

佛法無多子——黃蘗山斷際禪師語錄



目 錄

前言	6
上冊 · 〈傳心法要〉原文	16
《黃蘗山斷際禪師·傳心法要》	34
黃蘗山，其來有自	34
法要緣起：裴休請益斷際禪師	37
無形相則無蹤跡	46
唯此一心即是佛	51
祖師禪的正知見	56
眾生與佛從緣起空上說無有差別	60
不著於相的修行	65
六度萬行，不假修添	66
遇緣即施，空而能現	69
佛教理論的演進	91
理行圓融	96
大菩薩的真正表徵	101
心外無法，無心即法	120
佛與眾生其體無二，相用有別	123
諸法圓滿，無心即是	128

人生如夢，自在而為	132
無上菩提，法法平等	136
不墮妄心，證大圓明	139
於見聞覺知不即不離為修行入處	145
心法不二，有求皆苦	152
當下無心，證第一義諦	159
四大五蘊原是幻	163
珍攝善緣，心不染著	168
何謂六根清淨	173
隨順給養，智食不著於相	177
離於分別，自在人生	181
何謂因聲得悟	184
不執聲聞道，開顯佛知見	187
綿密用功，不落相有	194
對治法門與究竟法門	198
法身與虛空的關係	203
心境雙忘，超離思議	213
何謂大涅槃性	219
將心外逐，不如求之本心	225

諸法實相，萬法皆空	229
假名施設，隨立隨掃	234
觀照本心，方得正覺	238
法法道同，佛佛不二	248
覓心了不可得	251
無有一法可得	257
凡所有相皆是虛妄	261
去除分別妄想	266
心當下就是法	271
應無所住生心	281
本心就是諸法的實相	289
無一法可得	293
情生智隔	301
情量若盡，心無方所	310
即心是佛	324
以心傳心	336
無求最第一	344
何謂省力事	354
祇是默契	367
倒却門前剎竿著	375

何階級之有	379
著力今生須了	401

下冊・〈宛陵錄〉原文 406

《黃蘗山斷際禪師語錄·宛陵錄》 419

道在心悟，豈在言說？	420
本來是佛	430
息機忘見	438
即性即心	446
唯此一乘道	473
不假修成，不屬漸次	492
妄本無體	507
莫頭上安頭	516
如何發菩提心？	522
如何出三界？	534
終日任運騰騰	544
不令人有見處	553

〈附記 李枝河居士紀念其父〉 572





宛
陵
錄



不是一翻寒徹骨
爭得梅花撲鼻香

〈宛陵錄〉原文

裴相公問師曰：「山中四五百人，幾人得和尚法？」

師云：「得者莫測其數。何故？道在心悟，豈在言說？言說只是化童蒙耳。」

問：「如何是佛？」

師云：「即心是佛，無心是道。但無生心動念，有無長短，彼我能所等心。心本是佛，佛本是心，心如虛空。所以云：佛真法身猶若虛空，不用別求，有求皆苦。設使恆沙劫行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。何以故？為屬因緣造作故。因緣若盡，還歸無常。所以云：報化非真佛，亦非說法者。但識自心，無我無人，本來是佛。」

問：「聖人無心即是佛，凡夫無心，莫沈空寂否？」

師云：「法無凡聖，亦無沈寂。法本不有，莫作無見；法

本不無，莫作有見。有之與無，盡是情見，猶如幻翳。所以云：見聞如幻翳，知覺乃眾生。祖師門中只論息機忘見，所以忘機則佛道隆，分別則魔軍熾。」

問：「心既本來是佛，還修六度萬行否？」

師云：「悟在於心，非關六度萬行，六度萬行盡是化門，接物度生邊事。設使菩提真如實際解脫法身，直至十地四果聖位，盡是度門，非關佛心。心即是佛，所以一切諸度門中，佛心第一。但無生死煩惱等心，即不用菩提等法。所以道：佛說一切法，為度一切心；我無一切心，何用一切法？」

「從佛至祖，並不論別事，唯論一心，亦云一乘，所以十方諦求，更無餘乘。此眾無枝葉，唯有諸真實，所以此意難信。達摩來此土，至梁魏二國，祇有可大師一人密信自

心，言下便會即心是佛，身心俱無，是名大道。大道本來平等，所以深信含生同一真性，心性不異，即性即心，心不異性，名之為祖。所以云：認得心性時，可說不思議。」

問：「佛度眾生否？」

師云：「實無眾生如來度者，我尚不可得，非我何可得？佛與眾生皆不可得。」

云：「現有三十二相及度眾生，何得言無？」

師云：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。佛與眾生，盡是汝作妄見，只為不識本心，謾作見解。纔作佛見，便被佛障；作眾生見，被眾生障；作凡作聖，作淨作穢等見，盡成其障；障汝心故，總成輪轉。猶如獼猴放一捉一，無有歇期。一等是學，直須無學，無凡無聖，無淨無垢，無大無小，無漏無為，如是一心中，方便勤莊嚴。」

「聽汝學得三乘十二分教，一切見解總須捨却，所以除去所有，唯置一床，寢疾而臥，祇是不起諸見，無一法可得，不被法障，透脫三界凡聖境域，始得名為出世佛。所以云：稽首如空無所依，出過外道，心既不異，法亦不異；心既無為，法亦無為。萬法盡由心變，所以我心空故諸法空，千品萬類悉皆同。盡十方空界同一心體，心本不異，法亦不異，祇為汝見解不同，所以差別。譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異。十方諸佛實無少法可得名為阿耨菩

提，祇是一心，實無異相，亦無光彩，亦無勝負，無勝故無佛相，無負故無眾生相。」

云：「心既無相，豈得全無三十二相八十種好化度眾生耶？」

師云：「三十二相屬相，凡所有相皆是虛妄；八十種好屬色，若以色見我，是人行邪道，不能見如來。」

問：「佛性與眾生性，為同為別？」

師云：「性無同異。若約三乘教，即說有佛性、有眾生性，遂有三乘因果，即有同異。若約佛乘及祖師相傳，即不說如是事，唯有一心，非同非異，非因非果。所以云：唯此一乘道，無二亦無三，除佛方便說。」

問：「無邊身菩薩為什麼不見如來頂相？」

師云：「實無可見。何以故？無邊身菩薩便是如來，不應更見。祇教爾不作佛見，不落佛邊；不作眾生見，不落眾生邊；不作有見，不落有邊；不作無見，不落無邊；不作凡見，不落凡邊；不作聖見，不落聖邊；但無諸見，即是無邊身。」

「若有見處，即名外道。外道者樂於諸見，菩薩於諸見而不動，如來者即諸法如義。所以云：彌彌亦如也，眾聖賢亦如也。如即無生，如即無滅，如即無見。如即無聞。如

來頂即是圓見，亦無圓見，故不落圓邊。」

「所以佛身無為，不墮諸數。權以虛空為喻，圓同太虛，無歉無餘，等閑無事，莫強辯他境，辯著便成識。所以云：圓成沈識海，流轉若飄蓬。祇道我知也，學得也，契悟也，解脫也，有道理也。強處即如意，弱處即不如意，似者箇見解，有什麼用處？我向汝道，等閑無事，莫謾用心，不用求真，唯須息見。所以內見外見俱錯，佛道魔道俱惡。所以文殊暫起二見，貶向二鐵圍山。文殊即實智，普賢即權智，權實相對治，究竟亦無權實，唯是一心，心且不佛不眾生，無有異見。纔有佛見，便作眾生見、有見、無見、常見、斷見，便成二鐵圍山，被見障故。」

「祖師直指一切眾生本心本體本來是佛，不假修成，不屬漸次，不是明暗。不是明故無明，不是暗故無暗，所以無無明亦無無明盡。入我此宗門，切須在意。如此見得，名之為法；見法故，名之為佛；佛法俱無，名之為僧，喚作無為僧，亦名一體三寶。夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求，應無所求。不著佛求故無佛，不著法求故無法，不著眾求故無僧。」

問：「和尚見今說法，何得言無僧亦無法？」

師云：「汝若見有法可說，即是以音聲求我。若見有我，即是處所。法亦無法，法即是心。所以祖師云：『付此心

法時，法法何曾法？無法無本心，始解心心法。』實無一法可得，名坐道場。道場者，祇是不起諸見，悟法本空，喚作空如來藏。本來無一物，何處有塵埃？若得此中意，逍遙何所論？」

問：「本來無一物，無物便是否？」

師云：「無亦不是，菩提無是處，亦無無知解。」

問：「何者是佛？」

師云：「汝心是佛，佛即是心，心佛不異，故云即心是佛。若離於心，別更無佛。」

云：「若自心是佛，祖師西來如何傳授？」

師云：「祖師西來，唯傳心佛，直指汝等心本來是佛，心心不異，故名為祖。若直下見此意，即頓超三乘一切諸位，本來是佛不假修成。」

云：「若如此，十方諸佛出世，說於何法？」

師云：「十方諸佛出世，祇共說一心法。所以佛密付與摩訶大迦葉此一心法體，盡虛空，遍法界，名為諸佛理。論這個法，豈是汝於言句上解得他？亦不是於一機一境上見得他，此意唯是默契得，這一門名為無為法門。若欲會得，但知無心，忽悟即得。若用心擬學取，即轉遠去。若無岐路心、一切取捨心，心如木石，始有學道分。」

云：「如今現有種種妄念，何以言無？」

師云：「妄本無體，即是汝心所起，汝若識心是佛，心本無妄，那得起心更認於妄？汝若不生心動念，自然無妄。所以云：心生則種種法生，心滅則種種法滅。」

云：「今正妄念起時，佛在何處？」

師云：「汝今覺妄起時，覺正是佛，可中若無妄念，佛亦無。何故如此？為汝起心作佛見，便謂有佛可成；作眾生見，便謂有眾生可度。起心動念，總是汝見處。若無一切見，佛有何處所？如文殊纔起佛見，便貶向二鐵圍山。」

云：「今正悟時，佛在何處？」

師云：「問從何來？覺從何起？語默動靜，一切聲色，盡是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，嘴上加嘴。但莫生異見，山是山，水是水，僧是僧，俗是俗，山河大地，日月星辰，總不出汝心。三千世界都來是汝箇自己，何處有許多般？心外無法，滿目青山，虛空世界皎皎地無絲髮許與汝作見解。所以一切聲色是佛之慧目，法不孤起，仗境方生，為物之故，有其多智。終日說，何曾說？終日聞，何曾聞？所以釋迦四十九年說，未嘗（ㄉㄤ ㄌㄨˋ）說著一字。」

云：「若如此，何處是菩提？」

師云：「菩提無是處，佛亦不得菩提，眾生亦不失菩提，不可以身得，不可以心求，一切眾生即菩提相。」

云：「如何發菩提心？」

師云：「菩提無所得，爾今但發無所得心，決定不得一法，即菩提心。菩提無住處，是故無有得者，故云：『我於然燈佛所，無有少法可得，佛即與我授記。』明知一切眾生本是菩提，不應更得菩提。爾今聞發菩提心，將謂一箇心學取佛去，唯擬作佛，任爾三祇劫修，亦祇得箇報化佛，與爾本源真性佛有何交涉？故云外求有相佛，與汝不相似。」

問：「本既是佛，那得更無四生六道種種形貌不同？」

師云：「諸佛體圓，更無增減，流入六道，處處皆圓。萬類之中，個個是佛。譬如一團水銀分散諸處，顆顆皆圓，若不分時，祇是一塊。此一即一切，一切即一。種種形貌，喻如屋舍，捨驢屋，入人屋，捨人身，至天身，乃至聲聞、緣覺、菩薩、佛屋，皆是汝取捨處，所以有別。本源之性，何得有別？」

問：「諸佛如何行大慈悲為眾生說法？」

師云：「佛慈悲者，無緣故，名大慈悲。慈者，不見有佛可成；悲者，不見有眾生可度。其所說法，無說無示；其聽法者，無聞無得，譬如幻士為幻人說法。這個法若為道我從善知識言下領得，會也悟也；這個慈悲若為汝起心動念學得他見解，不是自悟本心，究竟無益。」

問：「何者是精進？」

師云：「身心不起，是名第一牢強精進。纔起心向外求者，名為歌利王愛游獵去；心不外遊，即是忍辱仙人；身心俱無，即是佛道。」

問：「若無心，行此道得否？」

師云：「無心便是行此道，更說什麼得與不得。且如瞥起一念便是境，若無一念便是境忘，心自滅，無復可追尋。」

問：「如何是出三界？」

師云：「善惡都莫思量，當處便出三界。如來出世，為破三有。若無一切心，三界亦非有。如一微塵破為百分，九十九分是無，一分是有，摩訶衍不能勝出，百分俱無，摩訶衍始能勝出。」

上堂云：「即心是佛。上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體。所以達摩從西天來，唯傳一心法，直指一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心？即如今言語者，正是汝心。若不言語，又不作用，心體如虛空相似，無有相貌，亦無方所，亦不一向是無，有而不可見故。祖師云：『真性心地藏，無頭亦無尾，應緣而化物，方便呼為智。』若不應緣之時，不可言其有無；正應之時，亦無蹤跡。既知如此，如今但向無中棲泊，即是行諸佛路。經云：『應無所住而

生其心。』一切眾生輪迴生死者，意緣走作，心於六道不停，致使受種種苦。」

「《淨名》云：『難化之人，心如猿猴，故以若干種法制禦其心，然後調伏。』所以心生種種法生，心滅種種法滅。故知一切諸法皆由心造，乃至人天地獄，六道修羅，盡由心造。」

「如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人無我，無貪瞋，無憎愛，無勝負，但除却如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。若不會此意，縱爾廣學勤苦修行，木食草衣，不識自心，皆名邪行，盡作天魔外道，水陸諸神。如此修行，當復何益？志公云：『本體是自心作，那得文字中求？』如今但識自心，息却思惟，妄想塵勞自然不生。」

「《淨名》云：『唯置一床，寢疾而臥。』心不起也。如今臥疾，攀緣都息，妄想歇滅，即是菩提。如今若心裏紛紛不定，任爾學到三乘四果十地諸位，合殺祇向凡聖中坐，諸行盡歸無常，勢力皆有盡期。猶如箭射於空，力盡還墮，却歸生死輪迴，如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？」

「志公云：『未逢出世明師，枉服大乘法藥。』如今但一

切時中行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著，終日任運騰騰，如癡人相似，世人盡不識爾，爾亦不用教人識，不識心如頑石頭，都無縫罅（丁一丫丿），一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應。透得三界境過，名為佛出世。不漏心相，名為無漏智。不作人天業，不作地獄業。不起一切心，諸緣盡不生，即此身心是自由人。不是一向不生，祇是隨意而生，經云『菩薩有意生身』是也。」

「忽若未會無心，著相而作者，皆屬魔業，乃至作淨土佛事，並皆成業，乃名佛障，障汝心故，被因果管束，去住無自由分。所以菩提等法，本不是有，如來所說，皆是化人，猶如黃葉為金，權止小兒啼，故實無有法名阿耨菩提。如今既會此意，何用區區？但隨緣消舊業，更莫造新殃，心裏明明，所以舊時見解總須捨却。《淨名》云：『除去所有。』《法華》云：『二十年中常令除糞。』祇是除去心中作見解處。又云：『蠲除戲論之糞。』所以如來藏本自空寂，并不停留一法。故經云：『諸佛國土亦復皆空。』」

「若言佛道是修學而得，如此見解，全無交涉。或作一機一境，揚眉動目，祇對相當，便道契會也，得證悟禪理也。忽逢一人不解，便道都無所知，對他若得道理，心中便歡喜；若被他折伏，不如他，便即心懷惆悵。如此心意學禪，

有何交涉？任汝會得少許道理，即得個心所法，禪道總沒交涉。所以達摩面壁，都不令人有見處。故云忘機是佛道，分別是魔境。此性縱汝迷時亦不失，悟時亦不得，天真自性，本無迷悟，盡十方虛空界，元來是我一心體，縱汝動用造作，豈離虛空？虛空本來無大無小，無漏無為，無迷無悟，了了見，無一物，亦無人，亦無佛，絕纖毫的量，是無依倚，無粘綴，一道清流，是自性無生法忍，何有擬議？真佛無口，不解說法；真聽無耳，其誰聞乎？珍重！」

師一日上堂，開示大眾云：「預前若打不徹，臘月三十夜到來，管取爾熱亂。有般外道，纔見人說做工夫，他便冷笑猶有遮箇在。我且問爾：忽然臨命終時，爾將何抵敵生死？爾且思量看，却有個道理。那得天生彌勒、自然釋迦？有一般閑神野鬼，纔見人有些少病，便與他人說：『爾只放下著。』及至他有病，又却理會不下，手忙腳亂，爭柰（ㄋㄨㄛˋ、ㄨㄛˋ）爾肉如利刀碎割，做主宰不得。」

「萬般事須是閑時辦得下，忙時得用，多少省力，休待臨渴掘井，做手腳不辦，遮場狼藉，如何迴避？前路黑暗，信採胡鑽亂撞，苦哉！苦哉！平日只學口頭三昧，說禪說道，喝佛罵祖，到遮裏都用不著。平日只管瞞人，爭知道今日自瞞了也？阿鼻地獄中決定放爾不得。而今末法將沈，全仗有力量兄弟家負荷，續佛慧命，莫令斷絕。今時

纔有一個半個行腳，只去觀山觀景，不知光陰能有幾何？一息不回，便是來生，未知甚麼頭面。嗚呼！」

「勸爾兄弟家，趁色力康健時。討取個分曉處，不被人瞞底一段大事。遮些關楸(ㄉㄨㄛˋ、或ㄉㄨㄛˊ)子甚是容易，自是爾不肯去下死志做工夫，只管道難了又難，好教爾知那得樹上自生底木杓，爾也須自去做箇轉變始得。若是箇丈夫漢，看箇公案。僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』但去二六時中看箇無字，晝參夜參，行住坐臥，著衣吃飯處，阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守箇無字，日久月深，打成一片，忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口，達摩西來，無風起浪，世尊拈花，一場敗闕。到這裏，說甚麼閻羅老子，千聖尚不柰爾何。不信道，直有遮般奇特，為甚如此？事怕有心人。頌曰：『塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。不是一翻寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？』」

《黃蘗山斷際禪師語錄·宛陵錄》

接著看《黃蘗山斷際禪師語錄》的〈宛陵錄〉⁶²，跟〈傳心法要〉一樣都是由裴休所記錄的，也是裴休向黃蘗大師問法的內容。所以，很多內容有重複之處。宛陵是裴休出任外官之地，他當宛陵地方的長官，就把黃蘗禪師從另一道場，請到自己所在的宛陵道場主持，以便就近向黃蘗大師請法。

