

〈禪宗公案〉導言

(I)南禪流行前的禪觀：

(A)印度小乘的禪法：

- (1)不淨觀：對治貪欲，作白骨觀。
- (2)數息觀：對治散亂，作安般守意觀 (āna-apāna-samādhī)
- (3)慈悲觀：對治瞋恚，作慈及中人、怨憎觀。
- (4)因緣觀：對治愚癡，作十二因緣觀。
- (5)界分別觀：對治我執，作六大、十八界觀。

(B)印度大乘的禪法：

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

(C)中國佛法的禪觀：

- (1)天台的「一心三觀」。
- (2)華嚴的「法界緣起觀」。

(D)《楞伽經》(卷二)的四種禪法：

- (1)愚夫所行禪：聲聞、緣覺、外道所觀「人無我性——無常、苦、不淨相」。
- (2)觀察義禪：由人無我進至法無我觀。
- (3)攀緣如禪：觀察虛妄分別因緣，如實知二種無我，如實分別一切諸法無實體相，不住分別，得寂靜境界。
- (4)(觀察)如來禪：謂「入如來地，行自覺聖智相(按：無所有處相、一切諸佛自願住持佛法相、自覺聖智究竟之相，名為『聖智三相』)，三種樂住(按：樂住於『空』、『無相』、『無作』三解脫門)，成辦眾生不思議事，是名如來禪」。

(E)菩提達摩「二入四行」禪法：

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

(a)理入：「謂藉教悟宗，深信含生同一真性，但爲客塵妄想所覆，不能顯了。若也捨妄歸真，凝住壁觀，無自無他，凡聖等一。堅住不移，更不隨於文教，此即與理冥符，無有分別。寂然無爲，名之理入。」

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

(1)報怨行：若受苦時，看成宿業果報。

(2)隨緣行：若得榮譽，看成宿業所感，得失隨緣，心無增減。

(3)無所求行：世人長迷貪著，智者悟真，安心無爲，無所願求。

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

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

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

(F)北禪與南禪的觀法：

(a) 宗密《禪源諸詮集都序》：

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

- (1)帶異計，欣上厭下（粗、苦、障；靜、妙、離）而修者，是『外道禪』；
- (2)正信因果，亦以欣厭而修，是『凡夫禪』；
- (3)悟我空偏真之理而修者，是『小乘禪』；
- (4)悟我、法二空所顯真理而修者，是『大乘禪』；
- (5)若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是『最上乘禪』，亦名『如來清淨禪』，亦名『一行三昧』，亦名『真如三昧』；此是一切三昧根本，若能念念修習，自然漸得百千三昧，達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」

(b)宗密《禪源諸詮集都序》又云：

「先敘禪門，後以教證。一、息妄修心宗，二、泯絕無寄宗，三、顯示真心即性教……。」

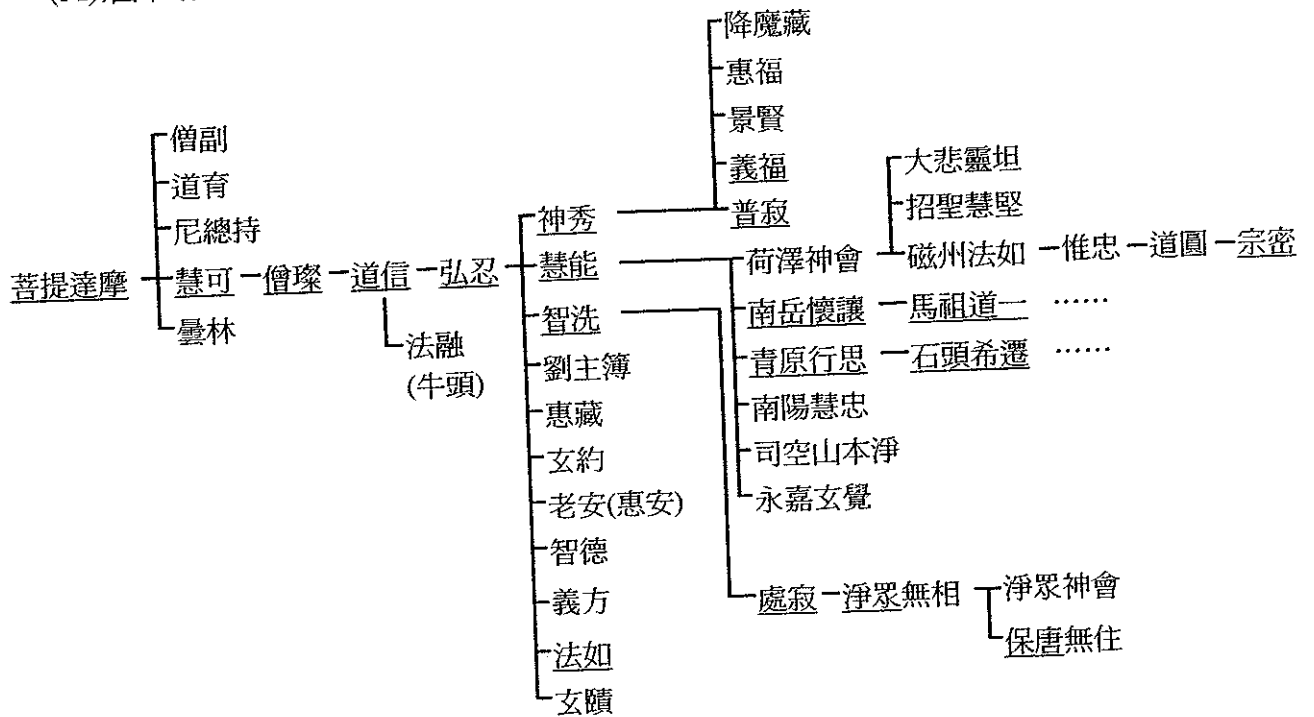
- (1)息妄修心宗：「說眾生雖本有佛性，而無始無明覆之不見，故輪迴生死。……故須依師言教，背境觀心，息滅妄念，念盡即覺，悟無所不知。如鏡昏塵，須勤勤拂拭，塵盡明現，即無所不照。……住閑靜處，調身調息，跏趺宴默，舌拄上顎，心注一境。南侏、北秀、保唐、宣什等門下皆此類也。牛頭、天台、惠稠、求那等，進趣方便，跡即大同，見解即別。」

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

(3)真顯心性宗：「一切諸法，若有若空，皆唯真性。真性無相無爲，體非一切，謂非凡非聖、非因非果、非善非惡等；然即體之用而能造作種種，謂能凡能聖，現色現相等。於中，指示心性復有二類：一云、即今能語言動作、貪瞋慈忍、造善惡、受苦樂等即汝佛性，即此本來是佛，除此無別佛也；了此天真自然，故不可起心修道、道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不修，任運自在，方名解脫，……此即是爲真悟、真修、真證也。二云、諸法如夢，諸聖同說，故妄念本寂，塵境本空；空寂之心靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知……由無始迷之，故妄執身心爲我，起貪瞋等念；若得善友開示，頓悟空寂之知，……覺諸相空，心自無念。念起即覺，覺之即無。……故雖備修萬行，唯以無念爲宗。但得無念無知見，則愛惡自然淡泊，悲智自然增明，罪業自然斷除，功行自然增進。既了諸相非相，自然無修之修，煩惱盡時，生死即絕。生滅滅已，寂照現前，應用無窮，名之爲佛。然此兩家，皆會相歸性，故同一宗。」

