目录

[出 版 說 明 1](#_Toc73969930)

[禪宗之演變 2](#_Toc73969931)

[禪宗之宗旨 5](#_Toc73969932)

[公 案 語 錄 8](#_Toc73969933)

[機 鋒 轉 語 13](#_Toc73969934)

[證 悟 知 解 20](#_Toc73969935)

[宗 師 授 受 26](#_Toc73969936)

[參 話 頭 30](#_Toc73969937)

[神 通 妙 用 34](#_Toc73969938)

[生 死 之 間 39](#_Toc73969939)

[中陰身略述 45](#_Toc73969940)

[醒 與 夢 49](#_Toc73969941)

[禪宗與教理 50](#_Toc73969942)

[禪宗與禪定 55](#_Toc73969943)

[禪宗與淨土 60](#_Toc73969944)

[禪宗與密宗 65](#_Toc73969945)

[禪宗與丹道 73](#_Toc73969946)

[禪宗與理學 84](#_Toc73969947)

[心物一元之佛法概論 96](#_Toc73969948)

[佛法與西洋哲學 104](#_Toc73969949)

[修定與參禪法要 112](#_Toc73969950)

[跋 120](#_Toc73969951)

[禪海蠡測剩語 120](#_Toc73969952)

# 出 版 說 明

---禪海蠡測

出 版 說 明

禪宗，初創於北魏，盛行於唐宋。獨特的禪宗理論和修持風格，曾對世人的價值取向、思想情感和思維方式以深刻的影響，以至於從一定意義上來說，不瞭解禪宗，也就不瞭解中國佛教的特質，也無法瞭解千百年流傳下來的許許多多的文化藝術作品的思想內涵。本書是臺灣著名學者南懷瑾先生親筆撰作的一部禪宗研究著作作者通過縱向的敘述和橫向的比較，對禪宗的演變、宗旨、傳授和修行實踐，禪宗與淨土宗、密宗、丹道、理學和西方哲學的異同等，作了分門別類的論述，提出了不少獨到的見識。茲經作者和原出版單位臺灣老古文化事業公司授權，將老古1992年版校訂出版，以供研究。

復旦大學出版社

初 版 自 序

運厄陽九，閉居海疆，矮屋風檐，塵生釜甑。客來自遠，顧而讓之曰：子脫屣圭纓，棲情衡泌有日矣；曩者掩室岷峨，行腳康藏，風霜凋其短鬢，煙水歷乎百城，矻矻（ku）窮年，究此一事；雖夢宅虛無，本乏可留之跡，而空書斐亹(wei)，終成不著之文，際茲慧命絲懸，魔言鼎沸，同舟儼分乎楚漢，一室而判若參商，正法衰微，乾坤幾息，不有津樑，罔克攸濟，金針密固，庸所安乎?聞已而思，瞿然有省。夫妙契匪意，真證難言，動念已乖，況涉文字。然無說自說，瓶瀉雲興，從上祖師，皆非得已，矧餘末學，粗具見聞，窺測之談，不離知解，揆諸先聖盍各之義，竊比昔賢就正之情，磚石之投，連城或致，則亦何妨著佛頭糞，大作寱(yi)語耶!爰濡禿管，率成斯編，所涉雖繁，要仍以禪爲主，如葉歸根，如水赴海。倘閱者因筌得魚，見月廢指，形山打破，會即不疑，是吾心也。若遇明眼，爍破面門，此中廓然，徒添絡索，一場懡(mo)①，轉見敗闕，則餘知過矣。

一九五五年七月一日

淨名庵主南懷瑾識於臺灣

　　　　　　　　　　注：①左堅心右羅 luo 三聲

二 版 自 序

時輪劫濁，物慾攫人，舉世紛紜，鈍置心法，況禪道深邃，剋證難期；餘以默契宿因，嗜痂個事，覓衣珠於壯歲，慮魔焰之張狂，故不辭饒舌，綴拾斯文。然投滴巨壑，吹毫太虛，沉沉無補時艱，復將廿載。頃者，莘莘學子，驚顧域外之談禪，攘攘士林，欲振墮緒，再請重鑄斯編，冀復燃燈暗室；固知舊鉛新槧，盡同夢裏塵勞。唼響撩虛，等是狂思玄辯，禪非言說，旨絕文詞，拈花微笑，能仁已自多餘，渡海傳衣，少室徒添滲漏，五家七派，無非自碎家珍，萬別千差，透澈何勞豎指，斯編之作，爲無爲，何有於我哉?

一九七三年仲夏

南懷瑾再序於臺

# 禪宗之演變

---禪海蠡測

釋迦一代時教，弘開於印度，流傳遍亞洲。印度後期大乘興盛，以世親時代之彙集闡揚，開後世顯密通途之學。世親年代，假定在西曆第五世紀之初(東晉時)，印度本土佛教之滅亡，則在西曆第十二世紀之末(南宋時)，歷時約八百年之久，其間學說嬗變，初後期中，又多不同。初期二百餘年，派別紛紜，顯密異趣，大變從來學說之一貫面目。其後五百餘年，大師零落，任運敷衍，燦爛餘葩，遂歸萎謝。印度素乏歷史觀念，佛教發源於印度，經典記述，史蹟闕如。後賢考證雖精，片羽吉光，不無罅漏。在中國開創之十宗，通途皆歸於佛，後先輝映，彌增光彩，禪宗當爲其首。有謂禪宗乃後期大乘佛法流行時所開創，臆測之說，殆難徵信，姑予存疑可也。

印度原來情形

佛所說法，若顯若密，皆有典籍可據。唯禪宗傳承，缺乏考證資料，學者視爲疑案，且有指爲僞造者。歷來禪宗學者，對此問題，謂爲教外別傳之旨，皆舍而不論；宗門所傳，則以靈山會上，拈花微笑一則公案，爲其開端。

世尊在靈山會上，拈花示衆，是時衆皆默然。惟迦葉尊者，破顏微笑。世尊曰：吾有正法眼藏，涅槃妙心，實相無相，微妙法門，不立文字，教外別傳，付囑摩訶迦葉。

又云：世尊至多子塔前，命摩訶迦葉分座令坐，以僧伽黎圍之。遂告曰：「吾有正法眼藏，密付於汝，汝當護持。」並敕阿難副貳傳化，無令斷絕。而說偈曰：「法本法無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法。」爾時，世尊說是偈已，復告迦葉：「吾將金縷僧伽黎，傳付於汝，轉授補處，至慈氏佛出世，勿令朽壞。」迦葉聞偈，頭面禮足曰：「善哉善哉！我當依敕，恭順佛故。」

據此二說，後則經典有據，前則載籍無徵。唯宋王安石曾謂於內廷校閱祕閣圖書，得讀未經頒行之《般若大梵王問決經》，記述此事，實可徵信。並謂經內涉及國運轉變之預言頗多，故歷代帝王，皆藏之祕府。說者如此，而終乏實證，姑從闕疑而已。

宗門記其傳承，溯自釋迦以前，歷傳七佛。跡其七佛名號，於經有據。唯單傳付法之事，則又屬禪宗傳說，羣疑繁興，自釋迦以次，迦葉、阿難，遞傳至二十七代，而有達摩，爲印度二十八祖，復爲中國禪宗初祖。達摩東來傳法，事蹟可徵，論者崇之。

稽之宗門記載，印度二十八代傳承，諸祖行跡，與中國後代禪師，大異其趣。印度祖師，多爲三藏大師，經、律、論，靡所不通，戒、定、慧，尤爲殊勝。迨其臨終遷化，踊身虛空，顯現神變，然後付法而寂。其間如龍樹、馬鳴皆名稱普聞，爲佛門柱石。若龍樹大師，爲中國所有八宗之祖，開來繼往，德業崇隆，事蹟斑斑，衆所習知。唯二十四代師子比丘，被罽（ji去音）賓國王所殺，故有謂禪宗在印度傳承，於茲已斬，後之傳統，多所置疑。據此而論，則中國二祖亦於鄴都償債，事有類同。豈後代傳法，都爲僞造。凡禪宗大德之有成就者，皆能預知，如二祖所遭遇之事，已先期自曉。師子比丘被害時，斷頭無血，唯白乳湧高數尺，其功用成就如此，豈倉皇殉道者司比。復有其師懸記，預期付法，早已得人，誠未可以世俗之見，測量之也。

中國初期情形

印度本土禪宗，既乏史料，考證無由。達摩東來，信史可據。梁武帝普通七年，達摩祖師自印度渡海至廣州，同年十月至金陵，與帝說法不契，於十一月至洛陽，寓止嵩山少林寺，「面壁而坐，終日默然，人莫之測，謂之壁觀」，共歷九年。相傳面壁九年之說，訛矣。又謂其在中國時間，歷五十餘年之久。如《傳燈錄》載師示寂之日，爲魏莊永安元年戊申十月五日。通論據史辨其訛，故終爲疑案也。當時從其學法者頗不乏人，如道副、道育、尼總持等；唯慧可(神光)，得其心要，是爲此土之二祖。自此以後，遞至六祖，恰在初唐高宗時代，此爲禪宗之初期。

達摩傳法慧可，師徒授受之際，猶付《楞伽經》以印心。雖曰「教外別傳」，實須符證教典，絕非憑空臆造。迨黃梅五祖，以至曹溪六祖，皆提倡《金剛經》，故後賢亦有謂禪宗爲般若宗者。六祖示現不識文字，提持心印，爲禪宗正統。說法極其平實，淺出深入，智泉噴湧，其門人錄成寶典，號曰《壇經》。其中語不離宗，皆歸於教，於釋迦之文字教義，多所闡發。因其在廣州、韶州之曹溪，開堂說法，後世溯禪宗正脈，鹹歸曹溪，故稱之曰「南宗」。而與六祖同時弘化者，尚有「北宗」神秀，學者歸仰，數亦不少。神秀以漸修爲尚，六祖以頓悟爲門，宗旨方法迥異。故言禪宗者，當以曹溪爲歸。六祖以下，得其心要者，頗不乏人，而言其正脈，以南嶽懷讓與青原行思二師爲首。南嶽一系，至馬祖道一，而宗風大振，後賢之言禪宗者尤重南嶽單傳。所謂嗣法傳承，主嫡傳正統者，非謂法嗣之外，皆所不取，惟擇學衆之中，成就至高，見地透脫，足當承先啓後者，爲其嗣長耳。

禪宗初期，不但南北二宗，儼然對峙，即六祖門下，亦漸分途。荷澤(神會)擅改《壇經》，深爲同門所不滿。如南陽忠國師(六祖得法弟子)曰：

吾比遊方，多見此色，近尤盛矣。聚卻三五百衆，目視雲漢，雲是南方宗旨。把他《壇經》改換，添糅鄙談，削除聖意，惑亂後徒，豈成言教？苦哉！吾宗喪矣！

今之言禪宗者，舍正脈而不談，以荷澤爲宗門正統，誠非篤論。稽之《壇經》有云：

一日，祖告衆曰：我有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會(荷澤)出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。祖曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。汝向去有把茅蓋頭，也只成個知解宗徒。

荷澤於六祖門下，見解如此，已爲六祖所斥。後之賣度牒，提倡南方宗旨者，已如六祖懸記，事所必然。學者推重荷澤，謂得禪宗之的旨，實爲未可。

唐宋間之發展

自南嶽青原以後，有馬祖道一、藥山惟儼。二師出世，宗風丕變。尤以馬祖見地超越，接引機用，不重講解，門下出八十四員善知識，鹹爲出格高人。彼此論道，逸趣盎然；且皆雋永有味，義蘊無窮。如百丈、南泉、丹霞、歸宗、龐居士等，或擎拳豎佛，或瞬目揚眉，或棒喝以示宗旨，或默然以符心要。其用意必須聰明絕頂，度金針而不落言詮，甘苦到頭，睹棒喝而豁開靈鏡者，方可當下知歸，契入宗旨。禪宗至此時期，五家宗派興盛，已大異昔趣，創中國禪宗特有之典範矣。此後所謂德山棒、臨濟喝、雲門餅、趙州茶，皆承其緒而別開生面。雖然，弊隨跡生，若顛狂放浪、圓滑幽默等風氣，以謂不教而得，形雖近似，而實亂真。故至宋代宗門大匠，如圓悟勤、大慧杲師弟，力闢棒喝作略，而以理事並行。大慧住徑山日，約定下喝者罰錢罰齋，蓋深知其弊，故痛懲而力挽之也。比附此等風氣而興者，即用四言八句，以詩詞格調而唱宗旨，於是宗師授受，用此謂付法。大慧杲臨滅時，侍僧了賢請偈，師厲聲曰：無偈便死不得嗎？援筆曰：「生也恁麼，死也恁麼，有偈無偈，是什麼熱大？」擲筆而逝。繼此之後，棒喝機鋒，爲之稍遏。而以四韻八句付法，代之而興。歷至近代叢席，佛之心法不問，徒以紅綾書上偈語，作爲接方丈法位之事，早於彼時階之厲矣。

元明清之趨向

元代宗門，頗乏大匠，且在蒙族統治之下，受喇嘛教威脅，心燈光焰，搖搖欲墜。禪者雖亦散處四方，而皆晦跡韜光，如時人推重之高峯、中峯師弟，皆入山唯恐不深，逃名若將不及。當此之時，禪宗兢尚修持，居山閉關打七之事，相率成風。昔日之直指見性者，轉於行履門頭，見其鵠的。所謂起疑情參話頭之學，成爲宗門下手定式。歷明至清，一是無變，中間如密雲、破山輩，皆遭世多難，一仍舊規。若憨山者，豈敢認爲禪宗正統，但爲衛教功臣耳。清初雍正以人主身，提持宗旨，獨顯威重，天下禪和，鹹皆鉗口，雖護法有功，而亦從此扼殺天下老和尚之口舌者矣。等次以下，禪宗所存者，唯打坐、參話頭等形式而已。宗師既無接引後進手眼如唐宋大者，參禪之徒，多有老死語下，不落入擔板窠臼，即墮在禪定功勳。撫今追昔，吾誰與歸！

禪宗在中國之演變情形，概如上述，約分爲初、中、後三個時期，譬例可明。南朝至初唐爲初期：此時禪宗，方值萌芽，如平地聞隱約輕雷，夾和風化雨而來，有大地陽和、春滿人間之象；中唐至南宋末，爲中期：大德輩出，已枝條堅固，花葉繽紛，如夏日迅雷，聲震寰宇，黃河長江，急流洶湧，夾泥沙而俱下，其源流所及，「到江送客棹，出嶽潤民田」，而犯人苗稼，勢亦難免；元、明、清間爲後期：如寒冬入幽壑，清冷逼人，霧迷山徑，林峯隱約，雖面目朦朧，而其中幽趣，引人入勝，令遊者欲罷不能。時至現代，則幾趨衰落，其情形如古德有言：「百花落盡啼無盡，更向亂峯深處啼。」

與中國文化因緣

中國文化，儒道二家之學爲二大主流，如黃河長江，灌溉全國，久已根深柢固。佛法在後漢、兩晉、南北朝間，陸續輸入。初期翻譯教典經文，名辭語句，多援引老莊或儒書。外來法師如鳩摩羅什，翻譯名言，必與此土思想文字，比類發明。什師門下高弟，如僧肇、僧睿輩，名僧道安師弟，以及慧遠諸公，皆學問淵博，貫串古今。影響所及，梵語佛法，形成中國化者，勢所必至。禪宗本爲教外別傳，不立語言文字，直指見性之學，一變再變，而成中國特有之宗風，亦理之所必然者。

兩晉以還，談玄風氣，相率成習，士大夫間，厭憚世亂，率逃虛無。如劉遺民曰：「晉室無磐石之固，物情有壘卵之危，我復何爲？」此足爲當時知識階級間頹廢思想之代表。而玄談冥渺，旨無所歸，佛法東來，適救其弊。大乘救世思想，挈儒家而同途，涅槃寂淨之說，掖道家而並駕，故得上下響風，趨之如騖。修習禪觀之學，於以大興。然習禪觀以證真如性海，事非不能，第滯情化境，易落小果。迨達摩東至，契理契機，於言詮以外，傳授心法，簡捷提示，深閤中國民族文化特性。南朝至唐宋間，僧俗習禪宗者，遍於全國。禪師輩說法開示，擺脫教義，用一機一境，或以富於趣味之文學詞句，指出空有真詮，比比皆是。因當時師僧，質至高，多有博學名儒，披緇其間。影響所及，舉凡思想、文學、藝術、建築等，皆以具有出世神韻，富有禪意爲高。歷代名人，直接參禪，指不勝屈，出此入彼，於儒家開理學門庭，於道家啓丹道各派。佛法在中國之有禪宗，非但爲佛教之光，亦爲東方文明大放異彩矣。

對佛教之功績

佛教入中國，自兩晉至五代間，學說傳佈，雖有日興月盛之趨，而左儒右道，其在學術及宗教競爭上，常受挫折。佛教史上所稱之「三武一宗之難」(即北魏太武帝、北周武帝、唐武宗，及後周世宗等四次排佛)皆賴禪宗師僧得以保存規範。蓋禪者簡易，遭逢斯世，只須一瓶一鉢，遁跡空山，即足避禍。迨事後出世，名望倍增，此爲其對佛教功績之一。佛教在印度，因習慣已成，出家比丘，可以乞食自修；中國國情既異，長此以往，勢難繼續。百丈禪師師徒有鑑及此，乃興叢林制度，集中僧團，自力謀生，共修佛法，訂立清規，以資公守。且以身作則，「凡作務執勞，必先於衆。主者不忍，密收作具而請息之。師曰：我無德，爭合勞於人？即遍求作具，不獲，則亦不食。故有『一日不作，一日不食』之語，流播四方。」及宋代程伊川見僧出堂威儀，嘆曰：「三代禮樂，盡在是矣！」而在當時，佛教之徒，認爲非佛之制，謗百丈爲破戒比丘。及今觀之，其所立制，管理嚴於軍事部勒，計劃勝於社會組織，不圖百丈禪師，早創於千載以上，終賴此製得以保存佛教於不墮，此爲其對佛教功績之二。佛法重在行證，依諸教理，須經三大阿僧祇劫，遙遙歲月，停望興悲！何期有此教外方便，使「不歷僧祇獲法身」。娑婆衆生，得此心法要門，皆可見性而立地成佛，其直截了當如此，其功勳德業，誠欲贊而無辭焉！

# 禪宗之宗旨

---禪海蠡測

佛法十宗，各有教典可據，依教奉行，可證果地。唯禪門一宗，既不據於教典，又無軌則可循，摒棄文字，壁立萬仞，如一個鐵饅頭，叫人無下嘴處。諸方浩浩，商榷宗旨者，終如寒潭月影，撈摝無蹤。雖然如此，而其文彩亦自然而彰，如旃檀刻佛，惟妙惟肖矣。宗旨之難言既若此，今欲強言之，亦若佛頭著糞，罪過無比。嘗言此事必至臻「手揮五絃，目送飛鴻」之妙，方有少分相應。否則，如在「冰凌上走，劍刃上行」，一有放浪，即喪身失命矣。

宗門之始，即靈山會上，世尊拈花，迦葉微笑，滴髓一脈，永傳慧命。言其理則，佛說三藏十二分教，皆爲所依。推其極致，則一字不立，揚眉瞬目，已是第二義事矣。故佛說一大藏教，如僧繇畫龍，鱗甲爪角畢俱，栩栩欲動。宗門工夫，則如雙睛一點，立即破壁飛去。故靈山一會，世尊以不說而說，尊者以不聽而聽，無上甚深之旨，盡在默然中矣。

今世學者，有言禪宗者，極盡幽默譏諷之能事，例如謂：「打即不打，不打即打。」是禪門之宗旨。噫！是何言歟！若認此爲禪宗者，譬如有一盲人，問人曰：白色者何狀？答曰：如白雪之白。盲人又曰：白雪又是何狀？曰：如白馬之白。盲人復曰：白馬何狀？曰：如白鵝之白。盲人再曰：白鵝何狀？答者無奈，取盲人之手比畫之曰：白鵝者，其頭頸細長而能伸曲，有兩翼，其鳴也呷呷然。盲人乃曰：汝何不早說？如此，我已知乎所謂白者，頸細而長，有兩翼，其鳴呷呷。客之所謂禪宗者，亦猶是耳！安可相與論禪？昔聞某教授論禪曰：禪宗乃冥想之極則耳。因笑謂曰：公之論禪，猶村裏小兒，論廟堂中事，何能不作門外語哉！

達摩東來，傳吾佛心宗以外，並付《楞伽經》以印心。但此經非禪宗獨據之內典，大乘各宗亦祖述之。理賅三藏，微妙幽深。《楞伽經》雲：「佛語心爲宗，無門爲法門。」然則，佛之心畢竟如何？恐雖析須彌以爲筆，蘸四大海水以爲墨，盡大地微塵以爲舌，亦難以言語文字明之矣。既不可明，自然無門可入此心法之宗，只此千回萬轉，無路可通，無門可入，即可入得此門。一彈指間，開見彌勒樓閣，即有無數無量之彌勒，一一彌勒各坐寶閣中，重重無盡，放大寶光，轉妙法輪。故佛曰：「止，止，不須說，我法妙難思。」又曰：「奇哉！一切衆生，皆具如來智慧德相，只因妄想執著，不能證得。」既不可說，又不可妄想執著，皆是無門可入。即此無門，是爲法門。無以明之，且畫其影曰：「滿地江湖難放棹，漁郎何得下金鉤？」茲簡禪宗古德之略言宗旨者如次：達摩祖師謂神光曰：「內傳法印，以契證心。外付袈裟，以定宗旨。」

三祖僧璨作《信心銘》有曰：「真如法界，無他無自。要急相應，惟言不二。不二皆同，無不包容。十方智者，皆入此宗。」

印宗法師問六祖惠能：「黃梅咐囑，如何指授？」祖曰：「指授即無，唯論見性，不論禪定解脫。」宗曰：「何不論禪定解脫？」祖曰：「爲是二法，不是佛法。佛法是不二之法。」又曰：「無二之性，即是佛性。」又立無念爲宗。復曰：「無者，無二相，無諸塵勞之心；念者，念真如本性。」且引經明無念之旨曰：「善能分別諸法相，於第一義而不動。」

黃檗禪師曰：「我此禪宗，從上相承以來，不會教人求知求解，只雲學道，早屬接引之辭。然道亦不可學，情存學解，卻是迷道。道無方所，名大乘心。此心不在內外中間，實無方所。第一不得作知解。只是說汝如今情量處，情量若盡，心無方所，此道天真，本無名字。」

初期禪師之言宗旨者，大抵如此。有曰：靈山會上，佛告迦葉：「吾有正法眼藏、涅槃妙心、實相無相法門。」此之數語，即爲心宗禪門之宗旨。持此說者，約分二途。其一謂：「正法眼藏」一句，即爲全提。而且着重在「眼藏」二字，若能將此雙眼，藏於無相實相之境，則涅槃妙心自然現前。並取密宗之「看光」、「觀空」，及習用之「回光反照」等用工之事相法門爲證。持之有故，言之成理。然法執深固，如靈龜掃跡，愈掃而跡愈彰，於直指心性之門，不覺愈馳愈遠，終至向外馳求，不自知其落於窠臼。豈吾佛心宗之旨乎？玄沙禪師曰；「西天外道，入得八萬劫定，凝神寂靜，閉目藏睛，灰身滅智，劫數滿後，不免輪迴。蓋爲道眼不明，生死根源不破。」其二謂：此之數句，非關用工之相事，乃標至理而明宗。所謂「正法眼藏」者，乃稱佛之正法，只有此心法爲正。眼者，如人有目之爲至尊至貴。藏者，若如來藏性之無盡無際。質言之，如其雲此爲無上第一正統，別無遺蘊。然而「涅槃妙心，實相無相」之說，豈純爲言理？須知理極即事，事顯其理。只如此說，了無實義；豈吾佛亦說口頭禪，作門面語乎？誠然，此之數語，於心宗要旨，已開其門。悟之者，是則全是，非則全非。若不明見此心，洞達法性，皆爲墮負之言耳。故後之禪門大德，舍此不言，唯以「麻三斤」、「庭前柏樹子」等句，全提正印，要君自肯。所謂「鴛鴦繡出從君看，不把金針度與人。」誠爲大機大用，無上慈悲；否則，終日說禪論道，論理則細析玄微，行證則妄心龐雜，烏足以語乎此。

自馬祖以後，參宗之徒，皆以究問「祖師西來意」爲尚。此之所稱祖師，即指達摩初祖而言。問「祖師西來意」，即與問「佛法大意」是同一目的。若明乎祖師西來意旨，宗門心法之要，可以釋然自得。而諸禪師之答此間者，鹹以一無義味語句，令彼自參。此非故弄玄虛，神祕莫測。如語人寶藏在彼，不指方向，僅示一鎖鑰之形，由當人自制自尋，必須歷盡萬苦千辛，一旦豁然覓得，方知原是自家故物。苟不歷盡此中艱苦，縱饒辯若懸河，義窮淵海，仍是承虛接響，終至流爲口頭禪。故曰：「莫將閒學解，埋沒祖師心。」

迨乎百丈臨濟以後，五家宗派興盛。如臨濟有三玄三要、四料簡、棒喝等機要，各標一門宗旨，稱爲綱宗。學者透不得綱宗，終似「透網金鱗猶滯水」，「猿猴化去尾難逃」。不能透脫般若，法身難圓。有曰：綱宗之興，實爲禪門病態，舉一賅萬，若佛之言教，祖師之開示，無一而非綱宗，何待別立綱宗，豈非頭上安頭之舉？殊不知禪宗至唐宋間，天下善知識如林，大匠處處皆是，「言前薦得，終是滯殼迷封，句後精通，猶復觸途成滯。」禪門活法，至此已成死語。故諸家宗祖，不得不別標心法，以勘驗學人，錘鍊其知見。雲居戒禪師有言曰：五家宗法，各有門庭，各有閫奧。玄關金鎖，百匝千重。陷虎迷獅，當機縱奪。如陰符太公之書，不可窺也。如五花八門之陣，不可破也。不如是，不足以斷人命根，而絕人知解也。不知是，則學家情關未透，識鎖難開，法見不消，而通身窠臼也。豈佛祖正法眼藏也哉？或曰：所貴乎禪者，以不立文字，不涉名言，超然獨脫也。今綱宗一立，則名相紛繁。楷成格則，是增人情識，益人知見，而有實法可求也。聰明者，必穿鑿，愚魯者，益懵懂矣。真悟道者，何貴於此乎？曰：諸祖所以立綱宗者，正爲此也。主人公禪，自謂無情識，而渾乎情識也。 自謂絕知見，而純是知見也。 自謂無實法，而認定一機一境，恰墮實法也。有臨濟七事，五宗宗旨，用妙密鉗錘以鉤錐之，料揀之，劃削之，而知見始消，情識始破，實法始忘矣。窮盡萬法，而不留一法，是真直捷。透盡諸門，而不滯一門是真孤峻。徹盡大法小法，一切綱宗而罷除綱宗，是真獨脫。而豈守系驢橛，倚斷貫索，弄無尾巴猢猻之謂哉？譬之行路者，歷九洲四海，遍名山大川而仍歸本處，忘盡途中影子，是真到家矣。又譬之廣學者，窮盡二酉，搜盡四庫，貫穿天祿石渠之藏，而胸不留一字，是謂博通矣。使足未離跬步，而眼空四海，毀天下之行遠者，目未涉經書，而空腹高心，呵天下之讀書者，雖三尺童子，亦知其背謬矣。但重根本而疑綱宗者，爲葛藤，爲知見，爲實法者，何以異是哉！夫抹去綱宗者，不但自己宗眼不明，一當爲人，動便犯鋒傷手。機境當前，而不知踞頭收尾。節角餚訛，而不知抽爻換象。掠虛弄滑，而不能勘辨。到對打還拳，而無法剪除。徒恃鑑覺，以爲極則。法門窠臼，不可言矣。(《禪宗鍛鍊說》第九)

觀乎此，禪門之宗旨，與夫諸祖之所立綱宗者，知掣電吹毛，犯之即喪身失命。如漫天帝網，處處漏洞，處處條貫。若執一端實法以爲無意義，以爲是幽默，徒成其井蛙之見耳！禪宗爲佛法畫龍點睛心髓之學，而所謂宗旨者，猶爲畫龍而非點睛之事。如龍牙遁禪師頌曰：

學道無端學畫龍，元來未得筆頭蹤；一朝體得真龍後，方覺從前枉用功。

有謂禪宗者，以「無念爲宗」。獨取六祖一語，標爲極則。誠哉！「一句合頭語，千古系驢橛。」設以無念爲吾佛心法宗旨，直教大地平沉，活埋無數蒼生矣。石頭瓦塊，棺內眠屍，皆無念也。豈皆已明心見性而成佛耶？永嘉不云乎：「喚取機關木人問，求佛施功早晚成？」曰：非謂此也。謂此心寂靜，對境無心耳。然則，寂靜與無心者，唯以我對待外境而言，但使外不入內，心不外馳，固能若是，境仍自境，心仍自心，人法二執，依然如故，云何得謂無念哉？《楞嚴經》雲：「內守幽閒，猶爲法塵分別影事。」此內守寂靜無心者，非即法塵緣影耶？昔在昆明，遇月溪僧，亦曰：「涅槃爲究竟，證得涅槃即不再起生緣。」乃請問曰：《楞伽經》雲：「無有佛涅槃，亦無涅槃佛。」古德復有言：「涅槃生死等空花。」乃至「不畏生死，不住涅槃」等法語，又何說耶？事隔十年，橛棒如故，自稱禪德，褒貶諸方，諍心未止，我見難除，抑何可嘆！此所謂涅槃，所謂無念，如出一轍。有曰：初祖雲：「汝但外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」此可證也。曰：初祖所謂，乃示神光入室之徑耳，非極則事也。依語論義，其末句曰：「可以入道。」謂苟能如此，可以入道矣。六祖亦自釋無念之意雲：無者，無妄想。念者，念真如。此解無念之說，爲合二義於一的，猶未可執名著相也。百尺竿頭，希更進步，一翳著目，終至失明。執念，不起分別，無生之賢，尤當猛省。永嘉曰：「誰無念，誰無生，若實無生無不生。」然則，無念、無分別、無生者，皆非乎？曰：孰可雲非，第未達耳。茲錄同安察禪師二偈，以備參考：

心印

問君心印作何顏？心印誰人敢授傳。歷劫坦然無異色，呼爲心印早虛言。須知本自靈空性，將喻紅爐焰裏蓮。莫道無心便是道，無心猶隔一重關。

祖意

祖意如空不是空，盡機爭墮有無功。三賢尚未明斯旨，十聖哪能達此宗。透網金鱗猶滯水，回塗石馬出紗籠。殷勤爲說西來意，莫問西來及與東。

# 公 案 語 錄

---禪海蠡測

佛法東來，自禪宗興盛，語錄之作，於是大行。語錄者，乃往昔禪師，就其平生說法開示，門弟子記輯而成編者也。自六祖有《壇經》以後，諸方記錄，漸成巨帙。五代宋元以後，禪宗叢林制度，已成習慣，凡知名禪師，大多出任方丈。爲方丈者，依諸禪制，必有書記一席之設。書記者，如古之記室文案，今之幕府祕書，而其責任，又如專制時代帝室之史官，若左史記言，右史記行。禪林書記，記述禪師之言行，並此記述，輯成語錄。宋元以後，語錄大行，並影響於儒家矣。後世法道衰敝，一般大德，或爲求譽，或門弟子爲光耀師名，雖了無見地，亦皆杜門編造語錄，或出資僱文人學士撰，以事流佈。凡此之徒，不知凡幾？甚矣！名聞恭敬利養心之難除也！或有謂儒家語錄，非自禪門偷襲，實早肇於先聖。主此說者，大有人在，孰是孰非，屬於考證學範圍，論之無益。總之，佛儒二家之有語錄，息息相關，暗通聲氣。亦猶如宋儒學禪，歸而言理，轉復誹誣佛說。明修棧道，暗渡陳倉，入主出奴，古今一例耳。

古禪師語錄，遺留傳刻者，類皆精心之作。而有清高隱逸之流，畢生無語傳世，寂寞山林，默然緘口者，此尤爲語錄中之最高尚者。復有其人，聲名不彰，湮沒無聞，雖有述作，散佚未收者，當亦不少。而古禪德中，間有語錄傳世，雖其詞藻紛披，令人悅目，但其見地，確未透徹者，亦屬不鮮。此中揀擇，大須眼明。嘗謂讀古人書，須在頂門上另具隻眼，庶不致盡被雙睛瞞過。此則無論世間出世間，治學之道，皆同一揆焉。

例如洪覺範，以一代禪德，名垂千秋，著作甚多，有《法華合論》等作行世，其文章都麗，衆所崇仰。孰知其見地猶滯化境，後之學者，從其說入，豈不永爲世誤！故知讀書實難，著書更難，誤人千古，罪過不淺。忝居淺學，不敢褒貶諸方，且引明時永覺和尚之評，以爲證明：

洪覺範書，有六種，達觀老人深喜而刻行之。餘所喜者，文字禪而已。此老文字，的是名家，僧中稀有。若論佛法，則醇疵相半。世人愛其文字，並重其佛法，非餘所敢知也。當其時，覺範才名大著，任意貶叱諸方。諸方多憚之。唯靈源深知其未悟，嘗有書誡之曰：聞在南中，時究《楞嚴》，特加箋釋，非不肖所望；蓋文字之學，不能洞當人之性源，徒爲後學障先佛之智眼。病在依他作解，塞自悟門。資口舌則可勝淺聞，廓神機則難極妙證。故於行解，多致參差，而日用見聞，尤增隱昧也。餘喜覺範慧識英利，足以鑑此，倘損之又損，他時相見，定別有妙處矣。靈源此書，大爲覺範藥石，然其痼疾弗瘳，亦且奈之何哉！

(《永覺和尚囈言》)

又何以見其未能徹悟，茲更錄《指月錄·靈源清案》如下：

洪覺範與師(靈源清)，爲法門昆仲。嘗聞靈源論曰：今之學者，未脫生死，病在什麼處？在偷心未死耳！然非其罪，爲師者之罪耳！如漢高紿韓信而殺之，信雖曰死，其心果死乎？古之學者，言下脫生死，效在什麼處？在偷心已死。然非學者自能爾，實爲師者，鉗錘妙密也。如梁武帝御大殿，見侯景，不動聲氣，而景之心已枯竭無餘矣。諸方所說，非不美麗。要之，如趙昌畫花逼真，非真花也。

又，《指月錄·洪覺範案》：

洪覺範曰：靈源禪師謂餘曰：道人保養，如人病須服藥，藥之靈驗易見，要須忌口乃可。不然，服藥何益？生死是大病，佛祖言教是良藥。污染心是雜毒，不能忌之，生死之病無時而損也。餘愛其言。

靈源叟與覺範二師，爲法門昆弟。觀靈師之屢挫覺範，其時其人，見處已可知矣。又，大慧杲未悟以前，亦以文字禪名震諸方，走見覺範，師驚爲奇特，自謂二十年用工，亦僅至此耳(事見機鋒轉語節)。故大慧在當時，疑禪宗之爲學，皆脫空妄語也。若非經圓悟勤之鍛鍊，幾失禪宗一碩果矣。

復如明末之漢月藏(三峯藏)，未出家前，自謂已悟。披緇以後，從密雲悟處得法，未臻玄奧，即以文字禪名滿天下。於是漢月一支，就是這個○○之禪，流佈極廣。密雲無奈，著《闢妄》一書以斥之。而漢月弟子，皆擅長翰墨，又著《闢妄救》一書以匡扶師說。密雲乃一篤行禪師，文字不勝，亦不欲多辯。迨雍正出而大辟漢月一系，屢下詔書，敕令漢月宗徒，改歸臨濟正統，否則，皆令還俗。並燒燬漢月著作(見《雍正御製語錄序》等)，清理宗門，爲密雲悟吐氣不少。時至現代，學術之禁大開，漢月宗系，有湛愚老人所著之《心燈錄》者，流佈刊行至廣，禪者亦多奉爲寶典。心燈暗淡，宗眼不明，誤己誤人，莫此爲甚！

名利二途，賢者難免，身居世間，孰能免此？如堅志逃名，必已遁跡無聞矣。如隱山和尚，偶被洞山與密師伯尋見，即燒庵避去。述偈曰：

三間茅屋從來住，一道神光萬境閒。莫把是非來辨我，浮生穿鑿不相關。一池荷葉衣無數，滿地松花食有餘。剛被世人知住處，又移茅屋入深居。

又如南嶽懷志庵主，初預講席十二年，宿學爭下之。後得法於真淨。淨曰：子所造雖逸格，惜緣不勝耳！

師識其意，拜賜而行。諸方挽之出世，師不應。庵居於衡嶽石頭，二十年不與世接。有偈曰：

萬機休罷付癡憨，蹤跡時容野鹿參。不脫麻衣拳作枕，幾生夢在綠蘿庵。

嘗謂富貴利祿，皆爲人爵，名乃天爵，妄求招禍。曾以身試，然後知後世禪者，有偶於工用見地上，稍得入處，或抄襲前賢遺著，或杜撰學名，或爲自作，或請人代爲著書名世，何其好名之甚耶！雖然，此事古已有之。如宋人鄭昂跋《景德傳燈錄》曰：

《景德傳燈錄》，本爲湖州鐵觀音院僧拱辰所撰。書成，將遊京師投進，途中與一僧同舟，因出示之。一夕，其僧負之而走。及至都，則道原者已進而被賞矣。此事與郭象竊向秀《莊子注》同。拱辰謂：吾之意欲明佛祖之道耳。夫既已行矣，在彼在此同。吾其爲名利乎？絕不復言。拱辰之用心如此，與吾孔子人亡弓，人得之之意同，其取與必無容私。

由獨家語錄而彙輯成爲公案之書者：如《正法眼藏》、《景德傳燈錄》、《人天眼目》(此書錯謬處甚多)、《五燈會元》、《指月錄》等。而尤以《指月錄》一書，成於明代，乃居士瞿汝稷所選輯。自後凡僧俗學禪者，莫不人手一編，侈談公案，以相敲擊。所謂：「斗大茅棚，亦皆供奉。腰包衲子，無不肩攜。」甚之，公案成爲講經說法者之點綴品，多志前言往行，穿插公案愈多者，即善講之名愈大。公案之用，末流至此，亦禪門不幸中之幸矣。

瞿汝稷初成此書，僧衆中謂其不然者，大有人在。亦與時下所謂佛法，僅屬於出家人事，居士不當荷擔大法者正同。雲門僧宏禮爲瞿著之敘曰：

當時老宿有異議，謂俗漢之書，學者不當經目。先師哂之曰：此殆如以峨嵋之月，只落錦江，不經吳會也。

孰知法流勢末，禪門寥落，而世人尚知有禪宗者，端賴此書護法，其功非淺。康熙間，儒者聶先樂，復繼瞿汝稷之後，編《續指月錄》一書，雖較瞿著稍次，而其「竭三十年血力，手胼足胝，而爲此書。」且續瞿錄「南宋隆興以後三十八世之宗派，上下五百年之慧燈。」(見原書餘懷序)其功豈淺鮮哉！聶著雖成，復受時賢儒士之非議。人我是非之諍，古今一轍，可嘆也已。

公案者，亦如儒家所稱學案。非徒爲講述典故記事之學，實爲前賢力學心得之敘述，使後世學者，得以觀摩奮發，印證心得也。然讀公案，亦如語錄，真僞互雜，深淺難量，未可以刊在遺書，盡是大悟也。復以禪門古德言句，多用語體，與諸經教，不無出入。烏舄之言，馬焉之說，亦隨處可見。當抉擇互印，方可通會。否則，離經之誤，洵非允當。且諸師常用本鄉土音說法，讀其遺言，當先求瞭解其爲何處人？在何處說？取其方言之旨，則可通矣。凡此諸事，皆讀古德公案之先決條件也。茲試論之。

嚴澂嘗序瞿汝稷《指月錄》，稱公案爲如兵符，使後世學者，如用兵之徵於印符，誠爲善譬。今復節錄餘懷之序《續指月錄》，以廣明其義：

魏公子無忌矯竊兵符，椎殺晉鄙，奪其兵救趙。李光弼爲大將，御史崔衆犯軍法，勒兵欲斬之。適中丞之命至，光弼曰：爲御史則斬御史，爲中丞則斬中丞。竟斬之，而後以聞。有如此膽力，方可以辯綱宗之絕續也。韓信在漢，爲治粟都尉。道亡，蕭何追之，言之漢王，拜爲大將，一軍皆驚。韓琦駐延安，有刺客入帳行刺，琦起坐問曰：誰遣汝來，攜吾首去？有如此識度，方可定綱宗之品位也。苻堅率兵百萬，次於淮淝。謝玄入請，謝安了無懼容，曰：已別有旨。及玄破堅，安亦無喜色。曰：小兒輩遂已破賊。澶淵之役，寇準勸真宗渡河，真宗使人覘準何爲，方閉門縱僮僕飲博歡呼。契丹懼而請盟。有如此襟器，方可分綱宗之語句也。嗚呼！豈不難哉！近世魔外盛行，宗風衰落，盲棒瞎喝，予聖自雄。究其所學，下者目不識丁，高者不過攜《指月錄》一部而已！ 以此誑人，實以自誑，以此欺人，實以自欺。惟誑與欺，不可以爲人，而可以學道乎？不可以學道，而可以踞法王座，秉金剛劍，稱西來之嫡子，提如來之正印乎？故吾嘗以謂習儒者，不讀「四庫」、「七略」之書，不睹「經史典籍」之大全，止以「通鑑」、「集要」、「史斷」、「史鈔」爲博古，遂自命曰通儒；猶之習禪者，不讀一大藏教契經，不睹經論撰述之大全，止以《指月錄》一部爲談柄，遂自命曰善知識，偕自誑自欺者也。故使從上綱宗，源遠流長，如水歸壑者，固瞿子之功；使盲棒瞎喝，一知半解，如螢竊火者，亦瞿子之過也。……夫聶子固儒者也，乃不辭呵斥，不顧詬罵，犯衆怒，嬰大難，手胼足胝而爲此書，譬程嬰公孫杵臼之立孤，南霽雲雷萬春之捍賊，但欲使隆興以後三十八世之宗派，上下五百年之慧燈，瞭然明白，即遭明眼之呵斥，諸方之詬厲，亦怡然受之矣。

清人金聖嘆鑽研佛學至深，常以易理詮釋佛法。且留心禪宗，曾批判古德公案，顏曰：「聖人千案」，載於《唱經堂匯稿》，稱爲《聖嘆內書》。見解尖新，出語奇特，而仍爲慧業文人之文字禪，可與其批諸才子書同觀，終未入流也。唯其序「聖人千案」之語，頗多慧解，節錄以供把玩。如雲：

考死囚者，取官與囚一一往復語，備書而刀刻之曰案。治篤疾之醫，亦取病之第幾日，見何症，投何藥，備書之曰案。案只是人家几案之屬，特以死囚篤疾，其事重大，非可以一人之見爲定，又不可以後之人，且有他議，於是先作爲出入移換之地，故不得書之於楮。而必以案者，明一成而不可更動也。近世不知何賢，取歷代聖人垂機接物之云爲，凡若干章，輯而成書，名曰公案，是甚得用案字之法。譬諸死囚，則聖人與學人，只是兩造對質，理長則聽，其詞俱在，並無旁人上下一字，一聽後官依科判決。又譬諸篤疾，則學人是病，聖人是藥，如是病，如是藥，醫人胸中，本無奇特，病有千變，藥即隨之。因藥病癒，藥不任恩，執藥病增，藥亦非怨。縱彼服藥，遂反致死，是人自死，藥不死人。心不負人，面有何慚？其又冠以公雲者，言此事大道爲公，並非聖人之所獨得而私也。 己丑夏日，日長心閒，與道樹坐四依樓下，啜茶喫飯，更無別事。忽念蟲飛草長，俱復勞勞，我不耽空，胡爲兀坐？因據其書次第看之，看老吏手下，無得生之囚，不勝快活。看良醫手下，無誤用之藥，又不勝快活。同其事者，家兄長文友劉逸民，皆所謂不有博弈，賢於飽食羣居者也。聖嘆書。

《續指月錄》記載頗雜，且宋元以後，禪門已臨衰途，可取者不甚多。若如《五燈會元》、《指月錄》所載，古之禪師，未徹者，亦大有人在，未可概以已悟視之也。黃檗曰：「闍黎，不見馬大師下有八十四人坐道場，得馬祖正法眼者，止兩三人。……但知學言語，念向皮袋裏安著，到處稱我會禪，還替得生死麼？輕忽老宿，入地獄如箭！」茲特簡數則，以資鑑別。如：

靈默禪師初謁馬祖，次謁石頭，便問：一言相契即住，不契即去。石頭據坐，師便行。頭隨後召曰：闍黎。師回首。頭曰：從生至死，只是這個，回頭轉腦作麼？師言下大悟。

按：若只是認得這個就是，實不敢言已是徹悟。默禪師見處固大悟否？或是以後再臻玄奧，實不敢斷定。後世之誤於這個就是，所謂主公禪者多矣。

寶積禪師因於市肆行，見一客人買豬肉，語屠家曰：精底割一片來。屠家放下刀，叉手曰：長史！ 那個不是精底？師於此有省。

按：此也是隻認得這個。

又一日，出門，見人舁喪。歌郎振鈴雲：紅輪決定沉西去，未審魂靈往哪方？幕下孝子哭曰：哀！哀！師身心踊躍，歸舉似馬祖，祖印可之。往盤山寶積。

按：寶積到此方悟也。

趙州從諗禪師，參南泉，許其入室。他日，問泉曰：如何是道？泉曰：平常心是道。師曰：還可趣向也無？泉曰：擬向即乖。師曰：不擬爭知是道？泉曰：道不屬知，不屬不知，知是妄覺，不知是無記；若真達不疑之道，猶如太虛，廓然蕩豁，豈可強是非耶！師於言下悟理。

按：人但知趙州八十猶行腳，動輒爲參禪人做話柄。孰知趙州悟入，只是理上得其知解，非頓悟證入之門也。「理雖頓悟，事資漸修。」行解相應，必須用數十年苦工方得實地。八十歲猶得腳，只爲煉此一着子耳。

潙山參百丈，侍立次，丈問：誰？師曰：某甲。丈曰：汝撥爐中有火否？師撥之，曰：無火。丈躬起，深撥得少火，舉以示之曰：汝道無，這個聻（jian,鬼死後之稱），師由是發悟，禮謝，陳其所解。丈曰：此乃暫時歧路耳。經雲：欲識佛性義，當觀時節因緣，時節既至，如迷忽悟，如忘忽憶，方省己物，不從外得。故祖師雲：悟了同未悟，無心亦無法。只是無虛妄凡聖等心，本來心法，元自備足，汝今既爾，善自護持。次日，同百丈入山作務。丈曰：將得火來麼？師曰：將得來。丈曰：在甚麼處？師拈一枝柴，吹兩次，度與百丈。丈曰：如蟲御木。

按：潙山初亦只認得這個，以後漸入玄閫，方了大事。故百丈亦謂：如蟲御木，偶爾成文。若是之類，不勝例舉，大須着眼，未可一味亂讀亂肯也。如：

靈雲因見桃花而悟道，有偈曰：三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。 自從一見桃花後，直至如今更不疑。潙山覽偈，詰其所悟，與之符契。囑曰：從緣悟達，永無退失，善自護持。

按：靈雲所悟，非爲解悟，實證悟也，然猶是前之一截耳。故潙山囑曰：善自護持，即保任長養之義也。

五臺山智通禪師，初在歸宗會下，忽一夜連叫曰：我大悟也！衆駭之。明日上堂，衆集，宗曰：昨大悟底僧出來！ 師出曰：某甲。宗曰：汝見甚麼道理，便言大悟？試說看。師曰：師姑原是女人做。宗異之。師便辭去。宗門送，與提笠子，師接得笠子戴頭上便行，更不回顧。後居五臺山法華寺。臨終有偈曰：舉手攀南鬥，回身倚北辰。出頭天外看，誰是我般人？

按：若斯大徹證悟者，往古及今，數不多見。然其大悟者何事，必須細揀，未可妄學也。

故知看讀公案，大需智力，未可徒記言行，以資談柄。《五燈》《指月》諸書，蒐集諸禪終生未徹者，確亦不少。豈容妄竊兵符，亂殺晉鄙乎！縱饒坐脫立亡於指顧之間，亦只許其修行得力；必論見地透徹，猶有事焉。即或舍利無數，肉身不壞，亦只可稱法門式範，切莫被其瞞卻人天正眼也。今者，不惜眉毛拖地，略一檢點古人。雖是孟浪，實具深心，狂妄之過，果報自甘。觀今鑑古，希世之參禪者，勿以我狂而自落陷阱。衆生皆成佛，我願追隨地藏菩薩於後。若知見不正，妄自爲是，裝模作樣，以愛噁心爲褒貶者，輕人適爲自輕，何如努力修行，嚴守語戒之爲得乎！

# 機 鋒 轉 語

---禪海蠡測

禪宗之有機鋒轉語，爲宗門勘驗見地造詣，問答辯論之特別作風。雖有時引用俗語村言，或風馬牛不相及之語；乃至揚眉瞬目，行棒行喝，皆有深意存焉。且皆深合因明論理之學，非無根妄作。後世宗徒，見地未實，工用毫無，強學古人機鋒轉語，馳騁宗門，以爭勝負，直同畫虎類犬，嫫母效顰，名之曰口頭禪，尚爲雅號，實則狂妄亂統，自誤誤人，適自成爲禪魔耳！古德機用，亦有在同參道友相見，偶或遊戲三昧，言笑之餘，稍涉機趣，事同幽默，實出有因，此類事固堪供後人把玩，然不可以爲訓也。

機鋒者，乃具眼宗師，勘驗學者見地工用之造詣。如上陣交鋒，短兵相接，當機不讓，犀利無比。或面對來機，權試接引，如以鋒刃切器，當下斬斷其意識情根，令其透脫根塵，發明心地。或兩者相當，未探深淺，故設陷虎迷陣，卓竿探水，以勘其見地工用之深淺。一句轉語，撥盡疑雲，相與會心一笑。故機鋒非無意義，更非隨便作爲。禪門古德機用，大都出言雋永，不同凡響，而格調新奇，迥非習聞。後之言機鋒者，往往預先構思，編出奇特言句，以當機用者，斯則陋矣！古德雲：「掣電之機，不勞佇思。」「言思即錯，擬議即乖。」「思而知，慮而得，乃鬼家活計。」應機接物，語語從自己心中實相天然流出，豈可妄加意識卜度之詞哉！如佛說一大藏教，皆爲應機而說，亦即爲佛之機鋒轉語也。禪門古德開示，語多平實，直顯明心，亦即機鋒轉語也。豈盡須奇言妙句，或作女人拜，或作鵓鴣鳴，或掀禪牀，或畫圓相，方爲機鋒乎？此誠所謂三世佛冤，爲宗門流弊之大者焉！

茲揀機鋒作略，簡爲六類，姑爲論之。雖然，言詮實法，已是刻舟求劍，圖形妙用，事同吠影掠虛，若逢臨濟，必棒下無生矣。爲弊爲利，非關我事，見仁見智，惟有自知，「不惜師子弦，爲君千萬彈」也。

簡機鋒六類者：如「接引學人」、「勘驗見地」、「辨器蒐括」、「鍛鍊盤桓」、「換互開眼」、「簡煉操履」，試分述之。

接引學人如：

百丈參馬祖爲侍者，經三年，一日，侍馬祖行次，見一羣野鴨子飛過，祖曰：是甚麼？師曰：野鴨子。祖曰：甚處去也？師曰：飛過去也。祖遂把師鼻扭，負痛失聲，祖曰：又道飛過去也？師於言下有省。師再參，侍立次，祖目視繩牀角拂子，師曰：即此用，離此用。祖曰：汝向後開兩片皮，將何爲人？師取拂子豎起。祖曰：即此用，離此用。師掛拂子於舊處。祖振威一喝，師直得三日耳聾。

按：此則公案，初即馬祖接引機用，次即機鋒轉語，但不可輕易讀過。試問：馬祖在三年中，何獨於野鴨子飛來，方接引百丈？又，何獨扭其鼻子，不用他法？百丈於負痛後，即有省，省的什麼？所得程度何如？百丈侍立，馬祖又何以目視拂子？師弟同言「即此用，離此用。」而馬祖何以不許可百丈？何以又振威一喝，曰：「即此用，離此用。」百丈又何以三日耳聾？水潦和尚問馬祖，如何是西來的的意？祖乃當胸踏倒。師大悟。起來拊掌呵呵大笑雲：也大奇，也大奇，百千三昧，無量妙義，只向一毛頭上，一時識得根源去。乃作禮而退。師後告衆雲：自從一喫馬祖踏，直至如今笑不休。

按：水潦問法，馬祖何必用當胸踏倒而後悟去？悟者何事？所得程度如何？如何是直至如今笑不休？他如鳥窠吹布毛，何其輕鬆。雲門損一足，何其刻毒。圓悟聞豔詩而悟，何其風趣。慈明以謾罵接引，何其鄙俚。

諸師悟入因緣，各有不同，而莫不仗宗師之心狠手辣，於其病根深處，毒下一刀，令彼自明自肯方休。然此觀機應接，施設機鋒，誠如陷阱機關，觸着便喪身失命，非易事也。若無此通天手眼，自稱宗師，從學千人，百無一悟，機權接引，死守成規，豈但誤人，實亦自誤。寧不自念度衆生者，果爲何事？所度者，究爲如何？齋心自省，豈可護短。

勘驗見地如：

夾山上堂，僧問如何是法身？山曰：法身無相。曰：如何是法眼？山曰：法眼無瑕。道吾不覺失笑。山便下座，請問道吾：某甲適來只對這僧話，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，未有師在。山曰：某甲甚麼不是，望爲指破。吾曰：某甲終不說，請和尚即往華亭船子處去。山曰：此人如何？吾曰：此人上無片瓦，下無卓錐，和尚若去，須易服而往。山乃散衆束裝，直造華亭。船子才見，便問：大德住甚麼寺？山曰：寺即不住，住即不似。師曰：不似似個甚麼？山曰：不是目前法。師曰：甚處學得來？山曰：非耳目之所到。師曰：一句合頭語，千古系驢橛。師又問：垂絲千尺，意在深潭，離鉤三寸，子何不道？山擬開口，被師一橈打落水中。山才上船，師又曰：道！道！ 山擬開口，師又打。山豁然大悟，乃點頭三下。師曰：竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊。山遂問：拋綸擲鉤，師意如何？師曰：絲懸綠水，浮定有無之意。山曰：語帶玄而無路，舌頭談而不談。師曰：如是，如是。遂囑曰：汝向去直須藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身，吾三十年在藥山，只明斯事，汝今已得，他後莫住城隍聚落，但向深山裏，钁頭邊，覓取一個半個接續，無令斷絕。 山乃辭行，頻頻回顧。師遂喚闍黎，山乃回首。師豎起橈子曰：汝將謂別有？乃覆船入水而逝。

按：夾山答僧問語，錯在何處？大悟以後，出世上堂，道吾再理此問，夾山仍如前答。道吾曰：這番徹也。同是此語，何以前後有別？此勘驗學人之顯微鏡法也。 夾山不恥下問，求道心真，大可效法。船子勘驗來學，接引機用，何其眼明手狠，其關鍵又何在？夾山以後上堂，仍說：「目前無法，非耳目之所到。」其故何在？複次，夾山未見船子以前，確已有得，唯無師在耳。其前所得到何程度？須師再煉，原因何在？

洛浦乃臨濟得意弟子，因臨濟謂其見地未徹，妄自尊大，負氣而走。濟明日升堂曰：臨濟門下，有個赤梢鯉魚，搖頭擺尾向南方去，不知向誰家齏甕裏淹殺！師遊歷罷，直往夾山卓庵，經年不訪夾山。山乃修書，令僧馳往。師接得，便坐卻，再展手索。僧無對，師便打。曰：歸去舉似和尚。僧回舉似。山曰：這僧開書，三日內必來，若不開書，斯人救不得也！夾山卻令人伺師出庵，便與燒卻。越三日，師果出庵，人報曰：庵中火起！師亦不顧。直到夾山，不禮拜，乃當面叉手而立。山曰：雞棲鳳巢，非其同類，出去！師曰：自遠趨風，請師一接。 山曰：目前無闍黎，此間無老僧。師便喝，山曰：住！住！且莫草草蔥蔥，雲月是同，溪山各異，截斷天下人舌頭，既不無闍黎，爭教無舌人解語？師佇思，山便打。因茲服膺。一日問山，佛魔不到處如何體會？山曰：燭明千里像，暗室老僧迷。又問：朝陽已升，夜月不現時如何？山曰：龍銜海珠，遊魚不顧。師於言下大悟。山將示寂，垂語曰：石頭一枝，看看即滅矣！師曰：不然！ 山曰：何也？師曰：他家自有青山在。山曰：苟如是，即吾宗不墜矣。

按：洛浦得少爲足，妄自尊大，以臨濟之明，終難收拾，待至夾山，目視雲漢，高自位置，夾山故設迷陣，慈悲接引。及見面時，洛浦將在臨濟門下學得來之棒喝方便，大肆咆哮，夾山不動聲色，斯斯文文，輕輕阻止，直問得洛浦無言可答，無理可伸，仍然用棒打之。同爲用棒，何其不同如此？洛浦因此得大悟去，終爲夾山法嗣。宗師用心度人之苦，勘驗接引悟緣之奇，究爲如何？若斯勘驗來機，設施接引，宗門公案，比比皆是。莫不眼明手快，迅示旨歸，豈真有法與人，終生自居師位。無些子接引方便者，所可妄冀，自稱宗師大德者，宜深自省鑑焉。

辨器蒐括如：

雪峯與巖頭至灃州鰲山鎮，阻雪。頭每日只是打睡，師一向坐禪。一日喚曰：師兄！師兄！且起來！ 頭曰：作甚麼？師曰：今生不著便，共文邃(雪峯名)個漢行腳，到處被他帶累，今日到此，又只管打睡。頭喝曰：噎！眠去！每日牀上坐，恰似七村裏土地，他時後日，魔魅人家男女去在。師自點胸曰：我這裏未穩在，不敢自謾。頭曰：我將謂你他日向孤峯頂上，盤結草菴，播揚大教，猶有這個語話？ 師曰：我實未穩在！ 頭曰：你若實如此，據你見處，一一道來，是處當爲你證明，不是處爲你劃卻。師曰：我初到鹽官，見上堂舉色空義，得個入處。頭曰：此去三十年，切忌舉着。又見洞山過水偈曰：「切忌從他覓，迢迢與我疏。渠今正是我，我今不是渠。」頭曰：若與麼，自救也未徹在！師又曰：後問德山，從上宗乘中事，學人還有分也無？德山打一棒，曰：道甚麼？我當時如桶底脫相似。頭喝曰：你不聞道：從門入者，不是家珍。師曰：他後如何即是？ 頭曰：他後若欲播揚大教，一一從自己胸襟流出，將來與我蓋天蓋地去！師於言下大悟，便作禮起，連聲叫曰：師兄！今日始是鰲山成道。

太原孚上座，初在揚州光孝寺講《涅槃經》。有禪者阻雪，因往聽講。至三因佛性、三德法身，廣談法身妙理。禪者失笑。師講罷，請禪者喫茶。白曰：某甲素志狹劣，依文解義，適蒙見笑，且望見教。禪者曰：實笑座主不識法身。師曰：如此解說，何處不是？曰：請座主更說一遍。師曰：法身之理，猶若太虛，豎窮三際，橫亙十方，彌綸八極，包括二儀，隨緣赴感，靡不周遍。曰：不道座主說不是，只是說得法身量邊事，實未識法身在！師曰：既然如是，禪德當爲代說。曰：座主還信否？師曰：焉敢不信。曰：若如是，座主輟教旬日，於室內端坐靜慮，收心攝念，善惡諸緣，一時放卻。師一依所教，從初夜至五更，聞鼓角聲，忽然契悟，便去扣門。禪者曰：阿誰？師曰：某甲！禪者咄曰：教汝持大教，代佛說法，夜來爲甚麼醉酒臥街？師曰：禪德，自來講經，將生身父母鼻孔扭捏，從今已去，更不敢如是。禪者曰：且去，來日相見。師遂罷教，遍歷諸方，名聞宇內。

