語 **bhava**，其義分類如下：欲有、色有、無色有，義同三界。其中“欲有”指欲界天、人、修羅、畜生、餓鬼、地獄，各隨其業因而受果報，稱爲欲有。“色有”指色界四禪諸天，雖離欲界粗染之身，而有清淨之色，稱爲色有。“無色有”指無色界四空諸天，雖無色質爲礙，亦隨所作之因，受其果報，稱爲無色有。

【筆叩】

牛過窗櫺

“牛過窗櫺”這則公案，對於如何將參禪過程中已經接近開悟的學人逼拶過關的境況作了描述，誠不失為極為生動的禪門譬喻。學人在參禪的過程中，往往會出現最後卡在禪機中間過不去的情況，這也就如同那龐然大物“水牯牛”要從狹窄的窗櫺中通過似的。而學人在用功參究時，往往也容易出現已經進入了禪機之中，可就是透不出來的情況，這就如同那牛的頭、角與四蹄都過去了，就剩下尾巴沒有過去一樣。倘使遇著高師將他用力朝前一拶，或許他就透脫自在，獲得了徹底的解脫了。因此，這則公案的重心，就落在“因甚麼尾巴過不得”這個關鍵點上。

慧開緊緊抓住這個有利的契機，提醒學人在這個節骨眼上長得一隻眼，將尋常的凡夫觀念顛倒過來去觀照萬法，從而下得一句轉語，了脫人生大事，以上報四恩，下濟三有。假如不能這樣的話，還須去照顧自己的那條“尾巴”，才能得到解脫。這無疑是要求那些參禪已經入得門了的學人，發勇猛心，向上更進一層樓，超脫出這個殼漏子。在收束的頌古中，慧開指出：從窗櫺中擠了過去將墮坑塹，而回過頭來却又被窗櫺弄壞（挾住）；這些個尾巴子呀，它真是很奇怪。那麼，如何才能過得這個窗櫺？還是不要怕墮坑塹；如何透得過去？還是不要顧忌那條尾巴！與其卡在窗櫺中間，不如奮力掙扎。加油！

雲門話墮^①

雲門因僧問“光明寂照遍河沙”^②，一句未絕，門遽曰：“豈不是張拙秀才^③語。”僧云：“是。”門云：“話墮^④也！”後來死心^⑤拈^⑥云：“且道那裏是者僧話墮處？”

無門曰：若向者裏見得雲門用處孤危、者僧因甚話墮，堪與人天爲師^⑦。若也未明，自救不了。

頌曰：急流垂釣，貪餌者著；口縫纔開，性命喪却。

【註釋】

①《雲門匡真禪師語錄》卷中：“（文僊）舉‘光明寂照遍河沙’問僧：‘豈不是張拙秀才語？’僧云：‘是。’師云：‘話墮也。’”

②寂照：寂，寂靜；照，照鑒。智慧的本體是空寂的，具有觀照的作用，故坐禪時必須收視返聽，時刻觀察自性。河沙：印度恒河中沙子的略稱，比喻數量之多。

③張拙秀才：五代至宋初人，生卒年不詳，曾舉秀才。因受禪月大師貫休的指示，拜謁石霜慶諸禪師（八〇五年～八八八年）。慶諸問：“秀才何姓？”曰：“姓張，名拙。”慶諸云：“覓巧了不可得，拙自何來？”遂豁然有省，曰：“光明寂照遍河沙，凡聖含靈共我家。一念不生全體現，六根才動被雲遮。斷除煩惱重增病，趨向真如亦是邪。隨順世緣無挂礙，涅槃生死是空華。”慶諸爲之印可，遂嗣其法。

④話墮：指應機的話墮入偏見之中，不契於中道。

⑤死心：黃龍悟新禪師（一〇四三年～一一一四年），宋代臨濟宗黃龍派僧，號死心，廣東省曲江人，俗姓黃。從佛陀院德修剃髮受具，後杖笠遊方。熙寧八年（一〇七五年）至黃龍寺謁晦堂祖心禪師，嗣其法，並依師命上堂示衆。元祐七年（一〇九二年）在雲

雲門話墮

巖出世；紹聖四年（一〇九七年）至翠巖，政和（一一一一年～一一一八年）初年住黃龍。政和四年十二月十四日示寂，世壽七十二，法臘四十六（依《嘉泰普燈錄》所記，其寂年為政和五年）。

⑥拈：即拈古，謂拈出古德公案以點化參禪的學人。又稱為拈提、拈則。

⑦人天為師：指做人界與天界的老師，這必須是具有相當高見地的人才可以擔當，因佛經中曾稱佛陀為“天人師”。

【筆叩】

雲門禪師因學人舉張拙的“光明寂照遍河沙”，當這一句話的話音還沒有落下，雲門就立即說：“這豈不是張拙秀才的機鋒語？”那學人剛好說聲“是”，雲門馬上就說他的話偏離了禪機。在這裏，學人剛好拈出張拙秀才的一句禪偈，雲門就指出是張拙的，而學人並沒有發現這平常的句下所包藏的機鋒（所謂張拙，即非張拙），却被這話誤導而墮入了理路之中，因而雲門給他勘破了墮機之處。在這裏，雲門實在是處心不良，他故意引人入彀，然後又栽贓陷害，真是“惡毒”已極。然“藥不瞑眩，病何以瘳”，倘若雲門不引他入彀，焉知學人此時的無明尚未破除？後來黃龍死心禪師拈出這個因緣來，叩問哪裏是這個學人的墮機處，而慧開却又乘機而入，他指出：如果能夠向這裏真切地見出禪法的真諦，便會知道雲門禪師的禪法妙用之處是那麼孤高險峻，同時也能知道這個學人的應機語墮在什麼地方。倘若不能明瞭這些，那你將自救不了。在最後的頌古中，慧開說：（雲門的禪機）如同在激流中垂釣，只有貪吃釣餌的魚才會上鉤；而那魚口才一張開，便喪失了性命。那麼，如何才能不喪身失命？參！

趯倒淨瓶^①

瀉山和尚^②，始在百丈會中充典座^③。百丈將選大瀉主人，乃請同首座對衆下語，出格^④者可往。百丈遂拈淨瓶置地上，設問云：“不得喚作淨瓶，汝喚作甚麼？”首座乃云：“不可喚作木椶^⑤也。”百丈却問於山，山乃趯倒^⑥淨瓶而去。百丈笑云：“第一座輪（當作“輪”）却山子也。”因命之爲開山。

無門曰：瀉山一期之勇，爭奈跳百丈圈圍^⑦不出。檢點將來，便重不便輕。何故躡？脫得盤頭^⑧，擔起鐵枷。

頌曰：颺下笊籬^⑨并木杓，當陽^⑩一突絕周遮；百丈重關攔不住，脚尖趯出佛如麻。

【註釋】

①《景德錄》卷九《瀉山傳》：“時司馬頭陀自湖南來，百丈謂之曰：‘老僧欲往瀉山，可乎？’（司馬頭陀參禪外，蘊人倫之鑒，兼窮地理，諸方剎院多取決焉）對云：‘瀉山奇絕，可聚千五百衆。然非和尚所住。’百丈云：‘何也？’對云：‘和尚是骨人，彼是肉山。設居之，徒不盈千。’百丈云：‘吾衆中莫有人住得否？’對云：‘待歷觀之。’百丈乃令侍者喚第一坐來（即華林和尚也），問云：‘此人如何？’頭陀令警欬一聲，行數步。對云：‘此人不可。’又令喚典坐來（即祐師也），頭陀云：‘此正是瀉山主也。’百丈是夜召師入室，囑云：‘吾化緣在此。瀉山勝境，汝當居之，嗣續吾宗，廣度後學。’時華林聞之曰：‘某甲忝居上首，祐公何得住持？’百丈云：‘若能對衆下得一語出格，當與住持。’即指淨瓶問云：‘不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？’華林云：‘不可喚作木椶也。’百丈不肯，乃問師。師蹋倒淨瓶，百丈笑云：‘第一坐輪却山子也。’遂遣師往瀉山。”

②瀉山和尚：靈祐禪師（七七一年～八五三年），唐代瀉仰宗

趯倒淨瓶

（禪宗五家七宗之一）初祖。福州長溪（福建省）人，俗姓趙。十五歲從建善寺法常（一作法恆）出家，三年後，受具足戒於杭州龍興寺，又從錢塘義賓受律部。後參百丈懷海，並嗣其法。憲宗元和（八〇六年～八二〇年）末年，奉懷海之命，至瀉山弘揚禪風，山民感念其德，群集共建同慶寺。其後，相國裴休前來問道，聲譽大揚，學侶雲集，遂於此敷揚宗風達四十年之久，世稱瀉山靈祐。大中七年示寂，世壽八十三，敕諡“大圓禪師”，著有《潭州瀉山靈祐禪師語錄》一卷、《瀉山警策》一卷等。法嗣有仰山慧寂、徑山洪諲、香巖智閑等，靈祐與慧寂之法脈，世稱為瀉仰宗。

③會中：即僧團中。典座：指禪林中典掌大眾齋粥的僧職，東序六知事之一。《敕修清規》卷四《兩序章》載：“典座，職掌大眾齋粥。”

④出格：又作越格，謂超出標準，乃超群之意。這裏指超出常人的見解，即出格見解。

⑤木揸：樹兜子，柴塊；揸音途。

⑥趯倒：踢倒，趯同踢。

⑦圈圓：圈套，圓音慧。

⑧盤頭：頭巾之類的裹頭品。

⑨笊籬：用竹篾、柳條或鐵絲等編織的用具，能漏水，用於在水、湯裏撈東西。笊音照。

⑩當陽：據《三國志》所載，三國時期的蜀主劉備在荊州時敗於曹操並被曹所追迫，遂於當陽長阪丟棄妻兒逃跑。當時的名將趙雲在湖北當陽長阪親自抱著後主阿斗，保護甘夫人，突出重圍，立下了赫赫戰功。

【筆叩】

瀉山踢翻淨瓶的這則公案，體現了學人面對禪機時，必須不觸不背，才能贏得禪家上上機。當華林首座與瀉山比試禪機的時候，百丈提供給他們比鬥機鋒的標準是面對

趯倒淨瓶

淨瓶的名稱來下轉語，此時，學人不能將之叫做淨瓶（必須循名責實），但又不能完全違背淨瓶之名。因為，在叢林中，道有道無皆是謗，只有出離有、無以行中道，才能契合不觸不背的禪之至“道”。此時的首座給淨瓶來了一個否定的轉語，謂“不可叫它做木柴塊”，這是採用有言的否定來達到避開觸與背的一句機鋒語，但畢竟與了義之間還是隔了一層。而瀉山則見高一籌，他默無聲息地踢翻淨瓶就出去了（如同釜底抽薪），這與首座相比毋寧是大上了一層樓，因此，百丈判定首座輸了禪機給瀉山。

瀉山的踢翻淨瓶本來就是個非凡的舉措了，這種無聲的語言，將那不觸不背的禪機給顯露得淋漓盡致了。但慧開却偏要到這裏來好肉剜瘡，他硬要說瀉山儘管騁一時之勇，怎奈何跳不出百丈的圈子。這是出自於慧開引述公案供人參究的目的，因而他有時順水推舟，擠出一個禪機；有時節外生枝，橫跳出一個禪機；有時好肉剜瘡，強加給人一個禪機。他說：如果要將這個公案來清點一番，則反而會趨重不趨輕，因為瀉山的踢翻淨瓶雖然說是摘下了頭巾，却又擔起了鐵枷。那麼，在瀉山這裏，究竟擔著個什麼鐵枷？參！

“我不下地獄，誰去教化下界衆生”，瀉山肩上這個鐵枷確實也不輕呀！因此，慧開的頌古純是對這則公案的評價，他說：身為典座的瀉山放下了笨籬與木杓這些炊具，就像趙雲當年在長阪突出重圍一樣超脫了藩籬；儘管百丈設有重關但阻攔他不住，他的脚下踢出的禪機簡直如麻一樣多。

達磨安心^①

達磨^②面壁，二祖^③立雪斷臂云：“弟子心未安，乞師安心。”磨云：“將心來，與汝安。”祖云：“覓心了不可得。”磨云：“爲汝安心竟。”

無門曰：缺齒老胡^④，十萬里航海特特而來，可謂是無風起浪。末後接得一箇門人，又却六根不具。咦！謝三郎^⑤不識四字。

頌曰：西來直指，事因囑起^⑥；撓聒^⑦叢林，元來是爾！

【註釋】

①“安心”公案在《景德錄》卷三、《五燈會元》卷一的《慧可傳》均有記載，其內容與這裏大體相同。

②達磨：又作達摩，禪宗初祖菩提達摩（？～五三五年），梵名 **Bodhidharma**，意譯作道法。又稱菩提達摩多羅、達磨多羅、菩提多羅，通稱達磨，爲我國禪宗初祖，西天第二十八祖。爲南天竺香至國（或作婆羅門國、波斯國）國王之第三子，從般若多羅學道，與佛大先並稱爲門下二甘露門，四十年之後受衣鉢。按照傳統的說法，梁武帝普通元年（五二〇年，一說南朝宋代末年），師泛海至廣州番禺，梁武帝遣使迎至建業，然與武帝語不相契，遂渡江至魏，止嵩山少林寺，面壁坐禪，時人不解其意，稱壁觀婆羅門。當時神光在伊洛披覽群書，以曠達聞名，慕師之高風，斷臂求法，師感其精誠，遂傳安心、發行之真法，授給他禪宗心印，改名慧可。九載後，師欲回西方，付囑慧可宗門秘奧，並授袈裟及《楞伽經》四卷。不久即入寂，葬於熊耳山上林寺。達摩示寂年代有梁大通二年（五二八年）、梁大同元年（五三五年）或二年等異說，梁武帝尊稱師爲“聖胄大師”，唐代宗賜“圓覺大師”之諡號，塔名空觀。其弟子除慧可外，較著名者另有道育、僧副（一作道副）、曇林等。

達磨安心

③二祖：一名僧可（四八七年～五九三年），我國禪宗二祖。河南洛陽人，俗姓姬，初名神光。幼時於洛陽龍門香山依寶靜出家，於永穆寺受具足戒。早年周遊聽講，參禪冥想，精研孔、老之學與玄理。北魏正光元年（五二〇年），參謁達磨祖師於嵩山少林寺，從學六年。據《景德傳燈錄》卷三載，慧可訪達磨時，終夜立於雪中，至天明仍不許入室，師乃以刀自斷左臂，以示求道至誠，遂面謁而大悟，達磨乃付予大法，並傳衣鉢。但《續高僧傳》卷十六載師之手臂，系遭賊所斫斷。達磨西歸後，師於北齊天保三年（五五二年）授法予弟子僧璨，其後赴河南鄴都演說《楞伽經》意，共三十餘年，韜光晦迹，人莫能識。後於笈城匡救寺盛揚宗風，學者雲集，又與沙門辯和論道，辯和不能勝，輿謗於邑宰翟仲侃，仲侃被邪說所惑，對慧可加以迫害，師乃於開皇十三年（一說十二年）示寂，世壽一百零七，有“正宗普覺大師”、“大祖禪師”等諡號。

④老胡：指達磨祖師。

⑤謝三郎：這只是當時一個普通人的名字而已，在燈錄中還有諸如“孟八郎”之類的名字，皆是不必去考究的當時不很著名的人名。

⑥事因囑起：謂西來意旨，是因達磨祖師對二祖慧可的付囑而產生的，此後便祖祖相傳了。

⑦撓聒：本義為騷擾、吵鬧，這裏是指後世叢林的熱鬧參究場面，皆因“安心”付囑而起。

【筆叩】

“安心”公案是中國禪宗的一個祖師悟道因緣，也是禪宗所公認的“西來直指”的教理的理論源頭。當年的二祖在達摩門下參學，已經發了大勇猛心，他站立雪地終夜，而且還切斷了自己的手臂以示求法心切，達摩祖師才給他“安心”。然而在具體的“安心”過程中，達摩祖師只用“你拿自己的心來，我替你安”一語提撕，慧可便尋

達磨安心

覓那個“心”不可得，此時那個妄心也真正地消失乾淨了，於是達磨祖師說：“我已經給你安完心了。”禪宗中的開悟只在學人自身，任何高明的禪師也無法替代弟子去完成開悟，但可以為弟子的開悟提供一隙光亮，為他們的參究提供一個入處，這就是達摩要二祖“拿心來”的妙用所在。

慧開在這裏的評唱可謂橫生枝節了，他以反語的形式提出達摩老衲，不遠十萬里航海特意到中國來，可算是無風起浪了。而當他拈出：達摩最後接引得一個門徒，却又六根不完整（指斷臂）之後，便以一句毫無實在意義的“謝三郎不識四字”來收束。這樣無事找事，其目的不外乎是要激發起學人參究的疑情，而當學人的疑情被提起時，慧開却又塞進一個毫無意義的話頭，讓學人撲了個空之後去開悟。在結尾的頌古中，慧開指出：“西來直指”的意旨，全是因為達摩的付囑而引起；吵鬧叢林數百年的由頭，原來就是這個！那麼，“這個”究竟又是什麼？請你參！

女子出定^①

世尊昔因文殊^②至諸佛集處，值諸佛各還本處，惟有一女人，近彼佛坐，入於三昧。文殊乃白佛云：“何女人得近佛坐，而我不得？”佛告文殊：“汝但覺此女，令從三昧起，汝自問之。”文殊遶女人三匝，鳴指一下，乃托至梵天^③，盡其神力，而不能出。世尊云：“假使百千文殊，亦出此女人定不得。下方過一十二億河沙國土，有罔明菩薩^④，能出此女人定。”須臾，罔明大士從地湧出，禮拜世尊。世尊敕罔明：“却至女人前，鳴指一下。”女人於是從定而出。

無門曰。釋迦老子做者一場雜劇^⑤，不通小小。且道文殊是七佛之師，因甚出女人定不得？罔明初地菩薩^⑥，爲甚却出得？若向者裏見得親切，業識^⑦忙忙，那伽大定^⑧。

頌曰：出得出不得，渠儂^⑨得自由；神頭并鬼面，敗闕當風流。

【註釋】

①《大智度論》卷十：“文殊尸利到諸佛集處，有一女人近彼佛坐，入三昧。文殊尸利入，禮佛足已，白佛言：‘云何此女人得近佛坐，而我不得？’佛告文殊尸利：‘汝覺此女人，令從三昧起，汝自問之。’文殊尸利即彈指覺之，而不可覺；以大聲喚，亦不可覺；捉手牽，亦不可覺；又以神足動三千大千世界，猶亦不覺。文殊尸利白佛言：‘世尊！我不能令覺。’是時佛放大光明，照下方世界。是中有一菩薩名棄諸蓋，即時從下方出，來到佛所，頭面禮佛足，一面立。佛告棄諸蓋菩薩：‘汝覺此女人。’即時彈指，此女從三昧起。文殊尸利白佛言：‘以何因緣我動三千大千世界，不能令此女起，棄諸蓋菩薩一彈指，便從三昧起？’佛告文殊

女子出定

尸利：‘汝因此女人，初發阿耨多羅三藐三菩提意；是女人因棄諸蓋菩薩，初發阿耨多羅三藐三菩提意。以是故，汝不能令覺。汝於諸佛三昧中功德未滿，是諸菩薩三昧中得自在，佛三昧中少多入，而未得自在故耳。’”

②文殊：菩薩名，梵名 **Mañjuśrī**，音譯作文殊師利、曼殊室利、滿祖室哩，意譯為妙德、妙吉祥、妙樂、法王子，又稱文殊師利童真、孺童文殊菩薩，為我國佛教四大菩薩之一，與般若經典關係甚深。或謂他為已成之佛，如《首楞嚴三昧經》卷下，載過去久遠劫有龍種上如來，於南方平等世界成無上正等覺，壽四百四十萬歲而入涅槃，彼佛即今之文殊師利法王子。或謂他為實在人物，如《文殊師利般涅槃經》，謂此菩薩生於舍衛國多羅聚落梵德婆羅門家，生時屋宅化如蓮花，由其母之右脅出生，後至釋迦牟尼佛所出家學道。一說文殊菩薩是諸佛的父母，但一般的說法則是文殊師利菩薩與普賢菩薩同為釋迦佛的脅侍，分別表示佛智、佛慧二德。他所乘的獅子，是一種威猛的象徵。