(II) 禪宗的傳承：

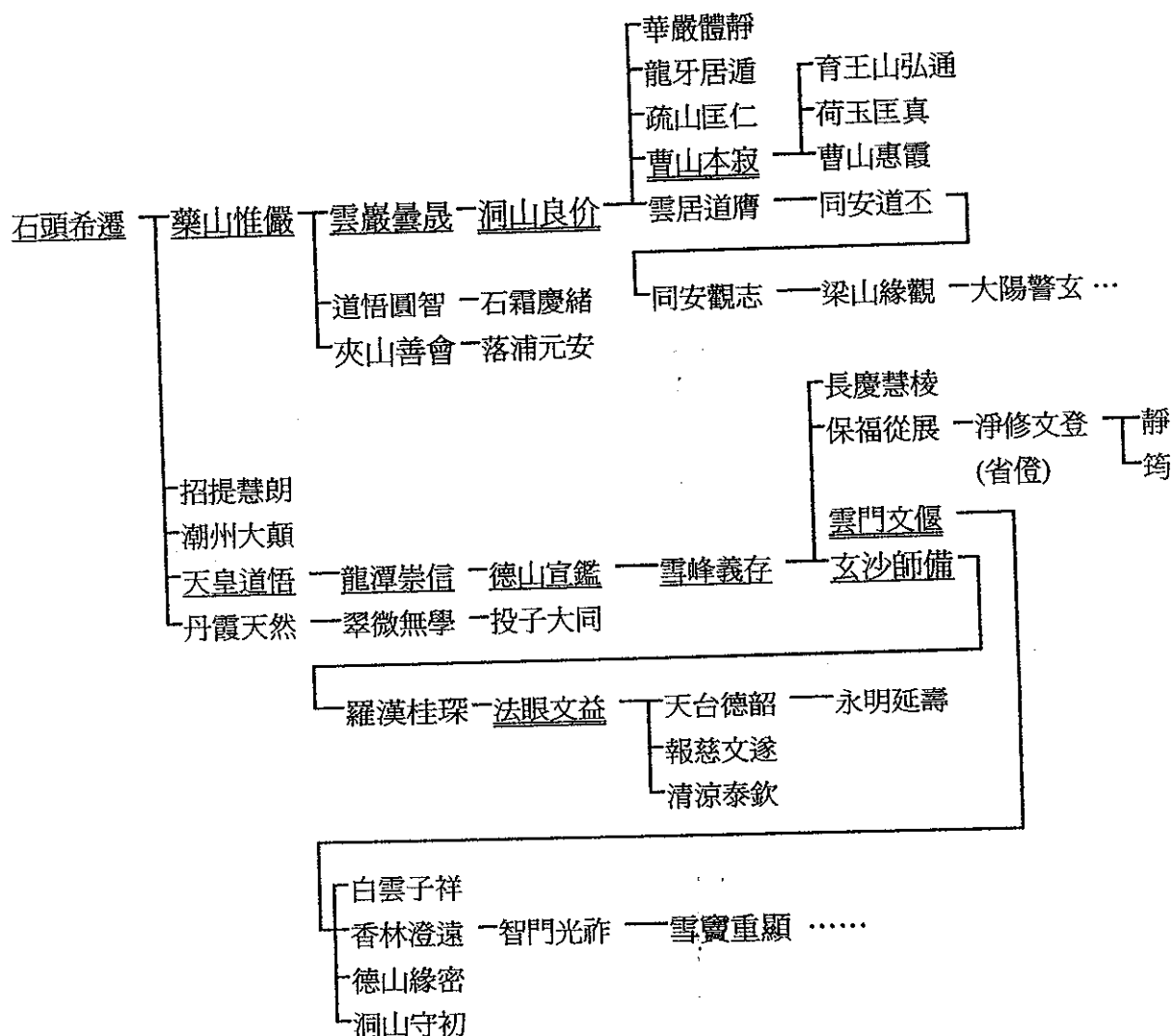
(A) 唐代傳承世系梗概：



(B) 南禪馬祖法系傳承世系概略：



(C)南禪石頭法系傳承世系概略：



(D)諸師著述：

- (1) 《二入四行論》一卷，菩提達摩撰
- (2) 《信心銘》，僧璨撰
- (3) 《入道安心要方便法門》，道信撰
- (4) 《修心要論》，弘忍撰（即《最上乘論》）
- (5) 《楞伽人法志》，玄曠撰
- (6) 《楞伽師資記》，淨覺撰（生平不詳）
- (7) 《觀心論》，神秀弟子述記

- (8) 《大乘無生方便門》，北宗禪法著作
- (9) 《傳法寶紀》，杜朏撰（生平不詳）
- (10) 《歷代法寶記》，保唐無住撰
- (11) 《六祖壇經》，慧能弟子（法海）述記
- (12) 《南宗定是非論》，神會弟子述
- (13) 《頓悟無生般若頌》，神會撰
- (14) 《神會語錄》，神會弟子述
- (15) 《頓悟要門》，大珠慧海撰
- (16) 《傳法心要》，黃檗希運撰
- (17) 《宛陵錄》，黃檗希運撰
- (18) 《禪源諸詮集都序》，宗密撰
- (19) 《禪宗永嘉集》，玄覺撰
- (20) 《永嘉證道歌》，玄覺撰
- (21) 諸家語錄，如《滄仰錄》、《臨濟錄》、《洞山錄》、《雲門錄》、《法眼錄》等

(III) 禪宗公案、語錄的集成：

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

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

(1) 唐·智炬：《曹溪寶林傳》十卷

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

- (2) 唐·泉州招慶寺靜、筠二禪師：《祖堂集》廿卷
在中國已佚，日本學者於朝鮮發現。內容編撰從過去七佛、至初祖大迦葉，乃至第二十八祖菩提達摩，乃至弘忍第三十二祖、慧能三十三祖，乃至南嶽懷讓至第七代臨濟義玄，青原行思至第八代雪峰義存，合有禪師、居士 246 人的傳記語錄。
- (3) 宋·道原：《景德傳燈錄》三十卷（1004AD）
本書是現存具完整規模之最早燈錄，確定禪宗傳承，略於生平，詳述歷代禪師的機緣警語，每章開始述其俗家姓氏籍貫、篇末述其卒年世壽、諡號。後世燈錄，不出其結構。
- (4) 南宋·普濟：《五燈會元》二十卷（1252AD）
《景德傳燈錄》後，有《天聖廣燈錄》（30 卷）、《傳燈玉英集》（15 卷）、《建中靖國續燈錄》（30 卷）、《聯燈會要》（30 卷）、《嘉泰普燈錄》（30 卷）相繼輯成。而普濟把《傳燈錄》、《續燈錄》、《廣燈錄》、《聯燈會要》、《普燈錄》一百五十卷，刪繁重編成二十卷的《五燈會元》，故內涵豐富而精煉，以黃龍、楊岐配上原來五宗，成「五家七宗」系統。
- (5) 宋·頤藏主：《古尊宿語錄》（今有 48 卷本）
- (6) 明·瞿汝稷：《指月錄》（32 卷）
- (7) 清·聶先：《續指月錄》（20 卷）

(IV) 頌古、評唱文字禪的出現：

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

- (1) 唐·汾陽善昭：《頌古百則》
選取百則古德公案，以韻文加以評說。
- (2) 宋·雪竇重顯：《頌古百則》
每則分爲「本則」及「頌本」二部。
- (3) 宋·圓悟克勤（1063-1135）：《碧巖錄》
對重顯《頌古百則》加以評唱，即予以評說及注釋。
- (4) 宋·圓悟克勤：《擊節錄》
每一公案分兩段：前由克勤簡敘公案的始末及重顯的「拈古」，後則爲克勤的「擊節」。
- (5) 宋·大慧宗杲（1089-1163）：《正法眼藏》
選集禪師百人機緣警語，附以評語。
- (6) 元·萬松行秀（1166-1246）：《從容錄》
每則分三段：一者「示眾」，即行秀對公案的提要；二者「公案」，即行秀對公案的著語詮釋；三者「天童（正覺）頌古」，即天童對公案的讚頌，而行秀亦加簡短著語。

(V)參考資料：

- (1) 張華釋譯：景德傳燈錄（台佛光版）
- (2) 宋·普濟：五燈會元（中華書局版）
蔣宗福、李海霞譯（西南師大白話本）
- (3) 任澤鋒釋譯：碧巖錄（台佛光版）
- (4) 董群釋譯：從容錄（台佛光版）
- (5) 高令印：中國禪學通史（宗教文化版）
- (6) 楊曾文：唐五代禪宗史（中國社會科學版）
- (7) （日）忽滑谷快天：中國禪學思想史（上海古籍）
- (8) 陳耳東：公案百則（中華書局版）
- (9) 吳經熊：禪學的黃金時代（台商務版）
- (10) 杜繼文、魏道儒：中國禪宗通史（江蘇人民）
- (11) 龔雋：禪史鈎沈（三聯）
- (12) 霍韜晦講：六祖壇經

並無功德

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

《敦煌壇經》記載韋刺史向慧能請問：「弟子見說（菩提）達摩大師（在南朝梁武帝普通八年來華），化梁武帝。帝問達摩：朕一生已來，造寺、布施、供養，有功德否？達摩答言：並無功德。武帝惆悵，遂遣達摩出境（然後有一葦渡江、於嵩山作九年面壁、傳法慧可諸傳說）。未審（評梁武帝並無功德），此言（究是何義？請和尚為我等無知者解說）。」

