

略談紫栢真可之「觸逆境」觀

／高明道

紫栢真可（西元 1543-1603 年）乃晚明極有份量的佛門人物，名列「明末四大高僧」。僧侶之尊稱「高」，大體建立在修行成就或義理造詣上。拙文擬談的主題則偏重前者，亦即佛法生活上的一種運用：如何面對所遇到，但自己並不想要的事物。對這個人人多多少少都要處理的課題，紫栢提出了怎麼樣的看法？探討此核心問題的主要資料來源自是紫栢的全集——「明憨山德清閱」《紫栢老人集》。先看該集卷十《法語·墨香庵常言》中的一則：「一日忽覺身心超然，從夕至旦，此樂不失。偶觸逆境，便不超然也。病在覺故，如樂不覺，則苦亦不覺矣。噫！覺之為害也若是，況不覺乎！」¹此間描述用了典型的明人語氣，參明如惺《大明高僧傳·解義篇·杭州演福寺沙門釋必才傳》「一日忽覺頭目岑然」²、《習禪篇·燕都慶壽寺沙門釋教亨傳》「一日忽覺四大絃緩」³、「明匡廬憨山釋德清述·秀水萬公高承埏補·嘉興上士錢應金較」《八十八祖道影傳贊·鐵山瓊禪師傳》「一日忽覺從頭至足如擘破觸體相似，……」⁴。這種「一日忽覺」，未見於明朝前釋氏著作裡，所以說紫栢的語言富有時代色彩。至於他那天突然感到的「身心超然」，或許可以參照「宋寂音尊者慧洪覺範撰·門人覺慈編」《智證傳》引一首《毗舍浮佛偈》「假借四大以為身 心本無生因境有 前境若無心亦無 罪福如幻起亦滅」⁵後，《傳》中所謂：「予政和元年十月謫海外，明年三月館於瓊州之開元寺儼師院。海上無經籍，壁間有此偈，日夕研味，頓入無生，身心超然自得也。」⁶這種「超然自得」，從「宋溫陵白蓮寺比丘戒環集」《大方廣佛華嚴經要解》一段闡述可以進一步瞭解。針對《華嚴經》的《入法界品》，戒環說：「最後一品『去言依行，忘修絕證』者，直使掃心言之滯迹，復德用之大全，廓爾忘緣，超然自得。為一經之統要，實至道之淵源。」⁷足見「超然自得」指一種全無滯礙、豁然自在、甚至斬斷二元相對的狀態，正如宋「東京法雲禪寺住持·傳法佛國禪師·臣惟白集」《建中靖國續燈錄·對機門·南嶽懷讓禪師第十四世·廬山東林興龍寺常總照覺禪師法嗣·廬山萬杉禪

院紹慈禪師》講的「罔象無心，超然自得」⁸，或如宋侍宗煥編《石溪心月禪師語錄·住建康府能仁禪寺語錄》之「寂爾忘緣，超然自得」⁹。也可以特地指面臨死亡毫無罣礙的境界，諸如宋「高安沙門釋德洪集」《石門洪覺範林間錄》：「古之達法大士，臨終超然自得者，無別道，但識法根源而已。」¹⁰亦同「宋明白庵居沙門惠洪撰」《禪林僧寶傳》中瑞鹿先禪師傳末《贊》曰：「夫自心非外有，妄盡而自返，則於生死之際超然自得如此。」¹¹

紫栢老人那日忽然遍滿身心的超然自得是一種樂受，全天都維持著（「從夕至旦，此樂不失」），然未料偶然因緣之下碰到逆境時，此舒適、自在的感覺即頓時不見（「偶觸逆境，便不超然也」）。逆境屬世間法，即通俗說的「八風」。在紫栢的《法語》有番十分生動的文字描繪，這些庸俗的經驗對不堅定的心影響多大、多快：「初心之人，謂之『毛道凡夫』¹²。設觸境風逆順，心識飄忽，如墮鴻毛於康莊——微風欵起，飄忽無定。故有志出苦，持五戒者，若不發重大惡誓，痛制心識，偶觸境風，現行力故，染流易墮，淨岸難登。故古人自知染習濃厚。於戒戒之下，一一發大重誓，扶持戒心，使無飄忽。」¹³據此，紫栢一天的超然，不過如鴻毛：逆境的微風一起，身心的樂受不見。此問題的癥結¹⁴正好就在陶醉於愜意感覺當中。若是不在乎樂受，苦的感受也不會起多大作用，所謂：「病在覺故，如樂不覺，則苦亦不覺矣。」因此，他感慨地說：「噫！覺之為害也若是，況不覺乎！」其實，此處紫栢老人用個雙關語。前一個「覺」是針對苦、樂等覺受而說的，後面的「覺」則指通達明瞭之「覺悟」或最起碼頭腦清晰地覺知¹⁵，質言之，為世間法的苦樂擺佈等於讓自己受傷，但如果不努力修行以如實了知，所遭遇到的傷害更不在話下。