按：上列二公案，爲辨器蒐括之一端，其他類似者，尤多險峻，不盡歷舉。須知大匠爲人，處處設置方便，慈悲無盡，說法無方，非徒爲口頭語也。必視人根器如何，當機接引，將其平生執處，儘量蒐括無遺，方能自信自肯。經曰：「應以何身得度，即現何身而爲說法。」豈易事哉！

鍛鍊盤桓如：

慈明聞汾陽昭禪師，道望爲天下第一，決志親依。時朝廷方問罪河東，潞澤皆屯重兵，多勸其無行，師不顧。渡大河，登太行；易衣類廝養，竄名火隊中，露眠草宿。至龍川，遂造汾陽。昭公壯之。經二年，未許入室。師詣昭，昭揣其志，必詬罵使令者，或毀詆諸方，及有所訓，皆流俗鄙事，一夕訴曰：自至法席，再夏，不蒙指示，但增世俗塵勞，念歲月飄忽，己事不明！夫出家之利……語未卒，昭公熟視罵曰：是鳥知識，敢稗販我？怒舉杖逐之。師擬伸救，昭公掩其口，師乃大悟。曰：乃知臨濟道出常情。服役七年，辭去。

太史山谷居士黃庭堅，既依晦堂，乞指捷徑處。堂曰：只如仲尼道：二三子，以我爲隱乎？吾無隱乎爾者！太史居常如何理論？公擬對，堂曰：不是！不是！公迷悶不已。一日，侍堂山行次。時巖桂盛開，堂曰：聞木醐花香麼？公曰：聞。堂曰：吾無隱乎爾！公釋然。即拜之曰：和尚得恁麼老婆心切？堂笑曰：只要公到家耳。久之，謁死心新禪師，隨衆入室。心見，張目問曰：新長老死，學士死，燒作兩堆灰，向甚麼處相見？公無語。心約出曰：晦堂處參得底，使未著在！後貶官黔南，道力愈勝，於無思念中，頓明死心所問。報以書曰：往年嘗蒙苦苦提撕，長如醉夢，依稀在光影中。蓋疑情不盡，命根不斷，故望崖而退耳！謫官在黔南道中，晝臥覺來，忽爾尋思，被天下老和尚瞞了不少，惟有死心道人不肯，乃是第一相爲也。

湛堂準禪師，初謁梁山乘禪師。乘曰：驅烏未受戒，敢學佛乘乎？師捧手曰：壇場是戒耶？三羯磨、梵行、阿闍黎，是戒耶？乘大驚！師笑曰：雖然，敢不受教。遂受具足戒於唐安律師。既謁真淨。淨問：近離何處？師曰：大仰。曰：夏住甚處？師曰：大潙。曰：甚麼人？曰：興元府。淨展手曰：我手何似佛手？師罔測。淨曰：適來只對，一一天真，及乎道個我手何似佛手，便成窒礙，且道病在甚麼處？ 師曰：某甲不會。曰：一切現成，更教誰會？師服膺，就弟子之列。十餘年，所至必隨。紹聖三年，真淨移居石門，衲子益盛。凡入室扣問，必瞑目危坐，無所示。見來學，則令往治蔬圃，率以爲常。師謂同行恭上座曰：老漢無意於法道乎？一日，舉杖決渠，水濺衣，忽大悟，走敘其事。淨詬曰：此乃敢爾苴耶？ 自此跡愈晦，名益著。大慧杲，人嘗謂是雲峯悅後身，遍歷諸方，嘗參湛堂準。說亦說得，會亦會得。湛堂屢呵爲杜撰禪和。其性俊逸不羈。湛堂一日視師指爪曰：想東司頭(廁所)籌子(大便時用)，不是汝洗？師承訓，即代黃龍忠道者作淨頭(清掃廁所)。九月，湛堂疾亟，師問曰：倘和尚不復起，某甲依誰可了此大事？堂曰：有個勤巴子，我雖不識渠，然汝必依之，可了汝事。若見渠不了，便修行去，後世出來參禪。堂寂後，復謁靈源草堂諸大老，鹹被賞識。與洪覺範遊，覺範嘗見其十智同真頌雲：兔角龜毛眼裏栽，鐵山當面勢崔巍。東西南北無門入，曠劫無明當下灰。嘆曰：作怪！我二十年做工夫，也只到得這裏！又過無盡(宋相商英居士)，無盡與論百丈再參馬祖因緣，無盡亟賞之，促師見圓悟。及悟住天寧，師往依之。 自惟曰：當以九夏爲期，其禪若不異諸方，妄以餘爲是，我則造無禪論去也。枉費精神，蹉跎歲月，不若宏一經一論，把本修行，使他生後世，不失爲佛法中人。暨見悟，晨夕參請，悟舉雲門東山水上行語令參。師凡呈四十九轉語，悟不肯。悟一日升座，舉雲門語曰：天寧即不然，若有人問：如何是諸佛出身處，但向他道：薰風自南來，殿角生微涼。師聞舉豁然，以白悟。悟察師雖得前後際斷，動相不生，卻坐淨裸裸處。語師曰：也不易，你到這個田地，可惜死了不能得活。不疑言句，是爲大病，不見道：懸崖撒手，自肯承當，絕後再蘇，欺君不得，須知有這個道理。師言：某甲只據如今得處，已是快活，更不須理會得也。悟令居擇木堂，爲不釐務侍者，日同士大夫閒話。入室日不下三四。每舉有句無句，如藤倚樹問之。師纔開口，悟便曰：不是！經半載，念念不忘於心。一日同諸客飯，師把箸在手，都忘下口。悟笑曰：這漢參黃楊木禪，卻倒縮去。師曰：這個道理，恰似狗看熱油鐺，欲舐舐不得，欲舍捨不得。悟曰：你喻得極好。這便是金剛圈、慄棘蓬也。一日問曰：聞和尚當時在五祖，曾問是話，不知五祖道甚麼？悟笑而不答。師曰：當時須對衆問，如今說亦何妨？悟曰：我問：有句無句，如藤倚樹意旨如何？祖曰：描也描不成，畫也畫不就。又問樹倒藤枯時如何？祖曰：相隨來也！師當下釋然。曰：我會也。悟遂舉數餚訛因緣詰之，師酬對無滯。悟曰：始知我不汝欺。遂著臨濟正宗之記付。

若此種種，舉亦難盡，故云居戒禪師曰：

不鍛鍊得法，雖龍象當前，盡成廢器，積數十年而不得一人省發也。即有一個半個，皆墊著嗑著，如蟲御木，偶爾成文，而非鍛鍊之功也。苟明鍛鍊，雖中下資器，逼拶有方，如一期人廣，可以省發數十人也。妙喜(大慧杲)鍛五十三人而悟十三輩。圓悟金山一夕省十八人。雖嚗語驚時聽，而古今實有此事也。何地無水，不鑿則不溢。何木石無火，不鑽不擊則不發。……工夫未極頭，則千錘而千煉。偷心未死盡，則百縱而百擒。務將學人曠大劫來，識情影子，知見葛藤，摟其窟穴，斬其根株，使其無地躲根，漸至懸崖撒手，一錐一跆，機候到者，不難啐地斷，嚗地折矣。……爐鞴雄強，人材奮起，不惟師承之擔子得脫，而慧命有，法門光大。(《禪宗鍛鍊說·垂手鍛鍊第五》)

故知古德宗師，常時行棒行喝，大慧杲手提三尺竹篾，接打諸方，非爲故裝門面，實爲鍛鍊倚杖也。但後世禪林，改用香板，或在禪堂，或在打七，專用香板打人，稱爲鍛鍊，名曰消業。鉗錘亂下，不知學人工用見地，病在何處，更不知機緣時節，應如何啐啄，一味亂爲，棒頭下活埋菩薩，不知凡幾？誠爲佛門罪人矣！

換互開眼如：

德山示衆，道得也三十棒，道不得也三十棒。臨濟聞得，謂洛浦曰：汝去問他，道得爲什麼三十棒？待伊打汝，接住棒送一送，看伊作麼生？浦如教而問，師便打，浦接住送一送，師便歸方丈。浦回舉似臨濟。濟曰：我從來疑著這漢，雖然如是，你還識德山麼？浦擬議，濟便打。

雪峯在德山作飯頭，一日，飯遲，德山擎鉢下法堂。峯曬飯巾次，見德山，乃曰：鍾未鳴，鼓未響，託鉢向甚麼處去？德山便歸方丈。峯舉似巖頭。頭曰：大小德山，未會末後句在！山聞，令侍者喚師去問：汝不肯老僧耶？師密啓其意，山乃休。明日升堂，果與尋常不同。頭至僧堂前拊掌大笑曰：且喜堂頭老漢會末後句，他後天下人不奈伊何，雖然，也只得三年活！ 山果三年後示寂。

黃龍南初依泐潭，及至慈明，明呵責諸方，泐潭密付之旨，皆在斥中，師爲之氣索，遂造其室。明曰：書記已領徒遊方，借使有疑，可坐而商略。師哀懇愈切。明曰：公學雲門禪，必善其旨，如雲：放洞山三頓棒，是有喫棒分？無喫棒分？師曰：有喫棒分。明色莊曰：從朝至暮，鵲噪鴉鳴，皆應喫棒。明即端坐，受師炷香作禮。明覆問：脫如會雲門意旨，則趙州道：台山婆子，我已與汝勘破了也。且哪裏是他勘破處？師汗下不能答。次日又詣，明詬罵不已。師曰：罵豈慈悲法施耶？明曰：你作罵會耶！師於言下大悟。

雲峯悅初謁大愚，值愚升座，曰：大家相聚喫莖齏，若喚作一莖齏，入地獄如箭射。便下座。師大駭，夜造方丈。愚問：來何所求？曰：求心法。曰：法輪未轉，食輪先轉，後生趁色力健，何不爲衆乞食？我忍飢不暇，何暇爲汝說禪乎！師不敢違。未幾，愚移翠巖。師納疏罷，復過翠巖求指示。巖曰：汝不念乍住，屋壁疏漏，又寒雪，宜爲衆乞炭。師亦奉命。事罷，復造丈室。巖曰：佛法不怕爛卻，堂司闕人，今以煩汝。師受之，頗不樂巖，一日地坐後架，桶箍忽散，自架墮落，師忽開悟，頓見巖用處。走搭伽黎，上寢堂，巖笑迎曰：維那，且喜大事了畢。師再拜，不及吐一詞而出，服勤八年。後出世翠巖，時首座領衆出迎。問曰：德山宗乘即不問，如何是臨濟大用？師曰：你甚麼去來？座擬議，師便掌，座擬對，師喝曰：領衆歸去。一衆畏服。

略如上舉數則，換互開眼，只在事上理上，輕輕點綴，即啓機括。己眼未明，何以開人之法眼？以盲引盲，閫中稱佛，至可慨矣！必也，氣宇如王，奪其人境，斬關開眼，使用頂上針錘。驊騮須調御於伯樂，豈可妄爲哉！

簡煉操履如：

趙州自受南泉印可，乃歸曹州，省受業師。親屬聞師歸，鹹欲來會。師聞曰：俗塵愛網，無有了期，已辭出家，不願再見。遂攜瓶錫，遍歷諸方。常謂：七歲兒童勝我者，我即問伊；百歲老翁不及我者，我即教他。及住趙州觀音院，燕趙二王同至院見師。師端坐不起。燕王問曰：人王尊耶？法王尊耶？師曰：若在人王，人王中尊。若在法王，法王中尊。二王聞之，歡然敬服，乃同供養。師志效古人，住持枯槁，僧堂無前後架。旋營齋食，繩牀一角折，以繩系殘薪支之。屢有願爲制新者，師不許也。住持四十餘年，未曾以一書告檀越。

陳睦州尊宿，持戒精嚴，學通三藏，遊方契旨於黃檗。諸方歸慕，鹹以尊宿稱。後居開元，恆織蒲鞋，資以養母，故復有陳蒲鞋之稱。巢寇入境，師標大草履於城門。巢欲棄之，竭力不能舉，嘆曰：睦州有大聖人。舍城而去。

汾陽昭得法首山後，遊湘衡間。長沙太守張公茂宗，以四名剎，請師擇之而居。師笑。一夕遁去。北抵襄沔，太守劉公昌言，憾見之晚。時，洞山谷隱皆虛席，太守敦請，辭之。前後八請，堅臥不答。淳化四年，首山歿，西河道俗千餘人，協心削牘，遣沙門契聰迎請，住持汾州太平寺太子院。師閉關高枕。聰排闥而入，讓之曰：佛法大事，靜退小節。風穴懼應讖，憂宗旨墜滅，幸而有先師；先師已棄世，汝有力荷擔如來大法者，今何時，而欲安眠哉？師矍起，握聰手曰：非公不聞此語！促辦嚴，吾行矣。既至，宴坐一榻，足不越閫者三十年，天下道俗仰慕，不敢名，同曰汾州。

黃龍南住歸宗時，一夕火起，大衆譁動山谷，而師安坐如平時。僧洪準欲掖之走，師叱之。準曰：和尚縱厭世相，慈明法道何所賴耶？因整衣起，而火已及榻。坐抵獄，爲吏者拷掠百至，師怡然引咎，不以累人，惟不食而已。兩月而後得釋，鬚髮不剪，皮骨僅存。真點胸迎於中途，見之，不自知泣下。曰：師兄何至是也！師叱之曰：這俗漢！真不覺下拜。

太保劉秉忠居士，瑞州人，字仲晦，初名侃，法號子聰。年十七，爲刑臺節度使府令史，以養其親。居常鬱鬱不樂，一日投筆嘆曰：吾家累世衣冠，乃汩沒刀筆吏耶！ 即棄去，隱安武山中，投天寧照禪師爲僧。力參有省，俾掌書記。元世祖徵雲南，渡江攻鄂，每贊以不殺爲德。凡克城擒敵，全活無算。雖位極人臣，而猶齋居蔬食，不改舊服。一時通稱爲聰書記。至元十一年八月，索筆書偈曰：吾不負世，世不負我。吾之於世，如水中月，如空中花，花沉月落，是個甚麼？咄！擲筆趺坐而逝。

上列諸師，皆以自身爲機用，以煉鍛學人操履。其爲身教，亦至嚴矣。他若禪門大德居士等，操履精嚴，不盡舉及。至若楊岐油盞，保壽燈蕊，高峯妙破衲殘鐺，終生不履塵世，憨山清卻賜封金，逃名而行佈施。皆瓊絕千古，足爲世出世間風範。何能謂禪者皆狂、佛門無益世道哉！若丹霞燒佛，南泉斬貓，濟顛酒肉，大道疏狂，皆爲對機而發，並非偶然。且諸師皆果位中人，故敢如此。因果歷然，誰能撥置！今之耳聞禪者之名，概以狂論。或視其錶行，目爲撥無因果。孰知愚夫心行，賢者不知，況妙密行化，誰能徹見。遽以誣人，何如自勉。苦心刻意，力踵前賢，不宜執是非以繩人也。此相不除，終爲自累。

世之論禪，常咎棒喝，孰知此弊，圓悟大慧師弟，已力闢之矣。今之禪者，誰在行棒行喝耶？不過徒有此名耳！棒喝交馳，正是宗門大匠無量慈悲作用，或以之接引後學，或故意撩撥無明根本，如楔出楔，方得解脫。古德有言：我有時是罰棒，有時是賞棒，有時一棒不作一棒用。臨濟有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境俱奪，有時人境俱不奪。若斯深義，與夫大機大用，豈草草者所可妄學，所可妄誹耶！棒下無生忍，臨機不讓師。此中有深意，欲辯已忘言。究竟是我錯，你錯，他錯，留待明眼人仔細摩娑。

此外，古德作用，有僅爲一種機趣，未可一律視爲奇妙，如：

龐居士與女靈照賣竹漉籬。下橋喫撲。靈照見，亦去爺邊倒。士曰：你作甚麼？照曰：見爺倒地，某甲相扶。士曰：賴是無人見。

趙州與文遠論義。曰：鬥劣不鬥勝。勝者輸果子。遠曰：請和尚立義。師曰：我是一頭驢。遠曰：我是驢胃。師曰：我是驢糞。遠曰：我是糞中蟲。師曰：你在彼中作甚麼？遠曰：我在彼中過夏。師曰：把將果子來。又：師在東司上(廁所)，見遠侍者過。驀召文遠，遠應諾。師曰：東司上不可與汝說佛法。

慈明謁神鼎謹禪師。鼎首山高弟，望尊一時。衲子非人類精奇，無敢登其門者。住山三十年，門弟子氣吞諸方。師髮長不剪，敝衣楚音，通謁請法侄，一衆大笑。鼎遣童子問：長老誰之嗣？師仰首視屋曰：親見汾陽來。鼎杖而出，顧見頎然。問曰：汾州有西河師子，是否？師指其後絕叫曰：屋倒矣！ 童子返走，鼎回顧相矍鑠，師地坐，脫只履而示之。鼎老忘所問，又失師所在。師徐起整衣，且行且語：見面不如聞名！遂去。鼎遣人追之，不可。嘆曰：汾州乃有此兒耶！

按：慈明臨機不讓，機用超絕，蓋因神鼎選衆精奇，門下弟子，又氣吞諸方；善知識自落驕貴墮、輕慢病，故慈明遊戲而折之。救其弊也。如濟顛、泉大道，生當諸方嚴整，禪林皆入死寂境中，乃以遊戲三昧，解衆人之縛。若使處於法末世亂者，必精嚴持律，不作斯類舉動矣。又如：

慈明忽得風痹疾，視之，口吻已歪斜。侍者以足頓地曰：當奈何！平生呵佛罵祖，今乃爾！師曰：無憂，爲汝正之。以手整之如故。曰：而今以後，不鈍置汝。又：師初在汾陽時，陽一日託以夢亡父母，命庫堂設酒肉爲祀。祀畢，集僧衆令食，鹹不聽。陽因獨自飲啖。衆曰：酒肉僧，豈堪師法！盡散去，惟師與大愚六七人存。陽翌日上堂雲：許多閒神野鬼，只消一盤酒肉，斷送去了也。《法華經》雲：「此衆無枝葉，惟有諸真實。」下座。

上舉略僅數則，此類猶多。凡此皆當簡爲機趣一流，或朋輩往還，或別有用意，以遊戲語句，幽默行爲出之，不可取爲師法也。他如與人問答，終以「休去」結束。「休去」者，有三義：一則爲不值申辯，置之不答。一則表示許可，無須再說。一則以來人不當機，徒勞開示，無理可喻耳。若此類「休去」機趣，不定屬於何者，但亦無須深求。如必欲知其徹底，須瞭解當時情況、人物環境，方可決擇。而古人不來今，今人不及古，枯竭心思，徒勞無益，毋庸必窮其致也。故曰：「若向言中取則，句裏明機，也似迷頭戀影。」

# 證 悟 知 解

---禪海蠡測

凡言禪宗者，上焉者，即聯想及於開悟，下焉者，則聯想及於狂妄。禪宗與開悟，開悟與狂妄，一般習慣，殆成爲因明學上之三支論式。比類不倫，謬解殊甚，非但輕人，抑且自輕己。

首揀悟者，乃禪宗傳入吾國後，特有之一名詞。獨言悟之一名詞，通常習知，即爲有會於心，有所理解。例如：水有解渴之功。茶亦水煮，故能解渴。未飲茶者，因此而悟知。若此之悟，非禪宗所宗，但爲知解。禪所謂悟，乃屬證悟。證語者，乃我患渴，取水而飲，飲畢渴解，所有水之與渴，理事全消，故曰：「亡言絕慮」。水渴全消之後，但自清涼，永不再起煩渴者，則禪之工用，故曰：「言語道斷，心行處滅。」水渴既消，起而研究水與渴之理與事，及乎事徹理圓，了了無滯。則悟後起用。如教所云：既得根本智，復須明諸差別智也。但終則仍歸於言語道斷，無去無來。全部佛法，乃超玄學哲學之一大實驗事也。非如世間淺知者，認佛法亦不過爲一種學術而已。然此實驗之方法雖多，惟以禪宗爲特勝耳！

禪宗所言證悟者，重事至理圓，以行修事至爲首。若先從窮理而終至於道者，乃自知解入門。如《楞嚴經》雲：「理須頓悟，乘悟並銷。事非頓除，因次第盡。」蓋由理悟知解，然後求行解相應，而至於圓極也。《法華經》雲：「大通智勝佛，十劫坐道場，佛法不現前，不得成佛道。」證悟者，重此現前之佛法也。有謂儒者所說體會，亦即證悟，此實不然！體會爲知行合一，即知而行，即行而知，如佛說行解相應，非證悟也。證悟乃頓超之大實驗事，不從漸入之行解而至。體會乃理通於事之學，與證悟頓超之說有異。然則孰爲優劣？曰：此非爭勝負者，但辨其所證悟者，意固何居耳！或曰：若此證悟頓超，誰能至哉！曰：能至與否在人，而證悟頓超，則確有其人其事在也。故祖師有言：「我所說法，爲度上上根人。汝師所說，爲度大乘人。」雖法與根器，固有差別，其得度而至彼岸則一也。

古德有言曰：「參要真參，悟要實悟。」「大疑則大悟，小疑則小悟，不疑則不悟。」此皆教參禪人，要從真實疑情着手，勿憑知解爲是。若知解得，理會得，有體會處，忽有會心，皆理邊之事，文人學士，善說文字禪者，亦皆此耳。如說食不飽，終是空言，乃至狂慧併發，說亦說得，明亦明得，只是行不得，則理仍是理，事仍是事，有何益處？例如悟得就是這個，動也不離這個，靜也不離這個，生也是這個，死也是這個，善惡是非，一切不離這個，假定就算是悟了，何以他動時，自己要靜而不能？順流隨用容易，要止於至善，要常定現前，更所不能，則明得這個有何益處？縱饒動靜由我，自可做得主了，猶有大事在後，未可得少爲足。狂慧者，即教理所說之乾慧。慧而曰乾，如枯木無根，終爲廢物，故須藉定水滋潤。若定慧等持，則根深葉茂，果熟香濃。有曰：普庵主性空禪師曰：「十二時中莫住工，窮來窮去到無窮。直須洞徹無窮底，踏倒須彌第一峯。」此豈非教人窮理？曰：誠然！故其偈曰：「莫住工」，「到無窮」，「洞徹底」，「踏倒第一峯」，明白教人以證，但自窮理入手耳！不見其又有偈乎？曰：「心法雙忘猶隔妄，色空不二尚餘塵。百鳥不來春又過，不知誰是住庵人。」此是何等境界，豈靜坐窮理之事耶！

禪門重證悟，提持真參實悟，必須當人於一切時，一切處，鍛鍊純熟，工夫深入，定力已穩，忽地叻（注1）的一聲，渙然冰釋。如仰首枝頭，頓見果熟，心月孤懸，光吞萬象。此頓者，頓此之一悟，是謂證悟。所謂叻的一聲，乃形容之詞，如「一聲霹靂頂門開」，俱爲表詮之言。若必執有叻的一聲、「頂上震開」，作爲實法會，則爲事象，此爲工夫過程中之境界；認斯爲實，又被境瞞矣。故所稱頓悟證得者，實自漸修而來，頓者，指漸修之最後一剎那也。若非此頓，而頓悟其理，或頓見空性，終須漸修而圓，所謂「萬古碧潭空界月，再三撈逾始應知」。古德禪師，雖有於言下頓悟者，但在未悟之前，固皆用功有年，或悟之後，又依止宗師，水邊林下，保任涵養多年，方能透徹。未可只執彼當時一頓，置未頓以前，既頓以後，一概不言也。故曰：「不是一番寒徹骨，哪得梅花撲鼻香。」今簡諸師所言，以爲參證。

達摩初祖曰：「至吾滅後二百年，衣止不傳，法周沙界，明道者多，行道者少，說理者多，通理者少，潛符密證，千萬有餘。」

南泉禪師曰：「心如枯木，始有少許相應。」

無業禪師曰：「學般若菩薩，不得自謾，如冰凌上行，似劍刃上走。臨終之時，一毫凡情聖量不盡，纖塵思慮未忘，隨念受生；輕重五陰，向驢胎馬腹裏託質，泥犁鑊湯裏煮炸一遍了，從前記持憶想，見解智慧，都盧一時失卻；依前再爲螻蟻，從頭再做蚊虻，雖是善因，而遭惡果。且圖甚麼？」

裴休一日請黃檗禪師至郡，以所解一篇示師。師接置於座，略不披閱。 良久，曰：會麼？裴曰：未測。師曰：若便恁麼會去，猶較些子，若也形於紙墨，何有吾宗！裴乃贈詩一章曰：「自從大士傳心印，額有圓珠七尺身。掛錫十年棲蜀水，浮杯今日渡江濱。一千龍衆隨高步，萬裏香花結勝因。擬欲事師爲弟子，不知將法付何人？」師亦無喜色。

按：裴休博綜教相，以弟子禮事師，以昆仲友圭峯。嘗親書《大藏經》五百函，所製法苑文字，諸方重之，黃檗不因其爲權貴，有所姑息，教令放下文字禪，要其當下會取也。潙山曰：今時人，但直下體取不會的，正是汝心，正是汝佛。若向外得一知一解，將爲禪道，且沒交涉，名運糞入，不名運糞出。污汝心田，所以道不是道。洞山曰：末法時代，人多乾慧，若要辨驗真僞，有三種滲漏：一曰見滲漏。機不離位，墮在毒海。二曰情慘漏。滯在向背，見處偏枯。三曰語滲漏。究妙失宗，機昧終始，濁智流轉。於此三種，子宜知之。

首山念初在風穴會中，充知客。一日，侍立次，穴乃垂涕告之曰：不幸臨濟之道，至吾將墜於地矣！師曰：觀此一衆，豈無人耶？穴曰：聰明者多，見性者少。

黃龍新謁晦堂。堂擎拳問曰：喚作拳頭則觸，不喚作拳頭則背，汝喚作甚麼？師罔測。經二年，方領解(知解也)。然尚談辯，無所牴牾。堂患之，偶與語，至其銳；堂遽曰：住！說食豈能飽人？師窘，乃曰：某到此弓折箭盡，望和尚慈悲，指個安樂處。堂曰：一塵飛而翳天，一芥墮而覆地，安樂處正忌上座許多骨董。直須死卻無量劫來全心，乃可耳。師趨出。一日，聞知事捶行者，而迅雷忽驚，即大悟。趨見晦堂，忘納其履。即自譽曰：天下人總是參得底禪，某是悟得底！堂笑曰：選佛得科甲，何可當也！因號死心叟。

此類開示公案，古德語錄中至多，文繁不引。皆斥文字禪、知解禪、口頭禪，但於一文一言、一機一境上，偶有解會者之爲非也。「但貴子見正，不說子行履。」乃潙山對仰山一時權巧之名言，未可執爲實法。必須行履正，知見亦正，方是頓超證悟之極則。丹霞禪師雲：「去聖時遙，人多懈怠！」時至今日，法門衰落，世智辯聰過人者甚多，寧可側重行履工用，不可取於狂知乾慧。否則，緊抱一句彌陀，猶可往生極樂，何必習禪而不成，飲露棲風，終與草木同腐，而徒成蟬蛻哉！

祖師禪與如來禪

有曰：或謂頓悟爲祖師禪，漸修爲如來禪，今言並重，究爲何宗？曰：若謂祖師禪乃頓悟，如來禪乃漸修者，相似而實非之言也。盡一大藏教，統諸修行法門，皆漸法耳。即禪宗祖師，於言下頓悟者，亦由薰脩漸積而來。既或素未薰脩，如石鞏禪師，原爲獵人，因見馬祖，言下頓悟；又如屠刀放下，立地成佛之諸師等，或爲往劫修持，至今緣會，或爲悟後起修，漸至成熟，安可認言下即悟之一著子，爲超前絕後哉！然則，祖師禪與如來禪，究有何別？曰：凡由博地凡夫起修，乃至漸入聖衆，皆如來禪也。縱饒人法兩空，而有一毫悟跡未掃，皆不能與入祖師禪之門。祖師禪者，只是人人具足，個個圓成，大地山河，本無寸物，性相平等，物我一如，不待修證。自無始以來，本未曾迷，云何說悟。法見、佛見、衆生見、悟見、禪見，一時掃卻，原來還是舊時人；只是飢來喫飯，困至即眠，蕩蕩無礙，做一無事閒人。淨法固是，染法亦不惡。雖然如此，爲此說者，早已白雲萬裏矣！畢竟如何纔是？曰：「二十四橋明月夜，玉人何處教吹簫！」茲簡二者之別語，如：如來禪者，經論所說，秦羅什初傳之，至天台而極詳盡。祖師禪者，經論之外，祖師以心印心，魏達摩初傳之。(《佛學辭典》)

有問黃檗，諸方宗師相承，參禪學道，如何？檗雲：接引鈍根人語，未可依憑。……未審接上根人，復說何法？師雲：若是上根人，何處更就人覓，他自己尚不可得，何況更有法當情。

慈明以拄杖擊禪牀一下雲：大衆，還會麼？不見道「一擊忘所知，更不假修持，諸方達道者，鹹言上上機。」香嚴憑麼悟去，分明悟得如來禪，祖師禪猶未夢見在！且道祖師禪有甚長處？若向言中取則，誤賺後人，直饒捧下承當，辜負先聖。萬法本閒，惟人自鬧，所以山僧居福嚴，只見福嚴境界；宴起早眠，有時雲生碧嶂，有時月落寒潭。音聲鳥飛鳴般若臺前，娑羅花香散祝融峯畔。把瘦筇，坐盤陀石，與五湖衲子，時話玄微，灰頭土面。住興化，只見興化家風，迎來送去，門連城市，車馬駢闐，漁唱瀟湘，猿啼嶽麓，絲竹歌謠，時時入耳。復與四海高人，日談禪道，歲月都忘。且道居深山，住城郭，還有優劣也無？試道看！ 良久。雲：是處是慈氏，無門無善財。

三關與頓漸

宗門之徒，約有三說：一謂先修後悟；二謂修悟同時；三謂悟後起修。第一說者：主不做工夫，不依教奉行，縱有所悟，皆是狂見，工夫到處，大悟自易。第二說者：主說得一尺，不如行得一寸，即行即悟，事至理圓，方爲穩當。第三說者：主《楞嚴》所謂：「生因識有，滅從色除。理則頓悟，乘悟並銷，事非頓除，因次第盡。」五祖所謂：「不悟本性，修法無益。」凡此三說，各主一理。如欲發心求悟，自然已入薰脩之林，即入門矣，漸漸薰習，必有所益，漸至「開佛知見」，日久工深，一旦豁然，了了無物；然後不修而修，修而不修，乃「入佛知見」。到得此時，若欲不修，自不能已也。故曰：「不異舊時人，只異舊時行履處。」當人到此自知，必於其平常心行習氣上，痛下鍼砭，自知轉處。從朝到暮，自夜達旦，「宴坐水月道場，修習空花萬行。降伏鏡裏魔軍，大作夢中佛事。」三說雖異，通途是一，根器各異，自知適應，何有立說差途，反生諍論哉！或謂此即三關之旨耶？曰：未敢妄下斷語也！

三關之說，起於何時何人，未經考定。百丈諸師各有三句，反覆盤詰學人，難過其關也。然猶未如後世立工用見地之合一，定爲三關者。又黃龍南禪師，室中常問僧曰：人人盡有生緣，上座生緣在何處？正當問答交鋒，卻復伸手曰：我手何似佛手？又問諸方參請宗師所得，卻復垂腳曰：我腳何似驢腳？三十餘年，示此三問，學者莫能契旨，天下叢林，目爲三關。脫有酬者，師無可否，斂目危坐，人莫測其意。南州潘興嗣，嘗問其故？師曰：已過關者，掉臂逕去，安知有關吏，從關吏問可否，此未透關者也。師自頌曰：「生緣有語人皆識，水母何嘗離得蝦。但見日頭東邊上，誰能更喫趙州茶。我手佛手兼舉，禪人直下薦取。不動干戈道出，當處超佛越祖。我腳驢腳並行，步步踏着無生。直待雲開日現，方知此道縱橫。」總頌曰：「生緣斷處伸驢腳，驢腳伸時佛手開。爲報五湖參學者，三關一一透將來。」高峯妙禪師室中垂問學人，常設六則，人稱爲高峯六關。中峯亦有三關之說。此皆祖師方便權巧，設置機關也。

後世之言三關者，立「破參」爲初關，復有「重關」，及末後「牢關」之次序。等而之下，杜撰禪和，卻立「山海關」、「雁門關」等巧名。禪門倒卻，糞著佛頭，直笑脫明眼人牙臼矣！有曰：山海、雁門等關名，乃祖源禪師所立，豈有錯謬？嗚呼！是何言哉！人情通病有三：重難而輕易，重死而輕生，重遠而輕近。故於古德一言，不問精粗，一味吞嚥。祖源禪師，既爲古德，錯訛處亦是妙法乎？源師乃鼓山禪德，著作刻板在閩中者有之。如《萬法歸心錄》，確亦善品。度師見處，不至有此種謬誤也。若謂此乃孤本，流傳日本，輾轉由高麗取還，安知非人僞託哉！日人善於僞託，況又經翻版，鈍刀割錦，指鹿爲馬，誠爲不經之誤，無稽之談。以此論正法眼藏，信有未可也！

三關之名雖立，而三關之實，各無定論。有曰：未得破參，確信有此一事，或先能認得這個，所謂主人公禪者，曰：「知有」，或曰：「有省」。破本參後，見得空性，意識不起，分別不行，「見山不是山，見水不是水」，是謂「初關」。由空性起用，識得妙有，「見山還是山，見水還是水」，是謂「重關」。人法皆空，頓超佛地，是名末後「牢關」。又曰：「初關」乃破第六意識。「重關」乃破第七末那識(我執)，人空之境也。末後「牢關」方破第八阿賴耶識，人法雙空矣。又曰破「初關」乃菩薩登初地(歡喜地)。破「重關」，乃至八地(不動地)。破末後「牢關」，方超十地(法雲地)。是則不諳教理，未悉菩薩道福智二嚴之理也。雍正於三關之說，自立一格，然非的論。有例於天台宗之三止三觀，以有、空、中爲三關之別，誤矣。蓋證得中觀正見時，以禪宗觀之，適破本參耳。向後大有事在。古德有言：「向上一路，密不通風。」又曰：「末後一句，始到牢關，把斷要津，不通凡聖。」不知後賢之步步破關者，從何着力也！豈不聞「一簇破三關，猶是箭後路」乎？始作此說者，或有功於修行，或有過於宗門，誠難衡論。依三關之說，定宗門階梯，則禪宗自稱爲直指人心、見性成佛、圓頓之教者，又何所據？由破「初參」而至末後「牢關」，方是見性，則爲有定則之漸法耳，何有於頓哉！

閉關與打七

閉關之事，不知所始，意謂杜門謝事、勵志專修也。「閉關」一名詞，還見於吾國之《易經》復卦象辭，曰：「先王以至曰閉關，商旅不行，後不省方。」乃齋戒安身靜養之義。後世言此者，皆引釋迦掩室於摩竭、維摩緘口於毗耶等事爲說。禪宗之徒，盛行此風。及至後世，無論何宗，動輒閉關者，比比皆是，其名曰：「拜經關」、「唸佛關」，種種名目，事同號召矣。宗門相傳曰：「不破本參不入山，不到重關不閉關。』：其言閉關之事，抑何其嚴！此意不知始於何時？唯永嘉禪師勸阻左溪朗法師書，極言未明心地，切勿入山，若泉石奔騰，奇巖怪壑，皆爲引生煩惱之境。境雖清，心不淨，終無益也。設自心清淨，雖處圜闍之中，喧闐聵鬧，亦如山林，何必入山覓道哉！後世言到得「重關」方閉關者，其師此意歟？迨金元時，高峯中峯師弟，皆入山不出，尤以高峯妙縛柴爲龕，風穿日炙，冬夏一衲，不扇不爐，日搗松和糜延息而已，標示死關，以終其生。雖曰佛法孤峻清絕之風，殆亦遭逢世變，遵養時晦之道耶！

禪者閉關，不同常格，即「櫛標橫擔不見人，直入千峯萬峯去。」此須初得門戶，入關大休大歇去。了此一段大事因緣之舉，未可草草。否則，勞人歲月，無故虛度，人間世事，亟待人爲，自利利他之業，處處皆有，何必從事於此哉！若心地未明，掩室禁語，浮游妄想，極力壓持，淺則成病成狂，深則自殘性命，此皆隨時可見也。至於耽關中樂，別有所取，豐衣美食，藉此高枕棲身，則又當別論矣。

唯西藏密宗，與道家閉關，則不同禪關之簡易。密宗有「黑關」、「白關」之別，關中修持者，皆須供養豐足，使無慮累，俾其一志專修。道家則名曰「入圜辦道」，須具借法、財、侶、地四種條件，方法各異，皆爲別格，並錄以爲參考。

無論閉關之方式爲何，要當皆爲苦行難行之事。至若關中行「般舟三昧」，或「長坐不臥」，統爲苦行功勳德業，苟不明心地，事此無益。然亦難能可貴矣！但須知苦行非道，唯爲助道之一端耳。舉古德行跡，如：

僧那禪師，姓馬氏，少而神雋，年二十一，講《禮》《易》於東海，聽者如市。一遇二祖，遂投出家。自是手不執筆，盡棄世典，惟一衣一鉢，一坐一食，奉頭陀行。後謂門人慧滿曰：祖師心印，非專苦行，但助道耳。若契本心，發隨意真光之用，則苦行如握土成金。若惟務苦行，而不明本心，爲憎愛所縛，則苦行如黑月夜，履於險道。……滿後亦奉頭陀行，惟蓄二針，冬則乞補，夏則舍之，心無怖畏，睡而不夢。常行乞食，所至伽藍，則破柴做履，住無再宿。貞觀十六年，於洛陽善會寺側，宿古墓中，遇大雪，旦入寺見曇曠法師，曠怪所從來？滿曰：法有來去耶！ 曠遣尋來處，四邊雪積五尺許。曠曰：不可測也！

他如向居士幽棲林野，木食澗飲。北齊天保初，聞二祖盛化，乃致書乞證，密承印記。牛頭融，未見四祖時，幽棲巖之石室，有百鳥銜花之異。及乎得法以後，法席之盛，擬於黃梅。唐永徽中，徒衆乏糧，師往丹陽緣化。去山八十里，躬負一石八斗，朝往暮返，供僧三百，二時不闕。若融禪師者，初棲巖穴，後而負米供衆！負米與穴居，皆爲苦行，何前後判若兩人耶？菩薩度人，自捐頭目，難行苦行，密跡不同，但隨各人發心願力之如何耳！

次言打七，亦不知始於何時？後世天下叢席，常行靜七，有至七期，或九期者，比比皆是。影響所及，各宗亦有打七之舉。如淨土之「唸佛七」，乃至「觀音七」等等，名目繁多，爲佛門大用矣。打七乃俗名也。七而曰打，隨口語之便耳！吾佛以菩提樹下，七日證道，其爲打七之濫觴乎？或曰：打七者，打破七識之謂也。然何不名打八？打七爲破七識，打八可破八識，豈不更有進乎？須知七之數，義蘊深奧，《彌陀經》唸佛法門，一心不亂，以七日爲期。嬰孩處胎，以七日一變。中陰之身，亦以七日而轉。其他宗教，如定星期之以七日爲期。此類深義，易數可通，今不具論。唯禪宗古德，創靜七之舉，則爲用工積力有年，未開悟者，開此一方便法門，標曰「剋期取證」。然剋期七日之中，固能取證乎？曰：斯則立願之通稱也，此須仗古德宗師、禪門大，具有通天手眼，殺活手段，棒喝交施，心光普照，透脫學者情根識鎖，撥出靈明，或有少分相應。時至於今，宗門龍象寥落，恐徒有形式耳！否則，天下叢席，陶冶出格禪師者，不知凡幾矣！此事初創始於佛燈珣、破山明二師，茲錄其事，以爲考焉。

守均禪師，參佛鑑，隨衆諮請，退無所入。乃封其衾曰：此生若不徹，誓不展此。於是晝坐宵立，如喪考妣。逾七七日，忽佛鑑上堂曰：森羅及萬象，一法之所印。師聞頓悟，往見鑒。鑑曰：可惜一顆明，被這風顛漢拾得。乃詰之曰：靈雲道：自從一見桃花後，直至如今更不疑。如何是他不疑之處？師曰：莫道靈雲不疑。只今覓個疑處，了不可得！鑑曰：玄沙道：諦當甚諦當，敢保老兄未徹在。哪裏是他未徹處？師曰：深知和尚老婆心切。鑑然之。師拜起。呈偈曰：終日看天不舉頭，桃花爛漫始抬眸。饒君更有透天網，透得牢關即便休。鑑囑令護持。是夕厲聲謂衆曰：這回珣上座穩睡去也。圓悟聞得，疑其未然。乃曰：我須勘過始得。遂令人召至。因與遊山，偶到一水潭，悟推師入水。遽問曰：牛頭未見四祖時如何？師曰：潭深魚聚。悟曰：見後如何？師曰：樹高招風。悟曰：見與未見時如何？師曰：伸腳在縮腳裏。悟大稱之。

破山海明禪師，號旭東，因聽慧然禪師講《楞嚴經》至「一切衆生，皆由不知常住真心，性淨明體，用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」終日疑悶。每閱古人公案，如銀山鐵壁。遂出蜀，見數耆宿，罔決其疑。住楚之破頭山，「剋期取證」，以七日爲限。至第五日，發急，到萬丈懸崖，誓曰：悟不悟，性命在今日了。將及未時之際，人境雙忘，眼前惟見一平世界，舉足經行，不覺墮於崖下，跌損左足，頓覺從前礙膺之物，泮然冰釋。遂高聲曰：屈！屈！ 自此南行，遍參尊宿。

宗門打七，如置洪爐大冶，欲於短期間鍛鍊人物，繼續佛祖慧命，非泛泛事也。學者是否其人，主七者是否能有此權衡，皆須自審。好高自慢者，烏乎可！嘗頌其事曰：

「繁華叢裏一閒身，卻向他途別覓春。千丈懸崖能撒手，不知誰是個中人。」

注1：叻字，書中原文力字在口的裏面，因無法輸入，只好用叻代替。

# 宗 師 授 受

---禪海蠡測

宗門相傳有云：「威音王以前，無師自通則可；威音王后，無師自通，即名天然外道。」故宗門特重師承印證，亦如密宗至重傳法師承，同出一轍。何以「威音王」以前，無師自通則可？蓋「威音」者，宗門立爲空劫以前第一佛也。於經無據。既屬空劫以前，本無衆生，云何有佛？無佛無衆生，誰求解脫證覺哉！故曰：無師自通則可，蓋密意之言也。密宗之於師承、師弟之間，鹹有戒律，弟子擇師，不可妄從；妄依邪見，學者墮戒。而爲師者，或妄傳非器，或得人而不傳，亦爲犯戒。禪宗傳承，雖不如密乘之見諸明文，而其授受之際，綦嚴尤著，雖曰：門庭施設，別具深心，而師道以尊，付授嚴謹，非妄爲也。父母生身，恩逾山嶽，法身自佛師口生，永劫長存，尤勝數十年生命之形軀。故宗門師弟之間，雖無禮法規定，而自心肯服，逾於常情。永嘉雲：「粉骨碎身未足酬，一句瞭然超百億。」至性流露，有不能已於言者。故古德禪師參學之師雖多，而得法師，終承一緒，以發明心地，印取見地者爲宗，或有昧己變心，背師承受者，終遭果報。此皆見於宗門語錄公案者，歷然可考。

首言指授宗徒，事非草草，歷觀諸祖付授，雖門下衆多，而命其荷擔大法、繼續慧命者，必擇其福智二嚴，堪爲龍象，有如王氣宇、曠遠襟懷，方堪受授。且復鄭重其事，臂香咐囑，其所望於繼往開來、承先啓後之人者，何其殷勤，故離師自立以後，猶不免舐犢情深，常復令人探視指授，如馬祖之於百丈等。至於通常及門聞道者，皆所不及焉。百丈禪師曰：「見與師齊，減師半德，見過於師，方堪傳授。」歷來禪門大德，既得法後，皆復依止其師，或數年，或十數年，執侍作役，日致玄奧。足見非一悟之後，別無餘事。依止之間，晝夜蒐括，指析精微。宗門所謂印證者，以心印心也。以心印心者，非知解理會邊事。必其師爲過來人，手眼通明，見行皆圓，凡學人之機用、境界、見地，如何湊泊，如何進步，一望而知，不待言喻。然後以師之心，印證其心，如印印泥，印去影存，文彩畢露，亦無印泥之跡，故曰印證。若驢前馬後，不能鑑器識別，尋思知解，徒亂心意，自救不暇，安可爲人！若斯之類，癡迷師心，誠如孟子所謂：「人之患在好爲人師！」久據此座，漸陷泥淖，終至不可自拔，殊可愍也！嘗見此輩至衆，深引爲戒，願畢生長居學人位，不串演斯劇，免自陷墮。苟平實商量，當知無不言，言無不盡，方不違於行願矣。

然則，宗門既以一師承爲可，稱楊稱鄭，閉戶自尊，不知天地間何者爲學術耶！曰：惡！是何言！學通五明，知周沙界，吾佛所遺教誡具在。既明斯旨，正好遍求差別智。《華嚴》標善財煙水南巡，五十三參，所見一百八員大善知識，或爲外道，或爲妓女，或爲童子，或爲沙門，皆已發菩提之心，成就無邊智願，乃以菩薩身示現，遍於衆類；終入彌勒樓閣，方知法界重重，頭頭是道。若斯之學，皆爲參學師，多而無礙，適成其賢，根本深恩，不昧得法。唯具大願大智大度者，能爲是行。若得少爲足，我慢先立，何有於入道哉！初祖誡神光曰：「勿輕未悟。」輕人者，適亦自慢耳。慢爲道障，未能除斯，云何得度，慎之！戒之！

懷璉禪師，持律嚴甚，仁廟嘗賜以龍腦鉢盂，師對使者焚之。曰：吾法以壞色衣，以瓦鉢食，此鉢非法。仁廟益嘉嘆。舜老夫爲郡吏橫，民其衣，走依師。師館之正寢，自處偏堂，執弟子禮甚恭。貴人過師，見鹹怪之！師曰：吾少嘗問道焉，其可以像服二吾心哉？仁廟聞之，賜舜再落髮，居棲賢。

按：若此事蹟，儒家甚多，事師如父，盛德事也。今者，師道不尊，無與倫比！嘗觀歐美學者，於師承只敬亦重，安可謂此乃時代新風尚哉！雖然，師資足範，道可印心者，亦不易見。爲人師表，但勵自行，可以律己者，不必盡以律人，言雖不出，教已大彰，若求人尊之，洵爲未可。摩頂放踵，以利天下，自不求尊，實至名歸，尚自戒惕，安可有事於求哉！

兜率悅禪師，初謁真淨，後出世鹿苑。有清素者，久參慈明，寓居一室，未始與人交。師因食蜜漬荔枝，偶素過門，師呼曰：此老人鄉果也，可同食之。素曰：自先師亡後，不得此食久矣！師曰：先師爲誰？素曰：慈明也。某忝執事十三年耳！師乃疑駭。曰：十三年堪忍執事，非得其道而何？遂饋以遺果，稍稍親之。素問：師所見者何人？曰：洞山文。素曰：文見何人？師曰：黃龍南。素曰：南匾頭見先師不久，道法大振如此！師益疑駭。遂袖香詣素作禮。素起避之。曰：吾以福薄，先師授記，不許爲人，師益恭。素乃曰：憐子之誠，違先師之記，子平生所得，試語我。師具通所見。曰：可以入佛，而不能入魔！師曰：何謂也？素曰：豈不見古人道：末後一句始到牢關。如是累日，素乃印可。仍戒之曰：文示子者，皆正知正見，然子離師太早，不能盡其妙，吾今爲子點破，使子受用，得大自在，他日勿嗣吾也。師後嗣真淨，如素所戒。

開聖覺，初修長蘆夫鐵腳，久無所得。聞五祖演法道，徑造席下。一日，室中問雲：釋迦彌勒，猶是他奴，且道他是阿誰？覺雲：胡張三，黑李四。師然其語。時圓悟和尚爲座元，師舉此語似之。悟雲：好則好，恐未實，不可放過，更於言下搜看。次日入室，垂問如前。覺雲：昨日向和尚道了。師雲：道甚麼？覺雲：胡張三，黑李四。師雲：不是！不是！覺雲：和尚爲甚昨日道是？師雲：昨日是，今日不是。覺於言下大悟。覺後出世，住開聖。見長蘆法席大盛，乃嗣夫，不原所得。拈香時，忽覺胸前如搗，遂於痛處發癰成竅，以乳香作餅塞之，久而不愈，竟卒。

按：有儒者曰：大悟後，猶犯此病，可見私慾淨盡之難！曰：理須頓悟，事資漸修。此乃冰凌上走，劍刃上行事也，孰謂一悟便休，孰謂無因果哉！曰：涅槃當無因果矣！曰：唯唯，否否，不然！不然！正覺是因，涅槃是果，涅槃是因，無爲是果。因果歷然，誰曰不是。斯之二則，足爲人師及弟子者鑑矣。

香嚴出世，疏山仁不爽前約，遂往訪之。嚴上堂，僧問：不求諸聖、不重已靈時如何？嚴曰：萬機休罷，千聖不攜。疏山在衆作嘔聲，曰：是何言歟！ 嚴聞便下座。曰：適來對此僧語，必有不是，致招師叔如是，未審過在甚麼處？師曰：萬機休罷，猶有物在，千聖不攜，亦從人得，如何無過？嚴曰：卻請師叔道。疏山曰：若教某甲道，須還師資禮始得。嚴乃禮拜，躡前問。疏山曰：何不道肯諾不得全。嚴曰：肯又肯個甚麼？諾又諾於阿誰？疏山曰：肯即肯他諸聖，諾即諾於己靈。嚴曰：師叔恁麼道，向去倒屙三十年在！疏山住後，果病吐二十七年而愈。卻每於食後抉口令吐曰：香嚴師兄記我三十年倒屙，尚三年在！

按：此則公案，示貢高我慢、好爲人師之失，豈可遊戲哉！

古靈神贊禪師，遇百丈開悟，卻回。受業本師問曰：汝離吾在外，得何事業？曰：並無事業。遂遣執役。一日，因澡身，命師去垢。師乃拊背曰：好所佛堂，而佛不聖。本師回道視之。師曰：佛雖不聖，且能放光。本師又一日在窗下看經，蜂子投窗紙求出，師睹之，曰：世界如許廣闊，不肯出，鑽他故紙驢年去？遂有偈曰：空門不肯出，投窗也大癡。百年鑽故紙，何日出頭時？本師置經問曰：汝行腳遇何人？吾前後見汝，發言異常！師曰：某蒙百丈和尚，指個歇處，今欲報慈德耳！本師於是告衆致齋，請師說法。師乃登座，舉唱百丈門風曰：靈光獨耀，迥脫根塵。體露真常，不拘文字。心性無染，本自圓成。但離妄緣，即如如佛。本師於言下感悟。曰：何期垂老，得聞極則事！師後住古靈，聚徒數載。臨遷化，剃浴聲鍾告衆曰：汝等諸人，還識無聲三昧否？衆曰：不識。師曰：汝等諸人靜聽，莫別思維。衆皆側聽，師儼然順寂。

按：此則所舉，古靈本師，誠爲出格丈夫，學佛出家，爲了本分事，未可以跡拘也。如能若此，師仍不失於師，惟益見其達耳！不恥下問，聖賢所重。若師見橫心，先塞聰戶，何得垂暮之年，聞此極則事耶！

然則，孰爲真善知識，孰非善知識，亦難辨矣。曰：此誠難言，但在當人發真道心，修諸法行，勤行福德，專志菩提，但能自成法器，因地既真，果自調直，願力積至，因緣可湊。如己非法器，縱饒遇得善知識，如一滴獅乳，可進散驢乳數斛，反引爲過失矣。異道有言曰：「弟子覓師難，師覓弟子更不易！」誠哉斯言！

複次，宗師者，何謂耶？曰：宗師者，乃禪宗門下，足堪依止之大德，堪爲人善知識者之稱謂，非取於莊子所謂「大宗師」之義也。禪門具足爲宗師之條件者，殊非易事，必也氣吞環宇，胸羅百代，胡來胡現，漢來漢現，望之儼然，即之也溫，如寒潭秋月，無物可方者，庶幾近之。

臨濟祖師曰：「有時奪人不奪境，有時奪境不奪人，有時人境兩俱奪，有時人境俱不奪。」又嘗示衆曰：「如諸方學人來，山僧此間作三種根器斷。」如中下根器來，我便奪其境而不除其法。或中上根器來，我便境法俱奪。如上上根器來，我便境法人俱奪。如有出格見解人來，山僧此間，便全體作用，不歷根器。大德！到這裏，學人著力處不通風，石火電光，即過了也！學人若眼定動，即沒交涉，擬心即差，動念即乖，有人解者，不離目前。

宗慧禪師曰：舉唱宗乘，闡揚大教，須法眼精明，方能鑑別緇素。切忌真妄同源，水乳同器，到此難分。沿山尋常以心中眼，觀身外相，觀之又觀，乃辨真僞。若不如是，何名善知識。夫善知識者，驅耕夫之牛，奪飢人之食，方名善知識。即今天下，哪個是真善知識！諸德，參得幾個善知識來也？不是等閒，直須參教徹，覷教透，千聖莫能證明，方顯大丈夫兒。

故黃檗禪師曰：大唐國裏無禪師！時有僧問：諸方尊宿，盡聚衆開化，爲甚麼卻道無禪師？師曰：不道無禪，只是無師！時在宗門鼎盛之時，馬祖門下，出八十四員善知識，而黃檗猶興此嘆，蓋亦睹之機先，惜師資之難，爲宗門之師資更難也！明雲居戒禪師有鑑於此，著《禪門鍛鍊說》十三篇，仿《孫子兵法》而作。意謂禪門宗師者，若用兵之神妙難測，非具奇才，曷克當此。禪客張無諍嘗謂：天下有三事，皆妙入精微，而其道相當。三者謂何？曰：禪師妙用，兵家奇計，詩人靈感也。此語頗當。

戒禪師立十三篇之目，曰：「堅誓忍苦、辨器授話、入室蒐括、落堂開導、垂手鍛鍊、機權策發、奇巧換回、斬關開眼、研究綱宗、精嚴操履、磨治學業、簡煉才能、謹嚴付授。」其立意專爲宗師者之典範也。雖然，此須天縱之資，多生累劫，勤修德行，乘願所至，非勉學可及也。戒師之作，徒爲狡者自飾，增其行業，愚者卻步，望涯興嘆，功過之間，允爲難言矣。但賴有斯存，方識宗門之所爲者爲何，要非籠統真如、顢頇佛性者，所可比也。茲錄雲居戒《禪門鍛鍊說》十三篇自序及跋，爲禪門宗師之鑑焉。

《禪門鍛鍊說》十三篇自序

鍛鍊說而擬之孫武子，何也？以正治國，以奇用兵，柱下之言確矣。佛法中據位者，治叢林如治國，用機法以鍛鍊衆如用兵，奇正相因，不易之道也。拈華一著，兵法之祖。西天四七，東土二三，雖顯理教，暗會孫吳。至馬駒蹴踏，如光弼軍壁壘一變。嗣後黃檗、臨濟、睦州、雲門、汾陽、慈明、東山、圓悟諸老，虛實殺活，純用兵機。逮乎妙喜，專握竹篾，大肆奇兵，得人最盛。五家建法，各立綱宗，韜略精嚴，堅不可破，而兵法全矣。自元及明中葉，鍛鍊法廢，寒灰枯木，坑陷殺人。幸天童悟老人，提三尺法劍，開宗門疆土，三峯藏老人繼之，恢復綱宗，重拈竹蔑而鍛鍊復行，陷陣衝鋒，出衆龍象。靈隱本師，復加變通，啐啄多方，五花八門，奇計錯出，兵書益大備矣。餘昔居板首，頗悟其法。卜靜匡山，逼住歐阜，空拳赤手，卒伍全無；乃不辭杜撰，創爲隨衆經行、敲擊移換、擒啄斬劈之法，一時大驗。雖當場苦戰，而奏凱多俘，用兵離奇，毒辣蓋至盡矣！因思根無利鈍，苟得鍛法，皆可省悟。以人多執死法，不垂手險崖，雖有人材，多悲鈍置。遂不敢祕，著爲鍛鍊之說，流佈宗門。老師宿衲，雖得此說，未必能行矣！ 豈惟不行，或反嗤議。初居曲相者，其身英強，其氣猛利，依此兵符，勤加操練，必然省悟多人，出大法將。所願三玄戈甲，永見雄強，五位旌旗，不致偃息，知我罪我，所弗惜焉！則雖謂之禪門孫武子可也。

《禪門鍛鍊說》跋

餘實見晚近禪門，死守成規，不諳烹鍛；每致真宗寂寥，法流斷絕，萬不獲已，立爲新法，且作死馬醫。若論本分一著，言前薦得，猶爲滯殼迷封，句下精通，已是觸途狂見。悟即不無，爭奈落在第二頭。汲汲乎講鉗錘，論鍛鍊，豈非頭上安頭，夢中說夢。弄泥團漢，將來認爲實法，不知變通，帶累山僧，生陷鐵圍矣！耽源圓相，倘遇仰山，一火焚之。僧合掌雲：作家！作家！是真能善用孫武子而不爲趙括談兵矣。果有此人，殆斫額望之也。

# 參 話 頭

---禪海蠡測

今之言禪宗者，動輒便言參話頭，大有禪宗即是參話頭、參話頭即是禪宗之概。古德有言：「正法眼藏，向這瞎驢邊滅卻！」禪門宗旨衰弱，莫此爲甚，可勝慨嘆！

唐宋諸師，指示法要，莫不別具手眼。單傳直指，如空手奪刃，於言語動作間，立斷學者情根意識，開示旨歸。所謂有殺人劍，還須有活人刀。既或未通，令彼自參。此所謂參者，要人在事上、理上，足踏實地去證。即如教下所說思惟修，而又非純爲思惟。蓋思惟者，猶可用意識尋伺覺察。參者，非思量意識之可及。所謂「離心意識參去」。若能離了心意識之作用，了了無事存心，無境當前，無物礙膺，到得此時，正好一參。故所謂參者，不專指話頭而言。及乎宋元之間，禪門已見衰落。中峯以後，參話頭之學，於是大行。初則救諸狂禪之弊，繼則立橛實地，千古難拔。直至於今，老死話下，永無出期者，不知凡幾矣！

話頭者，後世解說爲一句話之頭。即一句未起時，着力一覷，即看此話頭也。如此參話頭，實爲看話頭之方法，非參宗之學，乃觀心之法門也。話頭者，其原意即謂「話題』』也，即此一話，何以如此？爲何如此？禪門話頭約分二種：一爲有義味語，一爲無義味語。如問：「如何是祖師西來意？」答曰：「鎮州大蘿蔔頭。」「青州布衫重七斤。」「麻三斤。」「乾矢橛。」「庭前柏樹子。」等等，皆無義味語也。如「僧問趙州：狗子還有佛性也無？州曰：無！」「無夢無想時，主人公何在？」「萬法歸一，一歸何處？」「誰教你拖這死屍來？」「唸佛是誰？」等等，皆有義味語也。或有不用一句話頭，唯單參一則古人可疑公案，如蚊子咬鐵牛，死死啃去，此則名爲參公案。亦與參有義味話頭相類矣。往昔禪門古德，於參究之事，簡其扼要中肯者，摘之如次。而以大慧杲之開示，爲尤親切。

