

六祖壇經

拾慧
(七)

果如法師著

佛陀教育基金會印贈

目次



一、頓漸品第八	7
(一) 神會曹溪參學	8
(二) 師見諸宗難問	55
二、護法品第九	71
(一) 中宗馳詔請迎六祖	72
(二) 薛簡傳詔諭問法	77
1. 問答坐禪義	77
2. 問答明暗義	83

3. 明大乘逕體 88

4. 辨外道不生滅見 92

三、付囑品第十 123

(一) 教授說法要訣 124

(二) 三科法門 144

(三) 三十六對法 169

(四) 對法解用 178

(五) 集眾勉修、舉神會勉眾 200

(六) 說真假動靜偈 224

(七) 付囑流傳正法 267

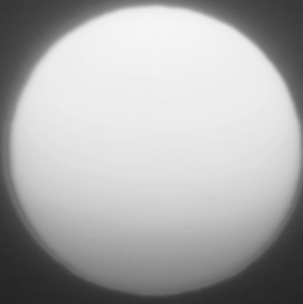
(八) 開示一行一相三昧法 274

1. 說一行一相三昧頌	274
2. 勿落空觀	306
(九) 落葉歸根	319
(十) 涅槃前垂教勉眾	370
(十一) 遷龕記事	428





一、頓漸品第八



（一）神會曹溪參學

六祖大師法寶壇經

一日，師告眾曰：「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。」（祖師滅後，會入京洛，大宏曹溪頓教，著顯宗記，盛行於世，是為「荷澤禪師」。）

一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，無名無字，無背無面，諸人還識否？」

六祖說：「我有一個東西，無頭無尾無名無字，沒有背面沒有正面，各位知道這是什麼嗎？」這在說明人人都具有清淨本性，但將之冠上「清淨本性」的名，就又落在名上，

掉落在意識裡追尋，形成我知我見之相或想，離真心就差十萬八千里遠，已是妄分別心。

神會出口：「是諸佛之本源，神會之佛性。」

這裡神會又冒出話了，許多人可能要思索老半天。他在文字上的根器確實挺利的。根據某些科學報導，閱讀文字時，有時每個字都看得懂，但對整篇的內涵卻懵懂無感，因為沒有這方面的知識，無法有明顯的相去體驗感受。可見得要有相就這麼難了，更何況真正的實相「無相」，完全沒辦法用現有的知識經驗體察。

為何言修行不要用知識？不用你能瞭解體會，進而追尋？因為這都是建立在原有認知的相上，這些相你都已經放不下，還想去知道真相，只不過是再去找另外一相，或者推斷出另外一個心相。放下原來的一切相時，說不定還能夠知道。

神會回答：「是諸佛的本源，神會的佛性。」的確要有

這樣的承擔。我有時拿著香板考問體驗，問：這是什麼？回：是香板。問：你是誰？回：我就是我，我就是佛。這一類的回應，都是掉在心很統一時的境地。這只是第六意識對境的分別心沒有很強烈，而第七識還未降伏的大我，突然冒得很大，你就從這裡言下承擔它「我就是我、我就是佛」，可是這一類皆非真正見性。

但神會的狀況並非如此，神會的確見到那真正之心，所謂無心的那一面。但他尚未從無心這一面脫出，以這樣的悟為所得，落在那個悟的境界裡，沒有從法身出來，只見到智慧的一面。

證得法身後要能夠透脫，不能在當中毫無作為，要能轉得過身來。轉得過身來就明心，能產生妙用，不掉在法身位上，即所謂向上一著跳脫。神會就是向上的那一著沒有完全體驗到，只是在四禪的統一心裡，這也是為何六祖遲遲無法肯定神會的原因。

縱然他所見的是偏真，或者離開偏真但仍是住著，清淨心還有大功能的作用。從曹洞宗而言，就是不能從大功裡進入到無功的現象。以後會跟大家講曹洞宗，它在見性以後如何起妙作用的一番理論，但若只掉落在義理上鋪陳瞭解，還是見不了性。

雖然六祖一直罵神會沒有見性，還掉入兩邊，至少可以肯定的是，他的確見到清淨心，只是還掉落到有個清淨心的實相上。

師曰：「向汝道無名無字，汝便喚作本源佛性。」

六祖說：「都已經跟你說了，無名無字無形無相，你還要說是諸佛的本源，是神會的佛性。」這當然不可以。後代祖師遇到同一個考題時，就不會掉在解說上，祖師一站出來，便叫自己的名字，所以神會應當直呼：神會！是！馬上就退下去，懂嗎？這就是不落文字，而且也把自己所見的全部真性、全體的大用，毫不遮掩地顯現出來。

祖師絕對不會掉在語言文字上，要有自家本事，不著他人之語而起舞，產生曲解。從中透脫出人原來的束縛，顯出自己的真手段，才是高明。隨風浪漂泊只是依人作嫁，算不上真正的大丈夫，大丈夫的手段是做無本的生意。

汝向去有把茆蓋頭，也只成個知解宗徒。」

「汝向去」指將來。茆是茅草，以前的屋子最簡單的蓋法，就是把茅草捆起來，擺在屋子上頭遮風避雨。用茅草遮蓋自己的頭，表示有地方住，能住持一處，即古人所云出來弘化、出世為人、有一片自己的天地。但若是掉在知解裡，將只是個知解宗徒，尚未完全透脫。

（祖師滅後，會入京洛，大宏曹溪頓教，著顯宗記，盛行於世，是為「荷澤禪師」。）

六祖滅後，神會又到青原行思座下待好長一段時間，並不是馬上去京洛，那時年齡尚小。在青原座下有所體悟後，才到京洛弘化曹溪頓教，約是四、五十歲了。當時唐朝二都，

東都洛陽，西都長安，神會大部分是在長安，天氣熱會到洛陽避暑。

神會著有《顯宗記》，就是彰顯光耀六祖的頓宗禪，因經弘化後盛行於國內，故稱作顯宗。「荷澤」是神會後來長居的處所，盛產牡丹。過去牡丹盛產最多的城市是洛陽，現今山東荷澤的牡丹，產量不輸洛陽，但洛陽畢竟是文化古都，人口還是最多。

曾經跟師父去雪峰道場，山上種一大片荷花、牡丹花，我們去時已是五、六月，牡丹早已謝了，唯獨我們到的那天，園裡有一株牡丹開放得極其豔麗，大家都擠著去看，寺裡的和尚也說這時都沒有牡丹花了，竟還有一株牡丹開花！應該是歡迎家師聖公老人。牡丹園離大殿有段路，師父也特別跑去看。文化大革命時，所有的出家人都被迫還俗，寺廟被作為人民公社，成為農工事業的生產地，此寺因地處深山，沒有被嚴重損壞。山上人家本來世代都是佛教徒，跟寺廟有很深的關係，出家人平常白日裡換上勞動服，去田裡工作，

晚上回廟裡作早晚課誦、打坐。後來紅衛兵從福州一路破壞上來，大家很緊張，就把大殿裡的佛像用泥土隔牆全封起來，把大殿當做倉庫、工廠使用，紅衛兵來一看，沒啥事，就離開了。其實大多時候，他們會從另一個門進去，早晚課仍照常拜，當地老百姓也很清楚，也會去拜。

六祖壇經禪學基本教材

南禪頓門宗的能得弘揚於河朔，荷澤神會是唯一最有大功的人。郭子儀的規復兩京，荷澤神會在籌集軍餉上亦有大供獻。故若以事論，荷澤之在禪宗諸錄中不佔重要地位，似為歷史上最不公平之事。但是，歷史考據家的談禪，功利主義者的評論，在真正修禪的人看來却都不是那麼一回事。荷澤公然立知見，謂「知之一字、眾妙之門」。有敦煌本唐人寫經中的「神會語錄」可證。雖有降求契機而不得已的苦衷，然已不是南頓正宗的話了。楞嚴經上說：「知見立知，即無明本；知見無見，斯是涅槃。」這就是「知法無知、無知知要」之說所由本。荷澤既立知見，則又是病非禪，又將何以治知見之病？所以黃龍死心禪師說「知之一字、眾禍之門」，大慧宗杲禪師更說「要見荷澤易、要見死心難」。實則佛法禪學不屬知亦不屬不知，知是妄覺，不知是無記；故

頓門禪宗從上相承以來，不曾教人求知求解。宗門的所謂修證，只是自性上直觀直覺直悟直證的現量境界，是無功用智而不是有為的功行，不需要演繹歸納或分析綜合等等反省思慮的比量，連聖言量都毋庸透過。就這樣說，怎肯退作知解宗徒？故若以法論，功勞動業只是聖末邊事，與南嶽青原鼎足而立，已經是最最公平的異數了。

驅耕夫之牛，奪飢人之食；你無拄杖子，給你拄杖子；你有拄杖子，奪了你的拄杖子。所謂「殺人刀、活人劍」，祖師手段不妨毒辣。不恁麼奪你的拄杖子，焉能給你真的拄杖子？不恁麼殺人，又焉能活人？有所自負而不肯放下，最是參禪大障礙，祖師的棒喝，來勢洶洶，只為打掉參禪人禪關前的障礙。如果透過了空觀，不起於空而了萬法，則無言勝有語，儘管天下滔滔，是非蠡起，與自己毫沒交涉。

清朝康熙皇帝巡遊江南（西元一六八四年），回宮時，

王公大臣叩問：皇帝對江南印象如何？帝曰：佛寺太好，僧侶太俗。諸大臣遂暗為寄語江南大吏「注意料理」。有獻議於江南督撫者，乃依議廣徵博學多聞深通內典之人，不論緇素老少，未出家者准給度牒受戒，已出家者許以不次之遷，一律送晉北五臺山參禪一年，期滿後量予請住江南各大叢林。迨康熙皇帝二次南巡時（西元一六八九年），江南諸山，均已高僧濟濟，氣象一新。帝於仲秋駕蒞金山寺，住持法磬迎禮，常州天寧寺住持拾得亦趨赴金山接駕。法磬導帝登高塔，經由桂花園，帝問：「桂花香拾得否？」（考驗來了！弄花香滿衣麼？）磬云：「待拾得來問他。」（未攀秋月桂，疑惹滿身香。好現成的答話！）帝異之，以扇叩磬頭。磬出長聲高叫：「喩！」（小叩小鳴，大叩大鳴。這是現量境界，不須作解！若作喩字法門解，縱然含有總持密意，但已是表達現量以外事，不免落入第二機。）帝問：「作麼生？」磬云：「磬響。」既登塔，帝問：「長江一日裏，往來多少船？」磬云：「兩條。」帝問：「那兩條？」磬云：

「一條為名，一條為利。」

禪門答法有四：1. 語答，2. 默答，3. 動作答，4. 不語不默不動作答。簡單的聲音，如法磬的「喲」，有叩有響，毫不擬議思慮，機鋒利捷，直表現量境界，不多不少，正恰到好處的不語不默不動作答。世間常說：「三代以下唯恐不好名。」然而名利兩途，究竟都不是出家修道人的本份事。以世間功利論禪，此禪之所以多落魔道也。茲於此神會機緣，對「破知解」「輕功利」兩點，不憚徵引語錄詳附論議，欲以使盲從為神會抱不平者知有所鑒覺而已。

南禪頓門宗的能得弘揚於河朔，荷澤神會是唯一最有大功的人。郭子儀的規復兩京，荷澤神會在籌集軍餉上亦有大供獻。

「河朔」是黃河以北的地區，指現在的河北或山東等地，黃河中下游以前稱作中原。南方頓禪能夠弘揚於北方，

荷澤神會是唯一最有大功之人。安史之亂唐王室四處逃亡，已無錢糧，個地方的節度使，皆擁兵為重。當時郭子儀擁護肅宗，平定安史之亂，收復兩京，恢復唐朝皇室，神會設置戒壇度僧，將收入全數捐援軍糧。

平定戰亂後論功首賞，政府蓋一道場請神會住持，神會不要這些功賞，只希望能夠定南宗是非，認定禪宗真正六祖為惠能。

這裡用「規復」兩京，為什麼不用恢復呢？規就是定下一些規模方針，以利收復。用恢復，就好像是只靠郭子儀的力量，規復則有立定次第方向，由眾人分工合作，二者意義不同。

故若以事論，荷澤之在禪宗諸錄中不佔重要地位，似為歷史上最不公平之事。但是，歷史考據家的談禪，功利主義者的評論，在真正修禪的人看來却都不是那麼一回事。

若以事功來論，能夠使南禪在北方弘行，神會的功績絕對是不能抹煞。但是從語錄乃至於後家推功頌德方面，神會幾乎被抹煞，不被提起，歷史對之不公允。唐老師說，歷史考據學家談禪與功利主義者的評論，通常都是就功績上討論，但在真正修禪的內行人看來，卻不是那麼一回事。

荷澤公然立知見，謂「知之一字、眾妙之門」。有敦煌本唐人寫經中的「神會語錄」可證。雖有降求契機而不得已的苦衷，然已不是南頓正宗的話了。楞嚴經上說：「知見立知，即無明本；知見無見，斯是涅槃。」這就是「知法無知、無知知要」之說所由本。

前段經文中，神會提過「見即是主」，在敦煌寫本「神會語錄」裡也講「知之一字、眾妙之門」。「眾妙之門」出自道德經，可見當時的老莊思想還是佔有相當的影響力。或許，這是為了「降求契機」不得已的苦衷，有時直接明講講不通明，「知之一字、眾妙之門」這樣一說，聽者就比較懂，但就非南頓正宗之語。

楞嚴經裡所謂「知見立知，即無明本；知見無見，斯是涅槃」，你在知見上本有真實智慧，能見到諸法實相，卻又建立有個真實智慧存在的知見，這是無明的根本，掉入分別心裡，掉入眾生的妄知見裡。能夠見到自己的本性，了知真正的智慧，但沒有所謂的見可得，才是真正的涅槃。神會的東西，雖是見性，仍未做到向上一著，離一切文字語言相，終究是落在一個有所得之相上。

「所由本」是法的來由根本。「知法無知」，真正見到法的實相，這樣的知是屬於沒有知可得的狀態，不要認為有個智慧、有個清淨心，認為是有，就不見真正正法。「無知知要」，能做到無知才是真知，你所知的一切，就不會掉入是非取相裡，會還其原來真實義，那就是了知諸法真正重要的地方，掌握到法的宗旨了。

荷澤既立知見，則又是病非禪，又將何以治知見之病？所以黃龍死心禪師說「知之一字、眾禍之門」，大慧宗杲禪師更說「要見荷澤易、要見死心難」。

神會既然立了知見，就是掉在病裡面，非真禪矣！那哪能對治知見的病呢？所謂的禪是無知無得，才可對治知見。上次有講過，體驗四禪的種種不可思議，其實不難，最難的是能從四禪的身心相覺受裡放下，當下從那個相裡見到真實的實性，這才是最難處。

黃龍死心禪師說「知」這個字是所有禍害的開端，大慧宗杲禪師更說「要見荷澤易、要見死心難」。要見荷澤之理很簡單，就在相上一一莊嚴、親近，你便可見到一切諸相清淨妙有的不可思議；但要真正體會死心所言「知之一字、眾禍之門」，反是不易。

實則佛法禪學不屬知亦不屬不知，知是妄覺，不知是無記；故頓門禪宗從上相承以來，不曾教人求知求解。宗門的所謂修證，只是自性上直觀直覺直悟直證的現量境界，是無功用智而不是有為的功行，不需要演繹歸納或分析綜合等等反省思慮的比量，連聖言量都毋庸透過。就這樣說，怎肯退作知解宗徒？故若以法論，功勞勳業

只是聖末邊事，與南嶽青原鼎足而立，已經是最最公平的異數了。

佛法的禪學，不屬於知也不屬於不知。因為落在知裡面是妄覺，落在不知裡面是無記。頓門禪宗從來沒有教我們從知解上下手。宗門所謂修證的智是無功用的，不要落在有個智相可以對治某事。把智當做實有，就好像手上拿了一個照妖鏡，照下去所有相皆原形畢露，如同無上大法寶，若是這麼認為，就錯了。

禪不是有為的功行，不需要演繹歸納。通常做學問就要慎思明辨，博學分析審問，但這不是修行。用推敲綜合的思索方法，頂多只是比量，連聖言量都無法真正通透，哪有辦法親證真實的現量？

修禪絕對不可以退在臨知臨解上，做個知解宗徒。如果從法上來講，功勞和勳業只是聖人的末邊事。治國平天下這些功勞只是成聖要做的一些事，不是真正的重要事，成聖最

主要是要修身，先修身、齊家，最後才是治國、平天下，終極是內聖外王。內聖做不成，外面的王便成就不了，只有外王沒有內聖，永遠只是功勳事業。內在所修之德行真正成就時，外在一切事業功績自然會隨著因緣而成就。因此就法上論，壇經沒有抹煞神會，神會能夠在壇經裡跟青原行思、南嶽懷讓並立，已經是最公平的了。

驅耕夫之牛，奪飢人之食；你無拄杖子，給你拄杖子；
你有拄杖子，奪了你的拄杖子。

這是禪宗祖師接引眾生的一些方式。耕夫就是農夫，農夫靠牛耕田才能活下去，而弟子通常賴以活命、把持依偎的就是我所見、所認知的，也就是自己最真實體驗到的；禪師對待弟子，就要將它奪掉、趕走，就像把農夫賴以維生的水牛趕跑，不讓你擁有。當你內心在法上認為有所吋得，一點點自認為有所成就時，祖師卻毫不留情地 剿絕乾淨。「奪飢人之食」，對於已經很飢餓之人，好不容易有了食物，竟然從他的手上搶奪糧食，這就不讓人活啊！

世間人看到這樣的手段，一定認為太殘忍且罪大惡極。但是在佛門裡，所謂賴以存活的自恃、知見等東西，如果不幫你剷除，永遠會苟延殘喘在這上面，真正清淨的知見、活的知見，你是無法證得的，活不出真正的生命。

大宗師的手段看起來很殘酷，但也只有大宗師才能夠幫你剷絕掉。沒有大死一番，原來的東西將一直存在，如同得了惡性腫瘤，真的慧命就活不過來。

六祖說如果未悟還在迷，就去找一位善知識來指導。如果已經悟了，就如法修持。所以當你需要拄杖子時，給你拄杖子，此時你就要如法去修。何謂如法？就是不掉在有所得上，一切法本來空寂，不要掉在有所得、有所證裡面。所以當你有了拄杖子的時候，就要奪去你的拄杖子，除掉任何倚恃，叫獨立於人間，才是真正的大丈夫。

所謂「殺人刀、活人劍」，祖師手段不妨毒辣。

祖師拿到這一把刀時，他殺活自在，要殺可以，要活也

行。你有所倚恃，他可能殺得你寸草不留；如果你信心不足，便讓你產生真正的信心，知道發心去用功，所以說殺人刀，活人劍。

祖師的手段看來毒辣，不是打就是罵，像黃檗禪師，臨濟在他座下三年，行業純一，非常守本分的青年，連當時的首座都極為讚賞，鼓勵他去向師父問法。他一進門都還未開口，就被黃檗毒打一頓逃出來，連續三次都是這樣，手段相當狠辣，最後若不是大愚禪師為臨濟說破，可能一輩子都怪師父。自己到底錯在哪裡？難道三年沒有問法是過失？現在問了也算是補正過失，為什麼還要被打呢？臨濟被痛打不免生出怨懟、責怪，只是這樣已經非常難得了。今天在座的你們，有誰受得了這樣的對待？一般人真的做不到。

我剛剛才在訂正上次講的一些內容，現在教學是要看學生的臉色。教得太嚴，就不學了，認為要愛的教育，給溫暖、給尊重，不能傷害、踐踏人格。什麼是人格？就是我相。若是這樣學禪宗，你的我相一輩子都很大，若修得很好，我相

又很大，就會自以為了不起，自認是大修行，有大成就。

世間人看法、見法都是顛倒愚癡，以為尊重我的人格及一切，才叫相處之道，才是真正的教育。我們與生俱來所有一切煩惱生死的根本，都是掉在一個相的執著上。不除掉相的執著，你世間的是非、紛爭永遠不會斷，任何的國家、族群都是從自己的出發點先做考量。

所謂愛的教育，但何謂愛？真的是無私、無我的愛，才是真正的愛，而我們卻完全落在表相上的一種溺愛。並不是一定要打罵，但也不是一味的處處都給予鼓舞、讚賞。如果只是動不動就說你好聰明啊！好棒啊！真了不起！這樣會養成孩子根本不知道該努力，甚至畏懼挑戰。好像不斷稱讚你們都有如來智慧德行、都是佛啊！我恭敬你們向你們頂禮，如同常不輕菩薩對待他人一樣，你們就能夠成為佛嗎？很難。往往是經過辛苦努力以後，所獲得的成果，這樣的人反而更知道如何去進取，獲得的讚賞才更別具意義。父權教育，當然與時不合了，但錯誤的溺愛，會養成苟且偷安、害怕嘗

試的心態。

佛法並不是一定要用古代的方式折磨大家，但我們與生俱來的我見，如果不能夠認真地面對、淨除，就永遠無法超越。「奪飢人之食，驅耕夫之牛」，是你同樣要到達那種境地時，才接得了的，否則就只是一直感受到他對我很兇，只感受到苦，這樣的法對你來說一點作用也沒有，大善知識是會觀機而行的。

昨天看《緇門崇行錄》裡講到放山飯，就是晚上為了安禪，讓禪眾在晚上修行時，肚子餓了，還能有一些溫飽，繼續參禪。結果很多叢林在藥石之後，到晚上又另外再煮東西給大家吃，甚至比午餐還要好。本來是希望可以認真辦道，最後卻成了習氣，許多人去挑選哪一個叢林的夜齋辦得最好。以前我師公、師父都講，齋飯要煮得很好，好多菩薩信眾是久久才來一次，居士會不會來，還取決於你的齋飯辦得好不好。他們參加三至五天的法會，念時跟著念，休息時就像菜市場，東家長、西家短的，好不容易打鼓聲了，再來拜

一拜，休息時又是一堆話。看起來是在趕集，不是來修行，就是呼朋引伴，聊聊哪個地方法會菜餚辦得不錯，多少供養一些錢就自以為了不起，處處要人家盡心招呼。

那時如果碰到這些情況，我就最辛苦了。這邊要遞茶水，那邊要遞煙灰缸，有些老菩薩煙癮好大，還纏著小腳，習氣、脾氣都很大，真的都是叫老太太。以前太太這兩個字可不是隨便用的，是有身份地位的人家在用，而且是正式的夫人才稱太太，更嚴重時是休息時間就打起麻將來。我記得有位老夫人，是一位大警官的媽媽，她來參加法會，所有的分局長都跟著，侍奉茶水，有的小咖還進不來，只能在外面站崗。

那時候我做小沙彌，兩隻腳多忙啊！要好好的服侍。不過那些老人家也有風趣的一面，你說他不信佛，他卻天天拿著念珠念，念個兩三下就聊是非，有時候老人家也會吵嘴。

經營一個寺廟，要維持運轉並不那麼簡單，像現在我們

以佛法正法來教導大家，就容易多了。明清以來的佛教，大概都靠一些當地官吏的關係護持，於是變成出家人需倚賴著這些人，才能有所作為，所以這些人就變得愈來愈難侍奉。

我師公每到農曆過年前，就要做菜包子、綁素雞等物品，要我們四處送給比較重要的居士，搞得我們時常很尷尬，因為他們門禁森嚴，住屋到門口花園就一大片，路程蠻長，警衛一關又一關，傳個通報進去要老半天才出來。進去時，大伙盯著你看，隨時注意有無問題。進去後只是叫你東西放下，然後用一點零用錢打發你，讓人覺得這樣的出家人很沒有面子。

那時覺得自己是個小和尚，沒關係。後來我師父回去時，師公也要他這樣去送物品，師父很受不了。後來他老人家接掌文化館後，再也不做這些事。

之前帶了一些佛友到印度朝聖，遇到南傳的出家人，也是帶了一些居士前來朝聖。這兩位南傳比丘吃飯、開示時，

徒弟都是跪著，兩位出家人就是一桌菜，沒有人敢跟他們坐著一起吃，負責打理的都是男眾居士，其他人都是跪在旁邊合掌，等法師吃完才吃，或在別桌吃。有事情請示師父時，永遠低低的比師父矮一截，師父如果坐著，他一定比師父更低矮，請示的人大部分都是男眾，可以看出出家人的尊貴與尊嚴。

其實用人情來接引的話，人情總有不足的時候。只要一次做的不足，你可能就會怨怪。但是如果用正法來接引，自己從內在心裡反省改過，得到法益後，永遠會感激師父所教導的東西，不會在人情事相上計較。

我記得我師父當初從美國回來時，沒有人護持，經濟很困難。有位女眾當時出了點錢，就自以為對這裡的常住、師父有護持。當時她每每來到僧伽研究院，都希望有人對她招呼之類的款待，可是因為都是大學生來學佛，沒人在意這一套，都是在道業上用功，因此她就覺得被冷落，沒有人招呼，還跟師父抱怨。因為我在寺廟比較久，跟她比較熟，師父就

請我稍微照顧一下，聽聽抱怨，讓她有一種被尊重感。後來這位居士慢慢跟隨師父，久了便知道這樣的想法是錯誤的，自己也改正過來。沒用正法接待眾生，只是用人情籠絡，我們稱作牢籠，對這些信眾包括出家人都沒有用。

先前講放山飯，搞得叢林都在比誰的齋菜最好吃，到最後所有出家人都只是為了滿足口慾的享受，乃至於食衣住行的供養比較，這樣學佛就沒有意義。以前聽到一些四方流浪的出家人，到一些道場想掛單，第一句問的是：這裡一個月單銀給多少？不是問我在這裡如何辦道？有誰指導我們？以如此心態到任何地方，都會失望，沒有在道上真正安心，處處放不下自己的我見，怎麼得到佛法修行的利益？這也正是祖師手段之所以這麼烈的原因。

不恁麼奪你的拄杖子，焉能給你真的拄杖子？

「不恁麼」是不這樣，不這樣奪去你所依恃的拄杖子，怎麼給你真的拄杖子？你手上已有根拄杖子，還能再拿一根

拄杖子嗎？很難的，奪掉其實是對你慈悲。例如杯子裡的茶水，如果裝得滿滿的，再好的飲料也裝不下了，舊的一定要處理掉，即使再多拿個新杯子裝，手上的杯子還是一定要放下。看起來祖師是很嚴格的對待，好像不慈悲，事實上是真慈悲，否則你哪能承擔起新的東西受用呢？只能固守成見，處處以為自己是對的，無法聽進別人所給教導訓練。

不恁麼殺人，又焉能活人？有所自負而不肯放下，最是參禪大障礙，

人如何真正活過來？就是將原來錯誤知見，著相的這些邪念，完全去除掉，才能活出生命的真價值。

自負放不下，落在我相上，就是參禪的最大障礙。自負是一種我慢，當然是有點修行成就，或在義理、教理上有些功夫，才能自負；有些人就算沒有東西，也很難放下自己的我見，為了保護自己，很自然地不去接受一切，這叫做卑劣慢。

卑劣慢是空虛虛的、什麼都沒有，但還是在一個慢裡。因為時時刻刻覺得不如人，就會產生一種慢，不接受他人建議，產生類似「我就是要這樣，你管我！」的這種心態。有些小孩，父母怎麼教他，他就是不願接受，要他好，他就是不願意，知道自己各方面不如人，但就是不願意去學習改進。

祖師的棒喝，來勢洶洶，只為打掉參禪人禪關前的障礙。

祖師的棒喝，手段很兇辣，看起來來勢洶洶。例如，我每次在考你們公案，考你們程度的時候，很兇！就是為了打斷你們所有的意識、思想，只是為了打斷你在參禪當前禪關的障礙。參禪人說實在沒有什麼禪關，但是為了方便我們祖師常常說有三關，第一是初關，第二是重關，最後一個稱作未後牢關。

這只是方便，並非真的有這三關門要你去破，或說有三個階級不一樣，等你去進步，如果是這樣就不叫做祖師禪了，

祖師禪是頓的。為了方便教化眾生，不得已也只好立出一個方便做為接引。例如要修到「見山不是山，見水不是水」，就是見世間一切差別相時，你要否定它，然後見到統一的實相，就是空相。

如果只停留在見山不是山，不對；要再見山是山，見水是水，從統一裡回到差別的現象，才是真實的生活，這是第二關。接下來全部都要究竟放下，才是末後牢關，或稱作最上一著。這些都是接引眾生，測度眾生根器而施設的一些層次，並不是針對真有這樣的差別而施設。

如果透過了空觀，不起於空而了萬法，則無言勝有語，儘管天下滔滔，是非蠱起，與自己毫沒交涉。

如果能透過空觀，見到一切諸法的實相，就是見性。「不起於空而了萬法」是沒有離開諸法實相的認知，而又能了一切的萬法，這才是真正的明心見性；如果只見到了性，就掉在性空裡，沒有任何的作為，那不是真正的明心見性。見到

性以後，不離開諸法的實相，知道諸法有它因緣和合假相的妙用，即是了萬法。

周遭一切萬法處處都在指明實相，最上一著的真正大法，從來沒有隱藏，稱作一切諸法現成，諸法現成是毋須語言，即所謂「無言勝有語」，不是像男女感情相知相愛很深時，只要默默地對看，不用話語，眉毛一挑、嘴鼻一扭或手勢一擺就知道了。禪宗的無言勝有言是指沒有任何形相、不落在任何一切境界，才是真實境界，比起用語種言語說明，更能表達實相。

「無言勝有語」是指諸法當下現成，就是現量，不需再用語言、文字描述，一落在描述就變成有言，諸法的實相就沒法顯現出來了。例如，我現在用的擴音設備很好，怎麼形容都比不上現場聆聽，因為你見到的是現量境界，就不必再去比量。大多數的比量是從聖言量的聞知以後，用心去推敲，仍是落在比量上，無法體驗到現量的真實。

「滔滔」是大浪不已，指一切的言說、論議如波浪翻騰。「是非蠶起」，是非對錯議論紛紛。儘管如此，都跟自己沒有干涉。只要知道見性，如法修行就對了，不再需要去請教別人或四處尋覓，再也沒疑問了。

清朝康熙皇帝巡遊江南（西元一六八四年），回宮時，王公大臣叩問：皇帝對江南印象如何？帝曰：佛寺太好，僧侶太俗。

又舉例「清朝康熙皇帝巡遊江南」，康熙有六次下江南，這裡應該是早期。回宮時，大臣叩問：「皇帝對江南的印象如何？」可能是第一次去，比較好奇。皇帝說：「佛寺太好，僧侶太俗。」江南有這麼多風景，他偏偏不提，就提佛寺，什麼原因？因為天下名山僧佔多，所有的名山盛景沒有一個地方沒佛寺的。

有寺廟一定有出家人，寺廟在名山之下都蓋得很莊嚴，使得名山更加殊勝，互相增益。只看名山沒有寺廟就變俗了，

寺廟有一種出塵之氣不與俗染，代表能使世人淘盡塵心、洗淨俗腸，是蕩滌心靈的一個殊勝地，是精神生命理想最美化的象徵，是人人心嚮往的淨土表徵。當你覺醒，認為：自己怎麼這麼庸俗？整天都掉在五慾塵勞裡，多可憐啊！仰頭一看名山中有一寺廟，就想到裡面的木魚聲，出家人的詳和、參禪、求道、訪道，那是世間人心靈憧憬的美好化身。

皇上享用了多少美景，江南景美人美，食物亦美，卻唯獨講起寺廟、出家人，代表康熙雖擁有全天下之富足，盡享五慾權勢種種利益，但是在性靈的提昇方仍然不足，故而有無窮無盡的嚮往，各位要能體會這一面。但嚮往愈高，就怕面對事實時，失望打擊會愈大愈深，就愈痛苦。康熙學佛淵源或許與順治有關，順治出家是否屬實，尚不可知，但法名行癡的順治皇帝，確實曾召玉琳國師入宮，並敕封為「大覺禪師」。

我們的玉佛寺有沒有太好嗎？心美景就美。「僧侶太俗」，看到這句，我們就要深感慚愧，希望不是別人口中的

我們。其實不只是我們，其他佛教出家人亦是。如果是反過來「僧侶太好，佛寺太差」，這還勉強可以。

諸大臣遂暗為寄語江南大吏「注意料理」。有獻議於江南督撫者，乃依議廣徵博學多聞深通內典之人，不論縉素老少，未出家者准給度牒受戒，已出家者許以不次之遷，一律送晉北五臺山參禪一年，期滿後量予請住江南各大叢林。

「注意料理」還打括號，我現在就要費心料理你們，不然到時候人家講一句：玉佛寺的出家人太差、太俗，那就糟糕了。

皇宮大臣已經告訴江南的督吏，請他們要注意料理這件事，也就是怎樣才能把僧侶太俗的問題改進。當然有很多人獻策改進，於是依最後的決議，廣徵博學多聞、深通內典的人來出家，不管是否已出家，主要是要送到山西的五臺山參禪一年。深通內典很重要，還要博識世俗之學，最好是儒家

的詩詞歌賦都要能通，因為這是文人的習氣，文學的底蘊如果不精，光深通內典也是不行的。所以要精通詩詞歌賦，又要暢曉佛法經典。

「緇」是僧人，「素」與俗人、在家人，不管出家或在家，不論年紀大小，沒有出家的就給度牒出家。清初當時還蠻嚴格的，不可以隨便私度，於法不合，會抓去關，最嚴重的會砍腦袋，師父是不敢隨便度徒弟，度個小沙彌沒問題，超過小沙彌的年紀便不允許了，一定要年滿十八歲以上，且有度牒才可以為僧。

「不次之遷」，就如同在職場上或廟堂上，突然調派一位不為人所識者擔任要職，用現在話講叫空降部隊。這裡指本來只是一位小小的出家人，沒什麼地位，馬上被升為知客，或一下子成為住持，從小住持又變成大住持，這叫「不次」，就是不按等級、戒臘、班輩晉級。

一律送往晉北的五臺山參禪一年，老實本分地在修行上

用功。五臺山一定有名家大德授課教導，等修行參禪的時間及能力屆滿以後，依個別的才華，送到江南各大叢林當住持。

清朝雍正皇帝為了迫使玉琳國師的嫡嗣痢痢頭和尚，也就是後來的天慧實徹禪師開悟，限期他於七日內取證，否則要取其痢痢頭。於是天慧禪師住進宮中禪堂，雍正派人於禪堂外守候，並每日報時，天慧禪師遲遲無有進展，了無消息，益發緊張，無法靜心打坐，於是在禪堂裡跑禪。到了第七天，因為跑得太急而撞到柱子，終於豁然大悟。這是剋期取證的手段，雍正很厲害，若有這類的善知識識機而指導逼拶，很快就能明心見性。

迨康熙皇帝二次南巡時（西元一六八九年），江南諸山，均已高僧濟濟，氣象一新。帝於仲秋駕蒞金山寺，住持法磬迎禮，常州天寧寺住持拾得亦趨赴金山接駕。

透過這樣的方式，誘使一些有才華且精通內外典者來應徵，既然是人才又經過一番嚴格培訓，就有亮眼的成績出現，

於是一時高僧濟濟，氣象一新。「山」有時指各個叢林，也是住持之意，每一座山的住持稱做諸山長老，亦簡稱諸山。大約過了五年，等到康熙皇帝第二次南巡時，在中秋時節駕臨金山寺，當時住持法磬法師出來迎接招待。

天寧寺、金山寺都是當時最出名的禪寺，金山寺的禪堂是最難進入、最難出來的，天寧寺現在還是以參禪最著名，金山寺也有禪堂，但因名氣太大，已變成以觀光景點為主，寺廟結構蓋得十分莊嚴。天寧寺當時的住持是拾得法師（不是唐朝國清寺的拾得），也趕赴金山接駕。

金山寺是座很有意思的禪寺，大部分的寺廟位居山裡，稱山裡寺，金山是寺裡山，蓋在一座小山的外面，寺裡面是比較高的山，從最高的山上再蓋一座塔，有點像西方山上的堡壘。金山寺曾多次遭逢祝融，最近一次在 1948 年，我去時已修復得相當不錯，大殿已完成，因為是全國知名的景點，一說要蓋寺，海內外華人齊心挹注經費，一下子就蓋起來。

法磬導帝登高塔，經由桂花園，帝問：「桂花香拾得否？」

法磬當嚮導，引導皇帝登金山寺的高塔，途中經過一處桂花園。桂花秋香，此時康熙帝便問：「桂花香拾得否？」這是在考驗了。深沉的桂花香，有沒有辦法拿得起呢？拿不起當然沒有工夫，但要如何拿起呢？若拿得起，便已落在知見上，跟凡夫沒兩樣。就像禪宗祖師考學者工夫，落在拿與不拿，兩難！雍正正在考驗法磬有無本事，是否能於禪法上透脫。

（考驗來了！弄花香滿衣麼？）磬云：「待拾得來問他。」

如果說拾得，是不是花香弄得滿衣都是？而這到底考什麼？見性就是拾得，不見性就拾不得。這時法磬回答的很好，他不掉在有無二邊。考的是無形無相，落在相上一定是錯，所以有無都是錯。見性無法用形象表達，但是相即是性，沒辦法表達也是運用在一切萬象上，要以萬物的表象來詮釋

不可說的實相。於是他說：「等拾得來的時候問他就得了。」拾得是個實際之人，也代表諸法的法相，相不離性，性相一如，所以等待這個法相來了、確定了，當下即是。

「桂花香」代表實性真心，真心如何體驗？能否得到？真心是無法言拾得或不拾得，掉在兩頭都不對。既然拾得是無有形象，無法用語言文字表達，就只有拿出現成之法，也就是拾得那個人，代表一切是現量境界，法爾如是，無需再多說。

（未攀秋月桂，疑惹滿身香。好現成的答話！）

沒有出手摘秋月夜桂花這件事，卻弄得滿身花香，讓人誤以為我偷摘花。意即待拾得來時間他即可，是剛好現成的答話，一切諸法當下如如，表達之相就是那不可說的實相。

帝異之，以扇叩磬頭。磬出長聲高叫：「喩！」（小叩小鳴，大叩大鳴。這是現量境界，不須作解！若作喩字法門解，縱然含有總持密意，但已是表達現量以外事，

不免落入第二機。)帝問：「作麼生？」磬云：「磬響。」

皇帝一聽這回答，覺得有點意思，「異之」應是停下來轉過頭看他兩眼，覺得法磬的回話不平凡。就用扇子敲一下法磬的頭，法磬叫出一高音長聲：嗡！磬錘一敲，引磬就會出聲，唐老師註解小叩小鳴，大叩大鳴，是現量的境界，不需要再做解釋了。如果把嗡字做法門修持來解，含攝有總持的密意，已是在表達現量以外的事，又落入第二機。所以不要把這個「嗡」當成六字大明咒的嗡，華嚴有四十二字，裡面也有這個嗡字，要再為它解釋含攝有無限的意義，這樣便又掉落在聖言量裡了。

皇帝問：「怎麼啦？用這扇子輕輕敲一下，你怎麼就出這樣的聲音？」這是進一步考驗他，一層一層見性的體驗，看他有無真正的悟，達到究竟。前面的相應還不是究竟，康熙帝問得很仔細，清初的幾位皇帝在佛法的修證上，都有自己的一些體驗。法磬回答：「是磬響。」當下就是相，就是妙性。

但如果只談空寂相還不夠，沒有發揮性俱有的妙功德，無教化功能依舊是死相。從空起妙用就像小叩小響，大叩就大響，智慧要隨時運用，需要的時候就要產生運用，如同現在皇帝敲了「磬」，磬就應該要響；問桂花拾得否？等拾得來就可以知道。這些都是做隨時的運用，真正的智慧妙用，而不是只待在空中寂裡空空如也。

既登塔，帝問：「長江一日裏，往來多少船？」磬云：「兩條。」帝問：「那兩條？」磬云：「一條為名，一條為利。」

登上了塔，皇帝又問：「長江一天裏面，有多少船往來啊？」如何知道啊？如果就諸法法相來看，長江代表不變的真性，不變的真性有多少相在當中起起滅滅。考你有多少相，如果說沒有相、沒有作用，就錯，若說講不完也不是，這樣是落在對錯、生死兩兩對待。

無相就要以有相來答，真正長江的本性應該是清淨無誤，但不能說是死滅。清淨裡有多少的妙智妙功德？雖有

千百億化身，但就只有一身，善惡對待的境界都是一如相。法馨回答兩條，一為名，一為利，名利就是對待的東西。

出家人不能只會阿諛奉承諛，屈服權貴勢力，沒有本色風光，這樣就太俗了。在道業上，沒有生死可怖、二相分別，皇帝來照樣眼中無皇帝，才是真正了道見道，風格跟格調才會產生。

禪門答法有四：1. 語答，2. 默答，3. 動作答，4. 不語不默不動作答。

唐老師把禪門回答法歸納四種方式：1. 語答，就是以語言來回答。2. 默答，也是答，只是不用語言來表達，例如文殊問維摩詰居士不二法門是什麼？維摩詰一句話都沒有說，文殊讚嘆這才真的是不二法門。《維摩詰所說經·入不二法門品第九》：「爾時維摩詰謂眾菩薩言：『諸仁者！云何菩薩入不二法門？各隨所樂說之。』……如是諸菩薩各各說已，問文殊師利：『何等是菩薩入不二法門？』文殊師利曰：『如

我意者，於一切法無言無說，無示無識，離諸問答，是為入不二法門。」於是文殊師利問維摩詰：『我等各自說已，仁者當說何等是菩薩入不二法門？』時維摩詰默然無言。文殊師利歎曰：『善哉！善哉！乃至無有文字、語言，是真入不二法門。』」這就是默答，因為已經回覆了。語錄裡常常看到被問時，「良久」未答，待在那裡，這就是他真正的答。不用語言，用全體實相，也就是當下的假相，實相的妙用，只問你是否體會。

《碧巖錄》裡有同樣的例子，「外道問佛：『不問有言，不問無言。』世尊良久。外道禮拜，贊嘆曰：『世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。』及外道去後，阿難問佛：『外道有何所證，而言得入？』世尊云：『如世良馬，見鞭影而行。』」外道請問佛陀：「不問有，也不問無」，所問的當然就是真心實相，是不會掉在有跟無裡，所以無法用有或無作答，落在語言都會變成有、無。釋迦牟尼佛就只是默默坐著，過了不久，外道說：「哎呀！真高明！你已經回答我了，

我已從你這樣的回答中，見到諸法實相。」讚嘆佛陀後就離開。一旁的阿難看了老半天，疑惑地問：「老人家是什麼樣的回答？怎麼外道就讚嘆感恩教導，並得入處而心滿意足的離開了？」佛陀說：「真正的良馬不用等皮鞭打到身上才知道要跑，當主人揚起鞭時，聽到聲音或看見影子，就知道要走了。」

有些高明的師傅根本連繩索都沒拉，輕鬆的抽他的煙，聽抽煙聲牛就知道左轉右轉。球場上也是如此，隊員彼此的默契，有時毋須言語，也能有流暢的傳接攻防，亦是默答。默答，先要知道裡面的內涵是什麼，真正悟到了，默才有用。默不是沒教，而是已是全體大用了，直接讓你去體悟。

3. 動作答，學者一問時，祖師可能就給你一巴掌、一棍子、踢一腳或喝一聲之類的。

簡單的聲音，如法磬的「噲」，有叩有響，毫不擬議思慮，機鋒利捷，直表現量境界，不多不少，正恰到好處

的不語不默不動作答。

4. 不語不默不動作答就比較難，這地步是最高境界，只能勉強說這樣的方法叫做向上一著，這本事千聖不傳，只有祖師自己運用得出來，也運用的最好，想破了腦袋都沒用。如同法磬的喻聲，既不是語言，也不是默，有動作又好像沒有動作，就能讓你真正體會。

「機鋒利捷」，師父考驗弟子，弟子就是機。意指法磬被康熙考驗時，簡單的音聲回應，沒有直接回答什麼，表現得很敏銳，像劍鋒一樣銳利，很利捷地直接喻一聲，不多不少恰恰好，亦不需再用語言文字說明，現量的境界就顯現出來，是全體的大用，這就叫不語不默不動作，等待你去觀照。

世間常說：「三代以下唯恐不好名。」然而名利兩途，究竟都不是出家修道人的本份事。以世間功利論禪，此禪之所以多落魔道也。

夏商周以來的人，只怕他人不知道自己的好名聲。子曰：

「君子疾沒世而名不稱焉。」疾是病，就是恨意，君子最怕死後離開了這世間，卻不被人稱道，沒有人知道你是誰。

名利兩途都是世間人所追逐的，但究竟不是出家修道人的本份事。所以我們要真正放下，精進努力，在道業上努力，成就了道業，就算你不想出名也自然會出名。心裡不用一直想何時可以出來弘法，何時得人恭敬求法，這都是次要的。真正有道者，見到真心實相，不必怕這一生會寂寞，到時候問道學法的人就越來越多，忙都忙不及。我以前閒得要死，最近忙得要死，連休息時間都要改稿子，以前很懶得改，現在不改不行，希望這樣的修行方法，也能夠讓沒有來聽的眾生看得到，改累了還得再繼續講課。

不過該忙的時候就忙，可以閒的時候就閒。以前閒現在忙都一樣，沒什麼差別，沒覺得以前是放逸，現在就是精進，隨著當下的緣，做相應的事情就對了。

大家把本份事照顧好，不怕沒人來拜，更毋須搞怪來吸

引人。本份的事做好，不只是這一生有人來拜，千秋萬世都還有人繼續拜。我們現在看祖師的語錄，也不知道祖師生得圓還是扁，長得高矮胖瘦什麼模樣都不知道，但只要看到他們留下的語錄，心裡就有無限的景仰，這個就是拜，心悅臣服啊！後代世人還是得信服。

有道就不必疾歿世而名不稱，但是一定要積極、用功，掌握時間不懈怠。不懈怠就是時刻用自己的清淨心觀照一切諸法，不落在眾生的知見來分別一切。

多數人大多落在眾生知見，於相上起心，對人生起好壞的種種分別，然後起貪著或厭惡之心，所以處處就被相束縛綑綁，心不得自在，就很苦。所以若以世間功利來討論或作為我們禪修的真實內涵，那你的禪就會掉落到魔道裡面。很多人不瞭解，以為自己一坐下去，有些功夫、受用出來，就認為自己可以做出驚世動天的教化來，殊不知這些不過是在名利裡。

茲於此神會機緣，對「破知解」「輕功利」兩點，不憚徵引語錄詳附論議，欲以使盲從為神會抱不平者知有所鑒覺而已。

鑑於神會的機緣，有些人認為他對南傳禪宗的弘揚有貢獻，故而以為禪宗歷史的地位評價對他不公平，為之抱屈，不過這是從俗世的歷史研考角度論，但禪法不是以功利來論斷。

本立而道生，立知見以知知為知，作為眾妙之門，跟參禪已相差甚離，差之毫釐失之千里，六祖云為禪病，不是禪修，亦非見性，並不是身為佛教弟子應有的見地。

我們當然還是要感激神會對南禪的弘揚，對於他的這段功績，我們瞭解也深受感動，弟子能夠對師門如是付出，才是真正知恩感恩者，至於能否留名青史，就不必為之報不平，這已是求仁得仁，盡到一個徒弟應有的報恩行徑，任何時刻他皆無遺憾，是身為修道人應有的體驗。

「破知解」就是說神會在知解上面的問題，「輕功利」是希望修習禪法不要像歷史學家，動不動就喊冤枉、不公平，以這兩項來論議，是希望不要盲從。

胡適想要在禪宗史上給神會一個地位，也有很多人附和。神會曾經有過宗派，印順老法師的禪宗史，就有神會荷澤宗，極具影響力，這就是歷史地位，但不是禪宗地位。在禪宗地位上，由記錄可見六祖對他有過如此的教誡。

(二) 師見諸宗難問

六祖大師法寶壇經

師見諸宗難問，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。

師見諸宗難問，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。」

當時六祖座下僧眾來自十方，每個人出家所學皆不同。雖然跟著六祖參禪用功，但在法義上還是會起紛爭，這些紛爭是因為沒有了知諸法的實相，沒有確實的修行體證，是落在個人的知見識心分別，所以說「諸宗難問」，各個所學的不同宗派，如天台、華嚴、唯識、如來次第禪等等，在佛法

見解上互有歧見，稱作「難問」，稱「問難」也可以。

這樣的辯駁本來是對佛法的討論，最後變成對人我是非的一種放不下，「咸起惡心」，都起了不好的念頭。現今的社會也是看得到這些現象，一些報刊雜誌本來是就事論事，演變到涉及人身攻擊，互揭瘡疤，好朋友瞬間撕破臉，越搞越臭，這些就稱作惡心。

印度人喜歡辯論，到對方門口豎起紅色幡布，上面寫著自己的立論，如果對方不敢接受挑戰，這個豎幡永遠立在家門口，會顏面無光很丟臉。若接受挑戰輸了，所有財產、眷屬乃至於徒弟門生，一律歸給挑戰者；若挑戰者輸了，就把腦袋給對方。

印度佛教後期受到婆羅門或其它外教攻擊，有時佛門法師辯輸了，寺裡的鐘聲不准響，出家人覺得很受羞辱。龍樹菩薩弟子聖天菩薩，就與曾是外道的馬鳴菩薩辯論，挑戰成功使得佛門光彩重現。在印度，辯論真正是就法義上討論，

少談及私人操守或德行等事情。

出家人本身若沒什麼特長，對佛法的經義瞭解甚少，可能就老實念佛、拜佛、早晚課、吃齋，做個本份老實人，也就沒事。但是唐朝初年，是佛教最興盛時期，佛門出家人都是當代俊彥，在隋唐年間，可能也受魏晉南北朝餘風的影響，一些世間最有才華才智之人，因為政治紛亂黑暗，不是傾心於是老莊，不然就是佛法，當時出家人必須經過考試檢驗，至少要通一經一論，才可以得到戒牒出家。出家人既有一定的佛理涵養，對自己的宗派法義就會較執著相應，維護自家師門，宗派間就易起義理之爭。

就僧團言，僧是和合，在法的見解上，要有共同的認知，六祖把各宗派互相不滿的人聚集在座下。「愍」是指在言論上的一番訓誡，對於不知道已犯上如此過失，而又自以為是維護宗派的愚痴之人，不由得悲愍可憐。

