

禅门公案
(上)



平常心是道

禅门公案
(上)



释
法
梁



序



释
法
梁

农历辛丑年
(2021)
十月初五日

禅宗的特色在公案，公案的重点却是在于禅机。凌厉、霸道的禅机展现在逼拶，玄秘、深奥的禅机却是展现在平常，正所谓平常心是道。

敝僧从最初接触禅宗公案至今也快四十载，其中略分有三个过程。从年少时对公案的好奇到喜好，出家后对公案的研究以至所产生的迷茫，乃至到出家二十余年后对公案的认可并给予重视。第一个阶段可说是智慧的启蒙期，第二个阶段是智慧的探究期，第三个阶段则是智慧的沉淀期。此三个阶段中，敝僧都有不同的善知识在侧给予教导，深感万幸。除此，另有禅门公案典籍中的善知识，虽不在身侧，却常伴心中，共沐禅海。




幸近甲子之年，怀着一份感恩的心，编辑此《禅门公案》，报答善知识并供养有缘人。

封面构图主要是以细沙堆砌而成，共分上下二册。上册呈现的是白天，下册呈现的是夜晚。整体所要表达的是不论白天或夜晚都走在马祖大师所说的“平常心是道”。此思路源自于马祖大师临终所说的“日面佛月面佛”。

吴
炯
谊



禅门公案
(上)

序	p5
《禅门公案》封面 插图创作	p7
中国禅宗概述	p24
禅宗的五个阶段	p26
禅机与公案	p33
禅机中的逼拶	p36
禅机的逼拶和解脱	p37
结语	p39
禅宗顿教五家七宗简图	p40
一口吸尽江西水 马祖道一禅师简介	p44
马祖道一禅师公案选录	
 1 磨砖成镜【南岳怀让】	p46
 2 胡乱不少盐酱 【南岳怀让】	p49
 3 赏月【西堂智藏、 百丈怀海、南泉普愿】	p50

马祖道一禅师公案选录

- | | | | |
|----|----|-------------------------|-----|
| 公案 | 4 | 问粥【南泉普愿】 | p51 |
| 公案 | 5 | 如何是佛旨趣
【百丈怀海】 | p52 |
| 公案 | 6 | 自家宝藏【大珠慧海】 | p52 |
| 公案 | 7 | 一耳光是祖师意
【泐潭法会】 | p54 |
| 公案 | 8 | 枯木禅
【泐潭惟建】 | p56 |
| 公案 | 9 | 牧牛【石巩慧藏】 | p57 |
| 公案 | 10 | 头白头黑是祖师意
【西堂智藏、百丈怀海】 | p60 |
| 公案 | 11 | 看水【麻谷宝彻】 | p62 |
| 公案 | 12 | 回首顿悟【大达无业】 | p63 |
| 公案 | 13 | 石头路滑【五台隐峰】 | p65 |
| 公案 | 14 | 推车碾脚【五台隐峰】 | p68 |
| 公案 | 15 | 寄打七棒【石臼和尚】 | p69 |
| 公案 | 16 | 一踢是祖师意
【洪州水潦】 | p70 |
| 公案 | 17 | 一口吸尽西江水
【庞蕴】 | p72 |
| 公案 | 18 | 梅子熟了【大梅法常】 | p74 |

马祖道一禅师公案选录

- 公案 19 黄叶止小儿啼【僧】 p76
- 公案 20 逆袭是祖师意【僧】 p78
- 公案 21 狮子出窟法【座主】 p81
- 公案 22 吃不吃酒肉
【洪州廉使】 p82
- 公案 23 蚊子叮铁牛
【药山惟俨】 p83
- 公案 24 皮肤脱落尽
【药山惟俨】 p85
- 公案 25 天然烧佛【丹霞天然】 p86
- 公案 26 佛无知见【潭州慧朗】 p90
- 公案 27 东湖水未满【僧】 p91
- 公案 28 日面佛月面佛【院主】 p91

一日不作一日不食
百丈怀海禅师简介

p93

百丈怀海禅师公案选录

- 公案 29 我以后也做佛
【百丈母亲】 p94
- 公案 30 野鸭子/拂尘
【马祖道一】 p95

百丈怀海禅师公案选录

- | | | |
|----|---------------------------------|------|
| 公案 | 31 见与师齐减师半德/
一只小老虎
【黄檗希运】 | p100 |
| 公案 | 32 不昧因果【野狐精】 | p106 |
| 公案 | 33 传话【五峰常观】 | p110 |
| 公案 | 34 他没事可做
【云岩昙晟】 | p110 |
| 公案 | 35 一个不饿不饱的人
【众人】 | p111 |
| 公案 | 36 三瓮酱【众人】 | p111 |
| 公案 | 37 观音入理之门【僧】 | p112 |
| 公案 | 38 独坐大雄山【僧】 | p113 |
| 公案 | 39 父母俱丧【僧】 | p114 |
| 公案 | 40 依经解义三世佛冤
【僧】 | p115 |
| 公案 | 41 一日不作一日不食
【众人】 | p116 |

南泉斩猫		
南泉普愿禅师简介		p117
南泉普愿禅师公案选录		
 42 可惜就差一点点		p118
	【黄檗希运】	
 43 不是心不是佛不是物		p121
	【赵州从谏】	
 44 道得即开门		p122
	【赵州从谏】	
 45 龙蛇易辨	【赵州从谏】	p123
 46 南泉斩猫	【赵州从谏】	p124
 47 异类中行		p125
	【赵州从谏、归宗智常】	
 48 直接说出本分事		p127
	【杉山智坚】	
 49 打罗	【神山僧密】	p128
 50 空劫中佛	【僧良钦】	p129
 51 天上地下无弥勒		p130
	【座主】	
 52 梵音相雕不得	【院主】	p130
 53 拉石磨	【维那】	p131

南泉普愿禅师公案选录

- (公案) 54 寸丝不挂【陆亘大夫】 p132
 (公案) 55 石头雕佛【陆亘大夫】 p133
 (公案) 56 瓶中鹅【陆亘大夫】 p134
 (公案) 57 何时似此月【僧】 p136
 (公案) 58 昨夜三更失掉牛【僧】 p137
 (公案) 59 叉手而立【僧】 p138
 (公案) 60 夺钵【僧】 p139
 (公案) 61 南泉翘足【僧】 p140
 (公案) 62 王老师卖身【僧】 p141
 (公案) 63 镰子带路【僧】 p142
 (公案) 64 不可总问可以不可以
 【僧】 p143
 (公案) 65 伶俐道人【僧】 p144
 (公案) 66 具一只眼【僧】 p145
 (公案) 67 洗衣【僧】 p146
 (公案) 68 衔着草的水牯牛
 【首座、僧】 p147

一颗牙齿下下咬着
赵州从谗禅师简介

p148

赵州从谗禅师公案选录

- 

69 瑞像/平常心是道
【南泉普愿】

p149
- 

70 做一头水牯牛
【南泉普愿】

p151
- 

71 救火救火【黄檗希运】

p152
- 

72 礼座【宝寿延沼】

p153
- 

73 南泉一只箭
【天皇道悟】

p154
- 

74 探水【茱萸和尚】

p155
- 

75 什么是正眼【大德】

p156
- 

76 万福大王【老宿】

p157
- 

77 水浅不是泊船处
【庵主】

p158
- 

78 胡来胡现汉来汉现
【僧】

p159
- 

79 火你不得叫做火
【僧、投子大同】

p161
- 

80 当下造个巡铺
【文远侍者】

p163

赵州从谗禅师公案选录

- | | | |
|----|---------------------|------|
| 公案 | 81 比输不比赢
【文远侍者】 | p164 |
| 公案 | 82 东司不语佛法
【文远侍者】 | p165 |
| 公案 | 83 好事不如无事
【文远侍者】 | p166 |
| 公案 | 84 沙弥入门
【沙弥、侍者】 | p167 |
| 公案 | 85 知恩者少负恩者多
【菜头】 | p168 |
| 公案 | 86 尘从外来【僧】 | p169 |
| 公案 | 87 摘杨花摘杨花【僧】 | p170 |
| 公案 | 88 镇州出大萝卜头【僧】 | p171 |
| 公案 | 89 恰当的地方【僧】 | p172 |
| 公案 | 90 横担一条拄杖【僧】 | p173 |
| 公案 | 91 赵州肖像【僧】 | p174 |
| 公案 | 92 庭前柏树子是祖师意
【僧】 | p175 |
| 公案 | 93 不语是祖师意【僧】 | p176 |
| 公案 | 94 敲床脚是祖师意【僧】 | p177 |
| 公案 | 95 沙门一只眼【僧】 | p178 |

赵州从谗禅师公案选录

- 公案 96 大道直透长安【僧】 p179
- 公案 97 洗钵去吧【僧】 p180
- 公案 98 赵州石桥【僧】 p182
- 公案 99 贩私盐汉【僧】 p183
- 公案 100 狗子有佛性也无【僧】 p184
- 公案 101 柏树成佛【僧】 p185
- 公案 102 相救相救【僧】 p186
- 公案 103 赵州一句【僧】 p187
- 公案 104 吃茶去【僧】 p188
- 公案 105 二龙争珠【僧】 p189
- 公案 106 玄中玄【僧】 p190
- 公案 107 一领布衫重七斤【僧】 p191
- 公案 108 摩尼珠为什么不现
【僧】 p192
- 公案 109 赵州破钵【僧】 p193
- 公案 110 不是传语人【僧】 p194
- 公案 111 出家【僧】 p195
- 公案 112 老僧一天只看一字
【僧】 p196
- 公案 113 三个婆子排班拜【僧】 p197

赵州从谗禅师公案选录

- | | | | |
|----|-----|-------------------|------|
| 公案 | 114 | 不迂义【僧】 | p198 |
| 公案 | 115 | 大宜小宜【僧】 | p199 |
| 公案 | 116 | 坐者是立者是【僧】 | p200 |
| 公案 | 117 | 密密意【比丘尼】 | p201 |
| 公案 | 118 | 接引三等人
【真定帅王公】 | p202 |
| 公案 | 119 | 我不入地狱谁教化你
【官员】 | p203 |
| 公案 | 120 | 直直去【婆子】 | p204 |
| 公案 | 121 | 转藏经【婆子】 | p205 |
| 公案 | 122 | 呈漆器【人】 | p206 |
| 公案 | 123 | 常州苏州【人】 | p207 |
| 公案 | 124 | 鱼鼓颂【众人】 | p208 |
| 公案 | 125 | 一颗牙齿下下咬着
【赵王】 | p209 |

山下作一头水牯牛
 汾山灵佑禅师简介

p210

汾山灵佑禅师公案选录

- 

126 深处拨火/如虫蚀木
 【百丈怀海】

p211
- 

127 输掉汾山【百丈怀海、
 司马头陀、华林首座、
 长庆大安】

p214
- 

128 莫道无语其声如雷
 【邓氏隐峰】

p219
- 

129 有一人不坐不卧
 【天皇道悟、
 云岩昙晟】

p220
- 

130 大人相【云岩昙晟】

p222
- 

131 百千粒米尽从这
 一粒生【石霜庆诸】

p224
- 

132 寂子被我看破
 【仰山慧寂】

p225
- 

133 灯笼是祖师意
 【仰山慧寂】

p226
- 

134 大用
 【庵主、仰山慧寂】

p227

汾山灵佑禅师公案选录

-  135 都是魔说【仰山慧寂】 p228
 136 净瓶是什么 p229
 【仰山慧寂】
 137 耕田翁与柏树子 p230
 【仰山慧寂】
 138 始终作家【仰山慧寂】 p231
 139 裂破古今【仰山慧寂】 p232
 140 如水乳合【仰山慧寂、p234
 香严智闲】
 141 翘起一足【仰山慧寂】 p236
 142 解梦【仰山慧寂、p238
 香严智闲】
 143 圆相是祖师意 p239
 【仰山慧寂、王常侍】
 144 空中画一画 p241
 【仰山慧寂】
 145 青不是黄长不是短 p242
 【仰山慧寂】
 146 忘前失后【仰山慧寂】 p242

汾山灵佑禅师公案选录

-  147 水牯牛得道【仰山慧寂、香严智闲】 p244
 148 香严击竹/今年贫始是贫【香严智闲】 p246
 149 千里之外不离左右【九峰道虔】 p251
 150 春风桃花【灵云志勤】 p252
 151 披甲戴盔【上林戒灵】 p253
 152 何故无礼【僧】 p254
 153 作家师僧【僧】 p255
 154 黄河水清了没【僧】 p256
 155 山下作一头水牯牛【仰山慧寂】 p257

子湖一只狗

子湖利踪禅师简介

p259

子湖利踪禅师公案选录

-  156 子湖一只狗【僧】 p260
 157 大圆镜【僧】 p261
 158 有贼【僧】 p262
 159 蚯蚓【台州胜光】 p263

诸师开示选录

- (一) 以心为宗无门为法门 -- p266
 马祖道一
- (二) 平常心是道 -- p268
 马祖道一
- (三) 但离妄缘即如如佛 -- p268
 百丈大智
- (四) 不是心不是佛不是物 -- p269
 南泉普愿
- (五) 老僧使用十二时 -- p270
 赵州从谿
- (六) 一心不生万法无咎 -- p270
 赵州从谿
- (七) 无事人 -- 汾山灵佑 p272

中国禅宗概述

“禅”为“禅那”之略，是巴利文jhāna，梵语dhyāna的音译，静虑之意，也称为“禅定”，属三界中色界天（初禅天、二禅天、三禅天、四禅天）的定，共有初禅、二禅、三禅、四禅四种，也是色界天中天人所处的四种心境，而修行人是可以通过修定来达到这四种心境的。此类的修行人以色界的四种禅定来作为解脱的基础，是属于俱解脱的修行理路。

唐朝时，禅宗六祖惠能依他个人的修行体会，对“禅定”给予另种诠释。他说“外离相为禅，内不乱为定”，也把“坐禅”解释成“外于一切善恶境界，心念不起，名为‘坐’；内见自性不动，名为‘禅’”。这也许是日后的禅宗这一派之所以被称为禅宗的可能因素之一。六祖惠能对“禅”的全新诠释不再强调色界天的四种禅定，而是以正念（觉性）作为解脱的基础，是属于慧解脱¹的修行理路。

1 慧解脱的阿罗汉不具足色界之四种禅定与无色界之四种无色定。《杂阿含347经》：“时，彼须深语比丘言：‘尊者！云何？学离欲、恶不善法，有觉有观，离生喜乐，具足初禅，不起诸漏，心善解脱耶？’比丘答言：‘不也，须深！’复问：‘云何？离有觉有观，内净一心，无觉无观，定生喜乐，具足第二禅，不起诸漏，心善解脱耶？’比丘答言：‘不也，须深！’复问：‘云何？尊者离喜，舍心住正念正智，身心受乐，圣说及舍，具足第三禅，不起诸漏，心善解脱耶？’答言：‘不也，须深！’复问：‘云何？尊者离苦息乐，忧喜先断，不苦不乐舍，净念一心，具足第四禅，不起诸漏，心善解脱耶？’答言：‘不也，须深！’复问：‘若寂静解脱起色、无色，身作证具足住，不起诸漏，心善解脱耶？’答言：‘不也，须深！’须深复问：‘云何？尊者所说不同，前後相违。云何不得禅定而复记说？’比丘答言：‘我是慧解脱也。’”

“禅宗”在称为“禅宗”之前，自称为“宗门”，也就是六祖惠能所说的“无念为宗”²。《江西马祖道一禅师语录》记载着：马祖禅师述说达磨祖师传上乘一心之法来到中华时以《楞伽经》为据，说《楞伽经》中佛说“心为宗，无门为法门”。³依马祖禅师这段文，可见“禅宗”在马祖禅师时期仍是以“宗门”自称，否则就无须给予正名。如此的自我定位也在于和修行条理严谨的“教门”来做出区别，并以“教外别传”自居。而禅宗之被称为禅宗应该是在马祖禅师之后。

自此，六祖惠能强调的明心见性、见性成佛的顿教确定了日后禅宗的修行指标；言语道断⁴、心行处灭则成了日后禅宗重要的修行要诀。

2 《坛经》：“善知识！我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。”

3 《江西马祖道一禅师语录》：“祖示众云：‘汝等诸人，各信自心是佛，此心即佛。达摩大师从南天竺国来至中华，传上乘一心之法，令汝等开悟。又引楞伽经，以印众生心地。恐汝颠倒不信，此一心之法，各各有之。故楞伽经：‘以佛语心为宗，无门为法门’。’”

4 言语道断：句出大乘经典，《华严经》、《方广大庄严经》、《佛说华手经》皆载有此句。又黄檗禅师在《传心法要》中说“默契而已，绝诸思议。故曰言语道断，心行处灭。此心是本源清净佛，人皆有之”：意思是众生的佛性（觉性）是人人本具的，要契入此佛性（道）是要静静地感觉（默契），不是靠思虑心、也不是靠语言上的议论，所以说言语道断，心行处灭。即想通过言语来阐述“道”是不可能的（道断），想通过心的造作动念（心行）来感觉“道”，“道”则灭亡（处灭）。

禅宗的五个阶段

禅宗在形成一个宗派之后，追本溯源到从西天而来的僧人菩提达摩，奉之为初祖，慧可为二祖、僧璨为三祖、道信为四祖、弘忍为五祖。至于六祖则有两种讲法，南方以惠能为承法者，北方则以神秀为承法者，有南顿北渐之说。总之，在六祖之后就只传法义不传祖位（衣钵）。若从禅风上的差异、禅法上的兴衰来看，禅宗顿教从唐朝的菩提达摩祖师到中华民国的禅宗泰斗虚云，基本上可分成酝酿期、形成期、兴盛期、演化期、没落期五个阶段。

第一阶段的酝酿期：

是从南朝梁武帝时的初祖达摩祖师（？~536）到唐朝高宗时的五祖弘忍（602~675）。此时的禅法主要强调禅坐，在静态中以专注出入息或观照心念（默照）令心集中，然后入色界的定，再由定发慧，是一个先修止后修观的过程。依的是俱解脱的修行理路。五祖弘忍所传的禅法也称为东山法门。

第二阶段的形成期：

是从周朝武则天时的六祖惠能（638~713）到唐朝中宗李显时的南岳怀让（677-744）和青原行思（？-740）等弟子。此时的禅法倡导的是六祖惠能的无念、无相、无住的修法，并以三十六对法接引众生。主张不论禅定解脱，惟论见性成佛，依的是慧解脱的修行理路。六祖惠能的禅风的盛行，也使得禅宗有了南顿北渐的区别。南方的顿教自然是指六祖惠能，北方的渐教就是指北宗神秀。六

祖惠能座下的得法弟子共有四十三人，人才济济是顿教之所以能兴盛的原因之一。另者是其弟子中的神会在安史之乱时置戒坛，把募得的财帛悉充军需而有功于朝廷，故而能大力弘扬顿教。南方顿教的兴盛，也致使北方的渐教销声匿迹。从此，禅宗基本上就是指南方的顿教。

第三阶段的兴盛期：

是从唐朝玄宗李隆基时的江西马祖道一（709~788）和湖南石头希迁（700~790）到唐朝末年昭宗任位（888~904）时的五家成形，前后约两百年。

马祖道一师承于南岳怀让，石头希迁师承于青原行思。马祖道一和石头希迁除了延续六祖惠能的无念、无相、无住的修法，更是把六祖接引众生的三十六对法推向机锋凌厉的禅机。当时，江西的马祖道一被称为洪州宗，湖南的石头希迁则被称为石头宗。在二大师相互带动之下，弟子们常在江西、湖南二地走动参学，故有“走江湖”之说，这也形成当时的修行风气。马祖道一嗣法弟子共有一百三十九人，其中以百丈怀海、西堂智藏、南泉普愿最为闻名，号称洪州宗下三大士。石头希迁弟子甚多，有药山惟俨、天皇道悟、丹霞天然、招提慧朗、兴国振朗、潭州大川、潮州大颠等。对于石头希迁的禅风，马祖道一冠之以“石头路滑”。

马祖道一下的百丈怀海的门下开出临济、沩仰二宗，石头希迁下的天皇道悟的门下开出法眼、云门二宗，药山惟俨则出曹洞宗，也就是所谓的“五家”（临济、沩

仰、法眼、云门、曹洞)。

第四阶段的演化期：

是从五代十国(907~960)时的五家到南宋(1127~1279)时的五家七宗。在五家的基础上,临济又出杨岐、黄龙二派,形成了“五家七宗”(临济、沩仰、法眼、云门、曹洞、黄龙、杨岐)。至于各家的禅风特色,沩仰宗有“圆相法”,临济宗有“四宾主”,曹洞宗有“五位君臣”,云门宗有“云门三句”,法眼宗则出了“法眼四机”,临济宗下的黄龙派有“黄龙三关”,杨岐派有“一要、一言、一语、一句”等。然而,此时的禅宗也逐渐的由机锋凌厉的禅机趋向“文字禅”、“话头禅”和“禅净双修”。

文字禅：即以文字来展现禅法，这是禅宗自创宗以来就有的。其中唐代神秀大师的“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使惹尘埃”和惠能大师的“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”是最为典型的例子，只是当时并没有把它称为“文字禅”。

唐灭后，进入五代十国(907~960)，五十余年的动荡期，加上当时版图最大的后周因为国家财政窘迫之下，发起毁佛运动(955)，造成由马祖、石头二大师所带动的“走江湖”的修行风气无法得到延续，这也致使棒、喝等凌厉禅风在禅和子无法相互切磋的情况下日渐没落。反之，禅门原有的故弄玄

虚的陋习却在没有棒、喝等凌厉禅风的抑制下得到蔓延。因此，以文字来正禅门风气更显其重要。

北宋（960～1127）时，临济宗下杨岐派著有《碧岩录》十卷，乃圆悟克勤（1063～1135）门人根据其教导而编，其弟子大慧宗杲（1089～1163）则著有《大慧普觉禅师宗门武库》。同一时期，临济宗下黄龙派僧人觉范慧洪（1071～1128）著有《石门文字禅》。法眼宗永安道原（生卒年不祥）于宋景德元年（1004）撰《景德传灯录》。云门宗佛国惟白（生卒年不详）著有《建中靖国续灯录》（书成于建中靖国元年，1101）。

再者，就是文人学禅在北宋时极为普遍。北宋理学家周敦颐（1017～1072）和苏轼（1037～1101）就曾经和云门宗佛印了元以文论禅，北宋驸马李遵勖（988～1038）礼临济宗石门蕴聪为师。就连位居宰相的王安石（1021～1086）也曾和临济宗的蒋山赞元谈禅论道。禅宗的普及化带动了修禅的氛围，而把“诗境”当“禅机”的所谓“禅诗”也成了文字禅的表征。

话头禅：古语多带助字，“话头”的“头”就是助字。如木头、老头、斧头、念头等。因此，“话头”指的就是“一句话”，一句在脑海中的话，也就是所谓的念。而“话头禅”指的就是通过保持脑海中的这一句话来抵制妄念的同时，对这一句