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

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

安心

禪宗初祖菩提達摩傳法與二祖慧可，道宣《續高僧傳》早有所載，不必置疑，但菩提達摩爲慧可安心，則不見於正史，真偽待考。不過，其中卻可以如實反映出禪修的用功方向，不失爲一宗值得參究的公案。

《景德傳燈錄》有這樣的記載：慧可爲了參悟禪理，晉謁達摩；達摩面壁禪坐，未蒙接見，慧可唯有久候於門外。時天大雪，慧可堅立不動，積雪過膝，直到天明，終於感動了達摩。於晉見之際，慧可突然潛取利刀，自斷左臂，置於師前。爲法忘形，達摩知是法器，收爲弟子。慧可對老師說：「我心未寧，乞師與安。」老師說：「將心來，與汝安（把你的心拿來，我就爲你安心吧）！」慧可沉思了好一會，驚訝地回答：「覓心了不可得！」達摩老師於是從容地說：「我與汝安心竟（那末，我已經把你的心安好了）。」

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

要將「心」拿來，待師與安，於是慧可上下求索，上窮碧落，下達黃泉，心不在內，亦不在外，不在中間，結果覓心了不可得。體會到：不可得者，以其緣生本無自性，幻生幻滅，計之爲實；不得安者，凡情顛倒，無常計常，無我計我。如是在老師「將心來，與汝安」一語的啓發之下，因緣成熟，向內啓動了本心本性的生命智慧，以既不自欺，亦不欺人的無諂曲的「直心」，如實體證了「不安」、「不寧」的「妄心」了不可得，當下本自具足、本自安寧、本自清淨的「自性本心」便得呈現，此謂之「安心」。其用功方法不是外向的尋求，而是內向的反省伺察。此公案爲禪修指出了方向。

本來面目

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

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

「本來面目」就是每一個生命個體本自具足的清淨「自性」，亦即是不離、不脫、不異不思議佛法的「不空如來藏自性清淨心」，亦即是「其性無二」的「佛性」。要證入如是「自性」、「佛性」、「如來藏」，慧能教導慧明初步工夫在「屏息諸緣，勿生一念」。此是無念工夫，是修止的工夫。《壇經》說「無念念自正，有念念成邪」，達於「邪正悉打卻，菩提性宛然」而起用。在教下言，這就是由定以發慧，由慧起觀；止觀成就，般若智生，便得證入諸法實相。禪家宗門，則主張即定即慧，即定之時慧在定，以般若觀慧明心見性，直了成佛。

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

見與不見

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

《敦煌壇經》記神會初到漕溪，禮拜六祖，問言：「和尚坐禪，見不見（意謂：已證見自性，或還未證見自性）？」聽了，慧能從座起來，打了神會三下說：「吾打汝，痛不痛？」神會回答：「亦痛亦不痛。」慧能也回應說：「吾亦見亦不見。」問：「何以亦見亦不見？」慧能答言：「吾亦見（者），常見自（己的）過患，故云亦見；吾不見者，不見天地（他）人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？」神會回答：「若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡（夫），即起於恨（我既非木石，亦無有恨，故亦痛亦不痛）。」慧能大師於是直接教訓神會說：「神會向前（剛才問我）見、不見是兩（種）邊（執），（後言）痛、不痛是（生、滅現象。自性之體，既非邊執，亦無生滅，故知神會實未見性）。汝自性（尚）且不見，（卻）敢來（戲）弄（別）人？」神會禮拜，更不敢言。

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

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

磨磚作鏡

南禪慧能六祖三大系中，南嶽懷讓一系開出滄仰及臨濟兩家宗風。不過，現存的《敦煌壇經》卻沒有懷讓的記載。宗寶本《壇經》敘懷讓初禮六祖對話時，即能道出「似一物即不中」的「真如自性」是「修證即不無，污染即不得（自性本自清淨無染，通過修行可以證得）」之論調，獲致慧能的印可，留侍左右凡十五年；日臻玄奧，後往南嶽弘法。

道原《景德傳燈錄》載西天般若多羅禪師曾預言南嶽懷讓「汝足下出一馬駒，踢殺天下人」，這應驗於他的弟子馬祖道一身上。道一在衡嶽常坐禪，老師懷讓知是法器，問道：「大德坐禪圖什麼？」道一回答：「圖作佛。」師乃取一磚，於彼菴前石上磨。一曰：「師作什麼？」師曰：「磨作鏡。」一曰：「磨磚豈得成鏡耶！」「坐禪豈得成佛耶？」一曰：「如何即是？」師曰：「如人駕車不行，打車即是，打牛即是？」道一無對。師又曰：「汝學坐禪，為學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相，於法無住，不應取捨。汝若坐佛，即是殺佛，若執坐相，非達其理。」道一聞誨，如飲醍醐。

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

依南禪的禪法，要從本心本性做工夫，外離於相，內心不亂，無念無住，不取不捨，如是「外於境界上，念不起為坐；見（悟）本性不亂為禪」，「見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道」，這才是「打牛而車行」、定慧一體的南宗最上乘禪法。

止小兒啼

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

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

僧又問：「啼（哭）止（息之）時如何？」師云：「（將說）非心非佛。」

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

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

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

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

飢來吃飯困來眠

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

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

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

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

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

喪我兒孫

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

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

後來百丈辭馬祖，在大雄山弘法。一日對會眾說：「佛法不是小事，老僧昔再蒙馬大師一喝，直得三日耳聾眼黑。」黃檗希運聽了，不覺吐舌，說道：「（幸好）某甲不識馬祖，要且不（必）見馬祖。」，百丈說：「（何得不見？）汝已後當嗣馬祖！」黃檗說：「某甲不嗣馬祖。」百丈問：「作麼生（爲什麼呢）？」黃檗答：「（若嗣馬祖，恐怕）已後喪我兒孫。」百丈許之：「如是，如是。」

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

由此我們可以完全理解元遺山所言「詩爲禪客添花錦，禪是詩家切玉刀」的涵義。詩與一切藝術皆不事因襲，而重創新，一如禪家之「自知不隨他」，不重口誦經教，而矢志於身體力行；只有心行，才能識自本心，見自本性，所以禪悟就是一種創作，有源頭活水，由「如來藏自性清淨心」法爾流出，所以無論契入自性或應機接引，都自有獨特的內容與形式，此與《大學》之謂「日新」，《易傳》之謂「盛德」，其精神理趣，同一無異。

南泉斬貓

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

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

一者、南泉未習禪前，早已通達律藏，而大、小乘的毘奈耶戒律，乃至後來的百丈清規，無不明列「不殺生」是盡形壽當持的戒條，大德南泉何以不能忍手，竟然把貓兒無辜殺害！原來依大乘戒，在某些情況下，「不殺生」戒亦可開而不守，如《瑜伽菩薩戒》有言：「善權方便，爲利他故，於諸性罪（如殺生、偷盜等）少分現行，由是因緣，於菩薩戒，無所違犯，（反而能）多生功德。」今南泉斬貓，非由懷恨起瞋恚心而殺之，而是由利他故，以慈憫心，使禪僧弟子平息紛爭，體會到生死如幻，命如懸絲，此貓誰屬，無有定相，故以最震撼的方法，手起刀落，斷貓性命，以期弟子藉此最強烈的外緣激盪，心智內轉，不往外馳，明心見性，啓動本有生命智慧，終於或能自證自悟。

二者、殺生終是不可悔罪，見其生不忍見死，何以善律者如南泉亦不知迴避？原來殺戒以殺人爲重，殺畜爲輕，所以大悲南泉早

有「雖行畜生行，不得畜生報」的思想，又有身後「（到）山下作一頭水牯牛去」的大願。所以不會因怕墮惡道而捨眾生，只有甘願：「我寧殺彼，墮那落迦（受地獄大苦）。」這種爲法忘身，爲度含生而受三途苦，唯大悲者能之。

三者、趙州置履頭上，以何理趣，南泉許之！愚意以爲兩堂僧眾，定必計執養貓的一堂，貓必屬之，未解貓無定性，無定所屬。如涉大川，則草履亦不必置諸腳下。是故藉置履頭上，啓發學人，使其自能破除分別，故得南泉的稱許。