我以前去勒戒所對戒毒人談佛法，很多人的聰明才智相

當高，在他們眼裡看我們，類似在看你要猴戲。這些人經歷過大風大浪，跟他談什麼其實都懂，有的家財萬貫，或是大公司的 CEO，或是才華洋溢能力強的實業家。個個長的體面，男女都有，但是一陷入毒品不能自拔，就自毀前程。以前看到一些吸毒者好像很狼狽，那已是中毒很深。較輕微的，有些家境還不錯，本該有大好前程，但就是戒不斷，斷了以後還是會吸，實在可憐。

他們也願意接受佛法，就是產生不出真正的力量。眾生在很多執著上亦是如此，跳不出身心煩惱的魔網。佛法告訴我們，世間有兩種健兒：一種是不犯錯的人，一種是犯錯後能改過的人。我覺得犯錯能夠改的人，才是最不簡單。自己的身心如果有過非，隨時要反省觀照改過，但也不要變成了懊悔。悔箭入心就更難改，懺悔很好，但是如果變成一支劍深深刺進心裡，反而造成對自信心、自我人格價值的完全否定，就很難產生真正力量來改變自己。

六祖看到這樣的眾生很憐憫，對他們開示：「既然是來

學道，就應該放下世間所有是非好壞分別心的念頭，將之除去，做到真正的無念。對善惡清楚瞭解，不掉入相裡執取。」一開口就講中這些人內心最大的病痛，也就是在說你們。

殺人放火之事，我們自然不會去做，但是當別人犯了錯誤以後，我們也不要將他貼上標籤，這樣就已落在相上，容易以有色眼光看待他人的所說、所做、所為，因為已事先評斷了。縱然有滔天大罪，也不代表它永遠是錯，只要有一件事是對的，也該還他公正的對待。《史記·仲尼弟子列傳》亦說：「吾以言取人，失之宰之；以貌取人，失之子羽。」若以貌取人，就無法還他原來面貌。學道之人，應以真正平等的心懷，不執意以自身的角度看待事物，不以為善惡是非等標準，有一真實固定之相。

以前就講過，美醜、善惡、是非道德，會因區域文化不同，而有差異。若單以西方文化為先進的態度及標準去檢視其它文化，作為落後或不道德的評斷依據，反而會產生誤解，造成國族間的傷害。所謂因緣所生法，集合各個條件，才有

某個相出現。我們講善的觀念，也是一個法，這個法的形成也是由各個觀念組成，例如中國的孝道、男女的貞潔情操，跟西方或者其它族群都不一樣，構成的因緣也不同，不能單只從相上判斷其是非善惡。

從佛法而言，無論善惡，都稱作一個法，這個法是集眾緣和合而成，因此只有假相，沒有真實的存在，任何事物皆是如此，稱作無自性，即是無相。善也是一法，惡也是一法，都是因緣所生法，當下是空寂，執著它為實有就是顛倒，就是愚痴。所以說修道人對於善惡之念應當盡除，也不可當鄉愿，是非、好壞、香臭不分，或者阿諛媚俗，缺乏人格節操，這都談不上是修道人。因緣假合相隨時在改換，沒有一個可以定格認知之相，即使所謂的壞人，也分秒在變。所以你認為的善、惡看似簡單，換個角度來講，都已經不一樣了。殺人是件惡行，可是很奇怪，替國家殺人是忠，不是罪。相由心生，如何認定？只由某一個角度的心來做評斷，皆非真相，因此無有一真實之相。

五蘊當體是空，一切苦來自於認為諸法是實有，因此我們所認定的善惡，其實是你現在暫時的執著分別起念，這些念頭都稱作不真實，就是生滅心。修行佛法就是要去掉這樣的生滅假相、妄分別心，在不離開善惡假相的前提下，找到一個不生滅的真實心，知道當下是假相而不去執著，知道假相當體空寂，才是智慧的觀照。

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。

清淨心無法用名相來形容，故稱之為自性。無二之性就是唯一真實的實相，給它一個名字稱作實性或真心，但如果你又認定有一個真實之心，有個自性之名或自性的形象，那麼自性又成了你的妄知，正因是無可名，所以給其假名為「自性」。

實性並非空洞了無，教門的一切就是建立在實性上，即

種種的因緣假和合。假和合當下空寂，當下有種種相的呈現，有這樣的認知就能夠還一切諸法實相，就是見到實相無相，亦無不相，見無不相就見到諸法的妙相。生命本是圓滿、自在、解脫、光明，一執著在人我身心相的實有謬誤上，就掉入分別心相裡，當下一切苦就生起來了，諸法之相就變成了障礙。相一多，心裡智慧的空間就越來越小，所有的相越擠越多越產生摩擦，會背負得很辛苦，且常常在相裡面安住不了，成了心念。

空的當下就是妙色，即所謂從實性中建立起一切教門，六祖講的跟經典一模一樣，只是沒落在經典的名相上。一講到這裡不用再去思索，馬上就要見到清淨實相，真正本心，一時的紛爭通通放下，包含個人的分別，馬上起智慧觀照，照見分別只是個顛倒，紛爭皆是空，就像雪花落進紅爐裡，火很旺，雪花馬上就不見，連水跡都沒有，化為真氣。所有的紛爭只要一生起，立刻見到自己清淨之心，當下的妄想、執著、分別就頓成空。

「總皆作禮」，於是所有起惡心、紛爭之人，當下知道自己的過錯，產生真正慚愧心，頂禮感恩六祖，並且「請事為師」，請六祖當他們的師父，就是以後都以六祖的教法為宗，不再為門派教法起諸宗的問難。

我們為什麼常常會有煩惱，論他人是非，與人起摩擦？主因是修行沒有真正得力。修行人不要只怪他人對我不好，或環境差，應怪自己沒有真正在道業上用功。人若缺乏自我觀照的智慧自主能力，那麼只要有點不滿意，就容易冒火。我們若遇到這樣的人，先要有智慧一點，離遠一些，不要招來流彈，避免枉死。有些人內心裡不知如何排遣苦悶煩惱，四處怨天尤人，若排解不了乾脆睡個大覺也不錯；有的人以購物狂買作為發洩，但仍不滿，就摔物品，摔完了看滿地狼籍，才覺得呆；若是對人發難，傷害就大了。

《六祖壇經禪學基本教材》

六祖只是隨緣設教，或見一般學佛者喜在文字上用功鑽研，而忘却佛語心為宗、不肯返觀自本心性，所以檢起一塊「不立文字」的招牌，實施「教外別傳」「直指人心」之指，指導學者離文字相返觀自本性「見性成佛」。然而學人積習難返，竟起南頓北漸的無端之諍。不知祖師指教，只是方便作略。六祖於此，明告以「善惡應當盡除、於實性上建立一切教門」，真是「婆心忒煞」！

「隨緣設教」，隨著當時眾生的機緣給予不同的教導教化，這是祖師禪接引眾生的方式。佛陀講這麼多話，後人把他記載成種種文字，其宗旨為何？當然是見自己的清淨心為宗。所有的修行、指導都告訴我們：奇哉、奇哉！一切眾生都具有如來智慧德相。佛悟道時也只見這個，將這珍寶分享給我們，只要能見到、體會到，就叫成佛。

佛陀告訴我們，只因妄想執著顛倒而不能證得，能夠放下分別執著顛倒，無師智、自然智便一切本自具足，佛陀悟道後這句話簡直是驚天動地，如雷貫耳，原來這樣就是成佛啊！真的不難！這並無超出自己的能力範圍，要你煮沙成飯當然不可能，但是我們本來就具備佛的功德，與佛無二無別。修行不是要去追尋、攀緣才能獲取得到，看佛經不要誤以為要去追尋什麼，修行也不要以為我要捨去或得到什麼，這都是分別執著顛倒。

諸法究竟實相，就是一切諸法都是因緣和合當下空寂，亦非斷滅，既然都是因緣就不要執著為實有，因緣的意思就是生生滅滅、變換不已，沒有一個實際的有。也因為不是斷滅，所以就要掌握住每一個生滅時刻，使得每一法在當下發揮最美好的因緣作用，稱作盡其相、盡其性。即使是陰雨天，滴滴答答打在屋簷上的雨聲，也是美麗的樂章；空氣中的濕冷，又何嘗不是清涼，不用老是想著種種的不便。但往心裡比較美好的一面體驗，其實也是著相。真正放下，從禪定或

智慧進入，見到所謂的一心乃至於無分別時，所呈現的又非常不一樣，不必用心去分別。

清楚無差別對待的圓滿充實，是很自然的跟體驗相貼合一起，這就是真正的修行，所謂的宗教經驗。有宗教經驗後，宗教情操才能真實顯露，你的生命就有別於一般了，具有宗教家的心懷，熱愛生命、擁抱世人，這些都不是去設想我要怎麼做到，是自然從內心裡湧現出來，因為體驗到生命的無我分別，與天地宇宙萬物的所有眾生成一體，沒有時間空間的阻隔對待，那一念之間，上可與諸佛菩薩真實的生命，也就是祂們的願力、功德、智慧相應一起，下可與無窮無盡未來眾生同一心、同感受，如是遨遊世界，比遊覽更美麗，因為心中無相無我，一切相都妙了、美了，足下所踏均是淨土，觸目所及皆是妙香世界。

法王就是於一切諸法都恆自在。法王是誰？是佛。佛又是誰？佛就是我們每一個人，為什麼我們不能於法自在？因為沒有見到諸法的究竟實相，常常掉落在分別知見裡，以為

真正的法是建立在某些實有上，成了黏縛，即著了相。有的人認為佛法的研讀要從經教文字上瞭解，於是越鑽研體會越深刻，不由得妙啊！深得人心，像古人寫詩吟詞字句斟酌，完全投入，沉浸其中自以為是真正修行。如賈島作《題李凝幽居》一詩「鳥宿池邊樹，僧敲月下門」，到底要僧敲月下門，還是僧推月下門？只為一字而渾然忘我，雖然很癡，但他還是以為這就是最大的快樂。

佛陀的言教經教，都是要讓我們認清人心。六祖的「不立文字」、「教外別傳」，宗旨都是直指人心，指導修學人要離開文字相，反觀自己的清淨本性，見自己的清淨本心，當下就是見性成佛。

人常積習難反，被習氣左右。人總偏好某些事物，如食物、嗜好或衣物…等等，會不由自主地被吸引，這些習氣總令你無辦法回到清淨本心。這裡說修學的人亦會被習氣所轉，容易投入自己的文字裡，鑽研在經教文字裡行間，於是就起了南頓北漸這種無端的爭議，就是先前提到的諸宗難問，

各家各派義理的分歧，最主要是指禪法南頓、北漸的爭端。祖師原來只是為方便作略，而權巧施設的一種指導作法，「略」是方法，是比較簡單扼要方便善巧的作略。

「婆心」在語錄裡常見到，「婆心忒煞」意思是老婆心切。有一首歌「你儂我儂，忒煞情多」，忒煞是當時的地方語，江蘇、浙江比較常用的口白，非常、十分的意思，像我很愛你，我特煞愛你，我這樣講一點味道都沒有，要用道地話講才好聽。

老婆心切，老婆不是指身邊的伴侶太太，是指媽媽對兒女永遠的擔心，出門叮嚀要注意安全、小心車子、三餐要吃飽、衣服要穿暖和…，無論孩子年紀多大，叮嚀總是不忘。我跟你們講，不要嫌煩要覺得幸福啊！年紀這麼大了，還能聽到老人家這一聲觀照，是百萬千金都買不來的，心裡要生起無限的歡喜。你就再裝個小孩子的樣子，撒嬌一下說我會啦！抱他一下、親他一下，他立刻喜上眉梢笑得不知如何是好。要去瞭解家人那種真正的心，不要當成愛的負擔，是一

種美麗的互動。我哪怕每天只有短短時間牽著我媽媽走幾步，只要一牽上手，心裡就湧現出無限的歡喜！這不是情感沒有放下，是真正的欣賞生命的美好，去珍惜享用。享用就是不要執著，不貪戀，當下要真正知道這一個相不會再有，是唯一的，就這樣這個相永遠美麗下去。

我們常說一切事物沒有永遠的美麗，錯！一切的事物都是永遠的美麗，心無所分別執著貪戀，諸法都是那麼的美，因為它永遠不可被複製，唯一的東西就是最美的啊！不可複製就要珍惜，珍惜不是佔有，佔有是執著顛倒，剎那就是永恆，一剎那都不遺憾就是永恆的美，這就是真實的生命。所以學佛不是學到苦哈哈，一點都不必苦，所有的一切都是美好的，片刻的心無所執著，當下一切法都是這麼的自在。一切諸法你不執著，就會知道為何言「於實性上建立一切教門」，這才真正清楚瞭解諸法，千萬不要以為佛法是什麼都不要。



二、護法品第九



（一）中宗馳詔請迎六祖

六祖大師法寶壇經

釋品題：這一品是記述則天太后與中宗皇帝有詔迎請獎諭的經過，也就是說明了當時朝廷擁護佛法及尊重六祖的情形，故以「護法」為品題。

甲九、護法品

乙一、中宗馳詔請迎六祖

神龍元年上元日，則天中宗詔云：「朕請安秀二師，宮中供養；萬幾之暇，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。

武則天被逼退位，中宗皇帝繼位，所以是神龍元年。武則天不稱帝反而更有時間接觸佛法，做兒子的還是對母親恭敬，視為太后，並共同下詔迎請六祖，等於前後兩任皇帝以共同的名義，表示對六祖的恭敬嘉許。

「安秀二師」，安是指慧安國師，語錄裡常常稱老安國師，也是五祖座下的弟子，秀是指神秀。兩位大德就住在宮裡面，接受供養。「萬幾之暇」，幾是事緣，皇帝日理萬機，處理一切事緣後的閒暇時間。「每究一乘」，每每閒暇時會參究一乘的大法，一乘是指最上乘，最上乘是指我們的心到底是什麼，人心佛心到底是什麼？

關於一乘的道理，兩位大師都推讓，謙稱自己不是參究一乘的高手。這是古德的一種風範，不會一有機會就汲汲鑽營出頭。現在的社會處處講功利、權謀，使手段鬥得你死我活，為了冒出頭就要把你摧毀。佛門裡面都是希望別人比我們成就更好，常說「但願眾生得離苦，不為自己求安樂」，學佛修道的心要這樣想。無論法師或行者都寧願自己更辛苦

一點，為道場盡心盡力，這當中就是消業障培福，在這種虛心專一、發心無我之情況下，更能夠相應到真正的無我。

只打坐或參無我，那都是在想，想與實際是有距離的；實際發心且任勞任怨實踐，真正做事亦若無其事，不會放在心裡，一切的比較都沒有，才能真相應到無我。常跟大家講，我小時候，做對了也不是，錯了更是責罰，從來不敢自認為做得很好，不敢有這樣的念頭，做到連這樣的一個念頭都沒有，只知道該做就做了，但不奢求獲鼓勵獎賞，或期待福報的到來，做到很自然就像肚子餓了就去吃飯，好好吃飯是理所當然，不用像幼兒小寶寶，還要大人的獎賞鼓勵。

修行是為了成佛，是大人相、大人的境界。學道人跟真正的法相應是本份事，隨著因緣做，一切都是自然的無我相。無相不是變成笨瓜，傻傻都不會，無相能舉一反三。事情多就要有計畫，計畫好了就趕緊去做，按部就班的，不要一面做還一面想別的事，這樣永遠做不好。

兩位大師都互相謙讓，指嶺南有位惠能禪師，「密授忍大師衣法」，之所以用密，因為對他們兩位而言，自認都沒有得道，未得五祖親傳，也不知道衣鉢所傳之法的內涵，從這樣的角度來講稱作密。但對六祖還有六祖座下隨學的弟子而言，就不密了，因為已經跟你講什麼是真實的大道，就不是密了。如果不願意為你講，那就真的叫守密。如果真要講什麼是密，就是知道自己本性裡具足的清淨，具足的種種妙相，且能將其妙用發揮出來，就是密，顯密就是把密顯出來。

「傳佛心印」，因為得到五祖的密法，弘揚頓宗之禪，傳佛真正的法印，佛的法印就是一切人心當下皆具足如來的智慧德相。「可請彼問」，「請」是對尊貴有德之人的禮敬，縱然皇帝地位至高無人敢不從，亦要恭敬請法。

於是派遣在宮內侍奉皇帝的宦官薛簡前去迎請。為什麼不請其他正式官員為之？因為是皇帝閒暇時個人的喜好與學習，不應該由正式官員來宣達詔令，官事傳令是用於公文，這裡是屬於私人信函，私人的禮遇跟國家之事沒有關係。薛

簡常服侍兩位皇帝，比較瞭解皇帝的習性，對於皇帝參禪禮敬大師的心意，亦能表達得更為中肯委婉。

「馳詔迎請」，用最快的速度、快馬加鞭傳達詔令，表示皇帝很重視急切，不可怠慢拖延，也表示對惠能的一種渴望心，希望早日見面親近。懇切希望六祖能夠慈悲愍念，放下一些比較次要的事，早日上京來指導二帝。

六祖接到詔書後，既使不去還是要委婉表達，否則違君抗命是很嚴重的。禪門祖師不慕名高攀，只希望樸實。官員上表稱做奏摺，一般人表達下情稱作表，即陳情書。

「辭疾」，以生病老邁，不適合千山萬水奔走為由推辭。從嶺南到長安，不是三天兩頭可以到，尤其年紀大不堪舟車勞頓，事實主因是六祖不慕權貴名位，「願終林麓」，希望二帝能夠讓他終老林間，麓是山麓，指山腳下的地方，有時候也用終老林泉。

(二) 薛簡傳詔諭問法

1. 問答坐禪義

六祖大師法寶壇經

丙一、薛簡傳詔諭問法

丁一、問答坐禪義

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？」

宣完詔令後，薛簡也順道問了一些佛法，畢竟服侍過兩位皇帝，二帝都對上乘一乘義有興趣，一定會藉著薛簡問六祖一些禪宗大法。

他說京城的一些禪德都說：「如果想要得真正的大道，必需要經過坐禪習定才能得道。」佛陀早期的聲聞解脫法，確實都在林邊岩石或孤峰上，早晚認真參禪打坐，用種種法門做觀照，最重要先從定入手，定後發慧，發慧後才能夠了生死，真正會道，如果不藉禪定的修行，要得道解脫是不可能的。佛門定慧二法如車子二輪、鳥之雙翼，缺一不可，意思就是一定要先習定後生慧，才能見照一切諸法妄想，明心見性。

從這裡可以看出唐初北邊的禪法，還是以如來次第禪為

主。最高的就是如來禪，其它次第禪就是世間禪或出世間禪，出世間裡又有一些大禪，這些都稱做如來次第禪。從達摩祖師到中國傳法以來，時至中宗之前，已經差了二百多年，北方跟中宗時代禪法仍然以先修習禪定後得道解脫為主，禪定的目的是為了得到解脫，包括從小乘的聲聞禪，一直到如來的大乘禪，都是如此的脈絡。

「未審」是不明白瞭解，沒辦法明白六祖所說的法到底是什麼？因為沒有親近過當然就不明白，意思就是請六祖為我講說到底跟北方的禪師所教有何不同，不然為什麼大家都說你是承佛心印，甚至於讚許你種種的一切。其實他也點明，六祖所講的是只論見性，不論禪定解脫。

大致上六祖的宗風北地人都聽過，只是不知道真正的內涵，也沒得到六祖親自的教授，所以認定六祖說直指人心見性成佛，是如同魔說，沒有經教義理的論據。北地的禪師修行都是按照種種禪經而行，三藏十二部經裡有小乘禪經也有大乘禪經，亦有如來禪，如果想要進一步瞭解，可以看天台

智者大師的《釋禪波羅蜜次第法門》，這部書把世間禪、出世間禪乃至於出世間上上禪都講了，出世間上上禪其實是講如來禪，不過仍是依教起修，跟六祖的直指人心、見性成佛有些不同，但至少我們說如來一代時教，相關於禪的法門，在《釋禪波羅蜜次第法門》裡已是無所不包，教理義理都有。

師曰：「道由心悟，豈在坐也？經云：『若言如來若坐若臥，是行邪道。』」

六祖說：「真正的大道，是由心來悟」，悟就是我們自己的本心，「悟道哪能是坐？」如果認為坐可以成佛，就是殺佛，不是真正成佛。

這裡引用的經典可能是金剛經，如果說如來是以坐或臥等方式來修行，落在坐、臥上，所見只是外相，認定如來有這樣的相，就是行邪道。難道說如來沒有坐、沒有睡嗎？那又落在相上。所謂的無相是你馬上知道法本身空寂，不要只掉落在相上的分別，即這個相就悟到其真正實相，才是行正

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。

經典說無所從來、亦無所去，才是如來，就是無生無滅。
我們常以為生滅就是生命的誕生與逝世，其實我來到這裡坐
著，就是生，講完課離開就從這裡滅。有生滅就有來去，無
生無滅當下就是如來清淨禪，不是落在相上。

不要以為坐就是身體坐在那裡，所謂的坐就是你時刻見
到諸法空寂，不會被外相帶著跑。見到諸法空寂，知道當下
是空，就能見著相而不隨之起心動念，是為不動，就是坐。
若你落在相上分別，只是身體坐著，以為我不能動，此時心
動得更嚴重了，就不是坐禪，非清淨坐。

究竟無證，豈況坐耶？」

坐的當下是隨時觀照到諸法空寂，是照見五蘊皆空，照
見五蘊皆空就是坐。究竟無所得就是解脫，「無智亦無得，

以無所得故，菩提薩埵」一語出自《心經》。究竟根本是在證得，哪裡是在坐呢？認為坐了以後才能夠得解脫，就知道掉在邪知邪見裡。

2. 問答明暗義

六祖大師法寶壇經

丁二、問答明暗義

戊一、明相待假立名相

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，然百千燈，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。若以智慧破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機。上智大根，悉不如是。」

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，然百千燈，冥者皆明，明明無盡。」

明其實也是對待，有光明有陰暗，相對待就是種假立相。

薛簡又講：「我馬上就要回京，皇上必定會問我關於您教導的禪法內容是什麼，希望大德慈悲指示我真正諸佛的心要，讓我可以傳報秉明兩位皇帝，以及京城修學禪法的禪德。就如同透過一燈之火，可以點燃百千盞燈，那麼陰暗處將明亮起來，重重光亮無窮無盡。」

然同燃字，下面四點代表火，左上邊月是肉意，燒狗肉就叫然，狗肉在古時是食物的一種。現在然字大部分用作語助詞，如雖然、然而，所以然字就失去原本燃燒之意，為了還其原意，就在然字旁邊再加上火字。

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。

六祖馬上就指明，「你以為我告訴你什麼心，然後你回去把這樣的道理說給其他人聽，就是去暗而得明嗎？真正的大道沒有明暗二相，諸法實相是空寂，哪會掉在明暗對待兩邊呢？明來暗去、暗來明去，就叫代謝。」代是輪替，謝是消失，輪替消失，生了又消、消了又生。「一燈然百千燈能做到明明無盡，但所謂的明明無盡也是有盡，如果落在有個明相，就是有盡，因為是落在相上對待、假名施設。」

例如我點了 10 燈，10 燈應該很明亮，但是比起點 11 燈還是差一點，點 11 燈又比點 12 燈來得差，所以這樣的明是無有窮盡的，如同拍賣會喊價一樣層層疊疊，這樣怎麼會認為明明是有盡的呢？只要落在明相上，都是落在有盡，就是個「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。若以智慧破煩惱者，此是二乘見解，羊鹿等機。上智大根，悉不如是。」

《淨名經》就是《維摩詰經》。「法無有比」，法沒有兩樣，有兩樣才可以比高低、好壞，意即無二。世間所有的法只有一種，叫做「無法」，本來就是緣起空寂，無對待之相。

這時候薛簡就說，「就經典裡所說而言，明是比喻智慧，暗是比喻煩惱；修道之人，倘若不用智慧來照破煩惱，無始以來的生與死，憑什麼出離呢？」薛簡以為，六祖所見的明跟暗，是世間的光明跟黑暗，他以為六祖可能不知道，所謂的明是指智慧，暗是指煩惱，因為他以為六祖的明、暗，都是在明相和暗相上做說明。之前的禪定解脫已被六祖封殺，所以這裡他就講以智慧修禪定，認為要得到智慧之後，才可以解脫生死。

當你比喻煩惱是黑暗，光明是菩提，就是落在對比，六祖答說：「煩惱就是菩提，二者沒有差別。」煩惱的實相就是菩提，菩提與煩惱都是一相，所以才說「法無有比」，沒有兩個，只有唯一的一法。

我們在聽到這話的意思後，自己就要去參：為什麼經典說煩惱就是菩提？一切諸法當下都屬於一法？而非我們現前看到的種種法？明明有男女相種種相，為何說無二無別？去參才能真正見性，否則只是六祖的解釋。

以智慧來破煩惱的人，是聲聞、緣覺二乘的見解。類似《法華經》譬喻品火宅三車之喻，是羊車、鹿車之類的根機，屬於有煩惱可斷、有菩提可成。如果是善根大智之人，完全就不是這樣。

3. 明大乘道體

六祖大師法寶壇經

戊二、明大乘道體

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：處凡愚而不減，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』」。

薛簡又問，「到底大乘的見解是什麼？」明就是菩提，無明就是煩惱。六祖回答，「凡夫迷時，見就有煩惱跟菩提兩樣不同的差別。」「見二」就是凡夫迷時。「智者」，真正通達諸法實相不迷之人，所謂實性者。

體性是無二的，因緣和合當下是空，緣起性空是一切諸法之性。諸法無自性，本性空寂，這就是一切諸法的性，沒有兩樣。「實性」，可以說是諸法真正的實相。

實性，在任何法上都一樣，即使在我們凡夫或愚癡人身上也不會減少，人也是緣起空，無情的東西也是緣起空，狗屎也是緣起空，我們尊敬的佛也是緣起空。修到聖賢的果位之人，他的清淨心也不會因為證得諸法實相後，就增加了。

「住」就是處在，「亂」是障礙，處在煩惱之中，也不會有所混亂障礙，處得自在；在禪定之中也不會變得空寂安靜。煩惱與居禪定剛好是兩個差別，一動一靜。意思就是在動靜裡不斷不常，既不是斷滅，也不會是永久恆常，沒有所謂的生滅，來去就是指我們的生死、生滅。

我們常常把佛法說是中道法，以為有一個在中間的法，事實並非如此；也常講清淨心在內，事實上沒有一個內或外。如果落在形相上，你就會掉在到底它是什麼樣的相？什麼樣

的情形？

所以說「不生不滅，性相如如」，清淨心是諸法實相，當下就是不生跟不滅，因此性跟相是如如的。諸法的法相，跟諸法的法性是平等的。「如如」就是平等不二，「性」當下就是「相」，「相」當下就是「性」，不要以為是沒有煩惱以後才叫清淨。

煩惱當下現起的因緣，你就要馬上照見五蘊皆空，當下這煩惱的性就是空寂。雖然有假相，但是相生相滅都沒有一個究竟的實體可說，與性是一樣的，所以稱作「性相如如」。千萬不要以為撥相，離開了相以後別有一個性，離開性以後別有一個相。

《心經》所謂「色即是空，空即是色」，之後又加「色不異空，空不異色」。「不異」就是沒有兩樣，指的就是性、相如如。

「遷」是轉變。經常亙古長存，而且沒有遷滅，這樣稱

作「道」。「常住不遷」是論其法性，以及如是的清淨心，是常住不滅的，所以稱作「如來」。

以為心有生滅，相也有生滅，是我們的凡夫見或二乘見。見到諸法當下性是如如，相也是如如。之前常提過，一切的現象，剎那之間就是永恆，就是永遠的圓滿美麗，自己要去體悟到這個。

4. 辨外道不生滅見

六祖大師法寶壇經

戊三、辨外道不生滅見

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，妙用恒沙。」

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。」

薛簡還是不瞭解，再問：「您所說的不滅，好像跟外道沒什麼差別。」六祖的回答各位要好好去體悟了，若體悟不出來，你連外道的所謂不生滅，也就是靈魂不滅這件事情，都沒有搞懂，那麼你的參禪就很容易掉到魔道裡。

六祖說：「外道所講的不生不滅是『將滅止生』」，「將」就是拿，拿滅來止住生，就是進入斷滅，永遠沒有生了，從生變成死以後就叫滅。例如這個麥克風，現在說它有，就是「生」，當麥克風不見了，就稱作「滅」。不死的時候就是生，死了就是不生，是兩者且不相通。如我是男的，意思是我絕對不是女的，這就是外道的生滅，以生顯滅，有生就沒有滅，不滅才叫做生，以生跟滅來做對比。

我們很小的時候，沒有死的觀念，看到親人死時，根本不知道要哭，也不知道悲傷。長大增見識，愛別離苦感受很多，尤其是自己摯愛的人離開了，以後再也見不到，知道原來這就是死，所以死的觀念是從生來顯現，相以生顯滅。

「滅猶不滅」，這樣的滅並不是真正的滅，是從生來顯現的，所以只要有生，就不叫滅。滅應該是完全沒有，但是它不會完全沒有，只要有生，這個滅就永遠會在，它不是自己單一的，是由別的存在顯現出來。如果我死了，我是單一的個體，果如就不在了。又像男女，有女性存在，表示有相對的男性存在，男與女是相對互依；「女」的存在，就代表「男」的不亡，如果其中一種亡了，這個世間還要分別男、女嗎？就全部都是男的或全部都是女的，像我們講極樂世界，沒有男女相，用我們現在的認知，無法說明那到底是什麼。

外道的滅，實際上是從對比而來的，對比這一方看起來滅了，但是事實上還有另一方存在，因此沒有真正的滅。生與不生亦是如此，外道的「生」是從「不生」的定義而來的，沒有依存，本身便不存在，都是屬於對比。

六祖說，我所說的不生不滅是本來就沒有生，也就沒有滅，與外道落在相上來講不生不滅，是不同的。

六祖講佛教的不生不滅，是離開相，本來就沒有生，當然最後也就沒有滅。本來沒有生不是斷滅，是講諸法所謂的生是因緣合和當下稱做生，這樣的生，是沒有自性的，生而無生，滅亦同理。滅的時候，好像是相滅，事實上因緣和合的空性是亙古長存，沒有所謂的滅，這樣稱做「不生不滅。」。

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。

想要知道這個心要，不能只是用想的，只用聽聞，聽久了可能還是一樣呆呆的。

「善惡都莫思量」，別以為就是一直呆下去，什麼都不懂。是要放下對善惡相的分別執著。善、惡當下本體空寂，不著在善惡相上取分別，才是莫思量，自然得入清淨心體，就能證得諸法實相。

你會發現清淨心和諸法實相，其本性是清淨而且永遠寂

靜，像恆河沙一樣有種種妙用，用之不竭，不是死寂的。死寂是二乘的偏空涅槃，只在涅槃的一個死水裡面，不能展現出大用。。

《六祖壇經禪學基本教材》

實性，實相；空性，空相；佛性，中道；都是真如本體的異名。六祖向薛簡說「性相如如」的「道」，就是這拈却「二分對待」的八不中道「諸法空相」。如何能在日常生活中不落「二分對待」的生滅流轉呢？請先看趙州洗鉢盂因緣！

僧問趙州從諗禪師：「學人乍入叢林，請師指示！」州曰：「喫粥『了』也『未』（了與未，總落兩邊）？」曰：「吃粥了也。」州曰：「洗鉢盂去！」（趙州只是指示解粘，不料後代兒孫死在句下。）其僧言下大悟。

人來求問，當然要有指示。趙州指示出甚麼？粥是粘性的東西，叫他洗鉢去，只是指示解粘。然而究竟何處是粘？若但作洗鉢去除粥粘會，驢年也休想夢到！鉢盂象徵著甚麼？如云「衣鉢真傳」，豈是指袈裟應器而言？

當然是指「唯傳見性法」的心傳。鉢盂象徵著自性，自性上不容粘上一點東西，猶如鉢盂不許有粥後餘粘。然而那處是自性上粘？「喫粥了也未？」「了」也？「未」也？是二分對待，要解去心性上對待的邊見之粘，所以趙州象徵地說要他洗鉢盂去。

薛簡所知，總不脫世俗二分對待心境，猶如粥鉢餘粘，故六祖說「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。」教他解去心性上二分對待的邊見之粘，莫在「生滅法」上求見如來自性。

實性，實相；空性，空相；佛性，中道；都是真如本體的異名。六祖向薛簡說「性相如如」的「道」，就是這拈却「二分對待」的八不中道「諸法空相」。如何能在日常生活中不落「二分對待」的生滅流轉呢？請先看趙州洗鉢盂因緣！

實性、實相，空性、空相，乃至於佛性、中道，這都是真如本體的異名，都是所謂的清淨心，代表同樣的涵義。

諸法所有的一切相都是空寂的，「諸法空相」的空，是指因緣和合，沒有自性。眾生一聽到「空」，都把它當做斷滅的「空」，或沒有的「空」，這都是錯誤的。不落「二分對待」，就是我們修行真正的重點，「二分對待」就是著相，在生活中不落到著相，不掉入分別心裡。

僧問趙州從諗禪師：「學人乍入叢林，請師指示！」州曰：「喫粥『了』也『未』」（了與未，總落兩邊）曰：「吃粥了也。」州曰：「洗鉢盂去！」（趙州只是指示解粘，不料後代兒孫死在句下。）其僧言下大悟。

這裡在講我們於生死流轉之中，如何能夠真正的做到「見自本性，識自本心」而不隨境所轉的功夫。

有弟子請問趙州禪師，「剛剛進入叢林，請師指示。」入叢林代表見到法的實相，才剛體驗到諸法的究竟實相，請

教進一步該怎麼樣做？就是在修行上已經見到功夫了，掌握住什麼是修行了，因此更進一步要求趙州禪師的指導。

趙州就問他，「你喫粥了沒？」當然不是指吃飯了沒。就跟五祖問六祖「米熟了沒？」一樣的意思，問的是你心性裡的修行，已經辦好道或成就了沒？體悟到諸法的究竟實相了嗎？做為一個修行人，你自己明白心性是什麼了嗎？

弟子回答「喫粥了也」，表示已經見到諸法實相。趙州告訴他「洗鉢去」，意即見到諸法實相之人，不要只停留在那一份證悟上，而不知道轉身，還黏在自己有悟、有得的位置上。

「喫粥了」，代表已由二乘見到諸法實相，可是沒有再迴小向大，來到生活的實際面上，就是沒有把自己的鉢洗乾淨。洗淨以後像平常沒吃過一樣。真正參悟的修行人，要從悟裡走出來，到生活的實際面上，也就是十字街頭上辦道，接引眾生，這就是洗鉢盂去。這是其中的一種解釋。

另一種照字面解釋，剛剛出家進佛門沒多久，什麼都不懂，請大德指示。趙州禪師就從生活上給予指導，以吃過飯了沒來比喻；吃過與沒有，代表兩頭，弟子答吃過了，表示進到叢林裡學佛法，在佛法上也略知一、二，可是不知道究竟如何地真正修持。

趙州告訴他：「不要掉入到有、無兩邊上去用功，那樣會永遠見不到佛法的實相。」「喫粥了」就是掉在兩邊裡面就沒辦法修行。雖然在紅塵裡，要把是非善惡的對待放下，「放下」恰恰就是修行的方法，兩種解釋不一樣。

有吃跟沒吃就是我們修行人常常要面對的好壞、是非、善惡，處在這個狀況之下，「吃過」代表自己處於善惡環境裡，要怎樣修行呢？就是把善、惡兩個相都洗乾淨除掉，不掉落到兩邊，這是接引初機。

剛才第一講的意思，是指已經悟道見性之人，不要住著在原來的工夫成就上。所謂悟道以後，「見山不是山，見水

不是水」，如果還存有這樣的悟，永遠沒有透到第三關的「見山又是山，見水又是水」。

真正走過就是要回復到原來，悟後的人要跟沒有悟的人一模一樣，只是已經明白清淨心，從此以後就不會掉落到惡相上，不會掉落到善惡的分別心裡。

人來求問，當然要有指示。趙州指示出甚麼？粥是粘性的東西，叫他洗鉢去，只是指示解粘。

「解粘」就是不要掉落到分別心裡，執認有好壞、是非、善惡，著在相上起分別心。修行要離開善惡相、好壞分別相，淨除就是修行真正的方法，解掉這個粘在我們身上的黏糊。被這些東西黏上，則處處是障礙。

然而究竟何處是粘？若但作洗鉢去除粥粘會，驢年也休想夢到！鉢盂象徵著甚麼？

若只是將洗鉢視為了去除粥的粘，像吃飽了就去將鉢洗淨，這雖是很正常，如同除垢不落在相上，當然也是一種體

會，只是沒辦法見性。唐老師的意思，洗鉢的目的就是告訴你，不要執著在一切法上，別又將它視為另外一層的垢，想辦法要將之淨除。這樣的體會，就算再真確，對所謂明白心性來講，還是沒有用，所以修到驢年也想不通。

歷代諸家其實有蠻多解釋，像我首先講的第一層解釋，在唐老師看來就不必要。趙州只是指示我們，對一切法，在善惡境界裡都不要去執著，隨時保持鉢盂的清淨，這就是真正對學人的指導。

事實上從壇經及其它方面，都可以看到祖師跟徒弟，往往是藉著對話來驗眾生之機，眾生也藉由這個機來呈現自己的一番體驗，亦是藉語言請求指示。如果單單只是就字面解釋，那就只是聽聲聞聲，沒有回觀到心性上來用功。

如云「衣鉢真傳」，豈是指袈裟應器而言？當然是指「唯傳見性法」的心傳。鉢盂象徵著自性，自性上不容粘上一點東西，猶如鉢盂不許有粥後餘粘。然而那處是自性

上粘？「喫粥了也未？」「了」也？「未」也？是二分對待，要解去心性上對待的邊見之粘，所以趙州象徵地說要他洗鉢盂去。

所以鉢盂象徵什麼？聽了上面的解釋，通常只是在文字上的懂，跟你說破了，你好像懂。原來鉢盂象徵「衣鉢真傳」，不是單單指袈裟和鉢等等應器而已，這當然是指「唯傳見性法」的真傳。鉢衣象徵自性，自性本來清淨，不容粘上一點點東西，不許在喫粥以後，仍然有其他的粘著物。

但是哪一處是自性上粘？「了」跟「未」，這是二分對待，就是告訴我們，修行要去除掉，心性落在對待兩邊法上的一份執著。粘，就是這一份的執著，趙州只是象徵的要我們吃完飯就要洗鉢衣去，自性上是不容有任何的東西粘著在上面。

薛簡所知，總不脫世俗二分對待心境，猶如粥鉢餘粘，故六祖說「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。」教他解去心性上二分對待的邊見之粘，莫在「生滅法」上求見如來自性。

薛簡所了知的，總不外乎是世俗的二分對待之心，就好比以鉢盛粥後，吃完粥，在鉢裡會有剩下的粥粘物。

所以六祖告訴我們，如果真的要想知道心要的話，必須做到一切善惡都不思量，這樣就能夠進入清淨心體，體會到我們的清淨心體是湛然常寂，且妙用無邊。

修行是要解去心性上二分對待的邊見之粘，不要在生滅法上求見如來自性。在生滅法上，要求見如來的清淨自性是不可能的。但也不是離開生滅法，別有一個所謂的如來自性。你必須知道，即生滅的當下，就是不生滅。

六祖大師法寶壇經

乙二、中宗賜衣鉢獎諭

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，託疾毘耶，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。威荷師恩，頂戴無已！』並奉磨衲袈裟及水晶鉢，敕詔州刺史修飾寺宇，賜師舊居為國恩寺焉。

薛簡蒙受六祖的指導後豁然大悟，是在突然之間，不是經由總總思索推論，就悟得真正的大法。於是辭別六祖回宮闕，上表來回覆六祖的話。

同年神龍元年九月三日，皇帝以告諭嘉獎六祖，讓所有的人都知道。

皇帝請六祖上京說法，六祖以老病請辭，皇帝相當通情達理，請六祖就在南方為皇帝好好修道，推崇六祖是國家的福田，是國之大寶。表示六祖的一切德行，就像淨名居士一樣，住在毘耶城，說自己生病了，不能到釋迦佛的座前頂禮、聽法，意思就是推託，不想來京，以疾來推託。「託疾」，沒有真正的病，為了示現某種教化，藉故生病的緣由來闡揚大乘。如果沒有「淨名託病」，就沒有「淨名經」中不二法門的發揮。「闡揚大乘」是「傳諸佛心」，教導大眾諸佛真正的心要，而六祖所說的正是真正的不二大法。

眾生都掉在眾生知見，薛簡傳來大德的指導，開啟我們的如來知見。皇帝自認多生累劫積下來的善行，宿世種下的善根，這裡的「善根」就是指佛緣，這些福報使得現在的我，可以得到正值六祖出世這麼如此歡慶的事。如果積善只是做皇帝，他覺得不算什麼，最重要是能夠遇到六祖的出世，聽聞六祖的教化，種下聽聞大法的因緣。這裡的出世，就是出來弘揚大法，使皇帝頓悟大乘真正的大法。「荷」是承擔、

蒙受之意。感激又受用的恩德，就像一件真正大禮物。「戴」就是放在頭上，放在頭頂恭敬、禮拜，不敢放在底下，常常感恩。

皇上贈奉磨衲袈裟與水晶鉢。「磨衲袈裟」，相傳乃高麗所產，以極精緻之織物製成。「磨」即指紫磨，屬於綾羅類。衲衣的質地很輕，像紗一樣。在古代水晶是很難取得，尤其做鉢，這不是一般人可以得到的。於是下命韶州刺史，將南華寺整修得更大更莊嚴，除此之外，還賜六祖原來的住家為國恩寺，代表國家的福德，以茲紀念。

《六祖壇經禪學基本教材》

佛學二無我，禪門三頓棒，這就是密付心法與密傳作略，故曰「祖祖唯傳見性、師師密付本心」。一頓棒是否定「人我」得「人空」，二頓棒是否定「法我」得「法空」，三頓棒呢？徹底否定兩空「俱空」。棒是直指的工具，雖有三頓，而直下所指的只是「一真法界」，實相無相的「涅槃妙心」，本自具足並非對待的不生滅心，否定是無形的棒，雖有三重，而直下所要顯出的只是「法身」的復活。在棒下頓悟三空，在否定下頓見法身的全體大用，這纔正是直達心源，這纔真是透關禪德。武后中宗詔，詳見全唐文，看「傳諸佛心、談不二法」兩句，可見詔意已領略無語心傳，故獎諭備至、賜供備隆。薛簡之奏上兩宮並轉達京城道俗，不為徒勞也。

「二無我」，就是人無我、法無我，人空法空。

眾生常常會落在個人的思維裡，見到一切法都當做實有，本來是苦的，認為是樂；無常認為是常；不淨認為是淨，本來無我卻認為有一個我，這些都稱為人見，落在自己的見解，認為一切法都是實有，包括我們的身心。這樣修行就沒辦法了生死，修行就要把個人的見解空掉，不要認為一切都是實有。佛陀所講的一切都是因緣和合當下空寂，稱為人空。身心宇宙、山河大地，都是因緣所生法，當下就要空。空掉種種認為實有的見解，才能見到法的實相，才是解脫，達到人空才能解脫三界生死的流轉。

法空，就是認清連能夠證得的法、智慧還有這些修行的內容，乃至於煩惱或者成佛的這些法，都只不過是因緣和合的，亦是空，稱之為法空。眾生執著這些空的見解，認為佛陀所給的這些法，例如四聖諦、十二因緣，對我們的修行都很重要，一定要牢牢抓住，不抓住生死就無由出離，執為真有，是為法不空。

四聖諦、十二因緣也是因緣所生法，沒有證得法空，只

證得人空，我們稱作二乘人，就是聲聞緣覺，證得人空也證得法空時，稱為大乘菩薩，人、法都不要執著，即是二無我。

祖師所傳的密付心法與秘傳作略，其實不密，處處都向眾生表達，連棒也不是私底下打的，在大眾面前就打，被打的人如果體會得到，就是棒下頓悟，看到他人被打時，你馬上知道「張公吃酒李公醉」，打在他身上痛在你心裡，那你也可以開悟，體會得到也是自己悟，不是只有被棒打的人才能夠悟。在祖師對眾生教化時，自己的身心到了那樣的地步之時，咦！這樣的機緣一起，因緣時節到了，就從這法裡面得到真正的體悟，見到自己清淨本心，這就是密付，這個密其實從沒有私底下偷偷的塞給你。

佛法從來都不密付，自己聞聲見道，從任何的聲音語言或色相裡，只要功夫到達那一點，頓時一切心空法也空，馬上見到自己清淨的本心。

心法雖說不是密，卻也是密，在大眾中沒有一點隱藏，

可是也只有少數一、兩個人知道，所以稱祕密教，在《天台四教儀》裡面有個秘密教（化儀四教：頓教、漸教、秘密教、不定教）。不是私底下做一些見不得人、不公開的秘密，是指佛陀在講經說法時，依因緣說法，眾生隨類各得解。例如現在我跟大家講解佛法，聽在你們耳裡，每個人的受用都不同，理解不同，所以稱作秘密。這個秘密實際上不秘密，但在不秘密之中又是這麼奇妙，只有少數兩、三人才能得力，很不可思議。法沒有高下，聽佛法應該每個人都得力，但是聽在你的心裡就有高下，這就叫「密付心法」。

作略是指善知識、師父們的施教方式。施教方式一直以來都是公開的，同樣的一個棒跟喝，運用在每個人身上，有的人就能悟，有的人就是不悟，這樣稱作「密傳作略」。

禪門沒有祕密，不會私底下傳密法只教一個人。武俠小說的確有非其人不授，不是這樣根基的人不教他大法；禪宗也是如此，可是禪宗的非其人不授，不是只能秘密地挑一、兩個傳授，是說不合乎禪宗頓教大法根器，不能體會之人，

你不要隨便跟他講，可能講了之後反而造成反效果，例如毀謗你。並不是不傳授他，只是傳授時他不能理解，反而喪失原來的信心，不是同路人就不告訴他這個法。

同樣的食物不是對每個人都好，某些食物不適合某些人，你就要剔除掉。有些人就是不能吃香蕉，有些人吃了蛋就會過敏，對這些少數人來講，沒辦法接受。並非你的根器是絕世之才我才教你，這是有挑選的選擇，而佛法是無挑選的選擇。

祖師的作略本來就沒有密，公開傳卻只有少數人能夠領略，變得很奇怪了，怎麼祖師拿起棒來一打，你就開悟了，很神奇！

如果只學拿著棒子打，就好像俱胝禪師的小沙彌，覺得一指禪神奇不可思議，也很簡單，師父出遠門不在時，便裝模作樣比出一根指頭，裝懂地回覆求法者，大概是修行有體悟，問法者竟也就開悟了。

沙彌得意地將事情稟告師父，俱胝禪師問小徒弟：「什麼是佛法？」小沙彌自信地將手指一比，師父迅速地拿利刀剪斷手指，小沙彌很痛，哭得死去活來，這時師父突然又問：「什麼是佛？」這麼一喝之下，沙彌下意識地又把手指伸出去，痛也忘記了，伸出去卻沒手指頭了，無指反而才是一指真正的妙義，沙彌總算領略見性了，所以這稱作密傳作略，沒有密。所有的徒弟來問法，俱胝禪師都是用這根手指頭回應，一點都不密，只是有的人得悟了，有的人不得悟。

歷代的祖師只傳見性法，讓你見到自己的清淨本心，密付就是清淨的本心，所以叫做心心相印，這個付不是交付你什麼東西，只是交代將自己所證得的清淨心繼續弘傳下去，是傳佛心印法門大業的責任。

佛的心如果有形有相，我們就可以去搶，像「問鼎中原」，以鼎為象徵，將鼎搶為己有，取代為王位；「逐鹿中原」亦是，把鹿當做寶器追逐王位。有形有相當然可以搶，擁有者就至高無上。本心佛心裡沒有真正的什物，六祖時還有衣

鉢代表，六祖以後完全沒有。

大家都知道法子都有法卷，法卷代表法，即使搶了師父的法卷，難道就會成為這一宗的法子嗎？沒有得證，縱然有法卷也不是。後期衣鉢變成爭奪之源，因為可以塑造其代表性。後續因為資訊都很公開了，誰在誰的座下得道，必然就會有法卷可資證明其歷代宗門傳承。

清淨本心是本來就有，不需要師父給你，不用付，有形有相就不是真正的本心。做徒弟的印證到清淨心時，師父就證明他，這就是密付本心。

禪門三頓棒，臨濟見他的師父，連問三次，三次都被 K 下來。第一頓要打的是人空，打掉所有的對立、分別、執著，打掉認為實有的那個相。眾生都認為對立之相、分別之相為實有，進而起心攀緣，這一棒打下來就是要打下你將諸法妄認為實有，打掉落在生滅二相的執著。所以下次我棒子打下去時，就要能開悟，不要只是叫痛，或說不痛再來幾下消業

障，這一句話問我們的阿姑就知道，早期接引時，禪坐時昏沈就打香板，等到解七當天，就一堆人排隊，請師父打棒，說要消業障，請我打香板還供養我紅包，好像我香板不打下紅包不會上來，呵呵！

有一些老菩薩也來坐，根本坐不住，最喜歡打香板，打完了左邊還跟師父說還有另一邊，或說師父我這邊還痛，不能再給一板，很可愛！早期台灣很少用香板，因為我師父舉辦打禪七，大家覺得參禪用功能夠消業障，尤其打香板更是，有一陣子變一股成潮流，現在好像沒有了。。

一棒打下去，能從棒打之中，打掉你的人我執，放下自己的人我見，這一棒就有受用，就能消你的業障。棒打下去時不起心動念，反而歡歡喜喜，還感恩送紅包，天底下還有什麼不快樂的事呢？人家一句冷眼給你、罵你，你就要拼生死，那不是很好笑嗎？只不過出手的人不同罷了，打在身上，聽在耳裡的覺受是不是都一樣？只是你對師父這對象，沒有起心分別，其實沒有起心分別反而是起很大的心、很大的分

別，因為你認為師父罵我是對的，打我是消我的業障，所以高興接收；另一個本來你就討厭的人，打罵你兩句，一定馬上起衝突，因為你對這個人本來就不高興，覺得自己受到傷害。

同樣的事情，因為不同的人，心就有天差地別的覺受，這就是著相起分別心。學佛之人，師父一棒打下去，不是替你把業障打空、打散，是打醒你的分別心。

你對待境時，境給你的反應就叫做境回擊你，當你對這些境的好壞、是非、善惡，不用心去分別時，它的回擊於你就了然無事，有時反而還覺得很好、很高興，像當阿媽的人，抱著孫子時，小孫子突然給你一巴掌，打起來當然是不痛，這一巴掌甩在臉上，你覺得有趣，但對他人的孩孫，就不見得有如此包容之心。

