

啟悟與證悟：黃龍詩僧釋守卓的兩種“以詩悟禪”技法

INSPIRATION AND PROOF: TWO KINDS OF “POETRY TO UNDERSTAND ZEN” TECHNIQUE

BY SHI SHOUZHUO

葉德平*

摘要

自釋慧南開宗以來，黃龍宗已很重視文字禪。到了第四代的釋守卓，詩歌成為了悟禪的重要工具。根據《全宋詩》統計，他的創作是北宋黃龍詩僧中的第二高，僅次於半儒半僧的釋惠洪，而比第三的釋慧方多出了三倍。守卓的詩歌以“啟悟”與“證悟”為主。前者，重視對學人的啟發，激發其自身領悟。守卓會提出問題，截斷學人的思路。這些問題一般都是“兩頭不是”。待學人“言語路斷”之際，就會“當頭棒喝”，用一個意想不到的答案，啟發學人開悟。後者，重視展示自身之悟境，俾令學人有跡可尋，循途而入。本文擬以守卓的詩歌為研究對象，結合黃龍宗的思想特質，分析其“以詩悟禪”的技法。

關鍵詞：釋守卓 以詩悟詩 啟悟與證悟

ABSTRACT

As per the effort of Shi Huinan, Huang Longzong had paid great attention to “using text to understand Zen”. Until the generation of Shi Shouzhao, poetry has become an important tool for Zen understanding. His poetry was the second highest among Huang Longzong poets in the Northern Song Dynasty. Shouzhao's poetry was based on "Inspiration" and "Proof". "Inspiration" was an important skill to inspire and stimulate learner's own comprehension. Shouzhao would raise questions to stop normal cognition of learners, then he would give an unexpected answer to force them understand “what is Zen”. "Proof" emphasized on displaying his own view, so that learners can learn from it. This article is mainly focus Shouzhao's poetry, in order to elaborate his special skill of Zen comprehension.

Keywords: Shi Shouzhao, Poetry to understand Zen, Inspiration and Proof

* YIP TAK PING 葉德平 (1980—)，男，文學博士，香港中文大學專業進修學院講師，香港歷史文化研究副會長，研究方向為宋代文學、禪詩。



緒論

詩僧與詩人對待詩歌的態度是不相同的。詩人寫作禪詩，主要的意圖有二：一則，以禪理提昇其詩的藝術層次，正如元好問《答俊書記學詩》所說“詩為禪客添花錦，禪是詩家切玉刀”；（姚奠中，1990：435）二來，詩人借詩歌展示他的悟境。然而，詩僧寫作僧詩並不只為了提昇其詩的境界與展示悟境，更是用來領略禪法。

僧詩的最終創作意圖是傳揚佛法，而禪詩則沒有這份使命感。到了守卓手上，詩歌更成為他引領學人“以詩悟禪”的一種工具，而其中主要以“啟悟”與“證悟”兩種手法為主。

載述釋守卓的文獻不多，除清乾隆年間編修的《泉州府志》¹，現存只有十四部文獻記載了有關釋守卓的事蹟。而這十四部文獻中，都收錄在佛教叢書《大藏經》之中，它們分別是：《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄》、《聯燈會要》、《嘉泰普燈錄》、《五燈會元》、《續傳燈錄》、《指月錄》、《宗統編年》、《聖箭堂述古》、《禪林寶訓順珠》、《禪林寶訓筆說》、《五燈嚴統目錄》、《教外別傳》、《五燈全書目錄》、《禪宗雜毒海》。《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄》是篇幅最多、記載最詳的一部；而且，也是最早的一個版本。同時，這部語錄是釋守卓的嗣法弟子——釋介諶編撰，所以資料上也比諸書可靠。基於篇幅最多、記載最詳、時間最早及編撰者的關係最親密這四點，本文將以此作為主要參考文獻。²

守卓是黃龍宗二傳弟子靈源惟清禪師（1040 - 1117）的法嗣。其實，在拜入惟清門下以前，守卓曾從南禪清雅禪師、遵式禪師學習，努力鑽研《華嚴經》。據《行狀》記載，守卓其後，通悟了《華嚴經》之奧妙處，連遵式亦“敬異之”。³

