

六祖壇經

拾慧
(六)

果如法師
著

佛陀教育基金會印贈

目次



一、機緣品	5
（一）志道問涅槃經	6
（二）行思求印心法	90
（三）懷讓求印心法	102
（四）永嘉求印心法	120
（五）智隍求印心法	143
（六）僧問黃梅意旨	172
（七）方辯塑祖像因緣	185
（八）僧問臥輪偈	206

二、頓漸品	223
（一）兩宗法席	226
（二）志誠問法	268
（三）志徹受化出家參學	329
（四）神會曹溪參學	389

一、
機緣品



（一）志道問涅槃經

《六祖大師法寶壇經》

乙六、志道問涅槃經

丙一、問生滅義

僧志道，廣州南海人也。請益曰：「學人自出家，覽涅槃經十載有餘，未明大意；願和尚垂誨！」師曰：「汝何處未明？」曰：「『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。』於此疑惑。」師曰：「汝作麼生疑？」曰：「一切眾生皆有二身，謂色身法身也。色身無常，有生有滅；法身有常，無知無覺。經云『生滅滅已、寂滅為樂』者，不審何身寂滅？何身受樂？若色身者，色身滅時，四大分散，全然是苦，苦不可言樂。若法身寂滅，即同草木瓦石，誰當受樂？又法性是生滅之體，五蘊是

生滅之用；一本五用，生滅是常；生則從體起用，滅則攝用歸體。若聽更生，即有情之類不斷不滅；若不聽更生，則永歸寂滅，同於無情之物。如是，則一切諸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何樂之有？」

《涅槃經》主要在說佛性就是常、樂、我、淨。凡夫以無常為常，以痛苦為樂，以不淨為淨，以無我為我，是四種妄想顛倒。一般人以為世間諸相是存在的，不知實是因緣和合，本來是空，這是世間人第一種顛倒，執無常為常。世間的一切皆是成、住、壞、空，無有永遠不變真實之樂可得，沒有一個永恆的存在，所以是苦，凡夫卻誤認為樂。世間的一切皆是對待分別，所謂淨是從垢裡少了幾分垢而已，並非真正的淨，以不淨為淨。常是認為有個不死的自己，一口氣在時，就覺得命是自己的，死後還認為有個靈魂在流轉，執著有個真實之我存在，此即以無我為我。此為眾生四種顛倒。

小乘人也有四種顛倒，一種是看到一切法及因緣和合當下就是空，把空當做無常，認為世間法相是無常的。諸法雖

空寂，但空寂本身就是不生滅，他們沒有見到諸法之法性，只見到法相生滅，落在相上而不知體性的不生滅是常。眾生著相，二乘人迷性，就是沒有清楚瞭解性體為何，這是第一種「常卻執為無常」。

法性既無有生滅，也就沒有生死，沒有生死當然就沒有生滅苦，無相、無體、無一切，故稱作真正的極樂。法性既不生滅，當然就無我，性體不生不滅，即是恆常，但不要把它當成有我相存在。小乘人認為性是永遠存在，例如一切諸法本自空寂，這是在說諸法的本性，二乘人迷性，不知道性是萬古常而無存。世間人看一切著相，把相當做清淨，不知道相其實是染污的；小乘人也一樣，所迷的那個性只在相上認為是不淨的，不認識其相本來是無相，無相故無可染污。小乘人迷性有如此四種顛倒，眾生著相或者迷相也有四種顛倒，沒有瞭解諸法生滅的當下是不生滅，不生滅也是在生滅中自在的存在。

僧志道，廣州南海人也。請益曰：「學人自出家，覽涅

槃經十載有餘，未明大意；願和尚垂誨！」

志道是閩南人，跟六祖大概是同一地方。「請益」是諮詢問題，請求指導。要問問題一定是對題材有所研究，但尚未貫通，各位往往沒有問題可以提問，是本身沒有經過一番努力，在教理上沒有認真薰習，而身心各方面的修行體驗也不夠，所以無從問起。

儒家說「道問學」，學要能夠問，問了以後才能明白。治學有博學、審問、慎思、明辨、篤行，要從這幾個方式思得學問的真義，大道要從問、從學裡體驗充實。儒家有「道問學」與「尊德行」之爭，大多數儒者認為德行最為尊貴，比學問還重要。可是「人能弘道，非道弘人」，德行雖尊貴，還是要利用學術、技藝各方面的善巧，把大法傳揚出去，否則徒有個人德學，也無法宣揚。「士之致遠，先器識而後文藝」，中國對於君子往往先要求德行上的充滿，《緇門崇行錄》亦云：「士之致遠者先器識，況無上菩提之妙道，而可以受非其器乎哉？」作為君子，首先要能器識，即內在德行

涵養要醇厚，始能含載萬物，才有辦法承擔大任，如大江、大海般能容載千尺萬噸的大船；出家人也一樣，要從自己的心性上下手，心性明便能善用一切法，殊途同歸。儒家尊德行與我們從清淨心下手是一樣的，儒家首重涵養德行，佛門要先認識本來具足、本來圓明。涵養二字是宋儒以後才有，其涵養就是本來具足之意，不要失去、要掌握得住，是受禪宗思想的影響。

志道出家已十多年，以閱讀唸誦《涅槃經》為主，「未明大意」，無法瞭解該經的真實意涵，「垂誨」，古代人用字都很恭敬，垂是上對下，誨是教導，「願和尚垂誨」，希望六祖教導。從蓮池大師的《緇門崇行錄》及《壇經》機緣品，可見出當時許多出家人都是在叢林裡修行，不讀經教也不學義理，知識很低。《緇門崇行錄》裡提過魏晉南北朝、隋唐年間最有才華者，往往都會趨向佛門或老莊，因為當時政治混亂，世家權貴可能今朝有酒肉，明朝為階下囚，人命與權勢富貴如同瓦上霜，須臾消失，一些真正為生命價值而

努力的有志之士，一旦窺得佛法珍寶，便會遁入佛門。後期士子，經十年寒窗苦讀，只為一舉成名天下知，光耀門庭，富貴一生，人人被財色名利誘導，很少嚮往個人性天之美好自在及圓滿修行等境地，就算有求道者也是求不死、求身體康健，與早期魏晉南北朝追求道德涵養之士志趣相異。過去求道是為與天地合而為一，後期求道多為身體物質的追求，於是佛教也淪為不瞭解經典義理、不學無術，只是徒然呆坐，一坐便以為天下事皆可不管，反讓清淡、枯寂、無學變成佛教家風。

我真心希望今後學佛法之人，能改正後期禪門枯寂離世、不重經典義理之習。只是一味從心裡觀照，但對於心是什麼卻又無法真正了知，多數人仍掉在妄心上，徒然得到一些身心的安定，就以這樣的修行為足，實是大錯。出家學佛修行要能確實了知生死，不是消極貪生怕死。禪宗生死是內在生命的顯揚，在生死之中能活出生命真價值，最後根本沒有生死幻相可懼，這是必須實踐並證取。如果佛法只是落在

對生死煩惱苦的脫離，那真的跟不上時代。要時時刻刻發明自己性天裡原來的本真、原來的光明智慧，真正將之開發出來，才是學佛的真解脫、真利益，這絕對經得起時代的考驗，是每個時代的明燈。

家師認為祖師禪一定可以在世間大放光明，我也如是相信。我們並非往枝節、文字、義理上去發揮，是從瞭解、聞法起始，不陷入迷信、不陷入文字相裡，從佛陀的教理、祖師的指導走出一條與生命相應的法門，並落實證取。大家要共同擔負此重責大任，只要如此，祖師大法一定會重新光耀人間，沈淪很久的妙法，一定可以於世間重放光明。

外國祖師禪的研習比國內還要認真積極，但由於慧覺還不夠，興趣又太多端，學習往往是一時興起，期待短期內就能得到身心改變。剛開始學祖師禪覺得很好，不會很辛苦，等研究過一段時間後，發覺好像沒有什麼可得，便容易退失。

世間弘傳祖師禪，往往掌握不住其真正內涵，只是用隨

順大眾的感受，或穿鑿附會宣稱無相即任何相皆可存在，雖各有特色，但缺點是很難掌握佛法的真正重心，所以過去學習祖師禪者常是嬉皮一類。我的師父在美國弘法的弟子，甚至會跟我說關於毒品的使用，他們很喜歡在精神壓力大時，用這一類東西來調治，甚至於打坐參禪時也會服用，使自己感覺進入禪定裡，也喜歡經由此方式達到類似的效果。

若非真正大德祖師教導，而一些西洋人又用自己的方式揣摩，得到的結果並非真切，只是有類似統一身心的心境，便自以為是開悟之人，就這樣去傳法，實是危險。社會多元很好，但沒有真實的標準，就沒有真正的價值。我並沒有在那裏待很長的時間，但從眼見耳聞就可以知道西方禪法在傳佈上的一些問題，多是沒有真正落實在見性上，沒有在實際工夫上用功，此實為一大隱憂。

國內的禪修多是如來禪或漸次禪門，都是由很用功修行的人來指導，包括家師的法鼓宗，亦是如此。但若只依經教、依師父的講解，以為這樣就是禪，便嫌不足。不違背師言師

旨當然很好，但內在生命就顯得枯槁。禪是每一個人生命智慧的顯現，並不是誰之語就是金科玉律，祖師們參禪時連佛祖、古代大德的話語都要擊破，不依傍、無所得無所求，才能活出自己真實生命。《壇經》與祖師語錄所言的實相慧命，千百年來已經掩跡在經藏文字裡，真正讀之、品之者甚為稀少，連進禪堂修行的菁英，都是落在外相的言行上。

在高敏寺的參禪，你走過來他就打一板：「念佛的是誰？」裡面沒有真實棒喝的生命指引。棒喝不應是形式上的、每個人都給的平等，而是如何從這個修學人的身心上，覺察其生命盲點，進而讓他從黏縛裡脫身。那一剎是一種師徒生命之間的契合，不可言傳，速度甚至快於電光火石，言語思量是無法在那一瞬間產生的。

不必期待將來會成就什麼，只要此時此刻每一步都老實本份腳踏實地用功，祖師禪的生命跟價值，便在你身心上體現，這就是真正弘揚祖師禪。在座的身心若無這樣的受用，那就不過是落在文字義理的講說而已。六祖之語處處講明眾

生的弊病，處處點明如何修持，能真正讓我們明心見性的，只要聽懂了一、兩句，便終身受用無窮。

師曰：「汝何處未明？」曰：「『諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。』於此疑惑。」

「汝何處未明？」你什麼地方不清楚呢？「諸行無常，是生滅法；生滅滅已，寂滅為樂。」這句話在《楞嚴經》裡也有，「生滅既滅，寂滅現前」，是觀音菩薩耳根圓通修法。家師往生時也是寂滅為樂。這句可以有多种解釋，可從小乘緣起法來說，也可從大乘的不生不滅來論。

小乘的寂滅就是解脫生死，其「生滅滅已」是所有相滅除了以後，就會有個寂滅相現前，表示淨除一切煩惱後，可以得到寂滅果位，這是聲聞教的用功。大乘佛法的「生滅滅已」是指生跟滅兩個相都除掉，如《圓覺經》所言的生滅二相不起，然後「離諸幻之境」、「離離幻之心」、「遣離幻之離」、「遣離離之離」，遣幻、遣空到最後遣遣，連遣也

要遣掉，遭到無所遣時，寂滅現前。當生滅二相完全消泯，就是一真法界，這就是寂滅，與小乘去掉煩惱得到的寂滅不一樣。

「諸行無常」是生滅法，行是指諸法的運轉造作，所謂法的通流。諸法的因緣和合就是行，諸法是因緣生、因緣滅，這就是行。所有的行在小乘看來覺得無常，沒有永恆之常，是生滅法，一個生一個滅，或者滅了才生，絕對是兩樣法，小乘覺得要把生、滅都除掉後，寂滅才現前。

大乘的「諸行無常」亦是生滅法，但生滅即是實相。一切法本來就不是停止運轉，即六祖所言的無住，法即通流，不是死的。諸行本身就是運轉不已，這是諸行的實相，運轉不已的當下就是生滅，生就是滅，滅即是生，生跟滅不是二法。法一直在變，稱作諸法通流，諸法通流當下就是法的生滅，當下生滅即是諸法實相。

「諸行無常」即諸法實相，這裡的「無常」不是生滅無

常，是指永遠不停駐在一個地方，變滅不已的當下就是諸法實相，諸法實相即是生滅法，所謂「色即是空，空即是色」，是大乘的般若觀。同樣的名詞解釋，若以聲聞乘解釋為主，就無法見到諸法法性。從諸法法性而言，法性是永不住著的，法即通流，諸法實相並非只是空寂，當下即是生滅不已的現象，生滅不已的現象就是生命實相，因此不用要離開生滅，別求一個不生滅。臥輪說他自己有伎倆，「能斷百思量」；六祖說自己沒伎倆，「不斷百思量」。「百思量」的當下就是諸法實相，生滅法的當下就是真實大法，不需要將生滅滅掉後，才有所謂的究竟實相出現。

聲聞人的「諸行無常」是生滅法，是落在相上不知道性的生滅法。法性當下是無常，無有住著；因為不住著，故當下就是生滅法。不是做到生滅滅已，寂滅才會現前，是即這個生滅就是寂滅。所以要把斷除煩惱後取得涅槃的心除掉；對立心除掉，真心才會顯現。

師曰：「汝作麼生疑？」曰：「一切眾生皆有二身，謂

色身法身也。色身無常，有生有滅；法身有常，無知無覺。經云『生滅滅已、寂滅為樂』者，不審何身寂滅？何身受樂？

一般眾生落在相上聽聞佛法，之後就把佛法落入自己的知見中，志道就是犯了這種毛病，以為眾生有「色身法身」兩種身。前面六祖就說過「一體三身」，三身是一體，哪裡有二身？落在二身就是正邪、聖凡的對立。把色身當做無常，把法身當作永恆；色身有生滅，法身是無形、無相、無知無覺，類似斷滅。對於法身的認知仍是落在相上，這個法身其實是自己錯誤觀念妄想出來的。志道無法明白是哪個身寂滅，哪個身受樂。

這樣認知，就會覺得生是快樂的，死亡是痛苦的；法身有常，色身無常。《涅槃經》說法身是常、樂、我、淨，真實法身是無形無相，無有一切知解，無法用心來明白它、瞭解它。

若色身者，色身滅時，四大分散，全然是苦，苦不可言樂。

色身滅時四大分散，經典形容如龜身要出殼般，好像千百劍刺身那樣的痛苦。「全然是苦」，這裡是指人要逝世離開身軀，八識慢慢一層一層地從色身脫離之苦。

這樣的描述，就會讓人誤以為「識」是一個東西。「識」本無形無相，說它脫離身就已掉入形相裡。識沒有形相，但有作意功能，當作意功能消失，語言用脫離來表達。祖師所要表達的意義是無形無相，但一說脫離二字，就好像將衣服卸下，如同龜脫殼一樣，識就被當作是殼，又落於形相上。

識體逐漸消失的過程，我們的心一直到第八識，還有一份執著在。一開始是前五識慢慢地斷，然後第六意識漸漸不起，可是第七識仍執著我在。第七識的功能作用是思第八識，是藉著第六意識及前五識的功能，跟身體配合得如魚得水。現在前五識已失去功能，第六意識的攀緣亦不起，第七識便

失掉功效，失掉功效卻又離不開對第八識的妄執，但也動用不了，此時就會產生不知如何是好之感，想動動手腳不行，想講話也講不出來，所有的功能越來越不清楚，於是產生恐懼、無明、顛倒。

這也就是我們臨終時若沒有保持正念，便容易隨著妄念落到惡道的原因。真正的妄來自於第七識的「相」，第七識認為有個生命存在，讓第六識也認為有個我存在，並藉著前五識及第六識展現出來。第七識平常攀緣運用得很好，感受到生命實體的存在，到了臨終時刻，卻沒有任何辦法，因而產生恐懼害怕。就像坐遊樂園的海盜船，突然一下子衝下去，會有失重的感覺，頓時心不知道要倚靠什麼，而產生顛倒、無助之感。

有些人沒有在佛法上好好用功，沒有真正了解佛法，只是偶而有某種境界出現。當你發覺前面六識已經沒功用，也用不了，心不知如何安，變得很空洞，又緊緊執著第八識的相分跟見分，因而產生害怕顛倒。第八識的相分跟見分就是

因為第七識的恐懼害怕，使的識種特別強而有力，

平常學佛工夫好的人，因為自己的信心很強，會有定的體驗，基本上要先有體驗不到身心存在的經驗。禪坐坐得很好時，如果電話聲突響起，剎那間會找不到身體驅使，有時會被嚇到，要經過一段時間，身體才會動一下，才知道要下座，通常在那一瞬間，會不知道自己身在何處。

這是因為經常禪定，心變得很輕靈，感受不到身心存在，又到達第六意識不起，變成一心的狀況。第七識原來的執著很強，又掉在很多分別裡，因為已習慣於一心，甚至沒有身心，所以才能在臨終時保持正念。正念保持就是平常的工夫，延續到臨終狀態，尤其是前六識慢慢地不清楚，第七識也無法自在運轉時，你就不會手忙腳亂，不會執著在身心不見的害怕裡，因為你早在用功過程中體驗過了，知道只要保持心頭的寧靜，無論是念法還是念佛，只要保持這個正念，第八識的識種就不會變成惡的，會如如地相應到正法。

這一些是我的生命實修體驗，跟佛法相應，就是這樣子。佛法要讀通，真正相應實相之後再看經典，配合自己的修行，就很容易貫穿起來。

談到助念，如果臨終者平常就沒有念佛或往生淨土的願心，那麼助念的功效是微乎其微。若生前有修行，臨終時助念，那麼他的第七識還可以感受得到，或者變成中陰身時還可以相應到生前的修持，心就會比較安定，不會執著在恐懼中。所以自己常常保持正念，就不會變成孤魂野鬼，心裡有「主」就不會不知如何是好，要有正念的主宰，使得自己很快相應到生前的工夫力量，便很容易跟原來的修持，並與助念者之心產生感應，感應了就易生善心，善心顯現便能乘願求生淨土或任何地方。

志道不知道自己著在色身相上，認為色身滅時地、水、火、風四大分散，全部是苦，既是苦就不可言樂，怎會說寂滅為樂？是誰來樂？

若法身寂滅，即同草木瓦石，誰當受樂？

又認為法身本是無知無覺，所以滅時也應如同草木瓦石般，不會有樂及不樂之感，那麼「誰當受樂」？

志道認為人死後就成另外一個身，色身滅壞而法身出現，可是法身是落在無知無覺，如同木石。以為我們能感受到法身的存在，是因為我們還有色身；色身敗壞，法身是無知無覺跟木石一樣，應當無有感覺。可見志道認知人的身體裡有兩種身相存在，色身滅了就是苦，是不能得寂滅為樂。色身消散只剩法身，法身無知無覺，怎會是知道誰來受樂？

又法性是生滅之體，五蘊是生滅之用；

又認為「法性是生滅之體」，「生滅之體」就是法的本性，將諸法分成體、相、用。「體」是認為在生滅相裡有個不生滅的清淨心，即認為色身內有個清淨法身。再來是有生滅相，因為五蘊起生滅作用，色、受、想、行、識是生滅功能產生的作用。生滅是所有法的相，顯示為各種各類的功

用就是五蘊。法有各種面向，玻璃是玻璃相，麥克風為麥克風相，每個相各有其作用。如果聽不懂，就把「生滅」改成「相」，變成「五蘊是相之用」，有相就有相應的作用功能。法性不生滅，法相是生滅，法的千百億化身就是用，就如同六祖所言之行，行就是色、受、想、行、識，是生滅之用。

一本五用，生滅是常；生則從體起用，滅則攝用歸體。

「本」是法性。「生滅是常」，生滅當下就是常，意指五蘊是生滅的用，此用為生滅，相也是生滅，於是志道又歸納出一個法性，產生這樣的作用；既然從本起用，本若是不生滅，五用也應當不生滅。因此志道認為五用是不生滅。反過來說，五蘊是生滅的，因此生滅就是常。這是從一般概念來講，不以真實法相角度而論。

誤認為我們的本性真如心是不生不滅，一切眾生跟佛一樣無二無別，叫做常住真心；永遠不生滅，以此為體，人人具足常住真心。一般人認為色身裡有個常住不變的真心，所

以色身生滅相裡有個不生滅的，就是真體，稱作真人，這是一般人的感覺，故以為不死之人叫真人，真人就是五蘊假人的真體。

法相就是我們的色身，有生滅，色身五蘊的假和合就是作用，即凡夫。所謂當下的凡夫心就叫佛心，佛心是每個人本來皆有的不生滅。志道有這樣的觀念，但卻落到有個真實有的相上，認為有個不生滅的在我的生滅裡。先不論他的對錯，一般人認為我們修行就是要從生滅修到不生滅，我們的身體裡確實有五蘊，五蘊就是我們現在這個相的作用；認為相裡面有個不死人之體，稱作真佛、真心、真如。這就是一般人聽到這樣的觀點，會建立起的概念，從會死的生滅之「生」，去追求所謂不死之人，以為這就是法性。

五蘊的作用也是從法性流露出來，因為法相是從法性顯現的。法性是生滅之體，五蘊是生滅之用，即「一本五用」，故五用應該要跟一本一樣，生滅相應該是常，也是本，得出永遠不生滅的結論。身是五蘊和合產生，是從一本裡所產生

出來的，也就是從真心法性裡所起的作用，是為生。滅是五蘊皆空，五蘊當下的作用沒了，叫攝用，回到原來的清淨體裡，稱作「攝用歸體」。志道就是掉落在「攝用歸體」的從體起用裡，掉在以為體是真實有，既然用不離體，因此當用消失，當下就回歸體裡，用消滅之後變成空，是為「無知無覺」，認為這樣才是合於法性，把法性當成無知無覺的東西。以為人死了後就無知無覺，就是回到法性裡，這樣完全是掉在名相上，自己產生許多錯誤知見。

若聽更生，即有情之類不斷不滅；若不聽更生，則永歸寂滅，同於無情之物。如是，則一切諸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何樂之有？」

「聽」是聽許、允許、聽從，接受意見，「更生」是一直生。「若聽更生」，如果聽從一直生的意見，那麼表示有情之類就會不斷不滅，意思就是上段所述的從體起用，人身應該會一直演化下去，體既是不生滅，所以有情之類應該永遠不斷滅、不死。用從體出，從真如體起用，如果聽許生，

人身也應該像真如一樣，永遠不生不滅，生了以後也應該是不生不滅。

「若不聽更生」，如果不允許一直生，不允許繼續這樣的生，則永歸寂滅，因為只有本體而無有作用，成了無知無覺，志道把寂滅當作是無知無覺的狀態，這世間就沒有人了，只有空空的世間相，沒有人或生物生存活動的跡象，以為這樣子等同無情之物。這樣的認知，是一邊掉在常見裡，一邊掉入斷見中。

「常見」是認為人的生滅相是從真心而來，五蘊是生滅相衍生的作用，所謂從體起用。體是不生滅，用也是不生不滅，所以身也等同於不生不滅，因此我們生了以後應該不生不滅。「斷見」是攝用歸體，此時所有五蘊活動都停止了，當下回到空。把沒有作用的五蘊當成空，當作寂滅、真體、法性。五蘊的作用消失了，就是攝用歸體。體如果不生，就是沒有五蘊的作用，會永遠變成空寂的木石，不會產生變化。

認為生要一直活下去，死是五蘊的作用沒有了，變成空。這樣的解釋都掉在相上，把五蘊消失當做空，或者把死了當做是空。世間人認為到最後財空名也空，以為死後就是空，就什麼都沒有，這是志道認為的空，也是一般人的見解。

想想自己為什麼要參禪？是否覺得在這個臭皮囊裡，要參一個不死真人，參一個清淨真心為何。一般人的常見是認為雖有臭皮囊的生滅，但事實上有個真實的不生滅在。別以為自己有多高明，其實都掉在這裡。

所以志道認為這樣「一切諸法被涅槃之所禁伏」，涅槃就被法所範圍出來。生者恆，生永遠不死；滅者恆滅，永遠如同木石，掉入這樣的觀念是很可怕的。他把五蘊的空當做死空，這樣的空是為斷滅空；生就是永遠存在，這叫常見，常見跟斷見剛好是真正邪見。

有句話說人在世間只不過是演一場戲，不要太計較，這就進了斷滅空。人死哪會是空？所謂照見五蘊皆空，並非

沒有五蘊幻相，五蘊有其相在，只是其真實本性是空寂。把本性空寂、本性自在解釋成有個清淨、永遠不死的存在。本來無形相的法性，誤認成亙古常存的一個清淨妙相，清淨真人，若是這樣，一切諸法就被涅槃所禁伏了。「禁伏」就是被操控、被限制，在涅槃的掌控之下不得自在，諸法死後等同於無情之物，完全被囿限住，永遠都生不出來，這樣還有什麼可以再生呢？哪來樂生呢？所謂「若不聽更生，則永歸寂滅」，一切法就被寂滅所控制住。

《六祖大師法寶壇經》

丙二、明生滅義

師曰：「汝是釋子，何習外道斷常邪見而議最上乘法？據汝所說，即色身外別有法身，離生滅求於寂滅；又推涅槃常樂，言有身受用。斯乃執吝生死，耽著世樂。汝今當知！佛為一切迷人認五蘊和合為自體相，分別一切法為外塵相；好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴；以常樂涅槃，翻為苦相，終日馳求。佛愍此故，乃示涅槃真樂，剎那無有生相，剎那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅現前；當現前時，亦無現前之量，乃謂常樂。此樂無有受者，亦無不受者。豈有一體五用之名？何況更言涅槃禁伏諸法令永不生？斯乃謗佛毀法！

師曰：「汝是釋子，何習外道斷常邪見而議最上乘法？據汝所說，即色身外別有法身，離生滅求於寂滅；又推

涅槃常樂，言有身受用。斯乃執吝生死，耽著世樂。

六祖說：「你是出家人，怎麼學習外道的常見及斷見等邪見，以不正確的見解來談論最上乘法？」六祖一下子就講出志道的問題。外相是沙門身，心卻是外道，掛羊頭賣狗肉，這是很嚴重的責備。我們自己，是不是也常這樣？一直跟大家強調參禪最怕掉入常見，一再提醒法身無相卻偏偏要執著；說明諸法本來實相是為清淨心、自性、佛性，參禪要參我們的清淨心，就又執著有個這樣的東西在。清淨心就是當下緣起和合，無有一法真正存在，稱作無自性，也稱作諸法的自性，諸法真正的本性叫做空寂，千萬不要又把空寂當作是一個實際的相，或當成斷滅。

志道認為色身外別有一個法身，認定有兩個身，在當下的色身裡還有個不死真人。我們修行時也常有這樣的感覺，以為就是有個這樣的東西，要去尋找它、明白它。有的人認為參禪就是要去找，找到這個不死人是什麼，自己才能真正變成不死人，這叫常見。生起如是妄想，以為如是修行叫做

精進，著在相上，那麼就算跑盡千山萬水也找不到，徒然消磨自己的生命時光。

不要以為色身外還別有個法身，色身當下就是法身，不是在我們的色身裡還有個不死的，不是這樣。法身本身當下就是因緣和合，當下空寂，色的當下就是空；空非斷滅，當下就是諸法的因緣，因此空的當下就是色，這才是真正實相。勿把法性當做我們不滅的真身，勿把色身當做虛假之身，以為要消掉虛假身，變成一個不虛假、不生死之身，或要修成金剛不壞身。大多數人都是這樣的心，就落在色身之外別有個法身上，於是離生滅來求寂滅，認為生滅滅掉後，才有個寂滅。以為生滅滅已就是死了以後，才叫寂滅，完全是錯誤觀念。

以前剛開始學佛的出家人，並不瞭解真正佛法道理，修不淨觀，修到看一切都不淨、不可愛、不真切、不真實，認為生命既然是這樣，乾脆不要這個生命，以為這個不淨的身體會產生很多惡業，沒有這個身體就不會產生不淨，誤以為

只要死了，便可達到清淨，那就完蛋了。離開生滅別求寂滅，以為空了、死了就叫寂滅，這是掉在二相上求，去除掉一個，然後得到另一個，而且把寂滅跟生滅變成對立。

又錯誤推論涅槃常樂是有身在受用，而產生「生滅滅已、寂滅為樂」到底是法身還是色身在受用的迷思，以為如果是法身受用，法身本身無知無覺，那如何受樂？而生滅滅已又是誰來受樂？

認為有個身受用才是常樂我淨，這是「執吝生死」。「吝」是偏於一邊，認為自己是最好、最對，稱作「吝法」，就是指我得到的東西是最好最對，而不跟他人分享。「執吝生死」是認為當下自己的想法是最對的，志道認為生滅本是從體上來，生滅跟寂滅是一樣的這樣的想法是最對的，又有一個身可以去受寂滅之樂，表示我們的體當下就是真如，既然是真如色身，就不必去執著任何規範，因此可能就會耽著世樂。

用另一個角度來看，有人認為戒性本空，心性本來就無非，沒有過惡，哪裡需要持戒？所以任何行為都可以做，著世樂也不必離，因為當下也是清淨實相，當下這個世間樂也是清淨實相。雖是生滅相，但生滅是從不生滅來的，所以又何妨？這樣就會有貪著世間享樂的危險，以為可以不用修持，這就是《圓覺經》提到四種禪病「作、止、任、滅」的任，是放任之意。以為諸法既是這樣，我就隨它去，隨心所欲，認為一切都是法身的顯現，而法身是無染無淨、無是無非、無好無壞，平等一如，所以世間的財、色、名、食、睡就等同於真法，這是世間人錯誤的觀念。

見性之人不會否定有為法相的假有，是見真正空。但是世間人是聞到空以後，把假有也否定了，這就是執著。假有跟實相是一樣的，並非離開假有別有一實相，假有當下就是真理，就是實相，千萬不要離開假有而談實相。

有位菩薩問我念佛法門，有些人認為有西方極樂世界，就一定有教主之類；有些人認為念佛主要是要知道自性彌陀，

心淨則國土淨，要遣相離相，離到一切都離掉，真心顯現，才是真正修行。看起來各執一詞，各有道理，但都不圓。從阿彌陀佛的角度言，是祂的自受用，從眾生角度來說，是他受用。他受用的報身絕對有其因緣假有，就是實相的空寂，實相空寂不離因緣假有，所以極樂世界有，阿彌陀佛、觀世音菩薩也有，四十八願亦有。但是這樣的有，若離法性來談，就叫著相，著在以為有個真實的存在，便見不到宛然有的假相，是把實相著在生滅相上起生滅心；如果偏執自性彌陀才是對的，稱作執理廢事。空的當下，要藉著因緣的假和合，顯出空的作用跟功能，才能顯出含藏之廣，如同身體的存在是藉手腳妙用來呈現。

雖說法性是無形、無相、無體，但非斷滅，蘊含無邊功德，叫做因緣的假有，以三身四智、三十二相八十種好，各種度化眾生的因緣果報，都叫做因緣有。因緣有當下都是法性空，如果只講因緣有而不知道法性空，永遠都要著一個相，不是著佛像，是「以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不

能見如來」。要真正見如來，必須先知道諸法實相是什麼。實相當下具足一切妙相，否則就是死相，所以對佛法的理解一定要圓滿，千萬不要落在二邊。

汝今當知！佛為一切迷人認五蘊和合為自體相，分別一切法為外塵相；好生惡死，念念遷流，不知夢幻虛假，枉受輪迴；

我們這些愚迷的人，應該要好好認清「五蘊和合為自體相」。誤認色、聲、香、味、觸和合的身體為一實有生命，殊不知這不過是四大五蘊的假合體，也是第七識對第八識見分、相分的攀緣與虛妄分別，卻執為實有，迷失之人就是誤認為人是實有這樣的身心。

五蘊和合包括了身心，色是四大所成的身，受、想、行、識屬於心法，身心的和合就是我們所認為的生命實體。除此之外，還分別一切法為外塵，就是山河大地所有的法稱作外塵相，認為這些相也是真正實有。內執著四大五蘊為我們的

自體相，外亦執一切山河大地種種，當做是實有之相。於此好生惡死，念念遷流，落入相上，不知脫離。

執著相的和合就是生，相的離散就是死。擁有自己喜歡的事物，想要佔有，便心生歡喜；離散失去，便感生痛苦。「念念遷流」，每一個心念都是著在這裡，流動不已。自己不知道在流轉，念念執著有個身心相，執著有實有的外在山河大地。在佔有及離散之間，產生喜怒之心，如此的顛倒想法、念頭從未停止，不知道一切都是夢幻虛假，掉在當中枉受輪迴辛苦。

我們對生命的認知亦是如此，擁有即生，失掉即死，就在這裡頭輪轉。不要以為掉入三界六道才是輪迴，念頭一直好好壞壞，時而高興時而痛苦，時而歡愉時而失落，這都是輪迴。「枉」是冤枉，沒有認清生死流轉，自以為透過修行可以離苦，這都是枉、白費辛苦。

以常樂涅槃，翻為苦相，終日馳求。

諸法本來寂滅，無來也無去，不受污染，是常樂的狀態。但你卻將這種常樂現象，掉在認為有個身來受此常樂，把涅槃變成生滅的，已非真實涅槃，也不是涅槃的性體。落在生滅裡，把涅槃當成苦相，涅槃就不再是真樂了。

五蘊的當下本是空寂，消失離滅時亦是，若在當中妄起得失、生死之感，得、生就歡喜，失、死就痛苦，不知寂滅當下就是在生滅裡，諸法本體當下空寂，並非沒有生滅相才叫空寂。把寂滅本來的空寂相變成有個樂可得，或有個常可得時，就落在相裡，變成生滅，把寂滅不生滅的實相，變成生滅相，就叫「翻為苦相」。自己不瞭解箇中道理，反而產生清淨諸法怎麼會是清淨的疑惑。

我們有很多煩惱，你看到的是相，如果了知相的當下只是因緣和合的虛妄，就像看到魔術無中生有的變幻，不會當成實有，自然不會執著，不執著便不苦。

將清淨寂滅的法身誤認為是有個清淨相在心裡，結果卻

是自己妄心所變現出來的一種相，這個相非實相，是經過分析思索出來的，要追逐那個相，就變成有造作之心，有造作就有得失，寂滅就變成生死苦源。

在修行道路上，你認為有個成佛的目標、果報。過程中著這個相，於是修行好時，就覺得得到佛法的受用，煩惱一起來時，就怨嘆佛怎麼不在了？法怎麼跟我不相關了？覺得佛法不靈感、不靈驗，這都是掉在自己識心所變現出來，因此縱然認為是佛，那個佛也不是清淨實相，不是真正無相的寂滅，是自己的妄心起想要追逐的理想中的成果，是著相的東西，不是真相實相，此是「翻為苦相」。本是清淨，但你落在生死對待裡，便有得有失，有煩惱起有煩惱要斷，這是苦了。

我們修行常落在患得患失中，有些煩惱還可以找出原因，有些是不知原因，也分析不出心境為什麼會這樣，像個黑洞似的，無來由一下子就變成這樣，覺得自己什麼都不是了，佛也不想拜，經也不想看，也不想修行，身心覺得很無

味、空洞。一掉進那裡面，好久都出不來，這是因為平常落在相上修行，故無法見到真正實相。

當身心處在沒有很強烈的攀緣，第六識心比較安靜沒有強烈分別，第七識此時也暫伏，沒有那樣強烈的我相產生，我們對這樣的境界會無所適從，不知道如何是好，就不知如何對治，這是因為平時煩惱很粗，自己還容易掌握住。剛開始修行是落在有相修，經過打坐或佛法的觀照到某一階段，心突然變空，那種空使我們無法進一步用功，成了一種無記狀態，掌握不到任何東西，因而有無所適從的感覺。如果掉入這樣的現象裡，要是真的出不來就不理它，過一段時間就會好了。最好的方式是要常常觀察到諸法實相，不是落在工夫的用功。在修行過程中缺乏實相的體驗，只是從經典聞知，聞後沒有在心中產生真正的了知並落實，一旦陷入這樣的狀態便跳脫不出來，沒辦法以真正的智慧觀照。

我們現在一再地聽聞溫習，當狀況來時，自己就比較不會無所適從，愈來愈清楚明白，問題就愈不會產生。臨終時

第七識還在，但前六識已無法很自在的運用時，這樣的狀況與上述情形差不多。工夫若到達某一階段，原來容易分別攀緣的心，進入到較屬於無心的狀態時，就會掉在一層不知如何是好的現象中，有時甚至連自己是處在那種狀況中都不知道，會很苦。

我以前有時候就會這樣，覺得很精進努力修行，怎麼反而這樣？沒辦法使自己很快從這樣的狀況脫離出來，後來怎麼出來的也不清楚，有時十天，有時半個月，甚至上一刻還處在那種現象，下一秒卻一切恢復，又開始很精進努力，但心裡就有個疙瘩在，會擔心何時會再掉入這樣的情形裡，心裡會害怕。當自己經歷佛法的修行，在身心上處處努力，但這樣的狀況一再重複出現，就會越來越沒信心。這都是因為我們對修行及正法的了解不夠真確，修行沒有突破盲點，對正法的知見聞習，都只是名相上的認知而已，對內在的真實境界不夠清楚，所以當面臨身心的某些變化，又缺少善知識予以指導，就會產生這些問題。

所有的修行都要跟定慧相應，當你用法門對治種種分別攀緣，進入較為寧靜的狀態，若過程中尚未得到法的受用，那麼你的心性會不知如何安住。如果有過來人指導，很快就能了知它，知道如何用功，可以馬上脫離出來。

禪修是要自己確實體驗這樣的境界，就算經由經典或善知識的教授，但沒有親自體驗，仍是沒有用。聞思修過，自己清楚明白，一旦情況發生，雖不是經典言語可以說明，但心裡會較有譜，慢慢地就能適應。禪修經驗是別人無法給的，智慧是無法傳授的，語言文字可以說明，但就只是文字語言上的知解。經過了解並修行落實，當你見到自心的清淨本性、清淨本心時，一下子你就會印證並了知。

將常樂變成苦相，就是眾生成為眾生的主因。明明已經以佛法修行，身心也慢慢跟法相應而轉變得更清淨，怎麼反而在過程中有些業障產生，或更不好的現象發生？這時你會覺得不學佛好像還好，越學魔越大。有人問我還沒參加禪七前，平常在家裡偶爾坐一坐覺得挺自在、輕安，怎麼參加禪

七之後，在禪堂很精進、很努力，出了禪堂個性反而更加浮躁？看什麼都不順眼，甚至很喜歡罵人。這不是男性的更年期，主要原因是在法上很精進，反而掉落在身心相太深，雖然告訴自己不要去貪求，事實上內心還是著在相上，希求改變，並沒有真正與智慧相應。落在相上用功，一直想求得明心見性，想知道何謂真心、本性，貪求心越強而用功，身心變化越大，相就越難消。再來，不用功時這些相不會產生，但當你用功到逐漸進入一心，一心的現象產生，會引發過去所造的善惡業緣而感生出的果報，在此時會體現出來。

平常八識的種子沒有這樣的因緣，不容易成熟。禪坐用功時，屬於無心，對外攀緣的種子的吸收會較弱，而內在的善惡種子就會明顯地往外成熟。內在種子平常也一直在成熟，但因為吸進來外在變化的種子力量較大，所以平時我們感受不到內在業緣往外成熟的相。當我們的心變得比較安靜時，含藏於第八識攀緣外在的善惡種子的作用就變弱，反而顯得內在種子的異熟變強，過去的善惡果報，就會在你禪坐

時，由身心各方面顯現出來。有的人平常慾望不多，但打坐後男女慾變得很強，不只是男生，女生也有這樣的現象。我們的心能較為安寧，與氣往下沈有關係，但非主因，是由於我們很精進努力後，原本對外攀緣的識心變弱，向內觀照的能力提升，達到暫時寧靜，此時我們內在的異熟種子等相易於產生，就較會影響我們的身心狀態。

如果沒有用智慧觀照，就很容易跟內在成熟的果報相相應，不由自主地被它推動。若是善根發露，就覺得很好。平常看到討厭的人，還要進一步用佛法提醒自己，不可以分別心去討厭別人，要用菩提心、智慧心接引他，提醒自己一切眾生都是我過去世的父母，一切眾生都是我們成佛的因緣，才不會從身、口、意造出討厭相，內心也不會有這份牽掛，這樣子已算是很有修行。若是從禪定裡善根發相，會看一切相都是平等，甚至不會起好壞、是非等強烈貪著取捨，只是知道看到，心很平穩，自然而然看到這個人，不會產生特別的好惡態度，因為已保持善根發相，那個定力使你達到一個

清淨統一無分別的狀態，讓我們處於寧靜之中。

不瞭解的人，常常就著在有所求有所得，越精進越會跟我們原來的善惡相相應，尤其剛離開道場時，那份力量很強，沒有用上智慧觀照，還是落在相上，就會對某些人產生傷害，如言語上挑人家的毛病，因為求法心切，在禪修裡對自己的要求很高，積極努力，所以禪七結束從道場出來時，那樣的心沒退，因此對周遭所見的一切看不順眼，語言態度特別兇，甚至自己也掌控不住，很容易動怒發脾氣。強烈的心發作完，力量消退後，自己會陷入一種空洞裡，變成對佛法、修行很無力，不想去用功，乾脆全部踢掉；可是踢掉又不會讓心裡真正安寧，仍是不安，但無法產生像以前一樣積極的態度。過了一段時間，可能又會掉入一種更不好、類似無記的狀況，這些都是在修行過程中，很多人進取心非常強，但是沒有真正突破而產生的現象。

主因是掉落在自己執相太重，求涅槃、求見性、求明心，很積極、很努力，在禪堂裡的那段時間很用功，感覺到身心

很好，可是一出禪堂的環境後，沒有繼續如此用功，跟現實的環境感到格格不入，無法配合，但是定功仍持續在作用，就跟現實現象發生衝突。

涅槃本是常樂，若著相去追求，有了造做的行為，往往帶給我們更多苦惱。如果沒有真正突破，這些苦惱就會常常進進退退，因為把涅槃變成一個相在追逐，在努力的過程中，只掉落在身心相的改變跟覺受，沒有出身心的妄覺。原來很用功覺受很好，出了禪堂後，在現實環境裡，工夫無法像在禪堂時這麼專一，一起衝突就會容易產生苦的現象。

「終日馳求」是指對解脫、對真心見性及成佛的無限嚮往與追求，逼自己的身心往這裡精進努力。這樣的精進著在相上，就叫做魔。《法句經》說「不為時自恣，能制漏得盡，自恣魔得便，如師子搏鹿」，不識真心，再精進仍是魔，終日馳求就很容易出問題，沒有修行反而不會掉入這樣的狀況。修行精進，沒有跟智慧相應，著在相上，相越大越想去成就，越相應魔相就越大，若沒有突破，反而會失掉自己向

上繼續努力的願心。

我有位佛學院的同學，非常精進用功，當時寫論文參加比賽都得獎，在法義上下了許多工夫。之後自己在山上修行，整個人變得精神錯亂。本來蠻胖的，可能也想減肥，採用斷食之類的方法，但沒想到後來看到東西就一直吃，看到商家賣的肉類、香腸就拿來往嘴裡塞，吞了之後又吐，整個失常，大家完全不知道該怎麼辦，他們也都知道不是這個師父喜歡吃肉的。吃完吐、吐完又吃，像是餓鬼轉生，沒多久就精神錯亂，畢業後不到三年便去世。

古代的大德祖師，都不贊成出家人出了家就去住茅蓬，因為尚未有真正見性的體驗，且無善知識指導，盲修瞎練很容易成魔，不論是天魔還是自己的心地，都很容易出問題。武俠小說寫走火入魔，小乘八相成道就有降魔的過程。這些過程是指我們的身心很精進努力後，會產生一些魔相，這些魔相就是身心的一種受用，從色、受、想、行、識各有不同層次的受用，越後面成就越大，就是《楞嚴經》所謂的五十

種陰魔。

若不是真正很用功修行的人，只是一直很專一的求福，又沒有真正的名師指導，自己對法義亦不甚瞭解，又去一些神山古剎的地方修行，就容易出問題。常言道不見道不閉關，不見自己心性、尚未明心見性是不可以隨便閉關的。把常樂涅槃當做一種渴求的境界，終日馳求，求道的相越大，或所求的佛相越大時，又不明清淨心為何，落在身心相的執著跟轉變，就很容易入魔。

天魔所顯現出來的就是以財、色、名、食、睡為代表。天魔派絕世美女去色誘佛陀，佛陀不為所動。《佛本行集經》裡魔波旬復語菩薩作如是言：「釋子！汝速起離此處，定當必得轉輪聖王，治四天下，作大地主，具足七寶，乃至統領一切山川。釋子！汝可不憶往昔實語諸仙如是言耶？記汝當王。宜速起作自在世主。若起作者，所謂威德最上無比如法，住於治化之中，得一切國，所有人民，皆來渴仰，恭敬供養。」又告訴釋迦佛陀不用再這麼辛苦地修行了，離開此地，

一定可以當統領世界的大主宰者，具無限的權勢跟名位，有用之不盡，取之不竭的財寶。色誘不行，又以無上大利益來引誘之。

一切魔代表我們內心真正的執著，外魔其實就是內魔，我們與生俱來的種種慾望。終日馳求最大的貪心，就是了脫生死成佛，跟貪財、色、名、食、睡沒有差別。但若不通過這些，自己永遠成不了佛，所以小乘的八相成道中，就有一個降魔。別以為修道，就應該跟這些慾望搭不上邊，其實只是轉一個方向求淨相，還是著相。

這樣也不是說以後不要修了，免得危險，不修永遠做魔，有修可能有天還能除魔降妖；修時變魔王，不修是做魔的子民，修到好能夠降魔成佛，所以怎能不修？要知道怎麼修，要離色離聲，離種種有所得的妄求之心，相應到清淨無所得，無相而修，以智慧觀照，不離現前當下的因緣。就現在的本位，皈依自三身佛，成就自己三身的莊嚴。

佛愍此故，乃示涅槃真樂，剎那無有生相，剎那無有滅相，更無生滅可滅，是則寂滅現前；

《楞嚴經》裡有兩種根本是眾生所不瞭解，「一者無始生死根本」，妄認四大五蘊、山河大地為實有，根本不瞭解生死輪迴本質；「二者無始菩提涅槃元清淨體」，另一個是不生不死的根本，就是人人本具佛的知見，法爾清淨，本來就具足佛的智慧德相，本具不生不死的根本。可是當我們聽到《涅槃經》、《華嚴經》以及禪宗的講法後，把這些當成是實有之相追逐，想要離生死而成佛，結果又著另一個相，這就是修行人最悲慘的地方。

不修行，有時覺得生命挺充實的，像工商界鉅子或者政治家，以為生命就該是這個樣子，不覺得不對或浪費自己的生命，不會覺得苦。但我們學佛以後，知曉世相是虛幻假有，要回頭覺醒，可是覺醒以後又再追求另一個境界，看起來好像是正確的，可是尚未真正受益之前都是苦。那麼如何才能受益？就是時時刻刻不離清淨心，以智慧觀照，就能真正相

應，即當下的生死就是解脫，不需再另求一個解脫，要有如此的真實體會，才不會捨一個相又去追另一個相。

佛愍眾生，於是示現涅槃真樂，涅槃真樂剎那無有生相、剎那無有滅相，連最短暫的時間都沒有生滅相可得，才是真正的寂滅。為何沒有剎那的生滅相可得？因為本來就是空寂，諸法因緣和合的當下就是空寂，空寂無有自性，哪有生跟滅？剎那生時就是剎那滅，滅的當下就是生，生的當下即是滅，哪有什麼生滅相可得？所以嚴格講起來是不生滅，但若執著在不生滅裡也不對，因為是剎那生、剎那滅。

從涅槃的實相、法性而言，諸法本不生滅、本不來去，所以稱作如來，更無生滅可滅。「生滅滅已、寂滅現前」，落在小乘是有生滅可滅，有煩惱可滅，到最後叫寂滅相成就。在大乘則是沒有剎那生，也無剎那滅，哪來生滅可滅呢？

解脫的意思是從無常裡，修到無無常嗎？當然不是，如果以為要斷一個然後得到另一個，都是常，仍落在相裡。

佛告訴大家，寂滅是當下沒有生相也無滅相，亦無有生滅相，任何時刻都是真正的寂滅，任何時刻的生滅本相就是不生滅，不生滅顯現出來的作用就是生滅，否則不生滅就變成攝用歸體，如同木石了。不生滅要顯出種種生滅之相，才是千百億化身，否則只有一身。千百億化身就是這個身沒了，又換另一個身，一個個生起，一個個相起，所以不生滅的當下就具足種種生滅妙用，生滅妙相的實體就是不生滅，如此才是寂滅現前。大乘的寂滅跟小乘的寂滅差別很大，眾生的寂滅更是虛妄，眾生的寂滅是把死了之後的空了當作寂滅。

當現前時，亦無現前之量，乃謂常樂。

「量」是有形象可計量，如高矮胖瘦，可以用尺或秤來測量。不要掉在現前有個實際相可得，連現前也不可得，所以才稱過去、未來、現在三心了不可得，也不要以為有個身心要除，要見到諸法的不生滅，也不要將不生滅當成另一個不生不死的形相。但不掉在相裡，它到底又是什麼？用功就是了，參到最後就會知道，不需要人家告訴你，也不需要

心去推求，馬上知道，這就對了，這樣才是常樂。即現前這個身相，不管你看他是什麼相，就是常樂，就是清淨法身、圓滿報身、千百億化身。連我現在發出常樂二字的聲音，你們當下就要體會到這個聲塵當下是常樂，色塵也是，能聞的能力與能夠聞的根也是樂。無處不樂，才是極樂，要有如是見，聲音文字，包括現在思索之心，都是常樂。六根、六識、六塵乃至於七大，都是圓通，圓通故常樂，即是常樂我淨。一法不圓通、一法不解脫、一法不自在，就非真正的常樂。師父要你們參：什麼東西常樂？你就要回答：師父，哪一樣不是常樂？

《碧巖錄》有一則記載，「文殊一日，令善財去採藥，云：『不是藥者採將來。』善財遍採，無不是藥。却來白云：『無不是藥者。』文殊云：『是藥者採將來。』善財乃拈一枝草，度與文殊。文殊提起示眾云：『此藥亦能殺人，亦能活人。』」有天，文殊菩薩請善財童子去外面採不是藥的草，結果空手回來，說：「師父，遍地都是藥草，沒有一樣草不

是藥草。」

為什麼說諸佛菩薩遍虛空？諸佛菩薩就在我們的眼耳鼻舌身意，所言所見處處都是。如果執著在那裡，就告訴你不是，告訴你眼前無法，目前這些都不是法。如果你認為是法，就掉在相裡，稱作生死中人；告訴你眼前無法，表示你必須先通過是法非法，是名此法。這不是在繞口令，是以佛法真正的修行來告訴你們。自己要體會到我講的皆不離經教，也不離真實的修證。

