

演培法師著

修訂版

六祖壇經講記

財團法人佛陀教育基金會 印贈

六祖壇經講記 目錄

序	9
行由品第一	35
開緣說法	35
直示宗要	40
自述身世	43
求道學法	45
問答默契	49
令各呈偈	54
神秀作偈	57
秀未見性	69
五祖示秀	71
惠能作偈	74
弘忍傳法	85

目錄

1

六祖壇經講記

2

惠能禮別	97
感化惠明	100
六祖南行	107
樹立宗風	110
般若品第二	121
說般若法	123
釋般若義	125
再論般若	133
釋波羅密	138
行般若行	139
般若尊貴	142
為大智人說	146
明迷悟不同	151
法因人設	155
以經證明	158

以己為證	1	6	0
悟無念法	1	6	4
發願奉行	1	6	7
說無相頌	1	6	9
回向總結	1	8	8
疑問品第三	1	9	1
刺史請問	1	9	2
六祖解釋	1	9	4
請問淨土	2	0	0
祖說淨土	2	1	2
釋餘名相	2	1	5
明淨到彼	2	1	9
示在家修	2	2	1
說無相頌	2	2	4
結 說	2	3	2

目錄

3

六祖壇經講記

4

定慧品第四

定慧體用	2	3	5
一行三昧	2	4	1
略論頓漸	2	4	7
立三種無	2	4	8
釋無住本	2	4	9
釋無相體	2	5	0
釋無念宗	2	5	1
結 說	2	5	3

坐禪品第五

非看心看淨不動	2	5	8
解釋何名坐禪	2	6	1

懺悔品第六

總標諸法	2	6	6
傳自性五分法身香	2	6	8

傳授無相懺悔	2	7	2
釋懺悔名義	2	7	6
發四弘誓願	2	7	8
釋四弘誓願	2	8	0
授無相三歸依戒	2	8	5
說一體自性三身佛	2	9	1
說無相頌總結	3	0	1
機緣品第七	3	0	7
無盡藏比丘尼	3	0	8
法海比丘	3	1	3
法達比丘	3	1	7
智通比丘	3	3	8
智常比丘	3	4	4
志道比丘	3	5	1
行思禪師	3	6	1

目錄

· 5 ·

六祖壇經講記

· 6 ·

懷讓禪師	3	6	4
永嘉禪師	3	6	7
智隍禪師	3	7	3
僧問黃梅意旨	3	7	8
方辯比丘	3	7	9
有僧舉臥輪偈	3	8	3

頓漸品第八

·	3	8	5
---	---	---	---

明頓漸之別	3	8	7
志誠奉命參禮	3	8	8
再約三學論說	3	9	3
復約聞經論說	4	0	1
結成八種顛倒	4	0	8
神會童子來參	4	1	0
結成會漸歸頓	4	2	0

護法品第九

·	4	2	3
---	---	---	---

詔請祖師赴京	4	2	4
為薛簡說禪法	4	2	6
薛請心要回奏	4	2	7
請問大乘見解	4	3	0
不生滅何異外道	4	3	1
薛簡悟道禮辭	4	3	2
付囑品第十	4	3	5
召集門人付囑	4	3	5
明三科法門	4	3	7
明三十六對	4	4	1
明無戲論法	4	5	5
如何答問	4	6	1
預示入滅	4	6	4
奉持師命	4	7	2
成就佛智	4	7	5

目錄

7

六祖壇經講記

8

臨滅預言	4	7	9
佛祖傳統	4	8	3
示滅遺囑	5	1	0
說真佛偈	5	1	3
囑勿隨俗	5	1	7
明見心性	5	1	8
入滅瑞相	5	1	9
爭迎舍利	5	2	0
奉敕立碑	5	2	2

序

佛教對悟，不唯禪宗重視，各宗各派都極重視，甚至整個佛法都是說明如何開悟而成佛的。原因佛在菩提樹下證得無上正等正覺，就是由夜觀明星而悟道的，而且不悟則已，如真是悟，會得一悟永悟，不會再入於迷。古德有說：「如日出不與暗合，智慧日出不與煩惱俱」。壇經有說：「不悟，即佛是衆生，一念若悟，即衆生是佛」。是則佛法行者，對悟怎可忽視？

佛在菩提樹下悟道，這是歷史事實，每個佛子都知，但佛所悟的究是什麼，可能是初學佛者所要問到。對這答覆；以現在話說，就是悟到宇宙人生的真理，以佛法話說，就是悟到諸法緣起性空。世間呈現的萬有一切諸法，無一不是緣起和合而有，而緣起和合的法，無一不是空無自性。真理是永恆存在的，過去如此，現在如此，未來仍是如此，問題就看我們能不能對它有所體悟。

佛在未證覺前，與衆生一樣的，每日接觸緣起性空的諸法，但不能體悟它是緣起性空，同樣以爲諸法有它實在自性，到了體悟以後，始知萬有無一有其

序

· 9 ·

六祖壇經講記

· 10 ·

實體，乃被尊爲覺者。佛陀體悟了真理，不以自己體悟爲滿足，爲悲心所驅使，欲將自己所悟，告訴每個衆生，希望衆生也能體悟這一永恒真理。聽聞佛陀開示以後，依稀彷彿的了解，但對佛體悟的緣起性空，仍未透徹知道是怎麼回事！

印順導師在「中國禪宗史」自序中說：「從佛祖的自覺境地來說，是一切知識，語言文字所無能爲力的。正如發現的古王宮殿，怎麼向人去說，即使別人承認那是事實，也不等於親身經歷的古王宮殿。要證實，還得自己去一趟」。體悟是屬於自證的，且認是從佛陀傳來，才可說是真實體悟，才能達到解脫自在。如從佛經或從祖師修持所得經驗，作爲自己的理論體系，不得說爲有悟！

要看一個人是不是有所體悟，不是從他口頭上說得怎樣生動，也不是從他文字上寫得怎樣流暢，而是要看他的修持工夫如何。宋朝大慧杲禪師說：「你有沒有開悟，你站在那兒我就知道」。因爲開悟者的風度，是不同於一般常人。未開悟者固看不出那人是不是開悟，但已開悟者是會看得出的。宗鏡錄卷九七說五祖弘忍的法語：「諸祖只是以心印心，達者印可，更無別法」。

現在有些學佛者，看了一點祖師語錄，或者翻過禪宗典籍，就以禪者自居，

動輒爲人談禪，並將祖師悟道的偈語，拿來照自己意見解說，並認爲自己解說是對的，別人都誤會祖師的偈意，好像自己與祖師已到一樣悟境，但是不是吻合祖師的本意，或已超過祖師的見地，唯有論者自己知道，我是不敢妄下論斷的。自己工夫未到這程度，或是「揣摩公案」，或是「空談禪理」，不得說是體悟。

禪德語錄中有這樣兩句話，說明行者怎樣的悟道：「香巖擊竹響而明心，靈雲見桃花而悟道」。按照兩句話的次第，談談香巖禪師的明心見性。

香巖是唐朝時代的人，是個極爲聰明伶俐的行者。他爲悟道，首先參訪百丈懷海禪師，百丈不論問他什麼，都能無所留礙的回答，在還沒有得到開悟之前，所親近的百丈禪德就告示寂，於是就去參訪馮山靈祐禪師，靈祐首先問他一個問題：「你先對我說一說生死根本，當你父母還沒有生你之時，究竟是怎麼回事」？素被人稱爲聰明的香巖，到此竟然沒有辦法答覆，想從所看過的書中找答案，同樣的找不到，於是懇切請求靈祐爲他指示！

靈祐對他說：「我不能爲你說出，如現在爲你說出，你將來會罵我的，與其

序

· 11 ·

讓你罵，不如不說好；況且，我縱然爲你說，那還是屬於我，與你絲毫無關，此事還得要去參。」香巖沒有辦法，照樣到田間工作，一天無意間掘出一片瓦礫，就將瓦礫隨手拋出去，無巧不巧的擊到竹子發出聲響，而且就此得到開悟，並對大師兄靈祐說出這樣感激的話：「啊！如果當時大師兄應我所求而說出，我那裏會有今天的體悟，又那裏會得悟後的喜悅」！

至於靈雲禪師的悟道，既不是從參禪中得來，也不是從所參訪的禪德開示得來，而是從不斷行腳中，見到桃花的或開或謝，體悟到所修的道。因爲禪者行道，往往從「萬物一體」，或是從「物我一如」，來看萬有諸法，所以能從所見的桃花而得悟道。同樣是外在的事物，如果把它看得很複雜，或者以爲有它的實體，當然不能得到體悟，必須對所禪觀的一切事物，通過智慧予以適當的否定，才能獲得應有的悟境，不是自己說悟就已得到開悟。

佛法在印度流行，固有很多人開悟，甚至證到所應證的聖果，到佛法傳入中國，歷史告訴我們，東漢之後以及隋唐之前，由於佛法初傳，接觸佛法的人，對於修持非常誠摯，開悟的固不少，證果的人也很多，但到宋明以後，或許人

根淺薄，或許行不踏實，不特證果的人不多見，就是開悟的人亦很少。佛法特重般若，禪宗極重見地，沒有得到正確見地，怎麼能夠開悟？沒有得到般若妙智，怎能證得聖果？現在有學佛者，不是說自己開悟，就是說自己證果，是否如其所說，很難令人相信。老實說，見不正，理不明，功夫尚且不能上路，還說什麼開悟證果？

近年在獅城福慧講堂，為眾宣講六祖法寶壇經，略知悟是不如所說簡單，且有各種不同開悟。如根性銳利，不需要多言，只一言半語，立即得到開悟；若根性遲鈍，任你怎樣解說，總是無法開悟。如四祖道信從三祖僧璨聽到「既然無人縛汝，何更求於解脫」句，當下就得開悟。諸如此類的悟道，語錄中說很多。有的甚至不用語言，擎拳豎拂，扭鼻拳擊，就得開悟。所以悟是不需多言，或者不用語言，擠眉弄眼，拳打腳踢，都可開悟，如大愚問智常禪師：「如何是一味禪」？智常未為解說，只是舉手便打，愚就立刻大悟。禪是以心印心，何用多言？

不用語文亦可悟道，大珠慧海禪師有說：「經有明文，我所說者，義語非文，

序

· 13 ·

六祖壇經講記

· 14 ·

眾生說者，文語非義，得意者超於浮言，悟理者超於文字，法過語言文字，何向數句中求」？因而禪宗乃有：「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」的主張。但這是禪宗發展到後來才有，不是禪宗初有的思想。因達摩來中國傳法給慧可，除心心相印，依續僧傳的慧可傳說：「初，達摩禪師以四卷楞伽授可曰：我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世」。這是一般佛法行者所共知的，而是任何人不可懷疑的事實，怎可說是「教外別傳」，不用「藉教悟宗」。

傳說四祖道信勸導吉州大眾念「摩訶般若波羅密」，使得群賊悉皆退散，因而對於般若法門，有了深切信解尊重，因而所修所弘的禪，仍然是「藉教悟宗」，仍然是「依教明禪」，不過糅合了楞伽與般若，不唯是傳統的楞伽禪，當然將禪推向了新境界。五祖弘忍雖承受四祖道信的大法，也使親近他的行者誦金剛經。但在印順導師「中國禪宗史」論到「東山法門」時說：「弘忍門下(北方)的禪法，充分表現出：『不立文字』、『頓入』、『傳心』的禪宗特色……『天竺相承，本無文字』，是『不立文字』。『別有明宗矣』，正是『教外別傳』的自覺。『直入法界』，『屈申臂頃，便得本心』，是『頓入』(頓悟)。『意傳妙道』，『唯意相應』、『傳乎

心地』，就是『以心印心』。」從這可知，所謂「教外別傳，不立文字」之說，五祖弘忍時已經開始。但還沒有怎樣的強調。

可是到了六祖惠能，一般禪者都說他不曾讀過書，一個大字都不識，能得五祖弘忍傳法給他，使他成爲禪宗六祖，且在禪宗有其特殊地位，並爲古今學者一致讚譽，因而後來禪者，有些教人不要讀經，認爲「轉經禮拜皆是起心，起心即是生死，不起即是見佛」，真正成爲不重教典的禪者。由於這股禪風吹起，很多參禪行者，懶得看經閱論，甚至視經論爲葛藤。於是禪風越盛，參禪行者越多，經論越被束之高閣而爲塵封，了解佛法者當然越少，不特知識份子輕視僧人，就是一般信衆也不如過去那樣尊重，還能大談只要修行就好，不要看經閱論求解佛法嗎？

「教外別傳，不立文字」，雖在五祖弘忍時，已經透露了消息，但實際並不怎樣，不依經教，不用語文。如從弘忍傳承大法的六祖惠能，就不排斥語言文字。壇經第十付囑品有說：「執空之人有謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合語言，只此語言，便是文字之相；又云直道不立文字，即此不立兩字，

序

· 15 ·

六祖壇經講記

· 16 ·

亦是文字」。六祖明顯的不贊成不用文字語言。再看大藏經中的諸宗部，亦以禪宗所留下的語錄文字最多，怎可說是不立文字？不過禪宗傳到後來，由於重坐禪者日多，認爲自修自行，就可得到開悟，一旦開悟即通佛法，看經閱論做什麼？

至說六祖惠能，不曾讀書，不認識字，亦一錯誤。依印順導師在中國禪宗史說：惠能並不是一字不識的祖師，不可過於看輕六祖，在前言中我已論說，在此不再多言。總之，在佛教日趨衰弱，弘法大德日少的今日，要想佛教開展，仍要深入經藏，好讓佛法弘揚到世界每個角落！

佛曆二五三五年六月十八日寫於福慧講堂善住室

六祖壇經講記

演培講

浩翊記

佛曆二五三四年五月二十六日起講於福慧講堂

題前概說

自在本(福慧)講堂宣講楞嚴(經)以來，迄今忽已將近三年，或有以為講了很久，或有感到相當厭倦，在我亦覺講得不太理想，因為經義未多發揮。所以如此，一因經文實在太長，二因每週僅講一次，有時他方大德來星，請為諸位開示法要，有時自己業重生病，不能講說，所以感到非常慚愧，現講六祖壇經，全文只一兩萬多字，比楞嚴短得多，雖說文不太長，但為諸位易解，要講一個時期，希諸位耐心聽。我是依經講經，既不善說故事，亦不會講笑話，聽來會感枯燥！但敢保證，我所講的，是以佛法說佛法，決不要花招，要諸位鼓掌！

題前概說

· 17 ·

六祖壇經講記

· 18 ·

一、壇經的宗要

中國所傳大乘佛教，過去分爲八大宗派，爲學佛者所共知，到現代將之綜合爲三大系，是太虛、印順二大師所安立的，二大師安立的名稱雖有不同，但大乘佛教有三大系，亦爲現代學佛者所共識。現在所講法寶壇經，在三大系屬那一系，由於學者觀點不同，納之那系也就有別。有說達摩禪傳到中國，因所傳的楞伽經，爲唯識所依六經之一，經中所說很多契合唯識宗義，禪宗雖說多次演變，但「悉與印度大乘瑜伽之說相關」，所以就說壇經思想符合瑜伽，當然應屬虛妄唯識系。有說達摩所傳南天竺一乘宗，是承般若法性空的思想，因南天竺是龍樹弘揚性空的區域，而達摩是南天竺人，又出生於龍樹後，受龍樹空的思想熏陶是必然的。龍樹學出於般若，觀行在於掃蕩一切妄有執著，達摩所傳楞伽，亦以破除妄想爲著眼點，就說壇經思想符合空義，應該屬於性空唯名系。兩說固有它的意義，但實際說來，壇經與楞嚴，俱屬真常唯心系，因達摩傳法慧可，亦以傳授心地法門的宋譯四卷楞伽給慧可，而宋譯楞伽經，是求那跋陀羅譯，此師除譯楞伽經，還譯有勝鬘經、法鼓經，央掘摩羅經等，皆是真

常唯心思想。達摩既以四卷楞伽作為印心聖典，可知是屬真常思想。有些佛教學者，認為印度只有性空、唯識二大系，不承認真常系亦為佛法。但從所傳經典看，真常思想實為大乘佛法的一系，說它不了義是可以的，說它不是佛法則不可，因這系的思想，在中國佛教界，不但流傳很廣，且流傳亦很久，並為佛法者極為信奉，假定沒有它的真義，古今大德為什麼廣為弘揚？特別是此系所說修行之道，如能如法去行，得成無上菩提，不會成為問題，否認此系，不論怎樣否認，是都否認不了！

一一、壇經的版本

壇經在中國及佛教界，確實受到相當重視，但是它的版本，有著多種不同，名稱亦極不一：「壇經」，是最短的一題，「南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅密教六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經」，是最長的一題。在這短長二題之間，還有稱為「六祖壇經」，或稱「施法壇經」，或稱「法寶壇經」，或稱「六祖大師法寶壇經」，或稱「六祖大師法寶壇經曹溪原本」等。關於題目，到下再說，現先

題前概說

· 19 ·

六祖壇經講記

· 20 ·

略說版本不同。

壇經流行，最初只有一個版本，就是當時六祖說法，由門人法海記錄下來，也就是現在所講的版本，因是現代在敦煌之所發現，所以有人稱為敦煌寫本，題目雖很長，但字數不多，只有一萬二千餘字，文字相當樸質，錯字別字亦多。雖說是六祖當時親口所說，但無可否認的也有後人所加進去的。其次是唐朝時代惠昕改編的六祖壇經，比法海記錄本多兩千餘字，共有一萬四千多字。南宋紹興年間，晁子鍵翻新刻於蘄州，後流傳日本，由興聖寺再刻印行，亦稱日本興聖寺本。第三自稱是曹溪原本的壇經，比惠昕本遲了許多年，字數多到兩萬多字，比法海本壇經，整整多了一倍。是由北宋僧人契嵩改編，所以稱為契嵩本，或說元代僧人德異於公元一二九〇年刊印，亦稱德異本。第四元代宗寶禪師改編的「六祖大師法寶壇經」，字數同樣有兩萬多字。宗寶版本的出現，比惠能示寂後，遲了五百多年。同樣是六祖說法，版本所以不同，字數有多有少，是就顯示壇經不斷演變，內容多所改纂，增減有所差別。印順大師在中國禪宗史，第三節說到壇經的變化：「從壇經原本到敦煌本，至少已有過二次重大的修

補。此後，流傳中的壇經，不斷的改編，不斷的刊行，變化是非常多的：壇經的各種本子，從大類上去分別，可統攝為四種本子：敦煌本、古本、惠昕本、至元本。至元本，亦名德異本，因是德異在元代至元二十七年（一二九〇）所刊行的。印順大師又說：「與德異本相近的，有宗寶本：從內容看來，宗寶本與德異本，組織上最爲一致」。有關版本問題，是歷史的問題，說來話很多，在此不多說。

三、壇經的題釋

佛教向以佛陀所說言教爲經，其他任何佛子說法，不論印度論師，或是中國宗師，其言說，或稱論，或稱疏，或稱註，或稱解，或稱記等，絕對不可稱經，以示對佛言教特別尊重。現六祖所說亦稱爲經，當是出於後來學者的推崇。六祖言教，雖極淺白易懂，如無重要內容，怎可被尊稱經？近代歷史學家錢穆在「六祖壇經大義」一文中說：「依照佛門慣例，佛之金口說法始稱『經』，菩薩們的祖述則稱『論』。只有惠能壇經卻稱『經』，此亦是佛門中一變例，而且

題前概說

· 211 ·

六祖壇經講記

· 221 ·

是一大變例，這一層，我們也不該忽略過。若說『壇經』稱『經』，不是惠能之意，這又是一種不必要的解說」。六祖稱爲祖師，現說其言是經，當極尊敬。

「壇經」所以稱「經」，其義已經略說，現在繼續講「壇」。六祖在大梵寺說法傳禪，是在「壇場」坐高座宣說而來。「中國禪宗史」第六章有說：「如『傳法寶紀』說：『自(法)如禪師滅後，學徒不遠萬里，歸我法壇』。『歷代法寶記』說：『荷澤寺神會和上，每月作壇場，爲人說法』。『壇語』也說：『已來登此壇場，學修般若波羅密』……這是稱爲「法壇」與「壇場」的理由，也就是被稱爲『壇經』、『壇語』的原因」。

佛教用「壇」這字很多，如出家二衆受具足戒的壇場，稱「戒壇」；唐開元年間傳來密法，弘密者的傳授密法，修持密法地方，稱「密壇」；至佛法行者禮懺懺悔，有「懺壇」這名字，現在僧人爲人禮懺，也說佈置「懺壇」。「中國禪宗史」第六章又說：「『壇』是道場的主要部分，是陳設佛像、經書，莊嚴供養的。依天台家所傳，懺悔也與歸依、受戒、坐禪等相結合。神會的『壇語』，說到「道場」，又說到「壇場」，這是懺悔、禮拜、發願、受戒，傳授禪法的地方。

凡懺悔、受戒、傳授密法，都有「壇場」。唐代禪者的開法，也在壇內進行授戒、傳禪，這就是「法壇」或「施法壇」了。惠能說法稱爲「壇經」，原因就在於此。「南宗」是對「北宗」而言，因佛教，特別是禪宗，向有「南宗、北宗」之說。「南宗」是惠能所傳的禪，因他當時住在南方廣東曹溪寶林寺弘揚禪法；「北宗」則是神秀所傳的禪，因他當時住在北方江陵當陽山玉泉寺弘揚禪法。南能北秀皆弘傳禪法，當然都是禪宗大師。但有人說：可以稱爲禪宗的，只是惠能所傳的禪，至神秀所傳禪，只可稱爲禪學，不得稱爲禪宗。這只可說是一種看法，是否如此當然別論。「頓教」是對「漸教」而言，這個說來話長，到「頓漸品」再詳分別，現姑不談。

「中國禪宗史」第六章對此總題作極明白分析：「六祖惠能於韶州大梵寺，是說者(惠能)與說處(大梵寺)。「施法壇經」，是一部的主名。「人法雙舉」，是經典的常例。「摩訶般若波羅密法……兼受無相戒」，是標舉法門的內容……「兼受無相戒弘法弟子法海集記」……還有『南宗頓教最上大乘』，與經末的『南宗最上大乘壇經法』相合」。這將整個題目一字不漏的，分析得極清楚，實是非常

題前概說

· 23 ·

六祖壇經講記

· 24 ·

難得！至一般所說壇經，是最根本而又公認的名稱，所以談禪宗典籍大德，都直稱「壇經」，因「壇經」這名，是最簡單而又最易說出。

四、壇經的品目

自「壇經」流行以來，原本大有改變，或因潤飾文字，或因語句增損，是以歷代以來，版本有所不同，品目也就有異。如現在流行的「壇經」，計分行由品乃至付囑品的十品。另有一種「德異」本，只舉悟法傳衣品，釋功德淨土品，定慧一體品，教授坐禪品，傳香懺悔品，參請機緣品，南頓北漸品，唐朝徵認品，法門對示品的九品。品目雖有不同，內容無何差別。分品好像分科，各人有所不同。復有一種「興聖」本，將品分爲緣起說法門，悟法傳衣門，爲時衆說定慧門，教授坐禪門，說傳香懺悔發願門，說一體三身佛相門，說摩訶般若波羅密門，問答功德及西方相狀門，諸宗問難門，南北二宗見性門，教示十僧傳法門的十一門。較明藏本多一品，較德異本多兩品。比觀三種版本所分，「興聖」本依壇經內容，門門很清楚的分別，使人看了對內容更易了解。諸品或諸

門的內容怎樣，到講經文時，按品目再說。在此所要說的，就是各種版本，多少有所出入，目的在使「壇經」，說得更為圓滿。如宗寶在跋文說：「余初入道，有感於斯，續見三本不同，互有得失。其版亦已漫滅，因取其本校讎，訛者正之，略者詳之，復增入弟子請益機緣，庶幾學者得盡曹溪之旨」。因此，證知「壇經」版本很多，分品因而有異。

五、壇經的真偽

「六祖壇經」，是以白話文寫成的一部經典，在中國佛教界，確極受人重視，可是到了現代，有人本於考據，說這不是六祖思想的闡述，而是神會的著作，因而在中國學術界，特別在佛教界弘法大德中，認為此說不能接受，於是掀起軒然大波，引生激烈諍論，諍論的焦點在「壇經」究竟是什麼人作的，這確是個重大問題。向說「壇經」是惠能說，現突有人說不是惠能說，怎不引起諍論？特別是維護正統的大德高僧，不但認是惠能口說，且說這是生命的智慧，當要起來力爭是惠能說。

題前概說

· 25 ·

六祖壇經講記

· 26 ·

考據者說：「我在巴黎、倫敦，發現了敦煌寫本中有關神會的作品，在東京，知道了敦煌本壇經，加以整理，比對後，認為敦煌本壇經，此是壇經最古之本，其盡成於神會或神會一派之手筆」。這種大膽的說法，當然不能獲得學術界、佛教界同情，所以有錢穆先生的「神會與壇經」、印順大師的「神會與壇經」的兩篇佳作，給予考據者一個評破，將考據者所說「明顯的證據」，「更無可疑的證據」，「最重要的證據」，證明「壇經」是神會或神會一派所作的論斷。可是考據者論斷所舉的三個證據，皆為印順大師亦從歷史舉出最有力的理由，顯示其皆錯誤！

名歷史學者錢穆先生，在所寫的「壇經與神會」一文中，說考據者所用考據，不但持論過於偏激，「凡言禪皆本曹溪，其實皆本於荷澤」。「這個論斷，實在太大膽，可惜沒有證據」。考據者所說，當不能成立。歷史學者在另文中又說：「去歲整整一年，正好研讀這本代表佛家思想中國哲理化，也代表中國人頓悟功夫的啓門書——「六祖壇經」，它正是中國第一本用白話文所寫成的經典。本書的作者（實則為口述者）惠能禪師，係一位不識字而悟性極高的大明師，他能摒

除一切文字障，直指人心，見性成佛，啓發自心頓悟之功夫，提昇人類內在精神之價值，其一生偉業影響了整個的佛教，也給後代立下成佛的信念。這個新法門，新境界，讓中國思想界帶入了一個新的旅程，也震撼了整個世界思潮」。這對惠能口述的「壇經」，是多麼的推崇！對惠能又多麼尊重！正因如此，更說「身為中國人，欲復興中華文化，起碼要讀九本書」。他說所要讀的九本書，就是曾子的大學，子思的中庸，孔子的論語，孟子的孟子，這是代表儒家的哲學思想，亦即一般說的四書。老子的老子道德經，莊子的莊子南華經，這是代表道家的哲學思想。朱熹的近思錄，王守仁的傳習錄，這是代表理學家的哲學思想。惠能的六祖壇經，這是代表佛家的思想理論。我們想想：歷史學者所列中國人應讀的九本書，除儒家、道家、理學而外，還特別列出代表佛家思想的「六祖壇經」，對「六祖壇經」的重視到了什麼程度？身為佛子的我們，能不重視和尊敬「六祖壇經」嗎？能不依「壇經」啓示而如實修行以證悟真理嗎？

六、惠能識字嗎

題前概說

· 277 ·

六祖壇經講記

· 288 ·

惠能是中國禪宗的六祖，禪在他的弘揚下，面目逐漸一新，甚至說他是中國佛教革新的大師，但他是不是認識字，中國佛教的一般行者，特別是修禪的禪者，固皆說他不曾讀過書，亦不認識字，就是有名的歷史學者，亦說他是不識字的，此說似已成爲定論。可是印順大師「中國禪宗史」第五章曹溪惠能大師，在「不識字」一段中，有與衆不同的看法，認爲六祖不如古說，不會寫字，不會看經，因爲一個流落異鄉，特別是到南方荒蠻之地，家庭環境不怎麼好，從小就沒有讀過書，在那個不重視教育的時代是極平常的事，就是到現代，不但文明古國，還有很多文盲，就是在經濟不發達國家，也有很多兒童沒有讀書機會。可是六祖大師，說他沒有讀太多書，固然可以，說他全不會讀經，並不盡然。如他聽了別人在念金剛經，立刻對經就有所領悟，豈是不會讀經的所能做到？況且他對弘忍說出「人即有南北，佛性即無南北」驚人的句子，又豈是不識字的人所能說出？有說這是他的悟性高，善根勃發所致，自然未嘗不可，但說他不識一個字，很難令人相信。曹溪有位無盡藏比丘尼，平時專讀涅槃經，對於涅槃佛性義相當愛好，在六祖沒有去親近五祖前，曾經到過曹溪，並與無

盡藏尼特別論究佛性問題。這是六祖別傳所說，不是隨便說的，假定六祖從來不會讀經，怎能與尼論究佛性義？況且從現在流行的「壇經」看，印順大師說：「惠能對『金剛經』、『維摩經』、『楞伽經』、『觀無量壽經』、『法華經』、『涅槃經』、『梵網經』，都相當明瞭」？這那裏是個不識字的祖師所知？中國佛教徒以及儒家學士，所以一直傳說六祖不識字，想是鼓勵修學佛法者，只要認真的如實修行，就可像六祖那樣得到開悟，研究教理做什麼？閱讀三藏做什麼？人是有其懶性的，因而一般修行的，只要眼睛一閉，雙腿一盤就好，辛辛苦苦的探究佛教理論做什麼？於是僧人漸漸不明白佛法，世人說出家人都是目不識丁！佛教也就一天天的衰頹！如此說來，「六祖不識字」這話，是可不必要再這樣傳下去，以免佛教有更多的啞羊僧！

七、禪義的廣狹

禪，並不是禪宗所專有的，而是貫通佛陀一代言教，達摩未來中國傳禪，傳來中國的佛教就已談到禪。因佛教出現印度，印度奧義書中就有禪定之法，

題前概說

· 29 ·

六祖壇經講記

· 30 ·

說禪定法的奧義書，在佛教產生時已是很有勢力的經典，佛教禪法受這影響，來源當然很早，所以禪不是禪宗專有。太虛大師於抗日戰爭期間，即民三十二（一九四三）年秋，在四川漢藏教理院為學僧講「中國佛學」，特說「中國佛教特質在禪」一句名言，後廣為佛教學者引說。日本木村泰賢亦說：「離禪而成立的佛教，一個也沒有——離慧固沒有，同時，離禪戒也沒有」。「佛教所說種種教相，諸如世界觀、實踐觀，雖漸次發達，可說一切是從禪定出來」。這是木村在「小乘佛教思想論」中說禪定時所說。在「大乘佛教思想論」中更說：「一切佛教思想，都是禪所考察的結果，由禪的思惟，佛教思想，始得體驗化。離開祈禱，就無有生氣的基督教，離開禪觀，就沒有活潑潑的佛教」。如是，皆從廣義的立場談禪，如禪那、靜慮、三昧、正定等名詞，皆是說的禪，其義非常廣泛，目的在使身體安靜而資精神統一。

太虛大師與木村泰賢所說禪，確皆極廣，不特包涵佛陀一代時教所說各種禪行，甚至可上溯印度古代宗教及哲學者所說的禪。印度古代的人，最喜在深山中，默然靜坐沉思，因而產生很多修禪方法，如無所有處定及非非想處定，

就為很多宗教學者之所修習。佛出家後，第一個所訪問的阿羅邏加藍，就是修的無所有處定，其次所訪問的鬱頭藍弗，就是修的非非想處定。他們認為修此可獲解脫或入涅槃境界，所以當時印度有很多人，從他們學習。

釋尊出家後，雖從他們學習，但經一個時期修習，發現這並不能獲得解脫，於是離開他們，到伽耶山的畢波羅樹下，自己冥坐禪思，經過四十九日，終於體悟真理，完成無上正覺。可知釋尊出家後及證覺前，對禪那都有相當體驗。成佛後展開度生工作，說法四十五年，談三學、說八正道、乃至論六波羅密等，固都說到禪定，且認沒有禪定，持戒絕對不能清淨，無漏智慧不能引發。證知佛的言教，是極重視禪而強調禪的，決不能說禪可離教，在印度弘傳千餘年的大小乘佛法，似未說到禪屬「教外別傳」，對此應有正確認識。

到達摩傳來中國禪，初亦並未離教，如達摩傳法慧可，曾以楞伽經授可說：「我觀漢地唯有此經，仁者依行，自得度世」。傳燈錄亦說：「祖於付法傳衣之後，又曰：吾有楞伽經亦用付汝，即是如來心地法門，令諸衆生開示悟入」。是則初祖傳法，並未離於聖教。其後，五祖弘忍、六祖惠能，皆以金剛經為宗，

題前概說

· 31 ·

六祖壇經講記

· 32 ·

同樣沒有離教。如依「教外別傳」，認為禪是離教而立，是即忽視歷史事實，當知離教沒有禪的。禪宗最極正視人生，要為衆生解除苦惱，如不能從自心實踐，體會自己所學，是就不能真正學到禪宗，亦即無從體會禪之所以為禪。禪宗真正所傳的禪，絕對通得過教，如教通不過，不是真正禪宗所傳的禪。

後來禪宗行者，不知是放棄或忘記「藉教悟宗」，本於「教外別傳，不立文字，直指人心，見性成佛」所言，不但捨棄經典和論書，就是所有教學論議亦徹底廢除，僅向自心探索，專門重視參禪，以求「明心見性」，真成「教外別傳」，把聖教文字看成葛藤，認為只要明心見性，就證自己本來是佛，反對一般意義的教派，反對玄學的討論義理，反對宗教所有儀式。行者要想體認自己的本來面目，只要覺悟自己的心性，只要體驗宇宙人生的真理，修學佛法的目的就可達到，亦明白自己與佛的差別完全泯滅，還要探求佛陀的教理做什麼？且認「明心見性」，知道自己就是佛，佛就是自己，如是法門，是濟人度世的最上乘法，不但禪宗行者重視自心體悟，而且以為所體悟到的，不是自己的創說，是從佛輾轉傳來，不違佛陀的教義，因而為一般人所尊重愛好！

後來禪師，不論在怎樣的時間內，或是在怎樣的區域中，都以如何見性爲念，接引初發心的行人，亦即要諸學佛者，怎樣去識得自性，決不同諸行者說佛法理論。五燈會元說：「趙州從諗禪師問一誦經僧人：一天看多少經典？僧老實回答說：有時一天看七八卷，有時一天看十卷不等。趙州聽後對該僧說：你不會看經！僧驚訝問：如是，和尚每天看多少經？趙州曰：老僧每日只看一字」。所說只看一字，不是看經上的白紙黑字，是看他的本來面目，亦即看他本來光明清淨的自性，是絕對的親自體驗，並不是當作學問研究。

印順大師「中國禪宗史」自序開頭說：「菩提達摩傳來而發展成的禪宗，在中國佛教史，中國文化史上，佔有重要的光輝的一頁」。這確是一個極爲重要的啓示，是值得每個論禪宗的學者特別注意。達摩當然是印度的一位高僧，最初傳來的禪法當然是印度的，怎樣從印度禪演化爲中國禪，其間經過歷程，不是幾句話可以說得清楚，「中國禪宗史」對這有很明白的交代，學者如要了解，請看「中國禪宗史」。

現在來談「中國方面，達摩傳慧可，見於「續高僧傳」，是沒有問題的。慧

題前概說

· 33 ·

六祖壇經講記

· 34 ·

可到弘忍的傳承，現存的最早記錄——「唐中岳沙門釋法如行狀」，已是七世紀末的作品。弘忍以下，付法是「密付」，受法是「密受」。當時是沒有第三人知道的。優越的禪者，誰也會流露獨得心法的自信，禪門的不同傳承，由此而傳說開來。到底誰是主流，誰是旁流，要由禪者及其門下的努力(不是專憑宣傳，而是憑禪者的自行化他)，衆望所歸而被公認出來的；這就是歷史的事實」。達摩最初傳來的印度禪法，怎麼會中國化而成爲中國禪宗，原因在於惠能門下，「發展在江南的，逐漸的面目一新，成爲中國禪，那是受到牛頭禪(也就是老莊化)的影響。在中國禪宗史中，牛頭禪有其不容忽視的特殊意義」。在惠能以前，禪雖有變化，但始終保持如來禪，並沒有成爲中國的祖師禪。因而，有說神會所傳的是如來禪，惠能所傳的是祖師禪。

人之所以不能了解宇宙人生，只因人們不能真正了解自己。英雄能征服別人，征服天下，聖人不求征服世界，只求征服自己，唯有征服自己始能不爲煩惱所擾，是爲凡聖差別。修禪就是爲要征服自己。自己被征服了，始有力量負起天下人的煩惱與痛苦。

正釋經文

行由品第一

此品是六祖惠能說明自己的身世，怎麼會求道、為何去學道、問道，乃至以何因緣登壇說法，怎樣開示求法的佛子，近於現代人著書立說，預先寫好自敘。德異本中名悟法傳衣品，顯示自己怎樣體悟真理之法，五祖弘忍怎樣傳授衣法給自己。興聖本中名緣起說法門，顯示開壇說法因緣。欲知這一切，當於本品求，明白惠能自述，就解六祖是怎樣的得法，不要信任其他各種不同的傳說。

開緣說法

時，大師至寶林，韶州韋刺史與官僚入山請師，出於城中大梵寺講堂，為衆開緣說法。師升座次，刺史官僚三十餘人，儒宗學士三十餘人，僧尼道俗一千餘人，同時作禮，願聞法要。

不論佛或祖師乃至弘宗演教的諸大善知識，說法必有固定時間，所以

行由品第一

35

六祖壇經講記

36

開頭指出「時」字，時在文中沒有明指什麼時候，等於佛經所說『一時』，即通常說的『時成就』，或解說為機教相扣之時。但依法海推定，是唐高宗儀鳳二年（六七七）的春天。

「大師」，是德慧具足的尊稱，嚴格講，如經說：『唯佛一人稱大師』。後來各宗學者，為尊重本宗的宗主，也就稱宗主為大師。沒有相當德學，不能善為教誡學徒，不堪為世人的模範，不夠資格稱為大師。現在大師尊稱已經泛濫，不管自己有無德學，只要自封大師，信眾跟著高喊，就成大師，因而大師已成僧人通稱。還有自封無上師、金剛上師、什麼活佛、現在佛，各各尊敬自己，以為真的是很偉大或是聖僧。別人聽了作嘔，自己亦應臉紅。此處所稱大師，是指六祖惠能。

「至寶林」，寶林在現廣東省韶州府曲江縣南六十里的地方。原名南華寺，傳為南北朝時代，是智藥三藏所創建的（五〇二）。到唐朝時代，改名中興寺，或名廣果寺，或名法泉寺。到宋朝時代，皇上敕令改為南華寺，或名華果寺，是座相當有名的古剎，直到現在仍然存在。寺內供有六祖示寂後所遺留的肉身像，每年去朝禮六祖的僧俗很多。其中有降龍塔，伏虎

亭等十二景為最有名。六祖本住廣州法性寺，到高宗儀鳳二年，為法緣所牽，乃到曹溪南華山的寶林寺，為眾傳授禪宗心要。

六祖到寶林前，聲譽已遍全國，為佛教人士所深知而尊敬。到寶林寺，立刻為「韶州刺史與官僚入山請師，出」山，「於城中大梵寺講堂，為眾開緣說法」。刺史是官名，為一州的主管，其地位等於府衙監察御史，專門負責舉發在政府服務違制犯法的官員。此一官名，是西漢武帝時所立，為監察官性質，掌握一州的軍政大權。在此專指韋璩（有作據）刺史一人，雖在國家為政府服務，但卻是個虔誠的佛教徒，對修道亦認真。韋璩是當時韶州刺史，但他傳記，並不怎樣明白。「中國禪宗史」說：「張九齡（曲江人）撰『故韶州司馬韋府君墓誌銘』說：韋司馬（名字不詳）『在郡數載』，『卒於官舍』，『開元六年冬十二日葬於（故鄉）少陵』。這極可能就是韋璩。開元七年（七一九）葬，韋司馬在郡的時間，正是惠能晚年及滅後。唐代官制，每州立刺史，而司馬為刺史的佐貳。韋璩任司馬，或曾攝刺史，壇經就稱之為刺史吧」？這是印順大師的推測，實際經過怎樣，仍不怎麼清楚。

行由品第一

· 37 ·

六祖壇經講記

· 38 ·

韶州為府名，為隋文帝開皇九年（五八九）所立，在州北韶石，所以名為韶州。治理所在地的曲江，轄境相當現在廣東韶關、曲江、樂昌、仁化、南雄、翁源等六縣市。官僚，指在同一州府內為官的同事或部屬。官僚，亦即等於官吏，本不是不好的名稱，因三國演義說有『引一班文武官僚出迎』，後常用為貶義詞。如現在所常聽到或在新聞報導中看到，所謂『官僚習氣』，或是『官僚主義』，乃至『官僚作風』，成為不好的名詞。大梵寺，在廣東省韶州府曲江縣的河西，一度曾改名開元寺，北宋改稱天寧寺，南宋又改名報恩光孝寺。

大師進入講堂，看到堂內坐無虛席等待聞法的大眾，感於大眾求法心切，立即「升」於他們所敷設的莊嚴說法的「座次」，本於慈悲心而為大眾開示。未開示前，聽法大眾，依於佛法應有的禮節，「刺史」以及一般「官僚三十餘人」，另有「儒宗學士三十餘人」，還有「僧尼道俗一千餘人，同時」齊向大師至誠頭面「作禮」，並且一同表示「願聞」大師所說的「法要」。這等於佛經所說的『願樂欲聞』，或說『我等樂聞』。大眾如果沒有願聞『立指人心，見性成佛』的豁然頓悟的正法要義，為什麼向

大師請求『開緣說法』？現在大師到了，真是如饑如渴的願聞。

大師這次開緣說法，有兩大特色也值得一提：一、在一千多年前的廣東，交通是那樣的發達，行路是那樣的容易，竟有一千多人來聞大法，除顯示聞法者樂求正法，不能不說六祖威德是怎樣的感人。二、佛教剛傳中國不久，有時還要受到儒道兩家的壓迫。儒家嘗以孔孟學理攻擊佛教，說佛教不合中國的國情，應嚴格的與之保持相當的距離，更不可以讓人民接觸佛法，信奉佛教；道家有時要與佛教較量理論的高低，甚至要召開群眾大會公開辯論。不用說，在思想理論尤其是真理，無論如何辯論不過佛教，因而道家更加痛恨佛教，想盡方法要撲滅佛教，特別是南北朝時期（五、六世紀），道家沒有辦法，竟然借用帝王的權力，想徹底的消滅佛教，如所說的三武滅佛運動，雖說原因很多，但道教徒在帝王前煽動，可說是主要因素，因而道家反佛，不在理論方面，而在借助帝王權威或暴力，期使佛教不能在中國流行。但佛教是真理的宗教，不論儒道兩家如何破壞，但以真理及正確思想給予反駁，因而佛教仍在中國生存和不斷發展。不特如此，後來很多儒道學者，接受佛教思想理論，認為佛教確有真理。因而到六祖

行由品第一

· 39 ·

六祖壇經講記

· 40 ·

開緣說法，不特很多佛徒來聞正法，還有崇敬孔孟的儒宗學士，修持道家的學者，同樣來聽大法。三教人士都來聽聞佛教明自本心，見自本性的大法，自更是六祖德學所感。

直示宗要

大師告衆曰：善知識！菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛。

聞法大眾禮座後，六祖「大師」立即「告」訴願聞法要的大「衆曰：善知識！菩提自性，本來清淨，但用此心，直了成佛」。善知識，本是學人所應親近具有德智的賢聖，或是堪以教導學人修諸善法的明師，這裏是專指聞法的大眾，可見六祖對聞法者是多麼的尊重。以所親近的善知識說，在佛法是極為尊重，因佛常要行者多親近善知識，學人親近到一位大善知識，可說是學人的善根所感。當知真善知識，不如想像易得，即或經過百千萬劫，沒有善根亦難遇到，一旦遇到真善知識，就當捨身捨命的長期親近，期從善知識處得到真正的法益。法華經卷七，妙莊嚴王本事品說：『若善男子善女人，種善根故，世世得善知識，其善知識能作佛事，示教利喜，

令入阿耨多羅三藐三菩提。大王！當知善知識者，是大因緣，所以化導令得見佛，發阿耨多羅三藐三菩提心」。最低限度，能教眾生，遠離十惡，修行十善，是為善知識。古德說：「總攝一切教授首，是不捨離善知識」。行者不論生起一種功德，或是減少一些過失，皆是善知識的教導，可見善知識重要。

「菩提自性」的自性，大乘三系有著不同解說：性空論者認為自性是眾生妄執而有，即因有這實有自性的妄執，成為流轉生死的根本，行者想要了生脫死，完成生命解脫，證得無上菩提，要為擊破實有自性的妄執，自性妄執如不擊破，要證菩提決不可能。如世間萬有諸法，在世俗說，沒有一法沒有它的自性。如地大以堅為性，水大以濕為性，火大以煖為性，風大以動為性。世俗雖如此說，但求堅等自性實體，根本了不可得，也就是無自性。世人說為自性，不符緣起深義，所以大般若經到處皆說：『一切諸法皆無自性』。

唯識論者承認佛說諸法皆無自性，但不能籠統說皆無性，而應分為徧計執、依他起、圓成實三自性。徧計執自性，是眾生妄執，說它無實

自體是不錯的，如誤以為有實自體，並且堅固的執著，必成為生死根本。依他起是依眾緣而有的，圓成實是諸法真理，這不能如徧計執說無實體，如這也無實在自體，其過失是很大的，佛法所說流轉與還滅，也就不能成立。這與性空論者所說顯然不同。

真常論者對佛所說自性，又有不同看法，認為世俗自性固然沒有，勝義自性不能亦說是無。如聖人所證見的真如、法性、法界、實際、如來藏等，本來如此，且為聖人之所通達，怎麼可說沒有？智度論說：『如、法性、實際，世俗故無，第一義故有』。如說勝義自性也無，那就撥無一切，過失是很大的。如此，所謂『一切眾生皆得成佛』就沒辦法成立，生死流轉也談不上，還要修學佛法做什麼？是以真常論者，不但不可說自性不可得，且堅定的說「菩提自性」絕對是有，如否定自性有，佛法很多問題難以解說。因而如『壇經』中單說『自性』，就有五十處之多，想見多麼重視自性。是以真常論者決不承認沒有自性，而這亦易為一般人之所接受。

眾生本來皆有清淨的『菩提自性』，不是隨便說來令人欣喜自信，而是肯定人的價值，肯定一切眾生價值，可見惠能對人及諸眾生，給與怎樣

相當的尊敬，不像現在有些沒有人性的狂人，不把人看作人，當作腐爛物看，要怎樣虐待或殘殺，就照自己的狂性處理，使人自殘自賤，不以自己是人。

人及眾生既皆本有清淨的『菩提自性』絕對皆可成佛，為什麼人與佛有這樣的差別？當知經說『心、佛、眾生，三無差別』。現在所以會有差別，問題在無始來蒙蔽『菩提自性』的無明，有沒有括盡磨光，有就是佛，沒有就是眾生。所以『菩提自性，本來清淨』這話，確實沒有說錯，無明妄念如果遠離，清淨自性菩提就會顯現，所以「但用此心」，就可「直了成佛」。『但用此心』，就是只要認識自己本心，當下就可成佛，不悟本有覺性，當是苦惱眾生。怎樣了達自心本來清淨，怎樣拂除無始妄心雜念，為最重要課題，這是真常論者的根本思想，如把握這思想核心，就知眾生本來清淨的『菩提自性』，為什麼沒有顯現的原因。為求『菩提自性』顯現，就要除去妄執！

自述身世

行由品第一

· 43 ·

六祖壇經講記

· 44 ·

善知識！且聽惠能行由得法事意。惠能嚴父，本貫范陽，左降流於嶺南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遺，移來南海，艱辛貧乏，於市賣柴。

六祖現在正式說出自己的身世，但是說得非常老實，並未誇耀自己出生，曾有什麼特別異徵。現按文說：先叫一聲「善知識」！然後說：請你們「且聽」我「惠能行由得法事意」。前雖將宗要指出，但大師出生以及求道學道經過未曾透露，現特將自己身世告訴大家。「惠能」說：我的「嚴父，本」來籍「貫」，是在河北「范陽」，就是現在北平大興、宛平一帶，且曾在此做過官員。他的名字，叫做行瑫。到高祖（李淵）武德年間，即公元六一八至六二六年，不知由於什麼事情，被貶到嶺南新州（現在廣東省肇慶府新興縣），一家人從中原北方移居到南方，不但路途遙遠，語言亦有困難。所以說：「左降流於嶺南，作新州百姓」。左降，古代政府制度，對於官員降遷，叫做左降或左遷。我是唐貞觀十二年（六三八）戊戌二月八日子時，出生於嶺南。但我「此身」非常「不幸」，出生後三歲，嚴「父又早」死「亡」於嶺南新州，葬於自家住處的旁邊，我也就做了新州的老百

姓。「老母」撫養失去父親的「孤遺」。孤約幼而無父說，也就是失去父親的孤兒。因為生活困難，再度「移來南海」，現在改為縣治，位於廣東省粵海道。新興縣的東南，唐朝以後稱新興郡，現今稱作新興。母親茹苦含辛的撫養我，仍過著極為「艱辛貧乏」的生活。到我年漸長大，母親亦漸衰老，為維持母子的生活，我就每天「於市賣柴」。在此前後母子的生活，可說相當的艱苦，正因環境不怎麼圓滿，才造就成後來的六祖。

如祖自述身世，可說相當清苦，不但每日生活艱困，讀書對他更是無緣，所以向說他不識字，不識字的苦惱和尚，能有這樣高度體悟，當是過去培植深厚善根而來，否則，決不可能如下所說聞金剛經，就能「心即開悟」。正因過去種有深厚善根，對佛法已有相當體會，所以現在聽到有人誦金剛經，立刻觸動過去所種的善根勃發，終成一代祖師。從世俗看，生活艱困的人，除了自暴自棄，受了一番磨練，必會向上向善。是以衡量一個人怎樣，不能專著眼於現在，而應想到他過去，是否種有善根。

求道學法

行由品第一

· 45 ·

六祖壇經講記

· 46 ·

時，有一客買柴，使令送至客店，客收去，惠能得錢，卻出門外，見一客誦經。惠能一聞經語，心即開悟。遂問：「客誦何經」？答曰：「金剛經」。復問：「從何所來持此經典」？客云：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來。其寺是五祖忍大師在彼主化，門人一干有餘，我到彼中禮拜，聽受此經。大師常勸僧俗：但持金剛經，即自見性，直了成佛」。惠能聞說，宿昔有緣，乃蒙一客取銀十兩與惠能，令充老母衣糧，教便往黃梅參禮五祖。惠能安置母畢，即便辭違，不經三十餘日，便至黃梅，禮拜五祖。

過了一個「時」候，祖師又對諸善知識說：在我挑柴出售時，「有一個「客」人，走來向我「買柴」，且「使令送至」他所開的「客店」，我當如所吩咐的為之送去。該客是什麼人，各書都未指出，唯有祖堂集，說是安道誠，據何而言不知。其「客」如數的將柴「收去」，我「惠能」也如數的「得」到客人給我的柴「錢」。做好這樁買賣，我就離開客店，剛要退（卻）「出門外」時，「見」到「一」位住「客」，正在讀「誦經」典。我從沒有聽人誦過，也不識經中一字，但「惠能一聞經語」，好像激動我的「心」弦，當下「即」有所「開悟」，內心所得法喜，真是無法形容！

在此所說的悟，當是無師獨悟，亦即後來說的頓悟。我「遂」向前走了一步，詢「問」誦經的「客」人，請問你所「誦」的是什麼「經」？客人很客氣的「答曰」：我所誦的是「金剛經」。祖師「復問」：你「從」什麼地方「來」的，得能「持」誦「此」部「經典」？「客」又樂意的答「云：我」是「從蕪州黃梅縣東禪寺來」。過去的蕪州，在現在湖北省的蕪水縣，黃梅縣則在蕪州的東面。東禪寺，又名蓮華寺，位於現在湖北省黃梅縣西北一里之處的東山。與此相對的雙峰山，是五祖弘忍所住的地方，向被稱為西山。其客又對惠能說：「其」東禪「寺」有「五祖」弘「忍大師在」那兒「主」持教「化」，從忍大師修道的「門人一千有餘」，道風極盛。「我」在那兒時候，常「到」東禪寺「中」頂「禮」參「拜」。五祖說法時，我得「聽受此經」。

在我每次去聽經時，五祖弘忍「大師」，常「勸僧俗」弟子，「但」受「持金剛經，即」能「自見」本「性」，當下就可「直了成佛」。僧指出家弟子，俗指在家弟子，不論出家、在家佛子，只要多奉持金剛經，經過時間一久，必然就得成佛。「惠能聞說」這話，深覺「宿昔」（過去），

行由品第一

· 47 ·

六祖壇經講記

· 48 ·

「有」大因「緣」，便下決心，去求此法，但想老母在堂，不特無人侍奉，生活亦無著落，怎能丟下老母，自己一走了之？經過一番籌措，深感非常為難。該誦金剛經者，知道他的心意，為了成全惠能，「乃蒙一客」自動的「取」出「銀」錢「十兩」，無條件的給「與惠能」，要他拿去「令充老母衣糧」生活，並「教惠能」安心到「黃梅」縣東禪寺，「參禮五祖」弘忍，不要錯過大好機會。「惠能」很感激的接受其客銀兩，徵得母親同意，適當的「安置」老「母」一切完「畢」，並向老母說明為法尋師之意，「即便」拜別慈母，「辭」謝慷慨解囊的豪客，前去黃梅求法，從廣東南海到湖北黃梅，雖有相當遠的路程，但為求法心切，披星戴月趕路，「不曾」經「過」三十餘日，便至黃梅「東禪寺」，「禮拜」當時在此說法的「五祖」弘忍，後來得法亦在於此。

佛法常說因緣不可思議，真是一點不錯。如六祖的求法：設未遇到誦經客人，更未得到另一客人經濟資助，雖說有心求法，恐怕難以實現；若自己不具有宿根，亦難碰到這兩位貴客，自亦難去黃梅。自己宿植深厚善根，現在得到外在善緣，如是因緣和合，不特實現求法的心願，且成一代

有名的宗師，這不是殊勝因緣是什麼？

問答默契

祖問曰：「汝何方人？欲求何物」？惠能對曰：「弟子是嶺南新州百姓。遠來禮師，惟求作佛，不求餘物」。祖言：「汝是嶺南人，又是獼獠，若為堪作佛」？惠能曰：「人雖有南北，佛性本無南北；獼獠身與和尚不同，佛性有何差別」。五祖更欲與語，且見徒眾總在左右，乃令隨眾作務。惠能曰：「惠能啟和尚，弟子自心常生智慧，不離自性，即是福田，未審和尚教作何務」？祖云：「這獼獠根性大利！汝更勿言，著槽廠去」。惠能退至後院，有一行者，差惠能破柴踏碓。經八月餘。祖一日忽見惠能曰：「吾思汝之見可用，恐有惡人害汝，遂不與汝言，汝知之否」？惠能曰：「弟子亦知師意，不敢行至堂前，令人不覺」。

一個人不能成為法器，不可成為一代祖師，從互相問答中可以了解。如玄奘要出家時，答覆鄭善果問：我的出家目的：『遠紹如來，近光遺法』。鄭考試官聽了，知道是個法器，特破例的錄取。現在惠能答覆五

祖所問，弘忍立知此非等閑之人，對他特別器重。這當不是偶然，實有他們宿緣。六祖到黃梅參禮五祖時，五「祖」看他其貌不揚，又似沒有文化修養，乃「問曰」：你老遠的到這兒來，「汝」究竟是「何方人」？來這兒向我禮拜，又是「欲求何物」？如無所求，相信不會來此。「惠能」聽五祖問，老實「對」五祖「曰」：「弟子是嶺南新州」的普通老「百姓」，「遠」道而「來禮師」，「惟」一所「求」，就是「作佛」，除此「不求」其「餘」任何一「物」。

五祖聽惠能的回答，雖他相貌不怎樣出色，但是卻有相當的根機，否則不會來求成佛，於是又驚又喜，「祖」再考驗他「言：汝是」廣東「嶺南人」，想來「又是」尚未開化的「獼獠」，維持自己生活，是捕野獸而食，又吞噬活的昆虫之類。在唐代時，對這類野蠻人，是很看不起的，所以稱為獼獠。像你這樣人，開化尚未開化，怎麼「堪」能「作佛」？五祖意顯像你這個獼獠，既未讀過什麼書，做文明人且不夠格，何況想作萬德莊嚴的佛陀？佛是福慧莊嚴的聖中之聖，天中之天，沒有高度的智慧，未修無邊的福德，怎麼可以作佛？

五祖對他說出含有諷刺的話，如在別人可能一氣而去，但「惠能」不這樣，反而堅決有力的對五祖「曰：人」在世間出現，由出生地不同，「雖有南」方人或「北」方人，甚至有文明人或野蠻人，但每個人的「佛性本無南北」的分野，北方人有佛性可以成佛，南方人有佛性同樣可以成佛，正因人人佛性，不分南北的人，皆得成佛有什麼問題？再說我這「獼猴身與和尚」身，同樣是以五蘊要素組合成的，外看似有很大不同，但內在本具的「佛性」，不特人人皆是一樣，一切眾生也都一樣，人人皆得成佛，還「有」什麼「差別」？東方思想，不論儒家或佛教，都極尊重人性，所以儒家說人人皆可為堯舜或聖賢，佛教說人皆可以成佛或解脫，決不輕視任何人！

惠能答復五祖所說的話，不是個沒有讀書而一字不識的人所能說出，而且是不加思索的脫口而出，佛教任何德行高超的大德，聽了都會感到相當驚奇，「五祖」聽了自亦覺得這個獼猴實不簡單，本想「更欲與」他多談幾句，因「見」很多「徒眾總在」自己的「左右」，恐對話太多，使他說出更多驚人之語，使諸弟子對他生起嫉妒，對他極為不利，於是結束對

話，「乃令」他「隨」於寺內大「眾」，去「作」寺內所應作的事「務」。過去有規模有修持的道場，寺內所有事務，都是僧眾自己勞作，從未請過工友來寺服務。現在惠能初來，當就令去做寺內一切所能做的工作，不能有所例外。

五祖明令去服務理應即去，可是「惠能」仍對五祖「曰」：要我為眾服勞，當然沒有問題，因為做苦工為我所習慣，但「惠能」仍要「啟」稟「和尚」的，就是身為「弟子」者，「自心常生智慧」，以此智慧照耀本心，從來「不離」妙覺「自性」，以為做這工夫，「即是」隨緣隨分的在種「福田」。佛教常說廣種福田，修諸善事固是種福，禮敬三寶，孝敬父母，照顧病人等，皆是種福田。惠能勤修智慧，以慧照自本性，自亦是種福田，而且種這福田，將來會得勝果，「未審和尚」現要弟子「教作何務」，更種福田。田有生長的意思，如農夫下種於田，到了某個時候就有收成，修學佛法者行善修慧，或在三寶田中下種，或在父母田中下種，將來能得福慧之果，名為福田。

五「祖」聽惠能又說出這番大道理，便心想出口「云：這」嶺南「獼

獠」心智甚高，在我面前居然說出別人所不能說的話，「根性」確是「大利」。大利的大應讀太，是說他根性太過銳利。佛法說眾生根性，有大根、中根、下根，現惠能不是中、下根的人，而是上根利智的人，當然極為難得。現有這樣根性大利的人，來繼承我大法，心中真很歡喜，不便當眾讚歎，又對他說：「汝更勿」要多「言」：立刻「著」其到「槽廠去」工作。槽廠，是世俗養馬小屋，佛教寺院不養牲畜，當是指做苦工地方。

五祖明白要他不再多說，悟性很高的「惠能」，立刻「退至後院」，到後，「有一行者」，看他是一個俗人，「差」遣「惠能」在後院中，做些「破」劈「柴」薪，以供廚房燃燒之用，「踏碓」舂米的工作，以供僧眾煮食之用。行者指在寺服務的人，或指帶髮修行的人。惠能依照行者差遣，做這苦行工作，從未有過怨言，全心全意服勞，不知不覺「經」過「八月」有「餘」時，不算長亦不算短。

惠能雖不感苦，五「祖」時記住他，「一日忽」到破柴踏碓的地方去「見惠能」，且對他「曰：吾」與你對話後，「思汝」的知「見」很正確，認為你是個堪「可用」作佛門的法器，足以擔當如來家業，但在我座下的

弟子，都是凡夫，「恐有」煩惱特重的「惡人」，知你可能是得法的人，不但不尊重你，反而加「害」於「汝」，為避免這點，「遂」在眾人前，「不」便「與汝」多「言」，我這用心，「汝知」道嗎？惠能聽後回報五祖：「弟子亦知師」尊慈「意」，所以我也「不敢」隨意「行至」上人「堂前」，請安問法，「令人」知我是苦惱人，「不」欲「覺」得我是根性大利的人，當然也就不會對我生起嫉妒。上人用心良苦，我亦非常清楚，萬分感激之餘，請勿為我擔心，我在此很好，當做所應做的工作。

四祖道信，五祖弘忍，領導寺眾，不論要他們做什麼工作，不能當做苦工看，而實是種禪的修行，如六祖的破柴踏碓，都是修行之道。

令各呈偈

祖一日喚諸門人總來，吾向汝說：世人生死事大，汝等終日只求福田，不求出離生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈來呈吾看，若悟大意，付汝衣法為第六代祖。火急速去！不得遲滯，思量即不中用！見性之人，言下須見。若如此者，輪刀上陣，

亦得見之。

在五祖門下參學的有一千餘人，雖每日皆極用功修行，是否隨眾起倒，還是得何工夫，從未加以考驗，現在五祖心中，已有繼承大法的人，所以要考驗在此修行已有一段時間的大眾，看看眾中有沒有特殊見地的根機。從此可知：修持是一回事，是否有得又一回事，不是隨便說說就可，要有真實參學才行，但這必須考驗方知。

五「祖一日」召「喚」所有「門人總來」自己面前，給與重要開示：「吾向」對「汝」等「說：世」間一般「人」，甚至一切眾生，「生死」實是一件最大的事，試觀無始以來的眾生，一直在這生死大海，生而復死，死而復生，總是頭出頭沒的流轉不息，永遠不得出離，實是一大痛事！你們來此從我修學佛法，當然是為了生死得解脫，可是我看「汝等終日」是「求」世間「福田」，於福田中種福，得到世間福樂，當然不成問題，應知世間福樂，不能永遠保持，到了福樂享盡，仍在生死輪轉，還要受諸痛苦，原因就是你們，除求世間福樂，「不」曾要「求出離生死苦海」，不求出離怎能出離？「自性若」是「迷」惑不解，一些世間「福」德，怎

行由品第一

· 55 ·

六祖壇經講記

· 56 ·

「可救」脫你出離生死？又怎能使你得到成佛作祖之道？學佛以求解脫乃至證得無上菩提，為唯一宗旨，而這單在世間福田種福是不夠的，必須還要修無漏慧才可。

為要明白你們智慧程度怎樣，「汝等」現可「各」自退「去，自」己運用「智慧」觀「看，取自本心」的「般若之性」，而後「各」各「作一偈」語，取「來呈」給「吾看」，假「若」你們的偈語做得很好，於文字中顯示「悟」得本來面目的「大意」，那我就將道信四祖傳授給我的「衣法」，付與體悟自心大意的，成「為」接我棒的「第六代祖」。好，我的話說到這兒，你們應如「火」所燃燒的「急速」離此回「去」，真性「不得」延「遲」停「滯」於言思之間，快去！快去！將偈做好即刻呈來。在做偈時不得思量，有了「思量」分別，那「即不中用」了，因真「見」到菩提本「性」的「人」，應在「言下須見」自性清淨的本性。假「若」做到「如此」，就是「輪刀上陣」，到了作戰緊要關頭，「亦得」澈底的「見」到本性，決不因為緊急忘掉自己本性，有這工夫方算佛門健者，若不如此，怎可稱為法將？

大乘佛法雖以成佛為主，但求出離生死亦不可忽視，因生死是世間事實，且是一切苦中的最大痛苦，學佛如不解決生死，不論學到何年何月，都與己躬大事無關。禪宗祖師常說要能做到生死自由，否則為生死所縛，只有在生死中轉來轉去，無法超脫生死。有說佛法只是重視生死問題，未免太過消極，殊不知此說大錯，要知大死一番才能大活，唯有生死自由，才能在生死中大顯身手，解救尚為生死所縛的眾生，如本身生死還未解決，怎能自由無礙的在生死中度生？是以超脫生死，不但不是消極，而是最為積極，那裏是世人所知道的？不過真要了生脫死，最要的是運用無漏智慧，沒有無漏智慧，生死是不能了的。

神秀作偈

衆得處分，退而遞相謂曰：我等衆人，不須澄心用意作偈，將呈和尚有何所益？神秀上座現為教授師，必是他得，我輩謾作偈頌，枉用心力。諸人聞語，總皆息心，咸言：我等已後依止秀師，何煩作偈？

當時在東禪寺禪「眾，得」到五祖的吩咐，聽命五祖的「處分」，各

行由品第一

· 57 ·

六祖壇經講記

· 58 ·

自「退」出祖處，彼此互「相謂曰」：我等都是普通學「眾」，應認自己程度很差，修道工夫亦未深入，「不須」怎樣「澄心用意」的「作」什麼「偈」頌，縱然寫成不成熟的偈頌，「將」之「呈」上「和尚」過目，既不會被採用——對眾「有何所益」？這些禪眾都有自知之明，不行就是不行，不敢班門弄斧，不像現在僧寶，稍有了知，就以為精通三藏，到處奔走說是弘法。五祖現要考驗我們，一致認為只有「神秀上座現為教授師」，德學公認相當不錯，由他作頌呈奉，信定得到祖許，衣法亦「必是」由「他得」，「我輩」何必「謾作偈頌，枉用心力」，只是白費工夫，何必多此一舉？一個接著一個互相傳說，「諸人聞」說此「語」，於是「總皆息」了作偈之「心」，而且「咸」皆這樣說：神秀教授師如果得法，「我等已後」同樣「依止」神「秀」教授「師」學習，「何」必自找麻煩「煩作」什麼「偈」語？

上座，依戒律說：從受戒第一夏安居到第九年夏安居，是為下座；從第十夏安居到第十九夏安居，是為中座；從二十夏安居到四十九夏安居，名為上座。上座，或名尚座、首座、上首、長老、法臘高，坐上位，稱住

持。有諸比丘問佛：齊幾而為上座？佛言：在上之人，皆名上座。集異門足論第四說：廣說上座有三種別，就是生年上座，世俗上座，法性上座。諸有生年尊長者舊，是為生年上座；如有知法的富貴長者，共創立為世俗上座；諸有知法的大財大位大族大徒眾，勝於我等，皆應推為上座。出家眾當以三十夏安居以上者，稱為上座。

教授師是中國話，印度叫鄔波馱耶。義顯初出家者年幼，學習佛教威儀，讀誦佛陀教典，不特要人教導，且要長期親近於師，不能驟然離開。年少出家，不知應守律儀，設或有所違犯，身為教授師者，要依戒律規定，使其如何悔過，是為教授師。在僧團或叢林參學，除了住持和尚，經常為眾開示，還有教導僧眾作法，應怎樣遵守威儀，使僧團和合清淨，不致發生不如法事，亦被尊為教授師。西藏喇嘛分為四級，到最上第四階級，就有權力推選某個喇嘛做某部份事，是為親教師或教授師。五祖門下的禪眾，尊神秀為上座，且認其為教授師，可想神秀的德學，堪為禪眾的軌範師，受到一寺僧眾的尊重！

神秀思惟：諸人不呈偈者，為我與他為教授師，我須作偈將呈和尚。若不

行由品第一

· 59 ·

六祖壇經講記

· 60 ·

呈偈，和尚如何知我心中見解深淺？我呈偈意，求法即善，覓祖即惡，卻同凡心奪其聖位奚別？若不呈偈，終不得法。大難！大難！五祖堂前，有步廊三間，擬請供奉盧珍畫楞伽經變相及五祖血脈圖，流傳供養。神秀作偈成已，數度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，擬呈不得。前後經四日，一十三度呈偈不得。秀乃思惟：不如向廊下書著，從他和尚看見，忽若道好；即出禮拜，云是秀作，若道不堪，枉向山中數年，受人禮拜，更修何道？是夜三更，不使人知，自執燈，書偈於南廊壁間，呈心所見。

「神秀」知眾推他可以呈偈，心裏就作這樣「思惟」：「諸人」所以「不呈偈者」，就因「我」是他們的「教授師」，是則「我須作偈將呈和尚」，假定我亦如眾不作偈呈奉，不特有負祖師所望，亦顯寺眾空過光陰，未曾如法修行用功，怎麼可以？於是就由他起帶頭作用。未明神秀怎樣作偈，怎樣呈奉和尚情形，因神秀在佛教史上，特別是在禪宗史上，都是有相當地位的，所以先略談談神秀史實。

舊唐書神秀傳第一段說：神秀是汴州尉氏人。尉氏即今河南省尉氏縣。汴州曾為陳留郡，開封為隋東都。諸書說到神秀籍貫，或說陳留，或說東

京，或說開封。年少時遍覽經史，是極聰敏的少年。後出家為僧，遇東禪寺五祖弘忍，以坐禪為宗。秀對弘忍歎伏說：『此真吾師也』。於是就去親近。神秀因尊敬弘忍，弘忍亦器重神秀。曾當面對神秀說：『吾度人多矣，至於慧解圓照，無先汝者』。在寺勤服六年，晝夜精進不懈。弘忍看神秀如此，又大加讚歎說：『東山之法，盡在秀矣』。弘忍寂後，神秀乃往荊頭，居當陽山，住玉泉寺。在此盛揚禪教：『四海緇徒，嚮風而靡，道譽馨香，普蒙熏灼』。二十年間，德聲聞於帝庭以及民間。武則天中葉，派使到玉泉寺，恭請神秀到京弘法，為免步行上殿，用肩抬上帝殿，不特受到朝庭全體崇敬，武后對師亦親行跪拜禮。更說神秀生榮死哀，僧中極為少見。寂後，唐中宗神龍年間，謚號大通禪師。大通禪師碑銘中說：『推為兩京法主，三帝國師』。兩京，指西京長安，東京洛陽。三帝，指武則天、中宗、睿宗。中宗、睿宗本紀，雖未明言與神秀有何關係，但都極為崇信佛法。到中宗神龍二年（七〇六）二月二十八日，夜中，顧命跌坐，無病而寂。臨終有偈示眾說：『一切佛法，自心本有，將心外求，捨父逃走』。於東都天宮寺入滅後，帝以羽儀法物，殯於龍門。帝親送殯到橋，王公出來！

行由品第一

· 61 ·

六祖壇經講記

· 62 ·

席，皆送到安葬地方。神秀本人固為帝王及諸大眾尊重，就是其門人，如普寂、義福等，在其寂後，仍為朝野所重，證明神秀當時，確曾顯赫一時，假定沒有相當德行及高度智慧，怎會如此？大通碑文說：『少為諸生，游問江表，老莊元旨，書易大義，三乘經論，四分律儀，說通訓詁，音參吳晉』。讀了這麼多書，精通佛教經律，始有如是聲譽，並不是自己鼓吹得來！

略介神秀上座史實，現在按照經文解釋。五祖令各學人做偈呈閱，經過數日，無人實行，只聽寺眾紛紛議論，「神秀」深感不是辦法，於是心中這樣「思惟」：數日以來不見動靜，從旁聽寺眾言，知道「諸人」所以「不」向和尚「呈」奉「偈」頌「者」，原來他們客氣，因「為我與他」們「為教授師」，還說只要神秀上座得法，我們仍可依止教授師修行，是則「我」不能同他們一樣，必「須作偈將呈和尚」，既不使寺眾失望，亦不讓和尚久待，且身為教授師的我，假「若」也「不呈偈，和尚如何知道」「我心中見解」是「深」還是「淺」？但「我呈偈」和尚的用「意」，如果是為「求法」，懇請和尚為我印證功夫如何，那當然「即」是「善」

的動機，假定是為「覓」求繼任第六代「祖」師，那用心「即惡」，不是我做偈呈奉的本意，因為覓求祖師做偈，就好像（卻同）一般「凡」夫「心」那樣，貪圖「奪」取祖師的「聖位」，又有什麼（奚）差「別」？確是要不得的。假「若」始終「不呈」一「偈」，請求和尚為我印證，不特「終」於「不得」真理之「法」，亦使寺眾會感莫名其妙。如是再三考慮，深感進退不得，乃慨歎曰：「大難！大難！」

如上介紹神秀史實，知他確是一個多識博聞的行者，做首偈語是輕而易舉，不應感到什麼困難，但禪者從不注重文字，認為文字只是表達客觀知識的工具，因為一切客觀知識，都是由人從生活經驗中，逐漸累積而成，人人都可學到，對於博聞多識，並不怎樣注重，所注重的是內心悟道。神秀的博聞多識，雖為從其學習的禪眾尊重，亦為儒家學者推崇，但終不及一個不識字的惠能。因從領悟說，惠能畢竟比神秀造詣要高。

神秀對世法佛法都有相當探究，可說是位博學之士，因而偈頌非做不可，頌做好後，當面呈奉？還是怎樣得令五祖過目？考慮一會，忽然想到「五祖堂前，有步廊三間」，步廊上三面牆都是白色，原「擬請」那具有

「供奉」職位工於人物的佛像畫家「盧珍」，是位虔誠的信士，來「畫」佛陀住世時，在斯里蘭卡古代稱為楞伽的，宣說「楞伽經」的想像「變相圖」。變相，就是把釋尊當時楞伽法會的地方、人物、說法、聽法等事實情形繪成圖畫，所以叫做變相圖。同時，還要畫出從達摩、慧可、僧璨、道信、弘忍「五祖」傳道的嫡傳「血脈圖」，得以「流傳」後世，令諸後人看到這兩個圖，生起恭敬「供養」之心。在血脈圖旁寫下五位祖師的簡單法語，讓世人了知傳法並不簡單，更望將法永遠傳下去，不使祖師的血脈有所間斷。

「神秀」想到有這三面牆壁，兩圖還沒有畫上，於是開始「作偈」，到了偈「成已」後，曾經一次又一次的「數度欲呈」弘忍和尚，但每次「行至」五祖「堂前」，「心中」總是「恍」恍「惚」惚的迷糊起來，不知道想要做什麼，不敢進入堂內面呈，恐怕自己工夫不夠，悟境不太真切，在這樣情形下，致使「遍身汗流」，欲進又退，「擬」欲「呈」上，又「不得」勇氣面呈。如是「前後經」過「四日」，共有「一十三度呈偈不得」的記錄。這不是顯示神秀的信心不夠，而是顯示神秀的極度謹慎。但是偈

已做成，究應怎樣得呈，實在感到困難。神「秀乃」作如是「思惟」：五祖堂前既有走廊三間，欲畫的圖尚未畫上，那我「不如」將偈寫在廊間的壁上，所以說「向廊下書著」。和尚每天經過廊下，假定「和尚看見」，如「若」說這首偈很「好」，見地不錯，境界很高，那我「即出」來向和尚「禮拜」，說這「是」神「秀」所「作」；假「若」和尚看後，說這「不堪」見道，還未能夠見性，那就顯示「枉」費我在「山中」修道「數年」，還常「受人」恭敬「禮拜」，「更」說什麼在此「修道」？這樣想後，就於「是夜三更」時分，所謂夜深人靜之際，「不使」任何「人知」道，亦不要人給我幫忙，「自」己「執」著一盞油「燈」，用筆「書」寫我「偈」於南廊壁間，「呈」報我「心」中「所見」的悟境，究竟是不是見性，由和尚及寺禪眾評判。

不過從這段文敘說，我們不難想像得到：神秀當時作偈，確有得失之心，到了要呈偈時，又是猶豫恍惚，我們對他學問，固然沒有疑議，但是對他修持，尚未得見自性，當然可以看出。在五祖要門人做偈時，明白的告眾不要思量，現在神秀作偈，是用思量分別心作成的，當然未能見到自

行由品第一

· 65 ·

六祖壇經講記

· 66 ·

性，無怪他在寫偈前及偈成後，總是患得患失的沒有自信。雖說他的作偈，並未違背三學，但他畢竟是經考慮而得，並未見到自己本性。

偈曰：身是菩提樹，心如明鏡台；時時勤拂拭，勿使惹塵埃。秀書偈了，便即歸房，人總不知。秀復思惟；五祖明日見偈歡喜，即我與法有緣；若言不堪，自是我迷，宿業障重，不合得法，聖意難測！房中思想，坐臥不安，直至五更。

神秀終於有四句「偈曰：身」體就「是」一棵「菩提樹」。菩提樹，在印度本叫畢鉢羅樹，是熱帶常綠的喬木，枝葉青翠，冬夏不凋。佛在此樹下，成無上菩提，所以佛子將之稱為『菩提樹』。我們的「心」靈，就「如明鏡台」一樣的潔淨無染。『身是菩提樹』，是即告訴我人，見到自己身體，不要當肉體看，應知即是菩提；至吾人的心靈，也不要視為妄染的緣心，應知即是明鏡。明鏡可照萬有諸法，不論什麼外物來到即可照出，如說：『胡來胡現，佛來佛現』，到了物去亦不予以留置。有說：『聖人之心，明鏡止水』，就是此意。有人認這兩句與永嘉所說：『無明實性即佛性，幻化空身即佛身』。其意沒有什麼差別。但為促使中下根機的人，

識取自己本性，勿使受到污染，所以接著說：「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」。最後一句，有說『莫使惹塵埃』。亦即告訴吾人，覺性雖本清淨，但修學佛法的行者，要不間斷的修持，時刻的予以洗鍊，精勤不懈的拂拭，勿使身心受到客觀外在的塵埃污染，如果一惹塵埃，就要永淪生死。神秀所寫偈語，前兩句並沒錯，後人不多審察，以為略有所得，是就感到滿足，不再勤加拂拭，這實是錯誤的。殊不知神秀偈的重點，就在『時時勤拂拭』這句。有以為理論是理論，實踐是實踐，好像是兩回事。以常說的『解行相應』，理論與實踐應打成一片。前兩句在理論上說，第三句正是說明實踐，至說時時拂拭，則是顯示漸行。很多佛教學者，總以為神秀偈不到家，其實是要我們明白身心本來清淨，並不是已和佛陀一樣，無始來的煩惱塵垢，還要逐步逐步掃除，如不時時勤拭，怎能恢復清淨？所以神秀偈語，不如一般所說無有是處，應知還是有它的境界。

神「秀書」寫「偈」語於南廊壁間，惟恐別人發現，「便」立刻回「歸」自己所住「房」內，因而寺裏諸「人總不知」他的行動，稍為感到安心，可是回到房後，神「秀復」作這樣「思惟」：我偈已經書在牆上，「五祖

明日」經過南廊，必然「見」到我書寫的「偈」語，祖師如果「歡喜」，是「即」顯示「我與法有緣」，可能將法傳我，使我擔當大法；倘「若」認為我所「言」的，「不堪」入於見道，亦即是我還未體悟自性，「自是」意味「我」心尚在「迷」惑不解當中，除承認我過去(宿)「業障」太「重」，自也不能否認現生中修行不得其法，當然「不合」從五祖「得法」。這全在五祖的看法如何，我沒辦法測度得到，所以說「聖意難測」。為了是否可以得法，在自己「房中思」前「想」後，好像波浪一樣的起伏不定，搞得坐也不是，臥也不是，有時想坐，有時想臥，真是「坐臥不安」。這樣東想西想，不知不覺的一「直至」於「五更」時分，天快亮了仍得不到答案。

神秀上座呈偈，雖說不是為法，但從呈偈前後動態看，我以為神秀對法，還是極為重視的，不能說全無所謂。如十三次的呈偈不得，私自將偈寫在牆上，思潮的不斷起伏，行動的坐臥不安，這不是顯示對得法的患得患失嗎？因能得法，不特說明自己已得見性，且會成為一代祖師，這是當時修禪者的共同願望，神秀自亦不能例外。不過就秀所作偈說，確是相當

不錯，因他畢竟是個廣聞博識的行者，不是一般行人所及，對此我們應當肯定。

秀未見性

祖已知神秀入門未得，不見自性。天明，祖喚盧供奉來，向南廊壁間繪畫圖相，忽見其偈，報言：供奉卻不用畫，勞爾遠來。經云：凡所有相，皆是虛妄。但留此偈，與人誦持。依此偈修，免墮惡道，依此偈修，有大利益。令門人：炷香禮敬，盡誦此偈，即得見性。門人誦偈，皆歎善哉！

