

說偈子

龍晦

四川尼眾佛學院暨峨眉山佛學院教授

偈字在中國古典文獻中是一個多音義字，最早見於《詩經》，《詩·檜風·匪風》：「匪風發兮，匪車偈兮。」這裡作快速或跑得飛快講，讀音如 jié，又作武勇，健而有力解；還可以讀 qi，通「憩」。通作文句解是比較晚近的事。《高僧傳》卷二〈鳩摩羅什傳〉：「羅什年七歲，亦俱出家，從師受經，日誦千偈，偈有二十二字，凡三萬二千言。」大概這個字在佛經使用太頻繁了，所以梁·顧野王的《玉篇》才增加了「偈，句也」這一新義項。按《廣韻·祭韻》偈讀其祭切，這就是偈字讀 jì，並作為「句子」講的來源。因此讀 jì 必然與佛教盛行的南北朝時代有關係。

根據《宗教詞典》，偈是梵文 gāthā 的意譯。這個說法有商榷的餘地。因為偈作「句也」講興起較晚，沒有字源學的依據，按 gāthā 的第一音節為 Gā，Gā 既可譯音為「迦」，也可譯音為「揭」，迦婁羅的梵文 Garuóa，也可譯作「揭路荼」。這就是說，Gā 既可以用「迦」去對音，也可以用「揭」去對音，為什麼 gāthā 的 Gā 不可以用「揭」去對音呢？再加以偈是由人作的，所涉及的内容都與人有關，把從「手」的偏傍改從「人」，不就是「偈」了嗎？因此我懷疑把 gāthā 譯為「頌」才是意譯，而譯為「偈」是對 Gā 的音譯。後世雙音詞增多，才添了詞尾「子」字，於是就成為今天的「偈子」。

許多佛經分為兩部分構成，散文部分叫「長行」，它直接演說法相，而不限定字句，因為文句的行數較長，故名為「長行」；其餘部分為「偈頌」，它限定了句數，一般以四句為一偈。《百論疏》上：「偈有二種，一者通偈，二者別偈，言別偈者謂四言、五言、六言、七言，皆以四句而成，目之為偈，謂別偈也；二者通偈，謂首盧偈，釋道安云：『蓋是胡人數經法也。』莫問長行與偈，但令三十二字滿，即便名偈。謂通偈也。」這個說法是正確的。

由於偈子簡短，僅有四句，它必須十分精煉，概括了這部經書或這段經文的重要含義。它還有使受持者便於記憶的目的，因此文字上要求易識易讀，琅琅上口。因此《天台仁王經疏》說：「偈者，竭也，攝義竭盡，故名為偈。」用竭盡之「竭」去釋「偈」，用的同部為訓。在訓詁學上講，這種方法是聲訓，雖有點附會，但還差不多，因為它多多少少描繪了偈子是以「少攝多義」的特點。

偈子必須十分精煉扼要以及它的體裁僅限於四句的性質還可以從如下故事得到證明。《涅槃經》卷十四云：

我住雪山，天帝釋為試我，變其身為羅刹，說過去佛所說半偈：「諸行無常，是生滅法。」我於爾時聞半偈，心生歡喜，四顧唯見羅刹，乃言：「善哉大士，若能說餘半偈，吾經身為汝弟子。」羅刹云：「我今實飢，不能說。」我告曰：「但汝說之，我當以身奉大士。」於是羅刹說後半偈：「生滅滅已，寂滅為樂。」我聞此偈已，於若石、若壁、若樹、若道，書寫此偈，即時昇高樹上，投身於地，爾時羅刹復帝釋形，接取吾身，依此功德超越十二劫。

可見「諸行無常，是生滅法」兩句為前半，「生滅滅已，寂滅為樂」兩句為後半，兩半加起來合成整個偈子是四句，昔人為了此後半偈的兩句可以捨身，於是不難看出本偈是如何精煉地表述了佛法的真髓了。

因此偈子在經文裡或在以後日常使用上都是很重要的，一段經文講完了，或某一時間講經告一段落，僧人們都要聽眾去領取偈子，《敦煌變文集》卷六〈不知名變文〉云：

合掌階前領取偈，明日聞鐘早聽來。

又《歡喜國王緣》在最末也說：

念佛座前領取偈，剩拋散施總□知。

由於把偈譯成「頌」，頌在中國古典文學上是很古老的，《詩經》裡便有《周頌》、《魯頌》、《商頌》。頌裡面的字句不止四句，且不整齊，又無韻的也不少，像《周頌》裡的〈清廟〉、〈昊天有成命〉、〈噫嘻〉、〈酌〉、〈般〉[註 1]都是，這就為後世突破四句且用雜言做偈子創造了條件，不過意義嚴重的偈子仍以四句為主要的，雜言的或齊言不止四句仍是次要的，下面我們將研究它在歷史上的變化。

隨著時間的推移，佛教的漢化，偈子也逐漸改變了它樸質無華且無韻的狀況，慧遠在〈又與羅什法師〉的信裡附了一個偈子：

本端竟何從，起滅有無際。一微涉動境，成此頽山勢，惑想更何乘。觸理自生滯，因緣雖無主，開途非一世，時無悟宗匠，誰將握玄契，末問尚悠悠，相與期幕歲。

共有十二句之多，而且一韻到底，與他的信相比，少不了幾個字。唐代詩歌鼎盛，詩與偈更加接近。拾得就提出了：

我詩也是詩，有人喚作偈，詩偈總一般，讀詩須仔細，緩緩細披尋，不得生容易，依此學修行，大有可笑事。

可見在拾得的眼裡，詩與偈的界線在形式上已變得差不多了，偈子與世俗詩的唯一差別恐怕就在於偈子保存了佛教的哲理內容，用上了韻。讀起來音韻鏗鏘。是富於禪味的詩。不僅詩人做偈子，文人也做偈子，唐末五代自號耐辱居士的司空圖，有首七絕，就取題名為「偈」：

人若憎時我亦憎，逃名最要是無能，後生乞汝殘風月，自作深林不語僧。

詩裡雖涉及到一些佛教內容，也表達了作者「願作深林不語僧」的願望，但詩中禪的意境卻不高，對禪的參悟還在初級階段，它還沒有達到王維的〈過香積寺〉所表露的禪悅境界：

不知香積寺，數里入雲峰，古木無人徑，深山何處鐘，泉聲咽危石，日色冷青松，薄暮空潭泉，安禪制毒龍。

應該承認，四句的絕詩字數較少，要在二十個字或二十八個字表現一個有情有景又有禪悅意境的詩，是不大容易的，因此突破四句偈的規格，一直在僧人們和居士們中所嘗試，僧人慧遠開了一個端。南齊梁時代，雙林善慧傅大士就作了一個八句的偈子：

夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，語默同居止。纖毫不相離，如身影相似。欲識佛去處，祇這語聲是。

六祖有一個弟子叫志道禪師，他作一個三十二句的長偈，可見四句的規格在逐漸被打破，唐肅、代之際，南陽慧忠國師有一首長短句偈：

湘之南，潭之北，中有黃金充一國，無影樹下合同船，琉璃殿上無知識。

到了宋代作詞盛行，作偈子不能不受到這種風氣的影響，因此整齊的詩偈就改作成爲有韻的句數更多的長短句。如西余淨端臨終時作了一個偈子：

端師子，太慵懶，未死牙齒先壞爛，二時伴眾赴堂，粥飯都趕不辦，如今得死是便宜，長眠百事皆不管，第一不著看官，第二不著喫粥飯。

淨端好穿合綵爲皮像舞獅子人所穿的衣服，因此人們稱他爲「端師子」，他就自稱爲「端師子」。全偈句式爲三三七六六七七五七，可見四句偈的規律是突破了。又《羅湖野錄》一載淮南祐上座臨終一頌云：

來不入門，去不出戶，打破虛空，更無回互，拍手呵呵歸去來，白雲散盡青山露。

「回互」是石頭希遷於〈參同契〉裡提出來的，他說：「執事無是迷，契理亦非悟，門門一切境，回互不回互。」回互之說為曹洞宗所強調，洞山良价傳下來的〈寶鏡三昧歌〉把它跟《易》的離卦掛上了鉤，提出「重離六爻，偏正回互，疊而為三，變盡成五」。頗為玄妙高深。現在人已圓寂了，一切均歸空寂，還用得著一天去講偏正回互的學說嗎？它的句式是四四四四七七，可見也沒有守四句為偈的規格。

偈子在體裁上的變化有如上述，它在用途上也是隨時代需要而變化的。起初是非常嚴謹的，著名的經書往往只有一首著名的四句偈或兩首，這些著名的四句偈往往就代表了該經的總觀點，因此也是該經或該論的精髓，當然就應該莊嚴簡潔。如《中論·觀四諦品》：

眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。

此偈因有三個「是」字，又名「三是偈」。它對中觀派的理論作了經典性的概括，成為中觀學說的支柱，加之又沒有深僻字，易識易記。又如《涅槃經》九、十五、二十五、二十六均有一偈：

