

禪詩賞析

禪詩賞析（一）

中國禪詩之中，最得西方及日本學者所激賞，引致他們作翻譯、作系統性的研究，而對彼等的思想行為產生直接的影響者，厥為寒山子的詩作，簡稱「寒山詩」。今選其二首以為賞析。

（一）寒山其人

寒山亦名寒山子，清雍正帝封為「和聖」，另一禪僧拾得封為「合聖」，於是二人世稱「和合二聖」。寒山真實的姓名、生卒年代概不可考，大抵是唐初隱士，居浙江天台山寒巖幽洞中而得名。

贊寧的《宋高僧傳》卷十九有這樣的記載：「寒山子者，世謂為貧子：：每於寒巖幽窟中居之，以為定止。時來國清寺。有拾得者，寺僧令知食堂（即負責寺僧飲食之職），恆時收拾眾僧殘食菜滓，斷巨竹為筒，投藏於內。若寒山子來，即負而去。或廊下徐行，或時叫噪凌人，或望空漫罵。寺僧不耐，以杖逼逐，翻身撫掌，呵呵徐退。然其布襦零落，面貌枯瘁，以樺皮為冠，曳大木屐。或發辭氣，宛有所歸，歸於佛理。」

寒山貧子，物資生活如此貧乏，人不堪其憂，但與大自然融為一體，他的內心世界卻不見得頹廢，不見得灰暗，此從他的詠懷詩作，如「老病殘年百有餘，面黃頭白好山居；布裘擁質隨緣過，豈羨人間巧樣模」，以及「久住寒山月幾秋，獨吟歌曲絕無憂」等篇什中，可體會到其人那種富貴浮雲、功名冀土的胸襟氣節。他並沒有孔孟「以天下為己任」的承擔；沒有先儒「贊天地之化育」的氣概，沒有曹操「對酒當歌，人生幾何」的豪情，沒有李白「浮生若夢，為歡幾何」的豁達，沒有杜甫「今夜鄜州月，閨中祇獨看。遙憐小兒女，未解憶長安」的溫婉，當然更沒有杜牧「落魄江湖載酒行，楚腰纖細掌中輕，十年一覺揚州夢，贏得青樓薄倖名」的冶豔與不羈。寒山寫的是「真我」——此「真我」並非是我執的靈魂實我、神我、自我，而是生活在大自然中的真性情。所以他寫道：「一自遯寒山，養命餐山果，平生何所憂，此世隨緣過。日月如逝川，光陰石中火。任你天地移，我暢巖中坐。」寫道：「可笑寒

山道，而無車馬蹤。聯谿難記曲，疊嶂不知重。泣露千般草，吟風一樣松。此時迷徑處，形問影何從？」寫道：「下望青山際，談玄有白雲。」寫道：「吟此一曲歌，歌終不是禪。」寒山的詩作雖具陶淵明「此中有真意，欲辯已忘言」的韻味，但於恬淡中不具道家的閑適，而於樸實中正顯禪家的渾厚。

劉大杰稱寒山詩為「高遠空靈」。島田翰讚他「清淡沖朕朕」，入矢義高讚「寒山詩境，對人生和大自然的美感底捕捉」。吉川幸次郎則稱他是「一種人類心靈所能達到的徹底自由的解放」。（見鍾玲的《寒山在東方和西方文學界的地位》及陳鼎環的《寒山子的禪境與詩情》）此等讚譽，讀者也許於下文所引述的兩首寒山詩作的賞析中得到各自的體驗。

（二一）寒山禪境

寒山詩三百一十四首，陳慧劍先生在《寒山子研究》中，把它分成四大類：甲、自敘詩，合八十九首。乙、黃老詩，合十三首。丙、入佛詩一百五十六首。丁、雜詩，合五十六首。其中入佛詩佔最大部分，所以可再分為表悟境、表體理、表諷勸等不同內容。今先從「入佛詩·表悟境」中的一首，予以賞析：

吾心似秋月，碧潭清皎潔。

無物堪比倫，教我如何說！

此非五言絕詩，因為完全不依近體詩的平仄對粘格律，第一、二、四句所叶的全是仄聲韻，而不是絕詩仄聲起句而二、四句叶平聲韻的這樣形式安排。所以依詩體的格律來作分類，它應該是一首由二聯四句所組成的「五言古詩」。

首聯「吾心似秋月，碧潭清皎潔」，宜一氣呵成來讀，來解，而不宜逐句分別來解，因為分別來解，便成為「吾心似秋月」及「（吾心似）碧潭清皎潔」。這樣說「碧潭清」則可，說「碧潭皎潔」則有違常理；依漢語習慣來說，我們言「秋月皎潔」而「碧潭（澄）清」。因此把整聯合在一起來誦讀理解，則可以獲致幾個清晰而幽美的意象：一者是「吾心似秋月般的皎潔」，二者是「吾心似碧潭般的清明」，三者是「吾心似秋月高掛在萬里無雲的碧空中，這是何等皎潔」，四者是「吾心似蕩漾在澄清明淨的碧潭之中的秋月，而絲毫不損減其本來的皎潔朗潤」，五者可推想到「月印萬川」，無處不見此皎潔朗潤的明月所在，亦由於以禪悟之心應天地萬物，則天地萬物諸境便成為詩人的禪悟之境；此「禪境」無執、無著，曾無滯礙，剔透玲瓏，猶如唐詩所言

