

《水滸傳》魯智深形象的禪行實踐

白金銑

Zen Practice Showed in the Image of Lu Zhishen in

Outlaws of the Marsh

PAI CHIN-HSIEN

論文提要

本文以「水滸性」的「禪行實踐」為思想核心，以《水滸傳》第三到第六回間關於魯智深的內容為討論對象，兼及其他章回的相關載述，對照於佛教相關義理與宋代禪宗大師們的身心脫落禪風，分：(一)「活用緣起法除暴安良：因果不爽」、(二)「不忌葷酒的破戒任行：不執戒律」、(三)「急人苦難而直捋虎鬚：菩薩精神」、(四)「超越倫常而不執倫常：脫落身心的禪行」四點論述《水滸傳》作者刻畫魯智深形象的禪行實踐。

關鍵詞

施耐庵、水滸傳、魯智深、緣起、因果、戒律、禪宗、身心脫落

《水滸傳》魯智深形象的禪行實踐

白金銑

一、導言

《水滸傳》結合《大宋宣和遺事》、宋元水滸故事與雜劇戲曲的內容，以開闊細膩的觀察視角與奇絕變化的手法塑造了一〇八位路見不平、拔刀相助的水滸英雄，¹為封建時代中因政權爭奪或權貴欺凌而遭到不公不義迫害的廣大人民掘出一個「合於天道」的宣洩之口；這種不平心境的暢快洩洪，與《三國演義》英雄豪傑的「結義」思路並不相同，²它靈活權變地表現了儒家忠義倫理與水滸英雄的緣合「聚義」精神，故能深得普羅大眾的青睞。

筆者認為，《水滸傳》一〇八位水滸英雄前後一貫的緣合聚義，除了呈現忠義精神、傳統小說中的文學藝術與史學家「貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事」的微言筆力外，³尤為特殊的是，它是站在儒家「以民為本」的思想立場上，⁴表現人民赤條條的「當下做主」之自由意識，⁵此種自由意識直接顯示了人民對封建帝王的顛預無能與救民不及提出嚴厲之批評與抗議。人民能當下做主，生命才有意義與價值，追求幸福生活才有可能；從小說而言，人物亦因獨立自主而有延展性與創發性，故事、情節與背景方能獲得充分之發揮與開展，從而完成人性追

¹ 《水滸傳》在第一回「張天師祈禳瘟疫，洪太尉誤走妖魔」中先說出了祖老天師洞真玄人所鎮封的「伏魔之殿」，第二回即說出「三十六員天罡星，七十二座地煞星，共是一百單八個魔君。」李泉、張永鑫校注《水滸全傳校注》，（台北：里仁書局，2001年9月），頁1~19。

² 筆者認為，《三國演義》透過英雄豪傑形象之刻畫與正邪不兩立的情節對照，展現出儒家君仁臣忠精神，讓後世青春年少都為之擊掌稱快，但羅氏畢竟側重於大漢民族終趨一統的偉大目標之實現，在一定程度上較偏向上層貴族系統的思維，對於長久因政權爭戰或權貴欺凌而遭到不公不義迫害的下層苦難人民來說，心中苦痛似未徹底解決，而《水滸傳》在這一方面是較徹底的實現出來。另一方面，「聚義」與「結義」是不同的，「結義」是兄弟好漢締結俠義的關係，締結關係告一段落之後，兄弟們可能就分道揚鑣，可能鬩牆收場，從根源而言，這可說是中國春秋戰國以降諸侯結盟形式的延續發展；但「聚義」確不同，它強調的是正確理念之因緣和合關係的運用，在《水滸傳》而言，可說是一種兼用儒家禮義之公理思想與佛家因緣之聚合義而成的創作理念。

³ 這是西漢·司馬遷（135~87B.C.）發揮孔子《春秋》微言大義的話語，見《史記卷一百三十·太史公自敘第七十》，（台北：天工書局，1985年9月），頁3297。筆者按：司馬遷亦是透過特殊人物形象之刻畫與歷史事件的情節之經營與構述，揭穿了隱藏在權貴階層背後的諸多不公不義之事情，替天下人民吐露不少辛酸血淚，但《史記》畢竟還有正史體製的傳承與束縛，某些細膩的人性角度還是無法酣暢淋漓的盡情揮灑，尤其「以達王事」的目標，仍然是側重在「王事」的立場，除了很容易被政治權謀者誤解、誤用之外，人民的真正苦難亦未能徹底解決。

⁴ 清·阮元編《十三經注疏8·孟子注疏卷十四·盡心下》，（台北：藝文，1997年8月），頁251。

⁵ 筆者此處所說的「自由意識」，是專指禪者對於佛教義理有正確的認識，依於如來藏自性清淨心而「自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道」的自由意識，這與西方哲學家從全知全能的上帝、形而上哲理或人民權利角度的自由意識不同，與道家莊子的逍遙齊物之自由意識亦不相類。「自性自淨」等文句見：鄧文寬校注，敦博本《六祖壇經》，（敦煌博物館〇七七號禪籍之四），（瀋陽：遼寧教育出版社，2005年1月1版），頁43。

求幸福美好的最終理想。一〇八位水滸英雄依於各種因緣條件聚義於梁山泊，其本身不但未失卻宋人抗金的史實味道，亦讓讀者恍若身歷其境，與書中人物一起打抱不平、懲奸除惡，且能超越現實中歷史人物的舊有格局，徹徹底底的抒洩長久鬱積於心中的滿腔憤怨與憂悲苦痛。

《水滸傳》的這些文學作用，古人早已提及，如明·李贄（1527~1602 A.D.，以下略A.D.）云：「施、羅二公，身在元，心在宋；雖生元日，實憤宋事。是故憤二帝之北狩，則稱大破遼以泄其憤；憤南渡之苟安，則稱滅方臘以泄其憤」，⁶李贄強調了小說對北宋二帝與南宋高宗朝的無能進行了深沉的批判與憤嘆。明·袁無涯進一步將《水滸傳》「比之於班、馬，進於丘明，有《春秋》之遺意」，⁷肯定它與儒家《漢書》、《史記》、《左傳》及孔子《春秋經》等具有同等的地位與價值。不過，明末清初金聖嘆（又作「歎」）（1608~1661）獨排眾議，他用批評性的分解、擬史、意象和比較等方法，⁸肯定它與《莊子》、《離騷》、《史記》、《杜甫》、《西廂記》等書的思想義蘊與文藝價值，⁹他認為《水滸傳》「是非不謬於聖人」，後人「在水滸上加忠義字」，將它「并比於史公發憤著書一例」，是不了解施耐庵（約1296~1370）「錦心繡口之才」的。¹⁰

筆者認為，金聖嘆的說法頗具深度，姑不論施耐庵是否真有「一肚皮宿怨」，《水滸傳》在呈現人民「當下做主」之自由意識上確實是極強烈的。《水滸傳》第三到第六回間所塑造中的花和尚「魯智深」，即最能夠裸裸露露呈現這種「當下做主」的踐「義」代表。¹¹魯智深的粗魯形象，雖與傳統歷史小說傳記中的粗俗人物形象存在著某些類似之處，但在《水滸傳》中，他已隨著佛教法號「智深」的確立而顯得更為「智慧深遂」，透過「和尚」身分的情節推進與特殊語言動作的誇張描寫，在對付貪婪權貴時，他的俠義性格又經常呈現出顧全大局的「尋思」態度，「爽利瀟灑，履險如夷」，¹²達成趙宋政府所無法完成的「解民倒懸」之任務。¹³從小說立場而言，這位異於傳統粗俗形象的嶄新人物，不但充實了小說的故事內容及可看性，亦讓情節發展與故事趣味變得活潑而奇特；從讀者角度而言，魯智深這樣一位具有深遂智慧、替人民出氣，又不居功、不自傲的特殊形象，表面看來雖是一位經常鬧事的頭疼人物，其俠義精神卻飽涵著任性自然的禪行因

⁶ 明·李贄〈忠義水滸傳敘〉，引見：李泉、張永鑫《水滸全傳校注》，（台北：里仁書局，2001年9月），頁1897。

⁷ 明·袁無涯〈忠義水滸全書發凡〉，同上書，頁1898。

⁸ 李金松認為，金聖嘆用了「分解」、「擬史」、「意象」和「比較」的批評方法，不獨對文學文本具有無與倫比的解釋效用，而且成爲一種範式，對後人之研究產生深遠的影響。見氏撰〈金批《水滸傳》的批評方法研究〉，《漢學研究》v.20n.2，2002年12月，頁217~248。

⁹ 金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳卷一·聖歎外書·序一》，（北京：中華書局，1975年12月），頁9~10。

¹⁰ 《第五才子書施耐庵水滸傳卷三·讀第五才子書法》，頁1~2。

¹¹ 李泉、張永鑫《水滸全傳校注》，頁12。

¹² 關於魯智深粗中有細的行事風格，學者已有研究，參：李盾《中國古代小說演進史》，（台北：文津，1999年10月），頁148。

¹³ 「解民倒懸」乃是孟子以民爲本的重要主張，見《十三經注疏8·孟子注疏卷三·公孫丑上》，頁51。

子，故在閱讀過程中能夠讓人不覺厭煩而時時擊掌叫好。

《水滸傳》「崇道·尊儒·抑佛」的傾向，學者早已言之，¹⁴這不待筆者多費贅言。但筆者認為，書中活用佛教思想所造成的文學藝術效果是不可小覷的。全書除了「一〇八」這個數字處處與佛教「一〇八煩惱」、「一〇八三昧」、「誦經一〇八遍」、「一〇八唸珠」、「一〇八智慧」、「一〇八行」、「一〇八界」……等專門用語相應外，亦隨處可見「高僧長老」、「置經一藏」、「消滅罪惡」、「早登善果」、「齋僧供奉」、「五臺山寺」、「袈裟坐具」、「苦海無邊」、「生死最大」、「六根束縛」、「四大牽纏」、「禪師語錄」、「明彰點化」、「禪機隱語」、「終身受用」、「水陸法會」、「禮懺滅罪」、「三世」、「涅槃」……等關於佛教思想與禪者實踐的語言或事件。金聖嘆云：「此等文心，都從契經中學得」，¹⁵所謂「契經」，指的即是印度佛教經典；凡此，皆可窺見《水滸傳》作者¹⁶表面上雖有崇道抑佛傾向，但魯智深部分的創造與描寫實際上是汲取佛家思想及禪機禪行而來的。

學界關於魯智深形象之研究，如陳宏曾從李贄（1527~1602）的觀點談及晚明文人閱讀視野中的魯智深形象，熊明亦從《水滸傳》的內容論及魯智深形象是用來承載「理想人格範式」的代表人物，¹⁷二人皆對《水滸傳》作者的用心提出了可貴的研究成果。但筆者審視《水滸傳》第三到第六回的內容，發現魯智深形象之所以成功，很大成分是緣藉宋代禪宗大師們不執著於佛教教義並「脫落身心」以落實於日常生活中的禪行工夫之體現。¹⁸如第五回開頭的七言律詩即可看出其

¹⁴ 如叢彬彬、俞挺〈淺談《水滸傳》的忠義觀念與道、釋思想〉，《麗水師範專科學校學報》2004年03期，2004年3月。朱成祥〈論儒、釋、道對《水滸傳》人格模式的影響〉，《濟寧師範專科學校學報》，2003年4月24日。王基〈崇道·尊儒·抑佛——《水滸傳》的哲學文化內蘊（之一）〉，《開封大學學報》，1996年03期，1996年1月。高曼霞〈《水滸傳》中的佛與道〉，《遼寧師範大學學報》n.6，1994年11月。

¹⁵ 金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳卷七·聖歎外書·第二回》，頁14。

¹⁶ 關於《水滸傳》的作者，1954年8月，陳中凡〈試論《水滸傳》的著者及其創作時代〉一文曾整理明人的五種不同說法：（一）高儒《百川書志》、郎瑛《七修類稿》等主「施耐庵（約1296~1370A.D.）的本，羅貫中（1330~1400）編次」；（二）田汝成《西湖游覽志餘》、王圻《續文獻通考》等主「宋人羅貫中編撰」；（三）胡應麟《少室山房筆叢》說是「元人施耐庵編」；（四）明天都外臣序刻百回本《忠義水滸傳》題作「施耐庵集撰，羅貫中纂修」；（五）金聖嘆主「施耐庵編，羅貫中續」，載竺青編《名家解讀水滸傳》，（濟南：山東人民出版社，1998年1月），頁327~344。1987年12月20~21日，馬幼垣《聯合報·聯合副刊》聯刊〈混沌乾坤：從氣象看水滸傳的作者問題〉一文認為《水滸傳》作者不是「施耐庵」，而是「明代中葉的南方人」，載氏著《水滸論衡》，（台北：聯經，1992年6月），頁177~185。至於筆者的立場，較傾向於第一說，故在文中多以「《水滸傳》作者」行文。

