

铃木大拙禅论集之一

自性自见

(日) 铃木大拙◎著 徐进夫◎译

自修其心，自见自性，
才是究竟解脱之道。



在不知生命的意义为何时，睁开第三只眼睛，就能看清由于无知而未能梦见的境界。

 海南出版社
HAINAN PUBLISHING HOUSE

铃木大拙禅论集之 ❶

自性自见

(日) 铃木大拙 / 著

徐进夫 / 译



Essays In Zen Buddhism (Vols 1)

by D. T. Suzuki

First Series: Copyright © The Estate of D. T. Suzuki, 1927

Simplified Chinese translation Copyright © 2017 Hainan Publishing House
Co. Ltd., China

版权所有 不得翻印

版权合同登记号：图字：30-2011-173

图书在版编目（CIP）数据

铃木大拙禅论集之一 /（日）铃木大拙著；徐进夫

译．—海口：海南出版社，2017.2

书名原文：Essays In Zen Buddhism (Vols 1)

ISBN 978-7-5443-6627-4

I . ①铃… II . ①铃… ②徐… III . ①禅宗—文集

IV . ①B946.5-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第320606号

铃木大拙禅论集之一

作者：（日）铃木大拙

译者：徐进夫

监制：冉子健

责任编辑：李秋云 孙 芳

执行编辑：张 雪

装帧设计：张海军

责任印制：杨 程

印刷装订：三河市祥达印刷包装有限公司

读者服务：蔡爱霞

海南出版社 出版发行

地址：海口市金盘开发区建设三横路2号

邮编：570216

电话：0898-66830929

E-mail：hnbook@263.net

经销：全国新华书店经销

出版日期：2017年2月第1版 2017年2月第1次印刷

开 本：787mm×1092mm 1/16

印 张：19

字 数：271千

书 号：ISBN 978-7-5443-6627-4

定 价：42.80元

【版权所有 请勿翻印、转载，违者必究】

如有缺页、破损、倒装等印装质量问题，请寄回本社更换



译序

本书作者铃木大拙博士，他是什么人？对世界文化的影响如何？对人类精神的启导怎样？大凡读过一些新书的现代人，对他都有一个大致的认识，这里就不必再歌颂了；此处要介绍的，是他赢得“世界禅者”之誉的主要著述——被世界各国学者、专家视为权威而加以援引的《禅学论丛》(Essays in Zen Buddhism)，可说是他的禅学著作中的“重镇”。

这套《禅学论丛》共分三个系列（序文中说要出第四系列，但未见于出版书目，似未印行）：第一个系列，主要从历史源流析论禅的根本精神和发展，因此我们称它为《自见自性的艺术》，可说是后面两个系列的基础；第二个系列，以开悟为主要目标，纵述公案的参究，因此我们称它为《开悟之旅》，可说是现代禅的实践指导；第三个系列，从《华严》和《般若》（包括《心经》）两部大经谈到菩萨的理想和行处，因此我们称它为《菩萨行处》，所究的内容，主要是学者的归趣（详见目录）。

但这三个系列，既可各自独立，亦可彼此连环而相辅相成；因为它们不仅各有历史的陈述和指归，而且皆以趣悟为第一目标，只是着眼点不同而已——可说处处指向这个目标，句句直指这个目标！这是这套“禅学论丛”不同于一般禅学论著的地方（不说题外话）。此外，值得在此一提的是：本书作者铃木大拙有一个特别的优点——能以现代的学术用语解说本来不可

解说的禅悟历程和经验，以便连门也摸不着的我们得以进而叩之，乃至登堂入室，可说为我们设了一座通达彼岸的桥梁；而其苦口婆心、横说竖说，从各种不同角度为我们指点迷津的精神，可说是一副菩萨的慈悲心肠！

为了分配上的便利，我们将第一系列后面所附的“十牛图颂”移至第二系列之末；第二系列后面所附的“祖师西来密意——禅悟经验的内容”移至第三系列之末，而将第三系列后面所附的“佛教，尤其是禅，对日本文化的影响”略去，因作者已有详备之专书《禅及其对日本文化的影响》（*Zen and Its Influences on Japanese Culture*）出版，俟有机会即译。又，第二、第三两个系列中所附若干插图，因印刷欠佳，无法全部采用，只好另拣较佳者加以补充——非敢擅作主张，而是事非得已，尚祈读者谅之！