「玲瓏望秋月」的境界無異。

寒山此詩，首聯所運用的是「比喻」的修辭手法。「比喻法」有明喻、暗喻、借喻三類。今把自己「禪悟之心」作兩個「明喻」：一者喻為「秋月」，二者喻為「碧潭」。就「吾心似秋月」的明喻中，本體當然是悟入禪境的「心」或「禪悟之心」，其喻體則是透徹玲瓏的「秋月」。喻義在「皎潔」。「秋月」是「皎潔」的，「吾心（禪悟之心）」也一樣是「皎潔」的，所以可以「秋月」比喻「吾（禪悟之）心」。「明月」本自明淨，不過為浮雲所礙而不得顯露；「秋月」無雲，所以能特顯其本有的明淨皎潔的特性。有情之「心」也有如「明月」，亦是本自明淨，不過迷亂之時為煩惱客塵所染，未曾見得。故《楞伽經》卷一云：「大悲菩薩摩訶薩白佛言：世尊！世尊修多羅說：如來藏自性清淨，（能）轉三十二相。（但）入於一切眾生身中，（則）如大價寶，（為）垢衣所纏，（但無損其清淨自性）。如來藏（之清淨自性）常住不變，亦復如是；而陰、界、入（為）垢衣所纏，（為）貪欲、恚、癡（之）不實妄想塵勞所污。」（見《大正藏》卷十六、頁四八九上）又《大法鼓經》卷下云：「一切眾生悉有佛性，無量相好，莊嚴照明。以彼性故，一切眾生得般涅槃。……（但凡夫）諸煩惱藏覆如來性，（彼如來藏似）性不明淨。若離一切煩惱雲覆，如來之性，淨如滿月。」（見《大正藏》卷九、頁二九七中）。今通過修持，一旦塵勞淨盡，煩惱寂滅，此「自性清淨」的「如來藏心」頓時朗現，故寒山喻之為「皎潔秋月」，至為恰當。此外，禪家公案中，很多以「古泉寒潭」比喻能悟的如來「自性」，故寒山本詩言「（吾心似）碧潭清（明）」。以能悟之「吾心」為本體，以「碧潭」為喻體，以「清（明）」為喻義。「碧潭」清明，無所不照，無所不容，無所不顯。「禪悟之心」亦本性清明，亦能發揮其無所不容、無所不照的大用，所以以「碧潭」比喻「禪心」，亦極切當。前者以「秋月」以喻「禪心」，取其體義；後者以「碧潭」以喻「禪心」，取其用義。用不離體，體不離用，亦由「吾心似秋月，碧潭清皎潔」此詩句，顯露寒山禪悟之心，體用不異而無不含有感應。若借用朱熹《大學章句》注言；則是「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」。其間儒佛異同，讀者可知，解詩者今亦不贅。

於本詩上聯，寒山雖以「吾心似秋月，碧潭清皎潔」以取喻其「禪悟之心」的「全體大用」，但跟著卻以下聯把上聯所作的比喻予以全盤否定，使本詩境界頓超，騰躍出離「三界」之外，所謂「無物堪比倫，教我如何說」即是。此是一因果複句，其意是說「（因為）無物堪（以）

比倫，（所以請讀者）教我（除了勉強以秋月與碧潭相比外）如何（還得以言辭）說（個明白）。在語言的表達形式上言，「無物堪比倫，教我如何說」是「祈使句」，祈求讀者告訴他如何可以言語把「禪悟之心」的實相陳述出來，但在語言的涵義上說，就是：我寒山「禪悟之心」的境界，根本是「無物堪比倫，故亦不能說」，即使是上聯所言之「吾心似秋月，碧潭清皎潔」等語句，亦無法把禪境說得清楚明白。句中的「比倫」是比擬義。如《中庸》所言：「《詩》曰：『德輶如毛（君子之德，輕如羽毛，輶是輕義）。』毛猶有倫，（但）上天之載（天德的流行），無聲無臭，至矣。」今寒山言「禪悟之心」，其境界亦然。其上聯雖然以「秋月」、「碧潭」以作比喻，但「秋月」、「碧潭」以喻此心，則仍有倫比，但「禪悟之心」本自離言，實不得以任何言辭、譬喻以作比方，所以言「無物堪比倫」。以不可倫比，不可言說，故詩云「教我如何說」。

何以寒山言「禪悟之心」其境界不可倫比言說呢？竊以為「禪悟」必有「能悟」與「所悟」然後成事。「能悟」者是「般若智」。此於《般若經》所言的「般若智」，在《中論·觀法品》名之為「無我無分別智」；在《成唯識論》名之為「根本無分別智」。所以「禪悟之心」的「能悟之智」是離言的，是無分別的，是不起相狀而產生認知活動的，所以詩言「無物堪比倫」。凡可「比倫」比擬必有形相，必藉言辭而有言說，今「禪悟」的「能悟之智」既無分別，故無言說而「無以倫比」。至於「禪悟之心」的「所悟」是宇宙間的最後真實，《中論》名之為「諸法實相」，《成唯識論》名之為「真如實性」。此「諸法實相」或「真如實性」是「離言自性」，無異、無分別、無有相狀可得者，是純無分別「般若智」自體的顯現。「諸法實相」是體，「般若智」是用，體用不異。作為用邊的「能悟的般若智」既是無相離言，則作為體邊的「所悟的諸法實相」，又豈可是有相而可以言表呢？因此一切經論都說「諸法實相」或「真如實性」是離言的，是無相可得的。所以《金剛經》言：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來（即能悟入諸法實相的如來法身）。」又龍樹《中論·觀法品》明確說言：「諸法實相者，心行言語斷，無生亦無滅，寂滅如涅槃。」又言：「自知不隨他，寂滅無戲論，無異無分別，是則名實相。」由此可見寒山所說「吾心」，如果是「禪悟之心」，則其作為「能知的般若」部分，與作為「所知的諸法實相」部分都是「言語道斷，心行處滅」，無分別而不可言說的，因此詩云「無物堪比倫，教我如何說」，這是極有道理而實暗中與佛教經論相契應者。讀者不宜等閒視之。

