

禅海蠡测

南怀瑾 著述

复旦大学出版社

禅

禅

目录

[禅海蠡测](#)

[出版说明](#)

[初版自序](#)

[二版自序](#)

[第01章 禅宗之演变](#)

[印度原来情形](#)

[中国初期情形](#)

[唐宋间之发展](#)

[元明清之趋向](#)

[与中国文化因缘](#)

[对佛教之功绩](#)

[第02章 禅宗之宗旨](#)

[第03章 公案语录](#)

[第04章 机锋转语](#)

[第05章 证悟知解](#)

[祖师禅与如来禅](#)

[三关与顿渐](#)

[闭关与打七](#)

[第06章 宗师授受](#)

[《禅门锻炼说》十三篇自序](#)

[《禅门锻炼说》跋](#)

[第07章 参话头](#)

[第08章 神通妙用](#)

[幻境相似神通之错误](#)

[正定所发之通明](#)

[第09章 生死之间](#)

[第10章 中阴身略述](#)

[临命终时](#)

[中阴身缘起](#)

[生死决疑](#)

[了生脱死](#)

[第11章 醒与梦](#)

[第12章 禅宗与教理](#)

[由教入禅](#)

[禅须通教](#)

[第13章 禅宗与禅定](#)

[禅定之学](#)

[禅宗与禅定之间](#)

[第14章 禅宗与净土](#)

[净土究竟论](#)

[禅宗究竟论](#)

[禅净双修调和论](#)

[第15章 禅宗与密宗](#)

[西藏佛学渊源](#)

[西藏佛法之崛起](#)

[西藏之显教](#)

[西藏之密法](#)

[藏密之特点](#)

[显密优劣之商榷](#)

[第16章 禅宗与丹道](#)

[周秦时代之道家](#)

[汉晋南北朝之道教](#)

[唐宋元明清情形](#)

[道教之经籍](#)

[丹道之类别](#)

[佛道优劣之辨](#)

[第17章 禅宗与理学](#)

[理学之先声](#)

北宋理学之崛起	
佛化儒家之踪迹	
禅宗与理学之渊源	
理学与禅宗之异同	
佛道儒化之教	
第18章 心物一元之佛法概论	
心法与力学	
心法与声音	
心法与光	
心法与电磁	
心理与生理	
第19章 佛法与西洋哲学	
希腊哲学初期心物之争	
希腊盛时心物之争	
希腊末期哲学	
希腊哲学合论	
欧洲中世纪哲学	
阿拉伯哲学	
近代哲学之变革及影响	
西洋哲学之批判	
第20章 修定与参禅法要	
附注事项：	
初修禅定入门方法	
定慧影像	
参禅指月	
跋	
禅海蠡测剩语	

禅海蠡测

作者：南怀瑾

《禅海蠡测》为南怀瑾先生的传世经典之作，有关禅宗宗旨、公案、机锋、证悟宗师授受、神通妙用，及其与丹道、密宗、净土之关系，钩玄提要，为无上菩提大道，铺了一条上天梯。

南怀瑾先生后来自述《禅海蠡测》是一本专门对付日本人讲禅宗的书，当时的铃木大拙曾批评中国的学者胡适不懂禅，于是南怀瑾先生把中国禅宗东西拿出来写成此书

出版说明

禅宗，初创于北魏，盛行于唐宋。独特的禅宗理论和修持风格，曾对世人的价值取向、思想情感和思维方式以深刻的影响，以至于从一定意义上来说，不了解禅宗，也就不了解中国佛教的特质，也无法了解千百年流传下来的许许多多的文化艺术作品的思想内涵。本书是台湾著名学者南怀瑾先生亲笔撰写的一部禅宗研究著作。作者通过纵向的叙述和横向的比较，对禅宗的演变、宗旨、传授和修行实践，禅宗与净土宗、密宗、丹道、理学和西方哲学的异同等，作了分门别类的论述，提出了不少独到的见识。兹经作者和原出版单位台湾老古文化事业公司授权，将老古1992年版校订出版，以供研究。

初版自序

运厄阳九，闭居海疆，矮屋风檐，尘生釜甑。客来自远，顾而让之曰：子脱屣圭纓，栖情衡泌有日矣；曩者掩室岷峨，行脚康藏，风霜凋其短鬓，烟水历乎百城，矻矻（ku）穷年，究此一事；虽梦宅虚无，本乏可

留之迹，而空书斐亶(wei)，终成不着之文，际兹慧命丝悬，魔言鼎沸，同舟俨分乎楚汉，一室而判若参商，正法衰微，乾坤几息，不有津梁，罔克攸济，金针密固，庸所安乎？闻已而思，瞿然有省。夫妙契匪意，真证难言，动念已乖，况涉文字。然无说自说，瓶泻云兴，从上祖师，皆非得已，矧余末学，粗具见闻，窥测之谈，不离知解，揆诸先圣盍各之义，窃比昔贤就正之情，砖石之投，连城或致，则亦何妨着佛头粪，大作寐(yi)语耶！爰濡秃管，率成斯编，所涉虽繁，要仍以禅为主，如叶归根，如水赴海。倘阅者因筌得鱼，见月废指，形山打破，会即不疑，是吾心也。若遇明眼，烁破面门，此中廓然，徒添络索，一场懨(mo)①，转见败阙，则余知过矣。

一九五五年七月一日

净名庵主南怀瑾识于台湾

二版自序

时轮劫浊，物欲攫人，举世纷纭，钝置心法，况禅道深邃，剋证难期；余以默契宿因，嗜痴个事，觅衣珠于壮岁，虑魔焰之张狂，故不辞饶舌，缀拾斯文。然投滴巨壑，吹毫太虚，沉沉无补时艰，复将廿载。顷者，莘莘学子，惊顾域外之谈禅，攘攘士林，欲振堕绪，再请重铸斯编，冀复燃灯暗室；固知旧铅新槧，尽同梦里尘劳。喑响撩虚，等是狂思玄辩，禅非言说，旨绝文词，拈花微笑，能仁已自多余，渡海传衣，少室徒添渗漏，五家七派，无非自碎家珍，万别千差，透澈何劳竖指，斯编之作，为无为，何有于我哉？

一九七三年仲夏

南怀瑾再序于台

第01章 禅宗之演变

释迦一代时教，弘开于印度，流传遍亚洲。印度后期大乘兴盛，以世亲时代之汇集阐扬，开后世显密通途之学。世亲年代，假定在西历第五世纪之初(东晋时)，印度本土佛教之灭亡，则在西历第十二世纪之末(南宋时)，历时约八百年之久，其间学说嬗变，初后期中，又多不同。初期二百余年，派别纷纭，显密异趣，大变从来学说之一贯面目。其后五百余年，大师零落，任运敷衍，灿烂余葩，遂归萎谢。印度素乏历史观念，佛教发源于印度，经典记述，史迹阙如。后贤考证虽精，片羽吉光，不无罅漏。在中国开创之十宗，通途皆归于佛，后先辉映，弥增光彩，禅宗当为其首。有谓禅宗乃后期大乘佛法流行时所开创，臆测之说，殆难征信，姑予存疑可也。

印度原来情形

佛所说法，若显若密，皆有典籍可据。唯禅宗传承，缺乏考证资料，学者视为疑案，且有指为伪造者。历来禅宗学者，对此问题，谓为教外别传之旨，皆舍而不论；宗门所传，则以灵山会上，拈花微笑一则公案，为其开端。

世尊在灵山会上，拈花示众，是时众皆默然。惟迦叶尊者，破颜微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。

又云：世尊至多子塔前，命摩诃迦叶分座令坐，以僧伽黎围之。遂告曰：“吾有正法眼藏，密付于汝，汝当护持。”并敕阿难副二传化，无令断绝。而说偈曰：“法本法无法，无法法亦法。今付无法时，法法何曾法。”尔时，世尊说是偈已，复告迦叶：“吾将金缕僧伽黎，传付于汝，转授补处，至慈氏佛出世，勿令朽坏。”迦叶闻偈，头面礼足曰：“善哉善哉！我当依敕，恭顺佛故。”

据此二说，后则经典有据，前则载籍无征。唯宋王安石曾谓于内廷校阅秘阁图书，得读未经颁行之《般若大梵王问决经》，记述此事，实可征信。并谓经内涉及国运转变之预言颇多，故历代帝王，皆藏之秘府。说者如此，而终乏实证，姑从阙疑而已。

宗门记其传承，溯自释迦以前，历传七佛。迹其七佛名号，于经有据。唯单传付法之事，则又属禅宗传说，群疑繁兴，自释迦以次，迦叶、阿难，递传至二十七代，而有达摩，为印度二十八祖，复为中国禅宗初祖。达摩东来传法，事迹可征，论者崇之。

稽之宗门记载，印度二十八代传承，诸祖行迹，与中国后代禅师，大异其趣。印度祖师，多为三藏大师，经、律、论，靡所不通，戒、定、慧，尤为殊胜。迨其临终迁化，踊身虚空，显现神变，然后付法而寂。其间如龙树、马鸣皆名称普闻，为佛门柱石。若龙树大师，为中国所有八宗之祖，开来继往，德业崇隆，事迹斑斑，众所习知。唯二十四代师子比丘，被罽（jī去音）宾国王所杀，故有谓禅宗在印度传承，于兹已斩，后之传统，多所置疑。据此而论，则中国二祖亦于邺都偿债，事有类同。岂后代传法，都为伪造。凡禅宗大德之有成就者，皆能预知，如二祖所遭遇之事，已先期自晓。师子比丘被害时，断头无血，唯白乳涌高数尺，其功用成就如此，岂仓皇殉道者司比。复有其师悬记，预期付法，早已得人，诚未可以世俗之见，测量之也。

中国初期情形

印度本土禅宗，既乏史料，考证无由。达摩东来，信史可据。梁武帝普通七年，达摩祖师自印度渡海至广州，同年十月至金陵，与帝说法不契，于十一月至洛阳，寓止嵩山少林寺，“面壁而坐，终日默然，人莫之测，谓之壁观”，共历九年。相传面壁九年之说，讹矣。又谓其在中国时间，历五十余年之久。如《传灯录》载师示寂之日，为魏庄永安元年戊申十月五日。通论据史辨其讹，故终为疑案也。当时从其学法者颇不乏人，如道副、道育、尼总持等；唯慧可(神光)，得其心要，是为此土之二祖。自此以后，递至六祖，恰在初唐高宗时代，此为禅宗之初期。

达摩传法慧可，师徒授受之际，犹付《楞伽经》以印心。虽曰“教外别传”，实须符证教典，绝非凭空臆造。迨黄梅五祖，以至曹溪六祖，皆提倡《金刚经》，故后贤亦有谓禅宗为般若宗者。六祖示现不识文字，提持心印，为禅宗正统。说法极其平实，浅出深入，智泉喷涌，其门人录成宝典，号曰《坛经》。其中语不离宗，皆归于教，于释迦之文字教义，多所阐发。因其在广州、韶州之曹溪，开堂说法，后世溯禅宗正脉，咸归曹溪，故称之曰“南宗”。而与六祖同时弘化者，尚有“北宗”神秀，学者归仰，数亦不少。神秀以渐修为尚，六祖以顿悟为门，宗旨方

法迥异。故言禅宗者，当以曹溪为归。六祖以下，得其心要者，颇不乏人，而言其正脉，以南岳怀让与青原行思二师为首。南岳一系，至马祖道一，而宗风大振，后贤之言禅宗者尤重南岳单传。所谓嗣法传承，主嫡传正统者，非谓法嗣之外，皆所不取，惟择学众之中，成就至高，见地透脱，足当承先启后者，为其嗣长耳。

禅宗初期，不但南北二宗，俨然对峙，即六祖门下，亦渐分途。荷泽(神会)擅改《坛经》，深为同门所不满。如南阳忠国师(六祖得法弟子)曰：

吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把他《坛经》改换，添糅鄙谈，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教?苦哉!吾宗丧矣!

今之言禅宗者，舍正脉而不谈，以荷泽为宗门正统，诚非笃论。稽之《坛经》有云：

一日，祖告众曰：我有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否?神会(荷泽)出曰：是诸佛之本源，神会之佛性。祖曰：向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性。汝向去有把茅盖头，也只成个知解宗徒。

荷泽于六祖门下，见解如此，已为六祖所斥。后之卖度牒，提倡南方宗旨者，已如六祖悬记，事所必然。学者推重荷泽，谓得禅宗之旨，实为未可。

唐宋间之发展

自南岳青原以后，有马祖道一、药山惟俨。二师出世，宗风丕变。尤以马祖见地超越，接引机用，不重讲解，门下出八十四员善知识，咸为出格高人。彼此论道，逸趣盎然；且皆隽永有味，义蕴无穷。如百丈、南泉、丹霞、归宗、庞居士等，或擎拳竖佛，或瞬目扬眉，或棒喝以示宗旨，或默然以符心要。其用意必须聪明绝顶，度金针而不落言诠，甘苦到头，睹棒喝而豁开灵镜者，方可当下知归，契入宗旨。禅宗至此时期，五家宗派兴盛，已大异昔趣，创中国禅宗特有之典范矣。此后所谓德山棒、临济喝、云门饼、赵州茶，皆承其绪而别开生面。虽然，弊随迹生，若颠狂放浪、圆滑幽默等风气，以谓不教而得，形虽近似，而实乱真。故至宋代宗门大匠，如圆悟勤、大慧杲师弟，力辟棒喝作略，而以理事并行。大慧住径山日，约定下喝者罚钱罚斋，盖深知其弊，故痛

恁而力挽之也。比附此等风气而兴者，即用四言八句，以诗词格调而唱宗旨，于是宗师授受，用此谓付法。大慧杲临灭时，侍僧了贤请偈，师厉声曰：无偈便死不得吗？援笔曰：“生也恁么，死也恁么，有偈无偈，是什么热大？”掷笔而逝。继此之后，棒喝机锋，为之稍遏。而以四韵八句付法，代之而兴。历至近代丛席，佛之心法不问，徒以红绫书上偈语，作为接方丈法位之事，早于彼时阶之厉矣。

元明清之趋向

元代宗门，颇乏大匠，且在蒙族统治之下，受喇嘛教威胁，心灯光焰，摇摇欲坠。禅者虽亦散处四方，而皆晦迹韬光，如时人推重之高峰、中峰师弟，皆入山唯恐不深，逃名若将不及。当此之时，禅宗兢尚修持，居山闭关打七之事，相率成风。昔日之直指见性者，转于行履门头，见其鹄的。所谓起疑情参话头之学，成为宗门下手定式。历明至清，一是无变，中间如密云、破山辈，皆遭世多难，一仍旧规。若憨山者，岂敢认为禅宗正统，但为卫教功臣耳。清初雍正以人主身，提持宗旨，独显威重，天下禅和，咸皆钳口，虽护法有功，而亦从此扼杀天下老和尚之口舌者矣。等次以下，禅宗所存者，唯打坐、参话头等形式而已。宗师既无接引后入手眼如唐宋大匠者，参禅之徒，多有老死语下，不落入担板窠臼，即堕在禅定功勋。抚今追昔，吾谁与归！

禅宗在中国之演变情形，概如上述，约分为初、中、后三个时期，譬例可明。南朝至初唐为初期：此时禅宗，方值萌芽，如平地闻隐约轻雷，夹和风化雨而来，有大地阳和、春满人间之象；中唐至南宋末，为中期：大德辈出，已枝条坚固，花叶缤纷，如夏日迅雷，声震寰宇，黄河长江，急流汹涌，夹泥沙而俱下，其源流所及，“到江送客棹，出岳润民田”，而犯人苗稼，势亦难免；元、明、清间为后期：如寒冬入幽壑，清冷逼人，雾迷山径，林峰隐约，虽面目朦胧，而其中幽趣，引人入胜，令游者欲罢不能。时至现代，则几趋衰落，其情形如古德有言：“百花落尽啼无尽，更向乱峰深处啼。”

与中国文化因缘

中国文化，儒道二家之学为二大主流，如黄河长江，灌溉全国，久已根深柢固。佛法在后汉、两晋、南北朝间，六续输入。初期翻译教典经文，名辞语句，多援引老庄或儒书。外来法师如鸠摩罗什，翻译名言，必与此土思想文字，比类发明。什师门下高弟，如僧肇、僧睿辈，名僧

道安师弟，以及慧远诸公，皆学问渊博，贯串古今。影响所及，梵语佛法，形成中国化者，势所必至。禅宗本为教外别传，不立语言文字，直指见性之学，一变再变，而成中国特有之宗风，亦理之所必然者。

两晋以还，谈玄风气，相率成习，士大夫间，厌憚世乱，率逃虚无。如刘遗民曰：“晋室无磐石之固，物情有垒卵之危，我复何为？”此足为当时知识阶级间颓废思想之代表。而玄谈冥渺，旨无所归，佛法东来，适救其弊。大乘救世思想，挈儒家而同途，涅槃寂净之说，掖道家而并驾，故得上下响风，趋之如鹜。修习禅观之学，于以大兴。然习禅观以证真如性海，事非不能，第滞情化境，易落小果。迨达摩东至，契理契机，于言诠以外，传授心法，简捷提示，深合中国民族文化特性。南朝至唐宋间，僧俗习禅宗者，遍于全国。禅师辈说法开示，摆脱教义，用一机一境，或以富于趣味之文学词句，指出空有真诠，比比皆是。因当时师僧，素质至高，多有博学名儒，披缁其间。影响所及，举凡思想、文学、艺术、建筑等，皆以具有出世神韵，富有禅意为高。历代名人，直接参禅，指不胜屈，出此入彼，于儒家开理学门庭，于道家启丹道各派。佛法在中国之有禅宗，非但为佛教之光，亦为东方文明大放异彩矣。

对佛教之功绩

佛教入中国，自两晋至五代间，学说传布，虽有日兴月盛之趋，而左儒右道，其在学术及宗教竞争上，常受挫折。佛教史上所称之“三武一宗之难”(即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗，及后周世宗等四次排佛)皆赖禅宗师僧得以保存规范。盖禅者简易，遭逢斯世，只须一瓶一钵，遁迹空山，即足避祸。迨事后出世，名望倍增，此为其对佛教功绩之一。佛教在印度，因习惯已成，出家比丘，可以乞食自修；中国国情既异，长此以往，势难继续。百丈禅师师徒有鉴及此，乃兴丛林制度，集中僧团，自力谋生，共修佛法，订立清规，以资公守。且以身作则，“凡作务执劳，必先于众。主者不忍，密收作具而请息之。师曰：我无德，争合劳于人？即遍求作具，不获，则亦不食。故有‘一日不作，一日不食’之语，流播四方。”及宋代程伊川见僧出堂威仪，叹曰：“三代礼乐，尽在此！”而在当时，佛教之徒，认为非佛之制，谤百丈为破戒比丘。及今观之，其所立制，管理严于军事部勒，计划胜于社会组织，不图百丈禅师，早创于千载以上，终赖此制得以保存佛教于不堕，此为其对佛教功绩之二。佛法重在行证，依诸教理，须经三大阿僧祇劫，遥遥岁月，停望兴悲！何期有此教外方便，使“不历僧祇获法身”。娑婆众生，得此心

法要门，皆可见性而立地成佛，其直截了当如此，其功勋德业，诚欲赞而无辞焉！

第02章 禅宗之宗旨

佛法十宗，各有教典可据，依教奉行，可证果地。唯禅门一宗，既不据于教典，又无轨则可循，摒弃文字，壁立万仞，如一个铁馒头，叫人无下嘴处。诸方浩浩，商榷宗旨者，终如寒潭月影，捞摸无踪。虽然如此，而其文彩亦自然而彰，如旃檀刻佛，惟妙惟肖矣。宗旨之难言既若此，今欲强言之，亦若佛头着粪，罪过无比。尝言此事必至臻“手挥五弦，目送飞鸿”之妙，方有少分相应。否则，如在“冰凌上走，剑刃上行”，一有放浪，即丧身失命矣。

宗门之始，即灵山会上，世尊拈花，迦叶微笑，滴髓一脉，永传慧命。言其理则，佛说三藏十二分教，皆为所依。推其极致，则一字不立，扬眉瞬目，已是第二义事矣。故佛说一大藏教，如僧①画龙，鳞甲爪角毕俱，栩栩注①：左缶右系欲动。宗门工夫，则如双睛一点，立即破壁飞去。故灵山一会，世尊以不说而说，尊者以不听而听，无上甚深之旨，尽在默然中矣。

今世学者，有言禅宗者，极尽幽默讥讽之能事，例如谓：“打即不打，不打即打。”是禅门之宗旨。噫！是何言欤！若认此为禅宗者，譬如有一盲人，问人曰：白色者何状？答曰：如白雪之白。盲人又曰：白雪又是何状？曰：如白马之白。盲人复曰：白马何状？曰：如白鹅之白。盲人再曰：白鹅何状？答者无奈，取盲人之手比画之曰：白鹅者，其头颈细长而能伸曲，有两翼，其鸣也呶呶然。盲人乃曰：汝何不早说？如此，我已知乎所谓白者，颈细而长，有两翼，其鸣呶呶。客之所谓禅宗者，亦犹是耳！安可相与论禅？昔闻某教授论禅曰：禅宗乃冥想之极则耳。因笑谓曰：公之论禅，犹村里小儿，论庙堂中事，何能不作门外语哉！

达摩东来，传吾佛心宗以外，并付《楞伽经》以印心。但此经非禅宗独据之内典，大乘各宗亦祖述之。理赅三藏，微妙幽深。《楞伽经》云：“佛语心为宗，无门为法门。”然则，佛之心毕竟如何？恐虽析须弥以为笔，蘸四大海水以为墨，尽大地微尘以为舌，亦难以言语文字明之

矣。既不可明，自然无门可入此心法之宗，只此千回万转，无路可通，无门可入，即可入得此门。一弹指间，开见弥勒楼阁，即有无数无量之弥勒，一一弥勒各坐宝阁中，重重无尽，放大宝光，转妙法轮。故佛曰：“止，止，不须说，我法妙难思。”又曰：“奇哉！一切众生，皆具如来智慧德相，只因妄想执着，不能证得。”既不可说，又不可妄想执着，皆是无门可入。即此无门，是为法门。无以明之，且画其影曰：“满地江湖难放棹，渔郎何得下金钩？”兹简禅宗古德之略言宗旨者如次：达摩祖师谓神光曰：“内传法印，以契证心。外付袈裟，以定宗旨。”

三祖僧璨作《信心铭》有曰：“真如法界，无他无自。要急相应，惟言不二。不二皆同，无不包容。十方智者，皆入此宗。”

印宗法师问六祖惠能：“黄梅咐嘱，如何指授？”祖曰：“指授即无，唯论见性，不论禅定解脱。”宗曰：“何不论禅定解脱？”祖曰：“为是二法，不是佛法。佛法是不二之法。”又曰：“无二之性，即是佛性。”又立无念为宗。复曰：“无者，无二相，无诸尘劳之心；念者，念真如本性。”且引经明无念之旨曰：“善能分别诸法相，于第一义而不动。”

黄檗禅师曰：“我此禅宗，从上相承以来，不会教人求知求解，只云学道，早属接引之辞。然道亦不可学，情存学解，却是迷道。道无方所，名大乘心。此心不在内外中间，实无方所。第一不得作知解。只是说汝如今情量处，情量若尽，心无方所，此道天真，本无名字。”

初期禅师之言宗旨者，大抵如此。有曰：灵山会上，佛告迦叶：“吾有正法眼藏、涅槃妙心、实相无相法门。”此之数语，即为心宗禅门之宗旨。持此说者，约分二途。其一谓：“正法眼藏”一句，即为全提。而且着重在“眼藏”二字，若能将此双眼，藏于无相实相之境，则涅槃妙心自然现前。并取密宗之“看光”、“观空”，及习用之“回光反照”等用工之事相法门为证。持之有故，言之成理。然法执深固，如灵龟扫迹，愈扫而迹愈彰，于直指心性之门，不觉愈驰愈远，终至向外驰求，不自知其落于窠臼。岂吾佛心宗之旨乎？玄沙禅师曰：“西天外道，入得八万劫定，凝神寂静，闭目藏睛，灰身灭智，劫数满后，不免轮回。盖为道眼不明，生死根源不破。”其二谓：此之数句，非关用工之相事，乃标至理而明宗。所谓“正法眼藏”者，乃称佛之正法，只有此心法为正。眼者，如人有目之为至尊至贵。藏者，若如来藏性之无尽无际。质言之，如其云此为无上第一正统，别无遗蕴。然而“涅槃妙心，实相无相”之说，岂纯为言理？须知理极即事，事显其理。只如此说，了无实义；岂吾佛亦

说口头禅，作门面语乎？诚然，此之数语，于心宗要旨，已开其门。悟之者，是则全是，非则全非。若不明见此心，洞达法性，皆为堕负之言耳。故后之禅门大德，舍此不言，唯以“麻三斤”、“庭前柏树子”等句，全提正印，要君自肯。所谓“鸳鸯绣出从君看，不把金针度与人。”诚为大机大用，无上慈悲；否则，终日说禅论道，论理则细析玄微，行证则妄心庞杂，乌足以语乎此。

自马祖以后，参宗之徒，皆以究问“祖师西来意”为尚。此之所称祖师，即指达摩初祖而言。问“祖师西来意”，即与问“佛法大意”是同一目的。若明乎祖师西来意旨，宗门心法之要，可以释然自得。而诸禅师之答此间者，咸以一无义味语句，令彼自参。此非故弄玄虚，神秘莫测。如语人宝藏在彼，不指方向，仅示一锁钥之形，由当人自制自寻，必须历尽万苦千辛，一旦豁然觅得，方知原是自家故物。苟不历尽此中艰苦，纵饶辩若悬河，义穷渊海，仍是承虚接响，终至流为口头禅。故曰：“莫将闲学解，埋没祖师心。”

迨乎百丈临济以后，五家宗派兴盛。如临济有三玄三要、四料简、棒喝等机要，各标一门宗旨，称为纲宗。学者透不得纲宗，终似“透网金鳞犹滞水”，“猿猴化去尾难逃”。不能透脱般若，法身难圆。有曰：纲宗之兴，实为禅门病态，举一赅万，若佛之言教，祖师之开示，无一而非纲宗，何待别立纲宗，岂非头上安头之举？殊不知禅宗至唐宋间，天下善知识如林，大匠处处皆是，“言前荐得，终是滞壳迷封，句后精通，犹复触途成滞。”禅门活法，至此已成死语。故诸家宗祖，不得不别标心法，以勘验学人，锤炼其知见。云居戒禅师有言曰：五家宗法，各有门庭，各有阃奥。玄关金锁，百匝千重。陷虎迷狮，当机纵夺。如阴符太公之书，不可窥也。如五花八门之阵，不可破也。不如是，不足以断人命根，而绝人知解也。不知是，则学家情关未透，识锁难开，法见不消，而通身窠臼也。岂佛祖正法眼藏也哉？或曰：所贵乎禅者，以不立文字，不涉名言，超然独脱也。今纲宗一立，则名相纷繁。楷成格则，是增人情识，益人知见，而有实法可求也。聪明者，必穿凿，愚鲁者，益懵懂矣。真悟道者，何贵于此乎？曰：诸祖所以立纲宗者，正为此也。主人公禅，自谓无情识，而浑乎情识也。自谓绝知见，而纯是知见也。自谓无实法，而认定一机一境，恰堕实法也。有临济七事，五宗宗旨，用妙密钳锤以钩锥之，料拣之，划削之，而知见始消，情识始破，实法始忘矣。穷尽万法，而不留一法，是真直捷。透尽诸门，而不滞一门是真孤峻。彻尽大法小法，一切纲宗而罢除纲宗，是真独脱。而岂守系驴橛，倚断贯索，弄无尾巴猢猻之谓哉？譬之行路者，历九洲四海，

遍名山大川而仍归本处，忘尽途中影子，是真到家矣。又譬之广学者，穷尽二酉，搜尽四库，贯穿天禄石渠之藏，而胸不留一字，是谓博通矣。使足未离跬步，而眼空四海，毁天下之行远者，目未涉经书，而空腹高心，呵天下之读书者，虽三尺童子，亦知其背谬矣。但重根本而疑纲宗者，为葛藤，为知见，为实法者，何以异是哉！夫抹去纲宗者，不但自己宗眼不明，一当为人，动便犯锋伤手。机境当前，而不知踞头收尾。节角肴讹，而不知抽爻换象。掠虚弄滑，而不能勘辨。到对打还拳，而无法剪除。徒恃鉴觉，以为极则。法门窠臼，不可言矣。（《禅宗锻炼说》第九）

观乎此，禅门之宗旨，与夫诸祖之所立纲宗者，知掣电吹毛，犯之即丧身失命。如漫天帝网，处处漏洞，处处条贯。若执一端实法以为无意义，以为是幽默，徒成其井蛙之见耳！禅宗为佛法画龙点睛心髓之学，而所谓宗旨者，犹为画龙而非点睛之事。如龙牙遁禅师颂曰：

学道无端学画龙，元来未得笔头踪；一朝体得真龙后，方觉从前枉用功。

有谓禅宗者，以“无念为宗”。独取六祖一语，标为极则。诚哉！“一句合头语，千古系驴橛。”设以无念为吾佛心法宗旨，直教大地平沉，活埋无数苍生矣。石头瓦块，棺内眠尸，皆无念也。岂皆已明心见性而成佛耶？永嘉不云乎：“唤取机关木人问，求佛施功早晚成？”曰：非谓此也。谓此心寂静，对境无心耳。然则，寂静与无心者，唯以我对待外境而言，但使外不入内，心不外驰，固能若是，境仍自境，心仍自心，人法二执，依然如故，云何得谓无念哉？《楞严经》云：“内守幽闲，犹为法尘分别影事。”此内守寂静无心者，非即法尘缘影耶？昔在昆明，遇月溪僧，亦曰：“涅槃为究竟，证得涅槃即不再起生缘。”乃请问曰：《楞伽经》云：“无有佛涅槃，亦无涅槃佛。”古德复有言：“涅槃生死等空花。”乃至“不畏生死，不住涅槃”等法语，又何说耶？事隔十年，橛棒如故，自称禅德，褒贬诸方，诤心未止，我见难除，抑何可叹！此所谓涅槃，所谓无念，如出一辙。有曰：初祖云：“汝但外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”此可证也。曰：初祖所谓，乃示神光入室之径耳，非极则事也。依语论义，其末句曰：“可以入道。”谓苟能如此，可以入道矣。六祖亦自释无念之意云：无者，无妄想。念者，念真如。此解无念之说，为合二义于一的，犹未可执名着相也。百尺竿头，希更进步，一翳着目，终至失明。执念，不起分别，无生之贤，尤当猛省。永嘉曰：“谁无念，谁无生，若实无生无不生。”然则，无念、无分

别、无生者，皆非乎？曰：孰可云非，第未达耳。兹录同安察禅师二偈，以备参考：

心印

问君心印作何颜？心印谁人敢授传。

历劫坦然无异色，呼为心印早虚言。

须知本自灵空性，将喻红炉焰里莲。

莫道无心便是道，无心犹隔一重关。

祖意

祖意如空不是空，尽机争堕有无功。

三贤尚未明斯旨，十圣哪能达此宗。

透网金鳞犹滞水，回涂石马出纱笼。

殷勤为说西来意，莫问西来及与东。

第03章 公案语录

佛法东来，自禅宗兴盛，语录之作，于是大行。语录者，乃往昔禅师，就其平生说法开示，门弟子记辑而成编者也。自六祖有《坛经》以后，诸方记录，渐成巨帙。五代宋元以后，禅宗丛林制度，已成习惯，凡知名禅师，大多出任方丈。为方丈者，依诸禅制，必有书记一席之设。书记者，如古之记室文案，今之幕府秘书，而其责任，又如专制时代帝室之史官，若左史记言，右史记行。禅林书记，记述禅师之言行，并此记述，辑成语录。宋元以后，语录大行，并影响于儒家矣。后世法道衰敝，一般大德，或为求誉，或门弟子为光耀师名，虽了无见地，亦皆杜门编造语录，或出资雇文人学士撰造，以事流布。凡此之徒，不知凡

几?甚矣!名闻恭敬利养心之难除也!或有谓儒家语录,非自禅门偷袭,实早肇于先圣。主此说者,大有人在,孰是孰非,属于考证学范围,论之无益。总之,佛儒二家之有语录,息息相关,暗通声气。亦犹如宋儒学禅,归而言理,转复诽谤佛说。明烧栈道,暗渡陈仓,入主出奴,古今一例耳。

古禅师语录,遗留传刻者,类皆精心之作。而有清高隐逸之流,毕生无语传世,寂寞山林,默然缄口者,此尤为语录中之最高尚者。复有其人,声名不彰,湮没无闻,虽有述作,散佚未收者,当亦不少。而古禅德中,间有语录传世,虽其词藻纷披,令人悦目,但其见地,确未透彻者,亦属不鲜。此中拣择,大须眼明。尝谓读古人书,须在顶门上另具只眼,庶不致尽被双睛瞒过。此则无论世间出世间,治学之道,皆同一揆焉。

例如洪觉范,以一代禅德,名垂千秋,著作甚多,有《法华合论》等作行世,其文章都丽,众所崇仰。孰知其见地犹滞化境,后之学者,从其说入,岂不永为世误!故知读书实难,着书更难,误人千古,罪过不浅。忝居浅学,不敢褒贬诸方,且引明时永觉和尚之评,以为证明:

洪觉范书,有六种,达观老人深喜而刻行之。余所喜者,文字禅而已。此老文字,的是名家,僧中稀有。若论佛法,则醇疵相半。世人爱其文字,并重其佛法,非余所敢知也。当其时,觉范才名大着,任意贬叱诸方。诸方多惮之。唯灵源深知其未悟,尝有书诫之曰:闻在南中,时究《楞严》,特加笺释,非不肖所望;盖文字之学,不能洞当人之性源,徒为后学障先佛之智眼。病在依他作解,塞自悟门。资口舌则可胜浅闻,廓神机则难极妙证。故于行解,多致参差,而日用见闻,尤增隐昧也。余喜觉范慧识英利,足以鉴此,倘损之又损,他时相见,定别有妙处矣。灵源此书,大为觉范药石,然其痼疾弗瘳,亦且奈之何哉!

(《永觉和尚吃言》)

又何以见其未能彻悟,兹更录《指月录·灵源清案》如下:

洪觉范与师(灵源清),为法门昆仲。尝闻灵源论曰:今之学者,未脱生死,病在什么处?在偷心未死耳!然非其罪,为师者之罪耳!如汉高给韩信而杀之,信虽曰死,其心果死乎?古之学者,言下脱生死,效在什么处?在偷心已死。然非学者自能尔,实为师者,钳锤妙密也。如梁武帝御大殿,见侯景,不动声气,而景之心已枯竭无余矣。诸方所说,非不美

丽。要之，如赵昌画花逼真，非真花也。

又，《指月录·洪觉范案》：

洪觉范曰：灵源禅师谓余曰：道人保养，如人病须服药，药之灵验易见，要须忌口乃可。不然，服药何益？生死是大病，佛祖言教是良药。污染心是杂毒，不能忌之，生死之病无时而损也。余爱其言。

灵源叟与觉范二师，为法门昆弟。观灵师之屡挫觉范，其时其人，见处已可知矣。又，大慧杲未悟以前，亦以文字禅名震诸方，走见觉范，师惊为奇特，自谓二十年用工，亦仅至此耳(事见机锋转语节)。故大慧在当时，疑禅宗之为学，皆脱空妄语也。若非经圆悟勤之锻炼，几失禅宗一硕果矣。

复如明末之汉月藏(三峰藏)，未出家前，自谓已悟。披缁以后，从密云悟处得法，未臻玄奥，即以文字禅名满天下。于是汉月一支，就是这个○○之禅，流布极广。密云无奈，着《辟妄》一书以斥之。而汉月弟子，皆擅长翰墨，又着《辟妄救》一书以匡扶师说。密云乃一笃行禅师，文字不胜，亦不欲多辩。迨雍正出而大辟汉月一系，屡下诏书，敕令汉月宗徒，改归临济正统，否则，皆令还俗。并烧毁汉月着作(见《雍正御制语录序》等)，清理宗门，为密云悟吐气不少。时至现代，学术之禁大开，汉月宗系，有湛愚老人所着之《心灯录》者，流布刊行至广，禅者亦多奉为宝典。心灯暗淡，宗眼不明，误己误人，莫此为甚！

名利二途，贤者难免，身居世间，孰能免此？如坚志逃名，必已遁迹无闻矣。如隐山和尚，偶被洞山与密师伯寻见，即烧庵避去。述偈曰：

三间茅屋从来住，一道神光万境闲。

莫把是非来辨我，浮生穿凿不相关。

一池荷叶衣无数，满地松花食有余。

刚被世人知住处，又移茅屋入深居。

又如南岳怀志庵主，初预讲席十二年，宿学争下之。后得法于真净。净曰：子所造虽逸格，惜缘不胜耳！师识其意，拜赐而行。诸方挽之出

世，师不应。庵居于衡岳石头，二十年不与世接。有偈曰：

万机休罢付痴憨，踪迹时容野鹿参。

不脱麻衣拳作枕，几生梦在绿萝庵。

尝谓富贵利禄，皆为人爵，名乃天爵，妄求招祸。曾以身试，然后知后世禅者，有偶于工用见地上，稍得入处，或抄袭前贤遗着，或杜撰学名，或为自作，或请人代为着书名世，何其好名之甚耶！虽然，此事古已有之。如宋人郑昂跋《景德传灯录》曰：

《景德传灯录》，本为湖州铁观音院僧拱辰所撰。书成，将游京师投进，途中与一僧同舟，因出示之。一夕，其僧负之而走。及至都，则道原者已进而被赏矣。此事与郭象窃向秀《庄子注》同。拱辰谓：吾之意欲明佛祖之道耳。夫既已行矣，在彼在此同。吾其为名利乎？绝不复言。拱辰之用心如此，与吾孔子人亡弓，人得之之意同，其取与必无容私。

由独家语录而汇辑成为公案之书者：如《正法眼藏》、《景德传灯录》、《人天眼目》(此书错谬处甚多)、《五灯会元》、《指月录》等。而尤以《指月录》一书，成于明代，乃居士瞿汝稷所选辑。自后凡僧俗学禅者，莫不人手一编，侈谈公案，以相敲击。所谓：“斗大茅棚，亦皆供奉。腰包衲子，无不肩携。”甚之，公案成为讲经说法者之点缀品，多志前言往行，穿插公案愈多者，即善讲之名愈大。公案之用，末流至此，亦禅门不幸中之幸矣。

瞿汝稷初成此书，僧众中谓其不然者，大有人在。亦与时下所谓佛法，仅属于出家人事，居士不当荷担大法者正同。云门僧宏礼为瞿着之叙曰：

当时老宿有异议，谓俗汉之书，学者不当经目。先师哂之曰：此殆如以峨嵋之月，只落锦江，不经吴会也。孰知法流势末，禅门寥落，而世人尚知有禅宗者，端赖此书护法，其功非浅。康熙间，儒者聂先乐，复继瞿汝稷之后，编《续指月录》一书，虽较瞿着稍次，而其“竭三十年血力，手胼足胝，而为此书。”且续瞿录“南宋隆兴以后三十八世之宗派，上下五百年之慧灯。”(见原书余怀序)其功岂浅鲜哉！聂着虽成，复受时贤儒士之非议。人我是非之诤，古今一辙，可叹也已。

公案者，亦如儒家所称学案。非徒为讲述典故记事之学，实为前贤力学心得之叙述，使后世学者，得以观摩奋发，印证心得也。然读公案，亦如语录，真伪互杂，深浅难量，未可以刊在遗书，尽是大悟也。复以禅门古德言句，多用语体，与诸经教，不无出入。乌鳢之言，马焉之说，亦随处可见。当抉择互印，方可通会。否则，离经之误，洵非允当。且诸师常用本乡土音说法，读其遗言，当先求了解其为何处人？在何处说？取其方言之旨，则可通矣。凡此诸事，皆读古德公案之先决条件也。兹试论之。

严澂尝序瞿汝稷《指月录》，称公案为如兵符，使后世学者，如用兵之征于印符，诚为善譬。今复节录余怀之序《续指月录》，以广明其义：

魏公子无忌矫窃兵符，椎杀晋鄙，夺其兵救赵。李光弼为大将，御史崔众犯军法，勒兵欲斩之。适中丞之命至，光弼曰：为御史则斩御史，为中丞则斩中丞。竟斩之，而后以闻。有如此胆力，方可以辩纲宗之绝续也。韩信在汉，为治粟都尉。道亡，萧何追之，言之汉王，拜为大将，一军皆惊。韩琦驻延安，有刺客入帐行刺，琦起坐问曰：谁遣汝来，携吾首去？有如此识度，方可定纲宗之品位也。苻坚率兵百万，次于淮淝。谢玄入请，谢安了无惧容，曰：已别有旨。及玄破坚，安亦无喜色。曰：小儿辈遂已破贼。澶渊之役，寇准劝真宗渡河，真宗使人觐准何为，方闭门纵僮仆饮博欢呼。契丹惧而请盟。有如此襟器，方可分纲宗之语句也。呜呼！岂不难哉！近世魔外盛行，宗风衰落，盲棒瞎喝，予圣自雄。究其所学，下者目不识丁，高者不过携《指月录》一部而已！以此诳人，实以自诳，以此欺人，实以自欺。惟诳与欺，不可以为人，而可以学道乎？不可以学道，而可以踞法王座，秉金刚剑，称西来之嫡子，提来之正印乎？故吾尝以谓习儒者，不读“四库”、“七略”之书，不睹“经史典籍”之大全，止以“通鉴”、“集要”、“史断”、“史钞”为博古，遂自命曰通儒；犹之习禅者，不读一大藏教契经，不睹经论撰述之大全，止以《指月录》一部为谈柄，遂自命曰善知识，偕自诳自欺者也。故使从纲宗，源远流长，如水归壑者，固瞿子之功；使盲棒瞎喝，一知半解，如萤窃火者，亦瞿子之过也。……夫聂子固儒者也，乃不辞呵斥，不顾诟骂，犯众怒，婴大难，手胼足胝而为此书，譬程婴公孙杵臼之立孤，南霁云雷万春之捍贼，但欲使隆兴以后三十八世之宗派，上下五百年之慧灯，了然明白，即遭明眼之呵斥，诸方之诟厉，亦怡然受之矣。

清人金圣叹钻研佛学至深，常以易理诠释佛法。且留心禅宗，曾批判古

德公案，颜曰：“圣人千案”，载于《唱经堂汇稿》，称为《圣叹内书》。见解尖新，出语奇特，而仍为慧业文人之文字禅，可与其批诸才子书同观，终未入流也。唯其序“圣人千案”之语，颇多慧解，节录以供把玩。如云：

考死囚者，取官与囚一一往复语，备书而刀刻之曰案。治笃疾之医，亦取病之第几日，见何症，投何药，备书之曰案。案只是人家几案之属，特以死囚笃疾，其事重大，非可以一人之见为定，又不可以后之人，且有他议，于是先作为出入移换之地，故不得书之于楮。而必以案者，明一成而不可更动也。近世不知何贤，取历代圣人垂机接物之云为，凡若干章，辑而成书，名曰公案，是甚得用案字之法。譬诸死囚，则圣人与学人，只是两造对质，理长则听，其词俱在，并无旁人上下一字，一听后官依科判决。又譬诸笃疾，则学人是病，圣人是药，如是病，如是药，医人胸中，本无奇特，病有千变，药即随之。因药病愈，药不任恩，执药病增，药亦非怨。纵彼服药，遂反致死，是人自死，药不死人。心不负人，面有何惭？其又冠以公云者，言此事大道为公，并非圣人之所独得而私也。己丑夏日，日长心闲，与道树坐四依楼下，啜茶吃饭，更无别事。忽念虫飞草长，俱复劳劳，我不耽空，胡为兀坐？因据其书次第看之，看老吏手下，无得生之囚，不胜快活。看良医手下，无误用之药，又不胜快活。同其事者，家兄长文友刘逸民，皆所谓不有博弈，贤于饱食群居者也。圣叹书。

《续指月录》记载颇杂，且宋元以后，禅门已临衰途，可取者不甚多。若如《五灯会元》、《指月录》所载，古之禅师，未彻者，亦大有人在，未可概以已悟视之也。黄檗曰：“阇黎，不见马大师下有八十四人坐道场，得马祖正法眼者，止两三人。……但知学言语，念向皮袋里安着，到处称我会禅，还替得生死么？轻忽老宿，入地狱如箭！”兹特简数则，以资鉴别。如：

灵默禅师初谒马祖，次谒石头，便问：一言相契即住，不契即去。石头据坐，师便行。头随后召曰：阇黎。师回首。头曰：从生至死，只是这个，回头转脑作么？师言下大悟。

按：若只是认得这个就是，实不敢言已是彻悟。默禅师见处固大悟否？或是以后再臻玄奥，实不敢断定。后世之误于这个就是，所谓主公禅者多矣。

宝积禅师因于市四行，见一客人买猪肉，语屠家曰：精底割一片来。屠家放下刀，叉手曰：长史！那个不是精底？师于此有省。

按：此也是只认得这个。

又一日，出门，见人舁丧。歌郎振铃云：红轮决定沉西去，未审魂灵往哪方？幕下孝子哭曰：哀！哀！师身心踊跃，归举似马祖，祖印可之。往盘山宝积。

按：宝积到此方悟也。

赵州从谗禅师，参南泉，许其入室。他日，问泉曰：如何是道？泉曰：平常心是道。师曰：还可趣向也无？泉曰：拟向即乖。师曰：不拟争知是道？泉曰：道不属知，不属不知，知是妄觉，不知是无记；若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁，岂可强是非耶！师于言下悟理。

按：人但知赵州八十犹行脚，动辄为参禅人做话柄。孰知赵州悟入，只是理上得其知解，非顿悟证入之门也。“理虽顿悟，事资渐修。”行解相应，必须用数十年苦工方得实地。八十岁犹得脚，只为炼此一着子耳。

汾山参百丈，侍立次，丈问：谁？师曰：某甲。丈曰：汝拨炉中有火否？师拨之，曰：无火。丈躬起，深拨得少火，举以示之曰：汝道无，这个𦵏（jian,鬼死后之称），师由是发悟，礼谢，陈其所解。丈曰：此乃暂时歧路耳。经云：欲识佛性义，当观时节因缘，时节既至，如迷忽悟，如忘忽忆，方省己物，不从外得。故祖师云：悟了同未悟，无心亦无法。只是无虚妄凡圣等心，本来心法，元自备足，汝今既尔，善自护持。次日，同百丈入山作务。丈曰：将得火来么？师曰：将得来。丈曰：在甚么处？师拈一枝柴，吹两次，度与百丈。丈曰：如虫御木。

按：汾山初亦只认得这个，以后渐入玄阃，方了大事。故百丈亦谓：如虫御木，偶尔成文。若是之类，不胜例举，大须着眼，未可一味乱读乱肯也。如：

灵云因见桃花而悟道，有偈曰：三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。汾山览偈，诘其所悟，与之符契。嘱曰：从缘悟达，永无退失，善自护持。

按：灵云所悟，非为解悟，实证悟也，然犹是前之一截耳。故汾山嘱曰：善自护持，即保任长养之义也。

五台山智通禅师，初在归宗会下，忽一夜连叫曰：我大悟也！众骇之。明日上堂，众集，宗曰：昨大悟底僧出来！师出曰：某甲。宗曰：汝见甚么道理，便言大悟？试说看。师曰：师姑原是女人做。宗异之。师便辞去。宗门送，与提笠子，师接得笠子戴头上便行，更不回顾。后居五台山法华寺。临终有偈曰：举手攀南斗，回身倚北辰。出头天外看，谁

是我般人？

按：若斯大彻证悟者，往古及今，数不多见。然其大悟者何事，必须细拣，未可妄学也。

故知看读公案，大需智力，未可徒记言行，以资谈柄。《五灯》《指月》诸书，搜集诸禅终生未彻者，确亦不少。岂容妄窃兵符，乱杀晋鄙乎！纵饶坐脱立亡于指顾之间，亦只许其修行得力；必论见地透彻，犹有事焉。即或舍利无数，肉身不坏，亦只可称法门式范，切莫被其瞒却人天正眼也。今者，不惜眉毛拖地，略一检点古人。虽是孟浪，实具深心，狂妄之过，果报自甘。观今鉴古，希世之参禅者，勿以我狂而自落陷阱。众生皆成佛，我愿追随地藏菩萨于后。若知见不正，妄自为是，装模作样，以爱恶心为褒贬者，轻人适为自轻，何如努力修行，严守语戒之为得乎！

第04章 机锋转语

禅宗之有机锋转语，为宗门勘验见地造诣，问答辩论之特别作风。虽有时引用俗语村言，或风马牛不相及之语；乃至扬眉瞬目，行棒行喝，皆有深意存焉。且皆深合因明论理之学，非无根妄作。后世宗徒，见地未实，工用毫无，强学古人机锋转语，驰骋宗门，以争胜负，直同画虎类犬，嫫母效颦，名之曰口头禅，尚为雅号，实则狂妄乱统，自误误人，适自成为禅魔耳！古德机用，亦有在同参道友相见，偶或游戏三昧，言笑之余，稍涉机趣，事同幽默，实出有因，此类事固堪供后人把玩，然不可以为训也。

机锋者，乃具眼宗师，勘验学者见地工用之造诣。如上阵交锋，短兵相接，当机不让，犀利无比。或面对来机，权试接引，如以锋刃切器，当下斩断其意识情根，令其透脱根尘，发明心地。或两者相当，未探深浅，故设陷虎迷阵，卓竿探水，以勘其见地工用之深浅。一句转语，拨尽疑云，相与会心一笑。故机锋非无意义，更非随便作为。禅门古德机用，大都出言隽永，不同凡响，而格调新奇，迥非习闻。后之言机锋者，往往预先构思，编出奇特言句，以当机用者，斯则陋矣！古德云：“掣电之机，不劳伫思。”“言思即错，拟议即乖。”“思而知，虑而得，乃鬼家活计。”应机接物，语语从自己心中实相天然流出，岂可妄

加意识卜度之词哉!如佛说一大藏教，皆为应机而说，亦即为佛之机锋转语也。禅门古德开示，语多平实，直显明心，亦即机锋转语也。岂尽须奇言妙句，或作女人拜，或作鶉鸕鸣，或掀禅床，或画圆相，方为机锋乎?此诚所谓三世佛冤，为宗门流弊之大者焉!