此藥無有受者，亦無不受者。

這裡就呼應上段我們說文殊請善財去採藥的故事，哪一個不是藥？到處來都是藥。沒有受者，也沒有不受者，那到底是什麼？看到這樣的問題，不要再去想，只有真實的親證。

豈有一體五用之名？何況更言涅槃禁伏諸法令永不生？
斯乃謗佛毀法！

哪有什麼一體五用的說法？一體五用就有六個法了，連

一法都不可得、不可立，更何況還說涅槃會禁伏所有的法，使所有法不得再生？涅槃無形無相，無形無相即無不相，所以都是涅槃，哪裡會不生？說「涅槃禁伏諸法令永不生」是謗佛毀法，因不瞭解而有錯誤認知，則是人行邪道，不能見如來。

《六祖大師法寶壇經》

丙三、涅槃頌

聽吾偈曰：「無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，
外道執為斷，諸求二乘人，目以為無作，盡屬情所計，
六十二見本。妄立虛假名，何為真實義？惟有過量人，
通達無取捨。以知五蘊法，以及蘊中我，外現眾色像，
一一音聲相，平等如夢幻，不起凡聖見，不作涅槃解，
二邊三際斷。常應諸根用，而不起用想，分別一切法，
不起分別想。劫火燒海底，風鼓山相擊，真常寂滅樂，
涅槃相如是。吾今強言說，令汝捨邪見，汝勿隨言解，
許汝知少分。」志道聞偈大悟，踴躍作禮而退。

聽吾偈曰：「無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，
外道執為斷，諸求二乘人，目以為無作，盡屬情所計，
六十二見本。妄立虛假名，何為真實義？

這是在形容真正的解脫，所謂最高的涅槃大法是「圓明常寂照」，圓滿而且本來具足一切妙功德、妙智慧，即所謂「奇哉！我今普見一切眾生，具有如來智慧德相」。「圓」是本來圓滿，「明」是智慧相，空寂也，「圓明」有明照、寂照的作用，從明起照，能起常照作用，就是智慧不離性，性上的清淨心，可以起種種智慧妙用。

「凡愚謂之死」，凡愚之人把涅槃當作是死的，一般人認為入涅槃就是死了，錯認一切都空掉、散掉、沒有了，認為空寂是空空不動的、沒有作用，這是錯誤見解。「外道執為斷」，「斷」是誤認為空寂是無有一切作用、什麼現象都沒有，當成斷滅。那凡夫不也落在斷滅？但是凡夫大多落在認為死後還有下輩子，仍是在相上的有無，掉落在生死相裡。外道是掉落在寂，無所作用，解釋成不知不覺，攝用歸體，最後空掉，成為斷滅空。

「諸求二乘人」，這些求二乘了脫生死的聲聞、緣覺之人，「目以為無作」，把涅槃寂靜視為沒有作用、沒有功能，

認為我生已斷，不受後有。所有的功能讓它到此為止，即無所作，不再有任何持續的作為，但跟斷滅是不一樣。「無作」是沒有延續生生滅滅的現象，直接在圓寂處停頓下來，證得偏真的道理，這樣叫做「盡屬情所計」。

無論是凡夫、外道還是二乘人的見解，均為情識所計著，「情識」非真智所了解的東西，是屬於情識方面的計算執著，這是「六十二見本」。「六十二見」是外道見解，可歸類為斷見與常見二大範疇，常見跟斷見推衍開來成六十二見，這是「妄立虛假名」，那麼「何為真實義？」

眾生迷人就落在這些虛假名中，以妄識揣度涅槃為何。「虛假名」是尚未見到自性實相者，計量揣度各種狀況現象，安上各種虛假名相。如涅槃，凡愚認為就是死，外道認為是斷，二乘人認為是無作。例如外道要回歸所謂的天道，其天是無有任何造作，有點像道家所言「道常無為而無不為」的天，也是無形無相，但變成有個本體存在。「道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母」，也是無

形、無相、無名，但仍覺得有一樣東西叫做大，所謂先天大道，先於天地之間的大道，如此思量的結果，一定會妄立一個這樣的名相。但是佛法的涅槃，是即當下一切萬象萬物，都是空寂，空寂故，而有一切萬法，是生死不二。

惟有過量人，通達無取捨。

三量是現量、比量及聖言量，「過量人」就是超過這三量之人。禪宗或實相道理為聖言量，但是聖人所言，不能代表你的，所以要超越；現量之物看起來好像是真的，可是還落在法相上，所以也非真實現量；由比量來看，就差更遠，所以必須要真正的過量人，超越這三量、見到自己真心實相之人，見自本心、識自本性即是過量人，便「通達無取捨」，真正完全通達，不掉在取與捨二端。說取不對，說捨也不對。

如果有人問你：到底有沒有天堂跟地獄？你還落在有跟無，都是取捨，未見真正實相。那到底是什麼？大善知識隨眾生根器，給予指導。有一俗士問西堂智藏禪師：「有天堂

地獄否？」師回有，「更有多問盡答言有」，後來居士再問更多問題，智藏禪師的答案都是有，居士便混淆了，云：「和尚恁麼道莫錯否？」認為智藏禪師是否說錯了，智藏禪師便問居士先前見過哪位大德？做了哪些開導？居士說先前見過徑山和尚，「他道一切總無」，他的回答都是無，剛好和智藏禪師相反。智藏禪師再問：「汝有妻否？」居士回有。師曰：「徑山和尚有妻否？」居士曰無。「師曰：『徑山和尚道無即得。』俗士禮謝而去。」

為何二人的回答如此不同？為什麼有老婆就有天堂地獄？沒老婆就無天堂地獄？真正的修行者，了知天堂地獄的實相是如幻假，縱然是如幻假，他不會說沒有，雖然本來空寂，亦知道因空寂而產生如幻假有，所以從諸法究竟實相而言，可以答無，但是眾生沒有體驗到實相的空寂境地，就會落入斷滅。法雖是緣起空，但是因緣的假有，就是因果，哪會不落因果呢？一切諸法皆有因有緣，必然有果，連大修行人也跳脫不出因果；但是眾生若又認因果實存，就是偏頗。

因果亦是因緣所生法，當下是空寂，空寂才是因果的實相，你不能只因見到如幻假相，而認為就是實相。所以就究竟實相而言是無，從因緣和合假有而言是有。

真正大修行人，觀照到的是諸法究竟實相，應眾生根基而給予相應教法。沒有對錯是非的相對對待，就無有取捨。

以知五蘊法，以及蘊中我，外現眾色像，一一音聲相，平等如夢幻，

五蘊法及五蘊所成就的身心、五蘊之我，還有五蘊所成之山河大地的色相，包括聲音相，都是平等如夢如幻，無有差別，故稱法法圓融，法法自在，法法平等。若當中有一法不自在、不圓融，就非真法。能圓融自在，是因為法法本身空寂。

我們是因為有目前這樣的形象，故不自在。如果兩個人從反方向走來，互不相讓，就會碰撞在一起；若是無形象，例如我的手從虛空中揮過，因為虛空無形無相，就不足為礙。

同理，如果了知一切諸法本來空寂，便不會落於相上，就無有取捨，無有取捨就無有貪嗔等分別，便無生死輪轉，故稱「一切有為法，如夢幻泡影」。不要認為有為法是世間法，佛法是無為法，佛法亦是有為法，有作用功能都稱做有為法，沒有真正無為法的獨存，一切法都是因緣生、因緣滅，這才是真正大法，若能知道所有相都是如夢幻，當然就平等。

你夢醒後，會去執取哪個夢最大、最美好嗎？當然不會，甚至會覺得自己怎會做這樣的荒唐夢，醒了之後並不會受到夢的影響，因為知道它是夢，不論夢境的是非好壞，全都清楚，可是不會在裡面執著。現實的一切，也是這樣，我們把現實的一切分作這是可愛的、那是可恨的、這是可喜的、那是可悲的，都是掉在相裡面，如果知道這些只不過如同夢中所產生的境界，那為何還要為其所苦？只要知道這樣的變化過程，曾經發生這樣的現象就好了。

回頭看看自己過去的一生，有哪樣東西是抓得到的？哪個東西是永遠屬於你所實有的？從前所執著的一切，不論悲

苦喜樂，就如同一場夢罷了。為何現在看以前，可以當做夢，對於現下的一切，就這麼執著？眾生就是這麼可憐，無法用智慧觀照一切如夢。不需要等到一口氣不來時，才知道原來此生是一場夢，我們念念都要清明、覺醒、自在，了知一切有為法都是如夢幻，有智慧就不被其所苦。

雖知道是夢幻，但仍被業的力量所影響，代表我們智慧的觀照力沒有大過業力牽引，自己就要更加腳踏實地的用功，才是不昧因果。清楚知道因果的作用與影響，從修行上把業的力量消失於無形。如何讓業力消失於無形？當你見到真心實相，也就是你真正清醒的時刻，見自本心、識自本性，對於一切不會再迷糊，清楚知道一切如夢幻，則諸法平等，無有差別。

無有差別，一切平等，是指每個法相都展現其特色與不同，那是真平等，各盡其性，沒有一法不是在當下盡現己性，就是此相已到達最圓滿的境地，每一相都是最圓滿，故也稱平等。從其因緣和合的空寂而言，無一相可得，亦是平等，

故性平等，相也平等，乃至於種種因緣作用均平等，故《法華經》稱十如是，否則就非如是。

不起凡聖見，不作涅槃解，

「不起聖凡見」，不起聖與凡的見解，這很重要，修行絕對不能著相，著相修頂多是一些相的轉變，如染相變成較清淨之相，較清淨之相又進入稍微清淨相，然後又變成更好的相，永遠掉在相中，不知要離相遺相，這樣進步就非常慢。

「不起凡聖見」的前提要了了清楚自己當下的境界與果報是什麼。《緇門崇行錄》中有僧問蓮池大師：「吾法一塵不立，十行何施？」僧問佛法不是不授一法，一塵不立嗎？那你所提到的十行又要如何用功修行呢？蓮池大師曰：「五蘊紛紜，四大叢沓，何謂無塵？」你現在離四大五蘊了嗎？你仍然被四大五蘊所積礙住，就老老實實、本本份份地跟我從法上觀照身心相吧！

「不作涅槃解」，不要以為修行有涅槃可證，有生死可

了，這都掉在相上，小乘有所謂三三昧：空三昧、無相三昧、無作三昧，這三種已告訴我們諸法本體是因緣和合，當下空寂；諸法既是空寂，便是無有任何造作，也無有得到，是作而無作，非有心而做，任運而生，本來通流，當下緣生緣滅，是空是有，名為無作。「無作」就是一切諸法在當中生生滅滅，生生不息。

何謂無求、無願？一切諸法無有任何造作，沒有什麼可去求、可去得，不要落在有所願求的願心上面。我們常常會覺得要去求什麼、發什麼樣的願、如何去做，這都是落在妄識、情識裡，跟三昧完全不相應。如果能相應到一個，例如空三昧，哪怕只是具足空三昧，當下無相跟無作三昧，也必然具足，何況是以大乘法來解釋三三昧，就更為圓融。

佛法修行要能了脫生死，一定要見諸法實相，否則最起碼要有空性慧，才能照見五蘊皆空，不然也要像禪宗，了知自性本自如如、本自空寂，永遠都是觀自在，不必起任何的觀照要離苦得樂，要照見五蘊皆空，因為五蘊當下已是空，

不需要去照；如果去照，已落入凡夫知見，所以要用功使自己恢復到佛之知見。佛之知見，是無有知見，一切諸法皆如是，如是相、如是性、如是體、如是力、如是作、如因、如是緣、如是果、如是報、如是本末究竟，當下如是，沒有任何差別，即五蘊法以及蘊中我皆「外現眾色像，一一音聲相，平等如夢幻」，此正是一真法界，是為佛之知見，亦是佛性，名為真如，無有任何造作，相應於空、無相、無作，是諸法的究竟實相。

當你掉入凡夫知見時，就以佛之知見來開導自己，然後相應到這樣的知見來修，就是起行深般若波羅蜜，以真正的般若來作為實踐並努力，使我們時刻在生活之中、在眾相裡，當下就能照見五蘊皆空，這樣雖是落在有造作，但有造作卻不執著有造作相可得，亦無任何希求，便是相應到三三昧，也相應到佛之知見。

二邊三際斷。常應諸根用，而不起用想，分別一切法，不起分別想。

「二邊」是斷、常二邊，「三際」是過去、現在、未來，將這些差別都除掉。「常應諸根用，而不起用想」，根、塵、識隨時都能展現妙用，不需要守它、約束它，能隨心所欲不踰矩，不會掉落在境界裡，要笑就笑，該哭就哭，因緣必須如此展現，就如是展現，不會違情逆性。

佛聽到舍利弗和目犍連的死訊時，心情低落好幾天，為什麼會這樣？緣成緣散，在如是因緣狀況下，該怎麼呈現就怎麼呈現，並非著在相上。佛陀會生病，會痛也會不舒服，弟子不精進照罵，再講不聽就把他趕走，對完全不講理的外道問法者，亦不回應。這些事物照樣處理，只是佛陀的處理時不會掉在眾生的情見裡。「世尊知之，還坐枯樹。如是至三，王亦三還」，佛陀預知琉璃王要滅釋迦族，三次坐在沒有遮蔭的枯樹下讓太陽曝曬，希望能感動琉璃王，讓他回心轉意，但最後仍被滅族。佛陀為何做這樣的行為？佛陀還有分別心在嗎？難道佛陀成佛後就要絕情絕義？

佛陀的兒子羅 羅出家，佛陀讓舍利弗帶領他，當舍利

弗管不了時，佛陀便親自教導，這難道不是父子之情？佛陀的父親死了，一樣去奔喪、扶棺，母親很早就去世，佛陀到天上為母親講經說法盡孝道。為何很多人的父母死了，佛陀不去，只為摩耶夫人做這樣的事？如果以為大修行者就沒有親疏關係，那便是不識因果、昧了因果。因緣果報有親疏關係、遠近關係，有種種的關係，這些關係要一一清楚，以智慧掌握得恰如其份時，就是善知因果、善觀因果、善用因果。

真正的涅槃見性，並非無有作用，絕非死寂，不是斷滅，能夠「常應諸根用」，諸根能產生種種作用，但不是像我們起心作用隨著去了，是直接相應於當下之法，必須有什麼作用時，就展現出相應的作為。肚子餓時，就會去找飯菜，手捧起飯來吃，是名「諸根用」，相應的是肚子的餓，很自然的，當中無所謂解脫或生死，只是諸根裡的一種作用，不掉落在所謂修與不修裡。如果掉落在裡面，分別好壞，就已落眾生知見，此時就要用佛法來對治。

如果我們諸根運用時，都只是應緣，沒有產生很強烈的

分別，只是隨緣而應，這樣就比較沒有善惡種子的薰習，所以稱做「應諸根用」。應緣而運用諸根，可見諸根並非不起作用，是要起作用的，但是應緣，而非起心造作，所以佛法大修行人絕不違背人性，是應諸法最適當的因緣而起作用，不會做出特立怪異的行為，這是佛法的平實。

劫火燒海底，風鼓山相擊，真常寂滅樂，涅槃相如是。
吾今強言說，令汝捨邪見，汝勿隨言解，許汝知少分。」
志道聞偈大悟，踴躍作禮而退。

到最後壞劫來臨，大地一片火海，娑婆世界的一切都被燒掉，不僅燒掉，連娑婆世界所倚傍之空也被燒掉。這裡說劫火是從大海裡燒起來，其實劫火就是眾生的分別心之火，分別心越強，就可以毀滅上述種種一切。火燒到初禪天，水淹到二禪天，風颳到三禪天，三禪以下之天，全都毀滅殆盡。第四禪是捨念清淨，無形無相，連念都不可得，所以火燒不到、水無法淹、風不能颳。滅劫來時，四禪以下的世界，蕩然無存。

「風鼓山相擊」，「相擊」是相磨、碰撞；滅劫時，風跟風鼓動起來，山跟山碰撞磨在一起，這風一吹，連金剛地都如粉末般的毀滅，甚至連粉都不可得。碰撞在一起就變成粉，風一吹粉就消失，到最後無一物留下來。

雖然如此，仍是「真常寂滅樂」。不要以為劫火燒時，洞然一切，全部消失，當大地什麼都沒有時，是否我們的真心也不見了？不會，真心無形無相，劫火無法燒，亙古長存，不隨著世間的成、住、壞、空來生滅，因為本就不生不滅，所以稱「真常寂滅樂」。

「劫火洞然」，「劫」是滅劫，「洞然」是指火燒得很大，滅劫火燒得很大時，真常寂滅仍在，「涅槃相如是」，涅槃也永遠如是，不會被劫火所燒掉。

「吾今強言說」，我今天是勉強用言語來跟你表達涅槃相，不要又掉到以為有個不生不滅永存的實體。六祖所言都是無形無相、無色無味，而且不可得。那麼到底是什麼？要

自己去親證，強言說是為「令汝捨邪見」，要你捨棄邪見，不要落在常見或斷見中。「汝勿隨言解」，你千萬不要又執取我的言論去瞭解，這樣就沒有用，這樣就只是個知解宗徒罷了。「許汝知少分」，如果能不隨我的言解，那麼你還有少分相應到真正涅槃，善悟到真正的清淨智。

志道聞偈大悟，非常開心地踴躍作禮而離開，就像《禮記》裡所言：「手之舞之，足之蹈之也。」

《六祖壇經禪學基本教材》

明智旭楞伽經疏云：「佛教所明一切諸法，皆以自心所具色心種子而為其因，自心所現色心境界而為其緣。種能引種，現能引現，故有相續；種能生現，現能薰種，故有作用。因緣和合故有生，因緣別離故有滅，因果不亡故有諸有，生滅情盡故有涅槃，返迷歸悟故有道，依理成行故有出世正業，依行證理故有出世正果，世出世間因果並成故有四諦。今外道或計無因或計異因，則不知有自心種現各引之業，是破壞相續也；亦不知有自心種現互為因義，是破壞作用也；亦不知有正因緣合，是破壞生也；亦不知有正因緣離，是破壞滅也；亦不知有因果感應如影隨形，是破壞諸有也；亦不知有有為盡處真如理顯，是破壞涅槃也；亦決不能從迷得悟，是破壞道也；亦不能依理成行，是破壞出世業也；亦決不能依行證理，是破壞出世果也；亦不能方便安立世出世間因

果之法，是破壞諦也。既一切皆悉破壞，則雖有斷常空有種種二論，究竟皆成斷滅論矣。現前諸法，的是唯心所現，而彼妄計無種有種，則現前法之實義，彼決不得而知也。唯此如來藏心，乃是一切原始根本，彼方妄計無種有種，則欲見法之本始，決非其分所能及也。」引此以明外道斷常邪見之異於佛法正見。

明智旭楞伽經疏云：「佛教所明一切諸法，皆以自心所具色心種子而為其因，自心所現色心境界而為其緣。

智旭就是明朝蕩溢大師，在其《楞伽經疏》裡提到此段論議所引的原文。「佛教所明一切諸法」，佛教裡清楚明白說明一切萬法，「皆以自心所具色心種子而為其因」，都是由自心所現的色心境界而成為其因。世間一切法，就唯識而言，是唯心所造，唯識所變，心生種種法生，心滅種種法滅，世間諸法都以自心所具的種子做為其因，稱做「色心種子」，分為兩種：一是心裡具足可以變現成色的種子，一是心裡具足可以變現成心的種子。每個人心中都具足二種種子：心的

種子及色的種子，也就是五蘊。五蘊亦包括了色法及心法這兩種種子，作為其主要的因，然後以自心所現的色心境界，當作其緣。

例如，唯識認為山河大地都是心所變現出，故外界一切諸法也是色心所變現出，裡面的色、心種子，變現出外在境界，又以這個境界作為現在心的攀緣對象，這些對象薰進心裏，有的成為色的種子，有的成為心的種子。換而言之，外在山河大地是從我們內在心裡の色法跟心法的種子，作為因而變現出來。現在這個心又染，拿外在色心所變現出來的山河大地來薰習我們的心，再作為心的種子。

一株稻苗種下去長成穗，生成幾十顆種子，種子再種下去又長出更多種子；種子種下長成稻，稻生成種子，種子又收回再種變成稻，稻又生種子，如此不斷互為衍生，可為佛教言世間一切諸法，都是心裡の色法跟心法所變現出的道理，做最佳例子。外在山河大地唯心所造，唯識所現，心既造作，心也照樣染外境，作為心的種子的產生依據。心不會

自己生種子，它以外面山河大地作為其境，作為其緣，又去攀這個緣，再變成善惡的種子薰習回去，成為識裡面的新種子，山河大地是阿賴耶識善惡種子所變現出來，這是第八識的異熟。

種子的異熟，指種子會變異而成熟，就有山河大地，唯識自身的種子不會再生種子，那麼新的種子怎麼來的？新的種子就是又去染它而變現出來時，有山河大地等作為外緣，再去取捨，取捨時就變成識種，分善、惡識種，再變成阿賴耶識新的種子，原來舊的種子則變成山河大地。如果沒有新的種子，阿賴耶識就不叫阿賴耶識，稱做藏識，能儲藏這些東西。

儲藏的東西怎麼來的？就是又去變現這些境界，把它當做實有，再薰習成種子，儲藏在心裡。以我們自己為例，對新知識的認知，也是要以舊知識作為基礎，去瞭解新的事物，新知識學習到，自己就又增加了知識，以此形式不斷地增加。

何謂唯識？就是一切都是識所變現，識又從哪兒變成的？是從心裡的色法跟心法變現出來，變現出山河大地之後，這個心又染外面所成之境，再加以取捨，變成善惡的新種子，回藏到第八識裡，所以佛教所明的一切諸法，都以色心裡具足一切的種子作為其因，這個因就會產生果。

山河大地是心變現出來的果，此是識心所現的色心境界，又把這色心境界當做所對之境，就是所攀之緣，以此緣來薰習，變成新的種子，再回去原來的心裡面，這就是因，就叫緣。

種能引種，現能引現，故有相續；種能生現，現能薰種，故有作用。

所以說「種能引種，現能引現」，作為助緣又新生出種種一切。「種能引種」不是第八識裡的種子自己再生種子，是心的種子變現成山河大地後，心又去攀緣它，再薰習成新的種子，是舊有的種子去引生新的種子，而變現成新的東西，

就好像稻種到田裡變成禾一樣。

要很清楚知道一切諸法是本心裡具足的，《楞伽經》所言就是屬於唯識思想，《楞伽》七卷和十卷所談的第八識，都是善惡種子的作為。《楞伽》四卷則是以「如來藏藏識」定義第八識，就不是染淨共存的藏識，是唯一清淨的，屬於自性本自清淨，因此說法就不太一樣。這是《楞伽》四卷跟七卷、十卷最大的差別。

整部《楞伽經》都是在講如何從心變現成山河大地，藕溢大師的《楞伽經疏》提到一切諸法都是從自心的色心種子所變現出來，變現出來的境界又染為新的攀緣對象，薰習以後又變成善惡種子，再回薰回藏到第八識裡去，這叫「種能引種，現能引現」。「現」是變現出來的，就是異熟而現。

何謂異熟？異熟是種子要慢慢地變化，成熟之後才變現出色法來。「現」就是現出那種形象、功能跟作用。「現能引現」是已經成為現象，又再染現象做分別取捨，變成新的

現象。種子引種子，境又引境，展現出那種功能跟作用叫做「現」。境是從哪兒來？境原是心變現出來，新的種子就是從現在的現又再產生，後來的現從前面那個現引發出來，所以稱做「種能引種，現能引現」。

因緣和合故有生，因緣別離故有滅，因果不亡故有諸有，

種子有生長作用，有生成作用，因緣和合就有生，因緣別離就有滅。所謂的生跟滅，就是因緣和合與因緣離散。

「因果不亡」，因為因又引起果，果又引起因，這就是不亡，不會斷滅。一個種子，種下會生果，果裡面又有種子，繼續種下去又會有果。若是變成種子，而你不種，種子便亡，或是成果之後破壞那個果，則裡面的功能沒用了，變成枯果或乾果，或者熟爛掉或煮熟之果，也沒有用，這就稱因果會亡。如果種下去又產生新的因，新的因又再結成果，果因就會一直連續下去，稱作「有諸有」，有這些有，就是有

生死輪迴、三界六道、三界九有這些諸有產生，稱作生死流轉。

生滅情盡故有涅槃，

自己清楚知道對生滅現象的妄執，並且完全斷除，這就叫「涅槃」。嚴格說來，蕩益大師「生滅情盡故有涅槃」這一句話，如果用來解《楞伽經》或者大乘佛法，是有問題的，這裡的解釋比較偏向於「生滅滅已，寂滅為樂」的說法，指滅除掉煩惱及一切對待分別以後，顯出真正的寂滅，因此有個法可滅，有個法可證。這句說法，嚴格來講是落在方便教導上，否則仍是落在三車境地。六祖云《法華經》中的三車說法，是為了接引不同根器的眾生，蕩益大師的涅槃是生滅情盡後才產生的，不是即生滅當下就是涅槃，跟六祖之言不太一樣。

返迷歸悟故有道，

祖師的語錄，常常有其特殊用意，但這些用意寫成文字

或語言敘述時，我們就很容易著在文字義理上，如果只是照字面義理來看待，就會變成對待法。例如「反迷歸悟」，有迷有悟，跟六祖的說法完全不同，六祖是迷悟一體，眾生不了解自性本具，不了解生滅的當下就是真如實相，認為撥亂才能反正，要去污才能變清淨，這都是三車的教法，不是從實相下手。

從文字來看，認為要從迷返回後才有道，跟儒家所言的正道、聖道雷同，不是禪宗所謂道是無所不在之意。認為要離開邪惡、癡迷、不正的，才有個正道，非禪宗所言的不二、是一、一體。可見蕩益大師的《楞伽經疏》是為了方便解說，《楞伽經》也確實是從次第法相來見到實相，跟《六祖壇經》所談的不太一樣，故也不能說他不對，因為他要按照經典裡的敘述來歸納以說明佛法。

每部經有其教化宗旨與次第方法，不能每部經典都一概地說成同樣的修法，這樣不對。每部經典所開示的道理及修持方式，各有其特色，但最後一定會通達實相。《楞伽經》

是從相入手，裡面對佛陀有一百零八問，如：為什麼有女人、男人，為何有四諦，為何有山河大地，甚至數字、計算等等，幾乎無所不問，所問都是相上的東西。如何從相上還原到本性來，就是《楞伽經》的主要教導，從種種世法乃至於出世法的法相裡，知道清淨自在，這是《楞伽經》的主軸。若不能從《楞伽經》看出裡面所談的是如來藏，便會覺得不是在談禪宗的東西，應該是在談相宗的內容。《楞伽經》的特色是從種種相來說明，攝相歸性，說明性體如如、性體清淨，歸納成阿賴耶識，所以藕溢大師的《楞伽疏》才會說若能反迷歸悟就合乎道。

依理成行故有出世正業，依行證理故有出世正果，世出世間因果並成故有四諦。

依據佛陀說的道理來證理，就有出世間的正果，就是證得果報，成就佛、菩薩、羅漢等果位。而且不論是世間的因果還是出世間的因果，都有四聖諦。

四聖諦的苦是世間果，集是世間因；集是苦的來源成因，苦是苦果，世間的果報是苦的，這苦是因為集合種種善惡造作而來。滅是出世間果，道是出世間因；滅是寂滅意，指證得涅槃的滅，也就是果位的圓成。故照四諦而言，就是世出世間的因果並成。

今外道或計無因或計異因，則不知有自心種現各引之業，是破壞相續也；

現在的外道有所謂的計無因或計異因。「無因」是沒有因，有的說世間是自然產生，有的說是沒有因，也有說是一因。一因就是由一個大神所創造，總之外道的說法，不是落在無因，就是落在一因。外道的說法跟佛法所言之因果的因不一樣，異於佛法之因，有所謂九十六種外道，「則不知有自心種現各引之業」，他們就不知道世間的一切是從自心的種跟它起現行以後所引出來的果，以及所引出來的又再薰習成種，心有這些不同的作用，本來是相續的，外道不瞭解這樣的道理，所以他們的解說是破壞因果生生不息之理，「相

續」就是生生不息。

亦不知有自心種現互為因義，是破壞作用也；

也不知道自心裡面有種子，種子能引起現行，而現行也可以成為種子之因，「因」是境界，如果沒有境界，心不會去薰習它，就不會產生新種子，故稱「互為因」。例如我們是自己父母親的果，可是又是自己孩子的因，換而言之，我們是父母因的現行變現出來，可是我們的現行又是兒女的因，這就叫做「自心種現互為因義」，外道不瞭解，所以說是「破壞作用」。

亦不知有正因緣合，是破壞生也；亦不知有正因緣離，是破壞滅也；

也不知道有因緣和合，因緣和合就是生，外道不了解，稱做破壞生；也不知道有正因緣的離，所以是破壞滅。所謂的破壞生，表示一切諸法是因緣和合，這是佛陀所講的。

基督教、天主教說人是由上帝創造，那上帝應該是第一

因，我們是祂創造出來，那祂為何創造我們出來？死掉以後到哪裡？有生必定有滅，滅以後到底是什麼？這些他們都無法很確切的回答，會說依上帝的喜好，上帝喜歡的人，不論做好做壞，都會回到天堂，如果上帝不喜歡你，做得再好也沒用，上不了天堂，這叫做主的恩寵，不是個人的修行。佛教則說果報的好壞，是由自己的善惡來決定，沒有誰替你決定。

亦不知有因果感應如影隨形，是破壞諸有也；

西方人不相信因果感應，認為上帝主宰一切，所以上帝創造的人類也主宰一切。上帝主宰萬物，所以依照祂而創造出的人類也應該代祂創造，代祂統領一切，西方認為人是萬物之靈，超出其它動物，因為是上帝所創造的，上帝可以役使所有東西，所以人類也可以隨心所欲地役使一切，從西方歷史對世界的佔有、控制、剝削，可見一斑，不會以與天地共存為思考主軸，以要改變這個世界為主張，以前認為這樣是對的，但現在就整個地球的破壞狀態而言，不見得是正確

的了。

亦不知有有為盡處真如理顯，是破壞涅槃也；亦決不能從迷得悟，是破壞道也；

「有為」是執相分別，「盡處」是斷盡一切有為法的分別，也就是斷盡一切。能斷盡一切有為法的執相分別，真如便顯現出來，外道也不知道這個道理，就是破壞涅槃。也不知道從迷到證悟的方法，就是破壞修行之道。

亦不能依理成行，是破壞出世業也；亦決不能依行證理，是破壞出世果也；亦不能方便安立世出世間因果之法，是破壞諦也。既一切皆悉破壞，則雖有斷常空有種種二論，究竟皆成斷滅論矣。

「諦」就是真理，「破壞諦」是破壞出世間因果的真理。雖然外道也有斷論跟常論，乃至於空跟有的理論，可是嚴格說來，都叫斷滅論。為什麼？因為前面的道理他們完全不懂。

現前諸法，的是唯心所現，而彼妄計無種有種，則現前

法之實義，彼決不得而知也。

「的」是真實的、清楚明白的，標的、靶要很清楚，箭才能對準目標射過去，「的」就是清楚顯現的目標。現前的這些法，明明白白都是唯心所變現，那些外道，妄自揣度第一因，但問他第一因從哪裡來，說不出來，就叫無種；有的說自然而成，也是無種；有的說從道而生，如中國道家云「道法自然」，從自然生，再問自然從哪裡生？無法再說下去，這些說法，就叫「無種有種」，種是種子的意思。既然都是妄計在有種或無種，那麼對於現前法的實義，外道絕對也無法知道。

「現前法」就是我們現在所看到的這些法，其真實義如先前我們論述的諸法，包括種子跟現行，現行又可互為種子、互為因果，因果不昧又產生四諦流行，因緣和合而生，因緣散為滅，因緣如此持續不斷稱做相續。如果在這當中你破壞了因，破壞使得現前的那些因都去除了，就會回到正道，真理便顯現，按著真理去修，叫做修出世道，出世道繼續修

就可以證得出世果報，一個接一個地可以引出後面的果報道理，這叫做真實義，看起來好像只有單一面，但裡面所包含的道理是一長串，這叫實義。後面一長串的真实道理，是那些外道絕對無法知道的。

唯此如來藏心，乃是一切原始根本，

如來藏心是唯心所現，稱作如來藏是表示藏有如來清淨之心，在禪宗就叫自性、清淨心或佛性，到後期稱「如來藏」，意指這樣的清淨心我們無法受用，雖然本自具有，可是好像藏起來，沒有發揮出該有的功能。就如同人都有一些功能，可是沒有訓練，功能就顯發不出來。人都會寫字、畫畫，可是沒有認真學習，就無法把字寫得好看漂亮。有這樣的本能，叫做如來藏，應該讀做藏ㄘㄨˇ，掩藏遮蓋起來。若用禪宗清淨心的說法，應該是現在就有；稱如來藏就好像有，但要能夠現前，才用得出來，所以《楞伽經》稱「如來藏藏識」，擁有像如來一樣的智慧德行，但是被掩藏起來，是尚未顯現出來的智慧，故稱藏識。

彼方妄計無種有種，則欲見法之本始，決非其分所能及也。」

「方」是方才、剛才。他們方才還在妄自計量無種有種的說法，那麼要他們見到諸法的本源，是絕不可能的。表示還落在無種有種的狀態下，要讓他們明白法的根本、始源，根本不可能。因為還深陷在這樣的執著裡，就很難讓他們明白真正的法。當眾生在迷執狀態之下，要用佛法真正的大道理來指引他們，「決非其分所能及也」，眾生是無法接受的，不是他們那個能耐做得到的。

引此以明外道斷常邪見之異於佛法正見。

引滿益大師的《楞伽經疏》，來說明外道常常掉在斷見與常見的邪見裡，不同於佛法的正見。《楞伽經疏》裡所講的佛法正見，大概就是具足前面我們所敘述的。嚴格說起來，都屬次第法門的建立，是依眾生不同的根器而給予教化。所謂無上乘、最高乘、一乘法，就是大白牛車，是直透諸法本

源，而非從遣相離相做起。

遣相離相是先建立一個相，告訴我們該怎麼修才能離苦得樂，而離苦得樂的相建立完成後，又要去掉這個相，到無所建立時，才能回歸真正實相，是一種方便法門，也是佛法，但名為次第法，又稱漸次方便法。

（二）行思求印心法

《六祖大師法寶壇經》

乙七、行思求印心法

行思禪師，生吉州安城劉氏。聞曹溪法席盛化，徑來參禮，遂問曰：「當何所務，即不落階級？」師曰：「汝曾作什麼來？」曰：「聖諦亦不為。」師曰：「落何階級？」曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」師深器之，令思首眾。一日，師謂曰：「汝當分化一方，無令斷絕。」思既得法，遂回吉州青原山，弘法紹化。

乙七、行思求印心法

乙七的內容和前面不同，前面的學人都是問法，而行思禪師「求印心法」，印就是要印證，表示已見到諸法實相，

已明心見性，只是欠一個「篩」；猶六祖所言「米熟久矣，尤欠篩在」，只差五祖對他的印證。行思求印心法也類似這樣，自己在法上已有了悟，再去見師，只為求印證。

行思禪師，生吉州安城劉氏。

行思禪師為吉州安城縣的劉夫人所生，這裡的寫法跟前面不一樣，若是前面的寫法，應該只會寫吉州安城人。中國古人女性的閨名，是不會寫在家譜裡，只會註明姓氏。閨名大概只有她的父母親知道，老公及夫家長輩也會知曉，因為古人結婚要合八字。

聞曹溪法席盛化，徑來參禮，

聽說曹溪的教法非常興盛，表示六祖的教化在當時的南方，在六祖尚未入滅之前，就已遍傳。四祖、五祖時代，東山、湖北就已有許多人學習禪法，祖師禪在三祖之前，都還是命如懸絲，四處躲藏，一祖、二祖幾乎時刻都在危險之中，三祖是處於戰爭動亂時代，亦不易特出，四祖時進入隋代，

國家已統一並安定。

四祖尚未真正參禪法之前，在江南就學過很多經典，所以有關四祖的記載，大多引《大品般若經》及《涅槃經》的教理。三祖、四祖在湖北，湖北離當時的行政區比較近，是富庶繁華安定的地方。

北方以神秀為主，擔任國師，南方以六祖禪法為主，蓬勃興盛，連皇帝都知曉，想請六祖入宮，神秀也大力也推介南方惠能的禪法，並認為比他的還要好。由此可見出在當時南能北秀，皆獨樹一幟，禪法弘化極其興盛。故行思禪師「徑來參禮」，「徑」是沒有到別處去，直接到六祖處來參拜。

遂問曰：「當何所務，即不落階級？」

看到沒有，這個問題就不是經典裡的，而且只問修行實證上的：怎樣修，才不掉到階級次第裡面？意即：怎麼樣修，才沒有漸次的次第，是直照諸佛的本自心源？「直照」是直接到達佛的境地，沒有透過種種階位，或者種種次第法用功，

是直照本源。能問出這樣的法，一定是在心地法門用功很久了。看弟子所問的問題，就可以知道其身心所用境界大約到哪裡，一出口便知道。

師曰：「汝曾作什麼來？」

六祖也不馬上回答他，反問：「你曾作什麼來？」意指：你曾經怎麼樣修行？體驗到什麼境界、什麼樣的受用，否則你怎會問這話？一定是有所體悟，才會問出這一句話來。

像前面幾位學人所問，如讀《法華經》多少遍、讀《楞伽經》多少年，這都是落在相上，他不懂六祖所問的是什麼，都掉在文字語言相，然後逐這個相而答，仍是用生死心、用自己的情識來回答。而見性之人在問話之中，往往所要問的都是性天裡的東西，也就是真性裡所表露出來的實際體悟，是不落言詮、不落一切諸相，要藉著語言或所問來顯露自己內在的體悟。

曰：「聖諦亦不為。」

「聖諦」是佛的真理，行思禪師回答：「佛的最高真理我都不屑去做」。表示自己不必再依靠祂，自己已超出這些，是為大丈夫。所謂「丈夫自有冲天志，不向如來行處行」，踏在諸佛頭上行，不仰仗如來鼻息，是為大丈夫，叫做「聖諦亦不為」，真有這樣的見識、膽魄，就叫過量人。

真正見性之人，師徒之間的一切對答都是不假思索，由真心所流露出來。

師曰：「落何階級？」

六祖再說：「如果是這樣，你在什麼階級呢？」如果前面說「聖諦亦不為」只是學人家的，那這樣被考，嘴巴就只能開開，接不下話。有時候我們說祖師瞎眼不瞎眼，就看他底下有無功夫，如果人家只拿出一個膠盆子秀給你看，你就覺得了不起，那你就被這個弟子給騙了，你必須要把那個膠盆子奪走或打破，不讓這個弟子有所依傍，因為那都不是弟子自己真實的境界。

所以那一、兩句，不一定是言語，有時候是動作，就可以試出弟子的功夫到哪兒，所以當行思和尚說「聖諦亦不為」時，六祖馬上緊接著問「落何階級」，表示這樣你的境界是否已超佛越祖，如果認為自己超佛越祖，就一定挨棒子。

曰：「聖諦尚不為，何階級之有？」

行思說：「連最高的階級我都不在乎也不想得，在我眼前什麼都沒有，哪還會落在什麼階級呢？」要到最高階級之前，要經過很多的次階級，才能到達成佛這最高階級，連聖諦都不為了，哪還存有什麼階級呢？表示根本沒有階級，意思是自己不停駐在任何東西上面，不依傍、不停留在任何位置。很多人以為自己開悟了，就坐死在妙高山頂，法身無法透脫，沒有透脫就會以為自己是超佛越祖，或以為自己有個什麼悟的境界，或什麼受用，這就是尚未真正徹悟之徒，頂多是小悟。

師深器之，令思首眾。

他這樣的回答，六祖「深器之」，把他當作是很有才華的行者，認為行思是個大器人才，讓大眾以行思為首，讓行思擔任類似後期叢林制度中首座的職務。

一日，師謂曰：「汝當分化一方，無令斷絕。」

有一天，六祖告訴行思說：「你應當去別處弘揚教法，勿讓頓教大法斷絕。」如果徒弟是個人才，不能只留在身旁，留在身旁雖可分憂解勞，可是弘法更加重要，所謂「人能弘法，非法弘人」，法是要靠人去弘揚廣傳的，因此已經見性明心的弟子，就要去分化一方，把大法傳揚下去。六祖入滅之前，他的得法弟子幾乎已遍傳整個中國。

古人會以出生地作為弘化的根據基礎，因為其語言、風俗、習慣更能與當地人相應，如果北地行者去南方弘化，生活風俗習慣、思想及成長背景差異太大，就較不易教導。

「無令斷絕」是向行思表達不要使我的頓教大法斷絕了。

思既得法，遂回吉州青原山，弘法紹化。

行思得到師父的命令，就離開了，否則做弟子的，知恩報恩，一定會在師父身邊盡心盡力地幫忙。於是回到吉州的青原山弘法，所以後來稱作青原行思禪師。

禪門五家七宗的重要來源，一是青原行思禪師，一是南嶽懷讓禪師。青原行思在吉州，是現在的江西地方，南嶽懷讓是在現在的湖南地方，當時的禪宗大老，就屬他們二人最好，所以各地的禪和子要參禪，就是往這兩個地方去，叫做「跑江湖」，江指江西，湖指湖南，所以那時的江湖和我們現在的江湖意思不一樣，當時是指跑到江西、湖南參訪，以前在五湖四海裡到處參訪的出家人，是真正的江湖中人；現在的江湖中人，有混混、流氓的意謂。

《六祖壇經禪學基本教材》

既是「聖諦亦不為」，再有甚麼消息透露？楊岐方會道：「達摩縱有真消息，也落諸人第二機。」「無為」境界，才是法王正真大法；行思禪師善體此旨，故六祖從其不許商量處印可那向上絕對事。

既然連最高的真理，都不去學也不去做，成佛之法我都不去修，表示在心裡已不需要倚仗它，不需要去成就這樣的東西，那還有什麼消息能透露？當然就沒有，表示內心已清楚知道諸法實相為何，當然就沒有所謂佛境界或佛智慧等種種一切，

楊岐是禪宗五家七宗之一，現今臨濟子孫大都屬楊岐派跟黃龍派，又以楊岐派下最多。楊岐派創始者為方會禪師，住在楊岐山，法號方會。想要去瞭解聖諦是什麼，如我們常問：祖師西來意是什麼？想要知道祖師真正傳下來的大道理

是什麼，楊岐方會給弟子的開示中就說：「達摩縱然有真正的消息要帶到東方來，傳給我們震旦國人，這話也落在第二機了，不是第一個。」

第一個話無形無相，無有所造作，本自圓成、本自如如，只要認為有個叫做佛法的東西，已落在法見上。所以無為境界才是法王的真正大法。六祖自云：「我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。」我這頓教法門所言一切諸法究竟無為，無為就是本自空寂，此才是法王的真正大法。

此處「禪師」二字有其妙義，前面的學人問法都稱師，可是對行思就用禪師來稱呼，因為他參見六祖之前，已經體悟到禪，已了悟「聖諦亦不為」並親證此理，只欠一個印證而已，所以此時的行思禪師已是識自本心、見自本性，他若不是位禪師，那是什麼呢？前面的學人只稱師，連法師都不稱，因為不達法，所以連念經師都不夠格。六祖已闡述過要真正通達法的道理，才有資格稱為念經師，行思禪師正是善

於體會這一宗旨，所以六祖「從其不許商量處印可」。

「從其不許商量處印可那向上絕對事」，六祖從不許商量處印可行思已證悟清淨本心。「不許商量處」表示行思已見實相，聖諦亦不為，哪還有什麼階級可言？這就是所謂真正大法不許商量，不可用心思語言去思議、推究。

何謂「向上」？難道還有向下？取下棋時的形象來說明，我們要把黑白子往下放，那叫落子，落子時候定輸贏；永遠都向上，就沒有輸贏可言。無有形象，就無有輸贏，永遠不知道真正的高低是什麼，可知向上就是沒有形跡，無有語言，佛陀及歷代祖師的千乘萬乘教法，都無法言傳，無法把那絕對的真心實相真理傳授給我們，因為只要落於語言文字說明，照這樣的敘述去修證，都是落在第二機。故「言下立悟」嚴格說來，都不是第一句，第一句是未出言之前，已清清楚楚了知自己的真心為何，這叫做第一句。

第一句以前就悟道，便能與諸佛把臂同行，為歷代祖師

乃至於佛的老師，為什麼？因為它無形無相，不落在有修有證的當下，就已證得，如是悟者當然比佛、祖師們更高明，佛跟祖師們還是經過修行才證悟原來清淨實相，這叫「言前一句」，言語前面的那一句。

「言下見起」則可以常作天人師，就是成佛了。成為天人的老師是經六年苦修，由總總法門去修證成就，有所修、有所證便已落在第二機，故稱「堪與天人為師」。如果還落入第三句，叫做「自救不了」，連自己都救不了，因為第三句已落在語言文字相上，永遠在文字語言相追求。

不要一聽到這裡，就認為自己不是根器者，不要修了。一再跟大家強調，禪門教法、真實大法本是如此，人人本具，個個不無，所以不必自憐自己不是根器，這才是根器，因為人人都具足它，只是你現在還沒找到，不會使用它，連講找到都是多餘的，因為本來就在你身上，無有欠缺，只是現在著在自己的情識分別相上，所以顯不出諸法妙用。

（三）懷讓求印心法

《六祖大師法寶壇經》

乙八、懷讓求印心法

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參叩。讓至，禮拜。師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「甚麼物恁麼來？」曰：「說似一物即不中。」師曰：「還可修證否？」曰：「修證即不無，污染即不得。」師曰：「只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多羅識，『汝足下出一馬駒，踏殺天下人。』應在汝心，不須速說（一本無西天以下二十七字）。」讓豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗（謚「大慧禪師」）。

乙八、懷讓求印心法

乙八在講述「懷讓求印心法」，表示懷讓在禪門修行上已有相當的功夫，此時來見六祖只是臨門一腳，讓證悟更加落實。懷讓和行思二人，是禪宗裡非常重要的人物，六祖法脈能傳承下來，就是靠這兩支衍伸出來，對弘揚教法有重大影響。六祖其他的弘法弟子，都沒有像青原行思跟南嶽懷讓這樣的程度與成就。

懷讓禪師，金州杜氏子也。初謁嵩山安國師，安發之曹溪參叩。

這裡亦稱懷讓為禪師，杜氏的祖籍在金州。最初到嵩山安國師處請法，安國師是五祖弘忍的座下弟子。「發」是慎重地介紹，「之」是到什麼地方去。「安發之曹溪參叩」，嵩山安國師慎重地介紹懷讓到曹溪六祖處去參請叩問。

「參叩」，參是參究，叩是頂禮、禮拜。禪門裡參訪、禮拜大善知識，都是為了參究心地法門，不是只去頂禮、求福或者聽老和尚講幾句話，因此參究、頂禮老和尚，親近老

和尚是為了參究心地法門。

讓至，禮拜。

懷讓到達曹溪地方，然後禮拜。這些文字好簡單，禮拜就是對一些長老的禮敬禮儀做完，便開始問法。

師曰：「甚處來？」曰：「嵩山。」師曰：「甚麼物恁麼來？」

六祖先問：「你從哪裡來？」懷讓說嵩山，就是從嵩山安國寺來，原文不特意講嵩山安國寺，因為當時的嵩山，只有安國師在那裡弘化，表示在安國師座下停留過一段時間。這不是像我們現在的身家調查，是了解一下曾經在哪處親近過誰，再到我這裡來，藉著普通問答來瞭解對方有哪些經驗、跟誰學習過，有時就直接藉著這樣的問答來考對方，是否瞭解諸法的清淨實相為何。

六祖第二句問話便是打蛇打七寸，命中要害，「甚麼物恁麼來？」誰叫你來？你怎麼來？如果順著語言回答是懷讓

叫我來的，或回搭什麼交通工具來的，就是掉在文字相裡了。

曰：「說似一物即不中。」

懷讓回說：「說像個什麼東西，就不對。」「即不中」是就不合的意思。你說我是什麼？是懷讓嗎？你說它不是什麼東西，不對；說像一樣東西，就不合。

師曰：「還可修證否？」

六祖繼續問：「既然說似一物都不中，那還要不要修證呢？」「說似一物即不中」是代表那樣真實的東西，表示清清楚楚見到諸法實相，見到真正的清淨心，清淨心不可言說。六祖這問話是要看懷讓是否著在那裡，也就是問：如果是真見清淨心，那清淨心還可否修證？

曰：「修證即不無，污染即不得。」

懷讓說：「不會說沒有修證，有修有證，但是染污不得。」清淨心可修可證，但自古以來就不受染污，沒有東西

可以染污它，修證也是隨緣消舊業罷了。

為何懷讓會講「修證即不無，染污即不得」？因為諸法實相，不只有空寂面，還有因緣和合的假有面，因緣和合的假有事相，便是教化門的建立，就是三車的建立。雖說有修有證，但清淨實相，並不落在有修有證裡，只是在教化接引眾生方面，需要因緣和合的事相假的方式，要有這些善巧來接引大眾，修雖是無修，可是無修並不是斷滅的無修，是修但不落在修之中，才是真正的實修。

修證若是落在有所求、著在相上，落在心的分別對立二相來修證，即是所謂的邪心，就會有問題。反過來看，清淨大法裡也含藏萬相差別，從因緣法而言，有世諦流布之法，當然就有接引的方便善巧。從接引的方便來說，修證即不無，但從究竟證得上而言，是無法染污的，既然染污不得，那修是什麼？修就是無修。

如果認為有修，一定要除掉煩惱才證得什麼，這樣就

變成有染污。連煩惱也不可染污，甚至連聖諦就是「說似一物即不中」的那個東西也不立，故稱「染污即不得」，不是說煩惱無法在清淨心著立，事實上連佛也無法在實相面前安住，其實染污是指所有一切法畢竟不可得，所以稱「染污即不得」。

師曰：「只此不污染，諸佛之所護念。汝既如是，吾亦如是。」

六祖說：「你能夠見到一切諸法畢竟空寂、畢竟清淨，不被染污，這就是諸佛所護念的清淨實相。」諸佛所護念的就是一切眾生本具之清淨心。故云「汝既如是，吾亦如是」，你既然是這樣，我也是這樣，這一句話就印證懷讓，印證懷讓所證的跟六祖的證悟是無二無別，祖祖所傳的也就這一樣東西，就是讓我們見自本心、識自本性，學法修行就是為了悟自心，自見己性。

西天般若多羅識，『汝足下出一馬駒，踏殺天下人。』

應在汝心，不須速說（一本無西天以下二十七字）。」

以六祖接引眾生的方式而言，我覺得這段話不用放在《壇經》裡，並不代表禪宗沒有所謂的感應事蹟，感應事蹟在修行過程中一定可以體驗到，但是不必列入教化中，避免有些眾生不知從平常處、平常心來用功下手，反而從神奇之處來立足立眼，那就不好。