¹⁷ 見：陳宏〈從李贄評《水滸傳》看晚明文人閱讀視野中的魯智深形象〉，《南開學報（哲學社會科學版）》2003年01期，2003年1月1日。熊明〈魯智深：理想人格範式的承載——兼從魯智深形象塑造中的佛教內容考察其在《水滸傳》中的特殊地位〉，《荷澤學院學報》，2007年1月29日。

¹⁸ 宋代禪師們普遍踐行著身心脫落的禪法，主要代表人物有五祖法演（？~1104）、圓悟克勤（1063~1135）、大慧宗杲（1089~1163）、宏智正覺（1091~1157）、天童如淨（1163~1228）等人，詳參拙文〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，嘉義：《世界宗教學刊》n.6，2005年12月，頁187~283。筆者所謂的「脫落哲學」，指的是禪宗修行者以佛陀緣起觀為其思想根據，透過定、慧不二的體證與參悟，自然的將外在現象擺落、脫卸，並以逍遙自任之行爲在當下的現實生活中繼續精進修行，其精神不受世塵外物之干擾，自在無礙，身不離心，心不離身，身心一如，密契於佛陀之無常、無我、無我所之解脫境地，故禪宗大師們或稱之為「脫落身心」，或稱之為「身心脫落」。

端倪，其云：

禪林辭去入禪林，知己相逢義斷金。且把威風驚賊膽，漫將妙理悅禪心。
綽名久喚花和尚，道號親名魯智深。俗願了時終證果，眼前爭奈沒知音。

19

詩中寫魯智深「禪林辭去入禪林」，表面上似乎是不受人歡迎而處處遊入另一禪林，事實上正與古代遊行僧的禪修方式相同，所以書中說他踐行「禪心」、法號「魯智深」、綽號「花和尚」、「俗願了時終證果」等佛教修行詞語，都是針對禪行工夫而言的，這在其他一〇七位英雄的描寫中是較少出現的。又，《水滸傳》在其他回中，不斷重複出現魯智深「安頓包裹，倚了禪杖，掛了戒刀」之禪者形象，這儼然是一位武功高強的遊行僧形象，且都與上詩隨時呼應。故本文題目所謂的「禪行實踐」，是指《水滸傳》作者緣用宋代禪宗大師們不執著於形式意義的語言、文字、聲音、符號、講經、唱誦、禮拜、儀軌、戒律等佛法之身心脫落禪法，令魯智深的思想、語言、行為悉能無拘無束的落實在日常生活的關要事件上，透過情節事件的發展，時空背景的移易，及相關配角人物的映襯烘托，讓他解決了當時政府所不願解決、不能解決、無法解決的民間苦痛等現實大事。當然，這種禪行實踐與宋代禪宗大師們真正立於禪修角度上的頓悟實踐是有差距的，禪宗大師們是以如來藏自性清淨心的「明心見性」與「頓悟成佛」為證悟目標，是純為佛教徒專志佛教教義之踐履，絕不隨便飲酒、殺生、妄言、破戒的；但《水滸傳》畢竟是一本小說，故關於人物的禪行實踐，仍必須同時考量到文學技巧的誇張運用、情節的趣味、結構的安排、讀者的共鳴、道教的发展與儒家忠義精神……等諸多層面之問題，故此「禪行實踐」是較「廣義性」、「民間性」、「趣味性」、「文藝性」的，就小說立場來說，亦可說為是「水滸性」的。

職是，筆者以此種「水滸性」的「禪行實踐」為思想核心，以《水滸傳》第三到第六回的小說內容為討論對象，兼及其他章回的相關載述，對照於佛教教義與宋代禪宗大師們的身心脫落禪風，分：（一）「活用緣起法除暴安良：因果不爽」、（二）「不忌葷酒的破戒任行：不執戒律」、（三）「急人苦難而直捋虎鬚：菩薩精神」、（三）「超越倫常而不執倫常：脫落身心的禪行」四點來論述《水滸傳》作者刻畫花和尚魯智深形象的禪行實踐。

當然，本文只是側重於魯智深形象傾向禪行實踐的論述，並非說它等於禪宗的身心脫落禪思；又限於能力與篇幅，錯誤與疏漏諒亦不少，祈方家賜正。

¹⁹ 《水滸全傳校注》，頁 97。

二、魯智深形象的禪行實踐

(一) 活用緣起法除暴安良：因果不爽

佛陀四十五年的傳道、授業與解惑，大乘佛教與禪宗，思想理路上都能不脫離菩提樹下所證悟的「緣起」(pratītya-samutpāda)法，²⁰《水滸傳》作者所創造的魯智深，其生命即是個「緣起」，其事跡亦是活用緣起法而成爲一位除暴安良的聚義形象。

佛陀一生所說的緣起法，包含了「順逆禪觀」、「業力不失」與「因果不爽」等基本理論，²¹但佛陀基本上是一種肯定「自作自受」的「宿世因果」業力說，²²其目的是讓自己積極不放逸的自進自淨。²³這種「自作自受」的因果業力，並不是如耆那教尼乾陀若提子(Nigantha Nataputta)、末伽梨瞿舍羅(Makkhali Gosāla)等近於消極悲觀的「宿作因」說、「無因」說，亦迥異於印度哲學家們所論的一因說、二因說、多因說、自然說等邏輯理論，而是禪者正確認識因果業報思想並落實於現前生活中之「自作證成就遊」的生命實踐。²⁴禪宗始祖達摩(?~535)雖以四卷《楞伽》的「佛心」開宗，但從未忽略因緣果報的正確認識與如來藏自性清淨心的如實實踐，如《二入四行》即以「隨緣行」工夫爲首，強調禪者必須認識「因緣果報」而精進向上，其云：

眾生無我，並緣業所傳；苦樂齊受，皆從緣生。若得勝報、榮譽等事，是我過去宿因所感，今方得之。緣盡還無，何喜之有？²⁵

依此，禪宗的修行實踐雖以「不立文字」、「以心傳心」爲工夫，但禪者生命中「過去宿因所感」的因緣果報是不可能棄絕不顧的，故曰「眾生無我，並緣業所傳；苦樂齊受，皆從緣生」。這種過去宿因所感業力的因果業報說，即以甚深緣起爲基礎，依於緣起而修行，除了重視現世的離苦解脫外，更重視戒體的清淨無礙。在《梵網經菩薩戒》中，戒體清淨的理論根據則是那種超越三界、又入於三界、且不執於三界的如來藏自性清淨心，²⁶依大乘佛教宗旨，如來藏自性清淨心是無爲法、真實法、清淨法，但因同時兼攝著能藏、所藏與覆藏諸法，故亦可能是一

²⁰ 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經卷一·(一)大本經》，《大正》1，No.001，頁7中~下。

²¹ 佛云：「人犯一法，已作今作，終不得脫，亦無避處」，即「業力不失」與「因果不爽」的必然之道，見《中阿含卷三·業相應品·(14)羅云經第四》，《大正》1，No.26，頁436中~下。

²² 詳東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經卷二十四·善聚品第三十二》，《大正》2，No.125，頁673下~675下。

²³ 參拙文〈大乘佛教「懺悔」的八種義蘊〉，台北：靈鷲山「懺悔的宗教意義」兩岸學術研討會論文，2008年8月7日

²⁴ 詳《中阿含經卷三·(15)業相應品·思經第五》，《大正》1，No.26，頁437中~438中。

²⁵ 唐·淨覺《楞伽師資記》，《大正》85，No.2837，1285上。

²⁶ 鳩摩羅什譯《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正》24，No.1484，頁997下~998上。

種有爲法、生滅法、無常法。進一步言，眾生依於因緣果報而來到塵世，雖然人人都必須歷經「生、老、病、死、憂、悲、苦、惱」之生住異滅，亦可以緣依於如來藏自性清淨心，精進不放逸，令戒體清淨，罪性本空，離苦解脫，當下悟道。就此而言，如來藏自性清淨心的罪性本空與初期佛教「離於二邊」令「生、老、病、死、憂、悲、惱、苦滅」²⁷之「甚深緣起」²⁸是可以相契相應的。禪者正視「惑—業—苦」的「成—住—壞—空」之緣起緣滅，此有故彼有，此無故彼無；此生故彼生，此滅故彼滅，既可面對二邊矛盾的當下，亦不執於二邊矛盾之干擾，如來藏自性清淨心自可如如實踐。

《水滸傳》中，處處透過各種先天、後天的因緣條件之聚合來刻畫魯智深的正義形象。在第三回中說，魯達本是渭州關西延安府老種經略相公帳前的提轄官，因為武藝高強，任俠仗義，豪爽正直，對於關鎮西鄭屠欺壓金氏父女的不平事件硬是看不過去，故大展其宿世具備的超強武藝，猛揮三拳，把鄭屠打得皮開肉綻，肢體折裂，鮮血迸溢，斷氣而亡。從小說立場而言，「關西延安府老種經略相公」，可與北宋抗金名將「種師道」的歷史事件銜接；²⁹武藝超群、行俠仗義的「提轄官」角色，可視為魯智深任俠形象的「原型」(archetype)，³⁰緣於此一樸素的原型而開展他的聚義行跡；「關鎮西鄭屠」角色，則是社會惡勢力的象徵，與行俠仗義的魯智深對比；前者是旁因，中者是主因，後者是次因，主因開展了魯智深形象的諸多集義、聚義事跡，旁因、次因均是聚攏和合的因緣條件，諸多因緣條件緣聚成熟之後，一個當下做主、毫不遲疑的正義形象歛然托出。魯智深緣依於宿有的正義骨氣，當下替天行道，替金氏父女打抱了不平，確立了儒家強調的千秋大義精神，原型便得到緣變的創化，樹立了獨特的風格；但相對的，亦由於犯下殺人大罪，又造作了另一個罪惡因緣，成為政府緝拿歸案的要犯，逼得他棄職逃亡，浪跡天涯。³¹

幾番周折，他隨緣來到「五臺山」，這「五臺山」又是另一個因緣的聚合。

²⁷ 見：劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經卷十·262經》，《大正》2，No.99，頁66下~67上。

²⁸ 阿難曾懷疑所觀所見是至淺之理，故去請益佛陀。佛陀告曰：「阿難，汝莫作是念，此緣起至淺至淺。所以者何？此緣起極甚深，明亦甚深。阿難，(眾生)於此緣起不知如真，不見如實，不覺不達故。念彼眾生如織機相鎖，如蘊蔓草，多有調亂，忽忽喧鬧，從此世至彼世，從彼世至此世，往來不能出過生死。阿難，是故知此緣起極甚深，明亦甚深。」東晉·僧伽提婆譯《中阿含經卷二十四·因品四·(九七)大因經第一》，《大正》1，No.26，頁578中。

²⁹ 據《宋史》載，種世衡孫種師道，力主抗金，拜檢校少傅、同知樞密院、京畿兩河宣撫使，諸道兵悉隸焉。但欽宗闇弱，聽信姚氏與李綱之言，不能信用之，調回師道，遂至京師失守。師道病死，欽宗撫胸云：「不用種師道言，以至於此！」當時人尊稱他為「老種」，詳元·脫脫等《宋史·卷三百三十五·列傳第九十四·種世衡·孫師道》，(北京：中華書局，1997年11月)，頁10741~10756。《水滸傳》中的魯智深，是關西老種經略相公借給小種經略相公的提轄官，這「老種經略相公」，學者認為即被宋人稱讚的「老種」。孫述宇〈魯智深與五臺僧〉，氏著《水滸傳的來歷、心態與藝術》，(台北：時報文化，1981年9月)，頁246~252。

³⁰ 瑞士·卡爾·古斯塔夫·榮格(Carl Gustav Jung, 1875~1961)曾把「原型」(archetype)視為「領悟(apprehension)的基本模式」，是構成「集體無意識」(collective unconscious)的最重要內容，「集體無意識」是一切「神秘參與」(participation mystique)的功能基礎。引見：Jung(榮格)著，鴻鈞譯，《Analytical Psychology》(《分析心理學》)，(台北：結構群，1990年9月)，頁5~6、47~48。

³¹ 《水滸全傳校注》「第三回 史大郎夜走華陰縣，魯提轄拳打鎮關西」，頁58~64。

在第四回中，魯智深隨趙員外來到五臺山拜見智真長老，趙員外表示了魯智深「因見塵世艱辛，情願棄俗出家」之意，智真長老亦云：

這個事緣是光輝老僧山門，容易，容易！³²

平凡無奇的一句話，說出了魯智深生命過程中殊勝難得的因緣聚合。在諸多因緣具足之後，魯智深正式皈依了五臺山的高僧智真和尚。又在智真長老的安排下，魯智深剃髮為僧、賜法號、皈依、受戒等，³³這一路都是現世的「俗緣未盡」與還過去世「殺生之債」的果報發展。第九十回中，《水滸傳》作者透過五臺山智真長老云：