「境」本來沒有好壞，生活中見一切物，就是相，相就是好好壞壞，只要知道它是這樣的相就好了，不起情感上的

分別，就沒事。隨著心著相起分別，就會在生死流轉裡面不得安，變成業障，而且愈來愈深，就算是佛替你消都消不了，不要說祖師的一頓棒，十頓棒也打不醒。

第二頓棒要打掉我們對法的執著，不要認為自己是個修行人，是有道之士，藉這樣的道來修，就可以斷除身心上所有的煩惱，可以成就佛果，這依然是一種境相。

前面第一個空是打掉我們對待分別的染相，第二頓棒是你認為自己有所求，求離生死求成佛道，境相就是執著在法上，但不是在法的實相上體驗。你若知道法的實相是緣起空，就不會執著。但是你掉在成佛以後好偉大，可以不落生死裡，有三十二相八十種好，著在這樣的境相貪求，這是另一種著相，稱為法相，第二頓棒就是要打掉對法的執著。

有些人念佛，自認精進用功。在用功時，突然有人來吵，就覺得很煩不高興，以為障礙自己，這就是掉在修行的法上，執著了！所謂的念佛，念的是自己的清淨心，佛就是清淨心，

是諸法本自空寂，沒有誰來障礙你，因緣來時你該怎樣處理亦是精進，不是沒有繼續念佛就叫做不精進，認為被打岔了，這是落在人相上。

嚴格講起來人我執也是法，不管是染法、淨法，都是法，只是稍微分作染相、淨相二法，修行第一棒就是打掉自己對染相法的誤解，也就是掉在染相裡面還自得其樂。

接下來還要再打！還要去除掉所謂法空人也空的境界，也就是你自認為已經解脫、悟了，而站在那裡、停頓在那裡，不知道要迴轉身來做度生工作。第三棒要把你從妙高峰再打回到現實人間，不是不食人間煙火的超世、離世，才是聖人，來到世間才是真正的聖人，因為不會對世間事執著，世間對他而言都是多餘的，因此更適合存在這世間。我們做世間事，就是丟不開，丟不下眾生知見，故而也只是群眾裡面的一個罷了。

佛學為了讓你體認二無我，在禪宗接引時就是用三頓棒

來讓你悟道；悟後，師父的棒就可以不受了。所以很多徒弟知道後，在師父的棒還沒有下來前，就躲起來，還說棒下有眼不要亂打！以前不懂可以給師父打，現在師父要打的話，得要真正勘驗過後有地方下棒才來打，若證到一切都空，連身心相均不可得，師父這棒要往哪裡施呢？換你在考師父了。

不了解諸法實相，無知無識沒有感覺，麻痺的人就是無情人。了知諸法實相者，可是了了清楚、自在解脫的，但若是修行以後卻變得癡呆，以為越呆越是修行，這就錯了，如同木石，這樣的人就要棒打下去，此是棒打無情郎之真義。

棒是要來作為直指人心的工具，禪門三棒雖有三頓，但直下所指的是一真法界，一真法界就叫一實相，一實相就是無相的涅槃妙心，所以無相又稱為實相。若以心來講，就叫做清淨心，亦可言解脫妙心。涅槃就是解脫，一樣都是本自具足。涅槃妙心是本來具足，並不是對待的不生滅心，不是滅掉生滅以後所產生的不生滅。

因不是對待，所以否定是無形的棒，我們稱作空。空掉一切叫做否定，否定就是一種無形的棒，雖有三重，但是直下所要選出的只是法身的我，直接打下來的目的就是要你從心悟出，從心裡面悟出諸法真正的實相。

法身就是諸法實相的一種復活，因為已經讓它沒辦法顯現出真實的價值，好像在，卻如死了一樣。我們本來就有法身，但是你沒有發覺它的妙用，雖有卻如同沒有。

在三頓棒後，顯出自己的真心，這時候就是法身真正的復活。每一次都是要打掉我們的希望，空去我們的希望，就是執著於相的希望，於是在否定下頓見法身的全體大用，真正直達心源，才真的是透關禪德。透關就是已經離開一切考驗關卡的禪修大德，已是明心見性。武后中宗的詔在全唐文裡有全部的文字記載，不是虛假的，剛才引用的是只有一部份，全部的詔文很長，用以讚嘆六祖的德業。

從詔文「傳諸佛心、談不二法」二句，看到二帝嘉獎六

祖能夠傳諸佛的心印，而且傳的是不二妙法，可以知道皇帝的旨意裡，已領略明白何為無語的心傳，不需要語言的真正心傳，所以對六祖的嘉獎會如此隆重完備，無所不至。亦看出薛簡回奏給兩宮，並把六祖禪法轉達給京城出家人以及世俗百官的辛苦，沒有白費。他果然做到了一燈傳百千燈，明明無盡的這份功德。

三、付囑品第十



（一）教授說法要訣

六祖大師法寶壇經

付囑品第十

釋品題：這一品是記述六祖臨涅槃時對於門下幾位常隨高徒的最後囑咐，並記六祖遷化前後的經過情形，故以「付囑」為品題。

付囑跟遺囑不太一樣。遺囑是身前寫完，交付律師，等到去世後，律師念遺囑交付家屬；付囑是還沒去世前的一番叮嚀跟教誡，將重要的事情作一些吩咐交代。

甲十、付囑品

乙一、教授說法要訣

丙一、總標

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，說一切法莫離自性！忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因；究竟二法盡除，更無去處。

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。

一天，六祖叫喚一些常常跟隨服侍的弟子，第一位是法海，壇經的編著者，其他的幾位志誠、法達、神會、智常、志徹、志道…等，這幾個人機緣品都有記載。「不同餘人」，不像其他聽法學習的徒眾。當六祖滅度後，這些都可以各為一方的領師，可見六祖對他們非常器重。

在古代做侍者不只是做一些師父使喚的事，對於一些教

化、問法的對應教導、如何籌措，這些侍者都是站在第一線上，很多受法成一方之主的弟子，多是從侍者的過程階段成就而來的。

後期有一種是職務的法子，從班輩上面來選擇，大概是清末以後的叢林，他們所擇的法子，不是從心性上的頓悟、了悟，而是以未來祖庭如何繼續弘法接引的事業為主。

住持就是以處理寺廟的人事物為主，偶而也會對禪修作一些指導，但大多時候比較像現在的行政長官，而非著重於修行指導方面。這一類的法子就跟侍者比較沒有關係，屬於在叢林裡歷練一些經驗、才學。

「不失本宗」，以後各為一方師，對禪眾教授禪門頓法，應該用什麼方式接引，才不會失去頓宗禪之宗旨。

先須舉三科法門，動用三十六對，出沒即離兩邊，說一切法莫離自性！

最末一句，我想是主要的主题。對眾生做開示，絕對不

可以離開自己的清淨心，不可以離開智慧妙用。從性上起用，是整個六祖教化接引眾生非常重要的方式。至於「先須舉三科法門，動用三十六對」只是一種方便技巧，不是重心。重心是不離自性，但也不要執著有一個清淨心可得。

清淨心是諸法的實相，就是一切諸法因緣和合，當下空寂，空寂是一切諸法的自性，也就是我們的清淨心。不離自性，時刻跟清淨心相應，就是觀照一切諸法緣起空，既然緣起空，就不會著相，不會起心動念掉在相裡面，這樣就是真正的見性解脫。見到性就能離相、離分別，當下於法得自在解脫，是頓門禪最主要一個心法、心要。

不管是念佛、拜佛，或做任何事，包括六度萬行，哪怕只是在掃地，每個人一定要緊握住這樣的方式用功，才是真修祖師禪，真正在參禪善用功。

周利槃陀伽為什麼能見性？能成為羅漢？不在於他多認真去把地掃好，也不在於他有什麼技巧能夠把佛的言教、理

論，像阿難一樣謹記在心。成為阿羅漢就是因為他從掃地的這個法上，見到法，也就是塵相的實相，就見到一切諸法的實相，見到我們的清淨心，識自本心、見自本性當然就是了生脫死。見任何事物，與智慧相應，與清淨心相應，就是不離一切萬法的觀照。對萬法起智慧的觀照，就是還諸法本來面目，就是見性、明心。

見跟明是從諸法的觀照上，了了清楚諸法的究竟實相，所以才名見性明心。如果離開諸法，別有一個所謂的修行法門，那是魔說、邪說。修行不是處處要你們從心上去觀照我的心乾不乾淨、有沒有不好的思想、有什麼雜的煩惱、念頭、如何淨除，這樣反而是落在心相上用功。

所謂的心，不是指有一顆什麼心。清淨心是諸法的實相，就是觀照諸法一切五蘊和合，因為是和合，所以五蘊當體即空。這個空寂相就是諸法的實相，我們換一個名稱叫做眾生的清淨心，或眾生的佛性，是個假名。

不要認為修行不可以心外求法，就以為有一個心在內，然後就常常看起心動念。起心動念是假的，有什麼好看？如果這樣用功，你永遠追著一個相用功，那不對。

一切萬法萬相，不離世間覺，不離世間一切諸法，要去覺照，當下一觀照，知道世間的實相雖是空寂，但是有種種的因緣假，所以叫世間。世法當下就是出世間法，並沒有差別。從這裡下手，不管眼看耳聞，當下都用智慧觀照，了知諸法本寂，有種種的因緣假和合。

從因緣上，我們就要知因緣、了因緣、珍惜因緣、善用因緣，這就是一種精進，一種修行的態度，所以叫做起幻智、修幻法、對治幻妄。還是要有修行，不是沒有修行，所以說「修證即不無，污染即不得」，處處都已經在告訴我們如何用功。

大多數人都著一個相用功，永遠是在逐相、迷相，事實上越走越遠。六祖教大家，各為一方主時，要有善巧方便的

方法接引眾生。真正的智慧是空寂、無相、無形的，可以在臨時要用的時候產生種種大用。從智慧裡就可以開展無盡因緣所成就的妙相，就跟神通一樣。我們世間人的智慧，可以開發出許多的東西，也是神通妙用，只是還落在相上而已，是眾生知見的神通妙用，不是佛知見的神通妙用。佛是即一切法當下知道它空寂，空寂又能知因緣，而創造、成就一切法。

六祖在這裡告訴大家，要教化的話，先舉三科法，動用三十六對，這些是技巧方式，可以從後天學習，叫做「末」，「末」的學習就是從生活的歷練裡加強，是知識經驗的取得，但是如果失掉了自己的本心，就變成著相。動用三十六對，出沒仍然即離兩邊，指導眾生一定不可以落在對立的兩邊法，修行亦是，否則就是「既自未明」，連自己的眼都沒有明，還要給法，讓人起心動念，掉落在兩邊用功，稱做「以盲導盲」，是要一起下地獄的。

有人問趙州和尚：「學人乍入叢林，乞師指示。」請和

尚開示如何修行，趙州和尚卻問：「你喝粥了沒？」祖師指導人有時像是答非所問。我們常用自己的知見來問善知識，認定會照著我們的想法來回答，而妄認有一個修行的法寶，但他真正指導你修行時，卻反被認為答非所問。

善知識要破你的知見，已經真正給指導，你卻偏偏認為修行就要去尋裡面的章句：經典怎麼說，該從何下手？像好好的打坐、念佛、懺悔…，要聽了這些才覺得受用，才能教我離苦得樂。如果已經認定是這樣的用功修行，自己找經典就好了，還來問善知識？答非所問的目的就是要破你的執著，用否定讓你的思想沒辦法繼續去用功。

將全部歸成一種學術化，有方向可以走，但絕非禪了。禪是生命的活用，是活潑的，不是死的；如果是死的，也用不著祖師，直接看經典找佛就好了。

祖師的功能甚至遠遠超越佛祖的經典原句，因為祖師把佛的原句生命化了，活生生變成生命實際的受用，不再是冷

冰冰，或只是文字思想上的認知。趙州問喫粥了也未，已經指導了真正的修行方式，從這裡下手是真修行。

有些作註解的人說，這是答非所問的方法，用逆的方法，讓你好像找不到摸索，沒辦法繼續思想下去，所有的東西都放下，就能夠觀照到一切。講的也有道理，但若往這樣去思索，怎麼修行都不可能見道。趙州和尚已指示，真實的佛法修行，就是不離生活。

生命要即諸法，吃飯喝粥時，動用即離二邊，喝粥確確實實有這麼一件事，但是不要掉入在喝粥的相上起執著；喝了粥以後，代表你自己知道這粥的味道是什麼。你想真正領略喝粥的味道，就不要掉落在「已」喝還是「未」喝。「了」跟「未」都叫兩頭，一個是已經喝了，一個是還沒有喝。想喝粥，喝代表在法上的修行，或是在心性上的用功，就是即一切諸法的法相當下用功。佛法就該這麼充實，該這麼用功，如同喝粥。

照見五蘊皆空，就是要離開兩頭對待。「空」就是無有善惡、沒有好壞等分別，如果你認為修行就是我要怎樣修、怎樣得，這樣想、這樣修時，就是還沒有修。希望得了以後就可以了生死、斷煩惱，可以成佛，這叫做掉在已經喝了和還尚未喝之間，陷入自己的起心動念中，還以為是發心在修行。

發心若掉入到以識心為本修因，因地不正，果地必然遭迂曲。修行的當下，就不要起一個我要去修、我要去證，掉在兩頭永遠都修不好，不掉在兩頭就已經老老實實在修了。喝粥，就是要喝粥，天天喝粥就老老實實喝，不必想說：唉呦！我沒有喝粥的時候，肚子好餓，喝粥後肚子就不餓了，你每天吃飯時會這樣想嗎？肚子餓自然找飯吃，吃飽了筷子自然就放下，修行就是這樣正常。

每天這樣正常的生活，就是真正的修行。吃粥時代表修行，認認真真這樣做，不掉在兩頭，然後照見五蘊皆空，知道這就是清淨的顯現，不離空寂的假，從樣用功才是「出沒

即離兩邊」。

修行不要離開你的生活，不離開現在的眼、耳、鼻、舌、身、見聞種種，一切的當下都是妙法。變成不妙是因為你著相了，已經出沒在兩邊取捨，這下子真心就已經離開了清淨自性。

不離清淨的自性，取智慧的觀照，照見諸法的平等一如，不掉入兩相，又能從清淨心展現種種妙用，就是「舉三科，動用三十六對」。生命會有無限的美好，展現大功能、大作用，弘法利生的事業，或者興家旺財，這都是動用三十六對。

佛法有山、有水、有樓台，處處是美的。眾生不能即這個相當下見到真心，即是著相。學佛參禪者，知道這一切，樓閣庭台當下的相就是實相，不執著它，反而又能創造庭台樓閣。

忽有人問汝法，出語盡雙，皆取對法，來去相因；究竟

二法盡除，更無去處。

「忽」是一旦，一旦有人問你關於禪法之事，「出語盡雙」，要攆除著在相上，不掉在兩邊。不要攆掉了一邊後，不講另外一邊，卻又掉到淨相裡面。說執著不對，好像顯示有一個淨相可得，這時要馬上講，連這個淨相也無才是。

「禪門三頓棒」，人空、法空二棒，是不是已經究竟圓滿了？還有第三棒，不可以停留在把自己當成佛。佛心中有種種的一切，卻從來沒有自以為是佛。

棒喝真正的作用，就是直指人心。你現在的心掉在哪裡？一棒下去，就要讓你開大悟！不懂的人只會叫痛，痛完了就想：師父為什麼打我？還打得這麼痛？

我在法鼓山帶課領眾時，有一些工夫坐得比較好的人，當然也可能是我的分別心，他們在師門底下可能較能夠承當家師的事業，所以相對有所期待，就會常常特別給予逼拶。他們雖然坐得很好，反而給棒子，跑香慢步經行時也是。坐

得很好其實也是個障礙，可是他們不瞭解，甚至說打得好痛把骨頭打傷了，手腳舉不起來。我就覺得好奇怪，那種香板很難打傷人的，痛當然會。其實都是自己執著在工夫上，坐得很好，忽然被一棒打下去，把原來的工夫打散了，用不上力，他也不知道這棒的用意是什麼？反而掉在起心動念裡，就會覺得這棒使他起煩惱。終身執著在打坐的一些定境工夫跟受用上，會很容易以為這樣子就是在參禪。

薛簡問六祖時就說，北地的禪德都認為要以禪定解脫，就是參禪、打坐才能得到究竟而了生死。不要說當時北地，自古以來多數出家修行人或是在家行者，大都掉落在禪境解脫上，與六祖「唯傳見性法」恰恰相反。六祖根本不論禪定解脫，其實在整個壇經裡論述的非常清楚，見性是什麼？見諸法實相，就是佛陀所講的一切諸法因緣和合。因緣和合當下無有自性，就是諸法實相，就是我們眾生的清淨心，也是佛性。能見到這個性，就是「開悟」，就是開始悟入佛之知見，這才是最重要的。雖然很認真地從身口意三業，依著種

種的法精進用功，但再怎麼樣用功，頂多也是從身口意的染相，到身口意的清淨相而已，還是在相裡面轉來轉去，不能達到真正的無相，不能體會諸法的空寂。身心相也是相，不能體會它的空寂，還是落在相上用功。

六祖雖講見性，並非見性以後就不必修。見性只是見到空寂，亦要知道緣起妙有，緣起跟性空合起來才是真正的實相。緣起雖然是空，但空的當下又是緣起，二者都相應到了，才是真正的見性明心。

整部壇經無論對任何根器的眾生所做的指導，絕對都是不離清淨心，絕對都是從性上起智慧觀照，才是真正的體用不二，性相如如。

「對法」，禪宗不建立任何法。「取對法」，就是一個來，一個對過去，就抵銷了，變成沒有東西。「皆取對法」，不要說有這個對法，對了以後就勢均力敵，這樣意思就不對。

用數學來講，來一個正時，「出語盡雙」就是要告訴你，

正這一面是錯的，那你就想應該是負的這一面吧？然而又要把負的這一面也除掉，於是告訴你兩邊都不對。那該如何去除呢？就是正的來，就用負的與之相對，兩個合起來就變成空。變成空只是藉這樣的東西來講，皆取對法時，因為既是相對的，如同善跟惡除掉了，之後不要以為還有個中道在。取對法時，最後這個對法全部雙泯，空寂的實相便顯現出來。對法跟「出語盡雙」又不一樣。

「出語盡雙」，是善跟惡都要運用，例如你的煩惱要去掉，煩惱本性是空的，是不究竟、不實在的，煩惱空寂，菩提亦空寂，煩惱當下就是菩提。但跟你講菩提以後，你又認為有個菩提可得，於是又再告訴你，菩提也是不可得，這叫「出語盡雙」。掉落在一個相的時候，就破掉這個相，但你往往又生另一個相來，連你還沒有生的那個相，也要事先告訴你，它是錯。

「皆取對法」，指導的時候不要掉入兩邊。一正一負，合起來就變 0；0 就是沒有行，沒有相。不要變成左右以後，

又生出個中間，以為有一個真正清淨相存在，0 也不要當成斷滅，不要以為是什麼都沒有。

在數學裡面，「0」可不得了。佛法的 0，空啊！就跟數學的 0 差不多。不是斷滅也不是有形有相，但是不得已還是給它一個「0」。數學裡面 0 是沒有一個相，反而無不相，後面 0 加的越多，產生的妙相越不得了。

「來去相因」跟出語盡雙意思差不多，也跟皆取對法差不多。因就是依循、互相，意思就是你要藉著來去兩邊，例如凡聖、染淨，互相依循。左邊跟右邊兩樣，如果這兩樣各自獨存，就站不起來，左邊往右邊靠，左邊的往左邊靠，兩個相依就可以站立起來，就是「相因」。

表示沒有真正的這個實法存在，它能存在是有所憑藉才能存在，即所謂的善惡、有無等而互相顯現出來。在相因的當下，才有所謂真正的實相；實相不離妄相，來去的相因就在講妄相。因妄相這個來去相，才顯出真正的實相，稱作「相

因」。色跟空是兩樣，你要顯出中道義，就要藉著空跟色來表達，「中道」無法離開這兩樣獨存，這兩樣相因，當下就是中道，不是別有一個中道。

我們常常認為「中道」就是有一個「中道」相，或者有個法在，這不對。兩個相因以後，有一個中道的實相義出現，實相義仍是無相，但是不離開相因，就是六祖所講的菩提在世間。離開相因覓菩提，就好像覓兔角一樣。來去相因就是色即是空，空即是色，兩個合起來，才是真正的實相義。

我們有時候給不空、不有或中道的名稱，事實上不是有一個道出來，不像善法跟惡法可以感受到。佛法的「中道」是不離開善惡二者所共同呈現出來的真相，即真相不離妄相，

佛法無有一個確實的染法、善法、或是出世間的中道法，沒有什麼概念上的有無。即這個世法，當下顯現出真正的實相法，實相法不離世間所有一切法。這樣的修行，才不

會掉入兩邊，或別立一個出世間法，或最高的菩提大法，乃至成佛之法。

這裡其實已經講明了用功的方式，每一句話都有六祖講說的核心。如同現在這堂課，我其實腦筋是空空的，要用的時候就流露出來，不要用時，這些看過去就可以，無須看著字裡行間去擠出內涵。以前不一樣，講課前自己要先複習，會想好多，答案內涵是什麼？要怎麼說？歸納、堆砌又演繹，也可以把自己的體驗都講出來，但尚非是稱性而談，多是從自己總總的體驗，以及經教各方面得來的，仍是在相上，尚未達到無相的妙用。修行看起來好像沒有步驟，事實上也是要透過一天一天的修習，使之更加純熟。

「二法淨除」，是更究竟地連一法都不立，二法是「出語盡雙，皆取對法，來去相因」，是為了顯示究竟法，再來更要把「究竟」與「二法」都去除。不要把究竟當成是最後的，是兩個法都不立。這個「究竟」是指沒有這個究竟法，不是二法相因時，再產生一個究竟法。

世間法跟出世間法是二法，這兩個都泯除掉，若說這樣才是真正的大乘法，則大乘法也要除掉，就是第三棒。

有些人把「究竟」當做是最後整個究竟時，無有兩法。我的解釋不一樣，二法是二法，究竟又是究竟。因為你在「來去相因」的時候，往往有些人會以為這樣子叫中道法。例如中論所講「眾生因緣法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」，天台把這個歷程稱作三諦：真諦、假諦、中道第一義諦。

真諦是道一切諸法緣起性空的道理，認知這樣的真理，稱為證得中道實相，證得中道空性慧。假諦是指諸法緣起，緣起的當下有種種假，假的當下是空寂的，且有種種妙用。假諦修好了，就稱作成就菩薩的果位。還有一個最高的佛果位，連空這個假，都要能夠放下，或都要成就，到達最高時，稱作佛智，就叫做中道義。這三種智慧，所謂三智一心得，即一心裡面具有空智、假智、真正的妙智（一切智、道種智、一切種智）。

空與假都成就以後，不落入兩邊，達到真正的圓滿，即中道智或中道義。中道義或者實相義不是離開空跟假以後，別有一個中道。天台智者大師已經跟我們講明，所謂從空出假，空假當下，就是中道義，若還有一個中道，就是落在名字上的假有，中道雖是個假名不是實有的，可是連這個假名，我們也要盡除掉，究竟二法盡除，「更無去處」，根本沒有任何所得，也沒有任何要成就的果位，才是真正的禪法，頓門禪真正的用功。

（二）三科法門

六祖大師法寶壇經

丙二、別明

丁一、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「眾生用」，「善用」即「佛用」。「用」由何等，由自性有。

三科法門者，「陰、界、入」也。陰是五陰，「色、受、想、行、識」是也。入是十二入，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。

三科就是「陰、界、入」，即五陰、十八界、十二入。有些人聽到「陰界入」都害怕，還好不是「入陰界」。

「陰界入」和「入陰界」沒有差別，都只是佛法的一些名相表達而已，我們把「入陰界」變成動詞，「陰界入」變成名詞。陰界，大家的觀念是進入到陰間，陰間到底是地獄還是惡鬼道或是閻羅王的地方？在座菩薩有人說是非陽間，有道理，這樣一解釋就是動用二法，這就是善用，陰界就是非陽間。

陰是五陰，就是五蘊，在羅什的時候，譯五蘊為五陰；玄奘時譯五陰為五蘊，都是同樣的名詞，但是內容不一樣。玄奘譯的蘊，是指和合的意思，五種和合，就是世間的一切

法大概不出這五種。從和合、從法的集成來講，就是從因緣來講，翻做蘊。

羅什譯成五陰，是從法的作用來講，相跟作用。當我們著在五陰相的時候，就好像太陽被烏雲遮住而一片陰暗，或說樹陰遮住了底下的小種子，大樹底下難為材，長不好。「陰」是遮蓋的意思，五蘊如果不瞭解，就被五陰遮蓋住，著在相上生死流轉。羅什的翻譯是從相用上說起，形成相以後就有作用，著在相用就把自己遮蓋住，自己的法身一切功德就顯現不出來，無法成長。掉落在五陰，真實的智慧跟清淨心，就無法顯現出來。

「入」有出入之意，眼睛跟塵境對上了，眼睛跑到塵上或塵境的東西跑到我們眼睛裡來。眼睛不去攀緣境時，有見也如同不見；如果「塵」不往你內心去靠，心也不會對它攀緣。所以不能說無塵。六祖最出名的就是風動？幡動？還是心動？風跟幡都是境，境就是外六塵，心是內六根，「根」與「境」相合就叫「入」。

界是十八界，就是六塵、六門跟六識，塵跟門合在一起的時候，會產生「識」的分別，「識」也就是分別。

五陰是色受想行識，這五個包括色法、心法，全部都具足。第一個就是色法，受想行識就是心法，萬法不離色、心二法。

色蘊，在佛法裡面可以分成有表色、無表色。表就是顯現出來，這個法可以經由我們的眼睛看到，身體也觸摸得到，就稱作「有表色」。心裡所想的屬色法，例如有件事你放不下，這個纏繞在心裡頭的事情，也叫做「法塵」。「法塵」嚴格講起來是「無表色」。「聲音」沒有形相，也是色法，屬於「無表色」。

無論是居士或出家人，受戒時能否得到清淨戒，端看在受戒過程中是否起心觀照到戒法本是無形無色，感受到這樣的戒法進入到自己的身心中，與身心相應成一體，才是「戒體成就」；如果沒有觀想，稱作「戒體不成就」。戒體到底

是有體還是無體？南山認為戒體是屬於無表色，還是色法的一種。

有這樣一個戒體、有一個形相，就可以達到「防非止惡」的功能。不是只有心，而是確實有那個相。只是這樣的相，是我們看不到也見不到，好像無形的氣功吧，一運氣能刀槍不入。當你有這個戒體時，從戒體感生出來一種力量，可以保護自己不易受到破壞戒相的因緣所障礙。但這樣又產生神秘感，變成有戒神來護持你的功德，是比較虛玄了。

當戒師傅戒時，會問：盡形壽持不殺生戒，能持否？你答：能持。此時就要感覺一股不殺生戒的功德與作用，和你的身心合成一體，之後自己時時刻刻就有這一份戒體的保護，不會去做一些殺人放火之事。這是從功德上來講，是屬於無表色的色法，所以戒體也是屬於色法。夢中的境，還有傳戒的戒體、戒相都是屬於「無表色」。

「受」是指根對塵接觸以後產生的識，眼睛見到麥克

風，馬上知道它是麥克風。「受」很容易在第二剎那就被第六意識引去攀緣第七意識，馬上跟第七意識的「我」相應住了。所以你馬上會去分別這個麥克風的外型美醜及價值，立刻落入分別、取捨、動念中。這樣的領受本來只是現量的覺知，只是一個現量的瞭解覺察，但第二念以後，被第六意識的妙分別分別到很細，再跟第七識的我執相應，就會起貪念。

「受」這時候很快就會轉成了「染」，變成「比量」。你就有染污、苦受、樂受或者不苦不樂受。有這樣的領受以後，就不再是「現量」的境界。

在十二因緣裡，觸的那一念，就是受的最先接收。根與境接觸的時候就是「觸」，那一剎那如果是會用功之人，就保持在那一剎那，就是尚在了知的能力，還未進入到分別，沒有跟「我執」相應。你只要在這時候領知它，知道它是空寂，當下就不會隨境跑，這是在修行上一個很重要的方法。

十二因緣的還滅門，要從哪裡下手最簡單？如果從無

明、行、識這些很難，因為那都是與生俱來的。行很微細，我們沒辦法感受到第八意識裡面的奧妙，只有從名、色、六入下手。六根、六塵合在一起時當下稱六入，從一剎那升起的觸來下手就對了。那一剎那清楚的了知，能清楚分別但是又不掉入到「受」裡有苦樂差別。當下，你只要知道這樣是「境」，有這樣的「相」，用智慧觀照，照見五蘊皆空，這就是還滅，也就是起幻智，修幻法對治幻妄。

十二因緣法就是幻法，覺悟知道從這裡下手，就是起幻智，修幻法對治生滅流轉的顛倒，所以稱作對治幻妄。

佛門裡處處都在告訴我們怎麼去用功，當我們掉在「受」裡面的時候，領納了色境有表色、無表色以後，用自己的分別心、受我執的影響，對境生起貪念或憎恨。有貪念，就想執著有，認為是樂。樂就貪執，苦就不喜歡，不喜歡就會憎恨。有些是感覺不出來，例如呼吸空氣，沒有覺得對空氣會生出很大的快樂或討厭，這叫不苦不樂。

「想」，是進一步的對相執著、分析並攀緣，造成內心就有這樣的一個影子，所以心上面有相，領受了以後，好壞的境界從此烙在你的心上。

心裡只要有一點點東西，像一點點的灰塵掉在眼裡，都會障礙我們。我們的心還是很粗，這些相我們都把它擺在心裡，以為積累越多越好，積到最後自己喘不過氣來，沒有給自己迴旋的空間，那就是我們的貪、嗔，沒有用智慧觀照。智慧叫做空，內心要空掉，才不會被相轉。

人彼此不要太過碰撞，天雷勾動地火爆出火花，火花有時候會燎原，會燒功德林。如果保持智慧空間，有一個迴旋，處處不要著相，就是即相離相。

我泥中有你，你泥中有我，事實上已把兩個都打破了，重新又塑過，所以其實沒有你、我的存在了，這時候就叫做真正圓滿的境界。如果還有各自的相在，又把別人的相擺在心裡，心中的我將一切的人相、眾生相、壽者相都把持著，

就會像大象一樣把自己踩死。

即相離相不否定你、我，是確實知道諸法之相是空寂。既然做為夫妻，既然做為兒女，就要對這個相真正領略，知道這是因緣，是非常奇妙不可思議的。世俗人講百年修得同船渡，這樣的因緣不簡單，全球有好幾十億人，大部分都不知道彼此是誰，窮盡一輩子也碰不上面，連擦肩而過都很難，所以能夠在一起的因緣是非常殊勝。

但是你如果執著的話，就不會珍惜這個因緣。因緣本身就叫空寂，就是因為這樣的空寂不能永遠有，所以就變成殊勝不可思議。要真正去善待，每一分、每一秒你都不離開實相，就能夠真正讓這個相展現出最圓滿。每一個相如果都是這麼妙、這麼殊勝，那就是佛的境界，就是淨土、極樂。

所有一切事物，所見的人都是諸上善人，否則就變成冤家，欠你的債，讓你處處抱怨、處處不滿。當你知道法的實相，你會珍惜每一個不同的狀況因緣，每一分一秒都還其本

來本相，充分的運用掌握它、珍惜它，那麼人生哪還會有遺憾？那怕是活個一天，這一天都是那麼充實，所以為什麼「朝聞道，夕死可矣！」因為見到諸法真正的實相了。

每一個法都是因緣不思議、不可再重複、永遠都是它的唯一。法沒有第二次可以重來，也不可以複製，在當時狀況下，就叫天上天下唯我獨尊，只有它這麼一個。如果說物以稀為貴，這就是希，因為永遠都不可能再重來，永遠也不能讓你掌握得住。不要貪想掌握，只要如實的正面對待，知道這個因緣是多麼的殊勝，好好過自己該過的。不貪著，時刻以這樣的心對待一切，就是有智慧之人，就是真正的善過生活，為你的生命做了最好的詮釋。

人生本來是彩色的，很多人越修覺得越苦，範圍越來越窄，好像天地變成黑白。禪法的用功，是要你當下解脫，知道一切諸法是如如自在，妙用無邊。如果窮究一輩子去探索你的生命，你會覺得不可思議，每一刻、每一秒真的都是妙，這個就叫「想」，能夠有這樣的認知，就是智慧了。沒有這

樣的認知，就是妄想、顛倒。

「行」是指運轉，天行健就是天地運轉。六祖也跟我們講法即通流，不要有所住著，一切諸法不會來綁人，被綁是因為你著相。佛法乃至於所有世間法，法法都通流，法法都平等，都一如。一切諸法皆是變動不已，生滅滅已，這是「行」的自然法則。因此，用功修行，無須自認為有行有修，這是違背自然法則，不是真正的修行。

諸法運轉變動不已，不要讓自己落在一個執著相裡，被相所綁、所苦，之後還要藉由所謂的用功修行來對治，這樣的修行叫「造作」，違背自然，違背真正法則的運行，是落在凡夫知見的修行，稱作「妄修」、「邪行」。

諸法緣生緣滅，這就是世間一切法的實相，沒有一個法是真正的不生不滅、不來不去，陷入其中就是「妄見」。從變動不拘的道裡上面來講，我們說它就是不變動。諸法既然是無常，「無常」就叫做「定律」，定律就叫「常」。不變

的真理，就是一切諸相都是變動不已。所以不要以為修行是轉變了什麼事物，讓它永遠不生不滅。

「識」，我們往往把識解釋成阿賴耶識，含藏一切。在講修行的當下，其實「識」就是「心」。一旦落在有著色、有受、有想這些的分別時，「識」就成了「妄識」。能夠從色、受、想、行這些上面，見到真正的實相，這個「妄識」當下就是「真識」，真正的「心」。

心是能夠分別了知，識的特別功能亦是如此。前五識是在了知，第六意識是在分別，把每一個法分別到更細，就自然地掉入第七識跟「我執」相應，當下我們就變成「妄心」。

「識」是否存在？前面的色、受、想、行，你能夠每一處當下見到法的實相，「識」就不再是「識」。禪宗說修證沒有次第，不用從羅漢修到菩薩，從菩薩到成佛，因為每一法當下，都是諸法的究竟實相，就是佛。

所以只要你在色的當下，或在受、想、行個別當中見諸

法的實相，每一個法都可以讓你當下進入到佛道上，就是成佛的果位，所以《華嚴經》說：「初發心時，便成正覺」。「初發心」不是說現在發起菩提心來了，我開始來修佛、學佛，那是「初發相」，落在形相上了。真正發了跟清淨心相應的心，清淨心當下就是諸法空寂，當然馬上成菩提，菩提的實相就是這樣的。

二祖為什麼問：「我心未寧，乞師與安。」達摩說：「拿心來」最後覓心了不可得，這個心就是指「識心」。去掉識心後，不要以為又有一個真心，從前面色、受、想、行，就已經告訴大家，即一法能夠見它的實相，每一個法都是實相，受、想還是行法，法法都是實相，皆流入薩婆若海，也叫做「法住法位，世間相常住」，「世間相」就是世間所有一切法，能常住就是見到諸法的究竟實相。

心經講無智亦無得，無老死亦無老死盡，無四聖諦，什麼都沒有，但也說要從五陰、十二處、十八界下手。般若真正顯現時，一切諸法都是因緣和合，當下空寂，無一法可得，

稱作「畢竟空」，不是斷滅空，不是什麼都沒有的空。

入是十二入，指色法，前面色、聲、香、味、觸都是色法，「法」是屬於心所攀緣的，嚴格講起來是法塵，分析外六塵則應屬於色法；內六門的前五根，還有形相可見，第六意根是否有形體可見，在經典裡面根本沒有講清楚。只是叫做「緣慮心」，能夠攀緣思索，到底在哪裡？心內？心外？

《楞嚴經》裡有所謂七處徵心，找尋心在哪裡。心無形無相無體，真正的意根到底是色法還是心法？都不是。只有當它配合前五根對境起觀照，此時心的作用跟功能就顯現出來。平時也在，但是我們找不到根，不知道它在哪裡。

十八界就是六根、六塵、六識合起來。法界無量，一切事物都是界。界就是有一定的界限，就是每一法各有其定義。界稱做範圍，法界包括了一切，亦包含了時空。

自性能含萬法，名含藏識。

自性裡面含藏有了一切法，如果不懂，就把緣起性空改

成性空緣起就對了。性空的當下就是緣起，緣起就是指一切萬法。自性是空寂的，所以當下就是指一切萬法，這叫色即是空，空即是色。

自性能含萬法就是空即是色，或者空不異色。自性就是指因緣合和的當下沒有自性，所以才叫自性。空寂而又能夠含有萬法，所以叫做含藏識，含藏一切的萬法，所以叫做「心」，這個「心」就不同於唯識所講的阿賴耶識，含有一切善惡的種子。

例如現在這個房間，可以容納我們，阿賴耶識就是類似這樣的狀態。雖然阿賴耶識沒有究竟的識體，整個種子合成以後，給它這樣的名稱，但是不管如何，它有它的作用和相。

自性能含萬法，跟心經一樣，色即是空，空即是色，空的當下即是色，色的當下就是空，空色不二。從空裡面可以有緣起的無限萬法存在，二者是一體。萬法就是空，空就是萬法，不是說有一個心，這個心能夠含著所有的東西，這樣

解釋就跟唯識一樣了。

禪宗講的心性，是緣起的空慧，與般若的空慧是相應的。明心還有性，性又跟涅槃的常樂我淨是相應的。所以禪宗所謂的清淨心，不是相應到唯識，是相應到般若慧，相應到涅槃實相的常樂我淨是人人本具，所以稱作性具，性裡面就具足。性指本性，就是自性，自性是緣起空，所以不離開緣起空而具足一切萬法。這個性是緣起空與唯識不同，阿賴耶識是有個性體存在，含藏常住佛性的性具。

搞不清楚的話，會把性具思想，變成了神我思想，永遠像大神一樣，不滅且永遠真實。

一定要有般若慧來觀照，但般若理論往往是講畢竟空，究竟無所得，常會讓人認為這樣何必修行？容易掉入到空無上。為了對治空無，故而言我們的本性是清淨、如如、自在，含藏一切。其實它是不離緣起性空，性空緣起。般若大都是講性空的道裡，唯識大多是言緣起有的假有，緣起的假有仍

是妄識。

性具不從妄識而從實相、清淨心下手，與唯識不同。所謂的清淨心，就是緣起空，給它一個名字叫做清淨心，清淨心裡具足了所有一切功德、智慧。

修行上，對佛法的基礎觀念、各門、各派、各宗的理論，雖不能完全瞭知，但一定要掌握住它的重心。一旦攪雜在一起，就不知道如何用功。大多數的經教，全部都合在一起，難以分辨。有時候名稱相近、詞意相近就以為修行就都一樣，禪宗講的心性跟唯識的心性就不一樣，與儒家的心性更不同。如來禪方面，從次第禪修過來的心跟性，與最上乘的心性，講法又不一樣。

含藏識不是阿賴耶識。如來藏是指如來本來具足的清淨心，我們每一個人身上都有。如來藏就是指凡夫之心，當下就是如來藏心，具有像如來的清淨德行。如來的清淨德行是緣起空，存有如來的妙德在，稱作如來藏。

一般講到本自空寂，就以為全部都沒有，所以禪宗告訴你有如來藏。雖然現在是凡夫，可是當下就具足像佛一樣的智慧德行，所以這裡才說自性能生萬法。

這裡的含藏就是如來藏，就是一切眾生都有如來的智慧存在，這樣的智慧我們眾生身上也有，所以叫如來藏智。如果已經成佛了，就叫佛智，不要再叫如來藏，如來藏的意思就是在眾生的身心上。

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」。

「思量」不是起心動念，是從性起智慧觀照，就是從性起用，從空寂的性起種種教化功能。這時候就叫轉識，轉識就變成智慧的運用。你就可以在六根、六識、六塵上，也就是生活裡，不離自性起智慧的妙用，這就是真正的修行。

我們一般是掉在眾生知見，在十八界裡面。六根觸六塵，見六塵就掉在分別知見，那不是起妙用，起的是染污用，

不妙。

識跟真心的作用都一樣，皆不離根、塵、識。但一個是著在根、塵、識上，著相以後就變成妄用；一個是不離清淨心，起智的觀照，時時照見根、塵、識當下的實相，知道它是空寂，但又不掉在無為裡，且在無為裡起妙用。利用十八界，產生出種種的教化功能，這稱做從性起用。

二乘人只證得偏空涅槃，自己解脫，但沒有發揮性的如如，要如一切法。性的當下就要有相，相有種種的差別，不要只見到平等相。二乘人只見平等相，沒辦法了知差別相，菩薩是平等相、了知相都具足。禪門的修行要像菩薩一樣，時時觀照諸法實相，又知道所謂的空寂相不是斷滅無為，要從這裡起種種作為，才会有慈悲跟智慧的妙用，才會發願度一切眾生，又無眾生可度。為什麼無眾生可度？因為諸法本相空寂。為何要度一切眾生？因為要從性上起用。

自性若邪，起十八邪；

自性其實永遠都不會邪。離開了清淨心，掉入分別知見裡，稱「自性若邪」，否則沒有邪的自性或正的自性。

自性是為了方便的言語說法，沒有所謂的「邪心」，若是真心，都叫做諸法因緣當下空寂，既空寂，哪來正邪之別呢？自性離開了清淨心，也就是修行離開了清淨心，掉到相上分別，叫做「邪」、「邪念」。有邪念就會起邪行，產生邪的事相與罪行。

自性若正，起十八正。

講轉識成智時，識跟智是同一個體，只是一個著相，一個不著相。著相產生出來的作用就是十八邪，不著相就成十八正。所以要打破十八銅人陣出來才可以去度化眾生，否則就關在少林寺！

若「惡用」即「眾生用」，「善用」即「佛用」。「用」由何等，由自性有。

各位能善觀因緣、善用因緣，當下即是佛用，不離自己

的清淨心。用就是由自性裡出來的，離開清淨心，就沒有真正的智慧觀照，就成「邪用」。

《六祖壇經禪學基本教材》

佛法無定法，禪學無定論。要在注意方法，切莫妄論是非！參禪方法，只是「見性」「破執」，「破執」即所以「見性」，「性見」則無執可破矣。其歸一也。六祖教門弟子運用「三十六對法」說法不離自性，其主旨只是一個「破執法」。故於「即離兩邊」之下，重申之曰「更無去處」，否定重否定，直到無可否定處，放下萬緣，連「放下」也須放下，始有見性份。由此悟後勤加修持，保任得自性恒常朗現，始是你我放生命不退轉處。

沒有一個定法叫做佛法，所有世出世間的法，都是佛法，法就是在說明世間諸法的究竟實相。能夠見出世間一切真相法，就是真實的佛法。不單只是佛親口講的法才叫做佛法，也不僅是經典、語錄或者出家人所言才叫做佛法。見到這個法以後，你能夠了了清楚，知道法的究竟實相，當下這

個法就叫做佛法。

縱然是佛親口說、歷代祖師所言，或大德法師所開示，一旦掉入到我們識心分別一著相後，法就變成了不是的佛法，成了心中的知見法。所以說佛法沒有定法，禪學也沒有定論，沒有所謂什麼是最對的。

禪學只是要我們見到自己生命的究竟實相，能夠出離自己對於諸法的妄分別、顛倒，活出生命真實的價值、內涵。禪是體悟了法以後，生命得大自在、大受用。要瞭解佛法或參禪，必需注重方法，切莫落在是非論定上。參禪的方法只是在見性與破執，破執就是要為了見性，見性自然就無執可破。

整部壇經，六祖所言，就是要我們見自本性、識自本心，也就是處處從諸法上見到諸法實相，就是緣起性空。諸法本來面目，就是每個人當下的清淨心，清淨心是本來空寂的，不受污染，既然不受污染，自無煩惱可斷，亦無佛法可修、

佛果可證。

認為有煩惱可斷、有佛法可修、有佛果可證，這只是個執著、分別，見到諸法實相的人不會有這樣的顛倒執著。反過來，如果已經沒有這種執著、分別的人，就是見性之人。

「其歸一也」，合起來講其實是一樣的道理，見性或破執其實是一個法，破執就是見性。六祖對弟子以「三十六對法」來說法，而且說法時要不離自性，其主旨只是在一個破執法，所以即離兩邊更無去處，離開兩邊的當下，不要以為在兩邊就是對，要更無去處。

所謂禪門三頓棒，如果只掉落在如來法身的位置上，仍然有一個相，所以這第三棒要把如來的成就也除掉，「更無去處」就是第三棒。所以否定以後，從否定知道無可否定處，也就是放下萬緣後連放下也要放下，這樣才有見性的份，那怕只有一點點相或住著，就仍是未見清淨本心。所以說「由此悟後勤加修持，保任得自性恆常朗現，始是你我放生命不

退轉處」。

只見人空、法空，是發揮不出真正妙相的作用，沒有從百丈高尺竿頭上下來，只是坐在妙高山上，都不叫做現實中人。只是高人不是平實之人，永遠高高在上不食人間煙火，就與我們沒有關係，我們要的是人間活生命的平凡人。

透過了對於法的真正體悟後，仍然要向十字街頭走去，不是只有跳脫紅塵，當個五行外之人，這樣對這個世間與佛法都不算是真正圓滿正知。

真正見到自己真相實相之人，對生命對佛法，必定可以深深體會高處不勝寒，縱然他有本事獨處在那裡，但是人間的這些人怎麼辦呢？回落到平地來，做個普通的平實人，才是真正生命的不退轉處，在生活、社會、紅塵中，見出生命真實的力道效用，是明心見性後的真正作為。

見性之人往深山裡閉關，只是一個階段，不是要捨離一切紅塵，反而要在紅塵中歷練生命及莊嚴。

（三）三十六對法

六祖大師法寶壇經

丁二、三十六對法

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，癡與慧對，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。

這些是屬於六祖臨終前給予十大弟子的教導，將來要各成一方的法子，在接引眾生的方便上要有方法技巧，六祖將之分成三科三十六對。其實這裡的重點都已經講完，現在只是在講說三十六對的內容而已。

「對法」外境上有無情的五對，無情的五對就是天地、日月、明暗、陰陽、水火。其實也不一定是只有這樣的限制，這只是六祖舉出的無情五對，還有其它種種。所以不一定都叫做三十六對，只是要你知道運用三十六對出入成雙的技巧，用此方式接引為眾生說法，但不離自性才是真正的根本處。

法相的語言有十二對，是佛法的術語言詞上有這些，語與法對，就是語言跟文字對。法就是文字，語言是沒有形象，法就變成落在有形象，就是有與無對。有色對無色，大致上一看就知道了。

自性起用有十九對，自性起用就是真正智慧的妙用，智

慧的妙用即一切法當下不離清淨心，從這裡來破大家，破大家就是自性起用。長跟短用在法相上其實也可以，用在自性起用也可以，例如之前永嘉玄覺說，生命無常迅速，這就是有長跟短的的見解，六祖用性上起智慧的觀照來破他，說：「何不體取無生，了無速乎？」這裡就是屬於自性起用，因此將它歸到東西的長短就可以說是法相。

邪跟正，掉在邪上如何用正來破，這是屬於自性起用。痴與慧、愚與智，也是一樣的。愚跟痴其實是一樣，但六祖將其細分，嚴格講起來智與慧也是無有分別，智是自己心性上本來具足，就是清淨心本來緣起性空，性空緣起有其作用功能。清淨的本體裡具足有像佛陀一樣無量的功德智慧，這樣天生的具有像虛空一樣，稱為智。就是從清淨本體裡覺照，不被萬法的形象假相所迷，能夠還一切萬法實相，即是萬法的假相可以產生種種妙用。

智，在字型上是知與日，就像太陽光一樣，照射所有的萬物，清楚楚明明白白，不會有誤解。天色暗、燈光不明時，

往往把草繩當成蛇，就是因為沒有智。智的意思就是自己能夠知道諸法空寂，照見五蘊皆空，能夠這樣，五蘊就能產生種種妙用，這樣的功德智慧稱做智。

慧，從文字上分析，下面是心，最上面是掃帚形象的象形字。以前的掃帚用細竹子一條條編起來，用三隻手指頭代表手，手拿著掃帚做清潔的工作，使心能夠顯現出來，所以說是智。像太陽一樣，本身具有光明、具有熱，是不假修證而得的，我們稱作智。慧是起幻智後幻法的修行，斷除一切幻妄，顯出自己清淨的本心，這樣稱作後得智。

慧是比較屬於從修行以後而得來，智是屬於根本智，慧是觀照，或稱做解脫智，二者不一樣。一是後天，經由努力，從起幻智修幻法，對治幻妄，使原來的清淨本心能夠顯現出來，所以我們講慧目，要掃盡顛倒或塵埃，這要靠清清楚楚的智慧眼。

愚跟癡其實也差不多，愚是對法的不清楚，癡是對法的

執著。把無相的東西當做有相，這是愚；已告訴你諸法本來緣起性空，可是你聽到這個道理後，沒有與之相應，自己仍然掉落在這樣的問題上，這是癡病，你還懷疑，不能深信這一句話的意思。

愚，最先完全不懂，對這個相有錯誤的認知，沒有人跟你講你也不知道，很可能就是繼續這樣疑下去，而且自己也常常以為這樣就是對，這個就是對真實法沒有清楚瞭解。佛陀在經典告訴我們，奇哉奇哉一切眾生有如來智慧德相，你本來就不知道，以為自己都是眾生，很苦很苦，認定自己有這些煩惱，就變成很認命，殊不知自己本來有像佛一樣的智慧德行，也不知道家裡面的珍寶這麼多，這就是愚。癡是已經告訴你，這裡面的家業都是你的，你卻想哪有可能？不肯相信、不肯落實它。告訴你自己衣線下有一個無價大寶珠，取之不盡用之不竭，你卻不信，還懷疑，找不到，這就叫癡。癡是已經知道，這個知道不是真正的知道，是聽別人講了有這麼一回事，但沒有真正相信，也不願落實。

亂與定，散亂與安定當然相對。慈與毒，慈心與害人之
心顯然不同。戒與非，戒是防非止惡，代表正，與非相對。
直與曲，這個可以用在法相上，較難用在無情上。直心是道
場，如果直的講了你不接受，還要彎彎曲曲地走，這就是掉
在愚癡裡。