话的语义去进行法义的参究（思考、推敲），因此“话头禅”也叫做“参话头”。唐朝的黄檗希运对弟子开示举出赵州从谏“狗子还有佛性也无”⁵的公案时，曾鼓励弟子参一个“无”，只是当时并没有把它称为“话头禅”。

“话头”如“看拖死尸的是谁”、“如何是祖师西来意”、“念佛的是谁”、“如何是父母未生前本来面目”、“万法归一一归何处”、“狗子有佛性也无”等是属于问的话语，可以带出疑问。而“干屎橛”、“麻三斤”是属于答的话语，在答的同时又带出疑问（干屎橛跟修行有什么关系？）。⁶

南宋（1127～1279）时，“文字禅”的盛行也最终将禅法带入语言文字所造成的桎梏。明末博山无异（1575～1630）说道：“做工夫，最怕思惟做诗做偈做文赋等。诗偈成则名诗僧，文赋工则称文字僧，与参禅没交涉。凡遇着逆顺境缘，动人念

5 《黄檗断际禅师宛陵录》：“看个公案；僧问赵州：‘狗子还有佛性也无？’州云：‘无’。但去二六时中看个‘无’字，昼参夜参行住坐卧，著衣吃饭处，阿屎放尿处，心心相顾，猛著精彩。守个无字，日久月深打成一片。忽然心花顿发，悟佛祖之机，便不被天下老和尚舌头瞒，便会开大口：‘达摩西来无风起浪，世尊拈花一场败缺。’”

6 《虚堂和尚语录卷之四》：“古德道：‘心空境寂，只为久滞不通。参禅须参活句，不参死句。死句下荐得，自救不了。’”又：《佛果圆悟禅师碧岩录卷第二》：“所以道：‘须参活句，莫参死句。活句下荐得，永劫不忘。死句下荐得，自救不了。’”

处，便当觉破，提起话头，不随境缘转始得。”⁷因此，“话头禅”的出现，主要在于解决“文字禅”所造成的弊端。

宋末元初，临济宗僧人高峰原妙（1238～1295）在其师雪岩祖钦（1214～1287）的教导下，大弘“话头禅”。无奈蒙古族的入侵所造成的朝代更替（元朝1271～1368），减缓了其弘化的势头。虽说元代的统治者并不排佛，但蒙古族本来就信奉萨满教（蒙古原始巫教），就算是有信奉佛教也是以喇嘛教（藏传佛教）为主，汉传佛教中的禅宗不再是主流了。

禅净双修：禅宗顿教和净土宗如何双修？禅宗顿教强调的是自力解脱，而净土宗则注重他力，祈佛接引往生西方。禅宗强调的是顿悟成佛，而净土则注重带业往生西方。从这两点来看，二宗有着极大的差别，似乎是没有交汇点。然而，若从唯心净土的角度，就找到二者共存的合理性。六祖惠能在《坛经》说道：“自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？”又说：“若悟无生顿法，见西方只在刹那；不悟念佛求生，路遥如何到达？”以上所提到的西方净土指的都是唯心净土的思路。

⁷ 出自《博山和尚参禅警语卷之上》。

经历唐末、五代十国、宋初三朝的永明延寿（904～975），乃法眼宗第三代传人，后人尊为净土宗六祖。《净土圣贤录卷三》载有他所著的四料简：

“有禅无净土，十人九错路，阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去，但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土，犹如带角虎，现世为人师，当来作佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱，万劫与千生，没个人依怙。”此禅净四料简可说是“禅净双修”的代表作。而禅净双修的出现，也同时说明禅宗顿教在五代十国后已逐渐的趋向低潮。

第五阶段的没落期：

是从元朝（1271～1368）到中华民国（1912～1949）。元朝的蒙古族统治了华夏一百多年，以喇嘛教（藏传佛教）为国教。

元朝之后的明朝（1368～1644）在明神宗在位48年（1573～1620）间，汉传佛教出现了短暂的复兴气象，莲池祿宏（1535～1615）、紫柏真可（1543～1603）、憨山德清（1546～1623）、藕益智旭（1599～1655），号称明末四高僧，是当时的代表人物。莲池祿宏主修净土法门，也主张禅净双修，被尊为净土宗八祖。除了著有和净土相关的著作外，也为《普明禅师十牛图颂》写序。紫柏真可因参“断除妄想徒增病，趋向真如即是邪”（出《张拙秀才悟道偈》）而得悟，但禅门法脉不详。憨山德清乃出自临济宗门下，紫柏真可是其至交，虽倡导禅净双

修，念的其实是自性佛。藕益智旭主修净土法门，被尊为净土宗九祖。

明朝灭后，取而代之的是满族的清朝（1636~1912）。清朝王室所信仰的喇嘛教（藏传佛教）成了当时信仰的主流，而明末四大高僧所带来的短暂复兴也因此无法得到延续。加上太平天国（1851~1864）十余年的毁佛，禅宗可谓一蹶不振。有佛教泰斗、禅宗泰斗之誉的虚云（1840~1959）经历了清朝五帝（道光、咸丰、同治、光绪、宣统）四朝（满清皇朝、太平天国、中华民国与中华人民共和国），晚年承接了临济、沩仰、法眼、云门、曹洞五家的法脉。从此一事迹来看，便知禅门人才之凋零。

禅机与公案

佛法的传递基本上有明示的方式（直接诠释法义）和暗示的方式（间接诠释法义）两种。明示的方式，就如经中直接诠释四谛法等；暗示的方式，就如经中的种种譬喻。明示的方式在开始时占优势，但修行的要求越接近解脱心境的层面时，暗示的方式却反而越能契入，而禅机就是将暗示的方式发挥到淋漓尽致的载体。

南宋孝宗皇帝向佛海瞎堂禅师问禅，佛海禅师说：“禅指的是禅机，主要是在阐明其弦外之意。兵法指的是兵机，眼观东南，意在西北。就好比下棋也是如此，

称之为机行。”⁸因此，禅机就是以暗示的方式，让应机者通过听取弦外之音来读取修行中机密且重要的部分。当把形成禅机的过程以文字记载下来，就是所谓的公案⁹了。

佛法的传递需要善知识，无师自通者极其少有，而释迦牟尼佛可算是其中之一。虽然如此，释迦牟尼佛也并非完全没有老师，在彻悟之前的他，也是四处寻访明师。成道后，顺理成章的便成了修道者的大善知识，而世尊拈花迦叶微笑也就开启了禅宗这一脉的帷幕。从此，祖祖代代的以心印心、法法相承也成了禅宗的特色。禅师与禅师之间机锋相对的事迹处处呈现出璀璨的智慧火花，点点滴滴的都被记载在禅宗的公案里。

8 《佛海瞻堂禅师广录》：“上曰：不因卿说，安得知之。师奏云：禅者禅机，多明格外之机。兵者兵机，眼观东南，意在西北。如人着棋相似，谓之机行。”

9 公案，原指官府治理公事用的桌子或官府处理的案例。唐宋时期，佛教禅宗借用以指修行人通过其言行举止来表达内省自性的经验的案例。明代的株宏法师在《正讹集》指出：“公案者，公府之案牒也，所以剖断是非。而诸祖问答机缘，亦只为剖断生死，故以名之。”

据《景德传灯录》中所载，上起七佛，下止法眼文益法嗣长寿法齐共五十二世，1701人。其中951人有机缘语句，其他有名无文。¹⁰禅宗虽自称其法乃教外别传，是不立文字的，但事实上，禅宗所留下的文字却是比任何一派来的多。有别于其他论著，禅门公案的典籍并非是某一个人的著作，而是多人的修行经验的记载。

时至今日，禅宗若除却了公案，禅宗将无法显其光芒，也无法得知“禅”者为何？从这个角度而言，禅宗的“禅”指的应该就是“禅机”，禅宗是以“禅机”来立宗，所以才称为“禅宗”。也就是说，禅宗的命名除了跟六祖惠能对“禅”的定义之外，“禅机”也是其中一个必须考量的点。而由“宗门”改称“禅宗”的时间段应该是在南宋孝宗皇帝向佛海瞎堂禅师问禅之后。确切而言，“禅宗”的“禅”指的就是“禅机”。

因此，禅机可说是禅宗的精髓，若能契入者肯定获益匪浅。但基于其表达方式异于寻常，往往令修学者摸不着头脑，似懂非懂。但如果能给予合理的推断，便能从其蛛丝马迹中寻获契入的端倪。

10 《景德传灯录卷第一·序》：“圆顿之化流於区域，有东吴僧道原者，冥心禅悦，索隐空宗，披弈世之祖图，采诸方之语录。次序其源派，错综其辞句。由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰景德传灯录，诣阙奉进冀於流布。”

禅机中的逼拶

禅机中的“逼拶”就是逼迫，即通过语言或动作对别人施与压力。禅门通过这种方式来相互逼迫，以验证彼此是否活在觉性，以及对觉性解脱特质的觉悟。¹¹“逼拶”并不是只有师父逼徒弟，徒弟也可以反逼，师徒间可以相互施压，是一个成就彼此的平等平台。

在“逼拶”时，有些机锋可以是极为震撼人心的。马祖道一可说是创作此类机锋的佼佼者，如：当泐潭法会前来问祖师西来意时，马祖报以一耳光；当洪州水潦问祖师西来意时，马祖却把他老人家踢翻；当和百丈怀海一起见野鸭飞过时，马祖弹了他的鼻子；当被推着车子的五台隐峰碾伤了自己的脚时，马祖拿起斧子要砍他；船子德诚一桨把夹山善会打落水中；睦州道明以门把云门文偃的脚夹伤。除此，马祖道一座下的南泉普愿也曾使出斩活猫的机锋，而临济始祖临济义玄是被其师黄檗希运打了三棒后才大悟，这些都是唐代时期的“逼拶”。

宋末元初时期，话头禅在临济宗僧人高峰原妙的弘化下开始兴盛。“逼拶”也成了话头禅重要的内涵。此

¹¹ 明末永觉元贤（1578～1657）禅师对逼拶有如此理解：“古之为师者，但苦其钳锤，巧其逼拶。使慕道之士，不识不知，而其情自激，其神自奋，果敢直前，有欲罢不能之意。由是忽然撞着，而大事毕矣。”出《永觉元贤禅师广录》。又明末紫柏真可（1543～1603），禅师说道：“迩来祖风凋弊，法道荒凉，无分黑白。凡在此门，孰不以为生死为言。及问死生所以，十个到有五双罔措。此皆最初发心不真实，见地不透彻，所以一逢逼拶，自然手脚忙乱。且道真实心如何发？”出《紫柏老人集卷之二十三》

时的“逼拶”也指让话头在脑海里绵绵不绝的生起，以一念逼万念顿息。明末博山无异说道：“殊不知古人用心纯一，疑情发得起，看山不是山，见水不是水，不生度量心，不起别念，硬硬逼拶去。”¹²

禅机的逼拶和解脱

解脱说的是一种不被贪、嗔、痴（烦恼）所束缚的心境。

禅修者于行、住、坐、卧中，当六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）对六尘（色、声、香、味、触、法）时，都能保持着一种觉性清楚了知的状态（正念），又能看清六尘的无常、因缘性（正知），这就是不痴；当六根对六尘不起贪染心时就是不贪；当六根对六尘不起排斥心时就是不嗔，能做到不贪、不嗔、不痴就是从贪、嗔、痴中解脱而出。

要发现解脱的心境的存在，可以通过静态和动态两种。静态：指四威仪中的住、坐、卧这三威仪，其中又

¹² 《博山和尚参禅警语卷之下》：“做工夫，疑情发得起，与法身理相应。看山不是山，见水不是水，尽大地畝塞塞地，无纤毫空缺处。忽生一个度量心似，障了面前，障了身心。提亦不起，扑亦不破。提起似有，放下似无。开口吐气不得，移身换步不得，正恁麽时亦不得。到这里，通身是病，非禅也。殊不知古人用心纯一，疑情发得起，看山不是山，见水不是水，不生度量心，不起别念，硬硬逼拶去。忽朝打破疑团，通身是眼，看山依旧山，见水依旧水。山河大地从甚麽处得来，求纤毫悟迹了不可得。到恁麽田地，只须见人。若不见人，枯木岩前，岐路中更有岐路。到此不蹉蛇，不被枯木桩绊倒者，博山与他结个同参。”

以坐威仪为主，在身不动、心念也不动的定的状态中去体会解脱的心境的存在（《楞严经卷第四》：“狂性自歇，歇即菩提”）。动态：除了指四威仪中的行，也包括身体的一切动作，在身动、心念也动，但却保持觉性的状态中去体会解脱的心境的存在，也称为动中定，这也是六祖惠能所倡导的“惟论见性成佛，不论禅定解脱”的慧解脱思路。而这和当时丛林僧人的农耕生活是相契的，故而形成行、住、坐、卧皆禅的禅风，都是在动态中去发现解脱的心境，乃至日后的“走江湖”也是如此。

禅机的逼拶的作用就是通过对六尘的运用来激活其中所隐含着的法义，甚至去激起对方情绪的强烈波动，此波动和觉性的不动（六祖惠能所说的“何期自性，本不动摇”）会形成一个巨大的反差，此反差便能让禅修者发现并体会到觉性的不动的解脱特质，从而对解脱产生信心（此信心也是初果圣人断疑法的所依）。

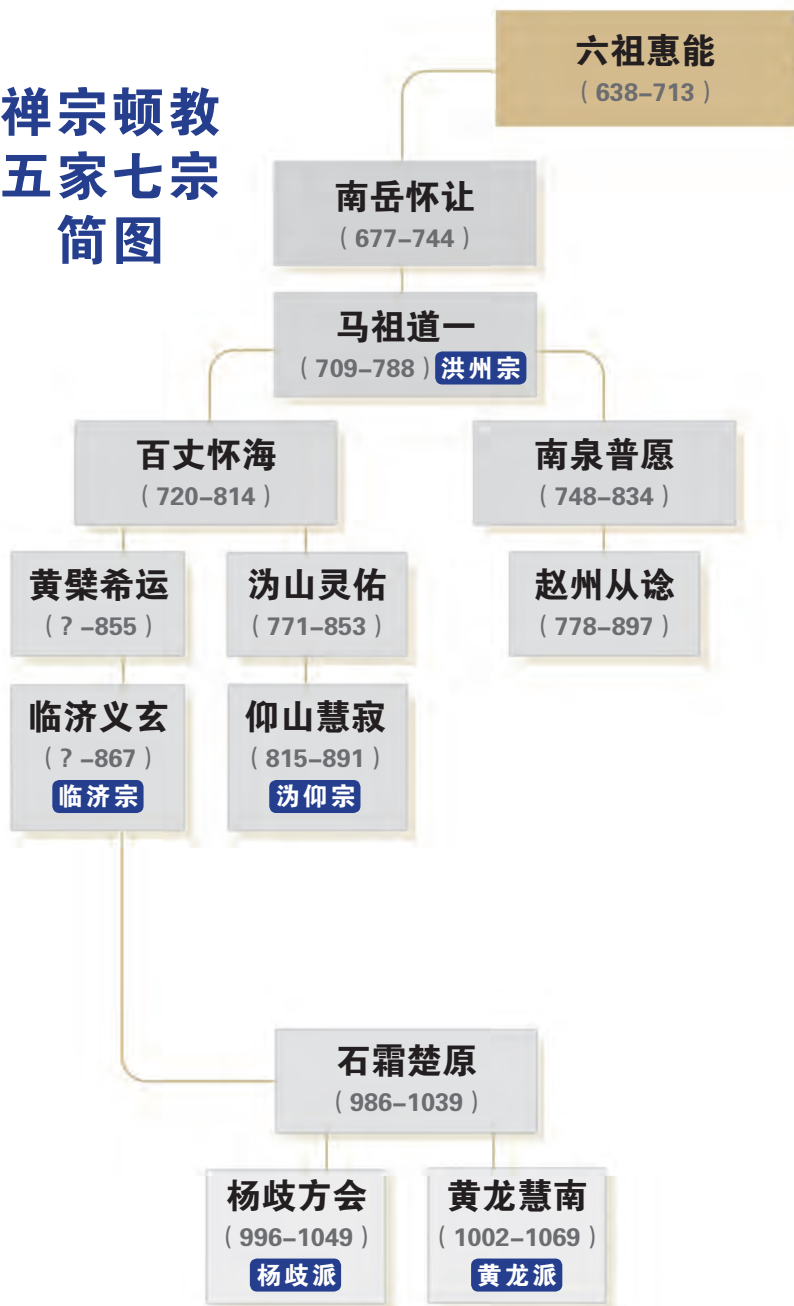
逼拶在表面看起来是禅宗独有的手法，其实不然。佛典中虽没有“逼拶”的记载，但却有类似于逼拶的十二头陀行¹³。修行人在面对环境恶劣、生活困苦、野兽威胁、虫蚁干扰的种种考验逼迫下，仍能做到不痴、不贪、不嗔，此与禅宗的逼拶有异曲同工之妙。

13 十二头陀：一、作阿兰若，二、常乞食，三、纳衣，四、一坐食，五、节量食，六、中后不饮浆，七、冢间住，八、树下住，九、露地住，十、常坐不卧，十一、次第乞食，十二、但三衣。”《大智度论》

结语

汉传佛教的八大宗派中，禅宗可说是最能体现中华民族智慧的宗派。若从其正统性而言，禅宗确实是有异于传统上规规矩矩式的教导。这在现代社会并不是问题，甚至可以被认为是古人的创新、破格之举。但在一个很注重传承的古代传统社会，禅宗古德只得以“世尊拈花、迦叶微笑”来圆满传承上的缺陷。与此同时，又因有异于传统上规规矩矩式的教导，禅宗古德又巧妙地说禅宗是“教外别传”，是有别于其他教派的传承。确切而言，禅宗可说是东方两大古老文化的智慧相融而沉淀出的结晶。

禅宗顿教 五家七宗 简图





五家七宗： 临济、沩仰、法眼、云门、曹洞为五家。另有由临济分出来的杨歧派和黄龙派成七宗。



在六祖惠能之后，其门下弟子南岳怀让和青原行思各出马祖道一和石头希迁两位禅师。此二禅师一在江西，一在湖南，彼此各据一方。当时的禅僧因仰慕二人的禅法都会在江西和湖南两地之间跑动参学，俗说的“走江湖”就是源出于此。自此，约二百年间，禅僧机锋相对，把禅宗顿教中的凌厉机锋发挥到极致。



马祖道一和石头希迁两位禅师年纪相差九岁，虽素未谋面却又深知对方，彼此间默契的相互配合着，成就一个又一个的禅僧，掀开了“走江湖”的帷幕……。

一口吸尽江西水

马祖道一禅师简介

马祖道一（709~788）乃唐代禅僧，六祖惠能门下南岳怀让禅师之法嗣，洪州宗始祖。马祖禅师俗姓马，出生在汉州什邡县兴隆乡（今四川广汉马祖镇马祖村），世人称之为马大师、马祖，名道一。《景德传灯录卷第六》记载，他容貌奇异，牛行虎视，引舌过鼻，足下有二轮纹。他家里世代贫穷，十三岁便在县里罗汉寺出家，十八岁依止资州唐和尚处寂，二十三岁得具足戒于渝州圆律师。唐朝开元二十二年（734）二十五岁的他跟随怀让禅师学习曹溪禅法。

怀让禅师的入室弟子总有六人，个个都得到他的印可。他曾对六人说：“你们六人同证吾身，各契其一。常浩得到我的眉，善于威仪。智达得到我的眼，善于顾盼。坦然得到我的耳，善于听理。神照得到我的鼻，善于知气。严峻得到我的舌，善于议论。道一得到我的心，善于古今。”六个弟子中，只有马祖禅师密受心印而开悟。此后，他侍奉怀让禅师整整十年，日夜都在加深对玄秘深奥的大道的了解。

离开怀让禅师后，他到了福建的建阳，之后又迁居到江西临川等地。大历四年（769），在锺陵开元寺（现江西南昌市，今名佑民寺）挂单，当时，连帅（观察使）路嗣恭知道了，对他景仰有加，便亲自拜访受教。自此之后，四方的学者便云集在他座下。“平常心是道”、“一


口吸尽西江水”就是出自他的教导。在和当时的石头希迁禅师的互动之下，禅宗后来出现了五家七宗的盛况。

《坛经》中记载，在六祖惠能印证怀让禅师后，说起禅宗第二十七祖般若多罗曾经预测他门下将出现一少壮的马，此马震惊天下人。这一匹少壮的马指的到底是谁？是谁能够符合其字里行间中的要求？理所当然的，这必须回归到当时大家所公认对禅门最有贡献的人——马祖道一禅师。马祖禅师的入室弟子有一百三十九人，其中人才辈出，百丈怀海、南泉普愿、大梅法常等皆出自他门下，人称其派为洪州宗。也因为这许多的弟子，马祖禅师就必须建道场来容纳他们，禅门的“马祖建丛林，百丈立清规”指的就是这一功绩。另者，马祖禅师的俗姓“马”也符合了“少壮的马”的要求。这也许就是为什么马祖禅师会被后人称为“马大师”的原因，而事实上汉传佛教出家人一般不凸出其俗姓。贞元四年（788）二月四日，马祖道一禅师示寂，世寿八十，唐宪宗谥其号为“大寂禅师”。

马祖道一禅师公案选录

1 磨砖成镜【南岳怀让】

有一天，怀让大师问正在打坐的马祖禅师：“大德坐禅为的是什么？”马祖禅师答：“为了成佛。”怀让大师听了于是便拿了一块砖，然后在庵前的地上磨了起来。马祖禅师好奇地问：“你为什么磨砖？”怀让大师说：“要把砖磨成镜子。”马祖禅师又问：“砖怎么可以磨成镜？”怀让大师反问：“砖既然不可以磨成镜，大德坐禅又怎么可以成佛？”马祖禅师又再问：“怎么样才可以成佛？”怀让大师不答反问：“就好比牛拖着车子，车子不动的时候，你是打车还是打牛？”马祖禅师听了静默不回答。

 怀让大师“磨砖成镜”的举动是在提醒马祖禅师的修行已经偏向修深定，这不是禅门顿入自性禅法的理路（慧解脱）。就好比要牛车往前走，打牛会比打车来的更直接。

当然，以上的答案是针对马祖禅师的修行偏向深定而言，如果撇开这个层面，单纯地只是回应“就好比牛拖着车子，车子不动的时候，你是打车还是打牛”这问话，则可以有以下理解：

要拖着车子的牛往前走有很多方法，打牛只是其中的一种，通过“打”来传递给牛往前走的讯息。有没有可能牛在被打了之后还是不会往前走？这是有可能的，尤其是当你打的是牛的头，它不单不会往前走，还有可能往后退。

但是，当你打的是牛的臀部，基于痛感，牛身便会往前缩，然后往前移，这是牛只的生理反应。通过对牛只的认识，你选择用“打”的方式来和它“沟通”。之后，只要你一打牛臀，它便会往前走。

然而，这毕竟只是诸多方法之一，除了打牛臀，你是否还能用其它更细腻的方式来和牛只“沟通”？比如说在打牛臀之前先敲打车子发出声响。驯导牛只把“打车”、“打牛臀”、“往前走”这三者联系起来，直到有一天你会发现只要你一打车，牛就会往前走。