踢倒淨瓶

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

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

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

後半段公案，顯示華林不解名無自性，而只是約定俗成，假施設有，他卻執之為實，「瓶」之名即是實瓶，「楔」之名即是實楔，二者不可換轉。其實如僧肇《不真空論》所言，「名不當實、實不當名，名實無當，萬物安在？」滄山靈祐深契此理，一腳便把淨瓶踢翻了。何則？「名」與「實」無必然關係，如「杜鵑」

一名，可指謂此花，亦可指謂彼鳥，故「以名求物，物無當名之實」，故「實不當名」；如「火之實」可以燒飯，「火之名」則不可燒飯，故「以物求名，名無得物之功」，故「名不當實」。名相概念，無非假立，於斯可見，是以後來欽山、雪峰、巖頭三位禪師共見月映盆中清水，欽山說：「水清月自現。」雪峰說：「水清月不現。」巖頭默然，踏翻盆水而去。巖頭與滄山果有異曲同工之妙。

有主沙彌

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

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

然則甚麼是「有主沙彌」？原來語出宗寶本《六祖壇經》：那時年方十三的神會沙彌來參禮六祖慧能，六祖對神會說：「（善）知識遠來艱辛了，還將（帶）得『本』來否？若有本則合（應）識（得自己的生命）主（體），試（說）說看。」神會回答：「以無住為本，（能）見（證生命之）本（源）即是（生命的）主（體了）。」這番話其實並沒錯說，只不過祇淪於知識概念的層面，看不出是真實的實踐經驗的流露，所以六祖責其造次輕率說：「這沙彌爭合取次語（按：責其怎能如此造次輕率回答！）」今滄山靈祐之問慧寂是不是「有主沙彌」，亦同一意趣。生命的本源就《壇

經》所指的本自清淨、本自具足、本不生滅、本無動搖、能生萬法的「自性」本心。「自性」本心就是南傳《增支部》所說的「此心極光淨，（但惜）為客隨煩惱所雜染，而不如實解」，亦即是《楞伽經》所說的「如來藏自性清淨心，客塵所染，未能淨得」。故知一切煩惱妄心，都非生命之本，都非是「主」，都只是生命中的客體，都可以除去，都可被對治，只有寂而能動的「自性本心」纔是「生命本源」、「生命主體」、「本源佛性」，故有此「主體」纔能成佛，纔能開悟，纔能生起一切「自性戒」、「自性定」、「自性慧」，乃至一切自利利他諸善法。其實「自性主體」是一切有情本自具足，凡聖無別，只有迷悟差異而已。靈祐問慧寂是不是「有主沙彌」，是暗裏問他體會到自己本有的「本源佛性」未。慧寂在堂前從西邊走過東邊，然後站立著，那便是以行動告訴老師：自身本具的「自性本心」便是言默動靜的「自性主體」，因而博得靈祐老師的賞識。

高處高平·低處低平

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

讀這則公案，千萬不要誤解以為仰山慧寂是個不懂得尊師重道的弟子，那只不過在探索第一義最高真理的時候，正如懷海百丈所謂「見與師齊，減師半德；見過於師，方堪傳授」吧了。其實滄山靈祐之間丘田的高低，只不過為了教學上的方便，施設一種話題來試探弟子，激發慧寂本具的生命智慧，使它從本心自性迸發出來，顯示不特每一生命主體都是一個獨一無二的存在，所以仰天北斗，深切體會到象山所謂「舉頭天外望，無我這般人」的生命之獨特性；即使是花木無情，亦各有所本，張九齡所謂「草木有本心，何求美人折」者，亦是此義。

天下之水的特性，在能自找其水平，是以能從高處自然流往低處，所以依水為準平，便可判別地勢的高低。不過「高」與「低」

本無自性，以泰山相對於梁父，可假名為高，但相對於天山，便自然要低了。究竟泰山是高是低，豈有定準？雖然水可為準，以評定地勢之高低，但亦可以溫度之高低，以評定水之三態。如是準又有準，何得為據以為最後最高的標準呢？

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

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

無事道人

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

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

禪就是生活，沒有離生活中的禪法，所謂「不離日用常行外，直到先天未劃時」。如是真實禪法就是從行、住、坐、臥當下中得，《壇經》所謂「一行三昧」中得，「直心是道場」中得，在洗面、喝茶、睡眠、吃飯中實踐出來。但禪師的飲水、吃飯與人何別？在外表看來無別，別在用心，所以寒山詩云：「似我何由屈？與君心不同；君心若似我，還得到其中。」然則禪家用心又有何不同？滄山靈祐有上堂語云：「夫道人心，質直無偽，無背無面，無詐妄心，行一切時中，視聽尋常，更無委曲，亦不閉眼塞耳，但情不附物……無如許多（的）惡覺情見想習之事，譬如秋水澄淨，清淨無爲，澹泞無礙，喚他作道人，亦名無事之人。」

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

得其體與得其用

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

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

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

依宗寶本《壇經》所載，六祖慧能聞弘忍五祖說《金剛經》，至「應無所住而生其心」便言下大悟，體驗到「一切萬法不離自性」。「自性」是宇宙的「真如實體」，凡夫與聖者皆本自具足，故得言「眾生即佛」，「煩惱即菩提」，具同一清淨的佛性故。所以慧能證入「自性本體」後，旋即加以讚歎說：「何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！」。「自性」是「體」，「清淨」、「不生不滅」、「本自具足」、「本無動搖（無有改變）」則是「自性本體之相」，「能生萬物」則是「自性本體之用」。如是「相用」與「本體」相即，猶燈之與光，如敦煌本《壇經》說「有燈即有光，無燈即無光。燈是光之體，光是燈之用」。「自性之體」《壇經》多以「定」顯；「自性之用」多以「慧」顯，「自性的慧用」即是「菩提般若之智」，即是「本心」，「直心而行」即是「一行三昧」，即能「明（本）心見（自）性」。故言「定慧體用不二」，「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」。小乘耽寂而執體，凡愚妄動而錯亂其用，禪家則定慧相即，體用一如。而「用」者亦有動靜之別，慧寂撼茶樹，乃「即用中之動以顯體」，滄山謂「只得其用」者，戲言之吧。滄山之「良久不動」，乃「即用中之靜以顯體」，慧寂或有未解，故要「放棒二十」。

佛經是魔說

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

有一天，滄山靈祐對其弟子仰山慧寂說：「寂子（呀，你試把證悟所得，衷心）速（疾地直說）道（來，而）莫（進）入（五）陰、（十八）界（的概念名相境界）。」仰山回應說：「（我）慧寂（對五蘊、十八界的）信（根）亦不（曾建）立，（怎會掉進概念名相的世界去呢？）」靈祐老師跟著再問：「（那末，寂）子（你究竟是對五陰、十八界的經教義理）信了（才）不（建）立（其名相，抑或）不信（而）不（建）立（其名相呢）？」仰山慧寂回答說：「（我）只是（相信）慧寂（自己），更（要相）信阿誰（呢）？」靈祐再說：「若恁麼，（你便）即是定性聲聞（的自了漢吧）！」仰山慧寂回答：「（對）慧寂（來說，諸）佛亦不（必去證）見（啊）。」老師再問慧寂：「（那末，然則）《（大般）涅槃經》四十卷，（究竟）多少（是）佛說？多少（是）魔說？」仰山不假思索便答話說：「（全部）總是魔說。」靈祐老師聽見非常開心道：「（寂子啊）！已後（便）無人（能）奈（得）子何（了）！」

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

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

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

修與不修

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

道原《景德傳燈錄》載言：「時有僧問：『頓悟之人更有修否？』（滙山靈祐禪）師云：『若真悟得本（心自性），他自知（不隨他而證悟真如法性以後之）時，修與不修，是兩頭語（即亦可說修，亦可說不修）。如今初（能契悟本）心，雖（時節因緣一時契應），從緣得（以見性），一念頓悟自（性的真如）理（體，得言是見性成佛，已後一切煩惱計執不再現行，但）猶有無始（以來的）曠劫（煩惱）習氣（殘餘氣氛）未能頓淨，（故）須教渠（令他）淨除現業流識（即阿賴耶識中一切煩惱殘存的習氣），即是（還須漸）修也。（所謂明心見性，亦不再修者，此指對見性者）不道別有（教）法教渠修行趣向，（只是一向）從聞（道而悟）入理（體），聞理深妙（而達致）心（地中的）自（性）圓明，不居惑地，（而煩惱自然不再現行。此時）縱有百千妙義抑揚（於）當時，此（仍）得（起）坐披衣，自（能覺）解（到與自心自性的生命智慧恒常相應，並從）作活計（的生活體驗中把禪的智慧實踐出來）。以要言之，則（運水搬柴，或輪刀入陣，所證會的）實際理地，（即本心自性，其清淨之體，根本是）不受一塵，（不受煩惱與境相的沾染，其於生活作用之）萬行門中，（卻又）