黃龍示草堂清語曰：「要如靈貓捕鼠，目睛不瞬，四足據地，諸根順向，首尾一直，擬無不中。子誠能如是，心無異緣，六根自靜，默然而究，萬無一失也。」

大慧杲語：常以生不知來處，死不知去處二事，貼在鼻孔尖上。茶裏、飯裏、靜處、鬧處，念念孜孜，常似欠人百萬貫錢，無所從出。心胸煩悶，迴避無門，求生不得，救死不得，當恁麼時，善惡路頭，相次絕也。覺得如此時，正好着力，只就這裏看個話頭。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」趙州曰：「無！」看時不用博量，不用註解，不用要得分曉，不用向開口處承當，不用向舉起處作道理，不用墮在空寂處，不用將心等悟，不用向宗師說處領略，不用掉在無事甲裏。但行住坐臥，時時提撕，狗子還有佛性也無？無！提撕得熟，口議心思不及，方寸裏七上八下，如咬生鐵橛，沒滋味時，切莫退志。得如此時，正是好底消息。(示呂舜元)

僧問趙州：狗子還有佛性也無？州雲：無！此一字，便是個破生死疑心底刀子也。這刀子把柄，只在當人手中，教別人下手不得，須是自家下手始得。若捨得性命，方肯自下手。若舍性命不得，且只管在疑不破處捱將去。驀然自得，捨命一下便了。那時方信靜時便是鬧時底，鬧時便是靜時底，語時便是默時底，默時便是語時底。不著問人，亦自然不受邪師胡說亂道也。又云：日用二六時中，不得執生死佛道是有，不得撥生死佛道是無。但只看個狗子有佛性也無？趙州日：無！(答陳季仕)士大夫學道，與我出家大不同。出家兒，父母不供甘旨，六親固已棄離，一瓶一鉢，日用應緣處，無許多障道的冤家，一心一意，體究此事而已。士大夫開眼閤眼處，無非障道的冤魂。若是個有智慧者，只就裏許做工夫。淨名所謂：「塵勞之儔，爲如來種。」怕人壞世間相而求實相。又設個喻雲：「譬如高原陸地，不生蓮花，卑溼污泥，乃生此花。」若就裏許，如楊文公(大年)、李文和、無盡(商英)三大老，打得透，其力勝我出家兒二十倍。何以故？我出家兒在外打入，士大夫在內打出。在外打入者其力弱，在內打出者，其力強；強者謂所乖處重，而轉處有力；弱者，謂所乖處輕，而轉處少力。雖力有強弱，而所乖則一也。

萬峯蔚禪師語：大凡參禪做工夫者，不得安然靜坐，忘形死心，沉空守寂，昏沉散亂。須是抖擻精神，猛著精彩，急下手腳，剔起眉毛，咬定牙關，提起話頭，立地要知。分曉不得，今日也恁麼，明日也恁麼，便就萬法歸一，一歸何處上大起疑情，疑個一歸何處。即將此一則公案，盡平生氣力，提在手中，如一柄鐵掃帚相似；佛來也掃，魔來也掃，邪來也掃，正來也掃，是也掃，非也掃，有也掃，無也掃，掃來掃去，掃到無下手處，無著力處，正好著力，無掃蕩處，正好掃蕩；忽然掃破虛空，突出一個掃帚柄來，叻（注1），原來卻在這裏；在這裏，依然是個張上座。一翻翻轉，山河大地，明暗色空，盡是自家珍寶。草木砂礫，盡是自己法身。到這裏，說甚麼一歸何處。只這一柄鐵掃帚，亦乃和身放下。坐斷常寂光，超出無生界，喚作無爲無事人也。若是打不徹，透不過，切莫匆匆草草，道我會禪會道，不用參疑。問你臘月三十日到來，從前會得的道禪，用得着麼？所以參須真參，悟須實悟。不可弄虛頭，認光影，不求正悟。須向這裏將本參公案、三百六十骨節、八萬四千毫竅，並作一個疑團，並在眉毛眼睫上，看定通身是個萬法歸一，一歸何處？行也如是參，坐也如是參，靜也如是參，動也如是參，參來參去，通身是個話頭，物我俱忘，心識路絕，澄澄湛湛，寂靜無爲；驀然疑團子，爆地一聲，直得須彌粉碎，大地平沉，進出一輪杲日，照耀山川，遮藏不得。那時卻來嵩山門下，喫痛棒。(《續指月錄》卷九之五)

觀此數則話，則知宋元以來，參禪方法之漸變，終至成參話頭一途。參話頭之學興，禪宗真面目滅矣！宗門與禪定已不可分。大慧杲只教人蔘話頭，如何用工，無別指示。萬峯蔚之說，則有參禪做工夫，併發疑情之事。自是以後，參話頭、做工夫、疑情之說，常混爲一談。歷傳至今，遍據叢席。試略論之。

一、參話頭，約分二類：(一)單提一念，看個話頭，於此念未起時，內觀返究，看從何處來？滅向何處去？

(此法亦可謂看話尾)或看其是有是無(空)，如此用工，實爲觀心別法，乃參話頭之變相耳。但能用志不紛，收拾六根，歸此一念，久而久之，偶或見得前念已滅，後念未生，當體一念，了無一物。此心此身，忽焉皆寂。心光透發，三際空懸。到了此時，外對六塵情境，如境裏夢中，一切是幻非實，妄想亦起不來；即或有起，亦如遊絲易斷，無礙此心寂止。學人到此，往往自以爲悟，已明得此心。倘一著此境，慧力勃發，所謂自心常生智慧。或有平素不善文字，亦能吟詩作偈，心身輕快，無與倫比。甚之，或踊躍歡喜，不知所以。或涕淚悲泣，不知何由。更有甚者，眼通進發，徹見山河大地，如琉璃，如水月，如觀掌中果。乃至耳聞蟲鳴，如聽雷震，徹聞千里，不隔毫端。凡此等等，一有執著，即入魔境，此所謂禪病也。此時若無明師，往往不堪救藥，但熟睡可治。須知此乃用心致力既久，念體忽空，光影煥發，孤光偶露也。到得此時，應覿面不覷，更令放下，不必再起觀心看念頭作用。若有光明影像，乃至喜笑悲啼、吟詩作偈等，皆爲妄念所生，唯微細難察耳。苟無妄念，誰起覺受見聞耶？毫釐之差，千里之失，不可不審。(二)提起一句話頭，進發疑情(所謂疑情者，心思不可解，疑問究竟其事，並非揣摩猜度也)。初則話頭時斷時續，妄想紛飛，疑情亦似有似無，不生緊切關係。漸久之，話頭得力，疑情發起，心胸悶作一團，如有物礙膺，欲吐不出，欲罷不能，茶裏飯裏，行時坐時，終如有事不了，對境無心，對癡如憨。若在此時，身有不適，面帶病容，切忌著力，應須放鬆此念，調攝此身，教令自在，亦可稍放此心，不再參究。否則，易得禪病，或至嘔血，或至發狂。必使身安神爽，直參疑下去，忽然話頭提亦提不起，疑情說有似無，說無似有，身止不動，六根無用，只有一些子管帶。參如不參，放亦放不下，忽爾心身如忘，久坐不知時間。到得此時，有謂正是工夫落堂，是疑情的好時節。一般說法，要人於此時努力提起話頭再參。有則要人就此放下去。後者，往往掉在無事甲裏。前者，往往箭過西天，又復十萬八千里也。若有明眼宗師，當時一展手眼，即可令其自明自肯。或有大根器者，忽然觸物遇緣，打開漆桶，認得從前。但今時禪人，陷於此中者，確實不少。莫說不能悟，即此打翻漆桶，縱饒悟去，亦只是澄澄湛湛，靈明自在。認得這個而已。要說明心見性，透頂透底，前途九九八十一難，大有事在。不可籠統顢頇，妄自肯許，欺人固非，自欺何苦！

二、做工夫。本爲修定修觀之俗語別名也。今與參禪合一而言，頗有說焉。工夫一途，在禪門即謂行履，或稱工用，亦稱日用事；若在未明心地以前，皆屬於參話頭之事，已簡如上述。今言其已明心者，初見之時，心身空寂，了無一物，山河大地，人我衆生，皆成一片，如在大圓鏡中。雖不起分別念慮，而於見聞覺知，了了分明，如飛鳥行空，清風疏竹，了無掛礙。心明境寂，如萬裏晴空，身輕愉快，如春風吹絮。此時須保任(保任者，保護任運自在之意)。有者，即于山邊林下，涵養騰騰。或有掩空入關，杜絕外緣。凡此皆爲順緣直道，尚易着力。若處塵世中，行平常事，於熱鬧場中，燈紅酒綠處，着力保任，事實爲難。稍有不慎，反爲境牽。一回放將去，再轉殊不易。然道力堅固，智慧極頂者，覿面相逢，隨時認得。雖然，到得此時，直須如喪考妣，潛符密行，只許自行將養，緘默自修，久而久之，忽焉有一日，或一時，此境放去，心身頓寂，兀爾若忘，人我天地，皆已拋向那邊，更無一法存在。如冰消於水，蹤跡全無。所謂「羚羊掛角無蹤跡，一任東風滿太空」。此時住定，或經短時，或經數日，乃至更久。忽復覺來，如雨過天青，昔之擾擾者，皆如昨夢，此心此身，語默動靜，皆如在夢中鏡裏。「我自無心於萬物，何妨萬物常圍繞。」但初則於不知不覺間，偶然碰到，自己無能作主。偶或一次，或時常碰到，皆是幸值。譬如瞎貓撞着死老鼠，一點無自力可用處。久久工深，捉住關捩子，隨時隨地，要拋向那邊，即離此界。要翻身入此，即出彼中。到此可見來去空有之實義，佛法現前矣。雖然，猶未也，直待脈解心開，六般神用，無不自在。凡悟性之人，自解作活計，更不須乎顯說。此正三昧耶所戒處也。至此即可謂悟乎？曰：非關悟與不悟，仍所謂工夫邊事耳！潙山雲：「只貴子見正，不說子行履。」上根利器者，凡此種種，皆是剩語，一堆老爛葛藤，何須把捉。須頂天立地，本來平常，一個大丈夫，何有於此哉！然「高高山頂立，深深海底行」。花樣翻新，無妨舊版。但切記取，最初的，即是最後的，最後的，即是最初的。佛法之基礎處，爲小乘說處，盡是上上大乘妙密之行，並無奇特玄妙存在。如執此等工夫爲實者，法執未脫，癡狂正甚。以禪門正眼觀來，終是鈍根小智耳！固真是過來人，具眼宗匠，不待學人開口問答，一望而知，已識其住在何境。學人命根，鹹在自手，巧施鍛鍊，無不相應。倘爲知解宗徒，只知說道理，如能言鸚鵡，中心無物，學人已到前站，請教指示，往往又作馬後語，誤人子弟，過不自知，滔滔者大多如此。殊可嘆矣！真爲善知識，逢學人入室請示，必須審慎觀察，在定當機，視其根器差別，然後授以何種話頭，方能相應。譬如學者病在大寒，應投以熱藥。病在大熱，應施涼劑。若一味籠統，無論其相應不相應，只教人蔘一話頭，此如萬病一方，必至誤人性命不少矣！

復如古德有言：「三條篾箍住肚皮，香爐古廟，冷湫湫底去，寒灰枯木，一念萬年去，一條白練去。」「欲明此事，必須大死一番始得。」「此事如枯木生花，如冷灰爆豆。」「懸崖撒手，自肯承當。絕後再蘇，欺君不得。」等等言語，皆禪師當機之開示。以實地工用與見悟同超，並非泛泛口頭之事。但須視學人已到何種程度，因病施藥，未可草草匆匆，拾古人牙慧而冒充善知識，如陳列古董死語，一味鋪排，概無用也。若然，上來諸說，皆爲寐語，亦切莫作爲實法會。然則，又何須作此說耶？譬若有人於用鐵板銅琶，高唱「大江東去」之餘，不妨再取紅牙檀板，低唱「楊柳岸，曉風殘月」也。何以如此？曰：「縱然一夜風吹去，只在蘆花淺水邊」故耳！

（注1： 叻字，書上「力」在「口」內，無法輸入，只好用此字代替）

# 神 通 妙 用

---禪海蠡測

一般學佛習道者，最初或存有一神祕觀念，亦可由此爲入道之動機焉。常人對此問題，或爲不信，或爲存疑。無論信之與疑，而神祕心理之存在，乃隨之俱來。蓋宇宙間有若干事理與知識，終難憑見、聞、覺、知可思量而盡知者。此不可知者，即爲神祕之泉源也。佛法原尚平實，極言心性之理、空有之義，爲學爲道，皆至矣盡矣！唯佛經記述，大部分摻雜神通之說，而烘托之，言之鑿鑿，直同演義小說中之神話然。衛教者力持其說爲實，毀之者力闢其說爲誕。不獨佛經若此，凡宗教之學，莫不皆有其神祕性。佛法之言神通與鬼神者，皆有權實兩種涵義，其中抉擇，爲說不一。禪宗在吾國，爲佛法之中堅宗乘，曰心佛衆生，三無差別，似已完全擺脫神祕色彩，崇尚真理之學。但言心法者，皆以悟心即佛；而佛具足神通，禪者固具足此乎？且往昔禪門大德，神通自在者，亦頗有人，今天能之者乎？復以佛法爲學術思想者，則認神通，爲另一種權說法門，不足論也。且佛戒神通甚力，律有明文，苟言神通者，不爲病態，即爲魔外之見，羣以白眼加之矣。近有某大德，闢禪宗甚力。唱言：孰能見性？如有真見性者，請其一試神通，曾不見其頂有圓光，身長丈六，具足六通，及人與言學，則力斥神通之謬。若此之說，極盡模棱。若有神通，即爲荒誕，若無神通，即爲未悟。大德之言，固如是乎？此如戲言者，若日出，則曰慧日增輝，若陰雨，則曰慈雲法雨。兩可之詞，佛法固若此乎？恰如顧亭林《日知錄》中有言：佛說如有兩桶，一則盛水，一則中空，彼此互注，總是此一桶水耳。彼大德之言，實乃以好惡心詆學禪人，我見橫胸，言下辭誤，闢禪人而誤詆禪宗，不足辯矣。

如習密宗及道家者，雖曰及其至也，唯道而不言通。然莫不以神通之有無，斷其人道之成就。知見傳習，謬實千里。密宗謂禪宗及顯教諸宗，不修氣脈，終不能「即身成就」，故神通功德不能發生。道家則言：佛法只知修性，不知修命，故不能「形神俱妙，與道合真」，是以無通。二說如出一轍。甚矣！窮理而證如來藏性之難也！近年歐美學者，重視印度瑜伽學術(常見於各報紙及刊物)，並催眠術等。因疑神通固有，學佛者特未能耳。凡此諸說，益滋羣疑，姑妄言之：

神通雲者，先須顧名而思義，佛法術語，含義皆有定則，非可妄擬。神通又別曰神通力，神爲妙用不測之義，通爲通融自在之義，力爲力用之義；全之，即謂有不測妙力能變融通自在也。是乃定慧之所生。《法華經》序品偈曰：「諸佛神通，智慧希有。」佛經說神通者，有謂十種神通，有謂六種神通(簡曰六通)，皆此名數也。今但言六通，即概餘矣(天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通)。《法華文句》三之一，言神變曰：「神變者，神，內也。變，外也。神名天心，即是天然內慧。變名變動，即是六瑞外彰。」《法華義疏》三曰：「神變者，陰陽不測爲神，改常之事日變。」《法華玄贊》二曰：「妙用無方曰神。神通變易曰變。」此所言神言變，言陰陽不測，皆取義於《易經》也明甚。天心之說，乃道家語。《孟子》曰：「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。」若神而通之，則可以明陰陽之變，參贊天地之化育矣。以上諸說，簡納其意，爲神通之定義，曰：使神能通達無礙，善通諸變化者，則爲神通。佛法言神通，有二種事理：一、爲法身神通。二、爲報應身神通。何謂法身？即佛之法性身也。何者爲法性身？佛與衆生宇宙萬有同一之如來藏性 (即本體)。然則法身神通，不但佛爲具足，一切衆生心物之現，皆具神通神變者也。何以故？本體爲空寂不可見，不可知，不可思議(即不可以用心思想，不可以言語彰之之謂。)及其發而爲用，則能生萬物，變易莫測，豈非神而通之神變乎？故曰：一切衆生，本皆具足，何待外求。若人之見、聞、覺、知，能役使身心外物，而終不知其主此者爲何？豈非神通變化之不可測者乎？故經言：佛菩薩之神通不可思議，其爲法身神通者若此。佛之神通誠不可思議，孰知衆生之業力，亦不可思議。衆生若能轉業力而證入自性法身，即爲法身之神通矣。故古德曰：「青青翠竹，悉是法身。鬱鬱黃花，無非般若。」龐居士曰：「神通與妙用，運水及搬柴。」此誠實語者、如語者、不妄語者也。然又何謂報身神通耶？人之有生，即有身心，此身即報得也。此身此心之用，五官百骸之所能及，爲有限也。人即爲宇宙萬有本體而同一體性功能，何以徒限於形軀？心欲飛騰，足不能離於跬步，思可入於風雲，身終陷於咫尺。不能返與本體合一而起諸妙用者，果何故耶？臨濟祖師曰：「人人赤肉團上，有一無位真人，常從汝等面門出入，未證據者看看？」雲門禪師曰：「乾坤之內，宇宙之間，中有一寶，祕在形山」。又自代雲：「逐物意移，雲起雷興。」皆言其侷限於形質也。道家有言，陷於五行中者，當亦同此意。若欲破此形質之限，而返同於本體自然功能之妙用者，須得其天心靈明之神，以內慧而照大千，以定力充其用。故佛示爲通從定發，無定慧之力，不能神通於萬變。爲此身心，作定慧之主者，即法身也，性也，亦本體法爾之功能也。

報身神通，何以能發起？佛說有五。曰：修通、報通、依通、妖通、鬼通。報通者：自然而有，天神所能。人亦有之，中陰身即具五通。或多生修定修通，功德莊嚴之所生也。依通者：如用符咒法術之所起，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：乃定慧薰脩之力所生，可以力學而得。但皆限於五通而言。第六漏盡通者，即證正覺之道也。如羅漢或有神通，而不能圓滿具足如佛也。須知神通乃幻法耳，妄意之所生，終非究竟道。故佛具足神通，而復力闢神通，以其虛妄不可執耳！如佛弟子目犍連尊者，神通第一，及無常到來，避入天堂地獄，乃至入二鐵圍山中，盡其神力，不可避免。佛乃告曰：神通不足恃也。幻法耳！唯法身寂滅，性空緣起爲真實法耳！此又何故耶？若以法性本體而言，一切宇宙萬有，人物衆生，皆變化之偶存耳！偶存終壞，假借而有一期之形質，終歸於空，豈非幻乎？心力形器，尚不可能長存而終幻滅，況神通之變現，豈可爲實而足恃哉！此理也，須參明之。然後知神通非無，乃幻變而有。今論定慧所生修得神通之概：

欲明此理此事，須知心物本爲一元。心爲其主，通靈明妙性之功能。物爲其用，依附妙性之形質。然實二即一，一即二也。《楞嚴經》雲：「不知色身，外洎山河虛空大地，鹹是妙明真心中物。」故知山河大地(物質)與此身心(身亦物質)，同爲一體之所生。唯識之理，亦同此說，謂皆爲第八阿賴耶識所變生者。姑置宇宙萬有山河大地而不言，此之心身，實爲心物一元體性之二用也。今修定者，不徒以治心得定爲可；若身不調，心何能定？換言之，若心不定，身豈能調哉！故修定慧者，首當調此心身，心身初既得調，定力已生，工力日久，此心此身，打成一片，與虛空相同，進而返合於本體，起而用之，與本體功能相應，既感而通，即可得神而通之之妙用矣。

幻境相似神通之錯誤

舉凡學佛參禪，或其他宗教，乃至各類外道，原其用工之基，無不從事禪定。但此所謂禪定，即通常所謂靜也。如練習打坐者，乃禪定工用之一種姿勢，非打坐即禪定也。即事禪定矣，初則不易寧靜，及其稍得靜相，有二種現象，最易發生。

一、感覺身體起變化，如氣血流通，丹田發暖，或一身發冷發熱、發癢發汗，或不知不覺中，自起動搖，或感輕鬆愉快，或如有物流動，如此狀態，不定何種，或有規律，或無定則，隨時發生。身體勝常，似感健康增進，頭腦清利，耳目聰明，色氣光潤。凡此種種，皆靜中發生之必然現象。何以有此狀態之發現？須知吾人身體，潛在功能，有一種生機不絕之力量，在生理學上，稱之曰本能活動。此本能活動，通常人於不知不覺間，皆起作用。試舉二例：如人睡眠，右側臥久，不待知覺另起作用，自然向左翻臥睡。當左右調換時，意識不知也。如人驟然跌倒，兩手兩足，於剎那緊急之頃，自然據地支身。此即本能活動之顯著現狀也。此種本能，即爲身體新生力量之生機，不待意識作用而起。如以意識作用，反而障礙此本能之活動矣。故思慮勞動過多，則損傷健康而感疲勞。故病人須休息，以恢復健康，休息與睡，醫稱爲不要錢之多種維他命。因人在休息睡眠之時意識潛伏，可使生理本能活動，自然起作用，故健康可復，精神驟長。人在習靜禪定中，自然走入寧靜狀態，故本能活動作用，漸感恢復。因靜中意識之感覺未盡滅也，故本能之種種現象，發生知覺。一般人以爲吾有工夫，有道行，自己不同於常人，即生勝解，自以爲通矣。執著此事，即生種種幻覺境界，即佛所說之魔境，當知此乃自然靜相中之自然、必然、當然現象，不足爲奇。

二、靜中忽感光明顯現，或眼閉時，感覺頭上，或目前，或全身，或內部發光。甚之，暗室見物，夜視如晝。如貪著其事，漸於此光中，顯現許多幻境。初則如雲霧，如夢影，乃至一切人物鮮明，隨心可現。念見菩薩，菩薩即至。念見上帝，上帝即現。念見鬼神，鬼神即出。不但見之，且可聞其聲，日久工深，乃至可見人事上之種種事實，試之亦驗。於是自謂得道得通，位入仙佛，不同凡人。甚之，如另有一身，完全同我，可自由出入於此身之外，神遊遠近，一切如意，稱爲出神。若此等等，乃靜境中偶與本體功能宇宙之光與電磁，驟起一種變幻相似之通。貪著其事，即入魔境。何以靜中有此現象發生耶？此乃心理與生理自然功能之一種變幻現象也。靜中之時，心理上明瞭意識，漸漸沉寂不起，思慮作用，陷入昏迷狀態，其潛意識(唯識學稱獨頭意識，亦名獨影意識)忽起作用，可發生以上種種現象。然不盡爲心理作用，人之生理，純爲物質，此物質與宇宙間之聲光電化等功能，同一活動，互相感通。故道家稱人身乃一小天地，蓋謂人之身體，爲一具體而微之大宇宙也。平常吾人，都在運動中，與萬物相同，皆在放射，皆在消散。忽在靜中，生理之自然功能，偶感外光外力之交互作用，由動至靜，如兩力摩擦，忽然發聲、發熱、發光，於是引起心理上之幻覺。漸至心理久習於變態幻覺，生理亦入於變態幻覺。自以爲道爲通，不智孰甚！凡此之類，上者終日在幻覺幻想中過其生活，下者因習此而使生理上之消耗過甚，終至夭折而亡。若發狂，或至腦充血，皆當然現象，必然結果也。以前香港有一小僧，在打坐時，用小電泡安放手中，可使發光，衆以爲神，常作表演，一二年後，即告夭折，其愚可愍！凡靜中感種種魔境事，《楞嚴經》言之極詳，不待贅說。佛經初期翻譯，「魔」之一字，譯爲「磨」，磨者，有磨鍊磨折之義。後譯佛經，改爲魔字，乃與魔鬼妖精發生聯想，走入神祕範圍矣。學者當以智勘慧察，不可妄從，否則，即爲精神症，或精神分裂症，實非得道，切勿自誤。

凡習禪定靜行者，發生第二類光幻現象，以女性較多，幼童亦易。此外，以生理有病態，心理多幻想，或智慮闇昧者，最易發生。何以如此？皆與生理心理有關，剖析至繁，姑不具論。唯女性與幼童，定力易至，慧力稍差，男性以慧力易得，定力難堅，此二種不能調和，亦心理與生理上天然之等差，非修持有素，殊不易得定慧等持之正三昧也。禪定習靜者，發生以上光影幻覺作用，大抵皆在昏沉(迷惘)狀態，猶如催眠時之昏迷情狀，自不覺察，潛意識發起作用，習此用力既久，貪著其事，心理意識，完全趨入幻覺、錯覺之中，即爲魔事矣。若能當此現狀發生時，智照了然，不隨任感覺、幻覺、錯覺之轉移，於一切光色音聲幻境而不著，終至滅盡感覺，不落昏沉，亦不散亂，靈明無物，方可得正定也。《金剛經》雲：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。」又云：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不得見如來。」故知一切幻境，即皆是虛妄，不可取著。不但幻境不可取，即定相現前，亦不可取。如有定相，亦在一切凡所有相，即皆虛妄之中。世之習佛道者，閉目藏睛，貪看光景，爲人判斷禍福，自以爲得道，其慎戒哉！ 若能不取著此種現象，於靜中生理上起任何變相，了知其不過是心意識所起之感覺，即猛自檢查，使心念不動，自然如雨過天青，終歸平靜寧謐之境矣。

正定所發之通明

經謂「通自定發」。此所謂定，乃正三昧，非相似靜境。若至九次第定之第四禪定，久住功深，然後起用，依諸教授方法修持，漸使色身氣脈一一轉變，終使心身融合無間，心息自由控制，迅即入定，覺受盡滅，如欲出定，隨意發用，常光現前，與本體合其功能，然後通明之力，可隨意發起。《楞嚴經》雲：「隨拔一根，脫粘內伏。伏歸元真，發本明耀。耀性發明，諸餘五粘，應拔圓脫，不由前塵所起知見；明不循根，寄根明發，由是六根互相爲用。」此所謂伏歸元真者，即心身寂定，返伏體性。住此定久，體性功能，自在發耀光明。此中事相理趣，未可盡以言語文字傳之，恐落筌蹄。要之，能了一心，不再隨妄流轉，仍是一色邊事，必再能轉得此身(物)，則心物同返於法爾本性，體用皆可自由矣。習密宗者謂：顯教與禪宗，不修氣脈，終不能即身成就，故神通不得發起。孰知禪宗法門，以直見本性爲學，若果能徹見本性，則神通妙用，自然具足。豈不見《楞嚴經》雲：「性火真空，性空真火。」地、水、風等，亦復如是。得見本性者，自然應用無礙，自家故物，不待外求。苟有未能，以其功未齊於諸聖，力不充也。唯神通雖是妙用，終爲幻妄；未得漏盡通者，如偶發神通(五通)，必至隨妄流轉，墮於魔外數中。佛法以正知正見教導世間，使一切衆生，皆得般若，度爲究竟，若以神通設教，反使衆生易着幻祕，難入正覺之途。故吾佛遺教，制戒神通，經謂大阿羅漢，亦有神通，亦無神通，而其得漏盡通者一也(義見《大智度論》)。禪宗正見，尤不重此，叢林規範，以神通惑衆者，遷單(放逐)。佛之正法眼藏，不至入於外道之流，端賴有此戒制。故禪門宗師，或有以神通示跡者，必故示狂顛，不提持正印。荷擔慧命者，則不言神通，以平實爲人，作人天表率。今錄禪門古德行跡，有關於神通者數則附後，以見禪宗非不能即身成佛，形神俱妙，第所不取耳。隱峯禪師……冬居衡嶽，夏止清涼。唐元和中，薦登五臺。路出淮泗，屬吳元濟阻兵，違拒王命。官軍與賊交鋒，未決勝負。師曰：吾當去解其患。乃擲錫空中，飛身而過。兩軍將士仰視，事符預夢，鬥心頓息。師既顯神異；慮成惑衆，遂入五臺示滅。

普化禪師。臨濟初開堂，師首往贊佐。唐鹹通初，將示滅，乃入市謂人曰：乞我一個直裰！人或與披襖，或爲布裘，皆不受，振鐸而去。臨濟令人送與一棺。師笑曰：臨濟廝兒饒舌，便受之。乃辭衆曰：普化明日去東門死也。郡人相率送出城。師厲聲曰：今日葬不合青鳥。乃曰：明日南門遷化。人亦隨之。又曰：明日出西門方吉。人出漸稀。出已復還，人意稍怠。第四日，自擎棺出北門外，振鐸入棺而逝。郡人奔走出城，揭棺視之，已不見。惟聞空中鐸聲漸遠，莫測其由。

瑞巖彥禪師。嘗有三僧，胡形清峭，目若流電，差肩並足致禮。師問曰：子從何來？曰：天竺。曰：何時發？曰：朝行適至。曰：得無勞乎？曰：爲法忘勞。諦視之，足皆不踏地。師令入堂，上位安置。明旦，忽焉不見。又嘗有村媼來禮，師曰：汝莫拜，急歸救取數百物命。媼歸，見其婦方拾田螺歸，媼因亟投水中。又數家召齋，一一同時見師來赴。生平神異之跡，不可勝述雲。

大道谷泉禪師，性耐垢污，撥置戒律，眼蓋衲子；所至叢林輒刪去，師不以介意。得法於汾陽昭禪師。……山有湫，毒龍所蟄；墮葉觸波，必雷雨連日，過者不敢喘。師與慈明暮歸，時，秋暑。捉明衣曰：可同浴。明掣肘逕去。於是師解衣躍入，霹靂隨至，腥風吹雨，林木振搖。明蹲草中，意師死矣！須臾，晴霽，忽引頸出波間曰：！明嘗遣南公謁師，師與語，驚曰：五州管內，乃有此南扁頭道人耶！及南公住法輪，師復以偈招之。南公以師坦蕩忽繩墨，戲酬以偈曰：飲光論劫坐禪，布袋經年落魄。疥狗不願生天，卻笑雲中白鶴。後住保真庵，蓋衡湘最險絕處。夜地坐祝融峯下，有大蟒盤繞之。師解衣帶縛其腰，中夜不見。明日，策杖遍山尋之，衣帶纏枯松上，蓋松妖也。……嘗過衡山縣，見屠者斫肉，立其旁，作可憐態，指其肉，又指其口，屠問曰：汝啞耶？即首肯。屠憐之，割巨臠置鉢，師喜出望外，發謝而去；一市大笑，而師自若。以杖荷大酒瓢，往來山中，人問瓢中何物？曰：大道漿也。……嘉佑中，男子冷清，妖言誅。師坐清曾經由庵中，決杖配郴州牢城。盛暑負土經衢，弛擔作偈曰：今朝六月六，谷泉被氣②（ 注②：上祝下土）。不是上天堂，便是入地獄。言訖，微笑，泊然如委蛻。闍維，舍利不可勝數，郴人塔之，至今祠焉。

雲居膺禪師，結庵於三峯，經旬不赴堂。洞山問：子近日何不赴齋？師曰：每日自有天神送食。山曰：我將謂汝是個人，猶作這個見解在！汝晚間來。師晚至，山召膺庵主，師應諾。山曰：不思善，不思惡，是甚麼？師回庵，寂然宴坐，天神自此覓尋不見。如是三日乃絕。

仰山禪師。有梵僧從空而至。師曰：近離甚處？曰：西天。師曰：幾時離彼？曰：今早。師曰：何太遲？曰：遊山玩水。師曰：神通遊戲則不無闍黎，佛法須還老僧始得！ 曰：特來東土禮文殊，卻遇小釋迦。遂出梵書貝多頁與師，作禮乘空而去。自此號小釋迦。

黃檗禪師，閩人也。幼於本州黃檗山出家。額間隆起如珠，音辭朗潤，志意衝澹。後遊天台，逢一僧，與之言笑，如舊相識。熟視之，目光射人，乃偕行。屬澗水暴漲，捐笠植杖而止，其僧率師同渡。師曰：兄要渡自渡。彼即蹇衣躡波，若履平地。回顧曰：渡來！渡來！師曰：咄！這自了漢，吾早知，當斫汝脛。其僧嘆曰：真大乘法器，我所不及！言訖不見。

# 生 死 之 間

---禪海蠡測

凡諸哲學，皆以探討宇宙萬有之真理爲極則。凡諸宗教，皆以可作生死依歸相號召。人孰惡生而祈死，求不死者，皆有望於永生，故曰死生亦大矣！世之學佛者，尤其禪宗，鹹曰爲「了生脫死」。綜諸哲學與宗教之言死生者，約有三說：(一)謂死後即滅，與草木同腐，持唯物論者，大抵主此。此在佛法，目爲斷見。(二)謂死乃形器消滅，精神長存。此復有二說：一則精神長存，存而不論。二則精神隨善惡等差別，或昇天堂，或入地獄。前者爲通常之見，後者爲宗教之言，此在佛法，目爲常見。(三)謂死後生前，渺不可知，但重現實人生，盡其人生本位之分，或主追求人世幸福，或主順其自然，故莊子有目生死於一條之說。

獨佛教於生死理趣，迥異如上諸說，佛言宇宙萬有之本體爲一元，以空爲體(空非虛空之義)，以一切用爲用，以一切相爲相，心物二者，爲其二有之用。人有生命存在，乃本體之一環耳。故常以海水喻其體，以水泡喻生命之存在。生命有變遷，如輪之迴轉不停(簡曰輪迴)，不見其端。而此輪轉變易生命，此死彼生，大體分爲六類(六道)。生死之間，歸納則曰三世。三世者，過去、現在、未來之三時也。言時間則無始無終，言空間則無量無邊。生死如輪之旋轉於時空之間，生之與死，爲生命之一變遷耳。言其整體，則與天地同根，萬物一體。生命變遷，如波分水合。故稱生死者，爲分段式之變遷也。然當此生命旋轉不停於輪迴之間，誰爲之主宰歟？曰：無主宰，非自然，乃因緣之所生。因緣者，由各種條件與因，彼此如鉤鎖連環，相排相吸，而互發爲矛盾之結合也。生命之存在，以自己心識爲「親因緣」(種子)。以依憑物質形器爲「增上緣」(父精母血)，聚合而成。以生命之有存在，而繼續不斷者爲「所緣之緣」(所緣緣)。以生生不已爲「等遍無間」之緣(等無間緣)。故非自然而有。未見天地間生物之無因而來者，因皆乃自有與依他共同存在，非另有不可知之神，或同人格之命運可自由製造者。若果如此，主宰者何以不能不借各種因素之結合，而獨立創出另一生命之存在乎？故佛謂生命存在，爲一種「力」之表現，此力者，由心識所成，名曰：「業力」。業者如作用運動之意。凡有作用運動，必起力之存在，其間力有強弱之不同，有時間久暫之區別，有相排(如離心力)，有相吸(如向心力)之矛盾。基於心與力言，比類可明，心力相蕩，物質以生，其間微妙甚深(參看《心物一元之佛法概論》篇)。而心理有善惡念力之不同，因此不同之力，發生同類易感之用。故有天堂地獄六道異生之分途。聚其因緣之總和，得其果報之應得。故忠臣孝子，義士仁人，寧舍非理性之生，而趨理性之死。使此另一存在之生命，遷住於勝善之理性境域，此一切聖賢立足之點也。佛法尚了生脫死者，使能外其形器，超脫分段生命之變遷，永返於寂然不動、常寂光明之本性，與本體合一，處於無爲之域。如波返於水，力止不流。然此猶爲小乘之造詣。大乘者，了知全波是水，全水是波。波水之成壞，雖曰借因緣之所生，而緣生終滅，滅返於空。故曰：既非因緣，又非自然。此乃法爾(天然)之運動。隨此運動而輪轉無窮者，即衆庶之徇生趣也。止此運動之流，而歸還寂然，空無一物一法之本體者，二乘之極果。而沉空住寂，非究竟也。何以非究竟？蓋本體常有而常空，雖生而無生，有成者如水之波，乃一期之幻質，動態也。空之寂者，如還波之全水，靜態也。動、靜、空、有，皆爲本體法爾天然之用相，如陰陽翕闢之交互往來。當其運動之時，靜止之體已在動中，動極則終於靜。當其靜止之時，動向之用，已在靜止之中，靜極則必動。本體之於動靜，均爲體相之二用。

故大乘菩薩道中，曠觀生死與涅槃，皆如夢幻之不可住，不可得，不可把握。唯衆生癡迷，智慧暗鈍，不能了知此理，不能證入此事，乃興同體之悲、無緣之慈，往來於生死輪轉之流，犧牲自我，救度羣迷。雖曰住於有生，而實無生，雖曰入滅，而實無滅。故曰：涅槃與生死，如夢幻空花，兩不可執，執則終爲病態耳。知此病態，見及本體，證入不生不滅。往來自由，去住由我，則非唯理可了，須理事雙致，此吾佛之教也。

此土聖人孔子之教，則曰：「未知生，焉知死？」釋其義者衆矣，若以上述理觀，孔子之意，亦謂生與死乃一事。換言之，即爲若知生從何處來？即知死向何處去矣！孔子又曰：「逝者如斯夫，不捨晝夜！」若以此觀，皆比類可明。道家以「生者寄也，死者歸也。」道家所謂：「即生即死，即死即生。」則皆於生死之道，別有會心之見也。是同是別，在仁智所見各異，留爲參詳。至若詩人所謂：「悟到往來唯一氣，不妨胡越與同丘。」此乃文人學士，曠達之辭，筆墨遊戲，偶合於道耳。若文天祥之《正氣歌》，則極盡死生之義，非平常學養有得於心，曷能至此哉！其從容就義，炳耀千秋者，豈偶然乎！

佛說生死，極盡精詳，如爲阿難所說《住胎經》等，剖析人之入胎，七日一變化，十月而胎全，方得其生。遠在二千餘年前，絕無現代科學知識，而其精闢獨到，超乎新說，非今日生理學所可幾及，豈不奇哉！由生而至死，由死而至生，則有《唯識》、《瑜伽師地》諸論，闡說其理。密宗之中陰身救度密法、六成就之「頗哇」法等，顯說其事。集生死學說之大成者，莫勝於此矣。以理事過繁，茲不具說。

佛法之言人生者，則以現實人生爲本位。我爲正業之存在。形器與人間世，乃我相依之存在。物我同體，

如儒家所謂「民胞物與」同一觀念，且皆具仁慈之大悲。既有生矣，則如《法華經》所云：「是法住法位，世間相常住。」又云：「一切治生產業，皆與實相不相違背。」六祖所謂：「佛法在世間，不離世間覺。出世覓菩提，猶如求兔角。」近如太虛法師有言：「仰止唯佛陀，完成在人格。人成即佛成，是名真現實。」故佛說人生階段，則以針對現實，犧牲自我，救度大我中之衆生。說大乘六度萬行，乃充倫理之極致，使行爲人格，完成至真至善至美之大成。說「緣生性空，性空緣生」之理性，使精神超拔於現實形器之世間，昇華於真善美光明之域。而入世較之出世，猶爲難甚！乃教誡行於菩薩道者，須具大慈、大悲、大願、大行之精神，難行能行，難忍能忍，若地藏菩薩之願，度盡地獄衆生，我方成佛。南泉禪師曰：「所以那邊會了，卻來這邊行履，始得自由分。今時學人，多分出家，好處即認，惡處即不認，爭得！所以菩薩行於非道，是爲通達佛道。」其意亦極言入世之難。藥山禪師所謂：「高高山頂立，深深海底行。」豈非皆教人要「極高明而道中庸」乎？宗門古德，無論在家出家，觀其臨生死患難之際，類皆從容不迫。至若坐脫立亡於指顧之間，尤難枚舉。平生行跡，取義成仁，尤爲至夥。苟或事不得已，寧以身殉道，高山景仰，殊增企慕之思。如古德臨危之際，有偈曰：「四大原無我，五蘊本來空。將頭臨白刃，猶似斬春風。」寥寥二十字，足與《正氣歌》互相媲美。他如高僧大德，談笑脫去，指不勝屈。永覺和尚有言：「歐陽修作《五代史》，謂五代無人物。餘謂非無人物，乃厄於時也。至若隱於山林，如五宗諸哲，則耀古騰今，後世鮮能及者。餘故曰：非無人物，乃厄於時也。」此論極是。凡禪門大德，足爲宗師者，類皆氣宇如王，見識學問，人品修養，皆足彪炳千秋。以無意用世，恬退山林，苟時會所際，欲其捨出世之業，入世而成人成物者，必能臨危授命，而爲忠貞偉烈人物矣。今簡禪宗居士中，死生之際，足爲道範者，略舉數人，以爲景行之資。

都尉李遵勗（xu）居士，謁谷隱，問出家事。隱以崔趙公問徑山公案答之。公於言下大悟，作偈曰：學道須是鐵漢，著手心頭便判。直趨無上菩提，一切是非莫管。寶元戊寅，遣使邀慈明曰：海內法友，惟師與楊大年耳。大年棄我而先，僕年來頓覺衰落，忍死以一見公。乃書以抵潭帥邀之。慈明測然！與侍者舟而東下，舟中作偈曰：長江行不盡，帝裏到何時？既得涼風便，休將櫓棹施。至京師與李公會。月餘而李公果歿。臨終畫一圓相。又作偈獻師：世界無依，山河非礙，大海微塵，須彌納芥，拈起幞頭，解下腰帶，欲覓生死，問取皮袋？慈明曰：如何是本來佛性？公曰：今日熱如昨日。即隨聲便問臨行一句作麼生，慈曰：本來無掛礙，隨處任方圓。公曰：晚來倦甚。更不答話。慈曰：無佛處作佛。公於是泊然而逝。仁宗皇帝，尤留心空宗，聞李公之化，與慈明問答，嘉嘆久之。師哭之慟，臨壙而別，有旨賜官舟南歸。

文公楊億居士，字大年。於廣慧禪師處得法。有偈曰：八角磨盤空裏走，金毛獅子變作狗。擬欲將身北斗藏，須應合掌南辰後。臨終書偈遺李都尉曰：漚生與漚滅，二法本來齊。欲識真歸處，趙州東院西。尉見遂曰：泰山廟裏賣紙錢。尉既至，公已逝矣。

丞相張商英居士，字天覺，號無盡。得法於雲峯悅(事具詳《指月錄》)。公嘗雲：先佛所說：於一毛端現寶王剎，坐微塵裏轉大法輪，是真實義。法華會上，多寶如來，在寶塔中，分半座與釋迦文佛，過去佛，與現在佛，同坐一處，實有如是事，非謂表法。公於宣和四十年十一月黎明，口占遺表，命子弟書之。俄取枕擲門窗上，聲如雷震，衆視之，已薨矣。(以上皆載《指月錄》)

參政李邴居士，字漢老。參大慧杲得悟。疾革，以偈寄教忠晦庵禪師，偈和畢，怡然而寂。

參政錢端禮居士，字處和，號松窗，從此庵淨髮明己事。丁酉秋示疾，修書延簡堂機，及國清瑞巖主僧，有訣別之語。機與二禪師詣榻次，公起趺坐，言笑移時而書曰：浮世虛幻，本無去來。四大五蘊，必歸終盡。雖佛祖具大威力，亦不能免這一著子。天下老和尚，一切善知識，還有跳得過者無？蓋爲地、水、火、風，因緣和合，暫時湊泊，不可錯認爲己。有大丈夫磊磊落落，當用處把定，如順風使帆，上下水皆可。今吾如是，豈不快哉！塵勞外緣，一時掃盡。荷諸山垂顧，鹹賜證明，伏維珍重。置筆顧機日：某坐去好？臥去好？堂日：相公去便了，理會甚坐與臥！公笑曰：法兄當爲祖道自愛。遂斂目而逝。

知府葛郯居士，字謙問，號信齋。得法於靈隱遠。宋孝宗淳熙六年，守臨川，有仁政。至八年，感疾。一日忽索筆書偈曰：大洋海里打鼓，須彌山上聞鍾。業鏡忽然撲破，翻身透出虛空。召僚屬示之曰：生之與死，如晝與夜，無足怪者。若以道論，安得生死！若作生死會，則去道遠矣。語畢，端坐而化。

揚州素庵田居士，世爲江都名族。以弟子員屢試不第，遂一意空宗，猛力參究。時何密庵太守，唱道東南，士爲入室高弟。鉗錘久之，頓付心印。士乃手握竹蔑，勘驗僧徒。四方來學，無不仰其爲現在古佛，通國稱田大士而不名。士居城之田家巷，以宅爲庵，四方參叩之士，日擁座下。一日與衆禪人茶話，忽然擲杯合掌，別衆而逝。(聶先樂按語，謂嘉隆以前，臨濟有楊州田大士一宗，盛行大江南北雲。)

江陰黃毓祺介子居士，久依密雲悟和尚，大有入處。悟化後，同門法嗣諸士，結集《悟和尚語錄》，書問行世。後鼎遷(清兵入關)，士被執石頭城獄，越三日，將決矣，作絕命詩日：劍樹刀山掉臂過，長伸兩腳自爲摩。三千善逝原非佛，百萬波旬豈是魔？潦倒不妨天外醉，掀翻一任水生波！夜來夢作修羅手，其奈雙丸忽跳何！ 以破瘴書寄牧雲門禪師，然後坐脫圜中(即獄中也)。

太史蔣超虎臣居士，悟緣於金山鐵舟海禪師。後入都，寄書於孝則居士曰：此行良苦，幸早爲我賦招魂也！孝復曰：安得便心動，北風有何惡？士請告歸，道經高郵，乃別孝曰：子將浪蕩了此一生！孝曰：何處去？士曰：過得廬山，又峨嶺矣！後果終於峨眉伏虎寺。臨寂留詩一律雲：悠然猿鶴自相親，老衲無端墮業塵。直向鑊湯求避熱，又從大海去翻身。功名傀儡場中物，妻子骷髏隊里人。只有君親無報答，生生一念祝能仁。題畢，趺坐擲筆而逝。(以上皆載《續指月錄》)

張鈺居士，字鳳篪，廣西人(待考)。因父母皆參學禪宗，八歲即有入處。前清時，隨父宦遊，後爲某縣令主幕。有寡婦受欺於族，訟涉冤誣，某令因受賂，擬曲斷。鞠審次，士坐內室，憤然不平，以手擊桌厲聲曰：天下有此等冤屈事，豈神明所許哉！言甫畢，天際忽起霹靂，擊斷公堂梁木。令驚悸木然，冤賴以白。從此終生無疾言怒色。常雲：學般若菩薩，不可妄動嗔心。旋出任川南某縣令(待考)，有仁政。一日坐堂審案，吏報夷人反，兵已臨南門。士曰：無恐，我已有卻敵策矣。即親出率勇卒與夷人戰，敗之，追逐數十里。衆返城，而士猶坐堂問案未輟，人驚爲神。自顯神通後，不肯留任，即辭官遁去。晚年，隱於蜀之新都桂湖畔，茅屋三椽，破釜啜粥，優遊卒歲。新都距成都四十里，常徒步 晉省，訪諸禪人。一日暮歸，出成都北門，過毗河；河闊甚，誤墮水中。及旦，有舟過，見河中有人，頂出水面，從容而動。亟拯之。見是居士，手持念珠，口喃喃宣佛號不輟。詢之何以在水中？曰：不知也！我惟覺仍在坦途中行耳！有法國神父某，慕名訪之，與論義，折服甚。一日，某神父攜西藥「殺蟲劑」一瓶過士。曰：服之必戕命。士曰：有是哉？我願嘗之。堅阻不顧。飲盡一瓶，談笑自若，唯略感倦容，移時如故。神父驚異讚歎久之。民國肇建，士喜甚，趨成都，行市中，左右顧盼，中途即灑淚而返。曰：今後世將大變，蒼生苦甚！我必再來也！不一月果歿。其著作，成都志古堂有刻板。抗戰初，其長公子任成都高等法院首席檢察官。當訪問士之遺事，曰：家父在日，視一切衆生如子女，唯視我輩子女如一切衆生，他不悉也。又聞士於其長子，不惟鍾愛，且常敬之如對大賓。人詢其故，曰：其爲我祖再來身也，不敢以異世易之。(士之事蹟，常聞吾師鹽亭袁公，及成都謝子厚老居士，言之極詳。蓋皆親沐法化者。今以時變，士之遺書散佚殆盡，附志之，以備他日參考。)

上舉諸公案，皆爲禪門之居士兼宰官身，其生死之際事蹟之大略也。《易經》示人生責任，爲「裁成輔相」，「參贊天地之化育」。其意蓋謂此娑婆世界(娑婆有堪忍缺陷意)，人之爲人，應盡人事以救此本然之缺憾耳。故無論出世入世，出家在家，各須盡一己之分，以求利他者。況幸而學佛，更幸而參禪，參禪而有成者，安可自遁以求適了乎！唯在家入世，較出家出世尤難。因緣時節，步步維艱。福德資糧，積修不易。妻兒賓客，晉接周旋，處處動心拂志，開眼閉眼，盡是障道冤魂。能於此中行得過，打得透，其力大難。永嘉曰：「在欲行禪知見力，火中生蓮終不壞。」夫在欲行禪，如火裏栽蓮，豈易事哉！當此國家多難，修羅攘據大地，時會澍屯，莫此爲甚。望諸學者，進德修業，以待天心之轉換。此處所謂在家尤難者，非指在家學佛，勝於出家，但謂在家修行爲更難耳！何則？既已出家，身爲人天師表，一意專修，堅心向道，時時處處念念皆在定慧中，迨其生死之際，悠然脫去，已於平積力有成矣。較之在家之衆，工深力銳，必當有進焉。例如：隱峯禪師，鄧氏子，相傳皆呼爲鄧隱峯。臨化時，先問衆曰：諸方遷化，坐去臥去，吾嘗見之，還有立化也無？曰：有。師曰：還有倒立者否？曰：未嘗見有！師乃倒立而化。亭亭然其順體。時衆議舁就荼毗(火化)，屹然不動，遠近瞻視，驚歎無已。師有妹爲尼，時亦在彼。乃拊而咄曰：老兄疇昔不循法律，死更熒惑於人。於是以手推之，僨然而踣。遂就闍維(火化)，收舍利建塔。

華亭性空妙普庵主，得法於死心新禪師。嘗有偈警衆曰：學道猶如守禁城，朝防六賊夜惺惺。中軍主將能行令，不動干戈致太平。紹興甲子冬，造大盆，穴而塞之，修書寄雪竇持禪師曰：吾將水葬矣。壬戌歲，持至，見其尚存，作偈嘲之曰：咄哉老性空，剛要餵魚鱉。去不索性去，只管向人說。師閱偈笑曰：待兄來證明耳。令遍告四衆，衆集，師爲說法要，乃說偈曰：坐脫立亡，不若水葬。一省燒柴，二省開壙。撒手便行，不妨快暢。誰是知音，船子和尚。高風難繼百千年，一曲漁歌少人唱。遂盤坐盆中，順流而下。衆皆隨至海濱，望欲斷目，師取塞戽水而回。衆擁視，水無所入。復乘流而往。唱曰：船子當年返故鄉，沒蹤跡處妙難量。真風遍寄知音者，鐵笛橫吹作散場。其笛聲嗚咽。頃於蒼茫間，見以笛擲空而沒。衆號慕，圖像事之。後三日，於沙上趺坐，顏色如生，道俗爭往迎歸。留五日，闍維，舍利大如菽者莫計。二鶴徘徊空中，火盡始去。塔於青龍。

上舉兩則，爲諸禪德坐脫立亡之尤具奇特風趣者，餘多未引。雖然，禪宗尚正知正見，不斤斤於生死間以坐脫立亡爲極則也。若預知時至，悠然坐化，不唯專事參禪者始能之。通常修行唸佛之人，臨終若此者衆矣。

其故何在？此但能一心不亂，專志在定，用工既久，自可達矣。但問耕耘，莫問收穫。此乃工用，於見地不盡攸關。惟見行俱圓，尤爲殊勝。有醫者曰：此類人臨歿，殆皆爲腦溢血耳！曰：不盡然也，凡溢血癥亡者，必皆昏迷。臨歿前，談笑自若，從容而去，豈病態乎？至已神遷形遺，事後驗之，皆有溢血癥狀，蓋亦形軀委蛻後之當然事耳！況復有不盡如此者。夫死亡於頃刻之間，毫無疾苦，即爲溢血癥，亦人生最後階段之得大自在者，勝於通常之呻吟迷亂者多矣，庸何傷哉！

複次，深於禪定工夫者，有時偶入空定，或忽氣住脈停，如大死者，實非死亡，乃定相耳。旁人不知，往往認爲已死，即爲之火化或埋葬者，此大誤也。凡此之類，不知埋沒幾多道人，深可太息！當視其平生定力行徑， 仔細判斷，且須常備擊子(俗名引磐)，平常囑咐道侶，於入定時，向其耳邊敲擊，徐徐輕呼之，即可出定。倘仍不出，久而發生異相，則爲真寂矣。此事極須注意也。

或問：通常言生死之間，皆爲鬼神之說，系合爲一，意謂如何？曰：佛法言鬼神者，乃天道，或修羅，或鬼道所攝，非如俗所言人死即爲鬼。人死之靈魂，在佛法曰中陰身，或稱中有身。中有者，由舍此而未取彼，中間所有之存在也。俗稱爲鬼，習慣之觀念耳。佛法至極處，實爲破除迷信之至理。雖設六道輪迴，有天堂、地獄之說，而皆剖明爲三界萬有之本體所變化。此本體之功能，在人含義於心性中，故曰「三界惟心，一切唯識。」《華嚴經》曰：「若人慾了知，三世一切佛。應觀法界性，一切惟心造。」三途六趣，九幽十二有之分析，總歸納於自他同體之心性所變化耳！明乎此，則知生死之說、鬼神之情狀。如《易經·繫辭》所謂：「仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。原始反終，故知生死之說。精氣爲物，遊魂爲變，是故知鬼神之情狀。」然則，既皆唯心所造，所謂鬼神六道之說，皆虛妄耳！曰：是又不然！此理至繁，且錄智藏禪師之言以明之：

有一士人，問智藏禪師曰：有天堂地獄否？師曰：有。曰：有佛、法、僧三寶否？曰：有。更有多問，盡答：有。 曰：和尚恁麼道，莫錯否？師曰：汝曾見尊宿來耶？曰：某甲嘗參徑山和尚來！ 師曰：徑山向汝道作麼？生曰：他道一切總無。師曰：汝有妻否？曰：有。師曰：徑山和尚有妻否？曰：無。師曰：徑山和尚道無即得。俗士禮謝而去。此則問答雖簡，理實至邃。

復曰：既有此說，則一切迷信者，求神拜佛、祈禱冥佑者，皆爲合理乎？曰：此有說也。所謂迷信，以迷其真理所在而即妄信者，斯爲迷信。豈但諸宗教之說，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，衆信其說，而實不知前途有梅否？類此之信，世間事例多矣，皆迷信也。故佛法尚理明事圓，有隱而不明示者，爲愚昧衆生，入此一信之途。若精神信仰有託，則漸可離非向善矣，不盡求必知可矣。況知亦不能盡者，莊子有言曰：「生也有涯，知也無涯。以有涯之生，窮無涯之知，殆矣！」誠哉言乎！培養功德，敬事鬼神之說，以人間世本位而言，即「居敬存誠」勵德之階也。及其至也，當不可自我執著此事。若有一毫染著，何得自在無爲哉！爲道爲學者，既不能染著，則於功名富貴等諸行業，皆一視爲幻境，但爲成德權宜之用耳！即功滿人寰，德遍沙界，亦當空其所有。名立而退，功成不居，方得至乎靈光獨耀，迥脫根塵。若心繫此事物之中，佞於功德而爲道者，適爲害道種子。故於立德、立功、立言，三不朽之業，功參造化，德配天地者，亦只爲仁心仁行之當然事。夫然後可以親民，可以入道，外王而內聖矣。須知以道體而言，功德原爲外事，非關本分，但堪爲儘性至命之基，作後世之楷模也。而道體亦非德行無以明，德業非體道而成滯，取捨之間，智者方達。鬼神無親，唯德是輔。德業既至，諸爲順緣矣。儒家「慎獨」，不欺暗室，懍十手十目之指視者，恰如禪門古德所謂「無邊剎境，自他不隔於毫端」也。十方聖者，同此明示，無可疑矣。「居敬存誠」者，亦即爲禪定之一端。積久工深，自通於神明，其於生死之間灑然矣，何獨有於鬼神哉！曰：吾已明矣！故達摩祖師對梁武帝論功德之事曰：此乃「人天小果，有漏之因」耳！曰：此又不然！人天小果，尚未能至，更何能透脫而入於大道哉！故由人天乘至二乘，以及大乘佛果，步步上進，未可遺前而失後。祖師之答，爲對一時之機耳，不可刻豆腐爲寶印也。

# 中陰身略述

---禪海蠡測

佛法基本，在說明三世因果、六道輪迴之可畏，故所期在了生脫死，而修解脫道。三世者，指過去、現在、未來之時間言。六道者，指分段生死之種類言。而空間則無量無邊，涵在其中矣。今論死生之際，爲便於說明，使易於瞭解，順現實人生由生而至於老死，首先說明死之現狀與過程。夫人之由生而至於死，古人謂之大事。致死之由，約爲二類：一、順天年而老死。二、遭意外而暴亡。前者謂之善終，後者謂之橫折。茲分述其情狀。

臨 命 終 時

臨命終時，經謂先由地大分離，所謂地大，即筋、骨、肢體等生理固體之機能。此時臨終之人，必感覺身體之骨節四肢，初如重物下壓，痛楚難言，或麻木不仁，漸失其知覺運用之功能。眼之瞳孔放大，耳之聽覺漸失，視目前物，或分裂爲二爲多，或大而爲小，小而爲大，漸離漸遠。耳邊之聲，雖近如遠，或驟聞崩裂之巨聲，極爲驚怖，此即地大分離現狀。然如業命未斷，猶可爲醫藥所強支，如業命臨斷，則非醫藥所能爲力矣。次則水大分離，所謂水大者，即血、汗、涕、唾、便、溺等。此時身發冷汗，或任意便溺，一切知覺已漸喪失；或聞波濤巨浪洶湧之聲。再次，乃火大與風大分離。所謂火者，即身中暖熱。風者，即呼吸氣息。此之二者，相依爲命。息之所在，熱亦隨之，氣息一斷，暖熱頓消，發生冷覺，或感風驟寒生，異常懍悸。火大分離時，與氣息同時消失。常言所謂人在命終時，嘆出最後一口氣，全身之熱力亦失。死之情狀，約略如此。