能通过打车就能让牛往前走是你的智慧，能只是打车而不打牛则是你的慈悲。

怀让大师接着又说：“你是要学坐禅，还是为了成佛？如果是学坐禅，禅不是坐或卧就能学到；如果是为了成佛，佛也不是靠打坐而成的。所谓的无住，就是不应该有执着。你如果认为成佛是因为打坐而成就的，这就是‘杀佛’。只要一执着坐相，就是不明瞭成佛的道理。”马祖禅师听了大师的教导，就好像饮了醍醐一般¹⁴。

14 问曰：“大德坐禅图什麼？”师曰：“图作佛。”让乃取一砖，於彼庵前磨。师曰：“磨砖作麼？”让曰：“磨作镜。”师曰：“磨砖岂得成镜？”让曰：“磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛耶？”师曰：“如何即是？”让曰：“如牛驾车，车不行，打车即是？打牛即是？”师无对。让又曰：“汝为学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧。若学坐佛，佛非定相，於无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛。若执坐相，非达其理。”师闻示诲，如饮醍醐。《江西马祖道一禅师语录》



禅宗的顿悟成佛其实就是慧解脱的修行理路，并没有具足色界之四种禅定与无色界之四种无色定。¹⁵从慧解脱的角度而言，沉溺于四禅八定所带来的禅悦是开智慧、解脱的障碍。这也就是大师所说的“杀佛”。

《大般涅槃经》提到乳、酪、生酥、熟酥、醍醐五种味。¹⁶古时常把牛奶加温、发酵后制作成种种的乳制品，醍醐是牛奶加温后提炼出来的精华（油），佛教借以比喻最精纯的佛法（佛性）。

15 相关慧解脱可参考《杂阿含347经》。

16 《大般涅槃经卷十四》：“譬如从牛出乳，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐。醍醐最上，若有服者众病皆除，所有诸药悉入其中。善男子！佛亦如是，从佛出生十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等经，从方等经出般若波罗蜜，从般若波罗蜜出大涅槃，犹如醍醐，言醍醐者，喻于佛性，佛性者即是如来。”

公案 2 胡乱不少盐酱【南岳怀让】

怀让大师听说马祖道一禅师在江西弘化，便派遣一徒弟到那里去了解他的近况。徒弟依照着吩咐前往见马祖禅师，见面后马祖禅师对该僧人说：“胡人作乱之後的三十年间，从来没有少过盐和酱。”僧人回去之后便跟怀让大师禀告，怀让大师认可了马祖禅师的境界。¹⁷



马祖禅师表面上讲的是胡人作乱之後的三十年不只是吃得饱，而且是没有少过盐和酱（吃得好）。其弦外之音可以如此理解：三十年前，马祖禅师在怀让大师身边觉悟后，对佛法已经不再饥渴了。

¹⁷ 让和尚闻师阐化江西，问众曰：“道一为众说法否？”众曰：“已为众说法。”让曰：“总未见人持个消息来？”遂遣一僧往彼，俟伊上堂时，但问：“作麽生？”待渠有语记取来。僧依教往问之。师曰：“自从胡乱後三十年，不少盐酱。”僧回举似让，让然之。《江西马祖道一禅师语录》

公案 3 赏月【西堂智藏、百丈怀海、南泉普愿】

西堂智藏、百丈怀海、南泉普愿三位弟子陪伴马祖大师赏月的时候，大师便问他们：“到这时应该怎么样？”智藏禅师说：“正好供养。”百丈禅师说：“正好修行。”南泉禅师拂了拂袖子便离去。大师于是便说：“经入藏，禅归海，唯有普愿独超于物之外。”¹⁸




此公案中的禅机的契入点是“月”，暗指觉性。智藏禅师和怀海禅师的“正好供养”和“正好修行”只道出对此觉性的保任，而南泉禅师的拂袖而去是更进一步的展现出此觉性不和执着心（贪、嗔、痴）相应的层面，这也是觉性所具有的解脱特质。

对自己的三位弟子，怀让大师所给予的评价是：智藏禅师深入经藏，怀海禅师深得禅定，普愿禅师却是独超于物之外。当然，普愿禅师的直接和果敢是更加得到大师的认可。

¹⁸ 西堂百丈南泉，侍祖翫月次。祖曰：“正恁麽时如何？”西堂云：“正好供养。”百丈云：“正好修行。”南泉拂袖便去。祖云：“经入藏，禅归海，唯有普愿，独超物外（西堂藏。百丈海。南泉愿。）。”《江西马祖道一禅师语录》

公案 4 问粥【南泉普愿】

南泉普愿禅师在为众僧轮流添粥时马祖大师问他：“桶里的是什么？”南泉禅师答：“你老人家闭嘴。怎么说出这样的话？”马祖大师不回应。¹⁹


 此公案是比“赏月”（参公案3·赏月）更细腻展现机锋的公案。

马祖大师顺着南泉禅师正在为众僧添粥时，轻描淡写地问“桶里的是什么”。事实上，大师是借“桶里的是什么”来问内在的觉性。南泉禅师当时如果不是处在保任觉性的状态，肯定无法察觉大师的弦外之音。而南泉禅师的一句“你这老人家闭嘴”由被动转而成主动，卡回了大师。

¹⁹ 南泉为众僧行粥次。祖问：“桶里是甚麽？”泉曰：“这老汉合取口，作恁麽语话。”祖便休。（同上）

公案 5 如何是佛旨趣【百丈怀海】

百丈怀海禅师问马祖大师：“成佛的目的是什么？”大师说：“正好是你安身立命之处。”²⁰

 对于大多数的佛教徒而言，成佛可以是很重要也可以是无要紧要的。很重要在于这是一个生命体的圆满，无要紧要是因为反正绝不是这一辈子所能完成，而是三大阿僧祇劫后的事。总之，成佛或许就只是一个理想，或者说是一个如梦般的理想。但是，对于一个禅师而言，成佛就不是如此，因为这是每个禅师这辈子所要完成的一件大事。


“正好是你安身立命之处”所具有的意涵是：你只要是活着，就必须无时无刻地把身心安顿在一种既维持在觉性（正念）又不和执着心相应的状态（正知）。这就是禅宗所谓顿悟成佛的思路。

公案 6 自家宝藏【大珠慧海】

越州大云寺的大珠慧海禅师初参马祖大师。大师问：“从何处来？”大珠禅师答：“越州大云寺来。”大师又问：“来此为的是何事？”大珠禅师答：“来求佛法。”

²⁰ 百丈问：“如何是佛旨趣？”祖云：“正是汝放身命处。”（同上）

大师又再问：“你为什么离乡背井的放着自家的宝藏不顾而来这里求佛法？我这里什么都没有，你要求什么佛法？”大珠禅师听了便礼拜，然后问：“到底什么是慧海自家宝藏？”大师说：“现今问我的就是你自家宝藏。你已经一切具足，没有任何的欠缺了。既然可以随心所欲的运用了，为什么还要往外去寻找？”大珠禅师听了，顿时识得本心。过了片刻，才恍然惊醒，急忙起来礼谢马祖大师。之后便在大师身边六年。²¹

 马祖大师给予大珠禅师的提示是很重要的，因为修禅者最根本的契入点就是觉性，此觉性就是众生本具的“自家宝藏”，不是向外去寻觅的。对大师而言，为到来参学的禅和子指出明确的修行下手处是分内事，至于说对方听不听的懂则是另一回事。当然，听不听的懂就取决于禅和子的内省功夫是否成熟。大珠禅师的内省功夫成熟了，所以发现了“自家宝藏”，这个本来自己就具足的觉性。

21 大珠初参祖。祖问曰：“从何处来？”曰：“越州大云寺来。”祖曰：“来此拟须何事？”曰：“来求佛法。”祖曰：“自家宝藏不顾，抛家散走作什麼？我这里，一物也无，求什么佛法？”珠遂礼拜。问曰：“阿那个，是慧海自家宝藏？”祖曰：“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少。使用自在，何假向外求觅？”珠於言下，自识本心。不由知觉，踊跃礼谢。师事六载。後归，自撰顿悟入道要门论一卷。祖见之，告众云：“越州有大珠，圆明光透自在，无遮障处也。”（同上）

公案 7 一耳光是祖师意【泐潭法会】

从泐潭来的法会禅师问马祖大师：“如何是祖师西来意？”大师说：“小声点，往前来！”法会禅师于是便往前去，大师却掴了他一耳光然后说：“人多口杂，保密不了。改天再来吧！”过了几天，法会禅师独自进入法堂再问大师。大师说：“你先出去，等我上堂开示时你再出来问。我到时再给你鉴定。”法会听了有所觉悟，便说：“谢大众鉴定。”说完便绕法堂一圈，然后离开。”²²



“祖师西来意”在表面上问的是达摩祖师从西天而来的原因，是一个极为普通、平凡不过的问题，其答案也很简单，因为自古以来的出家人皆为法而长途跋涉，不是为了求法就是为了弘法。达摩祖师是绝不可能为了求法而往一个当时佛法并不兴盛的中国，因此肯定就是为了弘法。既是为了弘法，这法肯定是被禅宗认为至关重要的，是和“明心见性”、“顿悟成佛”相关的甚深法义。从这个角度，祖师从西而来为的就是弘扬“明心见性”、“顿悟成佛”的法。

²² 泐潭法会禅师，问祖云：“如何是西来祖师意？”祖曰：“低声近前来。”会便近前，祖打一掴云：“六耳不同谋，来日来。”会至来日，犹入法堂云：“请和尚道。”祖云：“且去，待老汉上堂时出来，与汝证明。”会乃悟。云：“谢大众证明。”乃绕法堂一币，便去。（同上）

因此，“祖师西来意”成了禅和子们相互试探修行的暗语，不论是初见面或长时间相处者，都有可能用这句话来“问候”对方，只是所“问候”的是对方的法身慧命。确切而言，“祖师西来意”所问的是解脱心（觉性在不和执着心相应时的状态），也只有体会到解脱心，才有可能对解脱产生信心。

对前来问法者施以一记耳光也只会发生在禅门，对机者若非上根绝对不可运用此类禅机。肢体的接触会伤到对方的身体，也会带动对方强烈的情绪反应，与此同时，这也凸显出不动的解脱心的存在，这就是六祖惠能所说的“何期自性，本不动摇”。被掴一耳光的法会禅师并没有退缩，可见他并非泛泛之辈。


法会禅师第一次问“祖师西来意”，大师除了掴他一耳光，还说人多口杂保密不了。然而，当没人时，法会禅师第二次问大师“祖师西来意”，大师却又说要等上堂开示时（人多）再回答。人多时等没人，没人时却又等人多，法会禅师从中捕捉到的讯息是：不管人多或没人，总之就是不跟你说，就算是再三地发问也不会问出个所以然。

而大师不跟法会禅师说的原因可以有三点：一是如果你还没体会到，那我说了你也不懂（经、论中也已经说了很多），二是如果你已经体会到了那我也无须再说，否则倒成了画蛇添足。三是在不说的情况下，让你自己去体会，这更是珍贵，因为在往后的日子里，此人对修行的成果是更加的能善于抉择（择法菩提分）。

很显然的，法会禅师符合了大师的第三个要求，因此，他不必等到大师上堂开示时再第三次发问，而是在大师再次推辞时便说“谢大众鉴定”，意思是如果法会禅师在大师上堂开示时，他连问都不问就会直接在众人前说“谢大众鉴定”。这是他在大师两次的拒给答案之后所得到的突破。

8 枯木禅【泐潭惟建】

泐潭的惟建禅师有一天在法堂後坐禅。马祖大师一见便走近，然后在惟建耳边吹了两下。惟建禅师出定，见是大师，不予理会又重入定。大师回到方丈室，便叫侍者端一碗茶给惟建。惟建不理睬，独自回归法堂。²³


 此公案和“磨砖成镜”（参公案1·磨砖成镜）可说是同一性质，都是在引导修定者出定修慧。在入定的惟建禅师耳边吹了两下是要阻止他入定，而端给他的一碗茶却是要他出定后仍维持着觉性的清醒（喝茶醒脑），但惟建禅师显然不明就里，对定的执取耽误了对慧的开发。

²³ 泐潭惟建禅师。一日在法堂後坐禅。祖见之，乃吹建耳两吹。建起定见是祖，却复入定。祖归方丈，令侍者，持一碗茶与建。建不顾，便自归堂。（同上）

公案 9 牧牛【石巩慧藏】

抚州石巩慧藏禅师未出家时，以狩猎为业。向来不喜欢看到出家人的他，却因为追逐着群鹿，才来到马祖大师居住的庵前。

看见大师走过来，慧藏就问他：“和尚看见鹿经过吗？”大师反问：“你是谁？”慧藏答：“是猎人。”大师问：“你了解射箭吗？”慧藏答：“了解。”大师又问：“你一箭射几只？”慧藏答：“一箭射一只。”大师说：“你不了解射箭。”慧藏问：“和尚了解射箭吗？”大师说：“了解。”慧藏又问：“和尚一箭射几只？”大师说：“一箭射一群。”慧藏又再问：“彼此都是生命，为什么要射一群？”大师说：“你既然知道这一点，为什么不自己射自己？”慧藏答：“如果你要我自己射自己，我恐怕没下手处。”大师说：“你这汉子！多劫以来的无明烦恼今日总算顿息了。”慧藏当场把弓箭毁坏然后丢弃。之后，又以刀截断头发，投靠大师出家。

 马祖大师的“一箭射一群鹿”是带有弦外之音的。“箭”喻指的是觉性，“一群鹿”喻指的是脑海中的念。而“一箭射一群”就是暗指六祖惠能的“于念离念”的修法（参阅拙作《长空不碍白云飞》中惠能大师的无念之法）。出家前的慧藏禅师自然是听不懂的，虽然如此，此禅机依然起

了作用，带出了他“彼此都是生命，为什么要射一群”的善心。

接着，大师的机锋一转，指向深处，问他为什么不自己射自己？这一次，慧藏禅师算是听懂了，因为只要射了自己的杀心，自然就不会去射外在的鹿了，只是他并不知要如何下手。

有一天，慧藏禅师在厨房劳作。大师问：“做什么？”慧藏禅师答：“牧牛。”大师又问：“你怎么牧？”慧藏禅师答：“它只要一跑入草丛，便把牛鼻拽回来。”大师说：“你还真的是懂得牧牛”²⁴



出家后的慧藏禅师明明是在厨房劳作，为什么当马祖大师问他在做什么时他却回答是在“牧牛”？“牛”在禅宗里喻指觉性，对于发现到觉性的修行人而言，要做的有两件事，一是对觉性的保任，一是避免觉性和执着心相应。这就是慧藏禅师所谓的“牧牛”。

24 石巩慧藏禅师，本以弋猎为务，恶见沙门，因逐群鹿，从祖庵前过，祖乃迎之。藏问：“和尚见鹿过否？”祖曰：“汝是何人？”曰：“猎者。”祖曰：“汝解射否？”曰：“解射。”祖曰：“汝一箭射几个？”曰：“一箭射一个。”祖曰：“汝不解射。”曰：“和尚解射否？”祖曰：“解射。”曰：“和尚一箭射几个？”曰：“一箭射一群。”曰：“彼此是命，何用射他一群？”祖曰：“汝既知如是，何不射？”曰：“若教某甲自射，即无下手处。”祖曰：“这汉旷劫无明烦恼，今日顿息。”藏当时毁弃弓箭，自以刀截发，投祖出家。一日在厨作务次，祖问曰：“作什麼？”曰：“牧牛。”祖曰：“作麼生牧？”曰：“一回入草去，便把鼻孔拽来。”祖曰：“子真牧牛。”（同上）

《遗教经》中，“牧牛”被比喻成修行，用木杖来驱赶牛只，不让它恣纵放荡、犯人苗稼是其要求。²⁵《增壹阿含经·放牛品》中，“牧牛”用的方法是四念处²⁶。²⁷禅宗“牧牛”用的是六祖惠能所传授的无念法，修禅者以念作为觉性的所缘境来保任觉性并体会觉性的解脱特质。

慧藏禅师显然认为自己“牧牛”的方法是很直接了当的，与其用木杖来驱赶牛只，不如直接拽牛鼻（把牛绳穿过牛鼻孔后再打结）。当然，控制住牛的鼻子显然比用牧牛杖来的有效，所以大师才会说他是真正懂得“牧牛”。

25 《遗教经》：“譬如牧牛；执杖视之，不令纵逸，犯人苗稼。”

26 四念处：即身念处、受念处、心念处、法念处。身念处：通过身体的静态和动态来保持觉性，然后观察、思身体的不净，是无常法、因缘所生法；受念处：通过身体的感受来保持觉性，然后观察、思考此感受是苦、无常法、因缘所生法；心念处：通过情绪来保持觉性，然后观察、思考此情绪的无常，是因缘所生法；法念处：通过脑海中的念来保持觉性，然后观察、思考此念的无常，是因缘所生法，既是无常、因缘所生法就是无我、空。

27 《增壹阿含经卷第四十六·放牛品第四十九》：“云何知安隐处？知所住处无虎狼狮子恶虫毒兽。比丘亦如是。知四念处安隐无烦恼恶魔毒兽。比丘入此则安隐无患。”



10 头白头黑是祖师意【西堂智藏、百丈怀海】

有一僧问马祖大师：“请和尚离四句绝百非，直接说出祖师从西而来的用意。”大师说：“我今天没心情，你去问智藏。”这僧于是便去问智藏禅师。智藏禅师说：“你为什么不去问和尚？”僧答：“是和尚叫我来问上座您。”智藏禅师用手摩了摩头便说：“今天头痛，你去问怀海师兄。”僧又去问怀海禅师。怀海禅师说：“我不会。”僧又回去问大师。大师说：“智藏头白，怀海头黑。”²⁸



“离四句绝百非”中的“四句”是指有、无、亦有亦无、非有非无四者；“百非”是指百种之否定，即非有、非无、非有为、非无为、非有漏、非无漏，乃至非过去、非未来、非现在等种种之否定。简单而言，“离四句绝百非”就是离开有、无的相对和种种的否定的言语来诠释法义。这是当时八大宗派中三论宗的惯用语。

要回应“祖师西来意”已经很不容易，因为其弦外之音指的是佛法最核心的那一层面，现在加上“离四句绝百非”无疑是难上加难。这就是一种逼拶²⁹的形式，把你逼进死

²⁸ 僧问祖云：“请和尚离四句绝百非，直指某甲西来意。”祖云：“我今日无心情，汝去问取智藏。”其僧乃问藏。藏云：“汝何不问取和尚？”僧云：“和尚令某甲来问上座。”藏以手摩头云：“今日头痛，汝去问海师兄。”其僧又去问海。海云：“我这里却不会。”僧乃举似祖。祖云：“藏头白，海头黑。”《江西马祖道一禅师语录》

角，看你是以智慧心回应还是以烦恼心回应。

面对僧人的提问，马祖大师首先把这难题推到徒弟智藏禅师处，智藏禅师以头疼为由又把难题推给怀海师兄，怀海禅师却说自己不会。当僧人回去问大师时，大师说：“智藏头白（白发），怀海头黑（黑发）”。“智藏头白，怀海头黑”虽然符合离四句绝百非，但和祖师西来意又有什么关系？

《金刚经》说“一切法皆是佛法”³⁰有两层意思。一是指一切的法皆离不开无常、因缘、空，因此一切法皆是佛法。另一则是指自己的正念、正知的能力；当能活在正念正知去看待一切法时，便知一切法皆是佛法。同理，当能活在正念、正知去看待智藏的白头发和怀海的黑头发是无常、因缘、空而放下对白头发和黑头发的执着时，便知“智藏头白，怀海头黑”是佛法，这也是祖师西来意，祖师从西天而来所要教导我们的。

29 逼拶（bī zā）：禅门惯用的手法，逼令对方进入死角以考验其智慧。

30 《金刚经》：“若有人言：如来得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提！如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚。是故如来说：一切法皆是佛法。须菩提！所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。”

公案 11 看水【麻谷宝彻】

麻谷的宝彻禅师有一天在随马祖大师散步之时便问他：

“如何是大涅槃？”大师说：“急速。”宝彻禅师又问：“怎么个急速法？”大师说：“看水。”³¹



马祖大师并没有在言语上赘述什么是“大涅槃”，而是以“急速”和“看水”来回应宝彻禅师的提问。一般人“看水”就只看到水中自我的映像，修行人却可通过“看水”来发现那个能看的能力，那个能看的能力就是我们的觉性。也因为觉性的存在就在当下，所以大师才说“急速”，这也就是“大涅槃”。

又：《五灯会元》记载着洞山良价禅师也是因为“看水”而觉悟。（参《禅门公案下》，公案234·过水睹影而大悟）

³¹ 麻谷宝彻禅师，一日随祖行次。问：“如何是大涅槃？”祖云：“急！”彻云：“急个什么？”祖云：“看水。”《江西马祖道一禅师语录》

公案 12 回首顿悟【大达无业】

汾州大达无业国师九岁时便依开元寺志本禅师学习大乘经典，十二岁出家，二十岁受戒，之后便经常为僧众宣讲《大般涅槃经》。在得知马祖大师禅风鼎盛便前往参拜。³²

大师见他状貌奇特，声如洪钟，于是便说：“高大壮观的佛堂，可惜里面却没有佛。”无业禅师听了连忙礼跪而问：“三乘的教法很粗略，实在是无法说出真正的要旨。我听说禅门说的是‘即心是佛’，但也是不容易了解。”大师说：“这个不了解的心就是了，再也没有其他的东西。”无业禅师又问：“什么是祖师西来密传心印？”大师说：“大德心还没静下来，你走吧！过些时候再来。”无业禅师整了整衣着便离开。大师这时却突然召唤：“大德。”无业回过头来。大师问：“是什么？”无业禅师当场便领悟而礼拜。大师说：“你这钝汉！礼拜来做什么？”³³

³² 参《五灯会元·汾州无业》。

³³ 汾州无业禅师参祖，祖睹其状貌瓌伟，语音如钟，乃曰：“巍巍佛堂，其中无佛。”业礼跪而问曰：“三乘文学，粗穷其旨。常闻禅门即心是佛，实未能了。”祖曰：“只未了底心即是，更无别物。”业又问：“如何是祖师西来密传心印？”祖曰：“大德正闹在，且去别时来。”业缠出，祖召曰：“大德！业回首。”祖云：“是什么？”业便领悟礼拜。祖云：“这钝汉，礼拜作麼？”《江西马祖道一禅师语录》



“高大壮观的佛堂，可惜里面却没有佛”是马祖大师初见无业禅师时对他的形容，意思是说他徒具庄严的仪表，但却不见性。无业禅师听出大师的言外之意，故而希望大师能给予指点，大师虽然对他说了“这个不了解的心就是了”，但他始终无法契入。