不捨一法。若也（達此境界，而能）單刀趣入，則凡聖情（執俱）盡，體（證顯）露真常（自性的本來面目。這時生活與真如自性恒常相應，所謂）理事不二，即如如佛（的境界，故言不修）。』」

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

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

如來禪與祖師禪

滄山靈祐除了有大弟子仰山慧寂，合成滄仰宗外，還有意解靈利的弟子名爲香巖（智閑）。據《滄山語錄》所載：

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

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

「香巖（智閑）舉前頌（以對）。仰山云：『此是夙習記持而成；若有正悟，則更說看。』香巖又成頌云：『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。』仰山云：『（就）如來禪（言，當認）許師弟（已有所體）會；（但若就）祖師禪（而言，恐怕師弟還）未夢見在。』香巖（智閑）復有頌云：『我有一機，瞬目視伊；若人不會，別喚沙彌！』仰山乃

報（老）師（滄山靈祐）云：『且喜（智）閑師弟（證會）祖師禪也。』」

就禪修而言，「禪」只是方便，「悟」才是目的。把禪修的方便工夫開成「如來禪」與「祖師禪」二類，也許是從仰山慧寂與香巖智閑那段對話被肯定下來。但並非說祖師禪超越於如來禪，而只是說南禪的開悟多以祖師禪作為進路。如日本學人忽滑谷快天於《中國禪學思想史》（上卷）言：「此如來禪、祖師禪並用之權輿。然而仰山之語，本是為與奪而已，非以如來禪為淺，祖師禪為深。」

印度佛學以戒、定、慧為「增上三學」，以定、慧為禪修不可或缺的內容。無論是小乘的五停心觀（所謂：貪欲多者修「不淨觀」，瞋恚心重者修「慈悲觀」，乃至「因緣觀」、「界差別觀」、「數息觀」等），或者是大乘的「一切法空觀」、「五重唯識觀」等，都是一般由止入觀乃至止觀雙運的禪修實踐。止乃專注於一境的訓練，以「定」為體；觀乃以「慧」為體，運用有漏智慧以伏煩惱計執，進而啓引無漏般若道智以斷煩惱計執，乃至進於證入諸法實相而「見道」。如唯識見道前必須修暖、頂、忍、世第一法的「四加行位」。如於初「暖位」時，通過禪修活動，入「明得定」，以「下品尋思」的能觀智慧，觀「所取空」，如是乃至在「世第一法位」，入「無間定」，以「上品如實智」的能觀智，雙印「能取、所取二空」，隨即啓動引發無漏無分別般若智慧，斷除一切後天分別的我執、法執等煩惱障與所知障的種子功能，冥證真如實相，名之曰「見道位」。如是禪修的實踐活動，有固定可依的程序，有一定漸進的階位，有一定的對治的目標，如把欲界煩惱，分為九品（由上上品、上中品，乃至下下品），一一逐步加以伏斷的對治，一一向上以證得其應有的果位（如小乘的由預流果乃至阿羅漢果，大乘的初地以至第十地，乃至圓滿的佛果）。此是印度佛

教的一般禪修的特色，依佛家經論指引而進修，可名之爲「如來禪」。

可是南禪宗的禪修，一般並非如此。如於《六祖壇經》即極力反對有階位、由定入慧、按部就班的枯坐冥想的禪修方法，於宗寶本〈頓漸品第八〉便有抨擊傳統的禪法言：「生來坐不臥，死去臥不坐。一具臭骨頭，何爲立功課？」。六祖反對於禪修中靜坐觀心，認爲「住心觀淨，長坐不臥」，「是病非禪，常坐拘身，於理何益？」六祖禪法，不離自性，接引最上乘人，「定慧體一不二」，「即慧之時定在慧，即定之時慧在定」，反對由定生慧，一開始便要作定慧雙修的「止觀雙運」。故言「莫言先定發慧，先慧發定，定慧各別」；要求戒、定、慧一起齊修，且說偈言：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。不增不減自金剛，身去身來本三昧。」只要行、住、坐、臥，常行一直心，不離自性，常生般若智慧，於日用常行之中「外不著相，內不著空」，「外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，故名禪定」。此種由自性出發，直指人心的南禪修法，能夠「去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普現化身。不離自性，即得自在神通，游戲三昧，是名見性。」又言：「自性無非、無癡、無亂，念念般若觀照。常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」此種南禪，單刀直入，直指人心，明心見性，頓悟成佛，不必靜坐觀心，無有次第階位的禪法，是印度佛學所不見，自然與如來所說者迥異，或可名之爲「祖師禪」。

六祖慧能在黃梅碓房八個月中，所修者應該正是日用常行、不離自性、外離法相、內心不亂的禪法，所以當五祖「潛至碓坊，見（慧）能腰石舂米，語曰：『求道之人，爲法忘軀，當如是乎？』乃問曰：『米熟也未？』慧能曰：『米熟久矣，猶欠篩在。』祖以杖擊碓三下而去。」慧能自會其意，三鼓入室，聽五祖爲說《金剛

經》，至「應無所住而生其心」，言下即能大悟，此即所謂「米熟欠篩」，終由祖師爲其篩印的南禪修法。

五祖之度六祖慧能猶有說法的一個步驟，但六祖之度慧明禪師，則連「說經法」的一節亦可省去，可說爲「祖先禪」的典型。如宗寶本《壇經·行由品》載：「慧能辭違（五）祖已，發足南行。兩月中間，至大庾嶺。逐後數百人來，欲奪衣鉢。一僧……名慧明……爲眾人先，趁及慧能……慧能遂出，盤坐石上。慧明作禮云：『望行者爲我說法。』慧能云：『汝既爲（求）法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾爲汝說。』（慧）明良久，慧能云：『不思善，不思惡，正與麼時，哪個是（慧）明上座（的）本來面目？』慧明言下大悟。」六祖慧能所授與慧明的禪法只是「屏息諸緣，勿生一（個妄）念」，亦即是既不思惡，亦不思善，不捨不著，外不著相，內不著空，外離法相，內心不亂的禪法；但在不思善、不思惡的當下卻不是一個百物不思的空白心靈，而是回向自心自性，反觀自我生命的「本來面目」。這便是我的佛性，所以敦煌本《壇經》言：「後代迷人，但識眾生，即能見佛；若不識眾生，見佛萬劫不可得也。」又有頌云：「即緣有眾生，離眾生無佛，迷即佛眾生，悟即眾生佛。」但在開度慧明的過程中，慧能沒有爲他說破，只讓慧明在屏息諸緣，勿生一念，不思善惡的心靈狀況中，作出真正內省而有所領會。後代禪師的接引學人，大多依《壇經》三十六對法，你說「即心即佛」，他卻說「非心非佛」，以「截斷眾流」的方式，來自我省察自生命中的本來面目，而不肯作正面的語言概念知識層面的說破。如是或用棒、或用喝、或用言、或用默、或用磨磚、或用斬貓，千奇百怪，總由祖師因時制宜、因事制宜以爲啓發，既無定則，亦無定法，只讓禪修者單刀直入，直指本心，見自本性，故使「祖師禪」更趨成熟而流行於唐末。

不過，唐·宗密所撰權威性的《禪源諸詮集都序》卻沒有「祖師禪」的名目。他只把禪修分爲五大類別：一者是帶有異計的「外

道禪」，二者是正信因果的「凡夫禪」，三者是悟我空的「小乘禪」，四者是悟我、法二空的「大乘禪」，五者是「頓見自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名『一行三昧』，亦名『真如三昧』……達摩門下展轉相傳者，是此禪也。」由於《壇經》自許為「最上乘法」，亦依《維摩經》提倡「一行三昧」法門，可見上述宗密所言「五種禪法」中的「小乘禪」與「大乘禪」都屬「如來禪」，而第五類所言「最上乘禪」、「如來清淨禪」、「一行三昧」及「真如三昧」乃屬「祖師禪」而無疑。

