

寒山诗里的马祖与石头

小川隆¹ 胡晓明² 陈 蕾²

(1. 日本驹泽大学 外国语部; 2. 华东师范大学 中文系, 上海 200062)

摘 要: 目前关于寒山诗的研究, 较多限于禅学语辞与诗的解读; 对寒山诗的背景——禅的思想史及其细致脉络, 未克作联系性的分析与考释。如果结合马祖思想在中唐时期的盛行与终成流弊的史实, 透过《祖堂集》等禅宗史料与诗语的互释, 详论其间隐含的观念交涉与思想线索, 将可还原其中的禅思想谱系。由此可以发现: 寒山诗作为一代禅宗文献, 隐然映示了唐代禅宗两大主流的消长过程。原先的马祖一系, 正是由于过于强调了“作用是性”的激进思想, 而终于分化出其对立面的石头一系。石头对于马祖的颠覆, 不仅在其他史料斑斑可考, 而且也可用寒山诗来部分证明。通过这样的工作, 既为禅宗史发覆疑, 也为寒山诗发皇心曲。

关键词: 寒山诗; 马祖道一; 性在作用; 佛性

中图分类号: I199 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5579 (2007) 04-0039-11

成于中唐时期的寒山诗, 是禅宗的思想宝库。历代评注, 皆重禅思。如《四库全书提要》“今观所作, 皆信手拈弄, 全作禅门偈语, 不可复以诗格绳之。”对此, 近现代以来的研究者, 大体有两个方向:

一则全面探讨, 如钱学烈《寒山拾得诗校评·前言》, 将其中的佛禅类诗分为佛教劝戒诗和禅悦诗两类, 又把禅悦诗进一步分为禅语禅典、禅理、禅悟、禅境以及禅趣五类; 其它如蔡江海《寒山子佛学思想探析》、斯蒂芬·H·鲁彭塔尔《寒山诗中的佛教思想》等, 均试图系统描述。

二则聚焦语辞, 着重探讨寒山诗语与禅义之关系。如张伯伟《禅与诗学·第八章》, 重在讨论寒山诗中的禅理、禅典; 孙昌武的《寒山诗与禅·第八章》则通过考察寒山诗的“类似偈颂的说理的、训喻的方式”, 更指出其背后的“独立自主、无所依傍的精神”。陈引驰在《隋唐佛学与中国文学·第五章》中, 特别指出“新禅学观念”和“特定的诗学境界”, 更将禅的观念与诗所表现的隐居生活、隐居心态相互勾连, 认为此三者已然“融为一体”。此外, 台湾学者有陈鼎环《寒山子的禅境与诗情》、

青峰《关于寒山诗与禅》、孙旗《寒山诗与禅》、黄伯仁《寒山诗的禅境》等的研究, 尤其是陈慧剑《寒山诗研究》, 提出了“寒山诗——即是禅, 禅即是诗”的诗学化的观点。

然而, 目前的研究, 要么限于解释诗中禅学语辞与观念; 要么执着某诗即某某义理, 过于牵强附会; 要么拘于诗与禅的二元空间, 而对寒山诗的背景——禅的思想史及其细致脉络, 未克作深入的联系分析与考释……

我们认为, 不应满足于笼统的禅宗思想解读。内在地看, 禅宗是一个丰富的观念世界, 其中的区分也十分重要。历史地看, 禅宗又是一段发展变化的思想史。因而, 寒山诗在某种意义上, 蕴含着中晚唐禅宗思想生活的丰富信息, 不仅是诗与偈, 也是极可宝贵的禅思想史的生动史料。本文选取了十首明显受到洪州禅影响的寒山诗, 以笺解的方式, 结合马祖道一洪州禅思想在中唐时期的展开、盛行与终成流弊这一段禅宗史, 透过史料的释读, 力图还原其中的观念与观念相交涉的本事, 这也成一种“诗史互证”, 为中唐禅宗思想之谱系作一透视。

收稿日期: 2007-04-20

作者简介: 小川隆, 男, 日本驹泽大学外国语部教授; 胡晓明 (1955—), 男, 四川成都人, 华东师范大学中文系教授, 博士生导师; 陈蕾 (1982—), 女, 上海市人, 华东师范大学中文系硕士生。

一、祖师西来意

《寒山诗注》中第 245 首《昔日极贫苦》^{[1](p.605)}：

昔日极贫苦，夜夜数他宝。^①

今日审思量，自家须营造。^②

掘得一宝藏，纯是水精珠。^③

大有碧眼胡^④，密拟买将去。

余即报渠言：此珠无价数。^⑤

相关的禅宗思想史料：

江西马祖，《祖堂集》卷十四

每谓众曰：“汝今各信自心是佛，此心即是佛心。是故，达摩大师从南天竺国来，传上乘一心之法，令汝开悟。……”

老安国师，《祖堂集》卷三

坦然禅师问：“如何是祖师西来意旨？”师曰：“何不问自家意旨，问他意旨做什么？……”

案：自家意旨无外是马祖、坦然所谓“自心是佛，此心即是佛”之意。达摩西来，“直指人心”，就是直指东土众生本有之物。谓“祖师西来意”亦不外乎此。因此“西来意”一事，可说西来之前即有，又可说西来之后一无所加，甚至有人说祖师未曾西来也！

云岩和尚，《祖堂集》卷五

道吾问：“初祖来到此土时，还有祖师意否不？”师曰：“有。”吾云：“既有，更用来做什么？”师曰：“只为有，所以来。”（此段对话在《五灯会元》卷五中作药山之答问）

案：若非东土众生本有佛性，祖师西来亦无法直指。

投子和尚，《祖堂集》卷六

问：“达摩未来时如何？”师曰：“遍天遍地。”僧曰：“来后如何？”师曰：“盖覆不得。”

案：达摩来后，盖覆不得，表明：碧眼胡也不能拿走心中的宝。此处似应该强调本心胜于祖师。

遍天遍地，即云触类是道，任心而动。既是说明本心的无往不在，也是表明佛性即是一切差别种种，进而贪^⑥烦恼并是佛性。这正是马祖的流弊。

云居和尚，《祖堂集》卷八

问曰：“达摩未来时在什么处？”师答曰：“只在这里。”进曰：“为什么不见？”师曰：“过西天去。”

案，为什么不见，即说为什么在这里，却又看不见达摩。过西天去，即说你一旦想见达摩，达摩就过西天去了。仍然是用灵活生动的时空观念，来解脱对于达摩的执着。

玄沙师备禅师，《五灯会元》卷七

一日峰（雪峰禅师）问：“阿那个是备头陀（师备）？”师曰：“终不敢诳于人。”

异日，峰召曰：“备头陀何不遍参去？！”师曰：“达摩不来东土，二祖不往西天。”峰然之。（《祖堂集》卷十作“达摩不过来，二祖不传持。”）

马祖道一禅师，《五灯会元》卷三

问：“如何是西来意？”

师曰：“即今是什么意？”

案：可参看（2）老安国师语。即只需问自家意旨，无需问达摩意旨。自家意旨即是佛性，即是无尽藏、无价宝。又，道希禅师（《景德传灯录》卷二十一）、义玄禅师（《临济语录》）、志闲禅师（《五灯会元》卷十一），都有大致相同的讲论。既然众生本有佛性，则大可适性自然，无需修炼或外求。祖师西来，亦无非教人随顺自然而已。

