

龐蘊居士之研究

陳麗貞

國立宜蘭大學通識教育中心講師

摘要

中唐時期，由於安史之亂，以長安、洛陽為中心的貴族佛教法相宗及華嚴宗逐漸衰亡；替代成為中心的佛教，便是盛行於江西、湖南地方的南宗禪：「一花五葉」，名家輩出，影響力有日愈增高的趨勢。其中有一位不願剃度、在家修行的居士——龐蘊，終其一生都以白衣居士身分涉世，生活態度亦迥然有異常人。他不僅徹底擺脫封建官僚社會的瓜葛，也不認同僧界禪宗社會的生活，反而以自由人的形式，在「世人嫌龐老，龐老不嫌他」的表現中，將自我滿足的思想和行動表現在其禪詩中。

本文擬從禪學流變、居士佛教的興起，探討中唐時期居士禪的興盛原因，及當時社會、禪師、文人們的互動情形，以說明龐蘊對當時普世社會的影響，遠比禪宗僧眾來得大，他可以說是使禪道中國化的第一位居士。

關鍵詞：禪、龐蘊、禪詩、流變研究。

The Study on Yunn Parng's Shann-Poem

Lee -Chen Chen

Lecturer, Center of General Education, National Ilan University

Abstract

Shann thoughts had gradually been declining in the middle period of the Tarnng dynasty till Yunn Parng, who was a freethinker away from temple. He was the first man to recommend and interpret the Chinese-Shann. This paper tries to explore the causes to make yourself at home-shann as well as their stakeholders from the Thought-Shann's transition. The purpose of this paper is mainly to decompose Yunn Parng's Shann-Poem into the tangible sense.

Key Words : Shann, Yunn Parng, Shann-poem, Transition

一、前言

中國的佛教史可以隋唐之世大別爲二，隋唐以前，佛教自印度傳來時，可說是輸入佛教而已，其重點置放於對現實的否定；隋唐自宋，中國人將印度傳來的佛教改造成適合中國人的佛教，於是便產生了肯定現實的積極性，具有容納一切世界觀的佛教。如果以哲學性的佛教來說，便是華嚴哲學；如果以實踐性的佛教來說，便產生了禪。¹

中唐時期——即代宗廣德元年（西元763）到文宗太和九年（西元835），這七十二年間，以長安、洛陽爲中心的貴族佛教法相宗及華嚴宗逐漸衰亡，由於安史之亂，佛教的本質也起了很大的變化，替代成爲中心的佛教，便是江西、湖南地方的南宗禪，其影響力有日愈增高的趨勢。代表者就是被稱爲江西馬祖的馬祖道一（西元709-788）²和石頭希遷（西元700-790）。³他們的門下有很多人才，其中有一位不願剃度、在家修行的居士——龐蘊，卻能悠遊於自由無礙的境地中，讓真正出家者都自嘆不如。

本文擬從禪學的流變、居士佛教的興起，探討中唐時期居士禪興盛的原因，並試圖解析龐蘊禪詩所蘊含的禪宗思想、禪悟思維，及其和當時社會、禪師、文人們的互動所造成的影響。

¹ 當時的部分義學僧眾，於天台、華嚴的義理學解，在猶覺不能滿足求知意願的情況下，轉而追求大乘的實踐佛教，於是，禪宗的理趣，便從日常生活中反映出菩薩道的實踐義蘊。見：（日）阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史序》（台北：東大圖書股份有限公司，1986），頁7。

² 道一俗姓馬，又被尊爲馬祖，大曆年間移住洪州開元寺弘法，故後人又稱其學派曰洪州宗。其徒著名者有百丈懷海，其下又別分爲瀉山靈祐（瀉仰宗）與黃檗希運（臨濟宗）。見：（宋）釋贊寧，《宋高僧傳》（台北：文津書局，1991），卷十〈道一傳〉，頁221-223。

³ 同上註，卷九〈希遷傳〉，頁208-209。石頭俗姓陳，開元十六年，羅浮受具戒，是年歸就山。天寶初，始造衡山南寺。寺之東有石狀如臺，乃結庵其上，杼載絕岳，眾仰之，號曰石頭和尚焉。

二、居士禪學的興盛

(一) 禪學的流變

禪，梵名dhyana，音譯禪那，意譯定、靜慮、思惟修者：

名別不同，略有七種。一名為禪、二名為定、三名為三昧、四名正受、五名三摩提、六名奢摩他、七名解脫，亦名背捨。⁴

禪者是中國之言，此翻名為思惟修習，亦云功德叢林。……禪定之心，正取所緣，名曰思惟，思心增進、說為修習、…智慧神通，四無量等是其功德眾德積聚，說為叢林。⁵

佛教的「禪」，種類很多，天台智顛大師就禪法修行，依其淺深次第，大別為二類：「禪有二種，一者世間禪，二者出世間禪。世間禪者謂根本四禪、四無量心，四無色定、即是凡夫所行禪。出世間禪，復有二種，一、出世間禪；二、出世間上上禪。出世間禪者，謂六妙門、十六特勝、通明九想，八念十想、八背捨、八勝處，十一切處練禪、十四變化願智頂禪、無淨三昧，三三昧師子奮迅超越三昧，乃至三明六通，如是等禪，皆是出世間禪，亦名二乘共禪。出世間上上禪者，謂自性等九種大禪，首楞嚴等百八三昧、諸佛不動等百二十三昧，皆出世間上上禪，亦名不共禪，不與凡夫二乘共也。若菩薩以質直清淨心修如是等禪，名之為禪。」⁶宗密則分類為：「謂帶異計欣上厭下而修者，是外道禪。正信因果亦以欣厭而修者，是凡夫禪。悟我空偏真之理而修者，是小乘禪。悟我法二空所顯真理而修者，是大乘禪。若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛，畢竟無異，依此而修

⁴ 慧遠，《大乘義章》（高雄：佛光山文教基金會，2001），卷十三，頁447。

⁵ 同上註。

⁶ 智顛，《法界次第初門》（台北：中華佛教文獻編撰社，1980），卷上。

者，是最上乘禪，亦名如來清淨禪。」⁷其中最主要的是小乘禪⁸和大乘禪⁹兩類。乘為運載義，喻佛法能運載眾生從迷的彼岸至悟的彼岸。大是大機，謂具有偉大智行的菩薩種性。小是小機，指智慧鈍劣，意志薄弱的二乘種性（聲聞、緣覺）。大乘是為大機眾生所說之法，小乘是為小機眾生所說之法。¹⁰佛教始終十分重視禪定的修習，小乘以「戒、定、慧」來概括全部佛法，大乘以「布施、持戒、忍辱、精進、禪定、般若」等來概括其修習的主要內容。¹¹

中國禪學，始自漢末安世高。漢晉之間，禪法流行。至南北朝時，北方禪學，蔚為大觀。派別眾多，禪師輩出。魏末至隋初，中國佛教的發展進入了模仿世俗封建宗法制度而確立傳法世系進行創宗的時期，以傳授「南天竺一乘宗」之禪相標榜的菩提達摩，便被後世禪宗尊為東土初祖。¹²禪宗，原是以師僧與受法弟子關係為重的，依其修行經驗上的覺知，直到開悟的方法，有以頓悟與思惟的教示（南宗），和逐漸啟發達到開悟（北宗）的兩種狀況。¹³由於佛教在中國的傳播和發展，與土族制度的形成、儒家名教的衰落的歷史現象有關，安史之亂打擊了數百年之

⁷ 宗密，《禪源諸詮集都序》（台北：佛光出版社，1996），大正頁48之399中。宗密本是豪家子弟，少年熟讀儒書，後以為儒家之學難以解決人生根本問題，便轉而求學佛道。其佛學是典型的以「華嚴禪」為核心，會通佛教內部禪、教兩門，而且展開佛教對儒、道的融合。

⁸ 小乘禪的種類相當多，有四禪、四無量、四空定、八解脫、八勝處、十遍處等其中又有世間禪和出世禪等不同的區分，概括言之，其最基本為四禪、八定、九次第定。見：洪修平，《中國禪學思想史》（台北：文津出版社1994），頁5。

⁹ 同上註。大乘禪是在小乘禪的基礎上發展起來，不過，大乘禪的範圍更擴大，不再拘泥於靜坐等某些固定的形式，而是依附於大乘佛教的理論，作為觀悟佛理的重要方法，與教理教義密不可分。

¹⁰ 不過，大乘、小乘的名詞是後來的大乘學者所喜用的，小乘教學者則認為小乘一詞，涵有侮辱意義而棄置不用。本來佛法本身並無大小乘的差別，大小乘的一切經典，都是佛意的表現，價值平等，無分上下。見：林傳方，《佛學概論》（高雄：佛光出版社，1990），頁48-49。