魯智深是個了身達命之人，只是俗緣未盡，要還殺生之債，因此教他來塵世中走這一遭。³⁴

智真長老既是五臺山的得道高僧，他對佛教因緣果報的體認本就是深邃明澈的，魯智深被智真說成是個「了身達命之人」，則他的過去世必定亦是一位體證過因緣果報之人；再看「俗緣未盡」、「還殺生之債」、「來塵世中走這一遭」諸語，皆是佛教因緣果報理論中的專門用語，依佛陀的緣起教義，業力不失，有緣必有業，有業必有障，有障必有報，有報即有果；同理，善緣有善業，善業有善果；這都因緣聚生在魯智深的身上。可見，小說是有意透過佛教的「因果不爽」與「業力不失」之因緣教義，讓魯智深來塵世中開展他的「還殺生之債」之生命奇旅。

在《水滸傳》第五回桃花村借宿過程中，魯智深聽完劉太公訴說小霸王周通欲強娶十九歲女兒為壓寨夫人的不得已苦衷後，魯智深當下即以自信的口吻云：

洒家在五臺山智真長老處，學得說因緣。³⁵

從小說技巧而言，魯智深「學得說因緣」這番話具有避免劉太公之阻攔而橫生波折的藝術作用，但從《水滸傳》的內容思想而言，五臺山智真長老是一位佛教界的得道高僧，魯智深則是得道高僧的佛緣弟子，這明顯是佛教因緣和合思想的呈現，透過因緣和合的思想，拓開魯智深的故事情節與人物形象。這樣的「說因緣」，又見於劉太公之語，魯智深痛打周通一頓後，劉太公云：

這早晚正說因緣勸那大王，卻聽的裡面叫救人！³⁶

³² 《水滸全傳校注》，頁 76。

³³ 《水滸全傳校注》「第四回 趙員外重修文殊院，魯智深大鬧五臺山」，頁 65。

³⁴ 《水滸全傳校注》「第九十回 五臺山宋江參禪，雙林鎮燕青遇故」，頁 1459。

³⁵ 《水滸全傳校注》，頁 101。

³⁶ 《水滸全傳校注》，頁 103。

二處話語前呼後應，都是「說因緣」的拍合。二人口吻與態度雖然迥異，說的對象不同，但強調「說因緣」勸人放下屠刀以解民苦痛的目的是一樣的。這種「說因緣」的拍合，除了刻畫出劉太公是個拘謹小心與篤信佛教思想之特色外，同時亦完成了魯智深除暴安良之聚義作為。這種除暴安良之聚義作為，在小說中，已不僅僅是儒家孟子的那種浩然正氣，亦不是傳統小說中那種單純的英雄俠義，而是踐履佛教因緣果報的禪行實踐。

當然，《水滸傳》並不是像佛教高僧一樣用注疏論義或講經說法之方式進行傳教，亦不是讓小說人物千方百計周旋於因緣果報而退卻不前或長陷輪迴苦報之途，而是將因緣果報思想化合於小說人物的積極無疑的行動中，所謂「積極無疑的行動」，即讓魯智深以權變的「說因緣」方式實現之；所謂權變的「說因緣」，即是讓魯智深在劉太公女兒房中「狠狠的痛打周通」之教訓動作；透過痛快淋漓的痛打動作與小霸王周通的狂叫「救人」與「倉皇逃竄」之映襯對比，讓小說情節呈現出「惡有惡報」的高潮情節，再配合周遭迎親場景與周通騎馬屢滯的映襯烘托，讓讀者藉此而擊掌稱快。尤其當周通上山找他的大哥——李忠幫他報仇，沒有料到李忠正是魯智深的拜把兄弟，劇情猛然變化，使得原本可能會進行的一場腥風血雨，因為魯智深、李忠二人先前結合的聚義因緣而奇然化解，³⁷讓讀者在緊張刺激的高潮中，又回到平緩的情緒狀態。小說之高妙，由此可見一斑。

《水滸傳》作者透過魯智深「說因緣」形象的描繪與金氏父女、劉氏父女的襯托發展，完成了替人民除暴安良的聚義行為，各行為的處置過程中，一方面述說了魯智深本身的因緣果報，另一方面展現了魯智深赤忱心中直噴出來的滿腔熱血，同時亦交代了關鎮西鄭屠、小霸王周通的業力不失與因果不爽之理。金聖嘆將水滸英雄的精神與佛教「因緣法」結合並觀，³⁸並說《水滸傳》作者處處夾敘，文情如綺，事情如鏡，雖是稗官，卻可比於《詩經》的興味，³⁹確為獨到之見。「因緣法」所指陳的，正是其思想源頭；至於「《詩經》興味」，又是儒家詩教「思無邪」的藝術效果。⁴⁰

（二）不忌葷酒的破戒任行：不執戒律

魯智深皈依智真和尚受戒出家，理應持守佛教戒律、不沾酒肉、不殺不瞋、不妄不執，維持禪僧該有的清淨禪行，但《水滸傳》作者特意把他創造成一個不忌葷酒、破戒任行、瞋目怒殺的野和尚，這種手法除了凸出小說人物的外顯特徵以達到文學趣味效果外，在一定程度上亦表現了禪者不執戒律以對應現實環境

³⁷ 《水滸全傳校注》，頁 105~107。

³⁸ 金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳卷一·聖歎外書·序二》，（北京：中華書局，1975年12月），頁 18。

³⁹ 《第五才子書施耐庵水滸傳卷七·聖歎外書·第二回拳打鎮關西》，頁 2~3。

⁴⁰ 子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰：『思無邪。』」《十三經注疏 8·論語注疏·為政》，頁 16。

的一種修行實踐。

佛入滅時，特別囑咐弟子：「戒律是佛弟子們的依止處。」⁴¹但小乘、大乘的戒律在思想義理上有其不同的側重點，「小乘戒中，單防身、口；大乘戒中，通防三業。」⁴²整體言之，持戒守戒，禪者必能戒體清淨；戒體清淨，即能身心清淨；身心清淨，即能無業無障，證悟涅槃。佛陀製戒的目的，不外是讓弟子們如法持戒以為「正順解脫之本」，臻於「第一安隱功德之所住處」。⁴³

若站在律宗的立場，他們認為佛教的戒律「為五乘之軌導，實三寶之舟航」，⁴⁴「戒為無上菩提本，應當一心持淨戒」，⁴⁵即禪者的行住坐臥四威儀都應清淨持守，不可稍懈違犯，才是正順解脫之修行。但禪宗對大乘菩薩戒的實踐是活潑、權宜而多元的，甚至歸於實相無相的「如來藏性清淨心」之「羚羊掛角，無迹可求」。⁴⁶自達摩（？~535）開始，即以「心淨即持戒」踐行大乘菩薩戒。⁴⁷敦煌寫本中的「達摩本」菩薩戒，即以「心戒」為菩薩行。⁴⁸四祖道信（580~651）撰「菩薩戒法」，⁴⁹接引道俗皆以菩薩戒為心首。⁵⁰敦煌寫本P.2058《大乘五方便》、S.0735《大乘無生方便門》⁵¹及S.2795《觀心論》⁵²等作品，皆可看出神秀（605~706）的「心戒」禪行。⁵³六祖惠能（638~713）的《壇經》，亦以定慧

⁴¹ 佛云：「我令汝等於每半月說波羅底木叉（戒），當知此則是汝大師，是汝依處。若我住世，無有異也。」唐·義淨譯《根本說一切有部毗奈耶雜事卷三十八·第八門第十子攝頌說涅槃之餘》，《大正》24，No. 1451，頁398下~399上。

⁴² 詳隋·慧遠《大乘義章卷十·三聚戒七門分別》《大正》44，No.1851，頁661下~662上。

⁴³ 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正》12，No. 389，頁1111上。

⁴⁴ 唐·道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正》40，No.1804，頁1上。

⁴⁵ 唐·道宣《四分律刪補隨機羯磨》，《大正》40，No.1808，頁492上。

⁴⁶ 宋·道原《景德傳燈錄卷十六·吉州青原山行思禪師第五世·朗州德山宣鑿禪師法嗣·福州雪峯義存禪師》，《大正》51，No.2076，頁328中。

⁴⁷ 聖嚴《菩薩戒指要》，（台北：法鼓文化，1997年），頁28。日·佐久間賢祐〈禪戒體論〉，《印度學佛教學研究》v.51 n.1（總號=n. 101），2002年12月，頁79~82。

⁴⁸ 該本之作者至今尚無定論，日人關口真大發現安然在論述菩薩戒小乘律時有一句「達摩說八勝法」，這與南嶽慧思《授菩薩戒儀》中「菩薩戒有八種殊勝」相近，而斷為南嶽本。參見〈授菩薩戒儀「達摩本」について〉，《印度學佛教學研究》v.9n.2（=n.18），1961年3月，頁465~470。佐藤達玄則認為「到底是禪宗教團或是屬於天台宗系的菩薩戒本，就是今後要研究的問題。」見氏著，《戒律在中國佛教的發展》（下），（嘉義：香光書鄉，1997年），頁554。

⁴⁹ 《大正》85，No. 2837，頁1286中~下。

⁵⁰ 印順《中國禪宗史》，（台北：正聞，1998年1月），頁53~57。

⁵¹ 敦煌寫本《大乘無生方便門》的有四種：1.《大乘無生方便門》（S.0735）、2.《大乘五方便北宗》（P.2058、S.1002、S.7961、P.2836、生字24）、3.「無題」（P.2270）、4.「無題」，未附讚禪門詩（S.2503）。見印順《中國禪宗史》，頁138。田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，（東京：大東出版社，昭和58年（1983）），頁462~465。宇井伯壽《禪宗史研究》曾輯出《大乘無生方便門》、《大乘五方便》、《無題》等「五方便」的禪法記錄，而鈴木大拙更詳細校對敦煌《北宗五方便》四種本子，認為《大乘五方便》與《大乘無生方便》是同書異本，可能是傳抄者不同故有刪減、增補之現象。見氏著《北宗五方便》，《鈴木大拙全集》卷三，（東京：岩波書店，昭和43~46年（1968~1971）），頁141~235。

⁵² 《觀心論》（S.2795）本，收入《大正》85，No.2833，頁1270下~1273中。《大乘無生方便門》（S.2503）本，收入《大正》85，No.2834，頁1273中~1278上。《大乘北宗論》（大英博物館本），收入《大正》85，No.2836，頁1281下~1282上。鈴木大拙校曾就敦煌五本《達摩觀心論》進行對校，收於《鈴木大拙全集》別卷一，（東京都：岩波書店，昭和46年（1971））。

⁵³ 學界對《大乘無生方便門》（《大乘五方便》）與《觀心論》的作者是否為神秀之看法，大

不二的禪法踐行無相戒。⁵⁴即使百丈懷海(720~814)立「百丈清規」以斂攝僧行，但獨立自主的農禪精神仍為主要禪路。⁵⁵禪宗歷經武宗滅佛、晚唐五代政治鬥爭、佛教各宗及本身內部頓漸理論的折衝論戰後，宋以後已漸漸呈現三教一致、教禪調合、禪淨雙修之傾向，⁵⁶此中「活用戒律」無疑是禪宗超越他宗並讓禪法盛傳至日、韓佛教場域的重要實踐方法；⁵⁷相對的，「活用戒律」亦成為明代不少人士妄談心性的狂禪風氣之藉口。⁵⁸

擔任提轄官的魯智深，因金氏父女的關係而結識了趙員外，又因趙員外的關係而結識了五臺山智真長老，又因五臺山智真長老的關係而歸依受戒，魯智深歸依受戒而成為佛弟子，可見魯智深形象的創作是與佛教因緣關係與戒律戒德息息相關的，魯智深的戒德戒行當然不能與唐宋偉大禪師們相提並論，但從佛法須作用在現實生活而言，他當然要被創造成更為灑脫自在才能完成常人所無法完成的事，小說才具有看頭與創意。在第四回中，智真長老特地選了良辰吉日，鳴鐘擊鼓，依照佛教儀節為他剃度，偈曰：「寸草不留，六根清淨；與汝剃除，免得爭競。」⁵⁹簡短的四句偈，契合了佛教緣起、戒律、除罪與清淨身行的儀規，緣依於菩薩戒儀，冥契於實踐與證道，故金聖嘆以「通達佛法」四字肯定之，⁶⁰堪謂深得妙旨。長老用手與他摩頂受記云：

