目录

[話頭——答叔、珍兩位質疑的信 1](#_Toc73969985)

[中國禪宗的初祖——達摩大師 1](#_Toc73969986)

[對我是誰人不識 2](#_Toc73969987)

[爲求真理而出家的少年學僧－－神光 4](#_Toc73969988)

[神光的斷臂 5](#_Toc73969989)

[達摩禪 6](#_Toc73969990)

[達摩所傳的禪宗一悟便了嗎 8](#_Toc73969991)

[達摩禪的二入與四行 9](#_Toc73969992)

[（一）所謂「報冤行」 9](#_Toc73969993)

[（二）所謂「隨緣行」 10](#_Toc73969994)

[（三）所謂「無所求行」 10](#_Toc73969995)

[（四）所謂「稱法行」 11](#_Toc73969996)

[南北朝時代的中國禪與達摩禪 13](#_Toc73969997)

[齊粱之間中國的大乘禪 14](#_Toc73969998)

[中國大乘禪的初期大師 14](#_Toc73969999)

[南朝的奇人奇事－－－中國維摩禪大師傅大士平實身世 16](#_Toc73970000)

# 話頭——答叔、珍兩位質疑的信

清人舒位詩謂：「秀才文選半飢驅。」龔自珍的詩也說：「著書都爲稻粱謀。」其然乎！其不然乎？二十多年來，隨時隨地都須要爲驅飢而作稻粱的打算，但從來不厚此薄彼，動用腦袋來安撫肚子。雖然中年以來，曾有幾次從無想天中離位，寫作過幾本書，也都是被朋友們逼出來的，並非自認爲確有精到的作品。

況且平生自認爲不可救藥的缺點有二：粗鄙不文，無論新舊文學，都缺乏素養，不夠水準，此所以不敢寫作者一秉性奇懶，但願「飽食終日，無所用心」，視爲人生最大享受。一旦從事寫作，勢必勞神費力，不勝惶恐之至，此其不敢寫作者二。

無奈始終爲飢餓所驅策。因此，只好信口雌黃，濫充講學以餬口。爲了講說，難免必須動筆寫些稿子。因此，而受一般青年同好者所喜，自己僅覺臉紅。此豈真如破山明所謂：「山迥迥，水潺潺，片片白雲催犢返。風瀟瀟，雨灑灑，飄飄黃葉止兒啼。」斯如而已矣乎！

但能瞭解此意，則對我寫作、講說，每每中途而廢之疑，即可諒之於心。其餘諸點，暫且拈出一些古人的詩，借作「話題」一參，當可會之於心，啞然失笑了！關於第一問者：

中路因循我所長，由來才命兩相妨。

勸君莫更添蛇足，一盞醇醪不得嘗。（杜牧）

促柱危弦太覺孤，琴邊倦眼眄平蕪。

香蘭自判前因誤，生不當門也要鋤。（龔自珍）

關於第二問者：

飽食終何用，難全不朽名。

秦灰招鼠盜，魯壁竄鯫生。

刀筆偏無害，神仙豈易成。

卻留殘闕處，付與豎儒爭。（吳梅村）

關於第三問：

一鉢千家飯，孤身萬裏遊。

睹人青眼少，問路白雲頭。（布袋和尚）

勘破浮生一也無，單身隻影走江湖。

鳶飛魚躍藏真趣，綠水青山是道圖。

大夢場中誰覺我，千峯頂上視迷徒。

終朝睡在鴻蒙竅，一任時人牛馬呼。（劉悟元）

南懷瑾1973年孟春

# 中國禪宗的初祖——達摩大師

據禪宗的史料的記載，菩提達摩秉着他師父（印度禪宗第二十七祖般若多羅）的遺教，正當中國南朝粱武帝普通元年、後魏孝明帝正光元年（公元五二0年）期間（據《景德傳燈錄》。[宋本]的西來年表。）到達了中國。他的師父的遺教說：「路行跨水復逢羊，獨自棲棲暗渡江。」便是指他由南印度渡海東來，先到南朝與粱武帝見面，話不投機，因此就棲棲惶惶地暗渡長江，到了北朝的轄區河南的嵩山少林寺。佛典中對於傑出的人才，向來比之爲龍象。達摩大師在南北朝時代，傳授了禪宗的心法，雖然有了二祖慧可（神光）接承了他的衣鉢，但是道育和尚與道副和尚以及比丘尼總持，也都是他的入門弟子。尤其是神光與道育，更爲傑出。但是他們遭遇的時勢，與傳教的阻力也更爲艱難。這便是他師父遺言所謂「日下可憐只象馬，二株嫩桂久昌昌」的影射了。

中國的畫家，在元、明以後，經常喜歡畫一個環眼碧睛而虯（qiu2:虯龍，傳說中的一種龍）髯（ran2:兩頰[jia2]上的鬍子。泛指鬍子）的胡僧，足踏一枝蘆葦，站在滔滔的波浪間，作前進的姿態，那便是描寫達摩大師由南朝暗渡長江而到後魏的典故。達摩偷渡過江到北方去是不錯，是否用一枝蘆葦來渡江，卻無法稽考。這很可能是把神僧「懷渡和尚」的故事，納入「獨自棲棲暗渡江」的詩情畫意中，以增添達摩的神異色彩。

# 對我是誰人不識

達摩大師由南印度航海東來，先到了廣州。那時，距離唐太宗時代大約還差一百年，玄奘還沒有出生。而在這以前，印度的佛教與印度的文化傳入中國，都是從西域經過中國西北部而來的。中國歷史上所稱的北魏（或稱後魏），便是佛教文化的鼎盛地區，也是南北朝期間佛教最發達的時期。同時，也是中國佛教從事翻譯，講解佛經義理，尋思研探般若（慧學）等佛學文化的中心重鎮。

同此時期，南朝的粱武帝也是篤（du2:忠實，全心全意。）信宗教的統治者，他以宗教家的資質，虔誠地相信佛經與道教。曾經親自講解佛經與《老子》,又持齋信佛，捨身佛寺爲奴，又充當傳教師，講解道書，過一過傳教師與學者的癮，這已是違背大政治家的法則，沒有做到無偏黨而「允執厥中」，也可以說，因此便註定他要失敗的後果。所以達摩大師的師父（般若多羅），六十年前遠在印度時，便預言他會失敗。他告訴達摩說：「你到中國傳道，將來悟道之士，多不勝數。但在我去世後六十多年，那一個將有災難，猶如『水中文布』（指粱武帝），你須好自爲之。最好不要在南方久耽，因爲南方的領導者，只是喜歡世俗有所爲而爲的佛教功德，對於佛法的真諦，並沒有真正的認識。」

達摩大師又問他師父，中國佛教以後發展的情形。他師父說：「從此以後再過一百五十年，會有個小災難。」同時告訴他另一預言：「心中雖吉外頭兇，川下僧房名不中。如遇毒龍生武子，忽逢小鼠寂無窮。」這便是指中國佛教僧衆中有些不自檢點，因此招來北周武帝的廢佛教、廢僧尼的災難，業就是中國佛教史上有名的「三武之難」之一。

預言的偶中也罷，不幸言中也罷，這是禪的零星小火花，而非禪的重心，並不足爲奇。後來達摩大師初到南方與粱武帝見了面，粱武帝果然問他：「朕（我）登位以來，造佛寺、寫佛經，引度人們出家爲僧，多得不可勝記。我這樣作功德，請問會有什麼結果？」大師說：「這些並無功德。」粱武帝問：「何以沒有功德？」大師說：「這些事，只是人們想求昇天的果報，終歸是有滲漏的因果關係。猶如影子跟着形體，雖然是有，畢竟不是真實的事。」粱武帝又問：「怎樣纔是真的功德呢？大師說：「真正智慧的解脫，是證悟到智慧的體性，本來便是空寂、圓明、清淨、妙密的實相無相。這種智慧成就的真功德，不是以世俗的觀念求得的。」粱武帝問：「怎樣是聖道最高的第一義呢？」大師說：「空廓無相，並無聖道的境界。」粱武帝問：「那麼，與我相對的是誰呢？」大師說：「不知道。」

新語雲：原文記載：「帝問：『如何是聖諦第一義？』師問：『廓然無聖』。帝問：『對（朕）者誰？』師曰：『不識』。」今皆擅加語體新譯，以便此時此地的讀者容易曉了。如果求準確，仍須讀原文爲準，不必隨便阿從。

唯「不識」一句，應照唐音讀之。相當於現代的廣東話、閩南語。蓋廣東話及閩南語，還能直接唐音。如照現代語讀之，認爲「不識」，就是不認識的意思，大體固然可通，究竟離禪宗語錄的原意甚遠了。

又：禪宗教人直接認識「我」是什麼？什麼是「我」？元、明以後的禪師，教人蔘「唸佛是誰？」也便是這個意思。粱武帝被達摩大師迫得窘了，問到得道聖人們至高無上的真理，第一義諦的境界是什麼？大師便說那是空廓無相，也無聖道存在的境界。因此使粱武帝更窘，所以他便直截了當用責問的口吻說：「對（朕）者是誰？」這等於說：既然沒有境界，也沒有聖道和聖人的存在，那麼，你不是得道的祖師嗎？得道的祖師豈不就是聖人嗎？那你此刻和我相對，你又是誰呢？這一句，真問到了關節上去了。大師就抓住這個機會說：「莫知」啊！這等於說：不要說我本非我，你粱武帝若能真正懂得我本非我，現在相對之你我，畢竟無「我」可得時，你便成了！可惜粱武帝真「莫知」啊！所以大師也只好溜之大吉，偷偷地暗自渡江北去了！

關於「廓然無聖」一語，解釋得最透徹的莫過於明末禪宗大師密雲圓悟的答問《中庸》「雖夫婦之愚，可以與知焉。及其至也，雖聖人亦有所不知焉」的話了。密雲圓悟禪師說：「具足凡夫法，凡夫不知。具足聖人法，聖人不知。凡夫若知，即是聖人。聖人若知，既是凡夫。」《尚書》多方說：「唯狂克唸作聖，唯聖罔唸作狂。」皆作如是觀。面壁而坐終日默然

達摩大師渡過長江，到達少林寺後，便一天到晚默然不語，面對石壁跏趺而坐（俗名打坐）。他本來是從印度過來的外國和尚，可能當時言語不太通。同時，那個時代的人們，除了講論佛學經典的義理以外，只有極少數的人學習小乘禪定的法門，根本就不知道什麼是禪宗。因此，一般人對於大師的「終日默然，面壁而坐」就莫名其所以然了。所以大家便替他取了一個代號，叫他「壁觀婆羅門」。當此之時，舉世滔滔，哪裏找到明眼人？哪裏找個知心人？又向哪裏找個「舉世非之而不加沮，舉世譽之而不加勸」，立志以天下爲己任的繼承人呢？所以他只有獨坐孤峯，面壁相對，沉潛在寂默無言的心境裏，慢慢地等待着後起之秀的來臨了！

新語雲：後世學禪的人，有的「拿到雞毛當令箭」認爲要學禪宗，便須面對牆壁打坐，纔是禪門的心法。而且這種情景，愈傳愈久，流入唐、宋以後的道家，修煉神仙丹法者的手裏，就變成「百日築基，三年哺乳，九年面壁」的修道程序了。換言之：只要花上十二、三年的修煉代價，便可「立地成仙」而「白日飛昇」。比起六歲開始讀書求學，花上十二、三年的時間，纔拿到一個學位，然後謀得一個職業，也僅得溫飽而已。如此兩相比較，學仙實在太劃得來。究竟是耶？非耶？或僅爲夢寐求之的囈語耶？暫時保留意見，姑不具論。但把達摩大師初到中國，在少林寺「面壁而坐」的故事，變成修道或學佛的刻板工夫，實在令人啞然失笑。因爲在大師傳授的教法中，實在找不出要人們都去面對牆壁而坐的指示啊！

# 爲求真理而出家的少年學僧－－神光

中國的文化思想，到了南北朝時代，承接魏、晉以來的「玄學」和「清談」之後，翻譯佛經與精思佛學的風氣，空前興盛。那種盛況，猶如現代追求科學的風氣一樣。於是，有一位傑出的青年，便在這個時代潮流中衝進了禪宗的傳統，打破了大師「終日默然，面壁而坐」的岑（cen2:小而高的山）寂。這就是後來中國禪宗尊爲第二代祖師的神光大師。

神光大師，正式的法名叫慧可。他是河南武牢人，俗家姓姬。據說，他父親姬寂先生在沒有生他的時候，常常自己反省檢討，認爲他的家庭，素來是積善之家，哪裏會沒有兒子呢？因此他開始祈禱求子。有一夜，他感覺到空中有一道特別的光明照到他們家，隨後他的妻子就懷孕而生了神光。因此就以光命名，紀念這段祥瑞的徵兆。這些都無關緊要，但照本直說，略一敘說而已。

神光在幼童時代，他的志氣就不同於一般兒童。長大以後，博覽詩書，尤其精通「玄學」。可是他對家人的生產事業並無興趣，而只喜歡遊山玩水，過着適性的生活，因此他經常來往於伊川與洛陽一帶。這在古代的農業社會裏，也並不算是太奢侈的事。

後來他對於「玄學」的道理，愈加深入了，結果反而感覺到空談「玄學」的乏味。並且常常感嘆地說：「孔子、老子的教義，只是人文禮法的學術，樹立了人倫的風氣與規範。《莊子》、《易經》等書籍，也不能盡窮宇宙人生奧祕的真理。」由此可見他研究得愈加深入，對形而上道愈抱有更大的懷疑了。後來他讀佛經，覺得還可以超然自得，因此他便到洛陽龍門的香山，皈依寶靜禪師，出家做了和尚。又在永穆寺受了佛教所有戒律，於是便悠哉遊哉，往來於各處佛學的講座之間，遍學大乘與小乘所有的佛學。

到了三十二歲的時候，他又倦遊歸來，回到香山。一天到晚，只是靜坐。這樣經過了八年的苦行，有一天，在他默然靜坐到極寂靜的時候，忽然在定境中看見一個神人對他說：「你想求得成就的果位，何必停留在這裏呢？光明的大道並不太遠，你可以再向南去。」他聽了以後，知道這是神異的助力，因此，便自己改名叫神光。但到了第二天，便覺得頭部猶如刀刺一樣的疼痛。他的師父寶靜法師知道了，想要叫他去治病。但空中又忽然有一個聲音說：「這是脫胎換骨，並非普通的頭痛。」於是神光便把自己先後兩次奇異的經過告訴了師父。他師父一看他的頭頂，真的變了樣，長出了五個崢嶸的頭骨，猶如五個山峯挺立而出一樣。因此便說：「你的相的確改變了，這是吉祥的兆頭，是可以證果的證明。你聽到神奇的聲音，叫你再向南去，我想在少林寺住着的達摩大師，可能就是你的得法師父。你最好到少林寺探訪他，聽說他是一位得道的『至人』呢！」神光聽了他剃度師寶靜法師的教導，便到少林寺去找達摩大師。

新語雲：後世講解禪宗或禪學的人，一提到二祖神光悟道的公案，便將神光向達摩大師求乞「安心」法門一節，認爲是禪的重心。殊不知「安心」法門的一段記載，只是記述達摩大師在那個時候當機對境，藉此接引神光悟入心地境界，一時所用權巧方便的教授法，而並非禪宗的究竟，即止於如此。其次，大家除了追述神光因問取「安心」法門而悟道以外，完全忽略了二祖在未見達摩大師以前的個人經歷，和他修習佛學的用功，以及他未見達摩以前，曾經在香山「終日宴坐」修習禪定工夫達八年之久的經過。同時更忽略了達摩大師從「般若多羅」尊者處得法之後，以他的睿智賢達，還自依止其師執役服勤，侍奉了四十年之久。直到他師父逝世以後，他才展開宏法的任務。現在人習禪學道，不切實際，不肯腳踏實地去做工夫，而且只以主觀的成見，作客觀的比較。自己不知慧力和慧根有多少，不明是非的究竟，而以極端傲慢自是之心，只知誅求別人或禪人們的過錯，卻不肯反躬而誠，但在口頭上隨便談禪論道，在書本上求取皮毛的知識，便以此爲禪，真使人油然生起「終日默然」之思了！

# 神光的斷臂

神光到達嵩山少林寺，見到達摩大師以後，一天到晚跟着他，向他求教。可是大師卻經常地「面壁」而坐，等於沒有看見他一樣，當然更沒有教導他什麼。但是神光並不因此而灰心退志，他自己反省思維，認爲古人爲了求道，可以爲法忘身；甚至，有的敲出了骨髓來作佈施；還有的輸血救人；或者把自己的頭髮鋪在地上，掩蓋污泥而讓佛走過；也有爲了憐憫餓虎而捨身投崖自絕，佈施它們去充飢（這些都是佛經上敘說修道人的故事）。在過去有聖賢住世的時代，古人們尚且這樣恭敬求法，現在我有什麼了不起呢？因此，他在那年十二月九日的夜裏，當黃河流域最冷的季節，又碰到天氣變化，在大風大雪交加之夜，他仍然站着侍候達摩大師而不稍動。等到天亮以後，他身邊堆積的冰雪，已經超過了膝蓋（後來宋儒程門立雪的故事，便是學習神光二祖恭敬求道的翻版文章）。

經過這樣一幕，達摩大師頗爲憐憫他的苦志。因此便問他：「你這樣長久地站在雪地中侍候我，究竟爲了什麼？」神光被他一問，不覺悲從中來，因此便說：「我希望大和尚（和尚是梵文譯音，是佛教中最尊敬的稱呼，等於大師，也有相同於活佛的意義。）發發慈悲，開放你甘露一樣的法門，普遍的廣度一般人吧！」我們讀了神光這一節答話的語氣，便可看出他在求達摩大師不要緘默不言地保守禪的奧祕，而希望他能公開出來，多教化救濟些人。雖然每句話都很平和，但骨子裏稍有不滿。達摩大師聽了以後，更加嚴厲地對神光說：「過去諸佛至高無上的妙境，都要從遠古以來，經過多生累劫勤苦精進的修持。行一般人所不能行的善行功德，忍一般人所不能忍的艱難困苦。哪裏可以利用一些小小的德行、小小的心機，以輕易和自高自慢的心思，就想求得大乘道果的真諦，算了罷！你不要爲了這個年頭，徒然自己過不去，空勞勤苦了。」神光聽了達摩大師這樣一說，便偷偷地找到一把快刀，自己砍斷了左手的臂膀，拿來放在大師的面前。

新語雲：這是中國禪宗二祖神光有名的斷臂求道的公案。我們在前面讀了神光大師學歷經歷的記載，便可知道神光的聰明智慧，絕不是那種苯呆瓜。再明白地說，他的智慧學問，只有超過我們而並不亞於我們。像我們現在所講的佛學之理，與口頭禪等花樣，他絕不是不知道。那麼他何以爲了求得這樣一個虛無飄渺而不切實際的禪道，肯作如此的犧牲，除非他發瘋了有了精神病，才肯那麼做，對嗎？世間多少聰明的人，都被聰明所誤，真是可惜可嘆！何況現代的人們，只知講究利害價值，專門喜歡剽竊學問，而自以爲是呢！其次，更爲奇怪的是神光爲了求道，爲什麼硬要砍斷一條臂膀？多叩幾個頭，跪在地上，加是眼淚鼻涕的苦苦哀求不就得了嗎？再不然送些黃金美鈔，多加些價錢也該差不多了。豈不聞錢可通神嗎？爲什麼偏要斷臂呢？這身是千古呆事，也是千古奇事。神光既不是出賣人肉的人，達摩也不是喫人肉的人，爲什麼硬要斷去一條臂膀呢？姑且不說追求出世法的大道吧，世間歷史是許多的忠臣孝子、節婦義夫，他們也都和神光一樣是呆子嗎？寧可爲了不着邊際的信念，不肯低頭，不肯屈膝，不肯自損人格而視死入歸；從容地走上斷頭臺，從容地釘上十字架。這又是爲了什麼呢？儒家教誨對人對事無不竭盡心力者謂之忠，敬事父母無不竭盡心力者謂之孝。如果以凡夫看來，應當也是呆事。「千古難能唯此呆」，我願世人「盡回大地花萬千，供養宗門一臂禪」。那麼，世間與出世間的事，盡於此矣。

此外，達摩大師的運氣真好，到了中國，恰巧就碰上了神光這個老好人。如果他遲到現在纔來，還是用這種教授法來教人，不被人按鈴控告到法院裏去喫官司，背上種種的罪名纔怪呢！更有可能會捱揍一頓，或者被人捅一短刀或扁鑽。如果只是生悶氣地走開算了，那還算是當今天底下第一等好人呢。後來禪宗的南泉禪師便悟出了這個道理，所以他晚年時，厭倦了「得天下之蠢才而教之」的痛苦，便故意開齋喫葷，趕跑了許多圍繞他的羣衆。然後他便說：「你看，只要一盤肉，就趕跑了這些閒神野鬼。」多痛快啊！

# 達摩禪

了不可得安心法

神光爲了求法斬斷了一條左臂，因此贏得了達摩大師嚴格到不近人情的考驗，認爲他是一個可以擔當佛門重任，足以傳授心法的大器。便對他說：「過去一切諸佛，最初求道的時候，爲了求法而忘記了自己形骸肉體的生命。你現在爲了求法，寧肯斬斷了一條左臂，實在也可以了。」於是就替他更換一個法名，叫慧可。神光便問：「一切諸佛法印，可不可以明白地講出來聽一聽呢？」達摩大師說：「一切諸佛的法印，並不是向別人那裏求得啊！」因此神光又說：「但是我的心始終不能安寧，求師父給我一個安心的法門吧！」達摩大師說：「你拿心來，我就給你安。」神光過了好一陣子才說：「要我把心找出來，實在了不可得。」達摩大師便說：「那麼，我已經爲你安心了！」

新語雲：這便是中國禪宗裏有名的二祖神光乞求「安心」法門的公案。一般都認爲神光就在這次達摩大師的對話中，悟得了道。其實，禪宗語錄的記載，只記敘這段對話，並沒有說這便是二祖神光悟道的關鍵。如果說神光便因此而大徹大悟，那實在是自悟悟人了。根據語錄的記載，神光問：「諸佛法印，可得聞乎？」達摩大師只是告訴他「諸佛法印，匪從人得」，也就是說：佛法並不是向別人那裏求得一個東西的。因此啓發了神光的反躬自省，才坦白說出「反求諸己」以後，總是覺得此心無法能安，所以求大師給他一個安心的法門。於是便惹得達摩大師運用啓發式的教授法，對他說：「只要你把心拿出來，我就給你安。」不要說是神光，誰也知道此心無形相可得，無定位可求，向哪裏找得出呢？因此神光只好老實地說：「要把心拿出來，那根本是了無跡象可得的啊！」大師便說：「我爲汝安心竟。」這等於說：此心既無跡象可得，豈不是不必求安，就自然安了嗎？換言之：你有一個求得安心的念頭存在，早就不能安了。只要你放心任運，沒有任何善惡是非的要求，此心何必求安？它本來就自安了。雖然如此，假使真能做到安心，也只是禪門入手的方法而已。如果認爲這樣便是禪，那就未必盡然了。