本有今無，本無今有，三世有法，無有是處。

《法華文句記上》說：「此一句四處出之，古人名為『涅槃四柱』，亦云『四出偈』。」它是《涅槃經》學說的脊髓，故以四柱為名。又如《金剛經》也有兩個偈子：

若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。

一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。

特別是第二偈是很有名的，它放在《金剛經》最末，大有對《金剛經》作總結的味道，常為人們所傳誦。

到了唐代，偈子又用來表示作偈人對佛學的理解，《壇經》所載神秀的偈子：

身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃。

而惠能的偈子則為：

菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃？

惠能是個不識字的人，在弘忍門下只能幹踏碓舂米的粗活，因為他是嶺南人，常為眾僧戲呼為「獼猴」，但是他作的偈子得到弘忍的認可，而神秀的偈子弘忍認為他沒見到自性，依此修行僅可獲大利益而不能荷擔傳法的大業。傳說弘忍就以此偈決定了把他的衣鉢傳與惠能，而沒有傳與神秀。與此同時，智威禪師對慧忠之間進行佛學的討論問答，全是用偈子進行，偈子之功可謂大矣。因此僧人們非常努力作偈子，連儒學名臣死後諡為「文正」的范仲淹也做偈子。《居士分燈錄》卷二說仲淹守吳郡，慧覺禪師去訪問他，同他一道住了數日，仲淹同慧覺談禪，得到啟發，因此做了一首偈子，獻與慧覺：

連朝共話釋疑團，豈謂浮生半日閑，直欲與師閑到老，盡收拾性人玄關。

這並不奇怪，因為那時仁宗也正耽於禪學，他學了《投子禪師語錄》，作了頌四十首，並以其中的一首賜懷璉：

若問主人公，真寂合大空，三頭並六臂，臘月正春風。

這當然是求懷璉對仁宗自己學禪理解的印可，其動機和范仲淹獻偈與慧覺求認可的用意相同。君相均如此，無怪宋代作偈子的多了。

偈子還表現另一種作用，即預言。

《水滸傳》第五回，智深大鬧了五台山後，智真長老知道把魯智深留不下來，要把智深推薦給東京大相國寺住持智清禪師，臨行說：「贈汝四句偈言，你可終身受用，記取今日之言。」智深跪下聽偈，長老云：

遇林而起，遇山而富，遇水而興，遇江而止。

這首偈子確也包括了魯智深在《水滸傳》一書中的行程，「遇林而起」，指遇著林冲，「遇山而富」指《水滸傳》十七回魯智深在二龍山落草，「遇水而興」指魯智深在梁山泊聚義，「遇江而止」，指魯智深當一心忠於宋江。後來《說嶽傳》也有類似的偈子，一位禪師在岳飛來問行程時說「奉下兩點，將人害毒」，並提醒他要提防天哭，注意風波，果然岳飛在歲暮之際，天下著雨，被秦檜下令縊死在獄中的風波亭上。兩部小說所述的偈子都不一定是事實，但應該承認這種以偈子斷人前程的事在社會上是常見的事，否則便不會為他們寫作時所取材，所吸收。智真長老給魯智深的偈子概括了智深的一生，概括了魯智深在《水滸傳》各章回應在何時出現的脈絡，它是作者寫作計畫所擬定的提綱所規定了的。我們研究小說的人是不應該忽視的。《紅樓夢》第一回〈青埂峰石偈〉有偈云：

無材可去補蒼天，枉入紅塵若許年，此係身前身後事，倩誰記去作奇傳？

這一首偈子闡明了《紅樓夢》又名《石頭記》的緣起，並預告了末一回頭又回到青埂峰，真是「由來同一夢，休笑世人癡」！

這種預言或預告寫成偈子來源於佛教，《六祖大師法寶壇經》：

惠（慧）能啟曰：「向甚處去？」祖云：「逢懷則止，遇會則藏。」

後來惠能果隱於懷集，四會之間，惠能也爲他自己身後作偈：

頭上養親，口裡須殮，遇滿之難，楊柳為官。

《五燈會元》卷一〈六祖惠能大鑑禪師〉記載了這個偈子的應驗云：

開元十年壬戌八月三日夜半，忽聞塔中如拽鐵索聲，僧眾驚起，見一孝子從塔中走出，尋見師頸有傷，具以賊事聞於州縣，縣令楊侃、刺史柳無忝得牒，切加擒捉，五月於石角村捕得賊人，送韶州鞠問，云：「姓張名淨滿，汝州梁縣人，於洪州開元寺受新羅僧金大悲錢二十千，令取六祖大師首，歸東海供養。」

所謂「遇滿之難」即指大悲和尚令張淨滿去取惠能死後的頭，「楊柳為官」即指縣令楊侃與刺史柳無忝承辦這件偷取頭的公案。類似的有徑山道欽禪師，他在剛落髮時，素禪師就對他說「汝乘流而行，逢徑即止」，他後來果然在徑山大開道場，死後謚大覺禪師；《西湖遊覽志》十：

韜光庵……，韜光禪師所建，師蜀人，唐代宗時，辭其師出遊，師囑之曰：「遇天可前，逢巢即止。」師遊靈隱山巢溝塢，值白樂天守郡，師悟曰：「吾師之命之矣。」遂卓錫焉。

《敦煌變文集》卷二〈廬山遠公話〉：

遠公曰：「我當初辭師之日，處分交我逢廬即住，只此便是我修道之處。」

〈廬山遠公話〉寫卷年代為天寶五年，它的創作年代至遲當在唐末，「逢廬即住」在史料上沒有根據，想係作者生在唐末，以偈子顯示神異正盛行的時候，作者耳濡目染，就難免自覺地給他添上一句「逢廬即住」的偈子，藉以顯示神秘。

這種情況還影響到教外，《南部新書》庚集：「德皇西幸，知星者奏曰：『逢林即住。』及至奉天，奉天尉賈隱林入謁，遂拜侍御史。」又瞿宗吉《剪燈新話》卷三富貴發跡司亦有一偈：「遇日則康，遇月則發，遇雲而衰，遇電而滅。」《平妖傳》第六回：「朕有十六個字，卿可記取，必有應驗：『逢楊而止，遇蛋而明，人來尋你，你不尋人。』」從這裡不難看出佛教作偈子的影響，與它應用的寬廣。

偈子在佛教徒中還派上一個用場，即臨終作偈也。按照佛教的規定，僧臨終必須聲鐘，增加臨終者的正念，特別是淨土宗認為由於平日的修持薰習，臨終得見佛往生，不准親屬或弟子哭泣，要在他身旁高聲念佛，幫助他一心正念，得見阿彌陀佛接引，這是一種方式。另外則是將自己一生學佛的理解，作一個偈子，既說明自己是怎樣學佛的，也讓旁人懂得這個偈子，如何從事學佛，為他們特別是門徒們作最後的開示。

臨終偈見於二祖阿難尊者，釋迦臨終只是告眾曰：

汝等善觀吾紫磨金色之身，瞻仰取足，勿令後悔，若謂吾滅度，非吾弟子；若謂吾不滅度，亦非吾弟子。

這顯然是一種囑託性質的遺言。一祖摩訶迦葉看到阿難能荷擔大法，曾告阿難說：

我今年不久留，今將正法付囑於汝，汝善守護，聽吾偈言：「法法本來法，無法無非法，何於一法中，有法有不法。」說偈已，乃持僧伽黎衣入雞足山，俟慈氏下生。

迦葉雖然寫了一個偈子，但不是馬上圓寂，而是到雞足山，等彌勒下生，因此他作了有傳法性質的偈子，仍不能算臨終偈。

阿難尊者在將滅之前，作了一個偈子：「本來付有法，付了言無法，各各須自悟，悟了無無法。」然後他躍身虛空，分身四分，一分奉忉利天，一分奉娑竭羅龍宮，一分奉毘舍離王，一分奉阿闍世王，各造寶塔供養，因此他作的偈子算得上圓寂前寫的，應該是臨終偈了。從此後三祖、四祖……都基本上按這個方式，在圓寂前作偈。應該指出的是：這些偈子都質樸無文，有點千篇一律，或過於玄妙，很難理解。

在禪宗裡，達摩、二祖都未留下偈子，三祖僧璨雖留下了一個偈子，但他留偈之後到羅浮山，還在那裡住了兩年，然後又回到舊址，最後在法會大樹下合掌立終，所以也不算臨終偈。四祖道信大醫禪師於永徽二年（六五一）垂誡：「一切諸法，悉皆解脫，汝等各自護念，流化未來。」字句既不整齊，又沒用韻，只能看作是一般生前遺言，故《五燈會元》稱它為「誡」，而不以「偈」名之。唐末仰山慧寂曾在臨終前說了一個偈子：

年滿七十七，無常在今日，日輪正當午，兩手攀屈膝。

說完，以手抱膝而終。偈子寫作技巧，藝術境界都很平實。自此以後，臨終前寫個偈子就逐漸多了。我曾在《五燈會元》中作過統計，自慧寂而下大約有五六位僧人，有些《五燈會元》沒載偈子，而《林間錄》、《僧寶傳》以及其他書籍卻載有，如果把它們相互補足起來，至少不會低於七十位僧人有偈子，這段時期幾乎有名的僧人在圓寂時都要寫個臨終偈，如果不肯寫，門徒們就要求他寫，好像自己的師父寫不出臨終偈，就算不得高僧，自己和自己的寺廟就沒有光彩。雪竇重顯「一日遊山，四顧周覽，謂侍者曰：『何日復來於此？』侍者哀乞遺偈。」《五燈會元》卷十九〈何山守珣禪師〉：

越三日，雞鳴，端坐如平時，侍者請遺偈，師曰：「不曾作得。」言訖而逝。[註 2]

因此有些遺偈，很可能是死前幾日就已作好，既然一生最後只有這樣一個偈子，必然是精心之作（也不排除徒弟們的潤飾），或在佛理上有所探討，或於人生道途上有深層次的領悟，或用文學藝術手法比較高超，因此我們持在此作點嘗試研究，以引起國內研究佛學者的注意。