一要皈依佛性，二要歸奉正法，三要歸敬師長，此是「三歸」。「五戒」者：一不要殺生，二不要偷盜，三不要邪淫，四不要貪酒，五不要妄語。⁶¹

致有三種不同意見，其一，鈴木大拙、胡適、呂橙、杜繼文等持否定之看法。其二，楊曾文、洪修平、葛兆光、印順、楊惠南等認為可視同神秀之作品。其三，宇井伯壽、篠原壽雄、田中良昭、John R. McRae等只認為《觀心論》是神秀作品。以上詳論文後所列之參考書目。筆者認為，《楞伽師資記》雖載神秀「不出文記」，但並不意味他的弟子門不會將他的禪法記錄下來整理成書，透過諸書內容之觀察，大部分皆與神秀思想相同，故《觀心論》、《大乘無生方便門》(《大乘五方便》)實可視為神秀系及其弟子之作品。《觀心論》(S.2795)，《大正》85，No.2833，頁1270下~1273中。

⁵⁴ 鄧文寬校注，敦博本《六祖壇經》，(敦煌博物館〇七七號禪籍之四)，(瀋陽：遼寧教育出版社，2005年1月1版1刷)，頁11~123。

⁵⁵ 五代末泉州招慶寺靜、筠二禪師《祖堂集卷十四·百丈和尚》，《佛光大藏經·禪藏·史傳部》，(高雄：佛光，1994年，12月)，頁271~276。唐·陳詡〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘〉，《全唐文》卷446，收入《禪宗全書·史傳部(一)·全唐文禪師傳記集》，頁365~366。宋·贊寧等《宋高僧傳》載：百丈「不立佛殿，唯樹法堂，表法超言象也；其諸制度，與毘尼師一倍相翻；天下禪宗，如風偃草；禪門獨行，由海之始也。」見《宋高僧傳卷十·習禪篇第三之三·唐新吳百丈山懷海傳》，《大正》50，No.2061，頁770下~771上。

⁵⁶ 印順《佛教史地考論》，(台北：正聞，2000年10月)，頁78~92。洪修平《禪宗思想的形成與發展》，(南京：江蘇古籍，2000年1月)，頁375~384。

⁵⁷ 當然，元明之後，禪宗活用戒律亦造成了過度氾濫之事實，但此在學術上已有甚多研究，為了不要讓文章愜度支蔓，筆者此處仍集中強調魯智深的禪行實踐與正義精神的結合。

⁵⁸ 關於明代不少人士妄談心性的狂禪風氣，已是另一學術問題，學界已有太多研究成果。本文側重的是魯智深人物形象與禪行實踐之論述，故此處不再贅述。

⁵⁹ 《水滸全傳校注》，頁77。

⁶⁰ 《第五才子書施耐庵水滸傳卷八·大鬧五臺山》，頁13。

⁶¹ 《水滸全傳校注》，頁77。

依佛教戒律儀軌，這「三歸」、「五戒」的歸依受戒儀程，亦即讓魯智深成為正式的禪門弟子，但成為禪門弟子後，《水滸傳》作者並沒有讓魯智深束縛在佛教寺院的戒律條規或一般宗教活動的儀規中，而是讓他踏入塵世踐履化緣之責，即緣依於過去世本有的性格，活靈活現、無拘無束、自在無礙的踐履著特殊的違戒行為模式。第四回中：

魯智深回到叢林選佛場中禪床上，他是「撲倒頭便睡」。
兩個禪和子推他起來，說道：「既要出家，如何不學坐禪？」
智深道：「洒家自睡，干你甚事？」
禪和子道：「善哉！」
智深喝道：「團魚洒家也吃，甚麼『鱔哉』？」
禪和子道：「卻是苦也！」
智深便道：「團魚大腹，又肥甜了好喫，那得苦也？」
上下肩禪和子都不睬他，繇他自睡了。⁶²

魯智深隨緣任性的在禪床上倒頭大睡，就大乘菩薩六度萬行而言，這種邈邈無節的行為根本沒有將佛教戒律放在心中，這不但是違戒大罪，且必趨入於惡道。⁶³五臺山文殊院的兩個禪和子積極苦勸無效，首座不但沒有正義的回應，還反過來勸兩個禪和子：「休與他一般見識」！連首座都這麼說了，禪和子只好自動離去，對他是莫可奈何。魯智深眼見文殊院中再也沒有人會來干擾他，索性「每到晚便放翻身軀，橫羅十字，倒在禪床上睡；夜間鼻如雷響；要起來淨手，大驚小怪，只在佛殿後撒尿、撒尿，遍地都是。」侍者稟長老說：「智深好生無禮！全沒些個出家人禮面！叢林中如何安著得此等之人！」但智真長老卻大聲喝道：「胡說！且看檀越之面，後來必改。」自此無人敢說。⁶⁴文中勸他持守戒律的人員，由「禪和子」→「首座」→「智真長老」，位階是一層高過一層；魯智深違犯戒律的行為，由「倒頭便睡」→「鼻如雷響」→「撒尿撒尿」，其違戒程度是一次嚴重過一次；禪和子的反應，則由「繇他自睡」→「自去了」→「無人敢說」，表情上是一次無奈過一次；三條路線分頭併進，情節一層高過一層，層層令人搖頭嘆息；但這樣的層遞性情節，正是要將「魯智深」一人的違戒性格浮托出來，即最終之目的是用「三線托一人」的手法，透過三條路線的層遞前進，把魯智深一人無拘無束、自在無礙的禪行形象告訴了讀者，讓讀者一邊迴盪在這個特異奇怪的和尙之身行上頭，一邊緣合著他的行為一起除暴安良。從小說的寫作藝術而言，這種「三線托一人」的手法頗似《戰國策》「馮諼客孟嘗君」開場白部分馮諼連續三次「倚柱擊劍」的抗議手法：(1) 孟嘗君對他的處理方式，由「食以草具」→「食以魚」→「爲之駕」→「使無乏」，待遇是層遞升級的；(2) 其他食客的反應，

⁶² 《水滸全傳校注》，頁 78。

⁶³ 《第五才子書施耐庵水滸傳卷八·大鬧五臺山》，頁 15~16。

⁶⁴ 《水滸全傳校注》，頁 78。

則由「以君賤之」→「皆笑之」→「皆惡之」，表情是層遞變惡的；(3) 馮諼一人的身分，則由「無能」→「魚客」→「車客」→「能」，正反應襯對比，吊足了讀者的胃口。⁶⁵但「馮諼客孟嘗君」一文所走的是歷史傳記的創作路線，旨在呈現戰國策士馮諼縱橫捭闔的游說技巧，展現的是史傳式的文學藝術，真實歷史的呈現與食客的奇特形象是交雜併出的；《水滸傳》所走的是為民吐怨的正義路線，強調的是魯智深破戒任行的禪行實踐，展現的是史實、虛構與趣味兼融的小說藝術，花和尚形象的塑造更重於真實歷史的呈現；前者是為諸侯列強服務，主角同時獲得諸侯的優待與重用，後者是無私無我的為苦難的人民服務，主角並未受到任何諸侯貴族的優待與重用，未因什麼功業而能封侯拜相，目標與目的截然不同，藝術效果則有後來居上之妙。

魯智深破戒任行的情形，五臺山文殊院的所有禪者都看得一清二楚，但在智真長老「此人上應天星，心地剛直」⁶⁶的極力保證下，全寺上下無人能治得了他，即使治得了他亦不合佛教的緣起法。這「上應天星」一句，契應了儒家思想中最根本的天命本源，故動他不得；「心地剛直」一句，又是眾生本具的禪家如來藏自性清淨心之呈現，更是因緣法的必燃成熟；儒、禪二家的思想本源都緣聚在他的身上，還有什麼好計較的？故智真長老才會告訴眾僧：「雖然時下凶頑，命中駁雜，久後卻得清淨，正果非凡，汝等皆不及他。」⁶⁷智真長老作了這樣的保障與比較，像極了孔子誇讚顏淵之語，⁶⁸但顏淵早夭，成了儒家的「復聖」，徒有聖賢之名而無救民之實；魯智深雖破戒犯行，戒體不淨，任誰也奈何不了他，卻是解民倒懸之俠義高手。當然，從多元角度觀之，《水滸傳》刻意描繪出智真長老的護短，加上眾僧們多次冷笑他是個「沒有分曉的長老」，⁶⁹這在當時環境而言，除了凸出魯智深的特殊形象以增加閱讀的藝術趣味外，一定程度上亦諷刺了某些禪宗寺院的住持或領導者的無紀無能現象。

魯智深潛居五臺山四、五個月後，「時遇初冬天氣，久靜思動」，魯智深再度走出山門外，小說此時運用戲劇手法，安排了一個漢子挑起酒桶，唱起歌來，走向半山亭子，遇上了外出思動的魯智深。挑酒漢子在半山亭子上勸魯智深：「和尚不可喝酒」；嗜酒如命的魯智深舊性大發，見酒性狂，打人搶酒的破戒任行便隨性展開。⁷⁰魯智深先是喝掉搶奪來的一大桶酒後，又索性把身上的皂直裰褪膊下來，把兩支袖子纏在腰下，露出脊背上花繡來，扇著兩個膀子上山來。《水滸傳》作者形容云：

⁶⁵ 漢·劉向編《戰國策·齊策·齊人有馮諼者》，(台北：台灣文化，1959年9月)，頁120~122。

⁶⁶ 《水滸全傳校注》，頁76。

⁶⁷ 《水滸全傳校注》，頁76。

⁶⁸ 哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」《十三經注疏8·論語注疏卷六·雍也》，頁51。

⁶⁹ 《水滸全傳校注》，頁81。

⁷⁰ 《水滸全傳校注》，頁79。

頭重腳輕，眼紅面赤；前合後仰，東倒西歪。踉踉蹌蹌上山來，似當風之鶴；擺擺搖搖回寺去，如出水之蛇。指定天宮，叫罵天蓬元帥；踏開地府，要拿催命判官。裸形赤體醉魔君，放火殺人花和尚。⁷¹

受過菩薩戒法的禪者，身行竟然「似鶴」又似「蛇」，毫無半點出家人該有的莊嚴威儀；此外，他又「叫罵天蓬元帥」、「要拿催命判官」，似乎罵遍道教，又罵了佛教，心中沒有半點教義存在。「裸形赤體醉魔君，放火殺人花和尚」二對句，更是具體的描繪出魯智深粗魯不堪、喝酒吃肉、放火殺人的破戒任行形象，就嚴格持守戒規戒德的佛教寺院而言，魯智深這種赤裸裸的違戒行爲，是無法被佛教徒接受的；但在禪宗立場而言，這正是赤裸裸的呈現出自由自在心性的象徵，⁷²即是如來藏自性清淨心的無掛無礙之實踐。《水滸傳》這樣描述：寺內兩個門子遠遠見他上山來，本欲以佛門戒律清淨精神勸責之，他反過來又「大吼一聲，卻似嘴邊起個霹靂，大踏步搶入來」，一路上毀壞了藏殿上的朱紅榻子，又亂打了火工，大夥嚇得都「退入藏殿裡去」。「踉踉蹌蹌，癩入寺裏來」，徹頭徹尾的大鬧五臺山寺，故全寺僧人都說他是一隻「亂了清規」的「野貓」。⁷³隔天酒醒之後，智真長老再度以佛教戒律倫理的「三歸」、「五戒」導正他的違戒行爲，才讓這隻破戒任行、沒有矩度的野貓暫時安靜下來。

但是，這樣的「安靜」，卻是魯智深緣聚條件進行更大破壞的潛因。《水滸傳》作者在魯智深安靜三、四個月後，又用層層高潮、層層變化、層層因果的手法，讓他再度掀起了另一幕「大鬧五臺山」的情節。因為「天氣暴暖」之故，魯智深像是《周易》裡的神龍一樣，「久靜思動」，⁷⁴下山到「五臺福地」，這回的破戒任行，較上回酒後鬧事的情節更爲嚴重。小說先安排智真長老對市集酒樓的交代——「不准賣酒肉給魯智深」，但聰明的魯智深在三、五家碰壁之後，索性跑到市梢盡頭的小酒店，佯裝不是五臺山的和尚，不忌葷酒。店家不知情，酒肉端上來，魯智深便在店裡「一連喝了十來碗酒」，大快朵頤的「吃起狗肉」來，這時的戒律，已不知在哪裡。酒酣耳熱之後，又踉踉蹌蹌的拽拳使腳起來。於是，一路上興著酒意，跌跌撞撞的到處傷人壞物：把半山亭子柱給打折了→再把山門下的金剛給打壞了→又把禪客都打傷了→滿堂僧眾看了他後「捲堂大散」→鬧得五臺山是雞犬不寧。⁷⁵層層高潮的破戒狂行，他被說成是「顛如狗」的「狂徒」；五臺山的僧徒索性稱他作「畜生」。⁷⁶智真長老在不得已之下，只好遣他出山。