《紫栢老人集》其餘述及想像不到遇逆緣的地方，似乎都沒運用《法語·墨香庵常言》裡這種語言技巧。例如卷三《法語》有段簡而易懂的闡釋說：「心無好惡，好惡由情。故情有愛憎，而境成順逆也。是以遇順境，如登春臺，熙然

與之偕忘；觸逆境，不啻乎白刃撼胸，與之偕死。嗚呼！人生若夢，憎愛如雲；夢有惺寐，雲有聚散。」¹⁶紫栢在此談的看起來是因為有愛憎之情，所以才產生順、逆兩種境，也就是說，情感上既存有喜歡與討厭這些相反的範疇，值遇的所緣跟心裡「喜歡」的價值相應，就覺得自己碰到順境。倒過來，感到對境相違，是因為跟現成的「厭惡」相應（「故情有愛憎，而境成順逆也」）。這些想法，紫栢他處也談過，像「譬如親疎之人。我心坦然。或親疎忽至，則我好惡之情油然而生，不能自禁矣。謂此情我心固有，因境牽而始彰。」¹⁷因此，好惡、愛憎的問題是心理作用，跟心的本質無關（「心無好惡，好惡由情」）。這可以參考《紫栢老人集》卷六《法語》上一則同時論及修行方法的剖析：「以四大觀身，即得真身；以四蘊觀心，即得真心。真身無死生，真心無好惡。雖曰無好惡，不同木石一向無知。即如明鏡，物來自照。好醜雖分，本無照心。能作此觀，非但現在福壽安樂，成佛成祖，亦不難也。」¹⁸毫無疑問，卷三上無好惡的「心」即是卷六的「真心」。因此，卷十一《解經·釋金剛經》具體指出：「這箇無善惡的，名有多種，曰『本性』，曰『真心』，曰『佛性』，曰『本覺』等。」¹⁹而至於真心跟情的關聯，卷三《法語》上表示：「此箇真心，情生，則轉為根、塵；情空，則根、塵元是真心。根塵、真心，迷之成二，悟之元一。」²⁰

情既懷好惡，境自分順逆。紫栢形容兩端反映時，舉例比況，頗為生動——「遇順境，如登春臺，熙然與之偕忘；觸逆境，不啻乎白刃撼胸，與之偕死」。其中的「春臺」與「白刃」，於同卷另一段開示第二次出現，運用在破除貪欲的伺察法門上：「大智道人²¹每曉人曰：世之迷倒者，莫甚貪欲，而貪欲之起，起於前境。前境雖眾，惟男女色相最為妖嬈。男愛女色，觀女如花；女愛男相，觀男如寶。綿著生愛，雖白刃甘蹈，湯火可赴。敗名喪德，玷俗戕生，亦不暇顧矣。殊不知揭妝飾而觀之，四衢之中頭蓬醜露，豈惟不生愛著，且嘔噦不勝矣？再揭皮而觀之，寧獨嘔噦，且不勝恐怖矣？再去肉而觀之，則白骨頹然，寧獨恐怖已哉！始悟由空有骨，由骨有肉，由肉有皮。四者具而加嚴飾，乃能惑人。今天下紛然，如登春臺，如觀好花，至死不悟。可不哀哉？……」²²容易看出紫栢如何透過強烈的用詞傳達前境的順逆引發內心好惡的過