首先我們選一些淺顯易懂的。《五燈會元》卷十三〈重雲智暉禪師〉：

師將順世，先與王公（節度使王彥超）言別，囑護法門，王公泣曰：「師忍棄弟子乎？」師笑曰：「借千年一別耳。」及歸，書偈示眾曰：「我有一間舍，父母為修蓋，住來八十年，近來覺損壞，早擬移別處，事涉有憎愛，待他摧毀時，彼此無妨礙。」乃跣而逝，塔於本山。

「借千年一別耳」看出作者的胸襟很寬闊，偈子最後說身體摧毀之時，由於有了寬闊的胸襟，因此達到物我同一，彼此並無妨礙，這正是多年禪靜之功的結果，在死前才如是自由從容。

《五燈會元》卷十四〈芙蓉道楷禪師〉：

（政和）八年五月十四日索筆書偈，付侍僧曰：「吾年七十六，世緣今已足，生不愛天堂，死不怕地獄，撒手橫身三界外，騰騰任運何拘束？」[註 3]

顯然是長短句，沒有遵教四句為偈的規格，「生不愛天堂」，當指對世俗的榮祿富貴沒有羨慕過當然就沒作孽，因此問心無愧，死就不怕入地獄了。《莊子·大宗師》：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。」人死了，再也沒有什麼管得著他的，當然就可以騰騰任運了。

《五燈會元》卷十六〈法雲秀禪師〉在神宗駕崩之後，宣就御前說法，因此得賜「圓通」師號，他在害病時，就對眾僧說：「老僧六處住持，有煩知事、首座、大眾，今來四大不堅，火風將散，各並以道自安，無違吾囑。」說了一個偈子：

來時無物去時空，南北東西事一同，六處住持無所補，……

說到這裡，許久沒有說下去，監寺惠當說：「和尚何不道末後句？」師曰：「珍重！珍重！」大概是氣已不屬，擊下句說不了。這在將死的病人本是常事，可是偈子只留下三句，沒有完，在《五燈會元》裡恐怕算得特殊的了，所以我們對它作了一點介紹。[註 4]

《五燈會元》卷十六〈法明上座〉：

邢州開元法明上座，依報本未久，深得法忍，後歸里事落魄，多嗜酒呼盧，每大醉唱柳詞數闕，日以為常，鄉民侮之，召齋則拒，召飲則從，如是者十餘年，咸指曰「醉和尚」。一日謂寺眾曰：「吾明旦當行，汝等勿他往。」眾竊笑之，翌晨，攝衣就坐，大呼：「吾去矣，聽吾一偈。」眾聞奔視，師乃曰：「平生醉裡顛蹶，醉裡卻有分別，今宵酒醒何處，楊柳岸曉風殘月。」言訖寂然，撼之已委蛻矣。

按佛教戒律，僧人是不準喝酒的。「召齋則拒」可見他拒不喫齋。宋代禪師講究坐脫台談笑脫去，說明僧人平時修習禪定，故於生死之際沒有沾滯來去自如。法明怎能這樣灑脫呢？又柳詔以香艷著名，其偈子最後兩句正是柳詞〈兩霖鈴〉的名句。古代佛徒作詞或香艷之品認為是一種「語業」，犯了「不綺語」的戒律，圓通法秀誡李伯時畫馬，黃山谷不服：「難道我作詩，也會投胎變馬嗎？」圓通秀說：「你以艷語動天下人心，恐不止變馬，還會墮地獄受泥犁之苦。」可見法明犯了兩條大戒，按照嚴正的教規，成不了氣候，別說來去自如了。其實，有些禪僧是以艷詩來比擬悟境或啓悟學人，俗人不識，誤解是意料中事。例如圓悟克勤正是因為聽到法演禪師拈一艷詩——「頻呼小玉元無事，只要檀郎認得聲」而開悟。尤其宋代禪宗大行，特別是黃龍派喝佛罵祖，因此出現法明上座之類的禪僧就不奇怪了。[註 5]

《五燈會元》卷十七〈黃龍悟新禪師〉：

（他自）號「死心叟」，僧問：「如何是黃龍接人句？」師曰：「開口要罵人。」曰：「罵底是接人句，驗人一句又作麼生？」師曰：「但識取罵人。」

於此不難看出他的禪風了。在臨寂時，說了一個偈子：

說時七顛八倒，默時落二落三，為報五湖禪客，心王自在休參。

「說時七顛八倒」，這指他平時罵人，「默時落二落三」指沈默不語時則又不免有所失落，最後兩句告訴大家，五湖禪客啊，你們的心本來清淨自在，不必外求，到處參學。他的老師是祖心，祖心也是黃山谷的老師，祖心將入滅，命黃山谷主辦他的後事，焚燒遺體時，火不能繼續燃燒，山谷就對死心說：「這是老師要等你燃啊！」他拒絕山谷強迫他去做。死心只好接了火把，念道：

不是餘殃累及我，彌天罪過不容誅，而今兩腳捎空去，不作牛兮定作驢。

「彌天罪過不容誅」、「不作牛兮定作驢」，這對於向老師遺體告別，尚且如此，平時接待後學可知，從此一例也會看出黃龍一派的禪風。《五燈會元》卷十七〈黃龍慧南禪師〉：

師室中常問僧曰：「人人盡有生緣，上座生緣在何處？」正當問答交鋒，卻復伸手曰：「我手何似佛手？」又問：「諸方參請，宗師所得？」卻復垂足曰：「我腳何似驢腳？」三十餘年，凡此三問，學者莫有契其旨，脫有酬者，師未嘗可否，叢林目之為「黃龍三關」。

關於「黃龍三關」，我們將在「轉語機鋒」部分去談，在此介紹性空妙普庵主的偈子。性空是死心的弟子，他在紹興十年（一一四〇）冬造一大盆，然後寫信給雪竇持禪師說他要圓寂並進行水葬，紹興十二年（一一四二）持禪師來看他，他還活得很好，持禪師作了一個偈子嘲笑性空：

咄哉老性空，剛要餒魚驚，去不索性去，祇管向人說。

性空聽了，笑道：「我正是等你來作證的。」便命僧眾集合，為僧眾說法要，說了一偈：

坐脫立亡，不若水葬，一省柴燒，二省開壙，撒手便行，不妨快暢，誰是知音，船子和尚，高風難繼百千年，一曲漁歌少人唱。

性空是宋代僧人，能有這樣曠達的胸襟，難能可貴。他能從「一省柴燒，二省開壙」考慮很符合現代喪葬精神。船子和尚，唐代僧人，得法於藥山，在華亭吳江畔，常以舟渡濟人，因號「船子和尚」，他傳法與夾山善會，自謂大事已了，入水而死。

勝因咸靜禪師，楚州（今淮安）人，後晦處天寧，示微疾，寫了一個偈子：

弄羅影戲，七十一載，更問如何，回來別賽。

影戲，古代的皮影戲，南宋耐得翁《都城紀勝》：「凡影戲乃京師人以素紙雕鏤，後用彩色裝皮為之。」它由藝人在幕後操縱並進行演唱，這裡藉指人生如演一場皮影戲，完全不由自主，他活了七十一歲，這場皮影戲就算演完了。如果你要問：我還要做什么？我的答案是：別再捉弄我了。偈子寫完便擲筆而逝。類此的還有雲頂宗印禪師，他有一頌：

四十九年，一場熱鬧，八十七春老漢獨弄，誰少誰多，一般做夢，歸去來兮，梅梢雪重。

頌念完，便下座，靠著著柱杖子就圓寂了。獨弄就是演了一場獨腳戲，人生爭少爭多，最後還是一場春夢，末句「梅梢雪重」以文藝筆調出之，似較咸靜所作為佳。

宋代以詞擅長，僧人能詞的不少，因此僧人也以詞作辭世偈。《五燈會元》卷十八〈報恩法常首座〉：「宣和二年（一一二〇）庚子九月中，語寺僧曰：『一月後不復留此。』」十

月二十一往方丈，謁飯，將曉，書〈漁父詞〉於室門，就榻收足而逝。」詞曰：

此事《楞嚴》嘗露布，梅花雪月交光處，一笑寥寥萬古鑿，風雞語，迴然銀漢橫天宇。
蝶夢南華方栩栩，斑斑誰誇豐干虎，而今忘卻來時路，江山暮天涯目送飛鴻去。

《五燈會元》卷十九〈徑山宗杲禪師〉：

隆興改元（一一六三）……八月九日，學徒問安，師勉以弘道，徐曰：「吾翌日始行。」至五鼓，親書遺奏，又貽書辭紫岩居士（即張浚）。侍僧了賢請偈，復大書曰：「生也祇恁麼，死也祇恁麼，有偈無偈，是甚麼熱火？」

偈子寫完，他就擲筆而逝，偈子作得並不高明，但宗杲是一個不畏權奸，有高度愛國思想的僧人，曾反對賣國賊秦檜，因此充軍到衡州，秦檜恨猶未止，又把他貶過嶺再到梅州。他爲人大義凜然，死前親書遺奏，並寫信給張浚告別，何等從容自在，所以我們還是爲他作了一點介紹。我們此前介紹的都是僧人，還得提一提比丘尼，才比較全面。《五燈會元》卷十六〈西竺它法海禪師〉，她臨終前說了一個偈子：

霜天雲霧結，山月冷含輝，夜接故鄉信，曉行人不知。

這不像是偈，而是像詩。除僧尼外，在家居士也有臨終作偈的。宋初楊億在臨終寫了一個偈子：

漚生復漚滅，二法本來齊，要識真機處，趙州東院西。

我在拙著《靈塵化境——佛教文學》已對它分析過，此不贅。楊億之外還有王隨、楊傑、馮楫臨終前都寫過偈子，王隨作的偈稍微可讀，楊傑作了六句，還換了韻，馮楫的更不可讀，王隨的偈子云：