兹拣机锋作略，简为六类，姑为论之。虽然，言詮实法，已是刻舟求剑，图形妙用，事同吠影掠虚，若逢临济，必棒下无生矣。为弊为利，非关我事，见仁见智，惟有自知，“不惜师子弦，为君千万弹”也。

简机锋六类者：如“接引学人”、“勘验见地”、“辨器搜括”、“锻炼盘桓”、“换互开眼”、“简炼操履”，试分述之。

接引学人如：

百丈参马祖为侍者，经三年，一日，侍马祖行次，见一群野鸭子飞过，祖曰：是甚么?师曰：野鸭子。祖曰：甚处去也?师曰：飞过去也。祖遂把师鼻扭，负痛失声，祖曰：又道飞过去也?师于言下有省。师再参，侍立次，祖目视绳床角拂子，师曰：即此用，离此用。祖曰：汝向后开两片皮，将何为人?师取拂子竖起。祖曰：即此用，离此用。师挂拂子于旧处。祖振威一喝，师直得三日耳聋。

按：此则公案，初即马祖接引机用，次即机锋转语，但不可轻易读过。试问：马祖在三年中，何独于野鸭子飞来，方接引百丈?又，何独扭其鼻子，不用他法?百丈于负痛后，即有省，省的什么?所得程度何如?百丈侍立，马祖又何以目视拂子?师弟同言“即此用，离此用。”而马祖何以不许可百丈?何以又振威一喝，曰：“即此用，离此用。”百丈又何以三日耳聋?水潦和尚问马祖，如何是西来的的意?祖乃当胸踏倒。师大悟。起来拊掌呵呵大笑云：也大奇，也大奇，百千三昧，无量妙义，只向一毛头上，一时识得根源去。乃作礼而退。师后告众云：自从一吃马祖踏，直至如今笑不休。

按：水潦问法，马祖何必用当胸踏倒而后悟去?悟者何事?所得程度如何?如何是直至如今笑不休?他如鸟窠吹布毛，何其轻松。云门损一足，何其刻毒。圆悟闻艳诗而悟，何其风趣。慈明以谩骂接引，何其鄙俚。

诸师悟入因缘，各有不同，而莫不仗宗师之心狠手辣，于其病根深处，毒下一刀，令彼自明自肯方休。然此观机应接，施設机锋，诚如陷阱机关，触着便丧身失命，非易事也。若无此通天手眼，自称宗师，从学千人，百无一悟，机权接引，死守成规，岂但误人，实亦自误。宁不自念度众生者，果为何事?所度者，究为如何?斋心自省，岂可护短。

勘验见地如：

夹山上堂，僧问如何是法身？山曰：法身无相。曰：如何是法眼？山曰：法眼无瑕。道吾不觉失笑。山便下座，请问道吾：某甲适来只对这僧话，必有不是，致令上座失笑，望上座不吝慈悲。吾曰：和尚一等是出世，未有师在。山曰：某甲甚么不是，望为指破。吾曰：某甲终不说，请和尚即往华亭船子处去。山曰：此人如何？吾曰：此人上无片瓦，下无卓锥，和尚若去，须易服而往。山乃散众束装，直造华亭。船子才见，便问：大德住甚么寺？山曰：寺即不住，住即不似。师曰：不似似个甚么？山曰：不是目前法。师曰：甚处学得来？山曰：非耳目之所到。师曰：一句合头语，千古系驴橛。师又问：垂丝千尺，意在深潭，离钩三寸，子何不道？山拟开口，被师一桡打落水中。山才上船，师又曰：道！道！山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。师曰：竿头丝线从君弄，不犯清波意自殊。山遂问：抛纶掷钩，师意如何？师曰：丝悬绿水，浮定有无之意。山曰：语带玄而无路，舌头谈而不谈。师曰：如是，如是。遂嘱曰：汝向去直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身，吾三十年在药山，只明斯事，汝今已得，他后莫住城隍聚落，但向深山里，钁头边，觅取一个半个接续，无令断绝。山乃辞行，频频回顾。师遂唤阇黎，山乃回首。师竖起桡子曰：汝将谓别有？乃覆船入水而逝。

按：夹山答僧问语，错在何处？大悟以后，出世上堂，道吾再理此问，夹山仍如前答。道吾曰：这番彻也。同是此语，何以前后有别？此勘验学人之显微镜法也。夹山不耻下问，求道心真，大可效法。船子勘验来学，接引机用，何其眼明手狠，其关键又何在？夹山以后上堂，仍说：“目前无法，非耳目之所到。”其故何在？复次，夹山未见船子以前，确已有得，唯无师在耳。其前所得到何程度？须师再炼，原因何在？

洛浦乃临济得意弟子，因临济谓其见地未彻，妄自尊大，负气而走。济明日升堂曰：临济门下，有个赤梢鲤鱼，摇头摆尾向南方去，不知向谁家齑瓮里淹杀！师游历罢，直往夹山卓庵，经年不访夹山。山乃修书，令僧驰往。师接得，便坐却，再展手索。僧无对，师便打。曰：归去举似和尚。僧回举似。山曰：这僧开书，三日内必来，若不开书，斯人救不得也！夹山却令人伺师出庵，便与烧却。越三日，师果出庵，人报曰：庵中火起！师亦不顾。直到夹山，不礼拜，乃当面叉手而立。山曰：鸡枉凤巢，非其同类，出去！师曰：自远趋风，请师一接。山曰：目前无阇黎，此间无老僧。师便喝，山曰：住！住！且莫草草葱葱，云月是同，溪山各异，截断天下人舌头，既不无阇黎，争教无舌人解语？师伫思，山便打。因兹服膺。一日问山，佛魔不到处如何体会？山曰：烛明千里像，暗室老僧迷。又问：朝阳已升，夜月不现时如何？山曰：龙衔海珠，游鱼不顾。师于言下大悟。山将示寂，垂语曰：石头一枝，看看即灭矣！师曰：不然！山曰：何也？师曰：他家自有青山在。山曰：苟如是，即吾宗不坠矣。

按：洛浦得少为足，妄自尊大，以临济之明，终难收拾，待至夹山，目视云汉，高自位置，夹山故设迷阵，慈悲接引。及见面时，洛浦将在临济门下学得来之棒喝方便，大四咆哮，夹山不动声色，斯斯文文，轻轻阻止，直问得洛浦无言可答，无理可伸，仍然用棒打之。同为用棒，何其不同如此？洛浦因此得大悟去，终为夹山法嗣。宗师用心度人之苦，勘验接引悟缘之奇，究为如何？若斯勘验来机，设施接引，宗门公案，比比皆是。莫不眼明手快，迅示旨归，岂真有法与人，终生自居师位。无些子接引方便者，所可妄冀，自称宗师大德者，宜深自省鉴焉。

辨器搜括如：

雪峰与岩头至泮州鳌山镇，阻雪。头每日只是打睡，师一向坐禅。一日唤曰：师兄！师兄！且起来！头曰：作甚么？师曰：今生不着便，共文邃(雪峰名)个汉行脚，到处被他带累，今日到此，又只管打睡。头喝曰：噫！眠去！每日床上坐，恰似七村里土地，他时后日，魔魅人家男女去在。师自点胸曰：我这里未稳在，不敢自谩。头曰：我将谓你他日向孤峰顶上，盘结草庵，播扬大教，犹有这个语话？师曰：我实未稳在！头曰：你若实如此，据你见处，一一道来，是处当为你证明，不是处为你划却。师曰：我初到盐官，见上堂举色空义，得个入处。头曰：此去三十年，切忌举着。又见洞山过水偈曰：“切忌从他觅，迢迢与我疏。渠今正是我，我今不是渠。”头曰：若与么，自救也未彻在！师又曰：后问德山，从上宗乘中事，学人还有分也无？德山打一棒，曰：道甚么？我当时如桶底脱相似。头喝曰：你不闻道：从门入者，不是家珍。师曰：他后如何即是？头曰：他后若欲播扬大教，一一从自己胸襟流出，将来与我盖天盖地去！师于言下大悟，便作礼起，连声叫曰：师兄！今日始是鳌山成道。

太原孚上座，初在扬州光孝寺讲《涅槃经》。有禅者阻雪，因往听讲。至三因佛性、三德法身，广谈法身妙理。禅者失笑。师讲罢，请禅者吃茶。白曰：某甲素志狭劣，依文解义，适蒙见笑，且望见教。禅者曰：实笑座主不识法身。师曰：如此解说，何处不是？曰：请座主更说一遍。师曰：法身之理，犹若太虚，竖穷三际，横亘十方，弥纶八极，包括二仪，随缘赴感，靡不周遍。曰：不道座主说不是，只是说得法身量边事，实未识法身在！师曰：既然如是，禅德当为代说。曰：座主还信否？师曰：焉敢不信。曰：若如是，座主辍教旬日，于室内端坐静虑，收心摄念，善恶诸缘，一时放却。师一依所教，从初夜至五更，闻鼓角声，忽然契悟，便去扣门。禅者曰：阿谁？师曰：某甲！禅者咄曰：教汝传持大教，代佛说法，夜来为甚么醉酒卧街？师曰：禅德，自来讲经，将生身父母鼻孔扭捏，从今已去，更不敢如是。禅者曰：且去，来日相见。师遂罢教，遍历诸方，名闻宇内。

按：上列二公案，为辨器搜括之一端，其他类似者，尤多险峻，不尽历举。须知大匠为人，处处设置方便，慈悲无尽，说法无方，非徒为口头语也。必视人根器如何，当机接引，将其平生执处，尽量搜括无遗，方能自信自肯。经曰：“应以何身得度，即现何身而为说法。”岂易事哉！

锻炼盘桓如：

慈明闻汾阳昭禅师，道望为天下第一，决志亲依。时朝廷方问罪河东，潞泽皆屯重兵，多劝其无行，师不顾。渡大河，登太行；易衣类厮养，窜名火队中，露眠草宿。至龙川，遂造汾阳。昭公壮之。经二年，未许入室。师诣昭，昭揣其志，必诟骂使令者，或毁诋诸方，及有所训，皆流俗鄙事，一夕诉曰：自至法席，再夏，不蒙指示，但增世俗尘劳，念岁月飘忽，已事不明！夫出家之利……语未卒，昭公熟视骂曰：是鸟知识，敢稗贩我？怒举杖逐之。师拟伸救，昭公掩其口，师乃大悟。曰：乃知临济道出常情。服役七年，辞去。

太史山谷居士黄庭坚，既依晦堂，乞指捷径处。堂曰：只如仲尼道：二三子，以我为隐乎？吾无隐乎尔者！太史居常如何理论？公拟对，堂曰：不是！不是！公迷闷不已。一日，侍堂山行次。时岩桂盛开，堂曰：闻木鬬花香么？公曰：闻。堂曰：吾无隐乎尔！公释然。即拜之曰：和尚得恁么老婆心切？堂笑曰：只要公到家耳。久之，谒死心新禅师，随众入室。心见，张目问曰：新长老死，学士死，烧作两堆灰，向甚么处相见？公无语。心约出曰：晦堂处参得底，使未着在！后贬官黔南，道力愈胜，于无思念中，顿明死心所问。报以书曰：往年尝蒙苦苦提撕，长如醉梦，依稀在光影中。盖疑情不尽，命根不断，故望崖而退耳！谪官在黔南道中，昼卧觉来，忽尔寻思，被天下老和尚瞒了不少，惟有死心道人肯不肯，乃是第一相为也。

湛堂准禅师，初谒梁山乘禅师。乘曰：驱乌未受戒，敢学佛乘乎？师捧手曰：坛场是戒耶？三羯磨、梵行、阿阇黎，是戒耶？乘大惊！师笑曰：虽然，敢不受教。遂受具足戒于唐安律师。既谒真净。净问：近离何处？师曰：大仰。曰：夏住甚处？师曰：大汾。曰：甚么人？曰：兴元府。净展手曰：我手何似佛手？师罔测。净曰：适来只对，一一天真，及乎道个我手何似佛手，便成窒碍，且道病在甚么处？师曰：某甲不会。曰：一切现成，更教谁会？师服膺，就弟子之列。十余年，所至必随。绍圣三年，真净移居石门，衲子益盛。凡入室扣问，必瞑目危坐，无所示。见来学，则令往治蔬圃，率以为常。师谓同行恭上座曰：老汉无意于法道乎？一日，举杖决渠，水溅衣，忽大悟，走叙其事。净诘曰：此乃敢尔苴耶？自此迹愈晦，名益着。大慧杲，人尝谓是云峰悦后

身，遍历诸方，尝参湛堂准。说亦说得，会亦会得。湛堂屡呵为杜撰禅和。其性俊逸不羁。湛堂一日视师指爪曰：想东司头(厕所)筹子(大便时用)，不是汝洗？师承训，即代黄龙忠道者作净头(清扫厕所)。九月，湛堂疾亟，师问曰：倘和尚不复起，某甲依谁可了此大事？堂曰：有个勤巴子，我虽不识渠，然汝必依之，可了汝事。若见渠不了，便修行去，后世出来参禅。堂寂后，复谒灵源草堂诸大老，咸被赏识。与洪觉范游，觉范尝见其十智同真颂云：兔角龟毛眼里栽，铁山当面势崔巍。东西南北无门入，旷劫无明当下灰。叹曰：作怪！我二十年做工夫，也只到得这里！又过无尽(宋相张商英居士)，无尽与论百丈再参马祖因缘，无尽亟赏之，促师见圆悟。及悟住天宁，师往依之。自惟曰：当以九夏为期，其禅若不异诸方，妄以余为是，我则造无禅论去也。枉费精神，蹉跎岁月，不若宏一经一论，把本修行，使他生后世，不失为佛法中人。暨见悟，晨夕参请，悟举云门东山水上行语令参。师凡呈四十九转语，悟不肯。悟一日升座，举云门语曰：天宁即不然，若有人问：如何是诸佛出身处，但向他道：熏风自南来，殿角生微凉。师闻举豁然，以白悟。悟察师虽得前后际断，动相不生，却坐净裸裸处。语师曰：也不易，你到这个田地，可惜死了不能得活。不疑言句，是为大病，不见道：悬崖撒手，自肯承当，绝后再苏，欺君不得，须知有这个道理。师言：某甲只据如今得处，已是快活，更不须理会得也。悟令居择木堂，为不厘务侍者，日同士大夫闲话。入室日不下三四。每举有句无句，如藤倚树问之。师才开口，悟便曰：不是！经半载，念念不忘于心。一日同诸客饭，师把箸在手，都忘下口。悟笑曰：这汉参黄杨木禅，却倒缩去。师曰：这个道理，恰似狗看热油铛，欲舐舐不得，欲舍舍不得。悟曰：你喻得极好。这便是金刚圈、栗棘蓬也。一日问曰：闻和尚当时在五祖，曾问是话，不知五祖道甚么？悟笑而不答。师曰：当时须对众问，如今说亦何妨？悟曰：我问：有句无句，如藤倚树意旨如何？祖曰：描也描不成，画也画不就。又问树倒藤枯时如何？祖曰：相随来也！师当下释然。曰：我会也。悟遂举数肴讹因缘诘之，师酬对无滞。悟曰：始知我不汝欺。遂着临济正宗之记付。

若此种种，举亦难尽，故云居戒禅师曰：

不锻炼得法，虽龙象当前，尽成废器，积数十年而不得一人省发也。即有一个半个，皆垫着嗑着，如虫御木，偶尔成文，而非锻炼之功也。苟明锻炼，虽中下资器，逼拶有方，如一期人广，可以省发数十人也。妙喜(大慧杲)锻五十三人而悟十三辈。圆悟金山一夕省十八人。虽曝语惊时听，而古今实有此事也。何地无水，不凿则不溢。何木石无火，不钻

不击则不发。……工夫未极头，则千锤而千炼。偷心未死尽，则百纵而百擒。务将学人旷大劫来，识情影子，知见葛藤，搂其窟穴，斩其根株，使其无地躲根，渐至悬崖撒手，一锥一趺，机候到者，不难啐地断，曝地折矣。……炉鞴雄强，人材奋起，不惟师承之担子得脱，而慧命有传，法门光大。(《禅宗锻炼说·垂手锻炼第五》)

故知古德宗师，常时行棒行喝，大慧杲手提三尺竹篾，接打诸方，非为故装门面，实为锻炼倚杖也。但后世禅林，改用香板，或在禅堂，或在打七，专用香板打人，称为锻炼，名曰消业。钳锤乱下，不知学人工用见地，病在何处，更不知机缘时节，应如何啐啄，一味乱为，棒头下活埋菩萨，不知凡几?诚为佛门罪人矣!

换互开眼如：

德山示众，道得也三十棒，道不得也三十棒。临济闻得，谓洛浦曰：汝去问他，道得为什么三十棒?待伊打汝，接住棒送一送，看伊作么生?浦如教而问，师便打，浦接住送一送，师便归方丈。浦回举似临济。济曰：我从来疑着这汉，虽然如是，你还识德山么?浦拟议，济便打。

雪峰在德山作饭头，一日，饭迟，德山擎钵下法堂。峰晒饭巾次，见德山，乃曰：钟未鸣，鼓未响，托钵向甚么处去?德山便归方丈。峰举似岩头。头曰：大小德山，未会末后句在!山闻，令侍者唤师去问：汝不肯老僧耶?师密启其意，山乃休。明日升堂，果与寻常不同。头至僧堂前拊掌大笑曰：且喜堂头老汉会末后句，他后天下人不奈伊何，虽然，也只得三年活!山果三年后示寂。

黄龙南初依泐潭，及至慈明，明呵责诸方，泐潭密付之旨，皆在斥中，师为之气索，遂造其室。明曰：书记已领徒游方，借使有疑，可坐而商略。师哀恳愈切。明曰：公学云门禅，必善其旨，如云：放洞山三顿棒，是有吃棒分?无吃棒分?师曰：有吃棒分。明色庄曰：从朝至暮，鹊噪鸦鸣，皆应吃棒。明即端坐，受师炷香作礼。明复问：脱如会云门意旨，则赵州道：台山婆子，我已与汝勘破了也。且哪里是他勘破处?师汗下不能答。次日又诣，明诟骂不已。师曰：骂岂慈悲法施耶?明曰：你作骂会耶!师于言下大悟。

云峰悦初谒大愚，值愚升座，曰：大家相聚吃茎菴，若唤作一茎菴，入地狱如箭射。便下座。师大骇，夜造方丈。愚问：来何所求?曰：求心法。曰：法轮未转，食轮先转，后生趁色力健，何不为众乞食?我忍饥

不暇，何暇为汝说禅乎!师不敢违。未几，愚移翠岩。师纳疏罢，复过翠岩求指示。岩曰：汝不念乍住，屋壁疏漏，又寒雪，宜为众乞炭。师亦奉命。事罢，复造丈室。岩曰：佛法不怕烂却，堂司阙人，今以烦汝。师受之，颇不乐岩，一日地坐后架，桶箍忽散，自架堕落，师忽开悟，顿见岩用处。走搭伽黎，上寝堂，岩笑迎曰：维那，且喜大事了毕。师再拜，不及吐一词而出，服勤八年。后出世翠岩，时首座领众出迎。问曰：德山宗乘即不问，如何是临济大用?师曰：你甚么去来?座拟议，师便掌，座拟对，师喝曰：领众归去。一众畏服。

略如上举数则，换互开眼，只在事上理上，轻轻点缀，即启机括。己眼未明，何以开人之法眼?以盲引盲，阇中称佛，至可慨矣!必也，气宇如王，夺其人境，斩关开眼，使用顶上针锤。骅骝须调御于伯乐，岂可妄为哉!

简炼操履如：

赵州自受南泉印可，乃归曹州，省受业师。亲属闻师归，咸欲来会。师闻曰：俗尘爱网，无有了期，已辞出家，不愿再见。遂携瓶锡，遍历诸方。常谓：七岁儿童胜我者，我即问伊；百岁老翁不及我者，我即教他。及住赵州观音院，燕赵二王同至院见师。师端坐不起。燕王问曰：人王尊耶?法王尊耶?师曰：若在人王，人王中尊。若在法王，法王中尊。二王闻之，欢然敬服，乃同供养。师志效古人，住持枯槁，僧堂无前后架。旋营斋食，绳床一角折，以绳系残薪支之。屡有愿为制新者，师不许也。住持四十余年，未曾以一书告檀越。

陈睦州尊宿，持戒精严，学通三藏，游方契旨于黄檗。诸方归慕，咸以尊宿称。后居开元，恒织蒲鞋，资以养母，故复有陈蒲鞋之称。巢寇入境，师标大草履于城门。巢欲弃之，竭力不能举，叹曰：睦州有大圣人。舍城而去。

汾阳昭得法首山后，游湘衡间。长沙太守张公茂宗，以四名刹，请师择之而居。师笑。一夕遁去。北抵襄沔，太守刘公昌言，憾见之晚。时，洞山谷隐皆虚席，太守敦请，辞之。前后八请，坚卧不答。淳化四年，首山歿，西河道俗千余人，协心削牍，遣沙门契聪迎请，住持汾州太平寺太子院。师闭关高枕。聪排闥而入，让之曰：佛法大事，静退小节。风穴惧应讖，忧宗旨坠灭，幸而有先师；先师已弃世，汝有力荷担如来大法者，今何时，而欲安眠哉?师矍起，握聪手曰：非公不闻此语!促办严，吾行矣。既至，宴坐一榻，足不越阇者三十年，天下道俗仰慕，不

敢名，同曰汾州。

黄龙南住归宗时，一夕火起，大众哗动山谷，而师安坐如平时。僧洪淮欲掖之走，师叱之。淮曰：和尚纵厌世相，慈明法道何所赖耶？因整衣起，而火已及榻。坐抵狱，为吏者拷掠百至，师怡然引咎，不以累人，惟不食而已。两月而后得释，须发不剪，皮骨仅存。真点胸迎于中途，见之，不自知泣下。曰：师兄何至是也！师叱之曰：这俗汉！真不觉下拜。

太保刘秉忠居士，瑞州人，字仲晦，初名侃，法号子聪。年十七，为刑台节度使府令史，以养其亲。居常郁郁不乐，一日投笔叹曰：吾家累世衣冠，乃汨没刀笔吏耶！即弃去，隐安武山中，投天宁照禅师为僧。力参有省，俾掌书记。元世祖征云南，渡江攻鄂，每赞以不杀为德。凡克城擒敌，全活无算。虽位极人臣，而犹斋居蔬食，不改旧服。一时通称为聪书记。至元十一年八月，索笔书偈曰：吾不负世，世不负我。吾之于世，如水中月，如空中花，花沉月落，是个甚么？咄！掷笔趺坐而逝。

上列诸师，皆以自身为机用，以炼锻学人操履。其为身教，亦至严矣。他若禅门大德居士等，操履精严，不尽举及。至若杨岐油盏，保寿灯蕊，高峰妙破衲残铛，终牛不履尘世，憨山清却赐封金，逃名而行布施。皆琮绝千古，足为世出世间风范。何能谓禅者皆狂、佛门无益世道哉！若丹霞烧佛，南泉斩猫，济颠酒肉，大道疏狂，皆为对机而发，并非偶然。且诸师皆果位中人，故敢如此。因果历然，谁能拨置！今之耳闻禅者之名，概以狂论。或视其表行，目为拨无因果。孰知愚夫心行，贤者不知，况妙密行化，谁能彻见。遽以诬人，何如自勉。苦心刻意，力踵前贤，不宜执是非以绳人也。此相不除，终为自累。

世之论禅，常咎棒喝，孰知此弊，圆悟大慧师弟，已力辟之矣。今之禅者，谁在行棒行喝耶？不过徒有此名耳！棒喝交驰，正是宗门大匠无量慈悲作用，或以之接引后学，或故意撩拨无明根本，如楔出楔，方得解脱。古德有言：我有时是罚棒，有时是赏棒，有时一棒不作一棒用。临济有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境俱夺，有时人境俱不夺。若斯深义，与夫大机大用，岂草草者所可妄学，所可妄诽耶！棒下无生忍，临机不让师。此中有深意，欲辩已忘言。究竟是我错，你错，他错，留待明眼人仔细摩娑。

此外，古德作用，有仅为一种机趣，未可一律视为奇妙，如：

庞居士与女灵照卖竹漉篱。下桥吃扑。灵照见，亦去爷边倒。士曰：你作甚么？照曰：见爷倒地，某甲相扶。士曰：赖是无人见。

赵州与文远论义。曰：斗劣不斗胜。胜者输果子。远曰：请和尚立义。师曰：我是一头驴。远曰：我是驴胃。师曰：我是驴粪。远曰：我是粪中虫。师曰：你在彼中作甚么？远曰：我在彼中过夏。师曰：把将果子来。又：师在东司上(厕所)，见远侍者过。募召文远，远应诺。师曰：东司上不可与汝说佛法。

慈明谒神鼎谨禅师。鼎首山高弟，望尊一时。衲子非人类精奇，无敢登其门者。住山三十年，门弟子气吞诸方。师发长不剪，敝衣楚音，通谒请法侄，一众大笑。鼎遣童子问：长老谁之嗣？师仰首视屋曰：亲见汾阳来。鼎杖而出，顾见欣然。问曰：汾州有西河师子，是否？师指其后绝叫曰：屋倒矣！童子返走，鼎回顾相矍铄，师地坐，脱只履而示之。鼎老忘所问，又失师所在。师徐起整衣，且行且语：见面不如闻名！遂去。鼎遣人追之，不可。叹曰：汾州乃有此儿耶！

按：慈明临机不让，机用超绝，盖因神鼎选众精奇，门下弟子，又气吞诸方；善知识自落骄贵堕、轻慢病，故慈明游戏而折之。救其弊也。如济颠、泉大道，生当诸方严整，禅林皆入死寂境中，乃以游戏三昧，解众人之缚。若使处于法末世乱者，必精严持律，不作斯类举动矣。又如：

慈明忽得风痺疾，视之，口吻已歪斜。侍者以足顿地曰：当奈何！平生呵佛骂祖，今乃尔！师曰：无忧，为汝正之。以手整之如故。曰：而今以后，不钝置汝。又：师初在汾阳时，阳一日托以梦亡父母，命库堂设酒肉为祀。祀毕，集僧众令食，咸不听。阳因独自饮啖。众曰：酒肉僧，岂堪师法！尽散去，惟师与大愚六七人存。阳翌日上堂云：许多闲神野鬼，只消一盘酒肉，断送去了也。《法华经》云：“此众无枝叶，惟有诸真实。”下座。

上举略仅数则，此类犹多。凡此皆当简为机趣一流，或朋辈往还，或别有用意，以游戏语句，幽默行为出之，不可取为师法也。他如与人问答，终以“休去”结束。“休去”者，有三义：一则为不值申辩，置之不答。一则表示许可，无须再说。一则以来人不当机，徒劳开示，无理可喻耳。若此类“休去”机趣，不定属于何者，但亦无须深求。如必欲知其彻底，须了解当时情况、人物环境，方可决择。而古人不来今，今人不及古，枯竭心思，徒劳无益，毋庸必穷其致也。故曰：“若向言中取则，句里明机，也似迷头恋影。”

第05章 证悟知解

凡言禅宗者，上焉者，即联想及于开悟，下焉者，则联想及于狂妄。禅宗与开悟，开悟与狂妄，一般习惯，殆成为因明学上之三支论式。比类不伦，谬解殊甚，非但轻人，抑且自轻己。

首揀悟者，乃禅宗传入吾国后，特有之一名词。独言悟之一名词，通常习知，即为有会于心，有所理解。例如：水有解渴之功。茶亦水煮，故能解渴。未饮茶者，因此而悟知。若此之悟，非禅宗所宗，但为知解。禅所谓悟，乃属证悟。证语者，乃我患渴，取水而饮，饮毕渴解，所有水之与渴，理事全消，故曰：“亡言绝虑”。水渴全消之后，但自清凉，永不再起烦渴者，则禅之工用，故曰：“言语道断，心行处灭。”水渴既消，起而研究水与渴之理与事，及乎事彻理圆，了了无滞。则悟后起用。如教所云：既得根本智，复须明诸差别智也。但终则仍归于言语道断，无去无来。全部佛法，乃超玄学哲学之一大实验事也。非如世间浅知者，认佛法亦不过为一种学术而已。然此实验之方法虽多，惟以禅宗为特胜耳！

禅宗所言证悟者，重事至理圆，以行修事至为首。若先从穷理而终至于道者，乃自知解入门。如《楞严经》云：“理须顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。”盖由理悟知解，然后求行解相应，而至于圆极也。

《法华经》云：“大通智胜佛，十劫坐道场，佛法不现前，不得成佛道。”证悟者，重此现前之佛法也。有谓儒者所说体会，亦即证悟，此实不然！体会为知行合一，即知而行，即行而知，如佛说行解相应，非证悟也。证悟乃顿超之大实验事，不从渐入之行解而至。体会乃理通于事之学，与证悟顿超之说有异。然则孰为优劣？曰：此非争胜负者，但辨其所证悟者，意固何居耳！或曰：若此证悟顿超，谁能至哉！曰：能至与否在人，而证悟顿超，则确有其人其事在也。故祖师有言：“我所说法，为度上上根人。汝师所说，为度大乘人。”虽法与根器，固有差别，其得度而至彼岸则一也。

古德有言曰：“参要真参，悟要实悟。”“大疑则大悟，小疑则小悟，不疑则不悟。”此皆教参禅人，要从真实疑情着手，勿凭知解为是。若知解得，理会得，有体会处，忽有会心，皆理边之事，文人学士，善说文

字禅者，亦皆此耳。如说食不饱，终是空言，乃至狂慧并发，说亦说得，明亦明得，只是行不得，则理仍是理，事仍是事，有何益处？例如悟得就是这个，动也不离这个，静也不离这个，生也是这个，死也是这个，善恶是非，一切不离这个，假定就算是悟了，何以他动时，自己要静而不能？顺流随用容易，要止于至善，要常定现前，更所不能，则明得这个有何益处？纵饶动静由我，自可做得主了，犹有大事在后，未可得少为足。狂慧者，即教理所说之乾慧。慧而曰乾，如枯木无根，终为废物，故须藉定水滋润。若定慧等持，则根深叶茂，果熟香浓。有曰：普庵主性空禅师曰：“十二时中莫住工，穷来穷去到无穷。直须洞彻无穷底，踏倒须弥第一峰。”此岂非教人穷理？曰：诚然！故其偈曰：“莫住工”，“到无穷”，“洞彻底”，“踏倒第一峰”，明白教人以证，但自穷理入手耳！不见其又有偈乎？曰：“心法双忘犹隔妄，色空不二尚余尘。百鸟不来春又过，不知谁是住庵人。”此是何等境界，岂静坐穷理之事耶！

禅门重证悟，提持真参实悟，必须当人于一切时，一切处，锻炼纯熟，工夫深入，定力已稳，忽地“①”的一声，涣然冰释。如仰首枝头，顿见果熟，心月孤悬，光吞万象。此顿者，顿此之一悟，是谓证悟。所谓“①”的一声，乃形容之词，如“一声霹雳顶门开”，俱为表诠之言。若必执有“①”的一声、“顶上震开”，作为实法会，则为注：①外口内力事象，此为工夫过程中之境界；认斯为实，又被境瞒矣。故所称顿悟证得者，实自渐修而来，顿者，指渐修之最后一刹那也。若非此顿，而顿悟其理，或顿见空性，终须渐修而圆，所谓“万古碧潭空界月，再三捞逾始应知”。古德禅师，虽有于言下顿悟者，但在未悟之前，固皆用功有年，或悟之后，又依止宗师，水边林下，保任涵养多年，方能透彻。未可只执彼当时一顿，置未顿以前，既顿以后，一概不言也。故曰：“不是一番寒彻骨，哪得梅花扑鼻香。”今简诸师所言，以为参证。

达摩初祖曰：“至吾灭后二百年，衣止不传，法周沙界，明道者多，行道者少，说理者多，通理者少，潜符密证，千万有余。”

南泉禅师曰：“心如枯木，始有少许相应。”

无业禅师曰：“学般若菩萨，不得自谩，如冰凌上行，似剑刃上走。临终之时，一毫凡情圣量不尽，纤尘思虑未忘，随念受生；轻重五阴，向驴胎马腹里托质，泥犁镬汤里煮炸一遍了，从前记持忆想，见解智慧，都卢一时失却；依前再为蝼蚁，从头再做蚊虻，虽是善因，而遭恶果。且图甚么？”

裴休一日请黄檗禅师至郡，以所解一篇示师。师接置于座，略不披阅。良久，曰：会么？裴曰：未测。师曰：若便恁么会去，犹较些子，若也形于纸墨，何有吾宗！裴乃赠诗一章曰：“自从大士传心印，额有圆珠七尺身。挂锡十年栖蜀水，浮杯今日渡江滨。一千龙众随高步，万里香花结胜因。拟欲事师为弟子，不知将法付何人？”师亦无喜色。

按：裴休博综教相，以弟子礼事师，以昆仲友圭峰。尝亲书《大藏经》五百函，所制法苑文字，诸方重之，黄檗不因其为权贵，有所姑息，教令放下文字禅，要其当下会取也。汾山曰：今时人，但直下体取不会的，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解，将为禅道，且没交涉，名运粪入，不名运粪出。污汝心田，所以道不是道。洞山曰：末法时代，人多乾慧，若要辨验真伪，有三种渗漏：一曰见渗漏。机不离位，堕在毒海。二曰情渗漏。滞在向背，见处偏枯。三曰语渗漏。究妙失宗，机昧终始，浊智流转。于此三种，子宜知之。

首山念初在风穴会中，充知客。一日，侍立次，穴乃垂涕告之曰：不幸临济之道，至吾将坠于地矣！师曰：观此一众，岂无人耶？穴曰：聪明者多，见性者少。

黄龙新谒晦堂。堂擎拳问曰：唤作拳头则触，不唤作拳头则背，汝唤作甚么？师罔测。经二年，方领解（知解也）。然尚谈辩，无所抵牾。堂患之，偶与语，至其锐；堂遽曰：住！说食岂能饱人？师窘，乃曰：某到此弓折箭尽，望和尚慈悲，指个安乐处。堂曰：一尘飞而翳天，一芥堕而覆地，安乐处正忌上座许多骨董。直须死却无量劫来全心，乃可耳。师趋出。一日，闻知事捶行者，而迅雷忽惊，即大悟。趋见晦堂，忘纳其履。即自誉曰：天下人总是参得底禅，某是悟得底！堂笑曰：选佛得科甲，何可当也！因号死心叟。

此类开示公案，古德语录中至多，文繁不引。皆斥文字禅、知解禅、口头禅，但于一文一言、一机一境上，偶有解会者之为非也。“但贵子见正，不说子行履。”乃汾山对仰山一时权巧之名言，未可执为实法。必须行履正，知见亦正，方是顿超证悟之极则。丹霞禅师云：“去圣时遥，人多懈怠！”时至今日，法门衰落，世智辩聪过人者甚多，宁可侧重行履工用，不可取于狂知乾慧。否则，紧抱一句弥陀，犹可往生极乐，何必习禅而不成，饮露栖风，终与草木同腐，而徒成蝉蜕哉！

祖师禅与如来禅

有曰：或谓顿悟为祖师禅，渐修为如来禅，今言并重，究为何宗？曰：若谓祖师禅乃顿悟，如来禅乃渐修者，相似而实非之言也。尽一大藏教，统诸修行法门，皆渐法耳。即禅宗祖师，于言下顿悟者，亦由熏修

渐积而来。既或素未熏修，如石巩禅师，原为猎人，因见马祖，言下顿悟；又如屠刀放下，立地成佛之诸师等，或为往劫修持，至今缘会，或为悟后起修，渐至成熟，安可认言下即悟之一着子，为超前绝后哉！然则，祖师禅与如来禅，究有何别？曰：凡由博地凡夫起修，乃至渐入圣众，皆如来禅也。纵饶人法两空，而有一毫悟迹未扫，皆不能与入祖师禅之门。祖师禅者，只是人人具足，个个圆成，大地山河，本无寸物，性相平等，物我一如，不待修证。自无始以来，本未曾迷，云何说悟。法见、佛见、众生见、悟见、禅见，一时扫却，原来还是旧时人；只是饥来吃饭，困至即眠，荡荡无碍，做一无事闲人。净法固是，染法亦不恶。虽然如此，为此说者，早已白云万里矣！毕竟如何才是？曰：“二十四桥明月夜，玉人何处教吹箫！”兹简二者之别语，如：如来禅者，经论所说，秦罗什初传之，至天台而极详尽。祖师禅者，经论之外，祖师以心印心，魏达摩初传之。（《佛学辞典》）

有问黄檗，诸方宗师相承，参禅学道，如何？檗云：接引钝根人语，未可依凭。……未审接上根人，复说何法？师云：若是上根人，何处更就人觅，他自己尚不可得，何况更有法当情。

慈明以拄杖击禅床一下云：大众，还会么？不见道“一击忘所知，更不假修持，诸方达道者，咸言上上机。”香严凭么悟去，分明悟得如来禅，祖师禅犹未梦见在！且道祖师禅有甚长处？若向言中取则，误赚后人，直饶捧下承当，辜负先圣。万法本闲，惟人自闹，所以山僧居福严，只见福严境界；宴起早眠，有时云生碧嶂，有时月落寒潭。音声鸟飞鸣般若台前，娑罗花香散祝融峰畔。把瘦筇，坐盘陀石，与五湖衲子，时话玄微，灰头土面。住兴化，只见兴化家风，迎来送去，门连城市，车马骈阗，渔唱潇湘，猿啼岳麓，丝竹歌谣，时时入耳。复与四海高人，日谈禅道，岁月都忘。且道居深山，住城郭，还有优劣也无？试道看！良久。云：是处是慈氏，无门无善财。

三关与顿渐

宗门之徒，约有三说：一谓先修后悟；二谓修悟同时；三谓悟后起修。第一说者：主不做工夫，不依教奉行，纵有所悟，皆是狂见，工夫到处，大悟自易。第二说者：主说得一尺，不如行得一寸，即行即悟，事至理圆，方为稳当。第三说者：主《楞严》所谓：“生因识有，灭从色除。理则顿悟，乘悟并销，事非顿除，因次第尽。”五祖所谓：“不悟本性，修法无益。”凡此三说，各主一理。如欲发心求悟，自然已入熏修

之林，即入门矣，渐渐熏习，必有所益，渐至“开佛知见”，日久工深，一旦豁然，了了无物；然后不修而修，修而不修，乃“入佛知见”。到得此时，若欲不修，自不能已也。故曰：“不异旧时人，只异旧时行履处。”当人到此自知，必于其平常心行习气上，痛下针砭，自知转处。从朝到暮，自夜达旦，“宴坐水月道场，修习空花万行。降伏镜里魔军，大作梦中佛事。”三说虽异，通途是一，根器各异，自知适应，何有立说差途，反生诤论哉！或谓此即三关之旨耶？曰：未敢妄下断语也！

三关之说，起于何时何人，未经考定。百丈诸师各有三句，反复盘诘学人，难过其关也。然犹未如后世立工用见地之合一，定为三关者。又黄龙南禅师，室中常问僧曰：人人尽有生缘，上座生缘在何处？正当问答交锋，却复伸手曰：我手何似佛手？又问诸方参请宗师所得，却复垂脚曰：我脚何似驴脚？三十余年，示此三问，学者莫能契旨，天下丛林，目为三关。脱有酬者，师无可否，敛目危坐，人莫测其意。南州潘兴嗣，尝问其故？师曰：已过关者，掉臂迳去，安知有关吏，从关吏问可否，此未透关者也。师自颂曰：“生缘有语人皆识，水母何尝离得虾。但见日头东边上，谁能更吃赵州茶。我手佛手兼举，禅人直下荐取。不动干戈道出，当处超佛越祖。我脚驴脚并行，步步踏着无生。直待云开日现，方知此道纵横。”总颂曰：“生缘断处伸驴脚，驴脚伸时佛手开。为报五湖参学者，三关一一透将来。”高峰妙禅师室中垂问学人，常设六则，人称为高峰六关。中峰亦有三关之说。此皆祖师方便权巧，设置机关也。

后世之言三关者，立“破参”为初关，复有“重关”，及末后“牢关”之次序。等而之下，杜撰禅和，却立“山海关”、“雁门关”等巧名。禅门倒却，粪着佛头，直笑脱明眼人牙臼矣！有曰：山海、雁门等关名，乃祖源禅师所立，岂有错谬？呜呼！是何言哉！人情通病有三：重难而轻易，重死而轻生，重远而轻近。故于古德一言，不问精粗，一味吞咽。祖源禅师，既为古德，错讹处亦是妙法乎？源师乃鼓山禅德，着作刻板在闽中者有之。如《万法归心录》，确亦善品。度师见处，不至有此种谬误也。若谓此乃孤本，流传日本，辗转由高丽取还，安知非人伪托哉！日人善于伪托，况又经翻版，钝刀割锦，指鹿为马，诚为不经之误，无稽之谈。以此论正法眼藏，信有未可也！

三关之名虽立，而三关之实，各无定论。有曰：未得破参，确信有此一事，或先能认得这个，所谓主人公禅者，曰：“知有”，或曰：“有省”。破本参后，见得空性，意识不起，分别不行，“见山不是山，见水不是

水”，是谓“初关”。由空性起用，识得妙有，“见山还是山，见水还是水”，是谓“重关”。人法皆空，顿超佛地，是名末后“牢关”。又曰：“初关”乃破第六意识。“重关”乃破第七末那识(我执)，人空之境也。末后“牢关”方破第八阿赖耶识，人法双空矣。又曰破“初关”乃菩萨登初地(欢喜地)。破“重关”，乃至八地(不动地)。破末后“牢关”，方超十地(法云地)。是则不谙教理，未悉菩萨道福智二严之理也。雍正于三关之说，自立一格，然非的论。有例于天台宗之三止三观，以有、空、中为三关之别，误矣。盖证得中观正见时，以禅宗观之，适破本参耳。向后大有事在。古德有言：“向上一路，密不通风。”又曰：“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣。”不知后贤之步步破关者，从何着力也！岂不闻“一簇破三关，犹是箭后路”乎？始作此说者，或有功于修行，或有过于宗门，诚难衡论。依三关之说，定宗门阶梯，则禅宗自称为直指人心、见性成佛、圆顿之教者，又何所据？由破“初参”而至末后“牢关”，方是见性，则为有定则之渐法耳，何有于顿哉！

闭关与打七

闭关之事，不知所始，意谓杜门谢事、励志专修也。“闭关”一名词，还见于吾国之《易经》复卦象辞，曰：“先王以至曰闭关，商旅不行，后不省方。”乃斋戒安身静养之义。后世言此者，皆引释迦掩室于摩竭、维摩缄口于毗耶等事为说。禅宗之徒，盛行此风。及至后世，无论何宗，动辄闭关者，比比皆是，其名曰：“拜经关”、“念佛关”，种种名目，事同号召矣。宗门相传曰：“不破本参不入山，不到重关不闭关。”其言闭关之事，抑何其严！此意不知始于何时？唯永嘉禅师劝阻左溪朗法师书，极言未明心地，切勿入山，若泉石奔腾，奇岩怪壑，皆为引生烦恼之境。境虽清，心不净，终无益也。设自心清净，虽处闾閻之中，喧阗聒闹，亦如山林，何必入山觅道哉！后世言到得“重关”方闭关者，其师此意欤？迨金元时，高峰中峰师弟，皆入山不出，尤以高峰妙缚柴为龕，风穿日炙，冬夏一衲，不扇不炉，日捣松和糜延息而已，标示死关，以终其生。虽曰佛法孤峻清绝之风，殆亦遭逢世变，遵养时晦之道耶！

禅者闭关，不同常格，即“栴标横担不见人，直入千峰万峰去。”此须初得门户，入关大休大歇去。了此一段大事因缘之举，未可草草。否则，劳人岁月，无故虚度，人间世事，亟待人为，自利利他之业，处处皆有，何必从事于此哉！若心地未明，掩室禁语，浮游妄想，极力压持，浅则成病成狂，深则自残性命，此皆随时可见也。至于耽关中乐，别有

所取，丰衣美食，借此高枕栖身，则又当别论矣。

唯西藏密宗，与道家闭关，则不同禅关之简易。密宗有“黑关”、“白关”之别，关中修持者，皆须供养丰足，使无虑累，俾其一志专修。道家则名曰“入圜办道”，须具借法、财、侣、地四种条件，方法各异，皆为别格，并录以为参考。

无论闭关之方式为何，要当皆为苦行难行之事。至若关中行“般舟三昧”，或“长坐不卧”，统为苦行功勋德业，苟不明心地，事此无益。然亦难能可贵矣！但须知苦行非道，唯为助道之一端耳。举古德行迹，如：

僧那禅师，姓马氏，少而神隽，年二十一，讲《礼》《易》于东海，听者如市。一遇二祖，遂投出家。自是手不执笔，尽弃世典，惟一衣一钵，一坐一食，奉头陀行。后谓门人慧满曰：祖师心印，非专苦行，但助道耳。若契本心，发随意真光之用，则苦行如握土成金。若惟务苦行，而不明本心，为憎爱所缚，则苦行如黑月夜，履于险道。……满后亦奉头陀行，惟蓄二针，冬则乞补，夏则舍之，心无怖畏，睡而不梦。常行乞食，所至伽蓝，则破柴做履，住无再宿。贞观十六年，于洛阳善会寺侧，宿古墓中，遇大雪，旦入寺见昙旷法师，旷怪所从来？满曰：法有来去耶！旷遣寻来处，四边雪积五尺许。旷曰：不可测也！

他如向居士幽栖林野，木食涧饮。北齐天保初，闻二祖盛化，乃致书乞证，密承印记。牛头融，未见四祖时，幽栖岩之石室，有百鸟衔花之异。及乎得法以后，法席之盛，拟于黄梅。唐永徽中，徒众乏粮，师往丹阳缘化。去山八十里，躬负一石八斗，朝往暮返，供僧三百，二时不阙。若融禅师者，初栖岩穴，后而负米供众！负米与穴居，皆为苦行，何前后判若两人耶？菩萨度人，自捐头目，难行苦行，密迹不同，但随各人发心愿力之如何耳！

次言打七，亦不知始于何时？后世天下丛林，常行静七，有至七期，或九期者，比比皆是。影响所及，各宗亦有打七之举。如净土之“念佛七”，乃至“观音七”等等，名目繁多，为佛门大用矣。打七乃俗名也。七而曰打，随口语之便耳！吾佛以菩提树下，七日证道，其为打七之滥觞乎？或曰：打七者，打破七识之谓也。然何不名打八？打七为破七识，打八可破八识，岂不更有进乎？须知七之数，义蕴深奥，《弥陀经》念佛法门，一心不乱，以七日为期。婴孩处胎，以七日一变。中阴之身，亦以七日而转。其他宗教，如定星期之以七日为期。此类深义，易数可

通，今不具论。唯禅宗古德，创静七之举，则为用工积力有年，未开悟者，开此一方便法门，标曰“剋期取证”。然剋期七日之中，固能取证乎？曰：斯则立愿之通称也，此须仗古德宗师、禅门大匠，具有通天眼，杀活手段，棒喝交施，心光普照，透脱学者情根识锁，拨出灵明，或有少分相应。时至于今，宗门龙象寥落，恐徒有形式耳！否则，天下丛席，陶冶出格禅师者，不知凡几矣！此事初创始于佛灯珣、破山明二师，兹录其事，以为考焉。

守均禅师，参佛鉴，随众咨请，退无所入。乃封其衾曰：此生若不彻，誓不展此。于是昼坐宵立，如丧考妣。逾七七日，忽佛鉴上堂曰：森罗及万象，一法之所印。师闻顿悟，往见鉴。鉴曰：可惜一颗明，被这风颠汉拾得。乃诘之曰：灵云道：自从一见桃花后，直至如今更不疑。如何是他不疑之处？师曰：莫道灵云不疑。只今觅个疑处，了不可得！鉴曰：玄沙道：谛当甚谛当，敢保老兄未彻在。哪里是他未彻处？师曰：深知和尚老婆心切。鉴然之。师拜起。呈偈曰：终日看天不举头，桃花烂漫始抬眸。饶君更有透天网，透得牢关即便休。鉴嘱令护持。是夕厉声谓众曰：这回珣上座稳睡去也。圆悟闻得，疑其未然。乃曰：我须勘过始得。遂令人召至。因与游山，偶到一水潭，悟推师入水。遽问曰：牛头未见四祖时如何？师曰：潭深鱼聚。悟曰：见后如何？师曰：树高招风。悟曰：见与未见时如何？师曰：伸脚在缩脚里。悟大称之。

破山海明禅师，号旭东，因听慧然禅师讲《楞严经》至“一切众生，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想，此想不真，故有轮转。”终日疑闷。每阅古人公案，如银山铁壁。遂出蜀，见数耆宿，罔决其疑。住楚之破头山，“剋期取证”，以七日为限。至第五日，发急，到万丈悬崖，誓曰：悟不悟，性命在今日了。将及未时之际，人境双忘，眼前惟见一平世界，举足经行，不觉堕于崖下，跌损左足，顿觉从前碍膺之物，泮然冰释。遂高声曰：屈！屈！自此南行，遍参尊宿。

宗门打七，如置洪炉大冶，欲于短期间锻炼人物，继续佛祖慧命，非泛泛事也。学者是否其人，主七者是否能有此权衡，皆须自审。好高自慢者，乌乎可！尝颂其事曰：

“繁华丛里一闲身，却向他处别觅春。千丈悬崖能撒手，不知谁是个中人。”

第06章 宗师授受

宗门相传有云：“威音王以前，无师自通则可；威音王后，无师自通，即名天然外道。”故宗门特重师承印证，亦如密宗至重传法师承，同出一辙。何以“威音王”以前，无师自通则可？盖“威音”者，宗门立为空劫以前第一佛也。于经无据。既属空劫以前，本无众生，云何有佛？无佛无众生，谁求解脱证觉哉！故曰：无师自通则可，盖密意之言也。密宗之于师承、师弟之间，咸有戒律，弟子择师，不可妄从；妄依邪见，学者堕戒。而为师者，或妄传非器，或得人而不传，亦为犯戒。禅宗传承，虽不如密乘之见诸明文，而其授受之际，綦严尤着，虽曰：门庭施設，别具深心，而师道以尊，付授严谨，非妄为也。父母生身，恩逾山岳，法身自佛师口生，永劫长存，尤胜数十年生命之形躯。故宗门师弟之间，虽无礼法规定，而自心肯服，逾于常情。永嘉云：“粉骨碎身未足酬，一句了然超百亿。”至性流露，有不能已于言者。故古德禅师参学之师虽多，而得法师，终承一绪，以发明心地，印取见地者为宗，或有昧己变心，背师承受者，终遭果报。此皆见于宗门语录公案者，历然可考。

首言指授宗徒，事非草草，历观诸祖付授，虽门下众多，而命其荷担大法、继续慧命者，必择其福智二严，堪为龙象，有如王气宇、旷远襟怀，方堪受授。且复郑重其事，臂香咐嘱，其所望于继往开来、承先启后之人者，何其殷勤，故离师自立以后，犹不免舐犊情深，常复令人探视指授，如马祖之于百丈等。至于通常及门闻道者，皆所不及焉。百丈禅师曰：“见与师齐，减师半德，见过于师，方堪传授。”历来禅门大德，既得法后，皆复依止其师，或数年，或十数年，执侍作役，日致玄奥。足见非一悟之后，别无余事。依止之间，昼夜搜括，指析精微。宗门所谓印证者，以心印心也。以心印心者，非知解理会边事。必其师为过来人，手眼通明，见行皆圆，凡学人之机用、境界、见地，如何凑泊，如何进步，一望而知，不待言喻。然后以师之心，印证其心，如印印泥，印去影存，文彩毕露，亦无印泥之迹，故曰印证。若驴前马后，不能鉴器识别，寻思知解，徒乱心意，自救不暇，安可为人！若斯之类，痴迷师心，诚如孟子所谓：“人之患在好为人师！”久据此座，渐陷泥淖，终至不可自拔，殊可愍也！尝见此辈至众，深引为戒，愿毕生长居学人位，不串演斯剧，免自陷堕。苟平实商量，当知无不言，言无不尽，方不违于行愿矣。

然则，宗门既以一师承为可，称杨称郑，闭户自尊，不知天地间何者为学术耶！曰：恶！是何言！学通五明，知周沙界，吾佛所遗教诫具在。既明斯旨，正好遍求差别智。《华严》标善财烟水南巡，五十三参，所见一百八员大善知识，或为外道，或为妓女，或为童子，或为沙门，皆已发菩提之心，成就无边智愿，乃以菩萨身示现，遍于众类；终入弥勒楼阁，方知法界重重，头头是道。若斯之学，皆为参学师，多而无碍，适成其贤，根本深恩，不昧得法。唯具大愿大智大度者，能为是行。若得少为足，我慢先立，何有于入道哉！初祖诫神光曰：“勿轻未悟。”轻人者，适亦自慢耳。慢为道障，未能除斯，云何得度，慎之！戒之！

怀琰禅师，持律严甚，仁庙尝赐以龙脑钵盂，师对使者焚之。曰：吾法以坏色衣，以瓦钵食，此钵非法。仁庙益嘉叹。舜老夫为郡吏横，民其衣，走依师。师馆之正寝，自处偏堂，执弟子礼甚恭。贵人过师，见咸怪之！师曰：吾少尝问道焉，其可以像服二吾心哉？仁庙闻之，赐舜再落发，居栖贤。

按：若此事迹，儒家甚多，事师如父，盛德事也。今者，师道不尊，无与伦比！尝观欧美学者，于师承只敬亦重，安可谓此乃时代新风尚哉！虽然，师资足范，道可印心者，亦不易见。为人师表，但励自行，可以律己者，不必尽以律人，言虽不出，教已大彰，若求人尊之，洵为未可。摩顶放踵，以利天下，自不求尊，实至名归，尚自戒惕，安可有事于求哉！

兜率悦禅师，初谒真净，后出世鹿苑。有清素者，久参慈明，寓居一室，未始与人交。师因食蜜渍荔枝，偶素过门，师呼曰：此老人乡果也，可同食之。素曰：自先师亡后，不得此食久矣！师曰：先师为谁？素曰：慈明也。某忝执事十三年耳！师乃疑骇。曰：十三年堪忍执事，非得其道而何？遂馈以遗果，稍稍亲之。素问：师所见者何人？曰：洞山文。素曰：文见何人？师曰：黄龙南。素曰：南匾头见先师不久，道法大振如此！师益疑骇。遂袖香诣素作礼。素起避之。曰：吾以福薄，先师授记，不许为人，师益恭。素乃曰：怜子之诚，违先师之记，子平生所得，试语我。师具通所见。素曰：可以入佛，而不能入魔！师曰：何谓也？素曰：岂不见古人道：末后一句始到牢关。如是累日，素乃印可。仍戒之曰：文示子者，皆正知正见，然子离师太早，不能尽其妙，吾今为子点破，使子受用，得大自在，他日勿嗣吾也。师后嗣真净，如素所戒。

开圣觉，初修长芦夫铁脚，久无所得。闻五祖演法道，径造席下。一日，室中问云：释迦弥勒，犹是他奴，且道他是阿谁？觉云：胡张三，黑李四。师然其语。时圆悟和尚为座元，师举此语似之。悟云：好则好，恐未实，不可放过，更于言下搜看。次日入室，垂问如前。觉云：

昨日向和尚道了。师云：道甚么？觉云：胡张三，黑李四。师云：不是！不是！觉云：和尚为甚昨日道是？师云：昨日是，今日不是。觉于言下大悟。觉后出世，住开圣。见长芦法席大盛，乃嗣夫，不原所得。拈香时，忽觉胸前如捣，遂于痛处发痈成窍，以乳香作饼塞之，久而不愈，竟卒。

按：有儒者曰：大悟后，犹犯此病，可见私欲净尽之难！曰：理须顿悟，事资渐修。此乃冰凌上走，剑刃上行事也，孰谓一悟便休，孰谓无因果哉！曰：涅槃当无因果矣！曰：唯唯，否否，不然！不然！正觉是因，涅槃是果，涅槃是因，无为是果。因果历然，谁曰不是。斯之二则，足为人师及弟子者鉴矣。

香严出世，疏山仁不爽前约，遂往访之。严上堂，僧问：不求诸圣、不重己灵时如何？严曰：万机休罢，千圣不携。疏山在众作呕声，曰：是何言欤！严闻便下座。曰：适来对此僧语，必有不是，致招师叔如是，未审过在甚么处？师曰：万机休罢，犹有物在，千圣不携，亦从人得，如何无过？严曰：却请师叔道。疏山曰：若教某甲道，须还师资礼始得。严乃礼拜，蹶前问。疏山曰：何不道肯诺不得全。严曰：肯又肯个甚么？诺又诺于阿谁？疏山曰：肯即肯他诸圣，诺即诺于己灵。严曰：师叔恁么道，向去倒屣三十年在！疏山住后，果病吐二十七年而愈。却每于食后挾口令吐曰：香严师兄记我三十年倒屣，尚欠三年在！

按：此则公案，示贡高我慢、好为人师之失，岂可游戏哉！

古灵神赞禅师，遇百丈开悟，却回。受业本师问曰：汝离吾在外，得何事业？曰：并无事业。遂遣执役。一日，因澡身，命师去垢。师乃拊背曰：好所佛堂，而佛不圣。本师回道视之。师曰：佛虽不圣，且能放光。本师又一日在窗下看经，蜂子投窗纸求出，师睹之，曰：世界如许广阔，不肯出，钻他故纸驴年去？遂有偈曰：空门不肯出，投窗也大痴。百年钻故纸，何日出头时？本师置经问曰：汝行脚遇何人？吾前后见汝，发言异常！师曰：某蒙百丈和尚，指个歇处，今欲报慈德耳！本师于是告众致斋，请师说法。师乃登座，举唱百丈门风曰：灵光独耀，迥脱根尘。体露真常，不拘文字。心性无染，本自圆成。但离妄缘，即如如佛。本师于言下感悟。曰：何期垂老，得闻极则事！师后住古灵，聚徒数载。临迁化，剃浴声钟告众曰：汝等诸人，还识无声三昧否？众曰：不识。师曰：汝等诸人静听，莫别思维。众皆侧听，师俨然顺寂。

按：此则所举，古灵本师，诚为出格丈夫，学佛出家，为了本分事，未可以迹拘也。如能若此，师仍不失于师，惟益见其达耳！不耻下问，圣贤所重。若师见横心，先塞聪户，何得垂暮之年，闻此极则事耶！

然则，孰为真善知识，孰非善知识，亦难辨矣。曰：此诚难言，但在当人发真道心，修诸法行，勤行福德，专志菩提，但能自成法器，因地既真，果自调直，愿力积至，因缘可凑。如己非法器，纵饶遇得善知识，如一滴狮乳，可进散驴乳数斛，反引为过失矣。异道有言曰：“弟子觅师难，师觅弟子更不易!”诚哉斯言!

复次，宗师者，何谓耶?曰：宗师者，乃禅宗门下，足堪依止之大德，堪为人善知识者之称谓，非取于庄子所谓“大宗师”之义也。禅门具足为宗师之条件者，殊非易事，必也气吞环宇，胸罗百代，胡来胡现，汉来汉现，望之俨然，即之也温，如寒潭秋月，无物可方者，庶几近之。

临济祖师曰：“有时夺人不夺境，有时夺境不夺人，有时人境两俱夺，有时人境俱不夺。”又尝示众曰：“如诸方学人来，山僧此间作三种根器断。”如中下根器来，我便夺其境而不除其法。或中上根器来，我便境法俱夺。如上上根器来，我便境法人俱夺。如有出格见解人来，山僧此间，便全体作用，不历根器。大德!到这里，学人着力处不通风，石火电光，即过了也!学人若眼定动，即没交涉，拟心即差，动念即乖，有人解者，不离目前。

宗慧禅师曰：举唱宗乘，阐扬大教，须法眼精明，方能鉴别缁素。切忌真妄同源，水乳同器，到此难分。沿山寻常以心中眼，观身外相，观之又观，乃辨真伪。若不如是，何名善知识。夫善知识者，驱耕夫之牛，夺饥人之食，方名善知识。即今天下，哪个是真善知识!诸德，参得几个善知识来也?不是等闲，直须参教彻，觑教透，千圣莫能证明，方显大丈夫儿。

故黄檗禅师曰：大唐国里无禅师!时有僧问：诸方尊宿，尽聚众开化，为甚么却道无禅师?师曰：不道无禅，只是无师!时在宗门鼎盛之时，马祖门下，出八十四员善知识，而黄檗犹兴此叹，盖亦睹之机先，惜师资之难，为宗门之师资更难也!明云居戒禅师有鉴于此，着《禅门锻炼说》十三篇，仿《孙子兵法》而作。意谓禅门宗师者，若用兵之神妙难测，非具奇才，曷克当此。禅客张无诤尝谓：天下有三事，皆妙入精微，而其道相当。三者谓何?曰：禅师妙用，兵家奇计，诗人灵感也。此语颇当。

戒禅师立十三篇之目，曰：“坚誓忍苦、辨器授话、入室搜括、落堂开导、垂手锻炼、机权策发、奇巧换回、斩关开眼、研究纲宗、精严操履、磨治学业、简炼才能、谨严付授。”其立意专为宗师者之典范也。

虽然，此须天纵之资，多生累劫，勤修德行，乘愿所至，非勉学可及也。戒师之作，徒为狡者自饰，增其行业，愚者却步，望涯兴叹，功过之间，允为难言矣。但赖有斯存，方识宗门之所为者为何，要非笼统真如、颠预佛性者，所可比也。兹录云居戒《禅门锻炼说》十三篇自序及跋，为禅门宗师之鉴焉。

《禅门锻炼说》十三篇自序

锻炼说而拟之孙武子，何也？以正治国，以奇用兵，柱下之言确矣。佛法中据位者，治丛林如治国，用机法以锻炼众如用兵，奇正相因，不易之道也。拈华一着，兵法之祖。西天四七，东土二三，虽显理教，暗会孙吴。至马驹蹴踏，如光弼军壁垒一变。嗣后黄檗、临济、睦州、云门、汾阳、慈明、东山、圆悟诸老，虚实杀活，纯用兵机。逮乎妙喜，专握竹箴，大四奇兵，得人最盛。五家建法，各立纲宗，韬略精严，坚不可破，而兵法全矣。自元及明中叶，锻炼法废，寒灰枯木，坑陷杀人。幸天童悟老人，提三尺法剑，开宗门疆土，三峰藏老人继之，恢复纲宗，重拈竹蔑而锻炼复行，陷阵冲锋，出众龙象。灵隐本师，复加变通，啐啄多方，五花八门，奇计错出，兵书益大备矣。余昔居板首，颇悟其法。卜静匡山，逼住欧阜，空拳赤手，卒五全无；乃不辞杜撰，创为随众经行、敲击移换、擒啄斩劈之法，一时大验。虽当场苦战，而奏凯多俘，用兵离奇，毒辣盖至尽矣！因思根无利钝，苟得锻法，皆可省悟。以人多执死法，不垂手险崖，虽有人材，多悲钝置。遂不敢秘，着为锻炼之说，流布宗门。老师宿衲，虽得此说，未必能行矣！岂惟不行，或反嗤议。初居曲相者，其身英强，其气猛利，依此兵符，勤加操练，必然省悟多人，出大法将。所愿三玄戈甲，永见雄强，五位旌旗，不致偃息，知我罪我，所弗惜焉！则虽谓之禅门孙武子可也。

《禅门锻炼说》跋

余实见晚近禅门，死守成规，不谙烹锻；每致真宗寂寥，法流断绝，万不获已，立为新法，且作死马医。若论本分一着，言前荐得，犹为滞壳迷封，句下精通，已是触途狂见。悟即不无，争奈落在第二头。汲汲乎讲钳锤，论锻炼，岂非头上安头，梦中说梦。弄泥团汉，将来认为实法，不知变通，带累山僧，生陷铁围矣！耽源圆相，倘遇仰山，一火焚之。僧合掌云：作家！作家！是真能善用孙武子而不为赵括谈兵矣。果有此人，殆斫额望之也。

第07章 参话头

今之言禅宗者，动辄便言参话头，大有禅宗即是参话头、参话头即是禅宗之概。古德有言：“正法眼藏，向这瞎驴边灭却！”禅门宗旨衰弱，莫此为甚，可胜慨叹！

唐宋诸师，指示法要，莫不别具手眼。单传直指，如空手夺刃，于言语动作间，立断学者情根意识，开示旨归。所谓有杀人剑，还须有活人刀。既或未通，令彼自参。此所谓参者，要人在事上、理上，足踏实地去证。即如教下所说思惟修，而又非纯为思惟。盖思惟者，犹可用意识寻伺觉察。参者，非思量意识之可及。所谓“离心意识参去”。若能离了心意识之作用，了了无事存心，无境当前，无物碍膺，到得此时，正好一参。故所谓参者，不专指话头而言。及乎宋元之间，禅门已见衰落。中峰以后，参话头之学，于是大行。初则救诸狂禅之弊，继则立榔实地，千古难拔。直至于今，老死话下，永无出期者，不知凡几矣！

话头者，后世解说为一句话之头。即一句未起时，着力一觑，即看此话头也。如此参话头，实为看话头之方法，非参宗之学，乃观心之法门也。话头者，其原意即谓“话题”也，即此一话，何以如此？为何如此？禅门话头约分二种：一为有义味语，一为无义味语。如问：“如何是祖师西来意？”答曰：“镇州大萝卜头。”“青州布衫重七斤。”“麻三斤。”“乾矢橛。”“庭前柏树子。”等等，皆无义味语也。如“僧问赵州：狗子还有佛性也无？州曰：无！”“无梦无想时，主人公何在？”“万法归一，一归何处？”“谁教你拖这死尸来？”“念佛是谁？”等等，皆有义味语也。或有不用一句话头，唯单参一则古人可疑公案，如蚊子咬铁牛，死死啃去，此则名为参公案。亦与参有义味话头相类矣。往昔禅门古德，于参究之事，简其扼要中肯者，摘之如次。而以大慧杲之开示，为尤亲切。

黄龙示草堂清语曰：“要如灵猫捕鼠，目睛不瞬，四足据地，诸根顺向，首尾一直，拟无不中。子诚能如是，心无异缘，六根自静，默然而究，万无一失也。”

大慧杲语：常以生不知来处，死不知去处二事，贴在鼻孔尖上。茶里、饭里、静处、闹处，念念孜孜，常似欠人百万贯钱，无所从出。心胸烦闷，回避无门，求生不得，救死不得，当恁么时，善恶路头，相次绝

也。觉得如此时，正好着力，只就这里看个话头。僧问赵州：“狗子还有佛性也无？”赵州曰：“无！”看时不用博量，不用注解，不用要得分晓，不用向开口处承当，不用向举起处作道理，不用堕在空寂处，不用将心等悟，不用向宗师说处领略，不用掉在无事甲里。但行住坐卧，时时提撕，狗子还有佛性也无？无！提撕得熟，口议心思不及，方寸里七上八下，如咬生铁橛，没滋味时，切莫退志。得如此时，正是好底消息。
(示吕舜元)

僧问赵州：狗子还有佛性也无？州云：无！此一字，便是个破生死疑心底刀子也。这刀子把柄，只在当人手中，教别人下手不得，须是自家下手始得。若舍得性命，方肯自下手。若舍性命不得，且只管在疑不破处捱将去。蓦然自得，舍命一下便了。那时方信静时便是闹时底，闹时便是静时底，语时便是默时底，默时便是语时底。不着问人，亦自然不受邪师胡说乱道也。又云：日用二六时中，不得执生死佛道是有，不得拨生死佛道是无。但只看个狗子有佛性也无？赵州曰：无！（答陈季仕）士大夫学道，与我出家大不同。出家儿，父母不供甘旨，六亲固已弃离，一瓶一钵，日用应缘处，无许多障道的冤家，一心一意，体究此事而已。士大夫开眼合眼处，无非障道的冤魂。若是个有智慧者，只就里许做工夫。净名所谓：“尘劳之俦，为如来种。”怕人坏世间相而求实相。又设个喻云：“譬如高原六地，不生莲花，卑湿污泥，乃生此花。”若就里许，如杨文公（大年）、李文和、张无尽（商英）三大老，打得透，其力胜我出家儿二十倍。何以故？我出家儿在外打入，士大夫在内打出。在外打入者其力弱，在内打出者，其力强；强者谓所乖处重，而转处有力；弱者，谓所乖处轻，而转处少力。虽力有强弱，而所乖则一也。

万峰蔚禅师语：大凡参禅做工夫者，不得安然静坐，忘形死心，沉空守寂，昏沉散乱。须是抖擞精神，猛着精彩，急下手脚，剔起眉毛，咬定牙关，提起话头，立地要知。分晓不得，今日也恁么，明日也恁么，便就万法归一，一归何处上大起疑情，疑个一归何处。即将此一则公案，尽平生气力，提在手中，如一柄铁扫帚相似；佛来也扫，魔来也扫，邪来也扫，正来也扫，是也扫，非也扫，有也扫，无也扫，扫来扫去，扫到无下手处，无着力处，正好着力，无扫荡处，正好扫荡；忽然扫破虚空，突出一个扫帚柄来，①！原注：①内力外口来却在这里；在这里，依然是个张上座。一翻翻转，山河大地，明暗色空，尽是自己珍宝。草木砂砾，尽是自己法身。到这里，说甚么一归何处。只这一柄铁扫帚，亦乃和身放下。坐断常寂光，超出无生界，唤作无为无事人也。若是打不彻，透不过，切莫匆匆草草，道我会禅会道，不用参疑。问你腊月三

十日到来，从前会得的道禅，用得着么?所以参须真参，悟须实悟。不可弄虚头，认光影，不求正悟。须向这里将本参公案、三百六十骨节、八万四千毫窍，并作一个疑团，并在眉毛眼睫上，看定通身是个万法归一，一归何处?行也如是参，坐也如是参，静也如是参，动也如是参，参来参去，通身是个话头，物我俱忘，心识路绝，澄澄湛湛，寂静无为；蓦然疑团子，爆地一声，直得须弥粉碎，大地平沉，进出一轮杲日，照耀山川，遮藏不得。那时却来嵩山门下，吃痛棒。(《续指月录》卷九之五)

观此数则话，则知宋元以来，参禅方法之渐变，终至成参话头一途。参话头之学兴，禅宗真面目灭矣!宗门与禅定已不可分。大慧杲只教人参话头，如何用工，无别指示。万峰蔚之说，则有参禅做工夫，并发疑情之事。自是以后，参话头、做工夫、疑情之说，常混为一谈。历传至今，遍据丛席。试略论之。

一、参话头，约分二类：(一)单提一念，看个话头，于此念未起时，内观返究，看从何处来?灭向何处去?