除此以外，其他的記載，說達摩大師曾經對神光說過：「外息諸緣，內心無喘。心如牆壁，可以入道。」神光依此做工夫以後，曾經以種種見解說明心性的道理，始終不得大師的認可。但是大師只說他講得不對，也並沒有對他說「無念便是心體」的道理。有一次，神光說：「我已經休息了一切外緣了。」大師說：「不是一切都斷滅的空無吧？」神光說：「不是斷滅的境界。」大師說：「你憑什麼考驗自己，認爲並不斷滅呢？」神光說：「外息諸緣以後，還是了了常如的嘛！這個境界，不是言語文字能講得出來的。」大師說：「這便是一切諸佛所傳心地的體性之法，你不必再有懷疑了。」有些人認爲這纔是禪宗的切實法門，也有人以爲這一段的真實性，值得懷疑。因爲這種方法，近於小乘佛法的「禪觀」修習，和後來宗師們的方法，大有出入，而達摩所傳的禪，是大乘佛法的直接心法，絕不會說出近於小乘「禪觀」的法語。其實，真能做到「外息諸緣，內心無喘」就當然會內外隔絕，而「心如牆壁」了。反之，真能做到「心如牆壁」，那麼「外息諸緣，內心無喘」自然就是「安心」的法門了。所以以神光的「覓心了不可得」，和達摩的「我爲汝安心竟」，雖然是啓發性的教授法，它與「外息諸緣」等四句教誡性的方法，表面看來，好像大不相同。事實上，無論這兩者有何不同，都只是禪宗「可以入道」的方法，而非禪的真髓。換言之，這都是宗不離教，教不離宗的如來禪，也就是達摩大師初來中國所傳的如理如實的禪宗法門，地道篤（du2:忠實，全心全意。）實，絕不虛晃花槍。這也正和大師囑咐神光以四卷《楞伽經》來印證修行的道理，完全契合而無疑問了。現在人談禪，「外着諸緣，內心多欲」，心亂如麻，哪能入道呢！

禪宗開始有了衣法的傳承

達摩大師在少林寺耽了幾年，將要回國之前，便對門人們說：「我要回國的時間快到了，你們都各自說說自己的心得吧！」

道副說：「依我的見解，不要執著文字，但也不離於文字，這便是道的妙用。」

大師說：「你得到我的皮毛了。」

總持比丘尼說：「依我現在的見解，猶如喜看見阿閦佛國（佛說東方另一佛之國土）的情景一樣。見過了一次，認識實相以後，更不須再見了。」

大師說：「你得到我的肉了。」

道育說：「四大（地、水、火、風）本來是空的，五陰（色、受、想、行、識）並非是實有的。依我所見，並無一法可得。」

大師說：「你得到我的骨了。」

最後輪到神光（慧可）報告，他只是作禮叩拜，而後依然站在原位，並未說話。

大師說：「你得到我的真髓了！」

因此又說：「從前佛以『正法眼』交付給摩訶迦葉大士，歷代輾轉囑咐，累積至今，而到了我這一代。我現在交付給你了，你應當好好地護持它。同時我把我的袈裟（僧衣）一件傳授給你，以爲傳法的徵信。我這樣做，表示了什麼意義，你可知道吧？」神光說：「請師父明白指示。」大士說：「內在傳授法印，以實證心地的法門。外加傳付袈裟，表示建立禪宗的宗旨。因爲後代的人們，心地愈來愈狹窄，多疑多慮，或許認爲我是印度人，你是中國人，憑什麼說你已經得法了呢？有什麼證明呢？你現在接受了我傳授衣法的責任，以後可能會有阻礙。屆時，只要拿出這件徵信的僧衣和我傳法的偈語，表面事實，對於將來的教化，便無多大妨礙了。在我逝世後兩百年，這件僧衣就停止不傳了。那個時候，禪宗的法門，周遍到各處。不過明道的人多，真正行道的人很少。講道理的人多，通道理的人太少。但在千萬人中，沉潛隱祕地修行，因此而證得道果的人也會有的。你應當闡揚此道，不可輕視沒有開悟的人。你要知道，任何一個人，只要在一念之間，迴轉了向外馳求的機心，便會等同於本來已自得道的境界一樣。現在，我把傳法偈語交代給你：「吾本來茲土，傳法救迷情。一花開五葉，結果自然成。」

同時引述《楞伽經》四卷的要義，印證修持心地法門的道理。接着大師又說：「《楞伽經》便是直指衆生心地法門的要典，開示一切衆生，由此悟入。我到中國以後，有人在暗中謀害我，曾經五次用毒。我也親自排吐出毒藥來試驗，把它放在石頭上，石頭就裂了。其實我離開南印度，東渡到中國來，是因爲中國有大乘的氣象，所以才跨海而來，以求得繼承心法的人。到了中國以後，因爲機緣際遇還沒到，只好裝聾作啞、如愚若訥（ne4:語言遲鈍，不善講話。）地等待時機。現在得到你，傳授了心法，我此行的本意總算有了結果了。」

新語雲：除此以外，其他的事理應該去研讀原文，如《傳燈錄》、《五燈會元》、《指月錄》等禪宗匯書可知，不必多加細說。

# 達摩所傳的禪宗一悟便了嗎

看了以上所列舉的達摩大師初到中國傳授禪宗心法的史料故事，根本找不出一悟就了，便是禪的重心的說法。所謂「安心」法門，所謂「外息諸緣，內心無喘」等教法，也不過是「可以入道」的指示而已。尤其由「外息諸緣，內心無喘」與「安心」而到達證悟的境界，實在需要一大段切實工夫的程序，而且更離不開佛學經論教義中所有的教理。達摩大師最初指出要以四卷《楞伽經》的義理來印證心地用功法門，那便是切實指示修行的重要。

在佛學的要義裏，所謂「修行」的「行」字，它是包括「心行」（心理思想活動的狀況）和「行爲」兩方面的自我省察、自我修正的實證經驗。如果只注重禪定的工夫以求自了，這就偏向於小乘的極果，欠缺「心行」和「行爲」上的功德，而不能達到覺行圓滿的佛果境界。其次，倘使只在一機一禪、一言一語上悟了些道理，認爲稍有會心的情景就是禪，由此便逍遙任運，放曠自在，自信這就是禪，這就是禪的悟境，那不變爲「狂禪」和「口頭禪」纔怪呢！這樣的禪語，應該只能說是「禪誤」，才比較恰當。可是後世的禪風，滔滔者多屬此輩，到了現在，此風尤烈，哪裏真有禪的影子呢！

達摩大師所傳的禪宗，除了接引二祖神光一段特殊教授法的記載以外，對於學禪的重點，着重在修正「心念」和「行爲」的要義，曾經有最懇切的指示。可是人們都避重就輕，忽略了「安心」而「可以入道」以後，如何發起慈悲的「心行」，與如何「待人接物」的「方便」。

# 達摩禪的二入與四行

新語雲：達摩大師東來中國以後，他所傳授的原始禪宗，我們暫且命名爲「達摩禪」。現在概括「達摩禪」的要義，是以「二入」「四行」爲主。所謂「二入」，就是「理入」與「行入」二門。所謂「四行」，就是「報冤行、隨緣行、無所求行、稱法行」四行。

「理入」並不離於大小乘佛經所有的教理，由於圓融通達所有「了義教」的教理，深信一切衆生本自具足同一真性，只因客塵煩惱的障礙，所有不能明顯地自證自了。如果能夠舍除妄想而歸真返璞，凝定在內外隔絕「心如牆壁」的「壁觀」境界上，由此堅定不變，更不依文解義，妄生枝節，但自與「了義」的教理冥相符契，住於寂然無爲之境，由此而契悟宗旨，便是真正的「理入」法門。這也就是後來「天台」、「華嚴」等宗派所標榜的「聞、思、修、慧」「教、理、行、果」「信、解、行、證」等的濫觴。

換言之，達摩大師原始所傳的禪，是不離以禪定爲入門方法的禪。但禪定9包括四禪八定）也只是求證教理，而進入佛法心要的一種必經的方法而已。如「壁觀」之類的禪定最多隻能算是小乘「禪觀」的極果，而不能認爲禪定便是禪宗的宗旨。同時如「壁觀」一樣在禪定的境界上，沒有向上一悟而證入宗旨的，更不是達摩禪的用心了。例如二祖神光在未見達摩以前，已經在香山宴坐八年。既然能夠八年宴然靜坐，難道就不能片刻「安心」嗎？何以他後來又有乞求「安心」法門的一段，而得到達摩大師的啓發呢？這便是在禪定中，還必須有向上一悟的明證。因此，後來禪師們常有譬喻，說它如「獅子一滴乳，能迸散八斛驢乳」。

「行入」達摩大師以「四行」而概括大小乘佛學經論的要義，不但爲中國禪宗精義的所在，而且也是隋、唐以後中國佛教與中國文化融會爲一的精神所繫。可惜後來一般學禪的人，看祖師的語錄、讀禪宗的匯書等，只喜歡看公案、參機鋒、轉語，而以爲禪宗的宗旨，盡在此矣。殊不知錯認方向，忽略禪宗祖師們真正言行。因此，失卻禪宗的精神，而早已走入禪的魔境，古德們所謂「杜撰禪和，如麻似粟」，的確到處都是。

## （一）所謂「報冤行」

這就是說，凡是學佛學禪的人，首先要建立一個確定的人生觀。認爲我這一生，來到這個世界，根本就是來償還欠債，報答所有與我有關之人的冤緣的。因爲我們赤手空拳、赤條條地來到這個世界上，本來就一無所有。長大成人，喫的穿的、所有的一切，都是衆生、國家、父母、師友們給予的恩惠。我只有負別人，別人並無負我之處。因此，要盡我之所有，盡我之所能，貢獻給世界的人們，以報謝他們的恩惠，還清我多生累劫自有生命以來的舊債。甚至不惜犧牲自己而爲世爲人，濟世利物。大乘佛學所說首重佈施的要點，也即由此而出發。這種精神不但與孔子的「忠恕之道」，以及「躬自厚，而薄責於人」的入世之教互相吻合，而且與老子的「生而不有，爲而不恃（shi4:依賴，仗着）」的效法天道自然的觀念，以及「以德報怨」的精神完全相同。達摩大師自到中國以後，被人所嫉，曾經被五次施毒，他既不還報，也無怨言。最後找到了傳人，所願已達，爲了滿足妒嫉者仇視的願望，才中毒而終。這便是他以身教示範的宗風。以現代語來講，這是真正的宗教家、哲學家的精神所在。蘇格拉底的從容自飲毒藥；耶酥的被釘上十字架；子路的正其衣冠，引頸就戮；文天祥的從容走上斷頭臺等事蹟，也都同此道義而無二致。只是其間的出發點與目的，各有不同。原始在印度修習小乘佛學有成就的阿羅漢們，到了最後的生死之際，便說：「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有。」然後便溘然而逝，從容而終。後來禪宗六祖的弟子，永嘉大師在證道歌中說：「了即業障本來空，未了先需償宿債。」都是這個宗旨的引申。所有真正的禪宗，並不是隻以梅花明月，潔身自好便爲究竟。後世學禪的人，只重理悟而不重行持，早已大錯而特錯。因此達摩大師在遺言中，便早已說過：「至吾滅後二百年，衣止不傳，法周沙界。明道者多，行道者少。說理者多，通理者少。」深可慨然！

僧曇琳序記達摩大師略辨大乘入道四行雲：

「謂修道行人若受苦時，當自念言：我從往昔無數劫中，棄本從末，流浪諸有，多起冤憎，違害無限。今雖無犯，是我宿殃，惡業果熟，非天非人所能見與。甘心忍受，都無冤訴。經雲：逢苦不憂。何以故？識達故。此心生時，與理相應，體冤進道，故說言報冤行。」

## （二）所謂「隨緣行」

佛學要旨，標出世間一切人、事，都是「因緣」聚散無常的變化現象。「緣起性空，性空緣起」，此中本來無我、無人，也無一仍不變之物的存在。因此對苦樂、順逆、榮辱等境，皆視爲等同如夢如幻的變現，而了無實義可得。後世禪師們所謂的「放下」、「不執著」、「隨緣銷舊業，不必造新殃」，也便由這種要旨的扼要歸納而來。這些觀念，便是「淡泊明志，寧靜致遠」的更深一層的精義。它與《易經繫辭傳》所謂：「君子所居而安者，易之序也。所樂而玩者，爻之辭也。」「居易以俟（qi2）命。」以及老子的「少私寡慾」法天之道，孔子的「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣。不義而富且貴，於吾如浮雲」等教誡，完全吻合。由此觀念，而促進佛家許多高僧大德們「入山唯恐不深」「遁世唯恐不密」。由此觀念，而培植出道、儒兩家許多隱士、神仙、高士和處士們「清風亮節」的高行。但如以「攀緣」爲「隨緣」，則離道遠，雖然暫時求靜，又有何益？僧曇琳序記雲

「衆生無我，並緣業所轉。苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之。緣盡還無，何喜之有。得失從緣，心無增減。喜風不動，冥順於道，是故說言隨緣行也。」

## （三）所謂「無所求行」

就是大乘佛法心超塵累、離羣出世的精義。凡是人，處世都有所求。有了所求，就有所欲。換言之，有了所欲，必有所求。有求就有得失、榮辱之患；有了得失、榮辱之患，便有佛說「求不得苦」的苦惱悲憂了。所有孔子也說：「吾未見剛者。」或對曰：「申棖(cheng2:用東西觸動）。」子曰：「棖也欲，焉得剛。」如果把孔子所指的這個意義，與佛法的精義銜接並立起來，便可得出「有求皆苦，無欲則剛」的結論了。倘使真正誠心學佛修禪的人，則必有一基本的人生觀，認爲盡其所能，都是爲了償還宿債的業債，而酬謝現有世間的一切。因此，立身處世在現有的世間，只是隨緣度日以銷舊業，而無其他所求了。這與老子的「道法自然」以及「不自伐，故有功。不自矜（jin1:憐憫，憐惜；自尊自大，自誇；莊重，拘謹），故長。夫唯不爭，故天下莫能與之爭」；乃至孔子所謂「富而可求也，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好」都是本着同一精神，而從不同的立場說法。但是後世學禪的人，卻似有所得的交易之心，要求無相，無爲而無所得的道果，如此恰恰背道而馳，於是適得其反的效果，當然就難以避免了。

僧曇琳記雲：

「世人長迷，處處貪着，名之爲求。智者悟真，理將俗反。安心無爲，形隨運轉。萬有斯空，無所願樂。功德黑暗，常相隨逐。三界久居，猶如火宅。有身皆苦，誰得而安。了達此處，故舍諸有，息想無求。經雲：有求皆苦，無求乃樂。判知無求，真爲道行。故言無所求行也。」

## （四）所謂「稱法行」

這是歸納性的包括大小乘佛法全部行止的要義。主要的精神，在於瞭解人空、法空之理，而得大智慧解脫道果以後，仍須以利世濟物爲行爲的準則。始終建立在大乘佛法以佈施爲先的基礎之上，並非專門注重在「榔㯨橫擔不見人，直入千峯萬峯去」，而認爲它就是禪宗的正行。

僧曇琳序記雲：

「性淨之理，目之爲法。此理，衆相斯空，無染無着，無此無彼。經雲：法無衆生，離衆生垢故。法無有我，離我垢故。智者若能信解此理，應當稱法而行。法體無慳（qian1:吝嗇），於身命財，行檀舍施，心無吝惜。達解二空，不倚不着。但爲去垢，稱化衆生，而不取相。此爲自行，復能利他，亦能莊嚴菩提之道。檀施既爾，餘五亦然。爲除妄想，修行六度而無所行，是爲稱法行。」

以上所說的，這是達摩禪的「正行」，也便是真正學佛、學禪的「正行」。無論中唐以後的南北二宗是如何的異同，但可以肯定地說一句：凡不合於達摩大師初傳禪宗的「四行」者，統爲誤謬，那是毫無疑問的。如果確能依此而修心行，則大小乘佛學所說的戒、定、慧學，統在其中矣。

達摩大師曾經住過禹門千聖寺三天，答覆期城太守楊炫之的問題，其原文如下：

楊問師曰：「西天五印師承爲祖，其道如何？」師曰：「明佛心宗，行解相應，名之曰祖。」又問：「此外如何？」師曰：「須明他心，知其今古。不厭有無，於法無取。不賢不愚，無迷無悟。若能是解，故稱爲祖。」又曰：「弟子歸心三寶，亦有年亦。而智慧昏蒙，尚迷真理。適聽師言，罔知攸措。願師慈悲，開示宗旨。」師知懇到，即說偈曰：「亦不觀惡而生嫌，亦不勸善而勤措。亦不捨智而近愚，亦不拋迷而就悟。達大道兮過量，通佛心兮出度。不與凡聖同躔（chan2踐；日月星辰的運行）超然名之曰祖。」煥之聞偈，悲歡交併。曰：「願師久住世間，化導羣有。」師曰：「吾即逝矣，不可久留。根性萬差，多逢患難。」

五度中毒、只履西歸

聖賢的應世，都爲濟物利生而立志。但聖賢的事業，都從艱危困苦中而樹立，甚至賠上自己的性命，也是意料中事。達摩大師看到當時印度佛教文化，已經不可救藥，看到中國有大乘氣象，可以傳佛心法，所以他便航海東來，在中國住了九年。而且在短短的九年之中，大半時間還是終日默然在少林寺面壁而坐。如此與世無爭，爲什麼還有些人想盡辦法要謀害他？這是所爲何來呢？

有一次，某大學一位哲學研究所的學生問我：「學禪學佛的人，起碼是應該看空一切。爲什麼禪宗六祖慧能大師爲了衣鉢，還要猶如避仇一樣地逃避爭奪的敵對派？這樣看來，又何必學佛修禪呢？」這與達摩大師來傳禪宗心法，爲什麼還有人要五、六次謀害他，都是同一性質的問題。

如果從這個角度來看，我們號稱爲萬物之靈的人類，本來就有這樣醜陋而可怕的一面。古語說「文章是自己的好」，所以「文人千古相輕」，爭端永遠不息。這所謂的文人，同時還包括了藝術等近於文學的人和事。其實，豈但「文人千古相輕」，各界各業，乃至人與人之間，誰又真能和平地謙虛禮讓呢？所以「宗教中千古互相敵視」，「社會間千古互相嫉恨」，都是司空見慣，中外一例的事。人就是這樣可憐的動物，它天生具有妒嫉、仇視別人的惡根。倘使不經道德學問的深切鍛鍊與修養，它是永遠存在的，只是有時候並未遇緣爆發而已。況且還有些專講仁義道德和宗教的人，學問愈深，心胸愈窄，往往爲了意見同異之爭，動輒意氣用事，乃至非置人於死地不可。佛說「貪、嗔、癡、慢、疑」五毒，是爲衆生業障的根本。妒嫉、殘害等心理，都是隨五毒而來的無明煩惱。道行德業愈高，愈容易成爲衆矢之的。所謂「高明之家，鬼瞰其室」，也包括了這個道理。印度的禪宗二十四代祖師師子尊者，預知宿報而應劫被殺。後世密宗的木訥（ne4）尊者，具足六通，也自甘爲嫉者飲毒而亡。此外，如耶酥的被釘十字架；希臘的大哲學家蘇格拉底飲毒受刑；孔子困於陳、蔡，厄於魯、衛之間，其所遭遇的艱危困頓，唯僅免於死而已。達摩大師最後的自願飲毒，對證他所昭示的「四行」的道理，可以說他是「心安理得」，言行如一。後來二祖神光的臨終受害，也是依樣畫葫蘆。

其次，關於達摩大師的下落，在中國禪宗的史料上，就有好幾種異同的傳說，最有名的便是「只履西歸」的故事。據宋本《傳燈錄》祖師及西來年表的記載，當粱大通二年，即北魏孝明武泰元年，達摩大師以「化緣已畢，傳法得人」，遂自甘中毒而逝，葬熊耳山，起塔（即世俗人之墳墓）於定林寺。記雲：

「北魏宋雲，奉使西域回。遇師於蔥嶺，見手攜只履，翩翩獨逝。雲問師何往？師曰：西天去。又謂雲曰：汝主已厭世。雲聞之茫然，別師東邁。暨覆命，即明帝已登遐矣。迨（dai4:等到，達到）孝莊即位，雲具奏其事。帝令啓壙，唯空棺，一隻草履存焉。」

其次，僧念常著《佛祖歷代通載》，關於達摩大師的生死問題，曾有論曰：「契嵩明教著《傳法正統記》稱達摩住世凡數百年，諒其已登聖果，得意生身，非分段生死所拘。及來此土，示終葬畢，乃復全身以歸，則其壽固不可以世情測也......」但念常的結論，對於明教法師的論述，並不謂然。如雲：「故二祖禮三拜後依位而立，當爾之際，印塵劫於瞬息，洞剎海於毫端，直下承當，全身負荷，正所謂『通玄峯頂，不是人間。』入此門來，不存知解者也。烏有動靜去來彼時分而可辯哉！」

又：盛唐以後，西藏密教興盛。傳到宋、元之間，密宗「大手印」的法門，普遍宏開。而且傳說達摩大師在中國「只履西歸」以後，又轉入西藏傳授了「大手印」的法門。所以認爲「大手印」也就是達摩禪。禪宗也就是大密教。

至於《高僧傳》，則只寫出了達摩大師自稱當時活了一百五十歲。

總之，這些有關神通的事情，是屬於禪與宗教之間的神祕問題，姑且存而不論。因爲禪宗的重心「只貴子正見，不貴子行履」。神通的神祕性，與修持禪定工夫的行履有關，所以暫且略而不談。