後來，守卓應舒州太守孫傑之請，入主當時儼如“荒村破院”的甘露寺（今安徽省青陽縣）。在守卓的導化下，舒民“亦翕然信向，樂於不斂”，一座“荒村破院”在眾人的努力下竟變為“寶坊”。其業師惟清禪師得悉此事後，則嘉之曰：“吾之責可付，而積翠之風，可追矣”，意即認為守卓可傳其衣鉢，更能振興黃龍宗。《行狀》收錄了惟清當時的一首偈語，謂：“世稱承紹者，多名存而實亡。予於此時，法爾不能忘，有望於汝，汝亦能不法爾所慮哉”。（介諶：257-272）

守卓其後又應邀遷往廬州能仁資福寺，最後住持於東京天寧萬壽寺。宣和五年十二月二十七日（1124 年），長靈守卓禪師辭卻眾人安坐而化，享年五十九歲。按《嘉泰普燈錄》卷十（東京天寧長靈守卓禪師）記載，宋徽宗十分重視守卓，在其示寂之日，特地差遣了使者“賜香持金盤”，求取舍利子。由此可見守卓名聲之響。後來，日本臨濟宗的開宗祖師榮

¹ 乾隆版《泉州府志》卷六十五記載了守卓宣和五年坐化的事蹟。《泉州府志》一共有九個版本，第一個版本於南宋嘉定（1208 年-1224 年）間編撰，而清乾隆二十八年是最後一次編修，而後來在清同治八年（1869 年）重印，一共 76 卷。

² 因篇幅所限，本文不會詳細論述該十四部文獻的狀況。有關論述，詳可參閱葉德平：〈北宋閩詩僧釋守卓生平考述〉，《新亞論叢》，總第十五期（2014 年 12 月），頁 193-199。

³ 《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄·行狀》：“游學至三衢，見南禪清雅禪師。一日以所得白雅，雅即印可之，師心易之。舍去，抵姑蘇定慧，從遵式禪師，通華嚴，遂臻其奧，式敬異之。”。詳見【宋】介諶編。《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄》[M]。載《叢書集成》冊 69，經號 1347，頁 257-272。



西禪師，⁴ 就是釋守卓的第五代弟子，受法於守卓門下釋懷敞。⁵

作為黃龍宗第四代高僧，釋守卓肩負起振興宗門的使命。針對宋代知識水平的提昇，守卓放棄了“德山棒”、“臨濟喝”，改用士大夫較接受的文字禪。而多種文字禪之中，他選擇了詩歌作為引領學人的工具。

黃龍宗支持文字悟禪，卻反對迷於其中。守卓在惟清身邊隨侍十年，自然深明此道，因此他的詩歌既有直接陳說宗法思想的，也有“繞路說禪”的。前者，是頌贊、頌古為主，內容直接明白；後者，則類以近體詩，內容頗為含蓄難懂。後者，就仿如臨濟義玄的喝罵、德山宣鑑的棒打，用詩歌把學人的心識活截斷，使其在倏忽之際，直見本心。而守卓這兩種“以詩悟禪”的技法，一般是按“啟悟”與“證悟”兩個方向施行，下文將一一論之。

一、“啟悟”——使學人得到當頭棒喝

所謂“啟悟”，是指通過詩歌，使學人忽然覺悟。這是守卓慣用的“以詩悟禪”的技法。這些詩作，不像頌贊般“單向論述”，是守卓的夫子自道；反之，這類以“啟迪學人悟道”為主，屬“雙向論述”的。它是因為回應學人的提問而寫作；有學人的提問，才有禪師的回答。故此，這類詩歌，必然地存在着“問者”與“答者”。作為黃龍宗高僧，守卓理所當然地擔任了“答者”的角色；而作為“詩人”，他回答時，必然地使用“詩歌”。從現存的文獻可見，明顯可見問答模式的，一共有 5 首。

這類詩歌十居其九是守卓日常開堂說法之作。守卓開堂說法，有時會提出一些看似不着邊際，是非皆不是的問題，截斷學人的思路。待學人“言語路斷”之際，他就會斬釘截鐵地給予答案，而這答案一般都是難以猜度，目的是逼使學人在剎那之間頓悟。黃龍宗主張“道是不能言喻”，故守卓既不能使用言語，也不能不使用言語。於是，他只有使出這種使人“言語路斷”之法，阻止學人陷入虛妄思考與文字窠臼，然後把“不觸不背”的答案化作“德山棒”、“臨濟喝”，逼使學人頓悟。《禪林象器箋·參請問》曾談及這種手法的可行性，它引用了《緇門警訓·佛眼遠禪師示禪人心要》指出“問答”是“昔人因迷而問，故問處求證入，得一言半句將為事，究明令徹去”；（無著道忠，1996：458）說明了這種問答形式能使問者明白徹悟，從而得到“覺悟”。