五「祖」未見神秀所作偈前，就他平時所做工夫，「已知神秀」尚未「入門」，亦即「不」曾「見」到「自性」，因為見性不是從思惟得，更不是從知識得，是要直下承當的，神秀還未做到這步工夫，怎麼能夠見性？第二日「天明」以後，五「祖」本已令人請善繪佛像大畫家「盧供奉來」，在「向南廊」牆「壁間，繪畫」楞伽經變相及五祖血脈圖的「圖相」。那知到了南廊，「忽」然「見」到壁上，書有神秀「偈」語，立向盧供奉「報言」：很對不起，壁上已有偈語，「供奉卻不用畫」各圖相，「勞」動你

「遠來」於此，真是感到過意不去。

五祖進一步說，請大畫家來繪圖相，目的在使諸修禪者，生起好修大道心思，不要有所懈怠，現既寫了偈語，功效也是一樣。且佛在金剛經云：「凡所有相，皆是虛妄」。世間任何一種有相，皆是虛妄不真實的，神秀無論作偈、呈偈，多次不敢直呈，顯示不免有相，仍為我相、人相、法相、得失之所繫著，那裏有所體悟？雖說如此，但是此偈，仍有功用，「留下」此偈，給「與」眾「人誦」念受「持」，對誦持者不無利益。現在寺眾，如能「依此偈」意切實修持，將來可以「免墮惡道」，因而「依此偈修」，確是「有大利益」。為此，五祖更「令」所有「門人」，應當焚（炷）「香」，誠心「禮敬，盡誦此偈」，時間一久，慢慢「即得見」到「自性」。眾「門人」聽到五祖這樣說，皆爭相讀「誦」此「偈」，且「皆」從內心發出讚「歎善哉」！善哉，用白話說，就是太好了。讀誦此偈，雖不能頓悟妙法，但如偈說『時時勤拂拭，勿使惹塵埃』，亦是值得學習。吾人覺性無始來被煩惱之所蓋覆，就如明鏡為塵埃所封，如不時時拂拭，塵埃怎麼除去？鏡的明性怎麼顯出？所以神秀此偈，從漸修立場說，確有它的功

用，不是全無意義，不可對此輕視！

五祖示秀

祖三更喚秀入堂，問曰：偈是你作否？秀言：實是秀作，不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？祖曰：汝作此偈，未見本性，只到門外未入門內。如此見解，竟無上菩提，了不可得。無上菩提，須得言下識自本心，見自本性，不生不滅。於一切時中，念念自見，萬法無滯，一真一切真，萬境自如如。如如之心，即是真實。若如是見，即是無上菩提之自性也。汝且去一兩日思惟，更作一偈，將來吾看，汝偈若入得門，付汝衣法。神秀作禮而出。又經數日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，猶如夢中，行坐不樂。

五「祖」白天見到偈後，鼓勵寺眾誠心禮誦，已知神秀所作，但未與之面談，所以到晚「三更」時分，特地召「喚」神「秀」進「入」自己「堂」中，直接「問曰」：牆上所寫「偈」語，「是」不是「你作」的？神「秀」老實的答「言」：那確「實是」我神「秀」所「作」，弟子作此偈語，「不

行由品第一

· 71 ·

六祖壇經講記

· 72 ·

敢妄求」繼承「祖位」，只「望和尚慈悲，看」我這個「弟子」，親近和尚學法以來，是否「有少智慧」識大意否？如仍沒有什麼進步，尚請和尚諸多指示！五「祖」聽後，率直答「曰：汝」所「作」的「此」首「偈」語，當然是不錯，但仍「未見本」有自「性」，「只」能說你已「到門外」，還「未」進「入門內」。以你現在所有「如此見解」，坦白告訴你：要想「覓」求「無上」正等「菩提」，絕對「了不可得」。

當知「無上菩提」，不是思量分別所得，「須得」在一「言」一語中，當下「識」取「自」己「本心，見」到「自」己「本性」，而且此心此性，原是「不生不滅」，以生滅心怎能見到不生滅性？唯有「於」三世「一切時中」，前念後念的「念念自見」本性，向外馳求是見不到的。又此本心本性，徧於「萬」有一切諸「法」毫「無滯」礙的，亦即於萬有諸法中，皆有此不生滅性，如真有見，在任何一法中，都可見此本性，本有覺性是真實不虛的，見到一法是真，就是「一真一切真」，沒有一法不真，因為這是絕對真理。「萬」有一切「境」界，在未見本性前，好像是千差萬別的，到見不生不滅性後，無一不是「如如」不動真理實性，那裏還有什麼

差別？

「如如」不動的「心」性，「即是真實」本性。假「若」能「如是見」到無分別無生滅的本性，當知「即是無上菩提之自性」。現在「汝且」回「去」，用「一兩日」時間獨自「思惟」，卻忌思量分別，「更作一首「偈」語，拿「來」給「吾」看「看」，「汝」所作「偈」，「若」得「入」於「門」內，不再徘徊門外，那我「付汝衣法」，使你真正得法。「神秀」聽到五祖這樣指示，立刻就向五祖「作禮而出」。退出五祖禪房，最要緊的工作，就是再作一偈，作偈在神秀說，本不感到困難，可能一揮而就，可是現在作偈，關係非常重大，重大到五祖是否會把衣法傳我，下筆不能不審慎，正因過於審慎，不說一兩日未能做成一偈，就是「又經數日」時間，作種種的如實思惟，仍是「作偈」總「不」得「成」。平時心思本很敏捷，現在「心中」反而「恍」恍「惚」惚，「神思」總是「不」得「安」寧，終日「猶如」是在「夢中，行坐」都感「不」大安「樂」，糊里糊塗的把幾日大好光陰錯過，那裏還能做偈呈奉和尚？當時神秀誠惶誠恐的心態，從這幾句話中完全表白出來。以神秀的廣聞博識，做一首偈本是易如

行由品第一

· 73 ·

六祖壇經講記

· 74 ·

反掌，現在所以久久作偈不成，問題在求好心太切，反而神思不安，數日作偈不成，固然有個會否傳我衣法心在，最主要的就是自己沒有親證自性，沒有親證自性寫出來的偈語，與世間一般文人所寫出的詩詞，又有什麼差別？縱然寫偈呈奉和尚，除顯我的悟性不夠，而又不免使祖失望，因此久久不能作成一偈。

惠能作偈

復兩日，有一童子於碓坊過，唱誦其偈，惠能一聞便知此偈未見本性。雖未蒙教授，早識大意。遂問童子曰：誦者何偈？童子曰：爾這獠獠不知。大師言：世人生死事大，欲得傳付衣法，令門人作偈來看，若悟大意，即付衣法為第六祖。神秀上座於南廊壁上書無相偈，大師令人皆誦。依此偈修，免墮惡道，依此偈修，有大利益。惠能曰：我亦要誦此，結來生緣。上人！我此踏碓八個餘月，未曾行到堂前，望上人引至偈前禮拜。童子引至偈前禮拜。惠能曰：惠能不識字，請上人為讀。時有江州別駕，姓張名日用，便高聲讀。惠能聞已，遂言：亦有一偈，望別駕為書。別駕言：「汝

亦作偈，其事希有！」惠能向別駕言：「欲學無上菩提，不可輕於初學。下下人有上上智，上上人有沒意智。若輕人，即有無量無邊罪」。別駕言：汝但誦偈，吾為汝書。汝若得法，先須度吾，勿忘此言。惠能偈曰：菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。書此偈已，徒眾總驚，無不嗟訝；各相謂言：奇哉！不得以貌取人！何得多時，使他肉身菩薩！祖見眾人驚怪，恐人損害，遂將鞋擦了偈曰：亦未見性。眾以為然。

自五祖令寺眾誦神秀所作偈頌，一時寺內到處聽到朗誦此偈，不特來參學的念誦，就是年少小童，也在一邊走一邊念。如是大眾都在念誦此偈，大約「復」過「兩日」，「有一」或是寺內服務的「童子」，或是初出家的小沙彌，經過惠能舂米的「碓坊」，口裏不斷「唱誦」神秀所作「偈」頌。小童唱得非常認真，聲音又是相當洪亮，乃為碓坊中的「惠能」聽到，雖說他是一字不識，也還沒有受過善知識的開示，但是「一聞」此偈，便知「此偈」所說，尚「未見」到「本性」。對於見性重大問題，「雖」還「未蒙」五祖「教授」指導，但在碓坊舂米期間，對此「早」已「識」其「大意」，所以一聽就知做偈人的工夫還未到家。

行由品第一

· 75 ·

六祖壇經講記

· 76 ·

為進一步了解，「遂問」該「童子曰」：你所「誦」的是什麼「偈」？可不可以告訴我？該「童子」年紀雖小，但是非常頑皮，竟以輕視的口吻「曰，爾這」尚未開化的南方「獗獠」，在碓坊做苦工，到現在還「不知」有此一事？我告訴你：五祖「大師」最近對寺內大眾「言」：在這「世」間做「人」，什麼事情都不重大，唯有「生死」一「事」最為重「大」。學佛就是為解決生死大事，如不能解決生死，學佛有什麼意義？生死大事如一日不解決，好像死去父母那樣的難過不安！你們「欲得傳付衣法」，須看你們修行境界如何，但這不是憑口說說就行，必要自己有所體悟，於是「令」諸「門人作偈」交「來」我「看」，我看你們偈語，「若」認有那個人，已「悟」佛法「大意」，那我「即付衣法」給他，使他成「為」中國禪宗的「第六祖」。

我傳付衣法，有人接了法，我就任務完成，不再為此操心。如我從四祖道信大師那兒得法，假定不能將法向下傳授，正法由我而斷，我有很大罪過！我不是不傳法，問題在有沒有接法的人，有接法的人，我決定交棒，使法綿延不斷，可以化諸有情。到了後來傳法，雖說無法可傳，但接法後

沒有傳下去，會感到耿耿於懷。認為是最大憾事！說到現在傳法，根本無法可傳，不過是在培植自己勢力，至於接法的人，更是兒戲之至，問他得什麼法，只是啞口無言。古代禪宗傳法，是極隆重莊嚴，傳法者固要有所體悟，接法者亦要是個法器，那裏可以隨便亂傳？有人以為某個大德很多法子，於是僧尼紛紛願接其法，好像他的法就是正法，接了他的法很光彩。其他大德，看到這是培植勢力的最好的辦法，儘管過去指責傳法不是，現在自己也就起而效尤，不特到處大傳其法，且為拉攏法子互相鬥爭！所以現在傳法，不是表示正法興盛，是使正法沉淪！除了傳法者雙方，樹立敵對的氣勢，復使佛教更為分裂，不能和合為法為人，不是佛教罪人是什麼？還談什麼住持正法？

五祖宣布「神秀上座於南廊壁上書」寫自己所作的「無相偈」，五祖「大師令人皆誦」此偈，並說「依此偈修，免墮惡道，依此偈修，有大利益」，我所誦的就是此偈，怎麼你還不知道？「惠能」接著說：「我亦要誦此」偈，以便「結來生」的善「緣」。惠能很客氣的喊聲童子為「上人」！上人是種尊稱，如自己的師長，我們稱為上人，或諸長老德，亦尊稱為

行由品第一

· 77 ·

六祖壇經講記

· 78 ·

上人。惠能對任何人都很尊重，所以現稱童子為上人。

然後說：「我」在「此踏碓」舂米，已經「八個餘月」，從來「未曾行到堂前」，你說南廊書有神秀上座無相偈，究竟是在什麼地方，懇「望上人引」導我「至」那無相「偈前」，讓我向偈「禮拜」誦念。

惠能初聞其偈，已知尚未究竟，但仍求去拜偈，證明對法尊重，亦對神秀表示敬意。「童子引至偈前禮拜」，

「惠能」仍很老實的對童子「曰：惠能」是「不識字」的人，牆上偈語說的什麼，「請上人為」我「讀」誦，讓我確切知道偈中說有什麼特別要義。當「時」正好「有」位「江州別駕，姓張名日用」，也在那兒，可能童子識字不多，「便」由別駕「高聲讀」給惠能聽。江州是地名，就是現在江西的九江縣，在晉朝初設州名，包括現在江西全省，還有湖北南部，範圍很大。別駕是官名，等於現在的侍衛官。漢朝時代，就制有此官名，為州刺史的佐吏，刺史如有公事出行，定隨刺史同行，但不能夠同車，別乘另一駕車隨侍在側，名為別駕。

「惠能聞」了別駕讀後，「遂」對別駕「言」：我「亦有一偈」，但

我不會寫字，現在我讀，「望別駕為」我「書」寫在南廊壁上，不知別駕能不能幫忙？「別駕」聽到惠能這話，似感到非常驚奇的「曰」：你既不認識字，又不會寫字，怎麼會作偈？像「汝」這樣「亦」會「作偈，其事」未免太過「希有」！我替你寫在牆上不成問題，但你亦會作偈，我實有點難信，因為做偈作頌，是讀書人的事。從別駕驚奇和所說看來，他對惠能有相當的輕視！

這也難怪，因在那個時代，就是到了現代，一般都很尊重知識分子，對於文盲總是瞧不起的，別駕是做官的人，怎會看得起惠能？

「惠能」聽後，「向別駕言」：一個真正要想修「學無上」正等「菩提」，亦即要證無上佛果，「不可輕於初學」佛法的人，當知「下下」極為愚蠢的「人」，看他好像是很笨的，可是他「有上上智」，談到什麼問題，會吐露有道理的話，反之，一個極為聰明「上上」之「人」，有時亦會說出沒有理智的話，所以說「有沒意智」，他的智慧似被什麼埋沒了的。一個人聰敏或愚蠢，不能從表面看，更不能從有沒有讀書分別。做人假「若輕」視別「人」，「即有無量無邊」的「罪」惡，隨便以輕視態度

行由品第一

· 79 ·

六祖壇經講記

· 80 ·

看待別人，對自己是有很大不利的。「別駕」是個有理智的人，聽了惠能所說這番話，覺得很有道理，於感慚愧之餘，對惠能「言」：你剛才講的確實不錯，現在你「但誦」出所做的「偈」語，「吾」當為你「書」在神秀上座偈語旁邊，讓寺內僧眾皆能讀誦。不過我向你有個要求，就是「若得」五祖傳「法」給你，你必已有體悟，求你「先須度吾」，使我得以脫出苦輪。這是我的唯一要求，請你千萬「勿忘」我的「此言」。

別駕初對惠能沒有什麼認識，以為只是個苦行僧人，到惠能說出『不可輕於初學』，對他就又另眼看待，甚至認為就是得法的人，所以得法請先度我，可見張別駕亦是想得解脫的佛法行者，也許想到佛說『一切眾生皆得成佛』，對現前的苦行僧怎可輕視？所以對什麼人皆當尊敬，絕對不可看輕於人，有人外貌看來確很辛苦，內心卻蘊含著很高智慧，這在佛教僧伽中很多。如有明是菩薩示現，但在叢林做燒火煮菜飯的老實出家人，最有名的寒山、拾得，就是這樣的人。

「惠能」說有一偈，究竟是怎樣的偈，當即對別駕說出「偈曰：菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃」？惠能說出這四句偈，別

駕為他寫在牆上，當時寺內「徒眾」看了，「總」皆感到一「驚，無不嗟訝」讚歎，而且「各」各互「相謂言」：這真是一大「奇哉」！平時看他，在碓坊裏舂米，很少聽他說話，以為是很平常，想不到會寫出這樣偈語，真是「不得以貌取人」，究竟「何得」經過「多」久「時」間，「使他」已經為「肉身菩薩」？我們怎樣也想不到。其實，不但當時為眾稱讚，就是經過一千三百多年這麼久的時間，仍為僧眾以及俗人，在中國有佛教流行的地方廣為傳誦，特別是弘揚佛法者，隨時都會引用這四句偈，可見在中國佛教思想上，是有相當分量的四句偈。千餘年來雖都傳誦不輟，但是記載這首偈的佛教古籍，現在發現有五十種之多，對此偈的記載頗有出入，最具諍論性的，就是第三句，有說『本來無一物』是對的，有說『佛性常清淨』是對的，不過比較起來，說『佛性常清淨』的少，說『本來無一物』的多。現在我們依流傳本，仍然用『本來無一物』句。

五「祖見」到「眾人」對惠能偈大「驚」小「怪」，必然有人以為此偈，是絕妙佳句，亦頗有見地。五祖「恐」怕有「人」因此對惠能生起嫉妒，從而有所「損害」，五祖立刻走到偈前，用「鞋擦了偈」語，並故意

對大眾「曰」：你們不要以為是佳偈，而實「亦未」曾悟「見」本「性」，你們不必這樣大驚小怪！「眾」聽五祖這個評語，也就皆「以為然」，不再對此驚怪！

惠能偈語的大意：菩提是最高無上的覺性，亦即是佛所體悟的性空真理，無形無相，不可捉摸，既不可用語言表達，亦不可用文字顯示，那裏可說為樹？所以說『本無樹』。明鏡是指無有垢淨，無形無處，無去無來的心清淨相，同樣不可心思言說，如說為明鏡台，同樣是種執著，怎可說為明鏡台？即此一顆本來清淨的心，沒有雜念，渣滓，外在塵埃不論怎樣滾滾亂飛，好像水那樣過而不留，那裏還有什麼塵埃？既沒有塵埃，何庸勤加拂拭？所以說『本來無一物，何處惹塵埃』？這是惠能道出自己心境，亦是在碓坊八個多月舂米舂出來的，不是要與神秀比高低。

比較神秀與惠能兩首偈語，後來分為南宗與北宗，問題出在第三句：神秀的『時時勤拂拭』，後來說為漸契；惠能的『本來無一物』，後來說為頓悟，而南頓北漸，也由這兩句來，所以兩偈以第三句為最要關鍵。神秀與惠能偈語，都略說過，比對兩者，古今異說很多：有認為弘忍傳法惠

能，不但隻眼獨具，且實堪稱當時是位大善知識，至惠能雖是一個不識字的邊地獠獠，而實手眼獨到的具大智慧，得以登上禪宗六祖的高位，可說是佛教史上無與倫比的光輝盛事，這對傳法者及接法者，都予以高度的讚賞。有從歷史上探究，認為真正繼承五祖弘忍，甚至四祖道信禪法的，應是當時在東禪寺擔任教授師的神秀，不是在碓坊舂米的惠能，惠能不可稱為禪宗的六祖。果然如此，惠能在禪宗為什麼取得正統的祖位？說來當然原因很多，要因惠能弟子神會，在當時的北方，不特盛弘南宗，並且力助政府，救平安祿山的叛亂，恢復唐朝皇室政權。安祿山舉兵叛亂，政府國庫空虛，軍餉都成問題。有臣獻議在大城市，安置戒壇度僧，請神會主其事，因而得財甚豐，乃以轉危為安。平定安亂以後，感於神會有功，帝王特重南禪，對神秀所傳禪，反而予以忽略，是為惠能禪成為正統的主因。兩說有著相當出入，成為歷史上大問題，誰是誰非很難判斷。現在是講法寶壇經，千餘年來皆以惠能為禪宗六祖，在禪宗的地位，固然極為重要，而對佛教貢獻亦是很大，吾人正不必如世俗那樣的為之翻案，因為六祖惠能對中國佛教是有深遠影響的！

古來大德，特別是身為祖師者，對於可否接法徒眾，選擇是很嚴格的，決不是感情用事，亦不會隨便亂傳。惠能只是寺內一個破柴舂米的苦行僧，在俗又沒有讀過什麼書，自己又是一個不識字的人，五祖為什麼傳法給他？神秀是當時寺內五百僧眾的上座教授師，對於佛法世法都有相當的認識，僧眾對他亦相當的尊敬，五祖為什麼不傳給他？這是當時以及後代，很多大德或知識界，對此都感到相當奇怪。當知真正有所體悟的祖師，選徒傳法是很慎重而不苟且的。誠如有說：『爭與法俱腐，決不肯所傳非人』。可知五祖傳法，經過慎重考慮，不能說他所傳非人。

祖師傳法給誰，對接法者根性，曾經謹慎觀察，可傳方傳，不可傳則不傳。五祖傳法惠能，明知他沒有什麼知識，但觀他的宿根深厚，領悟性亦相當高，才傳法給他。如其根鈍又無悟性，故意傳法給他，聽由自己支配。我信五祖無此用心。可是後代禪宗行者，甚至各宗門人，不從事教理研究，就說惠能不識一字可當祖師，神秀廣聞博學知識豐富，反而做個知解之徒，研究佛法有什麼用？很多僧人都存這個觀念，佛教一天一天衰頹，正法弘揚無有其人。後來叢林傳法，專選不如己者，於是佛教有說：

『麻布袋，草布袋，一代不如一代』。佛教不正是成為現在這個現象嗎？但這決不是五祖的本意，而是後來懈怠僧的一種藉口。

如五祖當時傳法給神秀，或有人說神秀並未見自本心，傳法給他有什麼用？神秀接法後，研究教理者，或會多起來，但有人會說：『出家學佛不知用功修行，只作教理探討，不能有所悟證，不能出離生死，試問這樣學佛，究竟有什麼用』？是以千餘年來傳法大事，我以為就如歷史所說，不要你作這樣翻案，他作那樣翻案，以致失去學佛者的信心，這對佛教是無益的！

弘忍傳法

次日祖潛至碓坊，見能腰石舂米，語曰：求道之人，為法忘軀，當如是乎？乃問曰：米熟也未？惠能曰：米熟久矣，猶欠篩在。祖以杖擊碓三下而去。惠能即會祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮圍不令人見，為說金剛經，至『應無所住而生其心』，惠能言下大悟一切萬法不離自性。遂啓祖言：何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動

搖！何期自性能生萬法！祖知悟本性，謂惠能曰：不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。

「次日」，就是第二天的深夜，五「祖」悄悄的避開寺內大眾，不使一人見到，獨自「潛至」惠能舂米的「碓坊」，「見」到惠「能腰」間，繫有一塊「石」頭，在勤奮不懈的不斷「舂米」，似乎若無其事的樣子。舂米為什麼要在腰間繫石？原因惠能瘦弱體輕，不易踏動舂米的碓，繫石腰間增加體重，舂米就方便得多。五祖見到惠能心無旁騖的工作，深受他的認真工作感動，因而藉此「語」於能「曰」：尋「求」無上覺「道」之人，為「得真理之「法」，往往不顧生命的「忘」了自己身「軀」，應「當如是」辛苦「乎」？事實上，每個求道的人，沒有不辛勤勞苦的方能得道。如諸佛在因中行菩薩道，總是經過相當時間，難行能行，難忍能忍，辛苦做利生工作，那像現在有些邪魔行人，享受世間各種欲樂，為滿足自己欲樂，竟妄以為已證無上菩提。這種人，不是狂，就是慢，本不值得正信佛子信受，但一般學佛者，為狂慢人所惑，以為他真證得無上菩提，於是被狂慢者流牽著鼻子走，同樣墮入極危險處，被佛說為可憐愍者！

五祖說這話後，「乃」又以禪語「問曰」：你在這兒舂米，「米」已舂「熟」了沒有？聽來似乎是句平常問話，而實含有很大禪機，意在問他在這兒苦修，已經八個多月，對於所求之道，是否已有所悟？「惠能」對祖所問深有體會，乃亦以禪語答「曰」：我在這兒舂米，「米熟」已經「久矣」，只是「猶欠篩在」。看來答如所問，實際向祖表示：我在這兒勤修，對於本有自性，已經有所體悟，只是尚欠明師（篩）為我印證。篩是篩米的工具，用竹或絲編成，能將白米與糟糠篩分清楚，白米作為人的食用，糟糠可作豬等食品。惠能答得非常巧妙，五祖對此亦極歡喜，真可說是師資道契。

「祖」知惠能已有所悟，不再與他多談，以免寺眾經過發現，乃「以杖」敲「擊碓」石「三下，而」後不聲不響的，默然回自己房中。「惠能」畢竟是有相當智慧，不如一般想像毫無知識，「即」刻領「會祖」師用「意」，到了半夜「三」更擊「鼓」時分，悄悄進「入」丈「室」，禮見五祖大師。「祖」既有意傳法惠能，特「以袈裟遮圍」室內，「不令」外「人」從門縫窗隙「見」到內面活動，「為」惠能「說金剛經」。袈裟本是披在僧人

行由品第一

· 87 ·

六祖壇經講記

· 88 ·

身上的法衣，隨著各人的高矮，有著一定的尺寸，披在個人身上，當然不成問題，用以『遮圍』整個房間，很難遮得無所遺餘，明知如此，為什麼要遮圍？有說這是『徒彰偽迹』，未免有違祖師慈意，我不以此說為然，應該是慎重其事，免發生不必要干擾，影響大法的傳授。

金剛經約有五千二百餘字，五祖講金剛經，講到「應無所住而生其心」時，「惠能」在此一「言」之「下」，當即豁然「大悟」，一時無始迷妄，由此得以破除，深知世間「一切萬法」，原是「不離」本有「自性」。惠能聽金剛經，聽到此句開悟，後來成為佛教最膾炙人口的一句話，亦為古今大德所最樂意引用的名言，且認這是當時傳法的實情，對此如有懷疑，是對祖師不敬。

不過就佛教思想言，可能不是當時事實，而是後人所增益的，因金剛經的內容，甚至全部般若思想，徹底是發揮緣起性空的真義，不是說諸法皆無自性，就是說諸法自性本空，沒有提及宇宙萬有為何生起。五祖為惠能說金剛經，明明是講空義，理應領悟空無自性，聽空怎麼反而悟有？在理論上是說不過去的。金剛經所說諸法皆空思想，與惠能所悟『一切萬法

不離自性』思想，不能說是相同。

惠能體悟一切萬法不離自性後，「遂」將自己所悟「啟」白五「祖言：何期自性本自清淨，何期自性本不生滅，何期自性本自具足，何期自性本無動搖，何期自性能生萬法」！何期，以白話說，是想不到，或不自覺。意思是說：想不到吾人自性本是這樣清淨的，從來不曾受到污染；想不到吾人自性本來是不生不滅的，不如一般說的生滅不停；想不到吾人自性本自圓滿具足一切，從來不曾有所缺少；想不到吾人自性本是不動不搖，而如如不動的，更想不到吾人自性還能生起萬有諸法，諸法原是從自性生！這一切是我過去所從沒有想到，現聽你老講金剛經有此體悟。一切既是人自性本具，何必另外去求佛法？

「祖」經惠能稟白，「知」他確已體「悟本性」，堪以承受心傳，衷心無限歡喜的「謂惠能曰」：你能這樣體悟，實是極為難得，當知修學佛法，最要是識本心，假定「不識本心，」不說短期學佛，不能有所得益，就是長期「學法」，也是「無」有法「益」。「若」能「識自本」有自「心」，「見」到「自」己「本」有覺「性，即名」為「丈夫、天人師、佛」。此

行由品第一

· 89 ·

六祖壇經講記

· 90 ·

為如來十號的三種，等於是說已經成佛作祖。世間有說：『男子漢，大丈夫』，乃指一表堂堂的男子，佛法說丈夫，是指體悟真理的人，只要體悟真理，不論是男是女，皆可稱為丈夫，如未體悟真理，縱然是男子漢，亦不得稱丈夫。天人師，是說成佛作祖的聖者，不但可為人間之師，亦可為天人之師，真正成為人天的模範。佛是佛陀簡稱，中國譯為覺者，指已覺悟宇宙人生真理的人，亦是人格已經圓成的人，絕對不如一般所想像的神仙怪誕。佛是人人可成的，問題在看做人的人格到了什麼程度。太虛大師說：『仰止唯佛陀，完成在人格，人成佛即成，是名真現實』。

三更受法，人盡不知，便傳頓教及衣鉢。云：汝為第六代祖，善自護念，廣度有情，流布將來，無令斷絕！聽吾偈曰：有情來下種，因地果還生，無情亦無種，無性亦無生。祖復曰：昔達摩大師，初來此土，人未之信，故傳此衣以為信體，代代相承；法則以心傳心，皆令自悟自解。自古佛佛唯傳本體，師師密付本心。衣為爭端，止汝勿傳，若傳此衣，命如懸絲。汝須速去！恐人害汝。惠能啟曰：向甚處去？祖云：逢懷則止，遇會則藏。

五祖為惠能說金剛經而始開悟，於是選擇深夜「三更」時分，在寺眾

「人盡不知」情況下，「便傳」圓「頓」大「教及」歷代相傳的「衣鉢」，傳授惠能。同時對惠能「曰」：從今以後，「汝」就「為」禪宗「第六代祖」師，對此直指本源的圓頓大教，你應「善自護念」，一刻也不用忘記。得法不是專當一代祖師，還要發菩提心，勿忘「廣度」一切「有情」，使每個有情皆得此法，不再沉淪生死受苦。如是大法既對眾生有益，更應將此大法「流布將來，無令」讓他「斷絕」，此心地法門如斷絕不傳，將使未來眾生失去眼目，不能走上菩提大道，那過失是很大的，所以望你不要忘記我今傳法給你的一番心意！

現你且聽吾說「偈曰：有情來下種」的有情，是指具有情識活動的生命，高級的，低級的，所謂九種十類，無不包括在內。如來參加法會，或是來學佛法，理當使他在三寶良田中，種下佛法的深厚善根。既在「因地」種下佛法善根，一旦因緣和合，佛「果」自然「還生」。因果必然如此，對之無可懷疑，如諸修佛法者，沒有不種善根。至沒有情識活動的「無情」，本就沒有佛性種子，所以說「亦無種」，當無從為它種下佛性種子，自亦沒有成佛可能。但從徹底的真常思想說：『有情無情，同圓種智』，說無

行由品第一

· 91 ·

六祖壇經講記

· 92 ·

性成佛，亦未嘗不可。蘇東坡有說：『溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身』。如我人見到的山色，就是山色而已，若以佛眼來看，山色沒有不是清淨法身；我們聽到溪水流動的音聲，只是溪聲而已，若以佛耳聽來，溪聲竟是宣說微妙法音的廣長舌，這不是無情即佛是什麼？就偈而言偈，「無」有佛「性」的無情，當「亦無」有佛果的出「生」，自也不必為它種諸善根。五祖要惠能『善自護念，廣度有情』，偈中又要惠能為諸有情種下將來成佛的善根種子，可見禪宗祖師，怎樣念念度諸眾生，從來不忘一個眾生的救度，那裏像後來參禪的行者，只是枯坐在那兒參話頭，很少想到怎樣度化眾生，與眾生隔離得遠遠的，佛教怎麼不衰？

弘忍傳法惠能，向有兩種看法：一認五祖是獨具頂門正眼的真正祖師，惠能亦是具有宿根智慧的利根行人，所以傳法與受法恰到好處，沒有什麼不可。有詩僧說：『當時六祖在黃梅，五百人中眼獨開，入室偈聞傳絕唱，升堂客謾恃多才』。再如『有問於黃檗希運禪師：「六祖不會經書，何得傳衣為祖？秀上座是五百人首座，為教授師，講得三十二本經論，云何不傳衣」？師云：「為他有心，是有為法，所修所證將為是也。所以五祖付

六祖。六祖當時祇是默契得密授如來甚深意，所以付法與他』。五祖所以傳法惠能，實因惠能所做的一首偈，不特文字本身有它的特色，而且在佛教思想，甚至中國思想產生很大的影響，不能因為他沒有讀過什麼書，就沒有資格受此大法！一認惠能成為禪宗正統的第六代祖是不可信的，真正繼承五祖弘忍禪法的，是當時在東禪寺為教授師的神秀，神秀告訴武則天，說自己的禪法，是承受東山法門，東山法門，始至四祖道信，中經五祖弘忍，最後是神秀繼承，所以禪宗第六代祖應是神秀，不是惠能。對這誰是正統，誰非正統，兩方諍論得很激烈。現在我們依經講經，對此是非難以清理，因為千餘年來，一直無法結論。

五「祖」說了如上一偈，「復」對惠能「曰」：憶「昔達摩大師」，最「初來此」東震旦「土」，雖為傳法而來，並且有心將此大法，傳給中國佛法行者，但時佛教行「人」，對此大法「未」能深「信」，不知傳的什麼，特別「傳此」法「衣以為信體」，並望「一」代「一」代「的」相承「下去，作為得法的信物。」

達摩，具足應稱菩提達摩，相傳是南天竺國人，為香至王的第三子。

行由品第一

· 93 ·

六祖壇經講記

· 94 ·

在印度被稱為二十八祖，在中國則被尊為初祖。最初到達中國：有說是在劉宋時代（四二〇—四七八）；有說是在南北朝時代（四七九）。他是從海道來中國的，登陸地是在南越，為今海南島對岸地方。由於泛海而來，從南方到北方，成為一致傳說。曇林序說：『遠涉山海，遊化漢魏』。『漢與魏，是當時南方與北魏』。續高僧傳更具體說：『初達宋境南越，末又北度至魏。隨其所止，誨以禪教』。他是西天一位禪祖，所到之處，當然是談禪教。到北魏後，遊化嵩洛。嵩指嵩山少林寺，此是魏文帝於公元四九六年間，為佛陀禪師所造。達摩曾住少林寺，亦是向來的傳說。在北魏傳禪情形，不是人人所接受，有的對他生起極虔誠的歸敬之心，有的對他生起譏謗，認為沒有可信的史實。能深得達摩宗旨的，當時『唯有道育、慧可』二沙門。可見大法初傳，不如想像順利。作為信體的傳衣，過去是一「代」一「代相承」。到了六祖惠能，遵五祖的指示，說傳衣是爭端，從此禪宗只傳法不傳衣。傳法，只是互相教授一卷壇經，沒有壇經稟承，不是南宗弟子，有了壇經稟承，就如六祖親傳，可見壇經傳授，極為重要。印順大師於『神會與壇經』一文中說：『壇經傳宗，是一種制度，是在傳』

法的時候，傳付一卷壇經。壇經不只是代表惠能的禪宗，又是師弟授受間的『依約』——依據、信約。憑一卷壇經的傳授，證明為『南宗弟子』，如沒有壇經為憑信，即使他宣說『頓教法』，也不是『南宗弟子』。衣不但 是爭端，法實亦不在衣上，如此，又何必再傳衣？

到禪宗逐漸衰弱時，各大叢林傳法，不但不傳衣，壇經也不傳付，只是一紙『法卷』，或加贈送一衣。『法卷』，禪宗各派固然不同，其他如天台、華嚴等，同樣只有『法卷』。卷上寫有『傳臨濟宗第幾代』，或寫『傳天台宗第幾代』等。到了民國以後，禪林寺務無人照顧，較有辦事能力者，不傳法給他，沒住持希望，不論請他做任何職事，他都不會接受。如要做事人多，就得傳法給他，且一次傳法五、六人，因而禪林從此多事矣！

五祖又說：所謂傳「法」，主要「則」是「以心傳心」，亦即一般說的『心傳』。如是傳法，目的「皆令」每個行者，都能「自悟自解」。悟解，不特不是一般善知識令之悟解，就是最高無上覺者亦不能令之悟解，悟解全靠行者本身。是以「自古佛佛」所傳，「唯傳」見性成佛的「本體」——根本自性；至於前「師」後「師」所傳，亦唯「密付」別無二法的「本

心」。佛佛所傳，師師密付，受者如能領會，大事可說已畢。但是一般行者，不求了悟自性，重者作為信物的傳衣。衣可看到，亦可奪取，為奪信衣，發生爭端，鬧出很多問題。為此，作「為爭端」的「衣」，現我「止」傳到「汝」，往後「勿」要再「傳」下去，如仍「傳此信衣」，不特發生很多糾紛，甚至使求法者的生「命」，受到威脅，「如懸絲」那樣『危險』，隨時會結束得衣者的生命！現我已將衣法皆傳給你，「汝須」迅「速」的遠「去」，不能多加逗留，「恐」怕有「人」會傷「害汝」，對你是相當不利的。現在接法的法兄弟，為了爭奪早任住持，前後相互排擠，不是發生訴訟，就是演為武鬥，令人相當可怕，有說這是末法現象，不知唐代傳法就已如此。想見為求得法僧伽，爭奪繼承權相當激烈，不是到現代才如此的，能不令人慨歎！

「惠能」聽到五祖要他趕快離去，就「啟」白祖「曰」：和尚要我離開，當然會要離開，但我應「向甚」麼「處去」，尚請和尚慈悲指示！「祖」為說「云」：「逢懷則止，遇會則藏」。『懷』是地名，是現在廣西省懷集縣。意即告訴六祖，離開這兒以後，向西南方走去，到了懷集縣就當停

止下來，不要再向前走。『會』亦地名，是現在廣東省四會縣，意即告訴六祖，當你走到四會縣，就立刻隱藏起來，不要再露面於人。從五祖這指示，可知師的慈悲，什麼地方應停，什麼地方應藏，都詳細告知，以免六祖受到不必要的傷害。

惠能禮別

惠能三更領得衣鉢，云：能本是南中人，素不知此山路，如何出得江口？五祖言：汝不須憂，吾自送汝。祖相送直至九江驛，祖令上船，五祖把艫自搖。惠能言：請和尚坐，弟子合搖艫。祖云：合是吾渡汝。惠能曰：迷時師度，悟了自度；度名雖一，用處不同。惠能生在邊方，語音不正，蒙師傳法，今已得悟，只合自性自度。祖云：如是！如是！以後佛法，由汝大行。汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南，不宜速說，佛法難起。

六祖「惠能」在「三更」半夜中，「領得」五祖所傳給他的「衣鉢」，又請示五祖「云」：惠「能本是南」方「中人」，對嶺南的山地，可說是很熟的，要我怎樣走都可，但湖北黃梅地方，我來了後，就在東禪寺舂米，

從沒有出過山門，「素」來「不知此山」的道「路」，要我「如何出得」此山，找到「江」邊渡「口」？不知山路亂走，豈不相當危險？「五祖」又很慈悲的對惠能「言」：這「汝不須」擔「憂，吾自會送汝」一程，讓你安全的離開。五「祖相送」惠能「直至九江驛」。九江是地名，在現在江西省九江縣，在大江的南岸。驛是站口，是中國古代用馬傳達官方文書的驛站，沿途是有各個站的。到了這個渡口，五「祖」立「令」惠能「上船」，惠能上了船後，「五祖」即「把」船上的「艫」，「自」己「搖」將起來，希將惠能送到九江那邊去。艫是船槳，放在船的兩邊，搖船使令前進的工具，沒有這個工具，船是不能前進。

「惠能」看到五祖親自搖艫，不好意思的立對和尚「言」：現「請和尚坐」在船上，搖船的工作應由我來做，所以說「弟子合搖艫」，怎可讓師父辛勞？五「祖」又「云」：我為師的理應度你，所以說「合是吾渡汝」。「惠能」明白傳法師的意思，就又對五祖「曰」：當我尚在「迷」惑的「時候，由「師度」我是對的，沒有師度怎能開悟？現既體「悟了」大法，理應「自度」，怎能麻煩師父？自度師度，「度名雖一」，但是「用處不同」。

且「惠能」本「出生在邊」遠化外的地「方」，所說「語音」都「不正」確，今「蒙師」父「傳」授這究竟「法」門，現「今已得」到了體「悟」，當然「只合」本著「自性」功夫求得「自度」。五「祖」聽後非常歡喜的說：「如是！如是！」換成白話：『是的！是的！』意即讚許惠能說得很對。惠能既有這樣的悟解，五祖感於傳法給他沒錯，乃更含有鼓勵的意思說：「以後佛法」的弘揚，將「由汝」的推動而「大行」於天下，對此我感到相當的安心。「汝今」可以好「好」的而「去，努力」不懈的「向南」方前進。但是此去，「不宜」快快的「說」你所得大法，要好好隱藏一個時期，如現在就說你悟證的「佛法」，不但「難起」度化作用，反而可能發生魔障，對己對法都無利益。這個隱藏期，有說『三年不弘』，有說『五年勿說』，有說『五年佛法難起』。船是渡船，將人從這邊渡過到那邊。古代交通，橋樑不多，什麼地方，都有渡船停泊渡口，現在師徒乘船渡過九江，大談自度度人，可說善用事實，真是師資道契。佛法講度，不但度己，亦要度人，如果自度自了，那就有違大乘度化度生的宗旨。

行由品第一

· 99 ·

六祖壇經講記

· 100 ·

感化惠明

惠能辭違祖已，發足南行，兩月中間，至大庾嶺。五祖歸，數日不上堂，衆疑，詣問曰：和尚少病少惱否？曰：病即無，衣法已南矣。問誰人傳受？曰：能者得之。衆乃知焉。逐後數百人來，欲奪衣鉢。一僧俗姓陳名惠明，先是四品將軍，性行粗糙，極意參尋，為衆人先趁及惠能。

六祖「惠能」乘船渡江後，真正「辭」別「違」離五「祖已」，所謂『送君千里，終須一別』。師資儘管道契一如，到了不得不分離時，還是要分離的。別後，六祖遵示「發足」向「南」而「行」。古代要到什麼地方，大都是走路的，佛教說是行腳，所以說為發足。步行約經「兩」個「月」時「間」，就「至」江西「大庾嶺」。此又名為台嶺，為五嶺之一。六祖向南走，「五祖」回黃梅，「歸」到自己房內，有異於平常的，就是「數日」之間，不曾隨眾「上堂」。上堂，可說上殿堂，就是早晚隨眾課誦，亦可說是上堂說法。寺「眾」多日不見和尚上堂，於是生起「疑」惑：為因病不上堂？或有不如意事不上堂？便推代表到（詣）丈室向和尚「問曰：和尚少病少惱否」？少病就身體說，少惱就精神說，意問身體與精神是不

是都很好？五祖很巧妙的答「曰」：說到「病」是即沒有，不過「衣法已」有人傳去「南」方了。代表進而「問」道：究竟「誰人傳授」和尚的衣鉢？五祖很冷靜的答「曰：能者得之」。祖雖沒有說出何人，但是大「眾」一想，「乃知」南方來的惠能得去，因為『能者』，就是指的惠能。對得法事，當時想得的僧伽很多，不意竟為南方來的獺獠得去，寺眾怎麼甘願？眾僧商洽結果，認為大法不能由惠能得去，於是隨（逐）「後」竟集合「數百人來」在後追趕惠能，「欲」從他的手中「奪」回「衣鉢」。

其中有「一僧」人，「俗姓陳名惠明」，有的名為惠順，是鄱陽人，以縣說，指鄱陽縣，以湖說，指鄱陽湖，都屬江西省。傳說他是陳宣帝的孫子，在俗曾經做過「四品將軍」，有說三品將軍，是有相當軍人氣質的僧伽。魏晉時代，國家將官制分為九品，就是從一品到九品，使知官位尊卑高低。將軍，是指統領軍隊者。在他年少時，出家於永昌寺，求道相當殷切，特去黃梅親近五祖。宋高僧傳卷八惠明傳說：『扣雙峰之法，高宗之世，依忍禪師法席，極意研尋，初無證悟』。一個求道者，精進為法未能開悟，當會感到非常遺憾！

行由品第一

· 101 ·

六祖壇經講記

· 102 ·

現忽聽到五祖密付衣鉢惠能，心中殊不為然。因為他的「性行粗糙」，不明事理，隨眾去追六祖，「極意參尋」，體格健壯，乃「為眾人」之「先，追及惠能」。從惠能得法及得法後離開，竟有數百僧人追他，假定沒有立即離開，真的會有生命危險！可見當時僧眾，對於得法一事，看得多麼重要！其實，五祖傳法並沒有傳個什麼，惠能得法也沒有得個什麼。如過去釋尊在燃燈佛前授記，授記等於傳法。須菩提固了解，『實無有法如來得阿耨多羅三藐三菩提』。佛亦認為『無有法得阿耨多羅三藐三菩提』。問題看你修行程度如何：如可授記作佛就為你授記，如已體悟到心法就將法傳你，佛及祖師都無分別心的。傳法，實際只是一種儀式，顯示得法者從傳法者那兒接過棒來，以後亦有資格將法繼續傳下去，成為一代祖師，如此而已。但是有誰不想成為祖師？於是為祖而爭的一幕鬧劇，就在佛教展開；到了現代接法，因接法的人多，法兄弟間為爭一寺住持，同樣展開無情鬥爭。為爭住持及爭祖師的僧格，自亦不可同日而語。

惠能擲下衣鉢於石上，曰：此衣表信，可力爭耶？能隱草莽中。惠明至，提掇不動，乃喚云：行者！行者！我為法來，不為衣來。惠能遂出坐盤石

上。惠明作禮云：望行者為我說法。惠能云：汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。明良久，惠能云：不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？惠明言下大悟。復問云：上來密語密意外，還更有密意否？惠能云：與汝說者即非密也。汝若返照，密在汝邊。明日：惠明雖在黃梅，實未省自己面目。今蒙指示，如人飲水，冷暖自知。今行者即惠明師也。惠能曰：汝若如是，吾與汝同師黃梅，善自護持。明又問：惠明今後向甚處去？惠能曰：逢袁則止，遇蒙則居。明禮辭。

六祖「惠能」發現有人追來，知道問題嚴重，於是「擲下衣鉢於」山嶺的「石上」，然後傳出聲音「曰」：我從五祖得來的「此衣」，是代「表」傳法的「信」物。什麼人悟法就得此衣，那裏是「可」用「力爭」奪的嗎？說了這話，為免來人發現自己，惠「能」立即「隱」入「草莽中」。草莽，是指荒野極為茂盛的草叢。第一個追及六祖的「惠明」到達，看到衣鉢在大石上，既為此來，當很歡喜的「提掇」。掇當奪字講，就是用手提取。說也奇怪，盡惠明所有的氣力，無論怎樣都提「不動」。在提不動後，惠明就在想，衣本很輕的，我力不能提，證知佛法行人，不能以力而取，知

行由品第一

· 103 ·

六祖壇經講記

· 104 ·

道自己大錯，於是「乃」不斷的「喚」呼「云：行者！行者！我」是「為法」而「來，不」是「為衣」而來，請你出來為我說法。「惠能」聽到這話，知道來者已無惡意，「遂」安然的從草莽中「出」來，如通常修禪那樣「盤坐」於大「石上」。這時，「惠明」知道惠能，確是得法的人，乃很恭敬的對惠能「作禮」，並「云」：我既為法而來，仰「望行者為我說法」，使我亦能有所開解！

六祖「惠能」說：「汝既」誠意「為法而來」，我當為你說最上乘法，在聞法前，首「可屏息諸緣」。屏當去除講，息是止息意。吾人平時攀緣一切諸法，如見色而攀緣色，聞聲而攀緣聲等，從沒有停息過，行者在坐禪時，也沒將心安住所緣境上，因而不能得道，當更不會開悟。在聞法時，必要「不生」任何「一」個妄「念」，現在「吾」當「為汝說法」。

惠能見惠「明」已屏息諸緣，認真想聞正法，「良久」以後，「惠能」便「云」：在你「不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目」？「惠明言下大悟」。這幾句話，在原本中沒有，是後人加上的，或以夾註式說出，或將夾註改為正文。吾人一念心，無不時刻在思念，不是思念善

的，就是思念惡的，並以為能思念的就是自己。現在六祖要惠明善惡不思念，看看在那時候，什麼是自己本來面目？惠明就在這一問下，立刻得到開悟。

『那個是明上座本來面目』，可作兩種解說：一說在惠能時代，禪宗還沒有『看話禪』禪觀方法，而是後人加上的，亦即顯示『壇經』被人改動過；一說這話正是後來『看話禪』所本，沒有這話可能沒有『看話禪』出現。看話禪倡導者，是臨濟宗大慧宗杲，專就古人一則話頭，歷久真實參究，從而得以悟道的一種觀行方法。大慧宗杲說：『看話頭時，須是行也提撕，坐也提撕，喜怒哀樂時，應用酬酢時，總是提撕時節。提撕來，提撕去，沒滋味，心頭恰如一團熱鐵相似，那時便是好處不得放捨，忽然心華發明，照十方刹』。這便是有名的看話禪。有說『依宗門的典籍所記載，禪家初期的諸祖，師資傳授，賓主唱酬，即已隱含參究之意』。初期的諸祖，既已隱含參究之意，是則六祖所說為參話禪所本亦無不可。

惠明聞法開悟後，「復問」六祖「云」：從「上」歷代祖師傳法以「來」，除了傳此「密語密法外，還更有密意否」？「惠能」六祖答「云」：與汝說

行由品第一

· 105 ·

六祖壇經講記

· 106 ·

者」，雖是如來密語，但已為你說出，「即非」是「密」，「汝若」能夠「返照」，窮明自性本源，或見本來面目，那你所問尚有密不密意，其「密」就「在汝」的自性「邊」，不用我說就可知道，還論什麼密與不密？密就不知而說，說了就不成密。

惠「明」到了這時，表明自己身份「曰：惠明雖」亦「在黃梅」東禪寺，親近五祖弘忍和尚，雖亦如法依所指示修禪，但是自愧「實未省」悟「自己」的「本來面目」。現「今」得「蒙」和尚剴切「指示」，使我體悟本有覺性，覺悟到什麼程度，真是「如人飲水」一樣，水的溫度是「冷」是「暖」，唯有「自」己「知」道，說給人聽是無法說出的，所以須『以心傳心』才得。因而我深深的體會到，最初追來想奪衣鉢，實是一大錯誤！現「今」盧「行者」，亦即是六祖，是「即」我「惠明」的恩「師」，假使不是師的開示，我還錯誤下去不能得法，這是多麼大的損失，而師對我恩德，又是多麼重大！

六祖「惠能」聽到惠明這樣說，又「曰」：汝若如是，吾與汝「原來」同師黃梅」，你是親近黃梅五祖，我亦親近黃梅五祖，那我與你現在所得，

同是無法以語言文字表達出來的妙法，就當「善自護持」，好好把握這難得的良機，護持這極為難得的大法，並要把這大法不斷傳授下去。師資默契如此，惠「明又問」六祖：「惠明今後」應「向甚」麼「處去」？亦即是問我到什麼地方傳此大法，方不致於遭遇法難，順利的將法弘傳下去！六祖「惠能」本於五祖弘忍的開導，告訴惠明「曰」：當你離開大庾嶺時，應往西北的方向走，在行走的過程中，「逢袁則止，遇蒙則居」。袁是袁州，屬江西境；蒙是蒙山，在江西省新喻縣。意思是：到了袁州就可停止下來不要活動，遇到蒙山就可居留下來弘揚佛法。惠「明」得到六祖指示，就向六祖「禮」別「辭」謝而去。

六祖南行

明回至嶺下，謂趁衆曰：向陟崔嵬，竟無蹤跡，當別道尋之。趁衆咸以為然。惠明後改道明，避師上字。惠能後至曹溪，又被惡人尋逐，乃於四會避難獵人隊中，凡經一十五載，時與獵人隨宜說法。獵人常令守網，每見生命盡放之。每至飯時，以菜寄煮肉鍋；或問則對曰：但喫肉邊菜。

師徒分別後，惠「明回」到大庾「嶺」的山「下」，看到來追的僧眾，為保六祖生命安全，亦免僧眾造成傷害祖師的罪惡，便對來追（趁）的僧「眾」說：我來到山嶺上，曾向山嶺高峻的山區到處搜尋，所以說「向陟崔嵬」。可是無論怎樣尋求，「竟」然「無」有惠能的「蹤跡」，現我下山與諸位會合，「當」從「別」個「道」路再去「尋」找。追（趁）來的僧「眾咸以為然」，只好放棄上山搜查的念頭。有人以為得法之人，怎麼還說這個妄語？

當知這是佛法常說的方便妄語，既不存心害人，亦已報答師恩，自然沒有妄語過失，與以妄語害人不同。真能弘揚如來大法，不只口頭說說而已，除了確已通達佛法，最要自己有修持德行，沒有相當德行，不能弘揚大法，所以想得正法，只憑暴力不行，佛法最反對的是暴力。有悟道偈說：『達摩西來一字無，全憑心意用功夫』。現在一般僧人，不以德學較量，巧用欺詐心機，奪去寺廟住持，或為教會領導，結果總是沒有得到好下場，縱然死後一時光輝，時間一久為人所忘！「惠明後」來「改」為「道明」，原因是「避師」的「上字」，以示對師尊重。中國以避諱為尊，做上人的

是用什麼名字，兒女不得再用，印度用父母名為敬，做上人的用什麼名字，兒女亦得運用，以示不忘父母。中印風俗不同，所以起名有別。

道明向西北行，「惠能」後亦南行到「曹溪」。曹溪，在現在廣東省曲江縣南五十里。惠能向南行過程中，「又被」一班「惡人尋」求追「逐」，為了避免受害，「乃於四會」地方，「避難獵人隊中」。四會縣名，就是五祖告訴六祖『遇會則藏』的四會縣，在今廣東粵海道。六祖避難獵人隊中，前後「凡經一十五載」，但是並未空過，隨「時與獵人隨宜說法」，就是隨他們的機宜，或說他們所能懂得的道理，或說如何慈悲愛護眾生。所幸「獵人」出去打獵，「常令」惠能看「守」網諸禽獸的羅「網」，六祖「每見」有活潑潑的「生命」留在網中，毫不遲疑的完全將之「放」出，恢復這些生命的自由，因此不知救了好多生命。同樣一件事，看你用心如何，獵人用網是殺生的，六祖守網是放生的，兩者對比，功過可知。

在獵人隊中十五年，時間不算太短，六祖生活怎辦？獵人是吃肉的，且獵到什麼動物，就受用什麼動物，六祖是不是同他們一樣生活？另燒蔬菜當不可能，只好「每至」吃「飯時」，自己以青「菜」之類植物，「寄」

放在「肉鍋」內「煮」。「或」者有人「問」起：你為什麼這樣？六祖「則對曰」：我「但喫肉邊菜」，不吃其中的肉，可見六祖當時的生活，是多麼的艱苦。為維持生命的延續，為如來正法的弘揚，不得不作這樣方便。在有蔬菜可受用的地方，如也效法六祖吃肉邊菜，那就不得算為方便，而是貪圖肉食，就絕對要不得。有以為學佛的人，特別是出家人，不一定要素食，此說有違正統的佛法，不特有違大乘佛法的慈悲精神，亦有違於小乘佛法戒行清淨。在特殊情形下，偶而不能素食，是還可說得過，有了素食可用，且素食營養超過肉食，仍要吃眾生肉，是絕對不可的。南傳佛教的泰國，因比丘托鉢乞食，不得不受用肉食，事實不然，如泰國有位華僑廖振祥，發心專門供養一個泰僧，但只供養素食，最初幾天還很歡喜接受供養，到了天數多了，老是素食，有的吃不慣，就問廖居士，天天都吃這些？發心供養者，知他素食不慣，就要他去托鉢，自己不能以肉食供養。從這可知還是人們喜歡肉食，並不是素食沒有營養，更不能說素食不好。

一日思惟：時當弘法，不可終遯。遂至廣州法性寺；值印宗法師講涅槃經。時有風吹幡動，一僧曰風動，一僧曰幡動，議論不已。惠能進曰：不是風動不是幡動，仁者心動。一眾駭然。

依一般說，六祖在曹溪，「一日」（傳指唐高宗儀鳳元年（六七六）亦即歲次丙子正月初八日）忽然這樣「思惟」：此「時」應「當」是我「弘法」的時候，「不可這樣長期「終」久隱「遯」（遁）下去，於是就從曹溪「出」來，「至廣州」的「法性寺」，寺在城內西北。適「值印宗法師」在寺「講涅槃經」。印宗是江蘇吳縣人，以研讀涅槃經聞名於教界，到年高八十七歲始寂。

「時有風吹幡動」：有說正是印宗講經之日，印宗問聽眾，是風動還是幡動；有說在正月十三日懸幡，忽有風吹來使幡飄動，於是眾論幡動風動。「一僧曰風動」；另「一僧曰幡動」。主風動者說：幡是無情怎麼會動？因風吹來當屬風動；主幡動者說：雖是有風吹來，但如無幡怎麼會動？有說風與幡同是無情，無情的幡固不能動，無情的風亦不能動；有說獨幡既不能動，單風亦不能動，風幡和合方會有動。大眾為此「議論不已」不

行由品第一

· 111 ·

六祖壇經講記

· 112 ·

能決定誰是誰非。「惠能」六祖「進」而對大眾「曰」：既「不是風動，亦不是幡動」，乃是諸「仁者」的「心動」。「一眾」聽了，無不「駭然」，就是感到很詫異，因這不是寺眾所想到的，也是說得極高明的。

印宗並未在講堂上問大眾，而在廊下隔壁聽到這些議論，所以到第二日講經完畢，問大眾道：昨夜某房議論風動幡動，最後說話的是什麼人？這人的言論很不簡單，定必親近過高明善知識。有人報告印宗，最後一個說話的，是新州盧行者。印宗知道這位行者不同凡響，可能就是最近得法的人。站在真妄唯心論者的立場，說是心動當然不錯；站在性空論者的立場，說因緣和合有動，更為有理。

印宗延至上席，徵詰奧義，見惠能言簡理當，不由文字。宗云：行者定非常人！久聞黃梅衣法南來，莫是行者否？惠能曰：不敢！宗於是作禮，告請傳來衣鉢，出示大眾。宗復問曰：黃梅付囑，如何指授？惠能曰：指授即無，惟論見性，不論禪定解脫。宗曰：何不論禪定解脫？惠能曰：為是二法，不是佛法，佛法是不二之法。

宗又問：如何是佛法不二之法？惠能曰：法師講涅槃經，明佛性是佛法不

二之法。如高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁，作五逆罪，及一闡提等，當斷善根佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者無常，佛性非常非無常，是故不斷，名為不二；一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蘊之與界，凡夫見二，智者了達其性無二，無二之性即是佛性。

印宗是位涅槃學者，涅槃是屬真常思想，兩人思想極為契合，「印宗」乃特「延」請六祖坐於「上席」，請坐上席，對六祖可說禮遇至極。但在『別傳』說『請行者過房，能遂過房』。由是兩人相互論說。但壇經則說在講經時，『延至上席』，從而向六祖「徵詰」深「奧」的「義」理，可是六祖回答非常簡單。印宗「見惠能」所說「言」詞「簡」單，義「理」而又極為恰「當」，乃從心靈之所流出，「不」是「由文字」語言中來，對惠能就更另眼看待。印「宗」進「曰」：聽你所說，想「行者定非常人」！很「久聞」說「黃梅」五祖「衣法南來，莫」非就「是行者」帶來「否」？「惠能」很客氣的回答「曰：不敢」！不敢！

雖說不敢，而實無異承認。印「宗於是」向六祖至誠「作禮」，並「請」六祖將所「傳來」的「衣鉢」，出示「給」大眾「看看，讓大眾知道衣鉢的

行由品第一

113

六祖壇經講記

114

尊貴。印「宗復問」六祖「曰：黃梅」五祖「付囑」大師衣法時，對你曾作「如何指」示傳「授」？「惠能」答「曰：指」示傳「授」確沒什麼，「惟」對弟子「論」說直「見」本有自「性，不論」如何修「禪定」而得生命「解脫」。修定得解脫，是學佛者最重要的，印「宗」聽到這話，感到相當驚訝「曰」：為何「不論禪定解脫」？尚請有以示之！

六祖「惠能」很樂意的答「曰」：應知修禪定得解脫，「為是」具有能求所求的「二法，不是佛法」。修禪定是能求，求解脫是所求，不是二法是什麼？「佛法是」直指見性成佛的「不二之法」。不二法，是佛法極為超勝的義理，不是一般人所能了解的。維摩詰經所說不二法，『是指真如實相，或稱法性，絕對真理，亦即空性，亦名平等，是離一切語言、文字、思想的，說一即不中，說不二，亦不過是形容法的不二』。經中有三十三位菩薩，說明如何悟入不二法門，直到文殊大士，以思議為二，以不思議為不二，但這還是有言說的，唯有維摩的默然，是真入不二法門。

印「宗又問：如何是佛法不二之法」？「惠能」為之答「曰」：如「法師」現在所「講」佛說的「涅槃經」，其中所「明」的「佛性」，就「是

佛法不二之法」。譬「如高德貴王菩薩向佛言」：一個毀「犯」殺、盜、淫、妄「四」種「重禁」，或是一個造「作」殺父、殺母、殺阿羅漢、破和合僧、出佛身血「五」種「逆」惡之「罪」，以「及」斷滅一切善根的「一闡提等」，應不應「當」說他們「斷善根佛性否」？「佛」陀答「言：善根有二：一者」是「常，二者」是「無常」，「佛性」卻是「非常非無常」的，「是故」佛性「不斷，名為不二」。經中說善有二：「一者善，二者不善」，這是佛法所常說到的，但「佛性非善非不善，是名不二」。再如「蘊之與界」：蘊是色、受、想、行、識五蘊，界是六根六塵六識十八界。「凡夫」看來，蘊與界是「二」，五蘊不是十八界，十八界不是五蘊。但是「智者了達其性」是「無二」的，「無二之性即是佛性」。如此，佛法是不二之法，不如一般想像是二法。

印宗聞說，歡喜合掌言：某甲講經，猶如瓦礫；仁者論義，猶如真金。於是為惠能薙髮，願事為師。惠能遂於菩提樹下開東山法門。惠能於東山得法，辛苦受盡，命似懸絲。今日得與使君官僚僧尼道俗同此一會，莫非累劫之緣，亦是過去生中供養諸佛，同種善根，方始得聞如上頓教得法之因。

教是先聖所傳，不是惠能自智。願聞先聖教者，各令淨心，聞了，各自除疑，如先代聖人無別。一衆聞法，歡喜作禮而退。

涅槃學者「印宗」，聽「聞」六祖所「說」法義，感到非常「歡喜」，認為六祖所說，確實與眾不同，照理應向六祖頂禮，但因六祖尚未現出家相，出家人，特別像印宗這樣有名的大德，本於律制，不能向六祖頂禮，只好「合掌」以表敬意，並且對六祖「言」：拿我「某甲」印宗所「講」解「經」典，經雖是佛說的，不能說經義不善，因我不善講說，不能發揮經中真義，講來「猶如瓦礫」一樣，「仁者」剛才所「論」說的「義理」，確實「猶如真金」，不能不使我佩服到極。從印宗對惠能表示，可說是對法極為尊重大德，不如一般說法者，知別人所講義理深奧，不特不予讚善，反生高度嫉妒之心，甚至予以無情打擊，使他不能立足教界，因而我對印宗大德亦極讚善！

惠能過了十五年遁跡於勞苦生活中，雖亦隨宜為獵人說法，但畢竟還是俗人，佛法有賴僧眾的住持，更有賴僧眾的弘揚，印宗想到這點，「於是」乃「為惠能薙髮」。薙是剃的意思，薙髮就是剃髮，不剃髮，不是正

式出家，為使惠能出家以後，更能發揮弘揚大法的功能，度化所應度化的眾生，所以為惠能剃髮，不是想收惠能為自己的徒弟，相反的，而是自己「願事」六祖「為師」，成為六祖的徒弟。一個有名的涅槃學者，願以六祖為師，這是多麼難能可貴，怎麼不為我人之所尊敬？印宗選定是年正月十五日，普集法性寺的僧眾，親為惠能落髮，使成正式僧人。但以佛制，為人剃度者為師，受剃度者為徒，現因六祖是得法的祖師，為祖剃度的印宗，『願事為師』，當就不能以常情論。或者有人這樣懷疑：六祖當時尚未出家受戒，五祖為什麼傳授衣鉢給他？這是佛法行者應有的懷疑。不過五祖在傳法時，雖知惠能尚是俗人，但必囑他弘法時機成熟，必要現出家相，正式受比丘戒，現在印宗為他落髮，也就很樂意的接受，成為真正的第六代祖師。

落髮只是現僧相，須進一步受戒，方成真正僧人，所以正月十五日剃髮後，復於二月初八日，請西京智光律師為授戒師，藏州慧靜律師為羯磨師，荊州道應律師為教授師，中天竺耆多羅律師為說戒師，西國密多三藏為證戒師。取邊地五師受具的律制，為惠能授具足戒。受戒後，就在法性

行由品第一

· 117 ·

六祖壇經講記

· 118 ·

寺「菩提樹下開東山法門」。寺中菩提樹是梵僧智藥三藏持來，種在戒壇的面前。法性寺，是宋代以來的制止寺，也就是近代的光孝寺。六祖因得印宗大德的讚揚，受到廣州緇素的崇敬。後去曹溪南華山的寶林寺，印宗與緇素送者千餘人。

行由品，是敘六祖身世、求道、得法，開壇弘傳東山法門經過，到此告一段落，現在再作總結。六祖在廣州法性寺開法於先，而到韶州大梵寺弘法於後，為六祖奉獻佛教開始。從廣州到韶州，兩地相距七百餘里，交通不便的古代，不能不說相當遠。但祖初到曹溪山，並不一定住寶林寺，曾經住過幾個寺院，但規模大而時間又住得較久的，是法泉寺與廣果寺。時任韶州刺史韋璩等，特到曹溪寶林寺，恭請惠能出山到城內大梵寺說法，聽眾一千多人，在那時可說是殊勝的講經法會。現六祖「惠能」說：我「於」黃梅「東山得法」後，遵師命南來待機說法，在未開法之前，千「辛」萬「苦」可說「受盡」，而我這個色身生「命」，好「似懸絲」掛著重擔一樣的危險，隨時有生命結束的可能。「今日得與」韋「使君」及諸「官僚」，出家「僧尼」（比丘、比丘尼）及一般好「道」的在「俗」之士，得

以共「同」在「此一」法「會」中，講聞佛法，實不簡單，「莫非」是我們「累劫之」中所結善「緣」而乃有此，或者「亦是過去生中供養諸佛，同種善根，方始得聞如上頓教得法之因」，實值我們珍攝。誠如金剛經說：『不於一佛、二佛、三四五佛而種善根，已於無量千萬佛所種諸善根』。所以六祖說：『過去生中，供養諸佛，同種善根』。要想聽聞圓頓大法，實在不是容易的，必要在諸佛前種過很多善根，如沒有在諸佛前種過善根，要想聽聞圓頓大法很難！

六祖又對諸善知識說：此之圓頓「教」法，「是」諸「先聖」亦即過去諸佛所傳下來，「不是」我「惠能自智」所能說得出的，我只不過是發現或體悟，如諸佛所說而說。好比古德解釋大小乘經開頭說『如是』兩字，就說『如三世諸佛證，如三世諸佛說，故言如是』。釋尊所說的一切教典，尚且如諸佛所說，何況我惠能怎會以自智說出？現我「願」諸得「聞先聖教者，各」各「令淨」其「心」，唯有內心清淨，始得體悟大法。你們既然「聞了，各自除」去內心「疑」惑，接受古佛的教導，確認當下就「如先代聖人無別」，不要以為諸佛才可做到，而是人人所能做到的，千萬不

要自暴自棄！

當時「一」會大「眾聞法」以後，法喜充滿，悉皆「歡喜，作禮而退」。如佛每部經說到最後，總說：『聞佛所說，皆大歡喜，信受奉行，作禮而退』，是一樣的。因為六祖說法，直入心源，見性成佛，解脫文字障礙。佛教界一般行者，特別是修禪的禪者，都說六祖不識字，但這實是後來禪宗不立文字而來，鼓勵學佛不必研究教理，致使佛教衰頹，以為出家佛子，皆是目不識丁！

般若品第二

如上已明「行由品」，現在繼說「般若品」。本品專為大眾宣說般若妙義。般若是佛法最極重要法門，亦是不共世間一般宗教、哲學最極稀有法門。大般若經百七十二卷說：『是諸有情於此般若波羅密多應如佛住。供養恭敬思惟般若波羅密多，應如供養禮敬思惟佛薄伽梵。所以者何？般若波羅密多不異佛薄伽梵，佛薄伽梵不異般若波羅密多……一切如來應正等覺，皆由般若波羅密多出現故』。般若是出生諸佛，為諸佛母，怎可不說般若重要。

禪宗後來雖說『教外別傳，不立文字』，但達摩初傳法於慧可，自說『藉教悟宗』，並未廢棄大乘經典理論，因而乃以『佛語心為宗，無門為法門』的楞伽經傳授給慧可，作為衡量學者印心的準則，要看一個行者是不是體悟，只要以楞伽經為之印證，就可知道。是以初期傳達摩禪的禪師，並沒有遠離教義，而是依楞伽經印心，所以禪者名『楞伽師』，亦稱達摩禪為『佛心宗』，亦有說達摩禪為『楞伽宗』，或稱『南天竺一乘宗』。

般若品第二

· 121 ·

六祖壇經講記

· 122 ·

楞伽古代說是錫蘭，現在說是斯里蘭卡，在印度的南部，楞伽經所代表的，便是印度的南宗。是以我們實在不可說，禪宗全是『教外別傳』，是有其經教所據的。

有說楞伽經從談般若性空兼談法相賴耶緣起。不錯，經中確實說到性空與唯識思想，但因主要的是說『如來藏自性清淨』，而實是以真常唯心為主要思想，對達摩禪有著很大的提示作用，是以禪者皆以楞伽為本。可是到了四祖道信，開始勸誘人持誦『摩訶般若波羅密』。如道信傳說：『我此法要依楞伽經，諸佛心為第一；又依文殊般若經一行三昧』。雖還沒有捨棄楞伽經，但已將般若經與之同等看待。後來『楞伽很少人過問而成冷門，金剛般若經轉成為南宗頓悟禪的印心宗典，這種法門轉變，也顯然當是由道信倡導而形成的』。到了五祖弘忍，傳達摩禪於黃梅東山，別創『東山法門』，對達摩禪起了更大的變化，即少有提到楞伽經，而轉以般若經為宗典，因他常教人誦持金剛經，說能令人『得速見性』。從五祖弘忍得法，從金剛經開悟，所以到了曹溪惠能，把達摩禪的宗典，從楞伽經轉為金剛經，更是歷史事實。因為惠能六祖，特別宗般若經，所以有此般若品。

說般若法

次日，韋使君請益，師陞座告大眾曰：「總淨心念摩訶般若波羅密多！復云：善知識！菩提般若之智，世人本自有之，只緣心迷不能自悟，須假大善知識引導見性，當知愚人智人，佛性本無差別，只緣迷悟不同，所以有愚有智。吾今為說摩訶般若波羅密法，使汝等各得智慧。志心諦聽，吾為汝說。善知識！世人終日念般若，不識自性般若，猶如說食不飽。○但說空，萬劫不得見性，終無有益。」

祖師亦如佛陀，必須有人請法，然後方說其法。現在六祖說般若品，由於韋刺史의 請益。「次日」，就是第二日。「韋」刺「使君」，聽了六祖的開示，仍有不明白地方，特再向惠能有所「請益」。請益，意在再度請求教益，使不明白的地方能夠明白。既然有人請求教益，於是惠能大「師」應請，特再「陞」到堂上的法「座，告」訴「大眾」說：你們真要修學佛法，「總」得先要摒除雜念，以清「淨」心念摩訶般若波羅密多」，求得清淨無漏智慧，捨離一切妄想雜念，就可得到佛法利益。淨心，不唯聽者心淨，說者也要心淨。說者心淨，所說無一不契於理，聽者心淨，無句不入

般若品第二

· 123 ·

六祖壇經講記

· 124 ·

於心。先教念而後說，使聞般若大法者，因為般若智珠，投於散亂心中，亂心自然寂靜，不再妄念紛歧，般若心體全現。

同時「復」說：諸位「善知識」！當知「菩提般若之智」，不是從外可以求得，而是「世」間每一個「人」，甚至每個眾生，「本自」就具「有」的。華嚴清涼國師說：『般若非心外新生，智性乃本來具足』，「只」因攀「緣」外境，真「心」久被塵染之所「迷」惑，「不能自」己有所體「悟」，必「須假」藉「大善知識」開「示」教「導」，方能體悟本心，「見」自本「性」。應「當」更要「知」道的，就是生存在這世間的人，明顯的看出：有的是「愚」痴的「人」，有的是具有「智」慧的「人」，愚智確有相當的不同，但是他們所具的「佛性」，本來沒有什麼「差別」，「只緣」彼此有著「迷悟」的差異，「所以」就「有愚」痴和「有智」慧的分別。

六祖金剛註云：『凡夫不見自性妄識分別，自生高下，諸佛日高，眾生自下，菩薩了悟人法二空，上自諸佛，下至螻蟻，皆有佛性，無所分別。』「吾今」特「為」你們宣「說摩訶般若波羅密法，使汝等」每個求法的人，「各」個都能「得」到般若「智慧」。覺悟本心自性，而成無上佛道。這

對你們誠摯求法者非常重要，當吾說此般若妙法時，希望你們專誠「志心諦聽」，好好記住，千萬不要聽了就算。下面「吾」當「為汝」等宣「說」。如能專心一志的聽聞，必然會得般若智慧妙用。

六祖又叫一聲「善知識」！「世」間有很多學佛的「人，終日」都在「口念般若」，但是「不識自性」本具的實相「般若」。如是像這樣念般若，「猶如」饑餓的人，看到滿桌菜飯，並且不斷的說：吃呀！快吃呀！但沒有真正的去吃，如是「說食」，不論說得多久，終於肚「不」能「飽」，試問這樣說食，究竟有什麼用？佛法行者，如果一旦「口」念般若，但說「空」義，不說短時間內，不能見到本性，就是經過百千「萬劫」，亦「不得見」到本「性」。既不能見到本性，縱然不斷的口念般若，發揮空無自性，「終」歸「無有」一點利「益」。因為般若大法，是無上法，如只一味口說，不能如法實行，難以成為智者。

釋般若義

善知識！摩訶般若波羅密是梵語，此言大智慧到彼岸。此須心行，不在口

念。□念心不行，如幻，如化，如露，如電。□念心行，則心□相應，本性是佛，離性無別佛。何名摩訶？摩訶是大。心量廣大，猶如虛空，無有邊畔，亦無方圓大小，亦非青黃赤白，亦無上下長短，亦無瞋無喜，無是無非，無善無惡，無有頭尾。諸佛剎土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得；自性真空，亦復如是。

前文說般若法，此文釋般若義。

六祖又叫一聲「善知識」！我所說的「摩訶般若波羅密是梵語」，依「此」間「言」，是「大智慧到彼岸」。意說修學佛法行者，要想到達彼岸勝境，必須求得般若妙智，沒有得到般若妙智，是不能到達彼岸的。菩薩行者雖修六波羅密，唯有般若勝過施、戒、忍、進、禪五度無量億數。因為施等五者，不論修到什麼程度，是都不能趣入菩薩正道，當更不得入一切智城。如百千等那麼多的盲人，假定沒有一個眼睛明亮的人在前引導，不說不能到達豐樂大城，就是進趣正道亦不可能。是以般若望於施等五者，可說是最尊最為無上。如是最尊無上的般若，須假言說方能顯示無有言說。

但是行者修「此」般若，必「須」從內「心」中深深的實「行」，「不

是「在」「口」頭上「念」念就行。如僅在「口」頭上「念」誦，而「不」能在「內心」中如法實「行」，不論般若妙法是怎樣的殊勝，那也不過「如幻如化，如露如電」般的瞬間即成為過去，行者根本不能得到般若受用。龍樹大士說：『佛法以修心為本，以身口為末，不在口念，口念是言說上事，與修行無關，與解脫無涉』。如能一方面在「口」中「念」誦，而另一方面又在「心」中實「行」，是「則」就能「心口相應」，也就得到般若真智，從此真智呈現清淨菩提「本性」，當下就「是」人所本有的「佛」。佛之所以為佛，就是人的本有自性，「離」開本「性」是佛，更「無別佛」可得，怎不心行般若？

「何名摩訶」？這是問；「摩訶是大」，這是解。依常說，摩訶是印度話，中國譯有大、多、勝三義，現在六祖只講一大義，而所講大，卻不是說智慧大，是講其他的大義。放光般若經第四問摩訶衍品說：『云何當知菩薩趣於大乘？乘是乘當至何所？誰當成是乘？佛告須菩提言：是菩薩摩訶薩大乘』。法華經第二譬喻品說：『若有眾生，從佛世尊聞法信受，勤修精進，求一切智、佛智、自然智、無師智、如來知見、力無所畏，愍

念無量眾生，安樂利益天人，度脫一切，是名大乘菩薩，求此乘故，名為摩訶薩』。大方等大集第十七虛空藏菩薩品說：『云何為菩薩莊嚴乘？乘謂無量，無邊崖故，普徧一切，喻如虛空，廣大容受一切眾生故，不與聲聞、辟支佛共，是故名為大乘』。大乘論典說到摩訶大義很多，在此不多引說。

菩提「心量廣大，猶如虛空」那樣的無邊無際，「無有邊畔」。金剛經說：『東方虛空可思量不？不也！世尊！南西北方，四維上下虛空可思量不？不也！世尊』！廣大如虛空的心量，就色說：如問是形色或顯色，這都是不可說的，所以「亦無方圓大小」的形色，「亦非青黃赤白」的顯色，同樣「亦無上下長短」的形態。當知『方圓大小』、『上下長短』、『青黃赤白』，都是物質，菩提心量，自不可說。至於『瞋』怒『喜』樂，是非善惡等，都是虛妄分別心而有，自也不可說菩提心量如此。不論色法心法，皆有相對性的，菩提心量沒有對待的差別，自不可說。所以說「亦無瞋無喜，無是非非，無善無惡，無有頭尾」。正因如此，所以「諸佛」所住的「剎土」，如常寂光淨土，真可說是湛然常寂無染，自是「盡同虛

空」一樣的寂然不動。至於「世人」所有「妙」明本「性」，應知亦「本」是「空」，不生不滅，不垢不淨，不增不減的。悟達如此廣大的心量，那更「無有一法可得」。眾生本有「自性真空」，絕對不可說它是有，如以為是有的，那絕對是錯誤，所以說「亦復如是」。能明此一大菩提心，是就可以轉凡成聖，假定不能明解，就仍輪迴生死。

善知識！莫聞吾說空便即著空，第一莫著空，若空心靜坐，即著無記空。善知識！世界虛空，能含萬物色像，日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山，總在空。世人性空，亦復如是。善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性空中。若見一切人惡之與善，盡皆不取不捨，亦不染著，心如虛空，名之為大，故曰摩訶。善知識！迷人口說，智者心行。又有迷人，空心靜坐，百無所思，自稱為大，此一輩人，不可與語，為邪見故。

六祖又叫聲「善知識」！鄭重的交代諸聞法者：你們「莫」要「聞吾說」到「空」，「便即」執「著」有一個「空」，再叮嚀一句：你們「第一」千萬「莫」要「著空」，假若以為「空心靜坐」為無所思，「即著無

記空」。如果聞空著空，那就落於空見。無記是不思善惡，昏然矇昧的一種心理狀態，那就不是靜坐修禪。修禪行者落於無記空，且這是屬有覆無記。不說修短時期無用，就是修百千萬億劫，也不過是活骷髏，根本不能悟到本有自性！

接著又叫「善知識」！試想我們所住這個「世界」的「虛空，能」夠「包含萬物色像」：諸如「日月星宿，山河大地，泉源溪澗，草木叢林，惡人善人，惡法善法，天堂地獄，一切大海，須彌諸山」，乃至一切有形有相，無形無相，「總」是「在」這虛「空中」，有那樣離開虛空而存在的？正因虛空能含宇宙萬有，所以名之為大，經說溪澗，是指兩山間有水流通的深溝。須彌諸山，以須彌山為中心，環繞須彌山的有很多高低不等的群山，所以說為諸山。佛教向說須彌山為此小世界的中心，但依真現實論者說，或就印度的地理環境看，實際就是今之喜馬拉雅山。廣大無所不包的虛空如此，當知「世人性空」能含萬法，「亦復如是」。唯此『世人性空』的性空，與般若所說性空，含義有很大不同。『般若性空』，是一種全稱否定，無論是此岸世界之『妄』，或彼岸世界之『真』，一切皆空：

空無自性，或自性本空，謂之『性空』。但此壇經所說性空，只是一種特稱否定，只空虛妄，不空真如。諸如真如，佛性，自性是有，且是真有，並不是空。真性無妄，謂之性空。禪宗與般若所說性空有所不同，不可不知。一般佛法行者，只要聽說性空，就以為是一樣，實際不能籠統，如禪與般若，雖同說性空，但不能視為其義無異。