巧合的是，魯智深被攆出五臺山寺，他的生命並未因此結束，而是愈益精采

⁷¹ 《水滸全傳校注》，頁 80。

⁷² 《景德傳燈錄》關於「酒肉」的討論，共出現二十次，見，宋·道原《景德傳燈錄》，《大正》51，No. 2076。《古尊宿語錄》關於「酒肉」之記載，共出現二十五次，見宋·蹟藏集《古尊宿語錄》，《卍新續》68，No.1315。《五燈會元》已增爲五十一次，宋·普濟集《五燈會元》，《卍新續》80，No. 1565。

⁷³ 《水滸全傳校注》，頁 81。

⁷⁴ 《十三經注疏 1·周易注疏·乾卦·爻辭》，頁 8。

⁷⁵ 《水滸全傳校注》，頁 82~89。

⁷⁶ 《水滸全傳校注》，頁 82 及 86。

多變。小說在此時安排了智真長老贈他四句偈：「遇林而起，遇山而富，遇水而興，遇江而止」，並要他即刻前往東京相國寺去投靠智清禪師。⁷⁷這「四遇」偈，由「林」→而「山」→而「水」→而「江」，層層遞進，正好反映出魯智深的生命過程，似乎象徵了魯智深由「野豬林」→而「上二龍山」→而「錢塘江水」→而「宋江」的緣聚禪修過程，且這過程並不是單純的清淨無染，每次的遭遇各不相同，次次都高潮迭起，但他在每個變化莫測的緣聚事件中，都不執著於教條式的戒規儀則，都能當下做主的緣依於正義以行事，事事皆以人民苦痛為關懷主軸，若從小說立場而言，它儼然是一種禪宗式的人物藝術效果。因為，元代宗寶本《壇經》五祖弘忍教導惠能「逢懷則止，遇會則藏」；其後，六祖惠能教導惠明「逢袁則止，遇蒙則居」；⁷⁸二偈前後不同，組合起來即是一首「四遇」偈；前者是弘忍教導惠能暫時潛隱於廣西懷集與廣東四會之間，待因緣時機成熟再出來度人；後者是惠能教導惠明潛隱江西袁州蒙山，待緣時機再唱行頓教法。⁷⁹據筆者的觀察，敦博本《壇經》未見「四遇」偈之載錄，宗寶本《壇經》之載錄明顯是後人增益，但此一增益並不礙於禪宗師弟間以心傳心的頓教禪意之象徵，故宗寶本《壇經》的「四遇」偈，可說是敦博本《壇經》頓教禪的創造性詮釋與發揮，至於《水滸傳》智真長老所說出的「四遇」偈，則可謂為宗寶本《壇經》的再次聚合與創新。透過這樣的聚合與創新，不但強化了魯智深的頓教禪者形象，亦讓小說的變幻情節產生契合禪宗經典式的微妙趣味。

再者，第五回中，魯智深背了包裹，跨了戒刀，提了六十二斤的水磨禪杖，一路來到桃花村，《水滸傳》作者把他形容成「鞘內戒刀，藏春冰三尺；肩頭禪杖，橫鐵蟒一條。……生成食肉餐魚臉，不是看經念佛人。」⁸⁰這樣一個「生成食肉餐魚臉，不是看經念佛人」的魯智深，一點都不像善類，當然一入桃花村就受到工人的防備，幾經周折才有機會與劉太公對話，且一對話竟說：

洒家不忌葷酒，遮莫甚麼渾清白酒，都不揀選；牛肉、狗肉，但有便吃。

81

魯智深解下腰包、肚包，坐定。那莊客旋了一壺酒，拿一支盞子，篩下酒與智深喫。這魯智深也不謙讓，也不推辭，無一時，一壺酒，一盤肉，都喫了。太公對席看見，呆了半晌。在得知小霸王周通欲強取劉太公女兒事後，魯智深又吃了一隻大熟鵝，盡意喝了二、三十碗酒。⁸²他果真是一個不忌渾清白酒，不揀牛肉、狗肉，完全不像是個受過菩薩戒、謹身持戒的禪者。

大啖酒肉外，粗俗誇大的言語亦非受戒之人所有，如第四回中，魯智深喝得

⁷⁷ 《水滸全傳校注》頁 97。

⁷⁸ 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》，《大正》48，No. 2008，頁 349 中~下。

⁷⁹ 丁福保《六祖壇經箋註》，（台北：佛陀教育基金會，2004 年 12 月），頁 15~17。

⁸⁰ 《水滸全傳校注》頁 98。

⁸¹ 《水滸全傳校注》頁 100。

⁸² 《水滸全傳校注》頁 101。

酩酊大醉，看了左門的金剛像，喝一聲道：「你這個鳥大漢，不替俺敲門，卻拿著拳頭嚇洒家！俺須不怕你！」⁸³智深等了一會，調轉身來，看著右門的金剛像，又喝一聲道：「你這廝張開大口，也來笑洒家！」⁸⁴魯智深這些癡狂無度的言語，極盡誇張粗俗之能事，十足是關西延安府帳前提轄官的本色，要非持戒禪者所當有，是故，便有「跳過右邊臺基上，把那金剛腳上打了兩下」、「只聽得一聲震天價響，那金剛從臺基上倒撞下來」、「智深提著折木頭大笑」的場景出現。⁸⁵妄言妄行，身口無遮，「戒律」在他心中，一點都沒有拘束力。

當然，從人物的表現而言，魯智深這隻破戒任行、沒有矩度的癡狂野貓，實是《水滸傳》作者爲了呈現他仗義救民、解決人們苦惱而刻意安排的映襯手法。在第五回中，魯智深勸劉太公不要懼怕惡勢力，其云：

魯智深云：「休道這兩個鳥人，便是一二千軍馬來，洒家也不怕他。你們衆人不信時，提俺禪杖看。」

莊客們那裏提得動。

智深接過手裏，一似撚燈草一般使起來。

太公道：「師父休要走了去，卻要救護我們一家兒使得！」

智深道：「恁麼閒話！俺死也不走！」

太公道：「且將些酒來師父喫——休得要抵死醉了。」

魯智深道：「洒家一分酒只有一分本事，十分酒便有十分的氣力！」

太公道：「恁地時，最好；我這裏有的是酒肉，只顧教師父喫。」⁸⁶

從這段精采的對話中，可以看出莊客與劉太公的心中仍存在著不安之感，但魯智深帶著酒意的粗獷豪情、正義自信與撚燈草般的使起禪杖，如金剛無畏的禪者形象，全部都安慰到莊客與劉太公的深層心坎裡，尤其最後魯智深「一分酒一分本事，十分酒十分氣力」的對比豪語，讓劉太公放下萬顆忐忑不安的焦慮之心，願意把所有的酒肉都端出來給魯智深吃，這種信服與依賴，是宋朝政府做不來的。

事實上，在第三回中，魯智深把鄭屠打得皮開肉綻，鼻歪眼迸，動彈不得，「又只一拳，太陽上正著，却似做了一個水陸的道場，磬兒、鉢兒、鏡兒，一起響」，⁸⁷即是用自信與豪壯的「一拳」，爲金氏父女吐了不平之氣。從小說藝術而言，這一拳既像水陸道場法，又有道器，有聲又有色的，即把佛教水陸道場的方法、拳法、武打場面與俠義渾然結合爲一，可謂妙絕古人，新天下耳目。金聖嘆云：「只一掌，只一拳，只一腳，寫魯達闊綽打人，亦打得闊綽」，⁸⁸所說正是此理。

⁸³ 《水滸全傳校注》，頁 86。

⁸⁴ 《水滸全傳校注》，頁 86。

⁸⁵ 《水滸全傳校注》，頁 86。

⁸⁶ 《水滸全傳校注》，頁 104。

⁸⁷ 《水滸全傳校注》，頁 63。

⁸⁸ 金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳卷七·聖歎外書·第二回》，頁 17。

第四回中，魯智深吃酒啖肉，大鬧五臺山，無形中對同時代的部分禪宗人士僵硬呆板的持守佛教戒律進行了一定的批判態度，其活用戒律的禪行即是為第五回的修理周通預作了鋪墊。第五回中，魯智深酒足肉飽，進入劉太公女兒的新婚房內，將戒刀放在床頭，將禪杖擺在床邊，脫得赤條條的跳上床，全是佛教戒律所不允許的破戒行爲，但這樣的行爲，其實正是一種不執著戒律又超越戒律的禪行實踐，劉太公女兒因魯智深而避免了被周通強娶爲押寨夫人的悲劇之上演，劉太公的根本煩惱亦因魯智深與李忠是結義兄弟而獲得了確實的保障。⁸⁹

要言之，從關西到五臺山，從五臺山到桃花村，從桃花村到野豬林，從野豬林到梁山，從招安到最終禪化，諸多事情之所以能夠圓滿的解決，所依靠的即是魯智深粗中帶細的破戒任行之實踐，這樣的刻畫在一定程度上似乎存在著宋人「崇道黜儒」、「袒道仇僧」或「親道仇佛」的宗教情感成分，⁹⁰但正因為這樣的成分，無形中更讓老種經略相公的提轄官魯智深形象超越了儒家史傳人物的俠義英雄，⁹¹並讓嚴肅的寺院教規直截了當的活入市井民生命苦楚與生活問題中。

(三) 急人所難而直捋虎鬚：菩薩精神

《水滸傳》作者讓魯智深的活戒禪行由嚴肅的寺院落實運用到市井民生活與生命中，明顯的把他塑造成急人所難而直捋虎鬚的菩薩願行之奇絕人物。

在第五回中，魯智深教劉太公把女兒藏到別處安全的地方去，準備要在他女兒的房內對周通說因緣，勸周通回心轉意。這時，劉太公云：

好卻甚好，只是不要捋虎鬚。⁹²

「老虎」，早在先秦儒家禮樂思想中即被用作「苛政」的象徵，⁹³但《水滸傳》沒有像儒家一樣用爲批判朝廷「苛政猛於虎」的不當政策措施，而是進一步用來指不公不義、強取豪奪、逼迫良善之人，在桃花村裏，此虎則喻指強娶民女的小

⁸⁹ 《水滸全傳校注》，頁 101~107。

⁹⁰ 宋朝崇奉道教，故有皇帝封立的天師，官員被貶謫時，往往下放到各地去看守宮祠。金人則信佛，他們將常到大名剎中去聽經。忠宋抗金的民間武裝選擇道教來領導，並採取「崇道黜儒」或「親道仇佛」的宗教情感態度是自然之事。參：孫述宇〈水滸傳與道教〉，氏著《水滸傳的來歷、心態與藝術》，(台北：時報文化，1981年9月)，頁 176~191。相關論著尚可參：易持恆《水滸傳與宋代宗教》，台北：天一出版，1991年。

⁹¹ 《水滸傳》中的魯智深，是關西老種經略相公借給小種經略相公的提轄官，這「老種經略相公」，學者認爲即被宋人稱讚的「老種」。孫述宇〈魯智深與五臺僧〉，氏著《水滸傳的來歷、心態與藝術》，頁 246~252。

⁹² 《水滸全傳校注》，頁 101。

⁹³ 《禮記·檀弓》：孔子過泰山側，有婦人哭於墓者而哀，夫子式而聽之。使子貢問之曰：「子之哭也，壹似重有憂者。」而曰：「然，昔者吾舅死於虎，吾夫又死焉，今吾子又死焉。」夫子曰：「何爲不去也？」曰：「無苛政。」夫子曰：「小子識之，苛政猛於虎也。」《十三經注疏 6·禮記注疏卷四·檀弓下》，頁 193。

霸王周通。一般理解上，「捋虎鬚」是極危險的行動，稍不小心是會被猛虎啖噬的。但魯智深在飽食酒酣之下，尚能仔細安排危險的「捋虎鬚」行動，輕而易舉的把周通打得蒼倉皇逃竄，這呈現出大乘菩薩救人苦難之超越行爲。這種行爲與武松的景陽岡「打大蟲」（虎）有點相似之處，⁹⁴他倆皆有超越凡夫俗子的「藝高」與「膽大」，「藝高」，故自信心十足；「膽大」，故無所畏懼；無所畏懼，故正義得以伸張；自信心十足，故可從容應對；從容應對，便非泛泛之輩；伸張正義，故劉太公女兒被逼婚的事可以獲得完善的處理。當然，這樣一位力大無窮、手腳俐落的人物，除了多次血淋淋的拳打場面呈現外，尚透過大相國寺外的「倒拔楊柳」與「長五尺重六十二斤」的「渾鐵禪杖」襯托之。⁹⁵

《水滸傳》這樣描寫魯智深的「棒打」與「捋虎鬚」，即是活用了禪宗的棒喝擊掌典故，臨濟義玄（？~850）三問黃蘗希運（？~867），三度被棒打；到大愚禪師處請益，又遭大愚的「揪擊喝罵」；返回黃蘗後，便無掛無礙的與黃蘗互相築拳擊喝；二人有如下對話：