为什么马祖大师一句“是什么”无业禅师当场就领悟（觉悟）？确切而言，这一句“是什么”是对无业禅师起了提醒的作用，这和当年六祖惠能接引惠明禅师如出一辙。当年，惠明禅师追上六祖向他请法时，六祖要求他先放下一切外缘、放下妄念，然后才说：“在不动善念、不动恶念的那一刻，什么是你的本来面目？”³⁴六祖和马祖大师接引学人的手法虽然不同，但却有一个共同的特性，那就是先让心静下来，然后在不动念的情况下去体会、感受本具的觉性（本来面目）。也就是说，要发现本具的觉性是不可以靠动念去想，而是用心去感受。

为什么马祖大师在无业禅师礼拜时否定他，并说他是钝汉？其实，大师并不是要否定他这个礼拜的行为，而是这个行为背后的执着，因为只有和不执着心相应的觉性才是彻底的，否则依然是受束缚的烦恼心，这是在发现觉性之后的进一步要求。

34 惠明作礼云：“望行者为我说法。”惠能曰：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”良久谓明曰：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”惠明言下大悟。《坛经》

公案 13 石头路滑【五台隐峰】

五台山的邓隐峰³⁵禅师向马祖大师告辞。大师问他：“要去哪里？”隐峰禅师答：“去找石头。”大师说：“石头路滑。”隐峰禅师说：“竿木随身，逢场作戏。”说完便离开。

 隐峰禅师向马祖大师辞别，欲往石头大师处。即使是马祖大师跟他说去石头的路滑，来暗示石头希迁大师禅机的锋利，他仍然有恃无恐，自信地说“竿木随身，逢场作戏”，意思是我是随身带着锡杖前去应战（也指对自己修行体会的信心），足以和他过招切磋（机锋相对）。

隐峰禅师见到石头希迁大师后，就绕着大师所坐的禅床一圈，再振了一下锡杖便问石头大师：“真正的要旨是什么？”石头大师说：“苍天、苍天。”隐峰禅师不知该如何回答，便回去问马祖大师。马祖大师对他说：“你再去问，如果他又说‘苍天、苍天’那你便嘘两声。”隐峰禅师于是又去问石头大师：“真正的要旨是什么？”只见石

35 《五灯会元》：五台山隐峰禅师，邵武军邓氏子。〔时称邓隐峰。〕幼若不慧，父母听其出家。初游马祖之门，而未能睹奥。复来往石头，虽两番不捷，而后于马祖言下相契。……于金刚窟前将示灭，先问众曰：“诸方迁化，坐去卧去，吾尝见之，还有立化也无？”曰：“有。”师曰：“还有倒立者否？”曰：“未尝见有。”师乃倒立而化，亭亭然其衣顺体。时众议异就茶毗，屹然不动，远近瞻睹，惊叹无已。师有妹为尼，时亦在彼，乃拊而咄曰：“老兄，畴昔不循法律，死更荧惑于人？”于是以手推之，僂然而踣，遂就阇维，收舍利建塔。《修设瑜伽集要施食坛仪》：“目连六祖等以钵降龙。邓隐峰闻二虎斗，飞锡空中作声，因而解散。”

头大师朝着他嘘了两声。隐峰禅师又哑口无言，只得回去见马祖大师。马祖大师对他说：“早就跟你说过‘石头路滑’了。”³⁶



“绕佛三匝”是自古以来就有的，禅门延续了此礼仪。永嘉玄觉大师最初见到六祖惠能时便振动锡杖，然后绕六祖三匝。

隐峰禅师所问的“真正的要旨是什么”就如同“如何是祖师西来意”，是属于同一类别的问话，都是在探究佛法最核心的部分。什么是佛法最核心的部分？那就是你修到今天，这个时候，你的内心是处在什么样的状态？是觉还是迷？是和贪、嗔、痴烦恼相应的执着心，还是和不贪、不嗔、不痴相应的解脱心？³⁷

36 邓隐峰辞祖。祖曰：“甚处去？”云：“石头去。”祖曰：“石头路滑。”云：“竿木随身，逢场作戏。”便去。缠到石头，乃绕禅床一匝，振锡一下。问：“是何宗旨？”头曰：“苍天苍天。”峰无语却回举似祖。祖曰：“汝更去，见他道苍天苍天，汝便嘘两声。”峰又去，一依前问，头乃嘘两声，峰又无语。归举似祖，祖曰：“向汝道石头路滑。”《江西马祖道一禅师语录》

37 南传《大念住经》：“又，比丘们！比丘如何就心观察心呢（观心念住）？比丘们！当心有贪爱时，比丘清楚了知心有贪爱，当心没有贪爱时，清楚了知心没有贪爱；当心有嗔恨时，清楚了知心有嗔恨，当心没有嗔恨时，清楚了知心没有嗔恨；当心有愚痴时，清楚了知心有愚痴，当心没有愚痴时，清楚了知心没有愚痴；当心收摄时，清楚了知心收摄，当心涣散时，清楚了知心涣散；当心广大时，清楚了知心广大，当心不广大时，清楚了知心不广大；当心有上时，清楚了知心有上，当心无上时，清楚了知心无上；当心专注时，清楚了知心专注，当心不专注时，清楚了知心不专注；当心解脱时，清楚了知心解脱，当心未解脱时，清楚了知心未解脱。”

“苍天、苍天”是石头大师最初对“真正的要旨是什么”的回应，这是他“长空不碍白云飞”名言的另一种展现，也是他长时间所养成的修行习惯，那就是活在觉性中看着念的习惯。³⁸然而，隐峰禅师显然不明“苍天、苍天”的意涵，于是便又回去问马祖大师。

“嘘、嘘”两声只是要表达佛门教典中所谓的“不可说”，即任何的言语都只是概念的传递，并不能说明解脱心的真正状态。六祖惠能临入灭时所说的“来时无口”³⁹和黄檗大师所说的“言语道断，心行处灭”⁴⁰都是此类。

（另有：“不可说”的原因可参公案7·一耳光是祖师意）

石头大师和马祖大师同源自六祖，因此，当隐峰禅师向石头大师重问“真正的要旨是什么”时，会以和马祖大师一样的“嘘、嘘”两声来作答，这也可说是师承自六祖的“来时无口”。

38 对那些带来好的感觉的念不沉溺其中就是不贪，对那些带来不好的感觉的念不排斥就是不嗔，对所有念的生与灭都清清楚楚地知道（正念），并且透视念的无常、因缘（正知），这就是不痴（正念正知）。

39 众曰：“师从此去，早晚可回。”师曰：“叶落归根，来时无口。”《坛经》

40 参注4。



14 推车碾脚【五台隐峰】

有一天，隐峰禅师推着装载泥土的车子，马祖大师却坐在地上伸展着脚挡住了他的去路。隐峰禅师说：“请师父把脚收回。”大师说：“已经伸展出去了就不收回。”隐峰禅师说：“既然已经前进就不往后退了。”说完便把车子往大师的脚碾了过去，大师带着受伤脚回去法堂。上堂时，大师手上捉着斧子说：“刚才碾伤老僧脚的人站出来。”隐峰禅师走到大师面前，伸长了脖子。大师放下了手上的斧子。⁴¹



隐峰禅师在马祖和石头两位大师的调教下终于觉悟。悟道后的他面对的是马祖大师更严厉的考核。隐峰禅师不只是能面对强烈的逼拶，而且能反逼马祖大师。从此禅机中所捕捉到的讯息是：一个已经对前面的道路很清楚的修行人是不会走回头路的，即使是要了我的命。

或许我们会问：为什么马祖大师不在隐峰禅师碾伤脚之前就把脚缩回？这样隐峰禅师既通过了考核，大师的脚也不会被车子碾伤，这不就两全其美了吗？事实不然，此禅机的考核点是对解脱心的承担。意思是你这时是否处在既活在觉性又不和执着心（贪、嗔、痴）相应的状态，如果是，那你是否绝对相信这就是解脱时的状态？这就是对解

⁴¹ 峰。一日推土车次，祖展脚在路上坐。峰云：“请师收足。”祖云：“已展不收。”峰云：“已进不退。”乃推车碾过。祖脚损，归法堂。执斧子云：“适来碾损老僧脚底出来。”峰便出，於祖前引颈。祖乃置斧。《江西马祖道一禅师语录》

脱心的承担。就因为这承担，马祖大师才是马祖大师。也因为有了这承担，大师才能进一步提起斧子来考核隐峰禅师。

话说回来，如果当时大师在车子往前进时急忙缩回脚，那他又凭什么来考核隐峰禅师对解脱心的承担呢？当然，隐峰禅师过关了，他走到大师面前伸长了脖子，以行动来表示自己对解脱心的承担，因为除了这个再也没有其它的解脱、涅槃之法了。

15 寄打七棒【石臼和尚】

石臼和尚初见马祖大师时，大师问：“你从什么地方来？”石臼和尚答：“从乌臼那里来。”大师又问：“乌臼近日是否说了些什么？”石臼和尚答：“几个人在这里茫然着。”大师又再问：“茫然暂时放到一边，什么是悄然（寂静地）？”石臼禅师于是便往前走了三步。大师接着说：“我要打乌臼七棒，寄你带给他。你是否愿意？”石臼禅师说：“和尚你先吃这七棒我才会愿意。”说完了就回去乌臼禅师那里。⁴²

⁴² 石臼和尚初参祖。祖问：“什麼处来？”白云：“乌臼来。”祖云：“乌臼近日有何言句？”白云：“几人於此茫然在。”祖云：“茫然且置，悄然一句作麼生？”臼乃近前三步。祖云：“我有七棒，寄打乌臼，你还甘否？”白云：“和尚先吃，某甲後甘，却回乌臼。”《江西马祖道一禅师语录》



在这里，我们可以把“茫然”和“悄然”理解成一种相对的心理状态。“茫然”指的是远离了觉性时，不能自我觉察的迷的状态；“悄然”指的是安住觉性时寂静的觉的状态。

马祖大师轻描淡写地一句“什么是悄然”暗藏机锋，若非发现觉性者决然不知所问。六祖惠能觉悟后所说的“何期自性，本不动摇”与此“悄然”相似。石臼禅师往前的三步可以理解成：动的是身体，“悄然”的觉性还是寂静、不动的存在着。

马祖大师寄打乌臼大师的七棒是在考石臼禅师对觉性的起用，而石臼禅师也大胆地回应“和尚你先吃这七棒我才会愿意”。石臼禅师的回应是建立在能安住在觉性、体会觉性的特性之后所产生的信心，而不是建立在无礼、耍赖、鲁莽等的劣质上。



16 一踢是祖师意【洪州水潦】

洪州水潦和尚初次参拜马祖大师便问他：“祖师从西天而来的意旨是什么？”马祖大师说：“你先行礼拜。”水潦和尚整了整僧衣便向大师礼拜，大师却顺势一脚把他踢翻，那一刻，水潦和尚大悟。站起来后，水潦和尚拍手呵呵大笑地说：“倒也真是奇怪！百千个三昧，无量的妙

义，只是被这毛头小伙子一踢便认得本心。”于是便礼拜，然后退下。之后，他告诉众僧说：“自从吃了马大师这一脚，直至现在还笑个不停。⁴³



为什么马祖大师突然间的一踢便令水潦和尚认得本心（发现觉性）？我们可以如此思考：突如其来的一脚所带来的是惊吓，紧接着是嗔心的生起。对于一个没有在觉性下功夫的人，这一脚带来的可能是彼此间的仇恨。但对于一个有在觉性下功夫的人，他除了惊吓和嗔心的生起之外，尚可体会到另外有一个不动的本心（觉性）。就如六祖惠能所说的“何期自性，本不动摇”。

机锋越加的凌厉所造成的冲击自然就越大，正面效果自然就越好。与此同时，其可能隐藏着的负面代价也就越高，这是每一个禅机作家所必须考虑到的层面。细腻的心思配以大胆的运用，马祖大师负责任的这一脚，成就了水潦和尚。

43 洪州水老（潦）和尚初参祖。问：“如何是西来的意？”祖云：“礼拜着。”老缠礼拜，祖便与一踢。老大悟，起来抚掌呵呵大笑云：“也大奇！也大奇！百千三昧，无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去。”便礼拜而退。後告众云：“自从一吃马师踢，直至如今笑不休。”（同上）



17 一口吸尽西江水【庞蕴】

庞蕴本是志求功名的儒生，后以居士身修道。他最初拜访石头大师时曾问他：“不与万法为伴侣的是什么人”？石头大师以手掩住自己的嘴巴，庞蕴豁然有所领悟。⁴⁴

之后，他又用同一句话问江西的马祖大师。大师回他说：“等你一口吸尽西江水才跟你说。”庞蕴听了便说：“不要被我的外相蒙蔽，请大师直接把我当高人看待。”大师听了却反而低头看。庞蕴又说：“有一种没有弦的琴，只有大师弹得最美妙。”大师听了却抬头向上看，庞蕴于是便礼拜，大师却转身向方丈室走去。庞蕴跟随在后面说：“刚才真是弄巧成拙。”然后又再问：“如水无筋骨，能承载万斛舟。这是什么道理？”大师说：“这里无水也无舟，还说什么筋骨？”⁴⁵



“不与万法为伴侣的人”指的是不入色、声、香、味、触、法的人，此人就是圣人。反之，就是入色、声、香、味、触、法的凡夫。

44 襄州居士庞蕴。字道玄。衡州衡阳人也。世本儒业。少悟尘劳。志求真谛。唐贞元初。谒石头禅师。乃问。不与万法为侣者是甚麽人。头以手掩其口。豁然有省。《庞居士语录卷上》

45 庞居士问祖云：“不与万法为侣者，是甚麽人？”祖曰：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道。”又问祖云：“不昧本来人，请师高着眼。”祖直下觑，士云：“一种没弦琴，唯师弹得妙。”师直上觑，士乃作礼。祖归方丈。士随后入曰：“适来弄巧成拙。”又问：“如水无筋骨，能胜万斛舟，此理如何？”祖曰：“这里无水亦无舟，说甚麽筋骨。”《江西马祖道一禅师语录》

马祖大师的“等你一口吸尽西江水才跟你说”的意思就是不跟你说，因为你是不可能有办法一口吸尽西江水的。这跟石头大师以手掩住嘴巴所要表达的意思是一致的，都是在暗示“言语道断⁴⁶”。

如果从修行所用的方法而言，“一口吸尽西江水”指的则是六祖惠能的“无念法”，“无念法”以脑海中的念（音声、画面）为觉性的所缘境。“西江水”喻指的就是脑海中的念，能“一口吸尽”此“西江水”的就是觉性。因此，当你对“一口吸尽西江水”能有以上的理解时，便知这就是马祖大师所要对你说的。

马祖大师的“一口吸尽西江水”与石头大师的“长空不碍白云飞”可说是异曲同工，都是源自于六祖惠能的“无念法”。石头大师所说的“长空”喻指的是觉性，“白云”喻指的则是念；浩瀚的长空不会障碍在其中飘逸的白云，就如同不动的觉性不会去干扰生灭的念。

庞蕴所说的“有一种没有弦的琴，只有大师弹得最美妙”其实是对大师的恭维，大师以抬头漠视来加以拒绝。

庞蕴所说的“如水无筋骨，能承载万斛舟”喻示诸法由空性起用，而大师回应说“这里无水也无舟，还说甚麽筋骨”更是把空性的义理推向言语道断⁴⁷的层面。

⁴⁶ 参注4。

⁴⁷ 参注4。



18 梅子熟了【大梅法常】

大梅山的法常禅师第一次参拜马祖大师便问他：“如何是佛？”大师说：“即心是佛。”法常禅师一听大悟，后来便居住在大梅山。大师听说他住山，便差遣一僧去问他从马大师处得到什么法？法常禅师说：“马大师对我说‘即心是佛’后，我便住在这里。”僧说：“马大师最近所说的佛法又不一样了。”法常禅师问：“有什么不一样？”僧答：“他最近又说‘非心非佛’。”法常禅师说：“这老汉在迷惑人，怎么没完没了。管他非心非佛，我只管即心即佛。”⁴⁸僧回去向大师报告。大师说：“梅子熟了。”⁴⁹



当说“即心是佛”时一般有两种情况，一是对未发现觉性者，为的是引导他往内心里去修，避免心外求法；另一则是对初发现觉性者，为的是引导他对所发现的

48 《宗镜录二十五》：“心之与佛皆世间之名，是之与非乃分别之见。空论妄想，曷得真归。所以祖师云：‘若言是心是佛，如牛有角，若言非心非佛，如兔无角，并是对待强名边事。’”

49 大梅山法常禅师，初参祖。问：“如何是佛？”祖云：“即心是佛。”常即大悟，后居大梅山。祖闻师住山，乃令一僧到问云：“和尚见马师，得个什么，便住此山？”常云：“马师向我道：‘即心是佛，我便向这里住。’”僧云：“马师近日佛法又别。”常云：“作么生别？”僧云：“近日又道：‘非心非佛。’”常云：“这老汉惑乱人，未有了日，任汝非心非佛，我只管即心即佛。”其僧回举似祖。祖云：“梅子熟也。”《江西马祖道一禅师语录》

觉性进行保任，以免又再迷失。法常已发现觉性的存在，故一经大师提醒便大悟，于是定居大梅山保任觉性。

当说“非心非佛”时，是要针对已经懂得保任觉性的修行人，提醒他们必须检视此觉性是否与执着心相应。若是与贪、嗔、痴的执着心相应，那就是凡夫的烦恼心，若是与不贪、不嗔、不痴的不执着心相应，那就是圣者的解脱心。大梅法常禅师明白这道理，也深知一切的语言也不过是标月之指，所以才会对前来的僧人说“管他非心非佛，我只管即心即佛”。法常禅师的回应得到马祖大师的认可，所以大师才说“梅子熟了”，“梅子”指的是大梅法常禅师。



19 黄叶止小儿啼【僧】

一僧问马祖大师：“和尚为了什么而说即心即佛？”大师回答：“为了止住小孩的啼哭。”僧又问：“啼哭停止后又该怎么样？”大师说：“非心非佛。”僧又再问：“如果来问的不是以上这二者，你又会如何指示？”大师说：“跟对方说无一物。”僧接着又问：“如果来问的是介于前二者，你又会怎么说？”大师说：“就教他体会大道。”⁵⁰



马祖大师在僧人的追问底下，基本上把自己所给予的教导依修行人的根器分成四种：即“即心即佛”、“非心非佛”、“无一物”、“体会大道”。

“即心即佛”说的是当下的这个心（觉性）就是佛。“止住小孩的啼哭”是来自《大般涅槃经》的一个比喻。说的是把黄叶当金片来逗引小孩，为的是停止他的啼哭。⁵¹此喻是说一切不究竟的方便法，都只是暂时安众生心的施設。马祖大师说“即心即佛”是为了“止住小孩的啼哭”的意思是“即心即佛”也是不究竟的方便法。虽然如

⁵⁰ 僧问：“和尚为甚麽说即心即佛？”祖曰：“为止小儿啼。”曰：“啼止时如何？”祖曰：“非心非佛。”曰：“除此二种人来，如何指示？”祖曰：“向伊道不是物。”曰：“忽遇其中人来时如何？”祖曰：“且教伊体会大道。”（同上）

⁵¹ 《大般涅槃经卷第十八》：“又，婴儿行者，如彼婴儿啼哭之时，父母即以杨树黄叶而语之曰：‘莫啼，莫啼。我与汝金。’婴儿见已，生真金想，便止不啼，然此杨树实非金也。”

此，“即心即佛”毕竟指出了—个往内心去用功的方向，而这却又是—非常至关重要的。

为什么说“即心即佛”是不究竟的方便法？确切而言，“即心即佛”中的“心”指的是解脱的心，此“心”的存在不是—个体，而是—个觉性在不和执着心相应时的状态。然而，“即心即佛”却只是表达了觉性是佛（佛者觉也）的层面，并没有说明此觉性是必须不和执着心相应的。因此，为了—步去说明，于是便需要有“非心非佛”。意思是此觉性必须是—不和执着心相应时的状态。

然而，若因此而把“即心即佛”和“非心非佛”二者区分成—个非常鲜明的次第，这倒成了另—个桎梏，不得自在。马祖大师的弟子大梅法常禅师明白这—点，于是才会说“管他非心非佛，我—管即心即佛”。（参公案18·梅子熟了）

“无一物”是僧人继“即心即佛”和“非心非佛”后所追问到的答案。此“无一物”的作用在于跳脱了对“心”、“佛”概念的穷追，直接就放下，就如六祖惠能所说的“本来无一物，何处惹尘埃”。

“体会大道”说的是介于“即心即佛”和“非心非佛”之间的要求。意思是去体会心在解脱时的状态，也就是觉性在不和执着心相应时的状态。有了这—层面的体会，要接受“非心非佛”便相对容易的多了。



20 逆袭是祖师意【僧】

一僧问：“怎么样才能跟道相合。”马祖大师说：“我早就不跟道相合了。”僧又问：“什么是西来意？”大师听了便打，然后说：“我如果不打你，那么大家就会嘲笑我了。”⁵²



为什么马祖大师说“我早就不跟道相合了”？诠释佛法一般可以有两个角度，一是“有”，一是“空”。

“有”说的是有无边的众生要度，有无尽的烦恼要断，有无量的法门要学，有无上的佛道要成。“空”说的是“无”，无众生可度、无烦恼可断、无法门可修、无佛道可成。“无”一般是禅宗借以来阐述“空”的字眼。更确切的诠释应该是：

“众生”指的是我以及我之外的一切我（他）。当透视“我”是“无我”（我空）时，就没有必要去谈我之外的一切我，因为他们也都是“无我”。“无我”不是去否定人的存在，而是要说明我这个个体是因缘所生法，并不是“一个”（我）。这样的思维模式是解除对“我”这个个体的执着所产生的痛苦。因为“无我”所以不会对度众生产生执着，而是视因缘的成熟与否，随缘而度。这样度众生的方式就是“不度而度”。也因为每一个众生都“无我”，所以说“无众生可度”。

⁵² 僧问：“如何得合道？”祖曰：“我早不合道。”问：“如何是西来意？”祖便打曰：“我若不打汝，诸方笑我也。”《江西马祖道一禅师语录》

“烦恼”指的是束缚众生内心的贪、嗔、痴。烦恼是因缘所生法，会因为缘而生起，也会因为缘的改变而消失，龙树菩萨在《中观》说：“众因缘生法，我说即是空”。因此，所谓的“断烦恼”不是把烦恼当成是实有的，然后一点一点的来断，而是安住在觉性然后体会烦恼是因缘所生法，不被它所转就是了，这也是《金刚经》所说的“不入色、声、香、味、触、法”，其重点是放在对觉性的把持而不是放在断烦恼。这种断烦恼的方式也称为“不断而断”。也因为烦恼本身就无实质，是因缘所生，是空性（法空），所以说“无烦恼可断”。

“法门”指的是间接或直接断烦恼的修法。间接断烦恼的修法就称为渐修，直接断烦恼的修法就称为顿入。渐修修的是对治法，如不净观对治色身的贪染，慈心观对治嗔恨心，因缘观对治愚痴心等。因为要对治众生的种种心，所以就有所谓的无量的法门要学。顿入修的不是对治法，而是安住在觉性然后直接体会贪、嗔、痴等烦恼心的无常，是因缘所生法；烦恼心既是无常、因缘所生法，说明烦恼心是无我、空性（法空），是无实质的。对于无实质的烦恼心，只需安住在觉性并体会觉性的不生不灭和烦恼心的有生有灭即可。这种顿入的修行方式也称为“不修而修”。也因为不对治烦恼心，自然就不必修任何的方便法门，所以说“无法门可修”。