六祖又叫聲「善知識」！摩訶所以說之為大，當知眾生所有「自性」，是「能」包「含萬法」，無一法出於自性，所以說為「是大」，可知「萬」有諸「法」，無不包含「在諸人性中」。四祖道信大師說：『百千妙門，同歸方寸，恆沙功德，總在心源』。又說：『一切定門，一切慧門，一切行門，悉皆具足，神通妙用，並在此心』。有說『萬法盡是自性』，與『萬法盡在自性』，雖『是』與『在』一字之差，但以真常思想觀點看，『萬法盡是自性』，較為突出，因萬法本身，當體就是自性，亦就是真如實性，必然認為無法不真，無法不如，說來自是圓融得多。

「萬」有一切諸「法」，既然皆「在諸人」的自「性中」，是則「若見一切人」的「惡之與善」，或是所謂『善法惡法』，「盡皆」對之「不

取不捨」，「亦不」對之有所「染著」，因為一切皆是自性本空，那可在表面執著其是好是不好？又那裡有什麼善法可取惡法可捨？金剛經說：『如筏喻者，法尚應捨，何況非法』。是以對於萬有諸法，應當觀其根本，不當從未分別。如此，能含萬法的自性真「心」，猶「如虛空」一樣的，無所不包，無所不容，所以「名之為大，故曰摩訶」。

六祖又叫聲「善知識」！世間有些「迷」妄的「人」，只知「口說」般若，甚至諸多讚嘆般若，認為般若是最尊最勝，無有一法可與般若相比，但與身心實際利益一點無有，如是口說般若有什麼用？世間另有一些「智者」，看來不曾口念般若，而「心」確是如實奉「行」般若，因此，不但使自己的菩提心顯現出來，同時還可如實的普度苦難眾生。心行般若者，行者，是多麼的善能自利利他？世間還「有」一些「迷」惑的行「人」，聽說修禪需要靜坐，於是「空」空的死「心」踏地的「靜坐」，並且「百無所思」的，以為這就是所修的大法，且認這樣的一無所思，方能從靜坐中有所體悟，「自稱」可說「為大」。「此一輩」迷妄盲修之「人」，「不可與語」般若大法，因他已落入謬妄的「邪見」之中。邪見者流，自己思

想錯誤，怎可與說般若？又怎可與談如法靜坐？縱然對說如法靜坐，以求般若妙智，他亦不會接受，認為如此不能悟道，對他說般若大法，又能發生什麼作用？禪宗認為一切大法不離自性，離自性說任何法，都不與般若相應，以自性為本的六祖大師，為眾說法一直強調自性大無不包，原因在此。

再論般若

善知識！心量廣大，徧周法界。用即了了分明，應用便知一切。一切即一，一即一切，去來自由，心體無滯，即是般若。

摩訶名大，已經解說，現在再論般若。為此，六祖又稱「善知識」說：當知眾生本有的真「心」，其「量廣大」如虛空，其用可「徧周法界」，亦即通常說的『盡虛空，徧法界』。問題是看我們如何運用，如能善加應用，其「用了了分明」。了了通俗說，就是清清楚楚；分明，就是透澈通達。果加「應用」，更可「便知一切」。「一切即一，一即一切」，意顯一法即是一切法，一切法即是一法。如空中的一輪明月，什麼地方有

水，就可映現其中。所謂『千江有水千江月，千江之月原一月』。俗說：『一本散萬殊，萬殊歸一本』，亦即是這道理。因為法性之體，是可現於一切事物上的，而一切事物各含其理體。因此，「來去」自由「自在」，「心體」無礙「無滯」。如是了了分明，一切圓融周徧，「即是」所說「般若」。

善知識！一切般若智，皆從自性而生，不從外入，莫錯用意，名為真性自用，一真一切真。心量大事不行小道，口莫終日說空，心中不修此行。恰似凡人自稱國王，終不可得，非吾弟子。

六祖又叫聲「善知識」說：所謂「一切般若」妙「智」，「皆從」本有「自性而生」，並「不」是「從外」尋求之所契「入」，對此千萬「莫錯」會了其中「用意」，如以為般若從外求得，那就大錯特錯。當知能應萬法無有變易的真如法性，「名為真性自用」。果能如是照得一切法真實，是即「一真一切真」，無有一法而不真，如以為有一法不真，是即未能如實認識諸法。「心量大事」，是顯了悟真如自性，轉迷開悟的大事，「不」是「行」於誦經靜坐的「小道」，可以獲得轉迷開悟，契證真如法性。佛

法行者，千萬不可只在「口」頭「終日」口口「說空」無自性，步步行有，專唱高調，而在「心中」並「不」如法「修此」般若大「行」。假定如此，「恰似」一般「凡人」，亦即平民百姓，「自稱」我是「國王」，「終」於「不得」稱為國王，仍然是個普通老百姓。如是亦只說空，心中並未依法修學般若，不論他說怎樣如實修行，實是未見謂見，增上慢人，而他終歸「非吾弟子」。是以求想真正成為佛子，不但口頭說說就行，如只口頭說說，要想轉迷開悟，甚至得道成佛，是絕對不可能的。如馬祖道一於出家受具後，到南岳於一庵中常學坐禪，南岳懷讓禪師，一日往訪道一，問大德坐禪圖個什麼？道一坦白答曰：「不圖別的，只圖作佛」。懷讓聽後，取磚一塊，在道一庵前石上磨來磨去。道一看，覺得很怪，也就前問懷讓：你磨磚做什麼？讓老實答：我磨磚做鏡，不作其它。道一聽後說：磨磚豈得成鏡？讓藉此又對他說：磨磚既不能成鏡，坐禪怎可得到成佛？是以只口說空，心中不修此行，不過是小道而已，怎能得成無上正覺？

善知識！何名般若？般若者，唐言智慧也。一切處所，一切時中，念念不愚，常行智慧，即是般若行，一念愚即般若絕，一念智即般若生，世人愚

迷不見般若，口說般若，心中常愚，常自言我修般若，念念說空，不識真空。般若無形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

六祖又叫聲「善知識」說：「何名般若」？是問什麼叫做般若。般若之所以名為「般若者」，這是印度話，「唐言智慧」，乃譯成的中國話。如是般若智慧，為人人乃至一切一切眾生本所具有，並不是從外而求得的。「一切處所」，是就空間說。「一切時中」，是就時間說。意顯不論什麼地方，不論什麼時候，每一心心「念念」，「不」作「愚」痴妄計，而是「常行」般若「智慧」，智慧光輝照耀，「即是般若」妙「行」。但在吾人內心，若有「一念愚」妄，不論什麼人，勢必「即」與「般若」隔「絕」，不得般若妙用，假若有「一念智」在，當下「即」是「般若生」起，光輝燦爛無不朗照。是以般若對於世人，特別是對佛法行者，確是極為重要，不可一剎那的遠離隔絕。般若為什麼這樣重要？經說行者不論修學那一法而能通達一切法者，當知是般若的殊勝功用，怎可對般若忽視？凡夫愚惑不能如實了知我及非我，所以如旋火輪般流轉生死！可惜「世人愚」痴「迷惑」，「不」能體「見」本具「般若」，只在「口」中不斷的「說般若」。

如有佛法行者，時刻在念般若，以念般若為常課，但是「心中」仍「常」為「愚」妄所矇，不能如實了知萬有諸法實無自性，口雖常念般若有什麼用？如問有些佛法行者：你是修學什麼法門？他會毫不遲疑的，「常」常「自言我」是「修」學「般若」，唯有般若才能破妄顯真，唯有般若才能轉迷開悟，唯有般若才能超凡成聖，是以般若為我所常修學。般若是開顯諸法空性，因他常說是修般若，所以心心「念念說空」，不是說生命自我是空，就是說萬有諸法是空，空是常常掛在口上說的。

雖念念的說空，但「不知真空」之理。殊不知真空究竟之理，是無形無相的，是無自性不可得的，透視無自性真空的「般若」，當然也是「無形」無「相」的，如此無形相的般若，不是別的什麼，乃是人人本具的「智慧心即是」。假「若」能「作如是」了「解」體會，「即名」證悟諸法空性的「般若智」慧，若作他解，不得名般若智。龐居士說：『外求非是靈，無念是家珍，心外求佛法，盡是倒行人，般若名尚假，豈可更依文？有相皆是妄，無形實是真』。

釋波羅密

何名波羅密？此是西國語，唐言到彼岸，解義離生滅。著境生滅起，如水有波浪，即名為此岸，離境無生滅，如水常通流，即名為彼岸，故號波羅密。

般若已解釋過，現續解波羅密。「何名波羅密」是問。但「此是西國語」。西國是指印度，意即這是印度話。「唐言到彼岸」，唐言是中國話，意即譯成中國話叫做「到彼岸」，亦有譯為彼岸到。波羅密在印度用得很多，不論什麼事情完成，印度人都叫波羅密。如讀書告一段落，中國人叫做畢業，印度叫波羅密；如楞嚴經最近講完，中國叫做圓滿，印度叫波羅密。諸如此類的說為波羅密，在印度確是很多的。但以佛法「解」釋其「義」，現壇經說為「離生滅」。原因世間一般俗人，對所認識的一切，總易執「著」虛妄不真實「境」，以為是實有的，因而就有「生滅」相現「起」。如胡姬花盛開，以為有實在的胡姬花生起，到見胡姬花凋謝，以為有實在的胡姬花散滅。不但對胡姬花有這生滅的觀念，對萬有諸法的現象，同樣會執著有個實在的生滅起來。「如」風吹動大海中的「水」，必然就有「波浪」

湧現。正因眾生妄想執著實有境界的生滅，於是對之造有漏業，而流浪在生死中，永在有波浪生滅的此岸，所以說「即名為此岸」。若能遠「離」虛幻不真實「境」，自然「無」有「生滅」的現象，也就不會對之有所執著造業，當然亦就不在生死中流來流去，那就「如水常通流」的無有阻礙，當知此「即名為彼岸」。『如水常通流』，有說『如水長流通』，或說『如水永長流』，其義大體是差不多的。不過此喻是否恰當，有說並不怎樣符合。原因說為此岸的波浪，固然是河中，說為彼岸的流水，同樣是在河中，佛法說為中流。真要從生死此岸到達涅槃彼岸，必須渡過煩惱中流，如停止在中流，怎可說為彼岸？「故號波羅密」，這是結說。

行般若行

善知識！迷人口念，當念之時，有妄有非。念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法，修此行者，是般若行。不修即凡，一念修行，自身等佛。

六祖又叫聲「善知識」說：對於般若，世間「迷」妄之「人」，只知「口」頭怎樣誦「念」，不知般若究竟是什麼意義？因迷妄之人，終日「當

正「念」般若「時」，並沒有真正將心放在般若上，心仍隨於外境所轉，仍然「有」很多「妄」念生起，亦「有」誰是誰「非」觀念存在，這樣稱念般若，心與念相違，又與義相乖，怎得般若受用？又怎能到彼岸？若是智者「念念」如法實「行」，時刻將心放在般若上，「是」就「名」為契於「真性」。真性，有的版本說為『真有』。真有就是真性，真性即是真有。真有是真常唯心者所常說，性空唯心者從不說真有。有人以為六祖所弘的禪，因宗金剛般若，說他是弘性空，依此所說真有，與般若性空，思想頗有出入，不可混為一談。中國學佛者，最喜歡圓融，以為彼此一樣，事實並不盡然。禪者果能「悟此」真性「法者」，當知就「是般若」妙「法」。

依此真性如實「修行者」，所修就「是般若行」。如不依此而行，就不是般若行。般若妙行，是學佛者所應行，不論那宗那派，或修那種行門，假定沒有般若，不能到達一切智城。是以任何行者，如「不修」般若行，任你怎樣誠心學佛，認真修行，仍屬有漏「凡」夫，不能超凡入聖，不能轉迷開悟，不能通達世俗諦不違第一義諦，當然也就不能完成學佛能事！

果能「一念修」此般若大「行」，且念念不息的不離般若，時時處處

心口相應，久而久之，不特慧解朗然，可以悟證本有覺性，而「自身」當下「等」同於「佛」。到此，就沒有生佛差別。另一壇經版本，將「自身等佛」，說為『法身等佛』。顯示修般若行者，悟證諸法真理，得到如佛所得的法身。諸佛法身，平等平等，是為『法身等佛』。兩說雖都可以，但以『法身等佛』，較為合理。不論學者如何解釋，只要老實的修般若行，必有與佛法身平等的一天。

善知識！凡夫即佛，煩惱即菩提。前念迷即凡夫，後念悟即佛。前念著境即煩惱，後念離境即菩提。

六祖又叫聲「善知識」說：一般認為凡夫是凡夫，佛是佛，生佛有很大的懸殊，殊不知凡夫即非「凡夫」，當下「即」是「佛」。因凡夫與佛皆本具有相同的智慧德相，不過凡夫的智慧德相還沒有顯現出來。同樣的理由，一般皆說煩惱與菩提是兩回事，學佛就是要斷煩惱證菩提。殊不知「煩惱即」是「菩提」，不能把它看成截然不同的兩法。如此，為什麼說有凡夫與佛的差別？當知不是本質有別，而是迷悟有異。「前念迷」亦即不能體悟到本有覺性，「即」是「凡夫」；「後念悟」亦即體悟到本有覺

性，當下「即」是「佛」，再如「前念」執「著」客觀外「境」實有，並對實有外境有所追求，自然「即」有重重的「煩惱」生起；「後念」如能遠「離」實有妄執的外「境」，體悟本有覺性原本存在不失，當下「即」是「菩提」。有作這樣解說：真常論者認為，萬有一切諸法，無一不是自性，亦無不是實性，煩惱既是萬有諸法之一，自然當下就是菩提，所以說『煩惱即菩提』。諸法無行經更清楚說：『貪欲之實性，即是佛法性，佛法之實性，亦是貪欲性』。『貪欲與菩提，是一而非二』。永嘉大師證道歌說：『無明實性即佛性』，同樣是這意思。可知佛與凡夫的差別在悟與迷；煩惱與菩提的差別，在是否修般若行。對此如善分別，凡夫即非凡夫，煩惱即非煩惱，就可成佛誕登彼岸，還有什麼差別可言？

般若尊貴

善知識！摩訶般若波羅密，最尊最上最第一，無住無往亦無來，三世諸佛從中出。當用大智慧，打破五蘊煩惱塵勞。如此修行，定成佛道，變三毒為戒定慧。

六祖又叫聲「善知識」說：如上所說「摩訶般若波羅密」，不要把它看成簡單，而是「最尊最上最第一」的。不特壇經是這樣說，大般若經百七十二卷亦說：『是故般若波羅密多，於前五種為最勝，為尊為貴，為妙為微妙，為上為無上，為等為等等』，這都是特別讚美般若，世出世間無有一法勝過般若。因而佛法行者，應當尊敬般若，般若為諸佛母，如不尊敬般若，自亦不敬重佛。一般佛子，對佛相當尊重，對於甚深般若，不特不予尊敬，甚至予以否定，說這非法非律，不是如來所說，這過失相當大，大到超過五逆重罪，怎可不尊敬般若？當知覺證諸法實相的智慧，就是般若波羅密，確實有其最高的價值。如問廣度一切眾生的悲願，是從什麼地方來的？是從般若波羅密多，始展開實踐廣大菩薩行的。

甚深般若，遠離一切虛妄分別，絕對不住於一切法，所以說為「無住」；住既無住，當亦無去，所以說為「無往」；有往才有來？無往怎會來，所以說為「無來」。為佛子者，必須尊敬般若，因般若波羅密體，不論有佛無佛出世，都是常住不滅的，所以過去、未來、現在，「三世」一切「諸佛」，皆「從」此般若大法「中出」。金剛經說：『一切諸佛及諸佛阿耨

多羅三藐三菩提法皆從此經出』，也是這意思。要知諸法實相就是佛，為什麼這樣講？因為得到諸法實相，方可算是得佛，佛之所以為佛，不是由於佛身的相好莊嚴，而是由於得到一切種智。

佛法行者要想從般若得成佛，首「當用」此般若「大智慧」，無有遺餘的「打破五蘊煩惱塵勞」。五蘊，是色受想行識，為組織有情生命體的要素，內在充滿煩惱，一切煩惱活動，都從五蘊而來。塵勞，通常說有八萬四千塵勞，但這是約數言，實際吾人心念，緣於世間諸法，無一法不是塵勞。五蘊內在的煩惱，萬有外在的塵勞，如果「如此修行」般若，不特可以擊破煩惱盪盡塵勞，且能度一切苦厄。如心經說：『行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄』。如是修行般若，且「定」得「成佛道」。到了完成佛道時，就可「變三毒為戒定慧」。三毒，是指貪、瞋、痴根本煩惱，有股強大的力量，能毒害眾生本具的法身、慧命。法身、慧命原是眾生本有，所以不能得到，病在為三毒所害。三毒與三學是敵體的兩面，三毒既能毒害法身、慧命，要想除去這個毒害，唯有三學可予徹底撲滅。三學，又名增上戒學，增上心學，增上慧學。小乘說此三學，是得

四果必要條件，所以應當精進修此三學。增上戒學，要在防止身口意可能造作惡業。增上心學，心就是定，要在攝收散亂澄靜精神而得見性悟道；增上慧學，要在斷除所有煩惱顯發本有覺性。大乘說此三學，不但範圍廣泛，且與六波羅密可相配合。如布施、持戒、忍辱三波羅密是戒學，禪波羅密是定學，般若波羅密是慧學，精進波羅密通於三學。戒是斷三惡趣的勇敢健將，定是絕分散心亂的犀利武器，慧是療治身心大病的良醫妙藥。所以大乘佛法行者，更要精進的勤修三學。三學雖說有三，但非各自獨立，而是互相資助，如沒有戒就不能得定，沒有定就不會發慧，是以三者缺一不可。

善知識！我此法門，從一般若生八萬四千智慧。何以故？為世人有八萬四千塵勞。若無塵勞，智慧常現，不離自性。悟此法者，即是無念，無憶無著，不起誑妄，用自真如性，以智慧觀照，於一切法不取不捨，即是見性成佛道。

六祖又叫聲「善知識」說：現「我」所說的「此」般若「法門」，不唯是一般若，而「從」此「一般若生」起「八萬四千智慧」。「何以故」

般若品第二

· 145 ·

六祖壇經講記

· 146 ·

是問？原因「世」間的「人有八萬四千塵勞」。此處所說塵勞，就是指的煩惱，意說眾生有八萬四千煩惱，為對治這八萬四千煩惱，佛特說八萬四千法門，予以一一對治。法門在此也約智慧說。所謂八萬四千，並不是確定數目，而是顯示其數很多，這是印度古代一直都是這樣說的習慣語，也就是約數而言。因為印度習慣上是這樣的說法，所以佛經亦有用此語以示數目之多。行者依於般若法門而修，假「若」修到「無」有「塵勞」煩惱，「智慧」便能「常」常「現」前，以此智慧常照一切，自然念念「不離」本有菩提「自性」。果能「悟此」不離自性的妙「法」，「即是無」有妄「念」而正念常存，自亦「無憶無著」的「不起」虛「誑妄」念，欺騙世間以為自己有高超的德行，隨時隨地應「用真如」自「性」所開發的「智慧觀照」一切，徹底了解無有一法有實自性，所以「於」萬有「一切」諸「法」，既「不」有所「取」著，亦「不」有所「捨」離。如此以智慧觀照萬有諸法，「即是見性成佛」之「道」，亦即成佛方法。

為大智人說

善知識！若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦金剛般若經，即得見性。當知此經功德，無量無邊，經中分明讚歎，莫能具說。此法門是最上乘，為大智人說，為上根人說，小根小智人聞，心生不信。何以故？譬如天龍下雨於閻浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草葉，若雨大海，不增不減。若大乘人，若最上乘人，聞說金剛經，心開悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧常觀照故，不假文字。譬如雨水，不從天有，元是龍能興致，令一切衆生，一切草木，有情無情，悉皆蒙潤。百川衆流，卻入大海，合為一體，衆生本性般若之智，亦復如是。

六祖又叫聲「善知識」說：你們發心修行，假「若欲」想進「入甚深法界及般若三昧者」：法界的界是性義，因而法界就是法性，亦可說是真如、實性。不管叫什麼名字，都是極為深奧難測，亦即經中所常說的：『甚深最甚深，難通達最難通達』，沒有相當程度，無法解其真義。般若三昧，三昧，一般說為正定，或是說等持等，但在此不能這樣講，應說為甚深、究竟，所以般若三昧，猶言甚深般若，或是究竟般若。行者如要做到這點，必「須」先「修般若」妙「行」，或是「持誦金剛般若」波羅密「經」一

卷，「即」能「得見」本有自「性」。誦金剛經即能見性，這是六祖的經驗談，但這一說法，與金剛空義，不怎麼相應，金剛經徹底顯示空性，六祖以有解空，實是站在真常論者立場說的。

「當知此經功德無量無邊」；有說『當知此人功德無量』。此人是誦經見性的人。但如金剛經說，此經功德無量無邊，確實沒有說錯，因經中明說『是經有不可思議，不可稱量，無邊功德』。如說誦金剛經者亦有很多功德，當然亦沒有說錯，因經接著有說：『若有人能受持，讀誦，廣為人說，如來悉知是人，悉見是人，皆得成就不可量、不可稱、無有邊，不可思議功德』。說人說法具諸功德，無有不可。金剛「經中」，或般若經中，也「分明讚歎」，要說「莫能具說」。所以不論行般若的人，或是所行的般若，確實皆有極為殊勝的功能。

「此」般若「法門」，是至高「最上乘」法，是專「為」具有「大智慧」的「人說」的，是專「為上」等「根」性的「人說」的，如以禪家的話說，是為相信直超的人說的。金剛經說：『如來為發大乘者說，為發最上乘者說』。『最上乘，是指最高無上的一佛乘，亦即第一大乘，而以成佛

為其究竟的目的』。正因是為深根利智的人說，根機淺的，智慧劣的，不能聽聞此最上乘法，設或會有因緣聽到，也不會對此大法生起信心，所以說「小根小智」的「人」，聽「聞」此最高無上的殊勝法門，其心無法可以領悟，不但不信不解，反而「心生」疑惑，認為這不是如來說的。大般若經百八一卷說：『於我正法毘奈耶中，當有愚痴諸出家者，彼雖稱我以為大師，而於我說甚深般若波羅密多，誹謗毀壞。善現當知：若有誹謗甚深般若波羅密多，則為誹謗諸佛無上正等菩提，若有誹謗諸佛無上正等菩提，則為毀謗過去、未來、現在諸佛一切相智，若有毀謗一切相智則謗毀佛，若謗毀佛則謗毀法、謗毀僧，若謗毀僧則當謗毀世間正見』。如是不信般若法門，甚至三寶悉皆毀謗，其罪惡是不可限量的，對此最上乘法，能不甚深信解？

「何以故」是問。接著舉前喻說：「譬如天」上的大「龍下雨於」我們這個「閻浮提」。閻浮提又名南瞻部洲，亦即我們所住的這個世界。印度向來傳說：以須彌山為中心，分為四大部洲：東方為東勝神洲，南方為南瞻部洲，西方為西牛貨洲，北方為北俱盧洲。我們所住的這世界，是有

很多大小國家及城邑聚落的。如天龍下雨下得太大，此世界的「城邑聚落，悉皆」為大雨之所「漂流」。如有時什麼地方發生大水災，山崩土裂，房屋漂流，橋樑傾圮等。城是縣城，中國過去將縣城築成城牆，以供防守之用。邑亦可稱縣的別名。上古地方區域，大的叫都，小的叫邑。都邑，是大小城市的通稱。聚落是印度話，中國叫做村莊，就是很多人共同聚居的地方，大水沖走這些地方，漂流於大海中，立刻就歸於烏有。其渺小「如一草一木的枝葉被漂流一樣，所以說「如漂草葉」。雨水之大，於此可知。「若」所下的「雨」水流入「大海」，海水既「不」有所「增」加，亦復「不」會有所減少。等於眾生的本性，在聖不增，在凡不減。假「若」是「大乘人」，或「若最上乘」的上根利智的「人，聞說」此「金剛」般若波羅密「經」，就會得到「心開悟解」，是「故」能夠了「知本性自有般若之智」，與大智之人沒有什麼差別，且能「自」己善「用」此般若「智慧」，「常」常「觀照」萬有一切諸法無不是實相，根本「不」須「假」藉「文字」言句，就可體悟本有自性。

「譬如」天上的「雨水」，一滴一滴落到地上，一般以為是從天有，

而實「不」是「從天有」的，「元」來「是」從天「龍能」「興」雲「致」雨而有。現實世間的一切，不論有情無情，不論動物植物，都有賴於水的滋潤，沒有水滋潤，一切的一切，都會滅亡或乾枯，如天乾旱無雨，不說沒有水種植，就是飲水亦成問題。賴於天龍興雲致雨，使「令」具有情識活動的「一切眾生」，乃至「一切草木」叢林，或是「有情無情，悉皆蒙」受雨水的「潤」澤，得以活潑而生動的繼續生存。是以水的重要可知。如新加坡共和國，不特沒有一般的天然資源，就是天然的用水也沒有，不是向外購買，就要風調雨順。不然，就要節省用水，或由政府制水，全國人民才不致於感到沒有水用之苦。不算雨水落到大海，大海不會有所增減，就是大雨落在「百川」及「眾」河「流」中，其中所有雨水，皆流「入大海」中，與海水「合為一體」，海水仍然不增不減。「眾生本」有自「性」所含有的「般若之智」，所發生的殊勝功用，「亦復如是」，意即顯示一切在般若觀照下，一切歸於一體，根本沒有差別。

明迷悟不同

般若品第二

· 151 ·

六祖壇經講記

· 152 ·

善知識！小根之人聞此頓教，猶如草木，根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人，亦復如是。元有般若之智，與大智人更無差別，因何聞法不自開悟？緣邪見障重，煩惱根深，猶如大雲覆蓋於日，不得風吹，日光不現。般若之智亦無大小，為一切眾生自心迷悟不同。迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。若開悟頓教，不執外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。善知識！內外不住，去來自由，能除執心，通達無礙，能修此行，與般若經本無差別。

不論天上下多大的雨，雖可滋潤草木叢林，但若沒有根的草木，不會受到雨水滋潤。同樣道理，佛法雖是廣大無邊，任何眾生都可救度，但與佛法無緣的人，是也不能令其得度。如佛法說眾生皆有佛性，但要能夠見到自性，方能完成無上菩提。可是眾生根性，有大小利鈍之別，聽聞大法能不能自悟成佛，還要看眾生的根性怎樣。

六祖為此叫聲「善知識」說：「小根」劣智的「人，聞此」圓「頓」大「教」的成佛義理，「猶如草木」一樣。根是根機、根器、根性。如悟解力高的，佛法稱為上根或利根，悟解力低的，佛法稱為下根或鈍根，現

在文中說為小根，似略不妥，因經中只有『大根器』或『小根器』，從未見到只稱大根或小根。雖則如此，這兒說為『小根之人』，常常聽佛法的，自知這是小根器人。

只要是草木，沒有無根的，但因其根很嫩，或是其根腐爛，看來還很青翠，但經不起大風大雨的襲擊，不特不能受到雨水潤澤，假「若被大雨」襲擊，就會「悉皆自」動的「倒」下來，「不能」繼續「增長」。「小根」器的「人」，只能聽聞人天乘的世間法，最多能聞二乘的解脫法，或得上生人天的利益，或得出世解脫的利益，假定聞此圓頓大教，說自己將來得成佛，不特不能接受，反而退失道心，所以說「亦復如是」。

如是小根器人，雖不堪受大法，但他「元」也具「有般若之智」，而所具的般若妙智，「與大智」慧「人」所具有的般若妙智，原是一模一樣，「更無」絲毫「差別」。本來具有的妙智，大小根性的人，既然平等無別，小根器的行人，為什麼聽「聞」此圓頓教「法，不」能「自」己有所「開悟」？這確是值得論究的問題。現在六祖告訴我們：小根器的人，「緣」於錯誤的「邪見」，對法不能認識清楚，加上業「障」又極太「重，煩惱」

塵勞，更是「根深」蒂固。在此情形下，應知如太陽放射出來的光輝，本可徧照一切，現在「猶如」被廣「大」的一片烏「雲」，將日「蓋覆」得緊緊的。假使「不得」大「風吹」散烏雲，原本具有照耀的「日光，不」能顯「現」出來，怎麼能夠普照大地，當知「般若之智」，既是人人本具，自「亦無」有「大小」之別，有人聞此頓教能自開悟，有人聽此大教不能自悟，病在「一切眾生自心」，有著「迷悟不同」。迷妄的行人不能返觀自心，「迷」於自己的本「心」，生起向「外」的錯誤之「見」，不在自心上做工夫，而在心外「修行」，離心「覓」求成「佛，未」能「悟」得本有「自性」，自然「即是小根」器的人。假「若」聽聞大教，而能「開悟頓教」，明白成佛之道，「不執」著「外」在形式的「修」行，「但於自」己的內「心」，「常」生「起正見」。不說是已為小根器的人，就是為「煩惱塵勞常」圍繞在凡夫身上活動，亦「不能」為其染污所「染」。當下「即」得開悟，成為「見」到本「性」的人。所以真正一個佛法行者，如要修行開悟，必須常存正見，從自心中修起，如一昧的心外修行，不說不能得到成佛，就是超脫生死亦不可能。有位禪師頌說：『學道無端學畫

龍，元來未得筆頭踪，一朝體得真龍後，方覺從前枉用功』。是以學佛要在見性，好像畫龍要在點睛，不然，是枉用功夫。

到此，六祖又叫聲「善知識」說：認真修行的人，如從自心中徹悟無有諸法，就可做「內外不住」。這或解說為不住著於內心外境，或解說不住生死之內，不住涅槃之外，自由自在的往來於生死，所以說「去來自由」。這不是還有執著心存在的人所能做到，必要從修行中，「能」夠「除」去妄想「執」著的「心」，始能「通達」萬有諸法無實自性，而得「無礙」自在。果「能修此」般若妙「行」，自「與般若經」的思想理論，「本無差別」，亦即是說與般若經所啟示的般若妙理相契。般若經，擴大說，是指佛在般若會上所說的一切般若，縮小說，是指金剛般若所說的般若。般若經中有說：『修行般若波羅密多，菩薩於一日中所修智慧，所成勝事，一切聲聞獨覺智慧有此事否』？舍利子言：『不也！世尊』！是以般若大行，確是極為殊勝，不是其他行門所及。

法因人設

般若品第二

· 155 ·

六祖壇經講記

· 156 ·

善知識！一切修多羅及諸文字，大小二乘，十二部經，皆因人置，因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興，一切經書因人說有。緣其人中有愚有智，愚為小人，智為大人。愚者問於智人，智者與愚人說法。愚人忽然悟解心開，即與智人無別。

六祖又叫聲「善知識」說：佛住世時說法是很多的，每說一部經皆名修多羅，所以說「一切修多羅」。修多羅是印度話，中國譯為契經，顯示佛所說的言教，不特契於諸法真理，亦復契於眾生機宜，所以說為契經。佛陀當時說法，固是從大覺海中通過口頭宣說出來，既無經本亦沒有人記錄，到了佛滅初夏，佛子惟恐人去法滅，舉行第一次結集，仍是口口相傳，未曾錄成文字。後來感於口口相傳，久了會有遺漏，或者會有錯誤，因為忘失及憶持不完整，是必然事，到佛滅百年後，乃以文字記錄。如現在流行的三藏，皆以文字組織流行，所以說「及諸文字」。口口相傳，是語言流傳的佛法，組成經文，是文字流傳的佛法。

至佛教經律的成立，向來說有十二部經，或者說為十二分教，就是契經、應頌、記說、伽陀、自說、因緣、譬喻、本事、本生、方廣、希法、

論議。復有九部經或九分教，是十二分中的九分，向來雖有不同的傳說，但比較古相傳，不外契經、應頌、記說、伽陀、自說、本事、本生、方廣、希法九種。九分或十二分的分，是支分亦即類的意義，就是將所有教法，或分為九類，或分十二類。於中還分大乘佛法、小乘佛法，所以說「大小二乘，十二部經」。不管佛法怎樣分類，或對上根利智者說，或為自求解脫者說，「皆是「因人」而「置」。就是因人的根機不同分別設立。但這不是普通人所做到的，而是具有高度的「智慧性」，觀察人的根性如何，「方能」對之「建立」所有佛法，亦即針對怎樣根性的人說怎樣法。以世間萬法說：假「若世」間沒有萬物之靈的「人」，所有「一切萬法本自無有」，可「知萬」有一切諸「法，本」是「自人」而「興」的，就是人類需要什麼，就有什麼產生，如人類需要飲食，就有飲水糧食產生，如人類需要住處，就有房屋產生，乃至到了現代，為求交通更為便利，就有飛機產生，或者其他人生之所需要，也就自然而然的產生出來。但此所說萬法，是指現象而言，至於諸法本體，如經所說：『若佛出世，若不出世，湛然常住，本自具足』。當知佛教流行的「一切經書」，也是「因人說有」，

就是佛為教導世人而說的。法華經說：『諸法寂滅相，不可以言宣』。諸法真理雖為佛陀之所親證，但欲將之說給人聽，是不可能的，後來想到不說，人終不見真理，這才於無可說中方便假說。

對人說法不錯，「緣其」聞法「人中，有」的是「愚」迷的，「有」的是有「智」的。「愚」昧迷妄的「為小」根器的「人」，聰明「智」慧的「為大」根器的「人」。「愚」昧的人，不知什麼事理，可以「問於」有「智」慧的「人」。有智慧的「智者」，應愚昧的人請問，為其宣「說」所不明白的「法，愚」昧的「人」聽後，「忽然」有所「悟解」而「心」得到「開」朗，明白自己原來所不知的事理，到這時候，「即與」有「智」慧的「人無」有什麼差「別」，因同樣的了解所知的事理！

以經證明

善知識！不悟即佛是衆生，一念悟時衆生是佛。故知萬法盡在自心，何不從自心中頓見真如本性？菩薩戒經云：我本元自性清淨，若識自心見性，皆成佛道。淨名經云：即時豁然還得本心。

六祖又叫聲「善知識」說：佛法修行要在心開悟解，如在修行中「不能「悟」解心開，仍然迷惑謬誤，「即佛」仍「是眾生」，永在輪迴中流轉不息。因為這時稱之為佛，依天台六即佛說，不過是理即佛，最多是名字即佛，是以佛即眾生。反過來說，假定「一念」有所「悟時」，當下「眾生」即「是佛」，所謂『一念相應一念佛，念念相應念念佛』。由此「故知」世間「萬」有諸「法，盡在」吾人「自」己一「心」中。既然一心悟便是佛，一心迷便是眾生，行者「何不從自」己「心中頓見真如本性」？這樣，豈不直截了當完成學佛能事？「菩薩戒經」佛這樣說：「我們「本來「原」有的「自性」，本是「清淨」無有一點妄染。行者「若」能認「識自心，見」自本「性」，人人「皆成佛道」。宗鏡錄說：『實見月人，終不觀指，親到家者，自息問程。唯證相應，不俟言說，終不執指為月，亦不離指見月』。菩薩戒經，或說就是梵網經卷下，或說就是菩薩戒經。「淨名經」即是維摩詰經，弟子品「云」：『時維摩詰即入三昧，令此比丘自識宿命』……「即時豁然，還得本心」。本心，就是本來具有的清淨真心。正因清淨真心是本來具有的，只要當下豁然開悟，本有清淨真心立刻顯現，

般若品第二

· 159 ·

六祖壇經講記

· 160 ·

不要離開本心另求開悟。

以己為證

善知識！我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性，是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提，各自觀心，自見本性。若自不悟，須覓大善知識，解最上乘法者，直示正路。是善知識有大因緣，所謂化導令得見性。一切善法因善知識能發起故。三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須求善知識指示方見。若自悟者，不假外求。若一向執謂須他善知識望得解脫者，無有是處。何以故？自心內有知識自悟，若起邪迷妄念顛倒，外善知識雖有教授，救不可得。若起正真般若觀照，一剎那間妄念俱滅，若識自性，一悟即至佛地。

六祖又叫聲「善知識」說：經中固明白告訴我們，我自己體驗也是如此。如「我」惠能「於」五祖「弘忍和尚處」，就是「一聞」五祖開示，於其「言下便」得開「悟，頓」然「見」到「真如」的「本」有自「性」。反顯假使不觀自心，徒然勞苦無益。亦即五祖所說：『不識本心，學法無

益』。我感到以心傳心的上乘大法，對真心修行者，確是有大利益，「是以」現我「將此」圓頓「教法」，為諸有緣學佛者說出，使之廣加「流行」，亦即使這大法，普遍流行世間，「令」諸發心「學道者」，皆能「頓悟菩提」妙法，各「各自觀」本有真「心」，「自見本」有覺「性」，同樣獲得開悟，甚至得到成佛。從這可以證知從師悟後，還須弘法以報師恩。宗鏡錄說：『故知弘教一念之善，能報十方諸佛之恩』。

佛法修行要無過於得到開悟，「若」在如法修行中，「自」已總是「不能開」悟」，必「須」去尋「覓大善知識」，並且要求深刻理「解最上乘法者」的大善知識，「直」接指「示」一條修行的菩提「正路」，讓你獲得生命解脫。假使不能頓悟而又遇到知見不正的善知識，那必墮落萬劫不復。

善知識對行者為什麼這樣重要？當知「是」解最上乘法的「善知識」，對諸行者「有大因緣」，「所謂化導」行者「令得見性」，而行者身心中的「一切善法」，皆「因善知識」而「能發起」的。心地觀經說：『菩提妙果不難成，真善知識實難遇』。不特為此，就是「三世諸佛，十二部經」，

亦「在人性中本」來「自」所「具有」。這裡所說的人性，不是一般所說人有人性，是指人人所本具的佛性。此中說的人性與前說的萬法盡在自心中，都是說的佛及佛法以及萬有諸法，都是吾人心性本來具有。六祖所以說這番話，在於鼓勵學佛行人，一切都要盡其在我，不要專向外面去求。有說：『惠能把人擺到了與佛同等的地位，把他們一切都要祈求佛的庇佑，仰仗佛來救度軟弱無力的處境裡拉了出來，恢復了他們的尊嚴，突出了他們的地位』。像這樣的盡其在我，確是一股極大的解放力量，因知任何一個學佛行人，真正求得與十方諸佛同一鼻孔出氣，非得靠自己無畏不懈的努力去做，不只是燒燒香拜拜佛就行。

在修行過程中，仍然「不能自」已有所體「悟」，「須求」明眼的「善知識」，給與有力的正確的「指示，方」能有所「見」性，自也未嘗不可。假「若自」已有所體「悟」，明白自己內心本來具有寂然清淨，朗然具足一切，當就「不」用向「外」追「求」。一個佛法的修行者，假「若」一味（向）的「執」著，「謂須」其「他善知識」，也就是要有善知識的指示，「望」能從他「得」到「解脫者」，絕對是不可能的，所以說「無有是處」。

如提婆達多是佛的親弟，城東老母是給孤獨的傳人，佛是大善知識，尚不能度，何況一般善知識？「何以故」是問。惠能大師說：要知吾人「自心內」本「有知識」，可使自己自覺「自悟」的。因為識自內心，就是明心見性。華嚴經說：『眾生本具如來智慧德相』。這樣，當然一切求其在我，何必外求善知識的指示？設「若」生「起邪」見，「迷」自本心，「妄念顛倒」就會紛紛的生起，與所求解脫離得更遠。

「外」在的「善知識，雖」能給與我們「教授」教誡，指示我們如何修行，而實踐實行還是要靠自己，不然，不特善知識救不了我們，佛也不能把我們從生死泥中救出，所以說「救不可得」。假「若」本於自己生「起正」確的「真實般若」智慧，「觀照」自己本有的覺性，就可在「一剎那間」，使諸「妄念俱滅」。如大地的黑暗，只要陽光出現就會消滅。是以真正修行，不求別法，「若」能「識」得本有「自性，一悟」永悟，「即至佛地」。一悟就是佛，是即所謂頓教，不特其理頓悟，行踐也是如此，如是若悟若行均頓，是為『一悟即至佛地』。一悟即佛，可說是壇經的最要宗旨。發心修行者，所以不得自悟，由於妄念顛倒。有人修行得來全不

費工夫，有人踏破鐵鞋無覓處，有人先修而後始得，有人要得明師指點方能如法修行。佛法行者，有人受持讀誦十二部經，但是對於經義一字一句不解，結果仍不免輪迴在生死中，原因就是口頭雖然讀誦通利，通利到如一般人念大悲咒，但未在自心本性上得見什麼，自負自己是怎樣的分別解說十二部經，沒有人可與我相比，於是動不動的與人爭強鬥勝，當仍不免在輪迴中轉來轉去，再有什麼高明的善知識，怎樣給你最好的開示，因為自己未能如實修持，更未見到本有自性，當然無法得救。

悟無念法

善知識！智慧觀照，內外明徹，識自本心。若識本心，即本解脫，若得解脫即是般若三昧，般若三昧即是無念。何名無念？若見一切法，心不染著，是為無念。用即徧一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜。來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，當令念絕，即是法縛，即名邊見。善知識！悟無念法者，萬法盡通，悟無念法者，見諸佛法界，悟無念法者，至佛地位。

六祖又叫聲「善知識」說：前曾一再說到『識自本心』，怎樣才能識自本心？現我告訴你們：行者真正能以「智慧觀照」內外一切諸法，使得「內外」光「明」澄「徹」，就可「識自本心」。「若」真能「識」得自己本來清淨的「本心」，就是得到「本」來無礙自在的「解脫」。人人都有一念心，此一念心，且在不斷的活動，但能認識自己本心的，不說一般人，就是佛法者，可說少之又少，甚至說不可得，因而長期的為虛妄分別心所轉，怎能得到解脫？解脫本來當下即是，但因不能認識本心，所以無法得到解脫。「若」從認識本心而「得解脫，即是般若三昧」，而此「般若三昧」的功夫，「即是」一心「無念」境界，並不是什麼特別所見。

般若三昧既是無念，請問「何名無念」？意顯運用般若「知見一切」諸「法」，但是內「心」對所知見的外在一切境法，「不」起一念「染著」，「是」即名「為無念」。身為凡夫的我們，當然亦能知一切諸法，但因沒有般若慧的觀照，以為所知見的一切法，無一不是實有的，因而對之深深的染著，恨不得將所有的皆據為己有，念念在這實有諸法上轉，怎麼能夠無念？佛法行者，因有般若的觀照，知道一切法如幻如化，不念念的對之

般若品第二

· 165 ·

六祖壇經講記

· 166 ·

染著，所以得名無念。果能發揮般若妙「用」時，「即」可「徧一切處」而無所不到，「亦不」染「著」到達「一切處」的境界。

「但」能清「淨」自己的「本心，使」令虛妄分別的「六識，出」離「六」根「門」頭。吾人六識是從六根門生起的，所以對所認識的六塵，念念染著不捨。有的本子將六識說為六賊，並說六賊就是六識，因六識攀緣外在的六塵境界，生起各種不同的煩惱，煩惱如賊一樣，盜取我所修集的功德善根，所以稱為六賊。但一般說，六賊是指六根，或說六根為賊媒，同樣名詞有諸解說，經中是很多的。六識離開六根，「於六塵中」永遠「無染無雜」，不再染污自己本性，就可「來去自由，通用」自如，「無」有任何「滯」礙，不為生死所拘，「即是般若三昧」，亦即「自在解脫」，是「名無念行」。「若」一味執著「百物不思」，誤認無念沒有一點思念，如果有念生起，「當令」思「念」斷「絕」，那就不是解脫，反而「即是」為「法」所「縛」，亦「即」落於極端的「邊見」。修行修到這個程度，只有墮落無以自拔深淵，還說什麼通用無滯的自在解脫？

六祖又叫聲「善知識」說：佛法行者在如法實行中，果真「悟」到這

「無念法者」，不特不是沒有一點思念，且對「萬法盡」皆「通」達，無一法而不通達的。宗鏡云：『若無念之人，非是離念，但是即念無念，念無異相，雖有見聞皆如幻化』。「悟」此「無念法者」，不特不會為法所縛，且能以智「見」到「諸佛」所證覺的「境界」；「悟」此「無念法者」，不特不會仍落凡夫境界，必「至」最高「佛」果的「地位」。是以無念法，不悟便罷，悟就可到最高的境界，不落邊見為法所縛，是以悟無念法，確是學佛行人最要一著！

發願奉行

善知識！後代得吾法者，將此頓教法門，於同見同行，發願受持如事佛故，終身而不退者，定入聖位。然須傳授從上以來默傳分付，不得匿其正法。若不同見同行，在別法中，不得傳付，損彼前人，究竟無益。恐愚人不解，謗此法門，百劫千生，斷佛種性。

六祖又叫聲「善知識」說：吾所傳授的是頓教法門，不是一般根性所能接受的，到了「後代」假定有人「得」到「吾」這以心傳心的「法」門，

不要只顧自己得到就好，必要「將此」以心傳心的「頓教法門，於同見同行」的人，共同「發願受持，如同「事」奉「佛」陀一樣的認真不苟，並要從始至終的「終身」堅志不懈不怠，且能受得千魔萬難的考驗，不論在任何惡劣環境下，「而不退」轉本有大志「者」，那他「定」然得以超凡「入」於「聖」者之「位」。不過我還特別要說明的，就是此頓教法門最尊最貴，很不易於得到，得到而已入於聖位，務「須」將此圓頓法門，不斷「傳授」下去，不可使之間斷。然則怎樣傳授？就是「從上」釋尊拈花示眾，達摩東渡「以來」，將此微妙法門，見性成佛的正法眼藏，「默」然「傳」授、「分付」，使具有同類根器的人，皆得此法而入聖位，千萬「不得匿其正法」。匿是隱藏的意思，就是自己得到了正法，入於聖者的地位，就當公開的毫無保留的將之傳授下去，不得將有益於人群的正法，隱藏起來而不傳授，使究竟真理埋沒不現，使具有此根器者不得此法。佛陀正法，本是為利益眾生而說的，如果將之藏匿，不特有喪眾生慧命，亦有違於佛陀慈悲，過失是很大的，怎可不如佛祖那樣的傳授圓頓大法？

傳授固然應當傳授，但還要看機宜如何。假「若不」是「同」「見」

地「同」一心「行」的根機，且其用心完全放「在別法中」，是也「不得」隨便「傳付」給他，因為妄傳大法給他，他不但不接受，且會「損彼前人」，對他「究竟無益」。因不是同見同行根性的人，如傳授他的大法，「恐」諸「愚」妄的「人，不」能了「解」此微妙法門的深義，不特不接受此大法，反而會「謗此」微妙「法門」。如是，使此學佛行人，在佛門中非唯得不到法益，反而在「百劫千生」這麼久的時間，「斷佛種性」，不知要到什麼時候才成佛，對他多麼不利？如佛自證緣起真理，是甚深極甚深而難以理解，將此自證緣起真理，如為世間眾生說出，眾生固然不能理解，自己也是徒勞無功，與其為說不如不說，是以對難理解的圓頓大法，要對眾生宣示，一方要看根機怎樣，另以適當方法解說。

說無相頌

善知識！吾有一無相頌，各須誦取，在家出家，但依此修。若不自修，唯記吾言，亦無有益。聽吾頌曰：說通及心通，如日處虛空，唯傳見性法，出世破邪宗。法即無頓漸，迷悟有遲疾，只此見性門，愚人不可悉。

六祖又叫聲「善知識」說：對於般若我已說了很多，現「吾有一無相頌」，再為你們略加解說。未解說前，先說明者，對無相頌，「各須」讀「誦」記「取」，不論「在家出家」學佛法者，「但」若「依此修」行，就可得到受用，設「若不自」如實「修」持，「惟」是「記吾」所「言」，甚至記得極熟，「亦」對自己「無有」實「益」。因為佛法真義，不是在誦取，而在如實修行。頌是偈頌，有孤起頌、重頌。有四言一句的，有五言一句的，有六言一句的，有七言一句的。六祖所說無相頌，是五言一句，共有六十句。看來很易懂，而實不簡單。壇經共分十品，般若品最重要，此品又以無相頌為最要，對此應予重視。如了解無相頌，對般若所說，就不落空談。不特如此，果真了知頌中所含甚深妙義，也就明白全經理趣，甚至六祖所演的整個東山法門奧義，亦無遺餘的了解。無相頌如此重要，且「聽吾」惠能將「頌」說明如下：「說通及心通」等，原文解釋如下：說是言說，亦即說話，通是通達，即是明白。說通，是對佛陀教理的通達，真正通達佛陀教理，還要說給不明白佛法的聽，在說給不明白的眾生聽，不是想要怎樣說就怎樣說，向上要說得符合佛陀的本意，向下要說得真契

聞法者的當機，如此始得成為說通。聽聞佛法者的程度不一，如程度不夠的，縱然說得怎樣好，或說得天花亂墜，聽者接受不了，等於白說，怎可成為說通？心通即宗通，或說為心宗，後代禪宗學者，說禪宗為宗門，就是據此而來。但要說通，必要心通，如心未通，說未必通。南岳思大師說：『若言學者，先須通心，心若得通，一切法一切時盡通』。怎樣叫做心通？就是做到不立文字，證悟本有自性。心為本，說為末，本能攝末，心通自然說通，說通未必心通。如說生公講經說法，說得頭頭是道，說通自無問題，但未得到心通，未能會得秦跋陀羅拈起如意所表之意。秦跋陀羅向生公拈起如意問道還見否？生公回答說見。師又問你見到個什麼？生公回答見到你手中所拈的如意。師將如意擲於地上再問：你見麼？生公答見。師復問你見到個什麼？生公答說我見你手中如意墮地。像這樣的回答，就是未能得心通。說通容易，心通較難，說通心也通，一空倚傍，就「如日」輪那樣「處」於「虛空」，普照一切無幽不燭。

行者達到說通心通，那就「惟」有「傳」授「見性法」。有的本子說為『惟傳頓教法』。兩句頌文，意思有所不同：見性法是說的內容，意顯

親證各人本具的真性；頓教法是說法時所運用的方法，意在說明修行法上是頓超，並不是漸次而修。唯此兩句亦可聯繫起來，修行所以頓超，目的在於見性。所見真性，人人本具，見此真性法後，就「出」到這「世」間來，「破」除一切不正當的「邪宗」。邪宗是指不見真性，不了心外無佛無法的一切旁門左道。所說世間的邪宗，不論是印度或中國，甚至世界各區域，可說是很多的，即在時間上，古代文化不發達，或是知識開展的現代，仍有種種邪宗，如不嚴格的破除，不特有害人群，亦對邪宗之徒，同樣是不利的。佛教破邪宗，不是要與思想不正的爭勝，而是要將一切妖魔鬼怪的醜惡形態揭開，使人知道那是錯誤的，對個己的身心很有好處，從而不為邪教者流之所迷惑！總結此兩句頌，顯示禪宗祖祖相傳的一脈相承，只是傳此見性之法。佛法本與任何教派是無諍的，但為使所度化的眾生，正確走上無謬的光明大道，不得不破邪顯正。過去固有很多善良的人群，上了邪宗的大當，受了邪徒的蒙騙，到了現代仍有很多人，陷溺在邪宗的深坑中無以自拔，以破邪顯正的覺者宗教，再不奮起降伏魔怪的邪宗，難道忍心的看到純潔的人群，永遠受到邪宗的欺騙？諸佛為救度眾生，

利濟人群，出現到這濁惡世間來，就是為破各式各樣的邪宗，身為佛子的我們，怎可不如佛那樣的破邪？是以見法得法的六祖大師，也大聲急呼的要佛子破邪宗！此二通是佛在楞伽會上說的，為諸大菩薩求法者說宗通，為諸童蒙說說通。

法即無頓漸，迷悟有遲疾；只此見性門，愚人不可悉。

「法」，不是別的什麼，乃是確指從本以來默傳分付之法，亦即一再說到的見性之法。在這法的本身，本來沒有什麼「頓漸」的分別。頓是立即的意思，當下頓悟本性，名為頓教，譬如明鏡頓現一切無相色像，行者淨除一切自心現流，也是如此。漸是漸次的意思，就是按部就班的，經過相當時間的修行，然後才能悟得本有自性，名為漸教，如庵摩羅果是漸次而得成熟的，行者淨除一切自心現流，也是如此。「迷」是迷惑而輪流於生死，「悟」是於一念頃，識自本心，見自本性。「遲」是緩慢的意思，「疾」是迅速的意思。祖祖相傳默授的見性之法，本是一味平等的，並沒有什麼是頓法，什麼是漸法，但因眾生的根性不同，有因信得及的，自會直下承當，有因信不及的，乃在徘徊瞻顧，不能立刻領悟。由於人的根機

般若品第二

· 173 ·

六祖壇經講記

· 174 ·

有利有鈍，形成悟道有遲有速，這完全是人的問題，決不是法的本身有頓有漸。雖則如此，「只此見性」成佛的無上法「門」，或所傳的法門，一般「愚」痴無智的「人」，仍然不能接受與了悟，好像面對面的，猶如相隔千里。所以說「不可悉」。

說即雖萬般，合理還歸一。煩惱暗宅中，常須生慧日。

諸法真理固是絕對的，但對眾生宣「說」，由於根機種種不同，說來「雖」不免於「萬般」的差別，但如「合」於不二的實相真「理」，「還」是「歸」於其「一」，不如所說那樣的眾多。古德說：『本自無二，一亦不立，一尚不立，何況有多？』現在所以說一，是於不可說中，強名為一。簡單的亦可說：『教有萬般，理則唯一』。凡是用口說出的語言，都是針對當機。如海水是從百川所匯聚的，只要嘗一滴海水，就知百川的水味，味雖有百川那麼多，但水的濕性是一無二。如馬祖道一禪師，有時對人說：『即心即佛』，有時對另一人說：『非心非佛』。又如趙州禪師，有時對人說：『狗子有佛性』，有時對另一人說：『狗子無佛性』。究竟是怎麼回事，有人不解禪德所說的意思，感到莫名其妙。其實這沒有什麼奇特，

也沒有什麼不可解，因體悟了的禪德，說法是活活潑潑的，並不是用一句死法說給人聽，在看當時聞法者的程度如何。

「煩惱」說來是很多的，如所說的三毒煩惱，或說六根本煩惱，乃至說八萬四千煩惱。我們清淨本心，為諸煩惱蓋覆，不能見到自性。好像有人處在「暗室」之「中」，不能見到暗室中的一物。「常須生慧日」，意說為煩惱蓋覆的暗室，只要被太陽光之所照耀，或如現在扭開電燈，暗室中的一切黑暗被驅除得一無所有，室中的一切自然明白的看到。當知煩惱充滿在生命體中，如以觀照般若觀照，一切煩惱就被破除，自性光明當體顯現，本有智慧如日般的朗照，煩惱黑暗自被驅走得無蹤無影。頌中說的慧日，是指佛陀的智慧，能如日一樣的照破黑暗，喻為慧日。古德有說：『一切明中，心明為上』。心光慧日，本自具足，非從外來，是真智慧。**邪來煩惱至，正來煩惱除；邪正俱不用，清淨至無餘。**

煩惱怎樣來的？由錯誤思想來，有了錯誤思想，煩惱必然滾滾而來，不是貪煩惱活動於中，就是瞋煩惱於中燃燒，或是慢煩惱眼高於天：所以說「邪來煩惱至」。發現錯誤思想會引生煩惱，使自己在煩惱中滾來滾去，

對自己相當的不利，慢慢改正錯誤的思想，不正邪念逐漸遠離自己，正確思想自然而至，煩惱也就不會在生命中活動，所以說「正來煩惱除」。吾人心念極為重要，在念念不斷生起時，應以觀慧照顧自己，一旦發現邪念起來，立刻予以有力的驅除，不能讓它繼續的生起，設或發現正念起時，就當努力予以保持，不讓正念任意消除。宗鏡錄說：『若能回光就已，反境觀心，佛眼明而業影空，法身現而塵境絕。以自覺之智刃，破開纏內之心珠，用一念之慧鋒，斬斷塵中之見縛』。

邪正是相互對立的，亦是邪正不兩立的，立正為的去邪，邪去正亦不存，必須使令心念，不為邪正左右。以佛法說邪正俱遣，到了「邪正兩」皆「不用」，心水湛然寂靜，無有一法可得，就能「清淨」而「至無餘」。無餘，有解說為無有殘餘可留，亦即三祖信心銘說：『一切不留，無可記憶』；又說：『二由一有，一亦莫守，一心不生，萬法無咎』，是為無餘。有將無餘解為無餘涅槃。佛法向說涅槃有兩種，就是有餘涅槃與無餘涅槃。有餘涅槃，是指行者於現生中證得涅槃，但還有殘餘的生命體在，亦即生命仍活在世間，名為有餘涅槃。無餘涅槃，是指行者證得涅槃後，生命隨

著結束，無有殘餘的生命體在，名為無餘涅槃。現說『邪正俱不用』，顯即到達清淨無餘涅槃。

菩提本自性，起心即是妄；淨心在妄中，但正無三障。

「菩提本自性」，是說自性，一切眾生與佛，本來沒有差別，所以說為眾生者，由於眾生在迷，所以說為佛者，由於佛陀在覺。實際此菩提自性，在凡夫位上從未減少絲毫，在佛果位上從未增加絲毫，原因就是本有之性，不是從外而得，所以說『菩提本自性』。對此本有自性，如無正確認識，而「起」希求之「心」，是就成為迷「妄」。菩提既是眾生心中本有之法，根本不用向外尋求，只要狂心一歇下來，當下就是菩提，如果起心企求，反而隨妄奔馳，本有菩提自性，反而離己愈遠。「淨心在妄中」，是說眾生心念有真有妄，真指清淨真心，妄指染污生滅。真妄說來雖二，而實原是一體，離真何以有妄？全妄當下是真。但無可否認的，眾生心是虛妄分別心，學佛為除安心而求真心，但所求的真心，不在別的地方，就在眾生妄心中，現在所以不能在自身中求得真心，病在為三障所障蔽，「但」若「正」式的「無」有「三障」時，真心當下全體顯露，不用再到的地

般若品第二

· 177 ·

六祖壇經講記

· 178 ·

方去求。宗鏡錄說：『唯一真心，達之名見道之人，迷之號生死之始』。三障，就是煩惱障、業障、報障。心念若正，三障皆空，那有什麼力量障礙真心？誌公禪師說：『煩惱因心故有，無心煩惱何居』？有貪瞋等的煩惱，才會造出種種罪惡，有了罪惡業力，才會感受惡趣苦報。三障若無，妄心不起，真心自即顯現。

世人若修道，一切盡不妨；常自見己過，與道即相當。

「世」間每個學佛的「人」，假「若」要「修」學圓頓法門正「道」，在「一切」行住坐臥的時間，或在任何一切環境中，完全是可以的，沒有任何妨礙，所以說「盡不妨」。永嘉證道歌說：『坐亦禪，行亦禪，語默動靜體安然，縱過鋒刀常坦坦，縱饒毒藥也閒閒』。或如一般所說，不為八風所動，照舊如此修去，決不為任何風吹動，放棄所應修的正道。不論佛法行者，或是一般常人，只要時常反省，檢點自己過愆，做到本身人格健全，不讓一念雜念滲透，從不斷修道中，「常」常「見」到「自己過」失，那就與道相應，所以說「與道即相當」。知過，不但佛教重視，儒家同樣重視。如說：『靜坐常思己過，閑談莫論人非』。世人的通病，每在

閑談中，不是東家長西家短，就是是非非的說別人，從沒有好好檢討自己過失，於是罪業越積越多，怎能做到成佛作祖？是以修道之人，首要常思自己過失！

色類自有道，各不相妨惱，離道別覓道，終身不見道。

「色類」，是說各色各類的生命體內，本具佛性之道，所以說「自有道」。雖說各自有道，但「各不相妨惱」，誰也不擾亂誰。如果說是求道，理應內求見性，自會親見此道，如果不向內求，反而「離道別覓」其「道」，猶如南轅北轍，愈求反而愈遠，徒然自尋煩惱，「終身不」能「見道」。所謂各不相妨，是非常的重要。過去南岳西園寺一位曇藏法師，有天到東廚，忽見條大蟒，長有數丈，張口噓氣，毒燄熾然，如受毒氣所熏，生命立即不保，侍者見狀，請師速避。師對侍者說：『彼以毒來，我以慈往，毒無實性，激發剛強，慈苟無緣，怨親一揆』。說完，蟒自有性，俯首而去，各不相妨。又如潭州華林寺善覺禪師，道行冰清高潔，慕其道者甚眾，一日觀察使裴休到訪，只見禪師一人，不見更有他人，不禁問禪師曰：大師在此修行，有無侍者侍奉？禪師答曰：『有是有，只一兩個，從不見客』。

般若品第二

· 179 ·

六祖壇經講記

· 180 ·

問在什麼地方，可否給我看看？師乃喚曰：『大空！小空！』立有兩隻老虎從庵後來。裴休見到是虎，自感有點害怕。師又對二虎說：『現在這兒有客，你們且可離去』。二虎很聽話的如說而去。是以具有佛性的各類生命，慈和的也好，惡毒的也好，只要互不妨惱，誰也不會害誰，有時眾生相殘，在於各自保命，如你能不惱他，他也不會傷你，這不是各不相妨是什麼？

波波度一生，到頭還自懊；欲得見真道，行正即是道。

「波波」，是形容大海中的波浪，後一波浪推前一波浪，從來沒有休息。吾人生存在這世間，勞勞碌碌的，或為生活而奔波，或為名利而奔波，像這樣從生到死不息的「度」過「一生」，結果除了造諸惡業，「到」了生命盡「頭」時，因為『萬般帶不去，唯有業隨身』，想到一生空過，沒有積點福德，終「還自」己「懊」悔一場——回想在世為人，為什麼這樣空過一生？道是每個生命本來具有，當下即是。傅大士說：『夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，語默同房止，纖毫不相隨，如身影相似，欲識佛去處，只這語聲是』。是以「欲得見真道」，不須向外尋求，向外尋求，

縱然歷盡百城煙水，到處踏破鐵鞋，是也不能得道。然則應當怎樣？只要一切皆捨，連捨相不容有，如是不思善，不思惡，一念不生，心如虛空，能行此行，名為行正，「行正即是道」，除此更無別道。

自若無道心，闇行不見道，若真修道人，不見世間過。

佛法一再強調，學佛不唯是求理解，須要親自如實修行。「自」已假「若無」有如實「道心」，不循佛法的正道而行，很難得到生命解脫。現在很多佛教徒，不特沒有真正道行，反而在昏「闇」中摸「行」，亦即常說的盲修瞎練，當然「不」能「見」到真正「道」，亦即不能見到本有自性。所以學佛必須自己要有道心，念念將這顆心放在道上，在日常生活無時不在道。金剛經說：『若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色』。住是執著的意思，不論修布施行，或做其他功夫，真能無所執著，或說心無所住，修道才能真得受用。毘婆尸佛偈說：『身從無相中受生，猶如幻出諸行相，幻人心識本來無，罪福皆空無所住』。很多修行的人，不明白這道理，修行總是執著，怎麼能夠見道？

如何才能成為真修道人？六祖明白告訴我們：「若真」是個「修道」的「人」，要在只顧自己如實而修，「不」要「見」到「世間」一般人的「過」失。可是一般學佛者，不說沒有認真修行，即或稍有修持，仍把自己注意力，放在他人的身上，不是見到這人有什麼過失，就是見到那人有什麼過失，好像只有自己如實修行，沒有絲毫過失存在，殊不知當見到世人有何過失時，自己也就有了很大過失，怎可終日說他人的是非過失？所以真正修道的人，應多反省自己修得如何，不必去見世間人的過失！

若見他人非，自非卻是左，他非我不非，我非自有過。

一個真正修行者，理應時刻照顧自己，不要妄起分別，注意他人是非，如果這樣，即是我相未忘。是以行者，「若」果仍在「見」到「他人」是「非」，顯示本身還有問題，事實，他人有什麼過非，是屬他人的事，與自己有什麼關係，為什麼去注意他人的過錯？如一味注意他人的錯誤，實已成為自己的不是，這對自己做人，特別是修行者，最不合算的事，所以說「自非卻是左」。左是更甚的意思，顯示自己的過失更大，亦即自己大的偏差。

修道的行人，如一直觀察「他」人的「非」是，應知他人有什麼不對（非），那是他人的事，只要「我」自己「不非」，亦即沒有什麼不對，是就很好，為什麼多管閑事？假定動念非他，說他做人怎樣，染污自己心靈，豈不成為自己過失？如「我非」是，自己「自有過」錯，為什麼不能做到『他非我不非』？為什麼非要造成己非而成重大的過失？在這世間人多得很，假定時刻注意他人不是，你能注意那麼多人嗎？況且世人偽裝很多，明明在造各種過失，而偽裝為是個君子，難道你也隨他而轉，成為如他一樣的是偽君子？是以修行的人，要為觀照自己。

但自卻非心，打除煩惱破，憎愛不關心，長伸兩腳臥。

行者「但」能「自」己拒「非」他人之「心」，不理他人是非好惡，別人如是好人，我固說他是好，就是他人不好，我亦說他很好，如是修到功夫相應，心水清淨湛然不動，就能「打除」非議人的妄念，自己的「煩惱」也如煙消雲散般的「破」除，不再在內心中活動。煩惱雖因人我是非而有，從修行中，如能通達諸法皆空，人我是非根本不可得，修行到這地步，什麼「憎愛」好惡，全「不」加以「關心」，亦即愛無所愛，憎無所

憎，不再在憎愛好惡中翻滾，到此自己大事已畢，可以「長伸兩腳」，安然的大「臥」特臥，管他什麼閑是閑非？只有『饑來吃飯睏來眠』，那時何等逍遙自在？又是多麼清淨快樂？如有禪師參訪某善知識，白天只是一味睡眠，既未向善知識問法，自己亦未如法參禪。善知識有點看不過去，問他為什麼終日睡眠？為什麼不好好參禪？禪師答曰：參禪這頓美食，對吃飽的人沒用。善知識聽說，知他不是懶惰人，不特不責怪他，並且互相握手，笑嘻嘻的回到丈室。後來這禪師，得到生死自由，還論什麼人我是非？

欲擬化他人，自須有方便，勿令彼有疑，即是自性現。

大乘佛法行人，不是專為自行，而是還要化他，但「欲擬化他人」，不如自悟容易，悟是本身的事，如人飲水冷暖自知，但要化導他人，「須」本身具「有方便」，因所化導對象，不是一人二人，而是有諸眾生，各個根性不同：你要他修這法門，他偏不肯依你指示去修，你要他修那法門，他亦同樣的不肯照辦。是則發心化他者，就得有善巧方便，針對不同的眾生，說出不同的法門，適應各類不同的眾生，眾生才會接受你的教化，是

以教化他人，自己如無方便，度生是很難的。有了化他方便，還要本身健全，或要以身作則，如說要人布施，自己就得布施，要人嚴持淨戒，自己就得戒淨，要人尊敬他人，自己應尊敬人，使諸受教化的人，看你確實如說而行，「勿令」對方對己「有疑」，認為你是值得信賴的，這「即是自性」頓然顯「現」，亦令受教化者，頓悟本有自性。說法度人，能使人信任而斷除疑網，是為化他的最大成功。

佛法在世間，不離世間覺；離世覓菩提，恰如求兔角。

「佛法」，指佛祖輾轉相傳的悟自本心，見自本性的大法。一般談到佛法，總以為佛法是出世的，對現實世間沒有什麼大用，殊不知這完全是錯誤的，實際佛法原來就存「在世間」的，完全「不離世間」求取正「覺」，另外去求出世間的佛法，若「離」這個「世」間，尋「覓菩提」之覺，就好像在兔子頭上求兔角一樣，所以說「恰如求兔角」。兔子頭上沒有角，這是世人盡知的，在沒有角的兔子頭上求角，不是顛倒是什麼？離開世間沒有菩提，每個求菩提者亦應了知。佛法就在當人功夫親切證悟，世間法就是佛法，也就是出世間法，出世間法自亦是世間法。經中曾說：『煩惱

般若品第二

· 185 ·

六祖壇經講記

· 186 ·

即菩提，生死即涅槃』。問題全在當人的迷悟，迷就是世間，悟就是出世間，不在這上面用功夫，想離世間去求菩提，怎會得到菩提？行者如於世間通達佛法，誠如禪宗常說，搬柴運水，迎賓待客，甚至資生事業，無一不是佛法。不過世人在日常生活中，做這做那所做的世法，從來不曾離過佛法，世出世法原來不二，因為世人不知，硬將世間與出世間看成兩極，以為一般學問所說的世間法，佛法所說的是出世法，不能將之融通，因而在思想理論上，發生種種爭執！若能明白世間法即是出世法，就不會動輒說佛法是出世的。

正見名出世，邪見名世間；邪正盡打卻，菩提性宛然。

佛法常說世間與出世間，世人接觸到佛法後，亦常將世間及出世間掛在口上，但是對此明白的可說甚少。現在要問的：什麼是出世？頌說：「正見名出世」。正見就是常說的正確思想，人如果有正確思想，對於萬有一切看法，自然與俗有所不同，因而雖仍在世間，而實已得到出世，為什麼？當知有正見者，其心不住於相，那會貪著世間？不再貪著世間，不是出世是什麼？佛法所說出世，每為世俗誤解，以為要離世間，到另一地方去，

為普通人所不能到。殊不知超越世間是為出世。般若正見觀於諸法，一一皆能超越，不為任何拘留，不是出世是什麼？什麼名世間？若起妄心分別，以錯誤思想觀察一切，以為法法都是實有，為法法之所繫縛，是為世間，所以說「邪見名世間」。邪之與正，相對立名，邪是眾生的大病，佛乃以正對治眾生此一大病，到了藥到病除，正藥亦應捨去，所以說「邪正盡打卻」。不論邪見正見，一起打掃淨盡，雙遣邪正，靈光獨耀，「菩提」自離見聞緣，超然登佛地……莫學馳求者，終日說菩提」。一切諸法本是不可言說，亦不各說我是什麼，但因眾生虛妄分別，生起種種知見愛憎，這才墮在世間難以超出，如以正見了知諸法本空，不再在諸法上生起妄知妄見，那有不出世之理？

此頌是頓教，亦是大法船；迷聞經累劫，悟則剎那間。

壇經無相頌，不唯本品說到，餘品亦有說到，現說「此頌」，揀別不是餘頌。本品所說諸頌，「是」屬圓「頓」大「教」。如問東山法門說的什麼？所說不外就是這些。此頌「亦名大法船」。意說眾生要想渡過生死

大海，需要乘此頓教法門這隻大船，才能到達寂滅的彼岸。但能乘此大法船的，不是小根器的人，唯有大根器的人，才能乘此大船。如是大法，尚在「迷」中的凡夫，本不堪「聞」此頓教，縱然聽此大教，不是信心不生，就是難以證覺，不說短時期無以悟自本性，見自本心，就是「經」過「累」生累「劫」的勤勞修習，亦不能頓超頓證，仍在生死中轉來轉去。若人能夠「悟」淨其心，不再依傍什麼，在一「剎那」最短短「間」，就可證悟本有自性，並不是很難的事。百丈禪師說：『但離妄緣，即如如佛』。或說：『但無一切心，頓成一切佛』。是以成佛作祖，可說易如反掌。話雖這麼說，問題仍看迷悟如何。悟固一剎那間可以做到，迷則累生累劫仍是凡夫。這就是六祖禪法，稱為頓教的意義所在，對此要有高度的信心，絕對不可有一念的疑惑。

回向總結

師復曰：今於大梵寺說此頓教，普願法界眾生言下見性成佛。時韋使君與諸官僚道俗聞師所說，無不省悟。一時作禮，皆歎善哉！何期嶺南有佛出

世。

六祖大「師」說完偈頌後，「復」對當時在會聞法者「曰：今「吾」於此「大梵寺」中，已為你們宣「說此」見性成佛的「頓教」，這是很不容易聽到的，不特希望你們聞法得益，且要「普願法界」所有「眾生」，皆能「言下」大悟，「見性成佛」。這種願眾生皆得成佛的精神，可以想見六祖是多麼的慈悲為眾生，那裏如有些人批評禪宗頓悟修行方法，『正如小樹來噴一口水，便要他立地幹雲蔽日，豈有是理』。所謂『豈有是理』，不是禪宗的，而是批評者的，希望對佛教以及禪宗誤解者，多多求得了解，而後再作論斷，妄作批評，無損佛教。

當「時」聞此大法的「韋」刺「使君與諸官僚」，乃至在會的「道俗」弟子，聽「聞」祖「師所說」這個圓頓大教，不但過去未曾聽過，而且人對此法門，「無不」有所「省悟」。認為祖師所說，確是極為善巧。本於聞法的禮節，「一時」所有聞法大眾，皆向六祖至誠「作禮」。同時感到六祖言言見道，句句明宗，深契佛陀本懷，因而異口同聲，悉「皆」歡喜讚「歎」：「善哉」！善哉！想不到（何期）「嶺南有佛出世」！聞法大

眾，對六祖的尊敬，不唯作大善知識尊敬，而是當作現前佛尊敬，這是初來聞法所不曾想到的。既視六祖為現在佛，六祖所說言教，奉之為經亦不為過！

疑問品第三

般若品已談，疑問品現說。此品立名，有叫決疑品，就請問者請問自己心中所問，叫疑問品，就解答者為眾解說其疑，名為決疑品。以世俗說，對任何事物有疑，必然要向人請問，以求得到了解；以佛法說，不論聽經聞法，或是自閱律論，不免發生疑問。疑是疑惑，即對一個問題，不能肯定了解，就會產生疑惑。如說種善因必有善果，造惡因必感惡果，這是因果定律。正信佛子固深信不疑，素對因果不如實信受，聽說因果就會起疑惑，有疑必然請問，如解釋清楚疑惑即消，除澈底否定因果者。如佛在世說法，就常有人疑惑，經過佛陀解說，立即斷疑生信，而且一信到底，再也不會懷疑。現在大梵寺說法的六祖，聽眾聽了固然無疑，但佛教中有些論題，因為不甚了解，自然不免起疑，過去無從請問，疑惑總是存在，現遇六祖說法如佛，藉此機會敬向六祖請問，以求破疑生信，六祖為滿聽眾所願，特地善為解說，使之疑惑冰銷。不論什麼問題，如一直蓄積在心，會相當不舒服，必須疑團銷除，方始感到舒暢。在此品中，由韋刺史請問，

疑問品第三

· 191 ·

六祖壇經講記

· 192 ·

經六祖解釋，不但韋刺史疑惑消除，就是同聽大眾也都開解，誠如品末所說，在會善男信女，各得開悟。因此，我們對於此品所關有無功德及淨土是否得生兩大問題，亦應有正確的了解，不再對此有所疑惑！

刺史請問

一日，韋刺史為師設大會齋。齋訖，刺史請師陞座，同官僚士庶肅容再拜。問曰：弟子聞和尚說法，實不可思議。今有少疑，願大慈悲，特為解說。師曰：有疑即問，吾當為說。韋公曰：和尚所說，可不是達摩大師宗旨乎？師曰：是。公曰：弟子聞達摩初化梁武帝，帝問云：朕一生造寺度僧，布施設齋，有何功德？達摩言：實無功德。弟子未達此理，願和尚為說。

「一日」，就是有這麼一天。身為地方官的「韋刺史」，為表對師恭敬，特「為」祖「師設大會齋」。除了請師應供，還有其他佛子，不是一人二人，所以叫做大會齋。「齋」席用完以後。如佛在世時，受施主供養，施主如有請，必略為說法。現在刺史，循於此例，在齋供後，「刺史」立刻「請師陞座」。到師坐上法座，刺史「同」諸「官僚士庶」大眾，各個

整「肅」自己「容」儀，恭敬「再拜」六祖。士為讀書人，庶為一般老百姓，在此指諸信徒。經過應有的如法儀式，刺史向師「問曰：弟子」聽「聞和尚說」所說之「法」，覺得甚深微妙，「實」在「不可思議」，且使我們得到很大法益。但是「今」我於佛法中「有少疑」惑，惟「願」師尊「大慈」大「悲，特為」我們「解」釋「說」明，好讓我們生信如法實行，確能離苦得樂。六祖大「師曰」：好，你們「有」什麼「疑」惑不明白的地方，不妨「即」可提出來「問，吾當為」你們加以解「說」，好讓你們除去心中的疑惑。

「韋公」接著問「曰：和尚」現為我們「所說」的大法，我們確都明白，但是「不是達摩大師」一脈相傳「宗旨」要義？尚請有以指示！「師」回答「曰」：我是得到五祖弘忍傳授大法的人，當然「是」傳初祖大師的宗旨，亦即是傳佛心宗，那可違背祖師所傳的心要？韋「公」刺史又「曰：弟子」曾「聞達摩」祖師，「初」來中國弘「化」，曾與「梁武帝」有過這樣問答。梁武帝蕭衍是中國歷史上最信佛教的一個皇帝，在未見達摩前，曾經自披袈裟，講經說法，註解經典，並且提出真俗二諦，邀集高僧學者，

展開專題討論，不能不說這位皇帝難得。可是達摩到了當時金陵，就是現在南京。由於「帝」不能了解和賞識達摩，劈口就「問云：朕」自即位以來，從此「一生」當中，建「造寺」廟，書寫經典，「度僧」出家，「布施設齋」，那我究「有」什麼「功德」？梁武帝自以為功德很大，一般亦以為這是所修功德。「達摩」卻給他當頭一棒「言：實無功德」！這是中國佛教，特別是禪宗，向來都這樣說，初祖為什麼說無功德？不但我對此有疑，一般學佛者同樣有疑。當知這是人天小果有漏之因，如影隨形那樣的雖有而不實在！達摩說武帝沒有功德，「弟子」對此迄「未」通「達」其中的道「理」，惟「願和尚為」我們解「說」其中所具深意，讓我們了解不疑，那就感激尊師。一般認為布施是萬行之首，假定布施真無功德，那所布施又做什麼？這實是一大問題，應該請問以求解答。

六祖解釋

師曰：實無功德，勿疑先聖之言，武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施設齋，名為求福，不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。

六祖大「師」再為解釋「曰」：初祖達摩說無功德，「實」在是沒有「功德」，你們千萬「勿疑先聖」所說的這話。先聖在此是指達摩，身為東西兩土禪宗的先聖，不論講什麼教言，都從自心中流露出來，決不隨便的脫口而出。對梁武帝說無功德，因「武帝心」中另有所求，其心歪「邪」，不知「如來「正法」，以為「造寺度僧，布施設齋」，就會有大功德，殊不知這只可「名為求福，不可將」一般的世「福，便」以「為」是佛法所說「功德」。武帝所做的是有漏之福，將來最多不過是得人天小果。武帝不知，乃錯誤的將福看成功德。現在所做的有漏福，將來感受樂果不論多久，終歸不能長期保持，必然有時而盡，因而所求的福，有等於是沒有，怎可將福德與功德看成是一？要知真正「功德」，是「在法身」當「中」，在沒有得到法身前，無量功德都潛隱於法身，到證得法身後，所有功德自然顯現，所以真為佛子者「不在修福」。對這，不但梁武帝有此錯誤觀念，很多學佛者都這樣想。修福佛子雖多，總在三界中轉，不能完成解脫，不知這是自己錯誤，反而以為我修這麼多福，為何還在生死中流轉？

師又曰：見性是功，平等是德，念念無滯，常見本性真實妙用，名為功德。

內心謙下是功，外行於禮是德；自性建立萬法是功，心體離念是德；不離自性是功，應用無染是德。

上雖分別福與功德，現在祖「師」特「又」詳細解說功德。功德為佛弟子所常聽到，亦常在自己口中說出。如勸人做善事，就說發心做點功德，再如為俗人誦經禮懺，亦說是做功德，還有功德無量，功德不可思議，諸如此類，亦常看到聽到，但什麼是功？什麼是德？很少有人切實了解。

現在六祖為此解「曰」：功不是做點功課，或是修的工夫，要能「見」到自己本「性」，方可算「是功」，此功超過一切有為修習而有，真正「平等」對待他人，絕對不輕他人及諸眾生「是德」。生佛既是平等的，對諸眾生就如尊敬佛陀一樣，絕對沒有冤親的想念。雖則如此，假定沒有見性之功，平等之德亦是沒有，是以功德相關的。