③梵天：梵語 **Brahmā**、**Brahma-deva**，音譯婆羅賀摩、沒羅含摩、梵摩，意譯清淨、離欲。佛教中總稱色界的初禪天為梵天，包括“大梵天”，即初禪天之主；“梵輔天”，即輔佐大梵天的輔弼臣；“梵眾天”，即一般的梵天，指大梵天所統禦的天眾。通常稱為“梵天”者，多指大梵天王。

④罔明菩薩：即《大智度論》中的棄諸蓋菩薩。

⑤雜劇：宋代的一種以滑稽調笑為特點的表演。元代發展成戲劇，每本多為四折，每折由同宮調同韻的北曲套曲和賓白組成。明清兩代的雜劇則每本不限於四折。

⑥初地菩薩：菩薩十地（即歡喜地、離垢地、發光地、焰慧地、難勝地、現前地、遠行地、不動地、善慧地、法雲地。又作“十住”）中的第一地“歡喜地”（梵語 **pramudita - bhūmi**）。地，梵語 **bhūmi**，乃住處、住持、生成之意，即住其位為家，並於其位持法、育法、生果之意。

女子出定

⑦業識：指有情流轉的根本識，謂隨根本無明的惑業而使本心迷惑者。

⑧那伽大定：身變龍而定止於深淵叫做那伽定。那伽：梵語 nāga 的音譯，意譯龍、象、無罪、不來，經典稱佛或阿羅漢為摩訶那伽，比喻有大力用。

⑨渠儂：吳地古代方言，具有他、他們的含義。曾幾《茶山集》卷五《次憂字韻》：“惟有埧簾發清吹，渠儂無厭亦無求。”

【筆叩】

“女子出定”這則公案在後世的禪門中常常為人引用，但在慧開之前，將這一因緣作為公案來參究者並不多。在這個公案中，作為佛陀脅侍的文殊菩薩竟然沒有辦法讓一個在佛陀身邊習定的女子出定，而作為初地菩薩的罔明却只要在女子身邊鳴指一下，她就出定了。這本身就足以激發起學人參究的疑情了，於是慧開乘機“撒潑”，由此生發開去，給學人抖出許多機鋒來了。他指出：釋迦佛之所以要做這一場雜劇，並不只是為了小事一樁，乃是落在學人生死大事因緣之上。那麼，你且說說：文殊作為過去七佛的老師，他為什麼無法使女子出定？而罔明只是初地菩薩，他為什麼能夠輕而易舉地使女子出定？如果能夠在這個地方下得出一句轉語，如實地見出其中的奧旨，則不啻是會發現茫茫業識的所在，同時也可以見出那伽大定中的究竟。

在結尾的頌古中，慧開說：（罔明）能夠出得女子的定與（文殊）出不得女子之定，但他們彼此都得到了自由；即使是神頭與鬼面，各種破綻一齊顯露出來，也應當是一場風流。那麼，在這風流之處，自然別有一番滋味，你且品品看！

首山竹篋^①

首山和尚^②拈竹篋示衆云：“汝等諸人若喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背。汝諸人且道喚作甚麼？”

無門曰：喚作竹篋則觸，不喚作竹篋則背；不得有語，不得無語。速道！速道！

頌曰：拈起竹篋，行殺活令^③；背觸交馳，佛祖乞命。

【註釋】

①《五燈會元》卷十一《葉縣歸省傳》：“（歸省）參首山。山一日舉竹篋問曰：‘喚作竹篋即觸，不喚作竹篋即背。喚作甚麼？’師掣得擲地上曰：‘是甚麼？’山曰：‘瞎。’師於言下，豁然頓悟。”葉縣歸省：俗姓賈，冀州（今河北冀縣一帶）人，大約十世紀下半葉住世。少年出家，受戒後即遊方，參省念得法，後住葉縣廣教院。

②首山和尚：即省念禪師（九二六年～九九三年），五代臨濟宗僧人，號首山，萊州（山東）人，俗姓狄。幼在本郡南禪寺剃度，才受具戒即遍遊禪席，專修頭陀行，並密誦《法華經》，人稱“念法華”。後師事風穴延沼禪師，得其心法。開法於汝州（河南省臨汝）首山，為第一世；又住汝州葉縣寶安山廣教院及城下寶應院等道場，其家風為：“一言截斷千江口，萬仞峰前始得玄。”其禪法名振四方，風靡當世。淳化三年（九九二年）十二月四日安然而逝，時年六十八，有《汝州首山念和尚語錄》一卷傳世。

③行殺活令：謂行（傳達）“殺”或者“活”的將令。

【筆叩】

“首山竹篋”這則公案，涉及了禪法中的“名”與“實”這個命題。當時的歸省參省念，省念便拿手中的竹

首山竹篋

篋來供他參究，而作為竹篋，這個命名是約定俗成了的，但如果在沒有給它命名之前，它不一定叫做竹篋；且命名了之後，“竹篋”這個“名”與“實”之間，也不見的全部吻合。因此，省念提出：如果將它叫作竹篋便會觸（觸世間法），如果不將它叫作竹篋又將背（違背佛法），那麼究竟該叫它作什麼（如何才不觸不背）？在《金剛經》中，“佛說……即非……是名……”這種否定之否定的句式常見，其實不外乎是開示世人不要被世法所惑，但同時又不可迴避世間法（即不觸不背）。省念的這個禪機，完全是從《金剛經》中的這一否定形式中活用過來的，學人援此參究，自然也可以擺脫世法的種種束縛而又不背世法。在《景德錄》卷二十一載羅漢桂琛參學於玄沙師備，也有與此相似的一則公案：“玄沙嘗問（桂琛）曰：‘三界唯心，汝作麼生會？’師指倚子曰：‘和尚喚遮箇作什麼？’玄沙曰：‘倚子。’曰：‘和尚不會三界唯心。’玄沙曰：‘我喚遮箇作竹木，汝喚作什麼？’曰；‘桂琛亦喚作竹木。’玄沙曰：‘盡大地覓一箇會佛法底人不可得。’師自爾愈加激勵。”桂琛與玄沙之間以“椅子”的名與實來參究，自然也就與這則公案異曲同工了。

要做到“不觸不背”，本身就很不容易了。可慧開還在這裏火上澆油，他在首山“不觸不背”的基礎上，還添加了“不得有語，不得無語”兩句，然後咄咄逼人地連續逼拶學人“趕快說”。這真是不讓學人有片刻的喘息之機，其中的“毒辣”，自然比省念對歸省的開示還要勝過十分。因而，慧開在結尾的頌古中說：拈起這個竹篋，傳達殺、活之令；（如果）能夠“背觸交馳”，即使祖與佛來了，也會首肯你的禪機的。在這裏的“背觸交馳”，即謂對方如果從“背”的方面來，則宜向觸的方面去應；如果從觸的方面來，則宜朝背的方向去應機，這也就是歸省

首山竹篋

猛然從省念手中奪得竹篋丟在地上，反問他“是甚麼”這個應機的妙處所在。既然如此，這則公案畢竟是現成的古則，那麼，你現在又將如何“不觸不背”地去參究它呢？

芭蕉拄杖^①

芭蕉和尚^②示衆云：“爾有拄杖子，我與爾拄杖子。爾無拄杖子，我奪爾拄杖子。”

無門曰：扶過斷橋水，伴歸無月村。若喚作拄杖，入地獄如箭。

頌曰：諸方深與淺，都在掌握中；撐天并拄地，隨處振宗風。

【註釋】

①《五燈會元》卷九《慧清傳》：“（慧清）上堂，拈拄杖示衆曰：‘你有拄杖子，我與你拄杖子；你無拄杖子，我奪却你拄杖子。’靠拄杖下座。”

②芭蕉和尚：慧清禪師，新羅國（今朝鮮）人，約十世紀上半葉前後住世。二十八歲時參謁仰山下南塔光涌禪師而得法，出住郢州（今湖北鐘祥、京山一帶）芭蕉山。

【筆叩】

芭蕉慧清的這則“拄杖”公案，頗有反行其道的意味，確為禪家接機的一種妙用。記得臨濟義玄在開示中曾經說過“驅耕夫之牛，奪飢人之食，敲骨取髓，痛下針錐”的話，後世的雲門宗禪師天衣義懷對此有過註釋：“驅耕夫之牛，令他苗稼豐登；奪飢人之食，令他永絕飢渴。”可見，在慧清這裏，別人已經有“拄杖子”了，却還要硬塞一根給他；別人沒有“拄杖子”，却偏還要去奪他的拄杖子。這不分明是搶耕夫的牛，奪飢者的食物麼？雖然如此，若不這樣，焉知禪師的慈悲所在。當年的趙州遇上一個學人問他“一物不將來時如何”，趙州却要他“放下著”，那學人問他“既是一物不將來，放下個什

芭蕉拄杖

麼”，趙州說：“放不下，擔取去。”在慧清這裏，對於沒有參禪入道的人，勢必會要塞一個禪機（拄杖子）給他；如果參禪已經得到了一個入處的人，則勢必會要從他們那裏搶過那話頭來，使之像趙州這裏一樣，連那個“一物不將來”的一念也得褫奪乾淨。

慧開在這裏的評唱，採用順水推舟的方式引出禪機。他首先的兩句，無疑是對“你有拄杖子，我與你拄杖子”的最好詮釋，這種“予”（或曰“縱”），就如同攙扶著學人涉過斷橋之水，陪伴他走過黑夜無月的漆黑村莊一樣。誠然，這裏的“斷橋水”與“無月村”，其中已經蘊藏了無盡的禪機，很有用心參究一番的必要。關鍵是慧開在這一“縱”之後，立即樞住這個“拄杖子”來逼問學人：如果將它叫作拄杖子，那你入地獄將如離弦的箭那般快。到底叫它做甚麼？其中冷暖，只有禪家獨自知，也許你已略知箇中的滋味？

結尾的頌古是對這則公案的評述：像慧清這樣稔知了諸方禪機深淺的大德，則接機時一切均在他的掌握之中了；惟其如此，他便足可撐起一方天地，隨處激揚自家的宗風。

他是阿誰^①

東山演師祖^②曰：“釋迦彌勒猶是他奴，且道他是阿誰？”

無門曰：若也見得他分曉，譬如十字街頭撞見親爺相似，更不須問別人道是與不是。

頌曰：他弓莫挽，他馬莫騎；他非莫辨，他事莫知。

【註釋】

①《續傳燈錄》卷十二《開聖覺禪師傳》：“（開聖覺）遍遊叢林，至五祖演禪師會下。演問：‘釋迦彌勒猶是他奴，他是阿誰？’師曰：‘胡張三，黑李四。’演深喜之，以語悟首座。悟云：‘恐未實，更須搜看。’演後復問師：‘釋迦彌勒猶是他奴，他是阿誰？’師曰：‘胡張三，黑李四。’演云：‘不是！不是！’師曰：‘昨日是，今日因甚不是？’演云：‘昨日是，今日不是。’師始大悟。”

②東山演師祖：即五祖法演禪師，參見上文註釋。

【筆叩】

五祖法演接引開聖覺的這個話頭，頗具有一些超佛越祖的氣勢，他所叩問學人的那個“他（阿誰）”，顯然是處在超越佛與祖的高度之上的。像這樣高的禪機垂問，自然不是言語可以企及的，因此，慧開提醒學人：如果能夠在這裏清楚地見得出箇中的究竟來，那麼他就如同在十字街頭遇上親爹娘相似，不須詢問便知道是自家的爺娘。原來，這個“阿誰”却是自己家裏的，那麼，何不反觀自性去發現呢！為此，慧開在頌古中一連用四個否定句來破斥學人的外馳心，其實，這四句話合起來只是一句話：切莫外求，一切都是自家的。既然如此，你可別丟失咧！

竿頭進步^①

石霜和尚^②云：“百尺竿頭如何進步？”又古德云：“百尺竿頭坐底人，雖然得入未爲真；百尺竿頭須進步，十方世界現全身。”

無門曰：進得步，翻得身；更嫌何處不稱尊？然雖如是，且道百尺竿頭如何進步？嘎^③！

頌曰：瞎却頂門眼，錯認定盤星；拚^④身能捨命，一盲引衆盲。

【註釋】

① “百尺竿頭”這個因緣，在住石霜的幾位禪師的語錄中無法找到，通檢《五燈會元》，其中只有長沙景岑、茶陵郁山主、黃龍誨機、三交智嵩、法雲善本、三祖法宗、兜率從悅、道場居慧、五祖法演、何山守珣、天童淨全、延福慧升這些禪師的傳記中，涉及到了這個話頭，並無出自住石霜者。又“百尺竿頭坐底人”這個禪偈，也只在天童淨全禪師的傳記中出現了，慧開在這裏的引述也許沒有將出處核實清楚。

② 石霜和尚：未詳，石霜這個道場在湖南瀏陽，慶諸禪師爲開山祖師。慶諸：唐代青原系禪師，世稱石霜慶諸（八〇七年～八八八年），吉州（江西省）新淦人，俗姓陳。十三歲，投洪州（江西省南昌縣）西山紹鑾禪翁落髮，二十三歲，於嵩山受具足戒，學戒律。不久，以嵩山之學爲漸宗，而禪師的志趣在於禪，遂至瀉山靈祐門下參學，擔任米頭。又至潭州道吾山參謁道吾圓智，得其心要，遂嗣其法。後爲避世，乃混俗於瀏陽（湖南長沙），人皆不識，故又稱“瀏陽叟”。後爲洞山良价所識，舉住石霜山，始爲人所知。其後，圓智以師爲嫡嗣，親至石霜山，慶諸乃執以師禮。及圓智示寂，學徒雲集石霜山達五百人，師避之不得，遂止住二十年，晨夕與學侶扣擊問答，學衆有長坐不臥，屹若株杌者，世稱“石霜

竿頭進步

枯木衆”。唐僖宗聞師之道譽，欲賜紫衣，師堅辭不受。光啓四年二月二十日示寂，世壽八十二，法臘五十九，諡號“普會大師”。

③嘎：語氣詞，表示省悟或驚奇。在這裏是爲了提醒學人引起注意，直下參究。

④拚：同拚，豁出去。

【筆叩】

“百尺竿頭更進步”體現了參禪的最後衝出關口的那種艱巨的行功，也是佛門中所津津樂道的一句口頭禪。慧開在這裏首先拈出古德的“百尺竿頭如何進步”，接著又將“百尺竿頭坐底人，雖然得入未爲真；百尺竿頭須進步，十方世界現全身”這首禪偈舉出，使得在“百尺竿頭”再進一步的意義更加明瞭。於是，他便在此基礎上評唱開去，他在認同百尺竿頭再進一步便能衝出難關獲得解脫的前提下，提出如何在這百尺竿頭再進一步，逼拶學人直下參究。的確，學人的修行如果能夠達到“百尺竿頭”的程度，也誠爲不易，而到此境地還必須再向上進一步，自然是難上加難了。這時也只有拼命一博，纔可能找到出身之處，因而慧開在“頌”中就十分提倡“捨命拚身”。而今若是有人到了“百尺竿頭”，你可千萬不要怕死呀！

兜率三關^①

兜率悅^②和尚設三關問學者：撥草參玄，只圖見性，即今上人性在甚處^③？識得自性，方脫生死，眼光落時作麼生脫？^④脫得生死，便知去處，四大分離，向甚處去^⑤？

無門曰：若能下得此三轉語，便可以隨處作主，遇緣即宗。其或未然，籠滄易飽，細嚼難飢。

頌曰：一念普觀^⑥無量劫，無量劫事即如今；如今覷破箇一念，覷破如今覷底人。

【註釋】

①《五燈會元》卷十七《兜率從悅傳》載：“（從悅）室中設三語以驗學者：一曰撥草瞻風，（瞻，清藏本、續藏本均作‘擔’）祇圖見性，即今上人性在甚麼處？二曰識得自性，方脫生死，眼光落地時作麼生脫？三曰脫得生死，便知去處。四大分離，向甚麼處去？”

②兜率悅：即兜率從悅禪師（一〇四四年～一〇九一年），宋代臨濟宗黃龍派僧人，俗姓熊，贛州（江西）人，參寶峰克文得法。嗣後出住隆興府（今江西南昌市一帶）兜率院，諡“真寂禪師”之號。

③以上為兜率的第一關，主要是提醒學人入道見性。上人：梵語 **puruṣarṣabha**，對智德兼備而可為眾僧及眾人師者之高僧的尊稱。④以上為第二關，重點在如何脫離生死上提撕。眼光落地時：指臨死之前。

⑤以上為第三關，提醒學人關注人生最終的歸宿。

⑥普觀：在《觀無量壽經》的“十六觀”中，有“普觀”這一觀。行此觀法時，觀想自生於極樂世界，結跏趺坐於蓮花上，蓮花開時，有五百色光來照身，乃至觀想佛菩薩等充滿於虛空之中。

【筆叩】

兜率三關的施設，對於接引三種不同修學程度的學人悟道，是非常恰當的，也頗為後世叢林所注重。第一關是引導學人去見性，對於初入叢林不久的學人，在禪師的引導下撥草瞻風，自然不外乎要見得自性，而兜率的第一問也就問在“即今上人性在甚麼處”這個關鍵點上，正好達到了迫使學人直下悟去的目的。見性之後，自然不外乎要實現修行的最終目的，即了脫生死，兜率恰在“眼光落地時作麼生脫”這個要害之處叩問學人，自然可以使學人放下諸緣，死心志道。佛門的所謂了脫生死，無非是要進入佛陀的國土，對於這個人生最終的歸宿，兜率又提出了“四大分離，向甚麼處去”的最後一問。實際上，第一問是針對初機的啓發；第二問是重在落實了脫生死的切實修行上，這個“作麼生脫”實際上不外乎是要踏實修行，步步不落虛空，才有“脫”的緣分；第三問落在死後的方向，這既可以提撕起學人的正念，又可以鞭策學人加緊修持，去掉一切放逸情緒。這樣的三個機關施設，對於廣泛接引禪門後學，無疑是十分契機的。

慧開在舉出兜率的三關施設之後指出：如果能夠在這裏下得三個轉語，那人便可以隨處作主（不受人惑），遇上緣分便能顯揚宗風了。假使不能這樣，則如同吃粗飯起初容易使人飽足，但到後來細加咀嚼便感到難以充飢了。在結尾的頌古中，慧開將禪行的運作做了明瞭的開示。他認為：只要運用普觀，就可以在一念中觀照到無量劫（一念三千、一念萬年），而無量劫的生死流轉之事就如同現在的這一念；如果現在能夠徹底看破這一念，則最好是連同現在那個去看破的人也要一同看破。如何才能看破這個“看破的人”？參！

乾峰一路^①

乾峰和尚^②因僧問：“十方薄伽梵，一路涅槃門^③。未審路頭在甚麼處？”峯拈起拄杖劃一劃，云：“在者裏。”後僧請益雲門，門拈起扇子云：“扇子踳跳上三十三天^④，築著帝釋^⑤鼻孔，東海鯉魚打一棒，雨似盆傾。”

無門曰：一人向深深海底行，簸土揚塵；一人於高高山頂立，白浪滔天^⑥。把定放行^⑦，各出一隻手扶豎宗乘^⑧，大似兩箇馳子^⑨相撞著，世上應無直底人。正眼觀來，二大老^⑩總未識路頭在。

頌曰：未舉步時先已到，未動舌時先說了；直饒著著在機先，更須知有向上竅。

【註釋】

①《五燈會元》卷十三《乾峯傳》：“問：‘十方薄伽梵，一路涅槃門。未審路頭在甚麼處？’師以拄杖畫云：‘在這裏。’（僧後請益雲門，門拈起扇子云：‘扇子踳跳上三十三天，築著帝釋鼻孔；東海鯉打一棒，雨似盆傾。會麼？’）”