¹¹ 同上註，頁8。

¹² 同上註，頁73。

¹³ 楊曾文，《唐五代禪宗史》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁318-319。

久的士族門閥，造成了依附這一勢力的傳統佛教之衰退，與士族門閥關係較淺的新興佛教宗派則可隨機獲得發展。後因武宗會昌滅佛事件，北方佛教生存的空間日益狹窄；長江流域及嶺南的南方禪，則因遠離政治中心而沒有造成嚴重危害，反而抓住此一契機繁榮興盛。以南岳懷讓和青原行思為代表的兩家禪在江西、湖南傳授慧能頓悟宗旨，在他們身邊聚集了一批禪僧，而且吸引了許多失意的官僚士大夫。¹⁴

中國士大夫的人生哲學分成兩個部分，就好像天平的兩端，時時在「入世與出世」、「進取與退隱」、「殺身成仁與保全天年」間搖擺。中唐王朝由盛轉衰時，士人們雖然紛紛選擇向釋道兩門靠攏，但仍然捺不住心頭燥亂的欲火，止不住向塵世攫取富貴和縱情享受的企盼：「汝等莫得樂住三界火宅，勿貪粗弊，色、聲、香、味、觸也。若貪著生愛，則為所燒。」¹⁵

禪宗南宗的「頓悟」說正投合了士大夫們的心意。因南宗禪一方面雖要人們實行禁欲主義，如慧能所說「不生憎愛，亦無取捨，不念利益、成壞等事，安靜閒恬，虛融澹泊。」¹⁶另一方面南宗禪直指本心，認為「心地無非」、「心地無痴」、「心地無亂」便是戒定慧，外在行跡都是次要的。¹⁷只要頓悟本心，便可以「逢緣對境，見色聞聲，舉足下足，開眼合眼，悉得明宗，與道相應。」¹⁸因此，南宗禪受到了士大夫的一致推崇，四方學者雲集座下，上自君相王公，下至儒老百姓，皆慕心向道。

在慧能及其弟子神會死後，從唐代中後到五代，南宗禪勢不可遏，迅速興盛起來。青原行思（?-740）一支經石頭希遷（700-790）等數傳，由洞山良价（807-869）開創了曹洞宗，由雲門文偃（?-949）開創

¹⁴ 潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁405。

¹⁵ 鳩摩羅什譯，《法華經》（台北：華藏佛教視聽圖書館，1980），卷二〈譬喻品第三〉。

¹⁶（唐）釋慧能，《壇經》（北京：北京燕山出版社，1995）。

¹⁷ 同上註，〈頓漸品第八〉。

¹⁸ 《釋氏要覽》卷下引《大正藏》，五十三卷〈宗鏡錄〉，頁302。

了雲門宗，由清涼文益（885-958）開創了法眼宗。南岳懷讓（?-775）一支經過馬祖道一（709-788）、百丈懷海（720-814）等數傳，由馮山靈祐（771-853）開創了馮仰宗，由臨濟義玄（?-867）開創臨濟宗。這就是禪宗「五家」，菩提達摩當年所期望的「一花五葉」，¹⁹終於在唐五代「結果自然成」了。²⁰

（二）居士概念的內涵

在印度佛教經典的記載中，可以看到居士與古印度四種姓制的聯繫：

……由此因緣，世間有婆羅門種。彼眾生中，習種種業，以自營生，因是故，世間有居士種。彼眾生中習諸技藝，以自生活，因是世間有首陀羅種。世間先有此釋種出已，然後有沙門種。刹利種中，有人自思惟，世間恩愛，污穢不淨，何足貪著也！於是舍家，剃除鬚髮，法服求道：我是沙門，我是沙門。婆羅門種、居士種、首陀羅種眾中，有人自思惟，世間恩愛，污穢不淨，何足貪著也！於是舍家，剃除鬚髮，法服求道：我是沙門，我是沙門。若刹利眾中，有身行不善，口行不善，意行不善，行不善已，身壞命終，一向受苦。或婆羅門、居士、首陀羅眾，身行不善，口行不善，意行不善，彼行不善已，身壞命終，一向受苦。刹利種身行善，口行善，意念善，身壞命終，一向受樂。婆羅門、居士、首陀羅，身行善，口行善，意等念善，身壞命終，一向受樂。²¹

¹⁹ 對於達摩的「一花開五葉，結果自然成」，也有人認為「一花」是指從迦葉傳承而來的禪法；「五葉」是指達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍東土五祖。見：黃夏年主編，《禪宗三百題》（上海：上海古籍出版社，2000），頁415。

²⁰ 葛兆光，《禪宗與中國文化》（台北：里仁書局，1987），頁32-34。

²¹ 《長阿含經》（高雄：佛光出版社，1983），卷二十二。

居士實際上是四種姓中的吠舍種姓，主要從事手工業和商業活動，他們中的一部分人隨著經濟地位的上升而日益得到社會的重視。居士這一概念也就與財富、地位有了必然的聯繫。²²但在大乘佛教的經論中，主要是以「居舍之士」解釋居士：

若在長者，長者中尊，為說勝法。若在居士，居士中尊，斷其貪著。若在刹利，刹利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。……國王、大臣、長者、居士、婆羅門等，及諸王子並餘官屬無數千人。²³

目蓮白佛言：世尊，我不堪任詣彼問疾。所以者何？憶念我昔入毗耶離大城，於里巷中為諸居士說法，時維摩詰來謂我言：唯，大目蓮！為白衣居士說法，不當如仁者所說。²⁴

在此，居士即指居於里巷之中的白衣（布衣），他們不僅與國王、大臣有別，而且也與長者相分離，不再並屬同一含義：

婆羅門姓中生受戒，故名婆羅門，除此通名居士。居士真是居舍之士，非四姓中居士。²⁵

在中國古文獻中，居士是指才德兼備而隱居不仕之人，《禮記》云：「居士錦帶，弟子縞帶，並紐約用組。」²⁶鄭玄注曰：「居士道藝處士也。」《韓非子》說：「齊有居士田仲者，宋人屈穀見之，曰：穀聞

²² 釋迦時代，凡聚集豐厚財富、享有社會地位的人，通稱為長者。這些長者也就是原始佛教時期的居士。資助佛法的宣傳不遺餘力，因此居士與長者具有相同的內涵。見：潘桂明，《中國居士佛教史》（北京：中國社會科學出版社，2000），頁3。

²³ 僧肇注，《維摩詰經》（台北：圓明出版社，1997），卷上。

²⁴ 同上註。

²⁵ 龍樹，《大智度論》（高雄：佛光出版社，1996），卷九十八。

²⁶ 戴聖編、鄭玄注，《禮記注疏》〈玉藻〉（台北：世界書局，1986）。

先生之義，不恃人而食。」²⁷又說：「居學之士，國無事不用力，有難不被甲。禮之修則惰修耕戰之功，不禮則同主上之法。安則尊顯，危則爲屈公之威，人主奚得於居學之士哉！」²⁸居學之士指的即是「居士」，居家飽學之士。

佛教傳入中國之後，居士這個用語，既可指一般隱居不仕之士，又可指佛教居家修行人士，還可指所有非出家的學佛人士。鳩摩羅什²⁹即將居士定義爲「白衣多財富樂者」³⁰蓋因佛教初傳中國時，首先接受並傳播的是帝王、大臣、富商，他們不僅享有政治特權，而且屬於「多財富樂者」，佛教要在中國獲得重大的發展，顯然不能離開他們的支持。慧遠³¹也說：「居士有二。一廣積資產，居財之士，名爲居士；二在家修道，居家道士，名爲居士。」³²若是從中國古代社會的特點來看，居士應具備以下兩個條件之一：其一是家境富裕或社會地位崇高者，足以爲佛教提供經濟、政治、文化上的支持；其二是居家修道，成爲在家佛教信徒。³³

（三）居士佛教的興起與影響

由於居士佛教的存在，佛教的信仰、思想和修行實際上包含了僧侶

²⁷（清）王先慎，《韓非子集解》〈外儲說左上第三十三〉（高雄：立文出版社，1972），頁202。

²⁸同上註，頁197。

²⁹鳩摩羅什生於東晉建元二年（西元三四四）譯出《大品般若》、《法華》、《中論》、《百論》、《十二門論》、《禪經》等，其門徒八百餘人謬受師之旨，盛唱空宗，而爲禪門興隆的素地，東晉義熙九年（西元四一三）入寂於長安大寺。

³⁰僧肇注《維摩詰經》的「若在居士，居士中尊」此句時，說：「什曰：外國白衣多財富樂者，名爲居士」。

³¹慧遠是山西雁門樓煩人，生於東晉咸和九年（西元三三四年）。是釋道安的門人，博識玄覽，戒律禪定並行。後入廬山創立白蓮社，卜居廬山三十餘年，未嘗下山，送客亦限至虎溪。東晉義熙十二年（西元四一六年）入滅。見：李孝本，〈早期禪學思想史述論〉張曼濤主編，《禪學專集之六：禪宗思想與歷史》（台北：大乘文化出版社，1978），頁200-201。