程。順境惑人不悟，使之迷倒、貪欲與愛。反觀逆境，便嘔噦、恐怖。當然，從「嗚呼！人生若夢，憎愛如雲；夢有惺寐，雲有聚散」句，則牽涉到真、俗二諦的運用。要突破愛憎這些生活裡不斷作祟的煩惱，先藉俗諦事相對治。從較深層的角度觀察，相對的現象——包括內心活動——自是虛幻的，正如卷二的《法語》所謂：「夫雲有聚散，水有昇沈，日月交遷，時序代謝，好惡相凌，興廢相禪，千態萬狀，變化無端。究其所以然之說，則彼種種奇特變幻、神智莫測者，不異夢中所見。」²³

《法語》之外，《紫栢老人集》中講到「觸逆境」的地方尚見於《答于中甫》、《觀音菩薩贊》與《陸太宰手印記》。前者具體出處在第二十三卷《書·答于中甫·三》。其中寫道：「光公急究相宗。勿癡度時陰！比見學佛緇白²⁴，骨節不甚硬。稍觸逆境，即如野狐變人作怪——一聞犬聲，故體頓復。犬始知其是狐，敢恣口咬之。儻人形尚存，犬決不咬。惟卓吾非狐變之人也，故不煩犬咬，遂爾自刎。然卓吾非不知道，但不能用道耳。知即照，用即行。老朽更不如卓吾在。」²⁵據此，于中甫也認識的某「光公」一心想把唯識學趕快弄通，然而紫栢對此舉並不樂觀，勸他千萬不要用那麼愚蠢的方式耗掉時間（「勿癡度時陰」）。這應該牽涉到三個層面：首先，法相宗的術語繁多，難以洞悉，而且融會貫通的師資無以覓得：「惟相宗名義數多。若非心智妙密，委曲精搜，實未易明也。」（《唯識略解》）²⁶「又相宗之書無有通變師承。學一分，加一分繫縛。」（《法語·示門人》）²⁷說明大環境的遺憾以及該宗派本身令人不容易親近的特質。學習唯識既然困難，照理要避免浪費一生有限的時光。這就是第二個層面，像《法語·示余生》中殷切的叮嚀：「余生，余生！痛惜時陰！即夜繼晷勒勤補鈍，緣文字之增級，究佛祖之心髓，理精慧開。以特厚為炭，扇以慚愧之風。信火熾然，勇而能恒，則鑄小心為大心，化小身為大身。」²⁸在此整體考量下已思慮到相宗的艱澀及人生的短促，最後再回到光公本人的特質，擔心跟一般在家、出家學佛人相比，其抗壓力不足（「比見學佛緇白，骨節不甚硬」）。

連小小不如意事都無法善巧回應，如同野干化現成人的模樣，營造假象（「稍觸逆境，即如野狐變人作怪」），也就是這個假裝人的野狐狸一旦聽到狗叫聲，他原來的樣子會立即恢復（「一聞犬聲，故

體頓復」)。那時絕不敢咬人的狗兒才發現原來只不過是隻野干，狠狠地撲過來，高興怎麼咬就怎麼咬。（「犬始知其是狐，敢恣口咬之。儻人形尚存，犬決不咬。」）這個意思大概是說：一個沒有功夫的人儘管偽裝，表現出自己很厲害的樣子，但只要稍遇微不足道的事讓他覺得不喜歡、不接受、不願意承受，馬上就破功，露出馬腳，備受傷害。講到這邊，紫栢便提及另一當代人——李卓吾（西元 1527-1602 年）：「惟卓吾非狐變之人也。故不煩犬咬，遂爾自刎。」李卓吾被害入獄後自殺一事，《紫栢老人集·書·與趙乾所》中重新提過，而此信一開始就很清楚表示真可對順逆諸境的態度：「禍福莫烈乎死生。故至貧賤之人，聞得生，則喜若登天；聞得死，則悲若入淵。然皆情也。如能率性³⁰觀死生、榮辱之境，不惟死生、榮辱之境不得奪我之志，且彼境密為我不請友也。」³¹意思分明：只要不受煩惱干擾，任何一種遭遇不僅不會影響到個人所想完成的事業，且更對自己變成一種莫大的助益。³²關鍵純然在於是否能照顧自己的心，避免被遇到的狀況所牽連：「故大丈夫平居，無大苦迫楚之時，理不可不窮，性不可不盡耳。如此一著子忽略³³放過³⁴，於平居時，猛涉不可意事，交錯在前，則我之志管取全被境奪矣。即李卓吾雖不能從容脫去，而以速死為快，竟舉刀自刎，權應怒者之忿亦奇矣。」³⁵看來紫栢認定李卓吾尚無從灑脫自在（「不能從容脫去」³⁶），卻也沒有完全失去自主的能力。這種矛盾的狀態，在《答于中甫》書叫作：「然卓吾非不知道，但不能用道耳。」且如此說，也並非嚴厲批判，因為紫栢曾感慨指出：「明道易而用道難，決非虛語！」³⁷

