

禪悟與禪宗公案(下)

李潤生

四、禪悟的大用

就其他宗派言，成佛是三大無量劫修行斷障遙不可及之事，南禪則標榜在現實生活中啓動生命智慧，飢來則食，困時則眠，但盡凡心，無別勝解。這因爲凡愚的生命，本具如來智慧德性，只由在日常生活中，吃飯時不肯吃飯，千般思索，睡眠時不肯睡眠，百般計較，所以不能即煩惱中體證菩提，明心見性，頓悟成佛。因此通過生命的直覺，剎那之間從迷惘中得以啓悟其生命中的如來智慧德性，不假外求，當下呈現，原來是佛。

禪家頓悟所成的佛，《壇經》也說成就三身、四智和淨土。所謂「自性具三身，發明成四智」。不過如此的「三身」、「四智」乃至「淨土」都自涵新義。自性本具，名爲「法身」；念念自性自見，名爲「報身」；從報身思量接引後學，名爲「化身」。又說：「清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。」又說：「大圓鏡智性清淨，平等性智心無病

，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。」又秉承《維摩經》的唯心淨土理念，「但行直心，到如彈指」、「若悟無生頓者，見西方（淨土）只在剎那」。可見「頓悟成佛」者，就是生命本具的清淨、無礙、融通、應物之智慧德性的全幅啓動而已，彰顯心地無非的「自性戒」、心地無亂的「自性定」、心地無癡的「自性慧」。如是由於生命智慧德性的全幅啓動，便可以隨機應物，啓動自性的慈悲，即是觀音；啓動自性的喜捨，即是勢至；啓動自性的能淨，便是釋迦；啓動自性的平直，便成彌勒。

那時候，就可以「任性逍遙，隨緣放曠」行乎其所以不得不行，止乎其所不得不止，「夜夜是春宵，日日是好日」，接引有情，過著自由、自得、自在的生活。這樣通過生活的實踐，禪家把大乘佛教神秘化了的佛陀，回歸到原始佛教中人格化的佛陀去。

辭彙教室

(1)公案 禪宗將歷代高僧之言行記錄下來，作為坐禪者之指示，亦成為思考之對象，或修行坐禪者之座右銘，並作為後代依憑之法式，故稱公案。

(2)如來禪 宗密之《禪源諸詮集都序》卷上之一，將禪分為五種，「最上乘禪」稱為如來清淨禪（略稱如來禪），又稱一行三昧、真如三昧。此禪之旨趣係頓悟自心本來清淨無有煩惱，具足無漏之智性，且此種清淨心與佛無異，此心即佛，故稱之為如來清淨禪。

(3)五分法身香 以香比喻五分法身。無學聖者於自身成就之五種功德法，稱為五分法身。即：戒身、定身、慧身、解脫身、解脫知見身，以香喻之，則稱為戒香、定香、慧香、解脫香、解脫知見香。

(4)四弘誓願 《六祖壇經》：一，眾生無邊誓願度；二，煩惱無盡誓願斷；三，法門無量誓願學；四，佛道無上誓願成。前一誓願為利他，後三誓願為自利。

(5)有情 梵語[sattva]利語[satta]。音譯作薩多婆、薩埵縛、薩埵。舊譯為眾生。即生存者之意。

(6)原始佛教 佛陀創立教團弘揚教理開始，至佛陀入滅後一百年（或兩百年）之間，教法一味、教團統一，尚未分裂為部派以前的時代。這時期，教團較為統一，比丘持戒較嚴，基本上以乞食為生，傳播地區主要在

印度恆河中游一帶。這時代的經典，含有佛陀教說的最原始形態，為後來大小乘佛教根本教理的基礎。

（按：註釋主要參照《佛光大辭典》。）

禪宗公案之一：並無功德

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

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

義？請和尚爲我等無知者解說。」

《敦煌壇經》載慧能六祖答言：「（梁武帝）實無功德，使君勿疑。（因爲）……造寺、布施、供養只是修福，不可將福（田誤）以爲（是）功德。功德（唯）在（能契證）法身（而說），非在於（能得）福田（而說；能契證）自（身本具）法性（始配稱爲）有功德，（因爲能自證）見（眞如自）性是『功』，（能以本具自性般若智慧）平直（起用）是『德』。……若輕一人，吾我（之執）不斷，即自無功德。」

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

公案之二：安心

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

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

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

定是妄心邪智，爲姪、怒、癡惡法之所惱亂，所以不寧。

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

公案之三：本來面目

早期禪宗，作單線的血脈傳承，達摩傳慧可爲二祖，慧可傳僧璨爲三祖，僧璨傳道信爲四祖，道信傳弘忍爲五祖，弘忍傳慧能爲六祖。六祖慧能而後，改單線爲複線的傳授，開創南禪一花五葉的璀璨時代。