裴相公問師曰：「山中四五百人，幾人得和尚法？」

這裡的裴相公應該不是裴休自己記載時就這樣寫的，〈宛陵錄〉與〈傳心法要〉，內容上有很多相近，但版本可能是後來流傳以後，重新進行了編寫。在〈傳心法要〉裡沒有講到裴相公，只是說裴休在問法。這裡說到的相公是對當時讀書人或者有官位的人的一種稱呼。在古代的戲曲中，也常稱男人或自己的夫君，或稱別人為相公。

這裡裴相公問黃蘗禪師，山中四五百人，有幾個人得到

62 黃蘗斷際禪師宛陵錄，全一卷，又作斷際禪師宛陵錄。唐代裴休編。收於大正藏第四十八冊。內容輯錄黃蘗希運禪師住於安徽宣州宛陵時，與裴休等人之宗乘機緣對話。希運以‘禪’乃生死大事，不能等閒視之；並強調公案對於頓悟之重要性，顯示自其開始，禪林已將公案作為參禪之特殊法門。

和尚的法了？也就是問跟隨您修行的人有這麼多，有幾個人真正得到您的大法？

道在心悟，豈在言說？

師云：「得者莫測其數。何故？道在心悟，豈在言說？言說只是化童蒙耳。」

黃蘗禪師回答說：「得者莫測其數」，得到我的法的人沒辦法去測量，沒辦法算得出來到底有多少。甚至有可能超過四五百人，才叫做莫測其數。

爲什麼這麼說呢？「何故？道在心悟，豈在言說？」黃蘗禪師的意思是只要能悟到他的法的人，其實都得到了他的法，哪裡是一定要來到他的座下，耳朵聽到他講法的人才能夠悟道呢？所以，天下只要有人悟道，這悟道的人得到的都是他的法。因為他的法跟祖祖相傳的法不二，所以天下的人只要悟自本心、見自本性，就得到他的法。所以道是在心悟，不是在言說上。

言說只是教化童蒙，一切的言語指導、教導，都只是如同私塾的老師啟蒙還沒有讀書的兒童一般。在開蒙時，小孩子不知道這個音怎麼念、這個字如何寫？就慢慢一步步地教，

例如背「人之初、性本善」，每個字小孩子都不認得，老師就告訴他這個字叫「人」，讀音是「人」，人是甚麼？這樣慢慢一個個地教，這叫做「教化童蒙」，童是指年紀約四、五歲的小孩子，蒙是指暗，小孩的聰明智慧未開時，請老師為他來教導。

所以當自己不瞭解時，藉由語言來說明；當真正瞭解後，就不再真正需要語言。因為語言所表達者，僅是名而已，相要符名，即「名符其實」才可以。否則語言文字，只是個聲音、語言、文字形象的代表，就不是名符其實。例如提到錢，僅知道錢的印象，口袋或手上並不一定有錢。

又例如：講到「火」，僅知道火的印象，說到火，但是嘴巴並沒有著火，也沒有覺得火在燒。所以，一切的語言跟文字，只能模擬出所識知、認知的東西，得化成經驗的累積才真實。但不是真實的東西，卻又能夠傳播一些經驗，分別這些事項差別的作用與功能，所以才有「真諦」和「俗諦」。「真諦」與「俗諦」的差別，真諦即是諸法究竟的實相，是本來空無的，連名、字、形、相都沒有，但為了讓眾生能明白，不得已之下，就藉由文字、語言、聲音來傳達、說明。傳達說明的東西，當然要用實際的東西來講，但並不同於實際的東西。

因此，如果一切的語言稱為指，「以指指月」，即拿著手指說月亮在那裡，或什麼是月亮。只是告訴你有這樣的一個事物叫做月亮，但即使用文字敘述得很近似，仍然不能代表實際的東西。

所以參禪為何要去心悟？因為沒有經過自己體驗得來的，那個悟僅是名解，一種知識而已，連經驗都不算。如果自己悟過、體驗過，那就是清清楚楚，沒有任何問題。任何事情皆是如此，佛法的悟，即原來的悟僅是經由文字、語言說明的部分來瞭解，瞭解的與實際實相還差很遠，需要自己依據所瞭解的法去真實體驗。體驗與認知相合在一起，就稱為「解行並重」。

若僅是亂行，沒有正知見，很可能是盲修瞎練，例如祖師禪的用功，若僅落在行上，就是著相修，修到甚麼時候能圓滿，都很難得知。若僅是偏在解上，沒有實際去用功，那一輩子也體驗不到所謂真實的東西是什麼。這就如同肚子餓了，告訴你去吃飯，吃飯就會飽。如果不知道什麼是飯，光形容飯是怎樣的香、什麼顏色、怎麼好吃。即使形容得再好，也只是知道，並不代表能夠除飢。可是當你知道這飯，又親自一口吃到的時候，可能沒有人告訴你那是飯，但你越吃越吃，自己體驗到這一定是飯，恍然明白到自己所瞭解到的飯，跟文字經典所記載的那個飯，果然一模一樣。這就是真正的

見性明心。

佛陀的語言文字教導裡，說到佛是什麼，若未親證它，僅是個人認知上的佛而已；若將所知的佛變成自己生命的真實體驗，最先的體驗或許還未能確定是否為悟，但慢慢地相應到裡面東西時，你發覺這就是悟了。之前講過如果將四禪的體驗當成明心見性，很多人都以為達到一心就叫做見性，其實差別很大。若真正瞭解四禪八定的內涵，以及見性的真正定義，只要經過一兩次的琢磨或請問善知識，就知道自己認為是悟的，其實只是落在淨相上面、統一相上面、沒有分別相上面，還沒有真正到達究竟的無相，所以還要繼續修行。

等真正的相應到真心，體驗到真就是如此之時，當下清清楚楚，再來看這些經典所記載的文字，對你而言，就一點問題也沒有，尤其是講心性方面的內容。諸法因緣和合，假合的相，還是需經過從四禪的生活中，去性上起用，即是去學習、體驗、體會那差別的妙相，去瞭解它、掌握它，才能產生真正的妙用。到那個時候，那種學習的狀態就不同於原來想要積極得到甚麼的態度，而是會去觀照自己如何掌握這樣的因緣法上所表現出的作用，並且以智慧去與它相應，因此相應時，不會去執著於現在是求甚麼、或想得到甚麼。

這確實需要去學習的，所以在任何的時機時緣上，真正

去歷練與體驗，並把這份的體驗，尤其是因緣假上面種種的妙相、種種的差別作用，要去感受與認知，在出入於其間時，才能自在，若不學習，在度生種種的作用上，則不懂得怎麼使用那種方便、善巧、能力。所以很多人可能心已經解脫，但沒有後得智⁶³，即是沒有在差別智上的努力，因此只能知道諸法是這樣，不會執著，但是無法用方便善巧來教導世人。

問：「如何是佛。」

師云：「即心是佛，無心是道。」

底下裴休又問說：「如何是佛？」這在之前的〈傳心法要〉裡都問過了。黃蘗回答：「即心是佛，無心是道。」心當下就是佛，無心就是道。心為什麼是佛？前面提及明心見性，心能夠起種種善巧方便，就屬於性上起用，「用」有種種的差別對待，「用」要觀因緣的假，因緣的假就有相，相就有一切的染淨對待。不掉落這樣的染淨對待，也不抹殺它有那樣的相。淨有淨相，染有染相，當心不執著它時，雖然自己心不動，但在教化功能上，仍了了清楚，這是屬於淨相或染相，如何指導眾生離染，然後身心得到淨。如果還需要這樣的指導，就繼續指導。若當下能讓他從心上用功，就不

63 後得智：又稱後得差別智，乃轉有為之事境，了知依他起性之如幻，而不生我法之迷惑。亦即照了差別之智。與根本智對應，根本智，又作根本無分別智、無分別智、正體無分別智、正體智，乃直證二空所顯真如之理，斷惑障之智。亦即照了無差別之智。

用告訴他以染求淨，當下能染淨都不二，亦即後得智，其應用稱之為心，「何期自性能生萬法？」自性能生萬法時，當下稱為心，也就是佛心。

若在體性上來講，本來就是如如的、無所差別的，諸法各自因緣成住壞空、因緣和合，稱之為法性或法相，但不稱為清淨心。清淨心或佛心要能分辨，也就是離境，往佛道來成就的能力，也就是在生死之中，知道覺醒，知道往解脫之路用功。這樣心識的作用與功能，稱為心。一切諸法，法爾如是，不管是法體或法相，都沒有任何可以分別了知的功能，稱為法性或諸法究竟實相，稱為實相，就不稱為如來藏。若稱為如來藏，代表這佛心是清淨的，是不生不滅的。

因此，一切諸法，不管是有情或無情，所有的一切法都是因緣所生，都有剎那生、剎那滅，稱之為法性，其所產生的因緣假，稱之為法相。若有情眾生能當下知道自己落在生死苦中，想要出離，不管他是緣相或離相來修，都有這樣的覺醒，有這樣的心來選擇法或如何往實相的法上來相應，這樣的機能，稱之為心或佛，至少稱為佛心。

若諸法原來的實相，不管是屬於「活的」或「無生物」的，都稱為真如。真如就是不分有情或無情，若是屬法性，就偏於無情的這邊；若是佛性，就往有情上面來講，還是有

一點差別。否則，一切諸法都是緣起性空，也都是剎那生、剎那滅，所有的性與相都一如。

為何眾生會成佛，而一切木石無法成佛？說其無法成佛，不是體上有差別，而是在相用功能上的差別，沒有產生真正的妙用。事實上，也就是沒有千百億應化身度生的慈悲與妙用；也沒有權巧的方便智。這裡說即心就是佛，說到心，就叫佛，而道就是指一切諸法的實相，因緣和合當下空寂，因緣和合當下假有，這稱為真正的大道，也就是沒有一切的心，才稱為道。若在一切心上，有起心動念，就不合乎真正的真理，也就不是法爾如是的真理。

因此，道就是真理，即是亙古長存，不生不滅，不來不去，不管是眾生或無情者，都是同樣一體，也同樣展現這樣的相，故稱之為道。那道有沒有心？一切木石只是個因緣緣起性空，不能稱它為心，只有有情的眾生，才可以稱之為心，無心就能合於大道。這也就是為什麼說「無心是道，即心是佛」。

但無生心動念，有無長短，彼我能所等心。心本是佛，佛本是心，心如虛空。

「但無生心動念，有無長短」，只要沒有生心動念，沒

有有無長短的分別，這兩個「無」字一定要一氣呵成念下來，二「無」就能相應，若停頓下來，再做解釋時，前面那個「無」一定要帶到第二句中。「彼我能所」，彼我就是我人的差別，彼就是他，我就是自己，就是自他的差別。也沒有能跟所的差別，「能夠分別的心」或「所分別的物」這些都沒有。心當下就是佛，佛當下就是心。能遠離一切起心動念，真正體會到真心是無形、無相，不是長短有無。為什麼不是有也不是無，就是因為它沒有相。為什麼不是長也不是短，也是因為它沒有相。

因此，起心動念時，就落在相上，不起心不動念，就沒有落在相上。能念的心得以起，就是因為有個能念的相。動念，是動甚麼念呢？動如我心，去得到它或除掉它，就稱為「所」，就有「所緣的境」。所以只要沒有起心動念，無念即無相，無念無相亦即沒有「有無」，沒名、沒字、沒形，沒面、沒貌，就沒有長短、大小、方圓這些種種外相。既然無念，就沒有能所彼我的這些分別。這才稱之為「真正的無心」。

無心並不是沒有一切的念頭，而是不要掉入相上的分別、執著。若能知道心即是佛，不要起心動念，就不會落在相上的執著，沒有相，當然就沒有有無、沒有長短，也沒有你我能所的這些種種的對立。

所以云：「佛真法身猶如虛空，不用別求，有求皆苦。設使恒沙劫數行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟。」

因此，心本來就是佛，佛本來就是心，心又如虛空。為何要有這一句？如果沒有這句，就很容易又把「心是佛，佛是心」當作一清淨的東西，當作奧妙不可得的東西，這裡說「虛空」，就是說它是無形、無相、無名、無字、究竟空寂、畢竟空寂的。因此，經典或大德們說：「佛真法身猶若虛空，不用別求，有求皆苦。」佛真實的法身就好像虛空一樣，虛空無形無相，但是能不能求到？要抓它或想得到它，都叫做癡心妄想。

一切諸法實相都是這樣，都是剎那剎那生滅，沒有實有，癡心妄想地想要佔有它、想要求到它，就有求皆苦。所以不用求，只要了悟諸法實相就是空寂，心當下知道諸法一切是空寂，不要掉落在外表的虛有假相上。假相一個內、一個外，「內」就是認為有一個我自己的存在；「外」就是認為這些東西也存在而想要佔有。對身體，就想要永遠活著；對外間的東西，則希望自己都能擁有。

下面這句「設使恒沙劫行六度萬行，得佛菩提，亦非究竟」，意思是假設你沒有真正瞭解諸法實相、諸法的法身是猶若虛空，而著在有相上的用功，縱然經過恆河沙劫，修六

度萬行，想得到佛的菩提是不可能的，因為達不到，也不是究竟，得到的也不是究竟的佛。十地都不叫做正菩提，要真正相應到畢竟空才是佛。

佛在《涅槃經》裡說：沒有一個法叫涅槃，沒有佛涅槃，也沒有涅槃佛。什麼稱為涅槃？凡夫證得涅槃法的時候，就叫做佛。涅槃就是證得真法、諸法實相、圓寂。圓滿又是寂滅的，就稱為涅槃。不要把涅槃當作死，涅槃是一切諸法的究竟實相，當下真正的證得，當下真正的相應，知道諸法的畢竟空寂，相應至此，稱為成佛、解脫。

大部分人認為成佛就是圓寂，都把涅槃或圓寂當成死，其實佛說涅槃有二，一為「有餘涅槃」，另一為「無餘涅槃」。「有餘涅槃」就是證得涅槃後仍有其色身在這世間教化一切眾生，即還依靠這樣的色身來教化眾生，稱為「佛在世」。而「無餘涅槃」，就是證得涅槃以後，這色身已經入滅者。所以「涅槃」不是指死，而是證得真正的諸法實相、證得諸法究竟的大道理，所以稱為「涅槃」。

因此，佛在《涅槃經》裡說沒有一個法稱為「涅槃法」。不要以為有一個真正圓滿寂滅的大法，證得大法者，稱為佛或涅槃。沒有佛證得這個涅槃，也沒有涅槃的佛，沒有這樣的一個法存在，這是佛陀入滅前最後的開示。千萬不要誤認

佛有經過三大阿僧祇劫修行，或經過這一生六年的苦修，最後夜睹明星，終於成佛。佛在講經說法四十九年後，告訴我們沒有一個法稱為涅槃法，沒有一個佛涅槃，也沒有涅槃佛。

如果欲從有相上去修，修了六度萬行種種的功德，想要得到真正的菩提，那並非究竟，只是方便的圓滿、方便的解脫，就如同二乘，也稱自己為解脫，但那是少分的解脫。菩薩一地一地的修上去，那也是少分的解脫。

所以說「斷一分惑，證一分法身功德」。一分的無明斷盡；一分的法身顯現，這都是相上的增減。一個稱為無明的東西，減了；一個叫法身的功德智慧，增加了，這稱為「教化門」。佛方便建立的教化門，是為了教化中小根器而用的。如果真正有利於人，佛陀就會告訴大家：絕學無為閑道人，一切諸法本自空寂，本自如如，哪裡需要去修？哪裡需要去證呢？如果認為有一個佛可以成就，或有一凡夫可經由修行到達最後究竟成佛，以這樣的心經過百千萬劫，六度萬行種種修行，縱使可以得到菩提，那種的菩提也不叫真正究竟。

本來是佛

何以故？為屬因緣造作故。因緣若盡，還歸無常。所以云：報化非真佛，亦非說法者。但識自心，無我無人，本來是佛。

「為屬因緣造作故」，這是落在因緣假，因緣的和合上。有相就是指因緣和合的，當然就是「假有」，不是真正的「實有」。如果從眾生可以修成佛，每一個的因緣果報都不一樣的話，所見到的只是因緣假上的莊嚴、菩提，所以它還是落在有生有滅、有造作。

「因緣若盡，還歸無常」，如果是這樣的因緣，當因緣盡的時候，它還是掉入無常。就如同打佛七或禪七，經過一段時間的用功後，覺得身心很自在、很受用，稱之為「因緣」。但如果因緣一轉變，你那受用就不在了，這種受用還是落在有相上面。有身心相、功德相的受用、有法的受用，有人這個身心在修，叫做生滅。生滅的因緣盡了，例如佛七或禪七結束了，是不是工夫又不見了？這就稱為「無常」。

修行的人沒有見到實相，常常只是在相上進進退退的話，就會感受到修行非常困難。認真地努力，有時候覺得還不錯，可是常常用功之後，又無來由地覺得自己身心裡外都不是人，不知道如何是好，而感受到虛無空洞，這都是在相上，第七識「認為原來一切的不好」，因為修行後身心的安寧、清淨、自在、圓滿，使得自己的第六意識心著在淨相上，覺得很好，第七識覺得這才是最好的一個我，不是那平常有妄想執著有慾望的我，是個內在比較清淨、和諧真實的我。

如果你覺得很好而繼續用功時，心的作用會愈來愈弱，也就是第六意識的分別心會愈來愈小，最後到達一心的時候，前面五根對五境時所產生的五識，因為第六意識沒有干預得太多，而得以在方法上真正用功得力。雖然都在聽，可是不會去分別；眼睛在看，不會去分別。第七識也因為慢慢落在身心的統一相後，沒有對第八識「見分相分」的種子攀緣，掉在一種一相上，即內外一如統一的相。前念後念都不起，在到達這樣的一相後，心的攀緣沒有了，掉入到虛無空中，在那個時候，雖然什麼都沒有發生，但突然之間自己不知道如何是好，不想讀書，不想修行，連覺得做人都是多餘的，總之，就是很灰色、很灰暗。

這樣的情形經常發生，也不知如何對治它，但慢慢地又好了。那是在方法上用功以後，身心比較落實安定，第六意識心相對不起攀緣，而對於身心統一相又沒辦法常常保有。如果在禪七裡面繼續用功，那身心相就可以常常保有，但是往往經過一段修行，自己的用功，一下子可以相應到靜；一下子又掉入世間分別，這樣進進出出、出出進進，就愈來愈沒有智慧，自己用上的定變成沒有分別的定、沒有智慧的定，很容易掉落至此。