《答于中甫·三》最末，作者自我反省承認：「老朽更不如卓吾在！」與第十七卷《菩薩贊·觀音菩薩贊》³⁸最後一段前四句——「吾嘗觸逆境，熱惱燒肝肺；吾嘗遇順境，喜悅發毛孔」——略為相應，或者說，紫栢最起碼過去曾有過此情形。不過他敏銳，思索其經驗，開始反問自己：原來只有一個我，怎麼基於苦、樂竟然變成幾個？所謂：「本來一吾耳。苦樂何多種？」於是進而剖析苦、樂以及不苦不樂（即「平受」）的動態：一般凡夫只認為苦是難受的，不會想到樂也有問題，更不會推索苦的相續不斷靠樂這個媒介。因此，若是無法擺脫樂，怎麼可能把苦連根拔除？而且，即使已經都沒有苦、樂，不苦不樂的感受仍然像一個尖

刺惱人。（「世以苦為苦，不以樂為惡。誰知苦不了，皆因樂為灼？此灼弗能遣，苦根安可拔？縱使苦樂盡，平受³⁹亦是刺。」）想到眾生輪迴中免不了的苦，就跳到《觀音菩薩贊》的主題，強調此菩薩對含識的處境生起無邊悲憫之心（「是故觀世音，哀眾生三者，寔為諸惡源、眾苦之所集」），採取各種各樣的方式善巧救度有情：「於是設方便，教汝眼聞聲，入流成正覺⁴⁰，獲三十二應，得十四無畏⁴¹，上下二隨順，廣菩薩悲智。」自己當然是眾生之一，所以藉著想像個人在遭遇到危險、攻擊、傷害時，當是何等無助，自然求起救苦救難大悲觀音來：「且吾正苦時，猛獸與刀劍，一時俱歷受，楚痛莫能堪。號呼吾菩薩……」可是修行有經驗、精通法義的真可很快就開始運用如理的思惟，以提問的方式，一層一層往內心剖析：痛不是果報嗎？疾呼菩薩的到底是誰呢？果報顯現之際還能向菩薩祈請，這兩件事顯然不相干。既不相干，對菩薩哀求，不是荒唐像做夢被蛇咬——夢中看到蛇來嚙，自己怕得要死，但一聽到家裡老鼠把某個容器弄翻的聲音，蛇也好，我也罷，頓時消失不見。那是怎麼一回事？（「忽想吾果痛？呼者復是誰？正痛又能呼，痛呼兩不涉，不涉而妄呼，何異夢蛇咬？方蛇夢咬時，怖畏不勝急，忽聞鼠翻盆，蛇我奚得失？」）可見，逆境、順境擾亂心識時以及遇災難求菩薩之際，紫栢都是用反省的功夫去找他的我。尤其從夢裡多麼具體的感受這一點切入，《紫栢老人集》他處亦提，例如《醒夢偈》：「夢裏冤親，相逢喜暝，醒中無異，奔逸前塵。鼠餓翻盆，醒知非真，幻兼泡影，喻此夢身。」⁴²最後一筆「觸逆境」資料，見於第十四卷的《記·陸太宰手印記》⁴³：昔有一王，生而勤善，至老無懈，但臨命終時偶觸逆境，瞋心一生。因此命盡，即墮蟒身。以善根力故，身雖墮蟒，自知是蟒。求脫無由，竊以為：「幸得一比丘為我說三歸五戒，蟒身可脫也。」時有一比丘至蟒處，不知蟒蟠林中。忽聞有呼比丘者。比丘異之：「此深山曠野，樹林叢雜。何人呼我？」躊躇四顧。又呼曰：「比丘！我是某王。以臨終生瞋，今墮蟒身。願大德說三歸五戒，度我脫苦！」比丘曰：「某王生而勤善，至老無懈，死必生天！豈墮蟒身耶？」蟒曰：「以我臨終瞋熾，瞋主善伴。伴必隨主，故墮蟒身。以生平勤善力故，所以若聞三歸五戒，蟒身可脫。」於是比丘遂為說三歸五戒，訖蟒果死。