至于这套“禅学论丛”的分量和价值，世界各地的学者早有定评，这里不必再加推重了——唯一可说的，只是一个希望：让我们大家期待它们尽快与我国的读者见面！（我们已经期待很久了！）

值得在此介绍的，是本书的编者——英国佛教协会会长韩福瑞（*Christmas Humphreys, President of the Buddhist Society, London*），他自从接触铃木大拙博士的禅学以来，就像我国古德接受菩提达摩之道，或如日本学者接受中国禅德的禅学之后一样，一直努力从事吸收、同化而至发扬、传播禅的精神。时至今日，单就其见于国际书志中的相关著作而言，已是相当丰富，可谓“著作等身”了——编的不算，写的亦有下列多种：

（一）《佛教在英国的发展》（*The Development of Buddhism in England, 1937, repr. 1973*）；

（二）《英国佛教六十年》（*Sixty Years of Buddhism in England, 1968*）；

（三）《如是我闻》（*Thus I Heard*）；

（四）《禅：一种生活之道》（*Zen: A Way of Life, 1971*）；

（五）《探究佛教》（*Exploring Buddhism, 1975*）；

（六）《禅到西方了：禅佛教在西方社会中的现在与未来》（*Zen Comes West: the Present and Future of Zen Buddhism in Western Society, Zed ed 1977*）；

- (七)《西人参禅门径》(A Western Approach to Zen, 1972);
- (八)《佛学手册》(Manual for Buddhist Student);
- (九)《韩福瑞自传》(The Autobiography of Christmas Humphreys, 1978);
- (十)《佛教徒的行为规范》(Buddhist Ways of Action, 1978);
- (十一)《佛教的智慧》(The Wisdom of Buddhism, 1979);
- (十二)《前进!》(Walk On! 1980);
- (十三)《教你自己参禅: 一种生活之道》(Teach Yourself Zen: aWay of Life, 1980);
- (十四)《佛教徒的生活之道》(Buddhist Way of Life, 1980);
- (十五)《一体两面》(Both Sides of the Circle, 1978);
- (十六)《实用佛教思想中道研究》(Studies in the Middle Way Being Thoughts on Buddhism Applied, 1982); 等等。

上列各书, 译者虽然尚未有缘一睹真容, 但从书名所暗示的内容及其作者在书志中所占的地位看来, 可见不但涵盖很广, 而且具有权威性——至少在欧美已是卓然一家了; 又从韩氏为《禅天禅地》一书所写的“编序”和“铃木大拙博士行传”以及《禅的世界》(以上二书皆由志文出版社印行)中所收他的《禅到西方了》一文看来, 我们亦可约略窥见他与铃木博士之间的亲密关系及其禅学思想的一斑。但愿能有机缘向国人译介他的一些力作!

译者述于听风楼



现任日本大谷大学佛教哲学教授的文学博士铃木大拙先生，生于1869年，或可称为当今佛教哲学的最大权威，不用说，也是禅学的最大权威。他的重要佛学著作，单就以英文所写者而言，有一打以上；用日文写成而不为西方人所知者，亦至少有18本之多（译者按：此系1926年的估计，据最近资料所示，除英文著述约有30余本之外，日文著述，如以《铃木大拙全集》为总数的话，计有全书30大册，外加别卷两大册，共计32大册）。尤甚于此的是，正如一份英文禅学著作年表所清晰显示的一样，他可以说是西方禅学的开山祖师——除了忽滑谷快天教授的《武士的宗教》（*Religion of the Samurai*, Luzac and Co., 1913）之外，直到1927年这本《禅学论丛》第一系列出版，几乎没有一篇文章告诉人禅是一种生命的体悟——除了《东方佛徒》（*The Eastern Buddhist*, 1921 ~ 1939）这份英文佛教刊物之外。

铃木博士系以权威的身份写作。他不但研究了用梵文、巴利文、中文以及日文写成的佛学原典，而且对于用德文、法文以及英文表现的西方思想，亦有一种最新的认识，至于用英文讲述和写作，更是十分清晰和流畅。尤甚于此的是，他不止是一位书生学者，同时也是一位真正的佛徒。他虽不是佛教任何一宗的传教士或讲经师，但日本各寺庙对他无不十分尊敬。因

为，他对精神事物所得的认识，正如他的座下听众所可作证的一样，不但直接，而且深切。当他谈到高深的意境时，他便以安于其中的人发言，而他使得进入他的心灵边缘的人所得的印象则是：他是一个不断寻求智慧象征、用以描述“非知所及”的一种悟境的人。