如何是祖师西来意，是马祖的重要禅机。即心即佛，心外无佛，甚而不假修行，不用坐禅，触类是道，任心而往。以这一套禅宗的激进路线，来取消来自西方的经典与修行。寒山的这首诗，正是充分形象地反映了马祖一系在中晚唐的渐兴。“昔日极贫苦，夜夜数他宝”，是一个层次，表明祖师西来之前，本土精神生活与心灵信仰的贫困，以及来自外邦的宝物，给中土人士的精神富足感。而“大有碧眼胡，密拟买将去”，是第二个层次，表明祖师西来之后，对于本心自觉的指点、甚至占有。“碧眼胡”即达摩。达摩开悟中土的同时，也是“买”走了中土人士的自家宝物。第三个层次，即对于开悟的再开悟，对于去蔽的再解蔽，终于回到自家的自觉。然而正如上引（4）条所云，马祖也是有流弊的。正如宗密所批评的：所谓“任心”，“谓不起心造恶修善，亦不修道，道即是心，不可将心还修于心。恶亦是心，不可以心断心，不断不造，任运自在，名为解脱人，亦名过量人。无法可拘，无佛可造。”最终不免以心猿意马为佛，自陷于自然外道之病。

二、即心是佛

《寒山诗注》中第 213 首《说食终不饱》^{[1](p.544)}：

说食终不饱，^⑥说衣不免寒。

饱吃须是饭，著衣方免寒。

不解审思量，^⑦只道求佛难。

回心即是佛，^⑧莫向外头看。^⑨

《寒山诗注》中第 196 首《千生万死凡几生》^{[1](p.508)}：

千生万死凡几生，生来死去转迷茫。

不识心中无价宝，^⑩犹似盲驴信脚行。

《寒山诗注》中第 217 首《自古多少

圣》^{[1](p.555)}：

自古多少圣，叮咛教自信。^①

人根性不等，高下有利钝。

真佛不肯认，置功枉受困。^②

不知清净心，便是法王印。

相关的禅宗思想史料：

江西马祖，《祖堂集》卷十四

每谓众曰：“汝今各信自心是佛，此心即是佛心。是故，达摩大师从南天竺国来，传上乘一心之法，令汝开悟。……”

案：道一高唱即心即佛，此观念虽非始自道一，却实可谓滥觞于道一。

大珠慧海，《五灯会元》卷三

初参马祖，祖问：“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：“我这里一物也无，求什麼佛法？自家宝藏不顾，抛家散走作麼？”曰：“阿哪个是慧海宝藏？”祖曰：“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少，使用自在，何假外求？”师于言下，自识本心，不由知觉，踊跃礼谢。

案：“自识本心”，“自家宝藏”云云，皆是慧能一代说法之键钥。心佛无二的路数，在慧能的时代大约也已经成了前期禅门的普遍思想。当时所谓自心，乃非思量念想之个心，抛却妄念之清净心，是与“妄心”相对之“真心”。然亦可见“心”之一字在当时禅者的思想底层还是一分为二的，所以佛性的到达，还要经历一个去妄求真，定慧双修的过程。

至马祖处，虽也倡言“自识本心”，然其与传统禅门理路之差异已初现端倪：“自心”或“即心即佛”之“心”已不再单纯指抛却了妄念的“真心”、“了心”、“无念之心”，而是一切人的自然之心，世俗之心，是杂糅了烦恼与正智、无名与智慧的世人之心。案马祖之说法，人人都有一个与佛陀之心等同的心灵就是“自家宝藏”，它“一切具足”故无须参证修习，即可得与佛心同一，不必再向外苦苦寻觅。可见其禅风之变处。当时同为曹溪高足之南阳慧中，痛斥马祖禅为“错将妄心言是真心，认贼为子，有取世智称为佛智，犹如鱼目而乱明珠”。

大梅和尚，《祖堂集》卷十五

……闻江西马大师海学，师（大梅和尚）乃直造法筵。因一日，问：“汝何是佛？”马师云：“即汝心是。”师进云：“如何保任？”师（马大师）云：“汝善护持。”又问：“如何是法？”师（马大师）云：“亦汝心是。”又问：“如何是祖意？”马师云：“即汝心是。”师进云：“祖无意耶？”马师云：“汝但识取汝心，无法不备。”师于言下顿领玄旨。遂杖锡而望云山，因至大梅山下，便有栖心之意。乃求小许

种粮，一入深幽，更不再出。^③

后因盐官和尚出世，有僧寻拄杖迷山，见其一人草衣结发，居小皮舍。见僧先言不审，而言语謇涩。僧穷其由，师云：“见马大师。”僧问：“居此多少年也？”师云：“亦不知多少年，只见四山青了又黄，黄了又青，如是可计三十余度。”僧问：“师于马祖处得何意旨？”师云：“即心是佛。”其僧问出山路，师指：“随流而去。”其僧归到盐官处，具陈上事，盐官云：“吾忆在江西时，曾见一僧问马大师‘佛法祖意’，马大师皆言‘即汝心是’。自三十余年，更不知其僧所在，莫是此人不？”遂令数人，教依旧路，斫山寻觅。如见，云：“马师今日道‘非心非佛’^④。”其数人依盐官教问，师云：“任你非心非佛，我只管即心即佛。”^⑤盐官闻而叹曰：“西山梅子熟也，汝曹可往彼随意采摘去。”

案：大梅法常禅师在马祖门下听“即心即佛”而悟，后住大梅山，盐官和尚令一僧人去询问大梅法常，言“马祖今日道‘非心非佛’。”大梅只说：“任你非心非佛，我只管即心即佛。”

此处并非大梅一味坚持“即心即佛”之命题，他是以另一种连“非心非佛”也一齐否定的方式来显示心灵的彻底解脱。既然一切皆是虚妄假象，一切是空，那么“非心非佛”与“即心即佛”又有何差别？既然承认了一切的空相，那么一切相也就无所谓罪恶或污垢，这样才是真正成全了人心的自由意志，找到了“自家宝藏”；这样才可以达到无论是“即心即佛”还是“非心非佛”，都不在心中设一固定追求目标（无所著）的境界。

正因如此，盐官和尚听得大梅法常的回答后，明白他已深得其中妙义，便赞曰：“梅子熟也。”

“即心即佛”一般被目为马祖道一及其门下的命题思想，然此一思想乃早期禅门之自有。六祖慧能就有“我心自有佛，自佛是真佛”、“自心归依自性，是归依真佛”等大量说法；再往前推，达摩说“心”，定“自性清净心”为禅家心要之根基；而禅宗之前，早在梁代就有此说。梁代二大士——宝志首先创唱即心即佛，傅翕（《续高僧传》作傅弘）见而禀受之（参见此篇《说食终不饱》诗注⁵傅大士《心王铭》）。

然“即心即佛”在马祖处之大盛，自有其原因。“即心即佛”之“即”字，暗含了“不假修证，当下即是”的迅疾之意；“心”、“佛”对举，则开示人以心佛同一，不必苦苦参证修行，只需反身内省自求即可获得解脱。这样，“即心即佛”这个仅有四字的简约命题就与传统佛教、前期禅门以及北宗神秀一系化开了界限，这个仅有四字的简约命题也见证了洪州禅所代表的南宗禅在中国思想界的崛起与兴盛、禅思想从心灵清净到自然适宜的演变与