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

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

至於仰山慧寂評論香巖「去年貧，猶有卓錫之地；今年貧，錫也無」是「如來禪」者，因為「貧」者是比譬「一貧如洗」清除煩惱之義。但既有去年、今年之次第，有「有卓錫般煩惱」與「無卓錫般煩惱」的清淨階漸，都是如來禪法依階位以伏斷煩惱的典型，故是「如來禪」而非「祖師禪」。至於「我有一機，瞬目視伊；若人不會，別喚沙彌」一頌，所言「一機」者，是「祖師禪」中的「時節因緣」，是指突如其來的一種能引致開悟的「機遇」；此「機遇」稍縱即逝，故言「瞬目視伊」（「伊」是「它」義），前言「偶拋瓦礫，擊竹作聲」便是這種轉瞬即逝的機遇，如果不能及時把捉，呼喚沙彌協助，也是追尋不得，捕捉不住的，故言「若人不會，別喚沙彌」。今香巖既能及時把捉「擊竹作聲」的偶然稍縱即逝的「機遇」，便能「一擊忘所知」，於是能知相、所知相兩雙忘雙泯，以般若無相無分別正智契入真如自性的境界，頓證自我生命與佛無異，此時已超越修持境界，故言「更不（必）假（藉於）修持」，如是當機立斷，及時把捉，得以「忽然省悟」，不枉平日艱苦的用心，故言「不墮悄然機」，達到「處處無（形相的）蹤跡，（乃至忘卻）聲色外（在）威儀（形相的滯礙）」，這便是「諸方達道者」同修共證所把捉的「上上（禪）機」。其實此等「上上（禪）機」，對禪修成熟者言，俯拾即是，飲茶吃飯，運水搬柴都是禪機；若禪修未成熟者便不能與之相契應，則只有失諸交臂吧了。有時老師也會為弟子營造一些禪機，如南嶽為馬祖「磨磚」，南泉為僧眾「斬貓」等都是。迷者自迷，悟者自悟，豈能強求？

不昧因果

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

依《從容錄》及《五燈會元》等記載：昔者懷海百丈在江西洪州百丈山升堂說法時，常有一老人前來聽法。有一天，法雖說完了，老人卻沒有離去。於是百丈禪師問他說：「立者（是）何人？」老人回答道：「某甲於過去迦葉佛時，曾住此（百丈）山（作住持）。有學人（來）問：『大修行的人，還（會）落（入）因果（報應）也無？』（那時我）對他道：『不（會）落（入）因果（報應之中的）。』（由於說錯了那句話，我便）墮（落畜生道，變成了）野狐身（者凡）五百（期）生，（即凡五百世輪迴生死）。今（特）請和尚代（我作）一轉語，（該怎樣回答學人才是正確的呢）？」百丈禪師對老人說：「（該說）不昧因果（吧）！」老人便開悟了。結果後山挑出了一只死野狐。

後來百丈禪師在晚上把那老人的故事向大家敘說了，弟子黃檗禪師旋即上前問道：「古人錯答（了）一（句）轉語，（結果）墮（落招得）五百（期）生（的）野狐（之）身，（如果為師者所作的）轉（語都）轉述（得）不錯，（那應）合作（得）甚麼（的報應）？」百丈聽了便說：「（你走）近前（來，我）與爾道。」於是黃檗便走近前去，出其不意卻打了懷海百丈一巴掌。可是百丈不但沒有責怪他，還拍手笑道：「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」

《壇經》根本不談因果輪迴的事，即使是今世念佛，來世往生西方淨土，六祖也不鼓勵。他說：「東方人造罪，念佛求生西方；西方人造

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

由是外人問及「落因果事」，若依《壇經》三十六對的處理，則應是「問有將無對，問無將有對」，務使「出沒即離兩邊，出語盡雙，皆取法對，來去相因，究竟二法盡除，更無去處」，於是便能「二道相因，生中道義」，以求「識自本心，見自本性」，單刀直入，頓悟成佛。今問「落因果也無」，老人卻答以「不落因果（報應）」，這顯然偏重於「否定因果」，不符合禪門「出語盡雙，即離兩邊」的大機大用，容易誤導他人墮入「無因果」的妄計。無怪萬松行秀在《從容錄》評唱說言：「『不落因果』（者，難免有）撥無斷見（之失，不似）『不昧因果』（來得）隨流得妙」，這因為百丈「不昧因果」的轉語，以抽釘拔楔的手段，超越於「落入因果」與「不落因果」的二邊，而自然有利於對「慈悲」、「喜捨」、「平直」、「能淨」生命智慧的啓動，這個輕輕的撥轉，正是懷海百丈的應機而顯用之表現。

不過「錯答一轉語，墮五百生（的）野狐身」這種「因果輪迴」的理論思想，終非是禪家本色所應會心之處，所以黃檗希運便以「轉轉不錯，合作甚麼」一語破之，再附以與百丈一掌，以顯示「自己契會」而得其答案——不應於「輪迴因果」處用心。所以獲得「將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡」這種「其契悟確實超乎想象」的讚譽。後來仰山慧寂評說：「百丈得大機，黃檗得大用，名不虛得。」

野鴨子飛過

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

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

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

「同事歸（到）寮（房向百丈）曰：『和尚道汝（已領）會也，教我（們）自問（於）汝。』（百丈禪）師乃呵呵大笑。同事曰：『適來（痛）哭，如今爲甚（麼）卻（大）笑（起來）？』

（百丈禪）師曰：『適來（雖）哭，如今（可以）笑（了）。』同事罔然（不解）。

「次日馬祖陞座，眾纔集，（百丈禪）師（便從大眾中）出（來）卷卻（坐）席（而去。馬）祖（也不再說法）便下座（去了。百丈禪）師隨（馬祖）至方丈（室。馬）祖曰：『我適來未曾說話，汝爲甚麼便卷卻（坐）席（出去）？』（百丈禪）師曰：『（這因爲）昨日被和尚扭得鼻頭痛（所引致）。』（馬）祖曰：『汝昨日向甚麼處留心？』（百丈禪）師曰：『鼻頭今日又不痛也。』（馬）祖曰：『汝（已經）深明昨日（之）事（了）。』（百丈禪）師（便）作禮而退。」

讀了這則公案，我們不禁要問：百丈懷海對老師的答問，究竟錯在哪裡，有勞馬祖大師要把百丈的鼻頭扭得負痛失聲？是何緣故百丈由此卻得開悟？原來依《壇經》所載，六祖慧能教人修禪，簡明直截，不離「（以）無念爲宗，無相爲體，無住爲本」這個大原則。「無念」與「無住」是修行工夫，「無相」才是目的。「無相者，於相而離相；無念者，於念而無（妄）念；無住者……於諸法上，念念不住，即無（繫）縛也」。《敦煌壇經》說言：「（修）無念法者，見一切法，不著一切法；遍一切處，不著一切處，常淨自性，……於六塵中不離不染，來去自由……自在解脫…見諸佛境界……至佛位地。」依公案所載，馬祖、百丈師徒共見「一群野鴨飛過」，馬祖問是甚麼，百丈答以是「野鴨子」。若對無知小孩，不捨不著，本是無過；但馬祖豈不知識彼是野鴨子飛過，如是明知故問，意不在野鴨，而在對百丈禪修的考查與啓導。百丈答以「野鴨子」，答以「飛過去了」，顯然對「物我之相」、「三時之相」、「來去之相」一概尙未能除掉，心隨境轉，未能自我反觀，當然談不上「明心見性」。馬祖把百丈鼻頭一扭，負痛失聲，目的

在「截斷眾流」，使他「求其放心」，回心反照，對身心痛癢產生如實的省察，以彰顯本心自性、知覺明靈的離言而真實的大用。馬祖痛扭弟子鼻頭，其實正是祖師禪的一種隨機的接引手法，以營造一種禪機，假若百丈禪修趨於成熟，自能應機而作，乃至於能單刀直入，直了開悟，旁人未熟，機不成機，自然墮入五里霧中，蔽塞不通，胡思瞎想，不明所以——百丈的同修，所作的一切，正反映這種境況。

