

神秀和尚示語試釋

劉楚華

香港浸會大學中文系

緒言

自二十世紀初，敦煌禪籍發現之後，先有胡適、鈴木大拙等揭起三十年代禪宗史研究熱潮，其後隨著敦煌禪宗文籍的整理發表，學界對八至九世紀間禪宗南北爭法的實情，尤其是初期禪宗發展及《壇經》形成等問題，逐漸有全面認識。¹

史料說明，達摩禪發展到七世紀末「東山法門」漸成大宗，弘忍（-674）傳十弟子，其中神秀（606-706）一支最為顯貴，被尊為「兩京法主，三帝法師」，而慧能則是一支突起新軍。禪宗發展至能秀歿後二、三十年，其弟子一代競爭漸烈，慧能弟子神會於開元二十年（732）在滑台無遮大會上，指神秀一系「師承是傍，法門是漸」，欲確立慧能頓門為正統。自是正式出現所謂南能北秀對峙、頓漸二門法統之爭。² 我們就現存最古的敦煌本《壇經》所見，³ 慧能（638-713）的思想重要特色在修行的簡易化：批評神秀「看心、

¹ 上世紀 20-80 年代，日本禪學研究先進，主要成就在整理校錄大量敦煌禪宗文籍，學者如：矢吹慶輝、忽滑谷伏夫、關口真大、宇井伯壽等分別對早期禪宗文獻、理論及歷史研究均有貢獻。關於早期禪宗及神秀一支開法的文獻，早在上世紀 30 年代，鈴木大拙：《禪思想史研究》（見《鈴木大拙全集》第三編，東京：岩波 1968）；宇井伯壽曾經整理，刊於《禪宗史研究》第一冊，附錄「北宗殘簡」（京都：岩波書店：昭和 14 年）。後繼者如田中良昭：《敦煌禪宗文獻之研究》（東京：大東 1983），柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》，（見《柳田聖山集》第六卷，京都：法藏館，2000 年 1 月）。台灣印順法師：《中國禪宗史》（台北：正文 1971），近十年冉雲華有所補充，見其〈敦煌卷中的兩份北宗禪書〉、〈北宗禪籍拾遺——記寂和尚偈〉，見《中國禪學研究論集》（台北：東初 1990）。

² 見神會：《菩提達磨南宗定是非論》，收於胡適校寫：《神會和尚遺集》（台北：胡適紀念館，1968）。

³ 經過一世紀的研究，學者已認識到《壇經》有一段形成演變的歷史，它反映南宗禪發展的過程，長期通行的元代宗寶本《壇經》是改編的版本，有後人附加的成分，而敦煌本壇經，是現存最古壇經，最能反映慧能的思想及南宗禪開創階段的真實情況。今存第一種：英藏本 S.5475《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經 六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經一卷 兼受無相戒》，《大正藏》85 冊 2007 號收錄矢吹慶輝校本。第二種：北京圖書館藏 8024 號。第三種：敦煌市博物館 077，《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經

看淨」的坐禪法，慧能不強調坐禪，也不提倡讀經，主張自修自悟自可成佛的「無相戒」法，強調人人本具佛性，自性清淨，且與見聞覺知的識心活動全無分別，主張一悟即至佛地、不設次第的自性頓修法門。如此簡捷的禪風，使禪宗進一步普及化，至八世紀中迅速傳播，南宗完全取代了神秀一脈，成為影響中國最深遠的佛教宗派之一。

另一方面，透過初期禪宗史料，我們發現慧能對待文字語言的某些觀點，與神秀基本理念相通。此中可以涉及二層，一是對經典教說的態度，一是開法施教時的語言運用。離言默證本是大乘通義，非禪宗獨有，惟其特重「默悟」及對經說、文字權威的反動傾向，至唐初已受到佛教界重視。就施教方面說，早期禪師均承自「東山法門」傳統授法，隨著禪宗發展階段及宗派偏尚，個別禪師有不同的言說風格。弘忍門下弟子，有依《楞伽經》義的，有依《般若經》義的，同樣強調默悟由心，離言說相。⁴所謂離言說相，並不是完全摒棄文字，而是活潑地運用文字。至八世紀以後的禪宗特標「不立文字，教外別傳」旗號，指不依文字語言而可證悟佛所悟的境界，此境界既非語言所能說明，惟在文字之外以心傳心。歷代禪師同稱，此心即由達摩祖師直接默付弟子，且代代相承。而南北宗在語言應用方面的靈活取態亦無重大分歧，正如宗密所說：

經是佛語，禪是佛意，諸佛心口必不相違，諸祖相承根本是佛……達摩受法天竺，躬至中華，見此方學人，多未得法，唯以名數為解，事相為行。欲令知月不在指，法是我心，但以心傳心，不立文字。顯宗破執，故有斯言，非離文字說解脫也。

所言默者，唯默知之，非總不言，六代相傳，皆如此也。⁵

《壇經》記慧能教弟子向人說法，靈活運用語言，其基本精神如下：

一卷》，已校刊的有楊曾文校：《敦煌新本六祖壇經》（上海古籍 1993），榮新江、鄧文寬錄校本，見《敦煌本禪籍錄校》，敦煌文獻分類錄校叢刊，（江蘇古籍 1998）。

⁴ 北宗神秀不專用一經。張說：〈荊州玉泉寺大通禪師碑銘并序〉謂神秀「持奉楞伽遞為心要」（《全唐文》231）。淨覺：〈楞伽師資記〉記神秀答武則天問所依經典，謂「文殊般若經一行三昧」。神秀在經義依據上，一方面承東山傳統依楞伽，而兼用般若。南宗慧能則重視《般若經》，敦煌本《壇經》即以此經入標題。二部經典的語言見解，與大乘基本教義取向相同。

⁵ 宗密：〈禪源諸詮集都序〉，《大正藏》21冊 2015號，頁400。

吾教汝說法，不失本宗。舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊。說一切法，莫離於性相。若有人問法，出語盡雙，皆取對法，來去相因，究竟二法盡除，更無去處……

此三十六對法，解用通一切經，出入即離兩邊。如何自性起用三十六對？共人言語，出外於相離相，入內於空離空。著空則惟長無明，著相即惟長邪見。謗法，直言不用文字，既云不用文字，人不合言語；言語即是文字。⁶
自性上說空，正語言本性不空。迷人自惑，語言除故。