转化。

寒山的此三首诗正是体现了马祖“即心即佛”观念在中晚唐的滥觞。《说食终不饱》以“穿衣”、“吃饭”等禅家日常话头开示众人：“衣食”不能靠“说”，同样，“悟道”也不能靠机械和教条主义的经典学习。真正教人“饱”、教人“免寒”的却是反身内省式的“审思量”，而不是向外苦求。这是禅宗由外向内转的心路标志。《千生万死凡几生》以传统佛教义中六道轮回、生死相续、永无止尽的因果报应说，来强调不知“即心即佛”观念之危害性。不知“即心即佛”则不识自心本有“无价宝藏”，便会一味作“盲驴”式的向外求取，永堕轮回，不得超脱，危殆之极。《自古多少圣》，引马祖“自信”语，参以禅家固有之“清净心”观念，嘲笑那些不认自心即是真佛，反向外求，导致白费功夫的痴顽汉，教人警醒，劝人早回头。

正如时人慧中与后人宗密所批评的，“即心即佛”也是有流弊的：“南方禅师落二窠臼。身心别归是一，妄心即佛是二。错会即心即佛者必落此二大窠臼，永丧慧命。”“最终不免以心猿意马为佛，自陷于自然外道之病。”马祖早年大力倡导“即心即佛”，但晚年却由“即心即佛”的倡导转向了“非心非佛”（参见（4）大梅和尚条）。就是对早期禅门“即心即佛”说理路上内在缺陷的一种自觉修正。而这一修正也立即得到其门下一些弟子的响应，自此，“非心非佛”、“平常心是道”等语以简洁痛快、方便高雅的方式与中国文人士大夫心中最向往的“自然”交汇，赢得了他们的赞同。故中唐以后马祖一系禅风之大盛，实是令禅宗的宗风由峻洁迅疾转向自然适宜，令禅宗的修习由理智追索转向自然体验，令禅宗的理路从自我调整转向自有无碍，于是，禅思想史翻开了另一页。

三、无事、平常（兼论禅宗的破除偶像）

《寒山诗注》第247首《我见出家人》：

我见出家人，不入出家学。

欲知真出家，心净无绳索。

澄澄绝玄妙，如如无依托。

三界任纵横，四生不可泊。

无为无事人，逍遥实快乐。

《寒山诗注》第246首《一生慵懒作》：

一生慵懒作，憎重只便轻。

他家学事业，余持一卷经。^②

应病则说药，方便度众生。

但自心无事，何处不惺惺。

相关的禅宗思想史料：

一、关于“无事”

（1）懒瓚和尚《乐道歌》，《祖堂集》卷三

真心无散乱，他事不须断。

过去已过去，未来更莫算。

不然无事坐，何曾有人唤。

向外觅功夫，总是痴顽汉。

莫谩求真佛，真佛不可见。

妙性及灵台，何曾受薰炼。

心是**心，面是娘生面。^①

劫石可移动，各中难改变。

（2）大珠禅师《大珠禅师语录》卷下^{[1](p.602)}

诸人幸自好个无事人，苦死造作，要担枷落地狱坐麼？

（3）黄蘗希运《传法心要》^{[1](p.602)}

道人是无事人，实无许多般心，亦无道理可说。

（4）临济义玄《古尊宿录》卷四^{[2](p.245)}

你若能歇得念念驰求心，便与佛不别……约山僧见处与释迦不同。今日多般用处，缺少什么？一道神光，未曾间断。若能如是见得，只是一生无事人。

（5）德山宣鉴，《联灯会要》卷二十^{[2](pp.240-245)}

[1] 诸子莫向别处求觅，乃至达磨小碧眼胡僧到此来，也只是教你无事去，教你莫造作。著衣吃饭，屙屎送尿，更无生死可怖，亦无涅槃可得，无菩提可证，只是寻常，一个无事人。

[2] 诸子！老汉此间，无一法与你诸子作解会。自己亦不会禅。老汉亦不是善知识，百无所解，只是个屙屎送尿，乞食乞衣，更有什么事？德山老汉劝你，不如无事去，早休歇去。

[3] 老胡吐出许多方便唾涕，教你无事去，莫向外求。

二、关于“平常心是道”。马祖未用“无事”一词，而用“平常心”表述其义。

（1）马祖道一，《广录》^{[2](p.156)}

道不用修，但莫污染。何为污染？但有生死心，造作趋向，皆是污染。若欲直会其道，平常心是道。……只如今行住坐卧，应机接物，尽是道。……不假修道坐禅，不修不坐，即是如来清净禅。

（2）岑和尚（长沙景岑），《祖堂集》卷十七

问：“如何是平常心？”师云：“要眠则眠，要做则坐。”僧云：“学人不会。”师云：“热则取凉，寒则向火。”

禅宗要人作无心人，无求人，无事人。或曰，“无事”乃禅宗人生态度的一重要侧面。禅宗汲取老庄的“无为”思想，认为“万法本闲人自闹”，一切皆是人们自己的苦苦造作，而逍遥人当作到“无心”——因为“无心”则“无求”——任何追求都是“妄心”，越求则离佛道越远，所谓“求佛失佛，求道失道”（义玄禅师语）。既无心，又无求，当然无事可作，无所事事，方为佛法真义。禅师们不断重复着的“不如无事去”、“无事人”，就

是要接引后学领悟到禅宗的这一闲适境界。慧能弟子崛多三藏甚至认为禅家的看家本事——坐禅——也是误人子弟，应当取消，因为在真正的禅家看来，一切有心而为，有求而为的事都是障碍，是“多事”，统统取消才算逍遥解脱。

既然是无心无求而无事，又该怎样去生活呢？马祖虽不言“无事”二字，却用“平常心”三字给予信徒最简洁方便的回应。平常心，无事之心也。

寒山的这两首诗正是反映了禅宗的这种闲适境界。《我见出家人》一二两联言出家在“心”而不在“身”，心性清静，远离烦恼，方为“真出家”。三四两联道“真出家”之好处——超越三界四生之生死轮回。尾联乃整首诗之要旨所在，点明“无事无为”才是禅家之真解脱。

《一生慵懒作》一是点破了佛性不在于持经供奉打坐修为等种种外在形式，而在于个人内心的佛性护持；二是道出了如何护持内心佛性的方法，即以“应病则说药，方便度众生”的“平常心”来应机接物，作无事人。

既然佛法真义在于“无事”，于是禅家又有“好事不如无”等禅语，教人破除心中偶像，取消礼佛之最后的“多事”——

三、关于“好事不如无”（破除偶像）

（1）江西马祖，《祖堂集》卷四

师有一日上禅床，才与摩坐，便淡唾。侍者便问：“和尚适来因什么淡唾？”师云：“老僧在这里坐，山河大地，森罗万象，总在这里，所以嫌他，与么唾。”侍者云：“此是好事，和尚为什么却嫌？”师云：“于汝则好，于我则嫌。”侍者云：“此是什么人境界？”师云：“此是菩萨人境界。”

案：“菩萨人”，永远在凡人与佛陀之间的人。

另，“淡唾”、“境界”，亦可参见百丈怀海，《祖堂集》卷十四

……和尚（百丈）蓦地失声便唾。侍者便问：“和尚适来有什么事唾？”师云：“不是你境界。”……师云：“苦杀人，老汉未造人在。适来忽然忆著菩提涅槃，所以与么唾。”