(此法亦可谓看话尾)或看其是有是无(空)，如此用工，实为观心别法，乃参话头之变相耳。但能用志不纷，收拾六根，归此一念，久而久之，偶或见得前念已灭，后念未生，当体一念，了无一物。此心此身，忽焉皆寂。心光透发，三际空悬。到了此时，外对六尘情境，如境里梦中，一切是幻非实，妄想亦起不来；即或有起，亦如游丝易断，无碍此心寂止。学人到此，往往自以为悟，已明得此心。倘一着此境，慧力勃发，所谓自心常生智慧。或有平素不善文字，亦能吟诗作偈，心身轻快，无与伦比。甚之，或踊跃欢喜，不知所以。或涕泪悲泣，不知何由。更有甚者，眼通进发，彻见山河大地，如琉璃，如水月，如观掌中果。乃至耳闻虫鸣，如听雷震，彻闻千里，不隔毫端。凡此等等，一有执着，即入魔境，此所谓禅病也。此时若无明师，往往不堪救药，但熟睡可治。须知此乃用心致力既久，念体忽空，光影焕发，孤光偶露也。到得此时，应覩面不覩，更令放下，不必再起观心看念头作用。若有光明影像，乃至喜笑悲啼、吟诗作偈等，皆为妄念所生，唯微细难察耳。苟无妄念，谁起觉受见闻耶?毫厘之差，千里之失，不可不审。(二)提起一句话头，进发疑情(所谓疑情者，心思不可解，疑问究竟其事，并非揣摩猜度也)。初则话头时断时续，妄想纷飞，疑情亦似有似无，不生紧切关系。渐久之，话头得力，疑情发起，心胸闷作一团，如有物碍膈，欲吐不出，欲罢不能，茶里饭里，行时坐时，终如有事不了，对境无心，

对痴如憨。若在此时，身有不适，面带病容，切忌着力，应须放松此念，调摄此身，教令自在，亦可稍放此心，不再参究。否则，易得禅病，或至呕血，或至发狂。必使身安神爽，直参疑下去，忽然话头提亦提不起，疑情说有似无，说无似有，身止不动，六根无用，只有一些子管带。参如不参，放亦放不下，忽尔心身如忘，久坐不知时间。到得此时，有谓正是工夫落堂，是疑情的好时节。一般说法，要人于此时努力提起话头再参。有则要人就此起下去。后者，往往掉在无事甲里。前者，往往箭过西天，又复十万八千里也。若有明眼宗师，当时一展手眼，即可令其自明自肯。或有大根器者，忽然触物遇缘，打开漆桶，认得从前。但今时禅人，陷于此中者，确实不少。莫说不能悟，即此打翻漆桶，纵饶悟去，亦只是澄澄湛湛，灵明自在。认得这个而已。要说明心见性，透顶透底，前途九九八十一难，大有事在。不可笼统颺颺，妄自肯许，欺人固非，自欺何苦！

二、做工夫。本为修定修观之俗语别名也。今与参禅合一而言，颇有说焉。工夫一途，在禅门即谓行履，或称工用，亦称日用事；若在未明心地以前，皆属于参话头之事，已简如上述。今言其已明心者，初见之时，心身空寂，了无一物，山河大地，人我众生，皆成一片，如在大圆镜中。虽不起分别念虑，而于见闻觉知，了了分明，如飞鸟行空，清风疏竹，了无挂碍。心明境寂，如万里晴空，身轻愉快，如春风吹絮。此时须保任(保任者，保护任运自在之意)。有者，即于山边林下，涵养腾腾。或有掩空入关，杜绝外缘。凡此皆为顺缘直道，尚易着力。若处尘世中，行平常事，于热闹场中，灯红酒绿处，着力保任，事实为难。稍有不慎，反为境牵。一回放将去，再转殊不易。然道力坚固，智慧极顶者，觑面相逢，随时认得。虽然，到得此时，直须如丧考妣，潜符密行，只许自行将养，缄默自修，久而久之，忽焉有一日，或一时，此境放去，心身顿寂，兀尔若忘，人我天地，皆已抛向那边，更无一法存在。如冰消于水，踪迹全无。所谓“羚羊挂角无踪迹，一任东风满太空”。此时住定，或经短时，或经数日，乃至更久。忽复觉来，如雨过天青，昔之扰扰者，皆如昨梦，此心此身，语默动静，皆如在梦中镜里。“我自无心于万物，何妨万物常围绕。”但初则于不知不觉间，偶然碰到，自己无能作主。偶或一次，或时常碰到，皆是幸值。譬如瞎猫撞着死老鼠，一点无自力可用处。久久工深，捉住关捩子，随时随地，要抛向那边，即离此界。要翻身入此，即出彼中。到此可见来去空有之实义，佛法现前矣。虽然，犹未也，直待脉解心开，六般神用，无不自在。凡悟性之人，自解作活计，更不须乎显说。此正三昧耶所戒处也。至此即可谓悟乎？曰：非关悟与不悟，仍所谓工夫边事耳！汾山云：“只

贵子见正，不说子行履。”上根利器者，凡此种种，皆是剩语，一堆老烂葛藤，何须把捉。须顶天立地，本来平常，一个大丈夫，何有于此哉！然“高高山顶立，深深海底行”。花样翻新，无妨旧版。但切记取，最初的，即是最后的，最后的，即是最初的。佛法之基础处，为小乘说处，尽是上上大乘妙密之行，并无奇特玄妙存在。如执此等工夫为实者，法执未脱，痴狂正甚。以禅门正眼观来，终是钝根小智耳！固真是过来人，具眼宗匠，不待学人开口问答，一望而知，已识其住在何境。学人命根，咸在自手，巧施锻炼，无不相应。倘为知解宗徒，只知说道理，如能言鹦鹉，中心无物，学人已到前站，请教指示，往往又作马后语，误人子弟，过不自知，滔滔者大多如此。殊可叹矣！真为善知识，逢学人入室请示，必须审慎观察，在定当机，视其根器差别，然后授以何种话头，方能相应。譬如学者病在大寒，应投以热药。病在大热，应施凉剂。若一味笼统，无论其相应不相应，只教人参一话头，此如万病一方，必至误人性命不少矣！

复如古德有言：“三条箠箍住肚皮，香炉古庙，冷湫湫底去，寒灰枯木，一念万年去，一条白练去。”“欲明此事，必须大死一番始得。”“此事如枯木生花，如冷灰爆豆。”“悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得。”等等言语，皆禅师当机之开示。以实地工用与见悟同超，并非泛泛口头之事。但须视学人已到何种程度，因病施药，未可草草匆匆，拾古人牙慧而冒充善知识，如陈列古董死语，一味铺排，概无用也。若然，上来诸说，皆为寐语，亦切莫作为实法会。然则，又何须作此说耶？譬若有人于用铁板铜琶，高唱“大江东去”之余，不妨再取红牙檀板，低唱“杨柳岸，晓风残月”也。何以如此？曰：“纵然一夜风吹去，只在芦花浅水边”故耳！

第08章 神通妙用

一般学佛习道者，最初或存有一神秘观念，亦可由此为入道之动机焉。常人对此问题，或为不信，或为存疑。无论信之与疑，而神秘心理之存在，乃随之俱来。盖宇宙间有若干事理与知识，终难凭见、闻、觉、知可思量而尽知者。此不可知者，即为神秘之泉源也。佛法原尚平实，极言心性之理、空有之义，为学为道，皆至矣尽矣！唯佛经记述，大部分

掺杂神通之说，而烘托之，言之凿凿，直同演义小说中之神话然。卫教者力持其说为实，毁之者力辟其说为诞。不独佛经若此，凡宗教之学，莫不皆有其神秘性。佛法之言神通与鬼神者，皆有权实两种涵义，其中抉择，为说不一。禅宗在吾国，为佛法之中坚宗乘，曰心佛众生，三无差别，似已完全摆脱神秘色彩，崇尚真理之学。但言心法者，皆以悟心即佛；而佛具足神通，禅者固具足此乎？且往昔禅门大德，神通自在者，亦颇有人，今天能之者乎？复以佛法为学术思想者，则认神通，为另一种权说法门，不足论也。且佛戒神通甚力，律有明文，苟言神通者，不为病态，即为魔外之见，群以白眼加之矣。近有某大德，辟禅宗甚力。唱言：孰能见性？如有真见性者，请其一试神通，曾不见其顶有圆光，身長丈六，具足六通，及人与言学，则力斥神通之谬。若此之说，极尽模棱。若有神通，即为荒诞，若无神通，即为未悟。大德之言，固如是乎？此如戏言者，若日出，则曰慧日增辉，若阴雨，则曰慈云法雨。两可之词，佛法固若此乎？恰如顾亭林《日知录》中有言：佛说如有两桶，一则盛水，一则中空，彼此互注，总是此一桶水耳。彼大德之言，实乃以好恶心诋学禅人，我见横胸，言下辞误，辟禅人而误诋禅宗，不足辩矣。

如习密宗及道家者，虽曰及其至也，唯道而不言通。然莫不以神通之有无，断其人道之成就。知见传习，谬实千里。密宗谓禅宗及显教诸宗，不修气脉，终不能“即身成就”，故神通功德不能发生。道家则言：佛法只知修性，不知修命，故不能“形神俱妙，与道合真”，是以无通。二说如出一辙。甚矣！穷理而证如来藏性之难也！近年欧美学者，重视印度瑜伽学术（常见于各报纸及刊物），并催眠术等。因疑神通固有，学佛者特未能耳。凡此诸说，益滋群疑，姑妄言之：

神通云者，先须顾名而思义，佛法术语，含义皆有定则，非可妄拟。神通又别曰神通力，神为妙用不测之义，通为通融自在之义，力为力用之义；全之，即谓有不测妙力能变融通自在也。是乃定慧之所生。《法华经》序品偈曰：“诸佛神通，智慧希有。”佛经说神通者，有谓十种神通，有谓六种神通（简曰六通），皆此名数也。今但言六通，即概余矣（天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏尽通）。《法华文句》三之一，言神变曰：“神变者，神，内也。变，外也。神名天心，即是天然内慧。变名变动，即是六瑞外彰。”《法华义疏》三曰：“神变者，阴阳不测为神，改常之事曰变。”《法华玄赞》二曰：“妙用无方曰神。神通变易曰变。”此所言神言变，言阴阳不测，皆取义于《易经》也明甚。天心之说，乃道家语。《孟子》曰：“大而化之之谓圣，圣而不可

知之之谓神。”若神而通之，则可以明阴阳之变，参赞天地之化育矣。以上诸说，简纳其意，为神通之定义，曰：使神能通达无碍，善通诸变化者，则为神通。佛法言神通，有二种事理：一、为法身神通。二、为报应身神通。何谓法身？即佛之法性身也。何者为法性身？佛与众生宇宙万有同一之如来藏性(即本体)。然则法身神通，不但佛为具足，一切众生心物之现，皆具神通神变者也。何以故？本体为空寂不可见，不可知，不可思议(即不可以用思想，不可以言语彰之之谓。)及其发而为用，则能生万物，变易莫测，岂非神而通之神变乎？故曰：一切众生，本皆具足，何待外求。若人之见、闻、觉、知，能役使身心外物，而终不知其主此者为何？岂非神通变化之不可测者乎？故经言：佛菩萨之神通不可思议，其为法身神通者若此。佛之神通诚不可思议，孰知众生之业力，亦不可思议。众生若能转业力而证入自性法身，即为法身之神通矣。故古德曰：“青青翠竹，悉是法身。郁郁黄花，无非般若。”庞居士曰：“神通与妙用，运水及搬柴。”此诚实语者、如语者、不妄语者也。然又何谓报身神通耶？人之有生，即有身心，此身即报得也。此身此心之用，五官百骸之所能及，为有限也。人即为宇宙万有本体而同一性功能，何以徒限于形躯？心欲飞腾，足不能离于跬步，思可入于风云，身终陷于咫尺。不能返与本体合一而起诸妙用者，果何故耶？临济祖师曰：“人人赤肉团上，有一无位真人，常从汝等面门出入，未证据者看看？”云门禅师曰：“乾坤之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山”。又自代云：“逐物意移，云起雷兴。”皆言其局限于形质也。道家有言，陷于五行中者，当亦同此意。若欲破此形质之限，而返同于本体自然功能之妙用者，须得其天心灵明之神，以内慧而照大千，以定力充其用。故佛示为通从定发，无定慧之力，不能神通于万变。为此身心，作定慧之主者，即法身也，性也，亦本体法尔之功能也。

报身神通，何以能发起？佛说有五。曰：修通、报通、依通、妖通、鬼通。报通者：自然而有，天神所能。人亦有之，中阴身即具五通。或多生修定修通，功德庄严之所生也。依通者：如用符咒法术之所起，依仗他力而起用也。妖通者：因魔附身所得也。鬼通者：因鬼附身而起，其力有限。修通者：乃定慧熏修之力所生，可以力学而得。但皆限于五通而言。第六漏尽通者，即证正觉之道也。如罗汉或有神通，而不能圆满具足如佛也。须知神通乃幻法耳，妄意之所生，终非究竟道。故佛具足神通，而复力辟神通，以其虚妄不可执耳！如佛弟子目犍连尊者，神通第一，及无常到来，避入天堂地狱，乃至入二铁围山中，尽其神力，不可避免。佛乃告曰：神通不足恃也。幻法耳！唯法身寂灭，性空缘起为真实法耳！此又何故耶？若以法性本体而言，一切宇宙万有，人物众生，

皆变化之偶存耳!偶存终坏，假借而有一期之形质，终归于空，岂非幻乎?心力形器，尚不可能长存而终幻灭，况神通之变现，岂可为实而足恃哉!此理也，须参明之。然后知神通非无，乃幻变而有。今论定慧所生修得神通之概：

欲明此理此事，须知心物本为一元。心为其主，通灵明妙性之功能。物为其用，依附妙性之形质。然实二即一，一即二也。《楞严经》云：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”故知山河大地(物质)与此身心(身亦物质)，同为一体之所生。唯识之理，亦同此说，谓皆为第八阿赖耶识所变生者。姑置宇宙万有山河大地而不言，此之心身，实为心物一元体性之二用也。今修定者，不徒以治心得定为可；若身不调，心何能定?换言之，若心不定，身岂能调哉!故修定慧者，首当调此心身，心身初既得调，定力已生，工力日久，此心此身，打成一片，与虚空相同，进而返合于本体，起而用之，与本体功能相应，既感而通，即可得神而通之之妙用矣。

幻境相似神通之错误

举凡学佛参禅，或其他宗教，乃至各类外道，原其用工之基，无不从事禅定。但此所谓禅定，即通常所谓静也。如练习打坐者，乃禅定工用之一种姿势，非打坐即禅定也。即事禅定矣，初则不易宁静，及其稍得静相，有二种现象，最易发生。

一、感觉身体起变化，如气血流通，丹田发暖，或一身发冷发热、发痒发汗，或不知不觉中，自起动摇，或感轻松愉快，或如有物流动，如此状态，不定何种，或有规律，或无定则，随时发生。身体胜常，似感健康增进，头脑清利，耳目聪明，色气光润。凡此种种，皆静中发生之必然现象。何以有此状态之发现?须知吾人身体，潜在功能，有一种生机不绝之力量，在生理学上，称之曰本能活动。此本能活动，通常人于不知不觉间，皆起作用。试举二例：如人睡眠，右侧卧久，不待知觉另起作用，自然向左翻卧睡。当左右调换时，意识不知也。如人骤然跌倒，两手两足，于刹那紧急之顷，自然据地支身。此即本能活动之显着现状也。此种本能，即为身体新生力量之生机，不待意识作用而起。如以意识作用，反而障碍此本能之活动矣。故思虑劳动过多，则损伤健康而感疲劳。故病人须休息，以恢复健康，休息与睡眠，医称为不要钱之多种维他命。因人在休息睡眠之时意识潜伏，可使生理本能活动，自然起作用，故健康可复，精神骤长。人在习静禅定中，自然走入宁静状态，故

本能活动作用，渐感恢复。因静中意识之感觉未尽灭也，故本能之种种现象，发生知觉。一般人以为吾有工夫，有道行，自己不同于常人，即生胜解，自以为通矣。执着此事，即生种种幻觉境界，即佛所说之魔境，当知此乃自然静相中之自然、必然、当然现象，不足为奇。

二、静中忽感光明显现，或眼闭时，感觉头上，或目前，或全身，或内部发光。甚之，暗室见物，夜视如昼。如贪着其事，渐于此光中，显现许多幻境。初则如云雾，如梦影，乃至一切人物鲜明，随心可现。念见菩萨，菩萨即至。念见上帝，上帝即现。念见鬼神，鬼神即出。不但见之，且可闻其声，日久工深，乃至可见人事上之种种事实，试之亦验。于是自谓得道得通，位入仙佛，不同凡人。甚之，如另有一身，完全同我，可自由出入于此身之外，神游远近，一切如意，称为出神。若此等等，乃静境中偶与本体功能宇宙之光与电磁，骤起一种变幻相似之通。贪着其事，即入魔境。何以静中有此现象发生耶？此乃心理与生理自然功能之一种变幻现象也。静中之时，心理上明了意识，渐渐沉寂不起，思虑作用，陷入昏迷状态，其潜意识(唯识学称独头意识，亦名独影意识)忽起作用，可发生以上种种现象。然不尽为心理作用，人之生理，纯为物质，此物质与宇宙间之声光电化等功能，同一活动，互相感通。故道家称人身乃一小天地，盖谓人之身体，为一具体而微之大宇宙也。平常吾人，都在运动中，与万物相同，皆在放射，皆在消散。忽在静中，生理之自然功能，偶感外光外力之交互作用，由动至静，如两力摩擦，忽然发声、发热、发光，于是引起心理上之幻觉。渐至心理久习于变态幻觉，生理亦入于变态幻觉。自以为道为通，不智孰甚！凡此之类，上者终日在幻觉幻想中过其生活，下者因习此而使生理上之消耗过甚，终至夭折而亡。若发狂，或至脑充血，皆当然现象，必然结果也。以前香港有一小僧，在打坐时，用小电泡安放手中，可使发光，众以为神，常作表演，一二年后，即告夭折，其愚可愍！凡静中感种种魔境事，《楞严经》言之极详，不待赘说。佛经初期翻译，“魔”之一字，译为“磨”，磨者，有磨炼磨折之义。后译佛经，改为魔字，乃与魔鬼妖精发生联想，走入神秘范围矣。学者当以智勘慧察，不可妄从，否则，即为精神症，或精神分裂症，实非得道，切勿自误。

凡习禅定静行者，发生第二类光幻现象，以女性较多，幼童亦易。此外，以生理有病态，心理多幻想，或智虑暗昧者，最易发生。何以如此？皆与生理心理有关，剖析至繁，姑不具论。唯女性与幼童，定力易至，慧力稍差，男性以慧力易得，定力难坚，此二种不能调和，亦心理与生理上天然之等差，非修持有素，殊不易得定慧等持之正三昧也。禅

定习静者，发生以上光影幻觉作用，大抵皆在昏沉(迷惘)状态，犹如催眠时之昏迷情状，自不觉察，潜意识发起作用，习此用力既久，贪着其事，心理意识，完全趋入幻觉、错觉之中，即为魔事矣。若能当此现状发生时，智照了然，不随任感觉、幻觉、错觉之转移，于一切光色音声幻境而不着，终至灭尽感觉，不落昏沉，亦不散乱，灵明无物，方可得正定也。《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”又云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不得见如来。”故知一切幻境，即皆是虚妄，不可取着。不但幻境不可取，即定相现前，亦不可取。如有定相，亦在一切凡所有相，即皆虚妄之中。世之习佛道者，闭目藏睛，贪看光景，为人判断祸福，自以为得道，其慎戒哉！若能不取着此种现象，于静中生理上起任何变相，了知其不过是心意识所起之感觉，即猛自检查，使心念不动，自然如雨过天青，终归平静宁谧之境矣。

正定所发之通明

经谓“通自定发”。此所谓定，乃正三昧，非相似静境。若至九次第定之第四禅定，久住功深，然后起用，依诸教授方法修持，渐使色身气脉一一转变，终使心身融合无间，心息自由控制，迅即入定，觉受尽灭，如欲出定，随意发用，常光现前，与本体合其功能，然后通明之力，可随意发起。《楞严经》云：“随拔一根，脱粘内伏。伏归元真，发本明耀。耀性发明，诸余五粘，应拔圆脱，不由前尘所起知见；明不循根，寄根明发，由是六根互相为用。”此所谓伏归元真者，即心身寂定，返伏体性。住此定久，体性功能，自在发耀光明。此中事相理趣，未可尽以言语文字传之，恐落筌蹄。要之，能了一心，不再随妄流转，仍是一色边事，必再能转得此身(物)，则心物同返于法尔本性，体用皆可自由矣。习密宗者谓：显教与禅宗，不修气脉，终不能即身成就，故神通不得发起。孰知禅宗法门，以直见本性为学，若果能彻见本性，则神通妙用，自然具足。岂不见《楞严经》云：“性火真空，性空真火。”地、水、风等，亦复如是。得见本性者，自然应用无碍，自家故物，不待外求。苟有未能，以其功未齐于诸圣，力不充也。唯神通虽是妙用，终为幻妄；未得漏尽通者，如偶发神通(五通)，必至随妄流转，堕于魔外数中。佛法以正知正见教导世间，使一切众生，皆得般若，度为究竟，若以神通设教，反使众生易着幻秘，难入正觉之途。故吾佛遗教，制戒神通，经谓大阿罗汉，亦有神通，亦无神通，而其得漏尽通者一也(义见《大智度论》)。禅宗正见，尤不重此，丛林规范，以神通惑众者，迁单(放逐)。佛之正法眼藏，不至入于外道之流，端赖有此戒制。故禅门

宗师，或有以神通示迹者，必故示狂颠，不提持正印。荷担慧命者，则不言神通，以平实为人，作人天表率。今录禅门古德行迹，有关于神通者数则附后，以见禅宗非不能即身成佛，形神俱妙，第所不取耳。隐峰禅师……冬居衡岳，夏止清凉。唐元和中，荐登五台。路出淮泗，属吴元济阻兵，违拒王命。官军与贼交锋，未决胜负。师曰：吾当去解其患。乃掷锡空中，飞身而过。两军将士仰视，事符预梦，斗心顿息。师既显神异；虑成惑众，遂入五台示灭。

普化禅师。临济初开堂，师首往赞佐。唐咸通初，将示灭，乃入市谓人曰：乞我一个直裰！人或与披袄，或为布裘，皆不受，振铎而去。临济令人送与一棺。师笑曰：临济厮儿饶舌，便受之。乃辞众曰：普化明日去东门死也。郡人相率送出城。师厉声曰：今日葬不合青鸟。乃曰：明日南门迁化。人亦随之。又曰：明日出西门方吉。人出渐稀。出已复还，人意稍息。第四日，自擎棺出北门外，振铎入棺而逝。郡人奔走出城，揭棺视之，已不见。惟闻空中铎声渐远，莫测其由。

瑞岩彦禅师。尝有三僧，胡形清峭，目若流电，差肩并足致礼。师问曰：子从何来？曰：天竺。曰：何时发？曰：朝行适至。曰：得无劳乎？曰：为法忘劳。谛视之，足皆不踏地。师令入堂，上位安置。明旦，忽焉不见。又尝有村媪来礼，师曰：汝莫拜，急归救取数百物命。媪归，见其妇方拾田螺归，媪因亟投水中。又数家召斋，一一同时见师来赴。生平神异之迹，不可胜述云。

大道谷泉禅师，性耐垢污，拨置戒律，眼盖衲子；所至丛林辄删去，师不以介意。得法于汾阳昭禅师。……山有湫，毒龙所蛰；堕叶触波，必雷雨连日，过者不敢喘。师与慈明暮归，时，秋暑。捉明衣曰：可同浴。明掣肘迳去。于是师解衣跃入，霹雳随至，腥风吹雨，林木振摇。明蹲草中，意师死矣！须臾，晴霁，忽引颈出波间曰：①！明尝遣南公（注①：内力外口）。谒师，师与语，惊曰：五州管内，乃有此南扁头道人耶！及南公住法轮，师复以偈招之。南公以师坦荡忽绳墨，戏酬以偈曰：饮光论劫坐禅，布袋经年落魄。疥狗不愿生天，却笑云中白鹤。后住保真庵，盖衡湘最险绝处。夜地坐祝融峰下，有大蟒盘绕之。师解衣带缚其腰，中夜不见。明日，策杖遍山寻之，衣带缠枯松上，盖松妖也。……尝过衡山县，见屠者斫肉，立其旁，作可怜态，指其肉，又指其口，屠问曰：汝哑耶？即首肯。屠怜之，割巨脔置钵，师喜出望外，发谢而去；一市大笑，而师自若。以杖荷大酒瓢，往来山中，人间瓢中何物？曰：大道浆也。……嘉佑中，男子冷清，妖言诛。师坐清曾经由

庵中，决杖配郴州牢城。盛暑负土经衢，弛担作偈曰：今朝六月六，谷泉被气②。不是上天堂，便（注②：上祝下土）。是入地狱。言讫，微笑，泊然如委蜕。阁维，舍利不可胜数，郴人塔之，至今祠焉。

云居膺禅师，结庵于三峰，经旬不赴堂。洞山问：子近日何不赴斋？师曰：每日自有天神送食。山曰：我将谓汝是个人，犹作这个见解在！汝晚间来。师晚至，山召膺庵主，师应诺。山曰：不思善，不思恶，是甚么？师回庵，寂然宴坐，天神自此觅寻不见。如是三日乃绝。

仰山禅师。有梵僧从空而至。师曰：近离甚处？曰：西天。师曰：几时离彼？曰：今早。师曰：何太迟？曰：游山玩水。师曰：神通游戏则不无，阇黎，佛法须还老僧始得！曰：特来东土礼文殊，却遇小释迦。遂出梵书贝多页与师，作礼乘空而去。自此号小释迦。

黄檗禅师，闽人也。幼于本州黄檗山出家。额间隆起如珠，音辞朗润，志意冲澹。后游天台，逢一僧，与之言笑，如旧相识。熟视之，目光射人，乃偕行。属涧水暴涨，捐笠植杖而止，其僧率师同渡。师曰：兄要渡自渡。彼即蹇衣蹶波，若履平地。回顾曰：渡来！渡来！师曰：咄！这自了汉，吾早知，当斫汝胫。其僧叹曰：真大乘法器，我所不及！言讫不见。

第09章 生死之间

凡诸哲学，皆以探讨宇宙万有之真理为极则。凡诸宗教，皆以可作生死依归相号召。人孰恶生而祈死，求不死者，皆有望于永生，故曰死生亦大矣！世之学佛者，尤其禅宗，咸曰为“了生脱死”。综诸哲学与宗教之言死生者，约有三说：（一）谓死后即灭，与草木同腐，持唯物论者，大抵主此。此在佛法，目为断见。（二）谓死乃形器消灭，精神长存。此复有二说：一则精神长存，存而不论。二则精神随善恶等差别，或升天堂，或入地狱。前者为通常之见，后者为宗教之言，此在佛法，目为常见。（三）谓死后生前，渺不可知，但重现实人生，尽其人生本位之分，或主追求人世幸福，或主顺其自然，故庄子有目生死于一条之说。

独佛教于生死理趣，迥异如上诸说，佛言宇宙万有之本体为一元，以空

为体(空非虚空之义),以一切用为用,以一切相为相,心物二者,为其二有之用。人有生命存在,乃本体之一环耳。故常以海水喻其体,以水泡喻生命之存在。生命有变迁,如轮之回转不停(简曰轮回),不见其端。而此轮转变易生命,此死彼生,大体分为六类(六道)。生死之间,归纳则曰三世。三世者,过去、现在、未来之三时也。言时间则无始无终,言空间则无量无边。生死如轮之旋转于时空之间,生之与死,为生命之一变迁耳。言其整体,则与天地同根,万物一体。生命变迁,如波分水合。故称生死者,为分段式之变迁也。然当此生命旋转不停于轮回之间,谁为之主宰欤?曰:无主宰,非自然,乃因缘之所生。因缘者,由各种条件与因素,彼此如钩锁连环,相排相吸,而互发为矛盾之结合也。生命之存在,以自己心识为“亲因缘”(种子)。以依凭物质形器为“增上缘”(父精母血),聚合而成。以生命之有存在,而继续不断者为“所缘之缘”(所缘缘)。以生生不已为“等遍无间”之缘(等无间缘)。故非自然而有。未见天地间生物之无因而来者,因皆乃自有与依他共同存在,非另有不可知之神,或同人格之命运可自由制造者。若果如此,主宰者何以不能不借各种因素之结合,而独立创出另一生命之存在乎?故佛谓生命存在,为一种“力”之表现,此力者,由心识所成,名曰:“业力”。业者如作用运动之意。凡有作用运动,必起力之存在,其间力有强弱之不同,有时间久暂之区别,有相排(如离心力),有相吸(如向心力)之矛盾。基于心与力言,比类可明,心力相荡,物质以生,其间微妙甚深(参看《心物一元之佛法概论》篇)。而心理有善恶念力之不同,因此不同之力,发生同类易感之用。故有天堂地狱六道异生之分途。聚其因缘之总和,得其果报之应得。故忠臣孝子,义士仁人,宁舍非理性之生,而趋理性之死。使此另一存在之生命,迁住于胜善之理性境域,此一切圣贤立足之点也。佛法尚了生脱死者,使能外其形器,超脱分段生命之变迁,永返于寂然不动、常寂光明之本性,与本体合一,处于无为之域。如波返于水,力止不流。然此犹为小乘之造诣。大乘者,了知全波是水,全水是波。波水之成坏,虽曰借因缘之所生,而缘生终灭,灭返于空。故曰:既非因缘,又非自然。此乃法尔(天然)之运动。随此运动而轮转无穷者,即众庶之徇生趣也。止此运动之流,而归还寂然,空无一物一法之本体者,二乘之极果。而沉空住寂,非究竟也。何以非究竟?盖本体常有而常空,虽生而无生,有成者如水之波,乃一期之幻质,动态也。空之寂者,如还波之全水,静态也。动、静、空、有,皆为本体法尔天然之用相,如阴阳翕辟之交互往来。当其运动之时,静止之体已在动中,动极则终于静。当其静止之时,动向之用,已在静止之中,静极则必动。本体之于动静,均为体相之二用。

故大乘菩萨道中，旷观生死与涅槃，皆如梦幻之不可住，不可得，不可把握。唯众生痴迷，智慧暗钝，不能了知此理，不能证入此事，乃兴同体之悲、无缘之慈，往来于生死轮转之流，牺牲自我，救度群迷。虽曰住于有生，而实无生，虽曰入灭，而实无灭。故曰：涅槃与生死，如梦幻空花，两不可执，执则终为病态耳。知此病态，见及本体，证入不生不灭。往来自由，去住由我，则非唯理可了，须理事双致，此吾佛之教也。

此土圣人孔子之教，则曰：“未知生，焉知死？”释其义者众矣，若以上述理观，孔子之意，亦谓生与死乃一事。换言之，即为若知生从何处来？即知死向何处去矣！孔子又曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜！”若以此观，皆比类可明。道家以“生者寄也，死者归也。”道家所谓：“即生即死，即死即生。”则皆于生死之道，别有会心之见也。是同是别，在仁智所见各异，留为参详。至若诗人所谓：“悟到往来唯一气，不妨胡越与同丘。”此乃文人学士，旷达之辞，笔墨游戏，偶合于道耳。若文天祥之《正气歌》，则极尽死生之义，非平常学养有得于心，曷能至此哉！其从容就义，炳耀千秋者，岂偶然乎！

佛说生死，极尽精详，如为阿难所说《住胎经》等，剖析人之入胎，七日一变化，十月而胎全，方得其生。远在二千余年前，绝无现代科学知识，而其精辟独到，超乎新说，非今日生理学所可几及，岂不奇哉！由生而至死，由死而至生，则有《唯识》、《瑜伽师地》诸论，阐说其理。密宗之中阴身救度密法、六成就之“颇哇”法等，显说其事。集生死学说之大成者，莫胜于此矣。以理事过繁，兹不具说。

佛法之言人生者，则以现实人生为本位。我为正业之存在。形器与人间世，乃我相依之存在。物我同体，如儒家所谓“民胞物与”同一观念，且皆具仁慈之大悲。既有生矣，则如《法华经》所云：“是法住法位，世间相常住。”又云：“一切治生产业，皆与实相不相违背。”六祖所谓：“佛法在世间，不离世间觉。出世觅菩提，犹如求兔角。”近如太虚法师有言：“仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真现实。”故佛说人生阶段，则以针对现实，牺牲自我，救度大我中之众生。说大乘六度万行，乃充伦理之极致，使行为人格，完成至真至善至美之大成。说“缘生性空，性空缘生”之理性，使精神超拔于现实形器之世间，升华于真善美光明之域。而入世较之出世，犹为难甚！乃教诫行于菩萨道者，须具大慈、大悲、大愿、大行之精神，难行能行，难忍能忍，若地藏菩萨之愿，度尽地狱众生，我方成佛。南泉禅师曰：“所以那边会

了，却来这边行履，始得自由分。今时学人，多分出家，好处即认，恶处即不认，争得！所以菩萨行于非道，是为通达佛道。”其意亦极言入世之难。药山禅师所谓：“高高山顶立，深深海底行。”岂非皆教人要“极高明而道中庸”乎？宗门古德，无论在家出家，观其临生死患难之际，类皆从容不迫。至若坐脱立亡于指顾之间，尤难枚举。平生行迹，取义成仁，尤为至伙。苟或事不得已，宁以身殉道，高山景仰，殊增企慕之思。如古德临危之际，有偈曰：“四大原无我，五蕴本来空。将头临白刃，犹似斩春风。”寥寥二十字，足与《正气歌》互相媲美。他如高僧大德，谈笑脱去，指不胜屈。永觉和尚有言：“欧阳修作《五代史》，谓五代无人物。余谓非无人物，乃厄于时也。至若隐于山林，如五宗诸哲，则耀古腾今，后世鲜能及者。余故曰：非无人物，乃厄于时也。”此论极是。凡禅门大德，足为宗师者，类皆气宇如王，见识学问，人品修养，皆足彪炳千秋。以无意用世，恬退山林，苟时会所际，欲其舍出世之业，入世而成人成物者，必能临危授命，而为忠贞伟烈人物矣。今简禅宗居士中，死生之际，足为道范者，略举数人，以为景行之资。

都尉李遵勗（xu）居士，谒谷隐，问出家事。隐以崔赵公问径山公案答之。公于言下大悟，作偈曰：学道须是铁汉，着手心头便判。直趋无上菩提，一切是非莫管。宝元戊寅，遣使邀慈明曰：海内法友，惟师与杨大年耳。大年弃我而先，仆年来顿觉衰落，忍死以一见公。乃书以抵潭帅邀之。慈明测然！与侍者舟而东下，舟中作偈曰：长江行不尽，帝里到何时？既得凉风便，休将橹棹施。至京师与李公会。月余而李公果歿。临终画一圆相。又作偈献师：世界无依，山河非碍，大海微尘，须弥纳芥，拈起幞头，解下腰带，欲觅生死，问取皮袋？慈明曰：如何是本来佛性？公曰：今日热如昨日。即随声便问临行一句作么生，慈曰：本来无挂碍，随处任方圆。公曰：晚来倦甚。更不答话。慈曰：无佛处作佛。公于是泊然而逝。仁宗皇帝，尤留心空宗，闻李公之化，与慈明问答，嘉叹久之。师哭之恸，临圻而别，有旨赐官舟南归。

文公杨亿居士，字大年。于广慧禅师处得法。有偈曰：八角磨盘空里走，金毛狮子变作狗。拟欲将身北斗藏，须应合掌南辰后。临终书偈遗李都尉曰：沤生与沤灭，二法本来齐。欲识真归处，赵州东院西。尉见遂曰：泰山庙里卖纸钱。尉既至，公已逝矣。

丞相张商英居士，字天觉，号无尽。得法于云峰悦（事具详《指月录》）。公尝云：先佛所说：于一毛端现宝王刹，坐微尘里转大法轮，

是真实义。法华会上，多宝如来，在宝塔中，分半座与释迦文佛，过去佛，与现在佛，同坐一处，实有如是事，非谓表法。公于宣和四十年十一月黎明，口占遗表，命子弟书之。俄取枕掷门窗上，声如雷震，众视之，已薨矣。(以上皆载《指月录》)

参政李邴居士，字汉老。参大慧杲得悟。疾革，以偈寄教忠晦庵禅师，偈和毕，怡然而寂。

参政钱端礼居士，字处和，号松窗，从此庵净发明己事。丁酉秋示疾，修书延简堂机，及国清瑞岩主僧，有诀别之语。机与二禅师诣榻次，公起趺坐，言笑移时而书曰：浮世虚幻，本无去来。四大五蕴，必归终尽。虽佛祖具大威力，亦不能免这一着子。天下老和尚，一切善知识，还有跳得过者无？盖为地、水、火、风，因缘和合，暂时凑泊，不可错认为己。有大丈夫磊磊落落，当用处把定，如顺风使帆，上下水皆可。今吾如是，岂不快哉！尘劳外缘，一时扫尽。荷诸山垂顾，咸赐证明，伏维珍重。置笔顾机曰：某坐去好？卧去好？堂曰：相公去便了，理会甚坐与卧！公笑曰：法兄当为祖道自爱。遂敛目而逝。

知府葛邲居士，字谦问，号信斋。得法于灵隐远。宋孝宗淳熙六年，守临川，有仁政。至八年，感疾。一日忽索笔书偈曰：大洋海里打鼓，须弥山上闻钟。业镜忽然扑破，翻身透出虚空。召僚属示之曰：生之与死，如昼与夜，无足怪者。若以道论，安得生死！若作生死会，则去道远矣。语毕，端坐而化。

扬州素庵田居士，世为江都名族。以弟子员屡试不第，遂一意空宗，猛力参究。时何密庵太守，唱道东南，士为入室高弟。钳锤久之，顿付心印。士乃手握竹蔑，勘验僧徒。四方来学，无不仰其为现在古佛，通国称田大士而不名。士居城之田家巷，以宅为庵，四方参叩之士，日拥座下。一日与众禅人茶话，忽然掷杯合掌，别众而逝。(聂先乐按语，谓嘉隆以前，临济有扬州田大士一宗，盛行大江南北云。)

江阴黄毓祺介子居士，久依密云悟和尚，大有入处。悟化后，同门法嗣诸士，结集《悟和尚语录》，书问行世。后鼎迁(清兵入关)，士被执石头城狱，越三日，将决矣，作绝命诗曰：剑树刀山掉臂过，长伸两脚自为摩。三千善逝原非佛，百万波旬岂是魔？潦倒不妨天外醉，掀翻一任水生波！夜来梦作修罗手，其奈双丸忽跳何！以破瘴书寄牧云门禅师，然后坐脱圜中(即狱中也)。

太史蒋超虎臣居士，悟缘于金山铁舟海禅师。后入都，寄书于孝则居士曰：此行良苦，幸早为我赋招魂也！孝复曰：安得便心动，北风有何恶？士请告归，道经高邮，乃别孝曰：子将浪荡了此一生！孝曰：何处去？士曰：过得庐山，又峨岭矣！后果终于峨眉伏虎寺。临寂留诗一律云：悠然猿鹤自相亲，老衲无端堕业尘。直向镬汤求避热，又从大海去翻身。功名傀儡场中物，妻子骷髅队里人。只有君亲无报答，生生一念祝能仁。题毕，趺坐掷笔而逝。（以上皆载《续指月录》）

张钰居士，字凤簾，广西人（待考）。因父母皆参学禅宗，八岁即有入处。前清时，随父宦游，后为某县令主幕。有寡妇受欺于族，讼涉冤诬，某令因受赂，拟曲断。鞠审次，士坐内室，愤然不平，以手击桌厉声曰：天下有此等冤屈事，岂神明所许哉！言甫毕，天际忽起霹雳，击断公堂梁木。令惊悸木然，冤赖以白。从此终生无疾言怒色。常云：学般若菩萨，不可妄动嗔心。旋出任川南某县令（待考），有仁政。一日坐堂审案，吏报夷人反，兵已临南门。士曰：无恐，我已有却敌策矣。即亲出率勇卒与夷人战，败之，追逐数十里。众返城，而士犹坐堂问案未辍，人惊为神。自显神通后，不肯留任，即辞官遁去。晚年，隐于蜀之新都桂湖畔，茅屋三椽，破釜啜粥，优游卒岁。新都距成都四十里，常徒步晋省，访诸禅人。一日暮归，出成都北门，过毗河；河阔甚，误堕水中。及旦，有舟过，见河中有人，顶出水面，从容而动。亟拯之。见是居士，手持念珠，口喃喃宣佛号不辍。询之何以在水中？曰：不知也！我惟觉仍在坦途中行耳！有法国神父某，慕名访之，与论义，折服甚。一日，某神父携西药“杀虫剂”一瓶过士。曰：服之必戕命。士曰：有是哉？我愿尝之。坚阻不顾。饮尽一瓶，谈笑自若，唯略感倦容，移时如故。神父惊异赞叹久之。民国肇建，士喜甚，趋成都，行市中，左右顾盼，中途即洒泪而返。曰：今后世将大变，苍生苦甚！我必再来也！不一月果歿。其著作，成都志古堂有刻板。抗战初，其长公子任成都高等法院首席检察官。当访问士之遗事，曰：家父在日，视一切众生如子女，唯视我辈子女如一切众生，他不悉也。又闻士于其长子，不惟钟爱，且常敬之如对大宾。人询其故，曰：其为我祖再来身也，不敢以异世易之。（士之事迹，常闻吾师盐亭袁公，及成都谢子厚老居士，言之极详。盖皆亲沐法化者。今以时变，士之遗书散佚殆尽，附志之，以备他日参考。）

上举诸公案，皆为禅门之居士兼宰官身，其生死之际事迹之大略也。

《易经》示人生责任，为“裁成辅相”，“参赞天地之化育”。其意盖谓此娑婆世界（娑婆有堪忍缺陷意），人之为人，应尽人事以救此本然之缺憾

耳。故无论出世入世，出家在家，各须尽一己之分，以求利他者。况幸而学佛，更幸而参禅，参禅而有成者，安可自遁以求适了乎！唯在家入世，较出家出世尤难。因缘时节，步步维艰。福德资粮，积修不易。妻儿宾客，晋接周旋，处处动心拂志，开眼闭眼，尽是障道冤魂。能于此中行得过，打得透，其力大难。永嘉曰：“在欲行禅知见力，火中生莲终不坏。”夫在欲行禅，如火里栽莲，岂易事哉！当此国家多难，修罗攘据大地，时会澍屯，莫此为甚。望诸学者，进德修业，以待天心之转换。此处所谓在家尤难者，非指在家学佛，胜于出家，但谓在家修行为更难耳！何则？既已出家，身为人天师表，一意专修，坚心向道，时时处处念念皆在定慧中，迨其生死之际，悠然脱去，已于平素积力有成矣。较之在家之众，工深力锐，必当有进焉。例如：隐峰禅师，邓氏子，相传皆呼为邓隐峰。临化时，先问众曰：诸方迁化，坐去卧去，吾尝见之，还有立化也无？曰：有。师曰：还有倒立者否？曰：未尝见有！师乃倒立而化。亭亭然其顺体。时众议舛就荼毗(火化)，屹然不动，远近瞻视，惊叹无已。师有妹为尼，时亦在彼。乃拊而咄曰：老兄畴昔不循法律，死更荧惑于人。于是以手推之，僂然而踣。遂就阁维(火化)，收舍利建塔。

华亭性空妙普庵主，得法于死心新禅师。尝有偈警众曰：学道犹如守禁城，朝防六贼夜惺惺。中军主将能行令，不动干戈致太平。绍兴甲子冬，造大盆，穴而塞之，修书寄雪窦持禅师曰：吾将水葬矣。壬戌岁，持至，见其尚存，作偈嘲之曰：咄哉老性空，刚要喂鱼鳖。去不索性去，只管向人说。师阅偈笑曰：待兄来证明耳。令遍告四众，众集，师为说法要，乃说偈曰：坐脱立亡，不若水葬。一省烧柴，二省开圹。撒手便行，不妨快畅。谁是知音，船子和尚。高风难继百千年，一曲渔歌少人唱。遂盘坐盆中，顺流而下。众皆随至海滨，望欲断目，师取塞岸水而回。众拥视，水无所入。复乘流而往。唱曰：船子当年返故乡，没踪迹处妙难量。真风遍寄知音者，铁笛横吹作散场。其笛声呜咽。顷于苍茫间，见以笛掷空而没。众号慕，图像事之。后三日，于沙上趺坐，颜色如生，道俗争往迎归。留五日，阁维，舍利大如菽者莫计。二鹤徘徊空中，火尽始去。塔于青龙。

上举两则，为诸禅德坐脱立亡之尤具奇特风趣者，余多未引。虽然，禅宗尚正知正见，不斤斤于生死间以坐脱立亡为极则也。若预知时至，悠然坐化，不唯专事参禅者始能之。通常修行念佛之人，临终若此者众矣。

其故何在?此但能一心不乱，专志在定，用工既久，自可达矣。但问耕耘，莫问收获。此乃工用，于见地不尽攸关。惟见行俱圆，尤为殊胜。有医者曰：此类人临歿，殆皆为脑溢血耳!曰：不尽然也，凡溢血症亡者，必皆昏迷。临歿前，谈笑自若，从容而去，岂病态乎?至已神迁形遗，事后验之，皆有溢血症状，盖亦形躯委蜕后之当然事耳!况复有不尽如此者。夫死亡于顷刻之间，毫无疾苦，即为溢血症，亦人生最后阶段之得大自在者，胜于通常之呻吟迷乱者多矣，庸何伤哉!