慧能強調說法弘道，不可能完全排除文字功用，惟遵守不落兩邊的中道原則，才是真正通達的用語態度。慧能門下施教方式更為多樣，都是直指本心的施教法。懷讓、道壹一支，偏向運用活潑語言接引弟子。師家或為觸發學人悟性真機、或作參禪指示、或檢驗悟境深淺，乃隨機發言，其間機鋒交接，如同電光火石，或超出言詮、或反乎常理，其中況味惟師徒自知，外人難解。五代宋初，禪宗開始系統地結集禪師開法時實況，出現所謂語錄，指弟子記禪師日常開法示語，蒐集成的記錄。入宋後語錄更大行，禪宗叢林更設書記制度，有系統地進行編集，彙編者會為其中難明的話語附加說明，有所謂「拈問」、「頌古」、「唱題」、「垂示」、「提誨」、「擊節」之類，讓後學去參悟。現存公案書中不少具有參考價值的啟悟施法，或以喻語暗示，或以文字以外的動作符號，揚眉瞬目、棒喝拳打等法，常為後繼師家所重覆引用。十至十一世紀，禪宗已累積了大量自家特有的公案文字，這些連篇累帙的禪語錄，也較為近代研究者所關注，學者在這方面的整理已頗見成績。⁷

我們試由宋代的公案禪往前追溯到中唐以前，禪宗南北還未至勢成水火之時，檢視禪史料中的南能北秀說法紀錄，所使用的語言多質實素樸。例如敦煌本《壇經》，可能是最接近慧能開法實況的紀錄，較後出本壇經為簡略，所記具機鋒的問答對應，僅有三處：一是「佛性無南北」、二是回應神秀的「呈心法偈」、三是神會問「見不見」被打。稍後成立的〈曹溪大師別傳〉則多添增了慧能回應無盡藏尼的「佛性非關文字」、在東山回應弘忍「袈裟何為」及在制旨寺回應「風動幡動」說等多條記載。唐末五代編的《祖堂集》所收〈惠能和尚傳〉除增加「我不會佛法」和「豎拂子示空理」兩條之外，

⁶ 楊曾文校：《敦煌新本六祖壇經》，頁 56-59（上海古籍，1993）。

⁷ 如柳田聖山：《語錄の歴史——禪文獻の成立史的研究》（京都：《東京學報》57 期）。
田中良昭、篠原壽雄編：《敦煌佛典と禪》，講座敦煌 8 卷（東京：大東出版社，1980）。

還添附解疑作用的「問拈」。上述所錄的答問、原來的語境、師徒交鋒的機緣等，本非外人可知，而後世編彙傳記、語錄的人，往往加入己意評唱，故常出現載錄之間相互矛盾的情況。儘管如此，慧能在說法開示、傳付弟子的過程中，曾運用應機而說的語言策略，這是可以確定的。

然而應機說法並非慧能所獨創，不獨北宗神秀用之，弘忍東山法門下用之。據歷代禪宗的說法，對經典文字既「反動」又「超越利用」的態度，本來傳自初祖達摩，只為各自機緣不同，亦因師家施教風格而有實際差異罷了。以下試就敦煌北宗禪史料，觀察神秀開法用語的實況。

敦煌禪宗史料中，有關神秀的文獻大分兩種。

第一種，神秀授禪開法實錄〈大乘五方便〉，先後經宇井伯壽、鈴木大拙及柳田聖山等日本學者的整理。⁸學界自是打破長期以來禪宗史上只由南宗單方面評論的局面，並得以全面認識神秀禪風，證實了禪宗史上的若干疑點，主要是：其一，神秀的授禪實錄說明他承傳弘忍看淨坐禪之法，的確是「東山」禪法的保守者。其二，神秀說法用「方便通經」，立五方便門，依五種經論說教，儘管強調一種脫離佛經原義的自由解經法，他與東山門下其他弟子比較，尤其與慧能一支比較，顯然具較強的「教說」傾向。此兩點神秀開法特色，到了神秀弟子競爭的一代，漸成為南北論戰中備受攻擊的焦點。

第二種，早期禪宗史傳，杜朮撰〈傳法寶記〉（753）一卷，及淨覺（683-750？）撰〈楞伽師資記〉。⁹二篇均為記傳體，學者一般認為最晚成立於八世紀初，約 730 年以前，此時期弘忍弟子一代正在建立禪門祖師的傳承譜系，並容許開放法門，二記作者都認同神秀為弘忍門下合法正傳之一，並納入譜系，為之立傳。所記祖師禪法，具有明顯的早期禪宗思想特點—綜合多方面思想而特重楞伽經。杜朮為弘忍門下法如（637-689）之俗家弟子，淨覺則先受學神秀禪法，於神秀死後追隨玄曠，又皈依為傳燈弟子，繼玄曠的〈楞伽人法志〉續撰〈楞伽師資記〉。二人均轉學多師，曾得到神秀親自

⁸ 敦煌卷〈大乘五方便〉或題〈大乘無生方便門〉，有多種異本，主要有法藏P.2058，P.2270，英藏S.2503及北京生字24號。最早的校印本見《大正藏》85冊2834號，及宇井伯壽：《禪宗史研究》之〈北宗殘簡〉（東京：岩波書局1939）。可參考鈴木大拙：《禪思想史研究》（岩波1968）；柳田聖山，〈初期禪宗史書の研究〉（京都：法藏1967）；及胡適：〈神會和尚遺集〉（上海：1930，台北：1968）；印順：《中國禪宗史》（嘉義：1972）。

⁹ 淨覺：《楞伽師資記并序》（713-716），原敦煌卷S.2054，收於《大正藏》85冊，2837號；宇井伯壽校本見錄：《禪宗史研究》。杜朮：《傳法寶記并序》（-753？）《大正藏》85冊，2838號。柳田聖山：《初期禪宗史書の研究》第二章有考証，並附錄文獻，見《柳田聖山集》第六卷（京都：法藏館，2000年）。

開示，他們所記七世紀末八世紀初東山法門下的實況，是最可信的早期禪宗史料。

值得注意者，兩篇作者各在序言中頗用筆墨申論語言與真如佛理的微妙關係，一致強調「至道無言，言則乖至」，主張「默證真如，遠離文字妄想」。杜朮〈傳法寶記〉序云：

自達摩之後，師資開道，皆善以方便，取證於心，隨所發言，略無繫說。……

若乎超悟相承者，既得之於心，則無所容聲矣，何言語文字，措其間哉。

淨覺〈楞伽師資記〉序則云：

……至道無言，言則乖至，雖以性擬本，無本可稱，空自無言，非心行處。

聖心微隱，絕解絕知，大覺冥冥，無言無說。法華經云，諸法寂滅相，不

可以言宣也。無法可說，無心可言。自性空閑，返歸於本，本者道也。

二傳又引證歷代祖師授法用語，強調他們隨機啓化、活用語言工具的施教風格。二傳比較，又以〈楞伽師資記〉所記較詳，在每位祖師傳記末端，附若干則語錄，類似後世禪師開法示語。弘忍及其弟子玄曠、神秀等對話至詳，可能是最接近事實的記錄。其中神秀言論內容，又與其他北宗文獻如敦煌〈大乘五方便〉、張說所撰〈荊州玉泉寺大通禪師碑并序〉、六祖《壇經》及南宗神會《南宗定是非論》中所述神秀禪法內容頗為一致，當較可信。

