



百丈的野狐公案及其餘韻

易居白

禪宗，是以中國文化精神為主體，消化那印度大乘佛教所創生的實踐哲學。它導一切理、事歸於粹然至善的自性，本來清淨的自心，力顯自覺，充滿了自信、自尊。這是中國人的光榮，也是任何具有「頂天立地，繼往開來」氣概之獨立個人的光榮。

禪宗這種實踐哲學，傳說起源於少室，大成於曹溪。但是實際說來，它濫觴於中國儒家的論、孟、易、庸，道家的老、莊，以及印度大乘佛教的般若和如來藏思想，而起源於牛頭、東山，特別是曹溪，大成於洪州，特別是百丈。百丈，個人長年研究所了解的百丈是很重要的。他在禪宗史乃至人類精神史上佔「頂天立地，繼往開來」的地位。

筆者了解百丈的研究，是在一九七一年冬天開始的。其中包括三個部份：（一）文獻考證（內含禪師，「語要」，「廣錄」之歷史和語意的考證辯明，全文初稿以日語寫成，約二十萬字）；（二）語錄編譯（內含編校和英、日譯、編校英譯已完成，英譯「語要」已在故鈴木大拙教授所創刊，日本大谷大學所發行的英文「東方佛教」一九七五年五月即八卷一期發表）；（三）玄指新探（英文題名是「大修行底人與因果法則」，綱要早已擬就，趁餘暇敷衍中）而現在這篇稿子，就某種意義看，可說是這個部份的弄引。

筆者這個研究，發現百丈禪師在當代向西方人介紹禪學的譯著中雖然遭到忽視，但對人類精神史乃至目前的精神危機有著鉅大的貢獻。因為：第一、一如楊億（或道源？）「禪門獨行，

由百丈之始」一語所指出，禪宗在體制上的獨立是由百丈創始的；第二、他創作了「叢林軌度」，使後來禪宗、中國佛教各宗、乃至一些道教宮觀在實踐上有所遵循；第三、他善繼馬祖，全幅體現了即心是佛，見性成佛，即身成佛的曹溪南禪的中心思想，確立發展了洪州宗，（又叫江西宗），使他成為禪宗的主流；第四、他教育出馮仰宗開祖馮山，臨濟宗開祖義玄的老師黃檗，曹洞宗開祖洞山的老師雲岩（雲岩雖然嗣了藥山的法，但曾在禪師座下做侍者做了二十年），使他自已成為後來五家之三家，乃至末期「臨天下，曹半邊」的中國臨濟、曹洞，今日尚存之日本臨濟、曹洞的淵源；第五、繼承他的餘緒而向世界傳播禪學的日本臨濟、曹洞宗哲學，可以治療我們這個時代的「人之見外」的精神病痛；第六、他的禪風和「叢林軌度」足以矯正那些好奇習禪，以放任、放浪乃至放縱為玄旨的青年人的偏差。

禪師名叫懷海，依燈錄所傳，以唐玄宗開元八（西元七二〇）年生於福州的太原王家，以憲宗元和九（八一四）年寂於洪州百丈山，世壽九十六。這九十六年間畧當中唐時期，也是中國文化史上的黃金時代。那時，唐朝在政治上，經安祿山之亂已由中央集權轉移到地方節度使分權，在財經上已由租庸調轉到兩稅制，在文藝上已由初唐的創始期轉到光輝燦爛的創造極峯；比如詩史杜甫（七一二——七七〇），詩仙李白（七〇一——七六二），「詩中有畫，畫中有詩」的王維（六九九——七五九），以及畫家吳道子（六九〇——七六〇）等都一時併出。

那時，在佛教方面，天台有湛然（七一—七八二）出而著「止觀輔行弘傳決」等以復興智者學，華嚴有澄觀（七三八—八三八）出而作「華嚴經大疏抄」等以復興賢首學。

那時，在禪宗方面，融滙「般若」、「老」、「莊」、「易」、「庸」思想而成立的，江東南宗牛頭有徑山法欽（七一四—七九二），佛窟遺則（七五三—八三〇）起而大扇玄風，而畧染「論」、「孟」色彩的東山南禪，由「知解宗徒」神會傳入中元的荷澤宗徒，正在標榜「壇經傳宗」以與北宗神秀的後學相對抗，在江南弘闡的，融入了牛頭成份的青原石頭系有天皇（七四八—八〇七，後出雲門，法眼兩宗），藥山（七四五—八二八，後出曹洞宗），而與師同稟南嶽——洪州同門的，則有所謂八十一人大善知識，其中懷暉，惟寬、大義都曾在憲宗元和年間奉詔晉京為帝師，而西堂、南泉，則早傳為與師角立為三大士。這真是旺極一時，說是「龍象蹴踏」都不足以比其盛況。