此处“未造人在”指，还没有成为人，修行还没有完成。

（2）赵州从谗禅师，《五灯会元》卷四

文远侍者在佛殿礼拜次，师见以拄杖打一下曰：“作甚麼？”侍者曰：“礼佛。”师曰：“用礼作甚麼？”侍者曰：“礼佛也是好事。”师曰：“好事不如无。”

案：亦可参见《祖堂集》卷十八

赵州和尚：“佛之一字，吾不喜闻。”

（3）德山宣鉴，《联灯会要》卷二十^{[2](p.245)}

达摩是老臊胡，十地菩萨是担屎汉，等妙二觉是破戒凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿，拭疮疣纸。

案：临济亦曰：“三乘十二分教是拭不净故纸。”^{[2](p.245)}

（4）丹霞和尚，《祖堂集》卷四

……后于惠临寺，遇天寒，焚木佛以御次，主人（指住持）或讥，师曰：“吾茶毗^⑩，觅舍利。”主人曰：“木头有何也？”师曰：“若然者，何责我乎？”主人亦向前，眉毛一时堕落。有人问真觉大师：“丹霞烧木头，上座（指住持）有何过？”大师云：“上座只见佛？”进曰：“丹霞又如何？”大师云：“丹霞烧木头。”

案：住持（上座、主人）眉毛落入火中被烧，是说假话的人收到惩罚。真觉大师的回答表明，（木头）偶像是人心自己建构出来的，心中无偶像才是真正的破除。

“破除偶像”，在理路上由“闲适境界”中“无事”推导而来，但在本质上却又入的是禅宗推崇的另一“平等境界”。禅宗致力于从内心提升人的尊严，所以极力排斥中国传统的偶像崇拜。初祖达摩在对答梁武帝时就已经提出了“廓然无圣”的命题。此后禅门皆以“凡圣有别”为虚妄之见，须破除之。六祖慧能尚用“迷”和“悟”来分别凡和圣、众生和佛，尔后的禅师则进一步要求“凡圣双泯、迷悟俱忘”——因为无论迷还是悟，众生都可作佛！于是就有了禅宗后期的呵佛骂祖：材料中丹霞禅师天寒烧木佛；宣鉴禅师将一干佛祖骂了个遍……怀海、义玄禅师亦皆言佛与凡人无异，佛是案人形塑造出来的造像——这些都是要破除人们心目中自己构造出来的偶像，宣扬“佛与众生等”的平等理念。禅宗的这种“平等境界”是一副教人从主观上泯灭一切外在差别、医治苦痛的方剂。

四、性在作用

《寒山诗注》第161首《可贵天然物》：

可贵天然物，^⑪独一无二伴。

觅他不可见，出入无门户。

促之在方寸，延之一切处。

你若不信受，相逢不相遇。^⑫

《寒山诗注》第179首《汝报修道者》：

汝报修道者，进求虚劳神。

人有精灵物，无字复无文。

呼时历历应，^⑬隐处不居存。

叮咛善保护，另勿有点痕。

相关的禅宗思想史料：

（1）初祖菩提达磨大师，《五灯会元》卷一

……波罗提曰：“王既有道，何擒沙门？我虽无解，愿王致问。”王怒而问曰：“何者是佛？”提曰：“见性是佛。”

王曰：“师见性否？”提曰：“我见佛性。”王曰：“性在何处？”提曰：“性在作用。”王曰：“是何作用？我今不见。”提曰：“今现作用，王自不见。”王曰：“于我有否？”提曰：“王若作用，无有不是。王若不用，体亦难见。”王曰：“若当用时，几处出现？”提曰：“若出现时，当有其八。”王曰：“其八出现，当为我说。”波罗提即说偈曰：“在胎为身，处世为人。在眼曰见，在耳曰闻。在鼻辨香，在口谈论。在手执捉，在足运奔。遍现具该沙界，收摄在一微尘。识者知是佛性，不识唤作精魂。”王闻偈已，心即开悟，悔谢前非，咨问法要，朝夕忘倦，迄于九旬。

(2) 马祖道一，《圆觉大疏钞》卷三下

起心动念、弹指瞥、咳扬眉，因所作所为，皆是佛性全体之用，更无第二主宰。如面作多般饮食，一一皆面，佛性亦尔。全体贪瞋痴，造善恶、受苦乐故，一一皆性。……贪瞋烦恼皆是佛性。佛性非一切差别种种而能作一切差别种种。意准《楞伽经》云：“如来藏是善不善因，能遍与造一切起，生受苦乐与因俱。又云：“佛语心。”又云：“或有佛刹，扬眉动睛，笑欠声咳，或动摇等，皆是佛事。”故云触类是道也。

(3) 马祖道一，《广录》^{[2](p.156)}

一切众生，从无量劫来。不出法性三昧，长在法性三昧中，著衣吃饭，言谈只对，六根运用，一切施为，尽是法性。

(4) 紫玉道通禅师，《五灯会元》卷三

公又问：“如何是佛？”师唤：“相公！”公应诺。师曰：“更莫别求。”

案：紫玉道通禅师唤“相公”，乃是让学人在无意识的情况下应声回答之后，领悟自己的反应就是佛性本身，也即佛性的“作用”。学人无意识的回答，正是出于茫然，却也是出于活泼泼的直觉，出于自然。可见佛性亦是自然。

(5) 章敬怀晖禅师，《五灯会元》卷三

僧问：“四大五蕴身中，阿那个是本来佛性？”师乃呼僧名，僧应诺。师良久曰：“汝无佛性。”

案：其僧未自觉显于“应诺”作用之上的自己的佛性。此亦是寒山子所谓“相逢不相遇”之例。因此章敬禅师批评他等于“无佛性”。

“性”者，在禅宗看来，即佛性，或曰心性，又云心王、本心等等。前文所言及的禅宗核心问题之一的“祖师西来意”的答案，归根究底也在一个“性”字上。然而，“即心即佛”思想的传播也容易使得那些稍有探究欲的信众们产生一个困惑（如本节材料4、5）：既然佛就在自己心中，或者说自性即佛性，那么为什么体验不到它的存在，或者怎样证明它的存在呢？

这个问题很难。一来，禅家一向宣称，心性同其它一切一样，本自虚空无物，就像本篇所引寒山

子《可贵天然物》一诗，其中就对“心性”有这样的描述：“觅他不可见，出入无门户。促之在方寸，延之一切处。”既然无形无质，又怎能把握得住？二来，禅家又一贯认为，佛性不可言说，所谓“说似一物即不中”，言语只会蒙蔽事实，真理蒙尘，离大道愈远，寒山诗《报汝修道者》不云乎：“人有精灵物，无字复无文。”

然而“性”却有“作用”。如寒山诗所云：“促之在方寸，延之一切处。”“性”不可见，却可从“作用”中见之。这也是禅师们接引学人“明心见性”所采用的普遍方法。具体说来，寒山诗中有一句话概括得很好，叫“呼之历历应”。即趁学人不备，兀然唤其姓名，学人必应声作答，这也是人的本能反应——就在这一唤一答中，禅师已不落言筌地给出了答案：你听见呼唤，你回应呼唤，此二举皆是出于你无意识之渊藪，或曰本心之流露；而这“无意识”的“本心”正是你的“心性”，你心灵的“天然物”和“精灵物”，你独一无二的自家宝藏！而这也是“性在作用”的真义。