如果完全不用功，一天到晚只是在人我、是非、五欲塵勞裡面去追逐，也不會有這樣的現象。對於修行者來說，剛

好修到盲點，沒有進一步用功，也沒有人指導，自己不知道如何是好。如果在禪七或是在類似的修行團體中，經常繼續用功，就比較好。前面講到的那種現象是離開了團體，沒有人教導修行，雖然自己也在佛法法門上精進，卻欠缺了真正智慧的妙用，身心才會常處在這樣的狀況當中。

因此，像這樣情形就是因緣若盡的時候，還歸無常。即修行看起來好像有進步，只要具足的因緣產生了變化，或無法使自己的身心繼續在法上用功，很快就恢復到原來的不知如何是好，或者原來的都是在煩惱中追逐的相。

經典上說報化不是真佛，報化是因緣假的，所以，法身不是虛無、不是斷滅，因為法身的當下，就有這因緣的假。即空即假，即假即空，千萬不要把空認為是脫離了假以後，別有的空。故三身中的法身，當下是諸法的實相，實相雖是空寂，但卻擁有因緣假；而因緣假當然是因緣和合的，因此，就非諸法的實相。但若不觀照它而掉落到這上面，就是逐相。若能真正的識相，把相真正觀照得很清楚，不迷相、不著相，當下就變成妙相。那個相，當下就是諸法實相，也是空寂。但空寂也有假有。

因此，如果從報化的因緣和合的假有上來講，就是如幻有的。如幻有的不是真實的究竟法，而是「報化非真佛」。

如果真佛沒有報化，也沒有一個真佛。沒有離開報化以後，還有一個所謂的真佛。真佛的當下是法身空寂的，空寂是一切諸法的妙有，諸法當下的假有。「假有」的真正實相就是指空寂。雖是空寂，但不妨礙其種種的有。所以，說佛有三明六通，所有種種無礙的智慧，這皆稱為因緣假。

因緣假就不是究竟的實法。報化不是真佛，也不是說法者。說法是要從報化二身上來說的，真佛無形無相，哪能說法？禪宗所說的真佛是三身一體的，不要把它當做另外的存在，小乘就認為法身本來是空寂，空寂故，沒有任何作用，不需有智慧與慈悲的展現，所以就不會再來世間度化一切眾生。報身與化身，包括《華嚴經》裡所說的境界，是指佛的報身佛，他受用的報身佛為登地以上的菩薩所講的法。法身是無形無相，怎麼會說法，這是教下的解釋。但是在宗門下，認為真正的佛只有一個法身，法身當下就包括報身與化身。

因此，真正能說法的只有法身。因為報化這兩個的因緣假有是不離真空，也不離實相，而是從實相中表達出來的。只有實相才能詮顯出諸法的究竟真法。既然說法，法就是真法，真法就是真佛才能說，真佛只有法身，一切諸法究竟空寂，這才是真正法身能說法。我們所認知的報化二佛，是指教下的解釋，將其分成三種。禪宗則把這三者當成一體，如腳會跑、會走、會動，但是離開了身體，這腳自己會跑、會

動嗎？不可能。

所以身體稱為本，其他為支，支不可離本。支離本就不存在，變成死的東西，不能產生作用。這也就是為什麼報化不能說法。說出來的法要真正的大法，究竟的實法只有法身的佛才能相應。大家所認知的三身有各自的不同，若因此就以為法身是無形無相，不可說的，那就僅掉落在無形無相，這是教下的體認。一般人分成三身以後，就會把法身當成是無形無相、報身是盧舍那，非常莊嚴，千百億就是各個形色層面相都有，掉落成這樣的理解，變成各自好像是獨立的。因此禪宗告訴我們「性相一如」，性的當下，並不是空寂沒有作用，空寂的當下就要有種種的妙用。所以不是報化來講法，而是真法身才能講法。因此報化不是真佛，也不是說法者。只要我們能識自心，做到無我、無人，當下就是佛了。因此，佛是甚麼？佛就是一切諸法的究竟實相，但不要掉入只是空上，它有種種的因緣果報的假有，仍需於假有上，善於觀照、善於應用。

問：「聖人無心即是佛，凡夫無心，莫沈空寂否？」

聖人做到無心，稱為佛；凡夫無心，會不會掉入空寂中？裴休問的問題都是掉在二相上在問，這都是眾生犯的毛病。有福報者，聽完了《壇經》就知道要離開二相，才叫做真正

修行。任何掉在二相上面所問的法都叫生滅法，都不叫真正的佛法。所以他的問題裡馬上就分出有聖人的無心、有凡夫的無心，認為聖人的無心才叫佛，凡夫的無心就掉入到斷滅或虛無。大家回顧前面的內容當中，是否有說過無心是凡夫的還是聖人的？沒有！

只要做到無心即可，可是裴休偏偏自己又生出這疑惑，這就是眾生一直不敢承擔自己是佛，僅認定真正相應到諸法的無心唯聖人方有，凡夫的無心是斷滅或虛無空洞的。一個這麼有智慧有知識的人，仍然不敢承擔自己只要作到無心，當下就是解脫，就如如佛。

師曰：「法無凡聖，亦無沈寂。法本不有，莫作無見；法本不無，莫作有見。有之與無，盡是情見，猶如幻翳。」

從黃蘗禪師的回答裡就可以看到解脫、見性的人講話永遠不會掉落在二相，都是直指眾生的問題，馬上解決。不用再解釋甚麼凡夫心或聖人心，只要講諸法實相就對了，也不必去指正你現在掉在凡夫心上，心中又有一個聖人心，這都是在繞路說法，只要直指當下真正的法是什麼就可以了。所以黃蘗直說：「法無凡聖，亦無沈寂。」法沒有凡夫聖人的分別，凡夫與聖人的用心也沒有分別，因此，法無凡聖，當然也沒有沈寂。不是聖人的無心叫做佛；凡夫的無心就掉

落在沈寂中。一切諸法的實相，都沒有所謂聖凡的差別，既然沒有聖凡的差別，聖就不叫做是佛，凡也沒有掉入空寂。

其實這裡面沒有另外講「亦無沈寂」，也就是法無凡聖，亦無佛或沈寂。剛才就是講心，聖人無心是佛，恰恰就合道，現在泯掉了，只說沈寂。裴休還是害怕凡夫的無心會掉入沈寂。前面提及，聖人的無心就合道，所以不必擔憂；凡夫的無心，他認為會掉在空寂，所以黃蘗就從這方面來指導他，僅講沈寂的部分。

「法本不有」，諸法的究竟，本來就沒有。法沒有自性，所以沒有一個根本存在的法。這個法本來就沒有，所以不用掉落在無見裡面。跟你說不有，你就認為是空的；跟你講法本不無，一切諸法因緣和合，當下假有，又認為它是真有；告訴你說有一個佛，就認為他真有。但是一切諸法不是有跟無，前面已經說不做有無、長短分別。有與無都稱為「情見」，都是眾生自己的知見與分別，就如同虛幻、演變的。

這裡的幻就如《金剛經》所說「如夢幻泡影，如露亦如電。」幻不是沒有，只是說它是假。翳也不是說沒有看到，只是多了一層眼病，看到的不真，並不是沒有看到。像色盲有沒有看到？真正的色盲看得到顏色，只是看的顏色不真，跟正常的人比起來不真。幻也不是沒有，只是它是假有。你

不能說它是有，但也不能說是無。

息機忘見

見聞如幻翳，知覺乃眾生。祖師門中只論息機忘見，所以忘機則佛道隆，分別則魔軍熾。

見聞如幻翳，就是凡看到的，不要把它當成實有。現在我們會把眼前所見、耳朵所聽的、乃至心裡所認知的都當成實有，《楞嚴經》曾告訴我們說這是顛倒，這是生死的根本。我們很容易把《楞嚴經》中所說「愛不重不生娑婆」，當成貪瞋癡是生死輪迴的根本，尤其是男女情愛。那是因為著相，只要著相，不論是男女的淫慾，所有的一切法一著相，都是生死輪迴，不是只有淫慾，才是生死輪迴。

因此，有時看了一些經典，往往執著在特別強調的一點上以偏概全，佛陀在《楞嚴經》上所講的是著相，就有生死輪迴。著相中，最容易讓人著得最深，也最容易染上的是男女淫慾，並不是說男女慾才是生死輪迴的根本。不能見到諸法實相，起心動念，妄以為一切諸法、山河大地，乃至於四大五蘊為實有，不能瞭解諸法真實的實相，這樣逐相起因，而被稱為生死輪迴不斷。

如果能瞭解：見聞當下，好像是幻、好像是翳，就不會去執著它。知道這是眼病，就不會把它當成實有，知道是翳病的話，就不會以自己所見的為真有。像我是色盲雖然有看到顏色，但因為不知道真色為何，所以無從比較。對顏色紅綠方面，很難分辨，尤其是世間展現出來的樹木花草的顏色，我所看到的，跟你們所見的真的不一樣，我也不知道不一樣在那裡。就如同佛一直跟我們說我們跟祂一樣，可是找不出來哪裡跟佛一樣。

佛說一切諸法都是空，但是我們什麼都不空。佛叫我們不必修，可是我們連修都修不好，不必修不是更糟糕，所以不知如何是好。要謹記每次眼睛所見、耳朵所聽、心所想的種種一切，時時提醒自己，緣起空、無自性，這樣即是照見五蘊皆空。如果不懂，就五蘊空，般若照，常常提醒就不會執著了。做什麼事，照常去做，但不要執著。一切境界來臨時，就五蘊空，行深般若，或者再來一句，觀自在。一切諸法本來自在，一觀就自在，不觀就不自在，不觀就掉入相上去分別。

「知覺乃眾生」，要知道掉在知覺裡面就是眾生了。眾生就是眾多的生生死死，眾多的念生生死死。「知覺」就叫做「念」。知道覺察到了，認為這是什麼，等一下看到了另一個東西，又知道了、又覺察到了，原來的東西就丟掉，新的

東西又起來，這叫做死死生生。這也就是為何「知覺」稱為「眾生」。比如坐在這裡，每句話都聽了，前面的那一句跟後面的這一句，如果沒有繼續聽，只聽到前面那句，就叫不知不覺，也就沒有眾生。如果每一句不同的話都聽懂、都瞭解明白，那就叫「眾生」。因為你的心跟隨我的話去瞭解所講的內涵是什麼，說什麼比喻，就要去瞭解那個比喻，講一個什麼樣的道理，你就要起一個念去瞭解這樣的道理，這就叫眾生。隨著語言，自己在生生滅滅，其實眾生所有的時間都是這樣，眼耳鼻舌身意見聞的當下，都隨著境在生生滅滅。

我們常隨著眼耳鼻舌身意去領知、瞭解、著相，稱為有眾多生死。所以祖師門中，在祖師禪的用功上，只告訴息機妄見，「機」就是指修行或接受教導的人。停下自己對自身的認知或自己想要得甚麼、或去掉甚麼，這稱為「息機」。「機」就是指認定有一個這樣的我，對一切情境都可以瞭解、都可以明白，亦即受教的人。「根機」指的是受教人的根器如何。「機教相扣」，就是受教化的人跟傳授的教法能合在一起。所以「機」是指受教的人，也就是修學的人。自己要停下修學的、有一個我在修的念頭，就叫做「息機」，不要掉入一個身心相上面，認為自己在用功、在精進。這裡的「忘」是放下的意思，放下所有一切的知見，認為哪一個是對、是錯，哪一個是怎樣的。

「所以忘機則佛道隆，分別則魔軍熾」，所以你能真正做到無我的時候，「忘機」就是無我。能做到無我的時候，就佛道昌隆，如果眾多生死的分別心很強，那就叫做「魔道」，念頭起起滅滅，魔軍很多，一直殺不完，而且著相。

問：「心既本來是佛，還修六度萬行否？」

裴休問的這個也是大家想問的問題，如果眾生跟佛無二無別，這心既然是佛，本來是佛，是否還要修六度萬行？心本來是佛、諸法實相，人心本來就是諸法的一法，緣起性空。因為空寂，所以無形無相、無生無滅、無來無去，這就是佛的定義。所以心本來是佛。這是指真正真心、一切諸法就是這樣，所以並不存在什麼修正不修正。

那爲什麼我們還要修正自己呢？因為已經告訴眾生之心本來是佛，但眾生仍然念念掉入在非佛裡面。可見還是要用功的，但是不能落在相上或追逐什麼，只是念念觀照諸法實相是什麼，當下若能夠還諸法實相，照見五蘊皆空，當下就是諸法實相，就沒有一切的苦，沒有一切苦就是自在，自在就是佛。可見，不是在於我們修不修。

修不修跟諸法實相都沒有關係，只是要告訴你：你的心、當下清淨的心，也就是真正的實相是空寂的。若無法相應至

此，就要在一切的法上面去觀照，這樣的觀照就叫修行。不一定在哪一方面修行，吃飯是修行、走路也是修行、睡覺、聽課都是修行，處處能夠用智慧觀照，諸法見聞覺知當下的種種一切，都是究竟空寂，都是沒有落在相上的起心分別。

這樣就稱為成佛；這樣的修就是修，也就是沒有著在相上、沒有掉在我相。剛才講到「機」，不要掉在我有一個機上來修，當下就是真正的修，這跟修不修沒有關係。落在相上修都叫做魔業，若念念相應自真心，哪怕吃飯、睡覺也叫修行。所以為何別人問古人修不修行，他說修，肚子餓的時候，就吃飯；困倦的時候，就睡覺。為什麼吃飯、睡覺是修行？因為無論吃飯或睡覺，念念都照見沒有人在吃，沒有飯可以吃，沒有這個飯可以讓我們免除飢餓，都不掉落至此。由於現在有這樣的因緣，肚子飢餓需要這個飯來填飽即可，而不是吃了就會飽，不吃就會繼續餓、就會死、飽了以後這臭皮囊就可以繼續用功等想法，有這些就掉落在相上。所以裴休再怎麼問，都落在相上的起心動念。

師云：「悟在於心，非關六度萬行。六度萬行盡是化門，接物度生邊事，設使菩提、真如、實際、解脫、法身，直至十地四果聖位，盡是度門，非關佛心。心即是佛，所以一切諸度門中，佛心第一，但無生死煩惱等心，即不用菩提等法。」

黃蘗如何回答？他說「悟在於心」。心在於當下空寂，空寂又有因緣假，所以稱為見性、明心。「非關六度萬行」，不是六度萬行這樣的法就稱為解脫法、成佛法或了生死法。

什麼是度？就是要有智慧。例如：布施度，布施有財施、法施及無畏施，要如何做才能做到三輪體空，相應到真心。這是教理的解說、化童蒙的說法。其實，做布施時，並不需要想這些，一切因緣呈現出來是這個樣子，就這樣做，就對了。肚子餓，就去吃飯，不要想說這是在造業還是修行。吃飯的時候，心裡想自己妄心雜念、三心未了，而在這食物上去作種種的分別就叫造業，如果隨時能以食存五觀，則叫做修行、有功德，這是教化門的用功。而禪宗門的用功是如何？吃飯沒有咬著一粒米，但這並非否定六度萬行是佛法，只是它是幫助一切中下根的人。

因此悟在於心，心能真正常常觀照諸法當下空寂、當下如如、當下不生不滅，就叫做佛、見性。所以哪裡有所謂的六度萬行呢？

所以黃蘗說，「六度萬行盡是化門，接物度生邊事」，六度萬行都是釋迦佛的教化門，接引眾生方便的門。是為了度生，「物」其實也是指眾生，不要把它當成事物，如果說處理事物亦可，或可指一切所有的人事物。「接物度生」如

前面所說的「化童蒙」，所有經教、教導、說法，都只是為了化童蒙，屬於方便的教化，不是真正的實法。真正的實法是要從心去悟，悟到自己的心到底是什麼？要常問自己：我的一顆心，到底是什麼？

「設使菩提、真如、實際、解脫、法身，直至十地、四果聖位，盡是度門」，如果講到菩提、真如、實際、解脫、法身，乃至於講到十地四果種種的聖位這些說法，都稱為度門。凡是說什麼是成菩提，什麼是真正的真如、實際、解脫、法身，有語言教導說明的，都稱為「度門」，度眾生教化之門。所以說「度門」或「化門」都對，都是佛對我們的教化。

「非關佛心」，意思是：不是跟真實的法相應。這裡的佛心就是真實的法，即能夠見自本心、識自本心的功能，從性上也能起智慧觀照，接引一切眾生，有願力、有慈悲、還有種種的方便，可以去幫助眾生，這都稱為佛心。否則僅能說法身，剛才所說的法身還是教下這樣的法身，不是宗下的法身，只能叫真如。

「心即是佛，所以一切諸度門中，佛心第一」，心當下就是佛。一切諸度門中，所有六度萬行中，佛心是第一。其實佛心第一，就是智慧第一。只有智慧才能照見五蘊皆空，才能照見諸法當下空寂。六度，如果沒有真正的智慧，那個

度就不叫智慧。不是大度，只是小度。布施度，若沒有度，只是做到布施，著在相上，就僅是小度，只能幫助自己，卻幫不了究竟的大忙，只能證在人天果位上，所以一定要知道究竟諸法實相是什麼。究竟的諸法實相，稱之為佛心、真如、解脫、法身。前面這些教下的文字，要把它化作生命的實證。自心自悟的話，當下就知道佛陀所講的是什麼。佛心第一，就是佛以心為宗，也是一樣。

佛說這麼多方便教誡，開了三藏十二部、八萬四千種法門來接引我們眾生，如何接引？佛整個投身進來要把我們扛出去，都接引不出去，哪能用三兩句話這麼簡單就可以達到？所以要靠我們自悟自度，不要癡心妄想佛來度我們。佛怎麼度你？用哪一種度？《法華經》裡有個比喻，父親說失火啦，讓大家趕緊逃，大家只是看著父親問說什麼叫失火？父親說失火會燒死人，大家又問說什麼是死？愈問愈覺得有趣。你說父親有什麼辦法？如果用言語來表示沒有用，那麼用人抬有沒有用？有，但頂多只能抬幾個而已。而且抬出去後，說不定又往火宅裡跑，因為他覺得裡面還有好玩的、還有很多兄弟姐妹沒出來。⁶⁴

64 火宅喻，見於《法華經》第三品《譬喻品》經云：「爾時長者即作是念：『此舍已為大火所燒，我及諸子若不時出，必為所焚，我今當設方便，令諸子等得免斯害。』父知諸子，先心各有所好，種種珍玩奇異之物，情必樂著。而告之言：『汝等所可玩好、稀有難得，汝若不取，後必憂悔。如此種種羊車、鹿車、牛車，今在門外，可以遊戲。汝等於此火宅，宜速出來，隨汝所欲，皆當與汝。』爾時諸子聞父所說珍玩之物，適其願故，心各勇銳，互相推排，競共馳走，爭出火