复次，深于禅定工夫者，有时偶入空定，或忽气住脉停，如大死者，实非死亡，乃定相耳。旁人不知，往往认为已死，即为之火化或埋葬者，此大误也。凡此之类，不知埋没几多道人，深可太息!当视其平生定力行径，仔细判断，且须常备击子(俗名引磬)，平常嘱咐道侣，于入定时，向其耳边敲击，徐徐轻呼之，即可出定。倘仍不出，久而发生异相，则为真寂矣。此事极须注意也。

或问：通常言生死之间，皆为鬼神之说，系合为一，意谓如何?曰：佛法言鬼神者，乃天道，或修罗，或鬼道所摄，非如俗所言人死即为鬼。人死之灵魂，在佛法曰中阴身，或称中有身。中有者，由舍此而未取彼，中间所有之存在也。俗称为鬼，习惯之观念耳。佛法至极处，实为破除迷信之至理。虽设六道轮回，有天堂、地狱之说，而皆剖明为三界万有之本体所变化。此本体之功能，在人含义于心性中，故曰“三界惟心，一切唯识。”《华严经》曰：“若人欲了知，三世一切佛。应观法界性，一切惟心造。”三途六趣，九幽十二有之分析，总归纳于自他同体之心性所变化耳!明乎此，则知生死之说、鬼神之情状。如《易经·系辞传》所谓：“仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故。原始反终，故知生死之说。精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。”然则，既皆唯心所造，所谓鬼神六道之说，皆虚妄耳!曰：是又不然!此理至繁，且录智藏禅师之言以明之：

有一士人，问智藏禅师曰：有天堂地狱否?师曰：有。曰：有佛、法、僧三宝否?曰：有。更有多问，尽答：有。曰：和尚恁么道，莫错否?师曰：汝曾见尊宿来耶?曰：某甲尝参径山和尚来!师曰：径山向汝道作么?生曰：他道一切总无。师曰：汝有妻否?曰：有。师曰：径山和尚有妻否?曰：无。师曰：径山和尚道无即得。俗士礼谢而去。此则问答虽简，理实至邃。

复曰：既有此说，则一切迷信者，求神拜佛、祈祷冥佑者，皆为合理乎?曰：此有说也。所谓迷信，以迷其真理所在而即妄信者，斯为迷

信。岂但诸宗教之说，凡事之未至，理之未明，遽加相信，皆迷信也。例如曰：前途有梅可止渴，众信其说，而实不知前途有梅否？类此之信，世间事例多矣，皆迷信也。故佛法尚理明事圆，有隐而不明示者，为愚昧众生，入此一信之途。若精神信仰有托，则渐可离非向善矣，不尽求必知可矣。况知亦不能尽者，庄子有言曰：“生也有涯，知也无涯。以有涯之生，穷无涯之知，殆矣！”诚哉言乎！培养功德，敬事鬼神之说，以人间世本位而言，即“居敬存诚”励德之阶也。及其至也，当不可自我执着此事。若有一毫染着，何得自在无为哉！为道为学者，既不能染着，则于功名富贵等诸行业，皆一视为幻境，但为成德权宜之用耳！即功满人寰，德遍沙界，亦当空其所有。名立而退，功成不居，方得至乎灵光独耀，迥脱根尘。若心系此事物之中，佞于功德而为道者，适为害道种子。故于立德、立功、立言，三不朽之业，功参造化，德配天地者，亦只为仁心仁行之当然事。夫然后可以亲民，可以入道，外王而内圣矣。须知以道体而言，功德原为外事，非关本分，但堪为尽性至命之基，作后世之楷模也。而道体亦非德行无以明，德业非体道而成滞，取舍之间，智者方达。鬼神无亲，唯德是辅。德业既至，诸为顺缘矣。儒家“慎独”，不欺暗室，懔十手十目之指视者，恰如禅门古德所谓“无边刹境，自他不隔于毫端”也。十方圣者，同此明示，无可疑矣。“居敬存诚”者，亦即为禅定之一端。积久工深，自通于神明，其于生死之间洒然矣，何独有于鬼神哉！曰：吾已明矣！故达摩祖师对梁武帝论功德之事曰：此乃“人天小果，有漏之因”耳！曰：此又不然！人天小果，尚未能至，更何能透脱而入于大道哉！故由人天乘至二乘，以及大乘佛果，步步上进，未可遗前而失后。祖师之答，为对一时之机耳，不可刻豆腐为宝印也。

第10章 中阴身略述

佛法基本，在说明三世因果、六道轮回之可畏，故所期在了生脱死，而修解脱道。三世者，指过去、现在、未来之时间言。六道者，指分段生死之种类言。而空间则无量无边，涵在其中矣。今论死生之际，为便于说明，使易于了解，顺现实人生由生而至于老死，首先说明死之现状与过程。夫人之由生而至于死，古人谓之大事。致死之由，约为二类：一、顺天年而老死。二、遭意外而暴亡。前者谓之善终，后者谓之横

折。兹分述其情状。

临命终时

临命终时，经谓先由地大分离，所谓地大，即筋、骨、肢体等生理固体之机能。此时临终之人，必感觉身体之骨节四肢，初如重物下压，痛楚难言，或麻木不仁，渐失其知觉运用之功能。眼之瞳孔放大，耳之听觉渐失，视目前物，或分裂为二为多，或大而为小，小而为大，渐离渐远。耳边之声，虽近如远，或骤闻崩裂之巨声，极为惊怖，此即地大分离现状。然如业命未断，犹可为医药所强支，如业命临断，则非医药所能为力矣。次则水大分离，所谓水大者，即血、汗、涕、唾、便、溺等。此时身发冷汗，或任意便溺，一切知觉已渐丧失；或闻波涛巨浪汹涌之声。再次，乃火大与风大分离。所谓火者，即身中暖热。风者，即呼吸气息。此之二者，相依为命。息之所在，热亦随之，气息一断，暖热顿消，发生冷觉，或感风骤寒生，异常懔悸。火大分离时，与气息同时消失。常言所谓人在命终时，叹出最后一口气，全身之热力亦失。死之情状，约略如此。

中阴身缘起

唯死者，神识至临死一刹那间，其与躯体之关系，有如遗蜕者然。觉一切痛苦消失，轻快安乐无比。但如石火电光，刹那即逝，完全入于不知不觉死寂之境。忽尔如梦初觉，如醉方醒，有如梦中身之存在。一切见、闻、觉、知，皆历历如故。闻人之哭泣呼号，或自发回忆感觉，乃知吾身已死。虽亦如人之有声音笑貌，但非生人所可感知，此即所谓中阴身，亦有称为中有身者，即俗所谓人死为鬼之鬼身也。所谓中有者，即舍此而未入彼，中间存在之身，乃意识所生也。经云：由死寂境而至中阴身之生起，约人间時計一昼夜。有云：约人世三日又半，或四日。此中时间之长短，殆无一定之计数。而由临终死寂境至中阴身生起阶段，其中有几种现象：当此之时，忽有一道强烈之光明现前，其光非如世间日月电灯等可比，其强度甚大，晃耀至烈。当此光明现前时，必生起一极度恐怖之感觉，由此感觉，复入于一昏迷状态，经时不久。如素习佛法，或平生修持于戒定慧之力有成就者，认知一切色象之光明现前，皆如定中所习见之自性所生幻想光明。一念灵明照了，迅断念力之流，寂然入此光明本体之无相定中，即可顿断生死。然去究竟菩提、无上之果，尚不可以道里计。但常人之中阴身，未有不随此强烈之光明而旋转者。或有于此种光明照耀之中，回忆生前或往世所为善恶等事，一

如世间之影戏然，则于此中自起理性之审判，随业转身矣。然此所述，犹为平生修善道，或稍具定力现象。如为通常之人，当临终各种痛苦恐怖之现象发生时，意识完全慌乱，或奔驰逃逸，即受他道之轮转。如遇险峻之峭壁，或见各种颜色之境象，俯视莫穷其底，偶一不慎，即坠于中，即入三恶道之轮回中矣。堕白色峭壁者，生于天趣。红色者，生于饿鬼趣。黑色者，生于地狱趣。或谓此之三色道，即由于贪、嗔、痴三业力之所感。又或现五种光明径道，如平生修习有素者，此时现前，即知了别。如白色光径，乃导入天道者。如烟雾光径，乃导入地狱道者。黄色光径，乃导入人道者。红色光径，乃导入饿鬼道者。绿色光径，乃导入阿修罗(魔)道者。此外，尚有其他种种现象，亦常发生，如见强烈之巨光，夹杂无边之火焰，喷射炽烈。或见闻中有极可怖之狂风暴雨，交迫而至。或出现狰狞丑恶之鬼物，来相攫啖。或见地狱境相中，阎罗恶鬼，惨刑迫害。或见种种极可怖恶之地狱现相，一生恐惧、避免之情，即不期然而随业往生。如堕湖中，水面有雁类游行者，即生“东胜神洲”。若湖岸有牛啮草而食者，即生“西牛贺洲”。若岸际有马啮草者，即生“北俱卢洲”。若见有房舍，其中有男女正行房事者，即生“南赡部洲”。若见天宫辉煌庄严，喜爱而入者，即得生天趣矣。凡此之类，皆根于自心三世业力所现，随因缘业力而生。(具如经说)

中阴至此时期，求生之趣，极为炽盛。若独简人中趣生者，则于此时，随其光象因缘业力之所牵引，见有男女房事，如磁电吸力，骤尔亲近，不见男女之相，唯见二根。于男生贪，即自感为女身。反之，即为男身。以此中阴凝合男女精血，三缘和合，即尔入胎。初入胎时，又入极昏迷状态。将满十月而出产门，又经一极大痛苦。且住胎期间，七日一变，种种现象，具如佛为阿难所说《入胎经》所述。唯人中趣生，或不定现此种景象。如忽于中阴境时，感狂风暴雨而避，或见天日晴和而游林园等境，亦即可托生。或当生畜生道者，见彼欲事，亦同人间，随业感召，即入斯类；种种现象，不一而足。穷通富贵，随业而转。既无主宰之者，又非自然之力，乃因缘力之所生。业由心造，心赅时间之三世、空间之无边，六道生趣，皆自心体性之所变现。随累积之业力而自个别于果报之不同。业力为因，趣生为果也。

善根至熟，当生天道。恶业至深，当入地狱。皆无中阴身阶段。当此命终，即往生彼。如修净土法门，或专志往生他方佛土者，临终即应念而生。中阴身者，乃意识所生之身。经七日一生死，至多为七个七日，未有不转生者。若生于鬼趣，或属修罗道中所摄，或属饿鬼道中所摄，则于多生之事，仍可记忆。故俗称鬼神者，能记前生，非无因也。中阴身

不若吾人为色身业力所囿，一得其身，即具五通之力。唯力有强弱，独无漏尽通耳。故曰：中阴身可自在至一切处，唯有二处不能入，一者菩提道中，一者产门。盖中阴若入菩提道中，即正觉无漏。若入产门，即生他趣矣。中阴之神识力量，自由自在，山河金石，所不能阻碍。倘一时尚未能转胎，往来一大千世界，随其念力，随想即能。且在中阴境中，彼此之因缘业力相同者，亦可相见，如人间世之对晤然。若生天趣，自然报得神通，于其宿命，更所知晓。唯是有限神通，非为无限。中阴境中，唯以香嗅为食，界中日月不见，故无昼夜，常处于似明似暗中，如天之将曙，或黄昏时之景象。

人当临命终时，乃至中阴将生未生时期，依诸经教，其所趣生，可以验知。如由下部渐冷至头面，或眼部热力最后灭者，即生天道或阿修罗道。唯此中有别，生于天道者，死状吉祥，临终洁净，或无疾而终。若入修罗道者，则临终有起嗔恚忿怒之容。如心胸部分，热力最后灭者，即生人中，且现象亦佳，于人世间事，大多有留恋意者。如腹部热力后灭者，则生饿鬼。膝部如此，则至旁生(畜生)。足心如此，即入地狱。而下三道现象，极为丑恶，或昏迷狂号，屎溺满身。至若暴横夭折，虽急骤无此现象，趣生与中阴之理，应无异也。故佛诫在临命终时，切勿骤为沐浴移动。因其余命未断，知觉尚未全失，一遇动触，痛苦难言，必使其起嗔恨之念。复诫人对于死者，不可悲号。盖生死乃必然之事，悲泣何益。但在耳边或顶上，为说法要，最好嘱其提起正念，念佛求生西方。因此时悲号，中阴之见、闻、觉、知依然，徒增其意念之乱。若平时于佛法熏修有素，或念佛志专者，临终由顶超出，即随念往生佛国，不在此例矣。凡此生死之间，与中阴现状，可参究“唯识”诸论，及藏密中之中阴身救度密法，及六种成就法(此二种皆有美国伊文思温慈博士纂集，张妙定居士译本)，佛与阿难所说《入胎经》等。

生死决疑

俗谓人死如灯灭，他生来世，因果业报之说，皆诞言也。佛称此为断见。今世信唯物论者，率皆类此。或有问曰：果有三世轮回之说，人何不自知耶？曰：转世不迷，世间此类事实亦随在而有。唯言之者，人非目为诞而不言，即一人一时一地见之闻之，亦无法使千万人同时得见得闻。兹依理而言，科学犹称质量互变。唯今日科学尚在进步，未可遽以为确定之真理；况现代学者，亦有灵魂不灭之说。欲明乎此，首当了解佛法所称业力之究为何物？佛说业而曰力，亦曰念力。所谓业者，若善若恶，或非善非恶，凡有意识思维之言行动作，皆谓之业。业者，事

也，由心意识之所生。西洋哲学家笛卡儿见仅及此，故曰：“吾思则吾存。”此吾思吾存者，业力也，念力也。吾人与宇宙万有同体，此之谓体，即心物一元本体之体性也。在人具于一心。身者，心之附庸，佛说为依报，物也。体性能生万法，具足一切。故心身亦具足一切，亦能生万法。人之所不能者，心意识之念力，如轮之旋转，无时或已，率染于外境他物之力而囿于物矣。故此心念之业力，即同电磁之力。唯电磁为物质，异性相吸，同性相排，人之于男女亦然。人之于事物，有同具电磁为力之用，其现象不仅止于同异性之相吸排。或有心念业力之强者，排时同异性俱排，吸时同异性俱吸。世间事物之例如此者固多。凡此业力，亦如电磁之在空间，虽不见其形，实能起用，不受时空所限。当因缘遇会之时，即随业生矣。中阴之存在，如强以科学名词解释，殆如纯为阴性磁电乎？唯昔时英国有菩提学会，有根据佛法所说，研究中阴问题者，名曰“死的科学之研究”。终经证明中阴存在之有。且谓男女精血若无中阴神识之加入，不能受孕云云。唯彼另取以名曰：此非物质，亦非精神，姑名之曰“超等的电磁波”。今于此学，当尚在继续研究之中，姑俟其新说。然则人之生死，何以不能自知耶？曰：吾人昨日所为之事，今日尚忘。不但经昼夜而忘，且时刻而忘。人于过去之事，能历历分明，如对当前之境者，能有几耶？且人受刺激，或遭外境之大变故者，往往变易心理，如痴如呆。现代心理学所谓之人格变换者，其故又安在？故佛说善恶二性外，尚有无记性也。神识于生死间，中阴几度昏迷，入胎长住十月，出胎又经剧烈之痛苦，皆能使记忆丧失，人于无记，庸有何疑！故经称罗汉有隔阴之迷，圣者如斯，其他何论。欲有转生而不迷，非仗戒、定、慧熏修之力，终不可得。此中禅定法门，犹须依特别教授，非浅见所知也。又曰：依诸科学，人从物种嬗变而生，遗传所禀，今乃云有中阴神识之加入，殊难置信。曰：若纯为遗传，则尧之子何以有丹朱，舜之何以有父瞽瞍。谚云：“一娘生九子，九子各不同；”此又何故耶？何其遗传之各别如此。曰：此视受孕时之环境思想等等，以为区别也。曰：理虽近似，终非究竟之旨。佛说入胎时，即第八阿赖耶识(种子识)和合男女精血而成。如无此神识持种住胎，胎必死坠。婴儿初生，唯有赖耶与第七末那识(俱生我执)。色身日长，六根之用日具，方渐有意识及前五识分别起用。故曰：赖耶种子本识，为“亲因缘”；男女精血合成形身，为“所缘缘”；遗传影响等为“增上缘”；生生不已，为“等无间缘”。万事万物，相资为生者，因缘互为因果，统名之曰因缘所生。故极称无主宰，非自然。人也，物也，固皆如此。唯其体性功能，如来藏性之本然，则非自然、非因缘之所及，强名之曰真如。顺世俗之见而谓其为宇宙万有之主者。理析玄微，事通幽奥，宁非至理乎？又曰：道家所谓，人在母胎，犹为一囫圇先天之太极全体一出

娘胎，脐带剪断，一点灵光，方入其窍，岂不近于科学耶？曰：科学之为学，今尚在未定之天，何必以近似科学为真耶？其迷也孰甚！即依此论，先天之性与后天之性，宁非一体乎？若为二者，各不相干。若为一者，分而为二之阶段，体宁非同？其说含糊，不值一辩。此皆后世方士之托言，非至论也。

了生脱死

如来藏性，常寂光往。耀明力久，动而暗生。灵知之性，本了明耀。一念之动，变易而为无明。无明为用，不知返于本然体性，随念力而行，故曰无明缘行。行者，念也，亦名为识，故曰行缘识。心识遇缘，即住生趣。生之为用，依附于物体而得。即依附于物体，有其名，即有色。色者，物之总称也。故曰识缘名色。名色既得，六根以生。故曰名色缘六入。六入所用，即发感触，故曰六入缘触。触之感者，必有受，故曰触缘受。受之贪者，必有爱，故曰受缘爱。爱难以舍，数取不失，故曰爱缘取。有取因有物，故曰取缘有。有则方生，故曰有缘生。有生则有老死，故曰生缘老死。此佛说十二因缘。凡人与物之生住异灭，皆可循此因缘旋转不息之定律以说明之。老死而又缘无明而至生，故见人世之生生不已。今脱此生之力，必须了其死之阶段。故曰了生脱死。若得不生，何死之有？如前述生死中阴之义，例彼可知。故谓无明缘行为过去阶段之“因”。识至受为现阶段之“果”。爱至有为现阶段之因。生缘老死为未来世之果。故云：“欲知前世因，今生受者是，欲知来世果，今生作者是。”不但三世因缘、生死之间若此，即吾人日常之间，念念迁流，皆可以例此而观。若依佛所教，奉行修习，即此之生，渐薄生缘，断念力之流，住于寂灭之定，则现前即得不生。现前念力不生，寂灭现前。依此定力熏习既久，业力习气，渐可自在控制。待报尽身离，现前寂然，即入不生之常住定矣。纵有如中阴光色发现，概知为体性自心所变化，性光寂现，不循无明业力，顿断念流，则不循业以生，顿时近其寂灭矣。故曰：“诸行无常，为生灭法，生灭灭已，寂灭现前。”此即二乘极果之工用见地。然犹非究意也。若大乘道者，证知本自无生，（究意？）虽生而常寂。本自无灭，虽灭而犹生，生灭之间，了无一法可得。万象森罗，既不可舍，又不可取。不属死生涅槃之羁锁，故能不畏生死，不入涅槃。行于梦幻生死之道，随流不止，而常流归性海。广度众生，作彼佛事。固已自证自知其生死涅槃皆如昨梦矣！虽然，此岂思议中事，稍有未实，是谓自欺。若为出格超人，冷暖自知，则虚空有尽，我愿无穷。大地众生，亟待援手，此之所云，皆如呓语耳！

第11章 醒与梦

昔人云：“浮生若梦”。然则人生而有梦，殆乃梦中说梦耳。佛法常引梦以为喻，古今论此者，多矣。《礼记》列梦为数十种，《列子》亦为梦作分类。《黄帝内经》亦有梦与病之分类。现代心理学，谓梦乃潜意识之作用。亦有谓乃心理病态之现象，如“梦游症”、“离魂症”等，皆属梦之所摄。洪迈《容斋随笔》曰：“汉《艺文志·七略》杂占十八家，以黄帝、甘德占梦二书为首。其说曰：杂占者，纪百家之象，候善恶之证，众占非一，而梦为大，故周有其官。周礼太卜掌三梦之法：一曰致梦，二曰觭梦，三曰咸陟。郑氏以为，致梦夏后氏所作，觭(ji)梦商人所作，咸陟者，言梦皆得，周人作焉。而占梦专为一官，以日月星辰占六梦之吉凶，其别曰正，曰噩，曰思，曰寤，曰喜，曰惧。季冬聘王梦猷吉梦于王，王拜而受之，乃舍萌于四方，以赠恶梦。舍萌者，犹释菜也。赠者，送之也。”

《诗》、《书》、《礼经》所载，高宗梦得说。周武王梦帝与九龄，伐纣梦叶朕卜宣王考牧，牧人有熊羆(pi)虺蛇之梦，召彼故老，讯之占梦。《左传》所书尤多。孔子梦坐奠于两楹。然则古之圣贤未尝不以梦为大，是以见于《七略》者如此。魏晋方技，犹时时或有之，今人不复留意，此卜虽市井妄术，所在如林，亦无以占梦自名者，其学殆绝矣。”

佛法论梦之起缘，约分为五：一想，二忆，三病，四曾更(经验影像)，五行引起(未来事实)。梦之起作用者，乃独头意识，亦称独影意识。相当于心理学上之潜意识。意识具分别明了功能，独头意识乃意识之影子。

独于睡眠昏迷，乃至静定境中，自起作用。兹分论五种梦缘。

一、想梦者：如思想专精，意思胶着于人事物欲等，于睡眠时即现梦境。但只能影射事物，或梦境独影中，联合生理病态，以及过去经验等，支离破碎之残存记忆，而构成梦境。其最明显之例，如男女相思，易形梦寐。此皆想之成梦也。

二、忆梦者：亦近于想，而忆之与想，功能不同。想者，意识起思想作

用；忆者，于人事物欲，或见、闻、觉、知之事，习惯已深，无须意识运思，不期然如有事存心。例如六放翁诗云：“死去原知万事空，但悲不见九州同。王师北定中原日，家祭无忘告乃翁。”唐人诗云：“行过疏篱到小桥，绿杨阴里有红娇。分明眼界无分别，安置心头未肯消。”此等所谓心头未肯消者，即忆念现象也。复如李后主词云：“剪不断，理还乱，是离愁，别是一般滋味在心头。”皆忆念至深之现象也，凡此形梦寐者，忆梦也。

三、病梦者：如饮食停滞，生理障碍而梦重魇，或被人追逐而足步艰难。又如血液不清、湿盛者，则梦水。生理发炎、火盛者，则梦火。血液循环太速、风气盛者，则梦飞翔。如血压高而梦冲举，血压低而梦下堕，肝病梦色青蓝，心病梦色红紫，脾病梦色黄，肺病梦色白，肾病梦色黑，乃至恐怖惊悸而梦恶，喜悦欢欣而梦祥，皆可统摄于病。亦可通于前之二者。

四、曾更梦者：即于前三种梦象，或牵连过去经验而成梦，或前尘影事，于梦中重温，故梦中之见、闻、觉、知，绝少有超过平常知识经验之印象者。有之，则非梦所诠矣。

五、引起梦者：非常情所可测，如梦入素未历之境，素不相识之人，素无经验之事等，但经若干时日，身之所接，悉与梦符，此即梦有引起之作用也。此种梦理，须研究佛法，知夫“三界唯心，一切唯识。”“十世古今，始终不离于当念，无边刹境，自他不隔于毫端。”究明此理，方知心意识与如来藏性之用，具足一切，遍含三际，含裹十分方矣。

知梦之成因若此，然后可知吉祥善梦与惊怖恶梦，皆属意识之变现，来因去果，自有蛛丝马迹可寻，实无奇特之处。观乎世人常有因吉梦而欣悦，或凶梦而忧惧，其实同一颠倒也。庄子不云乎：“吾固不知蝶之梦周？抑周之梦蝶？”岂非一大痴事乎！既知为梦，早成过去之幻影，孰此以求验，其与刻舟求剑，事将毋同。藏密中有修梦成就之法，以梦为入道之门。又如判刑待决之囚，一切希望已绝，当亦无梦。佛道中人，知见工用有得者，夜眠往往无梦；或虽在梦中，仍历历耳，盖已达醒梦一如之境地矣。有谓庄子曰：“至人无梦”，即误谓圣人皆无梦；实则，非无梦也，醒梦一如耳！苟绝无梦，何以释迦犹梦金鼓，宣尼犹梦周公、奠两楹。庄周梦蝴蝶，此岂非至人之梦欤！其义可深长思也。寻常所谓梦者，皆在睡眠昏迷状态中。梦境所起作用，现代生理学者，谓乃脑神经尚未全部休息所致。唯心唯物，姑置勿辩。其所谓梦者，乃人于醒后，五官感觉依然起用，意识分明时，能记昨梦。凡梦中一切，不可捉摸，

不可控制，故称之为梦。孰知我人日常生活，六根运用，迁流不停，例如眼之视色，一转动间，刹那即逝，与梦无别也；耳之闻声，鼻子辨气，舌之尝味，身之运动，意之思惟，皆无常存之可把捉，其无梦也何别？一日作为既毕，双眼闭而入睡，一切了不可得，则日间之所为，非即所谓梦乎！已去者不复来，未来者尚未至，年之与月，日之与时，分之与秒，刹那变易，安有一事一法之可得；所谓现实者，不过一刹那间之缘会，缘灭即散矣！若能仔细观察，昼之与夜，梦固无别也。

人如能常空其意念，如庞居士所云：“但愿空诸所有，慎勿实诸所无。”念念之间，于过去不留，未来不逆，现在不住，忽然三际托空，意识不行，则于应缘动作间，但前五识(即五官直接感觉，不再缘意识分别之知觉)，对境起用，则此心如无，此身如一真空之球或瓶等，即唯识学所谓之现量境，小乘之人空境，可得现前。此时对缘外境，一切皆如梦中。视山河大地人物动作声音等，皆如活动影象。不但对外境他物觉其如梦、如幻、如影，即我此身心亦同于诸梦。动静行为，皆能行所无事，如永嘉云：“恰恰用心时，恰恰无心用。无心恰恰用，常用恰恰无。”岂不乐哉！虽然，此犹梦语。必曰“百尺竿头须进步，空花镜里莫藏身。”迨至远离颠倒梦想，得究竟涅槃，方可出世入世，一切自在矣。但于圣凡情断、超佛越祖之地，尚须痛吃辣棒。云门云：“此即为慈悲之故，有落草之谈。”若欲究明斯事，当复观云门语：“扇子①跳上三十三天，触着帝释鼻孔。东海鲤鱼打一棒，雨如倾盆。”毕竟如何？曰：参！（①左足右孛）

第12章 禅宗与教理

佛法之在吾国，大致有十宗之分途，禅宗以外各宗皆依教理经、律、论而言修证，独禅宗标旨为佛之心宗，“不立文字，直指人心，见性成佛。”似与教下诸宗，了不相关。禅宗之徒，并有斥究心教理者为非，岂知佛心者，宁独能自外于文字，教下经藏之学，果非佛说耶？若为佛说，说岂非心，心生万法，文字岂非万法所涵耶？若不依文字，则凡人之言语及动作表示，乃至默默无语等，皆为未成文之文字也；记之则为文字，弃之皆无所立。纵禅宗仅以动作(如吹布毛、瞬目扬眉等)示法，亦仍未离文字窠臼也。况宗者，乃教理之纲宗；教者，乃宗旨之阐演，

离宗旨以何为教，离教理安可标宗。初祖达摩付法，亦授《楞伽》以印心，五祖六祖传心之际，以《金刚经》为依据，永嘉禅师云：“宗亦通，说亦通，定慧圆明不滞空。”宗门古德言：“依文解义，三世佛冤；离经一字，允为魔说。”若六祖之不识文字而解诠义理，靡不深入经藏。禅宗之徒，排弃教理，视为不屑为者，唯恐其笼统真如，颠预佛性，又如此郎当去也！故曰：“通宗不通教，开口便乱道。通教不通宗，好比独眼龙。”岂止教理而已，若果明心，一通百通，五明(内明、因明、声明、医方明、工巧明)之学，凡外诸说，无不通达。何则？明心同佛，森罗万法，岂非一法之所印，如其未能，切勿空疏狂妄，以自己罔也。

由教入禅

从上宗门古德，虽非尽皆先由学习教理而入禅，大抵皆于悟前或悟后通晓义理，融会心宗。凡著名宗匠，靡不贯通宗教，岂局守偏隅，闭户称尊者可比。然则，既悟之后，何不起而讲教，而独唱宗旨耶？宗门鼎盛时期，在唐宋之际，义学座主(如今称讲经法师)，如麻如粟，佛法宣明，普及社会，修持行人，亦复不少，故悟后宗师，单提向上一着，不预讲座，亦足多矣。若际末法，明心宗师，必肩此责任，宁有于别他途乎！如药山禅师曰：“经有经师，律有律师，争怪得老僧！”兹略举古德之由教入禅者，以资省发。

药山惟俨禅师，绛州韩氏子。年十七出家，纳戒衡岳，博通经论，严持戒律。一日叹曰：大丈夫当离法自净，谁能屑屑事细行于布巾耶！后见马祖而悟。

德山宣鉴禅师，简州周氏子，早岁出家，依年受具，精究律藏，于性相诸经，贯通旨趣，常讲《金刚般若经》，时谓之周金刚，后于龙潭得悟。

洛浦山元安禅师，早岁出家，通经论，具戒，为临济侍者。济尝称曰：此临济门下一支箭，谁敢当锋。

疏山匡仁禅师，吉州新淦人，投本州元证禅师出家。一日告其师，往东都听习，未经岁月，忽曰：寻行数墨，语不如默，舍己求家，假不如真，遂造洞山。

风穴延沼禅师，余杭刘氏子，少魁磊，有英气，于书无所不观，然无经

世意。父兄强之仕，一应举，至京师，即东归，从开元寺智恭律师剃发受具。游讲四，玩《法华》玄义，修止观定慧，宿师争下之，弃去。

投子义青禅师，青社李氏子，七龄，颖异非常，往妙相寺出家，试经得度，习《百法论》。未几，叹曰：三祇途远，自困何益！乃入洛听《华严》，五年，反观文字，一切如肉受串，处处同其义味；尝讲至诸林菩萨曰：即心自性。忽猛省曰：法离文字，宁可讲乎？即弃去游方，后于浮山远禅师处得法。

五祖法演禅师，绵州邓氏子，年三十五，始弃家祝发受具，往成都习《唯识》《百法论》。因闻菩萨

入见道时，智与理冥，境与神会，不分能证所证。西天外道，尝难比丘曰：既不分能证所证，却以何为证？无能对者，外道贬之，令不鸣钟鼓，反披袈裟。

三藏玄藏法师至彼，救此义曰：如人饮水，冷暖不知。乃通其难。师曰：冷暖则可知矣，如何是自知底事？遂往质本讲曰：不知自知之理如何？讲莫疏其问，但诱曰：汝欲明此，当往南方扣传佛心宗者。师即负笈出关。

凡此诸师，皆弃教入禅，得乎心法。往昔居士之参禅者，多皆宿学俊彦，不待记摘。然则，习教者，终不得悟佛之心要耶？岂宗门既悟之后，法竟超于教理耶？如作此见，允为魔说。须知悟者，益见其深入经藏，其所得法，固未离于教理之外也。且由经教而悟入心法，而后阐宏教理者，亦大有人。略举如下：

玄沙师备宗一禅师，福州闽县谢氏子，少渔于南台江上，及壮，忽弃舟从芙蓉山灵训禅师断发，诣南昌开元通玄律师所受具足戒，芒鞋布衲，食才接气，宴坐终日，众异之。初，兄事雪峰，既而师承之，峰以其苦行，呼为备头陀。一日，峰问：啊！哪个是备头陀？师曰：终不敢诳于人。异日，峰召曰：备头陀，何不遍参去？师曰：达摩不来东土，二祖不往西天。峰然之，暨登象骨山，乃与师同力缔构，玄徒臻萃，师入室咨决，罔替晨昏。又阅《楞严》，发明心地，由是应机敏捷，与修多罗(经藏)冥契，诸方玄学，有所未决，必从之请益。至与雪峰征诘，亦当仁不让，峰曰：备头陀再来人也。

圆通居讷禅师，生而英特，读书过目成诵，初以义学冠两川，耆年多下

之。会有禅者自南方来，以祖道相策发，因出蜀，放浪荆楚，久之无所得。复西至襄州洞山，留止十年，读《华严论》至“须弥在大海中，高八万四千由旬，非手足攀挽可及，以明八万四千尘劳山，住烦恼大海。众生有能于一切法无思无为，即烦恼自然枯竭，尘劳成一切智之山，烦恼成一切智之海。若更起心思虑，即有攀缘，即尘劳愈高，烦恼愈深，不能以至诸佛智顶也。”三复叹曰：石巩云：无下手处。而马祖曰：这汉旷劫无明，今日一切消灭。非虚语也。

温州瑞鹿寺上方遇安禅师，师事天台，阅《首楞严经》到“知见立知，即无明本，知见无见，斯即涅槃。”师乃破句读曰：知见立，知即无明本，知见无，见斯即涅槃。于此有省。有人语师曰：破句了也！师曰：此是我悟处。毕生不易，时谓之安楞严。西蜀鉴法师，通大小乘。佛照谢事，居景德，师问照曰：禅家言多不根何也？照曰：汝习何经论？曰：诸经粗知，颇通《百法》。照曰：只如昨日雨，今日晴，是甚么法中收？师瞢然，照据痒和子击曰：莫道禅家所言不根好！师愤曰：昨日雨，今日晴，毕竟是甚么法中收？照曰：第二十四时分不相应法中收。师恍悟，即礼谢。后归蜀，居讲会，以直道示徒，不泥名相。

建康府华藏安民禅师，初讲《楞严》有声，谒圆悟，闻举国师三唤侍者因缘，赵州拈云：如人暗中书字，字虽不成，文彩已彰，哪里是文彩已彰处？师心疑之，告香入室。悟问座主讲何经？师曰：《楞严》。悟曰：《楞严经》有七处征心，八还辨见，毕竟心在什么处？师多呈解。悟皆不肯。师复请益，悟令一切处作文彩已彰会。偶僧请益十玄谈，方举“问君心印作何颜？”悟属声曰：文彩已彰！师闻而有省，遂求印证，悟示以本色钳锤，师则罔测。一日，自悟曰：和尚休举话，待某说看，悟诺。师曰：寻常拈槌竖拂，岂不是经中道：一切世界，诸所有相，皆即菩提妙明真心？悟笑曰：你元来在这里作活计？师又曰：喝敲床时，岂不是返闻闻自性，性成无上道？悟曰：你岂不见经中道：妙性圆明，离诸名相。师于言下大释然。

嘉兴府报恩法常首座，于《楞严经》深入义海，谒雪窦，机契，命掌筭翰，首众报恩室中；惟有矮榻，余无长物。宣和庚子九月中，语寺僧曰：一月后不复留此。十月二十一，往方丈谒饭，将晓，书渔父词于室门，就榻收足而逝。词曰：此事楞严曾露布，梅花雪月交光处，一笑寥寥空万古。风瓠语，迥然银汉横天宇，蝶梦南华方栩栩，斑斑谁跨丰干虎？而今忘却来时路。江山暮，天涯目送飞鸿去。

除上述诸师外，若行思、圭峰、永嘉、本净、子浚，皆研习教理，契证

行果，而复阐扬教乘者，多不备载。禅宗之所以呵斥研习教理者，乃以其寻行数墨，浮于义海而忘返归航，则于行证之事，终不相应；致使青春数典，白首空劳！禅宗之徒，首重事入，如空手夺刃，直探骊珠，及其事至，则理自圆通，此诚佛所教诫，以修证为上也。故德山悟后，举其平生《疏钞》，投之一火，且复叹曰：“穷诸玄辩，似一毫置于太虚。彻世机枢，如一滴投于巨壑。”世之知解宗徒，不尚行证，徒于只字片语，文字理趣中，偶有会心，自夸为得；终日缘心不息，称谓思维之修，视人皆狂，不知自狂之甚也，殊为可叹！若能息心澄虑，照见真头，则当下理事圆融，不落筌象矣。如净因禅师论宗与教云：

东京净因继成禅师，同圆悟、法真、慈受，并十大法师，禅讲千僧，赴大尉陈公良弼府斋。时徽宗私幸观之。有善《华严》者，贤首宗之义虎也。对众问曰：吾佛设教，自小乘至圆顿，扫除空有，独证真常，然后万德庄严，方名为佛。常闻禅宗一喝能转凡成圣，与诸经论，似相违背。今一喝若能入吾宗五教，是为正说，若不能入，是为邪说！诸禅视师，师曰：如法师所问，不足三大禅师之酬，净因小长老，可以使法师无惑也。师召善，善方应诺。师曰：法师所谓愚法小乘教者，乃有义也。大乘始教者，乃空义也。大乘终教者，乃不有不空义也。大乘顿教者，乃即有即空义也。一乘圆教者，乃不有而有，不空而不空义也。如我一喝，非唯能入五教，至于工巧技艺，诸子百家，悉皆能入。师震声喝一喝，问善曰：闻么？曰：闻！师曰：汝既闻此一喝，是有，能入小乘教。须臾又问善曰：闻么？曰：不闻。师曰：汝既不闻，适来一喝，是无，能入始教。遂顾善曰：

我初一喝，汝既道有，喝久声消，汝既道无，道无，则原初实有，道有，则而今实无，不有不无，能入终教。我有一喝之时，有非是有，因无故有，无一喝之时，无非是无，因有故无，即有既无，能入顿教。须知我此一喝，不作一喝用，有无不及，情解俱忘，道有之时，纤尘不立，道无之时，横遍虚空，即此一喝，入百千万亿喝，百千万亿喝，入此一喝，是故能入圆教。善乃起再拜。师复谓曰：非唯一喝为然，乃至一语一默，一动一静，从古至今，十方虚空，万象森罗，六趣四生，三世诸佛，一切圣贤，八万四千法门，百千三昧，无量妙义，契理契机，与天地万物一体，谓之法身。三界唯心，万法唯识，四时八节，阴阳一致，谓之法性。是故《华严经》云：“法性遍在一切处。”有相无相，一声一色，全在一尘中含四义，事理无边，周遍无余，参而不杂，混而不一，于此一喝中，皆悉具足，犹是建化门庭，随机方便，谓之小歇场，未至宝所。殊不知吾祖师门下，以心传心，以法印法，不立文字，见性

成佛，有千圣不传底向上一路在!善又问曰：如何是向上一路?师曰：

汝且向下会取。善曰：如何是宝所?师曰：非汝境界。善曰：望禅师慈悲!师曰：任从沧海变，终不为君通!善胶口而出，闻者靡不叹仰。

此则因缘，必有人谓禅师太不慈悲，吝于说法，否则，何以说“任从沧海变，终不为君通。”殊不知此正为宗门机用，早已于此言句下通了矣。奈迷悟由人，不识其旨。有曰：通即不通，不通即通，此即禅宗之意。苟作此解，则止能瞒尽无识苍生，若以宗门正眼观之，不值嗤之以鼻也!何则?且观龙潭英禅师与南昌潘居士同宿双岭讲论之言，可通其解矣。

居士曰：龙潭见天皇时节，冥合孔子。师惊问：何以验之?孔子曰：“二三子以吾为隐乎?吾无隐乎尔!吾无行而不与二三子者，是丘也!”师以为如何?师笑曰：楚人以山鸡为凤，世传以为笑。不意居士此言相类，“汝擎茶来，我为汝接，汝行香来，我为汝受，汝问讯，我起手。”若言是说，说个甚么?若言不说，龙潭何以便悟?此所谓无法可说，是名说法。以世尊之辩，亦不能如此两句耳。学者但求解会，譬如以五色图画虚空。鸟巢无佛法可传授，不可默坐，闲拈布毛吹之，侍者便悟。学者乃曰：拈起布毛，金体发露，似此见解，未出教乘，其可称祖师门下客哉!九峰被人问深山里有佛法也无?不得已曰：有。及被穷诘无可有，乃曰：石头大者大，小者小，学者卜度曰：“刹说众生说，三世炽然说。”审如是，何必更问祖师意旨耶?要得脱体明去，譬如眼病人，求医治之，医者但能去翳膜，不会以光明与之。居士推床惊曰：吾忧积翠法道未有继者，今知尽在子躬，厚自爱!

禅须通教

参禅之辈，甚有蔑视教理，视三藏十二分教，皆为剩语，摭拾谚语村言，巧立名目，如以三关称之曰：“雁门关、山海关”等类，惊世骇俗，借以鸣高。若斯之徒，落知见愚，殊足叹惜!后世宗门竞相传习曰：

《法华》、《楞严》，把本参禅，以此二经，为禅宗所据宝典，与初祖之授《楞伽》，六祖之授《金刚经》，尤有进焉。既或熟习之矣，而有三论、成实之言，唯识华严天台之学，诸多未解。然则纵悟此心，便同于佛，而三祇劫论，菩萨五十三位，天台之三止三观，华严十重玄义，唯识家五法三自性、八识二无我，其中如帝网重重，如何同异?如何相印?皆当一一透过，一有滞碍，何得云然。如笼统颠预，自招罪过，反不如依教奉行，踏实修行为是，何事参禅。尤其当今之世，百家学说争

鸣，甚于印度佛在世时，与吾国春秋战国时代。不能温故而知新，融通诸说，徒知“乾矢橛”、“麻三斤”、“云门饼”、“赵州茶”，老死语下，称佛山中，则吾佛之所寄望于荷担大法，嘱咐正法眼藏者，又何益于众生耶！多闻慧解，固为所知障，但根本智易得，差别智难求，文字因缘，虽曰习气，而亦通于般若，彰明文彩，舍此谁寄！

例如六祖云：“不是风动，不是幡动，乃仁者心动。”宗门风行此语，传诵千古。今试思六祖所谓心动，为指此意识之心，抑另有其义？如指此心，禅宗之徒，用功得至身定心空，万缘都寂，其他外境之风动也好，幡动也好，与我了不相关，即自肯曰：我已明得六祖之意，已明此心矣。苟如此，禅宗之所谓心，只为第六意识之识心耳。纵饶此心无念无动，而外境外物之风幡，依然在动，与我又有何涉？如曰本不相涉，则万物一体之说，山河大地，宇宙万法皆为阿赖耶识所变。《楞严经》云：“不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。”又是何解？风幡既未外于宇宙，此心纵然不动，风幡仍在飞扬，如认到此为是，则禅宗之所谓心法者，止属现代心理学之一部分，又何得为超三界外之无上妙法耶！此时风幡与心，与华严法界、涅槃妙心、唯识法性等学，又如何沟通？即使理无碍矣，又须事理无碍，证此风幡心动之极，又复如何？若此类课题，宗门中公案，比比皆是，一有未透，且莫妄说明心。

佛语心者，有时指宇宙万法本体，称谓心名。有时指此妄念，亦名为心。此因翻译名言，偶有疏忽。且文字语言，往往不能表达深意，故贻淆讹之误。例如马祖有时云：“即心即佛。”有时云：“非心非佛。”或云：“不是心，不是佛，亦不是物。”复云：“心佛众生，三无差别。”

凡此等等，如以知解诠通，则可用几何算法，求出答案，亦知此所谓心者，非指第六意识之心也。所谓此心，实心物一元之本体心也。悟者，悟此心之用，证者，证此心之体。体用皆如矣，然后或摄用归体，或摄体归用，任运作为，终合于道。故云：修行法门有二种：一从法界归摄色身。一从色身透出法界。从法界摄色身，《华严》尚矣。从色身出法界，《楞严》诸经有焉。虽然用此求知，仍为解悟，与宗门之证悟，相距岂止十万八千里而已。

三藏十二分教，论为疏释经律之学。主于论者，未可数典忘祖，若独以此如海经藏，分类排列，融通诸经语句，取以经注经方法，则求得知解总和，足可通诠诸法矣。何待创立知见，别尚玄奇乎！

佛法本体之论，借用名词言之，略如《华严经》以本体为真善美之极

致。宇宙万有，皆为本体起用中生生不已，互为因缘，法尔(自然)如此，涵盖无遗。《涅槃经》以本体为真常寂住，原始返终，不出其位，宇宙万有生灭不停，皆涅槃寂静中之如性，本无来去也。《起信论》则以真如本体，起用为生灭，生灭迁流，真如泊然，一切真妄皆为如来藏中之自体。《楞严经》则以本体圆明，含裹十方，宇宙万有之起用，为本体之病态，如空花翳眼，须教返本還元。他如唯识唯心，则言认识之变态。根尘色法，以指心理之愚妄。真如本性、涅槃妙心，统称本体之别名。般若菩提、转识成智，或谓正觉之了了。凡此之类，不尽例举。

禅宗之证悟本性者，即证心物一元之本体也。及其至也，方得心能转物，即同如来。然有一体性可立，已属教乘所摄，能立则能破，循因明辩法可诤，见滞筌象，则非宗旨。及乎心超象外，知有机先，物我两忘，人法透脱，如如亦扫，非言语文字表示动静之可及，亦不离一心，“即一切法，离一切相”。终使释迦掩室于摩竭，维摩杜口于毗耶，一会拈花，只当游戏耳!复何言教之可资哉!金圣叹云：“达摩大师，用条短秤，一喝便了；六十四卦钉作长秤，这句在我此卦前，这句在我此卦后，花拳绣腿，一路短打，又手松脚快，捉摸不定，大易之文也。”可谓深得禅宗与教相之妙评矣。

第13章 禅宗与禅定

"禅"一名词，即为梵语"禅那"转音，通常谓之"禅定"。凡"禅观"、"止观"、"瑜伽"等学，皆摄于其中。由博地凡夫而至成佛，皆以禅定为阶。小乘之析有入空，断惑证真，非禅莫属。即大乘六度，亦必经禅定而入般若智海。故禅定之学，实佛法根基也。但禅定为世间、出世间、凡夫、外道之共法，佛法虽不离于禅定，而亦不依于禅定。佛之不共法，为"缘起性空，性空缘起"与"实相无相"之中道正知正见，非以禅定为极则也。外道为生天而修禅定，佛法则为依此而发无漏智以修之。若欲成就禅定，必须超脱欲界生得之散心妄念。故外道与佛法，其始虽一，其终则大不相同。禅宗虽以禅为名，实非禅定之旨，此乃佛之心法，证取涅槃妙心之极致，非以禅定之果为其宗旨。故禅宗者，乃佛之心宗也。而以与禅定混为一谈，其谬误岂止毫厘千里之差。虽然，"即一切相，离一切法"，固亦未尝尽斥禅定为外也。

禅定之学

"禅那"原为梵语，简译为禅，或译为弃恶、功德丛林、思维修、静虑等名。《大乘义章》十三曰："禅定者，别名不同，略有七种：一名禅，二名定，三名三昧，四名正受，五名三摩提，六名奢摩他，七名解脱，亦名背舍。禅者，是其中国之言。"类其迹相，大抵有三种禅(如世间禅、出世禅、出世间上上禅)，四禅(色界四天之四禅定)，五种禅(四念处、八背舍、九次第定、师子奋迅三昧、超越三昧)，九种大禅(即出世间上上禅、如自性禅、一切禅、难禅、一切门禅、善人禅、一切行禅、除烦恼禅、此世他世乐禅、清淨淨禅)。凡此种种，立名别相，同中有异，一可成万。异纳于同，止是一定。或以定之缘境，为分齐之差，或以定之程度，为等次之别。如修"止观"者之"六妙门"、"十六特胜"、"通明禅"等，各应根机不同，以适为宜。"瑜伽"诸多观行，循其相应而任抉择。又若《菩提道次第广论》，依中观法行而立"奢摩他"(止)、"毗钵舍那"(观)之宗。方便虽多，归于一致。既不散乱，又不昏沉，定心澄止，则诸异名别意，皆当如箭中的，不必寻弦矣。

若简其定序，则四禅九次第定之学，通而明之，普于世出世间，外凡大小乘者，无不相应。所谓四禅者：即心一境性、离生喜乐(初禅)，定生喜乐(二禅)，离喜妙乐(三禅)，舍念清淨(四禅)。复以空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定，合四禅为八定。及至灭尽处定，统之曰九次第定。然所谓次第者，虽有阶梯渐进之义，但亦非为定法。惟视修学行人，根性相应，或为历阶上进，或为一时之中，出此入彼，或止于一禅，终难进步，或立及于灭尽，而不复返。及夫得至灭尽定者，积久熟练，工力自在，如灰身灭智，入于空寂，则小乘极果于是具矣。但灭尽者，亦唯依住定时间而言其迹象，盖真如自性，本非断灭。真如可灭，即落断见，况自性本非断常之可及。故修定至于灭尽者，犹为中途化迹。出灭尽定，发菩提心，福智二圆，方成正觉。若初发菩提心，即修此定门，则九次第者，适为菩萨地地升进之基，自无大小之别矣。

何谓定学共于凡外？如世间凡夫，精勤一艺一事，或注想一机一境，皆须专精不易。所谓"精诚所至，金石为开。"佛云："制心一处，无事不办。"人如无专精坚定之毅力，终不能成就世间人事，此即凡夫粗犷定也。复如科学家专心研究一事，思入玄微，虽泰山崩于前，麋鹿兴于左，无稍顾盼。理学家之"思入风云变幻中"时，更不知天地间复有何事何物。他如读书作画，寻诗觅句，皆须与定心相应，方得佳构。至若宗

教家由统一意志，专精信仰，或为祈祷，或作存想，及其至也，靡不忘我忘身，自觉已超拔于性灵之中，发生无比欣悦，此皆为定境所生之现象也。故思想专极，倩女离魂。注想功深，水火可入。举凡画符念咒，种种技术，乃至如催眠、瑜伽之学，皆以专一境性而奏其功。故曰：定为一切共法，非独家之学。凡外诸道，虽不明定理，或不知定之深微差别理趣，而于定之功用，并不依赖于知与不知间也。

佛法之修定，初亦通诸定法，最后以得无漏根本智为归，则非常定所及。修定亦如作诸事业，必得依仗工具而成。人之生存于世间，造作种种善恶诸事业，均仗五官心身而为之，佛法统此心身内外诸法，归纳为六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)，触对外之六尘(色、声、香、味、触、法)，以及实质地、水、火、风，乃至空等。从此演绎，一一法中，产生若干差别不同之法。定其名目，次为分类，共称为八万四千法门。以此尘尘驰逐，如轮之旋转，无有已时。凡修定法，即从此根尘中任取一项，先使其宁静专一，不使散乱，不令昏沉。初则勉强令返，久则不加工力，得纯熟自然，而住于专一之境，此身渐得宁静安谧，此心渐至专精不散。如儒家之先由知止而得定静之境，终以虑(思维修)而后得致知，进于明德之域。佛法亦有同于此历阶上进达于究竟，唯较之更精微耳。

无论入定之门，取何依持，用何方法，而其程序，大体有一定通例。此之通例，若取四禅八定(九次第定)而言，亦可赅而无遗。初禅者，心一境性，离生喜乐。凡修定行人，专精一念，百骸宁谧，制心一处，此外一切尘尘色色，均不足引散此一专精之念，即可得心一境性。住此境久，心身必另有一转变，例如心境不散，寂止清快，如云开日出，天朗气清，自然有无比欢喜发生。但须知欢喜之来，亦是此心觉受所生，不可随之，任其自然，自归消散。如循欢喜而转，则心已不能专一境性矣。如此专一定止，先发轻安。所谓轻安者，此心此身，轻清安适，无与伦比。发起轻安时，身宜调直，忽由顶上微生清凉感觉，贯及全身，暖软如春。当此之时，身体之累，忽然如忘。心一境性，不加工力，自然而至。修定初阶，于是乎立。轻安久久，由粗入细，不若初发时之感觉。但一念专精，色身业力习气，渐渐减薄，六根明利，逾于平时，气质之性，渐渐转变，轻安之力，忽焉增强，转入乐境。此之谓乐，尤胜轻安。如经所云"菩萨内触妙乐"，非世间心身安乐所可比拟。如醉如痴，犹不足形容其万一。言之恐落筌蹄，令人耽着，故佛有所戒也。所谓离者，于心身世间善恶、是非、人我、烦恼诸法，自然厌离，不恋世味，心身超脱，胜乐难言；久久功深，乐久明生，即进入二禅定生喜

乐。专精一念，忽如弦断，犹截众流，空无边颇，与明显现，进入三禅。空明亦舍，唯此识，似想亦复非想，觉受尚在，心身触乐，入于极微细轻妙之境，安静宁谧，譬如高峰绝顶，万籁无声，晴空万里，片云不滓，由此进入四禅。舍此等等胜境，得清净住，心身两忘，万境顿闲，以往之扰扰胜境，到此皆寂，皆如昨日梦中之事。再舍于此，入于灭尽定境，寂然不动，长劫可超，坐脱立亡，已成剩法。凡此定之次第，若与菩萨明智相应，阶阶进取，即为菩萨地地上升之功德。如唯耽于定，未发智明，纵饶住灭尽定，经八万大劫，仍须转出无生，发菩提心，入正觉智，方得究境。又有以念住为初禅，气住为二禅，脉住为三禅，舍念清净为四禅者，殆为不经之论，乃以功用现得境象，据实验而言之，并可资为参考：未可泥之。

复：厂定中，易起境界。种种魔境，具如《楞严经》等所说，不及细述。须知魔境之来，皆为六根六尘磨荡，引发心气之抟击，如石击火，发此光影，若执为实，或自谓已得胜法，则忘失本心，执着成魔矣。既有外境实在魔障之来，但使此心坚定，不忘本念，不起爱怖诸心，自然自息。若逢此等事，着之成魔，搬弄光影，自以为已得神通，终堕魔道矣。修定行人，到此切记《金刚经》云："凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。"《华严经》云："若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。"禅宗古德之言："起心动念是天魔，不起是阴魔，倒起不起是烦恼魔。"简之，若能实验明了一切唯心所造，此心不着任何根尘色空诸法，自然当此魔境，即入清凉地，转魔成佛，则怨亲皆成平等善眷矣，于魔何有哉！

佛法教人，由博地凡夫而至成佛，以教理行果为其一定次第。教须由多闻而坚此信，理须由思而解，行果须由修慧而证得，仅事佛学解诠注疏于义理之间，终如数他人财宝，非自我家珍。故学佛行人，应取知行合一，努力修证，佛法非仅是一种学术思想，乃离于思议，重在证得，实超科学哲学之一大实验事也。学佛行人，动斥魔外之学为非，殊不知魔外之道，皆从定中而误入歧途。矫枉过正，嫉恶如仇，安知彼之视我，亦不犹我之视彼哉！况戒、定、慧三学，为佛遗教之准则。戒德非定难圆，定慧非戒不发。佛经赞叹定德者，亦至多矣。何哉？心如昏散，所持之戒，只乃相似。心一境性，戒德庄严，相用俱足。心空境寂，戒体现前，智慧自发。"净土"之持名念佛，"天台"之止观双运，"禅宗"之观心参究，"密乘"之观想持明，"华严"法界澄观，"唯识"现量趣入，凡此等等，理虽罄竹难书，而其入门方法，要皆以择善而固执，由一门而深入，莫非以定为拄杖，理入于事为梯航也。若不此之求，狂心未歇，自

云为正知正见者，不知其可矣！欲修禅定，须广读大小乘及诸禅定经论，及天台、唯识、密乘等法要，兹不繁引。

禅宗与禅定之间

宗门之禅，并非修定之“禅那”。六祖曰：“吾宗以直指人心，见性成佛，不论禅定解脱。”曹溪以下，破斥禅定谓非宗旨者，明且多矣。他如马祖道一禅师，未见南岳让禅师时，在山中习定，让师问曰：大德坐禅，图作甚么？一曰：图作佛。师乃取一砖，于彼庵前石上磨。一曰：磨作甚么？师曰：磨作镜。一曰：磨砖岂得成镜耶？师曰：磨砖既不成镜，坐禅岂得成佛？一曰：如何即是？师曰：如牛驾车，车若不行，打车即是，打牛即是？一无对。师又曰：汝学坐禅？为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧，若学坐佛，佛非定相，于无住法，不应取舍。是以论者，谓禅宗法门，不须坐禅。往昔宗师，皆只须于一机一境上，骤然悟得，即便休去。孰知古人之顿悟去者，在彼未悟以前，都已修习禅定久矣。但观马祖、牛头融诸师公案，如四祖道信、南岳二师之所示者，皆于其久已熏习禅定深处，拨机一点，透出重围。既已悟去，故能得之而休去。休者，一切都息，非泛泛之辞也。后之学者，偶于光影门头，瞥尔一闪，如石火电光，稍纵即逝。或偶得片刻清净之念，便谓是无念之门。从此狂慧（经称乾慧，见《楞严》、《楞伽》等经）勃发，不得定力灌溉，即当颠狂，丑状毕陈。正如古德所谓：孟八郎（狂妄之意）汉，又如此去也！须知古人言下顿悟者，皆积数十年修持之力，如永明寿禅师所言：“灵丹九转，点铁成金。至理一言，转凡成圣。”即或偶有上根利器，一日之禅定未修，言下顿悟者，亦其宿根深厚，多劫熏修，因缘时熟，立地顿超，安可以泛泛视之？当人于己，是否为上根利器，如人饮水，冷暖自知，德行未圆，切毋自误。古德宗师，如长庆二十年中，坐破七个蒲团，方得一悟。雪峰三上投子，九到洞山。此外数十年胁不至席者，如麻似粟。岂可谓禅宗不注重于修定耶！

既已见地廓彻，定与不定，已成剩语。而佛法威仪，非定莫属。况见地工用。尚有走作者，安能忽此。如仪宴禅师，乘多生修力，悟于现世，犹示常定之迹。《指月录》载云：

衢州乌巨山仪宴开明祥师，吴兴许氏子，于唐乾符三年生，诞之夕异香满室，红光如昼。光启中随父镇信安，强为娶。师不愿，遂游历诸方，机契镜清。归省父母，乃于郭南^①别舍以遂师志。舍旁陈（注：①左拜右力）。司徒庙有凛禅师像，师往瞻礼，失师所之，后郡守展祀祠下，

见师入定于庙后丛竹间。蚁蠹其衣，败叶没胫，或者云是许镇将之子也。自此三昧忽出忽入。子湖讷禅师未知师所造浅深，问曰：子所住定，盖小乘定耳？时方啜茶，师呈起橐曰：是大？是小？讷骇然。寻谒括苍唐山德严禅师，严问：汝何姓？曰：姓许。严曰：谁许汝？曰：不别。严默识之，遂与薙染。尝令摘桃，浹旬不归。往寻，见师攀桃倚石泊然在定，严鸣指出之。开运中，游江郎岩，睹石龕，谓弟子慧兴曰：予入定此中，汝当垒石塞门，勿以吾为念。兴如所戒。明年兴意师长往，启龕视师，素发披肩，胸臆尚暖。徐自定起，了无异容。复回乌巨。侍郎慎公镇信安，馥师之道，命义学僧守荣诘其定相。师不与之辩，荣意轻之。时信安人竞图师像而尊事，皆获舍利，荣因愧服，礼像谢②，亦获（注：②左人右上夫夫右下心）。舍利。叹曰：此后不敢以浅解浅度矣。钱忠懿王感师见梦，遣使图像至，适王患目疾，展像作礼，如梦所见，随雨舍利，目疾顿瘳，因锡号开明。宋太宗闻师定力，加礼延师，师不赴。特以肩舆迎至便殿咨对，太宗深契。寻即乞归。淳化元年示寂，寿一百十五，腊五十七。阁维白光烛天。舍利五色。

然则，禅宗即禅定下事耶？曰：唯唯，否否，不然！不然！若禅定即禅宗，则禅宗仅为定学中事，何得云为佛之心宗耶！故宗师之破斥禅定，盖为执着禅定者，解粘去缚耳。若知见透脱，凡此两头话，皆非中道言也。故汾山禅师曰：“但贵子见正，不贵子行履。”定与不定，皆行履（工夫日用也，亦简称工用）中事耳；如若未然，能于弹指间坐脱立亡，或驻世不老，皆为外学矣。例如《指月录》载：

瑞州九峰道虔禅师，为石霜侍者。泊霜归寂，众请首座继住持。师白众曰：须明得先师意始可。座曰：先师有甚么意？师曰：先师道：休去歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。其余则不问，如何是一条白练去？座曰：这个只是明一色边事！师曰：原来未会先师意在！座曰：你不肯我耶？但装香来，香烟断处，若去不得，即不会先师意。遂焚香，香烟未断，座已脱去。师抚座背曰：坐脱立亡即不无，先师意未梦见在！

云居膺禅师，曾令侍者，送拈与一住庵道者。道者曰：自有娘生拈。竟不受。师再令侍者问：娘未生时，着个甚么？道者无语。后迁化，有舍利，持似于师。师曰：直饶得八斛四斗，不如当时下得一转语好！

欧阳文忠公，昔官洛中，一日游嵩山，却去仆吏，放意而往。至一山寺，入门，修竹满轩，霜清鸟啼，风物鲜明。文忠休于殿陛，旁有老僧，阅经自若，与语不尽顾答。文忠异之，问曰：道人住山久如？对

曰：甚久。又问诵何经？对曰：《法华经》。文忠曰：古之高僧，临生死之际，类皆谈笑脱去，何道致之耶？对曰：定慧力耳。又问：今乃寥寥无有，何哉？老僧笑曰：古之人，念念在定慧，临终安得乱？

今之人，念念在散乱，临终安得定？文忠大喜，不自知膝之屈也。(谢希深有文记其事)如斯等等，禅宗之定门，又复如何？曰：不离禅定，亦不取于禅定也。《大智度论》云："不依心，不依身，不依亦不依。"永嘉云："恰恰用心时，恰恰无心用。无心恰恰用，常用恰恰无。"《顿悟入道要门论》上曰："问：云何为禅？云何为定？答：妄念不生为禅，坐见本性为定。本性者，是汝无生心。定者，对境无心，八风不能动。八风者，利、衰、毁、誉、称、讥、苦、乐是。若得如是定者，虽是凡夫，即入佛位。"若此之定，已非定相可迹。又古德云："有佛处莫留恋，无佛处急走过。"如船子诚示夹山曰："藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。"参此自可通悟，故如古来大德，六祖以次，诸多宗师，平时行仪，咸不以执着禅定为尚也。

又复所谓禅定者，非独指跏趺禅坐而言，如执跏趺禅坐而言定，则四威仪中，独以坐相为法矣。无论宗门或修止观禅定者，要当于行、住、坐、卧四威仪中，处处熏习。宗门则有诸祖语录，教下则有经藏诸修定经典(大小乘中，无不具载)，毋待赘言。

近人言及禅宗，动辄以坐禅坐得多少时间，为定其造诣之深浅。则所谓宗门者，乃禅定耳，于宗旨何关耶！此风自元代以来，至今犹未少戢。天下丛席，聚得数十百众，群居禅堂，长年打坐，或垂头丧气，或勾背驼腰，或借此为安闲休息之区，或借以作逃避现实之藪，调身无法，百病丛生，观心无门，永抱话头以终老，方沾沾以此为禅之极则。不知达摩一脉，慧命坐杀为可叹矣！

第14章 禅宗与净土

净土一宗，为佛法入吾国后，最早创建之宗派。自晋时慧远法师创设白莲社于庐山，历代相继，虽无法统之传承，而已普及于社会。本宗祖师，多为世人公认修持确有成就之大德名僧。千余年来，于弘扬佛法及维系吾佛之教，其功至巨。自禅宗之兴，其修持教迹，俨若相违。盖净

土以信、愿、行为彻始彻终之法则。禅宗则扫除诸法，佛亦不取。表面观之，有如泾渭之分，实则尽为未了宗徒，自作担板汉之见耳！其互相作短长之见者，大抵可纳于三途：

一、主禅宗者：谓净土为愚见，徒仗他力，冀得往生，终为未了。法界同体，自性是佛，借他力而往生，非为究竟。

二、主净土者：谓禅宗徒恃自力，称即生成佛，非魔即狂。众生自无始以来，业习深重，功未齐于诸圣，云何能得顿悟成佛？不若持名乘愿，带业往生，亲近弥陀，修成正觉，为万稳万当之事。

三、调和论者：主禅净双修，最为稳当切实，其所立见，约有两说：
(一)念佛念至无念而念，念而无念，可见自性弥陀，成就唯心净土。
(二)即或不然，必可乘愿力以往生，花开见佛，立证菩提。

主禅宗者，执着古德“念佛一声，担水洗三日禅堂。”“佛之一字，吾不喜闻”等语，食古不化，死死认定。主净土者，闻禅者之言，即心即佛，怖而却步，如对仇讎。迨宋时永明寿禅师提倡禅净双修，作四料简偈语，调和之说，于以大行。元代之后，禅林提倡参“念佛是谁”话头，于禅净双修之外，别创一格，永为禅林规范。凡此诸见，且试论之。

净土究竟论

大藏之中，专言弥陀净土者，有三部经、一部论。即《无量寿经》、《阿弥陀经》、《观无量寿佛经》、《大乘起信论》是也。《无量寿经》人称大本，说弥陀因地法行，果满成佛，摄受十方念佛众生，往生彼国。所摄之机，通于凡圣。凡位具摄三辈，唯除五逆诽谤正法，其余均为所摄。《阿弥陀经》，人称小本，略说西方净土依正庄严等事，令人执持名号，一心不乱，即得往生，最为切要。此经所摄，拣除小善根福德因缘，唯摄一类纯笃之机。《观无量寿佛经》摄机最广，十恶五逆，临终苦逼，十声称名，即得往生。或者疑十恶五逆之人，善根全无，何能感佛接引？且亦与本宗教义相违。须知《华严经·随好光明功德品》有言：阿鼻狱中，夙根成熟，蒙光顿超之说。且经称“三界唯心”，“心生种种法生，心灭种种法灭。”恶逆之人，临苦改悔，一念回心，已与佛心相应，其蒙光接，了了何疑。

净土一宗，确属三根普被。极乐国土，多为一生补处之不退转菩萨。华严会上，菩萨如云，等妙二觉如雨，最终一会，普皆回向净土。如云：

此为方便表法，则佛为不妄语者，安得诳言!须知净土因缘，确为无上甚深微妙，多劫熏修菩萨道者，亦不能知，况可以凡情而测圣量乎!欲明此事，略析如后。

一、极乐净土何以实有?此须明乎天文之学，参酌佛法，自能通之。以太虚之间，星云群聚，每一星云，附诸星球，星球之间，即为形器世界。如此地球，乃太阳系星云中面积最小、寿数最低之一星球。凡此无量无数无边星云，佛说绕须弥山而行。须弥山者，旧称非实，有邃于天文学者之阮印长所着《造化通》，谓须弥山乃是太空之银河；有谓此乃一假设之宇宙中心，顺世俗之说，以山名之，如科学称地轴，地岂实有轴耶!凡诸星云，依住于太空，太空依本体(佛教称如来藏)而存在。则所谓极乐净土，若以实有言之，准此义可明其为另有存在之世界。人智有限，本土所在之地球，其国土疆宇，是否完全已经发现，现尚不能无疑，何况超此形器以外，另有世界存在，而可言其为必无非有耶!