如是功德，就如初祖所說，本自具有，用不著向外去求。做人，特別是個佛法行者，真正平等看待一切的，在這世間能有幾人？就世俗說，為人要具有德性，或說要修德性，佛子更應具有德性，甚至見己本性，方能說有功德。世人所說德性，就是要有高尚人格，否則，就是無德性人。

再說，為人特別是佛法行人，最要就是時刻，甚至「念念」與自性相應，不為外在物欲之所「滯礙」，但這說來容易，做來實不簡單，因人心非常敏感，一接觸外在物欲，如認合心意的，接觸這物欲就滯於此，接觸那物欲就滯於彼，少有不為所滯。對外如此，對內心更要「常見本性」所具「真實」不可思議的「妙用」，方得「名為」真實「功德」。同時對任何人，「內心」都要「謙下」，決不以為自己很了不起，別人並不怎樣高過自己，甚至不如自己「是功」，至「外」在的「行」為，總是以禮待人，決不傲然的看不起人，所謂「於禮是德」。現在有不少人，不說對一般人沒有禮貌，對諸長輩亦無禮貌，根本沒有把人看在眼里。儒家說：『誠於中，形於外』。只要內心真誠，自然對人謙下，且很明顯的表現於外，使人一看就知你是有禮貌的人。

在「本」有「自性」中，「建立萬」有一切善「法」，決不因善小而不為「是功」，本「心」自「體」，離諸雜「念」，決不含有絲毫妄念存在「是德」。又時刻「不離」本有「自性是功」，到了「應用」於外，「無」有任何污「染是德」。如是分析『功』與『德』，功是自己本性光輝，乃

是積極的提陞自己，德是輔助光明本性，唯能悟知本性具有的光明德性，才是真正的究竟，那裡可將有漏福報看成無漏功德？

若覓功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不輕，常行普敬。心常輕人，吾我不斷，即自無功，自性虛妄不實，即自無德，為吾我自大，常輕一切故。

佛法所說法身，向有兩種說法：一以真理之法為身名為法身，一以諸功德法為身名為法身。行者假「若」要想「覓」得「功德法身，但」要「依此作」去，沒有一點染著，「是」就可以得到「真」正「功德」，不用另外去求。「若」真是「修功德」的「人」，其「心不」應隨意「輕」慢於人，不特不可輕慢於人，且要對人甚至對諸眾生，「常」常實「行普」遍的「恭敬」尊重，好像敬重佛陀一樣，不敢絲毫有所苟且，才是真修功德的人。設在自己內「心，常」有「輕」慢人的意念，是即顯示本身「吾我不斷」。所說『吾我不斷』，說深一點，還有我執存在，說淺一點，就是我慢不斷。想想看，一個我慢不斷的人，妄自尊大，常輕一切，自己那裡有功？所以說「即自無功」。「自性」設「若虛妄」而「不」真「實」，

所作所為任情放逸，那有什麼德性？所以說「即自無德」。一個無功無德的人，必然執有實在自「我，自」高自「大」的目空一切，當也「常」常「輕一切」人。對人都這樣輕視，對諸眾生的輕視，自然更不用說，還談有什麼功德。想要具有真實功德，應如常不輕菩薩那樣，做到『我不敢輕於汝等，汝等皆當作佛』。佛弟子對佛是不會輕視的，對皆得成佛的一切眾生，亦當如對佛那樣的不應輕視！世人分別心很大：如人一切高過自己，自不會對他輕慢，但對一切不如我的，就予輕視而看不起。佛教是平等的宗教，佛眼觀察一切，無不平等平等，對於一切眾生，只有普遍恭敬，那裡可以輕視？

善知識！念念無間是功，心行平直是德，自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也。是以福德與功德別。武帝不識真理，非我祖師有過！

六祖叫聲「善知識」說：不輕於人，不但是對某個人，在時間上也不是偶而如此，是要「念念無間」的不輕於人，方算「是功」，至為人的「心行」，更要「平直」不曲，老老實實的，直直爽爽的，方算「是德」。「自

己精勤的「修」於心「性是功」，自己精勤不懈的「修身是德」。諸「善知識」！我再告訴你們：所謂「功德須」要於「自性內見」才行，「不是」用錢財廣行「布施」，或「設齋供養」每個僧眾「之所求」得。功德是由自心中所作或本具的，一般的「福德與」法身中的「功德」，有著很大不同，不可混為一談。梁「武帝」雖是位極虔誠的帝王，信奉三寶也不是政治的策略，惜其始終「不識」佛法所說的「真理」，誤將福德視為功德，說錯，錯在武帝，「非我」已有體悟的達摩「祖師」說實無功德，有什麼過失，設若認為祖師說得不對，那才是我們的真正過失！

請問淨土

刺史又問曰：弟子常見僧俗念阿彌陀佛，願生西方。請和尚說，得生彼否？願為破疑！

韋「刺史」問了功德有無，現在「又問」能否得生淨土「曰：弟子」信佛以來，「常」常見到學佛的，不論是出家的「僧」人，或是在「俗」的居士，很虔誠的稱「念阿彌陀佛」萬德洪名。且很認真的發「願」求「生

西方」極樂淨土，但西方淨土，離娑婆世界，很有一段路途，「請」求「和尚」為我們「說」明，如是念佛修行，是不是真「得生彼」國土？對此，不特我，就是所有同道，向有很大懷疑，惟「願」和尚慈悲，為我們「破」這「疑」惑！

這是個重要問題，韋刺史提出來問，實有他的原因，因為淨土，特別是西方淨土，中國佛法行者，視為最極重要法門。佛法在印度及西域流行，早有阿彌陀佛的信仰，及至彌陀淨土經典，陸續傳到中國，譯經者固然大力鼓吹淨土法門，學佛者也熱烈的信仰阿彌陀佛，因而彌陀淨土在中國廣為流傳起來。

淨土思想，本是大乘佛教普遍思想，並說十方世界皆有佛的淨土。中國佛法者與彌陀有緣，大力推行此淨土的古德特別多，奉行彌陀行者也特別多，認為深信淨土，稱念彌陀聖號，為達往生淨土最有力的方法，縱然今生不能往生極樂國土，在現實生命結束後，最底限度，不會墮落三途。念佛念到一心不亂，產生不可思議力量，往生淨土絕對不成問題，甚至臨終十念亦得往生，所以弘揚彌陀淨土者，說這是最簡單、最容易、最直接

疑問品第三

· 201 ·

六祖壇經講記

· 202 ·

的法門。

中國大乘佛教，向說有八大宗，各宗派的學者，對於彌陀淨土，雖有不同看法及諸諍論，但它畢竟是中國佛教的一大宗派，自古迄今雖有多人對其懷疑，但淨土宗不特盛行中國，修淨土宗的行者亦從未減少，是亦不可否定的事實。現看六祖大師對這問題怎樣解說。

師言：使君善聽，惠能與說。世尊在舍衛城中，說西方引化經文，分明去此不遠。若論相說里數，有十萬八千，即身中十惡八邪，便是說遠。說遠為其下根，說近為其上智，人有兩種，法無兩般，迷悟有殊，見有遲疾。迷人念佛求生於彼，悟人自淨其心，所以佛言：『隨其心淨，即佛土淨』。

韋刺史既然請問：大「師」特為解說「曰」：你提出這問題問我，當我為你解說時，你「使君」應「善」諦「聽」，「惠能」自為「與說」。這等於佛說法時，接受當機者請問，接著告誡說：『善思諦聽，當為汝說』。西方淨土法門，是「世尊在舍衛城中」，確「說西方」接「引化」度往生淨土的「經文」。舍衛初雖名城，後來復為國號。佛在世時，波斯匿王以此為都城。這兒說的經文，是指阿彌陀經，經中有說：『從是西方過十萬

億佛國土，有世界名曰極樂，其土有佛號阿彌陀』。

一佛國土，佛法說為一佛所化世界。如娑婆世界是釋迦牟尼所化的一佛國土，極樂世界是阿彌陀所化的一佛國土。極樂世界在娑婆世界之西，兩個世界的距離，經中清楚的說有十萬億佛國土。一個佛土，就是一個佛國，或是一個世界，其範圍，經中說為三千大千世界。如以現代話說：一個太陽系為一個小世界，集合一千個太陽系，為一個小千世界，一千個小千世界為一個中千世界，集合一千個中千世界為一個大千世界。一個大千世界，包含了三個千，所以稱為三千大千世界。像這樣一個世界，究竟有多大？過去人類想都不敢想，現在人類登陸月球，已知從地球到月球有多遠。由於科學家不斷發明，現已能從太空中，用最先進望遠鏡，窺探世界的極限。但到現在，也只能進步到認識小千世界。娑婆與極樂，距離有十萬億個三千大千世界，其遠那裡是現代人所能計算得出？怎可說不遠？

可是現在六祖說：東西兩世界的距離，「分明」並「不」怎麼「遠」。因從事「相」上「論說里數」，亦即以中國的里數計算，只「有十萬八千里」。十萬八千里這話，一般人常說到：如從新加坡到台灣，若人問離多遠，

就會脫口而出，大約十萬八千里（假定）。又如孫悟空翻筋斗，縱能翻到十萬八千里，也跳不出如來手掌心。所以十萬八千里，說不太遠，與經說十萬億佛國土，是否相符，很多人，特別是淨土行人，難以接受。

十萬八千里說，並不怎樣恰當。蓮池大師彌陀疏說：『壇經又言：西方去此十萬八千里，是錯以五天竺等為極樂也……而極樂去此娑婆十萬億土。蓋壇經皆學人記錄，寧保無訛』？竹窗三筆又說：『六祖不識字，一生靡事筆研。壇經皆他人記錄，故多訛誤』。古德為尊重六祖，不便說六祖錯誤，只能委過於記錄者。

六祖當時說十萬八千里，只是一種象徵，不能以現代科學知識來論。象徵什麼？「即」象徵人類「身中」所具有的「十惡八邪」。人身有這十惡八邪的存在，成佛固然不易，到西方去「便」也「說」是很「遠」，實際沒有遠近可以分別。所以「說遠」（遠應是近）是「為其下根，說近」（近應是遠）是「為其上智」。上智與下愚的「人」，確實「有」這「兩種」，但「法」是「無兩般」而一樣的。下根眾生，其志怯弱，沒有高尚志氣，就說西方近點，以使他們生起高度信心，激發他們嚮往的勇氣，若將西方

說得太遠，不特不會生起信心，且會感到相當可怕，認為這麼遠怎能到達？至上根機智的人，志向是高超的，精神是無畏的，西方不論怎樣遠，自信我可到達。

經說遠為其下根，說近為其上智；餘本則『說近為其下根，說遠為其上智』。我以為後說為是。上智下愚的人既有兩種，「迷悟」當然也就「有所差別，因而「見」到西方，「有」的很慢（遲），有的很快（疾）。「迷惑愚痴的「人」，不能自修自悟，只好「念佛求生於彼」西方國土，至有智慧而能自「悟」的「人」，只要做到「自淨其心」，了悟自性彌陀，「所以」就能如「佛」所「言：隨其心淨即佛土淨」。

佛言是指維摩詰經所說，如該經第一佛國品說：『若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨』。心淨佛土淨，經中說到的很多。龐居士對此亦有這樣言：『一念心清淨，處處蓮花開，一花一淨土，一土一如來』。是則心淨多麼重要？如心不淨而想得到清淨國土，那是夢想，因而欲得淨土，必須先淨其心。

使君東方人，但心淨即無罪；雖西方人，心不淨亦有愆。東方人造罪，念

佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何國？凡愚不了自性，不識身中淨土，願東願西，悟人在處一般。所以佛言：隨所住處恆安樂。使君心地但無不善，西方去此不遙。若懷不善之心，念佛往生難到。

六祖又說：你韋「使君」是「東方人，但」能求其「心淨」無染，「即無」什麼「罪」過。為人在世，所以會有種種過失，原因就是內心不淨，不是受這煩惱指揮，造成種種罪惡，就是受那煩惱指揮，造成種種罪惡，現既內心清淨無染，沒有煩惱從中活動，當就沒有罪惡產生。反過來說，「雖」是個在「西方」的「人」，不論外在環境怎樣美滿莊嚴，但若自己內「心不淨」有諸染污，「亦」仍會「有」各種不同的過「愆」。可見，清淨不清淨，有染或無染，不在外在的國土，而在內心的如何。內心淨，外在環境必然清淨，內心不淨，外在環境自亦不淨，所以作為一個學佛者，最要是如何做到自淨其心。

「東方人造」了很多「罪」業，感到在這濁惡世界，有諸苦惱逼迫，再也忍受不了，於是「念佛求生西方」，以為到了西方，就會但受諸樂，身心悉皆安然，問題獲得解決，可是在「西方人」，如亦「造」很多「罪」，

住在其中極為不安，時刻想要離開，試問又將「念佛求生」那個「國」土？難道再回到娑婆來？或生到東方那個國土？

淨土之所以成為淨土，就因其中眾生，不再造諸惡業，亦無惡道可生。應知所謂淨土，原來不離當處，根本沒有東西之別，淨穢原只在於一心。此國土中，「凡」夫「愚」痴的人，「不」能「了」達本有「自性，不識」自己「身中」，有個清「淨」佛「土」，以為淨土是在心外，或在什麼地方，這才「願」生到「東」方淨土，或「願」生到「西」方淨土，東西好像是兩個實有的地方。但若是了「悟」自性上根大智的「人」，無處而不同達，無往而不自在，無一不是淨土，到處都是一樣，根本沒有兩個，所以說「在處一般」，亦即到處皆是淨土，或如華嚴經說：『處處皆是華藏界』。經中又舉喻說：『譬如日月在虛空，一切水中皆現前，住於法界無所動，隨心影現亦復然』。或如佛言：「隨所住處恆安樂」。到處都很清淨安樂，還要求生什麼地方？

「使君」！諸修行人！只要你們「心地無」有「不善」而極純潔，所求「西方去此」娑婆，並「不」怎樣「遙」遠。古德說到靈山有這樣的話：

疑問品第三

· 207 ·

六祖壇經講記

· 208 ·

『佛在靈山莫遠求，靈山即在自心頭，人人有個靈山塔，好向靈山塔下修』。豈不是明顯說西方淨土就在當下，所念阿彌陀佛就在現前？倘「若」修行之人，「懷」有「不善之心」，亦即心內不淨，諸如造作十惡五逆，甚至毀謗大乘不是佛法，縱然誠心「念佛」，力求「往生」西方，西方亦「難到」達。

如凡夫內懷煩惱惡性，其心顛倒虛假無一真實，縱然日夜苦勵身心，生起身口意三業善行，但這是含有雜染的有漏善，不是真實純潔的無漏善，縱然以此迴向欲求往生，總歸不能滿其心願。是以淨佛國土，究竟是近是遠，關鍵不在路程，而在當事人有無染心。

念佛一般說為他力法門，而實以自力淨心稱念彌陀聖號，以此念佛之力，消除一切罪業，必生極樂國土無疑。彌陀大慈悲父，雖對任何造惡者，悉皆攝受不棄，但決不鼓勵非法作惡的人，是以真欲求生西方，要在行者做到心淨，不然，不說難以往生，即或得以往生，亦屬下品下生。不顧心之善惡，不分罪之輕重，以為定得往生，會要感到失望！

今勸善知識：先除十惡，即行十萬，後除八邪，乃過八千，念念見性，常

行平直，到如彈指，便覩彌陀。使君但行十善，何須更願往生？不斷十惡之心，何佛即來迎請？若悟無生頓法，見西方只在刹那，不悟念佛求生，路遙如何得達。惠能與諸人移西方於剎那間，目前便見，各願見否？

六祖又道：「今」天我藉這個機會，很誠摯的奉「勸」諸「善知識」：你們很認真的修學佛法，如能「先除」去「十惡」最好不過，因為十惡除了，等於已經「即行十萬」里路。十惡，就是殺生、偷盜、邪淫、妄言、綺語、兩舌、惡口、貪欲、瞋恚、愚痴。這又名十惡業、或稱十惡業道。即身口意的三惡行中，開最粗顯的成為身三、口四、意三的十種惡行。此十惡業道，上品是地獄的因緣，中品是畜生的因緣，下品是餓鬼的因緣。不論什麼人，依於貪等煩惱造十惡業，將來必感三惡道的苦果。沒有造十惡業，最好不要去造，如果造了十惡業，就要設法斷除，不然墮三惡道，所感受的痛苦，不是我人所能想得到的。

十惡是對十善說的，十善，就是不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄言、不綺語、不兩舌、不惡口、不貪、不瞋、不痴。這是從身口意的三善行中，開顯而成身三、口四、意三的十種善行。修此十善行，上品是天趣的因緣，

中品是人類的因緣，下品是阿修羅的因緣。此之十善，又名十善道，十善業道，十善根本業道，或稱十白善道。行此十善，不但會生三善道，亦會感三乘聖果，乃至得成佛果。仁王般若波羅密經說：『十善菩薩發大心，長別三界苦輪海』。是以十善為凡聖所共修的法門，為佛子者，如不能除十惡行十善，要修其他法門，也就難以修好，可見這是多麼重要。有人以為用十善除十惡，是最容易的，殊不知是一大錯誤，如果不重十善，要想解脫很難！除十惡既等於走了十萬里路，而「後」進一步的向前走，「除」去「八邪」，就又等於走完其餘的八千里路，所以說「乃過八千」。八邪，就是邪見、邪思惟、邪語、邪業、邪命、邪精進、邪念、邪定，為八正道的反面。進而「念念」不斷的能「見」本有自「性」，對人對事「常行」公「平」正「直」之心，絕對不存一念歪曲。長期這樣做去，要「到」西方淨土，正「如」一「彈指」頃，不但非常的快，且立刻「便」可親「觀彌陀」如來，聽聞彌陀說法，當下得到開悟，試問有何困難？古德有說：『念念刮磨心垢淨，時時防護道芽焦，棲蓮淨覺身安穩，得道轟傳地動搖』。

修學佛法者，果能奉「行十善」，即此土就是淨土，「何須」一定「更

願往生」西方？維摩經說：『十善是菩薩淨土』，淨土就在目前。「使君」，你及諸修行人，假使「不斷十惡之心」，為諸惑業之所繫縛，到了臨命終時，那裡會有佛的清淨願力來接引？所以說「何佛即來迎請」？設「若能「悟無生」圓「頓」大「法」，要想「見」到「西方，只在剎那」之間，並不是很難的事，亦不要很久時間。假若「不能「悟」達圓頓大法，每日誠心「念佛」，要「求」往「生」淨土，「路」途是那樣的「遙」遠，「如何」能夠「得達」？龐居士說：『惡心滿三界，口即念彌陀，心心相違背，群賊轉轉多，一塵起萬境，倏忽徧娑婆，色聲求佛道，結果反成魔』！能不能快到西方，問題不在路途遠近，亦不在於念佛多少，而在自己是不是斷十惡行十善有所體悟。龐居士又說：『蘊空妙德善，無念是清涼，此即彌陀土，何處覓西方』？你們都想見到西方，當然是很好的，現我「惠能與諸」上善「人」，為滿你們的願，運用一種力量，「移」諸善知識到「西方」極樂世界，只要一「剎那間」就可到達，且在「目前便」可「見」到，並不是件什麼難事！現問你們：「各」位「願」不願意立刻就「見」到？如照六祖說來，西方就在目前，何必求生淨土？

疑問品第三

· 211 ·

六祖壇經講記

· 212 ·

祖說淨土

衆皆頂禮云：若此處見，何須更願往生？願和尚慈悲，便現西方，普令得見。師言：大眾！世人自色身是城，眼耳鼻舌是門。外有五門，內有意門。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王無。性在身心存，性去身心壞，佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是衆生，自性覺即是佛。慈悲即是觀音，喜捨名為勢至。能淨即釋迦，平直即彌陀。

當時大「眾」，聽說西方淨土，在此立刻便見，「皆」很歡喜的向六祖「頂禮」說：「若」在「此處」，就可得「見」莊嚴極樂世界，那是再好沒有了，誰不願意立刻就見？「何須更願往生」西方？所以很誠懇的對六祖說：惟「願和尚」大「慈」大「悲」，便「為我們「現」出「西方，普令」每人都能「得見」，豈不是件最痛快事！祖「師」又對「大眾」言：當知「世人自」己的「色身」，就「是」一座「城」牆。一般縣城都有四門，人身上的「眼耳鼻舌」諸器官，就「是」身城的四道「門」。「外有」眼耳鼻舌身的「五門」，任由外在的五塵出入；「內」在則「有」一道「意門」，攝取前五塵的落謝影子。生命裡的「心是」城中的土「地」，其「性

是」就等於居住城中的帝「王」，也就是每個人的真正主人，可以支配一切，什麼皆它作主。在城中的大「王」，就是「居」住在「心地上」。自「性在」時，為主的「王」亦「在」；自「性」如果離「去」，為主的「王」也就「無」有。「性在，身心」必然「存」在，「性去，身心」也就必然敗「壞」。

「佛」是「向性中作」的，也就是自性是佛，並非自身是佛，所以尋求成佛，絕對不是向身外求，身外是沒有佛的，所以說「莫向身外求」。自性既然是佛，問題在於迷悟。「自性」如在「迷」妄，當然「即是眾生，自性」如是「覺」悟，當下「即是佛」。自性是人人本有的，是眾生或是佛，全看是迷還是悟。眾生之所以為眾生，在眾生始終迷惑不覺，一旦轉迷成悟，不是佛是什麼？

再以菩薩說：觀音是每個學佛者所知，有名觀世音，或名光世音，或名觀自在，或觀世音自在等，略說觀音，為西方三聖之一。普門品說：『若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音菩薩，一心稱名，觀世音菩薩，即時觀其音聲，皆得解脫』。對這解說很多。六祖簡單說：什麼叫觀

音？「慈悲即是觀音」，因菩薩是以大慈大悲救度眾生，慈悲乃觀音特德，所以稱為大慈大悲觀世音。任何佛法行者，本於慈悲度生，皆可稱為觀音，不是那位菩薩的專稱，有慈悲心皆可稱觀音。太虛大師說：『惻怛為心皆補洛，慈悲濟世即觀音』，就是此意。

勢至，又名得大勢、大勢志、得大勢至、或譯大精進，略稱勢至或勢志，亦為西方三聖之一。勢至菩薩，光明智慧，最為第一。觀無量壽經說：『次觀大勢至菩薩……舉身光明，照十方國，作紫金色，有緣眾生，皆悉得見』。『以智慧光，普照一切，離三途苦，得無上力，是故號此菩薩名大勢至』。六祖簡單說：什麼是勢至？「喜捨即勢至」。慈悲是四無量中的前二無量，喜捨是四無量中的後二無量。勢至菩薩大喜大捨，勝餘菩薩，任何人得到功德善根，皆能隨喜，自己所做功德善根，亦皆能捨，決不著為自己所有。勢至菩薩如此，行者能夠喜捨，皆可稱為勢至，不是那位菩薩專稱。

能淨，又譯能仁、能忍、能寂、能寂默，為釋迦牟尼的義譯，是佛教的教主。釋迦是種族名，其義為能，牟尼是尊稱，寂默是賢人之義，即釋

迦族賢人的意思。所以六祖說：「能淨即釋迦」。「平直是彌陀」，彌陀，有的本子說為彌勒，似皆可說。以彌陀說，是西方三聖之一，為極樂世界的教主；以彌勒言，是此界的未來佛，為釋尊的繼承人，亦佛陀的候補者，約在五十六億七千萬年後，在這世界成佛，不如一般說彌勒已出世。

釋餘名相

人我是須彌，邪心是海水，煩惱是波浪，毒害是惡龍，虛妄是鬼神，塵勞是魚鰲，貪瞋是地獄，愚痴是畜生。

佛經常說到須彌山，又稱須彌山王，譯為妙光、妙高等，聳立於一小世界的中央，是大高山的名稱。須彌山王，入海水中八萬四千由旬，出海上亦八萬四千由旬。須彌山說，在印度作為宇宙論，佛陀隨俗亦採用。過去說此山非常神祕，有人懷疑須彌山說，為幻想的世界中心，甚至有說是佛教幻想出來的，可是現在有人證實，須彌山就是喜馬拉雅山，稱為世界的屋脊，實為古代印度思想中的宇宙論，決不是一般人或佛教幻想的產物。六祖簡單說：「人我是須彌」。意顯為人有了自我，就會生起貢高我慢心，其我慢之高，如須彌山那樣高，所以說『人我是須彌』。我慢山高，障礙對於諸法認識，妙法不得入心。

疑問品第三

· 215 ·

六祖壇經講記

· 216 ·

慢心，其我慢之高，如須彌山那樣高，所以說『人我是須彌』。我慢山高，障礙對於諸法認識，妙法不得入心。

大海，通常說：『無風三尺浪』，如稍有風鼓動，就會洶湧澎湃的波浪滔天，在大海中航行的船隻，就會波動不已，人在船中，就感危險。六祖現說：「邪心是海水」，意顯眾生心中有了不正當的邪念，就會如海中波浪那樣的波動不已，時而錯誤的想到這樣，時而錯誤的想到那樣，使得自己精神恍惚不安，海水中的波浪，總是一個波浪接著一個波浪，從來沒有停止，通常形容煩惱滾滾而來，所以說「煩惱是波浪」。

龍，其長稱龍王，或稱龍神，為八部眾之一。多住水中，時人信能呼雲起雨。龍王及大龍降雨，雨滴如車軸那樣大。諸經論中，說到龍的地方很多。至於毒龍，佛為度化優樓頻那迦葉，曾於火神窟中降伏毒龍；又佛在前身曾為大力毒龍，不惜生命而持禁戒。印度及印尼爪哇，所有古塔上的雕刻，多為人身蛇形，而實蛇即是龍。龍王，或行地上，或居空中，或依須彌，或依於水。印度太古以來名禪那，有種族。現東北印度及緬甸西北部廣大地區，崇拜龍蛇的很多。至於取名龍城者，現仍存在各地。龍之

所以為龍，能幽能明，能小能大，能長能短，有諸說法。雖如此，畢竟是畜生趣所攝，為愚癡瞋恚造業所感的果報。由於龍中有毒龍，為人如果心存害人，而且毒辣無比，則無異於毒害人群的毒龍，所以說「毒害是惡龍」。在這世間做人，大都虛偽不實，即或貌似對你誠實，暗中鬼鬼祟祟的作弄你，使你不覺不知，還以為他對你很好，這樣如鬼神一樣的幻化不實，一旦為人識破，就為人所不齒，所以說「虛妄是鬼神」。人生在世，不知好好做人，只是終日在塵勞中奔波不息，白白空過一生，好像魚鰲之類，在水中游來游去，不知生存所為何事，所以說「塵勞是魚鰲」。魚是水產動物，亦為冷血動物，屬於卵生有情；鰲是魚的一類，背部是褐色，腹部是白色，邊緣很柔軟，俗名甲魚。

地獄為三惡道之一，不要以為墮入地獄，才成地獄眾生，就在現前為人，假定貪瞋煩惱很重，並經常在內心活動，不是貪煩惱異常活躍，就是瞋煩惱極為熾盛，不特造成很多的罪業，就是偶做點功德，亦為此二煩惱破壞，將來必墮地獄，感受極重苦報，就是於現生中，為二煩惱擺弄，如在地獄感到不安，所以六祖說：「貪瞋是地獄」。眾生特別是人類，不但

有貪瞋活動，亦有無知愚痴，不但不明事理，對於因果亦予否定，認為說因說果，都是騙騙人的。如所說的畜生，同類互不相識，在可能範圍內，總是互相吞啖，如『大魚吃小魚，小魚吃蝦子』，或如老虎吃綿羊，老鷹捉小鳥等，這不是愚痴是什麼？愚痴無智的人，正好像畜生，所以說「愚痴是畜生」。

善知識！常行十善，天堂便至。除人我，須彌倒，去邪心，海水竭，煩惱無，波浪滅，毒害除，魚龍絕。

講到這裡，六祖叫聲「善知識」說：為人最要除的，當是不造罪惡，至於修善，善行很多，理應修一切善，若能「常」常奉行「十善」，所要求生的「天堂」，立刻「便至」面前，並不是件難事。如給孤獨長者，量地建精舍，忉利天中，其宮立現。不過佛法不以天堂為究竟，天堂享受雖超人間，但仍在六道中，不論生到怎樣高的天堂，到了天福享盡，天壽告一段落，仍要墮落下來，並未超出輪迴，因此佛法不勸人生天，與其他宗教所說天國，有著很大不同，一般宗教所說天國，認為到此獲得生命永生，一切皆已究竟，再也不會墮落。

如進一步修行，將所執實有人我妄執破除，知道人我原是平等的，設有高低的差別，像須彌那樣高的我慢，或所造如須彌那樣高的罪業，不用什麼力量去推動，自會自動的倒去，所以說：「除人我，須彌倒」。為人專以不正當的主意對人，內心自然波動得如大海水，去除了不正當的邪念，自心會平靜得如海水無波，所以說：「去邪心，海水竭」。內心不但沒有邪念，各式各樣煩惱，也予徹底撲滅，當就沒有波浪，所以說：「煩惱無，波浪滅」。為人忘了毒害人的心，就如水中的魚龍滅絕，再也不會用心思去害人，所以說：「毒害除，魚龍絕」。世間所以有很多事情發生，病在人們內心不健全，時而有這個不健康的煩惱唆使你這樣，你就照這樣去做，時而有那個不健康的煩惱唆使你那樣，你就照那樣去做，怎會沒有翻天覆地的事情發生？如全世界各地常有大小戰爭發生，動輒死傷千餘萬人，不是不健康的心理造成，怎會有這悲慘的事情發生？如每人心病健全起來，沒有人我是非，乃至忘了對人毒害，人類自然過著安定無事的生活！

明淨到彼

疑問品第三

· 219 ·

六祖壇經講記

· 220 ·

自心地上覺性如來，放大光明，外照六門清淨，能破六欲諸天，自性內照，三毒即除，地獄等罪，一時消滅。內外明徹，不異西方。不作此修，如何到彼？

如去惡行善，使「自心地上」的「覺性如來，放」出本具的「大」智慧「光明」，向「外照」耀「六門清淨」。六門，就是眼、耳、鼻、舌、身、意的內外之門，使其超出六塵境界，不為塵勞之所雜染，因為六根大門，攝受外界塵境，眾生分上總是為其所染，現得智慧光明的照耀，諸門不為塵境所染，所以六門皆得清淨。智慧光明，亦「能破」除「六欲諸天」貪圖天上的欲樂，甚至破除六天諸有漏業。六天，就是四天王天、忉利天、夜摩天、兜率天、化樂天、他化自在天。前二是地居天，後四是空居天。六天眾生在天上，除享受物質福樂，還有男女間欲樂，所以說為六欲天。「自性」所放出的大智慧光明，「內照」自己本心，將盤據內心中貪瞋痴「三毒」煩惱、「即」刻予以消「除」，就是要墮「地獄」餓鬼畜生「等」的一切「罪」業，也「一時」得到「消滅」，從此不再墮三惡趣，受諸惡趣苦報。如是「內外」照得「明徹」，到處皆是清淨，當下「不異西方」，

還修什麼法門求生西方？一個佛法行者，應該作如此修，如「不作此」清淨「修」，「如何」得以「到」達「彼」極樂世界？長沙和尚說：『最甚深，最甚深，法界人身便是心，迷者迷心為羅剎，悟時剎海是真心，身界二塵元實相，分明達此號知音』。

大眾聞說，了然見性。悉皆禮拜，俱歎：善哉！唱言：普願法界衆生，聞者一時悟解。

「大眾」聽「聞」六祖對西方的解「說」，因講得非常善巧微妙，都很「了然」的「見」到本有自「性」，感到甚為稀有，為表對師謝意，「悉皆」向祖虔誠「禮拜」，同時異口同聲讚歎道：「善哉」！用白話說，顯示祖師講得太好，非一般人所能講出。因為實在太好，復共同聲「唱言」：我們得到這樣法益，不能以此滿足，理當「普願法界」所有「眾生」，皆能聽到這無上妙法，「一時」皆得「悟解」，同樣得到法益。

示在家修

師言：善知識！若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如東方人心

善；在寺不修，如西方人心惡。但心清淨，即是自性西方。韋公又問：在家如何修行，願為教授！師言：吾與大眾說無相頌，但依此修，常與吾同處無別，若不作此修，剃髮出家，於道何益？

六祖大「師」看到大眾樂於聞法，並願眾生皆得悟解，如是自利利他熱心為法，確極難得，就及很樂意的告「言」：諸「善知識」！學佛當要修行，但是說到修行，不要以為出家方可，出家修行無諸牽累，當然很好，「若欲」真正發心「修行，在家亦」是可以的，不一定要出家住任在寺廟，所以說「不由在寺」。「在家」果「能」依法修「行」，就「如東方人心」地純潔「善」良，必會修得淨土現前；反過來說，出家住「在寺」內，貪圖安享清福，「不」老實的「修」行，就「如西方人心」地不潔，甚至會得造「惡」，不特不會生到西方，且能會出差錯，是非常危險的！所以說到修行，最重內心清淨，做到「心」地「清淨」，不染世俗塵勞，「即是自性西方」，還要求生什麼西方！天台宋代知禮說：『唯心淨土，本性彌陀』。元代惟則淨土或問中說：『所謂十方微塵國土者，惟吾心中之淨土也，三世恆沙諸佛者，惟吾心中之佛也。知此，則無一土不依吾心而建立，

無一佛不由吾性而發現。然則十萬億外之極樂，獨非唯心淨土乎。從這可知十萬億外淨土，不離我人之心，唯求自己心內，淨土立即實現！

在家可以修行，絕對不成問題，但是怎樣修法，很多人不明白，「韋公」為此特「又問」於六祖：老師說「在家」亦可修行，我們是相信的，但是「如何修行」，「願」師尊明白「教授」，讓我們依於指示如實而修。在家可修，是鼓勵一般信徒，在家庭認真修持，不是要人不用出家，現有不得其意者，以為學佛不要出家，只要學佛者即可，果真如此，「住持三寶」中的僧寶，誰來擔當？沒有住持僧寶，佛法難道還可久住世間？

六祖「師」尊開示說：現「吾與」你們「大眾」解「說」這問題，主要是說不執著的「無相頌」，你們「但依」無相頌中所說次第「而修」，那就「常」常「與吾同處」一個地方，沒有什麼差「別」。「若不作此」而「修」，縱然「剃髮」現「出家」相，天天與我同住，對「於」所修聖「道」，又有什麼（何）利益？學佛不是在形式上的表現，而在修行上如何踏實，能如實的修行，在家同樣可得大益。有說：『最難者居家修行，其次在群眾中，再其次在寶塔上』。在活生生的實際情況下，仍然有把握的

疑問品第三

1223

六祖壇經講記

1224

修持，方能考驗我們真正的清醒。

說無相頌

頌曰：心平何勞持戒？行直何用修禪？恩則孝養父母，義則上下相憐。讓則尊卑和睦，忍則衆惡無喧。若能鑽木出火，淤泥定生紅蓮。苦口的是良藥，逆耳必是忠言。改過必生智慧，護短心內非賢。日用常行饒益，成道非由施錢。菩提只向心覓，何勞向外求玄？聽說依此修行，西方只在目前。

持戒，不論出家在家佛子，都應嚴格守持，戒的唯一定義，在於防非止惡，如能受持淨戒，就不致於造罪，犯戒對己不利。眾生為何造罪？從心不平等來。如人吃眾生肉，就是心不平等。如認我是堂堂的人，眾生非常愚蠢，其肉應給人吃，自就殺生犯戒。不特人與畜生如此，就是人與人間，亦因種族的不平等、階級的不平等，這才會強凌弱，發生人類慘劇，違犯道德戒行，如真心地平等，將一切人，看成不是我們父母師長，就是我們兄弟姊妹兒女，那裡會生殺害動機？所以說「心平何勞持戒」？何勞持戒，不是不用持戒，因為做到心平，不會違犯任何戒，自然嚴護威儀，

還用持戒做什麼？昔有學人問一大德：『地獄有無？其大德言：有。又問某大德此一問題，答言無。學人窮詰究竟是有無？大德答云：地獄者是我無，而罪者是有』。豈不是明顯的顯示『心平何勞持戒』？

學佛不但要持戒，對修定亦極重視，因人平時總是東想西想，妄想紛飛無剎那停。如果行為正直，沒有什麼妄念，自然循規蹈矩，正直行為現前，沒有妄想紛飛就能收攝亂心。人為什麼妄想紛飛？原因就是不能正直而行，若能行為正直，心不彎曲想這想那，就有禪定工夫，自然不用修禪攝心，所以說「行直何用修禪」？經說『十方如來同一道故，出離生死，皆以直心』。如能直心正念，念念如此相應，自然不用修禪，如不直心正念，任你怎樣坐禪，乃至坐到見光見花，乃至佛來摩頭，皆不是得定。若從直觀諸法實相，真正得到悟道，就可如禪者常說：『坐也禪，行也禪，語默動靜體安然』，豈不無非是定？

世間，特別是中國儒家，非常重視報恩，佛法對報恩更不馬虎。且佛說報恩，不唯報現前父母恩，且要報七世父母恩，甚至要報無始來的父母恩。以現實說，當然是報現前父母恩，現前父母恩如不能報，還談什麼報

疑問品第三

· 225 ·

六祖壇經講記

· 226 ·

過去父母恩？我人現在這個生命體，不但是父母所生，亦是父母撫養長大，受諸教育，事業開展，皆從父母而來。如親健在，為子女的，應該關心他們生活，當要孝順父母。果誠心的奉養父母，不以父母嫌棄，如雙親年老患病，應侍奉他們的湯藥。所謂修諸功德，應當從孝親起，就是一切眾生，由於無始以來，有著親情關係，應如對待父母，不能視為無關，是真知恩報恩，所以說「恩則孝養父母」。

孝在中國社會，認是萬德之先，為最高絕對道德，生為中國人須奉行孝道，作為實踐人格培養的基礎，如對雙親不能盡孝，那可說是大逆不道。因此，佛教初傳中國，不為中國社會人群之所接受，儒家更對佛教大肆抨擊，認為捨親出家，是根本的不孝，不能繼承家族綿延不絕，更是不孝到極點！殊不知佛教奉行的是大孝，那裏如儒家所批評的是不孝？不過佛教所說孝，從知恩報恩做起，如對父母孝順，首應知父母對於我們有恩，有恩必須報恩，方可說是真孝，不是以上下尊卑執行孝道，如認為佛法不講孝，那真是對佛教沒有正確認識！

義在中國儒家，也是德行之一。孔子說：『義者，宜也』。孟子說：

『羞惡之心，義也』。行無不宜謂之義，或簡單說成合宜的行為，也有說為正當的行為。吾人的行為，果能恥於為惡，就可說之為義。本於合法的道理，而作合宜的行為，任何財物決不苟取，盡自己的力量協助他人，甚至做到捨身取義，人與人間，就能上下相憐，如你有什麼困難，我本合法的行為扶持你；我有什麼困難，你亦本於合法行為扶持我，如是互相扶持，力相濟助，彼此相互憐惜，沒有什麼不義。人類過的是合群生活，必本合法行為，彼此互利，上下合作，群策群力的做到每個人生活安定，實行義之為義，所以說：「義則上下相憐」。

讓是退讓，或是謙讓。如說：『世平每從讓處起』；『讓三分何等清閑』。為人在世，要能禮讓，不論什麼有益的事，決不爭先恐後的攘取，任讓他人去取，彼此就會和睦相處。假定不惜犧牲他人，希求利益皆歸自己，不說人與人間，難以做到和睦，就是尊卑之間，同樣難以和睦。當知他人不是外人，等於是第二個自己，對諸財物名位，禮讓不與人爭，想到他人所得，就是自己所得，有什麼不能謙讓？中國說孔融為人，年四歲時，與諸兄共食梨，總是拿最小的，因而為人尊重。做人果能相讓而不相爭，

尊卑之間必然和睦，尊長不會說年輕人不明禮，年輕人也不會說長輩不愛護後輩，如是互尊互敬，有什麼不和睦？所以說「讓則尊卑和睦」。

世間不論什麼事，都難滿自己心意，有時總會遇到逆境襲來，這唯有佛法所說忍辱可以克服。別的不說，就以自己做了錯事講，本是一人做事一人當，但世人總愛揭穿他人過誤，且一直宣之於口，逐漸喧騰起來，好像他是一個萬惡不赦的人，務要使他不能立足於社會。聽的人當會不樂意，或闢謠說無其事，殊不知即使闢謠，亦無法澄清。如能忍辱，不把外人說的當一回事，所有閑言閑語，或說種種罪惡，都會不息自息，他人要說也說不出了，所以說「忍則眾惡無喧」。遺教經說：『能行忍者，乃可名為有力大人』。阿含經說：『若人有大力，能忍無力者，此力為第一，於忍中最上』。其他說到忍的經論很多，或說於諸惡心人，心常慈忍，就能大事化小，小事化無。

現在用火非常方便，古代『鑽木取火』很難，不但要經很久時間，並且要盡最大努力，才從木中冒出火花，始能得到火用。修學佛法行者，不只誦經禮佛，或是靜坐參禪，就可獲得解脫，而是要得智慧之火，燒盡一

切煩惱柴薪始可做到，但這不是修修停停可得，是要長期精進不懈的修持，方能得到智慧之火，所以說「若能鑽木出火」。智慧之火，唯精進得，懈怠是難得到智慧火的。

蓮花是最極清淨芬芳的，但它不是生在陸地，而是生於淤泥之中，就是初將藕種，放在淤泥之中，看是看不到的，時節因緣一到，就從淤泥裡面，生出一朵一朵蓮華，其色或青或黃或赤或白，現說定生紅蓮，所以說「淤泥定生紅蓮」。修行也是如此，在這濁惡世中，修行是很不易，但清淨無染的菩提，確從濁惡世中得到。不過這要有恆心，要始終如一的堅持，從有漏到無漏，自有成果。

人若有病，必要服藥，難以入口的藥物，確是最好良藥，如將苦藥吞進，其病很快會好。做人設有不當行為，真正愛護你的人，決不對你說好聽的話，總是說些你不願意聽的話，甚至聽了使你感到難堪，但確是苦口婆心的忠直之言，對於做人或對修行，絕對是有很大利益，不應怕這忠言逆耳，所以說：「苦口的是良藥，逆耳必是忠言」。有病不應怕服良藥，做人應多接受逆耳忠言，且要虛心接受，真實改過自新，做個沒有瑕疵的

疑問品第三

· 229 ·

六祖壇經講記

· 230 ·

善人！

為人在世，不會沒有一點過失，中國古人常說：『人非聖賢，孰能無過』？如常懷有改過遷善之心，善能改除自己過失，不但可成善人，且生高度智慧。人之所以會有過失，不是甘願如此，而是由於愚昧，從不知不覺中，產生種種過失，一旦智慧產生，知道什麼是過失，什麼不應該做，自就沒有過失，所以說「改過必生智慧」。如自己有過失，不特不願改正，反自以為是，是為護短，亦即隱藏自己過失，是最不好習慣，欲證菩提，是為甚難。

做人難以十全十美，總有長處及其短處，俗說十指不一樣長，因而應常反省，省察自己短處在那兒，長處又有一些什麼？發現長處應當加強，知道短處何在，就當設法改正，絕對不可護短，如一味保護自己短處，不願讓人知道，這是自己蒙蔽自己，對別人沒什麼損失，在人生道路上，是就無法上進，當更不能成為賢者，或是顯示內心不正，所以說「護短心內非賢」。

生命生存世間，當須物質維持，但不能太過享受，應在日用間，時刻

想到怎樣利益他人，因世間有很多人生活不能得到溫飽，不以有餘饒益生活所需的人，在學佛立場是說不過去的。佛法以利益眾生為主，如不時刻想到眾生痛苦，予以有力援手，使人皆能過著最低生活，不致感到饑餓之苦。這樣做，對人固有利益，對己亦增福德，所以說「日用常行饒益」。如只顧己享受，不顧他人生活，在學佛方面說，是說不過去的。

學佛行者要想完成佛道，不是但由布施錢財可以做到。錢財是身外物，以之施捨於人，並不是件難事，除以錢財施捨，應更施捨佛法，亦即多做弘法工作。以財施維持物質生活的無乏，以法施給予精神生活的美滿，如不說法饒益眾生，自己怎可得到成佛？這從過去諸佛成道過程，可以明白了知，所以說「成道非由施錢」。

真要求證佛果菩提，只要向內心求，不用辛勞外覓，因菩提原在我們內心中，只要排除蒙蔽自心所有塵垢，菩提自然顯現，行者就得菩提。不知向內心覓，一味向外求玄探奧，怎能得到菩提？所以說「菩提只向心覓，何勞向外求玄」？現有很多學佛的人，總是歡喜追求玄奧，聽到狂徒說些神怪，就要向他追求，希望從他得到什麼，然後自己也這樣的狂惑他人，

疑問品第三

· 231 ·

六祖壇經講記

· 232 ·

真是迷妄之至！殊不知『迷心不去，妄念不除』，任你怎樣求玄，終於一無所得。試問為什麼為迷惑者之所迷惑，不老實的向內求取菩提？

如何在家修行，我已詳細解說，你們「聽」了所「說」的無相頌，果能明白了解，如法「依此修行」，所求「西方」極樂世界就在眼前，還要求生西方做什麼？不照無相頌所說修行，所求西方可能越求越遠！

結 說

師復曰：善知識！總須依偈修行，見取自性，直成佛道。法不相待，衆人且散，吾歸曹溪。衆若有疑，卻來相問。時，刺史官僚，在會善男信女，各得開悟，信受奉行。

六祖講完無相頌，「師復」慈悲的殷勤囑「曰」：諸「善知識」！學佛不唯求解，「總須依偈」所說，切實如法「修行」，方能「見取」本有「自性，直」了「成」就「佛道」。「法不相待」，有說真理之法決不相待，有說成佛之法不待行者，要修即修，不要慢慢來。所問問題已為解答，法會結束，「眾人且」各「散」去，「吾」亦回「歸曹溪」。「眾」人「若

有疑」問，可「來」曹溪「相問」，我會再為解答。六祖說完之「時」，韋「刺史」和諸「官僚」並及「在會善男信女」，每人「各」有所「得」，體「悟」六祖所說，為了不負師尊所囑，誠「信」師尊所說，皆願如法「奉行」！我們如亦依偈而修，同樣會得法益及體悟真理！

疑問品第三

· 233 ·

六祖壇經講記

· 234 ·

定慧品第四

前已講疑問品，現續講定慧品。定慧在佛法修學中，是極重要法門。佛法行者，不論自修或利他，皆不能缺少定慧。法華經說：『佛自住大乘，如其所得法，定慧力莊嚴，以此度眾生』。佛之所以成佛，是安住大乘中，修習大乘止觀，修止而成定，修觀而成慧，以此福德智慧莊嚴所證得的佛果，亦以定慧大法度化眾生，使眾生同樣得到福智莊嚴。天台智者本此說：『若能成就定慧二法，斯乃自利利人法皆具足』。解深密經分別瑜伽品說：『一切聲聞及如來等，所有世間及出世間一切善法，當知皆是此奢摩他、毘鉢舍那之果』。印順大師在『成佛之道』，將這歸納為『三乘諸勝德，悉由定慧生』兩句頌文。定慧由修止觀而成，修到相當程度，就應止觀雙修，不可偏廢。如偏修止而求得定，不修觀行而求智慧，雖可止息妄念，難免成為枯定；如偏修觀而得到慧，不修止而求得定，雖可有所了知，難免成為狂慧，是都不健全的，當難得到極果。所以如實行者，務須止觀雙運，達到定慧圓融，方能成就無上菩提，證知定慧二者，絕對不可偏廢。

定慧品第四

1235

六祖壇經講記

1236

六祖為詳明定慧真義，所以立名定慧品。

定是安定不動的意思，亦即凝住所緣一境，決不向外馳散流動，使心善住所緣之處，不散亂不動搖，名之為定。定的自性，是心止住一境的狀態。慧是簡擇事理的精神作用。俱舍第四說：『慧謂於法能有簡擇』。不論是什麼法，經過慧的簡擇，立即了知此法是善或不善，是好或不好。不過，同樣是慧，有的是善慧，有的是惡慧，惡慧追求猛利，是不利於行者，所以在煩惱中立名惡見；善慧正確追求，是屬非顛倒的，所以在精神作用中立名正見。

定慧體用

師示眾云：善知識！我此法門以定慧為本。大眾勿迷言定慧別。定慧一體，不是一。定是慧體，慧是定用，即慧之時，定在慧，即定之時，慧在定。若識此義。即是定慧等學。諸學道人，莫言先定發慧，先慧發定各別。作此見者，法有二相。□說善語，心中不善，空有定慧，定慧不等。若心□俱善，內外一種，定慧即等。自悟修行，不在於諍。若諍先後，即同迷人。

不斷勝負，卻增我法，不離四相。善知識！定慧猶如何等？猶如燈光。有燈即光，無燈即暗；燈是光之體，光是燈之用；名雖有二，體本同一。此定慧法，亦復如是。

六祖大「師」開「示」大「眾」說：「善知識！」「我」所修學以及開導你們「此」一圓頓「法門」，是「以定慧為本」。定與慧在用語言說出時，當然是有前後的，但是諸位「大眾」聽後，千萬「勿迷」於語「言」以為「定慧」二者是差「別」的。以佛說的教理言：定是由止成的，止的唯一功用，在於止息散心。原來吾人的心，真是心猿意馬，從來沒有息時。佛陀告訴我們，唯有運用集中意志的止力，才能止息時而想這，時而想那的妄念。經中不是說『一心不亂』，就是說『制心一處』。慧是由觀成的，觀的唯一功用，在於揀別抉擇，使吾人的認識，不致有所錯誤！是以止觀二者，應該相應不離，修到止觀相應，不但可成辦一切功德，且能斷除種種纏縛。

一般教理雖說止觀雙修，但止觀不是沒有區別，此中說定慧無別，是以定慧一體為主，與佛所說教理不同。於是接著說：「定慧」是「一體」

的，「不是」如一般所說是「二」。為什麼說是一體不二？因即「定」的時候，就「是慧」的自「體」，即「慧」的時候，就「是定」的功「用」，因「即慧」的「時」候，「定」就「在慧」中，定慧一體，還有什麼差別？「即定」的「時」候，「慧」就「在定」中，定慧一體，還有什麼差別？當定在慧中就沒有定，當慧在定中就沒有慧。行者「若識此」定慧的意「義」，就可說「是定慧等學」。有人對此『即定是慧體，而慧是定用』之說，不表同意，因在傳統教義中，沒有這樣的說法，似對定慧不二，沒有怎樣了達。經中常說：『即定即慧，即慧即定，定慧不二』，不是說的定慧不二是什麼？

六祖叫聲「諸學道人」！然後說：你們不要說：「先定發慧，先慧發定」。以為二者是「各別」。在佛陀所說的教理中，總是說『因定發慧』，並未見說『先慧發定』。就三學次第說：大小乘中無不是說：『因戒生定，從定發慧』。現在祖說：『先慧發定』，當是祖師的特見。諸學道人，如說先有寂靜的定力，後有觀照的慧力，或說先有觀照的慧力，後有寂靜的定力，假使「作」這樣的「見」解，無異將定慧妙「法」，分「有二」種

「相」，乃將定慧分開來說，是不合乎『定慧一體』的。定時沒有慧就成枯定，慧時沒有定就成狂慧，以為法有二相，如是修定慧，不能成解脫。「口」頭上雄辯滔滔所「說」，雖是「善語」，別人聽了以為說得非常巧妙，但「心中」卻是懷著「不善」之意，因為心中有了分別。這樣「空」空說「有定慧」，而實「定慧」是「不」平「等」的。假「若心口」相應，是則言是，非則言非，真實不虛，是就名為「俱善」。如是「內外一如」，或說表裏一致，是為「定慧即等」。

修道之人，貴在「自悟」，如實「修行」，「不在於」口頭上「諍」論先後，「若」在口頭上「諍」論定慧「先後」，或說先定發慧，或說先慧發定，彼此各不同時，是「即同」於「迷」惑愚「人」，不知什麼是定，什麼是慧，甚至「不斷」爭個「勝負」，如所修定慧不但不相應，由於好勝心不除，反而（卻）「增」長「我法」二種執見，「不」能遠「離」我、人、眾生、壽者「四相」。金剛經中一再說到這四相，也一再要人遠離四相。四相，實際是一有情異名，每相都無它的實在自體，可是眾生不知，以為各有實相，於是堅固執著。我在金剛經講記中說：『謂於色心和合相

續的生命假相中，執有一個永恆的自由的主宰者，是為我相；因為有了實在的我相，必然就有對待的人相，如廣大的人類，站在我的立場，就稱他們為人，是為人相；但與我相對待的不是一人或少數人，所有人及非人，如所說的九類眾生的差別相，是為眾生相；在一期的生命相續中，不論是執壽命的長短，不論是計我見的相續不斷，是為壽者相。有了四相的觀念存在，就不能獲得生命解脫，所以應該遠離四相。不離四相，反增我法二執，怎能善修定慧而出生死？

「善知識」！六祖叫後又道：「定慧猶如何等」？恐怕你們不知，現我再舉喻說：「猶如燈光」，「有」了「燈」，必然「即」有「光」。如扭開電燈，其光就能照到所能照的地方，假定「無」有「燈」的燃起，其地立「即」會「暗」下來，什麼都看不到。因此，「燈是光之體」，以現在話說，燈是發光的本源，有燈而未點燃，也不會有光的。而「光」則「是燈之」作「用」，因有了光，就可使人看到室內的一切。如此，燈光是「名雖有二」種，其「體」實在「本」來「同一」。當知「此定慧法」原理，「亦復如是」，非一亦非二，不能看成兩個，以為名異體異，而實名雖不

同，其體實在是一。有說燈之與光，並不存在體、用的關係，因燈與光，不但名字不同，體也是有別的，燈與光如此，定與慧亦然，同樣定慧的名稱相異，其體亦是各別的，不可說為定慧一體。

一行三昧

師示衆云：善知識！一行三昧者，於一切處行、住、坐、臥常行一直心是也。淨名經云：『直心是道場，直心是淨土』。莫心行詔曲，□但說直。□說一行三昧，不行直心，但行直心，於一切法勿有執著！迷人著法相，執一行三昧，直言常坐不動，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同無情，卻是障道因緣。善知識，道須通流，何以卻滯，心不住法，道即通流。心若住法，名為自縛。若言坐不動是，只如舍利弗宴坐林中，卻被維摩詰訶。善知識，又有人教坐看心觀靜不動不起，從此置功。迷人不會，便執成顛。如此者衆。如是相教，故知大錯。

六祖大「師」又「示衆云」：諸位「善知識」！所謂「一行三昧者」，在教理上說，又名一相三昧，或稱一相莊嚴三摩地，觀法界平等一相，名

為三昧。文殊師利所說摩訶般若波羅密經卷下說：『文殊師利言：世尊——云何名一行三昧』？佛言：『法界一相，繫緣法界，是名一行三昧。若有善男子善女人，欲入一行三昧，當先聞般若波羅密，如說修學，然後入一行三昧……』。大般若波羅密多經五百七十五曼殊室利分云：『此三摩地，以法界相為莊嚴，是故名為一相莊嚴三摩地』。宗密說：『若頓悟自心本來清淨，元無煩惱，無漏自性本自具足，此心即佛，畢竟無異。依此而修是最上乘禪，亦名如來清淨禪，亦名一行三昧，亦名真如三昧』。達摩門下輾轉相傳的就是此禪。

三昧、三摩地，皆可說為正定，就是專注一行，修習正定，平等持心。達摩門下所傳的既是此禪，所以六祖現以「於一切處（有的本子說於一切時）」，在「行、住、坐、臥」中，「常行一直心」，說明一行三昧。常行，在此最為重要，意對所修的一行三昧，不論在什麼時候，都要精勤不懈的，做到行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然，是真一行三昧。所說直心，不是通常意義的正直之心，是指真心，亦即真如、佛性。常行直心，即常住真如，常契佛性。如引淨名經說：『直心是道場，直心是淨土』，似顯正直

之心，不是指真如或佛性，對此應善分別。

淨名經就是維摩經：維摩是印度話，中國譯為淨名。此經菩薩品，佛令光嚴童子去慰問維摩詰病，光嚴說我不能去問疾，因為有次碰到維摩，問他從何道場來？他不直接答我所問，而說『直心是道場』等，所以我不堪任去問其疾。『直心是道場』，出維摩詰經佛國品。原因時有寶積長者子，請佛宣說菩薩淨土之行，佛陀告以『直心是菩薩淨土，菩薩成佛時，不諂眾生來生其國』等，所以六祖現要行者修道，「莫」要「心行諂曲」，只是「口但說直」，意說只在口頭上說自己正直，是沒用的。

修行也是如此，如只在「口」頭上「說」我常修「一行三昧」，而實沒有常「行直心」，沒有如實修持，口說好聽有什麼用？「但」要常「行直心」，不斷努力修持，必要口直心直，如同身直影直，了無誑妄邪曲，方可與道相應。不特如此，對「於一切」諸「法」，不要「有執著」心，以為這是實有的，那也是實有的，對於修行是無益的。可惜世間一般「迷」妄的「人」，常常執「著法相，執」著自己所修的「一行三昧」，並老實的「直言」只要「常」常「坐」著「不動」，克制自己「妄」念。決「不

起心」動念，「即是」所修的「一行三昧」，不過是外在的儀表如此，並沒有識取自己內心。古德有說：『生時坐不臥，死時臥不坐，一具臭骨頭，何為立功課』？如是所修一行三昧，「作此」理「解」，與那沒有情識活動的木石有什麼不同？如大石壓草，若寒灰草木，所以說「即同無情」。這不是如法修行，「卻是」成為「障道因緣」。縱修很久時間，不能與道相契。不知一行三昧，是修行極高境界，不能與道相契，豈非白費工夫？天台家說：『若人欲得一切佛法，相好威儀，說法音聲，十方無異者；當從此一行三昧，勤行不懈，則能得入，如摩尼珠隨摩隨光，證不可思議功德』。是以勤修一行三昧，實在極為重要，行者不可忽視！

六祖又叫聲「善知識」說：佛法正「道」，不是使之停滯不前，是「須」讓它「通」行「流」暢，使諸修此道者，皆能得到大益，怎可使之停滯阻塞？所以說「何以卻滯」？如是有益佛法行者正道，假定滯塞不能流通，豈不有違行者所求？只要我人「心不住」（執著法），佛陀正「道即」得「通」行「流」暢，求道行者一旦有此因緣，即可如法修行而得解脫。如有經說：『若知諸法皆解脫相，是則名為究竟解脫』。吾人的「心若住」於「法」，

亦即執著於法，那就「名為自」己繫「縛」自己，怎能得到解脫？「若言」行者只要常「坐不動，是」就「如舍利弗宴坐林中」，並不錯誤，可是這樣宴坐，「卻被維摩詰」之所「訶」斥。此說出維摩經弟子品，因佛派舍利弗去問維摩詰病，舍利弗說我不能去，原因『憶念我昔曾於林中宴坐樹下，時維摩詰來謂我言：唯！舍利弗！不必是坐為宴坐也。夫宴坐者，不於三界現身意，是為宴坐；不起滅定而現諸威儀，是為宴坐；不捨道法而現凡夫事，是為宴坐；心不住外，亦不住內，是為宴坐』。我聽了維摩詰話，默然不知如何回答，現我怎能去問他疾？如常坐不動就是修一行三昧，維摩詰就不應訶斥舍利弗安坐林中。舍利弗是智慧第一尊者，在林中宴坐，既為維摩所訶，可見常坐不動是不對的。

六祖又叫聲「善知識」說：教界當中，「又有人教」初學者靜「坐」，只要「看」自己的一念「心」，或是「觀」於「不動不起」的靜態，便算修習禪定，同樣是錯誤的，因為不識本心，但是觀心不動，實是貽誤眾生。如長期的從此用「功」下去，「迷」惑的「人不」能領「會」此種修法，「便」會「執」此修法是合法的，結果反而「成」為「顛」倒狂亂。「如

此」錯誤修道，在現在行「者」中，是相當「眾」多的。「如是」執相而修，互「相」學習「教」示，應「知」絕是極「大錯」誤。禪宗後來說的：『以盲引盲，相入火坑』，就是彼此錯誤教導的人太多，如不改正這個錯誤，自己不知什麼是對，什麼不對，皆以為所修是禪，真是害人不淺！因在靜坐時，勉強抑止心念，不許動念起心，以為心如止水，就是寂滅現前，枯坐斷念，不再用功，不是大錯特錯是什麼？

當時盛修一行三昧的，還有看心、看淨、不動、不起的禪法，六祖對這批判得非常嚴格，認為這是不如法的修禪。殊不知此種修禪方法，實從四祖道信及為東山教授師神秀，所主張的修禪之法。六祖所以對此嚴厲批判，因為凡夫心含有煩惱，是虛妄不真實的，有什麼可看或觀察？但真常者不是這樣說法，而說我人的心，與佛一樣清淨，無有絲毫染污，因被煩惱蓋覆，不能顯現出來，現以禪觀透視，去除煩惱惑染，恢復本來清淨，如是『看心』、『看淨』，有什麼不可？這是有些禪者，不認為六祖批判得對。六祖所以反對這種修法，最大理由，是說心既染有煩惱，花費時間觀看探求，有什麼用？且心性本來清淨無染，附著於心的煩惱是空幻的，

何必要觀察而求破除？禪者間的觀念不同，對此修行自然有所差別，彼此互相是非！

略論頓漸

師示衆云：善知識！本來正教，無有頓漸，人性自有利鈍。迷人漸修，悟人頓契，自識本心，自見本性，即無差別，所以立頓漸之假名。

頓漸是禪宗所常談到的論題，因而向有南頓北漸之說，到頓漸品會詳談到，現在姑且略為一提。六祖大「師」又「示衆云：善知識」！佛法「本來正教」，正教就是正教，「無有頓」教與「漸」教之分，但因「人」的根「性，自有」是屬「利」根的，亦有是屬「鈍」根的，所以在修持，就有漸修頓悟的差別。如「迷」妄之「人」，必須「漸」次的「修」持，方能契入自己的本性，至領「悟」性強的「人」，就會很快的契入自心，所以說「頓契」。只要「自」己「知」道「本心」，「自」己「見」到「本性」，不論根性有怎樣的利鈍，到這時候，「即無」什麼「差別」可言。現在「所以立頓漸」，不過是隨根性的利鈍而「假名」安立的，不可執著

有實質的頓漸差別！古德有說：『根羸則法劣，器廣則道固，故圓根上智者，一聞一切聞，不是推尋而後得，若待了達而後成，皆為權漸，是以有頓漸的假名』。

立三種無

善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗，無相為體，無住為本。無相者，於相而離相；無念者，於念而無念；無住者，人之本性。於世間善惡好醜，乃至冤之與親，言語觸刺欺爭之時，並將為空，不思酬害。

六祖又叫聲「善知識」說：「我」告訴你們所修「此」一「法門，從上」歷代祖師「以來」，總是「先立無念為宗，無相為體，無住為本」。所言「無相者」，是「於」一切「相」中，「而」遠「離」一切「相」，決不在心上執著有一實在相。所言「無念者」，是「於」諸「念」中，「而」遠「離」一切「念」，決不於諸境上生起一切妄念，計較這是什麼，那是什麼？顯宗論說：『夫真如無念，非念想所知，真如無念，念者即念真如』。更無餘念。所言「無住者」，是指「人之本性」，亦即眾生本有佛性，在

本有佛性中，對「於世間」所有的一切，無論是「善」的，或者是「惡」的，無論是美「好」的，或者是「醜」陋的，「乃至冤家」及「與」恩「親」，甚至在「言語」上，彼此有什麼「觸」犯或譏「刺」，或有什麼「欺」騙紛「爭之時」，聽來似感相當難受，如能「將」這一切「並」視「為空」無所有，不在上面計較分別，「不思」如何「酬」報傷「害」，自然心內安定，得到功夫純熟，還執著個什麼？大品經說：『若住一切法，不住般若波羅密，不住一切法，方住般若波羅密』。

釋無住本

念念之中不思前境，若前念、今念、後念，念念相續不斷，名為繫縛。於諸法上，念念不住，即無縛也。此是以無住為本。

前標『無住為本』，現解『無住為本』。意說在「念念之中」，「不思」往昔所緣的「前境」，不論是過去的「前念」；當「今」現前的一「念」，及「後」未來的一「念」，如是「念念」之間前後「相續」，無有間「斷」，無法了悟本有自性，一念若住，念念即住，身心即被煩惱之所纏縛，「名

為繫縛」。反過來，假若心「於」所緣的「諸法上」，前念後念的「念念不住」，不再為煩惱之所纏繞，「即」是「無」有繫「縛」而常自在。無住就是無著，於諸境上心不染著，名為無住，並不是百物不思，心如死灰槁木。「此」就「是」真正「以無住為本」。

釋無相體

善知識！外離一切相，名為無相，能離於相，即法體清淨，此是以無相為體。

前標『無相為體』，現解『無相為體』。六祖叫聲「善知識」說：所謂無相為體，乃是「外離」於「一切」諸「相，名為無相」。如其「離於諸相」，就能性「體清淨，此是以無相為體」。『離一切諸相』，金剛經說：『即名諸佛』。是以離相極為重要。因真遠離諸相，在見聞覺知上，就可無所執著，不為萬境所染。但這不是說不要見色聞聲等，是說不染於境，見色儘管見色，但不為色所染，乃至知法儘管知法，但不為法所染。性體得到這樣清淨，是為無相為體。

釋無念宗

善知識！於諸境上，心不染曰無念。於自念上，常離諸境，不於境上生心。若只百物不思，念盡除卻。一念絕即死，別處受生，是為大錯！學道者思之：若不識法意，自錯猶可，更勸他人，自迷不見，又謗佛經。所以立無念為宗。

前標『無念為宗』，現解『無念為宗』。六祖叫聲「善知識」說：行者「於諸」所緣「境上」，其「心不」受外境所「染」，名「曰無念」。意顯「於自」已起心動「念上」，念念「常離」外在的「諸境」，絕對「不於」所緣「境上生心」動念，更不起貪等染污心念。雜念妄念雖遠離，但正念不可沒有，所以遠離諸念，不是百物不思，「若只百物不思」，強將一切「念盡」都「除卻」，以為什麼念都不要，或說一切思念皆予斷絕，那不是這兒所說無念的本義，因為「一念」真的斷「絕」，是就無異成為「死」人，但是生命結束，不是從此完了，因為這兒完了，又到「別處受生」，「是為大錯」特錯！要知在這兒死，到別處受生，是佛法所說的輪迴，不是完全無念。如將無念誤解為百物不思，根本就不能受生，既到別

定慧品第四

· 251 ·

六祖壇經講記

· 252 ·

處受生，當然不是一念斷絕。這道理，「學道者」應再三「思之」！假「若」自己「不識法義」，「自」已「錯」了「」，猶「還」可「以原諒，如果將此錯誤，「更」去「勸」導「他人」，如去行，「自迷不見」義理，而「又」毀「謗佛經」，以為這是佛說的，那就真的不可原諒，當知謗法的罪惡是很大的。經中確實說到無念，但只教行者不要有雜念，並不是說正念亦無。六祖恐行者著相，「所以立無念為宗」。

善知識！云何立無念為宗？只緣口說自性，迷人於境上有念，念上便起邪見，一切塵勞妄想從此而生。自性本無一法可得，若有所得，妄說禍福，即是塵勞邪見，故此法門立無念為宗。

為使行者正確了知經說無念真義，六祖再對諸「善知識」說：我為什麼要「立無念為宗」？「只」因「緣」於有些修行人，「口」頭上儘管「說」我怎樣「見」到自「性」，以為修行功夫已很不錯，殊不知這些內心還有「迷」惑的「人，於」所緣的外「境上」，仍「有」種種的雜「念」，更從這些雜「念上」，生「起」錯誤的「邪見」，乃至「一切塵勞妄想」，或說種種煩惱雜念，也都「從此而生」。其實我們「自性本」是「無」有

「一法可得」，現既在妄念上生起邪見，以為有法可得，假「若」真的「有所得」法，口中便會對人「妄說禍福」，而這「即是塵勞邪見」，不能從修行中得到悟證，如是修行又有什麼用？為使行者真得其益，「故此法門立無念為宗」。

結 說

善知識！無者無何事？念者念何物？無者無二相，無諸塵勞之心。念者念真如本性，真如即是念之體，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性所以起念，真如若無，眼耳鼻舌當時即壞。善知識！真如自性起念，六根雖有見聞覺知，不染萬境，而真性常自在。故經云：『能善分別諸法相，於第一義而不動』。

六祖叫聲「善知識」說：「無者」是「無」什麼「事」？「念者」是「念」什麼「物」？前說無念，本是一個名詞，現在分開來說，顯示祖師說法是活潑潑的，並不呆板的一詞就作一詞解。單說「無者」，是「無二相」的意思。二相，是指美醜、是非、生滅、有無、空有、人我、內外、

染淨等。對所有二相，如有所計較，種種煩惱妄見諸塵勞相，就會湧現出來，障蔽清淨真如本性，現既不計諸二相的差別，當然也就「無諸塵勞之心」。一如無二如，方可稱為真無。塵是塵垢，勞是勞累，因這很多，所以說諸。既無二相可得，觀此心體究竟清淨，就如『萬里無雲萬里天』的一片晴空。獨說「念者」，不是想念世間種種塵境，而是「念真如本」有妙「性」。依向所說，真如是無為法，是不會起念的，起念就成生滅有為法。現在說念真如，因為「真如即是念之體，念即是真如之用」。神會語錄中，亦說『所言念者，是真如之用，真如者，即是念之體。以是義故。立無念為宗』。念既是真如妙用，是則「真如自性起念」，決「非」普通所說「眼耳鼻舌能念」。眼耳鼻舌所有的念，是妄想雜念，不是清淨正念。真如所以是念之體，因為「真如自性」，原有念的妙用，「所以」能隨緣「起念」。為念之體的「真如」，假「若無」有的話，生命體上的「眼耳鼻舌」二根以及所緣的「色聲」二塵，「當時」立「即」毀「壞」失其功用。

六祖叫聲「善知識」說：「真如自性」確可隨緣「起念」，其念生起以後，眼耳等「六根，雖」同樣的會「有見聞覺知」，如眼可以見色，乃

至意可知法，但是決「不染」於「萬境」，六根不染萬境，「而真」如自「性」，仍然恆「常自在」，並不因六根的見聞覺知而失去。為證明這點，引淨名「經」說：「能善分別諸法相，於第一義而不動」。此出維摩詰經佛國品。諸法相，是指萬有一切諸法的事相，世人對於諸法事相，大都不能善巧分別，就執諸法有實自性，不能如實認識諸法真相。佛不特善巧分別一切諸法，且對諸法第一義諦，亦即是對諸法真理，確能了悟是空無自性的，對諸法畢竟空性，深信不疑而不絲毫動搖，因而能如如不動。原因法法平等，生滅與不生滅，世諦與第一義諦，做到互相融通無礙自在。

印順大師在中國禪宗史中，對這三無作如此說：『無相為體，無住為本，無念為宗：這是壇經所傳的修行法』。說得相當恰當，因六祖指示修行，其方法，要不外以『無念為宗』、『無相為體』、『無住為本』。有將三無看成壇經的中心思想，與六祖本意不相符合，這應分清楚，不可將修行方法，看成是中心思想，單以『不於境上生心』無念說，就是最好修行方法，修行最怕起心動念，如不斷起心動念，修行就難上路，開悟更談不上。唐朝源律禪師問慧海禪師說：『你修行時是不是很用功』？慧海簡

要有力的答說：『當然很用功』。源律復問：『你用功已到什麼程度』？慧海簡單答道：『肚子餓了就吃飯，想要睡時就睡覺』。源律聽了驚訝道：『這叫什麼用功修行？一般人都是這樣，簡直是打混過日子』。慧海巧妙的解答：『我與一般人不能說是一樣，俗人吃飯，不單是吃飯，還要考究口味，想吃佳肴美食，甚至非肉不飽；睡時不單是睡，還想睡得舒服，更求床的好壞，怎麼可說一樣』？吃飯睡覺是最簡單的事，什麼人都知道，亦是人人每天需要的，可是一般人對此百般計較，總是貪求美味舒適，殊不知在這平常心中就是道，還要另外求什麼道？

修行修到不起雜念，是就達到這裡說的『無念、無相、無住』的境界，這不是修行的方法是什麼？可惜一般修行的人，不能做到這點，就是不知修行方法，修行不知方法，縱然精進不懈的修，亦不能達到修行的目的！

坐禪品第五

已說定慧品，現說坐禪品，坐禪亦可說是靜坐，佛教對此極為重視。行者向來稱為結跏趺坐，且有單趺坐、雙趺坐之別。趺坐，隨各人的習慣，盤腿不怎麼痛，可作雙趺坐，盤腿如感到痛，可作單趺坐。雖說兩種坐法皆可，但單趺坐身體不能平衡，不及雙趺坐好。坐禪是修養身心的重要方法，不但可以調練心理的雜念，亦可增進身體的健康。不論如何坐法修禪，最要是在寂靜處，放捨一切足以分散你的心意活動，集中你的精神於一點，經過一段或長或短的時間鍛鍊，就可獲得內心的安定。只要稍有分散活動，不能將心集中於某個對象，要想得定是很難的。我人的一念心，通常都有各種不同的妄念前後相續生起，假定不斷地予以鍛鍊，那就沒有一剎那的止息，怎能把禪坐好？是以發心坐禪的行人，首要肯定內心確有不可思議的潛力，然後在你坐時就可感到舒適。同時要知道的，就是初學坐禪，時間不可太久，如打算坐十五分鐘，或預備坐三十分鐘，就老實的坐這麼久，既不可減少，亦不可貪多，如是久久養成習慣，自然就可內心安定。六祖

坐禪品第五

· 257 ·

六祖壇經講記

· 258 ·

在此品中談坐禪，並不一定要趺坐，坐禪坐到了工夫，就如禪者所說，行、坐、住、臥之間，只要心不散亂，皆可說是坐禪，甚至說『十字街頭好參禪』。是以坐禪不是一動不動的坐在那兒。六祖為了開示行者如何坐禪，所以本品叫做坐禪品。德異本說為『教授坐禪品』；興聖本亦名『教授坐禪品』；曹溪本則名『妙行品』。因而參禪行者，對此品應特別的注意。

非看心看淨不動

師示衆云：此門坐禪，元不看（有說著）心，亦不看（有說著）淨，亦不是不動。若言看心，心元是妄，知心如幻，故無所看也。若言看淨，人性本淨，由妄念故蓋覆真如，但無妄想，性自清淨，起心看淨，卻生淨妄。妄無處所，看者是妄。淨無形相，卻立淨相，言是工夫；作此見者，障自本性，卻被淨縛。善知識，若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識，迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違背。若看心看淨，卻障道也。

坐禪唯一目的，在於控制自心，不使向外奔馳，因而在坐禪時，應多照顧此心，照顧就是看心，現六祖大「師」開「示」大「眾」說：我「此」宗「門坐禪」，與一般說的修禪不同，因為此宗坐禪，「元」是「不看心」的，「亦」是「不看淨」的，「亦」復「不是不動」。這幾句，不唯是六祖教人坐禪方法，且是批評一般所說坐禪方法，認為以固定方法坐禪是不對的。誰主固定姿勢坐禪？有以為是指神秀禪師。神秀教人，行者欲得會道，必須坐禪習定，不因禪定而得解脫，是不可能的。神會復說神秀禪法的特色；『凝心入定，住心看淨，起心外照，攝心內發』。本此，證知六祖所批評的看心、看淨、不動、不起的禪法，是指神秀教人坐禪的方法。

看心為什麼不對？假若「看心」，有說「著心」。當知心有兩種：一是無有染污的清淨心，一是染污不實的虛妄心。對此真妄二心，佛法區別得很清楚。延壽大師宗鏡錄卷三說：『問：真妄二心各以何義名心？以何為體？以何為相？答：真心以靈知寂照為心，不空無住為體，實相為相；妄心以六塵緣影為心，無性為體，攀緣思慮為相，此緣慮覺了能知之妄心而無自體，但是前塵隨緣有無，境來即生，境去即滅』。

至於看心，是看真心？抑看妄心？假「若」說是「看心」，其「心元」來「是」虛「妄」的，「知心」是虛妄的，原來「如幻」如化，還有什麼可看？所以說「無所看也」。假「若」說是「看淨」，當知「人性本」是清「淨」的，「由」於有了「妄」想雜「念」，遮蔽「蓋覆真如」之性，只要「無」有「妄想」蓋覆清淨真如，其真如「性自」然「清淨」，何必要去看淨？如果「起心看淨」，原本清淨的真如，反而「生」起一種「淨妄」，何況「妄」念元本「無」有它的固定「處所」，完全是人動心而生起的，如果一定要看，看的不是淨心，而所看的「是妄」。「淨」是清淨「無」有，通常亦有說空為淨，根本沒有它的「形相」，要看豈不反而安「立淨相」？如以為安立淨相，就以為「是」自己修行「工夫」；我老實告訴你：假使「作此見」解，不但不是修行工夫，反而成為「障」礙「自己真如本「性」。結果，坐禪不特沒有辦法除去束縛，反「被」你所看的「淨」相之所繫「縛」，如此怎可看淨？六祖叫聲「善知識」說：修禪假「若」是「修」使令心念「不動」，「但」在「見一切人時」，只是「不見」他「人」的「是非、善惡、過患」，以為這樣不動心，「即是」本有

「自性」的真「不動」。現我告訴諸「善知識」，那不是真不動，而是愚惑昧「迷」的「人」。坐禪時，看來「身體」雖「是不動」，但這只是坐時的身不動，一旦到了不坐而「開口」時，立即「便說他人」的種種「是非、長短、好惡」。這不但不是真在坐禪，且「與」所修正「道」，完全相互「違背」。

由此可見「若」果「看心看淨」，妄念紛飛，這才真成「障」礙正「道」的修學，怎能達到自證自見真如自性？有人認為神秀看心看淨不動的修行方法，是勝過惠能的；有人認為惠能反對看心看淨不動，是亦有他相當理由，因為心性既是清淨無穢的，為什麼還要著意去探求它？至附心上的煩惱雜染，原是虛妄空幻而不真實的，為什麼要勉強的去加以破除？因此，惠能認為在吾人行、住、坐、臥以及起心動念間皆可參禪，但是到了後來，真參實學者流，逐漸減少甚至沒有，才重看心看淨，乃至重於不動。實際發心坐禪，重在內自證驗，唯有見性悟性，實現人之善性，方是坐禪功成。

解釋何名坐禪

坐禪品第五

· 261 ·

六祖壇經講記

· 262 ·

師示眾云：善知識！何名坐禪？此法門中，無障無礙。外於一切善惡境界心念不起，名為坐；內見自性不動，名為禪。善知識！何名禪定？外離相為禪，內不亂為定。外若著相，內心即亂；外若離相，心即不亂。本性自淨自定，只為見境思境即亂。若見諸境心不亂者，是真定也。善知識！外離相即禪，內不亂即定，外禪內定，是為禪定。菩薩戒經云：「我本性元自清淨」。善知識！於念念中，自見本性清淨，自修、自行、自成佛道。

六祖大「師」現在開「示」大「眾」，首先叫聲「善知識」說：甚麼叫做「坐禪」？在「此」頓教「法門中」，能夠除去種種染障，達到一切「無障無礙」的自在程度，如對「外」方面能「於一切善惡境界」上，「心念不起」任何活動，「名」之「為坐」，在「內」方面能「見」到「自性」原本「不動」，或不為外境所動，「名」之「為禪」。坐禪在教理中，本是一個名詞，現在分開來講，並且，坐有坐的定義，禪有禪的定義，是六祖特殊講法。

六祖再對「善知識」說：什麼叫做「禪定」？對「外」說，「離」一切「相」的執著是「為禪」，對「內」說，「不亂」心性「為定」。對

「外若」在境界上「著相」，「內」在「心」性就會散「亂」，對「外若」果「離」一切「相」，在內在的「心」性上自就「不」會散「亂」。吾人「本性」原是「自淨自定」，「只為見」到外在的「境」界，「內心」因而「即」散「亂」了。「若見諸」「有外境」而內「心不散亂者，是」就可以說是「真定」。這樣解說，是為外禪內定，將禪定分開講，像將坐禪分開說，確是禪宗之禪，與一般所說禪，有著很大不同。