中陰身緣起

唯死者，神識至臨死一剎那間，其與軀體之關係，有如遺蛻者然。覺一切痛苦消失，輕快安樂無比。但如石火電光，剎那即逝，完全入於不知不覺死寂之境。忽爾如夢初覺，如醉方醒，有如夢中身之存在。一切見、聞、覺、知，皆歷歷如故。聞人之哭泣呼號，或自發回憶感覺，乃知吾身已死。雖亦如人之有聲音笑貌，但非生人所可感知，此即所謂中陰身，亦有稱爲中有身者，即俗所謂人死爲鬼之鬼身也。所謂中有者，即舍此而未入彼，中間存在之身，乃意識所生也。經雲：由死寂境而至中陰身之生起，約人間時計一晝夜。有云：約人世三日又半，或四日。此中時間之長短，殆無一定之計數。而由臨終死寂境至中陰身生起階段，其中有幾種現象：當此之時，忽有一道強烈之光明現前，其光非如世間日月電燈等可比，其強度甚大，晃耀至烈。當此光明現前時，必生起一極度恐怖之感覺，由此感覺，復入於一昏迷狀態，經時不久。如習佛法，或平生修持於戒定慧之力有成就者，認知一切色象之光明現前，皆如定中所習見之自性所生幻想光明。一念靈明照了，迅斷念力之流，寂然入此光明本體之無相定中，即可頓斷生死。然去究竟菩提、無上之果，尚不可以道里計。但常人之中陰身，未有不隨此強烈之光明而旋轉者。或有於此種光明照耀之中，回憶生前或往世所爲善惡等事，一如世間之影戲然，則於此中自起理性之審判，隨業轉身矣。然此所述，猶爲平生修善道，或稍具定力現象。如爲通常之人，當臨終各種痛苦恐怖之現象發生時，意識完全慌亂，或奔馳逃逸，即受他道之輪轉。如遇險峻之峭壁，或見各種顏色之境象，俯視莫窮其底，偶一不慎，即墜於中，即入三惡道之輪迴中矣。墮白色峭壁者，生於天趣。紅色者，生於餓鬼趣。黑色者，生於地獄趣。或謂此之三色道，即由於貪、嗔、癡三業力之所感。又或現五種光明徑道，如平生修習有者，此時現前，即知了別。如白色光徑，乃導入天道者。如煙霧光徑，乃導入地獄道者。黃色光徑，乃導入人道者。紅色光徑，乃導入餓鬼道者。綠色光徑，乃導入阿修羅(魔)道者。此外，尚有其他種種現象，亦常發生，如見強烈之巨光，夾雜無邊之火焰，噴射熾烈。或見聞中有極可怖之狂風暴雨，交迫而至。或出現猙獰醜惡之鬼物，來相攫啖。或見地獄境相中，閻羅惡鬼，慘刑迫害。或見種種極可怖惡之地獄現相，一生恐懼、避免之情，即不期然而隨業往生。如墮湖中，水面有雁類遊行者，即生「東勝神洲」。若湖岸有牛齧草而食者，即生「西牛賀洲」。若岸際有馬齧草者，即生「北俱盧洲」。若見有房舍，其中有男女正行房事者，即生「南贍部洲」。若見天宮輝煌莊嚴，喜愛而入者，即得生天趣矣。凡此之類，皆根於自心三世業力所現，隨因緣業力而生。(具如經說)

中陰至此時期，求生之趣，極爲熾盛。若獨簡人中趣生者，則於此時，隨其光象因緣業力之所牽引，見有男女房事，如磁電吸力，驟爾親近，不見男女之相，唯見二根。於男生貪，即自感爲女身。反之，即爲男身。以此中陰凝合男女精血，三緣和合，即爾入胎。初入胎時，又入極昏迷狀態。將滿十月而出產門，又經一極大痛苦。且住胎期間，七日一變，種種現象，具如佛爲阿難所說《入胎經》所述。唯人中趣生，或不定現此種景象。如忽於中陰境時，感狂風暴雨而避，或見天日晴和而遊林園等境，亦即可託生。或當生畜生道者，見彼欲事，亦同人間，隨業感召，即入斯類；種種現象，不一而足。窮通富貴，隨業而轉。既無主宰之者，又非自然之力，乃因緣力之所生。業由心，心賅時間之三世、空間之無邊，六道生趣，皆自心體性之所變現。隨累積之業力而自個別於果報之不同。業力爲因，趣生爲果也。

善根至熟，當生天道。惡業至深，當入地獄。皆無中陰身階段。當此命終，即往生彼。如修淨土法門，或專志往生他方佛土者，臨終即應念而生。中陰身者，乃意識所生之身。經七日一生死，至多爲七個七日，未有不轉生者。若生於鬼趣，或屬修羅道中所攝，或屬餓鬼道中所攝，則於多生之事，仍可記憶。故俗稱鬼神者，能記前生，非無因也。中陰身不若吾人爲色身業力所囿，一得其身，即具五通之力。唯力有強弱，獨無漏盡通耳。故曰：中陰身可自在至一切處，唯有二處不能入，一者菩提道中，一者產門。蓋中陰若入菩提道中，即正覺無漏。若入產門，即生他趣矣。中陰之神識力量，自由自在，山河金石，所不能阻礙。倘一時尚未能轉胎，往來一大千世界，隨其念力，隨想即能。且在中陰境中，彼此之因緣業力相同者，亦可相見，如人間世之對晤然。若生天趣，自然報得神通，於其宿命，更所知曉。唯是有限神通，非爲無限。中陰境中，唯以香嗅爲食，界中日月不見，故無晝夜，常處於似明似暗中，如天之將曙，或黃昏時之景象。

人當臨命終時，乃至中陰將生未生時期，依諸經教，其所趣生，可以驗知。如由下部漸冷至頭面，或眼部熱力最後滅者，即生天道或阿修羅道。唯此中有別，生於天道者，死狀吉祥，臨終潔淨，或無疾而終。若入修羅道者，則臨終有起嗔恚忿怒之容。如心胸部分，熱力最後滅者，即生人中，且現象亦佳，於人世間事，大多有留戀意者。如腹部熱力後滅者，則生餓鬼。膝部如此，則至旁生(畜生)。足心如此，即入地獄。而下三道現象，極爲醜惡，或昏迷狂號，屎溺滿身。至若暴橫夭折，雖急驟無此現象，趣生與中陰之理，應無異也。故佛誡在臨命終時，切勿驟爲沐浴移動。因其餘命未斷，知覺尚未全失，一遇動觸，痛苦難言，必使其起嗔恨之念。復誡人對於死者，不可悲號。蓋生死乃必然之事，悲泣何益。但在耳邊或頂上，爲說法要，最好囑其提起正念，唸佛求生西方。因此時悲號，中陰之見、聞、覺、知依然，徒增其意念之亂。若平時於佛法薰脩有，或唸佛志專者，臨終由頂超出，即隨念往生佛國，不在此例矣。凡此生死之間，與中陰現狀，可參究「唯識」諸論，及藏密中之中陰身救度密法，及六種成就法(此二種皆有美國伊文思溫慈博士纂集，張妙定居士譯本)，佛與阿難所說《入胎經》等。

生 死 決 疑

俗謂人死如燈滅，他生來世，因果業報之說，皆誕言也。佛稱此爲斷見。今世信唯物論者，率皆類此。或有問曰：果有三世輪迴之說，人何不自知耶？曰：轉世不迷，世間此類事實亦隨在而有。唯言之者，人非目爲誕而不言，即一人一時一地見之聞之，亦無法使千萬人同時得見得聞。茲依理而言，科學猶稱質量互變。唯今日科學尚在進步，未可遽以爲確定之真理；況現代學者，亦有靈魂不滅之說。欲明乎此，首當瞭解佛法所稱業力之究爲何物？佛說業而曰力，亦曰念力。所謂業者，若善若惡，或非善非惡，凡有意識思維之言行動作，皆謂之業。業者，事也，由心意識之所生。西洋哲學家笛卡兒見僅及此，故曰：「吾思則吾存。」此吾思吾存者，業力也，念力也。吾人與宇宙萬有同體，此之謂體，即心物一元本體之體性也。在人具於一心。身者，心之附庸，佛說爲依報，物也。體性能生萬法，具足一切。故心身亦具足一切，亦能生萬法。人之所不能者，心意識之念力，如輪之旋轉，無時或已，率染於外境他物之力而囿於物矣。故此心念之業力，即同電磁之力。唯電磁爲物質，異性相吸，同性相排，人之於男女亦然。人之於事物，有同具電磁爲力之用，其現象不僅止於同異性之相吸排。或有心念業力之強者，排時同異性俱排，吸時同異性俱吸。世間事物之例如此者固多。凡此業力，亦如電磁之在空間，雖不見其形，實能起用，不受時空所限。當因緣遇會之時，即隨業生矣。中陰之存在，如強以科學名詞解釋，殆如純爲陰性磁電乎？唯昔時英國有菩提學會，有根據佛法所說，研究中陰問題者，名曰「死的科學之研究」。終經證明中陰存在之有。且謂男女精血若無中陰神識之加入，不能受胎云云。唯彼另取以名曰：此非物質，亦非精神，姑名之曰「超等的電磁波」。今於此學，當尚在繼續研究之中，姑俟其新說。然則人之生死，何以不能自知耶？曰：吾人昨日所爲之事，今日尚忘。不但經晝夜而忘，且時刻而忘。人於過去之事，能歷歷分明，如對當前之境者，能有幾耶？且人受刺激，或遭外境之大變故者，往往變易心理，如癡如呆。現代心理學所謂之人格變換者，其故又安在？故佛說善惡二性外，尚有無記性也。神識於生死間，中陰幾度昏迷，入胎長住十月，出胎又經劇烈之痛苦，皆能使記憶喪失，人於無記，庸有何疑！故經稱羅漢有隔陰之迷，聖者如斯，其他何論。欲有轉生而不迷，非仗戒、定、慧薰脩之力，終不可得。此中禪定法門，猶須依特別教授，非淺見所知也。又曰：依諸科學，人從物種嬗變而生，遺傳所稟，今乃雲有中陰神識之加入，殊難置信。曰：若純爲遺傳，則堯之子何以有丹朱，舜之何以有父瞽瞍。諺雲：「一娘生九子，九子各不同；」此又何故耶？何其遺傳之各別如此。曰：此視受胎時之環境思想等等，以爲區別也。曰：理雖近似，終非究竟之旨。佛說入胎時，即第八阿賴耶識(種子識)和合男女精血而成。如無此神識持種住胎，胎必死墜。嬰兒初生，唯有賴耶與第七末那識(俱生我執)。色身日長，六根之用日具，方漸有意識及前五識分別起用。故曰：賴耶種子本識，爲「親因緣」；男女精血合成形身，爲「所緣緣」；遺傳影響等爲「增上緣」；生生不已，爲「等無間緣」。萬事萬物，相資爲生者，因緣互爲因果，統名之曰因緣所生。故極稱無主宰，非自然。人也，物也，固皆如此。唯其體性功能，如來藏性之本然，則非自然、非因緣之所及，強名之曰真如。順世俗之見而謂其爲宇宙萬有之主者。理析玄微，事通幽奧，寧非至理乎？又曰：道家所謂，人在母胎，猶爲一囫圇先天之太極全體一出孃胎，臍帶剪斷，一點靈光，方入其竅，豈不近於科學耶？曰：科學之爲學，今尚在未定之天，何必以近似科學爲真耶？其迷也孰甚！即依此論，先天之性與後天之性，寧非一體乎？若爲二者，各不相干。若爲一者，分而爲二之階段，體寧非同？其說含糊，不值一辯。此皆後世方士之託言，非至論也。

了 生 脫 死

如來藏性，常寂光往。耀明力久，動而暗生。靈知之性，本了明耀。一念之動，變易而爲無明。無明爲用，不知返於本然體性，隨念力而行，故曰無明緣行。行者，念也，亦名爲識，故曰行緣識。心識遇緣，即住生趣。生之爲用，依附於物體而得。即依附於物體，有其名，即有色。色者，物之總稱也。故曰識緣名色。名色既得，六根以生。故曰名色緣六入。六入所用，即發感觸，故曰六入緣觸。觸之感者，必有受，故曰觸緣受。受之貪者，必有愛，故曰受緣愛。愛難以舍，數取不失，故曰愛緣取。有取因有物，故曰取緣有。有則方生，故曰有緣生。有生則有老死，故曰生緣老死。此佛說十二因緣。凡人與物之生住異滅，皆可循此因緣旋轉不息之定律以說明之。老死而又緣無明而至生，故見人世之生生不已。今脫此生之力，必須了其死之階段。故曰了生脫死。若得不生，何死之有？如前述生死中陰之義，例彼可知。故謂無明緣行爲過去階段之「因」。識至受爲現階段之「果」。愛至有爲現階段之因。生緣老死爲未來世之果。故云：「欲知前世因，今生受者是，欲知來世果，今生作者是。」不但三世因緣、生死之間若此，即吾人日常之間，念念遷流，皆可以例此而觀。若依佛所教，奉行修習，即此之生，漸薄生緣，斷念力之流，住於寂滅之定，則現前即得不生。現前念力不生，寂滅現前。依此定力薰習既久，業力習氣，漸可自在控制。待報盡身離，現前寂然，即入不生之常住定矣。縱有如中陰光色發現，概知爲體性自心所變化，性光寂現，不循無明業力，頓斷念流，則不循業以生，頓時近其寂滅矣。故曰：「諸行無常，爲生滅法，生滅滅已，寂滅現前。」此即二乘極果之工用見地。然猶非究意也。若大乘道者，證知本自無生， 雖生而常寂。本自無滅，雖滅而猶生，生滅之間，了無一法可得。萬象森羅，既不可舍，又不可取。不屬死生涅槃之羈鎖，故能不畏生死，不入涅槃。行於夢幻生死之道，隨流不止，而常流歸性海。廣度衆生，作彼佛事。固已自證自知其生死涅槃皆如昨夢矣！雖然，此豈思議中事，稍有未實，是謂自欺。若爲出格超人，冷暖自知，則虛空有盡，我願無窮。大地衆生，亟待援手，此之所云，皆如囈語耳！

# 醒 與 夢

---禪海蠡測

昔人云：「浮生若夢」。然則人生而有夢，殆乃夢中說夢耳。佛法常引夢以爲喻，古今論此者，多矣。《禮記》列夢爲數十種，《列子》亦爲夢作分類。《黃帝內經》亦有夢與病之分類。現代心理學，謂夢乃潛意識之作用。亦有謂乃心理病態之現象，如「夢遊症」、「離魂症」 等，皆屬夢之所攝。洪邁《容齋隨筆》曰：「漢《藝文志·七略》雜佔十八家，以黃帝、甘德佔夢二書爲首。其說曰：雜佔者，紀百家之象，候善惡之證，衆佔非一，而夢爲大，故周有其官。周禮太卜掌三夢之法：一曰致夢，二曰觭夢，三曰鹹陟。鄭氏以爲，致夢夏后氏所作，觭（ji）夢商人所作，鹹陟者，言夢皆得，周人作焉。而佔夢專爲一官，以日月星辰佔六夢之吉凶，其別曰正，曰噩，曰思，曰寤，曰喜，曰懼。季冬聘王夢獻吉夢於王，王拜而受之，乃舍萌於四方，以贈惡夢。舍萌者，猶釋菜也。贈者，送之也。

《詩》、《書》、《禮經》所載，高宗夢得說。周武王夢帝與九齡，伐紂夢葉朕卜宣王考牧，牧人有熊羆(pi)虺蛇之夢，召彼故老，訊之佔夢。《左傳》所書尤多。孔子夢坐奠於兩楹。然則古之聖賢未嘗不以夢爲大，是以見於《七略》者如此。魏晉方技，猶時時或有之，今人不復留意，此卜雖市井妄術，所在如林，亦無以佔夢自名者，其學殆絕矣。」

佛法論夢之起緣，約分爲五：一想，二憶，三病，四曾更(經驗影像)，五行引起(未來事實)。夢之起作用者，乃獨頭意識，亦稱獨影意識。相當於心理學上之潛意識。意識具分別明瞭功能，獨頭意識乃意識之影子。

獨於睡眠昏迷，乃至靜定境中，自起作用。茲分論五種夢緣。

一、想夢者：如思想專精，意思膠着於人事物慾等，於睡眠時即現夢境。但只能影射事物，或夢境獨影中，聯合生理病態，以及過去經驗等，支離破碎之殘存記憶，而構成夢境。其最明顯之例，如男女相思，易形夢寐。此皆想之成夢也。

二、憶夢者：亦近於想，而憶之與想，功能不同。想者，意識起思想作用；憶者，於人事物慾，或見、聞、覺、知之事，習慣已深，無須意識運思，不期然如有事存心。例如陸放翁詩云：「死去原知萬事空，但悲不見九州同。王師北定中原日，家祭無忘告乃翁。」唐人詩云：「行過疏籬到小橋，綠楊陰裏有紅嬌。分明眼界無分別，安置心頭未肯消。」此等所謂心頭未肯消者，即憶念現象也。復如李後主詞雲：「剪不斷，理還亂，是離愁，別是一般滋味在心頭。」皆憶念至深之現象也，凡此形夢寐者，憶夢也。

三、病夢者：如飲食停滯，生理障礙而夢重魘，或被人追逐而足步艱難。又如血液不清、溼盛者，則夢水。生理發炎、火盛者，則夢火。血液循環太速、風氣盛者，則夢飛翔。如血壓高而夢衝舉，血壓低而夢下墮，肝病夢色青藍，心病夢色紅紫，脾病夢色黃，肺病夢色白，腎病夢色黑，乃至恐怖驚悸而夢惡，喜悅歡欣而夢祥，皆可統攝於病。亦可通於前之二者。

四、曾更夢者：即於前三種夢象，或牽連過去經驗而成夢，或前塵影事，於夢中重溫，故夢中之見、聞、覺、知，絕少有超過平常知識經驗之印象者。有之，則非夢所詮矣。

五、引起夢者：非常情所可測，如夢入素未歷之境，素不相識之人，素無經驗之事等，但經若干時日，身之所接，悉與夢符，此即夢有引起之作用也。此種夢理，須研究佛法，知夫「三界唯心，一切唯識。」「十世古今，始終不離於當念，無邊剎境，自他不隔於毫端。」究明此理，方知心意識與如來藏性之用，具足一切，遍含三際，含裹十分方矣。

知夢之成因若此，然後可知吉祥善夢與驚怖惡夢，皆屬意識之變現，來因去果，自有蛛絲馬跡可尋，實無奇特之處。觀乎世人常有因吉夢而欣悅，或兇夢而憂懼，其實同一顛倒也。莊子不云乎：「吾固不知蝶之夢周？抑周之夢蝶？」豈非一大癡事乎！既知爲夢，早成過去之幻影，孰此以求驗，其與刻舟求劍，事將毋同。藏密中有修夢成就之法，以夢爲入道之門。又如判刑待決之囚，一切希望已絕，當亦無夢。佛道中人，知見工用有得者，夜眠往往無夢；或雖在夢中，仍歷歷耳，蓋已達醒夢一如之境地矣。有謂莊子曰：「至人無夢」，即誤謂聖人皆無夢；實則，非無夢也，醒夢一如耳！苟絕無夢，何以釋迦猶夢金鼓，宣尼猶夢周公、奠兩楹。莊周夢蝴蝶，此豈非至人之夢歟！其義可深長思也。尋常所謂夢者，皆在睡昏迷狀態中。夢境所起作用，現代生理學者，謂乃腦神經尚未全部休息所致。唯心唯物，姑置勿辯。其所謂夢者，乃人於醒後，五官感覺依然起用，意識分明時，能記昨夢。凡夢中一切，不可捉摸，不可控制，故稱之曰夢。孰知我人日常生活，六根運用，遷流不停，例如眼之視色，一轉動間，剎那即逝，與夢無別也；耳之聞聲，鼻子辨氣，舌之嘗味，身之運動，意之思惟，皆無常存之可把捉，其無夢也何別？一日作爲既畢，雙眼閉而入睡，一切了不可得，則日間之所爲，非即所謂夢乎！已去者不復來，未來者尚未至，年之與月，日之與時，分之與秒，剎那變易，安有一事一法之可得；所謂現實者，不過一剎那間之緣會，緣滅即散矣！若能仔細觀察，晝之與夜，夢固無別也。

人如能常空其意念，如龐居士所云：「但願空諸所有，慎勿實諸所無。」念念之間，於過去不留，未來不逆，現在不住，忽然三際託空，意識不行，則於應緣動作間，但前五識(即五官直接感覺，不再緣意識分別之知覺)，對境起用，則此心如無，此身如一真空之球或瓶等，即唯識學所謂之現量境，小乘之人空境，可得現前。此時對緣外境，一切皆如夢中。視山河大地人物動作聲音等，皆如活動影象。不但對外境他物覺其如夢、如幻、如影，即我此身心亦同於諸夢。動靜行爲，皆能行所無事，如永嘉雲：「恰恰用心時，恰恰無心用。無心恰恰用，常用恰恰無。」豈不樂哉！雖然，此猶夢語。必曰「百尺竿頭須進步，空花鏡裏莫藏身。」迨至遠離顛倒夢想，得究竟涅槃，方可出世入世，一切自在矣。但於聖凡情斷、超佛越祖之地，尚須痛喫辣棒。雲門雲：「此即爲慈悲之故，有落草之談。」若欲究明斯事，當復觀雲門語：「扇子踍跳上三十三天，觸着帝釋鼻孔。東海鯉魚打一棒，雨如傾盆。」畢竟如何？曰：參！

# 禪宗與教理

---禪海蠡測

佛法之在吾國，大致有十宗之分途，禪宗以外各宗皆依教理經、律、論而言修證，獨禪宗標旨爲佛之心宗，「不立文字，直指人心，見性成佛。」似與教下諸宗，了不相關。禪宗之徒，並有斥究心教理者爲非，豈知佛心者，寧獨能自外於文字，教下經藏之學，果非佛說耶？若爲佛說，說豈非心，心生萬法，文字豈非萬法所涵耶？若不依文字，則凡人之言語及動作表示，乃至默默無語等，皆爲未成文之文字也；記之則爲文字，棄之皆無所立。縱禪宗僅以動作(如吹布毛、瞬目揚眉等)示法，亦仍未離文字窠臼也。況宗者，乃教理之綱宗；教者，乃宗旨之闡演，離宗旨以何爲教，離教理安可標宗。初祖達摩付法，亦授《楞伽》以印心，五祖六祖傳心之際，以《金剛經》爲依據，永嘉禪師雲：「宗亦通，說亦通，定慧圓明不滯空。」宗門古德言：「依文解義，三世佛冤；離經一字，允爲魔說。」若六祖之不識文字而解詮義理，靡不深入經藏。禪宗之徒，排棄教理，視爲不屑爲者，唯恐其籠統真如，顢頇佛性，又如此郎當去也！故曰：「通宗不通教，開口便亂道。通教不通宗，好比獨眼龍。」豈止教理而已，若果明心，一通百通，五明(內明、因明、聲明、醫方明、工巧明)之學，凡外諸說，無不通達。何則？明心同佛，森羅萬法，豈非一法之所印，如其未能，切勿空疏狂妄，以自己罔也。

由 教 入 禪

從上宗門古德，雖非盡皆先由學習教理而入禪，大抵皆於悟前或悟後通曉義理，融會心宗。凡著名宗匠，靡不貫通宗教，豈局守偏隅，閉戶稱尊者可比。然則，既悟之後，何不起而講教，而獨唱宗旨耶？宗門鼎盛時期，在唐宋之際，義學座主(如今稱講經法師)，如麻如粟，佛法宣明，普及社會，修持行人，亦復不少，故悟後宗師，單提向上一著，不預講座，亦足多矣。若際末法，明心宗師，必肩此責任，寧有於別他途乎！如藥山禪師曰：「經有經師，律有律師，爭怪得老僧！」茲略舉古德之由教入禪者，以資省發。

藥山惟儼禪師，絳州韓氏子。年十七出家，納戒衡嶽，博通經論，嚴持戒律。一日嘆曰：大丈夫當離法自淨，誰能屑屑事細行於布巾耶！後見馬祖而悟。

德山宣鑑禪師，簡州周氏子，早歲出家，依年受具，精究律藏，於性相諸經，貫通旨趣，常講《金剛般若經》，時謂之周金剛，後於龍潭得悟。

洛浦山元安禪師，早歲出家，通經論，具戒，爲臨濟侍者。濟嘗稱曰：此臨濟門下一支箭，誰敢當鋒。

疏山匡仁禪師，吉州新淦人，投本州元證禪師出家。一日告其師，往東都聽習，未經歲月，忽曰：尋行數墨，語不如默，捨己求家，假不如真，遂造洞山。

風穴延沼禪師，餘杭劉氏子，少魁磊，有英氣，於書無所不觀，然無經世意。父兄強之仕，一應舉，至京師，即東歸，從開元寺智恭律師剃髮受具。遊講肆，玩《法華》玄義，修止觀定慧，宿師爭下之，棄去。

投子義青禪師，青社李氏子，七齡，穎異非常，往妙相寺出家，試經得度，習《百法論》。未幾，嘆曰：三祇途遠，自困何益！乃入洛聽《華嚴》，五年，反觀文字，一切如肉受串，處處同其義味；嘗講至諸林菩薩曰：即心自性。忽猛省曰：法離文字，寧可講乎？即棄去遊方，後於浮山遠禪師處得法。

五祖法演禪師，綿州鄧氏子，年三十五，始棄家祝髮受具，往成都習《唯識》《百法論》。因聞菩薩入見道時，智與理冥，境與神會，不分能證所證。西天外道，嘗難比丘曰：既不分能證所證，卻以何爲證？無能對者，外道貶之，令不鳴鐘鼓，反披袈裟。三藏玄藏法師至彼，救此義曰：如人飲水，冷暖不知。乃通其難。師曰：冷暖則可知矣，如何是自知底事？遂往質本講曰：不知自知之理如何？講莫疏其問，但誘曰：汝欲明此，當往南方扣傳佛心宗者。師即負笈出關。

凡此諸師，皆棄教入禪，得乎心法。往昔居士之參禪者，多皆宿學俊彥，不待記摘。然則，習教者，終不得悟佛之心要耶？豈宗門既悟之後，法竟超於教理耶？如作此見，允爲魔說。須知悟者，益見其深入經藏，其所得法，固未離於教理之外也。且由經教而悟入心法，而後闡宏教理者，亦大有人。略舉如下：

玄沙師備宗一禪師，福州閩縣謝氏子，少漁於南臺江上，及壯，忽棄舟從芙蓉山靈訓禪師斷髮，詣南昌開元通玄律師所受具足戒，芒鞋布衲，食才接氣，宴坐終日，衆異之。初，兄事雪峯，既而師承之，峯以其苦行，呼爲備頭陀。一日，峯問：啊！哪個是備頭陀？師曰：終不敢誑於人。異日，峯召曰：備頭陀，何不遍參去？師曰：達摩不來東土，二祖不往西天。峯然之，暨登象骨山，乃與師同力締構，玄徒臻萃，師入室諮決，罔替晨昏。又閱《楞嚴》，發明心地，由是應機敏捷，與修多羅(經藏)冥契，諸方玄學，有所未決，必從之請益。至與雪峯徵詰，亦當仁不讓，峯曰：備頭陀再來人也。

圓通居訥禪師，生而英特，讀書過目成誦，初以義學冠兩川，耆年多下之。會有禪者自南方來，以祖道相策發，因出蜀，放浪荊楚，久之無所得。復西至襄州洞山，留止十年，讀《華嚴論》至「須彌在大海中，高八萬四千由旬，非手足攀攬可及，以明八萬四千塵勞山，住煩惱大海。衆生有能於一切法無思無爲，即煩惱自然枯竭，塵勞成一切智之山，煩惱成一切智之海。若更起心思慮，即有攀緣，即塵勞愈高，煩惱愈深，不能以至諸佛智頂也。」三複嘆曰：石鞏雲：無下手處。而馬祖曰：這漢曠劫無明，今日一切消滅。非虛語也。

溫州瑞鹿寺上方遇安禪師，師事天台，閱《首楞嚴經》到「知見立知，即無明本，知見無見，斯即涅槃。」師乃破句讀曰：知見立，知即無明本，知見無，見斯即涅槃。於此有省。有人語師曰：破句了也！師曰：此是我悟處。畢生不易，時謂之安楞嚴。西蜀鑑法師，通大小乘。佛照謝事，居景德，師問照曰：禪家言多不根何也？照曰：汝習何經論？曰：諸經粗知，頗通《百法》。照曰：只如昨日雨，今日晴，是甚麼法中收？師瞢然，照據癢和子擊曰：莫道禪家所言不根好！師憤曰：昨日雨，今日晴，畢竟是甚麼法中收？照曰：第二十四時分不相應法中收。師恍悟，即禮謝。後歸蜀，居講會，以直道示徒，不泥名相。

建康府華藏安民禪師，初講《楞嚴》有聲，謁圓悟，聞舉國師三喚侍者因緣，趙州拈雲：如人暗中書字，字雖不成，文彩已彰，哪裏是文彩已彰處？師心疑之，告香入室。悟問座主講何經？師曰：《楞嚴》。悟曰：《楞嚴經》有七處徵心，八還辨見，畢竟心在什麼處？師多呈解。悟皆不肯。師復請益，悟令一切處作文彩已彰會。偶僧請益十玄談，方舉「問君心印作何顏？」悟屬聲曰：文彩已彰！師聞而有省，遂求印證，悟示以本色鉗錘，師則罔測。一日，自悟曰：和尚休舉話，待某說看，悟諾。師曰：尋常拈槌豎拂，豈不是經中道：一切世界，諸所有相，皆即菩提妙明真心？悟笑曰：你元來在這裏作活計？師又曰：喝敲牀時，豈不是返聞聞自性，性成無上道？悟曰：你豈不見經中道：妙性圓明，離諸名相。師於言下大釋然。

嘉興府報恩法常首座，於《楞嚴經》深入義海，謁雪竇，機契，命掌箋翰，首衆報恩室中；惟有矮榻，餘無長物。宣和庚子九月中，語寺僧曰：一月後不復留此。十月二十一，往方丈謁飯，將曉，書漁父詞於室門，就榻收足而逝。詞曰：此事楞嚴曾露布，梅花雪月交光處，一笑寥寥空萬古。風甌語，迥然銀漢橫天宇，蝶夢南華方栩栩，斑斑誰跨豐幹虎？ 而今忘卻來時路。江山暮，天涯目送飛鴻去。

除上述諸師外，若行思、圭峯、永嘉、本淨、子浚，皆研習教理，契證行果，而復闡揚教乘者，多不備載。禪宗之所以呵斥研習教理者，乃以其尋行數墨，浮於義海而忘返歸航，則於行證之事，終不相應；致使青春數典，白首空勞！禪宗之徒，首重事入，如空手奪刃，直探驪珠，及其事至，則理自圓通，此誠佛所教誡，以修證爲上也。故德山悟後，舉其平生《疏鈔》，投之一火，且復嘆曰：「窮諸玄辯，似一毫置於太虛。徹世機樞，如一滴投於巨壑。」世之知解宗徒，不尚行證，徒於隻字片語，文字理趣中，偶有會心，自誇爲得；終日緣心不息，稱謂思維之修，視人皆狂，不知自狂之甚也，殊爲可嘆！若能息心澄慮，照見真頭，則當下理事圓融，不落筌象矣。如淨因禪師論宗與教雲：

東京淨因繼成禪師，同圓悟、法真、慈受，並十大法師，禪講千僧，赴大尉陳公良弼府齋。時徽宗私幸觀之。有善《華嚴》者，賢首宗之義虎也。對衆問曰：吾佛設教，自小乘至圓頓，掃除空有，獨證真常，然後萬德莊嚴，方名爲佛。常聞禪宗一喝能轉凡成聖，與諸經論，似相違背。今一喝若能入吾宗五教，是爲正說，若不能入，是爲邪說！諸禪視師，師曰：如法師所問，不足三大禪師之酬，淨因小長老，可以使法師無惑也。師召善，善方應諾。師曰：法師所謂愚法小乘教者，乃有義也。大乘始教者，乃空義也。大乘終教者，乃不有不空義也。大乘頓教者，乃即有即空義也。一乘圓教者，乃不有而有，不空而不空義也。如我一喝，非唯能入五教，至於工巧技藝，諸子百家，悉皆能入。師震聲喝一喝，問善曰：聞麼？曰：聞！師曰：汝既聞此一喝，是有，能入小乘教。須臾又問善曰：聞麼？曰：不聞。師曰：汝既不聞，適來一喝，是無，能入始教。遂顧善曰：

我初一喝，汝既道有，喝久聲消，汝既道無，道無，則原初實有，道有，則而今實無，不有不無，能入終教。我有一喝之時，有非是有，因無故有，無一喝之時，無非是無，因有故無，即有既無，能入頓教。須知我此一喝，不作一喝用，有無不及，情解俱忘，道有之時，纖塵不立，道無之時，橫遍虛空，即此一喝，入百千萬億喝，百千萬億喝，入此一喝，是故能入圓教。善乃起再拜。師復謂曰：非唯一喝爲然，乃至一語一默，一動一靜，從古至今，十方虛空，萬象森羅，六趣四生，三世諸佛，一切聖賢，八萬四千法門，百千三昧，無量妙義，契理契機，與天地萬物一體，謂之法身。三界唯心，萬法唯識，四時八節，陰陽一致，謂之法性。是故《華嚴經》雲：「法性遍在一切處。」有相無相，一聲一色，全在一塵中含四義，事理無邊，周遍無餘，參而不雜，混而不一，於此一喝中，皆悉具足，猶是建化門庭，隨機方便，謂之小歇場，未至寶所。殊不知吾祖師門下，以心心，以法印法，不立文字，見性成佛，有千聖不傳底向上一路在！善又問曰：如何是向上一路？師曰：汝且向下會取。善曰：如何是寶所？師曰：非汝境界。善曰：望禪師慈悲！師曰：任從滄海變，終不爲君通！善膠口而出，聞者靡不嘆仰。

此則因緣，必有人謂禪師太不慈悲，吝於說法，否則，何以說「任從滄海變，終不爲君通。」殊不知此正爲宗門機用，早已於此言句下通了矣。奈迷悟由人，不識其旨。有曰：通即不通，不通即通，此即禪宗之意。苟作此解，則止能瞞盡無識蒼生，若以宗門正眼觀之，不值嗤之以鼻也！何則？且觀泐潭英禪師與南昌潘居士同宿雙嶺講論之言，可通其解矣。

居士曰：龍潭見天皇時節，冥合孔子。師驚問：何以驗之？孔子曰：「二三子以吾爲隱乎？吾無隱乎爾！吾無行而不與二三子者，是丘也！」師以爲如何？師笑曰：楚人以山雞爲鳳，世傳以爲笑。不意居士此言相類，「汝擎茶來，我爲汝接，汝行香來，我爲汝受，汝問訊，我起手。」若言是說，說個甚麼？若言不說，龍潭何以便悟？此所謂無法可說，是名說法。以世尊之辯，亦不能如此兩句耳。學者但求解會，譬如以五色圖畫虛空。鳥巢無佛法可傳授，不可默坐，閒拈布毛吹之，侍者便悟。學者乃曰：拈起布毛，金體發露，似此見解，未出教乘，其可稱祖師門下客哉！九峯被人問深山裏有佛法也無？不得已曰：有。及被窮詰無可有，乃曰：石頭大者大，小者小，學者卜度曰：「剎說衆生說，三世熾然說。」審如是，何必更問祖師意旨耶？要得脫體明去，譬如眼病人，求醫治之，醫者但能去翳膜，不會以光明與之。居士推牀驚曰：吾憂積翠法道未有繼者，今知盡在子躬，厚自愛！

禪 須 通 教

參禪之輩，甚有蔑視教理，視三藏十二分教，皆爲剩語，摭拾諺語村言，巧立名目，如以三關稱之曰：「雁門關、山海關」等類，驚世駭俗，藉以鳴高。若斯之徒，落知見愚，殊足嘆惜！後世宗門競相傳習曰：《法華》、《楞嚴》，把本參禪，以此二經，爲禪宗所據寶典，與初祖之授《楞伽》，六祖之授《金剛經》，尤有進焉。既或熟習之矣，而與三論、成實之言，唯識華嚴天台之學，諸多未解。然則縱悟此心，便同於佛，而三祇劫論，菩薩五十三位，天台之三止三觀，華嚴十重玄義，唯識家五法三自性、八識二無我，其中如帝網重重，如何同異？如何相印？皆當一一透過，一有滯礙，何得云然。如籠統顢頇，自招罪過，反不如依教奉行，踏實修行爲是，何事參禪。尤其當今之世，百家學說爭鳴，甚於印度佛在世時，與吾國春秋戰國時代。不能溫故而知新，融通諸說，徒知「乾矢橛」、「麻三斤」、「雲門餅」、「趙州茶」，老死語下，稱佛山中，則吾佛之所寄望於荷擔大法，囑咐正法眼藏者，又何益於衆生耶！多聞慧解，固爲所知障，但根本智易得，差別智難求，文字因緣，雖曰習氣，而亦通於般若，彰明文彩，舍此誰寄！

例如六祖雲：「不是風動，不是幡動，乃仁者心動。」宗門風行此語，傳誦千古。今試思六祖所謂心動，爲指此意識之心，抑另有其義？如指此心，禪宗之徒，用功得至身定心空，萬緣都寂，其他外境之風動也好，幡動也好，與我了不相關，即自肯曰：我已明得六祖之意，已明此心矣。苟如此，禪宗之所謂心，只爲第六意識之識心耳。縱饒此心無念無動，而外境外物之風幡，依然在動，與我又有何涉？如曰本不相涉，則萬物一體之說，山河大地，宇宙萬法皆爲阿賴耶識所變。《楞嚴經》雲：「不知色身，外洎山河虛空大地，鹹是妙明真心中物。」又是何解？風幡既未外於宇宙，此心縱然不動，風幡仍在飛揚，如認到此爲是，則禪宗之所謂心法者，止屬現代心理學之一部分，又何得爲超三界外之無上妙法耶！此時風幡與心，與華嚴法界、涅槃妙心、唯識法性等學，又如何溝通？即使理無礙矣，又須事理無礙，證此風幡心動之極，又復如何？若此類課題，宗門中公案，比比皆是，一有未透，且莫妄說明心。

佛語心者，有時指宇宙萬法本體，稱謂心名。有時指此妄念，亦名爲心。此因翻譯名言，偶有疏忽。且文字語言，往往不能表達深意，故貽淆訛之誤。例如馬祖有時雲：「即心即佛。」有時雲：「非心非佛。」或雲：「不是心，不是佛，亦不是物。」復雲：「心佛衆生，三無差別。」

凡此等等，如以知解詮通，則可用幾何算法，求出答案，亦知此所謂心者，非指第六意識之心也。所謂此心，實心物一元之本體心也。悟者，悟此心之用，證者，證此心之體。體用皆如矣，然後或攝用歸體，或攝體歸用，任運作爲，終合於道。故云：修行法門有二種：一從法界歸攝色身。一從色身透出法界。從法界攝色身，《華嚴》尚矣。從色身出法界，《楞嚴》諸經有焉。雖然用此求知，仍爲解悟，與宗門之證悟，相距豈止十萬八千里而已。

三藏十二分教，論爲疏釋經律之學。主於論者，未可數典忘祖，若獨以此如海經藏，分類排列，融通諸經語句，取以經注經方法，則求得知解總和，足可通詮諸法矣。何待創立知見，別尚玄奇乎！

佛法本體之論，借用名詞言之，略如《華嚴經》以本體爲真善美之極致。宇宙萬有，皆爲本體起用中生生不已，互爲因緣，法爾(自然)如此，涵蓋無遺。《涅槃經》以本體爲真常寂住，原始返終，不出其位，宇宙萬有生滅不停，皆涅槃寂靜中之如性，本無來去也。《起信論》則以真如本體，起用爲生滅，生滅遷流，真如泊然，一切真妄皆爲如來藏中之同體。《楞嚴經》則以本體圓明，含裹十方，宇宙萬有之起用，爲本體之病態，如空花翳眼，須教返本還元。他如唯識唯心，則言認識之變態。根塵色法，以指心理之愚妄。真如本性、涅槃妙心，統稱本體之別名。般若菩提、轉識成智，或謂正覺之了了。凡此之類，不盡例舉。

禪宗之證悟本性者，即證心物一元之本體也。及其至也，方得心能轉物，即同如來。然有一體性可立，已屬教乘所攝，能立則能破，循因明辯法可諍，見滯笙象，則非宗旨。及乎心超象外，知有機先，物我兩忘，人法透脫，如如亦掃，非言語文字表示動靜之可及，亦不離一心，「即一切法，離一切相」。終使釋迦掩室於摩竭，維摩杜口於毗耶，一會拈花，只當遊戲耳！復何言教之可資哉！金聖嘆雲：「達摩大師，用條短秤，一喝便了；六十四卦釘作長秤，這句在我此卦前，這句在我此卦後，花拳繡腿，一路短打，又手鬆腳快，捉摸不定，大易之文也。」可謂深得禪宗與教相之妙評矣。

# 禪宗與禪定

---禪海蠡測

"禪"一名詞，即爲梵語"禪那"轉音，通常謂之"禪定"。凡"禪觀"、"止觀"、"瑜伽"等學，皆攝於其中。由博地凡夫而至成佛，皆以禪定爲階。小乘之析有入空，斷惑證真，非禪莫屬。即大乘六度，亦必經禪定而入般若智海。故禪定之學，實佛法鎡基也。但禪定爲世間、出世間、凡夫、外道之共法，佛法雖不離於禪定，而亦不依於禪定。佛之不共法，爲"緣起性空，性空緣起"與"實相無相"之中道正知正見，非以禪定爲極則也。外道爲生天而修禪定，佛法則爲依此而發無漏智以修之。若欲成就禪定，必須超脫欲界生得之散心妄念。故外道與佛法，其始雖一，其終則大不相同。禪宗雖以禪爲名，實非禪定之旨，此乃佛之心法，證取涅槃妙心之極致，非以禪定之果爲其宗旨。故禪宗者，乃佛之心宗也。而以與禪定混爲一談，其謬誤豈止毫釐千里之差。雖然，"即一切相，離一切法"，固亦未嘗盡斥禪定爲外也。

禪 定 之 學

"禪那"原爲梵語，簡譯爲禪，或譯爲棄惡、功德叢林、思維修、靜慮等名。《大乘義章》十三日："禪定者，別名不同，略有七種：一名禪，二名定，三名三昧，四名正受，五名三摩提，六名奢摩他，七名解脫，亦名背舍。禪者，是其中國之言。"類其跡相，大抵有三種禪(如世間禪、出世禪、出世間上上禪)，四禪(色界四天之四禪定)，五種禪(四念處、八背舍、九次第定、師子奮迅三昧、超越三昧)，九種大禪(即出世間上上禪、如自性禪、一切禪、難禪、一切門禪、善人禪、一切行禪、除煩惱禪、此世他世樂禪、清淨淨禪)。凡此種種，立名別相，同中有異，一可成萬。異納於同，止是一定。或以定之緣境，爲分齊之差，或以定之程度，爲等次之別。如修"止觀"者之"六妙門"、"十六特勝"、"通明禪"等，各應根機不同，以適爲宜。"瑜伽"諸多觀行，循其相應而任抉擇。又若《菩提道次第廣論》，依中觀法行而立"奢摩他"(止)、"毗鉢舍那"(觀)之宗。方便雖多，歸於一致。既不散亂，又不昏沉，定心澄止，則諸異名別意，皆當如箭中的，不必尋弦矣。

若簡其定序，則四禪九次第定之學，通而明之，普於世出世間，外凡大小乘者，無不相應。所謂四禪者：即心一境性、離生喜樂(初禪)，定生喜樂(二禪)，離喜妙樂(三禪)，舍念清淨(四禪)。復以空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想處定，合四禪爲八定。及至滅盡處定，統之曰九次第定。然所謂次第者，雖有階梯漸進之義，但亦非爲定法。惟視修學行人，根性相應，或爲歷階上進，或爲一時之中，出此入彼，或止於一禪，終難進步，或立及於滅盡，而不復返。及夫得至滅盡定者，積久熟練，工力自在，如灰身滅智，入於空寂，則小乘極果於是具矣。但滅盡者，亦唯依住定時間而言其跡象，蓋真如自性，本非斷滅。真如可滅，即落斷見，況自性本非斷常之可及。故修定至於滅盡者，猶爲中途化跡。出滅盡定，發菩提心，福智二圓，方成正覺。若初發菩提心，即修此定門，則九次第者，適爲菩薩地地升進之基，自無大小之別矣。

何謂定學共於凡外？如世間凡夫，精勤一藝一事，或注想一機一境，皆須專精不易。所謂"精誠所至，金石爲開。"佛雲："制心一處，無事不辦。"人如無專精堅定之毅力，終不能成就世間人事，此即凡夫粗獷定也。復如科學家專心研究一事，思入玄微，雖泰山崩於前，麋鹿興於左，無稍顧盼。理學家之"思入風雲變幻中"時， 更不知天地間復有何事何物。他如讀書作畫，尋詩覓句，皆須與定心相應，方得佳構。至若宗教家由統一意志，專精信仰，或爲祈禱，或作存想，及其至也，靡不忘我忘身，自覺已超拔於性靈之中，發生無比欣悅，此皆爲定境所生之現象也。故思想專極，倩女離魂。注想功深，水火可入。舉凡畫符唸咒，種種技術，乃至如催眠、瑜伽之學，皆以專一境性而奏其功。故曰：定爲一切共法，非獨家之學。凡外諸道，雖不明定理，或不知定之深微差別理趣，而於定之功用，並不依賴於知與不知間也。

佛法之修定，初亦通諸定法，最後以得無漏根本智爲歸，則非常定所及。修定亦如作諸事業，必得依仗工具而成。人之生存於世間，造作種種善惡諸事業，均仗五官心身而爲之，佛法統此心身內外諸法，歸納爲六根(眼、耳、鼻、舌、身、意)，觸對外之六塵(色、聲、香、味、觸、法)，以及實質地、水、火、風，乃至空等。從此演繹，一一法中，產生若干差別不同之法。定其名目，次爲分類，共稱爲八萬四千法門。以此塵塵馳逐，如輪之旋轉，無有已時。凡修定法，即從此根塵中任取一項，先使其寧靜專一，不使散亂，不令昏沉。初則勉強令返，久則不加工力，得純熟自然，而住於專一之境，此身漸得寧靜安謐，此心漸至專精不散。如儒家之先由知止而得定靜之境，終以慮(思維修)而後得致知，進於明德之域。佛法亦有同於此歷階上進達於究竟，唯較之更精微耳。

無論入定之門，取何依持，用何方法，而其程序，大體有一定通例。此之通例，若取四禪八定(九次第定)而言，亦可賅而無遺。初禪者，心一境性，離生喜樂。凡修定行人，專精一念，百骸寧謐，制心一處，此外一切塵塵色色，均不足引散此一專精之念，即可得心一境性。住此境久，心身必另有一轉變，例如心境不散，寂止清快，如雲開日出，天朗氣清，自然有無比歡喜發生。但須知歡喜之來，亦是此心覺受所生，不可隨之，任其自然，自歸消散。如循歡喜而轉，則心已不能專一境性矣。如此專一定止，先發輕安。所謂輕安者，此心此身，輕清安適，無與倫比。發起輕安時，身宜調直，忽由頂上微生清涼感覺，貫及全身，暖軟如春。當此之時，身體之累，忽然如忘。心一境性，不加工力，自然而至。修定初階，於是乎立。輕安久久，由粗入細，不若初發時之感覺。但一念專精，色身業力習氣，漸漸減薄，六根明利，逾於平時，氣質之性，漸漸轉變，輕安之力，忽焉增強，轉入樂境。此之謂樂，尤勝輕安。如經所云"菩薩內觸妙樂"，非世間心身安樂所可比擬。如醉如癡，猶不足形容其萬一。言之恐落笙蹄，令人耽著，故佛有所戒也。所謂離者，於心身世間善惡、是非、人我、煩惱諸法，自然厭離，不戀世味，心身超脫，勝樂難言；久久功深，樂久明生，即進入二禪定生喜樂。專精一念，忽如絃斷，猶截衆流，空無邊頗，與明顯現，進入三禪。空明亦舍，唯此識，似想亦復非想，覺受尚在，心身觸樂，入於極微細輕妙之境，安靜寧謐，譬如高峯絕頂，萬籟無聲，晴空萬裏，片雲不滓，由此進入四禪。舍此等等勝境，得清淨住，心身兩忘，萬境頓閒，以往之擾擾勝境，到此皆寂，皆如昨日夢中之事。再舍於此，入於滅盡定境，寂然不動，長劫可超，坐脫立亡，已成剩法。凡此定之次第，若與菩薩明智相應，階階進取，即爲菩薩地地上升之功德。如唯耽於定，未發智明，縱饒住滅盡定，經八萬大劫，仍須轉出無生，發菩提心，入正覺智，方得究境。又有以念住爲初禪，氣住爲二禪，脈住爲三禪，舍念清淨爲四禪者，殆爲不經之論，乃以功用現得境象，據實驗而言之，並可資爲參考：未可泥之。

復於定中，易起境界。種種魔境，具如《楞嚴經》等所說，不及細述。須知魔境之來，皆爲六根六塵磨蕩，引發心氣之摶擊，如石擊火，發此光影，若執爲實，或自謂已得勝法，則忘失本心，執著成魔矣。既有外境實在魔障之來，但使此心堅定，不忘本念，不起愛怖諸心，自然自息。若逢此等事，著之成魔，搬弄光影，自以爲已得神通，終墮魔道矣。修定行人，到此切記《金剛經》雲："凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，即見如來。"《華嚴經》雲："若人慾了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。"禪宗古德之言："起心動念是天魔，不起是陰魔，倒起不起是煩惱魔。"簡之，若能實驗明瞭一切唯心所，此心不著任何根塵色空諸法，自然當此魔境，即入清涼地，轉魔成佛，則怨親皆成平等善眷矣，於魔何有哉！

佛法教人，由博地凡夫而至成佛，以教理行果爲其一定次第。教須由多聞而堅此信，理須由思而解，行果須由修慧而證得，僅事佛學解詮註疏於義理之間，終如數他人財寶，非自我家珍。故學佛行人，應取知行合一，努力修證，佛法非僅是一種學術思想，乃離於思議，重在證得，實超科學哲學之一大實驗事也。學佛行人，動斥魔外之學爲非，殊不知魔外之道，皆從定中而誤入歧途。矯枉過正，嫉惡如仇，安知彼之視我，亦不猶我之視彼哉！況戒、定、慧三學，爲佛遺教之準則。戒德非定難圓，定慧非戒不發。佛經讚歎定德者，亦至多矣。何哉？心如昏散，所持之戒，只乃相似。心一境性，戒德莊嚴，相用俱足。心空境寂，戒體現前，智慧自發。"淨土"之持名唸佛，"天台"之止觀雙運，"禪宗"之觀心參究，"密乘"之觀想持明，"華嚴"法界澄觀，"唯識"現量趣入，凡此等等，理雖罄竹難書，而其入門方法，要皆以擇善而固執，由一門而深入，莫非以定爲拄杖，理入於事爲梯航也。若不此之求，狂心未歇，自云爲正知正見者，不知其可矣！欲修禪定，須廣讀大小乘及諸禪定經論，及天台、唯識、密乘等法要，茲不繁引。

禪宗與禪定之間

宗門之禪，並非修定之"禪那"。六祖曰："吾宗以直指人心，見性成佛，不論禪定解脫。"曹溪以下，破斥禪定謂非宗旨者，明且多矣。他如馬祖道一禪師，未見南嶽讓禪師時，在山中習定，讓師問曰：大德坐禪，圖作甚麼？一曰：圖作佛。師乃取一磚，於彼庵前石上磨。一曰：磨作甚麼？師曰：磨作鏡。一曰：磨磚豈得成鏡耶？師曰：磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛？一曰：如何即是？師曰：如牛駕車，車若不行，打車即是，打牛即是？一無對。師又曰：汝學坐禪？爲學坐佛？若學坐禪，禪非坐臥，若學坐佛，佛非定相，於無住法，不應取捨。是以論者，謂禪宗法門，不須坐禪。往昔宗師，皆只須於一機一境上，驟然悟得，即便休去。孰知古人之頓悟去者，在彼未悟以前，都已修習禪定久矣。但觀馬祖、牛頭融諸師公案，如四祖道信、南嶽二師之所示者，皆於其久已薰習禪定深處，撥機一點，透出重圍。既已悟去，故能得之而休去。休者，一切都息，非泛泛之辭也。後之學者，偶於光影門頭，瞥爾一閃，如石火電光，稍縱即逝。或偶得片刻清淨之念，便謂是無念之門。從此狂慧(經稱乾慧，見《楞嚴》、《楞伽》等經)勃發，不得定力灌溉，郎當顛狂，醜狀畢陳。正如古德所謂：孟八郎(狂妄之意)漢，又如此去也！須知古人言下頓悟者，皆積數十年修持之力，如永明壽禪師所言："靈丹九轉，點鐵成金。至理一言，轉凡成聖。"即或偶有上根利器，一日之禪定未修，言下頓悟者，亦其宿根深厚，多劫薰脩，因緣時熟，立地頓超，安可以泛泛視之？當人於己，是否爲上根利器，如人飲水，冷暖自知，德行未圓，切毋自誤。古德宗師，如長慶二十年中，坐破七個蒲團，方得一悟。雪峯三上投子，九到洞山。此外數十年脅不至席者，如麻似粟。豈可謂禪宗不注重於修定耶！

既已見地廓徹，定與不定，已成剩語。而佛法威儀，非定莫屬。況見地工用。尚有走作者，安能忽此。如儀宴禪師，乘多生修力，悟於現世，猶示常定之跡。《指月錄》載雲：

衢州烏巨山儀宴開明祥師，吳興許氏子，於唐乾符三年生，誕之夕異香滿室，紅光如晝。光啓中隨父鎮信安，強爲娶。師不願，遂遊歷諸方，機契鏡清。歸省父母，乃於郭南①(注：①左並右力 )別舍以遂師志。舍旁陳 司徒廟有凜禪師像，師往瞻禮，失師所之，後郡守展祀祠下，見師入定於廟後叢竹間。蟻蠹其衣，敗葉沒脛，或者雲是許鎮將之子也。自此三昧忽出忽入。子湖訥禪師未知師所造淺深，問曰：子所住定，蓋小乘定耳？時方啜茶，師呈起橐曰：是大？是小？ 訥駭然。尋謁括蒼唐山德嚴禪師，嚴問：汝何姓？曰：姓許。嚴曰：誰許汝？曰：不別。嚴默識之，遂與薙染。嘗令摘桃，浹旬不歸。往尋，見師攀桃倚石泊然在定，嚴鳴指出之。開運中，遊江郎巖，睹石龕，謂弟子慧興曰：予入定此中，汝當壘石塞門，勿以吾爲念。興如所戒。明年興意師長往，啓龕視師，素髮披肩，胸臆尚暖。徐自定起，了無異容。復回烏巨。侍郎慎公鎮信安，馥師之道，命義學僧守榮詰其定相。師不與之辯，榮意輕之。時信安人競圖師像而尊事，皆獲舍利，榮因愧服，禮像謝②（注：②左人右上夫夫右下心），亦獲舍利。嘆曰：此後不敢以淺解淺度矣。錢忠懿王感師見夢，遣使圖像至，適王患目疾，展像作禮，如夢所見，隨雨舍利，目疾頓瘳，因錫號開明。宋太宗聞師定力，加禮延師，師不赴。特以肩輿迎至便殿諮對，太宗深契。尋即乞歸。淳化元年示寂，壽一百十五，臘五十七。闍維白光燭天。舍利五色。

然則，禪宗即禪定下事耶？曰：唯唯，否否，不然！不然！若禪定即禪宗，則禪宗僅爲定學中事，何得云爲佛之心宗耶！故宗師之破斥禪定，蓋爲執著禪定者，解粘去縛耳。若知見透脫，凡此兩頭話，皆非中道言也。故潙山禪師曰："但貴子見正，不貴子行履。"定與不定，皆行履(工夫日用也，亦簡稱工用)中事耳；如若未然，能於彈指間坐脫立亡，或駐世不老，皆爲外學矣。例如《指月錄》載：

瑞州九峯道虔禪師，爲石霜侍者。洎霜歸寂，衆請首座繼住持。師白衆曰：須明得先師意始可。座日：先師有甚麼意？師曰：先師道：休去歇去，冷湫湫地去，一念萬年去，寒灰枯木去，古廟香爐去，一條白練去。其餘則不問，如何是一條白練去？座曰：這個只是明一色邊事！ 師曰：原來未會先師意在！座曰：你不肯我耶？但裝香來，香菸斷處，若去不得，即不會先師意。遂焚香，香菸未斷，座已脫去。師撫座背曰：坐脫立亡即不無，先師意未夢見在！

雲居膺禪師，曾令侍者，送挎與一住庵道者。道者曰：自有娘生挎。竟不受。師再令侍者問：娘未生時，著個甚麼？道者無語。後遷化，有舍利，持似於師。師曰：直饒得八斛四鬥，不如當時下得一轉語好！

歐陽文忠公，昔官洛中，一日遊嵩山，卻去僕吏，放意而往。至一山寺，入門，修竹滿軒，霜清鳥啼，風物鮮明。文忠休於殿陛，旁有老僧，閱經自若，與語不盡顧答。文忠異之，問曰：道人住山久如？對曰：甚久。又問誦何經？對曰：《法華經》。文忠曰：古之高僧，臨生死之際，類皆談笑脫去，何道致之耶？對曰：定慧力耳。又問：今乃寥寥無有，何哉？老僧笑曰：古之人，念念在定慧，臨終安得亂？今之人，念念在散亂，臨終安得定？文忠大喜，不自知膝之屈也。(謝希深有文記其事)如斯等等，禪宗之定門，又復如何？曰：不離禪定，亦不取於禪定也。《大智度論》雲："不依心，不依身，不依亦不依。"永嘉雲："恰恰用心時，恰恰無心用。無心恰恰用，常用恰恰無。"《頓悟入道要門論》上曰："問：云何爲禪？云何爲定？答：妄念不生爲禪，坐見本性爲定。本性者，是汝無生心。定者，對境無心，八風不能動。八風者，利、衰、毀、譽、稱、譏、苦、樂是。若得如是定者，雖是凡夫，即入佛位。"若此之定，已非定相可跡。又古德雲："有佛處莫留戀，無佛處急走過。"如船子誠示夾山曰："藏身處沒蹤跡，沒蹤跡處莫藏身。"參此自可通悟，故如古來大德，六祖以次，諸多宗師，平時行儀，鹹不以執著禪定爲尚也。

又復所謂禪定者，非獨指跏趺禪坐而言，如執跏趺禪坐而言定，則四威儀中，獨以坐相爲法矣。無論宗門或修止觀禪定者，要當於行、住、坐、臥四威儀中，處處薰習。宗門則有諸祖語錄，教下則有經藏諸修定經典(大小乘中，無不具載)，毋待贅言。

近人言及禪宗，動輒以坐禪坐得多少時間，爲定其造詣之深淺。則所謂宗門者，乃禪定耳，於宗旨何關耶！此風自元代以來，至今猶未少戢。天下叢席，聚得數十百衆，羣居禪堂，長年打坐，或垂頭喪氣，或勾背駝腰，或藉此爲安閒休息之區，或藉以作逃避現實之藪，調身無法，百病叢生，觀心無門，永抱話頭以終老，方沾沾以此爲禪之極則。不知達摩一脈，慧命坐殺爲可嘆矣！

# 禪宗與淨土

---禪海蠡測

淨土一宗，爲佛法入吾國後，最早創建之宗派。自晉時慧遠法師創設白蓮社於廬山，歷代相繼，雖無法統之傳承，而已普及於社會。本宗祖師，多爲世人公認修持確有成就之大德名僧。千餘年來，於弘揚佛法及維繫吾佛之教，其功至巨。自禪宗之興，其修持教跡，儼若相違。蓋淨土以信、願、行爲徹始徹終之法則。禪宗則掃除諸法，佛亦不取。表面觀之，有如涇渭之分，實則盡爲未了宗徒，自作擔板漢之見耳！其互相作短長之見者，大抵可納於三途：

一、主禪宗者：謂淨土爲愚見，徒仗他力，冀得往生，終爲未了。法界同體，自性是佛，借他力而往生，非爲究竟。

二、主淨土者：謂禪宗徒恃自力，稱即生成佛，非魔即狂。衆生自無始以來，業習深重，功未齊於諸聖，云何能得頓悟成佛？不若持名乘願，帶業往生，親近彌陀，修成正覺，爲萬穩萬當之事。

三、調和論者：主禪淨雙修，最爲穩當切實，其所立見，約有兩說：(一)唸佛念至無念而念，念而無念，可見自性彌陀，成就唯心淨土。(二)即或不然，必可乘願力以往生，花開見佛，立證菩提。

主禪宗者，執著古德「唸佛一聲，擔水洗三日禪堂。」「佛之一字，吾不喜聞」等語，食古不化，死死認定。主淨土者，聞禪者之言，即心即佛，怖而卻步，如對仇讎。迨宋時永明壽禪師提倡禪淨雙修，作四料簡偈語，調和之說，於以大行。元代之後，禪林提倡參「唸佛是誰」話頭，於禪淨雙修之外，別創一格，永爲禪林規範。凡此諸見，且試論之。