②乾峯和尚：生寂年代及生平事跡不詳，唐代曹洞宗僧人，嗣洞山良价禪師，住越州。

③十方薄伽梵，一路涅槃門：見《首楞嚴經》，謂十方皆是佛地，路路通往涅槃。薄伽梵：梵語 **bhagavat**，為佛陀十號之一，諸佛通號之一。涅槃門：進入涅槃的門戶。涅槃：梵語 **nirvāṇa**，原是印度語，具稱涅槃那，也被譯做泥洹或捫縛南。它的意義包括了滅、寂、寂滅、寂靜、滅度，玄奘譯為圓寂。

④三十三天：即忉利天，梵語 **Trayastrimśa**，音譯多羅夜登陵舍，意譯“三十三天”，“忉利”是梵名的略稱。此天為欲界六天中的第二天，在須彌山頂。帝釋天住於中央的大城，四方各有八城

乾峰一路

由其眷屬天衆居住，合計共有三十三天。

⑤帝釋：即忉利天主，居須彌山之頂喜見城，統領他的三十二天（忉利天譯三十三天），梵名釋迦提桓因陀羅Śakra- devānām-indra，略云釋提桓因。

⑥高高山頂立，深深海底行：此語源出藥山惟儼禪師開示語。《景德錄》卷十七《道膺傳》亦載：“欲得保任此事，須向高高山頂立，深深海底行，方有些子氣力。”慧開在這裏是轉引古德的禪機語。

⑦把定放行：“把定”與“放行”均是禪家的機關施設語，其中“把定”指截斷學人的語路，使學人無所用心；“放行”指稍加寬縱，給人一個入道的方便。

⑧宗乘：指各個宗門所弘揚的宗義及教典。

⑨馳子：指快跑的小兒。此處的“馳”疑為“駝”之訛，因兩個駝背人相撞，則自然會感覺到這“世上應無直底人”。

⑩大老：指年高德重的著名禪師。

【筆叩】

“乾峯一路”是禪門中較著名的一則公案，在乾峯這裏，他對於提出解脫之路處處都是、然後反叩這路頭究竟在什麼地方的學人，只是拈起拄杖在地上劃一劃說：“在這裏！”一句“在這裏”，必然會打破學人對路頭的尋思，使之當下反觀自性去見道。後來有僧舉這一因緣請雲門禪師開示，文偃便拈起扇子說：這扇子蹦跳上了三十三天，堵塞了帝釋的鼻孔；東海的鯉魚被打了一棒之後，便大雨瓶盆。這裏的扇子蹦跳與鯉魚被打等機緣語，都只是一種方便的說法，因為要回答這個路頭在哪裏的提問，畢竟是離文字言句的，因而語言的施設僅僅只是一種方便罷了。如果學人驀然開悟，則“在這裏”一語便名不虛傳，親切可見；如果學人還在是非海裏擬思，則無論是扇子蹦

跳也罷、鯉魚被打也罷，都不干他事。

慧開在陳述了這則公案之後，便放開來作評唱。他認為：雲門與乾峯兩人，其中一個潛伏在深深海底，却能夠顛簸泥土、揚起塵埃；另一個站在高高的山頂，却又能夠使白浪滔天。這兩個大德一個截斷學人的言路，一個放開一線讓學人進入，各自伸出一隻手來扶植著宗風，好像兩個駝背人撞個正著（謂他們兩人殊途同歸），這世間應當沒有一個正直人（事實上禪機是無法用正面的語言表述的，因而直接說破的禪師很難見到；若是說破，他便不是高明的禪師了）。如果用正眼來看待，乾峯與雲門這兩個大師，都不知道路頭究竟在何處。這樣好肉剜瘡似的一評唱，便將乾峯與雲門都給否定了，則自然會激起學人的疑情：那麼，何人又能識得路頭呢？經過幾番參究，最終還是會要落實到學人自己身上的，從而使學人回光反照，徹見自家心源。

在結尾的“頌”中，慧開指出禪機往往在沒有舉步時便已經先到了，在沒有開口時往往已經先說了；縱使你步步都搶在禪機的前面，但還是應當知道更有向上的那一竅。那麼，如何是更加向上的那一竅呢？小心你的鼻孔！

慧開自跋^①

從上佛祖垂示機緣，據款結案^②，初無剩語^③。揭翻腦蓋，露出眼睛^④，肯要諸人直下承當，不從他覓。若是通方上士^⑤，纔聞舉著，便知落處，了無門戶可入，亦無階級可升，掉臂度關，不問關吏^⑥。豈不見玄沙道“無門解脫之門，無意道人之意”^⑦？又白雲^⑧道：“明明知道只是者箇，爲甚麼透不過？”恁麼說話，也是赤土搽牛糞^⑨。若透得無門關，早是鈍置無門；若透不得無門關，亦乃辜負自己。所謂涅槃心易曉，差別智難明，明得差別智，家國自安寧。豈紹定改元解制前五日^⑩，楊岐八世孫無門比丘慧開謹識。

【註釋】

① “慧開自跋”這個標題是筆者加的。

② 據款結案：《碧巖錄序》：“大凡頌古只是繞路說禪，拈古大綱，據款結案而已。”

③ 剩語：多餘的話。

④ 揭翻腦蓋，露出眼睛：指給學人點明入處，使之得到一個入道得方便。

⑤ 上士：上根之人。

⑥ 掉臂度關，不問關吏：《黃龍慧南語錄》載慧南設“三關”接引學人，“脫有酬者，師（慧南）未嘗可否，人莫涯其意。有問其故，師曰：‘已過關者，掉臂徑去，安知有關吏？從吏問可否，此未透關者也。’”

⑦ 玄沙：師備禪師（八三五年～九〇八年），唐末五代禪僧，又稱玄沙師備，閩縣（福建省）人，俗姓謝。咸通元年（八六〇年）投芙蓉山靈訓剃度出家，後從開元寺道玄受具足戒，參謁雪峰義存，並嗣其法。師備持律嚴謹，時人尊稱“備頭陀”，先後住持梅

慧開自跋

溪普應院、福州玄沙院等刹。光化元年（八九八年），應閩王王審知之請，住安國院，並獲昭宗賜紫衣與“宗一大師”之號。後梁開平二年示寂，世壽七十四（一說七十五）。有《玄沙師備禪師語錄》、《玄沙師備禪師廣錄》傳世，門下有桂琛等人。《五燈會元》卷七《玄沙傳》載師備上堂說：“佛道閑曠，無有程途。無門解脫之門，無意道人之意。不在三際，故不可昇沉；建立乖真，非屬造化。……”

⑧白雲：當指白雲守端禪師（一〇二五年～一〇七二年），宋臨濟宗楊岐派僧人。衡陽（湖南）人，俗姓周。依茶陵郁禪師剃度後，參學諸方，後謁楊岐方會，嗣其法。其後，相繼開堂於江州（江西）承天禪院、圓通崇勝禪院、舒州（安徽）法華山證道禪院、龍門山乾明禪院、興化禪院、白雲山海會禪院等處。熙寧五年示寂，世壽四十八。有《白雲端和尚語要》一卷，門人五祖法演為他編《白雲端禪師語錄》二卷、《白雲端和尚廣錄》四卷。

⑨赤土搽牛欄：大抵為宋代的歇後語，帶有白搭、白費力的含義。赤土：江湖行間話，指墨。在墨上面塗牛奶，實質上等於是白搭。

⑩峇：同“時”。紹定改元解制前五日：據《宋史·本紀》卷第四十一《理宗紀》所載：“（寶慶）十一月戊寅，奉上寧宗徽號冊寶於太廟。辛巳，日南至，郊，大赦。改明年為紹定元年。十二月己酉，日旁有氣如珥。壬申，發廩振贍京城細民。大元兵破關外諸隘，四川制置鄭損棄三關。”是年為公元一二二八年。按照慧開的《序言》前面所載的說明，《無門關》的刻板是在紹定二年（一二二九年）正月初五日，而此書的整理成冊是在紹定元年十二月初五。此書的整理前後大約歷時二十日，因而慧開寫這個《跋》時，應當就在在紹定元年（一二二八年）的十二月二十五日。

【筆叩】

慧開的《跋》進一步將《無門關》編纂的目的作了說

慧開自跋

明，慧開表明了《無門關》的寫作是爲了闡揚禪門頓教的這一目的，他極力主張“據款結案”，直下承當的作風，同時對那種才聞舉著便知落處的上根學人也備加讚賞。他爲了避免學人對《無門關》產生誤解，因鄭重地聲明了這些公案評唱的纂輯不過是“赤土上搽牛奶”罷了，如果學人透得過關，早已是鈍置無門了；如果沒有過去，則是辜負了學人自己。可見，《無門關》的語言施設也純是不得已的陳設，作者援引古人的這些舊家什，無非也只是給了學人一片止啼黃葉。今天我們閱讀這些公案，只能將之作爲引發疑情的楔子，一旦疑情生起，便要拋棄這些陳穀子、爛芝麻，打破自己的疑情煩惱罐，以獲得透脫自在的法喜境界。

“無門解脫之門，無意道人之意”，那麼，你說“無門”這道關口究竟設在何處？如果你透得過關來，非但發現這裏無關也無隘，更無關吏；倘使你躊躇不進，則處處關隘，步步有人把守。大丈夫，就是要入這“無門關”如入無人之地，將慧開的這些“勞什子”一齊拈起，拋向無何之方國，以貴圖天下太平。

後記

《筆叩無門關》與《禪門境界論》兩書分別竣稿於二〇〇三年。其中《筆叩無門關》在元月完稿，當時正患哮喘，後半部分文稿是在邊打點滴邊寫作之中做完的；《禪門境界論》竣稿於該年十月底，也是半點滴半撰寫之中完成。兩書成稿之後，曾函寄臺灣高雄《妙林》雜誌社，該刊當時由林碧玉女士主持編輯，她對這兩種書稿表示熱烈歡迎，並承諾連載之後還要結集出版。

二〇〇四年九月，余應邀赴高雄妙林雜誌社訪問，在壽山下小住三月，並撰寫了《元亨攬勝》這個小冊子。訪問期間，林女士對我的生活照顧百般周到，從中也足以見出她對雜誌社的巨大貢獻。二〇〇六年五月，林女士也曾組團來湖南旅遊，順便光臨了寒舍，完成了回訪之禮。此二種書稿亦從二〇〇四年元月起連載，至二〇〇六年全部刊載完畢。然天有不測風雲，人有無常之變化，不期林女士於來年之七月便與世長辭了！人之云亡，諸事焉能如前，非但書稿不能如期結集，即使尚在刊登的《臨濟下虎丘禪系概述》一書，也中止了連載。幸虧杭州佛學院樂於襄助，承擔了《臨濟下虎丘禪系概述》與《南宋元明清初曹洞禪》兩書的出版事宜，方使舍中存稿得以全部面世。

今以《筆叩無門關》與《禪門境界論》雖在臺灣連載，但大陸學人畢竟很少流覽，故將之重新整理，付諸棗梨，以奉獻於大陸有緣讀者之前。並以此兩書梓世的方式來紀念英年早逝的林女士，但願她的在天之靈見到這兩本書，能釋疇昔之錦念、並為之歡欣。

二〇〇九年十二月，我曾與群眾出版社取得出版合約，且蕭主編對《筆叩無門關》的編審很使我滿意。然其

後記

間由於方姓編輯不懂裝懂，肆意肢解《禪門境界論》一書，經商榷無果，我只得取回書稿。又於二〇一二年報中國財富出版社並取得書號，然因編輯部發行僅百冊而耗資四萬餘元，亦只能作罷。而今打算不要書號自己印行百餘冊，遇上有緣人士則贈與一本，庶以此而垂蔭於世焉。時二〇一三年七月十五日，長沙蔡日新識於北郊懷瑜居。

附錄 禪家生死觀管窺

提要：生死本是人生大事，因而古人曰：“死生亦大矣！”生死大事，也歷來為佛家所重視，從修行人開口便說的“斷貪愛緣，出生死流”，足以見出了生脫死是佛門修學的核心。然而，生老病死、成住壞空，本是不可抗逆的規律，即便佛陀本人也有般涅槃的一天。因而修行人如何正確面對自己的生死，如何坦蕩地走完自己的人生路途，便成了禪門修學的關鍵所在。透過禪師們的種種的遷滅因緣，我們至少可以窺視到他們清澄無滓的心境，至少可以揣測出他們把佛法教理融化在自身修行中的實況。在禪家那裏，破除二執，斷絕貪愛緣（根本無明），成了他們明心見性的著力處，也是他們臨終坦然辭世的內因。

關鍵字：禪宗 緣起觀 生死觀 降魔破執 見性明心

一、引言

與其他宗教不一樣，對於人類的生老病死現象，佛教的闡釋更為深入，除了具有哲學層面的意義以外，更具有宗教層面的修學意義。佛教講緣起，其中十二緣起之說，便把人們的生老病死現象概括地表述清楚了。由於根本無明（*avidyā*, *avijjā* 即不明對四諦、緣起的道理）所致，人們便會造作身、語、意三業，是乃緣起中之“行（*samskara*, *saṅkharā*）”；由是而生六識（*viñāna*, *viñña*）；由是而感

知六境（色、聲、香、味、觸、法），是為“名色（nāma-rūpa）”；由名色而產生感知六境的“六處（ṣaḍ-āyatana, saḷāyatana, 六入、六入處）”；由是而產生了根（六根）、境（六境）、識（六識）三者的和合，有了前三者的和合，勢必會因根、境、識而有感覺，是為“觸（sparśa, phassa）”；有了感覺，便會生起感知，是為“受（vedana）”；因感知形成，便會生起強烈的憎愛感，是為“愛（tṛṣṇā, tañha, 也譯為渴愛）”；由是而緣愛憎情感產生相應的行為，是為“取（upādāna, 含有欲取、見取、戒禁取、我語取等四取）”；由是善惡業生成，是為“有（bhava, 即存在）”；因業有之感召，由是而產生某種日常經驗或產生某一新的有情，是為“生（jāti）”；因“生”便會產生“老死（jāra-maraṇa）”。在《緣起經》中，於老死之後加上了愁（soka）、悲（parideva）、苦（dukkha）、憂（domanassa）、惱（upāyāsa），認為生以後會產生老死等苦，故以老死代表一切的苦惱。透視這十二緣起的因緣鏈，我們要出常流，則勢必要在根本“無明”上痛下功夫。若能斷得根本無明，則三業不會產生，三業不生則六識、名色、六處、觸、受、愛、取、有諸緣不起，以上諸緣不起則斷生緣，生緣若斷則自然無老死緣了。

按照佛教的輪回理論展開進行討論，則一個生命乃至一個念頭的萌生，無不與過去的業緣密切相關，生命的輪回也與業緣果報形影不離。而在另一方面，從般若的教義出發，佛教又建立起了“諸法無我”的理念。在較早的大、小乘經論中所說三法印（諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜），便有“諸行無常”與“諸法無我”這兩法印，則已表明了世界一切現象皆因緣和合，沒有獨立的實體或主宰者的理念。既然“諸行無常”、“諸法無我”，那麼，又是誰（或曰什麼因素）承載著過去的“業有”在輪回呢？從這

一疑難出發，部派佛教中的犢子部等便創立了補特伽羅（pudgala）理論。所謂補特伽羅，義譯為“數取趣”，意義為不斷的受生死者，它就是“我”的別名。就輪回轉生的主體而言，補特伽羅具有數度往返五趣輪回者的含義，然而這一意趣與“諸行無常”和“諸法無我”的佛門教綱畢竟多少有些齟齬。對此，印順法師曾指出：“佛教內的犢子部等，與神教的有我論，所以非有我不可，其理由是完全相同的。不過佛法是‘諸行無常’論者，所以雖採取有我說，而多少說得善巧一些。‘常我’，在部派佛教內，還不敢違反傳統而公然提出來。”^①李潤生先生也認為：“‘補特伽羅’雖說是‘依蘊、處、界假施設有’，但卻把它歸到‘不可說藏’的範疇去，因此它便成為‘不可說’的存在，只可勉強說它為非假、非真；非有、非無有；非常，非無常；乃至最基本的非即蘊、非離蘊。”^②可見，作為承載“業有”輪回的補特伽羅，它本身也只是一個虛擬的名相，而並非實有，因而它也並不是生命輪回的真實載體。

另一方面，法相宗以阿賴耶識（ālaya-vijñāna）的種子作為輪回的載體，過去的業變成種子在阿賴耶識中受薰習，那些被種植的種子在阿賴耶識中成長發展，以後遇緣便成為新的業並發芽生長，接著此業又會再種植新的種子。這種表層性的心（現行識）與深層性的心（阿賴耶識）的相互因果作用、且有機性的關係持續存在的情形，被稱為阿賴耶識緣起說。後世對阿賴耶識（藏識）又分別從能藏、所藏、執藏三方面來研究，“能藏”是指收藏種子，“所

①參見《如來藏之研究》47頁，臺灣重閣出版社民國八十一年五月修訂一版。

②參見《佛家輪回理論》上冊39頁，加拿大佛教法相學會1999年3月出版。

藏”是指收藏諸法所薰習的種子，“執藏”是就被末那識執著而言。唯識學派首先提出阿賴耶識的觀念作為輪回主體，又用種子學說來交代業力相續，但阿賴耶識與種子並非為不同的存在，而是一整體。阿賴耶識是總名，它的內容就是種子，離開種子外，阿賴耶識並無內容，所以阿賴耶識別名種子識，它攝持一切種子。種子一方面是未來諸法生起的根據，另一方面又是過去經驗活動薰生的結果，無論來者、去者都以阿賴耶識為集散過轉之地。因此，法相宗的修學強調轉依，只有轉得八識成四智，才可能出離常流。即首先轉得第六識為妙觀察智，而後轉得第七識為平等性智，於是則前五識乃自然轉為成所作智，此時的第八識才真正成為大圓鏡智。完成了轉八識成四智的修學，也就完成了法相家的轉染為淨的修行，也就出離了常流。由於賴耶輪回說較補特伽羅輪回說要略勝一籌，因而對後世佛教乃至禪宗均產生了一定的影響，諸如滄山的“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”^①，便是對這種思想的闡發。然而，作為生命主體的阿賴耶識畢竟容易與“靈魂神我”的理念混同，這在宣揚“諸法無我”的佛教中顯然是不相容的，因而李潤生先生對此做過詳細的比較區分^②。但是，無論李先生如何闡述，阿賴耶識中的種子對未來生命的影響，說通俗一點，就如同現今所說的遺傳基因。由於這個基因可以決定或影響未來世，則這個種子也就成為了聯結現在生命與未來生命一個恒常體，或曰一個永恆的“我”。而這個恒常的“我”，在諸法無我的佛門法印中，顯然也是站不住腳的。

①參見《大正藏》47冊577頁下欄。

②參見《佛家輪回理論》上冊116頁～118頁，加拿大佛教法相學會1999年3月出版。

總之，無論是補特伽羅也好，抑或是賴耶緣起也好，其承載業感的載體都不可能是恒常的，在“諸行無常”、“諸法無我”的佛門法印中是無法立足的。因此，權說補特伽羅，或者方便說說種子並無所不可，若要究竟說補特伽羅或者賴耶的種子，必然落入恒常的“我（atman）”中，也便違反了“諸法無我”與“諸行無常”的法印。

禪宗對於佛教的緣起觀一直是堅持的，馬祖的那則“野狐”公案雖然不無後人杜撰之嫌疑^①，但它至少曲折地表現了禪宗對佛教緣起說的堅持。然禪宗對佛門緣起觀念的堅持，主要體現在明心見性、以斷根本無明這個關鍵點上，因而任何與此不相干的枝蔓全被斬除，它以一種凌厲剝切的作風展現在佛門的修學上。在討論這個課題時，筆者幾乎泛覽了歷代禪師的遷滅因緣，一直被那些得道的禪師們的淡定襟度所深深感動。事實上，行者也只有真正明瞭人生要義，了斷生死大事，才可以在真正意義上談得上解脫。站在禪家的修學角度上講，眾生所要明瞭的這個“心”，它既是眾生輪回的載體，又是眾生解脫的關鑰。在禪門中，凡是得道的禪師，他們幾乎不把禪修中的任何神通妙用當作一回事，唯有心性的解脫才是終極目標。在《五燈會元》載有這樣一則公案：