「菩薩戒經云：我本性元自清淨」。此所引的菩薩戒經，是中國流行的梵網經。經中有說：「一切眾生皆有佛性……是一切眾生本源自性清淨」。眾生本心，或說本性，皆是本自清淨。六祖再叫「善知識」說：修禪定時，「於」前念後念的「念念」之「中，自」己只要「見」得「本性清淨」，沒有一塵垢染，從而如法「自」己「修」持，「自」己切實奉「行，自」就能「成」就「佛道」。

禪宗有名的馬祖道一禪師，是四川漢州什邡縣人，俗姓馬，人們尊稱馬祖。年幼時，在本縣羅漢寺出家，受戒於渝州圓律師。唐開元年間，因性習坐禪，到南岳住草庵，終日靜坐習禪，毫無懈怠。南岳般若寺住持懷

讓禪師，看他是個有根基的佛子，特到他坐禪處問道：「你終日在此坐禪，究竟想得什麼」？馬祖老實答說：「我是想成佛」。懷讓聽後，一聲不響的離去。過了一會，拿來一塊磚頭，在馬祖前石頭上磨。馬祖見了驚問：「你在磨磚又是為的什麼」？禪師答曰：「要將磚磨成鏡」。馬祖為此又問：「磨磚怎能成鏡」？「不錯，是不能成鏡的，但你在坐禪，又怎麼能成佛」？馬祖更感不安的說：「這樣，要怎樣才能成佛」？懷讓不直答覆，舉喻反問：「如牛駕車，車停下來不行，應打牛還是打車子」？馬祖無法答覆，懷讓又問：「你現在學坐禪，是學坐禪？還是學坐佛？如學坐禪，禪是非坐非臥，如學坐佛，佛無定相，你於無住法，不應有所取捨」。馬祖到此大有所悟，知終日坐禪，非成佛之道，於是放棄坐禪，心意超然，成為一代祖師。六祖所說坐禪，是枯坐形骸，非真正禪道，怎可執著坐禪以為修行？

懺悔品第六

佛教有無量無邊法門，懺悔卻是重要法門之一。本品專講懺悔，叫做懺悔品；德異本叫傳香懺悔品；興盛本叫傳香懺悔發願門。品名雖不同，要皆講懺悔。在這世間做人，誰都不敢說我沒有罪惡，有罪對生命前途極為不利，然則怎辦？佛教認為唯有懺悔，給予自新之路，不感前途絕望，從而走上光明大道，成為最好的人，如是佛子，即成佛化新人，不論求解脫，或求無上覺，都能滿願。若不真誠懺悔，罪惡越積越多，墮落越深，怎能上進？

涅槃經說：『世間有二健兒：一、不作惡，二、作已能悔』。不作惡是最理想的健兒，但這樣健兒很少，甚至可說沒有。如果不幸造了罪惡，唯有依佛所說懺悔，果真痛切懺悔，立志重新做人，就是犧牲生命，決不再造罪惡，亦不失為健兒。最怕確實有罪，而又不肯承認，即或承認，又不肯得懺悔，就真成為不可救藥的人。佛陀建立懺悔法門，目的在恢復人的自尊，不要以為自己沒有希望！

懺悔品第六

· 265 ·

六祖壇經講記

· 266 ·

懺悔，佛教說有多種，現舉三種來談：一、作法懺悔，准於佛陀律制，說明自己罪咎，不敢有所覆藏。二、取相懺悔，又名觀相懺悔，觀得十二種相，罪自消滅。三、無生懺悔，又名觀無生懺悔，以無念之念而念實相，觀諸罪體無生。作法與取相兩種是屬事懺，無生一種則屬理懺，觀普賢菩薩行法經說無生理懺偈：『一切業障海，皆從妄想生，若欲懺悔者，端坐念實相，眾罪如霜露，慧日能消除』。

上依教理所說懺悔，現看六祖怎樣教導懺悔。品中說有『自性五分法身、無相懺悔、自心四弘誓願、自性三寶歸戒、自性一體三身』，最後以無相頌歸結。在此品中，多數說到自性，是最值得注意！

總標諸法

時，大師見廣韶洎四方士庶，駢集中聽法，於是陞座告眾曰：來！諸善知識！此事須從自性中起。於一切時，念念自淨其心，自修其行，見自己法身，見自心佛，自度自戒，始得不假到此。既從遠來，一會於此，皆共有緣。

「時」指某個時候，六祖「大師見」到「廣州」、「韶州」，「泊四方士庶駢集山中聽法」。四方，可說四面八方，或是從各方面，有讀書的「士」大夫，有一般的「庶」民，就是老百姓，完全「駢」聚「集」合到「山中」來，想要「聽」聞佛「法」，這是極為難得的。為滿他們心願，「於是」我就「陞」到法「座」上，然後「告」訴大「眾曰」：「你們「來」得很好。「諸善知識」！有關修行悟道「此」一大「事」，不是從外聽點佛法就可，必「須」要「從自性中」覺悟做「起」，且要「於一切時」，亦即不論在什麼時刻，前念後念的「念念」之中，做到「自淨其心，自己「修」持「自」己所應修的德「行」，從所修德行中，「見」到「自己」心中的「法身，見」到自己的「自心佛，自」己如何了「度」自己，「自己如何嚴持清淨「戒」行，唯有如此，才算不負到我這兒聽聞佛法，所以說「始得不假到此」。你們現「既從」老「遠」地方「來」，同時「一」同「會」集「於此」，可說「皆共」互相「有緣」，實是最極值得珍攝的法緣！

傳自性五分法身香

今可各各胡跪！先為傳自性五分法身香，次授無相懺悔。眾胡跪。師曰：一、戒香，即自心中無非、無惡、無嫉妒、無貪瞋、無劫害，名戒香。二、定香，即觀諸善惡境相，自心不亂，名定香。三、慧香，自心無礙，常以智慧觀照自性，不造諸惡，雖修眾善，心不執著；敬上念下，矜恤孤貧，名慧香。四、解脫香，即自心無所攀緣，不思善，不思惡，自在無礙，名解脫香。五、解脫知見香，自心既無所攀緣善惡，不可沈空守寂，即須廣學多聞，識自本心，達諸佛理，和光接物，無我無人，直至菩提，真性不易，名解脫知見香。善知識！此香各自內薰，莫向外覓！

諸位既有這大善緣，現「今可」以「各各」依於佛教儀式，「胡跪」在地以表虔誠。佛教說跪有兩種：兩膝著地叫做長跪，右膝著地左膝不著地叫做胡跪。原因胡人所行跪敬之禮，就是右膝著地，所以稱為胡跪。你們跪好以後，我「先為傳自性五分法身香」，其「次」再為「授無相懺悔」。大「眾」聽後，立即「胡跪」。

經中，有說五分香，有說五分法身，合說為五分法身香，六祖現加「自

性」兩字，說為「自性五分法身香」，與教理解說，當略有不同。

「一、戒香」，即是顯示「自心中無非、無惡、無嫉妒、無貪瞋、無劫害，名戒香」。依通常說，戒不唯要內心不作惡，身語也不可作惡，以五戒說，都是重在身語的不作惡，不過要自心控制才能做到，所以六祖說戒香特重心，要求自心中無有任何過非，無有什麼罪惡，對他人有怎樣稱譽、好事，不特不生起嫉妒，還要加以隨喜讚歎，學佛以戒莊嚴自身，若對人嫉妒，破壞所修功德，怎能莊嚴身心？不但身心不應對人嫉妒，自心亦當沒有貪欲、瞋恚的念頭，對人當更不應生起劫奪殺害的意圖，乃至整個內心沒有一點污染，名為戒香。持戒所以特重自視內心，因為世間諸法，皆是心的全體，若見有法不從心生，即見心外有法，如是不是持的心地戒法，自心不算清淨。

「二、定香」，定要做到令心止於一境，決不使之向外散動，不論見到什麼「善惡境相，自心」總是「不」為境界所「亂」，仍然安定如恆，亦即所謂『那伽常在定』，或如下文所說『心地無亂自性定』。不能做到止於一境，善境現前為善所動，惡境現前為惡所動，其心總是不安。唯有

寂然不動，方得「名」為「定香」。

「三、慧香」，是說運用智慧去惑證真，使「自心」得到「無」障無「礙」，且「常以智慧觀照」自己的真如「自性」，修自己所應修的德業，不論在任何環境下，不論受到怎樣打擊，決「不造」作違害自他的一切「諸惡」罪業。「雖修」種種所應修的「眾善」，且修得相當不錯，但在「心中從「不執著」自己所修的諸善，亦不因此生起高度驕傲，認為這是應該做的，所以照舊尊「敬」所應尊敬的「上」輩，仍然體「念」所應體念的「下」輩，對貧窮潦倒的人，絕對予以同情「矜恤」，對「孤」苦以及極為「貧」困的人，儘自己力量所能得到的，給予應有的救濟，使這些人皆能過著安定的生活。雖則如此，因有智慧觀照，決不對之執著，「名」為「慧香」。

「四、解脫香」，是說在「自」己的本「心」中，對外在的一切境界，不論是怎樣美妙，或怎樣的醜陋，「無」絲毫的有「所攀緣」，既「不思」諸「善」法，亦「不思」諸「惡」法，了達善惡諸法，皆是唯心所現，如是屏息諸緣，安然「自在無礙」，不受任何境界所縛，香熏法界，「名解

脫香」。經說：『若知諸法皆解脫，是則名為究竟解脫』。

「五、解脫知見香」，是說內在的「自心」，對外在的境界，不論是善是惡，悉皆「無所攀緣」，如果攀緣「善惡」，心即為法所縛，那裡得到自在？唯有離於攀緣，方可得解脫香。得到解脫，不要以為究竟，絕對「不可沈」落頑「空，守」住一無所有的枯「寂」，仍「須」不斷精進，「廣學」一切佛法，「多聞」各種理論，從而認「識自」己的「本心」，通「達諸佛」的真「理」，出俗度化眾生，方能有所主宰。原因世間人我非常複雜，假定不能與塵俗之人和睦相處，待人「接物」，做到「和光」同塵，試問怎能度生？度生要深入廣大人群中，和其光同其塵的打成一片，人群才能受你教化。但要特別注意的，在和光同塵中，務須始終保持自己的德行，決不與之同流合污。有說：『但和其光，不同其業，同處不同住』。維摩經說：『菩薩行於非道，通達佛道』，是即『和光接物』的精神，但這不是初發心者所能做到，唯有久修大行的菩薩方可。沒有到這程度，美其名曰和光同塵，唯有墮落一途！如此和光接物，做到「無我」相「無人」相，決不含有我我的觀念存在。但這不是短時期的事，從初發心，「直至」

圓滿「菩提」，對於「真」如自「性」，始終沒有變「易」，達到這種境界，「名解脫知見香」。

諸「善知識」！如上所說「此」五分法身「香」，都在「各」人「自」心「內熏」，或如起信論說真如內熏，切「勿」離於自心自性「向外」尋「覓」。行者盡最大努力，向外到處尋覓，是也覓不到的。因此五分法身香，是自性中的各種功德法香，每一種香都可徧聞十方，每一眾生聞到此香，皆能熏發自己德香外溢。於中，戒定慧三種法身香，是從因上所安立的，解脫、解脫知見二種法身香，是從果上安立的。若因若果諸香，都是以智慧火燃燒起來的無價寶香，以此真實莊嚴法身，是為真實供養如來。從自性說，五種功德法香，皆各人自心修學而成就的。如不以此五分法香向內心自熏，要想成佛難以做到。古德有說：『佛道皆因何法成？悟心無體蕩無明，莫怖苦空沈斷見，萬法皆從此處生』。如不識自本心，見自本性，修學佛法無有利益，證知離心無佛可成！

今與汝等授無相懺悔，滅三世罪，令得三業清淨。善知識！各隨我語一時道：弟子等，從前念、今念及後念，念念不被愚迷染，從前所有惡業愚迷等罪，悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起！弟子等，從前念、今念及後念，念念不被憍誑染，從前所有惡業憍誑等罪，悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起！弟子等，從前念、今念及後念，念念不被嫉妒染，從前所有惡業嫉妒等罪，悉皆懺悔，願一時消滅，永不復起！

五分法身香已為你們說過，現「今」再為你們傳授「無相懺悔」。無相懺悔本屬理懺，當觀罪性本空。無相懺悔既是無相，還談什麼懺悔？既有三業可滅，又有三業清淨，怎可說為無相？行者真心誠意的洗淨內心罪惡，不再受諸惡行所染，不再為境之所迷惑，諸相皆無，不是無相懺悔是什麼？懺悔，主要是「滅」除過去、現在、未來的「三世罪」業，「令得」身口意「三業」究竟「清淨」。所以說為無相懺悔者，維摩經說：『使罪性不在內，不在外，不在中間。如佛所說，心垢故眾生垢，心淨故眾生淨，心亦不在內、外、中間，如其心然，罪垢亦然』。不論什麼罪惡，皆由心念而生，心念本來無相，名為無相懺悔。

懺悔品第六

· 273 ·

六祖壇經講記

· 274 ·

懺悔雖名無相，但懺悔時，不得不藉言行，亦即應本懺悔行儀，你們應「各隨我語」言，我說一句，你們不分前後的「一時」跟著一句「道」：我「弟子等」，不論是「從前念、今念及後念」，亦即在過去、現在、未來三世的時間中，前念後念的「念念」間誠摯懺悔，使後心中「念念」生起之時，再也「不被愚」痴「迷」惑之所污「染」，並願「從前所有」毀犯身口意「惡業」，甚至「愚」癡「迷」惑「等」的種種「罪」過，現在「悉皆」誠心「懺悔」，誓「願一時消」除「滅」盡，並願從今以後，「永遠」不復「再」起「造業的念頭」。

「弟子等」，現在開始「從前念、今念及後念」，甚至前念後念「念念不被憍」傲欺「誑」所「染」，恢復本來清淨的心。至「從前所有」造成的「惡業」，或以「憍」傲欺「誑」業構成的「罪」惡，現在「悉皆」赤誠「懺悔」，並「願是諸罪惡」，「一時消滅」淨盡，從今以後「永遠」不「再」復起」。

「弟子等」，現在開始「從前念、今念及後念」，甚至前後念「念念不被嫉妒」所「染」，恢復本來清淨。至「從前所有」造成的「惡業」，

或以「嫉妒」業構成的「罪」惡，現在「悉皆」如法「懺悔」，並「願一時消滅」無餘，從今以後「永」遠「不」再「復起」。嫉妒譎詐，在唯識學上，雖屬小隨煩惱，但因此造成的罪惡很重，不能小視這種煩惱。嫉妒，主要是『不耐他榮』。別人不論有什麼榮耀的事，自己總是感到老大的不高興，總要想方設法的予以破壞，使他名譽地位破產，當然就會造成很多罪惡。憍是憍傲，主要以為自己了不起，在任何方面稍比別人強一點，不可一世的傲然之氣就會表現出來，使得別人不願與之接近，憍者不自反省自己的憍傲，還對別人生起反感，給與他人吃種種苦頭，當就造成很多罪惡。誑是欺誑，明明自己沒有什麼德行，也未得護法神的護持，偏偏以此欺誑信徒及世人，騙取錢財造諸罪惡。坐禪三昧經說：『求清淨道出家人，而生瞋恚懷妒心，清冷雲中放毒火，當知此惡罪極深。阿蘭若人興嫉妒，有阿羅漢他心智，教誡苦責汝何愚，嫉妒自破功德本，若求供養當自集，諸功德本莊嚴身，若不持戒禪多聞，虛假染衣壞法身，實是乞兒弊惡人，云何而求供養利？饑渴寒熱百千苦，眾生常因此諸惱，身心苦厄無窮盡，云何善人加諸惱，譬如病瘡以針刺』！

懺悔品第六

· 275 ·

六祖壇經講記

· 276 ·

釋懺悔名義

善知識！已上是為無相懺悔。云何名懺？云何名悔？懺者，懺其前愆；從前所有惡業，愚迷憍誑嫉妒等罪，悉皆懺悔，永不復起，是名為懺。悔者，悔其後過；從今以後，所有惡業，愚迷憍誑嫉妒等罪，今已覺悟，悉皆永斷，更不復作，是名為悔。故稱懺悔。凡夫愚迷，只知懺其前愆，不知悔其後過。以不悔故，前罪不滅，後過又生。前罪既不滅，後過又復生，何名懺悔？

六祖叫聲「善知識」說：「已上是」是我「為」你們傳授「無相懺悔」，這是懺悔必有儀式，但真懺悔必要了達罪性本空，雖說諸有罪性本空，但亦決不壞業果報，造了什麼罪業，必感什麼果報，不要以為罪性本空，就可造諸罪業，這要真正了解清楚，絕對不可有所誤解！

懺悔名義怎樣，還得略為解說。「云何名懺」？「云何名悔」？這是問，再解說。「懺者懺其前愆」，就是「從前所有」已造成的一切過「惡」，從前所有已造成的罪「業」。如由「愚」痴所造的罪惡，「迷」惑所造的罪惡，「憍」傲所造的罪惡，欺「誑」所造的罪惡，「嫉妒等」所造的「罪」

惡，現在將之「悉皆盡滅」無有遺餘，不讓它們留在那兒起感果作用，而且從今以後，令之「永不復起，是」就「名為」真「懺」前愆。「悔者悔其後過」，就是以後自己可能再犯的過失，亦即「從今以後所有」一切「惡業」；如因「愚」癡可能造的罪惡，「迷」惑可能造的罪惡，「憍」傲可能造的罪惡，欺「誑」可能造的罪惡，「嫉妒等」可能造的「罪」惡。對此一切現「今」我「已覺悟」過來，知道這是罪惡，絕對不可再造，造了這些罪惡，對己是不利的，現在將之「悉皆永」遠「斷」絕，「更不」敢「復作」如是罪惡，「是」則「名為」真正「悔」改後過。如是徹底改往修來，是「故」可「稱」真正「懺悔」。

世間「凡夫愚」痴「迷」惑，「只知懺」除以「前」的過「愆」，「不知悔」改自己以「後」可能再犯各種的「過」錯。正因「不知悔」改未來可能造的錯誤，所以從「前」所有的過「愆」，還「不」曾徹底的「滅」除，未曾造作惡業的念頭尚未根絕，一旦遇到外在的惡緣，「後」來的「過」失，就「又」不斷的「生」起。真是所謂「斬草不除根，春風吹又生」。像這樣「前愆既不」曾全「滅」，「後過復又生」起。如是徒重形式的禮

拜懺悔，沒有認真的洗心革面，「何」得「名」為是真「懺悔」？現有很多道場，經常舉行禮懺，甚至有些信眾，認真到處參加禮懺，但真能滅除罪惡的有多少？所以真正懺悔，應從內心懺起，否則，懺悔雖不無利益，但要懺除罪根很難。當知種種罪惡，皆從心起，如心不清淨，怎能不再造諸惡業？每個修此懺悔法門，理當從心懺起。

發四弘誓願

善知識！既懺悔已，與善知識發四弘誓願：各須用心正聽！自心衆生無邊誓願度，自心煩惱無邊誓願斷，自性法門無邊誓願學，自性無上佛道誓願成。

六祖叫聲「善知識」說：上來我「既」告訴你們如何修無相「懺悔」，懺悔是什麼意思你們已知，身心自己相當清淨，現在再「與」諸「善知識發四」個「弘」大「誓願」，以表立志向道的決心。因為懺悔清淨，要想不為外境所轉，最好方法是立四弘誓願，令心永不退轉。志願力量重大，立了什麼志願，必求達成目標，好像饑渴之於飲食，古聖先賢無不要人立

志為先。曾國藩說：『將相本無種，聖賢豪傑亦無種，只要人肯立志，都可做到』。世間宗教哲學，固重立志，佛法則重發願，如佛菩薩沒有不發願而成。佛法所說發願，向來說有兩種，就是通願與別願。通願是常說的四弘誓願，別願是佛菩薩所發各別不同的誓願，本乎願力，上求佛道，下化眾生，皆得圓滿完成，佛教重願，甚於世間任何宗教學說，因此，六祖對諸善知識說，當我要你們發四誓願時，「各」各「須用」專「心」誠意的「正聽」，自可獲得無邊勝妙功德。

佛常說的四弘誓願：『眾生無邊誓願度，煩惱無盡誓願斷，法門無量誓願學，佛道無上誓願成』。六祖現說四弘誓願之前兩句加『自心』兩字，後兩句加『自性』兩字。一般說的『眾生無邊誓願度』，是指外在的所有眾生，六祖要我人返觀自心，始知法界無邊眾生不是外在的，而是自心中眾生，所有眾生既是自心眾生，我們不度他那個來度？說眾生是自心中的，因諸眾生皆是自心幻現，真能悟自本心，心內眾生自度。通常說的『煩惱無盡誓願斷』，現說無邊無際煩惱，皆屬自心所有，當更不成問題。無窮無盡的煩惱，既是自心所有，自須立願將之斷盡，不容絲毫煩惱存在，煩

惱解決，因惑造成的無邊罪業，自亦懺悔淨盡。通常佛說教示法門，有無量無邊那麼多，為佛弟子都要修學，實際這些法門，皆是我人『自性』中具有，為對治無邊煩惱，為度化無量眾生，不修自性所具法門，還修什麼法門？所以誓願修學無量法門。最後說到『無上佛道誓願成』，這是每個大乘行者所要完成的，不願完成佛道，學佛又為什麼？佛道無上的成就，是修無量法門而來，無量法門既是自性本具，佛道當亦自性而成。經說『大地一切眾生皆具如來智慧德相』，無上佛道由自性成，不可向外覓求無上菩提，心外求取無上菩提，無疑是求不到的。心性對眾生這樣重要，就看修學的實況怎樣：在修學中老是迷於心性，當然仍是眾生，如果一念心悟，當下就是覺者。所以見自本心，識自本性，是成佛的要著。

釋四弘誓願

善知識！大家豈不道眾生無邊誓願度？怎麼道？且不是惠能度。善知識！心中眾生，所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心，盡是眾生；各須自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪見煩惱

愚痴眾生，將止見度。既有正見，使般若智打破愚痴迷妄眾生，各各自度。邪來正度，迷來悟度，愚來智度，惡來善度，如是度者，名為真度。又，煩惱無邊誓願斷，將自性般若智，除卻虛妄思想心是也。又，法門無盡誓願學，須自見性，常行正法，是名真學。又，無上佛道誓願成，既常能下心，行於真正，離迷離覺，常生般若，除真除妄，即見佛性，即言下佛道成。常念修行，是願力法。

不論經論或弘法善知識，向來都說『眾生無邊誓願度』，學佛者也聽慣這大願，且佛一再說到，現為什麼說由自心度？眾生是指弘法者身心以外的一切有情，說到度應由佛菩薩及諸弘化大德度，怎可說由自心度？六祖為解決行者可能生起這樣的疑問，所以叫聲「善知識」說：你們「大家」向來「豈不」皆「道眾生無邊誓願度」，「怎麼」現在說「道」自心眾生自己誓願度？「且」說「不是」我「惠能度」？頓悟入道要門說：『眾生自度，佛不能度，若佛能度眾生時，過去諸佛如微塵數，一切眾生總應度盡，何故我等流浪生死不得成佛？當知眾生自度，佛不能度，努力！努力！自修莫倚他佛力』！

六祖叫聲「善知識」後說：現我所以說自心眾生還須自心而度，首應知自「心中眾生」，不是別的什麼，就是「所謂邪迷心、誑妄心、不善心、嫉妒心、惡毒心，如是等心，盡是眾生，各須自性自度，是名真度」。這都是不善心，都是心中眾生，且是極為剛強難調難伏眾生，唯各人於自本性中，有力調伏剛強眾生，使之不再活動，方是真得度脫眾生。

「何名自性自度」？如「自心中」的「邪見煩惱」，就是「愚痴眾生」，對這類眾生，「將」以「正見」去「度」。正見最為重要，「既」然「有」了「正見」，就可運用「般若智」慧，「打破愚痴迷妄眾生」，令其「各」得以「自度」。吾人如有什麼錯誤思想出現，亦即不正的「邪」念「來」時，知道由此可能發生錯誤行為，立即運用「正」見來「度」它，假定「迷」惑妄念「來」時，就當運用覺「悟」來「度」它。假定「愚」癡心念「來」時，就當運用「智」慧來「度」它，假定「惡」念生起「來」時，就當運用「善」念來「度」它。「如是」一一「度者」，不是自度是什麼？不但是自度，且「名為真度」。眾生心中有如此這麼多的顛倒煩惱，唯有自覺自性方可得度，至於一般善知識，雖有很好方法，但總救度不了。華嚴經

中頌說：『身為正法藏，心為無礙燈，照了諸法空，名曰度眾生』。同樣是自救自度，那裡是善知識度？

「又，煩惱無盡誓願斷」者，煩惱確是無窮無盡的，眾生所以在生死中流轉，都由煩惱造業而來，要想不再生死中流轉，願斷無盡煩惱，是極重要課題。現說『自心煩惱無邊誓願斷』，因煩惱是由自心一念妄動，乃無窮無盡的滾滾而來，假定自心一念不生，心光獨耀，運用「自性般若智」光，「除卻虛妄思想心」，無盡煩惱自歸烏有。通常講斷煩惱，不是說以般若慧劍給予無情斬盡，就是說以般若鋼刀予以割斷無餘。煩惱猶如黑暗，智慧猶如光明，智慧之光一照，煩惱黑暗就消。經中佛說：『若有眾生能觀一切妄念無相，則為證得如來智慧』。自性煩惱雖然無盡，仍願以自性般若斷除。

「又，法門無量誓願學」，或說『法門無盡誓願學』。法門雖有無量無邊那麼多，但要將諸法門學好，只「須自見」到本有自「性，常」常實「行正法」，不但可皆學成，而且「是真學」。無量法門，不須在文字中學習，只要在一心中學，無有不學成的。行者如要無一法不明，無一塵

不照，見聞就不能惑，境界所不能拘，假定不是廣學法門，那是做不到的。五祖有說：『不識本心，學法無益』。無量法門所以盡在一心中學，原因這是自心中所本具有的，不向心中學又向何處學？

「又，無上佛道誓願成」者，佛道是至高無上的，不若解脫道易成，必須立大誓願，「既」要「常能下」最大決「心」，精進不懈的「行於」如來「真正」大法，不但要「離」於「迷」惑，還要「離」於「覺」，能夠迷覺俱離，內心就會「常生般若」慧，既要「除」去「真」實，當更「除」去虛「妄」，做到真妄不著，「即」能「見」到自身「佛法」。如實修行到此地步，「即」可於一「言下」，無上「佛道」就可證「成」，何須向外求成佛道？現在迷覺既不是，真妄亦徹底根絕，自性本來清淨的無上佛道，那有不成就的道理？真如自性中本沒有迷覺，佛法所以要人求覺，因眾生在迷，對迷妄眾生，勉強說之為覺，始知迷就是覺，沒有迷那來覺？佛法行者，果「常」思「念」如此「修行」，到了修行成就，願力自然圓滿。是以欲真成佛，佛祖總要行者，先發四弘誓願，如果不本願力，修集一切善行，救度一切眾生，斷盡無邊煩惱，要想完成佛道，絕對是不可能。

授無相三歸依戒

善知識！今發四弘願了，更與善知識授無相三歸依戒。善知識！歸依覺，兩足尊；歸依正，離欲尊；歸依淨，衆中尊。從今日去，稱覺為師，更不歸依邪魔外道，以自性三寶常自證明。勸善知識歸依自性三寶：佛者，覺也；法者，正也；僧者，淨也。自心歸依覺，邪迷不生，少欲知足，能離財色，名兩足尊。自心歸依正，念念無邪見，以無邪見故，即無人我貢高貪愛執著，名離欲尊。自心歸依淨，一切塵勞愛欲境界，自性皆不染著，名衆中尊。若修此行，是自歸依。凡夫不會，從日至夜，受三歸戒，若言歸依佛，佛在何處？若不見佛，憑何所歸，言卻成妄。

本品，六祖處處說無相，如無相懺悔，無相戒，現更說無相歸依，可見六祖極重無相，要人不著有相。因金剛經說：『凡所有相，皆是虛妄』，那裡可以執著？有說歸依不是戒，現說授無相三歸依戒，不怎麼妥當。這從中國佛教徒，先歸依，後受戒，歸戒分別傳授而論。實際歸依即戒，如說：『願大德憶持，慈悲護念，我是優婆塞(夷)，從今時乃至命終，護生』。歸依者說到這兒就已得戒。後來再說五戒，不過是宣戒相，讓歸依者明記

所受戒是什麼，從而嚴格守持不犯。

六祖叫聲「善知識」說：你們「今」已「發」過「四弘」誓「願了」，當更本願而行，以求有所歸宿，發願若無所歸，就成虛願，亦等於無願。現我「更與」諸「善知識授無相三歸依戒」。三歸依戒所以說為無相，旨在使發心者。不取著於相，若取著於相，不為無相歸戒，當亦不是歸依自性三寶，怎名無相三歸依戒？

六祖對「善知識」說：「歸依覺，兩足尊」。通常都說歸依佛，現說為歸依覺者，覺就是佛，佛是梵語佛陀的簡稱。中國譯為覺者，佛即是覺，覺即是佛，兩者無二無別。兩足尊，佛法向說福慧圓滿之義，因到最高佛果位時，不但福德圓滿而為萬德莊嚴，智慧亦已圓滿而為智慧莊嚴。福足慧足，名兩足尊。亦有說在兩足的人類中，佛亦自稱我是人類，於兩足的人類，最為受人尊敬，名兩足尊。「歸依正，離欲尊」。正就是法，因佛從正覺中流露出來的教法，是最正確無謬，所以說為正法，歸依正法如實奉行，使歸依者，遠離欲望塵垢污染，不如一般教法，不能令人離欲，所以稱離欲尊。「歸依淨，衆中尊」。通常說歸依僧，含有淨的意思，如所

說僧團，叫做六和淨。在和合清淨僧團中修行，既沒有思想上的紛歧，亦沒有德行上的差別，更沒有利益上的衝突，所以說淨。就世間各個不同集團說，和合僧團的每個成員，都具清淨殊勝的德行，最受世人尊敬。佛教向以佛陀、達摩、僧團，說為佛法僧三寶，現六祖說各人自心、自性本來具有三寶，所以說歸自三寶。

在為大眾舉行歸依後，又對大眾說：「從今日」已「去」，只要「稱覺為師，更不」得「歸依邪魔外道」。佛教向稱當時印度各個不同宗教思想，為邪魔外道，因其他宗教思想是不正確的，不能引導人們獲得生命解脫，當「以自」己本「性」中的「三寶，常」常為「自證明」。如歸依覺，就以覺為自己的良師，不得再去歸依主張邪說異端的宗教師，縱然誠心的去歸依，不能得到你所歸依的利益。現我奉「勸」諸「善知識」，應當一心「歸依自性三寶」。歸依自性「佛」寶「者」，就是歸依「覺」，歸依自性「法」寶「者」，就是歸依「正」，歸依自性「僧」寶「者」，就是歸依「淨」。

「自心歸依覺」，就是歸依自己本具的覺性，覺性明淨了知一切，所

有「邪」思「迷」惑妄念「不」再「生」起，自然就會「少欲知足」，不會感到這樣不夠，那樣不夠，也就「能」夠遠「離」錢「財」，因為非常知足，那裡還貪錢財？至各認為滿意的美「色」，因為少欲關係，當然更加遠離。少欲離色就是智慧具足，知足離財就是福德具足，所以「名兩足尊」。此說當亦有其道理，但與傳統教義，是不怎樣符合，因大小乘經中，沒有說到離財離色為兩足尊。離財離色，不但佛陀做到，羅漢亦已做到，但羅漢不得稱為兩足尊。

「自心歸依正」，就是歸依自心法寶，正因自心具有正法，所以「一念」都「無邪見」，「以無邪見」出現，也就「無人」無「我」，人我不可得，就沒有「貢高」，也沒有「貪愛執著」，如是一念不生，「名離欲尊」。吾人起心動念，如離正法，念念邪見，自然生起，於人我中生起貢高我慢，以為別人皆不如我，對人予以輕視，於諸境中生起貪愛執著，怎可稱離欲尊？歸依如來清淨法寶，所有錯誤思想，人我是非，貢高自大，貪愛執著，自皆徹底棄捨，當然成為離欲尊。「自心歸依淨」，就是歸依自心僧寶。無可否認的，在塵勞中，既有紅塵滾滾，亦多愛欲誘惑，人鮮

不為染污，但本有自性清淨心，從來超脫一切塵勞，任何塵勞染污不到，所以說「一切塵勞愛欲境界，自性皆不染著」，所以「名眾中尊」。

佛法行者，假「若」能「修此行」，就「是」所謂「自」性「歸依」。可是一般「凡夫，不」能領「會」無相歸依，或不解自心三寶義，反而徒勞的「從日至夜」，日復一日向外求「受」形式上的「歸戒」。「若」說是「歸依佛」，請問「佛」究「在何處」？假「若不」能「見」到「佛」，那又「憑」於什麼而為「所歸」？豈不是所「言」歸依佛，反而「成」為「妄」語？涅槃經說：『一切眾生愚痴無智，不識三寶是長存法』。假定領會現說自性歸依，是則何處不是三寶？為什麼向外歸依有相三寶？

善知識！各自觀察，莫錯用心，經文分明言「自歸依佛」，不言「歸依他佛」。自佛不歸，無所依處。今既自悟，各須歸依自心三寶！內調心性，外敬他人，是自歸依也。

六祖再叫「善知識」說：你們應該「各自」善為「觀察」，千萬「莫錯」誤的「用心」向外馳求。如錯用心，歸依何用？如「經文分明言自歸依佛，不言歸依他佛」。如本有「自」性「佛不歸」依，一味隨妄想漂流，

豈不是「無所依處」？此中所說經言，不是泛指諸經，是指華嚴經淨行品，此品確說有三歸依。不但自己歸依三寶，並願諸眾生皆歸依三寶：歸依佛發無上心而求達到成佛，歸依法深入經藏而求達到智慧如海，歸依僧統理大眾而求達到一切無礙。

現「今既」然「自」己「悟」到自性三寶，不是心外形相三寶，「各」各必「須歸依自心三寶」。從而向「內」應當「調」御自己的「心性」，因深信解清淨，煩惱即是菩提，是為真正清淨，如發了菩提心，本來已經是佛，還有什麼可再前進？如人處在虛空，已經到了盡頭，還有什麼地方可退？大寶積經更清楚說：『實行沙門以正法身，尚不見佛何況形色？以空遠離尚不見法，何況貪著音聲語言？以無為法尚不見僧，何況尚有和合僧』？本此證知三寶皆是自性，那可向外歸依三寶？應注意的，不要以為三寶是我自性本具，就對他人升起輕慢，要知站在自己立場，三寶固是自性本有，設若站在他人立場，他人自性中同樣具有三寶，所以對「外」應尊「敬他人」，絕對不可有絲毫輕視，「是」為「自歸依」。

說一體自性三身佛

善知識！既歸依自三寶竟，各各志心，吾與說一體三身自性佛，令汝等見三身，了然自悟自性。總隨我道：於自色身歸依清淨法身佛，於自色身歸依圓滿報身佛，於自色身歸依千百億化身佛。

六祖叫聲「善知識」說：上來「既」已「歸依自性三寶」完了(竟)，現在「各各」皆「志心」誠意的，注意聽「吾與」你們「說一體三身自性佛」，使「令汝等」皆能「見」到法、報、應「三身，了然」自覺「自悟」是「自性」中本所具有。通常都會講到法身、報身，化身、如供養咒中念的『清淨法身毘盧遮那佛，圓滿報身盧舍那佛，千百億化身釋迦牟尼佛』。這三身佛，無疑是就教主釋迦牟尼具有三身說，現說自性三身佛，是就每人具有三身說，意義當然不同。三身佛雖為各人自性本具，但就宗教信仰言，歸依儀式不能沒有，現在你們「總隨我道」。我念一句你們跟著念一句：吾人色身中本來具有法身佛，現在歸依，不是歸依外在的法身佛，是就「於自」已「色身」中，「歸依清淨法身佛」。華手經說：『一切法如即如來，如來即是一切法如』，當下就是不生不滅的法身佛。就「於自」

懺悔品第六

· 291 ·

六祖壇經講記

· 292 ·

已「色身」中，「歸依圓滿報身佛」，同樣不是歸依外在的報身佛。亦「於自」已「色身」中，「歸依千百億化身佛」，當亦不是歸依外在的化身佛。佛教常說人人皆可成佛，所謂歸依，當歸依自色身中三身佛，不可歸依外在的他佛，這是禪者所應特別注意的！

善知識！色身是舍宅，不可言歸。向者三身佛，在自性中，世人總有。為自心迷，不見內性；外覓三身如來，不見自身中有三身佛。汝等聽說：令汝等於自身中見自性有三身佛。此三身佛，從自性生，不從外得。

六祖叫聲「善知識」說：吾人現在這「色身」，猶如「是」自己所住的「舍宅」，是「不可」說為「歸」依的。舍宅，不一定是說客舍旅宅，吾人所住的房屋，世人所建的舍宅，不論建得怎樣堅固，但在無常演化下，總會漸漸陳舊，終於柱根腐朽，樑棟傾斜而倒。當知吾人色身，念念無常變遷，最後終歸死亡，那可作為歸依之處？雖則如此，但是「向者」所說「三身佛」，「在」自己的「自性中」，不但出世間的聖人具有，「世間普通凡」人，總「皆具」有，亦即沒有一人不具有。應知從無始來，在必朽色身中，原來具有三身佛的主人，因「為」世人「自心迷」惑，「不」

能「見」到色身「內」在的自「性」，乃從不生滅的三身佛，偏偏向「外」尋「覓」三身如來，不見自性身中「本」有「三身佛」，豈不是當面錯過？古德有說：『三身佛是在當人自性中』，龐蘊居士說：『平等無有二，終日同宅住，世人不了妄，心生外緣取，取得外身佛，樂卻變成苦，苦即諸法生，大海從何渡？為報知音者，好好看道路』。又說：『諸佛與眾生，元來是一家，不識親尊長，外面認假爺』。亦即顯示不見自身中有三身佛。

六祖又說：「汝等」好好地「聽」我「說」：我「今汝等於自身中，見」到「自性」所「有」的「三身佛」，當知「此三身佛」，是「從」自己的「自性」中所「生」，並「不」是「從外」所能尋「得」，切勿再向外求。

何名清淨法身佛？世人性本清淨，萬法從自性生。思量一切惡事即生惡行，思量一切善事即生善行。如是諸法在自性中，如天常清，日月常明，為浮雲蓋覆，上明下暗，忽遇風吹雲散，上下俱明，萬象皆現。世人性常浮游，如彼天雲。善知識！智如日，慧如月，智慧常明，於外著境，被妄念浮雲蓋覆自性，不得明朗。若遇善知識，聞真正法，自除迷妄，內外明徹，於

自性中萬法皆現。見性之人亦復如是。此名清淨法身佛。

上已略說自性三身佛，現再各別解釋，首問「何」者「名」為「清淨法身佛」？原因「世人」的心「性本」來就是「清淨」無有染污，至於「萬」有一切諸「法」，都「從自性」隨緣而「生」；如人心中「思量一切惡事」，就隨染緣「生」起種種「惡行」；設若心中「思量一切善事」，就隨淨緣「生」起種種「善行」。如是隨染淨緣，都指世人而言。或有人問：世人心性既然本來清淨，為什麼會隨世間染淨緣，造成有漏善惡行？正因隨緣造善惡行，反而障蔽本性清淨不得開顯。「如是」善惡「諸法在自性中」，就「如天」空本來「常清」，真是所謂『萬里無雲萬里天』。天空中運行的「日月」，亦是時「常明」淨的，有時「為」飄「浮」的烏「雲」遮「蓋」覆「蔽」起來，那就形成浮雲以「上」的天空仍然「明」朗，而浮雲以「下」卻變成昏「暗」，當然會使人感到不便。但若「忽然」遇「到」一陣狂「風」，將蓋覆天空的浮雲「吹散」，到了這時，天空之「上」，日月之「下」的「大地，就都光「明」起來，原不顯現的一切「萬」有景「象」，就又清楚的「皆現」出來。這是譬喻，合法說：「世人」心「性」，雖本來清淨，

但因著「迷」而「常浮游」不定，致使智慧光明不能顯現，「如彼天」上的浮「雲」，障蔽青天日月不得明朗是一樣的。

六祖叫聲「善知識」說：世人所有智慧，其「智如日」一樣，其「慧如月」一樣。「智慧」之光本是「常」常「明」耀，但因對「於外」在「著」諸「境」界，而「被」自己的「妄念浮雲蓋覆」自性，智日慧月，「不得明朗」的發生作用。假「若」有緣「遇」到大「善知識」為你開示圓頓大教，使你聽「聞真正」不偽不邪的「正法，自」己又能「除」去自己心中的「迷」執「妄」念，「內外」就又光「明」清「徹」，「於自性中」所本具的「萬法」，一一「皆」得顯「現」。所有「見性之人」，當知「亦復如是」。當知「此」即「名」為「清淨法身佛」。

善知識！自心歸依自性，是歸依真佛。自歸依者，除卻自性中不善心、嫉妒心、諂曲心、吾我心、誑妄心、輕人心、慢他心、邪見心、貢高心，及一切時中不善之行；常自見己過，不說他人好惡，是自歸依。常須下心，普行恭敬，即是見性通達，更無滯礙，是自歸依。

六祖叫聲「善知識」再加結成說：歸依佛要歸依真佛，當很重要，怎

可做到？由「自」己的本「心歸依」本有的「自性，是」為「歸依真佛」。為什麼這樣講？如經說：『眾生迷時，結性成心，眾生悟時，釋心成性』。迷是從心有迷，悟是由心而悟，如沒有心，迷悟皆不可說。如人跌倒因地而倒，爬起當還從地而起。稱性歸依自性如來，名為真歸依佛。說到「自歸依」，首要「除卻自性中」的染著「不善心、嫉」惡「妒」忌「心」、「諂」媚唯理的枉「曲心」、自私「吾我」分別「心」、欺「誑」騙詐的虛「妄心」、「輕」視不敬重「人」的「心」、自恃侮「慢他」人的「心」、偏曲不正的「邪見心」、高傲自誇的「貢高」我慢「心」、以「及」在日常「一切時中」所有的「不善行」為，「常」常反省「自見」自「己」的罪「過」，亦「不說他人」的「好惡」是非，就「是自歸依」。如是歸依，必「須常」常的懷謙「下」之「心」，「普」遍的實「行恭敬」一切人的心。做到這程度，「即是」明「見」自「性，通達」生佛原來皆具此性，所行「更無」一點「滯」執掛「礙，是」名「自歸依」。

何名圓滿報身？譬如一燈能除千年暗，一智能滅萬年愚。莫思向前，已過不可得；常思於後，念念圓明，自見本性。善惡雖殊，本性無二，無二之

性，名為實性。於實性中，不染善惡，此名圓滿報身佛。自性起一念惡，滅萬劫善因；自性起一念善，得恆沙惡盡。直至無上菩提，念念自見，不失本念，名為報身。

此解說報身佛。首問「何名圓滿報身」？報身，是佛的果報身，酬報在因位中的願行而受樂的佛身。佛所得報身示現種種妙相，登地菩薩可以見到，亦為登地菩薩不休不息的說圓滿修多羅教。身有無量色，色有無量好，所住依報亦有無量莊嚴，如是種種功德相好，皆由諸波羅蜜等無漏所熏及不思議熏之所成就，具足無量樂相，所以說為報身。報身是中國話，印度叫做盧舍那，或譯為淨滿，或譯為徧照。華嚴經說：『盧舍那佛大智海，光明徧照無有量，如實觀察真諦法，普照一切諸法門』。無量劫中，修諸功德，度諸眾生，成正覺後，住蓮華藏莊嚴世界海，放大光明徧照十方，證知盧舍那佛，是有大智慧的。依教理說是這樣，六祖現說眾生本具智慧心光，不是成佛時才有，成佛只是將之開顯。光能破諸暗冥，一室中的黑暗，不說千年萬年，就是百千萬億年，「譬如一燈」提進，「能」夠破「除千年」的黑「暗」。眾生無始來所有無明黑暗，看來不易除滅，但

從修行中，有朝一日開悟，愚痴黑暗自消，所以說「一智能滅萬年愚」。到萬年愚滅除。「莫」要再「思」以「前」所有諸事，因為過去「已」成「過」去而「不可得」的，回思過去有什麼用？現要「常思」念以「後」應怎樣，對未來不但要切實把握，且要前念後念的「念念」之間，都要得到「圓」滿無缺的光「明」朗照，從而「自見」自己的「本性」。

什麼是善，什麼是惡，凡夫雖能分得清楚，但以智光照了，「善惡雖」有差「殊」，可是善惡「本性」，皆沒實體而是「無二」無別的，「無」有善惡「二性」，方「名為」真「實性」，於「此真」實性中，不「會」染「於」善惡，不染善惡的自性清淨智光，「此名圓滿報身佛」。對此又加解說：眾生本有「自性」，假若生「起一念」之「惡」，且惡極重，能「滅萬劫」所修「善因」，善因極為難以修集，只要生起一念重惡，如跟邪見者走，撥無善惡因果，是就極重惡念；設使於「自性」中生「起一念」之「善」，而這善念其力廣大，便「得」將過去所造如「恆」河「沙」數的罪「惡」滅「盡」。力大一念善，如法華經說：『一稱南無佛，皆已成佛道』；又若過去有人在世無惡不作，本如是因感如是果，到了地獄門前，

感於地獄之苦，即一念誠摯心，稱念一聲佛號，即脫地獄諸苦，不但自己已不墮地獄，就是已墮地獄罪苦眾生，聽到這聲佛號，亦得脫地獄苦，想想這一念善，其力多麼重大。從滅恆沙罪始，「直至無上菩提，念念」之中，皆能「自見」本性，再也「不」會「失」此見性的「本念」，是即「名為報身」。

何名千百億化身？若不思萬法，性本如空；一念思量，名為變化。思量惡事，化為地獄；思量善事，化為天堂；毒害化為龍蛇；慈悲化為菩薩；智慧化為上界；愚痴化為下方。自性變化甚多。迷人不能省覺。念念起惡，常行惡道；回一念善，智慧即生。此名自性化身佛。

最後解說化身佛。首問「何名千百億化身」？化身，是佛的應化身，簡稱化身、應身。如出生王宮，在菩提樹下成等正覺等，就名應身。依此應身出生無量無邊化身，名為化身。為滿眾生的所求，隨順所化的眾生，示現種種的形像。如為化度人類示現人身；化度天、龍示現天身、龍身；化度鬼、畜示現鬼身、畜身。總之，如經所說，應以何身得度者，即現何身而為說法，隨機示現有千百億那麼多化身。依教理說是如此。現在六祖

告訴我們：化身是隨眾生的思量而變化的，「若不」攀緣「思」量「萬」有一切諸「法」，心「性本如」晴「空」那樣的清淨，不受纖毫塵埃所染，對於萬有諸法，若有「一念思量」，就有種種變化，「名為變化」。心念是有種種不同思量的：如所「思量」的是「惡事」，自心就能「化為地獄」境界；「思量」若是「善事」，自心就能「化為天堂」境界；有了「毒害」的念頭生起，自心就能「化為龍蛇」的形像；有了「慈悲」的思念生起，自心就能「化為菩薩」的形像；有了「智慧」的思念出現，自心就能「化為上界」的諸天境界；若時有了「愚痴」妄念的現前，自心就能「化為下方」三惡趣的境界。「自性」的「變化」實在很「多」，有了什麼思念，就有什麼變化，但世間「迷」惑的「人」，「不能」自「省」自「覺」，所以「念念」生「起惡」的思量，「常」常「行」於「惡道」，受種種的痛苦，若能「回」轉過來「一念」向「善」，妙明「智慧」立「即生」起，成就無上佛道，隨緣赴感度化，「此名自性化身佛」。因是隨緣赴化，有千百億化身。

善知識！法身本具，念念自性自見即是報身佛，從報身思量即是化身佛。

自悟自修自性功德，是真歸依。皮肉是色身，色身是舍宅，不言歸依也。但悟自性三身，即識自性佛。

六祖叫聲「善知識」說：上已分別說明三身，現在結說三身一心。「法身」清淨本然，是自性中「本」來「具」有；若能「念念」於「自性」中「自見」其性，生起般若智慧照見本性，「即是報身佛」，再「從報身思量」發起智慧運用，應現何身即現何身，此「即是化身佛」。說到歸依，是要「自」己覺「悟、自」己如實「修」行，契於「自性功德」。這樣歸依，才「是真歸依」。人體的「皮肉」只「是色身」，危脆敗壞「色身」，就「是」自己的「舍宅」，雖可『借假修真』，但實「不」足以「言歸依」。行者「但」能「悟」達「自性三身」，「即」可認「識自性佛」。不認識自性本具三身佛，不得說為真歸依。

說無相頌總結

吾有一無相頌，若能誦持，言下令汝積劫迷罪一時消滅。

六祖說：現「吾有一無相頌」，我說出後，你們「若能」讀「誦」受

「持」，於此「言下」立即使「令汝」等，累「積」多「劫」所有「迷惑」「罪」業，「一時」就可「消」除「滅」盡。

頌曰：迷人修福不修道，只言修福便是道，布施供養福無邊，心中三惡元來造。擬將修福欲滅罪，後世得福罪還在；但向心中除罪緣，各自性中真懺悔。忽悟大乘真懺悔，除邪行正即無罪。學道常於自性觀，即與諸佛同一類。吾祖唯傳此頓法，普願見性同一體。若欲當來覓法身，離諸法相心中洗。努力自見莫悠悠，後念忽絕一世休。若悟大乘得見性，虔恭合掌至心求。

依佛法說，一個行者，對於福慧，最好雙修，但世間「迷」失心智的「人」，對「修福」很肯得修，認為多多修福，就可得到福樂，但「不知道如何「修道」。道可說是道業，亦可說是智慧。這種人，不但俗人很多，學佛者亦如此。如勸他們多修道，他們答以「只言修福便是道」，還要另外修什麼道？不錯！發心「布施」，乃至廣修「供養」，所得「福德是無量「無邊」的。應知這樣福德，只是有漏福德，只感人天福報，到了福報享完，同樣會造「三惡」趣的罪業，照舊要墮惡道受諸痛苦。所以

行者「擬將」所「修福」德，「欲」以「滅」除過去所造的「罪」業，很難做到。因「後世得福」，固沒有問題，但「罪」業「還在」，想不感惡報，絕對不可能，有如是因必有如是果，因果定律任何人改變不了。應當怎辦？「但向」內「心中」，根「除」一切「罪緣」，「各」於「自性中」勤求懺悔，方是「真懺悔」。如云：『罪從心起將心懺，心若滅時罪亦亡，心亡罪滅兩俱空，是則名為真懺悔』。如現實世間有很多大富大貴的人，別人以為他很快樂，殊不知他本人很憂苦。倘能「忽」然頓「悟大乘」佛法的「真懺悔」法，就以為一切罪業真的懺悔掉了，必須仍精進的「除去」邪」迷錯誤。實「行」佛法「正」見，「即」可消業「無罪」，坦然前進。

真正修「學」佛「道」，遂「常於自性」中「觀」照，了解凡是所有，都是錯誤顛倒，遠離邪知邪見，「即與諸佛」等「同一類」，不復有生佛差別？應知「吾祖唯傳此」圓「頓」大「法」，普願見性」的學佛人，悉皆與佛是「同一體」。所說吾祖，是指初來中國傳法給慧可的達摩，直到傳法給惠能的弘忍，或說西天東土歷代祖師所傳，皆是圓頓大法，除此更無

別法。行者「若欲當來覓」得「法身」，不是怎樣難事，只要「離諸法相，心中洗」淨塵染，就可得到法身。因這是本具的，毋庸向外覓求。

上對你們說明真懺悔，現望大家「努力自見」本心，千萬「莫」要「悠悠」的蹉跎歲月，空過光陰，因生命在呼吸間，一口氣不來，「後念忽」然斷「絕」，此「一世」人身即告完結(休)！假「若」了「悟大乘」圓頓妙法，「見」到本有自「性」，更「虔」誠「恭」敬的「合掌至心求」此無上大道，必如所求得到。願諸善知識，精勤勇猛的，向大道前進，不要悠悠惚惚的過去，若是如此，後來懊悔已是很遲！

師言：善知識！總須誦取，依此修行，言下見性，雖去吾千里，如常在吾邊；於此言下不悟，即對面千里，何勤遠來？珍重好去！一衆聞法，靡不開悟，歡喜奉行！

六祖大「師」又諄諄告誡「言」：諸「善知識」！你們老遠到這山來，所要聽聞的佛法，我已大略說過，你們想亦了解，但你們對我說的，「總須」讀「誦」記「取」，並要「依此」所說如實「修行」，而於此「言」說之「下」，確實「見」到自己本「性」，以後「雖」然離我惠能而「去」，

縱有「千里」之遠，「如」同「常在吾」的身「邊」，不一定非要同我住在一起。經中佛亦曾說：『善能如法持戒，與我同在』，其理由是一樣的。反過來說：你們若「於」我「此言」之「下，不」能有所領「悟」，縱然時刻在我身邊，天天都能見面，實際「即」好像面「對面」的，猶如距離「千里」一樣，有什麼用？又「何」必不惜「勤」勞的「遠來」求法？六祖說到這兒，再對四方來的善男信女，認真殷勤的叮嚀說：你們多多「珍重」，各各「好」好回到自己地方「去」！「一」群信「眾」，聽「聞」大師說「法」之後，人人都得開悟，所以說「靡不開悟」，都很「歡喜」的信受「奉行」！

大眾所以非常歡喜的信受奉行，實因祖師開示太過真切，且苦口婆心的一再教誡，希望每個來山聞法者，都能明心見性，得到實際法益，如不切實奉行，怎能以報祖師慈意？願諸聞法大眾明心見性，固是每個學佛者，特別是禪宗行者，一致希望得到的。但如擴大來說，現在壇經中所有指示，皆是提昇人性向上，亦是開展佛法淨化，不再長期為諸塵勞所染！祖師為佛法為眾生一片深心悲願，多麼值得每個佛子崇敬！

機緣品第七

佛法論到行者的成就不成就，全看機緣的成熟不成熟。機緣成熟，現生自可得到成就，機緣不成熟，現生固然不得成就，何生得以成就，那就很難決定。六祖得法後，在曹溪弘化，由於德望所感，四方好道行者，紛紛前往請益。到過曹溪求法的，說明他們都因機緣成熟而不失時，各個皆能見自心性。大小乘中都說學佛有三個階段，就是『未種善根者令種，已種善根者令熟，已熟善根者令脫』。是以現生學佛者，能不能得到成就，全看過去所種善根如何。如過去所種善根很淺，現生縱然學佛，但因善根薄弱，欲得成就很難；過去所種善根很深，到了現生已經成熟，得到成就自不成問題。此中，所說因緣成熟，就是已種者令熟，所說已成就者，就是已熟者得脫。由於全看因緣，所以名機緣品。此品在古本中沒有，北宋明教契嵩改編的『壇經』本亦無，現在所以有這品，據元初南海宗寶跋文說：『余初入道有感於斯，續見三本不同，互有得失，其版已浸滅，自取其本校仇訛者正之，略者詳之。復增入弟子請益機緣』。可見此品是南海

機緣品第七

· 307 ·

六祖壇經講記

· 308 ·

宗寶加入。品中所說機緣，從無盡藏比丘尼起，直至有僧舉問臥輪偈，共有十三人，他們向六祖請益，由於機緣特殊，過去已種善根，現在經祖略為一點，皆得有所契悟，且能輾轉行化，光大禪門，是以本品值得每個禪者注意！

無盡藏比丘尼

師自黃梅得法，回至韶州曹侯村，人無知者。時有儒士劉志略，禮遇甚厚。志略有姑為尼，名無盡藏，常誦大涅槃經。師暫聽即知妙義，遂為解說。尼乃執卷問字，師曰：字即不識，義即請問。尼曰：字尚不識，焉能會義？師曰：諸佛妙理，非關文字。尼驚異之，遍告里中耆德云：此是有道之士，宜請恭養。有魏武侯玄曹叔良及居民，競來瞻禮。時寶林古寺，自隋末兵火，已廢。遂於故基重建梵宇，延師居之，俄成寶坊。師住九月餘日，又為惡黨尋逐，師乃遁於前山，被其縱火焚燒草木，師隱身挨入石中得免。石今有師趺坐膝痕，及衣布之紋，因名「避難石」。師憶五祖「懷會止藏」之囑，遂行隱於二邑焉。

六祖大「師」自從在蕪州「黃梅」東禪寺，「得」以承受五祖傳「法」給他後，就從湖北「回」到廣東「韶州」一個「曹」溪林的「村」莊。他像普通苦修僧，沒有「人知」他是一代祖師，並未對師有所重視。可是在那「時」，有「位宗於儒家的「儒士」，姓「劉」名「志略」其人，雖也不知師是佛教何等大德，可能由於宿世因緣，對師「禮遇甚」為優「厚」，並沒怎樣怠慢。「志略」儒士「有」個「姑」母出家「為」比丘「尼」，法「名」叫「無盡藏」。此尼不是普通女子，出家後非常用功，「常誦大涅槃經」。六祖大「師」在旁「暫聽」，「即知」經中所說的「妙義」，並將所知妙義，為無盡藏尼略「為解說」。「尼」聽師所說妙義，認為講得相當不錯，就很恭敬的「乃」手「執」經「卷」，向師請「問」經中的文「字」，信為解說妙義的這位僧人，定會很樂意的告訴她。那知六祖大「師」很坦白的對她說：講到經中的「字」，我是「不」認「識」的，至於經中的「義」理，不妨提出來向我「請問」，我會就我所知為你解說。「尼」本對師頗有敬意，現在聽說字亦不識，於是不客氣「曰」：你對「字尚」且「不」認「識」，怎「會」了解經中的意「義」？不但該尼會感疑

惑不解，就是其他人聽了，也會有這樣觀念。以佛法說，這是以凡夫的知見，妄測聖人的智慧，當然不免有此想法。大「師」認真的回答尼「曰」：應知「諸佛」如來所說微「妙」義「理」，並「非關」於「文字」，文字上是沒有微妙義理的。清世宗說：『若無上妙道，不在字中，不可以識識，豈與識字不識字有交涉者』！永嘉大師說：『若明宗達理之者，雖廣覽披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解，以迷心作物者，生斯紙墨之見耳』。天王般若經說：『總持無文字，文字顯總持，大悲方便力，離言文字說』。

「尼」初聽說不識字，對師似有所輕視，聽義理不關文字後，又相當的感到「驚異」，認為此僧確不簡單，於是就在曹溪村，很誠懇的「遍告」村中的每個「耆德」。耆德，是指德高望重的人。對諸耆德說：我們村中現住的這僧人，不是普通僧，「此」乃「是」位「有道之士」，我們「宜」應「請」來好好「供養」，除了培福，亦得法益。如讓僧人到別處弘化，我們的損失就很大。

「時」曹「魏武侯玄孫曹叔良」以「及」一般「居民」，聽無盡藏比丘尼這樣說後，都爭先恐後的紛紛「競」相前「來」，除對六祖「瞻」仰，

並誠心誠意的向六祖敬「禮」。到這時，全村男女老少，無不知有這位高僧，同樣皆來禮敬。魏武，就是曹操，亦即曹孟德，到他去世後，追謚魏武帝，所以名為武侯。或有說曹氏的玄孫，曾於晉時封侯，所以又作晉武侯玄孫。實際侯是多餘的，玄是系字之誤，所以改為魏武系孫。

文字語言只是世諦流布，文字發明以後，世有文字記載，如記那個是聖者，那個是賢者、那個是東方聖人、那個是西方聖人，從文字可知道。未有文字流布前，世間同樣有聖有賢，並非沒有文字就無聖賢。如中國的文字，傳是倉頡所造，是上古時代的人，由他發明文字，開始運用文字記聖記賢，但在倉頡未發明文字前，難道中國沒有聖賢？不過有了文字後，用文字明白記載某是大聖，某是聖者等，當然很好，這只是假名安立，其實聖賢，並不在文字中，且有文字以後，有人運用文字，自封自己是怎樣偉大人物，或是具有如何德行的高僧，或在所辦的刊物中稱自己大師，難道可都信任的事實嗎？孟子說：『盡信書不如無書』。又如許多歷史上的人物，現在很多為之翻案，是以文字記載如何，不一定可靠，亦不值相信，特別是現代，是個宣傳時代，那個會善宣傳，在歷史上就將成為名人、名

僧。因而文字外所說的義理，反而是最可相信的，不能因為某人不識字，就以為某人不明理。普通人甚至世間文人碩士，可作這樣想，佛法者不可這樣想，因很多務實修行的人，對教理確了解不多，但悟境卻是很高，所以識字不識字與悟理不悟理，是兩回事不可並論。

「時」，烽火連天，兵亂不已，其地有座有名的「寶林古寺」，本極莊嚴而堂皇的，「自」於「隋」朝「末」年，經過「兵」災戰「火」的破壞，「已」經成為「廢」墟，因而沒有寺僧。現在曹溪村人，既知六祖是位有道高僧，就共同發心在古寺原有「基」礎上，「重建梵」剎寺「宇」，恢復寶林古寺的舊觀，「延」請六祖大「師居」住，並住持該寺，作為弘法之用。由師德望所感，人民同心協力，很快造成一座佛寺，所以說「俄成寶坊」。俄是很快的意思，寶坊就是寺院。南華小誌說：『隋末時，寺經兵火，遂至荒落，建唐龍朔元年（六六一）辛酉，六祖得法南歸，比丘尼無盡藏者，始集鄉人重修寶林寺，以居六祖，祖居此九越月，尋避難於四會』。

六祖大「師」居「住」於此，只有「九」個「多月」，住持道場，攝

化信眾，本來很好，但「又為」嫉妒六祖想奪取衣法的僧中「惡黨」，「尋」找追「逐」到此。「師」不願與諸惡黨競爭，「乃遯於」隱藏在「前山」中，以為問題可以解決，那知那些惡黨仍放不過六祖，「被其」惡黨「縱火焚燒」前山的「草木」，亦即等於是用火攻，非逼六祖出來不可，在這種情形下，大「師」沒辦法，乃勉強的「隱身挨入」山上的大「石」隙「中」，始「得免」於災難，直到現在，那塊「石」頭上，仍「有師」結跏「趺坐」膝「蓋」痕「跡」及「所穿」衣「服」布紋「，」「因」而後人將這石頭「名避難石」。

有人對此不信，即或當時是有，經過這麼久的時間，風吹雨侵應早磨滅。信者為尊重師的崇高德行，後人特別鑄其跡於石上，以供後人信敬，對此吾人不可多加妄測。大「師」時又遇到這樣災難，忽然「憶」起「五祖」於黃梅曾經向他交代：『逢懷即止，遇會則藏』的囑咐，於是「遂行隱於」懷集，四會「二邑」，暫不出來弘化。

法海比丘

機緣品第七

· 313 ·

六祖壇經講記

· 314 ·

僧法海，韶州曲江人也。初參祖師問曰：即心即佛，願垂指諭。師曰：前念不生即心，後念不滅即佛；成一切相即心，離一切相即佛。吾若具說，窮劫不盡。聽吾偈曰：即心名慧，即佛乃定；定慧等持，意中清淨。悟此法門，由汝習性。用本無生，雙修是正。法海言下大悟，以偈讚曰：即心元是佛，不悟而自屈；我知定慧因，雙修離諸物。

大「僧法海」，是「韶州曲江人」氏。當他「初」次「參」禮「祖師」時，就向祖師「問曰」：所謂「即心即佛」，究竟是什麼意思？我真還不知道，「願」求大師慈悲，為我「指」示曉「諭」，讓我有所了解。傳燈錄說：『明州大梅法常禪師問如何是佛？祖（馬祖道一）云：即心即佛。師言下契，直入大梅山住二十年。祖令一僧去問和尚：見馬祖得個什麼便住此山？師云：馬祖向我道即心即佛、我便向這裡住。僧云：馬祖大師近日佛法又別。師云作麼生別？僧云：近日又道非心非佛。師云：這老漢惑亂人去未有了時，任他非佛非心，我只管即佛即心。僧回舉告馬祖。祖曰：『梅子熟也』。這些話裡有眼，悟處真實，那可回換？一任馬祖通變無方，在大梅眼裡，只落得個惑狂技倆』。

六祖大「師」答覆法海「曰：前念不生即心」，令離生起妄想，當下即是佛心；「後念」通達「不」會斷「滅」，當下「即是佛」。這不是當下即心即佛意是什麼？今日只解即心即佛，殊不知即境也即是佛，此可說是境作佛。心如即佛，境如怎可不是佛？再說，心是有心性的，所以心能作佛；境亦有心性，那裡不能作佛？心與境一般以為是對立的，但佛法說是不二，有時以心收境，心中固會見佛，是為唯境即佛，有時以境收心，境中同樣會見到佛，是為唯心即佛。既說即心是佛，即境難道不是佛？祖師又說：「吾若具」足演「說」即心即佛的微妙玄旨，不說短時間沒有辦法說盡，就是「窮劫」亦說「不盡」此義。宗鏡錄說：『若親見，無一人而非佛，若不信，無一佛而非人，迷則常作佛之眾，悟則現證眾生之佛，人佛不異，妄見成差，迷悟雖殊，本性恆一』。

萬有一切諸法完成，不是自然而然的，而是由心所示現的，所以說「成一切相即心」。心所示現的諸相，如幻如化，隨生隨滅，如知諸法事相，當下即是實相，亦即明達自心。萬有一切諸法，雖各皆有其相，如能了其心現，當下即知相即非相。金剛經說：『離一切相即名諸佛』；祖說

「離一切相即佛」。佛祖所說是相互契合的。此義說來話長，現且「聽吾偈曰」：若悟萬有一切諸法，即是吾人的一念心，離了吾人的一念心，根本沒有一法可得，「即」此一念「心」光吐露，妙用無窮，是「名」為「慧」。前說『前念不生即心』，『成一切相即心』，皆是指此智慧說的。行者若悟唯心無相，即知覺性湛然寂滅，是為「即佛乃定」。前說『後念不滅即佛』，『離一切相即佛』，皆指此妙定說。定慧在佛法修學中，極為重要，出世聖者所有殊勝功德，都是由修定慧而來。定有令心專注而不散亂的特性，所以般若經說『一心不亂』名定；觀有照矚幽微而無錯誤的特性，所以般若經說『如實見法』名慧。定慧雖各有其特性，但必要做到「定慧等持」。定慧都由一心而成，如分別說，定是心的理體，慧是心的妙用，能夠即定即慧，就是前說的『即心即佛』，如此，方是定慧等持。果能定慧等持，了悟即心即佛，心意不再為種種煩惱污染，所以說為「意中清淨」。能夠「悟此」圓頓「法門」，不是什麼人賜給於你，而是「由汝」積「習」種種善根善「性」自得。運「用」自己修持，「本」於「無生」之旨，定慧「雙修」，「是正」修行。古德說：『了了識心，惺惺見佛，是佛是心，

心心念佛，欲得早成，戒心自律，淨戒律心，即心即佛，除此心王，更無別佛，欲求萬法，莫染一物」。

「法海」禪師即於六祖開示「言下」，豁然得到「大悟」，感到無限法喜，就「以偈」頌「讚曰：即」前念不生的「心元」，原來就「是佛」，那裡可說心外有佛，佛外有心，心佛元是一體無二。假使「不」能「悟」自本心究竟清淨，不知自性本與諸佛同體，以為佛的境界高深，不是我所了知，非是真理如此，乃是「自」己卑「屈」，能怪別的什麼？現「我」已「知定慧」正「因」，當如祖說定慧「雙修離諸物」相，不為諸物所轉。佛窟和尚說：『雖同凡夫而非凡夫，不得凡夫，不壞凡夫，謂別有殊勝在心外者，即墮魔網。我今自現身心，實相作佛，即是見十方佛，同行同證處』。唯有定慧雙修，方不致於被縛。如偏於定，只知空寂就為空寂所縛；只知觀法則為諸法縛。定慧不離，方得解脫。

法達比丘

僧法達，洪州人。七歲出家，常誦法華經。來禮祖師，頭不至地。祖訶曰：

禮不投地，何如不禮？汝心中必有一物，蘊習何事耶？曰：念法華經已及三千部。祖曰：汝若念至萬部，得其經意，不以為勝，則與吾偕行。汝今負此事業，都不知過。聽吾偈曰：禮本折慢幢，頭奚不至地？有我罪即生，亡功福無比。

現是法達參禮祖師。有「僧」名「法達」，是「洪州」地方人，即今江西省南昌縣。師年「七歲」，就已「出家」，可說童真入道。出家後，「常」常讀「誦法華經」，具足稱妙法蓮華經。雖有三種譯本，通常流通及講說註釋的，是姚秦鳩摩羅什所譯，全經共七卷二十八品，智者大師創立的天台宗，又名法華宗，就以什譯法華經為本。誦持法華經，不說全部，就是誦一四句偈，功德都不可思議。七歲出家的法達，能常讀誦法華經，不論是剃度師要他讀誦，或是自己發心讀誦，當都極為難得。不知讀誦多少年，一日忽「來禮」謁「祖師」，就向祖師頂禮，但在拜時，「頭不至」於「地」面，非常不夠誠心。「祖」師看他如此，不客氣的「訶」斥「曰」：你既有心來此向我頂「禮」，不按佛教禮節，五體而「不投地」，像這樣不禮貌，「何如不」行「禮」更好？俗說：『誠於中，形於外』，表面看

你似很恭敬，從內觀察「汝心中必有一物」。現我問你心中究竟「蘊藏何事耶」？為什麼作此傲態？

法達老實回答「曰」：我自發心「念法華經已」來，到現在已念「三千部」。意思顯示誦法華經三千部，我所得的誦經功德難以限量，有那個僧人及我？六「祖」是開悟的人，當然不會為他所惑，對他「曰」：你誦法華經三千部，以為有很大功德，我老實告訴你：像你現在這態度，即使「汝若念至萬部」，甚至深「得」體悟「經」中大「意」，而「不」自負「以為」超「勝」他人，「則」汝「與吾」便可把手「偕行」，那就不須來此向我頂禮，因我和你平等平等，那裡受得了你的禮拜？今你竟然自負誦了三千部法華經，就以為自己了不起。「汝今」身「負此」誦經「事業」，誦經，特別是誦法華經，功德本是無量無邊的，因你有我慢相存在，所以就有罪業生起，而你「都」還「不知」自己的「過」失，未免太過可惜。

現且請「聽吾」說一「偈」曰：頂「禮」，不論是對什麼人，「本」為「折」伏我「慢」心「幢」，你現向我頂禮，為什麼「頭」昂昂的「不至」於「地」？心中存「有我」慢，「罪」業就會「生」起，誦經如能心

「亡」不求「功」業，其「福」自然「無」與「比」倫！

師又曰：汝名甚麼？曰：法達。師曰：汝名法達，何曾達法？復說偈曰：汝今名法達，勤誦未休歇，空誦但循聲，明心號菩薩。汝今有緣故，吾今為汝說，但信佛無言，蓮華從口發。

六祖大「師」說偈以後，「又」問他「道」：「汝」的「名」字叫做「甚麼」？誦法華經者答「曰」：我叫「法達」。祖「師」曰：汝名「法達」，理應通達諸法實相，可是從你表現看來，「何曾」通「達」實相妙「法」？如你說讀誦法華經三千部，但未通達妙法，試問那有什麼用？好，現在「復」聽我「說」一「偈」曰：汝「現」今「既」名法達，且「勤誦」法華經，從來「未」曾「休歇」，但這不過「空」聲讀「誦」，但循聲「音」一句一句在讀，對經義全不知，只是口誦而已。如將所讀經義，「明」白在自己「心」中，那就不是普通人的誦經，而可「號」為「菩薩」了。「汝今」與我總算「有」宿世殊勝因「緣」，現在特來禮拜我，雖存慢心頭不至地，「吾今」仍然要「為汝說」，「但」只要相「信佛」本「無言」說法，其理也不可以言說，如經說：『諸法寂滅相，不可以言宣』，但為

度化有緣眾生，所以妙法「蓮華」自然「從」佛「口中發」出，眾生聽了，也得妙法利益。

達聞偈，悔謝曰：而今而後，當謙恭一切。弟子誦法華經，未解經義，心常有疑。和尚智慧廣大，願略說經中義理。師曰：法達！法即甚達，汝心不達，經本無疑，汝心自疑。汝念此經，以何為宗？達曰：學人根性暗鈍，從來但依文誦念，豈知宗趣？

法「達」聽「聞」祖師所說「偈」語，便很懺「悔」的向六祖「謝」罪「曰」：我知道錯了！「而今而後當謙」讓「恭」敬「一切」。確如祖師所說，「弟子」過去雖誠心的讀「誦」妙「法」蓮「華經」，但「未」了「解」經中的意「義」，對於某些經句，「心」中「常有疑」惑，可是無處請問。「和尚」大慈大悲「智慧」深「廣」博「大」，現在幸遇和尚，「願」為「略說經中義理」，開啟我的愚蒙，使我知經道理，那就感激不盡。

祖「師」略「曰」：你名「法達」，經中妙「法」本「甚」通「達」，唯「汝心」中迷惑「不達」，只「汝心」中「自」起「疑」惑而已。正因

你心不達，法義自亦難達，如你心能通達，法義自會通達。「汝念此」妙法蓮華「經」，已有三千部之多，知道經中「以」什麼「為宗」趣？法「達」老實說：「學人根性」愚痴「暗鈍，從來但」是「依」於經「文誦念」，根本不知經中宗趣如何，所以說「豈知宗趣」？

師曰：吾不識文字，汝試取經誦一遍，吾當為汝解說。法達即高聲念經至譬喻品。師曰：止！此經元來以因緣出世為宗。縱說多種譬喻，亦無越於此。何者因緣？經云：諸佛世尊唯以一大事因緣故出現於世。一大事者，佛之知見也。世人外迷著相，內迷著空；若能於相離相，於空離空，即是內外不迷。若悟此法，一念心開，是為開佛知見。

祖「師」答「曰」：我雖了解義理，但「吾不識文字」，要我告知此經以何為宗，「汝」不妨「試取經」文讀「誦一遍」給我聽聽，待我聽後，「吾當為汝解說」經中宗趣。「法達」老實的「即高聲念經」一遍。當讀到第二卷第三「譬喻品」時，祖「曰」：好，可以停「止」，不要再讀，我知「此經元來」是「以」佛為一大事「因緣出世為宗」，即明如來出世本懷，再下去，不管是「說多種譬喻」言詞，亦不超過『因緣出世』範圍，

所以說「亦無越於此」。「何者」是「因緣」？如「經」中說：「諸佛世尊唯以一大事因緣出現於世」。而「一大事」又是什麼？就是「佛之知見」。諸佛世尊，表示不是一佛、二佛如此，十方三世一切諸佛無不如此。法華經明白說：『諸佛世尊欲令眾生開佛知見，使得清淨故出現於世，欲令眾生入佛之知見故出現於世，欲令眾生悟佛知見故出現於世，欲示眾生佛之知見故出現於世。舍利弗！是為諸佛以一大事因緣故出現於世。可是「世間的「人」，不是在「外」執「迷著相」，就是在「內」執「迷著空」。「若能於」一切「相」上遠「離」一切「相」執而不迷境，「於」求「空」上遠「離空」執而不迷心，就是「內外」不執「不迷」。「若」能「悟」達「此」之「法」門，「一念」之間，「心」如十日並照那樣的「開」朗，「是為開佛知見」。

佛猶覺也，分為四門：開覺知見，示覺知見，悟覺知見，入覺知見。若聞開示，便能悟入，即覺知見，本來真性而得出現。汝慎勿錯解經意！見他道開示悟入，自是佛之知見，我輩無分，若作此解，乃是謗經毀佛也。彼既是佛，已具知見，何用更開？汝今當信：佛知見者，只汝自心，更無別

佛。蓋為一切眾生，自蔽光明，貪愛塵境，外緣內擾，甘受驅馳便勞他世尊從三昧起，種種苦口，勸令寢息，莫向外求，與佛無二，故云開佛知見。吾亦勸一切人，於自心中常開佛之知見。世人心邪，愚迷造罪，口善心惡，貪瞋嫉妒，諂佞我慢，侵人害物，自開眾生知見。若能正心，常生智慧，觀照自心，止惡行善，是自開佛之知見。汝須念念開佛知見，勿開眾生知見！開佛知見，即是出世，開眾生知見，即是世間。汝若但勞勞執念以為功課者，何異犂牛愛尾？

「佛」的意義，如向所說，是「猶覺」的意思。捨迷就覺，如屋「分為四門」，方得入於堂奧。四門，如經譬喻品說：一、「開覺知見」；二、「示覺知見」；三、「悟覺知見」；四、「入覺知見」。簡要言之，就是開示悟入。知見，在此是佛的真知真見，「汝」讀法華經者以及一切眾生，「慎勿錯解經」中「意」思，不要「見他道開示悟入」，「自」以為這「是佛之知見」，與「我輩」凡夫是「無分」的，如作此說是不對的，假「若作此」了「解」，那不是誦經禮佛，「乃是」誹「謗」佛「經」，誣「毀佛」陀，過失很大。當知「彼」諸覺者「既」已「是佛」，當然「已」是

本「具」佛的「知見」，如寶藏中已經有寶，「何用更開」佛的知見？如現為佛菩薩開光，實是多餘不需要的。各個寺廟落成，舉行落成典禮，是可以的。佛的智慧之光，可照大千世界，要凡夫僧為之開光何用？

佛知見，是眾生心中所本具的，無始為無明蒙蔽，現為眾生開示本具佛知見，令得有所悟入。「汝今」應「當」確「信佛知見者，只」是「汝」的「自心」。因佛知見即是心，所以說即心即佛，心外「更無別佛」。「一切眾生」雖本具有佛知見，但因自己一念迷妄，不知本具佛知見，需佛菩薩或善知識開示，從聽聞開示中，逐漸有所體悟，或是豁然開悟，證入本有覺性，所以說「若聞開示，便能悟入」。四義都名覺知見，正顯示此知見，是人人本具清淨覺心的知見，不是覺體外有佛知見可得。假定不是本有，縱然善為開示，仍然是沒有的，怎能示之令悟乃至令得證入佛之知見？由眾生本具有，過去不曾聽善知識開導，當然迷惑不知，現得善知識開導，逐漸了解，當可悟證而得受用。宗鏡錄說：『以本具故，方能開示。如來正覺心，與眾生分別心，契同無二，為開示悟入之方便』。若眾生心與諸佛心各異，怎麼可以說開？因同才可方便說開。無始無明蒙「蔽」心性本

有「光明」，因而「貪愛」染著客觀六「塵境」界。「外」有客觀境界作為所「緣」，「內」心又有昏「擾」擾相，「甘」心「受」塵勞之所「驅使」，要你馳向這邊就馳向這邊，驅你飛赴那邊就飛赴那邊，因而在生死中流轉不息，受諸痛苦的逼迫。為解救眾生生死疲勞的痛苦，「便勞」動「他」大覺「世尊，從三昧」中「起」來，以「種種」因緣譬喻，不惜「苦口」婆心的說種種方便，無非是為眾生開示悟入佛之知見，亦即是為「勸令」眾生「寢息」貪愛等妄執，不要「向」心「外」去「求」他法，因為眾生本心，「與佛無二」無別，所以說「開佛知見」。

佛經固常這樣開示，「吾」六祖「亦」常「勸一切」世「人，於自心中，常」常「開」啟「佛之知見」。前說『自心常生智慧，不離自性』，就是自心常開知見。可惜「世人」，其「心」總是懷著「邪」曲而不正直，「愚」痴「迷」惑貪著外在一切塵境，從而「造」成種種「罪」惡。表面上，「口」頭所說都是好聽的「善」言，使人聽了感到非常快慰，以為這人不錯，那知在內「心」中，總是懷著一些「惡」念，如「貪」愛，「瞋」恚、「嫉」賢「妒」能，不是對人「諂」媚「佞」言，就是「我慢」自恃