二、何以持名念佛，一心不乱，即可往生净土?又何以佛光能来接引?欲明此义，须先取自然科学中之光学、力学，参酌佛法，自可会通。首须了解，佛之一名，涵有体用之义。佛之体，乃法身如来藏性，即宇宙万有之本体。佛之用，即报身、化身，如释迦、弥陀之各别应身。次须了解，如来藏性之为力为明。初有常寂光，此光无相无形，具含于宇宙万有法界之尘尘物物。世界形器有坏，此光不灭(参看《心法与光》篇)。净明初动，快速无比，乃发光明，于是有色之光得以生起。粗看无形，实则光波随时自在振动。其速度之快，科学家称之为光年。地球高空以外进入黑暗，然黑暗亦为有色光之一种，其振动当亦存在。唯速度之快，尚非今日科学所知。过此黑暗光层，必另有一色光之境。太虚之间，纯为光照。无论光色不同，其为光则一。光能发热，同时与力并具，而光与力，皆依本体这法尔(自然)功能所生，涵于常寂光中。万有众生之心身性命，皆为如来藏中之一环。此心具足力之与光(参看《心法与力学》篇)。念念专精得至一心不乱，则光力专精统一，自可与佛之常寂光接流。加以自他二力互相忆引，临命终时，形器毁坏，常光现前。复有弥陀愿力，与行者之往生愿力相应，自然不消弹指之间，乘彼常寂心光之无比速度，往生净土矣。故“阿弥陀”译义为无量寿光也。

三、如来藏性中，光之与力，犹为物之极微。原子、电子，犹非极微之极，仅为体性具足万有之一点。觉性心光，灵知昭昭，无相无形，遍含万类，往来翕辟，为万物之主宰者此也。姑名曰心。而此心物二者，实同一体。所谓体者，谓其往来翕辟而互为因果，相成相灭，轮转不易，

宰相无相，体亦强名。当心之用，具带质而生。所谓带质者，即具光与力之功能。愿念之起，为心之动用，用之所至，光与力皆具矣。故愿力存在，世界形器得以成住(佛经称娑婆世界，为众生业力所成，极乐世界，为弥陀愿力所现)。故发愿往生，信心不二，自他力固，胶结为一，其终也必生，不复有疑。

四、如来藏性，本以空为体，以有为用。而用时，体在有中；空时，有在体中。不易之理，如翕辟之称阴阳。华严所谓法界重重无尽者，法性功能之起用也，即为真空之妙有。全体纯真，体入于用，地上菩萨，未尽其义，当有疑矣。若已入妙觉之海，则观空无有，仍为半截之言。故念佛者，无论凡圣，单提一念，专心不乱，必可成办。故曰：“凡念佛者，千句万句，即是一句。前句已灭，后句未生，当念一句，刹那不住。念佛之心，不缘过去，不缘未来，但缘现前一念，以为往生正因。此是万修万人去之法也。”

五、一心不乱，缘现前一念，即制心一处、心一境性之禅定要法。所谓：“一念万年，万年一念。”能作是观，必可得无上殊胜之定。但恐修学行人，住空则散乱如雨，执有则不得专精。无论净土禅宗，皆非所企。须知临终之时，众苦逼临，平常无熟练之功，此时必身苦心乱，丝毫不能得力。若能念念专一，而谓不得往生净土，必无是理。

禅宗究竟论

禅宗修行，从参究自心入门。“三界唯心，万法唯识”，犹如擒贼，必先擒贼之王。心识之王，一旦成擒，则本体自性，顿时显露，如久客还家，依然故主。众生与佛，无始以来，原本同体，念念不觉，忘失本妙明净，随无明以迁流，沉沦难拔。一旦尘尽光还，从本以来，性心依然未动。故禅者曰“明心见性”。明者，明此心之妙用灵光，见者，见此性之寂然本体。既得见性，则十方三世诸佛，与一切众生，原皆同体，何来何去，一道如如。故曰：“诸佛法身入我性，我性还共如来合。”如曰：佛道远旷，经有明文，须熏修无量功德，经三大阿僧祇劫，历四十一位，登菩萨十地，方能成佛。即生成佛之说，抑可狂妄！孰知此皆泥相滞教，未透吾佛全部教法圆极之理。佛谓一句弥陀，能灭八十亿劫生死重罪。又常赞叹定德，为功德丛林，能消多劫之业，此岂皆非佛言耶！经复有云“劫数无定”，足见非为泥执之论。又云：地位互通，如“初地即通十地”。昧于此者，缘皆未明佛所说时间空间等法，皆为心法之所内涵也。若心念专诚，立心向道，即生成办之事，纵我有不能，人或

能之，安得以偏概全乎！

禅宗之徒有云：抱定一句话头，死死不放，今生纵不悟去，临命终时，天上人间，任意寄居，岂非同于一心念佛，乘愿往生之说。须知十方三世，成佛者无数，既成佛已，则皆有其愿力所成之国土。如此十方三世，佛之国土无量。我愿生西，彼愿东迈，其愿力不同，亦犹众生之欲乐不一。安得以此佛国土为是，他佛国土为非耶！抱定话头，死死不放，亦即一心不乱，无上定也。如能一心不乱，临命终时，遂愿往生，必然可至。如密乘行人，专持一本尊咒，亦乘愿力而生彼土。人同此心，心同此理，若云：只说天上人间，随意寄居，非指佛土。孰知天上一词，非独谓三界之天，乃为经说国土同义。不可泥相执文，顽固不化。

既悟本性之辈，见地廓彻，自同于佛。本性体用齐彰，光含万有。徒知空为胜缘，性我自性，即为成佛；则性空缘生，妙有之旨，何所立耶！苟知见透彻，则佛佛道同，自他不二，必知弥陀愿力，确为佛之无上大悲，甚深微妙之事。释迦教主，赞叹极乐，咐嘱众生，发愿往生。亦犹他方佛土，赞叹释迦。岂悟后见性者，犹有彼此人我分别心之存在乎？李长者云：“十世古今，始终不离于当念。无边刹境，自他不隔于毫端。”弥陀自性，非一非异，为后进众生，开此方便法门，岂止大悲愿力所必具，亦维系慧命之要着也。况一心念佛，遍含百千法门于一乘。无念一心，正是如来所加护。禅宗见性之人，正好念佛，一则自为钳锤拄杖，一则澄潭月影，捞逾再三，方见大事原来如此。永嘉云：“弃有着空病亦然，还如避溺而投火。”赵州云：“念佛一声，罚令担水洗三日禅堂。”又云：“佛之一字，我不喜闻。”乃宗师锻炼为人，婆子心切之语。盖欲其专一参究之中，用志不纷，自信不二，努力参禅。岂若末学之辈，执着古人牙慧为金，死守成语，枉生诤议，致成自智自德之累也。古德有曰：“如此事不明，专办一心，速去修行。”岂谓参禅非修行事耶！盖谓其顿悟不能，速去依教奉行。故禅门课诵，有《弥陀经》及念佛法门，祖师之用心，亦良苦矣！

禅净双修调和论

禅净双修，自宋时永明寿禅师提持以来，由来久矣。及禅门衰落后，用“念佛是谁”话头，天下丛林，入此话中，终至滞壳迷封者，如麻如粟，于是使参话头者，如念佛号，持名念佛者，亦有如参话头。虽使二者合流，别创一格，参究不通，可以往生，免至流落娑婆，永沉苦海。

然禅门参究之旨与方法，势将永沦丧失矣(参看《参话头》篇)。今专言调和之修法。先当明夫《楞严经》中大势至菩萨念佛圆通章。节云：

彼佛教我，念佛三昧。譬如有人，一专为忆，一人专忘。如是二人，若逢不逢，或见非见。二人相忆，二忆念深。如是乃至从生至生，同于形影，不相乖异。十方如来，怜念众生，如母忆子。若子逃逝，虽忆何为。子若忆母，如母忆时，母子历生，不相违远。若众生心，忆佛念佛，现前当来，必定见佛，去佛不远，不假方便，自得心开。如染香人，身有香气，此则名曰香光庄严(一)。我本因地，以念佛心，入无生忍。今于此界，摄念佛人，归于净土(二)。佛问圆通，我无选择。都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一(三)。

本章此节，试分作三段：第一段，说念佛入门之方法。第二段，说念佛之成果。第三段，说念佛最高方法，净念与净土之关系。必先解决此三前提，而后禅净双修之事与理，于以完备。

第一，方法，分念与忆之二途，皆为定止之学。念又分为持名与默念二门。先说念法：(一)十方如来之与众生，皆具“无缘慈”、“同体悲”之忆念。非独阿弥陀为如此。今简极乐净土一尊而言，以符净土宗之旨。修习修土行者，此心执持阿弥陀佛名号，出声念之，耳返闻闻其声，眼返观观此念，得使念念不间断，视而不见，听而不闻，一切言语动作，皆了不相关，如死如痴，专此一念。(二)念得专一，用功既久，此心念佛之一念，默然在心，虽不着意起念，而自然在念。到得此时，修学行人，往往心虽在念，六根缘外之境，仍可作为。如此佛亦在念，其他散心，亦可为用。自以为至于胜境，实则已成“老婆念”，不足论也。何以故?因此时在念佛之念，为独头意识发起作用。第六意识，仍然波动，有何用处!必须要将六根收摄，归此一念，意识不行，念方专一而得真纯，此为念佛法门之要髓也。如何称为忆佛?忆者，与念有别。念犹是粗，忆则为细。念是第六意识在用。忆则此之种子，已种于八识(阿赖耶)田中，根深柢固。故大势至菩萨，以母之忆子为喻。世人母之忆子，虽无口号心思，而此心耿耿，坐卧不安，片刻难忘。如儒家所谓：“必有事焉!”诚敬之极也。忆之为象，菩萨已用善法言之矣。今复不惜眉毛，以众所习知之恶法为喻。此事必要如求名求利，念念孜孜，片刻不忘；乃至如男女恋爱，永结相思之结，心心相印，灵感互通。如第六代达赖喇嘛之情歌云：“入定修观法眼开，启求三宝降灵台；观中诸圣何曾见，不请情人却自来!”又云：“静时修止动修观，历历情人挂眼前；若把此心移学道，即生成佛有何难?”若能如此如此，依法深入，

则由念而入忆，即由粗而入细。如此久久，念忆工深，不必着力，自如有事拳拳服膺，若有物在心，团团不化。或在现在，或在未来，忽尔此忆之一念，顿时开发，如洞开无物。此心此身，脱焉如忘，所谓花开见佛，自然不假方便，常光互接，入于净土佛之心中。此中微妙，非言可诠，惟到时自知耳。若以散心念佛一声，或唯具一信愿深心，临终亦必可往生，惟品位有别耳。

第二，念佛成果，以净土为极则。净土亦分为二门：

(一)唯心净土门。(二)实有净土门，皆为观慧之学。先释净土：土之与地，在理为表持种之义，在事为实质土地。净者，为对染说。粗则一切恶法，如贪嗔痴，人我是非之念(具如《百法明门论》所云)，皆为染污之法；细则善见法执，亦为染法。如得至上节所述心开念寂，心身两忘，忘亦不立，空亦不见。无物无心，离诸二边对待之见。对待不立，绝待之体现前。了了分明，常寂圆明。到得此时，自己此心，合于如来藏体。唯心净土，不待他求。反观世间，犹如梦中事。即此秽土世界，亦立转成净，无一而不自在也。到得此时，此心净土现前，与十方如采接法性流矣。方能切实正知正见，西方极乐净土，亦同此性。且复知确有实在国土之存在。欲愿往生，即不移一步到西天，如壮士伸臂顷，即生彼土，与诸佛菩萨，同游寂止之门。不但往生可必，净土西方，亦可应念就我，因法本无来去也。

心体离念，为无生法忍。念佛入于佛心，相接合流，专一精诚，是谓因地。心开意解，一念不生，入无生忍。大势至菩萨，以此行门成就，复来此土，传兹胜法，摄一切众生，归于净土者，具如上述。

第三，最高净土方法。修习行人，到得此境，犹未为圆。必须不稍放逸，莫自得少为足。于一切时、一切处，收摄六根，不使外驰。保养前之净念，心心无间，长住净土之境。“一念万年，万年一念”，即为入净念之三摩地(大定)。故菩萨之于圆通法门，无有选择，而亦不必选择矣。

如净念现前，不加精进，如击石火，如闪电光，稍纵即逝，故曰不放逸心所。精进无间，此之谓也。到得行满功圆，不修亦修，修亦不修，佛佛心同，了了无可说矣。

此义既明，参禅与念佛，何以能调和耶？若念佛人，持现前一念，往生净土，则念佛参禅，于此分途。若念佛与参禅，无论提一句话头，或持

一句佛号，但于一念过去，后念未起，此之中间，一觑觑定，即二者同途，了无差别。所谓前念已灭，灭不追往，后念未生，未生不引，当前一念，既前不着边，后不落际，当下即空。此之境界(此无一空之境界，姑以境界名之)，在净土为唯心净念之开端；在参禅为三际断空，明见此心之初曙。到此无论参禅或念佛，即心即佛之事理，于是可明。然尚未尽其妙，以佛具如来藏全体之大用，若止于此境，犹为小果所诠。参禅者，若以此为至，更无余事，无怪其不知如来藏中，妙有愿力之全体功能也。念佛者，止守此净心一念，不知如来藏中之大机大用，无怪其不识法界无边，头头是道。

虽然，一落言诠，法身亦堕，唠叨多嘴，不若珍惜尾毛。“尽回大地花千万，供养弥陀净土身！”我愿如斯，复何言已。

金圣叹有《念佛三昧》一文，虽为慧业文人之知见，而皆不随一般口头禅语。文字原通般若，盖亦有得于心者也。附录参考，可发深省：

娑婆世界，释尊住持。华藏世界，卢舍那世尊住持。释尊新成佛，卢舍那本成佛也。他方世界，有阿弥陀佛，住于极乐国土。一花一世尊，非算数譬喻之所能及。所以《阿弥陀经》，为无问自说经。

首题佛说阿弥陀，下加不得一佛字。然灯佛者，一微尘佛也。释迦佛者，无量微尘佛也。释迦佛者，名为病愈。阿弥陀者，名本无病。

世尊说《阿弥陀经》，另一设施，与诸经不同。乃是为一切众生，毕竟不能破我故，特地全举法界，说你本在极乐国土中，各各莲花化生，有甚不好。譬如丑妇人一般，贮之洞房深宫，亦自觉标致也。喜怒哀乐四字，以乐为极，所以知之学者，好之圣人，乐之即天地也。莲花取相连义曰莲(三世相连，花有房，房有蕊)，因非实相曰花。一一众生，各坐一花，花开见佛，则见释迦佛也。极乐国土，九品化生。上品上生者，乃是弥勒一生补处，于此成佛。下品下生者，乃是阿鼻大地狱罪人，于此成佛。是人因犯极恶大罪，下阿鼻狱，有善知识，以种种因缘，唱阿弥陀佛，如千年暗室，一灯照之。而此罪人闻此名字，地狱即生莲花中。而此莲花，即在极乐国土中。而此极乐国土，在阿弥陀佛世界中。此阿弥陀佛世界，乃即在无量大地狱内一罪人之八识田中。是人纵犯极恶大罪，不敌阿弥陀名字，所以地狱应时粉碎，此谓下品下生也。

菩萨不愿住于恶浊世界，则不得不求生极乐。然而生极乐，乃是果事。欲获果者，先须造因。云何造因？念佛三昧是也。念佛之法，不可以妄

心念于遥佛，亦不可以妄心念于妄心。何以故？妄心者，是生死因，不能感通于本际故；以生死因不能感通故，故佛本不遥而遂遥也。复次，妄心念于妄心者，凡大正以妄心连持，至堕地狱。今复教以如是念佛，彼即以前妄心为念，后妄心为佛，或以前妄心为佛，后妄心为念，如是即与世间流浪何异！是故此法所不应用。夫念佛之法，不应先见佛，次作念，正应先念成，次见佛。所以者何？若先见佛，佛是何事？如是名为大妄语人。又即使感应道交，佛或示现，然佛来寻念，佛去久矣。又况能念，正是妄心，妄心何可唐突于佛？所谓先念成，次见佛者，念是实，佛是假。菩萨以本际为念，而以妄心为佛。问：何故不以妄心为念，本际为佛？答：本际者不可见，不可见则不能令行人发欢喜心。又本际纤尘不立，若行人于念处用力，即大不应。又师子乳用玻璃盏盛，他器不受。若行人欲以妄心念本际，譬如毒器，盛师子乳，终竟不受。又念佛三昧，对治生死，若用妄心追逐，终入生死海无疑也。（《唱经堂才子书汇稿》）

第15章 禅宗与密宗

近代治佛学或专事修证者，颇有重视西藏佛学及密宗之势。甚之谓西藏密宗，乃为纯正完美之学，堪依修证。藏译经典，文义湛深，足资式范。汉土佛学，乏一贯传承，修证方法，皆不足取；禅宗亦为邪见。欲沟通学术，互资观摩，时代虽同，山川各异。一门深入，各擅胜场，容有可供审别决择于其间，未可率尔妄断，遽分轩輊也。

西藏佛学渊源

密宗在中国分为两类：盛唐时，印度密宗大德善无畏、金刚智、不空三藏，世称开元三大士，传入中国之密宗，至明永乐时被放逐至日本者，统称东密。初唐贞观时，西藏王松赞干布（王当西藏王统第三十世）遣僧留学印度，首有寂护师弟，及莲花生大师之入藏，密乘道遍及于西藏全部，先后再传至汉地者统称藏密。无论东密二密，通途皆祖于龙树（龙树又称龙猛，是一是二？已不可别，近代学者考证，又谓名龙树者有二人：一为创大乘之学者，一为始学于婆罗门而创密乘之学者）。而龙树之于密乘，纪述渺茫，无可证信，因舍而推论其源。

藏密亦渊源于印度，初为显密通途之学。印度后期大乘佛学，由龙树、提婆，递至世亲，主毗昙、俱舍诸论之学者为一系。陈那法称、护法等，主因明、唯识之学者为一系。德光主毗奈耶律学者为一系。解脱军主般若之学者为一系。复有提婆者，直承龙树，再传至僧护复分二派：一为佛护，至月称等；一为清辨，皆主中观之学。此外又有兼涉龙树、无着两家之学，而不入其系统，即为寂天。此为印度后期大乘显学，皆本龙树、世亲之学以各主其说者。世亲学系，传承愈趋愈繁，且学风亦为大变。在昔大乘教法，以经文为主，义疏注释之论学为其附庸，此时皆已全恃论注为准。后贤于此事当特别注意，仍当以经学为归，方为正途。无着、世亲之学，数传于月称。龙树、提婆之学，数传至佛护、清辨。门户对峙，诤论时兴。佛护、清辨二家注释龙树中观论，皆立无自性中道之说，自谓得不传之秘。而于世亲之徒，染指中观，有所谓唯识中道者，痛加抨击。二师歿后，大乘学徒，依违于无自性及唯识之间，争端不绝。瑜伽、中观分河饮水，显密亦复异趣矣。西藏显教，般若唯识中观之学，皆由上来传承，及藏土后贤著述，加以发扬者。

至于密乘，在印度有可据者，弘开于僧护。在波罗王朝第四世达摩波罗王时，密乘益见发达。王专信师子贤，及智足二师，建超岩寺成为密乘教学中心。智足为师子贤之弟子，后得金刚阿闍黎之传而弘密乘，遍及作、修、瑜伽三部本典。密集、幻网、佛平等行、月明点、忿怒文殊等，皆广事流布，而于密集解释尤工。其后继为上座者，为燃灯智、楞伽胜贤(弘上乐轮)、吉祥持(弘夜摩)、现贤(弘明点等)、善胜、游戏金刚、难胜月、本誓金刚(弘喜金刚)、如来护、觉贤(弘夜摩上乐)、莲花护(弘密集夜摩)。此外在超岩寺同时弘此宗者尚多。如寂友，则通般若、俱舍，及作、修、瑜伽三部。又如觉密、觉寂，则精三部又特精瑜伽，着作金刚界仪轨、瑜伽入门，及《大日经》集释等。又如喜藏亦弘瑜伽密部。又如甚深金刚、甘露密等，始传甘露金刚之法，而弘无上瑜伽。若时轮之学，似为后出。

据史而论，印度后期大乘佛学，一变再变，有密乘之兴，此时印度本土，波罗王朝岌岌已危，其最甚者，即为回教徒之侵入，使王朝终亡。佛教本身，在此以前，多受异学外道所侵，几不能保其余绪。密乘之兴，本以对待波罗门教，而图挽回世俗之信仰。至后独立发展，支蔓纷繁，集收愈多，创作愈紊，亦时势使然也。

西藏佛法之崛起

藏人称远在东晋时，已有佛典输入，其说自不足信。藏上开化较迟，其初流行一种拜物神教，名曰笨教(俗称乌教)，以禁咒役神，示人祸福。至松赞干布王，先与尼泊尔通婚媾，娶其公主，据云携有佛经。次于唐贞观十五年，尚唐文成公主，公主素信佛教，由是佛法经像，随以传播。唐太宗时，藏王遣兵威胁边陲，以天下初定，用和亲策略而羁縻之。藏王条件，须得公主为偶，并请儒书等入藏。太宗商之宰相房玄龄，有谓圣人经史之教，不可传之番夷。太宗乃选宗女，号之曰文成公主，遣嫁于藏。侍从有儒士数人，道士五人。故西藏内地，及今可见太极图、八卦等标记。后世神庙，更有祀关羽之词(喇嘛大德，有以念卜课，法同汉地之占卜)。藏王受二妃信佛影响，又以接壤印度边境，诚信骤隆，乃派选大臣子弟端美三菩提等十七人，赴西北印度迦湿弥罗求佛典。七年乃归，仿“笈多”字体制定西藏文字，并译《宝云》、《宝篋》等经，实为佛学传播之始。史称此为前期佛学，迄今无存矣。中间亦经一次排佛灭僧时期，如汉土之厄。自此役后，佛学再兴，史称后期佛学。后先之间，事实多有不同，初期尚翻译整理，后期则事弘化矣。

西藏王统，至三十五世，当唐玄宗、肃宗之时，其王乞里双提赞工在位，力排朝臣异议，从印度聘致阿难陀等从事翻释。又遣巴沙南，赴尼泊尔，访求大德，遇寂护，即延入藏弘化。寂护以藏土信仰迷离，复返印度，再复重致，住藏达十五年之久，其学属中观清辨学派一系。秉律行持，悉从旧范。于藏都拉萨，建立三姆耶寺。聘印度比丘二十人居之，始建僧伽制度。此时有汉地僧徒，在藏讲学，其中领袖，名大乘和尚，说颇近似禅宗。以直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均为徒劳。被寂护弟子莲花戒驳斥无余，乃放逐出藏。故后世藏密之徒，谓中国无真正佛法，禅宗为外道知见，盖源于此。斯时一般藏人，以素奉神道，佛法传播，颇受阻碍。寂护请之于王，请乌仗那延的莲花生入藏弘法。莲花生大师，偕其弟子二十五人入藏。约经数月，以密咒法力，摧伏外道，为佛教护法，厥功至巨。莲师自无着述，其学说无从考证。藏中传其史传，谓为释迦化身、密宗教主，谓释迦灭后八年，不经母胎自莲花化生。并谓西藏佛法，皆传自莲师，故为旧派密乘之祖。此说多可议者，且存勿论。盖斯时印度佛教，已渐北移，后期名僧大德，以壤连西藏，皆由西北部逐渐入藏。如法称、净友、觉寂、觉贤等，皆入藏传密乘道者。

此后王统三传，至徠巴瞻王(西藏王统三十八世，当唐宪宗至唐文宗时)，大弘佛法，翻译经典，于以完备。定立僧制，称师僧谓喇嘛，各给俸禄。旋王本身被其弟朗达玛王所弑。弟既嗣位，五年间，破坏佛

法，杀戮僧众。几举提赞王百年来之培养，及徕巴瞻王廿载之盛业，毁之一旦。朗达玛王又被喇嘛吉祥金刚暗杀。王之党羽复仇杀喇嘛不稍宽假。僧众逃亡，国内分裂，全藏陷入黑暗期约及百年。此与唐武宗会昌之厄，先后相似。唯西藏佛教之受摧毁者，较会昌尤甚耳！

西藏后期佛法及派系朗达玛王毁佛灭僧之际，拉萨西南翠葆山间，有修行僧三人，出亡甘肃西南之安土，师事大喇嘛思明得具足戒。复有西藏梅鲁之僧众十人来学，复得具戒。后此诸人偕还藏土，恢得旧观。但秉持密法，掺杂神道，未为纯善。时有藏地额利王智光者，热情兴学，从东印度聘致大德法护及其弟子辈，广事译订，密乘复兴。其间密乘经典增译者，较昔为多，史称此谓后期佛学。

智光之嗣菩提光，延致阿底峡入藏弘法，尤为胜事。阿底峡尊者，一名吉祥燃灯智，东印度奔迦布人，博通显密，德重当时，曾为超岩寺上座。于公元一〇三七年(宋仁宗景佑四年)入藏，巡化各地，凡经廿载。德行所感，上下归依。藏土佛学，为之一新。中间多事翻译，并著述《菩提道炬论》，极力弘扬显密贯通之学。尊者示寂(七十三岁，公元一〇五二年)，其弟子冬顿等益阐其说，针对旧传密法专尚咒术者，别立一切圣教，皆资教诫为宗。判三士道(下士人天乘、中士声闻缘觉乘、上士菩萨大乘)。摄一切法，又奉四尊(释迦、观音、救度母、不动明王)，习六论(菩萨地、经庄严、集菩萨学、入菩萨行、本生鬘(mao)、法句集)。次第四密(作、修、瑜伽、无上瑜伽)。而以上乐密集为最。组织精严。迈于昔贤。遂称为甘丹派(甘丹之义，为圣教教诫之意)。藏土后之分立四派，于是兴矣。

宁玛派(意即古派，俗称红教)。此即旧传前期密乘之学，大要分九乘道。应身佛释迦所说者：声闻、缘觉、菩萨三乘。报身佛金刚萨埵所说者：密乘、外道、作修瑜伽三乘。法身佛普贤所说者：内道大瑜伽、无比瑜伽、无上瑜伽三乘。而复以无上瑜伽中之喜金刚为最究竟。行持随俗，不事律仪，但观修现显契证明空智，即得解脱云云。

迦尔居派(意云教敕传承，俗称白教)。创自摩尔瓦。其人曾三度游学于印度，师事阿底峡，复受密乘学于超岩寺诺罗巴之门。得金刚萨埵、娑罗诃、龙树以来之真传，精通瑜伽密中之密集，及无上瑜伽中之喜金刚、四吉祥座、大神变母等法。尤于空智双融解脱大手印等法，通达底蕴。归藏以后，授其学于弥拉莱巴。再传至达保哈解，取阿底峡《菩提道炬论》，与弥拉莱巴之大手印法，着《菩提道次第随破宗庄严论》，盖有取乎佛护中观之说以为诠释也。后因流传渐广，更分九小派，不一

其说。九派中杜普派，于元初有大学者布顿者出，博贯五明，精通显密，整理注解大藏要典，创护律学密乘道甚多。立说平允，后世推重。

萨迦派(俗称花教)。创自藏王族袞曲爵保。后自藏州西百余里萨迦地方建寺聚徒教学，故得名焉。此派学说，融会显密，取清辨一系中观为密乘本义作解释。又以显教之菩萨五位(资粮、加行、见、修、究竟)与密乘四部对合而修，以彼此经相因果。以加行位中暖、顶、忍三昧耶断所取惑，世第一法三昧耶断能取惑，同时以菩萨智慧本性光明而入大乐定，则已达显密融合之境地矣。此说与宁玛派之学迥庭，故又谓之新学也。

希解派(意即能灭)。以元初南印度阿阇黎敦巴桑结为始祖。其学出于超岩寺，要以密乘四种断法除灭苦恼，极其通俗。有除灭三灯、夜摩帝成就法等。敦巴五度入藏行化，三传至玛齐莱冬尼，行脚一生，开化至盛云。

此外尚有爵南派。迄明万历间，此派有大学者多罗那他，博学能文，深通梵语，为译经之殿军。但此派至清初已改宗，今已无传。

上述诸派，除甘丹派专事教化以外，余均与政治有关，援引势力，施行威福。迦尔居派曾握揽藏中政治大权。萨迦派二世孔迦宁保，尝由元成吉思汗予以西藏统治权。复受命开教于蒙古，至第四世孔迦嘉赞，学尤精博，应元库腾汗之召入朝，依用“兰查”字体，改定蒙文，受帝师尊号。其侄第五世炉思巴，更大得元帝信任，入朝为帝灌顶，亦受帝师之号，王公后妃，踊跃参加灌顶，秽迹流言，传之史乘。既而归藏统一久事纷争之十三州，悉举以臣事于元。西藏之喇嘛教者，即随之遍行汉土内地，内廷供养喇嘛费用，耗国库十之六七，其声势之大，岂可想象！

黄衣士派。降及明代，鉴于元代纵容喇嘛之弊，册封各派喇嘛为王，以杀萨迦派专横之势。迨永乐年间，西宁西南，有宗喀巴者出，游学全藏，目击颓败，慨然有改革之志。乃秉阿底峡之宗，采布顿之说，励行律仪，采诸派之长，而合一经咒之教融为一说。宗喀巴学行优越，德重当时，教化所及，靡然从风。门人学者，皆染黄衣冠，以别于旧时各派，故世称为黄衣派。于拉萨东南，建甘丹寺，弘传其学。后又建色拉、哲蚌二寺，为著名之三大寺焉。藏土久衰之佛法，焕然昭苏矣。

宗喀巴弟子有嘉察伯，及开珠伯二大家，均能传承其学。其在甘丹住持，而传宗师之衣钵者，为大弟子法宝，遂成后世甘丹座主传承之法

统。后其高弟根敦、珠巴二人，创历世转生之说，班禅(梵语意谓大宝师)、达赖(蒙语意谓大海)二人，以师弟而相约，世世互为师长，弘传教法(班禅为其师转生，达赖为其弟也)；及明宪宗加以册封，势力更盛。清初达赖五世罗赞嘉错，博学多才，蜚声学界，而复借蒙古和硕部(青海附近)固始汗及清朝武力，底定全藏，即置班禅于后藏，自居前藏，分揽统治之权。于是政教合一，悉掌于达赖。及至近世，班禅来汉，彼此纷争不已，权利争夺，自启纷争，岂佛法之本意，良可慨也!故后之言西藏佛学显密完整者，咸以宗喀巴之传承为宗。

西藏之显教

西藏经典及佛学之传播，直承印度晚出之后起大乘佛学。般若、唯识、中观之说，月称、护法之论，蔚然罗列，经阿底峡、布顿、宗喀巴之组织，蔚成一条贯系统完美之大乘次第之学。尤以宗喀巴之著作，主阿底峡《菩提道炬论》，而广集成《菩提道次第广论》，为其中坚代表。于五乘佛学，次第进修，系统条理，井然不紊，诚千秋杰作也。但其立说，取显密圆融，以后贤之论说为宗，学者当有所审慎决择于其间也。

西藏大藏经，翻译典籍，较之汉地三藏，少有出入。印度后期诸贤之论着，及密乘经典，则较汉地为多。

代永乐间，曾取其经藏，翻刻成永乐版(见永乐八年御制经赞)。万历年间，又翻刻为万历版。清康熙、雍正间，又翻刻为北京版(见雍正二年御制序。有云雍正曾自译大威德金刚修法仪轨，较之后世诸译为佳)。其中密乘经典，较之东密，尤有胜焉。惟汉地经藏，西藏所缺者亦多，如龙树所着《大智度论》、《十住毗婆沙论》，皆于戒学多所阐明，而其籍印度失传，藏中亦付缺如。仅知无着、寂天之书而已。又如无着组织瑜伽之作，有《显扬论》，广陈空与无性，阐发现观瑜伽，实为此宗根本典籍，藏土亦缺。至如唐代善无畏、金刚智、不空三藏，传自西南印度之密乘学术，两界仪轨，既具规模，多非北印学宗所及者(即作、修、瑜伽三部密法)。若概纳于外道，岂非主观武断者耶!

佛学而宗注疏论说，衡以佛说“依经不依论”之旨，不无乳酥掺水之憾!精密可能过之，近似之言，常可变易原旨，以之参证则可，以之衡量其他，容有不当。唯宗喀巴之学，自明迄今，流传六百余年未替，而试举与汉地流行佛学相较，得失短长，不易轻议。如“华严”、“天台”、“三论”、“唯识”，诸宗之学，精深博大，各有独到。而云汉地无正真佛法，何其见之浅陋!《华严》诸疏、天台之《摩诃止观》诸论，岂无创

见?尤以汉地唯识之学，则非藏土所及矣!若云藏密学者，必先习显教十余年，较之汉地学佛法者为胜，殊不知汉地宗师大德，皆有好学一生而少怠者，因名匠辈出，互相赞许，不事文字之争耳。

西藏之密法

西藏佛法，固皆显密相共以行，至谓密乘，则谓不共之行，称能疾速圆满菩提，非余宗可比云云。由显入密，无别有发心，但始从一切共同陀罗尼仪轨(即息灾、增益、降伏等八种仪轨)，及密咒经典所说种种，进而修证两俱瑜伽、大瑜伽等本续，以各种真言之力，而得宝瓶、宝剑、隐身、如意树等八大悉地，则能疾具资粮而登正觉。而此种修行，悉待阿闍黎之灌顶加被而后能入，故其始应竭财物以供养阿闍黎，得其欣悦而蒙灌顶，则罪业清静，堪任悉地矣。至以修行之实，应待亲承教授，非文字所可诤也(此种意义，《炬论》及《释论》中甚详，不再繁述)。

藏中密法，大体汇为四部：即作、修、瑜伽、无上瑜伽。作修之部，为资粮之修集，积福德基。瑜伽之部，已会福德智慧二种资粮而并修迈进。仪轨修法，均有一共通组织，即生起次第，与圆满次第。所谓生起、圆满二次第者，于密集仪轨程序而言，似乎有异于显教种种修学法门。然依佛法之信、解、行、证，次第而言，一切众生，由初发心而登正觉，无论何地何时，若因若果，固皆循此生圆二次第而修者。即如净土一宗，单以持名念佛法门而论，亦已具备生圆之序，而不别列其次第名目者，正为诸佛菩萨之密因密意耳，岂独于密宗而后有此奇特事乎!无上瑜伽之部，以喜金刚、上乐、忿怒文殊、时轮，乃至大圆满、大圆胜慧、各种大手印等法，为其宗之最殊胜者。由瑜伽而进修至无上瑜伽，于密法所特具之气脉明点诸法，又已视为余事。若大圆满、大圆胜慧、大手印，其所标旨，即有弹指成佛、立地见性之方便。故以无上瑜伽而论作、修、瑜伽诸部，乃为资粮位上修集之事。此中理趣方便，行持修证，渐近于禅宗，故有谓大手印等诸法，实同于禅宗。且谓达摩祖师只履西归时，显化于西藏而传大手印法云云。然欤?否欤?乃历来心口之传说，无足为据。要之，大手印等之与禅宗比较，同异短长，显然不一。方法既殊，宗纲各别，若以之拟于北宗渐禅之法，恰尽相似。至于南宗正脉，则非上述密法所可窥测也!大圆满大手印等法，固已殊胜，然以禅宗“正法眼藏”观之，则迷封滞壳，摩挲光影，仍易滞于法执。所谓仗金刚王宝剑，踏毗卢顶上行者，舍禅宗正法以外，其孰与归?

藏密之特点

通常一般异宗异学之于密宗，或赞或毁者，统皆以密宗修持方法中若干特殊之事，作为雌黄月旦，隔靴搔痒，言不中的，且于密宗显教理趣，大抵茫然。密乘之所谓密者，究其极则，非自谓其行怪索隐，盖菩提心印，妙密难明也。若言下顿悟，法外忘象，正如曹溪六祖所云“密在汝边”，复何秘密之有？然后返观一切世间出世间等等诸法，无非佛法。如实如是证入华严海藏境界，显密妙言，无一而不平实。

密乘中若干特殊方法，显而习见者，如礼拜、供养、护摩、念诵等法，似有异于显教各宗修持之趣。实则，如诸宗所习之禅门课诵、十小咒、蒙山、焰口等等，念诵法器，礼仪诸法，靡不来自密乘。原始佛法，以三十六道品、禅观、戒、定、慧等正统修持外，何尝有此科仪？方便权化，归元无二，未可是此非彼。若论密宗之注重气脉、明点、双身等法，视为外道，则正不知菩萨道中密因法行。双身法者，乃诸佛菩萨，为诱导多欲众生，设此一方便。《法华经》云：“先以欲钩牵，后令入佛智。”有谓即吾国古代之房中术，则有毫厘千里之谬，谓其流弊为祸，自毋庸讳！气脉、明点之术，因为密乘所特尚，而言无上瑜伽者，视此仍为方便，未可与论究竟。气脉、明点，持为调身，血气之障未除，不能变化气质，而迳言证悟菩提，非狂即魔。密乘学者有言：“气不入中脉，而云得证菩提者，绝无是处。”以此视一般修持学者，盲修瞎炼，终至身病心执，愈求解脱，而愈被法缚，诚多优胜矣。他如密乘典籍中，有《甚深内义根本颂》一书，剖析人身气脉至详，取与吾国内经等书参读，精微奥妙，迥非现代解剖生理学、医学等可及。惜乎世之学者，心粗气浮，未能身证其实验堂奥，玩忽弃之，浅陋轻狂，岂容回护！稽之显教各宗，以及教外别传之禅宗，若禅观诸经、止观修法、宗门参究工夫，虽不特别注重气脉，而调柔身心之妙，皆寓气脉于其中矣，唯后世学者未能深入耳！

密法特点，探其原委，气脉、明点等，事非奇特。若藏密融合显密共通，罗致一切魔外诸法，投之一炉，应众生心，遍所知量，对症下药，别开生面，综罗组织，蔚成奇观，洵为密乘特异之学。然无论其应用何种修法，统皆循有一定的五种次序，其次序谓何？曰“加行瑜伽、专一瑜伽、离戏瑜伽、一味瑜伽、无修无证”。如礼拜、供养、护摩、念诵、研习教理等等，皆为“加行”之事。专精观想，住于禅观等等，皆为“专一”之事。定久慧生，待至脉解心开，如“仰首枝头，即见熟果”，如“拔矛刺背，顿脱苦厄”，证悟菩提，还同本得，皆为“离戏”之事（所谓离戏者，谓诸离四句、绝百非之戏论法也）。入此“离戏”三昧，向上精进，打成一片，即是“一味瑜伽”。再进而得到“无修无证”果位，方入圆满菩

提之域。密法中此种组织，钩索一切修法之要，次第井然，允为特点矣。亦有以前修加行瑜伽，而立四瑜伽之说。

显密优劣之商榷

西藏密宗，传入汉地，早在宋末。而以元室入帝，为鼎盛时期。明代表面上，虽已销声匿迹，而流行于社会间，仍未根绝。清室入关，复挟之俱来。现代开藏密先声者，即以民初西藏大德，多杰格西、白尊者等，来北京弘法开其端。汉僧相率留学西藏者，为僧大勇等随多杰入藏为始。此后康藏各派大喇嘛，若诺那、贡噶、根桑、班禅、阿旺堪布、东本格西等，先后相率来汉地弘化。各地僧俗随之入藏者，风起云涌，形成一种佛学界之时髦风气。回内地传法，而专门提倡密宗者，如蜀僧能海、超一等，为其中翘楚。译经则有法尊、满空、居士张心若等。欧美方面学者，因英人势力入藏探奇者，亦络绎于道。一般知识人士，学得密法以后，翻译经典甚多，例如密法中之六种成就法，汉文译本，远不如美国伊文思温慈博士之佳。一般欧美学者，常有以密法与印度瑜伽学互混研究，几已成为一种新兴之术，渐距佛法而独立一系矣。如欧美流行之催眠术，乃瑜伽术之支流也。抗战末期，有一法国女士(中文名戴维娜)，寓居成都学习禅宗，据云：学佛二十多年，曾游学于印度、缅甸、日本等地，住藏中习密法，将近十年，且遣其子随贡噶上师已达六年。以其个人游学各国所得结论，称正真佛法，唯在中国，且以达摩宗(即禅宗)为最胜云。

藏密在现代崛起兴起，治佛学或专事修行者，耳目为之一新，优劣诤辩，于以支蔓。崇密宗者，则云修习密法，必可“即身成佛”，次亦可“即生成就”，最迟或三生至七生。复云：密宗学者，“即身成佛”，神通可征。又云：密宗之方便殊胜，显密双融，皆非各宗所及，中国无完美佛法，禅宗乃邪见，且引宋代在藏弘法汉僧大乘和尚为证。毁密宗者，则云：密宗之法，乃魔外之说，托依佛教而立足。复云：密法乃偷袭中国道家方术而改头换面者。口给干戈，均为智者所笑。佛于显教，虽云由博地凡夫而至成佛，须经三大阿僧祇劫，而经云“劫数无定”。且今生修持，孰知又非三大劫来，唯欠此一生？稽之中国历代大德，尤其禅宗，能“即生成就”，或“即身成就”者，代不乏人，而皆持律綦严，不以神通为尚。记载所传，历历可数，择其彰明较着者，如六祖展衣布山，有四天王坐镇四方。复如引头就刃，如击木石。邓隐峰禅师，飞锡腾空，倒身立化。普化禅师，振铎归空，即身超脱。元圭之服岳神。破灶之度土地。黄龙师弟，皆具神通。普庵师徒，神变莫测(相传之普庵

咒，灵验殊胜)。唯禅宗风尚，不以神通为胜，恐乱世人知见，其密行密意，有非密法可测，岂地前菩萨所可妄议!故有赞禅宗实为大密宗也。若谓气脉、明点、双身等法，可得“即身成就”，事非显教及禅宗所能；稽之密典，修此等法，仍易落于欲界、色界之中。于光影门头事多胜境，直超圣量，立地成就，仍须有审慎抉择于其间。禅宗大德，见性之后，此等功用，不期自生，唯皆不作圣解耳。视密宗之执着胜法，又有过焉!至谓大乘和尚，宋时在藏传化，其人立说，近似禅宗，以为直指人心，乃得开悟佛性，依教修行，均徒劳耳；以是流于放逸，全无操持，后因莲花戒来自印度，陈词破难，和尚无以应答，遂放还汉土。观大乘和尚所说，尚未及禅宗所谓之知解宗徒，何论实证?以之概汉土禅宗及各宗佛法，皆纳于大乘和尚之流，实无异因噎废食耳。

论者谓密宗皆为魔外之说，拟托佛教，立言亦嫌过于草率!密宗诸法，诚为纳诸魔外之学，熔之一炉，权设普门广度，既为对待诸异学魔外之说，亦复遍逗群机，导之入大觉智海，终结与第一义而不违背，则于魔外何有哉!佛所说法，五蕴、八识、天人之际、因明之说，皆非初创，亦如中土圣人，述而不作，删集以成。考之印度婆罗门及诸异学等，原有吠陀诸典，皆显见易明。岂可尽举佛法而付之魔外乎!佛所证悟之不共法行，独为第一义谛之不可说、不可思议之“性空缘起，缘起性空”。中道不二法门，此非诸异学魔外所可妄自希冀者。密法极则，以佛之正知正见为归，途中化境，皆为权巧方便。若未见本性，而言证悟菩提者，心法未明，统为魔外亦可，何独于密法而斥为魔外乎!至谓密法乃偷袭中国道家方术，或谓道家乃学习密宗法门，此二争端，千古无据。要之，方法相似，且几不可分，门庭设立，各有差别，姑存而不论。或疑为远古法源，皆出于一途，源流支蔓，因时间空间而独立发展。道家修法，常有崇密咒，及作、修、瑜伽部分之术。而密宗祖师，身为汉人者，亦大有人。如大圆胜慧法中，“澈却”、“妥噶”二法，据云原由普贤王如来证得本具五智体性，显现五方佛，传金刚萨埵埵(duo)，递传极喜金刚(嘎拉多杰)至妙法喜，复传与希立省(汉人)，递传住罗叔札、婆妈拉别札，至莲花生大师云云。唯密宗传法上师，不限于僧俗，而严于得法，此尤与显教各宗不同耳。观音以三十二身，而应化世间，华严以万行庄严，纳诸圆觉，事非佛智，难以窥测。疑谤互从，不如自省，偏执之争，正见其未达也。东密盛行于唐宋，早已与显教合流，如禅门日诵中，密咒部分、瑜伽焰口等，随处皆是。诸部密法，大致在藏经中可见，不再繁述。

学佛乃大丈夫之事，非帝王将相之所能为，无论志学何宗，要当以证悟

无上菩提为归。若欲达此，首当自廓其胸襟，广其识见，穷理于诸说，行脚遍天下，然后以教乘戒行，滋茂福德，使能自成法器，方有相应之分。唐太宗所谓：“松风水月，未足比其清华！仙露明珠，讵能方其朗润。”有此气度，方能会万物于己。若目光如豆，心灰似拳，先入之见塞其胸中，门户之诤堵其智思，无论习教学禅，若显若密，皆非所望矣！何则？佛能通一切智，穷万法源，心等太空，悲无缘起，岂跼促一隅者，所可妄冀乎！

第16章 禅宗与丹道

道家渊源远古，穷源探本，上古时期，乏文献可征。原始道家、学者皆裁自东周时代与孔子并世而生之老子为代表。道家者流，则高推圣迹，相传发轫于黄帝，通常皆以黄老并称。周代前，儒道本不分家，儒术亦属道之一种学问，道即儒之全体。迨周秦间，儒道始分为二。历汉至南北朝间，始成宗教之道教，与儒佛鼎足而三。三教思想学术，领导吾国文化二千余年，人才辈出，派衍支流；道教文化，亦遍及东亚各地。其间各有短长优劣，立说圆通者固不少，而偏执己见、互争上下者，由来亦久。稽其变迁，共分为三个时期，其思想学术，与佛法禅宗沟通处，颇值探讨。

周秦时代之道家

春秋战国时期，吾国社会政治，由上古至此起一大变动，诸侯征伐，人心动乱，百家异说争鸣，各持所见，思有以措天下于治平，儒墨名法等外，老庄之说，亦为当时思想之一大主流。老子学说，主“清净无为”为道之宗旨，以“无为而无不为”为道之用，以“虚心实腹”、“专气致柔”为养生入道之方，以“以正治国”、“以奇用兵”、“以无事取天下”为治世之则。庄子思想学术，不若老子之严整，其逍遥博大，思入玄微，则与老氏之说，格调又多不同。其主“养生适性”、“忘我复外天地”，视人间世尘尘逐逐，一皆平等齐观，归于乌有！宗主于“归真返璞”，处世如游戏，胸怀无物，遗世如脱。世奉二氏之说为道家宗主，举与儒佛之说并驱天下，非无因也。老庄之说，在当时亦如诸家学术，代表某一种学问造诣与其治世主张，初非具有为百代宗师之意，后世奉为宗教之主者，

乃学者钦仰其崇高而相与尊之耳。

世传孔子曾问礼于老子，道教之徒，据以自夸，或非其说为伪造，千秋疑案，考证无从。司马迁着《史记》，亦述其事云：

老子者，楚苦县原乡曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。周守藏之史也。……孔子适周，将问礼于老子。老子曰：子所言者，其人与骨皆已朽矣，独其言在耳！且君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。吾闻之：良贾深藏若虚，君子盛德容貌若愚；去子之骄气与多欲，态色与淫志，是皆无益于子之身！吾所告子者，若是而已。孔子去，谓弟子曰：鸟，吾知其能飞；鱼，吾知其能游；兽，吾知其能走；走者可以为罔，游者可以为纶，飞者可以为矰；至于龙，吾不知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙耶！……自孔子死后，百二十五年，而史记周太史儋见秦献公曰：始皇与周合而离，离五百年后而复合，合七十岁而霸王者出焉。或曰：儋即老子。或曰：非也。世莫知其然否！

史迁所述，迷离若此，抑其抱“整齐百家什语”态度，兼蓄并存，无与考证之事耶！然则，老子之东出函谷，西至流沙，不知所终者，又何说耶？此皆阙疑可耳。孔子之问礼于老子，事固足信，当时儒道之学，本不分家，老子既为周守藏史者，其学问渊博，识养皆深，亦无足异。以孔子学无常师，从而问礼，既不足增老氏之华，自亦非孔子之陋，学术探求，理应如是。而老氏告诫之语，与乎孔子赞叹之词，其人其行，均可想见其高远。唯孔老之间，仁慈济世目的虽同，所取途径各异，此老氏终成为道家之宗主，孔子永为入世之圣人。若后世道儒两家，执此互为毁赞者，固乖二氏之旨，信非二氏之徒矣！

庄周养生之说，与老子所言者，已渐差异，为后世道家，初启其萌蘖矣。若庄子之依乎天理，固其自然，吐故纳新，导引为寿。乃谓姑射仙人，不食五谷，吸风饮露，乘云气御飞龙而游乎四海之外。广成子自云：修身千二百岁，而形未尝衰。华封人云：千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。如此之言，皆于清静无为之道外，别具一种神秘色彩矣。然老庄之说，在当时之地位，仅亦为百家学术中之一流耳。

迨战国末年，燕齐之间，忽有所谓方士者流（饵丹药服食成仙之术士），称为道家，宗奉老庄而别成为丹道一途者，颇为社会所信奉。且自齐人驺衍倡五行之说，为阴阳家之大者。其学术内容，渐渐与方士之流接撰，亦复浸濡及于儒家之言，启后世以阴阳五行之说而言道术，并成为春秋图讖之学，直至于今。则为道家广汇众流，臻于博大之始矣。

秦始皇统一天下，妄求万世基业于不坠，希冀长生不死，信任方士，百计以求神仙丹药于海外，终至身死沙丘而不悔。方士者流，声名因得以大起，而于原始道家及老庄之道无与焉。盖以心劳日绌于穷兵黩武，而欲希冀长生不死，其于清静无为之道，岂非背道而驰！非始皇之误于方士，实方士之故误始皇耳！但在此时，印度之婆罗门教，已有至吾国传教者。佛家史籍称秦始皇时，有沙门至者，当非佛教之比丘，应为婆罗门教之沙门。“沙门”一名，在印度乃是出家人之统称。若以此观，秦时方士之术，与婆罗门瑜伽术等，似已早有沟通因缘。抑东亚诸神秘之术，大抵皆同出一源，亦未敢遽断。

汉晋南北朝之道教

自秦始皇混一海内，划分郡县，自以功德迈于往古，乃思求长生不死之术，遣徐市(括地志谓即徐福)发童男女数千人，入海求仙人。影响所及，丹道之声势渐普。汉兴虽尊儒家为治世正道，然一种学术，既已深入民间，自有其深固地位，况人谁不欲长生。丹道之说，既可超脱现实世间，复得乘云凌虚，而遨游于八荒之表，于现实而外，另有一神秘莫测之境可以追求，乃人类思想心理所向往。刘汉断秦而有天下，上至帝王，下及皂隶，此种传说与观念，更属普及。迄汉文帝用黄老之学施于政治，使人民于厌战之余，得以休养生息，一时大收功效，道家之说，尤征绩效。然文帝之尊奉黄老者，非方士之术，乃取法黄老之内主清静无为，外除多欲之治道，非求神仙不死之方。汉武帝则求仙之心特切，《史记·封禅书》记其礼李少君，信祠灶谷道却老方，遣方士入海，求蓬莱安期生之属，封禅以事鬼神，感黄帝鼎湖升天之事。又如《神仙传》等书，载其礼栾大，筑承露台，感西王母降神之事，异说神秘，迷离莫测，内宫巫蛊之祸，实自启其端也。

后汉桓帝信道亦笃，沛人张道陵客蜀，学道于鹄鸣山中，造作道书，传流各地，创“五斗米教”(从之学道者出米五斗)。其弟子中有鬼卒祭酒等名号，以符水咒术治病，百姓信尚至多。陵死子衡行其道。衡死，张鲁复行之，乃启汉末黄巾张角等借术倡乱之渐。实则，黄巾张角之徒，所谓“太平道”者，第如清代之“太平天国”借天主教而笼络人心，与张道陵之五斗米道，并无直接关系。后世之混为一谈者，误矣(事见《三国志·张鲁传》、《后汉书》皇甫嵩、刘焉二传)。张道陵之教，自张鲁修其祖之术，称天师君，其子盛移居江西龙虎山后，遂代袭其职。直至元顺帝至元间，策封其后裔张宗演为“辅汉天师”，遂成后世所称之张天师道，为历代王朝及民间公私默认之道教领袖。其实此派道术，崇尚符箓

(lu) 术法，既不同于方士之服炼，更非原始道教及老庄道家之道。后之并入为道教，称之谓“正一派”，乃时势使然耳。三国时，异人辈起，如于吉、管辂、左慈等，或以卜筮占验，或以方术炫奇，则又为道教之另一派系矣。若费长房，与佛教初期入吾国时，已早结有因缘，后着有佛经目录之事，另有其人，异代而同名也。

晋时葛洪崛起，已渐开道教之通途。洪着之《抱朴子》中，已有汇集玄道、炼服、符策、占验等于一家之趣。后代学者考证，谓《列子》、《淮南子》等书，皆两晋时人托古之作。审如是，此时之道家思想，启后世继往开来之作，皆肇于斯矣。梁代为道家卓犖代表者，则为陶弘景，世称陶隐居，隐居以清才绝世，博学能文，怀王佐之才，隐山林之中，被尊为山中宰相，虽名尊位重，而终身以修道为务，诚为千古高人。平生着述甚富，然大半皆为道家立说，因其精于烧炼服食，故于医学尤有特长，所着《肘后百一方》等，为医学界所崇。卜筮略要、七曜新旧术数等为占验所宗，而以《登真要诀》、《真诰》二书为道家不易之旨。其博学多能，会通诸说，较之葛稚川(洪)言丹道学术者，尤多扩充矣。

齐梁间，王侯公卿，从先生受业者数百人，一皆拒绝。唯徐勉、江祐、丘迟、范云、江淹、任昉、萧子云、沈约、谢朓、谢览、谢举等，在世日，早申拥彗之礼。绝迹之后，提引不已。沈约尝疾，遂有挂冠志。疾愈，复留连簪绂，先生封前书以激其志。约启云：上不许陈乞。先生叹曰：此公乃尔蹇薄。(《华阳陶隐居内传》)