# 南北朝時代的中國禪與達摩禪

北魏齊粱之間佛學與佛教發展的大勢

中國的歷史，繼魏晉以後，就是史書上所稱的南北朝時代。這個時代從東晉開始，到李唐帝業的興起，先後約經三百年左右，在這三百年間，從歷史的角度，和以統一爲主的史學觀念來說，我們也可稱之爲中國中古的「黑暗時期」，或「變亂時期」。而從人類世界歷史文化的發展來說，每個變亂的時代，往往就是文化、學術思想最發達的時代。或是時代刺激思想而發展學術；或由思想學術而反激出時代的變亂，實在很難遽（ju4:急，倉猝）下定論。因爲錯綜複雜的因素太多，不能單從某一角度而以偏概全。現在僅從禪宗的發展史而立論，除了已經提出在北魏與粱武帝時代的達摩禪傳入中國以外，還必須先了解當時在中國佛教中的中國禪等情形，然後綜合清理其間的種種脈絡，才能瞭解隋、唐以後中國禪宗興起的史實。

人盡皆知達摩大師初來中國的動機，是他認爲「東土震旦，有大乘氣象」。因此渡海東來，傳授了禪宗。我們從歷史上回顧一下那個時期中國佛教的情形，究竟是如何的有大乘氣象呢？現在先從東晉前後的情勢來講。

關於翻譯佛經：著名的有鳩摩羅什、佛陀耶舍、佛馱跋陀羅、法顯、曇無竭等聲勢浩大的譯經事業。由東晉到齊、粱之間，先後相繼，其中約有三十多位大師爲其中心，盡心致力其事。

關於佛學義理的高深造詣：著名的有朱士行、康僧淵、支遁、道安、曇翼、僧睿、僧肇、竺道生、玄暢等，而先後相互輝映的輔佐人士，約三百人左右。

至於其中首先開創宗派，成爲中國佛教的特徵的，就是慧遠法師在廬山結立白蓮社，爲後世中國淨土宗的初祖。

此外，以神異（神通）作爲教化的，先後約三十人左右。其中東晉時期的佛圖澄、劉宋的神僧懷度等，對於當代匡時救世之功，實有多者。至於其他以習禪、守戒，以及以從事宣揚佛教的各種活動而著名於當世的，先後約有一百二、三十人。但以上所說，只是對當世佛教中的西域客僧，與中國的出家僧人而言。有關比丘尼（出家的女衆）、帝王、將相、長者、居士，以及一般林林總總的信奉者，當然無法統計。唯據史稱粱天監八年，即北魏永平二年間（公元五0九年）的記載，可以窺其大略。

「時佛教盛於洛陽（魏都）。沙門自西域來者，三千餘人。魏主別爲之立永明寺千餘間以居之。處士馮亮有巧思，魏主使擇嵩山形勝之地，立閒居寺，極巖壑土木之美。由是遠近乘風，無不事佛。比及延昌（北魏宣武年號），州郡共有一萬三千餘寺，僧衆二百萬。」

但是南朝由宋、齊、粱所建立的佛寺，以及度僧出家的人數，還不在此限，也無法詳細統計，如據《高僧傳》等記載，粱武帝對達摩大師說：「朕即位已來，造寺、寫經、度僧，不可勝記。」雖然言之過甚，但以粱武帝的作風來說，當然是很多很多。後來中唐時代詩人杜牧詩云：「南朝四百八十寺，多少樓臺煙雨中。」也只是指出鄰近於金陵、揚州一帶，江南的一角而已，並不涉及黃河南北與大江南北等地。從以上所例舉的情形，對於當時的佛教和佛學文化的發展趨勢，足以看出它聲勢的浩大，影響朝野上下，無所不至。

總之，魏晉南北朝時代三百年間，由於變亂相仍，戰伐不已，凡有才識之士，大都傾向於當時名士陶淵明的高蹈避世路線。同時又適逢佛學開始昌明，因此就將悲天憫人的情緒，統統趨向於形而上道的思想領域。所以佛教中的人才，大多都是當時英華秀出的俊彥之士。次如立身從政，而又「危行言遜」的文人學士，名重當時而足以影響學術思想者，如齊、粱之間的範雲、沈約、任日＋方、陶弘景、謝月＋出、何點、何胤、劉勰等人，都與佛學結有不解之緣。

# 齊粱之間中國的大乘禪

佛學的主旨，重在修證。而修證的方法，都以禪定爲其中心。自東晉以來，因佛圖澄等人屢示神異爲教化，並又傳譯小乘禪觀等的修持方法。修習禪定，對於一般從事佛學研究和信仰佛教者，已經成爲時髦的風氣。後來又因譯經事業的發達，許多英華才智之士，吸收佛學的精義，融會中國固有文化的精華，漸已開始形成中國大乘佛學的新面目，因此達摩大師從印度東來之前曾說：「東土震旦，有大乘氣象。」這並非完全是憑空臆測之語。即使達摩大師不來中國傳授禪宗，如果假以時日，中國的禪道亦將獨自形成爲另一新興宗派，猶如東晉時期的慧遠法師，獨立開創淨土宗一樣。這也是事有必至、理有固然的道理。例如在齊、粱之際，當達摩大師東來之前，中國本土大乘禪的代表人物，最著名的便是寶誌和尚、傅大士、慧文法師等三人，而且他們的言行，對於隋、唐以後新興的禪宗與其他宗派－－如天台、華嚴宗等，都有莫大的影響。

# 中國大乘禪的初期大師

寶誌禪師，世稱志公和尚，據粱釋慧皎所撰《高僧傳》的記載，原名保志。

「保志，本姓朱，金城人。少出家，師事沙門僧儉爲和尚，修習禪業。至宋太始初，忽如僻異，居起無定，飲食無時，髮長數寸，常行街巷，執一錫杖，杖頭掛剪刀及鏡，或掛一兩匹帛。齊建元中，稍見異跡，數日不食，亦無飢容。與人言，始若難曉，後皆效驗。時或賦詩，言如讖（chen4:迷信的人指將來要應驗的預言、預兆）記。京土士庶，皆敬事之。......」

又據《五燈會元》等所載：

「初，東陽民朱氏之婦，上巳日，聞兒啼鷹巢中，梯樹得之，舉以爲子。七歲，依鐘山沙門僧儉出家，專修禪觀。宋太始二年，發而徒跣（xian2:跣足，光着腳），着錦袍，往來皖山劍水之下，以剪尺拂子掛杖頭，負之而行。天監二年，粱武帝詔問，弟子煩惑未除，何以治之？答曰：十二。帝問其旨如何？答曰：在書字時節刻漏中。帝益不曉。......」

總之，志公在齊、粱之際，以神異的行徑，行使教化，這是他處亂世行正道，和光同塵的逆行方式，正如老子所說「正言若反」的意義一樣。而他對於大乘佛法的正面真義，卻有《大乘贊》十首、《十二時頌》與《十四科頌》等名著留傳後世。尤其《十四科頌》中，對於當時以及後世的佛學思想，與佛法修證的精義，充分發揮了中國佛學的大乘精神。我們在千載以後讀之，已經習慣成自然，並不覺得怎樣特別，但對當時的學術思想界和佛學的觀念來說，卻是非常大膽而富有創見的著作，的確不同凡響。其中他所提出的十四項「不二法門」的觀點，影響隋、唐以後的佛學和學術思想，實在非常有力。也可以說，唐代以後的禪宗，與其說是達摩禪，毋寧說是混合達摩、志公、傅大士的禪宗思想，更爲恰當。因文繁不錄，但就志公《十四科頌》的提示，便可由此一斑而得窺全豹。（一）菩提煩惱不二。（二）持犯不二。（三）佛與衆生不二。（四）事理不二。（五）靜亂不二。（六）善惡不二。（七）色空不二。（八）生死不二。（九）斷除不二。（十）真俗不二。（十一）解縛不二。（十二）境照不二。（十三）運用無礙不二。（十四）迷悟不二。

以上所舉志公《十四科頌》的提綱，雖然沒有完全抄錄內容，但他所提出的問題，都是當時佛學界的重要問題。因爲漢末到齊粱之間，大乘佛學的內容，沒有完全翻譯過來，大多都是根據小乘佛學的觀點，還未融會大小乘佛學的真諦。總之，當齊、粱之際，在志公之前，中國本土的學者，極少有人能融會佛學的大乘義理與禪定的修證工夫，而知行合一的。但從志公、傅大士、慧文法師以後，那就大有不同了。

因此，如果要講中國禪的開始和禪宗的發展史，就應當從志公等人說起。但志公遭逢亂世，同時中國禪的風氣尚未建立，因故意裝瘋賣傻，而以神祕的姿態出現。就如他的出生與身世，也都是充滿了神祕的疑案。到了南宋以後，杭州靈隱寺的道濟禪師，他的作風行經，也走此路線，世稱「濟公」。後人景慕他的爲人，把他的傳聞事蹟，在明、清以後，還編成了小說，稱爲《濟公傳》，普遍流行，深受一般社會的歡迎。《濟公傳》中許多故事，就是套用志公的事蹟，混合構想而編成的。至於以神異行化的作用何在，我認爲粱釋慧皎法師著作《高僧傳》的評論，最爲恰當。如雲：

論曰：神道之爲化也，蓋以抑誇強、催侮（wu2:欺負，輕慢）慢、挫兇銳、解塵紛。至若飛輪御寶，則善信歸降；竦（song2:恭敬；同『悚』）石參煙，則力士潛伏。當知至治無心，剛柔在化，自晉惠失政，懷愍（min2:同『憫』的憂愁之意）播遷，中州寇蕩，竇羯（jie2:古代北方少數民族）亂交，淵曜篡虐於前，勒虎潛兇於後，郡國分崩，民遭塗炭。澄公憫鋒鏑（di2：箭頭）之方始，痛刑害之未央，遂彰神化於葛陂，騁懸記於襄鄴（ye4:古地名，在今河北省臨漳縣西），借密咒而濟將盡，擬香氣而拔臨危，瞻鈴映掌，坐定兇吉，終令二石稽首，荒裔子來，澤潤蒼生，固無以校也。其後佛調、耆（qi2:年老）域、涉公、懷度等，或韜光晦影，俯同迷俗；或顯現神奇，遙記方兆；或死而更生；或窆（bian2:埋葬）後空槨（guo2:棺材外面套的大棺材。）；靈蹟怪詭，莫測其然！但典章不同，去取亦異，至如劉安、李脫，書史則以爲謀僭（jian4：超越本分，舊時指地位在下的冒用在上的名義或器物等等）妖蕩，仙錄則以爲羽化雲翔。夫理之所貴者，合道也，事之所貴者，濟物也，故權者反常而合道，利用以成務。然前傳所記，其詳莫究，或由法身應感，或是遁仙高逸，但使一分兼人，便足高矣。至如慧則之感香甕，能致痼疾消瘳（chou1:病癒）；史宗之過漁梁，乃令潛鱗得命；白足臨刀不傷，遺法爲之更始；保志分身圓戶，帝王以之加信；光雖和而弗污其體，塵雖同而弗渝其真，故先代文紀，並見宗錄。若其誇炫方伎，左道亂時，因神藥而高飛，借芳芝而壽考，與夫雞鳴雲中，狗吠天上，蛇鵠（hu2:水鳥，俗叫『天鵝』）不死，龜靈千年，曾是爲異乎！

# 南朝的奇人奇事－－－中國維摩禪大師傅大士平實身世

傅大士，又稱善慧大士。這都是後世禪宗和佛教中人對他的尊稱。（大士或開士，都是佛學對菩薩一辭意譯的簡稱。）他是浙江東陽郡義烏縣雙林鄉人，父名傅宣慈，母王氏。大士生於齊建武四年（公元四九七年），禪宗初祖達摩到中國時，他已二十三歲。本名翕（xi1:合，和順）又說名弘，十六歲，娶劉妙光爲妻。生二子，一名普建，一名普成。他在二十四歲時，和鄉裏中人同在稽亭浦捕魚，捕到魚後，他又把魚籠沉入水中，一邊禱祝着說：「去者適，止者留。」大家都笑他是「愚人」。

照影頓悟

當時，有一位印度來的高僧，他的名字也叫達摩（與禪宗初祖的達摩同音，不知是同是別），也住在嵩山，所以一般人都叫他爲嵩山陀。有一天，嵩山陀來和傅大士說：「我與你過去在毗（pi2:毗連，接連）婆屍佛（在釋迦牟尼佛前六佛之首，即是本劫－－賢聖劫中的第一尊佛）前面同有誓願。現在兜率天宮中，還存有你我的衣鉢，你到哪一天才回頭啊！」大士聽後，瞪目茫然，不知所對。因此嵩山陀便教他臨水觀影，他看見自己的頭上有圓光寶蓋等的祥瑞現象，因此而頓悟前緣。他笑着對嵩山陀說：「爐溝之所多鈍鐵，良醫之門多病人。」救度衆生，纔是急事，何必只想天堂佛國之樂呢！

新語雲：傅大士因受嵩山陀之教，臨水照影而頓悟前緣，這與「釋迦拈花，迦葉微笑」，同是「不立文字，教外別傳」的宗門作略。但傅大士悟到前緣之後，便發大乘願行，不走避世出家的高蹈路線，所以他說出「爐溝之所多鈍鐵，良醫之門多病人。度生爲急。何思彼樂乎」的話。這話真如獅子吼，是參禪學佛的精要所在，不可等閒視之。以後傅大士的作爲，都依此願而行，大家須於此處特別着眼。被誣入獄

他悟到前緣之後，便問嵩山陀哪個地方可以修道？嵩山陀指示（嵩）松山山頂說：「此可棲矣。」這便是後來的雙林寺。山頂有黃雲盤旋不散，因此便叫它爲黃雲山。從此，大士就偕同他的妻子「躬耕而居之」。有一天，有人來偷他種的菽（shu1:豆的總稱）麥瓜果，他便給他裝滿了籃子和籠子，叫他拿回去。他和妻子，白天耕作，夜裏修行佛事。有時，也和妻子替人幫傭，晝出夜歸。這樣修煉苦行過了七年。有一天，他在定中，看見釋迦、金粟、定光，三位先佛放光照到他的身上，他便明白自己已得首楞嚴的定境了。於是，他自號爲「雙林樹下當來解脫善慧大士」，經常講演佛法。從此「四衆（僧尼男女）常集」，聽他講論佛法。因此，郡守王傑認爲他有妖言惑衆的嫌疑，就把他拘囚起來。他在獄中經過了幾十天，不飲也不食，使人愈加欽仰，王傑只好放了他。還山以後，愈加精進，遠近的人，都來師事大士。從此，他經常開建供養佈施的法會。

新語雲：歷來從事教化的聖賢事業，都會遭逢無妄之災的苦難，這幾乎成爲天經地義的事。俗語說：「道高一尺，魔高一丈。」並非完全虛語。就以南北朝時代初期的祖師們來說，志公與傅大士，都遭遇到入獄的災難。至於達摩大師，卻遭人毒藥的謀害。二祖神光，結果是受刑被戮。如果是不明因果、因緣的至理，不識償業了債的至誠，誰能堪此。所以寶王三昧論說：「修行不求無魔，行無魔則誓願不堅。」世出世間，同此一例。以此視蘇格拉底、耶酥等的遭遇，也是「事有必至，理有固然」。又何悲哉！捨己爲人

傅大士爲了化導大衆，便先來勸化他的妻子，發起道心，施捨了田地產業，設大法會來供養諸佛與大衆。他作偈說：「舍抱現天心，傾資爲善會。願度羣生盡，俱翔三界外。歸投無上士，仰恩普令蓋。」剛好，那一年又碰到了大荒年，大家都普遍在飢餓中。他從設立大會後，家中已無隔宿之糧，當他的同里人傅日＋方、傅子良等入山來作供養時，他便勸導妻子，發願賣身救助會費。他的妻子劉妙光聽了以後，並不反對，就說：「但願一切衆生，因此同得解脫。」大通二年（公元五二八年）三月，同裏傅重昌、傅僧舉的母親，就出錢五萬，買了他的妻子。大士拿到了錢，就開大會，辦供養（賑濟），他發願說：「弟子善慧，稽首釋迦世尊，十方三世諸佛，盡虛空，遍法界，常住三寶。今舍妻子，普爲三界苦趣衆生，消災集福，滅除罪垢，同證菩提。」過了一個月後，那位同裏的傅母，又把他的妻子妙光送回山中來了。

從此以後，傅大士的同裏中人，受到他的感化，也有人學他的行徑，質賣妻子來作佈施，也有人捐供全部財產來作佈施，大士都爲他們轉贈於別人或修道的人。他的靈異事蹟，由此而日漸增加，然「謗隨名高」，毀蔑他的謠言也愈來愈多。但大士不以爲忤（wu2:逆，不順從），反而倍增憐憫衆生的悲心。當時，有一位出家的和尚，法名慧集，前來山求法，大士便爲他講解無上菩提的大道，慧集自願列爲弟子，經常出外宣揚教化，證明大士便是彌勒菩薩的化身。大士每次講說佛法，或做佈施功德的時候，往往凝定神光在兩眼之間，諸佛加庇，互相感通，所以他的眼中常現金色光明之相。他對大衆說：「學道若不值無生師，終不得道。我是現前得無生人，昔隱此事，今不復藏，以示汝雲。」云云。

新語雲：粱武帝身爲帝王之尊，爲了學佛求福，曾經捨身佛寺爲奴，留爲千古笑談。傅大士身爲平民，爲了賑災，爲了供養衆生，舍賣了妻子，他是爲衆生消災集福，滅除罪垢，同證菩提，而並不是爲了自己。這與粱武帝的作爲相同，而動機大有不同。佛經上說：大乘菩提的行道，爲了衆生，可以施捨資財、眷屬、妻子，乃至自己的頭目腦髓。嗚呼！禪之與佛，豈可隨便易學哉！孔子曰：「博施濟衆，堯舜猶病諸！」戛戛（jia2:打擊。戛戛：困難）難矣哉！

其次，我們由於傅大士的賣妻子，集資財，作佈施的故事，便可瞭解世間法和出世間法事難兩全的道理。世間法以富貴功名爲極致，所以「洪範」五福，富居其一。出世法以成道的智慧爲成就，所以佛學以般若（智慧）解脫爲依歸。但作法施（慧學的施捨）者，又非資財而不辦，自古至今，從事宗教與學術思想者，莫不因此困厄而寂寞終身，否則，必依賴於權勢和財力，方能施行其道。傅大士爲了要宏法利生，先自化及平民，終至影響朝野，須知大士當時的經過，在彼時期，其發心行願，尤有甚於舍賣妻子的艱苦，豈獨只以先前的躬耕修道方爲苦行？其實，修菩薩行者，終其一生的作爲，無一而不在苦行中。佛說以苦爲師，苦行也就是功德之本。其然乎？其不然乎？

名動朝野

此後，大士認爲行化一方，法不廣被，必須感動人主，才能普及，他就命其弟子傅日＋往奉書粱武帝，條陳上中下善，希望粱武帝能夠接收：「其上善，以虛懷爲本，不着爲宗，無相爲因，涅般＋木爲果。其中善，以治身爲本，治國爲宗，天上人間，果報安樂。其下善，以護養衆生，勝殘去殺，普令百姓，俱稟六齋。」傅日＋往抵達金陵，通過大樂令何昌和同泰寺的浩法師，才得送達此書。粱武帝雖欣然接見，但爲了好奇，也要試他的靈異，便叫人預先鎖住所有的宮門。大士早已預備了大木槌（chui2:敲打用具），扣門直入善言殿。粱武帝不要他叩拜，他便直接坐上西域進貢的寶榻。粱武帝問他：「師事從誰？」大士答：「從無所從，師無所師，事無所事。」後來，大士經常來往於帝都及山間。有一次粱武帝自講三慧般若經，「公卿連席，貂紱（fu2:古代系印紐的絲繩）滿座。特爲大士別設一榻，四人侍接。」劉中亟問大士：「何以不臣天子，不友諸侯？」大士答：「敬中無敬性，不敬無不敬心。」粱武帝講畢，所有王公都請大衆誦經，唯有大士默認不語。人問其故，大士便說：「語默皆佛事。」昭明太子問：「何不論議？」大士答：「當知所說非長、非短、非廣、非狹、非有邊、非無邊，如如正理，夫復何言。」

有一次，粱武帝請大士講《金剛經》，才升座，以尺揮案一下，便下座。武帝愕然。志公曰：陛下會麼？帝曰：不會。志公曰：大士講進竟。有一日，大士朝見，披衲衣（僧衣）、頂冠（道冠）、革＋及（sa2:一種鞋，鞋幫納得很密，前面有皮臉。）屨（ju4:古代的一種鞋）（儒屨）。帝問：是僧耶？大士以手指冠。帝曰：是道耶？大士以手指革＋及屨，帝曰：是俗耶？大士以手指衲衣。

新語雲：傅大士和志公，都是同時代的人物，但志公比傅大士年長，而且聲望之隆，也在傅大士之先。達摩大師到中國的時期，也正在志公與傅大士之間。達摩大師雖然傳授了禪宗的衣鉢給二祖神光，但當時他們之間的授受作略（教授方法與作風），仍然非常平實，的確是走定慧等持，「直指人心，見性成佛」的如來禪的路線。唯有志公、傅大士等的中國禪，可稱爲中國大乘禪的作略，纔有透脫佛教的形式，濾過佛學的名相，瀟灑詼諧，信手拈來，都成妙諦，開啓唐、宋以後中國禪的禪趣－－「機鋒」、「轉語」。尤其以傅大士的作略，影響更大。因爲自東漢末期，佛教傳入中國以後，儒道兩家的固有思想，始終與佛學思想，保持有相當距離的抗拒。在三國末期，牟融著作「牟子理惑論」，融會儒佛道三家爲一貫。可是歷魏、晉、南北朝以後，雖然佛學已經普遍地深入人心，但這種情形，依然存在。傅大士不現出家相，特立獨行維摩大士的路線，宏揚釋迦如來的教化。而且「現身說法」，以道冠僧服儒履的表相，表示中國禪的法相，是以「儒行爲基，道學爲首，佛法爲中心」的真正精神。他的這一舉動，配上他一生的行徑，等於是以身設教，親自寫出一篇「三教合一」的絕妙好文。大家於此應須特別着眼。今時一般學人，研究中國禪宗思想和中國禪宗史者，學問見解，智不及此；對於禪宗的修證，又未下過切實工夫，但隨口阿附，認爲中國的禪學，是受老莊思想的影響，豈但是隔靴搔癢，簡直是「兩個黃鸝鳴翠柳，一行白鷺上青天」，不知所云地愈飛愈遠了。