南禪慧能的弘揚，應自度慧明以啓其端，宗寶本《壇經》載言：慧能撰無相偈，得弘忍的賞識，爲說《金剛經》至「應無所住而生其心」便言下大悟，授以衣法

，稟爲第六代祖，又爲逃避衆人的追趕與搶奪，連夜發足南行。兩月後，至大庾嶺，爲慧明所趕上。慧能把衣、鉢置於石上而身隱草莽之中。慧明提掇不動，喊道：「行者、行者，我爲法來，不爲衣來。」慧能出坐石上，慧明作禮說：「望行者爲我說法。」慧能指導他「屏息諸緣，勿生一念」。良久之後，慧能問道：「不思善，不思惡，正與麼時（即於此時），哪個是（慧）明上座（你的）本來面目？」慧明言下大悟。

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

如是過了好久時間，慧能再以「不思善，不思惡，正與麼時，哪個是明上座本來面目」的提問來接引他。「本來面目」是超越對立的無相無名之實體，故「惡之

與善、惡法善法，盡皆不捨，不可染著」，然後得以證入。善惡對立：思惡則有惡相可捨，思善則有善相可取，即成「淨妄」。唯有以超越一切對立的般若智慧，於一切法不取不捨，然後可以證入離言離相、絕對不二的「本來面目」，然後可以見性成佛道。這是禪悟的不二法門。

公案之四：見與不見

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

《敦煌壇經》記神會初到漕溪，禮拜六祖，問言：和尚坐禪，見不見（意謂：已證見自性，或還未證見自性）？「聽了，慧能從座起來，打了神會三下說：『吾打汝，痛不痛？』神會回答：『亦痛亦不痛。』慧能也回應說：『吾亦見亦不見。』問：『何以亦見亦不見？』慧能答言：『吾亦見（者），常見自（己的）過患，故云亦見；吾不見者，不見天地（他）人過罪，所以亦見亦不見也。汝亦痛亦不痛如何？』神會回答：『若不痛，即同無情木石；若痛，即同凡（夫），即起於恨（我既非木石，亦無有恨，故亦痛亦不痛）。』慧能大師

於是直接教訓神會說：「神會向前（剛才問我）見、不見是兩（種）邊（執），（後言）痛、不痛是（生、滅現象。自性之體，既非邊執，亦無生滅，故知神會實未見性）。汝自性（尚）且不見，（卻）敢來（戲）弄（別）人？」神會禮拜，更不敢言。

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

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

公案之五：磨磚作鏡

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

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

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

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

公案之六：止小兒啼

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

僧問道：「和尚爲什麼（要）說『即心即佛』？」

「老師道一答言：「（目的是）爲（了）止（息）小兒（的）啼（哭）。」

僧又問：「啼（哭）止（息之）時如何？」師云：

「（將說）非心非佛。」

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

僧最後問：「忽遇其中（更有）人來時，如何？」

師云：「且教伊（他）體會大道。」

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

「即心即佛」之說，雖出《華嚴》，實見於《壇經》，所謂「一心若嶮，佛在衆生心；一念悟若平，即衆生自佛。我心自有佛，自佛是真佛，自若無佛心，向何處求佛？」愚迷之人，如迷途小兒，狼狽啼哭，心外

求法，不知佛外無別心，心外無別佛，不知諸佛菩提般若之智，世人心本自有之，迷人不見，外覓三身如來。因此先知先覺的前行者，教以「即心即佛」，於是佛智本自具足，不假外求，非由外燦，只要識心見性，頓修頓證，即時豁然，自成佛道。即從此義，說「即心即佛，爲止小兒啼」。

公案之七：飢來吃飯困來眠

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

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

不同也。」律師杜口，不能回話。

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

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

禪悟非但不能外求，更要從日用常行直心實踐中得，從運水、搬柴、穿衣、吃飯、睡眠中得，也可以從

神通妙用、榮華富貴中得。

公案之八：喪我兒孫

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

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

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

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

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

太虛大師法語

菩提場之念佛勝義(二)

復次、在阿耨多羅三藐三菩提上說成佛，其意義亦有淺深的不同。因佛具有三身，即是法性身、受用身、變化身。法性身就是諸法平等的法性，若觀諸法若事若理，若色若心，若假若賞，若因若果，皆是無相性空，此空所顯之法性，唯佛圓證，故名佛法性身。受用身亦名報身，有自受用報身與他受用報身：自受用報身是佛自所成就的功德莊嚴，不但凡小衆生不能測度，即等覺大士亦如隔雲看月，不知底蘊；他受用報身、就是佛及初地菩薩以上乃至等覺大士所現之身，如梵網之千華盧舍那身、華嚴之毗盧遮那佛等是。至於變化身，則有三類：一、大變化身，即是佛為四加行定中菩薩所現之身；二、小變化身，即如釋迦牟尼佛為吾人所現的身相；三、隨類變化身，即現大現小，現老現幼，上而菩薩、羅漢，下至飛禽走獸，隨於機緣，無所不現，如觀音菩薩之現三十二身，都是隨類變化身所攝。凡成為佛，必然具足以上所說的法、報、化三身，若缺一身，即不成為佛，因此沒有不具三身的佛的。

（未完待續）