像道謙的《高僧傳》中，都沒有這一類記載，他有史實家的精神，有幾分資料就講幾分話，較少屬於宗教上的精神體驗，當然每個人的修行過程中，會隨著自己的修行進展而有不同的感受，但這皆非究竟佛法，只是修行過程中的一種經歷體驗而已，這一類的東西可以看，但不必過份追究。這一類的體驗，不能說它是捕風捉影，亦非空穴來風，事實上只有少數一、二位大德才知道這些事情，別人感受不出來。

所謂「修證即不無，染污即不得」這樣的境界，只要明心見性，歷代祖師大德都經歷過，且確實相應到，但像「汝

足下出一馬駒，踏殺天下人」這一類語言，只有記載的當事人自己才清楚，甚至連六祖講這句話時，懷讓本身可能都不清楚。

這一類的記載，多是後代弟子為了凸顯自己這一支脈起源的不平凡，因為我們都知道懷讓座下出了一位大德馬祖道一禪師，對後來臨濟宗的影響甚鉅，還有其徒百丈懷海禪師和百丈之徒黃蘗希運禪師，都是非常厲害的祖師，全然是祖師禪的代表。後代《壇經》禪宗的行者，為了凸顯其支派宗門的特色，往往喜歡記載感應及神通事蹟。自己看《壇經》時，這一段可以略過。

就像前面我們討論過關於神會的懸記，「吾滅後二十餘年，邪法撩亂，惑我宗旨，有一人出來，不惜生命，定佛教是非，豎立宗旨，即是吾正法」，這人就是神會，記載在敦煌本裡，但在宗寶流行本裡就沒有。這些流行本大多是臨濟及曹洞等五家後代弟子所共同流通，縱然史實真有也不會保留，因為不會長他人威風，滅自己志氣。

「西天」指印度，「般若多羅讖」是般若多羅的預言：你的足下會出一匹馬，其腳會把天下都踢倒。意思是他出世弘揚禪宗教法，全天下都為之披靡，銳不可擋，個個都臣服在其座下，表示此人對禪法的流布，將來會起很大的作用。

「應在汝心，不須速說」，這件事情是應在你的心上，不須要我講。六祖當時若真有說這句話，大概只有六祖自己知道涵義，懷讓不可能知道將來座下會出現什麼人才，馬祖那時應該還沒出世。

讓豁然契會，遂執侍左右一十五載，日臻玄奧。

就在六祖說「只此不污染，諸佛之所護念」的印證之下，懷讓相應到自己的法，「讓豁然契會」，不是到這時候才契會、才悟，不是在六祖言下才真正悟。「契會」是指完全契合祖心與佛心，懷讓以前也知道，但還無法認定所體悟的是否合乎古佛之心，至六祖處才完全確定。就留在六祖身邊當侍者，一侍奉就是十五年。青原行思擔任首座職務，代替六

祖教化大眾，懷讓就是隨侍在六祖身邊照顧起居。

所懂的東西一日比一日來得玄奧高妙，由這話可知，見性以後當然還要再修，否則所見只是諸法實相，但諸法種種因緣妙用，不見得能在見性當下就具足，隨著自己在禪法修持，及生活中對眾對事的行持之下，慢慢地更加善巧，因緣更為成熟，所以這句話在說明保任工夫的重要。不要以為只是保著，不會前進，並非如此，保任工夫是自己原來見性的體驗沒有退失，就在這樣的狀態之下，保持清淨心對待萬法萬物，使得原來的真摯，能在萬事萬物之中活用，達到圓滿的善巧，就變成方便智或權巧智，才稱「日臻玄奧」。

法的實相是如此，無有差別，不會說以後再悟的內容會不一樣，是完全一樣的，諸法實相本自空寂，第一次見跟後來再見，不會有所差別，見的性體本來如如，但如何在那如如之下，到達無所不如？就要再使之更加善巧，才能於法大自在。所謂「大自在」就是運用自在，妙用自在，度生自在。

「日臻玄奧」並非本來不玄，本來不妙，是只要把自己所懂的，於生活中一再地去歷練，然後到達最善巧，這才是日臻玄奧的真義。能夠知道諸佛、諸法實相，就是最玄最奧，最玄最奧正是最不玄最不奧，要從平常生活的歷練中，一再地充實，廣學多聞，真正展現出來教導大家，善用自己所體悟的，以種種善巧方便來接引一切眾生。

我以前喜歡看書，喜歡看經典，對打坐較沒興趣，認為那是落在相上。現在是看書之後很喜歡打坐，坐下去就只是知道坐，曹洞有句話叫「只管打坐」，能體會到「只管打坐」的內涵，不會像以前就只是呆呆地坐在那邊，打坐當中不必刻意去修或運用什麼方法，自然而然就相應，覺得打坐跟自己對於佛法及經典的理解是一樣的，有共通及共進的效果。坐時覺得自在，但不是貪禪悅，也不像以前坐時還會想說有好多經要看，覺得看經比較重要，現在的狀態是不會著急要看多少經典、要明白多少道理，每看一個，其實自己都已了悟，打坐時也是處於無所著，上坐、下坐皆安然，任何時刻

體安然，便發覺佛法強調定、慧要均等修是有其道理的。但是每個人的因緣果報不一樣，故善巧亦不同，不過仍要了知不可把定、慧當做二法來修，要齊頭並進，了知是同一體。自己要掌握住定中有慧、慧不離定，從個個機緣來契入。

後往南嶽，大闡禪宗（謚大慧禪師）。

後來懷讓往南嶽去，南嶽在現今湖南。南嶽是個很有趣的地方，有佛教也有道教，一座好大的南嶽山，佛教寺院與道教觀宇各據一方，但共用主要的大殿，裡面有佛像，也有道教的南嶽神君，主寺廟是由道教跟佛教輪流管理，比如一年或三年為一期，這一期輪到道教，道教就在那裡辦活動，香火錢全數歸給道教，再分至山上的道觀。主殿是在山腳下，香火最多，愈往山上人愈少，山上的修道人如果沒有山腳下的主廟香火支持，很難維持並修行，佛教也是同樣的狀況。輪到佛教管理時，香火錢就由佛教管，在那一年裡能辦多少活動、收多少香油錢，就是各憑本事了。南嶽是中國五大名山之一，裡面有很多佛教寺廟，像七祖道場般若嶽，現在還

存在當地。再如天台智者大師講經處，也離這裡不遠。

後來懷讓教法往湖南南嶽衡山傳揚，最後「大闡禪宗」，禪宗在其手上弘揚開來，諡號大慧禪師。當時這一類諡號，都是比較後期才給的，不像宋朝之後的大德，往往一去世朝廷立刻賜予封號，連六祖的諡號都是很後期的唐朝皇帝所給，基本上在唐高宗時安祿山造反以後，才比較重視佛教的大德。早期佛教頗興盛，但重點不在禪宗，肅宗之後佛教重心才漸漸轉移至禪宗，所以六祖的諡號大概在去世一、兩百年後才產生。

《六祖壇經禪學基本教材》

「西天般若多羅識：『汝足下出一馬駒，踏殺天下人。』應在汝心。不須速說！」此二十七字，為燉煌本及宗寶南海流傳本中所無。文中的馬駒即暗示著後來的馬祖道一。此段預記，當是南嶽一支的後人所增飾的。

禪心真淨，最忌邊見的自擾；不能忘懷對待的情執則真心晦，也就沒有禪。宗下答話，要在自性上表達風光，故常絃外傳音，若作解釋地說明，話中有話，墮在死句。

「說似一物即不中」雖不涉兩邊，但還沒表達出返回到自己心性上的親切體驗。「修證即不無，污染即不得」，即親切地道出「前念不生，後念不滅」的「真如自性」朗曜境界了。

「西天般若多羅識：『汝足下出一馬駒，踏殺天下人。』應在汝心。不須速說！」此二十七字，為燉煌本及宗寶

南海流傳本中所無。文中的馬駒即暗示著後來的馬祖道一。此段預記，當是南嶽一支的後人所增飾的。

現今《壇經》的版本有兩種，都是從元初一直流傳到現在，一是吳中流行的德異本，一是南海的宗寶本。此二十七字，燉煌本裡面沒有，宗寶南海本裡也無，只有吳中流行的德異本有，所以前面我就討論過，這一類的記載我們不必太在意，因為以禪宗的性格及文化而言，很不神通，根本不講這類範疇，是最平實的佛法來表達。所以這裡出現這一識偈，我每次看就每次覺得怪，文中的馬駒暗示後來的馬祖道一禪師，此段應當是南嶽一脈後人所增飾，為了凸顯自己師門的不可思議，尤其是馬祖的不可思議。

禪心真淨，最忌邊見的自擾；不能忘懷對待的情執則真心晦，也就沒有禪。

禪心是真正清淨，一絲一毫都不停留，畢竟空寂，本來無一物，即無智亦無得，裡面沒有任何東西，才是禪宗，才

是禪心，最忌諱掉落在邊見而自擾。

「邊見」就是兩頭，落在有修有證、有聖有凡；「邪見」是錯誤見解，不是正見。二者意思不同。大多數學佛人就是不能除掉邊見，而禪宗正是一見都不立。

「最忌邊見的自擾」，因為本來諸法就無相，哪有聖凡或淨染的分別？如果掉在這兩邊就叫自擾。本來是清淨，可是你卻掉在兩邊，落在相上分別，豈非自擾？

「忘懷」就是忘記、掉丟，我們對任何事物時刻都存有分別對待之心，覺得這東西好那樣壞，或者待人事物不均等，有這樣的分別、執著心，就叫「情執」。甚至連那個相都因為因緣消散而不見了，還繼續在攀緣。如果對這些情執無法忘懷、放不下，庸人自擾，那麼「真心晦」，「晦」就是暗，真心就變黑暗，就沒有禪。

宗下答話，要在自性上表達風光，故常絃外傳音，若作解釋地說明，話中有話，墮在死句。

「宗下答話」，例如：師父問「甚麼物恁麼來？」弟子答話千萬不要死在話下，不要只是落在文字語言之下，而是要在自性風光上表達，即問話的內容其實是要回答自己有沒有見到真實實相，要從實相出種種妙智運用，就是從體出用，把自己的體悟展現出來。大德可能會繼續追問，所以一定要在自性上表達自己的風光，故常有弦外之音，這就要自己知道在語言之中，所要表達的是什麼義理。

知音還不是弦外之音。知音能了解演奏者所表達的意涵，心之所嚮，與之相契。但禪宗的弦外之音，是連弦都未動，音尚未發出之前。如問：你從哪裡來？不是只要聽懂問話，若是從話裡找答案，那也只是個知解宗徒罷了。要在話外，對尚未表達出來的東西，能真正地清楚，就是第一句，就是話未出之前的那個話，所謂話外之話，才是禪宗的弦外之音。

如果再做解釋說明，也知道話中之話是什麼，但已落在解釋說明上，即非活句，已成死句。

「說似一物即不中」雖不涉兩邊，但還沒表達出返回到自己心性上的親切體驗。「修證即不無，污染即不得」，即親切地道出「前念不生，後念不滅」的「真如自性」朗曜境界了。

「說似一物即不中」，仍還沒真正認定自己見到的是什麼，只是達到不涉兩邊的狀態，頂多是一心。一心的狀況就很難瞭解，一心不是真正無心的實相，必須要再進一步把無心，即諸法究竟實相表達出來，所以當懷讓說「修證即不無，染污即不得」時，便親切地道出「前念不生，後念不滅」的「真如自性」之朗曜境界。

「修證即不無，染污即不得」，此時已證到諸法實相為念念不生、念念不滅，這就是真如自性常在，即所謂須臾不離清淨心，清淨心常起用，便是見到清淨心的境界。

（四）永嘉求印心法

《六祖大師法寶壇經》

乙九、永嘉求印心法

永嘉玄覺禪師，溫州戴氏子，少習經論，精天台止觀法門；因看維摩經，發明心地。偶師弟子玄策相訪，與其劇談，出言暗合諸祖。策云：「仁者得法師誰？」曰：「我聽方等經論，各有師承；後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。」策云：「威音王已前即得，威音王已後，無師自悟，盡是天然外道。」曰：「願仁者為我證據。」策云：「我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集，並是受法者。若去，則與偕行。」覺遂同策來參，繞師三匝，振錫而立。

師曰：「夫沙門者，具三千威儀、八萬細行。大德自何

方而來，生大我慢？」覺曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如是，如是！」玄覺方具威儀禮拜，須臾告辭。師曰：「返太速乎？」曰：「本自非動，豈有速耶？」師曰：「誰知非動？」曰：「仁者自生分別。」師曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」師曰：「無意，誰當分別？」曰：「分別亦非意。」師曰：「善哉！少留一宿。」時謂一宿覺。（後著《證道歌》，盛行于世，謚曰「無相大師」，時稱為「真覺」焉。）

永嘉玄覺禪師，溫州戴氏子，少習經論，精天台止觀法門；因看維摩經，發明心地。

永嘉位處溫州地方，是現在中國浙江，溫州出了很多商人，稱做溫州幫。溫州跟福建差不多，都是土地貧瘠，耕地很少，多山，所以許多人不得不離鄉背井，出外討生活，尤其後來海運崛起，更加速當地的繁榮。

永嘉玄覺是溫州戴氏人。「少習經論」，表示很早就出家研習經論。在隋唐年間的出家人，絕對不只參禪，一定是研經學論，在佛學義理上都很通達，才能創造出這麼多絕世禪師。禪師如果不讀經論，什麼都不會，這類禪師一定沒用，因為自己雖懂，可是無法接引更多人，對文字及語言無法駕馭，流傳就不廣。而六祖是唯一的例外，六祖雖然沒有經義上的研習，可是他見性以後，對於所有的經論都能明白通達，而且是超過一些從小就在當中耳濡目染之人，比專研埋首在經論裡的還要有成就。

永嘉大師從小就出家，在經論上已駐足很久，得到真正的般若慧，從般若法義裡相應到自己的真心，楞伽宗就是藉教悟宗、藉教明心，藉著教典教理的說明來啟悟自己的清淨本心，此宗就是清淨實相。

永嘉大師精通天台的止觀法門，就是當時的如來禪禪法，如圓頓止觀、摩訶止觀這類都是。「因看維摩經，發明心地」，雖然精通經論，也精通天台止觀，但是真正見到自

己的心地，是因為看《維摩經》，發明自己心地的不二法門。本來智慧德相，在《維摩經》裡表達得非常淋漓透徹。

看《維摩經》就像在看故事一樣，大乘菩薩跟小乘羅漢處處以佛法的次第及修證互相討論，遣明大乘的不二法門，裡面所描寫的小乘聲聞弟子，處處是鼻青臉腫、灰頭土臉，但不是貶斥小乘人，只是為了方便讓我們知道不要執著在相上，故「彈偏斥小」在《維摩經》裡表現得淋漓盡致。「彈」是彈劾，「偏」是偏真涅槃，小乘證得的涅槃真理是偏向空這方，沒有證到如幻假，故其圓滿，叫做「彈偏」。「斥小」是喝斥小乘。《法華經》裡也有「彈偏斥小」，如其中五百弟子退席那段，便有提到。《楞嚴經》裡有藉著阿難的不瞭解來斥，但是《楞嚴經》反而把很多小乘修法當作是大乘的圓通法門，所謂「會三歸一」，三乘皆一，從根、塵、識入，會通以後就相應到諸法實相，且不住著，得真正圓通。

偶師弟子玄策相訪，與其劇談，出言暗合諸祖。策云：

「仁者得法師誰？」

「偶」是偶然，「師」是指六祖。六祖的弟子不見得是六祖剃度的，但是曾經在六祖座下待過，受過教導。這位大德叫做玄策，來到玄覺處互相訪談，「劇談」是聊得非常高興投入且認真，甚至不知道晚上要睡覺，可能一談就是三天三夜，還捨不得分開。要是遇到互相在修行上有一點成就的人，談論起佛法，真是不管幾個小時都不覺得枯燥，也不覺得無味，可以談整晚，就是很相應。如果不瞭解，連半句都嫌多。

「出言暗合諸祖」，玄覺出言處，皆能合諸祖之語。當時的永嘉只從經教研習，尚未真正學過關於心地法門及禪學上的修持用功，但他所證悟與所談的，都合乎歷代祖師傳下來的禪門內涵，所以玄策問：「仁者得法師誰？」仁者在佛教裡指對方，是有禮貌的稱呼，這裡是問：傳授你這大法的是誰，怎麼能出言都暗合諸祖呢？

曰：「我聽方等經論，各有師承；後於維摩經悟佛心宗，未有證明者。」

「方等」是指大乘經論。永嘉說：「我聽聞大乘的經典，各有不同的傳承老師教導。後來在《維摩經》悟佛心宗，但沒有人替我證明。」

以前各經各論，都有專門大德的特別擅長處，玄覺到各方去研習，可見出唐初佛教宗派的蓬勃發展，例如天臺、華嚴、唯識、三論、成實等，幾乎都在唐代大盛，唐代研究經教理論者非常多。

唐朝佛教真正受到最大的傷害，起自安祿山造反，再來是唐武宗滅佛，是史上「三武一宗」的法難之一，對佛教影響很大。只有禪宗因不需依附任何形式，而整個大流行起來，至唐朝末年，禪宗五家七宗的發展整個圓滿。

策云：「威音王已前即得，威音王已後，無師自悟，盡是天然外道。」曰：「願仁者為我證據。」策云：「我言輕，曹溪有六祖大師，四方雲集，並是受法者。若去，則與偕行。」覺遂同策來參，繞師三匝，振錫而立。

威音王是空劫時第一個出現的佛，稱威音王佛，當時沒有佛法，也無有佛出現，所以自己證悟即可；威音王以後就開始有佛出現於世。既有佛出現於世，如果無師自悟且無人證明，就變成天然外道，不算佛法的真正明心見性之人，因為其證悟可能與實相有所出入，雖見到諸法本然的清淨實相，但有可能所見的本然是道家所謂的自然，或者天然。道法自然，大道本來就在自然裡充遍著，但仍有個自然的相在，這就是天然外道，掉到一切都是本然天然的境地裡。

禪宗的本然天然是無形無相，是諸法因緣和合當下為空寂，故稱本然天然，不是另有一個本然天然存在。本然天然是在萬法萬物之中，絕非離開萬物以後另有個根本絕對的存在，擔心後來的行者誤認為這樣子是對的，而掉入天然外道中，所以必須要有人做證才可以。

此時玄覺希望玄策來替他證明，玄策自認人微言輕，天下人亦不曉得玄策是否真的證道，份量不夠，於是向玄覺推薦曹溪六祖大師。當時四方大德都像雲般聚集在六祖處，受

其大法。「若去，則與偕行」，玄策說如果你要去，我就跟你一起去。「覺遂同策來參」，玄覺於是隨同玄策來到六祖處參究叩請。

「繞師三匝，振錫而立」，玄覺的態度跟前面的參學者都不一樣，像前述的法達是頂禮但頭不著地，可是玄覺是連理都不理，只繞六祖三圈，然後就拿著錫杖直挺挺地站著。

師曰：「夫沙門者，具三千威儀、八萬細行。大德自何方而來，生大我慢？」覺曰：「生死事大，無常迅速。」師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」

這樣的行為一定會引起六祖的喝斥，因為身為一位善知識，對於座下參訪者一定要給予指導，永嘉這種行為是非常失禮的。一個出家人要具足三千種威儀，「三千」是個概數，就是指一切威儀都要具足並且做到。「八萬細行」指很微細的行為也要照顧好，意思就是起心動念及身口意三業處處都

要如法如律而行。

「大德」指永嘉，「自何方而來」，從哪裡來？「生大我慢」，有我慢已經很嚴重了，還生大我慢，連頂禮都不頂禮，很不客氣地繞著六祖三圈，是看六祖生作何許人也嗎？繞三匝也是佛法裡的威儀，但我們是禮佛完才繞三匝，對一般人我們很少行繞三匝之禮，佛陀時代有這種禮，中國沒有這種禮儀，而且中國禪宗不注重外表形式，所以永嘉繞三匝是什麼意思？挑毛病嗎？

永嘉態度傲慢，六祖雖責罵他，可是依然要攝受他，便問永嘉從哪裡來，意思是：曾經跟隨過誰？學習過什麼？有何大成就讓你今天以這麼高傲的態度來見我？永嘉回「生死事大，無常迅速」，這話就道出永嘉並非大我慢，而是沒時間做行禮這種閒工夫，因為無常時刻降臨，就如懶融禪師所云：「那有閒工夫，替俗人拭鼻涕邪？」一心一意在真正的道業上，用功都來不及了，哪還在意人情世故的俗禮呢？

這也表示永嘉非為小事而來，來此是為生死大業。六祖一聽，就知道這種人要以大法接引，便說「何不體取無生，了無速乎？」何不當下體會證取所謂的無生大道呢？諸法本自不生、本自不滅，清楚明白說明了「無速」，沒有所謂的快跟慢，而永嘉剛才說「生死事大，無常迅速」，其實諸法亦無所謂迅不迅速，亦無生滅無常，要他直接體取諸法的究竟實相，而諸法實相本來就無生滅，亦沒有無常迅速。

玄覺云：「體即無生，了本無速」，「體」的當下就是無生，「了」的當下便是無速。既然已經見到這裡，為何前面不拜？為何用那種態度來見六祖？這叫做出格的過量人，正所謂「路逢劍客須呈劍，不是詩人莫獻詩」。超格過量人的行為，看起來好像是無理，其實是藉著這些來詮釋表達其超乎一般常情常理的證量，顯現諸法的究竟真實實相，這是真正的大理，所以不要擺得很低，要高高的，這樣祖師才能真正地使出他的東西，否則對付蝦兵蟹將，何必動用大元帥？殺雞焉用牛刀？玄覺不是故意顯出無禮，是藉著這方式

來表達自己內在所見的一切。

師曰：「如是，如是！」玄覺方具威儀禮拜，須臾告辭。

師曰：「返太速乎？」

六祖回「如是，如是！」一聽到這裡，玄覺就徹底的服了，此時才願意頂禮六祖，六祖這時才真正受了玄覺的頂禮。普通人的頂禮都是沒用的，玄覺這個禮才真是無上之禮，此禮可以驚天地、泣鬼神，祖師的光就在這一語之中，傳遍沙界，千古萬古常亮，這禮才是真正的大禮。平常的禮再多又有何用？善知識根本不在乎也不欠缺。

「方具威儀」，「方」是方才，方才具威儀，「威儀」是指出家人的威嚴禮儀。玄覺整理好衣袍、拉好衣領，把錫杖、鉢放下，再頂禮，然後「須臾告辭」，頂禮完馬上掉頭要走，表明師徒之間已經完了，多停留又有何用？多停留只是人情酬作。

師曰：「返太速乎？」你這樣就要回去，不會太快了嗎？

六祖此時打了個回馬槍，就是看永嘉還頂不頂得住，完全看工夫是否真上手。前面已經言「了本無速」，如果又掉在有個「太速」，可見只是從經典裡感受出來的。

若碰到「何不體取無生，了無速乎？」這句，卻掉在文字上回答「體即無生，了本無速」，這樣就是掉在形相文字的知見裡，或者掉在無生無相裡，沒有真正見出法的通流妙用，所以再考驗看看永嘉玄覺是否真正完全透脫，超越一切。不懂的人就掉在這裡，就算見道，頂多也只是見到一部份而已，是個死相，只見空寂那部分，無法活用。

曰：「本自非動，豈有速耶？」

玄覺果然是真正徹底明心見性之人，他說：「諸法本來不生不滅、不來不去，哪裡有速與不速？」

前面六祖的問話，字面上的意思是：你這樣回去不是太快了嗎？可是玄覺的回答都是從法性上、心性上的證悟來回答，而非從事相上來回應，這就稱做師徒之間的印心，是名

心心相印。這句成語其實是佛教用語，是指師父的心跟徒弟的心好像印一樣地印合在一起，完全無有錯失，真正的大道，真正的清淨心，師父證的與徒弟證的完全無有差別，沒有二樣，如是徒弟所傳承下去的便符合歷代祖師所傳的一切，認定弟子所證得的跟為師所證得的是無二無別，弟子再繼續傳下去，所傳必是正法，所悟亦是正法。

師曰：「誰知非動？」

六祖緊追著問：「那誰知道不動？」永嘉不回答不行；若回答卻掉在說誰，著在相上，也不對。不答不可，答也不可，這就是陷阱，真正悟道之人就是有辦法脫身，不悟道者就死在這裡。禪宗祖師高明處就在此，佈好陷阱，讓你一跳下去就如同跳在泥沼裡，越陷越深，只有確實不掉在那裡面，就沒問題。

曰：「仁者自生分別。」師曰：「汝甚得無生之意。」曰：「無生豈有意耶？」

所以永嘉回：「是你自己心生分別。」有誰知非動呢？本來就非動，一切諸法皆是如此，哪有我及誰的分別呢？你故意問這一句，是你自己的心在動，不關我的事。意思是說：本來就跟你說諸法不動，本來就空寂，空寂便無有人我分別，哪還有誰可以去動它？所以你問這一句是你自己起心分別。

此時六祖讚嘆永嘉得到無生的本意。但永嘉是罵也不受，讚也不受，而說：「無生哪裡會有意呢？」意指人心分別才叫做意，諸法既是無生，無生就無相，哪有心去分別？

師曰：「無意，誰當分別？」

六祖仍不死心，再問：「如果是無意，誰知道無生法呢？」如果沒有心，怎會知道是無生法？

曰：「分別亦非意。」

雖然善知一切法相，可是於第一義不動。能做種種分別，但不名為意，也不是意，那是心嗎？非也，連心亦不可得，它就是自然而然地能善於分別。

師曰：「善哉！少留一宿。」時謂一宿覺。（後著《證道歌》，盛行于世，諡曰「無相大師」，時稱為「真覺」焉。）

六祖便留永嘉住一宿，因為這麼遠道而來，很辛苦，稍微盥洗休息一下，明天再走。當時人稱永嘉為一宿覺。

後來永嘉有篇《證道歌》，盛行於世，非常有名。如果你真正看懂也了解，便能體會當中處處都在闡明真心實相，也告訴我們如何去修，怎麼下手。道是否可證？無道可證，可是永嘉偏偏又說要證道，他所講的證道就是不需要修，無有任何作為，名為真正證道，但跟天然外道的無為不一樣。

所謂「絕學無為閒道人」，「絕學」在宋儒張橫渠是「為往聖繼絕學，為萬世開太平」，是指最高的學問。而永嘉《證道歌》的「絕學」是停止一切的學習，「絕學無為」，不要有任何作為，「絕」是停止，「學」是學習。出家人就是閒閒的，沒什麼事情好做，就叫做道人。不要以為自己在修道、

精進等等，只要落在有相可修，都錯。所以接著說「不除妄想不求真」，不要認為要求真實大法，一定要除掉妄想，這樣真才會顯現；或者認為本來沒有我要去求真，也不對。妄想不必除，有所求之心也不起，所體悟之道，現前具足。

既是現前具足，你們怎還不知道？所以有時我真覺得好笑，明明一切都自在，一切都是解脫圓滿，無有任何隱藏，不用找、不須知，可是我們就是沒無法真正受用。

後來給永嘉的諡號稱「無相大師」，時人稱為真覺，真正的覺悟。

《六祖壇經禪學基本教材》

因永嘉說了「生死事大無常迅速」，不肯盲拜師尊，六祖導以「體取無生了取無速」。且道無生作麼生體？速又作麼生了？永嘉以「體即無生了本無速」領之，箭鋒相拄，自然恰好。六祖見他透得過，便說他「甚得無生意」。只此一句，有權有實，有照有用。永嘉不向死句下坐殺，亦不下合頭語，却說「無生豈有意」。而今人纔聽到「甚得無生意」一句，便將喜謂肯我印證我，此恩難報，第三瓣香不為別人；這就只是向語句裏死殺了。六祖復詰以「無意則誰復能分別」，永嘉對以「分別亦不是意」，則是「善分別諸法性相、於第一義而不動」的能事畢矣。略依圖悟佛果禪師說記之如此。

因永嘉說了「生死事大無常迅速」，不肯盲拜師尊，六祖導以「體取無生了取無速」。且道無生作麼生體？速又作麼生了？

永嘉說「生死事大無常迅速」，如果你還沒見性，尚未明心，這一點絕對不要忘記，無論是出家人或在家居士，都要緊掛心頭。真正見性之後，這句話當然就可以丟掉，你會知道何為生死，也不會覺得生死有何可怖，但若未真正瞭解前，尚未見到自己的真心，這句話得要常常擺在心裡，不要忘記，一忘記，就墮入魔道裡去了。

永嘉因「生死事大無常迅速」，不肯盲目拜師尊，所以六祖以「體取無生了取無速」引導，當下體得就知道諸法無生，真正了就知道諸法無所謂生滅，亦無速或不速。

「作麼」當做語助詞，就是怎麼。「且道」是唐老師在這裡問我們：無生怎麼體會呢？既是無生，哪體會得來？再問「速又作麼生了」：無常迅速這件事情，又該如何真正了呢？

把「生死事大無常迅速」、「體取無生了取無速」二句話常掛心頭，如何做到「體取無生、了取無速」，就是修行。

已經清楚說明體就無生，了便無速，為何自己仍不知曉？不知曉就要認真修，是為修行。這裡已處處告訴我們要落實，腳踏實地去修行，不要只是聽完就過了。怎麼去體？怎麼去了？就是真正下手處。

永嘉以「體即無生了本無速」領之，箭鋒相拄，自然恰好。

六祖告訴永嘉說你這樣去做就對了。永嘉當下領受了解，即禪宗所謂的「箭鋒相拄」，就是不相上下，勢均力敵，問什麼都在當下這裏，答什麼也是在當下，沒有第二個。六祖問：「何不體取無生，了無速乎？」永嘉當下回答：「體即無生，了本無速」，六祖射出一支箭，永嘉亦回一支箭，兩箭剛好擋在一起，師徒二人互相的問句與答句無有兩樣，是名箭鋒相拄。

六祖見他透得過，便說他「甚得無生意」。只此一句，有權有實，有照有用。

「有權」就是有權巧方便，「有實」是有真正的實智，「有照」是有觀照能力，「有用」是有產生作用的能力。你能了解並分得清楚哪個是權、實、照、用嗎？不懂就要去參。如果只是死在話下，你就挨了六祖的回馬槍，或者捆圈繩，無法真正自由灑脫。

「甚得無生意」，無生怎能得？無生就是無得，無得就是實智。雖然無得，但是當你體會時，就是有得，就清楚知道是什麼，當你可以從用功上去體得它，這就叫權智。時刻體得無生大意，拿去用、拿去觀照，當下就沒有無常迅速，便是照。時刻在無常迅速之中，能體得無生意，那麼對你而言，哪有障礙呢？你任它無常迅速，照樣如如自在，自然而用。如果沒有體會到這裡，就會楞在這裡，不知如何回答；如果真知道，就清楚「甚得無生意」裡的照、用在哪裡，權、實在哪裡，當下便分辨得出來。

永嘉不向死句下坐殺，亦不下合頭語，却說「無生豈有意」。

「永嘉不向死句下坐殺」，不會坐在死句下，「坐殺」是產生不出智慧妙用，死在那裡，被這一句話殺了。「合」就是相應，「合頭語」是說合乎那一句話的語言，相應於那一句話。合頭語有時會講出另外的意思，你一定要自己清楚知道何謂清淨本心自性，那麼一定就不會只講出合頭語。此處的合頭語是「無生豈有意」，永嘉確實知道無生豈有意，如果我們變成知識的知見，去分別它的意義，這樣就只是落得一個辯解罷了，並非真正瞭解，真正瞭解不會只用這一句話來回答。

而今人纔聽到「甚得無生意」一句，便將喜謂肯我印證我，此恩難報，第三瓣香不為別人；這就只是向語句裏死殺了。

而今人才聽到一句「甚得無生意」，便以為是六祖的讚嘆，就以為是肯定我、認可我。其實錯得遠，不知道這句話仍是個陷阱，還是個回馬槍，如果只是坐殺在那裡，頂多證個偏真涅槃，是坐在妙高山頭下不來，產生不了作用。

「第三瓣香不為別人」，那是為誰啊？就是為報師恩，捻香時第一瓣供護法諸佛菩薩，第二瓣供養皇帝百官等，第三瓣供養自己的得法師父，供師父的恩德，故言此恩難報。在古代，人家問你傳香供誰，就是指你從哪位大德座下得力受益。有的弟子在某師座下得力，可能這位傳法的法師名望不大，寺院規模也不大，後來弟子又在別處接法，這種弟子在叢林裡是被瞧不起的，被視為是忘恩，忘恩者無法得真實大利益。在古代的中國，如果出世為人，就是出來主持弘法教導眾生，對於得法師父的恩德，永遠都不能忘。像天童正覺禪師，原來跟隨香山和尚多年，但一直沒有真正得力，後來在丹霞子淳座下得法，真正開悟，於是認丹霞子淳為自己的法師，也只供丹霞法師，所以從誰的座下真正了悟，就認誰為自己的得法法師。但是讓自己開悟的法師，也不盡然會將其衣鉢傳給你。

如果說我們在「甚得無生意」這句話裡，認為是師父印證我、認可我，那是自己「向語句裏死殺了」。

六祖復詰以「無意則誰復能分別」，永嘉對以「分別亦不是意」，則是「善分別諸法相、於第一義而不動」的能事畢矣。略依圓悟佛果禪師說記之如此。

「詰」是詰問，六祖再以「無意則誰復能分別」反問，永嘉對以「分別亦不是意」，就是「善分別諸法性相、於第一義而不動」能夠做的事情，已經完全做完。

以上是大略依照圓悟佛果禪師的說法。五祖法演禪師的子孫中，有三位最傑出的弟子，世稱「三佛」：佛鑒太平慧懃、佛眼龍門清遠及佛果圓悟克勤，此處就是指圓悟克勤禪師。

（五）智隍求印心法

《六祖大師法寶壇經》

乙十、智隍求印心法

禪者智隍，初參五祖，自謂已得正受；庵居長坐，積二十年。師弟子玄策，遊方至河朔，聞隍之名，造庵問云：「汝在此作甚麼？」隍曰：「入定。」策云：「汝云入定，為有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定；若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」隍曰：「我正入定時，不見『有無』之心。」策云：「不見有『有無』之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。」隍無對，良久，問曰：「師嗣誰耶？」策曰：「我師曹溪六祖。」隍云：「六祖以何為禪定？」策云：「我師所說：妙湛圓寂，體用

如如。五陰本空，六塵非有；不出不入，不定不亂。禪性無住，離『住禪寂』；禪性無生，離『生禪想』；心如虛空，亦無虛空之量。」隍聞是說，徑來謁師。師問云：「仁者何來？」隍具述前緣。師云：「誠如所言，汝但心如虛空，不著空見；應用無碍，動靜無心；凡聖情忘，能所俱泯；性相如如，無不定時也。」隍於是大悟，二十年「所得心」，都無影響。（其夜河北士庶聞空中有聲云：「隍禪師今日得道！」）隍後禮辭，復歸河北，開化四眾。

禪者智隍，初參五祖，自謂已得正受；庵居長坐，積二十年。

這裡用禪者來稱呼智隍，禪者和禪師還是有差別的。真正已見心法之人，只是來見師求印證，便用「禪師」；「禪者」是一心一意參禪，也得到禪的受用，但並未明心見性。向六祖請法後才言下大悟者，一般不先稱禪師，此處是《壇經》第一次看到禪者的稱呼。智隍大德最先「初參五祖」，跟六

祖是同門師兄弟。

「自謂」是自己認為，「正受」是得到禪定的受用，自己認為在五祖座下參學好幾年，已得到禪定受用，所謂得三昧正受。「三昧」是定慧等持，一般把「三」解釋為正受，意指真正受用三昧的法益，如修念佛可以得到念佛三昧，佛法有無量無邊的三昧法門，我們在某個法門裡得到心性的受用，不論是身心的安定或是智慧的明了，只要在這個法上得益，就稱得到某某三昧，如慈心三昧。三昧無量無數，每一法都可進入三昧受用，但是智慧就不一樣。智慧是緣起空，緣起空是體，是實相；三昧是從各各法的差別相裡，了知差別妙用，從相用進入實相。

智隍參五祖時，自以為已在禪法上得到受用，便「庵居長坐」。「安居」是自己築一個小茅蓬，不與世人來往，靜靜地修行用功，長達二十年。這位大德是專心一意以禪坐為主，不主動到世間弘化，一定會有修學者去拜訪他，只是他住的是小茅蓬，並非大寺院，無開宗立法，攝受信徒，可是

有學法之人隨時去請教法義，他亦隨其因緣來教導。

師弟子玄策，遊方至河朔，聞隍之名，造庵問云：「汝在此作甚麼？」

玄策上次跟永嘉玄覺一起去參訪六祖，這次他「遊方至河朔」。「遊方」是到各地旅行遊歷，一方面飽覽山川景物，一方面參訪各方人才大德，互相印證彼此所學所見所知，互呈心印。

「至河朔」，河朔位於現在河北等地，這些地方在唐朝屬於邊疆地帶，不是繁華或重要的城鎮。「聞隍之名」，玄策到河朔就聽聞智隍大德的名聲，於是「造庵」，到智隍的小茅屋拜訪他，問說：「汝在此作甚麼？」這話其實很有意思，智隍看起來當然是打坐參禪修行，怎麼還問他「你坐在這裡做什麼？」如果只聽得表面話語，一定是不明了。如同懷讓禪師要度馬祖道一時，見馬祖天天打坐，便問馬祖說：「大德坐禪圖什麼？」馬祖說：「圖作佛。」於是懷讓在馬

祖打坐的庵前磨磚，馬祖見了便問：「磨磚作麼？」懷讓說：「磨作鏡。」馬祖回：「磨磚豈得成鏡？」懷讓說：「磨磚既不成鏡，坐禪豈得成佛耶？」見到心性之人，就是能破他人的疑執。

隍曰：「入定。」策云：「汝云入定，為有心入耶？無心入耶？若無心入者，一切無情草木瓦石，應合得定；若有心入者，一切有情含識之流，亦應得定。」

智隍大師能夠在庵中一坐二十年，定功一定很好，禪定受用一定是既大又深。玄策問他：「你入定是有心入，還是無心入？」打坐時會入定，工夫若不深，或者會有某種程度的身心安定，結束後我們要下座，回復到日常生活，有這樣的出入行為，身心亦有此經驗，那麼是「有心」？還是「無心」？

如果是無心入定，一切的無情草木瓦石，應該也都是入定狀態，無有出入相，哪來出、哪來入？沒有情識，就沒

有出入相，無時不定。再進一步言，從定生慧，是因為生慧以後可以達到成佛的目的，所以再一步問：「那無情何時成佛？」修定是為了成佛，修定修到變成無心，草木也是無心，人的無心可以成佛，草木的無心能否成佛？

如果是有心入定，那麼「一切有情含識之流，亦應得定」。智隍若是以有心打坐入定，在定中的結果亦是有心；有情識者如凡夫，雖然無定，亦是時時處於有心狀態，那最後亦可得定。二者形式雖不同，但有心的結果是一樣的，不論用何種方式，只要結果一樣就行。

這樣一問，智隍無論回答無心或有心，都不對。

隍曰：「我正入定時，不見『有無』之心。」

智隍說從定出跟定入的差別，當然是有感覺到有心跟無心，可是正在入定時的狀況，沒有所謂的有心跟無心。

策云：「不見有『有無』之心，即是常定，何有出入？

若有出入，即非大定。」隍無對，良久，問曰：「師嗣

誰耶？」策曰：「我師曹溪六祖。」

玄策再問：「不見『有無』之心，即是常定，何有出入？」你「不見『有無』」，是「沒有有」跟「沒有無」，即沒有生與滅，就是常；既是常，哪有什麼出入？出跟入就是生跟滅，只是用詞不同。禪宗的祖師好像都學過辯論法，一層層逼進去。例如：我說我出了這房子，就是我不在這間房子裡，所以房子外面有我，就是「有」，房子裡面沒有我，就是「無」，換而言之就是「有出入」。

「若有出入，即非大定」，如果有出入相，就不叫常在定，因為有生滅，有生滅就非真定。此時智隍無言以對，過了好一會兒，問玄策：「師嗣誰耶？」由這些對話，可見出古代的大德，真是讓人欽佩。對智隍來說，玄策是個後輩小生，智隍在當地年老既尊，是位令人信服的修行者，但是被玄策這樣詰問，非但沒有惱羞成怒，反而思索良久。一向以為自己已得正受，已經解脫，卻經不起這樣一問，當然是有問題。既然有問題，就對自己所修所證的東西重新檢討、面

對，「良久」就是在這言語之下，對自己所修的一切做真正的內在觀省，看看是否如對方所問。

一旦確定確實是如此，智隍便問玄策的師父是誰，若非高明的大德，豈能有玄策這樣的獅子？此問代表：當代有誰竟然能教出你這樣的人來？我的師父已是五祖，這世間還有誰配當你的老師？玄策說：「我的老師就是曹溪六祖。」

隍云：「六祖以何為禪定？」

智隍問：「六祖以什麼作為禪定？」表示智隍並沒有見過六祖，六祖在五祖座下的時間不長，前後不到一年，受了法就離開。智隍應是聽過六祖這號人物，但不瞭解其傳法內容，智隍應當像神秀一樣，是以《楞伽》為主，唐代淨覺禪師記載從達摩直到玉泉神秀之間的傳承，是為《楞伽師資血脈》，當中並沒提及六祖。

策云：「我師所說：妙湛圓寂，體用如如。五陰本空，六塵非有；不出不入，不定不亂。禪性無住，離『住禪

寂』；禪性無生，離『生禪想』；心如虛空，亦無虛空之量。」

「妙湛」指清淨本心非常奧妙；湛是清明，就是湛寂湛明，明淨之意。「圓寂」是圓滿寂滅、寂靜。「妙湛」是用，「圓寂」是體。「妙湛圓寂」形容我們的體是圓滿、寂靜的，但作用是千變萬化、神妙難測，整體而言是明，如同智慧一樣地非常明亮、明淨，明也是清淨、無所依染之意，表示沒有任何東西可以污染智慧，也沒有任何東西可以使之停滯，是為「體用如如」，本體雖是圓寂，但是妙用自在無邊。

「體用如如」第一個「如」是像的意思；第二個「如」指實際的真法，即實際的真如，無二無別。從體上來講，它是如，從用上來說，亦是如；如就是不生不滅。本體是不生不滅，相用亦是如如不滅。世間人著在成、住、壞、空的相上，認為一切相有生有滅，但就涅槃大法而言，諸相跟體一樣，是不生不滅，故稱「世間相常住」。

「五陰」就是五蘊，「五陰本空」，五蘊的本體本來空寂，因為五蘊是因緣和合而成，無有自性。「六塵非有」，色、聲、香、味、觸、法是為「六塵」，眼見到東西是為色塵，耳所聽叫作聲塵，鼻所聞名為香塵，用香字來代表所有的味道，舌頭觸覺是為味，身體所碰觸之感覺名為觸塵，心所念所想稱作法塵，說明一切諸法皆是心所攀緣的對象，已經過去、尚未到來的所有一切，心都可攀緣。故心的法塵是無所不包，所有有形有相，甚至連無形無相，都稱做法塵，是為六塵。六塵非實有，是為幻有。

世間一切，時刻在變，生生滅滅，無有真實，變的當下產生另一法，然後接著又產生另一法，一直變下去，這樣的道理就是「不出不入」。在相上有因緣生、因緣滅，在體上本來無自性，眾生執著於相有生滅，但事實上諸相亦是不生不滅。五蘊本體是空，但不只是體空，連相亦是因為空，才能顯出其有，當下的空就是它的有。空跟有是一體，就不能稱作兩樣，不是生時才叫有，滅時就叫無，既是無生無滅，

就是不生不滅。

從諸法的變滅相來說一切諸法都是不變滅，因為不變滅就是變滅道理的合成。例如說人都是平等的，立基點在於只要是人都會死，不論貧窮或富有，死這個平等其實是從每個人一生種種的差別而來，有智愚賢孝、青春美麗、醜惡等等，皆不相同，但最後都平等了，因為死了就是所有這些現象的最後相，故從相上而言，所有相都是生滅滅已，真正的實相就是生滅滅已。

從很多不平等中，歸納出一個共同、大家都一模一樣的，就叫做平等，這樣的平等是從種種差別中所歸納出來的一個共同真實之相，所以就叫真相，稱為實相，而世間真正的真相就是不平等。

「五陰本空，六塵非有，不出不入」，因為一切相皆是空的，一切相皆非有，故名「不出不入」，這是歸納出來的，因為就是六塵的幻滅，四大的非有，地、水、火、風各自有

不同相，而產生出變滅種種差別，到最後都是究竟空寂，故稱「不出不入」。

「不定不亂」是涉於兩邊，有相才會有定跟亂，有兩邊的相，就是掉落在生滅相裡，就不是「五陰本空，六塵非有」的「不出不入」。真正的實相是空寂，是不出不入，空寂無相，故無定相也無亂象可得，是為無相，所以言「禪性無住，離『住禪寂』」。

「禪性」指禪真正的本性、內容，禪的內涵是無有住著，諸法通流，生生滅滅、生滅不已，就是禪的實相。參禪不是要身體不動，或心不起念頭，這樣叫做死定，叫做死相，相變成不活躍，變成死水。禪是無有住著，因此「離『住禪寂』」，既然本性是不住著，就要離開「住禪寂」，「住」是入定，「禪寂」就是定，「離『住禪寂』」就是離開禪定。

「禪性無生」，禪是無生的，因此「離『生禪想』」，要離開生禪定的想法。不要以為打坐就可以得到禪定，我們

常以為打坐就什麼都不見了，所有妄想皆停，身心就可以安定下來，認為這樣叫做禪，這叫「生禪想」。

「心如虛空」，真心像虛空一般；「亦無虛空之量」，也沒有虛空的形象，有形象才可以估量，「量」是量度、計算之意。總而言之，禪是沒有形象，像虛空般地空寂，可是不要掉入斷滅裡，也沒有虛空可以衡量，如同現今科學家仍無法回答宇宙究竟有多大。

隍聞是說，徑來謁師。

智隍聽完這些道理，便自行前來拜見六祖。我說人的偉大就是顯現在這裡，完全無我的矜持。智隍當時已受教於五祖座下，得道並有所契入，亦經過二十年的苦修，在修行上一定非常有自信，很相應到禪定之法，於心性上亦透脫，只是尚未了悟。為了聞道，不辭辛苦，不管自己的身份地位，「徑」不只是直接，是代表求法之心很切，沒有一點停留，直接去見六祖。「徑」代表智隍心之虔誠，以及為道的那種

即刻、完全不停頓、不拖延的行動力。

「徑來謁師」，直接去拜見六祖。「謁」是身份低者去見身份高者，對上用謁，就是拜見之意。

師問云：「仁者何來？」隍具述前緣。

六祖問：「你從哪裡來？」智隍完整詳細地敘述先前與玄策的對話、在五祖座下修學及自己長久用功的因緣。

師云：「誠如所言，汝但心如虛空，不著空見；

六祖說：「如同你所講的內容，是很真切，你只要做到心如同虛空一般，但是不要以為虛空就是沒有念頭、什麼都沒有，不要停留在空見裡。」「空見」就是斷滅見。為什麼要「不著空見」？因為「著空見」就無法「應用無礙」，「著空見」就成死水，就成枯木死灰，起不了作用。要像虛空般不著任何一法，但又不離萬法。

所謂「空生大覺中」，空裡會生出真正的覺悟，有真正

的覺悟時，一切萬法便可運用無礙，只要有所執著，便無法運用自如。

應用無碍，

剛才說一切法本來就是自在，本來就是解脫，沒有任何一個法可以纏縛，使我們痛苦不自在。往往都是自己起心動念後，去分別一切的相，相越大黏著就越深，越不自在。明心見性的人，可以做到法法自在，亦即「動用無碍」。

拿起筆來隨便寫寫無所謂，如果今天寫的是生死令或賣身契，就不得了了，我的生死、自由、身家，就不可以隨便寫了。可以大量生產的人工鑽石或水晶，即使材質相當甚至更耀眼，價值依然比不上稀有天然開採的。很多眾生的起心分別是由於價值的判斷，也是來自於心的妄分別，才產生好壞美醜的認知。唐代的人認為女孩子漂亮是長得豐腴，以現代人的審美觀，一定覺得太胖了吧！

怎樣才能應用無碍？知道一切法的實相，知道相的種種

作用。人及所有物，只要你知道它是空寂的，不要執著，對於它產生相的時候，你就要識這個相，不識相就自找麻煩，清楚明白這個相的功能跟作用，然後因材施教，因這個材給予種種的教導或發揮，所謂量材錄用，才能達到動用無礙。就像我坐在這裡講講佛法騙騙你們，還算稍微稱職，叫我去做農夫、做司機、煮菜或是當管家，你可能都嫌麻煩。

所以動用無礙有兩個特質，必須要知道這個法的實相，不要住著在上面，於相離相；第二，要善於發揮相的功能跟作用，這時候拿起來才能真的做到無礙。如果我拿這個麥克風去寫字，畫得出來嗎？也不能握著毛筆當麥克風用。

應用無礙其實就是智慧的妙用，首先要具足實相與方便智。實相是知道諸法本性空寂，不會掉落在相的分別執著裡，不會跟著起心動念，這是指實智。再來是權智，或稱妙智，就是善於觀察諸法的差別相，以及差別功能，適當的發揮，讓它達到最大的妙用，即是應用無礙。佛法有時候在一個字裡面，就包含了真正修證後的一切工夫。否則只是講解文字

沒用，這是一種心性透脫後智慧的顯現，也就是觀自在菩薩已經證得菩薩後，能夠行深般若波羅蜜。以深般若波羅蜜做千百億的化身，度一切眾生。該以何身得度，祂就以何身來度我們。

動靜無心；

無論做或不做，都不會掉入心的分別。有的人覺得某件事情我不去做，但心理障礙卻好深，放不下、睡不著，只是外表說不做，心早就飛去了，感情上的問題更是如此，總是取捨，更遑論在佛法的修行了。當我們住著在相上時，我們的心一動念，就已隨相轉動了，即使外表不動像木頭人，但內心早就受牽引。

佛法的持戒，不只是外形上的什麼不該做，更重要的是知道諸法的實相為何，瞭解實相後，能出入於實智跟妙智之間，而得自在，這時候就是動靜無心。做與不做，都能相應到真心，才是無心，不會落在起心動念的分別上。

像智隍，二十年住在庵裡，沒有世間的念頭，對世間的一切分別、執著、貪戀，已通通放下，不覺得寂寞空虛，也不覺得自己很苦，生命很灑脫、自在。可是這樣的生命，並沒有真正地從生滅相裡透脫出來，所達到仍是個清淨自在之相。但這樣就已經是一般眾生求之不得的目標了，一般人要覺悟生命裡有這樣的妙相、妙莊嚴、妙成就，都很困難了，更何況是超越這些相以後的向上一著，更是遙不可及。