帝廷論義

大同五年（公元五三九年）春，傅大士再度到金陵帝都，與粱武帝論佛學的真諦。大士曰：「帝豈有心而欲辯？大士豈有義而欲論耶？」帝答曰：「有心與無心，俱入於實相，實相離言說，無辯亦無論。」有一天，粱武帝問：「何爲真諦？」大士答：「息而不滅。」實在是寓諷諫於佛法的主意，以誘導粱武帝的悟道，可惜粱武帝仍然不明究竟。粱武帝問：「若息而不滅，此則有色故鈍。如此則未免流俗。」答曰：「臨財毋苟得，臨難毋苟免。」帝曰：「居士大識禮。」大士曰：「一切諸法，不有不無。」帝曰：「謹受旨矣。」大士曰：「一切色相，莫不歸空，百川不過於大海，萬法不出於真如。如來於三界九十六道中，獨超其最，普視衆生，有若自身，有若赤子。天下非道不安，非理不樂。」帝默然。大士退而作偈，反覆說明「息而不滅」的道理。原偈如下：

若息而滅。見若斷集。如趣涅盤。則有我所。亦無平等。不會大悲。既無大悲。猶如放逸。修學無住。不趣涅盤。若趣涅盤。障於悉達。爲有相人。令趣涅盤。息而不滅。但息攀緣。不息本無。本無不生。今則不滅。不趣涅盤。不著世間。名大慈悲。乃無我所。亦無彼我。遍一切色。而無色性。名不放逸。何不放逸。一切衆生。有若赤子。有若自身。常欲利安。云何能安。無過去有。無現在有。無未來有。三世清淨。饒益一切。共同解脫。又觀一乘。入一切乘。觀一切乘。還入一乘。又觀修行。無量道品。普濟羣生。而不取我。不縛不脫。盡於未來。乃名精進。

新語雲：這與僧肇作涅槃論進秦王（姚興），是同一主旨與精義，但各有不同的表達。

撒手還源

大士屢次施捨財物，建立法會。及門弟子也愈來愈多，而流行於南北朝時代佛法中的捨身火化以奉施佛恩的事情，在傅大士的門下，也屢見不鮮。到了大同十年（公元五四四年），大士以佛像及手書經文，悉數委託大衆，又以屋宇田地資生什物等，完全捐舍，營建精舍，設大法會，自己至於無立錐之地，又與他的夫人劉妙光各自創建草菴以居。他的夫人也「草衣木食，晝夜勸苦，僅得少足。」「俄有劫賊羣至，以刀馬＋丘脅，大士初無懼色，徐謂之曰：若要財物，任意取去，何爲怒耶？賊去，家空，宴如也。」

先時，弟子問曰：「若復有人深障，大士還先知否？」大士答曰：「補處菩薩，有所不知耶？我當坐道場時，此人是魔使，爲我作障礙，我當用此爲法門。汝等但看我遭惱亂，不生嗔恚（gui4:恨，怒）。汝等云何小小被障而便欲分天隔地殊。我亦平等度之，無有差也。」弟子又問：「師既如是，何故無六通？」大士答曰：「聲聞、闢支，尚有六通，汝視我行業緣起若此，豈無六通，今我但示同凡耳。」

太清三年（公元五四九年），「粱運將終，災禍競興。大士鄉邑逢災。所有資財，散與飢貧。課勵徒侶，共拾野菜煮粥，人人割食，以濟閭（lv2:裏門，巷口的門。）裏。」

天嘉二年（公元五六一年），他的定中感應到過去的七佛和他同在，釋迦在前，維摩在後。唯有釋迦屢次回頭對他說：「你要遞補我的位置。」

陳太建元年（公元五六九年），大士示疾，入於寂滅。世壽七十三歲。當時，嵩山陀已先大士入滅，大士心自知之，乃集諸弟子曰：「嵩公已還兜率天宮待我。我同度衆生之人，去已盡矣！我決不久住於世。」乃作《還源詩》十二章。

傅大士《還源詩》：

還源去，生死涅槃齊。由心不平等，法性有高低。還源去，說易運心難。般若無形相，教作若爲觀。還源去，欲求般若易。但息是非心，自然成大智。還源去，觸處可幽棲。涅槃生死是，煩惱即菩提。還源去，依見莫隨情。法性無增減，妄說有虧盈。還源去，何須更遠尋。欲求正解脫，端正自觀心。還源去，心性不思議。志小無爲大，芥子納須彌。還源去，解脫無邊際。和光與物同，如空不染世。還源去，何須次第求。法性無前後，一念一時修。還源去，心性不沉浮。安住王三昧，萬行悉圓修。還源去，生死本紛綸。橫計虛爲實，六情常自昏。還源去，般若酒澄清。能治煩惱病，自飲勸衆生。

新語雲：傅大士生於齊、粱之際，悟道以後，精進修持，及其狀盛之年，方顯知於粱武帝，備受敬重。而終粱、陳之間，數十年中，始終在世變頻仍、生靈塗炭、民生不安中度過他的一生。但他不但在東南半壁江山中，宏揚正法而建立教化，而且極盡所能，施行大乘菩薩道的願力，救災濟貧，不遺餘力。當時江左的偏安局面，有他一人的德行，作爲平民大衆安度亂離的屏障，其功實有多者。至於見地超人，修行真實，雖遊行於佛學經論之內，而又超然於教外別傳之旨，如非再來人，豈能如此。中國禪自齊、粱之間，有了志公和傅大士的影響，因此而開啓唐、宋以後中國禪宗的知見。如傅大士者，實亦曠代一人。齊、粱之間禪宗的興起，受其影響最大，而形成唐、宋禪宗的作略，除了以達摩禪爲主體之外，便是志公的大乘禪，傅大士的維摩禪。也可以說，中國禪宗原始的宗風，實由於達摩、志公、傅大士「三大士」的總結而成。僧肇與竺道生的佛學義理思想，但爲中國佛學思想超潁的造詣，與習禪的關係不大，學者不可不察也。後世修習禪宗者。如欲以居士身而作世出世間的千秋事業，應對於傅大士的維摩禪神而明之，留心效法，或可有望。如以有所得心，求無爲之道，我實不知其可也。

附：有關傅大士的傳記資料

太建元年，歲次已醜，夏四月丙申，朔，大士寢疾，告其子普建、普成二法師曰：「我從第四天來，爲度衆生。故汝等慎護三業，精勸六度，行懺悔法免墮三塗。二師因問曰：脫不住世，衆或離散，佛殿不成，若何？大士曰：我去世後，可現相至二十四日。乙卯，大士入涅般＋木，時年七十三，肉色不變，至三日，舉身還暖，形相瑞潔，轉手柔軟。更七日，鳥傷縣令陳鍾耆來求香火結緣，因取香火及四衆次第傳之，次及大士，大士猶反手受香。沙門法王＋睿等曰：我等有幸，預蒙菩薩示還源相，手自傳香，表存非異，使後世知聖化餘芳。初，大士之未亡也，語弟子曰：我滅度後，莫移我臥牀，後七日，當有法猛上人將織成彌勒佛像來，長鎮我牀上，用標形相也。及至七日，果有法猛上人，將織成彌勒佛像，並一小銅鐘子，安大士牀上。猛時作禮流淚，須臾，忽然不見......。太建四年（公元五七三年）九月十九日，弟子沙門法王＋睿、菩提智王＋贊等，爲雙林寺啓陳宣帝，請立大大士，並慧集法師、慧和門內者梨等碑。於是，詔侍中尚書左僕射領大著作建昌縣開國侯東海徐陵爲大士碑。尚書左僕射領國子祭酒豫州大中正汝南周弘正爲慧和門內者梨碑。（以上資料，皆取自唐進士樓潁撰述。徐陵碑文，取材略同，並無多大出入，均可爲信。）

還珠留書記

浙江東道都團練觀察處置等使、正議大夫、使持節都督越州諸軍事、守越州刺史、兼御史大夫上柱國賜紫金魚袋元稹（zhen2：同縝）述：粱陳以上，號騖（wu4:騖水，水名，在江西省）州義鳥縣爲東陽鳥傷縣。縣民傅翕，字玄風，娶劉妙光爲妻，生二子。年二十四，猶爲漁。因異僧嵩謂曰：爾彌勒化身，何爲漁？遂令自鑑於水，乃見圓光異狀；夫西人所謂爲佛者，始自異。一旦，入松山，坐兩大樹下，自號爲雙林樹下當來解脫善慧大士。久之，賣妻子以充僧施，遠近多歸之。粱大通中，移書武帝，召至都下；聞其多詭異，因敕（chi4:帝王的詔書、命令）諸吏，翕至輒（zhe2:總是）扃（jiong2:從外面關門的閂、鉤等。）閉其門戶。翕先是持大椎以往，人不之測，至是撾（zhua1:打，敲打）一門，而諸門盡啓。帝異之。他日坐法榻上，帝至不起。翕不知書，而言語辯論，皆可奇。帝嘗賜大珠，能出水火於日月。陳太建初，卒於雙林寺，寺在翕所坐兩大樹之山下，故名焉。凡翕有神異變現，若佛書之所云，不可思議者，前進士樓潁爲之實錄凡七卷。而侍中徐陵亦爲文於碑。翕卒後，弟子菩提等，多請王公大臣爲護法檀越。陳後主爲王時，亦嘗益其請。而司空候安都，以至有唐盧熙，凡一百七十五人，皆手字名姓，殷請願言。寶曆中，餘蒞（li4:到）越。騖，餘所刺郡，因出教義鳥，索其事實。雙林僧挈粱陳以來書詔，淚碑錄十三軸，與水火珠，扣門椎，織成佛，大水突，偕至焉。餘因返其珠椎佛突，取其蕭陳二主書，泊侯安都等名氏，治背裝剪，異日將廣之於好古者，亦所以大翕遺事於天下也，與夫委棄殘爛於空山，益不侔（mou2:相等，齊）矣，固無讓於義取焉。而又償以束帛，且爲書其事於寺石以相當之，取其復還之最重者爲名，故曰還珠留書記。三年十月二十日。（開成二年十二月，內供奉大德慧元、清涔、（cen2:連續的雨，積水成澇）令弘深禪師及永慶送歸。）

禪宗三祖其人其事

有關中國禪宗史料的專書，和歷代禪師的語錄，乃至禪宗公案的匯書等，記述達摩大師「教外別傳」一系的傳乘中，談到二祖神光傳授道統衣鉢給三祖僧璨大師的事，又是一段撲朔迷離的疑案。據唐代高僧道宣律師所撰的唐<<高僧傳>>，和禪宗匯書的<<景德傳燈錄>>、<<五燈會元>>等書，一再記載他和二祖神光之間的悟道因緣和付法授受的經過，但畢竟語焉不詳，猶如司馬遷作<<伯夷列傳>>所謂：「其文辭不少概見，何哉？」後來到了唐代天寶年間，因河南尹（yin1:舊時官名）李常問荷澤（神會）大師關於三祖歸宿的事，才由荷澤說出：「璨大師自羅浮（廣東）歸山谷，得月餘方示滅，今舒州見有三祖墓。」云云。這種述說，又如司馬遷在<<伯夷列傳>>中所稱：「太史公雲：『餘登箕山，其上蓋有許由冢雲。』」同樣都是「於史無據，於事有之」的旁證。至於歷來傳述三祖的<<信心銘>>一篇，則又如司馬遷在<<伯夷列傳>>中所引用<<采薇>>之歌一樣，都是對某一人某一事唯一值得徵信的史料，可資存疑者的參考而已。

從禪宗四祖的傳記中追尋三祖的蹤跡

現在根據《傳燈錄》與唐《高僧傳》的記載，提出有關三祖僧璨與四祖道信之間的授受事蹟，再作研究的參考。如雲：「僧璨大師者，不知何許人也。初以白衣（未出家）謁（ye4:拜見）二祖。既受度傳法，隱於舒州之皖公山。屬後周武帝破滅佛法，師往來太湖縣司空山，居無常處，積十餘載，時人無能知者。至隋開皇十二年壬子歲（公元五九二年），有沙彌道信，年始十四，來禮師曰：願和尚慈悲，乞與解脫法門。師曰：誰縛汝。曰：無人縛。師曰：何更求解脫？信於言下大悟。服勤九載，後於吉州受戒，待奉尤謹。師屢試以玄微，知其緣熟，乃付衣鉢偈曰：華種雖因地，從地種華生。若無人下種，華地盡無生。師又曰？昔可大師付吾法後，往鄴都行化三十年方終，今吾得汝，何滯此乎？即適羅浮山，優遊三載，卻旋舊址，逾月，士民奔趨，大設檀供，師爲四衆廣說宣心要訖，於法會大樹下合掌立終。即隋煬帝大業二年（公元六0六年）丙寅十月十五日也。」

《續高僧傳》雲：「釋道信，姓司馬，未詳何許人。初七歲時，經事一師，戒行不純。信每陳諫，以不見從，密懷齋檢，經五載而師不知。又有二僧，莫知何來，入舒州皖公山靜修禪業，聞而往赴，便蒙受業。隨逐依學，遂經十年。師往羅浮，不許相逐。但於後住，必大宏益。國訪賢良，許度出家，因此附名住吉州寺。」

根據以上所錄《五燈會元》，以及《續高僧傳》的記載，禪宗四祖道信大師與三祖僧璨大師之間的史料，可見僧璨大師確有其人其事。問題只在當時的僧璨大師，常以避世高蹈，隱姓埋名的姿態出現，猶如神龍見首而不見其尾，留給後人以無法捉摸的一段史料，而留下太多的疑竇。如果另從禪宗記載文辭的資料研究，並探索北齊和梁、陳、隋間南北朝歷史時代的環境，便可瞭解當時禪宗大師和佛教徒們的處境，以及他們所處時代背景的紊亂。而三祖僧璨大師的其人其事，也便可隱隱約約地呼之欲出了。

向居士與僧璨的形影

首先從禪宗資料中，記載二祖神光得法有關的人物來研究，除了禪宗傳統觀念所稱的三祖僧璨以外，其他從二祖神光得的法，共計有十七人。在此十七人中，又有旁出支派相傳五、六世者。至於直接從神光大師得法的，尤以僧那、向居士、慧滿三人爲其上首。而僧那、慧滿兩位都是早已出家的人，資料確實，不必討論。唯向居士一人的悟道機緣與所保留的文辭記載，與僧璨大師的事蹟、文辭，極其相似，因此我常認爲向居士便是悟道出家以前的僧璨，僧璨大師便是悟道出家以後的向居士。

很可能是向居士初慕二祖之名，僅僅寫了一封信向二祖問道，而此信的內容重點是從他對形與影、聲與響、迷與悟、名與理、得與失等見解，進而討論涅槃與煩惱的真諦。它與禪宗史料所記載僧璨大師初見三祖時，請問如何懺罪以去纏身風病的話，脈絡相關。同時，他的辭章文氣，正與後來三祖僧璨所著的《信心銘》完全一樣。並且在向居士的記載中，稱他本來就習慣於「幽棲林野，木食澗飲」，和僧璨大師悟道得法以後，又隱居於舒州皖公山，隱姓埋名的作風完全相同。而且向居士與二祖神光通書問道的時間，在北齊天保之初，三祖僧璨見二祖神光的時間，也正在北齊天保二年，時間又如此巧合！向居士因爲和二祖通了一次信，得到了二祖的回信，便來親見二祖，這都是合情合理的事。《續高僧傳》所述二祖神光傳記的內容，也與《傳燈錄》等所記的資料相同，足可參考以資研究。從這些跡象上看來，認爲僧璨大師與向居士本來就是一人，極爲可能，只因禪宗的史料經過歷史時代的變亂，和佛教的隆替而散失，便誤作兩人，也未可知。

關於向居士與神光大師的短簡名書

《傳燈錄》所載向居士的史料雲：「向居士，幽棲林野，木食澗飲。北齊天保初，聞二祖盛化，乃致書通好。書曰：影由形起，響逐聲來。弄影勞形，不識形爲影本。揚聲止響，不知聲是響根。除煩惱而趣涅槃，喻去形而覓影。離衆生而求佛果，喻默聲而尋響。故知迷悟一途，愚智非別。無名作名，因其名則是非生矣。無理作理，因其理則爭論起矣。幻化非真，誰是誰非。虛妄無實，何空何有。將知得無所得，失無所失。未及造謁，聊申此意。伏望答之。」

二祖神光回示雲：「備觀來意皆如實，真幽之理竟不殊。本迷摩尼謂瓦礫，豁然自覺是真珠。無明智慧等無異，當知萬法即皆如。憫此二見之徒輩，申辭措筆作斯書。觀身與佛不差別，何須更覓彼無餘。」

附記雲：居士捧披祖偈，乃伸禮觀，密承印記。

僧璨大師的時代和歷史

根據禪宗史書和《續高僧傳》記載，僧璨大師初見二祖的事略，都以北齊天保年間爲準，其時正當「梁簡文帝（武帝第三子）在位二年，爲侯景所弒。值大寶二年，魏大統十七年，北齊天保二年之間」。後四年，即梁孝元帝（武帝第七子，文帝被弒，即位於江陵，在位三年，西魏兵入被弒）承聖三年，魏恭帝廓元年，北齊天保五年，梁元帝被西魏兵入所弒之後，梁亡。繼起而稱王稱帝者，又計有梁敬帝方智（紹泰元年）、魏（恭帝二年）、北齊（天保六年），後梁中宗宣帝蕭詧（音察）（天定元年），凡分爲四國，天下紛紛，極盡紊亂。

當西魏兵入樊城時，梁主蕭繹還在津津有味地講《老子》於龍光殿，「百官戎服以聽」。魏軍進據漢口，梁主巡城，猶口占爲詩，羣臣亦有和者。同時他又好整以暇地裂帛爲書，趣（促）王僧辯曰：「吾忍死待公，可以至矣。」到了天明，聞城陷，梁主乃焚古今圖書十四萬卷，以寶劍擊柱折之，嘆曰：「文武之道，今夜盡矣。」命御史中丞王孝嗣作降文。梁主遂白馬素衣出門而降，或問梁主何意焚書？梁主曰：「讀書萬卷，猶有今日。故焚之。」終被殺。

齊發民兵一百八十萬築長城，東自幽州夏口（河北），西至恆州（山西）九百餘裏（齊天保六年間事）。

又：「齊主以佛道二教不同，欲去其一，集二家學者，論難於前。遂敕道士皆剃髮爲沙門（僧）。有不從者，殺四人，乃奉命（齊天保六年間事）。明年（天保七年）發丁匠三十餘萬，修廣三臺宮殿。」

從此以後，到了陳太建六年，齊武平五年，周建德三年（亦即公元五七四年），北周武宗遂廢禁佛道二教，經像悉毀，沙門（僧）道士並還俗，諸淫祠，非祀典所載者，盡除之，「立通道觀，以一聖賢（儒）之教 。」

根據以上所錄南北朝有關本案的簡略史料，便可瞭解三祖僧璨所處時代背景的紊亂，干戈擾攘，民不聊生。到了北周武宗廢滅佛道二教，禁止出家爲僧階段，他已過了中年，但以負荷禪宗衣鉢傳統之身，任重而道遠，必須明哲保身而隱姓埋名，以待來者。等到他傳付道統衣鉢給四祖道信以後，也正當隋朝的初期，天下漸見平定，他才放下重擔，過着優遊卒歲的暮年晚景了。

《信心銘》的價值

關於禪宗三祖僧璨大師其人其事的史傳疑案，已概如上述。達摩禪自梁武帝時期開始，在中國初期祕密傳授，到了陳、隋之際，正當僧璨大師時期，已有一百二十多年的歷史。但自僧璨著作了一篇《信心銘》以後，它與中國禪祖師志公大士所作的《大乘贊》等詞章，以及中國維摩禪祖師傅翕大士所作的《心王銘》等匯流，纔開始奠定隋、唐以後中國禪宗「直指人心，見性成佛」的正信資料。特別是《信心銘》的開場，便首先肯定地提出「至道無難，唯嫌揀擇」的警語，明指世人不能自肯自信其「心」的疑病。至於其中引用辨別佛學理念之處，不一而足。最後他又歸結爲「信心不二，不二信心。言語道斷，非去來今」爲結論。禪宗自此開始，才完全呈顯出中國文化的光芒與精神，學者不可不察也。

附錄《信心銘》與《心王銘》以資參考。

信心銘（僧璨作）

至道無難，唯嫌揀擇。但莫憎愛，洞然明白。

毫釐有差，天地懸隔。欲得現前，莫存順逆。

違順相爭，是爲心病。不識玄旨，徒勞念靜。

圓同太虛，無欠無餘。良由取捨，所以不如。

莫逐有緣，勿住空忍。一種平懷，泯然自盡。

止動歸止，止更彌動。唯滯兩邊，寧知一種。

一種不通，兩處失功。遣有沒有，從空背空。

多言多慮，轉不相應。絕言絕慮，無處不通。

歸根得旨，隨照失宗。須臾返照，勝卻前空。

前空轉變，皆由妄見。不用求真，唯須息見。

二見不住，慎莫追尋。纔有是非，紛然失心。

二由一有，一亦莫守。一心不生，萬法無咎。

無咎無法，不生不心。能隨境滅，境逐能沉。

境由能境，能由境能。欲知兩段，元是一空。

一空同兩，齊含萬象。不見精粗，寧有偏黨。

大道體寬，無易無難。小見狐疑，轉急轉遲。

執之失度，必人邪路。放之自然，體無去住。

任性合道，逍遙絕惱。繫念乖真，昏沉不好。

不好勞神，何用疏親。欲取一乘，勿惡六塵。

六塵不惡，還同正覺。智者無爲，愚人自縛。

法無異法，妄自愛著。將心用心，豈非大錯。

迷生寂亂，悟無好惡。一切二邊，良由斟酌。

夢幻虛華，何勞把捉。得失是非，一時放卻。

眼若不寐，諸夢自除。心若不異，萬法一如。

一如體玄，兀爾忘緣。萬法齊觀，復歸自然。

泯其所以，不可方比。止動無動，動止無止。

兩既不成，一何有爾。究竟窮極，不存軌則。

契心平等，所作俱息。狐疑盡淨，正信調直。

一切不留，無可記憶。虛明自照，不勞心力。

非思量處，識情難測。真如法界，無他無自。

要急相應，唯言不二。不二皆同，無不包容。

十方智者，皆人此宗。宗非促延，一念萬年。

無在不在，十方目前。極小同大，忘絕境界。

極大同小，不見邊表。有即是無，無即是有。

若不如此，必不須守。一即一切，一切即一。

但能如是，何慮不畢。信心不二，不二信心。

言語道斷，非去來今。

心王銘（傅翕作）

觀心空王，玄妙難測。無形無相，有大神力。

能滅千災，成就萬德。體性虛空，能施法則。

觀之無形，呼之有聲。爲大法將，心戒傳經。

水中鹽味，色裏膠清。決定是有，不見其形。

心王亦爾，身內居停。面門出入，應物隨情。

自在無礙，所作皆成。了本識心，識心見佛。

是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。

欲得早成，戒心自律。淨律淨心，心即是佛。

除此心王，更無別佛。欲求成佛，莫染一物。

心性雖空，貪嗔體實。入此法門，端坐成佛。

到彼岸已，得波羅蜜。慕道真士，自觀自心。

知佛在內，不向外尋。即心即佛，即佛即心。

心明識佛，曉了識心。離心非佛，離佛非心。

非佛莫測，無所堪任。執空滯寂，於此漂沉。

諸佛菩薩，非此安心。明心大士，悟此玄音。

身心性妙，用無更改。是故智者，放心自在。

莫言心王，空言體性。能使色身，作邪作正。

非有非無，隱顯不定。心性離空，能凡能聖。

是故相勸，好自防慎。剎那造作，還復漂沉。

清淨心智，如世萬金。般若法藏，並在身心。

無爲法寶，非淺非深。諸佛菩薩，了此本心。

有緣遇者，非去來今。

達摩禪與二、三祖的疑案

禪宗起源於印度，發揚在中國。因此，常稱中國是禪宗的宗祖國。但要講到禪宗初期的發展史，疑案重重，真使人有迷離惝恍的感覺。屬於禪宗創建史的疑案，便是釋迦在靈山會上拈花示衆，大家不得要領，只有他的大弟子摩訶迦葉尊者破顏微笑，因此而有「教外別傳」的心法開始之第一疑案，向來便爲宗門以外的學者所懷疑。其次，關於達摩大師東來的生卒年代，以及他的存歿去留等問題，也是一般學者所爭辯的疑案。再其次，便是二祖傳法於三祖之間的公案，其中缺乏史料的證據。到了初唐之際，便有六祖慧能與神秀禪師南北兩宗的爭執問題，以及現代一般學者對於《六祖壇經》與神會（荷澤）之間的節外生枝的疑案等等，足夠一般學者去遊心妄想，蒐羅考證。