（瑞州九峯道虔禪師）福州人也，嘗為石霜侍者。洎霜歸寂，眾請首座繼住持。師白眾曰：“須明得先師意始可。”座曰：“先師有甚麼意？”師曰：“先師

①《五燈會元》卷三《懷海傳》載百丈一次說法結束，大眾散去，獨有一老人不離去。百丈問起原由，原來這老頭在過去迦葉佛時便住此山，因回答學人“大修行人還落因果也無”一問，錯答“不落因果”，便五百生墮落為野狐了。後來，百丈為他做了“不昧因果”的轉語，遂使他從野狐身中解脫出來。這則公案並不見於早期的《祖堂集》，也不見於北宋的《景德錄》，直到南宋的《聯燈》諸錄才出現，無疑體現了宋代禪門對佛教緣起觀的進一步強調。

道‘休去，歇去，冷湫湫地去，一念萬年去，寒灰枯木去，古廟香爐去，一條白練去。’其餘則不問，如何是一條白練去？”座曰：“這箇只是明一色邊事。”師曰：“元來未會先師意在。”座曰：“你不肯我那？但裝香來。香煙斷處，若去不得，即不會先師意。”遂焚香，香煙未斷，座已脫去。師拊座背曰：“坐脫立亡即不無，先師意未夢見在。”^①

石霜門下的首座已經修學到了坐脫立亡的程度，這在宗下已經是難能可貴的了，但在禪家徹了的心法上，畢竟還是與“先師意”（本心）沒有關係。唯有透得“一條白練”語，方是會得先師意，亦是會得此心之真諦。

惟其如此，在禪家那裏，他們並不拘束於坐必西向、臥必右脅的佛門成規，而是把明心見性以斷一切惑業作為鵠的。只要翻翻祖師遷滅機緣，你將會發現禪師們圓寂的姿勢各呈差異，互不相同。其中有的禪師安坐示滅（如四祖道信、永嘉玄覺、惟則禪師等），有的偃身而寂（如五祖弘忍、嵩岳慧安等），有的奄然而化（如淨度、荷澤神會、楚南等），有的跏趺入滅（如六祖慧能、馬祖道一、青原行思等），有的宴坐示滅（如麻谷寶徹、鹽官齊安、曹山本寂等），有的無疾而終（如寶志禪師、紫玉道通、鶴林玄素等），有的示疾而終（如雪竇常通、漢院宗徹禪、天皇道悟等，僧傳所載尤多），有的書偈後投筆而終（如投子大同、布衲如、圓悟佛果等），有的右脅長往（如趙州從諗、樂普元安、報慈從瓌等），有的白眾而化（如徑山洪諲、延壽慧輪、白水本仁等），有的屹立而化（如佛手巖行因），有的抱膝而逝（如仰山慧寂），有的垂手而逝（如灌溪志閑），有的身據床坐而終（如德山宣鑒），有的垂一足而化（如丹霞天然、元叟行端），有的倒立而寂（如五台隱峰），有的述偈而化（此類

^①參見《五燈會元》卷六，《卍新纂續藏經》80冊124頁中欄。

尤多)……如此千姿百態的圓寂姿勢，足以見出禪宗灑脫的修行風度。然而，儘管遷化的姿勢各不相同，而禪師自家心地明瞭，坦坦蕩蕩地離開人世這一點，則是所有得道禪師之所同者。

另一方面，作為禪門的了斷來說，要了便是生前便了，決無死後再了的可能。因為，在佛門中，有餘涅槃（so-padhi -śeṣa-ni rvāṇa）與無餘涅槃（ni rupadhi śeṣa-ni rvāṇa）^①之間，除了物質生命的存在與否，其心證的境界應該是沒有什麼差別的。在《大般涅槃經》卷三中，世尊所述“諸行無常，是生滅法，生滅滅已，寂滅為樂”這首偈子時，便達到了身口意無微細過患的境地。爾後，世尊最終的遷滅，除了物質軀殼的生命消逝以外，其心證的境界與此應該是無二無別的。足見禪家所提倡的生前了斷，是完全符合釋伽教法的，因而很值得我們去認真探索，也值得我們去認真實踐。本著這樣一個出發點，我們擬對禪師的種種遷滅因緣來加以研習，從而彰顯前人之高妙，亦可燭炬後人之前途也。

二、禪師遷滅因緣種種之概述

通覽禪家燈錄與僧傳，我們不但看到了禪師遷滅前的種種瑞相，同時也從禪師臨終的態度見出了他們超脫的襟度，再看他們後事的辦理，亦足以見出其灑脫的胸懷。為了深入瞭解禪家種種遷滅因緣，我們擬從禪師圓寂時所顯的瑞相、禪師臨終的態度與禪師後事處理三個方面來加以詮述，從而獲得對禪師遷滅因緣的全面瞭解。

①有餘涅槃指煩惱既斷，但尚有殘餘之依身的涅槃，全稱“有餘依涅槃”，為“無餘涅槃”的對稱。無餘涅槃新譯為“無餘依涅槃”。依，指依身，即人之身體；無餘依涅槃即指斷煩惱障、滅異熟苦果五蘊所成之身，而完全無所依處的涅槃。

（一）禪師圓寂時所顯的種種瑞相

禪師在圓寂之前，往往總有種種瑞相展現於世。綜覽林林總總的禪師遷滅因緣，我們擬略分若干小類來加以敘說。

（1）預期而滅 正因為禪師在圓寂前便達到了有餘涅槃的境界，因而他們不但能夠正面對待生死，甚至還能預期自己的圓寂日期。這類例子，在燈錄與僧傳中實在太多，可謂舉不勝舉，我們只能擇些代表性的例子來敘說。後周的慧命禪師，他在圓寂前便預知時日，乃攜道友法音的手笑著說：“即斯兩處，便可終焉。”當時，他的侍者還不相信，但不滿半月，他與法音同時遇疾，同時遷滅。^①又如仰山慧寂禪師，他在圓寂前數年就預知時日，遂有“年滿七十七，老去是今日；任性自浮沈，兩手攀屈膝”的偈子傳世。後來果然在他七十七歲那年“抱膝而逝”，驗證了禪師當年的預言。^②又如雲巖曇晟，他在圓寂之前便吩咐主事僧辦齋，並說明來日有上座遷化。當時大眾皆不明白其意，且到了第二天並沒有僧人遷化，然就在當夜，曇晟禪師卻歸寂了。^③再如禪風灑脫之丹霞天然禪師，他在遷化前告訴門人說：“給我準備熱水洗浴，我要游方了。”然後，他自己戴上斗笠，拄著禪杖，穿好鞋子，準備下地，但一隻腳還沒落地便寂滅了。^④還有藥山惟儼禪師，他臨終前大聲呼叫：“法堂倒！法堂倒！”大眾並不明白禪師之意，紛紛去拿柱子來撐持，此時藥山告訴他們說：“子不

①參見《續高僧傳》卷 17，《大正藏》50 冊 561 頁中欄。

②參見《景德錄》卷 11，《大正藏》51 冊 283 頁下欄。

③參見《景德錄》卷 14，《大正藏》51 冊 315 頁中欄。

④參見《景德錄》卷 14，《大正藏》51 冊 311 頁上欄。

會我意。”說完，便圓寂了。^①看看這些禪師，他們生前便心裏明明了了，達到了有餘涅槃的境地，因而非但能夠正視生死，而且還能清清楚楚地預知時日。

很多禪師不但能夠預知自己圓寂的時日，而且還能在生前把自己的後事辦理得順順當當的，在這些方面更見禪師的過人之處。例如慧思（汾州介休人也）禪師，他在生前就說過“出家之人，生已從緣，死當自任，豈勞人事送此枯骸？余必一期，當自運耳。”當時旁人認為他沒有經驗過臨終的痛苦，只是嘴邊隨便說說罷了。後來，慧思禪師患有重病，剛好病起兩天，他便告訴大眾：“余其死矣！”說完，便自己穿上鞋子，爬行到一個空石窟中，把洞窟中殘餘的屍骸清除乾淨之後，便自己跏趺入坐而終。^②又如景通禪師，他在圓寂前便在郊野準備了大量的柴薪，然後告別生前所有的施主，並與弟子們相約中午為期。到了日中時，他自己拿著燈籠，爬到柴薪堆上面引燃柴火，並把斗笠放在身後當作圓光，手持拄杖作降魔杵勢，立終於紅焰中。^③像這樣圓寂的灑脫風度，在尋常人眼中應當被看作驚世駭俗了，而在了斷的禪師那裏，他們只是把它當作尋常事。再如晦台元鏡禪師的圓寂，也是自辦後事，《東苑晦台鏡禪師語錄》對此有詳細的記載。

師每多病，至是疾大作，二行者在側曰：“和尚腹瘦不食，病甚危也！有何施主弟子、有何親友鄰居，可速呼來，分付後事。”師曰：“我從來無親友，亦無後事分付。”行者驚曰：“我等如何區處？”師指靜室前石屏巖下曰：“此處可以埋我。”曰：“設使死了埋了，又如何分發？”師大嘯一聲

①參見《景德錄》卷14，《大正藏》51冊312頁中欄。

②參見《續高僧傳》卷20，《大正藏》50冊593頁下欄。

③參見《景德錄》卷12，《大正藏》51冊294頁上欄。

曰：“恰好也！”再問，已（已）蛻去矣。^①

讀完這段公案，我們難道不為古人豁達而又灑脫的襟度所折服麼！然而，這些在常人眼裏被看作驚世駭俗的事情，在了斷的禪師那裏只是被當作平常事，這自然也是禪師們有餘涅槃的那種高妙境界的展現。

(2)別眾而寂 大凡心地明瞭的禪師，他們都會預知自己圓寂的時日，因而不少禪師便是採用從容別眾的方式離開的，諸如禪宗祖師中的四祖道信、五祖弘忍與六祖慧能等大師，均是用這種方式辭世的。在《續高僧傳》卷十九，載有慧超的往生因緣，他當時“微疾不念，即告無常”，在他向同修講完“同住多年，凡情易隔，脫有相惱，希願開懷。然人道難逢，善心易失，及今自任，勿誤後身”這席話之後，便“斂手在心，不覺其絕”^②。我們姑且撇開“坐若神景，色貌逾潔，異香縈繞，滿室充庭，音樂聞空，莫知來處”等祥異的色彩不管，單從慧超的圓寂因緣便足以見出他對生死非但了知時日，而且容態澹定，充分展示了他生前有餘涅槃的境界。又如禾山無殷禪師，他在即將圓寂前告知大眾說：“後來學者，未識禾山，即今識取”，隨即遷滅。^③禾山的這番話看似辭眾語，其實裏面深蘊了禪家機鋒，他在離開人間的最後一刻，還不忘提撕後學的本分。

有的禪師索性採用開堂的方式來別眾，這也充分體現了禪師們對本分事的恪守，因而也圓就了他們一生的功德。早期的僧傳所載的僧璨禪師便是採用開堂的方式辭別僧眾的，其緣起可以追溯到《寶林傳》等文獻。據載僧璨

①參見《東苑晦台鏡禪師語錄》，《卍新纂續藏經》卷七二頁二二五下。

②參見《續高僧傳》卷19，《大正藏》50冊582頁上欄。

③參見《景德錄》卷17，《大正藏》51冊343頁上欄。

禪師在羅浮一帶遊歷一段時間之後，回到了他原先開法的地方，接受四眾的供養，並為他們廣宣心要，然後“於法會大樹下合掌立終”。^①又如覆船山洪薦禪師，他在臨終前吩咐集合大眾開法，然後當眾“乃展兩手，出舌示之”。當時的第三座便告知大眾：“和尚的舌頭根已經硬化了。”此時，洪薦禪師順勢道：“苦哉！苦哉！誠如第三座所言，舌根硬去也。”等到大家再找他說話，洪薦禪師則已經圓寂了。^②開堂說法，本是禪師的分內事，因而很多禪師選擇了這樣一種方式與大眾告別，諸如興善惟寬、瑞龍慧恭、白雲子祥、雲居道齊、西峯雲豁、法英祖鏡都是採用這種方式圓寂的，在此便不一一贅述。

與開法相比，禪家對機辯似乎更為重視，禪門的師徒就是通過對一機一境的勘辯來展示禪機，接引後學的。因此，不少禪師在他們臨終之際，素性採用機辯的方式來辭別他的慧業，鎮州寶壽沼和尚的示寂因緣便是屬於這一類。《景德錄》載他圓寂前問門人“還知我行履處否”，其門下回答了“知和尚一生長坐不臥”一語。此時，禪師叫門徒近前來，待到弟子走近之後，他便大聲說：“去！非吾眷屬。”說完，寶壽沼禪師便圓寂了。^③在即將圓寂時，尚不忘採用機辯的方式來接引門徒，足見寶壽沼禪師對禪門慧業的忠誠。又如龐蘊居士，他雖現身白衣，但解行不在一般禪和之下。龐居士父女的圓寂也是處在機辯中，對此，《景德錄》有如此記載。

（龐蘊）居士將入滅，令女靈照出視日早晚，及午以報。女遽報曰：“日已中矣，而有蝕也。”居士出戶觀次，靈照即登父座，合掌坐亡。居士笑曰：“我

①參見《景德錄》卷3，《大正藏》51冊222頁上欄。

②參見《景德錄》卷16，《大正藏》51冊330頁上欄。

③參見《景德錄》卷12，《大正藏》51冊294頁下欄。

女鋒捷矣！”於是更延七日，州牧于公（于頔）問疾次，居士謂曰：“但願空諸所有，慎勿實諸所無。好住世間，皆如影響。”言訖，枕公膝而化，遺命焚棄。^①

像這種父女鬥著機鋒歸寂的公案，讀之令人大有“雖不能至，然心嚮往之”的感喟。再如德山禪師，他在圓寂前生病了，當時有學僧問他“還有不病者無”，德山回答他“有”；當學人進一步叩問“如何是不病者”時，德山禪師連連用“阿邪”來答之，並順勢說了“捫空追響，勞汝心神；夢覺覺非，竟有何事”的偈子，隨即“安坐而化”。^②這位老禪師，在他生命的最後時刻，還不忘對門下的提撕，灼然一代宗師本色。

在宗門中，還有這樣一類禪師，他們為了點燃學人心中的慧火，甚至還不惜個人的身命，華亭船子和尚便是其中典型的例子。船子和尚本與道吾、雲巖同師藥山，因他率性疏狂，不住寺院，在華亭吳江泛一小舟，時人謂之船子和尚。船子和尚在與道吾分手時曾拜託他指引一個靈利坐主來，傳授平生所得，以不負師恩。後來，道吾禪師激勉京口善會禪師前去參禮船子，拜他為師，由是師徒間展開了一番機辯。

道吾後激勉京口和尚善會參禮師。師問曰：“坐主住甚寺？”會曰：“寺即不住，住即不似。”師曰：“不似似箇什麼？”會曰：“目前無相似。”師曰：“何處學得來？”曰：“非耳目之所到。”師笑曰：“一句合頭語，萬劫繫驢橛。垂絲千尺，意在深潭；離鉤三寸，速道！速道！”會擬開口，師便以篙

①參見《景德錄》卷8，《大正藏》51冊263頁下欄。

②參見《景德錄》卷15，《大正藏》51冊318頁上欄。

撞在水中，因而大悟。師當下棄舟而逝，莫知其終。^①對於這段公案，《五燈會元》的描寫更為出色，然內容大致相同。作為一代禪師，他在傳授禪法給後學之後，為了杜絕學人的疑悔之心，他居然可以捨棄自己的生命，當即“覆缸而逝”。這是多麼驚心動魄的場面！這一接機與示寂同步的機緣，也充分體現了出世的禪師那崇高的胸襟，豁達的氣度。

(3)了然而寂 在宗門中，只要是得道的禪師，其圓寂時無不是因果了然的。惟其如此，他們大去之時坦坦蕩蕩，顯非一般凡庸之可企及。我們且來看看下面兩則公案：

（大梅山法常）從容間，復聞鼯鼠聲。師云：“即此物，非他物。汝等諸人善護持之，吾今逝矣。”言訖，示滅。^②

師（投子山大同）乾化四年甲戌四月六日示有微疾，大眾請醫。師謂眾曰：“四大動作，聚散常程，汝等勿慮，吾自保矣。”言訖，跏趺坐亡。^③

在大梅禪師圓寂前聽到鼯鼠聲，他沒有採用奇特的方式向學人交代後事，而是啟發學人於當下的一機一境去體悟禪法，且要求他們善自護持。投子禪師在彌留間毅然拒絕了後人的延醫診治，其“四大動作，聚散常程”一語，乃是其深明因果的寫照。這些禪師之所以能夠如此平靜地走完人生的道路，乃在於他們的生前是明明白白的，因而才會這般坦然地辭世。

有的禪師在圓寂之前便洞明因果，因而對待一切拂逆的事情皆能委順處之，以平和的心態歸於寂滅。例如禪宗的二祖慧可禪師，他在傳授禪法給三祖之後，便在管城縣

①參見《景德錄》卷14，《大正藏》51冊315頁中欄。

②參見《景德錄》卷7，《大正藏》51冊255頁上欄。

③參見《景德錄》卷15，《大正藏》51冊320頁中欄。

匡救寺三門下談無上道，因法席之盛而得罪於宣講《涅槃經》的辯和法師。辯和法師便勾結邑宰翟仲侃，“加師以非法”，但慧可禪師卻“怡然委順”，“識真者謂之償債”。關於佛門法師“償債”之說，早在《高僧傳》所載的安世高便是其例，慧皎在《高僧傳》中，對安清、帛遠等早期譯經大師的枉死也抱以遺憾。到了慧可禪師的“償債”，即便傾向於“四念處”禪修的道宣，也在《續高僧傳》中說出了“非理屠害”、“幾其至死”的話。如果說慧可禪師的所為是償還前生業債的話，那麼像智巖禪師的從事賤役而終又說明了什麼呢？智巖禪師是由虎賁中郎將出家的，他的晚年往石頭城癘人坊，專門為癘人說法，“吮膿洗濯，無所不為”，最後終於癘所，但“顏色不變，伸屈如恒，室有異香經旬”。^①他生前不輕視賤役，樂而為之，給那些深罹疾病的眾生說法，則更加體現了他無緣的大慈。

正因為禪師們在生前對因果明明歷歷，因此他們臨終也不會掩飾自己的過失。例如泐潭洪英，在他生前因沒有處理好寺務，以至造成了“知事紛爭，止之不可”的局面。對此，洪英禪師不但不掩飾過失，而且還重責自己說：“領眾不肅，正坐無德，吾有愧黃龍。”他在臨終前，除了向弟子門敍說自己參學的生平以外，還特意交代後人說：“吾滅後火化，以骨石藏普同塔，明生死不離清眾也。”^②如此明瞭的心境，顯然來自平昔踏實的修學，來自于一種平懷的心得。

(4)永恆生命 通覽僧傳與燈錄，我們還會發現不少禪師在圓寂之後有種種奇妙現象出現，諸如死後顏色如生、乃至死而復生，甚至遺體仍有毛髮生長等生命現象；還有的

①參見《續高僧傳》卷20，《大正藏》50冊602頁下欄。

②參見《五燈會元》卷17，《卍新纂續藏經》80冊359頁上欄。

禪師或火化後部分身體不焦爛，或全身而顯現為肉身菩薩。這些奇異的生命現象，對於我們一般的凡庸，顯然是無法窺見其奧的，然而這也正是禪家涅槃的勝境。作為禪師，死後顏色如生的情形，在僧傳與燈錄中比比皆是，例如法緒、法充、普恒、智鑑、智晞、智巖、宣鑒、藏奩、文益、正覺、佛海、寶印、等禪師，他們圓寂之後膚體鮮潔，宛如在生的事蹟，均見諸梁、唐、宋三代《高僧傳》。