³²慧遠，《維摩義記》（高雄：佛光出版社1999），卷一。收於佛光大藏經編修委員會主編，《佛光大藏經》。

³³潘桂明，《中國居士佛教史》，頁3。

（出家者）的和居士（在家者）的兩方面之內容相輔相成。通過結社、法會等佛教活動，以及譯經、刻經、撰述等弘法事業，積極參與佛道之爭、三教論辯，居士佛教不僅宣傳了佛教信仰和教義，推動了佛教事業，而且還保護和發展了佛教文化。正是得益於作為居士主體的貴族、官僚士大夫的佛教活動，尤其通過他們對經典的闡述、對教義的新解，使印度佛教的思想文化不斷中國化，與本土儒、道文化匯通融合，並最終成為中國傳統文化的組成部分。

中國佛教史上高僧輩出，他們不僅是寺院僧眾的領袖，而且也成為多數居士歸依的對象。出於敬仰和尊重，在歷代高僧周圍，往往形成龐大的居士護法群體。如東晉慧遠，他在廬山期間是僧俗信眾仰慕的中心，官僚、士人紛紛皈依求法。又如宋代宗杲，他在民族危亡之際，樹起「忠義」大旗，贏得廣大官僚士大夫以及社會民眾的擁護，紛紛投身其門下，參禪學佛。³⁴

與小乘經典相比，大乘經典往往更為直截了當於論述居士佛教，肯定居士佛教的地位。³⁵由於各時期的大乘主要經典普遍涉及居士和居士佛教，在某些重要經典中乃至以居士為核心人物闡述教義，所以在特定意義上可以說，全部大乘佛教均以居士佛教為紐帶，始終與居士佛教相聯繫：

菩薩在家，當願眾生，知家性空，免其逼迫。孝事父母，當願眾生，怨親平等，永離貪著。若得五欲，當願眾生，拔除欲箭，究竟安隱。妓樂聚會，當願眾生，以法自娛，了妓非實。若在官室，當願眾生，入於聖地，永滅穢欲。若瓔珞時，當願眾生，舍諸偽佈，到真實處。上升樓閣，當願眾生，升正法樓，傲見一切。若有所施，當願眾生，一切能舍，心無愛著。眾會聚集，當願眾生，舍眾聚法，成一切

³⁴ 同上註，頁4-5。

³⁵ 大乘的居士佛教，在教理上可以歸結為菩薩、菩薩精神和菩薩修行等方面。

智。若在厄難，當願眾生，隨意自在，所行無礙。舍居家時，當願眾生，出家無礙，心得解脫。³⁶

居士的在家世俗生活應與佛教的精神生活統一；只要思想上時時處處符合佛教精神，在家孝事父母等行為者都是可取的。在《華嚴經》中，有以故事形式陳述善財童子成就佛道，乃通過反複參學五十三位善知識，最終「入法界」的過程。這五十三位善知識中，將近一半是在家居士且隸屬於社會的各個不同階層，如王者、長者、優婆夷、良醫、海師、童子師等。所有在家居士都以自己所學「法門」傳授與善財童子，使之增長佛道。法界，指世間和出世間的總相（共性、一般），或指一切佛法的總和，可視為宇宙萬物的本原、眾生成佛的根源。³⁷《法華經》也認為，人們只要具備對佛的虔誠信仰，便能獲得佛的智慧，成就佛道。所以，它不僅為著名的大菩薩們授記，而且也為一切國王、宰官、長者等居士授記。³⁸經中多處以長者的因緣譬喻，指出三乘歸於大乘的必要性和意義，經文通過「會三歸一」的反覆強調，³⁹彌合出家與在家的矛盾對立，把在家居士的修行提高到新的認識高度上，從而顯示出對居士

³⁶（唐）實叉難陀譯，《華嚴經》（台北：華藏佛教視聽圖書館，1980），卷十一〈淨行品〉。

³⁷同上註，卷三十九〈入法界品〉。

³⁸鳩摩羅什譯，《法華經》，卷三〈授記品第六〉：「我諸弟子，威德具足。其數五百，皆當授記。於未來世，咸得成佛。我及汝等，宿世因緣。吾今當說，汝等善聽。」

³⁹「會三歸一」的「三」指聲聞、緣覺、佛三乘，「一」指佛（菩薩乘）。同上註，卷二〈譬喻品第三〉：「舍利佛如彼長者，初以三車誘引諸子。然後但與大車，寶物莊嚴，安隱第一。然彼長者，無虛妄之咎。如來亦復如是，無有虛妄，初說三乘引導眾生。然後但以大乘而度脫之。何以故。如來有無量智慧力，無所畏，諸法之藏，能與一切眾生大乘之法，但不盡能受。舍利佛。以是因緣，當知諸佛方便力故。於一佛乘，分別說三。」依此論說：佛法唯是大乘，為適應眾生的根機說聲聞、緣覺、人天乘法。這些都是方便。佛有巧妙的方便，唯一佛乘而能隨機分別說三乘，說三乘而能會歸於一乘，這真是無比的大方便。見：印順講、演培續明記，《勝鬘經講記》（新竹：正聞出版社，1998），頁15。

佛教的關切。⁴⁰

譬如觀世音菩薩在中國可說早就家喻戶曉，《法華經》更是通過對觀世音信仰的宣傳，使菩薩的人間色彩得到有利力的渲染：「觀世音菩薩有如是自在神力，游於娑婆世界」，⁴¹祂與民眾的現實生活緊密聯繫，並為解救民眾的苦難而隨時應現人間。這樣，祂自然就成為在家菩薩的榜樣、居士佛教的楷模，這對居士佛教的迅速推進具有重大意義。《法華經》還通過「諸法實相」說，為居士佛教提供了充實的理論依據：「諸佛兩足尊，知法常無性。佛種從緣起，是故說一乘。是法住法位，世間相常住。」⁴²意思是說，一切事物的本質「無性」（即無自性、無實體、無主宰），它們都出自「如」（意為如實），並以「如」為各自存在的「法位」。既然出世間的本體（法性、真如），常住不變，世間的事物（世間相）只是這種本體的具體表現而已，那麼現實世界的一切也應當是永恆的。因此，從現實人生入手，使人們既不脫離世俗生活而又能信入佛法，成就佛道，這不僅是可行的，而且也是必須的。

……諸所說法，隨其義趣，皆與實相不相違背。若說俗間經書、治世語言、資生業等，皆順正法。三千大千世界，六趣眾生心之所行、心所動作、心所戲論，皆悉知之；雖未得無漏智慧，而其意根清淨如此，是人有所思維、籌量言說，皆是佛法，無不真實。⁴³

眾生的一切世俗活動者與佛法不相矛盾，眾生均可於現實環境下達到佛的境界，在家與出家只是修行方式上的差異，並無目的或結果上的分別。中國居士佛教的繁榮和發展，與《法華經》的流傳關係至為密

⁴⁰ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁24。

⁴¹ 《法華經》，卷七〈觀世音菩薩普門品第二十五〉。

⁴² 同上註，卷一〈方便品第二〉。

⁴³ 同上註，卷六〈法師功德品第十九〉。

切。《法華經》在中國佛教中被稱為「經中之王」，⁴⁴深受僧俗兩界信眾的重視，其中的居士佛教理念為人們不斷發掘和推廣，在社會生活中造成持久而廣泛的影響。⁴⁵

《維摩詰經》，則是宣傳大乘居士佛教最具代表性的經典。該經通過在家菩薩維摩詰向佛弟子等宣說大乘佛教義理的記述，樹立了居士佛教的理想標準和典型形象。維摩詰形象的出現，表明居士佛教在當時印度已相當成熟；維摩詰的形象實際上是以大量卓越的在家信徒為模型而提煉出來的。他是住於毗耶離大城的長者，「辯才無礙，游戲神通」、「善於智度，通達方便」。⁴⁶所宣說的大乘佛理，不僅使二乘人望塵莫及，而且也高於出家的大乘菩薩，甚至不亞於佛的程度：

資財無量，攝諸貧民。奉戒清淨，攝諸毀禁。以忍調行，攝諸恚怒。以大精進，攝諸懈怠。一心禪寂，攝諸亂意。以決定慧，攝諸無智。雖為白衣，奉持沙門，清淨律行。雖處居家，不著三界。示有妻子，常修梵行。現有眷屬，常樂遠離。雖服寶飾，而以相好嚴身。雖復飲食，而以禪悅為味。若至博奕戲處，輒以度人。受諸異道，不毀正信。雖明世典，常樂佛法。一切見敬，為供養中最。執持正法，攝諸長幼。一切治生諧偶，雖獲俗利，不以喜悅。游諸四衢，饒益眾生。入治正法，救護一切。入講論處，導以大乘。入諸學堂，誘開童蒙。入諸淫舍，示欲之過。入諸酒肆，能立其志。若在長者，長者中尊，為說勝法。若在居士，居士中尊，斷其貪著。若在刹利，刹利中尊，教以忍辱。若在婆羅門，婆羅門中尊，除其我慢。若在大臣，大臣中尊，教以正