其實，禪宗的本身，它與密宗有同源異脈的關係。如果禪宗的教授法，不走公開傳法的路線，幾乎也會成爲另一密宗的派系。倘使我們對密宗的傳承史料，也想一一加以一般學術性的考據，那就保證你窮盡畢生精力，也難找出它的確實結果。這個根本問題，倒不是他們不肯注重史料的關係，實在是他們的修養和見解，只重傳道精神的信仰，早已薄視世俗的留芳與揚名的觀念，因此而忽略這些史料的記載。禪宗在隋、唐以後，已經融入中國文化深厚的氣息，對於歷史和傳統的觀念，也和其他佛學的各宗派一樣，注重「史蹟」的記載，所以才形成唐、宋以後中國禪宗的風格。初唐以後中國的密宗（包括西藏的密宗），也纔開始注重師授傳承的歷史資料。不過，密宗傳承的資料，始終還是保持祕密的作風不公開。

二祖慧可與三祖僧璨

禪宗自達摩大師到三祖僧璨之間，正值南北朝的齊、梁變亂，以及北周武宗的滅佛滅僧的風暴中。他們不但先有避世高蹈的志向蘊存心中，同時又加上南北朝時代世風的紊亂，士風的頹喪，於是更加強他們「邦無道，危行言遜」的情操，因此「入山唯恐不深」，「逃名唯恐不徹」。雖然如此，如果從學術發展史的立場而言，在禪宗有關的史料中，對於二祖三祖之間傳承事蹟的記載，實在有很多矛盾與疏忽之處，確也耐人尋味。

自達摩大師將心法與衣鉢傳授二祖神光（慧可）以後，神光的事蹟以及二祖傳授三祖僧璨之間的史實，根據禪宗初期的史書《景德傳燈錄》與《五燈會元》等的記載，與唐代高僧道宣所著《續高僧傳》的資料，其中出入之處，就大有問題。

《傳燈錄》記載二祖神光（慧可）的事蹟雲：「大師繼闡玄風，博求法嗣。至北齊天保二年（梁簡文帝大寶二年，公元五五一年），有一居士，年逾四十，不言名氏，聿來設禮而問師曰：弟子身纏風恙，請和尚懺罪。師曰：將罪來與汝懺。居士良久雲：覓罪不可得。師曰：我與汝懺罪竟。宜依佛法僧住。曰：今見和尚，已知是僧，未審何名佛法？師曰：是心是佛，是心是法。法佛無二，僧寶亦然。曰：今日始知罪性不在內，不在外，不在中間，如其心然，佛法無二也。大師深器之，即爲剃髮，雲：是吾寶也，宜名僧璨。其年三月十八日於光福寺受具。自茲疾漸愈，執侍經二載，大師乃告曰：菩提達摩，遠自竺乾以正法眼藏密付於吾，吾今授汝並達摩信衣，汝當守護，無令斷絕。聽吾偈曰：『本來緣有地，因地種華生。本來無有種，華亦不曾生。』大師付衣法已，又曰：汝受吾教，宜處深山，未可行化，當有國難。璨曰：師既預知，願垂示誨。師曰：非吾知也，斯乃達摩傳般若多羅懸記雲『心中雖吉外頭兇』是也。吾校年代，正在於茲，當諦思前言，勿罹世難。然吾亦有宿累，今要酬之，善去善行，俟時傳付。」

新語雲：我們讀了上述的公案以後，便知三祖僧璨初向二祖神光求法的時候，也正同二祖向達摩大師求乞「安心」法門的故事一樣，好像是同一模子的翻版。只是神光所求的目的，在於如何的「安心」，僧璨所求的目的，卻是如何的懺罪，才能去掉纏身的風恙。一個是求「安心」，一個是求「安身」。但是當神光向達摩大師求乞「安心」的法門時，達摩卻對他說：「將心來爲汝安。」神光答說：「覓心了不可得。」達摩便說：「我與汝安心竟。」現在到了僧璨向神光求乞安身的法門時，神光也說：「將罪來與汝懺。」僧璨答說：「覓罪不可得。」神光便說：「我與汝懺罪竟，宜依佛法僧住。」豈非是依樣畫葫蘆，簡直像是純出臆造似的。其實，此中大有文章，不可輕易放過。第一，心身是二是一？這是第一個問題。第二，「身纏風恙」，是身之病，根據佛學道理，病由業生，業由心造。再進一步來說，此身也由業識而來，而業識則由一心所造，如果真能轉心去業，則亦當可迴心轉身了。這是第二個問題。關於以上所提出的兩個問題，不想爲大家畫蛇添足地下註解，暫時留待諸位自己去尋答案，較爲切實。

二祖晚年的混俗問題

現在我們再回轉來研究禪宗的二祖神光（慧可），在悟道傳法以後，他又如何地自去懺罪消業呢？

《傳燈錄》記載雲：「大師付囑已，即於鄴都隨宜說法，一音演暢，四衆歸依，如是積三十四載。遂韜光混跡，變易儀相，或入諸酒肆，或過於屠門，或習街談，或隨廝役。人問之曰：師是道人，何故如是？師曰：我自調心，何關汝事。又於筦城縣匡救寺三門下談無上道，聽者林會。時有辯和法師者，於寺中講《涅槃經》，學徒聞師闡法，稍稍引去。辯和不勝其憤，興謗於邑宰翟仲侃，仲侃惑其邪說，加師以非法。師怡然委順。識真者謂之償債。時年一百七歲。即隋文帝開皇十三年癸丑歲三月十六日也。後葬於磁州陽縣東北七十里，唐德宗諡大祖禪師。」

新語雲：根據以上的記載，我們從世俗的觀念來說，二祖神光，由四十歲左右得法開悟以後，又在鄴都（河南臨漳縣西）弘揚禪道達三十四年，應該已經到了七十多歲的高齡。而且「四衆歸依」，也可以說正是年高德劭了。何以在這樣的年齡，這樣的環境中，他又忽然「變易儀相」而還俗，有時候進酒店，有時候在屠門，還常到鬧市街上，與一般下層社會的人去瞎混呢？難道他是動了凡心，真個要還俗了嗎？可是有人問他：「師是道人，何故如此？」他又說：「我自調心，何關汝事？」那麼，他在三十多年前，在達摩大師處所得的「安心」法門，仍然是靠不住了！經過了三十多年，此心仍不能安嗎？不能安心，必須要到鬧市、酒店、屠門，才能「安心」嗎？由此，使人懷疑：禪宗真的是「言下頓悟」，「一悟便休」嗎？悟後就不要起修嗎？而修又修個什麼呢？凡此種種，都是一個個很大的問題，實在值得探尋，不可隨便忽略過去。

其次，二祖由三十多歲舍俗出家開始，到了七十多歲又去混俗和光，一混便混到了筦城（筦即管，管城今之河南鄭縣）。混混便混混，爲什麼到了一百多歲的人，還童心未泯，又在匡救寺的三門外講什麼「無上道」，硬要擋了當時在寺中講經的辯和法師的財路呢？這又所爲何來？難道說真的活得不耐煩，非要自尋死路不可嗎？結果由此得罪了講經的法師，因而被害。而記載上卻輕輕鬆鬆地說：「怡然委順，識真者謂之償債。」那麼，不識真而識假的，又叫他是什麼呢？我想，一定都會叫他是「活該」，對嗎？我們研究二祖的一生，由少年階段的「志氣不羣，博涉詩書，尤精玄理」開始，一直看到他在青年階段的出家，中年階段的得法悟道，晚年階段的還俗混混，老年階段的受罪被害，真是一個充滿個性的悲喜鬧劇。他的一生，還的是什麼債？玩的是什麼把戲？處處充滿了問題，處處值得參究。有人說：「劍樹刀山爲寶座，龍潭虎穴作禪牀。道人活計原如此，劫火燒來也不忙。」恐怕這種情形，還不是他的境界。對嗎？

有關二祖傳記的疑案

道宣法師所著的《續高僧傳》，關於二祖事蹟的記載，便與《傳燈錄》大有出入。道宣法師的《續高僧傳》，太過重視文藻，完全如南北朝末期的文體，幾乎有言不及義之嫌，有失史傳的核實和精要之處，實是一大遺憾。不過宣師距離梁、隋之際不遠，所傳所聞的不同，也正有補二祖神光的資料之不足。

如其傳中有云：「時有道恆禪師，先有定學，匡宗鄴下，徒侶千計。承可說法，情事無寄，謂是魔話。乃遣衆中通明者，來殄可門。既至，聞法泰然心服，悲感盈懷，無心返告。恆又重喚，亦不聞命。相從多使，皆無返者。他日遇恆，恆曰：我用爾許功夫，開汝眼目，何因致此諸使。答曰：眼本自正，因師故邪耳！恆遂深恨，謗惱於可。貨賕俗府，非理屠害。初無一恨，幾其至死。恆衆慶快，遂使了本者絕學浮華，謗黷者操刀自擬。始悟一音所演，欣布交懷。海跡蹄瀅，淺深斯在。可乃俗容順俗，時惠清猷，乍託吟謠，或因情事，澄伏恆抱，寫剖煩蕪。故正道遠而難希，封滯近而易結，斯有由矣。遂流離鄴衛，亟展寒溫。道竟幽而且玄，故末緒率無榮嗣。」

又云：「時有林法師，在鄴盛講《勝鬘》，並制文義。每講人聚，乃選通三部經者，得七百人，預在其席。又周滅法，與可同學，共護經像。初，達摩禪師以四卷《楞伽》授可曰：我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世。可專附玄理，如前所陳。遭賊斫臂，以法御心，不覺痛苦，火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故，曾不告人。後林又被賊斫其臂，叫號通夕，可爲治裹，乞食供林。林怪可手不便，怒之。可曰：餅食在前，何不可裹。林曰：我無臂也，可不知耶？可曰：我亦無臂，復何可怒。因相委問，方知有功。世雲無臂林矣。每可說法竟曰：此經四世之後，變成名相，一何可悲。」

新語雲：根據道宣法師所著《續高僧傳》的記載，二祖的遭怨獲罪，除了辯和法師的誣告，致其死命以外，還有一位道恆法師，也同樣地爲了妒嫉而害過他。究竟道恆、辯和，是否同爲一人，或另有一事，都很難考證了。總之，二祖在當時遭嫉而致死的際遇，尤有過於達摩大師的慘痛。千古學術意見之爭，尤甚於干戈戰伐之毒。人究竟是爲了什麼呢？

此外宣師所記二祖與林法師的一段，好像說：二祖後來在亂世的變局中，又遭賊斫過膀子。那麼，他除了在求法時，斫了一條膀子以外，後來再斫一次，豈不成爲「兩膀都無」的大師了嗎？如果真正如此，而猶仍爲弘揚禪道，盡其一生而孜孜不倦，這與「殺身成仁」的精神相較，又別有千秋，令人頂禮膜拜不已了。但很可惜，宣師的記載，語焉不詳，又是一大憾事。也許二祖在當時的變亂中，又被賊斫傷了他的另一條臂，並未再被斫斷。因此道宣法師的傳述中，便寫成「火燒斫處，血斷帛裹，乞食如故。」這些地方，實在是舞文弄墨的短處，華辭害意，徒喚奈何！

中國佛教原始的禪與禪宗四祖的風格

南北朝至隋唐間禪道的發展與影響

由達摩一系傳承的禪宗，雖然密相付授而到三祖僧璨及四祖道信，經歷梁、隋而到李唐開國之初，先後相承，大約已有一百五十餘年之久。但是在此時期，除了達摩禪一系的單傳衣鉢之外，其初由漢末安世高、三國康僧會、西晉竺法護，與東晉佛圖澄、姚秦時期鳩摩羅什等所傳的禪定止觀修法，普及當時三百年來的整個佛教界與朝野之間，極爲流行。因修習禪定止觀的實驗方法而得證佛法果位的人，也遠較達摩一系的爲多。至於有關禪佛的最高見地和成就，其間的優劣得失，應當另屬專題，今且略而不論。但無論宗教、學術思想，以及人類歷史的演變，推其前因後果，必有互相更迭的演變作用。以此而例，初唐時代興起的禪宗，從四祖以後的隆盛情況，窮源溯本，仍由於種因於前代風尚的趨勢而來。現在爲要講述四祖以後禪宗的發展與演變，必須要追溯隋、唐以前禪道發展的情形，以資瞭解。

漢末有關習禪的初期發展史料

安息國沙門安清，字世高。本世子，當嗣位。讓之叔父，舍國出家。既至洛陽，譯經二十九部，一百七十六卷。絕筆於靈帝建寧三年（公元一七○年）。月支國沙門支讖，亦於同時至洛陽，開始譯經。由是百姓向化，事佛彌盛。至於與禪定有密切關係的「般舟三昧」的苦行修法，早在東漢靈帝熹平二年（一七三年）就譯出了。

「癸丑，是年天竺沙門竺佛朔至洛陽，譯《道行般若經》。棄文存質，深得經意。至光和中，同支讖譯《般舟三昧經》共三卷。」

到東晉安帝義熙二年丙午（公元四○六年），天竺尊者佛馱跋陀至長安傳譯有關禪定的修證方法。從此禪修的法門，更加通盛。佛馱跋陀初來中國的時候，鳩摩羅什備極歡迎。當時跋陀與羅什，曾經有過一段極風趣的交談。如雲：

「佛馱跋陀至長安，什公倒屣迎之，以相得遲暮爲恨，議論多發藥。跋陀曰：公所譯未出人意，乃有高名何耶？什曰：吾以年運已往，爲學者妄相粉飾，公雷同以爲高乎？從容決未了之義，彌增誠敬。」（以上均見於《佛祖歷代通載》）又如梁釋慧皎著《高僧傳》有關習禪者的論評說：

「禪也者，妙萬物而爲言。故能無法不緣，無境不察。然後緣法察境，唯寂乃明。其猶淵池息浪，則徹見魚石。心水既澄，則凝照無隱。《老子》雲：『重爲輕根，靜爲躁君。』故輕必以重爲本，躁必以靜爲基。《大智度論》雲：『譬如服藥將身，權息家務。氣力平健，則還修家業。如是以禪定力，服智慧藥。得其力已，還化衆生。』是以四等六通，由禪而起。八除十入，借定方成。故知禪之爲用大矣哉！」

這是從專精佛教學理的立場，評論禪定在佛法修證上的價值與重要性。但不是專指唐代以後的禪宗而言。又云：

「自遺教東移，禪道亦授。先是世高、法護，譯出禪經。僧光、曇猷等並依教修心，終成勝業。故能內逾喜樂，外折妖祥，擯鬼魅於重巖，賭神僧於絕石。及沙門智嚴，躬履西域，請罽賓禪師佛馱跋陀，更傳業東土。玄高、玄紹等，亦並親受儀則。出入盡於數隨，往返窮乎還淨。……

然禪用爲顯，屬在神通。故使三千宅乎毛孔，四海結爲凝酥，過石壁而無壅，擎大衆而弗遺。」

這是說明由東漢安世高、西晉法護翻譯禪經，以及晉代佛馱跋陀的再傳禪定的修法以來，因修禪定而證得神異等的奇蹟，遂使佛教在中國的傳播事業，影響大增。

東晉以後有關習禪的史料與論評

在東晉的時期，除了佛馱跋陀的傳譯禪定修法與譯出六十卷《華嚴經》以外，鳩摩羅什也同時傳授禪法。唐代高僧道宣律師著《續高僧傳》，他對於有關習禪者的論評說：

「自釋教道東，心學唯鮮。逮於晉世，方聞睿公（僧睿）……時譯《大論》（《大智度論》）有涉禪門。因以情求，廣其行務。童壽（鳩摩羅什）宏其博施，乃爲出《禪法要解》等經。

自斯厥後，祖習逾繁。曇影、道融，厲精於淮北；智嚴、慧觀，勤心於江東。山棲結衆，則慧遠標宗（淨土宗）；獨往孤征，則僧羣顯異。」

這是概論東晉以後的風氣所扇，習禪者愈來愈多的情形。從此以後，歷經宋、齊、梁、陳，佛教的弘開和修習禪定的風尚，更加普及，上至帝王大臣，均偃然從風。至於北魏情形，《魏書·釋老志》及司馬溫公所論甚詳，不及備錄。

其次有關北齊、北周修禪風氣的情形，如論評說：

「高齊河北，獨盛僧稠。周氏關中，專登僧寶。僧寶之冠，方駕澄安。神道所通，制伏強御。至令宣帝擔負，傾府藏於雲門。冢宰降階，展歸心於福寺。誠有圖矣。」

有關梁朝禪修的發展，以及達摩大師東來傳授禪宗心法以後的情形，論評說：「逮於梁祖，廣闢定門，搜揚寓內。有心學者，總集揚都。校量淺深，自爲部類。又於鍾陽上下，雙建定林（寺名），夫息心之侶，棲閒綜業。」

「屬有菩提達摩者，神化居宗，闡導河洛。大乘壁觀，功業最高。在世學流，歸仰如市。」

有關陳朝和修習天台宗禪法的情形，論評說：

「有陳智璀，師仰慧思。思實深解玄微，行德難測。璀亦頗懷親定，聲聞於天。致使陳氏帝宗，鹹承歸戒。圖像營供，逸聽南都。然而得在開宏，失在對治。宗仰之最，世莫有加。會謁衡嶽，方陳過隙。未及斷除，遂終身世。」

有關隋朝的習禪及其流弊的論評說：

「隋祖創業，偏宗定門。下詔述之，具廣如傳。京邑西南，置禪定寺。四海徵引，百司供給。來儀名德，鹹悉暮年。有終世者，無非坐化。具以奏聞，帝倍歸依。二世纘歷，又同置寺。初雖詔募，終雜講徒，故無取矣。」

有關天台宗禪定（止觀）情形的論評說：

「當朝智顗，亦時禪望。鋒辯所指，靡不倒戈。師匠天廷，榮冠朝列，不可輕矣。」

禪宗四祖道信的篤實禪風

由以上簡錄記載傳述的史料，便可瞭解自漢末、魏、晉、南北朝以來習禪風氣的普及情形。同時亦由此可知齊、梁之間志公（寶誌禪師）與傅大士（傅翕）的發明禪悟，與達摩禪的一系，並無密切的關係。

總之，自漢末、魏、晉到梁、隋之間的佛法修證，完全側重於修習禪定的行門，並非即如達摩禪「直指人心，見性成佛」的「教外別傳」法門。所以由二祖神光、三祖僧璨，直到四祖道信時期，由達摩大師傳承佛法心宗的一脈，才逐漸演變爲中國禪宗的風格。到了五祖弘忍與六祖慧能、神秀手裏，才又別開生面成爲中國禪宗的特殊面目與精神。

但四祖道信大師的禪風，非常篤實。除了見地方面，純以達摩禪的一脈爲宗旨。至於修證方面，躬親實踐，仍然注重修習禪定。一如魏、晉、南北朝以來的精神，極其莊嚴正確。如《傳燈錄》與其他有關資料的記載，四祖六十年來習於長坐不臥而修禪定，這便是他「現身說法」的示相，也纔是真正承接達摩大師「壁觀」的榜樣。如《傳燈錄》所載雲：

「道信大師者，姓司馬氏。世居河內，後徙於荊州之廣濟縣。師生而超異，幼慕空宗諸解脫門，宛如宿習。既嗣祖風，攝心無寐，脅不至席者，僅六十年。」

新語雲：讀了這段史傳的記載，我們應當反省近代與現代人的談禪學道。一天禪定的工夫也不學習，僅從口頭禪上拾人牙慧，會之於妄心意識，便恣逞快口利嘴以欺人，也自稱爲禪宗悟道之徒，殊可悲愍。雖然，事起弊生，無論世出世間諸事，莫不如此。故唐代道宣律師論述當時習禪者的情形，也便早已發現有如現在的現象。人事代謝，風月依然。借古鑑今，抑乎可嘆。