開頭的小故事看來不是紫栢創意改寫的，就是憑記憶紀錄的，因為「比丘道畧集」《眾經撰雜譬喻》上載有以下極其相似的因緣⁴⁴：昔有沙門行草間。有大蛇言：「和尚道人！」道人驚，左右視之。蛇言：「道人！莫恐莫怖！願為我說經，令我脫此罪身！」蛇曰：「道人！聞有阿耨達王不？」答曰：「聞。」蛇曰：「我是也！」道人言：「阿耨達王立佛塔寺，供養功德巍巍，當生天上。何緣乃爾也？」蛇言：「我臨命終時，邊人持扇，墮我面上，令我瞋恚，受是蛇身。」道人即為說經，一心樂聽。不食七日，命過生天。卻後數月持花散佛。眾人怪之，在虛空曰：「我阿耨達王，蒙道人恩，聞法得生天上。今來奉花，報佛恩耳！」是以臨命之人，傍側侍衛者不可不護病者心也。

比丘道畧此傳本，結論非常有意思，把問題的重點放在臨終人陪伴者身上，不過這邊主要談真可，所以只討論《紫栢老人集》的文字。作者筆下的無名氏王，三次說他「生而勤善」，一次標是「生平勤善」——浩瀚如海的漢文佛典中這種措辭僅在此處出現——無疑襯托此國君原來是個很好的人。問題在於即將斷氣時，卻因為某逆境，控制不了生一時之氣，而這短暫的瞋恨心導致他墮入畜牲道，變成了一條蟒蛇。這當中的業果關係在翻譯過來的契經等都指出過，如西晉三藏竺法護譯《修行道地經·慈品》：「其有從瞋恚 怨害向他人 後生墮蛇虺 或作殘賊獸」⁴⁵；「姚秦三藏鳩摩羅什等於長安逍遙園譯」《禪法要解》：「若不為瞋恚，則不受毒蛇形。」⁴⁶元魏婆羅門瞿曇般若流支譯《正法念處經·畜生品》：「此眾生或以多瞋，或以多癡殺害眾生。彼人身壞，生惡道中，受大蟒身。」⁴⁷大唐三藏菩提流志譯《大寶積經·無盡伏藏會》：「若彼無量瞋行眾生互相違背，心懷恚恨，是業成已，當墮毒蛇惡趣之中。」⁴⁸姚秦罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯《四分律·遮撻度》：「以何行報生毒蛇中？豈非前世瞋恚報耶！」⁴⁹尊者法救造、宋天竺三藏僧伽跋摩等譯《雜阿毘曇心論·使品第》：「瞋恚使修習多修習，生虺蛇中。」⁵⁰基於諸如此類文獻，中國佛教的本土著作當然接受了這個想法，像隋胡吉藏所撰《〈法華〉義疏》：「『於此死已，更受蟒身』者，謗法毀人之時心生嗔恚，故受蟒身也。」⁵¹唐上都千福寺沙門法崇進述《〈佛頂尊勝陀羅尼經教跡義〉記》：「又蟒蛇身者，亦《大智度