可見，縱然是佛用神通把我們帶出去，我們都不一定會想要一直待在外面。所以說要靠自己，而且要用智慧，沒有用智慧就不知道要逃出去。因此，佛陀告訴我們智慧，譬如有三車，用這三車自然會出得去。佛陀的語言教誡，乃至於所有講到一切功德殊勝智慧，都是叫作方便。如果眾生不想出去，自己不悟，就不能見性。

「但無生死煩惱等心，即不用菩提等法。」你體驗本來就沒有生死來去，也本來就沒有煩惱。煩惱心、生死心這些都叫做心，只要無一切心，當下就相應，就稱為「無心道人」。如果有成佛心、生死心、功德心、修行心等等這些心，你都不能忘，智慧就顯不了。如果這些都沒有，當下就不必要菩提這些法，不必告訴你如何修佛，或是哪一些法可以幫助我們，不需要了。法是為了度一切眾生，但是有沒有真正的法可以給人？沒有啊！所有的法是真正的法，是無法。

即性即心

所以道：佛說一切法，度我一切心；我無一切心，何用一切法？從佛至祖，竝不論別事，唯論一心，亦云一乘，所以十方諦求，更無餘乘。此眾無枝葉，唯有諸真實，所以此意難信。達磨來此土，梁魏二國，祇有可大師一人密信

宅。是時長者見諸子等安穩得出，皆於四衢道中，露地而坐，無復障礙，其心泰然，歡喜踴躍。」

自心，言下便會即心是佛，身心俱無，是名大道。大道本來平等，所以深信含生同一真性。心性不異，即性即心；心不異性，名之為祖。所以云：認得心性時，可說不思議。

這裡說「所以道：佛說一切法，為度一切心；我無一切心，何用一切法？」意思是，佛說的所有一切法，都是為了度一切的心，掉落到心裡面的人，才要去度。如果沒有一切心，佛就不用說法了。

「從佛至祖，並不論別事，唯論一心，亦云一乘，所以十方諦求，更無餘乘。」從佛陀到祖師的教導，沒有別的事情，只是告訴眾生如何從心上去用功、體悟諸法實相，這種為「一乘」。一乘其實就是最上乘，沒有第二個、第三個，是唯一這個，如果稱它「最上」，表示還有其他的乘所以說「一乘」，不說最上乘。若要去十方追求，「諦」就是真真實實的，想要去追求，沒有第二個，所以離開心要去求法，你永遠都求不到，沒有第二種法。

所以「此眾無枝葉，唯有諸真實」，這是《法華經》裡面說到的，這些大眾都是真正真實，不是一些枝葉。枝葉就是小根、小機的人。只有這個清淨的心、一乘的法才是真正的真實。如前面講到在《法華經》與《涅槃經》裡說沒有一個法叫涅槃，沒有一個東西可得，五千比丘聽到佛說無佛可

成，甚至於無法可得，而認為這不是佛，是他們自己增上慢，沒辦法接受，因而退席。事實上這些比丘都有修行，也證到阿羅漢的果位，有得到這樣的解脫，此生已辦，不受後有。因為他自己確確實實經過這樣的修行、體驗、認知。

這就是佛陀在法華會上，最後同意講《法華經》的因緣。前面幾次的請法，佛陀都沒有答應，有些弟子就認為佛陀不像是他們所認知的佛，以前佛講的東西，都聽聞到、學習到，也受用到了。明明佛有這樣的開示，弟子也依循這樣的法修行了，那怎麼會到了晚年反而說沒有其他的法？佛說只有一個法，叫做清淨的法，這清淨法就是本自圓寂、本自如如、不生不滅、不來不去，然後無得無失，當時五千比丘聽到這些就沒辦法接受。所以佛陀最後同意說法，因為留下來的大眾沒有其他的枝葉，不是小根小器的人，這些大根大器的真實的人能夠接受一乘法。

而在《法華經》裡所講的一佛乘，並不是只有現在的釋迦牟尼佛，也不是只度我們這娑婆世界。地下湧出來好多菩薩都是佛不知多少百千萬劫的時候所度的，甚至大家原來認為成佛要經過三大阿僧祇劫，還非得要男相才能成佛，這裡卻出現了一個文殊師利菩薩教的八歲龍女，沒有經過三大阿僧祇劫，也非男身卻轉身往南方去就成佛了。為什麼不必學，轉身就是了？轉身就是放下原有一切的執著、分別，當下知

道一切諸法究竟空寂，當下就成佛。轉身就不住在原來位置，也不住著在原來的相，這就是真正的無為無相，所以稱為「無為真人」、「無相真人」。

「所以此意難信」，這甚深的涵義讓大眾當下都非常難以接受，很容易進入到空寂中，也就是所謂的斷滅空中。因此，「達摩來此土，至梁魏二國」，達摩來到中原，因為是從南方過來，所以先到梁武帝統治的梁國，那時北方是北齊或北魏，過了黃河就是北魏的天下，黃河以南是梁武帝的天下。魏晉南北朝，北方大都是胡人，魏朝或晉朝都是中原人統治，但到了晉末，東晉以後有五胡亂華，各自成立國家，很多士人就東遷到長江、黃河以南的地方。達摩首先見梁武帝，與梁武帝見面後言語不太契合，又渡河到少室山，就是現在的河南嵩山，也就是魏國屬地，所以稱為梁魏二國。

「祇有可大師一人密信自心，言下便會即心是佛，身心俱無，是名大道。」達摩到達梁魏以後，在中國少林寺閉關九年，當時只有慧可大師一人深深相信，這個「密」就如六祖所講的「密在汝邊」⁶⁵，個個不無，只是自己沒有顯法出來，所以不知如何去使用，稱為「密」。而不是只有某人獨

65 見《六祖壇經·自序品第一》惠明作禮云：望行者為我說法。惠能曰：汝既為法而來，可屏息諸緣，勿生一念，吾為汝說。明良久，惠能曰：不思善，不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目？惠明言下大悟。復問云：上來密語密意外，還更有密意否？惠能云：與汝說者，即非密也。汝若返照，密在汝邊。

有或少數人知道，才稱為密。只有慧可大師確實相信自心本來跟佛無二無別，在達摩的教授之下，當下就會得即心即佛。密心了不可得，就是即心即佛。如果有心可得就不稱為佛。因此「身心俱無，是名大道」，那就會道、悟道了。

再看「大道本來平等」，為什麼平等？一切諸法都是空寂，這就是大道，真正的真理，諸法實相本來空寂。緣起空，沒有自性。一切的相都是剎那生、剎那滅，這都是一樣的，千古以來都是相同的，永遠不改變，所以稱為真理。大道就是真理，真理就是如此。真理是自古以來都是平等的，因為都是空寂、沒有相。

「所以深信含生同一真性」，大道既然平等，切切實實的相信含生，「含生」就是一切的眾生，一切的眾生是不是具有同一真性，都是緣起空，但是空又不是斷滅，有因緣的假有，就稱為諸法實相，就稱為真性。所有的含生都是這樣的道理，因此，「心性不異，即性即心，心不異性，名之為祖」。

心是指一切諸法，空寂中有種種妙用，所以就是智慧、慈悲、願力，稱之為心；如果從法身上面，就在理上稱為緣起空。從空上就稱為性，當下心就是性，心不異性；性不異心，這樣就稱為祖。

什麼是「祖」？祖先的祖、祖祖相傳的祖，就是心心相應。師父的心與徒弟的心沒有差別，都能相應在一起。另外，你的心與你的性，都知道它的實相是什麼，稱之為祖。成佛作祖，這個祖就是成祖的意思，成為祖師，明心見性後，才稱為祖。見到諸法實相，心不異性、性不異心，當下都無二，證得自己清淨本心、真正實相，我們就稱為祖。「所以云：認得心性時，可說不思議。」只要認得我們自己的真心實相是什麼，就叫不可思議。所以真實不思議，眾生所具有的一切與佛無二無別，一切眾生皆是如此。

問：「佛度眾生否？」

師云：「實無眾生如來度者，我尚不可得，非我何可得？佛與眾生皆不可得。」

云：「現有三十二相及度眾生，何得言無？」

「佛度眾生否？」的意思是佛有沒有度眾生？如果掉落在「有沒有度」上，則又是落於相上，眾生自度自了，但是若說沒有，也不對。因為佛跟眾生沒有差別，眾生也要藉這樣的因緣，不可說沒有佛就可以自度，那時候也需要善知識的引導，但反過來也不可說有了善知識的教導，自己才可以度，要自性自悟，才能自度。因此，這裡說「佛度眾生沒有？」就如同《金剛經》所說「無眾生可度」。

「實無眾生如來度者，我尚不可得，非我何可得？」實際上沒有眾生得如來度者，所謂這個「我」就是自性中有個真正的法都不可得，也沒有其他的我。「非我」就是其他的我，我是不是眾生的其中之一？連我都沒有這個相存在，哪裡還有更多其他的眾生相？意思是覓自己的心都了不可得，哪裡還有其他更多的心呢？

師云：「佛與眾生皆不可得。」眾生就是眾多的生死，要覓一個所謂真正的心在哪裡，都不可得，就是覓我不可得，還要去覓眾生，那更不可得。要覓所謂的心都不可得，哪裡還有其他眾生的這麼多心可去覓呢。因此，如果自己能夠了解，每一句話都是在開示我們，原來的心性本自如如、本自清淨、無形無相，法爾如是，不要認為是修證才能得來。但是又如六祖所言，從因緣假上說不可無，也就是當眾生迷時，需要這些假，即中下根器的人要有佛法漸化門的教導，如果是上根器的人已經知道心就是性，當然就沒有其他人來度你。連密都不可得，哪裡還有其他眾生可度呢？

「現有三十二相度眾生，何得言無」，前面提到《金剛經》或其他經典中說，佛陀成佛後，具足三十二相、八十種好，還有四十九年講經說法三藏十二部，種種度化眾生，怎麼會沒有呢？

師云：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。佛與眾生，盡是汝作妄見，祇為不識本心，謾作見解。纔作佛見，便被佛障；纔作眾生見，便被眾生障；作凡作聖、作淨作穢等見，盡成其障。障汝心故，總成輪轉，猶如獼猴放一捉一，無有歇期。一等是學，直須無學，無凡無聖、無淨無垢、無大無小、無漏無為，如是一心中，方便勤莊嚴。」

這時黃蘗祖師就答說：經典裡告訴我們凡說有相皆是虛妄，卻又說有三十二相：「若以相見我，以聲音求我，是人行邪道，不能見如來」。明明說無相，不可以用聲音來見我，還說有三十二相八十種好，還說度眾生。裴休所問是落在相上，黃蘗祖師回答說無相才是真正的實相，凡所有相皆是虛妄。如果能夠見到諸相非相，就是見性，見到一切的諸相當下是空寂的、是如幻，才是見如來，如來就是當下空寂、不生不滅、無形無相的。

因此，「佛與眾生，盡是汝作妄見」，佛與眾生這樣的知解、這樣的知見，都是從眾生心裡所起的錯誤見解，只因為無法認知了別所謂真正的心，所以謾作見解。「謾」就是指錯誤的，胡言亂語，認為有佛有眾生這樣的見解。

「纔作佛見」，才作這樣的見解或有這樣對佛的見解，

就被佛來障了，就作淨解，就淨障。佛就是淨的意思，淨解就產生淨障。淨的這種障礙，作眾生見，就被眾生障；眾生做慧解，就被慧障，而落在二相上面的障礙。作凡作聖，就是作淨作慧這些見，都會成為修行的障礙。

「障汝心故」，由於障礙了你的心，所以稱為生死輪轉。前面提到《楞嚴經》說一切的貪欲是生死輪轉的根本，其實是強調只要著相，不論作聖解或凡夫的見，都叫做障、著相，著相、起障，都稱為生死輪迴。

「猶如獼猴放一捉一，無有歇期。一等是學，直須無學，無凡無聖、無淨無垢、無大無小、無漏無為，如是一心中，方便勤莊嚴。」如果觀察猴子，就會發現猴子拿東西是抓一放一。牠爬來爬去的時候，也是一手抓住、一手換，交替地蕩來蕩去。猴子手比腳靈活，尤其是在林間、動物園裡的猴子，幾乎是雙手加上全身的蕩動，自然地往高的或低下的地方轉換身體。你若拿東西給牠吃，牠會先將嘴巴塞滿，又想要的時候，會把右手拿到的東西交到左手來，有時還置於腋下，手又伸過來索取，原來的東西因為這樣又掉下來，抓一個掉一個。

你們可以到動物園觀察猴子，因為沒有穿衣沒有口袋，只能靠兩隻手，其實猴子已經很聰明了，但是太貪了，不會

滿足於已經有的，再給牠，還是拿，然後丟掉原來的。其實眾生也是一樣，我們抓到一樣東西，還想要更多，可是不捨得丟掉原來那些，最後就壓死我們自己。如果你一時認為要這樣修；一時又認為要那樣修才能出效果，像猴子一般抓一放一，就無有歇期。

「一等是學」，第一等真正來學的人，是最高明的修行「直須無學」，要真正做到「無凡無聖、無淨無垢、無大無小、無漏無為，如是一心中，方便勤莊嚴」。這裡是說，要方便勤莊嚴，不是無了以後全部都不去做，住著在空寂的法身邊，完全不出世度化眾生，如此成就佛國的妙莊嚴就沒有了，因此，還是要「如是一心中，方便勤莊嚴」，方便就是智慧觀照、不貪著、不貪戀、處處莊嚴又無莊嚴可得，這才是「方便莊嚴」，這才是真正在用功修學。

聽汝學得三乘十二分教，一切見解總須捨却，所以除去所有，唯置一床，寢疾而臥，祇是不起諸見，無一法可得，不被法障，透脫三界凡聖境域，始得名為出世佛。

「聽」就是讓你去聽得，縱然聽得「三乘十二分教」，意思是聽過很多大德講解「三乘十二分教」，自己心裡也有所明白。這裡的「聽」要讀做第四聲，就是讓你去聽的意思，不是耳朵的聽，是任你去聽。縱得讓你聽了三藏十二部，甚

至於也都瞭解，但是你所有的一切見解，都是從經典中學來、聞得的，全部都要放捨丟下，要除去所有的念頭、觀念。

「唯置一床」是一天到晚只擺一張床，「寢疾而臥」，即在生很嚴重的病時，床才可以用來躺。意思是說平常什麼事情都不要去做，甚至於空無所有，單單只有在生活上有一張床，這張床的作用是我們這身體（假體）患了很嚴重病痛時，才拿來使用，否則，連這張床都不要，也就是不住著在任何一個法上。要空掉一切所有，「祇是不起諸見」，不起任何見解，沒有一法可得。不要以為修學佛法就是要成佛，要得什麼樣的智慧，例如說修布施就得布施的法，修持戒就得持戒的莊嚴，如果說有這樣可得的想法，就會被法所障。

但是也不要以為這樣就不用六度萬行，當下這六度，不要認為是實有的，知道它也要有這樣的因緣假，尤其是說本體是空的，可是這因緣假上仍然還未相應，所以仍然要借假出假，以楔出楔，必須要借假來出這個假。因此，只要在任何法上，例如說自知心比較懈怠、懶惰，眾生往往會執著在自己就是這樣不可教上，但如果認定了這樣，那就是錯，好比聽課會打瞌睡，那就改成跪著聽，跪和坐，沒有兩樣，這不是處罰，只是這個法在這因緣該用，用完以後，以後不會再瞌睡，就不需要跪了。

總之，不是著在哪一個法上可以成就我們，而是知道現前當下我們的因緣還沒有辦法從某種的業果報中得到自在，沒辦法得到真的跟法的自在相應，那就借另一個法，讓自己的身心能夠從這個假的業相中，淨除出來。但是也不要掉入有這個法可除，或除掉以後的自在可得，只是知道該怎樣來運轉，就好比說春天去了，夏天就來；夏天去了，秋天就來；秋天去了，冬天就來。這只是一個相的運轉，這樣就可以「透脫三界凡聖境域」。

什麼是「透脫」？透脫並沒有跳脫，只是變成無形的，不被障礙了，所以稱為「透」。一個東西透了，實際上還是有個相在，例如透明人，其實有這個人在，只是沒有著在我們可以看到的那個相。因此，實際上是不著在那個相上，而不是沒有這個人。透明人，還是有人；透諸法，還是有這個法，只是不被這個法的相所綁住。所以稱為「透脫三界」，三界中還有一切凡聖的差別，境域就是這些相上種種的不同差別，這樣能透脫出來，才是出世的佛，否則就叫「世間佛」。

世間佛是佛，但是流落在世間，頂多稱為「乞丐王子」，外國小說中有乞丐王子的故事，王子流落在民間當乞丐，後來被找到後，不用立戰功或要有什麼表現，就能繼承王位。縱然原來是乞丐，只要被認定，一分鐘之間，當下乞丐變王子。王子跟乞丐是不是兩個人？不是兩個人！他沒有被認定

為王子時，是處處受到人欺侮的乞丐。出世佛就是這樣的佛在世間，但不被世間所執著。

千萬不要把出世當作成離開，它指的是不被世間所執著、真正解脫自在的佛，明心見性後，你就是出世佛。若沒有明心見性，那頂多是世間佛或稱為「乞丐佛」。因為雖是佛，但顯不出佛的作用，就像乞丐一樣，我們就像「乞丐佛」。只要有一天明心見性，當下了了清楚，你就轉變成真正的佛。不過，不要因為現在說你像佛，你又掉入一個不得了的佛境中。

稽首如空無所依，出過外道，心既不異，法亦不異；心既無為，法亦無為。萬法盡由心變，所以我心空故諸法空，千品萬類悉皆同，盡十方空界同一心體。心本不異，法亦不異，祇為汝見解不同。

「稽首」，你認為有一個佛可拜，有一個身、法、經典可拜，那就是落在有所依。我們在拜懺時，前面有一句話，有個小字註點說：「能禮所禮性空寂，感應道交難思議，我此道場如帝珠，諸佛如來影現中，我身影現如來前，頭面接足歸命禮。」要知道能禮所禮是兩樣，能禮的我們跟所禮的佛，本性是空寂的，雖然是空寂，感應道交不思議，以空相應時，原來空後是不空。

所以跟大道相應就是以心印心，也就是自己的心與真實的佛、清淨的佛、非形象的佛，也就是與那實相的佛相應時，則不思議。你可以從自己的身心，展現出無邊的智慧妙用，那個不思議並非見到佛來跟你摸頭、灌頂，或像以前小沙彌拜一拜，佛陀的手還會搖一搖，甚至於佛還會下衲的蓮座，那都是妄想。