「頃世定士，多削義門。隨聞道聽，即而依學，未曾思擇，扈背了經。每緣極旨，多虧聲望。吐言來誚，往往繁焉。（闢駁不通佛經教義而妄修禪定者）

或復耽著世定，謂習真空。誦唸西方，志圖滅惑。肩頸掛珠，亂掐而稱禪數。衲衣乞食，綜計以爲心道。（闢駁妄心念佛與從事攀緣自以爲即是禪修者）

又有倚托堂殿，澆旋竭誠。邪仰安形，苟在曲計，執以爲是，餘學並非。（闢駁盲目信仰求佛修福以爲禪修者）

冰想鏗然，我倒誰識。斯並戒見二取，正使現行。封附不除，用增愚魯。（總闢妄見）

向若才割世網，始預法門。博聽論經，明閒慧戒。然後歸神攝慮，憑準聖言。動則隨戒策修，靜則不忘前智。固當人法兩鏡，真俗四依。達智未知，寧存亡識。如斯習定，非智不禪。則衡嶺臺崖，扇其風也。（讚揚南嶽天台的禪定修法）

復有相述同好，聚結山門，持犯蒙然，動掛形網。運斤揮刃，無避種生。炊爨飲啖，靜慚宿觸。（闢駁經營生計不守戒律而如俗人者）

或有立性剛猛，志尚下流。善友莫尋，正經罕讀。瞥聞一句，即謂司南。昌言五住久傾，十地將滿。法性早見，佛智已明。此並約境住心，妄言澄淨。還緣心住，附相轉心。不覺心移，故懷虛託。生心念淨，豈得會真。故經陳心相，飄鼓不停。蛇舌燈焰，住山流水，念念生滅，變變常新。不識亂念，翻懷見網，相命禪宗，未閒禪字，如斯般輩，其量甚多，致使講徒倒輕此類。故世諺曰：無知之叟，義指禪師。亂識之夫，共歸明德。返迷皆已大照，隨妄普翳真科。不思此言，互談名實。（雙邊闢駁狂禪之流與枉事佛學義理的研究者）

考夫定慧之學，諒在觀門。諸論所陳，良爲明證。通斯致也，則離亂定學之功，見惑慧明之業，苦雙輪之迷涉，等真俗之同遊。所以想遠振於清風，稠實標於華望。貽厥後寄，其源可尋。斯並古人之所錄，豈虛也哉！」（總論禪修的重要）

輕生死重去就的道信大師的風格

禪宗四祖道信大師，即以「攝心無寐，脅不至席者六十年」的篤實禪修，爲行持的宗風。到了隋大業十二年（公元六一六年），爲了躲避世亂，便率領他的徒衆來到吉州（江西），恰好又碰到羣盜圍城的事，他就稍微顯露一點神奇的事蹟。到了唐武德七年甲申歲（公元六三四年），他又回到蘄春，住在破頭山，跟他習禪的人也就愈來愈多了。綜覽《傳燈錄》、《五燈會元》、《指月錄》、《續高僧傳》等資料，都有同樣的記載如次雲：

「隋大業十三載，領徒衆抵吉州。值羣盜圍城，七旬不解，萬衆惶怖。祖憫之，教念摩訶般若。時賊衆望雉堞間，若有神兵，乃相謂曰：城內必有異人。稍稍引去。唐武德甲申歲，師卻返蘄春，住破頭山，學侶雲臻。」

新語雲：由以上的記載，便可發現自四祖道信大師開始，已經逐漸變更達摩初傳禪宗於二祖神光時，以《楞伽經》印心的傳統了。四祖教人念摩訶般若（《大般若經》是佛法中闡言體性空的要典），從此，自五祖弘忍付授六祖慧能以來，便改用《金剛般若波羅蜜經》以印心，因此而開啓初唐以後中國禪宗的特色。除此以外，四祖道信大師，又爲後世學者留下不慕虛榮，輕生死，重去就的清風亮節，作爲世出世間的典範。唐、宋以後許多儒家的「高士」、「處士」，和道家的神仙們，亦多有相同的志趣。這是中國文化另一面的精神，也是中華民族的血統中特別強烈的一種特殊精神，應當尊重注意，然後才能談——中國文化的氣節。

「貞觀癸卯歲（公元六四三年）太宗向師道味，欲瞻風采。詔赴京，祖上表遜謝，前後三返。第四度命使曰：如果不起，取首來。使至山諭旨，祖乃引頸就刃，神色儼然。使回，以狀聞，帝彌欽重。

高宗永徽二年辛亥歲（公元六五一年）閏九月四日，忽垂誡門人曰：一切諸法，悉皆解脫。汝等各自護念，流化未來。言訖，安坐而逝。壽七十四歲，塔於本山。明年四月八日，塔戶自開，儀相如生，爾後門人遂不敢復閉焉。」

五祖弘忍大師

達摩禪的一系，自梁、隋而至初唐之際，經一百五十餘年，都以祕密授受的方式，遞相傳法。到了四祖道信與五祖弘忍手裏，才逐漸公開闡揚，嶄露頭角。上文曾經講到三祖僧璨大師其人其事的疑案，已足爲反對禪宗或持懷疑論者所藉口，故《宋高僧傳》、《景德傳燈錄》，及《佛祖歷代通載》等的記述，有關五祖弘忍大師的來歷與悟緣，都語焉不詳，有意避開其他記載中關於五祖生前身後的傳說，免滋後世學者的疑竇。

事實上，無論佛教的宗旨和佛學的原理，乃至禪宗求證之目的，它的整個體系最基本和最高的要求，都建立在解脫「三世因果」和「六道輪迴」的基礎上。唐、宋以後的禪宗宗徒們，大部分都直接以「了生死」爲着眼點，便是針對解脫「三世因果」而發。莊子所謂「死生亦大矣」的問題，也正是古今中外所有宗教、哲學、科學等探討生命問題的重點所在。何況佛法中的禪宗，尤其重視此事，大可不必「曲學阿世」，諱莫如深略而不談。《五燈會元》與《指月錄》等禪宗史書卻赫然具錄此事的資料，以補《宋高僧傳》和《景德傳燈錄》的失漏之處，頗堪提供重視真參實悟的參禪者玩索深思。

破頭山上的栽松老道

當四祖道信在湖北荊州黃梅破頭山建立禪宗門庭時，一位多年在山上種植松樹的老道人，有一天來對四祖說：「禪示的道法，可以說給我聽嗎？」道信大師說：「你太老了，即使聽了悟了道，也只能自了而已，哪裏能夠擔當大事以弘揚教化呢？如果你能夠轉身再來，我還可以等你。」老道人聽四祖這樣說，便揚長自去了。

他獨自走到江邊，看見一個正在洗衣服的少女，便向她作個揖說：「我能夠在你這裏暫時寄住嗎？」那個女子說：「我有父兄在家，不能自己妄作主張。你可以到我家去求他們收留你。」老道人便說：「只要你答應了，我便敢到你家裏去。」那個女子點點頭，同意他去求宿。於是老道人就託着柺杖走了。

這位在江邊洗衣服的女子，是當地周家的幼女。從此以後，就無緣無故地懷孕了。因此，她的父母非常厭惡她，便把她趕出門去，流落在外，她訴冤無門，有苦難言，每天爲別人作紡織，傭工度日，夜裏便隨便睡在驛館的廊檐下。到了時間，生了一個男孩。她認爲無夫而孕，極其不祥，就把他拋在濁水港裏。到了第二天，這個男嬰又隨流上行，面色體膚更加鮮明可愛。她非常驚奇地又抱他回來，把他撫養長大。到了幼童的時期，便跟着母親到處去乞食爲生。地方上的人，都叫他「無姓兒」。後來碰到一位有道的人說：「可惜這個孩子缺少了七種相，所以不及釋迦牟尼。」

到了唐高祖武德七年（公元六二四年）以後，道信大師從江西吉州回到蘄春，定居在破頭山。有一天，大師到黃梅縣去，路上碰到了他。大師看他的「骨相奇秀，異乎常童。」便問他說：「你姓什麼？」他回說：「姓即有，不是常姓。」大師說：「是何姓？」他說：「是佛性。」大師說：「你沒有姓嗎？」他說：「性空故無。」大師心中默然，已經知道便是前約的再來人，確是一個足以傳法的根器。便和侍從的人們找到他的家裏，乞化出家。他「父母以宿緣故，殊無難色，遂舍爲弟子。」道信大師便爲他取名叫弘忍。

這一段五祖出身來歷的公案，綜合《景德傳燈錄》、《五燈會元》、《指月錄》等的資料，備如上述。原文可查上列各書中有關四祖道信與五祖弘忍的兩段記載，不再重錄。

但《宋高僧傳》和其他的記載，便略去這些奇異事蹟而不談。宋《高僧傳》雲：釋弘忍，姓周氏，家寓淮左潯陽，一雲黃梅人也。王父暨考，皆不幹名利，賁於丘園。其母始娠移月，而光照庭室，終夕若晝。其生也灼爍如初，異香襲人，舉家欣駭。迨能言，辭氣與鄰兒弗類。既成童丱，絕其遊弄，厥父偏愛，因令誦書。無記應阻其宿薰，真心早萌其成現。一旦，出門徙倚閑，如有所待。時東山信禪師邂逅至焉，問之曰：「何姓名乎？」對問朗暢，區別有歸，理逐言分，聲隨響答。信熟視之，嘆曰：「此非凡童也。」具體佔之，止闕七大人之相，不及佛矣。苟預法流，二十年後必大作佛事，勝任荷寄。乃遣人隨其歸舍，具告所親，喻之出家。父母欣然，乃曰：禪師佛法大龍，光被遐邇，緇門俊秀歸者如雲，豈伊小騃那堪擊訓。若垂虛受，固無留吝。時年七歲也。至雙峯習乎僧業，不逭艱辛，夜則斂容而坐，恬澹自居，洎受形具，戒檢精厲。信每以頓漸之旨，日省月試之，忍聞言察理，觸事忘情，啞正受塵，渴方飲水，恬如也。信知其可教，悉以其道授之，覆命建浮圖功畢，密付法衣以爲質。要將知齕雪山之肥膩，構作醍醐。餐海底之金剛，棲傾巨樹。掖納之侶，麇至蟬聯。商人不入於化城，貧女大開於寶藏。入其趣者，號東山法歟！以高宗上元二年十月二十三日告滅。報齡七十有四。

懶融其人

觀是何人心何物，本來這個不須尋。

百花落盡春無盡，山自高兮水自深。

隋唐間達摩禪的分佈

上文曾經講過中國禪宗在南北朝間興起和發展的史料，約有三途：一爲中國大乘禪的志公大師，一爲中國維摩禪的傅大士，一爲隋、唐以後禪宗所推尊的達摩大師。但這三家的禪旨，它所表達的方式雖各不同，其實質卻完全吻合。換言之，都以禪定爲根本，進而透脫大小乘全部佛法的心要。其中達摩禪的一支，自南朝梁武帝時期開始，祕密付授，代相遞傳，到了隋、唐之間，已經有了五代的傳承。繼之而起的六祖慧能與神秀的禪宗，已是初唐以後的事了。事不孤起，無論出世和入世的事，它的來龍去脈，也絕非無因突變而來。禪宗在隋、唐以後，形成中國文化的主流，除了上述的志公和傅大士之外，再要追溯它漸變而來的原因，便須研究南北朝到唐初兩百年間，佛法的禪定之學在中國的演變情形。

「禪定」，本來就是佛法求證的實際工夫，並非徒憑經典的義理和文字就可知其究竟。南北朝兩百年來禪定的發展與演變，不但有歷史時代的因素，同時它在南北朝間所傳佈的地區，也是形成唐代以後禪宗的主要原因之一。至於隋、唐以後禪宗的學術思想和風格，它是綜合大小乘佛學的要旨，並融通老、莊、儒家等思想的精華所形成的。這又是另一重大而繁複的論題，須從魏、晉時期開始說起，概括四五百年來中國思想史的精神，所以只好另作別論了。

破頭山與牛頭山

現在只就南北朝到隋、唐兩百年來中國禪的發展和演變來說。南朝的宋、齊、梁、陳、隋歸作一個系統。北魏又是另作一個系統。北魏在佛教和佛學的發展史上，固然非常重要，但地近西陲，受西域傳入佛教的影響，偏向教義和譯經方面。至於南朝的文化和佛學是繼承魏、晉學術思想的流風遺韻，偏向於玄奧的探討，着重在機辯的敏捷。

東晉渡江以後，俊彥、名士大多聯袂而到江左。即如出世爲僧的佛教徒們，亦多過江南渡，尋幽探勝，而自覓其棲心禪靜的山林作爲道場。這種情形雖說是時運使然，其實亦多有人事的因素。當時的北魏，雖然雄據中原，但氏系出胡人，絕非南渡君臣與士大夫所願臣服。出家人固然不幹朝政，而故國禾黍之思，總亦難免起伏於禪心的鑑覺。例如東晉之初，提倡淨土唸佛爲專修禪觀法門的慧遠法師，此時便寧自南到廬山結社以修淨業，其間的初衷心跡，亦未嘗不受這種因素的影響。至於達摩禪的一系，自二、三祖以後，衣鉢逐漸南來，同樣也是順時應變的必然現象。

此外，當從「地緣政治」來看文化的發展，時不分今古，地不論中外，凡有人文的區域，總有南北、東西人物與精神的優劣異同現象。總之，北方文化重實際、善篤行；南方文化重曠達、善玄思。例如春秋時代，孔孟精神便是北方文化的代表；老莊思想便是南方文化的特色。依此例以概南北朝以後，禪宗發展於南朝的情形，也確然如合符節而絕少不然。

根據禪宗史料的記載，達摩大師傳授衣鉢與二祖神光以外，同時承接他的禪道心要者還有道副、道育、比丘尼總持、居士楊衒之等數人，他們在當時雖未登堂入室而承受衣鉢的囑咐，但禪風的闡揚，散之四方，可想而知已經啓其端倪。此後，二祖傳付衣鉢與宗旨於僧璨以外，旁出亦有多人。由此傳到四祖道信時期，禪宗的風氣已開，又大非二、三祖時可比。他先時行腳江西，後來又在湖北蘄春的破頭山上，正式建立了道場，公開闡揚宗旨。此時正當隋、唐之間，地區則偏在長江南北。

一直到他傳付衣鉢於五祖弘忍以後，他又飄然遠行，到長江下游的牛頭山（金陵）上，找到了法融禪師，傳授禪宗心法，再又開啓了牛頭法融的一脈。歷傳到中唐以後，人才輩出，頗多名動朝野、望重當時的哲匠。如杭州徑山寺的道欽禪師，備受唐代宗的尊重，就是其中之一。如果隋唐以後的禪宗，真有南北之分，則牛頭山法融禪師的一系，早已開啓了北宗的風格，豈待神秀與荷澤（神會）之時，方起紛爭。

賺得百鳥銜花的懶融

法融禪師，潤州（鎮江）延陵（武進）人。姓韋。十九歲時，便學通經史。後來讀到《大般若經》，瞭解真空的玄奧。有一天，他感慨地說：「儒家與道家的典籍，到底不是最究竟的道理，看來只有般若正觀，才能作爲出世的舟航。」因此，他就隱遁到茅山（今在句容縣境）出家去了。後來他獨自一個人，到牛頭山幽棲寺的北岩石室中專修禪定。相傳有百鳥銜花來供養他的奇蹟。

到了初唐貞觀時期，四祖道信大師傳付衣鉢與五祖弘忍以後，遙遠地看到牛頭山上的氣象，便知此山中必有不平常的人物。因此，便親到牛頭山來尋訪究竟。他向幽棲寺的一位和尚打聽說：「這裏有修道的人嗎？」那個和尚便說：「出家人哪個不是修道的人啊！」四祖說：「啊！哪個是修道的人？」這個和尚被問得啞口無言了。旁邊另一個和尚便說：「從這裏再去山中，約十里左右，有一個和尚住在那裏。他叫法融。但非常的『懶』，看見別人也不起來迎接，更不合掌作禮，所以大家都叫他『懶融』，也許他是一個道人吧！」四祖聽了，便再進山去尋訪。

善惡一心都可怕

四祖到了山中，看見法融禪師端坐習禪，旁若無人，絕不回頭來看他一眼，便只好問他：「你在這裏做什麼？」他說：「觀心。」四祖便說：「觀是何人？心是何物？」他無法對答，便起來向四祖作禮，一邊就問：「大德高棲何所？」四祖說：「貧道不決所止，或東或西。」他說：「那麼，你認識道信禪師嗎？」四祖說：「你問他做什麼？」他說：「響德滋久，冀一禮謁。」四祖便說：「我就是。」他說：「因何降此？」四祖說：「我特意來訪你的。除了這裏以外，還有哪裏可以『宴息』的地方嗎？」他就指指山後說：「另外還有一個小庵。」四祖便叫他帶路。到了那裏，看到茅庵四周，有許多虎狼之類的腳印，四祖便舉起兩手作恐怖的狀態。法融禪師看到了，便說：「你還有這個在嗎？」四祖便說：「你剛纔看見了什麼？」他又無法對答，便請四祖坐下。四祖就在他坐禪的大石頭上寫了一個「佛」字。他看了竦然震驚，認爲這是大不敬的事。四祖便笑着說：「你還有這個在嗎？」他聽了依舊茫然未曉。

新語雲：看了這段禪宗的公案，首先須要注意法融禪師，在未出家，未學禪之先，便已是「學通經史」，深通儒、道的學者。出家以後，他的行徑，以「懶」出了名。其實，他全副精神用在「觀心」修禪上，所以便「懶」於一切外務。

其中最爲有趣而且有高度「機鋒」的幽默對話，便是四祖問幽棲寺和尚：「此間有道人否？」僧答：「出家人哪個不是道人。」四祖又說：「啊！哪個是道人？」聆此，殊堪發人深省。

後來他問法融禪師：「觀是何人？心是何物？」便是參禪學佛最重要的話頭，也是一般要學道靜修的人，最值得深深省察的要點，不可輕易放過。

其次，山中已夠清靜，而四祖還要追問法融禪師，在此清靜境中，「莫更有宴息之處否？」豈非奇特之至？須知日夜落在清靜中者，正自忙得不亦樂乎，鬧得非凡，哪裏是真宴息之處？真宴息處，不在於清靜與熱鬧中啊！最後，法融禪師帶着四祖進入後山小庵處，看見了虎狼之類，四祖便作恐怖的狀態，因此引起法融禪師的疑問：「既然你是悟道的大禪師，還有懼怕虎狼的恐怖心嗎？」四祖因此便問他：「你看到了什麼？」到這裏，學者大須注意，這一恐怖之心，與「觀是何人？心是何物？」有何差別？必須要檢點得出來。再說：見虎狼即恐怖，與「喜、怒、哀、樂，發而皆中節」之心，又有何差別？亦須一一檢點來看。可惜法融禪師當時不悟，所以四祖便在他打坐的石頭上，寫了一個「佛」字，引起他的震驚與竦懼，因此反問他：「你還有這個在嗎？」這便是宗門的作略，處處運用「不憤不啓，不悱不發」的啓發式教授法，頗堪玩味。同時，也顯示出禪宗佛法在佛教中，的確是入乎其內，出乎其外的真解脫，絕非小根小器的人所可了知。且聽偈曰：「觀是何人心何物，本來這個不須尋。百花落盡春無盡，山自高兮水自深。」

在山的悟對和出山的行爲

因此，法融禪師便請示心法的真要。四祖說：「百千法門，同歸方寸。河沙妙德，總在心源。一切戒門、定門、慧門，神通變化，悉自具足，不離汝心。一切煩惱業障，本來空寂。一切因果皆如夢幻。無三界可出，無菩提可求。人與非人，性相平等。大道虛曠，絕思絕慮。如是之法，汝今已得，更無闕少，與佛何殊！更無別法。但任心自在，莫作觀行，亦莫澄心。莫起貪嗔，莫懷愁慮。蕩蕩無礙，任意縱橫。不作諸善，不作諸惡。行住坐臥，觸目遇緣，總是佛之妙用，快樂無憂，故名爲佛。」

法融禪師聽到這裏，又問：「此心既然具足一切，什麼是佛？什麼是心？」四祖便說：「不是心，哪裏能問什麼是佛。能問佛的是什麼？當然不會不是你的心啊！」法融禪師又問：「既然不許此心作觀想修行的工夫，對境生心時，又如何去對治它呢？」四祖說：「外境本來就沒有好醜美惡的差異，所有好醜美惡，都由自心而起，此心既不強生起名言和境相的作用，那妄情又從哪裏生起呢？妄情既然不起，真心就可任運自在而遍知無遺了。你要隨心自在，不要再加任何對治的方法，就叫做常住法身，更沒有別的變異了！」

法融禪師自受四祖的心法以後，入山從他學道的人更多了。到了唐高宗永徽年間，因徒衆乏糧，他就親自到丹陽去募化。早出晚歸，往來山中八十里，親自背米一石八斗，供養僧衆三百人。又屢次應邑宰蕭元善和博陵王之請，講演《大般若經》。

新語雲：四祖對法融禪師所說的禪宗心法，極爲平實而扼要，他把大小乘佛學經典的要義，透過「般若」（智慧）的抉擇而會歸一心，絕不拖泥帶水，更無神祕的氣氛。他與達摩大師、志公、傅大士的禪語，完全類同。學者應當和五祖弘忍所作的《最上乘論》互相比照來讀，然後就可瞭解六祖《壇經》的淵源所在了。

其次，達摩的一系，其初以《楞伽經》爲印證的要典。自四祖開始，便改爲以《般若經》爲主。五祖和六祖均秉承師法，亦都弘揚「般若」。法融禪師的一支，也不例外。這是達摩禪到隋、唐之間的一變，雖然無關宗旨，但對於禪宗史的演變，卻是一個關鍵所在。

禪宗以「無門爲法門」，但主悟明心地，徹見性源而已。雖然，由持戒、修定而最後得其慧悟的，便叫作「漸修」。因敏慧而透脫心地法門的究竟者，便叫作「頓悟」。「頓悟」以後，雖修一切善行而不執著於修。看來形跡似乎不重修行，實則隨時都在自修心地，只是不拘小乘形式上的禪定，而特別着重於明心返照。以上所記法融禪師、四祖的問答，便是禪宗修法的要點，必須會歸一心而體味玩索。

同時可由此了知，法融禪師在未見四祖之前，修習禪定的觀心法門於牛頭山上，真是「獨坐大雄峯」，玩弄一段非常奇特的大事。但自見到四祖以後，反而沒有如此悠閒自在，卻要爲大家講經說法，又要爲大衆謀飯喫，親自往來負米山中，這又爲了什麼？不是真達明心之境的，實不懂此禪要。不知持心而行修佈施的，更不知此禪要。總之，真正禪的精神，不是隻圖意境上的獨自清閒享受，它是注重心地行爲的舍施，而不企望有什麼圖報的。法融禪師，便是「在山泉水清，出山泉水清」的一格，你說對嗎？