〈楞伽師資記〉附錄諸師話語的部份，附於述傳文本之末，獨立存在，文字質樸，記錄簡略，而且語氣不連貫，缺乏處境說明，以致詳情難於深究。神秀傳後的語錄，有些是沒首沒尾的片語隻言，記作「大師云……又云……又云……」，這一連串的問語，或有問無答，或自問自答，或舉喻發問、或指物而問，大多是不完整的對話，其中即使較完整的陳述句也極其簡短，說明早期禪宗史的作者載錄風格一扼要摘錄師家示語，取其典型，如實記文，不添枝葉，不似後世成熟的禪宗語錄體，滲入大量編者個人意見。早期禪宗史料中的零篇斷語如《楞伽師資記》所錄的話語，有可能是成熟的語錄體形成以前的原始形態，它反映語錄歷史過程中的初階段現象。

由於神秀語錄過簡，解讀上存在一定困難，過去禪宗史家止於校記文本，未曾詳解。本文嘗試作進一步的探釋工作，主要檢視《楞伽師資記》神秀的話語，參照上述早期禪史料及存見的北宗文獻，試圖透過神秀的開法示語，一窺他的語言應用的風格。《楞伽師資記》記神秀示寂前遺囑一則，於傳末附話語十四則，合計十五則。下文為論述方便，不依原文次序，分三類

另行排列。¹⁰

(一)「看心看淨」、「攝心入定」

神秀寂後，張說爲撰〈荊州玉泉寺大通禪師碑並序〉，概述其開法風格如下：

爾其開法大略、則專念以息想、極力以攝心。其入也品均凡聖，其到也行無前後。趣定之前萬緣盡閉，發慧之後一切皆如。持奉楞伽，遞為心要。

11

印度傳統禪法，引導修行者入定途徑很多，如觀一物、想一處、唸佛名、數息等……其原理不外乎集中於對一種知覺活動的觀察開始，繼而專注於息止攀結外緣的妄想，收攝自心直到進入禪定的狀態，入定然後得慧，自見佛性真如。神秀承東山禪法，修道主要在攝心息想，由定發慧。禪師開法教人坐禪，用啓發性示語引領學人收攝妄想，以下淨覺所摘語錄，反映神秀典型的開法特色：

○「又云：此心有心不？心是何心？」

○「又云：見色有色不？色是何色？」

以上兩條可合爲一組，皆從見聞覺知觀察出發，引學人對知覺主體與知覺對象關係的質疑：此心之能知主體、此見聞覺識的活動、此色聲客塵是真實的嗎？

相同內容的示語見於神秀〈大乘五方便〉的篇首開法部份，神秀依照唐初各宗派頗相類的次序，首先依儀式次第：發四弘願、受三歸依、問五能、懺悔、受菩薩戒。¹²其次，領眾結跏趺坐，靜坐一會後，禪師發言引導門人「看心」、「看淨」，其實況如下：

和言：一切相總不得取，所以金剛經云：凡所有相皆是虛妄。看心若淨，名淨心地。莫卷縮身心，舒展身心。放曠遠看，平等看，盡虛空看。

和問言：見何物？

(弟)子云：一物不見。

¹⁰ 原文見篇末附錄。

¹¹ 見《全唐文》卷 231，參考山崎宏：〈唐荊州玉泉寺大通禪師神秀考〉，見《結城教授紀念佛教思想史論集》（東京 1964）。

¹² 可比較神秀開法、慧能開壇，爲唐初諸宗開法授菩薩戒儀式，參考田中良昭：〈初期禪宗の戒律—授菩薩戒儀中心〉，見《宗教研究》11 期，1969 年 3 月。

和：看淨細細看，即用淨心眼無邊無涯際遠看。

和言：無障礙看。

和問：見何物？

答：一物不見。

和：向前遠看，向後遠看，四維上下，一時平等看，盡虛空看，長有淨心眼看，莫間斷亦不限多少看。使得者然，身心調用無障礙。」

（敦煌卷 S.2503〈大乘無生方便門〉）

神秀引弟子調伏身心，靜坐一回後，說法開示佛義：

是沒是佛？佛心清淨，離有離無。身心不起，常守真心。……心不起，心真如，色不起，色真如……心色俱離即無一物，是大菩提樹。（同上）

此段文記中的和尚語，是禪師向正在靜坐的眾弟子作的提示，間中有問句式提示，可能是授法過程中形式化的提問，而弟子的答應，也可能是形式化的回應。

早期禪法教人靜坐，專注於收攝意念，調伏身心，乃至於看色而不見色、聽聲而不聞聲，一切外相都不取，寂然清淨，由此入定、生慧、證佛心，終得解脫。眼見色，耳聞聲，皆知覺活動，學習修定的過程中，有所見即是著相，即是攀緣妄見。〈楞伽師資記〉求那跋陀羅傳，引述了好幾段經文，論證此「見而不見」入路方法的經典依據：

《大品經》云：諸佛五眼觀眾生心及一切法畢竟不見。《華嚴經》云：無見乃能見。《思益經》云：非眼所見，非耳鼻舌身意識所知，但應隨如相見……《禪決》曰：蝙蝠角鴟晝不見物，夜見物者，皆是妄想顛倒故也。

¹³

〈楞伽師資記〉又錄神秀以前的禪師引導學人坐禪，以「看心」法為入路，反觀自己身心，並記下類似的問句式提示語：

菩提達摩禪師又云：「此身有不？身是何身？」

道信禪師云：「或可諦看，心即得明淨。」

「又常觀自身，空淨如影，可見不得……如眼見物時，眼中無有物……鼻舌諸根等，其義亦復然。知眼本來空，凡所見色者，須知是他色，耳聞聲

¹³ 楞伽宗奉《楞伽經》為宗旨，〈楞伽師資記〉的宗門譜系，奉《楞伽阿跋多羅寶經》的譯者，宋求那跋陀羅為初祖，菩提達摩為第二代大師。

時，知是他聲，鼻聞香時，知是他香……如此觀察知，是為觀空寂，見色知是不受色，不受色即是空。空即無相，無相即無作。此見解脫門，學者得解脫，諸根例如此。」

「若初覺坐禪時，於一靜處，真觀身心，四大五陰眼耳鼻舌身意，及貪嗔癡為善若惡，若怨若親，若凡若聖，及至一切諸狀，應當觀察，從本以來空寂，不生不滅，平等無二。」

「看心」法，是坐禪初入法門之一種，並非唯一途徑，故可以「不看」，也「不必不看」，視乎師法，因人施教，最終目的在證見心體清明。〈楞伽師資記〉道信禪師傳，就言教方法錄下的這一段話，說明悟解過程因人根緣差別，取悟有先後不同，但最終所悟境地為心性清淨，當無有差別：