在座的各位，不管聽懂與否，這裡講的絕對不是宗教的東西，是我們生命真實的實相，不管有沒有佛法的信仰，乃至於是哪一個宗教都沒有關係，身而為人，已有這樣的生命，對自己的生命就要有覺醒，要真正發揮，體驗我的生命到底是什麼。無關乎你現在有沒有家庭，出家、在家都無所謂。生命展現各有它的面向，每一面向都是最圓、最美、最真實的，也是最光明的。不在乎身份地位的差別，每個人都可以活出自己真實的生命與內涵，有這樣的覺醒才是過真實的人生，否則就是渾渾噩噩地隨業流轉。

凡聖情忘，

其實智隍也已經做到凡聖情忘，但他只是達到相的一心狀態，是把凡聖兩個對待停止，然後達到一相，但沒有真正離開那個相。心不起分別跟無心是不一樣，例如水面平靜時，水底的一切盡入眼簾，也可以映照外象，有這樣的現象很好，但這只是一時的定相。

世間的水沒有恆常靜止的，必然會翻湧，如果只是克制得像無風雨，這就有出有入了，永遠有沒完沒了。如何真正做到水波不興？並非將水蒸發一空，那是斷滅空，不是真解脫。浪生浪滅是世間海潮通相，海潮起滅就是它的不起滅，不是離開海潮的起滅後才叫做海相，海的實相就是潮起潮落。對於一個善於掌舵之人，浪怎麼走，就隨浪前行，這才是真正的高手。善解水性之人，在陸地、在水裡一樣自在。生命所有相，不是用躲的就可以，當你真正知道諸法實相，自然不會被浪所降服，知道它是什麼，清楚本身能耐，此時浪起反而更加顯露你的才華。衝浪、玩舟之人，就像浪中蛟

龍，比在陸地上還要生龍活虎，展現美姿、力感，奔放出生命的潛能。

有煩惱的人，就怕浪起。常言道時間是最好的良藥，這是從相上來講，但是真正的治療嗎？只是不敢去碰觸它罷了！以前我受戒時，每天點三顆戒疤，痛的要死，尤其脫衣服時，一層肉、一層血、一層膿這樣下滴來，三、兩天才敢洗一次澡，後來知道先穿著衣服淋水，血、膿自然隨水剝落，就不會那麼痛。所以是不敢碰，不是沒有那個痛。我們很多的痛苦，以為不去理會，過一段時間就不見了，事實上不會不見，只是暫時掩蓋不碰觸，迷永遠還是迷。

佛法告訴我們了知諸相，那麼一切相就不會帶給你煩惱。難道見性之人就沒有苦惱？當然不是，還是有因緣和合的假相，仍然要識相、遣相，才會真正離相之苦。已經有這些因緣造作來臨，自己的智慧又無法使自己當下見到實相，所以仍要死在這個相上，當下承擔，不是逃離，真正在這個相上跳下去，承擔才能使自己當下度一切苦厄。佛法不是逃

避，是要真切的面對、掌握並解決。

解決的方式不是用躲避麻醉的，是用真智慧觀照，觀照當下一切相本來空寂，空寂中有因緣和合之相。既有這些相苦，逃也逃不了，就把它擔起來。和尚問師父怎麼修行，師父說放下，因為放不下就挑起，自己的業若無法用智慧觀照當下而做到放下，就老實本份地挑起來，不要逃避，面對種種事相做修行，如懺悔、觀照、禪坐等等，使自己的身心能從這些假相做到真正的知相，進而遣相離相，才是真實佛法的圓滿。佛法不只叫你放下，同時要你對生命有更大的承擔。

承擔不是怨懟，不是怪人、怪東怪西，是擔起並轉變，用自己的意志智慧，接受這樣的苦果考驗，一方面是消業，一方面是在苦果裡面成長自己對佛法的認知，進而圓滿後得智。果報來臨，是增加智慧的圓滿，增長善巧運用，不是壞事，所以成佛之前才有降魔。

只做到凡聖情忘，沒有完全放下，就是一時的安定而

已。「忘」並非不理睬，是指它不是真實存在，所以不要去執著它，放下它就好，就好像做一件不經心的事，以這樣的心來承擔面對。不要以為修行就是一定要成佛，要去除我執煩惱，有所求、著在相上，反而是個大問題。我們會忘掉一些事情，是因為這些事情不經心，不會讓你執著。所以修行要把情、凡、聖這些認知心，做到不經心，隨時都可以忘掉，這樣的修行才是「恰恰用心時，恰恰無心用」。

如果把修行當作怎麼去除掉煩惱，越想除掉就越嚴重。承擔是真正瞭解一切空寂，心中無相，就這樣走過來。有位男設計師是單親家庭，媽媽從事清潔掃街，在他的成長過程中從不覺得欠缺什麼，也沒有覺得媽媽很偉大，媽媽也自認為就盡責而已，這就對了，在種種歷練之中對生命承擔，如果把它當做是件了不起的事，用特別的心去對待，心就越苦。就只是擔起來，就像日常生活一樣。

修行不是刻意每天要讀多少經、打坐多久、念佛多少，這樣是著在相上。要面對自己生命的盲點，去瞭解現在掉在

哪裡。一切都是緣起空，我應該要放下、要丟開，放不下丟不開時，就擔起來，擔起來不是去想它、恨它，是擔起自己現在整個身心的現狀條件，不是擔起虛妄的東西。面對這些條件，用方法使身心不陷入分別裡，例如轉念。原來執著的地方，一放開、看開時，就沒有那份執著了。

有些人一輩子追求錢財，辛苦賺錢，可能投資失敗後，就覺得人生完蛋，後半輩子沒法過活了，以為生命是建築在錢財的多寡，這是錯誤的。錢財能使你的生活安定豐裕，但跟你的生命內涵沒有關係，它只是外在因素。生命的內涵是你在生活當下，是否處處覺得內心自在又豐足，把錢財等同於生活，生活又等同於生命，這是錯誤的。

能所俱泯；

能求的心、能修的心、所求的理或所證的法，這些心都要放下，就像剛才講述「凡聖情忘」一樣。執著於自己的煩惱很重、痛苦很深，就沒辦法做到真正自在的生活，所謂的

自在並非逃避不面對。自在的面對，是所行無形的感覺，很安然，如同吃飯、睡覺、走路一樣的簡單。但是對某些有身體病痛或動過手術的人來說，可能要透過復健，才能恢復較正常的狀態，就變成不正常。有能、有所就不正常，無能、無所才正常。若掉在我有煩惱要除，除掉之後我才能成佛，就是掉在眾生凡夫心上，沒有相應到真實心。愈是真實相應道與真理，愈沒有形式造作。例如我們吃飯拿筷子，有時根本沒有想到自己正在拿筷子，但出國吃西餐，給的是刀叉，就真的不會用啊！可見越上手的東西，就越不煩心，跟你打成一片了，這叫「能所俱泯」。

越是不自在的情況，越有能所對待，能造作的心、或者能夠起心動念的這個人，都稱作「能」；心所攀緣或所駕馭的、所對的境或所修的法，就是「所」，這是佛教的專有名詞。

性相如如，無不定時也。」

一切法因緣和合的當下，沒有真正的自性存在，諸法是空寂，我們稱作「性」。每個法因緣和合時，都有其假相，稱作「相」。不論是性或相，都是如如真實之法。「如如」，第一個如字是動詞，第二個如是真實之法，「性相如如」是相跟真實之法無有兩樣，無論是性或相，都是如如的。既都是如如，性就是相，相就是性，可是性不是相，相也不是性，必須要能清楚分辨。性的功能與相的功能不一樣，其差別並非說性離開了相，別有功能，相的功能是從性中顯現出來。

「無不定時也」就是沒有一定不變的狀況，因為諸法不住著。「時」不是時間，是指性相如如的狀態；「定」是住著存在的狀況。

隍於是大悟，二十年「所得心」，都無影響。（其夜河北士庶聞空中有聲云：「隍禪師今日得道！」）

智隍聽完六祖所言，徹底了悟。其實早在他來到六祖這裡，已經相應，也體驗到禪定進入一心的狀態，即所謂「二十

年所得心」，只是尚未真正體證無心。「影」是行跡，「響」是聲音，「影響」即假相。二十年來自在的修證工夫，受用「都無影響」，完全沒有這樣的假相存在，意即二十年來修證所得的假相，到此刻完全銷聲匿跡，全不見了，真正到達無所得。

後面的註解，是為了表達智隍教化的成就，應該是其弟子加進去的，智隍是六祖的十大弟子之一，是禪宗在北方弘化的重要傳承者。當夜，河北地方的官員和老百姓都聽到空中有聲響說道：「隍禪師今日終於得道了！」本來大家都認為智隍早已得道，可是此時天際才發出這樣的聲音，證明他在六祖座下真正得道。唐老師把它括弧，表示可以不必取用。

隍後禮辭，復歸河北，開化四眾。

智隍得道悟後沒有停留在六祖身邊，因為六祖座下已有不少侍者，而智隍本身也出家很久，身份跟六祖是平齊的，二人在同一道場裡，會不知該以誰為主。所以智隍回到河北，

開化四眾，不再住庵，弘法利生。以前認為打坐才是真修行，現在以禪門頓法來接引四眾。「四眾」是指在家男女二眾，出家男女二眾。

《六祖壇經禪學基本教材》

禪，不許在二分對待上留滯；撇不開，脫不落，即粘着了！須要向自性上緊拶體驗。若發現得自己的絕對真心，絕無兩邊對待分別的心念在，那就有了「見性經驗」份，也就是所謂進入「禪境」了。

禪是不在相上分別好壞是非、清淨染污、對錯等等，心停留在相對相上起分別，相越大執著就越大，自己得到的自由就越小，障礙會越多。參禪的過程中，要常起智慧觀照諸法因緣和合，當下都是空寂，空寂故，哪有什麼好壞是非呢？一定要從自性上「緊拶體驗」，「緊拶」是緊緊綁住、箍住，不要掉了。拶就像榨麻油時，緊緊勒住一直轉。「緊拶」就是不給自己的心有任何一點空隙，完全除掉妄想的分別計較，無有一點剩餘。

如果能發現自己的絕對真心，沒有二邊對待分別心念存

在時，就是見性經驗，就是證悟禪淨。大家一直以為證悟很困難，其實就是把自己分別對待的妄想心，於一剎那間停止不起。一般人的禪定心，不能說是見性經驗，只是心念不起分別的統一境界，見性經驗是見到諸法的究竟實相是空寂，你必需體驗到何謂空寂，不是用文字語言能形容或思索能理解的，要真正體驗到。

所謂空就是有、有就是空，一切法當下的空，都不需要再動用思索，念念就相應它，這樣就是見性經驗。見性經驗不是有個什麼東西可見，絕對沒有東西可見，因為它是無形無相，它是智慧的一種般若，一種錯誤心識的更正，所以不會有什麼現象產生。如果當你見著，覺得有東西可見，所見的一定是魔鬼。《楞嚴經》云：「一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞」，只是一種形容詞，描寫原本對所有相都很堅固的執著分別，在那時候，頓時都消了。

（六）僧問黃梅意旨

《六祖大師法寶壇經》

乙十一、一僧問法

一僧問師云：「黃梅意旨，甚麼人得？」師云：「會佛法人得。」僧云：「和尚還得否？」師云：「我不會佛法。」

有一個出家人，沒有指名，有時就代表大眾共同的問題。可能是虛擬的，藉這一僧來問六祖之法到底是什麼。蓮池大師的《緇門崇行錄》裡，有一僧問十個問題，其實不是真正有位出家人這樣問，是為了分成十個層次來做解釋，於是一僧作代表。

「黃梅意旨，甚麼人得？」意思是祖師西來意，究竟是

什麼？或問真正悟得黃梅大法之人是誰？真正悟得者當然就有資格得衣鉢。這句話在闡明眾生落在得失二相上，就永遠體會不到見性經驗，哪能真正開悟？眾生未見真正清淨心、真實法相，常在得失上取捨，我們也常常以為什麼樣的大法什麼人學最好，這都是落在相上。

六祖說「會佛法人得」，才剛說完有得失就不算真正見性，怎麼這裡六祖就說會佛法的人得？如果說完全沒有，是進入斷滅，佛法不是斷滅。所謂「應用無礙」，無礙是沒有被這個東西阻礙，不是說沒有這個東西，如果說沒有黃梅意旨，那何必修學佛法？不能掉入斷滅，又不能落在得失，到底是什麼？

真正領會佛法者就得到，領會佛法的人是誰？領會佛法者是沒有佛法可領會之人，無佛法可領會之人就真正跟黃梅意旨相應，所以其得是不得而得、無得而得，才是真得。

僧人問六祖：「和尚還得否？」你得黃梅的意旨了嗎？

六祖說：「我不會佛法」，意思是我沒有得，但天下人都知道是六祖得衣鉢，黃梅意旨當然也是他得。六祖在告訴大家，如果我真的對黃梅意旨有所得的話，我就不配得了，因為禪就是不能掉在相上取捨，如果連取捨之相都不能除，有什麼資格得到這個大法？得大法者是真正證得佛法之人，證得佛法之人跟黃梅意旨是相應的，清楚了知佛法的意旨是什麼。所以黃梅意旨，沒有嗎？真正的佛法，就是眾生本來的清淨慧命，是無形無相，不可住著的。

《六祖壇經禪學基本教材》

頓門見性法，如日處虛空，要在不依傍前人的窠窟，直到毫無氣息可棲泊處，方有平地自在份。禪法指導，只破不立；立亦仍須破。破後之立 - 不立之立，始有可立份。雖然如此，那箇是你的平地？見你有坐地處，便剗却，從頭祇是剗將去。那個平地是否亦應剗却？破了一個「會佛法人」，却立了一個「不會佛法人」麼？「出沒即離兩邊—究竟二法盡除、更無去處」一句作麼生道？

頓門見性法，如日處虛空，

頓門的見性法門，就像是虛空一般。不像藤類的植物，無法自己往上生長，須依附它物攀爬。很多人認為就是要皈依佛、法、僧，要依靠三寶來成就自己的道業。殊不知真正的道業是人人本具，本來圓成，沒有誰能給你。自己悟時，

就知道人人都沒有欠缺，才知道真正的妙用，所以用什麼教導都沒用。

有一個賊王，偷遍了皇宮及所有富人的財物，從未失手，年紀老大後，把自己的技藝傳給兒子，一切招式都教授完畢，便領著兒子去偷一戶防護森嚴的富貴人家。金庫打開後，老爸沒有偷東西，反而一把將兒子推進金庫裡鎖了起來，還大喊賊來了。這故事告訴我們，真正的智慧是無法傳授的，要自己得來，自己證取。當面臨智慧的選擇及生命的運用時，需將那一份真實體驗展現出來。汲取經驗與知識，臨門起腳的剎那，腿法怎麼踢，絕對是自己才有辦法控制，當下那一念什麼都沒有，只是看準了十方，起腳就跟平常練習的技術一樣，盡情發揮往前一送，就是要送到守門員防守不及的地方。

大多數人應對生命現象時，都是著境著相，面臨障礙，太多過不了關，只能著在境裡祈禱佛菩薩，或做些求神問卜的離譜事，喪失了自己原有的理智。一位意外失去女兒的母

親，非常傷心難過，有些人跟她說：「夢到妳女兒沒有衣服穿，很冷。」就趕緊把女兒的衣服拿去燒，十幾年下來，她最遺憾的就是一件女兒的衣服都沒有留下來，其實留下來也是一種遺憾。代表在這過程中，心裡沒有真正瞭解，這些都是神棍的不究竟之語，但因為自己當時六神無主，自然容易相信這些。如果平常沒有運用自己的智慧，活出生命真實的意義跟價值，那麼遇到任何災難，必然是手忙腳亂。過不了關，必然就掉在著相的作為，越是著相就越迷相，連自己本來一些比較清明的見識，也會失掉。

在這裡大家要知道，頓教見性法門，絕對是無形無相，不要認為有個東西可得，或者可以依靠它去取得什麼。

要在不依傍前人的窠窟，直到毫無氣息可棲泊處，方有平地自在份。

「窠」就是巢，「窟」是洞，「依傍前人的窠窟」就是依據前人替你安排好的，躲在裡面或住在那裡，這在修行上

是不行的。「氣息」是指自己的身心，「棲」是鳥的休息處，「泊」是船的停靠處，多是指岸邊，「直到毫無氣息可棲泊處」，直到自己的身心完全沒有任何可停頓安處的地方，就是不能讓自己的念頭有個可以安住處。

很多宗教的修行者，包括佛教，都把宗教當做一種精神的慰藉、治療或皈依處。常有些大而不可見的力量與我們相應，讓自己的我也可以放下，這都是些宗教的情操與神秘經驗，這很好，但依佛法來說，這並沒有究竟見性，所以禪宗不講神通，也不講感應，因為感應神通都是自己未見諸法實相，只落在識心的依傍上而見。非修行禪宗見性之人沒有感應，真正的感應要來自於無相，有真正智慧後，才能運用無礙，才是真正的大感應。

修學佛法落在別人的言教裡，完全依據他人的教導說法，那就是依傍在別人的巢窟裡。必需要把所有人的教法、說法完全淨除掉，變成自己親見的東西，那時候從生命裡展現出來的，才是真正的禪。能到達完全不倚恃，甚至於連自

己的身心、想法、一切知見都除掉，因為自己的知見仍是建立在對以前的經驗及前人的認知上而來，仍然是依傍。完全斷盡，才有自在的份，才有真正自在的可能。

禪法指導，只破不立；立亦仍須破。

禪法指導在破除人的執著，破其相。世俗破相是指面相有傷痕或礙眼的痕跡，是不好的意思；佛法的破相是破除一切萬事萬法的執著跟分別，不是相的好壞。破而不立，縱然有所立，亦是在破。如前述「黃梅意旨，甚麼人得？」「會佛法人得」，看起來是立，但立後馬上破，六祖說「我不會佛法」，本就是六祖得，但六祖說我不會，可見立後還是破，完全沒有一點知見在時，才是真正自己的法身活過來。

破後之立 - 不立之立，始有可立份。

破後的立是不立之立，就像離開生死，不是說人死後就無有生死。如潮生潮滅是海的通相，且經常是波淘淘湧，要它完全平靜下來是不可能的。人生就像波浪，經常翻滾，才

是真實人生。船如果只求浪靜，或躲到避風港裡，那就失去船的作用了，得要承受海的種種考驗，人生亦復如是。如果只圖平靜，你的人生就永遠被囿限一處，不可能有什麼發展。

要像弄潮兒技術高超，無畏於浪的潮起潮滅，這樣才是無生死。無生死並非沒有生死，而是在生死之中如何活出真的自在，活出光度亮度。破後的立是不立而立，不立並非沒有立，沒有離開生活現前的當下，這樣才有可立的份。

雖然如此，那箇是你的平地？見你有坐地處，便剗却，從頭祇是剗將去。那個平地是否亦應剗却？破了一個「會佛法人」，却立了一個「不會佛法人」麼？「出沒即離兩邊 - 究竟二法盡除、更無去處」一句作麼生道？

「雖然如此，那箇是你的平地」，講到這裡你如果懂，就確實知道，但還只在文字上的知道。何謂平地？哪個是你生命的平地？哪個是生命裡的自在？「坐地」是你可以停下來，立在那裡的地方。「見你有坐地處，便剗却」，如果你

有坐地處，有不立之立而可立的地方，都必需剷掉，因為不能有所依傍。「從頭祇是剷將去」，連自己的見解都要剷掉，從頭到尾徹底剷掉。「剷」同鏟字，現在幾乎不用剷這個字，「將」是拿，也是鏟去的意思，「鏟將去」是剷除拿掉。剷完以後，「那個平地是否亦應剷却？」連那個平地是不是也應該要剷掉？

「香嚴又成頌云：『去年貧未是貧，今年貧始是貧。去年貧猶有卓錫之地，今年貧錫也無。』仰山云：『如來禪，許師弟會。祖師禪，未夢見在。』」仰山禪師考師弟香嚴禪師的工夫，師弟說：「去年窮還不是真窮，只是無片瓦遮身，今年窮到連要站立的地方都沒有。」師兄就說：「如果是如來禪還算可以，祖師禪就還不行。」上無片瓦，下無寸地，已經夠窮了，夠窮代表自己把所有的一切都剷掉了，師兄卻只認肯是如來禪，還不是祖師禪。於是香嚴再說一頌：「我有一機，瞬目視伊；若人不會，別喚沙彌。」仰山聽了，乃報師云：「且喜，閑師弟會祖師禪也。」不是只在空裡就認為

悟道了，連那一份自認為進到空或者悟的境界，也要真正剷除，才是真見性。

六祖告訴我們「出沒即離兩邊」，我們總是生活在兩邊裡，生活在相裡，生活在是非對錯裡；生活離兩邊，就是修行。並非什麼世間事都不管，自己到深山裡過日子，這是錯誤的；修行在人間，人間眾相照常過，每次歷經的過程中，都不掉在是非裡。世間就是一個大染缸，是非不斷，並非跳出染缸才是修行，要在是非裡，不做是非人，不掉入是非相，就是「出沒即離兩邊」，並非不出沒，也不是進進出出做個是非人。許多人常掉入是非後還在說三道四，自己也沒察覺已在是非中，還自以為有修行。身為一位佛法修行者，不是高高在上看別人的對錯，也不是不說人是非，就沒有是非對錯，當然有是非對錯，且清清楚楚，做錯了趕緊道歉改正，自然無有是非，死皮賴臉反而製造更多的問題。這樣才能做到六祖所講的「出沒即離兩邊」，到達最後「究竟二法盡除」，這不是停留在無有對錯，是連無有對錯之法，都要除

掉。

我是修行人，所以不應該說他人是非，若我說他人是非，自己即成是非人，這話要牢牢記住，好好地用功，在過程中如此告訴自己沒錯，起步修行都應如此；但到最後，若仍還綁著這些念頭，還在這法裡面，那麼你就沒有離開真正的是非，還認定有個真實對的要去學，那樣縱然身心修得很好，依然落在身心的清淨相上，沒有完全斷除。所以究竟二法要完全淨除，「更無去處」，再也沒有任何去處可得。

走遍千山萬水，再往山的更深處走進去，此時所有一切都不停留。本來無一物，哪來的塵埃可惹？連成佛都算塵埃。落在有塵埃要淨除消滅，就是不瞭解真正的實法，就連認「本來無一物」是對的，也是塵埃。所以五祖才要把「本來無一物，何處惹塵埃」用鞋子擦掉，是連「無一物」的見解都要磨掉，才是真正無窠巢可倚傍，沒有任何停頓。

如果只是破了一個會佛法之人，又立了一個不會佛法

者，永遠都落在相對裡。後來六祖講說三十六對法來幫助弟子，問天就答地、問地就答天、問煩惱就答菩提、問佛就答眾生、問眾生就答佛，但就算對法完全會，是真悟嗎？還是落在所謂的一個對，要去掉你認為有一個對法。

「一句作麼生道？」意思是「出沒即離兩邊 - 一究竟二法盡除、更無去處」這一句怎麼體驗？自己怎樣回答？也就是不要落在六祖的講說，不要只是聽我解釋六祖怎樣說，然後就自以為知道了。知道了你要能馬上說出來是什麼樣的境界及內涵，如果不能表達出來，頂多只是在文字或講解上，取得一個認識而已，還不是真正的沒有依傍，也沒有究竟剷除一切。

（七）方辯塑祖像因緣

《六祖大師法寶壇經》

乙十二、方辯塑祖像因緣

師，一日欲濯所授之衣而無美泉，因至寺後五里許，見山林鬱茂，瑞氣盤旋，師振錫卓地，泉應手而出，積以為池，乃膝跪浣衣石上。忽有一僧來禮拜，云：「方辯，是西蜀人。（昨於南天竺國見達摩大師，囑方辯：「速往唐土！吾傳大迦葉正法眼藏及僧伽梨，見傳六代，於韶州曹溪，汝去瞻禮！」）方辯遠來，願見我師傳來衣鉢。」師乃出示，次問：「上人攻何事業？」曰：「善塑。」師正色曰：「汝試塑看。」辯罔指。過數日，塑就真相，可高七寸，曲盡其妙。師笑曰：「汝只解塑性，不解佛性。」師舒手摩方辯頂，曰：「永為人天福田！」

師仍以衣酬之。辯取衣分為三：一披塑像，一自留，一用樓裏瘞地中。誓曰：「後得此衣，乃吾出世住持於此，重建殿宇。」

師，一日欲濯所授之衣而無美泉，因至寺後五里許，見山林鬱茂，瑞氣盤旋，師振錫卓地，泉應手而出，積以為池，乃膝跪浣衣石上。

有天六祖想洗五祖所給之衣，但卻沒有乾淨的泉水可洗，因為流到寺廟的溪水都是經由村莊過來的。南華寺不在山上，是在一個小丘陵的下方，上頭都是寬廣良田，溪水已被很多人用過。我小時候常跟著我媽到河溝上洗衣服、洗菜，水流比較通。過去衛生設備不是很方便，晚上都拿個夜壺擺在床後，早上再拿去澆菜，順便在河邊刷洗。河邊的功能很多，牧牛人家會讓牛躺在河邊，整條小溪都是大家飲用的源頭，以前的水有明礬沈澱，煮過使用才不會有問題。

六祖此衣是代表無上莊嚴跟清淨，不適合用不潔淨的水

洗，不能說無相就不認清水質，此衣還代表是佛所傳，當然要找乾淨的泉水洗滌。於是六祖就四處找水，走到寺後大約五里遠處，大概現在的一千五百公尺左右，走起來頂多二、三十分鐘。我早期去南華寺時，尚未重新整修，樣貌較為樸實，還可以看出泉水是從地上冒出來，有稍微做些整理，旁邊用天然的大石頭疊成一個小池子，泉水就啾、啾地慢慢湧上來。四周沒什麼人，樹林很茂密，約離前方主殿約一公里半左右，景色果真如同書裡所描寫，「山林鬱茂」。是個小山坡，樹木很高大，應有上百年，整個景色很美。「瑞氣」是一種感受，住起來不會有一些不好的味道，給人非常清新自在的氛圍。

以前住在文化館，對面是地熱谷，那時沒有圍欄杆，可以走到裡面玩，地表有時看起來是土，其實底下是泥，一陷下去腿就不好拔出來，很多人被燙傷。我常在那裡玩，所以分辨得出來，太陽稍微一曬，地表就有點乾，看起來好像是硬的，其實不然，挑有石頭的地方走就沒問題。那裏硫磺味

很重，一開始不習慣頭會暈暈的不舒服，但是很好玩，可以煮雞蛋、蕃薯。山谷裡全是白煙，現在看不到了，四周都被旅館遮住。我們現在的新道場就很舒服，只是蚊子多，往裡面更深處都還沒開發，可看到台北盆地，不論是白天或晚上，景色都很優美。

「盤旋」是一陣一陣的旋上去，就像地熱谷的氣，但不是像蛇一樣一直盤旋，是煙冒出來後，隨著風吹一陣一陣地往上飄。

「錫」是錫杖，玄覺也是帶錫杖去見六祖。出家人出門行腳，會持兩種東西，一是錫杖，一是戒刀。戒刀是走山路時，常會被藤蔓雜草之類遮住路徑，必須拿刀砍出一條路來，遇到小型野獸也可以防身；二來是看到野獸屍體，方便就地掩埋。錫杖的實用性很大，它前方像矛一樣，可以挖地，但不能砍東西，發展到後來，行腳地點大多是固定定點了，都已走出路來，就不必帶戒刀了。錫杖也能防身，杖上有鈴鐺，一搖，較有攻擊性的動物聽到鈴聲會嚇跑，也不用跟動物格

鬥，一般盜匪看到出家人也知道沒油水，不會搶劫，還可以挑參訪出外時的日用品。後期就較少使用錫杖，因為叢林建立後，馬路車船等交通都普及了，出家人出外以扁擔取代，因為錫杖不易製作，材質也比較貴。

「卓」是用東西往地上一挖，「師振錫卓地」，六祖拿錫杖往地上一搓，「泉應手而出」，這是指六祖的感應。中國很多名山，像西湖弘一大師的出家地虎跑寺，裡面有個虎跑泉，寺裡原本沒有水，來此的一位出家人常為無水所苦，本來決定要走了，但土地神留他，告訴他有二隻老虎臥在哪裡，等法師前來，老虎便會離開，結果原本老虎常臥的地方，冒出一窟泉水來，出家人就留下來繼續修行，後來稱為虎跑寺。虎跑泉是全國出名的泉水，將泉水裝滿杯子，就算已超出杯緣也不會流出來，還可以把一塊錢輕輕放進去，水還是不會溢出來，有點像水銀凝聚的現象，黏住杯口的感覺。

「積以為池」，慢慢地泉水越湧越多，變成池水，六祖就跪在浣衣石上洗衣服。浣衣石就只是池邊的一顆石頭，這

地方簡直變成聖地，沒有被破壞，水質真的很乾淨。

忽有一僧來禮拜，云：「方辯，是西蜀人。（昨於南天竺國見達摩大師，囑方辯：「速往唐土！吾傳大迦葉正法眼藏及僧伽梨，見傳六代，於韶州曹溪，汝去瞻禮！」）方辯遠來，願見我師傳來衣鉢。」

六祖正在洗衣時，有個出家人冒了出來，自稱是西蜀人。這一段後面的註解，有的書沒有，唐一玄老師認為此段可以不必有。方辯在南天竺見過達摩，表示他曾到過印度，「昨」是以前。這段很不合理，算是宗教的奇特。可能方辯後來也有些成就教化，其弟子以這樣的表述，凸顯老師問法的與眾不同。事實上達摩來到中土時已年紀老大，回去時至少一百五十歲了，再傳個六代，起碼也要一百多年，算起來兩百五十歲少不了，此處記載甚是奇怪。

達摩大師囑咐方辯速速回到唐土，他好不容易到南天竺求法，還要叫他趕緊回去？意思是正法已經在你們中國。達

摩離開時唐朝尚未建立，連隋代也沒有，怎麼知道叫唐土？

「正法眼藏」就是正法，「僧伽梨」就是所傳的僧衣，傳至當時已是第六代，位在韶州曹溪地方，要方辯趕緊去瞻禮所傳的衣鉢。這一段好像在表明他人都是來問法，只有方辯是單為見衣鉢而來，且是達摩親自交代的事。這樣已是顯神通，非常不合乎禪宗樸實的教學傳統。

師乃出示，次問：「上人攻何事業？」曰：「善塑。」師正色曰：「汝試塑看。」辯罔指。過數日，塑就真相，可高七寸，曲盡其妙。

方辯希望能見師父所傳的衣鉢，六祖就出示給他看，又問他「上人攻何事業」？這裡也奇怪，都出家了，應該問研究哪些經論或修行法門，怎會問專做那些事業？六祖可能看出方辯有一些專長，以某種職業為主。

古人工藝傳承都是代代相傳，大部分是父傳子。「攻何事業」是指擅長那種工藝？方辯回說：「善塑」。當時唐代

所留下來的佛像，早期屬於石頭類的雕塑，後來用銅冶煉，木頭是到後期才普遍應用。大叢林、大寺廟的佛像，大多是泥塑。

我去山西看明代的叢林佛像，起先以為是用木頭雕的，往破掉的地方一看，才知道是用土做的，外面再彩漆，裡面用像鐵絲的東西做支架。明代到現今已五、六百年，都還栩栩如生。北方下雨不多，空氣較乾燥，易於保存，反而木頭類的塑品無法長久保存。唐朝有一種非常好的塑法，塑像裡面是空的，比人還要大的佛像，一隻手就可以托起來，永遠不會龜裂，也不沒有蠹蟲。用一層層布塑造出來，再加上彩畫，這樣的佛像全世界只剩兩、三尊而已，幾乎都在國外收藏。這樣的技藝或許沒有流傳下來，山西還存有一尊，有位專家做實地科研調查時，本以為很重，一拿起就移動了，嚇了一大跳，以為弄壞了，中國大概只剩這一尊。

六祖就請方辯展現其工夫專長。「辯罔指」，方辯這時發覺他頂多只能塑人的外相，無法塑出實相。實相連善塑之

人也無法塑出，方辯從南天竺求道回來，絕對不會只著在相上。

佛祖跟弟子說你們跟隨在我身邊，見到我了嗎？弟子被佛陀一問都啞口無言，怎會沒見？天天聽經說法，一起出坡，形影不離，為什麼佛祖說他們沒見到佛祖？因為只見外在形象，是生滅法，佛是不生滅的，哪有見到呢？

六祖是代表衣鉢的傳承者，其相絕非我們這種凡夫外相，所以要替六祖塑相，就不能只塑外形，要塑出生命內在的實相，就是善塑的方辯也沒辦法，無形無相才是六祖的真相，並非指六祖有何神通，或異於常人之處。實相是不離六祖之相，真正得衣鉢之六祖是千年萬年也塑不出來，所以方辯說「罔指」。

「過數日，塑就真相」，考考你們，前面塑不了，為什麼過了幾天就可以？是因為睡覺吃飯後精神好，就塑得出來？還是經過幾天的觀察後，就知道原來無相也可以有相？

衣鉢代表實法，六祖請他塑相時，他知道無法表達出來。所謂的實相在哪裡？就在一切的假相裡，生活裡面就是真正的智慧，真正的生命，離開假相沒有真正的實相。當時方辯的心是相應到衣鉢，就沒辦法用相來表達真實的實相。一切法是在眾多的因緣裡展現出來，眾多因緣當下就是實相，真正的妙相。過了這幾天，其實就是從體起用，到達真不離俗，俗當下就是真，因此塑出所謂的真相。這樣的相為什麼可以叫真相？因為這時候的真才是真正的真，前面他只看到的相，以為實相之相是無法塑出的，還落在一邊，落在無可表達裡面。事實上真當下就是妄，妄當下就是真，真妄不二才是真正實相。

「過數日」代表方辯初見衣鉢時是見到實智，幾天之後進入方便智，跟他的名字一樣，知道一切實智當下就是方便智的顯現，一切法所呈現出來的就是實法。任何實法都可以藉由所有法呈現出來，實法不離萬法，所以真善美就在我們的眼前當下。

真相到這時就真正圓滿，當下就是假，當下亦是真，不離假也不離真，真假一體，此時的無相就是無不相。前面只見無相，無相無法塑相，之後自己從實智裡走出來，能運用方便智了，運用方便智時無不相，當下即是實相。

六祖塑像高約七寸，大概是現在的二十一公分，不算小了，唐代的佛像都很小。「曲盡其妙」，連毫髮鬚毛都清楚表達出來。

師笑曰：「汝只解塑性，不解佛性。」

六祖笑一笑說：「你只瞭解塑像方面的道理，不瞭解不離塑性當下就可以知道的真正妙法，就是實相、佛性。」意即只見一法，這法又沒有真正通達，如果真的盡通塑性，塑性的當下也就是佛性，但是他只會塑像方面的技藝及道理。

師舒手摩方辯頂，曰：「永為人天福田！」師仍以衣酬之。

六祖伸手摸方辯頭頂，是告訴他如果見到佛性，就可以

永遠做人天的福田。是這一尊六祖相可以做人天的福田嗎？事實上不是，是當下的你自己，摸他的頭頂表示自己覺醒時，才是真正可以成為人天的福田，不是你替我塑的六祖相。我們頂禮膜拜六祖相是人天福田，但是塑的東西永遠只是外相，自己清清楚楚的佛性，才可以做人天福田。

「師仍以衣酬之」，這麼重要的信物，代表歷代傳承的大法，竟當做酬勞給方辯，可見六祖沒有執著於衣鉢，衣代表自己內心清淨的實證，只是表法之物，既然人人都已知道他所代表的一切，衣就變成爭端，六祖要把事處理好，免得將來徒弟再為爭衣而起風波。徒弟修行與智慧不足，往往會自以為所得到的是師父最究竟之法，想要奪取就會有爭端，衣鉢縱然珍貴，但寧可避免一些不必要的紛爭。

辯取衣分為三：一披塑像，一自留，一用椶裹瘞地中。

誓曰：「後得此衣，乃吾出世住持於此，重建殿宇。」

方辯這傢伙蠻厲害的，就不客氣地接受了。他將袈裟分

為三部分，就不成袈裟了。一部分披在他所造的六祖相上，一部分自己保留，但不代表他得法。如果沒有撕掉，他隨時可以表明自己得六祖衣鉢，但他撕掉了，他也知道六祖不是認可他得法，只是作為他塑相的答謝。

「椶」是早期農夫耕田時的蓑衣，就是雨衣。椶很耐用，通風易乾燥，且是隨地可得可製作，一次可以使用蠻久的時間。方辯將的三部分用椶裹住，埋在土裡，立一個誓約，發願將來能夠在所埋處，再掘出此衣。

「乃吾出世住持於此，重建殿宇」，這話有兩種意思：「出世」代表後來再轉生，可能六祖的殿堂寺宇已經荒廢，發願重新建設。另一個表示自己的修行道業尚未成功，所以還未出世。佛法裡的某些「出世」用法，是指見得心性以後，人天薦推出來弘法利生，稱作出世。

以重建殿宇來看，屬於指下半輩子，會再回來護持六祖之法，然後重建六祖道場。任何一個道場建立以後，即使有

高僧大德住持，但經過世間因緣的成住壞空，沒有不毀滅衰弱的，沒有那間寺廟能永遠興盛。家師帶我們去看很多的祖庭，早已消滅不見，連地基都沒有，徒留文字記載，甚至變成田地。六祖的道場也是一樣，到明代憨山大師時，不只是破爛不堪，很多出家人已完全不像出家人，最好的只是持守本份種田，早晚知道誦誦經、打打坐而已，什麼是參禪、佛法都不懂。

普陀山有個後寺，開山師父是位沙彌。有天沙彌向師父發願要蓋叢林，師父不以為意，隨他去。小沙彌真的四處化緣，化了幾年什麼錢也沒化到，反而一身苦惱，不過意志很堅定不退心。有一天小沙彌難過地坐在河邊哭，想說既然命中沒福報也沒這個因緣，就沒臉回去。最後一次求佛菩薩，如果能夠幫助他，帶他去有緣的地方，就繼續貫徹這個願心，如果不行，也不想活了。於是將木魚丟到水裡，若沒沈下去，就隨著木魚漂流到那裡化緣；木魚如果沈下去，自己也就直接跳下去，不再受這麼多苦。木魚丟下去，果真不沈。

隨著木魚，來到一片荒涼處，木魚就停在那裡，只好撈起來繼續叩、叩、叩念經化緣。荒山野地的，肚子也餓了，連一餐都要不來，只好念經。遠處有一戶富貴人家，兒子在京城當官，家裡有位老母親，生病一直不好。晚上突然聽到木魚聲，病痛就減輕許多。隔天老夫人請人幫忙找木魚聲從哪裡來，終於看到小和尚在河邊敲木魚念經，於是興高采烈地帶他回去。老婦人一看到小和尚就高興了，病更是好了許多，神采奕奕。看小和尚又瘦又哀傷，同情心就來了，老婦人告訴兒子一定要幫助這位師父蓋廟，於是小和尚回到普陀山開始蓋。有一天從土裡挖出一個木頭雕像，竟然跟小和尚的臉一模一樣，只是有鬍子。後來得知這位老人家發願，乘願再來興建叢林，所以祖師殿裡供的是一位小和尚，上面又有位老人家。寺廟蓋成後，不論是比丘還是沙彌的出家人，都可以掛單。

沙彌祖師真是非常難得，也可能是方辯的來生，發願來生再出家護持六祖的道法。

《六祖壇經禪學基本教材》

自性真像究竟是個甚麼樣子呢？懷讓說：「說似一物即不中」，所以能夠塑出來的，只是形似的假像，而決塑不出佛性體。那個無法用言語形容藝術塑造的，才可說是有自性真像份。若人只知拜假像求作佛，可知：「此人只會拜佛之行，却不會成佛之道。」

自性真像究竟是個甚麼樣子呢？懷讓說：「說似一物即不中」，所以能夠塑出來的，只是形似的假像，而決塑不出佛性體。

「自性真像」就是我們的清淨本心，或者佛性，它究竟是什麼形象？是何種樣子？懷讓說：「說似一物即不中」，如果你說它是像一個東西，就不對，方辯塑出六祖的七寸真身，能塑出來的只是形式上的假相，頂多是外相，塑不出佛的性體。

「性體」即所謂「說似一物即不中」，雖是無形無相，也不是沒有，性體一定要跟般若慧相應，就是要知道諸法本自空寂，「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」。從空的現象而言，禪宗叫做清淨心，稱做自性，當下又要明心，明心即是了知空即是色，空裡具足一切萬法，蘊含一切諸法實相的真正道理。佛法的空是建立在緣起性空，因緣和合而起，本性是空，故稱性空，而緣起空就有種種相，是名假相，因為無真正實性，故是空，所以從禪宗的角度而言自性、清淨心或本體，要歸到性空這部分，然後從明心上得要轉過身來，不要在妙高山頂上坐，才是真明心。

明心是由緣起而言，了知心生種種法生，心滅種種法滅，心有種種變化作用，由一心可以變幻出無量百千法門，名「色即是空，空即是色」，空中具足眾多妙色存在，當下即是緣起，故云緣起性空、性空緣起，這是佛法的真理。

禪宗就是把性空與緣起，作為自己要親證的體驗，不能只是瞭解這個理論而已，要親證自己的自性是什麼？為何稱

做清淨？為什麼稱為無相？為什麼是「說似一物即不中」？如果只是親證空性的性體，還不行，所謂「說似一物即不中」，那要怎麼樣？「修證即不無，染污即不得」，若掉落在「說似一物即不中」，是落於一邊，偏在性空部分，沒有了解性空當下亦是緣起。

修證為何不無？有修證就有形相、好壞、是非，修證是改正，但是清楚知道實體不被染污，不被損壞，即「在聖不增、在凡不減」，身為凡夫的我們，清淨佛性並不會少，成佛以後，清淨佛性亦不增加。做凡夫時不會少，是因為沒有東西可以染污它。修證前不是染污，修證後也不是要證得什麼，只是必需如此造作，因為在目前因緣產生的當下，我們無法直接從因緣當下證取性空妙用，就必須受緣起假相的影響，故須藉著觀慧的修行，從觀自性空下手，認真用功，這就是修證。

我們現前落在因緣業相果報上，自己的智慧力、觀照力尚未達到能使我們從法中如實地照見實相，我們被法所牽

引，故在牽引當下，要時刻起智慧觀照，是謂修證。千萬不要以為我們的本體跟佛一樣，那何必修？何必用功？這樣就成斷滅。

這裡的「假像」不是指佛像叫假相，是指掉落在自己身心的分別裡，落在相上的種種攀緣執著，不知真心本來空寂，諸法本來空寂，落在以為有個身心要消災祈福，藉著外在形相物質，使得我們達成這樣的目的，這都是假相。由此可知，假相不是指外在形相的假，是指自己內心的執著、顛倒、分別，對一切相無法還它究竟本源，才落到假相裡。如果能夠即一切相的當下，就知道本自空寂，無有身心相可得，亦無外在一切法可以傍求、可以依之修行，這樣就是時刻還一切諸法真相，就是真正修行。

很多人把假相解釋成外在現象，以為外在的一切都是假，事實上諸法本身都是如如、自在、解脫，會變成假是因為自己當下妄起分別，無法還其原來本相，我們的心落在種種妄想執著上作修證、用功，這就是假。所謂藉假修真，就

是不能離開一切現象來修持。若認為一切物質現象反正到最後都空了、不實在，錢也空、人也空，以為這叫假，這是消極認知，非真正見到佛法。

佛法的真正假，不是指所有相到最後都空掉、滅掉，是我們無法還諸法的原貌、實相，沒有辦法還諸法真正的空寂本相，而空寂的當下又是緣起，我們無法真正了解，一起心便落在攀緣上，有得有取，這樣子所產生出來的心相認知，就叫假相。

那個無法用言語形容藝術塑造的，才可說是有自性真像份。

無法用語言形容，也無法用藝術來塑造、描繪的，才是真正的自性真相。由此可知，這裡所講的自性都是偏於性空方面，如果是真正的整個緣起法則，是要性空緣起、緣起性空，不能只掉在一邊，緣起的當下是性空，性空即是緣起，這才是真正證得諸法的究竟實相，才叫佛境界。

若人只知拜假像求作佛，可知：「此人只會拜佛之行，却不會成佛之道。」

如果這人只知道正確拜佛的姿勢及行為，如何於外相上恭敬，這是「會拜佛之行」，這當然要會，是真和尚就要在戒場裡受訓一個月，拜佛姿勢一定訓練得很標準，中規中矩。只是很多學佛之人，知道拜佛之行，注重相上的作為，例如要怎麼念佛，每一念要如何相應，但是只在相上求心的相應，不知道這也是執相。你或許不必知道這些行的細節，但要注意，自己念念要清楚一切都是空寂，無所謂身心相讓我們去拜，也無有一佛可以被我拜，我們拜佛也無法消災祈福，為什麼？因為性體裡本來具足。

既然無法消災求福，那為何要拜？因為你目前仍無法從這些因緣裡起智慧觀照，使自己頓斷一切煩惱，所以必須藉如是假來起幻智，以拜佛、念佛的幻法來對治自己原來的幻妄，對治之後才能讓自己回復到原來的真心顯現，這叫「修證即不無，染污即不得」。

（八）僧問臥輪偈

《六祖大師法寶壇經》

乙十三、一僧問臥輪偈

有僧舉臥輪禪師偈曰：「臥輪有伎倆，能斷百思想。對境心不起，菩提日日長。」師聞之，曰：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。」因示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想；對境心數起，菩提作麼長。」

有僧舉臥輪禪師偈曰：「臥輪有伎倆，能斷百思想。對境心不起，菩提日日長。」

「有伎倆」就是有真實的本事，「能斷百思想」，這一點如果老實修行，就知道很難做到，念頭不知道怎麼搞的，總是經常出現，不斷就是不斷。真正修行之人，光是要斷百

思想就非常難，要做到一心一念不起，更是困難，但也非做不到。能做到「對境心不起」，這真的厲害。我們常常一對境，境不只是眼睛看，眼、耳、鼻、舌、身所對的塵，都是境，心自己思想出來的各種形象，稱做法塵，也稱塵境，我們常常掉在裡面。

我們總以為掉在壞境裡才叫做境，其實掉在好裡也是境。聽聞佛法覺得受用，心很自在，那是掉在境裡，掉在聲音的境或心所分別之境，或者是識心所感受出來的塵，只是這樣的塵變成跟染污有所對待，故稱淨塵，是比較淨的，是稍微除掉染污以後的淨，不是真正的自性清淨。亦可言是妄心暫時停歇，不對塵多做分別，第六識稍微停下來，不分別攀緣，第七識稍微伏住，此時有點統一的感覺，覺得身心稍微自在輕安，而你會以為是修行的體驗，這都是掉在境裡，嚴格來說皆非真正善修，真正的善修不是這種狀態。

臥輪說「對境心不起」，心不起是因為心被壓伏以後，對境不加以了知、不加以攀緣，說得不好聽一點，是變成痴

呆、阿達，講得更難聽點，跟食用迷幻藥後的情形很像。他在這裏對境的分別心，第六識不像以前那麼強，第七識也伏下來，於是第八識原來的安定境相便顯現出來，身心就覺得挺安然，跟禪坐進入到一心的狀況很類似，但是他無法藉由禪定的修持來通過，只好藉由類似藥物作用的方式來達成相似的感覺，這樣子就完完全全不對。臥輪這種心不起，並非已照見五蘊皆空之後，了知一切境本自空寂而心不起，是自己對境沒有任何分別與掌控的能力，自己對心也無有掌控與自主力，這都不是修行。

修行是對自己的心及境能清楚了知，對境能善分別，了了清楚，了了掌控，此才叫真修行，是我為一切萬物主；這時雖仍是落在相上修行，但如此的相上修行已經是以自心為主宰的境地。為什麼色界天稱做梵天？梵天就是清淨之意，清淨表示於諸相能處處作主。在欲界天裡，人動不動就掉在飲食欲、男女欲、錢財欲等欲裡，這樣是不清淨也做不了主。梵天的清淨是於這些相能夠了了明白，但這種明白不是從智

慧照見五蘊皆空而來，是從禪定的一心而來，心對境很清楚，但不攀緣、不執著，就如同在欲界裡，欲心並沒有降伏，但是用一種剛剛所說類似服用藥物的手段，來達到讓自己對境不起分別，這樣都是沒有用的。

我一直跟大家強調，家師生病時很痛，他發覺注射嗎啡可以止痛，不過自己的心識就產生不了自主作用。修行人面對塵境要了了清楚，要知道如何做心的主宰，這才是真正「對境心不起」。於境心不起並非對境不瞭解或是離開這個境，是在這個境中自己能以自己的修行，即智慧的力量觀照一切諸法實相，或者以幻智的禪修產生定力，對外境不起分別，心仍了了清楚，是第七識的我被壓伏了，有這樣的一心，是屬於清楚的，這是「有覺有觀」。

「有覺有觀」是初禪，代表自己對於身心乃至於法門，所有的修行都清楚，不是打坐下去空掉就是入定，這是錯的。初禪要有覺有觀，要觀照得很清楚，慢慢達到真正的一心；一心時對境是明白的，但不攀緣分別，如此就能達到統一的

現象，一種和諧、自在、無分別境地，雖言無分別，但自己仍是了了清楚。

臥輪禪師認為若能對境常常心不起，「菩提日日長」，菩提就會在這裡面一天天地成就。他覺得菩提是可以一天天成就，佛道也會一天天圓滿，這代表大多數學佛人的過程及認知，這種認知不能說不對，但是落在相上修。《楞嚴經》云「背覺合塵」，當背離清淨心時，已經與塵相合，已遠離清淨覺性時，身心跟所有塵境相緣、相合，這時就要開始修，要真正做到取染智、修幻法，來淨自己的幻妄。

臥輪禪師之偈，並不代表是錯誤，是代表了我們在相上修的過程，會有這些現象，亦如神秀詩「身是菩提樹，心如明鏡台。時時勤拂拭，勿使惹塵埃。」同樣都是落在相上用功跟修行，不見諸法究竟實相。所以背覺合塵以後，要從塵上得到解脫，回復到原來的清淨、了知境界時，就要起種種幻修，故《楞嚴經》進而言二十五種圓通法門，說明背覺合塵之後，該如何迴光返照，或從反聞自性方面做起，回復到

真正清淨的覺性。

師聞之，曰：「此偈未明心地，若依而行之，是加繫縛。」

六祖一聽到此偈，便說：「這個偈子未真正明白心地，如果依著去修行，是增加繫縛。」我們常覺得自己怎麼愈修行苦惱愈多，沒有進步，到最後都不知道該如何用功，該怎麼走下去，這是因為掉在身心相用功。用功稍久之後，所謂的身心相會慢慢不見，進入所謂的定，此時的身心相就不像以前那樣明顯，不明顯時，就不知如何下手。為什麼？因為原來可以感覺到很多煩惱，那個相還在、很真切，覺得有著力點。如同衣服髒了，知道怎麼把髒污洗掉，有個目標；可是你的衣服如果本來就很乾淨，又沒有東西繼續污染時，你就不曉得該如何洗，洗或不洗都不是，自己不知如何是好。