其中更有一類寂而復生的現象，應當視為生命現象中的奇異者。例如南嶽慧思禪師，他“臨將終時，從山頂下至半山道場，大集門學，連日說法，苦切呵責”，乃至聞者也為之寒心。慧思諄諄地告訴大眾說：“若有十人不惜身命，常修《法華》、《般舟》、《念佛三昧》、《方等》懺悔，常坐苦行者，隨有所須，吾自供給，必相利益；如無此人，吾當遠去。”由於他所設定的這個要求太高，因而大眾中無人答應他能履踐，慧思的顏色便漸趨泯然，此時有一個名叫雲辯的小和尚見狀便大聲號啕起來。恰在此時，慧思忽然張開眼睛說：“汝是惡魔！我將欲去，眾聖戛然，相迎極多，論受生處。何意驚動，妨亂吾耶？癡人，出去！”而後，慧思便再度攝心諦坐而遷滅，“香滿於室內，頂暖身軟，顏色如常”。^①像慧思這樣寂而復生的現象，在禪門中還有更加奇異的，其中洞山良價禪師的遷滅因緣比較突出。良價在唐咸通十年（883年）三月，命剃髮披衣，令擊鐘，儼然坐化。當時的大眾號哭不斷，良價忽然又張開眼睛坐起對他們說：“夫出家之人，心不附物，是真修行。勞生息死，於悲何有？”便召主事僧營辦“愚癡齋”一天，但僧眾還是戀慕不已，這“愚癡齋”便延長了七天。到第八天，良價沐浴完畢，乃“端坐長

①參見《續高僧傳》卷17，《大正藏》50冊563頁下欄。

往”。^①相比之下，慧思的寂後復生畢竟只在數個時辰之間，洞山的寂後復生達到了八天，生命的彌留能有這樣的奇跡出現，若非大禪師顯然難以做到。再如溫州瑞鹿寺上方遇安禪師，宋至道元年（995年）季春月，他將要示寂，有嗣法弟子蘊仁侍坐。遇安禪師便述偈曰：“不是嶺頭攜得事，豈從雞足付將來；自古聖賢皆若此，非吾今日為君裁。”說偈付囑完畢，便沐浴更衣，安然禪坐，叫人把棺材抬到丈室，良久之後自己爬到棺材裏面圓寂了。但過了三天之後，門人與本寺瑜闍梨打開棺材去看，只見禪師右脅吉祥而臥，乃引起“四眾哀慟”。此時，遇安禪師再從棺材中爬起，上堂給大眾說法，並告誡後人說：“此度更啟吾棺者，非吾之子。”說完，便再度爬進棺材，從此長往。^②遇安禪師的寂後復生的期限雖然只有三天，但在世間的生命現象中，也應當算是一種奇跡了。

還有一種更為奇特的生命現象，那便是禪師圓寂之後，仍然有生命現象存在，乃至於遺體還能生長毛髮。正勤院蘊禪師，他於後晉天福中（943年~944年）將順寂，便提早告知大眾時日，至期“闔城士女奔走至院”，院蘊禪師付囑後人畢乃“怡然坐化”。可是，在過了兩年之後，人們開塔一看，“儼然髮爪俱長”。^③無獨有偶，在《宋高僧傳》中也載有唐東京封禪寺圓紹禪師，他圓寂之後建塔於本院西南隅，過了五年之後開塔一看，只見他“髮長半寸，儀貌如生”。^④像這種遷滅之後還有生命存在的現象，無論是在教內還是教外，均是罕見的，也是很有待於教內外人士去認真研究的。

①參見《景德錄》卷15，《大正藏》51冊323頁中欄。

②參見《景德錄》卷26，《大正藏》51冊425頁下欄。

③參見《景德錄》卷20，《大正藏》51冊368頁下欄。

④參見《宋高僧傳》卷13，《大正藏》50冊784頁下欄。

再次，還有一種寂滅之後沒有荼毘而成為肉身菩薩者，這種現象在僧傳與燈錄中所載尤多。在《梁高僧傳》中，載有帛僧光在山中“以衣蒙頭，安坐而卒”，七天之後，毅然“顏色如常，唯鼻中無氣”。又竺曇猷“以太元（376年～397年）之末卒於山室，屍猶平坐，而舉體綠色”，到了晉義熙（405年～419年）末，隱士神世標入山登巖，發現他的遺體仍舊不朽。在《唐高僧傳》，載有僧徹禪師圓寂前告誡徒眾必須等他的遺體完全冷卻才能入殮，爾後便“冥目若禪”，良久才知他已寂滅。後來，徒眾把他的遺體遷往山窟，而遺體依舊如昔日禪坐，乃至三年之後“猶存初坐”。於是，“門人為之易篋”，而他的衣服並無一處玷污，因而在他遺體上“加漆布”，這大概也是肉身菩薩裝殮的最早記載。^①到了《景德錄》中，這類記載尤多，諸如靈樹如敏、雲門文偃都是肉身示現，其中最突出的應當是龜洋無了禪師。據載無了禪師圓寂之後安葬全身在寺院的正堂，過了二十年之後，因山洪爆發，塔墓被洪水淹沒。此時，無了的門人打開塔墓一看，只見禪師的全身浮在水中，乃至引起了閩王的關注。當閩王把無了的肉身抬到府衙去供養時，肉身忽然臭氣遠聞；閩王便虔誠禱告無了，是否可在原址建塔安葬，言畢乃“異香普熏”，於是建塔在原址安葬了肉身。^②有關肉身菩薩的事蹟非但在古代盛傳，即便今天還有不少這類現象出現，其中安徽九華山的肉身菩薩就出了好幾尊，河北的鄉村也出現了一肉身村婦。

此外，關於禪師荼毘之後身體某個部位不焦爛的記載，自《梁高僧傳》載羅什火化完舌根不爛之後，此類記載在後世的僧傳與燈錄中也有不少出現。例如釋賢護，他

①參見《續高僧傳》卷20，《大正藏》50冊595頁下欄。

②參見《景德錄》卷8，《大正藏》51冊260頁下欄。

在火化之後，全身其他部位均已變成灰燼，唯有一個指頭不焦，其門人因埋之塔下（見《高僧傳》）。在《五燈會元》中，載南堂元靜禪師荼毘之後，“異香徧野，舌本如故”；又佛智端裕禪師也是“火後目睛齒舌不壞”；又此庵景元禪師“荼毗得五色舍利，齒舌右拳無少損”；又雪堂道行禪師“闍維五色設利，煙所至處纍然，齒舌不壞”。如何看待這類的記載，真還有待於禪學研習者與生命科學的學者坐下來，一起進行心平氣和的討論，或許會切近真實一些。

（二）禪師圓寂時的澹定態度

禪家對待生死的澹定態度，在具體的表現方面，也呈現各種不同情狀，很值得我們去認真考究。今綜括禪家遷化的態度之種種，略加分類介紹如下。

（1）澹定而寂 在《五燈會元》中，載有石頭懷志禪師，他在圓寂前問侍者時間的早晚，侍者告訴他已經很晚了，此時懷志笑著說：“夢境相逢，我睡已覺。汝但莫負叢林，即是報佛恩德。”在向侍者交代完這番話之後，懷志禪師便立即遷化了^①。透過懷志禪師臨終的澹定神情，我們至少可以見出他清澄無滓的心境，至少可以見出他諸漏皆盡的境界。又如佛手巖行因禪師，在圓寂前生了小病，因很從容地對侍者說：“日將午，吾去矣。”行因禪師說完之後，侍者還想答話，而禪師卻下禪床行走數步，然後“屹然而化”。^②像這樣的遷化態度，是何等的自在，是何等的從容，是何等的無礙，若非心地明瞭的大德，顯然是無法達到這種地步的。

（2）諧謔而化 正因為明瞭生死，因此禪師們在遷化前不

①參見《五燈會元》卷17，《卍新纂續藏經》80冊369頁中欄。

②參見《景德錄》卷23，《大正藏》51冊395頁中欄。

但很灑脫，有的禪師甚至還很諧謔，他們以一種貌似不恭的態度對待自己的死亡。誠然，這種諧謔是建築在對死亡的樂觀態度之上的，是一種心中了然無掛礙的外在表現，也是一種澹然對待生死了悟態度。例如五臺山隱峰禪師，他在圓寂前問同修：“諸方遷化坐去、臥去吾嘗見之，還有立化也無？”當同修告訴他站著死去的例子也有時，他便採用了“倒立”的姿勢圓寂，至今仍被傳為叢林遷化之佳話。又如灌溪志閑禪師的圓寂，也頗有這種談諧意味。

（志閑）乾寧二年乙卯五月二十九日，問侍者曰：“坐死者誰？”曰：“僧伽。”“立死者誰？”曰：“僧會。”乃行六七步，垂手而逝。^①

像志閑禪師這樣的圓寂風度，若非參透玄關、遊戲人生者，顯然是無法做到的。如果說隱峰禪師與志閑禪師兩人是在遷化的姿勢上騁奇的話，那麼，徑山智策禪師的圓寂，便是圓寂前在祭文上進行調侃了。請看：

師（塗毒智策）將示寂，升座別眾，囑門人以文祭之。師危坐傾聽，至“尚饗”，為之一笑。越兩日，沐浴更衣，集眾說偈曰：“四大既分飛，煙雲任意歸。秋天霜夜月，萬里轉光輝。”俄頃，泊然而逝。^②

按照一般祭文的格式，在結尾處均有“嗚呼尚饗”之類的句子，而智策禪師是正在門人念祭文至結尾時噴飯的。而在過了兩天之後，智策禪師卻沐浴更衣，集眾說偈，然後泊然歸寂，也可謂莊諧並用了。透過以上三例禪家遷化因緣，我們不難看出在禪師那貌似談諧的態度中，蘊涵了對生死的嚴肅態度。與此同時，也只有真正達到了明心見性的禪師，才能這般無拘無束的面對自己的生死，才能如此

①參見《景德錄》卷12，《大正藏》51冊294頁下欄。

②參見《五燈會元》卷18，《卍新纂續藏經》80冊385頁下欄。

灑脫地辭別人間。

(3)現疾而終 在禪門中，並非所有的宗師都是無疾而終的，也有不少禪師現常人相，示疾而滅。事實上，某些庸人總是執著“無疾而終”，那是很不妥當的，即便佛陀本人也是現疾而化，更何況一般行者？再說，生老病死本是人生不可避免的現實，如何以理性的態度來對待，如何以禪家超越的襟懷來面對，這倒是修行的功夫所在。例如雪峰義存禪師，他於梁開平二年（908年）戊辰春三月示疾，當時的閩王派醫生前來診視，而義存禪師告訴醫生：“吾非疾也。”於是，他拒絕服藥，隨即付法後人，並留下遺偈，在當年“夏五月二日，朝游藍田，暮歸澡身，中夜入滅”。^①義存禪師在遷化前拒絕服藥，表明了他預知生死的智慧，而有的禪師在圓寂前則並不拒絕服藥，他們和光同塵，現常人相離開人世。湛堂文準禪師便是這類禪師的代表，《五燈會元》有如下記錄。

政和五年（1115年）夏，師（湛堂文準）臥病，進藥者令忌毒物，師不從。有問其故，師曰：“病有自性乎？”曰：“病無自性。”師曰：“既無自性，則毒物寧有心哉？以空納空，吾未嘗顛倒。汝輩一何昏迷？”十月二十日，更衣、說偈而化。^②

在禪師那裏，生病服藥與不服藥並無二致，要在勘破疾病與藥物均是無自性的實質，於是則服藥者自有服藥的方便，不服藥者自有不服藥的圓融。

(4)乘願再來 大凡一般修行者均疾娑婆之苦，耽西方之樂，然在禪師則不儘然，他們中居然還有不少樂意乘願再來世間教化眾生的。在禪門中，禪師往往稱乘願再來者為“水牯牛”，最早提出這種說法的應當算馬祖下的南泉普

^①參見《景德錄》卷16，《大正藏》51冊328頁中欄。

^②參見《五燈會元》卷17，《卍新纂續藏經》80冊367頁上欄。

願禪師。《景德錄》載南泉將要遷化，第一座問他“百年後向什麼處去”，南泉回答到“山下作一頭水牯牛去”。^①關於這頭水牯牛的意涵，還是用南泉自己的公案來解釋最恰當。南泉普願一次上堂云：“王老師自小養了一頭水牯牛。擬向溪東牧，不免食他國王水草；擬向溪西牧，亦不免食他國王水草。不如隨分納些些，總不見得。”又云：“今時師僧須向異類中行”。南泉前面所說的“水牯牛”，大致有護持禪修之意；而後面的“向異類中行”，則大有修得正果後乘願再來度生之意，因而歸宗禪師當即注釋曰：“雖行畜生行，不得畜生報。”^②無獨有偶，滄山靈祐禪師也持南泉禪師的圓寂觀，《景德錄》載：

師（滄山靈祐）上堂示眾云：“老僧百年後向山下作一頭水牯牛，左脅書五字，云‘滄山僧某甲’。此時喚作滄山僧，又是水牯牛；喚作水牯牛，又云滄山僧。喚作什麼即得？”^③

滄山禪師的這種遷化後做水牯牛的精神，與他的師叔南泉一脈相承，將古德的乘願再來的慈悲襟懷做了淋漓的表現。從此以後，“水牯牛”也成了禪家乘願再來的一種代名詞，在叢林中廣為流傳下去。

(5)守節而終 禪師既然勘破了生死，因而也就不會耽于世間之樂，因此對於生命的長短是不會去計較的。在唐光啟（885年~888年）之後，中原盜起，造成不少出家人紛紛奔走避難，此時德山下的巖頭全豁禪師則“端居晏如”，保持著一種寧靜的心境。有一天，盜賊蜂擁而至，責怪全豁禪師沒有拿糧食供給他們，正當盜賊準備拿刀殺害全豁禪師之時，禪師卻“神色自若，大叫一聲而終，聲聞數十

①參見《景德錄》卷8，《大正藏》51冊259頁上欄。

②參見《景德錄》卷8，《大正藏》51冊257頁下欄。

③參見《景德錄》卷9，《大正藏》51冊265頁下欄。

里”。^①由於禪師的禪修功力深厚，更兼他並不貪戀世間之樂，因而在這即將受辱之際便以禪定力結束了自己的生命。又如宋徽宗篤信道教，他大建道教宮觀，並自稱教主“道君皇帝”。由於他秉持這種宗教情懷，對外來的佛教自然會加以貶損，乃至將佛陀降格為金仙，將僧人降格為“德士”。宣和元年（公元 1119 年），在宋王朝正式宣佈“改德士令”的這天，汝州天寧的明禪師在接受官方文書並謝恩之後，留下了“木簡信手拈來，坐具乘時放下；雲散水流去，寂然天地空”偈子之後，“即斂目而逝”。^②為了保全僧格，明禪師不戀世樂，毅然選擇了遷化的道路，足以見出其巍巍道風。

由此可見，本文引言部分所舉的那位坐脫的首座之所以不被九峰首肯，乃在於他僅僅只是騁禪定功力，而並非如明禪師這樣見性明心。時至今日，我們到南嶽祝聖寺後院，禮拜靈濤法師法塔，則並不會認為他因不屈日倭而被日寇殺戮是枉死，反而會認為他圓寂時是最為明心的。

（三）禪家對後事的處理

按照印度習俗，處理後事有四種葬法，即水葬、火葬、土葬、鳥葬（天葬）。火葬在梵語中稱“荼毗（燃燒之意）”，乃梵語 jhāpeti 的音譯。一般來說，僧人遷化後多採用火葬，佛教東漸後，中國、日本僧人亦多用之。在《長阿含經》卷三，載佛告阿難：

汝欲葬我，先以香湯洗浴，用新劫貝周遍纏身，以五百張疊，次如纏之，內身金棺，灌以麻油畢，舉金棺置於第二大鐵槨中，旃檀香槨次重於外，積眾名香厚衣其上，而闍維之。訖收舍利，於四衢道起立塔

①參見《景德錄》卷 16，《大正藏》51 冊 327 頁上欄。

②參見《五燈會元》卷 6，《卍新纂續藏經》80 冊 138 頁中欄。

廟，表刹懸繒，使諸行人皆見佛塔，思慕如來法王道化，生獲福利，死得上天。^①

由於有了佛經的印證，火化在中國佛教僧人之中幾乎成了一種定例。但在禪林中，由於禪師們任運為鵠的行誼所決定，其葬法除了以火葬作為主流以外，其他葬法照樣有之，茲略舉例敘說如次。

(1)水葬 在《續高僧傳·習禪二》，載玄景在生前曾發願“沈骸水中”，在他圓寂之後，後人遵循他的遺願，“葬於紫陌河深澧之中”。過了三天，原先沉屍的地方變成了沙墳，“極高峻而水分兩派，道俗異其雅瑞，傳迹於今”。^②在道宣的《續傳》記載中，往往不乏離奇的事蹟，也難怪贊寧在《懷素傳》中批評道：“南山犯重，則與天神言論，是自言得上人法也。”如果說玄景水葬後的“沙墳”神異並不可靠的話，兜率從悅禪師的水葬事蹟應當是可以相信的。從悅元祐六年（1091年）冬“奄然而化”，他的弟子遵照遺囑火化後投骨灰江中，後來遇上張無盡的幫助方“俾塔於龍安之乳峯”。如此說來，從悅禪師的水葬僅僅是在火化之後處理骨灰的方式，且後來也未能真置骨灰于水中，畢竟還不能算是水葬。真正的水葬，就像我們上文中所提到的船子和尚，他的覆船而逝，顯然是將自己的全身葬在水中了。像這樣的例子尚有華亭性空妙普庵主，他在圓寂前聚集四眾說法曰：“坐脫立亡，不若水葬；一省柴燒，二省開壙。撒手便行，不妨快暢。誰是知音，船子和尚。高風難繼百千年，一曲漁歌少人唱。”隨後便“盤坐盆中”，順著海潮而下，但他為了順應世情又“岸水而回”，再別大眾。此後，他便乘流而去，唱罷“船子當年返故鄉，沒蹤跡處妙難量；真風徧寄知音者，

①參見《大正藏》1冊20頁中欄。

②參見《續高僧傳》卷17，《大正藏》50冊569頁下欄。

鐵笛橫吹作散場”曲子之後，“其笛聲嗚咽，頃於蒼茫間見以笛擲空而沒”。^①

(2)天葬 天葬在當今的西藏盛行，而在漢地所見畢竟不多，但在禪林卻偶有記載。在道宣的《續高僧傳》，載法純圓寂之後在白鹿原南“鑿龕處之，外開門穴以施飛走”，後來到龕洞去看，見“身肉皆盡，而骸骨不亂”。^②像法純的這種葬法，顯然與今天藏地的天葬有異，但仍舊應當屬於天葬的範疇。據載法喜生前就選定了下葬之地，死後其門人“鑿山為窟”安放遺體，以滿足他生前“欲露屍山野給施眾生”的遺願，任飛禽走獸啖食。後來，宗國公前去山窟撩起其衲衣看，發現其遺體“為物所啖，頭項已下枯骨鮮明”。此外，如牛頭法持的“遺囑令露骸松下，飼諸鳥獸”，從諫禪師的遺囑“送屍於建春門外屍陀林中施諸鳥獸”，保福清豁的遺囑“將遺骸施諸蟲蟻，勿置墳塔”，也應當足以代表漢地僧人天葬的一派。

(3)火葬 火葬是僧人亡化後普遍採用的葬法，但也有與正常的火葬方式略有不同的記載，茲錄如次。《景德錄》卷四載神秀禪師生前囑咐門人曰：“吾死已，將屍向林中，待野火焚之。”像他的這種火葬方式，顯然與僧家普遍採用的火葬儀式截然不同。又如南嶽玄泰禪師，在他即將圓寂時，身邊沒有侍僧，他只得親自叫一人前來，“令備薪蒸”以完後事，並留有“一堆猛火，千足萬足”的偈子給後人。

至於土葬，在禪門中也往往有之，在此便不贅語。在中國的禪林，還有一種保留全身的葬法，這種“全身”往往可以達到不腐敗的地步，在後世稱之為“肉身菩薩”，這種葬法倒是印度佛教中所罕見者。總之，無論是水葬、