為什麼法身與色身對、化身與報身對？報身是佛的自受
用與他受用，都可以感受得到，其相與內涵相應。色身是指
有物質之相，我們看到色，往往就著在有一實際的相上；法
身是告訴你無相之相才叫做法身，所以相跟無相對。

報身與化身對，報身是指它的相，相跟用是合在一起
的，用是從相來表達，有相就有其作用，麥克風有這個相，
它的作用就是能把我的聲音擴大傳播出去，這個杯子有這個
相才可以裝茶水，用的效能功用就是要有其相，離其相就無
其用，離開用就顯不出相的存在，所以兩者是相對的，合在
一起，相用一體。

《六祖壇經禪學基本教材》

「三十六對」法的主旨，只是一個「破執法」，故必須要「出沒（入）即離兩邊，究竟二法盡除、更無去處」。明朝祖庭景隆之尚直編中、謂付囑品從開頭起共七百七十九字，為南宋時胡金教人偽造邪言而增入刊版者。天桂禪師之海水一滴中，則謂此七百七十九字全是杜撰之鬼說卑辭，而一筆抹殺之。（應天府清平山寺景隆禪師，字祖庭，號空谷，師子林天如惟則之法嗣，天目中峯國師之法孫。）今查敦煌寫本，與流通版本略同，可見在唐時神會門下所傳已經如此，胡金人杜撰增入之說亦無旁證。

三十六對法用於我們講經說法時，讓眾生從方法裡能夠認出如何上手、如何修，眾生有執著時，亦可用這種方式接引。但是六祖強調不可離開自性，也就是不可離開清淨心，一離開了，就是枝微末節，枝末弄得再好，亦難以契入實相。

就像做老師的，要有很多教學技巧，越高明學生越容易被吸引。如果是迫於無奈而從事教學，縱然有很多技巧，但對學生缺乏愛心關懷，就如同善用三十六對法，擺弄得精巧微妙，卻離開清淨心、自性，那都是聖末邊事。

作為一個主法者，教導弟子，弟子以何法來，就以何法看得出他掉在那裡，為了讓其出離，就要用另外一法來淨除，因此稱作兩邊。弟子問祖師西來意，趙州說那是什麼狗屎，否定有這東西存在，若這樣你就覺得真的沒有，就又掉在沒有裡面，是錯。掉在有不對，掉在沒有，進入斷滅空無裡也不對，破執以後再掉到另外一頭上去了，亦不對。趙州這招是破聖、凡相對，這一類就是破執法。出入兩邊也要捨掉兩邊，讓眾生能夠見到自己的清淨心，才是最重要。

如果弟子落在相上的分別，有好壞、是非、得失等相，等同落在兩邊，就要告訴他離開這兩邊來修。要破眾生的執，如果眾生又陷入另一執，就要用另一種方式，最後連中道境的執也要除掉，到達都無所除時，才是更無去處。

「明朝祖庭景龍」，祖庭是其號，景龍是法名。祖庭可能是某個山名或某寺，例如天童正覺禪師，其天童是取自浙江景德寺所在地天童山。

在祖庭景隆所寫的《尚直編》這一本書中說，付囑品從開頭到末尾共七百七十九字，全是南宋的胡金請人偽造刻過去的，本來是沒有的。另一位大德天桂禪師在他的《海水一滴》中，跟景龍持一樣的看法，認為這七百七十九字全是杜撰。「寃說卑辭」，寃是狂妄，胡言胡語，非六祖講的言論。

但是，既然神會流傳的敦煌寫本裡已有這些內容，應該就不是南宋胡金人所杜撰而增加，何況亦無有真實的證據能證明是胡金人所杜撰增入，可見三科三十六對法應該是當時版本就有的。可見實際上，六祖也有用這種方法來教導弟子。六祖目不識丁，但講經時的方便技巧卻處處熟稔，甚至教他的徒弟將來該用什麼技巧來接引眾生，實是不簡單。

（四）對法解用

六祖大師法寶壇經

丁三、對法解用

師言：「此三十六對法，若解用，即通貫一切經法，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。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！若著相於外，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。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。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。如一問一對，餘問依依此作，即不失理也。設有人問：「何名為暗？」答云：「明是因，暗是緣，明沒則暗，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！

師言：「此三十六對法，若解用，即通貫一切經法，出入即離兩邊。

六祖對十位弟子說：「這三十六對法，如果能瞭解清楚且知道怎麼運用，就可以通貫一切經法。」

六祖的歸納演繹很了不起，經他一歸納就化繁為簡，主要是出入即離兩邊。動用對法就已經有兩邊，出入運用兩邊來教，但最後又不讓人掉在兩邊裡面，要離開兩邊，不離清

淨心、不著相，此稱之為「自性動用」。要教眾生不著相，非得從兩邊教起，再放下對兩邊錯誤的認知，才是真正不離自性在教法。

自性動用，共人言語，外於相離相，內於空離空。

「共人語言」就是回答問法者，若能做到自性動用，即出入即離兩邊，就是善解用，對外就能做到於相離相，對於外界一切相不著相，知道相本來緣起空寂，故不會著為是實有。對內於空離空，很多人以為一切諸法的實相叫內，其實我們的心如果執著，就容易對外在著相，但是有些人以為裡面還有個空性的東西，以為有這個才是真正的實法，以為有個空，就會著在這個空上，故要言「內於空離空」。

緣起雖是性空，卻有種種妙用，即是「於空離空」，否則只是掉在空裡面，像小乘人只見偏空涅槃，沒有離空，實相之空不是斷滅空，不是什麼都沒有，是一切諸法本來空寂，本來是假。

若全著相，即長邪見；

「因為沒有見到諸法實相，著在相上，認為有一個實際相可著，就是愚癡，所行的一切便不正，掉在邪見裡。

若全執空，即長無明。

無明就是愚癡，不了知佛陀所言「奇哉奇哉，一切眾生皆具如來智慧德相」，雖然不是掉入斷滅空，卻是落入頑空，頑就是食古不化，點不醒也教不會。

邪見與無明有點不太一樣，邪見是著相以後認為相是真實有的，繼續造作生死，並以為自己是對的，認定有個真實身心、山河大地，有佛可成、有煩惱可斷，此是長邪見。無明是因為不知道空裡面含藏有無量的智慧功德，掉在頑空裡，明就是智慧，智慧沒有真正顯現出來。

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。

執空之人會掉入毀謗經典的過失中。禪宗常常講「言語道斷，心行處滅」，但如果以為一切語言文字本不實有，就不需要語言文字的教化，就是謗經。佛陀講法四十九年，卻自言沒有講述一個字，那怎會有三藏十二部經典？可是一說有也不對，亦是謗經；落在空裡也是一種相，也是謗經。既然直言不用文字，「不合」是不應該，人就不應該使用文字語言，因為語言就是文字之相。

「不用文字」和「不立文字」，實有不同。不用文字是連話語都可以不必講，這樣當然不行，佛講經說法四十九年，所用皆是語言，不用文字當然不對。

不立文字本身就是文字，不立二字就是文字。「不立」就是要寫出來，才是不立，要懂得文字之人，才有所謂的不立；不識字、看不懂的人才真的沒有文字相，是真的不立文字。寫出「不立文字」四字，六祖再說我這一宗是不立文字，事實上是已立文字，但即立即破，可見六祖的辯論，很有力量。

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！

見他人說得頭頭是道、引經據典，而自己無法反駁時，就辯駁說佛法是不立文字，自認是教外別傳，一棒子想把人轟走，這就是誹謗他人執著在言語文字上，事實上自己亦著在文字上了。

六祖告誡弟子，自己迷的話還可以，頂多是自己受罪，可是謗經，會使得那些本來因讀經而好不容易生起信心之人，因你這麼一句話，而喪失其信心，使人無法繼續用功修行，或無法在佛法上得真實義，這樣你的過失就大了，這就是罪，因為斷人的眼目，斷人的信心。

千萬不要以為自己沒有好好修，龍天護法與諸佛菩薩會懲罰我，若真有懲罰，那是自己著相。諸佛菩薩跟龍天護法都是奉行佛道，處處利益眾生，如同父母看到兒女做錯事，當然會罵，但是絕對不叫懲罰，我們對兒女都是這樣了，更

何況是佛菩薩們？那為何我們做錯了，就會有這些罪惡呢？因為著相，自己著在身心起念中，自然受苦就多。

除此之外，著相之人往往帶動更多人著相，因為自以為自己最對，所作所為所言便對他人造成不少的影響。但是若以為對是非對錯，一概避而不談，認為不講就是正確的，則又成鄉愿，事情會越搞越錯。應當不落在自己的知見去評斷他人，以委婉的態度，或他人能夠接受的方式來對之講述原委，若完全不說擺在心裡，反而會產生更多誤解。

謗佛經的罪就更嚴重。不要以為禪宗是不立文字、不用文字，就標榜是教外別傳，但自己根本不知禪宗真實內涵，就如是自高自傲，這樣會斷了許多人對佛法的信心。而且這樣的表達，會讓人誤以為禪宗都是盲啞僧，問什麼都不會，卻還要強辯，動不動就揮棒吆喝，這樣誰不會啊？這樣就是禪嗎？

若著相於外，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。

如果是著相於外，掉在法上用功，是造作法，以為修行可斷煩惱，因為煩惱不斷，生死不了；生死了了，便可成佛，此是「作法求真」。著相之人也會犯下廣立道場之迷思，此句是在勸誡將來會成為一方之主的弟子，不是對在座的各位。雖廣立道場，卻只說有無的過患，沒有教導佛法的不離真性，或出入即離二邊等實相教言，不善於掌握清淨心者，無法使眾生明了見性法，即自己也是處於沒有見性的狀態。

但聽依法修行，又莫百物不思而於道性窒礙！

如法修行時，不要掉入到百物不思的境界裡，這樣反而會讓道的實相窒止障礙住，顯發不出來。道法是通流的，諸法都是生生滅滅，無有任何窒礙。做到眼不看、耳不聽、心沒有攀緣，講難聽一點就是死人。「道性」的性就是實相，「窒礙」就是障礙，塞住成了死物，無法流動。

若聽說不修，令人反生邪念。

若認為不要修行，又是生邪念，怎麼可以不修？不修怎麼成佛？認為法不必修，做什麼都可以，殺人放火打劫樣樣皆可，因為本來就是佛，本來就是如如，本來圓成，本來清淨不必修，這是掉入邪念、狂禪裡，誤以為吃喝嫖賭什麼都可以。

禪是不離開我們的性情，但不是教我們隨性，性情是指我們的真心實相，不造作、不虛假，才是性情中人，參禪是讓我們活出真實的生命。不修「令人反生邪念」，是掉入到虛假裡去，如果修成百物不思，又掉在造作裡，眾生就是這麼容易著，一告訴你什麼，你就著在那裡。

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。

法海用字很斟酌、不亂用。前面用「聽說」，聽是任意，隨你的心要修或不修。「依法」就不是任意了，要按照實際的法來修。只要做到依法修行，就是無住相的法運轉，就是

法通流，不住著在相上，一切諸法通流。「施」是施行、運轉。若掉入在相上，就變成窒礙，不掉在相裡面，就是無住相，稱作無住生心，此心才是真正的妙心。

「相」是當下就展現出的妙相，「無住法相施」，有種種的妙用、妙功能，就是大展手段妙用，不論怎麼運用都對。

你們這些弟子若能悟到這個教法，並依此教言修行，便「不失本宗」，就是真正的祖師禪宗，「用」、「行」、「作」都是同樣的意思。

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。

如果有人問有你們義理，是掉在有上，就用無來對，以這樣的方式來去其執著。如果他認為沒有天堂地獄，就告訴他有天堂地獄；如果他認為有天堂地獄，就問他天堂地獄在哪裡？同樣地，問凡就用聖對，問聖就用凡對。

「兩」兩種法或兩種相，「道」是對法，即三十六對

法，「因」是藉，「兩道相因」互相藉著兩造對法，生出中道義。中道義不是在左右之間，所謂中間並不是有實際的中道存在。沒有永遠的中，只要稍微改變方向，中就不一樣了。

中道義是當兩相相因時，這個不偏頗的中道法就出現了，不偏頗法並非有個實法存在。如禪門三頓棒，去掉了有、無，還落在真相裡，便錯，因為沒有將究竟跟二法都盡除，若將三造盡除到無所可去，中道義就是一個假名的出現。

如一問一對，餘問依依此作，即不失理也。

一個來問是這樣回答，兩個來問也是這樣回答，無窮個來問亦是如此回答，依此方法作為指導眾生的方便教化，若能做到這樣，就不會失掉本宗的真正妙理。一定要不離自性，從性上起智慧妙用，解眾生黏縛時，眾生不是掉在有就是掉在無，要即這個有無來幫助眾生出離，出離以後不要以為還有個清淨相可得，連清淨相也要除掉，才是真正的禪法。

設有人問：「何名為暗？」答云：「明是因，暗是緣，

假設有人問：「什麼是暗？」例如煩惱就是暗，智慧就叫明，前面薛簡問：「譬如一燈，然百千燈，冥者皆明，明明無盡」，六祖答之，「明明無盡，也是有盡」。

一般人認為煩惱是暗，智慧是明，視明、暗為實有；眾生落在實有，就產生苦，接著就想要修行，要棄暗就明，希冀暗去明來，煩惱除智慧生，這是如來教，不是祖師禪，稱之為三車，是為了要接引眾生根基不同的教法，如果只停留在三車，就非佛陀本懷。佛陀本懷是要闡明究竟實相，故言明是因暗而顯，暗是不明，兩者沒有真實存在，這一句話若真聽懂，就會知道原來自己以為明暗是實有，而在其中徒受辛苦。

現在理解了，不把明、暗當成實有，但是仍認為暗一定要除掉，不然煩惱就永遠在那裡，無法解脫，這仍是繼續認為實有，但這樣認為的實有是去染就淨、去凡成聖，仍然叫做淨相。原本掉在執生死苦、煩惱為實有的染相裡，後來落在透過修行以了生死的淨相裡，淨相跟染相本質都是一樣。

沒有染，就不可能有淨，認為有個實際的染要去除，亦是著相。所以六祖說明現就是因為暗消失，暗來明就不見，二者是一體，無有差別，因此煩惱就是菩提，菩提即是煩惱，不需要著在要了斷一個，才有另一個出現，這樣的想法就仍是兩個。

有沒有兩相？沒有。既然沒有明，當然也就沒有暗，所以明、暗也只是假名。乍看之下，明暗似乎是兩個輪流交替之相，進一步去想，明是藉著暗來，暗是藉著明而有，如果真的沒有明，當然也就沒有暗，實相就是無有明亦無有暗。

落在明來暗去、暗來明去二相上，就是凡夫相。六祖答：「明就是因，暗就是緣」，因跟緣是互換的。從某個主要角度而言它叫因，從另外的次要角度來說就叫緣，有時緣會變成因，因變成緣，世間一切都是如此。從生辰來講，父母是你主要的因，生下你這樣的緣相，可是對你的兒女來說，你就是主因了，眾生以為父母比較重要，這個說法是依著眾生而講。但從佛法嚴格的角度來論，自己才是主因，自己的業

是仗著父母的緣，才能產生自己這樣的識體，依佛法正確的觀念，自己才是主因，業裡面沒有如是因，如是緣就不會呈現，其它緣的展現只是輔助，使這個原有之因會成就。

佛法的觀念跟世間的觀念不一樣，以前講過善光公主的故事，國王對女兒說：「妳的美貌、財富都是因為我這個父親的緣故。」沒想到女兒霸氣地回說：「這些都是我自己的業力召感而來。」事實證明就是如此，如果沒有我們這樣的因，那麼就算有再多再好的緣，對我們來說都沒有用。所以佛陀要降生此世間以示現成佛之前，祂仍在忉利天等待出世因緣成熟才降臨，當這個緣剛好相應到佛陀之因時，也就是祂脫胎出生之時。

明沒則暗，以明顯暗，以暗顯明，來去相因，成中道義。」

明消失了，當下就暗，以明來顯暗，暗是是因為有明，才顯出暗，沒有明就沒有暗，二者互相襯托以顯明，這一句

話就已點破我們二相的執著了。兩者是互為因緣關係，明跟暗不是真正實有的存在，一來一去互相憑藉，是為中道義。

《楞嚴經》以「由塵發知，因根有相。相見無性同於交蘆」來比喻中道義，蘆葦靠自己單獨站立很難，但只要其它的蘆葦互相依靠在一起，就可以相挺站立，稱作交蘆。如果沒有左跟右，就沒有中道，此是為因。

餘問悉皆如此。汝等於後傳法，依此轉相教授，勿失宗旨！

六祖對弟子囑咐，以後傳法就依照這樣轉傳教授，不要失掉原有宗旨。

綜觀壇經理論，我認為三十六對法不像六祖的樸質風格，這已落入繁瑣的哲學上，不再是原來性天上儉樸的實相。六祖在壇經的表達，都是以簡單的語言、最直接的方式來點醒我們要離相，以見真心。雖然敦煌壇經本也有此內容，若以我個人做取捨，應會把這部份刪掉。這部份已屬於宗教義

理的歸納、演繹教導，是哲學理論的成立，不是先前的不立文字、見性成佛的直接教導風格，我是不太願意取用的。

雖然是在教導接引眾生可用這樣的特殊技巧，一旦陷入並拘泥這樣的教法跟理論，就會變成有所立。禪宗不立任何東西，是為了破執，所以這樣的教法，與先前如機緣品的破執方式，實是大相逕庭。

《六祖壇經禪學基本教材》

二分對待法是妄計分別，為甚麼六祖要「動用三十六對」來作傳授的應對方法呢？這在經文裡六祖已經反覆地說明：「出沒即離兩邊」，「出入即離兩邊」，「二道相因生中道義」「來去相因成中道義」。以其相為對立，故彼此可以相因互破。所謂「出沒」「出入」「來去」，皆指「以此邊破彼邊」，「因彼邊而此邊亦同破」，故「相因而即離兩邊」。這「即離」二字是指相因互破的同時，不可輕易看過！入道要門上說「無二邊亦無中間即是中道」二邊既離，中亦不立，於是中道勝義的理體就不用求取而自然生成了。佛法無定法，在乎運用適得其機宜；觀於六祖所說的宗門應對方法而益信其如是。

二分對待法是妄計分別，為甚麼六祖要「動用三十六對」來作傳授的應對方法呢？這在經文裡六祖已經反覆

地說明：「出沒即離兩邊」，「出入即離兩邊」，「二道相因生中道義」，「來去相因成中道義」。

六祖動用三十六對作傳授的方法，經文裡已經反覆的說明：「出沒即離兩邊」，「二道相因生中道義」，二道就是來去，或者生滅、聖凡，總之就是這樣的相因可以成就中道義。

用這個方法破那個方法，正的來，就要用一個負破它。例如我現在口袋有一塊錢，要把這個一塊錢除掉，就要減一，等於零。中國把零當做沒有，印度對零的觀念是無限大，有無限的內涵，這就是空義，不是斷滅而是無限妙有，都在無相裡。二相相抵了以後才會變成一個實相，但亦非有個真實相存在，是兩法相因以後，呈現出的中道義，中道義也是無相，且不離兩邊。

六祖講菩提就在世間，如果你離世間求菩提就不對。一切對待之法當下見到的實相，就是清淨本心。從六祖根本教法來講，即這個當下這一法，不必用對法用功，反而是直接

透過法來照見五蘊皆空。三十六對法已是落在法相上用功，不是直接從法性上的修行，是拿善來對惡，或拿惡來對善，進而除之。

善法的本性實相是空寂，惡法亦是，如是才能法法通流、圓通平等，否則就落在次第禪上或如來禪上的用功。當然仍然要起這個假，要遣這個假，從假遣假是還滅門的用功，不是六祖直入人心、見性成佛，所以我對三十六對法一直不太相應。

立足於當下空寂，還諸法實相，自在如如、自在圓滿，不需以相來破相、遣相，以相破相是《圓覺經》裡的修行法，是《楞嚴經》的二十五種圓通，這些圓通方法是有次第的層層遞進，是為以相遣相、以幻修幻。

《維摩詰經》裡講不二元，當下的不二就是直入諸法實相，維摩喝斥很多人的修行，都是直接從法性上作為下手處。因此要相應於六祖頓禪及真正的禪宗心要的話，三十六對法

簡直是一無可取。

六祖一直強調從清淨實相下手，當下不離自性，不離智慧妙用，也就是智慧的觀照，才是真正祖師禪的心髓。三十六對法只是方便接引，嚴格講起來都已是頭上安頭。

以其相為對立，故彼此可以相因互破。

用二相對立來作為相因互破，達到以相遣相的效果，這不是頓禪門的方法，類似神秀的漸次禪，塵埃跟菩提對立，藉相除相，還是落於相，並非真正的無相，因此怎麼看我都非常反對，所以每次講到這裡我都不太願意講。聽了這麼久，你們應該都知道禪門的用功方式了。禪門的用功方式，如果到最後竟是這樣，便成了虎頭蛇尾，前面皆是直指人心、見性成佛，後面竟然來了個狗尾續貂。

「相因互破」，兩個同時都要除掉，就是動用即出離，其特色也在這裡，不要誤解。這幾個看得懂，再看一些語錄，就可以知道祖師接引眾生時的方法善巧。究竟法裡可以看出

祖師的教法在哪裡，全體大用是什麼應該會更清楚，也更可知為何後期祖師，會把前期祖師做這樣的推翻，那些推翻就可以看得出名堂來了。

入道要門上說「無二邊亦無中間即是中道」二邊既離，中亦不立，於是中道勝義的理體就不用求取而自然生成了。佛法無定法，在乎運用適得其機宜；觀於六祖所說的宗門應對方法而益信其如是。

「入道要門」即《頓悟入道要門論》，唐沙門慧海所撰，「無二邊亦無中間即是中道」，兩邊即離中亦不立，這就是中道勝義的理體，

無有兩邊也沒中間，當下才是中道，真正的實相，否則只叫做但中。天台有「但中」與「不但中」，既受左右兩邊，中間也實際有，是為但中；不但中就是沒有兩邊，連中間也不立，就叫做不但中。

中道勝義的理體，就是法身、究竟實相、清淨心、如來、

佛、涅槃或真如，不必去求取，一切法當下如如。所謂諸法現成，根本不必去找，它就如是現出真實相，亦沒有離開妄相而別有一實相。如果著在相上，相因相滅，永遠見不到實相；從相因相滅所產生出來的中道亦無實有，都淨除了以後，才是真正實相。佛法無有定法，要以智慧運用巧妙，不僅佛法如此，世間法亦是如此。

六祖所說的是在教我們接引弟子時的應對方法，這樣的作略，當然有其實際接引上的善巧。以壇經的風格而言，我認為六祖的弟子各有其善巧因緣，不需要師父教導這種機械性作略。各自都具備成為一方化主的本事了，絕不可能還需要師父傳授這樣的東西。

禪宗祖師能各自展現風格，就是每一個人有其特殊善巧，不拘泥於一方，且都是大開大合，呈現其偉大之處。如果是畏畏縮縮，師父講一句弟子跟著學一句，那就很糟糕。一旦神聖不移，你就只能膜拜，以後就只能做腳下的拂塵，沒辦法超師越祖。

（五）集眾勉修、舉神會勉眾

六祖大師法寶壇經

乙二、付囑

丙一、集眾勉修。

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，集徒眾曰：「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。

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，集徒眾曰：「吾至八月，欲離世間。汝等有疑，早須相問，為汝破

疑，令汝迷盡。

新州在嶺南，政府在六祖的老家蓋了國恩寺，六祖命自己的弟子前往新州國恩寺建塔，死了以後要回到生前的家鄉。並督促儘量趕工，早日完成。建塔是放骨灰舍利的地方，舍利塔一般都不大，約兩、三層高，幾個月就可以蓋起來。唐朝的大雁塔、小雁塔，不是用來放骨灰，是放釋迦佛像及佛經，這樣的大塔一建往往需要好幾年的時間。舍利塔第二年夏天就落成了。七月一日，六祖集合徒眾說：「我八月就要離開世間，你們如果有任何疑問，趕緊早點來問，好為你們解答破除疑問，使你們的迷惑能夠盡除。」

高僧傳及其它傳記，都可以看到古代一些大德祖師，能預知時至。其實打坐工夫至深之人，可以察覺自己氣息各方面的運轉狀態，故能了知身體狀況並非難事。在禪定之中，亦可感通很多身心覺受的體驗，有人以為這是神通，並不盡然，但確實是可以超出平常人眼耳鼻舌身意所無法感受到的。

天童正覺禪師要離世時，江南多船多河流，事先叫徒弟放船，便向長官告假，與諸山及施主告別，一個月之後回來，寫信給大慧宗杲交代身後事。天童與大慧雖宗風有別（分別為曹洞宗與臨濟宗），但在語錄裡，沒看到天童有任何攻擊大慧宗杲之言詞，反倒是大慧對天童時有批評，但也是對法不對人，況且當時天童的年紀與禪門資歷，都比大慧來的資深。

後期，天童語錄在中國禪門地位很高，因為文筆實在太美，詩偈、偈頌都很好，其時跟隨天童的文人極多，將其語錄文字潤飾得恰到好處。曹洞宗的禪修重視打坐，專心一意，不僅當時的天童如此，更早的丹霞子淳與枯木法成亦如是。天童曾經向枯木法成參學，但未接其法。丹霞把自己的禪堂稱作「枯木堂」，曾說：「把今時事放盡去，向枯木堂中冷坐去。切須死一徧去，却從死裡建立來。」希望功夫坐到一切念頭、行想都不起，在唐朝就有人提過這樣的修持，不是到了北宋才有，可知曹洞宗的歷代祖師都比較注重禪坐。

大多數人見到或聽到天童的教法，都掉在文字、著在相裡。大慧的攻擊，是要他們不要死死的坐，不要冷水泡石頭，變成一個守屍精靈。洞下有時候避免不了讓人誤解，剛好大慧宗杲的言論，可以對天童或歷代曹洞的禪修問題，做一撥亂反正的教導，實是相輔相成。所以天童認為真正能知其心、了解其法者，反而是大慧宗杲。

天童臨終前致信大慧，大慧接信立馬趕來，此時天童尚未離世。大慧進門時問侍者：「令師如何？」侍者說：「先師無恙。」大慧笑著說：「鈍鳥。」天童聞後留下一偈：「鈍鳥先飛易，靈龜脫殼難。我無你不去，你無我不行」。

若沒有看到二人最後的這些作為，會以為天童跟大慧的交情一定非常差。一般世俗人如果碰到這樣的攻擊，很少能保有深厚的道交情感。事實上，大慧宗杲主持的某些寺院欠缺道糧時，天童老人總是毫無吝惜地把自己寺院的錢糧運送大慧。

禪定功夫好，對身心狀況就可以觀照得比較清楚，可以做一個預先的佈置。還有很多人，馬上就可以坐化，說一說就走了。

之前有個台北念佛會，每個禮拜六下午都會一起念佛。有一天大家念佛後，第一任會長就請所有會員下禮拜一定都要來，大家覺得奇怪，老居士就說我要跟你們說再見。大家心裡就有疑問，老居士明明看起來身體很好。下禮拜時間一到，來的人特別多，老居士一切看來都很好，沒有任何病態，跟往常一樣和大家念佛，唱完讚佛偈，再一起繞佛，再坐下來繼續念佛，最後止靜完成，敲引磬，老居士就走了，就在一片念佛聲裡走了。火化後還燒出不少舍利，可見不止出家人，禪定修得好的人，也能有這樣的示現。

不要以為預知時至需要多深的工夫，只要身心不起妄念，進入初禪、二禪或三禪，就可以感受到平常欲界身未能有的覺受。平常狀態是體驗不到，但在定中時，可以體驗到，甚至能看到諸佛菩薩妙相及種種境界。

但就禪宗而言，這些都應放下，故沒有再詳述。不過禪經對這些狀態都有敘述，說明初禪大概是什麼境界，二禪、三禪、四禪又是如何。智者大師亦提到，打坐善根發相時，身心會有什麼變化，六根所體會的種種境界也會不同。但別把這些當做是神通，這只是打坐讓身心寧靜，而產生一種能量的擴現。等你的心一動，離開定境後就消失了，體驗就不見了，所以它不是神通。神通是時時刻刻都可以再現，就像佛陀時代的阿羅漢，從禪定感受出來後，又由修行感受出來的變化，就叫神通。

如果只是在禪定裡覺受到身心的改變，只是在定中有些受用，定力還沒退得很嚴重時，是可以保持這樣的能力，定消退了之後，覺受就會慢慢消失。定力越強時，這些境界就會重現。

小時候的第一任出家師父，是位中年出家的退伍軍人，對佛法不是很懂，可能喜歡打坐，身心有很大的體驗。他處處以類似神通的方式接引眾生，他不是中醫師，但是可以替

人看病治病，而且真的會治好，很多人護持。

以前像這樣的法師，並沒有在經教上下工夫，只是在自己的身心上很用功努力，當感受到某些變化時，就以為這是佛法，便做為接引眾生的善巧方便。有一次我下山讀書追公車，最後司機看到停了下來。下午放學回到寺裡，老和尚就笑著說：「小和尚早上趕車趕得很辛苦吧！」我問：「你怎麼知道呢？」他說我看到的，那個時間他明明在打坐？再追問，老和尚說是在打坐裡面看到的。

小時候不懂，覺得這就是佛法，不可思議，以為這樣就是參禪、打坐。希望大家能瞭解，不要把禪定跟神奇古怪的能力合在一起。禪宗，尤其祖師禪，不注重這些，若掉在這些地方裡，就錯誤了。

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。

六祖說：「我去世後，無法再繼續教導你們。」法海是

跟隨六祖很久的弟子，和其他弟子們聽到後，都哭泣掉淚。在涅槃經裡記載，佛陀要入涅槃之時，很多大弟子也是如此不安。

但只有神會沒有如此感傷不安，一來可能因為年紀小，跟隨六祖的時間並不長。二來，年紀輕對生離死別的染污，比較無動於衷。小孩子畢竟沒有體驗那麼多，對於相的著污比較輕。主要是他在修行上能夠有所相應，相應於不生不滅，不來不去之主。他剛來見六祖時，六祖問：「還將得本來否？若有本則合識主」，神會回：「以無住為本，見即是主。」之後又問：「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。」確實是見到自己的清淨心。

只是神會將見到的清淨心，當作是實有的妙相。如果在緣起空上沒有真正觀照，很容易掉入這樣的神我。神會此時的確可以感受到生命的不來不去，但卻認為有個真實永遠不來不去的生命，此是尚未真正悟道，未見到真正本性。但因

見到性相上的常恆，體驗到永遠的不生不滅，故能覺察生本來無生，亦無所謂死，這才是他真正神情不動，無有涕泣的原因。其所見之清淨本心，類聲聞人見法之空相，是四禪八定裡的一心，是清淨實相的顯現。然在整個壇經裡看來，神會沒有見性。

六祖大師法寶壇經

丁一、舉神會勉眾

師云：「神會小師，卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生。餘者不得，數年山中竟脩何道？汝今悲泣，為憂阿誰？若憂吾不知去處，吾自知去處。吾若不知去處，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。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；依此脩行，不失宗旨。」眾僧作禮，請師說偈。

師云：「神會小師，卻得善不善等，毀譽不動，哀樂不生。」

六祖稱神會為小師，因為他還是小沙彌。六祖說：「神會小師，不會著在善與不善等情形中，能平等的對待，放下二相的差別對待」。但在善與不善之間有一個真正平等可得，所以六祖才說「得」。在講三科、三十六對法時，告訴我們，究竟二法都要去除，至究竟無所去除，置無所置。

得到善與不善的平等，是第四禪天裡的一心，就是對所有善惡相都能平等放下，稱作捨念清淨。捨除對惡的分別，念能不生起的平等對待。因為有這樣的工夫，無論是毀謗還是讚嘆，都不會被帶動。

禪定一定要坐，仍要用功，只是不要著在相上。初禪時，就已經有辦法做到毀譽不動。初禪時已沒有身見，所謂的貪、嗔幾乎不起，還有欲界內的定，欲界外的定已沒有，例如男女慾、飲食慾等等，皆已去除。在初禪，對這些境界已不起攀緣分別，不受影響，自己可以了了清楚。

不要以為定中就沒有動作，保持進入到初禪的境界，不是一定這樣坐著，只要你繼續用這樣的工夫，定一樣會產生。

你看一切景物，仍然非常清楚，但是在當中，不會起喜怒或得失等分別。一看下去，只是非常美好、和諧、平等、清淨，會有這樣的感覺。

眼前所見一片淨相，連以前看到覺得很髒或很不好的，這時候也變成一片淨相。心不起分別的時候，就是一片淨相，但還是有那個相存在。如果從那一份定力出來後，就跟平常人一樣，又會被淨相或染相帶動，起心分別。因為在定時，它幾乎是統一相，是淨相，裡面沒有好壞是非的分別。那是定力讓你自己第六意識的分別心，和第七識的我執稍微暫伏下來，此時眼耳鼻舌身五根對境，而產生現量的境界。現量的境界若沒有第六識跟第七識的攪擾，起我執等種種分別，貪愛心就不起，較會有一種定相在。

如果常常在定裡面用功的人，剛開始時，可能比較呆滯，但到一心時，就不會呆滯了，最主要是在欲界定時就會呆滯，到了色界定時就不會。其一心就不是呆滯心，是清清楚楚了知那個境界，而能夠毀譽不動、哀樂不生。事實上，

毀譽哀樂都是對外相的取捨，內心起了波動而有這些覺受。

餘者不得，數年山中竟脩何道？汝今悲泣，為憂阿誰？
若憂吾不知去處，吾自知去處。

「餘者不得」，其他的人都沒有得到，這也是六祖對徒弟的鞭策。「數年山中竟修何道？」你們這幾年來在山上南華寺，到底是修些什麼？為什麼今天只顯出這樣的工夫？臨到這樣的境界，自己的工夫身心受用還提不出呢？

「汝今悲泣，為憂阿誰？」阿字沒有什麼意思，是語助詞。現在大眾悲泣，到底是憂誰啊？一定是掉落在六祖有生有滅，才會憂泣。

六祖說：「你們平常見得到我，所以不憂，現在我要離開了，你們如果憂我不知道要去哪裡，這是多餘的，因為我知道我自己要去哪裡！我自知去處。」六祖要去哪裡？他怎麼知道他去哪裡？如果他說不知，那他就沒有修行；如果知，我也說他沒有修行。

若見到自己的本性、本體，就會知道六祖言自知去處的「自知」代表什麼，跟弟子們產生的憂不一樣。弟子是落在一個相實際的生滅來去，會產生憂。六祖是時時刻刻見到自己的本性，見到的是諸法的實相，不是等到一口氣不來才叫知。本來早知道了，有什麼可憂呢？

吾若不知去處，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。

「終」，到現在、到頭來。六祖說：「如果我不知道去處的話，我就不會事先告知你們我要走了。」一句話講下來，大家又會掉落在，他大概是去極樂世界吧！前面壇經講「東方人造罪，念佛求生西方。西方人造罪，念佛求生何國？」可見六祖並不想要去西方，他要去哪裡？

「你們悲傷是因為不知道我的去處，如果確實知道我的去處，就不會難過，因為這只是暫時的分別，相見還有期！」就像現在，各位聽完課回家，明天還會再來，不會對今天的

離開難過；或者你今天走了，但是在你家，如果我有事要找，打個電話或親自過去，就又見面了。弟子們因為不知道六祖將去何處，所以才會悲泣。

弟子若時時知道師父的去處，就不應該悲泣，「合」就是指應。「法性本無生滅來去」，看到沒有？回到這裡就對了。你們落在相上的來去，所以才憂。時時刻刻見到法性，沒有來、沒有去、沒有生、沒有滅，那憂什麼呢？時時刻刻都見到諸法的實相，不離諸法的實相，要去、要來，也都跟法性無二無別，哪有什麼來、去？來、去只是個假相，這個假相當下就沒來去。

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；依此脩行，不失宗旨。」眾僧作禮，請師說偈。

請大家坐下來，我說一偈給你們聽，名曰「真假動靜偈」。什麼是真？什麼是假？什麼是動、靜？之前所講的無

相頌，其實只要見到真正的法性，就知道什麼是真、假、動、靜了，不需要再說，再說就變成多餘了。

能夠誦這個偈，就可以跟我的心意相同。「誦取」不只是誦，還要能夠相應到句子裡的意義。依此修行的話，將不失宗旨。

整個壇經從頭到尾，都不可以離清淨心，都要稱性起用。我們的修行也都是如此，若不離清淨心，我問你們什麼，都可以答的出來。不離清淨心，做什麼事情都不會被相所束縛，無論掃地、吃飯、打坐、誦經…，都是在自己清淨心、智慧的妙用之下所做。

接下來，每個人都作禮了，請師父開示。

《六祖壇經禪學基本教材》

涅槃究竟是甚麼境界呢？般若心經中說：「菩提薩埵，依般若波羅蜜多故，心無罣礙；無罣礙故，無有恐怖；遠離顛倒夢想；究竟涅槃。」這幾句話已經說得很夠明白了。學佛參禪，在於能明心見性。見性之人，人法兩空，事事無礙；心安理得，無有恐怖；遠離顛倒夢想，絕無分別妄計；能修行到這樣，不需跳出三界外，無非一路涅槃門，即活著亦已進入了涅槃境界。否則顛倒夢想了一生，終日在怨親、毀譽、功過、是非中過生活，生死心熾，事理障深；那就即使死了也決不是涅槃。「法性本無生滅去來」一句，就是涅槃境界的不二注腳。請讀六祖臨涅槃時最後囑咐的經過，是何等氣象？與佛陀大般涅槃的最後教訓是同是別？切勿輕易看過！

菩提薩埵是指菩薩們，菩薩也可以稱做善知識，佛陀講經說法時，稱大家菩提薩埵。只要依著般若波羅蜜多，依著

真正的智慧，觀照一切諸法，照見五蘊皆空，諸法既空，心還會罣礙什麼呢？

會罣礙是落在相上的生滅來去，心沒有罣礙就沒有恐怖，沒有恐怖，當然就是真正智慧的顯現，遠離顛倒。著在相裡面，認為這個相是實有，這就是顛倒。「夢想」，常常把錯誤不真實的這些假，當做真實有而攀緣、執著。

遠離倒夢想，當下就是究竟涅槃，即是見性成佛。看到清淨心的時候，你就成佛了，或者你不離開真正的智慧觀照，遠離二邊對待，你就成佛了。《心經》這幾句話已經說得夠明白，學佛、參禪在於能否明心見性，所有學佛人的修行，都不可以離開見性，不可以離開明心，否則學佛就沒價值了，頂多是在培一點福。所以達摩一直跟我們講，也跟梁武帝講，你是在修福，不是在修功德。功德不假外求，是你心性裡本來就具足。

見性的人是人法兩空、事事無礙，遠離一切顛倒夢想。

有很多人什麼都得不到的時候，掉落在無邊的痛苦裡，稍微有一點覺醒，就說人也空財也空，什麼都空，他見到的空是一種沒有的空，無常的空，那個空還是一個相，與有對立的一個相。

真正的空，遠離一切人相，不執著世間所有一切法都是實有，這是人空。法空，是連這樣一個讓我們修行出離生死、修成正果的法，也是不可著的，它本身也是緣起，才是真正的空。不是等到覺得一切都破滅了、幻滅了，才感受到人生好無常！有些人藉著這樣子進入佛門修行，這樣的因緣倒是可以，畢竟大家都不是一下子就有智慧，經由世間的幻相攀緣，攫取不到後，心灰意冷不再去追逐。進佛門如果聽到真正的佛法，真正的修，此時若見到自己清淨的本心、本性時，就從世間的因緣無常裡，回歸到修行也是不錯。

若因為打擊後進入佛門，一心一意追求另外一種獲得，進了佛門修，結果是想，既然世間的一切都是假的，那我就要求一個清淨有智慧的佛。這個心一樣是妄，還著一個相，

只不過一個是染相一個是淨相，換湯不換藥，都還是在一份執著裡。這樣子修，最先進入的時候，會很積極，過了一段時間後，發覺好像也幫助不了你，自己不知如何是好，反而掉入更大的無奈與失望。想要追求佛法的心不能實現後，就像在世間那些慾望追逐不到的情形一樣，最後就放棄了。在世俗間倒了可能還會再起來，但此時，可能更缺乏積極奮鬥的決心與毅力。

來到佛門想要用功，卻得不到真實的利益，是因為自己剛開始就以妄因、錯的因來修行，當然怎麼修都不可能得到。學佛一定要有個真正的認知，以正知見用功，處處下手才不會著在自己原來的相上，才是真正的初發心，與清淨心相應才是發心。如果發的是與原來的希望心相應，就不是發了。發就是開發，將它開啟，開啟你原來的清淨心，這是發心。你現在造作的這些妄心，本來就在用了，還開發什麼？

能做到人法兩空，自然就事事無礙，心安理就得，得到理心就安。心安代表你對一切諸法的道理，已經真正的證得，

不會再恐怖，自然可以遠離顛倒夢想，絕對不會落在分別、妄想、計著裡。行到這樣，不需要跳出三界外，當下就是。「無非一路涅槃門」，所有世間的一切，同樣都是涅槃門，沒有所謂這是世間法、那是生死法、染污法等種種分別，都只是一條路，每一條都是往涅槃的大道境界成就。

現在常把涅槃當做修行，死了以後叫涅槃，所謂入涅槃。悟道後，縱然還有一口氣在，也是真正進入涅槃的境界，像佛悟道以後，就是進入涅槃，涅槃就是佛的境界。

有的人在俗世間失望後，進到空門用功，還是用生死心追求，沒見到諸法的實相，緣起空，這樣只不過是換了一個角度，事障跟理障還是很深。

對種種事物沒有見到真正的實相，沒見到它的緣起性空，就著在外相上，不能夠即這個事明這個理，稱作「事障」。就像眼睛不亮的視障，渴望世間的五欲塵勞，視為可愛美好。在理上沒能知道諸法本來空寂，本來緣起空，事的

障礙是因為不明理。

「理障」，不知事物的真理是緣起性空，對真理緣起空沒有真正的瞭解明白，就沒有真正的智慧。昧理、理昧，然後事就跟著不明。理一味，事情就沒辦法還其本源，就掉在相上起分別心，當然就是生死，所以事障理障其實是同一個，互為因果。

事障是因為遮蔽不明沒有智慧，不明一切事物當體空寂，明理後就沒有事障。理不是獨存的，要在事裡顯出諸法的共同道理。所以說理不礙事，事不礙理，理事一如，沒有離開事別有一個理，緣起性空是在一切萬法的相上，我們說他是空，這是理，不是於相外別有一個所謂獨存的理。

我們若整日都在二相分別裡取捨，永遠在對待裡，就算是一口氣不來時，也無法入涅槃，涅槃取決於有無看到諸法實相。見到諸法究竟實相，就是證入涅槃。

「法性本無生滅來去」，這是涅槃境界的最好解釋。六

祖最後對弟子的囑咐，不要只掉在生滅來去的假相上，要知道法性本來就不生不滅、不來不去，所以哭什麼、難過什麼呢？我從來沒有感受到我師父離開我，真的是這樣。所以在法會送他的時候，不管是念佛，甚至於繞棺看老人家最後一面，我也都沒有哭泣，沒有難過。不是不孝，也不是沒有感情，就知道諸法的實相本來就不生不滅。師父的形體有無，不代表他與我們的距離，他片刻不時活在我們心裡，不只是他老人家，包括所有一切萬法，本身都是不生不滅，不來不去，而且是亙古長存的。

師父所謂在世這一段期間，也只不過是一個因緣的合、因緣的散。如果在這裡面執著，就掉入到妄相裡。緣起緣滅，所有的法都如此。生的時候也是沒有生，滅的時候，也沒有真正的滅。

「何等的氣象」，就是非常偉大的意思。修行真正的體驗，常常要歷經生活的實際考驗，才可以知道自己的修行有無踏實進行，面臨各種情況也是落實的機會。

祖師告訴我們，悟道的人還要往紅塵裡歷練。你或許以為自己可以相應了，但理與悟是否確實相應，還得要通過事障的考驗，否則眼睛還不是真正的亮，只是躲在沒有任何慾望，沒有任何考驗下的亮，真正的亮要發揮在黑暗中才是珍貴的，如果在大太陽底下，拿 100 燭光的燈，沒能顯出什麼作用。100 燭光燈泡的亮，能夠在一片黑暗之中考驗，才是發揮功效，能夠幫助自己走得穩當，也可以幫一切人遠離黑暗恐懼。見性以後，理的障礙沒有了，但仍要通過事障考驗，才算真正通過。

（六）說真假動靜偈

六祖大師法寶壇經

丁二、說真假動靜偈

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？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。能善分別相，第一義不動。但作如此見，即是真如用。報諸學道人，努力須用意！莫於大乘門，却執生死智！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。」

偈曰：「一切無有真，不以見於真；

一切諸法都是因緣和合，沒有所謂的真。凡夫往往認假為真，將因緣和合的假相當為實際有的真，落在虛妄分別裡面。聲聞二乘，雖然知道諸法因緣假合沒有真，但是他認為必須藉著四聖諦十二因緣種種法的修行，滅除一切的虛妄，達到真實，也認為有一個真，這樣的真亦錯。凡夫跟二乘人所見到的真，都不是真正的真，諸法既然空寂就沒有所謂的真跟假。

凡夫著在財色名食睡上的真而去追逐，二乘人落在種種的修行上，希望證得這樣的真。跟你講本來沒有真，反而落在沒有真這上面，要去找一個究竟的真，也是錯。「不以見於真」，不要以這樣的見解去求取所謂的真。

若見於真者，是見盡非真。

拿著想要見真的念頭去尋真，即使見到所謂真，這個真已經不是真了。例如我們講一切世間都是空的，都是假的虛幻的，既然如此那我就不要在世間裡混了，就去修行，起了

一個真，跟他講不真，他又要去找另一個真。

念佛，希望見佛相好，以為見到相好就真正是佛嗎？這些往往都是自己的妄想心變現出來，自己都不知道。以為染相除掉以後，想要得到一個清淨相，還是落在自己的妄想心上，因為有求皆妄，都落在相了，以這樣的妄心要去求真實之法，是永遠追尋不到，所見亦非真。

若能自有真，離假即心真。

能體會我們的本性是清淨如如，這叫「自有真」，體會到這個真是不離我們。諸法的當下就是真，諸法本身就是空寂，所以叫真。一切本自圓成、本自如如，本來就是真。你只要離開假當下就是真，離開一切分別對待，當下這個法就叫做真，並不是去掉什麼之後才有一個真。

「即」很重要，不是除假以後得真，而是離開了虛妄分別以後，當下這個心就是真，「離假得真」跟「離假即心真」不同。離假得真是去污得淨，是相上的追求，前面云「一切

無有真」，都是假。除掉假，真就會現，這樣的真非真正的真，也就是前面一句「若見於真者，是見盡非真」。

只要把虛假的地方放下，當下真的東西就顯現出來。例如我把麥克風蓋住，請你們猜毛巾後面是什麼東西，過老半天你都猜不出來，只要我一打開毛巾，是麥克風嘛！麥克風本來就在這一層布後面，並不是先除掉這個麥克風，另外又變出一個麥克風，這就是不一樣的地方。

東西本來就在這裡，你看不到是被自己妄想分別心的假遮住了，只要丟開了那個假，當下那個真就顯現出來了，在這裡本來就具有，不是之後才來的。

像口袋的錢本來放在某一件衣服上，你一直都不曉得，結果拿那衣服一摸，裡面怎麼還這多錢啊！好高興啊！是不是？你知道這不是除掉了什麼東西才得到，是原來就在那裡，但是你一時不知道，那個不知道就叫假，知道就叫真！是真正的知，你的不知只是個妄覺。把那個不知拿開，就知

道口袋裡面有錢，不管知不知，口袋的錢其實都在那裡。

「離假即心真」離不是除掉只是放下，知道自己這個真是本來就在那裡，已存在的，只要離開我們的妄分別，當下真就顯現。

自心不離假，無真何處真？

假就是不離開這些錯誤的分別，自己的心如果不離開這些錯誤的分別，你所見到的就已不是真了，要去那裡找到真呢？真在你眼前你也是無真。

有情即解動，無情即不動；

現在又講到動跟靜了，這很簡單，有情的眾生稱作動物，佛法的有情叫動物，無情就叫礦物，植物也是！植物雖會生長，但是佛法裡面，有情的確不包括植物，科學上植物算是生物，不能算動物，因為它不能夠自己移動躲藏。有情有情識，就解動，解就是知道，危險來了知道要動、要跑，喜歡的知道要去追，這就叫動，沒有這個情識就不會動。

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。

參禪參到不動，就變成無情，有情才可以修成佛，結果你修得變成無情，無情永遠不能成佛，那不更糟糕！這是第一個錯。

動才是真！有情是動的，所以才會覓，無情不會動。錢包、金銀財寶，花草，不會因為你帥或漂亮就自動跑來依靠你。如果要覓一個真的不動，那麼在動的上面，就有一個不動，在動上修一個不動，不是很好笑嗎？動的上面怎還會有一個不動？

有沒有看過一個人頭上又有一個頭？修行不是要找一個不動的，你是動的，找一個不動的做什麼？天天抱著一個石頭不動，你受得了嗎？玉佛莊嚴，要你天天頂在頭上，這就是覓不動嘛！這個不動不用覓了，就給你，扛著祂，你能夠扛多久？得到不動是落在相上，如果把這個相抱在身上，永

遠累死，起心動念那個覓已經是錯。

第一句是有這樣的念頭起這樣的修行，因為你想要去成就一個真正不動的果位，修到最後心不起念，像枯木死灰，這是因上的努力。第二句覓「真不動」，是因為你想要去得到一個真，就像要吃飯是為了填飽肚子，這是指在果上，你想要去證得這樣的結局。

※ 師兄提問：原文「若覓『真不動』，動上有不動」，譯文的解釋為「如尋自心真不動，動上自有其不動」，這解釋跟師父的解釋有什麼不一樣？

師父回答：「沒關係，個人有個人的看法，而且唐老師的解釋是我的學長做的翻譯，翻好了唐老師只是稍微過目一下。若照這樣解釋，三個就連不起來。『若覓真不動』，就是在動上我們要瞭解有一個不動，這是屬於悟後境界，這樣解釋反而不對，在這裡仍是指這些錯誤的心態，因為這三句話是連貫的，是在破大家的執著。如果說覓真不動，是指在