論》云：『由瞋恚多故，故受毒蛇等身』。⁵²「門人前往昌國萬壽禪寺宗黼等編」《恕中無愠禪師語錄·住象山靈巖廣福禪寺語錄》：「由瞋墮蟒類。」⁵³

因此，在中國佛教文化背景下，紫栢的王遇到逆境，心懷不悅，死而作蛇，是極其合理的事。較特別的倒是此世雖身為蟒，卻藉由過去累積的德本心裡清楚：這輩子作蛇，無法自力脫離困境，不過一旦有此殊勝因緣能找到一位比丘為我授歸依，傳五戒，便可以擺脫這畜生的存在。結果，真有一天有出家師父不知林裡住了蟒蛇，路經它蟠踞處附近。蛇趕忙叫：「比丘啊！」比丘甚感離奇，百思不解何以在那麼偏遠的森林裡居然有人呼喚他，東張西望，竟看不到半個人影。蟒蛇不願錯過這不可思議的機會，再次叫比丘，加上稟告：「我是某某王！」說明自己變蟒蛇的緣由，並請求法師幫助它超脫。比丘自難以置信——大家都知道該王一輩子造善業。要嘛，就應該生到天堂界，怎麼都不可能墮入畜生道！蛇前面已講過它「以臨終生瞋，今墮蟒身」，而現在唯一能讓他脫離蟒身的希望似乎快要破滅，因為比丘心目中的業果概念很難跟好人成蛇的現實諧調。蟒蛇體察到這危機，所以耐心分析說：「臨命終時，發的脾氣非常大，所以憤怒取得主導地位，善業只扮演配角的角色。配角必須配合主角，所以死後，即生為蛇。至於平時努力造的善業，也非無用，提供了化解眼前苦難的途徑：只要能聽到師父唱誦，為我授三歸依，並傳授在家五戒，便可以結束作為蟒蛇的果報。」比丘慈悲，如蛇所願，蛇果然當場往生。這是紫栢的版本，跟禪宗傳的一個故事有些類似的。地方。參明「匡廬憨山釋德清述、秀水寓公高承埏補、嘉興上士錢應金較」《八十八祖道影傳贊》中《十三祖迦毗摩羅尊者傳》：「祖入山數里，逢一大蟒，祖因與授三歸五戒。蟒聽訖而去。祖至石窟。時一老人素服作禮。祖曰：『汝何所止？』答曰：『我昔為比丘，習靜于此。時有初學比丘數來請益，而我煩于應答，起嗔恨想。命終，遂墮蟒身，住此窟中，今已千載。幸遇尊者，獲聞戒法。已得脫苦，故來謝耳！』」⁵⁴

可注意的是：紫栢故事後附上一段對業力的思索，感嘆說：「奇哉念力，變通無常！生而勤善，死動瞋心，故善不善，新瞋受報。及聞歸戒，以新善熏力，故善隨續，瞋消蟒死而生天。」⁵⁵一輩子的善業抵不過臨終一念瞋心的威力，受生

還是由後者來決定。然而下輩子新善緣的熏習又能跟過去的善心搭上線，讓惡心的力量消失。這些想法是故事情節本身的延伸，啟發紫栢進一步的發揮：「奇哉念力，何其神乎！即此而觀，可知念無大小。若因善生心，雖事大而難成，必當深思遠慮，千萬方便委曲為之。若因惡生心，事雖微細，必當直下克去所欲，勿使成之。自然，此世他生、人間天上，受報光大，德冠常倫，凡所欲為，靡不克願。何以故？最初善念力故。故曰：『善不可不勤，惡不可不克。』」⁵⁶如此懇切呼籲，反映作者對如何處理逆境的原則性看法。無論如何，福德的基礎要以嚴謹的態度在生活中建立，心裡清清楚楚讓善的力量勝過惡。到時跟世間法的互動，包括「觸逆境」在內，就像《紫栢老人集》前面四處所述，用佛法如理思惟的分析保護自己，此世來生不要受傷。