禪師生當這樣一個時期，隨潮州西山慧照出家後，又往南嶽法朝律師處受具足戒。那時大約是大曆二（七六七）年初。同年并往廬江即現在安徽合肥的浮槎寺閱讀經藏。讀了經藏就到江西馬祖會下參習禪學，一直學到馬祖寂去（七八六年）。寂後，馬祖給供在石門山的塔內，禪師也就在塔旁搭起茅廬守塔，并繼承馬祖在那里重宣上法。後來因為像黃檗、惟政之輩前往參學的人太多了，那裏容納不下，便帶着參學的門徒前往百丈開山。而以「不昧因果」一轉語代「不落因果」一答案，轉野狐為大修行底人的這個公案也就是禪師在百丈山上堂垂示時造下的。

這則公案的全文很長，在這里我們不必去敘述。我們只要抓住它的要點就好了。它的要點是：（一）對「大修行底人是不是也還要落入因果」的問題提出「不落因果」這個答案的就變成了野狐，把這個答案換成「不昧因果」就使人自野狐解脫而變為大修行的人，也就是大徹大悟了的人——佛；（二）這個轉變的關鍵在從「不落」到「不昧」，「不落因果的大修行的人」既可能意指垂直超越的人格神，如基督教的上帝，也可能意指平面超越的泛神論的神，如斯賓那莎的神或莊子的道，而「不昧因果的大

修行底人」却意指既超越又內在的自性清淨光明的心性已全幅朗現了的人。這種轉折非常重要。因為這是百丈所承受於其師馬祖道一之洪州宗上，紹六祖慧能曹溪禪的學脈。

現在我們有個問題須待解決。那就是這個轉折究竟是從垂直超越的人格神向下轉，還是從平面超越泛神論性的道向內轉呢？在提出答案之前，我想先把吳經熊博士對於這個公案的理解在這里向諸位讀者介紹一下。

在他用英文寫的「禪學的黃金時代」一書里，吳博士說：「作為馬祖的弟子，他（百丈）瞭解了超越和內在（即出世和入世）的究竟不二。照他看來，只不偏於超越一面勢將分實相為兩橛。他把真如看作囊括因果關係的現象世界和超越界的東西。就這層意境說來，我們可以完全瞭解這個雖然神秘地描寫他會怎樣幫助野狐開悟的公案。」

「這個公案不能照字面理解。不過其意義是很明白的。真正自覺了的人是不昧因果法則所條理的現象世界的。他見及超越的常，也見及現象界的變。道超越此兩界因而兼容並蓄之。用莊子的話說即：『聖人和之以是非，而休乎天鈞，是之謂兩行。』依於兩行是超越一元論、二元論的唯一途徑。又如莊子所說：『是猶師天而無地，師陰而無陽。其不可行明矣。然且語而不舍，非愚則誣也。』」

野狐的錯誤是易於察出的。但如百丈要定執他的答案為唯一正確者，并認為那是不可言說真如全體的圓滿解釋，他的錯誤縱不有甚於斯，但也同樣嚴重。這，在黃檗：「今日轉轉不錯是如何？」的問題里可以發現其所隱含的鞭關入里的要領。百丈在叫他近前來時，很可能是要打他巴掌，以指點究竟真如，真我，這是超越一切是、非屬性的。但黃檗毫不猶豫，打了老師巴掌。把百丈打得大笑。他以為他的弟子還可能在屬性的世界行走，但是他却樂見其弟子已經超越了那一地步。『胡之赤鬚』只是一屬性，最重要的并不是赤鬚，而是胡。」

吳博士這個解釋全抓住「不二」一點在做文章。形式上並不錯，不過實際地檢驗起來，我們發現他的解釋全是外部的。那也

就是說，他沒有深入禪宗思想史百丈時代內部之泛神論傾向與反泛神論之卽心是佛兩傾向互不相容的實際情況，和「一切語言皆須宛轉歸就自己」（百丈語）之直指心源與「作用見性」的馬祖、百丈師資所傳承的曹溪慧能南禪的中核去體驗這個公案。因此，他的解釋不一定「如合蓋合」。因此，他把百丈挨打發笑後所說：將謂胡鬚赤，更有赤鬚胡。」譯作：“I thought you were the red beard of a Tartar; in fact you are a Tartar with a red beard.”這便“‘I thought that only this Tartar’s beard was red but it turns out that there’s red beard Tartar as well’”的原意勢成風馬牛了。這，我不想多費唇舌，只引「後瀉山舉黃蘗問野狐話問仰山，仰山云，黃蘗常『用』此『機』」一評斷來畧加解釋以明就裏。