盡賞燈已滅，彈指向誰說，去住本尋常，春風掃殘雷。

不但文人臨終作偈，宋末吉州龍泉有個賣豆腐的王老者，年八十有六，素不識字，告以欲歸，令代書〈豆腐詩〉：

朝朝只與磨為親，推轉無邊大法輪，碾出一團真白玉，將歸回向未來人。

言訖坐化，把磨盤比作法輪，喻修行只在日常的生活與工作中，全偈也很清新可誦。

自元明而下，臨終作偈不像宋代多，作偈水平也不如前，但也還有一些可誦的，現揀選一些，以供欣賞。

明代萬曆十一年（一五八三）四川安縣道峰院雪庵樂靜禪師，在臨終前索筆寫了一個偈子：

只此漚幻影，相隨六十餘年，橫眠三界剎那，無處顛倒人間，皎然空花影絕，見聞寂寂虛閑，問取雪庵面目，處處綠水青山。

書畢，跏趺而逝。偈子六言八句，很像聲詩中的〈三台〉，寫得十分空靈，既有禪味，又不乾枯，在明清之際，應算上等之作。

黃端伯，新城人，崇禎進士，得法於壽昌經禪師，清兵破金陵，清人欲其降，不肯，戮之，[註 6]臨刑留偈云：

覲面絕商量，獨露金剛王，若問安身處，刀山是道場。

大義凜然，當與文天祥〈正氣歌〉同一不朽。

汝州（今河南臨汝）風穴雲峨喜，他在康熙十五年（一六七六）丙辰春搦微疾，四月初便向故舊寫信告別，至十三日中夜告諸法侶，要以擔荷大法為心，不要仿效世俗去奔喪弔慰，挂孝哀鳴，侍者對他說：「你老和尚一代大知識，豈無一言以曉後業乎？」於是拿出紙筆，請他寫個偈子：

吾年六十有四，出世因緣已畢，生死凡聖同源，大都眉橫鼻直，歸去來兮！歸去來摩訶般若波羅蜜！

寫完，投筆而逝。「生死凡聖同源，大都眉橫鼻直」，意指「凡聖不二」，此與天皇道悟回答龍潭崇信的話有異曲同工之妙——

任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，別無聖解。

金陵（今南京市）東山大咸本咸禪師，他曾主持過采石的寶積寺，金陵華藏寺，在江南一帶弘法，道名甚盛，他於康熙十六年（一六七七）八月將示寂，眾請留偈，師點頭微笑而說偈曰：

傾腸倒股為人屙，尿屎連天不較多，屙到而今屙不得，原來肚裡一些無，阿呵呵，會也麼？

「原來肚裡一些無」的「無」字，應該據佛家常讀「南無」的「無」字讀，要讀如 mo，才可押韻。《莊子·知北遊》：

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」莊子曰：「無所不在。」東郭子曰：「期而後可？」莊子曰：「在螻蟻。」曰：「何其下邪？」曰：「在稗稊。」曰：「何其愈下邪？」曰：「在瓦甃。」曰：「何其愈甚邪？」曰：「在屎尿。」

這和僧問雲門：「如何是佛？」雲門云「乾屎橛」的說法是一致的。因為佛家常說「向上一路」的道是「不從唇吻得，不從黃卷上得，不從諸方老宿得」。道是不可言說的，言說出來的「道」，就已成了死句。如果對死句還崇拜得五體投地，那就形成了「理障」，反而妨害了徹底的解脫。本咸把自己一生的講法，比作屎尿，正是這個道理。

文殊道登，四川成都文殊院僧，於康熙十八年（一六七九）冬辭世，作了一個偈子：

吾年六十，度生已畢，打翻觔斗，佛祖不識。

前兩句與一般臨終偈內容多相同，沒有什麼特點，後兩句「打翻觔斗，佛祖不識」就不同了。他似乎利用了《西遊記》的故事，孫悟空的觔斗再厲害，也翻不過如來佛的掌心。現在道登通過自己的圓寂，他已打破了如來佛的掌心，跳脫三界之外，得到徹底的解脫了。

道登還作了一首大〈十二時歌〉，恐怕它要算十二時歌這一體裁的最晚之作。第一首云：

雞鳴丑，真機密密翻觔斗，一點明星漏室來，涼風潑我娘生肘，老禪和，無何有，起來禮頌還依舊。老鼠不來偷我油，米筐猶聞聲打鬥。

「真機密密翻觔斗」與偈子「打翻觔斗，佛祖不識」相互應證，可見他深研了《西遊記》，要以超過悟空的觔斗，來使「佛祖不識」，從而得到佛法上的超越認識。

最後我們要談到弘一大師，他死前也作了一個偈子：

問余何事？寂爾忘言，山花滿樹，中天月圓。

無論從意境構思與用詞命句都達到了極高的境界，近三百年無對手。〔註 7〕弘一早年扮演過茶花女，學音樂並教音樂，又能繪畫，擅長金石書法，受戒之後，專弘南山律宗，守律極嚴，偉人的人格，偉人的胸襟，高超的寫作技巧，故能達到這樣的水平。宋代僧人所作的偈子，多少有點做作，再加上宋人好講理學，宋詩又講究鍛煉句子，以議論為詩，他們的偈子，與弘一比起來，反而瞠乎其後了。

我們對偈子的體裁、用場以及臨終偈作了一些研究論證，但還有一些問題沒有涉及，現在我們再舉出一些在禪理上或文學上有些特點的偈子，一來提供我們欣賞，有的還可以進行點研究或評騭。

船子和尚，遂寧人，他作了一組偈子：

三十年來坐釣台，鉤頭往往得黃能（音耐），金鱗不遇空勞力，收拾絲綸歸去來。

千尺絲綸直下垂，一波才動萬波隨，夜靜水寒魚不食，滿船空載月明歸。

三十年來海上游，水清魚現不吞鉤，釣竿斫盡重栽竹，不計功程得便休。

有一魚兮偉莫裁，混融包納信奇哉，能變化，吐風雷，下線何曾釣得來。

別人只看採芙蓉，香氣長粘遶指風，兩岸映，一船紅，何曾解染得虛空。

問我生涯只是船，子孫各自賭機緣，不由地，不由天，除卻蓑衣無可傳。

這是三首七絕，三首長短句的結合，長短句的句式為七七三三七，應該是詞，與〈樂遊曲〉的句式全同，三首七絕表現的是漁家樂，與張志和的〈漁父〉所表現的內容、思想境界差不多。三首長短句只有後兩首體現了一點佛學觀念。第二首末句「何曾解染得虛空」，第

三首第二句「子孫各自賭機緣」，後來船子進行水裡坐化，宋代僧人惠洪〈述大德遺事作漁父詞〉八首，其第八首為贊船子和尚。

有一位僧人不知名姓，因看《法華經》，看到「諸法從本來，常自寂滅相」，懷疑不決，行住坐臥不安，在春月忽聽得黃鶯歌唱，頓然開悟，因此補成一個全偈：

諸法從本來，常自寂滅相，春至百花開，黃鶯啼柳上。

「諸法從本來，常自寂滅相」，這是佛家寂滅為樂的理論，下兩句「春至百花開，黃鶯啼柳上」，寫的是動景，人們只要經過修持，便可以懂得「寂滅為樂」的理論，得到大解脫。當得到大解脫之時，便會感到道在自然中，道遍在一切處。

《五燈會元》卷七〈越山師肅禪師〉：「（他）初參雪峰而染指，後因閩王請，於清風樓齋，忽覩日光，豁然頓曉。」因而作了一個偈子：

清風樓上赴官齋，此日平生眼豁開，方信普通年遠事，不從蔥嶺帶將來。

後半偈指的是達摩於梁武帝普通年間來中國宣揚佛法的事。達摩以普通七年（五二六）達到南海，廣州刺史肖昂迎接，於大通元年（五三五）受武帝詔至南京，與武帝談法不契，遂一葦渡江，至嵩山面壁而坐，達九年之久，他提倡「理入」和「行入」的修行方法，為禪宗初祖。師肅提出禪學不是達摩從印度帶來的，「達摩未來」是禪宗著名公案之一。《五燈會元》卷五〈投子大同禪師〉：「問：『達摩未來時如何？』師曰：『遍天遍地。』曰：『來後如何？』師曰：『蓋覆不得。』」《六祖壇經》說：「菩提般若之智，世人本來自有之，只緣心迷，不能自悟，須假大善知識，導示見性。」因為「世人本來自有之」，故達摩的來與不來，菩提般若之智在中土「遍天遍地」，所以他相信禪學不是達摩從蔥嶺帶來的。《大珠禪師語錄》有段文字，正好說明這個情況：

師（慧海）初至江西，參馬祖，祖問：「從何處來？」曰：「越州大雲寺來。」祖曰：「來此須擬何事？」曰：「來求佛訖。」祖曰：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？」

我這裡一物也無，求什麼佛法？」師遂禮拜，問曰：「阿那個是慧海自家寶藏？」祖曰：「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？」師於言下大悟。

「我這裡一物也無」，馬祖是禪宗大師，他說這話絕非出自謙虛，而是根據「眾生皆有佛性」這一原理，既然眾生皆有佛性，一切現成，達摩來與不來就沒有什麼關係了。因此我們覺得師禪的偈子末兩句「方信普通年遠事，不從蔥嶺帶將來」，恐怕還有「眾生皆有寶藏」、「一切現成具足」這些論點作為依據。