对于无法在他座下亲聆教言的人而言，他的著述就是他的一种替身了。可惜的是，所有这些著述，于1940年，便在英国售罄了，而在日本的全部存书，亦在1945年波及东京四分之三的一场大火中被烧毁了。因此，当我于1946年抵达日本时，便偕同内人代表伦敦佛社与这位作者商妥，开始出版他的文集。一方面重刊旧有的好书，一方面尽快印行许多新书的译本——这位教授在战时闭关京都家中所写的东西。

但是，因为这个工作非伦敦佛社本身的能力所及，于是，我们便求助于“骑士出版公司”（Rider and Co.）。因为该公司经济实力雄厚，可以供应这样一种重大工作所需的资金。

关于禅的本身，无须我在这里多言，但要在此强调的是，关于这个科目的书籍，例如艾伦·华兹（Alan Watts）所著的《禅的精神》（*The Spirit of Zen*），以及本社出版的一系列中文禅籍及其他著述的原典译本，其销售日渐看好的情形，足以证明西方人对禅的兴趣正在急速上升之中。但是，因为禅是一种极易引起误解的东西，故而我们想到，印行一位合格大师的著述，乃是一件刻不容缓的事情。

伦敦佛社社长韩福瑞



序说^①

禅，就其本质而言，乃是吾人自见自性的一种艺术，故其所指的，乃是摆脱束缚、争取自由的大道。它使我们直接饮用生命的泉源，将我们受制的众生从世间的系缚之中解脱出来。我们不妨说，禅可以使所有一切贮存在我们每一个人里面的能力得到正当而又自然的释放，因为，在一般的环境下，此等能力都受到了不当的钳制和扭曲，以致找不到适当的空间和出路。

我们这个身体犹如一种电瓶，里面潜存着不可思议的电力。这种电力如果不能发挥适当的作用，它不是发霉而逐渐衰竭，便是反常而有不当的表现。由此可知，禅的目标就是挽救我们，以免我们发疯或变成心志残缺的人。这就是我们所说的“自由”的意思：自由自在、毫无拘束地发挥潜存于吾人心中的一切创造之力和善愿之力。一般而言，我们都盲于这样一个事实：我们每一个人都有种种必要的能力，不但可使我们本身快乐逍遥，而且可使我们互相敬爱。我们眼前所见的种种挣扎和关争，莫不皆由此种无知或无明而起。因此，禅要我们睁开佛教徒所说的“第三只眼睛”，看清这个直到现在由于我们的无知而未能梦见

① 本文原是作者于1911年为佛教学者所做的一篇通俗讲稿，曾以“作为人生净化与解脱之器的禅宗”(Zen Buddhism as Purifier and Liberator of Life)为题刊于《东方佛徒》杂志上，因其所述为禅的大概面貌，故而决定用在此处作为本书的开场白。

的境界。无知或无明的云翳一旦消除之后，无尽的苍穹即行呈现，而在这当中，我们将是有生以来第一次见到我们的自性。那时，我们会明白生命的真意——我们会明白，生命的意义既不是盲目的斗争，亦不纯是兽力的展示，而是在我们不知生命的究竟意义为何的时候，明白到它的里面有一种东西，使我们感到生活在它的里面有无限的幸福，尽管它不断地发展，但我们对它却仍然十分满足，既不会提出任何问题，更不会生起观的疑虑。

当我们生命充沛但尚未觉醒到认识生命的真相时，我们便体会不到内在的冲突是多么的严重。虽然从表面看来，这些矛盾显然平静无波，但那也只是暂时如此而已。要不了多久，我们就得一丝不苟地面对生命，并尝试解开那些令人极为困扰、极为纳闷的哑谜了。孔子说：“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不踰矩。”这“吾十有五而志于学，三十而立”，实是这位中国圣人最有智慧的言语之一。心理学家都会同意他的这种陈述；因为，一般而言，15岁正是青年人认真地观察周遭环境和追求生命意义的年纪。所有一直安然潜伏在心灵之中的精神力量，到了此时，都会不约而同地挣脱出来。而当此种挣脱的势力过于猛烈之时，心灵也许会因受不住它的冲击而失却多少某些永久性的平衡；实在说来，据报，少年时期所发生的许多神经衰弱病例，主要就是由于丧失此种心灵的平衡所致。以多数情形而言，此种影响并不十分严重，而这种危机亦可顺利通过而不致留下深切的形迹。但对某些人而言，由于先天的倾向，或因环境的影响，精神的觉醒可以震动到他们人格的深处。到了此时，他们会要你在“永恒的否定”与“永恒的肯定”之间做一个抉择。这个所谓的“抉择”，就是孔子所说的“学”；而这个“学”所指的，并不是研究古典著作，而是深切地探究生命的奥秘。