淨土究竟論

大藏之中，專言彌陀淨土者，有三部經、一部論。即《無量壽經》、《阿彌陀經》、《觀無量壽佛經》、《大乘起信論》是也。《無量壽經》人稱大本，說彌陀因地法行，果滿成佛，攝受十方唸佛衆生，往生彼國。所攝之機，通於凡聖。凡位具攝三輩，唯除五逆誹謗正法，其餘均爲所攝。《阿彌陀經》，人稱小本，略說西方淨土依正莊嚴等事，令人執持名號，一心不亂，即得往生，最爲切要。此經所攝，揀除小善根福德因緣，唯攝一類純篤之機。《觀無量壽佛經》攝機最廣，十惡五逆，臨終苦逼，十聲稱名，即得往生。或者疑十惡五逆之人，善根全無，何能感佛接引？且亦與本宗教義相違。須知《華嚴經·隨好光明功德品》有言：阿鼻獄中，夙根成熟，蒙光頓超之說。且經稱「三界唯心」，「心生種種法生，心滅種種法滅。」惡逆之人，臨苦改悔，一念迴心，已與佛心相應，其蒙光接，了了何疑。

淨土一宗，確屬三根普被。極樂國土，多爲一生補處之不退轉菩薩。華嚴會上，菩薩如雲，等妙二覺如雨，最終一會，普皆迴向淨土。如雲：此爲方便表法，則佛爲不妄語者，安得誑言！須知淨土因緣，確爲無上甚深微妙，多劫薰脩菩薩道者，亦不能知，況可以凡情而測聖量乎！欲明此事，略析如後。

一、極樂淨土何以實有？此須明乎天文之學，參酌佛法，自能通之。以太虛之間，星雲羣聚，每一星雲，附諸星球，星球之間，即爲形器世界。如此地球，乃太陽系星雲中面積最小、壽數最低之一星球。凡此無量無數無邊星雲，佛說繞須彌山而行。須彌山者，舊稱非實，有邃於天文學者之阮印長所著《造化通》，謂須彌山乃是太空之銀河；有謂此乃一假設之宇宙中心，順世俗之說，以山名之，如科學稱地軸，地豈實有軸耶！凡諸星雲，依住於太空，太空依本體(佛教稱如來藏)而存在。則所謂極樂淨土，若以實有言之，准此義可明其爲另有存在之世界。人智有限，本土所在之地球，其國土疆宇，是否完全已經發現，現尚不能無疑，何況超此形器以外，另有世界存在，而可言其爲必無非有耶！

二、何以持名唸佛，一心不亂，即可往生淨土？又何以佛光能來接引？欲明此義，須先取自然科學中之光學、力學，參酌佛法，自可會通。首須瞭解，佛之一名，涵有體用之義。佛之體，乃法身如來藏性，即宇宙萬有之本體。佛之用，即報身、化身，如釋迦、彌陀之各別應身。次須瞭解，如來藏性之爲力爲明。初有常寂光，此光無相無形，具含於宇宙萬有法界之塵塵物物。世界形器有壞，此光不滅(參看《心法與光》篇)。淨明初動，快速無比，乃發光明，於是有色之光得以生起。粗看無形，實則光波隨時自在振動。其速度之快，科學家稱之爲光年。地球高空以外進入黑暗，然黑暗亦爲有色光之一種，其振動當亦存在。唯速度之快，尚非今日科學所知。過此黑暗光層，必另有一色光之境。太虛之間，純爲光照。無論光色不同，其爲光則一。光能發熱，同時與力並具，而光與力，皆依本體這法爾(自然)功能所生，涵於常寂光中。萬有衆生之心身性命，皆爲如來藏中之一環。此心具足力之與光(參看《心法與力學》篇)。念念專精得至一心不亂，則光力專精統一，自可與佛之常寂光接流。加以自他二力互相憶引，臨命終時，形器毀壞，常光現前。復有彌陀願力，與行者之往生願力相應，自然不消彈指之間，乘彼常寂心光之無比速度，往生淨土矣。故「阿彌陀」譯義爲無量壽光也。

三、如來藏性中，光之與力，猶爲物之極微。原子、電子，猶非極微之極，僅爲體性具足萬有之一點。覺性心光，靈知昭昭，無相無形，遍含萬類，往來翕闢，爲萬物之主宰者此也。姑名曰心。而此心物二者，實同一體。所謂體者，謂其往來翕闢而互爲因果，相成相滅，輪轉不易，宰相無相，體亦強名。當心之用，具帶質而生。所謂帶質者，即具光與力之功能。願念之起，爲心之動用，用之所至，光與力皆具矣。故願力存在，世界形器得以成住(佛經稱娑婆世界，爲衆生業力所成，極樂世界，爲彌陀願力所現)。故發願往生，信心不二，自他力固，膠結爲一，其終也必生，不復有疑。

四、如來藏性，本以空爲體，以有爲用。而用時，體在有中；空時，有在體中。不易之理，如翕闢之稱陰陽。華嚴所謂法界重重無盡者，法性功能之起用也，即爲真空之妙有。全體純真，體入於用，地上菩薩，未盡其義，當有疑矣。若已入妙覺之海，則觀空無有，仍爲半截之言。故唸佛者，無論凡聖，單提一念，專心不亂，必可成辦。故曰：「凡唸佛者，千句萬句，即是一句。前句已滅，後句未生，當念一句，剎那不住。唸佛之心，不緣過去，不緣未來，但緣現前一念，以爲往生正因。此是萬修萬人去之法也。」

五、一心不亂，緣現前一念，即制心一處、心一境性之禪定要法。所謂：「一念萬年，萬年一念。」能作是觀，必可得無上殊勝之定。但恐修學行人，住空則散亂如雨，執有則不得專精。無論淨土禪宗，皆非所企。須知臨終之時，衆苦逼臨，平常無熟練之功，此時必身苦心亂，絲毫不能得力。若能念念專一，而謂不得往生淨土，必無是理。

禪宗究竟論

禪宗修行，從參究自心入門。「三界唯心，萬法唯識」，猶如擒賊，必先擒賊之王。心識之王，一旦成擒，則本體自性，頓時顯露，如久客還家，依然故主。衆生與佛，無始以來，原本同體，念念不覺，忘失本妙明淨，隨無明以遷流，沉淪難拔。一旦塵盡光還，從本以來，性心依然未動。故禪者曰「明心見性」。明者，明此心之妙用靈光，見者，見此性之寂然本體。既得見性，則十方三世諸佛，與一切衆生，原皆同體，何來何去，一道如如。故曰：「諸佛法身入我性，我性還共如來合。」如曰：佛道遠曠，經有明文，須薰脩無量功德，經三大阿僧祇劫，歷四十一位，登菩薩十地，方能成佛。即生成佛之說，抑可狂妄！孰知此皆泥相滯教，未透吾佛全部教法圓極之理。佛謂一句彌陀，能滅八十億劫生死重罪。又常讚歎定德，爲功德叢林，能消多劫之業，此豈皆非佛言耶！經復有云「劫數無定」，足見非爲泥執之論。又云：地位互通，如「初地即通十地」。昧於此者，緣皆未明佛所說時間空間等法，皆爲心法之所內涵也。若心念專誠，立心向道，即生成辦之事，縱我有不能，人或能之，安得以偏概全乎！

禪宗之徒有云：抱定一句話頭，死死不放，今生縱不悟去，臨命終時，天上人間，任意寄居，豈非同於一心念佛，乘願往生之說。須知十方三世，成佛者無數，既成佛已，則皆有其願力所成之國土。如此十方三世，佛之國土無量。我願生西，彼願東邁，其願力不同，亦猶衆生之慾樂不一。安得以此佛國土爲是，他佛國土爲非耶！抱定話頭，死死不放，亦即一心不亂，無上定也。如能一心不亂，臨命終時，遂願往生，必然可至。如密乘行人，專持一本尊咒，亦乘願力而生彼土。人同此心，心同此理，若雲：只說天上人間，隨意寄居，非指佛土。孰知天上一詞，非獨謂三界之天，乃爲經說國土同義。不可泥相執文，頑固不化。

既悟本性之輩，見地廓徹，自同於佛。本性體用齊彰，光含萬有。徒知空爲勝緣，性我自性，即爲成佛；則性空緣生，妙有之旨，何所立耶！苟知見透徹，則佛佛道同，自他不二，必知彌陀願力，確爲佛之無上大悲，甚深微妙之事。釋迦教主，讚歎極樂，咐囑衆生，發願往生。亦猶他方佛土，讚歎釋迦。豈悟後見性者，猶有彼此人我分別心之存在乎？李長者雲：「十世古今，始終不離於當念。無邊剎境，自他不隔於毫端。」彌陀自性，非一非異，爲後進衆生，開此方便法門，豈止大悲願力所必具，亦維繫慧命之要著也。況一心念佛，遍含百千法門於一乘。無念一心，正是如來所加護。禪宗見性之人，正好唸佛，一則自爲鉗錘拄杖，一則澄潭月影，撈逾再三，方見大事原來如此。永嘉雲：「棄有著空病亦然，還如避溺而投火。」趙州雲：「唸佛一聲，罰令擔水洗三日禪堂。」又云：「佛之一字，我不喜聞。」乃宗師鍛鍊爲人，婆子心切之語。蓋欲其專一參究之中，用志不紛，自信不二，努力參禪。豈若末學之輩，執著古人牙慧爲金，死守成語，枉生諍議，致成自智自德之累也。古德有曰：「如此事不明，專辦一心，速去修行。」豈謂參禪非修行事耶！蓋謂其頓悟不能，速去依教奉行。故禪門課誦，有《彌陀經》及唸佛法門，祖師之用心，亦良苦矣！

禪淨雙修調和論

禪淨雙修，自宋時永明壽禪師提持以來，由來久矣。及禪門衰落後，用「唸佛是誰」話頭，天下叢林，入此話中，終至滯殼迷封者，如麻如粟，於是使參話頭者，如唸佛號，持名唸佛者，亦有如參話頭。雖使二者合流，別創一格，參究不通，可以往生，免至流落娑婆，永沉苦海。然禪門參究之旨與方法，勢將永淪喪失矣(參看《參話頭》篇)。今專言調和之修法。先當明夫《楞嚴經》中大勢至菩薩唸佛圓通章。節雲：

彼佛教我，唸佛三昧。譬如有人，一專爲憶，一人專忘。如是二人，若逢不逢，或見非見。二人相憶，二憶念深。如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。十方如來，憐念衆生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何爲。子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若衆生心，憶佛唸佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名曰香光莊嚴(一)。我本因地，以唸佛心，入無生忍。今於此界，攝唸佛人，歸於淨土(二)。佛問圓通，我無選擇。都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一(三)。

本章此節，試分作三段：第一段，說唸佛入門之方法。第二段，說唸佛之成果。第三段，說唸佛最高方法，淨念與淨土之關係。必先解決此三前提，而後禪淨雙修之事與理，於以完備。

第一，方法，分念與憶之二途，皆爲定止之學。念又分爲持名與默唸二門。先說念法：(一)十方如來之與衆生，皆具「無緣慈」、「同體悲」之憶念。非獨阿彌陀爲如此。今簡極樂淨土一尊而言，以符淨土宗之旨。修習淨土行者，此心執持阿彌陀佛名號，出聲念之，耳返聞聞其聲，眼返觀觀此念，得使念念不間斷，視而不見，聽而不聞，一切言語動作，皆了不相關，如死如癡，專此一念。(二)念得專一，用功既久，此心念佛之一念，默然在心，雖不著意起念，而自然在唸。到得此時，修學行人，往往心雖在唸，六根緣外之境，仍可作爲。如此佛亦在唸，其他散心，亦可爲用。自以爲至於勝境，實則已成「老婆念」，不足論也。何以故？因此時在唸佛之念，爲獨頭意識發起作用。第六意識，仍然波動，有何用處！必須要將六根收攝，歸此一念，意識不行，念方專一而得真純，此爲唸佛法門之要髓也。如何稱爲憶佛？憶者，與念有別。念猶是粗，憶則爲細。念是第六意識在用。憶則此之種子，已種於八識(阿賴耶)田中，根深柢固。故大勢至菩薩，以母之憶子爲喻。世人母之憶子，雖無口號心思，而此心耿耿，坐臥不安，片刻難忘。如儒家所謂：「必有事焉！」誠敬之極也。憶之爲象，菩薩已用善法言之矣。今復不惜眉毛，以衆所習知之惡法爲喻。此事必要如求名求利，念念孜孜，片刻不忘；乃至如男女戀愛，永綰相思之結，心心相印，靈感互通。如第六代達賴喇嘛之情歌雲：「入定修觀法眼開，啓求三寶降靈臺；觀中諸聖何曾見，不請情人卻自來！」又云：「靜時修止動修觀，歷歷情人掛眼前；若把此心移學道，即生成佛有何難？」若能如此如此，依法深入，則由念而入憶，即由粗而入細。如此久久，念憶工深，不必着力，自如有事拳拳服膺，若有物在心，團團不化。或在現在，或在未來，忽爾此憶之一念，頓時開發，如洞開無物。此心此身，脫焉如忘，所謂花開見佛，自然不假方便，常光互接，入於淨土佛之心中。此中微妙，非言可詮，惟到時自知耳。若以散心念佛一聲，或唯具一信願深心，臨終亦必可往生，惟品位有別耳。

第二，唸佛成果，以淨土爲極則。淨土亦分爲二門：

(一)唯心淨土門。(二)實有淨土門，皆爲觀慧之學。先釋淨土：土之與地，在理爲表持種之義，在事爲實質土地。淨者，爲對染說。粗則一切惡法，如貪嗔癡，人我是非之念(具如《百法明門論》所云)，皆爲染污之法；細則善見法執，亦爲染法。如得至上節所述心開念寂，心身兩忘，忘亦不立，空亦不見。無物無心，離諸二邊對待之見。對待不立，絕待之體現前。了了分明，常寂圓明。到得此時，自己此心，合於如來藏體。唯心淨土，不待他求。反觀世間，猶如夢中事。即此穢土世界，亦立轉成淨，無一而不自在也。到得此時，此心淨土現前，與十方如採接法性流矣。方能切實正知正見，西方極樂淨土，亦同此性。且復知確有實在國土之存在。欲願往生，即不移一步到西天，如壯士伸臂頃，即生彼土，與諸佛菩薩，同遊寂止之門。不但往生可必，淨土西方，亦可應念就我，因法本無來去也。

心體離念，爲無生法忍。唸佛入於佛心，相接合流，專一精誠，是謂因地。心開意解，一念不生，入無生忍。大勢至菩薩，以此行門成就，復來此土，傳茲勝法，攝一切衆生，歸於淨土者，具如上述。

第三，最高淨土方法。修習行人，到得此境，猶未爲圓。必須不稍放逸，莫自得少爲足。於一切時、一切處， 收攝六根，不使外馳。保養前之淨念，心心無間，長住淨土之境。「一念萬年，萬年一念」，即爲入淨念之三摩地(大定)。故菩薩之於圓通法門，無有選擇，而亦不必選擇矣。

如淨念現前，不加精進，如擊石火，如閃電光，稍縱即逝，故曰不放逸心所。精進無間，此之謂也。到得行滿功圓，不修亦修，修亦不修，佛佛心同，了了無可說矣。

此義既明，參禪與唸佛，何以能調和耶？若唸佛人，持現前一念，往生淨土，則唸佛參禪，於此分途。若唸佛與參禪，無論提一句話頭，或持一句佛號，但於一念過去，後念未起，此之中間，一覷覷定，即二者同途，了無差別。所謂前念已滅，滅不追往，後念未生，未生不引，當前一念，既前不著邊，後不落際，當下即空。此之境界(此無一空之境界，姑以境界名之)，在淨土爲唯心淨念之開端；在參禪爲三際斷空，明見此心之初曙。到此無論參禪或唸佛，即心即佛之事理，於是可明。然尚未盡其妙，以佛具如來藏全體之大用，若止於此境，猶爲小果所詮。參禪者，若以此爲至，更無餘事，無怪其不知如來藏中，妙有願力之全體功能也。唸佛者，止守此淨心一念，不知如來藏中之大機大用，無怪其不識法界無邊，頭頭是道。

雖然，一落言詮，法身亦墮，嘮叨多嘴，不若珍惜尾毛。「盡回大地花千萬，供養彌陀淨土身！」我願如斯，復何言已。

金聖嘆有《唸佛三昧》一文，雖爲慧業文人之知見，而皆不隨一般口頭禪語。文字原通般若，蓋亦有得於心者也。附錄參考，可發深省：

娑婆世界，釋尊住持。華藏世界，盧舍那世尊住持。釋尊新成佛，盧舍那本成佛也。他方世界，有阿彌陀佛，住於極樂國土。一花一世尊，非算數譬喻之所能及。所以《阿彌陀經》，爲無問自說經。

首題佛說阿彌陀，下加不得一佛字。然燈佛者，一微塵佛也。釋迦佛者，無量微塵佛也。釋迦佛者，名爲病癒。阿彌陀者，名本無病。

世尊說《阿彌陀經》，另一設施，與諸經不同。乃是爲一切衆生，畢竟不能破我故，特地全舉法界，說你本在極樂國土中，各各蓮花化生，有甚不好。譬如醜婦人一般，貯之洞房深宮，亦自覺標緻也。喜怒哀樂四字，以樂爲極，所以知之學者，好之聖人，樂之即天地也。蓮花取相連義曰蓮(三世相連，花有房，房有蕊)，因非實相曰花。一一衆生，各坐一花，花開見佛，則見釋迦佛也。極樂國土，九品化生。上品上生者，乃是彌勒一生補處，於此成佛。下品下生者，乃是阿鼻大地獄罪人，於此成佛。是人因犯極惡大罪，下阿鼻獄，有善知識，以種種因緣，唱阿彌陀佛，如千年暗室，一燈照之。而此罪人聞此名字，地獄即生蓮花中。而此蓮花，即在極樂國土中。而此極樂國土，在阿彌陀佛世界中。此阿彌陀佛世界，乃即在無量大地獄內一罪人之八識田中。是人縱犯極惡大罪，不敵阿彌陀名字，所以地獄應時粉碎，此謂下品下生也。

菩薩不願住於惡濁世界，則不得不求生極樂。然而生極樂，乃是果事。欲獲果者，先須造因。云何造因？唸佛三昧是也。唸佛之法，不可以妄心念於遙佛，亦不可以妄心念於妄心。何以故？妄心者，是生死因，不能感通於本際故；以生死因不能感通故，故佛本不遙而遂遙也。複次，妄心念於妄心者，凡夫正以妄心連持，至墮地獄。今復教以如是念佛，彼即以前妄心爲念，後妄心爲佛，或以前妄心爲佛，後妄心爲念，如是即與世間流浪何異！是故此法所不應用。夫唸佛之法，不應先見佛，次作念，正應先念成，次見佛。所以者何？若先見佛，佛是何事？如是名爲大妄語人。又即使感應道交，佛或示現，然佛來尋念，佛去久矣。又況能念，正是妄心，妄心何可唐突於佛？所謂先念成，次見佛者，念是實，佛是假。菩薩以本際爲念，而以妄心爲佛。問：何故不以妄心爲念，本際爲佛？答：本際者不可見，不可見則不能令行人發歡喜心。又本際纖塵不立，若行人於念處用力，即大不應。又師子乳用玻璃盞盛，他器不受。若行人慾以妄心念本際，譬如毒器，盛師子乳，終竟不受。又唸佛三昧，對治生死，若用妄心追逐，終入生死海無疑也。(《唱經堂才子書匯稿》)

# 禪宗與密宗

---禪海蠡測

近代治佛學或專事修證者，頗有重視西藏佛學及密宗之勢。甚之謂西藏密宗，乃爲純正完美之學，堪依修證。藏譯經典，文義湛深，足資式範。漢土佛學，乏一貫傳承，修證方法，皆不足取；禪宗亦爲邪見。欲溝通學術，互資觀摩，時代雖同，山川各異。一門深入，各擅勝場，容有可供審別決擇於其間，未可率爾妄斷，遽分軒輊也。

西藏佛學淵源

密宗在中國分爲兩類：盛唐時，印度密宗大德善無畏、金剛智、不空三藏，世稱開元三大士，傳入中國之密宗，至明永樂時被放逐至日本者，統稱東密。初唐貞觀時，西藏王松贊乾布(王當西藏王統第三十世)遣僧留學印度，首有寂護師弟，及蓮花生大師之入藏，密乘道遍及於西藏全部，先後再傳至漢地者統稱藏密。無論東藏二密，通途皆祖於龍樹(龍樹又稱龍猛，是一是二？已不可別，近代學者考證，又謂名龍樹者有二人：一爲創大乘之學者，一爲始學於婆羅門而創密乘之學者)。而龍樹之於密乘，紀述渺茫，無可證信，因舍而推論其源。

藏密亦淵源於印度，初爲顯密通途之學。印度後期大乘佛學，由龍樹、提婆，遞至世親，主毗曇、俱舍諸論之學者爲一系。陳那法稱、護法等，主因明、唯識之學者爲一系。德光主毗奈耶律學者爲一系。解脫軍主般若之學者爲一系。復有提婆者，直承龍樹，再傳至僧護復分二派：一爲佛護，至月稱等；一爲清辨，皆主中觀之學。此外又有兼涉龍樹、無著兩家之學，而不入其系統，即爲寂天。此爲印度後期大乘顯學，皆本龍樹、世親之學以各主其說者。世親學系，傳承愈趨愈繁，且學風亦爲大變。在昔大乘教法，以經文爲主，義疏註釋之論學爲其附庸，此時皆已全恃論注爲準。後賢於此事當特別注意，仍當以經學爲歸，方爲正途。無著、世親之學，數傳於月稱。龍樹、提婆之學，數傳至佛護、清辨。門戶對峙，諍論時興。佛護、清辨二家註釋龍樹中觀論，皆立無自性中道之說，自謂得不傳之祕。而於世親之徒，染指中觀，有所謂唯識中道者，痛加抨擊。二師歿後，大乘學徒，依違於無自性及唯識之間，爭端不絕。瑜伽、中觀分河飲水，顯密亦復異趣矣。西藏顯教，般若唯識中觀之學，皆由上來傳承，及藏土後賢著述，加以發揚者。

至於密乘，在印度有可據者，弘開於僧護。在波羅王朝第四世達摩波羅王時，密乘益見發達。王專信師子賢，及智足二師，建超巖寺成爲密乘教學中心。智足爲師子賢之弟子，後得金剛阿闍黎之傳而弘密乘，遍及作、修、瑜伽三部本典。密集、幻網、佛平等行、月明點、忿怒文殊等，皆廣事流佈，而於密集解釋尤工。其後繼爲上座者，爲燃燈智、楞伽勝賢(弘上樂輪)、吉祥持(弘夜摩)、現賢(弘明點等)、善勝、遊戲金剛、難勝月、本誓金剛(弘喜金剛)、如來護、覺賢(弘夜摩上樂)、蓮花護(弘密集夜摩)。此外在超巖寺同時弘此宗者尚多。如寂友，則通般若、俱舍，及作、修、瑜伽三部。又如覺密、覺寂，則精三部又特精瑜伽，著作金剛界儀軌、瑜伽入門，及《大日經》集釋等。又如喜藏亦弘瑜伽密部。又如甚深金剛、甘露密等，始甘露金剛之法，而弘無上瑜伽。若時輪之學，似爲後出。

據史而論，印度後期大乘佛學，一變再變，有密乘之興，此時印度本土，波羅王朝岌岌已危，其最甚者，即爲回教徒之侵入，使王朝終亡。佛教本身，在此以前，多受異學外道所侵，幾不能保其餘緒。密乘之興，本以對待婆羅門教，而圖挽回世俗之信仰。至後獨立發展，支蔓紛繁，集收愈多，創作愈紊，亦時勢使然也。

西藏佛法之崛起

藏人稱遠在東晉時，已有佛典輸入，其說自不足信。藏土開化較遲，其初流行一種拜物神教，名曰笨教(俗稱烏教)，以禁咒役神，示人禍福。至松贊乾布王，先與尼泊爾通婚媾，娶其公主，據雲攜有佛經。次於唐貞觀十五年，娶唐文成公主，公主素信佛教，由是佛法經像，隨以傳播。唐太宗時，藏王遣兵威脅邊陲，以天下初定，用和親策略而羈縻之。藏王條件，須得公主爲偶，並請儒書等入藏。太宗商之宰相房玄齡，有謂聖人經史之教，不可傳之番夷。太宗乃選宗女，號之曰文成公主，遣嫁於藏。侍從有儒士數人，道士五人。故西藏內地，及今可見太極圖、八卦等標記。後世神廟，更有祀關羽之詞(喇嘛大德，有以念卜課，法同漢地之占卜)。藏王受二妃信佛影響，又以接壤印度邊境，誠信驟隆，乃派選大臣子弟端美三菩提等十七人，赴西北印度迦溼彌羅求佛典。七年乃歸，仿「笈多」字體制定西藏文字，並譯《寶雲》、《寶篋》等經，實爲佛學傳播之始。史稱此爲前期佛學，迄今無存矣。中間亦經一次排佛滅僧時期，如漢土之厄。自此役後，佛學再興，史稱後期佛學。後先之間，事實多有不同，初期尚翻譯整理，後期則事弘化矣。

西藏王統，至三十五世，當唐玄宗、肅宗之時，其王乞裏雙提贊工在位，力排朝臣異議，從印度聘致阿難陀等從事翻釋。又遣巴沙南，赴尼泊爾，訪求大德，遇寂護，即延入藏弘化。寂護以藏土信仰迷離，復返印度，再復重致，住藏達十五年之久，其學屬中觀清辨學派一系。秉律行持，悉從舊範。於藏都拉薩，建立三姆耶寺。聘印度比丘二十人居之，始建僧伽制度。此時有漢地僧徒，在藏講學，其中領袖，名大乘和尚，說頗近似禪宗。以直指人心，乃得開悟佛性，依教修行，均爲徒勞。被寂護弟子蓮花戒駁斥無餘，乃放逐出藏。故後世藏密之徒，謂中國無真正佛法，禪宗爲外道知見，蓋源於此。斯時一般藏人，以奉神道，佛法傳播，頗受阻礙。寂護請之於王，請烏仗那延的蓮花生入藏弘法。蓮花生大師，偕其弟子二十五人入藏。約經數月，以密咒法力，摧伏外道，爲佛教護法，厥功至巨。蓮師自無著述，其學說無從考證。藏中傳其史傳，謂爲釋迦化身、密宗教主，謂釋迦滅後八年，不經母胎自蓮花化生。並謂西藏佛法，皆傳自蓮師，故爲舊派密乘之祖。此說多可議者，且存勿論。蓋斯時印度佛教，已漸北移，後期名僧大德，以壤連西藏，皆由西北部逐漸入藏。如法稱、淨友、覺寂、覺賢等，皆入藏傳密乘道者。

此後王統三傳，至徠巴瞻王(西藏王統三十八世，當唐憲宗至唐文宗時)，大弘佛法，翻譯經典，於以完備。定立僧制，稱師僧謂喇嘛，各給俸祿。旋王本身被其弟朗達瑪王所弒。弟既嗣位，五年間，破壞佛法，殺戮僧衆。幾舉提贊王百年來之培養，及徠巴瞻王廿載之盛業，毀之一旦。朗達瑪王又被喇嘛吉祥金剛暗殺。王之黨羽復仇殺喇嘛不稍寬假。僧衆逃亡，國內分裂，全藏陷入黑暗期約及百年。此與唐武宗會昌之厄，先後相似。唯西藏佛教之受摧毀者，較會昌尤甚耳！

西藏後期佛法及派系朗達瑪王毀佛滅僧之際，拉薩西南翠葆山間，有修行僧三人，出亡甘肅西南之安土，師事大喇嘛思明得具足戒。復有西藏梅魯之僧衆十人來學，復得具戒。後此諸人偕還藏土，恢得舊觀。但秉持密法，摻雜神道，未爲純善。時有藏地額利王智光者，熱情興學，從東印度聘致大德法護及其弟子輩，廣事譯訂，密乘復興。其間密乘經典增譯者，較昔爲多，史稱此謂後期佛學。

智光之嗣菩提光，延致阿底峽入藏弘法，尤爲勝事。阿底峽尊者，一名吉祥燃燈智，東印度奔迦布人，博通顯密，德重當時，曾爲超巖寺上座。於公元一O三七年(宋仁宗景佑四年)入藏，巡化各地，凡經廿載。德行所感，上下歸依。藏土佛學，爲之一新。中間多事翻譯，並著述《菩提道炬論》，極力弘揚顯密貫通之學。尊者示寂(七十三歲，公元一O五二年)，其弟子冬頓等益闡其說，針對舊傳密法專尚咒術者，別立一切聖教，皆資教誡爲宗。判三士道(下士人天乘、中士聲聞緣覺乘、上士菩薩大乘)。攝一切法，又奉四尊(釋迦、觀音、救度母、不動明王)，習六論(菩薩地、經莊嚴、集菩薩學、入菩薩行、本生鬘（mao）、法句集)。次第四密(作、修、瑜伽、無上瑜伽)。而以上樂密集爲最。組織精嚴。邁於昔賢。遂稱爲甘丹派(甘丹之義，爲聖教教誡之意)。藏土後之分立四派，於是興矣。

寧瑪派(意即古派，俗稱紅教)。此即舊傳前期密乘之學，大要分九乘道。應身佛釋迦所說者：聲聞、緣覺、菩薩三乘。報身佛金剛薩埵所說者：密乘、外道、作修瑜伽三乘。法身佛普賢所說者：內道大瑜伽、無比瑜伽、無上瑜伽三乘。而復以無上瑜伽中之喜金剛爲最究竟。行持隨俗，不事律儀，但觀修現顯契證明空智，即得解脫云云。

迦爾居派(意雲教敕傳承，俗稱白教)。創自摩爾瓦。其人曾三度遊學於印度，師事阿底峽，復受密乘學於超巖寺諾羅巴之門。得金剛薩埵、娑羅訶、龍樹以來之真傳，精通瑜伽密中之密集，及無上瑜伽中之喜金剛、四吉祥座、大神變母等法。尤於空智雙融解脫大手印等法，通達底蘊。歸藏以後，授其學於彌拉萊巴。再傳至達保哈解，取阿底峽《菩提道炬論》，與彌拉萊巴之大手印法，著《菩提道次第隨破宗莊嚴論》，蓋有取乎佛護中觀之說以爲詮釋也。後因流傳漸廣，更分九小派，不一其說。九派中杜普派，於元初有大學者布頓者出，博貫五明，精通顯密，整理註解大藏要典，創護律學密乘道甚多。立說平允，後世推重。

薩迦派(俗稱花教)。創自藏王族袞曲爵保。後自藏州西百餘裏薩迦地方建寺聚徒教學，故得名焉。此派學說，融會顯密，取清辨一系中觀爲密乘本義作解釋。又以顯教之菩薩五位(資糧、加行、見、修、究竟)與密乘四部對合而修，以彼此經相因果。以加行位中暖、頂、忍三昧耶斷所取惑，世第一法三昧耶斷能取惑，同時以菩薩智慧本性光明而入大樂定，則已達顯密融合之境地矣。此說與寧瑪派之學逕庭，故又謂之新學也。

希解派(意即能滅)。以元初南印度阿闍黎敦巴桑結爲始祖。其學出於超巖寺，要以密乘四種斷法除滅苦惱，極其通俗。有除滅三燈、夜摩帝成就法等。敦巴五度入藏行化，三傳至瑪齊萊冬尼，行腳一生，開化至盛雲。

此外尚有爵南派。迄明萬曆間，此派有大學者多羅那他，博學能文，深通梵語，爲譯經之殿軍。但此派至清初已改宗，今已無傳。

上述諸派，除甘丹派專事教化以外，餘均與政治有關，援引勢力，施行威福。迦爾居派曾握攬藏中政治大權。薩迦派第二世孔迦寧保，嘗由元成吉思汗予以西藏統治權。復受命開教於蒙古，至第四世孔迦嘉贊，學尤精博，應元庫騰汗之召入朝，依用「蘭查」字體，改定蒙文，受帝師尊號。其侄第五世爐思巴，更大得元帝信任，入朝爲帝灌頂，亦受帝師之號，王公后妃，踊躍參加灌頂，穢跡流言，傳之史乘。既而歸藏統一久事紛爭之十三州，悉舉以臣事於元。西藏之喇嘛教者，即隨之遍行漢土內地，內廷供養喇嘛費用，耗國庫十之六七，其聲勢之大，豈可想象！

黃衣士派。降及明代，鑑於元代縱容喇嘛之弊，冊封各派喇嘛爲王，以殺薩迦派專橫之勢。迨永樂年間，西寧西南，有宗喀巴者出，遊學全藏，目擊頹敗，慨然有改革之志。乃秉阿底峽之宗，採布頓之說，勵行律儀，採諸派之長，而合一經咒之教融爲一說。宗喀巴學行優越，德重當時，教化所及，靡然從風。門人學者，皆染黃衣冠，以別於舊時各派，故世稱爲黃衣派。於拉薩東南，建甘丹寺，弘傳其學。後又建色拉、哲蚌二寺，爲著名之三大寺焉。藏土久衰之佛法，煥然昭蘇矣。

宗喀巴弟子有嘉察伯，及開珠伯二大家，均能傳承其學。其在甘丹住持，而傳宗師之衣鉢者，爲大弟子法寶，遂成後世甘丹座主傳承之法統。後其高弟根敦、珠巴二人，創歷世轉生之說，班禪(梵語意謂大寶師)、達賴(蒙語意謂大海)二人，以師弟而相約，世世互爲師長，弘傳教法(班禪爲其師轉生，達賴爲其弟也)；及明憲宗加以冊封，勢力更盛。清初達賴五世羅贊嘉錯，博學多才，蜚聲學界，而復借蒙古和碩部(青海附近)固始汗及清朝武力，底定全藏，即置班禪於後藏，自居前藏，分攬統治之權。於是政教合一，悉掌於達賴。及至近世，班禪來漢，彼此紛爭不已，權利爭奪，自啓紛爭，豈佛法之本意，良可慨也！故後之言西藏佛學顯密完整者，鹹以宗喀巴之承爲宗。

西藏之顯教

西藏經典及佛學之傳播，直承印度晚出之後起大乘佛學。般若、唯識、中觀之說，月稱、護法之論，蔚然羅列，經阿底峽、布頓、宗喀巴之組織，蔚成一條貫系統完美之大乘次第之學。尤以宗喀巴之著作，主阿底峽《菩提道炬論》，而廣集成《菩提道次第廣論》，爲其中堅代表。於五乘佛學，次第進修，系統條理，井然不紊，誠千秋傑作也。但其立說，取顯密圓融，以後賢之論說爲宗，學者當有所審慎決擇於其間也。

西藏大藏經，翻譯典籍，較之漢地三藏，少有出入。印度後期諸賢之論著，及密乘經典，則較漢地爲多。明代永樂間，曾取其經藏，翻刻成永樂版(見永樂八年御製經贊)。萬曆間，又翻刻爲萬曆版。清康熙、雍正間，又翻刻爲北京版(見雍正二年御製序。有云雍正曾自譯大威德金剛修法儀軌，較之後世諸譯爲佳)。其中密乘經典，較之東密，尤有勝焉。惟漢地經藏，西藏所缺者亦多，如龍樹所著《大智度論》、《十住毗婆沙論》，皆於戒學多所闡明，而其籍印度失傳，藏中亦付缺如。僅知無著、寂天之書而已。又如無著組織瑜伽之作，有《顯揚論》，廣陳空與無性，闡發現觀瑜伽，實爲此宗根本典籍，藏土亦缺。至如唐代善無畏、金剛智、不空三藏，傳自西南印度之密乘學術，兩界儀軌，既具規模，多非北印學宗所及者(即作、修、瑜伽三部密法)。若概納於外道，豈非主觀武斷者耶！

佛學而宗註疏論說，衡以佛說「依經不依論」之旨，不無乳酥摻水之憾！精密可能過之，近似之言，常可變易原旨，以之參證則可，以之衡量其他，容有不當。唯宗喀巴之學，自明迄今，流傳六百餘年未替，而試舉與漢地流行佛學相較，得失短長，不易輕議。如「華嚴」、「天台」、「三論」、「唯識」，諸宗之學，精深博大，各有獨到。而云漢地無正真佛法，何其見之淺陋！《華嚴》諸疏、天台之《摩訶止觀》諸論，豈無創見？尤以漢地唯識之學，則非藏土所及矣！若雲藏密學者，必先習顯教十餘年，較之漢地學佛法者爲勝，殊不知漢地宗師大德，皆有好學一生而少怠者，因名匠輩出，互相讚許，不事文字之諍耳。

西藏之密法

西藏佛法，固皆顯密相共以行，至謂密乘，則謂不共之行，稱能疾速圓滿菩提，非餘宗可比云云。由顯入密，無別有發心，但始從一切共同陀羅尼儀軌(即息災、增益、降伏等八種儀軌)，及密咒經典所說種種，進而修證兩俱瑜伽、大瑜伽等本續，以各種真言之力，而得寶瓶、寶劍、隱身、如意樹等八大悉地，則能疾具資糧而登正覺。而此種修行，悉待阿闍黎之灌頂加被而後能入，故其始應竭財物以供養阿闍黎，得其欣悅而蒙灌頂，則罪業清淨，堪任悉地矣。至以修行之實，應待親承教授，非文字所可詮也(此種意義，《炬論》及《釋論》中甚詳，不再繁述)。

藏中密法，大體匯爲四部：即作、修、瑜伽、無上瑜伽。作修之部，爲資糧之修集，積福德基。瑜伽之部，已會福德智慧二種資糧而並修邁進。儀軌修法，均有一共通組織，即生起次第，與圓滿次第。所謂生起、圓滿二次第者，於密集儀軌程序而言，似乎有異於顯教種種修學法門。然依佛法之信、解、行、證，次第而言，一切衆生，由初發心而登正覺，無論何地何時，若因若果，固皆循此生圓二次第而修者。即如淨土一宗，單以持名唸佛法門而論，亦已具備生圓之序，而不別列其次第名目者，正爲諸佛菩薩之密因密意耳，豈獨於密宗而後有此奇特事乎！無上瑜伽之部，以喜金剛、上樂、忿怒文殊、時輪，乃至大圓滿、大圓勝慧、各種大手印等法，爲其宗之最殊勝者。由瑜伽而進修至無上瑜伽，於密法所特具之氣脈明點諸法，又已視爲餘事。若大圓滿、大圓勝慧、大手印，其所標旨，即有彈指成佛、立地見性之方便。故以無上瑜伽而論作、修、瑜伽諸部，乃爲資糧位上修集之事。此中理趣方便，行持修證，漸近於禪宗，故有謂大手印等諸法，實同於禪宗。且謂達摩祖師只履西歸時，顯化於西藏而大手印法雲雲。然歟？否歟？乃歷來心口之傳說，無足爲據。要之，大手印等之與禪宗比較，同異短長，顯然不一。方法既殊，宗綱各別，若以之擬於北宗漸禪之法，恰盡相似。至於南宗正脈，則非上述密法所可窺測也！大圓滿大手印等法，固已殊勝，然以禪宗「正法眼藏」觀之，則迷封滯殼，摩挲光影，仍易滯於法執。所謂仗金剛王寶劍，踏毗盧頂上行者，舍禪宗正法以外，其孰與歸？

藏密之特點

通常一般異宗異學之於密宗，或贊或毀者，統皆以密宗修持方法中若干特殊之事，作爲雌黃月旦，隔靴搔癢，言不中的，且於密宗顯教理趣，大抵茫然。密乘之所謂密者，究其極則，非自謂其行怪索隱，蓋菩提心印，妙密難明也。若言下頓悟，法外忘象，正如曹溪六祖所云「密在汝邊」，復何祕密之有？然後返觀一切世間出世間等等諸法，無非佛法。如實如是證入華嚴海藏境界，顯密妙言，無一而不平實。

密乘中若干特殊方法，顯而習見者，如禮拜、供養、護摩、唸誦等法，似有異於顯教各宗修持之趣。實則，如諸宗所習之禪門課誦、十小咒、蒙山、焰口等等，唸誦法器，禮儀諸法，靡不來自密乘。原始佛法，以三十六道品、禪觀、戒、定、慧等正統修持外，何嘗有此科儀？方便權化，歸元無二，未可是此非彼。若論密宗之注重氣脈、明點、雙身等法，視爲外道，則正不知菩薩道中密因法行。雙身法者，乃諸佛菩薩，爲誘導多欲衆生，設此一方便。《法華經》雲：「先以欲鉤牽，後令入佛智。」有謂即吾國古代之房中術，則有毫釐千里之謬，謂其流弊爲禍，自毋庸諱！氣脈、明點之術，因爲密乘所特尚，而言無上瑜伽者，視此仍爲方便，未可與論究竟。氣脈、明點，持爲調身，血氣之障未除，不能變化氣質，而逕言證悟菩提，非狂即魔。密乘學者有言：「氣不入中脈，而云得證菩提者，絕無是處。」以此視一般修持學者，盲修瞎煉，終至身病心執，愈求解脫，而愈被法縛，誠多優勝矣。他如密乘典籍中，有《甚深內義根本頌》一書，剖析人身氣脈至詳，取與吾國內經等書參讀，精微奧妙，迥非現代解剖生理學、醫學等可及。惜乎世之學者，心粗氣浮，未能身證其實驗堂奧，翫忽棄之，淺陋輕狂，豈容迴護！稽之顯教各宗，以及教外別之禪宗，若禪觀諸經、止觀修法、宗門參究工夫，雖不特別注重氣脈，而調柔身心之妙，皆寓氣脈於其中矣，唯後世學者未能深入耳！

密法特點，探其原委，氣脈、明點等，事非奇特。若藏密融合顯密共通，羅致一切魔外諸法，投之一爐，應衆生心，遍所知量，對症下藥，別開生面，綜羅組織，蔚成奇觀，洵爲密乘特異之學。然無論其應用何種修法，統皆循有一定的五種次序，其次序謂何？曰「加行瑜伽、專一瑜伽、離戲瑜伽、一味瑜伽、無修無證」。如禮拜、供養、護摩、唸誦、研習教理等等，皆爲「加行」之事。專精觀想，住於禪觀等等，皆爲「專一」之事。定久慧生，待至脈解心開，如「仰首枝頭，即見熟果」，如「拔矛刺背，頓脫苦厄」，證悟菩提，還同本得，皆爲「離戲」之事(所謂離戲者，謂諸離四句、絕百非之戲論法也)。入此「離戲」三昧，向上精進，打成一片，即是「一味瑜伽」。再進而得到「無修無證」果位，方入圓滿菩提之域。密法中此種組織，鉤索一切修法之要，次第井然，允爲特點矣。亦有以前修加行瑜伽，而立四瑜伽之說。

顯密優劣之商榷

西藏密宗，傳入漢地，早在宋末。而以元室入帝，爲鼎盛時期。明代表面上，雖已銷聲匿跡，而流行於社會間，仍未根絕。清室入關，復挾之俱來。現代開藏密先聲者，即以民初西藏大德，多傑格西、白尊者等，來北京弘法開其端。漢僧相率留學西藏者，爲僧大勇等隨多傑入藏爲始。此後康藏各派大喇嘛，若諾那、貢噶、根桑、班禪、阿旺堪布、東本格西等，先後相率來漢地弘化。各地僧俗隨之入藏者，風起雲湧，形成一種佛學界之時髦風氣。回內地傳法，而專門提倡密宗者，如蜀僧能海、超一等，爲其中翹楚。譯經則有法尊、滿空、居士張心若等。歐美方面學者，因英人勢力入藏探奇者，亦絡繹於道。一般知識人士，學得密法以後，翻譯經典甚多，例如密法中之六種成就法，漢文譯本，遠不如美國伊文思溫慈博士之佳。一般歐美學者，常有以密法與印度瑜伽學互混研究，幾已成爲一種新興之術，漸距佛法而獨立一系矣。如歐美流行之催眠術，乃瑜伽術之支流也。抗戰末期，有一法國女士(中文名戴維娜)，寓居成都學習禪宗，據雲：學佛二十多年，曾遊學於印度、緬甸、日本等 地，住藏中習密法，將近十年，且遣其子隨貢噶上師已達六年。以其個人遊學各國所得結論，稱正真佛法，唯在中國，且以達摩宗(即禪宗)爲最勝雲。

藏密在現代崛然興起，治佛學或專事修行者，耳目爲之一新，優劣諍辯，於以支蔓。崇密宗者，則雲修習密法，必可「即身成佛」，次亦可「即生成就」，最遲或三生至七生。復雲：密宗學者，「即身成佛」，神通可徵。又云：密宗之方便殊勝，顯密雙融，皆非各宗所及，中國無完美佛法，禪宗乃邪見，且引宋代在藏弘法漢僧大乘和尚爲證。毀密宗者，則雲：密宗之法，乃魔外之說，託依佛教而立足。復雲：密法乃偷襲中國道家方術而改頭換面者。口給干戈，均爲智者所笑。佛於顯教，雖雲由博地凡夫而至成佛，須經三大阿僧祇劫，而經雲「劫數無定」。且今生修持，孰知又非三大劫來，唯此一生？稽之中國曆代大德，尤其禪宗，能「即生成就」，或「即身成就」者，代不乏人，而皆持律綦嚴，不以神通爲尚。記載所傳，歷歷可數，擇其彰明較著者，如六祖展衣布山，有四天王坐鎮四方。復如引頭就刃，如擊木石。鄧隱峯禪師，飛錫騰空，倒身立化。普化禪師，振鐸歸空，即身超脫。元圭之服嶽神。破竈之度土地。黃龍師弟，皆具神通。普庵師徒，神變莫測(相傳之普庵咒，靈驗殊勝)。唯禪宗風尚，不以神通爲勝，恐亂世人知見，其密行密意，有非密法可測，豈地前菩薩所可妄議！故有贊禪宗實爲大密宗也。若謂氣脈、明點、雙身等法，可得「即身成就」，事非顯教及禪宗所能；稽之密典，修此等法，仍易落於欲界、色界之中。於光影門頭事多勝境，直超聖量，立地成就，仍須有審慎抉擇於其間。禪宗大德，見性之後，此等功用，不期自生，唯皆不作聖解耳。視密宗之執著勝法，又有過焉！至謂大乘和尚，宋時在藏傳化，其人立說，近似禪宗，以爲直指人心，乃得開悟佛性，依教修行，均徒勞耳；以是流於放逸，全無操持，後因蓮花戒來自印度，陳詞破難，和尚無以應答，遂放還漢土。觀大乘和尚所說，尚未及禪宗所謂之知解宗徒，何論實證？以之概漢土禪宗及各宗佛法，皆納於大乘和尚之流，實無異因噎廢食耳。

論者謂密宗皆爲魔外之說，擬託佛教，立言亦嫌過於草率！密宗諸法，誠爲納諸魔外之學，熔之一爐，權設普門廣度，既爲對待諸異學魔外之說，亦復遍逗羣機，導之入大覺智海，終結與第一義而不違背，則於魔外何有哉！佛所說法，五蘊、八識、天人之際、因明之說，皆非初創，亦如中土聖人，述而不作，刪集以成。考之印度婆羅門及諸異學等，原有吠陀諸典，皆顯見易明。豈可盡舉佛法而付之魔外乎！佛所證悟之不共法行，獨爲第一義諦之不可說、不可思議之「性空緣起，緣起性空」。中道不二法門，此非諸異學魔外所可妄自希冀者。密法極則，以佛之正知正見爲歸，途中化境，皆爲權巧方便。若未見本性，而言證悟菩提者，心法未明，統爲魔外亦可，何獨於密法而斥爲魔外乎！至謂密法乃偷襲中國道家方術，或謂道家乃學習密宗法門，此二爭端，千古無據。要之，方法相似，且幾不可分，門庭設立，各有差別，姑存而不論。或疑爲遠古法源，皆出於一途，源流支蔓，因時間空間而獨立發展。道家修法，常有崇密咒，及作、修、瑜伽部分之術。而密宗祖師，身爲漢人者，亦大有人。如大圓勝慧法中，「澈卻」、「妥噶」二法，據雲原由普賢王如來證得本具五智體性，顯現五方佛，金剛薩堙埵（duo），遞傳極喜金剛(嘎拉多傑)至妙法喜，復傳與希立省(漢人)，遞傳住羅叔札、婆媽拉別札，至蓮花生大師云云。唯密宗傳法上師，不限於僧俗，而嚴於得法，此尤與顯教各宗不同耳。觀音以三十二身，而應化世間，華嚴以萬行莊嚴，納諸圓覺，事非佛智，難以窺測。疑謗互從，不如自省，偏執之爭，正見其未達也。東密盛行於唐宋，早已與顯教合流，如禪門日誦中，密咒部分、瑜伽焰口等，隨處皆是。諸部密法，大致在藏經中可見，不再繁述。

學佛乃大丈夫之事，非帝王將相之所能爲，無論志學何宗，要當以證悟無上菩提爲歸。若欲達此，首當自廓其胸襟，廣其識見，窮理於諸說，行腳遍天下，然後以教乘戒行，滋茂福德，使能自成法器，方有相應之分。唐太宗所謂：「松風水月，未足比其清華！仙露明珠，詎能方其朗潤。」有此氣度，方能會萬物於己。若目光如豆，心仄似拳，先入之見塞其胸中，門戶之諍堵其智思，無論習教學禪，若顯若密，皆非所望矣！何則？佛能通一切智，窮萬法源，心等太空，悲無緣起，豈跼促一隅者，所可妄冀乎！

# 禪宗與丹道

---禪海蠡測

道家淵源遠古，窮源探本，上古時期，乏文獻可徵。原始道家、學者皆裁自東周時代與孔子並世而生之老子爲代表。道家者流，則高推聖蹟，相傳發軔於黃帝，通常皆以黃老並稱。周代前，儒道本不分家，儒術亦屬道之一種學問，道即儒之全體。迨周秦間，儒道始分爲二。歷漢至南北朝間，始成宗教之道教，與儒佛鼎足而三。三教思想學術，領導吾國文化二千餘年，人才輩出，派衍支流；道教文化，亦遍及東亞各地。其間各有短長優劣，立說圓通者固不少，而偏執己見、互爭上下者，由來亦久。稽其變遷，共分爲三個時期，其思想學術，與佛法禪宗溝通處，頗值探討。

周秦時代之道家

春秋戰國時期，吾國社會政治，由上古至此起一大變動，諸侯征伐，人心動亂，百家異說爭鳴，各持所見，思有以措天下於治平，儒墨名法等外，老莊之說，亦爲當時思想之一大主流。老子學說，主「清淨無爲」爲道之宗旨，以「無爲而無不爲」爲道之用，以「虛心實腹」、「專氣致柔」爲養生入道之方，以「以正治國」、「以奇用兵」、「以無事取天下」爲治世之則。莊子思想學術，不若老子之嚴整，其逍遙博大，思入玄微，則與老氏之說，格調又多不同。其主「養生適性」、「忘我復外天地」，視人間世塵塵逐逐，一皆平等齊觀，歸於烏有！宗主於「歸真返璞」，處世如遊戲，胸懷無物，遺世如脫。世奉二氏之說爲道家宗主，舉與儒佛之說並驅天下，非無因也。老莊之說，在當時亦如諸家學術，代表某一種學問詣與其治世主張，初非具有爲百代宗師之意，後世奉爲宗教之主者，乃學者欽仰其崇高而相與尊之耳。

世傳孔子曾問禮於老子，道教之徒，據以自誇，或非其說爲僞造，千秋疑案，考證無從。司馬遷著《史記》，亦述其事雲：

老子者，楚苦縣原鄉曲仁里人也。名耳，字聃，姓李氏。周守藏之史也。……孔子適周，將問禮於老子。老子曰：子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳！且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之：良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚；去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無益於子之身！吾所告子者，若是而已。孔子去，謂弟子曰：鳥，吾知其能飛；魚，吾知其能遊；獸，吾知其能走；走者可以爲罔，遊者可以爲綸，飛者可以爲繒；至於龍，吾不知其乘風雲而上天。吾今日見老子，其猶龍耶！……自孔子死後，百二十五年，而史記周太史儋見秦獻公曰：始皇與周合而離，離五百年後而複合，合七十歲而霸王者出焉。或曰：儋即老子。或曰：非也。世莫知其然否！

史遷所述，迷離若此，抑其抱「整齊百傢什語」態度，兼蓄並存，無與考證之事耶！然則，老子之東出函谷，西至流沙，不知所終者，又何說耶？此皆闕疑可耳。孔子之問禮於老子，事固足信，當時儒道之學，本不分家，老子既爲周守藏史者，其學問淵博，識養皆深，亦無足異。以孔子學無常師，從而問禮，既不足增老氏之華，自亦非孔子之陋，學術探求，理應如是。而老氏告誡之語，與乎孔子讚歎之詞，其人其行，均可想見其高遠。唯孔老之間，仁慈濟世目的雖同，所取途徑各異，此老氏終成爲道家之宗主，孔子永爲入世之聖人。若後世道儒兩家，執此互爲毀贊者，固乖二氏之旨，信非二氏之徒矣！

莊周養生之說，與老子所言者，已漸差異，爲後世道家，初啓其萌櫱矣。若莊子之依乎天理，固其自然，吐故納新，導引爲壽。乃謂姑射仙人，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣御飛龍而遊乎四海之外。廣成子自雲：修身千二百歲，而形未嘗衰。華封人云：千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲，至於帝鄉。如此之言，皆於清靜無爲之道外，別具一種神祕色彩矣。然老莊之說，在當時之地位，僅亦爲百家學術中之一流耳。

迨戰國末年，燕齊之間，忽有所謂方士者流(餌丹藥服食成仙之術士)，稱爲道家，宗奉老莊而別成爲丹道一途者，頗爲社會所信奉。且自齊人騶衍倡五行之說，爲陰陽家之大者。其學術內容，漸漸與方士之流接撰，亦復浸濡及於儒家之言，啓後世以陰陽五行之說而言道術，併成爲春秋圖讖之學，直至於今。則爲道家廣匯衆流，臻於博大之始矣。

秦始皇統一天下，妄求萬世基業於不墜，希冀長生不死，信任方士，百計以求神仙丹藥於海外，終至身死沙丘而不悔。方土者流，聲名因得以大起，而於原始道家及老莊之道無與焉。蓋以心勞日絀於窮兵黷武，而欲希冀長生不死，其於清靜無爲之道，豈非背道而馳！非始皇之誤於方士，實方士之故誤始皇耳！但在此時，印度之婆羅門教，已有至吾國傳教者。佛家史籍稱秦始皇時，有沙門至者，當非佛教之比丘，應爲婆羅門教之沙門。「沙門」一名，在印度乃是出家人之統稱。若以此觀，秦時方士之術，與婆羅門瑜伽術等，似已早有溝通因緣。抑東亞諸神祕之術，大抵皆同出一源，亦未敢遽斷。

漢晉南北朝之道教

自秦始皇混一海內，劃分郡縣，自以功德邁於往古，乃思求長生不死之術，遣徐市(括地誌謂即徐福)發童男女數千人，入海求仙人。影響所及，丹道之聲勢漸普。漢興雖尊儒家爲治世正道，然一種學術，既已深入民間，自有其深固地位，況人誰不欲長生。丹道之說，既可超脫現實世間，復得乘雲凌虛，而遨遊於八荒之表，於現實而外，另有一神祕莫測之境可以追求，乃人類思想心理所向往。劉漢斷秦而有天下，上至帝王，下及皁隸，此種傳說與觀念，更屬普及。迄漢文帝用黃老之學施於政治，使人民於厭戰之餘，得以休養生息，一時大收功效，道家之說，尤徵績效。然文帝之尊奉黃老者，非方士之術，乃取法黃老之內主清靜無爲，外除多欲之治道，非求神仙不死之方。漢武帝則求仙之心特切，《史記·封禪書》記其禮李少君，信祠竈穀道卻老方，遣方士入海，求蓬萊安期生之屬，封禪以事鬼神，感黃帝鼎湖昇天之事。又如《神仙》等書，載其禮欒大，築承露臺，感西王母降神之事，異說神祕，迷離莫測，內宮巫蠱之禍，實自啓其端也。

後漢桓帝信道亦篤，沛人張道陵客蜀，學道於鵠鳴山中，造作道書，傳流各地，創「五斗米教」(從之學道者出米五斗)。其弟子中有鬼卒祭酒等名號，以符水咒術治病，百姓信尚至多。陵死子衡行其道。衡死，張魯復行之，乃啓漢末黃巾張角等借術倡亂之漸。實則，黃巾張角之徒，所謂「太平道」者，第如清代之「太平天國」』借天主教而籠絡人心，與張道陵之五斗米道，並無直接關係。後世之混爲一談者，誤矣(事見《三國志·張魯傳》、《後漢書》皇甫嵩、劉焉二傳)。張道陵之教，自張魯修其祖之術，稱天師君，其子盛移居江西龍虎山後，遂代襲其職。直至元順帝至元間，策封其後裔宗演爲「輔漢天師」，遂成後世所稱之張天師道，爲歷代王朝及民間公私默認之道教領袖。其實此派道術，崇尚符籙（lu）術法，既不同於方士之服煉，更非原始道教及老莊道家之道。後之併入爲道教，稱之謂「正一派」，乃時勢使然耳。三國時，異人輩起，如於吉、管輅、左慈等，或以卜筮佔驗，或以方術炫奇，則又爲道教之另一派系矣。若費長房，與佛教初期入吾國時，已早結有因緣，後著有佛經目錄之事，另有其人，異代而同名也。

晉時葛洪崛起，已漸開道教之通途。洪著之《抱朴子》中，已有彙集玄道、煉服、符籙、佔驗等於一家之趣。後代學者考證，謂《列子》、《淮南子》等書，皆兩晉時人託古之作。審如是，此時之道家思想，啓後世繼往開來之作，皆肇於斯矣。梁代爲道家卓犖代表者，則爲陶弘景，世稱陶隱居，隱居以清才絕世，博學能文，懷王佐之才，隱山林之中，被尊爲山中宰相，雖名尊位重，而終身以修道爲務，誠爲千古高人。平生著述甚富，然大半皆爲道家立說，因其精於燒煉服食，故於醫學尤有特長，所著《肘後百一方》等，爲醫學界所崇。 卜筮略要、七曜新舊術數等爲佔驗所宗，而以《登真要訣》、《真誥》二書爲道家不易之旨。其博學多能，會通諸說，較之葛稚川(洪)言丹道學術者，尤多擴充矣。

齊梁間，王侯公卿，從先生受業者數百人，一皆拒絕。唯徐勉、江祜、丘遲、範雲、江淹、任芬、蕭子云、沈約、謝瀹、謝覽、謝舉等，在世日，早申擁彗之禮。絕跡之後，提引不已。沈約嘗疾，遂有掛冠志。疾愈，復留連簪紱，先生封前書以激其志。約啓雲：上不許陳乞。先生嘆日：此公乃爾蹇薄。(《華陽陶隱居內傳》)

陶隱居畢生致力於道，而當時佛法在吾國，已有風雷日盛之勢，隱居博學窮究，已留心及此，且推佛法終爲究竟之意。窺其蹤跡，時之佛道二家，似已互排復互滲矣。隱居《答朝士訪仙佛兩法體相書》有云：至哉嘉訊，豈蒙生所辯。雖然，試言之：若直推竹柏之匹桐柳者，此本性有殊，非今日所論。若引庖刀湯稼從養溉之功者，此又止其所從，終無永固之期。但斯族復有數種，今且談其正體。凡質象所結，不過形神，形神合時，則是人是物，形神若離，則是靈是鬼，其非離非合，佛法所攝，亦離亦合，仙道所依。今問以何能而致此仙？是鑄煉之事，感受之理通也。當埏埴以爲器之時，是土而異於土，雖燥未燒，遇溼猶壞，燒而未熟，不久尚毀，火力既足，表裏堅固，河山可盡，此形無滅。假令爲仙者，以藥石煉其形，以精靈瑩其神，以和氣濯其質，以善德解其，衆法共通，無礙無滯，欲合則乘雲駕龍，欲離則尸解化質，不離不合，則或存或亡。於是 各隨所業，修道進學，漸階無窮，教功令滿，亦畢竟寂滅矣。(《藝文類聚》七十八)