①參見《五燈會元》卷 18，《卍新纂續藏經》80 冊 373 頁下欄。

②參見《續高僧傳》卷 18，《大正藏》50 冊 576 頁上欄。

還是火葬與天葬，均只是處理禪師遺體的不同方法，其目的也不外乎回歸人生的本來。誠然，作為一個得道的禪師，他們應當不會在意後人如何安葬自己，因為生命外殼的成住壞空也是任何人無法回避的事實。作為生命物質軀殼的四大、五陰，有聚必有散，若果心中了了明白，又何必在意於人家怎樣處理那壞死的軀殼呢！

三、禪家的生命觀與臨終要節

我們在引言部分說過，宗下的修行，雖然說途徑有千千萬萬，但最終目的不外乎是要破除二執，達到明心見性的目的。參學者真正做到了明心見性，自然也就斷除了根本無明，斷除了根本無明也就近乎有餘涅槃，乃至實現生死來去自由了。儘管說佛門中還有念佛、講經、禮懺等多種修學方式，也哪怕真修到諸神接引，最終往生極樂，也莫過比天界稍高一籌，在宗下看來終歸不是究竟。《洛陽伽藍記》載有崇真寺中有比丘惠凝，他短死七日復活之後，自敘陰間閻羅王判案的情節，雖然未見得屬實，但至少可以作為我們修行的某種參考。^①透過惠凝的敘述，發現他對

①參見《洛陽伽藍記》卷 4，《大正藏》51 冊 1005 頁中欄。其大致內容為比丘惠凝短死七天復活之後，說起他所見到的閻羅王斷案情況。當時“有五比丘同閱。一比丘云：是寶明寺智聖，坐禪苦行得升天堂。有一比丘是般若寺道品，以誦四涅槃，亦升天堂。有一比丘云是融覺寺曇謨最，講《涅槃》、《華嚴》，領眾千人。閻羅王云：‘講經者心懷彼我，以驕凌物，比丘中第一粗行。今唯試坐禪、誦經，不問講經。’其曇謨最曰：‘貧道立身以來，唯好講經，實不聞誦。’閻羅王勅付司，即有青衣十人，送曇謨最向西北門，屋舍皆黑，似非好處。有一比丘云：‘是禪林寺道弘。’自云教化四輩檀越，造一切經、人中象十軀。閻羅王曰：‘沙門之體，必須攝心守道，志在禪誦，不干世事，不作有為。雖造作經象，正欲得他人財物；既得他物，貪心即起。既懷貪心，便是三毒，不除具足煩惱。’亦付司，仍與曇謨最同入黑門。有一比丘云是靈覺寺寶明，自云出家之前嘗作隴西太守，造靈覺寺成，即棄官入道。雖不禪

坐禪尤為推崇，而對於講經、造像、造寺等修為則並不贊成。因為，坐禪或誦經可以去除修行主體的執著，可以使修行主體得到深層次的內省，因而也有利於開顯他們的智慧，斷除他們的根本無明。如果要追溯到佛陀當年的臘八證道，也是通過坐禪（淨慮）的途徑來實現的，因而禪修應當是佛門成道的正確途徑，其他修為只可能當作輔助的方式。

(1)破執降魔 坐禪的根本目的自然是要了卻自己心頭的閒事，斷除根本無明，出離塵世常流。記得雪峰義存存在鰲山鎮阻雪時，每天都在坐禪，他曾向他的師兄巖頭鼓說，並指著自己的胸口說：“我這裏未穩在，不敢自謾。”這就很清楚地說明了坐禪的目的，完全是為了了卻自家心頭的大事。其實，人生的苦樂並不完全取決於物質生活方面，而有相當一部分取決於人們的內生活是否充實，取決於他們是否能夠永遠保持一種寧靜而又肅穆的心態，以迎納來自八方的風風雨雨。記得三十年前，我們的物質生活是極其貧困的，那時我們還常常食不果腹，但在文革結束後，原來被一律列入禁書中的傳統文化著作可以閱讀了，於是我們的精神生活便覺得很充實，人們對於惡衣惡食也就淡忘了。而到了現在，物質生活水準要比二十年前提高了幾十倍，但人們在精神上反而顯得空虛了，於是乎麻將、舞廳、酒吧、卡拉 OK 與 KTV 廳，成了那些無聊的人們

誦，禮拜不缺。閻羅王曰：“卿作太守之日，曲理枉法，劫奪民財，假作此寺，非卿之力，何勞說此？”亦付司，青衣送入黑門。太后聞之，遣黃門侍郎徐紇依惠凝所說，即訪寶明寺。城東有寶明寺，城內有般若寺，城西有融覺寺、禪林、靈覺等三寺。問智聖、道品、曇讚、道弘、寶明等，皆實有之。議曰：人死有罪福，即請坐禪僧一百人，常在殿內供養之。詔不聽持經象（像）沿路乞索，若私有財物造經象（像）者任意，凝亦入白鹿山，居隱修道。自此以後，京邑比丘，悉皆禪誦，不復以講經為意。

打發日子的處所。面對這樣一種社會現象，作為一個有志於出世的人士，對那些人自然是充滿了憐憫的。由此看來，要解決心頭的困惑，調伏住自己的心猿意馬，好好地看住自己心裏的那頭牛，那才是最難的事呀！而要達到這一目的，一般世俗的書中能夠馬虎對治者也莫過老莊了；但在老莊那裏並得不到究竟的解脫，而至為究竟者應當是佛學中的“般若”，“般若”代表了佛陀的智慧，它是調御一切妄想的究竟法，也是我們破執明心的良方。

我們試從佛陀的證道來看吧：佛陀作為拯救眾生慧命的偉大導師，他不只是自身堪稱“降魔”的表率，而且也是開示眾生斷諸魔障的“無上師”，以故佛之十大名號中有“調御丈夫”之功德名（見《首楞嚴》、《大智度論》諸經論）。在馬鳴菩薩所造的《佛所行贊》中，對於佛陀降魔的描寫，可謂極盡敷陳之能事；東土李唐時所傳的《降魔變文》，亦是窮諸贊辭。而據《佛本行集經》之所載，佛陀在出家之後，在尼連禪河附近的林子裏修了六年的苦行，以至於身體消瘦，形同枯木，卻依然未能證得無上正法。於是，佛陀開始放棄苦行，他接受了牧羊女蘇耶達奉獻的乳糜，在尼連禪河中澡身去垢，接著在菩提樹下結吉祥草為座，發弘誓大願，不證菩提不起於座。遂於臘八之夜，忽睹明星，豁然大悟，徹見自心本源。固然，佛陀以大願力入諸禪定，以證得無上菩提的經過，實質上也就是“降魔”的一番經過，以故馬鳴菩薩造《贊》以頌之，敦煌之變文亦輾轉而贊之。然而，魔由心生，佛陀之降魔，乃是以無上之定力以斷一切有漏法束縛的過程。在佛陀覺後的四十九年說法中，亦是以種種善巧方便，開示眾生種種解纏去縛的法門，以故三藏法典中開示降魔之道亦呈種種之差別。諸如《大日經疏》之所謂“以慈力故，破無量魔軍”、《法華經·化城品》之所謂“破魔軍已”、《大智度

論》之“我以智慧箭，修定智慧力，摧破汝魔軍”等，均是開示破執降魔之例。

魔是梵語“魔羅”（māra）的音譯之略，意為能奪命、障礙、擾亂、破壞等種種義。欲界第六天之主為魔王，它是害人命、障礙人之善事者，其眷屬為魔民魔人。在經論中往往稱能斷慧命者為魔，而在古印度確實有“波旬”之傳說，但在佛教的修持之中，魔實質上是指能斷眾生慧命的種種障礙。

如來廣說三乘以開示眾生，以故佛典中稱魔之種類往往也因方便而互異，概括地說來，有三魔說、四魔說、八魔說、十魔說等等。三魔之說見於《華嚴經》，謂善知識魔、三昧魔、菩提心魔。此蓋謂貪著善法而入於魔界，以修善業而旨在於福田也。我們又可以由此而推斷：修戒之貪利養謂之魔戒，布施之求三有果報謂之檀魔，這些都近乎魔類，以故《大智度論》、《大乘止觀》皆謂之為魔。四魔之說見於《大智度論》、《大乘法苑義林章》等，謂煩惱魔（為貪愛欲所惱）、陰魔（由五陰而產生的種種煩惱）、死魔（謂能斷人命根之魔）、天魔（謂欲界第六天、即他化自在天之魔王）。在此四魔之中，煩惱之魔障蓋由前生（即過去世）之無明種子所萌發而生；五陰之魔為眾生不明白自己的身心為眾緣和合之障；死魔謂能斷人命根，乃眾生色身四大之魔障；天魔與修出世間法者為難，乃斷人慧命之魔。此四魔說與貪著善法的三魔說相比，則更加能概括眾生煩惱魔障之種類。八魔之說乃於前四魔之上加入無常、無樂、無我、無淨四魔，見諸《大涅槃經》之卷二十二。由於諸行無常、諸法無我、諸受是苦，人們由是而心恒不淨。常、樂、我、淨乃涅槃之四德，眾生在未證得阿耨多羅三藐三菩提之前，恒流傳於這四種顛倒之中。十魔之說見於《華嚴疏鈔》之卷二十九，謂蘊魔（五蘊之魔障）、煩惱魔、業魔

禪家生死觀管窺

(為殺生等惡業，障蔽正道而害慧命)、死魔(人之壽命有限，而魔障妨礙修道，乃至損耗其性命而造成人之慧命被斷滅)、天魔、善根魔(指依賴自身善根而不精進以害正道)、三昧魔(耽著禪定，不求精進以害正道)、善知識魔(慳吝於法而不開示於人，從而障道害慧命)菩提法智魔(於菩提法起智執以障道害慧命)。這就是將原來的四魔與三魔合起來，再加上業魔、心魔與善根魔，合起來就是十魔。

總括以上幾種魔障之分類，綜合起來，大率不出於身心兩個類型的魔障。以故《摩訶止觀》曰：“四大是身病，三毒是心病。”而尋求諸魔障之本源，又莫過於五陰之魔，由此而產生五蓋、十纏、九十八種隨眠，四攝、六度、三十七品，正好也是對治這諸種生理與心理之魔障的絕妙法門。在佛教的四聖諦法中首標苦諦，總括經教對諸苦的分析，也莫過於生理上的生、老、病、死之苦，與心理上的愛別離、怨憎會、求不得、五陰熾盛苦。而在這些生理與心理的八苦之中，但有五陰之苦才是根本之苦，或曰“苦苦”，即如十魔之中的蘊魔，唯有此魔才是究竟的魔障。

我們明瞭諸魔的實質，則可以隨機而選擇降魔的法門。誦經、持咒、持淨戒，或修四念住觀等，均不失為降魔的良策；自然，最好的降魔之道，莫過於攝心入定，以般若之智慧觀照一切諸魔，則身內、身外的種種魔障，一時皆除。因而《般若心經》開篇就說“觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄。”經文已經說得了然分明，但因眾生無明業重，不能由此悟入，消除一切魔障，從而獲得一段真實的受用。以故在《首楞嚴經》的卷九與卷十中，所有文字全落實在破除五陰魔障之上，只有達到五陰乾枯的地步，才有可能走出常流。

在五蘊中，色蘊屬於“質礙”之義，它總賅五根、五

境等一切有形質的物質。對於色蘊物質的種種區分，有四大之說：謂地（堅性）、水（濕性）、火（暖性）、風（動性），舉凡色界物質，都是由這四種屬性和合而成。而這四大又無時無刻不處在剎那剎那的變化之中，前一剎那與後一剎那之間則已經互不相同了，因此，一切色界的物質都是沒有一個恒常的自性可言的。但眾生往往愚癡，他們卻執持這色界裏的一切物質為恒常的實有，以故而產生種種煩惱。若能明瞭四大自性本空，則不只是不耽著身外的五境（色、聲、香、味、觸），也不會再執著構成自己色身的五根（眼、耳、鼻、舌、身）的物質基礎為實有了。因此《圓覺經》開示曰：“我今此身四大和合，所謂毛髮爪齒、皮肉筋骨、髓腦垢色，皆歸於地；唾涕膿血、津液涎沫、痰淚精氣、大小便利，皆歸於水；暖氣歸於火；轉動歸風。四大各離，今者妄身當在何處？”^①又有五大之說，乃於四大說之上增加一個“空大”。“空”以無礙為性，以不障為用，因此它也是周遍於一切法界的一種屬性。因為地、水、火、風四大，必須有一個賴以存在的空間，儘管這四大是剎那剎那間隨緣聚散而無定性的，但“旋嵐偃嶽而常靜，江河競注而不流”，^②世間的色界物質是不生不滅、不常不斷、不一不異、不去不來的。佛教在色法上尚有六大之說，那就是在五大說之上再增加一個“識大”，如果具有這個“識大”者，即是一個“有情”，否則便是非情（或謂無情）物。由此可見，“識大”乃有情所獨具的法性，即近似於今天所謂的神經系統。這個“識大”在有情的色身中也是變化不停的，其實質也是無自性的，故《瓔珞本業經》云：“六大識空，四大一切法無自相，無他

①參見《禪宗七經》22頁～23頁，宗教文化出版社（北京）1997年版。

②參見《肇論·物不遷論》，《大正藏》45冊151頁中欄。

相，如虛空故。”至於《首楞嚴經》之所謂七大，乃於六大之上增加一個“見大”，在此就不贅言了。竊以為採用六大說來區分色界一切物質的屬性，諸如有想、無想、非有想、非無想等凡界對象，悉可囊括之，以此來闡釋色陰，殆可謂盡矣。我們若能明白這色身本是六大之和合，且又在剎那剎那地變化不停，又何必執著我們的色身為恒常的實有，從而沉溺於生、老、病、死諸苦之中呢！

如果我們明白了這世間的萬物乃六大和合之假有，又何必無端而產生愛別離、怨憎會、求不得諸苦呢？是以《般若心經》重在對色法的破斥，反復開示“色不異空，空不異色，色即是空，空即是色”的道理，我們如果明白了色法性空之理，則受、想、行、識四蘊，皆是依緣色法而產生的心法，自然就可以不破而自破了。其中受蘊為感受、領納之義，它約略相對於今天心理學上的“感覺”這一範疇，因為它具有領納的功能，即可產生苦、樂、捨（中性）的感受。想蘊之義在於“取像”，於善惡憎愛中取種種像，作種種想，由是而生種種名相。行蘊之義在於“造作”，即對境而引生內心，再經過心思的審慮作用而決定其所採取之行動或言論。識蘊為“了別”義，亦即由“識”去辨別所緣對之境界。在這五蘊之中，色蘊是屬於物質性的，其他四蘊是屬於心理性的；其中受、想、行三蘊在心理上各具有一種特殊的功能，故又可以將之稱為心所有法，而識蘊為心之自性，故又稱之為心王。足見，五蘊之法便是一部圓滿的心理之學問。《般若心經》對於色法的破斥已經達到了究竟空的境地，則依緣色法而產生的心理四法也是無自性的，便可以不破而破了。《心經》由是推而廣之，則身之六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）之物質基礎均是六大之和合，因而它們隨緣變化，並無自性；而身外之六塵（色、聲、香、味、觸、法）的物質基礎也是眾緣之和

合，故也無自性。六根、六塵均無自性，以故六根所緣六塵而產生的六境也是虛妄不實的這一特性也就昭然了，因此十八界的妄執也就全部破斥乾淨了。再由此推而廣之，十二因緣法（亦名緣覺法）、四聖諦法、乃至本經所言的“般若波羅蜜多”法的名相，悉為空相，“無智亦無得”，就是指的那種究竟空的境界。唯有萬法皆空，才可以彰顯“菩提薩埵”的妙有，從而證得阿耨多羅三藐三菩提。證得此果，則身病、心病、諸魔及天魔外道，均不能斷人之命，也便真正實現了自在來去的遊戲三昧境界。

由此可見，降魔乃是破執的實際修為，也只有在真正的破執之後，才可能獲得明心見性的目的。誠然，行者若真能明心見性，則惱害他不休的那曠劫根本無明也自然會斷除，真正的解脫境界也必將獲得。

(2)臨終要節 在明白了禪家降魔破執之理以後，我們想來談談禪家的臨終要節。通覽各種禪家語錄，對於臨終做出石破天驚論述的例子畢竟不多，只在裴休輯錄的《傳心法要》中，方有一段不刊之論，茲錄如下。

凡人臨欲終時，但觀五蘊皆空，四大無我，真心無相，不去不來。生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如。但能如是，直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也。切不得有分毫趣向，若見善相諸佛來迎，及種種現前，亦無心隨去；若見惡相種種現前，亦無心怖畏，但自忘心，同於法界，便得自在。此即是要節也。^①

黃檗禪師的論述切中了禪門臨終的要害，對於那些盲修瞎練的禪和，顯然有著救偏匡正之奇功。事實上，現在佛門中流行的臨終助念，或者死後的經懺，對於瀕死或亡故的

①參見《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正藏》48冊381頁下欄。

人應當是並無任何益處的。尤其是患有心臟病的人，在彌留之際最畏懼有人吵鬧，因而助念很可能破壞臨終者了斷的定力，讓他本來可以依靠自力打發死神的幾率大大降低。臨終的人只有明白“五蘊皆空”、“四大無我”，方能不貪戀自己的色身軀殼；臨終者也只有洞明“真心無相，不去不來”，方能照破自家當下的妄心。如果臨終者既不貪戀自家五陰軀殼，又不執著自己因病而產生的種種幻覺，便會安詳辭世，乃至涅槃。另外，對於淨土宗所標榜的臨終諸佛相迎，黃檗禪師也有精湛的論斷，他認為臨終者只有不嚮往那種諸佛相迎的瑞相，也不懼怕種種魔鬼等惡相現前，才能真正做到“忘心”，獲得真正的來去自在。

通覽黃檗禪師的“臨終要節”，我們發現其出發點完全落實在一個“心”字上，而並不是著意於那些助念與經懺等外在的形式，這也是禪宗高於佛門其他宗派的妙處所在。事實上，只有在生前勘破四大、五陰，臨終時心境才能澹定不移，那個由根本無明組合成的五蘊窟宅才能真正打破，待到這個五蘊窟宅打破之後，便是自家真正的出離之時。我們再看看濃縮了六百卷《大般若經》精義的《心經》，它在破除五蘊、十八界、十二緣起、四聖諦乃至般若自身之後，所臻之境界也只是達到了心無罣礙、“無有恐怖，遠離顛倒夢想”的境地，這一境界便可以算是“究竟涅槃”了。如此平常而又真實的佛法，讓一些混進佛教中的巫師神覲給說偏了，平空中增添了不少的虛妄不實的東西，弄得學人神魂顛倒，實在罪過不輕呀！明白了這道理，我們完全可以將自家修行的功夫落實在破執降魔上，所企望的目標也不會那樣光怪陸離，而只是心無罣礙、“無有恐怖，遠離顛倒夢想”的究竟涅槃了。

由此看來，我們的居常必須做到“照見五蘊皆空，度

禪家生死觀管窺

一切苦厄”，臨終時才會實現“心無罣礙”、“遠離顛倒夢想”的究竟涅槃。果能如此修行，則在生不會虛度年華，死了也能死得其所。

二〇〇九年二月十五日初稿，二〇〇九年二月十七日定稿

元叟行端禪師述略

元叟行端禪師作為臨濟宗楊岐下的第八代禪師^①，他的法脈非但是他同輩禪師中最旺的，而且在這八代禪師中除徑山宗杲之外，便沒有法脈超過行端者。可見行端的禪教在元代叢林中的影響是至為深遠的，因此我們很有必要對他的生平事跡與禪教作略做些探討，從而彰顯古德不朽的傳燈功績。

一、元叟行端的生平

在衆多研究元叟行端行狀的文獻中，應當以《語錄》卷八中黃潛所作的《塔銘》最為可靠。黃潛字晉卿，婺州義烏人，《元史》卷一八一收有其傳記^②，他幾乎也可以說是與行端同時代的人。另外，作於元順帝至正元年（1341年）三月十三日的《徑山元叟端禪師語錄序》，正好處在行端圓寂不久，自然也是具有重要參考價值的。此外，諸如《五燈續略》與《嚴統》等文獻，也略具參考價值，然相較上面兩種文獻則去行端寂滅稍微久遠，不似《塔銘》等那樣具有信服力。