「黃蘗常『用』此『機』的『用』是『性在作用』之『用』的動詞位，從上述公案的實際行動說，就是黃蘗打百丈一掌的那個動作。這個動作是從『自性』上發出來的，所以它就是『自性』。但當這個動作在要發未發的狀態時便叫做『機』，（幾）。從實際的行動說，那就是百丈叫黃蘗近前去準備打他一掌的心態。可是黃蘗心明手快，百丈一掌還只停在『機』的狀態時，黃蘗就把百丈所要發的行動——機給他當場表演了——用。這就叫做『箭鋒相拄』，『如合蓋合』，『啐啄同時』。所以，在這一表演之後，百丈便笑着說：『我以爲只有我這個胡人（禪師多以胡稱佛）的鬚鬚是赤色的，亦即我以爲只有我才是覺悟了的人，可是那里知道還有一個赤鬚的胡人，亦即那里知道你也覺悟了。而所悟的就是『一切語言皆須宛轉歸就自己』，就是卽作用見自本心，見自本性。』

現在我們可以解答前面所提從「不落因果」到「不昧因果」這一轉折是從垂直超越的人格神抑或是從平面超越的泛神性的道向心轉的問題了。我們答覆着說，那是從平面超越帶有泛神論色彩的道向內轉的。因爲那時由法融建立的江東牛頭南禪，正是以這樣的道向曹溪南禪投射影响，它雖影响了傳說爲慧能弟子的南陽慧忠國師和由青原下傳的石頭一系，但却遭到神會以及馬祖下

慧海和百丈的呵斥。而野狐一公案就是呵斥這種思想，要把「不落因果」的「體爲虛空」「無心」自合的「道」轉歸自心、自性的。

現在，我們且畧述帶有泛神論傾向的牛頭禪。

牛頭法融曾經花了八年的工夫讀佛經、道經以及儒家經典。他的思想不但受了江東心境平等之三論宗，主張「一色一香無非中道」之天台宗的影响，而且還受到「老」、「莊」、「易傳」的玄學影响。因此，他也像泛神論的玄學家，主張：道「體遍虛空，同於法界：畜生、蟻子、有情、無情、皆是佛子」。同時，他在「絕觀論」里還有以下這些問答：

於是緣門復起問曰：「道者獨在於形器之中耶？亦在草木之中耶？」

入理曰：「道無所不遍也。」

問曰：「道若遍者，何故煞人有罪，煞草木無罪？」

答曰：「夫言罪不罪者，皆就情約事，非正道也。但爲罪人不達道，妄立我身，煞卽有心。心結於業，卽云罪也。草木無情，本來合道，理無我故，煞者不計，卽不論罪與不罪。凡夫無我合道者，視形如草木，被斫如伐山林。故文殊執劍於瞿曇，耆掘持刀於釋氏，此皆合道，同證無生，了知幻化虛妄，故卽不論罪與不罪。」

問曰：「若草木久已合道，經中何不記草木成佛？」

答曰：「非獨記人，草木亦記。經云：於一微塵具含一切法。又云：一切法皆如也，一切衆生亦如也。如，無一無差別也。」

此外傳爲出自僧肇的「青青翠竹，盡是法身；鬱鬱黃花，無非般若」，也成爲牛頭禪的成語。

但是這却爲神會、慧海、百丈所不許。神會、慧海現在且不去說他，在這裡，只把「百丈廣錄」中不許此說的文句引述在下面：

問：「如何是有情無佛性，無情有佛性？」

師云：「從人至佛是聖情執。從人至地獄是凡情執。祇如今但於凡聖二境有染愛心，是名有情無佛性。祇如今但於凡聖二境

，及一切有無諸法，都無取捨心，亦無無取捨知解，是名無情有佛性。祇是無其情繫，故名無情。不同木石、太虛、黃花、翠竹之無情，將為有佛性。若言有者，何以經中不見受記而得成佛。祇如今鑑覺，但不被有情改變，喻如翠竹；無不應機，無不知時，喻如黃花。」

