

從用典看禪宗語言的複雜性

譚 偉

禪宗文獻難讀是學者們共知的事實。造成禪宗文獻難讀的原因主要有兩方面：一是禪宗語言有其獨特的表達方式；二是禪宗語言有其複雜的詞彙系統。瞭解禪宗語言的詞彙特點，是閱讀禪宗文獻的基礎。禪宗是中國化的佛教，是中印文化融合的產物，禪宗文獻深深地打上了這種文化融合的烙印。同時，禪宗又是世俗化、大眾化、平民化的宗教，其信徒眾多而複雜，上自帝王將相，下至平民百姓，社會各個階層、各個行業的人都有，禪宗文獻的語言也呈現出多樣性。我們對其作語言研究時，必須把它放到文化融合以及宗教與世俗互動的背景中去考察。作為禪宗燈錄的《祖堂集》，即是這樣的文獻。本文以《祖堂集》的用典為例對禪宗語言的複雜性加以闡釋。

首先，禪宗文獻是宗教文獻，必須注意它的佛教背景。不僅要注意其宗教的思維方式，要清楚其特殊的語言表達方式，而且要瞭解其詞彙特點，特別是很多佛教典故成了熟語，如：

（1）古人求法，敲骨取髓，剗血圖像，布髮掩泥，投崖飼虎。古尚如此，我何惜焉？（卷二《菩提達摩和尚》，p71）^①

這是禪宗二祖惠可斷臂求法時的一小段自白，連用四個佛教典故：

“敲骨取髓”指為法恩碎其身、粉其骨。此典用常啼菩薩於

香城學般若之事，丁福保《佛學大詞典》“粉骨碎身”條引《大品般若菩薩·陀波侖品》曰：“常啼既得法已，自恨無供世尊者，忽遇城中豪富長者不安，欲人骨髓合藥，即時敲骨出髓，賣與長者，以所得金，買種種花香供養於佛。”

“剌血圖像”指為求法而刺血畫像，唐·不空譯《金剛手光明灌頂經最勝立印聖無動尊大威怒王念誦儀軌法品》：“復次畫像法，取死人衣服，畫聖無動尊，相貌如前說。刺取自身血，畫無動像眼，安像面於西，真言行菩薩。面東對像坐，三時皆澡浴，著所浴濕衣，斷語作持誦。……其屍即動搖，明者不應怖，屍口出妙蓮，便即須割取。執之便騰空，成就持明仙，身狀如梵天，得為仙中王。”^②

“布髮掩泥”指善慧菩薩用自己的頭髮鋪泥路，讓佛行走。吳·支謙譯《佛說太子瑞應本起經》卷上：“（善慧）稽首佛足，見地濯濕，即解皮衣，欲以覆之，不足掩泥，乃解髮布地，令佛蹈而過。佛又稱曰：‘汝精進勇猛，後得佛時，當於五濁之世，度諸天人，不以為難，必如我也。’”^③宋·求那跋陀羅譯《過去現在因果經》卷第一：“是時普光如來，即記之曰：‘汝等皆當得生其國。’爾時如來，既授記已，猶見善慧，作仙人髻，披鹿皮衣，如來欲令捨此服儀，即便化地，以為淤泥。善慧見佛應從此行而地濁濕，心自念言：‘云何乃令千輻輪足蹈此而過？’即脫皮衣，以用布地。不足掩泥，仍又解髮，亦以覆之。如來即便踐之而度。因記之曰：‘汝後得佛，當於五濁惡世，度諸天人，不以為難，必如我也。’”^④

“投崖飼虎”即薩埵王子捨身飼餓虎。北凉·法盛譯《佛說菩薩投身餓虎起塔因緣經》：“太子亦時時下來問訊父母，仍復還山修道，其山下有絕崖深谷，底有一虎母新產七子。時天降大雪，虎母抱子已經多日不得求食，懼子凍死，守餓護子。雪落不息，母子飢困，喪命不久。虎母既為飢火所逼，還欲噉子。時山

上諸仙道士，見是事已，更相勸曰：‘誰能捨身救濟眾生？今正是時。’太子聞已，唱曰：‘善哉！吾願果矣。’往到崖頭向下望視，見虎母抱子爲雪所覆，生大悲心。……太子即解鹿皮之衣，以纏頭目，合手投身虎前。於是虎母得食菩薩肉，母子俱活。”^⑤