“佛道”在这里指的是修行的成果，也称为“阿耨多罗三藐三菩提”。因为众生活在有“我”的邪见，所以才有

“我”成佛这一回事。当众生去除了“我”的邪见，就会明白佛只是相对于凡夫而言的概念，真正并没有佛的实质。如《金刚经》所说的“实无有法，佛得阿耨多罗三藐三菩提”。这种“无菩提可证”、“无佛道可成”的证悟就是“无证而证”。马祖大师所说的“不跟道相合”指的就是从“空”的角度来诠释佛法的“无菩提可证”和“无佛道可成”的“无证而证”。

为什么马祖大师在听了僧人问“什么是西来意”后便打他，并且说如果不打就会被人家嘲笑？一般的禅机都是一问一答，问者主动，答者被动，然而在过程中，答者可借势而转成主动。如果大师不从被动转成主动，一味地只是给答案，那就是他所说的“我如果不打你，那么大家就会嘲笑我了”。以“打”来回应西来意，不单是借势转而成主动，更是逼到僧人难以应对。至于说“打”和“什么是西来意”之间的关联则要回到《金刚经》所说的“一切法皆是佛法”⁵³。“西来意”是佛法，“打”也是佛法。

53 《金刚经》说“一切法皆是佛法”，有两层意思。一是指一切的法皆离不开无常、因缘、空，因此一切法皆是佛法。另一则是指自己的正念、正知的能力。当能活在正念正知去看待一切法时，便知一切法皆是佛法。

公案 21 狮子出窟法【座主】

有一讲经僧来问马祖大师：“不知道禅宗所传、所持的是什么法？”大师反问：“座主所传、所持的是什么法？”座主答：“惭愧！我讲得经论二十馀部。”大师说：“莫非是小狮子？”座主说：“不敢当！”

大师接着发出嘘嘘的声音。座主说：“这是法。”大师问：“是什么法？”座主答：“狮子出窟法。”大师听了静静不做声。座主说：“这也是法。”大师又问：“是什么法？”座主答：“狮子在（入）窟法。”大师又再问：“不出不入是什么法？”座主没有回答，接着便告辞出门。大师向他召唤：“座主。”座主回过头来。大师问：“是什么？”座主还是没有回答。大师说：“这根机愚钝的僧人。”⁵⁴



佛的讲经说法被喻为狮子吼。当马祖大师把座主比喻成小狮子时，座主谦虚的以“不敢当”给予回应，然后再以“狮子出窟法”、“狮子在窟法”恭维大师，意思


⁵⁴ 有讲僧来问曰：“未审，禅宗传持何法？”祖却问曰：“座主传持何法。”主曰：“忝讲得经论二十馀本。”祖曰：“莫是狮子儿否？”主曰：“不敢。”祖作嘘嘘声。主曰：“此是法。”祖曰：“是甚麽法？”主曰：“狮子出窟法。”祖乃默然。主曰：“此亦是法。”祖曰：“是甚麽法？”主曰：“狮子在窟法。”祖曰：“不出不入，是甚麽法？”主无对。遂辞出门。祖召曰：“座主！”主回首。祖曰：“是甚麽？”主亦无对。祖曰：“这钝根阿师。”《江西马祖道一禅师语录》

是你才是真正的狮子（佛）。但座主最终还是卡在大师所问的“不出不入”，无法给予回应。

非常现实的一点是，不论你的思辨、佛法知见有多强，只要是还未在觉性上下功夫，思维上就会有卡点。马祖大师所问的“不出不入”的法指的其实就是觉性。离开时，大师对他的一声召唤其实是要唤醒他的觉性（参公案12·回首顿悟），但他显然无法契入，因此大师才说他根机愚钝。

22 吃不吃酒肉【洪州廉使】

洪州的廉使问大师：“是吃酒肉好呢，还是不吃酒肉好？”马祖大师回答：“如果吃是中丞的禄（朝廷给的俸禄），不吃就是中丞的福。”⁵⁵


 此公案只在思辨的层面，而且没有涉及深的法义。马祖大师对这官员是很客气的，他语言中所要表达的意思是吃或不吃都好，如果吃是在吃你应得的禄食，不吃就是你个人在修福。当然，这也是酬对官员的客套话。

把话说的直白一点就是，吃不吃都是你官家的事，你却把这样的问题来问一个不喝酒、不吃肉的僧人，这也太难为他了。

⁵⁵ 洪州廉使问曰：“吃酒肉即是，不吃即是？”祖曰：“若吃是中丞禄，不吃是中丞福。”（同上）

公案 23 蚊子叮铁牛【药山惟俨】

药山的惟俨禅师第一次参拜石头希迁大师便问他：“三乘十二分教，我略知一二，常听人说南方有直指人心见性成佛的法门，我实在是听不明白，希望和尚慈悲指示。”石头希迁大师说：“这样不行，不这样也不行，这样不这样也都不行。你怎么办？”药山禅师不知所措。大师说：“你的因缘不在这里，到马大师那里去吧！”药山禅师于是禀命前往江西参见马祖大师。

 禅机的内容一般有两个重点，一是对觉性（正念）的考核，一是对觉性的解脱特质（正知）的考核。顺着这思路，可以对石头希迁大师的禅机给予如此的理解：单单只是维持在觉性是不行的（这样不行），不维持在觉性也不行（不这样也不行），有时候维持在觉性有时候不维持在觉性也不行（这样不这样也不行）。为什么石头大师会如此说？因为大师的要求是你必须维持在觉性的同时，去体会此觉性是不和执着心相应的（正念正知）。

来到江西一见马祖大师，药山恭敬地礼拜之后便走前去。马大师说：“我有时教他扬眉瞬目（眨眼），有时不教他扬眉瞬目；有时扬眉瞬目是对的，有时扬眉瞬目是不对。你怎么办？”药山禅师当场契悟，便向大师礼拜。大师问：“你觉悟到什么了，为什么要礼拜？”药山禅师

答：“我在石头那里就好比蚊子叮铁牛。”大师说：“既然是这样，就要善自护持。”⁵⁶



对马祖大师的禅机可以如此理解：我有时候教人通过扬眉眨眼来保持觉性，有时候却不教人通过扬眉眨眼来保持觉性；当他对觉性体会的还不够深入时扬眉眨眼是对的，但是，当他停滞在依赖扬眉眨眼，没有朝向舍弃扬眉眨眼让觉性独立存在时，扬眉眨眼就不对了。

相较于石头大师所说的“这样不行，不这样也不行，这样不这样也都不行”，马祖大师的“扬眉眨眼”提供了一个契入觉性的下手处（身念处⁵⁷），这确实比石头大师所说的“这样、不这样”（直接契入觉性）来的容易。难怪药山禅师会把石头大师对他的教导比喻成“蚊子叮铁牛”，无处下嘴（无下手处）。

56 药山惟俨禅师，初参石头，便问：“三乘十二分教，某甲粗知。常闻南方直指人心见性成佛，实未明了。伏望和尚慈悲指示。”头曰：“恁麽也不得，不恁麽也不得，恁麽不恁麽总不得。子作麽生？”山罔措。头曰：“子因缘不在此，且往马大师处去。”山禀命。恭礼祖，仍伸前问。祖曰：“我有时教伊扬眉瞬目，有时不教伊扬眉瞬目。有时扬眉瞬目者是，有时扬眉瞬目者不是。子作麽生？”山於言下契悟，便礼拜。祖曰：“你见甚麽道理便礼拜？”山曰：“某甲在石头处，如蚊子上铁牛。”祖曰：“汝既如是，善自护持。”（同上）

57 身念处：即通过身体的动态和静态来发现并保持觉性。

公案 24 皮肤脱落尽【药山惟俨】

药山禅师侍奉了马祖大师三年。有一天大师问他：“你最近有什么见解？”药山禅师答：“皮肤都掉光了，只有一个是真的。”大师说：“你所体会到的可说是融入了心体，而又分布在四肢。既然如此，拿三条竹绳来绑住肚皮吧！你是可以到任何的山上去住了。”药山禅师说：“我是什么人？怎么敢说住山。”大师说：“不对！没有常行而不住，也没有常住而不行。要达到‘益无所益’，就必须‘为无所为’。你应该去度化众生，不要再住在这里了。”药山禅师于是便向大师告辞。⁵⁸（药山禅师于是又回到石头大师处，后来定居在澧州药山。）



“皮肤都掉光了，只有一个是真的”暗示已放下执着，能坚住觉性。既然是如此，马祖大师便进一步要求他往山上去建道场，而这过程是很辛苦的，所以马祖大师跟他说要勒紧肚皮准备挨饿、受苦。

“无所为”是相对于“有所为”而言。“有所为”就是带有执着的作为。在带有执着的情况下去度众生时，就是“有所为”的度众生。这不只度不了众生，反而令自己徒

⁵⁸ 侍奉三年，一日祖问之曰：“子近日见处作麼生？”山曰：“皮肤脱落尽，唯有一真实。”祖曰：“子之所得，可谓协於心体，布於四肢。既然如此，将三条篾来，束取肚皮，随处住山去。”山曰：“某甲又是何人，敢言住山？”祖曰：“不然，未有常行而不住，未有常住而不行。欲益无所益，欲为无所为，宜作舟航，无久住此。”山乃辞祖。（同上）

增烦恼。反之，在度众生的过程中内心深知因缘法；善于调整所用的方法、态度、角度，进退适度、适时，并避免自己和贪、嗔、痴的烦恼相应，这就是“无所为”的度众生，也就是“为无所为”。如《金刚经》中佛所说的：

“我应灭度一切众生，灭度一切众生已，而无一众生实灭度者。”


“无所益”是相对于“有所益”而言。“有所益”指的是带有执着心去完成利益众生的财施、法施和无畏施，这是人天善法，并不是要去成就布施波罗蜜。反之，“无所益”指的则是不带有执着心去完成利益众生的财施、法施和无畏施，是要去成就布施波罗蜜。“无所益”的布施强调在过程中要善观因缘；适量、适地、适时，不该布施时就不布施，不因执着布施而布施。这不带执着心的利益众生就是“益无所益”。

25 天然烧佛【丹霞天然】

邓州（今河南南阳）丹霞天然禅师，自幼学习儒家经典。在赴京考试途中，梦见白光满室，为他解梦的人告诉他说，这是解空出家的征兆。后来遇见一位禅僧，对谈中得知他要去参与选官（科举），于是对他说：“选官那里比得上选佛？”在禅僧的指引下，便改道前往参拜马祖大师。马祖问明来意，仔细打量了他很久才说：“南岳石头

是你的师父。”他于是便到湖南石头希迁大师那里，以行者身份在糟厂舂米历时三年。

有一天，石头大师对大众说：“明天铲除佛殿前的草。”隔天，当大家都各自拿着除草的工具准备除草时，只有天然禅师以盆盛水洗头，然后胡跪在石头大师面前。石头大师一见便笑，于是便给他落了发。正当石头大师要为他说戒时，他却竟然掩耳而离开。⁵⁹

天然禅师依止石头大师三年，已学会听取弦外之音。从一句“明天铲除佛殿前的草”便获悉大师将为他剃度。当大师为他说戒，他却掩耳而离开的行为可以如此理解：当时是大家都在准备除草的场面，本身就不是很严肃，这是其一。其二是出家人受大戒需有三师七证（十个出家人），所以当时大师为天然禅师所说的戒法可能是五戒，至多也就是沙弥十戒，这对一个已经是住在寺院三年的他（行者）来说也不是一件难事。当然，最重要的一点是因为他知道大师不会因此而责怪他。

59 邓州丹霞天然禅师不知何许人也。初习儒学将入长安应举。方宿於逆旅，忽梦白光满室。占者曰：“解空之祥也。”偶一禅客问曰：“仁者何往？”曰：“选官去。”禅客曰：“选官何如选佛。”曰：“选佛当往何所？”禅客曰：“今江西马大师出世，是选佛之场，仁者可往。”遂直造江西。才见马大师以手托幞头额。马顾视良久曰：“南岳石头是汝师也。”遽抵南岳还以前意投之。石头曰：“着糟厂去。”师礼谢入行者房，随次执爨役凡三年。忽一日石头告众曰：“来日割佛殿前草。”至来日大众诸童行各备锹镢割草，独师以盆盛水净头，於和尚前胡跪。石头见而笑之便与剃发，又为说戒法。师乃掩耳而出。《景德传灯录第十四·丹霞天然》

离开了石头大师，天然禅师再次来到江西欲参拜马祖大师。入寺还没拜见大师，天然禅师便直接进入僧堂内，骑坐在圣僧塑像的颈项上。大众吓呆了，急忙禀告大师。大师自来到了堂内，目睹此景便说：“我子天然（我这孩子天生自然就是如此）。”天然禅师听了连忙下地礼拜说：“谢师父赐法号。”⁶⁰



众生身、口、意习惯性的反应，佛教称之为习气。习气不一定带有烦恼，但一般反省力和警觉心低的凡夫的习气都会和烦恼相应，而修行的要求也在于加强反省力和警觉心以做到不让习气和烦恼相应。

丹霞天然禅师的行径就是习气，他的恣意放纵可以是和贪相应的烦恼，他的任性顽皮可以是和痴相应的烦恼，他的胆大妄为可以是和慢相应的烦恼。然而，他的行径也可以是突破种种世间礼仪约束的自在之展现，至于真正是什么则必须从此人平时的为人处世、思想依据、修行方法来验证。

否则，狂妄自大、蛮横无理、放荡不羁、标新立异、故弄玄虚成了修禅者的代号，那修禅的意义何在？读者慎之！

顺着马祖大师的一句“我子天然”，天然禅师的法号从此就叫做“天然”。与其说是大师给他取的，倒不如说是他

⁶⁰ 丹霞天然禅师再参祖，未参礼，便入僧堂内，骑圣僧颈而坐。时大众惊愕，遽报祖。祖躬入堂视之曰：“我子天然。”霞即下地，礼拜曰：“谢师赐法号。”因名天然。《江西马祖道一禅师语录》

自己选择了“天然”这个法号。

马祖大师接着就问：“从哪里来？”天然禅师答：“石头。”大师又问：“石头路滑，难道没把你滑倒？”天然禅师答：“若滑倒，就来不了。”离开马祖后，天然禅师开始了游方生涯。他在天台华顶峰住过三年，也参访过余杭径山国一道钦禅师，唐元和年间又来到洛京龙门香山，与伏牛自在和尚成为莫逆之友。

有一次，天然禅师在慧林寺遇上了大寒天，便把寺里的木佛烧了取暖，院主便指责他。天然禅师对他说：“我烧木佛是为了取舍利子。”院主反问：“木头怎么可能有舍利子？”天然禅师说：“既然没有，那你为何指责我？”⁶¹



天然禅师烧木佛取舍利子的机锋绝对只是针对某个特定的因缘，否则冬天一到，木佛像肯定就遭殃。

此类的机锋是属于比较锋利的，应机者将会毕生难忘，当然，其副作用也相对的大。天然禅师的烧木佛取舍利子传递出两个讯息，一是放下对佛像的执着，一是外在的这个佛像不是真佛，真佛在你心里。

⁶¹ 马师问：“从什麼处来？”师云：“石头。”马云：“石头路滑还躃倒汝麼？”师曰：“若躃倒即不来。”乃杖锡观方。居天台华顶峰三年，往余杭径山礼国一禅师。唐元和中至洛京龙门香山，与伏牛和尚为莫逆之友。後於慧林寺遇天大寒，师取木佛焚之，人或讥之。师曰：“吾烧取舍利。”人曰：“木头何有？”师曰：“若尔者何责我乎。”《景德传灯录第十四·丹霞天然》

公案 26 佛无知见【潭州慧朗】

潭州的慧朗禅师初次参拜马祖大师，大师问：“你在这里求的是什么？”慧朗禅师答：“求佛知见。”大师说：“佛无知见，有知见的是魔。你是从哪里来的？”慧朗禅师答：“从南岳来。”大师说：“你从南岳来，竟然不知道曹溪心要。你赶快回去，不好再乱跑了。”⁶²



慧朗禅师向马祖大师求“佛知见”是因为他要“顿悟成佛”，这也是每一个禅和子的修行目标。也就是说，他希望马祖大师给他一些知见（想法、概念），通过这些知见来令自己“顿悟成佛”。没想到马祖大师却直接答他“佛无知见，有知见的是魔”。意思是当你能象佛一样做到“无知见”时，你就是佛了，就如《楞严经》所说的“知见立知，即无明本；知见不见，斯即涅槃”。只是慧朗禅师听不懂，因此大师要他回去南岳，一个有曹溪心要的道场。

马祖大师通过要慧朗禅师回去南岳，也同时传递出另一个隐藏着的的讯息，那就是“回去”意思是回到自己的内心世界去找佛。

⁶² 潭州慧朗禅师初参祖。祖问：“汝来何求？”曰：“求佛知见。”祖曰：“佛无知见，知见乃魔耳。汝自何来？”曰：“南岳来。”曰：“汝从南岳来，未识曹溪心要，汝速归彼，不宜他往。”《江西马祖道一禅师语录》

公案 27 东湖水未满【僧】

马祖大师问刚到来的僧人：“从哪里来？”僧答：“湖南来。”大师又问：“东湖的水满了吗？”僧答：“还没有。”大师说：“很多时候湖水是还没满的。”⁶³



此公案中，马祖大师轻描淡写地顺着僧人的来处而问该处的湖水，水的满与否喻指修行境界的圆满（究竟）与否，但僧人却听不出其弦外之音，大师于是说“很多时候湖水是还没满的”来影射僧人的不足。

公案 28 日面佛月面佛【院主】

马祖大师的入室弟子共有一百三十九人，都是一方转大法轮的宗主，度化无穷无尽的众生。贞元四年（788）正月中，大师在建昌的石门山林中经行，见到一洞穴内的地面是平坦的，便对待者说：“下个月就把我这付老骨头埋在这里。”大师回去后就生病了。院主问他：“和尚近日起居可好？”大师说：“日面佛月面佛。”⁶⁴那一年二月一

⁶³ 祖问僧：“什麼处来？”云：“湖南来。”祖云：“东湖水满也未？”云：“未。”祖云：“许多时雨水尚未满（道悟云。满也。云岩云。湛湛地。洞山云。甚麽劫中曾欠少。）”（同上）

⁶⁴ 《佛说佛名经卷第七》记载，月面佛的寿命是一日一夜，日面佛的寿命则是一千八百岁。

日，他在沐浴之后就结跏趺坐入灭。元和中，唐宪宗赐封他为“大寂禅师”，放置骨灰的塔取名为“大庄严”。⁶⁵



一般人会比较有兴趣的是马祖大师对死期的预测和入灭时所结的跏趺坐这两者，但真正带有禅机的却是“日面佛月面佛”。

“日面佛月面佛”的“日”和“月”指的是白天和晚上，“佛”就是觉者。因此，“日面佛月面佛”的意思是指白天和晚上（任何时候）都能够活在觉性中的人。

一个在平常能保持觉性的人，在病时、睡梦中未必能做到；在病时、睡梦中能做到，濒临死亡时未必能做到。因此，“日面佛月面佛”是每一个修行人的生命期末考核，大师也在面临这考核。

65 师入室弟子，一百三十九人，各为一方宗主，转化无穷。师於贞元四年正月中，登建昌石门山，於林中经行，见洞壑平坦，谓侍者曰：“吾之朽质，当於来月归兹地矣。”言讫而回，既而示疾。院主问：“和尚近日尊候如何？”师曰：“日面佛月面佛。”二月一日沐浴，跏趺入灭。元和中，谥大寂禅师，塔曰大庄严。（同上）

一日不作一日不食

百丈怀海禅师简介

百丈怀海（720~814）乃唐代禅僧，南岳怀让下第二世。百丈禅师俗姓王，福州长乐县人，年幼出家，博通戒、定、慧三学。当马祖禅师弘化江西时，他便前往投其座下，与西堂智藏、南泉普愿，三人并列为马祖禅师的三大弟子，当时人称他们为三大士。百丈禅师在依止马祖禅师时得觉悟，后便在洪州百丈山（江西奉新）弘化，世人也因此而称他为百丈禅师。

百丈禅师最大的贡献就是糅合了大小乘的律，制定“百丈清规”，后人有了“马祖建丛林，百丈立清规”这一说法。百丈禅师平常生活刻苦耐劳，就算是到了晚年，虽贵为丛林方丈还是与众人一起劳作。曾有主事者见他年事已高请他休息，他却说“吾无德，焉可劳于人”而加以回绝。主事者于心不忍，故而把他的工具收藏起来，没有了工具可劳作，百丈禅师拒绝进食，并说“一日不作，一日不食”，主事者在无奈之余只有把工具还给他。从此“一日不作，一日不食”成了禅门中自我警策的话语。

元和九年（814）甲午岁正月十七日百丈禅师示寂，享年九十五岁。唐穆宗长庆元年（821）敕谥号为“大智禅师”，塔名“大胜宝轮”。

百丈怀海禅师公案选录

29 我以后也做佛【百丈母亲】

百丈怀海禅师在童年的时候随母亲入寺庙拜佛，他指着佛像问母亲：“这是什么东西？”母亲说：“是佛。”他接着说：“样子跟人一样，我以后也要做佛。”⁶⁶




佛教在演化的过程中，因为人为的因素造成佛被理想化。而“理想佛”必须具有三十二相、八十种好、十力、四无所畏、十八不共法等诸多功德，这些功德需要三大阿僧祇劫（具体是多长的时间也无法讲清楚）来圆满。这诸多的要求导致凡夫对成佛（理想佛）的大事望而却步；也因为反正是这辈子完成不了的，成佛的大事也就变成是小事了。久而久之，我们也就忘记了这件“小事”。

其实，“佛”指的是觉者，一个活在觉性并看透世间的人，这是大事，是每一个学佛者不可忽略的“大事”。

⁶⁶ 师，童年之时，随母入寺拜佛。指尊像问母：“此是何物？”母云：“是佛。”童云：“形容似人无异，我後亦当作焉。”《洪州百丈山大智禅师语录》

公案 30 野鸭子/拂尘【马祖道一】

百丈怀海禅师投在马祖大师座下后，便在其身边侍候着。有一次，大师在经行，见到一群野鸭飞过，大师就问百丈禅师：“那是什么？”百丈禅师答：“野鸭子。”大师又问：“它们要飞去哪里？”百丈禅师答：“飞过去了。”大师于是转回头，用手指往百丈禅师鼻子一弹，痛得他失声大叫。大师接着问：“你又说飞过去了？”百丈禅师顿时有所省悟，一回到侍者寮便哀哀地放声大哭。⁶⁷

 野鸭子在马祖大师的一句“你又说飞过去了”后，出现了弦外之音。此时的“野鸭子”已经不再是野鸭子了，而是成了百丈禅师本具的觉性。大师一句“你又说飞过去了”顿时惊醒了百丈禅师，让他警觉到自己已妄失了觉性。由迷转觉的巨大差异令他顿见觉性（清晰的体会到觉性的独立存在），激动地不禁放声大哭。