⁴ 釋榮西，又號容西、葉上房、千光祖師、千光禪師。榮西，日本備中吉備津人，俗姓賀陽，字明庵。因初學顯密二宗於“日本佛教聖山”比叡山，為葉上流之祖，故號葉上房。榮西於南宋乾道四年（1168 年）、淳熙十四年（1187 年）兩次入宋求法，與黃龍宗諸僧交往甚殷。後拜入黃龍宗守卓法脈釋懷敞門下，成為黃龍宗釋守卓以下的第五代傳人。榮西對黃龍宗的發展也有極大幫助。當年，其師懷敞建造天童閣，榮西即回國運來大量巨型木材協助寺閣建成。在南宋求得臨濟黃龍之法後，榮西遂回國傳法，開日本臨濟宗建仁寺一脈，並融合禪與茶，為日後日本茶道奠下根基。

⁵ 根據《日本禪僧師承圖（臨濟宗）》所載，榮西在黃龍宗的師承系統是這樣：釋守卓→釋介謨→釋曇貢→釋從謹→釋懷敞→榮西禪師。作為黃龍宗第八代傳人、守卓的第五代弟子，榮西繼承了黃龍宗的法脈，開創日本臨濟宗的宗門。榮西鼓吹茶禪合一，不但使黃龍宗成為日本禪宗的主流，更對後來日本文化中的茶道影響甚深。



守卓寫作了 5 首“啟悟”詩，它們分別是：〈僧問六相義，因示以偈〉、〈僧問四料揀，因而頌之〉、〈答問頌五首〉、〈答客問〉、〈定上座橋上立，有座主問，如何是禪河深處須窮底〉。這五首都有一個明確的題目，也闡明了特定的回應對象；其中，首兩首更有針對性的佛學主題。

臨濟四料揀

“四料揀”⁶是臨濟宗（黃龍宗是臨濟宗的一個分支）的主要傳法手段，故本節以〈僧問四料揀因而頌之〉作為例子，論述這類詩歌的特色：

奪人不奪境，山河光迴迴。若謂露全身，重添眼中眚。

奪境不奪人，虛空問四鄰。從來無朕兆，何事起埃塵。

人境兩俱奪，倒轉舌頭說。四句若為分，曇花生枯栴。

人境俱不奪，東西任該抹。七九六十三，相逢阿喇喇。

“四料揀”由臨濟義玄創立，是臨濟宗因應學人才性而施教的一種禪法。《人天眼目》解釋道：“我有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。”（晦岩智昭：300）用現代的說法，所謂“奪人”，是指破除執着於“我”的人的執念（即“我執”或“人執”）；因為“我執”正是人生煩惱的主要根據，如《成唯識論述記》所說：“煩惱障品類眾多，我執為根。生諸煩惱，若不執我，無煩惱故。證無我理，我見便除。由根斷故，枝條亦盡，此依見道”。（窺基：235）故此，破除“我執”是成道的第一玄關。針對“法執”嚴重的人（執着虛妄外境的世人），禪師會以“奪境不奪人”的方法，破除其執，使其能體認真如。總括而言，“四料揀”是因應學人存在的不同問題而進行不同的施教接引方式，或破“我執”，或破“法執”；或兩者皆破，或兩者皆不破，變化不絕，不能一而言之。

簡而言之，“四料揀”就是使用四種手法去開悟學人：“奪人不奪境”、“奪境不奪人”、“人境兩俱奪”、“人境俱不奪”。針對學僧的提問，守卓以〈僧問四料揀因而頌之〉這一組四首“問答”詩回答。他以詩歌描述“奪人不奪境”、“奪境不奪人”、“人境兩俱奪”、“人境俱不奪”四種悟境，並向學僧點明施展這四式的法門。

第一首講“奪人不奪境”，它是針對“我執”深重的人，目標是破除以我為執之觀念，故把話詩中的“我”奪去，共留下景物。假若未能做到，而且還落得“露全身”的表現，則只會為被接引的學人重添目障，“重添眼中眚”。