(2) 問：“如何是父少？”師云：“閻梨春秋多少？”“如何是子老？”（卷六《神山和尚》，p247）

(3) 鏡清問師：“如何是少父？”師云：“無標的。”進曰：“以何爲少父？”云：“有什摩罪過？”進曰：“只如少父又作摩生？”云：“是什摩心行，道者？”（卷八《幽棲和尚》，p335）

(4) 僧云：“入門後事如何？”師云：“門裏忘却白頭兒。”僧曰：“与摩則不知有少年父。”（卷九《九峯和尚》，p362）

(5) 愛他年少父，須得白頭兒。（卷二十《隱山和尚》，p760）

佛教常以“父少子老”（父親比兒子年輕或兒子比父親老）比喻學佛而出現的奇特之事。後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷第五《從地踊出品》：“譬如有人，色美髮黑，年二十五，指百歲人言：‘是我子。’其百歲人，亦指年少言：‘是我父，生育我等。’是事難信，佛亦如是。……譬如少壯人，年始二十五。示人百歲子，髮白而面皺。是等我所生，子亦說是父。父少而子老，舉世所不信。世尊亦如是，得道來甚近。”^⑥隋·吉藏撰《法華義疏》卷第十：“父少譬佛成道近，子老譬菩薩修行久。合譬爲三，初明成道近合父少譬，如此大眾下合子老譬，今日世尊下合父子老少互相指譬也。”^⑦唐代龐居士詩第一百三十六首：“真如本無相，所得是凡流。昔時爲父子，長大出外遊。今日相遇見，父少子白頭。”^⑧

(6) 識得衣中寶，無明醉自惺。（卷四《丹霞和尚》，

p160)

(7) 問：“寶在衣中，爲什麼伶俜辛苦？”（卷十《鏡清和尚》，p385）

衣中寶：法華七喻之一。又作繫珠喻、衣內明珠喻。佛教以之喻人人皆有佛性，不假外求，猶如衣內繫寶珠而不自知。《法華經·五百授記品》曰：“譬如有人至親友家，醉酒而臥。是時親友，官事當行。以無價寶珠，繫其衣裏，與之而去。其人醉臥，都不覺知。起已遊行，到於他國。爲衣食故，勤力求索，甚大艱難。若少有所得，便以爲足。於後親友，會遇見之而作是言：咄哉丈夫，何爲衣食，乃至如是！我昔欲令汝得安樂五欲自恣，於某年日月，以無價寶珠，繫汝衣裏。今故現在，而汝不知。勤苦憂惱，以求自活，甚爲癡也！汝今可以此寶貿易所須，常可如意無所乏短。”^⑨唐·般刺蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷四：“譬如有人於自衣中繫如意珠，不自覺知。窮露他方，乞食馳走。雖實貧窮，珠不曾失。忽有智者，指示其珠。所願從心，致大饒富。方悟神珠非從外得。”^⑩

(8) 窮子捨父遠逃逝，却於本舍絕知音。（卷十四《高城和尚》，p548）

窮子捨父逃走：法華經七喻之一。佛教以之喻人人皆有佛性，不假外求。後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經·信解品》曰：“譬若有人，年既幼稚，捨父逃逝，久住他國。或十，二十，至五十歲。年既長大，加復窮困，馳騁四方，以求衣食。……爾時，窮子傭賃展轉，遇到父舍。……爾時長者有疾，自知將死不久。語窮子言：我今多有金銀珍寶，倉庫盈溢。其中多少，所應取與，汝悉知之。爾時窮子，即受教敕，領知眾物金銀珍寶及諸庫倉，而無希取一餐之意。然其所止，故在本處。下劣之心，亦未能捨。復經少時父知子意漸已通泰，成就大志，自鄙先心。臨欲終時，而命其子，並會親族國王大臣刹利居士，皆悉已集，即

自宣言：諸君當知，此是我子，我之所生。於某城中，捨我逃走。……今我所有一切財物，皆是子有。先所出內，是子所知。世尊！是時窮子，聞父此言，即大歡喜，得未曾有。而作是念：我本無心有所希求，今此寶藏，自然而至。’此譬喻者，須菩提等四大聲聞領得今日始說與大乘之佛意，已等如窮子，佛如長者，述大悲攝化之狀。”^⑩