公案說百丈禪師的鼻頭給馬祖扭痛之時，「言下有（所）省（悟）」，歸寮還「哀哀大哭」者，一則鼻頭痛楚，真實未除，二則還未得老師的印可，所悟真假難分，所以痛哭失聲。及聞馬祖對同事們說「是伊會也」，這時便明白到自己的「言下有省」已得到老師的印可，因此破前時的痛哭而有當下的「呵呵大笑」，所以公案說他「適來哭，如今笑」，即應是此意。馬祖升座，還未說法，百丈便卷席而去，這是告訴老師，自己「有所省悟」之意，並非對老師不敬。馬祖問他「昨日向甚麼處留心」，百丈不答以昨天野鴨子之事，也不答以鼻頭痛之事，只說「鼻頭今日又不痛也」，這正顯示出百丈經已開悟的境界。何以故？因為這時百丈的表現與昨天的表現相比，經已脫胎換骨，既不念住於野鴨子之相，亦不念住於昨日之相，與痛楚之相，「過去事已過去了，未來那得更思量」，於今只有如實了知「鼻頭不痛」，不捨不著，即相離相，所以博得老師「汝深明昨日事」彼第二次的印可，故百丈禪師「作禮而退」。

大雄山下的大蟲

南禪五家中的臨濟宗和滄仰宗都從南嶽懷讓傳承所開出。其血脈是由南嶽懷讓傳馬祖道一，馬祖道一傳百丈懷海。百丈門下的南泉普願、滄山靈祐及黃檗希運彼三弟子最負盛名。其中滄山與弟子慧寂開出滄仰宗；而黃檗則傳法與義玄開出臨濟宗。依道原《景德傳燈錄》載：

黃檗希運禪師遊京師，因人啓發，往江西洪州向百丈懷海禪師參學。百丈一日問黃檗希運言：「（曾到）甚麼處去（今纔回）來？」黃檗說：「（我從）大雄山下採菌子（回）來。」百丈說：「（你）還見（到大雄山下的）大蟲（老虎）麼？」黃檗（默然不答，只）作出虎吼之聲。百丈也拈斧作斫劈之勢。（就在彼此相對峙之時），黃檗希運（突然揮掌）打了（百丈）懷海一摑。（可是百丈禪師全不見怪，還）吟吟大笑，便歸禪堂裡去。（到了那裡），百丈上堂，對僧眾說：「大雄山下，有一大蟲（老虎，正在伺機噬人）。汝等（在座）諸人，也（必）須好（自提防）看（護）。百丈老漢今日（便）親遭（牠咬了）一口。」

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

何以禪風可以作如此的轉變？萬松老人在《從容錄》中有這麼的提示：「臨機不見佛，大悟不存師，定乾坤劍沒人情，擒虎兇機

忘聖解。」意顯在機鋒交手之時，是見不到佛陀的形相的，達至生佛平等的境界；在證入大悟之時，心中不再存有師徒的分別。這因為乾坤寶劍般的般若智慧是沒人情的，把捉禪機有如擒拿虎兇，是忘懷而超越於聖解觀念之束縛的。所以明心見性之際，是遠離生佛師徒的分別，達到人我、凡聖一切皆忘的境界，即使有呵佛罵祖的造作，也不應以一般倫理眼光作為「不敬」視之。

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

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

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

黃檗禪師突然「打百丈一擱」者，那就是「臨機不見佛，大悟不存師」的表現，意即是稟告乃師：我已能把握禪機，達到徹底「大悟」的境界。百丈也理解弟子黃檗的心意，所以亦不以為忤，吟吟大笑，回到禪堂裡去告知僧眾「大雄山下，有一大蟲（老虎），汝等諸人也須好看，百丈老漢今日親遭（牠猛噬了）一口」。這正暗示黃檗經已開悟，也能如猛虎一般，作出咆哮，營造禪機，隨時隨地接引行人，大家分分秒秒都得要警覺警覺。

佛法無多子

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

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

到了翌日，臨濟辭別黃檗希運；黃檗指引他往參大愚禪師。大愚見了臨濟，便問：「什麼處來？」曰：「（從）黃檗（處）來。」大愚又問：「黃檗（對你）有何言教？」曰：「義玄親問西來的的（大）意，蒙和尚（賜棒）便打。如是三問三（次）被打，不知過在什麼處？」大愚曰：「黃檗恁麼老婆（像老婆婆這樣慈悲），爲汝得徹困（爲你解除困難，指向徹悟的方向，但你卻不知反省，仍）猶（向外尋）覓過（失所）在，（枉費老師的用心啊）！」於此一語之間，臨濟義玄禪師頓然大悟，說云：「（原來黃檗的）佛法也無多子（簡要得不過如是）！」大愚聽了，揪著臨濟的衣領說：「適來道『我不會』，而今又道『無多子』。（你見得）是多少（快道）來？是多少（快道）來？」這時臨濟義玄突然向大愚肋下打了一拳；大愚即時把拳頭托開道：「汝師（是）黃檗」，非干我事。」

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

「佛法無多子」這則公案，完全反映著南禪「不立文字，直指人心，頓悟成佛」的精神，其涵義完全可以依照萬松老人所開示的「臨機不見佛，大悟不存師」的原則來詮釋。依宗寶本《六祖壇經》所載，昔者慧能曾告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，（問）諸人還識否？」那時弟子神會出而回答道：「（那正）是諸佛之本源，神會之佛性。」在語言概念的聖解詮釋上言，神會的回答可以說是絕對正確無誤，可是卻沒有獲得六祖的認許，反而只能博取到「只成個知解宗徒」的劣名。此無他，真實的佛性，諸佛的本源必須要超離語言文字才能證入的，名相施設是觸不到「自性」真實的。

今臨濟所問的「祖師西來意」便是喻指「諸佛之本源，眾生的佛性」，根本是離言的，是不能詮表的，只可內省證入，不能以概念言詮，所以三問而三打。「打」也者，一則警誡臨濟不要走錯了路，二則要他迷途知返，回心內向，痛癢攸關，才能證知。在語言上，固然可以「正言若反」；在行爲上，何嘗不可以「三問三打」以營造禪機，使行者當機立斷，「識自本心，見自本性」，此如五祖所謂「思量即不中用，見性之人，言下須見；若如此者，輪刀上陣，亦得見之」，何況是「三問三打」？此種大機的營造，正是大愚禪師所謂「老婆心切」。可惜此時的臨濟心竅未開，故無從把握住禪機，無從於瞬息之間，證入「萬法無滯，一真一切真，萬境自

如如」的啓悟境界。必須有待大愚一言「點化」，所謂「黃檗恁麼老婆（心切），爲汝得徹困，猶覓過失」；如是一聞，聲入心通，明白到向外評理是非、論定得失，不如向內反求諸己，契悟自性，開啓自心的生命智慧德性，所以終於「（頓然）大悟」。

如何得知臨濟的「大悟」，是徹悟，而非是假惺惺的「未證謂證、未得謂得」呢？因爲凡證悟必有自己的一種獨特「自知不隨他」的禪境；這時從臨濟自心本性自然流露出來的「（黃檗）佛法無多子」那一句千真萬確的真言實話便是最佳證明。「君子多乎哉，不多也！」禪修的終極目的只在「禪悟」，豈在多言？是以「佛法無多子」，道出了禪門的最大祕密。不過，如六祖所言：「與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。」因此雖然大愚揪著臨濟義玄，迫他道出「佛法無多子」的實質祕密內容，臨濟也是無能爲力，假言道出者都是謊言妄語，便非真悟。臨濟突然向大愚的肋下施以一拳，這正是要表達出「與汝說者，即非祕密」那個訊息，而非在欺師滅祖，非對前輩有所不敬，這也符合萬松老人在《從容錄》中所言「臨機不見佛，大悟不存師」的禪門大道理。

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

諸方火葬·我這活埋

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

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

又一日，黃檗大眾到茶園鋤土。黃檗後至，臨濟見了便向他問訊，然後按鑿而立。黃檗問道：「（你）莫（非是幹得）困（累）耶？」臨濟回答：「才（始）鑿地，何言困（累）？」黃檗（聽了）舉拄杖便打，臨濟接杖，把老師推倒了。黃檗呼喚：「維那（知事僧），維那，拽（拉）起我來！」維那（把臨濟）拉起來，說：「和尚爭容得（怎可容得）這瘋漢（放恣）？」黃檗（不責怪臨濟），卻打維那（知事）。那邊的臨濟自顧自地繼續鑿地，說道：「諸方即火葬，我這裡活埋。」

公案中的黃檗希運禪師看見臨濟空著雙手，沒有拿來「鑿頭（鋤頭）」，於是把「鑿頭（鋤頭）」提扛，說天下沒有人能提扛得起。這是很有象徵意義的，猶如初祖菩提達摩以「法衣（袈裟）」作信物，傳諸二祖慧可，象徵禪宗祖位的傳承，如是單線前後相傳至六祖慧能，自此禪門開敞，不再傳授袈裟。如宗寶本《壇經》言：「今爲汝等說法，不付其（法）衣，蓋爲汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事。然據先祖達摩大師，付授偈意，衣不合傳。」