問：「斬草伐木，掘地墾土，為有罪報否？」

師云：「不得定言有罪，亦不得定言無罪。有罪無罪，事在當人。若貪著一切有無等法，有取捨心在，透三句不過，此人定言有罪。若透三句外，心如虛空，亦莫作虛空想，此人定言無罪。」

問：「空生大覺中，如海一漚發，如何？」

師云：「空喻於漚，海喻如性。自己鑑覺之性，過於虛空，故云空生大覺中，如海一漚發。」

從這些引述看來，百丈以野狐一公案，以「不昧」代「不落」而轉平面超越帶有泛神論色彩的道入圓超而又內在的自心、自性，或「自己鑑覺」，便是十分明顯的事了。同時這自心、自性是清淨光明的。所以其「語錄」載：「師上堂云：靈光獨耀，迥脫根塵，體露真常，不拘文字。心性無染，本自圓成。但離妄緣，即如如佛。」

這樣的心性全在作用。所以宗密說：「洪州（馬祖、百丈師資所建立的一宗）意者，起心動念，彈指動目，所作所為，皆是佛性全體之用，更無別用……如巧作種種飲食，一一皆巧。」

這是對的。百丈禪師在「廣錄」里曾說：「但是一切有無凡聖等法，喻如金礦，自己如理，喻如於金。金與礦各相去離，真金露現。忽有人覓錢覓寶，變金為錢與他。亦如巧體真正，無諸沙鹵。有人乞餽，變巧為餽與他。」

這都說的是性在作用。這是洪州宗馬祖，百丈師資所承於曹溪南禪的本旨。這是對於轉「不落」為「不昧」這個野狐公案及其餘韻——即黃檗於晚間上堂時間：「今人轉轉不錯是如何？」後的門機鋒——作內在體悟的根據。離開這個根據，儘管說是「不二」，那可能是「泛神論的不二」，而不是「作用見性」的「

心性體用不二」。那都和這個公案的本旨無關。

不過，固執「作用見性」也是不可以的。因為一加固執便使「作用見性」成爲一個僵化了的外在概念而與活潑潑的自己鑑覺「無關」。所以他說：「固守動靜，三世佛冤。」但亦不能離開「作用」去別求一個超越的道。所以他又說：「此外別求，如同魔說。」

現在，我們再回到以「不昧因果」代「不落因果」轉野狐爲大修行底人的原處。我們說「不昧因果」一切是對「不落因果」的否定，是遮，一方是對「作用見性」的曲達，是表。因為「不昧因果」就是自性的臨機照用。那野狐給百丈出語遮表，殺活同時，猛回頭在自心悟個「作用見性」，成個「骷髏裏眼睛」，「枯木里龍吟」。這個公案本來可以結案了。可是百丈或者恐怕他座下那些學人們執著那個答案，繞着答案打概念圈圈，「在鬼窟裏作活計」，這才在晚間上堂，要臨機點破。這也可以說是百丈的「大機」。黃檗隨百丈日久，神於知幾，所以便對「機」呈「用」，提出了「今人轉轉不錯，是如何？」這個纏住答案「在鬼窟裏作活計」的問題。這在顯示一般固執答案的錯誤。所以百丈才有要打黃檗，而黃檗竟先打了百丈這幕「劍鋒相拄」，「將一切語言宛轉歸就自己」的，對「作用見性」所作的「現身說法」。因此，這和吳先生所作「但如百丈要定執他的答案爲唯一正確者，並認爲那是不可言說真如全體的圓滿解釋」即錯一假設無關。這個假設完全是據黃檗「今日轉轉不錯，是如何？」這句問話中的「轉轉不錯」四字所作的推溯式的懸揣。像這樣繞着答案作懸揣，「在鬼窟裏作活計」，正是百丈要轉化的——百丈要把一切「宛轉歸就自己」以示「作用見性」。這充分地體現在俗間所謂「百丈清規」即「叢林軌度」裏。

說到「叢林軌度」吳經熊博士也曾論述。不過他沒有注意到那存真的「景德傳燈錄」「百丈錄」附見的「叢林軌度」述要。他可就元時百丈德輝所編的勅修「百丈清規」做文章。故所論多不得本義。而謂其重戒律、重事實，可比之於基督教（廣義）「聖板內狄克聖規」與受十戒即使沙門成具足比丘更是「三千里外