所以妄想是不思議，作夢妄想也都不思議，什麼都敢想，什麼都認為很容易，那個也叫不思議。妄想都是很不可思議的，著相想要成佛，這樣的妄想就叫不思議。著在相上去去成佛，是絕對不可能的，結果天天掉在著相上去修，認為這樣修可以成佛，這樣的妄想，真是不可思議，毫無理性、智慧，但是自己反而當作確實的真。眾生往往掉落至此。

「稽首如空」，沒有東西可拜或沒有人可拜，眾生反而不知如何是好。所以經典雖然告訴眾生「能禮所禮性空寂」，可是眾生偏要生一個佛來拜，生一個自己的身心，還要生很多的煩惱、很深的業障，然後把自己落實在罪障深重，最好把自己打入十八層地獄，可是真的要自己下地獄，又不甘心，又不肯去受那個苦。叫你承擔，又不承擔。跟你說與佛無二無別，又想該怎麼辦，怎麼修行才好。

眾生就是這麼糊塗。告訴你你與佛無二無別，偏偏你自

己說沒有。跟你說罪障業障本空，又說自己罪障深重、煩惱深重。跟你說本空，你又不空；說本有，又不承認有，完全跟佛陀站在反面，以為自己修的對，不知是你對，還是佛對？如果你對，就不用來學佛了。既然是來學佛，就不要跟佛唱反調。佛說眾生皆具如來智慧德行，你就要說是；佛說業障本空、煩惱本無，你就要說是；佛說凡所有相都是虛妄，你就要不著相，老實照著佛所講的修即可。

因為眾生常常掉入到身心相上，凡所有相皆不空，因此覺得這些相很重、很苦。落在罪裡面很苦，落在淨相既不可得，又求不得，也很苦。不管淨相、穢相都造成我們很大的苦。因為淨的東西，你愛不到；苦的東西，又除不掉，這稱為「怨憎會」；愛不到的，又稱為「愛別離」。淨穢二相除不掉，一個稱為「愛別離」、一個稱為「怨憎會」，苦的全部都是自己匯在一起，認為自己業障重、煩惱深，福報淺。

佛經說「稽首如空」，既然空，為何要稽首？稽首就是五體投地的頂禮。稽首讓眾生修的時候，不要落在所有的相上去執著。能不執著，但照樣這樣的禮拜，這才叫做真正的禮拜。怎樣禮拜？就是知道凡所有相皆是虛妄，但是如今自己的身心還掉落在有相上面，所以藉著另外一種的相除掉這一個相，經過這樣的除，不掉落在「有」，也不掉落在「無」，甚至不掉落在最後所謂的那個「空」。

例如：加一減一等於零，加跟減都只是對治，不要認為真正有加一個「1」或減一個「1」，最後得一個「0」。不要把那個「0」當作空，就是諸法實相，那還是叫作有所得，你就是在加一減一等於零，清楚知道所有一切是這樣的演算，但是都不執著在實際的增減，也不掉落在實際後面的那個零，不把零當成實相。用算數來比喻佛教的「空」展現於身心的運轉，「加一」，就是認為自己信心不足，需要去努力，具足了智慧功德後，才能像佛一樣；意思就是我們不夠，所以才要去加。

「減一」，就是認為自己煩惱深重、業障深重、罪性深重，要去除、盡除掉這些，這叫減掉，加減後就等於零，零就叫做空、實相，這稱為「教化門」。這是算數，不是大學的微積分。微積分的加一減一，不等於零；一加一也不等於二，就有點像這個。小學的算數，一加一等於二，加一減一等於零，這稱為教化門，也就是「佛化童蒙」。這樣的法叫做世間法，不能出世間。

什麼是「出世間」？就是知道要加一，也知道要減一，但是不掉在加一減一上面，也不掉在零就是實相上，但是知道要怎麼運用加一減一。就像我大學沒有學過微積分，也弄不明白，常講說一加一等於二，可是微積分就不是這樣，一加一不等於二，等於任何都可以。比如戴一個手套，套入五

指中，手套套進去了，可還是五個手指頭，不會變成十個手指頭。甚至於中小學裡學過兩點之間最近的距離是什麼？是直線。但是事實上證明兩點最近的距離不是直線。這前面的小學基礎就是四諦，就是化童蒙；到了大學，所有的數字就只是數字，沒有實際的意義。

雖是沒有，但是要顯現有的時候，還是有，只是不執著它為實有。所以一加一可以等於二，也可以等於其他的，因為它無相，所以沒有定相。沒有定相才是諸法的究竟實相，才是大乘的東西。

當我們還有負的相在時，就用加一的方式。一負一正，就對消，變成無相。但是也不要認定有這樣實際的無。不要認為除掉善惡後，就有一個清淨的東西，這也不對了，這所謂清淨的東西只是暫時的階段。例如在聲聞緣覺等五十二種階位的時候，只是在化童蒙的階段，都還沒有達到究竟如無相。要到達「微積分」的層次時，才教「微」。什麼是「微」？就是微到不可微，其實就是類似無相，微到最後我們稱之為空，這是小乘最先解釋「空」和「有」的定義，其實微積分也是這樣的意思。我們在基礎運算數字時，都認為是實有，「1」我們要把它當成真實的「1」，「2」就是「2」，加就是加、減就是減。可是到了微積分，就不是這樣的算法了。

這就是現在的電腦為什麼可以容納這麼多的數字的原因。電腦的原理，是利用基礎的符號，每一個形象，都可以用一個符號代替，然後組合。像基因序列的秘密，科學家可以複製生命，事實上不是複製，而是創造生命。也就是利用這些生命的基因系列組合成生命，真正由「無」組合成生命。以前複製羊、複製人，是要取出原來生物的 DNA 來複製，現在是從無到有，亦即從基因上找出這些譜列，而演變成生命。所以以後的科學家可以從實驗室中創造許多生命，只要將基因系譜改變，什麼新的品種都能生出來。以前複製人還是複製的，現在是直接用基因來創造，知道某一種生物的譜列是什麼，需要哪些材料加入，就可以創造生命。這比原子彈還可怕，人類已經扮演成上帝的角色。

如果問佛：這樣創造出來的生命是什麼？父母親的精子或卵子叫做緣，現在由人類創造出來的，也是一個緣嗎？生命還是要有四種緣⁶⁶才是，每創造出不同的緣之時，胎卵濕

66 大乘之說：(1)因緣，指一切有為法中能親生自果者，如麥種生麥，稻種生稻。此因緣之體性有二：1.種子，指第八阿賴耶識中所含藏的善、染、無記等一切法；此種子於異時能引生自類之種子（稱為種生種），於同時能生起自類之現行（稱為種生現）。2.現行，指眼、耳、鼻、舌、身、意、末那等七轉識之現行能熏成本識（即第八識）中之自類種子（稱為現熏種）。(2)等無間緣，謂心、心所之生起係由前念引生後念，念念相續，無有間隔，此說與小乘大致相同，惟唯識宗主張八識之體各自有別，故各自產生前後無間之相續關係；小乘則認為異識之間亦可互相形成等同無間之相續關係。(3)所緣緣，凡心、心所之對象成為原因，而令心、心所產生結果之時，心、心所之物件即稱為所緣緣。唯識宗特分為親所緣緣、疏所緣緣兩種。如成唯識論卷七所說（大三·一四〇下）：“若與能緣體不相離，是見分等內所慮

化四種相，應就會藉緣聚集而生起，一定是父精母血這樣的投胎形式。別的星球生物可能不是像我們這樣的方式，說不定沒有雌雄，就像現在生物界也很多沒有雌雄，它雖是自體分裂，照樣緣都具足了，也具足了父母緣。不管用什麼方法，哪怕是試管創造出來的生命，目前的科技還是得用父母親的精、卵，並且在試管培育好了以後，放入母親的身體中孕育成人。父精母血都只是一個緣，真正的生命只要因緣具足即可形成，不是只有人才會轉世投胎，所有一切生命的形成，都是有識，識沒有一個形象，但它落為一個形象時，就變成靈魂不滅的東西了。

究竟識是什麼？種種的一切其實都是無的，但不是斷滅的無，而是沒有相的無。沒有相的無，仍然在因緣和合的假和合當下，產生那種業用。其實是有相的，只是那個相是剎那生、剎那滅，不停留。假的相，不是沒有相的那個無相。現在說為無，是指那個相不能永存，所以稱為無相。在剎那生、剎那滅，一切諸法的空，從色、空上來說是一體的。離開色，就沒有空；離開空，就沒有色。識體的投胎，也就是你的識在那裡。不要認為識有一個沒有體存在的東西，那也不對；說完全空，也不對；說有個形體，也不對。

托，應知彼是親所緣緣；若與能緣體雖相離，為質能起內所慮托，應知彼是疏所緣緣。”此乃小乘未談及之深義。(4)增上緣，亦如小乘所說，指上記三緣以外的一切法生起之原因條件。惟此緣範圍甚為寬廣，如小乘所說之六因，悉得攝入此中。

在禪宗中，知道明心見性，但沒形沒相，也沒有這些名字可得，那到底性是什麼？一定要真正去見到，才知道所謂識體去投胎，不是像我們想像的有所謂的靈魂去投胎或是一個什麼樣的相。這就像能質互變一樣，人在生的時候，就是質與能一直常常互相在改變，只因為剎那變換得很快速，我們沒有辦法見到其間的轉變，而當成實有。

這就好比看電影，當我們眼睛看到這一格影像的時候，其實早過去了，這些影像雖是一格一格的，但變化速度非常快，映現到我們眼中，都變成了持續的動作。所有的一切相，都沒有它的持續，每一個相都只有它的單一，第二個因緣再來時，就不是原來那個相了。這不是轉變，而是已經完全不同。可能這個不同，沒辦法用我們的心去體會。例如身體中每一個細胞都在活動，麥克風也是在活動，它不是死的，裡面的質子、中子、電子，一直在活動，但是我們看不到，所以以為是不動的。

生命也是每分每秒在消失，但是眾生看不到，還因為連續轉變太快，看不出它的變，反而只看出它那連續的假，而把它當成真，就如同看電影，只可以看到電影的情節。所以「稽首如空」就是不要掉在能禮所禮裡面，一切都無所依，也就是沒有身心可依，也沒有法可修的可依。

「出過外道」，透過向外追求的大道，稱為大道，也就是不要心外求法的意思。出離、離開這個外道，時時刻刻知道「即心即佛，即佛即心」。不離自己當下的心，見一切諸法實相，能見到一切諸法實相，當下就是佛。所以不要離心去別求，稱為「出過外道」。能夠如此，當下心就不異，即心跟法也不異，心不異於法，所有的心當下就是真心。

「心既不異」，一切的心都沒有兩樣，法也都一樣，所以法法亦如，心心皆同。心當下是無為的，法也是無為的。一切的萬法盡由心變，「心生種種法生，心滅種種法滅」，一切萬法都由心所變現出來，因此，我空，即是只要做到我的心空，一切諸法當下就空。這裡的「空」，還是不要掉在空無斷滅裡面。這裡的「空」，就是知道緣起自性空，是空寂的空。所以心沒有自性，當下是空寂的，一切諸法實相也是空寂的。

因此「千品萬類悉皆同」，品與類就是我們分類用的，例如生物學上的種屬科目綱門類，也就是萬法的分門別類，千門萬類都同，種種都是一樣，都是因緣所生法，當下是空寂的。

「盡十方空界同一心體」，十方法界當下都是一個心的體，不出我們這一心。「心本不異，法亦不異」，心自古以

來就沒有兩樣，不會有染污心或清淨心，也不會有凡心或聖心的差別，心就原本就不生不滅、不來不去。本自空寂，本自如如，所以「心本不異」。法也是，心就是法，法也就是心，心是這樣，法當然也是這樣。只因為「汝見解不同，所以差別」，只因為我們自己掉落到人我著相，起心動念去分別，而有取捨。有了取捨，就有好壞是非，就有生死輪迴。只要掉落在知見、分別、起心動念中，那萬法就千差萬別了。

譬如諸天同寶器食，隨其福德，飯色有異。十方諸佛實無少法可得，名為阿耨菩提。祇是一心，實無異相，亦無光彩，亦無勝負。無勝故無佛相，無負故無眾生相。

「譬如諸天共寶器食，隨其福德，飯色有異」，好比諸天，同一天界所享用的是同一個器，雖為同一器，隨著每一天人的福報，吃到口中，所見的一切都不一樣。例如：目犍連捧飯給他母親，在眾生看起來是飯，但在餓鬼界，一接過手後，就變成炭火。諸天雖然同用一類器皿吃東西，如我們吃飯用碗、用鉢，這裡所稱「同寶器食」，但是每一個人盛的飯菜，到他手中的時候，飯菜就不一樣了。雖然天人都可以想衣衣至，想食食至，但是福報大的天人，所穿的衣服光彩亮麗；福報淺的天人，雖想要衣，但怎麼想，其所穿的衣，都比不上福報大的天人。而就算去買，買到了，穿到身上，也都不是這樣光鮮的，因為沒有那個福報，消受不了那樣的境界。

又比如人間的福報其實都一樣，只是外表的緣不同而已，基本的都一樣，眼耳鼻舌身意所受用的、眼睛看到的、耳朵聽到的，是不是跟其他動物都不同？這就是人共有的一切。如果受用，吃好的、穿好的，是所謂的「福報」，如果認為有錢去買，戴上鑽石、穿上漂亮衣服，是福報，但是這種人就叫做暴發戶，不管怎麼穿、怎麼用，別人看起來就是不順，自己也不自在。很多時候當福德因緣還沒到那個地步時，即使花錢去買，所受用的東西，只是把你後面的福報事先用。而在受用它時，根本就不得自在。因此，如果福報未到，去強求、強得，都相應不了，就算暫時擁有，這個擁有也不能真正的受用。

因此，有很多人受用東西時，反而變成一種苦，變成障礙、累贅。就如同常說的「人怕出名、豬怕肥」，因為其名未與實際的德相應時，就變成一種負擔，甚至超過的時候，很多的身心行為就變成不自在。因此，諸天想衣衣至，想食食至，但是隨其福德，他受用的飯菜就有異，吃到嘴巴裡味道也不一樣。有福報的人，包括其身體各方面，受用進去即可，一切都如魚得水般自在，最簡單的東西到他肚子裡面，都可以成為很好的受用。有些福報低的人，看起來好像吃得很好、穿得很好，可是身體就是不好，那就是沒有福報。

「十方諸佛實無少法可得，名為阿耨菩提」，十法界一切

的過去現在未來的這些佛，如果是成佛的果上佛德，也是無有少法可得，沒有任何一個法可以得到，才稱為「阿耨菩提」。

「祇是一心，實無異相」，所有一切不出這個心，心、佛、眾生，乃至於一切的萬法萬物，都是不出這一心。所以我們說即心即法、即悟、即佛，當下都是這樣，自己要去參悟它。

「亦無光彩，亦無勝負」，在這裡沒有漂亮與否、沒有好壞，也沒有哪一個比較莊嚴或比較差的。「無勝故無佛相」，無勝包含負，所以無勝負，而認為佛有三十二相八十種好，特別的殊勝莊嚴，也都是你的起心分別，真正的佛是無相、無形。「無負故無眾生相」，沒有勝者，沒有佛相。勝為「殊勝」，因為認為佛的相是最殊勝的。而劣就是負，因為我們認為眾生相很劣，但是不管是怎樣高矮胖瘦，甚至外貌醜陋的人，與佛性也是無二無別，即便是螻蛄也是一樣。

云：「心既無相，豈得全無三十二相八十種好化度眾生耶？」

師云：「三十二相屬相，凡所有相，皆是虛妄；八十種好屬色，若以色見我，是人行邪道，不能見如來。」

裴休又發問：「心既無相，豈得全無三十二相八十種

好化度眾生耶？」之前黃蘗就跟裴休講了，但他又掉在相的有無，可見著得很深。他問心既然沒有相，難道也都沒有三十二相八十種好度化眾生的佛嗎？

黃蘗很有耐心的繼續對裴休講法。從這裡可以看出來這個祖師的差別對待，事實上，能夠如此才是真正的智慧。所以不要以為祖師都沒有差別對待，沒有差別對待就是不善分別，對諸法要能夠善分別，但是於第一義諦不動。這很重要，這才是真正見性的人。

這樣問來問去，如果是對和尚、出家人，可能一棒就打下去了，居士有家，和尚無家，無家就可以一棒打下去，無家要叫他有家，這樣處處才有家，不可以掉在「無」裡面。居士有家，有家就要想辦法除掉他的家，就是要在家出家，讓他出那個相，所以要用種種方便教導。

有人問一位大德（即善知識）說：「請問有沒有天堂、地獄？」這位大德回說：「沒有。」這位問者聽到這樣說法感覺不清楚、還是懷疑，就跟裴休一樣，他覺得這位祖師被宣揚得言過其實，講的不合乎佛法，所以又跑去探訪另一位大善知識，問他：「有無天堂、地獄？」這位祖師回說：「有！」這下子把這居士聽呆了，想前一位大德說沒有，你怎麼說有呢？這位大善知識很聰明，他不會掉在人我相，不會說我的

才對，別人的都不對。他就問居士說：「那位和尚有沒有老婆跟兒子？」居士一聽回說：「當然沒有，哪來老婆、兒子。」大德又問：「那你有嗎？」居士答說：「有啊，我當然有兒、有女、有家啊！」大德說：「那就對了。」居士又糊塗了。大德說：「因為和尚沒有家，所以告訴你沒有天堂、地獄；你有家，有兒女，就有天堂、地獄。」

有家，就有相，你著在相上，當然就有天堂與地獄。你能真正體會諸法實相時，就沒有天堂地獄。這是很簡單的一件事，你執著時，一切相就生了，心生，所有相就跟著生；心滅，能夠知道滅，所有相就如如不動。

黃蘗說：「三十二相屬相，凡所有相皆是虛妄；八十種好屬色，若以色見我，是人行邪道，不能見如來。」裴休問的是《金剛經》裡的文字，所以黃蘗祖師也用《金剛經》裡的內容來破他。三十二相，是不是相？凡所有相皆是虛妄，八十種好，是不是屬色？如果以色見我，是人行邪道，不能見如來。在這裡若用文字解釋，當然不能見到真正的實法。

「三十二相屬相，凡所有相，皆是虛妄」，告訴我們一切諸法不要說是三十二相，其實千變萬化的相，都有它的相，你要自己馬上觀照，一切的諸法當下緣起性空，所以皆是虛妄；一切諸法當下因緣和合，沒有自性。所以「凡所有相皆