一般而言，挣扎的结果，不是“永恒的肯定”，就是“让你完蛋”，毕竟说来，生活总是一种肯定的方式——不论悲观论者的想象是多么消极。但是，我们无法否定的一个事实是：世间有许许多多的事物，可使我们这种过于敏感的心灵转向另一个方面，并使我们跟着在《人类的生命》(The Life of Man)中大吼的安德瑞夫(Andreyev)一齐大叫：“我诅咒你所给我

的一切。我诅咒我出生的那个日子。我诅咒我将死的那一天。我诅咒我的整个生命。我将一切掷回你那残酷的面孔，没有意义的命运！该诅咒，永远该诅咒！我以诅咒征服你。你还能对我怎么样？……我将以最后一念对着你的驴耳大吼：该诅咒，该诅咒！”这是一种可怕的生命告状，是生命的一种彻底否定，是世间最令人沮丧的景象。“不留余迹”这句话十分正确，因为，我们对于自己的前途一无所知，除了：我们都将逝去，包括我们所生长的这块大地。不用说，悲观论是有其可以言之成理的东西的。

人生是苦——正如我们大多数人在生活中所体验的一样。这是无可否认的事实。只要人生是一种奋斗和挣扎，那它就只是苦。所谓奋斗、挣扎乃至斗争，其间不是含有两个互不相容的势力互相争胜的冲突么？争斗如果失败了，其结果便是死亡，而死亡乃是世间最为可畏的事情。纵使你把死神征服了，但你也孤独了，而孤独有时却使你感到比斗争本身还要难以忍受。一个人也许不会感觉到这一切而继续沉湎于那些无常的感官快乐之中，但如此不知不觉，并不能改变生命的事实。盲目的人们，不论如何坚定地否认太阳的存在，他们也不能将太阳从众人的眼中消除。热带的阳光会毫不留情地烧灼他们，如果他们不做适当的遮蔽，就会被迫从人间消失。

佛陀是很对的，他所说的“四圣谛”，其中第一项就是：人生是苦。我们每一个人在来到这个世上时，岂非都曾发出一种抗议的叫声？从一个柔软而又温暖的母胎之中来到这个冷酷而又多忌的世间，当然是一件痛苦的事情了。成长也是一个痛苦重重的过程。出牙多少有些不太好受，青春骚动通常都随着身心的紊乱而来。所谓“社会”这种组织的成长，亦都离不开痛苦的动乱，而我们当前正目击它的一次阵痛。我们也许可以镇定地从理智上来说：这是无可避免的事情，建设新的社会，必须把旧有的朝代推翻，自然无法避免一次痛苦的手术。但是，这种冷静的知性分析并不能减轻我们所受的痛苦。如此无情地伤害我们神经的痛苦，是没法磨灭掉的。说来说去，说到最后，结论还是：人生是一种痛苦的挣扎。

但毕竟说来，这一切毋宁说是一种天惠。因为，你所受的痛苦愈多，性灵的成长亦愈深切，而你一旦有了深切的性灵，也就更能透视生命的奥秘。

所有一切的伟大艺术家，所有一切的伟大宗教领袖以及所有一切的伟大社会改革家，莫不出于极其勇敢而又剧烈的挣扎，往往痛心疾首、血泪俱洒。除非你在艰辛的情形下吞咽你的面包，否则便尝不出真正的人生滋味。孟子说得很对，他说上天要完善一个伟人时，它就以种种方式磨砺他，直到他从一切痛苦的经历之中抬起头来。（这句话也许是取意于如下的一节文字：“天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饿其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。”——译者。）