昔者唐玄奘三藏法師齎經六百五十七部，自印度返國，在弘福寺進行翻譯。太子李治為撰〈大唐三藏聖教序〉。序中以「松風水月，未足比其清華；仙露明珠，詎能方其朗潤（案：後句意謂以仙露明珠亦豈能與玄奘的盛德比擬）」稱許讚譽玄奘法師。其行文的技巧是：先以松風水月、仙露明珠相比，暗顯玄奘盛德的清華朗潤。若止於此，則玄奘法師清華朗潤之氣質亦為松風、水月、仙露、明珠之所囿限而無法超越，所以〈聖教序〉復明言「松風水月」、「仙露明珠」亦無從刻劃比擬法師的清華朗潤，則法師清華朗潤的氣質，便得以超越「松風水月」與「仙露明珠」，以臻於更為高遠的境界，而非語言翰墨之所能名狀。今寒山「吾心似秋月，碧潭清皎潔。無物堪比倫，教我如何說」亦然，其取意是說「禪悟之心」，其境界是「碧潭未足比其清明，秋月詎能方其皎潔」。如是運用「辨證方式」：初以「秋月」顯其皎潔，以「碧潭」顯其清明。次言「碧潭」亦不能比擬其清華，「秋月」亦不能比擬其皎潔。後則使讀者於超越一切形像語言之後，直接體會「禪悟之心」，其境界是如何清華、皎潔，而乃至非語言概念之可能道說得出。所以《維摩經·入不二法門品》終結時，文殊師利問維摩詰：「我等各自說（不二法門的實況）已，仁者（維摩居士）當說何等是菩薩入不二法門？」時維摩詰默然無言。文殊師利（當即讚）歎曰：「善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。」寒山的「禪悟之心」與「入不二法門」亦無以異，所以亦宜有「教我如何說」的讚歎！

（三）寒山心路

上文以「五古」禪詩一首，以闡述寒山子的「禪悟之心」的所行境界，今於本節再以「五律」一首，以見寒山子進入禪境的心路。詩作寫錄如下：

人問寒山道，寒山路不通。

夏天冰未釋，日也霧朦朧。

似我何由屈，與君心不同。

君心若似我，還得到其中。

就詩的寫作形式而言，這可說是一首近體的「五言律詩」。仄起而平收，叶二、四、六、八句韻。首尾二聯都不對仗，中間二聯都能對仗，但卻不很貼切。如頷聯中，「夏天冰未釋」與「日出霧朦朧」虛實相對，但「夏天」對「日出」不很嚴格；「冰未釋」對「霧朦朧」中，「冰」對「霧」雖極工整，但「未釋」對連綿詞的「朦朧」便不算貼切了；連綿詞與連綿詞相對，或雙聲相對，疊韻相對，如杜甫「風塵荏苒

音書絕，關塞蕭條行路難」中的「荏苒」對「蕭條」，則屬「雙聲」對「疊韻」，也稱貼切工整。頸聯「似我何由屈，與君心不同」中，「似我」對「與君」則算貼切，然「何由屈」對「心不同」便較次了。由此亦可見本詩是寫於近體詩快要成熟的時代，亦即是唐初的世代。

首聯「人問寒山道，寒山路不通」，以一問一答作為楔子。他人詢問：如何可以進入「吾心似秋月，碧潭清皎潔」乃至「無物堪比倫，教我如何說」的禪悟境界？「寒山道」是運用「借喻手法」，以象徵「像寒山子所能進入禪悟境界的途徑」。次句答云：「寒山路不通。」此非真指「寒山道」或「寒山路」對一切人都不可通，而是指對「與我心不同的人」確不可通，但「與我心相同的人」還是可通可達的，因此在頸聯再以「似我何由屈，與君心不同」來澄清寒山子能到而世人不能到的理由所在；再於尾聯以「君心若似我，還得到其中」來展示「可通」的條件。由是可見「寒山路不通」是「總答外問」，引出下文作進一步的疏解，發揮詩作的懸疑性。

領聯「夏天冰未釋，日出霧朦朧」，點出「寒山路不通」的緣由。此對「與我心不同的世俗之人」而言，於「四季」之中，夏天還是「冰封路阻」，故說「寒山路不通」，其餘較冷的春、秋、冬、冬三季，其惡劣情況可知。於「一日」之中，日出之後，仍舊大霧漫天，朦朧路失，日落之後，其不迷途者幾稀。如是無論在「四季之中」或「一日之內」，彼等「與我心不同」的凡夫俗子，只可作迷途的羔羊，實無從尋找到登山的門徑。上面是隨順詩句的「表層意念」為言，若轉換方向，再隨順詩句的「深層意象」進行探索，則「冰之未釋」與「霧之朦朧」是應該有其象徵意味的。「霧朦朧」暗指無明煩惱的困惑；凡夫為煩惱無明所覆，則本自清明的「般若正智」便無從得生；「冰未釋」暗示內心「實我」、「實法」的計執，封煞了「人無我」及「法無我」彼「二空智」的生起。「二空智」與「般若智」同體而異名，必須賴彼然後可以證入「禪悟之門」。今以「冰未釋」象徵「所知障」，以「霧朦朧」象徵「煩惱障」。煩惱、所知二障未除，則清明如碧潭、皎潔如秋月的「禪悟之心」不起，那是最合理不過的事。又俗世的人，舉心動念都不離計執分別，如是計度分別：冰到夏日必得溶釋，霧到日出必當消散，因此不解諸法緣生無實自性之義，自然無從證入無異、無分別的「諸法實相」，亦即「寒山的道路」無由向他們敞開，使人真有一「霧失樓臺，月迷津渡，桃源望盡無尋處」（秦少游詞）的慨歎了。