由後漢至南北朝間，佛教東來，勢如風偃。其與儒家之間，摩擦尚少，而與道家之間，在南方者，尚驂靳相安，在北方者，則牴觸頗大。在此四百年間，吾國道教，已由原始道家老莊之學，漸收羅方士之燒煉養生、服食、醫藥、佔驗、符籙等術，而形成一宗教，與佛教互爭短長矣。道教初起之時，如奉誦經典，建築寺觀，和各種禮拜儀式等，吾國原無創制，多皆仿模佛教而來。漸至內容如「無極」、「太極」之說，又與佛法「空」、「有」之義，互相滲通。既成宗教以後，彼此間應具宗教之仁慈寬容大度者，往往惑於主觀形式之見，致成水火。自東晉道士王浮，僞造《老子化胡經》以自託其高遠，至北魏太武帝時，權臣崔浩信寇謙之之輩，慫恿武帝滅僧排佛，至北周武帝，又有滅佛之事，此皆佛道互爭地位之慘史。

正如唐高祖時，傳奕請除佛法，蕭璃與其互爭於朝，雲「地獄正爲此人設也」。但此所爭者，乃宗教之事，由於自我私心所驅使，與仙學之丹道無與焉。

唐宋元明清情形

自唐一天下，尊崇道教，不遜儒佛，三教並驅局面，於以大定。以老子同爲李姓，基於宗族觀念，推尊爲「太上玄元皇帝」。莊子封號「南華真人」。列子號「沖虛真人」(將《莊子》一書改爲《南華真經》，《列子》一書改爲《沖虛真經》)。兩京崇玄學，各置博士助教，又置學士一百員(事見《日唐書·禮儀志》)。唐室歷代帝王，求長生服丹藥者，屢見不鮮。羽客女冠，遍於州郡。武則天、楊貴妃、至真公主等，一代妃主，凡爲女道士，可考者約四十餘人。詩人墨客，嘗見刺於辭句，如韓愈「雲窗霧閣事窈窕？」李義山之《聖女祠》詩：「絳節飄香動地來」等，皆其諷刺女道士之作；琳宮鶴觀之多，亦遍佈寰宇，義山《題中條山道靜院》詩云：「紫府丹成化鶴羣，青松手植變龍文。壺中別有仙家日，嶺上猶多處士雲。獨坐遺芳成故事，褰帷舊貌似元君。自憐築室靈山下，徒望朝嵐與夕曛。」直至武宗，又成一度滅僧毀佛之事。佛道二教，至此時代，皆臻鼎盛時期，道教典籍，亦至繁賾。若僖宗時之道士杜光庭，著述尤多，如《道教靈驗記》、《神仙感遇》、《墉城集仙錄》、《洞天福地嶽瀆名山記》等，皆出諸其手。杜後入蜀，復爲王建寵遇，歷官至諫議大夫、戶部侍郎，而杜復僞造佛經及道經多種，故後世之稱僞書之無據者，皆曰「杜撰」。

然在唐末，有直承原始道家，祖法老莊之神仙丹道一派，已隱然特立，與禪宗漸至合流。爲其彰著之代表者，厥爲呂巖真人號洞賓者。

迨乎宋代，徽宗篤重道教，崇奉道士林靈素，事以師禮。而尤以降鸞扶乩之術，昌盛一時，愚昧迷惑，招致父子北狩，身爲臣虜，老死他邦，抑何可嘆！雖然，此非道教之過，其國破家亡之禍，亦不全繫於信奉道教一事。徽宗雖未排佛，其崇信道教殊力，曾屢廢佛寺改爲 道觀。時之禪師，以身殉道，或以道行感悟之者，頗不乏人，如：

處州法海立禪師，因徽宗革本寺作神霄宮，師升座告衆曰：「都緣未徹，所以說是說非，蓋爲不真，便乃分彼分此。我身尚且不有，身外烏足道哉！正眼觀來，一場笑具！今則聖君垂旨，更僧寺作神霄，佛頭添個冠兒，算來有何不可！山僧今日不免橫擔拄杖，高掛鉢囊，向無縫塔中安身立命，於無根樹下弄月吟風。一任乘雲仙客，來此咒水書符，叩牙作法，他年成道，白日上升，堪報不報之恩，以助無爲之化。只恐不是玉，是玉也大奇！雖然如是，且道山僧轉身一句作麼生道？還委悉麼？」擲下拂子，竟爾趨寂。郡守具奏，詔仍改寺額曰真身。

又汝州天寧明禪師，改德士(即道士)日，登座謝恩畢。乃曰：「木簡信手拈來，坐具乘時放下。雲散水流去，寂然天地空。」即斂目而逝。

道家學術，由秦漢方士類變爲道教，至唐宋間，受禪宗影響，漸有擺脫支離駁雜之道教趨勢，直承原始道家及老莊之言，而產生金丹大道之說。其代表人物，當以唐之呂純陽，宋之張紫陽(伯端)、白紫清(玉蟾)等數人爲最。此後，丹道學術，與道教原來面目，不無改頭換面之處。後之言道家者，皆以丹道爲道教中心，亦如唐宋後之言佛教者，統以禪宗概觀佛法之全，實有異曲同工之妙。清人方維甸於其《校勘抱朴子內篇序》中有言云：

餘嘗謂漢之仙術，元與黃老分途。魏晉之世，玄言日盛，經術多歧，道家自詭於儒，神仙遂溷於道，然第假借其名，不變其實也。迨及宋元，乃錄參同爐火而言內丹，煉養陰陽，混合元氣。 斥服食胎息爲小道，金石符咒爲旁門，黃白元素爲邪術，惟以性命交修爲穀神不死羽化登真之訣。 其說旁涉禪宗，兼附易理，襲微重妙，且欲並儒釋而一之。自是漢晉相傳神仙之說，盡變無餘，名實交溷矣。

唐宋間丹道學術，已由原始道家出入於儒佛禪宗之間，有直取禪理而言爐鼎丹藥之道者，如張紫陽、白紫清二人，尤爲顯著。至宋室末造，北方崛起一邱長春(處機)真人，學問道德，冠邁羣倫，乃奠定道教「龍門派」之基礎。邱長春原與馬丹陽、孫不二等七人，同學於重陽真人王嚞（注：哲的古體字）之門，其年事道力較幼，唯力學精勤，終成大器。金人慕其德行，屢聘不赴，而應元太祖之隆重禮聘，兵騎維護，間關至於雪山。應對之間，勸以戒殺，且談玄論道，至爲平實，崇尚清虛之旨，一洗歷來方士習氣，丹道門庭，煥然一新。其於西行經歷，著有《西遊記》一書，以紀其實(非小說之《西遊記》也)。長春之學術務實，有會三教一元之趣，時之儒者，有曾接近其人，鹹嘆爲一代之聖，足見其感人之深。而此派又有稱之謂「全真教」者，蓋隱謂其有別於方士之道術，全三教之真也。金元好問《離峯子墓銘》雲：

全真道有取於老佛家之間，故其餓憔悴，痛自黔劓，若枯寂頭陀然。及其得也，樹林水鳥，竹木瓦石之所感觸，則能穎脫，縛律自解，心光曄然，普照六合，亦與頭陀得道者無異(《元遺山文集》)。又，元代元和子《長春觀碑記》雲：

全真之教，微妙玄通，廣大悉備，在人賢者識其大，不賢者識其小。大抵絕貪去欲，返璞還淳，屈己從人，懋功崇德，則爲遊藩之漸。若乃遊心於澹，合氣於漠，不以是非好惡，內傷其生，可以探其堂奧矣。

宋元以後，所謂道家者，大抵皆舉南(張紫陽)北(邱長春)二派丹道之學。然丹道學術，與昔來道家或道教，迥然有別，學者不能不察。及乎明清二代，於南北二派以外，異宗突起，諸說紛紜，其中較著者，乃有西派東派之謂。或主單修性命以爲宗，或主雙修陰陽以爲旨，要皆祖崇呂純陽，合四派之流，統不外於呂祖之支分焉。清代學者頗多，而以乾嘉道學之著者劉悟元、朱雲陽二人爲其翹楚。劉朱道學，皆出入於禪，尤以劉悟元之說理修煉，純主清靜，力排方士諸說，參合佛理要旨，于丹道法中，又別創一格。其人羽化以後，肉身尚留於甘肅成陵朝元觀。此外，成都雙流劉沅(止唐)爲乾嘉時之大儒，講道學於西蜀，世稱爲「劉門」，爲親受老子口訣，邊居青城八年而道成。著作豐富，立論平允，於三教均多闡發。其授受方法之間，頗有藏密成分，抑其地居近於康藏，其學術思想，不無挹此注彼之處，此一系，相當於元之「全真教」、明之「理教」，亦爲三教之變焉。

道家學術，在晉宋元三個時期，另有三家，均爲諸家所重視，而不入派系之列者：即漢之魏伯陽，著有《參同契》，以陰陽五行爐火丹鼎之說而言道者。宋之陳摶，以易理無極太極之學，而言丹道，數傳至邵康節，發揮易數之學，至於鼎極，並漸變溷入儒家之理學。宋元之間張三豐，以燒煉丹法修氣調御爲主者。此之三者，當以魏伯陽爲丹道正統之宗祖，陳摶不失爲道家之真，張三豐則爲方士中之卓越仙才。

此外，明代萬曆時，有伍沖虛、柳華陽師弟，傳授性命雙修之學，獨成丹道之特別一派，世稱之謂「伍柳派」，其學術思想，浸淫於佛道之間，而皆錯解經義，附之異說。以修氣修脈，鍛鍊精神爲主。方法不外於服氣之域，理論則爲佛道糟粕，於養生祛病，或稍有助，以之探求大道，殊有旁驅歧路之虞！但此之一派，盛行各地，以及於今，世之言丹道者，競以爲歸。學術之惑亂人心者，實亦甚矣！

道教之經籍

古代儒道不分，南宋陸九淵(象山)、清初崔述，早曾有見及此。如戰國末年《呂氏春秋》、西漢初年《淮南子》、《韓詩外傳》、《春秋繁露》，他如《論語》、《禮記》，皆摻入道家議論。騶衍援《尚書》洪範九疇之篇，創五行學說，使吾國二千餘年學術思想，均未離於陰陽五行之藩籬。西漢末年所出《緯書》，啓兩漢乃至後代圖讖學說之門，陰陽術數之學，摻變於儒道中心思想者，其由來已久且固矣。宋明之間，道教經典，彷彿教藏經之例，亦彙編爲《道藏》，經歷代增添，全藏共有五千四百八十五卷。其他丹經旁說，散佚流通者，亦復不少。《道藏》收集至廣且雜，舉凡儒家、陰陽家、兵家、醫家諸書，統爲羅致。例如成都青羊宮兼收《諸葛武侯全集》而入《道藏》，學者有謂其「綜羅百代，極盡精微廣大」者，亦非過譽之言。

宋真宗時，張君房奉敕校正祕閣道書，撮其精要而成《雲笈七籤》（注：籤，籤的繁體字），爲道教經籍叢編之宗典，道家之言，於以大備。其書以天寶君說洞真、靈寶君說洞元、神寶君說洞神，爲上中下三乘。以太元太平太清三部爲輔經，又以正一法文遍陳三乘別爲一部。統稱三洞真文，總爲七部，凡一百二十二卷。凡經教宗旨及仙真位籍之事，服食、煉氣、內丹、外丹、方藥、符圖、守庚申、尸解諸術，以及前人詩歌、文字、傳記之屬，涉及於仙道者，均悉編入(有商務印書館《四部叢刊》影印本)。

《道藏》編輯，全彷彿經，有三洞十二類。洞真、洞兀、洞神，爲三洞。以太元部輔於洞真，太平部輔於洞元，太清部輔於洞神，而統會於正一部，共爲七部大綱，與《雲笈七籤》編匯相合。復以本文、神符、玉訣、靈圖、譜錄、戒律、威儀、方法、衆術、記傳、讚頌、表奏，爲十二類子目。明正統中，宋披雪雕印《道藏》四百八十函，五千三百零五卷。萬曆三十五年，天師張國祥復編集《道經》，續加三十二函，百八十卷，粲然備陳，都成今藏。中所收羅，多有周秦諸子、晉唐佚書，於保存吾國文化，功實非細。天啓間，上元道人白雲霽(字明之，道號在虛子)作《道藏目錄詳註》四卷，考證頗具崖略，足資研究。通常流通，尚有《道藏輯要》二百冊，另有《道藏精華錄》一百種，皆鉤元提要之作。

道家學術，有特立獨行，擺脫道教方術範疇而直指丹法者，凡此著述，統名之曰「丹經」。自魏伯陽援《易》作《參同契》後，歷世之所言丹道者，皆祖述其旨。自宋張紫陽《悟真篇》以次，如《入藥鏡》、《翠虛篇》、《指玄集》、《性命圭旨》、《規中指南》、《中和集》等著作，皆爲丹道正統之言。清人著作若朱雲陽之《參同契闡幽》、《悟真篇闡幽》，以禪理而溶入于丹道，別有會心，允爲偉著。劉悟元著書十二種，清虛平實，力掃方士積習，儼然開佛知見。尤以其名著《修真辨難》一書，特論篤實，足爲丹道式範。至若閔一得(小良)《古隱樓叢書》，則駁雜無歸，離道尚遠。清人黃元吉著有《樂育堂語錄》，乃儒化道家之正者，言多雋永。復外如伍柳著作《天仙正理》、《仙佛合宗》、《金仙證論》、《慧命經》等，則爲丹道之歧，不能視爲正途。依道家而言道家之正者，除上述諸書外，若呂祖之《百字銘》、曹文逸之《靈源大道歌》、孫不二之《女丹詩》等，已簡攝玄微，直指竅妙，丹道之旨盡在其中矣。依經而論，則太上十三經(《道德經》、《陰符經》、《清淨經》、《玉樞經》、《日用經》、《洞古經》、《五廚經》、《金谷經》、《循途經》、《護命經》、《大道經》、《定觀經》、《明鏡經》、《文終經》、《老子真傳》、《辨惑論》)，已盡其大。若《黃庭內外景經》，當與《黃帝內經》(靈樞素問)參研，再參合於藏密之甚深內義根本頌，於養生服氣修氣修脈之術、中西醫學生理學等，必另有匯通與新知，貢獻於世界人類者，更爲有功。至若陸潛虛之《方壺外史》、張三峯(三峯言陰陽雙修之術，另有其人，非張三豐也)《丹訣》等作，皆當別列一類，入於雙修之宗。上焉者，同於密宗無上瑜伽雙身修法之慾樂大定，而潛虛之術，或有過於此矣。其次，皆不外於《素女經》、《玉房祕訣》等房中術之流亞，邪見謬術，無足言者。唐代帝室宮廷，亂於此道，亦如元代內廷，亂於密宗之雙修，皆爲佛道之大不幸者。

其他或託乩筆，或借僞名，或假古仙遺著，或演寓言隱祕；若創作，若註釋，玉石並陳，真僞莫辨，皆不足觀矣。此之一類。無以名之，姑稱之謂「道瘤部」。

要之，道家學術，再變而爲道教，復演而成丹道，歷代羅致，駁雜已極。紀昀嘗論之雲：

後世神怪之跡，多附於道家，道家亦自矜其異，如《神仙傳》、《道教靈驗記》是也。要其本始，則主於清靜自持，而濟以堅忍之力，以柔制剛，以退爲進，故申子韓子，流爲刑名之學。而《陰符經》可通於兵。其後長生之說，與神仙家合一，而服餌導引入之。房中一家，近於神仙者，亦入之。鴻寶有書，燒煉入之。張魯立教，符籙入之。北魏寇謙之等，又以齋醮章咒入之。世所傳述，大抵多後附之文，非其本旨。彼教自不能別，今亦無事於區分。然觀其遺書，源流變遷之故，尚一一可稽也。(《四庫全書總目提要》子部道家類)

道教典籍，名辭閃爍，寓言法象，如陰陽、爐火、坎離、龍虎、男女、黃白之類，各師其說，定義不一。且文辭理則，大抵詭誕淺陋，以至學者茫無所歸，愈入愈迷。至若瓊寰玉宇，芝閣琳宮，縹緲清虛，讀之令人有翩翩霞舉之概！此爲文辭之另一境界。

丹道之類別

道家學術，內容羅致極廣，舉凡天文、地理、陰陽、術數、醫藥、星相、符籙、技擊等學，皆其所尚；以之配合服氣、煉養、服餌、燒煉等而歸入於玄微。地理之有堪輿，術數之有卜筮，符籙之有驅遣，技擊之有劍術與外功(煉形氣合一爲劍術之最高造詣，以煉氣煉筋骨爲內外功之分途)。無論爲學爲術，要皆歸合於道，汪洋博大，確非淺見可窺。梁啓超論道家學術，曾分爲四派：以丹鼎爲一派，符籙爲一派，卜筮佔吉凶爲佔驗一派，以何晏、王弼、向秀、郭象等爲道家玄學之正派。此猶以道家整體而爲類別者也。符籙之學，在道家稱爲正一派，皆歸入「南宮」一途。「南宮」者，謂其司天人禍福之際，非道之宗主也。

道家之言，修仙皆以丹法爲主。金丹之事，又有內外之別。以守一、服氣、煉養，爲內丹之學。以服餌、燒煉，爲外丹之術。而內外丹皆有上中下三品之說，以別其成就之等差。復有天元、地元、人元之分，單修、雙修方法之不同，而要皆須具備法、財、侶、地爲修道之基本條件。及其成就，復有神仙、天仙、地仙、人仙、鬼仙，種種差別。略舉如薛道光注《悟真篇》所云(按：《四庫全書總目提要》謂薛注實乃翁葆光注之誤)：

仙有數等，陰神至靈而無形者，鬼仙也。處世無疾而壽者，人仙也。飛空走霧，不餓不渴，寒暑不侵，遨遊海島，長生不死者，地仙也。形神俱妙，與道合真，步日月無影，入金石無礙，變化無窮，隱顯莫測，或老或少，至聖如神，鬼神莫能知，蓍龜莫能測者，天仙也。陰真君曰：若能絕嗜慾，修胎息，存神入定，脫殼投胎，託陰陽化生而不壞者，可爲下品鬼仙也。若受三甲符籙、正一盟威、上清三洞妙法及劍術尸解之法而得道者，皆爲「南宮」列仙。在諸洞府修真得道，乃中品仙也。若脩金丹大藥成道，或脫殼或衝舉者，乃無上九極上品也。

若此之說，各宗其傳，大體無多出入。唯至朱雲陽注《悟真篇》，則述天仙之義，跡中爲仙，事則入佛矣。如雲：

世人才說學仙二字，除卻黃白男女，便以吐納導引，搬精運氣者當之。至爲淺陋可笑，不必言矣。又聞道家說有五等仙，天地神鬼，優劣判然。佛家說有十種仙，壽千萬歲，報盡還墮。學道之士，茫茫多歧，莫知適從。 豈知無上至真之道，只有天仙一路而已。此非五等仙中留形住世、十洲三島之仙，亦非十種仙中，不修正覺、報盡還墮之仙，乃無上仙也。此天非凡夫欲界、色界有漏之天，並非外道非想非非想定無色界，銷礙入空；與夫窮空不歸，八萬劫終，畢竟輪轉之天，乃第一義天也。

正統之天仙丹道，其學術思想，至此爲極，一變再變，已純入於禪。至若旁門左道、邪僻之說，統皆不足觀矣。

丹道門庭，共衍爲四派，有南北東西四者之分。南宗丹道，以東華帝君授丹法與鍾離權，權授呂洞賓，賓授劉海蟾，蟾授張紫陽，遞傳至石杏林、薛道光、陳泥丸、白紫清、彭鶴林爲南派。張紫陽、白紫清之最高指授純以禪語而言丹道。如紫陽之《悟真篇外集》、紫清之《指玄集》，皆力掃寓言法象而直陳心法。北派丹道，復以鍾呂傳授王重陽，王傳邱長春等七人，而以邱大其闡揚，成爲北宗之「龍門」一派，邱祖授受之際，亦復歸於平實，無諸怪詭之言。迄明隆慶時，陸潛虛親感呂祖降於其家，留於「北海草堂」二十日，得其丹法，而成東派云云。陸之丹法，以雙修爲宗，迷離莫測，後世借附致成邪說者亦多。清鹹豐間，李涵虛曾於蜀之峨嵋山親遇呂祖於禪院，密付玄旨，李著有《道竅談》等書世，公推爲西派之祖云云。四派丹法，通途皆祖述呂純陽、上溯東華帝君而云直接於「老君」。老子之學，清靜無爲之旨，見於遺文，而以爐鼎、水火、陰陽、五行之說言丹道者，當以漢之魏伯陽爲始。呂祖實此中集大成者。若四派之學，皆自呂祖而分途，窮源探本，自可悉其旨歸。伍柳一系，當在例外。

至若旁門左道，乃流爲邪魔之說者，即道家自宗，亦力加排斥，如稱旁門八百，左道三千，種種名目，各標邪說者，屈指難數。道家學術，易入神祕邪說者，不但現在如此，晉時葛洪《抱朴子》，已詳列當時妖妄之言甚衆。若今世之相傳某某道、某某社、某某會者，大抵多爲元代白蓮教之遺流，復採集佛道之言，牽強附會，自命爲道之宗，歷傳久遠，蠱惑已深，自亦不明其本矣。凡此之類，亦多小善可風，唯借道學而淆惑人心，不入正途，且易被狡黠者所利用，具有政治野心而復不明人文政教之本，終至身罹刑辟，神墮泥犁，殊爲可憫！雖然，有地藏菩薩相待於地獄之中，當可拯斯族類之癡迷矣！

佛道優劣之辨

道家以金丹爲方便，以登真而證仙位爲極則。內丹以一己心身爲起修基礎，所謂爐鼎、坎離，不外此一心身止觀之異名寓象。守竅存神，初以調和氣脈，解脫身執，終使制心一處，漸達禪定階梯。外丹則以藥物服餌，初以變此氣質之軀，使歸於心定神閒，趣入禪定解脫。要之，正統丹道學術，所誼寓言法象，皆指禪定過程中種種覺受境界而言。其中以禪定解脫程度深淺之不同，而定其地位之等差，別無神祕可言。若上品丹法，以心身爲鼎，天地爲爐，則冥合頓超之趣。進而接觸佛法，與禪宗接流，則於昔來丹法以外，終以禪宗圓頓之旨爲其旨皈矣。禪宗知解宗徒，與乎狂禪之流，捨棄禪定工夫者，比之丹道尚猶未足。若具正知正見，透頂透底，渙然解脫者，則視丹道之言，皆爲有過，凡所說法，盡成多餘矣。

衆生心行，有種種不同積習，故從上諸佛聖賢，設許多方便，循其所欲，導登無上正覺之道。如《普門品》所謂：「應以何身得度者，即現何身而爲說法。」奈吾佛之徒，一觸異說他宗，即嗤之以鼻，目爲外道。殊不知「外道」一名詞，凡諸宗教，指他宗異學，統皆稱爲外道。此所謂外道者，實乃外於我之道也。以彼之視我，亦猶我之視彼，「纔有是非，紛然失心」。徒以自形其隘耳。佛所謂外道，指「心外覓法」、「向外馳求」之事也。如此則縱依正教，未見自心，雖行埒聖賢，說超佛祖，安得謂獨非外學哉！若以正智視之，只覺可愍，須謀拯救，視之爲仇，亦烏乎可！況左道亦道也，唯左於直道耳。旁門亦門也，惜旁於正門耳。不能撥亂而反正，愚在衆生，過在聖賢，於人何尤乎！道家之徒，大抵皆推崇佛法，唯所崇拜者，獨爲佛及菩薩，且極尊禪宗六代以前諸祖，蓋言佛及祖，皆爲「大覺金仙」。而云自六祖以後，法已不傳，故佛之徒，僅知修性而不修命，但能證解脫之鬼仙，未能得形神俱妙之無上大道；殊不知彼所謂性者，事非真性，所謂命者，亦乃形質之滓耳。真能證悟真如本性，自體本具萬法，所謂命者，鹹在其中矣，豈假造作而後得哉！

凡此之論，皆爲成見礙膺，未達諸學之圓極也。窮諸萬變，不出一心，試舉丹道家言，自可明其梗概。張紫陽真人《悟真篇》原序有云：

故先聖設教，開方便門，教人了性命以脫生死。釋氏以了性爲宗，頓悟圓通，則直超彼岸；故習漏未盡，尚徇生趣。老氏以了命爲本，得其樞要，即躋聖位；如未明本性，又滯幻形。……根性猛利者，一見此篇，便知僕得達摩西來最上一乘妙法。如其夙業尚存，自墮中小之見，則豈僕之咎也哉！

原著後序復雲：

欲體至道，莫若明乎本心。心者，道之樞也。人能時時觀心，則妄想自消，圓明自見，不假施功，頓超彼岸，乃無上至真妙覺之道也。此道直截了當，人人具足，只因世間凡夫，業根深重，種種迷惑，以致貪著幻身，惡死悅生，卒難了悟。黃老悲其貪著，先以修命之術，順其所欲，漸次導之了道。

又其詩日：不移一步到西天，端坐西方在目前。頂後有光猶是幻，雲生足下未爲仙。

白紫清《指玄集》中，論藥物、爐鼎、火候，皆是一心，丹道之旨，於斯畢露。三複其吟「金丹」、「衝舉」諸詩，尤爲親切。如：

佛與衆生共一家，一毫頭上現河沙。九還七返魚遊網，四諦三空兔入罝（jie 捕獸的網）。混沌何年曾結子？虛空昨夜復生花。阿誰鼎內尋丹藥，枯木巖前月影斜。 (金丹)

自從踏著涅槃門，一枕清風幾萬年。弱水蓬萊雖有路，釋迦彌勒正參禪。誰將枯木巖前地，放出落花雨後天。兩個泥牛鬥入海，至今消息尚茫然。 (衝舉)

凡此之說，僅舉其略。如呂純陽見黃龍而明最後一著子，釋道光遇杏林而成丹，禪定與丹道，又各據爲長短之爭。究爲如何，略復論之。

呂巖真人，字洞賓，京川人也。唐末，三舉進士不第，偶於長安酒肆遇鍾離權，授以延命術，自爾人莫之究。嘗遊廬山歸宗，書鐘樓壁曰：一日清閒自在仙，六神和合報平安。丹田有寶休尋道，對境無心莫問禪。未幾，道經黃龍山，睹紫雲成蓋，疑有異人，乃入謁。值龍擊鼓陛座。龍見，意必呂公也。欲誘而進，厲聲曰：座旁有竊法者。 呂毅然出問：「一粒粟中藏世界，半升鐺內煮山川。」且道此意如何？龍指曰：這守屍鬼。 呂曰：爭奈囊有長生不死藥？龍曰：饒經八萬劫，終是落空亡！呂薄訝，飛劍脅之，劍不能入。遂再拜求指歸。龍詰曰：「半升鐺內煮山川」即不問，如何是「一粒粟中藏世界」？呂於言下頓契，作偈曰：棄卻瓢囊槭碎琴，如今不戀汞中金。自從一見黃龍後，始覺從前錯用心！龍囑令加護。(事載《指月錄》)

說者有謂此則公案，疑爲後人所誣。以呂祖之賢，豈必待黃龍方能見道乎？殊不知大道平易，愚者不及，智者過之。呂之工用見地，已臻玄境，唯此向上一路，待黃龍一指方破，蓋亦時節因緣，觸此機境耳。未見黃龍時，正此一著子，見亦見得，明亦明得，用亦用得，只是不能放舍。待黃龍點破而大休大歇去，方見本具之性，不因工夫修證而有增減取捨於其間也，容復何疑！

丹道學者則謂南宗祖師薛道光，雖參禪已悟，不得究竟，乃轉而學道，故謂禪宗只是修性，未得修命之訣，非爲究竟。如雲：

紫賢真人，名式，字道源，一字道光，陝西雞足山人也。嘗爲僧，雲遊長安，參開佛寺長老修巖，巖示以道眼因緣：金雞未明時，如何沒這音響？又參僧如環，問：如何是超佛越祖之談？環曰：胡餅圓陀陀地。參訊有年，一夕，聞桔槔有省，作頌曰：軋軋相從響發時，不從他得豁然知。桔槔說盡無生曲，井底泥蛇舞柘枝。二老然之。 自是頓悟無上祕密圓明法要，機鋒迅速，宗說皆通，積有年矣。一日，復悟如上皆這邊事，辯論縱如懸河，不過是談禪說道，尚未了手。遂有志金丹修命之道，竭力參訪。崇寧丙戌冬，寓郿縣佛寺，適遇杏林(陵)道人石泰得之，時年八十五矣；綠鬢朱顏，夜事縫紉，紫賢密察焉，心竊異之。偶舉張平叔(紫陽)詩句爲問，石矍然曰：識斯人乎？吾師也。紫賢聞其語，即發信心，稽首皈依，請卒業大丹。得之悉以口訣授之。且戒之曰：此非有鉅公外護，易生謗毀，可疾往通都大邑，依有德有力者圖之。紫賢遂棄僧伽黎，幅巾縫掖來京師，混俗和光，方了此事。薛成道後，以丹法授陳楠(翠虛)，陳授白玉蟾(紫清)，總是南方人，並紫陽、杏林，共五代，所謂南宗五祖也。(《石薛二真人紀略》)

稽此一則公案，薛道光於宗門所悟處，實爲解悟，非力透三關之證悟也。充其極，亦只於光影門頭，覿面一見，即乾慧勃發，茫無旨歸，復發真疑，事所必至。若僧如環示以「胡餅圓陀陀地」，爲超佛越祖之言，實爲顢頇般若，於佛祖心印，迥沒交涉。及見紫賢一偈，許以見道，驟加印證，不知其僅在聲色門頭，領會境界而已。紫賢轉而學道，適見其參學之誠，於禪宗無咎！此皆誤於無目宗師，盲人瞎己，與禪宗圓頓旨歸，所距至遠。禪宗無師，過復誰屬！石杏林乃直承張紫陽之學，紫陽自稱得達摩無上之訣，紫賢終復入于丹道家傳承之禪矣。

朱雲陽注《悟真篇》有云：

金者，不壞之法身，丹者，圓成之實相。復雲：言其真，則性命在其中矣。以此視世之妄指肉團身中而修性命者，當可猛省。

又：大抵是恐泄天機，不敢直說，故有藥物、爐鼎、火候之法象，有乾坤、坎離、龍虎、鉛汞之寓言。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。……篇中種種法象寓言，迷之則一切皆妄，悟之即一切皆真。蓋言真，則性命在其中矣。言性，則窮理盡性以至於命，悉在其中矣(注《悟真篇》前言)。

清帝雍正，以帝王身入道，自命爲禪宗宗師，褒貶諸方，以圓明大覺而自號，獨于丹道張紫陽真人法語，備加推崇。且其論仙佛之道，尤爲允當。世之言性命雙修者，參究雍正之言，當可知所旨歸矣。如雲：

紫陽真人，作《悟真篇》以明玄門祕要。復作《頌偈》等三十二篇，一一從性地演出西來最上一乘之妙旨。 自敘雲：此無上妙覺之至道也，標爲外集。審如是，真人止應專事元教，又何必旁及於宗說，且又何謂此爲最上？豈非以其超乎三界，真亦不立，故爲「悟真」之外也歟！真人云：世人根性迷鈍，執其有身，惡死悅生，卒難了悟。黃老悲其貪著，乃以修生之術，順其所欲，漸次導之。觀乎斯言，則長生不死，雖經八萬劫，究是楊葉止啼，非爲了義，信矣。若此事，雖超三界之外，仍不離乎一毛孔之中，特以不自了證，則非人所可代。學者將個無義味語，放在八識田中，奮起根本無用，發大疑情，猛利無間，縱喪身失命，亦不放舍，久之久之，人法空，心境寂，能所亡，情識滅，並此無義味語，一時妄卻，當下百雜粉碎，覿體純真。此從上古德所謂：絕不相賺者！真人以華池神水，溫養子珠，會三界於一身之後，能以金丹作無義味語用，忽地翻身一擲，拋過太虛，脫體無依，隨處自在，仙俊哉！大丈夫也！篇中言句，真證了徹，直指妙圓，即禪門古德中如此自利利他，不可思議者，猶爲希有！如禪師薛道光，皆皈依爲弟子，不亦宜乎！刊示來今，使學元門者，知有真宗，學宗門者，知惟此一事實，餘二即非真焉。是爲序。(雍正御製《悟真篇·序》)

雍正一序，所謂金丹大道，與乎禪宗圓頓之旨，皆已回互闡出，而無餘蘊。丹道之學，終入於禪，於茲可證。雖然習丹道者，亦如密宗學人，終執幻形，易滯法執。不若自心法入門，了則透體放下，提則拄杖可依。此中微細差別，學者不能不察也。

丹道入禪，已臻化境。唯禪宗以及佛法諸宗，受老莊道家影響者，亦復不少。如傅大士之偈雲：「有物先天地，無形本寂寥。能爲萬象主，不逐四時凋。」此所謂「先天地」、「本寂寥」，非老子之「有物混成，先天地生。」「寂兮！寥兮！」之脫胎乎？昔來宗師，斥狂禪之說，爲「空腹高心」，非取老子之言「虛其心，實其腹」之爲是乎？又若「迴光返照」、「無位真人」等等名言，借引之處，亦至多矣。

雖然，聖賢仙佛，要皆具大悲願，以自覺覺他爲本行。但能救度衆生，解脫苦海，證登正覺，不論其化跡爲何，當勿以門戶之異而興諍訟。唐代仙人譚峭有言曰：線作長江扇作天，靸鞋拋向海東邊。蓬萊此去無多路，只在譚生拄杖前。

世之學道者，應須速拋靸鞋，急覓拄杖，得失短長，是非人我之見，絕不可縈於胸中。不然，無論學佛學仙，均非用心之所宜矣。

# 禪宗與理學

---禪海蠡測

中國文化，淵源深遠，周秦之際，百家爭鳴。迨漢武帝尚儒術，諸子百家之流，如百川之匯海，而一尊於儒，皆講習六經，明體達用，於人文政教之道外，初非有標新立異，自命得孔孟心學不傳之祕者。自董仲舒以下，精疏博證，浸成爲訓詁之學，歷代傳習，固無所謂心性理氣等玄妙之旨。時至北宋，儒家之學，忽有理學崛起，謂得孔孟以來心法，大變從來講學之趣，遂成儒家道學一途。儒者之言，別開生面，產生心性、理氣、性情、中和、形上、形下、已發、未發諸問題；初則自分四派(濂、洛、關、閩)，後惟朱(熹)陸(象山)是爭。在君子，只是講明正學，互諍意見之不同，在小人，終竊師儒之道，而成門戶之私，援講學之名，而滋朋黨之禍。乃釀成元佑慶曆二次之黨禁，欲求至善而反流於狹隘，洵足爲學術之悲也。清儒紀昀有云：

儒者本六藝之支流，雖其間依草附木，不能免門戶之私，而數大儒明道立言，炳然具在，要可與經史旁參。

古之儒者，立身行己，誦法先王，務以通經適用而已，無敢自命聖賢者。王通教授河汾，始摹擬尼山，遞相標榜，此亦世變之漸矣。迨托克托等修宋史，以道學、儒林，分爲兩傳。而當時所謂道學者，又自分二派，筆舌交攻。自時厥後，天下惟朱陸是爭，門戶別而朋黨起，恩仇報復，蔓延者垂數百年。明之末葉，其禍遂及於宗社。惟好名好勝之私心；不能自克，故相激而至是也。聖門設教之意，其果若是乎！(《四庫全書總目提要·子部·儒家類序言》)

儒家至北宋間，理學之異軍突起，並非偶然之事。一種學術之成衰，必然有其社會環境之背景，及爲當時文化潮流所驅使。理學之興，亦循此例。其故爲何？斷言之曰：受禪宗之影響也。

理學之先聲

漢代諸儒，於義理上既無新見地，唯致力於註疏考證，末流餘習，漸趨於詞章小道之學。兩晉以還，天下大勢，繼承平而漸肇變亂，吾國民族文化精神，乃有一新的嬗變。士大夫間談玄風氣，與佛法傳播，同時稱盛。當時學者，以三玄(《易經》、《老子》、《莊子》)之學爲哲學思想歸趨，已漸疏忽經世之學而趨向於虛渺幽玄之域。自時厥後，西域高僧，如鳩摩羅什等遠來東土，大闡佛法，國中大師蔚起，如道安、道生、慧遠者，皆畢生盡瘁弘法。如慧遠之入廬山結「白蓮社」，一時名士若劉遺民等，皆依習淨業，陶淵明亦時相過從。足見當時知識階級之思想風氣，不免隨政治及社會環境而轉移。迨隋唐之間，王通起而講經世之學於河汾，繼之天下昇平，貞觀間多數文武將相，均出於王氏之門，儒學至此，復臻昌明。

南北朝間，禪宗初祖菩提達摩，已由印度渡海至梁，傳佛心法。至初唐有六祖惠能與神秀者出，南北宗徒，風起雲湧，上至帝王，下及婦孺，靡不涵濡沾被，因之佛教文化，與盛唐治績，並燭寰宇。禪師輩之膺封國師者，屢見不鮮，朝野趨向，風靡可知。肅宗時，韓愈爲迎佛骨一事，上表諫阻，而排斥釋道爲異端之說，於以滋興。其時儒者爲衛道(儒道)而非詆佛法者，不乏其人，然皆不若韓愈之立言激烈。其《原道》、《原性》諸篇之作，實欲高張儒家道統之說，揭儒門之幟，以凌駕於佛老之上。實則受禪宗傳心之影響，而目儒學爲道統一貫之傳。次則，李翱著《復性書》闡發性情之說，爲北宋理學濫觴。其後理學崛起，當以韓李之說，啓其端倪。然韓李生平之學術思想，亦終不能自固封畛，絲毫不受佛老影響。亦如南北宋諸大儒，固皆出入於佛老之間，而別倡理學之說。韓愈貶潮州後，常問道於大顛禪師。故其在潮州，有三簡大顛，在袁州時，曾佈施二衣。周濂溪《題大顛壁》雲：「退之自謂如夫子，原道深排佛老非。不識大顛何似者？數書珍重寄寒衣。」《五燈會元》、《指月錄》等書，則有記雲：

韓愈一日白師曰：弟子軍州事繁，佛法省要處，乞師一語？師良久。公罔措。時三平爲侍者，乃敲禪牀三下。師曰：作麼？平曰：先以定動，後以智拔。公乃曰：和尚門風高峻，弟子於侍者邊得個入處。

李翱曾屢問道於當時名僧，且數向禪師藥山惟儼問法。金儒李屏山則雲：「李翱見藥山，因著《復性書》。」

《傳燈錄》載之甚詳：

朗州刺史李翱，初向師玄化，屢請不赴。乃躬謁師，師執經卷不顧。侍者曰：太守在此。李性褊急，乃曰：見面不如聞名！拂袖便出。師曰：太守何得貴耳而賤目？李回拱謝，問曰：如何是道？師以手指上下。曰：會麼？曰：不會。師曰：雲在青天水在瓶。李欣然作禮。述偈曰：煉得身形似鶴形，千株松下兩函經。我來問道無餘話，雲在青天水在瓶。李又問如何是戒定慧？師曰：貧道這裏，無此閒傢俱。李罔測玄旨。師曰：太守欲保任此事，須向高高山頂立，深深海底行，閨閣中物捨不得，便爲滲漏。宋相張商英曾頌其事曰：雲在青天水在瓶，眼光隨指落深坑。溪花不耐風霜苦，說甚深深海底行？

按：張頌之意，蓋謂其未見道也。李翱曾受知於梁肅，爲作感知遇賦。而梁肅爲天台宗之龍象，《大藏經》中有梁肅之《止觀統例》。

《復性書》認爲性本明淨爲七情惑而受昏濁，故爲「制情復性」之言。如雲：「人所以爲聖人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲七者，皆情之所爲也。情既昏，性斯溺矣，非性之過也。七情循環而交來，故性不能充也。水之滓也，其流不清。火之煙也，其光不明。非水火清明之過。沙不滓，流斯清矣。煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣。」又云：「性與情，不相無也。雖然，無性則情無所生矣。是情由性生，情不自情，因性而情。性不自性，由情而明。」

張商英之頌，嗤李翱之未見性，顢頇承當，自以爲是，適成其非。觀《復性書》之所言，學者謂其含有佛學成分，依梁肅止觀之說，而變易其名辭而作。實則，李氏出入佛學，仍未徹底。誠如李氏之言，性本聖潔，因情生而惑亂，此聖潔淨明之性，何因而起情之作用？豈謂性不自生，因情故明。則情返而性復，復性而當復生情矣。若謂置制此情而後復性，則制之一著，豈亦非情乎？性能自制，情何以生？制亦情生，終非性明自體。此則自語相違，矛盾未定。所以然者，蓋其自未見性，但認得清明在躬，性淨明體者，即爲自性。殊不知此乃心理上意識明瞭，澄澄湛湛覺明之境，以之言性，謬實千里。明亦性境，情亦性境。此性不住於明暗昏清，亦未離於明暗昏清，則非李氏之所知歟？以此見地，而李氏於《大學》之「至善」，《易》之「無思也，無爲也，寂然不動，感而遂通天下之故」均有未徹。後世之言理學者，大抵亦如李翱之徒耶！若有透此藩籬者，皆入於禪矣。

北宋理學之崛起

唐祚既移，歷五代而至宋，禪宗聲教，漸被上下，五家宗派興盛，而與吾國原有政教，並無磨擦。佛法解脫之學，純爲出世，其超哲學之精神領域，墜裂世諦。而大乘之慈悲濟物精神，與聖人王道大同思想，蘄向吻合，功成輔翊，故儒佛之間，融合無間。唯少數偏執之人，篤於守舊，以衛道自任，出而排斥，立言之間，仍不免此疆彼界，比長挈短。此類儒家之激進者，蓋爲韓愈、李翱、歐陽修數人而已。然其所以闢佛者，大抵摭拾形跡，指爲異端，非聖人之教。且力詆其教徒(出家比丘)之棄家披剃，爲無父無君，不忠不孝。然於佛法之中心奧義，固多茫然。

時至北宋，有世所稱五大儒者出，於儒家道學(理學)門庭，創立端緒，學校漸遍於四方，師儒之道於以奠立。學者所謂相與講明正學，自拔於塵俗之中。五人皆並世而生，且均交好，吾國學術思想，遂呈雲蒸霞蔚之觀，故後世謂爲聚奎之佔驗。五大儒者，即周敦頤、邵雍、程灝、程頤、張載。厥後，加朱熹、陸象山、呂祖謙，併爲繼往開來南北宋間八大儒。雖中間魁儒碩彥頗多，要以此爲其宗主。八大儒之學說，異同之處，頗多爭論。要皆以祖述堯舜禹湯、文武周公、孔孟之言，爲聖賢授受一貫之心學，闡明仁義之說，演繹心性之際，爲遠承先聖之道統。與歷來儒者唯知講經註疏之因襲風氣，大相逕庭。其中思想之嬗變，學說之創穫，探其蛛絲馬跡，頗多耐人尋味之處。而其啓導後世道統之爭，門戶之戰者，當非其初心所及也。紀昀於《四庫全書總目提要·子部·儒家類》案語雲：

王開祖以上諸儒，皆在濂洛未出以前，其學在於修己治人，無所謂理氣心性之微妙也。其說不過誦法聖人，未嘗別尊一先生號召天下也。中唯王通師弟，私相標榜，而亦尚無門戶相攻之事。今並錄之，以見儒家初軌與其漸變之萌櫱焉。

吾國學術，歷來自儒道兩家並驅以來，至後漢歷南北朝而至唐，突然而有佛家加入，實質漸變，至北宋爲一大轉紐。而承先啓後，一直支配東方學術思想者，亦始終不離儒、佛、道三家之學。宋代大儒，學者認爲佛化儒家，以禪論道者之領袖如陸九淵，亦公認其事。《象山全集》卷二與《王順伯書》中嘗雲：

大抵學術，有說有實，儒者有儒者之說，老氏有老氏之說，釋氏有釋氏之說，天下之學術衆矣，而大門則此三家也。

儒家至北宋，八大儒講道論學，而構成理學一派。時之學者，循此一思潮而向前發展，爲數頗衆。發其軔者，厥爲學者所稱之安定(胡瑗)、泰山(孫復)、徂徠(石介)三先生。黃震曾雲：

宋興八十年，安定胡先生、泰山孫先生、徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂洛興矣。故本朝理學，雖至伊洛而精，實自三先生始也。(《宋元學案卷二·泰山學案》黃百家案語引)

此外門戶攻伐，學術異趣，與程朱對立者，厥爲蘇學(即蘇洵父子三人之說)。而蘇東坡、黃庭堅輩於從政以外，爲學途徑，嘗直認遊心佛老門庭而不諱，視一般理學家之高立崖岸，排斥異說，敻（注：xiong去音）然不侔。故於政見之爭外，即學術主旨，亦大相逕庭。而後世正統儒家，以其說之不洽於程朱，亦相與擯之於度外。

所謂承儒家道統之正者，學者皆以程朱並提，夷考其實，則所謂八大儒者，思想學術，殊多不同。二程學於周敦頤，而復自成一系。後之承其的緒者，爲婺學(金華)永嘉二派，變爲史學及事功之途。朱熹之說，初承二程，後復創見頗多，非但不盡同於程學，有時且大異其趣。後賢有謂朱子之學，出入佛老，終爲一道化之儒家，朱子自亦直認與程子意見有不同者。《朱子全集》卷二十三有云：

伊川之學，於大體上瑩徹，於小小節目上，猶有疏處。某說大處，自與伊川合，小處卻時有意見不同。

論程朱不同之說者，明末有劉宗周，清代有黃宗羲、紀昀、皮錫瑞，及現代學者何炳松等，皆主此說。

程朱以外，張載有張氏之見，邵雍有邵氏之學，呂祖謙則有呂氏獨特見地，主經世實用之史學，而於朱陸異同，嘗作調和之努力者。而邵雍則主易數之學，迥然不同於衆，但出處仍一準於儒，唯與二程之間，仍難協調。邵氏與程子居處相鄰，交往甚密，但相見雖頻，而不語及於道與學也。朱熹則於其易數之學，大加推重，有異其師承觀念者巨矣。

儒家理學初興，數十年間，門戶異見，終成攻伐之黨禍者，略陳其梗概如此。內容出入，罄竹書勞。見地未臻圓通，致使末流推蕩，愈演愈烈，良用致慨！清初諸儒，重返漢學路線，蓋深有感於此。論者有云：「宋儒好附門牆，明儒喜爭同異，語錄學案，動輒災梨。」紀昀謂其「是率天下而鬥也，於學問何有焉！」又云：

門戶深固者，大抵以異同爲愛憎，以愛憎爲是非，不必盡協於公道也。(《四庫全書總目·史部·傳記類》存目孫承澤《益智錄》提要)

理學初興，志在闡明儒家正道，排斥佛老異端之說。孰知出入佛老之間，用以駁入佛老者，終成爲佛化儒家，或道化儒家。且所立說、排斥佛老者，仍不能摧撼其中心。唯此一相激相蕩之局，卻開拓一代學術之領域，以創興理學門庭，洵爲奇特，至其外排佛老則不足，內起戈矛而有餘，卒至於傷殘相及者，則洵爲學術之大不幸焉！

佛化儒家之蹤跡

東方文明，在中國獨有儒佛道三家之說互相異趣而復殊途同歸者，誠非偶然。歷來學者，努力於三教合轍，代不乏人。偏執者，雖互相排斥，博達者，仍力主溝通。其中要以東漢末年《牟子理惑論》爲最早。歷唐宋元明清各代，高僧大德，尤以禪門宗匠輩，燭照羣象，洞窮法源，大抵皆淹博世典，出儒而歸於佛。其中之彰明較著者，厥爲北宋名僧契嵩，以沙門立場，大唱佛儒一家之論。永明延壽禪師，在其鉅著《宗鏡錄》中，每引儒老之言，通詮佛法。宋金居士李純甫體道最深，其所議論，常分潤於佛老二家，闡發其蘊義。南宋諸儒受其影響，亦復不淺。《續指月錄》中亦曾載述其事雲：

屏山李純甫居士，初恃文譽，好排釋老。偶遇萬松秀和尚於邢臺，一言之下，遂獲契證。乃盡翻內典，遍究禪宗，注《金剛》、《楞嚴》等經，序《輔教》、《原教》等論。嘗著《少室面壁記》。略曰：達摩大師西來，孤唱教外別傳之旨，豈吾佛教外，復有所傳乎？特不泥於名相耳！真傳教者，非別傳也。

自師之至，其子孫遍天下，漸於義學沙門，以及學士大夫，潛符密證，不可勝數。其著而成書者，清涼得之以疏《華嚴》，圭峯得之以鈔《圓覺》，無盡得之以解《法華》，穎濱得之以釋《老子》，吉甫得之以論《周易》，伊川兄弟得之以訓《詩》《書》，東萊得之以議《左氏》，無垢得之以說《語》《孟》。使聖人之道，不墮於寂滅，不死於虛無，不縛於形器，相與表裏，如符券然。雖狂夫愚婦，可以立悟於便旋顧盼之間，如分餘燈，以燭冥室，顧不快哉！士著述甚多，開發後學，大有功於宗乘。臨終無疾，趺坐合掌面西而逝。(《續指月錄》卷八「曹洞宗」報恩秀嗣)

李純甫以居士身，偶遇萬松秀，言下契悟，著述弘化，普及僧俗。若二程兄弟、呂祖謙等大儒，均遜其智量。學者得其片羽吉光，而闡明體道者，事當甚多，皆源流淹沒，師承不彰，殆以李氏中心致學於佛，爲門戶之見所囿耳！《宋元學案》原列屏山之學爲殿，後儒疑其學無師承，並予刪去，益見其淺陋也。

初期理學大儒周敦頤，著《太極圖說》啓發諸家思想，厥功甚巨。而濂溪(敦頤)曾師事鶴林寺僧壽崖，得太極圖，自加闡說。此圖原出於道家之陳圖南(陳摶)，本原易理，匯通儒道之產品。僧壽崖得而藏之，以授濂溪，不啻還其故物。故濂溪之受學，不能無絲毫之影響，世傳濂溪參禪於黃龍南，問道於晦堂，謁佛印、了元於歸宗。太極圖經此三家授受，其思想必有會三爲一之旨，況南北宋百餘年間，正禪宗鼎盛時期，名匠如林，士庶爭趨，其間之思想溝通，錯綜互攝者，尤屬顯而易見。

宋至南渡以後，儒家外排佛老之事，已成習見之舉。然惟見之於思想上之攻擊，尚無實際上之行動。其朱陸門戶之爭，則勢成水火。自佛教中人視之，則一任其自然發展，不惟不加抨擊，且常疏釋理實一致之說。

南宋禪師如名震一時之大慧杲，繹其言行，力主息爭。杲師於南渡以後，詔主徑山法席，門下問道者，達官名士、博學鴻儒至多。秦檜忌其與嶽飛、張九成等交往，貶之衡陽十年，復移梅陽五年。而僧俗間關相從，常至數千。其論儒佛一致之言，往往超人意表。如雲：

博及羣書，只要知聖人所用心處。知得了，自家心術即正，心術正，則種種雜毒，種種邪說，不相染污矣。爲學爲道一也，爲學則未至於聖人，而期以必至。爲道則求其放心於物，物我一如，則道學雙備矣。(示莫潤甫)予雖學佛者，然愛君愛國之心，與忠義士大夫等。但力所不能，而年運往矣！喜正惡邪之志，與生俱生。永嘉所謂：假使鐵輪頂上旋，定慧圓明終不失。予雖不敏，敢直下自信不疑。(示成機宜季恭)

杲師之時，朱陸之爭方盛。「尊德性」與「道問學」方興未艾。杲師以片言匡救而成之。至其忠君憂國之言，原非爲辯護佛教徒之無父無君、不忠不孝而發，實杲師之目擊時艱，惻然心憫，爲佛門吐其不平之氣。大權應化，固應如此。觀其辯三教一致之主張，尤爲明顯。如雲：

士大夫不曾向佛乘中留心者，往往以佛乘爲空寂之教，戀着這個皮袋子。聞人說空說寂，則生怕怖。殊不知只這怕怖底心，便是生死根本。佛自有言，不壞世間相而談實相。又云：是法住法位，世間相常住。《寶藏論》雲：寂兮寥兮！寬兮廓兮！上則有君下則有臣，父子親其居，尊卑異其位。以是觀之，吾佛之教，密密助揚至尊聖化者亦多矣！又何嘗只談空寂而已！如俗謂李老君說長生之術，正如硬差排佛談空寂無異。老子之書，原不曾說留形住世，亦以清淨無爲爲自然歸宿之處。自是不學佛老者，以好惡心相誣謗爾，不可不察也。愚謂三教聖人，立教雖異，而其道同歸一致，此萬古不易之義。然雖如是，無智人前莫說，打你頭破額裂(示太蔚書)。又云：

在儒教，則以正心術爲先。心術既正，則造次顛沛，無不與此道相契。前所云：爲學爲道一之義也。在吾教，則曰：若能轉物，即同如來。老氏則曰慈，曰儉，曰不敢爲天下先。能如是學，不須求與此道合，自然默默與之相投矣。佛說一切法，爲度一切心，我無一切心，何用一切法？當知讀經看教，博及羣書，以見月忘指，得魚忘筌爲第一義，則不爲 文字言語所轉，而能轉得語言文字矣。(示人)

南北宋間之名僧古德，世稱宗門大匠者，其講論主張如此。而儒家學者，往往先多問道受學其間，啓發新機，歸溫故物，使東土聖人言教，昔疏難明者，今乃煥然大彰。奈何始終局於門戶之見，不得不於佛法故作貶詞。惟佛教之智者則不然，如元代禪師高峯中峯師弟，於三教一致主張，尤爲著力。明代憨山大師，學通墳典，常以佛理疏注學庸老莊。藕益大師則以易義釋禪，固無所謂內外之見，橫梗於胸，而避諱之也。近代之印光法師，則常以儒理詮佛，可稱卓識。梁武時之傅大士，據《五燈會元》記載中有云：

傅大士一日披衲頂冠靸鞋朝見。帝(梁武帝)問：是僧耶？士以手指冠。帝曰：是道耶？士以手指靸鞋。帝曰：是俗耶？士以手指衲衣。

四朝儒者以道統自命之理學家，乏此包羅萬象之量。否則，不入於佛，即入於道，卻爲儒者所斥。唐宋間較爲彰著者，如裴休、房融、富弼、趙忭、王安石、蘇東坡、黃山谷、陸遊、張商英、楊大年輩，皆遊心禪觀。影響所及，歷代之文人學士，凡其著作，以具有文字禪之雋永有味者爲高。理學家講學，亦多剿襲禪師輩之法語。

北宋以前諸儒，著述流傳，一仍舊貫。自理學家興，動有「語錄」、「學案」，以綿其世澤，大反昔儒方式，蓋多取則於禪宗也。禪師輩平生法語，門弟子記載之者，統稱「語錄」，且皆爲當時之平實語體，不事藻飾。凡其致力體道，參究事蹟，記述之者，統稱曰「公案」。宗門之「語錄」、「公案」，蒐羅至廣，儒者學之，以產生「語錄」、「學案」之體例，復擷其精華，詡爲創見，自張門戶，以遂其推排，殆不足法。若趙忭以北宋名臣，高風亮節，昭垂史冊，並未嘗以學佛爲諱，《指月錄》載其事雲：

清獻公趙忭，字閱道。年四十餘，擯去聲色，繫心宗教，會佛慧來居衢之南禪，公日親之。慧未嘗容措一詞。後典青州，政事之餘，多宴坐。忽大雷震驚，即契悟。作偈曰：默坐公堂虛隱幾，心源不動湛如水。一聲霹靂頂門開，喚起從前自家底。慧聞笑曰：趙閱道撞彩耳！公嘗自題偈齋中曰：腰佩黃金已退藏，箇中消息也尋常。世人慾識高齋老？只是柯村趙四郎。復曰：切忌錯認！臨終遺書佛慧曰：非師平日警誨，至此必不得力矣。

趙閱道進士及第，累薦殿中侍御史，彈劾不避權倖，京師目爲「鐵面御史」。知成都，匹馬入蜀，以一琴一鶴自隨，擢參政知事。王介甫用事，屢斥其不便，乞去位……以太子少保致仕，卒年七十七。他如此類之儒者尚多，未盡據引。

老氏有言：「爲學日益，爲道日損。」日益爲「道問學」，日損爲「尊德性」。「道問學」須廣其知見，「尊德性」須放心曠寂。放心必要空其所有，廣知見則須實其所無。日益不已，則自我偉大之見愈高，宋儒之大抵陷於此微細習氣者，殆不自省耳！若蔣山元禪師之於王安石，直規其過，可謂理學家共通之病。《指月錄》載雲：

荊公原與蔣山元禪師，少時遊如昆弟。荊公嘗問祖師意旨於師，不答。公益扣之。師曰：公般若有障三，有近道之質一，更一兩生來，或得純熟。公曰：願聞其說。師曰：公受氣剛大，世緣深。以剛大氣，遭深世緣，必以身任天下之重。懷經濟之志，用舍不能必，則心未平。以未平之心，持經濟之志，何時能一念萬年哉？此其一。又多怒，此其二。而學問尚理，於道爲所知愚，此其三。特視名利如脫髮，甘淡泊如頭陀，此爲近道。且當以教乘滋茂之可也。公再拜受教。及公名震天下，無月無耗，師未嘗發現。公罷政府，舟至石頭，入室已三鼓。師出迎，一揖而退，公坐東偏，從官賓客滿座。公環視問師所在，侍者對曰：已寢久矣。公結屋定林，往來山中，稍覺煩動，即師相向，默坐終日而去。公弟平甫，素豪縱，但甚畏師。請問法要，師勉爲說之。……且戒之曰：申公論治世之法，猶謂爲治者不在多言，顧力行何如耳？況出世間法乎！

儒者論心性之學，原非所尚，紀昀論之甚力。宋代理學，統由禪宗蛻變而來。南宋以來，朱熹集理學之大成，而其立論，頗多躲閃。朱氏雖繼承程門，而於堯夫(邵雍)之數理，張載之性氣二元之說，濂溪之「太極圖」，彼此常爲畛域者，朱氏皆並宗之。復嘗於武夷山中，與道家南宗祖師白紫清(玉蟾)交往頗切，欲隨之學道而不得請。且化名崆峒道士鄒沂，注《參同契》。紀昀力證其事。有曰：

殆以究心丹訣，非儒者之本務，故託諸廋（sou）辭歟？考《朱子語錄》論《參同契》諸條，頗爲詳盡。年譜亦載有慶元三年，蔡元定將編管道州，與朱子會宿寒泉精舍，夜論《參同契》一事。文集又有蔡孝通書曰：《參同契》更無罅漏，永無心思量，但望他日爲劉安之雞犬耳云云。蓋遭逢世難，不得已而託諸神仙，殆與韓愈貶潮州時邀大顛同遊之意相類。 (《四庫全書總目提要·子部·道家類》朱子撰《周易參同契考異》按語)

複次，明代大儒如王陽明，亦初習佛法天台止觀，且曾於定中得相似神通，後復失之。又三度求道於道人蔡蓬頭，不遂而罷。終成一代儒宗，《王文成公年譜·辛酉事》有云：

先生錄囚，多所平反。事竣，遂遊九華，作《遊九華賦》，宿無相化城諸寺。是時，道者蔡蓬頭，善談仙，待以客禮，請問，蔡曰：尚未。有頃，屏左右引至後亭，再拜請問，蔡曰：尚未。問至再三，蔡曰：汝後堂後亭，禮雖隆，終不忘官相！一笑而別。聞地藏洞有異人，坐臥松毛，不火食，歷巖險訪之，正熟睡，先生坐旁撫其足。有頃醒，驚曰：路險何得至此？因論最上乘。曰：周濂溪、程明道是儒家兩個好秀才。後再至，其人已他移。故有會心人遠之嘆！