我看来，王尔德似乎总是炫示或力求写作上的效果；尽管他是一位伟大的艺术家，但他的作品里却有着某种使我掉头而去的東西。然而，他却在他的《狱中记》（*De Profundis*）里发出了如下的呐喊：“在最近几个月间，经过了种种可怕的困扰和挣扎之后，我终于能够体会到隐藏于痛苦心灵之中的若干教训。说话不用智慧的敌士和俗人，往往把受苦说成一种神秘的事情，这真是一种启示。一个人看清了以前从未看清的事情。一个人从另一个不同的立足点接近了整个的史实。”由此可见，他的监牢生活对他的性情产生了多么神圣的影响。假如他在开始写作之初就曾受过一次类似的试练的话，他也许可以写出更伟大的作品。

我们实在太自我中心了。我们居住并生活其中的这个自我外壳，可说是最难突破的东西。我们似乎终身背负着这个坚固的自我硬壳，自幼而壮，直到老死。不过，我们也有不少可以突破这副外壳的机会，其中最早最大的一次，是我们到达少年的时期。这是有生以来第一次真的明白到自我以外还有“他人”，我指的是性爱的觉醒。一个完整的自我，到了此时，便开始感到它的本身里面有了某种分裂的迹象。一直沉睡在心中的爱情由此抬起头来，进而在它的里面引起一阵大大的骚动。因为，这个被唤起的爱情如今一方面要求维护自我的主权，一方面又要消灭它自己。爱情一方面要使自我本身消失于它所爱慕的对象里面，同时又要它所爱慕的对象归它自己所有。这不仅是一种矛盾，也是生命的一大悲剧。此种基本情感乃是神圣动力的一种，可以策励人类向上的意志。上帝要完人献身说法，要完全演出悲剧。自古以来，人间所造的文学作品，绝大部分是反复述说爱情的，

虽然是老生常谈，但我们似乎是永不厌倦。不过，这不是我们这里所要讨论的问题。关于此点，我所要强调的是：吾人由于爱的觉醒而得一瞥万事万物的无限之性，而此一瞥不是将青年人推向浪漫主义，就是将他引向理性主义，结果如何，端视他的先天气质、后天环境以及所受的教育如何而定。

当此自我的外壳一旦突破而那个“他”一旦进入到它的本身里面之时，我们不妨说，这个自我已经否定了它自己，或者，已向无限跨出了第一步。从宗教上来说，这里产生了一种剧烈的冲突——在有限与无限之间，在知性与灵性之间，明白一点说：在肉体与精神之间。这是问题中的问题，已使不知多少青年落入了撒旦的魔掌。一个成年人一旦忆起了这种青春的时期，心里总会情不自禁感到一阵贯穿全身的寒颤。这种炽热的冲突，也许继续增进，一直持续达到30岁的年纪，亦即孔子说他知道如何自立的“而立”之年。宗教意义至此完全觉醒，于是到处寻求种种方法，试图避开或结束此种矛盾和冲突；于是永无餍足地博览群书，听人讲经说法，并尝试种种练习方法或修行，不用说，禅也是受到探究的法门之一。

那么，禅如何解决这些问题中的问题呢？

首先，禅提出解决办法，系从运用亲身的经验着手，而非诉之于书本的知识。显然是在有限与无限之间挣扎的个人自性，需有一种高于理智的能力，始可体会。因为禅说，最先引起问题而不能自行提出解决办法的，就是理智，因此，我们必须将它放在一旁，以便让位于比它更高的启悟能力。因为，在这种理智里面含有一种特殊的扰乱性质。尽管它会引发种种足以骚扰心地澄明的问题，但它往往不能拿出让人满意的答案。它推翻了无知的安和，但却拿不出别的办法重建原有的境界。由于它能指出无知的地方，故而往往被人认为富于启示性，但实际说来，它是骚扰有分，对它的路线，却不一定能够提出照道之光。它并不能做最后的决定，仍然等候较它为高的能力去解决它所胡乱提出的问题。假使它能使得此种混乱恢复秩序并使其一定江山而一劳永逸的话，那么，自从一位伟大的思想家——一位亚里士多德或黑格尔之类的哲学家——首先予哲学以系统之后，也就不再需要哲学了。但人类的思想史告诉我们：每当一位理智非凡的人建立一种新的