工夫慢慢用久了，起心動念越來愈微細，煩惱相變得不再那麼粗重，於是不知如何下手。剛開始相很粗，很清楚色受，還用得上色法來用功；更深一層進到心法，在心法境界

常有很粗重的攀緣執受可以執取，就覺得有用功處。

何謂受？就是感覺很強烈，例如出家行者初來寺院，會覺得很多地方跟過去不一樣，這樣的感受很強烈、衝突，於是只要在身心上努力用功，就覺得有進步，是名為受。自己在境界上的變化很大，身心感受到強烈的進步，可是用功久了，已經習慣，好像外在的波折沒有了，內在粗的攀緣對境也不再強烈時，自己雖仍是依這個相起心識，可是變成無法對治，有種搭不上的感覺，心力亦用不上，而無所適從。

就工夫而言，當然是比以前進步，但是沒用智慧觀照，只是從形象進入。當相慢慢地平定下來，第六意識對外在的境界已無強烈的攀緣，心常以拜佛、打坐方式，使得第七識的分別我執也較為穩定，此時不用怕不知道該如何用功，這時是屬於五蘊裡行蘊的用功方式。

「行」是運轉，造作的運轉有時很強，像前面所述色跟受很粗的運轉時，自己就很清楚；等到進入諸法內在運轉的

境地，這是很微細的運轉，例如天地的運轉，你就不曉得。當進入很微細、形相不可得時，你就不知該怎麼辦。所以從身心相下手，而到達行蘊時，就很難突破，當然識蘊跟想蘊就更難。五蘊的用功方式在《楞嚴經》裡有清楚的描述，例如色蘊該怎麼用功才能真正突破，這都是一種很好的修行之道，將來有機會再跟你們做進一步的指導，現在的你們根本一點體驗都沒有，講這些會很難懂。

六祖說如果依照此偈去行，「是加繫縛」，會更著在身心相上，身心相愈著愈容易出問題，接著六祖也揭示一偈。

因示一偈曰：「惠能沒伎倆，不斷百思想；對境心數起，菩提作麼長？」

惠能是五祖認定的衣鉢傳承者，怎麼會沒伎倆？以前的我，會以為這是六祖謙虛，以為這樣講是在讚嘆六祖，其實這樣的想法是毀謗六祖，認為六祖跟我們一樣，認為自己很偉大，所以要很謙虛，不是這樣的。惠能確實知道一切諸法

本自空寂，修是無所修，得亦無所得，然一切得成。縱然他是袈裟衣鉢的傳承者，但是畢竟空寂，亦是無一法可得。所以他說無伎倆，確實說明諸法實相就是如此，證得之人也要真正相應到如此，才是真正證得。

證是證那不可得的，你真正知道不可得是什麼，就是真證。不可得到底是什麼？不要因為我講有個不可得的，就以為那是不可得的，或者長成什麼樣子。落在形相就是「說似一物即不中」，證得的那個東西確實無有形相，亦非斷滅，勉強用語言來說就是「色即是空，空即是色」、「緣起性空，性空緣起」，要確實相應到緣起性空，空就是沒伎倆。

「不斷百思想」，本來就是空，性空當下即是緣起，緣起就是百思想，所以性空跟緣起是一樣的，斷了百思想就沒有性空。清淨心就在妄心雜念之中，不是別有個清淨心，所以不需要斷百思想。

「對境心數起」，對境所呈現的一切，心都要清楚觀照，

但不落在分別、評價、取捨之中。「菩提作麼長？」作麼是疑問，菩提怎麼還能夠繼續長啊？菩提本是無一物，怎麼教它長呢？不要以為修行就是要成就菩提、成佛，自性本來空寂，本來就沒有欠缺，哪還可以得、可以長呢？

《六祖壇經禪學基本教材》

臥輪的偈落在「有」邊，六祖以「無」破之；如果在「有無」邊見上會，就仍在二分對待計執中。禪學的指導，只破不立，是要使這矛盾統一起來，且又不在這統一境界上建立「一合相」。說兩邊相因生中道義，祇是對治兩邊情見傾奪而說的，並無所謂「定法」「定論」。即是「中道」也要不滯著，勿使「中」「邊」又成對待，所謂「更無去處」者乃是「更無所立」「更無所計」也。

臥輪的偈落在「有」邊，六祖以「無」破之；

看這一段偈，就好比六祖跟神秀以偈誦評定高低，臥論之偈簡直就是神秀偈的翻版，兩人都是在身心相上修行，認為有個真正大法可成就，有個身心能使自己從凡夫直至成佛的果位，這也是佛陀的教法沒錯，這樣的教法是為漸化門，就是佛陀建立教化的法門，以三車的次第慢慢地接引大眾，

漸漸進到大白牛車的境地，真正目的是要一切眾生都明白自己皆具如來的清淨德相，都具佛之知見，不要掉在眾生知見上，否則我們永遠沈淪。

眾生知見就是眾生以自己的識心，造作善惡的境界，相的生起也是自己身心所顯現出來，能如此了知諸法實相，就能於相的當下得自在解脫；只要一著相，則眼前的諸法當下就成妄相。事實上法不礙人，是人礙自己。

如果在「有無」邊見上會，就仍在二分對待計執中。

我們常常落在相上修行，總是感受自己有好多煩惱、生死好可怕等等，所以要趕緊精進，不然一口氣不來，該怎麼辦？前面我們談到玄覺就是這樣。

在相上時，就算修得再好，還是有個清淨相可得，所以色界的四禪八定，不管怎麼修都還是有一心，初禪、二禪、三禪、四禪的功德都不一樣，但最主要的功德就是一心，一心是體，其它如有覺有觀、輕安自在、喜樂等都是次要的，

一心仍是有相，一心相沒突破，就只是達到一種類似無相的統一相罷了，還不是真正地還諸法實相。

還諸法實相時，每個差別相就是平等相，平等相就是差別相，不是因為我心不去分別諸法，才達到平等，是一切諸法本自平等、本自如如，不是透過修行使得自己不對境起分別的平等，二者是不一樣，還諸法的本來面目，非常重要。

若以為參禪是剝落自己心中的分別妄想意識，當然沒錯，但是不要一直以為只在心裡面，裡面跟外面的諸法都是一樣，不論裡或外，裡能清楚，外自然就明白；外面明白，自己就知道是什麼相，所以說每一法，法法都如如、自在，無有差別。如果是掉在有、無兩邊見上去體會，永遠在二元對待之中。有無、善惡、天地、體用、男女，形而下的相、形而上的道，在哲學皆稱作二分法。

禪學的指導，只破不立，是要使這矛盾統一起來，且又不在這統一境界上建立「一合相」。

禪學指導學人修行，在破迷妄，而非建立什麼法。無一法可立，若有一法可得，即非真法。二分法是掉落在善惡、好壞、是非相對的對待中，這就是矛盾。透過修行，把矛盾統一起來，到達無有差別相，這是屬於禪的用功。但是一般人又在這統一境界上，建立起一合相。

《金剛經》云：「若世界實有者，則是一合相。如來說一合相，則非一合相，是故佛說一合相。」一合相就是把所有的東西都合起來，變成只有一個相，把矛盾統一，變成只有一個。禪宗說統一矛盾，不是落在一合相，如果落在一合相，就禪宗而言是錯的，禪宗是無相。我剛才講四禪八定之相，可以稱做一合相，但禪宗不言一合相，所以千萬不要落到一合相裡，禪宗絕對是見諸法實相，即緣起空；既是空，便無相。由此可知為何禪宗不說一合相，因為一合相仍有相。若從修行體驗上來講，禪定上的一心，都是一合相。

說兩邊相因生中道義，

「兩邊」是左、右兩邊，中就是從左、右二邊而來的，沒有左、右二邊，我們無法知道中。「因」是藉，「相因」是互相藉著，「說兩邊相因生中道義」，藉著左、右二邊的對立，才顯出中的位置。既然要藉著兩邊才能顯出中道義，可見並沒有實際不變的「中」可得。

祇是對治兩邊情見傾奪而說的，並無所謂「定法」「定論」。

這樣的中「祇是對治兩邊情見傾奪而說的」，「傾奪」是傾向一邊，有傾的問題產生了，我們就把傾的狀況奪掉，才會有中，所以叫傾奪。因兩邊的相的問題，而生起中道義來對治兩邊情見，把錯誤的見解用「傾奪」的方法消除，用修證的方法把它去掉，就像用秤一樣，不夠的多給，太多的拿掉，達到中間平衡，是名傾奪，所以是沒有實際的定法跟定論。

即是「中道」也要不滯著，勿使「中」「邊」又成對待，

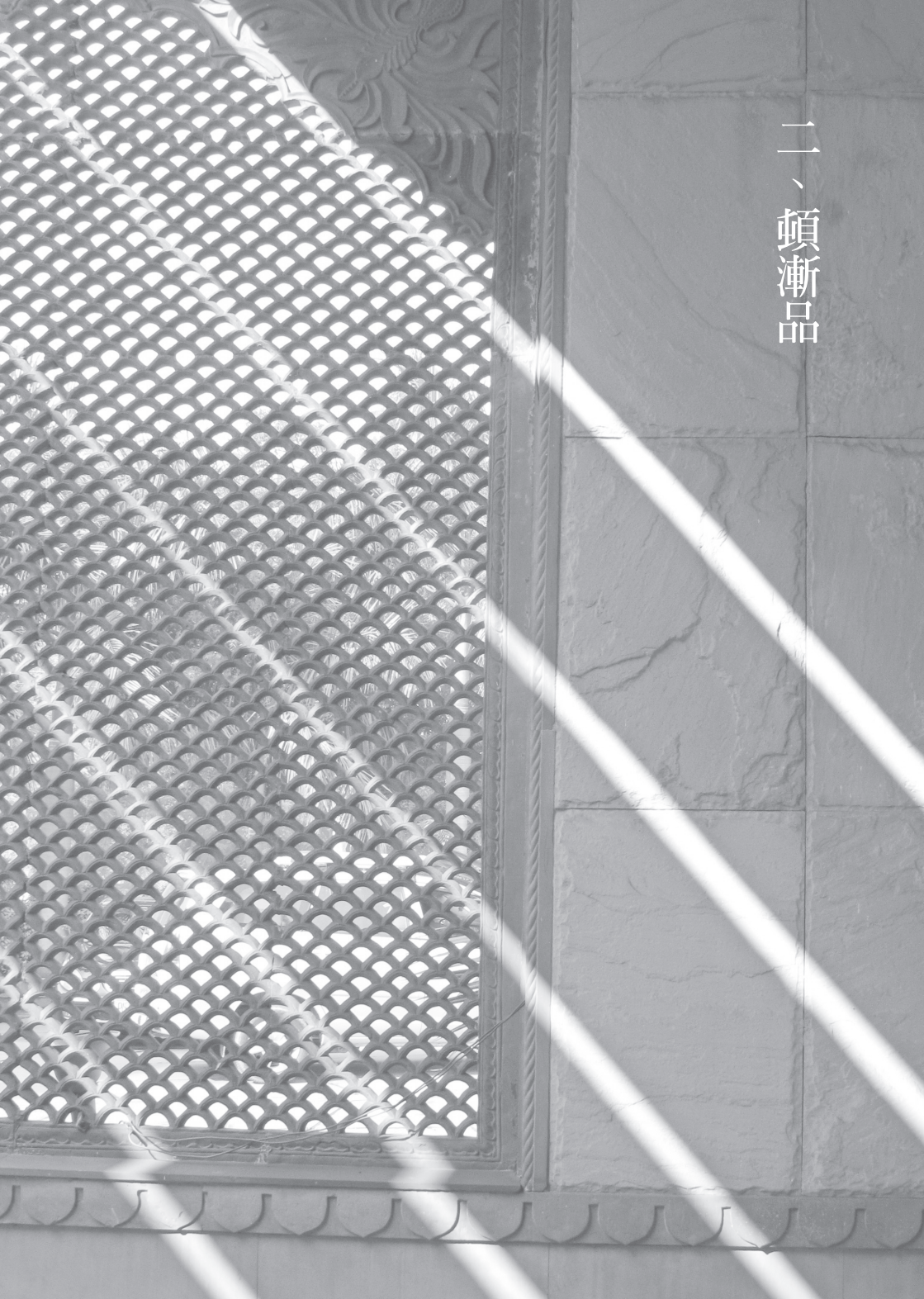
所謂「更無去處」者乃是「更無所立」「更無所計」也。

即使得到中，也不可以住著，上段說過中沒有一定，因為是藉著除掉兩邊而得中，可以照這樣的「中」去修持，但勿落在中上，否則就又会產生喜惡跟不喜惡的中，仍是在相上。就像買菜用秤，一量不夠，再加菜上去，你就開心，覺得老闆真大方，多給；如果一量太多，老闆拿掉菜，你就不開心，覺得老闆小氣。但事實上，量都是一樣的，不論添加或拿掉，都是傾奪的方法。

「中」就如同秤的平衡，不偏頗任何一邊。但若又掉在秤的平衡上，執取二邊要均等，這樣也是掉在有、無裡，中就又變成對待法了。中本來應該是兩邊平等的，可是你卻執著有一個平等相，那麼當下就變成不平等，又成了對待，故言「即是中道也不要滯著」，連中道也不要住著，「勿使中、邊又成對待」，「邊」是有、無，不要使得「中」跟「有、無」二者又變成對待。

「更無去處」就是「更無所立」、「更無所計」，這是之前所說的三十六對法，所謂「出沒即離兩邊」、「究竟二法盡除，更無去處」，是引證六祖之言。

二、頓漸品



《六祖大師法寶壇經》

頓漸品第八

釋品題

這一品是記述南頓北漸的分途弘化，以及二宗門下徒眾的不免有違言情形，故以「頓漸」二字作為品題。

甲八、頓漸品

乙一、志誠曹溪參學

丙一、兩宗法席

時，祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺。于時兩宗盛化，人皆稱南能北秀，故有南北二宗頓漸之分，而學者莫知宗趣。師謂眾曰：「法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」然秀之徒眾，往往譏南宗祖師：「不識一

字，有何所長？」秀曰：「他得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖，親傳衣法，豈徒然哉！吾恨不能遠去親近，虛受國恩。汝等諸人毋滯於此，可往曹溪參決。」一日，命門人志誠曰：「汝聰明多智，可為吾到曹溪聽法。若有所聞，盡心記取，還為吾說。」

（一）二宗法席

釋品題：這一品是記述南頓北漸的分途弘化，以及二宗門下徒眾的不免有違言情形，故以「頓漸」二字作為品題。

「南頓北漸」的禪法，原都師出同門，就當時而言，神秀沒有說自己的禪法是漸法，六祖亦無說自己是頓法，只是祖師歷代所傳下來的就是頓法，所有得法者都應該自知頓門大法，但沒有說誰是屬於漸門法。

神秀和六祖的弟子，各恃南北一方。當時南方大部分的出家人，多是在傳統經教束縛之下，透過六祖指導，得到領受、解脫，而擁護六祖的禪法。於是南方佛法在形式上有些改變，不再拘泥於佛陀所教導的經教理論研習，以及次第修行身心相的轉變，頓門禪就是直顯心性、直指人心、見性成佛。當然這些在原來佛陀的經典裡都有，但是大家比較偏重於理論及次第修行上下手。宣說時也只言性上具足，但要照

著次第修持來一一圓滿，再相應到實相，例如天台華嚴法門的修行，即是依次第而行。

圓頓禪和摩訶止觀禪法，就是真正最高的佛境界，無圓不頓、無頓不圓，既頓又圓，就是禪宗的明心見性，所談的東西既無兩樣，但仍是建立教理，從修行層次上一一地相應修證，仍是落在有修有證上。雖說於理上本當如此，但是沒有在修行上直破採取，還是藉著次第法門，以止觀的方法來下手，就跟禪宗不同。

禪宗連修行方式都不立，亦去除理論，只緣自己的真心用功，真正差別在此，並沒有稱其它法門為漸法。

所謂漸與頓，較慢醒悟之人稱迷，較相應者稱頓，並非根器高低，只是眾生何時能真正放下一切分別執著，直接緣取自己的心性而努力，不落在修行相及得失相而證悟，這樣就稱真正的頓教法，六祖並沒有說別的法門的不是，如法達問《法華經》的三車，亦說三車當下就是大白牛車，並非另

外有所謂的三車，只是自己接受三車時，尚未見到大白牛車，但當自己從三車當下悟道時，就清楚了知原來羊車即是大白牛車。禪宗的東西，是每一條路當下的一切法，都是清淨大法，你的羊車當下即是大白牛車。

丙一、兩宗法席

「兩宗」是頓宗跟漸宗，「法席」指神秀跟六祖座下。

時，祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺。

當五祖的子弟各自出來弘化時，六祖在曹溪寶林地方弘化頓教法，神秀大師在北方荊南玉泉處教化，荊南是現今湖北省。智者大師也曾在玉泉山停留過，並且宣講天台三大部裡的一部。

于時兩宗盛化，

當時南宗、北宗各自展現出最大的影響力，南宗當時是對佛法重新作一番思維，重新作一番修行改革，不是遵循以

往保守地從戒、定、慧來循序漸進而修，是祖師依學者根基來給予相應教法，只破不立，不僅出家行者，連在家居士都覺得非常奧妙。這很配合中國思想，中國人本來就不喜繁瑣名言及經教義理的研讀，尤其是魏晉南北朝以後，因為政治因素，更是崇尚自然、無為大道。初期的魏晉南北朝，也有許多繁瑣的義理思想，如駢文一類文學及對經典的解釋，特別是易學思想，但是越到後期，老莊的思想如道、無為、自然等形而上學愈發茁壯，而中國人的習氣也偏向於這樣的研究，所以頓禪會在南方流行，就是因為南方受魏晉南北朝老莊思想影響最多，所以禪宗這種新東西，又有點類似易學，更易於流行。

再來，當時的天台華嚴等義理，皆不是以廣東地方作為中心，廣東不是學術思想興盛的城市，知識水準不高，當地人很少懂得理論哲學，所以六祖之禪在此處易於發揮，與中國性命之學天性裡的自然真性，易於相應，不需任何經教解釋，即可掌握。北方原有的易學知識，沒有流傳至南方，而

南方惠能的東西本身又有其特色，再加上受魏晉南北朝的遺風影響，整體而言，六祖之禪就易於弘揚。

當時北地易學很興盛，後來因為五胡亂華，士大夫南渡逃難，帶來了研究易學的風氣，漸漸地江南的江蘇、浙江等地，成為易學中心，江南又與湖北、湖南地域相近，於是整個變成易學重鎮，後來北地注重禪修的禪師也往南方移動，如神光大師一類的禪學大師，於是帶動關中地區禪修的風氣，並影響江南一帶的易學帶入禪學的用功，但是仍以楞伽宗的如來禪學為主要特色，所以六祖的祖師禪若要到這些地方弘化，一定是困難重重，很難相應。剛好神秀到當地弘化，他本身在經教義理方面是通家，再加上有實修實證的工夫，所以知道如何教導大眾在禪法上得力，亦能讓大眾心服，特別是他的弘化處都是知識水準較高的。就像台北跟高雄，兩地文化差別就很大，南部草根性強，北部是思索力強，同樣地，法要流通也是要配合當地民情現況，才能相應。

再來，北方還有中央政府的擁護，加上屬於大都會，當

時的江南及關中，比起廣東來是富裕又進步。大都會的佛教注重義學思索研習，也注重禪修，神秀禪法一流傳，很快就契合，得到知識分子、文武百官乃至皇室的擁護，很快地普及。

南方廣東地區的普羅大眾，比較沒有受過高深的教育，對佛學瞭解亦不多，這類人喜歡從生命、生活裡去體驗佛法的真實，這種方式反而親切，更為實用，所以六祖所傳授的對象是比較下層的民眾，較沒有文化，但生命是直接與土地及生活連接在一起的普羅大眾。真實佛法生命是要建立在大地的生活上，不能只豢養在池子裡，然後外表開得很漂亮，像蓮花一般，那沒有用，要像野草一樣，處處都能生長，不能只是在御花園裡面僅供觀賞。

六祖之前佛法的開花結果，都是藉由經教、義理各方面的研習，加上文武百官的擁護，所以其條件要很具足才能開花結果，當條件不具足時，就枯萎了，佛法生命便顯不出來。但是六祖禪法的生命是長在一般老百姓身上，只要你反

觀自己清淨自性，當下便可體會真實內在生命，人人都可以顯發且撥掉一切認知，直探自性身心本源，這個修行革命讓當時知識水準不高的老百姓，也能夠接受攝受，而高知識份子亦能接受，因為他們感覺到自己被層層無法掙脫的網所束縛住，已經快要窒息，佛教的經典理論實在太多，突然有個快刀斬亂麻的行者出現，把他們身上的葛藤全部砍掉，能夠現出自己真實生命的自在，這就是為何有許多受過高等教育的修學者，對佛法亦有深刻的體驗，卻仍然前來親近六祖，因為只有六祖讓他們親見生命的真諦，所以六祖的禪法能夠吸引知識份子及普羅大眾。

但是六祖之頓禪，最主要仍用在普羅大眾身上，不必對佛法有很深刻教理、義理的研習，也不需要具足極高的宗教熱忱、奉獻跟投入，就是在生命裡，自己可以很平實地展現出來，禪宗是最沒有宗教狂熱的，也不用透過形式天天去拜誦或要怎麼努力苦修，就只是很老實地在日常生活中，去體現出生命的真價值，這是不論生活在任何境地裡，人人都能

做到並接受的，因為每個人生命的真實與解脫自在，是不離自己的狀況，不離自己任何的環境、條件之下，都可以從禪法的修行，當下去開展、體現出自己的慧命。

頓禪的營養來自於變亂更大、人心更苦、思想更混亂，對社會的所有變動都可以接受，因為它提供了真實的真相，連我們這種很普通、沒經歷過什麼大風大雨的野花，一樣可以活出真實的生命，所以某些老百姓、農夫一談禪宗頓法修行，很快就契入相應。

以上就是所謂的「兩宗盛化」，各自特色。

人皆稱南能北秀，故有南北二宗頓漸之分，而學者莫知宗趣。

當時六祖及神秀大師各在南、北兩方弘揚禪門佛法，也就是五祖所傳下來的禪法，時人稱「南能北秀」，以此來分別兩位大師的特色，南方是惠能大師，北方為神秀和尚。原是說明傳法的殊勝及內涵，並無評論高低、好壞、上下之別，

但久而久之，修學者一得利益善巧，總覺得自己所學的是最好的，而修學者中能到達無的境界卻是少之又少。當然漸法不如頓法來得妙，後學弟子原來可能只是各自討論禪法，後來卻變成有高低、是非等比較，就形成南北兩宗頓漸之分。六祖也說明頓漸無有高低、上下之別，只言迷者要慢慢地漸修，之後也要頓悟；頓悟者悟後亦要從自己的生活中，一步步地落實己之所見。因此所謂的頓修、漸修，在禪宗祖師法門裡，都是頓，只是一個頓叫做「頓頓」，另一個頓叫做「頓漸」。

「頓頓」是所有大法都是頓時圓滿、頓時成就，我們見到的當下，便一切具足，非經長時研究，或者修學以後才成就，此為頓頓。就算修學漸教法門也要知道，其法門是本自具足、本自圓滿、本自圓成，不是一步步累積出來，只是當你要見此法時，因為自己的機緣不足，智慧力不夠，必需假藉其它的事相法門等方式來見法，並非不瞭解佛法理論教導，或不理解空性智慧，誤認一切為實有，執相而修。不論

是頓門或漸門的祖師禪，都清楚明白諸法實相是本自空寂，當下就掌握住，或尚未掌握住，要藉其它因緣方便來使自己心開意解，故言人人本具智慧德相，個個圓成，個個不無，這是祖師禪裡不論哪種禪法，一定都要具足的先備知識，亦了知諸法本來圓寂，本來圓滿，一切的造作與修行只是為了方便，才是「修證即不無，染污即不得」的真義，這樣才是真正頓教法門，否則就非祖師禪。

祖師禪有兩個特色：其一，不離我們現下的人心，當下直言人心做修行，不假其它方便修證；其二，一切諸法本自空寂，本自圓滿，雖有總總修行方式，但是染污不得，故嚴格說來是本來圓成、本來圓具，只是何時見到它、知道它、明白它而已，絕對不是落在有修有證之上。這些觀念一定要知道，縱然禪有南北兩宗、頓漸之分，但嚴格說來都是祖師禪，但跟如來禪乃至於世間禪、出世間禪，仍是有所不同，自己要能分辨。祖師禪的特色一定是從自己心性上下手，本自圓成、本自如如，是其最大特點，切勿落在義理思維上的

追求，即「言語道斷，心行處滅」，合乎這樣的都稱為祖師禪。

而座下學人卻無法真正知道「南能北秀」各自教法裡的宗旨及修學歸趣。「趣」是方向，對於修學的方向仍搞不清楚。

師謂眾曰：「法本一宗，人有南北。法即一種，見有遲疾。何名頓漸？法無頓漸，人有利鈍，故名頓漸。」

「法本一宗」，法本來就是一宗。「一宗」不是指佛陀所講之法，或指禪宗。「法本一宗」是一切法當下空寂的諸法實相，「宗」是諸法的究竟宗旨，即法的實相，一切法的究竟實相就是緣起性空，諸法皆不出此法則。但是「人有南北」，人是法的一部分，法亦有不同法相，實相只有一種，可是其妙相千差萬別。

「人有南北」，是指有南邊人、北邊人，專指弘法，跟隨六祖或神秀之徒，就分南北二者，但是所弘之法其實是一。

「人」不是指普通人，是指跟隨南能或北秀的修學者，雖然有如是差別，但是六祖與神秀所弘之法是一模一樣的。

「法即一種，見有遲疾，何名頓漸？」法只有一種，就是無生之法、無相之法、無住之法，法本來如此，只是自己見到法性、見到諸法實相有快慢之別，故言「見有遲疾」，非法本身有頓漸之分。所以哪來名為頓法、漸法？「何名頓漸」即指法無有頓漸，沒有快速法或慢法的區別，無所謂的頓法跟漸法，法就只有一種，只是落在自己就有頓漸之別，是你掌握法時，見到它是快或慢。

法本身沒有頓漸，但人有利根與鈍根，利根者聞一知十，學習特別快。不要以為鈍就永遠鈍，六祖說：「下下人有上上智，上上人有沒意智」，不要看輕自己現在什麼都做不好，哪天你因緣時節到，那時再回頭看現在的自己，已是肉身佛。

然秀之徒眾，往往譏南宗祖師：「不識一字，有何所

長？」

神秀本身不曾如此想過，因為他知道真正的法，不在文字領略的多少，文字義理講得頭頭是道，但跟見性一點都不相關，他也知道六祖所傳之法確實有其特色，可是神秀亦不抹煞自己的所見，因為佛法本來就可由多面向進入。當武則天及其他皇帝問神秀可以推薦那位大德，神秀就是推崇惠能。真正悟道修道者，絕對能放下人我嫉妒之心；無法放下，表示還要繼續用功。

「譏」是譏斥，「南宗祖師」是指六祖，譏斥六祖不識字，認為他沒有任何特長。但就是因為不識一字，才是真正的特長。

秀曰：「他得無師之智，深悟上乘，吾不如也。且吾師五祖，親傳衣法，豈徒然哉！吾恨不能遠去親近，虛受國恩。汝等諸人毋滯於此，可往曹溪參決。」

「無師之智」不是歷代祖師所傳，不是從他人處學習得

來，是為自然智、無師智，這是性體上的本來妙用，故佛言「奇哉！奇哉！一切眾生皆具如來智慧德相」，一切自然具足。無師智就是不假學習，不假造作，本自圓滿。「深悟上乘，吾不如也」，深悟真正上乘大法，神秀自認為自己亦不如六祖。

而且神秀的師父五祖，親自把衣鉢法器傳給六祖。自從五祖把衣法傳給六祖以後，就不再出來弘法，尤其神秀是五祖的首座弟子，五祖當然會跟神秀說明。「豈徒然哉」，哪裡像你們這些弟子所言，認為六祖哪有什麼特長，能有什麼伎倆？這是神秀的弟子看輕人，所以神秀說了這段話。

「吾恨不能遠去親近，虛受國恩」，為什麼不能遠去？因為神秀當時是被朝廷請到內廷來供養，負有教化大任，而那時的寺廟住持亦是由朝廷指派擔任，所以不能隨便離開寺廟。像神秀這樣的大德，極受皇帝重視，是國之大寶，國家對於這些有德的賢人非常珍惜，不論到哪裡一定是大陣仗人馬保護，勞師動眾，所以神秀很難親自到南方跟六祖切磋。

「親近」是客氣話，跟六祖學習之意，連切磋都不好意思講，可見神秀並無任何嫉妒或不滿，對六祖只有一再的讚嘆，這就是佛法修行真正見性、見法時，自然顯現的胸襟度量，不假造作的謙卑。覺得自己不如六祖，應該是要由六祖來出任朝廷。

「汝等諸人，毋滯於此」，你們不要繼續停留在我身邊學習，應該進一步到南方去親近六祖。「可」是應該，「可往曹溪參決」，你們應該都前往曹溪參究，「決」是真明白自己的心地是什麼，要一點都不懷疑，就是明心見性。

一日，命門人志誠曰：「汝聰明多智，可為吾到曹溪聽法。若有所聞，盡心記取，還為吾說。」

這時六祖在南方講學，神秀只知道師父把衣鉢傳給六祖，但不了解六祖所傳之法為何，真有所交涉也只有當初表達心地的偈誦，所以神秀本身也希望能瞭解六祖所教的內容，就叫弟子志誠前去，說「你聰明多智有才華，可以替我

到曹溪地方六祖座下聽法。如果有所聽聞，就盡最大心力記取在心裡，回來我身邊，為我說說。」就是要廣學多聞。前面六祖宣講過解脫知見香，告訴我們見道悟性是要廣學多聞，不可得少為足，心性雖為一，但法有多種，既要通流，就要有多面向，如果只走一個面向就非通流，必須學習很多的方便智或後得智等善巧，將大法以不同方式來教導眾生，因眾生根器各自不同，要用種種不同教法來接引。

《六祖壇經禪學基本教材》

禪學乃是佛門心法。一心有二門：叫作「真如門」和「生滅門」。禪亦有二門：叫作「頓門」和「漸門」。

由直接真如門入者，直指「真心」，直悟「真性」，直證「真如」；一真一切真，一中一切中，中中流入薩婆若海，真真直顯妙真如心；一總現成，不必假藉方便；當下即是，亦無步驟漸次，無欠無餘，不添不減；這就是所謂「頓門禪」。

由對治生滅門入者，著眼在妄想心上，以幻智修離幻妄，為道日損而損之又損，幻妄日離而遣之又遣，務使妄心逐漸消除，直至損無可損遣無可遣，於以求得解脫；譬如為明鏡拂拭塵埃，勤下一分功夫即還它一分明朗，去得一分妄心即分證一分菩提；既然需要最初方便，亦復施設階梯漸次，如彼行遠者之必自適，如彼登高者之

必從卑；按步就班，循序漸進；這就是所謂「漸門禪」。

漸修只是期待頓悟，是修證其要悟的而不是盲修瞎鍊；漸修的頓悟，猶言一旦豁然頓徹，故修雖有漸而悟則必屬頓，且與頓門之悟無二無別。頓悟只是劈面相逢，是直悟其修證的而不是枯禪邪悟；悟後的修行，時時自求印證，事事自行考驗，不退轉於無上菩提。

讀此段經文，六祖是說「只是一宗一種」。顯然可見：頓漸二宗之分，只緣「人有南北、根有利鈍、悟證有遲速」，並非法有二殊，也沒有說北秀「師承是傍」。神秀是說「南能實得五祖親傳」且以居處遙遠不克親近為恨，更遣徒前去曹溪聽法。其態度的光明，修養的純粹，實為後人所難及。以博聞飽參的神秀，最後入室受五祖的明誨以後，仍終於甘作楞伽漸宗徒，當有他的用心，在釋第一品時已經論議及之。祖道在當時疑信半天下，楞伽之漸正所以顯頓，本是相輔相成而並不相悖。由此而論，神秀實亦大可欽佩！至於兩宗紛爭之起，皆其門

下徒眾所為，究竟不是南能北秀之心啊！

禪學乃是佛門心法。一心有二門：叫作「真如門」和「生滅門」。

「一心有二門」是指《大乘起信論》裡「依一心法，有二種門。云何為二？一者心真如門，二者心生滅門。是二種門，皆各總攝一切法。」把一心開成真如門和生滅門。真如門永遠是屬於真，從真諦上而言，既稱真如門就不會有染污，一真一切真。

生滅門分成流轉跟還滅兩路，流轉門是從眾生生死流轉而言，還滅門是從眾生由生滅迴轉到原來的清淨而言，還滅門本身有個還滅到達究竟實相，跟真如門相應並完全相同，這樣的還滅才稱究竟到達實相。

嚴格說來，生滅門裡有真如門，但是要經過還滅的手段，回歸到原來的真如，可見《大乘起信論》跟禪宗的修行不一樣。禪宗是即生滅的當下，就是真如門，並不需要經過

還滅，也非有個生滅與不生滅。

「真如」不是不生滅，「一心」不是有這二門，一心的當下也是清淨心，但是我們不知道當下即是清淨心，一執其相，當下就成生滅心。生滅心就是真如心，不能把它看做兩個。以前我自己也不太了解，以為就是這樣修，但這樣的理解是教下修法，是建立三車慢慢地修過來，所以嚴格說來《大乘起信論》非禪宗的直指人心、見性成佛。

禪亦有二門：叫作「頓門」和「漸門」。

這是方便而講，前面已解釋過，六祖說法無頓漸二種，所以這樣解釋，易讓人錯誤認知。我們就會認為頓法比較殊勝、圓滿、究竟、快速，這樣就錯了。

由直接真如門入者，直指「真心」，直悟「真性」，直證「真如」；一真一切真，一中一切中，

「頓門禪」是直接從真如門進入用功，祖師禪全部都是頓門禪，如果不是從真如門進入修證，是進生滅門再入還滅

門，最後回到真如，就是如來禪的用功，不是祖師禪亦非真如禪。

這裡雖然告訴我們「不必假藉方便」，但並非不要這些法，是不停頓在這法上，照樣用這些方便法，只是不將這些方便法門視為實有。例如掉在生滅裡，就必需藉著出生滅的法門來修行，這就是方便。禪宗說本自圓成，只是現在我們沒見到，故藉著某些方法來讓自己見到，但自己知道方法也是假，只是個過程而已，不當成是實有法，二者的差別大家要分得出來，如果分不出來，就無法修祖師禪。

「真心」就是人心，人心即是真心，直接悟「真性」，直接證「真如」，故一真就一切真。為何一真就一切真？所有諸法都是緣起性空，一法也是緣起性空，故言「一真一切真」。

「一中」就是去掉兩邊，只顯中道義，禪宗當下不落兩邊，不落是非、得失。例如本性空寂，因為空寂，就無有相

落在兩邊，諸法之相是空寂，空寂當下就無善惡、好壞、得失，所以禪真正的當下就叫中，一法是如此，所有法亦是如此，故稱「一中一切中」。從真的角度而言，是「一真一切真」，從中的角度來看，也是「一中一切中」。

中中流入薩婆若海，真真直顯妙真如心；

「中中」是指每一法都合乎中道，當下就不離開「薩婆若海」。「薩婆若」是印度梵語，意為佛之智慧大海，佛智稱作「薩婆若」。既然一切都是中，則當下每一個中都合乎佛的妙智，表示一切法都是佛清淨心的顯現，都與佛的清淨心相應，故言「中中流入薩婆若海」，也就是說，我們看到一切法，只要離其相，還諸法的本來面目，當下每一法，不論是麥克風、臭皮囊、我們的鞋子還是香港腳，都是清淨法性的顯現，「薩婆若」就代表了清淨法性的顯現。

「真真直顯妙真如心」，每一法都是真的，故名常真，顯出真正的真如心，我們從沒離開過真如心，所以「一總現

成」。

一總現成，不必假藉方便；

「總」是全部，不論少或多，都叫「現成」，就是本來具足，本來圓滿；「現」是顯現，「成」是真實道，「現成」就是顯現出真實道。「一總現成」是不論只有一法，還是所有的法，都顯現出真實道。例如你肚子餓了，想吃飯，馬上就有現成的飯菜可以吃，這就叫現成。

「不必假藉方便」，一切本來圓滿具足，所以不必藉用其它一項項的方便法門來達成，例如發覺自己昏沈，要精進、不可以睡，就用跪的、走的、拜的等種種方法對治，這叫方便。如果知道瞌睡的當下就是空寂，不瞌睡的清醒也是空寂，那二者有何差別？沒有差別。所以要睡就睡，接踵而來的香板也是空寂，打跟不打都一樣，所以你睡是空寂，不睡也是空寂，我香板打下去時你也是空寂。要體認祖師所謂「饑來喫飯困來眠」，肚子餓就吃飯，睏時就去睡覺，這是真正的

修行，因為步步、處處都見真，故云中中都流入薩婆若海，或說法法都流入薩婆若海。如果掉在相上，就是法法都流入生死妄法，都進到生死流轉之海裡去了。

當下即是，亦無步驟漸次，無欠無餘，不添不減；這就是所謂「頓門禪」。

「當下即是」，當下現前之法，哪個不圓滿？從這裡看一切法，都是因緣和合，都是緣起性空，皆是空寂，當然就是最圓滿、最清淨。既是圓滿清淨，還在生什麼心要去斷煩惱求清淨？不要起妄心認為自己的身心很髒、很多煩惱、有種種缺點，如果處處相應到實法，觀照一切法都是五蘊皆空，哪兒來的苦要度？因為我們五蘊不空，所以才要度苦厄；度苦厄若不能觀照五蘊皆空，苦永遠無法度；能照見五蘊皆空，苦便自然消滅能度，多少苦都沒問題。只要能見諸法實相，所有的苦就不見。

真正的妙智慧，是因為能夠達到真正的無相，而能成就

一切妙相。不要學佛以後，就看什麼都不對，要能出入一切法，不被法法所執著，能還一切諸法妙相、妙功能。

我們若能善用諸相、善觀諸相，就會覺得這世間處處是無限圓滿、美好。這一切美好並非障礙，財、色、名、食、睡絕對不是障礙，是我們沒有瞭解法的實相，所以我們出入當中一著相就被障礙住，不著相時法法自在，財、色、名、食、睡樣樣具足，能善出入當中，不被束縛，這就是「當下即是」。一切法都是對的，都是最圓滿、最真的。「是」為現前諸法都是究竟的真理，無有任何缺失，不必修補，也不必追求，這當中沒有步驟漸次。不要以為自己要怎麼修才能得到，既然現前當下即是，就不必再想要如何獲得。

當下就是，說明一切本來都是圓融，無有欠缺，不要常落入自己的凡夫知見，認為自己充滿煩惱痛苦，很多不足，要去學、去得到什麼，這樣就很辛苦，但絕非不修不做。像我最近忙得連休息的時間都沒有，覺得時間不夠用，為你們上課要準備好多東西，不然擠不出來。要花好多時間整理歸

納，薰習進去腦筋還要轉，所以睡覺時這些資料還是會從腦袋瓜跑出來，仍然會想，想到精妙處就越睡不著，發覺此時精神真好，但體力就不行了，肉身累了應該要休息，但是處於身心跟法上相應的法喜自在，所以休息不下來，就會發覺處處不夠用，這個要看那個也要溫習、了解，愈看內心就愈是歡喜。

如果現前當下就是，就不需要落在有步驟、有漸次，就不需要修，因為一點欠缺都沒有，故言「無欠無餘」，沒有不足，也沒有多餘，就是恰到好處，多一分不行，少一分也不可以，如蘇東坡詩「欲把西湖比西子，淡妝濃抹總相宜」。

「無欠無餘」就是「不添不減」，不必添它，也不必減它，不要以為「欠」了就要添滿它，「餘」了就要去掉它，「添、減」和「欠、餘」其實是一樣的，這就是頓門禪的本色，是祖師禪的修行。

宋代蘇東坡詩《飲湖上初晴後雨二首•其二》「水光潑

灑晴方好，山色空濛雨亦奇。欲把西湖比西子，淡妝濃抹總相宜。」就為「無欠無餘，不添不減」下了最好的註解。這首詩讚美了西湖的景色，西湖又稱做西子湖，用來紀念美女西施。湖光山色當然很美，但是西湖之美若沒有歷史為它留下愛情及愛國的淒美傳說，就缺了人文內涵，難以牽引人們內心的遐思。

蘇東坡描寫西湖之美，晴天西湖在陽光的照射之下，水波反射光影，映入眼簾，整個景物活潑潑地山水連成一片。雨天時，山中起霧，一片空濛，朦朧美感，欲看卻似有似無，忽隱忽現，想把捉又把捉不到，正是最美的氛圍。當真正的美被你所擁有，就已經落在相上，時間久了，那個美感就會失去，只有在可見又不可得的情形之下，有種朦朧的距離美，所謂「只可遠觀不可褻玩焉」，這就是文學的呈現。雨中除了有視覺上的朦朧美，還有悅耳的聲音、節奏感，不論是小雨或大雨，打在屋簷、花草、樹木、水面，那聲音傳至心裡，會因當時的心境產生種種感覺。如此視覺與聽覺的饗宴，真

是奇特的美好。

把西湖跟西子做比較，兩者皆是絕色，這本是一首寫景的詩，沒有人的活潑生氣，但是當蘇東坡寫到「欲把西湖比西子」時，頓時從靜態躍入了動態的美感，寧靜的山色之美變成活躍的生命脈動之美。西湖只是山水勝景，西子卻是具有靈性的血肉之美，血肉之軀與山水美景，合為一體，即是一種實際生活之美的體驗，人與物互相改變、互相融合，融得不著痕跡。西湖與西子巧妙地融合為一體，以人的淡妝濃抹來形容四季山色，各不相同，所謂「淡妝濃抹總相宜」，藉著西湖四時景色之美，傳達對西施的讚美，人擬物化，景色擬人化，這就是詩人偉大之處。

人文涵養以及歷史所沈澱下來的文化內涵，是每個國家及民族特有的精神財產，無法被取代的，縱然被其它國家民族所欣賞，可是也難以契入那更深層的內在寶藏。

如果有機會到中國遊歷各地，就會知道不只是山川美

麗，也會深刻感受到歷史所沈澱下來豐厚的文化素養，此時就不只是有形色美，還有發自內在心靈精神生命之美，與我們遠古的老祖先、老文人，互相遙呼輝映，不死精神流傳在自己的生命裡，呈現出一個活潑潑的生命美感，深深覺得非常美好。我真的認為雖身為修行人，但文化領域也得要好好充實，如此一來，所看到的就不只是表面，是有深度的內在意涵，這個非常重要。諸法雖然本來空寂，但表現是多面向的，有很深的內涵，隨著自己的歷練、修行，隨著自己在文化領域上不同的接觸面向，會有不同接引眾生的方式，透過更深入的學習了解，廣學多聞，就可以達到更全方位的展現。希望大家不要認為自己只要一句阿彌陀佛或者每天打坐就具足，對自己而言是還可以，但在弘法教化眾生方面就會有所欠缺。

我們的常霖菩薩用相機呈現，常真菩薩用他的畫筆彩繪，我用我的舌筆宣說，你們就要用心領受，體會真正的美。生命之美就是禪之美，周遭一切無有任何缺陷與不足，會有

缺陷、遺憾是來自於自心的分別。沒有落在自己的身心相上，沒有和其它境界比較，就較進入無相，時刻以智慧觀照，自心還諸法本來面貌，就對了。西湖之美可以欣賞，但不要佔有，那麼那個美永遠屬於你。

西湖的美不會想佔有，但西子之美就會想佔有，就像夫差佔有了西子，結果荒廢了國政，用西子比喻世間所有的財、色、名、食、睡，只要落在對女相的執著，就已經不美了，便成為我們心靈的負擔。想佔有的相愈多，自己自由的空間就愈少，愈不自在。所謂灑脫並非沒有這些事物，只是不把牠攬在身上、揹在身上。

由對治生滅門入者，

《大乘起信論》稱做「還滅門」，「還」是回到滅處，「滅」是不生滅，是苦集滅道的滅，即是證果，是回到諸法空寂的現象，這是從滅苦來說，但真如境界並沒有滅。滅要滅到跟真如一模一樣的境界，但真如不能叫做滅，滅也不能

稱做真如，可是二者實質上是相通的。經由「法爾如是」，我們稱做真如；通過修證而回復到原來的真如，我們稱做滅。兩者形式上不一樣，但內涵相同，一是經過修行以後回到清淨實相，一是本來清淨實相就是如此，所以真如跟滅本質是等同的。由相上來說不同，因為滅得要經過對治，以四聖諦來修行，從苦、集、滅最後進入道諦，才證得究竟涅槃，這是滅的過程；而原本的真如不能稱滅，因為它本不生不滅，所以也不能以滅字來稱呼它。

著眼在妄想心上，以幻智修離幻妄，為道日損而損之又損，幻妄日離而遣之又遣，務使妄心逐漸消除，直至損無可損遣無可遣，於以求得解脫；

「著眼在妄想心上」，我著在妄想心上就是掉在眾生知見上，掉在凡夫的相上，這就是妄想心，就是我們無法時刻觀照自己跟佛是一樣的清淨、平等、如如，已掉在有心起相上了，已落在凡夫的果位上，此時就是處在妄想心裡，那麼就是流入生滅門，繼續這樣下去就是三界六道，頭出頭沒永

無了時。

我們若想覺醒，「以幻智修離幻妄」，修行時就從幻智開始，幻智是覺醒以後的覺，也就是智，覺醒的那個智，稱做幻智，知道要以什麼法來修，就以幻智修幻法，再修離一切幻妄。何謂幻智？把一切當做實有之智去修，就是著相，永遠不能於相離相。自己現下需知道無法對治現前的煩惱，無法當下了知親證本來空寂、本來如如、本來不欠不缺的境界，無法相應，就要藉假修真，可是藉假修真的當下，要知道這一切修都是假，清楚知道是假，這叫幻智，要有如此的覺醒，覺醒其是假。

不要認為自己多了不起，修了什麼法，這樣就落在把幻法當成實有，要知道這法也是幻法，起幻智修幻法的目的是要遣離一切幻妄，幻妄像火一樣，是假的，沒有真實的形體，所以妄亦是幻，勿認為實有，這樣才是真正的修行。若無這份體認，那我們的修行就是掉落在以識心作為自己如來因地修行的本因，這樣因心不正，果地必然不正。所謂因心正，

是知道幻妄有如是苦，要起幻智來修幻法，以離幻妄，證幻果，知道一切皆幻，連幻都遣除，此時實相清淨心便顯現。

禪宗的頓教法門，真的很頓，但若掉入執相而化他，就變成很鈍，本來可以悟的就變成誤。

可知「對治生滅門」是「著眼在妄想心上」，一切都是從妄想心起，修到最後也是把妄想心除掉，是為「以幻智修離幻妄」，以遣離、修離對治妄想心，這樣的修行法就是「為道日損」，修行不是想要成就什麼，是一天天要放下更多執著，放下自己所有一切身心相、有所求、有所得相，一直放、一直離，離到無所離。如果你越修行越覺得有所成就，得到越多，那就越有問題，最後你就會像有殼蝸牛，走起來很慢、很慢，處處被自己的窩所繫縛住，因此要做到「為道日損而損之又損，幻妄日離而遣之又遣」，務使妄心逐漸消除，「直至損無可損遣無可遣，於以求解脫」，到達損無可損、遣無可遣時，就得解脫。

譬如為明鏡拂拭塵埃，勤下一分功夫即還它一分明朗，去得一分妄心即分證一分菩提；

這裡用譬喻來解釋，例如鏡子本來是明，但沾上塵埃以後，我們就要替它去除塵埃，清除之後才回復原本的明淨。故嚴格來說，如果它本身不是明鏡，那不論怎麼拂塵埃都拂不了，所以就修行而言，一定要知道心當下都是清淨心，只是我們無法善用它，已經落在相上來執著分別，起了妄想以至於心變得不明，修行不是要修原來的明，是要把所起之妄除掉。

雖是明鏡，但如果我們無法現前就知道它，了了清楚並善用它，那麼此時我們就易對境起分別，起分別就如同被塵埃染上，這時我們就要勤拂拭，勤下一分工夫就有一分光明顯現，去掉一分妄想心就證得一分清淨菩提。「菩提」就是覺照、覺醒，就是清明。

既然需要最初方便，亦復施設階梯漸次，如彼行遠者之

必自邇，如彼登高者之必從卑；按步就班，循序漸進；這就是所謂「漸門禪」。

所謂「最初方便」，就是起一個幻智，要有這樣的覺醒，如果沒有這樣的覺醒，就不叫方便。「方便」，例如我們起真正的真心，稱作發菩提心，菩提就是清淨心，發清淨心的當下我們要與之相應，清淨心在哪裡？就在現前當下。如果你不知道清淨心就是現前當下，便開始下手修，修時才知道諸法本來空寂，此時才相應清淨心，以清淨心做為本修因，不落在相上，不落在妄想心上，如是去用功，才稱作用「最初方便」，才是在施設階梯上去循序用功，這樣用功才能步步相應到真法。

如果每一步你都是當下圓證，那麼在信心位時就可以證得最高位，方便上雖有有漸次，但「離幻即覺亦無漸次」，是無有真正的漸次，每一法門於最初用心時，若知法法皆是幻智，以此來遣自身的幻妄，當幻妄一了時，真心實相便顯現，顯現當下即圓成，所以無論在任何階位，位位都可能達

到圓頓，只要見到法的實相，當下便了知清淨本心為何，是為剎那圓成，意指我們真實用功時剎那相應到真實之法，一下子與圓滿清淨心相應，又名豁然開悟，這是豁然開悟與剎那圓成的狀態。念念修行都跟清淨心相應，念念都知道起幻智修幻法對治幻妄，既知是幻，便無所求、無所得，如是若一下子就相應到最高，即是剎那圓成，如果不行，就慢慢地一步步修上去。

「如彼行遠者之必自邇，如彼登高者之必從卑」，就好像那些遠行之人，必需從最近的地方開始走，那些要爬到最高地方的人，一定要從最低處開始爬，就是從生滅門按部就班來行，即所謂的漸門禪，但不是我們認為普通的漸門，仍是知道禪本身就是不假修證，本來就是，是如如的，可是自己若受用不了，就要假藉方便，雖假藉方便，但知道一切都是如幻，故是無所得、無所求，以此來相應才是跟禪相應。

漸修只是期待頓悟，是修證其要悟的而不是盲修瞎鍊；

不要覺得「期待」就是有心想要怎麼樣，「漸修」就是慢慢修、慢慢遣，遣到最後豁然之間就見到了，這叫頓悟，人難免會有個期待念頭，但事實上只要這樣做，慢慢就會相應到，不要以有所求、有所得之心，落在期待裡，那就永遠都不能做獨立的個體，要把期待放下，要一步步踏實做，因緣時節到自然就會頓悟，修證是要悟，而非盲修瞎練，是要讓我們明心見性，若以有所得、有所求之心想要證得什麼，這樣修行就是盲修瞎練。這是真的，難怪很多祖師悟道以後都說「始知枉用功夫」，才明白從前白用功夫，如果你們現在清楚明白了，就可以減少許多枉用功夫的辛苦，要懂得稱性起修。