宋明諸儒，固皆出入佛老，尤多取自禪宗，而復排斥之者。而究之取者或爲糟粕，舍者皆爲精華，其見地誠多罅漏！近世梁啓超評之甚當。《萬有文庫·清代學術概論》三中有云：

唐代佛學極倡之後，宋儒採之，以建設一種「儒表佛裏」的新哲學；至明而全盛。此派新哲學，在歷史上有極大之價值，自無待言。顧吾輩所最不慊者，其一：既採取佛說而損益之，何可諱其所自出，而反加以醜詆？其二：所創新派，既非孔孟本來面目，何必附其名而淆其實？是故吾於宋明之學，認其獨到且有益之處確不少；但對於建設表示之形式，不能曲恕；謂其既誣孔，且誣佛，而並以自誣也。明王守仁爲茲派晚出之傑，而其中此習氣也亦更甚；即如彼所作《朱子晚年定論》，強指不同之朱陸爲同，實則自附於朱，且誣朱從我。

又云：

進而考其思想之本質，則所研究之對象，乃純在昭昭靈靈不可捉摸之一物；少數俊拔篤摯之士，曷嘗不循此道而求得身心安宅，然效之及於世者已鮮；而浮僞之輩，摭拾虛詞以相誇煽，乃甚易易；故晚明狂禪一派，至於「滿街皆是聖人」，「酒色財氣不礙菩提路」，道德且墮落極矣。重以制科帖括，籠罩天下；學者但習此種影響因襲之談，便足以取富貴，弋名譽；舉國靡然從之，則相率於不學，且無所用心。故晚明理學之，恰如歐洲中世紀黑暗時代之景教。

禪宗與理學之淵源

兩宋學術，既受禪宗影響而興，其工夫見地，又不能深入禪宗心法之奧，燈分餘焰，以立理學一門，而成一家之言；其來龍去脈，略如上述。若其講明心性之理，參究天人之際，罅漏至多，不及詳矣。清初諸儒，如黃黎洲、顧亭林、李二曲、顏習齋、王船山輩，以遭逢世亂，鑑於宋明諸儒空疏迂闊之弊，力圖矯正；以四朝之「平時靜坐談心性」，無補時艱者，欲悉舉而反之。且目宋明諸儒，均爲怪物，若談虎而色變者然，亦已過矣。以學術而言學術，但論其內容之價值，至措之以收效於治平，而非治學者之責；衡之史乘，千百年間，學爲聖賢仙佛者，代不乏人，而治臻上理，比隆前古，反多不覯，此豈爲學者所能悉任其咎乎？

無論理學家學術思想之造詣如何，其一己之律己持躬，大都淡泊自甘，不求溫飽，善惡之際，辨別尤嚴，巖巖行履，深有合於佛家之大乘行道，或同於比丘之戒律精嚴者，此皆足資矜式。宋末如文天祥，雖未標於理學之門，然觀其所作《正氣歌》，足爲其人格之崇高代表，從容就義，殉道以終，非學究天人之際者，其孰能之？明代如王陽明之功業彪炳史冊；此外，如李二曲、黃宗羲、顧炎武輩，其學養多從理學中陶冶而來，以成其充實光輝之美；故理學之陶鈞萬類，鼓鑄羣倫，其功實不可及。

綜觀理學之整個體系，可析爲一大綱、兩宗旨、三方法：一大綱者，要使學問與道體合一，至於「極高明而道中庸」，此爲朱陸及各派之所同；兩宗旨者，即朱子以「道問學」爲尚，陸子以「尊德性」爲主。「道問學」須多識前言往行，以博識弘文爲務；「尊德性」則以體會得心性本然，則本立而後道生，其餘皆在其中矣，此朱陸之所以異也。然其宗旨雖異，但皆主張從用工夫入手，至用工夫之方法，則有主「敬」、主「誠」、主「靜」之不同；不論其用工夫方法以何者爲是，而此所稱用工夫之實，稽之先儒，均乏前軌，《語》《孟》之教，未嘗及斯，《大學》所舉之止、定、靜、安、慮、得之次第，不過提示其要略耳。夫用工夫之說，本起源於佛法中之禪定，唐宋間禪宗之輩，不論僧俗，統皆於此致力，儒者效之，乃倡致學之道，必須於靜中養其端倪，所謂「主敬」、「存誠」，皆止靜工夫之一端耳。禪定所詣，差別多途，毫釐有差，謬隔千里；況禪定之極，僅爲佛法中一種「定解脫」之學，至於「慧解脫」，則當尤有進焉。理學儒者於靜定工夫，確有一番心得，但論其極致，大抵至於初禪二禪境地者爲多，若言聖凡迥脫，如肇法師所云：「能天能人者，豈天人之所能。」非其所詣矣。禪宗三祖有言：「纔有是非，紛然失心。」理學家者，尤皆未脫此一圈套，如能進而超越乎此，則兩宋理學，當別有一番面目矣。

宋明諸儒之論心性、理氣、性情、中和、形上、形下、已發、未發之理，皆有其獨到之處，故認心身性命之學，宇宙萬有本體之元，都已透徹見到，只從此一理上出發，未免有草率之嫌。充其所學，只是心理學上最高修養，使妄心意識，磨礱乾淨，留個蕩蕩無礙，清明在躬，即認爲是妄心淨盡，天理流行，衡之唯識家言，正是澄明湛寂之處，尚爲第七末那識窠臼也。以言禪宗門下，正好痛喫辣棒，此中理則，比引繁多，姑置毋論。

以去人慾之私，存天理之正，爲理學家修養之鵠的，如程明道雲：「天理二字，是我自家體貼出來。」程伊川雲：「人只有個天理，卻不能存得，更做甚聖人。」周敦頤主「誠」，平生以默坐澄心，體認天理。伊川及朱晦庵(熹)則主「敬」，上蔡之「常惺」，龜山主「靜」中觀喜怒哀樂未發前，作爲氣象。和靖之使其心收至不容一物。雖皆精闢獨到，要之不外乎有個澄澄湛湛境象，都是識陰區宇，若到禪宗門下，首須痛棒一頓，教令放下，直叫大死一番，貶軋得無地可容，而後轉身一路，方可認得從來門戶；若此之不落凡情，即取聖量，尚非知解宗徒所取，以言證悟，戛戛乎難矣。以此而論宇宙萬有本體，終不外以思量分別之心，從我此心內之宇宙，比擬萬有之宇宙，以推測其似，非究竟之理也。禪宗心法則超於是；故理學家言，若引之哲學思想範疇，則有可取，謂其進乎道矣，實爲大有問題。

明儒王陽明，遠紹陸象山心法，世稱其已近於禪，其著名之四句教，爲畢生學術思想中心，至有以之與禪宗心法並提者，實則大誤。四句教雲：「無善無噁心之體，有善有惡意之動，知善知惡爲良知，爲善去惡是格物。」若心之體，本無善惡，則此體爲一廢物，意動而忽生善惡，此善惡之來，純出無根，而其於心體兩不相關，何須爲善去惡；爲善去惡又與心之體有何關係？縱不爲善去惡，心之體亦自無善無惡也，此其誤一。心既有體，在善惡之意未動以前，非絕無善惡，爲潛伏於體中耳；此心可稱之曰性善，亦可稱之曰性惡；因善惡兩俱潛伏。如心之體，在意未動前，是淨明無過；則應準《大學》之義稱之曰「至善」；否則當用《荀子》之意，稱之曰「本惡」；何得言無善無惡。無與有乃相對意義，各代表絕對之詞；天下之無，何能生有，既認有心之體，而云無善無惡；於辯正名詞上，不免過失；不若以「無」易「非」之爲有當矣，此其誤二。四句教中，爲學得力處，只是一個「知」字；「良知」得辨其善惡，是以用爲善去惡工夫，返此動意之初；如返之於無，則終成一個廢物，明此心性何用？最不解者，此「知」之一字，又從何處生起？「良知」若從心體自生，心體絕非無物，「良知」若從外來，於心體絕無交涉；況此一知者，爲是意動，爲非意動？若爲意動，落在善惡中矣；若非意動，「知」之一字，即爲心之體，何雲無善無惡爲心之體，此其誤三。陽明以一代儒宗，其四句教綱領，大誤如此，世不之察，推爲心性理學之極則，殊爲識者所惜！儒師針石老人者，嘗爲文辨之，論說頗當。 大慧杲禪師有言曰：

而今學者，往往以仁義理智信爲學，以格物忠恕一以貫之類爲道；只管如博謎子相似；又如衆盲摸象，各說異端。釋不云乎！以思惟心測度如來圓覺境界，如取螢火，燒須彌山，臨生死禍福之際，卻不得力，蓋由此也。楊子曰：學者所言復性，性即道也。黃面老子云：性成無上道。圭峯雲：作有義事，是惺悟心，作無義事，是狂亂心；狂亂由情念，臨終被業牽，惺悟不由情，臨終能轉業。所謂義者，是義理之義，非仁義之義；而今看來，這老子亦未免析虛空爲兩處；仁爲性之仁，義乃性之義，禮乃性之禮，智乃性之智，信乃性之信；義理之義，亦性也；作無義事，即背此性，作有義事，即順此性，然順背在人，不在性也；仁義禮智信在性，不在人也；人有賢愚，性即無也；若仁義禮智信在賢而不在愚，則聖人之道有揀擇取捨矣；如天降雨，擇地則下矣。

所以雲：仁義禮智信，在性不在人也；賢愚順背在人，而不在性也。楊子所謂修性，性亦不可修，亦順背賢愚而已矣；圭峯所謂惺悟狂亂是也；趙州所謂使得十二時，不被十二時使也。若識得仁義禮智信之性起處，則格物忠恕一以貫之在其中矣。

肇法師雲：能天能人者，豈天人之所能哉！所以雲：爲學爲道一也。(示人)儒者之見，若能進而體會於善惡、心物、理氣之外，打破漆桶，則知佛出世入世之言，與乎心性「修齊治平」之道，悉在其中，何被滯於化跡，析虛空爲兩橛哉！

理學與禪宗之異同

宋興七十餘年，學術黯淡，至安定、泰山、徂徠、古靈興起，始以師儒之道明正學，而範高平(仲淹)、歐陽廬陵(修)實左右培掖以成。逮仁宗末年，五大儒並世而生，理學門庭，於以建立；厥時禪宗聲教，正方興未艾也。

百源(邵雍)濂溪之學，皆源出道家。宋初道士陳摶之「先天圖」四傳而有百源，衍爲象數術之宗主；「太極圖」亦三傳而有濂溪，濂溪復於僧壽崖處得先天地偈，乃互參而明性命之理；二程於此二者，素皆不喜。橫渠(張載)之學，主於論氣，以變化氣質爲窮理盡性至命之道；及朱晦庵則統集諸說，以集其大成。陸象山有謂其學無師承，有謂其源出上蔡(謝良佐)；後有謂學於僧德光。至若洛(伊川)學後人，多歸於佛；程門高弟，如薦山(遊酢)等終入於禪；橫浦(張九成)實問道於大慧杲禪師，而識旨歸，此皆顯明可徵者，餘猶未盡。百源之學，純出道家外，諸儒初皆出入佛老固無疑矣。

在儒言儒，宋代理學，自有二程出，方揭示宗旨而立門戶。其初如高平之《潛虛》，百源之《皇極經世》，濂溪之「太極圖」，固皆宗於易學象數，以窺天人之祕者。迄濂溪之《通書》始括《語》《孟》《學》《庸》之要，以闡述性命根源。同時橫渠著《正蒙·西銘》，以訓示學者，理學根基，實植於此。諸儒之學，要皆宗於孔孟，匯於五經方爲其道統之正者。

而宋代諸儒，大抵於禪道之學，有所參悟，方得啓發其真知，只可論其成分多少，實不能別其參雜有無。

蓋自唐代禪宗興盛以來，道家學術，亦受其影響，而起一大變，融會圓通，大有人在，亦學術潮流之必然趨勢也。及宋代禪宗特盛，禪師兼通儒學，以佛理說《中庸》《周易》及《老》《莊》之學者，著述頗多。而佛學說理，採用名言，多有取於儒書，固皆參研啓發互資證明。儒者參禪，一變而有性理之學產生，實亦時會使然。其後之闢佛誹禪者，皆囿於道統觀念，限於社會風氣。而明達之士，猶多緘默。綜其原因，厥有二者：一、爲學目的與方法之不同。二、見地造詣之不同。儒者爲學目的，學究天人之際，而以立人極(人本位)爲宗；故學須致用，用世而以人文政教，爲儒者之務；故以「誠意」、「正心」、「修身」、「齊家」、「治國」、「平天下」爲入世準繩。佛學目的，以學通天人化，但初以立人極爲行道鎡基，終至於超越人天，出入有無之表，應物無方，神變莫測。故以佛之徒視儒者，猶爲大乘菩薩道中人；而以儒者視佛，則爲離世荒誕者矣。複次，儒者爲學之方法，以「閒邪存誠」、「存心養性」、「民胞物與」盡其倫常之極爲歸。佛者則以不廢倫常，但盡人分爲入道之階梯；形而上者，尤有超越形器世間之向上一路，則非儒可知矣。有善喻者曰：譬如治水，儒者但從防洪築堤疏導爲工，佛者更及於植樹培壤等事宜。遠近深淺，方法迥異，此其爲學目的與方法之不同者，一也。儒者出入於禪道，從誠敬用工入手，於靜一境中，體會得此心之理，現見心空物如之象，即起而應物，謂「內聖外王」之道，盡在斯矣。而禪者視此，充其極致，猶只明得空體離念之事(亦可謂之但知治標)，向上一著，大有事在(方可謂之治本)。而儒者於此，多皆氾濫無歸也；若有進者，如洛學後人、象山門人，多遁入禪門矣。此其見地詣之不同者，二也。至如理學而至於如狂禪一流，此皆二家所病詬，何獨有於禪哉。

伊川十字之教雲：「涵養須用敬，進學在致知。」又以「敬」與「致知」之不可分，雲：「入道莫如敬，未有能致知而不在敬者。」「誠，然後敬，未及誠時，卻須敬而後能誠。」「君子之遇事無鉅細，一於敬而已。」「唯上下一於恭敬，則天地自立，萬物自育。」「所謂敬者，主一之謂敬，一者，無適之謂一。」故其工夫從敬入手，而主於專一；而其所謂一者，無適無莫之謂；即實此意念，而無一物存胸之境也，以此起而應物用世，則近於道矣。孰知至此，但爲佛法之見空、禪宗之初悟一著子也。伊川又云：「性即理也」，且單提理字，又云：「天之賦與謂之命，稟之在我謂之性，見於事業謂之理。」「自理言之謂之天，自稟受言謂之性，自存之人言之謂之心。」於此而見伊川之言心者，即指此意識心也。由誠敬入手，至於主一，而無適也，無莫也，即明此心。明此心而體會天命、性理，皆具於我矣。具於我，乃有諸己也，要須保任得，應用得，如明道所言：「有諸己，只要義理栽培。」理學家明體而達用，未有出此藩籬也。故晦庵嘗曰：「才主一，便覺意思好，卓然精神，不然，便散漫消索了。」又云：「以敬爲主，則內外肅然，不忘不助，而心自存。」「整齊收斂這身心，不敢放縱，便是敬。」「當使截斷嚴正之時多，膠膠擾擾之時少，方好。」「惺惺乃心不昏昧之謂，只此便是敬。」凡此皆近習禪定，於靜中體會得一念在，清明之象也。靜坐之說，則始於洛學，靜非冥然無知之謂。故曰：「所謂靜坐，只是打疊心下無事，則道理始出，今人都是討靜坐以省事，則不可。」乃主動中靜中，都須用工夫，及會得道時，亦有同於參禪者之初悟境象。如趙寶峯(偕)讀慈湖遺書，靜然省悟，有見「萬象森羅，渾爲一體。」曰：「道在是矣！何他求爲！」理學家見地，類皆至此爲極。見此之後，發爲聖解，析理出語，迥然超羣者，蓋儒者得文字便宜，由此而發知解，不可一世矣。

象山一脈，世稱爲佛化儒家，乃理學之禪者，但亦只認得此心。陸門鉅子，甬上四先生中，有袁潔齋(燮)者，象山教以直指本心，初未之信，一日，始豁然大悟，筆於書曰：「以心求道，萬別千差，通體吾道，道不在他。」又曰：「大哉心乎！與天地一本。」「道不遠人，本心即道。」「人生天地間，所以超然獨貴於物者，以是心耳，心者，人之大本也。」其於心法所明者若此，亦只明得吾人心中這一著子也。復如楊慈湖(簡)謂「人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。」學者稱其言直截洞徹，謂慈湖以不起意爲宗，複議其爲禪。若以不起意與禪之無念爲宗，相提並論，無怪儒者所知之禪，止此而已，其於佛也，禪也，實未夢見。故謂理學家之見地造詣，只明得意識心念清淨，起而應用爲極則，其於用工夫，則只入於冥坐澄心之途，餘猶非所及。

至於立言懸解，如濂溪之《太極圖說》，「實足以闡性命之根源，作人生之準則」，當之無愧。明道之《定性書》，價值亦足千秋。橫渠之《正蒙·西銘》，闡說「民胞物與」同體之理，無慾之仁實雲至矣，固亦可爲禪者之參考也。宋元明清四朝理學，要皆不能超越於此，若治平事業之說，義不幹此，所不及論。

儒家至宋而有理學崛起，遠邁往昔，傳述千秋，至爲盛矣，固爲其治學精嚴，足堪淑世。而儒者有碩德崇望，大抵皆得居高位，學以致用，以立身廊廟，以行道要務，實亦有政治之栽培使然也。若禪宗雖亦有依附於帝王卿相，爲之倡率，大致皆由民間自由推戴而成，價值重輕，亦有軒輊。至於理學末流於空疏迂闊，禪宗末流於知解狂禪，亦勢所使然，可謂同病相憐者也。今而後，禪亦以學名，禪亦理之禪矣；二家志士，固當勖之。

佛道儒化之教

儒佛道三家學術思想，二千餘年間，跡雖相距，理常會通；外則各呈不同之衣冠，內容早已匯歸一途，共闡真理。嘗謂三家學術，論其端緒，則各有偏重。所謂偏重者，第言其入門途徑之所取尚，非謂整體皆然。如儒家則偏重倫理，留心入世，善則有俠氣，弊易入霸道。佛家則偏重心理，志求解脫，善則無可非議，弊則流於疏狂，而皆以心法入門，超拔精神進於「形而上」者。道家則偏重生理，從形質入門，善則出神入化，弊則易落私吝，而亦終外形器，而達「形而上」者。入門方法既有不同之等差，故爲學爲道之始，不期然而見偏重之異跡，及其終皆歸於道。佛說「一切賢聖，皆以無爲法而有差別。」旨哉言乎！「會萬物於己者，其唯聖人乎！」故爲學爲道之極致，皆以「無緣慈」、「同體悲」而興「民胞物與」之思，此皆三家之同一出發點也。 歷來三家之徒，欲調和偏執而會歸一致，代不乏人，然終不能化其跡象；蓋亦如形器名相之難脫也。明社將屋，有「理教」者崛起山東，仿元代「全真教」之跡，而成新興宗教之一門，風行草偃，遍及南北，尤以北方爲盛。理教之爲學爲道，一則爲化易人心，一則爲保存民族正氣，雖不足語正大之宗教，實亦有可取之處。且其匯合三教，宗奉一尊，爲「聖宗古佛」(即觀世音菩薩)，而以四維八德爲入德戒持之門，工夫日用，則以道家之修煉爲法則；教以理名，即儒家理學之義，「理即是道，道即是理，理外無道，道外無理。」理學至有「理教」產生，遂化佛道之跡，而別成一教矣。

「理教」創至崇禎末造之楊來如(教中尊稱爲羊祖，或楊祖)。登進士第時，適逢李自成、張獻忠之亂，繼遭亡國之痛，乃歸裏養親，日誦觀音聖號及諸佛經，效善財童子之五十三參，自稱得感悟而成道。出而度世，終清之季，遍及朝野，風行南北，自爲應此一時代之機而勃興者。

乾嘉間，西蜀雙流，有劉沅(字止唐)者出，初以博學鴻儒，不獵功名，歸而學道，相使得老子親傳，居山八年而成道。以儒者而兼弘佛道之學，著作等身，名震當世，世稱其教曰「劉門」。長江南北，支衍甚多，而尤以閩浙爲盛；其學以「沉潛靜定」爲旨，工夫口訣，採於道家，說理傳心，皆撮三教之長；而其實質，亦爲儒化佛道之另一教門，雖其標榜爲調和三家之業，然亦「斷崖無路只飛梯」耳。

# 心物一元之佛法概論

---禪海蠡測

|  |
| --- |
|  |

佛法言心，厥有二義：一指妄念意識之心，亦曰妄心。一指如來藏性之心，亦曰真心，複名爲性。此二義之所示，研習佛法者，首當抉擇；須視其經文全部教理，而審辨其所標之義別。若斷章取義，以偏概全，則佛法與近代心理學所不同者幾希。故視佛法爲唯心論者誠誤矣；然則，同於唯物論乎？斯尤誤矣，蓋佛法認心物二者，皆一體所生之用，亦即一元之二面也。故禪宗古德之言性，有時曰「即心即佛」，有時曰「不是心，不是物，亦不是佛」。以人智易執，一落言詮，即便迷頭認影，故須種種巧設權言，以透脫滯見，獨露真如。不知色身外洎山河大地，鹹是妙明真心中物。唯識概八識於心王含藏宇宙萬有心物之種子，皆標明佛法之言心，即謂心物一元之體性。又曰如來藏性，亦曰真如。如者，如其真耳，非離諸妄以外，而別有一真如獨立常存。苟其若此，則真如爲常，常見者，佛所呵斥。蓋真與妄對，凡有對待，真亦成妄，同遣真妄對待二邊之見，故曰真如，乃無以名之強立之名也。

本體之性，心物一如。寂然空淨，能生萬法。所謂法者，概心物等一切之理事而言。故謂自性具足一切法，不因修證而有增減，不因聚散而有生滅，不因動靜善惡而有淨染。雖能生萬有，而不隨萬有遷流，故生生不已而實無生。萬有雖滅而不隨之斷絕，故生滅輪旋而終無生滅處。夫既寂然不動，從何而得萬有之生滅往來？蓋體性功能，本然運行不息；運行者，體性無始功能之力，亦曰風，亦曰氣，而非習知之風與氣，故以功能之力言。功能之力，運行不息，常寂而常動。空寂之性，性自功能，無有主宰之者。唯動靜二方，互爲循環，運動發光。光明常寂而常照，明照極而暗生，明暗代謝，亦如動靜之往復，皆爲體性功能性自本然之力。光與熱俱，光熱熾然，電磁物質之極微，涵絪（yin）而成，熱極而爲溶液。復隨力與光熱電磁液體等物之互相化合，地質物質，於以形成。故謂萬有之成，非自然而有，乃因緣所生。因緣者，多種生元之互爲化合也。唯體性功能，既非自然，又非因緣所生，能生萬有者，非萬有所能。非生因之所生，乃自性之所現。故力者光電等之互爲化合，萬有得以滋生，天地由是乎分。然此地質物質總依虛空而住，虛空猶爲體性功能之一現相，空間無際無量無邊，與體性合其寂然。而虛空非即體性，乃真如本然一相也。

於體性寂然空淨之中，含有一靈明妙覺之知性。性淨妙明，含裹十方，光耀獨朗，能用於物，非物所容。靈明之光，爲常寂無相之光，不倚物而常存，及其起用，須依物而相應。雖靈光獨耀，而與體性功能力之運行，同其動靜明暗，循環往復，運動力強；強力妄行，動極生亂，則靈明覺知，變易爲動亂之無明矣。無明者，變易其明而不明也，雖然無明，而其爲靈知之性光者一也。徇無明以依附於物體，帶質而生我人之生命色身；身之生理，與物理同其功用，心之性理，則不同於物而異於本性之妙明寂淨矣。然所謂異者，變異也，若力能反此變異，雖動而固常靜，雖明暗生滅而不失其靈明妙覺，雖依附於物而常離，則復於體性寂然之功能，至此則靈光獨耀，迥脫根塵矣。迥脫根塵者，非物所能拘也。而體性功能者，以空爲體，其起用也，以萬有一切之用爲用，以一切相爲相，本即空寂，故靈明妙覺亦空寂，物亦空寂，雖有相之與用，皆一時間空間上之偶然緣合。故萬有之有，乃一時假聚化合而有，非有一常存者。唯體性能生空有，而非空有之所能。故曰：「緣生性空，性空緣生。」妙矣哉！誠非心思口議所可及矣。

佛法於體性之頌名別號甚多，略舉如曰「真如」，以其真而復如；如曰「涅槃」，狀其寂然本淨而圓寂；曰「法身」，爲體性之自身；曰「如來藏」，表其含藏萬有而本無去來；又曰「般若」，示靈明妙覺本空之靈知。凡此之類，異名羅列，皆體性一心之多名也。異學立爲別名，尤多不勝收，如涵義同斯，則皆一法之所印，等無差別，否則，概非正見也。復如曰「佛陀」，曰「正覺」，曰「見性明心」等，亦皆表詮證悟體性之極果耳。等次以還，名、相、理，皆可匯推；要皆標示治心之學，或爲心法之分析，不盡繁列矣。

是知心物爲一元之體性，證知體性者，乃明此心不復逐妄而迷真。而此非生因之所生，乃了因之所了，非徒爲理知可及，乃心物之證驗可圓。故華嚴宗立四法界，曰「理無礙」、「事無礙」、「理事無礙」、「事事無礙」，若透徹事之與理，證得真如，則心能轉物，即同如來。倘逐物而迷心，認心而非物，則皆見未圓融，自生障礙也。

心法與力學

心理現象，與力學運動，其原理與事實，完全相通，心理現象所生之見、聞、覺、知，歸納稱之曰念。當一意念生起作用，即發生聯想，或憶念之過程，亦如力學之圓周運動。所以然者，即如一意念初起時，剎那之間，即循此一意念而聯想，或憶及其他；當次一意念生時，前之初生意念，早已消逝。如此絡繹不斷，猶如一星之火，旋轉而有輪圈現狀，亦如波浪之相續，而見不斷之瀑流。實則，水流乃波波相續而成，輪圈乃火星聯轉而有。此心之意念，雖自覺如流之不息、輪之無端，實亦始於一念，雖其中間經過無數其他意念，而終歸於初生意念之流轉。

意念生起，或引發回憶，或引起聯想。細者爲思，粗者爲想，一剎那間，速率頻繁，不可捉摸。縱使捉摸得意念，已非初一意念。蓋心理現象，亦如物體運動之力，一意念之生起，即爲「向心力」，由內外界交感之「向心力」而構成一意念。但當一意念生時，同時即起「離心力」作用，「離心力」起作用，「向心力」即隨之而生，故意念終不能停止於一，如此旋轉不停，人之思想，永在變動，不得停止。試以念起之「向心力」生時，稱之曰生，念起「離心力」散時，稱之曰滅，如此生滅不已，交互循環，終無已時。即使在睡眠狀態，所起夢境，仍爲思想意念之一種，即心腦思維，亦未稍減，雖睡住在一種極度昏迷狀態，亦有意念，自不覺察耳。即使完全停止意念而不起作用，謂之靜力之境。所謂靜力者，力之動向與功能，潛在未發也。如靜極而動，亦可謂乃「向心」、「離心」二力之交互作用，何則？以靜極爲「離心力」之極致境界，變動爲力之起用現象，故以「離心」、「向心」二力之交互往返，而見人生日常意識與生活動態；如強以「離心力」名之曰空，則「向心力」名之曰有，或代名謂之陰陽，均可象徵表示其體用。「離心力」中，含有「向心力」之能，「向心力」中，亦即具「離心力」之能；故空有陰陽動靜，交互爲用，心理生理，互爲消長，心理之悲歡喜怒，精神之衰旺，衡以力學，莫不皆如。故物極必反，樂極悲生，心雄萬夫，身力不及，身欲衝舉，力不從心，疲勞而思休息，休息復又思動，個人心身，終如二力之生滅，天地晝夜、風雨晦明，亦皆二力之盈虛消長。推而觀之，人與人間，人與社會間，人與宇宙間，亦復如是。如喜愛一物一人，久則生厭。久雨思晴，久旱祈雨，靜極思動，常動欲靜，皆同此離向二力之往復也。

故佛法名心意識之力，而曰念力，曰業力，曰通力，曰不可思議力等，總之爲一心之力也。此心力乃妙不可思議之物，視而不見，聽而不聞。其靜也，動力潛能於靜，故靜極而必動；其動也，靜力亦含於動，故動極而必靜。蓋心力亦如物力，有波動作用，其頻率至速。故人與人間，人與物間，心力堅強者，可互通，所謂心靈感應是也。如力之波率方向相同，由二而合於一，共成爲「向心力」，反之，復亦相排相蕩，心力速率方向各異，而互成其「離心力」。故「三人同心，其利斷金。」同爲「向心力』』也，「一人一心，各奔西東」，各爲「離心力」也。個人之心力，名爲別業之力，合衆人之心力，則成共業之力，其相同相反，而生共別業力之等差平等。由個體心力物力之單位，而與羣體共力爲相推相蕩，互爲吸引，乃合於宇宙萬有功能之共力。復由本體功能而產生「離心」、「向心」之功，於是「地心吸力」引聚萬類，「萬有引力」引聚地球，及諸星球，而運行不息。其理不易，可通萬匯。曠觀宇宙，唯一力之世界耳。

佛法治心，深明力之作用，以其「離心」、「向心」之力交互往還，旋轉不停，生滅無已，不能自主其控制，又無一實體之存在。故喻此變易不定，如猿猴之不可捉摸，而又謂此心無一實體，只是空有盈虛消長，名之曰虛妄。《金剛經》雲：「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」即極言此心無一永恆常止之「向心力」可得，亦無一永恆終止之「離心力」可得，但能互爲變易。而此力能實非生滅，生者，爲力之動，滅者，爲力之靜，動靜往返，互爲消長。然當其力之波動功能起作用現象時，在個體與共體之力與力間，其相排相吸，互爲摩蕩，而形成因果關係，故因果律乃心力作用之不易原則也。然則，力之原起，又何自來耶？曰：本體之功能，本然具足也。然則，本體何狀？曰：非狀可及，姑謂之以空爲體。然則，力之原起亦空耶？曰：誠然！誠然！性空真力，性力真空。姑舉一相類似的譬喻，若吾人持一真空球，以其無一切之存在，故輕而易舉，及其真空爆破，則其力至巨，故本體雖空，而真空中所含蘊之力源乃無窮也。

故治心法則，乃循於力學原理，導之使返於真空體性，如修止修觀等禪定方法；初則使心意識先能單提一念，止於一點，止者，乃求力之支點集中「向心力」也。然愈求止，愈益紛擾，愈見其止向之難，於此中方見離向二力之交互迅速剎那不停。用志不紛，工力漸熟，迨能止於一念，已漸習漸凝，或出於自動，或出於自然，止之一念，驟然離舍，乃見「離心力」之現象。及乎此也，「離心力」現，「向心力」泯，遠離離向之二邊，而呈現心境一段空之現象；唯此中空如有境(即有一空之境界)，尚爲念之覺受，空亦爲微細之念。及舍此空，心身兩忘，住於非思議之體性真空，則了無一物可得，常寂常惺之性現前，返合於體性功能矣。然猶未也，迨真空呈現妙有，習知空有離向之爲用，然後自主自在，控制操縱總由一心而應用，返其自然之力，而約之在我，則治心程度，可臻玄奧矣。此循「向心力」之途徑所立之法則也。心法謂之止念，謂之收心，謂之內觀等，皆此例也。反之，但不隨念起止，唯靜觀念之生滅；其生也，知爲「向心力」所聚集；其滅也，知爲「離心力」所消散。或住於離散之有相空境，漸求進步。或於離向二力之往返，概放任其自然，而不制止，唯住於無靜境之靜，觀其變易，不加作。久而久之，生滅二力之交還，皆消失於無形，唯一靜極呈現，亦無靜相之可得，然後離靜離動，能靜能動，皆操持由我。但須知動靜猶皆爲自性境也。如此順習，亦可入於玄閫。此循「離心力」之途徑所立之法則也。心法謂之空，謂之放心，或謂之放下等，皆此例也。如禪宗有言：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。

綜上所述，本體功能運行而爲力，力有動靜離向等作用，生滅於萬有，而本體功能非動靜離向所能也。於此觀察，透徹證入性真，則於心物力之爲用瞭然矣。

心法與聲音

佛法於聲音之學，雖未詳說有如物理之聲學，而於人類心身與聲學之關係，特多闡發，並應用於心法之起修，約分爲二：

(一)尋求聞性之根源。

(二)自發聲音之緣起。

二者統爲觀世音菩薩法門，亦曰耳根圓通。

凡耳之於聲，以聞性爲用也。今首言前之一者：但擇鐘鼓鈴鐸風聲水聲等任何一種或多種，專意於耳根，以聽聞其聲。於此，又姑分爲內外二法：(1)外聞者，當聽覺緣此聲時，聞有聲時，此謂之動相。而聲終無常，不能久住，當前聲已滅，後聲未生，此中間無聲可聞，雖有聽覺，亦了無用處，此謂之靜相。夫聲有斷續之相，聽緣可知，復乃追尋返聞，我之聞性，究有斷續否？當其聞聲聞性，是有忽無，聞時聞性何存？如是心觀，追尋聞性，有聲時不因靜性而不聞，無聲時不因有聲而常存。如是久久漸純，方知聲有斷續來去有無，而我此聞性，終未有變。或有習此者，雖無外聲，而耳根似有聲存，此乃意識自生影響，非真聲也，未可自認爲奇特。倘有迷戀，即成心理幻覺之精神變態矣。(2)內聞者，即於聞性聽覺有聲時，謂之動相，聲無聞時，謂之靜相，於動相聞時，不住於動，無聞靜相時，亦復離舍，不住於靜，於此動靜二相之來去，了了分明，此了了者，亦復舍離，離至於無時，知得動靜二相，皆爲外緣所引發，我此聞性，非屬動靜，亦復當舍，舍之又舍，忽爾心身兩忘，了不可得；於不可得中，無有內外動靜諸相；經稱此謂返聞聞自性，遠離動靜二相之法門。然猶未也，即此心身不可得中，又爲靜相，尚當舍離，迨至舍無可舍，動靜如一，雖有二相，瞭然不生，則於聞性法門，可以入道矣。

次言後者：今日我人所居之世界，其已爲科學知識實驗所了知者，爲萬物及人類所發之聲，謂之動聲也。

然聲亦如光，尚有非我人聽覺及科學智識所及知者，姑名爲靜聲。何謂靜聲？試爲例證：如修習禪定之人，至極靜境，其所聞聲，無遠弗屆，無微不至。以其靜也，故能聞蟲鳴如雷震，聞遠處聲音如在耳邊，同時可聞十方之聲。此即聞性功能凝聚於靜定境中，故不因物而阻隔；及其至也，雖在萬籟無聲之高峯絕頂，亦可得聞空中旋律清絕之聲；此聲也，夐（音：xiong 去音 ）非世間聲，或曰：此即「天樂」也，或曰：此即莊子所謂「天籟之音」也，此說容亦有之。唯本體自性功能，具足一切法，體性之運行，聲隨光起，此體性功能自發之聲，要非心身常在動亂者可聞，必至此心如空，接近於自性空體，方得知之。唯光之與聲，自性均具，亦以空爲自性也，其受幹擾於萬有之動亂，故通常所不能聞，唯自空其念力，能漸空清，接近於體性功能之波率者，即得聞知。如嬰兒初生，首能聞聲，動物無思維意識亦能辨聲，五官感覺作用，唯以耳之聽覺，其應用力所及程度，爲最遠而普遍，故有耳通性海之說。複次，五官爲用，專事於一，易感疲勞，唯事聽覺者，可以持久，如聞音樂，可以移人性情。靡靡鄭聲，令人心蕩，易水悲歌，令人慨慷；以音樂訓練動物，功效亦著，凡此之類，皆足見聲之功能。

故佛法教人，造作自發之音聲，如持咒、唸經、唸佛號，以極和諧之旋律，先自怡悅，開廓其心情，然後依此音聲，又自返聞其聲，觀察此聲之緣起，乃喉、舌、口、齒、氣、鼻之交作；主之者，意也，因此諸緣和合，乃有聲音。有聲之起用也，謂之動相，其無此聲，謂之靜相，並復追尋，雖無聲音可聞，而心意識習慣已久，口雖無聲，心聲歷然。迨至動靜相滅，心聲不生，靜極無聲，內外皆寂，寂與性合，瞭然於聲之動靜有無。緣聲之動靜有無，易現空寂之境，空寂境界，接近於體性本然之真空；則知經稱「此方真教體，清淨在音聞」者，義究何指。聲以阻礙幹擾而無，因空而播，聞性以寂時而無，因有而起聞，由此聲與聞二者之間，可明心法之理矣。

心 法 與 光

現代物理學之言光，凡發光之體，謂之光能，光有輻射折射等，光波互爲幹擾，光速至快，科學計程稱謂光年，凡物皆在發光，只因光波振動，而使光波之長短不同，乃有種種顏色不同，其爲光者一也。復謂自然光則遍滿空間，本此等原理，應用於事物者，洋洋乎大觀矣。

自然光者，遍滿空間，紅、橙、黃、綠、藍、靛、紫，皆光之色相，亦光波振動所變現。自然光之光能，即爲本體功能顯現，與力俱生，含照萬有，日月星辰等發光體，皆借本體功能自然之力而放射光能，其力盡時，光亦消散。萬有亦秉此事理而存在，亦隨時在振動，我人心身，亦復如此。光之在人，曰神。心意識生起念力時，即有光之放射，唯非肉眼形器所能見。而眼之與心，互通作用，故心念靜定，精神強盛者，目光炯炯，心邪則目邪，衰老則目昏，孟子所謂觀眸子而知心者，良有以也。故佛法教修習禪定之人，「迴光返照」，「內觀其心」，皆借光之作用，而使漸返於本體之方法也。密宗「妥噶」(看光)、「光明成就」等法，亦即用此方便。禪定法門，初以兩目垂瞼，先使目光凝定，目光寧靜，即不攀緣外物而逐色相，心念雖動，力漸薄弱，迨心目之光凝定於一，即至心無念可起，目無相可見，住於初禪。如初得定者，用功至力既久，必色澤光鮮，目光定而有神。蓋心目靜定於無念境上，心身念力少有波動，既少波動，乃保持其飽和狀態，若能保持飽和狀態，自然減少放射。故得精神充沛，色澤光潤，此乃自然之理，不足爲異。若在禪定過程境中，心身內外，發現種種幻相之光，即爲念力未定，心力交互於動靜之間，摩蕩發光，統爲幻相。禪宗名爲「光影門頭」，「弄識神影子」。此如人以手揉目，可見面前點點星光，體弱力衰，亦可見空中光或圓圈。此皆心身病態，未可認爲奇蹟，若一著此等，即成魔事，被幻覺錯覺所轉，而成心理變態之精神病象矣。凡修習禪定有經驗者，初則目光最不易定，心念亦隨之不止，迨將定時，目之與光，必如有外力驟使之返，乃入於寧靜之境，心身兩安矣。然雖至目光靜定，心念無起時，亦但屬初禪境象，及乎外觀無相，人物天地，皆如在夢幻光中而觀，一切覺無實體之存在；此時心身愉悅，無與倫比，雖視而不視，心而無心，用功至此，往往自謂已見本性，孰知此猶爲「光影門頭」事也。心身二者，已稍接近本體光力功能，猶爲未是。然後心身內外，與自然光能同成一片，久久定深，返於本體無相光境，則常寂光現，實相無相之體以見。而此中過程，微細難言，要在學者之實驗體會。苟至於此，與見性明心之事，猶迥無交涉，必如《楞嚴經》雲：「見見之時，見非是見，見猶離見，非見所及。」若能如此，方許有少分相應矣。

故以佛法而觀空間之自然光，及物體個別之光；在物言物，則今日物理學所謂之光學知識，洵有所見；若以光透心物一元之本體而言，尚未能確爲究竟之論。蓋如來藏性，性自發光。唯體性之光，寂然無象，非視覺儀器可見，名曰常寂光，亦曰法身之光。其體空而常寂，以光名者，順世間之習稱也。然此實非通常光明之光，常光寂然，先宇宙萬有而常住，唯常光流注，靜力飽和而忽動；動力與光熱俱生，此之光明，即我人視覺儀器而測可見者；明暗代謝，晝夜往來，皆自然光之盈虛消長。而明暗皆爲光也，以光波振動不同，復生種種光色；萬物借之以資生，非光能生萬物，實爲同體而互爲用也。個別光體，振動放射，力盡時即消滅歸於自然之光，自然光則返於空之體性。生滅旋輪，只是本體功能運行不息之現象也。以此曠觀宇宙，真有「身世蜩雙翼，乾坤馬一毛」之感矣！

人之心目爲咎，念念生滅不休，目如照像機，心如攝影師，以機照像，留影而起分別者，我人心意識之作用也。如是念念旋流，心光振動頻繁，從朝至暮，無有已時，使心光放射消耗而終歸於無。迨生命滅時，即淪於黑暗狀態，此明暗代謝，如旦暮往返，永無停日。故須假定慧之力以凝之，使返於常寂光體，則可不隨生滅明暗之遷流，而能自爲之主矣。經雲：「靜極光通達，寂照含虛空，卻來觀世間，猶如夢中事。」通乎其理，明乎其事，則於物理學所言光學，可推究其未及知者矣。

心法與電磁

盈天地間，萬物之生，皆一本體功能，性自運行，凝結而成，既成而住，又不斷放射其功能，乃至消散壞滅，於是復變易互入於他物。物質不滅之說，以此現象，爲其根據，迷於唯物論者，持之有故，言之成理。蓋天地萬物之生滅，乃本體自性功能變易之現象，其光力熱電等物，互爲化合，互爲消長，入此出彼，無有窮盡，雖生生不已，有世界之成住壞空，而本體寂然無生，無絲毫動靜往來；其有動靜往來，成爲宇宙間一切變化者，皆爲本體功能起用之相狀也。體性功能，動含於心物，其動也，即本然運行之力，力之運行，即具足聲光電化之變化。本體功能力之運行，本自具足電磁作用，空靜時，電力之用，潛蓄於空靜中，有向心吸引之能，運動時，電力放射，可生聲光化合之變化現象，有離心排外之力。天地之中心空靜，而有子午線與南北極之互爲吸引，故見天體爲一電組織，大地爲一電磁場。電磁之爲體，亦空靜如無物，迨其互爲摩蕩而起用，方見有跡象之可循。佛法所說「真空妙有，妙有真空」之原理，比類可通。而電磁之爲用，又與太陽放射之光熱有密切關係，不但依年月而變，亦且隨時日分秒而變，由點而面，由面而體，隨時皆在放射其功能；其生成於萬有，亦復隨萬有而歸滅。故人與人間，人與物間，人與宇宙萬有間，其電磁可以互通，心靈可以交感，悉循其自然之生滅輪轉而無已時。

人之爲人，爲有心身，心身生存於天地間，亦如天地同爲一電磁組合，具放射與吸收作用，人物自然間，彼此互爲排吸，互爲因緣，而爲其樞紐者，乃即此心，故須修定慧以凝固其功能，使返於體性相應。初修定慧，爲求止念，念止，則使心身放射者凝固。外物皆在放射，而我能凝固，則彼之放射者，即皆被吸收於我，漸得與外緣隔絕。復而心空一念，如磁針「中和區」現象，兩端雖有感應之用，而「中和區」終不能起感緣作用矣。終進而復返於體性，無我無物，同其一如，然後能使用生滅，轉心轉物，不爲生滅心物之所轉。常人心身，循聲逐響，遇色追形，心識紛馳，鶩於外境，如光電之放射無已，力難自主控制，強加制之，反生阻礙；若依定慧法門，久久修習，一旦豁然感通，則此心身，自與自然界之聲光電化之力，同其作用，自可得神通之妙用矣。此中微妙，實驗方知，略發其端，用供體究。

心理與生理

世出世間，一切事物之理，統攝於一心。而分析心法之最詳盡者，莫過於佛法。如唯識學析心之法相，般若學辨心之法性，《楞伽》、《密嚴》、《大乘起信論》等，世稱爲如來藏宗者，詳論心性之體用，淵深博大，迥非現代心理學所可幾及。今之心理學，所牽涉範圍，有生理、遺傳、社會、病理等學，施之於實用。復有教育心理、羣衆心理二者，用之於政教。犯罪心理，用之於偵訊；變態心理，用之於醫療；而皆以心理現狀爲討究之對象，用以培養人格，範圍論理，功能至巨。但其爲學內容，則以人類有生命存在，依此意識心活動現狀爲依據。故其所謂心理者，即現實人生意識活動之現象與變化也。現實人生，當不能離生理而獨存，故學之詣，亦止於意識而已。若離五官感覺與思想運用之明瞭意識，惟認知有一潛意識(或稱下意識)，以之比觀唯識學之說，終不出第六意識範圍。即所謂潛意識者，僅當唯識之獨頭意識(或稱獨影意識)。若唯識所說第七末那識(我執)，第八阿賴耶識(含藏持種之義)，固非今時心理學所知。故說如來藏性，乃心物一體，天地同根，萬物一如，此中事之與理，若以心理學說觀點視之，則幽玄而不切實際，幾同於變態心理者知覺上之病態。復若般若學之說心識虛妄，體性空寂，意識運思，無一而非如空花夢幻，終無一實法可得，則尤爲心理學所未知者。故以佛法視之，今時心理學者，實乃唯識法相學中之一分耳。苟謂佛法即心理學，或謂佛法乃一種學術思想者，其去佛法誠遠矣。以此觀念，謂之研究佛學則可，謂之學佛或深入佛法，誠有嚴格之辨別矣！佛法之言心言性，皆切就其通乎本體而論，雖亦有侈言法相，析說妄心意識現象，皆非究竟之第一義事。所謂第一義者，「言語道斷，心行處滅」，不可思議者也。佛法實乃超科學、哲學之一大實驗事，一切學理尋繹，但爲其入門之準備，若滯情於此，則迷化城爲寶所矣。

不但一般學者，謂佛法乃心理之學，即學佛法者，在概念上，亦多落此窠臼，故於身心二者，在思想上，常截分爲二。孰知心理與生理，亦即心物二事之交互作用，皆屬一體之所生，《楞嚴經》及諸大乘經論，多涵此義。唯識學謂第八阿賴耶識，通含山河大地之種子。《大乘起信論》立一心真如生滅二門，而皆極論此二者一元之變。人而具有心身，心識之爲用，名之曰心理，身體之爲用，曰生理，心識強盛者，力可轉變生理，例之精神治療，及催眠瑜伽等術可知。但生理實足影響心理，如人有病，心理反常，事例尤多，若仔細實驗觀察，固知心身實爲一體之所生。身同物理世界，氣候之變化，通生理週期性之覺受，物質之轉移，刺激心理變態之現象，此皆人所習知者。若人身之精氣神同自然界之光熱電，主其中樞者，寂然應物之心性也。明體達用，須融會而貫通，直入頓超，舍心宗而莫屬。

然佛法心宗，禪門古德，均不言及此者何也？蓋祖意隱晦，蘊之工用之中，言之則恐落筌蹄，易滯跡象。至若密宗，則以調色身氣脈爲其首當要基(他如正統道家，除旁門左道外，則依身根而起修)。欲實驗修證佛法戒定慧，而不明斯理，輕心掉之，雖盡形壽，恐終難有成矣。蓋調攝氣脈，爲對治生理之缺陷，色身既調，通於自然，影響心理，得至空忍，二者之間，如風靜浪平，晴空無翳，則永住安謐晴暘之境，得於勝定。然後逆其變化之流，復返於體性本然之域，則於四大假合之身，六塵緣影之心，取捨由人，可得自在矣。故身在動者，心隨之移，心常亂者，色隨之變。故曰「心能轉物，則同如來」。鴉片、嗎啡之爲物，吸之可轉移人心理性情，砒霜、草烏之爲物，食之戕人之生命。不能轉物，即爲物轉，事理至明。而心能轉物者，如來藏性之本體真心也，妄心意識力弱，僅可移易小變耳。而言生理，則今時物理世界，聲光電化等學，略可通悟，善用之者，以之化物成性，不善用之者，隨流乘化以歸盡，波靡輪轉，終無已時矣。此義深窅（yao 三聲），冀毋以人而廢其言，當今科學日進無疆，無數嶄新之創穫，正好爲佛法作註腳，而益資證明，世有高明，必肯斯語。

附註：本篇匆促完成，未盡闡說，容後補充。

# 佛法與西洋哲學

---禪海蠡測

西洋哲學，淵源於古希臘，流衍而成近代各學派之思想；有謂佛法亦系其中哲學思想之一派者，此實似是而非之論，須加辨正。按古代西洋之民族思想，多爲神話所籠罩，希臘諸哲學家酷愛真理，探討尋求，不遺餘力，漸使神話理性化，而奠定哲學之基礎，影響歐洲數千年之文化，其在西洋哲學之功勳，洵有足多者；蓋希臘人生活簡樸，蔬食飲水，芒鞋布褐，樂其天年，其政治則早已創立民主制度，思想自由，學說爭鳴，故能孕育其哲學思想而發皇光大之，實非偶然事也。

希臘古代之宗教雛形，初亦爲庶物之崇拜，而演進爲多神教，終至成一有系統之神。如希西阿(Hesiod)之神統記(Theogong)，阿斐克之宇宙開闢說，皆說明衆神有一定之系統；而其神亦爲人格化，人間亦必須神化。至若神自何來？與宇宙萬有始末之關係爲何？則又須哲學理論爲之解釋。哲學初起，皆爲「宇宙論」，其求證真理之方法，則多爲「辯證法」，蘇格拉底建立「知識論」之基礎，及黑格爾乃集辯證法之大成，溯至康德時代爲止，常與科學相混合，無嚴格之區分；及後科學大興，始漸脫其範圍，二者儼然異趣。科學專重證驗，哲學概屬想像，門庭各別，愈離愈遠，竟不知二者之本爲一體，各執一端，而相水火，無有融會而貫通之者，實爲學術上一大缺憾！

希臘哲學初期心物之爭

希臘最古學者泰勒斯，即爲「唯物論」者，史稱其爲米利都學派之基石。彼認萬有一切根源，發端於水，否認神爲「造物主」。但承認世界有精神之存在，磁能吸鐵，因磁最富於精神；且謂知識爲固具，非外力所加附。其門人亞拿其孟特，以萬有之根本爲無限；無限之爲物，充塞宇宙之間，既無一定性質，亦無一定界限。世界具體事物之形成，由於無定形之物質自身發冷發熱，交互分化；先則爲水，繼復凝固而引導火氣土之出現。一切萬有，均生髮於無限，終復歸於無限。雖有消滅形成之過程，只如舊變爲新，但不否認神之存在，唯神乃不參與世界之生滅；精神存在，同其師說。亞氏門人亞拿其孟斯放棄其師門之抽象物質論據，而以具體之物質空氣，爲萬有之根本；謂人生與宇宙，皆假空氣以維持其運行，空氣之稀薄者變爲火，濃厚者成風雲水地，甚至謂神亦由空氣所產生，但不直接否認神之存在；此皆爲米利都學派哲學論說之特徵，依違於心物二者之間，終不能化矛盾爲統一；以現代科學進步之觀點視之，不待辯而知其誤矣。凡此諸說，與印度原有諸學派佛稱爲外道者，各家義理，大體甚爲相近。

有赫拉克利特者，其立說不同於米利都學派之所云，更接近於近代之思想。如雲：世界上無不動之實體，亦無不變之實體，萬有一切，皆不斷在變化和運動，固無片刻之停止；人生亦然，如火燃焰而復熄滅。所謂宇宙，即爲生滅流轉之過程，無始無終之大變化；如火滅而形現，形消復歸於火。在此不斷創造變化之世界中，所謂「固定」、「休止」、「存在」等等，僅爲功能之幻覺耳。復謂事物都有內在矛盾而發生鬥爭，而又同時並存於統一之整體內，此種現象，不但爲自然發展之根源，且亦爲社會發展之根本，此皆爲規律的，乃自身所固具，絕非神之所賦予，故云：「生即是死，壯即是弱，少即是老。」而復反對調和矛盾之說，以爲唯有鬥爭力量，方能使物質世界存在和發展。赫氏爲當時「唯物論」者之巨擘，其思想不惟影響於當時，且波及於後代，成爲「辯證法」之先導；此皆統一於「唯物論」，但亦認精神現象爲萬物之要。

復有畢達哥拉斯者，爲「數論」之創說者。其本人畢生無著述，唯門徒記載其理論，推崇備至，稱之曰「神人」。彼謂萬有根本，即是「數」，「數」乃抽象的，脫離一切感覺性，合理而支配整個世界。人能認識萬物，即是認識「數」，蓋萬物由面而成，面由線成，線由點而成，「點」和「數」，即爲物之起源。能諧和世界秩序之存在，皆基於「數」，人類社會生活亦然。對於「十」之一數，推崇備至，乃由「唯物論」而進入「唯心論」矣。其於矛盾鬥爭之說，則斥爲無秩序而破壞均衡；故謂善之與惡，靜之與動，凡矛盾事實，但爲外表而非內在，矛盾乃彼此對立轉化之現象耳。此派學說，影響亦巨，學者爭趨其所立說，有相同於印度之「數論」，而猶不知點之從來，故於「數」之學，終未能臻化境。吾國古人，講《易經》「理」、「象」、「數」之學者，亦以太極始於一畫，一始於點，點之連接爲線，爲一陽之初爻；而一猶非太極之究竟，必須知乎「畫前一卦」，方合於道矣；比之數論，較遠勝矣。

及至埃利亞學派諸人，則宣稱一切存在，皆屬於「靜止」，本無矛盾可言，萬有根本，爲非感覺之物質，而爲唯一「靜止」不變不易之實在；其實在之特徵，唯理性纔爲真知之淵源，一切多種變化，鹹爲感官之幻覺；彼依「唯心論」而詮釋實在，但又否認「造物者」之存在，復否認矛盾與運動，以萬物雖有運動，而每以一瞬間皆存在於空間一定之位置上，並未轉移於他方，唯不在於原定之位置。即使運動存在，亦不外於感性；感性者，乃虛幻無常，自爲變化耳；其思想已接近於「形而上」者，故黑格爾詆之爲「消極辯證法」。

希臘盛時心物之爭

迨紀元前五世紀至四世紀之前半期，希臘哲學已由「宇宙論」而轉入於「人事論」，前後百年之間，名人輩出，學術文化，達於鼎盛。爲「宇宙論」者，皆依據其自發之「辯證法」，競以論證其主張。而爲「物質原子論」者，則開十八世紀「機械唯物論」之先河，例如阿那克薩哥拉和恩培多克勒二人，即爲德謨克利特「原子論」之最前驅。阿那克薩哥拉對於宇宙萬有，認爲必須有無數之元素，始足以說明其萬變之形狀，彼謂元素爲種子，以種子乃無始無終，不滅不變之微分子，生滅乃種子之離合聚散於空間；但爲外形之轉移，本質並無出入，而宇宙之運行，又非種子自能。假定物質以外，別有精神之存在，此精神具有偉大之能力，完全自由，而爲一切運動及生命之根源，且能洞悉萬物而支配宇宙。而復謂精神自體亦爲一至精微巧妙之物質。

恩培多克勒亦爲當時「唯物論」者，彼謂「地水風火」，爲宇宙之根本要素，一切生滅變化，皆此四種元素離合之現象；而其所以有離合者，則因有愛憎之存在。愛爲結合之因，憎爲離散之因；宇宙間一切事物之生滅，即此愛憎交迭而生。彼反對埃利亞學派不生不滅之「靜止」說，而認伊奧尼亞派之運動說爲真。及德謨克利特，乃集「唯物論」者之大成。彼堅決反對蘇格拉底、柏拉圖之「唯心論」及其政治觀。謂世界根源，乃原子之結合。然原子不變化、不可分之說，經後世科學證明，而非真見；且於原子根本之所由來，終未探溯其究竟。

其時有蘇格拉底，爲當世唯心思想之大哲，彼謂宇宙爲「神」所創造，研究宇宙，乃違反「神」之意志，一切善之觀念知識，即乃人類認識自體。人之理性，謂之「普遍觀念」，道德爲人類唯一之認識對象。依此，觀念即是世界根源，產生萬物，觀念非自然界事物之反映，亦非知覺與感性之產物。彼爲矯正「雄辯」、「懷疑論」等學說，鄙棄個人利益，提出人類普遍善良、公正、永久道德等觀念，奠定後世遵循之一般理性。其於「倫理」、「形而上學」等，均大有闡發；有擬之爲西方孔子者。然自然之反映，與理性之「普遍觀念」，其間關係，要不能盡洽其理，豈天命與性，亦夫子所罕言乎？而其學說，經門人柏拉圖爲之修正而益著。

柏拉圖者，乃當時「唯心論」之泰斗，少遊於蘇氏之門，由其師之「普遍觀念」，進而探尋宇宙根本之實在。彼分世界爲二：一爲理念世界，一爲物質世界，而以前者爲萬有之根源，後者爲理念世界之摹寫；故前者能雜物而存在，後者僅爲生滅虛幻之變化；且謂觀念唯理性可知，非感覺所及。蓋彼之思想，於一切存在之上，確立一永恆不變之理性，實爲「唯心論」者「形而上學」之總歸，影響古今唯心思想者至巨，其著述又全部留存，有擬之爲西方之孟子，彼之學說，較其師尤備。

亞里斯多德爲柏氏門人，學問至博，其於哲學、倫理、藝術、自然科學之著作均多，可謂集希臘哲學之大成。凡其認爲合理者，兼收而並蓄之，認爲錯誤者，則刪之務盡。其於中世紀哲學之思潮影響至巨；但其基本觀念，終徘徊於「唯心」、「唯物」二者之間。對其師理念一說，則持反對態度；謂天體之運行，乃「神」力所引起，依「神」而有存在。綜其學說，殆爲本體一元之「神我論」，雖思想閃爍，理實糊模，蓋一博學之儒耳。

希臘末期哲學

公元前三三六年，馬其頓王亞歷山大統治希臘，至公元前一四六年，馬其頓與希臘，又爲羅馬所滅亡。隨此政治之變動，希臘文化，相隨分解，由「唯心論」、「形而上學」，轉入於「唯物論」，注重自然界及社會生活之研究。

伊壁鳩魯在雅典創立自己學派，擁護德謨克利特之「原子論」，分哲學爲三部，一爲物理學，二爲論理學，三爲倫理學。其於「認識論」，則又帶有「唯心論」之說，主張感覺之存在，而以精神爲特殊之運動，系圓形原子所構成，隨人體而毀滅。其於「倫理」則認內心之閒靜安逸，爲人生之至樂，理想人格，即爲澹泊寧靜之智者，較昔勒尼學派之肉體快樂主義，更重真知之追求。繼其後者，爲羅馬之盧克萊修，主張「無神唯物論」，此外，尚有斯多亞學派、懷疑派、折衷派、及新柏拉圖學派等。

斯多亞學派：乃芝諾所創，後繼者大有人在，漸傳至羅馬森內加等處(當公元前三年至公元六五年間)，人才輩起，學說紛陳，大抵皆爲理性主義之倡導者。其早期學說，多接近於「唯物」思想，而非如「唯物論」者之偏執。彼謂火爲世界之根源，與「神」同一重要。而於「認識論」，多有同於亞裏士多德。於「倫理」，則立足於先天之理性，以人有天賦之理性，但能循理而行，即爲有德之士，而合乎自然之理，若德與不德，善與惡，皆存於內心，且無中和可以緩衝者，故以從自然而生活，爲人生之最高目的；而此自然者，謂之曰「神」，謂之曰「理性」，即充塞天地間之「天道」，亦即爲存在於人性間之法則。故以物慾乃反乎道者，順從理性，棄欲絕物，隱遁山林，遨遊湖海，以度其安逸之人生。可謂西洋出世學派之先導者，相當於佛法所稱之自然外道。