⁴⁴ 同上註，卷六〈藥王菩薩本事品第二十三〉：「是人所得功德，不如受持此法華經，……於眾經中，最為其尊。又如帝釋，於三十三天中王。此經亦復如是，諸經中王……」。

⁴⁵ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁28。

⁴⁶ 《維摩詰經》〈文殊師利問疾品〉。

法。若在王子，王子中尊，示以忠孝。若在內官，內官中尊，化正官女。若在庶民，庶民中尊，令興福力。……長者維摩詰，以如是等無量方便，饒益眾生。⁴⁷

《維摩詰經》認為，維摩詰將世間和出世間統一的根本原因，在於大乘般若正智和善權方便的共同作用。維摩詰「深達實相，善說法要。辯才無滯，智慧無礙。一切菩薩，法式悉知，諸佛秘藏，無不得入。降伏眾魔，游戲神通。其慧方便，皆以得度」。⁴⁸由於他已了達「諸佛秘藏」，深入諸法實相，所以能進入完全自由的境界；而為了化導世間有病眾生，才主動示現世俗形象。據經中所言，維摩詰所示的這些世俗行爲，出自菩薩的大慈大悲、普利眾生的襟懷，即所謂「盡現行此事，饒益諸群生」，「皆現生於彼，爲之作利益」。若以他爲楷模，眾生終能領受「一切煩惱爲如來種」、「塵勞之儔爲如來種」的大乘教義。⁴⁹維摩詰更直接對在家學佛的信眾作出充分的肯定，認為：「不應說出家功德之利。所以者何？無利無功德，是爲出家。有爲法者，可說有利有功德。夫出家者，爲無爲法，無爲法中，無利無功德。諸長者子言：居士，我聞佛言，父母不聽，不得出家。維摩詰言：然。汝等便發阿耨多羅三藐三菩提心，是即出家，是即具足。」⁵⁰

維摩詰站在居士佛教的立場上認為，眾生能否成佛的關鍵在於「阿耨多羅三藐三菩提心」因爲「心」決定一切，所以出家或在家已顯得無足輕重。⁵¹「直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不論眾生來生其國。深心是菩薩淨土，菩薩成佛時，具足功德眾生來生其國。菩提心是菩薩淨土，

⁴⁷ 《維摩詰經》〈方便品〉，卷上。

⁴⁸ 同上註，〈文殊師利問疾品〉，卷中。

⁴⁹ 同上註，〈佛道品〉，卷中。

⁵⁰ 同上註，〈弟子品〉，卷上。

⁵¹ 小乘以出家者爲重，大乘以現居士身爲多。從大乘的觀點來說，勝過出家眾的在家眾甚多，甚至如佛的真實身—毘盧遮那佛，都不是出家而是在家相的。見：印順講、演培·續明記，《勝鬘經講記》（新竹：正聞出版社，1998），頁2-3。

菩薩成佛時，一切能舍眾生來生其國。」⁵²佛土清淨其實只是由直心而來的心之清淨：「若菩薩欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，則佛土淨。」⁵³佛的淨土並非在另一世界，而就在人們的心中；一旦人們的認識有了轉變，淨土也就在心中顯現出來。在家信徒發菩提心，修習淨心，同樣能獲得淨土。

佛言寶積：眾生之類是菩薩佛土。所以者何？菩薩隨所化眾生而取佛土，隨所調伏眾生而取佛土。……菩薩取於淨國，皆為饒益諸眾生故。譬如有人，欲於空地造立宮室，隨意無礙；若於虛空，終不能成。菩薩如是為成就眾生故，願取佛國；願取佛國者，非於空也。⁵⁴

《維摩詰經》的上述思想，目的都是為为了提高在家菩薩的地位，顯示居士佛教的意義。蓋世界的淨或不淨，全因眾生之心而轉移；是穢土還是佛國，也因眾生之心而變化：「欲得淨土，當淨其心。隨其心淨，即佛土淨。」⁵⁵佛國就在世間，世間之人通過淨心、發菩提心便能使穢土變為淨土，出家與否實在不再是一個問題。其展示的在家菩薩維摩詰的形象及其居士佛教思想，把世間法的佛教與世間法結合起來，凸顯出菩薩住世思想。⁵⁶

（四）中唐禪師門下的居士

唐代帝王對於佛教，大多抱持推崇、包容的態度，通常從政治利益著眼，總體上看，雖以儒家為主體，調和卻兼用佛、道兩家的政策，從而給居士佛教的開展帶來相應的影響。禪宗尚未成立前，居士佛學多數與天台、三論、法相、唯識、華嚴等學聯繫，讀經禮佛，保持傳統居士

⁵² 《維摩詰經》〈弟子品〉，卷上。

⁵³ 同上註。

⁵⁴ 同上註，〈佛國品〉，卷上。

⁵⁵ 同上註。

⁵⁶ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》（北京：高等教育出版社，1996），頁167。

學佛修行的特徵。自禪宗形成，佛教領域展現嶄新天地。⁵⁷

禪宗，自菩提達摩傳來以後，經慧可、僧璨、道信、弘忍、慧能衣鉢傳授。至六祖慧能，禪宗的旨趣，迥異以往，始有宗風可說。從表面觀之，都名曰禪宗，但禪的解釋內容不同。在形式上說來，通於佛教全體，實際方面，不特為禪所獨有的風趣，並且為祖師所獨有的風趣，故在發揮上的種種不同，產生種種的派別。⁵⁸唐代有南頓北漸的分別，這派即從六祖慧能及神秀上座於五祖傳法問題上所引起，前者是南宗祖師，後者為北宗祖師。六祖下的法人甚多，特別著名的，為南岳懷讓、青原行思、荷澤神會三人。其化風盛行，當推懷讓禪師為第一，居南嶽般若寺，故呼南嶽禪師，行思禪師居吉州青原山靜居寺，默守為宗，表面上其法不甚行，然此派綿綿不絕，卻與南嶽一派兩兩相對峙，形成中國禪宗偉觀。⁵⁹懷讓傳馬祖道一，道一門下人才濟濟，如百丈懷海、南泉普願、西堂智藏、鵝湖大義等各成一方宗師。行思傳石頭希遷，希遷門人如丹霞天然、葯山惟儼、天皇道悟等都是風格鮮明的禪師。

道一、石頭禪，特色鮮明，風格獨特，充滿生機，廣為文人士大夫所歡迎，以為能從心性方面獲得徹底解脫。所以在各大師們下，幾乎都有許多支持擁護者：「自江西主大寂，湖南主石頭，往來憧憧，不見二大士為無知矣！」⁶⁰這群「往來憧憧」者中，當然包括了奉佛參禪的士大夫居士，從而有力地推進了南宗禪在全國範圍內的傳播。南宗禪也因他們的參與，更增添了若干文人的氣質。像永嘉玄覺的《禪宗永嘉集》是由居士魏靜輯錄的；黃檗希運的《傳法心要》、《宛陵錄》是由居士裴休編輯的。官僚文人的參禪問道，不僅擴大了禪的影響範圍，而且更

⁵⁷ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁436。

⁵⁸ 若依宗派說，有江西、荷澤、北秀、南銑、牛頭、石頭、保會、宣十、稠那、天台等十家的派別。見：東初，〈隋唐時代的佛教〉，張曼濤主編，《中國佛教史論集之二：隋唐五代篇》（台北：大乘文化出版社，1977），頁68。

⁵⁹ 同上註，頁69。

⁶⁰ （宋）釋贊寧，《宋高僧傳》，卷九〈希遷傳〉。

將儒、道等傳統文化帶進禪林，成為南宗禪逐步傲視天下的重要原因。⁶¹

史傳記載道一深受地方政長官及士紳的支持：「輟諸侯之族旗，資釋子之幢蓋，其時日變明晦，人萃遐邇，楫覆水而為陸，炬通宵而成晝。山門子來，財施如積；邑里僧供，飯香普熏」，⁶²乃其所創洪州禪能迅速獲得發展之經濟基礎。因安史之亂後，支持道一的官僚士大夫，大多是由中央被貶至南方，成為地方州、縣長官，掌管一方政治、經濟實權，在扶植禪宗繁榮發展過程中起了直接作用。透過禪宗，吸收消化部分流民，又教人人安心自足，有效地穩定當時社會秩序，保證了南方經濟的開發。雖然他們或許並非是完整意義上的居士，但實際所起的作用當在普通居士之上：⁶³

刺史今河南尹裴公，久于稟奉，多所信嚮，由此定惠，發其明誠。大曆中，尚書路冀公之為連帥也，舟車旁午，請居理所。貞元二年，成紀李公以侍極司憲，臨長是邦，勒護法之誠，承最後之說。大抵去三以就一，舍權以趨實；示不遷不染之性，無差別次第之門。常曰：佛不遠人，即心而證，法無所著，觸境皆如。⁶⁴