（9）不怕黑闇女，不求功德天。（卷十五《龐居士》，p585）

黑闇女功德天：佛教用以比喻真如與煩惱共存，任何事物都有其兩面性。北凉·曇無讖譯《大般涅槃經》卷十二：“如有女人入於他舍，是女端正顏貌瓌麗，以好瓔珞莊嚴其身。主人見已，即便問言：‘汝字何等，係屬於誰？’女人答言：‘我身即是功德大天。’主人問言：‘汝所至處為何所作？’女人答言：‘我所至處，能與種種金銀琉璃頗梨真珠珊瑚琥珀車馬瑙象馬車乘奴婢仆使。’主人聞已，心生歡喜，踴躍無量。‘我今福德故，令汝來至我舍宅。’即便燒香散花，供養恭敬禮拜。復於門外更見一女，其形醜陋，衣裳弊壞，多諸垢膩，皮膚皴裂，其色艾白。見已，問言：‘汝字何等，係屬誰家？’女人答言：‘我字黑闇。’復問：‘何故名為黑闇？’女人答言：‘我所行處，能令其家所有財寶一切衰耗。’主人聞已，即持利刀，作如是言：‘汝若不去，當斷汝命。’女人答言：‘汝甚愚癡，無有智慧。’主人問言：‘何故名我癡無智慧？’女人答言：‘汝舍中者即是我姊，我常與姊進止共俱，汝若驅我亦當驅彼。’主人還入，問功德天：‘有一女云是汝妹，實為是不？’功德天言：‘實是我妹，我與此妹行住共俱未曾相離，隨所住處，我常作好，彼常作惡；我常利益，彼常作衰。若愛我者亦應愛彼，若見恭敬亦應敬彼。’主人即言：‘若有如是好惡事者，我俱不用，各隨意去。’是時二女俱共相將還其所止。爾時主人見其還去，心生歡喜，踴躍無量。是時二女復共相隨至

一貧家，貧人見已，心生歡喜，即請之言：‘從今已去，願汝二人常住我家。’功德天言：‘我等先以爲他所驅，汝復何緣俱請我住？’貧人答言：‘汝今念我，我以汝故復當敬彼，是故俱請令住我家。’迦葉，菩薩摩訶薩亦復如是。不願生天，以生當有老病死故，是以俱棄曾無愛心。凡夫愚人不知老病死等過患，是故貪受生死二法。”^⑩僧鳳（貞觀中人）《書遺文後》：“苦哉黑暗女，樂矣功德天。智者俱不受，愚夫納二邊。我奉能仁教，歸依彌勒前。願闡摩訶衍，成就那羅延。”^⑪《五燈會元》卷六《九峰道虔禪師》：“曰：‘離此二途，如何是本體？’師曰：‘本體不離。’曰：‘爲甚麼不離？’師曰：‘不敬功德天，誰嫌黑暗女。’”^⑫

其次，禪宗文獻又是世俗化的宗教文獻，許多世俗的典故也成了熟語，如：

（10）原憲守貧志不移，顏回安命更誰知。（卷七《雪峯和尚》，p293）

原憲：原本作“憲原”，當誤。原憲爲孔子弟子，乃安貧守志之典範。《莊子·雜篇·讓王》：“原憲居魯，環堵之室，茨以生草，蓬戶不完，桑以爲樞而甕牖，二室，褐以爲塞，上漏下濕，匡坐而弦歌。子貢乘大馬，中紺而表素，軒車不容巷，往見原憲。原憲華冠縱履，杖藜而應門。子貢曰：‘嘻！先生何病？’原憲應之曰：‘憲聞之，無財謂之貧，學而不能行謂之病。今憲貧也，非病也。’子貢逡巡而有愧色。原憲笑曰：‘夫希世而行，比周而友，學以爲人，教以爲己，仁義之慝，與馬之飾，憲不忍爲也。’”^⑬杜甫《奉僧韋左丞丈二十二韻》：“竊效貢公喜，難甘原憲貧。”^⑭

顏回：孔子弟子，乃安貧樂道的榜樣。《論語·雍也篇》：“子曰：‘賢哉，回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。賢哉，回也！’”^⑮

（11）於識環之年，居然異俗。（卷七《雪峯和尚》，

p279)