黃蘗云：「這風顛漢，卻來這裏捋虎鬚。」
師便「喝」。⁹⁶

這「棒喝擊掌」與「捋虎鬚」都是激烈而帶危險性的行爲，激烈到毫無頭緒，世人是看不出道理的；危險性的行爲，世人是避之唯恐不及的。但在禪宗修行而言，「眾生本有佛性」是修成正果的決定原則（principle of determinate），⁹⁷只是暫時被一些因緣覆障而已，禪宗大師們都會在適當的機緣下給弟子們一個猛烈的「棒喝擊掌」動作，讓弟子自除覆障，自顯佛性，自行參悟。《碧巖錄》又載：僧到桐峯庵主處便問：「這裏忽逢大蟲（虎）時，又作麼生？」庵主便「作虎聲」。僧便「作怕勢」。庵主呵呵大笑。僧云：「這老賊。」庵主云：「爭奈老僧何！」僧休去。⁹⁸重顯雪竇（980~1052）認爲，「作虎聲」與「作怕勢」只是解得「掩耳偷鈴」而已，尚非真正的明心見性，故云：

見之不取，思之千里；好箇斑斑，爪牙未備。君不見，大雄山下忽相逢，
落落聲光皆振地。大丈夫見也無，收虎尾兮捋虎鬚。⁹⁹

⁹⁴ 詳《水滸全傳校注》第二十三回「橫海郡柴進留賓，景陽岡武松打虎」，頁383~398。

⁹⁵ 《水滸全傳校注》，頁131。

⁹⁶ 宋·道原《景德傳燈錄卷十二·南嶽懷讓禪師第四世·洪州黃檗山希運禪師法嗣·鎮州臨濟義玄禪師》，《大正》51，No. 2076，頁299中~300下。

⁹⁷ 牟宗三云：「佛教可以講不定原則（principle of indeterminate），但佛教也有決定原則（principle of determinate），一切眾生皆有佛性，這是決定的；人皆可以成佛，這是決定的。」《中國哲學十九講》，（台北：學生書局，1999年9月），頁442。

⁹⁸ 宋·重顯頌古，克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄卷九·85》，《大正》48，No. 2003，頁211上~中。

⁹⁹ 《大正》48，No. 2003，頁211上~中。

真正的明心見性，是既「捋虎鬚」又「收虎尾」的，亦是「見之不取，思之千里」的，故滄山靈佑（771~853）曾舉此話問仰山慧寂（807~883）：「臨濟當時得大愚力？得黃蘗力？」仰山云：「非但騎虎頭，亦解把虎尾。」¹⁰⁰ 二人說法不同，卻相激益彰，仰山所謂的「非但騎虎頭，亦解把虎尾」，即指臨濟義玄活用語言文字而不執著於語言文字，故能從一位莫名被打而不悟的參禪僧變成一位能夠自在無礙的與黃蘗一起互相築拳擊喝禪悟僧。克勤圓悟（1063~1135）乃云：「一機一境，一言一句，雖然出在臨時，若是眼目周正，自然活潑潑地，雖處得失，卻無得失」，¹⁰¹所悟甚是。尤其句中運用從「魚」偏旁的「鱗鱗」而不用從「水」旁造成的「潑潑」，其如魚得水、得魚忘筌的意味更濃。

《水滸傳》的魯智深形象，便是一位「眼目周正，自然活潑潑地，雖處得失，卻無得失」的禪僧，他能夠超越桃花村一般村民及小霸王山賊的見解，即使是酒酣醉飽，心智仍然清楚不亂，沒有覆障，故能踐行出驚心動魄的「捋虎鬚」、「擊虎狼」情節，解救了人民的苦迫，完成正義任務。在第七回中，魯智深又云：

那廝是倒來捋虎鬚。¹⁰²

雖是不同事件，但魯智深「眼目周正，自然活潑潑地」地急民所難之心行仍存焉。在第十九回中，《水滸傳》又透過阮小五的大笑與罵聲云：

你這等虐害百姓的賊官，直如此大膽，敢來引老爺做甚麼！卻不是來捋虎鬚！¹⁰³

這一樣是禪宗「捋虎鬚」公案的靈活運用，它讓魯智深等人的藝高膽大形象得以張揚開來，同時對不公不義殘虐百姓的貪官權貴進行了批判與回擊，維護了人民百姓最基本的生存權利與生命尊嚴。

《水滸傳》中，儘管五臺山的和尚水準看起來比不上梁山儒道英雄的聚義氣勢，但《水滸傳》作者仍安排五臺山為文殊菩薩道場，智真與魯智深則為救民急難的「活佛」。如第五回中，桃花村的莊客原本不讓魯智深入莊，劉太公聽魯智深講是「五臺山」來的禪僧，即云：

莊家們不省得師父是活佛去處來的，他作尋常一例相看。¹⁰⁴

在魯智深自信說出「洒家的不是性命，您只依著俺行」的豪語之後，劉太公又云：

¹⁰⁰ 《大正》48，No. 2003，頁211上~中。

¹⁰¹ 《大正》48，No. 2003，頁210下。

¹⁰² 《水滸全傳校注》，頁129。

¹⁰³ 《水滸全傳校注》，頁319。

¹⁰⁴ 《水滸全傳校注》，頁99。

卻是好也！我家有福，卻遇得這個活佛下降。¹⁰⁵

在第六回中，魯智深走向殘破不堪的瓦罐寺後，老和尚亦道：

你是活佛去處來的僧。¹⁰⁶

可見《水滸傳》作者有意將五臺山、智真長老與魯智深聯結為一，聚集成一個具有菩薩行的活鱖禪僧。這活佛之說，本是藏傳密教的重要教義，但元明之後亦漸漸深入中原社會生活中，對中原人民產生影響。¹⁰⁷《水滸傳》活用禪宗不執戒律的心法，加上親道黜佛傾向與社會上漸漸接受的活佛轉世概念，更襯托出魯智深粗魯形象的神奇禪行。因為他是個活佛，故緣自過去世的能力是超越凡俗的，這種能力已不同於我國傳統神話中的巨人形象之超越能力，神話中的超能力巨神畢竟是可望而不可及的，該來時祂不來，不該來時祂卻出現，但魯智深這個活佛，是當下自主的，該來就來，該走就走，直接作用於現實社會人民的心坎裏的，故第五回中魯智深讓小霸王周通「便是鐵石人，也勸得他轉」¹⁰⁸便成為可能之事。

勸鐵石人轉識成智，見性成佛，明顯活用了東晉·竺道生（355~434）的「頑石點頭」說，《佛祖統紀》載：

師（竺道生）被（舊學僧黨）擯，南還入虎丘山。聚石為徒，講《涅槃經》，至「闍提」處，則說「有佛性」。且曰：「如我所說，契佛心否？」群石皆為點頭！¹⁰⁹

從一般語言文字、知識概念或邏輯分析角度而言，石頭只是無生物，它不可能有認知能力、學習能力、判斷能力與實踐能力，故不可能像人一樣具有聽經、解經、悟經、點頭的能力；依佛教因緣法，「此有故彼有，此生故彼生」，只要諸多善因善緣條件都和合聚集後，一闍提與無生物的石頭之頓悟成佛便不是不可能之事。如是，則魯智深的說因緣法亦為可能，頑固如鐵石的周通頓悟成佛亦是可能的。因為這種可能性，故拘謹的劉太公乃能接受魯智深的建議，放心的將全桃花村無法解決的困難交給魯智深去完成；因為這種可能性，故魯智深可以活用佛教因緣法，替天行道，解民倒懸，完成政府所無法做到的事情。

¹⁰⁵ 《水滸全傳校注》，頁 101。

¹⁰⁶ 《水滸全傳校注》，頁 114。

¹⁰⁷ 關於活佛的來歷、轉世的靈魂和佛學觀念、活佛從圓寂到轉世認定的種種程序的儀式，詳：周燁《活佛轉世與神秘西藏》，台北：先智，2000 年 1 月。

¹⁰⁸ 《水滸全傳校注》，頁 101。

¹⁰⁹ 宋·志磐《佛祖統紀卷二十六·竺道生傳》，《大正》49，No.2035，頁 266 上~中。

(四) 超越倫常而不執倫常：脫落身心的禪行

《水滸傳》雖成功的塑造了一〇八位劫富濟貧、除暴安良、仗義疏財、平等互愛的英雄，但受限於封建倫理思想及反抗異族壓迫的心理需求，仍在宋江的蓄意謀畫下，梁山英雄全體受了宋朝政府的「招安」。¹¹⁰對比於魯智深，他卻是一位仍夠超越儒佛倫常又不執著於倫常的奇僧，筆者認為，這是宋代禪宗脫落身心禪行的實踐。

禪宗在宋代以後，思想上漸漸走向三教一致、教禪調合、禪淨雙修之的路線，方法上則漸由唐禪強調的「不立文字」轉變成「不離文字」，¹¹¹即活用語言文字以傳遞禪家超越世俗倫理或邏輯思考的特殊禪法。¹¹²這種特殊禪法雖然漸漸褪去禪宗的獨立性格，卻讓禪宗修行與元明清的文學藝術開出了新局。況且，禪宗重要大師們的公案語錄，對明心見性的修行實踐仍是力道萬鈞的，如圓悟克勤（1063~1135）嘗云：

正當恁麼時，機關脫落底，萬法本閑；尚留見聞底，長安正鬧。若能善觀時節，把斷要津，堂堂越聖超凡。¹¹³

密庵咸傑（1118~1186）云：

本地風光，頓爾現前；四大五蘊，一時脫落。¹¹⁴

宏智正覺（1091~1157）云：

超見越聞，一切處自在，一切處透脫，一切處應現，一切處圓成，何處更有一絲毫隔礙來？¹¹⁵

天童如淨（1163~1228）云：

全生全殺超言象，更透機先向上機。¹¹⁶

¹¹⁰ 李泉、張永鑫〈水滸全傳校注前言〉，《水滸全傳校注》，頁8~10。

¹¹¹ 林湘華《禪宗與宋代詩學理論》，（台北：文津：2002年2月），頁27。

¹¹² 如《碧巖錄》、《從容錄》、《無門關》、《正法眼藏》、《景德傳燈錄》、《人天眼目》、《指月錄》、《五燈會元》、《五燈全書》……等公案語錄，都是供禪者於日常生活參驗心性之用。

¹¹³ 宋·紹隆等《圓悟佛果禪師語錄卷第三·上堂三》，《大正》47，No.1997，頁723中。

¹¹⁴ 宋·崇岳了悟等《密庵和尚住衢州西烏巨山乾明禪院語錄》，《大正》47，No.1999，頁974中。

¹¹⁵ 宋·集成等《宏智禪師廣錄卷五·明州天童覺和尚小參》，《大正》48，No.2001，頁57下。

¹¹⁶ 宋·文素《如淨和尚語錄卷上·住建康府清涼寺語錄》，《大正》48，No.2002，頁122上。

據日僧道元（1200~1253）所記，某日，天童如淨入堂，見和尚們禪坐昏睡，如淨懲云：「參禪者，身心脫落、脫落，只管打睡作麼？」¹¹⁷當時的道元，即因為如淨的「身心脫落、脫落」頓時悟道，並獲得如淨的印可。¹¹⁸

宋代禪宗大師們這種「越聖超凡」、「一時脫落」、「超見越聞」、「一切處透脫」、「全生全殺超言象」等「身心脫落」的禪風，有時看似語言文字，實是不執於語言文字；有時看似戒律清規，實是超越世俗邏輯模式的實踐，《水滸傳》讓魯智深「活用緣起法除暴安良」、「不忌葷酒的破戒任行」、「急人苦難而直捋虎鬚」，即是這種身心脫落禪行的運用。因為它是以眾生本具的如來藏自性清淨心為發端，故魯智深的蓋世武功與宿世業力，既能緣契於宿世因果、又不執著於三世因緣，且能活潑自在的運用在日常生活的當下；既活用戒律，又不執著於戒律，故成為五臺山的特殊活佛。如在第四回中，魯智深和趙員外初到五臺山，智真長老出來迎接，魯達悉恭敬地「向前施禮」，¹¹⁹可見他仍懂得禪門的基本律儀。其後，魯智深「一拳一腳，打開亮榻，三二十人都趕得沒路，奪條棒，從藏殿裡打將出來」，「雖然酒醉，卻認得是長老。」¹²⁰他犯了僧家的五戒常理，智真長老責備他「貪酒」，他立即跪下道：「今番不敢了。」智真長老又責罵他「亂了清規」，他立即合掌道：「不敢，不敢！」¹²¹此亦可見他對佛教的戒律清規倫理極為敬重，其本有的佛性仍在，金聖嘆云：「真正慚顏哽動，不是凡夫僧口頭懺悔語」，¹²²確是深解其意者。在第五回中，智真長老欲贈他四句偈，智深跪下道：「洒家願聽偈言。」智真說完四句偈，魯智深聽了後，「拜了長老九拜」。¹²³可見他即使破戒任行，身心脫落，無拘無束，他仍遵行師道倫理，敬受智真長老的教誨；若無半點智慧，是不可能有如禪行的。