詩人雖然以「夏天冰未釋，日出霧朦朧」申說「寒山路不通」的緣由，可是問題仍未完全解決。何則？世人固然因「冰未釋」、「霧朦

隴」無從通向「寒山之路」，但詩人是何許人，竟然於「有路不通世，無心孰可攀」的情況之下，卻能「石床孤夜坐，圓月上寒山」？為顯彼疑，故詩人於頸聯中有「似我何由屈」的設問語；為釋彼疑，則有「與君心不同」的回應。寒山的「心」凡眾有何不同呢？詩人在其他的篇什中有「人境尚雙遣，何容比量禪」的自述。「人境雙遣」便是「人無我」與「法無我」的證入，於是克服了「冰封之執」；不作「比量禪」則是超越比量分別，於是降伏了無明煩惱的「朦朧」之後，直覺證入「諸法實相」。如是「般若正智」得起，對治了「所知障」與「煩惱障」，消除了「冰未釋」與「霧朦朧」的險阻，直通「寒山的南天門」，亦即對向「禪悟的最高境界」邁進。

本詩「人問寒山道」，似佛家經論的「序分」。「寒山路不通。夏天冰未釋，日出霧朦朧。似我何由屈，與君心不同」等句，似經論的「正宗分」，正說「寒山道」的「可通」與「不可通」的種種道理。尾聯「君心若似我，還得到其中」，則可比況於經論的「流通分」，勸誡凡眾以寒山為榜樣，不起妄想分別，消除煩惱無明，當「無所住而生其心」，如是則轉「前念著境」的「凡夫之心」，生起「後念離境」的「菩提佛心」，因而能「捨偽歸真」、「凡聖等一」、「與道冥符，寂然無為」，則「寒山」不登而自登，「禪境」不證而自證——這亦是大菩薩大悲心的顯現。

禪詩賞析（二）

禪悟詩中，我最喜愛志勤禪師的「桃華悟道詩」。除此在我的心中能得一席位的，則莫如希運的「塵勞迴脫」的那首禪悟詩了。詩云：

塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。

不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香。

由唐代裴休所集的《黃檗希運禪師傳心法要》有這樣的記錄：「有大禪師號希運，住洪州高安縣黃檗山鷲峰下，乃曹溪六祖（惠能）之嫡孫，百丈（懷海禪師）之子，西堂（智藏禪師）之姪。獨佩最上乘離文字之印，唯傳一心，更無別法。心體亦空，萬緣俱寂，如大日輪升於虛空中，照耀靜無纖埃。證之者，無新舊，無淺深；說之者，不立義解，不立宗主，不開戶牖，直下便是，動念則乖，然後為本佛。故其言簡，其理直，其道峻，其行孤。四方學徒，望山而趨，睹相而悟，往來海眾，

常千餘人。」依南禪宗的傳承，六祖惠能的禪法分兩大支派相傳。一者是青原行思，一者是南嶽懷讓。懷讓傳之於馬祖道一，馬祖傳懷海百丈，百丈傳黃檗希運。希運傳臨濟義玄，遂立「五家宗風」的臨濟宗。希運生於何年，不能考究，但贊寧《宋高僧傳》則說：「釋希運（福建）閩人也。年及就傅，鄉校推其慧利。乃割愛、投高安黃檗山寺出家。……以（唐·宣宗）大中中，終於所住寺。」（《大正藏》卷五十、頁八四二）。今人考為公元八五〇年。

本詩是一首不甚協律的近語七言絕詩。前聯平仄非常諧協，前後二聯平仄亦能相粘；但後聯以「仄仄仄平平仄仄」對「平仄平平仄仄平」則二、四字都不相協。不過四句中平起平收，第一、二、四句叶「七陽」韻，則又極為準確，所以今仍把它作七言絕句看待。況且，本詩以絕佳內容取勝，而不在格律形式，因比讀者千萬不可以後聯有兩字平仄相拗而對本詩加以忽視。

前聯「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場」，通過「借喻」的修辭手法，刻意地把禪修的精進不懈情況刻劃出來，以為第三句「一番寒徹骨」作注腳。所言「塵勞迴脫」者，意指「擺脫一切煩惱」的纏縛。《楞伽經》卷一有言：「（如來藏於）陰、界、入（中，為）垢衣所纏，（為）貪欲、（瞋）恚、（愚）癡（之）不實妄想塵勞所污，（似不清淨）。」由此可見希運此詩所言「塵勞迴脫」是指從貪、瞋、癡等一切煩惱妄想解脫出來。此等去妄斷惑的勤行精進之功夫並非尋常。雖然非比尋常，但斷惑究非自性實事；若彼妄想與煩惱是恆常不變的自性有者，則不可轉變，不可降伏，如是一妄則永遠是妄，一惑則永久是惑，悟道去妄便永無可能。今妄想、煩惱既非實有，則禪修努力亦實如幻如化，亦猶如「緊把繩頭」，「做一場」木偶戲劇而已。禪家所謂「但看棚頭弄傀儡，抽牽全藉裡頭人」即是此意。「裡頭人」者，實即是「如來藏」自性的作用罷了。因此在《指月錄》（卷十）中，黃檗希運有言：「終日喫飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人、我等相，終日不離一切事，不被諸境（所）惑，方名自在人。」因此禪修去妄，雖然「塵勞迴脫事非常」，但當「不被諸境（所）惑」之時，回頭反省過往禪修諸行，亦不過有如「緊把繩頭做一場」好了。

後聯「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」，正是全詩畫龍點睛最精采處。「爭得」是「怎得」的意思。前後二聯構成一種因果關係。前聯「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場」的禪修功夫為因，後聯「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的頓時禪悟為果。亦即以「梅香撲鼻」的禪悟，回應「做一場」、「迴脫塵勞」的禪修；以「一番寒徹骨」的苦