招親省燈禪師，有一首〈坐禪方便頌〉，這是提倡坐禪作的：

四威儀內坐為先，澄慮身心漸坦然，瞥爾有緣隨濁界，當須莫續是天年，修持祇學從功路，至理寧論在那邊，一切時中常管帶，因緣相湊豁通玄。

「四威儀」指行、住、坐、臥，按佛家都要依照一定的規矩，在四威儀中，坐是最重要的，濁界指世俗世界，瞥爾即短暫，在短暫的俗世過生活，當隨緣過，切莫妄求，人們都企求長壽，但哪能做到？「至理寧論在那邊」，這是按中觀學說，至理不在內，不在外，亦不在中間，末聯要求隨時管束自己的不淨心，終究因緣到了那天，便會豁然貫通，得到最高的玄妙道理。但是人們過分溺於坐禪，會產生另一種反效果，他又有一首〈示執坐禪者頌〉：

大道分明絕點塵，何須長坐始相親，遇緣儻解無非是，處憤那能有故新，散誕肯齊支遁侶，逍遙曷與慧休鄰，或遊泉石或闌闌，可謂煙霞物外人。

第一聯提出「何須長坐始相親」，就否認了長坐與大道之間有必然的關連，第二聯是說倘若你有機緣悟得了本無是與非的道理，處身於昏濁的世界中就不會有什麼是新的與舊的分別。第三聯提到兩位名僧，一位是支遁，他以融通釋道名家，善講《莊子》，跟東晉名士的散誕之風很合拍。慧休是著名的南朝僧人，他以「日暮碧雲合，佳人殊未來」之句著名，這聯提出像支遁那樣的散誕與像慧休那樣的逍遙一下，也未始不可。末聯的闌闌指市場，這是

運用莊子齊物的思想，無論是泉石山林或到市場中都是我們的道場，都應該算是「煙霞物外人」，維摩詰不是主張酒市茶坊也可參禪嗎？

《五燈會元》卷十〈清涼文益禪師〉：

師一日與李王論道罷，因觀牡丹花，王命作偈，師即賦曰：「擁毳對芳叢，由來趣不同，發從今日白，花是去年紅，艷冶隨朝露，馨香逐晚風，何須待零落，然後知是空。」

文益這首偈是暗示南唐的統治危在旦夕，據《宋高僧傳》文益寂於周顯德五年（九五八），兩年之後便發生了「陳橋兵變」，在文益病篤時，國主李璟去看他，此偈當作於顯德五年以前，所說李王當是李煜，此時李煜已封為鄭王，故得以李王稱之，《全唐詩》收此詩，云為謙光所作，題名〈賞牡丹應教〉。

芭蕉谷泉禪師受法汾陽善昭，後省同參慈明，慈明遷住福嚴寺，便往福嚴寺去省候，留了不久，就回來了，作了一個偈子寄與慈明：

相別而今又半年，不知誰共對談禪？一般秀色湘山裡，汝自匡徒我自眠。

慈湖的法名叫楚園，與楊億、李公武善，平生喝佛罵祖，傳下了一個有名的弟子黃龍慧南，建立了黃龍派；另一個有名的弟子楊歧方會，建立了楊歧派，是宋代禪宗最關鍵的人物，他們和他們的門徒都在湖湘之間習法和傳法。「汝自匡徒我自眠」說明慈明廣收弟子，匡徒指慈明對弟子進行棒喝，而他本人則不以為然，所以他說我只伸腳自眠而已，從這裡我們看出偈子的作用擴大了，他還可以代替書信。[註 8]

在宋代作偈子的多起來，不但僧人作，居士也作，而且與文學關聯更緊，偈子愈來愈像作詩，作詩要人和，作偈子也要人和偈。宋代詩話發達，因此作偈子受了影響，對偈子也開始有評騭，宋代的詩話傳下來不少，可惜的是沒有人作偈話之類的書，如果將這些資料鉤沈起來，匯為《偈話》，對禪學和詩學必將有許多好處，且富興味，且會對禪學和詩學開一眼界。

蘇東坡的〈宿東林偈〉是非常有名的：

溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身，夜來八萬四千偈，他日如何舉似人。

〈示兒編〉云：「以溪山見僧之體，以廣長舌、清淨身見僧之用，誠古今絕唱，安城劉升卿有曰：『溪聲廣聽無邊法，山色長存不壞身。』」可惜〈示兒編〉未將劉升卿之和偈錄完，在引了兩句之後，便加了評語：「雖祖述詞語，亦齷齪相逼，無愧於坡。」然而文士所捧為「誠古今絕唱」之〈宿東林偈〉，在僧人們看來，則不免有點門外漢。《五燈會元》卷六〈天竺證悟師〉云：

證悟乃謁護國此庵雲禪師，夜語次。師舉東坡〈宿東林偈〉，且曰：「也不易到此田地。」庵曰：「尚未見路徑，何言到耶？」曰：「只如他道，溪聲便是廣長舌，山色豈非清淨身，若不到此田地，如何有這個消息？」庵曰：「是門外漢耳。」曰：「和尚不吝，可為說破？」庵曰：「卻祇從這裡猛著精彩覷捕看。若覷捕得他破，則亦知本命元辰落著處。」師通夕不寐，及曉鐘鳴，去其秘畜，以前偈別曰：「東坡居士太饒舌，聲色關中欲透身。溪若是聲山是色，無山無水好愁人。」特以告此庵，庵曰：「向汝道是門外漢。」

此庵即景元，是圓悟克勤的弟子，《五燈會元》卷十九說：「圓悟歸蜀，師還浙東，鏗彩埋光，不求聞達。」可見他是個不很喜歡文藝的人，故有此論。至於東坡的禪學有多深，他對自己也有過評價。《冷齋夜話》卷一曾記載，東坡南遷，朝雲隨往，與他同共患難，紹聖元年（一〇九四）朝雲卒於惠州，葬於西禪寺松林中，東坡作了一首詩云：

苗而不秀豈其天，不使童烏與我玄，駐景恨無千歲藥，贈行惟有小乘禪，傷心一念傷前債，彈指三生斷後緣。歸臥竹根無遠近，夜燈勤禮塔中僊。

他自己也說「贈行惟有小乘禪」，一位居士恐怕一生只能修到小乘禪。張史行先生將他的集取名《禪外說禪》，恐怕也有這個意思。證悟禪師在此庵一頓提撕之後作了那首偈子，

最後兩句「溪若是聲山是色，無山無水好愁人」，雖然說了更空無的境界，然而作文藝要求的形象性就差多了。

類此的批評尚見於《羅湖野錄》卷四云：

程待制，智道者，曾侍郎天遊寓三衢最久，而與烏巨行禪師為方外友，嘗於座間舉東坡宿東林聞溪聲呈照覺總公之偈……程問曰：「此老見處如何？」曰：「可惜雙腳踏在爛泥裡。」曾曰：「師能為料理否？」行即對曰：「溪聲廣長舌，山色清淨身，八萬四千偈，明明舉似人。」二公相顧歎服。

這個問題，《梅溪語錄》卷六亦曾提到：

太史黃公到山，問：「山光水色盈眸，竹籟聲舌雜耳，意旨如何？」師曰：「堂堂太史，如何被聲色蓋覆？」史曰：「因甚蘇子瞻又道溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身？」師曰：「不然。」史曰：「和尚如何？」師曰：「不見《般若經》云，若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

這是用哲學講義來壓文藝創作。類似的批評尚延至清代。[註 9]

東坡在廬山還作了一個有名的偈子：

橫看成嶺側成峰，遠近高低各不同，不識廬山真面目，只緣身在此山中。

這個偈子有許多教本都選過，《冷齋夜話》卷七載黃山谷對它有評云：「此老人於般若橫說豎說了無剩語，非其筆端有舌，安能吐此不傳之妙哉？」

這偈子到蘇東坡手中，正有點像詞到了李後主手裡「境界始大，感慨始深」，幾乎到了揮灑自如無可無不可的境地，《冷齋夜話·東坡戲作偈語》：

東坡自海南至虔上，以水涸不可舟，逗留月餘，時過慈雲寺浴……東坡作偈戲之曰：「居士無塵堪洗沫，老師有句借宣揚，窗開但見蠅鑽紙，門外似聞佛放光，遍界難藏真薄相，一絲不挂目逢場，卻須重說圓通偈，千眼薰籠是法王。」又嘗要劉器之同參玉版師，……東坡亦作偈曰：「叢林真百丈，嗣法有橫枝，不怕石頭路，來參玉版師，聊憑柏樹子，與聞籜龍兒，瓦礫猶能說，此君空不知。」

前一偈詠的是沐浴，沒有什麼可以解釋的。後一偈的「玉版」，乃是一種筍子，產於江西吉安白鷺洲，以皮潔白如玉而名。劉器之喫了筍子，覺筍味殊勝，便問「此筍何名？」東坡答：「這個就是同你要參的玉版師，此老師善說法，要能令人入禪悅之味。」這時器之才知東坡與他開玩笑。百丈是著名的僧人，馬祖傳法的弟子，這裡借竹子長得高，竹子多了就成叢林，叢林借指道場，竹子長多許多橫枝，就如著名的大祖師旁傳了許多徒弟。「不怕石頭路」指石頭希遷的故事，叢林中常傳說他的法難度大，故有「石頭路滑」的說法，其實是因為他的機鋒伶俐，讓許多半調子的禪僧招架不住。這裡是說：我同劉器之來參玉版師，不怕石頭路滑。「聊憑柏樹子」用的是一個著名的公案，有人來參趙州，問祖師西來意，趙州說，你最好去問庭前柏樹子，寺廟內和寺廟路上一一般都種有樹木，他們同時來到寺內，偶見柏樹，就借用這一典故。「籜龍兒」為筍子的代稱，最後一聯「瓦礫猶能說」用的《莊子·知北遊》「道在瓦礫」，「此君」指竹子。《世說新語·任誕》：「王子猷嘗暫寄人家住宅，便令種竹，或問：『暫住，何煩爾？』王嘯詠良久，直指竹曰：『何可一日無此君。』」以後，「此君」便成為竹子的代稱，全偈用了許多典故和同音雙關，都影射著竹子，用得很神化，不顯一點斧鑿痕跡。