1. 見 X 73.1452.230 a 6-8。
2. 見 T 50.2062.904 b 26。
3. 同上，915 c 8。
4. 見 X 86.1608.641 b 13-14。
5. 參見 X 63.1235.179 c 8-9。
6. 見同上，179 c 15-18。
7. 見 X 8.238.463 b 14-16。
8. 見 X 78.1556.761 a 14-15。
9. 見 X 71.1405.30 a 7-8。
10. 見 X 87.1624.261 a 19-20。
11. 見 X 79.1560.507 c 20-21。
12. 「毛道凡夫」一語似是紫栢的創舉。他在《墨香庵常言》曾形容說：「毛道凡夫初無見諦，於諸逆順，憎愛無常。」見 X 73.1452.231 a 6。
13. 見同上，206 c 22-207 a 3。
14. 紫栢喜歡用「病在……」的句型，諸如：「此無他，病在不解」、「去佛世遠，祖亦不出，時劫轉濁。故修行人最初立念雖為生死，到頭敗闕者多。大抵病在何處？不在……」、「何天下知者寡，而不知者多？病在何處？良以……」、「於中發明本光者豈少哉！然而有不發明者何故？病在能信佛語，而不能信自心故也。」、「萬人呼空谷，空谷一齊應。人谷若知萬，兩者皆有病。病在心生時早出人谷境……」、「眾生日用不知，病在外封六尺，內迷方寸」、「來書謂初頗暢快，茲又不活潑，若將失去。病在何處？此既……」分別見 X 73.1452.191 b 8、203 a 5-6、246 b 14-15、310 a 11-13、314 b 20-21、322 c 21、350 c 8-9。這個「病」字含「問題」、「毛病」、「錯誤」義，如《莊子·讓王》：「學而不能行，謂之『病』。」
15. 參紫栢老人《圓中語錄》「凡夫不覺耳」、《法語》「癡而不覺」、「癡則不覺」、「迷則不覺」、「無明不覺」、《〈八大人覺經〉跋》「不

覺，則昏迷長夜」、《偈·白茫遇德并序》「偶因不覺，暫時迷墮」，分別見 X 73.1452.145 a 18、162 c 13、165 b 4、175 a 7-8、212 c 4、279 c 12、309 b 17-18。

16. 見同上，166 b 15-18。
17. 見同上，157 c 10-12。
18. 見同上，193 a 21-b1。
19. 見同上，241 a 20-21。
20. 見同上，169 b 21-22。
21. 「大智道人」僅見此處。《紫栢老人集》中其他類似稱謂尚有「真修道人」、「真學道人」與「達觀道人」，分別見同上，157 c 17、197 b 2、162 b 15。
22. 見同上，168 b 15-24。
23. 見同上，161 b 20-22。
24. 「緇白」一詞僅出現此處，平時紫栢採用「緇素」，如《法語·囑邢樛學》：「嗚呼！華梵緇素，自漢明迄蕭、梁、隋、唐之世，特羣拔類，登覺苑而稱雄者，代不乏人。」《法語·龍泉別眾示》：「今之緇素，不求之經而求之疏，不求之疏而求之鈔，不求之鈔而求之音義。少林實宗風所繫，比來委靡，更不堪觀。大都以秘要為直指，以評唱為資托，以頌古為過路，以機緣為剩語，是嘈嘈之徒。」《法語·禪波羅蜜科判》：「是以凡緇素之流，有志於修禪者，是書不可不精熟焉。」分別見同上，187 a 12-14、201 a 18-21、215 c 15-16。
25. 見同上，343 a 21-b 2。
26. 見 X 73.1452.252 b 6-7。
27. 見同上，205 b 22-23。
28. 見同上，185 b 3-6。
29. 紫栢的「野狐」跟獅子相反（參《伍員申包胥》「……，是曰『野狐』，非師子種」，見同上，315 c 5-6），所以同漢譯佛典多半所謂「野干」，常用來當譬喻。為加強不厲的語氣，紫栢有時還擴充用詞說「野狐魔子」、「野狐魔屬」或「野狐精」，例如《法語·讀顏氏家訓示修聞》：「又有一種野狐魔子，記得一兩端因果，便謂：『我通講矣！』學得幾句沒把柄話，便謂：『我解禪矣！』」《法語》：「今時有一般野狐魔屬，便道：『我會也！』」《法語·晏示仲來》：「漫山徧野野狐精，到處逢人瞎眼睛。」分別見同上，182 c 2-4、201 c 14-15、196 c 21-22。
30. 這個「率性」與當今口指「放任而行」的「率性」迥然不同，如《書·答吳臨川始光居士·三》：「率性，則仁、明、勇，觸處現成；率情，則牛頭馬，面百千畜習，亦觸事現成。」見同上，347 c 9-10。
31. 見同上，351 b 21-24。
32. 這種事物的意義本來由心來決定的認知，常為紫栢所提，如《書·答于潤甫》：「惕然不歇，憤然勇進，則惡無大小，罪無重輕，皆導師與不請友也。若志稍懈，力稍緩，則暫時洗然有清涼處，未必非三障嚙矢耳。」見