行精進，回應「緊把繩頭」的「非常」努力。

若就「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的本聯內部分析，從前後句的內容考察，則「一番寒徹骨」的苦修為因，獲得「梅花撲鼻香」的禪悟為果，前後亦涵蘊著因果關係。若從後句的語言結構考察，則「爭得梅花撲鼻香」在表層是一疑問語句，但那只是一種「反問形式」的修辭方式的表達手法，轉到深層涵義來理解，其實它是「不得梅花撲鼻香」的意思。如是前後兩單句合成「條件式複合語句」，可以讀作「（若）不是（經過）一番寒徹骨（般的非比尋常的苦修，則）不得梅花撲鼻香（這樣非比尋常的禪悟）」。所以從自述而言，作者所得「梅花撲鼻香」的禪悟，是從自己「一番寒徹骨」的苦修實踐得來的。若從勉勵後學勤行精進，不畏困難、不畏克苦而言，則後聯可作邏輯等值演繹，而成為「若要獲致『梅花撲鼻香』般的禪悟，則必須經過『一番寒徹骨』般的苦修」這個條件式複合語句，以發揮鼓勵與激發後學仁人君子的奮發上進的效用。

刻劃禪修苦行的「一番寒徹骨」語句，是一象徵式的渲染修辭手法，究竟在具體的修行實踐中如何進行？吳經熊所著《禪學的黃金時代》作了這樣一段的闡述：

「若是個大丈夫漢，看個公案，僧問趙州（從稔禪師）：『狗子還有佛性也無？』（趙州）禪師云：『無。』（所以禪修者）但去二六時中看個『無』字。晝參夜參。行、住、坐、臥，著衣吃飯處、阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個『無』字，日久月深，（能參之心與所參之境）打成一片。」（見該書頁九七）

這就是「一番寒徹骨」的苦修參禪（參話頭）的具體內容的一個實例。至於「梅花撲鼻香」的具體內容，則可有這樣的描述：

「（如是能參的心識，與所參境界既已打成一片，到達物我兩忘的無有妄想分別的時候），忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭（所）瞞，便會（像獅子）開大口（般的醒悟），（那時甚麼）達摩西來、無風起浪、世尊拈花（都成）一場敗缺。到這裏說甚麼閻羅老子，千聖尚不奈爾何。不信道直（真有遮般（這般）奇特。為甚如此，事怕有心人。」（同見前注）

「有心人」不怕艱苦，所以能經得起「一番寒徹骨」的鍛煉與考驗，使禪修者終於能夠達到「梅花撲鼻香」的禪悟境界。禪悟的至高境界是「頓發」的，是與「佛祖」心心相印的，是「自知不隨他」而「不被天下老和尚舌頭（所）瞞」的，是像獅子「開大口」這樣醒悟的，是不起

「達摩西來」、「世尊拈花，（迦葉微笑）」等分別的；唯是單刀直入，契證本自具足、本自清淨的「如來藏」自性。這境界無名無相，本不可說，今就悟他的目的，姑且以「梅花撲鼻香」一語加以形像化起來，因而構成了「不是一番寒徹骨，爭得梅花撲鼻香」的千古名作。

禪詩賞析（三）

禪詩分類，可有多種：或言有禪境詩，或言有禪悟詩，或言有示法詩，不一而足。在禪悟詩中，最是膾炙人口的，莫若唐代「靈雲（志勤禪師）桃花悟道詩」。詩云：

三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；

自從一見桃華後，直至如今更不疑。

作者志勤是唐代福建靈雲寺的禪師。《景德傳燈錄》卷十一（《大正藏》卷五一、頁二八五上）有著這樣的記載：「福州靈雲（寺的）志勤禪師，本州（福州）長溪人也，（生卒不詳）。初在偽山（靈祐禪師處）因桃華悟道。有偈曰：『三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝；自從一見桃華後，直至如今更不疑。』（靈）祐師覽偈，詰（問）其所悟（情況），與（自所悟）之（境界相）符契，（故靈）祐（印證之）曰：『從緣悟達，永無退失，善自護持。』（志勤禪師）乃返（福州）閩川。玄徒臻集……」

志勤這首「桃花悟道詩」是「七言絕句」的近體詩。非常協律，句與句的平仄相對，聯與聯的平仄相粘，仄起平收，二、四句叶韻。聲情與文情兼美，即使它不是一首悟道之作，也應該是一首傳誦千古的好詩，激發讀者的向上意念，真、善、美無不俱全，至為難得。

首聯「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」是自述禪悟的「前行境界」。在首句中自稱是「尋劍（之）客」，即是意指自己發「大菩提心」，決意尋求禪悟境界。如臨濟義玄禪師接引學人喜歡用「喝」；用「喝」的作用有四，所謂「有時一喝如金剛王寶劍，有時一喝如踞地金毛獅子，有時一喝如探竿影草，有時一喝不作一喝用」。由此可知「尋劍客」者即是「禪修者」，尋找「金剛王寶劍」，以揮動「般若慧劍」，斬斷一切千絲萬縷的妄情煩惱，則正智現前，禪悟可得。所以名為「客」者，因為還未大徹大悟，仍然停滯在「反認他鄉是故鄉」的心境，所以未能「返家鄉」（即未徹悟），作不得「主」，只好自稱「尋劍（之）客」好了。