陶隐居毕生致力于道，而当时佛法在吾国，已有风雷日盛之势，隐居博学穷究，已留心及此，且推佛法终为究竟之意。窥其踪迹，时之佛道二家，似已互排复互渗矣。隐居《答朝士访仙佛两法体相书》有云：至哉嘉讯，岂蒙生所辩。虽然，试言之：若直推竹柏之匹桐柳者，此本性有殊，非今日所论。若引庖刀汤稼从养溉之功者，此又止其所从，终无永固之期。但斯族复有数种，今且谈其正体。凡质象所结，不过形神，形神合时，则是人是物，形神若离，则是灵是鬼，其非离非合，佛法所摄，亦离亦合，仙道所依。今问以何能而致此仙？是铸炼之事，感受之理通也。当埏埴以为器之时，是土而异于土，虽燥未烧，遇湿犹坏，烧而未熟，不久尚毁，火力既足，表里坚固，河山可尽，此形无灭。假令为仙者，以药石炼其形，以精灵莹其神，以和气濯其质，以善德解其缠，众法共通，无碍无滞，欲合则乘云驾龙，欲离则尸解化质，不离不合，则或存或亡。于是各随所业，修道进学，渐阶无穷，教功令满，亦

毕竟寂灭矣。(《艺文类聚》七十八)

由后汉至南北朝间，佛教东来，势如风偃。其与儒家之间，摩擦尚少，而与道家之间，在南方者，尚驂靳相安，在北方者，则抵触颇大。在此四百年间，吾国道教，已由原始道家老庄之学，渐收罗方士之烧炼养生、服食、医药、占验、符篆等术，而形成一宗教，与佛教互争短长矣。道教初起之时，如奉诵经典，建筑寺观，和各种礼拜仪式等，吾国原无创制，多皆仿模佛教而来。渐至内容如“无极”、“太极”之说，又与佛法“空”、“有”之义，互相渗通。既成宗教以后，彼此间应具宗教之仁慈宽容大度者，往往惑于主观形式之见，致成水火。自东晋道士王浮，伪造《老子化胡经》以自托其高远，至北魏太武帝时，权臣崔浩信寇谦之之辈，怂恿武帝灭僧排佛，至北周武帝，又有灭佛之事，此皆佛道互争地位之惨史。

正如唐高祖时，传奕请除佛法，萧璃与其互争于朝，云“地狱正为此人设也”。但此所争者，乃宗教之事，由于自我私心所驱使，与仙学之丹道无与焉。

唐宋元明清情形

自唐一天下，尊崇道教，不逊儒佛，三教并驱局面，于以大定。以老子同为李姓，基于宗族观念，推尊为“太上玄元皇帝”。庄子封号“南华真人”。列子号“冲虚真人”(将《庄子》一书改为《南华真经》，《列子》一书改为《冲虚真经》)。两京崇玄学，各置博士助教，又置学士一百员(事见《旧唐书·礼仪志》)。唐室历代帝王，求长生服丹药者，屡见不鲜。羽客女冠，遍于州郡。武则天、杨贵妃、至真公主等，一代妃主，凡为女道士，可考者约四十余人。诗人墨客，尝见刺于辞句，如韩愈“云窗雾阁事窈窕？”李义山之《圣女祠》诗：“绛节飘香动地来”等，皆其讽刺女道士之作；琳宫鹤观之多，亦遍布寰宇，义山《题中条山道静院》诗云：“紫府丹成化鹤群，青松手植变龙文。壶中别有仙家日，岭上犹多处士云。独坐遗芳成故事，褰帷旧貌似元君。自怜筑室灵山下，徒望朝岚与夕曛。”直至武宗，又成一度灭僧毁佛之事。佛道二教，至此时代，皆臻鼎盛时期，道教典籍，亦至繁赜。若僖宗时之道士杜光庭，著述尤多，如《道教灵验记》、《神仙感遇传》、《墉城集仙录》、《洞天福地岳渎名山记》等，皆出诸其手。杜后入蜀，复为王建宠遇，历官至谏议大夫、户部侍郎，而杜复伪造佛经及道经多种，故后世之称伪书之无据者，皆曰“杜撰”。

然在唐末，有直承原始道家，祖法老庄之神仙丹道一派，已隐然特立，与禅宗渐至合流。为其彰着之代表者，厥为吕岩真人号洞宾者。

迨乎宋代，徽宗笃重道教，崇奉道士林灵素，事以师礼。而尤以降鸾扶乩之术，昌盛一时，愚昧迷惑，招致父子北狩，身为臣虏，老死他邦，抑何可叹！虽然，此非道教之过，其国破家亡之祸，亦不全系于信奉道教一事。徽宗虽未排佛，其崇信道教殊力，曾屡废佛寺改为道观。时之禅师，以身殉道，或以道行感悟之者，颇不乏人，如：

处州法海立禅师，因徽宗革本寺作神霄宫，师升座告众曰：“都缘未彻，所以说是说非，盖为不真，便乃分彼分此。我身尚且不有，身外乌足道哉！”

正眼观来，一场笑具！今则圣君垂旨，更僧寺作神霄，佛头添个冠儿，算来有何不可！山僧今日不免横担拄杖，高挂钵囊，向无缝塔中安身立命，于无根树下弄月吟风。一任乘云仙客，来此咒水书符，叩牙作法，他年成道，白日上升，堪报不报之恩，以助无为之化。只恐不是玉，是玉也大奇！虽然如是，且道山僧转身一句作么生道？还委悉么？”掷下拂子，竟尔趋寂。郡守具奏，诏仍改寺额曰真身。

又汝州天宁明禅师，改德士（即道士）日，登座谢恩毕。乃曰：“木简信手拈来，坐具乘时放下。云散水流去，寂然天地空。”即敛目而逝。

道家学术，由秦汉方士类变为道教，至唐宋间，受禅宗影响，渐有摆脱支离驳杂之道教趋势，直承原始道家及老庄之言，而产生金丹大道之说。其代表人物，当以唐之吕纯阳，宋之张紫阳（伯端）、白紫清（玉蟾）等数人为最。此后，丹道学术，与道教原来面目，不无改头换面之处。后之言道家者，皆以丹道为道教中心，亦如唐宋后之言佛教者，统以禅宗概观佛法之全，实有异曲同工之妙。清人方维甸于其《校勘抱朴子内篇序》中有言云：

余尝谓汉之仙术，元与黄老分途。魏晋之世，玄言日盛，经术多歧，道家自诡于儒，神仙遂溷于道，然第假借其名，不变其实也。迨及宋元，乃录参同炉火而言内丹，炼养阴阳，混合元气。斥服食胎息为小道，金石符咒为旁门，黄白元素为邪术，惟以性命交修为谷神不死羽化登真之诀。其说旁涉禅宗，兼附易理，袭微重妙，且欲并儒释而一之。自是汉晋相传神仙之说，尽变无余，名实交溷矣。

唐宋间丹道学术，已由原始道家出入于儒佛禅宗之间，有直取禅理而言炉鼎丹药之道者，如张紫阳、白紫清二人，尤为显着。至宋室末造，北方崛起一邱长春(处机)真人，学问道德，冠迈群伦，乃奠定道教“龙门派”之基础。邱长春原与马丹阳、孙不二等七人，同学于重阳真人王嘉(注：哲的古体字)之门，其年事道力较幼，唯力学精勤，终成大器。金人慕其德行，屡聘不赴，而应元太祖之隆重礼聘，兵骑维护，间关至于雪山。应对之间，劝以戒杀，且谈玄论道，至为平实，崇尚清虚之旨，一洗历来方士习气，丹道门庭，焕然一新。其于西行经历，著有《西游记》一书，以纪其实(非小说之《西游记》也)。长春之学术务实，有会三教一元之趣，时之儒者，有曾接近其人，咸叹为一代之圣，足见其感人至深。而此派又有称之谓“全真教”者，盖隐谓其有别于方士之道术，全三教之真也。金元好问《离峰子墓铭》云：

全真道有取于老佛家之间，故其饥憔悴，痛自黔劓，若枯寂头陀然。及其得也，树林水鸟，竹木瓦石之所感触，则能颖脱，缚律自解，心光晔然，普照六合，亦与头陀得道者无异(《元遗山文集》)。又，元代元好问《长春观碑记》云：

全真之教，微妙玄通，广大悉备，在人贤者识其大，不贤者识其小。大抵绝贪去欲，返璞还淳，屈己从人，懋功崇德，则为游藩之渐。若乃游心于澹，合气于漠，不以是非好恶，内伤其生，可以探其堂奥矣。

宋元以后，所谓道家者，大抵皆举南(张紫阳)北(邱长春)二派丹道之学。然丹道学术，与昔来道家或道教，迥然有别，学者不能不察。及乎明清二代，于南北二派以外，异宗突起，诸说纷纭，其中较着者，乃有西派东派之谓。或主单修性命以为宗，或主双修阴阳以为旨，要皆祖崇吕纯阳，合四派之流，统不外于吕祖之支分焉。清代学者颇多，而以乾嘉道学之着者刘悟元、朱云阳二人为其翹楚。刘朱道学，皆出入于禅，尤以刘悟元之说理修炼，纯主清静，力排方士诸说，参合佛理要旨，于丹道法中，又别创一格。其人羽化以后，肉身尚留于甘肃成陵朝元观。此外，成都双流刘沅(止唐)为乾嘉时之大儒，讲道学于西蜀，世称为“刘门”，传为亲受老子口诀，边居青城八年而道成。著作丰富，立论平允，于三教均多阐发。其授受方法之间，颇有藏密成分，抑其地居近于康藏，其学术思想，不无挹此注彼之处，此一系，相当于元之“全真教”、明之“理教”，亦为三教之变焉。

道家学术，在晋宋元三个时期，另有三家，均为诸家所重视，而不入派系之列者：即汉之魏伯阳，著有《参同契》，以阴阳五行炉火丹鼎之说

而言道者。宋之陈抟，以易理无极太极之学，而言丹道，数传至邵康节，发挥易数之学，至于鼎极，并渐变溷入儒家之理学。宋元之间张三丰，以烧炼丹法修气调御为主者。此之三者，当以魏伯阳为丹道正统之宗祖，陈抟不失为道家之真，张三丰则为方士中之卓越仙才。

此外，明代万历时，有五冲虚、柳华阳师弟，传授性命双修之学，独成丹道之特别一派，世称之为“五柳派”，其学术思想，浸淫于佛道之间，而皆错解经义，附之异说。以修气修脉，锻炼精神为主。方法不外于服气之域，理论则为佛道糟粕，于养生祛病，或稍有助，以之探求大道，殊有旁驱歧路之虞！但此之一派，盛行各地，以及于今，世之言丹道者，竟以为归。学术之惑乱人心者，实亦甚矣！

道教之经籍

古代儒道不分，南宋六九渊(象山)、清初崔述，早曾有见及此。如战国末年《吕氏春秋》、西汉初年《淮南子》、《韩诗外传》、《春秋繁露》，他如《论语》、《礼记》，皆掺入道家议论。驺衍援《尚书》洪范九畴之篇，创五行学说，使吾国二千余年学术思想，均未离于阴阳五行之藩篱。西汉末年所出《纬书》，启两汉乃至后代图谶学说之门，阴阳术数之学，掺变于儒道中心思想者，其由来已久且固矣。宋明之间，道教经典，仿佛教藏经之例，亦汇编为《道藏》，经历代增添，全藏共有五千四百八十五卷。其他丹经旁说，散佚流通者，亦复不少。《道藏》收集至广且杂，举凡儒家、阴阳家、兵家、医家诸书，统为罗致。例如成都青羊宫兼收《诸葛武侯全集》而入《道藏》，学者有谓其“综罗百代，极尽精微广大”者，亦非过誉之言。

宋真宗时，张君房奉敕校正秘阁道书，撮其精要而成《云笈七签》

（注：签，签的繁体字），为道教经籍丛编之宗典，道家之言，于以大备。其书以天宝君说洞真、灵宝君说洞元、神宝君说洞神，为上中下三乘。以太元太平太清三部为辅经，又以正一法文遍陈三乘别为一部。统称三洞真文，总为七部，凡一百二十二卷。凡经教宗旨及仙真位籍之事，服食、炼气、内丹、外丹、方药、符图、守庚申、尸解诸术，以及前人诗歌、文字、传记之属，涉及于仙道者，均悉编入(有商务印书馆《四部丛刊》影印本)。

《道藏》编辑，全仿佛经，有三洞十二类。洞真、洞元、洞神，为三洞。以太元部辅于洞真，太平部辅于洞元，太清部辅于洞神，而统会于正一部，共为七部大纲，与《云笈七签》编汇相合。复以本文、神符、

玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方法、众术、记传、赞颂、表奏，为十二类子目。明正统中，宋披雪雕印《道藏》四百八十函，五千三百零五卷。万历三十五年，天师张国祥复編集《道经》，续加三十二函，百八十卷，粲然备陈，都成今藏。中所收罗，多有周秦诸子、晋唐佚书，于保存吾国文化，功实非细。天启间，上元道人白云霁(字明之，道号在虚子)作《道藏目录详注》四卷，考证颇具崖略，足资研究。通常流通，尚有《道藏辑要》二百册，另有《道藏精华录》一百种，皆钩元提要之作。

道家学术，有特立独行，摆脱道教方术范畴而直指丹法者，凡此着述，统名之曰“丹经”。自魏伯阳援《易》作《参同契》后，历世之所言丹道者，皆祖述其旨。自宋张紫阳《悟真篇》以次，如《入药镜》、《翠虚篇》、《指玄集》、《性命圭旨》、《规中指南》、《中和集》等着作，皆为丹道正统之言。清人着作若朱云阳之《参同契阐幽》、《悟真篇阐幽》，以禅理而溶入于丹道，别有会心，允为伟着。刘悟元着书十二种，清虚平实，力扫方士积习，俨然开佛知见。尤以其名著《修真辨难》一书，特论笃实，足为丹道式范。至若闵一得(小良)《古隐楼丛书》，则驳杂无归，离道尚远。清人黄元吉着有《乐育堂语录》，乃儒化道家之正者，言多隽永。复外如五柳着作《天仙正理》、《仙佛合宗》、《金仙证论》、《慧命经》等，则为丹道之歧，不能视为正途。依道家而言道家之正者，除上述诸书外，若吕祖之《百字铭》、曹文逸之《灵源大道歌》、孙不二之《女丹诗》等，已简摄玄微，直指窍妙，丹道之旨尽在其中矣。依经而论，则太上十三经(《道德经》、《阴符经》、《清净经》、《玉枢经》、《日用经》、《洞古经》、《五厨经》、《金谷经》、《循途经》、《护命经》、《大道经》、《定观经》、《明镜经》、《文终经》、《老子真传》、《辨惑论》)，已尽其大。若《黄庭内外景经》，当与《黄帝内经》(灵枢素问)参研，再参合于藏密之甚深内义根本颂，于养生服气修气修脉之术、中西医学生理学等，必另有汇通与新知，贡献于世界人类者，更为有功。至若六潜虚之《方壶外史》、张三峰(三峰言阴阳双修之术，另有其人，非张三丰也)《丹诀》等作，皆当别列一类，入于双修之宗。上焉者，同于密宗无上瑜伽双身修法之欲乐大定，而潜虚之术，或有过于此矣。其次，皆不外于《素女经》、《玉房秘诀》等房中术之流亚，邪见谬术，无足言者。唐代帝室宫廷，乱于此道，亦如元代内廷，乱于密宗之双修，皆为佛道之大不幸者。

其他或托乩笔，或借伪名，或假古仙遗着，或演寓言隐秘；若创作，若

注释，玉石并陈，真伪莫辨，皆不足观矣。此之一类。无以名之，姑称之为“道瘤部”。

要之，道家学术，再变而为道教，复演而成丹道，历代罗致，驳杂已极。纪昀尝论之云：

后世神怪之迹，多附于道家，道家亦自矜其异，如《神仙传》、《道教灵验记》是也。要其本始，则主于清静自持，而济以坚忍之力，以柔制刚，以退为进，故申子韩子，流为刑名之学。而《阴符经》可通于兵。其后长生之说，与神仙家合一，而服饵导引入之。房中一家，近于神仙者，亦入之。鸿宝有书，烧炼入之。张鲁立教，符篆入之。北魏寇谦之等，又以斋醮章咒入之。世所传述，大抵多后附之文，非其本旨。彼教自不能别，今亦无事于区分。然观其遗书，源流变迁之故，尚一一可稽也。（《四库全书总目提要》子部道家类）

道教典籍，名辞闪烁，寓言法象，如阴阳、炉火、坎离、龙虎、男女、黄白之类，各师其说，定义不一。且文辞理则，大抵诡诞浅陋，以至学者茫无所归，愈入愈迷。至若琼寰玉宇，芝阁琳宫，缥缈清虚，读之令人有翩翩霞举之概！此为文辞之另一境界。

丹道之类别

道家学术，内容罗致极广，举凡天文、地理、阴阳、术数、医药、星相、符篆、技击等学，皆其所尚；以之配合服气、炼养、服饵、烧炼等而归入于玄微。地理之有堪舆，术数之有卜筮，符篆之有驱遣，技击之有剑术与外功（炼形气合一为剑术之最高造诣，以炼气炼筋骨为内外功之分途）。无论为学为术，要皆归合于道，汪洋博大，确非浅见可窥。梁启超论道家学术，曾分为四派：以丹鼎为一派，符篆为一派，卜筮占吉凶为占验一派，以何晏、王弼、向秀、郭象等为道家玄学之正派。此犹以道家整体而为类别者也。符篆之学，在道家称为正一派，皆归入“南宫”一途。“南宫”者，谓其司天人祸福之际，非道之宗主也。

道家之言，修仙皆以丹法为主。金丹之事，又有内外之别。以守一、服气、炼养，为内丹之学。以服饵、烧炼，为外丹之术。而内外丹皆有上中下三品之说，以别其成就之等差。复有天元、地元、人元之分，单修、双修方法之不同，而要皆须具备法、财、侣、地为修道之基本条件。及其成就，复有神仙、天仙、地仙、人仙、鬼仙，种种差别。略举如薛道光注《悟真篇》所云（按：《四库全书总目提要》谓薛注实乃翁

葆光注之误):

仙有数等，阴神至灵而无形者，鬼仙也。处世无疾而寿者，人仙也。飞空走雾，不饥不渴，寒暑不侵，遨游海岛，长生不死者，地仙也。形神俱妙，与道合真，步日月无影，入金石无碍，变化无穷，隐显莫测，或老或少，至圣如神，鬼神莫能知，蓍龟莫能测者，天仙也。阴真君曰：若能绝嗜欲，修胎息，存神入定，脱壳投胎，托阴阳化生而不坏者，可为下品鬼仙也。若受三甲符篆、正一盟威、上清三洞妙法及剑术尸解之法而得道者，皆为“南宫”列仙。在诸洞府修真得道，乃中品仙也。若修金丹大药成道，或脱壳或冲举者，乃无上九极上品也。

若此之说，各宗其传，大体无多出入。唯至朱云阳注《悟真篇》，则述天仙之义，迹中为仙，事则入佛矣。如云：

世人才说学仙二字，除却黄白男女，便以吐纳导引，搬精运气者当之。至为浅陋可笑，不必言矣。又闻道家说有五等仙，天地神鬼，优劣判然。佛家说有十种仙，寿千万岁，报尽还堕。学道之士，茫茫多歧，莫知适从。岂知无上至真之道，只有天仙一路而已。此非五等仙中留形住世、十洲三岛之仙，亦非十种仙中，不修正觉、报尽还堕之仙，乃无上仙也。此天非凡夫欲界、色界有漏之天，并非外道非想非非想定无色界，销碍入空；与夫穷空不归，八万劫终，毕竟轮转之天，乃第一义天也。

正统之天仙丹道，其学术思想，至此为极，一变再变，已纯入于禅。至若旁门左道、邪僻之说，统皆不足观矣。

丹道门庭，共衍为四派，有南北东西四者之分。南宗丹道，以东华帝君授丹法与钟离权，权授吕洞宾，宾授刘海蟾，蟾授张紫阳，递传至石杏林、薛道光、陈泥丸、白紫清、彭鹤林为南派。张紫阳、白紫清之最高指授纯以禅语而言丹道。如紫阳之《悟真篇外集》、紫清之《指玄集》，皆力扫寓言法象而直陈心法。北派丹道，复以钟吕传授王重阳，王传邱长春等七人，而以邱大其阐扬，成为北宗之“龙门”一派，邱祖授受之际，亦复归于平实，无诸怪诡之言。迄明隆庆时，六潜虚亲感吕祖降于其家，留于“北海草堂”二十日，得其丹法，而成东派云云。六之丹法，以双修为宗，迷离莫测，后世借附致成邪说者亦多。清咸丰间，李涵虚曾于蜀之峨嵋山亲遇吕祖于禅院，密付玄旨，李着有《道窍谈》等书传世，公推为西派之祖云云。四派丹法，通途皆祖述吕纯阳、上溯东华帝君而云直接于“老君”。老子之学，清静无为之旨，见于遗文，而以

炉鼎、水火、阴阳、五行之说言丹道者，当以汉之魏伯阳为始。吕祖实此中集大成者。若四派之学，皆自吕祖而分途，穷源探本，自可悉其旨归。五柳一系，当在例外。

至若旁门左道，乃流为邪魔之说者，即道家自宗，亦力加排斥，如称旁门八百，左道三千，种种名目，各标邪说者，屈指难数。道家学术，易入神秘邪说者，不但现在如此，晋时葛洪《抱朴子》，已详列当时妖妄之言甚众。若今世之相传某某道、某某社、某某会者，大抵多为元代白莲教之遗流，复采集佛道之言，牵强附会，自命为道之宗，历传久远，蛊惑已深，自亦不明其本矣。凡此之类，亦多小善可风，唯借道学而淆惑人心，不入正途，且易被狡黠者所利用，具有政治野心而复不明人文政教之本，终至身罹刑辟，神堕泥犁，殊为可悯！虽然，有地藏菩萨相待于地狱之中，当可拯斯族类之痴迷矣！

佛道优劣之辨

道家以金丹为方便，以登真而证仙位为极则。内丹以一己心身为起修基础，所谓炉鼎、坎离，不外此一心身止观之异名寓象。守窍存神，初以调和气脉，解脱身执，终使制心一处，渐达禅定阶梯。外丹则以药物服饵，初以变此气质之躯，使归于心定神闲，趣入禅定解脱。要之，正统丹道学术，所谊寓言法象，皆指禅定过程中种种觉受境界而言。其中以禅定解脱程度深浅之不同，而定其地位之等差，别无神秘可言。若上品丹法，以心身为鼎，天地为炉，则冥合顿超之趣。进而接触佛法，与禅宗接流，则于昔来丹法以外，终以禅宗圆顿之旨为其旨皈矣。禅宗知解宗徒，与乎狂禅之流，舍弃禅定工夫者，比之丹道尚犹未足。若具正知正见，透顶透底，涣然解脱者，则视丹道之言，皆为有过，凡所说法，尽成多余矣。

众生心行，有种种不同积习，故从上诸佛圣贤，设许多方便，循其所欲，导登无上正觉之道。如《普门品》所谓：“应以何身得度者，即现何身而为说法。”奈吾佛之徒，一触异说他宗，即嗤之以鼻，目为外道。殊不知“外道”一名词，凡诸宗教，指他宗异学，统皆称为外道。此所谓外道者，实乃外于我之道也。以彼之视我，亦犹我之视彼，“才有是非，纷然失心”。徒以自形其隘耳。佛所谓外道，指“心外觅法”、“向外驰求”之事也。如此则纵依正教，未见自心，虽行埒圣贤，说超佛祖，安得谓独非外学哉！若以正智视之，只觉可愍，须谋拯救，视之为仇，亦乌乎可！况左道亦道也，唯左于直道耳。旁门亦门也，惜旁于正

门耳。不能拨乱而反正，愚在众生，过在圣贤，于人何尤乎！道家之徒，大抵皆推崇佛法，唯所崇拜者，独为佛及菩萨，且极尊禅宗六代以前诸祖，盖言佛及祖，皆为“大觉金仙”。而云自六祖以后，法已不传，故佛之徒，仅知修性而不修命，但能证解脱之鬼仙，未能得形神俱妙之无上大道；殊不知彼所谓性者，事非真性，所谓命者，亦乃形质之滓耳。真能证悟真如本性，自体本具万法，所谓命者，咸在其中矣，岂假造作而后得哉！

凡此之论，皆为成见碍膺，未达诸学之圆极也。穷诸万变，不出一心，试举丹道家言，自可明其梗概。张阳真人《悟真篇》原序有云：

故先圣设教，开方便门，教人了性命以脱生死。释氏以了性为宗，顿悟圆通，则直超彼岸；故习漏未尽，尚徇生趣。老氏以了命为本，得其枢要，即跻圣位；如未明本性，又滞幻形。……根性猛利者，一见此篇，便知仆得达摩西来最上一乘妙法。如其夙业尚存，自堕中小之见，则岂仆之咎也哉！

原着后序复云：

欲体至道，莫若明乎本心。心者，道之枢也。人能时时观心，则妄想自消，圆明自见，不假施功，顿超彼岸，乃无上至真妙觉之道也。此道直截了当，人人具足，只因世间凡夫，业根深重，种种迷惑，以致贪着幻身，恶死悦生，卒难了悟。黄老悲其贪着，先以修命之术，顺其所欲，渐次导之了道。

又其诗曰：不移一步到西天，端坐西方在目前。顶后有光犹是幻，云生足下未为仙。

白紫清《指玄集》中，论药物、炉鼎、火候，皆是一心，丹道之旨，于斯毕露。三复其吟“金丹”、“冲举”诸诗，尤为亲切。如：

佛与众生共一家，一毫头上现河沙。九还七返鱼游网，四谛三空兔入罟（jie捕兽的网）。混沌何年曾结子？虚空昨夜复生花。阿谁鼎内寻丹药，枯木岩前月影斜。（金丹）

自从踏着涅槃门，一枕清风几万年。弱水蓬莱虽有路，释迦弥勒正参禅。谁将枯木岩前地，放出落花雨后天。两个泥牛斗入海，至今消息尚茫然。（冲举）

凡此之说，仅举其略。如吕纯阳见黄龙而明最后一着子，释道光遇杏林而成丹，禅定与丹道，又各据为长短之争。究为如何，略复论之。

吕岩真人，字洞宾，京川人也。唐末，三举进士不第，偶于长安酒肆遇钟离权，授以延命术，自尔人莫之究。尝游庐山归宗，书钟鼓楼壁曰：一日清闲自在仙，六神和合报平安。丹田有宝休寻道，对境无心莫问禅。未几，道经黄龙山，睹紫云成盖，疑有异人，乃入谒。值龙击鼓陞座。龙见，意必吕公也。欲诱而进，厉声曰：座旁有窃法者。吕毅然出问：

“一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川。”且道此意如何？龙指曰：这守尸鬼。吕曰：争奈囊有长生不死药？龙曰：饶经八万劫，终是落空亡！吕薄讶，飞剑胁之，剑不能入。遂再拜求指归。龙诘曰：“半升铛内煮山川”即不问，如何是“一粒粟中藏世界”？吕于言下顿契，作偈曰：弃却瓢囊槌碎琴，如今不恋汞中金。自从一见黄龙后，始觉从前错用心！龙嘱令加护。（事载《指月录》）

说者有谓此则公案，疑为后人所诬。以吕祖之贤，岂必待黄龙方能见道乎？殊不知大道平易，愚者不及，智者过之。吕之工用见地，已臻玄境，唯此向上一路，待黄龙一指方破，盖亦时节因缘，触此机境耳。未见黄龙时，正此一着子，见亦见得，明亦明得，用亦用得，只是不能舍弃。待黄龙点破而大休大歇去，方见本具之性，不因工夫修证而有增减取舍于其间也，容复何疑！

丹道学者则谓南宗祖师薛道光，虽参禅已悟，不得究竟，乃转而学道，故谓禅宗只是修性，未得修命之诀，非为究竟。如云：

紫贤真人，名式，字道源，一字道光，陕西鸡足山人也。尝为僧，云游长安，参开佛寺长老修岩，岩示以道眼因缘：金鸡未明时，如何没这音响？又参僧如环，问：如何是超佛越祖之谈？环曰：胡饼圆陀陀地。参讯有年，一夕，闻桔槔有省，作颂曰：轧轧相从响发时，不从他得豁然知。桔槔说尽无生曲，井底泥蛇舞柘枝。二老然之。自是顿悟无上秘密圆明法要，机锋迅速，宗说皆通，积有年矣。一日，复悟如上皆这边事，辩论纵如悬河，不过是谈禅说道，尚未了手。遂有志金丹修命之道，竭力参访。崇宁丙戌冬，寓郾县佛寺，适遇杏林(陵)道人石泰得之，时年八十五矣；绿鬓朱颜，夜事缝纫，紫贤密察焉，心窃异之。偶举张平叔(紫阳)诗句为问，石矍然曰：识斯人乎？吾师也。紫贤闻其语，即发信心，稽首皈依，请卒業大丹。得之悉以口诀授之。且戒之曰：此非有巨公外护，易生谤毁，可疾往通都大邑，依有德有力者图之。紫贤

遂弃僧伽黎，幅巾缝掖来京师，混俗和光，方了此事。薛成道后，以丹法授陈楠(翠虚)，陈授白玉蟾(紫清)，总是南方人，并紫阳、杏林，共五代，所谓南宗五祖也。(《石薛二真人纪略》)

稽此一则公案，薛道光于宗门所悟处，实为解悟，非力透三关之证悟也。充其极，亦只于光影门头，覩面一见，即乾慧勃发，茫无旨归，复发真疑，事所必至。若僧如环示以“胡饼圆陀陀地”，为超佛越祖之言，实为颯颯般若，于佛祖心印，迥没交涉。及见紫贤一偈，许以见道，骤加印证，不知其仅在声色门头，领会境界而已。紫贤转而学道，适见其参学之诚，于禅宗无咎!此皆误于无目宗师，盲人瞎己，与禅宗圆顿旨归，所距至远。禅宗无师，过复谁属!石杏林乃直承张紫阳之学，紫阳自称得达摩无上之诀，紫贤终复入于丹道家传承之禅矣。

朱云阳注《悟真篇》有云：

金者，不坏之法身，丹者，圆成之实相。复云：言其真，则性命在其中矣。以此视世之妄指肉团身中而修性命者，当可猛省。

又：大抵是恐泄天机，不敢直说，故有药物、炉鼎、火候之法象，有乾坤、坎离、龙虎、铅汞之寓言。奈何言之愈淳，世人愈加茫昧。孰知真者，即人人具足之真性命也。……篇中种种法象寓言，迷之则一切皆妄，悟之即一切皆真。盖言真，则性命在其中矣。言性，则穷理尽性以至于命，悉在其中矣(注《悟真篇》前言)。

清帝雍正，以帝王身入道，自命为禅宗宗师，褒贬诸方，以圆明大觉而自号，独于丹道张紫阳真人法语，备加推崇。且其论仙佛之道，尤为允当。世之言性命双修者，参究雍正之言，当可知所旨归矣。如云：

紫阳真人，作《悟真篇》以明玄门秘要。复作《颂偈》等三十二篇，一一从性地演出西来最上一乘之妙旨。自叙云：此无上妙觉之至道也，标为外集。审如是，真人止应专事元教，又何必旁及于宗说，且又何谓此为最上?岂非以其超乎三界，真亦不立，故为“悟真”之外也欤!真人云：世人根性迷钝，执其有身，恶死悦生，卒难了悟。黄老悲其贪着，乃以修生之术，顺其所欲，渐次导之。观乎斯言，则长生不死，虽经八万劫，究是杨叶止啼，非为了义，信矣。若此事，虽超三界之外，仍不离乎一毛孔之中，特以不自了证，则非人所可代。学者将个无义味语，放在八识田中，奋起根本无用，发大疑情，猛利无间，纵丧身失命，亦不放舍，久之久之，人法空，心境寂，能所亡，情识灭，并此无义味语，

一时妄却，当下百杂粉碎，觊体纯真。此从上古德所谓：绝不相赚者！真人以华池神水，温养子珠，会三界于一身之后，能以金丹作无义味语用，忽地翻身一掷，抛过太虚，脱体无依，随处自在，仙俊哉！大丈夫也！篇中言句，真证了彻，直指妙圆，即禅门古德中如此自利利他，不可思议者，犹为希有！如禅师薛道光，皆皈依为弟子，不亦宜乎！刊示来今，使学元门者，知有真宗，学宗门者，知惟此一事实，余二即非真焉。是为序。（雍正御制《悟真篇·序》）

雍正一序，所谓金丹大道，与乎禅宗圆顿之旨，皆已回互阐出，而无余蕴。丹道之学，终入于禅，于兹可证。虽然习丹道者，亦如密宗学人，终执幻形，易滞法执。不若自心法入门，了则透体放下，提则拄杖可依。此中微细差别，学者不能不察也。

丹道入禅，已臻化境。唯禅宗以及佛法诸宗，受老庄道家影响者，亦复不少。如傅大士之偈云：“有物先天地，无形本寂寥。能为万象主，不逐四时凋。”此所谓“先天地”、“本寂寥”，非老子之“有物混成，先天地生。”“寂兮！寥兮！”之脱胎乎？昔来宗师，斥狂禅之说，为“空腹高心”，非取老子之言“虚其心，实其腹”之为是乎？又若“回光返照”、“无位真人”等等名言，借引之处，亦至多矣。

虽然，圣贤仙佛，要皆具大悲愿，以自觉觉他为本行。但能救度众生，解脱苦海，证登正觉，不论其化迹为何，当勿以门户之异而兴诤讼。唐代仙人谭峭有言曰：线作长江扇作天，鞞鞋抛向海东边。蓬莱此去无多路，只在谭生拄杖前。

世之学道者，应须速抛鞞鞋，急觅拄杖，得失短长，是非人我之见，绝不可萦于胸中。不然，无论学佛学仙，均非用心之所宜矣。

第17章 禅宗与理学

中国文化，渊源深远，周秦之际，百家争鸣。迨汉武帝尚儒术，诸子百家之流，如百川之汇海，而一尊于儒，皆讲习六经，明体达用，于人文政教之道外，初非有标新立异，自命得孔孟心学不传之秘者。自董仲舒以下，精疏博证，浸成为训诂之学，历代传习，固无所谓心性理气等玄

妙之旨。时至北宋，儒家之学，忽有理学崛起，谓得孔孟以来心法，大变从来讲学之趣，遂成儒家道学一途。儒者之言，别开生面，产生心性、理气、性情、中和、形上、形下、已发、未发诸问题；初则自分四派(濂、洛、关、闽)，后惟朱(熹)六(象山)是争。在君子，只是讲明正学，互诤意见之不同，在小人，终窃师儒之道，而成门户之私，援讲学之名，而滋朋党之祸。乃酿成元佑庆历二次之党禁，欲求至善而反流于狭隘，洵足为学术之悲也。清儒纪昀有云：

儒者本六艺之支流，虽其间依草附木，不能免门户之私，而数大儒明道立言，炳然具在，要可与经史旁参。

古之儒者，立身行己，诵法先王，务以通经适用而已，无敢自命圣贤者。王通教授河汾，始摹拟尼山，递相标榜，此亦世变之渐矣。迨托克托等修宋史，以道学、儒林，分为两传。而当时所谓道学者，又自分二派，笔舌交攻。自时厥后，天下惟朱六是争，门户别而朋党起，恩仇报复，蔓延者垂数百年。明之末叶，其祸遂及于宗社。惟好名好胜之私心；不能自克，故相激而至是也。圣门设教之意，其果若是乎！(《四库全书总目提要·子部·儒家类序言》)

儒家至北宋间，理学之异军突起，并非偶然之事。一种学术之成衰，必然有其社会环境之背景，及为当时文化潮流所驱使。理学之兴，亦循此例。其故为何？断言之曰：受禅宗之影响也。

理学之先声

汉代诸儒，于义理上既无新见地，唯致力于注疏考证，末流余习，渐趋于词章小道之学。两晋以还，天下大势，继承平而渐肇变乱，吾国民族文化精神，乃有一新的嬗变。士大夫间谈玄风气，与佛法传播，同时称盛。当时学者，以三玄(《易经》、《老子》、《庄子》)之学为哲学思想归趋，已渐疏忽经世之学而趋向于虚渺幽玄之域。自时厥后，西域高僧，如鸠摩罗什等远来东土，大阐佛法，国中大师蔚起，如道安、道生、慧远者，皆毕生尽瘁弘法。如慧远之入庐山结“白莲社”，一时名士若刘遗民等，皆依习净业，陶渊明亦时相过从。足见当时知识阶级之思想风气，不免随政治及社会环境而转移。迨隋唐之间，王通起而讲经世之学于河汾，继之天下升平，贞观间多数文武将相，均出于王氏之门，儒学至此，复臻昌明。

南北朝间，禅宗初祖菩提达摩，已由印度渡海至梁，传佛心法。至初唐

有六祖惠能与神秀者出，南北宗徒，风起云涌，上至帝王，下及妇孺，靡不涵濡沾被，因之佛教文化，与盛唐治绩，并烛寰宇。禅师辈之膺封国师者，屡见不鲜，朝野趋向，风靡可知。肃宗时，韩愈为迎佛骨一事，上表谏阻，而排斥释道为异端之说，于以滋兴。其时儒者为卫道(儒道)而非诋佛法者，不乏其人，然皆不若韩愈之立言激烈。其《原道》、《原性》诸篇之作，实欲高张儒家道统之说，揭儒门之帜，以凌驾于佛老之上。实则受禅宗传心之影响，而目儒学为道统一贯之传。次则，李翱着《复性书》阐发性情之说，为北宋理学滥觞。其后理学崛起，当以韩李之说，启其端倪。然韩李生平之学术思想，亦终不能自固封畛，丝毫不受佛老影响。亦如南北宋诸大儒，固皆出入于佛老之间，而别倡理学之说。韩愈贬潮州后，常问道于大颠禅师。故其在潮州，有三简大颠，在袁州时，曾布施二衣。周濂溪《题大颠壁》云：“退之自谓如夫子，原道深排佛老非。不识大颠何似者？数书珍重寄寒衣。”《五灯会元》、《指月录》等书，则有记云：

韩愈一日白师曰：弟子军州事繁，佛法省要处，乞师一语？师良久。公罔措。时三平为侍者，乃敲禅床三下。师曰：作么？平曰：先以定动，后以智拔。公乃曰：和尚门风高峻，弟子于侍者边得个入处。

李翱曾屡问道于当时名僧，且数向禅师药山惟俨问法。金儒李屏山则云：“李翱见药山，因着《复性书》。”

《传灯录》载之甚详：

朗州刺史李翱，初向师玄化，屡请不赴。乃躬谒师，师执经卷不顾。侍者曰：太守在此。李性褊急，乃曰：见面不如闻名！拂袖便出。师曰：太守何得贵耳而贱目？李回拱谢，问曰：如何是道？师以手指上下。曰：会么？曰：不会。师曰：云在青天水在瓶。李欣然作礼。述偈曰：炼得身形似鹤形，千株松下两函经。我来问道无余话，云在青天水在瓶。李又问如何是戒定慧？师曰：贫道这里，无此闲家具。李罔测玄旨。师曰：太守欲保任此事，须向高山顶立，深深海底行，闺阁中物舍不得，便为渗漏。宋相张商英曾颂其事曰：云在青天水在瓶，眼光随指落深坑。溪花不耐风霜苦，说甚深深海底行？

按：张颂之意，盖谓其未见道也。李翱曾受知于梁肃，为作感知遇赋。而梁肃为天台宗之龙象，《大藏经》中有梁肃之《止观统例》。

《复性书》认为性本明净为七情感而受昏浊，故为“制情复性”之言。如

云：“人所以为圣人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯溺矣，非性之过也。七情循环而交来，故性不能充也。水之滓也，其流不清。火之烟也，其光不明。非水火清明之过。沙不滓，流斯清矣。烟不郁，光斯明矣。情不作，性斯充矣。”又云：“性与情，不相无也。虽然，无性则情无所生矣。是情由性生，情不自情，因性而情。性不自性，由情而明。”

张商英之颂，嗤李翱之未见性，顛预承当，自以为是，适成其非。观《复性书》之所言，学者谓其含有佛学成分，依梁肃止观之说，而变易其名辞而作。实则，李氏出入佛学，仍未彻底。诚如李氏之言，性本圣洁，因情生而惑乱，此圣洁净明之性，何因而起情之作用？岂谓性不自生，因情故明。则情返而性复，复性而当复生情矣。若谓置制此情而后复性，则制之一着，岂亦非情乎？性能自制，情何以生？制亦情生，终非性明自体。此则自语相违，矛盾未定。所以然者，盖其自未见性，但认得清明在躬，性净明体者，即为自性。殊不知此乃心理上意识明了，澄澄湛湛觉明之境，以之言性，谬实千里。明亦性境，情亦性境。此性不住于明暗昏清，亦未离于明暗昏清，则非李氏之所知欤？以此见地，而李氏于《大学》之“至善”，《易》之“无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故”均有未彻。后世之言理学者，大抵亦如李翱之徒耶！若有透此藩篱者，皆入于禅矣。

北宋理学之崛起

唐祚既移，历五代而至宋，禅宗声教，渐被上下，五家宗派兴盛，而与吾国原有政教，并无磨擦。佛法解脱之学，纯为出世，其超哲学之精神领域，坠裂世谛。而大乘之慈悲济物精神，与圣人王道大同思想，蕲向吻合，功成辅翊，故儒佛之间，融合无间。唯少数偏执之人，笃于守旧，以卫道自任，出而排斥，立言之间，仍不免此疆彼界，比长挈短。此类儒家之激进者，盖为韩愈、李翱、欧阳修数人而已。然其所以辟佛者，大抵摭拾形迹，指为异端，非圣人之教。且力诋其教徒(出家比丘)之弃家披剃，为无父无君，不忠不孝。然于佛法之中心奥义，固多茫然。

时至北宋，有世所称五大儒者出，于儒家道学(理学)门庭，创立端绪，学校渐遍于四方，师儒之道于以奠立。学者所谓相与讲明正学，自拔于尘俗之中。五人皆并世而生，且均交好，吾国学术思想，遂呈云蒸霞蔚

之观，故后世谓为聚奎之占验。五大儒者，即周敦颐、邵雍、程颢、程颐、张载。厥后，加朱熹、六象山、吕祖谦，并为继往开来南北宋间八大儒。虽中间魁儒硕彦颇多，要以此为其宗主。八大儒之学说，异同之处，颇多争论。要皆以祖述尧舜禹汤、文武周公、孔孟之言，为圣贤授受一贯之心学，阐明仁义之说，演绎心性之际，为远承先圣之道统。与历来儒者唯知讲经注疏之因袭风气，大相迳庭。其中思想之嬗变，学说之创获，探其蛛丝马迹，颇多耐人寻味之处。而其启导后世道统之争，门户之战者，当非其初心所及也。纪昀于《四库全书总目提要·子部·儒家类》案语云：

王开祖以上诸儒，皆在濂洛未出以前，其学在于修己治人，无所谓理气心性之微妙也。其说不过诵法圣人，未尝别尊一先生号召天下也。中唯王通师弟，私相标榜，而亦尚无门户相攻之事。今并录之，以见儒家初轨与其渐变之萌蘖焉。

吾国学术，历来自儒道两家并驱以来，至后汉历南北朝而至唐，突然而有佛家加入，实质渐变，至北宋为一大转纽。而承先启后，一直支配东方学术思想者，亦始终不离儒、佛、道三家之学。宋代大儒，学者认为佛化儒家，以禅论道者之领袖如六九渊，亦公认其事。《象山全集》卷二与《王顺伯书》中尝云：

大抵学术，有说有实，儒者有儒者之说，老氏有老氏之说，释氏有释氏之说，天下之学术众矣，而大门则此三家也。

儒家至北宋，八大儒讲道论学，而构成理学一派。时之学者，循此一思潮而向前发展，为数颇众。发其轂者，厥为学者所称之安定(胡瑗)、泰山(孙复)、徂徕(石介)三先生。黄震曾云：

宋兴八十年，安定胡先生、泰山孙先生、徂徕石先生，始以师道明正学，继而濂洛兴矣。故本朝理学，虽至伊洛而精，实自三先生始也。(《宋元学案卷二·泰山学案》黄百家案语引)

此外门户攻伐，学术异趣，与程朱对立者，厥为苏学(即苏洵父子三人之说)。而苏东坡、黄庭坚辈于从政以外，为学途径，尝直认游心佛老门庭而不讳，视一般理学家之高立崖岸，排斥异说，夔(注：xióng去音)然不侔。故于政见之争外，即学术主旨，亦大相迳庭。而后世正统儒家，以其说之不洽于程朱，亦相与摈之于度外。

所谓承儒家道统之正者，学者皆以程朱并提，夷考其实，则所谓八大儒者，思想学术，殊多不同。二程学于周敦颐，而复自成一系。后之承其绪者，为婺学(金华)永嘉二派，变为史学及事功之途。朱熹之说，初承二程，后复创见颇多，非但不尽同于程学，有时且大异其趣。后贤有谓朱子之学，出入佛老，终为一道化之儒家，朱子自亦直认与程子意见有不同者。《朱子全集》卷二十三有云：

伊川之学，于大体上莹彻，于小小节目上，犹有疏处。某说大处，自与伊川合，小处却时有意见不同。

论程朱不同之说者，明末有刘宗周，清代有黄宗羲、纪昀、皮锡瑞，及现代学者何炳松等，皆主此说。

程朱以外，张载有张氏之见，邵雍有邵氏之学，吕祖谦则有吕氏独特见地，主经世实用之史学，而于朱六异同，尝作调和之努力者。而邵雍则主易数之学，迥然不同于众，但出处仍一准于儒，唯与二程之间，仍难协调。邵氏与程子居处相邻，交往甚密，但相见虽频，而不语及于道与学也。朱熹则于其易数之学，大加推重，有异其师承观念者巨矣。

儒家理学初兴，数十年间，门户异见，终成攻伐之党祸者，略陈其梗概如此。内容出入，罄竹书劳。见地未臻圆通，致使末流推荡，愈演愈烈，良用致慨！清初诸儒，重返汉学路线，盖深有感于此。论者有云：“宋儒好附门墙，明儒喜争同异，语录学案，动辄灾梨。”纪昀谓其“是率天下而斗也，于学问何有焉！”又云：

门户深固者，大抵以异同为爱憎，以爱憎为是非，不必尽协于公道也。
(《四库全书总目·史部·传记类》存目孙承泽《益智录》提要)

理学初兴，志在阐明儒家正道，排斥佛老异端之说。孰知出入佛老之间，用以驳入佛老者，终成为佛化儒家，或道化儒家。且所立说、排斥佛老者，仍不能摧撼其中心。唯此一相激相荡之局，却开拓一代学术之领域，以创兴理学门庭，洵为奇特，至其外排佛老则不足，内起戈矛而有余，卒至于伤残相及者，则洵为学术之大不幸焉！

佛化儒家之踪迹

东方文明，在中国独有儒佛道三家之说互相异趣而复殊途同归者，诚非偶然。历来学者，努力于三教合辙，代不乏人。偏执者，虽互相排斥，

博达者，仍力主沟通。其中要以东汉末年《牟子理惑论》为最早。历唐宋元明清各代，高僧大德，尤以禅门宗匠辈，烛照群象，洞穷法源，大抵皆淹博世典，出儒而归于佛。其中之彰明较着者，厥为北宋名僧契嵩，以沙门立场，大唱佛儒一家之论。永明延寿禅师，在其巨着《宗镜录》中，每引儒老之言，通诠佛法。宋金居士李纯甫体道最深，其所议论，常分润于佛老二家，阐发其蕴义。南宋诸儒受其影响，亦复不浅。《续指月录》中亦曾载述其事云：

屏山李纯甫居士，初恃文誉，好排释老。偶遇万松秀和尚于邢台，一言之下，遂获契证。乃尽翻内典，遍究禅宗，注《金刚》、《楞严》等经，序《辅教》、《原教》等论。尝着《少室面壁记》。略曰：达摩大师西来，孤唱教外别传之旨，岂吾佛教外，复有所传乎？特不泥于名相耳！真传教者，非别传也。

自师之至，其子孙遍天下，渐于义学沙门，以及学士大夫，潜符密证，不可胜数。其着而成书者，清凉得之以疏《华严》，圭峰得之以钞《圆觉》，无尽得之以解《法华》，颖滨得之以释《老子》，吉甫得之以论《周易》，伊川兄弟得之以训《诗》《书》，东莱得之以议《左氏》，无垢得之以说《语》《孟》。使圣人之道，不堕于寂灭，不死于虚无，不缚于形器，相与表里，如符券然。虽狂夫愚妇，可以立悟于便旋顾盼之间，如分余灯，以烛冥室，顾不快哉！士着述甚多，开发后学，大有功于宗乘。临终无疾，趺坐合掌面西而逝。（《续指月录》卷八“曹洞宗”报恩秀嗣）

李纯甫以居士身，偶遇万松秀，言下契悟，着述弘化，普及僧俗。若二程兄弟、吕祖谦等大儒，均逊其智量。学者得其片羽吉光，而阐明体道者，事当甚多，皆源流淹没，师承不彰，殆以李氏中心致学于佛，为门户之见所囿耳！《宋元学案》原列屏山之学为殿，后儒疑其学无师承，并予删去，益见其浅陋也。

初期理学大儒周敦颐，着《太极图说》启发诸家思想，厥功甚巨。而濂溪(敦颐)曾师事鹤林寺僧寿崖，得太极图，自加阐说。此图原出于道家之陈图南(陈抟)，本原易理，汇通儒道之产品。僧寿崖得而藏之，以授濂溪，不啻还其故物。故濂溪之受学，不能无丝毫之影响，世传濂溪参禅于黄龙南，问道于晦堂，谒佛印、了元于归宗。太极图经此三家授受，其思想必有会三为一之旨，况南北宋百余年间，正禅宗鼎盛时期，名匠如林，士庶争趋，其间之思想沟通，错综互摄者，尤属显而易见。

宋至南渡以后，儒家外排佛老之事，已成习见之举。然惟见之于思想上之攻击，尚无实际上之行动。其朱六门户之争，则势成水火。自佛教中人视之，则一任其自然发展，不惟不加抨击，且常疏释理实一致之说。南宋禅师如名震一时之大慧杲，绎其言行，力主息争。杲师于南渡以后，诏主径山法席，门下问道者，达官名士、博学鸿儒至多。秦桧忌其与岳飞、张九成等交往，贬之衡阳十年，复移梅阳五年。而僧俗间关相从，常至数千。其论儒佛一致之言，往往超人意表。如云：

博及群书，只要知圣人所用心处。知得了，自家心术即正，心术正，则种种杂毒，种种邪说，不相染污矣。为学为道一也，为学则未至于圣人，而期以必至。为道则求其放心于物，物我一如，则道学双备矣。(示莫润甫)予虽学佛者，然爱君爱国之心，与忠义士大夫等。但力所不能，而年运往矣!喜正恶邪之志，与生俱生。永嘉所谓：假使铁轮顶上旋，定慧圆明终不失。予虽不敏，敢直下自信不疑。(示成机宜季恭)

杲师之时，朱六之争方盛。“尊德性”与“道问学”方兴未艾。杲师以片言匡救而成之。至其忠君忧国之言，原非为辩护佛教徒之无父无君、不忠不孝而发，实杲师之目击时艰，惻然心悯，为佛门吐其不平之气。大权应化，固应如此。观其辩三教一致之主张，尤为明显。如云：

士大夫不曾向佛乘中留心者，往往以佛乘为空寂之教，恋着这个皮袋子。闻人说空说寂，则生怕怖。殊不知只这怕怖底心，便是生死根本。佛自有言，不坏世间相而谈实相。又云：是法住法位，世间相常住。《宝藏论》云：寂兮寥兮!宽兮廓兮!上则有君下则有臣，父子亲其居，尊卑异其位。以是观之，吾佛之教，密密助扬至尊圣化者亦多矣!又何尝只谈空寂而已!如俗谓李老君说长生之术，正如硬差排佛谈空寂无异。老子之书，原不曾说留形住世，亦以清净无为为自然归宿之处。自是不学佛老者，以好恶心相诬谤尔，不可不察也。愚谓三教圣人，立教虽异，而其道同归一致，此万古不易之义。然虽如是，无智人前莫说，打你头破额裂(示张太蔚书)。又云：

在儒教，则以正心术为先。心术既正，则造次颠沛，无不与此道相契。前所云：为学为道一之义也。在吾教，则曰：若能转物，即同如来。老氏则曰慈，曰俭，曰不敢为天下先。能如是学，不须求与此道合，自然默默与之相投矣。佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法?当知读经看教，博及群书，以见月忘指，得鱼忘筌为第一义，则不为文字言语所转，而能转得语言文字矣。(示人)

南北宋间之名僧古德，世称宗门大匠者，其讲论主张如此。而儒家学者，往往先多问道受学其间，启发新机，归温故物，使东土圣人言教，昔疏难明者，今乃焕然大彰。奈何始终局于门户之见，不得不于佛法故作贬词。惟佛教之智者则不然，如元代禅师高峰中峰师弟，于三教一致主张，尤为着力。明代憨山大师，学通坟典，常以佛理疏注学庸老庄。藕益大师则以易义释禅，固无所谓内外之见，横梗于胸，而避讳之也。近代之印光法师，则常以儒理论佛，可称卓识。梁武时之傅大士，据《五灯会元》记载中有云：

傅大士一日披衲顶冠鞞鞋朝见。帝(梁武帝)问：是僧耶？士以手指冠。帝曰：是道耶？士以手指鞞鞋。帝曰：是俗耶？士以手指衲衣。

四朝儒者以道统自命之理学家，乏此包罗万象之量。否则，不入于佛，即入于道，却为儒者所斥。唐宋间较为彰着者，如裴休、房融、富弼、赵忞、王安石、苏东坡、黄山谷、六游、张商英、杨大年辈，皆游心禅观。影响所及，历代之文人学士，凡其著作，以具有文字禅之隽永有味者为高。理学家讲学，亦多剿袭禅师辈之法语。

北宋以前诸儒，著述流传，一仍旧贯。自理学家兴，动有“语录”、“学案”，以绵其世泽，大反昔儒方式，盖多取则于禅宗也。禅师辈平生法语，门弟子记载之者，统称“语录”，且皆为当时之平实语体，不事藻饰。凡其致力体道，参究事迹，记述之者，统称曰“公案”。宗门之“语录”、“公案”，搜罗至广，儒者学之，以产生“语录”、“学案”之体例，复撷其精华，诩为创见，自张门户，以遂其推排，殆不足法。若赵忞以北宋名臣，高风亮节，昭垂史册，并未尝以学佛为讳，《指月录》载其事云：

清献公赵忞，字阅道。年四十余，摈去声色，系心宗教，会佛慧来居衢之南禅，公日亲之。慧未尝容措一词。后典青州，政事之余，多宴坐。忽大雷震惊，即契悟。作偈曰：默坐公堂虚隐几，心源不动湛如水。一声霹雳顶门开，唤起从前自家底。慧闻笑曰：赵阅道撞彩耳！公尝自题偈斋中曰：腰佩黄金已退藏，个中消息也寻常。世人欲识高斋老？只是柯村赵四郎。复曰：切忌错认！临终遗书佛慧曰：非师平日警诲，至此必不得力矣。

赵阅道进士及第，累荐殿中侍御史，弹劾不避权幸，京师目为“铁面御史”。知成都，匹马入蜀，以一琴一鹤自随，擢参政知事。王介甫用事，屡斥其不便，乞去位……以太子少保致仕，卒年七十七。他如此类

之儒者尚多，未尽据引。

老氏有言：“为学日益，为道日损。”日益为“道问学”，日损为“尊德性”。“道问学”须广其知见，“尊德性”须放心旷寂。放心必要空其所有，广知见则须实其所无。日益不已，则自我伟大之见愈高，宋儒之大抵陷于此微细习气者，殆不自省耳！若蒋山元禅师之于王安石，直规其过，可谓理学家共通之病。《指月录》载云：

荆公原与蒋山元禅师，少时游如昆弟。荆公尝问祖师意旨于师，不答。公益扣之。师曰：公般若有障三，有近道之质一，更一两生来，或得纯熟。公曰：愿闻其说。师曰：公受气刚大，世缘深。以刚大气，遭深世缘，必以身任天下之重。怀经济之志，用舍不能必，则心未平。以未平之心，持经济之志，何时能一念万年哉？此其一。又多怒，此其二。而学问尚理，于道为所知愚，此其三。特视名利如脱发，甘淡泊如头陀，此为近道。且当以教乘滋茂之可也。公再拜受教。及公名震天下，无月无耗，师未尝发现。公罢政府，舟至石头，入室已三鼓。师出迎，一揖而退，公坐东偏，从官宾客满座。公环视问师所在，侍者对曰：已寝久矣。公结屋定林，往来山中，稍觉烦动，即造师相向，默坐终日而去。公弟平甫，素豪纵，但甚畏师。请问法要，师勉为说之。……且戒之曰：申公论治世之法，犹谓为治者不在多言，顾力行何如耳？况出世间法乎！

儒者论心性之学，原非所尚，纪昀论之甚力。宋代理学，统由禅宗蜕变而来。南宋以来，朱熹集理学之大成，而其立论，颇多躲闪。朱氏虽继承程门，而于尧夫(邵雍)之数理，张载之性气二元之说，濂溪之“太极图”，彼此常为畛域者，朱氏皆并宗之。复尝于武夷山中，与道家南宗祖师白紫清(玉蟾)交往颇切，欲随之学道而不得请。且化名崆峒道士邹沂，注《参同契》。纪昀力证其事。有曰：

殆以究心丹诀，非儒者之本务，故托诸瘦(sou)辞欤？考《朱子语录》论《参同契》诸条，颇为详尽。年谱亦载有庆元三年，蔡元定将编管道州，与朱子会宿寒泉精舍，夜论《参同契》一事。文集又有蔡孝通书曰：《参同契》更无罅漏，永无心思量，但望他日为刘安之鸡犬耳云云。盖遭逢世难，不得已而托诸神仙，殆与韩愈贬潮州时邀大颠同游之意相类。(《四库全书总目提要·子部·道家类》朱子撰《周易参同契考异》按语)