對於儒家思想，魯智深亦隨宜尊重，一〇八條好漢所追求的「仗義行爲」，魯智深是一生奉行，矢志不移，隨機隨行的，不論是任提轄官時對金氏父女的仗義相救，對桃花村劉太公父女的當下義救，在瓦罐寺與史進合打丘小乙與崔道成，¹²⁴在野豬林義救林冲，¹²⁵都是儒家忠義思想的實踐。尤為殊勝之處是，魯智深本欲棒打董超、薛霸二人，在林冲告知二人是受到高太尉與陸虞侯的賄賂指使之後，能立即「收住禪杖」，顯現出極高智慧的當下自主能力，這同時互相襯托出林冲與魯智深二人的崇高義氣。《水滸傳》作者以詩證之：

¹¹⁷ 宋·義遠《天童山景德寺如淨禪師續語錄》，《大正》48，No.2002，頁136下。

¹¹⁸ 學界關於日僧道元的脫落哲學甚多，如日·源重浩《道元における「身心脫落」の意味—「智」と「境」の問題を遶って》，京都：《龍谷大學論集》v.413，1978年10月，頁110~127。

¹¹⁹ 《水滸全傳校注》，頁75。

¹²⁰ 《水滸全傳校注》，頁81。

¹²¹ 《水滸全傳校注》，頁81。

¹²² 《第五才子書施耐庵水滸傳卷八·聖歎外書·第三回》，頁23。

¹²³ 《水滸全傳校注》，頁97。

¹²⁴ 《水滸全傳校注》，頁119。

¹²⁵ 《水滸全傳校注》，頁159。

最恨奸謀欺白日，獨持義氣薄黃金。迢遙不畏千里路，辛苦惟存一片心。¹²⁶

此四句雖分立唱出，卻聚集於一片真心，其詩旨即是展現出超越世俗黃金的「義氣」之堅持。對世人而言，黃金是堅硬永恆的價值與保證；但對魯智深而言，人間正義才是生命價值與人格智慧的歸依處。由「最恨奸謀」推向「獨持義氣」再轉言「不畏千里路」，最後呈現「一片心」，以此說出魯智深持義救友、依義除奸的崇高節操，這種節操，除了契應於儒家孟子居仁由義的浩然正氣外，¹²⁷且更直接透過魯智深的當下自主行為落實在朋友倫理上。

第五回中，劉太公表示因女兒被逼招夫的困惱，魯智深先是「呵呵大笑」云：

「男大當婚，女大必嫁」，這是人倫大事，五常之禮。¹²⁸

「男大當婚，女大必嫁」確實是儒家五倫思想中的「夫妻之倫」，此倫密切的關係到「君臣」、「父子」、「兄弟」、「朋友」四倫，儒家一直透過經史傳疏來闡述這種親疏遠近與前後順序之五倫思想，以之而契應於先秦以人文為本的禮樂教化思想。但是，春秋之世，孔子先對禮壞樂崩提出深度的質疑，¹²⁹力倡仁政；孟子亦云：「世衰道微，邪說暴行有作。臣弑其君者有之，子弑其父者有之」，¹³⁰孔子乃有《春秋》之作。孔子雖然寫下《春秋》以寄微言，畢竟抵擋不住諸侯貴族們為了帝位而進行的戰爭殺戮；在秦始皇自稱「始皇」之後，歷代封建帝朝的「夫妻」之倫便成「男尊女卑」的不平等思想，「君臣」之倫便成爲「君要臣死，臣不得不死」的荒謬倫常，五倫思想變成封建貴族爭權奪利或殘害人民的致命工具。《水滸傳》寫魯智深「呵呵大笑」，一方面當然是肯定儒家的夫妻之倫，另一方面則對這種殘害人民的致命工具進行了嚴峻的「呵笑」，但這都與禪宗大師們的證會心性相爲契應。¹³¹因爲，在倫理思想之側面，魯智深更重視的其實是被迫害人民苦痛心靈的當下拯救，故聽得劉太公道出姻緣親事是被逼迫的原委後，立即主動安排入洞房對付殺人不眨眼的魔君周

¹²⁶ 《水滸全傳校注》，頁 159。

¹²⁷ 孟子言「浩然正氣」，見《十三經注疏 8·孟子注疏卷三·公孫丑上》，頁 53。又云：「言非禮義，謂之自暴也；吾身不能居仁由義，謂之自棄也。仁，人之安宅也；義，人之正路也」，《孟子注疏卷七·離婁上》，頁 132。又云：「居仁由義，大人之事備矣」，《孟子注疏卷十三·盡心上》，頁 240。又云：「無禮義，則上下亂」，《孟子注疏卷十四·盡心下》，頁 250。又云：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也」，《孟子注疏卷十四·盡心下》，頁 253。

¹²⁸ 《水滸全傳校注》，頁 100。

¹²⁹ 子曰：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」《十三經注疏 8·論語注疏卷十七·陽貨》，頁 156。

¹³⁰ 《十三經注疏 8·孟子注疏卷二·梁惠王下》，頁 41。

¹³¹ 百丈懷海參馬祖禪師，馬祖驗之以野鴨，百丈於言下有省，哀哀大哭；同事問之，他又呵呵大笑。宋·蹟藏集《古尊宿語錄·百丈懷海禪師》，《卮新續》68，No.1315，頁 4 下。

通。¹³²若沒有超越儒佛倫常又不執著於倫常，這「呵呵大笑」是笑不出來的。

此外，《水滸傳》還把魯智深刻畫為一個「不識字」之人，他連政府公告要緝捕他的文字都看不懂。¹³³依常理，一個「不識字」的文盲，他可能是沒有知識素養的，不可能知道什麼倫理思想的，亦不可能會懂得公理正義的，更不可能會知曉深奧的佛教義理的，但粗獷的魯智深，在這幾方面上竟都具備，與史傳小說上熟讀經史百家、手捧《春秋》的英雄形象不同，與文盲型的粗魯形象亦異。關於這點，馬幼垣曾以魯智深招安前的兩例與招安後的四例加以探究，他認為「順從多數，就書論書，起碼也得承認魯智深是識字的。」¹³⁴筆者認為，這樣子論證他識不識字，不但膠柱鼓瑟，亦不合小說家創造人物之作用。最基本的理由有二：其一，《水滸傳》是經由多人之手的加工修飾而成的，其前後內容偶有重複或不連貫之處，故強以招安後的四例說他識字是不盡合理的。其二，從禪宗「不立文字，以心傳心」的實踐工夫言之，語言文字與知識概念正是世人墮入因果輪迴的因緣條件，故《水滸傳》說他「不識字」，其實正是與禪宗心性實踐相銜接，這種禪行實踐要在當下生命問題的安置，它與識字、不識字是兩回事。此外，宋儒陸象山（1139~1193）亦云：「某雖不識一個字，亦須還我堂堂的做個人」，¹³⁵所強調的亦是人之所以為人的心性修養與實踐，而不是「識字」與否的問題。

依禪宗義理，禪者的生命實踐本就不是用語言文字或知識邏輯加以思考的，而是禪者如何依於緣起將如來藏自性清淨心權用在生命的緊要關頭上。在第四回中，魯智深云：「洒家自睡，干你甚事？」¹³⁶這樣的酣睡語氣，表面上看似粗魯，毫無戒德戒行，實質上與禪宗大師們自知自覺的禪行相同，如六祖惠能（638~713）云：「但自去非心，打破煩惱碎」、「但自離五欲，見性即是真」¹³⁷、永嘉玄覺（665~713）云：「但自懷中解垢衣」¹³⁸、雲巖曇晟（782~841）云：「直饒說得石點頭，亦不干自己事」¹³⁹、黃蘗希運（？~850）云：「但自忘心，同於法界，便得自在」¹⁴⁰、臨濟義玄（？~867）云：「但自家看」¹⁴¹、永明延壽（904~975）云：「但自觀己心佛」、「但自心無礙」、「但自了三界業」、「但自直下內了自心」、「但自內觀」、「但自明心境」、「但自安住立」¹⁴²、大慧宗杲（1089~1163）云：「但自時時提撕」¹⁴³、徑山佛鑑（1178~1249）云：「任你二輪更互照，碧霄雲外不相

¹³² 《水滸全傳校注》，頁 100。

¹³³ 《水滸全傳校注》，頁 65。

¹³⁴ 〈魯智深的語文程度〉，見《水滸論衡》，頁 277~279。

¹³⁵ 引見：陳郁夫《文獻寒泉古籍資料庫》，《明儒學案卷 23·江右王門學案八·赤子之心》，頁 547。<http://203.68.135.131/d1cgi/index.htm>

¹³⁶ 《水滸全傳校注》，頁 78。

¹³⁷ 鄧文寬校注，敦博本《六祖壇經》，頁 85、117。

¹³⁸ 唐·永嘉《永嘉證道歌》，《大正》48，No. 2014，頁 396 上。

¹³⁹ 《祖堂集卷五·(68)雲巖和尚》，《佛光大藏經·禪藏·史傳部》，頁 245。

¹⁴⁰ 唐·裴休集《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正》48，No.2012A，頁 381 下。

¹⁴¹ 唐·慧然集《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正》47，No.1985，頁 503 上。

¹⁴² 宋·延壽《宗鏡錄》，《大正》48，No.2016，頁 415 上~957 中。

¹⁴³ 宋·蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》，《大正》47，No.1998A，頁 886 上。

干」¹⁴⁴……等等，皆是惠能所謂的「自性自淨，自修自作，自性法身，自行佛行，自作自成佛道」之定慧禪行，¹⁴⁵故禪宗大師們多是自去非心、自離五欲、自內觀心、自明心境，自淨自進，一切事當下做主，任運自心，不迷於教義，不執於戒律，在日常生活緣起緣滅的行住坐臥四威儀中掌握機緣以行禪證道，與語言文字與世俗的知識邏輯是不相干的，他人亦無從得知，故是「如人飲水，冷暖自知」之自證境界。¹⁴⁶魯智深的「洒家自睡，干你甚事」，在某一層次上便是禪師們這種身心脫落哲學的實踐。這樣的禪行證道，表面視之皆不合儒家禮樂倫理，亦不合佛教戒規，但就生命與實踐而言，這本就是禪者自家自看、自淨自進之事，亦是如來藏自性清淨心的自行活用之事。是故，第四回中，禪和子說：「善哉！」智深喝道：「團魚洒家也吃，甚麼『鱧哉』？」¹⁴⁷這種語氣，表面上是魯智深故意將人家說的「善」字講成魚類的「鱧」字，事實上正是禪宗大師們將語言文字或知識概念活用在日常生活的一種禪行實踐，這與傅偉勳詮釋宋代禪宗身心脫落哲學的「故意誤讀」有著近似之處。¹⁴⁸魯智深的「故意誤讀」，看似不合邏輯、不合倫理、無禮無儀，其實正是他超越世俗觀點而進入更高層次的自心倫理，其心無掛無礙，其身脫落自在，粗獷性格自然浮現，故面對攸關公義大事時皆能從容不迫，快捷處斷。

是故，魯智深的「不識字」，除了是《水滸傳》作者用來塑造他那粗暴凶猛形象的藝術手法外，亦與宗寶本《壇經》中六祖惠能的「不識字」相契相應，在《壇經》裡，惠能的「不識字」並不代表沒有智慧，相反地，因為「不識字」，故不被語言文字或知識概念綁架，智慧隨時可用，心性常淨不染，故有「菩提本無樹，明鏡亦無臺；佛性常清淨，何處有塵埃」的見性頓悟無相偈，¹⁴⁹令五祖弘忍（602~675）震驚不已，從而承傳了禪宗「以心傳心」的慧命。同理，《水滸傳》作者把魯智深創造成「不識字」的野和尚，他一樣具有宿世以來的佛教智慧，可以為周通「說因緣」，讓他轉識成智；可以讓劉太公父女、桃花村的莊家及周通的兄弟們震驚不已，解除桃花村危機；亦可以通些字兒，認識一些寺廟名稱；當然亦可以像惠能一樣，在浙江六和寺說出證悟自性的禪宗偈語。¹⁵⁰

要言之，《水滸傳》作者將宋代禪宗大師們「越聖超凡」、「一時脫落」、「超見越聞」、「一切處透脫」、「全生全殺超言象」等「身心脫落」的禪風加諸在粗獷行義的魯智深身上，這樣的魯智深，雖是一個不識字之人，卻能保有儒家的禮義精神，懂得基本的倫理思想，但又不執著於各種既定的倫理戒律或形式儀規的束縛，成為一個超越語言文字與知識邏輯而具禪宗身心脫落禪行的實踐者。