思想体系之后，必然会被其后的理智非凡的人加以推翻。此种不息的推翻与建立，就哲学的本身而言，那自然是无可厚非的事情；因为以我的理解来说，理智的固有性质就是需要这样做，因此，我们不能阻止哲学探究的发展，正如我们不能阻止我们的呼吸一样。但当我们碰到生命本身的问题，我们就不能恭候理智来为我们作究竟的解答了，纵使它能这么做，我们也不能期待。对于我们的生命活动，要我们等待哲学揭开它的奥秘，一刻也不能耽搁。此种奥秘可以不管，但我们却不能不活下去。饥饿的人总不能等你把食物彻底分析过，并将每一种成分的营养价值完全确定之后才吃饭呀。对于已经饿死的人而言，有关食物的科学知识是没有任何用处的。因此，禅不仰赖理智为它解决最最深切的问题。

所谓亲身的经验，系指从第一手亲证当下的事实，而非经由任何种类的中间媒介。它的一个常用譬喻是：以指指月，自然需要手指，但如认指为月，那就不痴亦愚了；取鱼回家自然需要鱼篓，但若鱼已安放餐桌的话，我们为何还要为鱼篓操心呢？事实摆在眼前，我们不妨亲手去取，以免让它溜掉——这就是禅提示我们去做的事情。正如大自然不喜真空一样，禅则不喜任何东西插手于事实与吾人之间。依照禅的见解来说，在事实的本身之中，是有限与无限、肉体与精神冲突这种事情的。这都是理智为其本身的利益所虚构出来的一些无谓的分别。凡对这些过于认真或将它们当做生命事实看待的人，无疑是认指为月。我们肚子饿了就吃，身体困了就睡，这里面哪有有限与无限之分？我们大家以及每一个人，岂不是个个悉皆圆满，自足而毫无所缺么？如生而活，足矣。只有在这个捣乱的理智插足进来企图谋杀生命时，我们才会停止生活而自以为缺少这样或那样。不要理会理智吧，它在它的固有范围内有它的用处，但不要让它干扰生命之流的流动，无论如何，这个流动的事实是绝不容许受到妨碍或干扰的；你一旦插手进去，它的澄明就会因而受到骚动；它就不再反映你那自有拥有的形象了。

与几乎眼目莲宗的“四箴”（The Four Maxims）一样，禅宗亦有其本身四个规范，那就是：

教外别传；

不立文字；

直指人心；

见性成佛。^①

这几句话综括了作为宗教的禅所宣称的一切。当然，我们应该知道，这种大胆的宣言，是有它的历史背景的。在禅传入中国之初，绝大多数的佛教徒，不是热衷于玄学问题的讨论，就是满足于佛陀所立的伦理规范，再不然就是过一种冬眠式的生活，静观世事的无常变幻。他们悉皆未能理会生命本身的伟大事实，因为，这个生命的本身完全流动于这些无益的理智或想象的修炼之外。菩提达摩及其继承人看清了这个可悲的事态，因此提出了上面所列的“四大声明”的宣言。简而言之，它们所指的意思是：禅有其直指人心、见性成佛的办法，可使由理智引起的一切矛盾和混乱完全调和于一个更高的统一之中。

取是之故，禅只指陈而不解析，既不婉转陈述，更不综合归纳；它总是指陈具体而又明白的事实。从逻辑的观点来看，禅也许充满矛盾和反复，但因它立足于一切万法之上，故能独来独往而沉着从容，不乱步骤。正如一位禅师所说的一样：“榔（桹）横檐不顾人，直入千峰万峰去！”至为恰当。它并不向逻辑挑战，只是走它实事求是的道路，让其余的一切听命于它们的命运。只有在逻辑疏忽其本身的职责并企图闯入禅的轨道时，它才大声宣布它的原则并将这个闯入者赶出它的天地。它没有理由反对理智，因为理智有时亦可为禅的本身效力。为了表明禅的直陈根本的存在事实，特选下引数例，以为举示：