宋人好為轉語，東坡亦不例外。佛印一日與學徒入室次，東坡來了，佛印說：「此間無禪榻，居士來此坐甚麼？」東坡對佛印開玩笑：「我要借佛印四大為坐榻。」佛印說：「我有一個問題，你答得出即請坐，答不出，就輸下你的腰間玉帶，留鎮山門。」東坡說：「請問。」佛印說：「你不是說要借我四大為坐榻嗎？根據佛教說，四大本空，五陰非有，你甚麼處坐？」東坡答不出，只好把玉帶解下來，放在禪堂裡，至今仍留在金山寺。東坡又作了三個偈子表示認輸：

百千燈作一燈光，盡是恒沙妙法王，是故東坡不敢惜，借君四大作禪牀。

病骨難堪玉帶圍，鈍根仍落箭鋒機，會當乞食歌姬院，奪得雲山舊衲衣。

此帶閱人如傳舍，流傳到我亦悠哉，錦袍錯落猶相稱，乞與佯狂老萬回。

第一首是說他要借佛印四大作禪床的原因，第二首是說在借四大為禪牀的問題上他輸了，「鈍根」係東坡自謙之詞，佛教常把人分作利根與鈍根，利根者能敏銳理解佛法，並進而達到解脫；鈍根者對於佛法的理解則比較遲鈍。「箭鋒」指轉語之機鋒飛迅如箭，這裡指佛印對他的提問如箭鋒之逼人，他學佛反應遲鈍，回答不了佛印的問，他只有解下他的玉帶，換取佛印贈與他的舊衲衣，去學韓熙載穿著衲衣向歌姬院乞食；最後一首說玉帶在流傳中，不知經過了多少人佩帶過，流傳到東坡也很久了，根據先前的規定，回答不上問題的，就要脫下玉帶，和尚也不會佩玉帶，只有留下來坐鎮山門，那麼我要換取你的雲山衲衣，只有再脫下我的錦袍送與你。老萬回，指佛印，萬回相傳是唐代異僧。

蘇軾的弟弟蘇轍，詩文俱佳，也好佛法，受東坡的拖累，左遷筠陽管酒稅。這時南昌住著一位景德德順禪師，順禪師與二蘇的父親蘇洵很好。蘇轍到了筠陽，一有機會就去問禪，順示古德「搐鼻因緣」[註 10]，叫他去參究，參究之後，作了一個偈子請順禪師印可：

中年聞道覺前非，邂逅相逢老順師，搐鼻逕參真面目，揮頭不受別鉗錘，枯藤破衲公何事，白酒清鹽我是誰，慚愧東軒殘月上，一杯甘露滑如飴。

比起乃兄來，文才差多了，但偈作工整，亦不失為名家，《澗泉日記》下說：「子由晚年多泥老佛之說，筆勢秋緩弱無統。」這個批評對本偈也很適合。

略晚於二蘇的黃庭堅號山谷，和惟清禪師關係很好，他們都同參黃龍心禪師而得法，黃貶黔南，惟清寄之以偈云：

昔日對面隔千里，如今萬里彌相親，寂寥滋味同齋粥，快活談時契主賓，室內許誰參化女，眼中休去覓瞳人，東西南北難藏處，金色頭陀笑轉新。

黔南在宋代要算邊遠的惡去處，但山谷學了佛，隔了萬里遠也算更親近的了。第三聯「室內許誰參化女」用維摩詰故事，維摩詰室內有天女，山谷是居士，他赴任當有眷屬，末聯「金色頭陀」指迦葉，山谷得了罪，東西南北均難藏匿，但學了佛的山谷必不會頹廢，必然能處之愉快，像金色頭陀那樣的無愁無惱，笑口常開。山谷爲了答惟清，也作了個偈子：

石工來斷鼻端塵，無手人來斧始親，白牯狸奴心即佛，龍眼虎睛主中賓，自攜瓶去酌村酒，卻脫衫來作主人，萬里相看常對面，死心寮裡有清新。

是用惟清的原韻和作的。「石工來斷鼻端塵」用的是《莊子·徐無鬼》「郢人斲堊」的故事：「郢人堊漫其鼻端若蠅翼，使匠石斲之，匠石揮斤成風，盡堊而鼻不傷，郢人立不失容。」這用以喻匠人手段之高明，但匠人的手藝得郢人而後顯，因此後人以郢人喻知音，這裡比喻惟清最瞭解山谷，在佛法上對山谷最能相機啓迪。第二聯說的白牯狸奴，按《華嚴經》的說法是「心佛及眾生是三無差別」，《法華經》常常說到「露地白牛」以喻大乘，又有人問晦堂禪師如何學佛，晦堂答以當如貓捕鼠那樣專注，貓的另一稱呼叫狸奴，因此山谷說「白牯狸奴心即佛」[註 11]就是這個道理。臨濟爲了接人應機，往往要「立賓立主」，《古尊宿語錄》卷五：

示眾云：參學之人，大須仔細，如賓相見，便有言論往來，或應物現形，或把機權喜怒，或現半身，或乘師子，或乘象王，如有真正學人，便先拈出一個膠盆子，善知識不辨是境，便上他境上作模作樣，便被學人又唱，前人不肯放下，此是膏肓之病，不芽醫治。或是善知識不拈出物，只隨學人問處即奪，學人被奪，抵死不肯放，此是主看賓。或是學人應一個清淨境，出善知識前，知識辨得是境，把得拋向坑裡，學人言大好善知識，知識即云：咄哉！不識好惡，學人便禮拜，此喚作主看主。或有學人披枷帶鎖，學人歡喜，彼此不辨，喚作賓看賓。大德，山僧所舉，皆是辨魔揀異，知其邪正。

「龍眼虎睛主中賓」即指惟清很能按照臨濟宗的辦法，善於接機，能看出山谷的學禪水平，予以最好的接機，迅速解開他的心中結。「龍」、「虎」是相當的意思，《易經》曾有「雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩」。龍虎主賓相當了，便會產生「聖人作而萬物覩」的風雲變化。第三聯不須釋，末聯的「死心寮」指的黃龍祖心禪師的法嗣，他們是師兄弟，因

此關係很好；寮，指僧人住的屋子，黃山谷常找死心談禪，經常在死心房內遇著悟新與惟清，故云「死心寮裡有清新」。這時山谷已貶處邊方，相去萬里，但由於在禪學上相契，分別萬里仍如見面，完全就像昔日死心房裡談禪一樣，與惟清和悟新一道談論。

雲峰文悅禪師與潭州（今長沙市）興化銑禪師關係很好，銑在興化寺作住持最久，因此送迎的任務很重，文悅歡他把住持任務退下來，好在寺裡養老，但銑禪師不肯，一天銑禪師送客從馬上摔下來，把手臂摔斷了銑以書信告訴文悅，文悅作了一個偈子：

大悲菩薩有千手，大丈夫兒誰不有，興化和尚折一支，只得九百九十九。

大悲菩薩即觀音菩薩，結合「千手」看，當指千手千眼觀音，因為興化銑和尚墮馬折了一支，故剩了九百九十九支，這首偈子既有諷刺，又使人發笑，銑法師也易於接受。銑和尚即紹銑，《僧寶傳》卷十八有他的傳。

佛教中流行「女子出定因緣」。《五燈會元》卷一：

昔文殊至諸佛集處，值諸佛各還本所，唯有一女人近彼佛坐，入於三昧。文殊乃白佛言：「何此人得近佛坐，而我不得？」佛告文殊：「汝但覺此女令從三昧起，汝自問之。」文殊繞女人三匝，鳴指一下，乃托至梵天，盡其神力而不能出。世尊曰：「假使百千萬文殊，出此女人定不得。下方經過四十二億恒河沙國土，有罔明菩薩，能出此女人定。」須臾，罔明大士從地湧出，禮拜於佛。佛敕罔明出女人定，罔明卻至女人前，鳴指一下，女人於是從定而出。

這個因緣很繞興趣，在叢林中紛紛提出解釋或討論，大愚芝禪師常問僧說：「文殊是七佛之師，為什麼出此女子定不得，罔明菩薩下方而至，但彈指一聲，便能出定？」沒有人能答起，於是大愚芝自問自答，這就是「僧投寺裡宿，賊入不良家」。惠洪非常喜愛這句話，他也作了一個偈子：

出定只消彈指，佛法豈用功夫，我今要用便用，不管罔明文殊。[註 12]

這個偈子表明了學禪要勿拘勿滯，要用便用，不受罔明、文殊大菩薩的條條款款限制，心裡非常寬闊。禪宗道道地地的語言，表現出的意境也非常超越，文字淺顯，念來十分琅琅上口。

元天台佛隴修禪寺沙門釋可，他修天台宗因聽雨作了一個偈子：

簷前滴滴甚分明，迷處眾生喚作聲，我亦年來多逐物，春宵一枕夢難成。

「迷處眾生喚作聲」，按佛家說法，聲為六識之一，人有眼、耳、鼻、舌、身、意六根，便有與之相對應的色、聲、香、味、觸、法六境，眾生均因迷染、耽好聲色，故沈迷於生死欲海中不得解脫。我們在前文舉了文益禪師，他作了〈賞牡丹偈〉證明色空，可禪師作了一首偈子提出聲空，但他由於「年來多逐物」，所以他竟然「春宵一枕夢難成」。