法融一系的禪道

牛頭山法融禪師一系的禪門，自隋、唐之際（約當公元六○○年間），傳承六世到唐穆宗長慶（公元八二四年）之後，經過兩三百年，風氣所及，影響唐初的朝野與士風，頗爲有力。其中人才輩出，清亮可風，如道欽禪師見重於唐代宗，慧忠禪師以伏虎而顯現神蹟等，自唐以後，素爲僧俗所欽敬。這一系禪門的風格，以注重篤實的行持與禪定相契爲根本。而其說法的方式與教授法，卻與唐代的文學，結了不解之緣，此爲其特色。但其行化的主要地區，卻偏在江南一帶，如江蘇與浙江的通都大邑或名山勝水之間。約略有如後面的附表。

詩境與禪語

有關牛頭山法融禪師的精闢法語，莫過於他對博陵王的答問（文繁不錄）。尤其對於心性體用之間的警語，如「恰恰用心時，恰恰無心用；無心恰恰用，常用恰恰無」等至理名言，傳頌千古。同時亦爲南宗六祖以下的禪門所服膺。後來他傳法於第二世的智嚴禪師時，便說：「吾受信大師真訣，所得都亡。設有一法勝過涅槃，吾說亦如夢幻。夫一塵飛而翳天，一芥墮而覆地。」諸語不但是「文以載道」的名言，而且也是禪與文學相結合的特別之處，因此，多爲南宗六祖一系的禪者所樂道。

自融師之後，以文詞妙句達禪道心要的，莫如舒州天柱山的崇慧禪師。例如僧問：「如何是天柱境？」答：「主簿山高難見日，玉鏡峯前易曉人。」問：「如何是天柱家風？」答：「時有白雲來閉戶，是無風月四山流。」問：「亡僧遷化向什麼處去？」答：「潛獄峯高長積翠，舒光明月色光輝。」問：「如何是道？」答：「白雲覆青嶂，峯鳥步庭華。」問：「宗門中請師舉唱。」答：「石牛長吼真空外，木馬嘶時月隱山。」問：如何是西來意？」答：「白猿抱子來青嶂，蜂蝶銜花綠葉間。」

新語雲：諸如此類的語句，都是以文學的意境，平實地表達本地風光，開啓了唐末五代與宋初禪門的法語風格。

吹布毛的啓發

以機辯淵默顯示平實的法要者，則爲杭州鳥窠的道林禪師。他的啓發式教授法尤爲千古禪門所樂道。

例一如：

道林禪師自得法於道欽禪師以後，見「秦望山有長松，枝葉繁茂，盤屈如蓋」，遂棲止其上，故時人謂之鳥窠禪師。復有鵲，巢於其側，自然馴狎，人亦目爲「鵲巢和尚」。當時有一小侍者名會通者，在俗本名爲吳元卿，原任唐德宗「六宮使」（宮廷王室的聯絡官）。「形相端嚴，王族鹹美之。」唯志厭世俗，力求出家。德宗常勸諭之曰：「朕視卿若昆仲，但富貴欲出於人表者，不違卿，唯出家不可。」然德宗終難挽其初心，而奉準出家爲僧，依鳥窠禪師爲侍者。「晝夜精進，誦大乘經而習安般三昧（即修禪定之另一方法）。」

一日，欲辭鳥窠禪師他去，師問曰：「汝今何往？」答：「會通爲法出家，不蒙和尚垂慈誨，今往諸方學佛法去。」

師曰：「若是佛法，吾此間亦有少許。」會通即問：「如何是和尚佛法？」

鳥窠禪師即於身上拈起布毛，吹之。

會通因此而領悟玄旨，當時人稱之爲「布毛侍者」。

迨唐武宗廢佛寺時，師與衆僧禮辭靈塔（拜別鳥窠禪師的墓塔）而邁，不知所終。

例二如：

老難爲善

元和中，白居易出守杭州，因慕鳥窠禪師之名而入山禮謁。

白問：「禪師住處甚爲危險。」

師曰：「太守危險尤甚。」

白問：「弟子位鎮江山，何險之有？」

師曰：「薪火相交，識性不停，得非險乎？」

白問：「如何是佛法大意？」

師曰：「諸惡莫作，衆善奉行。」

白說：「三歲孩兒也解恁麼道。」

師曰：「三歲孩兒雖道得，八十老人行不得。」

白居易終生棲心禪觀與淨土，得力於鳥窠禪師的開示頗爲有力。

至聖獨照的雋語

又如得法於牛頭山慧忠禪師的惟則禪師。隱於天台山瀑布之西巖，後自名其巖爲佛窟。一日示衆曰：「天地無物也，我無物也，然末嘗無物。斯則聖人如影，百年如夢。孰爲生死哉！至人以是獨照，能爲萬物之主，吾知之矣。汝等知之乎？」

新語雲：總之，牛頭山法融一系的禪風，既平易，又奇特，有機鋒，有實語，與南宗六祖以後的禪，同而不同。他與五祖弘忍大師旁出的北宗神秀之禪，互相輝映於唐代的文化思想之間，頗有影響之力，學者不可不加註意。

法融一系的禪師索引表（請看原書）

馬祖不是媽祖

馬祖，這是中唐以後弟子們對他私諡的尊稱。因爲由達摩所傳的禪宗，到了六祖慧能之後，誰也不敢擅自稱「祖」，所以便有這種私底下的稱呼。也可以說是平民式、自由式的尊稱，既不盡同於佛教的教儀，也不合於當時的官式法定。但是，的確表示了他的弟子們由衷的敬意。

他俗姓馬，四川什邡縣人，出家的法名叫「道一」。可是後來提到「道一」禪師，反而很少有人知道，提到馬祖，誰都清楚就是他。不過他是唐代的和尚，是男人。並非民間相傳宋代以後福建的「媽祖」，那是一位由行孝而成神的孝女。在民俗的信仰中，頗爲威靈顯赫，聲震朝野。有的地方，還建廟祀奉她，稱爲天后宮的天后娘娘呢！

據禪宗資料的記載，馬祖生具異相，大有王者之概。「牛行虎視，引舌過鼻，足下有二輪文。」這樣一位堂堂的大丈夫，後來成就爲南宗禪門的大宗師，聲名教化隆盛一時，這與他生具的威儀稟賦，也有極密切的關係。

他從小出家，依四川資州唐（俗姓）和尚落髮。後來在重慶圓律師處受戒，正式爲僧。

前文（《人文世界》第三卷第二期）說過他在湖南南嶽衡山習定碰到懷讓大師的事，那正是唐玄宗開元間事。據《傳燈錄》的記載，當時一起跟懷讓大師學禪的，共有九人。夠得上稱爲入室弟子的，只有六人，其中唯有馬祖的成就最大，得密授心印。

他後來自建陽（福建）佛跡嶺遷到臨川（江西），再遷南康（江西）的龔公山。一直到了唐代宗的大曆中（766一775）隸名於開元精舍。

南宗禪由馬祖手裏開始大盛，在中國文化史上，應該算是中唐到晚唐間事。那時唐代的宗室內部，已漸趨衰退，藩鎮的權力日益增強。南宗禪馬祖宗風的振興，應該說是得力於他的藩鎮弟子，嶺南的連帥路嗣恭之力。但路嗣恭在唐代的政治舞臺上卻不是什麼「清風亮節」的人物，只是當時的權勢，足可影響南方的政局，因此之故，對馬祖的聲望而言，實有錦上添花的作用。

凡是宗教，由教主們白手建立起來以後，後代的興隆，往往都要憑藉權力來陪襯，由此互爲因果，政教兩者便不可或分了。至少在過去的中外史上，都是如此。以後在人類史上究竟如何，暫且不作討論。

馬祖一生的教化，盤根落在江西。與他同時齊名的石頭希遷和尚，也在江西。當此時也，佛教與禪宗的中心，統統在湖南、江西之間。而且當時的時局，北方頗爲不穩，南方較爲安定。禪定，更需要世局的安定。因此，對當時贛、湘之間禪風的盛行，可以思過半矣。

一段民間傳說的插曲

馬祖的故鄉，雖說在唐代的什邡縣，但三十年前，我在成都的時候，成都北門有一條街，叫簸箕街。據當地的朋友告訴我說，馬祖的家鄉，便在此處。當時，他的家裏是以編賣簸箕爲生的。

馬祖自南嶽得道以後，曾想回到四川弘揚佛法——禪宗。四川人聽說有一位得道的高僧到了成都，大家爭相膜拜。結果一看是馬簸箕的兒子，便一鬨而散，沒有人相信。因此馬祖很感慨地說：「學道不還鄉，還鄉道不香。」

他決心再度離開故鄉，要到下江去了（四川朋友通稱長江下游各地的慣語）。只有他的一位嫂嫂很相信他，求他傳授佛法。

他笑着說：「你真的信我啊！那你拿一個雞蛋，把它懸空掛起來，每天早晚把耳朵貼到雞蛋去聽，等到它出聲音和你講話時，你就會得道了。」

他的嫂嫂深信不疑，一切遵辦。馬祖走了，她聽了多年，也聽不到那個雞蛋出聲音。可是並不灰心，照聽不誤。有一天正當她在聽的時候，細繩子斷了，雞蛋打破了，他的嫂嫂因此大徹大悟而得道了。

這個故事，雖說只是一個民俗寓言，哈哈大笑以外，在我覺得，好像親見馬祖一樣，啓發我太多的道理。可惜聰明而可憐的世上人啊！誰真能領會其意呢？「智者過之，愚者不及焉！」其奈禪道何！

其次，當時又使我生起一個很可笑的感想。

人，畢竟就是那麼平凡。多少宗教上的大師，都受到得道還鄉的苦果。只有項羽、劉邦這種人物，纔有條件說：「富貴不歸故鄉，如衣錦夜行。」可是當亭長還鄉高唱「大風起兮」的歌聲之後，何以他又慷慨悲涼，愴然淚下呢？這真使人低徊惆悵，欲語無言了。這也正是世人平凡的可愛！你說對嗎？

馬大師活用了教學法

南宗禪自慧能六祖以下，經青原行思和南嶽懷讓兩位傑出弟子的作育，已經一反歷來死困在經論義理中的傳統，漸啓中國佛法的光芒。自懷讓大師再傳到馬祖的手裏，以他秉賦博大閎深的氣度，充分發揮了活用的教學法，更使極其高明深奧的佛法妙理，顯現在平實無奇的日常應用之間，開放了中國文化特殊光芒的異彩。

《中庸》所說的「極高明而道中庸」。

《莊子》所謂的「道在矢溺」。

《維摩經》所說的「譬如高原陸地，不生蓮花，卑溼淤泥，乃生此花。」

所謂中國文化儒、佛、道三家的密意，統統都在馬祖的言行和舉止中表達無遺了。

以下所說的，便是馬祖教學法的機趣，由此可見中唐以後南宗禪在風格上的演變。

一顆大明珠

越州（廣東省合浦縣）大珠慧海禪師，俗姓朱，建州（福建省建甌縣）人，依越州大雲寺道智和尚受業。

他初到江西，見了馬祖，馬祖便問他：「從哪裏來？」「越州大雲寺來。」大珠答。「到這裏準備做什麼？」馬祖問。「來求佛法。」大珠直截了當地說出來意。「你不肯回顧自己家裏的寶藏，偏要拋家亂走到外面做什麼？」「我這裏一樣東西都沒有，你要求什麼佛法哪？」馬祖一臉嚴肅的神氣，嘴裏說着話，目不轉睛地看着他。年輕的大珠和尚愣住了，不知不覺地跪拜在馬祖的面前說：「啊！什麼是我慧海自己家裏的寶藏呢？」

馬祖的眼光更銳利地瞪着他說：

「就是你現在能夠問我的。這本來就具足一切的，從不缺少什麼，你要怎樣使用它，不是都很自在嗎？又何必向外面尋求個什麼東西呢？」

大珠聽了反躬自省，當下便體認了自己本來的心地，並不由於知覺和感覺，以及外界的反應而生。他心花怒放，高興得跳起來，又很感激地跪下來多謝馬祖指點迷津。

從此他心安理得，跟着馬祖大師，侍奉了六年之久。因爲他原來的受業師道智老和尚老邁年高，他不忍心不管他，就稟明瞭馬祖，回到越州去奉養他的業師。

在這一段時間，大珠和尚深深韜晦他的成就，並不顯露鋒芒，從外表上看來，好像一個癡癡呆呆的大呆瓜似的。他默默地寫出一篇心得報告的文章，命名爲《頓悟入道要門論》。他的這一篇著作，被他的師侄玄晏偷走，拿到江西來給馬祖看過了後，很高興地告訴大家說：「哈哈！越州有一顆大珠，圓光明透，自在無遮障處也！」

同學們聽了有人知道大珠慧海和尚，俗家姓朱。馬大師說大珠便是他。漸漸地就有許多人向他那裏來找佛法了。大珠說：「禪客們，我不會禪，沒有一法可以告訴你們。不必要長久地站着等我傳授些什麼，大家還是自己去安歇吧！」

新語雲：大珠和尚見馬祖，只被他點出一語，便找到了自己本有的用之不盡、取之不竭的寶庫。如此而已，他就寫了一篇文章來消遣。無奈後世的學禪者，卻捧着大珠的《頓悟入道要門論》死啃，咬文嚼字，一字一句地叫好連天，死死不放。真是使人笑掉了大牙。即使你能把《頓悟要門》倒背如流，其奈你的大珠早已漏到海底去了，有何用處？

雖然如此，大珠和尚真是一悟便休嗎？不對！不對！你要知道，他還依止馬大師六年，細細琢磨透了，才包裹起來，回到廣東，裝聾賣呆，老老實實地告訴人並沒有什麼東西。如果不能如此，你還是去讀《頓悟入道要門論》吧！

不過，千萬要記得，那只是一篇要走向禪門頓悟的「入道要門」，指出「心即是道」、「心即是佛」的前導。一落言詮，即非究竟。後世有些人，硬將此書抱本參禪，反把一顆明珠，碎成泥漿。可惜！可惜！

獵到一個弓箭手

馬祖活用了機會教育法，就像唐代文化中詩的文學一樣，充滿了淳樸、弘大、性靈的美，一反歷來宗教上呆板拘執的陳腐氣息。他弘揚禪道的教育法真像一個大獵戶，隨處可以獵到人才，造就人才。例如：

撫州（江西）石鞏慧藏禪師，未出家以前，是以打獵爲生，素來最討厭看到出家的人。有一天，追趕一隊鹿羣，經過馬祖的住庵門口，馬祖特地來堵着他。他問：

「和尚，你看到一羣鹿過去嗎？」

「你是什麼人？」

「打獵的。」

馬祖不答他的話，卻反問說：

「那你會射箭嗎？」

「當然會。」

「你一箭射幾個。」

「一箭一個。」

馬祖一副漫不在乎的樣子說：

「那你並不會射箭啊！」

「和尚，你也懂得射箭嗎？」慧藏問。

「當然會。」

「那你一箭可以射幾個呢？」

「一箭可以射一羣。」馬祖說得輕鬆自然。

慧藏便說：

「彼此都是生命，又何必一箭射它一羣？」

馬祖笑了：

「你既然知道彼此都是生命，那麼，你爲什麼自己不射自己呢？」

慧藏說：

「如果要我自己射自己，實在無法下手！」

馬祖看着他，哈哈大笑，笑得慧藏莫名其妙，只有呆呵呵地望着他笑。

他笑過了一陣，自言自語地對着慧藏說：

「這傢伙！曠劫的無明、煩惱，今天總算頓時休息去了吧！」

慧藏被他一語驚醒了夢中人，當時就譭棄了弓箭，自己用刀來割斷了頭髮，跟着馬祖進庵，自求出家爲僧了。

出家以後，他在廚房打雜。有一天，被馬祖看到了，便問：

「你在做什麼？」

慧藏說：

「牧牛麼！」

「你怎樣牧牛啊？」

「只要覺得它落草去了，便把它的鼻子扭轉來。」慧藏答。

馬祖說：「好！你會牧牛。」

慧藏聽了，一句話也不說，自顧自地休息去了。

不離本行的獵手

有一次石鞏慧藏問他的師兄西堂和尚：

「你還知道怎樣捉住虛空嗎？」

「知道。」西堂答。

「你怎樣捉？」石鞏問。

西堂便伸手作出捉虛空的姿勢。

石鞏說：「這樣，哪裏能捉得住虛空呢？」

「師兄！你怎樣捉呢？」西堂問。

石鞏便把西堂的鼻子用力地扭住，拖他過一邊去。痛得西堂忍不住了，大聲地說：

「太煞用力了，會把鼻子扭脫了的！」

「必須要這樣捉虛空才得！」石鞏笑着對西堂說。

新語雲：現在一般學禪的人，只以爲閉目默然，空心靜坐便是禪，對此應痛自體會纔對。

他追隨馬祖多年以後，才辭師獨立，住在石鞏，因此後世禪門，便稱他爲石鞏禪師。他平常教人，什麼佛啊！道啊！禪啊！都不用。只是張弓架箭接待來學的人。後來，年輕的三平和尚來看他。他架起了弓箭，大聲地叫着，「看箭！」三平若無其事地敞開了胸膛說：

「這只是殺人之箭，還有活人的箭，怎樣射呢？」

石鞏不答他的問題，只扣了弓弦三下。三平當下便禮拜了下去。石鞏卻慨嘆地說：

「三十年了！一張弓，兩支箭，到如今，只射得了半個聖人。」他說完了，便把弓箭都拗斷不用了。

後來三平再從大顛處參學，纔有成就。所以石鞏當時說他還只懂了一半。三平以後對人說：「當時以爲得便宜，現在才知道卻輸了便宜。」

新語雲：試問，活人之箭，與扣弓弦三響，有何關係呢？

有一次，他問一個新到來學的和尚：

「你還帶得那個來嗎？」

「帶來了。」

「在哪裏？」石鞏又問。

新來的和尚便彈指三聲，石鞏不再說什麼。新來的和尚忍不住了，想一下再問：

「怎樣可以免了生死呢？」

「要免做什麼？」石鞏答。

「那麼怎樣才能免得過呢？」新來的和尚再問。

「這個本來就是不生不死的嘛！」石鞏答。

又是一顆明珠

由馬祖造就出來的石鞏慧藏禪師，真的只是個拉弓射箭的粗人嗎？他還是一個文學的高手呢！他作了一首有名的詩《弄珠吟》：

「落落明珠耀百千，森羅萬象鏡中懸。光透三千越大千，四生六類一靈源。凡聖聞珠誰不羨，瞥起心求渾不見。對面看珠不動珠，尋珠逐物當時變。千般萬般況珠喻，珠離百非超四句。只這珠生是不生，非爲無生珠始住。如意珠，大圓鏡，亦有人中喚作性。分身百億我珠今，無始本淨如今淨。日用真珠是佛陀，何勞逐動浪波波。隱現到今無二相，對面看珠識得麼？」

新語雲：這便是禪宗祖師們，早已預言由「馬駒」足下踏出來英才的一斑。作詩、弄文，固然無關禪道，但如果從性上自然地流露，也正與彈指之事相同，何妨起用。能文的便文，能武的便武，各守本分可也。如果說自己不會的，看了別人會的，硬說修禪的人，爲什麼還要作詩，這種觀念如果不是器小量狹，那便是屙屎見解。換言之，學禪的人就不可以說話嗎？

唐宋間與湖南有關的禪宗大德

近年以來，各地旅臺人士，因思鄉情切，發起刊行地方文獻的運動。老友蕭天石兄夫婦，寄給我四川文獻與湖南文獻各一份，並且還要催索文稿。

天石兄是湖南人，他的夫人是四川人。抗日期間，各地人士旅居四川的，大都有好幾年的時間，比較居留長久一點的，對四川地方就有第二故鄉之感。蜀中山水，經常會使人夢魂顛倒，我也便是其中的一個。對於湖南，在我而言，比較生疏得多。但是湖南的少數地方，總有些萍蹤偶跡，留有少許的雪鴻爪印。至於湖南籍的朋友，幾十年來，萍水他鄉，雖然認識的也不少，但說到與地方文獻有關的事，實在不多。因此天石兄要我寫些有關湖南文獻的資料，就無法應命。

但天石兄逼稿的本事真大，而且會派題目。今年春天，他來和我閒談禪宗的史地關係。我說：隋、唐以後的南宗，除了廣東曹溪以外，湖南與江西，應該算是禪宗的發祥地。而且它與唐宋間南方文化思想的因緣，正如春秋、戰國時期南方文化的老、莊思想一樣，影響之大，流傳之廣，實在驚人。他聽了以後，硬要我寫一篇有關「禪宗大德與湖南」的文章。並且約定一定要交卷。當時我就想到老子說的「多言數窮，不如守中」的名訓，深悔自己的一時多言，被他抓到話柄。

我的俗事多，惰性又大，一拖再拖。始終未能下筆，而且有關蒐集資料，牽涉考據的事，更是平生最怕的事，所以始終沒有提筆。天石兄下筆快，催稿的本事又大，而且優遊林下，閒情逸緻又多，加以左耳重聽有年，裝聾賣呆，常常上門催稿猶同逼債。因此，只好叫學生們相助，先行整輯有關湘中禪德的索引，予以發表。暫時定名爲《唐宋間與湖南有關的禪宗大德索引表》。

本表系初步統計，暫從隋、唐間開始，到南宋紹興間爲止。包括五百餘年間禪宗史事的要略。至於內容與說明，只好留待整理禪宗發展史或中國文化時再來補充了。

唐宋間與湖南有關的禪宗大德索引表（請看原書）

南宗禪在唐初的茁壯

人地固分南北，佛性豈有東西？這是南宗六祖慧能大師對答五祖的語意。形而上的體性，固然沒有東西之別，但當它形成現象，與時間、空間發生了關係，自然便有東西南北的差異了。由此看世界文化的分野，也自然有南北之別了，每個大小區域的文化，乃至宗教的文化，均難以超越此例。

佛教原在印度的本土，也不例外。早期的佛法，生根發揚於印度的中部和北部。自釋迦寂滅以後，宗派異說分歧，各自建立門庭，區域畛分，也是當然的現象。到了後期佛學時期，吾道南行，便有流傳於南印一帶的南傳佛法了。