識環之年：童年時期。用晉羊祜事。晉·干寶《搜神記》卷十五：“羊祜年五歲時，令乳母取所弄金環。乳母曰：‘汝先無此物。’祜即詣鄰人李氏東垣桑樹中，探得之。主人驚曰：‘此吾亡兒所失物也，云何持去？’乳母具言之，李氏悲惋，時人異之。”^⑧唐·李亢《獨異志》：“晉羊祜三歲時，乳母抱行，乃令於東鄰樹孔中探得金環。東鄰之人云：‘吾兒七歲墮井死，曾弄金環，失其處所。’乃驗祜前身，東鄰子也。”^⑨《全唐文》卷八〇四崔琪《心鏡大師碑》：“手集三乘，遺文可披。識羊祜環，知仲尼命。”^⑩

(12) 問：“‘向上一路，千聖不傳。’未審是什麼人則能傳得？”師云：“千聖也疑我。”僧云：“莫便是傳底人無？”師云：“晉帝斬嵇康。”（卷十一《齊雲和尚》，p434）

《世說新語·雅量》：“嵇中散臨刑東市，神氣不變。索琴彈之，奏《廣陵散》。曲終曰：袁孝尼嘗請學此散，吾靳固不與，《廣陵散》于今絕矣！”^⑪《祖堂集》此句當為歇後語，以《廣陵散》絕喻千古不傳之法。

(13) 師行脚時，到投子。投子問：“近離什麼處？”對云：“近離延平。”投子云：“還將得釵來不？”對云：“將得來。”投子曰：“呈似老僧看。”師乃指面前地上，投子便休去。（卷十二《後疎山和尚》，p454）

延平：縣名（今福建省南平市東南），有延平津。《晉書·張華傳》：“華誅，失劍所在。煥卒，子華為州從事，持劍行經延平津，劍忽於腰間躍出墮水，使人沒水取之，不見劍，但見兩龍各長數丈，蟠紮有文章。”後人多用此典，或作“延津”、“延津之合”、“延津劍”、“延津劍合”、“延津寶劍”等。唐·黃滔《浙幕李端公泛建溪》詩：“更愛延平津上過，一雙神劍是龍鱗。”^⑫

(14) 對曰：“與摩則某甲卻不歸去也。”師曰：“無。卻

須歸鄉去。你若歸鄉去，我與你休糧方。”進曰：“請和尚休糧方。”師曰：“二時把鉢盂上堂，莫咬破一粒米。”（卷四《藥山和尚》，p178）

休糧方：停食穀物的方法或方劑。“休糧”爲道教術語。晉·葛洪《抱朴子·對俗》：“吾今知僊之可得也，吾能休糧不食也。”同書《僊藥》：“服黃精僅十年，乃可大得其益耳，俱以斷穀。不及術，術餌令人肥健，可以負重涉險，但不及黃精甘美易食，凶年可以與老小休糧，人不能別之，謂爲米脯也。”^②梁·陶弘景《真誥》卷八《八月十七日夜紫微王夫人授令因許長史示郗》：“雖休糧日挹，而莫知道與年喪矣。”^③唐詩人多詠之，元稹《酬孝甫見贈十首各酬本意次用舊韻》之五：“近來兼愛休糧藥，栢葉紗羅雜豆黃。”^④白居易《贈韋處士六年夏大熱旱》：“始覺韋山人，休糧散髮好。”^⑤賈島《山中道士》：“頭髮梳千下，休糧帶瘦容。”^⑥韓偓《贈吳顛尊師》：“飲酒經何代，休糧度此生。”^⑦杜荀鶴《贈休糧僧》：“自言因病學休糧，本意非求不死方。”^⑧釋貫休《休糧僧》：“不食更何憂，自由中自由。身輕嫌衲重，天旱爲民愁。”^⑨又，《弘明集》卷一《正誣論》：“又誣云：沙門之在京洛者多矣，而未曾聞能令主上延年益壽。上不能調和陰陽，使年豐民富，消災却疫，克靜禍亂云云；下不能休糧絕粒，呼吸清醇，扶命度厄，長生久視云云。”^⑩隋·智顗《修習止觀坐禪法要》卷一《治病》：“當知止觀二法，若人善得其意，則無病不治也。但今時人根機淺鈍，作此觀想，多不成就，世不流傳。又不得於此，更學氣術休糧，恐生異見。”^⑪