傲人，甚至「侵」犯別「人」的利益，損「害」他人的財「物」，這就是「自開眾生知見」，不得名為開佛知見，佛之知見反而為人埋沒。「若能正」其「心」念，「常」常「生」起「智慧，觀照自」己本「心，止」息一切「惡」，修「行」一切「善」，「是」為「自開佛之知見」。誠如諸佛教誡偈說：『諸惡莫作，眾善奉行，自淨其意，是諸佛教』，怎可誤認是為佛開示知見？

你常讀誦妙法華經，經中說到佛之知見很多，應知這是要「汝」必「須念念」自「開佛」之「知見」，既不是要開佛的知見，更切「勿」以為是「開眾生」的「知見」。能「開佛」的「知見，即是」佛「出世」間，目的是為「開眾生知見」，眾生「即是」仍在「世間」，不為開佛知見，始終不得證覺。「汝若但勞勞執」著「念」誦法華經，「以為」這是自己應做的日常「功課」，那與犛牛愛惜自己的尾巴，又有什麼差別？所以說「何異犛牛愛尾」？犛牛是一種哺乳動物，體大像牛一樣，身體兩側及四肢外，長有密密的柔軟長毛，角長得長長的好像圓筒，其端尖而呈彎曲的形狀，尾長好似馬尾，毛的顏色或黑或白，或黑白相雜，帶有蠶絲的光彩，犛牛

對自己的尾巴極為愛護，卻不知保護自己身體，所以被所長的長毛遮蔽兩目，看不清前有獵人或陷阱，自己的生命喪失亦不知。一般讀誦經典者，不明經中義理，時而生疑對經謗毀，貪愛自蔽喪失慧命，這是多麼可憐。**達曰：若然者，但得解義，不勞誦經耶？師曰：經有何過？豈障汝念？只為迷悟在人，損益由己。○誦心行，即是轉經；○誦心不行，即是被經轉。聽吾偈曰：心迷法華轉，心悟轉法華。誦經久不明，與義作讐家。無念念即正，有念念成邪；有無俱不計，長御白牛車。**

法「達」經過六祖開示，雖說有所了解，但仍有疑問「曰：若然者」，以白話說，照祖師這樣講，我們「但得」了「解」經「義」就好，「不」須辛「勞」耽誤時間「誦經」。誦者生起這樣疑惑，在他誦法華經時，經中很多地方讚歎誦持功德，所以才激發很多人發心讀誦。大「師」回答他「曰」：誦「經有」什麼「過」失？難道我在「障」礙「汝念」法華經嗎？經為什麼不可念？不但念法華經有功德，念任何佛所說經皆有功德，問題「只為迷悟在人，損益由」於自「己」。同樣是誦經，有人誤解經義，說誦經沒有用，甚至毀謗經法，不但有損自己，亦有害於他人，有人了解經

義，說誦經確有好處，於是口誦心維，契於諸法實相，如是，不唯有益自己，亦有利於他人。同樣是誦經，看怎樣誦法，如「口誦」經文，「心」亦如實能「行」經中所說義理，「即是」真正「轉」得「經」文，亦是確會讀誦經典，若「口」雖在讀「誦」經典，「心」不但「不」能如實奉「行」，且違經中義理，這樣誦經，「即是被經」所轉，如是誦經有什麼用？悟道要門論說：『如鸚鵡只學人言，不得人意，以經傳佛意，若誦而不行，是不得佛意』。如有鸚鵡學會粗語，一日發生災難，人以好心將之救回，但不知感謝，且以粗話罵人！

且「聽吾偈曰」，讓你對於誦經更加明白：誦經時，「心」若執「迷」，貪功著德，以為自己會得很大功德，根本亡失經中正義，當然就為「法華」所「轉」，誦經時「心」若隨文觀義，領「悟」本有佛知佛見，就能「轉」誦「法華」。若「誦經」誦很「久」，但始終「不明」經義，好像「與」經「義作」了「讐家」。如說『依文解義，三世佛冤，離經一字，即成魔說』，這不是與經義作冤家是什麼？誦經誦久不明經義倒無所謂，有人業障深重，要明經義無法明白，於是瞋火燃起，將所誦經一擲，並說以後不

再誦經，誦經誦得這麼久，仍然一點不明白，再念下去又有什麼用？不解經義，不反省自己智力不夠，反而擲經謗經，過失多麼嚴重，不解應生慚愧，不可對經不敬，更不可說誦經無用！

念經應當怎樣念法？要「無念」而「念」，雖念決不執著自己在念，既不執所念的經相，亦不執自己為能念的人相，深達經中所說諸法實相，是「即」名為「正」念，若妄執「有念」而「念」，念念有所住相，是就「成」為「邪」念。當正念經時，果能做到「有」念「無」念「俱不計」執於心，就如經說駕大白牛車，且不是短時期的，而是「長」期的或永遠的駕「御」大「白牛車」。這是法華經火宅喻所舉的譬喻。

白牛車是喻如來所說最上一佛乘，願諸眾生皆得成就無上佛道。如此大白牛車，不是如來所說言教，是眾生自性所本具，所以得長期的駕此大白牛車，且自在無礙的遊於四衢道中，多麼威風而安穩！多麼自由而自在！有偈說：『端坐求如法，如法轉相違，拋法無心取，始自卻來歸；無求出三界，有念則成痴，求佛覓解脫，不是丈夫兒』。

達聞偈，不覺悲泣，言下大悟，而告師言：法達從昔已來，實未曾轉法華，

乃被法華轉。再啓曰：經云：諸大聲聞乃至菩薩，皆盡思共度量，不能測佛智。今令凡夫但悟自心，便名佛之知見，自非上根，未免疑謗。又經說三車，羊鹿牛車與白牛之車如何區別，願和尚再垂開示！

法「達」聽「聞」大師所說「偈」已，「不覺悲」感涕「泣」，對此教誨不但從未聽過，且於祖師「言下」即時「大悟，而」且啟「告」祖「曰：法達從昔」讀誦法華「已來，實」是循聲讀誦，不獨「未曾轉」過「法華，乃」確「被法華」所「轉」。現經大師開示，怎不感到悲泣？想到過去只是一部一部的讀，不特不了解經中意趣，反自以為有大功德，對不誦經僧人，以為他們懶惰懈怠，對於他們非常輕視。現細想來，不獨一般僧人未轉法華，自己又何嘗轉過法華？經過如是思惟，深感極大慚愧！

法達了悟未曾真轉法華，現在就經所說「再啟」白「曰」：法華「經」中明白「云：諸大聲聞乃至菩薩」三乘行人，「皆盡思共」同「度量，不能測」到「佛」的「智」慧。如經方便品說：『假使滿世間，皆如舍利弗，盡思共度量，不能測佛智』。不特聲聞舍利弗如此，就是『辟支佛利智，亦滿十方界，欲思佛實智，莫能知少分』。甚至『新發意菩薩』，『充滿

十方刹』，『一心以妙智，於恆河沙劫，咸皆共思量，不能知佛智』。簡要說：『諸佛智慧，甚深無量，其智慧門，難解難入』。確不是三乘行人所能測量得到。諸佛智慧這樣甚深難測，現「今」只「令」我們「凡夫，但」能覺「悟自心，便名佛之知見」。現我對此已有體悟，當然不會妄生疑謗，但現在或未來行者，「自非上根」利智的人，聽到此說「未免」生起「疑謗」。如對圓頓大法有所疑謗，謗法之罪必墮惡趣受苦！「又」如「經」中譬喻品「說」有「三車：羊」車、「鹿」車、「牛車」與大「白牛車」，又是「如何區別」？誦經時常看此說，但不知差別何在？惟「願和尚再垂開示」！

師曰：經意分明，汝自迷背！諸三乘人不能測佛智者，患在度量也。饒伊盡思共推，轉加懸遠。佛本為凡夫說，不為佛說，此理若不肯信者，從他退席。殊不知坐卻白牛車，更於門外覓三車。況經文明向汝道：唯一佛乘，無有餘乘，若二若三，乃至無數方便，種種因緣譬喻言詞，是法皆為一佛乘故。汝何不省？三車是假，為昔時故；一乘是實，為今時故。只教汝去假歸實；歸實之後，實亦無名。應知所有珍財，盡屬於汝，由汝受用，

更不作父想，亦不作子想，亦無用想，是名持法華經。從劫至劫，手不釋卷，從晝至夜，無不念時也。

法達再請開示，大「師」慈悲答「曰」：所讀法華「經」中「意」思非常「分明」，但「汝自」已仍「迷」惑不解，雖常誦法華經，實與經義違「背」，不能不說可惜！「諸三乘人」，所以「不能測佛智者」，病（患）在卜「度」思「量」上，前明說如來智慧甚深難解難入，非思量分別之所能知，亦即經說「饒伊盡思共推」，不特不能測度得到，反而距離「轉加懸遠」。且「佛」說種種法，「本為」愚痴不覺「凡夫」所「說」，並「不」是「為佛」而「說」。凡是已證無上菩提的佛陀，所證諸法實是一樣，根本不用再為佛說。倘「若不肯」相「信」此理，是屬諸增上慢人。佛說法華經，有五千人退席，就任「從他」們「退」出會「席」，既不加以制止，亦不感到可惜！

法華經方便品說：『爾時，佛告舍利弗：止！止！不須復說，若說是事，一切世間諸天及人，皆當驚疑』。舍利弗三請佛說，如來三次制止，然後佛說：『汝已慇懃三請，豈得不說』？佛許說後，五千人眾，禮佛而

退，因此輩罪根深重，世尊見人退席，一點也不制止。五千增上慢者退席以後，在聞法大眾中，再也沒有枝葉，並認增上慢人退出很好，從此可以暢談一乘大法。

三車與白牛車怎樣分別，祖為法達解說：前講為經所轉，曾說『長御白牛車』句，「殊不知」其意是顯若能乘是寶乘，就可安然「坐」穩舒適的「白牛車」，直趣寶所，為什麼「更」要「於」火宅「門外」，尋「覓」羊，鹿、牛「三車」？何「況經文明向汝道」：如來但以一佛乘故，為眾生說法。「唯一佛乘，無有餘乘，若二若三」。不特我佛釋迦如此，就是『十方諸佛，法亦如是』。「乃至」諸佛以無量「無數方便，種種因緣譬喻言詞」，『而為眾生演說諸法』，「是法皆為一佛乘故」。眾生從諸佛聽聞如是大法，究竟皆得一切種智。是以經中不是說『唯一佛乘，無有餘乘』，就是說『十方佛土中，尚無二乘，何況有三』？對此經文所說，「汝何不」能加以「省」察？

長者引誘其子出離火宅，說有「三車是假」，此乃譬喻過去所說三乘，是「為昔時」眾生，皆是權宜假說，至於所說「一乘」乃「是」真「實」，

是「為今時」法華會上上求佛乘者說，目的「只」是「教汝」以及眾生，捨「去」三乘「假」設，「歸」於一乘真「實」，一旦「歸」於一乘「實」法「之後」，當知「實亦無名」。實對三乘權說假立，權既歸於一實，實又如何而立？若認還有一實存在，那對諸法實相，也就不能通達。

「應知所有珍財」以下，是明法華經信解品所說窮子喻。過去有個大富長者，本有個獨生子，但是在年幼時，捨父逃到外邊，馳騁四方，求取衣食，漸漸回到本國，經過父親住所，父雖認識其子，子確不識其父，父用種種方便，引誘其子來家，先要他做勞苦的工作，漸漸令子管理家務，使知家中珍寶所在，但是窮子沒有貪心，自認自己是貧窮人，從來不曾想有寶物，所以無有希取之心，到了後來其意泰然，其父生命亦快結束，乃為其子大會親族，並請國王等來作證。做父親的在眾面前宣告：『此實我子，我實其父，今我所有一切財寶，皆是子有』。窮子聽到父親的話，生起極大歡喜，認為從來沒有這麼多的財寶，且想：『我本來無心有所希求，今此寶藏自然而至』。

六祖對法達說：「應知所有珍財，盡屬於汝，由汝所用」。從此「更

不」將長者「作父想」，「亦不」將自己「作子想」，「亦無」心取「用」寶藏「想」。唯有像這樣的，「是名」真正「持法華經」。如是誦法華經，你「從」前「劫」誦「至」後「劫」，手不釋卷」的不斷在念，「從」白「晝」誦「至夜」晚，無有疲厭的「無」時無刻「不」誦「念」法華經「時」，怎麼可說不勞誦經？誦經確是有大功德，問題看你怎樣誦法。善誦經者，無時無刻不在誦經。不善誦經，縱然口不停息在念，是也沒有用的。

經中所說長者就是佛陀，遠走他方的窮子是輪迴生死的眾生，所有珍寶是指如來所有十力、四無所畏等種種功德，而佛所有功德本是眾生具有，因在生死輪迴中好像失去，現在佛的功德由我們眾生受用。經說：『是故我等說本無心有所希求，今法王大寶自然而至，如佛子所應得者皆已得之』，自亦生大歡喜！

達蒙啓發，踴躍歡喜，以偈讚曰：誦經三千部，曹溪一句亡，未明出世旨，寧歇累生狂？羊鹿牛權設，初中後善揚。誰知火宅內，元是法中王。師曰：汝今後方可名念經僧也。達從此領旨去，亦不輟誦經。

法「達」承「蒙」六祖「啟發」，開啟本心，不禁無限「踴躍」的「歡

喜」到極點，並且「以偈讚」歎「曰」：我自誦法華「經」到現在，雖說已「誦三千部」，不能說誦得不多，但未能一一消歸自己，亦未探得經中所詮妙旨，像這樣誦經，怎體會經宗？現在「曹溪」六祖「一句」之下，一句雖說很少，但皆盡數消「亡」，而知經宗所在。佛陀常說學佛需要親近善知識，從法達在六祖處，領悟誦經旨趣，證知善知識不可不親近。

學佛，不論誦經念佛，如「未明出世」的「旨」趣，不管念誦多少，怎可息滅累生累劫的狂慢？所以說「寧歇累生狂」。佛以「羊、鹿、牛」三車，喻三乘「權」巧施「設」，不過是為誘化眾生出離三界火宅的方便。當知如來說法，不論「初」說、「中」說、「後」說，不論已說、今說、當說，不論權說、實說，都是為顯一乘大法，無一不是按部就班的「善」為發「揚」。法華經說：『初善、中善、後善，其義深遠，其語巧妙，純一無雜，具足清白梵行之相』。吾人不能於中妄加分別，這是究竟，那是不究竟，所說火宅，就是三界，眾生在三界火宅中，為大火之所燃燒，雖遭大苦，不以為患。佛陀有鑒於此，念道：我為眾生之父，眾生在受苦中，應當拔其苦難，予以智慧之樂。「誰知」在「火宅內」的宅主，悟到本來

自心，「元」來就「是法中王」。看來雖是眾生，悟了立即是佛，另外那裡還有佛可得？

六祖聽了法達偈讚、知他已真領悟真理，為印證說：好了，「汝」從「今」以「後」，「方可名」為真正是個「念經僧」。如是說來，做個真正誦經僧，並不簡單。法「達從此領」悟誦經深奧妙「旨」，不特不再作不勞誦經想，且更精進「不輟」的「誦經」。

智通比丘

僧智通，壽州安豐人，初看楞伽經約千餘遍，而不會三身四智，禮師求解其義。師曰：三身者：清淨法身，汝之性也；圓滿報身，汝之智也；千百億化身，汝之行也。若離本性，別說三身，即名有身無智；若悟三身無有自性，即名四智菩提。聽吾偈曰：自性具三身，發明成四智；不離見聞緣，超然登佛地。吾今為汝說，諦信永無迷。莫學馳求者，終日說菩提。

現說智通參禮祖師經過：「僧智通」的本籍，是「壽州安豐人」。壽州是地名，隋唐時設置，現改州為縣，即今安徽省壽縣。出家後，從「初

看楞伽經」，看「約」已有「千餘遍」，可說是愛好楞伽的楞伽師，「而」仍「不」能領「會」經中所說「三身、四智」之義，為此特來「禮」見祖「師」，懇「求解」說「其」中妙「義」。

祖「師」應請，先說三身：「三身者」，第一「清淨法身」，是「汝」的本「性」。古德有說：『夫言法身者，心為法家之身，身是積聚義，積聚會藏一切萬法，故名為心，心即性也，即自心之體大』。第二「圓滿報身」，是「汝」的本「智」，就是自心本有智光，如寶珠之有光亮。第三「千百億化身」，是「汝」的本「行」，即從各種不同思惟中，發出種種的活動，即當人的心行。此之三身，皆自性中本具，假「若離」開「本性」別說三身「差別，是「即名」為「有身」而「無」真實「智」慧。如光明是日月所本有的，假使離了日月，那裡會有光明？所謂無智，顯示不能生起智的功能。本性雖具清淨法身，但因迷惑無智，反成生死苦縛身。報身雖是眾生本有智慧，但若迷於本智，反而成為煩惱縛的報身。化身雖是眾生本有的妙行，假使迷於本行，反而成為業所繫身。這樣，眾生身中所具三身雖同佛陀，但因迷惑不知，反成沒有智用的假身，這是多麼可惜？

機緣品第七

· 339 ·

六祖壇經講記

· 340 ·

設「若」體「悟三身」各皆「無有自性」，是「即名」為「四智菩提」。這話怎講？大圓鏡智獨成法身，平等性智獨成報身，妙觀察智與成所作智共成化身，所以說自性本具三身，假定能夠發明就可成為四智。大乘莊嚴論說：『轉八識成四智，束四智而成三身』。行者果然體悟三身無有實在自性，唯一心中具有，即能發明四智菩提。唯識學說轉八識成四智：八識，就是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。四智，就是成所作智、妙觀察智、平等性智、大圓鏡智。識在凡夫位上講的，智在佛果位上講的。由八識轉四智，只是名字轉化，體實是一，迷時名識，悟時名智，如以為識智有不同自體，是即沒有了解識智一體。六祖恐智通仍不明白，特再以偈說明，所以說「聽吾偈曰」：眾生「自性」本「具三身」，三身「發明」而「成四智」：如前說『大圓鏡智獨成法身』等，所以說『自性具三身，發明成四智』。四智不是從它覓得，而是「不離見聞」覺知之「緣」，亦即不離見聞覺知，當下就能「超然」直「登佛地」。「吾今為汝」說此妙法，你應審「諦」的誠「信」，「永」遠再「無迷」惑，更「莫學」心外取法的人，向外馳求覓佛，若果如此，是則「終日」只口

頭上說「說菩提」，而實不識菩提其義。諦信，是要深信自心本具三身四智，不假外求的直下承當。如吾人渡河，須先用船筏，沒有船筏不能渡河。修心亦是如此，必須先要作觀，如不預先作觀，怎能明此真義？

通再啓曰：四智之義可得聞乎？師曰：既會三身便明四智，何更問耶？若離三身別談四智，此名有智無身；即此有智還成無智。復說偈曰：大圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性；若於轉處不留情，繁興永處那伽定。

智「通」又「再啟」問祖「曰：四智之義可得」讓我請求，祈祖慈悲講給我聽「聞」嗎？六祖大「師曰：既」然領「會」自性「三身」義理，自然「便」能「明」白「四智」道理，「何」必「更」提出這來「問」？好！你既問了，我老實告訴你：假「若離」開自性「三身」，而「別談」四智，此「即」名「為」有智無身，等於有用無體，世間那有無體之用？「即」算這是「有智」，實「還」等於「成」為「無智」，亦即有用而實無用。

六祖「復說偈曰：大圓鏡智」是什麼？就是「性清淨」體，洞微內外，

無諸塵染，極為清淨，好像一面面積很大的圓鏡，可以鑒照萬物。向說轉第八識為大圓鏡智，實則阿賴耶識，當體即是大圓鏡智。「平等性智」是什麼？是明「心」性「無」有障礙「病」態流露出來，運用此智可觀自他一切平等，正因認識到眾生平等，不再有自他差別，能隨任何眾生根機，示現不同身相予以開導。「妙觀察智」是什麼？乃是善能觀察諸法自相共相，加以合理的分別，任運自然不涉計度的明了觀察，從而針對眾生不同的好樂，以無礙辯才說諸妙法，使每個眾生皆能開悟，但是其「見非」假「功」用而成。「成所作智」是什麼？本於自己願力所應作的度生事業，雖如明鏡那樣的照物，不昧現狀而完成任務，如「同」大「圓鏡」智一樣的隨事應用。如此轉八識成四智，不是同時轉的，而有因位果位之別。前「五」識轉成所作智，第「八」識轉成大圓鏡智，都要到佛果位上才轉，所以說「五八」兩識「果」中轉。唯識學說『五八果上圓』，亦此。第六意識轉成妙觀察智，第七末那轉成平等性智，在菩薩的因位中就轉，所以說「六七」兩識「因」中「轉」，亦即唯識所說『六七因中轉』。因中轉的平等性智，固在入道時轉，妙觀察智同樣在見道時轉，可說同時而轉。

此二智還各分上中下三品轉，說來非常繁瑣，於此不多分別。

轉識成智，不要以為有實體性轉，「但用名言」說之為轉，並「無實性」而轉。「若於」悟時轉識成智，悟到至極之「處，不」再為情識牽引，自不退轉而仍「留」於三界。為人在行住坐臥活動中，或起時淨，或時起染，好像「繁」雜有眾多的「興」起，而實「永處那伽」中，從來不失「定力。那伽定，中國譯為龍定。佛如眾生一樣有行住坐臥，眾生在散亂中活動，佛則常在定中。

通頓悟性智，遂呈偈曰：三身元我體，四智本心明，身智融無礙，應物任隨形。起修皆妄動，守住匪真精，妙旨因師曉，終亡染污名。

智「通」聽了六祖偈語，即於言下「頓悟」自「性」所具三身發明四「智」道理，「遂」向六祖「呈偈」以表有所悟「曰」：佛法說的法、報、應「三身、元」在「我」們心「體」之內，並非心外有身，心外去求三身，根本是不可得。「四智」亦「本」自「心」體悟而發「明」的，亦即祖說由三身而成四智，並不是發菩提後方得。三「身」以四智為體，四「智」以三身為用，「身智」原是「融」合「無礙，應物」隨緣「任」意現「形」，

亦即『隨緣赴感，應物成形』，示現種種變化。假定從果「起修」對治，實「皆」屬於「妄動」。如果執著「守住」三身四智，住於寂滅以為無修無證，那就「匪」是「真」實「精」進之行。身智無礙微「妙」之「旨」，過去我是全不知道，現在「因師」開示，而得「曉」了領悟，從此「終亡染污」一切假「名」。馬祖說：『道不用修，但莫染污』。染污，凡是有所造作，有所趣向，皆可說是染污。未悟前固然如是，悟後染污假名一切皆無。

智常比丘

僧智常，信州貴谿人，髫年出家，志求見性。一日參禮，師問曰：汝從何來？欲求何事？曰：學人近往洪州白峰山禮大通和尚，蒙示見性成佛之義，未決狐疑。遠來投禮，伏望和尚慈悲指示。

師曰：彼有何言句，汝試舉着。曰：智常到彼，凡經三月，未蒙示誨。為法切故，一夕獨入丈室，請問：如何是某甲本心本性。大通乃曰：汝見虛空否？對曰：見。彼曰：汝見虛空有相貌否？對曰：虛空無形，有何相貌？

彼曰：汝之本性，猶如虛空。了無一物可見，是名正見。無一物可知，是名真知。無有青黃長短，但見本源清淨覺觀圓明，即名見性成佛。亦名如來知見。學人雖聞此說，猶未決了。乞和尚開示。師曰：彼師所說，猶存見知，故令汝未了。吾今示汝一偈：不見一法存無見，大似浮雲遮日面，不知一法守空知，還如太虛生閃電。此之知見瞥然興，錯認何曾解方便，汝當一念自知非，自己靈光常顯現。

有比丘「僧」，法號「智常」，是「信州貴谿人」。唐時信州，是現在江西省的上饒縣。智常在「髻年」就已出家。髻讀條，髻年是幼年，幼年小孩，額上垂下來的頭髮叫髻。雖年幼出家，但不因貧窮，「志」趣在「求」明心「見性」，可說是個相當有志氣的兒童。要想明心見性，不是想想就可，須要明師指導。六祖當時名聲高遠，年幼智常曾聽人說過，所以有「一日」特來「參禮」六祖。祖「師」問曰：汝從「什麼地方」來「此」？到此「欲」想「求」學什麼「事」？智常老實答「曰：學人」最「近」曾「往洪州白峰山」，參「禮大通和尚」，承「蒙」開「示見性成佛之義」，他曾對我解說，而且講得很好，但尚「未」能「決」我「狐疑」。後來到

吉州，遇高僧指迷，特從遙「遠」地方，專「來」歸投「禮」謁大師，「伏望和尚慈悲」弟子，為我「指示」這個疑問，讓我得以明心見性。

祖「師」知其是為求法而來，就問他「曰」：你既參禮過大通和尚，「彼」禪師對你曾經「有」過什麼「言句」開示，不妨「試舉」出來給我聽聽「看」！祖師對事非常認真，大通禪師開示如對！智常未決心中疑惑，是智常領悟不夠，不是大通開示不對；大通所說或有不足，我當然可再為解說。坦白答「曰」：弟子「智常到」白峰山，差不多約「經」過「三」個「月」時間，從「未」承「蒙」禪師開「示」教「誨」。我因「為」求「法」心「切」，不待禪師召見，有「一」天晚上（夕），未向和尚請示，「獨」自進「入」方「丈室」中，禮拜禪師之後，「請問」說：「如何是我「某甲本心本性」？因我去的目的，就是為了解決這個問題。「大通」禪師慈悲，不特未責備我，「乃」立即對我「曰」：你來問這問題，我得先問「汝」曾「見」過「虛空」沒有？我對禪師說：吾人終日活動在虛空中，當然「見」過虛空，亦可說無時無刻不見虛空。「彼」禪師又問我「曰」：當「汝」在「見虛空」時，虛空「有」什麼「相貌」？我對禪師「曰：虛

「空」是「無形」的，「有」什麼「相貌」可見？禪師又對我「曰：汝之本」有心「性」、就「猶如虛空」那樣無形無相，反觀自性不同於物，所以「了無一物可見，是名正見，無」有「一物可知，是名正知」。心性本來清淨，是以「無有青黃」赤白顯色的差別，亦無「長短」方圓的形色不同，你能了達此義，「但見本源」自性「清淨」無染，「覺」體本自「圓明」照了，「即名見性成佛，亦名如來知見」。這是大通禪師當時的開示。「學人雖然聽「聞此說」，但「猶未」能「決了」我內心的狐疑，所以現特來此，「乞」求「和尚」慈悲，再為弟子「開示」，使我無有疑滯的通達。

此中所說大通和尚，有說就是神秀禪師，不錯，神秀示寂後，政府確賜『大通和尚』的諡號，但這是神秀示寂後封賜的。任何高僧受到帝王尊重，如賜諡號，都在死後，生前不會得到皇上賜諡。且神秀傳記及諸書所載，從未說神秀到過白峰山，當更談不上在山住過多久。所以大通和尚，決非神秀大師，其時，佛教諸書又無大通其人，佛史無可考證，所以究竟何指，現在尚不知道。

祖「師」聽智常報告，開示他「曰：彼師」就是那位和尚「所說」，

機緣品第七

· 347 ·

六祖壇經講記

· 348 ·

大體不錯，亦有他的看法，但「猶存知見」在，亦即知見未亡，所以「令汝未」能決疑。匡山說：『大通所說，非真正見性，不過撮拾經文，參加己意，無怪智常不了』。你對明心見性，既還沒有了悟，「吾今」姑且「示汝一偈」，應仔細聽。

行者修禪時，「不見一法」當情，當下心光晃耀，如仍心「存」一念「無見」，那就「大似浮雲遮」於「日」光上「面」，等於存有一個無見在，怎可說無一物可見？如「不知」有「法」時，而仍執「守空知」，以為不落知見，就「還如」在「太虛」空中，「生」起閃電的光亮，卒然在空中一照，立刻就又滅去。無知無見誤認為真知真見，「此之知見」雖是「瞥然興」起，同樣很快就成過去，如「錯認」這是真知真見，「何曾」了「解方便」？現在「汝當一念」了知清淨心性，本是不落知見，一旦落於知見，應當「自知」其「非」，那你「自己靈光」就會「常」常「顯現」。靈光，又名靈知。真常論者常說：『靈光獨耀，迥脫根塵』。所以說為靈光，因為吾人自性，靈靈昭昭的常放光明。一念返照自心，自知一落知見，自然就成過非，假定不落知見，就可靈光獨耀。百丈禪師說：『靈光獨露，

體露真常，不拘文字，心性無染，本自圓成，但離妄緣，即如如佛。是以真心自體之知，是任運常知的，決不涉於有無，不涉有無，是為真知。常聞偈已，心意豁然，乃述偈曰：無端起知見，著相求菩提，情存一念悟，寧越昔時迷？自性覺源體，隨照枉遷流，不入祖師室，茫然趣兩頭。

智「常」禪者「聞」祖說此「偈已，心意豁然」開朗，「乃」向祖「述」說開朗「偈曰」：吾人本源自性，原是極清淨的，本來無有知見，後竟「無端」端的生「起」各種不同「知見」，有了知見產生，就會「著相」而「求菩提」，菩提怎能求得？如是「情存一念」，以為「悟」入如來知見，這樣存有悟跡，或將錯誤以為開悟，怎能超越昔時迷惑？所以說「寧越昔時迷」？眾生「自性覺源」清淨妙「體」，若「隨」其心念，「照」有入有，照無入無，如是流而不住，豈非隨知見起惑造業，「枉」受生死「遷流」，不得超出生死。業障深重的我，這次「不」是「入」於「祖師」慈悲之「室」，「茫然」不隨於有，即隨於無，不斷「趣」向有無「兩頭」，怎能悟入中道之義？

智常一日問師曰：佛說三乘法，又言最上乘，弟子未解，願為教授！師曰：

機緣品第七

· 349 ·

六祖壇經講記

· 350 ·

汝觀自本心，莫著外法相！法無四乘，人心自有等差，見聞轉誦是小乘，悟法解義是中乘，依法修行是大乘；萬法盡通，萬法具備，一切不染，離諸法相，一無所得，名最上乘。乘是行義，不在口爭。汝須自修，莫問吾也！一切時中，自性自如。常禮謝，執侍，終師之世。

「智常」參禮六祖時，「一日」又「問」祖「師曰：佛」在經中曾「說」有「三乘」教「法」，有時「又言」圓頓「最上乘」法，「弟子」對此說法，同樣「未」有了「解」，心中亦有所疑，惟「願」和尚「為」我「教授」，讓我明白了解。祖「師」為之解「曰：汝」應「觀」照「自」己「本性真」心，莫「要執」著「心性」外的一切「法相」。告訴你：佛「法」並「無」如你所說「四乘」差別，佛所說法，無一不是佛法，可是「人心」看法，「自」就覺得「有」其各「等差」別。

修學佛法的行者，若在目「見」耳「聞」下「轉誦」經典的人「是小乘」；如果「悟」達佛「法」，了「解」其中意「義」的人「是中乘」；若能從悟解法義中，又能「依法」如實「修行」的人「是大乘」；若於「萬」有諸「法盡」能「通」達無遺，而又「萬法」無一不「具備」。雖能通達

萬法，「一切」萬法所「不」能「染」；雖具備萬法，而能「離諸法相」；雖有種種修證，而對修證「一無所得」，是「名」為「最上乘」。

「乘是」運載而「行」，亦即如實踐「義」、並「不」是「在口」頭上「爭」說得的。如在口頭爭執這個那個，而不依法實踐，那是沒有用的，亦無任何意義。「汝」必「須自」己依法實「修」，到了某個程度，自然法無四乘。對這問題，你實「莫」須「問吾」，果能於「一切時中」，一切處所，如實實踐，念念不離「自性」而契實相，「自」然就得「如」如不動。

智「常」聽祖師這番剴切開示，自得很大法益，不特「禮」師「謝」法，且感師恩難報，從此就在六祖門下，「執」勞「侍」奉，直到「終師之世」，亦即到祖寂後，始終如一，對師如何尊重，又是感恩，於此可知。

志道比丘

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：一切衆生皆有一身，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，一體五用，生滅是常，生則從體起用，滅則攝用歸體。若聽更生，則有情之類不斷不滅。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？

有「僧」名「志道」，是「廣州南海」的「人」。一次向六祖「請益曰：學人自」從「出家」以來，專讀誦涅槃經，憶自閱「覽涅槃經」直到現在，已經「十載有餘」。雖則每日讀誦不息，但尚「未」能「明」白經中「大意」，心中每感不安，現來參禮祖師，惟「願和尚垂」慈教「誨」，使我明白經中玄旨，那就感德難忘！

祖「師」受請，先問志道：你所讀涅槃經，「何處」尚「未明」白，首先加以肯定，然後當為解說。志道答「曰」：經中有說：「諸行」是「無

常」的，皆「是生滅」之「法，生滅滅已，寂滅為樂」。我對這首雪山偈，完全不明白，因而「於此」有所「疑惑」。生滅法，諸如內而身心，外而器界，無一不是生滅法。如身有生老病死的生滅現象，心有生住異滅的變化現象，器界有成住壞空的轉易現象，可知皆是生滅無常。身心器界生滅諸法，到了完全滅已，就得超出三界。對此微細偈理，如不明白，怎能修行？故特請問。

祖「師」為進一步了解他的疑惑，問「曰：汝」為什麼對此「生疑」？望再詳細告我！志道說明自己疑點「曰：一切眾生皆有二身」，就是一般說的「色身」及佛法常說的「法身」。四大和合的「色身」，當諸因緣和合時就生，到了因緣離散時就滅，所以是「無常」的，因為無常，所以「有生有滅」。至於「法身」是永恆而「有常」的，所以是「無知無覺」。這樣說明色身、法身，等於是說在色身外另有法身，在法身外另有色身。「經」中又「云」：到了「生滅滅已」，就得「寂滅為樂」。對此使我生疑的：「不審何身」入於「寂滅」？那一「身受」到真「樂」？「若」說是「色身」，可是到「色身滅時」，組合色身的地水火風「四大」，一時完全「分

散」，所感受的「全然是苦」，「苦」當「不可言樂」；「若」說是「法身」入於「寂滅」，那就如「同草木瓦石」一樣，完全無知無覺，又是那個「當受」此真「樂」？對此二身，究是那身受樂，我全不知，怎不對此生疑？

「又」真如「法性」，原「是生滅」法的「本體」，而色、受、想、行、識的「五蘊，是生滅」法的作「用」。如是，法性只是「一」個本「體」，卻產生「五」種不同作「用」。為用的「生滅」，應如為體的「是常」；反過來說，為用的五蘊是無常，為體的法性亦應無常。可是事實，「生則從」性「體」而「起」作「用」，「滅則攝用」仍「歸」於「體」。像這樣生已還滅，滅已還生，不就是常住嗎？許不許可更生？「若」果「聽」任滅後「更生」、「有情」含識「之類」，豈不是「不斷」絕「不滅」亡嗎？「若不聽」其「更生」之說，那就「永」遠「歸」於「寂滅」，如是豈不「同」草木瓦石「無情之物」？果真這樣，萬有「一切諸法」，就「被涅槃之所禁伏」。生「尚不得再生」，復「何樂之有」？志通說出自己所疑，不獨不知涅槃何義，對寂滅為樂亦不了解。

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！

祖「師」聽志道說明疑惑理由，首先不客氣的對他呵斥，說「汝是個出家「釋子」，理應學習佛法以論最上乘法！為什麼學「習外道斷常邪見而議」如來「最上乘法」？佛所說的最上乘法，是絕對不可思議的，無有一法可超越的，為什麼將外道所有戲論錯誤思想，疑於如來最上乘法？為此，難怪你讀涅槃經十餘年，不能明了經中大意。為佛子者，應以佛法學佛法，以外道見談佛法，當然無法了解佛所說法。

根「據汝」剛才「所說」，似乎顯示在「色身外，別有」一個「法身，

離「開色身的「生滅」，另「求」法身的「寂滅」，同時「又推涅槃常樂，言有身」在「受用」寂滅之樂。像這樣分別計度，證明你不知於生滅身中，求取寂滅之性，其實一切法本來就是寂滅，如法華經說：『諸法從本來，常自寂滅相』。離生滅求寂滅，好像離波求水，怎麼能得到水？照你說法，「斯乃執」著「吝」惜自己生命的「生死」，過於「耽著世」間有形之「樂」。經中所說涅槃，本是無生無滅，究竟寂滅，寂滅涅槃，本來清淨常樂，那可計有身為能受，寂滅之樂為所受？且你妄計法身寂滅，如同草木瓦石，這不是執常為斷，同與一般外道所有錯誤思想？

祖師指出志道的錯誤，接著再指出佛法正確思想。首先告訴志道：「汝今」應「當知」道：「佛」因「為」感於世間「一切迷」惑的「人」，妄「認五蘊」假「和合」的色身「為自體相」，同時又「分別」妄計「一切法，為外」在的「塵相」。於色身執為自體相，就是我執，於一切法執為外塵相，就是法執，有了我執必然貪著自我，於是「好生惡死」。試看世間人，對生命生存，有那個不愛好？對生命死亡，有那個不厭惡？因而在生命過程中，就沒有不耽著世間欲樂，如是「念念遷流」不息，好像欲樂

非常值得享受，殊「不知」人生如「夢」似「幻」一樣的「虛假」不實。迷昧眾生不知是假，反而以為真實，於是造業感苦，「枉受」生死「輪迴」，錯誤的將不生不滅的「常樂涅槃」，反「翻」轉過來視「為」無常生滅的「苦相」，「終日」不休不息的向外「馳求」，營營苟苟的沒有停時，想想這是多麼顛倒！

「佛」為憐「愍此」類眾生的愚昧，「乃」在涅槃會上，為諸愚昧眾生，指「示涅槃真樂」。如明畢竟寂滅大樂，就可了解於最短的一「剎那」間，根本「無有生」起之「相」可見，同樣道理，在最短的一「剎那」間，亦「無有滅」去之「相」可尋。剎那生滅既皆沒有，當「更無」有「生滅」之相「可滅」。這就是涅槃「寂滅」全體分明「現前」的境界，正「當」這樣寂滅境界「現前時」，實「亦無」寂滅「現前之量」可得，如是「乃」可所「謂常」住寂滅真「樂」。這種寂滅真「樂」，既「無有」什麼承「受者」、當「亦無」有什麼「不」承「受者」。這樣無受無不受的常樂，「豈有」如汝所說依於「一體」而有「五」蘊「用之名」？又「何況更」如汝說「涅槃」會「禁伏」一切「諸法令」之「永不」受「生」？如是本於外

道錯誤思想，來論佛陀最上乘法，不是正確了解大法，「斯乃謗」於「佛陀」，亦是「毀」於正「法」寶藏。謗佛毀法，罪惡很重，身為釋尊弟子怎可此？嚴格對你說，像這不正當的邪見，應如法的將之糾正過來！

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，及以蘊中我，外現衆色像，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。

經中大意已為略說。現且「聽吾偈曰」：至高「無上」究竟遠離顛倒夢想的「大」般「涅槃」，是「圓」滿無缺妙淨「明常寂照」靈靈不昧。這種不生不滅的大涅槃，「凡愚」世俗的人，迷惑於此「謂之」為「死」，邪見「外道」者流，錯解於此妄「執為斷」，並謂『人死如燈滅』，死了完了，不再有生命出現，是屬斷見。「諸」有「求」於偏真涅槃的「二乘

人」，認為到此已經究竟，心「目」中「以為」所作已辦，「無」有什麼可再造「作」。如上所說凡愚，外道，二乘，雖各有他們看法，但「盡屬於「情所計」度，並沒有真達寂滅之樂，都是本於外道「六十二見」為「本」。外道所說邪見很多，此中如說六十二見，而這皆以五蘊為起見的基礎，諸經論中對這又有各種不同解說，嘉祥等諸師於二十種我見成六十二見，現就此說。外道於色蘊計我有四：一、計色是我，二、離色有我，三、色大我小，我住色中，四、我大色小，色住我中。色蘊有此四見，受、想、行、識四蘊，亦各有此四見，五四合為二十見。過去有此二十見，現在有此二十見，未來亦有此二十見，三世合為六十見，再加斷常二見為根本，是為六十二見。如是諸見，皆是「妄立」種種「虛假」的「名」目，那裡（何）可以說「為」涅槃「真實義」？是則什麼才是大般涅槃的真實義？「唯有過量」的非常「人」，才能「通達」涅槃「無取」無「捨」的真義。假定有所取，就同二乘妄執是空，以為所證得的偏真涅槃是常樂，假定有所捨，就同凡夫所說的死，亦同外道妄執斷滅，都是錯誤不解大涅槃的真義。

「以」是了「知五蘊」中的色「法」心法，「以及」五「蘊中」主宰

的「我」，「外」在「現」有「眾色」形「像」，乃至「一一音聲相」，都不過是心識之所變現，而實一切都是「平等如夢」如「幻，不」可於中妄「起」這是「凡」夫，那是「聖」人的分別「見」解，亦「不作」妄計有「涅槃」可取見「解」。唯一平等實相，不隨有無分別，有無「二邊」，過去、現在、未來「三際」皆「斷」。到這程度，「常應諸根」互「用」，「而」心卻又「不」生「起」諸根互「用」之「想」。隨緣「分別一切」諸「法」，了達諸法如如，而「不起分別」諸法之「想」。縱使「劫火燒」乾「海底」，所謂『劫火洞然，虛空粉碎』，甚至災「風鼓」動諸「山」互「相」拍「擊」，但是「真常寂滅」之「樂」，大般「涅槃相」仍然真實「如是」，並未受到絲毫損害。法華經明白說：『眾生見劫盡，大火所燒時，我此土安穩，天人常充滿……我淨土不毀，而眾見燒盡』。大涅槃相如是，本不可說，「吾今」雖勉「強」用「言」語對你「說」涅槃相，目的「令汝捨」去錯誤的「邪見，汝」能了解無言說強立言說，切「勿隨」著我的「言」說生「解」，如此方「許汝」對佛法了「知少分」，佛法難解難了可知。「志道」聽「聞」祖師所說「偈」語，得到大徹「大悟」，

不覺歡喜「踴躍」。感於心中疑惑已除，感於師的慈悲開解，乃很至誠的向師「頂禮」，謝師為說大法，然後「退」出師處，安然如法自修。

行思禪師

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：汝曾作甚麼來？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。

現明「行思禪師」參禮六祖。師「生」於江西「吉州安城」人，即唐代安福縣，俗姓「劉氏」。年幼時就出家，雖年幼，每當大家集合一處，談論一個什麼論題，大眾不論怎樣高聲大論，唯思師默然而聽，可以顯出師之特色。後因聽「聞曹溪」六祖「法席盛化」，救度很多眾生，「徑」直前「來參禮」六祖。到後，「遂」請「問」大師「曰」：學佛「當何所務」，即應怎樣的修習，方「不落」於「階級」漸次？修行不能存有能修所修，一有能所，必落階次，唯有頓悟頓證，方不落於位次階級，這極為

重要，所以提出來問。祖「師」因此反問行思「曰：汝曾作甚麼來」？說清楚點，你曾依於何法修持過嗎？這是勘驗行思修行過程，然後針對他的所修，給予他的圓滿答覆。

行思回答「曰」：我連佛說的「聖諦亦不為」。此所說的聖諦，就是苦集滅道，因是真實不虛，所以名諦。聖諦尚且不為，還談什麼其他修證？又有什麼階級可言？祖「師」又對他「曰」：如是，你又「落」在什麼「階級」上？行思回答「曰」：對於「聖諦尚」且「不為」，還有什麼「階級之有」？問我落何階級，我實不知有何階級可落。六祖大「師」聽到他這樣說，覺得他是有些見地，所以對他「深」為「器」重，認為他是有相當工夫的人。為了不埋沒人才，立刻就「令」行「思」為當時寺眾的上首，所以稱為「首眾」。有「一日」，祖「師」對行思說：你對佛法有這樣的領悟，實在是個弘法的人才，從此應「當分化一方」，就是到某地方負起弘揚佛法度化眾生的任務，「無令」佛祖相傳的圓頓大法有所「斷絕」。

行「思」在六祖處，「既」然「得」到如來正「法」，「遂」遵祖命辭別曹溪，「回」「吉州青原山」住靜居寺，「弘」揚如來正「法」，紹「

隆佛種，度「化」眾生。師的故鄉在吉州青原山，此山在廬陵縣東南十五里，山上有靜居寺，就是師的化處，受師所化很多。如石頭希遷大德，在曹溪得法後，六祖將示寂時，石頭請示和尚百年後，我當依附何人修學？祖未明告他應親近何德，只叫他「尋思去」，以為要他端坐尋思，也就老實照辦。殊不知錯會祖意。時有第一座禪師問他：「你的師父已逝，空坐這兒幹嗎？」希遷答曰：「我稟師的遺誡，在此端坐尋思」。第一座知他誤會，就告訴他：「你有師兄行思禪師，現在吉州青原山靜居寺行化，所謂尋思去，是要你到那兒尋找行思依止，不是要你在這尋思」。

希遷經過指點，就去親近行思。思問他：「你從什麼地方來？」遷答：「我從曹溪來」。思又曰：「在曹溪得到什麼來？」遷答：「未到曹溪亦不失」。『這樣，那你到曹溪去做什麼？』遷答：「如不到過曹溪，怎麼知道不失？」到此，遷反問行思：「曹溪大師還識和尚嗎？」思說：「你現在認識我嗎？」遷答：「識又怎能識得？」行思與希遷，像這樣問答，曾有多次，此不多錄。思師付法希遷以後，乃於唐元開元二十八年（七三〇）十二月十三日陞堂，告諸大眾，跏趺而逝。寂後，帝謚弘濟禪師。

機緣品第七

· 363 ·

六祖壇經講記

· 364 ·

懷讓禪師

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。讓豁然契會，遂執侍左右十五載，曰臻玄奧。後往南嶽，大闡禪宗。

復有「懷讓禪師」來禮六祖。懷讓是「金州」人，俗姓「杜氏子」。金州，是現在陝西省安康縣。五燈會元說他是唐高宗儀鳳二年（六七七）四月八日誕生，為其父母第三子，年幼時就知恩讓，父特替他取名懷讓。年十歲入學，但唯專佛書，世俗書籍，不感興趣。時有玄靜三藏，經過他家門口，對他父母說：「你這兒子，如發心出家，必志求上乘，度一切眾生」。到師十五歲時，果辭別雙親，到荊州玉泉寺，依弘景律師落髮。律師雖為剃度，知他是個法器，令去「謁嵩山安國師」。

安國師，就是惠安國師，荊州支江人。生於隋文帝開皇二年（五八二），

滅於唐中宗景龍三年（七〇九），時人稱老安國師。住世時，常演說毗尼，涅槃大經，對禪亦有相當了解，屬五祖弘忍門下，弘化於中嶽嵩山。師「初謁嵩山安國師」，就問如何是祖師西來意？國師反問他：為什麼不問自己意？經過安國師短期陶冶，使他知道如何是道，真正成為法器，再啟「發」他到「曹溪參叩」六祖。

懷「讓」到了曹溪，虔誠「禮拜」祖師。六祖大「師」問「曰」：你從什麼地方「來」？因奉安國師命參禮，老實答「曰」：我是從「嵩山」來！祖「師」又問「曰」：什麼物怎麼來？意說是什麼樣的東西，竟就這樣來？祖意暗示本心所指地方，可是懷讓只知自己的身相，以為有來有去，豈不是為物所轉？既然為物所轉，與一般凡愚有什麼差別？讓師又「曰」：若「說」好「似一樣東西」（物），執有身相的來去，那就「不中」了！或說那是不可以的，因吾人本心，無物可比。六祖大「師」知懷讓已領會其意，再對他勘驗「曰」：你既知本心靈靈不昧，是不是「還可修證」？讓又答「曰」：至於「修證不」可說「無」，不過「污染即不」可「得」，因為心本清淨，怎會受到污染？

祖「師」聽他這樣說，認為說得很對，又對他「曰」：只此「唯一」「不可」「污染」的清淨本心，是「諸佛之所」共為「護念」，現「汝既」然「如是」悟此本清淨心，「吾亦如是」體悟自心，彼此原來一樣。現我告訴你，過去「西天」即印度二十七祖「般若多羅」曾有預言（讖）：說「汝」懷讓「足下」將「出一馬駒」，縱橫馳騁，銳不可當，會「踏殺天下人」。意顯將來出一馬祖，弘闡大法，智慧雄辯，無有能超過的，凡有受他所化的，沒有不頓悟自心。這個預言，「應在汝心」，你只默記在心，時節因緣未到，「不須」迅「速說」出。懷「讓」聽祖師這樣說，當下「豁然契」心領「會」。於是「遂」在六祖身邊「執侍左右一十五載」。在這期間，受師熏陶，一「日」一日的精進，漸「臻」於深「玄奧」妙之境。離開六祖以「後」，就「往南嶽」衡山，「大」大的「闡」揚「禪宗」的宗風。到圓寂後，帝謚大慧禪師。

此中預計二十七字，敦煌壇經本，宗寶南海流傳壇經本，都沒有這記載，可能是南嶽後代加上去的，以此增益懷讓禪師的光輝！他是六祖門下相當有聲譽的禪師，不增加這預計，也不會有損懷讓的榮耀！

永嘉禪師

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。

現明永嘉大師參訪。「永嘉玄覺禪師」，是浙江「溫州戴氏」家中兒「子」。溫州，明清二代名溫州府，隋朝時代亦名溫州府，現在名永嘉縣。永嘉是師號，尊其地名，故號永嘉。他年「少」時，研「習」佛法的「經論」，對經論義理有相當認識，特「精天台」宗的「止觀法門」。止觀是觀心的殊勝方便，在天台宗是最重視的修行法門。天台宗是智者大師創立，本名智顛，別號德安。晚年住天台山領眾熏修，最後亦在天台入滅，所以稱為天台大師，依法華經所立的宗派，亦被尊為天台宗。止觀法門所以重要，如小止觀說：『若夫泥洹之法入乃多途，論其急要不出止觀二法。所

機緣品第七

· 367 ·

六祖壇經講記

· 368 ·

以然者：止乃伏結之初門，觀是斷惑之正要：；止乃禪定之原因，觀是智慧之由藉。若人成就定慧二法，斯乃自利利人，法皆具足』。從這可知止觀重要。

師精止觀法門之餘，「因看維摩」詰「經」，得以「發明心地」。心地為成佛的本源，成佛就在證得心地，現知此乃心之本具，名為發明心地。六祖有門弟子玄策禪師，一天「偶」然去「相訪」玄覺，並且「與其」相互「劇談」佛法，相互雄辯，深感玄覺所「出言」詞，完全「暗合諸祖」意旨。玄策，傳燈錄說：是婺州金華人。出家後，參學遊方，曾師六祖一個時期，後來回到金華，大開法席，從來學者很多。兩位禪師劇談結束，玄「策」問玄覺「云：仁者」的「得法師」是那位？玄覺答「曰：我聽」大乘「經論，各有」所「師」，各有宗「承」；「後」我「於」讀「維摩」詰「經」時，「悟」得「佛心宗」，但「未有」大善知識為我「證明」。閱經悟佛心宗，就是『古教照心，其心自明』，所以無人指授及印證。

玄「策」又「云」：在「威音王」古佛尚未出世「已前」，無師智證佛道，那「即」可說已「得」，到古「威音王」佛出世「已後」，就當從

師學習，得到師的許可，方是有所師承，如仍「無師自悟」，那就「盡是天然外道」，不得算是真正佛子，所謂發明心地，所謂悟佛心宗，皆難免於錯誤，這要特別小心！

玄覺見他雖相當卓越，畢竟不是自以為了不起的人，因而很謙虛的對玄策說：那就唯「願仁者，為我」做個「證」明作「據」，想來師會允許！玄「策」也很客氣「云」：請師印證當很重要，但「我」自認人微「言輕」，不夠資格為你證明，但是「曹溪」地方，「有」位「六祖大師」，發心傳佛心印，「四方」求道行者，如「雲」聚「集」在祖座下，不是等下之輩，「並」皆堪「受」正「法」行人，行者「若」果要「去」參拜，我可「與」你「偕行」，一同前往求法。玄「覺」聽玄策說，除對六祖景仰，「遂同」玄「策」一同「來參」謁六祖。深知名師難遇，現在有此明師，怎可錯過機會？到了曹溪，先本佛教應有儀式，「繞」著祖「師」一匝一匝的右繞「三匝」，而後「振」起「錫」杖很恭敬的「而立」祖師之前。錫杖經中：『佛告比丘：汝等應受持錫杖，所以者何？過去、未來、現在諸佛皆執故』。可見佛法對錫杖相當重視。錫杖，亦名智杖，或名德杖，以表佛法者智行

及功德之本。

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，盛行於世。

真正大善知識接待學人，是很嚴格而不隨便客氣的，客氣接待學人，難免貽誤行者，所以祖「師」見玄覺大模大樣的不禮而立，不容氣的對玄覺說：「夫」做出家「沙門」，應「具三千威儀，八萬細行」，不可少有忽視，現你這位「大德」，是「自何方而來」？竟然「生大我慢」，不禮而立，你的威儀細行，究在那裡？這可說對玄覺當頭一棒！

印度有各種沙門團，佛弟子為別其他沙門，加一『釋』字稱釋沙門團。這是印度話，中國譯勤息，為『勤修戒定慧，息滅貪瞋痴』之義。阿含經

說：『捨離恩愛，出家修道，攝御諸根，不染外欲，慈心一切，無所傷害，遇樂不忻，逢苦不戚，能忍如地，故號沙門』三千威儀，形容出家人應守的行儀很多。八萬細行，形容大乘行人應守行儀，其數多過比丘。

玄「覺」受到六祖責備，乃對祖「曰」：我不是不懂威儀細行，因感「生死」一「事」重「大」，「無常」到來非常「迅速」，只在呼吸間，那裡顧及威儀細行瑣事？請祖慈佑，並請開示，使我得以成辦大事，祖「師」接「曰」：既知生死無常，為「何不體取無生」無死的真如自性，以「了無」常迅「速」的生死？要知在無生滅的真如自性中，求於生死去來，是了無所得的。

玄覺又「曰：體」認不生滅的自性，當下「即」是「無生」，「了」見自性常住，「本無」遲「速」可言，還談什麼體取無生？「師」與玄覺一問一答中，覺得他相當契入，所以印證「曰：如是！如是！」！意說答得很對，確實是這樣的！到這時，「玄覺」對生死大事已經明白，為感謝善知識的教示，「方」很虔誠的「具」諸「威儀禮拜」六祖。禮敬後，「須臾」又向祖師「告辭」，回自己本地去。祖「師」見他告辭要走，對他「曰」：

機緣品第七

· 371 ·

六祖壇經講記

· 372 ·

你就這樣「返」回，豈不「太迅速」嗎？玄覺「曰」：常住清淨自性，「本」來是不「動」的，那有遲「速」可說？祖「師」進而對他「曰」：什麼人「知」道是「非動」的？玄覺答「曰」：這是「仁者自」心「生」起「分別」，才能有動不動，若心不起分別，靜尚不可說，還有什麼動？

六祖大「師」更「曰」：「汝」已「甚」深悟「得無生之意」，極為難得！玄覺復「曰：無生」那裡「有意」。無生超過言思慮絕，怎會落於意識分別？祖「師」又「曰」：如真「無意」又「當誰」來「分別」？玄覺直截了當答「曰」：就算一個『善能分別諸法相』者，「亦非」是「意」。到此，祖「師」又「曰：善哉」！真太好了！為什麼這麼快要去？何妨在此「少留一宿」？亦即過一晚再去不遲！祖師留住一宿，「時」就有人稱他「一宿覺」，且一宿覺之稱，流行盛極一時。

永嘉於先天二年（七一）安坐示寂，塔於西山之陽。謚為無相大師，塔曰淨光，時人尊為真覺禪師，著有「證道歌」一卷，禪宗悟修圓旨自淺之深一書，兩者流傳於世，頗為學者所重！

智隍禪師

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：汝在此作什麼？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「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。

此明「禪者智隍」參禮六祖。五燈會元說智隍是湖北人。最「初參」禮「五祖」弘忍，咨決禪修很多，但是漸行而修，「自」已說「已得」到「正受」，顯示自己禪定工夫已相當不錯。正受是華語，梵語叫禪那。不受諸受，名為正受。得到正受，一般妄想都息，一切緣慮皆無，與三昧相應。從五祖學習短時期後，到河北地方結庵，在庵堂內「長」時期的安然靜「坐」，前後「積二十年」之久，正心攝念決不馳散，如此刻苦用功，定力可說已相當深，惜因重在修定，沒有慧水滋潤，無法照見本心，道業未能成辦，就修道者說，相當的可惜。

機緣品第七

· 373 ·

六祖壇經講記

· 374 ·

時有六祖大「師弟子」，名叫「玄策，遊方」行化，到達「河」北「朔」方，聽「聞」智「隍」大「名」，特到他所住的「庵」堂「造」訪，並請「問」說：「汝在此」究竟「作甚麼」？智「隍」答以「入定」兩字，易言之，是做入定的工夫，以期止息妄想。玄「策」聽後又說：「汝」在此既是做「入定」工夫，當然很是難得，但我要請問的，你所說的入定，「為」是「有心入耶」？為是「無心入耶」？以此考驗智隍入定是否如法。「若」說是「無心」而「入」定「者」，外在「一切無情」，諸如無心的「草木瓦石」，荊棘沙粒，「應」皆「合得」禪「定」，那你豈不是如草木瓦石一樣了嗎？果然如此，當你正入定時不覺不知，到出定時同樣不覺不知，請問你的心識到什麼地方去了？「若」說是「有心」而「入」定「者」，那麼世間「一切有情含識之流」，豈不「亦應」同你一樣「得定」？一切具有情識活動的有情，既都得定，是則佛法行者還要修定做什麼？你在這兒長坐修定有什麼意思？這一有無雙關的問，問得相當有力，沒有實在工夫，很難予以解答。智「隍」聽玄策追問，雖老實的回答，但沒有得到玄策的首肯。如說：當「我正」在「入定時」，實未「見有」一個「有心」，

或見一個「無心」的意念，還談什麼有心入無心入？玄「策」不捨的直問：如你這樣說，「不見有有心」，不見有「無心」，那應「常定」，常在定中，自是無不定時，「何有」什麼「出」定「入」定？「若有出」定「入」定情形，其心就有異緣，或緣這個境界，或緣那個境界，當「即非」是那伽「大定」！

隍無對，良久問曰：師嗣誰耶？策云：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。

玄策說有出入的不是大定，智「隍」對此「無」以為「對」，同時感到玄策對禪，確也有他相當工夫，經過一段時間（良久），忽然「問曰」：你有這樣禪的境界，不知「師」是「嗣」承什麼人法？玄策對智隍說：「我師」是「曹溪六祖」。智「隍」又「云」：你有這樣明師，是則「六祖以何為禪定」教導你？玄「策」答說：「我師所說」的是「妙湛圓寂，體用如如」。意說心體清淨本然，微妙不可思議，周徧法界，含裹十方，所以

說為『妙湛圓寂』。如是清淨本心，即體即用，即用即體，「體用如如」。果能做到如此，即可直趣無上菩提。

「五陰」緣起而有，其性「本空」；「六塵」唯心所現，是「非有」的。觀諸法空猶如實相，其心「不出不入」，體用「不定不亂」。了達定無可住，是為「禪性無住」。禪性既然本無所住，所以應「離住」於「禪」那「寂」靜。直說，「禪性」本「無」有「生」，所以亦應遠「離生禪」之「想」。生禪之想既都遠離，「心」性猶「如虛空」那樣廣大無邊，但「亦無」測度「虛空」浩大的心「量」。唯有如此，方能息心達諸實相，因此所修的禪是最上乘禪，亦是如來清淨禪，為一切三昧根本。

隍聞是說，徑來謁師，師問曰：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；應用無礙，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（其夜河北檀越、士庶聞空中有聲云：隍禪師今日得道）。隍後禮辭，復歸河北，開化四衆。

智「隍」聽「聞」玄策「是說」，即六祖禪門宗要，內心對六祖非常

神往，於是「徑」直便「來」禮「謁」祖「師」，期待六祖開示，作為自己進修。大「師」見他到來，開門見山的就問：「仁者」是從什麼地方「來」的？智「隍」見問，就向祖師「具述前」來因「緣」，並將玄策轉說祖師的禪法，的確不同凡響，特來親近大師。

大「師」知其為法而來，就對隍「云」：你與玄策對答，「誠如」玄策「所言」，絲毫沒有錯誤，應當依之而修，並更開示他說：「汝但」觀心「如虛空」那樣清淨無染，「不」要執「著空見」，空有不住，是為真正大定。到了「應用」之時，於諸時處，就可自在「無」有滯「礙」。不論「動」一「靜」，都能「無」所容「心」，到了這個程度，就可「凡聖情忘」，不但凡情已絕，就是聖智亦忘。如是，那有能修之心，所修禪境？所以「能所俱泯」。像這樣即相即性，即性即相，「性相如如」，那就成為「無有不定時」的那伽大定。

智「隍」經過六祖這番開示，「於是」真正得到「大悟」，了知過去「二十年」來長坐的有「所得心」，至此「都無影響」，亦即有所得心，完全錯誤，枉用一番心思。現從六祖處開悟，見到本有清淨自心，原是沒

有能得所得，過去有所得心，再也影響不到我。佛法不可思議，行者真有成就，會使別處感知。如智隍頓悟的「夜」晚，其人雖在曹溪，可是「河北」地方的一般檀越，讀書之「士」，還有「庶」民百姓，都聽「聞」到「空中有聲云」：智「隍禪師今日」已「得道」了。真是極為難得，天人所共尊敬。智「隍」悟道以「後」，就向六祖「禮」謝「辭」別，「復歸河北」住處，以此圓頓大法，「開化」僧俗「四眾」佛子，令諸佛子得到法益。

僧問黃梅意旨

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「一僧」伽特來「問」祖「師云」：師為黃梅得法的人，「黃梅」五祖意旨，究竟又是「甚麼人得」，從而得以傳授佛祖心印？祖「師」簡單答「云」：領「會佛法」的「人得」其意旨。該「僧」又「云」：和尚「是當今大德，是不是「還得」此意旨？祖「師」答「云」：我不會佛法」，

怎麼能得？我為什麼不會佛法？如會佛法，已得黃梅玄旨，已得必有所得，有得心不清淨，怎能繼承祖位？通常說到佛陀，即說『圓滿菩提，歸無所得』，何況為祖師者？古德說：『諸祖共傳諸佛自覺聖智真如妙心，不同世間文字所得，若有悟斯真實法性，此人則與三世諸佛及一切眾生同一法界，本來平等常恆不變，是知吾宗本無有旨，言旨則已非宗，無可名言，強名宗旨，以離卻心意識故』。談什麼得未得法？

方辯比丘

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。

六祖大「師」有「一日欲」浣「濯」五祖「所」傳「授」的法「衣」，洗衣定要用水，但寺左右，苦「而無」有「美」潔的清「泉」可供洗滌，沒有辦法，乃「至」寶林「寺後」，約「五里許」的地方，「見」到那兒的「山林」草木蒼翠「鬱茂」，且有祥「瑞」之「氣盤旋」繚繞於中，知是祥瑞之地，想必下有清泉，於是祖「師振」起所執的「錫」杖「卓」於

「地」上，美潔清淨「泉」水，果然「應手而出」，漸漸「積」成水「池」，祖就「跪」下屈「膝浣」洗法「衣」於「石上」。洗衣跪膝，以示對衣尊敬，因衣是佛傳下，見衣猶如見佛。

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。

六祖正洗法衣時，「忽」然「有一僧」前「來」，向大師「禮拜」，並自我介紹「云」：我名叫做「方辯，是西蜀」地方「人」。「昨」天「於南天竺國」，亦即南印度，拜「見達摩大師」，師慈悲，「囑方辯速往」中國「唐土」，並說佛陀拈花之旨，「傳」授「大迦葉正法眼藏及僧伽梨」，「吾」已將之傳到中國，輾轉相傳，已「見傳」至第「六代」，現在就「於韶州曹溪」地方，「汝」當前「去瞻」仰「禮」拜，這是極為殊勝的難得因緣。「方辯」受命，「遠」從西土回「來」中國，惟「願見我」祖「師」輾轉所「傳來」的「衣鉢」。僧伽梨是印度話，中國譯為雜碎衣，為三衣中的大衣，因為條數最多，所以稱雜碎衣。此衣平時少著，唯入王宮應供，

或為國王說法，或到聚落乞食，或為大眾說法，方得披著身上。

師乃出示，次問：上人攻何事業？曰：善塑。師正色曰：汝試塑看。辯罔措。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。

方辯為願見衣鉢而來，祖「師乃」亦樂意的將衣鉢請「出」來，給「示」他看，以滿所願，因從遠道而來，如見不到衣鉢，豈不感到極大失望？待方辯見到後，其「次問」道：「上人」向來是「攻」（做）什麼「事業」？方辯答「曰」：我素「善」於「塑」造佛菩薩像。祖「師」莊重而「正色曰」：能善塑造佛像，當然是很好的，功德亦很大的，現在「汝試塑」造任何一尊聖像給我「看」看。

方「辯」一時「罔」然不知所「措」，想不到祖師會這樣考驗我。大師既要我塑像，當然不能不塑。因而「過數日」後，真的「塑就」一尊六祖「真相」（有說塑就一尊佛像），大約「可高七寸」左右，塑得「曲盡其

妙」，或說巧奪天工的塑得唯妙唯肖，確是善能工於塑像。祖「師」看後「笑」對方辯「曰」：你塑的這尊相，確是相當不錯，可惜，「汝只解塑」造像的理「性」，但「不」能理「解」佛法所說的「佛性」。雖則如此，而「師」仍很歡喜的「舒手摩方辯頂」予以安慰「曰」：此像可留著「永為人天福田」，不要隨便棄置！祖「師」慰勉後，「仍以衣」物「酬」謝他的塑像辛勞，但這不是五祖傳下的法衣，對此不可不知！

方「辯取」得祖師所賜之「衣」，立刻將之「分為三」份：「一」份「披」在所「塑」六祖真「像」上；「一」份「自」己「留」著用為紀念；「一」份「用椶」樹毛包「裹」得好好的，埋（瘞，音異）藏在「地中」。同時「誓曰」：此「後」若「得此衣」，不論什麼人得到，「乃吾出」現於「世」，住持於此「寶林寺」，「重」修或「建」立新的「殿宇」，以弘佛法。相傳到北「宋嘉祐八年」（一〇六三），果「有」一位「惟先」僧人，因為重「修殿」宇，「掘地得」到此「衣」，好像新的一樣，六祖「像」則「在高泉寺」，有向六祖祈禱者，均能感應不爽，佛法不可思議，可知。

有僧舉臥輪偈

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」一不知從什麼地方來的「僧」人，「舉」出「臥輪禪師」的「偈」頌，請示六祖「曰：臥輪」禪師自覺「有」他特殊「伎倆」，「能」夠「斷」除「百」般「思想」，使他「對」外來「境」界現前，內「心」絕對「不起」於此外境有所攀緣，正因心不攀緣外境，煩惱不起活動，「菩提」自然「日日」增「長」。殊不知這樣強有力的壓制思想，實斷不了思想的。古德說：『欲除妄想重增病，趣向真如也是邪』。宗鏡錄也說：『若欲念外施功，心外求佛，便落他境，無有得時，遂前後情生，凡聖緣起，徒經時劫，枉用功夫』。僧所舉的臥輪，是什麼僧人，事蹟無法考據，後人沒有那個知道這位禪師歷史。五燈會元及傳燈錄說，臥輪是住處名，不是禪師的名。

祖「師」聽「聞」該僧所舉臥輪偈，立即對該僧「曰：此偈」尚「未」

發「明心地」，倘「若依而行之」，不特不能得到解脫，反而更「是」增「加繫縛」！為此，六祖「因示一偈曰」：我「惠能沒」有任何「伎倆」，也「不」用「斷百思想」，因為心如境如，雖「對」外「境」，其「心」仍是「數」數不斷生「起」。菩提般若，法爾本然，沒有一個眾生不具足，且是無生無滅的，還談什麼菩提長與不長？所以說「菩提作麼長」。

六祖針對臥輪偈而說的四句，相互對比，可知臥輪偈句無一不錯，六祖偈句悉皆正確。當知思想不可斷的，說斷怎樣斷法？若說斷念好似巨石壓草，硬將思想壓下去怎可？當知思想譬如晝夜在流著的泉源，怎麼可以阻之不流？至說『對境心不起』，那與木石又有什麼差別？有說：『思想譬如汨汨的泉源，不捨晝夜地流著，阻礙其流則激蕩，分疏其流可以引去灌溉。若堵塞使之成為死水，則只有腐臭而已。然而以往每見許多學佛者，糊裡糊塗地欲求無念、無想、無思、無慮、苦苦死捺去尋找消息，這真是夾冰之魚，死水之龍，抑何可痛』！六祖在『無念為宗』中說：『若百不思，常令念絕，即思法縛，即是邊見』。是則臥輪所說『能斷百思想』，不是增加繫縛是什麼？不是落於斷滅的邊見是什麼？

頓漸品第八

機緣品已說，頓漸品當說。禪宗最重視的是悟，悟是覺醒的意思，對迷而言，即從迷夢中覺醒過來，一日沒有覺醒，就是一日未悟。佛眼和尚語錄說：『迷者迷於悟，悟者悟於迷，迷悟同體，悟者方知，迷南如北』。禪是由悟或悟道成，現成問題者：悟是由頓而成？抑由逐漸而成？古代大德對這有很多諍論，大體可分兩說：楞伽經有頓漸之說；法華經說『乘此寶乘，直至道場』；維摩經說『豁然還得本心』。這都是頓的意思。其他如說『速成正覺』、『無明頓盡』、『速成不退』、『一念頓圓』，無一不是顯示頓意。般若思想傳來中國，在鳩摩羅什時代，其大弟子道生，著有『頓悟成佛論』，更是提倡頓悟高手。但道生的言論，失之已久，思想究竟如何，現在無法知道。

佛法初無頓漸分別，如大乘說一切皆為一佛乘故，還談什麼頓漸？說頓說漸，全約眾生根機而論，因眾生根機有利鈍之別：利根眾生宿植深厚，現在因緣成熟，不論聽到一言，或是聽到半句，立刻明心見性，鈍根眾生

頓漸品第八

· 385 ·

六祖壇經講記

· 386 ·

未曾種諸善根，現在因緣不足，不論聽到怎樣大法，不特是一般善知識說，就是佛陀親口所說，亦不能立即有所體悟，須要經過相當時間修持，還要修持相當如法，如是漸次悟入名為漸悟。古德有說：但依一念不生即名為佛，不按位次漸漸修去名頓，不能做到一念不生，須依位漸漸修成名漸。如菩薩行者，直往菩薩，不設三乘教，名為頓悟頓證。回向菩薩，大由小起，設有三乘教法差別，名為漸悟漸證。禪宗向有南頓北漸之說：南頓是六祖所傳的禪法，北漸是神秀所傳的禪法。禪宗雖作是分，而實從佛聖教而來，如無聖教所依，禪無頓漸之別。

從中國佛教史看，於唐玄宗時代起，到宋徽宗時代止，前後約四百年，為佛教最極隆盛，一般稱為佛教黃金時代，史實確是如此。過去佛法行者都是漸修，到六祖惠能及其弟子神會提倡頓悟，只從智慧求其大澈大悟，立刻見性成佛，非常直截了當，有人認為這是佛教思想的革命，不特引導很多人來信佛，並使惠能所弘傳的南方頓教，成為禪宗的正統。頓悟思想對漸修言，雖是一大革命，但怎樣使人頓悟，六祖並未提出適當方法教人。到唐武宗會昌元年（沒於八四一）宗密禪師，對頓悟分成『頓悟頓修』、『頓

悟漸修』、『漸修頓悟』、『漸修漸悟』四種方法，使人對頓漸之說，才有清楚的眉目，知道什麼是頓？什麼是漸？所以有此頓漸品。

明頓漸之別

時祖師居曹溪寶林，神秀大師在荊南玉泉寺，於時兩宗盛化，人皆稱南能北秀，故有南北二宗頓漸之分，而學者莫知宗趣。師謂衆曰：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。

有「時祖師居」於嶺南「曹溪寶林」山南華寺傳佛心宗，「神秀大師」住「在荊南」當陽山「玉泉寺」弘揚聖教。荊南是現在湖北省當陽縣。兩位大師分別弘揚如來正法，各自攝受信眾很多，所以「於時兩宗盛」行，各自弘「化」一方，時「人皆稱南能北秀」，所以就「有南北二宗頓漸之分」。這本是佛法興盛之相，如這樣弘化下去，信眾會更為增加。然「而不幸的，就是一般「學者」都「莫」了「知」兩「宗」旨「趣」。全唐文說：『皎然能秀二祖，贊二公之心，如月如日，四方如雲，當空而出，三

乘同軌，萬法斯一，南北分宗，亦言之失！神秀本為五祖之所器重，雖未得傳法印，但亦非常之人，不應對二大師有所厚非！

祖「師」可能聽到雙方門人有所偏抑，特對大「眾」說：佛「法本」是「一宗」，或說佛法本是一味，不可以世俗情見說此說彼，現在所以說南頓北漸，是因「人有南北」之別，當知佛「法」只是「一種」，只緣行者「見」性，「有遲」有「疾」不同，怎麼叫作是「頓」或者是「漸」？嚴格說來，佛「法」本是「無頓」無「漸」，由「人」根性「有利」有「鈍」，利者能得頓悟，鈍者只是漸修，所以說「名頓漸」。六祖一次答神會說：『聽者頓中漸，悟法漸中頓，修行頓中漸，證果頓中頓。頓漸是常因，悟中不迷悶』。明瞭六祖此說，頓悟便可了知。神秀以漸修為尚，六祖以頓悟為門，所以有南能北秀及頓漸二宗之分。

志誠奉命參禮

然秀之徒衆，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。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：常誨大眾，住心觀淨，長坐不臥。師曰：住心觀淨，是病非禪。長坐拘身，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？

南能北秀二大師各在一方弘法，所傳雖有頓漸不同，而實皆為弘揚佛化，從未發生思想衝突，兩大師亦從無芥蒂。「然」神「秀」的「徒眾」，對六祖總是相當不滿，「往往譏」諷「南宗祖師」，說他「不識一字，有什麼「長」處可取？這樣譏諷，明顯是對六祖看不起！事實，佛法並不是重文字的，而是重於如何明心見性，果真從修行中，做到發明心地，不識一個大字，又有什麼不是？永明延壽說：『若明心達性者，雖廣覽披尋，尚不見一字之相，終不作言詮之解，以迷心作物者，生斯紙墨之見耳』。

頓漸品第八

· 389 ·

六祖壇經講記

· 390 ·

行者精通三藏聖教，假定沒有識心達本，就像執指迷月，對己有何好處？

神「秀」大師聽到徒眾對惠能祖師的非議，乃對自己徒眾「曰」：你們不能這樣看不起惠能，當知「他」正「得」到「無師」自悟的佛「智」，深「深」的「悟」證最「上乘」的法門。坦白告訴你們：「吾」是「不如」惠能的，你們怎可這樣譏議祖師？看來，神秀對於惠能，沒有任何意見？知諸徒眾對惠能不敬，除誠心誠意的推重祖師，且誠徒眾壞法惱人，其過失是很重大的，決不推波助瀾的隨徒眾妄論，可知神秀沒有門戶之見！且「吾師五祖」弘忍，「親傳衣法」給他，假使沒有所悟，怎麼會得衣法？吾師傳法給他，「豈」是「徒然」沒有他的理由嗎？傳法者不會妄傳，得法者不會妄得，你們怎可這樣無理譏議？

「吾恨」在此弘化事忙，「不能」分身「遠去親近」，在此「虛受國」家對我的「恩」寵，時感相當的慚愧！「汝等諸人」都是有悟性的，「毋」庸「滯留於此」追隨於我，從我學習，應「可」前「往曹溪參」訪六祖，參研更高深的圓頓佛法，以「決」自己心中所疑！

神秀見到大眾沒有動靜，「一日」特「命門人志誠曰」：吾看「汝」

是相當「聰明多智，可為吾到曹溪聽」六祖說「法，若有什麼聞「所未聞」的妙法，汝應「盡心」好好「記取」，不要忘記所聞，回「還」於此「為我」解「說」，讓我得知惠能所說妙法。神秀所以如此派人，並不是尋求惠能所說有什麼錯誤，而是表示自己的確不如六祖，使諸徒眾息爭而免嫉妒。可見神秀雖未得五祖心印，志在求取解脫，尊法重人，不為名聞，良可讚善！

「志誠稟」受神秀慈「命」，真的「至曹溪」去，到後「隨眾參請，不」曾向六祖明「言」從什麼地方「來」。所以不說來處，是遵神秀所囑，但「時祖師」已預知他的來處及其用意，就「告」大「眾」說：你們應當注意：「今有盜法」的「人，潛」伏「在此」法「會」中。祖師既知「志誠」來意，志誠也就坦然的立「即」從大眾中「出」來，虔誠向六祖「禮拜」，並且坦白的「具陳」來此求法之「事」！

六祖大「師」說：「汝從」荊南「玉泉寺來」，到後沒有說明來處及來意，就這樣的隨眾請益，那你「應是細作」。就世俗說，潛伏敵人後方，專做探視敵情工作的間諜，叫作細作。志誠「對曰」：我「不是」細作。

祖「師」復「曰」：照你行動看，明明是細作，「何得」說是「不是」？志誠「對曰」：在我「未說」明來意可能「即是」，到了「說了」以後，那就「不」能說「是」細作。這話說得非常老實，證知志誠相當直率，是個難得行人。

祖「師」又問他「曰」：汝「既親近神秀，令「師」平時怎樣開「示」大「眾」修持？志誠「對」六祖「曰」：吾師經「常」指導「誨」示「大眾」，發心修行，應當怎樣「住心觀淨」，應當「長」習靜「坐」而「不倒」臥」。觀淨，就是觀心清淨不染，使妄心不生起；常坐，就是經常的坐禪，不要懈怠躺臥不起，如是修持方可得益。

祖「師」聽志誠這樣說，不以為然「曰」：守「住」本「心觀」清「淨」法，這「是」修禪的「病」態，不是真正所修的「禪」。如是住心觀淨，其心只為所縛，不能得到自在。至於『長坐不臥』，只是身勞心役，怎麼可以得定？所以說「長坐拘身，於理」有「何」所「益」？亦即對修禪有什麼好處？修禪本是為求解脫，像這樣的有住著心，其心怎得自在？像這樣的長坐不臥，其身怎得自在？身心皆不自在，怎能求得解脫？無怪修禪

者是很多的，但得解脫者都是極少，原因就是修禪不如法！

現汝志誠且「聽吾」說「偈曰」：縱你「生來」常常「坐」而「不臥」，盡夜不停的辛勤修禪，不能不說極為難得，但是仍未明心，不說一生長坐，縱能坐八萬劫，仍然不識玄旨，豈能免於輪迴？所以一息不來，四大分離「死去」，從此長「臥不坐」，如一般說長眠地下，誠問這樣修禪有什麼用？寒山子有詩說：『邪道不用行，行之轉辛苦，不用求佛果，識取心王主』。修禪必要有善方便。當知人的生命體，在無常演化中，必然會要崩潰，到了生命結束，只是「一具臭骨頭」，為什麼要為這臭皮囊「立」出「功課」以為修持之因？龐居士說：『心如即是坐，境如即是禪，如如都不動，大道無中邊，若能如是達，可謂火中蓮』。古德亦有悟道頌說：『有無去來心永息，內外中間都總無，能見如來真佛處，但看石羊生得駒』。果能動靜皆無，古禪德說：『行也禪，坐也禪，語默動靜體安然』，何必一定要住心拘身自找苦吃？