（問）：云何能得悟解法相，心得明淨？

信云：「亦不念佛，亦不捉心，亦不看心，亦不計心，亦不思惟，亦不觀行……獨一清淨究竟處，心自明淨。或可諦看，心即得明淨，心如明鏡。或可一年心更明淨，或可三五年心更明淨，或可因人為說即悟解，或可永不須說得解。經道：眾生心性，譬如寶珠沒水，水濁珠隱，水清珠顯…眾生不悟心性本來常清淨，故為學者取悟不同，有如此差別。今略出根緣不同，為人師者，善須識別。」

惟後來慧能所批評的正是此「看心」法，《壇經》說：

若言看心，心元是妄，妄如幻故，無所看也。若言看淨，人性本淨。為妄念故，蓋覆真如，離妄念，本性淨。不見自性本淨，起心看淨，却生淨妄……看心看淨，却是障道因緣。

善知識，見自性自淨，自修自作自性法身，自行佛行，自作自成佛道。¹⁴

慧能反對將自有的「佛性」與「心識」活動對立，不主張在修行上作任何階段次第，提出更簡捷的自性自悟自修的頓法。在這一點上，禪宗判分南北頓漸二門。慧能弟子神會（684-758），乃直指北秀禪法「凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內證」入路是漸門。評論中所見的南北差異，正反映慧能禪的為當時禪宗發展之新方向。

其後以判教法評論禪宗派別的宗密（780-841），就把神秀派為「息妄修心宗」，所用的是「密意依性說相教」，漸修頓悟法，判慧能為「直顯心性宗」，

¹⁴ 見敦煌《壇經》楊曾文校本，頁 18-20。

用「顯示真心即性教」，屬頓悟頓修法。¹⁵宗密以調和論點出發，認為北秀漸門「息妄看淨」，南能頓法直顯心性，惟各量習性，修禪者可坐可不坐，默知者亦非總不言，各種方法，都是達摩祖師禪法所容許的，都隨機宜而施教。儘管北宗非無默悟，後來南宗亦不盡棄默坐，而前者偏向「看淨」「看淨」的次第設施，被後者呵評為「淨妄」，的確是南北二宗施教風格差異的標誌。

與〈楞伽師資記〉同屬於楞伽宗系統的〈傳法寶記〉，形容達摩禪法為「頓令其心，直入法界」的頓教，亦有類同「看淨」「看心」的教法。杜朮論云：

天竺達摩，褰裳導迷，息其言語，離其經論。……及忍、如、大通之世，
則法門大啟，根機不擇，齊速念佛名，令淨心，密來自呈。

可知達摩宗風傳至弘忍、神秀，以「淨心」教人入定，是一貫相承的入門方法。

上文說過，神秀開法先讓學人「看」，然後引他們進入「看而不見、聽而不聞」的定境。查〈大乘五方便〉之第二「開智慧門」，神秀解說「由定發慧」之前，先打木一聲，問：

聞聲不？聞，不動。此不動，是從定發慧方便，是開慧門。

這種界別定慧的概念分析和理論設施，固然被南宗抨擊，慧能認為不必作定慧分別，既然在理論上「定慧體一不二，即定是慧體，即慧是定用」，更不應在修行入路上設立動與不動、先定後慧的障礙。然而，就神秀來說，先後是施教上的次第方便，靜坐至「聞而不動」是趨向入定的修行階梯，即是由聲色的障縛，過渡到超越聲色、證得自性的實踐過程。

○「又云：汝聞打鐘聲，打時有，未打時有，聲是何聲？」

○「又云：打鐘聲只在寺內有，十方世界，亦有鐘聲不？」

○「又云：未見時見，見時見更見」。

此中「打鐘聲」，似與〈大乘五方便〉開法實錄中「擊木聲」使用情況又不同。此「聞鐘」是語義反常識、非理性的問句，彼「打木」由聞聲不動說「由定發慧」為陳述性、教說性的提示語。可以想像，神秀示法也不完全只是教說性的，他對語言的使用十分警覺，能用多元的施教方法，靈活隨機。可惜，淨覺的記載太簡單，神秀在什麼情景下提問？弟子如何答應？學人之

¹⁵ 宗密：《禪源諸詮集都序》，同上註 5。

中會有只默而不語、或者回一個「何曾有聲」、「聲何曾有無落處」、「何曾有見」之類的反詰嗎？不得而知。

刻意用難解難知、顛覆見聞覺知、截斷常識思路的提問教法，經常見於十世紀後的禪公案語錄，例如《碧巖錄》「龐居士好雪片片」條：

龐居士……指空中雪云：「好雪片片，不落別處。」時有全禪客云：「落在什麼處？」士打一掌，全云：「居士也不得草草。」士云：「汝怎麼稱禪客，閻老子未放汝在。」全云：「居士作麼生？」士又打一掌，云：「眼見如盲，口說如啞」。¹⁶

雪花片片，眼前自然好風光，沒有他意，全禪客不領會，追問落處，即是起計度心，落在言詮。居士打一掌未悟，再打還要再問，被居士責打，謂眼前風光視而不見是如盲，口說發言而似啞，以妄想自縛，始終不曾掙脫言語束縛。又同集四十六則公案「鏡清雨滴聲」：

舉鏡清問：「僧門外是什麼聲？」僧云：「雨滴聲。」清云：「眾生顛倒，迷已逐物。」

（垂示）……衲僧家於這裏透得去，聲色堆裏不妨自由，若透不得，便被聲色所拘。¹⁷

儘管我們無從確証神秀示語中近乎反智的提問，與後世禪公案的示語，是否有前後相承的關係，神秀施法時曾運用類似「截斷眾流」式的話語，那是可以肯定的。實際上，據〈楞伽師資記〉，神秀以前諸師亦曾運用同類的示語，我們將會下文再討論。

（二）方便通經

早期禪宗一直強調淨坐修行，初祖不依文字經典的宗風，到了唐初有所開放，受到天台華嚴兩大宗派依經立論的影響，禪師開始也引用經典，奉《楞伽經》為宗旨，一面強調「依義不依語」的取向，另一方面，在重視經典的時代氛圍下，又不容只依一經而排除其他經義。據〈楞伽師資記〉，諸師之中道信禪師引經最多。風儀中神秀到玉泉寺開法時，值法相宗大盛，晚年應則天召入京時，法藏已出新譯華嚴經，在濃重的說經風氣下，神秀不得不廣引經教，又要不失「離文字」傳統，故特標「方便」解經法，強調文字是通

¹⁶ 《碧巖錄》卷五，42 則，見《大正藏》48 冊 2003 號，頁 179。

¹⁷ 同上註，頁 182。

向真如的方便、工具，是利便眾生的權宜手段，故不據經家的章句傳統，靈活地借用經文，隨機比況，類推引伸，自由發揮，意在用文字而不為文字縛，形成禪宗別具一格的解經傳統。