“性在作用”可以认为是禅家对虚空却至关重要之“性”的存在，所作的一种证明和诠释，同时也是一种维护其教义合理性的实证主义手段。——因为在广大信众看来，唯其可闻可见可感，“性”乃至整个禅宗，才具有慑服力——故“性”必须自显，以求自证，然后方可服众。这一点，从材料1中见得最明显不过。王起初并不信服达磨的话，是因为“性”这一字太过玄奥虚幻。但当达磨告之以人之种种行为观感皆是“性”之作用时，不可捉摸的“性”一下子变得可知可感了起来，活泼生动了起来，让人很容易就信服。于是，“王闻偈已，心即开悟，悔谢前非，咨问法要，朝夕忘倦，迄于九旬。”

值得注意的是，达磨以言语开示“性在作用”，说明“性在何处”的做法在后世禅师处被改革掉了。禅机时代，大师们仅以一呼一答之巧妙设计，让学人在直觉体验中感受到“作用”背后的“性”，是为一种更贴近自然的接引之法。这种改革，是基于佛教在中国传播了相当长一段时间，信众的理论水平、领悟能力大大提高后的一种尝试，也是禅宗在接引方式（禅机）方面进入全新时代的一个侧面的证明。当然，不少人因这一唤一答而了然开悟，保不住也有那不得开解的（如材料5中的那一僧），禅师将此等后者批曰“无佛性”，即无慧根者。这也是寒山诗中所谓“相逢不相遇”的例子。

寒山的《可贵天然物》和《报汝修道者》二首

诗，正是言“性在作用”之观念。它们一一描述了何为“性”，何处有“性”以及“性”之种种特质，最后还涉及了禅师在这一问题上如何接引学人，学人又有难以体会“性”的情况等种种。

五、主人公

《寒山诗注》第136首《世有一等流》：

世有一等流，悠悠似木头。
出语无知解，云我百不忧。^②
问道道不会，问佛佛不求。^③
仔细推寻著，茫然一场愁。

《寒山诗注》第240首《世有一般人》：

世有一般人，不善又不恶。
不识主人公，^④随客处处转。
因循过时光，浑是痴肉臂。
虽有一灵台，^⑤如同客作汉。

相关的禅宗思想史料：

(1) 东寺和尚，《祖堂集》卷十五

每曰：“自大寂禅师（马祖）去世，常病好事者录其语本，不能遗筌领意，认即心即佛外无别说；曾不师于先匠，只循影迹。且佛于何住，而曰即心？心如画师，贬佛甚矣。”遂唱于言：“心不是佛，智不是道。剑去远矣，尔方刻舟。”时号东寺为“禅窟。”

案：本寺如会偈曰“心不是佛，智不是道”云云，看似是与马祖禅的“即心即佛”大唱反调，然细读其后的“剑去远矣，尔方刻舟”两句，方知这实非剑指马祖之论，而是讥讽后人泥守“即心即佛”，歪曲前人真义之词。

所谓“心不是佛”，言心等同于万物，本相也是虚幻不实，故无所谓“即心”更无所谓“即佛”若定要执著于“即心即佛”，则与般若空观相悖；“智不是道”，则是批评运用理智去追踪清静心，以观念（“即心即佛”等教条）去“即”（够触）佛性的习诵者。马祖之言“即心即佛”，是为止人们的“向外求驰”病，教人反心自视，不假外求，识得“自家宝藏”，从而获得解脱；却未想世上的这一般人，虽不复向外苦觅，却又堕入执著于语言、执著于观念、执著于教条的新一轮苦海，愈发不得解脱。佛家素来讲求“无念”、“无住”、“无执”，禅宗更是要求破除一切偶像和经典，因为观念和经典一样，本是方便度人，到达心灵彻悟之彼岸的舟楫，到岸弃舟，悟道忘言，理所当然之事。而如今习诵者泥守一句“即心即佛”，以为得真义，殊不知此正如弃岸而抱舟，得言而忘道了。如会所批评的“刻舟求剑”正是这种禅宗最反感的教条主义倾向。

(2) 南泉和尚《祖堂集》卷十六

……江西和尚说即心即佛，且是一时间语，是止向外驰求病，空拳黄叶止啼之词。所以言，不是心，不是佛，不是物。如今多有人唤心作佛，认智为道，见闻觉知皆云是佛。若如是者，演若达多，将头觅头，设使认得，亦不是汝本来佛。若言即心即佛，如兔马有角；若言非心非佛，如牛羊无角。你心若是佛，不用“即”他。你心若不是佛，亦不用“非”他。有无相形，如何是道？所以，若认心，决定不是佛；若认智，决定不是道。……

案：最后一句“所以，若认心，决定不是佛；若认智，决定不是道。”义同于材料（1）中东寺和尚所言：“心不是佛，智不是道。”

又，《五灯会元》卷三，南泉普愿禅师。

师有时曰：“江西马祖说：‘即心即佛’，王老师（南泉俗姓王，自指）不恁么道，‘不是心，不是佛，不是物’。恁么道还有过吗？赵州礼拜而出。

时有一僧随问赵州曰：“上座礼拜便出，意作么生？”州曰：“汝却问取和尚。”僧乃问：“适来趁上座，意作么生？”师曰：“他却领得老僧意旨。”

案：事实上，《景德传灯录》卷六中马祖也曾亲口承认，“即心即佛”是“为止小儿啼”——即防止人们向外驰求的权宜语；此处南泉对老师“即心即佛”的解释无疑是禀尊师意的——“江西和尚说即心即佛，且是一时间语，是止向外驰求病，空拳黄叶止啼之词。”

“空拳”一语见《宝积经》卷九十：“若以空拳诱小儿，亦言有物令欢喜，开手空拳无所见，小儿于此复号啼”；“黄叶”一词见《大般涅槃经》卷二十：“如彼婴儿啼哭之时，父母即以黄叶与之言：‘莫啼莫啼，我与汝金，婴儿见已，生真金想，便止不啼，然此黄金非实金也。’

所以，“即心即佛”只不过是引渡众人的“空拳”和“黄叶”，一时方便的权宜之词而已，并不是什么宝藏或真金。待得众人懂得，不再向外驰求而反观自心之时，马祖亦不再道“即心即佛”而是进一步说那充满了般若空智慧的“非心非佛”了。此处南泉说“不是心，不是佛，不是物”，实与其师马祖后来的“非心非佛”说等义。乃教人放弃对“即心即佛”的信仰和执著。

(3) 东寺和尚，《祖堂集》卷十五

师问南泉：“近离什么处？”对曰：“近离江西。”师曰：“还将得马大师真来否？”对云：“将得来。”师云：“将来则呈似老僧看。”对云：“只是这个。”师云：“背后底。”南泉登时休。

案：“只这个汉”、“只这个是”皆是马祖门下机锋语，言下之意为“我就是我”、“这样就是这样”、“我当下的见闻觉知即是佛性即是祖师西来

意”。它们背后的理论支撑就是十分强调当下性的“作用是性”，而最深的潜台词还是“即心即佛”。因为，“只这个是”、“作用是性”和“即心即佛”从理路上本就是相通的，本来就是马祖禅一大体系中的几个推论而已。