复次，明代大儒如王阳明，亦初习佛法天台止观，且曾于定中得相似神

通，后复失之。又三度求道于道人蔡蓬头，不遂而罢。终成一代儒宗，《王文成公年谱·辛酉事》有云：

先生录囚，多所平反。事竣，遂游九华，作《游九华赋》，宿无相化城诸寺。是时，道者蔡蓬头，善谈仙，待以客礼，请问，蔡曰：尚未。有顷，屏左右引至后亭，再拜请问，蔡曰：尚未。问至再三，蔡曰：汝后堂后亭，礼虽隆，终不忘官相！一笑而别。闻地藏洞有异人，坐卧松毛，不火食，历岩险访之，正熟睡，先生坐旁抚其足。有顷醒，惊曰：路险何得至此？因论最上乘。曰：周濂溪、程明道是儒家两个好秀才。后再至，其人已他移。故有会心人远之叹！

宋明诸儒，固皆出入佛老，尤多取自禅宗，而复排斥之者。而究之取者或为糟粕，舍者皆为精华，其见地诚多罅漏！近世梁启超评之甚当。

《万有文库·清代学术概论》三中有云：

唐代佛学极倡之后，宋儒采之，以建设一种“儒表佛里”的新哲学；至明而全盛。此派新哲学，在历史上有极大之价值，自无待言。顾吾辈所最不嫌者，其一：既采取佛说而损益之，何可讳其所自出，而反加以丑诋？其二：所创新派，既非孔孟本来面目，何必附其名而淆其实？是故吾于宋明之学，认其独到且有益之处确不少；但对于建设表示之形式，不能曲恕；谓其既诬孔，且诬佛，而并以自诬也。明王守仁为兹派晚出之杰，而其中此习气也亦更甚；即如彼所作《朱子晚年定论》，强指不同之朱六为同，实则自附于朱，且诬朱从我。

又云：

进而考其思想之本质，则所研究之对象，乃纯在昭昭灵灵不可捉摸之一物；少数俊拔笃摯之士，曷尝不循此道而求得身心安宅，然效之及于世者已鲜；而浮伪之辈，摭拾虚词以相夸煽，乃甚易易；故晚明狂禅一派，至于“满街皆是圣人”，“酒色财气不碍菩提路”，道德且堕落极矣。重以制科帖括，笼罩天下；学者但习此种影响因袭之谈，便足以取富贵，弋名誉；举国靡然从之，则相率于不学，且无所用心。故晚明理学之，恰如欧洲中世纪黑暗时代之景教。

禅宗与理学之渊源

两宋学术，既受禅宗影响而兴，其工夫见地，又不能深入禅宗心法之奥，灯分余焰，以立理学一门，而成一家之言；其来龙去脉，略如上

述。若其讲明心性之理，参究天人之际，罅漏至多，不及详矣。清初诸儒，如黄黎洲、顾亭林、李二曲、颜习斋、王船山辈，以遭逢世乱，鉴于宋明诸儒空疏迂阔之弊，力图矫正；以四朝之“平时静坐谈心性”，无补时艰者，欲悉举而反之。且目宋明诸儒，均为怪物，若谈虎而色变者然，亦已过矣。以学术而言学术，但论其内容之价值，至措之以收效于治平，而非治学者之责；衡之史乘，千百年间，学为圣贤仙佛者，代不乏人，而治臻上理，比隆前古，反多不覩，此岂为学者所能悉任其咎乎？

无论理学家学术思想之造诣如何，其一己之律己持躬，大都淡泊自甘，不求温饱，善恶之际，辨别尤严，岩岩行履，深有合于佛家之大乘行道，或同于比丘之戒律精严者，此皆足资矜式。宋末如文天祥，虽未标于理学之门，然观其所作《正气歌》，足为其人格之崇高代表，从容就义，殉道以终，非学究天人之际者，其孰能之？明代如王阳明之功业彪炳史册；此外，如李二曲、黄宗羲、顾炎武辈，其学养多从理学中陶冶而来，以成其充实光辉之美；故理学之陶钧万类，鼓铸群伦，其功实不可及。

综观理学之整个体系，可析为一大纲、两宗旨、三方法：一大纲者，要使学问与道体合一，至于“极高明而道中庸”，此为朱六及各派之所同；两宗旨者，即朱子以“道问学”为尚，六子以“尊德性”为主。“道问学”须多识前言往行，以博识弘文为务；“尊德性”则以体会得心性本然，则本立而后道生，其余皆在其中矣，此朱六之所以异也。然其宗旨虽异，但皆主张从用工夫入手，至用工夫之方法，则有主“敬”、主“诚”、主“静”之不同；不论其用工夫方法以何者为是，而此所称用工夫之实，稽之先儒，均乏前轨，《语》《孟》之教，未尝及斯，《大学》所举之止、定、静、安、虑、得之次第，不过提示其要略耳。夫用工夫之说，本起源于佛法中之禅定，唐宋间禅宗之辈，不论僧俗，统皆于此致力，儒者效之，乃倡致学之道，必须于静中养其端倪，所谓“主敬”、“存诚”，皆止静工夫之一端耳。禅定所诣，差别多途，毫厘有差，谬隔千里；况禅定之极，仅为佛法中一种“定解脱”之学，至于“慧解脱”，则当尤有进焉。理学儒者于静定工夫，确有一番心得，但论其极致，大抵至于初禅二禅境地者为多，若言圣凡迥脱，如肇法师所云：“能天能人者，岂天人之所能。”非其所诣矣。禅宗三祖有言：“才有是非，纷然失心。”理学家者，尤皆未脱此一圈套，如能进而超越乎此，则两宋理学，当别有一番面目矣。

宋明诸儒之论心性、理气、性情、中和、形上、形下、已发、未发之理，皆有其独到之处，故认心身性命之学，宇宙万有本体之元，都已透彻见到，只从此一理上出发，未免有草率之嫌。充其所学，只是心理学上最高修养，使妄心意识，磨砢干净，留个荡荡无碍，清明在躬，即认为是妄心净尽，天理流行，衡之唯识家言，正是澄明湛寂之处，尚为第七末那识窠臼也。以言禅宗门下，正好痛吃辣棒，此中理则，比引繁多，姑置毋论。

以去人欲之私，存天理之正，为理学家修养之鹄的，如程明道云：“天理二字，是我自家体贴出来。”程伊川云：“人只有个天理，却不能存得，更做甚圣人。”周敦颐主“诚”，平生以默坐澄心，体认天理。伊川及朱晦庵(熹)则主“敬”，上蔡之“常惺”，龟山主“静”中观喜怒哀乐未发前，作为气象。和靖之使其心收至不容一物。虽皆精辟独到，要之不外乎有个澄澄湛湛境象，都是识阴区宇，若到禅宗门下，首须痛棒一顿，教令放下，直叫大死一番，贬軋得无地可容，而后转身一路，方可认得从来门户；若此之不落凡情，即取圣量，尚非知解宗徒所取，以言证悟，戛戛乎难矣。以此而论宇宙万有本体，终不外以思量分别之心，从我此心内之宇宙，比拟万有之宇宙，以推测其似，非究竟之理也。禅宗心法则超于是；故理学家言，若引之哲学思想范畴，则有可取，谓其进乎道矣，实为大有问题。

明儒王阳明，远绍六象山心法，世称其已近于禅，其著名之四句教，为毕生学术思想中心，至有以之与禅宗心法并提者，实则大误。四句教云：“无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶为良知，为善去恶是格物。”若心之体，本无善恶，则此体为一废物，意动而忽生善恶，此善恶之来，纯出无根，而其于心体两不相关，何须为善去恶；为善去恶又与心之体有何关系？纵不为善去恶，心之体亦自无善无恶也，此其误一。心既有体，在善恶之意未动以前，非绝无善恶，为潜伏于体中耳；此心可称之曰性善，亦可称之曰性恶；因善恶两俱潜伏。如心之体，在意未动前，是净明无过；则应准《大学》之义称之曰“至善”；否则当用《荀子》之意，称之曰“本恶”；何得言无善无恶。无与有乃相对意义，各代表绝对之词；天下之无，何能生有，既认有心之体，而云无善无恶；于辩正名词上，不免过失；不若以“无”易“非”之为有当矣，此其误二。四句教中，为学得力处，只是一个“知”字；“良知”得辨其善恶，是以用为善去恶工夫，返此动意之初；如返之于无，则终成一个废物，明此心性何用？最不解者，此“知”之一字，又从何处生起？“良知”若从心体自生，心体绝非无物，“良知”若从外来，于心体绝无交涉；况此

一知者，为是意动，为非意动？若为意动，落在善恶中矣；若非意动，“知”之一字，即为心之体，何云无善无恶为心之体，此其误三。阳明以一代儒宗，其四句教纲领，大误如此，世不之察，推为心性理学之极则，殊为识者所惜！儒师针石老人者，尝为文辨之，论说颇当。大慧杲禅师有言曰：

而今学者，往往以仁义理智信为学，以格物忠恕一以贯之类为道；只管如博谜子相似；又如众盲摸象，各说异端。释不云乎！以思惟心测度如来圆觉境界，如取萤火，烧须弥山，临生死祸福之际，却不得力，盖由此也。杨子曰：学者所言复性，性即道也。黄面老子云：性成无上道。圭峰云：作有义事，是惺悟心，作无义事，是狂乱心；狂乱由情念，临终被业牵，惺悟不由情，临终能转业。所谓义者，是义理之义，非仁义之义；而今看来，这老子亦未免析虚空为两处；仁为性之仁，义乃性之义，礼乃性之礼，智乃性之智，信乃性之信；义理之义，亦性也；作无义事，即背此性，作有义事，即顺此性，然顺背在人，不在性也；仁义礼智信在性，不在人也；人有贤愚，性即无也；若仁义礼智信在贤而不在愚，则圣人之道有拣择取舍矣；如天降雨，择地则下矣。

所以云：仁义礼智信，在性不在人也；贤愚顺背在人，而不在性也。杨子所谓修性，性亦不可修，亦顺背贤愚而已矣；圭峰所谓惺悟狂乱是也；赵州所谓使得十二时，不被十二时使也。若识得仁义礼智信之性起处，则格物忠恕一以贯之在其中矣。

肇法师云：能天能人者，岂天人之所能哉！所以云：为学为道一也。（示人）儒者之见，若能进而体会于善恶、心物、理气之外，打破漆桶，则知佛出世入世之言，与乎心性“修齐治平”之道，悉在其中，何被滞于化迹，析虚空为两橛哉！

理学与禅宗之异同

宋兴七十余年，学术黯淡，至安定、泰山、徂徕、古灵兴起，始以师儒之道明正学，而范高平（仲淹）、欧阳庐陵（修）实左右培植以成。逮仁宗末年，五大儒并世而生，理学门庭，于以建立；厥时禅宗声教，正方兴未艾也。

百源（邵雍）濂溪之学，皆源出道家。宋初道士陈抟之“先天图”四传而有百源，衍为象数术之宗主；“太极图”亦三传而有濂溪，濂溪复于僧寿崖处得先天地偈，乃互参而明性命之理；二程于此二者，素皆不喜。横渠

(张载)之学，主于论气，以变化气质为穷理尽性至命之道；及朱晦庵则统集诸说，以集其大成。六象山有谓其学无师承，有谓其源出上蔡(谢良佐)；后有谓学于僧德光。至若洛(伊川)学后人，多归于佛；程门高弟，如荅山(游酢)等终入于禅；横浦(张九成)实问道于大慧杲禅师，而识旨归，此皆显明可征者，余犹未尽。百源之学，纯出道家外，诸儒初皆出入佛老固无疑矣。

在儒言儒，宋代理学，自有二程出，方揭示宗旨而立门户。其初如高平之《潜虚》，百源之《皇极经世》，濂溪之“太极图”，固皆宗于易学象数，以窥天人之秘者。迄濂溪之《通书》始括《语》《孟》《学》

《庸》之要，以阐述性命根源。同时横渠着《正蒙·西铭》，以训示学者，理学根基，实植于此。诸儒之学，要皆宗于孔孟，汇于五经方为其道统之正者。

而宋代诸儒，大抵于禅道之学，有所参悟，方得启发其真知，只可论其成分多少，实不能别其参杂有无。

盖自唐代禅宗兴盛以来，道家学术，亦受其影响，而起一大变，融会圆通，大有人在，亦学术潮流之必然趋势也。及宋代禅宗特盛，禅师兼通儒学，以佛理说《中庸》《周易》及《老》《庄》之学者，著述颇多。而佛学说理，采用名言，多有取于儒书，固皆参研启发互资证明。儒者参禅，一变而有性理之学产生，实亦时会使然。其后之辟佛排禅者，皆囿于道统观念，限于社会风气。而明达之士，犹多缄默。综其原因，厥有二者：一、为学目的与方法之不同。二、见地造诣之不同。儒者为学目的，学究天人之际，而以立人极(人本位)为宗；故学须致用，用世而以人文政教，为儒者之务；故以“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”为入世准绳。佛学目的，以学通天人造化，但初以立人极为行道磁基，终至于超越人天，出入有无之表，应物无方，神变莫测。故以佛之徒视儒者，犹为大乘菩萨道中人；而以儒者视佛，则为离世荒诞者矣。复次，儒者为学之方法，以“闲邪存诚”、“存心养性”、“民胞物与”尽其伦常之极为归。佛者则以不废伦常，但尽人分为入道之阶梯；形而上者，尤有超越形器世间之向上一路，则非儒可知矣。有善喻者曰：譬如治水，儒者但从防洪筑堤疏导为工，佛者更及于植树培壤等事宜。远近深浅，方法迥异，此其为学目的与方法之不同者，一也。儒者出入于禅道，从诚敬用工入手，于静一境中，体会得此心之理，现见心空物如之象，即起而应物，谓“内圣外王”之道，尽在斯矣。而禅者视此，充其极致，犹只明得空体离念之事(亦可谓之但知治

标)，向上一着，大有事在(方可谓之治本)。而儒者于此，多皆泛滥无归也；若有进者，如洛学后人、象山门人，多遁入禅门矣。此其见地造诣之不同者，二也。至如理学而至于如狂禅一流，此皆二家所病诟，何独有于禅哉。

伊川十字之教云：“涵养须用敬，进学在致知。”又以“敬”与“致知”之不可分，云：“入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。”“诚，然后敬，未及诚时，却须敬而后能诚。”“君子之遇事无巨细，一于敬而已。”“唯上下一于恭敬，则天地自立，万物自育。”“所谓敬者，主一之谓敬，一者，无适之谓一。”故其工夫从敬入手，而主于专一；而其所谓一者，无适无莫之谓；即实此意念，而无一物存胸之境也，以此起而应物用世，则近于道矣。孰知至此，但为佛法之见空、禅宗之初悟一着子也。伊川又云：“性即理也”，且单提理字，又云：“天之赋与谓之命，禀之在我谓之性，见于事业谓之理。”“自理言之谓之天，自禀受言谓之性，自存之人言之谓之心。”于此而见伊川之言心者，即指此意识心也。由诚敬入手，至于主一，而无适也，无莫也，即明此心。明此心而体会天命、性理，皆具于我矣。具于我，乃有诸己也，要须保任得，应用得，如明道所言：“有诸己，只要义理栽培。”理学家明体而达用，未有出此藩篱也。故晦庵尝曰：“才主一，便觉意思好，卓然精神，不然，便散漫消索了。”又云：“以敬为主，则内外肃然，不忘不助，而心自存。”“整齐收敛这身心，不敢放纵，便是敬。”“当使截断严正之时多，胶胶扰扰之时少，方好。”“惺惺乃心不昏昧之谓，只此便是敬。”凡此皆近习禅定，于静中体会得一念在，清明之象也。静坐之说，则始于洛学，静非冥然无知之谓。故曰：“所谓静坐，只是打叠心下无事，则道理始出，今人都是讨静坐以省事，则不可。”乃主动中静中，都须用工夫，及会得道时，亦有同于参禅者之初悟境界。如赵宝峰(偕)读慈湖遗书，静然省悟，有见“万象森罗，浑为一体。”曰：“道在是矣！何他求为！”理学家见地，类皆至此为极。见此之后，发为圣解，析理出语，迥然超群者，盖儒者得文字便宜，由此而发知解，不可一世矣。

象山一脉，世称为佛化儒家，乃理学之禅者，但亦只认得此心。六门巨子，甬上四先生中，有袁洁斋(燮)者，象山教以直指本心，初未之信，一日，始豁然大悟，笔于书曰：“以心求道，万别千差，通体吾道，道不在他。”又曰：“大哉心乎！与天地一本。”“道不远人，本心即道。”“人生天地间，所以超然独贵于物者，以是心耳，心者，人之大本也。”其于心法所明者若此，亦只明得吾人心中这一着子也。复如杨慈湖(简)谓“人心自明，人心自灵，意起我立，必固碍塞，始丧其明，始失其

灵。”学者称其言直截洞彻，谓慈湖以不起意为宗，复议其为禅。若以不起意与禅之无念为宗，相提并论，无怪儒者所知之禅，止此而已，其于佛也，禅也，实未梦见。故谓理学家之见地造诣，只明得意识心念清静，起而应用为极则，其于用工夫，则只入于冥坐澄心之途，余犹非所及。

至于立言悬解，如濂溪之《太极图说》，“实足以阐性命之根源，作人生之准则”，当之无愧。明道之《定性书》，价值亦足千秋。横渠之《正蒙·西铭》，阐说“民胞物与”同体之理，无欲之仁实云至矣，固亦可为禅者之参考也。宋元明清四朝理学，要皆不能超越于此，若治平事业之说，义不干此，所不及论。

儒家至宋而有理学崛起，远迈往昔，传述千秋，至为盛矣，固为其治学精严，足堪淑世。而儒者有硕德崇望，大抵皆得居高位，学以致用，以立身廊庙，以行道要务，实亦有政治之栽培使然也。若禅宗虽亦有依附于帝王卿相，为之倡率，大致皆由民间自由推戴而成，价值重轻，亦有轩轻。至于理学末流于空疏迂阔，禅宗末流于知解狂禅，亦势所使然，可谓同病相怜者也。今而后，禅亦以学名，禅亦理之禅矣；二家志士，固当勗之。

佛道儒化之教

儒佛道三家学术思想，二千余年间，迹虽相距，理常会通；外则各呈不同之衣冠，内容早已汇归一途，共阐真理。尝谓三家学术，论其端绪，则各有偏重。所谓偏重者，第言其入门途径之所取尚，非谓整体皆然。如儒家则偏重伦理，留心入世，善则有侠气，弊易入霸道。佛家则偏重心理，志求解脱，善则无可非议，弊则流于疏狂，而皆以心法入门，超拔精神进于“形而上”者。道家则偏重生理，从形质入门，善则出神入化，弊则易落私吝，而亦终外形器，而达“形而上”者。入门方法既有不同之等差，故为学为道之始，不期然而见偏重之异迹，及其终皆归于道。佛说“一切贤圣，皆以无为法而有差别。”旨哉言乎！“会万物于己者，其唯圣人乎！”故为学为道之极致，皆以“无缘慈”、“同体悲”而兴“民胞物与”之思，此皆三家之同一出发点也。历来三家之徒，欲调和偏执而会归一致，代不乏人，然终不能化其迹象；盖亦如形器名相之难脱也。明社将屋，有“理教”者崛起山东，仿元代“全真教”之迹，而成新兴宗教之一门，风行草偃，遍及南北，尤以北方为盛。理教之为学为道，一则为化易人心，一则为保存民族正气，虽不足语正大之宗教，实亦有

可取之处。且其汇合三教，宗奉一尊，为“圣宗古佛”(即观世音菩萨)，而以四维八德为入德戒持之门，工夫日用，则以道家之修炼为法则；教以理名，即儒家理学之义，“理即是道，道即是理，理外无道，道外无理。”理学至有“理教”产生，遂化佛道之迹，而别成一教矣。

“理教”创至崇祯末造之杨来如(教中尊称为羊祖，或杨祖)。登进士第时，适逢李自成、张献忠之乱，继遭亡国之痛，乃归里养亲，日诵观音圣号及诸佛经，效善财童子之五十三参，自称得感悟而成道。出而度世，终清之季，遍及朝野，风行南北，自为应此一时代之机而勃兴者。

乾嘉间，西蜀双流，有刘沅(字止唐)者出，初以博学鸿儒，不猎功名，归而学道，相使得老子亲传，居山八年而成道。以儒者而兼弘佛道之学，著作等身，名震当世，世称其教曰“刘门”。长江南北，支衍甚多，而尤以闽浙为盛；其学以“沉潜静定”为旨，工夫口诀，采于道家，说理传心，皆撮三教之长；而其实质，亦为儒化佛道之另一教门，虽其标榜为调和三家之业，然亦“断崖无路只飞梯”耳。

第18章 心物一元之佛法概论

佛法言心，厥有二义：一指妄念意识之心，亦曰妄心。一指如来藏性之心，亦曰真心，复名为性。此二义之所示，研习佛法者，首当抉择；须视其经文全部教理，而审辨其所标之义别。若断章取义，以偏概全，则佛法与近代心理学所不同者几希。故视佛法为唯心论者诚误矣；然则，同于唯物论乎？斯尤误矣，盖佛法认心物二者，皆一体所生之用，亦即一元之二面也。故禅宗古德之言性，有时曰“即心即佛”，有时曰“不是心，不是物，亦不是佛”。以人智易执，一落言诠，即便迷头认影，故须种种巧设权言，以透脱滞见，独露真如。不知色身外洎山河大地，咸是妙明真心中物。唯识概八识于心王含藏宇宙万有心物之种子，皆标明佛法之言心，即谓心物一元之体性。又曰如来藏性，亦曰真如。如者，如其真耳，非离诸妄以外，而别有一真如独立常存。苟其若此，则真如为常，常见者，佛所呵斥。盖真与妄对，凡有对待，真亦成妄，同遣真妄对待二边之见，故曰真如，乃无以名之强立之名也。

本体之性，心物一如。寂然空净，能生万法。所谓法者，概心物等一切

之理事而言。故谓自性具足一切法，不因修证而有增减，不因聚散而有生灭，不因动静善恶而有净染。虽能生万有，而不随万有迁流，故生生不已而实无生。万有虽灭而不随之断绝，故生灭轮旋而终无生灭处。夫既寂然不动，从何而得万有之生灭往来？盖体性功能，本然运行不息；运行者，体性无始功能之力，亦曰风，亦曰气，而非习知之风与气，故以功能之力言。功能之力，运行不息，常寂而常动。空寂之性，性自功能，无有主宰之者。唯动静二方，互为循环，运动发光。光明常寂而常照，明照极而暗生，明暗代谢，亦如动静之往复，皆为体性功能性自本然之力。光与热俱，光热炽然，电磁物质之极微，涵纳（yin）而成，热极而为溶液。复随力与光热电磁液体等物之互相化合，地质物质，于以形成。故谓万有之成，非自然而有，乃因缘所生。因缘者，多种生元之互为化合也。唯体性功能，既非自然，又非因缘所生，能生万有者，非万有所能。非生因之所生，乃自性之所现。故力者光电等之互为化合，万有得以滋生，天地由是乎分。然此地质物质总依虚空而住，虚空犹为体性功能之一现相，空间无际无量无边，与体性合其寂然。而虚空非即体性，乃真如本然一相也。

于体性寂然空净之中，含有一灵明妙觉之知性。性净妙明，含裹十方，光耀独朗，能用于物，非物所容。灵明之光，为常寂无相之光，不倚物而常存，及其起用，须依物而相应。虽灵光独耀，而与体性功能之力运行，同其动静明暗，循环往复，运动力强；强力妄行，动极生乱，则灵明觉知，变易为动乱之无明矣。无明者，变易其明而不明也，虽然无明，而其为灵知之性光者一也。徇无明以依附于物体，带质而生我人之生命色身；身之生理，与物理同其功用，心之性理，则不同于物而异于本性之妙明寂净矣。然所谓异者，变异也，若力能反此变异，虽动而固常静，虽明暗生灭而不失其灵明妙觉，虽依附于物而常离，则复于体性寂然之功能，至此则灵光独耀，迥脱根尘矣。迥脱根尘者，非物所能拘也。而体性功能者，以空为体，其起用也，以万有一切之用为用，以一切相为相，本即空寂，故灵明妙觉亦空寂，物亦空寂，虽有相之与用，皆一时间空间上之偶然缘合。故万有之有，乃一时假聚化合而有，非有一常存者。唯体性能生空有，而非空有之所能。故曰：“缘生性空，性空缘生。”妙矣哉！诚非心思口议所可及矣。

佛法于体性之颂名别号甚多，略举如曰“真如”，以其真而复如；如曰“涅槃”，状其寂然本净而圆寂；曰“法身”，为体性之自身；曰“如来藏”，表其含藏万有而本无去来；又曰“般若”，示灵明妙觉本空之灵知。凡此之类，异名罗列，皆体性一心之多名也。异学立为别名，尤多

不胜收，如涵义同斯，则皆一法之所印，等无差别，否则，概非正见也。复如曰“佛陀”，曰“正觉”，曰“见性明心”等，亦皆表詮证悟体性之极果耳。等次以还，名、相、理，皆可汇推；要皆标示治心之学，或为心法之分析，不尽繁列矣。

是知心物为一元之体性，证知体性者，乃明此心不复逐妄而迷真。而此非生因之所生，乃了因之所了，非徒为理知可及，乃心物之证验可圆。故华严宗立四法界，曰“理无碍”、“事无碍”、“理事无碍”、“事事无碍”，若透彻事之与理，证得真如，则心能转物，即同如来。倘逐物而迷心，认心而非物，则皆见未圆融，自生障碍也。

心法与力学

心理现象，与力学运动，其原理与事实，完全相通，心理现象所生之见、闻、觉、知，归纳称之曰念。当一意念生起作用，即发生联想，或忆念之过程，亦如力学之圆周运动。所以然者，即如一意念初起时，刹那之间，即循此一意念而联想，或忆及其他；当次一意念生时，前之初生意念，早已消逝。如此络绎不绝，犹如一星之火，旋转而有轮圈现状，亦如波浪之相续，而见不断之瀑流。实则，水流乃波波相续而成，轮圈乃火星联转而有。此心之意念，虽自觉如流之不息、轮之无端，实亦始于一念，虽其中间经过无数其他意念，而终归于初生意念之流转。

意念生起，或引发回忆，或引起联想。细者为思，粗者为想，一刹那间，速率频繁，不可捉摸。纵使捉摸得意念，已非初一意念。盖心理现象，亦如物体运动之力，一意念之生起，即为“向心力”，由内外界交感之“向心力”而构成一意念。但当一意念生时，同时即起“离心力”作用，“离心力”起作用，“向心力”即随之而生，故意念终不能停止于一，如此旋转不停，人之思想，永在变动，不得停止。试以念起之“向心力”生时，称之曰生，念起“离心力”散时，称之曰灭，如此生灭不已，交互循环，终无已时。即使在睡眠状态，所起梦境，仍为思想意念之一种，即心脑思维，亦未稍减，虽睡眠住在一种极度昏迷状态，亦有意念，自不觉察耳。即使完全停止意念而不起作用，谓之静力之境。所谓静力者，力之动向与功能，潜在未发也。如静极而动，亦可谓乃“向心”、“离心”二力之交互作用，何则？以静极为“离心力”之极致境界，变动为力之起用现象，故以“离心”、“向心”二力之交互往返，而见人生日常意识与生活动态；如强以“离心力”名之曰空，则“向心力”名之曰有，或代名谓之阴阳，均可象征表示其体用。“离心力”中，含有“向心力”之

能，“向心力”中，亦即具“离心力”之能；故空有阴动静，交互为用，心理生理，互为消长，心理之悲欢喜怒，精神之衰旺，衡以力学，莫不皆如。故物极必反，乐极悲生，心雄万夫，身力不及，身欲冲举，力不从心，疲劳而思休息，休息复又思动，个人心身，终如二力之生灭，天地昼夜、风雨晦明，亦皆二力之盈虚消长。推而观之，人与人间，人与社会间，人与宇宙间，亦复如是。如喜爱一物一人，久则生厌。久雨思晴，久旱祈雨，静极思动，常动欲静，皆同此离向二力之往复也。

故佛法名心意识之力，而曰念力，曰业力，曰通力，曰不可思议力等，总之为一心之力也。此心力乃妙不可思议之物，视而不见，听而不闻。其静也，动力潜能于静，故静极而必动；其动也，静力亦含于动，故动极而必静。盖心力亦如物力，有波动作用，其频率至速。故人与人间，人与物间，心力坚强者，可互通，所谓心灵感应是也。如力之波率方向相同，由二而合于一，共成为“向心力”，反之，复亦相排相荡，心力速率方向各异，而互成其“离心力”。故“三人同心，其利断金。”同为“向心力”也，“一人一心，各奔西东”，各为“离心力”也。个人之心力，名为别业之力，合众人之心力，则成共业之力，其相同相反，而生共别业力之等差平等。由个体心力物力之单位，而与群体共力为相推相荡，互为吸引，乃合于宇宙万有功能之共力。复由本体功能而产生“离心”、“向心”之功，于是“地心吸力”引聚万类，“万有引力”引聚地球，及诸星球，而运行不息。其理不易，可通万汇。旷观宇宙，唯一力之世界耳。

佛法治心，深明力之作用，以其“离心”、“向心”之力交互往还，旋转不停，生灭无已，不能自主其控制，又无一实体之存在。故喻此变易不定，如猿猴之不可捉摸，而又谓此心无一实体，只是空有盈虚消长，名之曰虚妄。《金刚经》云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”即极言此心无一永恒常止之“向心力”可得，亦无一永恒终止之“离心力”可得，但能互为变易。而此力能实非生灭，生者，为力之动，灭者，为力之静，动静往返，互为消长。然当其力之波动功能起作用现象时，在个体与共体之力与力间，其相排相吸，互为摩荡，而形成因果关系，故因果律乃心力作用之不易原则也。然则，力之原起，又何自来耶？曰：本体之功能，本然具足也。然则，本体何状？曰：非状可及，姑谓之以空为体。然则，力之原起亦空耶？曰：诚然！诚然！性空真力，性力真空。姑举一相类似的譬喻，若吾人持一真空球，以其无一切之存在，故轻而易举，及其真空爆破，则其力至巨，故本体虽空，而真空中所含蕴之力源乃无穷也。

故治心法则，乃循于力学原理，导之使返于真空体性，如修止修观等禅定方法；初则使心意识先能单提一念，止于一点，止者，乃求力之支点集中“向心力”也。然愈求止，愈益纷扰，愈见其止向之难，于此中方见离向二力之交互迅速刹那不停。用志不纷，工力渐熟，迨能止于一念，已渐习渐凝，或出于自动，或出于自然，止之一念，骤然离舍，乃见“离心力”之现象。及乎此也，“离心力”现，“向心力”泯，远离离向之二边，而呈现心境一段空之现象；唯此中空如有境(即有一空之境界)，尚为念之觉受，空亦为微细之念。及舍此空，心身两忘，住于非思议之体性真空，则了无一物可得，常寂常惺之性现前，返合于体性功能矣。然犹未也，迨真空呈现妙有，习知空有离向之为用，然后自主自在，控制操纵总由一心而应用，返其自然之力，而约之在我，则治心程度，可臻玄奥矣。此循“向心力”之途径所立之法则也。心法谓之止念，谓之收心，谓之内观等，皆此例也。反之，但不随念起止，唯静观念之生灭；其生也，知为“向心力”所聚集；其灭也，知为“离心力”所消散。或住于离散之有相空境，渐求进步。或于离向二力之往返，概放任其自然，而不制止，唯住于无静境之静，观其变易，不加造作。久而久之，生灭二力之交还，皆消失于无形，唯一静极呈现，亦无静相之可得，然后离静离动，能静能动，皆操持由我。但须知动静犹皆为自性境也。如此顺习，亦可入于玄阃。此循“离心力”之途径所立之法则也。心法谓之空，谓之放心，或谓之放下等，皆此例也。如禅宗有言：放下，放下的亦放下。又曰：放不下提起走。此皆指示治心之善巧矣。

综上所述，本体功能运行而为力，力有动静离向等作用，生灭于万有，而本体功能非动静离向所能也。于此观察，透彻证入性真，则于心物力之为用了然矣。

心法与声音

佛法于声音之学，虽未详说有如物理之声学，而于人类心身与声学之关系，特多阐发，并应用于心法之起修，约分为二：

(一)寻求闻性之根源。

(二)自发声音之缘起。

二者统为观世音菩萨法门，亦曰耳根圆通。

凡耳之于声，以闻性为用也。今首言前之一者：但择钟鼓铃铎风声水声

等任何一种或多种，专意于耳根，以听闻其声。于此，又姑分为内外二法：(1)外闻者，当听觉缘此声时，闻有声时，此谓之动相。而声终无常，不能久住，当前声已灭，后声未生，此中间无声可闻，虽有听觉，亦了无用处，此谓之静相。夫声有断续之相，听缘可知，复乃追寻返闻，我之闻性，究有断续否？当其闻声闻性，是有忽无，闻时闻性何存？如是心观，追寻闻性，有声时不因静性而不闻，无声时不因有声而常存。如是久久渐纯，方知声有断续来去有无，而我此闻性，终未有变。或有习此者，虽无外声，而耳根似有声存，此乃意识自生影响，非真声也，未可自认为奇特。倘有迷恋，即成心理幻觉之精神变态矣。(2)内闻者，即于闻性听觉有声时，谓之动相，声无闻时，谓之静相，于动相闻时，不住于动，无闻静相时，亦复离舍，不住于静，于此动静二相之来去，了了分明，此了了者，亦复舍离，离至于无时，知得动静二相，皆为外缘所引发，我此闻性，非属动静，亦复当舍，舍之又舍，忽尔心身两忘，了不可得；于不可得中，无有内外动静诸相；经称此谓返闻闻自性，远离动静二相之法门。然犹未也，即此心身不可得中，又为静相，尚当舍离，迨至舍无可舍，动静如一，虽有二相，了然不生，则于闻性法门，可以入道矣。

次言后者：今日我人所居之世界，其已为科学知识实验所了知者，为万物及人类所发之声，谓之动声也。然声亦如光，尚有非我人听觉及科学智识所及知者，姑名为静声。何谓静声？试为例证：如修习禅定之人，至极静境，其所闻声，无远弗届，无微不至。以其静也，故能闻虫鸣如雷震，闻远处声音如在耳边，同时可闻十方之声。此即闻性功能凝聚于静定境中，故不因物而阻隔；及其至也，虽在万籁无声之高峰绝顶，亦可得闻空中旋律清绝之声；此声也，夔（音：xiōng去音）非世间声，或曰：此即“天乐”也，或曰：此即庄子所谓“天籁之音”也，此说容亦有之。唯本体自性功能，具足一切法，体性之运行，声随光起，此体性功能自发之声，要非心身常在动乱者可闻，必至此心如空，接近于自性空体，方得知之。唯光之与声，自性均具，亦以空为自性也，其受干扰于万有之动乱，故通常所不能闻，唯自空其念力，能渐空清，接近于体性功能之波率者，即得闻知。如婴儿初生，首能闻声，动物无思维意识亦能辨声，五官感觉作用，唯以耳之听觉，其应用力所及程度，为最远而普遍，故有耳通性海之说。复次，五官为用，专事于一，易感疲劳，唯事听觉者，可以持久，如闻音乐，可以移人性情。靡靡郑声，令人心荡，易水悲歌，令人慨慷；以音乐训练动物，功效亦着，凡此之类，皆足见声之功能。

故佛法教人，造作自发之音声，如持咒、念经、念佛号，以极和谐之旋律，先自怡悦，开廓其心情，然后依此音声，又自返闻其声，观察此声之缘起，乃喉、舌、口、齿、气、鼻之交作；主之者，意也，因此诸缘和合，乃有声音。有声之起用也，谓之动相，其无此声，谓之静相，并复追寻，虽无声音可闻，而心意识习惯已久，口虽无声，心声历然。迨至动静相灭，心声不生，静极无声，内外皆寂，寂与性合，了然于声之动静有无。缘声之动静有无，易现空寂之境，空寂境界，接近于体性本然之真空；则知经称“此方真教体，清净在音闻”者，义究何指。声以阻碍干扰而无，因空而传播，闻性以寂时而无，因有而起闻，由此声与闻二者之间，可明心法之理矣。

心法与光

现代物理学之言光，凡发光之体，谓之光能，光有辐射折射等，光波互为干扰，光速至快，科学计程称谓光年，凡物皆在发光，只因光波振动，而使光波之长短不同，乃有种种颜色不同，其为光者一也。复谓自然光则遍满空间，本此等原理，应用于事物者，洋洋乎大观矣。

自然光者，遍满空间，红、橙、黄、绿、蓝、靛、紫，皆光之色相，亦光波振动所变现。自然光之光能，即为本体功能显现，与力俱生，含照万有，日月星辰等发光体，皆借本体功能自然之力而放射光能，其力尽时，光亦消散。万有亦秉此事理而存在，亦随时在振动，我人心身，亦复如此。光之在人，曰神。心意识生起念力时，即有光之放射，唯非肉眼形器所能见。而眼之与心，互通作用，故心念静定，精神强盛者，目光炯炯，心邪则目邪，衰老则目昏，孟子所谓观眸子而知心者，良有以也。故佛法教修习禅定之人，“回光返照”，“内观其心”，皆借光之作用，而使渐返于本体之方法也。密宗“妥噶”(看光)、“光明成就”等法，亦即用此方便。禅定法门，初以两目垂睑，先使目光凝定，目光宁静，即不攀缘外物而逐色相，心念虽动，力渐薄弱，迨心目之光凝定于一，即至心无念可起，目无相可见，住于初禅。如初得定者，用功至力既久，必色泽光鲜，目光定而有神。盖心目静定于无念境上，心身念力少有波动，既少波动，乃保持其饱和状态，若能保持饱和状态，自然减少放射。故得精神充沛，色泽光润，此乃自然之理，不足为异。若在禅定过程境中，心身内外，发现种种幻相之光，即为念力未定，心力交互于动静之间，摩荡发光，统为幻相。禅宗名为“光影门头”，“弄识神影子”。此如人以手揉目，可见面前点点星光，体弱力衰，亦可见空中光或圆圈。此皆心身病态，未可认为奇迹，若一着此等，即成魔事，被幻

觉错觉所转，而成心理变态之精神病象矣。凡修习禅定有经验者，初则目光最不易定，心念亦随之不止，迨将定时，目之与光，必如有外力骤使之返，乃入于宁静之境，心身两安矣。然虽至目光静定，心念无起时，亦但属初禅境象，及乎外观无相，人物天地，皆如在梦幻光中而观，一切觉无实体之存在；此时心身愉悦，无与伦比，虽视而不视，心而无心，用功至此，往往自谓已见本性，孰知此犹为“光影门头”事也。心身二者，已稍接近本体光力功能，犹为未是。然后心身内外，与自然光能同成一片，久久定深，返于本体无相光境，则常寂光现，实相无相之体以见。而此中过程，微细难言，要在学者之实验体会。苟至于此，与见性明心之事，犹迥无交涉，必如《楞严经》云：“见见之时，见非是见，见犹离见，非见所及。”若能如此，方许有少分相应矣。

故以佛法而观空间之自然光，及物体个别之光；在物言物，则今日物理学所谓之光学知识，洵有所见；若以光透心物一元之本体而言，尚未能确为究竟之论。盖如来藏性，性自发光。唯体性之光，寂然无象，非视觉仪器可见，名曰常寂光，亦曰法身之光。其体空而常寂，以光名者，顺世间之习称也。然此实非通常光明之光，常光寂然，先宇宙万有而常住，唯常光流注，静力饱和而忽动；动力与光热俱生，此之光明，即我人视觉仪器而测可见者；明暗代谢，昼夜往来，皆自然光之盈虚消长。而明暗皆为光也，以光波振动不同，复生种种光色；万物借之以资生，非光能生万物，实为同体而互为用也。个别光体，振动放射，力尽时即消灭归于自然之光，自然光则返于空之体性。生灭旋轮，只是本体功能运行不息之现象也。以此旷观宇宙，真有“身世蜩双翼，乾坤马一毛”之感矣！

人之心目为咎，念念生灭不休，目如照像机，心如摄影师，以机照像，留影而起分别者，我人心意识之作用也。如是念念旋流，心光振动频繁，从朝至暮，无有已时，使心光放射消耗而终归于无。迨生命灭时，即沦于黑暗状态，此明暗代谢，如旦暮往返，永无停日。故须假定慧之力以凝之，使返于常寂光体，则可不随生灭明暗之迁流，而能自为之主矣。经云：“静极光通达，寂照含虚空，却来观世间，犹如梦中事。”通乎其理，明乎其事，则于物理学所言光学，可推究其未及知者矣。

心法与电磁

盈天地间，万物之生，皆一本体功能，性自运行，凝结而成，既成而住，又不断放射其功能，乃至消散坏灭，于是复变易互入于他物。物质

不灭之说，以此现象，为其根据，迷于唯物论者，持之有故，言之成理。盖天地万物之生灭，乃本体自性功能变易之现象，其光力热电等物，互为化合，互为消长，入此出彼，无有穷尽，虽生生不已，有世界之成住坏空，而本体寂然无生，无丝毫动静往来；其有动静往来，成为宇宙间一切变化者，皆为本体功能起用之相状也。体性功能，动含于心物，其动也，即本然运行之力，力之运行，即具足声光电化之变化。本体功能力之运行，本自具足电磁作用，空静时，电力之用，潜蓄于空静中，有向心吸引之能，运动时，电力放射，可生声光化合之变化现象，有离心排外之力。天地之中心空静，而有子午线与南北极之互为吸引，故见天体为一电组织，大地为一电磁场。电磁之为体，亦空静如无物，迨其互为摩荡而起用，方见有迹象之可循。佛法所说“真空妙有，妙有真空”之原理，比类可通。而电磁之为用，又与太阳放射之光热有密切关系，不但依年月而变，亦且随时日分秒而变，由点而面，由面而体，随时皆在放射其功能；其生成于万有，亦复随万有而归灭。故人与人之间，人与物间，人与宇宙万有间，其电磁可以互通，心灵可以交感，悉循其自然之生灭轮转而无已时。

人之为人，为有心身，心身生存于天地间，亦如天地同为一电磁组合，具放射与吸收作用，人物自然间，彼此互为排吸，互为因缘，而为其枢纽者，乃即此心，故须修定慧以凝固其功能，使返于体性相应。初修定慧，为求止念，念止，则使心身放射者凝固。外物皆在放射，而我能凝固，则彼之放射者，即皆被吸收于我，渐得与外缘隔绝。复而心空一念，如磁针“中和区”现象，两端虽有感应之用，而“中和区”终不能起感缘作用矣。终进而复返于体性，无我无物，同其一如，然后能使用生灭，转心转物，不为生灭心物之所转。常人心身，循声逐响，遇色追形，心识纷驰，鹜于外境，如光电之放射无已，力难自主控制，强加制之，反生阻碍；若依定慧法门，久久修习，一旦豁然感通，则此心身，自与自然界之声光电化之力，同其作用，自可得神通之妙用矣。此中微妙，实验方知，略发其端，用供体究。

心理与生理

世出世间，一切事物之理，统摄于一心。而分析心法之最详尽者，莫过于佛法。如唯识学析心之法相，般若学辨心之法性，《楞伽》、《密严》、《大乘起信论》等，世称为如来藏宗者，详论心性之体用，渊深博大，迥非现代心理学所可几及。今之心理学，所牵涉范围，有生理、遗传、社会、病理等学，施之于实用。复有教育心理、群众心理二者，

用之于政教。犯罪心理，用之于侦讯；变态心理，用之于医疗；而皆以心理现状为讨论之对象，用以培养人格，范围论理，功能至巨。但其为学内容，则以人类有生命存在，依此意识心活动现状为依据。故其所谓心理者，即现实人生意识活动之现象与变化也。现实人生，当不能离生理而独存，故学之造诣，亦止于意识而已。若离五官感觉与思想运用之明了意识，惟认知有一潜意识(或称下意识)，以之比观唯识学之说，终不出第六意识范围。即所谓潜意识者，仅当唯识之独头意识(或称独影意识)。若唯识所说第七末那识(我执)，第八阿赖耶识(含藏持种之义)，固非今时心理学所知。故说如来藏性，乃心物一体，天地同根，万物一如，此中事之与理，若以心理学说观点视之，则幽玄而不切实际，几同于变态心理者知觉上之病态。复若般若学之说心识虚妄，体性空寂，意识运思，无一而非如空花梦幻，终无一实法可得，则尤为心理学所未知者。故以佛法视之，今时心理学者，实乃唯识法相学中之一分耳。苟谓佛法即心理学，或谓佛法乃一种学术思想者，其去佛法诚远矣。以此观念，谓之研究佛学则可，谓之学佛或深入佛法，诚有严格之辨别矣！佛法之言心言性，皆切就其通乎本体而论，虽亦有侈言法相，析说妄心意识现象，皆非究竟之第一义事。所谓第一义者，“言语道断，心行处灭”，不可思议者也。佛法实乃超科学、哲学之一大实验事，一切学理寻绎，但为其入门之准备，若滞情于此，则迷化城为宝所矣。

不但一般学者，谓佛法乃心理之学，即学佛法者，在概念上，亦多落此窠臼，故于身心二者，在思想上，常截分为二。孰知心理与生理，亦即心物二事之交互作用，皆属一体之所生，《楞严经》及诸大乘经论，多涵此义。唯识学谓第八阿赖耶识，通含山河大地之种子。

《大乘起信论》立一心真如生灭二门，而皆极论此二者一元之变。人而具有心身，心识之为用，名之曰心理，身体之为用，曰生理，心识强盛者，力可转变生理，例之精神治疗，及催眠瑜伽等术可知。但生理实足影响心理，如人有病，心理反常，事例尤多，若仔细实验观察，固知心身实为一体之所生。身同物理世界，气候之变化，通生理周期性之觉受，物质之转移，刺激心理变态之现象，此皆人所习知者。若人身之精气神同自然界之光热电，主其中枢者，寂然应物之心性也。明体达用，须融会而贯通，直入顿超，舍心宗而莫属。

然佛法心宗，禅门古德，均不言及此者何也？盖祖意隐晦，蕴之工用之中，言之则恐落筌蹄，易滞迹象。至若密宗，则以调色身气脉为其首当要基(他如正统道家，除旁门左道外，则依身根而起修)。欲实验修证佛

法戒定慧，而不明斯理，轻心掉之，虽尽形寿，恐终难有成矣。盖调摄气脉，为对治生理之缺陷，色身既调，通于自然，影响心理，得至空忍，二者之间，如风静浪平，晴空无翳，则永住安谧晴暘之境，得于胜定。然后逆其变化之流，复返于体性本然之域，则于四大假合之身，六尘缘影之心，取舍由人，可得自在矣。故身在动者，心随之移，心常乱者，色随之变。故曰“心能转物，则同如来”。鸦片、吗啡之为物，吸之可转移人心理性情，砒霜、草乌之为物，食之戕人之生命。不能转物，即为物转，事理至明。而心能转物者，如来藏性之本体真心也，妄心意识力弱，仅可移易小变耳。而言生理，则今时物理世界，声光电化等学，略可通悟，善用之者，以之化物成性，不善用之者，随流乘化以归尽，波靡轮转，终无已时矣。此义深窅（yao三声），冀毋以人而废其言，当今科学日进无疆，无数崭新之创获，正好为佛法作注脚，而益资证明，世有高明，必肯斯语。

第19章 佛法与西洋哲学

西洋哲学，渊源于古希腊，流衍而成近代各学派之思想；有谓佛法亦系其中哲学思想之一派者，此实似是而非之论，须加辨正。按古代西洋之民族思想，多为神话所笼罩，希腊诸哲学家酷爱真理，探讨寻求，不遗余力，渐使神话理性化，而奠定哲学之基础，影响欧洲数千年之文化，其在西洋哲学之功勋，洵有足多者；盖希腊人生活简朴，蔬食饮水，芒鞋布褐，乐其天年，其政治则早已创立民主制度，思想自由，学说争鸣，故能孕育其哲学思想而发皇光大之，实非偶然事也。

希腊古代之宗教雏形，初亦为庶物之崇拜，而演进为多神教，终至成一有系统之神。如希西阿(Hesiod)之神统记(Theogong)，阿斐克之宇宙开辟说，皆说明众神有一定之系统；而其神亦为入格化，人间亦必须神化。至若神自何来？与宇宙万有始末之关系为何？则又须哲学理论为之解释。哲学初起，皆为“宇宙论”，其求证真理之方法，则多为“辩证法”，苏格拉底建立“知识论”之基础，及黑格尔乃集辩证法之大成，溯至康德时代为止，常与科学相混合，无严格之区分；及后科学大兴，始渐脱其范围，二者俨然异趣。科学专重证验，哲学概属想像，门庭各别，愈离愈远，竟不知二者之本为一体，各执一端，而相水火，无有融会而贯通

之者，实为学术上一大缺憾！

希腊哲学初期心物之争

希腊最古学者泰勒斯，即为“唯物论”者，史称其为米利都学派之基石。彼认万有一切根源，发端于水，否认神为“造物主”。但承认世界有精神之存在，磁能吸铁，因磁最富于精神；且谓知识为固具，非外力所加附。其门人亚拿其孟特，以万有之根本为无限；无限之为物，充塞宇宙之间，既无一定性质，亦无一定界限。世界具体事物之形成，由于无定形之物质自身发冷发热，交互分化；先则为水，继复凝固而引导火气土之出现。一切万有，均生发于无限，终复归于无限。虽有消灭形成之过程，只如旧变为新，但不否认神之存在，唯神乃不参与世界之生灭；精神存在，同其师说。亚氏门人亚拿其孟斯放弃其师门之抽象物质论据，而以具体之物质空气，为万有之根本；谓人生与宇宙，皆假空气以维持其运行，空气之稀薄者变为火，浓厚者成风云水地，甚至谓神亦由空气所产生，但不直接否认神之存在；此皆为米利都学派哲学论说之特征，依违于心物二者之间，终不能化矛盾为统一；以现代科学进步之观点视之，不待辩而知其误矣。凡此诸说，与印度原有诸学派佛称为外道者，各家义理，大体甚为相近。

有赫拉克利特者，其立说不同于米利都学派之所云，更接近于近代之思想。如云：世界上无不动之实体，亦无不变之实体，万有一切，皆不断在变化和运动，固无片刻之停止；人生亦然，如火燃焰而复熄灭。所谓宇宙，即为生灭流转之过程，无始无终之大变化；如火灭而形现，形消复归于火。在此不断创造变化之世界中，所谓“固定”、“休止”、“存在”等等，仅为功能之幻觉耳。复谓事物都有内在矛盾而发生斗争，而又同时并存于统一之整体内，此种现象，不但为自然发展之根源，且亦为社会发展之根本，此皆为规律的，乃自身所固具，绝非神之所赋予，故云：“生即是死，壮即是弱，少即是老。”而复反对调和矛盾之说，以为唯有斗争力量，方能使物质世界存在和发展。赫氏为当时“唯物论”者之巨擘，其思想不惟影响于当时，且波及于后代，成为“辩证法”之先导；此皆统一于“唯物论”，但亦认精神现象为万物之要素。

复有毕达哥拉斯者，为“数论”之创说者。其本人毕生无着述，唯门徒记载其理论，推崇备至，称之曰“神人”。彼谓万有根本，即是“数”，“数”乃抽象的，脱离一切感觉性，合理而支配整个世界。人能认识万物，即是认识“数”，盖万物由面而成，面由线成，线由点而

成，“点”和“数”，即为物之起源。能谐和世界秩序之存在，皆基于“数”，人类社会生活亦然。对于“十”之一数，推崇备至，乃由“唯物论”而进入“唯心论”矣。其于矛盾斗争之说，则斥为无秩序而破坏均衡；故谓善之与恶，静之与动，凡矛盾事实，但为外表而非内在，矛盾乃彼此对立转化之现象耳。此派学说，影响亦巨，学者争趋其所立说，有相同于印度之“数论”，而犹不知点之从来，故于“数”之学，终未能臻化境。吾国古人，讲《易经》“理”、“象”、“数”之学者，亦以太极始于一画，一始于点，点之连接为线，为一阳之初爻；而一犹非太极之究竟，必须知乎“画前一卦”，方合于道矣；比之数论，较远胜矣。

及至埃利亚学派诸人，则宣称一切存在，皆属于“静止”，本无矛盾可言，万有根本，为非感觉之物质，而为唯一“静止”不变不易之实在；其实在之特征，唯理性才为真知之渊源，一切多种变化，咸为感官之幻觉；彼依“唯心论”而诠释实在，但又否认“造物者”之存在，复否认矛盾与运动，以万物虽有运动，而每以一瞬间皆存在于空间一定之位置上，并未转移于他方，唯不在于原定之位置。即使运动存在，亦不外于感性；感性者，乃虚幻无常，自为变化耳；其思想已接近于“形而上”者，故黑格尔诋之为“消极辩证法”。

希腊盛时心物之争

迨纪元前五世纪至四世纪之前半期，希腊哲学已由“宇宙论”而转入于“人事论”，前后百年之间，名人辈出，学术文化，达于鼎盛。为“宇宙论”者，皆依据其自发之“辩证法”，竟以论证其主张。而为“物质原子论”者，则开十八世纪“机械唯物论”之先河，例如阿那克萨哥拉和恩培多克勒二人，即为德谟克利特“原子论”之最前驱。阿那克萨哥拉对于宇宙万有，认为必须有无数之元素，始足以说明其万变之形状，彼谓元素为种子，以种子乃无始无终，不灭不变之微分子，生灭乃种子之离合聚散于空间；但为外形之转移，本质并无出入，而宇宙之运行，又非种子自能。假定物质以外，别有精神之存在，此精神具有伟大之能力，完全自由，而为一切运动及生命之根源，且能洞悉万物而支配宇宙。而复谓精神自体亦为一至精微巧妙之物质。

恩培多克勒亦为当时“唯物论”者，彼谓“地水风火”，为宇宙之根本要素，一切生灭变化，皆此四种元素离合之现象；而其所以有离合者，则因有爱憎之存在。爱为结合之因，憎为离散之因；宇宙间一切事物之生灭，即此爱憎交迭而生。彼反对埃利亚学派不生不灭之“静止”说，而认

伊奥尼亚派之运动说为真。及德谟克利特，乃集“唯物论”者之大成。彼坚决反对苏格拉底、柏拉图之“唯心论”及其政治观。谓世界根源，乃原子之结合。然原子不变化、不可分之说，经后世科学证明，而非真见；且于原子根本之所由来，终未探溯其究竟。

其时有苏格拉底，为当世唯心思想之大哲，彼谓宇宙为“神”所创造，研究宇宙，乃违反“神”之意志，一切善之观念知识，即乃人类认识自体。人之理性，谓之“普遍观念”，道德为人类唯一之认识对象。依此，观念即是世界根源，产生万物，观念非自然界事物之反映，亦非知觉与感性之产物。彼为矫正“雄辩”、“怀疑论”等学说，鄙弃个人利益，提出人类普遍善良、公正、永久道德等观念，奠定后世遵循之一般理性。其于“伦理”、“形而上学”等，均大有阐发；有拟之为西方孔子者。然自然之反映，与理性之“普遍观念”，其间关系，要不能尽洽其理，岂天命与性，亦夫子所罕言乎？而其学说，经门人柏拉图为之修正而益着。

柏拉图者，乃当时“唯心论”之泰斗，少游于苏氏之门，由其师之“普遍观念”，进而探寻宇宙根本之实在。彼分世界为二：一为理念世界，一为物质世界，而以前者为万有之根源，后者为理念世界之摹写；故前者能杂物而存在，后者仅为生灭虚幻之变化；且谓观念唯理性可知，非感觉所及。盖彼之思想，于一切存在之上，确立一永恒不变之理性，实为“唯心论”者“形而上学”之总归，影响古今唯心思想者至巨，其著述又全部留存，有拟之为西方之孟子，彼之学说，较其师尤备。

亚里斯多德为柏氏门人，学问至博，其于哲学、伦理、艺术、自然科学之著作均多，可谓集希腊哲学之大成。凡其认为合理者，兼收而并蓄之，认为错误者，则删之务尽。其于中世纪哲学之思潮影响至巨；但其基本观念，终徘徊于“唯心”、“唯物”二者之向。对其师理念一说，则持反对态度；谓天体之运行，乃“神”力所引起，依“神”而有存在。综其学说，殆为本体一元之“神我论”，虽思想闪烁，理实糊模，盖一博学之儒耳。

希腊末期哲学

公元前三三六年，马其顿王亚历山大统治希腊，至公元前一四六年，马其顿与希腊，又为罗马所灭亡。随此政治之变动，希腊文化，相随分解，由“唯心论”、“形而上学”，转入于“唯物论”，注重自然界及社会生活之研究。

伊壁鸠鲁在雅典创立自己学派，拥护德谟克利特之“原子论”，分哲学为三部，一为物理学，二为论理学，三为伦理学。其于“认识论”，则又带有“唯心论”之说，主张感觉之存在，而以精神为特殊之运动，系圆形原子所构成，随人体而毁灭。其于“伦理”则认内心之闲静安逸，为人生之至乐，理想人格，即为澹泊宁静之智者，较昔勒尼学派之肉体快乐主义，更重真知之追求。继其后者，为罗马之卢克莱修，主张“无神唯物论”，此外，尚有斯多亚学派、怀疑派、折衷派、及新柏拉图学派等。

斯多亚学派：乃芝诺所创，后继者大有人在，渐传至罗马森内加等处(当公元前三年至公元六五年间)，人才辈起，学说纷陈，大抵皆为理性主义之倡导者。其早期学说，多接近于“唯物”思想，而非如“唯物论”者之偏执。彼谓火为世界之根源，与“神”同一重要。而于“认识论”，多有同于亚里士多德。于“伦理”，则立足于先天之理性，以人有天赋之理性，但能循理而行，即为有德之士，而合乎自然之理，若德与不德，善与恶，皆存于内心，且无中和可以缓冲者，故以从自然而生活，为人生之最高目的；而此自然者，谓之曰“神”，谓之曰“理性”，即充塞天地间之“天道”，亦即为存在于人性间之法则。故以物欲乃反乎道者，顺从理性，弃欲绝物，隐遁山林，遨游湖海，以度其安逸之人生。可谓西洋出世学派之先导者，相当于佛法所称之自然外道。