神秀所謂「五方便通經」，分五門說明禪者的修學內容，引用五種經，一、即依起信論立「離念門」，二、依法華經「開智慧門」，三、依維摩經「示不思議解脫門」，四、依思益經「明諸法正性門」，五、依華嚴經立「了無異自然無礙解脫門」。相對於有經籍訓練的神秀，慧能無疑較少引經說教，然而《壇經》亦自由解說般若金剛、法華、維摩，及後，南宗的後繼者逐步強化此種自由傾向，並發展出如保唐宗般，極端地廢除一切經教的宗派。

○「大師云：涅槃經說善解一字，名曰律師。文出經中，證在中內。」

熟習戒律，通達法律文字句義，善於辯解並堅持戒律者名為律師。然而解釋經典文句的終極意義在覺悟佛法，而覺悟的關鍵在從自心見證佛性。一切文字解說只是第二義，見證佛法為第一義。下面一段記載，說明秀門傳法弟子普寂禪師，開法亦繼承五方便門，強調不要執著師說文字，應注重學人親修悟證：

「文字語言，徒勞施設，從師而學，悟不由師，文在經中，證在心內。攢智慧火，去苦樂水，求淨佛國……清淨為西方，去淨亂名中國。法海無量，行之在言，得意而去言，一言而不用，如此了了知，是名得佛意……」¹⁸

○「我之道法，總會歸體用兩字。亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。」

○「又云：瓔珞經云，菩薩照寂、佛寂照。」

前文已論及神秀開法之前的「看心」引導，是攝心息妄的入路方法，最終目的在證明本心是佛。此二則話語見於《大乘五方便》第一門，是神秀禪學理論的總述，引《起信論》一心二門的體用關係（一為真如本體，一為生滅現象），借以說明禪家所言佛心與見聞覺知，也是同一心的體用兩面，是寂照不二、體用如一的關係，故神秀曰「離念名體，見聞覺知是用，寂而常用，用而常寂，即用即寂」。¹⁹他所說的體用二字，是求法的雙重玄妙法門，

¹⁸ 〈師資七祖方便五門〉，原日本藏敦煌卷，見錄鈴木大拙：《禪思想史研究》第二，頁480。

¹⁹ 敦煌卷S.2503《大乘無生方便門》第一門：「……體用分明。離念名體，見聞覺知是用。寂而常用，用而常寂，即用即寂。離相名寂，寂照照寂。寂照者，因性起相。照寂者，攝相歸性。舒則彌輪（淪）法界，卷則總在於毛端。吐納分明，神用自在。徵身心既空，誰吐誰納？身心空無吐納，即與無為合，啓無為、達實相。身心空善迴向，迴向菩提、證真常樂。常對境界，

像佛陀轉法輪般，能令學禪者得道、俾由菩提道而證得涅槃果。真心離念，當體空寂，而有觀照作用，故謂「佛寂照」；照鑒十方，作用無窮，而妙合真寂本體，故曰「菩薩照寂」。

○「又云：芥子入須彌，須彌入芥子也。」

須彌山大而不動，難於超越，芥子極小，難於容物。《維摩詰所說經》「不思議品第六」云：「唯應度者，乃見須彌入芥子中，名不思議解脫法門」。極大之須彌山能入極小之芥子之中，此超越大小、無增減、無差別的見解，唯度者能知。²⁰神秀於第一門說身心不起，如如不動以入定，第二門說由定開慧門。至第三門，用此經之不思議解脫，指修禪者得慧解脫，達到不「心不思、口不議」、無有分別、通達無礙的徹悟境地。就禪師說法時具體內容的需要，可以自由地以「心」、「口」拆解「不思議」詞義，與經文原義不同。此種說法解經的隨機性，是典型的神秀方便通經風格，見〈大乘五方便〉第三「顯不思議法」門。²¹

後來雲門宗亦有「須彌山」公案，有僧問雲門文偃：「不起一念還有過也無？」雲門云：「須彌山」。²²起念是過，不起念是須彌入芥子，但某僧提出「有過也無」之間，卻是起了妄想，作有過無過的差別，落入對立二邊，其過大如須彌山。雲門的回答旨在叫該僧離開二邊。「大乘五方便」中引須彌山說不思議境，是為師者單方面向學者示法，師徒中間沒有往來呼應，而且分門次第，解說性強，與後來雲門案的機緣不盡相同。惟以須彌入芥子，譬喻超越有無分別悟境的作法，神秀示語中已有用之。

○「又云：涅槃經說，有無邊身菩薩，從東方來。菩薩身既無邊際，云何更從東方來？何故不從西方來？南方北方來？可即不得也。」

心無所著。身心兩法染淨依，有念無量恒沙煩惱依，離念無量恒沙功德依，恒沙功德是淨依。是沒是法身？是沒是依？身心離念是法身，由離念故，轉無量恒沙生滅，成無量恒沙功德。」見《大正藏》85 冊，2834 號，頁 1274。

²⁰ 見《大正藏》14 冊 475 號，頁 546。

²¹ 敦煌卷 S2503，《大乘無生方便門》：「維摩詰言：唯舍利子弗聞諸佛菩薩有解脫名不可思議。問：是沒是不思不議？答：心不思口不議，心不思心如，心離繫縛，心得解脫。口不議，色如，色離繫縛，色得解脫。心色俱離繫縛，是名不可思議解脫，若菩薩住是解脫者。以（已）須彌之高廣納於芥子中，無所增減，須彌山王本相如故。問：是沒是須彌納芥子中無所增減？答：須彌是色，芥子亦是色。心不思，心如。須彌芥子俱是，色如。同一如相無所增減，須彌山王本相如故，唯應度者乃見。須彌入芥子中無所增減須彌山王本相如故。作沒生 答：須彌不減芥子本（不）相如，所無增減，是名須彌山王本相如故。」《大正藏》85 冊 2834 號，頁 1277。

²² 《萬松老人評唱天童和尚頌古從容庵錄》卷二，見《大正藏》48 冊 2004 號，頁 239。

《大涅槃經》卷一說佛將寂滅，四方眾生來集，五十二種眾生之中，先有無邊身菩薩及其眷屬從東方來供養，是時眾生悉見菩薩身變化，現出美妙的佛世界。其後南西北各方都有無量無邊身菩薩同來會集供養。²³此則話語可能是神秀說法解經的片斷，推測大意可能在打破常識中四方、來去的觀念，學人若認識中出現對立、或取其一邊，即是執著。所以說「可即不得也」。這是一則很有激發性的問語，正合慧能「出沒即離兩邊」通經法，亦類後世公案禪家直撥真機的問法。惟從此則問語的形式看，神秀似在自問自答。至於北宗示法通經時，師徒間是否也存在針鋒相對的交流，不完整的零星片斷，無從得知。