刺史河南尹裴公指的是裴諝（719-793），在位「以寬厚和易為理」，又曾「坐所善僧抵法，貶閩州司馬」，他曾任虔州、饒州、廬州、亳州刺史，後為兵部侍郎、河南尹。虔州、饒州所治均在江西，其與洪州禪的關係當在此時。⁶⁵

⁶¹ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁411。

⁶² 《宋高僧傳》，卷十，〈道一傳〉，頁222。

⁶³ 同註61。

⁶⁴ 周紹良總主編，《全唐文新編》（長春：吉林文史出版社，2000），卷五百零一〈道一禪師塔銘〉，頁5902。

⁶⁵ 胡克偉編，《舊唐書》（台北：成文書局，1971），卷一百二十六〈裴諝傳〉，頁16643。

裴諝的從弟裴胄（729-803）曾任湖南觀察都團練使、江西觀察使，其幕僚權德輿⁶⁶為表彰洪州禪曾撰寫《道一禪師塔銘》，且自稱：「嘗聞道於大寂」⁶⁷，又云：「嘗游大師之藩……往因稽首」。⁶⁸

尚書路冀公，指路嗣恭（710-780），歷任郡縣，有令名。累官至工部尚書、檢校刑部尚書。他於公事之暇，常恭請道一從虔州至洪州開元寺說法。⁶⁹其子路恕曾為吉州刺史，也是洪州禪的信仰者。⁷⁰

中唐時期文人更是習禪成風，紛紛結交禪侶。白居易貶江州時居廬山，與東、西二林寺僧人游，沉浸佛禪日深。其所參禮的如滿，正是馬祖道一的法嗣之一：

會昌中，請罷太子小傅，以刑部尚書致仕，與香山如滿結香火社，每肩輿往來，白衣鳩杖，自稱香山居士……。⁷¹

不過他們終究是隸屬於社會上層的官僚，基本被拘束於自己生活的狹小天地裡，不能與廣大社會實踐相結合。故對於掌握禪的空觀「色即是空，空即是色」的體驗，將知覺與思惟世界達到合一的境地，卻是實行不得。⁷²

位於道一門下，對禪宗深有體悟並畢生致力於禪宗事業的，最為著名的則是「龐居士」——龐蘊。他是禪門居士的典型，幾乎所有燈錄、禪宗傳記類史書都有他的參禪事蹟記載。⁷³龐蘊留下由節度使于頔編集的

⁶⁶ 同上註，卷一百四十八〈權德輿傳〉，頁15623-15624。

⁶⁷ 同註64，卷五百零一〈百巖大師碑銘〉，頁5902。

⁶⁸ 同註64。

⁶⁹ 據《道一傳》記載：「其時連率路公，聆風景慕，以鍾陵之壤，巨鎮輿區，政有易柱之絃，人同湊轂，禪宗戾止，祥降則多，順兒無違。居僅十祀，日臨扶桑，高山先照，雲起膚寸，大雨均霑。」由此可知，在十年之內，路嗣恭所給予洪州禪的重要支持。

⁷⁰ 《舊唐書》，卷一百二十二〈路嗣恭傳〉，頁15623-15624。

⁷¹ 同上註，卷一百六十六〈白居易傳〉，頁15881-15882。

⁷² （日）阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史》（台北：東大圖書公司，1990），頁111頁。

⁷³ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁411-412。

《龐居士語錄》三卷，上卷記載龐居士簡單生平及他到處訪友參禪的情景，錄有與道一、希遷、丹霞等禪師的機緣對話，他的一些著名對語流傳後世成爲公案，收錄於《碧巖錄》等禪宗典籍中；⁷⁴中卷、下卷收錄的是龐居士的五言、七言和雜句詩偈190首。《祖堂集》卷十五、《景德傳燈錄》卷八（龐居士傳）及其他傳記有關龐居士的內容多取自此。

三、龐蘊其人其事

（一）家世及生平事蹟

龐蘊字道玄，世稱龐居士、龐翁，衡州衡陽縣人。據說是衡陽太守之子，⁷⁵幼小就了悟塵勞社會之苦，而志求真諦。⁷⁶

貞元（785-804）初年，龐蘊參謁石頭希遷時，問道：「不與萬法爲侶者是什麼人？」，石頭禪師以手掩其口，龐豁然有省，即所謂「忘言會旨」。有一次，石頭突然問：「子自見老僧以來，日用事作麼生？」龐蘊答道：「若問日用事，即無開口處。」乃呈上一偈曰：「日用事無別，唯吾自偶諧。頭頭非取捨，處處沒乖張。朱紫誰爲號？丘山絕點埃。神通并妙用，運水與搬柴。」。⁷⁷

石頭禪師之特別欣賞龐居士，正是爲此，而非爲其學問。因爲在禪宗裏，行住坐臥，皆是工夫，挑水砍柴，莫非妙道。生活就是學問，生活就是修行。⁷⁸石頭首肯了龐蘊的見解，問他：「子以緇耶？素耶？」龐蘊曰：「願從所慕。」逐不剃染，⁷⁹終生以在家奉佛者身分參禪學佛，如

⁷⁴ 同上註，頁414。

⁷⁵ 同註72，頁94。

⁷⁶ （唐）于頔編，《龐居士語錄卷上》，見：《佛光大藏經》（高雄：佛光出版社，1994），第120冊〈禪藏·語錄部·六祖法寶壇經外四部〉。

⁷⁷ 同上註。

⁷⁸ 程兆熊，《禪宗智慧與風姿》（台北：九大文化股份有限公司，1987），頁9。

⁷⁹ 《景德傳燈錄》，卷八，收錄於《佛光大藏經·禪藏·史傳部》（高雄：佛光出版社，1994）。

維摩詰那樣，以居士身分宣揚佛法，故世稱「龐居士」。

居士後往江西參馬祖大師，亦問：「不與萬法爲爲侶者是什麼人？」道一答曰：「待汝一口吸盡西江之水即向汝道。」暗示佛是不能用語言正面表述的。⁸⁰士於言下頓領玄旨，遂呈偈，有「十空同一會，各各學無爲。此是選佛處，心空及第歸」句，⁸¹乃留駐道一處，參承二載。

龐蘊向石頭，馬祖兩位大師發出同樣的請問，但所得的答覆，卻是各有異同。在石頭處豁然有省是：於日常生活中的一切是象，都是真象，應該把重點放在作務上面。馬祖則以西江之水的差別比喻，去領略其玄旨。根據這些史料的記載，在石頭座下是「有省」；在馬祖座下是「頓領」，可見他在石頭門下的時間還是不夠充分，也並未開悟的樣子；似乎是馬祖思想內容的豐富，龐蘊才爲之心曠神怡而開悟的。⁸²

在馬祖座下時，龐蘊曾有偈曰：「有男不婚，有女不嫁。大家團欒頭，共說無生話。」⁸³表面上「男不婚」是指僧，「女不嫁」是指尼；然深一層的含義則是表示「不與萬法爲侶者」。「團欒」意爲團聚，「無生話」是超越有無、生滅、善惡等一切對待的禪機。此偈是說，僧尼共聚一處，共同領悟一種「無生」的境界。整首偈子說了一種十分平常、毫無意義的事情，但卻表達他對馬祖開示的那句話的了悟。⁸⁴

龐居士有妻子龐婆、女兒靈照，家無恆產。元和（806-820）間，龐蘊北游襄陽，隨處而居，其女靈照自製竹漉籬，以換取日常生活之需。士有偈曰：

心如境亦如，無實亦無虛。有亦不管，無亦不拘。不是賢聖，了事凡夫。易復易，即此五蘊有真智。十方世界一乘

⁸⁰ 同上註。

⁸¹ 《龐居士語錄》，卷上。

⁸² （日）阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史》，頁99。

⁸³ 《龐居士語錄》，卷上。

⁸⁴ 黃夏年主編，《禪宗三百題》（上海：上海古籍出版社，2000），頁155。

同，無相法身豈有二？若捨煩惱入菩提，不知何方有佛地。
護生須是殺，殺盡始安居。會得箇中意，鐵船水上浮。⁸⁵

據《祖堂集》等記載，靈照也善機辯，禪學功底頗深：

居士一日在茅廬裡坐，驀忽云「難！難！難！十碩油麻樹上攤。」

龐婆：「易！易！易！如下眠床腳踏地。」

靈照云：「也不難，也不易，百草頭上祖師意。」⁸⁶

龐居士的「難如十碩油麻樹上攤」和龐婆的「易如下眠床腳踏地」，都不如靈照的「不難不易如百草頭上祖師意。」蓋凡夫在現實生活上，都有個我在作（我執），有個什麼被我作（法執）的迷。靈照的說法即是從生活中的吃飯睡覺等方面參悟，破除我法執。