作者尋找那「禪悟之金剛王寶劍」一共尋了多久？詩云「三十年來尋劍客」，可知已經歷時「三十個年頭」，不可謂「不久」。為了加強「三十年來」的悠久意像，志勤在次句中更用「幾回落葉又抽枝」加以渲染。風吹「落葉」者，是「秋」的具體形象，「抽枝」發芽者，是「春」的具體形象。如是「尋劍客」於彼「三十年」中，春秋代序，經歷無數次的「落葉」、「抽枝」大自然變化，但「尋劍之心」卻始終如一，矢志不渝。此間已是一個強烈對比。又「幾回落葉又抽枝」者，固然可指一切花草樹木，但亦已為下句「自從一見桃華後」作伏筆，暗示彼未曾開花結果的「桃樹」也是幾經「落葉又抽枝」，頓悟的「花果」得來殊屬不易，增加了詩句的內涵與張力。

前聯「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」只是「賓句」，經已是不同凡響，今更「借賓定主」，導引出後聯「主句」云：「自從一見桃華後，直至今更不疑。」所謂「見桃華（的綻開）」就是運用象徵手法以顯示頓入「禪悟境界」。以「月明」、「花開」象徵「禪悟」者，這是禪詩常用的方法。比如宋代某比丘尼亦是「以花喻禪」，她的悟道詩是這樣寫的：「盡日尋春不見春，芒鞋踏破隴頭雲。歸來笑撚梅花嗅，春在枝頭已十分。」詩中以「花」喻「春」，以「春」喻「禪」，只可內證，不可外求，自然在涵義上又比「一見桃華」尤見充實。不過在志勤「悟道詩」中，「一見桃華」是有其獨特的作用的。因前聯「三十年來落葉又抽枝」與後聯「一見桃花」，構成了非常強烈的對照，構成了「一」與「多」的對比，以突出「頓悟」而非「漸修」的意象，以符契南禪宗「頓悟法門」的獨特精神。

又「自從一見桃華後，直至今更不疑」一聯，還透露了禪修的某些消息。一者，「直至今更不疑」句中，顯露出「三十年來尋劍客」的心中，面對著「幾回落葉又抽枝」是充滿疑情而無從辨解的，今則「大疑大悟」，故言「不疑」。二者，「小疑」為助因，得成「小悟」為果，以「大疑」為助因，得成「大悟」為果。所以「疑」與「悟」是有著「因果關係」的。今詩言「直至今更不疑」，從「不疑」這個意象，經已清晰明確地展示出詩人已臻「悟」的境界，「金剛王寶劍」原來內心早已具備，故實無外尋的必要。三者，前時「尋劍」，以有疑情妄識，今言「及至今更不疑」則正顯疑情妄識已斷得徹底，所以屬「大徹大悟」而非「小悟」可比。四者，「自從一見桃花後，直至今更不疑」，更顯「大徹大悟」是「不退轉」的，如悟後仍有退轉，則「悟」有何益？今由「迷」而「悟」，「悟」後不會再轉回「迷」的境界，猶如凡夫修行而成佛，成佛的聖者實無由退回到凡夫去。所以「自

從一見桃花後，直至如今更不疑」，根本與惠能《六祖壇經》所言「一悟即至佛地」的思想精神相契應，因此博得靈祐禪師「永不退失」的譽讚。如是志勤此詩，雖然只有短短的二十八字，但卻涵蘊著無窮的意象，讀者對禪學的知解逾深，則發現其所顯的涵義便逾益豐富，無怪其能成為千古傳誦的詩篇。

禪詩賞析（四）

《中國禪宗的形成》一書，快將在台灣由圓明出版社出版。該書的作者蔡日新先生，於去年歲晚以毛筆手寫靈澄禪師的七律一首相贈。蔡先生的翰墨，俊逸空靈，教人激賞，而禪詩雋永，雅淡清冷，讀了使人俗慮全消，塵勞滌蕩。其中我最愛其「半夜白雲消散後，一輪明月到床前」，末句似從「昨夜三更月到窗」化出，彼此有異曲同工之妙。而蔡日新先生日前來書，說他所好者乃是「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」與「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」那中間的二聯。所愛有別，所見不同，自應各有所本，不若把全篇作個分析，好讓喜愛禪詩的讀者一起欣賞。今先錄其全文如下：

因僧問我西來意，我話居山七八年。

草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩。

東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉。

半夜白雲消散後，一輪明月到床前。

據香港中華書局所出版《禪詩一百首》的編者李焱先生所考，本詩的作者為宋初雲門宗的靈澄禪師，但靈澄的生卒實況已不可考。愚意以為禪詩貴在神會，所居何庵，所聽何澗，似亦不必細考；即使考究出來，也未必能夠體會詩中旨趣。

靈澄此詩所採用的是極為純熟、極為協律的仄起平收的七言律詩所寫成。在嚴格的七律韻文形式中，運用前後對話作為全詩內容結構：前者是「僧問」如何如何，後者是「我話」（即詩人答道）如何如何。所以整篇結構，可以看作是「僧問……我（答）話……」。而「僧問」與「我話」的語句組織之中，又運用了開頭的「因」字，使它成為一個完整的「因果複合語句」，亦即使全詩成為「因為僧問……（所以）我（答）話……」這個語言結構。組織嚴謹，一氣呵成，加強了全詩的凝聚力量，牢不可破，使讀者不到終篇不能釋卷。