第二首論述“奪境不奪人”。它針對“法執”深重的人，以破除以法為實有的觀念為主要目標。這一類“法執”深重的人，不是執着於主觀的“我”；相反，他們卻執着於客觀存在的一切。於是，守卓認為只要把景奪去，做到“從來無朕兆”；既然“本來無一物”，又“何事起埃塵”。

第三首是“人境兩俱奪”。它針對“我執”與“法執”俱重的人。禪宗講求破執念，所以無論偏重於“我執”還是“法執”都是不正確，更何況是兩執俱重，故守卓說要“倒轉舌頭說”，其意思就是要說無義話，不觸不背，使學人不會落於語言文字之中的桎梏，把活句變成死句。

⁶又寫作“四料簡”。



第四首是“人境俱不奪”。它針對“我執”、“法執”皆不重的人。這種人已達到差不多徹悟的境界，用守卓在〈外道問佛〉的說法，他們已是“如世良馬”，只需要露一露“老胡鞭影”，便能引領他們悟道。他用“七九六十三”比喻這境界，七乘九，自必然是六十三，別無答案，直接且自然，正如“我執”、“法執”當下即能悟道，不用別求。

〈僧問四料揀因而頌之〉是一首很典型的“啟迪學人悟道”的詩歌，通過它，我們可以了解這類型主題的特色。而《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄》只有一首記載了學人的提問內容，其餘四首都沒有；現在，只能從它們的標題、詩歌的內容，推想學人的問題。這一類詩歌，恰如前面的詩歌一樣，談佛說禪的意味多，抒情發性的味道少。但是，從這些詩歌的內文中，可以看到守卓是很擅長使用詩歌去解釋禪理，而他也靈活地運用了詩歌的直觀性與比興功能解說“不可言喻”的佛性。

臨濟四賓主

除了“臨濟四料簡”外，“臨濟四賓主”也是黃龍宗啟迪學人的常用手法。守卓的〈示辨賓〉正是一首以“四賓主”之義點化學人的七絕詩：

一酬一問分賓主，端的如何辨正邪。卓爾未能超本際，茫茫難透眼前花。

詩歌的首句即以設問的方法，自行帶出是次論述的主題——“臨濟四賓主”。

“臨濟四賓主”是臨濟宗經常採用的開悟手法。它由臨濟義玄創立的，意在通過禪師與學人（即主與賓）之間的問答，測試對方的見解，衡量雙方對禪理的知見。《人天眼目》曾這樣解釋“臨濟四賓主”的具體內容：

參學人大須仔細，如賓主相見，便有言說往來，或應物現形，或全體作用，或把機權喜怒，或現半身，或乘師子，或乘象王。如有真正學人，便喝先拈出一個膠盆子，善知識不辨是境，便上他境上，做模做樣。學人又喝，前人不肯放。此是膏肓之病，不堪醫治，喚作“賓看主”。或是善知識，不拈出物，隨學人問處即奪，學人被奪，抵不放。此是“主看賓”。或是學人，應一個清淨境界，出善知識前，善知識辨得是境，把得住拋向坑裡。學人言，“大好”，善知識即云，“咄哉，不識好惡”，學人便禮拜。此喚作“主看主”。或有學人，被枷帶鎖，出善知識前，善知識更與安一重枷鎖，學人歡喜，彼此不辨，喚作“賓看賓”。大德山僧所舉，皆是辨魔揀異，知其邪正。（晦岩智昭：303）

文中的對立概念——“賓”與“主”即是“學人”與“禪師”。《人天眼目》舉出“賓”與“主”在學問測試中的四種可能情況。一是“賓看主”，指學人故意試探禪師，而禪師卻假裝為外物所執，測試學人是否勘察。二是“主看賓”，指的是禪師隨學人所問即奪，而那時候學人卻死抱着錯誤見解不放。三是“主看主”，指禪師與學人通過機鋒互鬥，然後都發現對方對外物無所執着。四是“賓看賓”，指禪師與學人執“被枷帶鎖”，皆為外物所執，不能醒悟。



“四賓主”是臨濟宗開悟學人的重要手段，因此，守卓也深諳此道。詩歌首句“一酬一問分賓主”，描繪的就是上面所說“賓”與“主”之間，一問一答的情況。次句“端的如何辨正邪”，就是言明“臨濟四賓主”的功用——辨別正邪。在解釋“臨濟四賓主”的功能後，守卓提醒學人，要看破“眼前”的假像，就必須“超本際”，不為物執。否則，“主”也可以變成“賓”。