居士一日坐次，問靈照曰：「古人道：『明明百草頭，明明祖師意』如何會？」

照曰：「老老大大，作這個話語。」

士曰：「你作麼生？」

照曰「明明百草頭，明明祖師意」士乃笑。⁸⁷

靈照的回答和龐蘊的問話竟是一樣，此乃禪門慣用的方法，因為至道無言，用同樣的手法可以保證不失本體。

居士因賣漉籬下橋喫撲，靈照見，亦去爺邊倒，士曰：「汝作什麼？」

照曰：「見爺倒地，某甲相扶。」⁸⁸

⁸⁵ 《龐居士語錄》，卷上。

⁸⁶ 同上註。

⁸⁷ 《龐居士語錄》，卷上。

⁸⁸ 同上註。

看見老父龐蘊跌倒，靈照立刻伏身倒在父親身旁。龐蘊問她這是做什麼？靈照說是見老父跌倒要去扶他。因為倒地與站立是相對的，龐蘊跌倒，靈照也倒地，差別就取消了，這也是相扶。由此可知，靈照的悟性超越常人。

居士將入滅，謂靈照曰：「視日早晚，及午以報。」

照遽報：「日已中矣，而有蝕也。」

士出戶觀次，照即登父座，合掌坐亡。士笑曰：「我女鋒捷矣。」於是更延七日。

州牧于頔問疾，士謂之曰：「但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住世間皆如影響。」言訖，枕于公膝而化焚棄江。緇白傷悼，謂禪師（疑當作「門」）龐居士即毘耶淨名矣。⁸⁹

龐蘊所說「但願空諸所有，慎勿實諸所無，好住世間皆如影響」，他的意思是說，世間的萬物不可貪求，一切萬物如夢幻泡影，如「影像」一樣，是不實在的。要追求空理，只有「空」和「無」才是根本。

（二）各地參禪的情景

龐蘊為參禪訪道，常周游各地。依據《龐居士語錄》記載，龐蘊與石頭法系的澧州藥山惟儼、鄭州丹霞天然、潭州長髭、大同普濟等禪師，馬祖法系的毗陵芙蓉山太毓、明州大梅山法常以及處所不詳的松山和尚、石林和尚、本溪和尚、齊峰和尚、則川和尚、百靈和尚等都有交往，互相參問禪法。⁹⁰馬祖及其門徒除用語言直接傳授禪法、覺悟道理之外，常常借助手勢動作乃至棒喝來喻示「禪機」——禪法要旨或「心要」等入悟的奧妙意旨。龐居士在與石頭、馬祖門下的交往中，經常使用所答非所問或反詰語、重複問者的話，甚至用手勢動作來表達自己的修禪心得：

⁸⁹ 同上註。

⁹⁰ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁348。

居士到藥山禪師，山問曰：「一乘中還著得這個事麼？」

士曰：「某甲只管日求升合，不知還著得麼？」

山曰：「道居士不見石頭，得麼？」

士曰：「拈一放一，未為好手。」

山曰：「老僧住持事繁。」士珍重便出。

山曰：「拈一放一的是好手。」

士曰：「好個一乘問宗，今日失卻也。」

山曰：「是！是！」

居士因辭藥山，山命十禪客相送。至門首，士乃指空中雪

曰：「好雪片片，不落別處。」

有全禪客曰：「落在甚處？」士遂與一掌。全曰：「也不得草草。」

士曰：「恁麼稱禪客，閻羅老子未放你在。」全曰：「居士作麼生？」

士又掌曰：「眼見如盲，口說如啞。」⁹¹

在這些語言和動作到底有什麼含義，恐怕別人是難以說清楚的。這一則對話中，也許是說「一乘」的教義是不能用語言表達的，正如雪片落在自己該落的地方不能預料那樣，修行也不應當執著特有的目標。對一色邊事，對普賢境界，就只能任其迷茫，打成一片，在無顏色裡，儘有顏色，在無分辨中，儘有分辨。到此眼如盲、口如啞，不是顏色不復分辨，就是好雪片片，不落別處。既不落別處，就落在此處。既落在此處，就無須更問何處。⁹²龐蘊第一次打那個禪僧是因為他執著雪片實有，是「法執」的表現；第二次打那禪僧，是因為他固執自己是禪僧，是犯了「我執」的錯誤。最後則告誡那位禪僧要斷除我法二執，正如：「眼

⁹¹ 《龐居士語錄》卷上。

⁹² 程兆熊，《禪宗智慧與風姿》，頁159。

見如盲，口說如啞。」⁹³

靈一日在方丈內坐，士入來，靈把住曰：「今人道，古人道，居士作麼生道？」士打靈一掌。

靈曰：「不得不道。」

士曰：「道即有過。」

靈曰：「還我一掌來。」

士近前曰：「試下手看。」靈便珍重。

居士一日問百靈曰：「是這個眼目免得人口麼？」

靈曰：「作麼免得？」

士曰：「情知，情知。」

靈曰：「棒不打無事人。」

士轉身曰：「打！打！」

靈方拈棒起，士把住曰：「與我免看。」靈無對。⁹⁴

這大概是說，難以用任何禪語表達自己的心境。⁹⁵因為言語所能表詮的一切事物，都是虛華不實。在斷絕對待的自性上，一切名言都安立不上，也就無法用語言來表詮。所以佛家把一切名言，都稱為增語。禪師們在證悟以後，絕不肯用語言去表詮自性，都是用旁敲側擊的方法。⁹⁶

居士同松山和尚喫茶次，士舉橐子曰：「人人盡有分，為什麼道不得？」

山曰：「祇為人人盡有，所以道不得。」

士曰：「阿兄為什麼卻道得？」

山曰：「不可無言也？」

⁹³ 黃夏年主編，《禪宗三百題》，頁155-156。

⁹⁴ 同上註。

⁹⁵ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁350。

⁹⁶ 周中一，《禪話》（台北：東大圖書有限公司，1978），頁77。

士曰：「灼然，灼然。」山便喫茶。⁹⁷

自性斷絕對待，但既是人人盡有，則有對待。若不道則混然一體，無人無對待。也就是本無對待，說了便有對待；本無是非，說了便是非。至於和尚道得的，只是經教，爲了度生，不得不說。正如以指指月，所指非月，但又不得不指。故曰：「不可無言。」⁹⁸

居士嘗遊講肆，隨喜《金剛經》，至「無我無人」，致問云
「座主既無我無人，是誰講？誰聽？」主無對。

士曰：「某甲雖是俗人，粗知信向。」

主曰：「祇如居士，意作麼生？」

士以偈答曰：「無我復無人，作麼有疏親。勸君休歷座，不似直求金。金剛般若性，外絕一纖塵。我聞並信受，總是假名陳。」

主聞偈，欣然仰嘆。⁹⁹

這是說《金剛經》深義本來是超離語言文字的（絕塵），對於般若空義，應當去體悟，「休歷座」即是不應反覆向人講述，不如「直求金」去直接體悟它的妙義。¹⁰⁰

居士訪仰山禪師，問：「久響仰山，到來爲甚麼卻覆？」山豎起拂子。

士曰：「恰是。」

山曰：「是仰是覆？」

士乃打露柱曰：「雖然無人也要露柱證明。」

⁹⁷ 《龐居士語錄》，卷上。

⁹⁸ 同註96，頁87。

⁹⁹ 《龐居士語錄》，卷上。

¹⁰⁰ 楊曾文，《唐五代禪宗史》，頁350-351。

山擲拂子曰：「若到諸方，一任舉似。」¹⁰¹

這兩個人的對話如同打啞謎，令人費解。仰和覆是對待的名相，自性上則無此分別。仰山的豎拂，是無情說法的方式；龐蘊的要露柱證明，便是無情得聞之意。兩人的問答，都是否定對待的名相。末後仰山又提到「到諸方如何舉揚」的問題，是說他們所用的無情說法的方式，將來怎樣開示學人。因為人是有情的，無情說法的方式，超越了物我的關係，所以有如何舉揚的顧慮。¹⁰²

百靈和尚一日與居士路次相逢，靈問曰：「昔日居士南嶽得力句，還曾舉向人也無？」

士曰：「曾舉來。」

靈曰「舉向什麼人？」

士以手自指曰：「龐公。」

靈曰：「真是妙德空生也贊嘆不及！」

士卻問：「阿師得力句是誰得知？」師戴笠子便行。

士曰：「善為道路。」靈更不回首。¹⁰³

龐公問：「阿師得力句是誰得知」？根據前面的邏輯，應該是百靈得知。假如百靈不知，便是阿師並無妙句。阿師既無妙句，南嶽的妙句，又從何而來呢？以此例彼，是任何妙句，也不能表詮自性。如此，亦即並無妙句之意。百靈聞言立即知道自己錯了，當時若不得戴笠遮卻，有何面目見他龐老？可見禪門是反對任何妙句的。¹⁰⁴

（三）維摩詰居士的化身

龐蘊雖未曾剃度出家，但在禪宗的文獻中的地位卻非常高。雖然

¹⁰¹ 《龐居士語錄》，卷上。

¹⁰² 周中一，《禪話》，頁49。

¹⁰³ 《龐居士語錄》，卷上。

¹⁰⁴ 同註102，頁88。

在禪宗的文獻中也曾提到許多居士如李翱、白居易、陸互等，他們參插在禪師的公案中都是扮演問話的角色，都是當作被呵責的對象。唯獨龐蘊卻儼然以禪師的姿態在馬祖的嫡嗣中別立一章，可見他在禪門中的地位。¹⁰⁵