第三，在很多時候，內典（佛典）、外典中的典故同時使用，須仔細分辨：

（15）師居齟齬，岐嶷生知，匪狎竹馬之朋，卓有乘羊之譽。（卷八《雲居和尚》，p296）

（16）竹馬之年，摘花供佛。（卷十七《雙峰和尚》，

p654)

(17) 及乎竹馬之期，漸有牛車之量。(卷二十《五冠山瑞雲寺和尚》，p731)

“竹馬”爲外典，指兒童遊戲時當馬騎的竹竿。《後漢書·郭伋傳》：“始至行部，到河西美稷，有童兒數百，各騎竹馬，道次迎拜。”“竹馬之朋”即兒童時期的朋友，“竹馬之年”“竹馬之期”即童年時候。《晉書·殷浩傳》：“（桓）溫語人曰：‘少時吾與浩共騎竹馬，我棄去，浩輒取之。’”《世說新語·方正》：“（諸葛靚）與武帝有舊……帝曰：‘卿故復憶竹馬之好不？’靚曰：‘臣不能吞炭漆身，今日復睹聖顏。’因涕泗百行，帝於是慚悔而出。”^⑧《全唐文》卷一百九十四楊炯《唐右將軍魏哲神道碑》：“顏生殆庶，聞於竹馬之年；揚子參元，發自銅車之歲。”^⑨《古尊宿語錄》卷之四十一《雲峰悅禪師語錄·禪人寫余真固命余贊》：“十五十六天輪地軸，日面月面神號鬼哭。少室從風竹馬年，而今莫問胡家曲。”^⑩

“有乘羊之譽”爲內典，指幼年聰悟，初明佛法。“乘羊”即乘羊車，據佛典所記，“羊車”即指兒童所乘之車，吳·支謙譯《佛說太子瑞應本起經》卷上：“從之生及至七歲，而索學書，乘羊車詣師門。”^⑪北涼·曇無讖譯《悲華經》卷第六：“我爲童子乘羊車時，所可示現種種伎術，爲悟一切諸眾生故，處在宮殿妻子綵女五欲之中，共相娛樂見其過患。”^⑫隋·闍那崛多譯《佛本行集經》卷第十一：“是時太子，乘彼羊車，至於園林……彼諸童子，亦乘羊車，隨意遊戲。”^⑬

(18) 龍女心親獻，蛇王口自傾。護鵝人却活，黃雀義猶輕。(卷四《丹霞和尚》，p160)

“龍女心親獻”爲內典。後秦·鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》卷第四《提婆達多品》：“爾時龍女有一寶珠，價直三千大千世界。持以上佛，佛即受之。龍女謂智積菩薩尊者舍利弗言：我獻

寶珠，世尊納受，是事疾不？答言：甚疾。女言：以汝神力觀我成佛，復速於此。當時眾會皆見龍女，忽然之間變成男子，具菩薩行，即往南方無垢世界，坐寶蓮華成等正覺，三十二相八十種好，普為十方一切眾生演說妙法。”^③

“蛇王口自傾”為外典。《搜神記》卷二十：“隋侯出行，見大蛇，被傷中斷，疑其靈異，使人以藥封之。蛇乃能走。因號其處‘斷蛇丘’。歲餘，蛇銜明珠以報之。珠盈徑寸，純白，而夜有光明，如月之照，可以燭室。故謂之‘隋侯珠’，亦曰‘靈蛇珠’，又曰‘明月珠’。”^④

“護鵝人卻活”為內典。後秦·鳩摩羅什譯《大莊嚴論經》卷第十一：“我昔曾聞：有一比丘次第乞食，至穿珠家立於門外。時彼珠師為於國王穿摩尼珠，比丘衣色往映彼珠其色紅赤。彼穿珠師即入其舍為比丘取食，時有一鵝見珠赤色其狀似肉，即便吞之。珠師持食以施比丘，尋即覓珠不知所在。此珠價貴王之所有，時彼珠師家既貧窮失王貴珠，以心急故，語比丘言：歸我珠來。爾時比丘作是思惟：今此珠者鵝所吞食，若語彼人將必殺鵝以取其珠。……遂加繫縛倍更撻打以繩急絞，耳眼口鼻盡皆血出。時彼鵝者即來飲血，珠師瞋忿打鵝即死。……即開鵝腹而還得珠。即舉聲哭，語比丘言：汝護鵝命不惜於身，使我造此非法之事。”^⑤