這首詩歌說理性較強，它的二、四句句末的“邪”、“花”二字，屬下平六麻韻，全首詩平仄諧協。簡而言之，它既以“四賓主”使學人覺悟，又能保持詩歌的文學性，是一首頗為不錯的僧詩。

二、“證悟”——展示禪境，以身見證禪悟

“證悟”，是指僧人親證了悟，施之於詩歌之上，就是使用詩歌展示個人悟境；而學人則從詩歌之中，一則了解證悟以後的狀況，二來以之激勵自身更勇猛精進。

守卓一如世俗的士大夫，把生活的各項內容寫進詩歌，展示“平常心即道”的真理。他會寫自己旅行遊覽活動，如〈東山禮祖塔二首〉、〈瞻初塔〉等；會寫自己日常的山居生活，如〈山居三首〉、〈山中偶作五首〉、〈偶言〉、〈漁父〉、〈牧童〉、〈除夜〉、〈勉初志〉等。這些詩歌雖然散見各處，但卻為數不少，合起來共有 22 首，是守卓詩歌其中一個重要題材。下面將分類論述之。

有關旅行遊覽的生活

〈東山禮祖塔二首〉、〈瞻初塔〉、〈題廓然居士指庵〉三首詩歌，全都是借台閣名勝來抒發議論。與一般的台閣名勝類作品比較，守卓所描寫的名勝景物，都是佛教的建築物，而所抒發的內容也全都是禪理。譬如〈東山禮祖塔二首〉，它的記述對象就是“祖塔”。

“塔”是佛教特有的建築物，又譯作浮屠、浮圖、偷婆等名稱，(通倫:549)是用來收藏僧侶舍利子的。東漢三國時代，佛塔隨佛傳入中國，後來塔的功能漸次轉變，按功用而言，分為三類：“一曰舍利塔，為埋藏佛舍利所建之塔；二為功德塔，為祈福修善所建之塔；三為葬骨塔，為埋藏僧尼居士所建之塔”⁷。守卓的〈東山禮祖塔二首〉其一云：

雲擁蓮峰插太虛，清香不付嶺南盧。而今五葉分明在，觸處離披見得無。

詩中所述之“祖塔”所供奉的是何位高僧大德，今已無從稽考了；只能推知是守卓平日旅行遊覽的活動。詩中首兩句謂“雲擁蓮峰插太虛，清香不付嶺南盧”，首句即一如文士詩歌，由景入情，把眼前佛塔高聳入雲的形象具體地描畫出來。接着，守卓把話鋒一轉，轉到“嶺南盧”。

“嶺南盧”是一個禪宗的典故，是指六祖慧能昔日在嶺南曹溪傳法的故事。最後兩句：“而今五葉分明在”，則是闡述六祖以後禪宗的發展概況。六祖以後，禪宗由一生五，開出“五葉”；

⁷《瑜伽論記》卷三十三：“若僧祇律云：‘有舍利處名之為塔，無舍利者名曰支提’”。詳見陳允吉主編。《佛經文學研究論集續編》[M]。上海：復旦大學出版社，2011，頁 609-610。

此“五葉”是臨濟宗、曹洞宗、沩仰宗、雲門宗、法眼宗。“觸處離披見得無”，“離披”按朱熹的解說，當為“分散貌”；守卓在此述禪宗南傳嶺南，五家七宗開枝散葉之情形。

〈東山禮祖塔二首〉其二是承接其一而來，而守卓承此展露他個人的領悟：

古鑑光分前後身，擬於何處拂埃塵。易觀剎海毛端現，難把師心說向人。

其二，同樣地，使用了佛教的典故。“古鑑光分前後身，擬於何處拂埃塵”，指的就是當日六祖慧能與神秀的故事。五祖弘忍在決定依鉢傳誰的時候，曾叫二人各賦詩一首，表述自己對佛性的領悟。神秀重視“勤於持修”，他的詩是：“身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，莫使惹塵埃”；慧能重視“佛性自足”，故他的詩云：“菩提本無樹，明鏡亦非台。本來無一物，何處惹塵埃？”（法海：349）神秀與慧能均以“鏡”沉喻“心”，但卻有對“鏡”的處理有着根本性的差異，於是後來二人各在南北傳教，而慧能也在南方另闢蹊徑，開拓了禪宗的盛世。這裡有一點必須留意，雖然守卓是職業僧人，不重視詩歌藝術，但不是沒有基本詩歌的概念。他在第二句，本來可以以“塵埃”收結，但他卻倒置二字，改為“埃塵”，這顯然純是出於押韻的考慮。“塵”與“人”（第四句句末字）都是上平十一真韻，而“埃”則是上平十灰；“埃塵”的寫法其實就是為了使詩歌格律諧協。由此看來，守卓是的確有意為詩，而在創作時也有一個文學藝術的自覺。