當下就有個真的法性存在的話，便已見性了，這樣後面的幾句就都無法繼續解釋下去了。

第三句「不動是不動，無情無佛種」，不動的東西就是不動，無情就是無情，終將不會成佛，沒有佛種。意思是如果你這樣修，反而越修越倒退，修行修到變成不動，從活的修到變成死的，變成沒有分別的意識，是不能成佛。

這樣的解釋才是一步步破的方法。

能善分別相，第一義不動。

善分別相，且於第一義不動，才是真正動上有不動，於動的當下有不變的清淨實相，才能善分別相。所以前面那一句動上有不動的解釋是否定的，否則就打亂了次序。它是指你修到變成不動的話，就如同木石，沒辦法成佛。

佛法告訴你什麼是動，什麼是不動，前面是錯誤的認知，現在告訴你真實的認知。真實的認知是：動就是不動，「善分別相」是動，於第一義諦是不動，動的當下就是不動，

不動的當下就是動。

自己要看得出來，前面有一個覓字就不對，你要找一個真不動，當下怎麼可能當有不動行？所以不能這樣解釋。

能善分別相，就是叫你不要掉入動跟不動的分別，但也不要以為動跟不動的分別都要空掉。真正的真心是能善分別諸法相，於第一義諦亦不動。

但作如此見，即是真如用。

真如的作用就是從清淨心產生智慧觀照，能善分別諸法相，就是用。第一義諦不動是真如，「用」不離真如，離開了清淨心就是凡夫用。

「見」是有真正的體悟，才是真如妙用，才叫真如起用。六祖處處都在點明，你用功起幻智、修幻行對治幻妄，若以為智是實有，這樣去修就錯了。智是幻智，任何對治修行的工夫，都是幻智修幻法的作用，用以對治幻妄錯覺。不離清淨心起用是實智的起用，清淨心起用就叫真如用，不能把還

滅門的法當做是實法。

報諸學道人，努力須用意！

「報」是告訴你們，學道人要好好的努力，努力的時候要真正用上真心，不要錯用了意。「意」不是要用第六識或第七識，而是指我們的真心。

莫於大乘門，却執生死智！

不要在大乘的法門裡，而執著生死之智。嚴格來講，如果真的是智，就不會掉落到生死裡。離染求淨，想要遠離生死得解脫，這樣的智不是真正的智，無法給它另一個名稱，因為它也不同於識。但還是能見到偏空的智，像小乘人執著生死為實有，必須用智來了生死，這樣是生死智。

用智來了生死，認為有個真正的智，證得以後就可以了生死，這就是在大乘裡面，卻又執著小乘的修法，所以提醒我們不要掉入小乘的用功，多數人的修行都是如此。

六祖的壇經頓禪法，並非否定其它禪法，是不要在頓教法門裡面，又執著於三車的修行上，由相遣相修，這就辛苦了。馬上即性，知道性的當下，相是空寂的，知道相當下空寂就是真實妙性，這樣才是真正的頓門禪。六祖說「惟論見性，不論禪定解脫」，在大乘門中不要再落到禪定解脫上，當下見性，作如此見就是見性，是真如用，這樣就合乎大乘教。

若言下相應，即共論佛義；若實不相應，合掌令歡喜。

若你們能相應我的說明教導，就可以跟我共同討論佛所言的真實義理；如果實在是不相應，就歡喜地依教奉行，依自己所體悟的去修。事實上，五祖也教大家對神秀的偈炷香禮敬，說依此修可免墮惡道。並不是其它法不對，只在於不相應，相應的，就合掌歡喜照樣跟著去做，亦有其功德。

此宗本無諍，諍即失道意；

我們這個宗不會跟人家有任何的爭吵，不要以為自己是

最高最妙的，相爭就會失掉真正的大道、真理的實相。

執逆諍法門，自性入生死。」

「逆」是相反，執著相反的意見，就是與我不相應。如果你執著跟我相反的看法，就會在法門裡引起眾多諍論。迷了自性就會掉入生死輪迴裡，自性若迷即是凡夫，生死就叫凡夫，「自性入生死」就是迷。

六祖壇經禪學基本教材

諸法相用，是假非真；而隱顯於諸法相用根底裏的自性體，纔是真實。只要能夠「因物付物」，「即相用離相用」，不為諸法相用所牽纏，亦不灰滅地斷絕相用而求真實，這是學佛參禪的正法正辦。《楞嚴經》云：「言妄顯諸真，妄真同二妄；猶非真非真，云何見所見？」本偈的大意，正與《楞嚴》相同。

一般修禪人，不免誤以「枯坐為功夫，死水為無念」，而墜落「解脫深坑」。須知動中之靜是真不動，不動的靜斷佛種性，善分別諸法相用而不離勝義真不動，這是頓門宗下的正法正修。要之，禪不在言語上，却亦不在靜默處；言語靜默都不犯，自顯勝義真不動。本偈動靜的大意在此。

本偈中：「言下若相應，即共論佛義；若實不相應，合

掌令歡喜。」前〈般若品〉中亦曾說：「將此頓教法門，於同見同行，發願受持，終身不退者，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。」此兩段所說，實為頓門宗下法施的法式，應當參讀！《法華經》說：「於一切眾生，平等說法，以順法故，不多不少，乃至深愛法者亦不為多說。」六祖正與佛陀遺意相合。儒家的《論語》上說：「不憤，不啟；不悱，不發。」又說：「言未及之而言，謂之躁。」荀子〈勸學篇〉說：「不問而告，謂之傲（與躁同）；問一而告二，謂之囁（訓多言）；傲非也，囁非也，君子如響（小叩則小鳴，大叩則大鳴）矣。」又說：「未可與言而言，謂之傲；可以言而不言，謂之隱；不觀氣色而言，謂之瞽；故君子不傲不隱不瞽，謹順其身（訓人）。」綜上看來，儒佛聖賢施教的法式，也都沒有不同。免謗無諍之道，也就在其中了。

諸法相用，是假非真；而隱顯於諸法相用根底裏的自性體，纔是真實。

諸法之相與用，就不是在講體，為何說相用是假？因為因緣和合當下，沒有實際真相在，所以說是假。既然是假，就不是真，故言「是假非真」，因為眾生無法澈見諸法的相用，否則即相用的當下見性，就知道相的當下即是真。眾生沒辦法知道一切皆是因緣和合，當作實有，因此就變成生死流轉。小乘了知體是因緣和合的假，但不知道即相用的當下亦是真體，也是實相，不明體、相、用三者是一體的，認為有差別。如果我們不了解相跟用是因緣和合，無有真性，這樣就會掉入生死輪迴裡，故言「諸法相用，是假非真」。

「而隱顯於諸法相用根底裏的自性體」，這話流於文字相時，你們就會想說是不是包在外面的是相，包裡面的就是真實自性，禪宗裡有句話「咬破一箇鐵酸餡，直得百味俱足」，若是以為離開相以後別有個真實的真性存在，那就如同要剝掉餃子外皮後，認為內餡才是真實的，這樣是錯誤的

觀念，所以此處不得已才用語言文字跟我們說明，並不是裡面才是真正的自性體，要即色當下便知諸法相用為空。為空是因為因緣和合的當下無有實體，並非裡面另外包藏有不變的真性，也非去掉假以後有不變的真性顯出來，這是我們一般的觀念。

臨濟問：「赤肉團上有一無位真人，常從汝等諸人面出入，未證據者看看。」此時有僧問：「如何は無位真人？」師便要他說說看，他想完正要說時，師便說：「無位真人是什麼乾屎橛？」就逕自回方丈室了。我們常常要找一無位真人，因為眼、耳、鼻、舌、身、意都是有位子的，在相裡有位真人，有一個真人不知擺在哪裡，稱做無位真人，這樣的觀念，很容易認為有種不滅的東西存在，不是相裡有位真人，千萬不可掉在這裡，這只是為了方便而說有個不生不滅的，這個不生不滅就稱作在諸法的當下，你當下見不到，就以為表面看不到，那麼應該在裡面吧？如果真是在裡面，《楞嚴經》裡阿難就不會連找到七處真心都還找不到。若以為自性

是在根跟用裡面，就錯了，但的確是要有這個相，才能顯出其用，就如同要有麥克風這個相，才能產生麥克風的作用，但其體無法形容，因為是因緣和合，此是為諸法實相本體，其實並沒有體，只是不得已而叫做實相，可知實相是無相，亦無有體。

如果你認為有個真正的法性體叫做法身，或名清淨心，都是著在文字上了。為了方便，不得已之下而借用真心一詞，但若因此認為是沒有，就又成斷滅或者變成空洞，會不知如何去用功，所以只好假借說自性體、真實心是隱藏在諸法相用的根底。

只要能夠「因物付物」，「即相用離相用」，不為諸法相用所牽纏，亦不灰滅地斷絕相用而求真實，這是學佛參禪的正法正辦。

「因物付物」就是一物遣掉一物，不要執著。例如前面講到動靜相生，二相相生，所謂「二道相因，出中道義」，

就是「因物付物」，此沒有，彼也沒有，但怎會沒有？斷滅、沒有合起來才顯出中道義。中道義亦非實有，因此要「即相用而離相用」，當下就是真正妙法實相。「即相用」就是「離相」，然後再「離相用」，即於相離相，這樣真正的中道義就顯出來。「付」是離開，「物」是相用，用此相遣彼相，但遣掉不是除掉，是遣掉的當下才可以生出真正的相用，故嚴格說來不是遣，反而是二相泯除時，才顯出中道的實相。

能夠做到這樣，就不會被諸法的相用所牽連糾纏，即相用而離相用，不是掉在眾生知見，一旦被相用牽纏就是掉在知見裡。不被諸法相用所牽纏，就是清淨心的妙用，因此也不必灰滅地斷絕相用的牽纏而來求真實。

「灰滅」如枯木死灰一般，把所有的相用都禁止了。「昔有一婆供養一庵主，經二十餘年。常令一二八女子送飯給侍，一日令女子抱定云：『正恁麼時如何？』庵主云：『枯木倚寒巖，三冬無暖氣。』女子歸舉似婆，婆云：『我二十年只供養得箇俗漢。遂遣出，燒却庵。』人本來生有這個相，

就有其作用，而你偏偏修行修得如木石一樣，眼觀鼻、鼻觀心，看到一切境界也不會動。老婆子供養一位和尚修行這麼多年，一考驗之後發覺和尚只是修得如枯木死灰般。這樣的境界算高嗎？當然高啊！柳下惠的坐懷不亂不也如此，美女在懷而心不動，遇色不動心，這境界真的很高明，可是老婆子卻說浪費我幾十年的供養，一把火燒了茅屋。後來這位和尚便四處去參方，明心見性，見性之後他又請老婆子供養他，老婆子也照舊蓋屋供養，但仍又來個女人來試驗，這次和尚就對女人說這事就你知我知，只因不可告人嗎？如果只是這樣，那算什麼呢？這話是指所有的境界，只有自己最瞭解、最清楚，不會掉在無知裡，也不會掉在有知裡。有知是告訴大家我清楚明了，悟道的經驗只有自己最清楚。如果落在有所知，那就是妄語；如果落在無所知，那就白費工夫，根本沒有見到諸法實相。

和尚第一次確實做到枯木死灰，第二次就是無相離相，此時就不必斷絕相用求真實，是即相用的當下就是真實體

了，這才是學佛參禪的正法、正辦。「辦」是真正辦事的原則，就是正修的原則。

《楞嚴經》云：「言妄顯諸真，妄真同二妄；猶非真非真，云何見所見？」本偈的大意，正與《楞嚴》相同。

談到妄就是要顯出其真理，妄與真二者皆是妄。要你離開這個，選擇對的來修，這就是「言妄」。「言」是在說明這個妄是錯的，說明的目的不是在妄上，是要顯出真實義，如果你搞錯了，著在妄上，就會繼續妄下去。知道妄離這個妄，才能知真，這是真正的目的，所以說妄就是要你離妄。故言「妄真同二妄」，妄跟真兩個都是妄，因為「真」也是比較而來的，二者都是相。

修行後大家就常說人間虛妄，財色名食睡是假、無常，要放下丟開，變成要去找一個沒有生死、沒有無常、最究竟的東西，起這樣的心念來用功，起心動念的用功叫做境相、境界或者聖求，要為聖成聖的求法也是妄心，所以妄跟真二

者當體是二妄。

「猶非真非真」，「猶非」意同「猶然」，即「猶然真非真」，猶然真不是真，要由非來貫串非真，翻成：仍然不是真，也仍然不是非真，所以可說成「非真非非真」，第一個非否定真，第二個非否定非真。

「妄真同二妄」，真仍然不是真正的真，只要認定是真，就不是真的真，因為仍落在非裡。

「云何見所見？」你怎麼能夠說你所見到那個見呢？你可以見到的那個見，就變成有相，有相就無法知道諸法是空寂，所以那個見一定是錯的。有覓有見當下的覓就不叫見，因為非真，不是活生生的；如果你所見的真心是有形有相，便是錯。離一切相用並不是要斷除一切相用，並非沒有相用，是即它時不被染、不被著，當下就是清淨。

如同我們每天吃飯，肚子餓了就吃，吃完碗筷洗一洗收一收便行；如果今天有人請你去餐廳吃飯，你就會產生比較，

覺得這一餐真好吃、這個菜真是難得、平常煮的真難吃。平常沒有著在飯菜相上時，於這個吃飯境相就得自在，需要時才去吃，不需要就放下，並非不吃飯，只是不著而吃，很自在。心裡著在那裡，吃東西就變成一個相，你就有點苦了。所有的法都無有分別，本身不會來纏縛我們，是自己無法見到本質是因緣和合。你一執著，就在當中起相生心，一切苦就來了。

起相生心苦了之後，就想說我離相就好了，這樣也是掉在相裡。禪宗的遣相離相是從性上下手，性即是相，相即是性，相不需要遣，只要當下觀照是空。既是空怎需要遣呢？故照見五蘊皆空時，當下便度一切苦厄，並非把苦去掉以後才是度一切苦厄。

如果我很會游泳，把我丟在水裡我一點都不苦，但是我不會游泳，所以掉到水裡時就要喊救命，會很苦；當我離開水時，我就不苦，可是事實上我對水完全莫可奈何，這樣就是對諸法有障礙，至少我對水有障礙，並非於法自在。像很

會游泳的奧林匹克水上芭蕾選手，或是游泳健將，他們在水裡反而可以展現其舞姿或能力，在水裡跟地上沒有兩樣。有本事在水裡當蛟龍，就叫做度一切苦厄，不是沒有水才叫度一切苦厄。

禪門的修法是即這個法而知道其實相，在這法上悠遊自在，可以盡耍你的手段，沒有一點障礙。其它的修行是把慾望當作魔王，離欲遣欲無欲，無欲就成死人，這樣聽懂嗎？為什麼小乘聲聞二乘人不會再來人間？因為他受一次就夠苦了，還要再來做什麼？明白了嗎？兩種修法不一樣，許多佛陀的教理，還有大家的用功修行，都是落在相上而修相，於相修相進而想做到遣相，最後希望做到斷相，以為斷掉以後，就是完全什麼都沒有的空相，這跟佛法的空不一樣。

一般修禪人，不免誤以「枯坐為功夫，死水為無念」，而墜落「解脫深坑」。

一般修禪之人多是落在次第禪法的用功，次第禪法要從

身心相入手，從法相進入身心的覺受，每種覺受的受用皆不同，要知道下一步、每一步該怎麼修、怎麼離，因此四禪八定的每一定都會有慈悲喜捨，如果不捨，就會掉在那一禪裡。慈悲喜捨並非只有四禪裡的哪一禪才有，每一禪都有其相應的四無量心，這四無量心緣著自己禪定的狀態及內涵，會有不同的廣度跟深度。

初禪時，會掉落在覺知有喜有樂，這種慈無量、喜無量、悲無量，仍落在很多相上，無法與慧相應，所以同體悲無緣慈的狀態就比較沒辦法展現出來。越到後期，到達第四禪捨念清淨時，跟慈悲喜捨的捨就相應了，比較進入真正的無心，容易相應到智慧，此時同體悲無緣慈就會真正的顯現出來。因此我們修行都要有經教的理解背景，不然會無法了解為何修四禪八定，或者修如來禪也要用世間禪的原因，因為所有的禪，就算是出世間的禪法，必然都要經過這一步，不可能一下子就跳到出世間。出世間禪是藉世間的相用，針對眾生各種不同的執著，把那個相所產生的苦，經由禪定壓伏，壓

伏後以慧觀照，遣除那個相及執著，所以必需藉由相來斷相遣相，從這樣的方式做起，所以每種禪的修法，事實上都已經跟我們講明佛法的修行。

四禪八定小乘人要修，大乘、如來禪也要修，二者一定都會經過初禪、二禪、三禪、四禪的境界，四無量心也會相應這些境界而生。為什麼四無量心在大乘菩薩身上會顯發出來，但二乘真正解脫者，其四無量心反而不顯？

因為小乘人把一切相用認為是假相，完全遣離，用智斷伏，所以不再在相上起任何喜樂的觀照，只是有個慧照下去，一切便去除了，也不掉落在生死裡，所以慈悲喜捨之心不會再起，因為落在心本來空寂的那一面，就不會再有任何的起心動念，如同於木石；不同於菩薩知道本體雖是如如、空寂，但含藏無限因緣和合的假相，會從智慧清淨心起度生的種種妙用，就是智慧跟慈悲，此時的智慧叫做善巧，稱做全智，用善巧全智觀察一切眾生的根性，施展不同的智慧來接引眾生離種種苦，此心是為慈悲心。

修世間禪之人亦有四無量心，因為他們尚未進入真正的無心，沒有進入真正的斷滅，沒有滅絕一切分別心，在禪的統一境界相產生物我一體之感時，四無量心便產生，所以梵天看一切眾生就如同祂的子女一般，認為一切都是從祂的生命流露出來的，是離欲在平等無二的相上體驗。但不同於欲界天的最高天自在天，祂會認為自己是主宰，一切是祂所變化出，一切眾生是祂的奴僕，以欲來統領一切。可見佛法的名相便清楚代表其修行的內涵，我們要懂得從名相去理解當中的意涵，就會清楚了知這些差別。

為什麼欲界沒有慈悲喜捨？欲界是落在身心相上的體驗，例如六根空掉以後進入較為清淨之相，感受到一種無限的膨脹及輕靈自在，沒有肉體的阻礙之後，變得更加輕快，但其欲不像人間的欲，人間的欲往往是有欲而無法實現，但在較高的欲界天境界時，只要起心動念，欲望都能完成，要食食來，要衣衣來，但是所來的食物、衣服、飾品、受用的財富或宮殿等境是豪華或寒酸，就是相應於其所修的福報是

大或小，福報愈大就愈莊嚴豪華，隨著福報而顯出不同的境界。欲界天裡的天神們也會互相鬥爭，有時看誰不爽就會把對方所受用的東西搶過去。天人也會死，如果跟層級高一點的天人起爭戰，頭被砍斷，就會死，如果只是斷手斷腳，就還有再生的能力。欲界天的習性跟人類很相近，只是其福報各方面的因緣比較順遂，所擁有的一切受用就比較高。但是到了梵天就不是這樣，梵天是類似進入甚深禪定之中，到達一心。

當我們進入較深的禪定時，不會有很多慾望，沒有什麼男女欲或很強的飲食欲等等，但在較淺的禪定時還是會有種種慾望，仍在打妄想，或者根本不是在參禪，連定都沒有。當進入到禪定之後，到達真正的一心，看一切事物就很統一，和諧美好。

掉落在禪定解脫上的就稱「一般修禪人」，不是大乘的見性禪，其誤以為「枯坐為功夫，死水為無念」，一天到晚坐，坐個十年還是老樣子，你說石頭坐十年會有變化嗎？一

點變化都沒有，而且愈坐愈呆，心就愈死，有些人禪坐不得力，不懂得用方法，沒有跟慧相應，一坐下去什麼都不管，以為這樣是工夫好，不受影響，是八風吹不動，事實上以枯坐為工夫是一點用都沒有。所謂「那伽常在定，無有不定時」，「那伽」是大龍，大龍是不停地動，但動的當下就是定。

學佛不是要變成念頭完全不起，以為這樣是無念，是念念要覺照清楚，念念不著在相上，才是無念，一般的修行是墮入「解脫深坑」裡。世間很多人用功，都執著在身心的外相上，自以為很有修行，修得面黃枯瘦，毫無生氣，不理人也不看人，如果真能修出一番工夫就還好，修不出來就完蛋。你看密宗也是大禮拜大閉關，一閉關至少要三年三個月，可是人家沒有掉在那裡，你看達賴喇嘛，講經說法時頭癢手還會去摳，講話很風趣，一點都不古版，這才是真正的。很多修行人把自己關在山洞裡、雪山裡苦修，苦修出來以為自己很有工夫，但出來後不到三年就還俗了，為什麼？因為他只能在那樣的境界裡面修法，讓身心有所受用，一旦到了世間，

他對治不了，就只能隨波而流，沒有真正的妙用無方，無法自在，這樣就不是真工夫，參禪不能墮在解脫深坑裡，會永遠爬不出來。

須知動中之靜是真不動，不動的靜斷佛種性，善分別諸法相用而不離勝義真不動，這是頓門宗下的正法正修。

動裡有靜才是真不動，才是真靜。「不動」是死了，「靜」是定，「不動的靜」是死定，就是「斷佛種性」，要「能善分別諸法相，於第一義而不動」，「諸法」是眼前所看到、遇到的一切，都要清楚了知，是高是矮、是美是醜、是中國人胡人、是赤鬚鬚還是鬚鬚赤，全要瞭解清楚，才是善分別諸法的相用。語錄裡有位弟子以為胡人的鬚鬚都是赤的，後來又遇到一位赤鬚鬚的，二者的鬚子不一樣，「莫道鬚鬚赤，更有赤鬚鬚」，兩者的境界不同，但一般人就以為只要做到如如不動，不起心不動念，就是真正的禪修，這樣不對，禪修真正的妙定，一定是要對諸法了了清楚，且心不動，所以在四禪八定裡一定要有個一心，一心之前要有喜樂，覺觀要

知道，喜跟樂要清楚，有覺有觀，清清楚楚，這都是善分別。然後一心，就是不動，稱作體，在禪定時雖尚未真正見性，但都已不離體和用的關係了。

要之，禪不在言語上，却亦不在靜默處；言語靜默都不犯，自顯勝義真不動。本偈動靜的大意在此。

「要之」是總之，不可在語言上求禪，也不是只有打坐的眼觀鼻、鼻觀心、心念不起，或者看心看境，以為這樣就是參禪，都是錯誤的。禪要做到「言語靜默都不犯」，不是掉在靜，也不掉在默，「言語」是指行動，「靜默」是安靜；「自顯勝義真不動」，自然顯出勝義真實相，而本偈動靜的主要意思就在這裡。

本偈中：「言下若相應，即共論佛義；若實不相應，合掌令歡喜。」前〈般若品〉中亦曾說：「將此頓教法門，於同見同行，發願受持，終身不退者，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。」此兩段所說，實為頓門宗下法施的法式，應當參讀！

這裡先前我們都已解釋得非常清楚，就不再詳細說明，此段意思是你們若瞭解相應並認真學習，這樣就跟我同樣，可以與我共論佛義，跟我是同樣見解；如果對我現在所講的不清楚、不瞭解，你們還是合掌歡喜，不勉強一定要再繼續瞭解。這跟〈般若品〉裡所說的，如果遇到同見同行之人，不要隱藏此頓法，要教他們、告訴他們；如果不是同見同行者，是修別的法門之人，不要勉強他們一定要來學此法，強求他人學法是不能使之得益的，反而會生起毀謗，進而斷佛種性。

為什麼叫斷佛種性？這頓教法門能讓我們見到真實的佛種性，讓學人有了先入為主的錯誤認知以後，他就再也不願意深入了解了，等到將來機緣成熟後，可能會再自己入門，但機緣未熟之時，切勿強求。

《法華經》說：「於一切眾生，平等說法，以順法故，不多不少，乃至深愛法者亦不為多說。」

以前看到《法華經》這句話時，總覺得對深愛法之人，為什麼不對他多說？弘法不就是要把自己所懂得的完全告訴對方嗎？現在知道為什麼要對一切眾生平等說法的原因了。因為要順法的原因，所說的東西要不多不少。像我們現在，我對你們說得太多，而你們知道的又太少，很矛盾喔！我說得愈多，你們應該要知道更多，但沒辦法，我說得愈多你們知道的就愈少，這樣兩個都錯，怪不得我們這裡沒有人見道，因為師徒不相投，南轅北轍。

「深愛法者亦不為多說」，為什麼？重點在「深愛」二字，對法起執著貪愛，就是「墜落入解脫深坑」裡去，不要以為這這樣是修行，深愛法就掉落到起心動念裡，這樣就算法給你，你還是用不上，故要「平等說法」。

「平等」是等眾生的心性、一切因緣平順，無所求，

只是把法演繹出來，就叫平等；「等」是見眾生的根機，相應於自己的所知所能，心不落在我是法師、我來講經說法，按照諸法實相無有差別地來說法給大眾聽，這叫做「平等說法」。你們以為我對出家弟子這樣講，對在家弟子也這樣講，對男眾這樣講，對女眾也是這樣講，就叫平等嗎？這是表面的平等，「等」是等第，真正平等是要清楚認知你們的根器及種種因緣，依據你們的根器因緣給予不同的相應教法及講解，雖是說盡種種的講解跟教法，但我的心沒有著在我是在說法上面，因為法本來如此，本來如是呈現，哪有可說之我？哪有法可說？此是為平。

「人平不語，水平不流」，如果我為有我在說，那我不平，你們也不平，水若真平就不流，諸法本來如此，誰在說呢？有誰能度你們呢？此是為真正平等。像這一類的講法，如果沒法相應到真心，只是這樣說一說帶過去，只說沒有分別對待平等看待，這只是講到表面，真正的心法是要相應到真正的佛法。

六祖正與佛陀遺意相合。

何謂「遺意」？所有經典都是佛陀遺留下來的妙旨，不要認為遺意是佛陀圓寂前留下的遺旨行誼。

儒家的《論語》上說：「不憤，不啟；不悱，不發。」

不憤就不啟，沒有起發憤之心，自己好像可有可無、隨隨便便，這樣就不開導你了，必需要自己確實想到這是自身所欠缺的，是自己不對、不好，心想要怎麼做、怎麼努力才能學到，是為叫憤。憤是內心有所不平、發怒，豎心旁有火山爆發的噴，裡面醞積很多感覺，自己噴發出來，例如感受到師父為什麼不理睬我，為什麼不教我？有這一份感覺而來找我理論，這樣還不錯，表示自己還願意用功，否則有些人就算了，覺得你不理睬我更好，沒人管更自在。儒家的不憤不啟就是自己如果沒有覺得憤憤不平，沒有感覺自己不如人或者做錯，甚至要做得比別人都好，連這樣的心都沒有，就不必教了，因為自己並不覺得有需要學這些。

「悱」是心憂戚，覺得自己就是這麼苦，這麼可憐。如果對自己沒有可憐或覺得不如人的感覺，這樣也很難教，因為對一切都不在乎，好像對牛彈琴。悱字是豎心旁，心中有非，感覺自己受委屈，心裡若沒有受委屈感，這種人也不必去啟發，自己要感覺到憑什麼你就要這樣子對我？我是哪一點不如人，要受這樣的待遇？這樣叫「不悱不發」，一個是沒有向上精進，一個是沒有掉在自己的自怨自艾裡，孔子是要利用這兩邊來教導人，如果是很平常之人，就很難教，這些都是心有所不正才給的指導，這樣才有用。一個衝過頭，一個是太內縮，對這些過與不及的人教導才有用，也就是教化的對象要有過失，教化才能有作用。例如我現在吃很飽，根本不餓，你偏偏再送一碗飯給我，因為吃不下，即使很好吃也沒有用，所以一定要會觀察。

又說：「言未及之而言，謂之躁。」

未到該講、該教的時機，你就急著要教他，這叫揠苗助長。佛經裡有則故事，一位國王的女兒還在襁褓之中，怎麼

看都覺得自己的女兒很可愛，漂亮又美，便心想女兒怎麼不快點長大？於是發布公告，若有人能讓公主快點長大，且長得很漂亮，就要給獎賞，來接榜的人個個都失敗，國王很生氣，一個個地砍頭，後來幾乎沒有人敢去。有個很大膽也聰明的人去接榜，告訴國王要他的女兒快點長大沒問題，但有個條件要先答應，我才願意做，就是要讓我帶著你的女兒離開，國王答應了。這一去就是十幾年，當中因為國家的政事很多，而國王是看到小女兒時才會想到要她漂亮，國王本身的玩樂慾望很多，當他不見他的小女兒時，壓根就沒有想到這件事，越久不見就越沒想到，等到公主長大約十七、八歲，再把公主送回國王身邊，國王一看就非常高興，女兒長大了，長得落落大方。國王真是笨啊！但你說國王笨，我們自己也很笨，很多時候我們也是這種想法，自己的工夫都未修到那個地步，就在想我何時能離苦得樂？何時能見佛？自己工夫若深，還怕佛不來嗎？你要趕祂走祂都不願意，因為祂從未離開你。

荀子〈勸學篇〉說：「不問而告，謂之傲（與躁同）；

弟子沒有疑問，而你就告訴他，這是犯上了急躁，也叫驕傲，以為自己懂得，要指導他人。有需要的人來請問，你才說，這叫做幫忙；若沒有這個需求，或者根本還不瞭解，你就說這個你不懂、不會，我來教你，你的內在就有一個傲慢存在，覺得自己比人家高。傲跟慢相應，為什麼叫慢？就是認為自己的才華能力有真實的受用，稱做慢，自己內在的慢發顯於外而待人，就叫做傲。

佛法的我慢，就是掉在自己的執著，自認為比起別人有什麼不同、有什麼特長，這就是我慢，我慢不是沒有修行或沒有內涵，而是自以為是，認為自己有什麼才華，在禪堂裡可能就是自認為唱誦比較好，或禪坐比較好，社會上就比較賺的錢比較多，用的東西比較好，而也確實有這個能耐，稱為慢。慢之後，自認確實比他人高，就叫做傲，所以要能慢，也要先有那個內涵。

問一而告二，謂之嘖（訓多言）；

「嘖」同「讚」字，是稱讚、讚美。「訓多言」，表示嘖是多言的意思，話說太多，《法華經》說「平等說法」，不多不少才對，落在少或多或其它，就像荀子所說的狀況，已犯下「傲」跟「嘖」。

傲非也，嘖非也，君子如響（小叩則小鳴，大叩則大鳴）矣。」

荀子認為傲不對，嘖也不對，都不是君子是的做法。「君子如響矣」，君子待人的表現是中庸，不露自己的才華，也不屈就自己，真有來問者，不會故意吝法、慳法不傳授教導。君子之風彬彬泱泱，彬彬是很有節制，能自我約束不隨便，泱泱是很大器，有求教者，隨時毫不吝嗇地教導，泱泱大度像海洋一樣寬廣。自己至少都要做到泱泱之風，彬彬之度，懂嗎？

不要過份炫耀自己有什麼才華，不要像暴發戶，一有錢

什麼名錶珠寶全穿戴在身上，開著名車，等到因緣時機一沒了，又什麼都空空，腦袋也空空。君子絕不炫耀，認為自己跟別人不同，也不自沉，不會故意說我什麼都沒有。

道家就不是如此，道家有德者會故意去掩蓋自己的德性，稱做和光同塵，要跟低下之人一樣，把自己的光掩蓋起來，和塵土一樣，鋒芒內斂，與世無爭，道家認為愈有德者就如同靈龜，以前認為龜有靈，故剖其肚取其腹殼作為卜卦用，龜因為有才而致死，人亦是因有才而招致橫禍，是以道家以不露出己才為要。儒家則是道行於天下時便出，不能行於天下便自守，儒、道二種風格不同。儒家絕對不委屈自己，但也不炫耀自己。

佛家是不要富貴，但也不自我沉埋，即是入生死又能不被生死所拘，行富貴又不被富貴所污，無所不可，真正自在。

荀子認為君子就應該做到不保守也不炫耀，所以言「君子如響」，而唐老師的解釋很有意思，認為君子如鐘，就像

「小叩則小鳴，大叩則大鳴」。

又說：「未可與言而言，謂之傲；可以言而不言，謂之隱；

人家還沒問，你就自行教導人家，對他人說明，覺得自己很有才華，這就是傲，就是炫耀，急於表現。已經可以教，是值得教的對象，卻偏偏不教，這就是吝法，就是慳吝，自以為才華是自己的，怕他人勝過自己，這就是「隱」。所以唐老師要表達的是同行同見之人，你就要跟他指導，非同行同見之人就不必急於指導。非同行同見之人，急於指導對方，自以為在禪宗頓法裡有多大成就，趕緊跟他人分享，事實上是認為自己可以說法給對方聽，可以教導對方，這就是一種傲；等到真正是同行同見之人，卻又偏偏不教，怕對方會之後自己就沒有什麼特殊才華，他人就不會重視自己，所以故意隱起來，不願意教。這是這兩句話真正要表達的意涵。

唐老師是上校出身，飽學詩書，他從中國大陸來台灣，什麼都沒帶，只帶一部藏經，對他來說，藏經比他所有財產

都要重要，他用以前的木頭櫃子裝起來，我一看都覺得好感動，老人家是如此地看重法，整部藏經全看過，他把自己的禪法修行在經文裡重點式地點醒出來，畫龍點睛，所以看老人家的經，看得都是心上的用功，特別受益。以前年輕時還看不太懂，現在就特別喜歡看，因為經典面很多微妙義理，老師就像這裡點個一、兩句，你一看就清楚了解。老師不會把禪說破，我現在就覺得自己講太多，其實不太好，但是講這麼多你們都聽不懂，如果像老師講這麼少，你們就更不懂了，其實我也不知怎樣的說法是最好，反正就是隨緣，聽得懂就懂，聽不懂也沒有關係。

不觀氣色而言，謂之瞽；

所謂進人家門，要看人家的臉色，這很重要，不然就是瞎眼，「瞽」是瞎眼。人家都已不爽，不想聽你講話，你還跟對方說要聽，自己是好言規勸等等，這樣的好言規勸就是火上加油，這不對，要懂得看氣色。有時一些家庭吵鬧，或朋友吵架，去勸架也要稍微掂掂自己的身份能力夠不夠，否

則被扁，對方沒事結果你一條命不見，這就是「觀氣色」，不是只看當事人的氣色，還要看自己有沒有資格勸導，你若有那個能耐，當然可以。不是巴結，但眼睛真的要放亮一點，要懂得善觀氣色。

不懂得察言觀色，就是瞎眼，就算有眼也是跟瞎子一樣，可見學佛處處要用智慧。別人根本都不想學，自己就好心一股腦要對方學，呈顯出自以為很懂，學得很好，顯得比他人強，這都犯了荀子所說的問題。

故君子不傲不隱不瞽，謹順其身（訓人）。」綜上看來，儒佛聖賢施教的法式，也都沒有不同。免謗無諍之道，也就在其中了。

荀子的君子「不傲」是自己有這個才華也不急於教導人家，並非不管人家有沒有需要或有沒有來問；君子「不隱」是指自己有這樣的才華，他人來請教時，要盡心盡力告訴人家；君子「不瞽」是要能察言觀氣色，觀察人家懂不懂，不

是一股腦一直講下去。

「謹」是恭謹，是內在要守住自己的本份，就是人家沒有要問你時，就不要刻意想要教人家。「順」是順人，當有人來問時，你就不要隱藏。「其身」是指對方，「謹順其身」是要做到有人來問問題時，對對方不隱不傲。綜合以上看來，儒佛聖賢施教的方式，也沒什麼不同，所以免謗無諍的方法，便也在其中了。

(七) 付囑流傳正法

六祖大師法寶壇經

丙二、付囑流傳正法

時，徒眾聞說偈已，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，以至于今，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。然據先祖達磨大師付授偈意，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，徒眾聞說偈已，普皆作禮，並體師意，各各攝心，

依法修行，更不敢諍。

前面有諸宗相爭的情形發生，但都已解決了，怎麼這裡會在十位弟子來了以後又傳他們三科三十六對，突然又接上這段？我是覺得不太對，要講諸宗相諍，應該是接各起二心這一段，這樣比較相對應，這裡隔著三科三十六對，又突然談這個，實在是頭尾接不太上。三十六對法雖是在敦煌本裡有，但從這裡看來，是接不上去的。這段應是擺在前面諍的部分。

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，以至于今，抄錄流行，目曰『法寶壇經』。汝等守護，遞相傳授，度諸群生；

因為知道六祖八月就要離開世間，於是「法海上座，再拜問」，前面都沒有把法海稱做上座，這裡加了上座二字，很明顯是法海的弟子加進去的，因此此段裡文字在六祖時代

應是沒有的，也沒有要依法寶壇經這樣的東西來作為流傳，因為六祖已說衣法不傳，更不會用一部壇經為本來作為其傳法證據。後來會產生依壇經作為傳法依據，是因為神會在眾多弟子之中，為了顯出他自己的地位，於是他以壇經抄本來教導弟子，並作為傳法及弟子得法證明，所以這段經文應是後代用壇經來當作傳法證據的弟子所加進去，把壇經當成類似衣鉢的印證，不只有神會這一派是如此作法，像在四川的禪門也有類似作法。

六祖的弟子之一南陽慧忠國師，亦呵斥南方禪法所謂的「南方宗旨」已是背離六祖之意，更何況對神會宗門依壇經法卷作為印證及傳法證明，更是不認同。後來禪門的五家七宗，都沒有依壇經作為印證的傳法根本，所以此段話是故意標顯以壇經作為正法的根本，不符印六祖一生的教誡，因為禪門絕不立一法，也不立一物作為標的，我覺得這裡的行文及內容，確實是與六祖原意不合。應是後代的弟子增加，希望凸顯壇經地位，以壇經作為傳法印證的印信。

南北宋時以法卷為依據，更早之前老和尚用楞杖或香板打下去，就是交付下去，就是傳法，這是象徵意義大於實際。像我師父，以他的念珠來傳給果東方丈，果東方丈登座時就是捧師父交給他的那串念珠，放到座上，所謂祖祖付法，此法非物質，只是藉著某種信物作為代表，刻意把某樣東西作為禪宗傳法之信物，就完全不合於六祖原來的教法。

在六祖時代並沒有統一的壇經範本，也沒有正式的壇經本，大家都只是記錄個人的所見所聞及所問，等到師父圓寂了，才把師父的東西集結起來，統一編輯成冊，我認為後面的這些內容應是編輯群為了刻意凸顯自己的師門特色，為了把壇經立為六祖頓法的象徵，而添加進去的。

法海上座再拜問說：「和尚入滅之後，衣法要囑付給誰？」這一段六祖在大梵寺說法時，便已表明衣止於我，五祖先前也告誡六祖衣不可傳，事實上也無法傳了，因為當初方辯為六祖塑像，六祖便把五祖囑託之衣作為酬價，給了方辯，方辯將衣撕成三分，「一披塑像，一自留，一用 裹瘞

地中」，歷代祖傳之衣不復存在了，所以哪還有誰來接法或以茲證明等事呢？

所以六祖說把他從大梵寺開始，直到今天所說之法，記載抄錄使之流行，並當成法寶壇經，你們只要守護，遞相傳受，依此正法就是度諸群生，表示這就是他的衣鉢，就凸顯了法寶壇經的重要地位了，等同於無六祖之法。

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。然據先祖達磨大師付授偈意，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。』」

六祖又說：「只要依此去做，就稱做行正法。現在為你們這樣說，不託付你們法衣，你們照這樣去修就對了。你們等人的信根已淳厚成熟，對這大法決定認可無有疑慮，而且堪於承擔讓頓教大法傳續下去的大事。根據先祖達摩祖師傳授衣鉢時所說的意思，法衣是不該再繼續傳。」「不合」是

不應該。

偈說：「我來到中土，是為了傳法救迷失的眾生，一花可以開出五葉，最後結果自然成就。」所以不需要衣鉢來證明，最後因緣成熟時，一脈衍生出五家，禪法便自然遍行於中國，就不需要有衣鉢這個物質來作為證明。

六祖壇經禪學基本教材

文中自「抄錄流行」起至「度諸群生」為止共二十二字，似非六祖所說的話。六祖決不教人記言記語販賣語錄去。恐係神會門下增加的話，為便利於爭取禪宗法統而有意羈入的。

我的看法與唐老師相同，也認為這裡應該非六祖所言，六祖的教法是直探清淨心源，不立一法，不立文字，怎還會有些販賣文字的語錄產生？怎會要人去記言記字？所有開示都是為了解黏去縛，都是應當機者問法時，所給的指導，怎麼可能會要求弟子集錄語錄之後廣為流傳？當時眾多的弘法弟子中，只有神會這一脈是以壇經作為傳法依據，因此這段可能是神會宗門的弟子所加入。

（八）開示一行一相三昧法

1. 一行一相三昧頌

六祖大師法寶壇經

丁一、開示一行一相三昧法

丁二、說一行一相三昧頌

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」。若人具二三昧：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，遇茲露洽，悉皆發生。
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。』」

這裡說明如何在生活之中掌握修行，修行不離生活，才是真正的佛法，要化而成為生命的相應與受用。何謂佛？就是能見諸法究竟實相，不為相所執著，離相之後自然無生死煩惱，就是解脫，解脫之人稱做佛，做到於相離相即是解脫，能見自本性、識自本心者就是佛，處處刻刻不離佛，心相應於佛，名為佛子，心中沒有離開過佛的正覺、佛的智慧慈悲。若是不能相應，只是每天揹著佛也沒有用，揹著三藏十二部經書四處走，只是著在文字義理的念誦或言論，由言談間來顯出自己的所見體悟比他人高超，作為炫己耀人的工具，即是失掉研究經教的目的。

真正從經典文字義理下手，了知義理的真實義，成為身心用功的修證依據，當然很好；如果只是落於相上的用功修

證，頂多是見到自己的生滅相，了知生滅相苦，知曉要離苦求樂，是為次第漸修法門，當然也能得力，可是就要耗費許多時間才能得力，* 經典形容要經過三大阿僧祇劫，這是對已經修行之人而言，尚未修行者要經過多少阿僧祇劫呢？

六祖所給的見心法門不論禪定解脫，是論有無見到諸法實相，若見諸法實相，身心時刻念念均不離清淨心，則清淨心所顯現的皆是智慧妙用，所以行深般若波羅蜜時，處處照見五蘊皆空，就能度一切的苦厄。無法從清淨心起觀照，就要反過來從相上如四聖諦、十二因緣、六度萬行等一步一腳印修過來，如是修過來以後仍要見到諸法實相，要體會無苦、集、滅、道，無老死亦無老死盡，乃至要無智亦無得，見到實相是空寂，諸法本來是空寂，才稱作菩提薩埵。

我們現下雖落為凡夫，但佛陀已告訴我們本具的智慧德相跟佛無二無別，即諸法的究竟實相是緣起性空，但非斷滅，緣起性空具足且含藏無限功德與妙用，這是佛陀成佛以後所教導的第一句話，這是我們修行很重要的目標，若我們本來

不是與佛無二無別，那絕對不可能修至跟佛一樣的境地，就如同想把石頭變成黃金一樣的荒謬，無論如何燒熔鍛鍊，也提煉不出黃金，就像想把黃金變成木頭、鋼鐵，也是根本不可能的，因為本性不同。既然佛陀告訴我們人人都具有佛種性，佛種性到底是什麼，自己不曉得就要去用功修行，掌握修行的方法，念念不離真實實相而用功，才名為真正發清淨心來修行，才是起如來正因、發如來清淨因來用功，不是以識心來用功，能做到這樣，就是「一相三昧」、「一行三昧」。

「一相三昧」與「一行三昧」嚴格說來就是定慧的一種妙用，定、慧是一體，我們若時時刻刻相應實相修行，如前述《心經》所謂「行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空」，常常在生活中面對一切諸法當下，不離智慧觀照，不離現象的因緣，腳踏實地實修，就是不離一行三昧跟一相三昧的運用。

師復曰：「諸善知識！汝等各各淨心，聽吾說法。」

六祖說：諸位大德，汝等各各淨心聽我說法，這裡的「淨心」意指不要掉落到一切分別執著，不起心動念分別。前面有講到淨心，是念念能做到離念，不是要你沒有念，而是不要去分別語句裡的是非好壞，不要掉落到原來的認知裡去評斷，只是認真地聽，聽時能受用什麼、領略什麼，就如此受用領略，如果還是不能對所開示之法真正瞭解，如六祖前面所講，合掌歡喜即可；如果能真實的領略，就是依教奉行，如法去修行就對了，這樣的態度才叫淨心聽法。若是抱著一種來聽法就可以得到智慧的心態，或來聽法以後就能改進多少的想法，以這樣的念頭而來，或者希望從話語裡聽到什麼、瞭解什麼、明白什麼，都非淨心。

一般人在聽法或做任何事前所謂的發心，其實是發有為心，皆已落在有所為、有造作的心態上，這樣的發心不是淨心。聽經要淨心，做任何事也要淨心，本本份份地按照法該如何做就去做，此刻若能用上智慧觀照諸法當下是空寂且不著相，如實行之，依現前眾生所體悟所見的因緣配合運用之，

以自己所體悟的智慧去行，行時不掉入自己的分別知見。不掉入自己的分別知見不是不明白、不了解，變成特意行為，那就不對，是自己發心做任何事情，當下雖是觀照到諸法的實相，也要依觀照到因緣的假合狀況，順此因緣來使事件的進行能達到順利圓滿，這才是真正的發心，才是真正盡心做任何事情。

大家從淨心聽法要能學習到，對一切事物的進行皆不離清淨心，如是從一法的領略而受用到自己的身心，進而運用於生活的每一法上，否則只是單從一法一相上學習契入，縱然很認真，可是到最後仍掌握不住真正大法，只是相上的改進，使其因緣能更加圓熟而已。真正的因緣法，當下是空寂，如果不能掌握空寂實相，只是在外相求取或學習種種運用處理，也是落在相上，這樣用功修行很難得力，這是非常重要的修行指導，如果你們不能用心去體會，那就是如聾若啞，這也是六祖希望大家聽法時要淨心的原因。

若欲成就種智，須達一相三昧、一行三昧。

智分做三智：一切智、道種智及一切種智，這裡的「種智」是指一切種智。一切智是指對於一切萬法都能如實觀照，知道一切萬法當下都是因緣和合，皆是空寂，無有自性，證得諸法實性的智慧稱作一切智，即是二乘人智，也稱作平等智，因為一切萬法雖然千差萬別，仍只是因緣和合所成之假相，實際的實相是緣起空，空是一切諸法實相，一切諸法雖有種種差別，但在空這一方面而言是平等、不二的，所以稱作平等智。

道種智是指諸法有種種相，「種」是種種的相，雖然諸法是因緣和合無有自性，但把它當作是空寂、斷滅的，或什麼都沒有，是錯誤的，必須進一步瞭解因緣和合當下有其假，有其眾相，清清楚楚了知一切法各有其差別相，這樣的智慧稱作道種智。例如我眼前看到、聽到你們每個人，雖然都稱作人，但是每一個人都不一樣，相貌也不同，身心內在對佛法的了解也都不一樣，這個都要清楚了知。能對一切的法完全了知，如此的智慧稱作道種智，菩薩得到道種智，就可以

破塵沙惑，破除像塵沙那樣多的迷惑。佛陀及菩薩，要能知道世間所有法的差別，並能掌握種種相的作用，能夠圓滿運用，此為道種智。法相各有種種的不同，非一成不變，證得諸法妙相也稱為差別智。

了知一切諸法的實相本性，也了知道諸法相的差別，稱作一切種智。六祖言「欲成就種智」，就是想要成就佛的種智、想要成就佛果，需要通達一相三昧跟一行三昧。

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」。

「一相」是對外在山河大地乃至眼見、耳聞，心所起的法塵、法相，皆不住著，也就是自己眼、耳、鼻、舌、身、意隨時隨地所領知的種種，都不住相。能不住相是因為了知諸法是空寂，了知一切相是假有，不會住著，所以不會在當中生「憎愛」，不會產生討厭，也不會產生喜歡，就沒有取

跟捨。我們喜歡的事物往往會去取，不喜歡的會捨，不產生取捨憎愛，就不會「念利益塵壤等事」。

住著在利益塵壤這些事上時，有了取捨心便念念不捨，在心裡就成煩惱，若時時刻刻能遠離這些，心便「安閒恬靜」安然閒適，恬淡和諧寧靜。「虛融澹泊」，對一切相不會產生很深的攀緣與執著，自己對相清楚了知，但不會隨著起心動念，身心與生活很安然，往往不喜追逐名利財色，也不會陷入當中，「虛」是不執著，不被外物、外欲所染與束縛，沒有被慾望控制與積累之苦，身心很安然；「融」是融洽，「澹泊」是處在任何狀況之下，都不會被名譽功利等慾望所染，生活簡潔安然，一切食用都很簡單，非常安然自在美好。

內心著相之人，就追逐並沉溺在物欲裡，內心充滿妄想慾望，有所追逐，內心便苦悶不安，穿要名牌，吃要高級美食，所用的要非常好。現在世間人的內心是非常空洞不安，為了彌補內心的不安及空洞，便往外追逐，追逐名牌，美好的打扮，甚至不服老，非得利用整形或吃藥把青春找回來，

穿著要比較，炫耀自己的與眾不同，但無論怎樣努力一定會有人比你更美更好。要住豪宅開名車，那都是內心非常空虛的表現。

佛陀出生於皇宮，所有的受用都是人間最好的，但他能放下這些，因為他了解生、老、病、死、苦，就算有再大的權力，擁有再多財富之人，都一樣要經歷這些過程。漢武帝的寵妃李夫人就說過：「以色事人者，色衰而愛馳，愛馳則恩絕。」多麼有智慧的話，世間人耽溺於逐相，就十分可憐。

「三昧」是定慧都具足，「一相」是對所有的相都都清楚楚，知道是無常相，或稱空寂相，不會掉入並貪著在相上，不會起是實有的錯誤認知，《楞嚴經》裡也提到眾生對生死有根本顛倒的認知，沒有用智慧去觀照生死輪迴的根本是什麼。

「一相三昧」的用功是時刻不離智慧觀照，即是所謂行深般若波羅蜜多，照見五蘊皆空就能度一切苦厄，這是從清

淨心上起妙用。就是起真正的智慧來觀照，清楚了知一切諸法本來空寂，因此能做到於相離相，不會著在相上生心起念，不會產生憎愛等取捨。所以這一句話是在指導我們修行就是要時刻念念起智慧觀照，照見諸法皆空，本來空寂，無有真正的實法，或者有真正的相來讓我們起心動念執取。