①元叟的法脈順序：為楊岐方會→白雲守端→五祖法演→昭覺克勤→徑山宗杲→育王德光→妙峰之善→藏叟善珍→元叟行端。

②黃潛（1277年-1357年），元代浙江義烏人。字晉卿，一字文晉，宋黃庭堅之後。延祐進士，為海寧縣丞、諸暨州判官、浙江儒學提舉。後經馬祖常薦舉，任翰林直學士、國史院編修、經筵講官，嘗從朱熹三傳弟子問學。性耿直，不慕權勢。於經、史、名物，均有涉獵，於性理之外尤重六藝，自謂“見諸論著一本乎六藝，而以聖道為先務”。其於經史，敢“剖析異同”，“讞訣足非，多發先儒之所未發”。其為文“俯仰雍容”，為士人所稱頌。門弟子有宋濂等。著作有《日損齋初稿》、《續稿》、《義烏志》和《筆記》，後人輯為《金華黃先生文集》。

據《塔銘》所載，行端“生於宋寶祐（宋理宗）乙卯（1255年）佛涅槃（農曆二月十五）後一日”，但不知《佛光大詞典》憑何依據說行端出生於1254年。大抵是因為《塔銘》有“以至正辛巳（1341年）八月四日，終於徑山之丈室，世壽八十八，僧臘七十六”之句，以八十八歲的年齡減少虛一歲，便是1254年了。《塔銘》在這裏犯了一個算術的小常識錯誤，使行端的實數年齡少了兩歲，此後的其他文獻基本上照錄，因而這一訛誤一直延續了一段時間。到了清人自融撰《南宋元明禪林僧寶傳》，才提出“順帝至正壬午（1342年）秋”示微疾，後五日圓寂，這樣正好符合八十八歲的虛數年齡。如果我們按照《塔銘》所載的行端出生年齡，則又有一個時間矛盾需要處理，那就是他的師父藏叟善珍於嘉定丁丑（宋寧宗1217年）示寂，這是各種文獻所載一致的。那麼，在行端出生之時，善珍早已圓寂三十多年了，他們根本就夠不著師徒緣了。對於前者還好說，況且也只是一到兩年的時間誤差，而對於後者就頗為費神了，如何調整這一時間誤差，實在是研究行端禪師的首要問題。

關於行端生寂時間與年齡的牴牾，也只是一兩年，問題並不很大，我們完全可以認為行端的生寂1255年～1341年。因為，《塔銘》的創作幾乎在行端圓寂不久，其作者也是受命於行端門下的，黃潛的“其上首靈隱法林、本覺梵琦、中天竺祖銘等，狀師行業，俾潛書之茲碑”即是佐證。至於年齡計算的虛實，可能當時另有一套方法，或者還有其他緣由，我們姑且不去多理論了。而對於師承問題，則是一個非常麻煩的問題，其中或許另有隱憂，大慧的法嗣如果少了行端這代傳人，則六代而斬矣。然而，加上行端這代傳人儘管可以延續到六代以後，但其法嗣畢竟在七代之後還是斷絕了。對於這一疑竇，我們在討論完行

端的參學之後將作出比較詳細的討論。

行端本籍浙江臨海（浙江台州境內），俗姓何，其家族本是一個書香門第，其母的文化修養尤深，在行端六歲時，“母教以《論語》、《孟子》，輒能成誦”，這無疑為行端後來的弘法打好了文化基礎。由於行端一生下來就注定了他出塵的歸宿，他“生而秀拔，幼不茹葷，超然有厭薄塵紛之意”，因此“十二從族叔父茂上人得度於餘杭之化城院”。到了十八歲，行端圓就了具足戒，此後便“以斯道自任，宴坐思惟，至忘寢食”，並步入了游方參學的征途。據各種文獻所載，行端起初所參禪師是善珍，頗有機緣語句傳世：

初參藏叟於徑山。叟問：“你是甚處人？”師曰：“台州。”叟便喝。師展坐具，叟又喝。師收坐具，叟曰：“放汝三十棒。參堂去！”師於言下豁然頓悟。一日，侍次。叟曰：“我泉南無僧。”即曰：“和尚聾！”叟便棒，師接住曰：“莫道無僧好。”叟領之。^①

從這段機緣來看，他們師徒之間應當契機的，因而善珍當即將行端延入侍司。行端在善珍座下也應當數是上根利器，當時善珍門下“眾滿萬指，莫有契其機者”，獨行端穎悟超出同儕。

在善珍圓寂之後，行端去了杭州淨慈寺，依石林鞏公修學。這位石林鞏公，便是石林行鞏，他是天童禮禪師的法嗣，行端便在他門下做書記。在住淨慈寺期間，行端與行鞏相與激揚禪法，且“與虛谷陵、東嶼海、晦機熙、東州永、竹閣真為莫逆交”。是後，行端以“靈隱山水清勝”，便往那裏掛單，並以“寒拾（寒山、拾得）里人”自

^①參見《五燈會元續略》卷二，《卍新纂續藏經》80冊480頁上欄。

居。此後，橫川珙公（橫川如珙，天童禮禪師的法嗣）住寧波阿育王寺，他作偈招行端曰：“寥寥天地間，獨有寒山子。”但行端並沒有渡江去如珙那裏，而是到平江府（江蘇蘇州市）承天寺去拜謁了覺菴真公（雪竇謙禪師的法嗣）。

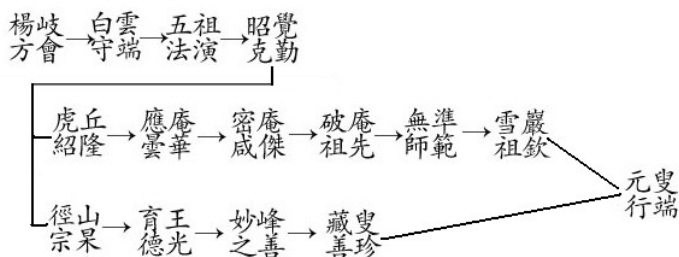
綜觀《塔銘》所載，行端的參學除了在善珍門下留有機緣語句之外，他在雪巖祖欽（？～1287年）門下的修學同樣留有許多機緣。祖欽是楊岐下虎丘禪系的第六代禪師，也是臨濟禪弘傳的承前啓後的一代禪師，他的門下還出了高峰原妙禪師。如果說行端參學善珍的因緣難以自圓其說的話，那麼他參學於雪巖祖欽應當是完全可能的，至於他出世之後嗣法善珍，大抵與他私淑善珍之法密切相關，在禪宗史上這種情形幾乎沒有出現過。對於行端的參學祖欽，《塔銘》是這樣記載的：

復參雪巖欽公於仰山。巖問：“何處來？”師云：“兩浙。”巖云：“因甚語音不同？”師云：“合取鼻口。”巖云：“獼徑橋高，集雲峰峻，未識書記在。”師拍手云：“鴨吞螺螄，眼睛突出。”巖笑顧謂：“侍者點好茶來。”即送師歸蒙堂。^[4]

在這裏，他們兩人機辯鋒起，似乎很是體現了他們禪觀的契合，因此祖欽安排行端到蒙堂（禪林都寺以下知事職者在退職後所安養的寮舍）去住，而行端也在祖欽門下依止了三年，直到祖欽圓寂（1287年）之後才離開。從他的這一修學因緣來看，倒是頗似得法弟子的行誼，且祖欽圓寂時行端的年齡也有了三十二歲，應當正是參禪得力的年齡。在祖欽圓寂之後，行端儘管到虎巖伏公的徑山住過，但他在那裏任首座不久便“退處楞伽室”，以作《擬寒山子詩》百篇為度人之方便，此後不久便出世開法了。

[4] 參見《元叟行端禪師語錄》卷八，《卍新纂續藏經》71冊547頁上欄。

綜觀行端參學的經歷，他在族叔父茂上人門下出世受戒之後便開始參學，首參藏叟善珍，留有機緣語錄；接著參石林行鞏、雪巖祖欽，僅在祖欽參學部分留有機緣語句；此後雖在虎巖伏公那裏有短暫的勾留，但不久便出世了開法了。在他的參方經歷之中，對於善珍與祖欽這兩位禪師都是依止到他們圓寂才離開的。而在機辯中，儘管善珍對於行端是頷首印可，而在祖欽的機辯中，“侍者點好茶來”一語也分明具有印可意。關鍵是善珍的圓寂時間在嘉定丁丑年（1217年），這不但見於明代曹洞宗人遠門淨柱撰於崇禎十七年（1644年）的《五燈會元續略》，而且也見於明代臨濟宗人費隱通容、百癡行元合撰的《五燈嚴統》。而在元末明初臨濟宗僧人南石文琇（1345年~1418年）的《增集續傳燈錄》，更加明確地提出善珍“生於宋紹興甲寅十月十二日，示寂於嘉定丁丑五月二十一日，壽八十三，塔全身于南塔院”。由此看來，行端與善珍之間確實沒有見面的機會了，更遑論師承了。從《塔銘》文字看來，他師承祖欽的可能倒是很大，因此後世的燈錄文字（如《五燈續略》與《五燈全書》等）則將行端與善珍、祖欽的兩段參學因緣併錄。而按常理來說，禪師的得法一般是他最後參學的師父那裏，且行端的參訪祖欽也並不像得法之後的簡單游方，他非但在祖欽門下有機辯因緣，而且也得到了祖欽的印可，並依止祖欽到圓寂後三年才離開，因此只有認定祖欽作為行端的傳法師，才合乎禪門參學的事實。如果按照這個法脈，則行端的師承關係是這樣的：楊岐方會→白雲守端→五祖法演→昭覺克勤→虎丘紹隆→應庵曇華→密庵傑傑→破庵祖先→無準師範→雪巖祖欽→元叟行端。再進一步描述其師承，大抵就是下圖了：



總之，要麼便是文獻記載善珍的生寂時間有錯，要麼便是行端真是祖欽的弟子。透過虎丘與徑山兩系的法嗣來看，徑山的傳承顯然比虎丘禪系少了兩代，從宗杲（1089年～1163年）到行端（1255年～1341年）近兩百年間，如果只有四代傳承的話，幾乎五十年一代的師承，似乎也難以成立。基於以上原因，筆者傾向於主張行端為虎丘一系。

元成宗大德四年（1300年），行端正式出世開法，他所住持的道場是湖州（浙江嘉興）的資福寺，之前的虎巖伏公也盛加扶持。據《塔銘》所載，行端在資福寺的開堂爇香，“瓣香酬恩，卒歸之藏叟焉”，他對祖欽尚且不顧，遑論虎巖伏公了。行端的得法果真在善珍的話，則記載善珍嘉定丁丑年（1217年）圓寂說法肯定訛誤，要不便是他得法在祖欽而弘法私淑善珍了。據載行端住持湖州資福寺弘法時“學徒奔湊，名聞京國”，在元大德七年（1303年），元成宗特旨賜他“慧文正辯禪師”名號。隨後，中書平章政事張閭公任行宣政使，他舉薦行端擔任杭州中天竺的住持，開堂之日，張閭親率僚屬至行端座下護法。由於當時的中天竺廢敗已久，行端蒞寺便豎立門額，明確本寺與臨寺的分疆，修復寺宇，使之恢復昔日舊觀。元仁宗皇慶元年（1312年），行端遷住杭州靈隱寺，他奉旨設水陸大會於金山，並陞座說法，法會完畢後入覲元君，因奏對“深契

上衷”，仁宗加賜行端“佛日普照”之號。但行端並不耽情於帝王的賞賜，面對殊榮他反而“即拂衣去”，“養高于良渚之西庵”。到了元英宗至治二年（1322年），行端受四眾禮請，主持徑山道場，又於泰定元年（1324年）獲璽書嘉獎，至此行端已經“三被金襴袈裟之賜”了。據載行端住持徑山期間，“足不越閩，而慕其道者鱗萃蟻聚，至無所容；歲饑，皆裹糧而來，以得見為幸。”綜觀行端的行教，其最為得意者乃是徑山，而此山曾是大慧宗杲昔日所住持過的道場，或許他為了徑山叢林的興旺而改寫了師承因緣，亦未可知。然而，行端一生的行業應當是圓滿的，據《元叟端禪師語錄序》所載：

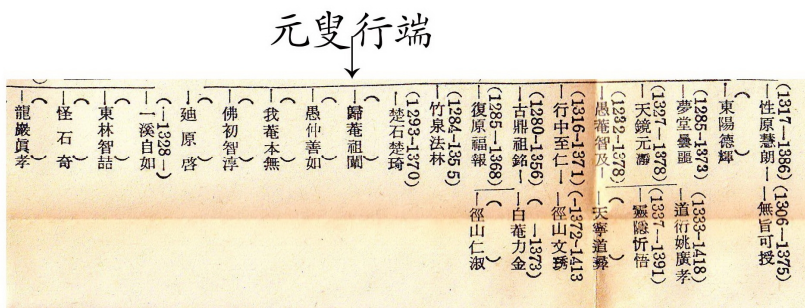
（行端）以盛德令聞一坐二十餘年，四眾安隱；年垂九十，耳聰目明；舉揚宗風，曾不少懈；飽參宿學，無不歸之。巋然靈光，環視四海，一時未或有能出其右者矣。^①

按照《塔銘》所載，行端是在宋寶祐乙卯（1255年）佛涅槃後一日（農曆二月十六）出生，在他走完人生的八十七秋之後，遂於1341年八月四日，圓寂於徑山的丈室。據載行端在將要圓寂的前五天，曾示微疾，並問侍僧云：“呼之曾已休，吸之尚未舍；寄同諸苦源，來者不來者。如何是來者不來者？”在他行將辭世時，尚未忘記慈悲開示後學，足以見出一代大師度人的弘願。五日後，行端沐浴更衣，跏趺告別大眾，爰書一偈曰：“本無生滅，焉有去來？冰河發焰，鐵樹華開。”據說行端在提筆作完此偈之後，便“投筆垂一足而化”，其門人在當月的十一日將他的全身安葬在寂照塔院，並將他的四會說法語整理成《徑山元叟端禪師語錄》以行於世。

^①參見《元叟行端禪師語錄》卷一，《卍新纂續藏經》71冊513頁上欄。

行端的弟子很多，《續燈正統》收有其門人二十三人，其中十五人有傳；在《增輯續傳燈錄》中，也收有其門下十九人，其中十五人有傳。在元代禪門趨於冷落的大背景下，行端的積極涉世以成禪業，顯然與堅持石室中閉死關的高峰之間形成了迥然不同的禪教風格。正因為有他們兩人不同的禪風之形成，涉世者可以光大禪家門庭，閉關者可以保全禪門本色，二者就如同鳥之兩翼，共同支撐起了浙東禪林大業。

附：比丘明復《中國佛學人名辭典》所列行端法嗣如下：



二、元叟行端的禪業

行端八卷《語錄》的前四卷為他出任湖州翔鳳山資福禪寺、杭州中天竺萬壽禪寺、杭州靈隱景德禪寺與杭州徑山興聖萬壽禪寺的語錄。卷五為行端題寫給門人或師友的書札類文字；卷六為“偈、頌、讚”，屬於韻文類文字，其中收錄了他早年的《擬寒山子詩》；卷七與卷八為題跋類文字。綜觀行端的語錄及與他有關他的傳記類文字，基本上可以窺見其禪業的大概來。

從禪法修學來看，作為自詡為宗杲後人的行端，他並

沒有承繼大慧死咬話頭的禪修傳統；也沒有像祖欽門下的高峰那樣閉死關修學，而是走上了與元代上層社會相結合的禪修道路。《塔銘》載他“凡三被金襴袈裟之賜”，這與當年盡力迴避與元代統治者合作的高峰禪師形成了鮮明的對比。就這樣，同在以浙東杭州為弘法的地盤中，既有高峰那樣堅持遠離皇權的禪修僧團，又有積極與上流統治階級合作的行端僧團，兩家在這一地區的禪修便具有非常強的互補作用。

在禪法的修為上，自宗杲提出“看話禪”之後，雖然曾有正覺提出“默照禪”與之對立，但在南宋之後，畢竟是宗杲的“看話禪”取得了絕對的優勢。一時之間，話頭禪幾乎佔據了臨濟禪林，即便對曹洞禪林也產生了深遠的影響，且一直延續到明清的禪林修學。宗杲所謂的“但將妄想顛倒底心、思量分別底心、好生惡死底心、知見解會底心、欣靜厭鬧底心一時按下，只就按下處看箇話頭”，^①也成了禪門修學的常課。高峰原妙禪師雖然不是宗杲禪系的傳人，但他的得法便是獲益于死死咬住話頭，祖欽禪師本人也是從“臨濟三頓痛棒”話下獲得開悟。在臨濟下宋元以來話頭禪盛行之際，行端似乎沒有步趨前人的路子，無論是從他本人的得道，還是他以後的接機開法也罷，幾乎都見不到他舉揚話頭禪的事略。透過《塔銘》等文獻來看，行端在藏叟善珍門下的參學完全是從對機入手的，從善珍的叩問他來由到以“喝”來接機，均是臨濟老子當年的舊家什。再看行端的參學祖欽，雖然也是從叩問行端的來歷入手，但兩人之間純然禪家機辯，並無話頭葛藤羈縛。如果通檢行端的《語錄》，則他無論是應機勘辯，還是垂手接人，並無一絲濡染話頭的色彩，純然臨濟古風。他

^①參見《大正藏》卷四七，頁九二一下。

的禪教在那個話頭充斥叢林的時代中，頗具新鮮氣氛，也濃富回歸祖師古道的特色。且他的這一禪教特色，與死咬話頭的高峰禪師之間也形成了不同的風格，從而在同一時代的禪林中形成有益的互補。

爲了更加清楚地認識行端的這一禪教特色，我們還是略舉一些他的接機事例來看看。例如：

①師嘗勘一新到僧云：“何方聖者？甚處靈祇？”僧云：“臨朕碁。”師云：“杜撰禪和，如麻似粟。參堂去！”^①

②又勘一僧云：“棋槩石斫破你腦門，盞盃池浸爛你脚板。”僧擬答，師便喝。^②

③又勘一僧云：“‘擘開華嶽連天秀，放出黃河徹底清’即且置，平實地上道將一句來！”僧擬開口，師便打。^③

④冬至上堂，僧問：“如何是祖師西來意？”師云：“草鞋無跟。”^④

透過以上機辯，我們似乎又見到了臨濟老子當年的風韻。第一例機辯是禪師從叩問學人來歷入手勘驗學人，至於“臨朕碁”的答語，似乎不像是回答具體的地址，^⑤只是一

①參見《續燈存稿》卷三，《卍新纂續藏經》84冊686頁下欄。

②參見《增輯續傳燈錄》卷三，《卍新纂續藏經》83冊291頁上欄。

③參見《增輯續傳燈錄》卷三，《卍新纂續藏經》83冊291頁上欄。

④參見《元叟端禪師語錄》卷二，《卍新纂續藏經》71冊521頁下欄。

⑤《列祖提綱錄》卷38載：“元叟端禪師上堂，謝夏齊秉拂：雪峯和尚云：演一句則千句萬句流通，拈向一邊；飲一味則千味百味具足，置之一壁。雪峯低頭歸庵，巖頭聞云：‘雪峯與我同條生，不與我同條死。’且作麼生？”在元叟秉拂說了這些之後，自己做偈說：“臨朕碁，井底種林禽；今年桃李貴，一顆直千金。”在這裏的“臨朕碁”似乎只是當年杭州一帶流行的口頭禪，並無實在的意義，以故元叟用它來作爲偈子的起興語。所有禪宗語錄，也只有元