是虛妄」，千萬不要掉落在有無真假上面的虛妄。

虛妄是指它沒有一個究竟實在的真法存在，只是因緣假和合，一切諸法當下沒有自己的自性，所以說它是虛妄。八十種好，屬於色，例如：美麗的顏色，是我們所要追求的。如果落在色相面上，想要從這當中找到真實的一個我，這個人叫行邪道。再譬如「我相」佛陀所講的，把煩惱去掉就有像佛一樣的成就，轉一個「我相」，成為一個「佛相」，這就是以相見我，若這樣來修行，就是行邪道，永遠見不了真正的如來。

因此，不可以執著於相的當下，但也不可以離開這個相而別用。就如同《楞嚴經》所講二十五種法門都可以見到諸法的實相，不是執著的那個外相，當下就是；如果執著有一個相可得，那就是妄相，不叫真相。如果還著在那上面，不管回答的是對的，還是相應於佛法的話，也是錯。因為你著在那相上，已經變成眾生之見。如果你真知道是無相，而且離相來答，一切諸法，法法當下都是實相，見聞覺知、眼耳鼻舌身意，各個都是清淨法身、究竟實相，不是離開它別有。所以一切諸相，都是圓成實相，就是清淨法身。

但若你著相，「以色見我」，以這個色想要來認定這就叫我，也就是認定有一個「我」，可以從凡夫修到成佛，從

眾生相變成佛相、從穢相變成淨相，這些相存在於每個階段，以色、聲音或相來見我，這都不對。

唯此一乘道

問：「佛性與眾生性，為同為別？」

師云：「性無同異，若約三乘教，即說有佛性，有眾生性，遂有三乘因果，即有同異；若約佛乘及祖師相傳，即不說如是事，唯指一心，非同非異，非因非果。所以云：唯此一乘道，無二亦無三，除佛方便說。」

「佛性與眾生性，為同為別？」裴休又問：佛性與眾生性有什麼分別？前面都已經問過聖心跟凡心了，並也答說「聖心無念、凡心無心」，現在又來問佛性跟眾生性。

黃蘗祖師說：「性無同異。」性沒有所謂的同，也沒有所謂的差別。一切諸法究竟實相，就是本性，本性當然就是空寂的。但是從三乘教漸化門、教化門來說，也就是剛才所提小學的算數與大學微積分的數字運算之間的差別，本身可以替代來去，不是認定「1」、「2」是什麼，只是認定為一種符號，其作用沒有實際的相存在。所謂實際的相，就是實際的定義，例如定義一個東西是什麼，完全符合其定義就叫真。佛法說「一切諸法，緣起性空，當下就是無」，所以這

就是真。

因此，「無」才是真，但世間人認為「有」才是真。小學數學「 $1+1 = 2$ 」，他們認為這是真；但到了大學，不是說沒有，而是說「沒有實際的有」，但是有「假有」，所以 $1+1$ 可以等於 2 ，也可以等於很多。因此，其中的加減乘除，都是一種運算，給你拿來運用的一種妙用。所以，智慧照見數字本身的假，假就是空。空就是其實相，不執著，你就可以有千變萬化的數學變化。如果你 $1+1$ 等於 2 ，那就沒有變化了。

「若約三乘教，即說有佛性、有眾生性，遂有三乘因果，即有同異。」從三乘教來講，就說有佛性、也有眾生，因此就有三乘的因果，修哪一個法就得哪一個法的果，例如修聲聞，就得聲聞果；修緣覺，就得到緣覺的果；修六度萬行，就得到菩薩果。有這樣的因緣，就有這樣的因果。當下就有同有異。

「若約佛乘及祖師相傳，即不說如是事」，也就是不講有不同的性，沒有三乘的差別，只有一心。這一心不是同，也不是異；既不是因，也不是果。因果是有二相，在諸法的實相上，沒有二相，才稱為諸法的實相。為什麼說大修行人不落因果，因為他如果有二相的分別，就不叫大修行人。若

以為大修行人變成了佛以後，就不受因果的界限，稱為出因果，那是錯的。因此，百丈禪師才會說「不昧因果」。「不昧」是指因果的實相是無二相，也就是沒有因、沒有果，可是在其因緣的假和合上，是還有因果的二相。從三乘來講，還有因果二相的差別；如果從一佛乘，乃至於祖師禪來講，就沒有因果二相的差別，也沒有佛跟眾生的差別。凡所有相你都知是虛妄的話，一切諸法當下空寂，一切諸法當下如如，一法就是萬法，萬法就是一法，沒有二相，沒有兩樣。

「唯此一乘道，無二亦無三，除佛方便說」，這是引述《法華經》所講，只有這一乘的大道，沒有第二或第三個道理，除非佛以方便來教說，才會講第二或第三，有聲聞乘、緣覺乘或其他的乘。

問：「無邊身菩薩為什麼不見如來頂相？」

師云：「實無可見。何以故？無邊身菩薩便是如來，不應更見。祇教汝不作佛見，不落佛邊；不作眾生見，不落眾生邊；不作有見，不落有邊；不作無見，不落無邊；不作凡見，不落凡邊；不作聖見，不落聖邊。但無諸見，即是無邊身；若有見處，即名外道。外道者樂於諸見，菩薩於諸見而不動，如來者即諸法如義。」

裴休又問「無邊身菩薩⁶⁷為什麼不見如來頂相？」，經典裡有記載「無邊身」，既然是無邊身，身是無邊的，為什麼會不見如來頂相呢？這裡不要把它當作成一尊稱作無邊身的菩薩，若這樣解釋，就不合無邊身的意思。在經典中的「無邊身」，代表從性上起用，一切諸法的假，充塞著宇宙山河，無所不處，無處不有，即無所不有，像佛一樣，充塞著法界，遍滿虛空。

若無邊身是這樣的，為什麼不能見佛的頂相呢？佛如果有相，那一定見得到，但因為這個相是無見頂，沒辦法見到的，所以這個相就變成無相。無相就如同無邊身，真正的無邊就是要無相，所以無相哪能見無相，落在相上說，才能說它有形有相，才可以見。既然都是諸法的實體，無邊身也是諸法實相，無見頂也是，哪有相可得，所以當然不可見。這是禪宗所要表達的。

因此，無邊身菩薩不能見如來頂，就如同自己的眼睛要看到自己的眼睛，那是不可能的。裴休把無邊身當成一個名稱，這個菩薩叫做無邊身，佛有三十二相，無見頂就是佛的三十二相之一，一個稱為無邊身菩薩有這樣身心的相，要去

67 無邊身：佛名號，一般稱為無邊身如來。出自《地藏菩薩本願經》卷中〈稱佛名號品第九〉，地藏菩薩白佛言：「世尊，過去無量阿僧祇劫，有佛出世，號無邊身如來。若有男子女人聞是佛名，暫生恭敬，即得超越四十劫生死重罪。何況塑畫形像，供養讚歎，其人獲福無量無邊。」

見釋迦佛的無見頂相，意思是：菩薩任用其所有一切智慧，也難以見到佛真正的妙智慧於萬一。經典中也有提到：集百千萬億所有一切菩薩及在座眾人所有一切智慧，也難測佛真正的功德於萬一，就好像是千千萬萬的沙合起來也不能變成黃金。菩薩的修行、智慧、福德，都無從去見佛的妙相。

所以裴休是掉落在這裡，平常人頂多會以教下解釋，如剛才所講，菩薩的福報給祂聚的再多、再大，永遠無法見佛的功德，於百千萬億分之一。因此，佛的德相是自受用身，自受用身只有佛佛道同，就是十地的菩薩，千千萬萬都難見、無可見佛真實的受用，有「自受用」跟「他受用」。如果是教下，就是這樣解釋。但在祖師禪方面的回答就會不一樣。

黃蘗回答：「實無可見。何以故？」下面的解釋與我剛才的解釋差不多，「無邊身菩薩便是如來，不應更見。祇教爾不作佛見，不落佛邊；不作眾生見，不落眾生邊；不作有見，不落有邊；不作無見，不落無邊；不作凡見，不落凡邊；不作聖見，不落聖邊；但無諸見，即是無邊身。」什麼是「無邊身」？就是相應到諸法真實的實相，也就是無相，沒有掉落在任何一邊裡面。裴休認為有這樣的東西，亦即掉落在有相的知見，掉落在某一邊，有一邊就會有邊際，就不能說無邊身。無邊身沒有形象、沒有邊際，當然就是實相，實相就稱為佛。所以無邊身就是如來，不能以如來再見如來。

「若有見處，即名外道」，落在有見的地方，就是外道。有相可修，就是虛妄。著相身心，就是虛妄；虛妄就叫外道，即不知道如何在真實法相上來修。「外道者樂於諸見，菩薩於諸見而不動，如來者即諸法如義」，這裡的外道剛才提及，是對掉落在相上修行者的稱呼，所以外道樂於諸見，自己在諸見上用功，認為自己心有所進步，煩惱有所除盡，學得更多更好，明白得更多。

「外道者樂於諸見」，就是以種種的起心動念，選擇認為哪一種的法怎樣修，得到什麼樣的受用，以身心能夠有所得、有所受用，然後安樂於這裡，就稱為「樂於諸見」。例如印度所說的外道，著於自己所修的法，比如苦行，認為苦行可以除罪，可以免一切業障，認為這是最適合、也是最難得的大法。所以，身心能吃這樣的苦、忍這樣的苦，當成一個最大的修行，然後樂著於這樣的見解，這也叫「外道樂見」。

比如心外求法，著在佛陀三藏十二部裡面的種種教誡，說煩惱深重、生死無常、業障眾多，種種的一切，如果著在這裡，認為是實有的，又以為佛法怎麼修，最後得到什麼樣的究竟解脫，就成為什麼樣的佛，也當作實有。這樣的修法稱為「心外求法」，就叫做「外道」。如果著於那樣的修法，也覺得自己的身心可以非常安定自在，可以在法上有所取捨、安樂，也叫外道。所以說外道，大部分是指禪定解脫上面的

修行。這些外道，並非指不信佛者；信佛者，著於佛上面的這種種教法，認定為實有的，才稱之為外道。

「菩薩於諸見而不動」，菩薩是對於所有的見，能夠了了清楚，所以心就不會為之所動。「如來者即諸法如義」，諸法當下，性就是相，相就是性，一切諸法無二無別，所以稱為「如義」。「如」，一般說自在，也叫做「如」；真實也叫做「如」、不二也叫做「如」，真實不二又自在，這樣子就叫做「如」。一切諸法都是如此。眾生自己也是法，法也是這樣自在。如果自己沒辦法自在，就是自己的心已經掉落在種種分別知見裡面，所以心外求法，樂於諸見，必然會在諸見上面，起種種的取捨，那就很難得到究竟的樂。

所以，有進有退、有相可求的樂，縱然達到像極樂世界的那種樂，也不叫做究竟的樂，都還屬於相上的樂。相上的樂，沒辦法見到諸法究竟的實樂。諸法究竟的實樂，是無相。因為無相，所以沒有染淨苦樂的這些對待，因此，才稱之為真正的至樂，所以極樂又稱為「至樂國」，最樂最樂的國。至樂其實就是無相，所以大部分像我們現在著在有相上的眾生，以為最快樂就是去極樂世界，那都還要再繼續修行，修行到最後，真正相應到諸法究竟的實相時，那時候無樂，才是真正的極樂。

那麼為什麼極樂世界要分做九品來度？佛不是最慈悲、最平等的嗎？為什麼還要分成九品呢？既然要度盡眾生只要稱念就得往生，那為什麼不能都上品上生，直接到達極樂世界，當下就跟佛無二無別，為什麼還要來個九品？既然你可以成立這樣的極樂世界，也教大家說實念求願往生就可得生其國，得生其國，就跟所有的一切諸大菩薩一樣，卻還要分為上、中、下，然後每一品又再分做三品呢？事實上，這才叫佛的大慈悲。

佛其實是無處不慈悲，處處都慈悲，教你一念十念，一念真的能念到佛，就可以了，不必十念才可以往生，一念就往生了。一念當下就真正到達無念，就叫極樂。如果落在有一念、落在有十念、千念、千百念，那這個樂只是你心中的樂，你眾生的樂，眾生心中有樂、有求，所以就要有九品的層級。而「如來者」，就是諸法如義。

所以云：彌彌亦如也，眾聖賢亦如也。如即無生，如即無滅，如即無見，如即無聞，如來頂即圓亦無無圓。無圓見，故不落圓邊。

「所以云：彌彌亦如也」，彌彌有稍稍、逐漸之意，如《後漢書·楊震傳》所說：「臣伏念方今災害發起，彌彌滋甚，百姓空虛，不能自贍。」又有滿溢貌的意思，在宋黃

庭堅《放言》詩之五說到：「羅網翳稻粱，江湖水彌彌。」以及明徐禎卿《留別邊子》詩：「登高望河水，河水何彌彌！」彌彌無論是稍稍或滿溢都是一如的，亦即法法皆如；不管是外道、菩薩、如來，其實都是一如的。所以，「眾聖賢亦如也」，所有的聖賢也是如，有沒有差別對待？什麼叫聖？什麼叫賢？聖裡面又分：十信、十住、十行、十迴向、等覺、妙覺。如果有這樣的差別，那就不是如，一切沒有差別，凡夫當下就如同佛。

因此說「如即無生」，如就沒有生，無生當然就無相，無生就沒有滅，也就是無見、無聞，所以「如來頂即是圓見」，圓見就是沒有圓見，所以不落圓邊。能不能見無見頂相？無邊身菩薩也沒辦法見無見頂相。一切諸相都無形無相可見，不是說菩薩的福報不夠，佛的功德力比較大，用這菩薩的心要去瞭知佛是永遠不可得的，如果是在福德相上解，就是教下的說明。

所以佛身無為，不墮諸數，權以虛空為喻，圓同太虛，無欠無餘，等閑無事，莫強辯他境，辯著便成識。

這裡歸納說，佛身是無為的，無為就是沒有形、沒有相、不可造作、不可有種種的取捨，這稱為「無為」。「不墮諸數」，什麼叫「數」？不落在法數裡面，一切諸法是否都有

形相，數就是形相的意思。尤其禪法的修行有一禪、二禪、三禪，這裡的一禪、二禪、三禪是指一個名相的禪、兩個名相的禪，例如：止觀就是兩個，一心就叫做「一」，所以可以以一、二、三、四、五乃至千百萬的名稱，代表諸法的差別及其究竟實相，所以稱為「法數」，也就是法的種種差別相，可以用數字把它合在一起來說明。無論說到哪一個都可以，例如「千」，「千三昧」或「百千三昧」就可以來形容禪法。總之，在佛學裡面，它可以用一、二、三、四等數目涵蓋著所有一切法，從一可以代表全部的法；二也可以代表全部的法，反正所有的名相，只要有一個名相，它就可以把所有法界無盡的涵蓋在內。

例如：「一」可說「一真法界」，就是包括所有的；「二」即說「身心二法」，也可以代表所有的法，或說「世出世間」，這也可稱為「二法」，或「二乘解脫道」⁶⁸；「三」有「三昧

68 解脫道，佛教術語，在大乘佛教理論中，指佛法修行兩個主要的法道之一（另一則是佛菩提道，佛菩提道的修行內容涵蓋了解脫道的所有內容）。解脫道的內容即是二乘菩提的修行法道，包含緣覺道以及聲聞道的修行，不再受業力與無明的牽制，滅除眾生所有能障礙生死的煩惱（即煩惱障），而得解脫的智慧，能證涅槃果，不受後有，出離三界六道生死的輪迴。解脫道的修行目標就是解脫在三界世間中不斷生死流轉之苦，滅盡三界後有的種子，入無餘涅槃，不再有後世，不會出生於世間。二乘的解脫道只能使人成為阿羅漢而不能使人成佛。

門」⁶⁹，「四」有「無礙解」⁷⁰，「五」是「五根」⁷¹，都可以用這些名相來包含，所以稱為「數」。因此，諸法可以用數目來跟它相合，所以稱為「諸數」。佛呢？無為，所以也不墮落在法的數字裡面，不能說祂是有形有相，是一還是二，是多還是少，佛不能說祂多，也不能說祂有；不能說祂無，也不能說祂一，所以叫做「不墮諸數」。

「權以虛空為喻」，權就是權巧，為了方便說明，權巧以虛空作為比喻，就是「圓同太虛」。太虛代表最圓滿，因此，

69 指進入佛所具無量三昧之門戶。佛之三昧，無量無數，菩薩無法盡得，或聞是心而萌生退意，故佛說三昧門，入一門即統攝無量三昧，如牽衣一角，舉衣皆得。〔大智度論卷二十八〕

70 四無礙解又云四無礙智、四無礙辯。是為諸菩薩說法之智辯，故約於意業而謂為解，謂為智，約於口業而謂為辯。一法無礙，名句文能詮之教法名為法，於教法無滯，名為法無礙。二義無礙，知教法所詮之義理而無滯，名為義無礙。三辭無礙，又云詞無礙。於諸方言辭通達自在，名為辭無礙。四樂說無礙，又云辯說無礙。以前三種之智為眾生樂說自在，名為樂說無礙。又契於正理起無滯之言說，名為辯無礙。無滯之言說即辯也。

71 在三十七菩提分法中的五根，是五種精神力量。五根增強，即是五力。佛教認為修行此法，能夠增長產生一切善法；此五法是生於一切善法之本，故稱「五根」。五根包括五類：信根、勤根、念根、定根、慧根。

1.信根：信根指修行者必須堅定對三寶的信念，並由此發修行之心，堅信並遵守教義規則而修行，即能徹底得到無上覺悟。2.勤根，也稱精進根，是指在信根的基礎上，堅持佛教的修行方法二不懈怠，即四正勤。

3.念根，是指一心專注佛法，而不忘失。即正念、四念處。4.定根，即於佛法修行中，使心專注於一境而不散失，即四神足。5.慧根，是指正確認識和學習佛法，能以佛法內性自照。六根指有情的六種感官，包括眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，合稱六根。部份佛教部派認為意沒有實體器官，不立為根，只稱五根。六根的「根」是指依憑而能出生的意思，換言之依憑著六根觸塵可以出生六識。

圓滿就沒有歉缺，也沒有剩餘。「歉」，前面說過，就是道歉的歉。歉的意思是收成不好、不夠，「餘」就是沒有剩的多下來，說「有餘」，就是多到能夠剩下來，所以意思是剛剛好。