壇經裡告訴我們有二個非常重要的修行方式，一是不離清淨心，一是起智慧觀照，「一相三昧」就是起智慧觀照，照見五蘊之相，要清楚知道五蘊假相的真相就是緣起空，用三昧之慧來觀照一切萬法，知道萬法本身當下空寂，就不會為相所轉、所牽引，自己的身心就能達臻如如自在，這是第一個用功。

「一行三昧」的「行」，就是我們眼、耳、鼻、舌、身、意所領受這一切，即根與塵相應的一剎那，心所起的覺受稱為行，「行」就是運轉，在生活之中六根對六塵產生六識的作用時，此時就是我們用功下手處。根塵交接當下，一般眾生都掉落在相上的執著，認為有個實際的相，殊不知一切都

是因緣的假和合，誤認為實有。

《楞嚴經》提到一切眾生不知生死的根本，只知道生命好苦，經過一連串的生命折磨，所體會到的空也是種消極的見解，是從有到無的執著，以為這樣就是空的見解，認為世間苦、空、無常是一種虛幻的生命，因此當他歷練了人生的種種苦難以後，像要有份覺醒，如此的覺醒使他回過頭來想要精進修行求佛法，依此來斷煩惱、離苦，得究竟解脫。這是一般人從世間的假相裡，似乎是覺悟了，之後反過頭來精進用功，事實上這都是取相，對此相生起貪愛、種種分別或不滿，而選擇其它認為比較好的彼相，來讓自己用功。

這些都是取相著相，取世間的染相、苦相、無常相，對之生起幻滅、不究竟、不快樂感，無有恆常，因此想要離開它，這都是染相，想要去掉染污之相而追求生命的真實美好、永恆、清淨、美滿，所以聽到佛法以後，心生嚮往，慕道而修道，冀望修到最後可以斷離一切生死苦難，究竟成佛，這只不過是從染相的覺醒變成對淨相的追求。只是那個相轉變

成自己心中認知的真實究竟佛法，其實還是掉落在自己的知見裡，仍是著相，眾生知見沒有斷。

眾生的知見是認為一切知見、一切相都是實有，出世間人修行佛法則著在法相上的實有，認為要依此努力修行最後可證得佛果成就，兩種都是掉在有，都沒見到諸法真正實相。佛陀所謂諸法究竟實相是因緣所生法，當下即是空，無有自性故是空，此是諸法的究竟實相。

逐染相而修，都是掉落在個人的認知分別心用功，這樣用功若不能達到《圓覺經》所言的知妄離妄，就永遠不能遣妄離妄，永遠是在妄裡，所以這樣的修行要經過很長的時間，才能夠一步一步地達到即相而離相、遣相，最後了知一切是空，才能真正知道諸法實相為何。修行過程中，自己的身心無法知道諸法的究竟實相為何，就會著在那裡。外道修行也是希望從禪定裡獲得解脫，究竟而言四禪八定並不是解脫，但是對外道來說就是解脫，因為在禪定中身心可以不起任何一念，觀照諸法亦無有種種分別對待，能呈現生命與外相的

統一，也能覺察生命的無限美好、充實及和諧，可是這些不過只是身心相的覺受，並沒有真正照破五蘊皆空，不知道諸法實相為何，就著在清淨相上，著在一種遠離一切分別對待後的短暫清淨。

就佛法理論而言，我們平常的妄心分別很強，往往看到眼前的相便做種種分別，了知之後第六意識就對這個相起分別，當一個相由第六意識作更深沉的分別觀照及取捨之後，又跟第七意識無始以來的我執相應，這樣就產生著相，此時就產生種種顛倒分別，產生苦樂，輪迴不斷。禪坐時達到一切妄想不生，很清楚身心的覺受，這叫做一心。

但一心的境界並不是真正離開身心相，在初禪裡還有五種功德，有禪定的喜樂，有對自己修行法門在身心方面的覺受，比如我們觀呼吸，氣息進出我們的身體是暖還是冷？氣息進入鼻子時是什麼感覺？進到氣管時是什麼感覺？進入更深處是什麼感覺？種種這些覺受都很清楚明白，這就是有覺有觀。所以有覺有觀進入初禪時，根本不會昏沈，不打妄想，

反而會在法上自然地運用上觀照，清清楚楚；漸漸地分別心因為自身的五根沒有對外接觸，加上第六意識又處在禪定的壓伏之下，故分別心也不起，第七識的我執也因為在禪定的現象之下，對於我執的執著不再那麼強烈，所以產生一種統一、自在之感，有平等和諧的感覺，此時是為一心。進入這樣的境界，會以為自己的境界很不得了、很殊勝，其實是掉在相上的另一種成就，只不過就是從原本身心妄念紛飛、煩惱念頭不斷或者昏沈種種相，達到比較統一、清淨，比較自在的一種受用罷了，仍是著在身心相上用功。

因此小乘禪、聲聞禪，不論是修數息觀、不淨觀或是五停心觀，乃至於四聖諦、十二因緣等種種修法，都是落在以身心相清楚的覺照後，要從身心相的無常無我，見到諸法的實相是緣起性空。如果不能見到緣起性空，就只是暫時的伏惑，就只是達到一心，讓煩惱無法起現行而已，並非真正斷除煩惱。二乘要解脫必需從相的統一，然後心能了知原來一切相雖有生滅，而生滅只是其相，實際上一切諸法相是緣起

性空，性空才是一切諸法的究竟實相，如果二乘人能相應到這裡，就是起真正的智慧，而後對一切萬法就能如實觀照諸法的本體為空寂，不會著在相上做分別，就能遠離一切生死對待，稱作此生已盡，不受後有，因為已見諸法的究竟法相是空寂，無有自性，但也只見到這裡，沒有見到因緣和合的當下雖是空，亦是假有。

假有表示此空非斷滅空，不是無記空，是有其種種假緣和合而成假相，假相當下就是諸法實相，諸法實相是空，但當下也是假，才是《心經》所謂的「色不異空，空不異色；色即是空，空即是色」，才是真正緣起的真實義。

小乘見到緣起的真實義，偏於諸法緣起性空、無自性那方面，沒有見到因緣假和合這方面，所以不能從空出假，也就不能從空產生種種妙用，此妙用是度生的功能作用。如果不能從空出假，只願在定中，不想從事生活上的一切，也不想度生，這就是很消極的緣起空。能真正認知全體的因緣法則，就會了知道性並非斷滅沒有，含藏有無量的功德，所以

佛陀才會說一切眾生都具有如來智慧德相，不僅見到法的實相，也見到相並非只有空寂，是含有種種德性能力與作用，能把這些至德自在運用自如，就能像佛菩薩般千百萬億化身，可以運用智慧、慈悲、善巧、方便來做種種度化眾生的工作，這才是大乘佛法。

小乘佛法是見到人空，但法不空；大乘佛法是二空，人空法也空，甚至連空的觀念都要完全去除，如是才是見到真正實相，所以禪宗才要明心見性，接著要見性明心。第一個明心是了知我心本來跟佛無二無別，具足與佛一樣的智慧德行，成佛不增，在凡不減，永不欠缺，佛陀如此告知，我們就要建立修行信心，相信自己，雖然現在是凡夫，但不妄自菲薄，只要好好用功，終有見到諸法實相的一日，那時便與佛無二無別。

修行本來就是起智慧的觀照，於生活當下還諸法本來面目，了知諸法都是因緣和合，本性是假，雖是假卻有因緣假和合的業果報，因緣果報不昧，因緣果報雖不昧，但實相本

來空寂，如果知心明心，即是心空，心空則罪滅。

我們不可以說有果報，也不可以說沒有果報，只要見到諸法實相，就會清楚了知何謂空，何謂不滅，清清楚楚因果報應，如是用功修行，不離清淨心，了知一切法當下是幻，不執著法為實有，一切苦惱亦是幻妄，依此起幻智修幻法，成就幻果。自己能從修行上產生一些體悟，就是一種幻智，一切都不執著，這樣才是稱性起修，才是正確發心作為修行的正因。否則用眾生因來當作發心，因不正果就遭迂曲，因正初發心便成正覺。一開始下手用功，就時刻不離清淨心發心。

何謂發心？發就是打開，打開自己的清淨心，見到自己清淨心時，當下便成佛，清淨心即是諸法空寂，諸法空寂就是諸法實相，佛就是代表諸法實相，故稱菩提，這樣的用功才叫真實用功。大多數人都是落在相上用功，一著相就很難離相。

一相三昧是「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」，這就是起智慧的觀照，只要掉落到凡夫果位上，就已非觀自在，也不是原來佛的清淨實相了，所謂一念不覺就是凡夫，處凡夫位時要能覺醒，覺醒時要不離智慧與清淨心去用功，在一切處時不住相就是智慧用功觀照，以智慧觀照清楚了知諸法是空，便不住相，因為不知道諸法相當下是空，所以才會住相，一住相就會產生憎愛取捨。

不住相就是無相，無相才能不住相。無相非斷滅或空無的相，佛法裡的無相是指沒有自性存在，一切都是因緣假合。我們起如來智慧觀照，觀照一切諸法皆是空，無有自性，雖然尚未修到這個境地，但是只要做這樣的觀照，我們就能夠離相，常起這樣的觀照，即是佛法所謂的三輪體空。如果對相起有一個我，別人罵我，我好難過，這就是掉在我相，聽到罵我話語的內容就是法相，罵我的對方叫做人相，這樣就是三輪不空，三輪不空就是住相，亦稱著相。用功修行並

不是要你躲到深山裡，不與人接觸，沒有人來罵你或跟你作對，這樣不是無相，真正無相是在相中，能了了清楚其實相為何，不執著，也清楚這假緣和合之相為何，所以人家罵你，你也清楚知道，就是不隨著境界跑。別人罵你就生氣或不滿等等，那就是被境風所轉。當下被罵要知道是代表對方對我的不滿，自己馬上要觀照在行為的因緣假和合上哪方面做得不好，要從因緣假來改進，改進合於因緣果報才叫達到無相。

一相的三昧並非對相無知無覺，要清清楚楚地知覺，但要回歸到真實的清淨心，要相應到真實的清淨心，起真實的觀照，就能出離一切萬象，而不為一切萬象所著，所謂「百花叢中過，片葉不沾身」，不僅片葉不沾身，連香味亦不染。如果著在香上，就落境了，不著其香，才是真自在。《維摩詰經》提到，「天女散花二乘不落菩薩落者，二乘之人取相分別不了花空，是以不落；菩薩之人分別已亡不取花相，是以不著。」天女散花時花瓣掉在菩薩身上，菩薩如實知道花落在身上，不會再多想花掉在身上是破戒，或者著在花的美

好及香味上。

「時維摩詰室有一天女，見諸大人聞所說法，便現其身，即以天華散諸菩薩、大弟子上。華至諸菩薩，即皆墮落，至大弟子，便著不墮。一切弟子神力去華，不能令去。爾時天女問舍利弗：『何故去華？』」舍利佛等二乘弟子，看到天女散花，便七躲八躲，還黏在身上，便起神通力讓花瓣掉落，因為二乘人著相，尤其當時對女人身更是敬而遠之，認為她們是一切生死的根本，是染的東西，故要遠離。天女問舍利弗為何避開花？舍利弗便反問天女：「汝於三乘為何志求？」天女說：「以聲聞法化眾生故，我為聲聞；以因緣法化眾生故，我為辟支佛；以大悲法化眾生故，我為大乘。」舍利弗再問：「汝何以不轉女身？」殊不知眼前的天女是位大菩薩，「即時天女以神通力，變舍利弗令如天女，天自化身如舍利弗，而問言：『何以不轉女身？』」她把舍利弗變成女人身的天女，天女自己變成舍利弗，舍利弗從頭看到腳，以天女像而答曰：「我今不知何轉而變為女身？」這就是為

何我說《維摩詰經》是在教導禪門頓法的原因。

如果你能真正清楚明白舍利弗是天女，還是天女是舍利弗，你就是真正見性；若用理論思想去推敲思索、解釋，就完完全全都不是，要真正見到究竟到底是什麼，這樣才是一相三昧。一相三昧的方法你用得上，就是真正在修行，否則學什麼都沒用。

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」。

「一相三昧」跟「一行三昧」是二種修法，「一相三昧」是在相上起智慧，也是要從清淨心起用。第二個「一行三昧」，是時時刻刻、無論行住坐臥，一切行之間不離開自己的清淨心，就是實證諸法空寂境界且須與不離，當下不必刻意起觀照，也能相應。如果是心一念起妄行、妄知，一念落入凡夫境地，就要起染智修幻法用功修行。常說要做到於相離相，要起智慧觀照，起智慧觀照嚴格說來，是已離開智

慧心體、離開清淨心體之後，對相起心，起心的那一念要立刻警覺落在相上了，當下觀照諸法，此是為轉念，所謂不怕念起，只怕覺遲。當念一起，知道已遠離清淨心，不在正念上了，馬上要返回以智慧觀照諸法空寂，是為一行三昧。

如果念念不離清淨心，那就無所不可，此時無論行住坐臥或眼耳鼻舌身意所見的一切，都是妙法，一切都是清淨心的顯現，於一切諸法自在。就如同是一位非常有錢的富翁，他看到任何東西，根本不需要起「這是多少錢」、「我買不買得起」的念頭，是喜歡就挑就買；像我們就是掉入到無法於法自在，已經變成佛經裡面的窮子，看到每樣東西雖然心起喜歡，但是口袋不夠深，對相有取捨就會產生苦。

六根的運用，就叫做行，心當下的種種覺受都清楚覺察分別，叫做行。也就是在眼、耳、鼻、舌、身、意的運用當下，我們知道都是清淨心的一種作用，既是從清淨心起作用，那麼所有的觀照不掉入分別知見裡，當下是清淨心的妙用；既然是清淨心的妙用，就無所不可，所做的一切自然與真如、

真心相應，不需要再起心動念造作，《圓覺經》提到禪修四病「作、止、任、滅」，造作不對，任意不對，止不對，滅也不對，因為這都是落在人為的用功，只要不離清淨心，時刻觀照都在清淨心裡，一切諸法，在自己或是宇宙山河大地的一切，當下都是清淨心的流露，清淨心的顯現。《楞嚴經》也說我們的身心及山河大地，一切都是妙明真心所顯，所以當下一切清淨。

不要認為自己身心很多煩惱，有許多的不清淨要除掉，那是因為沒見到清淨心，時刻見到清淨心、不離清淨心，當下一切法就是圓成、圓滿、自在、解脫，所謂法法解脫、法法自在，就是真如境界，就是一切圓滿的，不需要再起心動念修它、除它、證它，現前的一切都是諸法妙用，見色法的當下就是文殊的境界，聽到聲音就了知是觀音的境界，看到山河大地種種就是普賢境界，處處是諸佛菩薩境界，無處不是淨土妙用，包括我們的身心，都與佛無二無別，這就是「一行三昧」。

「純一直心不動道場」，保持如是清淨心，不離開道場也就是不離開清淨心，不起心動念，一念起當下就有三細六粗種種分別法現前，所以《大乘起信論》云「一念不覺生三細，境界為緣長六粗」，從三細會再生出種種粗，「粗」就是其它萬法，而「一行三昧」就是指觀自在菩薩，時刻是觀自在菩薩的境界，一切境界都是解脫、自在。既是自在，就不需有任何修證，也不必行深般若波羅蜜以照見五蘊皆空，因為行深般若波羅蜜時就已不自在。不自在才要照見五蘊皆空，如此才能度一切苦厄，是為從性起修，從觀自在菩薩的清淨心起實智觀照，修一切萬法，遠離一切苦，名為解脫，解脫才能無一切可得，無智亦無得，故名菩提薩埵。

※ 提問：

師姐：「師父您說的就是我們若無法當下觀照自己是空，就是要利用稱性起修來觀照；平常又要我們了解諸法實相，了知一切法皆是無常。但我們就是不能真正了知諸法無常，所以在觀照的過程要刻意起一個造作，不斷地告訴自己這個

相是因緣和合空。可但是我就是看不到空，這樣好像在自我催眠。」

師父：「其實你就是從你的身心去分別觀察，例如你覺得你的身心裡面哪裡不空？你仔細想想。你從年輕小姐一直到現在，哪一個相永遠存在？以前的相已經知道是空，未來的必然也是空，怎會不空呢？所以從認知上去理解，一樣能知道空，只是這樣的理解不是真正見性。所以修行時必須起幻智，就是知道這樣是尚未得到真正的智，但也知道一切諸法緣起空，照著這樣去用功，不離三輪體空，要降伏眾生相、壽者相，才能進入佛道，《金剛經》是這樣教導我們，要降伏我心，才能成就菩提薩埵。雖然現在的修行過程中還未見到實相，可是你從用功修行上，處處觀照是空寂。「無我相」就是沒有我相存在，怎麼會沒有我？這個我相是因緣和合，所以沒有實際的相，你就會知道這就是無我相。

師姐：「所以可以從相上觀察比較？」

師父：「對，先不要執著在修行上，先觀察。例如小乘的修行就是觀察身心的苦，然後從身心的苦相去感覺相的不真實，先從這些苦一步步感受到無常、苦、空、無我，然後知道相的不究竟，從相的不究竟再領悟到不究竟當下的性，就是緣起空，小乘要經過這樣的轉變。禪宗是當下告訴你一切諸法本體就是空，既然是空，若落在相上，就要依據佛陀所說的一切諸法是空來如是修，才不會掉入相上。

若人具二三昧：如地有種，含藏長養，成熟其實。一相一行，亦復如是。

如果修行的人能夠具足這兩種三昧，就好像大地有種子，便能夠「含藏長養」，地要能夠含藏種子，種子才能生長，如果只有地沒有種子，也不能長出果來。「如地有種」，表示我們如果具足這兩種三昧：一個是像地的清淨心，即一行三昧；另一個是像種子的一相三昧的智慧行。含藏長養這二者，就能成熟自己的菩提果。

「如地有種」的「地」就是指我們的清淨心，即一行三昧。時刻知道所有身心的運轉，就是行。所有身心運轉都不可離開清淨心，一切都是從清淨心所流露出，既然如此，那麼一切便不與清淨心相違背，所以要念念知道當下就是清淨，念念不攀緣分別，是名清淨，這就是佛念。所謂一念念佛一念佛，念念念佛念念佛，在那一念，短暫的那一刻，你就是佛，就見到實相，就跟佛一樣。長期間來說，念念都在清淨心，皆不離自己的清淨心，念念都是佛，則「舉足下足，悉是道場」，都是淨土，都是佛的受用，所有的變化都是妙明真心的顯露與運用。一行三昧是知道不離清淨心，是本，如同大地；一相三昧是智慧的觀照，在見聞覺知當下知道無有實際相可得，故不住著，便能於相離相，就是從地含種，把種子放至地上，就能產生真正的智慧妙用，使我們得大涅槃、證大菩提，成熟這樣的果實。「一相一行，亦復如是」，而一相三昧、一行三昧，也是同樣的道理。

我今說法，猶如時雨，普潤大地。

六祖說我今天的說法，好像及時雨，普潤大地。下雨有沒有用？當然有用，我們本性具足清淨，有這樣的妙智慧，但若沒有雨來開發，則種子無法發芽生長。表示當我們迷時，若沒有善知識點破，則我們仍然見不到自己的清淨心，就好像沒有大地，不曉得用我們的智慧觀照，遠離對一切相的執著，這樣就如同沒有種子，縱然聽再多法，沒有地、沒有種子，光有水也沒有用。當你知道自己本來就如佛一般，具足佛的清淨心，這就是地，又知道我們的妙智慧與佛無二無別，只要起如是智慧，遠離一切妄想顛倒執著，這就叫下種，地跟種皆具足，當法雨來時，就能發芽生根。

「時雨」就是應時之雨，時機雨量恰到好處，也就是當我們已經知道清淨心是什麼，也知道怎麼做，知道如何行持一相三昧及一行三昧，清淨心就是一行三昧，不離現今因緣去修就是一相三昧，這二者都具足且明白，那此時聽我說法，這法就是時雨。如果沒有這樣的體會，就會變成先前我們說到的「傲」，我都還沒請問你們需要什麼，或者我自認為你

們需要什麼，就劈哩叭啦的講，這就不叫時雨。你們都清楚了，也真正發心用功，此時善知識給我們的指導，就像時雨般恰到好處。播種下去，大地也很肥嫩，有一場雨降臨，就可以順利地長出果實。若機緣不合，就不是時雨，這個最主要的機緣就是你有無見到一行三昧跟一相三昧，清楚了知二者且都具足，再來聽法就對了。

汝等佛性，譬諸種子，遇茲霑洽，悉皆發生。承吾旨者，決獲菩提；依吾行者，定證妙果。

你們的佛性，就好像種子，遇到雨的滋潤，就能生根發芽。能夠承接我教法真實的意涵，不只是文字言語上的瞭解，能真正瞭解真實內容，依教奉行，一定會證得菩提；依照我的教法真實意涵而修持，一定可以證得妙果。事實上二者是一樣的，為何要重複？這是加強語氣，強調不要忘失，若照這樣的方式去修，保證你們絕對會成就。

聽吾偈曰：『心地含諸種，普雨悉皆萌，頓悟華情已，

菩提果自成。』」

「心地含諸種」，地就是清淨心，清淨心裡含藏成佛的種子，現在叫基因，有這樣的基因才會產生這樣的變化，我們的心地裡面就含藏如來的智慧德相，跟佛無二無別，只要見到自己的清淨心，當下就可成佛。如果我們本來就沒有跟佛一樣的自性，怎麼可能成佛呢？就像煮沙無法成飯。

而善知識的指導，就是甘露，非常重要，否則就會迷相而修，大多數的人都是如此。

只要得到善知識所給的指引教導，就像受到普雨的潤澤，自己裡面的清淨心及清淨功德種子就會「頓悟華情已」。「頓悟」是了解，「華情」是菩提果，真正了解華情是什麼，菩提果就成。不要以為要開花後才能結果，那是次第漸修法，當下知道花的實相就是緣起空，緣起空是一切諸法實相，見到諸法實相就稱成菩提，並非要離開花或者離開種種情識，不是指在識的分別外，另有一個成佛在，不是斷煩惱、去除

掉種種煩惱以後，別有一個菩提的清淨果或智慧妙果，都不是，只要悟到華情的當下，就是見到華情的實相，不是落在其生滅相，知道其究竟實相是本自空寂，則說當下「菩提果自成」，自然成就。不用去栽培它，不用去修它，只是自成，根本不用人工造作，本來就是圓滿的。

只要能夠悟到「華情」的當下為何，也就是見到「華」的當下是空寂，一切情識當下亦是空寂，當下菩提果就已成，不需再經三大阿僧祇劫修持，也不需要辛苦地精進努力，因為就算努力行六度萬行，但沒照見諸法的本自空寂、如如實相，那你只是在培福田而已，不是真正見到諸法實相的功德。

2. 勿落空觀

六祖大師法寶壇經

丁三、指示勿落空觀

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『觀淨』及『空其心』。此心本淨，無可取捨。各自努力，隨緣好去。」爾時，徒眾作禮而退。

這幾句話非常重要。「其法」是指六祖的頓教法門，再衍申講就是指一切佛法、一切修行，無有兩樣，不論是從布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧哪個法門下手修行，包括你們掃地、互罵、抱怨，如果能馬上從不滿抱怨頓時觀照到這些本來是空，我在罵誰？說不定你罵出口的話還沒罵完，當下就證悟了。最主要是我們要知道，相的當下就是實

相。如何能馬上從相的當下見實相？就是放下自己所有的分別執著，起智慧觀照一切諸法當體即空、當體如如，如此馬上見性，見性就是成佛，就是這麼簡單，不用離開一切萬法。

那為何我們要出家、拜佛、念佛？不要只見到空的那一面，空也有因緣的假。我們現在還落在凡夫的煩惱知見裡，所以有這些，因此要離開苦，仍是要假一些方便。否則雖然知道是空，但只是知道，沒有證到；沒有證到，就不是真正見性。如何真正證到？就是從諸法的歷練裡面去修，修時要時刻照見它是空，照到最後，真正了知一切空，連這空都遣除時，不空就出現了，這就是真修行，故言「其法無二」。

「其法無二」是說所有世間法，皆無兩樣，都是一法，甚至連一法都不可得，連一也不可立，才是這句話的真意。既說法沒有兩樣，不要以為法就是一，連一也不可得。

「其心亦然」，心也是一樣，沒有真心和妄心的差別，只有一心。也不要以為真有個一心可得，覓心照樣了不可得。

修行當然更不可以掉在有二相的分別裡。可是不要以為離開二相，就是真正修行，如果認為離開二相的修行是真修行，就又掉入一相裡。禪宗的修行處處都在指明我們該如何用功，用功的過程，你的身心著在哪一相上，就繼續破。我們認為一切法都是千差萬別，並當作實有，那麼你就不知道所有的法，都叫做一法，都是緣起性空之法，無有一法不是緣起性空。所以的法都不離緣起性空之法，一法也是緣起性空。既是緣起性空，則所謂緣起性空之法亦不可立，所以連一也不可立。

「其道清淨，亦無諸相」，佛所說的真正解脫道，本來清淨，不是修行以後才證得這樣的清淨，如果是修後才可證得清淨，那就落到有個相可除，有個相可得，有個染相可除，有個淨相可成，這樣不對。清淨為何是清淨？因為沒有諸相。沒有諸相，也不掉入空寂相、斷滅相或無有空空相裡，很怕大家掉入無相裡，所以說「慎勿『觀淨』及『空其心』」。不要跟你說要觀清淨、要觀無相，你就觀空掉，以為是念頭

都不起，這是錯的。

「此心本淨」，這個心本來清淨，是為觀淨，但不要掉在淨裡面。「本淨」是本來緣起性空，既是性空，空沒有任何相，所以無法被染污，因此給個假名叫清淨，並非真有個清淨存在，但是不要因此又變成空無所有，以為何必修行呢？這是陷入語言文字的表象裡。空的當下是因緣的有，因緣既是有的，便有佛果。

「無可取捨」，不要落在取淨捨穢上，若是如此，你就把心當成有個實體的心，也落在有個實體的相，有個淨相和染相之別，要除或要得，這樣就叫取捨。

照著所說的「各自努力」，還是要努力，不能只睡覺，但如果著在努力相上，那還不如睡覺的人。睡覺的人還不會打妄想，你們執著在這些相上，自認為很有修、有成就，掉入我相裡，我慢、我見、我執越來越深，不修還好，越修相越大。有些法師動不動就認為我是法師，我有修行，這樣不

行；有些居士認為自己有金錢的能力，護持力大，就是大護法，這就掉落在妄識裡，沒有識自本心，見自本性，掉入相上，自己不知道，還以為自己在護法、在修行，這叫盲修瞎鍊。所以我們要站在自己的本位上，要知道現在的自己是老幾，還未到當老大的時候，就乖乖守本分，一步步慢慢地修，但也不是真有老大可做。

「隨緣好去」，就是不要掉在有造作裡，認為自己在修行。「緣」是諸法的實相，「因緣所生法，我說即是空」，要隨緣，如果不知道因緣所生法，當下為空，就是逆緣。逆著緣修，自以為在修行，事實上是錯誤。能夠真正隨緣，則一切作為都對，不論吃飯、睡覺、行住坐臥，都是在修行，都是「好去」，就是好好地解脫，就是自在，去除妄染，就會達真正的自在。常常告訴你們要好去、好去，不要以為師父是不是看我快要死了，叫我好好去？就是因為你們都不死啊！死得盡還好，可惜妄想分別心從來都不死。要真正觀照到諸法因緣的實相，才能真正達到隨緣。隨緣不是隨便或者

無所作為，隨緣是真正認清諸法實相為因緣所生，當下空寂。修就好好修，但不落在有修的相上，或者執著於有修的成果可得。

「爾時，徒眾作禮而退」，當時，所有的徒眾聽完六祖所言後，頂禮而退。

六祖壇經禪學基本教材

萬法唯識變，一切唯心造，是佛家的名言。於一切處，對一切相，能本著清淨心來看一切，一切就是淨土。淨土穢土，非在國土的淨穢而在人心的淨穢。所以《維摩結經》說：「欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，即佛土淨。」只要自心清淨，即就所在的原處皆成淨土了。「一行三昧」的要旨在此。

文中的「諸善知識汝等各各淨心聽吾說法」十四字，為宗寶南海流傳本上所無，原可從刪，姑且仍存其舊。

萬法唯識變，一切唯心造，是佛家的名言。

一切萬法都是我們的識所變現，因為八識裡的識種會變現善惡等各種境界。變現善惡種種境界，原本沒錯，只是法，但會變成錯誤，是因為有個第六、七意識心做種種分別及我執，所以就變成妄相，成了染相，不再是清淨實相。其實第

八識所變現出來的所有相，就只是相，說有善惡種子之別，也只是假名。所謂的善種、惡種，是落在分別心的對待上才有此分別，識本身是沒有分別的能力。

第八識本身沒有判斷好壞是非的能力，因此相應到第八識時，一切諸法是平等如如，只是因緣相顯現出來。我現在說沒有善法、惡法，並不是沒有，它照樣變現，你的果報是什麼，你的因緣為何，清清楚楚，可是無關天公地道。天公地道對修行人而言是無有差別的，這也就是當提婆達多在地獄時，佛陀叫阿難去看他，阿難問他苦不苦，他說不苦，好像在三禪天一樣的禪樂。世尊又令阿難問提婆達多：「爾還求出否？」你還要不要出地獄？提婆達多說：「待世尊入地獄，我即出。」阿難云：「世尊是三界大師，豈有入地獄分？」提婆達多說：「世尊既無入地獄分，我豈有出地獄分？」這裡在表達，正因為諸法是如如，就無有佛跟提婆達多之別，無有佛成就的涅槃解脫果位跟大罪人入地獄果報的差別。佛既然不來，提婆達多亦不必出，一切諸法皆自在平等，這才

是真正的「萬法唯識變」。

很多人把唯識當做染淨的種子，就認為它所變現出來的，是有善、惡相。有善、惡相沒錯，但是因為有分別才有善、惡，否則只是因緣所生之法而已。因緣所生之法，只要不起心動念去分別，所有法都是一如，稱作「法無二法」。

唯識變和唯心造是不一樣的。唯識所變是認為裡面有善惡種子，變現而出，於是有染淨、對待，如果心常保持智慧觀照，保持清淨，天堂與地獄，對於聖者而言，是無有差別。因為有染淨對待，容易執有相，就必須由相的當下一步步做到遣相、離相，起幻智修幻法對治幻妄，必須要步步修證，相應於心，才能回復原來的清淨，這樣的修證才有實力。事實上識變的當下，也沒有所謂的善惡、好壞等法的對待，有好壞法的對待是因我們心起分別。因此一切法從識種變現出來時，仍是屬於圓成實性；但只要起念分別，就是依他起，或是遍計執，就落在執著的錯誤知見裡。

唯心所造是指心造一切諸法，如《楞嚴經》所言「咸是妙明真心中物」，一切都是妙明真心所流露出來，一切都不離清淨實相，當下即是圓滿、解脫、自在，不需要再修。一切都是真如境界，諸法現成，無有欠缺。唯識所變和唯心所造二者表面看起來一樣，事實上它們修行方法的下手處和道理定義完全不同。

於一切處，對一切相，能本著清淨心來看一切，一切就是淨土。淨土穢土，非在國土的淨穢而在人心的淨穢。

對於一切處，乃至於一切相，能本著清淨心來看待一切，當下就是淨土。不離清淨心時，則所見的一切，都是妙明真心所顯，這就是唯心所變，能這樣直接不離清淨心，當下就是清淨，無二無別，相亦是清淨心所變現，當然也是清淨。從識而言，不離真正智慧觀照，能照見五蘊皆空，則雖是識所變現，可是能夠還識原貌，把錯誤的分別轉識成智，當下一切處、一切相皆相應於清淨心，當下就是淨土。兩個法門的修行方法不一樣，所以後面兩句話的解釋也不一樣。

我所說的這些沒有什麼特別，就是真正的修行罷了。修行到這個地步時，就不用去看註解，而且所講說出來的一定是跟真正的法相應，否則就是落於文字上了。

如果真正了知唯識所變、唯心所現，就應該知道怎麼下手，這才是真正的從法相上、法的文字義理上，見出如何跟心性相落實，這樣才是不辜負佛陀所謂的「佛語心為宗」。如果只見文字，頂多是佛語，要歸納到心上來用功。一個唯識所變，一個唯心所造，就已見出心法的用功下手處。能夠清楚理解了知，對一切處及一切相，就能夠不離清淨心來對待，當下的一切就是淨土。所謂淨土與穢土，不是物質上國土的淨、穢，而是人心的淨、穢。如同剛才所言，唯識變現出來本無染淨善惡的差別，是眾生對它起心動念，而產生分別。

所以維摩結經說：「欲得淨土，當淨其心；隨其心淨，即佛土淨。」只要自心清淨，即就所在的原處皆成淨土了。「一行三昧」的要旨在此。

想要得到淨土，本來就要「淨其心」，但我們的「淨其心」總是認為要斷掉妄心，修一個清淨的，使得心再變清淨，這都是錯誤的。這樣的解釋是次第修行、漸法修行，是如來藏的修行。《維摩詰經》雖是屬於文字，但是要當即這文字而見實相，見到清淨心。當下所謂的淨心，就是淨土，淨土即是從清淨心所變現出來，就如剛才所講的唯心所現，心既是清淨的，那麼變現出來的國土亦是清淨，當下所有山河大地就無有染污對待，一切都是淨土。

不只禪宗的修行，所有佛法的修行都是如此。只要做到自心清淨，即隨時觀照緣起性空，不離性空，當下便能了知此是清淨心。修行時，若還有些煩惱未淨除，就觀察此是因緣假，沒有究竟的實相可著，修行時老老實實修，不執著於相上取捨，當下就是真修行。

要體會「自心清淨」，這可從兩方面來談，一是知道本性本來清淨，故不需造作，不需修行。二是自心清淨是由因緣的假合和，故要做還滅的修行；還滅修行之後，能達到真

正的滅，即淨除一切對待，達到真正寂滅，此時稱作「生滅滅已，寂滅現前」。到達「寂滅」的「滅」時，也就是回復到清淨心。可知，一個是從凡夫果位上，修到相應於自己原本清淨的實相；一個是告訴我們，本來清淨實相就是如此，不需再去造作它。但不需要造作，而只是掉在空觀的空上，這是錯的，要知道空的當下即是因緣假，仍然要把握因緣假的修行。怎能外在風吹草動，你們的心就跟著去？眼睛看哪兒？講了這麼多，訴說如何用功，可是你們的心還是落在攀緣追逐，為何要如此攀緣追逐？風吹草動干卿屁事？只要自心清淨，當下所在的原處就是淨土，這也正是「一行三昧」的要旨。

「文中的『諸善知識汝等各各淨心聽吾說法』十四字，為宗寶南海流傳本上所無，原可從刪，姑且仍存其舊。」這部分就不必管它了。

（九）落葉歸根

六祖大師法寶壇經

丙三、落葉歸根

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，歸必有所。」眾曰：「師從此去，早晚可回。」師曰：「葉落歸根，來時無口。」

丙三、落葉歸根

「葉落歸根」在中國古代是非常重要的觀念，不管年輕時到哪裡打拚，老年時一定要回到家鄉，死後一定要埋葬在祖先墳旁，這是中國的傳統風俗，如果在外地不幸死亡，都被認為是非常不幸，會變成孤魂野鬼，容易被其它的鬼魂欺

負。若是能回到自己的家鄉，回到父母祖先共同的埋葬處，將是非常大的安慰，也是希望死後仍然可以繼續照顧父母、承事父母。所謂「父母在，不遠遊，遊必有方」，就是這個道理。

只要是有較好經濟能力的人，甚至是在朝為官者，過世之後，一定會讓兒女把其棺木運回到家鄉埋葬。古代的中國人非常重視入土為安，所以這個棺木就要非常厚，並且要能承受路途上的顛簸，這些事情在古代是件非常重要的大事。

但對印度人來說，他們希望死後，甚至是將死之前，就能在恆河旁邊，斷最後一口氣。他們認為一切都是從大神身上流露變化出來，死後也要回到大神身邊，恆河就是大神雪山，祂的頭髮後面有一股水流出來，就是恆河，把骨灰丟到恆河裡，沿著恆河流到大海裡面，最終會回到大神身邊，處理身後事的觀念跟漢人不同，但都是回到源頭，我們要回到家鄉祖先身旁，印度人要回到大神身邊，這樣的觀念是相同的。如果沒辦法在恆河邊去世，也一定要選在恆河支流，火

化後再把骨灰放到河裡，小支流能匯流到恆河裡是最好的。如果再不行，死後火化的骨灰，不管用什麼方法，就是要交由親人投到恆河裡，這是他們很注重的風俗傳統，也因為這樣，在印度幾乎沒有墳墓設立。這也是種葉落歸根的風俗習慣。

大師，七月八日忽謂門人曰：「吾欲歸新州，汝等速理舟楫。」

六祖先前曾跟弟子提到八月要入滅，所以在七月八日時忽然要弟子整頓一下舟楫等交通工具，準備回家鄉廣東新州。六祖此時是在韶關南華寺，雖然亦是在廣東，但離六祖老家仍有一段距離，要提早啟程。

廣東地方多山，若走陸路，對六祖老人家來說很不方便。廣東地區的水路不多，但老人家住的地方有條曹溪，就交通而言，水路比陸路方便，對年紀大的六祖來說，體力上較堪負荷，不會過度勞累。

大眾哀留甚堅。

韶關南華寺是六祖教化最多大眾的地方，追隨弟子最多。因為聽說六祖要回新州，當時新州的地方政府才又蓋國恩寺，因此也是蓋得相當簡單。南華寺的弟子，當然希望自己的師父仍留在當地圓寂，讓大家都機緣能恭送老人家最後一程。六祖若回新州國恩寺，路途遙遠，那麼多大眾也無法跟隨其後，能跟的就幾位本來隨伺在側照顧的弟子。

就算真到國恩寺，也無法容納那麼多人吃住，而且路途中大眾的飲食照顧都是問題。加上這麼多人聚集在一起行走，容易被誤會為要造反之類的，引發不必要的麻煩，所以大眾非常希望六祖不要離開，能留在原地，最主要希望能送老人家最後一程。

師曰：「諸佛出現，猶示涅槃。有來必去，理亦常然。吾此形骸，歸必有所。」

六祖告訴大眾不必挽留，因為過去歷代諸佛出現在世

間，及其化緣時間盡了，一樣示現涅槃，仍要入滅。有來一定就有去，「理亦常然」，這普通的道理，我們處處可見，「吾此形骸」，我的身軀，「歸必有所」，當然也要回到父母養育我的地方，回到自己的家園。

眾曰：「師從此去，早晚可回。」

大眾這問話，就是希望師父能發願乘願再來，不要捨棄我們這些眾生。其實這都是在我們在人情上的不捨，像家師離世時，我們心裡雖然沒有非常悲悽或難過，因為知道師父的法體是不生不滅、不來不去，這一段的因緣化世也確確實實感受到，但從此一別，要再見老人的語言音聲、慈貌相，永遠再也不可得，當然還是有種悽悽感，我希望在座的每一位，都要感恩聖公老人，今天你們能聽到佛法，能學習一切，都是來自於老人家對我的教導。

「早晚」用台語念，意思就很完整的呈現出來，這裡的意思是就算我們師徒這樣分隔了，希望分隔的時間也不會太

久，也就是希望老和尚能乘願再來，或者是去了新州後並沒有圓寂，最好過了八月之後，又能再回來教導，這是大家最大的願心。所以這裡的「早晚」有兩層意思：一是如果您圓寂後，能很快再來人間，尤其是回到所在的這個地方，再繼續帶領我們；另一重用意就是希望您這一去不要停留太久，最好是過了八月之後都沒事，那麼您就趕緊回來。當然大家應該都希望是第二層結果。

師曰：「葉落歸根，來時無口。」

但是六祖卻說「葉落歸根」，葉子落下去就回到根部，土就是樹木的根源，代表回到最初真正的根。「來時無口」，來時怎會沒有嘴巴？意思是他老人家時刻都沒有離開我們，只是再見不著他了，「無口」就是無形無相之人，這也是指「葉落歸根」。

見到清淨法性以後，就好像葉落歸根，從此不再迷，雖見到清淨本性，但仍有作用，仍有來去，還有教化功能，

但沒有教化的形象讓我們看到，也就是仍時時刻刻督導著我們，照顧著我們，只是自己體驗不到。如果體驗到所謂的葉落歸根，見到自己的本心本性時，則你看到師父是時時刻刻都來，但是再也沒有形象顯現給你，就像我跟大家說我師父從來沒有離開我，但是我卻看不到他的五蘊合成色身。其實看得到的五蘊色身只不過是映入眼簾的形象罷了，我心中湧起的那個形象反而比師父五蘊色身在時更鮮明。

六祖大師法寶壇經

丁一、懸記

丁二、世系

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，口裏須餐，遇滿之難，楊柳為官。』」又云：「吾去七十年，有二菩薩，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。」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。」

丁一、懸記

「懸記」就是囑咐未來將發生的事情，就有點神通感，修天眼通成就時，就可以知道自己過去及未來所要發生的事情。

又問曰：「正法眼藏，傳付何人？」師曰：「有道者得，無心者通。」

這裡再問六祖，「您老人家的正法眼藏是什麼？要傳給何人？」弟子之問，就掉在有這麼一個東西，又有誰該得，所以大多數的一般人還是掉落在相上的取捨及得失。但六祖的回答，都是從心性上來指導，絕不是落在相上，或以空無答之。六祖告訴你諸法是實相、是無相，但也不是空無，所謂「有道者得，無心者通」。

「正法眼藏」既稱為眼，就是智慧，要能時時見到正法，並把這個正法用智慧傳遞給一切眾生，第一個條件自心要明，就是要有「眼」，有智慧可以明什麼是正法，得到正

法以後就是真正眼明，眼明之後還要有明把正法傳下去，才是真正的正法眼藏，否則就只是如來藏。

「有道者」就是見到諸法究竟實相的人，也知道運用智慧起種種教化，以種種法接引眾生，是謂「有道者得」。「無心者通」，能夠通達無心之人，就能見道。

有道之人就是真正通達無心者，無心之人通達了是謂有道，所以剛才我說要見正法，絕對要通達諸法實相，實相就是無相，沒有一切起心動念造作的妄想，時刻都是見自本性、識自本心，時刻不離清淨心，時刻在性上起用，通達大道，就能弘道。無心者才能通道、明道、知道，即是達道，達道以後才能弘道，這都是一連串非常相關的步驟。如果只是自己知道、明道，而不能弘道，皆非真正的「正法眼藏」。「正法眼藏」不是只有自己個人知道，是要普天下之人都能證取體會。

又問：「後莫有難否？」

這句話就比較玄了，我們現在絕對不會這樣問話，當時這樣問，是因為兩宗的弟子還有些互相較勁及詆毀對方的語言和行為，仍有法爭，弟子擔心還會有法難發生。

從這裡開始就是懸記，事實上禪宗的修行是不贊成這些，這大半應該是弟子穿插進去的，為了凸顯六祖除了有大證悟外，也有大神通。在度化眾生的方便，有時講了千般義理，還不如顯一個神通來得快，以神通接引眾生雖快，但會讓眾生著迷，無法使之遣相、離相，不能以智慧來觀照，所以佛陀不允許示現神通接引眾生，但事實上佛陀在度化眾生的過程，處處都是運用自己的神通在觀照眾生根機因緣，觀照諸法種種狀況，甚至於在很多弘法過程中，外道施種種邪法，佛陀都是用定中的神通來降伏。所以禪宗並非沒有神通，但如果變成專門行神通之事，就是惑眾，禪門是不贊成這樣的方法。

禪定定功很深之人，其這方面的神通就特別強，能預知時至或未來將發生之事的能力。例如進入四禪的捨念清淨，

捨念不是沒有念，比較像六祖所說的無念，面對諸法，不會有任何離清淨心的念想，即不離清淨心，如實觀照，但畢竟還是在相上，尚未達到真正無相。

我自己當時也清楚這樣的狀態，所以就去問師父該怎麼用功，師父要我培植福德因緣，但沒告訴我怎麼培植。我想一個窮和尚哪有經濟去做布施這些工作，也知道要用法施，而我平常就有講一些佛法，因此也不欠法施。所培的那個德，我們知道是跟佛無二無別，要見到自性，這功德才會顯現，也不是培就能得，能培的就類似因緣上的，不具足的因緣去培養，使之具足，先天不足，可以從後天彌補的，才叫培福，所以我想一想，就是處處幫助人家，替人著想，為人分憂解擔，就是培福。在這之前，師父要我當行堂裡面的監香，或者管所有的事情，表面是在管大家，但事實上我的心是在法上用功，不斷地參疑情，偶爾看到禪坐者動或搖之類的，會稍微提醒一下，但總覺得這樣會讓自己的工夫打岔，尤其是進入統一的狀況時，很不喜歡有其它境產生，因為去照顧當

時的境時，必然會影響到自己正在參的話頭，尤其是已成片成段的連續疑情，就不太願意在禪堂裡幫忙。甚至於到後期，我的腿坐到比較不痛了，感覺坐得很自在，就懶得起來。這個懶倒不是掉在禪定裡面，主要是疑情話頭已經用上手，自己就容易待在疑情話頭裡，不太願意起來照顧人家，認為這樣會影響自己。雖說大多數時間還是起來，做自己該做的事，因為是一份責任，但大部分的心力都是用在自己的工夫上，沒有全然地放下自己，也沒有離開自己，這樣的修行就是著在自己的身心相和我相上。

後來師父教我培福，我就把自己原來的統一、疑情成片等境界全不管了，幾乎把話頭疑情都丟掉，只是以眼用身這樣看顧大家，說也奇怪，一、兩天以後，所參的話頭根本不必去提也不必疑，卻也不會掉，反而比自己以前想要緊緊抓住它時更牢靠，此時是自己在動中時，身心的定力照樣出來，原本是打坐時定力較容易出現，而且動中定的狀態越來越強，發覺到下坐以後還是有定，真正的定力也可以在動裡，

我就用這樣的方式來看顧大家。心愈不起分別，反而法愈清楚，觀照大家愈清楚。

以前要在你們的身邊稍微停下來，看看是否真的打瞌睡，不確定再換另一邊，自己心裡蠻沒譜的，就是不知道那個人的當下狀況是怎樣。可是到最後，打坐或經行，我自己慢慢走，看著大家，我發覺根本不必看，連頭都不必轉，可是整個壇場的狀況，我好像突然間都能感受得到，能感受到每個人現在的工夫用得如何，有無上手，現在是怎麼樣的狀況，這樣的情形連我自己都嚇一跳，因為以前從來沒有過，自己也看過經典，知道這樣是很容易著魔的；一放下，不去理會這些，不著在那個感覺裡，只知道有這樣的事情發生即可。

一放下後，漸漸地力量反而越來越強，強到不僅能察覺所有人的起心動念，甚至於到最後覺得所有人的呼吸好像是跟著我在呼吸，我呼出一口氣，他人是跟著出，我吸一口氣，他人跟著吸，更奇妙的是連這個無情的殿堂，好像也變成一

個活的東西了，不再是冷冰冰，不再是鋼筋水泥、石磚泥塊的房子，變成一個活的生命體，感受到自己的生命、所有的修行與它是連成一體，連它好像也跟著我一起呼吸。或者我的心臟在蹦跳，血液在流動，它也跟著，這種感受並非幻覺，因為我們沒有坐下來，有時禪修者認為定是靜坐下來，慢慢進入到眼睛不看，妄心不起時，這樣才是定。但那時眼睛看，耳朵也聽，心都知道，腳也行走，就是這樣的狀況仍可入定，讓我了解任何時刻、行住坐臥皆可在定中。

這種定跟定慧均一的定不同，這是屬於定的受用，是禪坐定上的受用，而且心很清楚，就是一心。我知道這只是個過程，不去理它，所有的疑情話頭都沒有用心參，都放下，反而它一直都在，就這樣繼續經行，突然之間，就清楚明白，那時再也沒有什麼東西，什麼境界都沒有了，原來所認為的真正答案也消失，不會再起，禪定的覺受體驗也沒了，全都沒了，變得很正常，這時去見師父，也不等待師父印證，自己都知道所體驗的是什麼，相應的是什麼，只等師父篩選，

所以米有沒有熟自己清清楚楚，不是等著師父來裝熟，是自己清楚就知道法的實相是為何。

大家要自己體會，在禪坐參禪的過程中，不論是用默照還是話頭，當身心進入定的過程中，每個人都會有四禪的變化，愈深入的人體驗就愈深。如來禪在解脫禪方面的指導，是教你一層層修，一層層體驗，一層層捨，那麼當我們在參話頭時，就會知道這只是過程，這些相要知道，但知道是為如幻假，不理它，不過在修的過程還是會經驗這些，只是它會快速通過不停留。當有這些經驗，你才會真正知道所謂的六相圓融，如果只是用文字理解推斷，無有感受，但若是從禪定裡體驗，就會發覺整個身體，乃至於在定中所見的一切境界，是非常不可思議的。

就禪宗頓禪而言，「不論禪定解脫」，就是不掉入禪定解脫裡，從性上下手，如果像六祖，當然就不必有次第的漸次修行，但到後期，祖師禪都已落在工夫相的用功上了，嚴格講起來已非真正的祖師禪，算是祖師禪裡的漸門禪，還是

落在漸。祖師禪漸禪門，其用功只是直接起實相，而那個實相還是落在心上的用功，當下是否定身心相的執著，要見實相還是要藉身心這個假體來用功，要觀照是圓寂、空寂的，這樣是屬於還滅門，是起幻智修幻法，以對治幻妄，是從眾生的知見，藉著種種修行，讓我們來見自本性、識自本心，見到本自清淨實相，跟六祖不同。

六祖的實相是教你馬上見性，原來就是清淨了，從最源頭本來就清淨，不須要再過濾或用任何方法使之清淨。比較後期的祖師，如大慧宗杲禪師，其說法類似水是濁的，還要做一番沉澱工夫，使濁的沈澱，不是用明礬使之清澈，或是落在水不動以後，水跟雜質的沈澱分離。禪宗後期的修行是即沈澱就知道原來所謂的髒、不淨，其實相也是空寂，如是達到淨穢不二，這樣的認知過程也是修行，這是抖落掉或沈澱原來自己錯誤的認知，這樣的用功下手處，是屬於稱性起修的工夫，但是合乎性，合乎真實的實相用功。