合乎自己的真心實相去修，是無所修，雖是無所修，但步步都要踏實，步步從法的實相觀照、落實，這才是腳踏實地。

漸修的頓悟，猶言一旦豁然頓徹，故修雖有漸而悟則必屬頓，且與頓門之悟無二無別。

修到那一刻突然相應到，你以為每一步都是第一步嗎？以為第一步是從幼稚園一直讀到博士後，還要幾十年，不是這樣的。禪宗的東西是你本來已是博士後，只是自己不知道，等你踏實走每一步時，突然發覺原來自己是博士後，就不必修了，只要每一步相應到原來所學的已是最圓滿。

修的過程之為漸修，一旦豁然頓悟，突然自己見到實相，但「悟則必屬頓」。雖要藉著種種不同的方便，但是每一個方便都要知道此非究竟實相義，修的過程雖為漸法的用功，可是勿落在有個實質可修的漸法上，能這樣子繼續用功，只要悟就是真正悟。所以不要以為要先由羊車再到、車或鹿車，走到寶所處才是大白牛車，或者要進到寶所才成佛，非也，只要在路上當下步步相應實法，屆時你的羊車或者鹿車，一下子就成大白牛車，也不用舉步往寶所趨，當下踏出的一步就是寶所境地，就是最究竟圓滿的境界，現前一步即是法王受用境界，這就是真正的真如門境界，漸門的悟跟頓門的悟絕對是一樣。

頓悟只是劈面相逢，是直悟其修證的而不是枯禪邪悟；悟後的修行，時時自求印證，事事自行考驗，不退轉於無上菩提。

「頓悟只是劈面相逢」，不要以為頓悟是要積多少學問、時間，才能瓜熟蒂落，就只是迎面相逢，他相遇故知，覺得很高興，劈面相逢必然是故知，就是很親、很親的人，突然相逢，以前的事情自己心裏都再清楚不過了，這就是故知，什麼都知道，不必再多言。

劈面相逢比喻真正的真如清淨心，跟我們原來是老朋友，只是我們不會去使用它，也認不清楚它，最後終於見性時，清楚了知原來就是這樣，那時你就知道佛果真沒有騙你，自己也沒有被自己騙，自己對它再親切不過了，是指我們突然在一剎那見到自己的清淨心，那一剎的見面，也不必去形容當中的內涵，因為已是故人了。

「是直悟其修證的而不是枯禪邪悟」，是直接悟其當下

所證的，不是變成不起心不動念，那是枯禪或為邪悟。「邪悟」是不正確的悟，落在神通等感應上。

悟後的修行就是時時藉由諸法來印證自己當下所證的清淨心，事事自行考驗，念念跟無上菩提能相應，故悟後的保任不只是保持而已，是要用清淨心去驗證在生活當下所有的一切，千萬不要以為見性悟道者不用修行了，他仍是在每個誓言上去使自己所悟之心性更加純熟，因為在各種境界上所表顯出來的因緣相，因緣果報皆不同，就要從個別去領略，去保任自己的所悟，是否經得起考驗。

讀此段經文，六祖是說「只是一宗一種」。顯然可見：頓漸二宗之分，只緣「人有南北、根有利鈍、悟證有遲速」，並非法有二殊，也沒有說北秀「師承是傍」。神秀是說「南能實得五祖親傳」且以居處遙遠不克親近為恨，更遣徒前去曹溪聽法。其態度的光明，修養的純粹，實為後人所難及。以博聞飽參的神秀，最後入室受五祖的明誨以後，仍終於甘作楞伽漸宗徒，當有他的用心，

在釋第一品時已經論議及之。祖道在當時疑信半天下，楞伽之漸正所以顯頓，本是相輔相成而並不相悖。由此而論，神秀實亦大可欽佩！至於兩宗紛爭之起，皆其門下徒眾所為，究竟不是南能北秀之心啊！

我們真要讚嘆神秀實是位悟道之人，才有如是的胸襟度量，能有這樣的真作為。要顯示諸法真正的微妙，必然要有漸法這助因。所以神秀「甘作為楞伽漸宗徒」，是為了成就惠能的頓悟大法，能於被比較後而更顯出其優勢，另一方面也幫助了頓法的弘傳。

頓法能弘傳於中國，除了有神會大力扛起定是非的旗幟以外，事實上神秀弘揚楞伽宗大法時，也讓大眾見出禪法經過次第修行雖臻圓滿，但還有更妙的南能頓禪，更為之傾心，這「在釋第一品時已經論議及之」。六祖頓教法門之理，當時是疑信參半，有的人相信，有的人不相信，因為直指人心、見性成佛完全沒有經教義理的證據，所以會懷疑這是魔說還是佛說。然而六祖就是不立文字，屬教外別傳，有其特色，

如是深信者亦有之。

而楞伽的漸進，正得以顯出頓的奧妙，「本是相輔相成並行而不悖」，「悖」是相背、違背之意。「由此而論，神秀實亦大可欽佩，至於兩宗紛爭之起，皆其門下徒眾所為，究竟不是南能北秀之心啊！」〈頓漸品〉述及徒弟間的紛爭，其實不是兩位大老的問題，是底下徒弟自身見性不圓滿。

（二）志誠問法

《六祖大師法寶壇經》

丙二、志誠問法

丁一、折攝驗機

志誠稟命至曹溪，隨眾參請，不言來處。時祖師告眾曰：「今有盜法之人，潛在此會。」志誠即出禮拜，具陳其事。師曰：「汝從玉泉來，應是細作。」對曰：「不是。」師曰：「何得不是？」對曰：「未說即是，說了不是。」師曰：「汝師若為示眾？」對曰：「常指誨大眾，住心觀淨，長坐不臥。」師曰：「住心觀淨，是病非禪；常坐拘身，於理何益？聽吾偈曰：『生來坐不臥，死去臥不坐；一具臭骨頭，何為立功課？』」

志誠稟命至曹溪，隨眾參請，不言來處。

「志誠稟命至曹溪」，「命」是吩咐，志誠聽神秀的吩咐，便到曹溪，「隨眾參請，不言來處」跟隨大家一起參請聽法，沒有特別說明自己從何處來。當時六祖座下有很多從十方而來的修學者，多是問法學習，跟著大眾一起參請，並沒有特別謹記的態度。然而志誠是受師命前來聽法，態度非常小心謹慎，並且謹記六祖所教之言，因為回去要向師父神秀報告，並作一番討論，所以就有點我們現在所謂商業間諜的味道，嚴格說來，「不言來處」就有盜法的感覺。其他人只是問法學習，不需要謹記，也沒有人吩咐他們這麼做，聽六祖之法，會就會，不會就不會，態度上大不相同，就無盜法之感。

時祖師告眾曰：「今有盜法之人，潛在此會。」

這一段會覺得六祖有神通，底下這麼多聽眾、學習者，六祖竟會知道有盜法之人潛藏在此。其實來到道場，都會有

人招呼，寒暄時有時就談起自己的某些修證內涵，其他人所問、所談，大概都沒有志誠這樣的禪法體驗。志誠畢竟長期在神秀座下，其禪法體驗一定是有一番受用，才會被派來六祖處。在六祖座下負責招呼的學人，會事先跟參訪者攀談，便知道這些人的大略資質。侍者也會向報告六祖來參訪之人，有什麼問題、想要學什麼，這樣六祖講法時才可以應機。

志誠跟六祖座下的知賓、知客交談時，會問他：從哪裡來？跟誰學法？志誠一定不會老實回答，那就會覺得有問題而上報六祖。不要看了這一段，就以為六祖有神通，一看就知道當中有盜法之人。如此一來，又把禪門搞得稀奇古怪了。佛法的真實，並非是如此。

為什麼六祖要告訴大眾「今有盜法之人」？因為他想隱藏自己的一切，而老和尚的眼睛一看就知道，講法時，老和尚一定是看著坐在底下聽法、問法之人，眼神一停留在某人身上，他就呈現畏縮、有點害怕或不自然的樣子，那一定有問題。因為六祖座下，人人都可請法，怎麼會不敢迎接六祖

的眼光？不敢的話，一定是心中有鬼。「潛」是潛伏，「潛在此會」潛伏在我們的法會裡面。

志誠即出禮拜，具陳其事。師曰：「汝從玉泉來，應是細作。」

「具」是全部、清清楚楚，「陳」是陳述。當志誠聽到六祖這樣說，立即出來禮拜六祖，全都清清楚楚陳述自己來聽法的目的及原因。六祖沒有指明是誰，志誠便走出來，可見其內心也很掙扎。因為當時南北的態勢已經很不一樣，大家如果知道他是北方神秀所派來聽法的弟子，人家會認為神秀還自認為不如我們南方禪法，怕降低自己師門的威望，這是第一個原因。第二個原因是怕自己來這邊聽法，會不受歡迎他，要趕走他，或者充滿敵意，只好把自己掩藏起來。但在志誠心中，總覺得這樣是不光明、不正大的行為，尤其對學佛者而言，內心一定會覺得不安。因此當志誠一聽到六祖如是說時，就他馬上趕緊站出來禮拜。

聽完以後，六祖很有趣地回說，「汝從玉泉來」，你從神秀和尚那邊來，「應是細作」，應該就是間諜。這是很嚴厲的指責，如果是在兩軍交戰時被抓到，立刻推出去斬首，間諜被發現的下場都是殺無赦。

對曰：「不是。」師曰：「何得不是？」對曰：「未說即是，說了不是。」

此時志誠回答「不是」，「何得不是？」六祖說你明明就是從玉泉來，怎會不是？志誠言「未說即是，說了不是」，沒有坦白就是，已清楚交代，就不是，即所謂「坦白從寬，抗拒從嚴」。六祖明明已說有盜法之人，自己還不肯出來承認，也不肯做任何交代，那就是細作；如果被發現，就出來並承認，交代整件事情的來龍去脈，就不是。佛經中提到懺悔時有兩種大力人，一是從來不造罪者，一是造罪後能懺悔者。世間最有能力、真正能擔起責任之人，就是自己錯了就要懺悔，懺悔便為無罪。這裡也一樣，志誠既然說出來了，就非細作。就比如做錯事出來懺悔，既已懺悔，就沒有如此

的過失了。

師曰：「汝師若為示眾？」

這下有意思了，換六祖在刺探對方。「為」是作為，「汝師若為示眾」，你的老師平時是以何種作為來教導大眾，為大眾開示？

本來神秀是叫志誠來六祖處聽開示及教授方法，結果哪知神秀反而偷雞不著蝕把米，還沒等到志誠回去向他報告六祖的教導內容，自己的一員大將卻淪陷了。還沒得到人家的精華，就要把自己所有的一切盡洩在六祖面前。六祖還不必犧牲任何一位徒弟，也不必被說盜法，還白白得了一個提供所有的消息學人。

對曰：「常指誨大眾，住心觀淨，長坐不臥。」

這就是楞伽宗的特色，常以身心的打坐修行為主，把心放在法上來藉教悟宗，藉教明心，把自己心的所有分別、意念都放下。不是使心靜下來，是藉此教使我們的分別、妄想

等紛雜心讓它停止下來，讓自己的清淨心能顯現出來。仍是要藉著教理、藉著打坐、藉著對教法的觀照來行持。

觀照一切諸法本自空寂，「淨」是住心看淨，「住」是能掌握心，讓它不妄想紛飛，可以善觀察，讓心處於一種平穩寧靜狀態。若是這樣解釋，就是聲聞法的用功修行，跟如來乘也沒有兩樣，就是止觀。這樣不是楞伽宗的修法。

楞伽宗修法裡的「住心」，就是心性本淨，本自空寂，使我們的心不要掉在攀緣、分別裡，不要隨境去攀緣，是為心的「住」。自己時時刻刻起清淨心觀照，「淨」就是心性本自空寂，是一種安寧現象，故稱藉教悟宗，才能知道不假外教、不假他修。認知到心性本來具足，不須藉著別的方法修證。就楞伽宗而言，必需觀看《達摩二入四行論》的理入，如果這方面沒有深入了解它的道理，只就文字上理解，很容易掉入聲聞乘的禪修以及大乘的止觀法門用功，那樣你就分不出來楞伽宗的用功修行方法為何。

例如楞伽宗也有打坐，叫做閉關婆羅門。為何稱閉關？閉關不只是看著牆壁，是要觀照我們的心本來就是不生不滅，如同牆壁或者大地般。另有一種說法，認為閉關是聲聞乘的出世間解脫禪，有所謂持一切處，一切處的修法有地、水、火、風等，還有青、黃、赤、白等修法，就是利用地大的觀照，觀照一切諸法像地一般，地、水、火、風指我們的心，心如大地一樣，能含載一切，蘊含一切，無有種種分別，即是遍一切處，藉由這樣的修法，由這一法可以到達與一切法相應在一起，是屬於聲聞乘出世間禪的一種。這樣的用功修行，就是指我們的心性，像大地一樣可以含藏並遍滿一切。

唐代道宣在《續高僧傳》裡解釋閉關婆羅門，為心對境不起攀緣，如牆壁一樣。牆壁當然不會對東西起攀緣，當你自己面對牆壁時，你就碰壁了，你一定會停止下來，不會繼續去撞牆壁，停下來就是不要對境繼續攀緣，如同碰到牆壁一般；把一切景物看得如同牆壁一樣，不繼續分別攀緣，就是停下來，當下便是息心。不分別就是息心，息心就能知道

自己的真心為何。

雖同名「住心觀淨」，但楞伽宗的修法內涵是不一樣的。楞伽宗的觀淨是觀我們原來的清淨本心，是不假外修，本自圓成，仍是觀照一個，與六祖的無念、無相、無住相同，只是它還落在一個要觀的相上，要如此去修。淨就是本來清淨的諸法實相，即緣起空寂的道理。在功夫上主張要「長坐不臥」，要常常坐，不可懈怠，不要懶惰，「臥」就是懈怠、懶惰。常常坐、常常精進，依打坐的方式使自己的心能對境不起攀緣、不起分別，念念相應到自己的清淨心。

六祖的修行方式不是這樣，是謂一行三昧，或一相三昧。於行、住、坐、臥之中，時時刻刻不離清淨心，即時刻不離當下之境為空寂。所以一行跟一相，是在告訴我們用功是時時刻刻不離自己的清淨心，時刻以智慧觀照一切境，當下為假相，不隨之起分別，是名三昧。一行跟一相三昧，就在日常生活的行、住、坐、臥之中，不一定拘泥在坐相，一切行為、一切時中皆是，時刻都要觀照自己原來的清淨，但

絕非落在清淨相上，並非執著有個清淨相可得。

楞伽宗就是有個淨相可得，有個如來藏藏智，認為這是人人本有、本具。這一點跟真正的般若不太一樣，因為楞伽宗較偏向於唯識，但它的唯識也不是用阿賴耶識來說明，是用如來藏藏智來論述，較符合我們所謂的清淨心。清淨心即是佛性，佛性落在凡夫稱作如來藏，但是它所含藏的智，是跟如來一樣，無二無別。

師曰：「住心觀淨，是病非禪；常坐拘身，於理何益？」

六祖說「住心觀淨，是病非禪」，為什麼？因為仍落於有形有相上，認為要去住、要去觀，要這樣修持。心本無形無相，才是名清淨心。如果你以為能停留在心上用功，這樣的用功已經遠離智慧。所以「住心」，以有所住去用功，那一開始便錯。「淨」即是清淨心，亦是無所觀，清淨心無形無相，哪觀得出來？要把自己的心停住下來，就是落在凡夫境地的住心，再落於清淨心來證取，是為觀淨。這樣就是落在聖跟凡、染與淨，又是著於兩邊了。只要落在兩邊，就不

是真正的禪，是錯誤的。而且常坐居身。經常只是坐，居就是居礙，就是使得身體被拘限住了。

人的身體若能自由自在，行動自如是最好、最舒服的，要坐就坐、要睡就睡，但絕非放逸。我這裡所謂的要坐就坐，是指你走累了、站累了，自然就要坐下來休息，坐久了自然會站起來動一動，這是很自然的人體反應，不是指自己很偷懶，或很愛惜自己的身體，捨不得它勞動。如《緇門崇行錄》裡提到自己若捨不得讓自己的身心受苦，然後放逸自己，則是世間心很重，就是貪著自己身心的一切。

「常坐拘身，於理何益？」常坐若只是障礙我們身體，對於實相的真理有什麼幫助呢？即對真正明心見性這方面有什麼幫助呢？你看六祖的東西，處處都緊扣重心，也讓我們了解到這是眾生修行的一種錯誤方式。但不要看到這裡，就以為六祖是在說神秀大師禪法的用功有問題，這裡是在指我們眾生啊！我們是不是常常掉落在這裡？講得更難聽一點，你們連掉在這裡的資格都沒有。大多數真正用功上的人，是

掉在這裡沒錯。其他一堆人，在生死裡打滾，根本不知道修行，連掉在這裡的資格也沒有。

我希望大家要知道，修行能使我們出離生死，可是不要把修行誤認了，以為有個真正的相要證取，或者有個不好的相要除滅，如此就是落在方法上的執著，以這樣的方式去用功，則無論如何都見不到真心。

聽吾偈曰：『生來坐不臥，死去臥不坐；一具臭骨頭，何為立功課？』」

「生來坐不臥」，人是活的，活的不該躺下，躺下來不是生人，是死人，就算躺了，之後會還起來啊！你如果經常「常坐」，就如同死人。有的人一坐可以坐好幾天好幾夜都不動，就如同死人一般。「死去臥不坐」，人死去時，就是躺著，不是坐著。

「一具臭骨頭，何為立功課？」就是一具臭骨頭，為什麼要執著於它呢？執著於怎麼修，就算練到不死之身成仙，

又有何用？何必為一身臭骨頭費盡苦心？

那麼叫你們打坐，也不是故意讓你們痛得死去活來，痛時忍一忍，有些是自己意志力不夠，有時候是業障重，藉著這樣的痛，從內心裡激發自己向道之心，想想這麼小的苦，都撐不過，那以後生命遇到更大的苦，豈不更難承擔？你們都經歷過很多的大苦，跟打坐這點苦比，不知苦多少啊！打坐的苦，我們可以一點一點慢慢克服，一點一點放下。克服不是降服腿成不痛，真正的克服是克服我們意志的脆弱。我們往往希望自己能走過大風大浪，可是遇到痛時，自己總是撐不了。

打坐的痛，也不是那種痛得死去活來的痛，也不是竹筍炒肉絲那種被打的痛。可是打坐時雖沒有那樣痛，卻是如影隨形、本來意志力想要堅持，然後在一分、一分慢慢的痛之下，被蠶食、瓦解，最後自己放下腿來，心裡一點都不高興，反而很自責，因為自己又無法突破這個苦、突破這個痛。上一支香痛時，自己心智脆弱，很怪自己，下一香重整旗鼓，

發願這支香一定要好好地坐。可是等到坐得痛時，卻又放逸自己了。就發覺自己怎麼這樣不堪雕琢？

我們自己其實都沒有毅力去承擔自己所發下願力的決心，可見自己的意志有多麼脆弱，經不起真正的考驗。自以為什麼苦都忍得下，認為生離死別其它種種苦痛都走過來了，事實上不是走過來，是躲過來，自己把頭埋在沙堆裡，當作看不見。而自己打坐時的腿痛，就不能當作看不見，因為躲不了，就是當下如實的發生，只有放下一途。等到下一支香時，又是面對它，自己就發覺自己的心是多麼地脆弱，一點點小苦都撐不了。從來還沒有人坐到斷腿，也沒有人坐到殘廢，就只是痛，便忍不下，這真要很大的毅力去面對它，最後就是咬緊牙關，心想死就死，當讓它死的時候，真的大意志力出來時，是真的能度過的，就看自己有沒有大承擔。

當自己度過一次，第二次再面對它，就會比較有信心，可是照樣苦啊！還是同樣要再經歷之前所經歷的，一直等到你的心真正用得上方法，那時腿痛便稍微減輕。當你痛時，

所有方法都用不上，注意力只在痛上，努力地熬，想摸它又不敢摸，想移動它又不敢移，心根本無法在法上用功，你只是在痛的法上跟它纏鬥，最後大都是豎白旗。

天下最苦的事，大概沒有像打坐這麼苦。打坐的苦是如影隨形，細細地、慢慢地蠶食著你的意志、決心及種種一切，最美好的經驗都禁不住這樣的考驗，因為你必須面對它，逃不了。碰上世間的苦難時，我們勢必面對它，但行不通時，就山不轉路轉，路不轉人轉，自己就轉彎了，不會自找麻煩，自己會找避風港、安全的窩療傷。但是面對打坐時是不可能的，那個痛嚴重到會痛得死去活來。不過克服以後，天下很多的事情，你就不會當做是一回事了。

大家要瞭解，不是為了臭骨頭做功夫，但是可以透過這一身臭骨頭，來訓練自己的心智，對於訓練自己坦然面對各種苦難及承擔死亡，我覺得有很真實的大作用。雖然參祖師禪，並不一定要打坐入定，可是如果能透過打坐的用功，使自己的身心快速地進入真正的定功裡，產生定力，到沒有分

別的境地，連自己的身心都空掉時，那時一切疼痛對你而言，影響就不大了。

所以我們修行，定、慧一定要同時加強，缺一不可。最重要是定、慧要相應，即所謂的清淨實相，就是諸法的真正實相。你相應到了，根本不需要任何形式，很快地，你想要它變成屬於寧靜無分別的定，抑或是了了清楚的觀照妙用，皆可運用自如。當處在妙用、了了清楚地做事之中，照樣有定存在。就像我現在對大家講課，是屬於智慧的妙用與運用，一般的常態是很亂，但是自己仍時刻掌握住法的實相，也就是清淨的妙心，就不會隨著一切境起波動，心仍是很平。自己的身心沒有落在任何的分別相上，但是自己對相又是了了清楚，知道該如何好好運用、發展。如果是一些疼痛的感覺，自己也很快就知道疼痛本是空性，起定法上的相應，很快地，自己就能進入空寂的狀態，沒有身心相存在的感覺。隨手都要能運用它，達到這樣的自如境地，才是真正的修行。大家不要馬馬虎虎的修行，要很踏實，自己一步一步走過來。

《六祖大師法寶壇經》

丁二、開示戒定慧三學

戊一、漸宗教法

戊二、頓宗教法

志誠再拜曰：「弟子在秀大師處學道九年，不得契悟。今聞和尚一說，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更為教示。」師云：「吾聞汝師教示學人戒定慧法，未審汝師說戒定慧行相如何？與吾說看。」誠曰：「秀大師說，諸惡莫作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定。彼說如此，未審和尚以何法誨人？」師曰：「吾言有法與人，即為誑汝。但且隨方解縛，假名三昧。如汝師所說戒定慧，實不可思議。吾所見戒定慧又別。」志誠曰：「戒定慧只合一種，如何更別？」師曰：「汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，

見有遲疾。汝聽吾說，與彼同否？吾所說法，不離自性。離體說法，名為相說，自性常迷。須知一切萬法，皆從自性起用，是真戒定慧法。聽吾偈曰：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」誠聞偈，悔謝，乃呈一偈曰：「五蘊幻身，幻何究竟？迴趣真如，法還不淨。」師然之。

復語誠曰：「汝師戒定慧，勸小根智人；吾戒定慧，勸大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能建立萬法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見。見性之人，立亦得，不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作；應語隨答，普見化身；不離自性，即得『自在神通、游戲三昧』，是名見性。」

丁三、別明不立法義

志誠再啟師曰：「如何是不立義？」師曰：「自性無非、

無癡無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在，縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」志誠禮拜，願為執侍，朝夕不懈。

丁二、開示戒定慧三學

戊一、漸宗教法

戊二、頓宗教法

當六祖對神秀所教的禪法，做一適切的指導之後，弟子志誠繼續請求六祖給予禪方面的指導。禪方面的修行，絕對不離原來佛陀的教誡。佛陀的教誡最重要的就是戒、定、慧三學。

志誠再拜曰：「弟子在秀大師處學道九年，不得契悟。今聞和尚一說，便契本心。」

「契」是契合，「契悟」是契合明心見性、了悟這件事。

志誠在神秀大師座下經過這麼多年，仍未見到自己的清淨本心。但是不要看到這樣的敘述，就認為神秀大師的教導比六祖差，自己千萬不要生起這樣的分別，這樣的分別是落在生死心的比較上。法無所謂高低，是悟者能否真正悟道，不是依靠法師、老師教你什麼，是自己有沒有辦法在修行之中，即一切事相，即現前的一切，見到其真實相，這才是真正的了悟，否則就算是佛現前，也無法將了悟傳給我們，更不要說歷代的祖師做得到。

這裡的「學道九年」並非虛受辛苦，若是沒有這九年的薰修，沒有這九年用功的基礎，是不可能在六祖座下一聞就悟。也就是說，自己的心性修到只差臨門一腳，便可入網得分時，你一腳抬起來，如果是踢的力量不足，或者準頭不夠，或是沒能躲開站在前頭的人，那你這一踢，都成無效，所以那臨門一腳，是自己平常就已把工夫訓練到絕佳的境地，這樣起腳一踢，就有雷霆萬鈞的氣勢，勇往直前，直飛球門，迅速得分。所以不要看到這句話，就認為神秀不如六祖，千

萬不要這樣想。

更何況法貴自悟，不是由誰來教你。禪無人可教，要自己去悟、去體會，善知識只是個因緣，使我們悟道的因緣能較快速成熟。如果沒有瞭解這句話，只是隨文字理解，就會跟著掉落到分別裡。事實上志誠只是秉實而言，並沒有說神秀的教法不如六祖，也不是這樣子就是讚嘆六祖比較高明。千萬不要因為看到這樣的文字記載，自己就掉落在分別心裡。學佛法，對任何境、對文字記載，都要用自己的智慧觀照，切勿落在假相的分別上。

所有的比較，都出自自己心生分別。法無高低好壞，亦無頓漸，是人自己本身有悟得疾與悟得遲的差別，前面六祖已一再跟我們如是提醒，如果我們看到這段經文，還掉落在文字上，就是自己不善修行。一位善修行者，是不離自己的清淨心，不離智慧觀照。

弟子生死事大，和尚大慈，更為教示。」

這句話嚴格說來，表示志誠所謂的契悟，並非真正明心見性，只是知道如何配合自己的真心來修行、下手。以前是繞著外在的相在用功，仍著在有個身心相上，或者法上的修行用功。現在經過六祖的教誡，知道要以己心來做為用功的道場，時刻以諸法的究竟空寂實相、緣起性空之理來相應。永嘉玄覺大師這句「生死事大，無常迅速」之語，並不是掉落在當中，只是藉著這句話，一方面來顯示自己在法上的程度，另一方面以此話來驗證自己所要親近的善知識，是否真的是一位真正大善知識。而大多數人都只掉在生死事大、無常迅速的文字上面。

此處志誠再講生死事大，請和尚大慈，加以教誡告示，顯示他尚未真正明心見性。若真是明心見性，當下便是「體即無生，了本無速」，哪還有什麼生死事大？

師云：「吾聞汝師教示學人戒定慧法，未審汝師說戒定慧行相如何？與吾說看。」

「行相」是怎麼實踐、怎麼表達，「相」是不同的內容。戒、定、慧有不同的相，當然就有不同的內容。六祖說：「我也聽聞說你的老師，教示學人有關於戒、定、慧上的修行，不知道他如何表達、實踐戒、定、慧裡的不同內容？跟我說說看。」

誠曰：「秀大師說，諸惡莫作名為戒，諸善奉行名為慧，自淨其意名為定。彼說如此，未審和尚以何法誨人？」

神秀大師說諸惡莫作就稱戒，眾善奉行就是慧，自淨其意叫做定，戒、定、慧乃是過去七佛、乃至於是未來諸佛所教的，即是「諸惡莫作，眾善奉行；自淨其意，是諸佛教」，這一偈神秀大師說是戒、定、慧。

戒是防非止惡，一切惡都防掉並停止。慧是積極認真行善，是有智慧者的做法，大多數人都該行善，但我們往往都陷在自己的私利裡，不願意突破，這樣就是沒有智慧，真正有智慧之人，知道所有的善都該去行，行己該行是大有力之

人，是大智慧者；大智慧之人是當行即行，當斷即斷。沒智慧的人，就在輪迴裡面，取取捨捨，當斷不斷，自受其害，自討苦吃。

為何「自淨其意」心要定？因為心在禪定狀態時，不會有不好的念頭，故稱自淨其意。

「彼說如此」，神秀大師他的說法就是這樣，「未審和尚以何法誨人」，不知道和尚您以何種教法來教誨大眾？

師曰：「吾言有法與人，即為誑汝。但且隨方解縛，假名三昧。如汝師所說戒定慧，實不可思議。吾所見戒定慧又別。」

「吾言有法與汝，即為誑汝」，六祖一開口就說明如果有法可以給人，就是誑，佛說：「吾四十九年住世，不曾一字與人。」連佛都未曾說過一法，更何況是其他人？而且世間一切諸法皆是緣起性空，哪裡有一法真正存在？既是空寂，就沒有真正存在；沒有存在，誰能教你什麼？如果認為

有個真正的法可以教你，就是欺騙你，因為真正的法是緣起空。

所以我們不要以為自己瞭解佛法，就常常妄生己見，以為要求法，要跟隨哪位大德學習，當然心未悟時，一切要都以善知識來作為止迷的準則，但僅是止迷，不是真能教我們什麼，一切都要自己去修，自己去悟，只是在修的過程，可能有時候會有錯誤知見，透過善知識的教誡來解黏去縛，讓自己能見諸法實相，這才是真正的善知識。並非求善知識教我們什麼，或我們能從善知識身上得到什麼，要有正確的認知，所以你們來這裡，並不是跟我學什麼東西，或者我有什麼東西可以給你們，絕對沒有，只是告訴你們真正的法為何，我們該如何去相應它，只有聽不會是你的，要自己真正去體會，才能知道究竟是什麼。

「但且隨方解縛」，隨著四方而來的人，解掉心中的執著，就是解除法縛，解除被相綁住的顛倒，若能做到解黏去縛，就是「假名三昧」，這樣就叫三昧，就是真正的智慧，

真正的解脫。

「如汝師所說戒定慧，實不可思議」，這裡讚嘆神秀所教的戒、定、慧，是包含佛陀所教導的一切，如果能照著神秀大師所言的戒、定、慧去真正了悟，而非著在相上，亦真是不可思議。

「吾所見戒定慧又別」，但六祖說我所見的戒、定、慧又與神秀和尚有所不同。

志誠曰：「戒定慧只合一種，如何更別？」

志誠疑惑了，戒、定、慧不是只有一種嗎？怎還會有它種？當然，法只有一種，所以戒、定、慧當然也只有一種，哪裡會有另外的戒、定、慧？志誠之問很對，但是他著在所謂一個法上，不知道是連一法也不立，所以法法都是，所以他著在一個死的解釋上，以為有個真正的一可得。無論是戒定慧的一法，或是戒、定、還是慧，都是因緣所生法，當然是空寂，緣起性空諸法都是同等，同等便是一，沒有第二種

解釋，沒有第二種呈現，但是這樣的一並非真正有那個一的相，當你執著成有一的相，便成了死相，就不是活法，活法即通流，怎麼通流？因為空寂故，所以有種種生滅的千變萬化，可見志誠是掉在一相上。

師曰：「汝師戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。

悟解不同，見有遲疾。

六祖說：「汝師戒定慧接大乘人」，你師父的戒定慧接引大乘人，神秀說「隨方解縛」就是三昧，神秀之法可以接引這樣的人，也稱戒定慧；「吾戒定慧接最上乘人」，我的法接最上乘之人，亦稱三昧。千萬不要把大乘跟最上乘做高低比較，那就又錯了。如果以為最上乘就是比大乘還要高一級，這樣就算讀一輩子的《壇經》都讀不通，這樣修行一輩子也見不到諸法實相，因為總是掉入相的高低、好壞、是非裡，成了二分法。

「悟解不同，見有遲速」，只是悟跟解有所不同，只是

因為見道有慢有快，所以才分成大乘與最上乘。例如我吃飯很快，很快就吃飽，你吃飯很慢，也是吃飽，最終吃飽就是吃飽了，與快慢有何干？所以才說悟解的不同，乃至於有見的遲疾，故有所謂的大乘跟最上乘，這是六祖的說明，不要又掉在高低是非裡。

汝聽吾說，與彼同否？

你聽聽看我的說法，跟神秀的說法是否有兩樣？

吾所說法，不離自性。離體說法，名為相說，自性常迷。

我一再跟大家講，六祖講經說法處處不離清淨心，這就是六祖教我們的地方，處處不離性上起用，不離智慧觀照，如果你掌握住這要點，你就掌握住《壇經》宗旨了，你的修行就掌握住正確下手處，這樣而修就能與道相合，不需要再覓道求道。「自性」是清淨心，「不離自性」，離開我執，不離清淨心，就是不離緣起性空。

「體」是自性、清淨心，「離體說法，名為相說」，離

開本體、自性、清淨心而說一切法，則不論說哪一種法，都是相說。佛法是離相的，所以離體而說佛法，也是一種相說。「離體說法」，離諸法之清淨本體，著在相上去分別理解它。例如我們看一樣東西，就會去評論它的材質好不好、外表好不好看、是哪一位名家做的，都是在相上轉，這都是說明定義，只要定義，就離體，因為都是著在相上定義，討論人也是這樣。例如我們談論常霖菩薩，就著在相上來討論，不管再怎麼講事實上都在相上，自己從未真正見到一切諸法皆是空寂，這才是真正的實相。你現在見到常霖菩薩，他是位行者，過不到一個月，可能就成為法師，無論怎麼論他，都是在相上。

每一分鐘、每一秒，所有的法都在變，都是生滅不已，無有一相真正可得，若只掉在相上，就是「離體說法」，所以不要把離體說法當做是佛法，離諸法實相而說一切諸法，都是著在相上，沒有見到其真實內涵，如此解釋你們才能懂得如何修行。如果把「說法」當做是法師說法、經典的說法，

那你怎麼不解釋你理解後的說法？而你自己的說法就對嗎？若離體來解釋這些，叫做看法，看法也是說法。

離開清淨本體來理解，就是著相；回到其本來面目，就是真正還它本相、本源，就是實相。這樣解釋，馬上便回到自己的修行上來。如果你只看到表面文字，解釋成離開體而說法便不是佛法，這樣永遠不知道該如何用功，因為你連佛法是什麼都不懂。經我這樣解釋，你們應該就較容易了解了。

所以時時刻刻處處，我們看到任何一法，所有的見聞聽覺都不離本體、不離清淨心，實際地還它本來面目的解釋，只要一離清淨心，則不論你怎麼解釋，都是錯的，都是著於相上了，故「自性常迷」，清淨心便永遠顯現不出來。

須知一切萬法，皆從自性起用，是真戒定慧法。

六祖所言皆不離清淨心，並且要從自性起用，面對一切諸法時要起智慧觀照，以幻智照見五蘊皆空，這就是「從自性起用」，就是變成活人，否則上段所述只是見體，只見到

體是無有任何動作與功能，就成死相，頂多知道體是空，但是那空是無記空，或斷滅空。就算不陷入斷滅空，頂多也是無記空，無記空是產生不出善惡或其它作用的，就徒有其體而顯不出其用。

一切萬法都要從自性起用，從自性裡顯現出其功能跟相用。一切萬法都是如如，都是一相，那為何稱做萬法？因為是從你的心性上起智慧觀照，然後起種種作用。例如，現在我的智慧在哪裡，你看得出來嗎？可是要用時，它就顯出來，現在我要對你們講佛法，我會運用我所知道的一切，然後藉嘴巴來宣說，就現出一個相來，這就是用智慧所現之相。我不會一直呆呆站著，我也會運用椅子、桌子等等這些，這就是智慧的另一個相，故說智慧是無相的，但當它臨時起用時，就可以展現出萬象，萬象即是萬法，所以一切萬法都是從我們的自性中所流露出來，從本體流露出來的一種清淨妙功能。

如果不是清淨的妙功能，就成生死流轉的功能，落到相

上分別時，就是生死流轉，也是妙，也是不可思議，因為三界六道生死輪迴也是一直無窮地變化，也很妙，但是那個妙就是讓我們生死流轉。

要知道一切萬法都是從自性起用，自性清淨心不要變成呆呆地坐在那邊，如同枯木死灰，如千年古寺的香爐，這樣就沒有用。千年古寺代表亙古長存，可是裝載千年古灰的香爐，是沒有人知道要拜的，就變成沒有香火，變了死寂，用千年古寺的香爐來形容本體的存在，可是本體存在卻成死寂，便無有作用。枯木也代表法的本體，有空寂的現象，但如果變成枯木，只有體而無法再開枝散葉，無法生出千萬朵花來，就成死寂，就是死水，死水不藏龍，就沒有其作用，要活水才能源源不斷。我們的智慧要像活水，經得起考驗，在考驗裡激出無窮浪花，做個乘風駕浪的弄潮兒，才是生命的真正妙用。如果只是眼觀鼻、鼻觀心，像千年萬年的香灰香爐，就沒有用了，了不起只是石頭。

知了一切萬法都從自心起用，就是真正的戒定慧法。

戒定慧有沒有一定的形象，只要是不離清淨而所展現出的妙用，就是戒定慧。六祖的解釋多妙啊！我們身心上要戒，該行的行，不該行的不行，就是不離清淨心。定是時時刻刻不落在二相的分別，知道一切法相本自空寂，是為定。慧是了知一切該行難行能行、難忍能忍的苦或者所有相，當下都是成就我們的因緣，所以不會有任何的遲疑，大丈夫就是往前走，一點都沒有猶疑的現象，這就是大菩薩大智慧的顯現。

從清淨心顯現出來的妙功能，流於各種法門上，就稱做戒定慧三學，所掌握的一個根本，再從根本開展出枝脈的妙用，我們其他人再從枝脈一一地去用功，希望能攝脈歸本，如果你達不到攝脈歸本，你永遠在枝脈流連，就找不到家了，只是在相上除垢，然後得清淨，結果所得的清淨是淨垢，也是一種塵埃，只是其相比較清淨、比較莊嚴罷了，仍是落在相上的執著，沒有見到諸法究竟實相。

聽吾偈曰：「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定，不增不減自金剛，身去身來本三昧。」

這念起來都好順，如果修行都這麼簡單就好了。但其實你應該馬上跟我說：對啊！就是這麼簡單，哪有困難？這才叫擔當。剛才第二句我說偈很好念，如果修也這麼簡單就好，都已經是掉在二相上面了，當下你就不可以順著我走，結果你們還跟著我走，我吃屎你也跟著吃屎嗎？修行是自己要自悟。不是法師所講的都對，剛才我那句話只是種慨嘆，慨嘆就已掉入生死相，便不對了，就要遣除。

「心地無非自性戒」，我們的清淨心裡沒有任何是非好壞及分別，這就是清淨本戒，自性本清淨，這樣的戒就是真正的清淨，需要落在防非止惡上？根本沒有惡，亦無有非，哪需要防呢？自性無非就是真正清淨的戒，且是心地裡本來具足，並非遠離一切，在定裡打坐，不胡思亂想，認為這樣才是持戒，不是這樣。很多人以為守戒就如同穿上鎧甲，所謂戒如鎧甲，要這樣來保護自己免於煩惱的侵擾，那是落在相上，只要落在相上，你永遠都要把鎧甲背在身上，但鎧甲很重啊！我們把它緊緊揹著不放下，會非常累，也是沒有智

慧的展現，因為我們把戒相當做實有，把種種惡當作實有。如果你知道它本非究竟存在，本不實有，根本不必防它，只要心不攀緣它，就不存在了。所以才說心地如果沒有是非之相，就是自性本具的戒律，自己本來的清涼自在就是戒，因為一切諸法本來空寂，空寂裡哪有相，好相、壞相、任何相都染不上，正所謂染污即不得，哪還需要防非止惡呢？

「心地無癡」，心地裡本來無相可分別、可執著，癡是因為對相起顛倒，起妄分別，是為顛倒、愚癡。若知道一切諸法本來空寂，無形無相，無有什麼東西可得，那你怎麼還會去執著？常常說要拿起文殊般若劍砍掉愚痴，砍我們的分別、顛倒，事實上當你拿起這把智慧劍時，愚痴就不見了，即智慧一起觀照時，五蘊當下即空，連劍都不必揮，真正的大劍客是不必拔刀的，只要心中不離自性起用，起智慧觀照，當下一切的顛倒、妄分別就不見，故云「心地無亂自性定」，心地本來不亂，空寂是無形無相，哪還有亂起？會亂是自己已掉在分別裡，掉在自己的身心相裡，心很亂時就有身心相，

如果常常用佛法來觀照，則覓心了不可得，哪還有亂？哪來的不安？

你說：師父我知道這話，可是我還是不安。你不安，就常起智慧觀照，就從修行上一步一步去修，觀照實際的實相為何，久而久之定慧的力量就能顯現出來，其實本來就有，只是自己落入分別妄想時，就顯現不出來，當你不分別時，它就顯現出來，你這分力量愈來愈落實時，你就知道時刻遇一切境時，揮起自己的寶劍，寶劍一提起，所有煩惱頓除，妙智慧一起觀照，所有煩惱頓消。這種力量本來就具足在清淨心，沒有來去，既無來去，哪有什麼亂不亂？即所謂「心地無亂自性定」。

「不增不減自金剛」，就唯識而言，金剛比喻智慧，我們要除掉煩惱以後，才能證得真正智慧，獲得智慧受用，你在除煩惱時，就要提起智慧劍，以智慧的內涵去對治煩惱，煩惱除掉了才相應並落實到這一智慧妙功德，是為解脫知見，你才擁有這一智慧，即要去掉什麼，再增加什麼，才

叫得到金剛。例如金剛智，是要去除煩惱，尤其是根本煩惱，把無始以來的根本煩惱去除掉，便是金剛智。金剛智是指佛滅除掉根本煩惱以後，剎那圓滿、證得佛果位的當下那一智，稱作金剛後智，剎那那一心相應到金剛智，即成佛。原來的解釋是去掉多生累劫的根本煩惱，真正相應到金剛智，金剛智生起就證得佛果，這當中是有來有去，有增有減。這是一般的在佛法相的修行上，是如此一層層剝落，智慧一層層地增加，所謂破一分無明，證一分法身，認為法身是一分一分地增進。

在禪宗而言，法身就是諸法本來實相，沒有所謂增一分增或減一分，是本來就是如此，不增不減，當下就是清淨智，而金剛代表智或者佛的果位，佛的果位或金剛智的證得，本是不增不減，生來生去就是三昧，不要以為沒有生死才是證得三昧，有生的來去就是三昧，沒有生的來去就成斷滅。三昧是有來去，不要誤以為了生死就是所有的一切都沒了，以為沒有生死就是不死，你要不死做什麼？有形體之相就一定有生死，成住壞空，但當下了知成住壞空的實相就是不生不

滅，成時是不生不滅，壞時也是不生不滅，空時亦是不生不滅。

誠聞偈，悔謝，

志誠聽聞六祖之偈後悔謝，為什麼要悔謝？因為前面六祖說他的戒定慧三學跟神秀所講的不一樣，志誠便質疑說戒定慧本來就只有一種，哪裡會有兩種？這時的态度對師父有點不恭敬，雖是於法上不瞭解，但在行為上已犯對師父不敬，不過六祖不計較，因為他知道大部分人都是執著在一個相，就是執著在一合相裡，此時六祖破志誠的一合相，迷悟被破之後，當下覺得原來是自己錯怪了六祖。

事實上以六祖所言的戒定慧，並沒有不同的解釋，也是屬於同一樣東西，只是接引眾生的方法不同，所以解說的内容就不一樣，並非說法有所差別，法都是空寂、清淨、如如的。

乃呈一偈曰：「五蘊幻身，幻何究竟？迴趣真如，法還不淨。」師然之。

「五蘊幻身」，幻身是從五蘊積合而成，而五蘊皆空，故身是為幻身。「何」是何止、何其，也可說幻就是何的意思，「何」是原來我們以為幻是不真實、虛假的，但竟然不知道幻的當體就是究竟，所以「幻何究竟」是幻的當下就是究竟，語法似「何其自性能生萬法」。這裡用問號，我覺得不太對，應該用驚嘆號。

原來我們認為五蘊之身既是幻，要除掉幻才能見究竟，但沒料到其實幻的當下就是究竟，意即：幻何止是幻，幻的當下就是究竟。「何」就是何其、沒有料到，沒有想到幻的本身就是究竟，不需遣幻，不需離幻，幻的本身就是不幻。

從相上、從生滅門來修，就是要以幻智修幻法，然後遣幻妄，把幻妄智一直遣掉，從有修變成有遣，都是落在相上的生滅而修。修生滅門要迴轉到還滅門，就必需起幻智修幻法，對治幻妄，一直除到無可除，遣到無可遣，那時真心顯現，連遣之心都沒有，一切諸成畢竟空寂，當下就相應到真正實法。可是跟六祖一開頭便說見到諸法的實相，也就是見

到不離自己的清淨心，一切諸法當下是清淨。

「迴趣」回向、回歸、回頭，「迴趣真如，法還不淨」，想要回歸到真如，「法還不淨」，以這樣的想法來修法，則法本身已經不是真正清淨的法，已落在有所造作、有所取向，認為有個真實之法要去修持。「師然之」，此時六祖肯定志誠所言沒錯。

復語誠曰：「汝師戒定慧，勸小根智人；吾戒定慧，勸大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脫知見。無一法可得，方能建立萬法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脫知見。見性之人，立亦得、不立亦得，去來自由，無滯無礙，應用隨作，應語隨答，普見化身，不離自性，即得自在神通遊戲三昧，是名見性。」

六祖再進一步跟志誠說明，他與神秀只是說法有所不同，神秀之法是接引小根智人之人，六祖之法是接引大根智

器者，只是隨方解縛，並沒有高低之別，所以你們不要再認為接引小根智人之法，就不如接引大根智人的功德來得大。不論大小，都是接引，只要得力者能離苦得樂，皆是大法。

「若悟自性」，自性是清淨本心，何謂自性？何謂清淨本心？「亦不立菩提涅槃」，也不必立有菩提涅槃的名稱。菩提是求得正覺，涅槃是求得佛的果報，菩提是覺，涅槃是消滅無始以來的貪、嗔、癡、煩惱以後，所證得的菩提。但菩提是本來就是諸法實相，並非要造作才能得到，本來法爾如是，故稱菩提。

無法證得法爾如是，掉在分別知見裡，經四聖諦或其它修行，使自己回歸到清淨菩提，便稱做涅槃。嚴格講來，菩提跟涅槃是同樣的，只是一個是本來法爾如是，一個是經過總總修行而回歸到原來的本有清淨。

如果能悟得自己的自性，就不必立菩提或涅槃之名，也不必去證什麼或成就什麼，也不用立「解脫知見」，就是解

脫後的智慧，沒有什麼解脫後的智慧，因為沒有一法可得，才能建立一切萬法。因為一相無相，所以才有總總的妄相。必需知道所有相當下都是空寂，空寂就是一切諸法的共同實相，從假名而言，共同的實相稱作一相，一相就是無相。無相並非沒有，從緣起而言，它就是一切萬法，從性空來說，就是無相，「若解此意，亦名佛身」，你便具足佛的智慧、佛的種種的莊嚴，也稱作「菩提涅槃」，此時你就證得「菩提涅槃」，也叫做「解脫知見」。

「佛身」是就法身而言。「菩提涅槃」是其果位所證得的形象，即三身四德種種妙相，是指菩提涅槃的內涵。「亦名解脫知見」是指解脫的妙用，就是應化身，表示解脫以後的智慧可以妙用無方。所以此處才說可以稱做佛的法身、報身與化身。

真正見性之人，要在法上利他，說他有菩提涅槃可以，說他沒有菩提涅槃也可以，就是「立亦得、不立亦得」。一立、一提起它，則全體都是；不立、放下它時，便無一法可立，

這就是真正見性之人。所以何謂法？法就是無法，無法就是無不法，無不法便處處都是法，這個就是「立亦得、不立亦得」。

「應用隨作」，需要怎麼樣做，就產生怎麼樣的運用。「應語隨答」，你們怎麼問，我就怎麼回答，能「來去自由，無滯無礙，應用隨作，應與隨答」，就是真正自在，也是諸法究竟的實相，無有任何的障礙、束縛，妙用無方。

「普見化身，不離自性」，時刻見到化身，不離清淨法身，從法身起種種化身妙用，所有妙用不離法身空寂，這樣就是「自在神通」，也稱作「遊戲三昧」，就是見性。見性之人一定是自在神通，可以在三昧裡自由出入，不同的三昧都可以顯出妙用，用眼睛就是文殊，用耳朵就是觀音，用層層色色的山河大地就是普賢，所以塵塵剝剝都自在解脫，這樣就是見性。可知見性就是還諸法真正實相、本來面目，你若能做到這樣，就叫參話頭，話頭就參破、參究了、真正明白了。

《六祖大師法寶壇經》

丁三、別明不立法義

志誠再啟師曰：「如何是不立義？」師曰：「性無非、無癡、無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在。縱橫盡得，有何可立？自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」志誠禮拜，願為執侍，朝夕不懈。

志誠再啟師曰：「如何是不立義？」師曰：「性無非、無癡、無亂，念念般若觀照，常離法相，自由自在。

「什麼是不立義？」六祖答道：「自性裡面沒有非，當下就是戒，沒有癡，當下就是慧，沒有亂，當下就是定，戒定慧在念念之間以智慧觀照。」

精進不離清淨心起用，就是般若的觀照，當下照見五蘊

皆空，就常離法相，能夠度一切苦厄，所以自由自在，沒有苦沒有任何的障礙。照見五蘊皆空，知道五蘊當體即空就是離法相，離法相就是行深般若波羅蜜多時。是誰行深般若波羅蜜多時？觀自在，就是從清淨心起觀，然後修幻智觀照幻法，照見五蘊皆空，知幻就離幻，離幻當下就離苦，離苦就自由自在。

縱橫盡得，有何可立？

「縱橫盡得」，這時智慧就千百億化身了，跟佛一樣可以無所不行，在任何情況都自由自在的發揮。祖師們問悟後要怎麼行？「公於地上畫一圓相，師以袖拂去之。公復畫一圓相，師於中增一畫，又拂去之。公再畫如前，師又增一畫成十字。」有一祖師就畫一個圓圈，中間寫個十字，圓圈代表清淨法體，本來如如；如果只掉在這如如裡，也不行，要四通八達，十字架是四通八達，處處都可以任運自在，把心性裡本自的清明妙智慧用在諸法上，令一切法呈現種種妙用、妙相、妙功能。一個人真正知道自性，就不被束縛，眼

見耳聞都不離色聲香味觸法，展現智慧大妙用。如同藝術家可以把色的形象，於雕刻、建築、繪畫、美術等表現出最美，或將文字的深層優美展現於詩詞歌賦。

世間諸法當下就是真、善、美，如何發揮？就是不落執著，不落在有法相上。不能離法相，當下這個相就非常有限，能發揮的功能亦有限。真正無相就是於相離相，相就可以產生出無限的作用。例如你執著口袋裡的一百塊是你辛苦賺來的，所以存著捨不得用，時時守住怕不見，那就很辛苦。不執著能善用，自然可以智慧發揮錢的各種妙用，投資也是大用，投資的好增加更多的財富，這是妙用；或者去救濟，雖然看起來是用光了，但是用光的當下，這個錢又再以另一種形象展現，發揮功用，解決民生問題，錢財成了食物或日用品。錢的相，要真正發揮其實相，就是要變成無相，不是把錢丟掉認定它不存在，是妙用它使之生生不息，創造無窮無盡的美好。