因此，諸法就是那麼恰恰好，不多不少。有個公案裡說，當年龐蘊居士去見某位大德，大德帶領一些有修行的禪和子一起來送他的時候，剛好遇到大雪，龐蘊就說：唉呀，好雪片片，剛好落下，落的剛好。結果有一個禪和子就問，什麼是剛好？落在那裡？結果龐蘊就打他一巴掌。那個人被打後說，不可以這樣粗魯，結果又挨一巴掌。龐蘊說像你這樣子，怎麼可以在這位大德的座下，還有資格混口飯吃。意思是說你丟臉丟盡了。所以我希望諸位要在佛法上真正去用功，一切諸法要真正切切實實去明白，為什麼是不歉也不多？叫恰恰剛好。

一切的諸法都如是，所有一切相的運轉，也叫做清淨、絕妙、圓滿，和諧、反正可以形容到的種種，你都可以拿來形容。而且不是說相，認定好的才是好，不好的也都是那麼圓滿，所以才稱為「圓同太虛」。一切諸法，不僅是佛，所有的一切法，也都是圓同太虛，無歉無餘，等閑無事。

「等閑」，就是平等，沒有種種差別。平等而且不要認

為有所差別，所以要怎樣去努力。「事」就是去作為。平等無閑，平等而沒有差別。既然沒有這個間隔的差別，就沒有事情去做。所以不要無事找事去作。什麼叫無事找事作？落在相上的這些追求，例如說想斷煩惱、想成佛，這是無事找事。煩惱本來是空的，卻認定它是實有，而要把它除掉，就叫做無事生非。

自己要知道，一切諸法本來圓同太虛，本來無歉無餘，沒有任何差別間隔，就沒有什麼事來做它，所以「莫強辯他境」，對他境不要去強辯，「辯」就是分別的意思，不要強加以分別。對那個相強加以分別說是好、是壞、是染、是淨，因為一分別，就著在那裡了。只要一分別它，當下就成了「識」，不再是「智」，變成妄識的起心動念。

所以云：圓成沈識海，流轉若飄蓬。祇道我知也，學得也，契悟也，解脫也，有道理也。強處即喜，弱處生瞋，似者箇見解，有什麼用處？我向汝道：等閑無事，莫謾用心。不用求真，唯須息見。所以內見外見俱錯，佛道魔道俱惡。

所以，接下來說「圓成沈識海，流轉若飄蓬」，如果認為有一個圓成實的境界（大圓妙智就是圓成實的境界），那就掉入到識海裡面，掉落在自己妄分別的生死海裡面。如果掉在這裡的流轉時，要認清楚所有的流轉，就好像飄蓬一樣，

隨風飄蕩的蓬，不要想要去把它造作，控制它。不需要控制，飄蓬本來就是飄來飄去，流轉也只不過是這樣一個相的運轉，只要不掉在識海裡面，當下就能看待流轉像飄蓬一樣，就不必有所作為。如果認為掉在這流轉裡不好，而想要去操控它，轉回頭來，反而不自在。

什麼叫飄蓬？飄蓬就是任風怎麼吹，它就怎麼走，無所不可。而流轉的當下，不要認為它就是妄法、就是生死。流轉的當下，其實就是實相。所以不要把圓成沈在識海裡面，一切諸法當下圓滿成就，看一切的流轉，就像飄蓬一樣的自在。因此不要以為什麼東西都不夠好，如此這般的無事找事。

「祇道我知也」，只要說得明白了，以為悟到了，解脫了有什麼道理可得，這些當下圓成的東西，一下子就掉到識海裡面去了。「強處即如意，弱處即不如意」，什麼叫強處？好的都覺得如意，這個強是指強弱的強，就是處在好的或高明的地方，就覺得如意自在。處於弱處就覺得不自在；作個世間五欲塵勞的人，很自在；如果叫你睡覺，躺下來睡，很自在；而讓你來聽經修行，就不自在。

相應很強的地方，你就覺得自在；弱就是不相應的地方，你就覺得不自在。眾生多生累劫跟懈怠懶惰等種種染污很相應。這裡講染污，還是以落在識見裡面，有識的分別裡面，

才有這樣的染污。如果自己當下知道沒有這些染污，就叫做自在，就解脫了。

「似者箇見解，有什麼用處？」「者箇」，當時這個是口語，只要唸出這樣口語音，就是白話文的「這個」，「者箇」的音比較軟一點。好像這個見解有什麼用處？對你真正開悟、解脫有什麼用處呢？沒有，反而掉落在知見裡面。

「我向汝道」，黃蘗說我一直跟你們講「等閑無事」，平等無差別。這已經變成又落在文字上的的說明了。「等閑」即「等閒」，就是在那邊閒到啥事都沒得幹。這個閑字，在古文裡面跟我們現在所用的「閒」字是通假字，「閑」，本來是指用門栓把門關起來；而「閒」是門裡面有月亮，月代表時光、光陰，就是你的時光多到可以擺在門裡面關、慢慢享用，可以去數，就是很閒的意思了。「莫等閑，白了少年頭，空悲切」是岳飛《滿江紅》裡的詞，用在我們修道人身上也是一樣，「莫等閑，白了少年頭」，不過從來都不是少年，因為等你們來學佛，都已經不是少年了。還要等白了少年頭嗎？已經早就都白了，然後空悲切，可是眾生往往連悲切的心都沒有。

「莫謾用心」，「謾」就是指空口說大話，不要只是空口說大話，說不必用心。這裡的意思是說不要錯用心，「錯

用心」叫「謾」。心本來是空寂的，把它當作實有心去用，就叫做「錯用心」。「不用求真，唯須息見」，不必在真上面怎樣去求去努力，只需要息下一切妄想分別的見解，當下就真正的與道相合。

「所以內見外見俱錯，佛道魔道俱惡」，這些前面幾乎都已經講過了，不要起內外的見，因為存有內外的見，都叫錯。存著佛的心或者這是魔道的分別，有這樣的善分別，也叫做錯。

所以文殊暫起二見，貶向二鐵圍山。文殊即實智，普賢即權智，權實相對治，究竟亦無權實。唯是一心，心且不佛不眾生，無有異見，纔有佛見，便作眾生見、有見、無見、常見、斷見，便成二鐵圍山，被見障故。

所以，「文殊暫起二見，貶向二鐵圍山」，文殊菩薩起二見：有佛無佛的見、善跟惡的見，馬上就貶到兩座鐵圍山裡面。這兩山中間，就是無間地獄。這裡面的故事與我們所說的文殊弑佛，執劍殺佛的文殊不一樣，文殊菩薩是智慧第一的，應該是時時刻刻不離文殊，不離智的鑑照，能大智觀照，就能照一切諸法當體空寂。照見五蘊皆空，當下就沒有二見。「文殊暫起二見」的文殊叫作「輸文」，輸贏的輸，因為沒有在實相上去觀照，輸在文字上面、輸在相上的分別

了。文殊變輪文，就是暫起二見。水結成冰，能不能再稱為水？不能，要叫冰；冰化成水，還有沒有冰可得？沒有，就必須叫成水。所以，文殊起二見，就不叫文殊，起碼起二見的那一剎當下，他不叫文殊，所以，就被貶向二鐵圍山，就要去受苦。

「文殊即實智，普賢即權智，權實相對治，究竟亦無權實」，文殊是實智，諸法實相，本自空寂。普賢是權智，智取方便作用，就是慈悲跟願心，六度後面的方便善巧、願、力跟智，這些都叫做權智。權智也是智的一種顯現，但是它是屬於因緣和合的當下，善觀因緣、善用因緣、善示因緣。「權」跟「實」合起來，才稱為諸法究竟的實相，不是落在實智的地方，才叫做諸法究竟的實相。諸法究竟的實相，包括法體的空寂以及因緣假合的妙假、假妙。

「權實相對治」，用權或者用實，來對治一切。例如：當你落在「實」的時候，亦即落在比較偏「寂」不起作用的時候，也要告訴自己說不可以沒有慈悲、沒有願力。若你只落在「度生」的這些工作上，認為有眾生可度、有佛可成，告訴你諸法的實相，本自空寂，無佛可成、無眾生可度。若你掉在此生已盡，不受後有，那麼就掉落在偏枯涅槃。告訴你眾生跟我們無二無別，所以當觀眾生苦，當把自己的身心皆報塵剎，才叫報佛恩。這些就叫權實對治。既然如此，「權

智」、「實智」也沒有真實的智可得，如果你還認為有個真實的智的話，那就不叫真正的智慧了。

「究竟亦無權實」，究竟講起來，沒有權智，也沒有實智。這才叫究竟實法。「唯是一心」，只有這一心。「心且不佛不眾生」，心也不要說它是佛還是眾生，它根本都不是。「無有異見」，沒有別的見。不是佛，也不是眾生，但也不是跟這個有差別，不是另外別有的。我們常認為不是這樣、不是那樣，如果不是東、不是西，那應該是南或北，可能就會認為應該還有另外的什麼東西。

認為不佛不眾生，也不要認為應該有另外的哪一個什麼，這叫做「無有異見」。這裡的「異見」，不要把它說成說無佛無眾生。「纔有佛見，便作眾生見」，其實才落在佛見，當下就有眾生見了。因為佛跟眾生是二相對治的，沒有佛，哪來的眾生；沒有眾生，哪來稱有一個叫佛的呢？「有見、無見、常見、斷見，便成二鐵圍山，被見障故。」貶上二鐵圍山，貶上有和無上面去，就掉在有無裡面受苦，所以這稱為「見障」。



不假修成，不屬漸次

祖師直指一切眾生本心、本體、本來是佛，不假修成，不屬漸次，不是明暗。不是明故無明，不是暗故無暗，所以無無明亦無無明盡。入我此宗門，切須在意，如此見得，名之為法；見法故，名之為佛；佛法俱無，名之為僧，喚作無為僧，亦名一體三寶。夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求，應無所求。不著佛求故無佛，不著法求故無法，不著眾求故無僧。

祖師直接告訴我們，一切眾生的心、本心，就是最根本、最真實的心，還有最真實的體，都是清淨的、都是如如的。清淨如如、不生不滅，就叫佛。眾生的本心、本體，本來就是佛。既然是佛，就不假修成，不必藉假去修，然後才能夠成佛，不屬於一次又一次地修、慢慢地修，有階級地這樣修；也不是明跟暗，更不是掉在智慧或無明裡面。

「不是明故無明」，不是明就叫做無明。我們都認為沒有智慧叫無明，但是禪宗解釋的「無明」是不是落在明上面，若掉在有明暗上面，就叫做無明。這裡的明，不要把它講成明暗或智慧上，也就是因為沒有明，所以稱它為無明；因為不是暗，所以我們也可以稱它為無暗。

因此，《心經》裡面說「無無明」，即是沒有所謂的無明，這裡的無明，可以解釋成沒有這種煩惱、愚痴，但是其實剛才就講，無明，沒有這個明；也沒有那個無明可以盡的那個明。其實就是一切的明暗都沒有，第一個無明把它解釋成煩惱、生死，「無無明盡」，就解釋成解脫生死煩惱，叫做解脫。因此，第一個無無明是無煩惱，最後那一個無無明盡，就是無解脫。但是在禪宗祖師語錄裡面，所說的這個明，其實就是說明諸法，諸法當下沒有所謂明暗的差別。沒有明，就叫做無明；本身沒有暗，就叫做沒暗。

「入我此宗門，切須在意」，進我這祖師禪的門裡，必須要在這上面去用心，不要認為有煩惱要去掉煩惱；有佛可成，要趕緊努力去了生死。「如此見得，名之為法；見法故，名之為佛；佛法俱無，名之為僧」，能夠這樣見到的，就叫做法，這樣就叫「見諸法」。見法故，也就是能夠見到這樣諸法實相的人，稱為佛。所以佛跟法也都是一樣，能夠瞭解佛跟法都沒有的，叫做僧。而真正的出家人叫做達法，也叫做沙門。

什麼叫做沙門？就是達法明道、悟道者，通達一切諸法，能夠明白一切的法，才叫沙門。所以僧就是知道諸法的究竟實相，也就是沒有佛、沒有法，一切本來空寂，究竟無所得。能夠瞭解的人就叫做僧，就叫做出家。這真正就叫出家了，

沒有一切的枷鎖，在世間任運自在。

所以「喚作無為僧，亦名一體三寶」，沒有作為者，就叫做無心道人。無為僧，就是無心道人、無事人，心當下就是佛、就是法、就是僧，不出一心，三寶具足，就稱為「一體三寶」。

「夫求法者，不著佛求，不著法求，不著眾求，應無所求」，求法者，就是修道的人或學道的人，不可以著在求佛上面，不可以著在有法可求上面，也不可以著在眾求上，僧就是眾，不可以在有這些相上面，佛的相、法的相、僧的相上面去求莊嚴、去求斷污染，只要有所求都苦，所以應無所求。如果有所求都叫妄。妄妄，就是很苦。

所以「不著佛求故無佛，不著法求故無法，不著眾求故無僧」，究竟說起來，世間哪來佛法僧三寶的差別？這是指我們悟道見心之後沒有差別。如果還沒有悟道見心，當然就如同佛的三乘教法，相應於此之時，就有佛、有法、有僧。當相應到一乘大法的時候，就知道無佛、無法、無僧。

問：「和尚見今說法，何得言無僧亦無法？」

師云：「汝若見有法可說，即是以音聲求我。若見有我，即是處所，法亦無法，法即是心。所以祖師云：『付此心

法時，法法何曾法？無法無本心，始解心心法。」實無一法可得，名坐道場。道場者，祇是不起諸見，悟法本空，喚作空如來藏。本來無一物，何處有塵埃？若得此中意，逍遙何所論？」

裴休繼續問：「和尚見今說法，何得言無僧亦無法？」和尚現在就在這裡說法，和尚就是僧，和尚說法，那就有僧也有法啊。所以裴休還是轉不過來，還是落在相上，落在知見裡面，而且知見更深。因為他在法義上面很認真，覺得佛法很妙、很好，覺得自己應該要有這樣的清淨佛性，也知道自己該要這樣修，所以認知善知識很重要。從世間人求法來講，他簡直就像善財童子五十三參一樣，非常注重善知識，非常認真於學習善知識所教的一切法。一次一次地參訪，一次一次地覺得自己對佛法更加領略、莊嚴，這都是指在三藏十二部所講的，尤其是《法華經》裡面提到，所以還是屬於有漸次、還是屬於相。所以善財童子五十三參，最後進到彌勒樓閣的時候，他其實想要上去見彌勒，但上不了、也見不到。

因為他掉落在真正的法身空寂無所有上，當然彌勒的樓閣就顯現不了，必須要從空起用，當下不住著在空裡面、不住著在當下。心念一起，樓閣頓現，所以一彈指，就是一個妙用，就是智慧的妙用、善識因緣。重重無盡的樓閣裡面，有重重無盡的彌勒，也有重重無盡的善財。他知道有無量無

數的佛，就有無量無數的善財，善財就是指清淨的心。見性以後，如果只是掉落在性的空寂裡面，那永遠見不到彌勒樓閣，最後甚至於已經參完了以後要見普賢，普賢重重無盡，要見文殊也見不到，只能遠遠感受文殊伸出手來摸他的頭。

所以，當我們知道，實智跟權智最後相應在一起的時候，見普賢就是權智，前面一直見彌勒的時候，都叫做實智的開發，一層一層的。實智的開發，其實就是差別智的慢慢圓熟，最後差別智跟根本智合在一起的時候，就是究竟實相，真正大智現前。大智現前的境界，反而沒有智可得，所以見不到文殊。因此，到最後會說：「究竟無權實」。沒有權智，也沒有實智。因此，裴休還是掉落在二相上面。

於是黃蘗回答說，如果你見有法可說，那就是以色見我、以聲音求我，是人行邪道，不能見如來。但是他後面這幾句沒講，當然不必講，裴休自己也清楚。所以，不能落在有聲音裡，如果有聲音，就不能夠叫做修佛法或不能見如來。因此，第一個就要破掉以聲音求我。如果見到有老和尚在說法，而說見我，那就有處所了。如果把處所認為實有，就掉在法的執著上面，妄認這妄相為實有。

接下來黃蘗禪師說：明明前面和你說了「法亦無法」。法的當下，就沒有這些法，假有的這些，不要把它當作真有

的相。當下觀照它，本來空寂，本來如如，所以，法的實相究竟是無法。無相就是無法。無法的當下就跟我們的心一樣，我們的心也是空寂，所以，法是空寂，心也是空寂，法當下就是心，心當下就是法。因此，祖師傳法時所說的傳法偈說付此心法時，就是傳這個衣鉢。這裡提到把這個大法——心地法門的法，傳下去的時候，就叫做付法時。

「法法何曾法？」每一個祖師傳的法是不是都是不同的？每一個祖師傳的都不一樣，但是如果認為有一個不一樣的法在傳，就不叫真正的傳法。每一個法的當下，祖師所講的傳法偈都不一樣，法法的當下，哪裡有什麼法存在。何曾法，就是何曾有法。在傳法的當下，每一個祖師都有傳法，這叫法法，當下都沒有真正的法在。

所以，「無法無本心」，諸法的實相是無法，也沒有真正的本心可得。這樣的法、這樣的心，才叫做「始解心心法」。「始解」，是指當下一切的心，就是真實的心法。「始解心」，這個心是真正的心法，不異心跟法。這一句始解心，就是使真正瞭解的現前的這個人心，當下就是清淨的心，清淨的心當下也就是一切諸法實相。

現在的這個心，當下的這個真心，也就是真正的法。所以，不要以為除掉這樣的妄心，才叫做真心，現在的這一顆

心，人心，沒有所謂的妄跟真的差別，只有你自己的差別，不起差別，當下這個心就沒有真妄。沒有真妄，當下它就是真心，也就是真法。

「師云：『實無一法可得，名坐道場』」，沒有一法可得，叫做「坐道場」。坐，就是安坐，即不離清淨心、不離實相。坐，就是不離。我們常講不動真際而化身千百億，去度一切的眾生，不離清淨的實相，無所相，善取智慧、慈悲、願力的這種妙用，去度一切眾生，稱之為「坐道場」。

「坐道場」，就是要見諸法究竟的實相，也就是無一法可得。因此，「道場者，祇是不起諸見，悟法本空，喚作空如來藏」，道場就只是不起諸見、不起心動念、不起種種的分別。「悟法」講說一切諸法本來是空寂的，所以稱「空如來藏」。空裡面含藏有無限的妙德、妙用。雖然含有如來的無限妙德、妙用，可是本體還是空的。

所以「本來無一物，何處有塵埃？」本來就沒有一樣東西，本來是空寂的，哪裡有什麼形相，可以去受塵埃染污呢？沒有形相，哪裡要怎麼清淨它呢？「若得此中意，逍遙何所論？」如果能得到內在真實的瞭解與體悟的話，「逍遙何所論？」就逍遙自在了，不必去說要怎麼認真、怎樣才能得到逍遙自在。