六祖的工夫稱作稱性起用，跟小乘的稱性起修不一樣。

我們雖具足智慧德行，可是現在顯現不出來，就要按照諸法實相次第來用功；六祖的稱性起用如果只是著在清淨心而沒有妙用，叫做死水，就非真正的實相，要不離清淨並真正生起清淨實相，從般若生起八萬四千般若，從心起種種智的觀照妙用，這就是稱性起用。六祖的用功是直接掌握原本清淨，不假外修，只要時刻不離清淨心，再以智慧觀照當下諸相皆空，就沒有苦，不須離苦，也不須斷苦。

如果已經落到有五蘊之相，就要從四諦、十二因緣、十八界，乃至於六度萬行一直修，修到最後要進入無老死亦無老死盡，無苦集滅道，到達這樣的地步，才能相應到真正的滅，是名稱性起修。此修又跟小乘之修不同，小乘的修是遣相離相，每個相都要修過，修過之後觀空，觀空之後才知道這是相空。可是有好多的相，每個相要修又要觀空，所以相相要層層地修，不可能從第一諦就圓滿。

但我們也說過，如果可以從稱性起修的第一步就見到實相，則當下就等同於解脫最究竟果位；也可能在修行的過程

之中，只要在某一時刻裡見到實相本體，就能在當下證得清淨，這就是大乘祖師禪的用功。後期祖師禪稱性起修，即「行布不礙圓融」，「行布」意指依次第順序而修法，可能在當下的行布，就是修第一步最初級時，便證到真理實相，不是一定要步步都修，到最後才能證得實相。每一步都有可能契入究竟，都有可能悟。

小乘行者是有多少品、多少煩惱，就必須一一經歷，有相修、有階位修；大乘六祖的稱性起用，從心起用，則一切都是清淨心，當下所顯皆是妙用，沒有所謂的粗劣或高妙，都是同樣的。

修行其實是定慧不離，只要在定中，受用一定會出現，只要不著定中相，當下的定就是慧。雖然慧是指照見諸法皆空，但能空而不空，才是真正智慧，空而不空就有種種和合妙相，身心在定中種種的過程跟變化，清清楚楚，不黏不著。

而六祖的這些懸記，聽起來不是什麼了不起的事，就是

一種身心的感通，我們是因為自己的心很亂，就無法感通，無法知道某些事情大約會在何時發生，是什麼情形感通不出來；如果是在禪定之中，沒有時空隔閡，所以某些因緣之相的發生，就在此時此刻，自己心很寧靜時可以顯現出來。現在的科學幾乎是往這方面前進，現在的電影也很喜歡拍時空穿越的題材，一下子掉落在古代，一下子由古代回到現在，回到過去或到未來，雖像夢幻，但都是有理論根據的。

佛法的理論根據是從修證來，以前常認為時間跟空間是對立，但事實上科學家提出時間跟空間是一體，人們現在所看到的是三度空間，可能還有四度、五度空間，若是這樣，還有所謂超光速，是可以回溯到以前時代。現在的科學知道原子可以產生很大的能量，用大型粒子加速器，讓二個質子在近乎光速旋轉的速度中對撞，會有些微小粒子閃現，可以模擬宇宙某一星球或最初星球大爆炸的現象，這樣慢慢地科學就可以解出宇宙是怎麼形成。

但在禪裡的時空，可以一念萬年，萬年一念，因為禪者

之心進入無心狀態，比光速還快，將要發生或過去已發生的因緣，便如同電影般在清淨心裡顯現出來，平常人觀察不出來，而有甚深禪定的修行者看到這樣的顯現，就知道這些因緣跟他有什麼關係，這方面的神通一定是從禪定裡感受到，沒有甚深禪定是不可能有如此神通感應。智能讓我們知道諸法實相，然後產生種種妙用功能，這是智的作用，神奇奧妙不可測，就是神通。我們往往把神通侷限在定中的身心變化，但這樣的變化很有限，真正神通是指智慧的妙用，要講什麼話就可以講得出來，要做任何事都可以，沒有阻礙，不單單只是定中的身心變化而已。

師曰：「吾滅後五六年，當有一人來取吾首。聽吾記曰：
『頭上養親，口裏須餐，遇滿之難，楊柳為官。』」

這幾句話是難懂的，屬於懸記，懸記之語要等待將來事情發生後，才解得出來，否則光照字面意思，不易了解。根據注解的意思，應是有個經濟能力很差的人，為了奉養親人，去偷取六祖的頂上人頭，也就是為金錢而來。「口裏須餐」，

偷取六祖頭者，是為了口腹之累才做這件事。「遇滿之難」，是和尚金大悲給張淨滿錢，讓他來偷六祖之頭，但金大悲是為了拿回去供養。「楊柳為官」，解決這事件有兩位官吏，一位姓楊，一位姓柳。

六祖說會有人來取我的腦袋，把我的頭像供養父母親一樣，當作無價之寶、如佛菩薩般尊貴的禮敬供養。認為只要禮拜就有很大的福報，掉在這樣的相裡，很多人有如此的執著，以為能得到大修行者身上的某些遺物，就會為自己帶來很大的力量，神奇不可測。

例如佛陀入滅以後，大家為了緬懷世尊的教化，對眾生的種種恩德，因為無法再見世尊的行跡，首先就把菩提樹當做佛的化身。佛陀的肖像是佛滅後五百年，也就是西元第一世紀時才有所謂的佛像，佛陀剛入滅這五百年期間，大家很思念佛陀，就把菩提樹當做佛陀的象徵，所以早期印度一些紀念佛陀勝蹟的圖畫，就是畫一棵菩提樹來代表釋迦牟尼佛。

再來，在各地建舍利塔供奉，當作佛入滅以後的勝蹟。第三，以佛的足跡作為勝蹟，我們去菩提迦耶塔時，菩提樹下就有一個好大的足印，這都是代表大家對佛陀永遠的懷念與感恩，甚至把本來沒有任何意義的樹神聖化，去頂禮膜拜，認為這樣做會有功德，因為心裡懷念釋迦牟尼佛，感念佛陀的恩德，所以把它當作佛來頂禮膜拜，當然就有功德。

「頭上養親」也是同樣的概念，六祖的大法後來傳遍各地，許多人得到受用，但真正得受用者是不會執著這顆頭啦！金大悲就是見到六祖如此偉大，想要佔為己有，認為可以將之視為雙親般來侍奉、上香、禮拜，功德很大，這稱為頭上養親。

「滿」字就是指張淨滿，他被受顧來盜取六祖頭，這個人是為錢財而來，故言「口裏須餐」。金大悲想得到六祖頭來供養，目的只是認為會有大功德，可是竊賊張淨滿是為了錢財而行偷竊之事，故稱「遇滿之難」，就有這樣的災難發生。這件事情，是由姓楊和姓柳二位官員，將之圓滿處理。

因為六祖事先如此吩咐，所以之後的弟子在六祖的頸部裝上鐵箍，不過現在沒有了，可能是事件結束以後被拿下來了。

又云：「吾去七十年，有二菩薩，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。」

這一段是在講青原行思和南嶽懷讓能繼承六祖的志業，事實上青原行思和南嶽懷讓在六祖座下並沒有很出名，當時沒有很多人追隨，而且都不在六祖身邊，六祖最後的十個弟子中，這兩位都不在其側。

六祖自云我走後七十年，有二菩薩從東方來，一位出家，一位在家，「同時興化，建立吾宗」，這裡有點奇怪，因為六祖座下的這兩位禪師，也不會等到七十年之後再弘化。懸記的內容不好講，因為我也無從瞭解，而後人怎麼去解釋它，我們也不知道，總之，各家有各家的說法。懸而不決叫做懸，所以無法給個實際的說法，尤其是沒有發生的，就像天書一樣，解不下去，但如果後來真有其事發生，就可以按圖索驥，按照所形容的線索去還原事實真相。

像這裡的描述，我們無法知道七十年後是指誰，到底誰在家、誰出家，並且興化及建立六祖宗派，是指馬祖嗎？還是臨濟？或百丈懷海？不得而知。

問曰：「未知從上佛祖應現已來，傳授幾代？願垂開示。」

再問：「我們這個法門既是歷代祖師所傳下來，那麼到老人家現在是第幾代？這些祖師的名字是否可以聽聞？請為我們指導。」後面都是祖師的名字，有關祖師的傳記，可以自己看一下註解。我這次講說壇經著重在修行用功方面，有關於歷史部分，之前已經介紹過，這回不再多說，不清楚就去看書，想瞭解可以聽我九十三年所講的。

丁二、世系

世系就是歷代祖師大德所傳承下來的名號。

師云：「古佛應世，已無數量，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。」

從古代一直傳到六祖，古佛出世教化眾生已是無量無數，無法一一記載下來。現在大多以七佛作為開始，其實七佛的年代對現今而言，也是非常久遠。例如釋迦佛入滅，到將來佛彌勒菩薩龍華三會而成佛度眾生，用數字去推量，也是一個非常長的數字，每位佛應世住世的時間不定，要計算成我們所知道的年代或年限，是很大的一筆數目，多到無法計數。

莊嚴劫千佛的最後三佛為毘婆尸佛、尸棄佛及毘舍浮佛，加上賢劫的拘留孫佛、拘那含牟尼佛、迦葉佛及釋迦牟尼佛等四佛，是為七佛。我們現在正處賢劫，未來稱星宿劫，每一劫都有千佛住世，因為每一佛住世的應化因緣及住世時間長短都不同，所以用劫來稱呼，賢劫第一位佛是拘留孫佛，釋迦牟尼佛是第四佛。

六祖壇經禪學基本教材

六祖的「葉落歸根、來時無口」一句，為後來馬祖道一及石頭希遷大加振耀之所本。故世號石頭為真吼，馬祖為全提。後人把六祖的這一句話廣說為「來時無口、去時無鼻孔」，又頌說：「五蘊山頭一段空，來時無口去無踪；要明落葉歸根旨，末後方能達此宗。」甚麼是真吼？怎樣全提？須知來時無口是第一句，去時無鼻孔是末後句，第一句或末後句正是全提真吼。若能從此句薦得，許你是正法眼。此句又作麼生薦？如果乘人要開口時用手掌急堵其嘴，使人頓然觸及這一句，大概就能領悟這個問題了罷！

經文中，從「又問後莫有難否」起至「昌隆法嗣」止一段共八十字，在宗寶南海流傳本裏是排在三十三祖文後的。記此以明兩本編輯次序的不同。又，從「又云吾去七十年」起至「昌隆法嗣」止共三十七字，為燉煌本

中所無；其來源大概是宋朝的契嵩取材於曹溪大師別傳（作於六祖死後六十八年的唐德宗建中二年即西元七八一年）而增入的。契嵩所謂「曹溪古本」，當是此「別傳」無疑。此「曹溪大師別傳」撰於唐德宗建中二年辛酉（西元七八一年），距六祖之遷化僅六十八年，比流布本壇經要早四三八年，比景德傳燈錄要早二二三年，比宋高僧傳要早二〇七年，書中所說干支及年次有若干之錯誤與誤記。日本傳教大師最澄於唐德宗貞元二十一年乙酉（西元八〇五年）在越州抄寫携回日本；此原抄本一卷，舊藏於日本比叡山，視為國寶，現已移藏於奈良帝室博物館。今卍字續藏中收有此書，與最澄卷物對照殆近同一。其日文本，則於陸川堆雲所著「六祖惠能大師」一書中有之。

六祖「懸記」，有「二十年外北地（河洛）弘揚」及「七十年後東方二菩薩」兩說之違異，當係後人各就其支派所利而言，在文字上的增添痕跡亦各顯然可見。元初的德

異吳中流傳本中「懸記」全同契嵩重定本，宗寶南海流傳本則已將此懸記刪去，明藏本有此懸記同德異本，現坊間流通本則無此懸記同宗寶本。若問六祖臨終究竟有無「懸記」？不見道：「有道者得，無心者通。葉落歸根，來時無口。」若問有懸記無懸記，早已遠在宗門外矣。

六祖大師法寶壇經

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，第七婆須蜜多尊者，第八佛馱難提尊者，第九伏馱蜜多尊者，第十脇尊者，十一富那夜奢尊者，十二馬鳴大士，十三迦毗摩羅尊者，十四龍樹大士，十五迦那提婆尊者，十六羅 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，二十二摩訶羅尊者，二十三鶴勒那尊者，二十四師子尊者，二十五婆舍斯多尊者，二十六不如蜜多尊者，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！

六祖的「葉落歸根、來時無口」一句，為後來馬祖道一及石頭希遷大加振耀之所本。

為何又廣說為「來時無口、去時無鼻孔」？若只是落在文字上想，永遠想不出來。哪有所謂生滅在？實相之法無有生滅，生滅相了不可得，掉在滅相而言，永遠不見實相，實相無相，縱然應化，也是隨緣，所謂方便作略，並非實有個真正的相，如果掉在有來有去，永遠不見法的實相，必須見到來去當下是為無形無相，也非斷滅空無。沒有形象指的就是清淨心，來時就有那樣的功能跟作用，也就是在全體的法相當下，即現前所看到的法相當下，就要見到諸法實相，這就稱五蘊皆空。

來時便已有五蘊之相，無口是五蘊當下即是空，你必需知道諸法來時，就是諸法呈現其作用跟功能時是不離清淨心，稱作「來時無口」，種種妙用妙相當下，不離清淨實相。

永遠不掉落在有個法身實相可得，必須從實相上起種種

作用，此是為「去時無鼻孔」。鼻孔指自己先天的，父母未生前的鼻孔，此是謂真心、清淨心，而且勿掉落在有個所謂的清淨心，你必需離去清淨心，才是清淨心的妙用，第一句就是要我們明白即此相的當下就是清淨心，第二句是教我們要能試著轉身，不要仍停留在法身位置上，要能有種種妙用。總之，一是即萬法當下便要知道此是謂清淨心，則當下萬法的差別相就是清淨心；再來，不要只掉落於空寂的清淨心上，要從這裡離開，要能轉身過來，不要停留在妙高山頂，要能下山，這就是「去時無鼻孔」。

掉在有鼻孔，就是掉在有證有得的境界裡，以為自己是佛，以為有什麼東西。施展妙用時，有妙用、有功能、有作用，但不是要你住著在有個真實的證悟。這兩句為何叫全提？為何稱真吼？因為真正實相就是如此，真吼就是告訴大家實相就是這樣，「來時無口，去時無鼻孔」或者「葉落歸根，來時無口」。

「葉落歸根」是見到諸法實相時，雖有種種妙用，但不

落在形相的作用跟功能上，是不離清淨心的，所以「來時無口」的來是指在應化世間上、從清淨本位上而言，自己要能顯出種種作用，即從自己原本的妙真心起種種作用，就是觀自在菩薩，就是種種的千百億化身，這是「來時」，但也要相應到清淨本心，才是真正「來時無口」。「去時無鼻孔」亦復如是，當自己證悟清淨心時，要從清淨心起種種妙用，離開清淨心的果位，走到十字街頭，把所體驗的法運用出來，使之教化。

又頌說：「五蘊山頭一段空，來時無口去無踪；要明落葉歸根旨，末後方能達此宗。」

如五蘊這麼大的一座高山，它的當下就是空，能夠明白五蘊山頭當下就是空，才能知道「來時無口去無踪」，否則就永遠掉落在來時之相，就是生滅的假相，認為有生有滅，就必須體會諸法本相，諸法本相當下空寂，故稱「五蘊山頭一段空」，能知道五蘊當下是空寂，但切莫成只有空寂的偏真涅槃受用，要能有大方便妙用，有來去的假相妙用。來跟

去代表在度化眾生時的妙方便與妙功能，雖是無此，亦時刻不離清淨心，所以「無口」與「無蹤」都代表不住著、要無念，時刻了知諸法本體實相就是無相。

也就是修行時刻要離兩邊，時刻以清淨心觀照，時刻從清淨心起妙用，這幾句都是在闡明這些道理，所以要先明落葉歸根的宗旨與真實道理，最後才能通達了解禪宗。「葉落歸根」是指諸法實相當下空寂，是為緣起性空，「根」是根本，一切諸法歸納到最究竟實相時，就是諸法緣起之空，必需知道諸法之緣起空才能葉落歸根，就能知道為何來時無口去時無蹤。葉落歸根的空寂，並非斷滅的空寂，有種種因緣假作用，雖沒有來去的實相，但不妨來去的假方便，有這樣的功能展現。

甚麼是真吼？怎樣全提？須知來時無口是第一句，去時無鼻孔是末後句，第一句或末後句正是全提真吼。

所謂的第一句跟末後句其實原本都是一樣。「來時無

口是第一句」，第一句就是指諸法如如的境界，不離清淨心起用，也就是自性起妙用是第一句，「末後句」就是稱性起修，修到最後即同實相，表示末後句的內涵跟第一句一定是一樣，但是第一句不必有任何造作、任何修證，末後句要藉著種種修證，才能恢復到原來清淨本心，所以稱為「末後」，既稱末後，就是要有種種作為、學習與修持。

「第一句或末後句正是全提真吼」，全提是完全提起來，全部拿出來給你看，毫無遮掩，一點也不掉。這兩句不論是馬祖或是石頭提出來、說出來，都是吼，全部提出給學人，沒有任何遮掩，這兩句都是一樣的。可是必需體會同樣之中仍有差別，否則為何要分第一句和末後句？但若認為確實有第一句和末後句之別，則又錯。第一句跟末後句本來就相同，沒有兩樣，若有兩樣則稱二法，便不對；若無兩樣則又抹煞其差異，也不對。

本有真心可以起種種妙用，但一念不覺仍處凡夫境地時，就要藉假修真，於相上遣相，做到於相離相，最後無相，

無相便相應到末後句，因此言末後句跟第一句是一模一樣；但是如果只懂末後句，而不能向上一著，仍是掉在有證、有妙用可得之中，以此來行向上一著，那就變成幾乎沒有作用。

當下一切就是真正的法爾如是，向上一著就是指法爾如是，不論是本來清淨、本自清淨或究竟清淨，要清楚究竟清淨跟本來清淨是不同，究竟清淨要經過修持之後的體驗才能知道，本來清淨是本來沒有任何智慧在裡頭，最始不須用智慧，本然清淨，但不論是究竟清淨抑或是本然清淨，都為法爾如是，一切諸法本來就是，不必論清淨或不清淨。有時所謂的清淨或不清淨是多餘的，依當下境界自己好好用功的話，就會知道禪門所言的一切都是要讓我們了解真正的真心，可是真正的真心竟是本來就如此，不懂時就要經過修行跟智慧觀照。如六祖教導的一行三昧、一相三昧，都是使我們在未悟時照著這樣的方法修，悟後時刻以此保任也對。

可見一個是從清淨心起用，一個是稱性起修，兩個達到的境界都一樣，所謂第一句跟末後句，仍是落在有個相上，

講到究竟無上，我們稱做法爾如是，所以連本然清淨或究竟清淨都不談，因為哪有什麼本然究竟？沒有，這樣能清楚分別嗎？

對禪宗的東西必需要能如此清楚分別，才會知道禪宗的修行方法。而禪宗的用功過程是什麼？自己所證得的又是什麼？若落在有所修有所證就不對，但也非無修無證，難就難在這裡。大多數人聽到這樣的修行方法，就著在這裡，然後就以為是空空洞洞的，什麼東西都沒有，這樣便不對。

若能從此句薦得，許你是正法眼。此句又作麼生薦？

如果能夠從這個句子上薦得，不管是第一句或是末後句薦得，都叫做正法眼。於第一句，或者言下立悟，或者棒下立知，這就算是接觸到第一句時，在剎那便相應了，嚴格講來還是落在有形式有形象上。禪宗裡有所謂言前一句，就是未講之前的那一個是什麼？如果真是法爾如是，你當下一體會，什麼言下立悟、第一句、第二句、第三句，乃至末後一

句，都不需要。由此說來，第一句還是落在對法起智慧觀照，而當下悟到自己的本心，這樣的有修有證，我們叫做第一句。第一句悟得之人，以祖佛為師，甚至比佛還要偉大，可以當佛的老師，因為佛還要經過三大阿僧祇劫來修，而你即偈下就知道，境界當然比佛陀要經三大阿僧祇劫來得高明。

「世尊因外道問：『不問有言，不問無言。』世尊良久，外道歎曰：『世尊大慈大悲，開我迷雲，令我得入。』作禮而去。阿難白佛：『外道得何道理，稱讚而去？』世尊曰：『如世良馬見鞭影而行。』」有外道問佛有與無，佛不說話，最後外道還讚嘆從佛陀身上悟到真正大道，阿難不懂而請問佛陀，佛陀說真正的良馬是看到鞭影時便知道要跑，這也就是第一句，不要等到鞭打到身上才知道要跑，意思就說若透過棒、喝或語言，當下即見實相，就是見鞭影而便能動，第一句就悟。第二句能悟則作人天師，人天禮拜的對象是佛，天人所見有佛之相，是落在種種修證相上，行者經過修證後了悟而成就佛陀果位，這樣的果位相很得人天恭敬，故確實

有果位。

很多祖師大德尚未經由禪修獲得證悟之前，會有天女來送供，反而參悟無生以後，天女就不來送供了，為什麼？因為其身心顯不出任何功德相。修行有所成就者，天人看得到其身上發出的清淨光及種種福德智慧相，便會禮敬供養，就像你看到人們身上的穿著或使用器物，就知道他有沒有錢，進出都是一流豪華的車子，身上穿戴皆是昂貴之物，想都不必想，就知道是有錢人，因為現出那個相了，其實說不定租來的，同理修行人若有其功德相，人天就看得出來，便會供養護持，所以稱人天師。

如果到第三句還不悟、明不了，就自救不得，自己要救自己都很難，這就是所謂第一句與末後句。以前讀禪宗所謂的言前一句、向上一著，都是描寫禪宗修行的一種手段，我真的搞不懂，你們也真是好命，我與之纏了幾十年，今天一點也沒收費就全盤托出，否則禪宗這幾句話，你也搞不懂它要表達什麼，至少這樣解說你就知道了。

「若能從此句薦得」，如果能從這一句話就體會到，「薦」是能看到這句話的真正內涵，將之推介出來，並且看到後能鑑定它，此是為薦得。如果你能從這一句薦得，「許你是正法眼」，許是應許、許可，也就是同意，同意你這下子具足了正法眼，能夠照見五蘊皆空，能分別一切諸法的差別相，又能從差別相中見出實相，這就是正法眼。

「此句又作麼生薦」，例如剛才所講「來時無口、去時無鼻孔」，又是怎麼薦得的呢？你是怎麼去真實體驗到的呢？不要只是我跟你解釋的，是自己要確實知道，不需要別人再多說，不需再動用思索，思索得來的跟實際理地，著實天差地遠。

如果乘人要開口時用手掌急堵其嘴，

乘（音ㄇㄨㄥˊ、）人是指相應於此法之人來問法時，「來時無口」，根本不需等他開口，馬上就摀住其嘴巴，那句問話都還沒來得及問出就得吞下去，本來是疑問，要求別人回

答，但當自己的疑問還沒問出口，就突然被人一把堵住，反而一下子清醒，就是這樣，還需要問什麼呢？龐蘊初謁石頭禪師：「不與萬法為侶者是甚麼人？」石頭以手掩其口，豁然有省，後來參謁馬祖又問道：「不與萬法為侶者是甚麼人？」馬祖說：「待汝一口吸盡西江水來，即向汝道。」先前問石頭，石頭不多話，就是全部展現出來讓你自己看，就是看到石頭了，還要問：這個石頭是什麼石頭嗎？不必要，再怎麼講解都是形容詞；馬祖是活的，馬腿一踢，等你一口吸進全部西江水時，才跟你說。

馬祖或石頭，好像都沒有回答，馬祖說等你能一口吸進西江水時，再告訴你，當你能做到這樣，就不需要他人提點了，已清楚知道何謂「不與萬法為侶」，這是從智慧妙用而言。能一口吸進西江水，就算是五湖四海、七大海水，便能全一口都吸進，無有遲疑，即是不存有絲毫差別，吸得乾乾淨淨，點滴不剩，這樣的本事，就是從清淨心上所起的一種智慧妙用，真正能不與萬法為侶之人，才能有如此神通妙用。

而石頭的搗住嘴巴，就是要教他反聞自性、回光返照，即不與萬法為侶之人當下就是自己，一切諸法當下是空寂，就是清淨心，體會本體之如如。馬祖要龐蘊體會妙用自在，石頭要他見清淨本體，這是從兩個角度來說明法的實相，也就是見性明法之實相者，才是真正不與萬法為侶者。如何得？如何悟？一是不離清淨心，一是知道假的妙用，皆是清淨心之用，此是為全提，用語言表達，但並非以語言直接告知，可是說沒有直接告知，卻又已確實為最圓滿的回答。但我們看起來常覺得好像沒有回答，或答非所問。

你問：什麼叫做不與萬法為侶之人？自己應該明白才對，所以這句話不必問，當下就是自己的清淨心，就是不與萬法為侶，石頭不用語言，不用語言表達才是真吼；馬祖是藉著語言，可是這個語言卻一點也沒有回答，說沒有回答卻又已清清楚楚回答，所以稱做全提。

如果有人要開口時，馬上用手堵住其嘴，不讓開口。所以我後來在禪堂逼問大家時，最初拿香板，後來是把你的嘴

搗住，還要你回答，搗住卻非要你答，就是要你不要跟著外相走，自己反觀清淨心，當下便清楚。

「使人頓然觸及這一句，大概就能領悟這個問題了吧！」頓然觸及「來時無口、去時無鼻孔」這話，如果自己當下能觸摸到真正的娘生鼻孔，當然就領悟。

接下來提到「從『又云吾去七十年』起至『昌隆法嗣』止共三十七字，為燉煌本中所無」及前述的懸記部分，都與禪修教導無關，可以刪掉。再來是關於版本的考據，看過去就行。

接著是「懸記」部分，先前說過，二十年後到北方弘揚的是指神會，現在又說七十年後東方有二菩薩，這兩種說法有些互相違背。應該就是後人為了凸顯自己宗派祖師當時在六祖座下的重要性，就摻入這樣的話語。再接下來是歷代祖師的名稱，讀過去即可。最後再交代「汝等向後，遞代流傳」，你們這些弟子之後一代一代地流傳下去，「毋令乖誤」，不要有所違背及錯誤。

六祖壇經禪學基本教材

本經中傳燈法統的世代次序，是由宋僧契嵩根據僧佑出三藏記集而加以修改的。後人也就依此以為正式的法統。在契嵩以前亦有很多不同的說法。如根據廬山譯出的禪經小序及白居易的傳法堂碑，所說就有不少相異的地方。尤其是從師子比丘以下的幾代，顯然有錯亂之處，所以契嵩所編列的法統世次亦不免有捏造的嫌疑。這個法統世次的編入壇經，大概是神會或其後人有意羈入而為契嵩所採取的。當初，佛付囑飲光時，並敕阿難貳其傳化，猶之指定正副領導，而祖統列若師資；商那和修之於末田地，菩提達摩之於求那跋陀，猶之阿難之於飲光，而祖統不列其前；可知祖統的傳說，確與事實有些距離。但禪學傳承之實際，却與祖統的錯列無關。

茲再附詳禪宗世系列次的異同。一、唐代所出傳法世系之根據：①廬山譯出的禪經小序。②天臺派造出的付法

藏因緣傳。③圭峯宗密所記世系。④白居易長慶集「傳法堂碑」文。⑤燉煌本壇經（即大正藏所收本）。二、宋代所根據者：①北宋惠昕改本壇經（即日本大乘寺本及興聖寺本）。②北宋契嵩重定本壇經。三、現時流通本所根據者：①元初德異吳中流傳本（有高麗刊本）壇經。②元初宗寶南海流傳本壇經。③明代南藏北藏本壇經。

胡適曾列表對校世系異同，近日本陸川堆雲所著「六祖惠能大師」書中亦將「燉煌本」「興聖寺本」時下「流布本」列表對勘，大致情形如下述：

1. 阿難尊者下，燉煌本惠昕本均列有末田地，惟中唐圭峯密所記世系已無末田地，契嵩從而刪改，至今遂成定本。
2. 燉煌本惠昕本皆無彌遮迦，在宗密所記世系已有此名，非契嵩始行添入。

3. 婆須蜜多，在燉煌本惠昕本原列第三十三人，在宗密所記世系則列二十六。契嵩改列為第七祖師。
4. 白居易「傳法堂碑」文，『傳至馬鳴，又十二葉傳至師子比丘。』此與現時本合。
5. 師子比丘以前，出於法藏因緣傳。師子比丘以下，疑出捏造。在燉煌本原列有「舍那婆斯、優婆掘、僧伽羅叉、婆須蜜多」四人，契嵩刪去四人而改為「婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅」三人，至今遂成定本。在白居易「傳法堂碑」文則謂「及二十四葉傳至佛馱先那」，「先那傳圓覺達摩」。
6. 婆舍斯多，此名不見於燉煌本及宗密所記，係惠昕本所改定而契嵩從之，至今遂成定本。
7. 菩提達摩即圓覺達摩，惟宗密誤以菩提達摩作達摩多羅。
8. 自經契嵩依惠昕改本重定後，元明諸本皆從之，故至

今視為定本。其異同經過，亦已不為人知矣。

契嵩不是那個時代的人，也沒做考證，印度每一代都是一個人，印度又是最不注重歷史經典文字，大部分都以口傳為主。若根據祖統列師資，阿難被當作二祖，但後來被降級成為迦葉的徒弟，從師兄弟變成師徒的關係，就不一樣了。禪宗認為阿難就是二祖，初祖是迦葉，阿難若能替自己伸冤，他一定會說我和迦葉是一樣的，同是佛陀座下弟子，佛陀也告誡阿難要如何擔起傳頓法的大任，表示當時所證跟迦葉是一樣，但是語錄、壇經裡的記載是當時的阿難尚未見性，連參加結集都不夠格，是迦葉最後助他一臂之力，因此嚴格說來阿難是迦葉的徒弟，不過在經典裡並沒有如此的記載，只存之於禪門語錄中。

「商那和修之於末田地，菩提達摩之於求那跋陀，猶之阿難之於飲光」，商那和修和末田及菩提達摩和求那跋陀間的關係，就好比阿難跟飲光（迦葉）一樣，都是師兄弟，可是在祖師的講法裡，商那和修跟末田地卻是師徒關係，但事

實上他們是領受於同一位師父，但接法論祖師時，卻將一位擺在前，一位置於後，菩提達摩與求那跋陀也是同樣的情形，本是師兄弟，最後卻被列為師徒。

「飲光」即是迦葉，迦葉是印度話，中文翻譯成飲光，稱飲光的原因是他一出生後，身體自然展現的光，讓家裡所有黃金製成的物品，全都黯然失色，而且他很貪吃，什麼都吃光，怪不得能夠當初祖，一法都不立，吃個精光！

「祖統不列其前」，但在祖師相傳的系統上，卻沒有把他們列在前面，可知祖統的傳說，的確與事實有些距離。

「禪學傳承之實際，却與祖統的錯列無關」，事實上禪學傳承的實況，與祖統的錯列並沒有關係，最主要要知道所傳之法為何，每位祖師所傳之法都有其偈誦，見之就可以知曉如何用功。

接下來「再附詳禪宗世系列次的異同」，這些不是我們要論說的重點，念過即可，我們不是要做學問，也不做考據，

只要稍微知道這樣的知識就可以。「一、唐代所出傳法世系之根據」，在唐代時便已有傳法世系的書，最早期是由廬山譯出的禪經小序，始出魏晉南北朝。再來是「天臺派造出的付法藏因緣傳」，後期的天臺宗，如宋朝湛然大師，為了要與禪宗祖師祖系抗衡，於是也有一套自己的付法藏因緣傳。第三是圭峰宗密所傳的世系，第四是唐朝後期白居易長慶集的傳法堂碑文，第五是敦煌本壇經，就是大正藏所收本，敦煌本裡收有壇經寫本，仍是屬於唐人所寫之經。以上算是由唐代所出之傳法世系。

到了宋代，根據北宋惠昕所改之壇經本，就是日本大乘寺本以及興聖寺本。北宋年間許多日本學者來到中國求法，傳了許多壇經本回日本去。再來是北宋契嵩重定本壇經，第三是我們現在所流通的壇經版本：一是元朝初年德異吳中流傳本，當中有高麗刊本，元初德異流傳本傳到高麗，所以高麗流傳本跟元初德異吳中流傳本內容是一樣；二是元初宗寶南海流傳本；三是明代南藏北藏本壇經，事實上明代版壇經

流通並不廣，只是在藏經裡面，我們現在大多數流傳的壇經本仍以元初德異吳中流傳本及宗寶南海流傳本為主。

胡適曾經列表對校不同本間世系的異同，近代日本陸川堆雲所著的「六祖惠能大師」書中，也將「敦煌本」、「興聖寺本」及時下的「流布本」列表對勘，校對是否有誤，所得結果大致為：1. 阿難尊者以下，敦煌本以及惠昕本均列有末田地，只有中唐圭峯密所記之世系裡已經沒有末田地，把他刪去了，後來契嵩延續圭峯宗密的作法，因此祖師裡面沒有末田地遂成定本。2. 敦煌本及惠昕本裡都無有彌遮迦，但在宗密所記錄之世系裡，確有此名字，所以並非契嵩始自行添入，可見契嵩有些地方是根據宗密的看法。3. 婆須蜜多，在敦煌本以及惠昕本均列為第三十三人，但在宗密所記的世系卻列在二十六位，而契嵩將之改列為第七祖師，我們也不知道誰最對。4. 白居易的傳法堂碑文中「傳至馬鳴，又十二葉傳至師子比丘」所載內容，跟現時流行本相合。5. 在師子比丘以前，是出於法藏因緣傳，師子比丘後，疑是捏造，敦

煌本原列有「舍那婆斯、優婆掘、僧伽羅叉、婆須蜜多」四人，契嵩刪去四人改成「婆舍斯多、不如蜜多、般若多羅」三人，至今是為定本。連名字也改了。在白居易的傳法堂碑裡記載「二十四葉傳至佛馱先那」，先那再傳至圓覺達摩，圓覺達摩就是菩提達摩。6. 婆舍斯多之名，在敦煌本及宗密本並無記載，實是惠昕本所改定，契嵩隨而從之，至今亦成定本。7. 菩提達摩就是圓覺達摩，只是宗密誤以為菩提達摩是達摩多羅。菩提達摩與達摩多羅是不同人。8. 自從經過契嵩依照惠昕的改本重新訂定後，元、明各個版本都從而隨之，到現今視為定本。而當中的相同或差別，這些經過的事實為何，皆不得而知了。

（十）涅槃前垂教勉眾

六祖大師法寶壇經

丁三、涅槃前垂教勉眾

大師，先天二年癸丑歲，八月初三日（是年十二月改元開元），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？」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。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。汝等心若險曲，即佛在眾生中；一念平直，即是眾生成佛。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。』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。

這裡是六祖於涅槃前，對大眾作最後的叮嚀跟囑咐。在壇經前面，很少用「大師」一詞，多是用祖字，到後面才見「大師」一語，可見壇經後面這些內容，應該是弟子對事跡的追加，故稱大師；如若是當時六祖教導的直接記載，就會用「祖」或「師」來尊稱。

六祖最後回到他的出生地，是父母養育他的家鄉，也是當樵夫處。「齋罷」，吃完午餐後，告訴所有的徒眾說：「汝等各依位坐，我與汝別」，你們就以現在這樣的位置坐好，我要跟你們告別。從此處可以看到一位真正得力的修行者，其生命狀態真是灑脫，令人好生羨慕，各位如果能在定功上加強，是沒有問題的。

法海白言：「和尚留何教法，令後代迷人得見佛性？」

法海帶替大家來請示六祖，請和尚留一些教導，令後代仍在迷失之人，得見佛性。

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。」

眾生就是代表自己，只要確確實實了知眾生是什麼，迷人若識自己，當下就是見到佛性，清清楚楚識自本心、見自本性，就是真正具足佛性。如果不識眾生，不認識自己的本來面目，就算萬劫覓佛尋佛，都難以相逢，怎麼找都找不到。可見修行不要離開自己而用功，只是拜外在形相之佛，是沒有用的，要觀照自己：是誰在拜？為什麼拜？拜的是什麼？自己一一去參，一一去疑，不要只是心外求法。

吾今教汝識自心眾生，見自心佛性。欲求見佛，但識眾生；

我今天教你們認清自己的心即是眾生，見到自心本已具

足佛性。想要見佛，其實見佛當下就已成佛。「見」不是指凡夫所見的佛形象，是指見到佛的真實理地，見到諸法的究竟實相，所謂完全斷盡一切煩惱，達到清淨自在解脫圓滿。以佛果為例，要見到這一地佛，代表自己也要修到如是境界，才能見到，否則所見只是千百億化身佛，化身佛非真正佛，想要見佛，只要識自己清淨心即可，就是自己的這個眾生，眾生當下就是自己的清淨心。

只為眾生迷佛，非是佛迷眾生。

只是眾生迷於一個佛的相，著在一個相上，沒有真正知道佛是什麼。佛就是法身、報身、應化身，我們大部分所求都是應化身，應化身所呈現的尚非真正智慧所顯，是自己心識裡所呈現出來的知見佛，是自己知見所產生的佛，離真正佛仍非常遠，眾生迷，就不知道自己即是佛，所以說「非是佛迷眾生」，不是佛使眾生迷，佛當然不會使眾生迷，佛不會迷悟我們，是我們自己把佛變成一樣可追求的東西後，佛便成了障礙，我們認為有個成佛之相、有成佛之事可以追求，

並認為是實有的，這個認知佛就障礙了自己，稱做「佛迷眾生」，並不是像外在的壞人來迷惑我們，不是這個意思。佛本身就是最圓滿、最清淨，但是當著於自己心分別所產生出來的佛，即先前所說的知見佛，就已非真正的三身佛。

自性若悟，眾生是佛；自性若迷，佛是眾生。

自性如果能悟，眾生當下就是佛；自性如果迷了，原來的清淨心就成妄心，是為眾生知見，所謂「一念不覺而有無明」，一念不覺當下就落到分別對待，即成凡夫。

自性平等，眾生是佛；自性邪險，佛是眾生。

自性雖平等，但絕非齊頭式的平等，仍有種種差別相在，眾生還是迷，佛永遠不迷，性上是相同的，可是在相上就有眾生相跟佛相之別，佛相呈現為涅槃解脫，眾生相呈現為束縛、被染著的，但是如若知道原本的實相，當下眾生即是佛。

性上本來如如，無有差別，若「自性邪險」，佛就是眾

生。自性若掉入邪知邪見，當下佛即成為眾生。

汝等心若險曲，即佛在眾生中；

你們的心如果變成險曲之心，那麼佛還是在，你的清淨心仍在，只是已掉落在眾生上，不是在佛上。我們的清淨心就在妄心裡，清淨心當下顯不出作用，只能藏在妄心中，所以「佛在眾生中」稱作如來藏，因為如來真正的本性含藏在眾生裡面，顯不出佛的真實妙用。

一念平直，即是眾生成佛。

一念能相應到真心，無有迂曲，諸法平等如如自在，是為「平直」。每一念都相應到如是清淨心的實相，當下眾生就已成佛，所以「成」字很重要，必須做到「一念平直」，還是落在有修，可見並不是不修。所謂「修證即不無，染污即不得」，不要否定修的重要，認為本來就成佛，不需要修，這成了斷滅。能做到真正的平直，就是照見五蘊皆空，當下眾生就是佛。

我心自有佛，自佛是真佛。

我心裡當下的真心就是佛，只要放下妄心的分別對待，當下就是真心，真心即是佛，事實上真心從沒離開過我們，因此才說自佛就是真佛，自己清淨的佛性就是真正的佛。

自若無佛心，何處求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑！

「心」指清淨心，如果自己本身沒有所謂的佛心，沒有這樣的內涵，沒有這種功能，那到哪兒去求真佛？怎麼求怎麼修也求不了、修不到，一定是本身具足這樣的內涵功能，才能透過種種方式將之開發出來。如果心裡沒有真佛，怎麼求也求不來，故說你們自己要清楚，當下此心即是佛，不要懷疑。其實心是佛就表示眾生是佛，眾生就是心起起滅滅，起起滅滅的當下就是清淨心、真心，真心即是佛，並不是要離開一切妄想，除掉之後變沒有才叫做佛，是自己當下知道分別妄想心本來就只是個相，了知此相不究竟、不真實。

究竟真實就是因緣所生法當下即是空，空才是諸法實

相，如是一照見當下自心，就是清淨心，清淨心當下就是佛，此處教我們不要「疑」，不要像狐狸多疑。

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。』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。

唯識所變，唯心所造，一切心皆從清淨心所流露出來，楞嚴經云「一迷為心，決定惑為色身之內，不知色身外洎山河虛空大地，咸是妙明真心中物」，從自己的身心直到外面山河大地，都是妙明真心所顯現，即是此意。心能生種種萬法，萬法不離我們這顆清淨心，我們要知道一切不是從外面生起，是源自於內心。

我們常說某人生了一個小孩，其實也是心生了一個小孩，因為無論這個小孩生或不生，你的心不攀緣時，也不會有這個境，所謂心生這個小孩是因為落在相上，才稱作落在生滅相，要了知一切都是從清淨空性裡展現出來，「色即是

空，空即是色」，空就是色，空就是我們的清淨心，非斷滅空，不是什麼都沒有，這就是一切諸法。

清淨心其實是不離我們的心所變現出來的，只要著於外在事物是真實存在、能夠建立，其實都是從自己本心，也就是清淨心所生，所以經典才說心生種種法便生，心滅法就滅。這裡的心不是指妄想心生，不是心起分別以後境就在那個妄想心，那是你分別時的假相在；「心生」是指清淨心，原來空寂的清淨心，不是沒有的，從清淨心裡可以流出一切山河大地，這稱作「心生種種法生，心滅種種法滅」，法滅是種種法之實相，是緣起空。

不起心動念時，一切諸法當下是空寂，心滅種種法滅是從法體上而言，心生種種法生是從因緣妙有上來說，所以心生種種法生是從性起用，心滅種種法滅是色用歸體，或稱色相歸體，自己要能稍微分別。最後六祖留一偈，與各位作為告別，名為「自性真佛偈」，後代人如果能真識此偈之意，就能見到自己的本心，便能自成佛道。

六祖大師法寶壇經

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。姪性本是淨性因，除姪即是淨性身，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，起心總是大癡人。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。」

偈曰：「真如自性是真佛，

真如自性就是真佛，不要掉落在有個自性或者真如之

中，所謂的真如、自性乃至於清淨心，都是在不得已的情形下而用的名詞，用個假名來代表所體驗到的諸法究竟實相為何。真如就是諸法緣起性空，當下無有自性。永遠最真最實際，永遠都不改變的，稱為真如。那麼真如是什麼？就是無形、無相、無色、無味，如此一來你若以為是沒有，變成空無，就又不對了。緣起性空並不是沒有因緣和合之假，因緣和合當下沒有實際真實存在的真性，故稱為空性。

性空緣不假，所以叫做性空緣假，這是諸法實相，亦名真如，可知真如必須包括性空緣假、緣假性空，這二者都具足才稱真如；有時候又稱作自性，就是一切諸法的實相。

可是緣起性空無自性，怎又叫做自性呢？這裡是說明既然因緣和合當下是空，空是一切諸法的統一定理，性即是其定理、定義或者內涵，就是它不變的定理。例如年的道理，我們需感受到四季的變化，藉著四季的轉變，才能認識一年的存在，一年是沒有真實形象可見，只要離開四季，就沒有一年。一年雖是假名，但一聽到一年，就知道有四季，假名

有其實際作用，除了可用來分別一年，也能想像當中四季的變化，知曉就是一個四季又過去了。因此我們的自性實際上是無自性，既然一切諸法皆無自性，所以勉強也可說這是它的自性，否則要怎麼去形容它呢？

自性用在禪宗、如來藏系方面的理論，就叫做清淨心，或者如來藏、如來藏識、如來藏心或佛心皆可，因此說真如自性就是真佛，佛是指一切諸法究竟的實相，到達究竟實相便稱作佛。

佛可以從兩方面來探討：一是法爾如是，本來不生不滅的體性；一是當我們掉落，一念心生起而成眾生時，從眾生再起幻智修幻法，對治幻妄，到達不幻，從生滅門裡覺醒，修還滅門的用功，最後回到清淨真心，這樣的修行，我們就叫做稱性起修。

因此有兩個佛，一是理體本來如如之佛；一是悟後、修行後，稱性起修漸次修行的佛。漸次修行之佛是在因緣假上

慢慢地成熟、成就之；理體如如之佛，本來就不必造作，本來無有欠缺，故不必修也不需證。所以要知道真如自性就是佛，不能只掉在法體方面，也不能掉在因緣假合和上。真正知道自己清淨本心，亦見到真如，見到佛性，當下就稱真佛。

不可用自己的識心、凡夫的知見，以外相去認識佛，去理解經典文字所謂佛具足三十二相八十種好。如果三十二相八十種好是佛，佛陀怎會有生老病死？真正的佛應是不生不滅的啊！佛有十好，其中一個是如來，不來不去、不生不滅。既是不來不去、不生不滅，怎會有由生至入滅的過程？如果只以三十二相八十種好來認識佛，那麼所見的佛是自己識心所認知的佛。

佛的三十二相八十種好，不是如同眾生所見之相，是指性上，乃至於修後所具足智慧與慈悲的妙用，是智德莊嚴的一種報身，如此受用，不是用眾生的認知心可以了知的。報身看起來具足智德、恩德、斷德，種種德俱在，種種智慧俱在，但是為自受用。

自受用是無形無相，登地以上的菩薩、最後等覺菩薩，都無法見到佛自受用的境界，只有佛跟佛才能互相了知那樣的境界。而佛的報身智德、恩德、斷德，顯現給大菩薩眾們見之，就可以感受到佛的報身，就能見到盧舍那佛的體相。這種體相，登地以上的菩薩就見得到。

雖言見到，也不是如凡夫眾生所見那樣，連其形相亦無法見，華嚴經裡所述的境界，都不能彰顯出佛真正受用的境界。佛受用的境界無窮無盡，只要看登地以上的菩薩便可了知，他們所修的法門都是佛對登地以上菩薩，顯示出其受用的教化法門，如是重重無盡，這就是佛對登地以上菩薩他受用的教化，絕非落在眾生知見裡所能認知的一相，或者一個什麼東西。如果勉強言眾生所能見到之相，姑且稱之千百億化身。但佛也告訴我們，「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」，如果用應身、化身之相，以聲音來求祂，亦不能見到真佛。

所謂見法即見佛，見到法的實相，就是真正見佛。否

則我們所見都是眾生認知所形成的生滅假相佛。就像家師入滅，便是處處破我們的執著，縱然因緣有生滅來去，可是真如體性，是不生不滅。眾生總認為高僧應該要預知時至，身無病痛，死後要起舍利塔，可是家師就示現既有所謂的應化身，有肉身，就跟眾生一樣生老病死。但即生老病死當下，是沒有生老病死，是如如解脫，如如自在。

六祖告訴我們佛法的用功，直接從性上、清淨心上了悟，從智慧起觀照而修，這樣處處都見佛實相，就能「徹法源底」。「徹」是通徹，究竟知道法源的真正內涵。

從薛簡之問，代表從古至今，大多數的行者都是在禪定解脫方面努力。而六祖言之，「道由心悟，豈在坐也？」頓門禪法，只論見性，不論禪定解脫，這是個非常重要的分水嶺。普通禪定解脫修法，需經過三大阿僧祇劫，從一個相上精進努力，掌握這個相後，把染相轉成了淨相，再從淨相放下一切相，又遣掉一切相，如是一一去圓滿成就，證得智後，以此智對治所產生的苦相，或者一些不是究竟之相，自己觀

照當下能做到遣相、離相，但是每次都得要從一法上一直用功，所以有「百千三昧」。這樣的修法是從一個個三昧進入，不是從清淨心下手。從清淨心下手，就是從般若生起八萬四千智慧，方法完全不同。

兩種都是佛教的修行方法，只是一個是落在漸次成就。漸次去成就好像比較易於掌握，因為是依據我們身心狀態來體驗法，在法上用功越用功時，身心就有些變化，如果你真的很認真，就可以體驗變化的過程，會感受到自己離染以後的清淨，有一少分、一少分的解脫自在，漸漸成熟，對自己就會越來越有信心。這樣是屬於禪定解脫，當他具足定跟慧時，就在這個法上解脫。

例如見惑有八十一品，若斷了一品，就剩八十品，最粗那一品再也不會升起，是一層一層斷，一層一層捨，一層一層證。但這樣仍只是由染相變成淨相，即所去除是相的虛妄，所證得是清淨相。但從實相角度而言，不論染污相或清淨相，都稱妄相，有相可得皆非究竟實相。如果不能通達般若慧，

永遠見不到諸法實相，就無法「識自本心，見自本性」，便不能開悟，則所見之佛永遠是生滅佛。故云若能知道真如自性，便是真佛。

邪見三毒是魔王，

「邪見」就是掉落在斷見或常見。斷見是認為人死後什麼都空掉，叫做斷滅空；常見是認為人有靈魂存在，死後不斷地轉世，或者認為有個靈魂，可以回到大神身邊，到永遠不生不滅的天堂去。

除了教下的解釋外，六祖的邪見還有另一層涵義，是指我們無法清楚瞭解一切諸法本來空寂。心性本來是清淨，但你離開清淨心去做一切事情，著在相上，都叫邪見。也就是不見諸法實相，著在一切相上起心修行，如此一來，不管你怎麼努力修，看淨、看空等等，或者完全不起念、禪坐不動，所行的一切修法，包括六度萬行，都名為邪見，起這樣的念，叫做邪念。可知邪念不是不好的念，是指離開了清淨心，不

知道清淨心當下是空寂，邪見也是這樣得意思，有上述的想法見解就叫邪見，跟教下的解釋不太一樣。

「三毒」是貪、嗔、癡。為何稱做毒？因為只要這樣的心念一起，我們的清淨心就被扼殺，就好像毒投在清淨心裡，再也顯現不出清淨來。你起心動念要貪，就有貪相，心便攀緣這樣的貪相一直想要得到。有如是之心，就掉落在生死輪迴裡，便很難出離，才會稱邪見、三毒為魔王。