（三）指物問義，就事而証

佛家說理本來巧用譬喻，取常見事物實例中顯著特性，透過類推、比較以說明義理。例如著名的維摩「十喻」，以聚沫、夢幻、泡影喻人身虛空不實之理，其所運用的方法主要是邏輯上的類比推理原則。也有些譬喻命題，可以合於因明學上的演繹推理原則。禪家說法與常見的用喻法不同，近取身邊事物提示學人，而目的則是打斷一切邏輯法則，總是違反理性、背逆常識，為的是用直覺體悟，指向心源，早期楞伽禪師已用之。據〈楞伽師資記〉，求那跋陀羅指樹葉而問：

又云：從師而學，悟不由師，凡教人智慧，未嘗說此。就事而徵，指樹葉，
是何物。

菩提達摩指身而証：

大師又指事問義，但指一物，**喚作何物？**眾物皆問之，迴換物名，變易問之。

又云：此身有不，身是何身？

弘忍指物而問、著火問長短：

問曰汝今知我心不？玄曠奉答不知，大師乃手撫十方，一一述所證心已……

大師云，有一口屋，滿中總是糞穢草土，**是何物？**

又云掃除卻糞穢，草土併當盡，一物亦無，**是何物？**……

²³ 《大般涅槃經》卷一，見《大正藏》12冊375號，頁610。

又云，爾正證大法身時，阿誰見證？……」

又將火著，一長一短並著，問：若箇長，若箇短也？

神秀禪師開法，導人看心，每問「見何物」眾答「一物不見」，又問「是何物」，答「一物亦無」。大概此種施教法，是承東山法門傳統一貫的發問方式。²⁴現看以下神秀話語片斷，均可見借事、指物以作提示的痕跡，惟用直陳句式而不是提問句。先看兩片陳述句。

○「遺囑三字云：屈曲直。」

此三字遺囑，初看頗費解。查淨覺《楞伽師資記》繫禪師傳，用「蛇入洞而改曲」比喻學禪人入定境界，謂人心常曲，入定則自然端直。

第四…繫禪師……聖人得理成用，若理不可然，則聖無此力，解則通，無礙由情擁，普眼之惠，如實能知。如猴著鎖而停躁，蛇入筒而改曲，涉曠海以戒船，曉車幽以惠燭。注云：猴著鎖，喻戒制心，蛇入筒，喻定亂。智度論云：蛇行性曲，入筒即直，三昧制心，亦復如是。

蛇行本曲而改直，譬喻原出《大智度論》卷 23，解釋專注攝心的一行三昧。²⁵由定而証見自心本來清淨，此係達摩自天竺傳入的如來禪觀，不過據南宗的說法，因為後來達摩門下輾轉滯於義解名相，已不是心印相傳的祖師初來意，故潯仰宗又標「祖師禪」以別於過去的「如來禪」。後來禪林用語中也有「蛇入竹筒」，指學人不識機法、礙滯不通，如蛇困竹筒、進退兩難之意，意涵與《大智度論》不同。²⁶

神秀遺囑「屈曲直」三字，原意當指攝心之事，是否得自大智度論抑或沿用僧粲蛇喻的啓發語，無從確定。惟戒制心行、攝伏意識，使入禪定境界，其教法與東山門下坐禪漸修的風格相合。

○「又云：身滅影不滅，橋流水不流。」

從見聞經驗、常識觀點，應當是「身滅影隨滅，水流橋不流」。身與影、水與橋之對立，可視為心識活動中主體、客體的關係，亦是心識對外境時思

²⁴ 可參考關口真大：〈公案禪與默照禪〉，見《印度學佛教學研究》16-2，頁 114-118，昭和 43 年。

²⁵ 〈大智度論〉解般若經三昧，謂：「一切禪定攝心，皆名為三摩提，秦言正心行處。是心從無始世界來，常曲不端，得是正心行處，心則端直，譬如蛇行常曲入竹筒中則直」。見《大正藏》25 冊 1509 號，頁 234。

²⁶ 語見《虛堂和尚語錄》卷 2，僧問虛堂智愚：「如來禪許師兄會，祖師禪未夢見在，此意如何。」師云「蛇入竹筒」。見《大正藏》47 冊 2000 號，頁 997。

想中所造作的生滅、動靜的分別作用。神秀大概意在指示修禪者要切斷分別意識，由無所謂見聞覺知分別，而入於不可思議的定境。此話語是否有更早的來源？傳說梁傅大士有偈云：

空手把鋤頭，步行騎水牛。人從橋上過，橋流水不流。

與水不流、水逆流等喻象相似，也是形容超越常識、非一般見解的境地，惟傅大士偈的記載出現較晚，不見得必定出傅大士之口。²⁷「橋流」譬喻的真正發明權誰屬，難以確定，反正它成為唐宋以後禪林流行用語，指示超越常識知見的境界。

神秀此語雖然沒有更詳盡的背景說明，故不足以作更深層的推測，惟此生動的譬喻，已活潑地表達了要截斷心識、指向直覺體證的授禪法。由此更可以聯想到後來南宗慧能「風幡」公案。²⁸同樣以運動為喻，印宗法師講經之際，風雨猛動，幡因而亦動，師問眾僧風與幡，何者動？眾各相爭論，慧能「不是風動，不是幡動……仁者自心動」的判斷，更直接地指出心識活動中動靜對立分別，是頓見本心的障礙。再者，動靜之論常見於經論，在本土佛教也不是新鮮的命題，東晉·僧肇〈物不遷論〉，早已從般若性空的觀點出發，精闢地闡發「即靜即動」「即體即用」的義理。如果從神秀的論說風格看，我們或可作以下判斷：受到他禪學思想中比較明顯的教說分析傾向所束縛，神秀說法時總免不了考慮到「主客對立」的理論課題上，此神秀施教法之所以不及慧能頓捷處；然而，從對於禪定境界中反常識、無分別的見地，神秀的體悟其實與傅大士、慧能並無本質上的差異。

以下三則提問句。

○「又云：汝直入壁中過，得不？」

入壁而過，似不可解。對於此設問，原來是神秀自問自答，抑或由學人回應，不得而知。假設有所回應，我們試大膽虛擬答問的情況，不外乎幾種可能：一、入則不得；二、入不得，不入亦不得，無入無不入；三、出入皆可，了無障隔。

第一層意淺，淨覺似不必摘錄常識性的問法，於此不作討論。

²⁷ 見於《景德傳燈錄》卷二十七，「善慧大士傳」，見《大正藏》51冊，2076號，頁430。

²⁸ 「風幡」案不見於最古的敦煌本《壇經》，惠昕本系統的大乘寺本《韶州曹溪山六祖壇經》亦未出現，惟見於〈曹溪大師傳〉（781？）、《祖堂集》（952）所收的〈惠能和尚傳〉及後至十一世紀成立的燈錄。