梵琦，字楚石，他生際元明西兩代，元順帝賜號佛日普照慧辯禪師，明末株宏說他為「本朝第一流宗師」，著有《明真頌》二十八首，全部用的六言，茲選的為其二十三首[註 13]：

多你多般取捨，如同水上浮漚，漚生漚滅難止，念去念來不休，努力要須猛省，回光更莫他求，一間空舍無主，傾壞何勞再修，饑把鉢盂噉飯，睡時塊石枕頭，十二時中快樂，誰能似我無憂？

通體白話，淺易但說理透徹，由於六言偈頌少，所以選它來以備一格。

明太祖的結髮患難妻子馬皇后死了，將進行隆重的葬禮，可是天不作美，大雨傾盆，雷電交作，太祖非常不樂，把僧人宗泐召來並說：「皇后將欲葬，汝其宜為偈。」泐應聲立刻說了一個偈子：

雨落天垂淚，雷鳴地舉哀，西方諸佛子，同送馬如來。

馬后是一個有仁德的皇后，曾冒險救過宋濂，並勸過多次勇於殺戮的明太祖，宗泐把她稱為「馬如來」，並沒有阿諛的意思，在那樣嚴酷的時代，他能就景生情作了這樣一個偈子，挽救了多人的生命，其敏捷之才，當令人歎服。此偈出自《明書》卷一百六十，同書又有〈來復傳〉說他「初被征，其師訢公笑止之曰：『上苑亦無頻婆果，且留殘命喫酸梨。』」後來來復因事將被殺，他很失悔沒有聽老師訢公的話，談到這個偈子，太祖知道了，把訢公召來，也想把訢公殺掉，訢曰：「此故偈，偶拈之，非有他也。」太祖問：「出自何經？」訢曰：「大藏某錄某書某卷某頁。」檢視果然，這樣才免了一場災難。以偈免難，既顯示了明太祖的無理殘暴，也說明了偈子的作用。

明代文學遠遠不能與唐宋比，但他們卻要高自標榜，文必秦漢，「詩自天寶而下，俱無足觀」，甚至要求「無一語作漢以後，亦無一字不出漢以前」，因此文人肆意摹古，詰屈聱牙，所作不過是一些「偽古董」，似乎詩偈從此衰落，很難找到唐末時期那樣多的珍品，為了使這部分不至過於單薄，失去平衡，僅能精選一些可讀的作品。明代四大禪師之一的株宏曾因僧大文求偈，寫了一個偈子：

萬象之中，唯空為大，[註 14]空在我心，渺如一芥。大哉心乎，誰與對待？無對待故，是以無外。

完全談不上形象思惟，明末四大師之另一僧人為德清，陸夢龍為他作了《憨山大師傳》稱：「師於詩文，天才駿發。」然而他僅有兩首偈子可錄，一為閱僧肇的《肇論·物不遷論》後有所領作的偈子：

海湛空澄雪月光，此中凡聖絕行藏，金明眼突空花落，大地都歸寂滅場。

寺院塑的金剛都是怒目的，藉以懾服妖魔，儘管他怒目，也與植物結的空花相似，終究凋謝，成不了果，山河大地最終都會歸於寂滅。行藏出《論語·述而》「用之則行，捨之則藏」，這裡指人的出世和入世，在「海湛」、「空澄」、「雪」、「月光」的明鏡境界裡，人們當會體會到宇宙的偉大，進而升起「前有千古不見古人，後有萬世不見來者」的蒼茫感覺。偈子是運用了形象表達，但文學技巧不高，在四大禪師中要算較好的了。

禪宗由於要本師印可，因此強調祖師禪，不重如來禪，香嚴智閑作了一頌：「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。」來求得仰山的印可，仰曰：「如來禪許師弟會，祖師禪未夢見在。」這種強調祖師禪的結果，造成不看經，不守戒，一生都在想怎麼能造成一個大師印可的偈子，甚至形成了以後的「狂禪」。壽昌慧經對此想加以調和，作了一偈：

本然清淨更如然，契證多生值有緣，觸目渾融皆至妙，通身作用總虛玄，五宗極則機齊貫，三藏精微共理園，不礙古今凡聖事，如來禪合祖師禪。

偈子作得不很高明，但由於他提倡「觸目渾融皆至妙」、「五宗極則機齊貫」，對祖師禪有所批評，在當時不能不算有識之士了，所以我們對此作了一點介紹。

元賢字永覺，福建建陽人，俗姓蔡，傳說他是宋儒蔡元定的十四世孫，拜壽昌無明為師，因聽同行僧唱經有悟，作了一個偈子：

金雞啄破碧琉璃，萬歇千休只自知，穩臥片帆天正朗，前山無復雨鳩啼。

「金雞啄破碧琉璃」，用以比喻悟法是經過艱苦學習與思索的過程，啄了又歇，歇了又啄，但在苦思冥說之後，贏來了光明。農村俗諺「天將雨，鳩逐婦」，故鳩鳴主雨，「前山無復雨鳩啼」，即指前程光明，疑滯盡釋。

明末蜀中大亂，十餘年兵戈不息，大竹的破山海明仍傳法不絕，他常奔走於涪陵石碛之間，兵燹之後，百里無人，感於時事的艱辛，他作了一首偈子：

干戈隊裡幾經秋，恐我師徒難聚頭，今日相逢舒一氣，兩城煙水自悠悠。

把當時離亂的情況與傳法的艱難，用極通俗的語言寫出，可實錄。海明是四川明末清初的佛教關鍵人物，他的法系遍布川滇黔三省，因他在梁山雙桂堂弘法，故佛教界常稱之為「雙桂法系」。他化導弟子和居士，不論他的職位高低，都要加以捧喝，呂大器是明末一位頗有氣節的高級官員，他擁立永明王[註 15]，被任命為東閣大學士兼兵部尚書，呂來問法，他便加以打，大器怒，海明遂口占一偈：

無端平地起孤堆，駭得虛空顛倒走，痛打金毛人不識，幾乎翻作跳牆狗。

大器聽說「跳牆狗」，更是怒不可遏，掩門大張威令相勸，海明又占一偈：

父母未生前句子，等閑捧著髮無明，猛然省得非他物，十八女兒不繫裙。

這裡「裙」與「明」葉韻，是按四川方音前鼻音 n 與後鼻音 ng 不分葉的。後大器於言下有省，作了兩個偈子，來表示他已理解，其一云：

天生體態自輕柔，紅粉佳人日夜愁，逐色尋聲年易過，婆婆原是舊風流。

這個偈子要與《石門文字禪》卷十五〈涅十明論〉對參，那首詩是這樣寫的：

了知無性滅無明，空慧須從戒定生，頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲。

檀郎是潘安的小字，為美男的代稱，舊詩詞指女子對所愛情人為檀郎，這裡指熱心求法之人。《維摩詰經》卷六〈佛道品〉說維摩詰「法喜以為妻，慈悲心為女，善心誠實男」，僧肇註云：「法喜謂見法生內喜也，世人以妻色為悅，菩薩以法喜為悅。」一個真心求法的

人，就要學「菩薩以法喜為悅」，這正如俗人以妻色為悅相似，俗人只要聽得佳人的嬌聲呼叫，便要聞聲而心動，求法的人一聞正法，便當聞法而喜。這樣才好回來分析呂大器的偈子，「天生體態自輕柔，紅粉佳人日夜愁」正是作為法喜對象的描述，下兩句「逐色尋聲年易過，婆婆原是舊風流」，這裡的婆婆是指海明，禪宗常有「老婆心切」，俗話裡也有「苦口婆心」。「婆婆原是舊風流」是稱讚海明是個指導人悟法得法的老手，「逐色尋聲」是初期愛法求法的迅猛，這種年代往往易於消失，應在舊風流的婆婆開示下，趁早參謁，得到覺悟。如果把上述兩首偈詩當作艷詩解，那就有點失之皮相了。

明清之際，政治遞代，江南佛學界紛爭甚大，木陳受清帝籠絡，應召至京，封為國師，借此表示清廷定於一尊，而海明對此漠然，不會通法師在江南參學，後來參見海明，海明打他，斥曰：「這漢久在江南喫餿飯，卻來這裡討新鮮。」斥江南佛界為喫餿飯，其對道忒鄙棄可謂至矣。喫餿飯當係對道忒《北遊錄》而發。[註 16]

貴陽語嵩傳裔，曾作〈參禪偈〉六首，其第一首云：

參禪要割愛，始得大自在，求佛被佛魔，求法被法礙，恁麼不恁麼，一錘俱粉碎，絕後再復甦，是名真慶快。

對參禪之利與執禪之弊說得很簡切明瞭。末一首云：

參禪不是假，一切俱放下，十年二十年，須教學個啞，只待自點頭，不指鹿為馬，有人忽問渠，粗拳劈口打。

「只待自點頭」，即禪宗中人常說的「如人飲水，冷暖自知」，後面「不指鹿為馬」，就更全面，避免了主義的自我感覺良好。末聯「有人復問渠，粗拳劈口打」仍然保持了臨濟宗以棒喝接機的作風。

懶生升曾作了一首限韻的〈思梅偈〉：

瘦骨冰肌意未銷，疏狂那復萬山朝，翻他物表真豪傑，勢壓南溟弗寂寥，好鳥啄殘風習習，遊蜂采蜜雨瀟瀟，知君自有瑤台約，不負初懷辱見招。

作偈而陽韻，這簡直與文人做詩就沒有差別，詩的功力不算高，還須些琢磨，末一句「知君自有瑤台約，不負初懷辱見招」，「瑤台約」用的是明人高啓的詠梅詩「瓊枝興合在瑤台」，像梅花那樣高潔，只應種在神僊住的瑤台上，大概是約看梅而賦之作吧！它完全是道七律，如果標題不用「偈」字，恐怕誰也無法知道它是偈子，錄此藉以看偈子在僧人手裡所起的變化。