不要以為是遇到魔、遇到鬼，你何時不遇魔？時刻都掉在魔境界裡，所以我們都是做魔子、魔孫。罵你魔子、魔孫還是稱讚你，一般人是連當魔子魔孫都不夠格。通常魔子、魔孫有很大的修行力，自己有一份強大的執著跟掌握，因為他從定中能夠產生很大的力量，經由定力的一種成就，類似神通這些，因此當他們去行一些事情時，會對世間造成善或惡的影響。

像某些科學家、企業家、藝術家等等，都是經歷長時間

的磨練與堅持，用其意志而努力，這些都類似於禪修。禪定上突破了原來的限制，突破小我的享受、小我的貪圖、小我的娛樂，然後為了自己的理想執著下去。所以科學家才能發明他的定律，很多實業家才能突破其困境。就算是大魔頭希特勒，也是有這樣類似禪定堅強的意志和毅力，否則他怎能發動世界級規模的戰爭，來殘害世人？所有這些都會遇上強大的困境，如果他們沒有很堅強的心意及智慧，哪能成就的了？

千萬不以為禪定就是天天打坐，禪定的修行是面對各種小益小利、小小的享受，能用自己堅強的意志去克制、突破，然後從心地上放下一切成敗得失，認定一個目標，作為最堅強的意志。意志背後，是以智慧和堅強的信心當根本，因此怎能沒有定跟慧？

真正的定慧，是要達到身心整個統一，無有差別對待，例如對成敗的觀念能放下，只見到以智慧判斷，只見到未來有什麼前景，該怎麼去做。就連企業家在經營時，也都要注

重這些，要全面關注，常常要接收世界所有的資訊，一個風吹草動，對他們來說影響都很大，營收和損失都是用億來算的。越大的廠，有時候一分錢就可以影響幾千億。等到能力越來越大，快變成魔王時，他自己的力量跟智慧就要更擴大，就會吸引其他人來到他身邊，做共同的決策，成為一個集團。魔王也是要有集團、領導，欲界裡不論好壞，之所以會對人類產生影響，就是這個原因。

要有真正大作為，一定是透過身心的統一。能夠放下對身心的慾望，乃至於痛苦。小執著要能放下，只執著一個大目標，接著一步步過關斬將，從眾多荊棘裡突圍而出，這就是定慧的用功。

定慧的用功不只是盤起腿來而已，真正定慧用功，是身心真正統一，發覺自己內在的清淨跟光明，就是智慧的顯現。光明即是智慧，因此他的眼界就會很遠，不會只掉落在現前很粗的欲界喜樂或者得失感覺中。可以開展自己內在更寬廣、更遠大的生命境地。

難道藝術家或企業家只為了錢財？當然不是，企業、藝術是其生命價值的一種表達，是其生命的無限延伸，就是他自己生命智慧的一種圓滿詮釋，就代表了他的生命樣態，所以為什麼會發這麼多的精神力量在那裡，因為這就是他的生命。他不只在想賺更多的錢，把企業做的更多，企業是他要完成的一個相。所謂事蹟、企業，乃至於藝術作品或成就，都與其生命合成一體，他的生命就是展現在那裡，他的成就與他自身的生命沒有分別，才能將全部力量投注進去。

為什麼我們不能成就？因為我們自己的生命跟所修的永遠是兩樣，再了不起就是那個目標是你心中想要達成的。你自以為修行心很強，認為自己投入很多，但所有的投入只著在一個相，又沒有經過實際苦修，沒有突破盲點，就只在尚未到達盲點或者尚未突破之前，便覺得苦，就又退了下來。退下來又覺得自己不可以這樣，再繼續努力，永遠只在那一個界限裡來來回回，突破不了，生命永遠開展不出真價值。我們所做的一切，包括修行，就是要突破。

邪見與三毒，是造成我們生命不能真正顯現出來的假相，這個假相我們無法突破、認清，就必需藉著種種修行，來安定、沈澱、提昇、淨化自己的身心，最後發覺原來心的深層內涵是圓滿真實，沒有經過實修是體驗不出的，將永遠掉落在知見上的認知。

自己要真正地從相上，一步步地使身心更加落實，雖然身心本是假相，但現在的你掌控不住它，就無法發揮出真心、無心的妙用與受用，自己要認清現前當下的因緣狀態，藉著更多的佛法修行因緣，來對治現在假上的相跟用，也就是業果報，經由如是修行，遠離這些業果報，所以才名為消業障、增福慧。

消業障、增福慧是每位修行人必行的功課，而且不是掉落在一般人貪圖功德或者相上。要了了清楚現下因緣為何，而且不離智慧觀照，不離清淨心的妙用，如是在因緣上成就，不離因緣修行，才是真正的稱性起修，否則就是識心的妄用而已。

以上是總結有關壇經的修行方法，如果能掌握這幾句來用功，相信今後自己就知道該如何照顧自己的身心，該如何真正腳踏實地去修行，而不是每天好像不知如何是好，大多時候隨著業漂流，自己連一分主宰力量的都沒有，就是渾渾噩噩地過，因為沒有大起大落，就覺得日子就是這樣，對自己也沒什麼信心和期待，也沒有作為，嚴格講來，就只是行屍走肉度過這一生，這樣不是真正的修行。

修行要充滿無限的力量，要真正有那種力量、很落實的體驗，感受到時刻都很美好，都很莊嚴，並時刻善用因緣，體會生命中的一份和諧、充實、美好。這樣雖還不是真正見性，但起碼已經能跟所謂的一心裡所含有的妙功德相應，也就是佛的報身德。

人人亦本具足此報身德，只是沒有經過修行開發出來。所謂三十二相八十種好，要百劫修相好，要三大阿僧祇劫才能修成功，可見相好要一步步去莊嚴，哪能不修呢？但修若是掉落在有所造作、有所求裡，就不是真修，是迷相修，以

凡夫識心而修，這樣的修行可就很難得力。真正聽完並明了六祖壇經，應當知道每個人之性本自清淨，故應常不離自己的清淨心，並觀照一切諸法，當下即是清淨。

為什麼任何一法，不論眼、耳、鼻、舌、身、意所體驗接觸、所見、所嗅、所聞、所想，當下都是我們的清淨心？因為緣起性空故，皆是因緣和合，無有真正實相，是為真正實相，故名為清淨心。

為什麼說諸法皆是唯心所造，都是由清淨心所流露成就？因為清淨心雖是緣起空，但含藏種種功德與妙用，如果能體會這是一切諸法的本質，就不會掉落於差別相上而起分別。掉落在差別相上起心動念，選擇某種修法，反而是落在心有所執著上了。心有執著，當下即非清淨心，早已離佛。不離清淨心，對一切諸法平等看待，任由法起法滅，均是本自如如，自己便不會隨境而轉，此是一行三昧。

當我們掉入眾生知見時，當下要知苦離苦。如何離苦？

馬上起智慧觀照，照見五蘊皆空，了知諸法無有究竟實相，本質是空，相應到實法而運用智慧，故名修，是為稱性起修。

知道諸法皆空，就是稱性；後來照見五蘊，是為修。時刻用智慧觀照，五蘊就是諸法，時刻對一切諸法觀照，於一切處、一切時，眼耳鼻舌身意接觸一切相時，馬上起智慧觀照，了知相是空，了知是空是為起用，亦是稱性起修。

在禪宗不名稱性起修，而名稱性起用。不需要修是因為本來不離清淨心，當下是清淨心的顯現，諸法都是清淨心的流露，都是清淨心的樣貌，都是清淨心之妙用。

邪迷之時魔在舍，正見之時佛在堂。

當我們掉在迷或邪念之中時，魔便在我們的心裡。「在舍」是停在我們身上下。能念念見到諸法實相，此時佛便在堂。「在舍」跟「在堂」同義。

性中邪見三毒生，即是魔王來住舍，

不知道自性本自清淨，對清淨自性產生誤解，認為是實有，或者著在相上，是為邪見。清淨心本是無相、無住、無著，若誤認為有個清淨心存在或有個清淨心可以證得，有個清淨心能產生神通妙用，像佛一樣能千變萬化，要度何人何人得度，無所不能，無所不會，這樣的認知是為邪見。這就是不見諸法究竟實相，妄以相為實相，這個三毒就頗深了。

要真正瞭解壇經的用功法在哪裡，掌握住了，就照如此去修。六祖講了，你也聽懂了，就如法時修。聽不懂，就合掌歡喜。最後這篇這一偈，是老人家總結自己這一生開法度世因緣的所有教法。最後的遺教，若掌握得住，那這一生你就知道該如何用功，這就是祖師禪的參禪。祖師禪參禪不是只有打坐，也不注重任何形相，但是也須與不離，千萬不要認為修祖師禪不必打坐、不必念佛、不必拜佛、不必做什麼功課，這些照常要做，而且時刻從事相上去照見自己清淨本心，即所謂不離清淨心起智慧觀照，一觀照就能見法的差別相，進而放下差別相，見到真正實相。

「性中邪見」是不知道自己的清淨本心為何，落在錯誤見解上，此時三毒便生起，就是「魔王來住舍」，與「邪迷之時魔在舍」是同樣的道理。

正見自除三毒心，魔變成佛真無假。

時刻不離清淨心，時刻知道諸法法爾如是，此境界名為觀自在。觀自在菩薩就是我們的清淨本心，即是法爾如是，在尚未落到凡夫境地時，亙古以來就是如此清淨的，不需修，也不需不修，不是清淨，也不是不是清淨，法爾如是，如如自在。當下一切都是最圓滿，這樣是為清淨心，亦可名為觀自在。

正見就是指清淨心，不離且從清淨心起智慧觀照，妙智觀照，即是正見。起智慧照見五蘊皆空，便能度一切苦厄，苦厄即是三毒心。三毒是依靠五蘊而生起，即無五蘊，當然也沒有三毒。

三毒苦厄消失了，魔當下就是佛，此時便真真不假，是

為真正的真心，一切實相如是顯現，再也不會有假。

得了清淨心以後，是否還會失掉？我們的清淨心是指一念相應，一念相應即是；等會兒下一念又落在凡夫知見上，對境起心，起心便生苦。所謂一念念佛一念佛，念念念佛念念佛，念佛不是嘴巴上念佛，禪宗的念佛是指不離清淨心，一念不離清淨心便是念佛。心裡所見之佛，就是清淨本心。能一念見到不離清淨的本心之佛，一念是指當下最短的時間，就是佛。當你每一個起心動念，都能照見五蘊皆空，維持時間很長，念念就變成比較長的時間，就可以保持，便能永遠不離清淨之心，就是佛。

可見見性以後並不是完全成就佛果，仍然要悟後起修。禪宗之見性，不代表果位上的成佛，不是要經三大阿僧祇劫從初信直到五十二種階位成就，最後到達妙覺，並於每個過程證得相應之智，斷除同等的煩惱，而證得同等果位，並且絕不會再退轉。禪宗不論解脫，只論見性，見性哪需要解脫呢？只要念念都相應，不離開清淨心，就等同佛境界了，根

本不需要解脫。

我們只要起智慧觀照，能在剎那間相應，無有分別，能掌握住清淨心是什麼即是。可是若工夫不夠，就容易隨境而轉，所以保任工夫很重要。見性之後，還要透過各種修行去保任自己現在的工夫，保任工夫有時比前面的盲修瞎鍊來得容易，因為先前都跟妄心相應，便有進出得失。但見性以後，性是如如，所以修行上就不必刻意動念起修，稱做無功用心，不必刻意去為之，只要念念相應到真心即可，舉手投足處處皆相應真理，相應清淨心。

法身報身及化身，三身本來是一身，

法報化三身本是一身，不要當成三個。法身指諸法因緣和合當下是空寂，空寂故名之為法身，並非只有佛才有法身，諸法皆有法身，諸法的法身稱作因緣和合空。例如麥克風的法身是空，我們的身體是空，現在所有的一切亦是空，包括你看不到形象，如聲音也是空，聲音亦是因緣和合而成，眼

睛雖看不到，但心可以攀緣得到，所有的因緣和合稱作法身。

報身的含意為因緣雖是空寂，但非斷滅空無，當中含藏無限功德妙因，正因含藏功德，所以空裡才能成養一切萬法萬物。由現今的物理學觀念可見一斑，一個形象的組成是由粒子、原子、中子、電子等等這些，做各種不同的排列組合排，就會形成不同的物質和樣貌，很微細差別的不同排列組合，就會產生不同的相，就有其作用，所謂報身就是不離空寂之相，當下含藏無限妙德與妙功能之作用，會產生種種功能與顯現。我用「含藏」，是因為功能一定要能顯出作用，才能有功能產生，所以我說「功能的作用」。功能跟作用不可以分開，才能表達其用，所以第二層屬於功能。

第三層是應化身，每法的作用體是空寂，但亦有其相，也就是組合這些不同因緣所產生的假相，有相就有其業用、作用，其功能就可以產生出好多作用，此是為「一體三身」，不要只把三身認作是佛才有的法身、化身、報身，其實它們一體的，而且不是只有佛才有，一切法皆具足法報化。

若向性中能自見，即是成佛菩提因。

如果能由性裡見到本具的法報化三身，就見到成佛的菩提因，是見到但尚未真正證到，還沒與之相應，等到相應照見五蘊皆空時，就是成佛，現在只知三身本是一身，這是菩提因。所謂稱性要起修，稱性就是知道三身原是一身，知道了照這樣去修是為稱性起修，知道三身原來是一身，就不會掉入到有個實相存在謬誤，很清楚法身不只是空寂，也知道有因緣果報，但是因緣假有，如果能夠讓自己於清淨性中得見此空性，當下就是成佛的菩提因。

本從化身生淨性，淨性常在化身中，

「本」指根本、法身，法身是從化身裡生出淨性。怎會是從化身裡生出淨性呢？不是從本起末嗎？或者從性起用？化身不是業用嗎？所謂「三身本來是一身」，怎麼會知道有本存在，就是因為有業用。眾生掉落在有苦，苦就是業用；知道苦怎麼生起，就叫做相；知道這樣的相以後，想要見到

永遠不苦的真實，就叫做佛。因此想成佛、證悟佛果，都是從苦而來，否則怎會知道淨性呢？這就是本體藉由業用來顯現，是為色用歸體。如果沒有用來表達，永遠都無法了解體的存在；沒有苦，會想要修行解脫了生死，想成佛嗎？不會的。為什麼要成佛？成佛就沒有生死的繫縛了，沒有生死之苦，能夠了生脫死，淨除所有生死苦，這正是佛從生死輪迴苦來顯出他存在的原因，正是「本從化身生淨性」的真義，如是我們才能了解本。

但不要誤認化身是像媽媽生小孩子般，本是無形無相，法身是無形無相，因此我們必須藉著假相所產生的業用苦果，才能顯示出法身，顯示出本，離開業用苦果，便顯不出真如。所謂「色即是空，空即是色」，空要因色而顯，否則空就真的空空如也，沒有東西了，也是「色不異空，空不異色」的道理。

「淨性常在化身中」，清淨本性不離業用顯現，當下一切相用就是法身的存在，離開法身則業用也就不存在，法身

是藉著化身而顯現出其存在。化身作用的當下就是清淨心的顯現，清淨心之顯現就是化身的作用，二者是一體。例如我打你，不能說不是我打你，是我的手打你；確實是手打你，不是這個「我」打你，但是手沒有這個「我」，是不會去打你的。你怎麼知道我對你不滿？一巴掌打下去，就代表了我對你的不滿。「我」這個相要藉著業用，才能顯出來，所以手的功能不離身。

性使化身行正道，當來圓滿真無窮。

正是因為清淨心，使我們的化身能處處不離正道。像希特勒的所作所為，也是智慧的運用，但其智慧是染污相的智慧，作用也是很大，他一個人的觀念想法與主義主張，影響了整個德國及全世界，盲目跟隨信仰他的那些人，都是他的化身。化身如果離開了清淨心，當下化身的作用就變成魔用，不是佛用，不是自性用，叫做識心用。正是因為清淨心的存在，使得化身處處能依正道而行。

因為跟隨著清淨心，一切所行都不離正道，孔子說「七十而從心所欲不逾矩」恰可為之下註解，「逾」就是不離清淨心的表達，如果能時刻不離清淨心，則所有山河大地皆是圓滿清淨並自在的，而對於一切相的差別，亦清清楚楚了了分明。一離清淨心，便是執著，執著就是離開清淨心，離開清淨心所做的一切皆成苦惱。

於正道上一直行，就是不離清淨心地修持，將來自然能證得真實的圓滿，當證得真實圓滿時，就可以運用無窮，本性圓滿之真原本就是無形無相，你使自己的化身行正道，就使得原來的福德智慧、因緣果報更加圓滿成熟，此是真真無限，有三十二相八十種好、三明六通種種妙作用可以成就。

婬性本是淨性因，除婬即是淨性身，性中各自離五欲，見性剎那即是真。

「婬性本是淨性因」，在密教經典裡有婬怒痴就是佛的說法，六祖在此也訴說同樣的道理。何謂婬性？就是其真正

的實相。與孔子所說的「食色，性也」不一樣，婬性不是只言男女之欲或飲食之欲，婬相及其行為，就是其真正法身實相的顯現，即是空性，既然是緣起空，當然就是清淨的，並非斷滅也不是無，千萬不要把婬性當作是染污的，所以起心要除掉它，這就是造作的除，著相的除，越除心裡的鬼就越大，苦惱就越多。佛陀時代，有很多比丘甚至想把自己的男根砍斷，佛陀認為這樣的行為是愚癡，不是只有斷婬的行為或外相，而是不要婬心，不要有婬心不是除掉婬心就好，是要見到婬的真正實相，也就是緣起空。既是緣起空，就應遠離它，若無法遠離就修不淨觀、因緣觀、白骨觀乃至於慈悲觀來對治，並非隨它去。不是說婬斷不了，煩惱斷不了，我就自殺，這不對。要瞭解婬性本來就是清淨之因，在因緣和合的當下就是清淨的。

「除婬即是淨性身」，「除」不是遠離或不見，不是修到如枯木死灰像木頭人般，這不是除婬，這是自己把身心當成死人了，死人是無法修行的，那麼你的智慧就無法成就，

所以要見姪性本來是淨性因，見到當下即是除姪。

如果有實際的姪行呢？若是聲聞人，當然不可有姪相；若是居士，有男女之間的相或夫婦之間的相，但不墮落貪愛執著在當中，也是正行。可見要知道姪性本身是空性，其相是因緣假，因緣假時各住其位，聲聞人就修聲聞法，居士就持居士行，並非學佛以後就像梁武帝，後宮不去，朝政不理，搞得自己好像和尚，這就錯了。

除姪並不是除掉姪相，是要見到姪的性本是清淨之性，一念相應即是除姪，並非在相上執著，像密教的除姪，反而是藉著男女和合雙修來見姪的實相淨性。你不要只看到表象，就亂下評語批判。密宗很多佛像都是男女佛抱在一起，很多密法修行如黃教，是觀想男女和合，紅教就用空行母，修行時不離女人身體修行，這在聲聞戒上當然不合，大乘佛教的行為當然也要守聲聞乘的戒律，但是在體驗佛法的精神上，要知道性本清淨、性本空寂，要知道空寂的實相當下即是除姪，除姪不是相上之除，是於心上見實相。若是聲聞乘

出家人，見性要見性空跟性假，二者都要見，才能掌握，才是真修行。

雖是大乘佛法，但守聲聞戒律，就必須以守的聲聞戒的方式來修，是為不廢緣假。像韓國、日本等國家的出家人，跟密教是不一樣的。密教的出家人是藉著這樣的修行來用功，韓國因為受日本統治很久，因此其佛教也變成像日本一樣，有夫妻制，但其夫妻不是用來修行，是被國法所限制並規定出家人必須娶妻。明治維新以後，兩種方式皆行，但一個有老婆是為了修行，另一個有老婆是因為被法律所規定，變成整個國家的風俗觀念，這樣也稱作出家行，既被認定是正確的出家行，就無有違背因緣假。但在中國，就認為是違背因緣假，就不可以。

今生若遇頓教門，忽悟自性見世尊，

今生如果得遇這樣的頓教法門，就好像突然見到自己的清淨本心，正是識自本心、見自本性的時候，見到佛了，見

法即見佛，就是見世尊。

若欲修行覓作佛，不知何處擬求真？

如果修行時想要怎麼修才能成佛，就好像自己不知道要去何處求真，為什麼？因為你已著在相上，好像自己騎牛卻又覓牛，這樣一輩子也找不到，只要低下頭來，就知道原來沒有失去牛，如果仍執於外相上尋找，永遠都找不到。

若能心中自見真，有真即是成佛因，

心中見到自己真實的清淨心，當下的清淨心就是成佛之因，是為稱性起修。不知本自清淨，本自如如，一直著在相上尋覓，此皆非真。

不見自性外覓佛，起心總是大癡人。

不見自己的清淨自性，總向外覓佛，那麼起心動念所修都是大痴人所為，六祖以前就告訴我們錯誤在哪兒，但我們仍是掉在這裡，起心修著相修都叫愚癡。

頓教法門今已留，救度世人須自修，

頓教的法門六祖已清楚跟大家說明，已留下來給後人，無論要救度世間人還是要自修自救，都要認真地照所言去做，不可以須臾離頓教修法而行。

報汝當來學道者，不作此見大悠悠。」

告知你們從現在到以後的求道學道之人，如果不能有正確的知見，反而盲修瞎練的話，這一生就不切實際、悠悠晃晃，將很難有所成就。

六祖壇經禪學基本教材

邪魔、三毒、婬性，皆是自性所現的差別相，但差別之中有真藏，故差別本是真如因。惟在真性中方能體悟到一切相皆是虛妄，而在差別相中方能覓得自性真實體，故宗下教人「不抹殺諸法差別相而常顯真如佛性體」，「不斷煩惱而轉證自性菩提」。這與外道「戒禁取見」或「侈言強制如石壓草」之流，自屬不同。

學禪人都知道有「泥佛不渡水、木佛不渡火、金佛不渡鑪、真佛心頭坐」的幾句話，但是知道的人雖多，而實行向自己心性上覓證自性真佛的人却少得可憐。忘却自己心頭真佛，波波到處走，茫茫身外求，縱有所得，不過是「法語奇特」、「評唱機鋒」。究竟何曾「自內證」、「自見性」呢？既已離了自本性，即是離了自性真佛；離了真佛另覓佛，那得還有真來？古時空行腳，要問他賠償草鞋錢；現代空行腳，豈不要問他賠償火車票飛機

票？怪不得六祖此偈中要說太悠悠了！

邪魔、三毒、姪性，都是自性所顯現的差別相，差別的當下就是真如之因。見到本心是到本性時，就能體悟一切諸法都是虛無幻妄，本質是緣起空，都是假相，但在差別相中才能「覓得自性真實體」，就是照見五蘊皆空。五蘊是差別相，覓到真實體就是皆空。

所以「宗下教人『不抹殺諸法差別相而常顯真如佛性體』」，這話很重要，參禪修行見性就是不可以離開生活的當下，要見自己清淨的本心。從生活所經歷的種種一切，見到自己的清淨本心。

「不斷煩惱而轉證自性菩提」，不需要斷煩惱，只要知道心本空，這樣就是真正的斷，便可以轉而證得自性的菩提，這與外道之戒或「侈言強制如壓石草」等方式見地，實不相同。如果只是落在戒的差別相上，不知道持戒的真正實相，那也是屬於外道的戒禁取見，就如同拿石頭來壓草，不讓草

長，事實上草仍不死，有本事者還會找機會從旁再長，沒有本事的頂多被壓，等到石頭一挪開，馬上又長得生氣蓬勃。

學禪之人都知道「泥佛不渡水、木佛不渡火、金佛不渡鑪、真佛心頭坐」之語，但又有多少人真實、確實向自己心性上行，覓得、證得自性真佛之人？著於外相上的假佛，忘卻心頭的真佛，辛苦奔波四處走，人云亦云、毫無目的向身外胡亂求，縱然有所得，也只是落入「法語奇特」、「評唱機鋒」的文字語言瞭解，看禪師的語錄裡就評論一下其禪法語言非常奇異怪特，給後之學人的教導甚好甚妙，或者評唱其機鋒所用的手段高明，用棒、喝、語言、反轉等等，聞所未聞、見所未見，這些其實都是掉在外相上了。所有語言，所謂的奇特與評唱，都是要你能反觀自性，如果不知道反觀自性，只見奇特評唱的美妙，那都沒有用。

「究竟何曾『內自證』、『自見性』呢？」這樣哪裡曾經真正的往內自證，哪裡見著了自己真實的心性呢？既然已離開了自心本性，就是離開了自性真佛，離開真佛要另外覓

佛，哪可能還能得到真性實相？

以前的人四處行腳，參訪善知識，卻不能向自性上領悟，那麼善知識還要跟學人要草鞋錢，因為對不起腳上走了這麼多路的草鞋。如果弟子說草鞋錢又不是你出的，跟我要什麼？縱然是自己出的草鞋錢，你還是要對得起那個草鞋錢，重點不在誰出的，要是問草鞋，草鞋也會說：你把我穿破這麼多雙，你如何來酬償我？你若真正見道，就可以跟草鞋講經說法，那麼它所受的一切辛苦也值得了，否則它多冤枉啊！若是現代行腳人是否就要賠償火車票和飛機票？

「怪不得六祖此偈中要說太悠悠了」，如果只知道四處求法聞法，波波過一生，這樣是沒用的。

六祖大師法寶壇經

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。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。」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。于時異香滿室，白虹屬地，林木變白，禽獸哀鳴。

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。

六祖講完此偈後，又跟大家說「你們要好好住」。

何謂好住？意思是好好地在這裡修行、用功，也就是在六祖的道場裡繼續用功，不要因為他離開就四處亂跑，是謂「好住」。

六祖交代他往生以後，不要像世間人那樣，如同自己的父母去世了，難過地痛哭流涕，這叫做世情。「悲泣雨淚」，落淚像雨般，傷心到了極點。佛法修行以見性為主，見性是要見諸法本來空寂、不生不滅，生滅只是因緣假相，哪有所謂真正的生呢？更何況我們說放下了自己的一切分別、執著，當下諸法本來就如如自在，哪來的離別？何來的缺陷？要大家千萬別掉到世情裡，傷心痛哭，也不受人弔問。

一般人往生時，都會舉辦告別式，勞動大家來送最後一程，參加最後的祭禮，是為弔問。台灣有些弔問習俗真的是勞民傷財，動用陣頭，有表演甚於車陣，所搭的式場亦極奢華，有時動輒幾千萬。

家師提倡新時代的節約節葬，希望從內心裡對自己去世

親人緬懷，在家裡多替亡者誦誦經，不必一定要出家人去為之作七或做功德，在家中有空時，於佛堂前誦經並迴向給亡者，也不主張在家裡擺置靈堂牌位。因為現代人實在太忙碌了，廳堂本來就小，人口也少，擺了靈堂對大人來說可能沒問題，但有時小孩子看了會怕，對小孩心裡來說是個不好的陰影。家裡若窄，再擺個靈堂、靈位，事實上也不適宜。如果寄放在殯儀館，家屬有時也沒時間去，而那個地方又更雜。所以家師認為人往生以後最好的方式就是自然植葬，火化之後連墳墓、骨灰塔都不必有，自然地回歸到大地裡去，這是種最乾淨、最環保的方式，事實上人死後留那些東西，亦無任何作用。你這一代及下一代裡可能還知道有這麼一個人，到了第三代連名字都忘了，更何況逝去者是誰，也不會有人再去關心。

把親人對我們的恩德事蹟，常於自己心中感恩，去實踐對父母養育、拉拔我們長大的恩德，把父母一生對自己的教育智慧，讓自己真正受用的，不僅在你的身上顯現出來，也

告訴自己的兒女長輩是位怎樣的人，如何為家族奮鬥，我想這樣子會比徒留一個墓地或一個塔，來得更有價值。當然，墓地或塔也許有慎終追遠的意義，但是事實上，大多數最後只是成了一種習慣，遠遠大於實質的意義了。

六祖告訴大家不要落在世間的人情世故上，以為師父走就是件生離死別痛苦之事，反而不知道在道業上努力用功。在道業上好好努力，才能夠感受到自己的生命跟師父的生命是永遠結合在一起的，是不生不死，所以不要接受他人來弔問。

弔問還有一個惡風氣，就是送白包。在台灣，喪事你拿對方多少，如果對方家裡幾年後也有喪事，你得照原來所收的錢，而且只能多不能少地再包給對方，不然就是失禮。像這些表面看起來是所謂飲水思源盡孝的很好行為，都已落在膚淺的外在表象上，而且到最後只剩一個熱鬧的場合，錢財的浪費，甚至是誇耀炫富的行為，這樣就沒有意義。

同為春秋時代，儒家孔子講求厚葬，而墨子就主張節葬，以最簡單的方式來行葬禮，這種觀念我認為很適合現代。古代喪禮，儒家的孝禮，因哀傷至於毀形，對於父母的去世，哀傷到無法保持自己原來的形貌，幾乎到了病痛或面黃枯瘦的樣子，以為這樣才是孝心，這都不太合理。

六祖也不准身著孝服。孝服的禮儀非常多，喪服的制度分成五等，以情誼親疏遠近作為區別，分為斬衰、齊衰、大功、小功、緦麻五種，即所謂的「服制」。大功是自己的父母去世時所穿，也就是我們常見的披麻帶孝，質料要粗麻，不能是細麻，腳上穿麻鞋，手拿哭喪棒，跪著走到族裡長輩親人家中通報自己的父母世了。

六祖要求弟子不要著孝服，不受人弔問，不悲泣如雨，如果這麼做都不是他的弟子，表示沒有好好學習，這種做法「亦非正法」，不是佛教的正法。

但識自本心，見自本性，

只要見到自己的緣起空之本心。為何分別「心」跟「性」的差別？「性」較偏於緣起空，「心」是從空再起用，兩者雖是一體，但一個是由法體上講，一個是從體起用而言，二者均是勝義，皆是緣起性空。

緣起、性空是兩樣，不要只落在性空，雖是兩樣但是一體，包含兩種作用：一是諸法本自空寂，一是因緣合和當下的妙用，這樣才是緣起性空。見性當然是見緣起性空，只是比較偏向法體之見，明心就是見到智慧的妙用。

無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往。

不是動也不是靜，不是生也不是滅，不是去也不是來，不是是也不是不是，不是住也不是往。法爾如是，不要掉在二相上。動靜、生滅、是非、去來、住往都是二相，要離一切二相，不住著二相上，則實相當下便清楚顯現。

恐汝等心迷，不會吾意，

唯恐你們的心又迷了，心迷就是離開了清淨心。不見清

淨心，就不能以智慧觀照，落在分別、執著、我相裡就叫心迷，這樣就不能真正體會我的心意，不能契入我所講的道理。

今再囑汝，令汝見性。

現在我再次地囑咐你們，要你們時刻見到自己的本性。前面這幾句話就叫見性，是付囑之語。若能時刻做到「無動無靜，無生無滅，無去無來，無是無非，無住無往」，心便不迷，就悟六祖之真意，就能見到自己的本心本性。

吾滅度後，依此修行，如吾在日；

我滅度後，你們只要依著上述的教導，真正實修實行，就如同我還在你們身邊的時候一樣。

若違吾教，縱吾在世，亦無有益。」

如果違背我的教導，縱然我還活著在你們身邊，對你們也沒有什麼幫助。

復說偈曰：「兀兀不修善，騰騰不造惡，

「兀兀」是指呆呆的，沒有任何作為，就像個木頭一樣。「兀兀不修善」，像木石一樣心不起分別，不落在有斷惡修善等身心動作的相上，有點呆呆的，但心裡挺清楚的，所謂慇懃吃三碗公（台語）。慇懃並不是不知道，不爭也不辯，大口大口地吃，等到你們吵完了，他也吃飽了。「兀兀」類似台灣話慇懃吃三碗公的意思，看起來好像沒有作為，但實際上很清楚，而且不起心動念造作。吃三碗公的人，能專心地吃，不會隨便想。慇懃就是安安靜靜，但又不只是安安靜靜。

另有一詞叫「木木」，是真的像木頭一樣，斷百思量，什麼念都不起，不動念。默照的默，不只是安靜、寧靜，還有諸法的本體之意涵。

「不修善」是沒有任何造作，不掉在分別裡，要做真正的修行。諸法本體本來寂默、寂靜，既是如此，我們也要做到如此，不掉落在有所造作、造善之中。

「騰騰」指心性的妙用並非是死寂的，心很清楚明白地觀照，但不會落在造作上。「兀兀」是落在比較安靜、寧靜，但不要以為這樣就是在修善。騰騰時，了解雖空，但不會進入斷滅裡，不僅不進入斷滅，且無有任何的作為，就是「法爾如是」之感。

兀兀、騰騰是原來法爾如是的心性，靜時不是在修善，動時也不是在離惡或造惡，不會落在修善或作惡等造作裡，其實就是遠離了善惡，所言都是講心性的顯現，無論是靜是動，都不離清淨心，不掉落在善、惡二相上，一切都如清淨心本來之相，清淨心是空寂，又有種種妙作用，騰騰即是妙作用。妙作用不是要去斷惡，寂寂也不是遠離一切是非，而是法的妙相、妙性就是如此，不是在善惡裡，所呈現的就是兀兀、騰騰的作用功能跟體性。

寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。」

第一個「寂」是動詞，即生滅滅已；第二個寂是寂滅現

前。寂寂、蕩蕩是指稱性起修的用功。第一個寂是滅除了一切的生滅，於是真正的不生滅就顯現，故能「寂寂斷見聞」，就是悟後的稱性起修，必需起幻智修幻法，對治幻妄。「見聞」就是幻妄，斷幻妄之後才能達到生滅滅已，寂滅現前，故是後得智的修行，後得智的證取。「寂寂斷見聞」是在形容體，寂寂在言體本來就斷一切見聞。

「蕩蕩」是寂的當下有種種作用。第一個蕩是指活動；第二個蕩是指心性原有動蕩的本能，於是能產生動盪的作用，也就是心性裡有能夠活躍的妙用功能作用，真正將之運用出來，就是蕩蕩。蕩就是真正的運轉，運轉了這個原有的功能之後，智慧亦運用了，但心仍是清淨無著，所以稱「蕩蕩心無著」。當我們真正從幻智修幻法，對治一切幻妄，即稱性起修後，所有的妙智功能到最後仍是「無智亦無得，以無所得故，菩提薩埵」。心無著就是要到達菩提薩埵的地步。

「無智亦無得」前要照見五蘊皆空，照就是攪動我們的智慧，行深般若波羅密就是能動的智慧。由此可知，第一個

蕩是行深般若波羅密的行，是照見；第二個蕩是智慧，是般若，是本體的作用。

師說偈已，端坐至三更，忽謂門人曰：「吾行矣！」奄然遷化。

六祖對大眾說完偈以後，便打坐到深夜三更，忽然就對侍者及在旁較親近的弟子說：「我要走了！」「奄然」是指沒有真實的形相，也是一種示現，意思是諸法的實相是不生滅，現在顯現出有遷化之相讓你們看到，不能說它有，也不能說它無。也有人把它解釋為安安靜靜地走了。我認為「奄然遷化」是指本來無有生滅相，但在因緣假合和上，仍有這樣的示現及功能。

于時異香滿室，白虹屬地，林木變白，禽獸哀鳴。

不同於平時所點的種種香味，充滿六祖的房間，一道虹般的白光，在半夜裡橫過天際往地面走。「林木變白」出自涅槃經，要表達六祖相當於佛陀的地位。佛陀涅槃時，「爾

時拘屍那城娑羅樹林變白，猶如白鶴」，拘屍那城娑羅的兩棵樹變白了，遠遠看起來像一隻鶴，所以又稱做鶴林。這個再說明六祖去世後，天相都跟著改變了。

人不哭，禽獸反而哀鳴，可見禽獸有情，知曉大師走了，就是人天失掉耳目。

六祖壇經禪學基本教材

「兀兀不修善，騰騰不造惡，寂寂斷見聞，蕩蕩心無著。」這四句是形容自性的本態。自性本清淨不動圓滿具足，只要一旦豁然自悟自見，絕不依賴有為造作。只要能保任自性的本態，隨順處於諸惡而不染不斷，隨順處於諸善而不伐不修，猶如流水轉山一般，雖遇曲遇直，而一點也不滯留。直見自性而不假借妄緣之力，也是這樣。

經文中，「於時異香滿室」以下至「禽獸哀鳴」止，共十八字，疑是古本附注之誤入正文者，姑仍存其舊以示不欲妄刪。

「兀兀不修善」等四句話，是形容自性本態，說明自性本來清淨、本來不動、本來圓滿具足，只要一朝突然開朗醒悟，自悟自見，便了知本心本性為本來具足，根本不需依賴

有為造作的修證，以去掉或淨化煩惱，來提升自己並直至成佛。

只要自己能時常保任自性本態，就是時時不離清淨心，只要隨順地處於諸惡意之中，不必斷惡，也不會被惡所染，因為心性本來就是如此，不會受到任何影響。

「伐善」是誇耀自己的功勞、善巧及能耐。隨順地處於諸善之中，不誇耀自己，也不造作修善，如同流水碰到山便順著轉彎一樣，不論是曲是直，水照樣過。

「隨順處於諸惡而不染不斷，隨順處於諸善而不伐不修」，意指我們的自性本來圓滿，本來清淨，故處於惡中不會被惡染，因此不必刻意修之；處於順的、好的境界之中，也不要認為這好境界是我們要去求、要去得、要去修的。「直見自性而不假借妄緣之力」，自性只要真正見到，當下就了知，不需假借起幻智修幻法來對治幻妄。

「妄緣」就是修行所謂的起幻智修幻法，對治幻妄。知

假便要離假，就要遣假，不住著在當中，是為「假借妄緣」。大多數人都不知道自己所修就是妄緣，還以為自己在真修；了知是妄緣者，雖知是妄緣，仍要去修，其實也不必假借之。因為假借就是方便，並非真正實法，名為方便法。

第二段跟修行沒有關係，略而不說。

（十一）遷龕記事

六祖大師法寶壇經

乙三、遷龕記事

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。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。韶州奏聞，奉勅立碑，紀師道行。

師，春秋七十有六，年二十四傳衣，三十九祝髮，說法利生三十七載，得旨嗣法四十三人，悟道超凡者莫知其數。達磨所傳信衣（西域屈眴布也），中宗賜磨衲寶鉢，

及方辯塑師真相，并道具等，主塔侍者尸之，永鎮寶林道場。留傳《壇經》以顯宗旨，興隆三寶，普利群生者。

為何用龕不用棺？因為六祖是端坐而逝，不是躺下來，躺下來身體平放，就可以擺在棺材裡，死前是端坐姿勢，死後時間越來越長身軀就越硬，打坐姿勢就很難改正，所以只能放在龕裡，也還好六祖是全身入舍利塔，如果火化了，我們今天就看不到六祖的肉身了。另外憨山大師的肉身也在，六祖肉身體格比憨山大師的要小很多，起碼高出一個頭。「遷龕記事」這一段跟六祖壇經沒什麼關係了，這是後來弟子所記載，故稱記事，非六祖所開示的法語，如果此時六祖還開示法語，那就神了。

六祖是八月入滅，十一月時，廣州、韶州、新州三處的官僚爭著要迎六祖的真身。六祖最先在廣州講經，後來回到韶關，新州是其出生地，三地都有六祖的寺廟，這幾個地方各有其特色，都代表六祖一生中的歷史精華，每一段都很重要。

依據大般涅槃經記載，佛陀入滅後，也產生八王為了奪取佛陀舍利的紛爭。因為地利之便，佛陀火化後的舍利被拘屍那城的末羅族國王據為己有，當時其它國家，為了搶奪佛陀舍利，不惜引起戰爭。時一名為徒盧那的婆羅門，心想八國如果交戰，絕無兩全者，便建議：「汝等雖復勇銳果敢，彼八國王，齊力同心，人眾雲集，軍陣猛盛，若戰鬥者，理無兩全，鋒刃既交，必有傷害。如來在世，教人行慈，而於今日，忽相殺戮，汝等不應吝惜舍利，宜分諸國及離車等，各於其界，造立兜婆。稱於世尊往昔之訓，又使汝等普獲福利。」國王聽後心意解悟，於是取金寶瓶分佛陀舍利與諸王，圓滿解決了紛爭。

依人之常情，當時婆羅門徒盧那站出來說時，若說得不好，會引起大家的反感跟不服氣，會認為：你徒盧那想當老大嗎？憑什麼要我們聽你的？更何況八國之王都自視甚高，誰也不讓誰。打蛇打七寸，這位智者婆羅門，一開口就讓大家往自己的清淨心性來觀照，清淨心一開，就能感受佛菩薩

所給的真實教導，便能了知既然身為佛陀的弟子，不能辜負佛陀一生的苦心教誡，怎可以在佛陀死後為了爭佛骨而興兵，使許多人受到傷害呢？所以最後大家都同意將佛舍利分成好幾份。

原來大家都想獨霸，將功德佔為己有，除了能展示國力的強大，也認為供養佛舍利是無上福德，如果只有本國獨有，表示只有本國得佛庇護，他國想都甬想，這種功利心、分別心、是非心，被婆羅門一語道破，大家知慚愧，因而退兵。徒盧那也很公正，將佛舍利等分成八份給八國。

事實上有十個舍利塔，「于時，八王既得舍利，踴躍頂戴，還於本國各起兜婆。彼婆羅門從諸力士，乞分舍利瓶，自起兜婆。諸力士等取其一分，於闍維處，合餘灰炭而起兜婆；如是凡起十處兜婆。」當時徒盧那將佛陀舍利均分完畢，便要求拿取燒完佛陀色身剩餘的炭骨灰燼，大家也同意給他，作為此事處理得當的酬庸，所以徒盧那也在其家鄉建立一座佛陀舍利塔。

「洎」是包括，「門人」是六祖剃度的，「僧俗」是曾來跟六祖學習的，甚至不曾跟六祖學習，只是聽到六祖大名而來送最後一程的。「爭迎真身，莫決所之」，這一段有點像佛陀入滅後八王之爭的歷史。「真身」表示在這段期間六祖已經被包裝成肉身，要送入塔，不是像慈航法師坐缸幾年後再抬出來弄金身，六祖是一入滅以後便製成真身。當時唐朝發明了一種苧麻佛，用一層漆、一層苧麻塑成佛像，裡面是土，做好以後把土弄掉，整個外表就跟土所雕刻的一模一樣，重量很輕薄。我去看六祖肉身時，他整個黑黑的，我相信就是用當時的苧麻用漆包裝起來，阻絕了空氣，所以六祖肉身包在裡不易腐爛，就算腐爛，裡面的屍水也不易流出來，防水做得非常好。

當時大眾爭著迎六祖真身，一時之間，莫衷一是，不知該如何是好。最後只好問天，因為當時沒有婆羅門智者出來排解紛爭。依點香之後所產生的煙，煙飄向何方，那裏就是六祖真身的歸所。香一點了之後，煙直接往曹溪處飄。於

十一月十三日就遷移神龕，稱神龕只是習慣用語，並不是指現在迎神的神龕，連所傳的衣鉢一併回到曹溪。原來的衣沒了，但鉢還在，衣鉢也可能是指皇帝所賜的物品。

第二年的七月二十五日再將之取出，善塑弟子方辯再用以香末和泥為之形塑修整一番，此時弟子突然想起曾有人要取六祖的項上人頭，於是將鐵打造得如葉片般薄，用苧麻布包起來上漆，堅固地保護住六祖的頸子，再把六祖放進塔中。

忽於塔內出現一道白光，衝上雲霄，經過三天才消散，韶州的刺史奉皇帝之令，在南華寺旁立一碑，刻上六祖生平及教化事跡，以紀念六祖。

總結而言，六祖活了七十六年，二十四歲時得到五祖衣鉢，三十九歲落髮。祝髮就是殺髮、斷髮、削髮、落髮之意，為表示恭敬，我們用祝字，也是落的意思。弘法利生共三十七年，得六祖頓禪旨意、領受大法者有四十三人，也可稱作法子，聽聞六祖之法而有所成就者不知其數。

總之，達摩所傳的袈裟，中宗所賜的磨衲袈裟及寶鉢，方辯先前為六祖所塑的真相，以及六祖日常行道所用的器具，都由主塔的侍者負責保管，全供奉在寶林寺道場。並廣為流傳壇經來顯禪宗宗旨，興隆三寶，並普利群生。

六祖壇經禪學基本教材

此一大段，共有二百二十五字，均是記載六祖遷化以後的事，為全部「六祖壇經」的終結。文中奉敕立碑一句，立的只是王摩詰所撰的碑銘。此後所立的，有柳子厚所撰的第一碑及劉夢得所撰的第二碑，皆為令韜法海輩所不及見；後人以之羈入原文或引以注證，皆屬錯誤。

元初德異禪師「壇經序」中有云：「韋使君命海禪者錄其語，目之曰『法寶壇經』。」與其付囑品中所增語正相呼應，但在般若品中却無此語。燉煌寫本壇經則特別詳盡其「集記」「依約」「稟承」「傳授」等語，好像「壇經」之付正以代替「衣鉢」之傳，無形中成為共依的表信制度，竟成所謂「壇經傳宗」。此當係神會門下新興的「代用辦法」，為便利爭取禪宗法統而有意增加強調的，決非六祖當時有此制也。

自六祖壇經始而后有語錄。語錄是白話文，何以今人讀壇經尚須用現代語譯講？曰：唐代白話，原與文言差不大遠；故六祖雖自稱不識字，而能對「金剛般若」「摩訶般若」「妙法蓮華經」「大般涅槃」等經解其真實義。蓋白話之白，祇是「白描」之白或「明白」之白，亦即劇曲中「賓白」「道白」之白，並非「方言」「土白」——「吳語」「粵語」「閩語」——纔算白話文。請看胡適所著「中國白話文學史」中所引文例，可以知矣。否則連宋明理學的語錄都將讀不下去，遑論深妙圓頓的六祖壇經。故壇經之難讀，在乎義理而不在語體之今古也。

禪宗語錄之多，不啻汗牛充棟，最近出版中華大藏所新收之語錄，實為治近古禪宗史的好資料。苟能通檢現有語錄，尋其作略蛻變之迹而仍舊歸宗於六祖壇經，當亦可為今後禪家教學之一助乎？爰贅數言，以終論議焉。

王摩詰就是唐朝詩人王維，所謂「詩中有畫，畫中有詩」便是稱讚其詩風，六祖去世時，皇帝令王維撰寫碑文。王維

撰寫碑文之後，還有柳子厚所撰的第一碑，及劉夢得所撰的第二碑，但當時六祖的座下弟子令韜以及法海等人，都沒見過。那怎還會有第一碑跟第二碑？應是後人將一些情事或引注再列入壇經裡，所以最原始的壇經是沒有這些內容的，後人再版時，把後來再加入的內文誤以為是原文，也一併複刻印進去，變成壇經原文的一部分了，那麼唐老師沒有再把這些雜入的內容放進來。

在元出德異禪師的壇經序裡提到當時廣州刺史韋使君，命法海禪師記錄下六祖所說的教言，給一個名稱為法寶壇經。在付囑品裡增加的一段話，剛好跟這句記載相符，但是在般若品裡面卻沒有這句話。

「集記」是集合大家來給予付囑，「依約」是依照先前六祖給予大家的約束，「稟承」、「傳授」指依六祖所給的這本壇經去行或去修，好像以壇經來代替衣鉢的託付傳承。「無形中成為共依的表信跟制度」，因為原來是沒有所謂的表信制度，神會用壇經來做為表法的傳承，他的後來弟子就

認為得到壇經就算得法，變成所謂的壇經傳宗。然而六祖座下弟子南陽慧忠國師，就批評當時南方的佛教已非原來六祖所傳的頓禪教言，所言極可能是在批判這樣的情形。

這些應是神會門下新創興起的代用辦法，否則哪能證明誰是主要的傳付者？神會本身當然是希望能成為接六祖之法的承接者，也就是成為七祖，於是就以壇經來代替並強調自己是得法統者。

自從六祖壇經開始，很多各家各宗的語錄陸續產生，語錄是用當時的白話文所寫成，不是我們現在通用的白話文。唐代的白話文和文言文差距不大，所以六祖雖不識字，但仍聽得懂金剛經、摩訶般若經、法華經及大般若等經，並能了知當中佛法的真實涵義。

當然唐朝離我們今人很遠，所以就算是以白話文寫成，對我們來說仍不易理解，仍需翻譯成現今我們通用的白話文。白話的白是白描或明白之意，不加彩飾，類似素描，同

戲曲中賓白、道白的白意，不是方言或當地土著用語的土白。例如台灣話可以叫做方言，也可以稱做土白，早期所謂的吳語、粵語、閩語才屬於真正的白話文，因為跟唐朝所用的白話文很相近。台灣話或壇經裡的語言，台語說伊、伊人、那個人（台語），怎樣生、怎樣好（台語），這都代表當時的一種語言，如果用文字表達就很難了。

胡適的《中國白話文學史》裡引用了很多文例，自己去看就知道，否則會連宋明理學的語錄都讀不下去，更不用說深妙圓頓的六祖壇經。宋明理學如張橫渠、二程子等記錄下來文字，也稱語錄，所以語錄一詞並佛教所專用，只是後來把宋明理學的案例稱作學案，佛家專用的是公案。

壇經難讀不在於語體是古代的古文或現代白話文，是在於我們有無親自實證。禪宗的語錄非常多，把語錄讀活了就對了。唐老師推薦中華大藏所新收錄的語錄，實在是治理近代、古代禪宗史的好資料庫，如果能通檢現今所有的語錄，尋找出當中作略蛻變軌跡，仍舊是歸宗於六祖壇經的話，不

也是可成為今後禪家教學的一大助力嗎？

如果唐老師知道現在竟有電腦，那麼他一定不會講出這樣的話，他一定會說你們去問電腦，一用 Cbeta 什麼資料都找得出來。可惜我的老師那時最先進的方式，就是從日本及其它各地找到一些原文，將之大量影印出來出版，當時在大正藏裡要找禪宗書籍研讀已是不太容易，現在則是非常簡單，也不必找大藏經了，而且我們也有出禪宗書籍，文殊出一百冊禪藏，更是易於閱讀找資料。今天剛好是四月三十號，也完成六祖壇經的講解及論述。



財團法人佛陀教育基金會 印贈

The Corporate Body of the Buddha Educational Foundation

※經書法寶，敬請尊重珍惜，勿任意棄置※

本會經書法寶，免費贈送結緣，嚴禁販售！絕無募款，敬請明察！

This book is strictly for free distribution; it is not to be sold.

Printed in Taiwan

CH853-37