懷疑派：乃皮浪所創，繼之者有埃奈西德穆、恩培裏柯。彼認「知識」爲相對性，凡對一切事物之認識，如是非、真僞、善惡、妍媸之判斷，皆是人以不同感覺之特點，遽下之「特稱蓋然判斷」，盡不可靠；當棄智絕欲，實踐倫理道德，樂其安適之人生。蓋乃達觀一流，遊心物外，浮沉於世者。

新柏拉圖主義爲基督教「神」學之創始，其中代表人物，如埃及之普羅提諾，極力反對「唯物論」；謂物質爲反統一，不協和，最醜陋；「神」爲一切存在之根源，乃盡善盡美之精神實體；「神」以自身之「發放物」創造世界理性，理性依其順序產生世界精神，此世界精神，復產生可感覺之形體，形體之後，始有純粹之物質。故物質非爲實體，乃神造一切中最低級之物，人體同於物體，固當爲邪惡者；故能引導人之精神，走向罪惡途徑，我人必須擯棄一切肉體物質之誘惑，救出精神，歸於超感覺的「神」之世界，乃得與「神」相接。若沉湎感覺，其終將貶爲物質之奴隸，或成動物，或成植物，此其所以異於柏拉圖之學說者。蓋柏氏論「神」，僅能高於實在，而不能高於理念；新派之「神」，則超越一世，尤非理念之可及，「神我論」之宗教學說，實植基於此。

希臘哲學合論

綜觀希臘哲學，歸納其類，不外於本體之尋求，稱之曰「本體論」。知識之研究，稱之曰「認識論」。「倫理」之建立，亦曰「人生哲學」。「本體論」者，大抵歸於一元、二元、多元之別；爲其根本者，或謂「精神」，或謂「物質」，或謂「神」。「知識論」者，大抵皆取證於「論理學」，且極重「辯證法」。「倫理」之說，大抵皆求世界人生之真善美，唯觀點不同，方法有異。綜合各家學說，如主張「唯物」者，至德謨克利特而極盛；主張「唯心」者，至柏拉圖而大成，淵源遠溯於先民神祕之尋求，終以學者之觀察，而爲哲學之解釋。其求證之方法與工具，端借聰明睿智之思想；故哲學者，實至高深之思想也。吾國宋儒程明道所謂：「思入風雲變態中。」實極狀邃于思想者之善變。當西方哲學之初入吾國，學術思想，均激而一變，甚之，有謂吾國文明，亦來自希臘，且周秦百家學說，皆系受其影響而產生，愚昧無知，曷勝感喟！世界文明古國，如中國、希臘、印度、埃及，源遠流長，各有其獨立之文化思想，雖略有出入，而亦互相形似者，蓋人類思想智慧，大體均同，所謂「人同此心，心同此理」也。雖東西疆域各別，而其知見所及，終不越乎人心思想之範圍，各以種種不同之名言理趣，闡說其理耳。至若取希臘哲學與吾國先哲學術思想，較其短長，此中軒輊，大須甄別，安可籠統而混爲一談。復推西洋宗教神學理趣，其內容羅致殊博，追溯淵源，皆由希臘哲學漸變而來，乃有中世紀「經院哲學」之產生，此實希臘哲學之結晶也。

歐洲中世紀哲學

中世紀一名，史家所言，各不一致。以政治史言，則自公元四六七年西羅馬帝國滅亡，至公元一四五四年，東羅馬帝國之滅亡止，前後約千年。以文化史言，則自公元五二九年羅馬帝封閉雅典大學，及其他世俗學校，令文化事業，全歸基督教會起，迄十五世紀歐洲人文運動之勃興止，亦約一千年。以哲學史言，斷自公元五世紀至十五世紀中葉止，由於基督教教權之伸張，迄至文藝復興，創開世界思想自由之先河，爲屬此一時期。

當此時期，政治文化，變遷均大，羅馬人起於意大利中部泰北河岸之羅馬市，以智勇征服四鄰，建設一大帝國，後復分爲東西二羅馬，漸以式微，先後繼亡，代之而興者，爲日耳曼民族與沙拉遜帝國。日耳曼民族征服羅馬，即吸收其文化(五世紀至十二世紀之間)，其別支盎格魯撒克遜人，和哥爾人，則在英法等地，分途建立王國，後復爲英法德諸國發展之基。故此時實爲基督教文化鼎盛時期，一切文化思想，皆以宗教信仰爲主，於先哲遺訓，教會特權，奉之惟謹。哲學思想中心，皆依從 「教會」及「經院」，以奧古斯丁、柏拉圖、亞裏士多德之哲學爲理據，盡其智能，以哲學解釋其教義；復以信仰歸納其哲學之思維，一切皆假定宗教之真理爲合理；理智與信仰，上帝啓示與人類思維，皆當一致。故斯時之哲學，但努力與宗教信仰溝通，調和了解，以成「經院哲學」之大成；學者有稱謂「神父哲學」雲。其開創鉅子，當推奧古斯丁，奧氏致力於證實已所習知之定論，範圍宗教真理，不遺餘力。其方法概用演繹法，依思維運用之三段論法，作爲研究之資；其興趣對象之所在，亦非「認識論」，而爲超越世界之「真神」。故於自然科學及精神科學，皆所忽略。謂心靈不能用分析而知，倫理未可以經驗而論，人間至善，皆上帝所賜福。故於昔來希臘之人本人文主張，皆易而爲「神本」觀念，一切以依靠於「神」之信仰爲中心。

「經院哲學」之「宇宙觀」，認爲世界乃上帝所創造，而非上帝本質中所產生。因上帝不斷在創造，故宇宙不致於支離破碎；時間和空間，亦上帝所創造，而上帝自身，則無時間空間之限制。被創造之宇宙，則非永久存在，乃有限而爲變化消滅者。又：上帝乃一全智全能全德之神，且可以設想之事物，皆可表示於其中；上帝所創造之事物，本爲絕對之善，故於「人生觀」完全以至善之道德觀念爲歸；並以惡非真實之惡，乃善之缺乏，而善之缺乏，乃由人自身之所爲，故人須避惡遷善，以返於上帝之至善意志。

當羅馬帝國時代，因知識階級之改變，教會組織之發展，基督教之僧侶，已漸起而替代往日之哲學家而掌握學問特權；及至日耳曼民族勃興，其所有僧侶，殆盡爲野蠻民族之子弟加入，知識淺陋，興趣低級，對於古希臘之哲學精神，漸已消滅於無形。故當第七八世紀之際，實爲歐洲文明最黑暗之時期，及至九世紀中葉，始復有埃裏金納之著作，公之於世，可稱爲「神父哲學」之繼承者，於基督教之哲學史上，作爲一種革新之先驅。此一階段，如是持續，約五世紀半之久，統稱爲「經院哲學」時期；及至十三世紀，而亞里斯多德之哲學復興，基督教學者，依其學說爲背景，漸爲開明之說。雖承認絕對爲實在，而不承認超越萬有而存在，謂即在萬有之中。此種思潮運動，以大阿爾伯特與託馬斯·阿奎那爲其中大師，盛於十三世紀，衰於十四世紀。厥後思想家遂認共相之「普遍觀念」，非爲萬有之本質，乃爲我人心中之一般概念，或一名詞而已。此與十一世紀之「唯名論」如出一轍，終至打破「經院哲學」設想信念之說，而摧毀其權威。

按：此一時期哲學與宗教之神學，若水乳交溶，成爲一宗教「經院哲學」之特色；而以學術觀點仔細觀察，則二者之間，仍各有其藩籬，如涇渭之分清。蓋宗教但使專於信仰，則應放棄理智，一切皆爲多餘之說；若欲依絕對真實之理性，依理智而入於信仰，則其中罅漏殊多，仍不得不有所審辨。唯經院學派之集思廣益，匯諸異學他宗之說，而闡揚神學之教義，此種努力精神，至現代而彌堅，洵足嘉佩。即如一九四二年間，外國教會，嘗以數百美元之代價，請燕京大學教授郭某，在西蜀灌縣靈巖寺，譯搜吾國道藏經典，以供參酌。我曾目擊其事，深佩其存有中世紀經院集成學術之精神。復若香港道風山之基督教叢林，羅致他宗人物及其學術著作，亦至努力。故其教義常能隨各國之人情文化，而求適合於時代，非偶然也。至若神之存在，神之體用等辨，義關宗教學術，姑置勿論。

阿拉伯哲學

初，穆罕默德之信徒，由於傳教之熱情，於公元六百三十二年起，至七百十一年間，競以武力征服四鄰，

建立一地跨歐亞非之大帝國(即沙拉遜帝國)。斯時，敘利亞、埃及、波斯、阿非利加及西班牙，皆併入於東方大帝國之領域內，於是阿拉伯之學者，得有機會，認識亞裏士多德之哲學。首由敘利亞文翻譯，後由希臘文翻譯，更進而究柏拉圖之「共和國」之說；凡法律、數學、天文、醫學，以及其他自然科學，皆得而研究發揚，於後世學術上之貢獻頗大。

西歐學者，本帶有新柏拉圖學派之精神，回教學者自得希臘學術之助，乃將其宗教奠基於哲學之上，而創一不同於西歐之宗教哲學。其研究中心，爲神之默示，以及人類之知識與行爲有何關係，其目的在註釋《可蘭經》，使信仰合於理性。阿拉伯哲學之典範，乃一部「百科全書」，此書由五十篇論文組織而成，乃十世紀「伊斯蘭胞教團」之產品，對伊斯蘭教信仰，貢獻至大。謂一切現象，皆由於「神」之一統而流露，終復歸之於「神」。人生乃宇宙之縮影，必須脫離物質羈絆，自潔聖明，而後能返乎其所自出。

然伊斯蘭教學者之間，爭論亦多，如「神」之預言，與「人」之自由關係，「神」之統一和「神」之屬性關係等問題。其正統派則認《可蘭經》教義，確定有一全知全能之真「神」，支配萬事萬物。而自由思想家，則反對其說，以理性爲真理之標準，取哲學見解，以維持其理論。而至十一世紀末，阿爾格澤又一面攻擊哲學，一面並反對正統派所持之理論，對於前此之創造說、人格不滅說、神爲絕對預知之信仰等，皆加以詆誹。遂使阿拉伯之哲學，一趨於衰微。及至十四世紀間，又得有一派起而反對哲學，同情於正統派。此外如伊斯蘭教高等神祕派，則側重於新柏拉圖派之神祕說，謂現實爲幻象，物質是神所遺留之最低級產物；人能修煉至無我無慾境界，則靈魂可遠離迷夢，而得入於神之懷抱。而對此持反對論者，又有理性派，如阿爾發拉比、阿非散拿等，皆注重「論理學」爲哲學之入門。

東方阿拉伯之哲學，在十一世紀之末，固已式微，而西方阿拉伯之哲學，則依然盛行於西班牙之穆爾地方，尤其在科多華，乃有名學校之所在地；猶太教徒基督教徒，皆自由研究學問於其中，各自相安而無忤。其中代表人物，如阿溫柏斯、阿布巴塞、阿維羅斯等，皆爲物理學者兼哲學家，其思想影響於基督教經院學者亦巨。阿溫柏斯之學說，謂各人心中之「普遍智慧」爲不滅，人生理想，可超出心靈之低級階段，而入於完全「自我意識」；在「自我意識」中，思想與對象，能爲合一；而此種狀態，可由各人之精神機能逐漸發展，而達到其境界。其實踐理論，稍似於禪觀初修行者。唯以「自我意識」爲極則，正落在識神境上，距離究竟尚遠。阿布巴塞贊成其說，曾在哲學小說中，描寫一人獨居荒島，其自然能力逐漸發展，因禁慾與無我修養，而得與神相接。阿維羅斯亦認人類心理，有共通現象，故曰：「靈魂不死」；復謂宗教中所說之真理，乃系象徵性者，哲學家以比喻說明之，常人則於字面講究之，故宗教與哲學，皆彼此否認而異趣。以此見解，終被伊斯蘭教逐出教廷。

按：伊斯蘭教受希臘哲學之影響，故其宗教哲學，亦植基於此，而且與基督教關係密切。近代學者，有謂基督教與印度教有關，且謂伊斯蘭教亦復如此。蓋穆罕默德其初商旅於歐亞各地，復隱居專修於青海邊境山中數年，故其論教義與哲學，可能爲東西哲學宗教文化交織之產品。

近代哲學之變革及影響

當十五世紀至十八世紀三百四十餘年之間，史稱近代，實爲人類思想之一大轉變時期。其時交通發達，經濟繁榮，東西各國，往返頻仍，物質文明，日新月盛，而「新大陸」之發現，尤使人之眼界擴充，自尊心理增強，於往昔之聖哲遺訓、宗教道德，悉皆懷疑而譭棄之。所有謙讓、退隱、順從、皈依、信仰等觀念，幾盡視爲變態之心理。而於一切政治、經濟、知識等等，亦皆起一大變革運動。故其時西洋之宗教哲學，亦漸由「神本」思想而轉爲「人本」主張，一反過去之「經院哲學」，而脫離其羈絆。然無論如歐陸之「唯理論」與英倫之「經驗論」，人才輩起，學說繽紛，而大抵皆承認其基督教之教義，並未能超出「神學」之範圍，故學者謂西洋哲學家，都有「神」之觀念存在，允爲可信。

降至現代，各種新興哲學，其精闢獨到之論固多，而窮源溯本，亦皆遠紹於希臘哲學之固有精神。雖因時代推移，人類思想進化，科學知識發達，理論依據雖新，要皆盡爲支離之擴充，並無嶄新高遠之識見。

西洋哲學之批判

今者，綜合以希臘爲淵源，演變而成西洋哲學，古今諸家之知見繽紛綜錯，如網交織。無論其所立宗旨爲何，要皆不能出於思想之範圍。哲學者，以聰明睿智之思維，各言其是，作爲人類思想之一類則可，若欲於此中尋求人生真諦，解決宇宙萬有根源者，終見其有未可。如希臘時代各說，與印度各派主張，與佛稱之謂外道者相同之處頗多。印度自釋迦出世，遍習外道異學，終於菩提樹下，證悟大覺；乃起而掃除邪說，建立法幢，如赫日經天，羣陰掃跡；其所駁斥諸外道異學之見者，約納爲五類：曰身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。

所謂身見者：即執我有身，而以我身爲主，觀察萬法。西洋哲學皆以執我之見，立主觀之論。即使力避主觀，自稱客觀者，孰知其所謂客觀一觀念，亦正爲意識思維之主觀也。

邊見者：如執一元、二元、多元、唯心、唯物、唯神等，皆屬於斯，何則？皆依有一體而立，有邊際之可循也。

邪見者：如肉體快樂之主張。以物質經濟決定一切等，皆屬於斯。

見取見者：即以我所見者爲真，此之思想理念知見爲最高，一切皆非，獨取此見之極則爲是。

戒禁取見者：自立此觀念爲真，立有禁犯範圍，一切宗教之說，皆屬於斯。

以此五見，例彼西洋哲學，實皆未脫此窠臼。佛說「如來藏性」，姑順學名，謂之「本體」，然體非實相，體自性空，一既不立，多自何居？主宰爲神，神從何立？神若非屬本體，則本體與神析而爲二；若謂是一，一則何獨靈於其神？論萬有之生滅，以因緣緣起爲妙有之用，故非自然能生。然依體性自空之如來藏性而言，則又非因緣，更非自然所能。論萬有之生滅過程，皆是無常。無常者，即一切均在變化運動遷流而不常在也。體性真常，常亦名言方便之設詞。故說本體爲一「真如」，如者，即如其萬物之如。《楞嚴經》所謂：「離一切相，即一切法。」但有名言，都無實義。至若求證此體性之方法，在思維法則上，仍採用論理之「因明」。在實驗證覺上，則採用思維禪定次序，而終趨智慧之性海。而「因明」三段論法，則以「中觀」正見爲依。「中觀」者，不但舍二邊而立「中道」，即「中道」亦屬空名，如有中可立，中亦同邊矣。且力言意識運用之思維，終不能求證體性。蓋體性正以思維而起自障也。故說認識之知識，終爲虛妄，何則？若有所見則見仍非實；以無見爲真見，而無又非冥頑斷滅之無。其論人生以無常苦空爲警戒；而生命雖幻而實有，世界雖幻而實存在；此過程以人爲本位，範圍於倫理，與物同如其一體，故興「無緣之慈，同體之悲」，犧牲自我，救度衆生。復以生未可盡，而不以厭離。起無盡無量之本願大行，以盡其至真至善至美之人事，且不以之爲我之德，乃順性爲當然之行。

復以體性空而無相，一切之立皆爲假有。而立假即真，以假妄而顯真如之實相；故又不捨名言，示此真旨。空自性能，即生萬法，心物二者，皆自性之所生。雖生終滅，真亦同妄，形似矛盾，其終統一矛盾而析入於空。空亦不立，權假中說，但皆非思維意識之可達，唯證方知。故極稱「不可思議」，以顯體非思想可即。若如唯識所立：相分、見分、自證分、證自證分四者，衡諸哲學思想之旨歸，則但爲識見之一端耳。相分者，約一切萬有現象存在之謂相。見分者，約以我之見而見相分。自證分者，復進而能證自見之體。證自證分者，即此自證之體，究竟爲何，仍當再一返證。如此由外物現象而返證自心於知，終而空無實相。故遍觀哲學思想之理趣，只在見分上立足，學者自身，大抵皆未返自證分之知見，故罅漏百出，罄竹難書。若知自心不得見乎自心，思而得者未必實，識所見者未必真，可入聖道矣。雖然，以《華嚴》十玄門之義，綜合西洋哲學，亦可視爲佛法之一門。若世稱佛法，亦爲一種哲學思想，實謬不可以千里計。今依佛法立場觀點而言哲學，略如上述，此篇草就，爲時過促，未暇詳評；若以禪宗之祖師禪論之，則統爲閒學解，亦何有於道哉！至如西方哲學與宗教哲學中之神祕學派等說，皆未涉及，統俟他日稍得從容，另作專論。

# 修定與參禪法要

---禪海蠡測

佛說戒定慧，爲三無漏學。即定言定，實爲戒慧二法之中心，且亦爲全部佛法修證實驗之基礎；蓋由定而使戒體莊嚴，慧發通明，八萬四千方便法門，皆乘定力而入菩提果海，各宗修法，皆定所攝。唯定並非專指跏趺坐(俗稱打坐)而言，坐與行住臥等，各爲四威儀之一，且坐有多種姿勢，修定門中，約爲七十二種；諸佛所說，以跏趺坐爲最殊勝。跏趺坐中，既得定已，而後於行住臥中鍛鍊如一，乃至應事接物，定力不失，方爲堅固。以此證取菩提，如攀枝取果，無不得心應手；然知見不正不徹，修法易歧，攝其理趣法要，略陳端緒，廣探其奧，須遍習諸經論，尤於禪觀等經，如天台止觀、密宗法要等學，詳爲會通。

茲略述坐法——毗盧遮那佛七支坐法。

一、雙足跏趺(俗名雙盤)，不能者或金剛坐(右腳放在左腿上)，或如意坐(左腳放右腿上)。

二、兩手結三昧印(右手掌仰放左手掌上，兩大拇指相拄)。

三、背脊直立如串銅錢(身體不健康者，初任其自然，定久自直)。

四、肩平(不可斜塌拖壓)。

五、頭正顎收(後腦略向後收，下顎收壓左右兩大動脈)。

六、舌抵上顎(使舌輕接於上齦唾腺中心點)。

七、兩目半斂(即半開半閉狀，或開而易定則開，但不可全開，稍帶斂意，或閉而易定則閉，但不可昏睡)。

附註事項：

1．坐時褲帶等束身之物，一併放鬆，使身體鬆弛，完全休息。

2．氣候涼冷時，必使兩膝及後頸包裹暖和，否則，風寒侵入，非藥可治，須特別注意。

3．初習定者，空氣光線應須調節，不可使光線太強或太暗；因光強易散亂，光暗易昏沉。座前三尺， 空氣務使對流。

4．過飽不可即坐，昏睡過甚不可強坐，待睡足再坐，方易於靜定。

5．無論初習或久習，臀部必須稍墊高二三寸。初習者，兩腿生硬，可墊高至四五寸，漸熟漸低(臀部不墊，身體重心必至後仰，氣脈壅塞，勞而無功）

6.下座時，兩手搓揉麪部及兩腳，使其氣血活動，然後離座，且當作適度運動。

7.坐時面帶微笑。使面部神經鬆弛，慈容可掬，不可枯槁，免使面容趨於峻冷矣。

8.初習坐時，時間少坐，以適爲度，次數多坐，以勤爲用，如初練時。強之久坐，必生煩厭。

初習禪坐時，務須極力注意姿勢，如漸久成習，無法改正，影響生理心理，反易成病。此七支坐法，所以必須如此規定，其中皆涵有深義，極合於生理心理之自然法則，不宜或違。

人之生命，首賴精神之充溢，故精神須加培養；培養之法，但使心空身寧，使生理機能，生生不已；生之不絕，耗之日少，自然充沛勝常。精神隨色身氣血之衰旺而見盈虧，氣血以思慮勞疲而漸消失；故安身可以立命，絕慮棄欲，可以養神。古醫者謂生機籍於氣化，氣運流動，循脈以行；脈非血管，謂身體內部氣機運行必循此一規則之脈路；惟此事微妙，非粗淺所可知。內經言奇經八脈，當從古代道家脫胎；道家以任督衝三脈爲養生修仙之要，西藏密宗亦以三脈四輪爲即身成佛法要。密典如甚深內義根本頌，論氣脈之學，較之《內經》《黃庭》諸書，各有其獨到之處。唯藏密與道家，雖皆修三脈，而道家主前後，藏、密主左右，此爲修法之大不同者。但均重中脈（衝脈）爲樞紐，兩家之見皆同。坐禪姿勢，採取毗盧遮那佛七支坐法，雖不明言專注氣脈，而其功效，已蘊涵其中。兩足跏趺，使氣不浮，易沉丹田，氣息安寧，心易靜止，氣不亂行，漸循諸脈流動，反歸中脈，迨其脈解心開，妄念不生，心身兩忘，斯入於大寂之境。如其心脈不寧，而云能得定，絕無是事。例如常人身體，健康正常，心感愉快，腦力思慮亦少；如有病態，則屬相反。又如得定至初見心空者，必感身體輕安愉快，神清氣爽，無可言喻。足見心理、生理二者，交互影響，元是一體也。人身神經脈絡，由中樞神經左右發展，而相反交叉，故兩手結定印，兩發拇指相拄，成一圓相，左右氣血，起交流作用。體內腑臟，皆掛附於脊椎，若曲脊彎背，五臟不能自然舒暢，必易致病，故豎直脊樑，可使腑臟氣舒。肋骨壓垂，肺即收縮。故肩平胸，可使肺量自由擴張。後腦爲思慮記憶機樞，頸間兩動脈之活動，連輸血液至腦，增加腦神經活動，故後腦稍向後收，下顎略壓兩動脈，使氣血運行和緩，減少思慮，易得寧靜。兩齒唾腺間產生津液，可助胃腸消化，故舌接唾腺，以順自然。心目爲起心動念之機括，見色而動，聞聲逐象，皆目爲之機，心亂則轉動不止；傲而散者則上視，陰而沉思者則下視，邪險者常左右側視，故斂視半閉，可凝止散亂之心。鬆解束縛，使身安適，常帶笑容，使精神愉悅，皆爲靜定之要。故禪坐姿勢，皆有關於氣脈，雖不專言調和氣脈，而已存攝於其中。若專修氣脈，身見歷然，我執難去，反爲正覺之礙矣。倘不調正姿勢，隨意而坐，曲背彎腰，久必成病，故修禪習坐者，或致氣壅，或致嘔血，色身禪病，坐是叢生，可不慎哉！如依法修持，身體本能活動發生作用，氣機流行，機能活潑，大樂現前，光明流露，皆爲禪定過程，乃心身動靜交互摩蕩所生現象，概不可著，執之即爲魔境，致成向外馳求。若修定合法，心身必得利益，如頭腦清涼，目明耳聰，呼吸深沉，四肢柔暢，甘粗糲若珍饈，宿病消除，精力充沛。至此，須力戒消耗，若一著淫慾，則氣塞脈閉，心身皆病矣。

初修禪定入門方法

定慧入門，首重發心，次當修諸福德資糧，方能入道。顯密修法，各以四無量心爲重，若無大願大行，終入歧途。夫工欲善其事，必先利其器，吾人六根外對六塵，逐妄迷真，隨流不止，《楞嚴經》中稱謂六賊，如雲：「現前眼耳鼻舌及與身心。六爲賊媒，自劫家寶。由此無始衆生世界生纏縛故，於器世間不能超越。」今欲依禪定之力，而返還性真，亦當如世俗成事，而有藉於工具。修定工具，不待外求，即吾人六根是也。無論眼耳鼻舌身意任取何種，繫心一緣，熟練漸純，即可得初止境。但每一根塵，可產生若干差別法門，分析難盡。佛說一念之間，有八萬四千煩惱，故云：「佛說一切法，爲度一切心，我無一切心，何用一切法。」今言修定入門方法，亦隨吾人根器相契者，任擇其一，爲所依止。試列通常習知者數種言之，廣則應習顯密諸經論(《楞嚴經》二十五位菩薩圓通法門，已多匯列)。

眼色法門：納爲二類，系緣於物，與系緣光明。緣物者：如於眼可見處，平放一物，或爲佛菩薩像，或其他任何物件，但以稍能發光者爲宜，而於光色選擇，亦須配合個人心理生理。例如：神經過敏，或腦充血者，用綠色光，神經衰弱者，用紅色光，個性暴燥者，用青色柔和光體；凡此須視現實情況而定，未可執泥一端，既選定一種，即不變更，若時常變易，反爲累矣。

系緣光明者：如對一小燈光(限用清油燈)，或香燭光、日月星光等(催眠術家用水銀晶球光)，此可納爲一類；但以光對視線，稍偏爲宜。此外如觀虛空，或空中自然光色，或觀明鏡，或觀水火等物光色，亦統納一類。唯鑑鏡觀形，習之純熟，未達理趣，可致神離，幸勿輕試。若斯諸法，內外諸道通用；其在佛法，首須知爲盡是權設，不過初用繫心，爲入門方便耳。若執著爲實，即落魔外，因心不能止於一緣，用作制止。而修定過程中，有種種差別境象，光色境中，易生幻象，或發眼通，不依明師，終爲險道。而有上根利器，不即不離，於色塵境中，豁然而悟者，則非常例可拘；如睹明星，或瞥見物，即洞見本性。禪宗古德，靈雲禪師，睹桃花而悟道，甚爲奇特。悟後有偈曰：「三十年來尋劍客，幾回落葉又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。」後賢有步其後塵，復頌曰：「靈雲一見不再見，紅白枝枝不著花。叵耐釣魚船上客，卻來平地摝魚蝦。」誠能如是，自非諸小法所可囿矣。

耳聲法門：約有內外二種：內則自作聲音，如唸佛念各種經咒等；此復分爲三：有大聲念、微聲念(經稱金剛念)、心聲念(經稱瑜伽念)。當念此聲，即用耳根返聞其聲。初則聲聲念念，漸漸收攝，終歸於專心一念一聲，即得繫心初止。外則任緣何種音聲皆可，但最好以流水聲、瀑布聲、風吹鈴鐸聲、梵唱聲等。凡緣音聲，最易得定，《楞嚴》二十五位菩薩圓通法門，獨以觀音爲最，故云：「此方真教體，清淨在音聞。」當初專一聲音，不沉不散。已得定矣，持此有恆，忽入寂境，於一切聲，皆不聞矣。此乃靜極境象，定相現前，經稱「靜結」，不可貪著。當離動靜二相，不住不離，證知中道，瞭然不生，則已由定而進於觀慧之域矣。慧觀聞性，非屬動靜，不斷不常，體自無生。然此猶爲次第漸法。若禪宗古德，不歷階梯，一句瞭然，言下頓悟，聞聲解脫，忘其筌象者，爲數至多，故禪門入道者，統皆謂觀世音法門可也。如百丈會中，有僧聞鐘聲而悟，百丈即曰：「俊哉！此乃觀音入道之門也。」他如香嚴擊竹而了，圓悟見雉飛而知聲，又若圓悟勤之「薰風自南來，殿角生微涼。」又如舉唐人豔體詩「頻呼小玉原無事，只要檀郎認得聲」等，皆於言下證入，偉哉勝矣！世之修習耳根圓通者多矣，於動靜二相，瞭然不生句下死者，亦復甚衆。縱然離外境音聲，了不相關，自能寂然入定；孰知定相現前，仍爲靜境，不了自心自身，皆本來在於動靜二相之中，猶爲外見，若能超越於此，可許入門矣。

鼻息法門：統納一類，即緣呼吸之氣也。進而呼吸細止，即謂是息。凡修氣修脈，練各種氣功數息隨息等法，皆攝此門；天台藏密二家，尤所注重。其最高法則，即爲心息相依。凡思慮過多，散亂心盛者，依息緣心，易見功效，既得止已，細微體察，可見心息本來相依爲命。念慮非緣息而不生，氣息以念慮而起作，氣定念寂，泊然大靜。然斯二者，皆爲本性功能之用，非道體也。道家之言，有先天一氣(氣或作① 注： ①上旡下心)，散而爲氣，聚而成形之說。一般外道，誤執氣爲性命之根本，認物迷心，不知體性爲用，內外之道，於是分歧。若了自性，工用日深，得心息自在之用，則歸元無二，一切皆爲權法矣。

身觸法門：此分廣狹兩類。廣義者，如上所述諸法，莫不依身根而修，苟我無身，六根何附？狹義者，如專注想色身一處，如眉間、頂上、臍下、足心、尾閭、會陰等；或作觀想，或守氣息，修氣修脈之類，統攝於此。依身修法，易見感受、觸覺、涼暖、和軟、光滑、細澀等，不一而足。執此者，常視氣脈現象等見，以定道力之深淺，終至陷於人相、我相、衆生相、壽者相。密宗道家，易陷此過，終不易脫法執。身見難忘，黃檗禪師嘗以爲嘆。《圓覺經》雲：「妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相。」古今愚昧，同此一例。故永嘉雲：「放四大，莫把捉，寂滅性中隨飲啄。」或曰：功未齊於諸聖，何能如此？要當借假修真，以此爲方便，豈非入德之門耶？曰：苟知如此則可，唯恐迷頭認影，終難自拔耳！老子曰：「吾所以有大患者，爲吾有身！」至哉言乎！從知禪宗古德，絕口不言氣脈者，信有以也。

意識法門：統攝諸類，廣繹如八萬四千，大體如《百法明門論》之所具。若上來諸法，雖有五根塵境，五識之所對攝，而五識由意識爲主，如傀儡登場，中藉一線牽繫。意識如統牽諸線之主力，心王爲牽線之主人公，凡諸法相，無非心之所生。故一切法門，皆意識所造作也。獨指意識自性，強爲規範，則觀心止觀參禪等法，當屬此門所攝。所謂觀心，入門之初，非指具體真心，乃謂念頭生滅之妄識心也。靜坐觀心，唯內觀返照，覓此生滅妄心，來蹤去跡，相續生滅之流頓斷，前念已滅，滅而不追，後念未生，未生不引，當體空寂。喻如香象渡河，截斷衆流，當體此境，即爲「奢摩他」之止。然猶未也，此猶住空，非爲究竟，當體觀有自空起，空自有立，生滅爲真如之用，真如爲生滅之體，不住二邊，而見中道，中亦不立，邊見舍除，即爲「毗鉢舍那」之觀慧。由此而止觀雙運爲因，得定慧等持之果，地地上進，可證圓滿菩提。天台之學，與藏密黃教《菩提道炬論》，中觀正見等學，不出斯門也。至於參禪，初期禪宗，不立一法示人，言語道斷，心行處滅，何有於斯。後代參禪，以參話頭，起疑情，做工夫，非意識而何？唯其用意識入門，而不同於他法者，即疑情之爲用也。所謂疑情，非如止觀之觀心慧學，亦非百法所攝之疑，疑而曰情，實徹第八阿賴耶本識，帶質而生。此心此身，互和而凝爲一，如有物橫胸，不可拔鍥。必待遇緣觸物，豁然頓破。故曰：「靈光獨耀，迥脫根塵。」「凡所有相，皆是虛妄」矣。若「末後一句，始到牢關，把斷要津，不通凡聖。」此爲踏破「毗盧」頂上，拋向「威音」那畔，千聖聚議，難措一詞，豈是思知慮得，擬議所及哉！

定 慧 影 像

佛法小乘之學，由戒而定，得乎慧而解脫，終至解脫知見。大乘由佈施、持戒、忍辱、精進，而禪定，終至般若之果海。曰止曰觀，皆爲定慧之因，言其初象耳。凡六根爲用，演出八萬四千方便法門，初皆爲止此意念之用。念止爲定，以功力之深淺，分別其次序。其方法則或先以有爲之有而入空，或以空其所有而知妙有之用。方便多門，歸元無二也。今揀修定，首明其定相。繫心一緣，制心一處，即爲止境，入定之基也。何謂定？即不散亂，又不昏沉，惺惺而復寂寂，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，不爲散亂，即爲昏沉，此二者交相往來，吾人竟日畢生於此中討生活而不覺耳！今析此二法之象。

(1)散亂。

粗名散亂，細名掉舉。若心不能系止於一緣，妄想紛飛，思想、聯想、回憶、攀緣等等形狀，不能制心一處，此爲粗散亂。若心似已係住一緣，而有若干輕微妄念，如遊絲塵埃，猶在往來，雖不幹擾，而終爲纏眠，此如「多少遊絲羈不住，捲簾人在畫圖中」之概，此爲掉舉。用工夫者，住此境中者至多，不識不知，自謂已得定矣。孰知其大謬不然！初用心人，先則妄念不止，心亂氣浮，不得安靜，可先勞其身，若運動，若禮拜，使其身調氣柔，再行上座，但不隨妄念，只住一緣，久久自熟。換言之，視妄念亂心，如賓客往來，我但專作一主，不迎不拒，漸漸可止。唯將止時，自心忽又覺此止境，即又起妄。再復去妄，妄去又止。如此周旋，終難止矣。須不作修止修定之想，止象現前，不必耽著，方可漸入。倘覺禪坐時，妄念反較平時爲多，此乃進步之象，不必厭煩。喻如明礬投水，方見穢濁之質；又如日光過隙，方見飛塵之揚，不足爲累。如散亂力大，不可停止，對治之法，可作數息隨息等法，或觀想臍下或足心，有一黑色光點。又出聲念阿彌陀佛，念至佛時，使此最後聲音，拖長下沉，好像心身皆沉至無底處。此皆爲對治散亂之有效方法也。

(2)昏沉。

粗名睡眠，細名昏沉，睡眠乃身疲勞，或心疲勞所致，有此情形，不可強坐。先令睡足，方再上座，如借禪坐而睡，習慣一成，終無得定之望矣。昏沉者，心似寂寂，既不能繫心一緣，亦不復起粗妄想，唯昏昏迷迷，乃至亦無心身感覺，此種現象初起時，或有幻境，如夢相似。換言之，幻境之來，必在昏沉狀態中者。因在此境界時，意識不能明瞭，獨影意識，生起作用也。修定者，最易落在昏沉狀態，若自以爲定，墮落可悲。宗喀巴大師嘗雲：「若認此種昏沉爲定，命終墮入畜生道。可不慎哉！」對治之法，觀想臍中有一紅色光明點，直衝上頂而散。或極力提全身力量，大呼一聲呸，或捏閉兩鼻，忍住氣息，至無可忍時，極力用鼻射出，或用冷水沐浴，或作適度運動，如練習氣功者，可能少有此種現象。(又有認昏沉即頑空，非也，頑空乃木然無思念，類似白癡。)

散亂昏沉，若得離已，忽於一念之間，心止一緣，不動不搖，必生輕安現象。輕安生起，亦有二途：若初自頂上有清涼感覺，如醍醐灌頂，遍貫全身，心止身輕，柔若無骨，身直如松，所緣境念，歷歷他明，了無動靜昏散之相，自必喜悅無量，但或久或暫，猶易消失。若初自足心發起，或暖若涼，漸上至頂，如洞穿天宇，則較易爲保持。儒家稱靜中覺物，皆有春意，如雲：「萬物靜觀皆自得」，即由此境中體會得來。輕安現象發後，最好獨居靜室，直道上進。倘復攀緣，終至消逝。如精進無間，輕安覺受漸薄，此非失去，亦如慣食其味，漸失初時異感耳。

由此精進不斷，定力堅固，清明在躬，色身氣脈，有種種變化，發暖發樂，微妙莫名，即得內觸妙樂之趣，方可斷除世間欲根。而初機發動，生機活潑，陽氣周流，如忘系緣一境，必使慾念熾然，如履險道，可不慎乎！過此以往，發生頂相，氣息歸元，心止寂境，三昧所戒，難用言傳。且此中過程，心身變化百端，皆須知其對治，方克有濟，戒所遮止，姑置勿論。

止定之道，至此或有氣住脈停現象，他家言其境象至詳。邵康節詩云：「天根月窟常來往，三十六宮都是春。」但言之甚易，行之維艱。至此仍住定境，可發五種神通，神通以眼通最難發，如眼通發起，其餘可相繼而發。亦有根器不同，或發一通，或爲併發，並無一定。眼通發時，無論閉目開目，徹見十方虛空，山河大地，微細塵中，一一如透明琉璃之體，不隔毫端。凡所欲睹，應念可見；其餘四通，例彼可知。然當此時，定心未臻上乘，智慧未開，既隨妄流轉，失卻本心矣。至若以此惑人，即成魔事。故以定爲止境者，如履黑夜，最易落險。魔外分途，正在於此，不可不察。或不發通，而定心堅固有力，隨意可控制心身，停止氣息心臟活動，若印度婆羅門、瑜伽術、吾國之煉形器合一之劍術等，皆得此而用，以驚世駭俗。唯篤行至此，非摒除外務，窮年累月，專心致力，亦不可幸得也。

佛法內明定慧之學，以定爲基，得此定已，終復舍此一念，住於「生滅滅已，寂滅現前」。此心此身，皆所不取，何況心身所發現之諸境界。一有境界可得，即爲心所之所生，仍屬生滅之念，終爲虛妄。《楞嚴經》雲：「現前雖得九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想，誤爲真實。」若舍定相，住於寂滅，性空現前，爲小乘所宗之果，破了我執得人空耳。修大乘菩薩道者，猶舍空寂，轉觀假有實幻之生滅往來，緣起無生，成爲妙有之用。終復不住不著，不執空有二邊，舍離中道，不即不離，以證等妙二覺果海，方知一切衆生，本來在定，不假修證也。其中理趣，佛說一大藏教，反覆詳論，毋待贅言。雖然舍定無基，徒知其理，未證其事，終爲乾慧狂見，隨流不返，不能主持由我，亦屬虛妄耳。世之學貫古今，舌粲蓮花者多矣，工用毫無，徒逞口說者，任從說得頑石點頭，終見其無濟於事，徒逞人我，毀他自贊，寧爲佛心耶！古德雲：「說得一尺，不如行得一寸。」必當猛自反省，痛砭斯病，循五乘階梯之學，爲不易之理，相期同勉之。

參 禪 指 月

參禪法門，不同禪定，亦不離禪定，其中關係(見禪宗與禪定，參話頭各節)，已略言之矣。今復畫蛇添足，且作落草之談。夫參禪者，首當發心。且須知直趨無上菩提，應非小福德因緣可辦，由人天二乘而至大乘，五乘道所攝六度萬行，修積福德資糧諸善法，均須切實奉行。達摩初祖曰：「諸佛無上妙道，曠劫精勤，難行能行，非忍而忍，豈以小德小智，輕心慢心，欲冀真乘，徒勞勤苦。」發心真切，福德圓具，自然時節因緣易熟，擇法智慧分明，故曰：「學道須是鐵漢，著手心頭便判，直取無上菩提，一切是非莫管。」既具辦此心胸見識已，須覓真善知識，依止明眼過來人，急覓拄杖，直趨大道，不生退悔心，今生不了，期之來生，堅志三生，無有不成者。古德有謂：「抱定一句話頭，堅挺不移，若不即得開悟，臨命終時，不墮惡道，天上人間，任意寄居。」須知古德中之真善知識，深明因果，絕非自欺欺人者，其所立言，寧不可信！話頭者，即爲入道之拄杖，善知識者，猶如識途老馬，手握拄杖，乘彼良駒，見鞭影而絕塵，聞號角而脫鎖，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、提話頭、作工夫，而並論參禪，其中過程，可作影響之談。須知此所言者，實爲影響，非實法也，「與人有法還同妄，執我無心總是癡！」如執以爲鑑，印己勘人，皆變醍醐成毒藥，喪身失命，過在當人。倘輕以爲非，則龍見葉公，頓時遠避。是法非法，交代清楚，不任其咎矣。

青原惟信禪師。上堂法語雲：「老僧三十年前，未參禪時，見山是山，見水是水。及至後來，親見知識，有個入處，見山不是山，見水不是水。而今得個休歇處，依前見山只是山，見水只是水。大衆，這三般見解，是同是別？有人緇素得出，許汝親見老僧。」

故曰：「參要真參，悟要實悟。」若大死一番，忽然大活，初見悟境現前，心目定動，覓此身心，了不可得，古德所謂：「如在燈影中行」，乃實事境象。到得此時，夜睡無夢，而可證得醒夢一如之境。三祖所謂：「心如不異，萬法一如。眼如不寐，諸夢自除。」方乃親見實信，純爲實語，非表詮法相。故陸大夫向南泉禪師曰：「肇法師也甚奇特，解道天地與我同根，萬物與我一體。」師指庭前牡丹花曰：「大夫，時人見此一株花，如夢相似！」此所指夢相似，以及經教所示如幻如夢之喻，皆與事合。及乎至此，亦視力有深淺，須加保任。雲巖示道吾以笠，囑蓋覆，庶免滲漏，正爲此也。而蓋覆保任之功，如百丈示長慶，曰：「如牧牛人執杖視之，令不犯人苗稼。」否則，仍復退失。世之禪人，亦多經此境，究乃「如蟲御木，偶爾成文。」俗謂瞎貓撞着死老鼠，自無把握。若明得見得，如牧牛保任之功，自然復能深入。但初得此象，易發禪病。韶山示劉經臣居士曰：「爾後或有非常境界，無限歡喜，宜急收拾，即成佛器。收拾不得，或致失心。」黃龍新示靈源清曰：「新得法空者，多喜悅，或致亂，令就侍者房熟寐。」若到得此已，能隨處茅茨石室，長養聖胎，只待道果成熟，然後向世出世間，兩邊行履，「一切治生產業，與諸實相不相違背。」說得的即是行得的，悟行合一，不落邊際，大義當爲之事，雖鑊湯炭火在前，應無分別而行。久久鍛鍊，於念而無念之間，自在運用矣。然猶未也，於此無實相境象，仍要舍離，著此即落法身邊事，涅槃果海，猶隔重關。仍須死活幾番，打得心物一如，方得心能轉物。苟以前境純熟，得如圓滿月時，恰爲初悟。曹山所謂：「初心悟者，悟了同未悟。」於此語中，須細檢點。故南泉玩月時，有僧問：「幾時得似這個去？」師曰：「王老師二十年前，亦恁麼來！」曰：「即今作麼生？」師便歸方丈。何以謂至此須打得心物一如，方可轉此重關？歸宗曰：「光不透脫，只爲目前有物。」南泉曰：「這個物，不是聞不聞。」又云：「妙用自通，不依傍物，所以道通不是依通。事須假物，方始得見。」又云：「不從生因之所生。」文殊雲：「惟從了因之所了。」夾山曰：「目前無法，意在目前，不是目前法，非耳目之所到。」凡此等等，難以枚舉，皆有事相，非徒爲理邊事也。既到此已，又須拋向那邊，如靈雲法語，可通斯旨。 長生問：混沌未分時，含生何來？師曰：如露柱懷胎。曰：分後如何？師曰：如片雲點太清。曰：未審太清還受點也無？師不答。曰：恁麼含生不來也？ 師亦不答。曰：直得純清絕點時如何？師曰：猶是真常流注。曰：如何是真常流注？師曰：似鏡長明。曰：向上更有事也無？師曰：有。曰：如何是向上事？ 師曰：打破鏡來與汝相見。然則打破鏡來，已是到家否？曰：未也。到家事畢竟如何耶？曰：豈不聞乎：「向上一路，千聖不傳。」雖然如此，姑且指個去路，曰：最初的即是最末的，最淺的就是最高深的，諸惡莫作，衆善奉行。

如上簡述，皆是事理並至，實相無相，影響之談。是法非法，由人自揀。倘是上根利器，早已不受他人惑亂之言。但切勿輕率口說禪道，事相毫無證得，知解自重，狂言吞人。曰：古德雲：大悟十八回，小悟無數回。我已身心皆忘，不識不知，頓然入寂，大死大活過幾回，猶未在也，何得言之極簡？曰：古德此說大悟小悟，非證事相之言，謂悟理入之門耳。此語固可激勵後學，而誤人亦匪淺矣。若言頓寂與大死大活無數回，統屬工用邊事，如曹洞師弟所稱功勳位上事，不盡關於吾宗門之實悟事也。惟悟後行履，「不異舊時人，只異舊時行履處。」不執功勳，亦重功勳耳。利智之士，直探根源，但如賊入空室，赤條條來去無牽掛，何有於理於事哉！雖然，也須出一身白汗始得，非如畫眉點額事，輕淺可及也。所言出一身汗，終亦不可執相，不出汗而悟者，亦大有人在。但示非甘苦到頭，終不踏實耳。如：

龍湖普聞禪師，唐僖宗太子。眉目風骨，清朗如畫，生而不茹葷，僖宗百計移之，終不得。及僖宗幸蜀，遂斷髮逸遊，人不知者。造石霜，一夕，入室懇曰：祖師別傳事，肯以相付乎？霜曰：莫謗祖師。師曰：天下宗旨盛傳，豈妄爲之耶？霜曰：是實事耶。師曰：師意如何？霜曰：待案山點頭，即向汝道。師聞俯而惟曰：大奇！汗下。遂拜辭。後住龍湖，神異行跡頗多。

靈雲鐵牛持定禪師，太和磻溪王氏子。故宋尚書贄九世孫也。自幼清苦剛介，有塵外志，年三十，謁西峯肯庵剪髮，得聞別傳之旨。尋依雪巖欽，居槽廠，服杜多(頭陀)行。一日，欽示衆曰：兄弟家！ 做工夫，若也七晝夜一念無間，無個入處，斫取老僧頭做舀屎杓。師默領，勵精奮發，因患痢，藥石漿飲皆禁絕，單持正念，目不交睫者七日。至夜半，忽覺山河大地，遍界如雪，堂堂一身，乾坤包不得。有頃，聞擊木聲，豁然開悟，遍體汗流，其疾亦愈。且詣方丈舉似欽，反覆詰之，遂命爲僧。

五祖演參白雲端。遂舉僧問南泉摩尼珠語請問。雲叱之，師領悟。獻投機偈曰：山前一片閒田地，叉手丁嚀問祖翁。幾度賣來還自買，爲憐松竹引清風。雲特印可。……雲語師曰：有數禪客自廬山來，皆有悟入處；教伊說亦說得有來由；舉因緣問伊，亦明得；教伊下語，亦下得，只是未在！師於是大疑，私自計曰：既悟了，說亦說得，明亦明得，如何卻未在？遂參究累日，忽然省悟，從前寶惜，一時放下。走見白雲，云爲手舞足蹈。師亦一笑而已。師後曰：吾因茲出一身白汗，便明得下截清風。

若斯之類，方爲親切，而又何其便捷，倘執「大死大活」、「枯木生花」、「冷灰爆豆」、「①的一聲（注：①外口內力）」、「普化一聲雷」等。形容譬喻字句，認爲實法，必有事相，則於宗門無上心法，永未夢見在，不值識者一笑。如認此皆是譬喻語，非關事相，亦如癡人說夢，不知夢是癡人也。

然則，參禪悟後人，復修定否？曰：修與不修，乃兩頭語。「不擒不縱坦然住，無來無去任縱橫。」終日著衣喫飯，未曾咬着一粒米，未曾穿着一條線，如飛鳥行空，寒潭撈月，終無事相之可得。若猶未穩，一切法門，皆同實相，自可任意摩挲，不妨從頭做起。臨濟示寂時有偈曰：「沿流不止問如何？真照無邊說似他，離相離名人不稟，吹毛用了急須磨。」曰：還須坐禪否？曰：是何言哉！行住坐臥四威儀中，自然處處會得方可，未可獨謂坐禪方是，亦不可謂坐禪不是，如是悟道人，自解作活計，「長伸兩足眠一寤，醒來天地還依舊。」又有何處不是耶？黃龍心稱虎丘隆爲瞌睡虎，豈偶然哉！又如：臨濟悟後，在僧堂裏睡，黃檗入堂，見，以拄杖打板頭一下。師舉首見是檗，卻又睡。檗又打板頭一下。卻往上間，見首座坐禪。乃曰：下間後生卻坐禪，汝在這裏妄想作麼？ 鐵牛定悟後，值雪巖欽巡堂次。師以楮被裹身而臥。欽召至方丈，厲聲曰：我巡堂，汝打睡，若道得即放過，道不得即趁下山。師隨口答曰：鐵牛無力懶耕田，帶索和犁就雪眠。大地白銀都蓋覆，德山無處下金鞭。欽曰：好個鐵牛也。因以爲號。但石霜會中，二十年間，學衆多有「常坐不臥，屹若株杌。」天下謂之枯木衆。亦非獨謂睡方是道也。玄沙見亡僧謂衆曰：「亡僧面前，正是觸目菩提，萬裏神光頂後相。學者多溟滓其語。」復有偈曰：「萬裏神光頂後相，沒頂之時何處望？事已成，意亦休！此個來蹤觸處周，智者撩着便提取，莫待須臾失卻頭。」此之所舉，須切實參究，不可草草，落在斷常二見。至若禪門之禪定，《六祖壇經》、諸祖語錄，言之甚衆，文繁不引，且錄南泉語，以殿其後。

據說十地菩薩，住首楞嚴三昧，得諸佛祕密法藏，自然得一切禪定解脫，禪通妙用，至一切世界，普現色身，或示現成等正覺，轉大法輪，入涅槃。使無量入毛孔，演一句經，無量劫其義不盡。教化無量千億衆生，得無生忍，尚喚作所知愚，極微細所知愚，與道全乖。大難！大難！珍重。

《金剛經》雲：「我所說法，如筏喻者；法尚應舍，何況非法。」然則上來所述種種，皆作夢語觀可也。若有作實法會取，即化醍醐成毒藥，言者無心，聽者受過矣。

# 跋

---禪海蠡測

心地法門，單提直指，向上一路，密不通風。蓋直下即會，箭過新羅，豎拂擎拳，皆成話墮；惟離心意識參，絕聖凡路學，將一句無義味語，含裹識田，如金剛圈、慄棘蓬，吐吞不得，直饒到坐地斷，爆地折，方許少分相應。其或頂上聞雷，豁開正眼，徹底掀翻，失聲一笑，始知截流一句，不涉脣吻，堂堂歲月，空費草鞋。從此虛空爲口，萬象爲舌，燈籠露柱，晝夜常說，剎竿倒卻，處處逢渠矣。樂清南懷瑾先生，誕鄰玄覺之鄉，密契曹溪之要，具透關眼，現居士身，髫齡誓志，遍歷諸方，禪教道密，不捨一法，以道無內外，法泯中邊，語其究竟，靡不涵蓋，真爲佛子，作丈夫事，橫流泛濫，僅覯斯人。所撰《禪海蠡測》一書，包孕羣品，翕納衆流，百川雖殊，海水味一，於無說中，熾然有說，舉從上祖師緘封密固，不肯與人道破者，不惜拈出龜毛，顯透消息，洵可謂婆心片片，痛切肺肝者矣。此事如粉雪煤墨，毫釐千里，未明者個，皆在騎牛覓牛，直須毒手一擊，頓教伎倆都盡，然後太虛迸裂，千山獨露，經塵點劫，何曾暫離!寶茲妙藥，普愈喑聾，無米油餈，嘗者有分。以如是眼，讀如是書，作者苦心，庶不唐喪。

佛曆二五二O年歲次乙未仲夏月

優婆塞菩薩戒弟子張無諍謹跋

# 禪海蠡測剩語

---禪海蠡測

　　蕭天石

禪宗一門，爲我國佛教中一革新派，旨在傳佛心印。自釋迦牟尼傳大迦葉，遞至二十八代菩提達摩，東來震旦，是爲此土出祖。復自二祖僧璨遞傳至六祖惠能，弘開五葉，宗風大振。雖所提倡以「不立文字，直指人心，見性成佛」爲宗旨，惟文字語言，亦未始非心傳方便法門。故達摩初亦曾用《楞枷經》四卷以印心。惠能於黃梅，剛道得「本來無一物」一偈，便得衣鉢，惟當授受之際，猶爲說《金剛經》。其在曹溪弟子亦有《壇經》之記。厥後二派五宗，無不直指向上，皆令自求、自行、自悟、自解；然亦究不能無說，說不能無文。蓋借語傳心，因指見月，語言文字，有時亦不失爲接引開示之方便也。

世謂禪宗爲教外別傳，實則謂之別傳固可，謂之非別傳而爲嫡傳亦可。蓋真諦不二，以教證宗，以宗舉教，教實有言之宗，宗本無言之教。三藏十二部，默契之則皆宗；千七百公案，舉揚之則皆教。佛說法數十年，未嘗說得一字，以法尚應舍也。故究竟言之，教原未嘗有言，而宗亦未嘗無言也。天下同歸而殊途，百慮而一致。歸元無二路，方便有多門。能徹悟自心是聖，自心是佛，則觸著便了，更無餘事。天地與我同根，萬物與我一體，豈可因門庭施設，而分宗分教，儼然門戶崢嶸，自生差別哉！

南君懷瑾，頃以所著《禪海蠡測》書稿見寄。細讀之，深覺其超情離見，迥出格量。君雖深契禪宗，然不以話頭爲實法，不以棒喝作家風；橫說豎說，語語由自性心田中流出，絕非如優人俳語者可比。其中冶儒釋道各家之言，而綜諸一貫，會歸一旨，倘非能如大海之納百川者，曷克臻此？是書雖累十餘萬言，要亦只道得一字。若會時，看固得，不看亦得；不會時，不看固不得，看亦不得。洛浦安答僧雲：「一片白雲橫谷口，幾多飛鳥盡迷巢。」是佛固著不得，經典公案亦著不得。讀者於此書所示，一字一句，又豈能著得？「不離文字難爲道，盡舍語言始是經。」讀者切勿泥於語句，墮入文字禪中，而宜獨超冥乎語言文字之外，是爲近之。否則依然陷在妄想知見網中，雖一輩子學佛，一輩子參禪，一輩子求道，騎驢覓驢，與自己本來面目，毫沒幹涉，而終歸是凡夫。餘昔贈靈巖寺僧傳西有句雲：「不學佛時方成佛，非參禪處即參禪。」此與張拙見道偈之：「斷除煩惱重增病，趨向真如亦是邪。」及憨山大師所謂：「妄想興而涅槃現，煩惱起而佛道成。」其義一也。

餘與懷瑾，論交十餘年矣。抗戰初起時，君甫逾弱冠。殫力墾殖，深入夷區，部勒戍卒，蠻煙瘴雨，躍馬邊陲，氣宇如王，高自期許。卒以囿於環境，單騎返蜀，復事鉛槧。曾述其經歷，著《西南夷區實錄》一書，則又恂恂儒者，非復向日馬上豪雄矣。無何，任教軍校，時餘主持日報，每相與論天下事，壯懷激烈，慨然有澄清之志。惟以資稟超脫，不爲物羈，故每嘗芒鞋竹杖，遍歷名山大川，友天下奇士，不知者輒目爲癡狂，而君則恬然樂之。嘗曰：「鐘鼎山林，固皆夙願，苟頓脫可企，則視天下猶敝屣耳！」一九四三年，餘以嬰疾，藥爐禪榻，時益相親；曾與遍訪高僧，並同師事光厚老和尚。不期年，君辭軍校事，而致學於金陵大學研究院社會福利系。後又棄隱於青城之靈巖寺，霜楓紅葉，日伍禪流。旋從禪德袁煥仙居士遊，契入心要。嗣即不知蹤跡者久之。一日，忽有客自峨嵋來，始知閉關於中峯絕頂之大坪寺，西川舊好，相顧愕然！耆年如謝子厚、傅真吾，及君師袁煥仙等，相約入山訪之，始知由名僧普欽之介，悄然至峨嵋，初於龍門洞猴子坡等處，疊示靈異之跡，乃獲寄跡該寺。在此期中，並曾折服當時負有盛名之唯識學者王某。龍門寺僧演觀，曾記其事與對話，刊有專冊行世，不脛而走。龍泉有匣，光芒不掩，真性情人，行事大抵固如是也。

後三年，餘宰灌縣，君飄然蒞止，美髯拂胸，衲衣杖策，神采奕奕。問從甚處來？答謂：「前從靈巖去，今自金頂回。」問：在峨嵋山何爲？曰：「三年閉關，閱全藏竟。」復問其今後擬往何處？則曰：「到處不住到處住，處處無家處處家。」相視而失笑者久之。憩夏青城後，即遠遊康藏，窮探密宗之奧；行跡遍荒山絕巘（yan 三聲，大小成二截的山），叢林古剎。行腳愈遠，所接大德高僧奇人異士亦愈衆，而跡亦愈晦。蓋所謂「就萬行以彰一心，即塵勞而作佛事」者也。嗣聞其經康藏至昆明後，曾講學於雲南大學。折返錦城，並一度應川大哲學教授傅養恬之邀，講學於哲學研究會。斯時已聲光並耀，緇白聞風問道者絡繹。迨抗戰勝利後二年，君即返里省親，嗣復深隱於天竺靈隱山中，棲心玄祕。爾時，餘適於役京畿，彼此不相聞問矣。

一九四九年夏，餘自滬來臺。一夕，君忽枉訪於臺北寓所，始悉其方有所營爲。越明年，事與願違，忽爾晦跡，行藏莫卜者久矣。迄去冬，因某居士之約而復聚於海濱一陋巷中，破窗塵幾，意趣蕭然；當力促以重親筆硯。初不謂然，幾勸始諾。曾未數月，遂成斯篇，都凡二十章，鉤元提要，探幽闡微，手眼別具，發前人之所未發。全書以禪宗爲主眼，而融會衆流，歸趣大海，雖於從上各家之說，略有損益，要皆言必有宗，指歸至當。至若《參話頭》、《中陰身》，及《修定與參禪法要》諸篇，則皆古人穩密緘固不肯爲人說破者，今皆不惜眉毛，金針巧度。雖小出作略，而其資益於真心向道者，寧爲淺鮮？至其提持綱要，語不滯物，思泉坌湧，如山出雲，殆今日之廣陵散矣。餘初識懷瑾，英年挺拔，跌宕磊落，前途正未可量；卒之鄙棄功名，參伍猿鶴，得以博覽法藏，獨契心源，返樸還淳，泥塗軒冕，所謂遊於方之外者非歟？又君髫年曾習武技與方術，卒致力於佛法；深入禪教密各宗之堂奧。今後究將以何者爲其歸止，則又未可逆測。其殆遊戲人間，應物無朕者耶？爰因其書成，略綴其生平行履一斑以附，庶讀其書者，亦得略知其人。餘雖早歲皈命瞿曇，然放逸怠荒，憚於精進，似草野人，爲廊廟語，門外之誚，寧能倖免？惟承命爲校訂，於義不能無言，拉雜書之，亦自哂也。

一九五五年六月於臺中草廬