自漢末傳入中國的佛教，初由印度北部經天山南北進入中國境內，經歷魏、晉、南北朝四五百年之間，猶如當時中國的割據局面一樣，盤據要津，也都在黃河上游的南北區域。

自東晉南渡以後，經宋、齊、梁、陳而到隋代，才逐漸推廣到長江以南。

至於南印佛法的傳入廣東，則是初唐以後的事。

可是，當時中國的文化重心和佛教的中心區域，仍然匯聚在中原地帶，尤以唐代的首都長安爲最盛。

從地緣關係看文化氣運的發展，無論任何地區，任何時代，都有南北東西的異同。

大致說來，北方的文化氣質，多半偏向於質樸、雄渾，南方則偏向於虛靈、飄逸。

隋、唐以後，中國文化由北向南開展，所以佛教文化的機運，也隨例而南。這恰如莊子所謂：北溟有魚，化而爲鵬，「海運則將徙於南溟也」，非常巧合而有趣。

南行禪道落在江湖

初唐時代的佛教與佛學，經過唐太宗、高宗兩代之後，正是禪宗五祖與六祖的銜接時期。

同時又正當玄奘法師從印度留學回國，大量翻譯佛經，大事弘揚唯識法相之學，因此佛教的義理之學，在此時期，已達巔峯。風氣所及的重要區域，如唐代政治中心的長安及中原地帶，上至名公巨卿，下及販夫走卒，都融匯於東晉以來鳩摩羅什般若佛學的體系，與玄奘法師所傳法相學說的義海。

中國佛學十宗派的崛起，也正在此際鼎盛一時。

但其中注重真修實證的宗門，別如天台、華嚴兩大家，都受到禪宗的影響，大多避開名利的競爭與塵囂的煩擾，而向長江以南較爲隱僻的地方延伸發展。禪宗的五祖弘忍大師當時說：「吾道南矣。」把他的語意推廣來講，豈止禪道南行，其他的佛法，又何嘗不如此呢！

一個真正學禪的人，對於名利嗜慾，畢竟是味同嚼蠟，假使他還有鐘鼎朝市的貪戀，恐怕除了神會和尚的別有用意以外，誰都沒有這種多餘的心情。

禪的境界中別有天地，絕非俗情所能推想得到。

遊心禪境，既然需要有清閒寂然的環境，因此六祖便有「葉落歸根」的安排，始終安老於嶺南的清靜境中。但他門下的再傳弟子，便多散處於江（西）湖（南）的崇山峻嶺之間，自取世外之樂。尤以當時的南嶽衡山，爲最理想的環境。

奠基南宗的兩大柱石

如果說自唐代以後，中國的禪宗，真有南北頓漸兩宗的分別，問題並不在慧能六祖與神秀大師兩人。

硬要加在六祖的最小弟子神會（荷澤）身上，那也是後世亂加推測的事。所謂「欲加之罪，何患無辭。」

嚴格地討論這個問題，唐代的禪，有南北頓漸兩宗之分，應該從六祖的得意弟子，南嶽懷讓和青原行思兩人開始。

可是南嶽懷讓和青原行思兩人，起初又都是嵩山（河南）慧安國師的及門弟子。慧安禪師又是黃梅（湖北）五祖弘忍大師的得法弟子，算起來還正是六祖的師兄呢！

由慧安國師與六祖兩位大匠作育出來的不世之才，不但深得禪的精髓，同時又更發揮作育人才的高明教授法，因此造就了後來馬祖道一禪師——懷讓大師的得意弟子。

南嶽懷讓禪師本姓杜，金州（陝西安康縣）人。唐高宗儀鳳二年（公元六七七年）生。

他在幼童的時期，從十歲開始，便只喜歡讀佛學的經典。當時有位玄靜三藏和尚，對他的父母說：此子若出家，必定能獲得最上乘的佛法。

到了唐武后垂拱四年（公元六八八年）以後，十五歲時，他便依荊州玉泉寺的恆景律師出家了。過了十年，正當通天元年（公元六九六年）正式受了戒，專心學習佛教的戒律。

到了武后久視元年（公元七○○年），有一天他很感慨地說：「我受戒，今經五夏，廣學威儀而嚴有表，欲思真理而難契當。」「夫出家者，當爲無爲法，天上人間，無有勝者。」因此便與同學僧坦然和尚，作伴到嵩山去見慧安國師。

讓師與坦然見到了安國師，國師那時已經很老了。有一次，他們問安國師說：「如何是祖師（達摩）西來意？」安國師說：「何不問自己意？」因此又問：「如何是自己意？」安國師說：「當觀密作用。」又問：「如何是密作用？」

安國師把眼睛對他們一開一合。

坦然和尚當下就有所明白，得到了究竟的歸宿之處。（當心，明白什麼？）

懷讓禪師則到廣東曹溪去見六祖。六祖便問他：「哪裏來？」他說：「從嵩山來。」六祖說：「什麼物？恁麼（怎樣）來？」他答不出來。從六祖處學了八年，才恍然有省。他對六祖說：「說似一物即不中（說它像一個東西便不對了）。」六祖：「還可修證否？」他說：「修證即不無（不能說不用修證），污染即不得（但不修證，就說被染污了，那也是不對的）。」六祖說：「只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是。吾亦如是。西方般若多羅祖師的預言說：從你的足下，出一馬駒，踏殺天下人。應在汝心，不須速說。」

在曹溪侍奉六祖又過了十五年，到了唐玄宗的開元二年（公元七一四年），他才又到南嶽衡山，寄住在般若寺。那時，距離安國師寂滅後七年——安國師活到一百二十八歲才寂滅。——以上年代，各種資料，均有出入，現在姑以《祖堂集》作根據，參合來講。

行思禪師

從小就出家爲僧的行思禪師，俗姓劉，廬陵（江西）人。自從曹溪得意以後，便住在江西吉州青原山的靜居寺，因此又叫他爲青原禪師。他初見六祖的時候，有一天問六祖說：「應當怎樣做，纔不落在級次中〔佛學顯教中進修聖賢程序的階次）？」六祖說：「你曾作什麼來？」他說：「聖諦亦不爲（聖人的境界也不爲）。」六祖便說：「那麼，你落在什麼階級？」他說：「聖諦尚不爲，何階級之有？」六祖因此便深深地器重他，叫他帶領大衆，作弟子們的首座。他在開元二十八年（公元七四○年）圓寂。

新語雲：看了這兩則公案的故事，要注意兩點。

（一）慧安國師的教育態度：懷讓與坦然二師同時向他參究，坦然能夠當下領會到，便知歸休。當時懷讓還沒有懂，他便叫他去曹溪見六祖慧能大師。因材施教，各有因緣，絕不加以絲毫的勉強。

（二）懷讓禪師，自十五歲出家學道，在年輕的時候，即努力苦修戒定，絕非一日也未治心修學，便得到言下頓悟的狂禪可比。後來見到六祖，從他參學了八年。在這八年中，更非只是悠悠盪盪，空閒地過日子，便可叫做學禪。到了他有所領悟以後，還依止六祖侍從了十五年，才離開住在南嶽的般若寺。在這樣漫長的三十年來的修學時光，他並非毫無修證就說已能禪道了。

現在一般研究禪宗的人，看看公案、語錄，欣賞一下那些機鋒上的奇言妙語，認爲禪便是如此而已，真有不知所云之感。

再說，行思禪師從小出家學道，經過六祖的作育以後，在曹溪作首座弟子多年，纔有後來的成就。總之，禪重在真參實證，真參實悟。如果在意識心境上，約略有些浮光掠影，便自認爲是悟道了，那隻好讓你去自誤了！

初唐時期的文化大勢

自唐太宗貞觀初期（公元六四○年），直到玄宗天寶（公元七五○年）前後的一百多年間，正是唐代文化的奠基和建立時期。大體說來，政治走上軌道，社會安定，農業社會的良好經濟制度，也已有了穩定的基礎。對外雖有部分的戰爭，但都在邊陲一帶，因爲交通不便，音聞困難，所以並未影響國內。一個資源豐富、幅員遼闊的大陸國家，如有半個世紀以上的安定，每戶人家經三代的勤勞努力，個個安居樂業，自然可想而知它的繁榮狀況。王摩詰所謂的「九天閶闔開宮殿，萬國衣冠拜冕旒。」那應該是初唐盛世的寫實，並非虛構。

在這樣的一個時代中，同時經唐太宗採用隋朝以來的考試取士規模，確立了「進士」出身的考試製度，他自詡謂「天下英雄，盡入彀中」，洋洋得意。事實上，也值得他得意，因爲天下安定，第一流智力的人才，只有趨向於文學的造詣而求取功名富貴了。

唐代文運的發達，與兩漢的成就，又有不同的精神。甚至，還可以說遠勝兩漢。但無論在任何時代中，智力才勇之士滿足或不滿足與生活攸關的功名富貴以外，只要一安靜下來，或受到某種因素的刺激，就進而有在現實思想學術之中，追求形而上的要求，這是必然的趨勢。尤其在安定的社會中，更會產生追求現實世界以外的遐思。因此初唐時期，除了文運的發展，佛學風氣的勃興，取代兩晉南北朝以來「玄學」的研究，也是事有必至，勢有固然。

其中自高宗以後，雖有武后掌握政權的一段變故，只是屬於宮闈內政的變亂，並未動搖國本。到了玄宗時代，又有安祿山一段變亂，好在爲時不久，又告平定。而且武后與玄宗的性格，不但愛好文學，又都是傾向於形上學和神祕學的好奇者。直接或間接對於佛學的培養，都是莫大的助緣。

唐初中國佛學的茁壯

律 宗：有南山道宣律師爲其翹楚。

天台宗：盛行於初唐到中唐時期。

華嚴宗：賢首（法藏）和尚與清涼（澄觀）國師，先後相繼執持牛耳。約自貞觀時期（公元六六○年）到先天（公元八四○年）年間。至於圭峯（宗密）大師，已屬晚唐間事。

密 宗：號稱開元三大士的善無畏、金剛智、不空三藏，都在此時躍登寶座，深受玄宗的信仰。這時善無畏和金剛智的東來，都從南海的廣東方面登陸。

淨土宗：由東晉以來，一直普入民間。

禪 宗：南能北秀的頓漸之說，也普遍流傳，已非梁、隋時代的隱隱約約，欲說還休的情況。

此外，在佛學方面，爲禪淨各宗所信奉的《楞嚴經》，也自初唐時期，從廣東方面傳譯到中國。

中國佛學的著作和分科判教（分析和歸納）的研究方法，也從此建立而興盛。

這時，韓愈的闢佛，李翱著的《復性書》都還沒有開始。

講學的講學，修證的修證，佛教和佛學的光芒，真是普遍蓋覆了東方的天下。

後世中國佛教源遠流長的功德，也可以說都是靠唐代佛教大師們的力量。前人種樹，後人乘涼。今天凡是講中國文化的，大致仍是託庇於祖宗的餘蔭，真是無限感慨系之。

一磚頭打出來的宗師

在這樣的文化潮流中，有人擺脫了文字學術的繮鎖，融匯了中印文化的大系，陶鑄了浩如煙海的經諭和疏鈔，脫開文人學士的習氣，只以民間平凡的語句動作，溝通了形上形下的妙諦，綜合了儒、道、佛三家的要旨，這實在是南宗禪的創作。

這個創作，固然由慧能六祖開其先河，但繼之而來的，應該便是懷讓禪師的傑作了。他用一塊磚頭塑造出一個曠代的宗師——馬祖。

事情的經過是這樣的：

懷讓禪師退居到南嶽以後，看到山中一個年輕的和尚，天天在坐禪——那個時候，並沒有什麼參話頭的事。所謂坐禪，是小乘禪觀的傳統方法和止觀法門的流緒。

懷讓禪師大概是把六祖轉告他印度般若多羅祖師的預言，牢記在心。所以也一心一意在找要經他手造就出來的得意弟子。

他看了這個年輕和尚一表人才，專心向道的志氣可嘉，認爲他就是可造之才了。因此拿了一塊磚頭，當着他打坐的地方，天天去磨磚。

年輕的馬祖和尚好奇了，他看了幾天，覺得這個老和尚很奇怪，爲什麼要天天來磨磚頭呢？便開口問他說：「老和尚，你磨磚做什麼啊？」

「磨磚爲了做個鏡子用。」老和尚答。

「真好玩！磚頭哪裏可能磨成鏡子用呢？」馬祖有點憐憫老和尚的愚癡了。

老和尚說：「噢！你在這裏做什麼啊？」

「打坐。」年輕的馬祖，很乾脆地回答。

「打坐做什麼啊？」老和尚問。

馬祖說：「打坐爲了要成佛。」

老和尚笑了，笑得很開心。馬祖被他笑得莫名其妙，瞪着眼睛看老和尚。

老和尚說：「你既然說磨磚不能做鏡，那麼打坐怎麼可以成佛呢？」

馬祖迷惘了！便很恭敬地問老和尚：「那麼，怎樣纔對呢？」

老和尚說：「譬如一輛牛車，要走要停的時候，你說：應該打牛？應該打車？」

這一棒，打醒了年輕馬祖的迷夢。

身子等於是一部車，心裏的思想等於是拖車的牛。打坐不動，好像車子是剎住了，可是牛還是不就範地在心中亂跳。那坐死了有什麼用？

在這裏，附帶說一個同樣性質，不同作用的故事，也便是懷讓禪師磨磚作鏡的翻版文章，在中國的花邊文學上，也是一個著名的公案。《潛確類書》記載：李白少年的時候，路上碰到一個老太婆，很專心地磨一支鐵杵。他好奇地問她作什麼用？老太婆告訴他是爲了作針用。李白因此心有所感，便發憤求學，纔有後來的成就。俗話所謂：「只要工夫深，鐵杵磨成針。」便由此而來。

南嶽懷讓輕輕易易地運用了「磨磚作鏡」，表達了南宗禪的教授法和佛學精要的革新作風，開啓了後來馬祖一生的「直指人心，見性成佛」的特殊風格。真是妙絕。你說他是啓發式的教育也好，刺激也好，教訓也好，那都由人自鬧，自去加鹽加醋吧！

馬祖的悟道，真的只憑這樣一個譬喻就行嗎？不然！懷讓大師這一作爲，只是點醒他當頭棒喝的開始。接着，他更進一步，要喚醒他的執迷不悟，便又向馬祖說：「你爲學坐禪？爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥。若學坐佛，佛非定相。於法無住，不可取捨，何爲之乎（你要怎麼辦）？汝若坐佛，卻是殺佛。佛若執坐相，非解脫理也。」

讓大師說到這裏，青年的馬祖和尚實在坐不住了，便從座位上站起來，正式禮拜請問：「怎樣用心，才契合於無相三昧？」

讓大師說：「你學心地法門，猶如下種。我說法譬如下雨。你緣合，故當見道。」

馬祖問：「老和尚，你說的見道，見個什麼道啊？道並非色相，怎樣才見得到呢？」

讓大師說：「心地法眼，能見於道，道本來便是無相三昧，也是從心地法門自見其道的。」

「那有成有壞嗎？」

讓大師說：「若契於道，無始無終，不成不壞，不聚不散，不長不短，不靜不亂，不急不緩。如果由此理會得透徹，應當名之爲道。」

同時，他又說了一個偈語：「心地含諸種，遇澤悉皆萌。三昧花無相，何壞復何成！」

新語雲：自漢末、魏、晉、南北朝到盛唐之間四五百年來的佛教，無論哪個宗派，只要注重實證的佛法，唯一的法門，都是以「制心一處」、「心緣一念」的禪觀爲主。

但一念專一，是不是治心的究竟？清淨是否就是心的本然？還是一個極大的問題。雖然有了後來「般若」、「唯識」等大乘的經論教理加以解說，但要融匯大小乘的實證法門，在當時，除了達摩禪以外，實在還無其他更好的捷徑。

馬祖的出家學佛，也是從學習禪靜而求佛道，那是正常的風規，一點沒錯。但一涉及融會大小乘佛法的心印，就需要有讓大師「點鐵成金」的一着而後可。讓大師力闢以靜坐爲禪道的錯誤，完全和六祖的作風一樣，這是對當時求道修證之徒的鍼砭，可是後世的學者，一點靜坐工夫都沒有，便拿坐禪非道的口頭禪以自解嘲，絕對是自誤而非自悟。俗語說「莫把雞毛當令箭」，固然不錯。但把令箭當雞毛的結果，尤其糟糕。

至於究竟如何，才如馬祖所問「契合於無相三昧的真諦」呢？且看下面一段問答。

另有一位大德問懷讓大師說：「如果把銅鏡熔鑄成人像以後，鏡的原來光明到哪裏去了？」

讓大師答：「譬如你作童子時候的相貌，現在到哪裏去了？」

又問：「那麼，何以鑄成了人像以後，不如以前那樣，可照明瞭呢？」

讓大師答：「雖然不會照明，但一點也謾他不得！」

附錄 禪的幽默

禪的幽默系譯自《笑禪錄》。潘遊龍原著的《笑禪錄》，是用禪家的手法，列舉古代的公案，重新參證。他用「笑」字的標題，是以輕鬆詼諧的姿態出現，要使人在一笑之間，悟到理趣，與金聖嘆的談禪方式，又別成一格。可惜胡適之不懂禪學，結果誤會《笑禪錄》是一部鄙視禪宗的書，所以引用它「打即不打，不打即打」來誣衊禪宗，反倒值得一笑了。

一

有一天，遵布衲師在清洗佛像，有人問：「這個被你這麼清洗，能洗出那個（指佛性）來麼？」遵布衲從容答說：「你把那個拿來我瞧瞧。」

《笑禪錄》雲：有一個人走在路上，肚子餓了，想騙碗飯喫，就到一家門口說：「我能把破了的針鼻孔補起來，只要你們給我些飯喫就好。」那家人聽了，就端出飯菜，又找了好些針孔破缺了的針出來。這位過路人安安穩穩地喫飽後，就一本正經地說：「你們把缺了的那邊針鼻子拿來，我要動手補了。」

頌曰：

那個那個，快去尋取，有垢則浴，有破則補。

若還尋不出來，我亦茫茫無主。

二

有一回舍多那尊者正要進鳩摩羅多的房間，羅多把門關了起來。舍多那在門外站了半天，房門還沒打開，於是在門上敲幾下，羅多說：「屋裏沒人。」舍多那問：「說沒人的是誰？」

《笑禪錄》雲：黃昏時分，有個秀才，看看附近沒有旅店可以過夜，就到路邊一戶人家，想借宿一夜。那家正好只有一個婦人，站在門內說：「對不起，我們家沒有人。」秀才說：「有你！」婦人急着說：「我家沒男人。」秀才說：「有我！」

頌曰：

舍內分明有個人，無端答應自相親。

扣門借宿非他也，爾我原來是一身。

三

臨濟對大衆說：「在我們這個肉團身上，有個居止無定位的真人，常常從頭面上出人，你們沒見過的，好好瞧瞧。」

有個出家人問：「居止無定位的真人是什麼？」臨濟從禪牀上下來，一把抓住這個人說：「說！說！」出家人正想開口，臨濟把手一放說：「沒有一定方位的真人是什麼幹矢橛。」

《笑禪錄》雲：有個人晚上想在廟裏借宿，就對裏面的出家人說：「我有個世世用不盡的寶物，想送給貴寺，但願你們不會嫌棄。」出家人便很熱誠地留此人過夜，而且非常恭敬地招待他。第二天早上廟裏的出家人找個話題，試探地問：「您那個世世用不盡的是什麼東西？」這位仁兄慢條斯理地指着佛前一掛破竹簾：「用這個做剔油燈的棒子，可以世世用不盡。」

頌曰：

人人有個用不盡，說出那值半文錢。

無位真人何處是，一燈不滅最玄玄。

四

《楞嚴經》雲：「縱滅一切見聞覺知，內守幽閒，猶爲法塵分別影事。」

《笑禪錄》雲：

有個禪師教一齋公，摒除所有外緣，閉目靜心打坐。結果，有一次坐到五更天快亮時，忽然想起某人某天借了一斗大麥沒還。於是就叫醒齋婆說：「果然不錯，禪師教我打坐太好了，否則這斗大麥就被人騙走了。」

頌曰：

兀坐靜思陳麥帳，何曾討得自如如。

若知諸相原非相，應物如同井轆轤。

五

《圓覺經》雲：「此無明者非實有體，如夢中人夢時非無，及至於醒，了無所得。」

《笑禪錄》雲：

有個呆子，夢見拾到一匹白布，緊緊地抱着。天一亮，頭沒梳，臉沒洗，就趕到染匠家，急急地嚷：「我有匹布，請你們染顏色。」染匠說：「你把布拿來。」這個呆子低頭一看，才恍然大悟地說：「唉呀！不對，原來是我昨晚做的夢。」

頌日：

這個人癡不當癡，有人夢布便縫衣。

更嗔布惡思羅綺，問是夢麼答曰非。

六

《金剛經》雲：「如來說有我者，則非有我。而凡夫之人以爲有我。」

《笑禪錄》雲：

有個夏天，一個秀才到廟中參拜某禪師，禪師坐着不起，秀才不以爲然地問他是何道理，這位禪師答：「我不起身便是起身。」秀才聽後，拿扇子往禪師頭上打了下去。禪師挨這一打，極爲懊惱，責問秀才。秀才面有得色地說：「我打你就是不打你。」

頌曰：

有我即無我，不起即是起。起來相見有何妨，而我見性尚無止。

秀才們，禪和子，那個真是自如如，莫弄嘴頭禪而已。

七

有人問藥山禪師：「怎麼樣才能不被外境迷惑？」藥山說：「任由外境來去，有什麼關係？」回說：「不會。」藥山就說：「什麼外境使你迷惑？」

《笑禪錄》雲：

許多少年聚在一塊兒喝酒，同時還有歌妓陪坐，其中只有首座上的一位長者，閉眉閉眼，規規矩矩地正襟危坐，不理會周圍的嬉鬧。酒會散後，歌妓向他索取酬賞，長者拂衣而起，生氣地說：「我根本連正眼都沒有看你呀！「歌妓一聽，用手抓着他說：「眼睛看的算什麼？閉着眼睛想的，才更厲害！「

頌日：

水澆鴨背風過樹，佛子宜作如是觀。

何妨對境心數起，閉目不窺一公案。

八

《起信論》雲：「迷人依方故迷，若離於方，則無有迷，衆生亦爾。」

《笑禪錄》雲：

某縣裏有個羅文學，想坐船順流到荊州，於是叫一個傻傭人搖槳，但是這個傭人卻說：「我不搖第一把槳。」文學聽了覺得非常不解，傻傭人解釋道：「我怕不認得路。」

頌曰：

岸夾輕舟行似馳，只因方所自生疑。

海天空闊無人境，星落風平去問誰。

又曰：

但得梢公把柁正，何愁蕩槳不悠悠。

任他風雨和江湧，穩坐船頭看浪頭。