種無義味的應機語。唯其如此，行端看出此學人根機甚利，因此用“杜撰禪和”將之接引，讓他到禪堂裏參究去。第二例中行端在用“棋槃石斫破你腦門，盞孟池浸爛你脚板”接引學人之後，那學人似也有所領悟，準備答語，恰在此時，行端猛然一喝，將之擬思粉碎。顯然，這種接機作略，完全是得之臨濟老子當年“四喝”之家風，自然也是對臨濟宗風的合理弘揚。第三例中，行端要求學人撇開豪言壯語，從平實的角度道出自己的心法，正在學人擬答話時，行端便驀然朝學人打去。馬祖所謂的“我若不打汝，諸方笑我也”，臨濟所謂的喝、打施教，在他這裏得到了合理的繼承。至於第四例，學人剛好提問“如何是祖師西來意”，行端便一語驀然截流，教導學人踏實修去（禪家的“草鞋無跟”實質上是指涉修學不踏實）。以上四例接機，並無一絲拖泥帶水，完全是直下向學人心地開顯禪法，從而讓他們當下獲益。這種接機風格，顯然濃具當年臨濟的真風而又沒有落入話頭禪的窠臼之中。

對於學人執著的掃蕩，對於禪徒凝滯的解除，行端同樣是不遺餘力的。請看他的《為匡廬善侍者書》：

自家根蒂下，積生累劫，多諸惡習，若也照燭不破，剔脫不行，日用之間，豈免觸途成滯！一切法中，或有所疑，地即礙殺了你；一切法中，或有所愛，水即淹殺了你；一切法中，或有所瞋，火即燒殺了你；一切法中，或有所喜，風即飄殺了你。四者既是，五蘊、十二處、十八界、二十五有、明暗色空、森羅萬像到處粘作一團，如藕膠相似，驅你入驢胎，使你入馬腹，總由他在。千佛出世，亦無如之何矣！如今要得瞥脫，盡你三百六十骨節、八萬四千毛竅，

叟纔有“臨朕碓”這個語彙，看來還很值得將來去研究。

秉作一口吹毛劒。佛也祖也，凡也聖也，逆也順也，好也惡也，一時斬為三段。但有來者，悉皆裂破，積生累劫，縱有多諸惡習，自為解脫矣。正恁麼時，畢竟喚什麼作吹毛劒？^①

好一個“斬為三段”，儼然具有臨濟老子當年“逢著便殺”的威風，而且這種斬殺不管是“佛也祖也，凡也聖也，逆也順也，好也惡也”，也一概將之斬殺了。記得當年臨濟老子曾經這樣開示學人說：“向裏向外，逢著便殺。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，不與物拘，透脫自在。”^②今以行端的“法語”與臨濟語錄對照，其法脈親承，灼然可見。如此凌厲的機鋒，在死咬話頭的宋元以來，確乎少見，足見其禪教具有向祖師優良傳統回歸的趨勢。

行端在施展其“喝”、“打”等快捷的機鋒之同時，也能根據學人不同的根機，靈活採用施教方法。且看這則公案：

上堂，僧出眾云：“丹霞燒木佛，院主眉鬚墮。”師云：“一家有事百家忙。”僧回首召云：“大眾記取！”師云：“老僧今日不著便。”^③

在這次上堂中，有學僧出來請教為什麼“丹霞燒木佛，院主眉鬚墮”，行端的接機採用了“縱”的方式，但學僧不能從那句平常的“一家有事百家忙”中領悟其中的不平常處，反而召喚大眾去記持這個話頭，此時行端並沒有採用過激的“打”來施教，只是說了“老僧今日不著便”（意謂

^①參見《元叟端禪師語錄》卷五，《卍新纂續藏經》71冊530頁下欄。

^②參見《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正藏》47冊500頁中欄。

^③參見《元叟端禪師語錄》卷四，《卍新纂續藏經》71冊527頁下欄。

老僧今日不方便打你)，便足以啓悟學人去見性。如果遇上了比這位學人的穎悟稍遜一籌者，行端的接機則會更紆緩一絲。例如：

上堂，僧問：“如何是正法眼藏？”師云：“十字街頭石敢當。”僧云：“莫只者便是麼？”師云：“月似彎弓，少雨多風。”^①

叢林請益，諸如“什麼是佛”、“什麼是禪”、“什麼是祖師西來意”、“什麼是正法眼藏”等語，往往是學人請益時常問的話。面對這種無法措諸言語的提問，禪師們或似答非答，或答非所問，或施之以喝，或踢打施加，或打出僧堂。在行端這裏，他並沒有直接作答，而是用“十字街頭石敢當”一語來杜絕其擬思，從而使之悟入。所謂“石敢當”，^②便是民間用來鎮邪的小石碑或小石人，它與“正法眼藏”之間顯然是風馬牛不相及的，但這一回答卻可以收到杜絕學人在“正法眼藏”上面擬思的佳效，從而促使他去反躬見性。也許這位學人並不是上乘根性，他還在實打實地請教師傅“莫只者（這）便是麼”，行端也情知他不是通過喝打便可以了卻的，因此不無感歎地說出了“少雨多風”。

如此圓融的禪教，與當年死咬話頭的叢林風尚相比，顯然要容易接納後學一些，因此行端當年的門庭也比在石室中閉死關的高峰禪師要興盛得多。正是因為有這樣兩大禪師同時卓立於浙東弘教，行端之教足以廣大禪宗門庭，而高峰之教足以貞固衲子道心，兩家互相輔弼、互相補

^①參見《元叟端禪師語錄》卷三，《卍新纂續藏經》71冊523頁下欄。

^②石敢當：即小石碑（或小石人），立於橋道要衝，或砌於房屋牆壁，上刻（或書）“石敢當”或“泰山石敢當”之類，用以鎮壓不祥，在民間甚為流行。

充，乃共同支撐起了浙東的禪林。在此，我們也必須說明，行端雖然在禪教上面傾向於方便與圓融，但他在實施圓融禪教的同時，並沒有放鬆對門下衲子的槌錘。我們只須看看他的這次開堂示衆，便可知其大略。

示衆：兄弟，此箇夢幻穀子，一呼吸間，便歸無常。向此娑婆界上，覓箇甚麼物作依倚憑仗？有什麼佛法禪道可學？有甚麼玄解義路可求？設有求得、學得底，試拈出一絲頭看！直饒^①捱得一肚皮，口裏說得一堆一擔，也只虛頭詐偽，妄想記憶中來。臘月三十日，一點也用不著，何如直下無事，向自己衣單下，密密體會取好。豈不見古人云：參須實參，悟須實悟，閻羅大王不怕多語。^①

在這次示衆中，行端告誡他的弟子們要踏實修學，不要把學取叢林中大德的開示語當作大事了卻，而要踏踏實實向自家衣單下（即向出家人的本分上）去體會。在實際裏地，一切言語解會，一切玄解義路，全與學人自己大事因緣毫不相干，只有在聲色言語之外向自家心地法門用功，纔有少許出頭之分。

此外，行端也是一代文采斐然的大師，在他八卷本《語錄》中，題寫給弟子或道友的法語或題跋佔有不少成分，另外詩偈（含擬寒山子詩等）也佔有不少成分。綜觀這些作品，散文寫得奇崛跌宕，韻文寫得尖新可人，不少作品堪為文學作品中的佳構。例如上面所舉的《為匡廬善侍者書》一文，在提出“盡你三百六十骨節、八萬四千毛竅，秉作一口吹毛劍”之後，便痛快地說出了他所要求的“逢著便殺”的主張，可在卒章之處，行端妙出“正恁麼時，畢竟喚什麼作吹毛劍”一語，真可謂一路向上，大有

^①參見《元叟端禪師語錄》卷三，《卍新纂續藏經》71冊523頁下欄。

文章“豹尾”之威。在此，我們再看看他寫給天台染禪人的法語：

天台染禪人，無染其名，絕塵其號。蓋以眼無所染，則色塵絕；耳無所染，則聲塵絕。一根既爾，諸根亦然；諸根既爾，諸塵亦然；諸塵既爾，諸法亦然；諸法既爾，則曠大劫來舍身受身、出胎入胎，四大五蘊、十二處、十八界、二十五有，森羅萬像，明暗色空，世出世間，無一鍼鋒許。^①

在這裏，行端抓住染禪人的名號，從染淨入題，極讚染禪人的禪行高潔，也真可謂巧出奇兵的妙筆。另外，行端的不少詩偈寫得脫俗尖新，顯非一般文人便可吟哦得出，其《山房自述》便是典型的例子，茲錄如下。

故園歸路隔天涯，絕頂閒房且寄家。翻罷貝多山月上，一棚華影漾袈裟。^②

在遠離故園的異地，在高迥的山顛，正是禪師僧房的坐落。此時的禪師獨處僧房，翻閱經藏^③完畢，山月也悄然而上，它所灑落下來的參差斑駁的光影，使得禪師的衲袍也有迎風颯舉之風韻。既出塵脫俗，又尖新優美，因而使得行端的《語錄》更具幾分可讀性。

三、元叟行端禪師的法嗣

行端禪師的法嗣在《續燈正統》中有十五人存有傳記，另有八人僅存法號；而在《增輯續傳燈錄》亦收有十

①參見《元叟端禪師語錄》卷五，《卍新纂續藏經》71冊529頁中欄。

②參見《元叟端禪師語錄》卷六，《卍新纂續藏經》71冊534頁上欄。

③詩中“翻罷貝多山月上”中的貝多，乃佛家經藏的代名詞。因貝多乃貝多羅（梵語 pattra）音譯之省，即印度書寫佛經所用的樹葉，以故後世用“貝多”或“貝多羅”指代佛經。

五人傳記，存法號者僅四人^①。其他各本所載，大抵也異同不多，故不贅舉。據文獻所載，行端禪師的弟子主要在浙東一帶傳法，也有部分在江蘇蘇州至南京一帶弘法，在元末明初的江浙叢林構成了一定的影響。惜乎明初朱洪武對禪宗實行嚴厲的管制政策，使得行端這一系禪傳至第二代而斬，這委實也是非常痛心的。

性原慧朗（1318年-1386年）是行端的大弟子，他在明初曾出住金陵天界寺，成爲了官方統領天下僧侶的領袖。^②慧朗禪師別號幻隱，台州（浙江）黃巖人，姓項氏，母陳氏。大約十歲左右，慧朗依樂清寶冠寺魯山出家，是後便遊方參學。首參竺元道禪師於仙居，繼詣徑山謁行端，並有參學機緣如下：

叟（元叟）問：“東嶺來？西嶺來？”師指脚下艸鞋曰：“者是三文錢買得。”叟曰：“未在，更道！”師曰：“某甲只恁麼，未審和尚作麼生？”叟

①《續燈正統》所載徑山元叟端禪師的法嗣為靈隱竹泉法林禪師、徑山古鼎祖銘禪師、國清夢堂曇噩禪師、天寧楚石梵琦禪師、徑山愚菴智及禪師、萬壽行中至仁禪師、徑山復原福報禪師、靈隱性原慧朗禪師、上竺我菴本無禪師、開原愚仲善如禪師、靈隱天鏡原澣禪師、護聖廸原啟禪師、萬壽佛初智淳禪師、天寧仲猷祖闡禪師、金山慧明禪師，保留法號的法嗣為天寧太古曇徽禪師、開元方崖成大禪師、五峰元恕普慈禪師、廸元啟禪師、慈雲瑀禪師、清涼用堂子梗禪師、五祖意禪師、開化一菴道如禪師。《增輯續傳燈錄》所載原叟端法嗣，除了給天寧太古曇徽禪師作了傳以外，其他大略相同。

②天界寺：位在江寧府（江蘇省）金陵（南京）南方聚寶門外二里的鳳山上，舊名龍翔集慶寺，又稱大龍翔。洪武二年，具庵如奉旨住在此寺，寺名改為天下善世禪寺或善世法門。洪武十五年，改為善世院。翌年在寺內置僧錄司，如為左善世，竺隱弘道為右善世。二十一年全寺毀于祝融，因此將寺域遷移至現址。二十三年重建，寺名天界善世禪院。洪武三十年鷲峰道成入山，崇禎年中（1628年～1644年）無異元來、覺浪道盛相繼住山，弘揚宗風。此寺雖曾於清·順治十七年（1660年）一時荒廢，但後來又被重修。

曰：“念汝遠來，放汝三十棒。”師乃悟旨。^①

此後，慧朗在行端門下溫習久之，盡得行端禪法底蘊，此後出住寧波鄞縣的五峯寺，隨後又遷住金峨。明洪武五年（1372年），朱元璋召天下高僧建法會於鍾山（即天界寺，是後逐步成為佛教管理機構），慧朗與季潭宗泐^②參與了這次盛會。宗泐奉旨住天界，慧朗居第一座，他們“提綱舉要，表率叢林，時稱得體。”1373年，慧朗師主金山；洪武十一年（1378年），陞靈隱住持。慧朗平時開堂說法，頗有機緣傳世，諸如“昨夜蓮華峯被蜉蝣食却半邊，你因甚麼不知”，又如“冷泉亭吞却壑雷亭即不問，南高峯與北高峯鬪頷是第幾機”等機鋒語，均是一般禪和難以契入的。後來，慧朗因遭人誣陷入獄，但他沒有等到審判便“廡下說偈，端坐而逝”，時洪武十九年六月廿三日，壽六十九，坐夏五十八。

楚石梵琦（1296年～1370年）是行端的又一高足，也是元末明初的名僧。梵琦乃明州（浙江寧波）象山人，俗姓朱，字楚石。繼祿期間，曾有神僧手摩梵琦頭頂說：“此兒是佛日，他日必能引導群迷，振興佛法。”鄉人因而稱他為曇曜。四歲時，梵琦喪親，因而在九歲時便棄俗，從

①參見《續燈存稿》卷五，《卍新纂續藏經》84冊700頁中欄。

②宗泐：（1318年～1391年）明初臨濟宗僧，台州（浙江臨海）人，俗姓周，字季潭，號全室。性厭俗榮，八歲，就杭州淨慈寺笑隱大訖學法，十四歲剃度，二十歲受具足戒。大訖於金陵龍翔集慶寺（天界寺）開山時，師隨行之，參謁徑山元叟，遂掌記室之職。初主水西寺，後移住中天竺、雙徑等寺。明初，蒙詔住天界寺，並奉敕註解《楞伽經》、《般若心經》及《金剛般若經》等。洪武十年（1377年），求法西域，得《莊嚴寶王經》及《文殊經》等。十五年歸朝，任同年所創設的僧祿司右善世，掌理天下之僧教。因受朝臣嫉害，乃建圓通庵隱退。洪武二十四年，示寂於江浦石佛寺，世壽七十四。著作除上述者外，尚有《全室外集》一卷、《全室稿》一卷等。

天寧永祚寺訥翁模剃度出家，十六歲於杭州昭慶寺受具足戒。元仁宗延祐二年（1315年），梵琦隨晉翁洵至道場寺，任侍者，又典藏鑰。一天，因閱《首楞嚴經》，恍然有悟，但還是被名相所纏縛，未能解脫。後來聽說行端在徑山弘法，便前往參學，《燈錄》載有機緣語句。

師（梵琦）往參叩，問：“如何是言發非聲，色前不物？”叟遽曰：“言發非聲，色前不物，速道！速道！”師擬進語，叟震威一喝。師愕然。^①

此時正好遇上元英宗下詔用金泥書寫大藏經，梵琦憑藉優美的書法而被入選，於是赴京，駐錫於萬寶坊。有一天，因聽到西城樓上的鼓響，此刻梵琦先前在行端門下生起的疑團豁然打破，拊几笑曰：“徑山鼻孔今日入吾手矣！”因成偈曰：“崇天門外鼓騰騰，驀割虛空就地崩。拾得紅爐一點雪，却是黃河六月冰。”（同上）

其後，梵琦奉行宣政院之命住持海鹽福臻寺，爾後又住天寧永祚寺，創設大寶閣，鑄千佛像，建七級塔。至元元年（1335年）七月，梵琦遷至杭州鳳山報國寺，同年四年八月轉至嘉興本覺寺，建萬佛閣。至正十七年（1357年）八月，梵琦主報恩光孝寺；十九年，退居永祚寺，並於寺西築居，自號西齋老人；二十三年，應請再住持永祚寺，後讓職于景瓚，退居西齋，專修淨土。明洪武三年七月，梵琦忽示微疾，乃沐浴更衣，取筆書寫遺偈，一喝而寂，享年七十五。著作有《楚石梵琦語錄》二十卷、《西齋淨土詩》三卷、《上生偈》、《北遊鳳山西齋》三集、《和天臺三聖詩》數卷等書。梵琦的門人中，瑩中景瓚有傳記存於燈錄。

以中智及禪師（1311年～1378年）也是行端門下的另一

^①參見《續燈存稿》卷五，《卍新纂續藏經》84冊701頁上欄。

高足。智及是江蘇吳縣人，俗姓顧，字以中，號愚菴，又稱西麓。智及幼年入海雲院為童子，學內外典籍，爰出家受具足戒後，專習華嚴。一次，聽賢首家講法界觀，未及終章，智及莞爾而笑曰：“一真法界，圓同太虛；但涉言辭，即成贖法。縱獲天雨寶花，於我奚益哉？”^①是後便去南京龍翔寺參笑隱大訴，正值兩人文采交相稱譽之時，同參嶼上座呵曰：“子才俊爽若此，不思負荷大法，甘作詩騷奴僕乎？無盡證偈所謂‘黃葉飄飄者’，不知作何見解？”（同上）智及舌噤不能加答，便歸海雲寺，乃至“目不交睫者踰月”。忽見秋葉墮於庭，豁然有省，謁行端於徑山，遂得法焉。至正二年（1342年），智及於浙江隆教禪寺開堂，其後歷住普慈禪寺、杭州淨慈報恩禪寺、徑山興聖萬壽禪寺。朱元璋洪武六年（1373年），“詔有道浮屠十人集京師天界寺”，智及被入選，居於首位。後來，因智及生病不能召對，遂於乙卯（1375年）“賜還海雲”。洪武十一年（1378年）八月，智及忽示微疾，至九月四日，索筆書偈而逝。其門人將其荼毗後的爪髮建塔葬於徑山，明皇朝賜號“明辨正宗廣慧禪師”。智及有《愚菴智及禪師語錄》十卷行世。

夢堂曇噩（1285年～1373年）也是行端的高足。曇噩是浙江慈溪人，俗姓王，字夢堂，號西庵。曇噩六歲喪父，奉母命習儒，因“窮覽儒籍，徹其義髓”。不久，他感歎“攻書修辭，此世間相爾，曷若求出世間法乎？”於是便出家，禮奉化廣法院良公為師。二十三歲，曇噩禮謁長蘆之雪庭傳公，剃髮受具足戒。後聞行端自中天竺寺移住靈隱寺，曇噩前往參謁，大悟，乃嗣其法，任徑山之書記。至元五年（1339年），曇噩駐錫於四明咸聖寺，後移住慈溪

^①參見《五燈會元續略》卷二，《卍新纂續藏經》80冊484頁下欄。

開壽寺。元帝賜號“佛真文懿”。至正十七年（1357年），曇噩為瑞光院之開山。洪武三年（1370年），朱元璋下詔征有道僧住金陵天界寺，曇噩也在入選之中，但由於他當時年事已高，朱元璋才“憫其年耄，放令還山”。洪武六年（1373年）一日早上，曇噩無疾而謂弟子曰：“三界空花，如風捲烟；六塵幻影，如湯澆雪。亘古亘今，惟一性獨存。”並留下了“吾有一物，無頭無尾；要得分明，涅槃後看”的偈子而逝，世壽八十九。

行端的門人還有不少名噪當時叢林者，在此便不再一一贅述。我們僅從慧明的臨難從容、梵琦的著述等身、智及與曇噩的遴選為金陵天界寺住持，便足以見出行端一系禪在元末明初的勢力之大。更兼有法林、祖銘、至仁、福報、本無、善如、原澹、原啟、智淳、祖闡、慧明、曇徽、成大、普慈、迪元啟、慈雲珏、子梗、五祖意、道如等弟子，均在江浙一帶弘化，這便使得行端的徑山禪系堪為當年之最。然而，行端的徑山禪系的弘傳，據可靠的文獻記載，其法脈畢竟也只記錄到了第二代。其間原因，自然不外乎朱元璋對禪宗所實行的一系列嚴酷管制政策這一業因，至於是否還有其他個別的原因，姑俟翌日考證之發現云爾。

時二〇〇九年一月二十三日識於長沙北郊之懷瑜居