有人贈得心大師雞蛋四十個，他就把它們煮來喫了，按照佛教戒律，雞蛋是生命，是不能喫的，所以人們都笑他，他爲此作了一個偈子以解嘲：

混沌乾坤一口包，也無皮血也無毛，老僧帶爾西天去，免在人間受一刀。[註 17]

《紅樓夢》共用了三個偈子，其中第一個我們已介紹了，現在我們談一談二十二回寶玉的〈參禪偈〉：

你證我證，心證意證，是無有證，斯可云證，無可云證，是立足境，無立足境，是方乾淨。

寶玉作了，恐人看此不解，還填了一支〈寄生草〉寫在偈後，以作解釋：

無我原非你，從他不解伊，肆行無礙憑來去，茫茫著甚悲愁喜，紛紛說甚親疏密，從前碌碌卻因何？到如今，回頭試想真無趣。

如果純從偈子看，正合火珠慧海參馬祖，馬祖答以「我這裡一物也無，求甚麼佛法」？禪宗常以「黃葉止啼」譬喻說佛法，不過為止小兒啼而已。佛法既不可得，那麼「你證我證，心證意證」最終的結果，仍「是無有證」[註 18]到了「無有證」後，倒可說「斯可云證」，證得「無可云證」之後，便可以作為自己的立足點。然而這終非最後解脫，人有生命就有煩惱，所以黛玉為之補出「無立足境，是方乾淨」，這才是最後的大解脫，這時什麼都無可證驗，也不需要證驗。

然而寶玉濁世佳公子，他那時正年輕，又生長在釵光鬢影綺羅香叢中，哪會耐得寂寞，他正值青春欲望熾熱燒著要爆炸的年代，他積極追求，偶然喫了一點小碰，因此作偈子不是他的目的，他是藉此表達他心中的愛情，又恐姑娘們不懂，為了解釋特別再補寫了〈寄生草〉，「無我原非你」，說明他多麼離不開你，愛德華八世為了辛浦森夫人而甘願遜位，在遜位時說了一句名言：「 I can do nothing without a woman whom I love. 」正和「無我原非你」完全相似，只不過東方封建文化濃厚的乾隆時代，不允許像愛德華八世說得那麼直接，只能靠打啞謎。明人陳鋒《梨雲寄傲·離恨》中有首〈離亭宴帶歇指然〉有句云：「參不透懵懵懂禪，猜不破風流謎。」寶玉的偈子和〈寄生草〉正是「參不透懵懵懂禪，猜不破風流謎」。

《紅樓夢》八十七回惜春也有一個偈子：

大造本無方，云何是應住，既從空中來，應向空中去。

《五燈會元》卷三〈佛光如滿禪師〉：

唐順宗問：「佛從何方來，滅向何方去？既言常住世，佛今在何處？」師答曰：「佛從無為來，滅向無為去，潔身等虛空，常住無心處。」

王安石本此寫了兩首〈即事〉：

雲從鐘山起，卻入鐘山去，借問山中人，雲今在何處？

雲從無心來，還向無心去，無心無處尋，莫覓無心處。

明代湯顯祖有首〈夢亭〉云：

知向夢中來，好向夢中去，來去夢亭中，知醒在何處？

將上引的《五燈會元》、王安石以及湯顯祖的詩相互比較，惜春的偈子是來自他們的，這大概續《紅樓夢》的作者與曹雪芹才力的差別所造成的吧。曹雪芹寫技極高，不會那樣明顯地去學套他人的詩的。

明·胡震亨編《唐音癸籤》一千三十三卷，他是收偈子的。《唐音癸籤》方外曾有《龐蘊詩偈》三卷，有三百餘篇及《智閑偈頌》一卷二百餘篇的記錄。這些詩偈《全唐詩》均沒有收，《全唐詩》編纂時以《唐音統籤》為藍本，而沒胡氏之功，甚至說：「而所錄不出御定《全唐詩》之外，亦不甚行。」這種肆無忌憚地以封建皇權抬高御定《全唐詩》以壓明人著述，這正是清代文臣攀龍附鳳的慣技，數百年之後人們對胡氏深表同情，是不無原因的。

龐蘊的詩偈有三百餘篇，智閑有二百多篇，加在一起就有五百多篇。這是標明了是詩偈的，其餘尚有僧人的詩集，居士們的文集、筆記，估計《統籤》內的偈子當不下千首，文臣站在衛道的儒家立場上，把它們從《統籤》砍削出來，給我們研究在佛教義理上與文藝創作上有重要作用的偈子帶來了極大的困難，以至到今國外國內尚無人注意及此，我們在此僅作一點小小的嘗試，是很不全面的，錯誤亦在所難免，我們深望引起注意，如有人發願先輯成《詩偈全集》，在詩偈全集的基礎上，再進行研究，那就是我們拋磚的希望，真有點跂予望之了。

【註釋】

[註 1] 江有誥，《詩經韻讀》於〈清廟〉、〈昊天有成命〉、〈噫嘻〉、〈酌〉、〈般〉均註云「無韻」，王力《詩經韻讀》從之。

- [註 2] 還有拒絕作偈的，如龍門清遠禪師死前謂其徒曰：「諸方老宿，臨終必留偈辭世，世可辭耶，且將安往？」乃合掌，怡然趨寂。見《五燈會元》卷十九，又同書卷二十道場法全禪師將入寂，眾求偈，師瞪目下視，眾請益堅，遂書「無無」二字，棄筆而逝。
- [註 3] 芭蕉谷泉因為受了連累，曾決杖配郴州牢城，臨終前說了一偈：「今朝六月六，谷泉受罪足，不是上天堂，便是入地獄。」言論微笑，泊然如蟬蛻，與道楷的句法相似。
- [註 4] 《錦江禪燈錄》載二隱靜謐於康熙三年（一六六四）因學徒罹難，拘捕他去法庭受審，正開庭之際，他要求用筆口供，作了一偈：「昨日歸家時未至，今日歸家正午時，夢幻空花留不住，此心能有幾人……」至「知」字未成，擲筆而逝，也算同一類型，但靜謐救徒，敢與法庭抗，尤為難得。
- [註 5] 《五燈會元》卷十三〈曹山本寂〉：「青原自家酒三盞，喫了猶道未沾唇。」故禪宗語錄內多有「青原酒」、「曹山顛酒」的提法。五代宋初有位遇僊禪師，他一天唯事飲酒，作了一系列飲酒的偈子，僅錄一首以見其餘：「生存間浮世界，人情幾多愛惡，祇要喫些酒子，所以倒街礙路，死後卻產娑婆，不願超生淨土，何以故？西方淨土且無酒酤。」
- [註 6] 〈黃端伯傳〉見《明史》卷二七五。
- [註 7] 明僧明秀曾有一首〈臨終偈〉：「一夜山牀前，燈花雨中落，我欲照浮生，一笑浮生滅。」雪江之作，差可與弘一的偈子比肩。但微覺冷雋。
- [註 8] 見惠洪《禪林僧寶傳》十五〈衡陽泉禪師〉。
- [註 9] 《昭覺寺志·竹峰續禪師》：「問：『溪聲盡是廣長舌，且道所談何事？』師曰：『罕逢穿耳客，多見刻舟人。』」穿耳客指胡僧，這裡指天竺來的高僧，刻舟求劍乃一故事，見《呂氏春秋·察今》，這裡用來說東坡沒有遇見過高僧，所見的都是刻舟求劍禪學沒有參透的人。竹峰生於順治十七年，卒於乾隆四年，故云：「延至清代。」
- [註 10] 指馬祖拈百丈的鼻子，《景德傳燈錄》卷一：「（百丈）一日隨侍馬祖，路行次，聞野鴨子聲，馬祖云：『什麼聲？』師云：『野鴨聲。』良久馬祖云：『這來聲向什麼處去？』師云：『飛過去。』馬祖回頭將師鼻便拈，師作痛聲，馬祖云：『又道飛過去？』師於言下有省。」
- [註 11] 《禪林僧寶傳》卷一〈撫州曹山本寂禪師〉：「狸奴白牯修行卻快，不是有禪有道，如汝種種馳求，覓佛亂祖，乃至菩提涅槃，幾時休歇成辦乎？……狸奴白牯，兀兀無知，不知佛，不知祖，乃至菩提、涅槃以及善惡因果，但饑來喫草，渴來飲水，若能恁麼，不愁不成辦。」
- [註 12] 《林間錄》下。
- [註 13] 《楚石梵琦禪師語錄》卷十八。
- [註 14] 大，當讀為 dai，才好葉韻，《廣韻·泰韻》：「大，徒蓋切，小大也。」梵琦正是按《廣韻》葉韻。
- [註 15] 呂大器，《明史》卷二百七十九有傳。
- [註 16] 陳垣認為道忞是降清的漢奸，見陳垣《清初僧諍證》第七十、七十一頁。
- [註 17] 見袁枚，《隨園詩話補遺》。

[註 18] 《五燈會元》卷三〈大珠慧海禪師〉：「卻問：『如何得大涅槃？』師曰：『不造生死業。』曰：『如何是生死業？』師曰：『求大涅槃，是生死業；捨垢取淨，是生死業；有得有證，是生死業。』」既然「有得有證，是生死業」，當然就要「無得無證」才可以脫生死，寶玉的「無可云證」亦當有本於此。