怀疑派：乃皮浪所创，继之者有埃奈西德穆、恩培里柯。彼认“知识”为相对性，凡对一切事物之认识，如是非、真伪、善恶、妍媸之判断，皆是人以不同感觉之特点，遽下之“特称盖然判断”，尽不可靠；当弃智绝欲，实践伦理道德，乐其安适之人生。盖乃达观一流，游心物外，浮沉于世者。

新柏拉图主义为基督教“神”学之创始，其中代表人物，如埃及之普罗提诺，极力反对“唯物论”；谓物质为反统一，不协和，最丑陋；“神”为一切存在之根源，乃尽善尽美之精神实体；“神”以自身之“发放物”创造世界理性，理性依其顺序产生世界精神，此世界精神，复产生可感觉之形体，形体之后，始有纯粹之物质。故物质非为实体，乃神造一切中最低级之物，人体同于物体，固当为邪恶者；故能引导人之精神，走向罪恶途径，我人必须摈弃一切肉体物质之诱惑，救出精神，归于超感觉的“神”之世界，乃得与“神”相接。若沉湎感觉，其终将贬为物质之奴隶，或成动物，或成植物，此其所以异于柏拉图之学说者。盖柏氏论“神”，仅能高于实在，而不能高于理念；新派之“神”，则超越一世，尤非理念之可及，“神我论”之宗教学说，实植基于此。

希腊哲学合论

综观希腊哲学，归纳其类，不外于本体之寻求，称之曰“本体论”。知识之研究，称之曰“认识论”。“伦理”之建立，亦曰“人生哲学”。“本体论”者，大抵归于一元、二元、多元之别；为其根本者，或谓“精神”，或谓“物质”，或谓“神”。“知识论”者，大抵皆取证于“论理学”，且极重“辩证法”。“伦理”之说，大抵皆求世界人生之真善美，唯观点不同，方法有异。综合各家学说，如主张“唯物”者，至德谟克利特而极盛；主张“唯心”者，至柏拉图而大成，渊源远溯于先民神秘之寻求，终以学者之观察，而为哲学之解释。其求证之方法与工具，端借聪明睿智之思想；故哲学者，实至高深之思想也。吾国宋儒程明道所谓：“思入风云变态中。”实极状邃于思想者之善变。当西方哲学之初入吾国，学术思想，均激而一变，甚之，有谓吾国文明，亦来自希腊，且周秦百家学说，皆系受其影响而产生，愚昧无知，曷胜感喟！世界文明古国，如中国、希腊、印度、埃及，源远流长，各有其独立之文化思想，虽略有出入，而亦互相形似者，盖人类思想智慧，大体均同，所谓“人同此心，心同此理”也。虽东西疆域各别，而其知见所及，终不越乎人心思想之范围，各以种种不同之名言理趣，阐说其理耳。至若取希腊哲学与吾国先哲学术思想，较其短长，此中轩輊，大须甄别，安可笼统而混为一谈。复推西洋宗教神学理趣，其内容罗致殊博，追溯渊源，皆由希腊哲学渐变而来，乃有中世纪“经院哲学”之产生，此实希腊哲学之结晶也。

欧洲中世纪哲学

中世纪一名，史家所言，各不一致。以政治史言，则自公元四六七年西罗马帝国灭亡，至公元一四五四年，东罗马帝国之灭亡止，前后约千年。以文化史言，则自公元五二九年罗马帝封闭雅典大学，及其他世俗学校，令文化事业，全归基督教会起，迄十五世纪欧洲人文运动之勃兴止，亦约一千年。以哲学史言，断自公元五世纪至十五世纪中叶止，由于基督教教权之伸张，迄至文艺复兴，创开世界思想自由之先河，为属此一时期。

当此时期，政治文化，变迁均大，罗马人起于意大利中部泰北河岸之罗马市，以智勇征服四邻，建设一大帝国，后复分为东西二罗马，渐以式微，先后继亡，代之而兴者，为日耳曼民族与沙拉逊帝国。日耳曼民族征服罗马，即吸收其文化(五世纪至十二世纪之间)，其别支盎格鲁撒克逊人，和哥尔人，则在英法等地，分途建立王国，后复为英法德诸国发

展之基。故此时实为基督教文化鼎盛时期，一切文化思想，皆以宗教信仰为主，于先哲遗训，教会特权，奉之惟谨。哲学思想中心，皆依从“教会”及“经院”，以奥古斯丁、柏拉图、亚里士多德之哲学为理据，尽其智能，以哲学解释其教义；复以信仰归纳其哲学之思维，一切皆假定宗教之真理为合理；理智与信仰，上帝启示与人类思维，皆当一致。故斯时之哲学，但努力与宗教信仰沟通，调和了解，以成“经院哲学”之大成；学者有称谓“神父哲学”云。其开创巨子，当推奥古斯丁，奥氏致力于证实已所习知之定论，范围宗教真理，不遗余力。其方法概用演绎法，依思维运用之三段论法，作为研究之资；其兴趣对象之所在，亦非“认识论”，而为超越世界之“真神”。故于自然科学及精神科学，皆所忽略。谓心灵不能用分析而知，伦理未可以经验而论，人间至善，皆上帝所赐福。故于昔来希腊之人本人文主张，皆易而为“神本”观念，一切以依靠于“神”之信仰为中心。

“经院哲学”之“宇宙观”，认为世界乃上帝所创造，而非上帝本质中所产生。因上帝不断在创造，故宇宙不致于支离破碎；时间和空间，亦上帝所创造，而上帝自身，则无时间空间之限制。被创造之宇宙，则非永久存在，乃有限而为变化消灭者。又：上帝乃一全智全能全德之神，且可以设想之事物，皆可表示于其中；上帝所创造之事物，本为绝对之善，故于“人生观”完全以至善之道德观念为归；并以恶非真实之恶，乃善之缺乏，而善之缺乏，乃由人自身之所为，故人须避恶迁善，以返于上帝之至善意志。

当罗马帝国时代，因知识阶级之改变，教会组织之发展，基督教之僧侣，已渐起而替代往日之哲学家而掌握学问特权；及至日耳曼民族勃兴，其所有僧侣，殆尽为野蛮民族之子弟加入，知识浅陋，兴趣低级，对于古希腊之哲学精神，渐已消灭于无形。故当第七八世纪之际，实为欧洲文明最黑暗之时期，及至九世纪中叶，始复有埃里金纳之著作，公之于世，可称为“神父哲学”之继承者，于基督教之哲学史上，作为一种革新之先驱。此一阶段，如是持续，约五世纪半之久，统称为“经院哲学”时期；及至十三世纪，而亚里士多德之哲学复兴，基督教学者，依其学说为背景，渐为开明之说。虽承认绝对为实在，而不承认超越万有而存在，谓即在万有之中。此种思潮运动，以大阿尔伯特与托马斯·阿奎那为其中大师，盛于十三世纪，衰于十四世纪。厥后思想家遂认共相之“普遍观念”，非为万有之本质，乃为我人心中之一般概念，或一名词而已。此与十一世纪之“唯名论”如出一辙，终至打破“经院哲学”设想信念之说，而摧毁其权威。

按：此一时期哲学与宗教之神学，若水乳交溶，成为一宗教“经院哲学”之特色；而以学术观点仔细观察，则二者之间，仍各有其藩篱，如泾渭之分清。盖宗教但使专于信仰，则应放弃理智，一切皆为多余之说；若欲依绝对真实之理性，依理智而入于信仰，则其中罅漏殊多，仍不得不有所审辨。唯经院学派之集思广益，汇诸异学他宗之说，而阐扬神学之教义，此种努力精神，至现代而弥坚，洵足嘉佩。即如一九四二年，外国教会，尝以数百美元之代价，请燕京大学教授郭某，在西蜀灌县灵岩寺，译搜吾国道藏经典，以供参酌。我曾目击其事，深佩其存有中世纪经院集成学术之精神。复若香港道风山之基督教丛林，罗致他宗人物及其学术著作，亦至努力。故其教义常能随各国之人情文化，而求适合于时代，非偶然也。至若神之存在，神之体用等辨，义关宗教学术，姑置勿论。

阿拉伯哲学

初，穆罕默德之信徒，由于传教之热情，于公元六百三十二年起，至七百十一年间，竟以武力征服四邻，建立一地跨欧亚非之大帝国(即沙拉逊帝国)。斯时，叙利亚、埃及、波斯、阿非利加及西班牙，皆并入于东方大帝国之领域内，于是阿拉伯之学者，得有机会，认识亚里士多德之哲学。首由叙利亚文翻译，后由希腊文翻译，更进而究柏拉图之“共和国”之说；凡法律、数学、天文、医学，以及其他自然科学，皆得而研究发扬，于后世学术上之贡献颇大。

西欧学者，本带有新柏拉图学派之精神，回教学者自得希腊学术之助，乃将其宗教奠基于哲学之上，而创一不同于西欧之宗教哲学。其研究中心，为神之默示，以及人类之知识与行为有何关系，其目的在注释《可兰经》，使信仰合于理性。阿拉伯哲学之典范，乃一部“百科全书”，此书由五十篇论文组织而成，乃十世纪“伊斯兰胞教团”之产品，对伊斯兰教信仰，贡献至大。谓一切现象，皆由于“神”之一统而流露，终复归之于“神”。人生乃宇宙之缩影，必须脱离物质羁绊，自洁圣明，而后能返乎其自出。

然伊斯兰教学者之间，争论亦多，如“神”之预言，与“人”之自由关系，“神”之统一和“神”之属性关系等问题。其正统派则认《可兰经》教义，确定有一全知全能之真“神”，支配万事万物。而自由思想家，则反对其说，以理性为真理之标准，取哲学见解，以维持其理论。而至十一世纪末，阿尔格泽又一面攻击哲学，一面并反对正统派所持之理论，对于前此之创造说、人格不灭说、神为绝对预知之信仰等，皆加以诋诽。遂使阿拉伯之哲学，一趋于衰微。及至十四世纪间，又得有一派起而反对哲学，同情于正统派。此外如伊斯兰教高等神秘派，则侧重于新柏拉图派之神秘说，谓现实为幻象，物质是神所遗留之最低级产物；人能修炼至无我无欲境界，则灵魂可远离迷梦，而得入于神之怀抱。而对此持反对论者，又有理性派，如阿尔法拉比、阿非散拿等，皆注重“论理

学”为哲学之入门。

东方阿拉伯之哲学，在十一世纪之末，固已式微，而西方阿拉伯之哲学，则依然盛行于西班牙之穆尔地方，尤其在科多华，乃有名学校之所在地；犹太教徒基督教徒，皆自由研究学问于其中，各自相安而无忤。其中代表人物，如阿温柏斯、阿布巴塞、阿维罗斯等，皆为物理学者兼哲学家，其思想影响于基督教经院学者亦巨。阿温柏斯之学说，谓各人心中之“普遍智慧”为不灭，人生理想，可超出心灵之低级阶段，而入于完全“自我意识”；在“自我意识”中，思想与对象，能为合一；而此种状态，可由各人之精神机能逐渐发展，而达到其境界。其实践理论，稍似于禅观初修行者。唯以“自我意识”为极则，正落在识神境上，距离究竟尚远。阿布巴塞赞成其说，曾在哲学小说中，描写一人独居荒岛，其自然能力逐渐发展，因禁欲与无我修养，而得与神相接。阿维罗斯亦认人类心理，有共通现象，故曰：“灵魂不死”；复谓宗教中所说之真理，乃系象征性者，哲学家以比喻说明之，常人则于字面讲究之，故宗教与哲学，皆彼此否认而异趣。以此见解，终被伊斯兰教逐出教廷。

按：伊斯兰教受希腊哲学之影响，故其宗教哲学，亦植基于此，而且与基督教关系密切。近代学者，有谓基督教与印度教有关，且谓伊斯兰教亦复如此。盖穆罕默德其初商旅于欧亚各地，复隐居专修于青海边境山中数年，故其论教义与哲学，可能为东西哲学宗教文化交织之产品。

近代哲学之变革及影响

当十五世纪至十八世纪三百四十余年之间，史称近代，实为人类思想之一大转变时期。其时交通发达，经济繁荣，东西各国，往返频仍，物质文明，日新月异，而“新大陆”之发现，尤使人之眼界扩充，自尊心理增强，于往昔之圣哲遗训、宗教道德，悉皆怀疑而毁弃之。所有谦让、退隐、顺从、皈依、信仰等观念，几尽视为变态之心理。而于一切政治、经济、知识等等，亦皆起一大变革运动。故其时西洋之宗教哲学，亦渐由“神本”思想而转为“人本”主张，一反过去之“经院哲学”，而脱离其羁绊。然无论如欧六之“唯理论”与英伦之“经验论”，人才辈起，学说缤纷，而大抵皆承认其基督教之教义，并未能超出“神学”之范围，故学者谓西洋哲学家，都有“神”之观念存在，允为可信。

降至现代，各种新兴哲学，其精辟独到之论固多，而穷源溯本，亦皆远绍于希腊哲学之固有精神。虽因时代推移，人类思想进化，科学知识发达，理论依据虽新，要皆尽为支离之扩充，并无崭新高远之识见。

西洋哲学之批判

今者，综合以希腊为渊源，演变而成西洋哲学，古今诸家之知见缤纷错综，如网交织。无论其所立宗旨为何，要皆不能出于思想之范围。哲学者，以聪明睿智之思维，各言其是，作为人类思想之一类则可，若欲于此中寻求人生真谛，解决宇宙万有根源者，终见其有未可。如希腊时代各说，与印度各派主张，与佛称之谓外道者相同之处颇多。印度自释迦出世，遍习外道异学，终于菩提树下，证悟大觉；乃起而扫除邪说，建立法幢，如赫日经天，群阴扫迹；其所驳斥诸外道异学之见者，约纳为五类：曰身见、边见、邪见、见取见、戒禁取见。

所谓身见者：即执我有身，而以我身为主，观察万法。西洋哲学皆以执我之见，立主观之论。即使力避主观，自称客观者，孰知其所谓客观一观念，亦正为意识思维之主观也。

边见者：如执一元、二元、多元、唯心、唯物、唯神等，皆属于斯，何则？皆依有一体而立，有边际之可循也。

邪见者：如肉体快乐之主张。以物质经济决定一切等，皆属于斯。

见取见者：即以我所见者为真，此之思想理念知见为最高，一切皆非，独取此见之极则为是。

戒禁取见者：自立此观念为真，立有禁犯范围，一切宗教之说，皆属于斯。

以此五见，例彼西洋哲学，实皆未脱此窠臼。佛说“如来藏性”，姑顺学名，谓之“本体”，然体非实相，体自性空，一既不立，多自何居？主宰为神，神从何立？神若非属本体，则本体与神析而为二；若谓是一，一则何独灵于其神？论万有之生灭，以因缘缘起为妙有之用，故非自然能生。然依体性自空之如来藏性而言，则又非因缘，更非自然所能。论万有之生灭过程，皆是无常。无常者，即一切均在变化运动迁流而不常在也。体性真常，常亦名言方便之设词。故说本体为一“真如”，如者，即如其万物之如。《楞严经》所谓：“离一切相，即一切法。”但有名言，都无实义。至若求证此体性之方法，在思维法则上，仍采用论理之“因明”。在实验证觉上，则采用思维禅定次序，而终趋智慧之性海。而“因明”三段论法，则以“中观”正见为依。“中观”者，不但舍二边而立“中道”，即“中道”亦属空名，如有中可立，中亦同边矣。且力言意识运用

之思维，终不能求证体性。盖体性正以思维而起自障也。故说认识之知识，终为虚妄，何则？若有所见则见仍非实；以无见为真见，而无又非冥顽断灭之无。其论人生以无常苦空为警戒；而生命虽幻而实有，世界虽幻而实存在；此过程以人为本位，范围于伦理，与物同如其一体，故兴“无缘之慈，同体之悲”，牺牲自我，救度众生。复以生未可尽，而不以厌离。起无尽无量之本愿大行，以尽其至真至善至美之人事，且不以之为我之德，乃顺性为当然之行。

复以体性空而无相，一切之立皆为假有。而立假即真，以假妄而显真如之实相；故又不舍名言，示此真旨。空自性能，即生万法，心物二者，皆自性之所生。虽生终灭，真亦同妄，形似矛盾，其终统一矛盾而析入于空。空亦不立，权假中说，但皆非思维意识之可达，唯证方知。故极称“不可思议”，以显体非思想可即。若如唯识所立：相分、见分、自证分、证自证分四者，衡诸哲学思想之旨归，则但为识见之一端耳。相分者，约一切万有现象存在之谓相。见分者，约以我之见而见相分。自证分者，复进而能证自见之体。证自证分者，即此自证之体，究竟为何，仍当再一返证。如此由外物现象而返证自心于知，终而空无实相。故遍观哲学思想之理趣，只在见分上立足，学者自身，大抵皆未返自证分之知见，故罅漏百出，罄竹难书。若知自心不得见乎自心，思而得者未必实，识所见者未必真，可入圣道矣。虽然，以《华严》十玄门之义，综合西洋哲学，亦可视为佛法之一门。若世称佛法，亦为一种哲学思想，实谬不可以千里计。今依佛法立场观点而言哲学，略如上述，此篇草就，为时过促，未暇详评；若以禅宗之祖师禅论之，则统为闲学解，亦何有于道哉！至如西方哲学与宗教哲学中之神秘学派等说，皆未涉及，统俟他日稍得从容，另作专论。

第20章 修定与参禅法要

佛说戒定慧，为三无漏学。即定言定，实为戒慧二法之中心，且亦为全部佛法修证实验之基础；盖由定而使戒体庄严，慧发通明，八万四千方便法门，皆乘定力而入菩提果海，各宗修法，皆定所摄。唯定并非专指跏趺坐(俗称打坐)而言，坐与行住卧等，各为四威仪之一，且坐有多种姿势，修定门中，约为七十二种；诸佛所说，以跏趺坐为最殊胜。跏趺

坐中，既得定已，而后于行住卧中锻炼如一，乃至应事接物，定力不失，方为坚固。以此证取菩提，如攀枝取果，无不得心应手；然知见不正不彻，修法易歧，摄其理趣法要，略陈端绪，广探其奥，须遍习诸经论，尤于禅观等经，如天台止观、密宗法要等学，详为会通。

兹略述坐法——毗卢遮那佛七支坐法。

一、双足跏趺(俗名双盘)，不能者或金刚坐(右脚放在左腿上)，或如意坐(左脚放右腿上)。

二、两手结三昧印(右手掌仰放左手掌上，两大拇指相拄)。

三、背脊直立如串铜钱(身体不健康者，初任其自然，定久自直)。

四、肩平(不可斜塌拖压)。

五、头正颚收(后脑略向后收，下颚收压左右两大动脉)。

六、舌抵上颚(使舌轻接于上龈唾腺中心点)。

七、两目半敛(即半开半闭状，或开而易定则开，但不可全开，稍带敛意，或闭而易定则闭，但不可昏睡)。

附注事项：

1. 坐时裤带等束身之物，一并放松，使身体松弛，完全休息。
2. 气候凉冷时，必使两膝及后颈包裹暖和，否则，风寒侵入，非药可治，须特别注意。
3. 初习定者，空气光线应须调节，不可使光线太强或太暗；因光强易散乱，光暗易昏沉。座前三尺，空气务使对流。
4. 过饱不可即坐，昏睡过甚不可强坐，待睡足再坐，方易于静定。
5. 无论初习或久习，臀部必须稍垫高二三寸。初习者，两腿生硬，可垫高至四五寸，渐熟渐低(臀部不垫，身体重心必至后仰，气脉壅塞，劳而无功)

6.下座时，两手搓揉面部及两脚，使其气血活动，然后离座，且当作适度运动。

7.坐时面带微笑。使面部神经松弛，慈容可掬，不可枯槁，免使面容趋于峻冷矣。

8.初习坐时，时间少坐，以适为度，次数多坐，以勤为用，如初练时。强之久坐，必生烦厌。

初习禅坐时，务须极力注意姿势，如渐久成习，无法改正，影响生理心理，反易成病。此七支坐法，所以必须如此规定，其中皆涵有深义，极合于生理心理之自然法则，不宜或违。

人之生命，首赖精神之充溢，故精神须加培养；培养之法，但使心空身宁，使生理机能，生生不已；生之不绝，耗之日少，自然充沛胜常。精神随色身气血之衰旺而见盈亏，气血以思虑劳疲而渐消失；故安身可以立命，绝虑弃欲，可以养神。古医者谓生机籍于气化，气运流动，循脉以行；脉非血管，谓身体内部气机运行必循此一规则之脉路；惟此事微妙，非粗浅所可知。内经言奇经八脉，当从古代道家脱胎；道家以任督冲三脉为养生修仙之要，西藏密宗亦以三脉四轮为即身成佛法要。密典如甚深内义根本颂，论气脉之学，较之《内经》《黄庭》诸书，各有其独到之处。唯藏密与道家，虽皆修三脉，而道家主前后，藏、密主左右，此为修法之大不同者。但均重中脉（冲脉）为枢纽，两家之见皆同。坐禅姿势，采取毗卢遮那佛七之坐法，虽不明言专注气脉，而其功效，已蕴涵其中。两足跏趺，使气不浮，易沉丹田，气息安宁，心易静止，气不乱行，渐循诸脉流动，反归中脉，迨其脉解心开，妄念不生，心身两忘，斯入于大寂之境。如其心脉不宁，而云能得定，绝无是事。例如常人身体，健康正常，心感愉快，脑力思虑亦少；如有病态，则属相反。又如得定至初见心空者，必感身体轻安愉快，神清气爽，无可言喻。足见心理、生理二者，交互影响，元是一体也。人身神经脉络，由中枢神经左右发展，而相反交叉，故两手结定印，两发拇指相拄，成一圆相，左右气血，起交流作用。体内腑脏，皆挂附于脊椎，若曲脊弯背，五脏不能自然舒畅，必易致病，故竖直脊梁，可使腑脏气舒。肋骨压垂，肺即收缩。故肩平胸张，可使肺量自由扩张。后脑为思虑记忆机枢，颈间两动脉之活动，连输血液至脑，增加脑神经活动，故后脑稍向后收，下颏略压两动脉，使气血运行和缓，减少思虑，易得宁静。两齿唾腺间产生津液，可助胃肠消化，故舌接唾腺，以顺自然。心目为起心动念之机括，见色而动，闻声逐象，皆目为之机，心乱则转动不止；傲

而散者则上视，阴而沉思者则下视，邪险者常左右侧视，故敛视半闭，可凝止散乱之心。松解束缚，使身安适，常带笑容，使精神愉悦，皆为静定之要。故禅坐姿势，皆有关于气脉，虽不专言调和气脉，而已存摄于其中。若专修气脉，身见历然，我执难去，反为正觉之碍矣。倘不调正姿势，随意而坐，曲背弯腰，久必成病，故修禅习坐者，或致气塞，或致呕血，色身禅病，坐是丛生，可不慎哉！如依法修持，身体本能活动发生作用，气机流行，机能活泼，大乐现前，光明流露，皆为禅定过程，乃心身动静交互摩荡所生现象，概不可着，执之即为魔境，致成向外驰求。若修定合法，心身必得利益，如头脑清凉，目明耳聪，呼吸深沉，四肢柔畅，甘粗粝若珍馐，宿病消除，精力充沛。至此，须力戒消耗，若一着淫欲，则气塞脉闭，心身皆病矣。

初修禅定入门方法

定慧入门，首重发心，次当修诸福德资粮，方能入道。显密修法，各以四无量心为重，若无大愿大行，终入歧途。夫工欲善其事，必先利其器，吾人六根外对六尘，逐妄迷真，随流不止，《楞严经》中称谓六贼，如云：“现前眼耳鼻舌及与身心。六为贼媒，自劫家宝。由此无始众生世界生缠缚故，于器世间不能超越。”今欲依禅定之力，而返还性真，亦当如世俗成事，而有藉于工具。修定工具，不待外求，即吾人六根是也。无论眼耳鼻舌身意任取何种，系心一缘，熟练渐纯，即可得初止境。但每一根尘，可产生若干差别法门，分析难尽。佛说一念之间，有八万四千烦恼，故云：“佛说一切法，为度一切心，我无一切心，何用一切法。”今言修定入门方法，亦随吾人根器相契者，任择其一，为所依止。试列通常习知者数种言之，广则应习显密诸经论(《楞严经》二十五位菩萨圆通法门，已多汇列)。

眼色法门：纳为二类，系缘于物，与系缘光明。缘物者：如于眼可见处，平放一物，或为佛菩萨像，或其他任何物件，但以稍能发光者为宜，而于光色选择，亦须配合个人心理生理。例如：神经过敏，或脑充血者，用绿色光，神经衰弱者，用红色光，个性暴躁者，用青色柔和光体；凡此须视现实情况而定，未可执泥一端，既选定一种，即不变更，若时常变易，反为累矣。

系缘光明者：如对一小灯光(限用清油灯)，或香烛光、日月星光等(催眠术家用水银晶球光)，此可纳为一类；但以光对视线，稍偏为宜。此外如观虚空，或空中自然光色，或观明镜，或观水火等物光色，亦统纳一

类。唯鉴镜观形，习之纯熟，未达理趣，可致神离，幸勿轻试。若斯诸法，内外诸道通用；其在佛法，首须知为尽是权设，不过初用系心，为入门方便耳。若执着为实，即落魔外，因心不能止于一缘，用作制止。而修定过程中，有种种差别境象，光色境中，易生幻象，或发眼通，不依明师，终为险道。而有上根利器，不即不离，于色尘境中，豁然而悟者，则非常例可拘；如睹明星，或瞥见物，即洞见本性。禅宗古德，灵云禅师，睹桃花而悟道，甚为奇特。悟后有偈曰：“三十年来寻剑客，几回落叶又抽枝。自从一见桃花后，直至如今更不疑。”后贤有步其后尘，复颂曰：“灵云一见不再见，红白枝枝不着花。叵耐钓鱼船上客，却来平地攬鱼虾。”诚能如是，自非诸小法所可囿矣。

耳声法门：约有内外二种：内则自作声音，如念佛念各种经咒等；此复分为三：有大声念、微声念(经称金刚念)、心声念(经称瑜伽念)。当念此声，即用耳根返闻其声。初则声声念念，渐渐收摄，终归于专心一念一声，即得系心初止。外则任缘何种音声皆可，但最好以流水声、瀑布声、风吹铃铎声、梵唱声等。凡缘音声，最易得定，《楞严》二十五位菩萨圆通法门，独以观音为最，故云：“此方真教体，清净在音闻。”当初专一声音，不沉不散。已得定矣，持此有恒，忽入寂境，于一切声，皆不闻矣。此乃静极境象，定相现前，经称“静结”，不可贪着。当离动静二相，不住不离，证知中道，了然不生，则已由定而进于观慧之域矣。慧观闻性，非属动静，不断不常，体自无生。然此犹为次第渐法。若禅宗古德，不历阶梯，一句了然，言下顿悟，闻声解脱，忘其筌象者，为数至多，故禅门入道者，统皆谓观世音法门可也。如百丈会中，有僧闻钟声而悟，百丈即曰：“俊哉！此乃观音入道之门也。”他如香严击竹而了，圆悟见雉飞而知声，又若圆悟勤之“熏风自南来，殿角生微凉。”又如举唐人艳体诗“频呼小玉原无事，只要檀郎认得声”等，皆于言下证入，伟哉胜矣！世之修习耳根圆通者多矣，于动静二相，了然不生句下死者，亦复甚众。纵然离外境音声，了不相关，自能寂然入定；孰知定相现前，仍为静境，不了自心自身，皆本来在于动静二相之中，犹为外见，若能超越于此，可许入门矣。

鼻息法门：统纳一类，即缘呼吸之气也。进而呼吸细止，即谓是息。凡修气修脉，练各种气功数息随息等法，皆摄此门；天台藏密二家，尤所注重。其最高法则，即为心息相依。凡思虑过多，散乱心盛者，依息缘心，易见功效，既得止已，细微体察，可见心息本来相依为命。念虑非缘息而不生，气息以念虑而起作，气定念寂，泊然大静。然斯二者，皆为本性功能之用，非道体也。道家之言，有先天一气(气或作①注：①

上无下心)，散而为气，聚而成形之说。一般外道，误执气为性命之根本，认物迷心，不知体性为用，内外之道，于是分歧。若了自性，工用日深，得心息自在之用，则归元无二，一切皆为权法矣。

身触法门：此分广狭两类。广义者，如上所述诸法，莫不依身根而修，苟我无身，六根何附？狭义者，如专注想色身一处，如眉间、顶上、脐下、足心、尾闾、会阴等；或作观想，或守气息，修气修脉之类，统摄于此。依身修法，易见感受、触觉、凉暖、和软、光滑、细涩等，不一而足。执此者，常视气脉现象等见，以定道力之深浅，终至陷于人相、我相、众生相、寿者相。密宗道家，易陷此过，终不易脱法执。身见难忘，黄檗禅师尝以为叹。《圆觉经》云：“妄认四大为自身相，六尘缘影为自心相。”古今愚昧，同此一例。故永嘉云：“放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。”或曰：功未齐于诸圣，何能如此？要当借假修真，以此为方便，岂非入德之门耶？曰：苟知如此则可，唯恐迷头认影，终难自拔耳！老子曰：“吾所以有大患者，为吾有身！”至哉言乎！从知禅宗古德，绝口不言气脉者，信有以也。

意识法门：统摄诸类，广绎如八万四千，大体如《百法明门论》之所具。若上来诸法，虽有五根尘境，五识之所对摄，而五识由意识为主，如傀儡登场，中藉一线牵系。意识如统牵诸线之主力，心王为牵线之主人公，凡诸法相，无非心之所生。故一切法门，皆意识所造作也。独指意识自性，强为规范，则观心止观参禅等法，当属此门所摄。所谓观心，入门之初，非指具体真心，乃谓念头生灭之妄识心也。静坐观心，唯内观返照，觅此生灭妄心，来踪去迹，相续生灭之流顿断，前念已灭，灭而不追，后念未生，未生不引，当体空寂。喻如香象渡河，截断众流，当体此境，即为“奢摩他”之止。然犹未也，此犹住空，非为究竟，当体观有自空起，空自有立，生灭为真如之用，真如为生灭之体，不住二边，而见中道，中亦不立，边见舍除，即为“毗钵舍那”之观慧。由此而止观双运为因，得定慧等持之果，地地上进，可证圆满菩提。天台之学，与藏密黄教《菩提道炬论》，中观正见等学，不出斯门也。至于参禅，初期禅宗，不立一法示人，言语道断，心行处灭，何有于斯。后代参禅，以参话头，起疑情，做工夫，非意识而何？唯其用意识入门，而不同于他法者，即疑情之为用也。所谓疑情，非如止观之观心慧学，亦非百法所摄之疑，疑而曰情，实彻第八阿赖耶本识，带质而生。此心此身，互和而凝为一，如有物横胸，不可拔楔。必待遇缘触物，豁然顿破。故曰：“灵光独耀，迥脱根尘。”“凡所有相，皆是虚妄”矣。若“末后一句，始到牢关，把断要津，不通凡圣。”此为踏破“毗卢”顶

上，抛向“威音”那畔，千圣聚议，难措一词，岂是思知虑得，拟议所及哉！

定慧影像

佛法小乘之学，由戒而定，得乎慧而解脱，终至解脱知见。大乘由布施、持戒、忍辱、精进，而禅定，终至般若之果海。曰止曰观，皆为定慧之因，言其初象耳。凡六根为用，演出八万四千方便法门，初皆为止此意念之用。念止为定，以功力之深浅，分别其次序。其方法则或先以有为之有而入空，或以空其所有而知妙有之用。方便多门，归元无二也。今拣修定，首明其定相。系心一缘，制心一处，即为止境，入定之基也。何谓定？即不散乱，又不昏沉，惺惺而复寂寂，寂寂而亦惺惺，定也。“不依心，不依身，不依亦不依。”定也。修法之初，不为散乱，即为昏沉，此二者交相往来，吾人竟日毕生于此中讨生活而不觉耳！今析此二法之象。

(1)散乱。

粗名散乱，细名掉举。若心不能系止于一缘，妄想纷飞，思想、联想、回忆、攀缘等等形状，不能制心一处，此为粗散乱。若心似已系住一缘，而有若干轻微妄念，如游丝尘埃，犹在往来，虽不干扰，而终为缠眠，此如“多少游丝羁不住，卷帘人在画图中”之概，此为掉举。用工夫者，住此境中者至多，不识不知，自谓已得定矣。孰知其大谬不然！初用心人，先则妄念不止，心乱气浮，不得安静，可先劳其身，若运动，若礼拜，使其身调气柔，再行上座，但不随妄念，只住一缘，久久自熟。换言之，视妄念乱心，如宾客往来，我但专作一主，不迎不拒，渐渐可止。唯将止时，自心忽又觉此止境，即又起妄。再复去妄，妄去又止。如此周旋，终难止矣。须不作修止修定之想，止象现前，不必耽着，方可渐入。倘觉禅坐时，妄念反较平时为多，此乃进步之象，不必厌烦。喻如明矾投水，方见秽浊之质；又如日光过隙，方见飞尘之扬，不足为累。如散乱力大，不可停止，对治之法，可作数息随息等法，或观想脐下或足心，有一黑色光点。又出声念阿弥陀佛，念至佛时，使此最后声音，拖长下沉，好像心身皆沉至无底处。此皆为对治散乱之有效方法也。

(2)昏沉。

粗名睡眠，细名昏沉，睡眠乃身疲劳，或心疲劳所致，有此情形，不可

强坐。先令睡足，方再上座，如借禅坐而睡，习惯一成，终无得定之望矣。昏沉者，心似寂寂，既不能系心一缘，亦不复起粗妄想，唯昏昏昏迷迷，乃至亦无心身感觉，此种现象初起时，或有幻境，如梦相似。换言之，幻境之来，必在昏沉状态中者。因在此境界时，意识不能明了，独影意识，生起作用也。修定者，最易落在昏沉状态，若自以为定，堕落可悲。宗喀巴大师尝云：“若认此种昏沉为定，命终堕入畜生道。可不慎哉！”对治之法，观想脐中有一红色光明点，直冲上顶而散。或极力提全身力量，大呼一声呬，或捏闭两鼻，忍住气息，至无可忍时，极力用鼻射出，或用冷水沐浴，或作适度运动，如练习气功者，可能少有此现象。(又有认昏沉即顽空，非也，顽空乃木然无思念，类似白痴。)

散乱昏沉，若得离已，忽于一念之间，心止一缘，不动不摇，必生轻安现象。轻安生起，亦有二途：若初自顶上有清凉感觉，如醍醐灌顶，遍贯全身，心止身轻，柔若无骨，身直如松，所缘境念，历历他明，了无动静昏散之相，自必喜悦无量，但或久或暂，犹易消失。若初自足心发起，或暖若凉，渐上至顶，如洞穿天宇，则较易为保持。儒家称静中觉物，皆有春意，如云：“万物静观皆自得”，即由此境中体会得来。轻安现象发后，最好独居静室，直道上进。倘复攀缘，终至消逝。如精进无间，轻安觉受渐薄，此非失去，亦如惯食其味，渐失初时异感耳。

由此精进不断，定力坚固，清明在躬，色身气脉，有种种变化，发暖发乐，微妙莫名，即得内触妙乐之趣，方可断除世间欲根。而初机发动，生机活泼，阳气周流，如忘系缘一境，必使欲念炽然，如履险道，可不慎乎！过此以往，发生顶相，气息归元，心止寂境，三昧所戒，难用言传。且此中过程，心身变化百端，皆须知其对治，方克有济，戒所遮止，姑置勿论。

止定之道，至此或有气住脉停现象，他家言其境象至详。邵康节诗云：“天根月窟常来往，三十六宫都是春。”但言之甚易，行之维艰。至此仍住定境，可发五种神通，神通以眼通最难发，如眼通发起，其余可相继而发。亦有根器不同，或发一通，或为并发，并无一定。眼通发时，无论闭目开目，彻见十方虚空，山河大地，微细尘中，一一如透明琉璃之体，不隔毫端。凡所欲睹，应念可见；其余四通，例彼可知。然当此时，定心未臻上乘，智慧未开，既随妄流转，失却本心矣。至若以此惑人，即成魔事。故以定为止境者，如履黑夜，最易落险。魔外分途，正在于此，不可不察。或不发通，而定心坚固有力，随意可控制心身，停止气息心脏活动，若印度婆罗门、瑜伽术、吾国之炼形器合一之

剑术等，皆得此而用，以惊世骇俗。唯笃行至此，非摒除外务，穷年累月，专心致力，亦不可幸得也。

佛法内明定慧之学，以定为基，得此定已，终复舍此一念，住于“生灭灭已，寂灭现前”。此心此身，皆所不取，何况心身所发现之诸境界。一有境界可得，即为心所之所生，仍属生灭之念，终为虚妄。《楞严经》云：“现前虽得九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想，误为真实。”若舍定相，住于寂灭，性空现前，为小乘所宗之果，破了我执得人空耳。修大乘菩萨道者，犹舍空寂，转观假有实幻之生灭往来，缘起无生，成为妙有之用。终复不住不着，不执空有二边，舍离中道，不即不离，以证等妙二觉果海，方知一切众生，本来在定，不假修证也。其中理趣，佛说一大藏教，反复详论，毋待赘言。虽然舍定无基，徒知其理，未证其事，终为乾慧狂见，随流不返，不能主持由我，亦属虚妄耳。世之学贯古今，舌粲莲花者多矣，工用毫无，徒逞口说者，任从说得顽石点头，终见其无济于事，徒逞人我，毁他自赞，宁为佛心耶！古德云：“说得一尺，不如行得一寸。”必当猛自反省，痛砭斯病，循五乘阶梯之学，为不易之理，相期同勉之。

参禅指月

参禅法门，不同禅定，亦不离禅定，其中关系(见禅宗与禅定，参话头各节)，已略言之矣。今复画蛇添足，且作落草之谈。夫参禅者，首当发心。且须知直趋无上菩提，应非小福德因缘可办，由人天二乘而至大乘，五乘道所摄六度万行，修积福德资粮诸善法，均须切实奉行。达摩初祖曰：“诸佛无上妙道，旷劫精勤，难行能行，非忍而忍，岂以小德小智，轻心慢心，欲冀真乘，徒劳勤苦。”发心真切，福德圆具，自然时节因缘易熟，择法智慧分明，故曰：“学道须是铁汉，着手心头便判，直取无上菩提，一切是非莫管。”既具办此心胸见识已，须觅真善知识，依止明眼过来人，急觅拄杖，直趋大道，不生退悔心，今生不了，期之来生，坚志三生，无有不成者。古德有谓：“抱定一句话头，坚挺不移，若不即得开悟，临命终时，不堕恶道，天上人间，任意寄居。”须知古德中之真善知识，深明因果，绝非自欺欺人者，其所立言，宁不可信！话头者，即为入道之拄杖，善知识者，犹如识途老马，手握拄杖，乘彼良驹，见鞭影而绝尘，闻号角而脱锁，自他互重，子啄母啐，一旦豁然，方知本未曾迷，云何有悟耶！

若以起疑情、提话头、作工夫，而并论参禅，其中过程，可作影响之

谈。须知此所言者，实为影响，非实法也，“与人有法还同妄，执我无心总是痴！”如执以为鉴，印己勘人，皆变醍醐成毒药，丧身失命，过在当人。倘轻以为非，则龙见叶公，顿时远避。是法非法，交代清楚，不任其咎矣。

青原惟信禅师。上堂法语云：“老僧三十年前，未参禅时，见山是山，见水是水。及至后来，亲见知识，有个入处，见山不是山，见水不是水。而今得个休歇处，依前见山只是山，见水只是水。大众，这三般见解，是同是别？有人缁素得出，许汝亲见老僧。”

故曰：“参要真参，悟要实悟。”若大死一番，忽然大活，初见悟境现前，心目定动，觅此身心，了不可得，古德所谓：“如在灯影中行”，乃实境界象。到得此时，夜睡无梦，而可证得醒梦一如之境。三祖所谓：“心如不异，万法一如。眼如不寐，诸梦自除。”方乃亲见实信，纯为实语，非表诠法相。故六大夫向南泉禅师曰：“肇法师也甚奇特，解道天地与我同根，万物与我一体。”师指庭前牡丹花曰：“大夫，时人见此一株花，如梦相似！”此所指梦相似，以及经教所示如幻如梦之喻，皆与事合。及乎至此，亦视力有深浅，须加保任。云岩示道吾以笠，嘱盖覆，庶免渗漏，正为此也。而盖覆保任之功，如百丈示长庆，曰：“如牧牛人执杖视之，令不犯人苗稼。”否则，仍复退失。世之禅人，亦多经此境，究乃“如虫御木，偶尔成文。”俗谓瞎猫撞着死老鼠，自无把握。若明得见得，如牧牛保任之功，自然复能深入。但初得此象，易发禅病。韶山示刘经臣居士曰：“尔后或有非常境界，无限欢喜，宜急收拾，即成佛器。收拾不得，或致失心。”黄龙新示灵源清曰：“新得法空者，多喜悦，或致乱，令就侍者房熟寐。”若到得此已，能随处茅茨石室，长养圣胎，只待道果成熟，然后向世出世间，两边行履，“一切治生产业，与诸实相不相违背。”说得的即是行得的，悟行合一，不落边际，大义当为之事，虽镬汤炭火在前，应无分别而行。久久锻炼，于念而无念之间，自在运用矣。然犹未也，于此无实相境界，仍要舍离，着此即落法身边事，涅槃果海，犹隔重关。仍须死活几番，打得心物一如，方得心能转物。苟以前境纯熟，得如圆满月时，恰为初悟。曹山所谓：“初心悟者，悟了同未悟。”于此语中，须细检点。故南泉玩月时，有僧问：“几时得似这个去？”师曰：“王老师二十年前，亦恁么来！”曰：“即今作么生？”师便归方丈。何以谓至此须打得心物一如，方可转此重关？归宗曰：“光不透脱，只为目前有物。”南泉曰：“这个物，不是闻不闻。”又云：“妙用自通，不依傍物，所以道通不是依通。事须假物，方始得见。”又云：“不从生因之所生。”文殊云：“惟从了因

之所了。”夹山曰：“目前无法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。”凡此等等，难以枚举，皆有事相，非徒为理边事也。既到此已，又须抛向那边，如灵云法语，可通斯旨。长生问：混沌未分时，含生何来？师曰：如露柱怀胎。曰：分后如何？师曰：如片云点太清。曰：未审太清还受点也无？师不答。曰：恁么含生不来也？师亦不答。曰：直得纯清绝点时如何？师曰：犹是真常流注。曰：如何是真常流注？师曰：似镜长明。曰：向上更有事也无？师曰：有。曰：如何是向上事？师曰：打破镜来与汝相见。然则打破镜来，已是到家否？曰：未也。到家事毕竟如何耶？曰：岂不闻乎：“向上一路，千圣不传。”虽然如此，姑且指个去路，曰：最初的即是最末的，最浅的就是最高深的，诸恶莫作，众善奉行。

如上简述，皆是事理并至，实相无相，影响之谈。是法非法，由人自拣。倘是上根利器，早已不受他人惑乱之言。但切勿轻率口说禅道，事相毫无证得，知解自重，狂言吞人。曰：古德云：大悟十八回，小悟无数回。我已身心皆忘，不识不知，顿然入寂，大死大活过几回，犹未在也，何得言之极简？曰：古德此说大悟小悟，非证事相之言，谓悟理入之门耳。此语固可激励后学，而误人亦匪浅矣。若言顿寂与大死大活无数回，统属工用边事，如曹洞师弟所称功勋位上事，不尽关于吾宗门之实悟事也。惟悟后行履，“不异旧时人，只异旧时行履处。”不执功勋，亦重功勋耳。利智之士，直探根源，但如贼入空室，赤条条来去无牵挂，何有于理于事哉！虽然，也须出一身白汗始得，非如画眉点额事，轻浅可及也。所言出一身汗，终亦不可执相，不出汗而悟者，亦大有人在。但示非甘苦到头，终不踏实耳。如：

龙湖普闻禅师，唐僖宗太子。眉目风骨，清朗如画，生而不茹荤，僖宗百计移之，终不得。及僖宗幸蜀，遂断发逸游，人不知者。造石霜，一夕，入室恳曰：祖师别传事，肯以相付乎？霜曰：莫谤祖师。师曰：天下宗旨盛传，岂妄为之耶？霜曰：是实事耶。师曰：师意如何？霜曰：待案山点头，即向汝道。师闻俯而惟曰：大奇！汗下。遂拜辞。后住龙湖，神异行迹颇多。

灵云铁牛持定禅师，太和礪溪王氏子。故宋尚书贇九世孙也。自幼清苦刚介，有尘外志，年三十，谒西峰肯庵剪发，得闻别传之旨。寻依雪岩钦，居槽厂，服杜多(头陀)行。一日，钦示众曰：兄弟家！做工夫，若也七昼夜一念无间，无个入处，斫取老僧头做舀屎杓。师默领，励精奋发，因患痢，药石浆饮皆禁绝，单持正念，目不交睫者七日。至夜半，

忽觉山河大地，遍界如雪，堂堂一身，乾坤包不得。有顷，闻击木声，豁然开悟，遍体汗流，其疾亦愈。且诣方丈举似钦，反复诘之，遂命为僧。

五祖演参白云端。遂举僧问南泉摩尼珠语请问。云叱之，师领悟。献投机偈曰：山前一片闲田地，叉手丁宁问祖翁。几度卖来还自买，为怜松竹引清风。云特印可。……云语师曰：有数禅客自庐山来，皆有悟入处；教伊说亦说得有来由；举因缘问伊，亦明得；教伊下语，亦下得，只是未在！师于是大疑，私自计曰：既悟了，说亦说得，明亦明得，如何却未在？遂参究累日，忽然省悟，从前宝惜，一时放下。走见白云，云为手舞足蹈。师亦一笑而已。师后曰：吾因兹出一身白汗，便明得下截清风。

若斯之类，方为亲切，而又何其便捷，倘执“大死大活”、“枯木生花”、“冷灰爆豆”、“①的一声”、“普化一声注：①外口内力雷”等。形容譬喻字句，认为实法，必有事相，则于宗门无上心法，永未梦见在，不值识者一笑。如认此皆是譬喻语，非关事相，亦如痴人说梦，不知梦是痴人也。

然则，参禅悟后人，复修定否？曰：修与不修，乃两头语。“不擒不纵坦然住，无来无去任纵横。”终日着衣吃饭，未曾咬着一粒米，未曾穿着一条线，如飞鸟行空，寒潭捞月，终无事相之可得。若犹未稳，一切法门，皆同实相，自可任意摩挲，不妨从头做起。临济示寂时有偈曰：“沿流不止问如何？真照无边说似他，离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。”曰：还须坐禅否？曰：是何言哉！行住坐卧四威仪中，自然处处会得方可，未可独谓坐禅方是，亦不可谓坐禅不是，如是悟道人，自解作活计，“长伸两足眠一寤，醒来天地还依旧。”又有何处不是耶？黄龙心称虎丘隆为瞌睡虎，岂偶然哉！又如：临济悟后，在僧堂里睡，黄檗入堂，见，以拄杖打板头一下。师举首见是檗，却又睡。檗又打板头一下。却往上间，见首座坐禅。乃曰：下间后生却坐禅，汝在这里妄想作么？铁牛定悟后，值雪岩钦巡堂次。师以楮被裹身而卧。钦召至方丈，厉声曰：我巡堂，汝打睡，若道得即放过，道不得即趁下山。师随口答曰：铁牛无懒耕田，带索和犁就雪眠。大地白银都盖覆，德山无处下金鞭。钦曰：好个铁牛也。因以为号。但石霜会中，二十年间，学众多有“常坐不卧，屹若株杌。”天下谓之枯木众。亦非独谓睡方是道也。玄沙见亡僧谓众曰：“亡僧面前，正是触目菩提，万里神光顶后相。学者多溟滓其语。”复有偈曰：“万里神光顶后相，没顶之时何处望？事已

成，意亦休!此个来踪触处周，智者撩着便提取，莫待须臾失却头。”此之所举，须切实参究，不可草草，落在断常二见。至若禅门之禅定，《六祖坛经》、诸祖语录，言之甚众，文繁不引，且录南泉语，以殿其后。

据说十地菩萨，住首楞严三昧，得诸佛秘密法藏，自然得一切禅定解脱，禅通妙用，至一切世界，普现色身，或示现成正觉，转大法轮，入涅槃。使无量入毛孔，演一句经，无量劫其义不尽。教化无量千亿众生，得无生忍，尚唤作所知愚，极微细所知愚，与道全乖。大难!大难!珍重。

《金刚经》云：“我所说法，如筏喻者；法尚应舍，何况非法。”然则上来所述种种，皆作梦语观可也。若有作实法会取，即化醍醐成毒药，言者无心，听者受过矣。

跋

心地法门，单提直指，向上一路，密不通风。盖直下即会，箭过新罗，竖拂擎拳，皆成话堕；惟离心意识参，绝圣凡路学，将一句无义味语，含裹识田，如金刚圈、栗棘蓬，吐吞不得，直饶到坐地断，爆地折，方许少分相应。其或顶上闻雷，豁开正眼，彻底掀翻，失声一笑，始知截流一句，不涉唇吻，堂堂岁月，空费草鞋。从此虚空为口，万象为舌，灯笼露柱，昼夜常说，刹竿倒却，处处逢渠矣。乐清南怀瑾先生，诞邻玄觉之乡，密契曹溪之要，具透关眼，现居士身，髫龄誓志，遍历诸方，禅教道密，不舍一法，以道无内外，法泯中边，语其究竟，靡不涵盖，真为佛子，作丈夫事，横流泛滥，仅觐斯人。所撰《禅海蠡测》一书，包孕群品，翕纳众流，百川虽殊，海水味一，于无说中，灿然有说，举从上祖师缄封密固，不肯与人道破者，不惜拈出龟毛，显透消息，洵可谓婆心片片，痛切肺肝者矣。此事如粉雪煤墨，毫厘千里，未明者个，皆在骑牛觅牛，直须毒手一击，顿教伎俩都尽，然后太虚迸裂，千山独露，经尘点劫，何曾暂离!宝兹妙药，普愈暗聋，无米油糍，尝者有分。以如是眼，读如是书，作者苦心，庶不唐丧。

佛历二五二〇年岁次乙未仲夏月

优婆塞菩萨戒弟子张无诤谨跋

禅海蠡测剩语

萧天石

禅宗一门，为我国佛教中一革新派，旨在传佛心印。自释迦牟尼传大迦叶，递至二十八代菩提达摩，东来震旦，是为此土出祖。复自二祖僧璨递传至六祖惠能，弘开五叶，宗风大振。虽所提倡以“不立文字，直指人心，见性成佛”为宗旨，惟文字语言，亦未始非心传方便法门。故达摩初亦曾用《楞伽经》四卷以印心。惠能于黄梅，刚道得“本来无一物”一偈，便得衣钵，惟当授受之际，犹为说《金刚经》。其在曹溪弟子亦有《坛经》之记。厥后二派五宗，无不直指向上，皆令自求、自行、自悟、自解；然亦究不能无说，说不能无文。盖借语传心，因指见月，语言文字，有时亦不失为接引开示之方便也。

世谓禅宗为教外别传，实则谓之别传固可，谓之非别传而为嫡传亦可。盖真谛不二，以教证宗，以宗举教，教实有言之宗，宗本无言之教。三藏十二部，默契之则皆宗；千七百公案，举扬之则皆教。佛说法数十年，未尝说得一字，以法尚应舍也。故究竟言之，教原未尝有言，而宗亦未尝无言也。天下同归而殊途，百虑而一致。归元无二路，方便有多门。能彻悟自心是圣，自心是佛，则触着便了，更无余事。天地与我同根，万物与我一体，岂可因门庭施設，而分宗分教，俨然门户峥嵘，自生差别哉！

南君怀瑾，顷以所着《禅海蠡测》书稿见寄。细读之，深觉其超情离见，迥出格量。君虽深契禅宗，然不以话头为实法，不以棒喝作家风；横说竖说，语语由自性心田中流出，绝非如优人俳语者可比。其中冶儒释道各家之言，而综诸一贯，会归一旨，倘非能如大海之纳百川者，曷克臻此？是书虽累十余万言，要亦只道得一字。若会时，看固得，不看亦得；不会时，不看固不得，看亦不得。洛浦安答僧云：“一片白云横谷口，几多飞鸟尽迷巢。”是佛固着不得，经典公案亦着不得。读者于

此书所示，一字一句，又岂能着得?“不离文字难为道，尽舍语言始是经。”读者切勿泥于语句，堕入文字禅中，而宜独超冥造乎语言文字之外，是为近之。否则依然陷在妄想知见网中，虽一辈子学佛，一辈子参禅，一辈子求道，骑驴觅驴，与自己本来面目，毫没干涉，而终归是凡夫。余昔赠灵岩寺僧传西有句云：“不学佛时方成佛，非参禅处即参禅。”此与张拙见道偈之：“断除烦恼重增病，趋向真如亦是邪。”及憨山大师所谓：“妄想兴而涅槃现，烦恼起而佛道成。”其义一也。

余与怀瑾，论交十余年矣。抗战初起时，君甫逾弱冠。殫力垦殖，深入夷区，部勒戍卒，蛮烟瘴雨，跃马边陲，气宇如王，高自期许。卒以囿于环境，单骑返蜀，复事铅槩。曾述其经历，着《西南夷区实录》一书，则又恂恂儒者，非复向日马上英雄矣。无何，任教军校，时余主持日报，每相与论天下事，壮怀激烈，慨然有澄清之志。惟以资禀超脱，不为物羁，故每尝芒鞋竹杖，遍历名山大川，友天下奇士，不知者辄目为痴狂，而君则恬然乐之。尝曰：“钟鼎山林，固皆夙愿，苟顿脱可企，则视天下犹敝屣耳!”一九四三年，余以婴疾，药炉禅榻，时益相亲；曾与遍访高僧，并同师事光厚老和尚。不期年，君辞军校事，而致学于金陵大学研究院社会福利系。后又弃隐于青城之灵岩寺，霜枫红叶，日五禅流。旋从禅德袁焕仙居士游，契入心要。嗣即不知踪迹者久之。一日，忽有客自峨嵋来，始知闭关于中峰绝顶之大坪寺，西川旧好，相顾愕然!耆年如谢子厚、傅真吾，及君师袁焕仙等，相约入山访之，始知由名僧普钦之介，悄然至峨嵋，初于龙门洞猴子坡等处，叠示灵异之迹，乃获寄迹该寺。在此期中，并曾折服当时负有盛名之唯识学者王某。龙门寺僧演观，曾记其事与对话，刊有专册行世，不脛而走。龙泉有匣，光芒不掩，真性情人，行事大抵固如是也。

后三年，余宰灌县，君飘然莅止，美髯拂胸，衲衣杖策，神采奕奕。问从甚处来?答谓：“前从灵岩去，今自金顶回。”问：在峨嵋山何为?曰：“三年闭关，阅全藏竟。”复问其今后拟往何处?则曰：“到处不住到处住，处处无家处处家。”相视而失笑者久之。憩夏青城后，即远游康藏，穷探密宗之奥；行迹遍荒山绝巘（yan三声，大小成二截的山），丛林古刹。行脚愈远，所接大德高僧奇人异士亦愈众，而迹亦愈晦。盖所谓“就万行以彰一心，即尘劳而作佛事”者也。嗣闻其经康藏至昆明后，曾讲学于云南大学。折返锦城，并一度应川大哲学教授傅养恬之邀，讲学于哲学研究会。斯时已声光并耀，缙白闻风问道者络绎。迨抗战胜利后二年，君即返里省亲，嗣复深隐于天竺灵隐山中，栖心玄秘。尔时，余适于役京畿，彼此不相闻问矣。

一九四九年夏，余自沪来台。一夕，君忽枉访于台北寓所，始悉其方有所营为。越明年，事与愿违，忽尔晦迹，行藏莫卜者久矣。迄去冬，因某居士之约而复聚于海滨一陋巷中，破窗尘几，意趣萧然；当力促以重亲笔砚。初不谓然，几劝始诺。曾未数月，遂成斯篇，都凡二十章，钩元提要，探幽阐微，手眼别具，发前人之所未发。全书以禅宗为主眼，而融会众流，归趣大海，虽于从上各家之说，略有损益，要皆言必有宗，指归至当。至若《参话头》、《中阴身》，及《修定与参禅法要》诸篇，则皆古人稳密缄固不肯为人说破者，今皆不惜眉毛，金针巧度。虽小出作略，而其资益于真心向道者，宁为浅鲜？至其提持纲要，语不滞物，思泉坌涌，如山出云，殆今日之广陵散矣。余初识怀瑾，英年挺拔，跌宕磊落，前途正未可量；卒之鄙弃功名，参五猿鹤，得以博览法藏，独契心源，返朴还淳，泥涂轩冕，所谓游于方之外者非欤？又君髫年曾习武技与方术，卒致力于佛法；深入禅教密各宗之堂奥。今后究将以何者为其归止，则又未可逆测。其殆游戏人间，应物无朕者耶？爰因其书成，略缀其生平行履一斑以附，庶读其书者，亦得略知其人。余虽早岁皈命瞿昙，然放逸怠荒，惮于精进，似草野人，为廊庙语，门外之诮，宁能幸免？惟承命为校订，于义不能无言，拉杂书之，亦自哂也。

一九五五年六月于台中草庐