“黃雀義猶輕”為外典。梁·吳均《續齊諧記》：“弘農楊寶，性慈愛。年九歲，至華陰山，見一黃雀為鷗鵂所搏，逐樹下，傷癰甚多，宛轉復為螻蛄所困。寶懷之以歸，置諸梁上，夜聞啼聲甚切，親自照視，為蚊所嚙。乃移置巾箱中，啖以黃花，逮十餘日，毛羽成，飛翔。朝去暮來，宿巾箱中，如此積年。忽與羣雀俱來，哀鳴遶屋，數日乃去。是夕，寶三更讀書，有黃衣童子曰：‘我，王母使者，昔使蓬萊，為鷗鵂所搏，蒙君之仁愛見救，今當受賜南海。’別，以四玉環與之曰：‘令君子孫潔白，且從登

三公，事如此環矣。’寶之孝大聞天下，名位日隆。子震，震生秉，秉生彪，四世名公。”^④

(19) 汝依語而不依義。譬如寒月，結水爲冰，及至暖時釋冰爲水。衆生迷時，結性成心，衆生悟時，釋心成性。(卷三《荷澤和尚》，p120)

(20) 師答曰：“識冰池而全水，藉陽氣而鎔融，悟凡夫而即真，資法力而修習。冰消則水流潤，方呈溉滌之功；妄盡即心靈通，始發通光之應。修心之外，無別行門。”(卷六《草堂和尚》，p225)

冰水之喻爲內、外典之常喻，其義大略有二。其一，喻人之生死流轉。東漢·張衡《髑髏賦》：“死爲休息，生爲役勞，冬水之凝，何如春冰之消？”^⑤王充《論衡·道虛》：“人之生，其猶水也，水凝而爲冰，氣積而爲人；冰極一冬而釋，人竟百歲而死。人可令不死，冰可令不釋乎？”^⑥唐·殷剌蜜帝譯《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷三：“阿難，如汝所言，四大和合，發明世間種種變化。阿難，若彼大性，體非和合，則不能與諸大雜和，猶如虛空不和諸色。若和合者，同於變化，始終相成，生滅相續，生死死生，生生死死，如旋火輪未有休息。阿難，如水成冰，冰還成水。”^⑦寒山詩第一〇〇首：“欲識生死譬，且將冰水比。水結即成冰，冰消返成水。已死必應生，出生還復死。冰水不相傷，生死還雙美。”^⑧即用此義。其二，佛教比喻衆生與佛性之關係，通妄於真、即迷爲覺。後秦·僧肇《寶藏論·廣照空有品》：“有妄曰愚，無妄曰真；真冰釋水，妄水結冰；冰水之二，其體不異。迷妄曰愚，惺真曰智。其水也，冬不可釋；其水也，春不可結，故愚不可即改，智不可即待，漸釋漸消，以通乎大海。斯可謂自然之道。”^⑨第(19)例即用此義。又謂煩惱即菩提，意即煩惱與菩提相即不二；猶如冰之於水，相即不離；比喻菩提如水，煩惱如冰，故有煩惱冰之稱。《小室六門·性悟

論》：“衆生與菩提，亦如水之與冰。爲三毒所燒，即名衆生；爲三解脫所淨，即名菩提。爲三冬所凍，即名爲冰；爲三夏所消，即名爲水。若捨卻冰，即無別水；若棄卻衆生，即無別菩提。明知冰性即是水性，衆生性者即菩提性也。”^④第（20）即用此義。

總之，禪宗用典十分複雜，或來源於內典，或來源於外典，必須要弄清楚其來源，理解其意義，纔能明白上下文的意思，至少知道禪師們說話的表面意義，爲進一步瞭解禪語言的深層意義打下基礎。如第（13）例引文中，疏山禪師訪投子禪師，投子禪師問：“你從什麼地方來？”疏山回答：“從延平來。”投子又問：“帶劍來沒有？”如果不瞭解“延平劍”這個典故，就不知道投子禪師爲什麼要問“帶劍來沒有”這句話。當然，如果疏山禪師不知道這個典故，他也會不知怎麼回答。不過，即使知道了這個典故，也還祇能明白這兩個禪師對話的表面意思。其實，這兩個禪師在對話中都含機鋒，禪林中稱這類對話爲鬥機。投子禪師問：“帶劍來沒有？”已藏多層機關：一是勘驗疏山禪師的學識，看他是否知道這個典故；二是語意雙關，“劍”在佛教中又有智慧之義，問“帶劍來沒有”，暗含“你有什麼本事、手段”“你有什麼本錢”“你有什麼智慧或領悟”等意思，以勘驗疏山禪師的禪學修爲。疏山禪師不甘示弱，針鋒相對，當投子禪師問：“帶劍來沒有？”疏山禪師就回答：“帶來了。”也含機關。當然，疏山禪師並非真帶有什麼劍，所以投子禪師說：“把劍拿給老僧看看。”還在進一步設機關。疏山禪師就指面前地上，反設機關，意思是劍已化成了龍，你自己看吧。到此，投子禪師也無法再問了。