首聯「因僧問我西來意，我話居山七八年」，可與一般佛家經論的「序分」相比擬。因為本詩的撰作因由，是緣於僧眾詢問詩人「甚麼是（達摩）西來意（趣）」，所以詩人得要以「居（於）山（庵）七八年（的體驗）」來作回答，因而構成全篇詩作。究竟僧眾所問「（達摩）西來（的）意（趣）」是指甚麼？原來那是運用「借代」的修辭形式，暗指「明心見性」的入道（修行）方法。因為禪宗初祖從西方印度前來中土，傳授「明心見性」的「二人四行」的修行方法。依《續高僧傳》載，「二人」者是「理人」和「行人」。「行人」者，就是通過「報怨行」、「隨緣行」、「無所求行」及「稱法行」那四種行為守則（稱為「四行」），以進入「明心見性」的境界。「理人」者，就是「藉（《楞伽》等經）教悟宗，深信含生同一真性；客塵（煩惱）障故，（所以不能明心見性，只要依經教修行），令捨偽歸真，凝住壁觀，（自能達至）無自無他、凡聖（平等）等（同）」（境界，由是）堅住不移，不隨他教，與道（真理）冥符，寂然無為，名『理人』也」。由是故知問「西來意」就是徵詢「捨偽歸真，凡聖等一，與道冥符，寂然無為」的「入道方法」。所以公案所載，很多學禪僧眾都愛問「（達摩）祖師西來意」，也就是要問「入道之門」、「證入自性（如來藏）之門」，不過後來的南禪宗，強調「不隨他教」，「頓悟成佛」，不肯直說，或指「庭前柏樹子」，或言「等你從裏頭過來，我才向你說」，苦迫禪僧自參自證，不要執著名相以為真實，於是免於未證謂證、未得謂得的失誤。這正是禪門接引學僧的一大特色。今靈澄禪師所採用回應方式，則比較溫婉，不以當頭棒喝的峻峭機風，而轉用和風藹藹的言辭，把個人「居（於）山（庵）七八年」的真實悟道的寶貴經驗，佛口婆心地、有條不紊地、如實地一一訴說出來。又此間所言「七八年」者，暗示修證歷程豈能等閒視之？雖則言「前念迷，即凡夫；後念悟，即佛」，但「迷」的著境與「悟」的離境之間，是要有實修的工夫。實修並非一蹴即至，所以志勤禪師有「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝」之說。現在靈澄只說「居山七八年」，用意也是一樣，只是修有久暫、見有遲速的不同而已。

本詩自領聯以下可與「正宗分」比擬，都是首聯次句「我話居山七八年」具體生活與體驗的刻劃。如果依生活上衣、食、住、行來分，則「居山」是寫「住」，而領聯「草履只栽三個耳」是寫「行」，「麻衣曾補兩番肩」是寫「衣」。山居，穿破衣，著草鞋生活的人，顯然所修的是「頭陀」苦行，菜根蔬食，遠離口福之欲者可以想見，故詩人對「食」的方面，不再作刻意鉤勒。「居山」顯示捨棄塵世的名聞供養，猶如《雜阿含經》中常記釋尊弟子，不少聽了「四諦」、「五蘊」、「十二因緣」的正法後，跑到老遠清靜的「阿蘭若」叢林山野去，依法修

行，不久便能證得「阿羅漢」果。此間言「山居生活」也正有此意，不過《阿含》所說的是「聲聞乘」中人，而禪修者則是大乘獨覺行者。龍樹《中論·觀法品》有末頌言：「若佛不出世，佛法已滅盡，諸辟支佛智，從於遠離生。」所謂「遠離生」者，意即同靈澄所言「居山」遠離塵囂而修，觀一切法緣生無性故空，生起禪門獨悟的智慧。頌聯平仄諧協，對仗工整。「草履只栽三個耳」對「麻衣曾補兩番肩」，渾然不見斧鑿痕跡。「草履」對「麻衣」，俱見樸實；「三個耳」對「兩番肩」同顯因陋就簡；「只栽」對「曾補」，都是以動態的行為貫穿靜態的事物，在形式上，使讀者覺其文渾然天成。在內容上言，「草履只栽三個耳」句，「栽」是「穿」義，只穿三隻耳而成的「草履」草鞋，其陋可知。「麻衣曾補兩番肩」句，麻衣所補在肩，「擔水運柴」的工作，躍現於紙上，而禪家所言「擔水砍柴，無非是道」的高僧形象，亦隱約可見。於「麻衣補肩」之上，詩人再加擦色技巧，重申「曾補兩番肩」，則麻衣破了，修補不只一次，而多番的修補，也不忍把它廢棄。他人可能以其生活過於清苦，「新三年，舊三年，修修補補又三年」可能也自得其樂。此亦有如孔子所謂「飯蔬食，飲水，曲肱而枕之，樂亦在其中矣；不義而富且貴，於我如浮雲」。亦如顏淵「一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂」。此無他，「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也」。儒家所言「尋孔顏樂處，所樂何事」？所樂者「道」也。今靈澄亦然，所以頌聯與尾聯所說「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉，半夜白雲消散後，一輪明月到床前」，正是禪修的樂處所在。此「可為智者道，難為俗人言也」。「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」正是「少欲知足」的具體表現，亦是「人無我」、「法無我」的人道之門，徹見諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜、有漏皆苦，則於一切法無所耽著；無所耽著，則一切貪、瞋、癡諸煩惱、隨煩惱賴以不起，漸次伏斷，而「捨偽歸真，凡聖等一，與道冥符，寂然無為」由此可證。理一而分殊，儒釋不異，從這個角度來闡釋靈澄此詩，想讀者也不會以我為迂腐。

跟著便是頌聯，靈澄禪師這樣說：「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉。」兩句的聲調諧協，意象相對工整。「東庵」對「下澗」；「每見」對「長流」；「西庵雪」對「上澗泉」。如是兩句相對，構成對偶複句，完全切合近體詩的基本要求；即使就每一句的自體來看，若能仔細誦讀，我們還發現作者更作藝術加工，那就是「東庵每見西庵雪」的自句當中，「東庵」又與「西庵」相對；在「下澗長流上澗泉」的自句當中，「下澗」又與「上澗」相對，這便是「詩鐘」聯語所運用的「自對格」技巧。此外在「東庵每見西庵雪」中，亦可作綺互相生，自然涵