¹⁴⁴ 《祖堂集卷五·(135)佛日和尚》，頁 599。

¹⁴⁵ 敦博本《六祖壇經》，頁 43。

¹⁴⁶ 唐·宗密《禪源諸詮集都序》卷上之二，《大正》48，No.2015，頁 404 中。

¹⁴⁷ 《水滸全傳校注》，頁 78。

¹⁴⁸ 傅偉勳，〈如淨和尚與道元禪師—從中國禪到日本禪〉，《傳習錄》第三期，（台北：東吳大學哲學系，1984 年 10 月），頁 13~34。

¹⁴⁹ 鄧文寬校注，敦博本《六祖壇經》，頁 22。

¹⁵⁰ 其偈頌是：「平生不修善果，只愛殺人放火。忽地頓開金繩，這裡扯斷玉鎖。咦！錢塘江上潮信來，今日方知我是我」，《水滸全傳校注》第一百十九回，頁 1845~1846。

參、結語

文學藝術肇基於豐厚深邃的哲思，豐厚深邃的哲思成就偉大的文學藝術，這對《水滸傳》魯智深藝術形象的塑造是貼切的。以下從「文學藝術表現」、「禪宗思想實踐」二方面為本文作一結語：

在「文學藝術表現」方面，因為佛教思想的織入與宋禪脫落身心哲學的活用，使魯智深的藝術形象獲得精采活脫的發展，魯智深一生的除暴安良、打抱不平、行俠仗義、上二龍山，到最終的證悟坐化等，都植基在佛教的緣起因果理論中，由聚因→聚緣→聚義→成化，十足是佛教緣起因果業報的藝術呈現。《水滸傳》本身雖存在著「崇道·尊儒·抑佛」的傾向，但小說中的魯智深，不忌葷酒，破戒任行，完全沒有受到禪門嚴格戒律的束縛，他讓禪門戒律的精神活化在正義的事件上，讓大乘菩薩慈悲救人的義理思想獲得實現的機會，雖然他的形象是一種虛構與創造，但正因為這種虛構與創造，讓他的禪行變得更有意義與實際功效，彌補了封建社會下政府在救民倒懸上的不足。至於「直掙虎鬚」的大無畏精神，更是大乘菩薩救苦救難精神的展現，不論是對關鎮西、周通、高太尉，情節都環環相扣，相扣之中又節節變化，虛實相生，像是史事的推演，卻又是無畏禪行的落實，他讓水滸英雄精神脫離了傳統英雄那種一般打家劫舍、斬木為兵、揭竿而起的起義形象。最重要的是，他那「超越倫常而不執倫常」的特殊禪行，其實是活用了宋禪脫落身心哲學的行為，這是魯智深成為其他一〇七位英雄所不能企及的特殊形象。相較於《史記》、《漢書》、唐傳奇、宋元話本劇曲及《三國演義》等對堅執儒家忠孝節義的英雄人物之刻畫，他的聚義無疑是更為成功而絕奇的。

「禪宗思想實踐」方面，《水滸傳》作者其實是有意將魯智深塑造成一位「儒義—禪行」渾合一致的公義精神之代表。所謂「儒義—禪行」，是權借禪宗「心戒」的禪行而因緣聚成儒家之公義，即是一位以如鋼之心刀與如鐵之心杖棒打天下不公不義逼迫良民的正義使者。就身心脫落禪行而言，真正的戒刀是無形無相的心刀，不是有形有相的鋼鐵戒刀；真正的禪杖亦是無形無相的心杖，不是有形有相的水磨渾鐵禪杖；戒律在心，不在清規，禪者的「心戒」，即是如來藏自性清淨心的活用，此心並不是存在五蘊、十二處、十八界之內，亦不在五蘊、十二處、十八界之外，更不在五蘊、十二處、十八界中間，它是「此有故彼有，此無故彼無」、「此生故彼生，此滅故彼滅」的，即可能因緣起而作用於五蘊、十二處、十八界之內、外、中間的，亦可能隨禪者的修行因緣而作用在日常生活的萬事萬物之上，因此，禪者的心刀、心杖，其實是活用本有的自性清淨心去當下做主，當下落實於日常生活萬事萬物的應接上，以此完成自救救人、自度度人的大乘菩薩道精神，從而對社會人心發揮實際的救助效益；這種對社會現實發揮實際的救助效益之禪行實踐，無形中便與儒家《禮記·禮運》的大同公義思想隱隱相契。

¹⁵¹故《水滸傳》中的魯智深雖是個不念經、不禮佛、不參禪、不持戒、不忌酒肉、瞋目殺生、無矩無度，甚至在佛殿撒尿撒屎的破戒任行之野和尚，但他都能在適當實機下將本具的如來藏自性清淨心提將出來，無掛無礙、適時適度的解民之倒懸，同時完成儒家的公義與禪家的身心脫落禪行。宋禪的脫落身心哲學當然有他們的修行境界或缺失，但就小說內涵的理想構築而言，這種水滸性的禪行實踐無疑是「前無古人，後無來者」的。

宋禪漸漸由唐禪的「不立文字」轉變成「不離文字」，《水滸傳》作者運用多篇內容所塑造的魯智深形象，正是「不離文字以言禪」的一個典型文學藝術代表。

最後，將本文意旨簡示如下：

魯智深形象	{	<ul style="list-style-type: none"> (一)「活用緣起法除暴安良：因果不爽」 (二)「不忌葷酒的破戒任行：不執戒律」 (三)「急人苦難而直捋虎鬚：菩薩精神」 (四)「超越倫常而不執倫常：脫落身心」 	}	禪行實踐
-------	---	--	---	------

¹⁵¹ 《十三經注疏 5·禮記卷二十一·禮運第九》，頁 413。筆者按：此處所謂的「默默相契」，是指「自救救人」與「大同公義」的現實效益而言，若從佛家與儒家的思想本質而言，二者的差異仍是極為懸殊的。

參考書目

一、經典古籍

- 後秦·佛陀耶舍、竺佛念譯《長阿含經》，大藏經刊行會主編，《大正新修大藏經》第一冊（《大正》1），台北：新文豐，1998年12月，No.01
- 東晉·僧伽提婆譯《中阿含經》，《大正》1，No.26
- 劉宋·求那跋陀羅譯《雜阿含經》，《大正》2，No.99
- 東晉·僧伽提婆譯《增壹阿含經》，《大正》2，No.125
- 姚秦·鳩摩羅什譯《佛垂般涅槃略說教誡經》，《大正》12，No. 389
- 姚秦·鳩摩羅什譯《梵網經盧舍那佛說菩薩心地戒品》，《大正》24，No.1484
- 唐·道宣《四分律刪繁補闕行事鈔》，《大正》40，No.1804
- 唐·道宣《四分律刪補隨機羯磨》，《大正》40，No.1808
- 隋·慧遠《大乘義章》《大正》44，No.1851
- 唐·慧然集《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，《大正》47，No.1985
- 宋·紹隆等《圓悟佛果禪師語錄》，《大正》47，No.1997
- 宋·蘊聞編《大慧普覺禪師語錄》，《大正》47，No.1998A
- 宋·崇岳了悟等《密庵和尚住衢州西烏巨山乾明禪院語錄》，《大正》47，No.1999
- 宋·集成等《宏智禪師廣錄》，《大正》48，No.2001
- 宋·文素《如淨和尚語錄》，《大正》48，No.2002
- 宋·義遠《天童山景德寺如淨禪師續語錄》，《大正》48，No.2002
- 宋·重顯頌古，克勤評唱《佛果圓悟禪師碧巖錄》，《大正》48，No. 2003
- 元·宗寶編《六祖大師法寶壇經》，《大正》48，No. 2008
- 唐·裴休集《黃檗山斷際禪師傳心法要》，《大正》48，No.2012A
- 唐·永嘉《永嘉證道歌》，《大正》48，No. 2014
- 唐·宗密《禪源諸詮集都序》，《大正》48，No.2015
- 宋·延壽《宗鏡錄》，《大正》48，No.2016
- 宋·志磐《佛祖統紀》，《大正》49，No.2035
- 宋·贊寧等《宋高僧傳》，《大正》50，No. 2061
- 宋·道原《景德傳燈錄》，《大正》51，No.2076
- 唐·淨覺《楞伽師資記》，《大正》85，No. 2837
- 宋·蹟藏《古尊宿語錄》，《卍新續》68，No.1315
- 宋·普濟集《五燈會元》，《卍新續》80，No. 1565
- 藍吉富編《禪宗全書》，台北：文殊文化，1988年8月
- 周紹良主編《全唐文新編》，長春：吉林文史出版社，2000年12月
- 鄧文寬校注，敦博本《六祖壇經》，瀋陽：遼寧教育出版社，2005年1月
- 清·阮元編《十三經注疏》，台北：藝文，1997年8月
- 西漢·司馬遷《史記》，台北：天工書局，1985年9月

漢·劉向編《戰國策》，台北：台灣文化，1959年9月
元·脫脫等《宋史》，北京：中華書局，1997年11月
明·金聖嘆《第五才子書施耐庵水滸傳》，北京：中華書局，1975年12月
李泉、張永鑫校注《水滸全傳校注》，台北：里仁書局，2001年9月

二、學者專著（包括譯著，依出版年月先後順序排列）

孫述宇《水滸傳的來歷、心態與藝術》，台北：時報文化，1981年9月
易持恆《水滸傳與宋代宗教》，台北：天一，1991年
馬幼垣《水滸論衡》，台北：聯經，1992年6月
聖嚴《菩薩戒指要》，台北：法鼓文化，1997年
竺青編《名家解讀水滸傳》，濟南：山東人民出版社，1998年1月
印順《中國禪宗史》，台北：正聞，1998年1月
牟宗三《中國哲學十九講》，台北：學生書局，1999年9月
李盾《中國古代小說演進史》，台北：文津，1999年10月
周燁《活佛轉世與神秘西藏》，台北：先智，2000年1月
洪修平《禪宗思想的形成與發展》，南京：江蘇古籍，2000年1月
印順《佛教史地考論》，台北：正聞，2000年10月
林湘華《禪宗與宋代詩學理論》，台北：文津：2002年2月
丁福保《六祖壇經箋註》，台北：佛陀教育基金會，2004年12月
Jung（榮格）著，鴻鈞譯，《Analytical Psychology》（《分析心理學》），台北：結構群，1990年9月

三、期刊論文（先漢文，後外文，依出版年月先後順序排列）

傅偉勳，〈如淨和尚與道元禪師—從中國禪到日本禪〉，《傳習錄》n.3，台北：東吳大學哲學系，1984年10月，頁13~34
高曼霞〈《水滸傳》中的佛與道〉，《遼寧師範大學學報》n.6，1994年1月
王基〈崇道·尊儒·抑佛——《水滸傳》的哲學文化內蘊（之一）〉，《開封大學學報》，1996年03期，1996年1月
李金松〈金批《水滸傳》的批評方法研究〉，《漢學研究》v.20n.2，2002年12月，頁217~248
陳宏〈從李贄評《水滸傳》看晚明文人文閱讀視野中的魯智深形象〉，《南開學報（哲學社會科學版）》2003年01期，2003年1月
朱成祥〈論儒、釋、道對《水滸傳》人格模式的影響〉，《濟寧師範專科學校學報》，2003年4月
叢彬彬、俞挺〈淺談《水滸傳》的忠義觀念與道、釋思想〉，《麗水師範專科學校學報》2004年03期，2004年3月

- 白金銑〈禪宗脫落哲學之起源與發展〉，嘉義：《世界宗教學刊》n.6，2005年12月，頁187~283
- 白金銑〈大乘佛教「懺悔」的八種義蘊〉，台北：靈鷲山「懺悔的宗教意義」兩岸學術研討會論文，2008年8月7日
- 熊明〈魯智深:理想人格範式的承載——兼從魯智深形象塑造中的佛教內容考察其在《水滸傳》中的特殊地位〉，《荷澤學院學報》，2007年1月
- 日・關口真大〈授菩薩戒儀「達摩本」について〉，《印度學佛教學研究》v.9n.2 (=n.18)，1961年3月，頁465~470
- 日・鈴木大拙《北宗五方便》，《鈴木大拙全集》卷三，東京：岩波書店，昭和43~46年（1968~1971）
- 日・鈴木大拙《鈴木大拙全集》別卷一，東京：岩波書店，昭和46年（1971）
- 日・源重浩〈道元における「身心脫落」の意味—「智」と「境」の問題を遶つて〉，京都：《龍谷大學論集》v.413，1978年10月，頁110~127
- 日・田中良昭《敦煌禪宗文獻の研究》，東京：大東出版社，昭和58年（1983）
- 日・佐久間賢祐〈禪戒體論〉，《印度學佛教學研究》v.51 n.1（總號=n. 101），2002年12月，頁79~82。
- 日・佐藤達玄《戒律在中國佛教的發展》（下），嘉義：香光書鄉，1997年