这里，东寺如会问南泉，从马祖处学得些什么来，南泉就以“只这个汉”答复他。于是如会进一步问南泉：“（你这个答案）背后的（另一个真正答案）呢？”南泉一时语塞。

可见，在如会看来，以“即心即佛”、“作用是性”为潜台词的“只这个汉”绝非真如佛性、本心本性的终极答案，因此南泉的回答并没有真正触碰到问题的实质核心。所以，如会还会作进一步的追问，问“即心即佛”背后的那个答案是什么？这个追问，其实也就是对“本心、本性、佛性（寒山诗中的“主人公”）究竟是什么”的追问。南泉还阻碍在“即心即佛”的阶段，当然无法回答了。

（4）长沙景岑禅师，《五灯会元》卷四

有客来谒，师召“尚书”，其人应诺。师曰：“不是尚书本命。”曰：“不可离却即今祇对，别有第二主人？”师曰：“唤尚书作至尊得么？”曰：“恁么，总不祇对时，莫是弟子主人否？”师曰：“非但祇对与不祇对时，无始劫来，是个生死根本。”有偈曰：“学道之人不识真，祇为从来认识神。无始劫来生死本，痴人唤作本来人。”

案，祇，即，仅，适。（见杨树达《词诠》第185页，中华书局，1954年。王锬《唐宋笔记词语汇释》（修订本）第233页，中华书局，233-4页。太田辰夫《中国语历史文法》（修订译本）第262页，北京大学出版社，261页）祇对，即对、仅仅对、恰恰对。犹今言“即时反应”、“直觉反应”。

案：此段对话乃是对“作用是性”思想的公开批驳。上节“作用是性”曾提到，南宗禅有以“唤某某（学人）名，某某应诺”的方法来点化学人，使其领悟“言谈只对，六根运用，一切施为，尽是法性”。

但此处长沙景岑禅师却用同样的方法，来破除“作用是性”的神话。先唤“尚书”名，待其应诺，又道“不是尚书本命”。这就是告诉客人，你刚才的直觉反应（作用）并不是你的本性（本心、佛性）。此客人显然也是有点禅学根基的，反问：“不是说，除了人的一切直觉反应之外，就没有别的主宰（本心、本性）了吗？”言下之意，就是反问“人的一举一动不就是佛性本身吗？”景岑禅师趁此告诉他：人的一举一动不等于佛性本身，这道理就像你不同于释迦牟尼世尊一样简单。此时客人又

问：“当我没有直觉反应的时候，是不是就达到了佛性了呢？”这就是问：“不作用”时是否就是“性”了呢？景岑的回答是，本心佛性是开始于时空起点，又周遍于生死轮回的东西，不止与人的“作用”或“不作用”相关，它乃是一切的根本。

景岑的说法，就是认为佛性乃是周遍时空，包含了作用与不作用的，无所不在的，其实也就是对佛性即体即用、体用一如的崇高地位的一种恢复和正名，就是要将马祖有关佛性（“性”）与人的行为体验（“作用”）之间的单一系带再次一刀斩断，——唯其如此，方能斩断人们对“作用是性”观念的执著，才能区分“世智”与“佛智”、“安心”与“真心”。就像他末尾那首偈中唱的：只有“痴人”才会把“作用”唤作本性（本来人）！

（5）大颠和尚，《祖堂集》卷五

又一日，师曰：“老僧往年见石头，石头问：‘阿那个是汝心？’对曰：‘即只对和尚言语者是。’石头便喝之。经旬日，却问：‘和尚，前日岂不是？除此（只对言语）之外，何者是心？’石头云：‘除却扬眉动目一切事外，直将心来。’对曰：‘无心可将来。’石头曰：‘先来有心，何得言无心？有心无心，尽同谩我。’于此时，言下大悟此境。……”

案：大颠深受马祖“即心即佛”、“当下即是”、“扬眉动目一切事皆本性”等观念之影响。故石头希迁问他：“阿那个是汝心”时，他就以马祖之意作答，却遭石头否认。当石头再进一步追问：“除了你那些扬眉动目的种种作用之外，你的本心又在哪儿”时，大颠无言以对，只得说“无心可拿来”。

大颠划分了“与和尚言语时”，与“不与和尚言语时”两重世界，前者是“有心”，后者是“无心”。而在石头看来，这种划分，是语言的“执”，物相的“分”。本身成为一种语言的“谩”。只将“活动”说成“有心”，不活动说成“无心”，实际上是对“心”的一种限定化。大颠所开悟者，即“语言”本身的套套是有问题的。破除这个套套，才能知什么是“心”。石头的问，终于让大颠彻悟到：作用（活动）并不是本性本身，因为本性是不可言说的，说“作用是性”，就是将表象本质化，将抽象具体化，将本性浅薄化！可见，“作用是性”大谬矣。大颠离开了马祖，方悟至此境。

另外，石头的发问，很是智慧。他要大颠“除却扬眉动目一切事外，直将心来”，其实就是要大颠找到“作用之外的性”、“超越作用的性”。马祖只说“作用是性”而并未讨论到“作用之外的性”，石头正是用这个理路上的死角，驳倒了大颠，也将

“作用”和“性”之关系的探讨纵深化了。另，石头于“作用之外之性”的追问，与本文材料（4）中客人问“恁么，总不祇对时，莫是弟子主人否？”实质相同，只是客人之问乃无知无心而问，石头之问乃有知有心之问，是为了点醒大颠的诱导之问。

（6）大颠宝通禅师，《五灯会元》卷五

上堂（示众说法）：“夫学道人须识自家本心，将心相示，方可见道。多见时辈只认扬眉动目，一语一默，蓦头印可以为心要，此实未了。

案：此段言，“只对言语”不等于“心”，“扬眉动目”亦不等于“心”。即明言作用非性。此是大颠彻悟后的说法。

（7）洞山和尚，《祖堂集》卷六

师问僧：“名什么？”对曰：“某甲。”师曰：“阿那个是阇梨主人公？”对曰：“现只对和尚即是。”师曰：“苦哉，苦哉！今时学者例皆如此，只认得驴前马后，将当自己眼目。佛法平沉，即此便是。客中主尚辨不得，作么生辨得主中主？”……

案：参看瑞岩主人公（“惺惺著”，《五灯会元》第388页）

此段同材料（6），亦是批评后学歪曲马祖禅，或只是拾得马祖之流弊，却以为珍宝。洞山良价禅师拾出的“阇梨主人公”，乃是对“本心”、“本性”、“佛性”的人格化的称呼。僧以马祖门下惯常的“只对”作答，引得洞山连呼“苦哉”，这并非无病呻吟，而是对当时学人普遍误解，只知因循的痛心无奈。“客中主尚辨不得，作什么辨得主中主？”一句，是说你们这些人连作用所体现的本性（客中主）尚且不认识，更不用说作用之外的真正的本性（主中主）了！

洞山良价拾出“主人公”一词，与寒山诗中“主人公”同义，都是在马祖禅风行天下，“即心即佛”唱遍，“作用是性”泛滥的背景下的清醒追问。众人皆言本心本性，然而都纠结于马祖为了方便度人而一时间倡导的“即心即佛”、“作用是性”、“无事平常”这些权宜之语的文字上，而这些只算得“客中主”，算不得真正的本性——“主中主”（主人公）。究竟什么才是真正的本性？“主人公”的提出，功在发人深省，教人警醒。

（8）赵州从谏禅师，《五灯会元》卷四

上堂：“……未有世界，早有此性。世界坏时，此性不坏。一从见老僧后，更不是别人，只是个主人公。这个更向外觅作什么？正恁么时，莫转头换脑。若转头换脑，即失却也。”