同修见百丈禅师在哭就问他：“你怀念父母了吗？”百丈禅师答：“没有。”同修再问：“被人骂了吗？”百丈禅师答：“没有。”同修又再问：“那你为什么而哭？”百丈禅师答：“我鼻子被大师弹了之后，痛得没完没了。”同修接着又再问：“你哭是因为不懂大师弹你鼻子的用意

⁶⁷ 师侍马祖行次，见一群野鸭飞过。祖曰：“是什么？”师曰：“野鸭子。”祖曰：“甚处去也？”师曰：“飞过去也。”祖遂回头，将师鼻一搦，负痛失声。祖曰：“又道飞过去也？”师於言下有省，却归侍者寮，哀哀大哭。（同上）

吗？”百丈禅师说：“你去问大师吧！”

于是，那僧人就去问大师：“请和尚告诉我，怀海侍者到底是什么原因在寮中哭？”大师说：“他觉悟了，你自己去问他好了。”僧人回到僧寮就对百丈禅师说：“和尚说你觉悟了，要我自己问你。”百丈禅师听了便呵呵大笑。僧人问：“刚才哭，现在为什么又笑？”百丈禅师说：“是的，刚才哭，现在笑。”僧人听了感到莫名其妙。⁶⁸



当僧人转述马祖大师说百丈禅师的哭是跟觉悟有关系时，为什么百丈禅师听了反而呵呵大笑？其实，哭和笑都只是情绪上的自然宣泄，只是顿见觉性的百丈禅师以哭来宣泄情绪；恰恰与之相反的洪州水潦和尚，在被大师一踢而觉悟后却笑个不停（参公案16·一踢是祖师意）；而大多数的禅师在觉悟的那一刻，都是不哭也不笑的。

百丈禅师由哭转笑给僧人传递出一个讯息：他的哭和觉悟是没有直接的关系，也包括他的笑。因此，不能以哭或笑来断定一个修行人是否觉悟。只是，僧人还是听不懂。

68 同事问曰：“汝忆父母邪？”师曰：“无。”曰：“被人骂邪？”师曰：“无。”曰：“哭作甚麽？”师曰：“我鼻孔被大师搨得痛不彻。”同事曰：“有甚因缘不契？”师曰：“汝问取和尚去。”同事问大师曰：“海侍者，有何因缘不契？在寮中哭，告和尚为某甲说。”大师曰：“是伊会也，汝自问取他。”同事归寮曰：“和尚道，汝会也，令我自问汝。”师乃呵呵大笑。同事曰：“适来哭，如今为甚却笑？”师曰：“适来哭，如今笑。”同事罔然。（同上）

隔天，马祖大师正准备升堂说法。众人集聚在一起，百丈禅师从人群中走了出来，把大师的座席卷走了。大师于是下法座走向方丈室，百丈禅师尾随而来。大师就问他：“我刚才还没说到话，为什么你就把座席卷走了。”百丈禅师答：“鼻头昨天被和尚弹的很痛。”大师又问：“你昨天体会到什么？”百丈禅师答：“鼻头今天又不痛了。”大师说：“你深深地觉悟到昨天的事了。”百丈禅师向大师礼拜后便退出方丈室。⁶⁹




百丈禅师在马祖大师开示前就把座席给卷走了，无疑就是在暗示大师把跟众人开示的时间留给自己。大师会意，于是便走下法座。当然，为了确保不是会错意大师还是问他为何收起座席，百丈禅师回说和昨天鼻子被弹的很痛有关。当大师问起昨天的体会时，百丈禅师却以“鼻头今天又不痛了”来暗示：自己是活在今天而不是纠缠在昨天所发生的事，而所谓的“今天”其实说的就是当下的觉性。当然，他也得到大师的肯定。

又一次，百丈禅师参礼马祖大师。大师竖起拂尘，百丈禅师则开口说：“就这东西起用还是离开它来用（即此用，离此用）？”大师把拂尘挂回原处。过了一会儿，大师

⁶⁹ 次日，马祖升堂。众缠集，师出卷却席，祖便下座，师随至方丈。祖曰：“我适来未曾说话，汝为甚便卷却席？”师曰：“昨日被和尚搦得鼻头痛。”祖曰：“汝昨日向甚处留心？”师曰：“鼻头今日又不痛也。”祖曰：“汝深明昨日事。”师作礼而退。（同上）

问：“你今后开口说法，将如何教人？”百丈禅师像大师一样竖立起拂尘。大师反问他：“就这东西起用还是离开它来用？”百丈禅师也同样把拂尘挂回原处。大师振威大喝一声，百丈禅师被震得三日耳聋。

百丈禅师后来到洪州大雄山，因为所居住处的山岩石山群峻峭，所以叫百丈山。定居下来之后，不到一个月，参禅的人从四面八方群集而来，最先来到的是泐山灵佑和黄檗希运两位禅师。⁷⁰

 当马祖大师竖起拂尘的那一刻已带出了禅机，此时的拂尘已被喻指成觉性（自性）。而百丈禅师的一句“是要就这东西起用还是离开它来用”更是把机锋导向到觉性的起用（六祖惠能所说的“何期自性，能生万法”）。大师一听，把拂尘挂回原处。此举可以理解成用了就放下，这是对待觉性所必须持有的态度，一种不执着觉性又不离开觉性的态度，这也就是所谓的“不即不离”。

当大师问百丈禅师以后如何教人时，百丈禅师学大师竖起拂尘。大师于是用百丈禅师之前问他的话来反问，是要就这东西起用还是离开它来用？百丈禅师依样画葫芦地把

70 师再参马祖。祖竖起拂子。师云：“即此用，离此用？”祖挂拂子於旧处。良久。祖云：“你已後开两片皮，将何为人？”师遂取拂子竖起。祖云：“即此用，离此用？”师亦挂拂子於旧处。祖便喝。师直得三日耳聋。後住洪州大雄山，以居处岩峦峻极，故号百丈。既处之，未期月，参玄之宾，四方麇至。泐山、黄檗当其首。《古尊宿语录卷第一·大鉴下三世》

拂尘挂回原处，与大师的反应如出一辙。就在这时候，大师突然大喝一声，百丈禅师被震得三日耳聋。大师这突如其来的“声势”也是觉性的起用，表面震的是耳朵，内在的却是在震百丈禅师的觉性。师父还是师父，徒弟还是徒弟，做徒弟的毕竟还没有学会师父的这一招。

后来，百丈禅师的弟子泐山禅师问其徒弟仰山：“关于百丈和马祖竖起拂尘的这一件事，到底这两位尊宿的意旨是什么？”仰山答：“他们是在展显大机的起用。”泐山禅师又问：“马祖大师门下出八十四个善知识，其中几个得大机？几个得大用？”仰山答：“百丈得大机，黄檗得大用。其余的尽都是唱道之师（无实际的道行）。”泐山禅师说：“是的！是的！”⁷¹



“大机”就是机要，即修行上重要的关键处，指的是自性、觉性、佛性、本心、一心、空性等，名相虽异本质却同。“大用”指的是在大机为基础的情况下起用，从而的达到“自利”、“利他”的效果。“自利”指的是在起用时让觉性灵活，这可避免觉性陷入枯寂的枯木禅。“利他”指的则是施設方便，引导众生契入觉性。

⁷¹ 後泐山问仰山：“百丈再参马祖竖拂因缘，此二尊宿意旨如何？”仰山云：“此是显大机之用。”泐山云：“马祖出八十四人善知识，几人得大机，几人得大用？”仰山云：“百丈得大机，黄檗得大用。餘者，尽是唱道之师。”泐山云：“如是如是。”《洪州百丈山大智禅师语录》



31 见与师齐减师半德 / 一只小老虎 【黄檗希运】

觉悟后的百丈怀海大师定居在百丈山，黄檗希运禅师⁷²前往拜见。百丈大师问他：“巍巍堂堂，从何方来？”黄檗禅师答：“巍巍堂堂，从岭南来。”大师又问：“巍巍堂堂，应当要为何事？”黄檗禅师答：“巍巍堂堂，不为别的事。”说完便礼拜，接着就反问：“不知古人从前是怎么教导的？”大师沉默了一段时间。黄檗禅师于是又说：“你的不说话只会造成派下后继无人。”大师说：“我还以为你是个人物，看来也不过是如此。”说完便站起来朝方丈室走去。黄檗禅师跟随着进入方丈室，然后说：“我是特地来的。”大师听了说：“如果是这样，日后不得辜负我。”⁷³

72 禅宗南宗黄檗希运禅师（？-855），洪州，闽北人（福州人）。幼年于本州黄檗山出家。其额间隆起有如肉珠，音声响亮，言辞有文采，有大志气却又恬静。黄檗禅师曾经到江西去参拜马祖大师，到时方知大师已圆寂，于是便往见百丈禅师和南泉禅师，受教于此二禅师。唐武宗灭佛时，佛教遭逢大难，黄檗禅师与弟子隐栖山林。唐宣宗即位后，恢复佛法，他才出来传法。唐大中九年（855）黄檗希运禅师示寂，宣宗赐封他为‘断际’。丞相裴休把禅师的禅法加以整理，编辑成《黄檗山断际禅师传心法要》、《黄檗断际禅师宛陵录》两本禅法要义。（参《五灯会元》）

73 师（黄檗希运）後游京师。因人启发，乃往参百丈。丈问：“巍巍堂堂，从何方来？”师曰：“巍巍堂堂，从岭南来。”丈曰：“巍巍堂堂，当为何事？”师曰：“巍巍堂堂，不为别事。”便礼拜。问曰：“从上宗乘如何指示？”丈良久。师曰：“不可教後人断绝去也。”丈曰：“将谓汝是个人。”乃起，入方丈。师隨後入。曰：“某甲特来。”丈曰：“若尔，则他後不得辜负吾。”《五灯会元卷第四·洪州黄檗希运禅师》



百丈大师的“巍巍堂堂”是在形容黄檗禅师容貌的壮伟、庄严，是对他的赞赏。但这也是语带双关的话语，就看黄檗禅师是否能听得出来。而大师显然也无法断定黄檗禅师是否能听得出来（故而沉默），直到黄檗禅师说“你的不说话只会造成派下后继无人”时，大师终于断定他是听取不到弦外之音，因为黄檗禅师只是懂得在言语上穷追。于是才会对他说：“我还以为你是个人物，看来也不过是如此”。

其实，当大师问“巍巍堂堂，从何方来”时，若黄檗禅师能回以“巍巍堂堂，本自具足”的话，大师就可以断定他是听得懂“巍巍堂堂”的弦外之音。“巍巍堂堂”就是在暗指黄檗禅师本具的觉性。

有一天，黄檗禅师向百丈大师告别说：“我要去礼拜马祖大师。”百丈大师对他说：“马祖大师已经迁化了。”黄檗禅师问：“不知马祖大师曾经说过什么？”大师于是说出当年马祖大师竖起拂尘的故事，接着又说：“佛法可不是小事，老僧当时就因为被马大师一喝，就整整三天耳聋。”黄檗禅师听了之后，不禁地吐了吐舌头。



马祖大师是一个真正的“作家”（禅机作者），他的一声大喝不只令百丈禅师三天耳聋，就连和他素未谋面的黄檗禅师也深受其影响。黄檗禅师承继此机锋，后来传给临济义玄禅师，义玄禅师创立临济宗，临济宗的“喝”就是源自于马祖大师。

百丈大师接着说：“你不是要去承继马祖大师的法脉吗？”黄檗禅师答：“不是的，今天听了师父您的一番话，才知道马祖大师对于大机（觉性）起用的手法，但还不是真正认清他，如果承继他的法脉，以后恐怕会丧失掉我的儿孙。”百丈大师说：“是的，是的。见与师齐，减师半德（见解虽然与师父并齐，但是德行却只有师父的一半）；见过於师，方堪传授（见解超过了师父，才足以被传授），你的见解已经超越我了。”⁷⁴



“见与师齐，减师半德”说的是黄檗禅师对马祖大师的认知和百丈大师是一致的，都认为马祖大师的机锋是无比之锋利；但黄檗禅师毕竟只是听百丈大师的转述，真正实际经历的却是百丈大师，所以说德行只是师父的一半。

“见过於师，方堪传授”说的是黄檗禅师有在为后代的子孙着想（“如果承继他的法脉，以后恐怕会丧失掉我的儿孙”），而这已是超越了当年的百丈大师，也因此，方能把法传授给他。表面上，这是百丈大师对黄檗禅师的肯定，确切而言，这更是对黄檗禅师的鼓励。

74 黄檗到师处。一日辞云：“欲礼拜马祖去。”师云：“马祖已迁化也。”檗云：“未审，马祖有何言句？”师遂举再参马祖竖拂因缘言：“佛法不是小事，老僧当时被因马大师一喝，直得三日耳聋。”檗闻举，不觉吐舌。师云：“子已後莫承嗣马祖去麼？”檗云：“不然，今日因师举，得见马祖大机之用，然且不识马祖。若嗣马祖，已後丧我儿孙。”师曰：“如是！如是！见与师齐，减师半德；见过於师，方堪传授。子甚有超师之见。”《洪州百丈山大智禅师语录》

百丈大师与众僧一起开垦田地后便回寺庙，见到黄檗禅师便说：“开田不易。”黄檗禅师答：“众僧劳作。”大师问：“有劳你说一说大道之用？”黄檗禅师答：“怎么敢因为辛劳而推辞不答！”大师于是又问：“开得多少田？”黄檗禅师作出了锄田的姿势。大师看了便大喝一声，黄檗禅师掩住耳朵跑了出去。⁷⁵



百丈大师的“开田不易”其实是语带双关，也暗指修行之不易，“田”指的是“心田”。黄檗禅师以“众僧劳作”来回应，意思是说这是众僧所必须耕耘的。

当大师直接问“大道之用”时，黄檗禅师便顺着之前的“众僧劳作”而说“怎么敢因为辛劳而推辞不答”。当大师明确的问“开得多少田”时，黄檗禅师以锄田的姿势来回应。此动作可理解成还在耕耘，但这显然不是大师所要的，出其不意的，大师大喝了一声，这一声大喝就是“大道之用”。

有一天，黄檗禅师从山下采菌子归来被百丈大师遇到，大师于是就问：“从哪里来？”黄檗禅师答：“从山下采菌子回来。”大师又问：“山下有一只小老虎，你是否有看见？”黄檗禅师一听便发出虎叫声。大师这时从腰下取出

⁷⁵ 师因普请开田回。问运闍黎：“开田不易。”檗云：“众僧作务。”师云：“有烦道用。”檗云：“争敢辞劳！”师云：“开得多少田？”檗作锄田势，师便喝，檗掩耳而出。（同上）

斧头，作出要砍的姿势，黄檗禅师举手托住了斧头，接着朝大师一掌打了过去。晚上上堂时，大师说：“众人听着，山下有一只小老虎，你们出入要小心。老僧今早被咬了一口。”



此时的黄檗禅师已更加的成熟。当百丈大师问他是否有见到山下的一只小老虎时，他马上发出虎叫声，表示我就是那只虎，此时的虎已被喻指成觉性。黄檗禅师愿意当那只虎，这也表示对觉性的承担。当大师取出斧头作出要砍虎的姿势时（大道之用），黄檗禅师举手托住了斧头，接着便是一掌打向大师，这是“大道之用”。此时的黄檗禅师可说是青出于蓝，这是黄檗禅师的成就，也同时是大师的成就。

之后，泐山禅师问弟子仰山：“黄檗为什么发出虎叫声？”仰山反问：“和尚你认为怎样？”泐山禅师说：“百丈当时便应该一斧砍杀，为什么会到这地步？”仰山说：“不是这样的。”泐山禅师问：“你又怎么认为？”仰山答：“不只是骑虎头，也要懂得抓住虎尾。”泐山禅师说：“寂子（仰山），你还真能说出惊险的句子。”⁷⁶

76 师问黄檗：“甚处来？”檗云：“山下采菌子来。”师云：“山下有一虎子，汝还见麽？”檗便作虎声。师於腰下取斧，作斫势，檗约住便掌。师至晚上堂云：“大众！山下有一虎子，汝等诸人，出入好看，老僧今朝亲遭一口。”後泐山问仰山：“黄檗虎话作麽生？”仰山云：“和尚如何？”泐山云：“百丈当时便合一斧斫杀，因什麼到如此。”仰山云：“不然。”泐山云：“子又作麽生？”仰山云：“不唯骑虎头，亦解把虎尾。”泐山云：“寂子甚有险崖之句。”（同上）



沩山禅师是百丈怀海大师的另一弟子，在教导弟子仰山时，认为百丈大师应该一斧砍到底，而不只是空摆姿势，给了黄檗禅师还掌的机会。弟子仰山认为应该不只是骑虎头，也要懂得抓住虎尾，预防黄檗禅师的还掌。

沩山禅师借助百丈师徒的机锋相对来教导弟子仰山“大道之用”。而仰山禅师后来开创了沩仰宗，成了沩仰宗的始祖。

公案 32 不昧因果【野狐精】

百丈怀海大师每天上堂开示时，总有一老人与众人一起听法，之后又随众人散去。

有一天，老人听了法却又不离去。大师于是问：“在那儿站着的是什么人？”老人答：“我在过去迦叶佛的时候，曾经住在此山。当时有修行人问我：‘大修行人还会落入因果吗？’我回答：‘不落因果。’我也因为这样的回答而堕在野狐身，今请和尚代为解释。”大师说：“你就问吧！”老人于是便开口问：“大修行人还会落入因果吗？”大师说：“不昧因果。”老人言下大悟，于是便向大师告辞说：“我就住在山後，已经免除了野狐身，乞求依僧人丧礼火化。”

大师于是吩咐维那师宣告大众，在斋食後送别亡僧。大众不清楚发生什么事，追随大师来到後山。大师在山崖下以拐杖挑出一只死狐狸，大众于是便依照僧人丧礼的礼节把它给火葬了。⁷⁷

⁷⁷ 师每日上堂，常有一老人听法，随众散去。一日不去，师乃问：“立者何人？”老人云：“某甲於过去迦叶佛时，曾住此山。有学人问：‘大修行底人，还落因果也无？’对云：‘不落因果。’堕在野狐身，今请和尚代一转语。”师云：“汝但问。”老人便问：“大修行底人，还落因果也无？”师云：“不昧因果。”老人於言下大悟。告辞师云：“某甲已免野狐身，住在山後。乞依亡僧烧送。”师令维那白槌告众：“斋後普请送亡僧。”大众不能详，师领众至山後岩下，以杖挑出一死狐，乃依法火葬。（同上）



百丈大师的大道之用除了“喝”得自马祖大师之外，他还会“说”。“喝”能让你三天耳聋，“说”能让你三十年，甚至三百年铭记因果之理（故事可能有欠真实，但能起教育的意义）。

到底一句“不落因果”错在哪里？如果像老人所说的大修行人不落因果就表示大修行人是在因果之外，就算是做错了也不会受报，而这是无因果的邪见。老人错而不知，以邪见误导别人是错上加错。古德说的“一盲引众盲，相将入火坑”就是此类。

大师的“不昧因果”是指对因果不糊涂，清清楚楚地知道其中的因缘法则，不迷失在因果中。

到了晚参的时候，百丈大师说出了野狐的事。黄檗禅师便问：“古人对错了一转语，结果落在野狐身。今天你这样子转呀转却不会错是为什么呢？”大师说：“你向前来，我跟你讲。”黄檗禅师于是走近前，却突然打了大师一掌。大师拍手笑道：“以为只有‘胡须赤’（红胡须的人），没想到还有‘赤须胡’（红胡须的胡人）。”⁷⁸

78 至晚参。师举前因缘故，黄檗便问：“古人错对一转语，落在野狐身。今日转转不错是如何？”师云：“近前来，向汝道。”黄檗近前，打师一掌。师拍手笑云：“将谓胡须赤，更有赤须胡。”（同上）



“转语”指的是在不道破禅机的情况下，对禅机给出提示，可以是一句或多句。为什么百丈大师转了又转的说了野狐的故事却又不会错？佛法如标月之指，目标在月不在指。一切的转语都只是方便说，为的是达到究竟的空义。明白了这个道理，再朝这个方向去给答案，自然就不会转错。

百丈大师挨了徒弟黄檗禅师一掌后说的‘胡须赤’是指红胡须的人，而‘赤须胡’却是指红胡须的胡人（肤色偏黑），意思是指黄檗禅师比他还黑（狠）。成熟了的黄檗禅师不会再让大师有“喝”他的机会，而是抢先打了他老人家一掌。此时的黄檗禅师已经是青出于蓝而胜于蓝了。

当时泐山灵佑禅师正好在百丈大师门下作典座，司马头陀举出野狐的事件问：“典座认为怎么样？”泐山禅师以手摇动了门扇三下。司马头陀说：“这太粗涩生硬了。”泐山禅师说：“佛法不是这个道理。”⁷⁹



当司马头陀对泐山禅师提起野狐的“不落因果”时，泐山禅师以手摇门扇三下来回应，可理解成是要表达三世因果（清清楚楚地知道其中的因缘法则，不迷失在因果中），但因为过于直接，所以被司马头陀认为机锋太粗

79 “佛法不是这个道理”句在《潭州泐山灵佑禅师语录》的记载是“佛法说什么粗细。”《潭州泐山灵佑禅师语录》：时。师作典座。司马头陀举野狐话问师：“作么生？”师以手撼门扇三下。司马云：“太麤生。”师云：“佛法说甚麽麤细。”

涩生硬。而沩山禅师却不认同司马头陀所说的粗、细，因为一切皆是自性的展现。

后来，沩山禅师问弟子仰山，有关于黄檗禅师向百丈大师问野狐转语的事。仰山答：“黄檗常用此禅机。”沩山禅师问：“你说说看，这是天生的还是跟人学来的？”仰山答：“是禀受师承，也是自宗通。”沩山说：“是的！是的！”⁸⁰



当沩山禅师向弟子仰山提起黄檗禅师的机锋时，弟子仰山认为是禀受师承，也是天生的（自宗通）。此话语带双关，一是指黄檗禅师对禅机的伶俐素质是天生的，而运用禅机则是跟师父学的；另一则是指黄檗禅师的觉性是天生的，而觉性的起用则是跟师父学的。

80 时沩山在会下作典座。司马头陀举野狐话问：“典座作麼生？”典座以手撼门扇三下。司马云：“太麤生。”典座云：“佛法不是这个道理。”後沩山举黄檗问野狐话，问仰山。仰山云：“黄檗常用此机。”沩山云：“汝道天生得，从人得？”仰山云：“亦是禀受师承，亦是自宗通。”沩山云：“如是！如是！”《洪州百丈山大智禅师语录》

公案 33 传话【五峰常观】

百丈怀海大师上堂时对众人说：“我要一人去传话给西堂和尚，谁可以去？”五峰禅师答：“我可以。”大师问：“你会怎么说呢？”五峰禅师答：“见到西堂就知道怎么说。”大师又问：“见到后说什么？”五峰禅师答：“回来再跟和尚说。”⁸¹