很多人以為學佛後，以為衣服不能穿漂亮的，不能吃豪

華的，一大堆不能。那是講出家人要以清貧為主，不要放縱自己的慾望。一個真正見到實相之人，不執著，即使是身為出家人得到很多錢財，馬上拿去做布施、蓋寺廟、印經書，這都是不執著。不會不想要錢，越多越可以利益更多人。我師公說是手上有錢，心裡沒有錢，心裡不要執有這個相在，手中錢越多越好，可以發揮的作用越大。

我師公大概是當時全台灣，也可能是全中國第一個投資股票的和尚，聽廣播作買賣，他的頭腦可是一等一的，不是死在那說出家人什麼都不行，他也可以打官司，自己寫抗告、抗辯文，如果我們的常住被侵佔，就上法庭。隔壁的旅館開山時，把我們的圍牆弄垮了，還侵佔我們的地，我師公就去申請測量，接著談判，談不攏就打官司，所以那些人都很怕我師公，因為他對法都很清楚，但不侵佔別人。我說師公你怎麼這麼厲害？因為以前管焦山定慧寺，很多佃農都賴租，不然就侵佔，常常要跟這些人打官司，保護自己。他說害人之心不可有，防人之心不可無，要知道怎麼保護自己。什麼

都不懂就等著人家來欺負你，你越好欺負人家越欺負你。人善被人欺，馬善被人騎。以前的人還可以靠護法居士保護，有些官員是佛教徒，會主動保護寺廟。現在很多法令我們不懂，像我們新建道場，出家人就要去學習瞭解，處處小心避免違法。

一般講的不計較、可丟的，都是著相，不是真正的實義。佛法講的不計較是因為沒有實法，你不要去貪求貪得。

相可以發揮到最圓滿、最好時，如果你沒有善盡所謂的因緣，這也是破戒，不是好的修行。戒有幾種意義，一是防非止惡，一是饒益眾生，一個消極一個積極。只看到空寂一面，而沒有見到相的生生不息，這樣修行也是錯了。出家人修行道業，允文允武，始能度無量眾。

如果家師生在這個時代還像六祖一樣，不識一字，你說誰會去親近他？家師弘法利生，幾乎是先用文字方便建立起來，使信眾對聖嚴法師有初步的了解，再親近他感受老人家

的慈悲，智慧的流露，這就不能說是在文字義理著相。著相是自己無法知道相的實義，掉在相裡面，處處以為自己最對，追求自己的一切，落在自私心上。能獨立出來沒有私心，知道一切相該怎麼利用，該怎麼表達，將一切相變成只有一相，即無所不相的妙相，才是真正的觀音妙智力。智力就有同千變萬化的能耐，去幫助一切人得到佛法利益，以方便的智巧跟技能，讓眾生更容易接受佛法，就像梵音、海潮音、世間音。

能善於觀察利用，藝術可以接引人入佛門，連吃飯也可以接引眾生入佛門。在寺廟裡，料理衛生又可口的食物，藉著吃飯的過程，培養惜福的心性不起分別，身口意三業不隨便，具感恩之心，處處都有教化的功能，感受佛法的修行，這就是發揮佛門的真正方便。

沒有任何的形相限制，反而能接受更多；所謂沒有形相是有一個真正的清淨形相在，諸法不離清淨心，不離智慧妙用所展現出來的無相。學佛不要學到最後心越來越小，圈子

範圍也越來越退縮，生活變得越無味。要活出生命的精彩與價值，但不是從外在的去追求，內在的生命愈無私，真正的光明美好亦可行之於外，一切法到你手上，就可變現出更大的形象作用，就可以縱橫盡得。

自性自悟，頓悟頓修，亦無漸次，所以不立一切法。諸法寂滅，有何次第？」

自性是自悟，自性就是清淨心，要自己去悟、去見，不是師父可以送給你。頓悟頓修，千萬不要以為是漸悟，或者要漸修來的。一切修是無修，沒有著相修所以是無修，落在著相裡才是有。

當下無有一個真實的身心可修，也沒有一個法可得或什麼東西可證，即所謂無相修，無相就無所得。為什麼要頓修？頓修就是不必修，當下頓時圓滿，也沒有漸次。這裡的漸不是漸漸圓滿、漸漸成熟，沒有次第高低的不同，或上下好壞之別，就沒有一切法可立。

前面說神秀傳戒定慧三學，接引的是大乘根器學人，而六祖的戒定慧是接引最上乘根器之人。不是六祖把自己捧得很高，把神秀稍微壓低。法無兩樣，是人自己見性有遲速、慢快之別。既然法都是一如平等，都是無二，就無需再立一法。沒有所謂的世間出世間、凡夫跟聖人等法。儒家要從人一直修到聖人，修身、齊家、治國、平天下，一步一步的過程與內容要去成就，成就一個就到一個階位。

禪宗佛法告訴我們，諸法本來就圓成，人有悟、迷，原因是沒有見到自己的清淨相，見的當下就是悟，不見的當下就是迷，並非人或法有高低，諸法當下都是寂滅。以前常常聽過滅一分煩惱就證一分法身，此是為次第，有滅有增就不是頓修頓證。

志誠禮拜，願為執侍，朝夕不懈。

志誠聽完後，發願在六祖身旁作侍者，侍奉六祖。已經好多人在六祖身旁執侍了，這些都是心存感恩自動自發的恭敬。

我們不知道他到底有沒有回神秀那邊；若有回去，他整個身心各方面的改變，稍微有修證之人馬上就知道，士別三日刮目相看。而且會認定師父沒有六祖圓滿、究竟，因為確實領悟，老實報告也不對，不老實報告也對不起自己。對神秀底下的弟子，一定會產生分別，引起更多的是非。志誠不回去就相安無事，一回去反而造成神秀和尚更多問題，對原來的師兄弟、文武百官乃至皇帝，也會產生更多疑慮。

六祖在後面還會警惕大家，如果不是屬於頓教法門根器之人，千萬不要在他耳邊說自己的好，會引起不需要的謗法。只要跟隨我幾年，聽得懂一些，再去看其他禪宗的著作或講法，是分別得出來的，志誠回去一定也會產生這樣的問題。如果神秀接納了志誠所分享的六祖之法，自己的東西必然要消除掉，整個改變，很多人不見得能夠接受。對一個真正求道之人而言，對方若比你還要高明，就不應該執著於自己的，馬上要改頭換面。

像前面提及的智隍，出家更早，所學的經教義理比六祖

多，亦是五祖的座下弟子，從世間法角度來看，絕對是在六祖之上，但後來聽六祖弟子玄策之言，發覺自己的修證未得究竟，馬上放下身段請問舊學，盡改前非，一朝能夠盡除確實不簡單，再以六祖所教之身心受用，隨緣接引眾生。不往真理上做抉擇，對自己的身份地位有所保留，就不是真正的大慧，大智慧者當行就行，當做就做，最難在此。

志誠當六祖侍者後朝夕不懈，非常用心地盡弟子之儀，早晚不敢馬虎。家師年紀大身體不好時，侍者處處都要陪著，連洗澡不方便時也要幫忙，或做些按摩。為何說師徒之間關係更甚於父子？因為師徒是法身慧命的真正成長。生命無限，在生死流轉之中，無法真正見到生命的實相，可是遇到真正的師父，使自己見到法身時，得以讓我們在生死流轉中解脫。我們多生累劫中不知相遇父母多少次，但這種恩德卻不是做父母的可以比擬，這種恩是唯一的，無法形容。很多的弟子得法後，對師門的感恩與照顧，表現得更甚於對自己兒女的照顧。

佛門裡真正從師父處得力，不是獲得財富，或當個住持有名有權，是從法上得到真實領悟，活出自己真正生命的價值，這是永遠無法回報的，別人也奪不了的珍寶，因此會非常感恩。

《楞嚴經》裡有句話，「將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩」，小時候念這一句就很感動，但是當時無法體悟裡面的深沉道理，不知道是報佛恩要怎樣做，或何謂奉獻深心，以前只是感受，講不出理由，總之對這句受用很深。修行中常覺得佛法很好，雖然煩惱痛苦，就覺得佛法一定可以解決所有問題，縱然尚未修好，很多病痛業障折磨纏身，仍然有信心。也相信肝腦塗地都無法報佛恩，只有盡形壽努力用功。常常有這份感覺，當然還是落在相上。

雖然我的師公、師父所給我的感受不是一種親情的照顧，而是法上無情的教導，卻讓我領受到很多佛法的殊勝義理，在嚴酷的背後，感受到無比的溫情存在。所以朝夕不懈，以自己的生命作為真正的報恩，個人一切全部都放下，無有

任何計較。

記得師父於法鼓山之初時，我也剛開始有這個道場，一開始帶我的信徒回去，那時法鼓山什麼都沒有，我經常帶人去朝山見師父，老人家很慈悲高興，但就是很客氣，因為我做過很多不對的事，老人家早就要把我踢出師門，只缺登報。我自己則不管怎樣，對師父就是感恩，不管再怎麼趕怎麼罵，我也不會退。師父真的很慈悲，縱然過去再怎麼生氣，我回去向老人家頂禮，他依然親切問候，對帶去的信徒也很慈悲關心，一樣視我為徒眾的大師兄。我做的再怎麼不好，老人家心裡雖氣，但只要肯回頭，像做兒女的肯認錯知過悔改，老人家就慈悲不再說什麼。後來知道我讀完碩士，就叫我回去教書，幫忙一些寺務。

師父對於徒弟縱使恨不成材，也是一時，知過能改永遠不會覺得你不好，慈悲心自然顯露出來。我回去不管師父要我做什麼，絕不推辭，師父怎麼命令就怎麼聽，也不在乎山上的人對我的看法。其實對整個法鼓山來說，他們很辛苦

的建設，突然冒出一個比他們還要老資格的大師兄，當然需要適應，因為我從未在法鼓山辛苦開創的過程中，盡一份心力，好像空降部隊。我不是為錢為名利而來，那時心裡只想，能夠多看多親近師父，就是無限福緣。

師父去世後我更加積極投入，也是一種報恩心，師父的教化這麼美好，老人家在時，坐鎮弘揚，我負的責任比較輕，只要在旁邊協助跑香、用功，稍微做一些開示。師父離開了，不只是我，還有師兄弟們，都要把這責任承當起來，盡力盡心的持續下去，法鼓山的兄弟們都是如此，一個個都能夠獨挑大樑，否則人在法在，人不在法就不在，那多可惜！

有些人在報上寫老和尚在時還好，不在時大概不出幾年就會解體。山上不回應這樣的話，因為回應無用，當那是他自己的看法就好。我們師兄弟反而更團結，對我而言，法鼓山一定是擺第一，無論在哪裡，照樣把師父的法發揚光大，這就是知恩報恩。

師父講經說法有時只是稍微提點一下而已，因為年紀大了，事情多，加上身體不好，後期講經方面就很少，很多的補充大概都是稍微提到。真正的話頭或默照是怎麼分別，內容各有什麼特色，縱然有兩本書留下來，對於來源特色，如何各自進行，都還需要很清楚的論敘表述。我們等待師兄弟們，從師父過去的著作裡再整理出來，擬訂出一個共同接引眾生的方式，形成法鼓山聖嚴法師教授禪的內容及風範。不能一成不變，可是主要的精神力量要相通。

《六祖壇經禪學基本教材》

行由品惠明求法一段中，惠明聞六祖說法後，復問：「上來密語密意外，還更有密意否？」六祖答：「與汝說者及非密也。汝若反照，密在汝邊。」這是六祖指導人會向「言語道斷、心行處滅」的那個「自內證聖境界」的密語。在本段經文中，志誠道出了一句：「未說即是，說了不是。」憑這句坦直話，就足為一個堪受頓法的大器，亦正是他師資遇合機緣的因由。

「上來」是從上以來，就是從諸佛經歷代祖師一直到今天。六祖告訴惠明「不思善，不思惡，正與麼時，那箇是明上座本來面目？」惠明得法後，又問六祖，除了前面所說的密意之外，還有沒有其他的密意？他以為這句話是無上密法，是讓他能夠見心性的法寶，還希望有其它口訣心法，修起來可以很快得到更大的收穫，一般人也會這樣認為。六祖說：「跟你講了就不是密了。」「汝若反照，密在汝邊」，

這是六祖指導大眾的話，表示佛法是言語道斷、心行處滅的自內證聖境界，如果把它當作密也可以。

這裡只是引證比照而已，與「未說即是，說了不是」這句話是接不上什麼頭緒的。一個是指導修行，一個是出來承認自己的身分，兩者關聯不上，只是在強調若說得出來的，就不叫密。

憑著一句坦白話，就可以認定志誠是個堪受頓法的大根器者。像師父有時說你們打瞌睡，有的人就趕緊反駁說：不是啦！我沒有，給自己找理由，或牽連其他人，這都是沒有真正的承當，都是自我防衛，保護自己避免被指責，或被這樣的過失牽纏，希望能夠脫罪。這樣的心都已落在二相上，我們的心沒有坦蕩蕩，一個坦蕩蕩之人，才能夠接受真正的大法。以前師公常說有理扁擔三，無理三扁擔，為什麼要受罰，那時候也聽不進去啊！

之後才知道，越申訴理由，你的人、我心越強，就是為

了保護一個我相，申訴理由就是一個法見，又牽涉到其他人，所以三輪不空，修行永遠難相應。有理由做辯解，就算解釋出原因來，也是落在人我相，也是犯過失，受處罰理所當然。那時不曉得，很不服氣，又無可奈何，寄人籬下不得不低頭，因為他是師公，但是這樣子有沒有作為？有，以後就學會很多事情不去辯解，師公一說不對就去改進，心就越來越沒有疙瘩，越沒有自己的成見，不對我就改。

如果不服氣，心裡更多是非，做師父的更進一步棒子下去了，要打斷你自己的是非心。不瞭解的人就會覺得我好像很不講理，是非不分，好像竇娥含冤，當時我也會想，師公這樣冤枉我，可能六月天也會下雪。

禪宗就是藉種種的修行，免除自己對立分明的心，志誠如果畏畏縮縮，不敢承擔認罪，就不是頓教根機的人。有理扁擔三，無理三扁擔，是禪門師父接引徒弟的一個手段。跟你們說破了，就比較不會起心動念那麼苦。以前師父不講，讓我不斷地捱，最後也習慣了，反而沒有法見。可是你們聽

了左耳進右耳出，下次又照樣起人我見，為什麼？因為像我師公這樣逼，逼兩、三次以後就自然不起了。你們是要經過觀照，先降伏自己不要落入那裡，然後要起慈悲心不去分別，一分別師父的棒子下來更兇，罵得更慘，這樣的改，心裡的造作念頭就更多。講道理也好，不跟你們講道理也罷，要看你自己能不能悟。

（三）志徹受化出家參學

《六祖大師法寶壇經》

乙二、志徹受化出家參學

丙一、北宗惡事

僧志徹，江西人，本姓張，名行昌；少任俠。自南北分化，二宗主雖亡彼我，而徒侶競起愛憎。時，北宗門人，自立秀師為第六祖，而忌祖師傳衣為天下聞，乃囑行昌來刺師。師心通，預知其事，即置金十兩於座間。時夜暮，行昌入祖室，將欲加害，師舒頸就之，行昌揮刀者三，悉無所損。師曰：「正劍不邪，邪劍不正；只負汝金，不負汝命。」行昌驚仆，久而方蘇，求哀悔過，即願出家。

僧志徹，江西人，本姓張，名行昌；少任俠。自南北分化，二宗主雖亡彼我，而徒侶競起愛憎。時，北宗門人，自立秀師為第六祖，而忌祖師傳衣為天下聞，乃囑行昌來刺師。

出家僧志徹是江西人，原名張行昌。這裡會把姓名隸屬地及行事詳實介紹，是因為他是通緝犯，避免無辜栽贓他人。「任俠」，有俠義之風，經由主觀認知而替人打抱不平，常常會違法，行為不見得有真正道理，有時可能被欺瞞矇騙行事而不自知。

司馬遷《史記》的遊俠列傳云：「儒以文亂法，俠以武犯禁」，所記載的人物個個都是拋頭顱、灑熱血，可以為朋友兩肋插刀，司馬遷不贊成俠客行徑，壞人理該由國家法律來審判。雖然俠客專打抱不平，鏟除暴虐，但以武犯禁，以暴力來取代國家法令，等於動用私刑，有時考慮不周會引起很大的後遺症。

「南北分化」，兩宗教法各自逐漸成形，雖說北方有君王護持，但當時佛門裡，很多出家人、居士認定六祖優於神秀，更何況是受五祖衣鉢的印可。六祖法門是直指人心，點明眾生的愚痴顛倒，很容易掌握住，不需透過經教方面的義理說明，才能夠悟己非與過失，只要當下一見，當下頓斷。

「兩宗主雖亡彼我」，頓、漸兩宗二位大德，雖然沒有你高我低的分別，同為禪法而盡心，但是「徒侶競起愛憎」，「侶」是指底下的徒眾，「競起愛憎」，喜歡搬弄是非好惡。

人很容易掉落在搬弄是非裡，出家人亦是。每天精進用功時，是否發覺自己的人我心越來越低，問題不會像以前那麼多，以前還要勞師動眾請法師排解，有時不排還好，越排越糾結。現在不管誰對誰錯，不聽話的就趕，反而更有效。不是高壓，高壓哪能壓一世？是從佛法的修行上，讓你們自己感悟，比我千言萬語還要好，起碼現在感覺你們各方面的言行，比較會自我觀照，懂得從身心上下手，這是進步，真正往道心上用功。像六祖說「他非我不非，我非自有過」，

只發現自己的過失，不要隨風起舞，站穩腳跟，不受影響。

「北宗門人，自立神秀師為第六祖」，因為有皇帝的支持，賜封神秀為六祖。天下的真道不是國法可以左右的，傳承不是國家可以命令的，壓得了一時，壓不了千秋萬世。神秀去世時，唐朝大儒張說為了能封大通神秀和尚為六祖，特意寫立碑文，比惠能得到六祖的封號還要早一百多年。六祖惠能的封號是佛門加上政府承認，才沒人反對。「忌祖師傳衣為天下聞」，神秀雖是經皇帝賜封，但唯一缺乏的就是衣鉢為證，這樣的忌諱是經不起質疑的，於是就有人囑咐行昌行刺六祖。

行昌在未出家前，被收買去刺殺六祖，並不是以出家人的身份來為之。行昌當時還是在家人身分，教唆殺人絕對不能是出家人。在佛法上，殺人罪與教唆殺人是一樣的，不是我叫他去殺我就沒有罪，教唆罪等同於實際的殺人罪。有些人替神秀抱不平，就想用政治或者見不得光的手段來達成目的的。

二祖神光四處傳法，亦遭誹謗，遭他人動用官家力量所迫害，被指稱邪人妖言惑眾，判刑關了很久。因此神光出獄後，知道此法難傳，囑咐衣鉢之後，進出歌樓甚至流連妓女戶，在當時的環境若不裝瘋賣傻，恐性命不保，但最後仍逃不過，被陷害而死。

禪宗當時所傳之法，若照佛經所宣揚大家還可以認可，但是達摩是教外別傳，被認為有魔說杜造的嫌疑，就以除魔衛道為標幟，出家眾亦用影響力動用護法，利用官家來達成懲罰杜絕的目的。

師心通，預知其事，即置金十兩於座間。時夜暮，行昌入祖室，將欲加害，師舒頸就之，行昌揮刃者三，悉無所損。師曰：「正劍不邪，邪劍不正；只負汝金，不負汝命。」行昌驚仆，久而方蘇，求哀悔過，即願出家。

「師心通」，這裡是唯一可以看到與神通有關的記事。六祖事先便知道有人要來行刺他，與行刺之人前世共結冤

業。唐朝的黃金很貴，當時是使用銅錢，銀兩是在宋朝以後才通行的貨幣，唐代開元天寶的銅錢現在還看得到。當時沒有所謂的方丈室，後期有叢林制度，才將住持住的地方稱作方丈室。「即置金十兩於座間」，準備好黃金十兩，擺在臥室裡。「夜幕」是深夜，到了深夜，行昌就進入六祖的房間欲將之殺害。六祖此時是清醒的，「師舒頸就之」，看著他的刀就說：你來砍吧！有些賊人看到主人清醒有防備，馬上就跑了，行昌果真是任俠，不達目的不走人，他沒有驚慌失措也不怕被抓，想必自恃武功高強，照常動刀。

我們平常人即使有冤仇，如果看到頭髮斑的白老人家，還把脖子伸出來要讓他砍，肯定下不了手，何況又無冤無仇。「任俠」就是自認為自己的行為是對的，替天行道。「揮刃者三」，不是只揮一次刀，共揮了三次，絲毫不客氣。第一次沒成功，認為是對方僥倖，作惡往往是一鼓作氣，第一次下手的勇氣最大，毫不考慮，第二次手就有點顫抖了，不像第一次自在，第三次心就撲通撲通上上下下，內心良知會質

疑為何要殺一個無辜的人。

砍不成時，就覺得自己所砍的是誰？是個聖僧！是龍天護持的大菩薩，自己若犯這些過失，罪有多大！於是刀砍不下了。六祖又說：「正劍不邪，邪劍不正；只負汝金，不負汝命」，行刺若是真正為了除害，當然就是正劍；但實是為錢而來，非為真正的任俠公理，所以劍已不正。且多生累劫以來，只欠你錢，不欠你命。

「行昌驚仆」，行昌被這麼一句話嚇到，整個人摔倒在地，暈了過去。仆倒後經過一段時間才醒來，就是驚嚇過渡。那一句話深深擊中他的偽裝，自己也是問心有愧，以邪劍要傷害無辜且人人敬仰的大師，就不任俠了。身心到了羞愧難當的極點，無法支撐自己，驚仆一段時間後，才恢復元氣。甦醒來馬上哀求悔過，希望六祖接受他的懺悔，原諒他的過失，發願要立刻出家彌補過錯。不出家就不能彌補過錯嗎？是的，要接受大師的教化，才能是真正改過，於是在六祖座前出家修行。

《六祖大師法寶壇經》

丙二、行昌受化出家

師遂與金，言：「汝且去！恐徒眾翻害於汝。汝可他日易形而來，吾當攝受。」行昌稟旨宵遁；後投僧出家，具戒精進。

六祖並沒有拒絕，也沒有馬上接受，先將金錢給予他。既然是為錢而殺人，必然有經濟上的需求，是不得已才走上最下等的路。有時一些英雄丈夫，也會因一時窮困潦倒流落江湖，像是秦瓊賣馬，六祖沒有追問究因，錢的問題就用錢解決。

六祖請行昌暫且離開，擔心徒眾發覺有風吹草動，會馬上出來圍攻，一時氣憤不過，可能連六祖都勸誡不了，難保其性命。「易行」應是等出了家以後，再來親近。「旨」是教誡吩咐，行昌聽從教誡「宵遁」，趁著夜色昏黑時逃走。後來出家為僧，非常精進努力。

《六祖大師法寶壇經》

丙三、志徹問法

丁一、問涅槃經

戊一、問

一日，憶師之言，遠來禮覲。師曰：「吾久念汝，汝來何晚？」曰：「昨蒙和尚捨罪，今雖出家苦行，終難報德。其惟傳法度生乎？弟子常覽涅槃經，未曉『常』『無常』義，乞和尚慈悲，略為解說！」師曰：「無常者，即佛性也；有常者，即一切善惡諸法分別心也。」曰：「和尚所說，大違經文。」師曰：「吾傳佛心印，安敢違於佛經？」曰：「經說佛性是常，和尚却言無常；善惡諸法乃至菩提心，皆是無常，和尚却言是常；此即相違，令學人轉加疑惑。」師曰：「涅槃經，吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便為講說，無一字一義不合經文。乃至為汝，

終無二說。」曰：「學人識量淺昧，願和尚委曲開示。」

一日，憶師之言，遠來禮覲。師曰：「吾久念汝，汝來何？」曰：「昨蒙和尚捨罪，今雖出家苦行，終難報德。其惟傳法度生乎？」

行昌出家後，經過一段時間的修行，我想至少一、兩年有。有天想到六祖的吩咐，便遠來頂禮覲見六祖。六祖說：「你一離開就這麼久，我心裡一直記掛著你，為什麼這麼久才來？」志徹說：「昔日蒙受和尚不怪罪我，現在雖然出家修苦行，但總覺得還是難報六祖捨罪之恩。」意思是苦行只是能夠把我自己修好，但還沒辦法達到度一切眾生出離苦海，這樣不是真正報恩，只有接受六祖您傳給我的大法後，不只自身可莊嚴得法益，更能接引更多人。

志徹果然知道如何捨罪報恩，只有在知恩、感恩、報恩裡，道業、道念才會日日增長。只是耍嘴皮子要感恩，感什麼恩卻不知道，身口意也不會產生正確的作為。

弟子常覽涅槃經，未曉『常』『無常』義，乞和尚慈悲，略為解說！」

《涅槃經》裡有個很重要的佛法，所謂常住真心，也就是佛性具足常樂我淨。眾生常執著在相上，認為世間的五蘊種種，也是常樂我淨。將不淨認為是淨，顛倒無常為常，錯認有一個永恆之我，認定不清淨裡有個清淨實相，這是眾生的四種顛倒。二乘人（聲聞、緣覺）也有四種顛倒：常計無常、我計非我、樂計非樂、淨計不淨。

「常計無常」，諸法緣起性空，當然是不生不滅，所以是常，但不是像凡夫眾生執相為常。性常不是相常，才是真常，所以稱做常真，常常是真的。二乘顛倒在性上，不是在相上；認相上為常是顛倒，性上有常又不了知，亦是迷失顛倒。

「我計非我」，既然諸法空寂，應是無我，怎會有我呢？我就是一個永恆而獨一的，或言主宰。性裡，一切的性「空

寂」都是同一個，沒有第二個，就是一，都是緣起性空，無有條件上的差別。是性一不是相一，在性上永遠是緣起空，永遠不變、唯一、經常的。

主宰掌控是指法本身有相、有妙用，有其層次性。每一法的當下，都展現其唯一，是最妙最圓滿，在一剎那的當下，因緣延伸的當下，不可能有一模一樣的第二法，且此法剎那滅，即是其自身的我相，並展現到最究竟，無法模仿掌控，這叫做我。就性上而言，其性不離相，每一相當下緣生緣滅，已表現出其最善最美的因緣，只要有一個小小的因緣改變，就又變成另外一個相了。

「樂計非樂」，空寂沒有生滅，無有生死之法可染污，故稱為樂。這不是相上的樂，不是像得天下英才而教育之、洞房花燭夜、金榜題名之類的相上樂，不是心思感受到、有所得之樂，這種落於相上的樂，相有生滅，樂很快就變成不樂。真正的樂是空寂的，不來不去不受染污，名為極樂，是無限的相，也就是不執著在相上。很多眾生以為了生死，就

是沒有生死之後，這不對。像極樂世界就有種種相，否則便只有枯寂的一面。但相並不妨礙它的極樂，因為不著在相上做分別，於相離相是真樂，也就是當我們看到相時，不執著它是我的，不執著它是誰造的。

不執著是自己的，並不見得能見到真正的清淨心、實相，有時只因事不關己就不擔心，嚴格說來只是某方面的自在，不是全面自在。極樂是全面自在，就是真正知道諸法的究竟實相。知道每一法的功能、作用，去發揮又不執著，於相遣相，此時才會有真正的大受用。

淨也一樣，所謂眼不見為淨，眼不見就淨嗎？心裡疙瘩一堆，是淨嗎？有時候我們講這人我好討厭啊！不去看、不去想他，這樣子就能不受影響嗎？不可能，沒有放下這個人相的執著，隨時都會受影響。有時偶而短暫忘卻，就像吃了麻藥一樣，藥效退了，痛楚又起。如實的觀照，還他本來面目時，你就自在。

每一法的當下，都是最善最美，人生整段都是最善的，沒有以前的教訓哪來今天的覺悟？不把以前的負擔放下，哪來今天的解脫？縱然解脫是經過苦，才能體會到實相，實相就是要經過種種的成、住、壞、空等生滅相，然後離開生滅相的分別執著，才能還諸法的本相。大多數有智慧的人，都經過這樣的路走而出來，一般人大概永遠都走不出來。今天已走出來了，再回頭看從前的一切，沒什麼好後悔，只要把握現前當下，知道從前過去的一切，根本沒有所謂的過去，諸法永遠恆在，以前所謂的過失不再是過失，從前對法產生貪愛、執著、分別的迷，今天已經覺悟，再看它，也不過是一場過去的陰影罷了。

從因緣的角度來看，沒有此因緣，還顯不出我在這個因緣上的掌握。縱然是見性，你還得從生活的歷練上，再次走出來。見性之人，依然要經歷這些生活的考驗，如同二祖神光。在深山修行，缺乏生活的打擊考驗，可以自在安然，但頂多做到自我的清淨，像個絕緣體，少了在紅塵裡的大手腕，

無法接引更多人。近代的改革家太虛大師，做過宗教改革，我們僧服的中褂，就是他改革而成的。

水太澄清不宜養魚，久了變濁了就可以。清水代表我們心地裡面的明淨，只著在清水裡就沒有智慧的妙用。像二乘人，只證悟在空寂面，沒有養魚妙用的另一面。

師曰：「無常者，即佛性也；有常者，即一切善惡諸法分別心也。」曰：「和尚所說，大違經文。」

《涅槃經》裡主要講說常跟無常，既然佛陀告訴我們，世間諸法都是生滅無常的，那涅槃怎會是常？涅槃是指佛要入滅，明明就有生滅相，怎會是常？這就是我們要去參的，話頭就要從這裡下手。明明感受生命的無常迅速，且生死可怕，為何《涅槃經》言常，無有生死？甚至說沒有佛，也無眾生可度？自己必需參，否則單看這樣的話，造成自己誤解，會讓原來具足的學佛信心蕩然無存。真正體會見到無常與常的究竟實相，對佛法就會產生不可移的真信。眾生往往著在

相上，相一改變了就容易打破原來的認知，不知該如何是好。

六祖說：「無常就是指佛性，世間的一切善惡諸法分別心是常。」佛性不是亙古常在的嗎？世俗心常常在分別，心起心滅，怎麼會是常呢？乍看之下覺得顛倒，老翻顛（台語）嗎？跟我們原來的認知恰恰相反，這就是要破我執。

志徹客氣地說：「老人家講的跟經文完全不一樣。」因為他還是感六祖之恩，很是敬服。粗魯一點，就會說師父胡說亂講，而且老和尚以前的開示，表示自己的清淨心是不生不滅、不來不去。

禪宗的指導只破不立，你掉落在常見上時，就一定破你這個常見，你掉在斷見時，就破你的斷見。

師曰：「吾傳佛心印，安敢違於佛經？」

六祖這話一講出來，志徹應該很安心了。六祖說：「自己是傳佛的心印，怎麼敢違背佛經之語？」意思是我傳的不是佛經，佛經只是文字上的，而傳諸佛真實心印，是不能有

一點虛假，怎敢違背經文？佛經文字當下就是佛心。眾生讀到經文通常執著在文字義理上，沒有體會到佛心。

曰：「經說佛性是常，和尚却言無常；善惡諸法乃至菩提心，皆是無常，和尚却言是常；此即相違，令學人轉加疑惑。」

志徹說：「佛經說佛性是常，老和尚卻說佛性無常；善惡諸法是世間法，菩提法是出世間法，無論世法或出世間法都是無常，無有一個究竟，老和尚怎說是常呢？這就跟經典相違背了，聽了更加疑惑。」

師曰：「涅槃經，吾昔聽尼無盡藏讀誦一遍，便為講說，無一字一義不合經文。乃至為汝，終無二說。」曰：「學人識量淺昧，願和尚委曲開示。」

六祖為了要讓志徹安心，不是自己出口亂道，就舉以前曾為尼師無盡藏之例，當時講說《涅槃經》的一字一句，都沒有違背佛法，包含今天為你說的，也沒有第二種說法，與

當時所說的都一模一樣。避免讓志徹懷疑老和尚只是悟佛心宗，悟的是離文字語言相，可能老人家根本沒有讀過經文。

「學人」是指後學志徹。「委曲」是指話講得不夠清楚，像山路一樣繞來繞去，曲折蜿蜒，看起來彎曲，好像越走越遠，但有時越走越遠反而能到達目的地，「委曲」是指要表達實相，有時無法直接明說，直接明說你反而聽不懂，於是用方便善巧繞來繞去的方式告訴你。講說佛經也是如此，經典早就寫得清清楚楚，哪還需要我去講解呢？因為瞭解不透徹，所以得進一步引用解說，就是「委曲開示」。

「開示」的出處是《法華經》裡的開佛知見、示佛知見。做善知識的只能做到開示講解說明，悟跟入就要自己去用功了。世間一切法處處都在為我們開示，不只有善知識對我們說法才是開示，或只有佛教經典所言才是開示，音響設備也在為我們開示，為什麼不悟入？因為還著相。

我們處在自己的執著分別，沒辦法見到像《華嚴經》裡

講的「此清淨地寶莊嚴，一切佛剎悉來入，其地一一微塵中，一切佛剎亦悉入。」塵說剎說，無處不說，塵是所有一切法，剎是國土。塵塵剎剎，世間所有一切，乃至於所有的國土，處處時刻都在為我們說法。曉悟的話，當下從一塵入就從塵塵出，出入自在，所以《華嚴經》說：「內身入，外身起……同身入，異身起…人身入，夜叉身起…龍身入，阿脩羅身起…清淨眾生眾中入，雜染眾生眾中起；眼處入，耳處起…一微塵中入，無數世界微塵中起…。」它在講什麼啊？想知道就要靠自己悟。禪宗語錄還有「張公吃酒李公醉」、「懷州牛吃禾，益州馬腹脹」，這有什麼不行呢？講明一切法本來是圓通無礙，用我們的知見去分就覺得好難懂，別人吃飯我怎麼會飽？世間一切處處都在為我們說法。

《六祖大師法寶壇經》

戊二、答

師曰：「汝知否？佛性若常，更說甚麼善惡諸法？乃至窮劫無有一人發菩提心者？故吾說無常，正是佛說真常之道也。又，一切諸法若無常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之處。故吾說常者，正是佛說真無常義。佛比為凡夫、外道執於邪常，諸二乘人於常計無常，共成八倒，故於《涅槃》了義教中，破彼偏見，而顯說真常、真樂、真我、真淨。汝今依言背義，以斷滅無常及確定死常，而錯解佛之圓妙最後微言。縱覽千遍，有何所益？」行昌忽然大悟，說偈曰：「因守無常心，佛說有常性；不知方便者，猶春池拾礫。我今不施功，佛性而現前；非師相授與，我亦無所得。」師曰：「汝今徹也，宜名志徹。」徹禮謝而退。

師曰：「汝知否？佛性若常，更說甚麼善惡諸法？乃至窮劫無有一人發菩提心者？」

六祖說：「你們知道嗎？如果佛性是常，那還用說什麼善惡諸法？」佛性如果是常，就沒有所謂善惡諸法，就沒有所謂的無常。有善惡諸法，人才能從善惡裡修學並用功，可知佛性之常是不離開生滅的無常，這才叫做常，不能執著有個真正不變的常，這是很重要的觀念。如果佛性是常、不變的，那麼男人永遠是男人相，女人永遠是女人相，會有個常相，有個永遠不變的相。事實上，佛性之常是從生滅裡顯出不生滅，那一份空寂才稱佛性，不是離開生滅以後別有一個永遠不變的永恆，如果是這樣，就變成如道家所講的自然、道、道法自然等，認為一切真理、事物都是從自然而來。道家的自然是無形無象，雖是無形無象，仍還有個東西在，佛法之佛性不是如此。

佛性並非別有一個佛性，其內涵是諸法空寂，緣起性空，是為佛性，不是離開生滅後另有個不生滅存在，所以眾

生當下離開一切分別執著時，就叫做佛，不是另外有個超出一切、沒有眾生的，才叫全部成佛。若以為沒有眾生時即是成佛，就是掉在相上，掉在所謂有個佛的境相可得。佛法之空不是斷滅空，是因緣和合當下的空。《雜阿含經》中尊者摩訶拘絺羅說道：「今當說譬，如智者因譬得解。譬如三蘆立於空地，展轉相依，而得豎立，若去其一，二亦不立，若去其二，一亦不立，展轉相依，而得豎立，識緣名色亦復如是。展轉相依，而得生長。」比喻法如同三根蘆葦互相依靠建立起來，如果沒有左邊的這根蘆葦，單靠中間和右邊二者是無法立起，若再去掉一邊，一根蘆葦更不可能獨自站立，三邊皆缺一不可，因緣之假有亦復如是，如同「三蘆立於空地，展轉相依」，依此扶立起緣起性空之理，所以如果佛性是常，哪還有所謂善惡諸法呢？

「乃至窮劫無有一人發菩提心者」，為什麼？因為大家都是佛了，都是常，誰還要發菩提心？發菩提心是為眾生，眾生是無常，才有菩提心可發，才能成佛，如果佛性本是常，

就表示永遠不會改變，眾生落在有個常相上，永遠不改變，絕非佛法本意。

佛陀所講的佛性之常，是指因緣和合、當下空寂的常，當下不離生滅之常，並非另外有個永遠不改變的佛性常存。《圓覺經》有如是問：「世尊！若諸眾生本來成佛，何故復有一切無明？」如果本來都是佛，現在怎會有我這個眾生？佛是不是從眾生修成佛的？這是我們習以為常的思考，認為眾生慢慢除掉自己的污染、執著或煩惱，每除一分即證一分法身，證到最後圓滿才成佛。而成佛以後，是否又會像眾生一念不覺，再變成凡夫？成佛以後是否會退？如果把佛性當作是常，就很容易掉在這裡。

故吾說無常，正是佛說真常之道也。

六祖所說的無常，正是佛陀要表達的真常之道。如果佛性落在有個常相可得，此常便錯，要除掉常相，無常才是佛真正所說的常。佛陀所講的佛性之常，是我們雖像凡夫，可

是也沒有缺失這個佛性，只要除掉自己的妄想執著，當下就恢復佛性之常，即「一切眾生皆具如來智慧德相」，此是佛性之常，如是你才會發菩提心，起修善法而除惡法，乃至出世間之法，才能獲得那一份常。常的當下就是無常，如果你執著有個不變之常，則眾生永遠是眾生，無法改變。佛性是因在眾生身中及佛身中都具足，才稱作常，只要眾生了知自己原來跟佛無二無別，放下了一切執著妄想，當下就可以得到佛之常。所以佛的真常是因為它可以改變，可以從凡夫變到最後成佛，有可塑性。

如果執著於佛性是有個固定常相在，那什麼也改變不了；你現在還是眾生，既無法改變，那怎麼成佛呢？由此可知，佛性是空，你有佛性，且佛性是常，現在你就與佛一樣，可是你現在所處的這個常，並不能改變你還是凡夫的事實，可見凡夫心中的佛性就是有可塑性，可塑造是因為它是無常，所以才顯出其常。

這裡要稍微能轉過頭來，不然大家都死在這句話上，無

法突破。根據經典，我們還能瞭解佛陀說我們本具的佛性是不生不滅，跟佛無二無別，事實上對你而言，聽到這句話就已掉在一個相上，有個不生不滅、不來不去，具足像佛般的種種智，並認為是實有的，以為要去得到。如果說是實有這樣的相，我們本具有這樣的東西，那怎麼現在用不出來？如果佛性是永遠不能改變的常，那麼你現在身心中所擁有的佛性，怎會沒有佛性的效果？這個常就變成死常，不是真正的常。所以佛性之常是要能像無常一樣，有其改變性，有種種可塑性。

佛性如果只是常，那永遠是空寂，無有變化，反成死水了。佛性是要能形於萬物、萬象、萬法之中，從常變成千變萬化，這樣怎會是常？這樣就稱無常，懂嗎？就是破壞原來的常，才能有千變萬化的無常。就像一顆種子若死，就會有千百萬顆種子產生，佛性之常真正的作用，是要發揮出無常的作用，才是種子常的作用與功能。

佛性是常，但是佛性之常是要能變成無常，就是不死。

種子會長出東西，可是若只是埋在地下，千百萬年都保持種子形態不變，就無法再生出任何的種子。就種子而言，其形象改變了，就是種子死掉，轉換成根或苗等形象。一棵果樹的種子種在土裡，必需變成發芽的相，才能長出苗芽，與原來的種子相完全不同。所以種子不死，更多的東西就不生，「一粒麥子不落在地裡死掉了，仍舊是一粒；若是死了，就結出許多子粒來」，同理，佛性如果永遠是佛性，那就無法產生更多的種子出來，所以佛性之常必須經由無常的妙用，才能顯出真常的實際內涵，所以六祖說：「我所說的無常，就是佛所說的真常之道。」

又，一切諸法若無常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之處。故吾說常者，正是佛說真無常義。

從先前我們所說的「一粒種子不死，千萬顆的種子就不生」來思維這段話，佛性之常要表現在無常裡，才能顯出佛性常的妙用。佛陀言諸法無常，而六祖云諸法是常。

「一切諸法若無常者」，一切諸法如果是屬於無常，「即物物皆有自性」，就是每一件事、萬物都有它的自性，表示每一法都有自己的相，「容受生死」，才會產生無常生死相。例如我們說麥克風無常、毛巾無常、我無常，每一樣東西要有它的自性才是無常，如果沒有自己的相，怎麼叫做死？例如你說果如法師今天沒來，你心裡就是認定有個果如法師存在，不會因為我沒有來你就否定這個人的存在；同理，我們說一切諸法無常，表示心中認定有個法存在。

「商英初不知佛法，因遊一寺，見佛經莊嚴殊勝，忿然曰：『胡人之書，如此莊嚴；吾聖人之書，尚不能及？』夜間執筆呻吟，莫措一詞。夫人向氏，頗信佛，因問所呻吟者何事？曰：『吾欲作無佛論耳。』夫人曰：『既然無佛，又何可論？』」張商英是宋代大儒，追隨王安石變法，本是儒家擁護者，後讀《維摩詰經》，始堅定信佛。一日遊佛寺，見佛經內容莊嚴殊勝，而認為古聖賢人之言怎會不及胡人之說？當晚回去便思索要寫無佛論來辯駁佛經之言，但到了三

更半夜，東想西想想不出一個字，夫人向氏問其原因，了知丈夫心中所思，便說：「你既然都說無佛了，那又有什麼好論的？」言下之意，表示既要寫無佛論，心中便自然有佛。真是聰明的老婆！如果真是無佛，哪還需要去排佛、論無佛？根本就沒有這樣的東西，你還要去排它、遣它，不是多餘的嗎？會想要去排它、遣它，表示在你心裡一定認為有這樣東西，你才會說它沒有。

同理，你說諸法無常，在你心中就一定有這個法、這個相在，有相在就叫常，你就落在常面。比如今天到了上課時間，你們等了老半天師父都沒來，你就想師父今天沒有來，表示你心中一定有這個人，只不過今天沒來，但事實上在你心裡，你已認定有這個法的存在，所以當你說一切諸法無常，就已認定一切萬法都有其自性。而每一法都有其各自的形相，來顯示其存在的樣貌，所以萬物都有它的自性來容受生死，否則是誰來受生死？於是有生死相。我們認定無常，則心中一定就認定有這麼一個法在，便稱一切諸法叫常，所以

說六祖所言的常，就是佛所說的無常。

說一切諸法都是無常的人，「即物物皆有自性」，就是認定每一物都有它的自體相，「自性」就是自體相，有其自體相去容受生死，這樣子「真常性有不遍之處」，真正的常性就無法遍滿一切處。例如：我坐在這裡，你們的位子上就沒有我，如果沒有我這個形體在，就可以說我充遍一切處。無有形象才可以充遍一切，所以佛法的無不是斷滅之無，是指空性之理，故能充遍一切。一切相都無相時，相相皆互相圓通，相相是為一相，就可以各顯其相並互容彼此之相，在《華嚴經》就稱作「帝網天珠」，「此帝網皆以寶成，以寶明徹遞相影現涉入重重，於一珠中同時頓現，隨一即爾，竟無去來也。今且向西南邊，取一顆珠驗之，即此一珠能頓現一切珠影。此珠既爾，餘一一亦然。既一一珠一時頓現一切珠既爾，餘一一亦然，如是重重無有邊際。有邊即此重重無邊際珠影皆在一珠中，炳然高現，餘皆不妨此。」明珠之間珠珠相應，一珠裡可以映現出別珠，又從別珠互相映來映去，

故一珠就是千萬珠，一珠裡就有千萬珠的形象，千萬珠的形象又在一珠之中；如果有相，就無法如是映照。寶珠所映是光，所以無相，無相才能攝一切相。又如鏡子可以映一切萬物，因為鏡子裡面的形相是映進去，而非有實際體相，故可以包容萬物。

鏡子裡無體無相，就如法界本來空寂，但非斷滅，因為還有相，你只要做到不落在法的差別相上，能還法的空寂實相，就像鏡子可以融入一切，一切相可以自在進出，亦不影響鏡子。我們的心亦復如是，不著相時，一切相都可以在你心裡生起，當你落在分別相時，你的心裡就變成只有他，就沒有別人了。可知所謂還一切諸法是不著相，並非沒有相，一切相皆是存在，但不執著，則一切都可以了然地在你心中進進出出，沒有問題。

如果你認定諸法是無常的，當下所有萬物就有它自己的自體相來容受生死，反而言之，真常之性就有不遍之處，因為執有個相存在，就不能遍滿一切處。真正真心是充塞法界

虛空，無所不在、無所不有，你如果著在自體相上認為實有，就不對，必須知道一切相當下空寂，當下如如，不生不滅，此是為充遍。以此而論，六祖所言之常就是佛云真正的無常。

六祖所講的這些文字，我相信是他的弟子修改的，這些話就是大文學家所寫的文字，簡約扼要，表達精準。

唐朝時的出家人都是當時的英才俊傑，可是到明末、元朝以後，變成是社會的邊緣人或被社會淘汰之人，才進入佛門，所以此時的佛教就變得很糟糕，只有一、兩位大師能襯托佛家門面，如明末四大高僧蓮池祿宏、紫柏真可、憨山德清、蕩益智旭，都很有才華，經教義理乃至於世典，就是儒家典籍，都論得很有深度。天主教在明末已傳入，徐光啟等大臣跟利瑪竇學習西方科學，對中國佛家產生非常大的震撼，當時的雪浪大師就跟他有許多辯論，包括從中國儒家理論到佛家理論及天主教神學。至明朝末年，整個國家非常動亂，又有另一批西洋傳教士來，與朝廷共同研究製造出紅夷大砲，相傳努爾哈赤就是被這種大砲打成重傷而死。

早期祖師大德的語錄文字，相當優美，人才濟濟，從這裡我便希望世間的學識提高，佛法出家人自己的學識也要提高，學識的高低關乎將來的弘法，但真正重點是出家人本身有無骨底氣節，有無真實道心，這才是能否振興佛教乃至轉移社會風俗習慣的主要影響。如果出家人本身都不在道心上、不在氣節上，也不從各方面增長能力，那就跟世俗人無二樣。我們自己要從祖師的教導中，深深體會出身為一個出家人，要為人所不能為，向世間俗人講說出世間的見解及看法，要忍人所不能忍，行人所不能行，才是真菩薩。現在的生活雖很優越，但是我們要從內心來培養自己與天地合而為一的浩然大氣。

佛比為凡夫、外道執於邪常，諸二乘人於常計無常，共成八倒，故於《涅槃》了義教中，破彼偏見，而顯說真常、真樂、真我、真淨。

「必為」是曾經為，「佛比為凡夫、外道執於邪常」，佛曾經為凡夫、外道，執著在邪常。凡夫跟外道執著的邪常

內容不一樣，凡夫相信靈魂不滅，認為自己有個靈魂，生生世世不斷地轉世不滅而受生死；外道是認為有一個永遠存在的創造神，是亙古唯一的，這都是「邪常」。

「諸二乘人於常計無常」，二乘人只見法相，不見法性，所以總在常裡計無常。眾生有四種顛倒，二乘人有四種顛倒，共有八種顛倒，佛陀在《涅槃經》裡為了破眾生所有的偏見，而說明佛性是「常、樂、我、淨」。

汝今依言背義，以斷滅無常及確定死常，而錯解佛之圓妙最後微言。縱覽千遍，有何所益？」

「汝今依言背義」，你現在只是依照佛陀的語言文字，卻背棄了所蘊含的義理。例如前一段眾生認為佛性是常，六祖說是無常，六祖之言是從義理來論。眾生若著在有個佛性常在的常相，那麼眾生就不可能有變化。如果眾生現在就具有佛性，且佛性是常，那麼眾生現在就是具有佛性的狀態，而且是恆常，不會改變。這樣跟佛法裡面所言的佛性就不一

樣了。因此我們必需要知道佛性裡所謂常的真正義理是什麼，就是無常。為什麼是無常？表示眾生可以經由種種的變化，如一步步地修行除掉煩惱，最後顯現自己的清淨本體。

在《涅槃經》裡有所謂「扶律談常」，「扶律」是扶持戒律，告誡我們要守戒律；「談常」，不是六祖的頓教禪，它是分破煩惱，分證無明，一分一分地證，從凡夫慢慢修到成佛，這是一般經典所論。《法華經》有三車喻，《涅槃經》亦云從戒、定、慧修行，然後證得。這都是從凡夫相，慢慢到達成佛果位。所以佛性雖是常，但義理所言的內容就是無常，無常才能有所變化，否則眾生永遠是眾生，而眾生有佛性的佛性就顯現不出來，亦表示眾生現在的佛性是常，就永遠不會有所改變了。所以佛性之常，其義理是告訴我們無常的道理，無常是有變化的，從相一層一層地改變，從染污到淨化，從煩惱到菩提，此是為佛性之常。

當凡夫眾生時，佛性不會不見，成佛時，佛性亦不改變。佛性不會因為你是眾生就沒有，是隨著你的功德修行，使得

佛性更加圓滿。本是圓滿，因修行而顯現出更加圓滿，可見佛性是無常、有變化的，不是無有變化。

看經典時，你要緊扣每部經典的宗旨來看。我們現在談論的是《壇經》，《壇經》的清淨佛性是指不生不滅、不來不去，直接從法的實相，法的真如門來談一切。佛陀四十九年的經典教化，是從生滅門來告訴我們如何對治自身的煩惱，到達還滅，最後進入解脫境界。若從生滅的還滅現象來看，相就要能夠改變，才能進入究竟實相，就是無相的地步。所以要從相來層層破除層層了，再層層遣，最後顯出真正清淨本心、佛性。清淨佛性眾生皆有，但是隱藏的，必須去分破無明，分證法身，層層地去成就，跟六祖所言當然不同。像《涅槃經》就是從世法乃至出世法漸漸地修行，到達最後的寂滅圓滿，跟大乘頓禪從真如門來談是不一樣的。