僧问：“承师有言，世界坏时，此性不坏。如何是此性？”师曰：“四大五阴。”曰：“此犹是坏底，如何是此

性？”师曰：“四大五阴。”

案：此性，即主人公，即“四大五阴”。赵州从谏禅师描述“主人公”，用“世界坏时，此性不坏”，实与（4）“非但祇对与不祇对时，无始劫来，是个生死根本。”如出一辙。皆认为本性不仅含作用，且更超越作用，周遍伸张于时空之始末循环。景岑的“无始劫来”，从谏的“四大五阴”皆是重申这种本性或曰佛性的广大、终极和崇高，重新拉开宗教与凡俗之间的距离，让“平易”或者说“容易”得过了头的马祖禅恢复宗教的视域，以免最终走下神坛，走向自我取消。

寒山诗《世有一等流》与《世有一般人》这两首，仅从题目上就可见其主旨，即对时流泥守马祖的嘲讽。

《世有一等流》，集中批判以马祖“平常心是道”为理路的“无事禅”。寥寥数句，生动刻画出一个或者说一群看似百忧不生，实则百无聊赖、表面一无所求，实则一无所知的禅僧形象。寒山对“此等流”的冷嘲热讽，通过二、三两联中连续使用的四个否定短语——“无知解”、“百不忧”、“道不会”、“佛不求”——而跃然纸上。尾联“仔细推寻著，茫然一场愁”一句收束，似对此辈可怜复可笑、可悲定调。说到底，此即批评马祖禅极盛而滥，极盛而俗。马祖禅因其平易，所以迅速崛起，广为流行；也因其太易，沦为懒人哲学辩护人。

《世有一般人》则从另一角度点破了马祖禅沦为下流的症结所在——“不识主人公”。“主人公”，乃是对佛性、本心或本性的一种人格化称谓，“不识主人公”，也就是不认识真正的佛性、本心的缘故。马祖所谓“即心即佛”、“无事平常”、“作用是性”话头，只是为了止人驰求、教人反观的便宜语。一旦证悟，则须登岸弃舟，忘语弃念。因为语言只是空幻，只是“藉教悟宗”的工具，若一味教条泥守，则反过来会成为束缚的“绳索”（佛家以“绳索”喻“烦恼”）。所以，此诗将语言、观念、以及种种表象（作用）皆喻为“客”，将真正不可言说的佛性本心，则称作“主人公”；批评那些受困于语言观念表象的“一般人”，说他们只能“处处随客转”，“浑是痴肉脔”，终不能识得真佛性（主人公）。

寒山的这两首诗，从理路上与前文所引的材料是相互应证的。中唐以来的大历、贞元、元和年间，南宗禅尤其是马祖道一门下的洪州宗以其便捷峻利的风格迅速崛起，而“即心即佛”、“作用是性”以及反映在日常修行方式上的“无事”禅观也

大举渗透到了当时的禅僧学人之中。马祖后期，尤其是马祖圆寂之后，这些著名的禅思想、禅命题渐渐开始成为习禅者的新教条，一时间“时辈只认扬眉动目，一语一默，蓦头印可以为心要”（材料6），“今时学者例皆如此，只认得驴前马后，将当自己眼目”（材料7）。而这种教条主义的学风正恰恰是佛家和禅宗一贯极力摒弃的（参见前文“破除偶像”一节）。因此，出于对这种死守马祖禅教义之风气的不满或忧虑，得到真髓的禅师大德们纷纷说法开示，以驳斥马祖旧说（驳“即心即佛”说见材料1、2，驳“作用是性”说见材料3~7）的方式，来斩断人们对语言观念和表象的迷信和执著，以图为禅宗一贯奉为至宝的“心性”作一正名，恢复其作为宗教核心意义的崇高地位。

而寒山这两首诗的作用，就在于从禅宗宗门之外一局外人的视角，对当时社会上的禅思想的流播进行了描述，并且一针见血地指出了其中最大的弊端和症结所在——“主人公”！看来，一切还是归于禅家最看重的“心性”问题。寒山的观点同当时的禅宗大德们竟不谋而合，只是“在其位”的后者用说法来开示，“山门外”的前者用诗歌来嘲讽。诗与史，就这样达成了一种合璧般的拥抱。

六、结 语

马祖道一于江西开讲“即心即佛”、“无事平常”、“作用是性”等，乃中唐禅宗思想一最大潮流。其特点，正是将人心提至终极地位，以清净心为修行大目标，以反神学、反逻辑学和反伦理学的纯心灵感悟来实现一种更崇高的宗教神圣化，因此也改变了原始佛教的传统路向。

然而随着马祖禅的风靡天下，后期乃至马祖圆寂之后，他那些著名的命题由于后人的误解与滥

用，渐走向其初衷的反面。当时的“即心即佛”变成了“随心就我”；“作用是性”变成了“居家日常”；“平常无事”便成了“懒汉哲学”；于是马祖禅变成了“口头禅”。当禅思想发生这些质的变化后，当初的神圣化也开始走向它的反面。一切外在约束都统统取消，一切修为都变现成方便，于是禅信仰在因人而异的日常凡俗生活之中，也就沦为各式活动（一切作用），禅也就丧失了作为宗教的严肃与终极意义，而宗教原本是以自身的终极性来完成对凡俗领域的超越的俯视。这其实也正是马祖禅逻辑内在的祸因。

马祖禅的开展与兴盛，毕竟翻越了一个极致而走向了禅思想史上的另一个起点——当我们再看马祖门下的赵州从谏、临济义玄、汾山灵佑及其他一些禅师的语录时，他们那些挥洒自如的对答、随心所欲的举动、蔑视经典的气度和“佛法无用功处，只是平常无事”、“平常心是道”、“不费心力作佛去”的思想，已经是另一个时代——“禅道烂熟时代”（忽滑谷快天语）的禅风了。

寒山诗成于中唐，本文所引十首，皆围绕马祖一系洪州宗的崛起、盛极和泛滥而展开。从禅家基本共识“祖师西来意”，引出马祖最深入人心的“即心即佛”说；再从“无事平常”的修行观，引出“作用是性”的机锋探讨，中唐时期最盛行的禅思想，是如何步步为营，寒山诗每每记录，点滴在诗。这使诗歌可以指涉所谓“思想史本事”，添一份证据。至于寒山身为禅宗门外之人，却能以独到之眼光，诗歌之体裁，道破马祖禅之风靡后的流弊，对习禅者错误之种种，作出如同禅门大德一般的批评，亦证明了寒山诗世界的深度，以及其作者的复杂程度。

（责任编辑 胡范铸）

注 释：

①“夜夜数他宝”，案《寒山诗注》中注，《华严经》卷五曰：“譬如贫穷人，日夜数他宝，自无半分钱，多闻亦如是。”案：此处譬喻多读经典而忘自己“本分事”。

②“营造”一词，《辞源》（合订本）第10612页释为：一，制作，建造；二，构造，创作“营造”是否有“活计（生计、谋生的手段）”一意（《辞源》第0964），仍待考。参看《祖堂集》卷十六，南泉和尚：“……我十八解作活计，三乘十二分教因我所有，如今我向三乘十二分教且不是。”《祖堂集》，第531页，张华点校，中州古籍出版社2001年版。以下所引皆此版本，不一一注明。