龐蘊生前常把自己的學佛參禪的心得寫為詩偈：「皆以言符至理，句闡玄猷，為儒彥之珠金，乃緇流之篋寶」。¹⁰⁶其詩偈在僧俗信徒中廣為傳誦。如其云：「心如鏡亦如，無實亦無虛。有亦不管，無亦不居。不是賢聖，了事凡夫。」¹⁰⁷又云：「十方世界一乘同，無相法身豈有二？若舍煩惱覓菩提，不知何方有佛地？」又云：「人有一卷經，無相復無名。無人解轉讀，有我不能聖。如能轉讀得，入理契無生。非論菩薩道，佛亦不要成。」¹⁰⁸這些見解與道一所傳洪州禪大體上是一致的。

南宗禪把禪歸結為對「自性」的體認，到了馬祖道一的洪州禪更提出「平常心是道」的主張，認為禪即在人生的營為之中，因而生活就是禪。¹⁰⁹龐居士在偈中抒寫的是耽於人生日用、不離世俗利益的生活意趣，更是體認了「平常心是道」的任運隨緣、安於現世的意識。¹¹⁰

自南北朝以來，《維摩詰經》中的維摩詰居士的形象，成為一些士大夫信仰崇拜的偶像。因維摩詰居士雖有家室妻小，但通曉大乘深法，神通廣大，連佛的十大弟子都甘拜下風。龐蘊之不願出家，說「願從所慕」，就是將維摩詰居士作為自己追慕的對象。他死後，人們把他看作是維摩詰居士的化身。¹¹¹但維摩詰是「一生治生諧偶，雖獲俗利，不以

¹⁰⁵ 吳怡，《公案禪語》（台北：東大圖書有限公司，1979），頁67。

¹⁰⁶ 《祖堂集》，卷十五，收錄於《佛光大藏經·禪藏·史傳部》（高雄：佛光出版社，1994）。

¹⁰⁷ 同上註。

¹⁰⁸ 同上註。

¹⁰⁹ 依洪州禪，平常心是道，真理即在日常用事中呈現。如此則道不用修，佛法亦無處用功矣。見：何國詮，《中國禪學思想研究》（台北：文津出版社，1987），頁232。

¹¹⁰ 孫昌武，《中國文學中的維摩與觀音》，頁173。

¹¹¹ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁412。

喜悅」¹¹²、「以無量方便饒益眾生」，是「雖處居家，不著三界」，在現實中求超越，在世俗中求解脫；龐居士則把現實視為超越，認為世俗就是解脫。他不再把禪視為「導以正觀」的神通和玄理並從而追求與之合一，而是回歸到平凡，在穿衣吃飯、揚眉瞬目中見禪機。¹¹³

四、龐蘊的禪詩

（一）龐蘊的禪思想

龐蘊的禪思想，是溶入日常生活態度作思維，依然是觀念上的，難以擺脫知識性的基礎。其「有人嫌龐老，龐老不嫌他，開門待知識，知識不來過。心如具三學，塵識不相和，一丹療萬病，不假藥方多。」¹¹⁴正是接納一切知識，亟圖從中探索出其真意，就是追究無限不見形式的知識欲望。只不過，這種探究精神與世俗的欲求不同而已。

另就「學」的問題，龐蘊以偈來表示：「行學非真道，徒勞神與軀，千里尋月影，終是枉工夫，不悟緣聲色，當今學者疏，但看起滅處，此箇是真如。」¹¹⁵是說只憑行學，是無法判明真道的，必須透過個人的工夫與真眼，才能得到真義：「讀經須解義，解義始修行，若能依義學，即入涅槃城。讀經不解義，多見不如盲，緣文廣占地，心中不肯耕，田田總是草，稻從何處生？」¹¹⁶這是勉勵行學之士，不可或忘的準則。¹¹⁷

宗密曾指出洪州禪的根本特點是「觸類是道而任心」，禪者應把人的思想行為綜合起來觀察，認為人的生心起念，一舉一動的生命現象，都是佛性的表現：「起心動念，彈指磬咳，揚扇，因所作所為，皆

¹¹² 《維摩詰經·方便品》。

¹¹³ 同註110。

¹¹⁴ 《龐居士語錄》，卷下。

¹¹⁵ 《龐居士語錄》，卷下。

¹¹⁶ 同上註，卷中。

¹¹⁷ (日)阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史》，頁102。

是佛性全體之用，更無第二主宰，如麵作多般飲食，一一皆麵，佛性亦爾全體貪、瞋、癡、造善惡受苦樂故，一一皆性，意以推求，而四大骨肉舌齒、眼、耳、手、足，並不能自語，言見聞動作，如一念今終，全身都未變壞，即便口不能語，眼不能見，耳不能聞，腳不能行，手不能作，故知語言作者，必是佛性。」¹¹⁸蓋身心一切相用，無非佛性全體之呈現：「對迷，說悟。本既無迷，悟亦不立。一切眾生從無量劫來，不出法性三昧，長在法性三昧中。著衣喫飯，言談祇對，六根運用，一切施為，盡是法性。不解返源，隨名逐相，迷情妄起，造種種業。若能一念返照，全體聖心。汝等諸人，各達自心，莫記吾語。縱饒說得河沙道理，其心亦不增。總說不得，其心亦不減。說得亦是汝心，說不得亦是汝心……若悟聖心，總無餘事。」¹¹⁹依此說法，真理畢竟非離事象而可獨存也。故貪、瞋、癡等，一一皆有佛性存焉，此中之性，即空寂性也，自性若悟，則般若心呈現，原初迷時一切貪、瞋、癡等迷染事象，百般境界之虛妄分別，當體無非如相也。至於染淨則在乎一心主觀之迷悟，悟自心本性空寂，此即是「一了千明」之彼岸菩薩，迷自心而妄起分別即是「一迷萬惑」之此岸眾生。¹²⁰

龐蘊的思想乃本於洪州禪，是以空寂無相為宗旨：「無心為真空，空寂為本體，無問亦無說，常照勿使廢。」¹²¹因為：「楞伽寶山高，四面無行路，唯有達道人，乘空到彼處。羅漢若悟空，擲錫騰空去；緣覺若悟空，醒見三生事……空理真法身，法身即常住，佛身祇這是，迷人自不悟。一切若不空，苦厄從何度？」¹²²所以：「無貪勝布施，無癡勝坐禪，無瞋勝持戒，無念勝求緣…任運生方便，皆同般若船。」¹²³「無

¹¹⁸ 宗密，《圓覺經略疏之鈔》（上海：上海古籍出版社，1995），卷三。

¹¹⁹ 《馬祖道一大寂禪師語錄》，收錄於（宋）蹟藏主編集，《古尊宿語錄》卷一（北京：中華書局，1994）。

¹²⁰ 何國詮，《中國禪學思想研究》，頁230。

¹²¹ 《龐居士語錄》，卷中。

¹²² 同上註。

¹²³ 同上註。

念清涼寺，蘊空真五臺，對境心無垢，當情心死灰。妙理於中現，優曇空裏開，無求真法眼，離相見如來。」¹²⁴這是從體悟了空之後的身心活動，無一處、無一時、無一事，不是與戒、定、慧三學相應的無邊功德：「但自無心於萬物，何妨萬物常圍遶，鐵牛不怕師子吼，恰似木人見花鳥。木人本體自無情，花鳥逢人亦不驚，心境如如祇箇是，何慮菩提道不成。」¹²⁵

在此思想的實踐，他有一個男不婚、女不嫁，赤貧如洗的家庭：「有男不肯婚，有女不肯嫁。父子自團爨，共說無生話。」¹²⁶「君家住聚落，余自居山谷，山空無有物，聚落百種有。有者喫飯食，無者空張口，口空肚亦空，還將空喫有。」¹²⁷「自身赤裸裸，體上無衣被，更莫憂盜賊，逍遙安樂睡。」¹²⁸「富貴心不緣，唯樂簞瓢飲，無求澡鏡詮，饑食西山稻，渴飲本源泉，寒披無相服，熱來松下眠……」¹²⁹總之，龐蘊既不認同世俗生活：「嘗以舟載家珍數萬，沉入湘流」¹³⁰寧可在市場上賣竹漉籬以自活；亦不認同僧界生活：「心遊像外，曠情而行符，真趣跡而卓越人間，寔玄學之儒流，乃在家之菩薩。」¹³¹對他而言，坐禪就是達到開悟的一種要領，能洞澈事物背後的真理，自將明瞭世間一切理法。出家也好，在家也罷，「仰手是天堂，覆手是地獄，地獄與天堂，我心都不屬。」¹³²