第二層是用於修禪入門方法上指引性的問語。〈五方便〉第二開智慧門的一段話可為旁證：

心不動，離念不起……六根不動，諸入不會，即是圓滿菩提。又根塵不染，則一處不會……

（學人）問：入得澡灌否？（師）答：正用心時，不見有入，不見有出。

見有入亦是動，見有出亦是動，見不入亦是動，無入無不入是不動。²⁹

神秀開法先教看心入定，解「不起心、離妄念」，舉僧日常生活、坐禪人耳目所觸之物事為例以助說明，如「入壁」、「入灌」即是，若見有入與不入，已經起了心、動了念。

第三層用於啓導學者理解教說理論的問語，大意指學禪人證悟之後，得到事理圓融無礙的自在境界，對奉楞伽的禪師，當熟識此語。《楞伽經》云：

意生身者，譬如意去，速疾無礙，故如意生，譬如意去，石壁無礙。³⁰

經謂菩薩心通法理，得如意身，具有自在神力，可以超越空間阻隔，隨念而至，隨意而去，通行石壁，無有障礙，故能應現十方，化度眾生。

又淨覺〈楞伽師資記〉繫禪師傳，借華嚴「一切即一」義而有所發揮，謂：

……注：一即一切，一切即一，緣（緣）無礙，理理數然也，故知大千彌廣，處纖塵而不窄，三世長久，入從略以能容。自可洞視於金墉之外，了無所權，入身於石壁之中，未曾有隔。

神秀禪學風格次第分明，張說謂「趣定之前萬緣盡閉，發慧之後一切皆如」。入定以前叫人不入、不出、不動念，發慧之後見證入壁無礙，係事事無礙、圓融自在的如如妙境。神秀此問，是導人坐禪時沿用東山法門示語，也可能是說法時引楞伽經解說教義。

以上第二、三層兩種推測，都有可能，並符合於神秀開法宗風。

○「又云：汝向了了樹枝頭坐禪去時得不？」

²⁹ 案現存敦煌卷《大乘五方便》有多種，比較完整的主要三本，甲本P.2270，乙本S.2503 之二，丙本S.2503 之三。丙本刊於《大正藏》2834 號及宇井伯壽校本，都有經校者改動。甲乙本均作「若見有入是動，若見不入亦是動，不見有入不見有入，是真不動」。今查丙本原卷並參校甲本及乙本作此更訂。

³⁰ 佛告大慧菩薩修行成道之四大法，其中第四種得自覺聖智善樂。見宋求那跋陀羅譯：《楞伽阿跋多羅寶經》卷二，《大正藏》16 冊 670 號，頁 489。

《楞伽師資記》求那跋陀羅傳，也提過一串類似的問語：

又云：汝能入瓶入柱，及能入穴山？杖能說法不？

又云：汝身入心。

又云：屋內有瓶，屋外亦有瓶不？瓶中有水不？乃至天下諸水，一一中皆有瓶不？又云：此水是何物？

又樹葉能說法，瓶能說法，柱能說法，及地水火風皆能說法，土瓦石亦能說法者，何也？

弘忍和尚：

又云：汝正在寺中坐禪時，山林樹下，亦有汝身坐禪不？一切土木瓦石亦能坐禪不？一切土木瓦石亦能見色聞聲，著衣持鉢不？楞伽經云：境界法身是也。

楞伽宗的息妄修心，主要依《楞伽經》如來藏識的理論，以為真如隨緣而起諸法，如來藏與諸法的關係，猶如海水與波濤，浪隨風起；坐禪人靜觀時，見自己意識中種種妄念流動，是攀外緣而起妄想。惟藉三昧之力，將識海轉成智慧，證如如自性，則不生境界，大海回復平靜無波。³¹神秀樹枝上坐禪之間，亦猶弘忍之寺中坐禪、樹下坐禪、土木瓦石坐禪之間，意在撥開妄想雲霧，叫停意識造作，引學人證見自性。

○「又見飛鳥過，問云：是何物？」

見飛鳥即問是何物，此提問的後話如何，弟子會如何對答？師家如何點撥？沒有進一步的紀錄。神秀以前諸師曾發「是何物」的提問，淨覺記弘忍遺語如下：

大師云：有一口屋，滿中總是糞穢草土，是何物？

又云：掃除卻糞穢草土併當盡，一物也無，是何物？

早期禪師或尚未至於使用棒喝等暴力動作，惟已存在類似後來所謂「斷流寢削」的做法³²。教坐禪時，透過非常性的問語，截斷一切分別妄想、停止心識計度活動的施教法。早期修禪者若因激發性的語言而悟見真如，也會有如

³¹ 宋譯《楞伽阿跋多羅寶經》卷一「譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生……若說真實者，彼心無真實，譬如海波浪，鏡中像及夢。一切俱時現，心境界亦然，境界不具故，次第業轉生……」見《大正藏》16冊，670號，頁484中。

³² 語見《碧巖錄》56則，《大正藏》48冊2003號，頁190。

同見電光火石閃動的直覺。

後來南宗又有類似問飛鳥公案，《碧巖錄》五十三則「百丈埜鴨子」：

舉馬大師與百丈行次見野鴨子飛過。大師云：是什麼？丈云：野鴨子。

大師云：什麼處去也？丈云：飛過去也。大師遂扭百丈鼻頭，丈作忍痛聲，大師云：何曾飛去。³³

野鴨子僅爲外境，物相虛妄不實，世界亦本無時空來去，無所謂運動變化，若見有來去即是起妄計執。馬祖先提點，見百丈不悟，但以迅速的動作截斷百丈的心理意識，正欲破其妄執。

早期禪師之問飛鳥與《碧巖錄》之問飛鳥，施教示語上有無前後傳承關係，無從得證。教外別傳的心法，與語言文字是一種矛盾的關係，然而，整個禪宗史上所標榜別傳的宗旨，和它所強調使用活潑的、非常的教說語言取態，兩者則是辯証統一的关系，上文所見問句中的反邏輯形構就十分類同，應當說，早期與後期禪師在用語策略持一貫的原則，所以教法示語使用上，也可能是有所沿襲的。無論如何，後期禪公案之中大量問句的重覆使用，說明禪宗用語傳統可能是長期累積的結果，成熟的禪語錄體出現之前，應有一段尚待探究的用語傳承過程。

敦煌本壇經中慧能謂「有疑即問，何必再三」，多次讓弟子發問。惟自「指一物，問是何物」這種提問法，就早期壇經本所見，用法並不明顯。最早的紀錄可能是「豎拂子」說法的一段，見於〈惠能和尙傳〉：

六祖見僧，豎起拂子。云：還見摩？對云：見。祖師拋向背後，云：見摩？對云：見。師云：身前見？身後見？對云：見時不說前後。師云：如是如是，此是妙空三昧。

有人拈問招慶：曹溪豎起拂子，意旨如何？慶云：忽有人迴杓柄到汝，作摩生？學人掩耳云：和尚。慶便打之。³⁴

此案是成於十世紀的紀錄，與敦煌本壇經原來樸素的文字風格差異甚遠，且附後人「拈問」，已粗具宋代禪語錄評唱的形式。比較之下，早期禪師語錄因爲過於簡約，往往是片字隻言，難於深究，惟就神秀的幾則零斷的話語形跡看，其耐人尋味之處，則又與後世公案話語有相當的同一性。