第三句“易觀剎海毛端現”的“毛端”是“一”的意思。“一”是指“一即一切，一切即一”，是圓融含攝一切法的意思。“毛端”其實就是指一切法，盡虛空、遍法界，萬事萬物包含其中。守卓擅長《華嚴經》，以此表示自己能感悟此理，然而“難把師心說向人”；這個悟境實在難以說予他人聽，於是，他唯有借助詩歌把它展露出來，雖然沒有迦葉尊者“以心傳心”之妙，但也不減其精妙之處。

有關日常山居生活

守卓一生絕大部分時間居於寺廟，而寺廟一邊都是隱遁於山林之間，故此他有不少描述山居的詩作。這些詩歌有的寫山川勝景，有的寫自然風物，不過，無論如何，最終的目的還是通過自己對山川風物的切身感受，展露個人悟境。其中以〈漁夫〉、〈牧童〉等最具典型性。

這些詩以山水為題材，是作者的親身經歷，而且充滿禪宗理趣，更接近一般士人的作品。事實上，這緣於守卓的創作動機：為了表達內心因山水而蠢動的情感。至於詩中的禪趣禪理，其實是無可避免的，也是自然而然的。畢竟於守卓而言，其身份就是僧侶，他的生活也就是僧尼的生活，他的思想、審美也自然離不開禪悟。今以〈漁父〉為例，說明一下。它是一首七言律詩：

白髮慵梳百不憂，與他鷗鳥日悠悠。清朝榮辱幾番事，滿眼煙波一葉舟。雨過洞庭歌棹月，霜飛雲夢醉眠秋。蓑綸晚暝蘆花岸，閑扣金針作釣鉤。

這首詩歌的一、二、四、六、八句尾字為“憂”、“悠”、“舟”、“秋”、“鉤”屬下平十一尤韻。平仄方面，除第七句第四字，因今無此字，不能辨讀外，這首詩歌其餘各處均平仄屬諧協。

⁸此字為左邊從“日”，右邊從“殺”。



“漁父”這個寫作對象，本身已極具意義。《漢書·古今人表第八》把“漁父”置於“上中仁人”一欄，與屈原等人並列，僅次於“上上聖人”。(班固: 947)雖然，我們不能肯定“漁父”是否真有其人，但可以肯定的是，自《莊子》、《屈原》以後，“漁父”意象的內涵已定型。

《莊子·雜篇·漁父第三十一》中的“漁父”與孔子相遇，告之“人有八疵，事有四患，不可不察”之理。孔子聽後，“伏軾而歎”，領悟“為事逆之則敗，順之則成”之道。屈原筆下的漁父是“隨緣任道”的。當屈原表示不能處身於“世俗之塵埃”時，漁父的回應卻是“滄浪之水清兮，可以濯吾纓。滄浪之水濁兮，可以濯吾足”。無論水濁水清，漁父俱不為其所凝滯，能“與世推移”；他應對世人的“濁”與“醉”時，反而會隨遇而安，“淝其泥而揚其波”、“鋪其糟而歎其醜”。莊子筆下的“漁父”是為“道”而生；屈原筆下的“漁父”則是為“情”而生。二者雖然稍有不同，但其筆下的“漁父”均是勘破“執着”，能“隨緣任道”的人。