再約三學論說

頓漸品第八

· 393 ·

六祖壇經講記

· 394 ·

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！

「志誠」從六祖教誡得益，「再拜」六祖「曰：弟子在「神」秀大師處」，修「學」佛「道」，雖有「九年」這麼久的時間，但始終「不」曾「得」到「真悟」，現「今」聽「聞和尚」這麼「一說」，使我「便」能「真」悟「本心」之理，感到非常欣喜！「弟子」時常覺得「生死」一「事」，確是極為重「大」，一日生死沒解決，吾心一日不得安，惟願「和尚大慈」大悲，「更為」弟子「教示」，使得悟證妙理，獲得生死解脫！

師曰：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？

祖「師」對「曰：吾聞」你的「師」父「教示學人戒定慧法」，這當然是很好的，但我「未審」你的「師」父「說戒定慧」的「行相」是怎樣的？你不妨「說」給我聽聽「看」，讓我知道所說是否與我相同。志「誠」回報「曰」：吾所親近的神「秀大師」是這樣「說」的：「諸」有一切罪

「惡」都「莫」去「作名」之「為戒，諸」有一切「善」事都要如實「奉行名」之「為慧，自淨」自己心「意名」之為「定」。「彼」秀大師所「說如此，未審和尚」又是「以什麼方「法」教「誨」學「人」？此所教示的戒定慧修學次第，本是不錯。因『諸惡莫作』等，是諸佛教誡偈。如戒中說：『一切惡莫作，當奉行諸善，自淨其志意，是則諸佛教。此是迦葉如來無所等正覺，說是戒經』。今以之分配戒定慧，當然不錯，但這只可是為鈍根人說漸法，說不上圓聚三戒。

師曰：吾若言有法與人，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。須知一切萬物皆從自性起用，是真戒定慧法。

志誠向祖請示以何法誨人，祖「師」就對他「曰：吾若說有法」給「與人」，那我「即為」欺「誑」於「汝」。欺誑人是要不得的，「但」我為人講說，只是「隨」順「方」便「解」除人的束「縛」，如「假」託一個

名字，那就「假名三昧」。至「如汝師所說戒定慧」，是本諸佛教誡偈言，依之修持，「實」亦「不可思議」。不過「吾所見戒定慧」，與汝師所說「又」有分「別」。「志誠」聽後深感奇怪說：「戒定慧只合一種，如何」說「更」有「別」？祖「師」告「曰：汝師」所說「戒定慧」是「接」引「大乘人」，雖接引大乘人，但在見理方面，還不怎樣圓滿。而「吾」所說的「戒定慧」是「接」引「最上乘人」，若教若機都極圓滿。同樣說戒定慧，所以有此不同，問題在於「悟解」有著「不同」，加上每個「見」性的人，又「有遲疾」的差異。現「汝聽吾」所「說，與彼」神秀所說，有沒有相「同」？應知「吾所說」的任何一「法」，皆是「不離自性」自心，不是隨於心外想怎樣說就怎樣說，字字句句皆從自性中流出。假定「離」於自「體說法」，不論怎樣說法，皆是「名為相說，自性常」為昏迷，那是多麼可惜！「須知一切萬」有諸「法，皆從自」己本「性」生「起」相「用」。這樣才「是真戒定慧法」。以自性戒說，如虛空一樣，根本不可分別何者為持何者為犯；以自性定說，不見心相名為正定，那可避免諠雜而守寧靜？以自性慧說，不求諸法性相因緣是為正慧，那可外詢文字，強

生知見以為心外有法？

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！

六祖說明自己所說的戒定慧，復令志誠「聽」祖所說「偈曰：」自己的「心地無」有任何過「非」，就是「自性戒」；自己的「心地無」有不認識的愚「癡」，就是「自性」中的真「慧」；自己的「心地無」有奔馳不息的散「亂」，就是「自性」中的真「定」。「不增不減」的清淨「自性」，猶如「金剛」一般堅硬不動不壞，塵剎現身隨緣應物，自由自在的「身去身來」，都是「本」於「三昧」。諸經要集說：『竊聞戒是人師，道俗咸奉，心為業主，凡聖俱制，良由三寶所資，四生同潤』。

志「誠」聽「聞」六祖「偈」後有所領悟，於是向祖「悔」罪頂禮。同時「乃呈一偈」，以示自己悟解「曰」：吾人「五蘊」假合成的「幻」化之「身」，幻生幻滅不離幻緣，「何」以會得「究竟」？以此幻心，妄生分別，縱然「迴」心「趣」向「真如」，能所修「法」熾燃，意地仍「還

不淨」。古德說：『欲除妄想重增病，趣向真如亦是邪』。六祖聽此呈偈，甚以為「然」！

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，亦名法身，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「復語」志「誠曰：汝」秀大「師」所說「戒定慧」，當亦依於佛說而來，但那只能「勸」導「小」乘「根」性具有「智」慧的「人」，使小根小智的人修不會錯的，但「吾」所說的「戒定慧」，同樣是依佛說而來，唯所「勸」導的對象是「大」乘大「根」的「智人」，依於自性起修，仍然契於自性，可以見性成佛。兩者對比，可知所說戒定慧是一，而所得效果確有不同。

行者依戒定慧修，「若」能體「悟自性」，了達無有實性煩惱，亦無實性菩提，自然「亦」就「不立菩提涅槃」。無有自性的生死涅槃，皆如

空中之花，根本沒有縛脫可得，所以「亦不立解脫知見」。唯有了知「無」有「一法可得，方能建立萬」有一切諸「法」。如建築房屋，不論建築多高，唯有在空地上，方可一層一層的建上去，如基層不是空無所有，高樓怎能建立起來？「若」能悟「解此意」，「亦」即「名」為「佛身」。成佛就是證得法爾本具之身，並不是另有佛身可得。覺徹此道，「亦名菩提」，究竟體證不生不滅，亦名「涅槃」。菩提涅槃本自清淨，不為任何感染纏縛，所以「亦名解脫知見」。一個已經「見」到「自性」的「人」，建「立」萬有一切諸法及佛等名稱固「得」，「不立」這些名稱「亦得」。到這境界，示現生死亦可，示現涅槃亦可，甚至生死「去來」，皆得「自由」自在，「無」有絲毫的「滯」留，亦「無」任何的障「礙」。

如此，「應」該要「用」的時候，「隨」緣可以發生「作」用，當要如何運用「語」言的時候，「隨」緣可以解「答」問題。如菩薩以四攝法度化眾生，眾生是怎樣做的，菩薩皆能隨之而做；菩薩要為眾生說法時，眾生不論提出什麼問題，菩薩皆能隨之應答如流。菩薩普「現」一切「化身」，如經說『應以何身得度者，即現何身而為說法』。雖隨時隨地隨緣

化度一切，所作所答從來「不離自性」。稱心現量，任運自如，「即得自在神通」，亦得「遊戲三昧」，這即「是名見性」。

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。

「志誠」到此「再」請求祖「師啟」示「曰：如何是不立」菩提、涅槃、解脫知見等一切諸法的意「義」？祖「師」為之解答「曰」：如了達「自性」清淨，心地「無」有一念不是（非），「無」有一念「痴」迷，「無」有一念散「亂」。如是具有自性戒、自性慧、自性定，就能「念念般若觀照」諸法空相，念念「常離」一切諸「法」的形「相」執著。不住不著世出世間諸法境相，便能來去「自由自在」的無所住著，「縱」觀三際，「橫」徧十方，都能悠然自「得」，還「有」什麼「可」以建「立」？只要「自性」由「自」己覺「悟，頓」時開「悟」，「頓」時「修」證，根本「亦無漸次」階梯，「所以不」需建「立一切法」。經說「諸法寂滅」相，「有」

什麼「次第」可以依循？「志誠」聽祖談了這樣妙法，就向六祖至誠「禮拜」，為報難報法恩，發「願為」六祖「執侍」，「朝夕」毫「不懈」怠的侍奉如一。古人對法尊重，那像現在人對師如此不敬！

復約聞經論說

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。師遂與金言：汝且去！恐徒眾翻害於汝，汝可他日易行而來，吾當攝受。行昌稟旨宵遁，後投僧出家，具戒精進。

有個「僧」人，法名「志徹」。原籍「江西人」，但屬江西省那一郡，現已不知，有說就是南昌。俗「本姓張名」叫「行昌」。「少」年守信，仗義行「俠」，樂於助人，為人本是不錯。但佛教自五祖傳法惠能，能住

曹溪寶林，佛法弘於南方；復有神秀大師，居江陵當陽山，弘揚佛法於此。「自」兩大師「南北分化」，本有利於佛法開展，「二宗」宗「主雖亡」於「彼我」，不特沒有任何意見，且彼此相互讚揚，可是彼此的「徒侶」，各立門庭知見，互相「競起愛憎」。

如神秀之徒愛戴自己的老師，憎恨惠能宗主，於是是非峰起，以致壞法毀教，影響大法弘傳極鉅。不特如此，「時北宗」神秀的「門人」，竟不顧一切的「自」己擁「立」神「秀大師為第六」代「祖，而忘」五「祖」弘忍大「師傳衣法為」六祖惠能的事，被「天下」人「聞」知。事實六祖得法，已為天下共知，掩蓋怎能掩蓋得了？但為徹底解決此事，竟然不惜採取不正當的手段，收買張「行昌」其人，「囑」他到南方曹溪，暗暗的「刺」殺六祖大「師」，好讓神秀正式成為六祖。如是做出不畏因果的事，豈不愚痴極點？甘為佛教罪人的僧侶，過去唐代已是如此，現代當然尤為慘烈，有何話說？

祖「師」是位開悟的人，不是普通的僧伽，已得自在神通的他「心通」，在行昌未到時，「預」先已「知」行昌會來行刺師，當「即置」黃「金十

兩於「所坐的「座」位「間」，以待事情的到來。「時」至「夜暮」人靜之際，「行昌」果潛「入」六「祖室」內，「欲」對六祖「加害」。六祖不獨無所畏避，且從容不迫的，「舒頸相就其刃」。「行昌」這個愚人，竟大膽的向祖師「揮」動利「刃」三次，真欲解決祖師生命。說來不可思議，祖雖舒頸就刃，但祖身體皮膚「悉無所損」。時祖「師」對行昌說：以「正劍」任俠，就「不」應有「邪」心，有「邪」心用「劍」，就「不」會有「正」當俠行。我「只負汝金」錢之債，並「不」有「負汝」的「命」債。如我欠你命債，那你正在揮動利劍時，我命老早已經結束，因我只欠你的錢債，你揮動的利劍，不論怎樣鋒利，都刺殺不了我。

「行昌」因此「驚」恐得「仆」倒於地，經過好「久」時間「方蘇」醒過來，知道自己做錯了事，立向祖「求哀」懺「悔」改「過」，仰慕祖師德行高超，立「即願」從祖師「出家」，做個如法僧人。祖「師遂與」他黃「金」並對他說：「汝」現暫「且」回「去」，如在此多留，「恐」我「徒眾」知道，會得「翻害於汝」，對你是不利的。如真要親近我，「可」於「他日易形再來，吾當攝受」於汝，絕對不會拒絕。「行昌」聽祖這樣

說，就「稟」承祖師的「旨」意，當「宵」逃「遁」而去。「後」來「投」某「僧」人正式「出家」，受「具戒」後，「精進」勇猛勤修聖道，成為有德行的僧人，是以人肯改過，會成好人。

一日，憶師之言，遠來禮觀。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，和尚卻言無常；善惡諸法乃至菩提心，皆是無常，和尚卻言是常；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！

行昌出家受具後，修道非常精進，認真悔過自新，有「一日」忽然「憶」念祖「師」對他講過的話，現以易為僧的形相，從很「遠」前「來禮」拜親「覲」祖師。祖師見到他來，很慈悲很柔和很欣慰的對他說：「吾」很「久」就在「念汝，汝」為什麼「來」得這麼「晚」？

行昌因白師「曰」：過去承「蒙和尚」慈悲，「捨」我行刺的「罪」惡，禮謝祖師之後，我就決心離俗，「今雖出家」勤修「苦行」，但「終」覺得「難」以「報」答和尚賜給我的恩「德」。經過再三考慮，想到欲報師恩，「惟」有追隨恩師，弘「傳」佛「法」，廣「度」眾「生」，始得報答此恩於萬一。如經說：『假使頂戴恒沙劫，身為床座徧大千，若不說法度眾生，畢竟無能報恩者』。現我遠道而來，一為報答師恩，一為向師求法。

行昌又說：「弟子」出家以後，「常」常喜「覽涅槃經」，雖從未間斷，但始終「未」能「曉」了經中所說「常」及「無常」的意「義」，敢以「乞」求「和尚慈悲，略為」替我「解說」其義，使我明白經中道理，將來隨侍和尚，弘法度生。

祖「師」為之解說「曰」：所謂「無常即」是通常所說人人本具的「佛性」；所謂「有常即」是常說的「一切善惡諸法」的「分別心」。行昌亦即志徹聽到祖師這樣解說，很懷疑的坦白啟「曰」：照「和尚所說」，豈不「大違經文」？祖「師曰」：吾是傳佛心印」的人，「安敢違於佛經」所

說義理？不過經義深奧幽玄，你未徹底了解，以為我說違背佛經。

志徹本所讀涅槃經明說：『一切有為皆為無常，虛空無為是故為常，佛性無為是故為常。虛空者即是佛性，佛性者即是如來，如來者即是無為，無為者即是常』。現「和尚卻言無常」，不是違背經義是什麼？經中又說：『有為之法凡有二種：色法非色法。非色法者，心心數法，色法者，地水火風。善男子！心名無常。何以故？性是攀緣，相應分別故。善男子！是故無常』。經中明說：「善惡諸法乃至菩提心，皆是無常」生滅的，現「和尚卻言是常」，不是違背經義是什麼？如「此」常無常義皆「相違」背，不敢說和尚講錯，但「令學人轉加疑惑」不解，尚請和尚詳為說明，開我茅塞，除我疑惑。

祖「師」再對志徹「曰」：講到「涅槃經，吾昔曾聽無盡藏比丘尼讀誦一遍」，聽後未看經文，「便為」該尼「講說」經中義理，「無」有「一字一義不合」原來「經文，乃至」現在「為汝」講說，始「終無」有第「二」種「說」法。志徹聽了，再請求「曰」：祖師是大徹大悟的人，所講當合經義，但「學人」知「識淺」薄，加上根性愚「昧」，對此仍未明白，惟

「願和尚」慈悲，為我「委曲」詳細「開示」，使我亦能如法了解。

師曰：汝知否？佛性若常，更說什麼善惡諸法？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，而真常性有不徧之處，故吾說常者，正是佛說真無常義。

祖「師」見志徹如此愚昧，只好再對他解說：「汝知」道「否」？「佛性」假「若」真的是「常」，為何「更說甚麼善惡諸法，乃至窮劫」這麼長久時間，竟然「無有一人發菩提心者」？如此，所以「吾說」佛性「無常」，「正是佛」所「說」的「真常之道」，兩者符合若節，何嘗違背經義？佛性常住是無可置疑的，但因眾生迷而不知，常住佛性等於無常。宗鏡錄說：『聖說真如為凝然者，此是隨緣成染淨時，恒作染淨而不失自體，即是不異無常之常，名不思議常』。證知祖說佛性無常，非顛倒說。

「又一切諸法」假「若」全是「無常者」，那就「物物」，亦即無論什麼東西，「皆」當各各「有」其「自性」，無不「容」其接「受生死」流轉，「而真常」不生不滅之「性」，就「有」所「不」周「徧之處」，

是「故吾說」善惡諸法都是「常者，正是」顯示「佛說真無常義」。宗鏡錄說：『又諸緣起即是無性，非滅緣起方說無性，即是不異無常之常』。證知祖說諸法是常，未顛倒說。佛法是活潑潑的，如真精通佛法，或是體悟佛法，到為眾生說法時，橫說豎說，無不契於正理，所以說佛性是常，無礙說其無常，說諸法無常，亦無礙說其是常。

結成八種顛倒

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，以斷滅無常及破確定死常，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：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。

為使志徹正確了解常無常義，「佛」便「比為」一般「凡夫」並諸思想錯誤的「外道」，顛倒「執於邪」見的無常為「常」，同時又以「諸二

乘人於常計」執「無常」。如是凡外二乘「共成八」種顛「倒」之見，所以「於涅槃」經中提示究竟「了義教中，破」除他們「偏」執一邊之「見，而」明「顯」的宣「說」涅槃所具的「真常、真樂、真我、真淨」四德。凡外所以是執邪常，就是經中到處所說無常計常，苦計為樂，無我計我，不淨計淨？二乘行人對於涅槃本具的常樂我淨，妄執常計無常，樂計於苦，我計無我，淨計不淨。所以涅槃經中，說有凡夫四倒，二乘四倒，總成八種顛倒妄計，予以一一嚴格破斥，使凡外小乘各捨四倒，共趣大般涅槃以成常樂我淨四德。

祖本涅槃經說明凡小八倒，指出志徹對經義誤解說：「汝今」僅「依言」說，而實違「背」經中的真「義」，妄執「以」有「斷滅」現象者為「無常」，以「及」「確定」生「死」輪迴者為「常」，反「而錯解」了佛將入滅時，在涅槃經中所開顯的「圓滿最後」的「微妙」言「詞」，那你「縱」使閱「覽千遍」經文，又有什麼用？所以說「有何所益」？

「行昌」志徹聽祖師的開示，「忽然大悟」，了徹旨趣，「說偈」呈白，以求祖師印證。「因」眾生有執「守」生滅「無常心」，所以「佛說」

涅槃「有常性」；「不知」如來有「方便」破執的殊勝教法，「猶」如在「春池」中「捨」諸「瓦礫」為至寶。此喻如來所說常與無常，是顯佛性非常非無常，豈不等於捨棄家中珍寶而撿瓦礫？愚痴何有過於此者？「我今不施」用任何「功」夫，非常非無常的自心「佛性」，自然「而」得「現前」。若非祖「師」有所「授與，我」自己「亦無所得」如是領悟，現有如是領悟，賴師慈悲傳授，能不感師大德？能不隨侍師尊，學習說法度生？祖聽呈偈，「師」對他「曰」：到現在，「汝今」真可說是已經「徹」悟佛性常無常義，「宜」應「名」為「志徹」。志「徹」聽師為其立名，很誠摯的「禮謝」祖師，從「而退」出。

神會童子來參

有一童子名神會，襄陽高氏子，年十三，自玉泉寺來參禮。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：以無主為本，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？師曰：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，即起悲恨。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。

最後「有一童子」沙彌，法「名神會」，是湖北「襄陽高氏」家好兒「子」。在襄陽城國昌寺，從顛元法師出家。「年十三」歲時，就從荆南「玉泉寺來參禮」六祖，南禪頓門宗的法門，得以弘揚於北方，神會是最有大功的人。高僧傳對他的介紹：「年方幼學，聽說嶺表曹溪惠能六祖禪法盛行，特仿倣善財童子南詢，專去嶺表參訪。路行千里，走破兩足，不以為苦」。

為什麼說神會在禪宗發展史上，有他特殊的地位？因他不但是個具有最大貢獻的禪者，亦是具有最大爭議的一位禪者。有說沒有神會向當時頗受朝野尊敬的禪宗學者挑戰，南方以惠能所弘傳的頓教法門，不會有後來燦爛的發展，當更不會成為禪宗的正統，因此，神會在中國佛教史，特別是在禪宗史上，有他偉大的地方和永久的影響。這是我們對神會首要有這

樣的認識。

神會參訪六祖時，師見其是一法器，即問他從什麼地方來？十三歲童子這樣『答曰：無所從來』。惠「能」祖「曰」：難道『汝不歸去』？神會「答曰」：我是『一無所歸』。惠「能」祖「曰」：如此，『汝』未免太過『茫茫』。神會「答曰」：我『身緣在路』上走。惠「能」祖「曰」：是否『由身未到』。神會「答曰」：現『今』我『已得到』，而『且無』所『滯留』。如是問答以後，就居曹溪數年親近祖師，嗣後遍禮各種名跡。到開元八年（七二〇）敕配住南陽龍興寺，並於洛陽大行禪法。肅宗皇帝，對神會極尊敬，嘗請入宮供養，並令為造禪寺。使人專闡禪法。到上元元年（七六〇），於荷澤寺中向眾囑別，門人悉皆避座，望空遙為頂禮。回到丈室，於一夜中，無疾而逝，壽高九十三歲，塔洛陽寶應寺，帝敕謚大師曰：真宗塔，號般若。

神會對禪宗貢獻雖大，但在禪宗諸錄中，並不佔有怎樣重要地位，因其修禪的禪人，認為一般學士對神會高度評論，不以為然。宗門所說修證，是直悟直證境界為尚，並不教人怎樣求知求解，求知求解是為知解之徒！

神會童子來參禮六祖，祖「師」開口便「曰」：你這善「知識從」遙「遠」地方「來」到這裡，殷勤求法，想已受到很大「艱」難「辛」苦，不知「還將得本來」面目「否」？「若有」認識「本」來面目而來，「合」應認「識」自性的「主」人翁，你是不是認識？如認識，不妨「試說」自己的主人看「看」。神「會」對「曰」：我「以無」所「住」心「為本」，而「見」此心「即是」我的「主」人翁。這回答並不怎樣正確，因為無住為本，不可以見為主，以見為主，就有能所，怎可自見主人？祖「師」不客氣的對他「曰」：你「這」小「沙彌爭合取次語」？用語體解說，你怎可這樣輕率或隨便講話？沙彌是印度話，中國譯為息慈，為息惡行慈義。出家以後，曾受沙彌十戒，尚未受具足戒。男的出家名沙彌，女的出家名沙彌尼。七歲至十三歲出家的，稱驅烏沙彌；十四歲至十九歲出家的，稱應法沙彌；二十歲到七十歲出家的，只要不曾受比丘大戒，都稱名字沙彌。

神「會」小沙彌雖被祖師說為草率孟浪，但仍大膽「問」和尚「曰」：平時「和尚坐禪還見不見」這主人翁？真可說是稚氣未脫，竟與祖師爭辯起來，豈不是不知高下？那裡像個參禮的學者？祖「師」見小沙彌這樣沒

有禮貌，憐其年幼說話沒有分寸，不再對他深加責斥，唯「以拄杖打」在他身上「三下」，然後問道：「吾」這樣「打」你，「汝」覺得「痛」還是「不痛」？神會不會祖意，很頑皮的「對曰」：可說「亦痛亦不痛」。祖「師」知他想逃避責難，也對他說：「吾亦見亦不見」。像這樣針鋒相對，目的是以微妙法藥對治其病，希望藥到病除。

「神會雖知祖師所答，是針對自己所說『亦痛亦不痛』而來，但我所說亦痛亦不痛，是隨便衝口而出，並不含有什麼意義，但祖師必有含義，所以「問：如何是亦見亦不見」？尚請祖師開示。祖「師」解答說：「吾之所以說「見」，就是「常」常「見」到「自」己內「心」中的「過」失罪「愆」，吾之所以說亦不見，是「不見他人」的「是非好惡」長短，「是以」我說「亦見亦不見」。世人最大毛病，只見別人這樣不對，那樣不對，從來不肯反省自己有錯，所以與人發生意見，總以為自己是對的。祖師剛與世人相反，只見己過不見人非，省卻很多無謂糾紛。假定人人發現自己過錯，相信不會多所紛爭，更不會發生有人自殺的慘劇，社會會呈現一片祥和之氣！

我已說明我的亦見亦不見，「汝」所「言」的「亦痛亦不痛」又是怎樣？「汝若」說是「不痛」，豈不「同其木」頭「石」頭一樣無心，怎知自己被打？「若」說感到有「痛」，豈不「同」一般「凡夫」一樣，會「起」瞋「恚」怨「恨」之心，怎能承受法水滋潤？如是說痛不痛，豈不皆成錯誤？祖師進一步說：「汝在（向）前）面問我坐禪時還「見不見」，根本「是」落於「二邊」之見，至於你被打「痛」與「不痛」，又正「是」屬於「生滅」法。聽來你很會回答，實際「汝」連自己「自性」，尚還「不」曾「見」到，怎「敢」這樣來作「弄人」？這樣賣弄小聰敏，豈不聰敏反被聰敏誤？「神會」聽了六祖這番誨責，深知自己錯了，立即「禮拜」懺「悔謝」罪，並請慈悲鑒佑！

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，卻來問吾見與不見。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。

祖「師又」對神會說：「汝若」自「心」有所「迷」惑，「不」能「見」

到自己自性，理當請「問」大「善知識」，尋「覓」所應見性之「路」，不應因循懈怠耽誤自己前程，「汝若」自「心」有所體「悟」，即「已」是「自見」本「性」，理應「依法修行」，不應自驕自傲，來此玩弄於人。事實「汝」現尚「自迷」惑，「不」曾「見」到「自」己本「心」，反而「來」此「問吾見與不見」，可說你太大膽。「吾」若「見」於自性，只是「自知」，自知見性，「豈」能「代」替「汝」的「迷」惑？或「汝若」已「自己」見「到」自性，而吾仍在迷中，你「亦不」能「代」替「吾」的「迷」惑，為什麼「不」去「自知自見」，「乃」來「問吾見與不見」？彼此互不相待，問我豈不多餘？真正如法修持，唯有反觀自心，才會知與不知，見與不見，你為什麼捨正路而不由，反來問我見與不見？初來參學，不知修行法要，這也難怪，應多參學！

「神會」畢竟不是普通僧人，確是法門大器，聽到祖師訶斥，知道自己大錯，於是「再」向六祖頂禮，不是一拜兩拜，而「禮」一「百餘拜」，認真向祖「求謝過愆」，且從此「服」務「勤」勞的為祖「給侍」，凡祖令其所應做的，都很樂意無所耽擱的去做，不讓祖有絲毫操心，像這樣「不

離」祖師「左右」，可說是真求道的行者。

一日，師告衆曰：吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？神會出曰：是諸佛之本源，神會之佛性。師曰：向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性，汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。

有「一日」，祖「師告」諸「衆曰：吾有一物」，既「無」有「頭」，也「無」有「尾」；既「無」什麼「名」稱，也「無」什麼「字」別；既「無」有後「背」，也「無」有前「面」。對這樣一物，「諸人還」有認「識」得的嗎？有人說，既諸事都沒有，為什麼還問人認不認識？宗鏡錄說：『若作計較，轉益妄心，妙悟之時，諸緣自絕』。寶藏論說：『非有非空，萬物之宗，非空非有，萬物之母，出之無方，入之無所，包含萬有不為事，應化萬端而不為主。道性如是豈可度量？見性之時自然披露』。「神會」立刻站出來說：「是諸佛之本源，神會之佛性」。神會作如是說，自以為非常對，殊不知其中有佛有生，有自有他，與無名無字根本相違，所以祖「師」責之「曰」：明明「向汝道無名無字」，而「汝」偏偏「喚作本源、佛性」，怎可說是識得？你向歡喜立名立字，「汝向」以後而「去

頓漸品第八

· 417 ·

六祖壇經講記

· 418 ·

有「個「茆」蓬給你「蓋」在「頭」上，讓你有個棲身之所，那你「只」也不過「成個」死守經義的「知解宗徒」。為什麼這樣說？因真妙契諸法真理，根本無道可存，還談什麼知解？古德說：『勸君學道莫貪求，萬事無心道合頭，無心只體無心道，體得無心道也休』。到了道也休，那就『不可以知知，不可以識識，是即是，不是即不是。既是，則無纖毫之不是；既不是，則無纖毫之是』。

祖師滅後，會入京洛，大弘曹溪頓教，著顯宗記，盛行於世，是為荷澤禪師。

這幾句話，有的本子作為夾註，此本作為正文連續，所以現略解說。六「祖」大「師滅」度以「後」，神「會」便離曹溪，進「入京」都「洛」陽，「大」大「弘」揚「曹溪」圓「頓」大「教」，且「著」有「顯宗記」，一書，以訂南能頓宗，北秀漸宗，南頓北漸成為禪者定論。

「宋高僧傳」說神會年高九十三歲，但「圓覺經大疏鈔」及「景德傳燈錄」，都說只有七十五歲。近代學者大都採取九十三歲說。中國禪宗史說：『曹溪禪的大發展，在中國文化史，中國佛教史上的成就，真是一件

大事！在這期中的禪宗史，首先見到了神會向中原傳播南宗頓教，形成了荷澤一流』。有人說神會荷澤大師，在禪宗的歷史上，是一個極重要的人物。因當時以嵩洛為中心的北宗學者，竟然公推神秀為禪宗第六祖，神秀的弟子如義福，普寂，降魔藏等，竟也謬稱七祖。敢以大膽出來與北宗挑戰的唯有神會。在他奮鬥的結果，終於使南宗成為正統。『這樣一個重要人物，後來研究禪宗史的人往往忽略了他……這是歷史上一件最不公平的事』。中國禪宗史也說：『面對這樣盛極一時的北宗，神會出來指證：在菩提達摩法系中，神秀是旁支；真正受五祖付法傳衣的，是韶州曹溪的惠能，惠能才是六祖。論到法門，神秀是漸門，不是祖祖相傳的頓教』。又說：『神會努力於惠能為六祖正統的鼓吹，不只是為了爭法門正統。神會代表了一代一人的付囑制，反對分燈普化的付法制，在禪宗史中，有深遠的意義，而不是捏造的』。神會的『為天下學道者定宗旨，為天下學道者定是非』。正是那種為佛法，為眾生的真誠，不得不出來大聲疾呼的苦心！

有說：『神會是惠能門下的「狂」者，狂者有所進取』。證道歌說：『圓頓教，勿人情，有疑不決直須爭，不是山僧爭人我，修行恐落斷常坑』。

頓漸品第八

· 419 ·

六祖壇經講記

· 420 ·

佛法的爭是非，不能以世俗眼光看，如以世俗眼光看作形式的法統之爭，那是與事實相去遠了！

結成會漸歸頓

師見諸宗問難，咸起惡心，多集座下，愍而謂曰：學道之人，一切善念惡念，應當盡除。無名可名，名於自性；無二之性，是名實性。於實性上建立一切教門，言下便須自見，諸人聞說，總皆作禮，請事為師。

祖「師見」到「諸宗」學者前來提出種種「問難」，真正為法來的很少，「咸起」不良「惡心」者多，感到相當不是味兒，當「多」數行者「集」於「座下」，憐「愍」他們將成為釋門罪首，傷害法身慧命，影響正法弘揚，「而」對來學的大眾慨然「曰」：發心「學道之人」，對「一切善念惡念」，都「應當盡」行「除」去，當知善惡都不思量的真如自性，本都「無名可名」的，不過假「名」稱為「自性」。如是「無二」的「自性」，「是名」真如「實性」。諸佛為不了達道理的人，始「於實性上建立一切教門」，普逗一切機宜，使於「言下便須自見」本有真如自性，悟證無

名可名的實性。肇論說：『何謂無名？形教徧於三千，無名相之可得，故須宗教雙通，方成佛匠』。宗鏡錄說：『是以從初標宗，於一心演出無量名義，無量名義不出理智，非理不智，故理外無智，非智不理，故智外無理，亦攝理從智』。

當時「諸」宗所有在座「人」等，聽「聞」六祖「說」後，深感祖師所說非常有理，一致認為要使佛法興隆，宗派知見應除，一心共弘佛法。於是所有在會參禮祖師者，「總皆」虔誠向祖「作禮」，並皆一心一意「請求」事「奉六祖」為師，在祖領導下精進為法！

護法品第九

已說頓漸品，現說護法品。如來正法流行於世間，出家僧人負有住持正法的任務，所以說『弘法為家務，利生為事業』。在家居士負有護持正法的任務，所以上自國王宰官以及一般信佛人士悉皆護法。時為武則天后，中宗皇帝邀請六祖到京弘法，意在護持佛法，使佛法普遍人間。流行本稱護法品，古本名宣詔品。講到護法，外在的護法固極重要，內在的護法尤不可缺。如六祖從開始求法，護法從未離開左右，若沒有護法圍繞左右，所謂得法，遇難、開緣說法，都不可能成就。到出來弘法，四眾崇護、聲譽遠播，震動朝廷，乃得人王護法。佛教是和平的宗教，是德化的宗教，一國領導者，不論古代人王，現代民選總統，如能領導全國人民信奉佛法，必能風調雨順，國泰民安，人心向善，社會安寧，國家亦必剛強富有。所以國家領導者，如能誠敬信奉佛法，愛民猶如赤子，處處為人民福利設想，時時為人民生活謀取，如是上行下效，舉國風行，國家沒有不安寧。身為國家領導者，果能真誠護法，影響每個人民，深信因果不疑，不敢為非作歹，彼此互助互愛，國雖設有法律，人民沒有訴訟，盜匪奸殺絕跡，是則發心護法，不但有益於教，亦有利益國族。

護法品第九

，423，

六祖壇經講記

，424，

歹，彼此互助互愛，國雖設有法律，人民沒有訴訟，盜匪奸殺絕跡，是則發心護法，不但有益於教，亦有利益國族。

詔請祖師赴京

神龍元年上元日，則天、中宗詔云：朕請安秀二師，宮中供養，萬機之暇，每究一乘。二師推讓云：南方有能禪師，密授忍大師衣法，傳佛心印，可請彼問。今遣內侍薛簡，馳詔迎請，願師慈念，速赴上京。師上表辭疾，願終林麓。

唐中宗「神龍元年（七〇五）」此年號是在武后歸政中宗復位時的第一個年號。「上元日」，就是正月十五日，亦稱上元節。「則天」，姓武氏，為唐高宗皇后，高宗去世後，中宗接承帝位，武后臨朝稱制，嗣又自立稱帝，改國號為周。「中宗」，是高宗太子，名顯，即位後五年，武后将他廢為廬陵王。後來武后被迫歸政，中宗乃得復位，尊則天為皇太后。現在二人共同「詔云：朕」曾迎「請」惠「安」和神「秀二」位禪「師」，到「宮中」接受「供養」。

傳燈錄說：『嵩嶽惠安國師，荊州枝江人。唐貞觀中，至黃梅謁忍祖，遂得心要。武后徵至輦下，待以師禮，與神秀禪師，同加欽重』。「萬機之暇」，是顯天子治理國家大事，所作國事很多，所以說為萬機。雖日理萬機忙無暇時，但仍抽出時間，「每」向二大師參「究一乘」妙法。安秀「二師」雖對佛法透徹了解，然仍很謙遜的「推讓云：南方有「惠」能禪師」，曾經「密授」五祖弘「忍大師」的「衣法」，是真「傳佛心印」的人，「可請」他來向「彼」請「問」，定能得到佛法實益。神秀不特奏請皇上，奉迎惠能赴京，並且親自作書，懇請惠能到京弘化。從這可見古德尊賢推讓盛德，只知如何使佛法弘揚光大，從不為自己名位著想，更可看出他們二人甚善！

皇上經二大師推薦，為示求法情殷，現「今」立即派「遣內侍薛簡」，奉命「馳詔迎請」。內侍，官名，侍於內庭，專負宣傳詔令的宦官。皇上有什麼詔書，他就立刻為之送去。詔書很客氣的說：「願師慈」悲護「念」，迅「速」遠「赴上京」弘化，使吾人早得聞法。祖「師」接到詔旨，立即「上表」稱「疾辭」謝，說明「願」意「終」老「林麓」。由這不但可以

看出祖師清高德重，亦可看出祖師對利祿看得很淡。因為佛化人群，民間可以普化，勝於皇宮多多，且北方已有二大師經常化導，佛法自會遍弘。

為薛簡說禪法

薛簡曰：京城禪德皆云：欲得會道，必須坐禪習定，若不因禪定而得解脫者，未之有也。未審師所說法如何？師曰：道由心悟，豈在坐也？經云：『若言如來若坐若臥，是行邪道』！何故？無所從來，亦無所去，無生無滅是如來清淨禪，諸法空寂是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶？

薛簡奉命恭請六祖上京，祖以疾辭。「薛簡」因此請示祖「曰」：我在北方「京城」，常聽諸大「禪德皆云」：行者「欲得」契「會」大乘佛「道」，必須坐禪，修「習」禪「定」功夫，「若不」經過「因」坐「禪」習「定」功夫，「而」想「得」到「解脫」，從所「未」曾「有」過的。「未審」大「師」所講「說」的大「法」又是「如何」？行者都想見到自性，坐禪習定可否做到？

祖「師」為解說「曰」：行者要求悟道，這是必然道理，但「道由」

自「心」所「悟、豈」是「在」不在於「坐」禪？坐禪不過是種形式，不論坐到怎樣程度，身心如果沒有所悟，習禪坐定是無用的。金剛般若「經云：若人言如來若來若去，若坐若臥，是人行邪道，不能見如來」。修道既在自求作佛，那可坐而得之？為什麼？經中又說：『無所從來、亦無所去，故名如來』。如是「無生無滅」，方「是如來清淨禪」。觀「諸法空」如實相畢竟「寂」滅，方「是如來清淨坐」。經中有說：『如來座者，觀諸法空如實相是』。「究竟無證」，是為真正解脫，不起妄念，不染塵埃，原無一法可證取，還說什麼從禪坐得解脫？龐居士說：『心如即是坐，境如即是禪』。心境如如，常與禪定相應，是即契證實相，那裡一定要坐？

薛請心要回奏

簡曰：弟子回京，主上必問，願師慈悲指示心要，傳奏兩宮及京城學道者。譬如一燈燃百千燈，冥者皆明，明明無盡。師云：「道無明暗，明暗是代謝之義。明明無盡，亦是有盡，相待立名。故淨名經云：『法無有比，無相待故』。簡曰：明喻智慧，暗喻煩惱，修道之人，倘不以智慧照破煩惱，

無始生死憑何出離？師曰：煩惱即是菩提，無二無別，若以智慧照破煩惱者，此是「乘見解，羊鹿等機。上智大根悉不如是。」

薛「簡」聽師開示道由心悟後，復向祖師求「曰」：京中及北方人民，求道的很多，且渴聞正法，「弟子回」到「京」卿，「主上必」會「問」我：你到祖師那兒學到什麼？我將怎樣回答？惟「願師」尊「慈悲」，為我「指示心要」，讓我得以「傳奏兩宮及京城學道者」。兩宮，指皇太后及皇上。還有京城所有學道的人，以期他們聽聞後，代代相傳，法化不絕。「譬如」以「一燈燃」起「百千燈」，使幽「冥」黑暗地方「皆」得「明」朗，「明明無」有窮「盡」。一燈燃百千燈，喻祖一人說法，使令無數眾生，皆得傳心法印，一直盡未來際，法燈化化不絕。迷昧者心得開悟，先覺者覺於後覺，令諸眾生慧命延續。為此，特請傳心法要，有益皇上及京城諸學道者。

祖「師」如薛請求開示他「曰」：就「道」體言，本「無」光「明」與黑「暗」的分別，所謂「明」與「暗」，只「是」相互「代謝」的意義，光明來了就代替黑暗，黑暗來了光明立即謝去，說是「明明無」有窮「盡」，

而實光明有時「亦是有盡」的。光明與黑暗，是互「相」對「待」安「立」的「名」稱。所以「淨名經云」：佛「法」是「無有比」擬的，因是絕對「無」有「相待」的原「故」。假定有所對待，不得名之為心，更不得名無上心法。

薛「簡」聽祖師如此解說，又「曰」：通常都以「明」譬「喻智慧」，以「暗」譬「喻煩惱」。「修道之人」，必須運用智慧破除煩惱，然後始得出離生死、「倘不以智慧照破煩惱」，只要煩惱存在一天，「無始」以來「生死」，請問「憑」於什麼而得「出離」？修道不能出離生死長夜，修道又是為的什麼？或說修道有什麼用？

祖「師」解「曰」：你以為有煩惱可破除，但我實告訴你：「煩惱即是菩提」，兩者「無二無別」。所以說為煩惱，是約迷時說的；所以說為菩提，是約悟時說的。而實煩惱，菩提，都是無實自性，亦本無有其名，仍隨迷悟有別，而立兩者假名。如此，煩惱黑暗，智慧光明，都是無始無終。當行者證菩提時，一般以為無明會滅，而實無明是不滅的，因本就没有的，那裡更有所滅？凡夫在隨無明轉時，一般以為本具智慧滅去，而實

智慧是不滅的，因本就没有的，當然更無所滅！

「若」定說「以智慧破煩惱者」，是則有煩惱可破，有菩提可得，是這樣講的，但「此是二乘見解」，屬於「羊車、鹿車」所喻聲聞、緣覺的根「機」。有「上智」的「大」乘「根」性的人，「悉不如是」，不可作此解。

請問大乘見解

簡曰：如何是大乘見解？師曰：明與無明，凡夫見二；智者了達其性無二，無二之性即是實性。實性者，處凡愚而不滅，在賢聖而不增，住煩惱而不亂，居禪定而不寂。不斷不常，不來不去，不在中間及其內外。不生不滅，性相如如，常住不遷，名之曰道。

薛「簡」又請問「曰：如何是大乘」圓頓「見解」？尚請有以開示。祖「師」解「曰」：應知「明與無明」在「凡夫」看來，固「見」明是明，無明是無明，二者有著很大不同，但在明「智者」的「了達」，知「其性」體是「無二」無別的，根本不見兩者有什麼不同。即此沒有分別的「無二

之性」，當下「即是」真如「實性」。如是真如「實性」，「處」在「凡愚」身上「而」從「不」曾「滅」少；居「在賢聖」身上「而」也從「不」有所「增」加；「住」於「煩惱」境地「而」心從「不」散「亂」；「居」於「禪定」之中「而」從「不」曾滯於空「寂」。「不」是「斷」滅，亦「不」是「常」，既「不」曾「來」，也「不」曾「去」，不在中間及其內外」。所謂不增不減，不亂不寂，「性相如如，常住」而「不遷」流「變化，這就「名之為道」。

不生滅何異外道

簡曰：師說不生不滅，何異外道？師曰：外道所說不生不滅者，將滅止生，以生顯滅，滅猶不滅，生說不生。我說不生不滅者，本自無生，今亦不滅，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善惡都莫思量，自然得入清淨心體，湛然常寂，妙用恆沙。

薛「簡」又問「曰」：如祖「師」所「說」的「不生不滅」，與外道所說的有什麼不同？所以說「何異外道」？祖「師」答「曰」：這不能混

為一談！「外道所說」的「不生不滅」，是「將」斷「滅」作為終「止」其「生」命，又「以生」命「顯」示其斷「滅」。雖顯生命斷「滅」，而實「猶不」曾「滅」，仍在生死中輪迴，將來依然還「生」，怎可「說」為「不生」？可是「我」所「說」的「不生不滅」，是說真如實性，「本自」生而「無生」，無始以來以迄於「今」，也是滅而「不滅」。「所以」我所說的不生不滅，自「不同」於「外道」所說的生滅，怎可將正法視為邪法？「汝」今「若欲」了「知心」法之「要」，只要對「一切善惡」之法「都莫思量」，了知善惡皆不可得，「自然」就會「得」以悟「入清淨心體」。清清心體，澄明「湛然」，照而「常寂」，稱體而起「恆沙」妙用。

薛簡悟道禮辭

簡蒙指教，豁然大悟，禮辭歸闕，表奏師語。其年九月三日，有詔獎諭師曰：師辭老疾，為朕修道，國之福田，師若淨名，託疾毗耶，闡揚大乘，傳諸佛心，談不二法。薛簡傳師指授如來知見，朕積善餘慶，宿種善根，

值師出世，頓悟上乘。感荷師恩，頂戴無已！並奉磨衲袈裟及水晶鉢，敕韶州刺史修飾寺宇，賜師舊居為國恩寺。

薛「簡」奉命請師，承「蒙」祖師「指教」圓頓一乘大法，因而「豁然大悟」，得心法要，「禮」謝法恩，「辭歸」京「闕」。闕是宮闕，或名京闕，為帝所居之處。回到京闕以後，立即「表奏」六祖大「師」開示法「語」，以報馳詔之命。「其年九月三日」，帝得薛簡奏聞，乃「有」帝「詔」書「獎諭」祖「師」曰：「禪師以年「老」邁多「疾辭」召，不臨京都，願終身在山林中「為朕修道」，誠是「國」家「福田」。國內蒙師德化，發心向善者眾，得以龍天欣護，國泰民安，風調雨順，疾疫不臨，兵革不興，皆師所賜，不是國之福田是什麼？今「師」老疾相辭，猶「若淨名」居士「託疾毗耶」，專心「闡揚大乘」佛法，一意「傳」授「諸佛心」要，為眾「談不二法」門。「薛簡」因寫表奏禪「師」所「指授」的「如來知見」，誠「朕積善有餘慶，宿」世「種」諸「善根」，始得「值師出世」現代教化，得以「頓悟上乘」妙理。宗鏡錄說：『偶斯玄化，如甘露入頂，醍醐之灌心，注一味之智水，洗意地之妄塵，能令厚障深遮，

若暴風之卷葉，繁疑積滯，猶赫日之爍輕冰」。今我得悟上乘，「感荷」禪「師」法「恩」，永遠「頂戴無已」，以報師之法恩於萬一！現無其他上報師恩，姑且「奉」上高麗國出產的「磨衲袈裟」一件及「水晶鉢」一個，以表朕的微意。同時「敕」令「韶州刺史」整「修」裝「飾寺宇」，並「賜」大「師」新州「舊居為國恩寺」。中宗以一代天子如此禮遇祖師，認為遇著祖師如佛一樣的出世，感到無限欣喜，實是極為難得。佛法特別是禪宗，並不怎樣重視形式，但得國王尊重佛法，佛法得以演化不絕，是為真正護法。

付囑品第十

上已解說九品，現講第十付囑品，亦是最後一品。付囑品等於佛經的流通分。不論佛說或祖說的大法，是都有益人群，不特當時聽眾會得很大法益，在時間長流中，不論什麼時代，如果有人弘揚，未來人群也能得很大法益，所以總望當時每個聽眾，將自己所聽聞到的大法，延續不斷的在各個不同的區域，將之說給未來廣大人群聽。佛為慈念未來人群，所以特別囑付當時聽眾流通。壇經所說圓頓大法，確是有利每個人群，如能聽此大法，不特可別邪正，並能如法修持，更能弘此大法。所以在祖自知快要入滅，特召集門下常隨弟子，諄諄的作最後付囑，不致人去法亡，因特名為付囑品。品中除了付囑，集此壇經門人，並將六祖入滅前後經過情形，一一記下，使後來佛子了知實情，而對祖師生起儒恭之情，不忘祖德！

召集門人付囑

師一日喚門人法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等曰：汝等不同餘人，吾滅度後，各為一方師，吾今教汝說法，不失本宗。先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離自

付囑品第十

· 435 ·

六祖壇經講記

· 436 ·

性！忽有人問汝法，出語盡雙，皆取法，來去相因，究竟一法盡除，更無去處。

祖「師」有「一日」，召「喚門人法海、志誠、法達、神會、智常、智通、志徹、志道、法珍、法如等」共十人，到自己座前對他們說：「汝等不同」其「餘」的「人」，顯示他們具有正知正見，能夠決斷他人疑惑，實可繼承宗風，不致墜毀法嗣，於「吾滅度」以「後」，「各」能獨當「一方」的明「師」，弘揚如來的大法，引導迷妄的人群。既是一方主持教化的明師或禪師，「吾今」當「教汝」等如何「說法」，方「不」致於有「失本宗」。所說本宗，專指佛祖傳心本宗，或不失如來出世本懷，或不失祖師西來大意，且不論在什麼時候，或不論在什麼地方，所說都要不失頓識本心的宗旨。

當你們為諸大眾說法時，首「先須舉三科法門」。三科，就是五蘊、十二處、十八界。以此三種科目，闡述存在的一切法。佛之所以採用三科法門，說明一切法的存在，因這是教起的原因。如現代科學對萬事萬物的探討，只以現象界為研究的對象。如人文科學以人文現象為研究的對象；

自然科學以自然現象為研究的對象；社會科學則以社會現象為研究對象。至於本體界，就不是科學探討的對象，因這不是根據經驗所能認識判斷的。佛陀最初說法，同樣是以現象界為對象，根本沒有談到本體如何。到了佛教發展以後，漸漸談到本體界的問題。

同時「動用三十六對」相對法，「出沒」於相對而又「即離」對待的空有等「兩邊」，絕對不可隨於兩邊，甚至中道亦不可執著。講「說一切佛法」，不論是講什麼，決「莫離」於「自性」，必須令識本心，像這樣的說法，即不失於本宗！設或「忽」然「有人」來「問汝」等有關佛「法」論題，你們「出」言吐「語」，「盡」當「取」於「雙」句相「對」，使知相對之法，「來去」皆是「相」互為「因」而成，令來請問佛法的任何人，了知凡是二法，皆是對待生起，窮其到達「究竟」，所有「二法盡除」無餘，到了相互對待的情執無有，那就「更無」其他可著之「處」，一心中道之理，就可頓時顯現。

明三科法門

三科法門者，陰、界、入也。陰是五陰，色、受、想、行、識是也。入是

付囑品第十

· 437 ·

六祖壇經講記

· 438 ·

十二入，外六塵，色、聲、香、味、觸、法。內六門，眼、耳、鼻、舌、身、意是也。界是十八界，六塵、六門、六識是也。自性能含萬法，名含藏識；若起思量，即是轉識；生六識、出六門，見六塵。如是一十八界，皆從自性起用。自性若邪，起十八邪，自性若正，起十八正。若惡用即衆生用，善用即佛用。用由何等，由自性有。

三科法門，阿含經中，到處說到，或綜合的說在一處，或分別的在此說蘊，在彼說入，另處說界。佛教所說現象界，近於現在科學以現象界為對象。如說『自然科學以自然現象為研究對象；人文科學以人文現象為研究對象；社會科學以社會現象為研究對象』。不談什麼本體論，因這不是科學所探討的對象。

六祖說：「三科法門者」就是五「陰」、十八「界」、十二「入」是。「陰是五陰」，如常說的「色、受、想、行、識是」。陰是舊譯，顯示色等五法，能陰覆諸法真理。新譯名蘊，蘊是積聚的意思，顯示此五法，為個人身心所有的物質精神之所積聚，所以稱為五蘊。

色，就生命說，是指肉體。如擴大說，是一切物質。含有變壞與質礙

的兩個意思。不論是很大或微小的物質，都在不斷變化破壞中，名為變壞。只要是屬物質，必據一定空間，在同一空間中，不能存有兩物，因為互質礙，有了這個物質，就不能容另一物質。色陰的色，範圍很廣，內而生命肉體，外而山河大地，凡有形色可見的，無不含攝在色陰中。「受」是受陰，是領受的意思，亦即感受作用。如感覺上的快與不快，知覺上的苦樂心情。「想」是想陰，是心的取像作用，亦即概念及表象，或浮現心中的相。「行」是行陰，是有情的意志作用，通常說為造作的意思，亦即念念不停的內心活動。「識」是識陰，以分別為義，亦即認識的主體，包含眼識乃至意識的六識。如是五陰合說：色陰是屬色法，亦即物質；受想行識四陰是屬心法，亦即精神。佛法說為色心二法，現在說為物質與精神二者。「入是十二入」，又名十二處，或十二入處。「外六塵」，是指色、聲、香、味、觸、法；「內六門」，是指眼、耳、鼻、舌、身、意。如是內外十二處，就是內六處與外六處。處，依梵文原意，是指『進來的場所』，或『進來的東西』。「進來的場所」，是指眼、耳、鼻、舌、身、意六根；『進來的東西』，是指經過六根門而進來的色、聲、香、味、觸、法六境。

「界是十八界」，就是「六塵、六門、六識」。六塵是前說的外六塵，六門是前說的六內門。界是界限意思，意顯生命體中，具有十八界別，每界都有嚴格的界限，彼此決不互相混同。喻如同一座山，有金銀銅鐵礦，金礦有金礦界，銀礦有銀礦界，乃至鐵礦有鐵礦界，各礦有它界限，決不互相含混。六識是依根緣境而生。經說二緣生識，就是『緣眼與色而生眼識，緣耳與聲而生耳識，緣鼻與香而生鼻識，緣舌與味而生舌識，緣身與觸而生身識，緣意與法而生意識』。由根與境而產生的認識，要素有十八種，名十八界。眼識界為視覺的認識作用，乃至意識界為知覺的認識作用。

十八界的六識，一般都說眼識乃至意識。但是到大乘唯識，說有八識，另加第七末那識，第八阿賴耶識。阿賴耶是印度話，中國譯為藏識，顯示此識之中，含藏一切種子，因而亦稱含藏識，無始以來一切善惡種子，無不在此識中。分別的說：能藏一切諸法種子名能藏，為前七識之所熏習名所藏，第七識執第八識見分為我名執藏。合此三義，名為藏識。現說「自性能含萬法，名含藏識」，與唯識的解說完全不同。末那是印度話，中國譯為思量，因它『恆審思量』，勝於其他諸識。唯識學解說：第八識雖能

恆思量，但不能審思量；第六識雖能審思量，但不能恆思量；前五識既不能審亦不能恆；能審而又能恆的，唯有第七識，所以稱為思量識。第七識由藏識轉生，說是轉識並沒有錯，但唯識說轉識，不唯是第七識，前六識亦名轉識，合為七轉識。經說：『藏識海常住，七識轉浪生』。

「生」起前「六識，出六」根「門」頭，「見」外界的「六塵」，「如是」合為「一十八界」，「皆從自性」而生「起」的作「用」。用與體是相對的：用就能力上說叫力用。用就功業上說叫功用；用就活動上說叫作用。雖可作此不同解說，現只以一「用」字，諸說皆在其中。

「自性若」果攀緣於「邪」，就會行邪言邪，生起「十八」種「邪」；自性若「果」正「念真如，見到實相無相，甚至六根互用，就可生「起十八」種「正」。此用「若」果屬於「惡用」，就成「眾生用」；此用若果屬於「善用」，就成「佛用」。無論「用由何等」而出，說為佛用也好，說為眾生用也好，皆「由自性」本「有」，所以十八界無非自性。

明三十六對

對法、外境。無情五對：天與地對，日與月對，明與暗對，陰與陽對，水

付囑品第十

，441，

六祖壇經講記

，442，

與火對；此是五對也。法相語言十二對：語與法對，有與無對，有色與無色對，有相與無相對，有漏與無漏對，色與空對，動與靜對，清與濁對，凡與聖對，僧與俗對，老與少對，大與小對；此是十二對也。自性起用十九對：長與短對，邪與正對，痴與慧對，愚與智對，亂與定對，慈與毒對，戒與非對，直與曲對，實與虛對，險與平對，煩惱與菩提對，常與無常對，悲與害對，喜與瞋對，捨與慳對，進與退對，生與滅對，法身與色身對，化身與報身對；此是十九對也。

三科法門已說，今明三十六對，由於性具萬法，一一皆由自性。「對法」，是說相互對待的諸法，而此皆是屬於「外境」。三十六對法，可分為三類：「無情」有「五對」，現分別如下：

一、「天與地對」：世人常說生於天地之間，所以有此天地一對。天是高高在上，以現在說，指圍繞地球羅列日月星辰的空間。地是地球，現說太陽系九行星之一，亦即人所居住之處，沒有大地為人所住，人就無從生存。地能載荷一切，天能覆蔭一切，情與無情才能存在，所以成為天與地一對。從天地距離看，當有高下，從諸法平等看，實無高下。佛法行者，

如體諸法平等，就無天地一對。

二、「日與月對」：日是太陽，現說恆星之一，為地球及諸行星所圍繞，白日放光有極強熱度。月是月亮，現說地球衛星，夜間放出光芒，除極清涼，亦能照耀一切。過去中國傳說月亮中有廣寒宮、嫦娥、玉兔、桂樹等，但自一九六九年，美國太空人踏上月球，已知沒有這些。

三、「明與暗對」：明是一種光亮，或說光明。暗是黑暗，或是不光明。明暗互相傾奪，有明時就沒有暗，有暗時就沒有明。明是人所喜歡的，有明可看所要看的，暗是人所厭惡的，因在暗中不但看不見所要看的任何東西，且可能會發生危險。

四、「陰與陽對」：萬事萬物都有陰陽相待。以有情論，男性稱為陽，女性稱為陰，陰陽相配能衍生一切。以無情論，如不晴不雨稱為陰天，光明照耀稱為晴天。陽與陰相互對稱，唯有陰陽配合，具有情識活動的生命，無有情識活動的萬物，才能生長存在。

五、「水與火對」：水是無色無臭的液體，為江湖河漢以及海洋等的總稱。火是物質燃燒發生的熱體，它有成熟的作用。如人類受用的飲食，

如沒有火，米就不能煮熟成飯，菜就不能炒成可口的熟菜。因此，水火是生活所切要的必須品。雖則如此，彼此性質，極端衝突，不能相容，如說『水火不容』，或說『熱如水火』，所以成為一對。

諸法差別之相，如五蘊、四大、十二處、十八界等，都可稱為法相。

是諸法相，如用語言一一說出很多，現在分為十二類，一一說明如下：

一、「語與法對」：語是語言，世間萬有諸法，無一不以語言說明，如國家、社會、宗教、團體，不用語言說出，是就無法了知。到以語言說出，世人始知這是國家，那是社會，這是宗教，那是團體。諸如此類的法，假使沒有語言，人們怎能知道？

二、「有與無對」：有約法存在說，不論什麼存在東西，都說為有；無一般說為沒有，亦即是不存在。如有無，相對而言，因有說無，因無說有，以破眾生情執，使知有無皆不可得。

三、「有色與無色對」：這同樣是互相相顯，如對有色可顯無色，對無色可顯有色。佛法以所住的依報說，所謂三界，欲色二界是有色的，無色界是無色的。有情心理很怪，在物質世界住久，感到色有質礙，對色就

生厭患；果真入於空無所有，就感空空洞洞，對無形空又生厭，這都是一種情執，殊不知色與無色，都沒有它們自性。

四、「有相與無相對」：相是一種形態，如萬物沒有那樣無其形態，花草樹木有花草樹木的形態，豬馬牛羊有豬馬牛羊的形態，這可明白見到的。無相就是沒有形態，如虛空的無形無相。以佛法說，有為法有形有相，無為法無形無相，這同樣是相互對立的兩法。

五、「有漏與無漏對」：漏指煩惱，因煩惱而漏落三界。名為有漏，如凡夫在三界中流轉。無漏是約斷除煩惱而言，如二乘聖者斷除煩惱以後，不再漏落三界轉來轉去，名為無漏。

六、「色與空對」：色是有形有相的，空是無形無相的，色空互顯，缺一不立。互顯，意指因色顯空，因空顯色。眾生著色固然是迷，二乘著空同樣未悟，因空不是實有，不論是色是空，都是虛妄不實，執著就是錯誤。

七、「動與靜對」：動是運動或變動，經中形容動的現象：『觀諸法如流水燈焰』。流水固是剎那不住，燈焰同是剎那不住，即此剎那不住，

就是時時在動，或是在於變動，名之為動。與動相對是靜，動靜是相關的，離靜沒有動，離動沒有靜，即靜而動，即動而靜。印順大師在中觀今論說：『諸法是徹底的動，徹底的靜……約三世以觀一切，即動而靜，流行不斷為動，動而不失為靜』。

八、「清與濁對」：濁是混濁，即現在所說污染，亦佛法所說垢染。一般說污染，就外在而言，如空氣污染，水流污染，環境污染等，佛法所說垢染，就內在而言，如煩惱垢染，罪業垢染等。清是清淨，世間說環境清淨，身體清淨等，佛法說內心清淨，國土清淨等。如說『心淨眾生淨，心淨國土淨』。是為清與濁對。

九、「凡與聖對」：凡是凡夫，以佛法說，不見實相的眾生，煩惱既未斷除，生死亦未解脫，乃是凡庸的士夫，亦是凡庸淺識者流。深深貪著欲樂的人。大乘義章第六說：『凡謂生死凡鄙之法，夫是士夫，凡法而成夫，所以名為凡夫。此猶是我人之別名』。菩提流支譯為毛道凡夫，真諦譯為嬰兒凡夫，笈多譯為小兒凡夫，皆是顯示由於無明煩惱，隨業受報，不得自在的異生。聖是對凡稱的，或名聖者，或名出苦者，是通曉諦理的

尊敬之稱。如說『聖摩訶迦葉』，『聖龍樹』，『聖無著』等。具有高度智慧，斷惑證真行者，名為聖人。以世俗說，是指具有理想最高人格的人，名為聖人，如孔聖等。學佛是為轉凡成聖，轉凡而成聖者，階位是有差別，因所悟真理淺深不同。金剛經說：『一切賢聖皆以無為法而有差別』。如小乘說的七賢四聖，大乘說的三賢十聖，乃至最高佛陀大聖，皆因證悟法性而有差別。

十、「僧與俗對」：以僧俗說，約學佛的佛弟子說，一般在家學佛者名俗，捨俗而求出世解脫的學佛者名僧。僧具名僧伽，譯為眾，乃三寶之一，信受如來教法，而入聖得果者，名為聖僧，一般沒有斷惑者，名為凡僧。俗是在俗學佛者，以護持佛法為主，因俗人可做世間事業，以所得財利，一份作為供僧之用。僧以弘法為家務，俗以護法為主體，僧俗各負其責，佛法就可弘通。

十一、「老與少對」：老少約年齡老大或年幼分別：老是年歲老的人，或指七十歲以上的人，過去說『人生七十古來稀』，是顯年老的人很少，現由物質生活的美滿，外在環境的清淨，醫藥衛生的發達，老人越來越多，

如何照顧老人，使老人安享晚年，已成世界各國一大問題。年少是指年輕兒童，如托兒所、幼稚園的幼年，過去醫藥不如現在進步，很多少年不幸夭亡，現在少年都很體健力壯，活潑潑的成長，老少以年齡大小分別成為一對。

十二、「大與小對」：世間萬物在相互對照下，明顯有大小的差別。如佛教說的精舍是小，叢林是大，乃至大如虛空，小如微塵，甚至不論什麼，只要互相對照，都可看出大小。大小雖明顯有差別，但也不過是人類及眾生妄念分別，若了大小都無自性，虛空並不算大，心包太虛為大，微塵亦不是小，於微塵內轉大法輪，怎能說小？大小全在人們怎麼看了。

說明法相語言十二對，續說「自性起用十九對」，顯示此十九對，都從自性而起的妙用。現在略說如下：

一、「長與短對」：以物質說，固有長短的相對，如一丈是長，一尺是短；一尺是長，一寸是短，長短相對之下，明顯可以看出。以時間說，亦有長短的相對，如佛經所說的劫，是顯時間很長，所說剎那，是顯時間很短。再如日夜說，夜長晝短，晝長夜短，都是說明長短。從相對看，固

有長短；從體悟觀，長短不可得。如經說：『長劫變為剎那，剎那化為長劫』，何有長短分別？

二、「邪與正對」：這是佛法所極重視的一對，乃約思想正不正確分別。思想是指導行為的動力，正確思想必然指導正當行為的活動，令人走上光明大道，終而獲得生命解放；錯誤思想指導非法行為的活耀，使人走上黑暗崎嶇，終而墮入惡趣深淵。佛法所以嚴格破邪顯正，不是爭取思想領導權，而是使人在日常生活中，具有正確的人生觀，循以正確人生觀為人，就會完成高尚的人格。世間諸有宗教，總是心外取法，其思想是錯誤，錯誤思想當不會有正確人生觀，做人自亦不會光明正大。佛及歷代弘法大善知識，總是嚴峻的不留情的破邪顯正，使人善為做人。

三「癡與慧對」：癡是愚癡，亦即無明，為根本煩惱之一，具此煩惱的人，對什麼叫做世界觀，什麼叫做人生觀，必然沒有了解，更談不上正確。慧是智慧，是愚癡的反面。佛教最後目的，在使眾生，特別是人，獲得體悟真理的智慧，解決一切纏縛的煩惱。對此智慧，佛法極為重視，沒有清淨高度的智慧，決不能獲得生命解脫！

四、「愚與智對」：此對大體同於第三『癡與慧對』。愚是愚昧，亦即無知，對萬有諸法，無正確認識。愚的反面是智，講到智有各種，有世俗的有漏智，有出世的無漏智。智對一切事理有決定而了知的作用。毘婆沙論第六說：『決定義，是智義』。大智度論第二十三說：『決定而知，無所疑故，名為智義』。瑜伽師地論第八十八說：『智有二種：一、正智，二、邪智』。佛法所重，當是正智，且要以正智破除邪智，使人不致有所疑惑。

五、「亂與定對」：亂是散亂，是安定的反面，能令身心馳散流蕩，沒有剎那安定，且有一股力量，障礙正定完成。定是安定，為散亂的反面，能使行者內心安定如恆，是心凝住一境而不散動的情態。行者對所緣境，心善安住，不散亂，不動搖，名之為定。佛法行者固要有這安然不動的心態，就是世俗做事或率領軍隊作戰，也要做到『指揮若定』。散亂也好，安定也好，都是內心的現象，當然以定為善，散亂是不好的。

六、「慈與毒對」：毒是惡毒，如一般人傷心害理，用諸惡毒手段毒害他人。慈是慈愛，亦即佛法說的慈念。如欲拔除毒害的心意，唯有運用

佛法的慈力。人的惡毒心理固多，佛法總說有三毒，對治此毒害，主要是慈悲，如常心存慈悲，自然就無毒害。

七、「戒與非對」：非為不是，或說為惡，如人任意做不正當事為非。戒的定義，防非止惡，如心時刻防範自己罪惡行為，自就不會為非作歹。世人所以縱情任意，或做這樣不正當事，或做那樣錯誤的事，病在於沒有戒的防止，可見佛教所說戒極重要。

八、「直與曲對」：直是正直，如曾做過不合法事，正直無私的坦白說出，或心直口快的全無隱藏，佛法說的『直心是道場』，確是做人之道。曲是歪曲，如做過錯誤的事，總是拐彎抹角的文過飾非，將之掩蓋起來，更不承認是自己做的，怎可成誠實的人？為人應該正直，不應心存邪曲！

九、「實與虛對」：實是真實，是就說是，非就說非，決不虛假的說出不符合事實。虛是虛偽，表面非常真誠，實是虛假偽裝。心口不想應。像這樣人，世間很多，明明要想解決的，恨不得令你早死，但仍虛情假意的，表示對你一片關心。

十、「險與平對」：險是危險，如所走的道路，有高低不平，甚至有

付囑品第十

，451，

六祖壇經講記

，452，

陷下去的深坑，稍不小心，會落其中而受傷害。平是平坦，如現在的柏油路，平坦沒有坑陷，只要眼睛沒病走在上面，絕對不會有什麼危險。佛法常說：『平地平地平心地，心地若平一切平』。維摩詰經佛國品舍利弗說：『我見此土丘陵坑坎，荊棘砂礫，土石諸山，穢惡充滿』。顯示此土高低不平。事實此土並不是不平，而是舍利弗心有高低。是以心平最為重要。佛法還說三惡道是險道，出世道是平坦道。為人內心險惡，必會走上三惡趣的險徑，終於墮入三惡趣的險處，怎能心存險惡？

十一、「煩惱與菩提對」：這全就佛法說的一對。如向所說：煩惱是擾亂人的一面，為學佛者所要斷除的；菩提是覺的一面，為學佛者所要證得的。有煩惱的存在，菩提決不能證，證到菩提，煩惱自然消除，所以佛法行者，都知為斷煩惱求證菩提。這全約迷悟分別：行者到了悟時，煩惱當下即是菩提；修行如仍在迷，菩提也就成為煩惱。設或通達空性，了知煩惱無自性空，菩提亦是無自性空，自然體會煩惱即菩提，二者是無任何差別。

十二、「常與無常對」：常是常住，沒有變化，無常則是變化不息。

不論常與無常，皆是無實自性。宗鏡錄說『說常住則成常見，說無常則歸斷滅，斥邊則成邊見，存中則著中理。今此圓融之旨，無礙之宗，說常則無常之常，說無常則常之無常』。是以常與無常相對，不可定奪。

十三、「悲與害對」：害是對不害說的，於有情無所損惱，是為不害，想方設法去害人，是名為害。悲在佛法以拔苦為義，世間有情無不有諸痛苦，對之悲愍以期減少痛苦都來不及，那裡還會再去傷害他們？任何具有精神活動的生命，沒有不怕受到傷害，為人特別是為佛子，理應時懷悲愍之心，不應當想到如何傷害有情。

十四、「喜與瞋對」：喜是喜悅，或是歡樂。如說喜氣洋洋，或說人逢喜事精神爽，或歡喜得跳躍起來。佛法說隨喜，就是他人有什麼榮耀，不但不嫉妒，反生起隨喜，認為像這樣人，應該有此榮耀。瞋是瞋恨，或是恚怒，如對自己不滿意的人，一旦見面就生高度瞋恨，甚至怒目相視。對人生隨喜心，不但對方快慰，自己亦有功德，對人生瞋怒心，對方固然不安，自己亦造成罪惡；所以為人不應生瞋，而應多多隨喜。

十五、「捨與慳對」：慳是吝嗇或吝惜，是不肯施捨的意思。佛法說在家人慳財，出家人慳法。捨是施捨，如自己所有財物，不論是否極為愛好，只要有人來前求取，甚至不來求取，看他極為困苦，立即無條件的施捨給他，使他生活安定，且在捨時，心極歡喜，沒有捨不得的樣子。

十六、「進與退對」：進退是相互對待的。以世俗求學說：讀書應精進不懈的向前進，決不可有所退墮。『為學如逆水行舟，不進則退』。以佛法修行說：同樣要不斷的向前進，不可修修就懈退下來。佛法有說：『精進心易發，長遠心難持』。很多學佛行人，最初確是勇猛前進，但修不久就退下來。嚴格說來，只要是善行，就當不斷前進，不應懈怠後退。

十七、「生與滅對」：世間萬有諸法，不論情與無情，都是有生有滅。如花草樹木的最初出生，到了最後就入滅除；再如吾人生命，初從母胎出生，到了生命結束就死，死就是滅；特別是吾人的心念，總是念念生滅的互相傾奪，從沒有一念安住。真正佛法行者，當生滅心生起，應當薦取無生滅性，達到不生不滅的寂滅性。

十八、「法身與色身對」：佛身雖說有三身四身乃至十身，但基本只有法身與色身。色身是父母所生身，為無常生滅的，法身或以諸法真理為

身，或以諸功德法為身，是本來寂滅的。佛之所以為佛，不是幻化生滅的色身，而是常住寂滅的法身。金剛經說：『若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來』。如欲真正見佛，經中前面又說：『見若見諸相非相，即見如來』。

十九、「化身與報身對」：化身與報身，是佛三身的另二種身。化身又名變化身，是佛隨順各類眾生的不同機宜，示現變化各種不同身相予以教化；報身是佛於無量劫中，積聚無量福慧而感的果報身。報身又名自受用身，是自己受用廣大法樂，化身又名他受用身，是化凡小令得法樂。如是二身相對，全以自利利他所立的二身。

如上所說，「此是」自性起用的「十九對」。

明無戲論法

師言：此三十六對法，若解用，即道貫一切經法，出入即離兩邊。自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。若全著相，即長邪見，若全執空，即長無明。

祖「師」說了上面諸相對法，又對大眾說：「此」上所說「三十六對

付囑品第十

· 455 ·

六祖壇經講記

· 456 ·

法」，都是隨宜方便互顯，而實皆是虛妄不實，行者於此不實法中，如見到諸法真實義，假「若」能夠了「解」善「用」，「即」以此道「貫通一切經法」，因如來所有言說，都是說明諸法實相妙義，行者了解諸法皆是實相，就知諸對待法皆不可立，於此不可立中，若「出」若「入，即」可遠「離兩邊」，一切不離自性，當下就是中道無戲論法。至於說性說相，說色說空，乃至說法身等相對，皆是假名安立，目的無非令聞法者確知無有實義。萬有一切諸法，皆從「自性」隨緣「動用」。

設若「共人言」談「語」及法要，「外」談各個法相時，應無所執著而「離」於「相」；「內」談諸法「空」理應無所執著而「離」於「空」。談外相時，「若全著」於諸法事「相」，不特不了解相，反而「即長邪見」，思想完全錯誤，那是很危險的，因邪見是諸苦的根本；談內空時，「若全執」於「空」理，不特不明白空，反而「即長無明」。無明無知，其他煩惱滾滾而來，那就非墮惡趣之中。相是有，空是無，空有為二邊見，為使眾生除此二邊見，所以佛說實相對治。經中有說：『諸法不有亦不無，以因緣故諸法生』。因緣所生諸法，是空無自性的，那可說有說空。說有說

空，全是針對眾生妄執，而實有不可說空不可說。

執空之人，有謗經，直言不用文字，既云不用文字，人亦不合語言，只此語言便是文字之相。又云直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字。汝等須知，自迷猶可，又謗佛經，不要謗經，罪障無數。

此明執空行者，不要以為一切皆空，甚至認為佛經亦是多餘，是則謗法罪惡會很重。

佛法確極重視空義，且認這是不共世間的，但不能誤解空義，以為空是什麼都沒有。學佛行者，竟有「執空之人」，不特撥無一切，且「有謗佛」經者，「直言不用文字」。佛經既由文字組織而成，要究佛經做什麼？看經又有什麼用？像這樣毀謗佛經，簡直是謗佛滅祖，抉人天的眼目，傷眾生的慈父，斷如來的慧命，所構成的謗法之罪，任何造成極重惡業無過於此，豈可執空妄言不用文字。

「既云不用文字」，為「人亦」應「不合語言」，以語言開示眾生，「只此語言便是文字之相」。現在有說：語言是有聲的文字，文字是無聲

的語言，語言及文字，都是指示事理的一種方便，若定不用文字，亦應用語言，如此語文皆捨，執空以何度生？所有言說開導眾生，皆是如來善巧方便，以此引導眾生，捨文字入真實。經常說到如標月指，令不見月者因指見月，藉語言文字顯示教理，是為迷於真理者說，怎可不用文字？怎可廢於文字？大般若經說：『若順文字，不違正理，常無諍論，名護正法』。用文字顯真理，因語言而悟道，怎可妄執不用語文？

六祖「又云」：有些修禪執空的人，一味執著教外別傳，「直道不立文字」，殊不知所言「不立文字」，就是屬於「文字」，自己墮在文字中不知，一「見」他「人」為眾「所說」言教，「便即」毀「謗他」所「言著」於「文字」。一般說不立文字，動輒以達摩不立文字為證，忘記達摩以四卷楞伽印心。如楞伽經說：『佛語心為宗，無門為法門』。難道楞伽經只是一張白紙，不是用文字組織成的嗎？宗鏡錄說：『文字性離，即是解脫，纔得見性，當下無心，若迷一切諸法之性，向心外取法，而起文字見者，還以文字對治，示其真實』。妄計不立文字，不但不明佛祖之意，反招謗法之愆，將來必墮無間地獄！

六祖又告誡說：「汝等」必「須」了「知」：「自」已執「迷」不悟，由於智慧不夠，「猶」還「可」以，將來縱然墮落，只是你個人的事。以此教導他人，不但誤導他人，「又」是毀「謗佛經」，使得法輪停轉，法化窒息，眾生不能得度，或誤無數眾生，罪過是很大的，所以佛法行者，特別是弘揚佛法者，千萬「不要」毀「謗」佛「經」，毀謗佛經，「罪障無」法可「數」！永嘉說：『若教不墮無間獄，莫謗如來正法輪』！現在很多弘法者，講得天花亂墜，聽眾亦是很多，但都不合佛經意趣。

若執相於外，而作法求真，或廣立道場，說有無之過患。如是之人，累劫不得見性。

六祖告誡學人不得著相求真：修學佛法者，假「若執相於外，而」心奔馳於種種法，以為這是「求」於「真」實，那絕對是錯誤，因既著相於外，就是心外取道，那與世間一般宗教本於邪見所行，就沒有什麼不同，既然同於邪見，怎可契於真實？「或廣立道場」，如中國所建叢林，或一般寺廟，皆是道場，以之修持、弘化，本來是很好的，是以佛教傳到什麼地方，就有道場出現，使人見到寺廟，知是佛教道場。運用道場弘揚佛法，

或是「說有」非無，或是說「無」非有，不是墮於外道邪見，就是落於空無所有，如是說有說無，即是斷常二見，貽誤眾生「過患」很大。是則雖廣立道場，弘揚偏有偏無之法，不特眾生無法得益，且會因此有所墮落，「如是」於道場中，或說偏有，或說偏無的「人」，即使經過「累劫」，也「不可」能明心「見性」。於道場弘法者，怎可不加注意？

但聽依法修行，又莫百物不思，而於道性窒礙！若聽說不修，令人反生邪念。但依法修行，無住相法施，汝等若悟，依此說，依此用，依此行，依此作，即不失本宗！

六祖要諸學人不失本宗。修學佛法者，應多聞佛法，「但」若「聽」到如來正法，就當「依」於正「法」如實「修行」。隨於有無妄執固執不可，「又莫」如一般禪者主張「百物不思」，以為什麼都不想就是修禪，「而於道性」有所「窒礙」，同樣不是正當修行。反過來說：「若」是一味「聽」善知識宣「說」如來正法，並認正法確可得到解脫，但「不」依於正法實地「修」行，且放浪形骸的如一般俗人無異，「令人反」而「生」起「邪念」，以為佛法對人身心無益！事實佛陀正法，果能廣學多聞，不

特可得身心解脫，且能至於無上佛道！聽聞教法，只要「依」照正「法修行」，即是以「無住相」而行「法施」。佛法說施，不論財施、法施，都要無住相行施。金剛經說：『若菩薩心不住於法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色』。「汝等」諸仁者，「若」能「悟」解正道，應「依此」無住相而「說」法，「依此」而如實運「用」，「依此」而如實修「行」，「依此」無住相而「作」。於此四事一一無住，「即不」會「失」去「本宗」的宗旨。

如何答問

若有人問汝義：問有將無對，問無將有對；問凡以聖對，問聖以凡對。二道相因，生中道義。汝一問一對，餘問一依此作，即不失理也。設有人問：何名為暗？答云：明是因，暗是緣，明沒即暗，以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。餘問悉皆如此。汝等於後傳法，依此轉相教授，勿失宗旨！

佛在世時說法，不唯佛陀口說，聽眾亦提問題，現在西藏佛徒，西方學者演講，最後有半小時問答，我國古代大善知識，會中可能亦有問答，

付囑品第十

· 461 ·

六祖壇經講記

· 462 ·

所以六祖特別告訴當時聽眾如何問答，可見問答極為重要。祖說：假「若有人」來「問汝」有關佛教法「義」，看他所問的是什麼，即對他作怎樣的答覆，所答既不有違義理，也不失於契合機宜，使來問者得到滿意的回答。如有「問」到什麼是「有」，就知他是重於有的，且認有是實在的，你就應當「將無對」他回答，破除他的實有妄執，使知有是不可得的。反之，如有「問」到什麼是「無」，就知他可能是執無有的，亦即會落於斷見的，不用說，落於斷見很危險的，你就應「將有對」他回答，以破他的著無妄執，將他從斷見中救拔出來。如有無二見，智度論說：『離是有無二邊，處於中道，即是諸法實相』。如有「問」什麼是「凡」夫性，你應「以聖對」他回答，使知凡夫即非凡夫，凡夫無實自性，到見道後，就可轉凡成聖。設或有「問」什麼是「聖」，就應「以」超脫「凡」夫「對」他回答，使知見道以後，就可成為聖者。如小乘的四向四果，大乘的十地，皆名為聖。如是對凡聖回答，使來問者明白凡聖皆由修證淺深而有差別，離了修證凡聖根本是平等的。「二道」雖以對待「相因」，但離二邊就可「生」起「中道」妙「義」，不會再談有說無。智度論說：『常是一邊，

斷是一邊，離是二邊行於中道，是為般若波羅密』。如是「一問一對」，諸有其「餘問」題，「一」律「依此作」答，就「不」會「失」卻中道真「理」。

世間有明有暗，為人之所共知。暗是黑暗，如暗夜、暗昧、暗室等，也就是不光明。明是光明，如日明、月明、燈明等，也就是沒黑暗。「設」若「有人問」起什麼「名暗」？你應對他「答」說：光「明是因」，黑「暗是緣」，明暗是敵體相反的，不容互相共存。光「明沒」了就是黑「暗」，黑暗沒了就是光明。通俗說：有暗就沒有明，有明就沒有暗，「以」光「明」顯出什麼是黑「暗」，「以」有黑「暗」才能「顯」出什麼是光「明」。明「來」暗「去」，暗去明來，明暗「相」互為「因」，雖說有來有去，但離來去二邊，就「成」立「中道」真「義」。除此而外，其「餘」還有什麼「問」題，「悉皆如此」回答，沒有什麼不對。「汝等」今「後傳」授圓頓一乘宗「法，依此」方法「轉相教」導傳「授」，那就合於心宗宗門宗旨，切「勿失」去宗門的「宗旨」！