临济禅师^②一日上堂说：“赤肉团上有一无位真人，常从汝等诸人面门出入，未证据者，看！看！”有一位僧人出来问道：“如何是无位真人？”临济

① 另见本书“禅的历史”一文。

② 临济宗的创立者，圆寂于公元867年。

走下禅床，一把抓住那僧叫道：“道！道！”那僧支支吾吾，无从作答，而这位大师则将他推开说道：“无位真人，是什么干屎橛！”说罢便回方丈室去了。

临济一向以他的“粗鲁”或“峻烈”以及直接接引门人的作风闻名于世。他从来不喜欢温和派所用的那种转弯抹角、拖泥带水的办法。他的这种劲捷手腕，也许得自他的老师黄檗，因为他曾三度问他佛法大意而三度挨打。不用说，禅与纯粹的狠打或粗待参问者并无直接的关系。如果你把此点视为禅的精神所在，那就跟认指为月一样，犯了严重的错误，正如对于其他一切事物一样，我们绝不可将它们所表现的外形或表象视为究竟的根本，而对于禅尤应如此。所有这一切，只是指陈事实的手段而已。但这些手段非常重要，不可或缺。不过，它们亦如纠缠不清的葛藤一样，吾人一旦陷入其中，便会很惨；因为禅是不能由理解而得证人的。有人认为，禅总是想用逻辑的圈套或语言的罗网诱捕学者；你一旦失足落入其中，就永远脱不了身，就永远别想获得你所心向往之的自由。为了这个缘故，临济这才以赤手空拳抓住呈现在我们大家眼前的事实。我们如能睁开锐利的顶门眼，定可看出临济如此驱使我们的宗旨所在而毫无谬误。首先，我们必须进入这位大师的心灵之中，并在其中与那个内在的人面面相觑才行。不论你用多少语言文字来做说明，都无法将我们带入我们自己的自性境界之中。你解释得愈多，与它的距离拉得愈远；这事犹如一个人捕捉自己的影子一样，徒劳无益。你以多快的速度追它，它就以多快的速度逃避。你一旦明白了它，你就会深知临济或黄檗的心意，就会感激他们的真正婆心所在。

云门^①是唐代末叶的另一位伟大禅师。他为了窥包括他自己在内的整个宇宙生成的生命原理，不惜使自己折损一足。他去参拜他的老师陆州和尚（陆州道明和尚，与临济同师黄檗，但年纪较长），一连去了三次，才获准参见。当他叩门求见时，陆州问道：“谁？”云门答道：“文偃。”（文偃是他的本名，而云门则是他后来定居的山寺之名。）当这位追求真理的僧人获

① 云门宗的创立者，圆寂于公元996年。

准进入时，陆州便一把将他抓住道：“道！道！”云门拟议，陆州便一下将他推出道：“没有用的东西！”^①说着便将门掩上，结果折损了云门的一只脚。由此而起的剧烈疼痛，却使这个可怜的家伙顿悟了生命的最大事实。自此以后，他不再是个摇尾乞怜的僧侣了；如今所得的悟境，已经足以补偿他所受到的损失了。不过，以此而言，他并不是唯一的例子，禅史中像他这样愿意牺牲部分肢体而求悟道的人不知凡几。孔子说：“朝闻道，夕死可矣！”实在说来，有些人觉得，比之仅仅活着——比之像植物或动物一样地活着，“闻道”的价值不知要大多少倍哩！然而，令人慨叹的是，世间多的是醉生梦死、在无知与愁乐的泥沼里打滚的活尸哩！

这便是禅最难理解的地方。何以要这样讽刺挖苦？为何要显得这么残忍？云门有什么过错要折他一足？他是一位志求真理的僧人，等不及地要从他老师那里求得开悟。这位老师，在他的学生三度敲门后，在他刚刚把门打开一半后，真的有必要那样猛烈、那样无情地立即把门掩上吗？云门所欲急切获得的，难道就是这种佛教的真理么？但是，所有由这一切所造成的结果，却是他们俩所共同奢求的。就老师的一方而言，他很高兴见到他的弟子窥见了本身生命的奥秘；而就弟子的一面来说，他对他的老师为他们所做的这一切更是感激不尽。显而易见，禅是世间最难理解，最难想象的东西。而这便是在前面所说的禅何以不受逻辑分析、不受理智处置的原因。我们每一个人，都必须在他自己的内在灵性中加以亲身的体验才行；正如两面没有尘垢的明镜互相映照一样，此一事实与我自己的内在性灵必须面面相觑而无任何干扰介于其间才行。我们如此做了，便可直接掌握到活生生的事实本身了。

在你未到这个地步之前，所谓自由，只是一句空言而已。吾人所要达到的第一个目的，是逃避一切有限造物所受的束缚，但是，如果我们不把手缚脚的无明之链切断的话，我们又从何处去求解脱呢？而这个无明之链并不是由什么别的东西所组成；只是理智和情欲的迷恋，紧紧地系着于吾人可能所起的每一个念头，以及吾人可能所喜的每一个感觉。这些东西很难去除，正

① 原语为“秦时鞭斩钻”，意为一种不中用的“老古锥”。