（二）詩偈表述心境和菩提之道

龐蘊經常用詩偈表述心境和菩提之道，大致有以下四方面的內容：

¹²⁴ 同上註。

¹²⁵ 同上註，卷下。

¹²⁶ 同上註。

¹²⁷ 同上註，卷中。

¹²⁸ 同上註。

¹²⁹ 《龐居士語錄》，卷中。

¹³⁰ (清)彭紹升，《居士傳》(上海：上海古籍出版社，2002)，卷十七。

¹³¹ 《祖堂集》，卷十五。

¹³² 《龐居士語錄》，卷中。

1、空寂無念，衆生與佛無異。

蓋「佛亦不離心，心亦不離佛；心寂即菩提，心然即有物」¹³³故宣傳人人可以成佛，「凡夫共佛同，一體無有異。若論心與境，懸隔不相似。凡夫惟妄想，攀緣遍天地，常懷三毒心，損他將自利。佛心常慈悲，善惡無有二，蠢動諸眾生，心同一子地」。¹³⁴即是說眾生與佛本來無異，關鍵在於能否斷除情欲妄想，達到空寂無念的與佛一樣的境界：「富兒雖空手，家中甚富溢。自有無盡藏，不假外緣物，周流用不窮，要者從理出」¹³⁵如果不能做到這點，就只能怪自己：「如來大慈悲，廣演波羅蜜，了知三界苦，殷勤勸君出。得之不肯修，實是頑皮物。他是已成佛，汝是當成佛，當成自不成，是誰之過失。已後累劫苦，莫尤過去佛。」¹³⁶

2、自性若悟，則般若心呈現。

龐蘊主張人應在於在日常生活中覺悟自性，而不應在身外追求涅槃、淨土。他說「無求乃法眼，有念卻成魔，無求復無念，即是阿彌陀。真如共菩薩，總祇較無多」；¹³⁷「少欲知足毛頭寬，遠離財色神自安，分明了見三塗苦，世上名聞不相關。」。¹³⁸對於修行者來說，不應有意地把涅槃、解脫等作為自己的目標：「難復難，持心離欲貪涅槃。一向他方求淨土，若論實行不相關。枉用功夫來去苦，畢竟到頭空色還。易復易，即此五陰成真智。十方世界一乘同，無相法身豈有二？若舍煩惱覓菩提，不知何方有佛地。」¹³⁹

3、不可貪圖名利功德。

¹³³ 《龐居士語錄》，卷下。

¹³⁴ 同上註，卷中。

¹³⁵ 同上註。

¹³⁶ 同上註。

¹³⁷ 同上註，卷下。

¹³⁸ 同上註。

¹³⁹ 同上註。

龐蘊認為世人若能達到空寂的認識，等同地看待一切，就能使心境契合真如，與佛為伍；但如果對外有所追求，就會使六欲熾盛，永遠達不到解脫：「世上蠢蠢者，相見只論錢，張三五百貫，李四有幾千，趙大折卻本，王六大迺遭。口常談三業，心中欲火然，痴狼咬肚熱，貪鬼撮頭牽」，¹⁴⁰如此則難免轉回生死；「十方同一等，此是真如寺。裏有無量壽，本來無名字。凡夫不入理，心緣世上事。乞錢買瓦木，蓋他虛空地，卻被六賊驅，背卻真如智。終日受艱辛，妄想圖名利。如此學道人，累劫終不至。」¹⁴¹所以：「無貪勝布施，無痴勝坐禪，無瞋勝持戒，無念勝求緣……任遠生方便，皆同般若船。若能合是學，功德實無邊。」¹⁴²

4、獨自體悟勝過真理的世界觀。

龐蘊認為參禪也好，坐禪也好，一切都不過是《金剛經》理論的一種要領而已：「知余轉般若，見余轉金剛。合掌恭敬了，不動見空王。亦勝身命施，亦勝坐天堂，亦勝五臺供，亦勝求西方。於住而無住。其福不可量，有為如夢幻，無相契真常。」¹⁴³表達了這種獨自所體悟的世界。

對人世間沉迷於財貨的生活，試圖尋找一條「平生樂道」的途徑，以達到無限的安定，¹⁴⁴他有詩偈曰：「無有報龐大，空空無處坐。家內空空空，空空無有貨。日在空裏行，日沒空裏臥。空坐空吟詩，詩空空相和。莫怪純用空，空是諸佛座。世人不別寶，空即是實貨。若嫌無有空，自是諸佛過。」¹⁴⁵禪的空即是心性的空，所以能達到妙機妙用的境界。¹⁴⁶後人稱其「玄學之儒流，即在家菩薩」，即由「即同一」的立場

¹⁴⁰ 《龐居士語錄》，卷中。

¹⁴¹ 同上註。

¹⁴² 同上註。

¹⁴³ 同上註。

¹⁴⁴ 《祖堂集》，卷十五。

¹⁴⁵ 《龐居士語錄》，卷中。

¹⁴⁶ 張曼濤，《禪宗思想與歷史》（台北：大乘文化出版社，1978），頁6-7。

體悟，藉以洞澈事物背後的真理，自將明瞭世間一切理法：「無思無念是真空，妙德法身自見中。應機接物契真智，十方世界總流通。通達無我無人法，人法不見有行蹤。神識自然無罣礙，廓周沙界等虛空。不假坐禪持持律，超然解脫豈勞功。」¹⁴⁷

實踐無一物的境界，其生活態度是不執著於任何一物，且自由無礙：

居士因在床上臥看經，有僧見曰：「居士看經，須具威儀。」士翹起一足，僧無語。¹⁴⁸

讀經時應端正姿勢，但龐蘊卻躺在床上讀經，有僧人勸他不應如此也是必然的，龐蘊的反應卻是舉起一腳，可見他完全不受任何拘束的天真爛漫境界。¹⁴⁹「要行而行，要坐即坐，飢來喫飯，睏來打眠」，從心所欲，是空的自由。¹⁵⁰

五、結 論

中唐以後的社會，是科舉制度下官僚大夫治理的文官社會，官僚士大夫的學問背景、文化條件以及佛教禪宗不斷中國化的趨勢，使兩者很容易結合在一起：官僚士大夫中的居士通過參禪學佛，表達對佛教義理和心性說的興趣，並試圖將其融入傳統文化思想中；寺院高僧或著名禪師則通過與上層、知識分子居士的交游，取得世俗社會的支持，維護和發展佛教。

思想本於洪州禪，以空寂無相為宗旨的龐蘊，徹底從官僚社會中擺脫了瓜葛，不戀眷官位，故無官場傾軋之累；不認同俗世生活，堅持自

¹⁴⁷ 《龐居士語錄》，卷下。

¹⁴⁸ 《龐居士語錄》，卷上。

¹⁴⁹ 華康編著，《中國禪》（台北：星光出版社，1986），頁173。

¹⁵⁰ 張曼濤，《禪宗思想與歷史》，頁8。

己之主張，故能逍遙自在；不認同僧界的生活，不願剃渡為僧，故能任隨緣。他既是平民，又是知識分子，若與中唐官僚士大夫居士的參禪學佛相比較，一方面既有領悟較快、機鋒敏捷、擅長儒釋、道釋融會……等等相似之處，另一方面又有更加灑脫自在、無所眷戀的區別。他具有與禪師們相似的氣質，且在對禪的理解以及體驗方面毫不遜色於禪師，¹⁵¹以致「居士所至之處，老宿多往復酬問，皆隨機應響，非格量軌轍之可拘。」¹⁵²

作為平民居士，龐蘊對佛教的貢獻，主要不在政治、經濟等方面，而是在教理和實踐以及社會宣傳等方面。他以自由人的形式，自稱「世人嫌龐老，龐老不嫌他」說明世人與世間的不同立場，肯定自我、追求身心適意的人生，將自我滿足的思想和行動表現在其禪詩中。

一般官場士大夫學佛，都在公事之餘，以求學的態度向禪師請教，缺少踐履，故容易反覆。龐蘊則以禪為志業：「世間最上事，唯有修道強。若悟無生理，三界自消亡。空蘊妙德現，無念是清涼。此即彌陀土，何處覓西方。」¹⁵³其造詣乃能超越時輩，足以代替禪師說禪；由於他不是身處於寺院，更能深入社會民眾，完成禪師所力不能及的禪的宣傳普及工作，根據各類《燈錄》記載，中唐以後，禪宗影響已深入社會各個階層，乃至包括老婦兒童。原因之一，當然是龐蘊這樣的志業化居士發揮了極有效的社會宣傳功能，說他是使禪道中國化的第一位居士，¹⁵⁴洵不為過。

謝 誌

感謝國立台灣師範大學黃翊媗同學在本文研究期間協助資料整理，助繕助編。

¹⁵¹ 潘桂明，《中國居士佛教史》，頁414。

¹⁵² (宋)普濟，《五燈會元》(台北：文津書局，1991)，卷三。

¹⁵³ 《龐居士語錄》，卷中。

¹⁵⁴ (日)阿部肇一著、關世謙譯，《中國禪宗史》，頁113。