偈曰：『吾本來茲土，傳法救迷情。一華開五葉，結果自然成。』」法衣袈裟雖不再傳，但師弟間亦應繼續以心傳心，宏揚光大，以保法脈。今黃檗提扛「鑊頭」亦有能力繼承南禪的衣鉢，發揚光大之意。

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

又一天，僧眾在茶園鋤土，黃檗後至，臨濟見了便接下鑊頭向他致敬。黃檗把握機會問他停了工作是否「困累」了。這是回應前天臨濟自許「鑊頭在義玄手」而作出勘辨的話。這與昔時五祖弘忍見慧能在碓坊舂米八個月，特地潛至其間問他：「求道之人，為法忘軀……米熟也未？」今黃檗所要勘辨非在臨濟能否開悟，意在開悟之後能否堅持？能否保任？能否度眾？臨濟答以「才鑊地，何言困」者，正顯日新精進，完全符合五祖要求慧能「善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕」以及慧能要求弟子發「四弘誓願」——自心眾生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無盡誓願學，自性無上佛道誓願成——那種自利利他的精神。

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

此時臨濟繼續鏗地，口裡喃喃自語：「諸方即火葬，我這裡活埋。」這是正要稟告乃師禪悟心得。間接證明他是有能力「把鏗頭拿得住在手裡」，有資格繼承老師的血脈，把南禪發揚光大，普度最上乘之機。據圓悟克勤的《碧巖錄》所載：昔者趙州問投子說：「大死底人卻活時如何？」投子云：「不許夜行，投明（天明）須到。」圓悟克勤還作評唱說：「大死底人卻活（者……）投明須到，直下如擊石火，似閃電光……。大死底人都無佛法道理、玄妙得失、是非長短。」今臨濟禪師所說，無論是「諸方火葬」抑或「這裡活埋」都是比喻禪修者必須要通過「大死一番，卻活始得」的歷程，由迷失自悟，至明心見性的境界。所言「火葬」的死與「活埋」的死，都是象徵著煩惱妄情「邪見三毒真魔」的銷除和終止，與自性相應的清淨生命的復活和開啓。不過「大死」與「復活」有遲有疾。敦煌本《壇經》言：「法即一種，見有遲疾，見遲即漸，見疾即頓。」他家漸法，最高是「如來禪」，都是按部就班，都要培養福德、智慧資糧，修習止觀，熏長般若正智，伏斷煩惱，漸次入果位，最後究竟成佛，此是「漸修」，亦即臨濟義玄所謂「諸方即火葬」。但南禪所修的「祖師禪」卻非如此。如宗寶本《壇經》所說：「若以智慧照破煩惱（按：『諸方火葬』正有此意），此是二乘見解，羊鹿等機；上智大根（的南禪）悉不如是。」南禪的禪法如敦煌《壇經》所云：「故知一切萬法，盡在自身心中，何不從於自心，頓見真如本性……識心見性，自成佛道，即時豁然，還得本心。」又云：「當起般若觀照，剎那間，妄念俱滅……一悟即至佛地。」這就是「頓悟成佛」亦即臨濟所說的「我這裡活埋」，亦是「煩惱即菩提」，亦即「姪性本是淨性因」。這才是南禪「頓修」、「頓證」、「直指人心」、「頓悟成佛」、「一悟便至佛地」的本元宗旨，今臨濟都已掌握，而善用「我這裡活埋」一語總結之，無怪能成爲影響千百年的一宗開山之祖。

坐禪不如熟睡

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

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

在這則公案裡，黃檗希運禪師評價「臨濟熟睡」尤勝於「首座坐禪」，因為黃檗把「臨濟熟睡」看成為「禪客坐禪」；把「首座坐禪」看成為「醉漢熟睡」。在普濟的《五燈會元》卷十一中，黃檗對首座所說的話，轉述成為：「下間（僧堂那）後生卻坐禪，汝在這裡妄想作（甚）麼？」由此可見，在黃檗心中，形式上坐禪而心裡恒作妄想分別，不能「無念」、「無住」，不能反求諸己，不能回心反照本心，識見本元自性，倒不如工作累了，埋頭呼呼大睡，所謂「一覺閒眠百病消」，來得有其意義。

昔者馬祖高弟有大珠慧海禪師，當他人問其「和尚修道，還用功否」時，他便答道：「（當然）用功。」問他：「如何用功？」他便答道：「饑來吃飯，困來即眠。」可見在南禪的修行歷程裡，「吃飯」與「睡眠」都是用功之處。何以故？因為一般人「吃飯時不肯吃飯，（卻）百種須索（思索）；睡（眠）時不肯睡（眠，卻）千般計較」。因此「吃飯」與「睡眠」都成為禪修的一些項

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

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

其實南禪自慧能六祖開始，便不重視坐禪，甚或鄙視坐禪，所以宗寶本《壇經》反對坐禪看心、看淨，故言：「此門坐禪，元不看心，亦不看淨，亦不是不動。若言看心，心原是妄；知心如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，由妄念故，蓋覆真如；但無妄想，性自清淨。起心看淨，卻生淨妄，……言是工夫，作此見者，障自本性，卻被淨（相所）縛。」因此慧能不贊成枯坐冥想、或看心看淨的禪坐，因而提倡「行、住、坐、臥，常行直心」的「一行三昧」。敦煌本《壇經》言：「《淨名（維摩）經》云：『直心是道場，直心是淨土。』莫心行諂曲。（若）口說法直，口說一行三昧，（而）不行直心，（則）非佛弟子。但行直心，於一切法上無有執著，名一行三相。……（若只是）直心坐不動，除妄不起心……此法同無情，卻是障道因緣。道須通流，何以卻滯？」

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

原典

舉南泉一日東西兩堂爭貓兒，不是今日合關，也一場源運。南泉見，遂提起云：「道得即不斬。」令正

當行，十方坐斷。這衆無對，可惜放過，一隊漆桶整作什泉斬貓兒爲兩段。快哉！快哉！若不如此，盡是弄泥團滾，賊老漢有靈蛇手腳。麼？杜撰和如麻似聚。過後張弓，已是第二頭，未舉起時好打。

評唱

古人道：「窮則變，變則通。」而今人不解變通，只管向語句上走。南泉恁麼提起，不可教人合下得甚語，只要教人自薦，各各自用自知。若不恁麼會，卒摸索不著。

雪竇當頭頌云：「兩堂俱是杜禪和」親言出親口，一句道斷，揀款結案。撥動煙塵不奈何，看你作什麼折會？現賴成公案，也有些子。

得南泉能舉令，舉擗子云：一似這個，王老師猶較些。子。好個金剛王寶劍，用切泥去也。一刀兩段任偏頗。百幾碎，忽有人按住刀，看他作什麼？不可放過也。便打。

原典

舉南泉復舉前話，問趙州，也須是同心同意始得，同道者方知。州便脫草鞋，於頭上戴出。不免能泥帶水。南泉云：

「子若在，恰救得貓兒。」唱拍相應，知音者少，將錯就錯。

評唱

人多錯會道，趙州權將草鞋作貓兒；有者道，待他云「道得即不斬」，便戴草鞋出去。自是爾斬貓兒，不干我事，且得沒交涉，只是弄精魂。殊不知古人意，如天普蓋，似地普擎。他父子相投，機鋒相合，那個舉頭，他便會尾。如今學者不識古人轉處，空去意路上卜度。若要見，但去他南泉、趙州轉處便見好。

頌云：「公案圓來問趙州，言猶在耳，不消更新，幾車背後懸囊袋。長安城裏任閑遊，得恁麼快活，得恁麼自在，信手拈來，不可不教爾恁麼去也。草鞋

頭戴無人會，也有一個半個，別是一家。歸到家山即便休。脚跟下好與三十棒，且道過在什麼處？只爲爾無風起浪，後此放下只恐不恁麼，恁麼也太奇。

石頭記

卷一

脂瓦齋

痴心父母古來多	世人都是曉神仙好	君生日說恩情	世人都曉神仙好	終朝只恨聚無多	及到多時眼閉了	只有姣妻忘不了	君死又隨人去了	只有見孫忘不了	孝順兒孫誰見了	世人都曉神仙好	古今將相在何方	荒塚一堆草沒了	只有金銀忘不了	惟有功名忘不了
---------	----------	--------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------	---------