③“掘得一宝藏，纯是水精珠。”此句参看《寒山诗注》第638页注释〔二〕。案：实指发现自己本具之佛性。所谓“见性成佛”之意。又，《广百论》卷六云：“如识宝人，得无价宝，终不复乐，馀水晶珠参看《寒山诗注》第161首《可贵天然物》、第196首《心中无价宝》、第202首《可贵天然无价宝》等诗。

④“碧眼胡”，参看《寒山诗注》第640页注释〔四〕。案：即所谓“胡人”“宝谭”的形象。同时令人联想到菩提达摩。

⑤“无价数”，就是第五句所谓“一宝藏”。此二句谓自己本具之佛性是属于自己的，无法给予他人的。即“我的本分事是我自己的，连祖师也要不起。”另可参看《祖堂集》卷十八，赵州和尚。“问：‘如何是本分事？’师云：‘是我本分事’。问：‘如何是和尚家风？’师云：‘不向你道。’僧云：‘为什么不道？’师云：‘是我家风。’”

⑥项楚：《寒山诗注》，第544页注释〔一〕。《楞严经》卷一：“今日乃知虽有多闻，若不修行，与不闻等，如人说食，终不能饱。”案：此句有类于“画饼充饥”之意。

⑦不解审思量：指不懂得深思的人。

⑧同《寒山诗注》，第545页注释〔四〕。《祖堂集》卷二十（五冠山瑞云寺和尚）：“又古人云：佛道不远，回心即是。”“回心”谓

改变心意，改邪从正。

⑨同《寒山诗注》，第546页注释〔五〕。傅大士《心王铭》：“慕道真士，自观自心，佛智在内，不向外寻。即心即佛，即佛即心，心明识佛，晓了识心，离心非佛，离佛非心，非佛莫测，无所堪任。”又，参见《五灯会元》卷二，双林善惠大士，第118页。

⑩“无价宝”：参见本文（一）“祖师西来意”部分注释6。

⑪“自信”：《祖堂集》卷十四，江西马祖：“汝今各信自心是佛，此心即是佛心。”

⑫此句参看《祖堂集》卷三：懒瓚和尚《乐道歌》：“向外觅功夫，总是痴顽汉。”

⑬以上一段《五灯会元》卷三《大梅法常禅师章》作“初参大寂（指马祖），问：“如何是佛？”寂曰：“即心是佛。”师即大悟，遂之四明梅子真旧缚蕲燕处。

⑭《五灯会元》卷三《江西道一禅师》：僧问：“和尚为什么说‘即心即佛’？”师曰：“为止小儿啼。”曰：“啼止时如何？”师曰：“非心非佛。”曰：“除此二种人来，如何指示？”师曰：“向伊道‘不是物’。”曰：“忽遇其中人来时如何？”师曰：“且教伊体会大道。”案：“小儿啼”是唤母，是求之于外；止啼，即中止向外求索。然而啼止之后，却并非得道，再上一层，即心佛之执双遣。然而双遣之人，又未免流于执物，故又提醒“不是物”。层层转进。此段中“二种人”乃是指信奉“即心即佛”与“非心非佛”二种信条之人也。而“其中人”乃是指“道中人”也。

⑮“任你非心非佛……”一句在《五灯会元》卷三《大梅法常禅师章》中作：“任他非心非佛……”。“任你”、“任他”句式在禅宗语言中俱是“就是”、“即是”之意。其中“你”、“他”无实意。如《寒山诗注》第162首：“任你千圣现，我有天真佛。”

⑯参见《寒山诗注》项楚注释：“寒山此诗自称‘余持一卷经’，然则此‘一卷经’，果为何经乎？……实则并无其物，乃是诗人心中之佛性也。”关于“无事”，可另参《寒山诗注》第234首注〔七〕。

⑰《祖堂集》卷十四大珠和尚：“如蛇化为龙，不改其鳞。众生回心作佛，不改其面。”性本清静，不待修成。

⑱茶毗：梵语“焚化”义。僧侣死后有焚烧尸体的习俗。

⑲《寒山诗注》第420页；注释〔一〕天然物：指众生天生具

足之佛性，以其天然自足，故称为“天然物”。

⑳《寒山诗注》第422页；注释〔六〕相逢不相遇：案《景德传灯录》卷三《第二十八祖菩提达磨》：“王曰：‘师见性否？’答曰：‘我见佛性。’王曰：‘性在何处？’答曰：‘性在作用。’王曰：‘是何作用？我今不见。’答曰：‘今见作用，王自不见。’”即是“相逢不相遇”之例。

㉑《寒山诗注》第471页；注释〔五〕引《景德传灯录》卷三○傅大士《心王铭》：“观之无形，呼之有声。”

㉒《祖堂集》卷十四，百丈和尚：汝先歇诸缘，休息万事；善与不善，世间一切诸法，并皆放却。莫记忆，莫缘念，放舍身心，令其自在。心如木石，口无所辩；心无所行，心地若空。……粗食接命，补衣寒暑，兀兀如愚，如聋相似，稍有相亲分。……

㉓《祖堂集》卷三，腾腾和尚《乐道歌》：问道道无可修，问法法无可问。迷人不了空性，智者本无违顺。八万四千法门，至理不离方寸。不要广学多问，不在辩才聪隗。……

㉔主人公：见《五灯会元》第201页，赵州和尚。

㉕《寒山诗注》注释〔六〕：“灵台，即心。《庄子·庚桑楚》：‘不可内于灵台。’郭象注：‘灵台者，心也。’……”

㉖江西：指马祖道一处。

㉗马大师真：指马祖道一的禅偈。

㉘只是这个：《祖堂集》卷十八，赵州和尚：问：“如何是本来人？”师云：“自从识得老僧后，只这个汉，更无别。”《五灯会元》卷四，赵州和尚：问：“如何是西来意？”师下禅床立。“莫只这个便是否？”师曰：“老僧未有语在。”《寒山诗注》第082首：“我今有一襦，常年只这是。”

㉙“召某某，某某应诺”见前一篇《作用是性》材料5、材料6。

㉚“不可离却即今只对别有第二主人”：同《作用是性》材料2：“起心动念，弹指罄、咳扬眉，因所作所为，皆是佛性全体之用，更无第二主宰。”又同《作用是性》材料3：“一切众生，从无量劫来。不出法性三昧，长在法性三昧中，著衣吃饭，言谈只对，六根运用，一切施为，尽是法性。”

㉛本来人：《寒山诗注》第280首《本来慕道伦》注释〔七〕，第735页。本来：指众生自身本具之清静自性。

参考文献：

[1] 项楚·寒山诗注 [M]·北京：中华书局，2000。
[2] 忽滑谷快天·中国禅学思想史（上） [M]·朱谦之译，上海：上海古籍出版，2002。

Ma Zu and Shi Tou in Hanshan Poetry

TAKASHI Ogawa¹, HU Xiao-ming², CHEN Lei²

(1. Department of Foreign Languages, Komazawa University, Japan

2. Department of Chinese Literature & Language, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract: Current studies on Hanshan poetry more confine themselves to interpretations of Zen’s remarks and poems, and yet fail to make an integral analysis of the background of Hanshan poetry, that is, the intellectual history of Zen School and its specific developments. Through a study of mutual interpretations between Zen School’s historical materials and poems, this paper concludes that as a generation Zen’s literature, Hanshan poetry implicitly displayed the Tang dynasty Zen School’s two major sects’ rise and fall.

Keywords: Hanshan poetry, Ma Zu, Buddhahood