〔注釋〕

①所引《祖堂集》例證以（日本）禪文化研究所 1994 年影印海印寺本爲准。

- ②《大正藏》第 21 冊第 6 頁。
- ③《大正藏》第 3 冊第 473 頁。
- ④《大正藏》第 3 冊第 622 頁。
- ⑤《大正藏》第 3 冊第 427 頁。
- ⑥《大正藏》第 9 冊第 42 頁。
- ⑦《大正藏》第 34 冊第 602 頁。
- ⑧譚偉《龐居士研究》，四川民族出版社 2002 年第 470 頁。
- ⑨《大正藏》第 9 冊第 29 頁。
- ⑩《大正藏》第 19 冊第 121 頁。
- ⑪《大正藏》第 9 冊第 16 頁。
- ⑫《大正藏》第 12 冊第 435 頁。
- ⑬《全唐詩》卷八〇八，上海古籍出版社 1996 年影印詩局本第 1985 頁。
- ⑭中華書局 1997 年第 306 頁。
- ⑮上海古籍出版社 1989 年影印浙江書局本第 147 頁
- ⑯《全唐詩》卷二一六，上海古籍出版社 1996 年影印詩局本第 509 頁。
- ⑰《十三經注疏》（下冊），中華書局 1983 年第 2478 頁。
- ⑱《四庫全書》本。
- ⑲《唐五代筆記小說大觀》第 947 頁，上海古籍出版社 2000 年。
- ⑳上海古籍出版社 1990 年第 3746 頁。
- ㉑上海古籍出版社 1982 年影印思賢講舍刻本第 196 頁。
- ㉒《全唐詩》卷七〇五，上海古籍出版社 1996 年影印詩局本第 1779 頁。
- ㉓上海古籍出版社 1990 年第 19、76 頁
- ㉔《四庫全書》本。
- ㉕《全唐詩》卷四一三，上海古籍出版社 1996 年影印詩局本第 1015 頁。
- ㉖《全唐詩》卷四四四，同上第 1112 頁。
- ㉗《全唐詩》卷五七二，同上第 1461 頁。
- ㉘《全唐詩》卷六八〇，同上第 1712 頁。

- ②⑨《全唐詩》卷六九二，同上第 1748 頁。
- ③⑩《全唐詩》卷八三二，同上第 2039 頁。
- ③⑪《大正藏》第 52 冊第 8 頁。
- ③⑫《大正藏》第 46 冊第 472 頁。
- ③⑬上海古籍出版社 1982 年影印思賢講舍刻本第 169 頁。
- ③⑭上海古籍出版社 1990 年第 868 頁。
- ③⑮上海古籍出版社 1982 年影印《徑山藏》本第 491 頁上。
- ③⑯《大正藏》第 3 冊第 474 頁。
- ③⑰《大正藏》第 3 冊第 207 頁。
- ③⑱《大正藏》第 3 冊第 703 頁。
- ③⑲《大正藏》第 9 冊第 35 頁。
- ④⑩《四庫全書》本。
- ④⑪《大正藏》第 4 冊第 321 頁。
- ④⑫《四庫全書》本。
- ④⑬《漢魏六朝百三家集》卷十四，《四庫全書》本。
- ④⑭《四庫全書》本
- ④⑮《大正藏》第 19 冊第 117 頁。
- ④⑯項楚《寒山詩注》第 271 頁，中華書局 2000 年。
- ④⑰《大正藏》第 45 冊第 143 頁。
- ④⑱《大正藏》第 48 冊第 372 頁。

(譚偉 四川大學中國俗文化研究所/四川大學“985 工程”文化遺產
與文化互動創新基地 郵編 610064)