蘊著「西庵每見東庵雪」的語意；而專就「泉水」的自體言，「上澗」所流的「泉水」亦與「下澗」所流者無異無別，那麼，「下澗長流上澗泉」也未嘗不可說綺互相生而涵蘊著「上澗長流下澗泉」的語意。如是頸聯「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」兩句，就語言形式的角度觀察，確實包括了「相對」、「自對」及「綺互為文」等等不同技巧，大大增加了語言的藝術張力與感染能力。

若從思想內容來欣賞，「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」這一聯，是顯示「居山七八年」中，雖然過著「草履」、「麻衣」的「頭陀」苦行，但仍然從「觀行」中自得其樂。在寒冬時節，身居東庵，漫山飄雪，舉頭窗外，西庵也同樣飄雪。山庵所居，雖有東西之分，然就飄雪而言，卻不應有東西之別。「東庵」與「西庵」雖然彼此分別，互相對立，但一加上「每見（飄）雪」，則但覺前後東西貫通融攝，對立旋即統一。「東庵每見西庵雪」的統一對立，亦猶如禪家公案所載，東西兩廂僧眾，為爭奪貓兒而彼此對立，結果給南泉「斬貓」斷了糾爭，再給趙州「置履頭上」而統一起來。不過南泉、趙州的手法較為激烈，而靈澄所運用的技巧較為溫和，所以「東庵每見西庵雪」也更具文學意識，更能為讀者所接受。

至於下句「下澗長流上澗泉」，也一如上句，發揮著對立統一的作
用。何則？「上澗」與「下澗」是空間對立，所流卻是同一的泉水，於是其對立便給「長流的泉水」所統一了。「泉」與「澗」雖然是自然界的事物，與「山居」的自然環境相應，但在禪家的思想領域裏，卻是有象徵性的涵義。昔時有和尚問清耀禪師：「古澗寒泉，誰能得到？」清耀答言：「乾了。」依林明谷《禪機》的分析，「古澗寒泉」實指有情本自具足的「自性」，「乾了」則暗示「徹底見性」。「證見自性」是離言的，故不可說。今「下澗長流上澗泉」中，亦暗顯「自性如泉」，本無分別，在迷者的眼裏心中，輒起「上澗」、「下澗」的對立分別，若能消除計執，如實觀察，那只不過是同一泉水的分位差別，探本尋源，何來分別？「澗」之與「泉」固然如是，天地萬物的計執分別，亦莫不如是，無一不可以超越而統一之，涵蓋之，從而體驗到天下至道無處不在，於是此心的「自性」與天地萬物無不契應，直達《金剛經》「無所住而生其心」的徹悟境界；到此境界，所以六祖惠能有「何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」的讚歎。因此讀到「下澗長流上澗泉」，不期然使人萬緣放下，直了本源，自識本心，見自本性，於部分中不失其整體，於整體中不失其部分，體用無礙，事理無礙，事事無礙，見性可

期。

詩人「居山七八年」的修行中，不以「枯坐冥想」為務，而於「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」的入微觀察之中，發現真理所在，以為入道之門，即亦宋儒明道先生所謂「萬物靜觀皆自得」的功夫境界，此亦契應禪家「不離日用常行外，直到先天未畫時」的「平常心是道」的境界。又「東庵每見西庵雪」，這是寒冬景象，是特殊之景；「下澗長流上澗泉」，則是四時景象，是普遍之景。特殊者，非日日得見，所以詩人用「每見」以顯示之；普遍者，恒常不改，所以詩人用「長流」以表達之。如是於普遍中見其特殊，於特殊中顯其普遍，作者用心精微，於斯可以窺其一二。

尾聯是結穴處，亦是點睛處。詩云：「半夜白雲消散後，一輪明月到床前。」此是正答首句所問「（祖師）西來意（趣）」。達摩祖師「西來意」就要傳授「正法眼藏，涅槃妙心」的明心見性、頓悟法門。此「正法眼藏，涅槃妙心」眾生本自具足，隨緣頓悟，故詩人以「一輪明月」以彰顯之，以象徵之。藉「明月」以彰顯明心見性，實不自靈澄禪師開始。昔者趙州開悟，心領「平常心是道」的旨意，其師南泉禪師便用「昨夜三更月到窗」以印許他，所以我言「半夜白雲消散後，一輪明月到窗前」似從「昨夜三更月到窗」化出，即是此意。「半夜」者即是「三更」，「明月到床前」則是「月到窗」的衍伸。昔者寒山詩所謂「吾心似秋月」，船子和尚所謂「滿船空載月明歸」，都如同出一轍，取明淨皎潔的「月亮」以喻頓悟的此「心」。其「半夜」一辭，又與首聯「七八年」相對，以反顯修持雖久，徹悟則在剎那之間，故名「頓悟」。又何以於「居山七八年」中，過著「草履只栽三個耳，麻衣曾補兩番肩」的擔水運柴的生活不能頓悟？又細觀物理，「東庵每見西庵雪，下澗長流上澗泉」何以仍不得頓悟？因為「幾度彩雲橫谷口，山中歸鳥盡迷巢」之故。「白雲」者，亦是象徵之辭，暗指煩惱，有此煩惱以為覆蓋，則含生雖具「同一真性」，彼「真性」亦不得顯露，必至「捨妄歸真」、「無有分別」，降伏煩惱，然後可以明心見性，到達「與理冥符」的境界。詩人「半夜白雲消散後」，即是去妄降惑功夫的成就；「一輪明月到床前」便是明心見性，頓悟現前。惠能所言「若起正真般若觀照，一剎那間，妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地」，今於靈澄的禪詩中，似亦可以得到印證。