³³ 見《大正藏》48冊2003號，頁187。

³⁴ 南唐·靜筠二禪德編：《祖堂集》卷二，頁49。（京都：中文出版社，1984）。

結 語

淨覺所記神秀 14 則話，連同遺囑三字，共計 15 則。其中直陳句式 7 則，問語句式 7 則，有問有答的 1 則，即兩種各佔半數。又其中有 5 則文句內容來源自經典的術語、或通經話語。7 則借用事物，計鐘聲、身、影、橋、流水、芥子、須彌、飛鳥、樹枝頭、入壁，十種境相。這一系列話語多數紀述簡單、缺乏詳細的情景交待，又無進一步解釋，經過本文考察，可以作以下總結：

1. 禪宗以「不立文字，教外別傳」為其宗門標誌，是唐代八世紀中葉以後的事。就早期禪宗文獻所見，諸師都一致強調既要超越文字又要活用語言的原則，他們實際施教時的語言應用手段，相當靈活多變，可引經可不引經、應機發問、借物提示、隨說隨破，運用語言的程度，每師家風格各有差別。神秀的修行方法基本上繼承東山法門，強調靜修體悟、不重經典說教的精神，即所謂離文字相的傳統。上述語錄中神秀坐禪時看心看淨的入路誘導語、引經證解、並兼以借物問義、隨機啟發，他利用諸般語言方便的手法，可以在早期禪史找到來源。

2. 神秀通經的片斷 5 則，內容與〈大乘五方便〉相互印證。據淨覺、早期禪師達摩、惠可引經不多，至道信增多，可見靈活說經大概是入唐之後的發展，也是「法門大啓」的東山法門所容許的做法。至神秀，方便通經的幅度更明顯大增，他很可能是早期禪宗史上引經較多之一人。慧能對神秀施法的不滿，主要集中在「看心法」上，對他的「方便通經」沒有直接批評。儘管如此，神秀說教風格中語言經典化、學院化、理論化等傾向，無疑比慧能明顯。在禪宗教法進一步簡化的發展大勢中，神秀施教語言多所設施的特色，足以被後世禪宗判入漸門。

3. 早期禪師啟發學人，為了破文字相，停止心思意識的運作，用「指物問義」的方式提示。此種手段在後來南宗的懷讓一支得到發展，大量創造更新更自由的話語風格，是所謂話頭禪、公案禪。可以想像，神秀在通經說教之餘，亦隨緣指物發問，以逗引弟子禪機，審檢學人的體會。從語錄中所見指物問義、借境破識的手法，與壇經提出的「出外於相離相、入內於空離空」的語言策略，基本是一致的。

〈楞伽師資記〉所輯的語錄，包括神秀的 15 則話語，儘管不完整，玄機莫測的片字隻言，語言素樸，簡單紀實，具有早期楞伽禪的古老風格。如上

文所見，神秀開示說法時的話語，已出現了顛覆語句邏輯、背反語句常態形構的現象，話語中也存在挑撥一般語言心理常規的痕跡。不論從語錄內容、從輯錄動機來看，淨覺所記的神秀話語，與其他早期禪師示語記錄的形式相似，是一種雛型的禪語錄。

（文完）

【摘錄】〈楞伽師資記·神秀禪師傳〉

第七唐朝荊州玉泉寺大師，諱秀。安州壽山寺大師諱蹟，洛州嵩山會善寺大師，諱安。此三大師，是則天大聖皇后、應天神龍皇帝、太上皇前後為三主國師也。上忍大師授記云：後傳吾道，只可十耳。俱承忍禪師後。

按安州壽山和上，撰〈楞伽人法志〉云：其秀禪師，俗姓李，州尉氏人，遠涉江上，尋思慕道。行至蘄州雙峰山忍禪師所，受得禪法。禪燈默照，言語道斷，心行處滅，不出文記。後居荊州玉泉寺。大足元年，召入東都，隨駕往來二京教授，躬為帝師。則天大聖皇后，問神秀禪師曰：所傳之法，誰家宗旨？答曰：稟蘄州東山法門。問：依何典誥？答曰：依文殊說般若經一行三昧。則天曰：若論修道，更不過東山法門。以秀是忍門人，便成口實也。應天神龍皇帝神龍元年三月十三日。

勅：禪師迹遠俗塵，神遊物外。契無相之妙理，化有結之迷途。定水內澄，戒珠外徹。弟子歸心釋教，載佇津梁，冀啟法門，思逢道首。禪師昨欲歸本州者，不須，幸副翹仰之懷，勿滯粉榆之戀。遺書示意，指不多云。禪師二帝欽承，兩京開化。朝野蒙益，度人無數。勅於本生大村李為置報恩寺，以神龍二年二月二十八日，不疾宴坐。遺囑三字云：屈曲直。便終東都天宮寺，春秋一百餘歲。合城四眾，廣飾宮幢，禮葬龍門山。駙馬公主，咸設祭文。

勅：故秀禪師，妙識外融，靈機內徹。探不二之奧，獨得髻珠。守真一之門，孤懸心鏡。至靈應物，色會神明。無為自居，塵清累遣。其頤轉慕，精爽日聰，方將洞前識之玄微，導群生之耳目。不意大悲同體，委化從權。一傷泥日之論，長想意傳之教。雖理絕名相，無待於追崇，而念切師資，願存於榮飾，可贈為大通禪師。

又勅：宜差太子洗馬盧正權，充使送至荊州，安置度門人，寺額亦付正權。將迴日奏聞。

門人讚曰：至矣我師，道窮真諦。清淨解脫，圓明實際。演無上道，開無上惠。迹泯一心，心忘三世。假言顯理，順理而契。長為法舟，濟何所濟。

大師云：涅槃經說善解一字，名曰律師。文出經中，證在中內。

又云：此心有心不？心是何心。又云：見色有色不？色是何色？又云：汝聞打鐘聲打時有，未打時有，聲是何聲？又云：打鐘聲，只在寺內有，十方世界亦有鐘聲不？又云：身滅影不滅，橋流水不流。我之道法，總會歸體用兩字。亦曰重玄門，亦曰轉法輪，亦曰道果。又云：未見時見，見時見更見。又云：瓔珞經云，菩薩照寂佛寂照。又云：芥子入須彌，須彌入芥子也。又見飛鳥過，問云：是何物？又云：汝向了了樹枝頭坐禪去時得不？又云：汝直入壁中過得不？又云：涅槃經說，有無邊身菩薩，從東方來；菩薩身既無邊際，云何更從東方來？何故不從西方來、南方北方來？可即不得也。