宗教學者傳道、弘法、不論講說什麼，必有種種問答，至於辯論什麼

付囑品第十

· 463 ·

六祖壇經講記

· 464 ·

課題，更要有相當善巧。答問要答得恰到好處，方能達到弘法目的；若答得不圓滿，縱說得天花亂墜，仍可說是失敗的。奘師到印求法，有名那爛陀寺，西藏有名大寺，都極重視辯論問答。六祖現用三十六對，作為傳授應對方法，亦以用來破除世人妄執。雖僅三十六對，但如善為運用，可通於一切法，以此傳授教導，可以遠離二邊，中道亦不得立？入道要門說：『無二邊，亦無中間，即是中道』。如是中道之理，不求而自然成。

預示入滅

師於太極元年壬子，延和七月，命門人往新州國恩寺建塔，仍令促工。次年夏末，落成。七月一日，集徒衆曰：吾至八月，欲離世間。汝等有疑，早須相問，為汝破疑，令汝迷盡。吾若去後，無人教汝。法海等聞，悉皆涕泣；惟有神會，神情不動，亦無涕泣。

六祖大「師於」唐睿宗「太極元年」，歲次「壬子」，為唐中宗景龍四年，歲次庚戌（七一〇）。是年改元景雲元年，到第二年歲次辛亥為景雲二年（七一一），到第三年歲次壬子，改元為太極元年（七一二）；就在此年五月，又改為延和。是年七月唐玄宗即位，八月改元先天元年。如此分別，

可知太極、延和、先天三次改元，都在歲次壬子（七一二）。在改元「延和」年「七月」間，師「命門人往新州國恩寺建」舍利「塔」，且「仍令」人催「促」，得早完成工「程」。到「次年」的「夏末」，也就是唐玄宗開元元年（七一三）的夏季之末，塔的工程全部完工「落成」。

塔建成後，師於「七月」初「一日」，召「集」門「徒」大「眾」，坦率告曰：「吾至八月」時，由世緣已盡，「欲離」開這人「世間」。現在「汝等」對於法義，如「有」什麼「疑」難問題，不妨「早須」提出「問」我，我會「為汝」等加以解說，「破」除你們的「疑」惑，使「令汝」等心中「迷」雲「盡」除，如實了解佛法道理，使得修行不致入於邪徑，不會落於魔道。如不及時相問，到「吾去」了以「後」，就「無人教」導「汝」等，對你們是相當不利的。六祖對諸門人如此慈悲，真是極為難得，亦實恩重如山。祖入滅前對諸弟子說這番話，就像佛示寂前，在遺教經所說：『汝等若於苦等四諦有所疑者可疾問之，毋得懷疑不求決也』。像這樣問三次，但無一人發問，因諸弟子對此已經了然無疑。

「法海等」人聽「聞」六祖所說，「悉皆」傷心得「涕」淚悲「泣」，「唯有神會」一人，「神情」如常「不動，亦無涕泣」流淚。此情亦如遺教經說：『於此眾中，苦所作未辦者，見佛滅度，當有悲感……若所作已辦已度苦海者，但作是念：世尊滅度一何疾哉』！

「法海、志誠等，所以悲從中來，悉皆涕泣淚下，因感六祖滅後，法化垂危，疑決從誰，為自為他，不覺感到悲傷，自然淚如雨下！神會所以無此悲感。神態心情一如常人，不是不知象王已去象子無依，而是了解聖凡出現世間，不論住世多久，最後必要離去，生而不死，聚而不散，決不可能。祖告入滅之期，等於告訴我們，這個臭皮囊，是應捨之身，何必悲泣？

師云：神會小師，卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生。餘者不得，數年山中，竟修何道？汝今悲泣，為憂阿誰？若憂吾不知去處，吾自知去處。若吾不知去處，終不預報於汝。汝等悲泣，蓋為不知吾去處；若知吾去處，即不合悲泣。法性本無生滅去來。

祖「師」說將入滅，只有神會神情不動，特對其讚許「云」：此「神會小師卻得善不善」平「等」心，確極難得，因他已經做到「毀」謗或稱

「譽」所「不」能「動」，遇到悲哀或快樂，都能做到「哀樂不生」，順逆境風皆不能搖盪其心。可知神會所做心地工夫，已經相當不錯，而這是「餘」人皆所「不」能「得」到，不知他們「數年」在「山中」，究「竟」是「修」的什麼「道」行？怎麼仍同一般凡夫怖畏生死？接著問諸怖畏生死者：「汝」等現「今悲」哀涕「泣」，究為什麼人憂戚？所以說「為憂阿誰」？假「若」是為吾「憂」戚，恐「吾」去世以後，「不知」自己「去處」，老實告訴你們：「吾」已「自知」自己「去處，吾若不知」自己的去處，「終」於「不」會「預」先告訴「汝」等，現既預先告知，當然我已知道自己所應去處，你們為什麼還要這樣悲傷？「汝等」現既這樣「悲泣」流淚，想來因為「不知吾」的「去處」，「若知吾」的「去處」，亦即可到安寧之處，那就「應」當「不合悲」傷涕「泣」！須知「法性」圓滿湛寂，「本」來就「無生滅」，亦無「去來」。諸法如此，迷者妄見生滅，病在只見幻相，不能觀其本性，所以不知大悲願力受生，而實如如不動無生無滅。

汝等盡坐，吾與汝說一偈，名曰真假動靜偈。汝等誦取此偈，與吾意同，

付囑品第十

· 467 ·

六祖壇經講記

· 468 ·

依此修行，不失宗旨。衆僧作禮，請師作偈。

現在「汝等」完全(盡)「坐」下來，「吾與汝」等宣「說一偈」，此偈「名曰真假動靜偈」。「汝等」聽後能夠「誦取此偈」，就可為我真正弟子，亦即真正報恩於我，因為能誦此偈，就能「與吾」心「意」相「同」。老實告訴你們，涕泣是沒用的，誦取此誦以後，進而「依」照「此」偈如實「修行」，不特「不」會「失」卻宗門的「宗旨」，亦不有違達摩西來之意。如此說來，此偈相當重要。於是當時在座「眾僧」徒眾，皆向六祖虔誠「作禮」，「請」求祖「師」快「作」此「偈」。

偈曰：一切無有真，不以見於真，若見於真者，是見盡非真。若能自有真，離假即心真，自心不離假，無真何處真？

應眾請求，祖作「偈曰」：萬有「一切」諸法，「無有」一法是「真」的，對之不可作真實看，假使作真實看，不過是見之所以為見，而實「不能」以「妄」見「作」真「實」看。如以妄見為真實，就會執有實我，從而造有漏業，流轉於生死中，要想出離生死，是就遙遙無期。不特世間法虛幻不真實，出世間法亦是不真實的，「若見」出世間法為「真」實，「是

見」亦全「非」是「真」實。「若」說於自心上「能自」了得「有真」，其實真亦非真，所以不能得真，由自心上有假，如「離」虛「假，即」是自「心」的「真」實顯現。可是「自心」是「不離」於「假」的，假名不是真實，信誰都會肯定。自心不離於假，當然不可說真，心尚是假非真，試問更於「何處」求得「真」實？

有情即解動，無情即不動，若修不動行，同無情不動。若覓真不動，動上有不動，不動是不動，無情無佛種。

動與不動是約情與無情說。諸有情識活動的眾生，對於往返來去，一切所有動作，無不分明了解，如來知其來，去亦知其去，乃至見聞覺知，亦各有各的知，所以「有情」對各活動，都能了「解」其「動」；至外在的「無情」萬物，因沒有情識作用，如草木金石之類，是冥頑不靈的，所以「不」知什麼是「動」。行者如偏「修不動行」，就「同」木石等「無情，不」了解有何活「動」，縱然這樣去修，又有什麼功用？怎能見到自性？「若」尋「覓真」常如如「不動」的心性，就知「動上有不動」的真如妙性。當知不生不滅，如如不動的本性，不是到什麼地方去求，就在生

滅流轉上薦取，不在生滅外另有不生不滅可得。如要覓水就在波上，離波何處求水？像這樣的定慧不二，止觀雙修，方是真修禪定。如說百物不思，就是所謂不動，同於「無情」冥頑無知，怎能種大乘佛種，進修大乘而成佛？無情無知，一般說為不能成佛。真常大乘說情與無情皆成佛道，或說情與無情同圓種智，那又怎麼解說？當知佛性就有情說，在無情中則說法性。有情正為佛緣時，有情未曾沒有法性，無情正為法緣時，無情未曾沒有佛性，法性就是佛性，佛性就是法性，真常大乘說無情亦可成佛，從這角度看是亦可以的。

能善分別相，第一義不動，但作如此見，即是真如用。

維摩經佛國品說：『能善分別諸法相，於第一義而不動』。諸法相，就是萬有一切諸法，對於諸法分別，要能善巧分別，認為這法就是這法，那法就是那法，一點沒有錯誤，是為「能善分別」諸法「相」。不善分別諸法法相，於中妄生執著，就會流轉生死。不特凡夫不善分別諸法，會有如是結果，二乘行者不善分別諸法，只知諸法是空，不知緣起幻有，雖得超出三界，不能於「第一義不動」，所以不能成無上覺。唯有佛及諸大菩

薩，不特能善分別諸法法相，且於第一義而不動。「但作如此」洞「見」，了知即有而空，即空而有的中道第一義諦，方「是」見到「真如」自性妙「用」。唯有到這程度，始可說為如如不動。

報諸學道人，努力須用意！莫於大乘門，卻執生死智。若言下相應，即共論佛義；若實不相應，合掌令歡喜。此宗本無諍，諍即失道意；執逆諍法門，自性入生死。

祖再慇懃囑付勿起諍論。現我誠摯的「報」知「諸學道人」，修此圓頓法門，應當精進「努力」，且「須」著力「用意」，切「莫於」此「大乘」圓頓法「門」，偏「執」或有或無的落於「生死智」見。偏執於有，就會成為生死之本，偏執於無，就會產生斷滅邪見，不特不能悟證圓頓大法，且會大違佛祖之意，對此應該特別謹慎，千萬不可落於世智邪思！

至於說法化他，若說圓頓教法，使令聞者契合，而成機教相應，就當「共」他「論」說「佛」法真「義」；「若」自所說言教，聞者既不信受，亦不樂意聽聞，「實」是機教「不相應」，你也不要感到不歡喜，對聞法者仍當恭敬「合掌」，「令」其生「歡喜」心，不與諍論。為什麼？因「此

付囑品第十

· 471 ·

六祖壇經講記

· 472 ·

宗」門，「本無諍」論，亦不主張與人諍論，一涉與人或世學「諍」論是非，那就有「失」真正「道意」。因為一有諍論，自然落於是非，怎麼還能修道？又怎麼能見性？真修道人，若一味的固「執」己見，違「逆」佛祖慈悲心意，妄起「諍」論，為入「法」之「門」，是就迷昧「自性」而「入」於「生死」，長期在生死中流轉，那裡還能得到解脫？

奉持師命

時，徒衆聞說偈已，普皆作禮，並體師意，各各攝心，依法修行，更不敢諍，乃知大師不久住世。法海上座再拜問曰：和尚入滅之後，衣法當付何人？師曰：吾於大梵寺說法，以至於今，抄錄流行，目曰「法寶壇經」。汝等守護，遞相傳授，度諸群生，但依此說，是名正法。今為汝等說法，不付其衣。蓋為汝等信根淳熟，決定無疑，堪任大事。然據先祖達摩大師付授偈意，衣不合傳。偈曰：吾本來茲土，傳法救迷情，一華開五葉，結果自然成。

「時」諸「徒眾」聽「聞」六祖「說偈」頌後，「普皆」向祖師「作」誠敬的頂「禮」，感謝祖說偈頌的德意，「並」且都能「體」會祖「師」

的「意」旨，認這開示實在太好，因而「各各」收「攝」散亂不已的一念「心」，「依」於祖師所傳的「法」門，如實「修行」，「更不敢」對此大乘頓漸法門有所「諍」論。大師這樣殷切囑付，「乃」更了「知大師」示滅時近，「不」會「久住世」間，如不離諸諍論認真修行，未免太過有違師命！

「法海上座」為當時重要門人之一，代表大眾「再」行禮「拜」恭敬請「問曰：和尚」現為我們說法，使諸弟子得大法益，但到上人示現「入滅之後，衣法當付」囑什麼「人」？尚祈有所明示！祖「師」回答「曰：吾自於」廣東韶州「大梵寺」開緣「說法，以至」一直到「今」天所說為止，你們盡行「抄錄」，廣為「流」通「行」化，「目」為「法寶壇經」。其中所說皆本佛祖所傳，你們應當善為「守護」此經，代代轉「相傳授，度諸」一切「群生」，皆得悟入正法。你們「但」能遵「依此」經所「說，是名」諸佛如來「正法」。

「今」吾只為「汝等」廣「說」此一大「法，不」再傳「付」祖師「衣鉢。因「為汝等信根」都已「淳熟」，對此無上法門，「決定無」有「疑

惑，堪」能勝「任」上弘下化「大事」。「然」而根「據先祖達摩大師，付授偈中所示之「意，衣」鉢已經「不合」再行「傳付。先祖所謂的「偈」是：「吾來」東「土」的「本」意，是為「傳」授如來正「法，救」度一切「迷」惑有「情」。「一華」而「開五葉」：一華是指達摩祖師，五葉是指從二祖慧可到六祖惠能。到了六祖衣不再傳，雖則如此，但五葉「結果」以後，禪宗興盛，「自然」而「成」。從禪宗的發展，確實是這樣的。

達摩說此偈語用意，指月錄說：『初祖對二祖慧可曰：內傳法印以契證心，外傳袈裟以定宗旨，後世澆薄，疑慮競生，云吾西天之人，言汝此方之子，憑何得法？以何證之？汝今受此衣法，卻後難生，但出此衣，並吾法偈，用以表明，其化無礙。吾滅後二百年，衣止不傳，法周沙界』。法是遍一切處而無所不在，傳法要在善能默契，衣鉢是有形物，為人人所明見，用此作為得法證明。初祖來說法時，中國佛法尚未興隆，傳法恐怕有人不信，不得不用衣鉢證明。後來了解佛法的眾多，但在六祖門下得法者不特很多，且都已能傳授大法而為一方宗祖，還用傳授衣鉢做什麼？雖不傳授衣鉢，如說某人得法，沒有不信受的，如說六祖壇經為師為衣亦無

不可！

成就佛智

師復曰：諸善知識！汝等各各淨心，聽吾說法。若欲成就種智，須達一相三昧，一行三昧。若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛亦無取捨，不念利益成壞等事，安閒恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。若於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，真成淨土，此名一行三昧。若人具「三昧：如地有種，含藏長養，成熟其實，一相一行亦復如是。我今說法，猶如時雨，普潤大地；汝等佛性，譬諸種子，遇茲霑洽，悉得發生。承吾旨者，決獲菩提；依吾行者，定證妙果。聽吾偈曰：心地含諸種，普雨悉皆萌；頓悟華情已，菩提果自成。師說偈已，曰：其法無二，其心亦然。其道清淨，亦無諸相。汝等慎勿觀靜及空其心！此心本淨，無可取捨。各自努力，隨緣好去。爾時，徒衆作禮而退。

到此，祖「師復」對聽眾說：「諸善知識！汝等各各」清「淨」自己的「心」意，仔細再「聽吾」更「說」重要的「法」義：不論那個佛法行者，「若欲成就」諸佛果上所有的一切「種智」，首「須」通「達一相三

付囑品第十

· 475 ·

六祖壇經講記

· 476 ·

昧」與「一行三昧」，因要從這微妙大定，方能啟發這個殊勝妙慧。一相三昧。是說「若於一切處」，亦即不論在什麼地方，絕對「不住」任何「相」中，「於彼」所有諸「相」之「中」，無論是好或壞，都「不」會對之「生」起「憎」恨，亦不會對之生起喜「愛」，對之更是「無」有「取捨」的心念，自亦「不」會顧「念」自己所有的「利益」，亦不會念是否「成壞等事」宜。至於對物對事，都能以「安閒恬靜」，進而能以「虛」心圓「融淡泊」而歸於寧靜無為，「此名一相三昧」。惜諸眾生不解緣生如幻，於諸相中妄生憎愛取捨，患得患失，於是念念不息耽於利益成壞等事，自取流轉生死無由出離！

一行三昧，意說「若於一切處」所，亦即不論在什麼地方，對「行住坐臥」的四威儀，或於語默動靜閑忙之中，其心「純一」不雜，「直心」正念諸法，了知皆如實相，此即如如「不動道場」，「真」正「成」就清「淨」國「土」，「此」即「名」為「一行三昧」。宗鏡錄說：『一行三昧者，繫緣法界，一念法界，信一切法皆是佛法，無前無後，無復際畔，住佛所住』，亦是此義。

「若」有「人具」此一相、一行「二」種「三昧」猶「如」在「地」裡下了很好「種」子，由「含藏」而慢慢培「養」成「長」，進而「成熟」它的果「實」。當知「一相」三昧和「一行」三昧，「亦復如是」。「我今」對你們所「說」佛「法，猶如」及「時」的「雨」水，「普」遍的「潤」澤「大地」一切生物；當知「汝等」本有「佛性，譬」如一切「種子」，一旦「遇」到這及時雨的「露洽」潤澤，「悉」皆會得「發」芽「生」長枝葉花果。是以諸善知識，稟「承吾」六祖教「旨者」，得到識自本性，見自本心，決「定」「獲」證無上「菩提」，進而「依吾」所說實「行」，也「決」定能「證」究竟妙「果」。好，你們且再「聽吾」說一「偈曰」：每人甚至每個眾生「心地，含」有各式各樣的「種」子，如果「普」獲時「雨」滋潤，「皆」得「萌」芽，其餘根幹枝葉亦皆逐漸得到茂盛。若果「頓悟」一乘教旨，心花開朗，如花開敷，通達「華情」如實後，無上「菩提」的「妙果，自」然就得「成」就。心地觀經說：『如是妙法，諸佛過無量劫，時乃說之，乃至以是因緣，難見難聞，菩提正道，心地法門。若有善男子、善女子，聞是妙法，一經於耳，須臾之頃，攝念觀心，熏成無

上大菩提種，不久當坐菩提樹王金剛寶座，得成阿耨多羅三藐三菩提。』
祖「師說」此「偈已」，又「曰」：我說「其」唯一圓頓之「法」，是唯一「無二」的，「其心亦」是這樣。經中有說：『凡所說法，皆是佛法』。一法無二法，不可以為有諸法的差別。法是唯一之法，心亦唯是一心。至「其」佛「道」是極「清淨」的，「亦無」有「諸相」的。法華經更明白說：『大乘平等法，若以小乘法，乃至於一人，我則墮慳貪，此事為不可』。佛視眾生猶如一子，對諸眾生說法，當是同一乘法，說法如有差別，豈非顯示佛不平等？吾佛『恆為一切平等說法』。佛陀如此，我所說法當然亦是唯一無二之法。說者說無二法，聽者自亦以無二心聽，離心之外，那有什麼法可說可聽？

祖師接著又說：「汝等」用功修行之時，應本無相而修，「慎勿」偏於「觀靜」，如偏觀靜就為靜轉，亦千萬不可偏於觀「空其心」，如偏觀於空心，不是落於無記，就是成惡取空，對於修行最為不利！天下最親切的無過自己一念心，若能善為調伏，不讓向外奔馳，入道就不會成問題。再說「此心本」是清「淨」的，既「無」什麼「可取」，亦無什麼可「捨」。

如對清淨本心有所取著，那就不染而成為染，有所捨棄，那就無有聖道可修，如是既不清淨，當亦不得解脫。現我再囑諸善知識，從此以後「各自努力」，如法用功修行，以期有所悟證。現在各自「隨緣好去」，意即各隨自己緣份，或是會有特殊機遇，好好到那兒去，或是自修，或是化他，不要浪費時間。「爾時」，就在那個時候，聽到師尊囑付，深心感到歡喜，為表對師感謝，所有「徒眾作禮」以謝，「而」後「退」去。

臨滅預言

大師七月八日，忽謂門人曰：吾欲歸新州，汝等速理舟楫。大眾哀留甚堅。師曰：諸佛出現，猶示涅槃，有來必去，理亦常然。吾此形骸，歸必所有。眾曰：師從此去，早晚可回。師曰：葉落歸根，來時無口。又問曰：正法眼藏，傳付何人？師曰：有道者得，無心者通。又問：後莫有難否？師曰：吾滅後五六年，當有一人來取吾首。聽吾記曰：頭上養親，口裡須餐，遇滿之難，楊、柳為官。又云：吾去七十年，有一菩薩，從東方來，一出家，一在家，同時興化，建立吾宗；締緝伽藍，昌隆法嗣。

六祖「大師」在「七月八日」那天，「忽」然「謂」諸「門人曰」：

付囑品第十

· 479 ·

六祖壇經講記

· 480 ·

現「吾欲」回「歸新州」故鄉，「汝等」急「速」為我料「理」亦即準備「舟楫」。舟楫就是船隻，楫為舟旁撥水使船前進的工具，為航行船隻所不可缺少。新州是現在廣東省的新興縣，為六祖的原籍。「大眾」聽說祖師要回故鄉，無不懇切的「哀留」，且哀留得「甚」為「堅」定。此是請師久住世間，長期利益迷昧眾生。

「師」竟大眾這樣懇切哀留，就安慰諸門人說：不但我要歸去，就是「諸佛出現」，到了化緣已畢，「猶」還「示」現「涅槃」。示生示滅，好像「有來必」也有「去」，此是「理所當然」，要求不死是絕對做不到的。「吾此」幻「形」身「骸」，於一生中雖做很多利生工作，但到生命最後要結束時，亦當「歸必有所」，不能老死於外。死是任何所不免的，但死必要死得其所。現實存在這個生命體，雖說如幻如化不實在的，但來是從因緣而來，去亦隨於因緣而去，以此有始有終的幻化色身，顯示無始無終的常住法身。

大「眾」又「曰：師」既這樣決定，我們哀留是留不住的，但是「從此」而「去」，不要去得太久，惟願「早」去，「晚可回」來，這是我們

對師的要求。殊不知師之此去，因緣未到是不會回來的，所以祖「師」答「曰」：試看樹上的「葉」子「落」下來，必然「歸根」。說到「來」的「時」候，那我是「無口」言說的。因為去了以後，究竟何時再來，完全是看機緣，機緣到了隨時都會回來，現在要我說出何時回來，真的沒有開口之處。古德法雲秀說：『非但來時無口，去時亦無鼻孔』。本覺禪師又說：『五蘊山頭一段空，來時無口去無蹤，要明葉落歸根旨，末後方能達此宗』。

徒眾「又」有「問曰」：如來「正法眼藏」，已經「傳付何人」？尚請師尊有以告知。「師」答覆「曰」：你們要想知此，我就老實告知：「有道者得」。講到得法，金剛經說：『無有少法可得』。過去雖是單傳，但到衣止不傳，就非單獨傳授，不論那個禪者，只要是有道者，都可得此正法。假定以為有法可得，是就不能得此正法。設若以無所住心通達此法，即可受此心印。設若於法有所住著，不能通達微妙正法，自亦不得心印，所以說「無心者通」。

徒眾「又」復「問」曰：師尊去「後」，佛教「莫有」什麼災「難」

發生？或是吾宗有什麼災難現前？懇請師尊預告，好讓我們備防。「師」坦然答「曰」：在「吾滅」度之「後五六年」間，「當有一人來取吾首」。首就是頭，取首就是取頭。現在你們「聽吾」預為「記曰：頭上養親，口裡須餐；遇滿之難，楊柳為官」。意說來取祖師頭去的人，好像世間孝子奉慈親般頂戴供養。傳法正宗記說：此事發生於開元十年（七二二）壬戌，八月三日子夜。當時欲取六祖頭供養的人，是新羅國金大悲所指使，目的在取回新羅國供養。預先有了防範，事情未能得成。取師頭的人名淨滿，不是他有意欲取師頭，而是為謀生活貪圖享受，為人金錢收買，膽敢取師頭首。「遇滿之難」，直接說出遭淨滿之難。淨滿姓張，汝州梁縣人，在洪州開元寺，以二十千錢受雇於金大悲。在他取首時，雖為眾所捕，但仍然放去，不曾對他加以追究。

「楊、柳為官」，是說當時地方官刺史柳無忝，縣令楊侃，為執法官。傳法正宗記說：六祖將入塔時，徒眾想到師說將有人取吾頭的題記，於是就用鐵鑊固護師頭。開元十年（七二二）八月三日晚上，忽然聽到塔間，有拉鐵索的聲音，主塔的人驚然起來，看見有一個人，形狀很像孝子，其人

知被發現，立刻從塔溜走。逮賊走後，大家來看，發現鐵鏢地方有個痕跡，知道為人做了手腳，寺僧將此事報告州邑官員，官乃下令嚴捕。過了幾日，於邑石角村，果然抓到該賊。經過嚴格審問，賊稱姓張名淨滿，受新羅國金大悲收買，去取祖師頭首，回新羅國供奉。本欲予以究辦，刺史柳無忝，感其用意不壞，特別予以寬恕。如上所說，皆應祖師記語，可見預言不謬。

祖師「又」對諸徒眾說：在「吾去」後「七十年，有二」大心「菩薩從東方來：「一」是「出家」的，「一」是「在家」的。出家菩薩，有說是馬祖道一，有說是黃檗禪師；在家菩薩，有說是龐蘊居士，有說是裴休其人，究竟是指那個？現我未能決定。兩位菩薩「同時」而來，都是「興隆教」「化，建立吾」之禪「宗」，重建寺宇，「締緝伽藍」。締緝是構建修補的意思；伽藍，是僧伽藍摩的簡略。伽藍是印度話，中國譯為眾園，亦即寺院通稱。兩位菩薩出現，不特大法興隆盛極一時，且成為繼承「法嗣」的人，使佛法得以永遠流傳下去！

佛祖傳統

問曰：未知從上佛祖應現已來，傳授幾代？願垂開示！師云：古佛應世已

付囑品第十

· 483 ·

六祖壇經講記

· 484 ·

無數量，不可計也。今以七佛為始：過去莊嚴劫，毘婆尸佛，尸棄佛、毘舍浮佛；今賢劫，拘留孫佛，拘那含牟尼佛，迦葉佛，釋迦文佛，是為七佛。

徒眾又「問」師「曰」：我們現在所知道的佛法，是兩千五百多年前，教主釋迦牟尼所宣說的，但是「未知從上」追溯起來，諸「佛」諸「祖應世」「示現已來」，一代一代的「傳授」至今，其數究竟已經「幾代」？惟「願」師尊再「垂」大慈予以「開示」！祖「師」回答「云」：「古佛應化」「世」間，「已」有「無數」無「量」，實在「不可計」算，就是以譬喻計算亦無辦法，只好說是不可思議！法華經說：久遠劫來，不但諸佛世尊應化已經多得不可勝算，就是教主釋迦牟尼佛，在塵點劫前已經成佛，並不是兩千年前才成佛的。諸佛固不可以數量計，就是傳燈續燄的祖師亦然，現我當然不能一一說出。

為使你們易於了解，「今」姑「以七佛為始」。如此七佛，「過去莊嚴劫」，有「毘婆尸佛，尸棄佛，毘舍浮佛」三佛。劫在印度叫做劫波，代表最長的時間。在過去世的長時期間，有千佛出世莊嚴淨化時代，現在

所介紹的三佛，是莊嚴劫的最後三尊佛。

毘婆尸佛，亦名維衛佛，中國譯為勝觀，為莊嚴劫九百九十八尊佛，為七佛中的第一尊佛。經說此佛在人壽八萬歲時出世，屬剎帝利種人，姓拘利若。父親名叫槃頭，母親名叫槃頭婆提。出生以及居住，都在槃頭菩提城。出家以後修行，成佛時間快到，坐在婆羅樹下成等正覺，到轉法輪，說法三會，度化三十四萬八千人解脫。

尸棄佛，尸棄，中國譯為火，是莊嚴劫中第九百九十九尊佛，亦即七佛中的第二尊佛。經說此佛在人壽七萬歲時出世，屬剎帝利種人，姓拘利若。父親名叫明相，母親叫做光耀。出生以及居住，都在光相城。出家以後修行，到快要成佛時，坐在芬陀利樹下成等正覺。為轉法輪，三會說法，度二十五萬人解脫。

毘舍浮佛，毘舍浮，中國譯為一切自在，或有譯為徧勝。藥王藥上經說：『莊嚴劫中，最後一佛』，亦即莊嚴劫中第一千尊佛，為七佛中的第三尊佛。經說此佛在人壽六萬歲時出世，屬剎帝利種人，姓拘利若。父親叫做善鐙，母親叫做稱戒。出生及居住都在無喻城。出家以後修行，到快

要成佛時，坐在娑羅樹下成等正覺，為轉法輪，三會說法，度十三萬人解脫。

現在是「賢劫」，有「拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛、釋迦文佛」四佛。

拘留孫佛，中國譯為所應斷已斷，為過去七佛第四佛，賢劫千佛第一尊佛。於賢劫第九減劫，人壽六萬歲時出世。為婆羅門種人，姓迦葉。父親叫做禮得，母親叫做善枝。出生及居住，都在安和城。出家修行以後，到快要成佛時，坐在尸利沙樹下成等正覺，雖同樣轉法輪，但只一會說法，度四萬人解脫。

拘那含牟尼佛，中國譯為金寂，或名迦那迦牟尼，中國譯為金仙人，為過去七佛中第五尊佛，為賢劫千佛第二尊佛，於賢劫人壽三萬歲時出世。為婆羅門種人，姓迦葉。父親叫做大德，母親叫做善勝。出生及居住，都在清淨城。出家修行以後，到快要成佛時，坐在烏暫婆羅門樹下成等正覺，說法只是一會，度三萬人解脫。

迦葉佛，中國譯為飲光，為過去七佛中第六尊佛，為賢劫千佛中第三

尊佛，於賢劫人壽二萬歲時出世，婆羅門種人，姓迦葉。父親叫做梵德，母親叫做財主。出生及居住，都在波羅奈城。出家修行以後，到快要成佛時，坐在尼拘律樹下成等正覺，說法一會，度人二萬。

釋迦文佛，文是牟尼的簡說，中國譯為能仁寂默，為過去七佛中第七尊佛，為賢劫千佛中第四尊佛，是刹帝利種人，姓釋迦。父親叫做淨飯，母親叫做摩耶。出生及居住，都在迦毘羅衛城。出家六年苦行，當要成佛之時，坐在菩提樹下吉祥草上成等正覺。從鹿野苑轉法輪始，直到八十歲入滅，說法四十五年，度人無有數量。

如上所說，「是為七佛」，傳授佛法。

今以釋迦文佛首傳摩訶迦葉尊者，第二阿難尊者，第三商那和修尊者，第四優婆塞多尊者，第五提多迦尊者，第六彌遮迦尊者，第七婆須密多尊者，第八佛馱難提尊者，第九伏馱密多尊者，第十脅尊者，十一富那夜奢尊者，十二馬鳴大士，十三迦毘摩羅尊者，十四龍樹大士，十五迦那提婆尊者，十六羅睺羅多尊者，十七僧伽難提尊者，十八伽耶舍多尊者，十九鳩摩羅多尊者，二十闍耶多尊者，二十一婆修盤頭尊者，二十二摩拏羅尊者，二

十三鶴勒那尊者，二十四師子尊者，二十五婆舍斯多尊者，二十六不如密多尊者，二十七般若多羅尊者，二十八菩提達摩尊者，二十九慧可大師，三十僧璨大師，三十一道信大師，三十二弘忍大師，惠能是為三十三祖。從上諸祖，各有稟承。汝等向後，遞代流傳，毋令乖誤！

以上已說莊嚴劫及賢劫七佛授受，「今以」賢劫「釋迦文佛為首傳」法給「摩訶迦葉尊者」等西天二十八祖，中土五祖，合為三十三祖。七佛授受，沒有爭執，諸祖授受，說有不同。菩提達摩，在印度為二十八祖，在中國為初祖。有說：『他在禪宗傳承上是腳踏中印，承先啟後的一位重要大師；沒有他，一部中國禪宗史將無從開頭寫起』。但西天二十八祖說，是中國人編的，在印度似沒有這樣完整的排列。考據學者有考據的說法，其他學者又有不同的說法，眾說不一，史無定論，加上壇經各本，所列二十八祖，又有出入，有的本子將一個人的兩個異名，當作兩個人看，有的本子將諸祖的次序前後顛倒，因而使人摸不著頭腦，不知誰是誰非，現在不用考證來說明二十八祖，姑依壇經所列諸祖，一一略為介紹。

初祖摩訶迦葉，中國譯大龜氏。相傳他的先代學道，靈龜負仙圖而應，

從德名族，說為龜氏。或譯光波，是說有古仙人身光炎踊，能飲餘光不現，叫做光波。或譯飲光，是說迦葉身光，能映諸物，故尊飲光，本名畢鉢羅，為摩竭陀國拘盧陀波的獨子，八歲入學時，接受婆羅門教的戒規，理應成婆羅門教徒。到三十二歲時，在王舍城的竹林精舍，聽佛說法因緣，認為佛教教理，勝過婆羅門教，於是歸依佛教，成為虔誠佛子。尊者求解脫心者，樂於頭陀苦行，常於深山窮谷，或於叢林塚間，靜坐修習禪觀，獲得生命解脫，成為頭陀第一。到佛將滅度時，在靈山會上拈花示眾，是時眾皆默然，唯有尊者迦葉，破顏微笑。世尊知其領悟，乃將正法眼藏，付囑摩訶迦葉，並以金縷袈裟，傳付於彼。得於佛陀滅後，繼續領導佛教，成為禪宗初祖。到佛滅後初夏，於畢波羅窟，主持第一結集經律，阿難誦出經藏，優波離誦出律藏。結集完成，迦葉對阿難說：『我今年不久留，今將正法付給於汝，汝當善為守護』。付法以後，自己在摩竭陀國雞足山入涅槃，亦即深入禪定，等待彌勒補處出世，遵囑將金縷衣交給彌勒。

「第二阿難尊者」：阿難陀，中國譯為慶喜，或者譯為歡喜，是王舍城人，屬刹帝利種。父親叫做斛飯，於釋尊成道夜生，為釋尊的從弟。佛

陀成道，阿難誕生，雙喜臨門，稱為慶喜。二十五歲出家，為佛陀侍者二十五年，受持一切佛法，於佛十大弟子，多聞博達，智慧無礙，世尊稱為多聞第一，或稱總持第一，受持法藏如水傳器。在接法後，繼承迦葉領導僧團，成為禪宗二祖。自己於恆河中流入滅前，將法付於末田地及商那和修。

「第三商那和修尊者」，亦作舍那婆斯，中國譯為自然服，傳說他誕生時，衣服與胎俱出，身體漸漸長高，衣亦隨之而長，所以說自然服。佛滅百年中天竺摩突羅國人，是阿難尊者的弟子，為優波鞠多的侍者。鞠多問他幾歲，老實答年十七。師復問曰：是身體十七？抑心性十七？尊者不直接答覆，反問老師鞠多：我觀師的頭髮已白，為髮白？為心白？師答：我單髮白，並非心白。侍者本此答道：我只身十七，並非性十七。阿難度他出家，將俗衣變法衣，到受具後，又變其衣為僧伽胝。到了將寂滅時，乃以智力發願，留此袈裟，直到釋迦遺法盡時，衣方毀壞。和修在末田地後，遊化迦濕彌羅，付法優婆鞠多。迦濕彌羅最適合修禪，尊者就在此國，入室窟受三昧樂，得證阿羅漢果，成為禪宗三祖。

「第四優婆瓊多尊者」：優婆瓊多，漢譯大護，是吒利國首陀種族，十七歲出家，二十歲證果。後遊化至摩突羅國，在伏留曼茶山做一石室，每度一人，即以一籌置於石室。該室，縱十八肘（長三丈六），廣十二肘（即二丈四），終於籌滿其中。尊者入滅，以籌焚化，舍利建塔。尊者在世化導功多，時人尊為無相好佛。同時他依其師商那和修之教，於用功時，若起一念惡心，下放一粒黑石，若起一念善心，下放一粒白石。初時黑多白少，漸漸黑白平等，滿七日後，唯見白石，想見用功認真。聽師尊說四聖諦，即證須陀洹果。最後有一長者子香眾，來禮尊者志求出家。尊者對他說：你志求出家，當然是很好，但是以身出家還是以心出家？香眾答說：我來出家非為身心。尊者復說：你既不是為了身心，那又是誰出家？香眾答道：『夫出家者無我我故，無我我故即心不生滅，心不生滅即是常道，諸佛亦常，心無形相，其體亦然』。尊者聽他這樣說，就度他出家，最後將法付於提多迦，始乃入滅。

「第五提多迦尊者」，提多迦，華譯通真常。摩伽陀國人，本名香眾，法名提多迦。當他從瓊多出家後，在中印度度化彌遮迦等八千餘人出家，

並將大法傳於彌遮迦。得傳心法已，繼承祖位，如法利生。師傳法偈曰：『我法傳於汝，當現大智慧，金日從屋出，照耀於天地』。

「第六彌遮迦尊者」，中印度人，得度證果後，以其所得之道，與一同伴，遊化諸方。到北天竺國，遇到婆須密，如其是法器，傳祖位給他。傳燈錄說：『此國中吾滅三百年，有一聖人，姓頗羅墮，名婆須密，而於禪宗當獲第七。世尊紀汝，汝應出家，遂為披度』，終成六代祖。

「第七婆須密多尊者」，婆須密多，譯為世友。佛滅七百年左右，誕生於須賴國，從彌遮迦出家學道，曾經遊學諸國。在犍陀羅，為罽膩色迦王之師，又為僧伽羅剎先輩。當五百大阿羅羅結集大毘婆沙論時，尊者是當時上首。未出家前，常著清淨衣服，手執洒水器皿，遊行閭里之間，有時吟哦，有時呼嘯，人皆說他是狂。遇到彌遮迦，從他出家後，到提迦摩羅國教化，度佛馱難提出家，因知他是法器，並將正法授與，要他善為護持。

「第八佛馱難提尊者」，是迦摩羅國人，姓瞿曇波。尊者頂上長有肉髻，因而得有辯才無礙，對所讀經論皆能強記。十四歲極慕出家，自常以

梵化自修。受婆須密付法後，領導徒眾廣務遊行，行化至提迦國城，度伏馱密多出家，他是出色法器，就付正法眼藏，始成第八代祖。

「第九伏馱密多尊者」，又作佛陀密多羅，提迦國人，姓毘舍羅。初示口不出言，足不曾行，經五十年。遇到佛馱難提，自動開口說言：『父母非我親，誰是最親者？諸佛非我道，誰是最道者？』八祖答覆他說：『汝言與心親，父母非可比，汝行與道合，諸佛心即是。外求有相佛，與汝不相似；欲識汝本心，非合亦非離』。初不言不能言，初不行不能行，深恐父母恩情難捨。到此父母許其出家，尊者收為弟子，到了具戒以後，付與正法眼藏，到中印度遊化。中印度有位香蓋長者子名難生，前往瞻禮尊者，尊者知是法器，當即度其出家。

「第十脅尊者」，是波栗濕縛的華譯，為中印度人，本名難生，因他過去業障，在母胎中六十餘年，所以名為難生。出生以後，初為婆羅的梵志師，年高八十始捨俗染衣為佛弟子。當時有些青年，識為愚夫老朽，對此頗感羞愧，於是自誓說：『我若不通三藏理，不斷三界欲，不得六神通，不具八解脫，終不以脅至席』。於是到伏馱密多處，誠求聖道，精進勇猛，

不論怎樣疲倦，決不脅地而臥。時人看他這樣認真修持，並且得到很大成就，普遍受到人們尊敬，於是尊為脅尊者。時罽膩色迦王的迦濕彌羅小乘學者，結集有部大毘婆沙，不特參與結集，且為首席主持人。為使正法流傳，付法富那夜奢。感於自己負有如此大法重任，快要告一段落，不久就入涅槃。

「十一富那夜奢尊者」，是華氏國人，姓瞿曇氏。得法後曾說：『若遇大士坐於道場，我則至彼親近隨喜』。脅尊者到華氏城，就誠心去親近。脅尊者問：你從什麼地方來？師答：『我心非住』。脅又問：你又向住到什麼地方？師答：『我心非止』。尊者說：難道你心總是這樣不定的嗎？師答：不但我自己如此，諸佛亦是如此。尊者道：難道你不是諸佛嗎？師答：諸佛當然亦非脅尊者。尊者與他談論至此，知他是個真正法器，就傳法給他道：『此地變金色，預知有聖至，當坐菩提樹，覺華而後已』。夜奢得法後說：『師坐金色地，常說真實義，目光而照我，令入三摩地』。後來遊化諸國，度生不啻千萬。到了時節因緣成熟，就傳正法馬鳴大士。

「十二馬鳴大士」，印度叫做阿濕縛窣沙，中國譯為功德勝，是中印

度波羅奈國人。初在中印度出家，為外道沙門，世智辯聰，善通論議。未出家前，遇夜奢尊者，彼此雖甚雄辯，終敵不過夜奢，自動願為弟子。曾問夜奢：我欲認識佛陀，但不知什麼是佛，請為解答。夜奢說：你想認識佛而又不知什麼是佛，試問不認識者又是那個？馬回答說：佛尚且不認識，又怎知不識者是那個？夜奢對曰：你既不知什麼是佛，怎會知道不是？彼此互相問答，漸知馬鳴不是簡單人物，而是深有善根的法器，於是就將正法付彼。馬鳴從夜奢得法後，在華氏城廣宣佛法。因他博通眾經，明達內外學說，加上辯才過人，四眾無不敬服。建大法幢，摧滅邪見，作妙技樂，其音和雅。在月支國度脫無量人民。大士，是菩薩的異名，說法能使無量餓馬悲鳴，所以名為馬鳴。時有迦毘摩那，統有三千眷屬，並有他的神通。大士問他：盡你所有神通之力，能變化到什麼程度？摩那答說：『我化巨海極為小事』。大師說：你能不能化性海？摩那說：什麼叫做性海？我一點都不知，怎麼能夠變化？大士對他解說性海：『山河大地皆依建立，三昧六通由茲發現』。迦毘摩那聽到這兒，知道佛法極為殊勝，於是發心與三千徒眾俱求剃度。待他們出家受具後，大士將法傳給迦毘摩那，自己化

緣已盡也就入於涅槃。

「十三迦毘摩羅尊者」，有說華氏國人，有說摩竭陀國人。出家前是外道，從他學習的有三千弟子，對各種不同的異論，都有相當的理解。後以特殊因緣，與馬鳴辯論各種論題，但皆為馬鳴之所屈伏，乃自動的從其出家，成為馬鳴弟子。到馬鳴入滅後，領導他的徒眾，遊化於西天竺。該國有太子名雲自在，仰慕尊者的大名，請於宮中供養。尊者很坦率說：如來有教中說，佛子不得親近國王大臣權勢之家。太子說：如此我告訴你：我國城北有座大山，山中有一石窟，師可在彼修禪。尊者即入彼山，走不多遠，遇一大蟒，師仍直向前進，並不有畏蟒蛇，而蟒竟將師身纏繞，師為授三歸依，蟒始離師而去，師之化德有如此者。到師化緣將告結束，乃將大法傳給龍樹。

「十四龍樹大士」，有的說為龍猛，有的說為龍勝，為南天竺國人。佛滅七八百年出世，天資相當聰敏，從馬鳴出家，為馬鳴弟子。有說大士曾入龍宮抄寫華嚴經齋來人間，有說大士曾開鐵塔傳出密藏，但這都是傳說，是否有其史實，現在很難考定。傳說：弘揚性空大乘龍樹，在印度尊

為大乘始祖，在中國尊為大乘的八宗共祖，著有大智度論、中論、十二門論等。是否為禪宗的傳授宗祖，現在有人對此採取保留態度。於入滅前，傳法於迦那提婆。

「十五迦那提婆尊者」，中國譯為片目天，為南天竺國人，姓毘舍羅。是個相當聰敏的人，辯才也是極為流利。他去親近龍樹大士，龍樹一看就知道他是智人，特令使者裝滿一鉢水，放在他的面前，測驗他的智慧究竟怎樣。提婆略為觀察，立以一針投入說：『鉢水泓然，一針到底』。龍樹聽了，準於入內相見，互相談論，欣然契合，乃度尊者出家，付於正法眼藏，使其負起傳弘正法重任。其後尊者本於所得，廣化諸方，到迦毘羅國，度梵摩淨德長者第二子羅睺羅多出家，且將大法傳付給他，使他繼任大法重任，化度眾生信奉佛法。

「十六羅睺羅多尊者」，中國譯為覆障，迦毘羅國人。從提婆大士出家，隨侍往巴連弗城。得法後，率徒眾到各地廣行教化，是位熱心弘化的大德。行化到室羅筏城，在金水河告諸徒眾，在河流根源五百里處，有聖者僧伽難提，在那石窟中入定，三七日後方從定出，到時與之辯論定義，

問他是身定還是心定？答說：『身心俱定』。尊者復問：『既是身心俱定，怎麼會有出入』？『雖說有出有入，但不失於定相』，難提又作此答。經過多番問答，終於辯論不過尊者，知錯特向尊者悔過禮謝，尊者亦很慈悲的度為弟子，知其堪任大法，又以正法傳彼。

「十七僧伽難提尊者」，是室羅筏城人，為寶莊嚴王的太子，屬刹帝利種。七歲落髮出家，留居宮中九年，二十六歲受具足戒，正式捨離俗舍，到石窟修禪十年，安然入定。從定起後，與羅睺羅論說禪定勝義，終於敗下陣來從其求道，正式出家。居住寺中，時聞風吹殿角銅鈴聲。尊者問他聽到的，是鈴聲還是風聲？回答說：既不是鈴聲，也不是風聲，而是我的心鳴！祖知頗能了解心法，對他再加一番開導，就將大法傳付給他。

「十八伽耶舍多尊者」，是摩提國人，姓鬱頭藍。父親名叫天蓋，母親名叫方聖，都是非常人物，家住寶落迦山。年幼性好閑靜，談話異於一般兒童。從僧伽難提得法受記後，行化至摩提國，一童問祖：你今年幾歲？祖答曰：年紀還小，只有百歲。祖又問他：你今年幾歲？答說我亦百歲。祖更說：看你樣子，年紀尚幼，怎麼可說百歲？童子乃曰：『若人生百歲，

不會諸佛義，未若生一日，而得決了之』，祖聽他這樣說讚歎道：善哉！善哉！於是將佛正法眼藏傳付給他，使此大法延續不斷。

「十九鳩摩羅多尊者」，是大月氏國人，屬婆羅門種人。在此國內，見婆羅門住家，有種特殊異氣，尊者未得許可，到該家的屋內，其中房主忽問：你是什麼徒眾，為何隨便進來？祖曰：我是佛弟子，也許房主有大善根，聽到佛的聖號，心神立感竦然，並將大門關上。過一會，祖敲其門。內說此中無人。祖順其言直問：答覆沒有人的是誰？羅多聽到這話，知道不是常人，將門打開請進。祖對他說：過去佛陀預記：吾滅後千年，有大士出現月氏國，現在你遇到我，確是應此佳運。羅多聽到這話，發起宿命智，知自己過去，發心從祖出家，祖將大法傳他。

「二十闍耶多尊者」，北天竺國人。素有道識，客遊中印度，遇鳩摩羅多問道：我家父母篤信三寶，但是常為疾病所苦，不論做什麼事都不順利，這是什麼道理？因果又復何在？至於我的鄰居，久為旃陀羅行，但身體很健康，所做都如心願，又是什麼道理？羅多為之解釋：不錯，你家恆信三寶，不敢為非作歹，當然是難得的，要知佛法所說因果報應，不是專

著眼於現在，而是通於三世的。一般見到仁夭暴壽，逆古義凶，便認因果罪福沒有，實是極大錯誤！當知因果，如影隨形，如響隨聲，縱經千百億劫，在未感果之前，絕對不會磨滅。時闍耶多聽了，立即除去所疑，祖更為他說道：「你家雖已篤信三寶，但是不明業從惑生，煩惱是因識有，識是依於不覺，不覺則依於心。『心本清淨，無生滅，無造作，無報應，無勝負，寂寂然，靈靈然』。入於此門，與諸佛同，一切善惡，有為無為，皆如夢幻」。到此，闍耶多夙慧頓發，不再有疑。於得法後，將法付給婆修盤頭，即於座位安然寂滅。

「二十一婆修盤頭尊者」，羅閱城人，姓毘舍佉。父親叫做光蓋，母親叫做嚴一。十五歲禮光度羅漢出家，毘婆訶菩薩為授具足戒。出家受具後，專修頭陀行，一食不臥，六時禮佛，為眾之所尊敬，稱為徧行頭陀。祖到問諸大眾，此頭陀能修梵行行佛道否？大眾異口同聲說：我師精進勇猛，怎麼不可得佛？祖曰『我不求道，亦不顛倒，我不禮佛，亦不輕慢，我不長坐，亦不懈怠，我不一食，亦不雜食，心無所希，名之為道。非頭陀可得佛道』之旨。盤頭聽了，激發大慧，祖即付法給他，成為一代祖師。

後遊化至那提國，度摩拏羅出家修道，直至到處弘揚大法。

「二十二摩拏羅尊者」，為那提國常在王之子，剎帝利種。年三十遇婆修盤頭祖師，得到祖師的付法。就去西印度弘法，接著又往月氏國宣講正法，受寶印王與鶴勒那的誠心供養。祖到那提國對國王說：今王國內有二師化導，佛記第二百五百年，有二神力大士出家，聖王次子摩拏羅為其中之一，吾雖德薄能鮮是其中另一個。王知次子是一有助佛法者，乃捨令其出家，後得祖師付以大法。

「二十三鶴勒那尊者」，是月氏國人，為婆羅門種，父母因無兒女，禱於七佛金幢，夢到須彌頂有一神童持金環說：我就來了！醒了以後，就覺有孕。年七歲，遊行聚落，見到民間淫祀，入廟呵叱說：你妄興禍福，惑於世人，每年殺害牲畜很多，其罪知有多大？話剛說完，神廟傾倒，鄉黨見此，稱為神子。二十二歲從羅漢比丘出家，其師教以專誦大品般若經三十年。後往月氏國林間修禪，常有群鶴相隨左右，所以得名鶴勒那。晚年遇摩拏羅尊者，得到尊者受其正法，乃遊化於中印度，國王名無畏海，本有兩個兒子，大兒足龍早死，僅僅次兒名為師子，發心歸依尊者，說我

真要求道，不知應用什麼心求？尊者開示他說：你要真正求道，應當無所用心。師子說：既然無所用心，請問誰作佛事？尊者答說：你若以為有所用心，那就無有功德，唯有能無所做，當下即是佛事。如佛經說：『我所作功德，而無我所故』。師子聽此，即入佛之智慧。尊者又說：吾滅後五十年，北天竺國當有難起，而且應在你身，現吾就將入滅，將法傳授於你，你當好好護持。尊者付法師子比丘不久，真的不久即入寂滅。

「二十四師子尊者」，有的說為師子比丘，是中印度人，屬婆羅門種。少有出世智辯，依婆羅門僧出家修定，到了晚年才依鶴勒那尊者，待尊者付法後，遊化於罽賓國，遇到一位長者，引導其子問曰：我這兒子叫婆舍斯多，但一生下來，就緊握左手，從沒有放過，直到現在長大，仍然沒有打開，願尊者指示他的宿因。尊者看看長者兒子，即用手按住其子說：我的寶珠現在你可還我！童子立刻張開左手，將掌中寶珠奉還尊者，大眾見此情形，無不感到驚異。祖為眾說明原因：過去吾為僧時，有童子名婆舍，我曾以珠請為保存，現在還我寶珠，乃是理所當然，有什麼可驚異？長者聽這因緣知有宿因，就以其子從師出家，祖接受後為其受具。感於過去之

緣，立名婆舍斯多。對師子說：吾師密有懸記，不久要受災難，現將正法眼藏授你，汝應以此普潤未來眾生。接受師尊正法，仍留罽賓弘化。一日國王問他：你現在出家得法，是不是已離生死空去五蘊？若然，請將你頭施我！尊者對國王坦然說：我這身體尚且不是我有，何況吝惜此頭？王真刀斬師頭，斬時白乳涌高數丈，尊者雖無所謂，王臂立斷，不久死亡。

「二十五婆舍斯多尊者」，亦號婆羅多羅，或名婆羅多那，是罽賓國人，屬婆羅門種。父親名叫寂行，母親名常安樂。出家後，遊化中天竺、北天竺、南天竺，所化甚多。尊者在南天竺教化時，因為國王釋疑，國王深為信敬，但為外道所忌，請王問祖是傳什麼宗教？祖答：我所得者，即是佛宗。王復問：佛滅已千二百年，師從何處而得佛宗？祖師告曰：自從迦葉親受佛印，輾轉至二十四師子尊者，我從師子尊者得此佛宗。師子真嗣既明，太子遂求出家。祖問汝求出家當為何事？太子實答：不為俗事但為佛事。祖見太子智慧天生，許其捨俗入佛，侍奉師尊六年。最後對所度說：現吾已經衰朽，不會久留世間，汝當善護正法，利濟群生。傳法後，徒拜師曰：法衣宜可傳授！祖對曰：衣為有難假是證明，你無災難何用衣

為？人到什麼地方教化，聽眾對你自然信受！

「二十六不如密多尊者」，亦作弗若密多，屬剎帝利種，為南印度得勝王的太子。天性雖然純厚，但是少年多病，崇奉佛法極誠。當婆舍斯多行化南天竺國時，尊者對國王說：我看太子向來多病，不如讓他從我出家，以便在我衛護之下，使其身體逐漸健康，得王允許始獲出家。得法後遊化至東天竺，外道長爪梵志，恐王尊重佛子，逮尊者到問曰：師來這兒做什麼？尊者答：我來不為別事，專為度化眾生。梵志聽更惶恐，利用他的幻法，化座大山壓在尊者頂上，別人是受不了，尊者以指一指，該山忽轉到梵志徒眾頭上。梵志見此更為恐懼，於是發心歸投尊者，尊者愍其過於愚痴，直以手指一指，化山立刻滅除，並為梵志演說正法，使其趣向佛乘，不為外道所惑！

「二十七般若多羅尊者」，是東天竺國人，為婆羅門種姓。年少喪失父母、乞食自活，時人稱為瓔珞童子。稽首於王駕前對國王說：此童子不是普通童子，是大勢至菩薩。此聖後，復有二人出現：一人行化南印度，一人法緣在震旦。因各有其宿因，為祖帶回王宮，令其出家受戒。祖弘甚

深修多羅，尊者演摩訶般若，乃為立名般若多羅。最後，二十六祖傳法般若多羅。得法後，往南天竺香至國，度化王的第三子菩提達摩出家，亦即與中國有緣，來華傳禪的禪宗第一代祖。

「二十八菩提達摩尊者」，本名菩提多羅，傳為南天竺國人，屬婆羅門種，神慧卓朗，一聞千悟。承受般若多羅大法，改名菩提達摩。奉命來中國度上上之機，約在梁香光元年（五二〇）。從印度出發，泛海來中國，初達宋境南越（番禺），刺史蕭昂奏聞當時蕭衍，就在梁武帝普通年間。後來轉赴建業，就是現在在南京。梁武帝對達摩雖甚恭敬，但因相互談論不契，乃離建業渡河至魏，最後到達洛陽，止於嵩山少林寺，終日面壁九年，到東西魏分立前，遇到慧可向之求法，乃將衣法傳他，而於洛陽入滅。

「二十九慧可大師」，又名僧可，或名神光。俗姓姬，河南武牢人，有說虎牢，生於公元四八七年。『頭如五岳，掌若開蓮』。深慕西方有聖人教，於是歸心佛法，從洛陽香山寶靜出家。少年博學，精通內外典籍。四十歲時，菩提達摩遊化嵩洛。續高僧傳說：『年登四十，遇天竺沙門菩提達摩，遊化嵩洛。可懷寶知道，一見悅之，奉以為師，畢命記旨，從學

六年，精研一乘』。初見對達摩說：我因神人啟示來見於師，但師端坐不予顧盼。時當大雪紛飛，光立雪中積雪過膝。達摩聽他所說，看他真誠樣子，對他愍而問道：你這樣久立雪中，究竟所求什麼？光回答曰：『惟願大慈，開甘露門，廣度群品』。祖曰：『諸佛無上妙道，曠劫難逢，豈小德小智，輕心慢心，欲冀真乘。徒勞無功』。慧可聞此教誨，心中喜不自勝，即以利刀自斷左臂，放在達摩尊前，同時向祖問道：『諸佛法印，可得聞乎』？祖曰：『諸佛法印，匪從人得』。慧可因此從學六年，精究一乘大法，乃得理事無礙。復請示祖：『我心未寧，乞師與安』。達摩應請即說很好：『將心來與汝安』。可曰：『覓心了不可得』。祖曰：『與汝安心竟』。到梁武帝大同元年十二月，祖將入滅，對慧可說：世尊以正法眼藏，付囑摩訶迦葉，輾轉傳授以至於我，我今付囑於汝，汝當善為護持，並授袈裟以為信物，再以四卷楞伽經授可曰：『我觀漢地，唯有此經，仁者依行，自得度世』。可得法後，繼闡宗風，每說此經四世之後，變成名相，一何可悲！後傳法僧燦，到年高九十二歲，或說壽百零七歲，寂於鄴下。慧可一派被稱為楞伽師，達摩寂後，離少林寺到當時東魏政權首府鄴

都。生活在這四十年中，盛開秘苑：『決禪河於海口，朗慧日於心端』，以弘達摩禪法。但時北方佛教學風狹窄，對禪反對者多過贊成者，甚至有說這是魔道，或還加以毒害！

「三十僧璨大師」，是江蘇徐州人，他的出生與姓氏，由於他力求隱晦，現在都無所稽考。當他去舒州皖公山，見二祖慧可時，第一句話就是：我身纏有宿疾，想來罪業深重，請師為我懺罪。慧可說：『既知罪業深重，將罪來與汝懺』！璨良久曰：『覓罪了不可得』！如此，『已與汝懺罪竟』。在求懺罪前，慧可曾問他：『你是個大風患人，見我會有什麼好處』？璨答：『我身雖患風疾，但患人心與和尚心無別』。以此答復，深得慧可讚許！這與後來六祖答五祖的『獼猴身與和尚身不同，佛性有何差別』，可說是一樣的。慧可接著對僧璨說：『現在我將大法傳付於你，但是般若祖師曾有預言，你於得法以後，宜當處於深山，不可立即行化，因為將有國難，所謂「心中難吉，外頭凶是」。後來周武法難，僧果受到沙汰。璨乃往來司空山，居住無有定處，蕭然靜坐，不出文記，秘不傳法。璨從慧可得法，師侍慧可數年，風疾雖已痊癒，但頭髮不復黑，時人稱『赤頭山』。

五十歲時傳法道信，自乃隱於羅浮山，為眾廣宣法要，將要告一段落，於法會樹下立化，年八十歲。唐玄宗帝敕謚鑑智禪師。

「三十一道信大師」，先世是河內人，後遷居蘄州廣濟縣（湖北蘄春）。公元五八〇年生，俗姓司馬。七歲禮事一不知名之師，十三歲見僧璨於舒州皖公山，從之靜修禪業十二年，問答有所相契，侍奉左右十二年，密得安心法門。當道信年尚十四歲時，禮見璨祖便曰：『乞和尚示以解脫法門』！璨祖曰：『誰縛汝』？答曰：『無人縛』！璨祖曰：『既沒有人縛汝，為什麼更求解脫』？道信一聽，當下大悟。後到江西吉州寺領眾；繼往衡岳，路次江州（今江西九江），道俗留止廬山大林寺。大林寺是古三論宗棲霞法朗門人兼受天台智者禪觀的智錯大德道場。道信住此十年，嘗從廬山絕頂遙望，江北黃梅雙峰山（亦稱破頭山），紫雲結蓋，潛欲往訪。適時蘄州道俗請度江北黃梅，因破頭山雙峰有好泉石，遂常居住三十餘年以終其志。曆代法寶記說道信：『晝夜常住不臥，脅不至席』。到將臨命終時，眾問和尚竟不有所付囑？答曰：『生來付囑不少』。剛說完，即脫亡。時為唐高宗永徽二年（六五一），閏九月四日。過一年，塔戶自開，儀

相如生。代宗諡為大醫禪師慈雲之塔。

「三十二弘忍大師」，是蘄州黃梅人，俗姓周。先為栽松道者，托生於周氏之女，父母均甚暴惡，將之驅逐家門。女子沒有歸投地方，沒有辦法只好在里閭中乞食，維持瘦弱的生命，到了年紀稍大，里中稱她為無性兒。大約七歲，在廬山師事道信，不離左右數十年，個性沈默，愛好勞動，謙虛下人。歷化法寶記說：『晝則混跡驅給，夜便坐禪至曉，未嘗懈倦』，終於達到了行住坐臥皆是道場，身口意業皆成佛事的動靜不二的境地。信祖為之剃度，知他確實非是常人，四祖會下時有五百門人，獨將大法傳付給他，且將學徒委之領導，假使學養造詣沒有過人地方，怎會得到四祖特別看待？到唐咸亨五年（六七四），以七十四高齡入滅，代宗諡為大滿禪師法雨之塔。

「惠能是為三十三祖」，亦即東土第六代祖。有關六祖事跡，在行由品已詳說，現不再贅。六祖以後，得法者多，皆以世次敘說，不再稱為大師。

「從上」所說「諸」位「祖」師，「各」個「有」其「稟承」，「汝

等」從今「向後」，應當一代一代的「遞代流傳，毋令」有所「乖誤」，亦不得有所斷絕。大「眾」聽「聞」諸祖皆有稟受，知道各自水源木本，莫不至心「信受」。為感六祖之恩，一一「作禮而退」。

示滅遺囑

大師先天二年癸丑歲，八月初三日，於國恩寺齋罷，謂諸徒眾曰：汝等各依位坐，吾與汝別。法海白言：和尚留何教法令後代迷人得見佛性？

六祖「大師」，於唐玄宗「先天二年」，亦即開元元年，「癸丑歲八月初三日」那天，「於」新州「國恩寺」用「齋罷」後，「謂諸」門「徒」大「眾」曰：汝等「現在不用客氣，仍然「各依」座「位坐」下，「吾」今要「與汝」等告「別」，將來沒有機會再見。徒眾當中「法海」禪師慈悲愍物，特在祖師最後臨滅時，代表大眾重請遺訓「白言：和尚」既要與我們離別，懇留是也留不住的，在這最後之時，師尊當「留」什麼「教法」遺言，使「今後代迷」心之「人」，依法「得」以「見」到「佛性」？法海所以有此請求，深感善知識難遭難遇，現在若不請問，將來沒有機會！師言：汝等諦聽！後代迷人，若識眾生即是佛性，若不識眾生，萬劫覓佛

難逢。

法海既然請問，祖「師」一本慈悲，即為答「言」：當我答覆這問題時，「汝等」應當用心「諦聽」！「後代」一切「迷」心之「人」，假「若能清楚的「識」得「眾生」各個本具自性，「即是」等於當體見到「佛性」；假「若不」能清楚的「識」得「眾生」本具自性，那縱經過「萬劫」這麼長的時期，要想「覓佛」是也「難逢」難遇！是以迷人不能見到佛性，問題還在識不識得眾生。

吾今教汝識自心眾生，見自心佛性，欲求見佛，但識眾生；只為眾生迷佛，非是佛迷眾生。自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。自性平等，眾生是佛；自性邪險，佛是眾生。汝等心若邪險，即佛在眾生中；一念平直，即是眾生成佛。

祖師又對諸徒眾說：「吾今教汝」等如何認「識自」己「心」中的「眾生」，意顯一切眾生都是自心內的，離開自心那裡還有眾生？吾亦教你們如何「見」到「自」己「心」中的「佛性」，意顯一切諸佛皆是自心內的佛，離開自心那裡還有佛？任何人「欲求見佛，但」在認「識眾生」本心，

眾生本心當體即佛。可惜「只為眾生迷」了自性「佛」，並「非是佛迷」惑「眾生」。此即說明眾生心即佛性，佛性即眾生心。眾生與佛，只是一迷一悟。對「自性」本心，「若」能徹底了「悟」，身雖還是「眾生」，而實當體即「是佛」。對「自性」本心，「若」猶「迷」惑不解，雖本具有「佛」性，仍然「是」個「眾生」。如了解「自性是平等」的，「眾生」當下即「是佛；自性」若是落於「邪」見「險」曲，受到惑業苦的纏縛，雖則本具「佛」性，仍然「是」個苦惱「眾生」。是以「汝等」自「心」，「若」是「險曲」不正，那「即」等於「佛在眾生中」。佛法行者，假定「一念平」等正「直」，那「即」等於「是眾生」已經「成佛」。如上所說，就是明眾生心即佛心，佛心即眾生心，生佛唯是一心。

我心自有佛，自佛是真佛。自若無佛心，何處求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑！外無一物而能建立，皆是本心生萬種法。故經云：心生種種法生，心滅種種法滅。

當知「我」們「自」己「心」中本來就「有佛」，唯有「自」性「佛」，方可說「是真佛」。「自」己心中倘「若無」有「佛心」，更到「何處」

去「求真佛」？「汝等自心」本性當體就「是佛」，應該堅定的相信，「更莫」要如「狐」狸那樣的多「疑」。「心」外實在「無」有「一物而能建立」，因一切物皆無自性，「皆是」從自己「本心生」出「萬種法」，萬種法皆唯心自性，絕對不可看成有實在諸法。本經全文一一皆是直指見性明心。所以「經」說：「心」中一念「生」起，「種種」諸「法」隨之而「生」，由於「心」中一念而「滅，種種」諸「法」也就隨之而「滅」。每個聞是法者，對於心生法生，心滅法滅，堅定不疑，就可直趣無上菩提。

說真佛偈

吾今留一偈與汝等別，名自性真佛偈，後代之人識此偈意，自見本心，自成佛道。

六祖慈悲心切，恐鈍根者仍然無法體悟，為後來者未能聞此大法，特為說偈以便受持。現「吾」既然就要去了，「今」特再為「留」下「一偈」，以「與汝等作別」，此偈「名」為「自性真佛偈」。「後代之人」，若能「識」得「此偈意」趣，自然就能「自見本心」，也必「自」然能「成佛道」，對此自然更加無所疑惑！

付囑品第十

· 513 ·

六祖壇經講記

· 514 ·

偈曰：真如自性是真佛，邪見三毒是魔王；邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂。性中邪見三毒生，即是魔王來住舍；正見自除三毒心，魔變成佛真無假。法身報身及化身，三身本來是一身；若向性中能自見，即是成佛菩提因。本從化身生淨性，淨性常在化身中；性使化身行正道，當來圓滿真無窮。淫性本是淨性因，除淫即是淨性身；性中各自離五欲，見性剎那即是真。今生若遇頓教門，忽悟自性見世尊。若欲修行覓作佛，不知何處擬求真？若能心中自見真，有真即是成佛因；「不見自性外覓佛，起心終是大癡人。頓教法門今已留，救度世人須自修；報汝當來學道者，不作此見大悠悠。」

六祖所說「偈曰」：什麼是佛？眾生本具「真如自性是」固有的「真佛」。若不識眾生自性本有真佛，終日向外取法，即成「邪見三毒」而「是」變為「魔王」。真如自性本是如如不動，一旦隨於染緣，生起邪見三毒，本不是魔就變成魔，是以邪見三毒確是最不好的心念。當一個人為「邪」因「迷」惑「之時」，「魔」就會以我心為舍而潛隱「在」「舍」中，暗暗的在活動，使人不知心內有魔。若了心外無法，正見本有真如之心，當

此「正見之時，佛」就安然「在」自心「堂」。若於真如自性，妄起顛倒分別，「性中邪見三毒」從是而「生」，生「即是魔王來住」自己心「舍」，魔在舍內胡作妄為，如人動目，天地傾搖，使人終日不安。若心無有分別，如理「正見，自」然就「除」去「三毒」惡「心」。三毒心除，搗亂的「魔王」就會「變成」安靜的「佛」，這不是什麼神話，而是「真」真實實可以做到，並「無」一點虛「假」。可知說魔說佛，皆是自心幻現，說邪說正，不外自心迷悟。講到佛身，不論清淨「法身」，圓滿「報身」，千億「化身」，說來雖有「三身」，而實「本來」只「是一身」。「若」能「向」自「性」中，自見「本具三身」，「即是成佛」的「菩提」真「因」。

祖師曾說：『若向自心妙性中尋，即能自見本具之三身佛』。了知三身本具，生佛一如，當體是佛，便了「本從」變「化身」中而「生」清「淨」法「性」身，清「淨」法「性」身原來「常在化身中」。真如淨「性」有股力量，能「使化身行」於佛法「正道」，「當來圓滿」報身功德，「真」正是「無窮」無盡，不是凡小所能測度得到。諸法本是唯一真如自性，淫欲雜染亦是無自性的，由於眾生妄心向外馳求，所以雖本具有佛性，而為

雜染淫欲之所隱覆，若知雜染「淫」欲無實自性，不為淫欲所轉，當下「本是」清「淨性」的法身「因」。各人若能一念清淨，「除」去「淫」欲雜念，當下「即是」清「淨」法「性身」。若能觀於自「性」當「中」，無有一法指陳，「各自」遠「離五欲」，就知自性原本是清淨的。「見」到無有自「性」的「剎那」之間，見佛「即是真」實。一個佛法行者，於「今生」之中，「若」能「遇」到圓「頓」大「教」法「門」，忽「然」悟「了」本有「自性」，就可親「見世尊」。「若欲修行」造作「覓」求「作佛」，心向於外，「不知何處」方是「求」得「真」佛。「若能」在自「心中自見真」如自性，「有」此「真」性「即是成佛」的真「因」。行者若是「不見自性」，一味向「外覓佛」，如此「起心」動念，迷卻本有自心，這種人「終是大」愚「痴人」。宗鏡錄說：『十方諸佛中無有一佛不見此心成佛，二十八祖內無有一祖不見此性成祖，如今聞而不成祖者，皆為信不足，見不諦故，但學其語，不照其心，但執其解，不深其法』。六祖更鄭重說：「頓教法」現「今已」為你們「留」了下來，應當將之不斷的流傳後世，用以救度世間廣大人群，但要「救度世人」，必「須」先行「自修」，唯

有這樣的自利利他，方能共進無上菩提。我今宣「報汝」等以及「當來學道」的人，若「不」依「此」頓教法門，作為「見」性的階梯，那就「大」大的蹉跎空「悠悠」，白白的虛度一生，辜負自己的覺性。

囑勿隨俗

師說偈已，告曰：汝等好住，吾滅度後，莫作世情悲泣雨淚！受人弔問，身著孝服，非吾弟子，亦非正法！

祖「師說」了真佛「偈已」，復更殷切的「告」諸徒眾「曰：汝等」以後要「好」好的安「住」世間，弘宣正法眼藏，切勿有失本宗，這是極重要的！人總是要離開世間的，在「吾滅度」以「後」，千萬「莫作世情」那樣的：或者「悲」傷涕「泣」，或者如「雨淚」下。生命從世間消失，是極為平常的事，不論什麼人乃至諸佛諸祖，都是免不了的，何必作世悲情？自己固應如此，亦勿接「受」世「人弔」祭唁「問」，「身」上更不可「著孝服」。因為這些都是俗情，或者用以光耀門楣。為佛子者在這時候，不論是僧是俗道侶，皆當互相提持正念，應想怎樣紹隆法化，怎樣光大佛法，怎樣度脫眾生，一切都要脫俗，依於佛法而行，方可說是師徒弟

付囑品第十

· 517 ·

六祖壇經講記

· 518 ·

子。假定不是如此，不特「非吾弟子」，「亦非」符合「正法」。六祖說的這番話，不特祖師入滅時應當如此，就是在任何時候，只要是出家眾告別人間，都要照這樣去做，哭哭啼啼的有什麼意思？

明見心性

但識自本心，見自本性，無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往。恐汝等心迷，不會吾意，今再囑汝，令汝見性。吾滅度後，依此修行，如吾在日。若違吾教，縱吾在世，亦無有益。

學佛行人，特別是僧人，對師長入滅，既不能如俗人那樣表現，除應當提持正念，更重要的還是怎樣做到明心見性。「但」能「識自本心，見自本性」，洞達其體清淨本然，既是「無」有「動」態，當亦「無」有「靜」態，既「無」有「生」，亦復「無滅」，既「無」有「去」，亦「無」有「來」，既「無」有「是」，亦「無」有「非」，既「無」所「住」，亦「無」所「往」。對於這樣重要道理，深「恐汝等」仍然「心迷，不」能領「會吾」的旨「意」，「今」特「再囑汝」等，欲「令汝」等「見」自本「性」。其他沒有什麼再對你們說的，到「吾滅度」之「後」，只要「依

此「現在我所說的言教，如法「修行」，那就「如吾」仍然「在」世之「日」一樣；「若」是「違」於「吾」的「教」法，不能如實奉行，「縱」然「吾」仍住「世間」，那對你們「亦無」什麼利「益」，豈不是雖存世間好像入滅一樣？佛言祖教現仍流行世間，汝等修習之餘，應當弘此正法，普令世間一切眾生皆得正見，如法進修方得實益。

入滅瑞相

復說偈曰：兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。師說偈已，端坐至三更，忽謂門人曰：吾行矣，奄然遷化。於時異香滿室，白虹屬地，林木變白，禽獸哀鳴！

祖在上面已說應當明心見性，最後「復說」一「偈」囑「曰：兀兀不修善」，兀兀是不動的意思，顯示性體雖是如如不動，不復修諸善法，諸善自然圓成。「騰騰不造惡」，騰騰是自在無為的意思，顯示性體雖然不動，而能任運自在的不造諸惡。「寂寂斷見聞」，寂寂是安靜的意思，顯示在心安意靜中，不論見聞什麼，不為見聞所惑，任何見聞妄念，於不斷中自斷。「蕩蕩心無著」，蕩蕩是坦坦平平的意思，顯示蕩蕩然的無諸罣

付囑品第十

· 519 ·

六祖壇經講記

· 520 ·

礙，外境既寂，內情亦空，中心自然無所執著，佛祖到了寂寂示滅時，見聞似乎已斷，而心實蕩蕩然的不著寂滅妙境，既不同凡夫外道斷見聞，亦不同二乘耽著於寂滅，所以色身雖滅法身猶存。祖「師說」此「偈已」，就「端」然安「坐」在那兒直「至三更」時分，由於入滅時間到了，「忽」對諸「門人曰」：現在「吾行」了，「奄然遷化」，既無什麼痛苦，亦無什麼留戀，自自然然的而去，像這樣的寂滅，又有什麼悲哀？真可說是自在解脫！「於」祖示現寂滅「時」，奇「異」妙「香」充「滿室」中，為諸徒從未嗅過的清淨妙香。天空中的「白虹」彩暈，連「屬」於整個「地」面，亦是諸徒眾從未見過的異象。虹是太陽光線與空中水氣相映現於空際的特殊境界。至於樹「林」草「木」亦皆「變」為「白」色。涅槃經中說佛涅槃時：『寂然無聲，於是時頃，便般涅槃，入涅槃已，慘然變白，猶如白鶴』。「禽獸哀鳴」，是說飛禽走獸，也都發出哀鳴，感傷祖師的離世！想見有益世間的佛祖，一旦離世入滅，情與無情都會感到極大的悲慟，沒有離欲的佛弟子自亦難免！

爭迎舍利

十一月，廣、韶、新三郡官僚，洎門人僧俗，爭迎真身，莫決所之，乃焚香禱曰：香煙指處，師所歸焉。時香煙直貫曹溪。十一月十三日，遷神龕併所傳衣鉢而回。

到了開元元年「十一月」時，「廣」州、「韶」州、「新」州「三郡」的「官僚，以及門人」，諸如出家「僧」尼，在家道「俗」，皆來「爭迎」六祖「真身」供養，這要請到這兒供養，那要請到那兒供養，各方爭相供奉，一時「莫」能「決」定「所」往「之」處。沒有辦法，「乃焚香禱」告「曰」：誰也不要爭，看所焚「香煙指」向什麼地方，就是「師所歸」的地方，不必為此爭執，相爭有傷和氣！「時」所燃的「香煙」，一「直貫」向「曹溪」。全體看了無有異議。是年「十一月十三日」，乃「遷」六祖坐化的「神龕併」六祖當初「所」承「傳」的「衣鉢」，從新州國恩寺，恭送至曹溪寶林寺供養。

次年七月二十五日出龕，弟子方辯以香泥上之。門人憶念取首之記，遂先以鐵葉漆布，固護師頸入塔。忽於塔內白光出現，直上衝天，三日始散。

六祖真身恭送曹溪寶林寺受人供養，乃於「次年」亦即開元二年的「七

付囑品第十

· 521 ·

六祖壇經講記

· 522 ·

月二十五日」，奉六祖的真身「出龕」，其「弟子」中有名「方辯」者，特「以」檀「香泥」抹塗在六祖真身「上」。「門」下其他「弟子」，忽然「憶念」祖曾有「取首」懸「記」，於是「遂先以鐵葉」和「漆布」，鞏「固」保「護」祖「師」的「頸」項，然後送「入塔」內用作永恆供養。當真身入塔時，「忽於塔內」有道「白光出現」，其光「直上衝天」，經過「三日」時間，「始」漸漸的「散」去。能說不是一種不思議現象？如果祖師沒有勝德，怎會有此瑞相出現？

奉敕立碑

韶州奏聞，奉敕立碑，紀師道行。師春秋七十有六，年二十四傳衣，三十九祝髮。說法利生二十七載。得旨嗣法者四十二人，悟道超凡者莫知其數。達摩所傳信衣，中宗賜磨納寶鉢，及方辯塑師真相並道具等，主塔侍者尸之，永鎮寶林道場。流傳壇經以顯宗旨，興隆三寶，普利群生者。

此段共有二百二十五字，是記載六祖遷化以後的事，為全部六祖壇經的總結，但這不是六祖親口所說。

祖師龕入塔後，「韶州」刺史，為了對此向上有一交代，特將六祖生

平事蹟，具表「奏聞」朝廷，皇上得此佳音，立刻「奉」詔「敕」令「立碑，紀」念祖「師」高潔的「道行」。碑中記載師之「略歷：六祖降誕於唐太宗貞觀十二年，二月八日子時，示寂於唐玄宗先天二年八月三日。中經太宗、高宗、則天、睿宗、玄宗六帝。「師」世壽「春秋七十有六」歲，「年二十四歲」時，得五祖「傳」授「衣」法，「三十九」歲時，於廣州光孝寺「祝髮」。「說法利生」共有「三十七載，得」傳心宗「旨嗣」其大「法者四十三人」，至於聞法開「悟」真「道」而得「超凡」入聖「者，莫」有辦法「知其」詳「數」，亦即是說很多很多。「達摩」初祖「所傳」以為證「信」的法「衣」，唐「中宗」所「賜磨衲」袈裟，水晶「寶鉢」，還有「方辯」禪師所「塑」祖「師真相，併」同一切「道具」等，都由主塔的侍者負責保管，「永鎮寶林」寺「道場」，以資紀念。至師所說大法結為壇經，應當「流」通弘「傳」法寶「壇經，以顯」揚頓門禪的「宗旨」。如祖前說：『汝等於後傳法，依此轉相教授，勿失宗旨』。唯有像這樣的自行化他，方是真正「興隆三寶」，得以「普」徧的「利」益一切「群生」。文中所說奉敕立碑，是只指王摩詰所撰『六祖能禪師碑銘』，且沒有

全部錄出。此後，還有柳子厚宗元所撰『曹溪第六祖賜謚大鑒禪師碑』，劉夢得禹錫所撰『曹溪第六祖大鑒禪師第二碑』。在時間上稍後，為令韜、法海二師未見，有人不知竟將其碑插在原文當中，實是一大錯誤！