百丈大师表面是要人去传话，真正却是要人去展现禅机。而越是锋利的禅机就越是要随顺着当时的因缘，因此，五峰禅师不可能事先就想好要对西堂和尚说什么。

公案 34 他没事可做【云岩昙晟】

云岩昙晟禅师问百丈大师：“和尚，每日忙忙碌碌为的是谁？”大师说：“为了一人。”云岩禅师又问：“为什么不叫他自己去做？”大师说：“他没事可做。”⁸²



这个“人”指的就是我们的觉性，此觉性本自具足，不假修成，故无事可做。

⁸¹ 上堂，谓众云：“我要一人去，传语西堂和尚。阿谁去得？”五峰云：“某甲去得。”师云：“汝作麽生传语？”峰云：“待见西堂即道。”师云：“见後道什麽？”峰云：“却来举似和尚。”《同上》

⁸² 云岩问：“和尚！每日区区为阿谁？”师曰：“有一人要。”岩云：“因什么不教伊自作？”师曰：“他无家活。”（同上）

公案 35 一个不饿不饱的人【众人】

百丈大师对众人说：“有一个人，长久不吃饭也不会说饥饿。有一个人，整天在吃饭也不会说饱。”众人无法回应。⁸³



这两个人指的是同一个“人”，是法身（觉性）而不是色身。法身无饥无饱，色身有饥有饱。

公案 36 三瓮酱【众人】

马祖大师吩咐人拿书信和三瓮酱给徒弟百丈大师，百丈大师于是吩咐弟子把东西排放在法堂前。上堂的时候，众人集聚在一起，只见百丈大师用拄杖指着酱瓮说：“说得出一个道理来我就不打破，说不出来我就打破。”众人静默不语，大师于是便把酱瓮打破，然后回去方丈室。⁸⁴



马祖大师送来的书信和三瓮酱只是师父和徒弟之间的交往。然而，三瓮酱却被弟子百丈大师借题发挥。

当三瓮酱排放在法堂前时已出现了弦外之音，是一定要打

⁸³ 师谓众曰：“有一人，长不吃饭不道饥。有一人，终日吃饭不道饱。”众无对。（同上）


⁸⁴ 马祖令人持书，并酱三瓮与师，师令排向法堂前，乃上堂。众缠集，师以拄杖指酱瓮云：“道得即不打破，道不得即打破。”众无语，师便打破。归方丈。（同上）

破的，差别只在于是谁来完成。若弟子无法窥见其中机锋，自然就必须是老人家自己出手了。而之所以如此是因为三瓮酱已经被喻指成过去、未来、现在这三心，要打破是因为“三心不可得”。

也许你会说浪费了这三瓮酱，其实不然，因为这三瓮酱已经从普通的食物变成“法食”了，大师是以法义来供养大众。

37 观音入理之门【僧】

当大众一起锄地的时候，有一僧听闻到鼓声便收拾起锄头，大笑回去寺庙。百丈大师说：“太好了！这是观音声而入理的法门。”之后，他把此僧人叫过来问：“你今天见到什么道理？”僧人答：“我早晨没吃粥，一听到鼓声便回去吃饭。”大师听了呵呵大笑。⁸⁵


 六根之中，眼、耳二根是修行人一般赖以契入觉性的根门。眼根的所缘境是色尘，耳根的所缘境是声尘。僧人听到的鼓声有生有灭，相对而言，觉性却是不生不灭；鼓声有来有去，相对而言，觉性却是不来不去。这就是观音声而入理的法门。

85 因普请锄地次。有僧闻鼓声，举起锄头，大笑归去。师云：“俊哉！此是观音入理之门。”後唤其僧问：“你今日见甚道理？”云：“某甲早晨未吃粥，闻鼓声归吃饭。”师乃呵呵大笑。（同上）

“我早晨没吃粥，一听到鼓声便回去吃饭”只是一句很平常的话语，但这平常的话语却是源自于内在的平常心（正念正知）。凡夫最初都是以执着的造作心去修，但最终却是要回归到不执着的平常心，而这也是修行人最容易忽略的。

38 独坐大雄山【僧】

僧人问：“什么事是奇怪又特别的？”百丈大师说：“独自的坐在大雄山。”僧礼拜，大师却打。⁸⁶

 表面上百丈大师打僧人看似无理，但其实是有理的。大师所说的“独自的坐在大雄山”指的是成佛，这就是奇怪又特别的事。僧人在这时礼拜就是把大师当成佛，大师当然可以选择不接受这样的恭维。至于要如何反应，一般就是以谦虚的言语来回绝或走开不接受礼拜，不然就是用语言来苛责，但这些都不是大师的选项，他选择了打。因为这一打更能验出僧人的能耐。

⁸⁶ 问：“如何是奇特事？”师云：“独坐大雄山。”僧礼拜，师便打。（同上）

公案 39 父母俱丧【僧】

有一僧哭着进入法堂。百丈大师问：“什么事？”僧答：“父母俱丧，请师选日子。”大师说：“明天同时埋葬。”⁸⁷



《坛经》中六祖惠能说：“不思善不思恶，正当与么时，哪个是明上座本来面目？”此一番话到了黄檗禅师处成了：“不思善不思恶，正当与麽时，还我明上座父母未生时面目来。”⁸⁸由此可知此公案中的“父母俱丧”和“明上座父母未生时面目”同出一辙，皆指发现本来面目、见自本性。


“明天同时埋葬”是百丈大师对此僧人的引导，要他隐姓埋名以便韬光养晦（保任觉性），这就如同《坛经》中六祖惠能对明上座所说的“逢袁（袁州）则止，遇蒙（蒙山）则居”。

⁸⁷ 有一僧哭入法堂。师云：“作什麼？”僧云：“父母俱丧，请师拣日。”师云：“明日一时埋却。”（同上）

⁸⁸ 六祖云：“汝且暂时敛念，善恶都莫思量。”明乃禀语。六祖云：“不思善不思恶，正当与麽时，还我明上座父母未生时面目来。”明於言下忽然默契。《黄檗山断际禅师传心法要》

公案 40 依经解义三世佛冤【僧】

有僧问百丈大师：“依经解义，这是和三世诸佛有冤仇；离经一字，就如同魔说。请问你怎么办？”大师说：“固守动和静，是三世佛冤；此外别求，就如同魔说。”⁸⁹

 “依经解义”不是问题，问题是停留在思维心中寻觅而忘了用心去感受本具的觉性，这就是和三世诸佛有冤仇；“离经一字”不是问题，问题是这“一字”致使误解了经义。

“固执的守动或守静”是问题，问题不在于守动或守静，而是固执，这就是和三世诸佛有冤仇。“此外别求”是问题，问题是在于舍弃了觉性，舍弃了觉性而往别处求法，这就如同魔说。

⁸⁹ 问：“依经解义，三世佛冤。离经一字，如同魔说时如何？”师云：“固守动静，三世佛冤。此外别求，如同魔说。”《洪州百丈山大智禅师语录》



41 一日不作一日不食【众人】

每当要劳作的时候，年老的百丈大师一定是在众人的前面。众人于心不忍，便事先把工具给收起来，请他休息。大师说：“我没有德行，怎么敢劳烦别人代替我的工作？”大师找不到工具也就无法劳作，于是就不进食。众人无奈，只得把工具还给他。从此“一日不作一日不食”的美言就流传开来了。

唐元和九年正月十七日大师示寂，享年九十五岁。长庆元年，唐穆宗敕他谥号“大智禅师”，塔叫做“大胜宝轮”。⁹⁰



“一日不作一日不食”可以从两个角度来理解：一是指百丈大师对劳动、工作的热爱；另一则是指他精进不懈的修行态度。

⁹⁰ 师，凡作务执劳，必先於众，众皆不忍，蚤收作具，而请息之。师云：“吾无德，争合劳於人。”师既偏求作具不获，而亦忘食，故有一日不作一日不食之言，流播寰宇矣。师於唐元和九年正月十七日示寂，春秋九十五。长庆元年，敕谥大智禅师，塔曰大胜宝轮。（同上）

南泉斩猫

南泉普愿禅师简介

南泉普愿（748~834）乃唐代禅僧，南岳怀让下第二世。南泉禅师俗姓王，郑州（河南省）新郑县人，常自称王老师，年幼时跟随大隗山大慧禅师学习，直到二十四岁才前往嵩山（河南省）会善寺皓律师处受具足戒，研习律宗。之后，又四处参学，听楞伽、华严等经，深入中论、百论、十二门论等之玄义，直到在马祖禅师处，才顿然忘筌⁹¹，得游戏三昧。

贞元十一年（795），南泉禅师离开了马祖禅师，便住在池阳（安徽省）南泉山上建禅寺，自耕自足，三十余年不下南泉山。太和初年（827~835），宣城廉史陆亘大夫请他出山说法，从此学徒云集，跟随者数百人。

太和八年十二月二十五日（834）南泉禅师示寂，世寿八十七。门下弟子有长沙景岑禅师、荆南白马昙照、终南山云际师祖、邓州香严下堂义端、赵州东院从谏、池州灵鹫闲等十七人。

91 忘筌：筌指捕鱼的竹器。语出《庄子·外物》：“筌者所以在鱼，得鱼而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。”与过河就该舍筏的《筏喻》同。

南泉普愿禅师公案选录

42 可惜就差一点点【黄檗希运】

黄檗禅师行脚到南泉普愿大师的道场。有一天在用斋时，黄檗禅师捧着钵却坐在大师的位子上，大师出来见到便问：“长老是哪一年就开始修行？”黄檗禅师说：“威音王佛之前。”大师说：“仍然还是王老师孙子。”黄檗禅师于是便下座。⁹²



自古以来长幼有序、主客有别，南泉大师比黄檗禅师年长，也同时是他的师叔，而且是主人。外来的黄檗禅师特意地坐上师叔的位子显然逾轨，是犯上不羁的行为，但大师没有因此而动怒，只是问他哪一年开始修行。大师之所以会如此问是因为佛门还是会以出家人的出家资历（僧腊、戒腊、僧职）来论长幼。


威音王佛是古佛，是过去庄严劫最初之佛。而“威音王佛之前”在禅门则是指绝待（不在相对中）的境界，等同于“父母未生以前的本来面目”、“见自本性”。

黄檗禅师所答的“威音王佛之前”的表面意思是：我在威音王佛之前就开始修行，至今已经很久了。其弦外之音却是，我已经见到本来面目了。

⁹² 师（黄檗）行脚时，到南泉。一日斋时，捧钵向南泉位上坐。南泉下来见，便问：“长老什麼年中行道？”师云：“威音王已前。”南泉云：“犹是王老师孙子。”师便下去。《古尊宿语录卷第三》

大师的“仍然还是王老师孙子”的表面意思是：不论你说自己出家修行多久，现实是你师父和我是同辈，因此你肯定是我（王老师）的后代子孙（孙子）。其弦外之音却是：我不但比你早见到本来面目，对它的解脱特质和起用也比你更深入，因此你就是我（王老师）的后代子孙（孙子）。

有一天，南泉大师问黄檗禅师：“黄金为世界，白银为壁落（墙壁），那是什么人居处？”黄檗禅师答：“是圣人居处。”大师又问：“还有一人居何国土？”黄檗禅师于是叉手而立。大师又再问：“你说不出来为什么不问王老师？”黄檗禅师于是便问：“还有一人居何国土？”大师说：“可惜啊！就差一点点。”⁹³

黄檗禅师的“叉手而立”的意思是：那个人就是我的觉性，他所住的国土就是我这个身体。而南泉大师却故意把黄檗禅师的“叉手而立”当成是无法回答，便要他发问。黄檗禅师不察其中陷阱于是便问，他这一问也凸显出其信心的不足，所以大师才说“可惜了，就差一点点”。意思是答案是对的，就是还缺了点信心。

过了一些时候，南泉大师又问黄檗禅师：“定慧等持而修学的道理，你认为怎样？”黄檗禅师答：“十二时中，不

⁹³ 师一日问黄檗：“黄金为世界，白银为壁落，此是什么人居处？”黄檗云：“是圣人居处。”师云：“更有一人居何国土？”黄檗乃叉手立。师云：“道不得何不问王老师？”黄檗却问：“更有一人居何国土？”师云：“可惜许。”《景德传灯录卷八》

依倚一物。”大师问：“这难道是长老您的见地？”黄檗禅师答：“不敢当！”师说：“船费先别谈，草鞋钱要叫谁还！”⁹⁴



黄檗禅师的“十二时中，不依倚一物”说出了觉性的独立正住，他以此来回答南泉大师所问的定慧等持，但却被大师以“船费先别谈，草鞋钱要叫谁还”来否定，意思是先别说船费，你的草鞋钱是谁供养的，这难道就是你四处参学的结果？

禅门的机锋相对最忌讳直接把答案说出来，而这也似乎是所有修禅者所应懂得的潜规则。也因为有这要求，自然就迫使禅和子必须时时刻刻地自我警惕的保持着觉性。

黄檗禅师不是不知道这潜规则，只是当大师在黄檗禅师没有提防之下轻描淡写地提问时，黄檗禅师显然忘了这潜规则，所以过不了关。当大师再次给予提醒的问“这难道是长老您的见地”时，黄檗禅师还客气的回答“不敢当”，可见他是在妄失了觉性（不在觉性的状态中）的情况下作答。妄失了觉性就算你答对了也没用，这是大师对他的要求。

94 师又别时问黄檗：“定慧等学，此理如何？”黄檗云：“十二时中，不依倚一物。”师云：“莫是长老见处么？”黄檗云：“不敢。”师云：“浆水价且置，草鞋钱教阿谁还？”（同上）



43 不是心不是佛不是物

【赵州从谏】

南泉大师上堂时说：“江西马祖说‘即心即佛’，王老师我却不那么说。我说‘不是心、不是佛、不是物’。这么说有什么不对的吗？”赵州禅师听了便礼拜，然后离开。有一僧跟随在后面问他：“上座礼拜了便出去，这是什么意思？”赵州禅师说：“你去问和尚吧！”僧回去问大师：“刚才谏（shěn）上座是什么意思？”大师说：“他领悟了老僧意旨。”⁹⁵



“即心即佛”给修行人提供了一个明确的修行讯息，那就是眼前的这个心就是佛。就因为这讯息，修行人知道修行必须往内下功夫。


“不是心、不是佛、不是物”是建立在“即心即佛”的基础之上而说的。当修行人执取“心”、“佛”为实有时就是“有一物”，“不是心、不是佛、不是物”就成了对这类修行人的提醒。赵州禅师明白这个道理，于是便礼拜然后离开，而这动作也在展现言语道断⁹⁶的理路。

⁹⁵ 师有时云：“江西马祖说‘即心即佛’，王老师不恁么道；‘不是心、不是佛、不是物’，恁么道还有过么？”赵州礼拜而出。时有一僧随问赵州云：“上座礼拜了便出，意作么生？”赵州云：“汝却问取和尚。”僧上问曰：“适来谏上座意作么生？”师云：“他领悟老僧意旨。”（同上）

⁹⁶ 参注4。

 44 道得即开门【赵州从谏】

有一天南泉大师关起方丈门，将炉灰围撒在门外然后说：“如果有人说得出一个道理我就开门。”僧众试着回答但大师都不满意。赵州禅师来到门口叫了一声：“苍天！”大师便把门打开。⁹⁷

 南泉大师此类的逼拶可谓暗涛汹涌。表面看起来只是用炉灰围住了门，但大师其实真正的意思是如果没有人说的出来，我就永远不开门。也就是说，他老人家准备用自己的生死来逼出一个能承继法脉的人。

为什么“苍天”就能让大师开门？当马祖大师的弟子隐峰禅师去石头大师处参学，问石头大师佛法真正的要旨时，石头大师所给的答案就是“苍天”。（参公案13·石头路滑）

“苍天”喻示的是内心的状态，一种既维持在觉性且不执着的状态。南泉大师用自己的生死来要求弟子给出一个相契的答案，而赵州禅师的“苍天”也就是在说：“你就维持在觉性且不执着的状态来面对生死吧！”

⁹⁷ 师一日掩方丈门，将灰围却门外云：“若有人道得即开。”或有祇对多未惬师意。赵州云：“苍天。”师便开门。（同上）

公案 45 龙蛇易辨【赵州从谏】

赵州禅师问南泉大师：“道非物外，物外非道。在物外如何才是道？”大师伸手拿起棒子便打，赵州禅师捉住棒子说：“以后千万不要打错人！”大师说：“龙蛇容易分辨，僧人也难骗的了我。”⁹⁸



“道”原意指的是道路，又称大道，佛教用来喻指真理、空。“物”即指万物，包括有形和无形。“道非物外，物外非道”说的是空的真理不是在万物之外，在万物之外就找不到空的真理，就如同《心经》所说的“色即是空，空即是色”。

针对赵州禅师的所问，大师以一棒来回应，意思是这一棒就是道，无须去分物外物内。这就如《金刚经》所说的“一切法皆是佛法”⁹⁹。然而，大师的棒不止没有打中赵州禅师，反而被他捉个正着。显然地，赵州禅师是有备而来，所以才会在捉住大师的棒子后说“以后千万不要打错人”。

⁹⁸ 赵州问：“道非物外，物外非道。如何是物外道？”师便打。赵州捉住棒云：“以后莫错打人去！”师云：“龙蛇易辨，衲子难漫。”（同上）

⁹⁹ 参注52。

公案 46 南泉斩猫【赵州从谏】

东西两堂的僧众在争猫被南泉大师遇见，大师于是对大众说：“说得出争猫的理由便救得猫，说不出我就斩了它。”众人无言以对，大师于是便把猫给斩了。赵州禅师从外面回来，大师把这件事告诉他，赵州禅师听了便把鞋子脱掉放在头上，然后转身离开。大师说：“你当时如果在，猫儿就得救了。”¹⁰⁰



对僧人而言，争猫是小事，了生脱死是大事，且是僧人的本分事。大师把小事放大，借猫的一命，来逼众僧中出现一个能承担生死大事的人，而众僧确实是难以找到一个可以放着生死大事不顾而争猫的理由来给大师，所以大师便把猫给斩了。

问：为什么要把一只无辜的猫斩死？答：不斩死以后要如何令弟子相信你所说的话。再问：也就是说大师一开始就错，不该拿猫的性命来做赌注。答：大师一开始就对，不以猫的生死大事又如何能和僧众的生死大事相匹配。

问：为什么赵州禅师把鞋子脱掉放在头上就能救猫？答：这就是承担的行为。鞋子喻指觉性，承担觉性就能承担生死大事。鞋子也喻指度众生时的污染，承担这些污染也是

¹⁰⁰ 师因东西两堂，各争猫儿，师遇之，白众曰：“道得即救取猫儿，道不得即斩却也。”众无对，师便斩之。赵州自外归，师举语示之，赵州乃脱履安头上而出。师曰：“汝适来若在，即救得猫儿也。”（同上）

佛子的责任。试想，那些争猫的僧人为什么不敢站出来为猫说几句话？他们所欠缺的就是承担力。

问：猫的死谁负责？答：大师必须负责，赵州禅师必须负责，众僧必须负责，我们也必须负责，因为大家都从中增长了智慧。



47 异类中行

【赵州从谏、归宗智常】

南泉大师说：“现今的人，必须向异类中行才可以。”赵州禅师问：“‘异’我就不问了，什么是‘类’？”大师听了便弯腰用两手掌贴着地，赵州禅师走近前一踢，把他踢倒，然后走向涅槃堂。到了涅槃堂，赵州禅师忽然大叫：“悔！悔！”南泉大师于是叫侍者去问他：“悔个什么？”赵州禅师说：“悔不多踢两下。”¹⁰¹



“异类”指的是有异于人类的畜生。“异类中行”可以有三种理解：一是指因为造了恶业而堕落到畜生道，也喻指落入和愚痴相应的念。二是指菩萨道。修行人为了圆满福报和智慧，任劳任怨地为众生付出，累积福报。就如佛门中人所说的“欲为诸佛龙象，先做众生马

¹⁰¹ 泉曰：“今时人，须向异类中行始得。”师曰：“异即不问，如何是类？”泉以两手拓地，师近前一踏，踏倒。却向涅槃堂里叫曰：“悔！悔！”泉令侍者问：“悔个什么？”师：“悔不更与两踏。”《五灯会元·赵州从谏禅师》

牛”就是这类的思想。三是指畜生道中的牛。禅宗以牛来喻指觉性。南泉大师说自己百年后要到山下做一头水牯[gǔ]牛就是这个层面。

南泉大师放下身段学畜生在地上爬，可以理解成是放下执着而跟觉性（牛）相应的举动。赵州禅师把大师踢倒是对大师的考验，也同时展现出胆识和慈悲。

赵州禅师之所以后悔没多踢大师两下，主要是因为他清楚知道大师可在过程中多体会觉性的解脱特质。因此才后悔为什么没多踢两下。赵州禅师给予大师的踢其实就是在成就他，也算是报答师父对他的栽培。

一天，南泉大师对大众开示：“才说是永恒存在的真如，怎么却变了，我现在又要向异类中行。”归宗智常大师（与南泉同嗣马祖）说：“虽然是堕入畜生道，但却不是畜生的果报。”南泉大师说：“孟八郎（乱暴之野郎，指归宗智常大师）也是如此去的。”¹⁰²



“永恒存在的真如”指的是觉性，“向畜生道去”指的是和愚痴相应的念。修行并不是要让自己进入完全都没有念的状态，而是要处在既觉照又不让自己在念中纠缠的状态。换一句话说，就算是有一些和愚痴相应的念生起，只要知其生起而不纠缠其中即可。因此归宗智常大

102 一日师示众云：“道个如如早是变也。今时师僧须向异类中行。”归宗云：“虽行畜生行。不得畜生报。”师云：“孟八郎又恁么去也。”《景德传灯录卷八》

师才会说“虽然是堕入畜生道，但却不是畜生的果报”。

“孟八郎也是如此去的”是南泉大师给归宗大师的认可。



48 直接说出本分事【杉山智坚】

南泉大师在方丈室与杉（shān）山智坚禅师在烤火取暖的时候，大师说：“不要指东指西，直接把自己体会的说出来。”智坚禅师拨了拨柴堆让火着起来，然后又手作礼站立着。大师说：“虽然是这样，还差王老师一线的道行。”¹⁰³



智坚禅师从柴堆拨出火焰，然后又手作礼可以理解成：在内心中去找出自己的觉性（火焰），这觉性就是我所礼敬的。虽然这已经是很直接的展现了，但南泉大师却说仍然还是有一线的差距。


到底那一线的差距在哪里？当年南泉大师陪马祖大师赏月，马祖大师问“到如此时应该怎么样”时，南泉大师拂袖而去（参公案3·赏月）。另一次，当南泉大师在为众僧添粥时，马祖大师问他“桶里是什么”，他以“你这老人家闭嘴，怎么说出这样的话”作答（参公案4·问粥）。相较之下，南泉大师的展现是更为直接与果敢的。