「斷滅」是因為眾生落在認為常是永遠存在，永遠存在就變成空洞，或不能變化，成了死常；「斷滅無常」，眾生認為生命無常迅速，把無常迅速變成斷滅的知見，這都是眾

生錯誤的知見。「確定死常」是把佛性之常當做是亙古長存，永不改變。

但不只《涅槃經》，所有經典都跟我們表達佛性是從義理上慢慢地、一層層地「斷惑證真」，當然此「真」人人都與佛無二無別，可還是要去斷、去證，如何從凡夫修至成道、成佛。如果我們只落在凡夫相，執此相要修到成佛，就永遠無法見到法的實相，頂多是去妄相、去染相之後，得到一個比較清淨之相，若無法把所有相都遣除，真正實相就顯現不出來，這樣就算經過幾大阿僧祇劫的實修，還不見得會成功，因為都執著於相上。

六祖的修法，是從性上直接觀照一切諸法本自空寂，本自空寂就無有差別對待，因此凡夫的佛性跟佛的佛性一樣，都是緣起空。在因緣假上，凡夫有凡夫所造的因緣果報，佛有佛的因緣果報。果報雖有別，但果報既是假有，只要能用真智慧觀照，當下遠離，當下便清淨。如果無法做到當下遠離，就起如幻智，依幻法來修，遣掉一切幻妄，當下都知道

諸法本身即妄，不需要經過五十二種階位的修持過後，才至成佛，很有可能在初信的當下，見到諸法實相時，馬上就見到與佛一樣的體性。體性一樣，但不代表在因緣假上功德就具足，後得智的功德還是要從種種發心、願力、因緣上來成就，但見理體的實相，當下跟究竟的佛亦是無二無別，也就是《華嚴經》所謂「初發心時，便成正覺」之意。初發心時所見心之實相，跟成正覺的佛心實相是一模一樣，但並不代表初發心的眾生就具足如佛之智德、恩德、斷德，乃至於三明六通等妙智慧德行之運用，仍然要從因緣事相的假有上去努力、學習、創造。

由此可知，佛陀淨化門的種種教化，有從相上解脫、從相上除惑、從相上明心及相上證果得智慧。這些有，必需從因緣假上一一地成就。因此我們若認定常就是永遠不改變，就是個空寂相的話，那麼你就掉落在死常裡，沒有變化的常，就不是真正的常。佛法之常是空寂，但空寂故又非斷滅，故能衍生種種妙有，即所謂「真空妙有，妙有真空」。真空的

當下就是妙有，妙有的當下就是真空，才名為真正諸法實相。只見空而說見法之實相，只是偏真，未見法之妙有前，皆不算究竟圓滿，所以禪宗要見性，還要明心。

首先「明心見性」，明白心的當下即緣起空；其次「見性明心」，見性後還要明心，見性之後不停頓在空寂面，要了知心有種種善巧方便，可以造做出一切，故云「明心見性，見性明心」，這是禪宗很重要的一種修行方式。

首要「明心」是明這顆眾生心，當下見到其空寂、見性，就知道諸法的實相為何，就明了真心是什麼；若只掉在真心的「真」面，而無有「妙有」這面，就不算真明，必須從見性裡轉身過來，知道心有種種明，有種種妙作用，才是真正開悟，才叫「大開圓解」。如果我們只掉落在斷滅無常，或確定死常，就是錯解佛最後圓妙的微言大義了，這樣縱然讀經千遍，但卻錯解它，自己就被綁住，愈綁愈糟糕，得不到真實的利益。修行佛法也是，要真實了解佛法，不會變成法縛，被法所綑綁起來，變成法癡，所以要能真正看得出法的

真實內涵為何。

行昌忽然大悟，說偈曰：「因守無常心，佛說有常性；
不知方便者，猶春池拾礫。」

「因守無常心」，因為自己的心守著無常，我們常認為什麼都是無常，所以佛才說我們的性是真常。當我們都掉在生滅裡時，佛就跟我們說其實人是不生死、不生滅。當佛這樣跟我們說時，你若不懂，就要去參，這是真正修行，要把它參出來，相應到佛沒有騙我們。「不知方便者，猶春池拾礫」，不知道方便法的人，就如同在春天開滿花的池塘裡，執著要撿爛瓦片一樣；佛陀真實的寶藏不取，偏取自己的妄知見為真實，這樣就得不到真實利益。

佛說佛性是常時，你不要掉在常；而六祖說無常，你就又掉在無常裡。佛會說有常性，是因為我們守著無常，為了對治這樣的執著，便跟我們說佛性有常性。當我們執佛性有常性，佛為了對治，當然就說無常。所以佛在《涅槃經》裡

雖言佛性是常，但實際上是沒有一切的，都要泯除，一定要跟般若性空相應在一起。整部《涅槃經》皆言常，但絕對是從無常來說的。其常非離無常以外而別有個真常，是即生滅當下，不執著於生滅相，就是真常。故真正的常是無一物、無一法，亦無可形容。

大梅法常禪師在馬祖道一處大悟，後來馬祖知道法常居大梅山教化大眾，馬祖為了驗證法常是否真悟，就派一僧去問說：「和尚見馬師，得箇什麼，便住此山？」大梅說：「馬師向我道即心是佛，我便向這裏住。」此僧說馬師近日來所說的佛法又不一样了，是說「非心非佛」，大梅卻說：「任汝非心非佛，我只管即心即佛。」可見其「即心是佛」已經通過「非心非佛」的境界，見到了無形、無相但非斷滅，這才是實相佛。實相佛是無相，實相佛就是一切佛，所有一切都是佛。

我今不施功，佛性而現前；

「不施功」是不掉落在有所作為裡面。所謂功不唐捐，做任何事情之後就是要論成效，現在我不掉落在要去造作什麼，要去得到什麼，是為不施功。直接放下一切身心的造作、分別，直圓諸法無為的境界，這叫不施功。

不施功反而不落在身心相，也不落在能所相上，恰恰就相應了，佛性便真正現前。只要你認為還有個東西可得、可修、可努力，便是掉落在凡夫知見上，不是跟佛知見相應。但絕非懈怠懶惰什麼都不做、不修，身死無常還是緊緊跟隨你，閻羅王仍處處等著你。無相不是無造作，是有造作的，造作要掉落在身心相裡，才是無所造作，絕不是懶惰懈怠。能這樣子，佛性便自然現前。

非師相授與，我亦無所得。」

見到自己身心實相，就是證得佛果，見性成佛，這不是六祖授給我的，也不是我有什麼東西可得。他已見得佛性，見自本心，識自本性。

師曰：「汝今徹也，宜名志徹。」徹禮謝而退。

六祖說：「你現在已真正了悟，應該給個名字叫做志徹。」「禮謝而退」後，有沒有繼續待在六祖身旁？我想應該有，只是可能不是當侍者。

《六祖壇經禪學基本教材》

佛法無定法，在乎運用適得其機宜。佛以人執著佛性為「無常」，故說「有常」；以人執著一切二分對待的分別心為「有常」，故說「無常」。六祖因志徹執著佛性為「有常」，故為之說「無常」；執著一切善惡諸法為「無常」，故為之說「有常」；此種應對之法，乃是就其執相而為對治，藉「二道相因生中道義」之理，使其彼此可以相因互破，「常」與「無常」二執盡除，而顯現中道勝義的理體。蓋佛性體的發明—自性的現見，決不在二分對待的哲學智性論定的概念，而只是朗顯出無分別自覺聖智的實相本身。這是禪學所以超出於哲學之故。

昔有一僧問趙州：「狗子有佛性也無？」趙州曰：「無。」趙州此答，全本吾佛隨病發藥之旨，亦正與六祖答志徹之意相同。故佛性無常或無佛性之說，是為未學謂學、未悟謂悟、未證謂證、任情放逸而不知慚愧的人說，亦

是為執着佛性而有「佛性相」遂致醍醐亦成毒藥者言之。總之，佛性原是「非常非無常」的，常或無常的各別為說，並不是論定是非，只是一個隨機應用的「破執法」罷了。

佛法無定法，在乎運用適得其機宜。

「佛法無定法」，其實一切法，不論世間、出世間，都是佛法。那殺人放火是不是佛法？若是佛法，我們就可以去做嗎？不是這個意思，殺人放火是一個法沒錯，但要知道殺人放火雖然是一法，你若知道它只是個相，就不會落在自己的取捨相上，那麼自己就知道它只是個殺人放火這一件事情，你不會受它影響，絕不是叫你去殺人放火。殺人放火是個法，佈施持戒也是個法，了知都是法，清楚知道是空寂，空寂故，沒有自己執著的身心相，那麼法法都平等。落在身心相時，就會去比較殺人放火，落在自己，就是因為要取得某種利益而去殺人放火，這就沒有見到法的實相，落在法的假相上，落在自己私人分別的我相上。法本來是清淨的，變

成你的心妄執著分別以後，成了染法。並非法本身有錯誤，是你的心取相分別，使得本來清淨之法成了染法。

有僧問投子大同禪師：「一切聲是佛聲是否？」投子云：「是。」又問：「麤言及細語皆歸第一義是否？」投子云：「是。」便說：「喚和尚作一頭驢得麼？」投子便打。語錄這裡記載好話、壞話都是聲音的相，但真正實相是不可得，所以當僧叫老和尚是一頭驢時，便討來一陣打。

「如何是佛？乾屎橛。」來者問什麼是祖師西來意？答說臭狗屎，這是出自大祖師的回話，這不是謗法，是一種教化，事實上真正的大善知識，無論是用謗佛、罵佛等方式，都是在幫助眾生，絕對不是真的對佛不敬，祖師們要弘揚佛真實的慧命，才是對佛真正無上的恭敬，才是真正「將此深心奉塵刹，是則名為報佛恩」。如果只從字面看，簡直完全不合乎佛法。

其實「佛法無定法，在乎運用適得其機宜」，佛法沒有

固定的方法，重點在於運用方式適合對方根基，恰到好處。

「機宜」是受教之人的根基，使用的方法最適合受教之人所理解與體會，就叫最適宜，就是最對。如果我所講的道理你們完全不懂，那就算跟你們說這是無上大法，對你一點也沒用。所謂無上大法就是要你們聽得懂，在生命實踐裡用得上，才是無上大法。

佛以人執著佛性為「無常」，故說「有常」；以人執著一切二分對待的分別心為「有常」，故說「無常」。

大家都認為佛性是常，這其實是我們的執著，一切世間法都是無常，因為不知世間法當下即是佛法，是實法的真信。如果認為是無常，佛就告訴我們有常，說佛性是不生不滅、本不動搖、本無來去。

「以」是因為，因為人執著一切，對一切都起二元對待的分別心，這樣子叫做有常。我們起心對待，不論是好是壞，都是有常。有生滅的觀念，就是掉入生滅的有常裡。例如我

們有死的觀念，雖然死是沒有，但恆常有這樣的觀念，無法破除，就是有常。由此可知，眾生執著在二邊對待的分別心上，就叫做有常。掉落在有常裡，佛陀便為我們說無常。

六祖因志徹執著佛性為「有常」，故為之說「無常」；執著一切善惡諸法為「無常」，故為之說「有常」；此種應對之法，乃是就其執相而為對治，藉「二道相因生中道義」之理，使其彼此可以相因互破，「常」與「無常」二執盡除，而顯現中道勝義的理體。

六祖因為志徹執著在佛性的有常，所以就為他說佛性無常。因為眾生執著在一切善惡諸法是生滅不已的無常，就為之說有常。

此種應對之法，就是針對他所執的相來起對治，以生滅門的對治而言，稱作還滅。還滅之後就是遣相、離相、起幻智、修幻法，對治幻妄，一切幻妄一直遣、一直離，到最後恢復到原來的真正滅境地，就回復到真如，是名修行。這是

就佛陀建立三車、四車等教化門而言，有如是差別，是藉著「二道相因生中道義」。

「二道」是有無、善惡、凡聖，這是兩條不同的路，「因」是憑藉、依靠，「相因」是互相藉著、依靠著。「二道相因生中道義」，有無、善惡、聖凡互相依靠著而顯出中道義。「中」就非得有兩邊的存在，才能顯現出來，去掉任何一邊，中都不可得。所以中就是依靠左右、善惡或有無等二邊，才顯出中道義。這樣的中道義，是彼此互相為因，又可以互相來破。

所謂兩分對待，就是左可對治右，右可對治左，是為「相因互破」，可互相對治。例如我站到右邊跟站到左邊一定是不一樣的情況，可以說左是因為相反於右，而右恰又相反於左，看起來是互相衝突，但事實上並不互相衝突，因為沒有左，就沒有右的存在，左是因為有右才存在，也就是必須藉著其它的存在才能存在，這就是互相依靠。又可以對治，例如中國的五行，水來土擋，就是相因互破。

「常與無常二執盡除」，常跟無常兩種執著若能完全去除，就能顯現中道勝義的真實相，理體的真實相就顯出來。那個中，既無左，也無右，怎麼顯得出來？就算顯現出來，也無有形相可得。所以千萬不要以為除掉兩邊以後，還有個中存在，沒有這樣的相存在。

當兩邊盡除時，反而真正的中道真實義就顯出來。它不是有形有相可得的真實義，是泯除了兩邊以後，沒有兩邊的相，但非斷滅，又突顯其真正的實際。中道的實際殊勝義，是無形無相，如此才能無不相；透過這樣，再變成有形有相，才是中道勝義。

蓋佛性體的發明—自性的現見，決不在二分對待的哲學智性論定的概念，而只是朗顯出無分別自覺聖智的實相本身。這是禪學所以超出於哲學之故。

「佛體性」就是清淨心，即見自本心、識自本性的自性現見，不是二分對待的哲學自性論定中的概念。不是理論上

做到去除兩邊以後，中道真實義就顯現出來的形而上概念認知，只在理論上認知，永遠見不到佛法的清淨心。

清淨心是泯除對一切相有無、是非、善惡等對待以後，自然顯露出來的。但如果只是透過文字義理去瞭解，清淨心就永遠不清淨。這裡告訴我們它不是哲學自性論的概念，是生命真正的實證。生命真正的實證就是無分別的「自覺聖智的實相本身」。

「無分別」是不掉落在分別對待裡，「聖」是超凡的，「聖智」是超凡且真實的智慧所顯現出來的實相本身，這正是禪學所以超出哲學的緣故。

昔有一僧問趙州：「狗子有佛性也無？」趙州曰：「無。」趙州此答，全本吾佛隨病發藥之旨，亦正與六祖答志徹之意相同。

「狗子」就是狗，泛指所有的狗。狗有沒有佛性？趙州和尚回答沒有。「趙州此答，全本吾佛隨病發藥之旨，亦正

與六祖答志徹之意相同」，佛經說一切眾生皆具有如來智慧德相，一切眾生皆有佛智慧，亙古長存，趙州如此回答就跟佛所講的不同。但你不要落在他說不一樣上，他反而符合了佛隨病發藥的意旨。因為執著在狗有佛性，你就掉在此相上，而非見法之實相，只見外相。

大部分的人沒有經過一段時間的努力用功，很難見性的。真正見法就是見到相即是性，性即是相，如此的體悟是很難的。連阿難都還是見到佛之相才發起殊勝心要出家，要當佛的侍者，這都是從相上來學習。

雖是著相，但著相時才會升起有所為之心；要有所為，就是從相上為，沒有相是不可能為的。但你如果永遠只著在這裡，你的有為就相應不到佛法。所以如何把佛法從有為之相，轉入真正無為的實相，就要經過一段很長的用功修行。有智慧者，一聽聞就相應。

故佛性無常或無佛性之說，是為未學謂學、未悟謂悟、

未證謂證、任情放逸而不知慚愧的人說，亦是為執着佛性而有「佛性相」遂致醍醐亦成毒藥者言之。

前面言佛性是有常還是無常，乃至於有無佛性等這些說法，都是為了「未學謂學、未悟謂悟、未證謂證、任情放逸而不知慚愧的人說」。

「未學謂學」，自己尚未學習成功，卻以為自己已經學成功。不是沒有學卻說有學，是學了但沒有真正確實的成就，只是落在文字相的認知，千萬不要把他當做是從來都沒有學過，打腫臉充胖子說自己已經學過，這樣是騙子，騙子跟「未學謂學」是不一樣。從未學過而說自己學成，是騙子、裝的，是有意欺騙；但在佛門裡所謂未學謂學、未悟謂悟、未證謂證，不是故意要欺騙，是因為他不知道自己所證的東西為真、為假，便自以為就是了，故而犯上妄語。尤其參禪、打坐之人，進入到三禪、四禪時，身心有種種變化，甚至與神通相應，就以為是智慧開悟，具足三明六通，便以為自己證得真正道果，再以自己所修、所證、所體驗的來教導大眾。所以

說起來，跟騙子不同，但就是犯上大妄語，而非普通的小妄語。

普通的小妄語，還可以懺罪。大妄語者，主因是自己若只執著於這一份境界，產生我慢，也算還好，如果是以為自己所學、所修就是究竟，而教導很多人，便成一盲引眾盲，造成大眾對正法的錯誤見解，以為這樣才是正法、真正修行、真正成就，無法正確分辨魔與佛。為什麼會這樣？因為對於沒有真正修證之人而言，是體會不出佛魔之別，會誤以魔為佛。而教者自己是成魔之人，卻也以為自己成佛，以自己的魔功、魔力引動魔孫，就成了魔王世界。如此一來，這妄語就非常人，傷害也很大。這也就是為何未學謂學、未悟謂悟、未證謂證的過失如此之大的原因。講一句話騙人的身家財產、害人身家名裂等等這些過失，都沒有比這樣在修行上的過失來得大。

我們要非常小心，尤其是愈下工夫愈用功者，愈容易陷入這樣的迷失裡。他不見得是存心要去騙人，但是當正知見

不具足，又沒有得到真正明師教導時，抑或者得明師指導但機緣尚未成熟，以為善知識是對自己有歧見，不肯接受教導，擅自揣測善知識之用心，自以為善知識不承認他的悟境是因為怕他高過善知識，他用如此的度量心來度量聖人之語，甚至在語言上，對真正的善知識有一些不敬的話語，這樣的狀況都可能發生。若是真正悟道者，縱然見到尚未見性之人，也絕對不會行之於語言或文字來加以韃伐對方，尤其是身為僧寶的大德，絕對不會有如此行為。況且以居士身之人，若是自以為修禪有所成就，便對天下的老和尚說他們沒有修行、沒有真正明眼，妄加批評，認為自己所學、所證是最對的，那絕對不對。六祖明明白白告訴我們「若真修道人，不見世間過」與「常自見己過」，真正悟道見性之人絕對不會落入他非我非之中，落入是非善惡這些說法裡，這樣就離見性境界非常遠了。

無論對住世三寶或住持三寶的恭敬，都是要對眾生維持一個相，若對天下的老和尚做如此批評，都是犯了誹謗罪。

而這些人以自己的小悟、小修當做真正的證悟，以自己的一些修行小體驗，又有一點世智辯聰的智慧，便引經例而教，反而把經教作為替自己捍衛辯護的一種武器，以此來攻擊他人，如此縱然真有大成就，也都是大問題。從古自今歷代真正的祖師，從未批評過別人，從不指正他人，真有的話，只有清初順治時禪門裡的天童道忞禪師，不是宋朝天童正覺禪師，是曹洞宗門下天童一派，延續至明末清初時的天童派，與當時教下的一位徒弟對修持方式有不同見解，而產生批評，然而純粹都是直往心性上的頓悟，絕非人身攻擊。絕不是評論誰不如誰，誰的見地好或不好，絕對沒有二邊的言論，是真正從禪法上而言。如果做徒弟的，只是得到師父的棒或喝，輕輕地說你已見性，但事實上這見性只見一部份，例如公案看不懂，自己也轉不過身來，亦無真正智慧妙用，像這樣子就是還有待訓練，徒弟認為可經由訓練的方式來使得自己的見性更加明朗、明確，但是做師父的不同意這樣的方式，認為這樣還不夠稱得上見性。

當時，天童道忞禪師的徒弟與宋朝大慧宗杲的這一派較相應，那時明朝剛滅亡沒多久，有些明末遺臣與這位徒弟志氣相投，都有愛國情操，仍有前朝遺志，這些人後來出家，主張佛門修行不應當只有棒、喝而已，並以為心性頓時空了，就是見性。但師父認為只是這樣還不夠，必需從各方面來訓練，來印證是否真正透脫。觀念不同，但並不會互相衍生出種種不敬，或互相攻擊的言詞。

到後來的雍正，為了清朝的大一統，便用政治手段，消滅對前朝具有愛國主義及情操的出家眾，當然更不允許這樣的出家眾擔任寺廟住持，將他們從叢林裡除名，甚至連其相關語錄都銷毀。但畢竟在清朝時印刷術已相當流行，在國內被毀，海外仍可印製，所以後來我們還可以看到這一類的語錄被留存下來。

我的老師唐老師，他是位居士，從來沒有對法師有任何不敬。他對任何法師，包括星雲法師的所有一切事情，全都知道的清清楚楚，但從來沒有說過一句具有針砭之類的話，

也從來不講相關的事情。他在叢林裡待過很長一段時間，從不提人我是非，真正見性之人就是如此。

像南懷瑾居士，曾出家後還俗，他所寫所講，佛教之理便歸諸於佛教，也講天主教、基督教、道教，尤其道教他懂很多，對於中國義理無所不通，我們稱他通天教主，經濟、政治等等也都精通知曉。在蔣中正時代，很多大學教授是出自他門下，他也在三軍學院教授陽明學，教出很多人才，有學經濟的、有學科技的。當年中國大陸有條鐵路，從江南、福建、京華到浙江，是他去修的。那時候中共的經濟還很差，他集合海外華人之力，將修築工作全認領下來，全部由他們來出資。最後蓋到好了，老居士無條件贈送給國家，自己一點都不留戀。早期台灣的政界會參禪、修行，對佛法有一些認識，都是他老人家在各地大學裡開相關課程，而造成的影響。老人家對出家人非常恭敬，也非常照顧，當時的我們都感受很深。像我那個年代的出家人，是沒有人護持的，在外要讀書千難萬難，住的、吃的地方都沒有，想要親近一位好

大德來聽經說法，跟著學習，就沒地方可住，當時去聽課的出家人，都是無依無靠，四處漂泊。南懷謹老居士有些政界人脈，會盡力替你找一些吃住的處所。

這一類的老居士，本身修到爐火純青的地步時，不會標榜自己是個見性之人、開悟之人，但處處可見出其對佛法的體悟，及人格修養的圓滿與成熟。一親近老人家，就能感受到威嚴中有親切，親切裡顯出威嚴。他們非常容易與人親近，但親近可不能隨便，所以底下造就出很多人才。

所謂未學謂學、未證謂證、未悟謂悟之人，剛開始還會比較保守謙虛，不敢招搖，可是等到最後他的勢力擴展得越大，便越顯狂妄，會自以為所修的超出誰了，就大放厥詞，不把天下人擺在眼裡，甚至在言論文字上對某些出家法師不恭敬。今後你們若在佛法上有一點寸進，不論你是出家眾或在家居士，只要還有一點我慢心，都代表自己在法上並沒有真正的體悟。真正體悟之人，首先對自己的身見、自我、自以為自己最對的見解，一定會全去除。見性最先會見到身見、

我見、邊見的不實在，並將之淨除。

尚未徹底見到真正本性真心，卻自以為是，任情放逸，不知慚愧，就是「任情放逸」，放任自己的所知、所見，放任自己以為所學最高、最妙。越到最後，就封自己是佛，這就是「為執著佛性而有佛性相」。本來只是執著佛性，但到最後變成有相。例如說佛性是常，你就會認為有個佛性是常、是清淨、是永遠存在，就落在相上了，並非真正在性上觀照，「遂致醍醐亦成毒藥者言之」，所以就算是醍醐，也成毒藥。「醍醐」本來是牛奶裡最好的成分，如同跟我們說佛性是常，結果卻掉入佛性是常的相裡，這醍醐就成了毒藥。

總之，佛性原是「非常非無常」的，常或無常的各別為說，並不是論定是非，只是一個隨機應用的「破執法」罷了。

佛性本是「非常非無常的」，所以說無法說它是常或無常，也不能說它是一或多，佛性是無形無相，但絕非斷滅空，

什麼都沒有，所謂「常或無常的各別為說，並不是論定是非，只是一個隨機應用的『破執法』罷了」。所以祖師語錄裡常考我們，而我們明明知道不可以掉進兩邊，但就無法自在出入兩邊，所以還是被問倒，因為回答不出來。只要一思索，馬上棒子就打下來了。

（四）神會曹溪參學

《六祖大師法寶壇經》

乙三、神會曹溪參學

有一童子，名神會，襄陽高氏子；年十三，自玉泉來參禮。師曰：「知識！遠來艱辛！還將得『本』來否？若有本則合識主，試說看！」會曰：「以無住為本，見即是主。」師曰：「這沙彌爭合取次語？」會乃問曰：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，云：「吾打汝是痛不痛？」對曰：「亦痛亦不痛。」師曰：「吾亦見亦不見。」神會問：「如何是亦見亦不見？」師云：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，則同凡夫，即起恚恨。汝向前見不見是二邊，痛

不痛是生滅；汝自性且不見，敢爾弄人？」神會禮拜悔謝。

師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路；汝若心悟，即自見性，依法修行。汝自迷不見自心，却來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷？汝若自見，亦不代吾迷。何不自知自見，乃問吾見與不見？」神會再禮百餘拜，求謝過愆；服勤給侍，不離左右。

有一童子，名神會，襄陽高氏子；年十三，自玉泉來參禮。

童子神會十三歲就從玉泉前來參禮，應該在年紀更輕時就出家。「玉泉」是指神秀和尚那裡，表示童子神會已在神秀和尚處待過一陣子。「童子」不是指小孩，是指已出家的參眾裡年歲小，尚未受過比丘戒者。再來，因為年齡輕，心性上較為純真，沒受過什麼污染，而稱作童子。例如文殊師利童子，千萬不要把祂當做是小孩子，十五、六歲都可以

稱作童子。《論語》裡就說到，「莫春者，春服既成。冠者五六人，童子六七人，浴乎沂，風乎舞雩，詠而歸。」在古代只要未達受冠年齡，都可以稱作童子。古時考試，較年輕的稱作童生試，童生就是孩童，但不要以為童生一定就是年紀很輕，如果第一關一直考不過，七老八十還在考，也叫童生試。但大多數正常的童生試，多是還沒當官、尚未娶妻生子，這一類都稱作童子。在古代，娶妻生子以後就算大人，不能再稱童子。

古人有時在小孩年紀還很小時，就替他娶個童養媳。例如山東有專門娶大姊頭為老婆的風俗，可能小孩才剛五、六歲，就替他養個童養媳，這個童養媳不是等以後長大才照顧他，是小娃娃五、六歲時就跟老婆一起住，老婆就像媽媽般地照顧他，直到老公十一、二歲，發育完全，才跟老公有名符其實的夫妻行為。等到老公年紀更大，而老婆變老時，老婆會讓老公再娶小老婆，這是古代的風俗，可能是因為家裡的人手不足，希望小孩子有類似老婆這樣的專人照顧，也希

望小孩長到差不多的年紀，就趕緊替家裡添丁。在以前的中國大陸蠻多老婆年紀比老公大，在台灣這樣的現象較少。所以童子只要娶妻，哪怕只有五、六歲，都不會再被當作童子。那麼一般的童子，就是指十八歲未行冠禮之前，都可以稱童子。

由此可知，神會早在十三歲之前，從玉泉神秀那裡來之前，便已出家，出家得很早。最後神會捍衛六祖大法時，引起很大的震撼跟不滿，因為神會本是從神秀這一脈出去的，最後反而打自己原來的師父，在古代認為這樣是不忠不孝。當初神會要替六祖定是非，講經說法遇到許多打擊，主要是來自神秀這邊師兄弟的反對，直接告進官府說神會聚眾作亂造反，因為認為神秀不知報恩、不知感恩。

神會從童子時候，就已展現其不平凡，智慧很高，思辨力很強，悟解力很好。「自玉泉來參禮」，就是從神秀座下來到六祖處參拜，留下來學習。

師曰：「知識！遠來艱辛！還將得『本』來否？若有本則合識主，試說看！」

這裡很有意思，六祖很少以「知識」來稱呼人家，可見神會去見六祖時，便已不同於常人；雖然年紀小，可是已不俗，已是位人才。後來禪宗大法能如此快速地遍行於中國，除了六祖本身禪風的感化外，神會的功勞很大。

「遠來」，從很遠的地方來到這裡，「艱辛」，很辛苦。也就是我們常說的一路辛苦了。「將」是拿的意思。「還將得『本』來否？」馬上就考驗，六祖驗證人絕對不輕易放過，「你遠來辛苦，還有沒有帶來自己的『本』？」「本」是指有沒有把真實的自己帶過來，「本」就是本來面目、真實的你或者根本的你，不是虛相的你。

「若有本」，如果你有本，「則合」，就應該清楚，「識」是明白，「主」是真正的主人翁，就是不生不滅、不來也不去，才叫做主。主是不來不去，如果我今天是主人，我講完

課還是留在這裡，你們是賓，聽完課就離開道場；主是不動，賓有來去。「若有本則合識主」，如果你有本，你就知道無來去的實相為何，了知如如不動的真心是什麼；如果你有帶著你的本來此地，你就應該識得自己如如不動的真心。「試說看」，知道的話，試著講看看。

你看，祖師們接引大眾一點也不含糊、不囉唆，也不在人情上迂迴，直接從諸法實相來考信眾。

會曰：「以無住為本，見即是主。」

六祖說過「先立無念為宗，無相為體，無住為本」，「無住為本」就是一切諸法本自通流，沒有任何住著，是為諸法本相；諸法通流無有住著，就是諸法真正之本。「見」，這樣的認知，「即是主」，就叫做主。神會掉在這裡了，認為有如此的智慧認知，叫做主。他把智慧、認知、知見的見，能夠見的智慧當做是主，這也是在後來神會創立「荷澤宗」的原因。

荷澤是神會弘化的地方，世稱「荷澤大師」。後期禪宗有臨濟宗五家，把禪宗完全發揚光大。早期有荷澤宗、江西馬祖道一門派、牛頭法融一宗，當時的江西有好幾個宗派，都相當有特色，但是後來沒有產生很大的影響，因此並沒有繼續傳承下去。神會的荷澤宗大約只傳四、五十年，頂多一、兩代就消失了，最主要的原因在於他的「知」字。神會認為「見」就是「知」，知見之知，就是眾妙之門，故「見」就是「主」，就是不動的真心。能見此智慧，就是真正的「主」，即是真心。「主」本是以空寂、無相為主，但神會把「智」當作「本」，認為那種智慧就是「本」，那個智慧就是真正的「主」。

師曰：「這沙彌爭合取次語？」

「爭」是怎麼，「合」是一合相，相合之意，「取」是拿，「次語」是第二等語，不是最上之語。六祖便說：「這沙彌怎麼拿個相合於第二等語來回答我？」就是掉在有個知見之知上面，已為這就是主，這非最究竟圓滿的；就是拿次等的

來當作最究竟的，這就不圓滿。

神會仍落在有個智慧之相上，認為有智慧這樣的一，可以使我們了生脫死。拿我們現在常說的為例，不離空性慧，空性慧一起，所有煩惱執著當下消失，所以就執有空性慧，意思是空性慧是使我們能了生脫死的一個真正不變的東西，這大概就是神會所論。這樣的知見，叫做主。

而我們所言的空性慧，我們認知的這個「慧」，是了解諸法空寂，但「慧」並非實有。若是小乘，就會把空性慧就當實有，就非真正見性，其所見是偏真之性，所以神會所見亦如同於小乘之見地。但因為神會也體會到諸法的本自清淨、本自如如、本不生滅，此是相應到大乘，非見到小乘相上的生滅，因此神會所見應當也是性上之本不生滅，只是他認為能夠見的那個就叫智慧，能夠見的那個東西就稱作主，還是落在有個相，故六祖說這是「次語」。

會乃問曰：「和尚坐禪，還見不見？」師以拄杖打三下，

云：「吾打汝是痛不痛？」對曰：「亦痛亦不痛。」師曰：「吾亦見亦不見。」

當六祖問你有帶本過來嗎？就是指一個有主的沙彌，即識主。有沒有見，你應該要知道自己真正不生不滅的真心是什麼，神會說：「以無住為本，見即是主」，不要住著、諸法通流，法法自在、圓融這樣叫做無住。見做為本，就是我們的智慧，能夠了知自心是清淨、無住著，是本來清淨圓明，這樣的知見，就是我們真正的主。六祖回：「你這個沙彌為什麼拿這個次語來回話？」就是落在知見、分別的話語，不是自己真心顯現認知、體會的。

神會年輕氣盛，毫不客氣也不遲疑的回答，自以為回答的非常對，雖然是個沙彌，在這方面可能也有些體驗。六祖稱呼他為知識，可見神會年紀雖輕，但在修行正念上有一定的功夫。當他受到了六祖的喝叱，自然不服這樣的批評。初生之犢的沙彌確實較大膽，便反問：「你老人家坐禪時，是見還是不見？」

六祖毫不客氣地，對他的行為給個鞭策。打固然是對後輩態度的責罰，事實上在鞭策之中，就是要讓他馬上除掉落兩頭。見跟不見就是落在兩頭，已離開自己的清淨心，一離開實相就是用分別心。

前面以無住為本，後以見為自主，還是落在有見跟無見上，這哪是無住呢？六祖一打完，神會馬上從棒下體悟，原來自己起心動念的那一刻，已落在分別心裡。但神會仍未真悟，否則就不需要六祖再作接下來的說明。六祖用拄杖打三下時，全身的作用已顯現出來，不必等待後面發展。真正智慧之人，一下子就可以從當下知道這樣的作為與妙用為何，可是神會沒有體會到，六祖繼續問：「我打你痛還是不痛？」神會回答：「亦痛亦不痛」，仍掉在兩邊。

我們的真心，不可以說有心，也不可以說是無心。神會把這種知見的認知，認為是自己的體悟。被打時當然痛，可是他馬上就想：真正的佛法，不可以掉在痛裡面，也不可以掉在不痛裡面。六祖直接回：「你問我的問題，我也見、也

不見。」這就是打蛇隨棍上，藉機反擊。

神會落在見跟不見或者痛跟不痛上，六祖隨著這樣回話，聽者是否就會疑問了？痛亦不痛，亦見亦不見，到底這兩樣是一，或者不是一？到底回答的是對，還是不對？從六祖的話裡，產生了疑，神會也不知道要取捨哪一個，他的說法是建立在識心上的分別，他將所明白的經典教語，視為真正的體驗，所以每次回答都是不掉落在兩邊，以為這樣已經全部包括了。

出家人到戒場報到，戒師問為什麼求受戒？前二位出家人分別回答發心及師父的教誡，都挨打，第三個看了前面兩個人的下場，就回答發心跟聽師父教誡二者，還是被打，為什麼？圓滑啊！神會回答的不落在兩邊，兩邊都取，好像全包了，事實上還是掉落在分別知見裡。

「亦」基本上有不合理之處，六祖藉著神會的回答，也就是就他的根基來回應。我們有時間禪師：「什麼是佛？」結果禪師回答：「什麼是佛？」再問：「什麼是法？」又回：

「什麼是法？」好像一點回答都沒有，算不算回答？也是回答。真正瞭解的人，馬上就會反觀，突然被這樣反問，會把原來往外攀緣的心，當下往內來見這個東西，才回答得出來，原來的分別心想對外追求答案，此時就縮回來，往內心一觀照，就清楚了。

就問者的根基所著、所迷的地方，做為回答。這樣的一問一答，反而產生震撼力。因為問者本身也不清楚，已經向外追求到，以為是這樣的答案，於是被同樣的方式反問時，他的答案就禁不住，啞口無言，此時若是真有智慧、有根器之人，當下的思慮心、攀緣、分別心，會豁然開朗，反而能解。禪門裡的棒喝，也是這樣的方法，阻止你原來的意識繼續往外攀緣。

有人問趙州，什麼是佛？他說狗屎是佛。你可能沿著狗屎繼續去想。如果問什麼是佛，他卻反問你什麼是佛，這下子你就沒辦法沿著所回的話去思索，因為這話題本來就是你問的，問時，你的意識心一直在追求答案，被反問時，向外

追求答案的心，突然被逆轉過來，變成要問自己，原來向外追求的分別心，頓時間被阻擋住，使得心沒辦法繼續分別下去。只要不繼續攀緣，就能見到清淨心。這是六祖回答神會的一種妙作用，不直接告訴你，讓你產生疑，而往內真正的觀照。

神會問：「如何是亦見亦不見？」師云：「吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡，是以亦見亦不見。」

神會問：「怎樣是也見也不見？」六祖答：「我所見的是常見己心的過錯。」即我常觀照自心。當你離開清淨心，掉入相的分別、執著及取捨，就是自心的過愆，心本是無有過愆。「見」是用智慧去觀照，觀照此刻有無落入眾生知見中，還是仍保持清淨的佛知見。

本無過愆，當然就不需要怎樣修、怎樣除染；心有過愆，當下用智慧觀照諸法本自空寂，過愆即離。見，就是智慧的妙用，知曉心有無掉落到分別知見裡，如果沒有掉落，連心都不可得，哪來的過愆？過愆不代表只有過愆，反而要知道

無過愆，才是真正的見。

「不見他人是非好惡」，能見自己的過愆，不去觀察分別他人的好壞是非。為什麼不會去分別？因為「見」本身知道一切諸法空寂，連自身的身心相都不可得，更何況是別人的身心相？落在身心相上才会有好壞、是非、善惡。以智慧觀照自己的清淨心，知道清淨心本來就沒有所謂好壞是非，甚至連清淨心亦不可得，這才是真正的智慧觀照。這裡的「不見」，是清清楚楚地了知善惡是非相，不起分別取捨之心。

看著空中的浮雲，你知道它，但不會對它做好壞、是非的攀緣取捨，不會被綁住，極其自在。但對於人，時而會取好壞是非之相，認真去分別定義好人壞人，這是眾生常有的知見。不論好壞，都是我們眾生的知見分別心，落在相上而產生的誤解。人是五蘊和合，你必需要觀諸相非相，知道五蘊是空，故哪兒來的好壞、是非、善惡？

見是智慧，照見五蘊皆空，能見己非，就能見他人的是

非好壞。相是清楚的，但不執著它，無論是什麼蘊，不掉落在眾生知見裡做取捨，仍然還它一個現象，知道就是這樣。當你對特定眾生需要有所教化時，該怎教就怎麼教，沒有固定的教法，也沒有固定的成見。

我們往往是掉在別人的相上，才不去管別人、不去計較、不去理睬他的是非好壞，道理不是這樣的，因為五蘊皆空，求他這個人的實有都已是不可得。有些人看到別人做壞事，並不是沒有見，而是害怕自己會受傷害，求自保而不管，閃一邊去，免得危險，這哪裡是不見？這是你沒有能力去干涉罷了，害怕自己受到傷害。佛門的「不見」，是清清楚楚地「見」，運用智慧，該怎麼處理就怎麼處理。看到衝突，發覺不是自己的能力可以介入，可以報警，就是處理，這樣叫「見」。不掉入是非相裡，沒有跟著起鬨，才是真正的「不見」。

有智慧的見，為何只見自己的愆？如果見到有我這個人，落在這個相上，當下就是愆了。那個見，頂多只是凡夫

知見裡離染的幻智見。以這樣的幻智見，見到自己我相的過失，就去改進，見到別人的過失，不去分別它，就是以幻智起幻法的對治，跟六祖的不一樣。

六祖的「常見自心過愆」，是當下就知道本自是空寂，本體是如如，在清淨心當下無有任何過愆。如果說有過愆，當下已心已經掉落到分別裡，一知道已落入分別，馬上起智慧觀照，照見五蘊皆空，就又回復到清淨，這樣就是見自己的過愆。如果已落到自己的相上，再起智慧觀照對治，叫做起幻智修幻法，對治幻妄，這是從還滅門的方式。六祖給的是時時刻刻不離清淨心，時時刻刻從清淨心起用，以智慧妙觀照見自心的過愆，不是落在有個心的真實相。六祖的「自心」是指原來清淨的實相，「見」是指真正的般若智。

所以六祖「不見他人是非好惡」，不是沒有見，是清清楚楚了知，但不落在相的有無、好壞、是非等分別，直接觀照諸法空寂，所以不會有是非好壞的執著。保持清淨心，相了了清楚，知道如何以智慧對待，並非鄉愿。

佛法若僅從文字上解釋，會誤以為修學人到最後會變成善惡不分，什麼都是只管自己而已。經我這樣解釋，應該就清楚知道，一點都沒有離開真正的大法。

汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，則同凡夫，即起恚恨。汝向前見不見是二邊，痛不痛是生滅；汝自性且不見，敢爾弄人？」神會禮拜悔謝。

六祖反問：「你說也痛也不痛，到底是什麼內容呢？你如果不痛，是不是像木石一樣？如果痛，就如同凡夫，是不是會起嗔恨？」木石、凡夫，何者是一個真正的你呢？「你先前的見與不見是落在兩邊，痛跟不痛是生滅，也是兩邊。你連自性都未真正見到，膽敢來戲弄人？」爾是語助詞。

一直落在相上，所以無法清楚明白自性，卻膽大包天的踢館，在關公面前耍大刀。神會從小就有大豪氣，不輕易屈服，勇於挑戰，明知不可為之，頭破血流照樣要闖。他在六祖座下，一開始就被 K，後來去北方弘法，受到污衊折磨，

受生命威脅的打擊，對方甚至於動用官家力量，要將他打入十八層地獄永不翻身。雖千萬人吾往矣！不退縮有勇氣挑戰權貴，怪不得能把六祖的禪法推到北方。神會從四、五十歲就開始推，幾乎到八、九十歲才成功，晚年還遭流放，於安石之亂援軍平亂，亂平後受詔請住寺，世稱荷澤大師。

當時的北方一直是承平時代，比較傾心於文字、易學，文化水準素養較高，喜歡經教說法。神秀所傳的《楞伽經》，是漸次成就，得要藉教明宗，深深符合當時的文化需求。

中國政經、文化從清末以來，一直動盪不安，科技、經濟起步慢，文化、教育還在翻轉，近幾年才慢慢安定，才看出很多方面逐步向上，所以說文化知識的研究，要有一方沃土才可以養得住。六祖的教法，是草根性，野草燒不盡，春風吹又生。任何地方，哪怕沒有土，連石頭縫都會迸出野草強勁的生命力。

但是同為禪門的荷澤宗，怎會消滅得如此快速？荷澤宗

很重一個理論，「知之一字，眾妙之源」。很多祖師都說，知是眾惑之門，一切惑都是從這裡出來。從六祖對神會的接引即可見一斑，六祖的知是建立在智慧上，只要有智慧這個正知見，一切法的幻象，就如同在照妖鏡前，原形畢露。但神會卻把這個當做無上的大寶劍在用，就像小乘人把佛陀的聲聞智，也就是緣起空的智慧，當做是實有的，一定要修證它、證得它，就可以了生死、斷煩惱，進而不生不滅。

神會修的雖是大乘法，但他所得之智，仍落在有所得上，未真正相應到般若。空性，畢竟空故，畢竟無一法可得，於是很難流傳下去。

「神會禮拜悔謝」，懺悔謝罪，這裡沒有說神會言下立悟。此時六祖的年紀已經很大了，所以神會跟隨在旁的時間並不長。

師又曰：「汝若心迷不見，問善知識覓路；

這裡非常重要！善知識對我們的作用是指導，指導在方

法、見性上正確與否，不是靠善知識來修。師父很高明，就以為強將手下無弱兵嗎？所謂一人得道，雞犬升天，做徒弟的就一定跟著水漲船高？能同樣見性，才堪稱同族類。在大樹底下的小樹很難生長的，各位，想出頭的不要在這裡。

有些人不會往相裡的真實義去思索，怪師父沒教法，沒教參禪，我有啊！每天替我送茶送飯，我不是都接過來吃喝了嗎？怎麼會沒傳呢？時時刻刻都在傳啊！所謂的教，不是在言語上，也不是在外表的形式，從相當下就明自己所謂的清淨本性是什麼，才是最重要的。

六祖就告訴神會，如果是自己心迷，沒見到真心，就應該要去問善知識找方法。該怎麼修不是語言文字的路，是自己的心路，自己要去找，沒人可替代。

汝若心悟，即自見性，依法修行。

這一句也很重要，見自性後，時時刻刻不離清淨心，不離真正的智慧，不離生活。所謂依法，不單是佛陀的講經，

法是指諸法的究竟實相，在一切萬相裡，不被萬相所迷，還萬相本來的實相。

依法而行，不是出家後不吃不睡，或做一些特別的修行。就是平常、老實的生活。生活裡的每一相，都是法。觀照它的實相，不落在自己分別對待裡，法法自如，否則就是依相修行。

我講的都是佛陀講的，佛陀講的都已經在文字相、語言相，你頂多是依相修行，不是依法修行。真正的依法修行，要體驗到法法解脫、法法空寂、法法自在、法法圓融、法法平等，有見到才是依法而修；見不到，就有高低是非，是依相而修了。

汝自迷不見自心，却來問吾見與不見。吾見自知，豈代汝迷？

你自己迷沒見到清淨心，卻反而問我見或不見。我見與不見，我自己知道啊！我見還是不見，這就是見，這樣的見，

我自己清清楚楚。我自己的見哪能代替你的迷霧呢？我明還是我明，聽在你耳裡你還是不明啊！

汝若自見，亦不代吾迷。

你若真正見到自性了，你的見也不會來代替我的迷霧，兩不相干。聽到這裡，有人會說：師父，您不是常常講迴向功德嗎？早就說過，「相」要去迴，相迴了就是真正功德；相如果沒有放下，談不上有功德。當你放下所有的相時，就法爾如是，沒有功德不功德的分別，以及迴不迴的差別。一切本來就是如此，不增不減。不會因為你修了這個行，功德就冒出了一分，或者你做了一個惡，功德就減少一分。

何不自知自見，乃問吾見與不見？」

「你為何不去見自己的本性呢？卻反過來問我見與不見？」神會已經悔謝了，我們很少看六祖罵人罵得這麼凶，進一步又劈哩啪啦講了多。一方面當然是責怪神會，事實上又開示他，要腳跟踏穩，不要這樣虛虛懸懸的，以為自己有

所得、有所悟，小小的一些修行體驗或經教的聞知，那是不確實的，不要逞口舌之快。

除了罵神會也是罵我們每一個人，罵天下修禪、參禪的人，都同樣掉落在言談，自以為知道明白，只在言語上逞弄。

神會再禮百餘拜，求謝過愆；

這時候的懺悔不是三拜就可以了，好像雞吃米一樣百餘拜。應該不是一下子百餘拜，是拜完後請六祖息怒原諒，可能六祖不理不睬，只好繼續再拜，拜到六祖原諒，所以這個徒弟還是可以教。有的人被師父一罵，知錯懺悔，但看到師父還不原諒，就一走了之，這樣永遠學不會。

錯了以後真的悔謝改過，至於師父怎麼責罵，其實都沒有關係。老實本分心悅誠服的接受責難，甚至處罰。有的人只是外表接受，嘴巴還氣嘟嘟，心裡也在嘀咕，一大堆擺不下，這樣一定會招致更多的處罰。重點不在於處罰，在於你對法的用功過程中，有沒有真正掌握到精隨，不著在相上。

師父的處罰，就是一個法的教導，如果你只落在法的法相上，只在乎師父處罰與不處罰，原諒或不原諒，那都離開了清淨心，反而沒有瞭解六祖打神會的三棒，打下去時，就已經在點明真正的修行，如何離開真正的過失。只有當下見到諸法的實相，就是放下一切身心執著的分別，即刻見到自己清淨心，哪裡有是非過錯呢？

「首座云：『知即得師在僧堂裏睡。』槩入堂見，以拄杖打板頭一下，師舉首見是槩，却又睡，槩又打板頭一下。却往上間，見首座坐禪，乃曰：『下間後生却坐禪，汝在這裏妄想作麼。』座曰：『這老漢作甚麼！』槩又打板頭一下，便出去。」黃蘗座下的臨濟，後來悟道了，便毫不客氣地在禪堂裡就睡他的覺。老和尚過去時，將他打了起來，一看是老和尚，沒事，又繼續睡。這老和尚也沒講什麼，就看著他睡，反而到上座的地方敲敲首座問：「你怎麼不如下單的小伙子？他都還在精進辦道，你怎麼在這裡懈怠？」這首座看一看老和尚，就說：「老翻顛（台語）。」也不管他。其實

不是首座罵老和尚，首座知道老和尚講的是什麼意思，不想理睬，當做是放屁，又繼續打坐。睡覺的對，打坐的也對，要罵人、要做怪，管他去。老和尚遇到這兩個就沒轍了，楞杖拖著就回去。

要是我遇到你們有這樣的本事，我也沒轍，因為已經見性了，你要我怎樣？就怕你們沒有本事，弄得我累喔！

處處都是你用功的地方，沒有固定的形象叫做用功。睡跟不睡是兩頭事，處罰你，如果你不懂，你反而掉在我瞌睡被處罰，把師父看得這麼低？師父若掉在相上處罰你們，就不叫師父了。平常沒有說破，是希望你們能自己去體悟。

服勤給侍，不離左右。

神會年紀最輕，六祖年紀老大，其他的師兄年紀也漸漸大了，十三歲剛好是年輕力壯。在古代，做侍者其實是非常好的機緣，若不是這塊料，師父不會留在身旁做侍者。侍者不只擔當照顧師父的生活，所有人來問法時，師父怎麼回答、

教導，你都聽得到，可以增廣自己在禪修上的體驗。每個人所顯現的面向都不一樣，就要由不同的面向來破，使之見性，這就是屬於廣學多聞的範疇，是後得智的體驗，從大家的參請之中，能夠使自己更踏實地用上工夫。

後來宋朝一些大德傳法的弟子，大多先是以侍者身分，來繼續參禪，最開始不是立法子。後期祖師是傳位的，年紀到了，選幾個比較好的就傳位，稱法子。但這樣的法子，便不像宋時代的傳法，只傳真正見性者法門的大法。愈到後期，參禪的法子有時候只是一個位次，把傳承禪法的責任教下去，而不是修行人真正見性之人天大法，只是藉由善知識的培養，引領徒眾，將法延續。所以只空有叢林規模，徒有禪堂修行，漸漸地食古不化，一成不變，缺乏真實生命活潑潑鮮明的實法，只有修行之相，無修行之實了。

藉由神會和六祖的一段機緣，顯現多數人從知見進入的共通現象。不能說他沒有體驗，但這體驗是建立在聞知裡，不離經教義理的解說，心對這些的體驗落在有相有得之中。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

六祖壇經拾慧. 六/果如法師作. -- 臺北市 : 財團
法人佛陀教育基金會, 2021. 01

面 ; 公分

ISBN 978-957-9414-90-6(平裝)

1. 六祖壇經 2. 注釋

226.62

109021353