沒交涉」。這，只隨便一提，容另文詳論。在這裏，我們只把那「百丈叢林軌度」述要各條抄在下面，然後再畧作解釋以結束本文。

述要說：「凡具道眼，有可尊之德者，號曰長老。如西域道高臘長，呼須菩提之謂也。既爲化主，即處於方丈，同淨名之室，非私寢之室也。不立佛殿，唯樹法堂，表佛祖親囑受，當代爲尊也。所寢學象，無多少，無高下，盡入僧堂中，依夏次安排，設長連床，施椀架，掛搭道具，臥必斜枕床褥，右脇吉祥睡者，以其坐禪既久，畧偃息而已，具四威儀也。除入室請益，任學者勤、怠，或上或下，不拘常准，其闔院大眾，朝參夕聚，長老上堂昇座主事，徒衆雁立側聆，賓主問酬，激揚宗要者，示依法而住也。齊粥隨宜，二時均徧者，務於節儉，表法食雙運也。行普請法，上下均力也。置十務，謂之寮舍，每用首領一人，管多人營事，令各司其局也。或有假號竊形，混於清衆，並別致喧撓之事即堂維那檢舉，抽下本位掛搭，擯令出院者，貴安清衆也。或彼有所犯，即以拄杖杖之，集衆燒衣鉢道具，遣逐從偏門而出者，示耻辱也。」

其中最重要的是「不立佛殿，惟樹法堂，表佛祖親囑受，當代爲尊也。一條。」這一條不正如基督教所說的破除偶像崇拜，從馬祖百丈所承於曹溪的南禪看來，崇拜超越的人格神也還是偶像崇拜，甚至向外崇拜釋迦牟尼佛也還是偶像崇拜，而必須把他「宛轉歸就自己」。而這一條正是特示此步轉折的。它具體顯示了「即身成佛」，「即心是佛」，「以心傳心」的意旨。也正因爲有這一轉折，百丈才顯出他「頂天立地，繼往開來」的崇高、偉大氣象。但他並不自我定住在崇高偉大裏，却流露於日常茶飯，乃至嘻笑怒罵，搬柴運水間，所烘托出的意境。像這樣的禪學是和先秦儒「論」、「孟」一路有關的。「論語」「雍也」篇：「子貢曰：『如有博施於民而能濟衆，何如，可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎，堯舜其猶病諸。夫仁者己欲立而立人，己欲達而達人，能近取譬，可謂仁之方也已。』」

又「顏淵」篇：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮爲仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。爲仁由己，而由人乎哉？』顏淵曰：『

請問其目。』子曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語矣。』」

對於這兩則，朱熹的「論語集註」有很長，很詳細的解釋，但是我們可以長話短說，所謂仁就是自心理性的流行於日常視、聽、言、行之間。這個道理，孟子有所發揮。他說：「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉；彊恕而行，求仁莫近焉。」

又說：「形色，天性也。惟聖人然後可以踐形。」

又說：「君子所性，根於心，其生色也，粹然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。」

上述和馬祖、百丈上承於曹溪的江西南禪，在對心、性內容的理解方面或有不同，但在把「一切宛轉歸就自己」和「作用見性」這個路數方面可以說是完全相同的。因此，「論」、「孟」一系原儒思想，對曹溪南禪的建立應該是投射了影響的。而由曹溪、江西到臨濟這一系禪學對後來宋明由大程子到陸、王一系的新儒學，也是投射了很大的影響的。平常說禪的，對於這點不是完全不談，只從傳說的印度祖統談，就是只從外部泛談。這從求真態度說，都是未著邊際的。

本文到此完結了。但是雪竇見文中說祖說師，却突然跑出來「顧視左右云：『這裏還有祖師麼？』」自云：『有。』『喚來與老僧洗脚！』」（見「碧巖錄」）

稿 約

- 本刊園地公開，歡迎四衆投稿。
- 來稿一經刊錄，敬致薄酬，每千字自十元至二十港元。（另由查氏附贈供養金百份之五十，即每千字自十五元至卅元）。
- 來稿請用稿紙，以便核計。用白紙者，請註明字數。
- 來稿文體不拘，悉聽作者方便。
- 來稿請勿兩面書寫，勿過於潦草，以免誤植。
- 來稿長短不論，視內容需要爲準。若能在四五千字之間，更佳。
- 來稿刊錄與否，概不退還，請特別注意，自留副本。
- 來稿筆名聽便。但請附真實姓名及地址，以便滙寄稿費。
- 來稿一經刊載，版權歸本刊所有，如有一稿兩見等情，皆作移酬作捐論。
- 來稿本刊有刪改權，不願刪改者，請先聲明。
- 來稿請逕寄本刊編輯室，切勿托人轉交。