103 师在方丈与杉山向火次，师云：“不用指东指西，直下本分事道来。”杉山插火箸，叉手立。师云：“虽然如是，犹较王老师一线道。”（同上）

公案 49 打罗【神山僧密】

南泉大师问神山僧密禅师：“在做什么？”神山禅师答：“打罗（筛粉）。”大师说：“是手打还是脚打？”神山禅师说：“请和尚说。”大师说：“你分明是记住别人所说的话，把它当成是自己的。”

洞山别说：“无脚手者，才会了解打罗。”¹⁰⁴

 把问题丢回给对方是一种应对的方式，但如果问题不是太刁钻，而你却仍然用这样的方式来回应，就表示你的应对是欠缺了觉性的基础（体会）。说的难听一点就是在耍嘴皮。僧密禅师的“请和尚说”并没有得到南泉大师的肯定。

洞山禅师过后代说：“无脚手者，才会了解打罗。”意思是：因为色身是有手有脚，而法身（觉性）却是无手无脚的，修行人只有发现了那个无脚手（觉性）的，才会了解打罗（打罗时也在修行）。

¹⁰⁴ 师问神山：“作什麼？”对云：“打罗。”师云：“手打脚打？”神山云：“请和尚道。”师云：“分明记取举似作家(洞山别云：‘无脚手者，始解打罗。’)。”
(同上)

 50 空劫中佛【僧良钦】

南泉大师问良钦禅师：“空劫中是否还有佛？”良钦禅师答：“有。”大师又问：“他是谁？”良钦禅师答：“良钦。”大师又再问：“住在什么国土？”良钦禅师静默。¹⁰⁵



“空劫”是成、住、坏、空四劫之末，“成劫”是世界的形成过程，“住劫”是世界形成后，“坏劫”是世界的毁灭过程，“空劫”是世界毁灭后，再造之前的空虚阶段。

虽然良钦禅师自认是空劫中的佛，可却又卡在佛（良钦）没有地方可住，而他之所以要有住处是因为他就是“带有我见的佛”，因为有“我见”，就必须给“空劫中的佛”找一个住处。

其实，良钦禅师如果真正是空劫中的佛，那他的住处可以是虚空。

105 师问僧良钦：“空劫中还有佛否？”对云：“有。”师云：“是阿谁。”对云：“良钦。”师云：“居何国土。”无语。（同上）

51 天上地下无弥勒【座主】

南泉大师问座主：“在讲什么经？”座主答：“弥勒下生经。”大师又问：“弥勒几时下生？”座主答：“现今在兜率天天宫，未来世才来人间。”大师说：“天上无弥勒，地下无弥勒。”¹⁰⁶



禅宗注重的是眼前的自性佛（觉性），这就是为什么大师说“天上无弥勒，地下无弥勒”。《指月录》中越州大珠慧海和尚说的“心外求佛，名为外道”也是在强调眼前的自性佛。

52 梵音相雕不得【院主】

南泉大师叫唤院主，院主回应。大师说：“佛九十天在忉利天为母说法，当时优填王思佛，请目连尊者运用神通把工匠引到王宫雕佛像，结果工匠却只是雕得三十一相，为什么梵音相雕不出来？”院主问：“什么是梵音相？”师说：“你被我骗了。”¹⁰⁷

106 师问座主：“讲甚麽经？”云：“弥勒下生经。”师云：“弥勒几时下生？”云：“现在天宫，未来。”师云：“天上无弥勒，地下无弥勒。”《五灯会元·南泉禅师》

107 师唤院主，院主应诺。师云：“佛九十日在忉利天为母说法，时优填王思佛，请目连运神通三转，摄匠人往彼雕佛像，只雕得三十一相，为什么梵音相雕不得？”院主问：“如何是梵音相？”师云：“赚杀人。”《景德传灯录卷八》



“梵音相”是佛的三十二相之一，梵音即是清净音。佛所发出的清净音有五种特质，即正直、和雅、清彻、深满、周遍远闻，这和大梵天王所出的音声是一样的，因此称“梵音相”。

梵音是音声，音声当然就没有相貌，这是大师在暗示院主“无相”，但院主显然听不出其弦外之音，所以大师才说院主被他骗了。



53 拉石磨【维那】

南泉大师问维那：“今天普召大众来做什么？”维那答：“拉石磨。”大师说：“拉石磨可以，只是不要去动石磨中间的木条。”维那无语。¹⁰⁸




大师通过“不要去动石磨中间的木条”来暗示维那要守住内在那个不动的觉性。这也是六祖惠能所说的“何期自性，本不动摇”。


108 师问维那：“今日普请作什麼？”对云：“拽（zhuài）磨。”师云：“磨从尔拽，不得动着磨中心树子。”维那无语（保福代云：“比来拽磨如今却不成。”法眼代云：“恁麼即不拽也。”）。（同上）

公案 54 寸丝不挂【陆亘大夫】

宣州（今安徽宣城）刺史陆亘（gèn）大夫是南泉大师的俗家弟子。有一天，陆大夫问大师：“弟子从虚空中来，不知在其中是否还有其他人？”大师说：“你分明是记住别人的话，把它当成是自己的说出来。”陆大夫又对大师说：“和尚真是太不可思议，你的成就是遍布他方世界。”大师说：“你刚才所说的是你自己所成就的。”

 面对陆大夫的阿谀奉承，南泉大师巧妙地以一句“你刚才所说的是你自己所成就的”给推了回去。

陆大夫隔天又对大师说：“弟子也略懂得佛法。”大师于是便问：“大夫你十二时中都做些什么？”陆大夫答：“寸丝不挂。”大师说：“仍然还是阶下汉。”接着又说：“你难道没有听说过：有道的君王是不会起用有智的臣子来治理国家的。”¹⁰⁹

 “寸丝不挂”表示赤裸裸，陆大夫借此来喻示不带有任何的执着，但却不被大师所认可，因为不执着不是


¹⁰⁹ 陆亘大夫问云：“弟子从六合来，彼中还更有身否？”师云：“分明记取举似作家。”陆又谓师曰：“和尚大不可思议，到处世界皆成就。”师云：“适来总是大夫分上事。”陆异日又谓师曰：“弟子亦薄会佛法。”师便问：“大夫十二时中作么生？”陆云：“寸丝不挂。”师云：“犹是阶下汉。”师又云：“不见道。有道君王不纳有智之臣。”（同上）

靠自己嘴上说了就是。大师于是用“阶下汉”来否定他，意思是他仍在生死轮回的牢狱中。

大师所说的“有道的君王是不会起用有智的臣子来治理国家”主要在于引用道家的“无为而治”¹¹⁰来反衬陆大夫的“有为有智”，这和《心经》所说的“无智亦无得”是相悖的。这是对陆大夫的否定。

55 石头雕佛【陆亘大夫】

陆大夫与南泉大师看见有人在玩双陆，陆大夫走进拿起骰子¹¹¹就说：“这样丢也可以，不这样丢也可以，就这样丢时会怎样？”大师拿起骰子说：“这臭骨头能千变万化。”

 “双陆”是古代的一种棋类游戏，玩此游戏靠丢色子来算点数，当用超过两粒色子时就会有多种不同组合的点数。古代的色子一般用骨头刻成，所以大师才会说“这臭骨头能千变万化”，而这其实也在暗示觉性的起用，这也就是六祖惠能所说的“何期自性，能生万法”。

陆大夫又问：“弟子家中有一片石，有时候在上面坐，有

¹¹⁰ 无为而治：道家强调顺应自然，包括其治国理念也如此。

¹¹¹ 骰子(tóuzi)：即色子(shǎizi)。

时候在上面卧，现在想把它雕成佛像不知可以吗？”大师答：“可以。”大夫又再问：“不可以吧？”大师答：“不可以，不可以。”¹¹²



大师说“可以”是因为任何的石头肯定都会被人踩过、坐过或卧过，既然选择用石头来雕就必须得接受这事实，所以大师才说可以。然而，当陆大夫认为不可以时，所雕成的佛像必然永远存在着那些“不可以”的阴影。与其需要去解决日后的“不可以”，倒不如现在就“不可以”。这就是为什么大师说“可以”又说“不可以”。

56 瓶中鹅【陆亘大夫】

有一天，陆大夫问南泉大师：“古人在瓶中养一鹅，鹅渐长大，出不了瓶子。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚怎么让鹅出来？”大师听了便召唤了一声“大夫！”陆大夫随即应道：“诺。”大师说：“出来了。”陆大夫当场开解，于是礼谢大师。

¹¹² 陆大夫与师见人双陆。拈起骰子云：“恁麽不恁麽，只恁麽信彩去时如何？”师拈起骰子云：“臭骨头十八。”又问：“弟子家中有一片石，或时坐，或时卧，如今拟镌作佛还得否？”师云：“得。”大夫云：“莫不得否？”师云：“不得，不得。”《景德传灯录卷八》

直到大师圆寂时，院主问他：“大夫为什么不会哭？”陆大夫说：“院主能说的出为什么我不会哭那我就哭。”院主无对。¹¹³



陆大夫所设的题是要卡住大师，但大师却非常巧妙地把陆大夫“放”进瓶中取代了鹅，然后再一声“大夫”把他“叫”出来。而就在大师说“出来了”的那一刻，陆大夫醒悟了。


我们的觉性就好比鹅，所动的念就好比瓶子。觉性迷失在念中被念所束缚，就好比鹅在瓶子中被瓶子所拘困。如何才能让自己的“觉性的鹅”从“念的瓶子”中出来？对一个修行人而言必须是说出来就出来，陆大夫体会到这一点。

为什么陆大夫在大师圆寂时不会哭？会哭是因为落入情绪和念之中，能让自己从情绪和念之中跳出来自然就不会哭了，就好比从瓶中跳出来的鹅。

113 问南泉：“古人瓶中养一鹅，鹅渐长大，出瓶不得。如今不得毁瓶，不得损鹅，和尚作麼生出得？”泉召“大夫”。陆应：“诺。”泉曰：“出也。”陆从此开解，即礼谢。暨南泉圆寂。院主问曰：“大夫何不哭先师？”陆曰：“院主道得即哭。”院主无对。《五灯会元卷第四·宣州刺史陆巨大夫》

 57 何时似此月【僧】

南泉大师在赏月，有一僧问他：“什么时候我也像这月一样？”大师说：“王老师我二十年前也是这么过来的。”僧又问：“现在又怎么样呢？”大师听后不回答，却往方丈室走去。”¹¹⁴


 南泉大师在二十年前，也曾经陪着他的师父马祖大师一起赏月。当时马祖大师问“到如此时应该怎么样”时，南泉大师拂了拂袖子便离去（参公案3·赏月）。二十年后的今天，南泉大师还是一样的不回答便离去。

为什么以相同的反应来面对同样的境？此可从两个角度来理解，一是这二十年来他没有丝毫的进步，一是他在二十年前就已经彻悟。南泉大师是后者，因为当时马祖大师已经说：“经入藏，禅归海，唯有普愿独超于物之外。”

¹¹⁴ 师因翫月次。有僧便问：“几时得似遮个去？”师云：“王老师二十年前亦恁麽来。”僧云：“即今作麽生？”师便归方丈。《景德传灯录卷八》

公案 58 昨夜三更失掉牛【僧】

南泉大师见一僧在砍伐木柴，便拿起木材敲击了三下，僧人放下斧子回归到僧堂。大师回法堂后，过了很久才入僧堂，见之前的僧人在置放衣钵处坐着，大师于是说：“你被我骗了。”僧问：“师父你回到方丈室又表示什么？”大师说：“昨夜三更失掉牛，天明失掉火。”¹¹⁵

当年，六祖惠能在五祖以手杖击了石碓三下后，便于当夜三更到五祖的方丈室。¹¹⁶如今，僧人在南泉大师以木材敲击了三下后，当场放下斧子来到僧堂。表面上，此二事件如出一辙，但其实却有不同之处。其中之差别就在于此僧人并没有等到三更天，而是当场就放下斧子然后回去僧堂。这也是他得到大师所赏识之处，因为他并不是依样画葫芦地等到晚上三更，而是“现在”。也因此，大师才会以“昨夜三更失掉牛，天明失掉火”来给予肯定和进一步的引导。

115 师见僧斫（zhuó）木，师乃击木三下，僧放下斧子归僧堂。师归法堂，良久却入僧堂，见前僧在衣钵下坐。师云：“赚杀人。”僧问：“师归丈室将何指南？”师云：“昨夜三更失却牛，天明失却火。”（同上）

116 次日，祖潜至碓坊，见惠能腰石舂米，语曰：“求道之人，为法忘躯，当如是乎。”即问曰：“米熟也未？”惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在。”祖以杖击碓三下而去。惠能即会祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮围，不令人见，为说金刚经。《坛经》

“昨夜三更失掉牛”中的“三更”指的就是大师所敲击的三下的弦外之音，“牛”则是喻指觉性，而“失掉牛”则是指此觉性不和执着心相应。整体而言，“昨夜三更失掉牛”的意思是指僧人不但突破了对大师敲击三下（三更）的理解，在展现出当下（现在）活在觉性的同时，也懂得放下执着心。（“昨夜三更失掉牛”也可理解成晚上睡觉时觉性的作用就暂停了。）

“天明失掉火”的表面意思是天是自然会亮的，那时也无须再点烛火了。其深层的涵义则是进一步的引导僧人只需等待即可，因为自己是否真正的解脱，是必须在面临死亡的威胁时，方才能得知自己在保任觉性的同时，是否还能心中无挂碍、无有恐惧。

59 叉手而立【僧】

有僧人向南泉大师问讯之后便叉手作礼而立，大师说：“你这样子太俗了！”这僧人听了便合掌。大师又说：“你这样子太僧了！”僧人没有回应。¹¹⁷

¹¹⁷ 有僧问讯，叉手而立，师云：“太俗生！”其僧便合掌，师云：“太僧生！”僧无对。《景德传灯录卷八》



“叉手”¹¹⁸是世俗礼仪（禅门沿用此礼仪），所以南泉大师说僧人太俗样了。“合掌”是佛教礼仪，所以大师说僧人太僧样了。活在觉性，不论是俗样或僧样都是对的。没有活在觉性，你肯定就在俗样或僧样之间转来转去，而且是，转来转去都错。



公案 60 夺钵【僧】

一僧人在洗钵的时候，南泉大师却夺走了他的钵，没了钵的僧人只有空手站着，大师说：“钵在我手里，你口中喃喃自语做什么？”僧人没有回应。¹¹⁹




僧人只看到钵，却没有看到钵是可以另有所指。假若僧人能对夺他钵的南泉大师说“你夺走的是能夺走的，但还是有你夺不走的（觉性）”，那基本上他就是过了此关。

¹¹⁸ 中国古代之“叉手”似“拱手”（原为古代中国俗礼，后为禅门沿用），印度之“叉手”是合掌后两手之指头交叉。

¹¹⁹ 一僧洗钵次，师乃夺却钵。其僧即空手而立，师云：“钵在我手里，汝口喃喃作麽？”僧无对。《景德传灯录卷八》

 61 南泉翘足【僧】


南泉大师进入菜园见一僧人，便用碎瓦片往他身上扔。僧人回过头看，大师却翘起足。僧人静默，大师便回去方丈室。僧人随后跟着进去，向大师问讯之后便问：“和尚刚才用碎瓦片打我，难道是在警觉我？”大师说：“翘足又表示什么？”僧人没有回应。¹²⁰

 此公案可以如此推理：僧人只知道南泉大师用碎瓦片往他身上扔是为了唤醒他的觉性，却参不透翘起脚的弦外之音是要告诉他那觉性是不假修成的。

120 师因入菜园见一僧，师乃将瓦子打之。其僧回顾，师乃翘足。僧无语，师便归方丈。僧随后入，问讯云：“和尚适来掷瓦子打某甲，岂不警觉某甲？”师云：“翘足又作么生？”僧无对。（同上）

公案 62 王老师卖身【僧】

南泉大师对大众开示时说：“王老师要卖身，有谁要买？”一僧人出来说：“我买。”大师说：“他的价钱不贵也不贱，你怎么买？”僧人没有回应。赵州禅师过后代为回答：“明年来给和尚缝件布衫。”¹²¹

 僧人听的出南泉大师（王老师）要卖身的弦外之音，知道他所要卖的是法身（觉性），于是便说要买，无奈却又被大师不贵也不贱（不高也不低）的卖价给卡住了。

赵州禅师所说的“明年来给和尚缝件布衫”中的“布衫”已经被喻指成法身（觉性），赵州禅师以此来“买”大师的“身”（法身）是合理的交易，因为这就是不贵也不贱的买价。

¹²¹ 师示众云：“王老师要卖身，阿谁要买？”一僧出云：“某甲买。”师云：“他不作贵价不作贱价，汝作么生买？”僧无对。（卧龙代云：“属某去也。”末山代云：“是何道理？”赵州代云：“明年来与和尚缝个布衫。”）（同上）

公案 63 镰子带路【僧】

南泉大师在山上劳作时，一个路过的僧人问他：“要去南泉的路怎么走？”大师拿起镰子说：“我这割茅草的镰子，三十钱就能买得到。”僧人又问：“不是问你割茅草的镰子，而是问你往南泉的路怎么走？”大师说：“我用起来很快。”¹²²



僧人要去南泉（地名）为的就是找南泉大师，而找南泉大师自然就是为了大师的禅法。也因此，大师直接通过手中的镰子为僧人展现出禅法。

大师在拿起“镰子”的那一刻，“镰子”已被喻指成觉性。大师拿起镰子对僧人说的“我这割茅草的镰子，三十钱就能买得到”的意思是：觉性（镰子）就在眼前，要发现它的存在不是一件难事（三十钱就能买得到）。


大师的“我用起来很快”的意思是：觉性就在眼前，我已经能运用自如了。

大师两次以镰子施展禅机，僧人却始终不得要领，不知自己要找的人就在眼前。

122 师在山上作务，僧问：“南泉路向甚么处去？”师拈起镰子曰：“我这茆镰子，三十钱买得。”曰：“不问茆镰子。南泉路向甚么处去？”师曰：“我使得正快！”《五灯会元·南泉禅师》

 64 不可总问可以不可以【僧】

有一天，一个有德的僧人问南泉大师：“即心是佛不可以，非心非佛也不可以，大师你认为怎样？”大师说：“大德，你相信即心是佛就是了，还说什么可以不可以。就好比大德吃过了饭，从东廊上西廊下，不能老是问别人可以不可以。”¹²³



大师的回应明显是对僧人的否定，也同时在提醒他不要在语言文字中打滚，应该去体验眼前的心就是佛（即心是佛）。

123 一日有大德问师曰：“即心是佛又不得，非心非佛又不得，师意如何？”师云：“大德，且信即心是佛便了，更说什么得与不得。只如大德吃饭了，从东廊上西廊下，不可总问人得与不得也。”《景德传灯录卷八》

公案 65 伶俐道人【僧】

南泉大师单独住在小庵的时候，有一僧到他那里去。大师对那僧人说：“我上山去，做饭的时间到了你就自己做饭，吃饱了再送一分到山上给我。”过了一会儿，僧人自己吃饱了，却立刻打破碗，睡倒在床上。大师在山上等不到僧人，便回去庵里，却见僧人卧在床上，大师于是就走到床的另一边去，也躺了下来。僧人此时却起来，跟着就离开了。大师当了住持以后，上堂开示：“我以前住庵时，遇见个伶俐的道人，直到如今都不再见到他。”¹²⁴



僧人自己做饭自己吃的行径就是在暗示大师“个人吃饭个人饱，个人生死个人了”。

吃饱饭后把碗打破则可以如此理解：碗只是盛饭用的器具，让自己饱的是饭，当自己已经饱了，永远不再饿肚子时，碗就可以打破，就如同修行的方法是让自己觉悟的手段（方便法门），觉悟后便无须死守着方法。

为什么大师也跟僧人一样躺到床上？僧人躺到床上是在吃饱、打破碗后，他是在向大师暗示自己是有能力面对死


¹²⁴ 师住庵时，有一僧到庵。师向其僧道：“某甲上山，待到斋时做饭，自吃了，送一分来山上。”少时，其僧自吃了，却一时打破家事，就床卧。师待不见来，便归庵。见僧卧，师亦去一边而卧。僧便起去。师住后云：“我往前往庵时，有个灵利道者，直至如今不见。”（同上）

亡。当大师洞悉到僧人所传递出的讯息后，便跟僧人一样的躺到床上，意思是我也一样有能力面对死亡。

南泉大师对此僧人的评语是“伶俐的道人”，这是一个很高的评价。

66 具一只眼【僧】

南泉大师拿起毬子（毛皮球）问一僧：“那个会不会像这个？”僧人答：“不像。”大师又问：“你在哪里见到了，竟然说不像？”僧答：“你若问我在哪里见过，和尚先放下手中的球。”大师说：“允许你具一只眼。”¹²⁵


 大师以球喻指觉性，僧人知其弦外之音，因此说不像。而不像的原因是因为还在你手中（执取），只有放下了才像。

禅门中“具一只眼”表示已经很清楚的发现到觉性了，大师认可了此僧人。

¹²⁵ 师拈起球子问僧云：“那个何似遮个。”对云：“不似。”师云：“什麼处见那个便道不似？”僧云：“若问某甲见处，和尚放下手中物。”师云：“许尔具一只眼。”（同上）

 67 洗衣【僧】

当南泉大师正在洗衣时，有一僧人问他：“和尚还有这个？”大师拿起衣说：“怎么奈何得了这个！”¹²⁶

 当僧人对正在洗衣的大师说“和尚还有这个”时，此时的“这个”指的是烦恼，意思是和尚至今还被烦恼所干扰。

当大师拿起衣说“怎么奈何得了这个”时，此时的“这个”（衣）已被大师带出弦外之音，“这个”所喻指的就是觉性，意思是烦恼虽存在，但却始终干扰不了我的觉性。

¹²⁶ 师洗衣次有僧问：“和尚犹有遮个在？”师拈起衣云：“怎奈这个何（玄觉云：‘且道是一个是两个？’）！”（同上）



68 衔着草的水牯[g ŭ]牛

【首座、僧】

南泉大师将要离开世间，首座问他：“和尚百年后要去哪里？”大师说：“到山下做一头水牯牛。”有位僧人问：“我随和尚一起去，不知可以还是不可以？”大师说：“你如果随着我，嘴巴必须衔着一根草。”大师接着便示现疾病。

太和八年甲寅十二月二十五日凌晨，他告诉门人：“如星光、眼翳、灯火、幻象的生命已经有相当的时日了，千万别说我有去和来。”说完便谢世而去。¹²⁷



大师所谓的“水牯牛”喻指的是觉性在不和执着心相应时的状态，回归到此状态来面对死亡就是修行的根本意趣。

对要跟随到山下做一头水牯牛的僧人，大师要求他“嘴巴必须衔着一根草”，其实是对他的否定。因为在大师眼中，此僧人的那一只牛是带着执着的（衔着一根草）。

¹²⁷ 师将顺世，第一座问：“和尚百年后向什么处去？”师云：“山下作一头水牯牛去。”僧云：“某甲随和尚去还得也无？”师云：“汝若随我，即须衔取一茎草来。”师乃示疾。太和八年甲寅十二月二十五日凌晨，告门人曰：“星翳灯幻亦久矣，勿谓吾有去来也。”言讫而谢。（同上）