守卓繼承了這一個“漁父”的傳統，筆下的“漁父”同樣是一個已勘破“執着”，而“隨緣任道”的形象。他在首句即把“漁父”的形象，從外到內，用數筆輕輕勾勒出來。“白髮”、“慵梳”，一派隨意、自然的外表；“百不憂”，內心別無牽掛的事。所謂“若無閒事掛心頭，便是人間好時節”，人只要無瑣事煩心，自能逍遙自在。“榮辱”在“漁父”心中壓根兒一點位置都沒有，他關心的不是過去的種種，也不能將來的紛紛，他只活在當下，故目中只有“滿眼煙波一葉舟”。“春有百花秋有月，夏有涼風冬有雪”，冬來暑往對“漁父”而言，只是外物的變化，卻絲毫不能影響到他的內心。實際上，“漁父”已勘破了物我兩執，“見山是山，見水是水”，回復了他的“本來面目”。馬祖道一說“平常心是道”，無論是搬柴、運水，還是吃飯喝茶，都能見禪理。〈漁父〉最後兩句“蓑綸晚[日*殺]蘆花岸，閑扣金針作釣鉤”，更是精彩，把禪理闡釋得恰到好處。“蓑綸晚[日*殺]蘆花岸”是寫景，“閑扣金針作釣鉤”是寫人；如果守卓只寫“景”，不寫“人”，或只寫“人”，不寫“景”，又或者“人”與“景”俱不寫，這統統還是一種執着。相反，守卓把最後兩句，“景”與“人”俱在，正正是臨濟四料簡的最後一着——“人境俱不奪”。守卓把自己幻化成詩中“漁父”，把自己心中“禪”的感覺，通過文字表現出來。“漁父”的“隨緣任道”的形象，也正是守卓“隨緣任道”的形象。

〈牧童〉跟〈漁父〉一樣，都是一首以“人”為題的詩作。詩中的人物都是普通不過的人物，平凡得很，可是他們的言行卻處處透露禪意。牧童面對“相呼相喚又村謳”、“有客問津”，仍然不為所動。他選擇了“放卻牛來古渡頭”，對客的“問津”也是渾然不顧。外物的羈絆在牧童身上發生不了任何作用，他關心的只是他本來的面目、他當下的感受。結句“笑將輕葦泛孤舟”，“人”與“景”都自然地保留着，跟〈漁父〉一樣，以禪的意境作結。

〈牧童〉也是押下平十一尤韻，跟〈漁父〉屬同一韻部；其中是否有特殊意義，在資料不全的今天，已不得而知。這兩首詩歌，都跟一般的近體詩一樣；或者可以這麼說：假如不說明這些詩的作者是一位禪師，相信大部分人都會把他視作一首普通的宋詩。守卓成功地將禪悟融化在這一類詩歌之中，文學性十分強，就算不用禪宗的審美角度，也極具欣賞價值。

結論

到了宋代，隨着社會的變化，德山棒”、“臨濟喝”，或者揚眉瞬目、豎拂擎拳等示機方法漸漸失去了它的功能。一則，當頭棒喝的結果是千變萬化，欠缺準確性，十分不利傳法；二來，宋代參禪的大眾不再只是一般目不識丁的平民百姓，取而代之的，大多是飽讀詩書的士大夫，他們斷不可能接受這種近乎粗暴的棒喝行為。因此，為了接近這一群新興的參禪群體，守卓必須從他們的喜好之中，尋找一個既適合宣教，又能取悅他們的方法——以詩悟禪。

以詩悟禪的好處，協韻注定了它成為利於口傳的文體。僧人開堂說法，通常是先說一個故事，或者提出一個問題，然後再以詩歌闡說收結。由於詩歌韻律諧協，聽法的民眾易於記住，十分有利教義廣泛流傳。再者，更重要的一點是詩與禪本身就極為融通。守卓把握住以詩悟禪技法，從“啟悟”與“證悟”兩個方面，讓學人鑽入其中，親歷其意，引領他們領悟不可言說、不可思議的自性。

參考文獻

- 【漢】班固撰.《漢書》[M].北京：中華書局，1964
- 【唐】法海集.《六祖大師法寶壇經》[M].《大正藏》冊 48，經號 2008
- 【唐】窺基.《成唯識論述記》[M].《大正藏》冊 43，經號 1830
- 【唐】遁倫集撰.《瑜伽論記》[M].《大正藏》，冊 42，經號 1828
- 【宋】晦岩智昭.《人天眼目》[M].《大正藏》冊 48，經 2006
- 【宋】介諶編.《東京天寧萬壽禪寺長靈卓和尚語錄》[M].載《卍續藏》冊 69，經號 1347
- 陳允吉主編.《佛經文學研究論集續編》[M].上海：復旦大學出版社，2011
- 姚奠中主編.《元好問全集》[M].太原：山西人民出版社，1990
- 〔日〕無著道忠編著；河北禪學研究所編輯.《禪林象器箋》[M].北京：中華全國圖書館文獻縮微複製中心，1996