- 同上，350 a 4-6。
33. 此處「忽略」義，可參《法語·示廚》「忽略縱情」、《書·與于中甫》「恣情忽略」與《法語·示陸季臯》「愚癡忽略」。分別見同上，151 b 7、349 b 9、179 a 2。
34. 「放過」參《破生死心偈》：「智者痛觀察，癡人輕放過。」見同上，316 b 3-4。
35. 見同上，351 b 24-c 4。
36. 參《銘·宛平縣資福寺開山守心端禪師塔銘序》：「嗚呼！禍福莫烈於死生，而端師不為之撓，超然脫去，大患不能留難。雖古之所謂豪傑之士挾仁義，佐人主，建大勳名，垂芳百世，至於臨死生之際，軟暎不堪，貽天下笑。由是而觀，則端師豈不為大道人者哉！」見同上，339 a 8-12。
37. 見同上，156 a 15-16。另參《跋·跋蘇長公〈大悲閣記〉》：「故顏氏之子有不善，未嘗不知，此非照乎？知之而未嘗復行，此非用乎？」見 276 c 18-19。
38. 見同上，295 c 20-296 a 5。
39. 有關「平受」，紫栢在《法語·示元復》提出一個蠻特別的看法：「平受為苦、樂之因，苦、樂為平受之果。三受互藉，無有暫停，如汲井輪，循環無始。忽憎忽愛，忽愛忽憎，憎、愛忽窮，現平受容。忽撻逆順，受容隨失，失成愛、憎。」見同上，230 c 17-19。「平受」這個中國佛教的本土詞語原本稱作「平平受」，例如「宋四明沙門知禮述」《〈金光明經文句〉記》：「明三受犯觸：違情苦受，順情樂受，不違不順平平受。此三偏起也。」（見 T 39.1786.152 a 8-9。）明「天台山幽溪沙門傳燈著」《〈維摩經〉無我疏》：「色故，而有苦受、樂受、不苦不樂平平受。」「受義有三，從六根相對六塵：一、苦受，緣違境生；二、樂受，緣順境生；三、平平受，緣非違非順境生。」（分別見 X 19.348.618 a 11-12、698 c 12-14。）「明憨山沙門德清述」《〈八識規矩〉通說》：「以心、境對待，境有逆順、好醜，則能緣心依之而起憎愛、取捨等見，故起惑造業。染成善、惡二性，故感將來受苦、樂二報，故心王有苦受、樂受。若不起善、惡，屬無記性，則平平受。因此受亦有三。」（見 X 55.893.421 a 14-18。）至於「明古杭雲棲寺後學沙門廣莫直解、桐溪優婆塞顏學易校」《〈楞嚴經〉直解》說「此不違不順又名『平平受』，詳見諸經論中」（X 14.298.751 c 10-11），倘若此「經論」意指「釋經之論」，大概可成立，但若是原本籠統含「漢譯佛典」義，便待商榷。
40. 「入流成正覺」出自《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，見 T 19.945.124 c 21。
41. 三十二應、十四無畏之說，趙宋時才出現於中土僧侶的著作，例如「長水沙門子璿集」《〈首楞嚴義疏〉注經》（T 39.1799.905 c 1-5）、「宋池州報恩光孝禪寺沙門法應集元紹興天衣萬壽禪寺沙門普會續集」《禪宗頌古聯珠通集》（X 65.1295.497 b 18-19）等等。
42. 見 X 73.1452.324 c 23-24。
43. 見同上，266 c 16-267 a 2。
44. 見 T 4.20.535 b 5-16。
45. 見 T 15.606.190 a 14-15。
46. 見 T 15.616.294 c 2-3。
47. 見 T 17.721.104 c 11-13。
48. 見 T 11.310.482 b 7-8。
49. 見 T 22.1428.912 b 11-12。
50. 見 T 28.1552.905 c 7-8。
51. 見 T 34.1721.541 c 13-15。
52. 見 T 39.1803.1023 c 11-12。
53. 見 X 71.1416.409 a 21。
54. 見 X 86.1608.622 c 6-11。這個故事最早似見於宋道原纂《景德傳燈錄》，參 T 51.2076.210 a 7-13。
55. 見 X 73.1452.267 a 2-5。
56. 見 X 73.1452.267 a 5-10。