問：「本來無一物，無物便是否？」

師云：「無亦不是，菩提無是處，亦無無知解。」

裴休繼續向法師發問，因為前面法師講：「本來無一物，何處惹塵埃」，裴休把這個無物當作是諸法的實相，可見眾生一聽到任何東西，就會執著於一個東西。其實都說了無一物，卻又把某樣東西作無物。無物是不是還是物？觀念裡面還是物。

因此禪師回答他：不要聽到說無，就把這個無當作實在的無。比如和你說諸法是空的，就把諸法當作虛空的空來理解，或是當作什麼都沒有，變成斷滅、虛無來理解。這樣的理解不叫明白了什麼是真正的無，這裏的無也不是「菩提無是處，亦無無知解。」「無是處」的意思就是沒有，也沒有說這個「無知解」，不要以為落在知解便叫做分別，無知解就是真正的菩提。如果這樣，菩提還是一個形象，還是一個物。

所以我們常說：「本來面目是沒有面目」，在本來面目以前，想要去找一個面目，認為沒有面目是真面目，這樣又變成把那沒有面目當作實有。眾生往往掉在這裡。

問：「何者是佛？」

師云：「汝心是佛，佛即是心，心佛不異，故云即心是佛。若離於心，別更無佛。」

這個下卷跟上面的〈傳心法要〉，其實很多是相近的，或許是同一本，後來編輯流傳不一樣，有些差別而已。這個地方的問話就很類似，裴休還問什麼是佛，黃蘗告訴他：你的心就是佛，佛就是心，佛跟心沒有兩樣，所以說即心是佛。如果離開心，就沒有別的所謂的佛。這些道理前面都解釋過了，不再多做說明了。

云：「若自心是佛，祖師西來如何傳授？」

師云：「祖師西來，唯傳心佛，直指汝等心本來是佛，心心不異，故名為祖。若直下見此意，即頓超三乘一切諸位，本來是佛，不假修成。」

裴休再問，如果心是佛，哪裡需要祖師西來呢？如果本來是佛，當然就不必傳授。而如果眾生是佛，祖師要傳的也是早就跟眾生無二無別的東西，那何須要再來傳呢？

黃蘗大師回答說：祖師西來所傳的就是眾生當下的心是佛。心與佛是無二的。直接指出我們人的心本來是佛。所以，佛心、眾生心，心心不異，所有的心都沒有兩樣，能知道心心不異，就叫做祖。見到清淨的諸法，這叫做見性，見性就

叫做佛。歷代傳法，傳的就是這個真心。對後代來講，他就是祖。

所以後代稱呼已經見到性、已經明到心的人為「祖」。祖就是指見自本心，亦即心、佛、眾生三無差別的人，這種悟道的人，當然也可稱他為佛。因為在禪宗裡認為，見到心心不異的，就叫祖。事實上，見到自性，見到諸法實相，就稱之為佛。祖當然是佛，佛也是祖。

所以台灣話中的「佛祖」其實是指佛。為什麼會加一個祖呢？因為禪宗的祖，也是見到諸法實相的，所以祖就是佛，佛就是祖，祖佛不二。如果把他當作佛是佛、祖是祖，就變成釋迦佛傳下來的歷代祖師，這是不一樣的。文字上的佛祖應是歷代祖師加上佛，才稱為佛祖。但是台灣話裡的佛祖是指佛的意思，並沒有第二個意思，並不代表祖。為什麼不代表祖？因為其實佛就是祖，祖就是佛。所以祖師西來所傳的就是心跟佛，指當下這些心本來就是佛。所以，無論是眾生心、還是佛的心，其實都是不二的。

能見到所有一切的心，心心就是這一法，一法的實相叫心心。常常跟大家說，不要擺到「心」上面去解釋，一解釋又變成有一個眾生心、清淨心、佛心、凡夫心．．．這樣的心太多了。大部分的心都可解釋成諸法的實相。一切諸法的

實相，不管是什麼樣的人，不管所有種種的一切，所有的法有種種的差別，但是真正的實相，我們稱之為心。

所有一切諸法的實相都沒有兩樣，就叫：法法自在，法法圓融。爲什麼叫自在？爲什麼叫圓融？就是無二法。每一法都是相應的，每一法都是融通的，所以沒有兩樣。

能夠見到這樣道理的人，證得這樣道理的人，就稱他為祖。如果直接當下就能體悟到這樣的道理，馬上就頓超三乘，乃至於一切菩薩位，雖有五十二階位，也馬上頓超。其實這個「頓」是多餘的，連那個「超」也是多餘的，爲什麼？因為從本以來就是佛了，哪裡需要頓超成佛？本來是佛，哪裡需要超過所有一切階位呢？只因為眾生自己還不瞭解，所以當我們直接從心的上面去瞭解，去體悟一切本來如如，本來清淨時，假名給它一個「頓」，假名給它「超」一切位。本來沒有這位次的，不必去修證，所以沒位次。

云：「若如此，十方諸佛出世，說於何法？」

師云：「十方諸佛出世，祇共說一心法。所以佛密付與摩訶大迦葉此一心法體，盡虛空，遍法界，名為諸佛理。論這個法，豈是汝於言句上解得他？亦不是於一機一境上見得他，此意唯是默契得，這一門名為無為法門。若欲會得，但知無心，忽悟即得。若用心擬學取，即轉遠去。若無岐

路心、一切取捨心，心如木石，始有學道分。」

裴休又繼續問：如果是這樣，何必要有十方諸佛出世，來開示悟入眾生佛之知見呢？十方諸佛何必需要出世，何必要來講法呢？

大師回答的與上次講的差不多，他說：十方諸佛出現在這世間，只是共同為眾生說明「一心」的大道理，即一切諸法不出一心，心就是當下一切法的實相。所以佛密付給摩訶大迦葉的，也是說明這個心法的實相是什麼。法體的體就是實相，所以說「盡虛空，遍法界，名為諸佛理」。所有的諸佛理是盡虛空，遍法界，無所不在的，無所不存，不生不滅，不來不去，遍滿十方虛空法界。

我們說法身充塞於天地宇宙之間，無處不在。一切諸法當下現前，就是諸法的究竟實相。不要誤認現在分別「當下」這個相，誤認它就是諸法實相，有這種誤認往往是當禪定修行到一心，達到統一時，以為此相當下就是圓成相。沒有通過諸法實相的空寂，只是見到外相的統一清淨，就把它認為實相，當作開悟，那是差別非常大、非常遠的。

真正的諸法實相，必須透過見到諸法究竟空寂，但空寂又不是斷滅虛無的，是當下含藏一切種種的妙用因緣的假有。

即有即空、即空即有的，才叫諸法的究竟實相，千萬不要偏入到一邊。如偏入到空一邊，就叫小乘解脫；偏到有的這方面，就叫眾生知見。所以《啟示錄》談論這個方法時說，這樣的法不是用語言文字去瞭解、去思索可以明白的，也不是在一機一境上見得到的。什麼叫「一機」？一個眾生自己的身心不離這個身心叫什麼法？法不離身心，即身心的當下就是法，把自己看作全體是佛，那就不用修，這也就錯了。

為什麼即這身心當下就是佛？要體悟到這個身心當下就是諸法因緣和合，所以當下是空寂的，空寂就是諸法的實相，就叫做佛，要這樣去體悟。不離身心，當下這個身心就是佛，而不是掉落妄有身心知見，或只是把它清淨統一的相當作是實相，那都是錯的。

實相是首先要經過真正見到諸法的自性，也就是無相。無相又不是斷滅的，是當下見到諸法的緣起性空相。一定要真正的去體悟，好好的在話頭上一心一意去用功，不離身心，又不是身心，這樣去悟，才能真正的悟得。一境也是一樣，境是外在的一切境或一個法，不離一切法，也不是此法，當下就是。既不離它，也不認定是它。認定是它就著相，一有相可著，就掉落在眾生知見。能確確實實知道它不是離相別有，但又不著相，這就叫真正的妙相、真正的實相。

「此意唯是默契得」，這個真實的大道理，要默默地跟它相應。契是相應，相應到如前所說為什麼「不離當下，又非當下；眼前無法，又不離眼前」，目前無法，當下又不離目前，眼前所見的種種，不可認定它是法，但也不是離開目前還別有一個法。這要自己好好認真用功去體悟。

眾生往往想要在一機一境上去了悟，眾生的身心當下也是空寂的、緣起性空的，用這樣去悟絕對合乎佛法，也合乎見性人的體悟。但這還只是文字理解，不能用這樣的歸納方式，這樣歸納好像聽懂了、有答案了，但生死照樣沒有解脫，在別的境界來臨時照樣使不上力。

所以，要真正去參到最後悟到，身心當下就是諸法的實相，但也不是諸法的實相。不必再問人，自己就很清楚明白，這才叫真正的向默契。否則，縱然解釋那麼多，所有祖師的開示其實已把最真實的答案告訴我們了，卻又只是在文字上領會，說得頭頭是道，那也頂多是個「知解宗徒」。所以，這個法門叫做「無為法門」，起心動念，起任何造作，都叫生滅的法門，有為的法門，不叫真正的「心地法門」。「心地法門」是無法可得，無法可修，心都是無心的。

「若欲會得，但知無心」，真正想要會得這個法，只有真正做到完全不起心動念，然後直下觀照一切諸法的實相，

觀照到所有身心、一切的知見、一切的心緣、所有的統一相等等，全部都無掉、都空掉，這時才真正悟到什麼叫真正的無心。無心，如果要去領解，那永遠不是無心。要真正的連這樣所有的知見都放掉、都空掉了的時候，真正自己見到了、體驗到了，才知道什麼叫做無心。

所以，忽然悟時，悟就是真正見性，見到諸法的究竟實相，當下就真正的開悟。如果用心想去學取「擬」，打算去學它、去得到它，就變成「轉遠」，而轉得更加遠了。為何用「轉」字？本來要往南方去，結果轉身到北方來，方向不對，你愈認真、愈用功，反而愈遠。

當我們著在有相可修、有心可修、有法可得時，認為自己要從這裡去認真，要了生死，要斷煩惱，要成菩提，都落在有相修，有心修，和實際大法都不一樣，這就叫「轉」。而諸法的實相是：無心、無我、無為。若變成有心、有我、有為，就是背道而馳。剛好相背，本該往南，卻反而向北，越走越遠。

「若無歧路心」，沒有歧路就是不去分別哪一條是正路，哪一條是邪路，當下知道究竟無心就對了。不要在境上去做好壞、是非的分別，能夠沒有歧路心，見一切相時，當下觀照它諸法的究竟實相，這就叫不是掉在歧路。反之，則是認

為「這是相好莊嚴很清淨，很棒」，我就要往這上面來努力。譬如成佛，你認為很好，認為凡夫生死流轉很不好，尤其有兩條路的取捨時，眼前不管是歧路，還是一條路，只要從歧路選出一條路，並認為那才叫做正路時，那條路也變成了障礙。無路，天下才是真正的康莊大道，如果認為哪一條路可以到，就變成著相。條條大路通羅馬，每一條路都可到羅馬才是真正的路，佛法是給眾生指明一條康莊大道，但是禪宗的修行告訴我們，究竟的佛法是什麼？是無路。

不要以為自己智慧很高明，可以在歧路中選出一條正路，這都不對。這裡的歧路就是分別好壞、是非的心，沒有分別、選擇的心就叫沒有歧路心，沒有一切的取捨心，心要做到像木石一樣，不是無念，而是不落在相上的起心動念，這樣才有學道分，才是真正的學道。若像木石就學不了道，只是不要起心分別，但要了了清楚。心是了了清楚，性也不是空寂的，性上能起種種智慧的妙用。

妄本無體

云：「如今現有種種妄念，何以言無？」

師云：「妄本無體，即是汝心所起。汝若識心是佛，心本無妄，那得起心更認於妄。汝若不生心動念，自然無妄。

所以云：『心生則種種法生，心滅則種種法滅。』」

裴休問來問去還都是掉在相上面，掉在執著上面，掉在起相上面。現在明明就有種種的妄念，怎可說它是無呢？所以他認為煩惱是實有的。和他說諸法是緣起性空，卻還是悟不了，還是掉在「我現在就有煩惱，我現在就有這樣的身心，怎麼又說沒有呢？」他不瞭解現在有這麼多妄念怎麼辦？如果真知道它是妄，就不會去執著，不會去分別了。

我們去看電影的時候，縱然可以很認真地投入在劇情裏面，可是看到裏面有人生病，不會真的打 119 去叫救護車來。看到裡面有很多黃金，大家在搶，你也不會爬上去搶。因為你知道它是妄，只是一個相呈現給你，當下就不會著了。既知道妄想是妄的，就不要再起心動念，或是清楚瞭解它是假的，不要把它當真就好了。

因此黃蘗回答說，「妄本無體」，這個妄本來就沒有體。如果在妄上起種種的心，認為該做些什麼，就像是跟電影中的人物混淆在一起了。而世間所有一切東西，無論是哪一個法都是緣起性空，沒有自性的。從體上講，它是空寂的。從假相上來講，所有的相都是剎那生、剎那滅，沒有一個相可以真正的實有。既然沒有真正的實有，就不在這裡面住著。

因為所謂的對錯好壞，都是對這個相已經住著了，已經認定實有了，才會對它起一個這樣的相，才會去分辨好壞或

者想要佔有。如果真正知道一切相都是剎那生、剎那滅，沒有一個實相，那腦海裡就應該什麼都沒有。比如對於沒有經歷過戰爭的人來說，雖然也知道這些歷史，但因為執著的沒有那麼深，所以這個相可以很容易放走。反過來對經歷過這些喜怒哀樂的人則不同，可能會經常提及，因為他曾經住著在這個相裡，現在這個相縱然走了，但還常會把它抓回來。原來的相是假的，我們都把它當真，然後當它真的要過去了，卻還是念念不捨，這就是眾生最大的苦惱。

由於沒有辦法知道相是剎那生、剎那滅，把它當實有去執著，就很苦了。已經過去的、以後的所有的相都放不下，還常常拿過來回味，自己又在這樣的相裡面逐相生心，這就叫眾生。明明知道這個相是虛妄的，可是還偏偏要把它當作實有。過去的這些前塵往事，包括這一生經歷過的愛別離苦、貪瞋癡．．．都經歷過了之後，你就知道它只是個相，已經過去了就過去了。

體悟現在這些相也只不過是虛假的，所以就不會執著，這才叫真正的覺悟。但如果以為覺悟就是一切都不可得，求也求不得，那也不算正見。真正的識相，是明白一切諸相都是剎那生、剎那滅，不執著它，但是每一個相在你現前因緣聚合這個假相的當下時，善用它、珍惜它。珍惜善用，但並不想佔有，不會認為它是實有，只是很珍惜它，這就是真正

的有智慧。

學佛的人不瞭解空之前，把空當做一種很消極很無奈的解釋，所有的修行變成佛法，變成與人生的兩個對立面。佛陀用他的一生來教育我們，他沒有離開這個世間，所有的生命都用在這個世間，只是外形看起來不一樣，吃住一切行為沒有在家裡而已，這樣以便自己能真正的去照顧更多的人。他並不認為家是不好的該捨掉，如果有也是三乘教裏的。

佛陀的出家並不是出這樣的家，我們常常認為他出的是愛欲之家、生死之家。但生死其實很有趣，也不必出，這才是真正禪宗的修行，世間有眾多生死，眾多生死只要不去執著它，不在相上執著，不起心動念，無論在任何時空三際都能放下，就叫自在解脫人。

所以，真正要離開一切妄想分別，真正體驗到空時，才知道法為什麼這麼圓融，又這麼自在，人生為什麼這麼瀟灑、可愛、解脫。所以這些祖師大德，他們無論過哪種生活都非常自在。即便沒有吃喝，沒得衣服穿，身上有病痛災難，都很自在。這種自在不是刻意去苦惱，從苦惱中一加一，或者一減一，變成零才叫自在。這是集當下的法，都是究竟的實法，所以不需要去遠離那些只不過是相的一個因緣，所以沒有刻意要去求苦，也沒有刻意去離苦，只是隨順因緣，如是

行、如是做。這就有別前面說過心樂於諸見的「外道」。

菩薩是不取諸見，而佛呢？諸法當下就如是，沒有任何的差別對待。所以知道其生死，當下就是解脫，並不是要離開生死。眾生是著在生死裡面，不知出離，把生當作很好的，所以反而貪生怕死。貪著生死，就會貪生怕死。

於是接下來黃蘗說，我們本來就要認識這個心當下就是佛，心當下就沒有妄。心是佛，當下就沒有妄。為什麼會妄？因為起心動念，運用自己的識心去分別它，著這個相，當下就有妄。如果本來沒有妄，就不需要去起心分別，不需分別哪個叫妄。既然連妄都沒有，就不用去除妄。也不要捨妄，妄的當下就是真正的不妄。不要以為這個妄不對，除妄也不對，都要除掉它，妄上加妄就會很苦。在妄上如果能出入在其間，任它再多的妄，也是很合宜自在的，不需要去除。本來就是虛妄的，零加零，加千百次還是零。

所以要不要去除妄？不需要。如果不起心動念，自然就無妄念。所以經典上說：「心生則種種法生，心滅則種種法滅。」起心動念，當下所有一切的成相就出來了，有成相就落在相裡，就有生死流轉。不起心不動念，並不是眼前沒有這些相，眼前的這些相了了清楚，但是知道它的本性是空，知道它的有是如幻假有。知道它是空，又是如幻假有，就叫

智慧觀照。能常常起智慧觀照，就是相應於真清淨心，是為自在，是為法王。

云：「今正妄念起時，佛在何處？」

師云：「汝今覺妄起時，覺正是佛，可中若無妄念，佛亦無。何故如此？為汝起心作佛見，便謂有佛可成；作眾生見，便謂有眾生可度。起心動念，總是汝見處。若無一切見，佛有何處所？如文殊纔起佛見，便貶向二鐵圍山。」

裴休又問：現在妄念起的時候，佛在那裡？其實，妄念的當下也就是真如，妄念本身也是佛，只要你不妄就對了。裴休認為妄念來的時候就不是佛，而是眾生，妄念不來的時候就叫做佛。這種見解是把妄念當作是實有的，需要除掉，認為妄念是一個真正的魔王，魔不除，道就不深。所以小乘有降魔，大乘沒有降魔，大乘八相道中沒有降魔。

小乘為什麼有？因為它每一個相都有染淨、有聖凡，所以要除妄，不除就成不了佛。大乘中說佛是什麼？即諸法的當下就是佛，法的當下，心的當下，種種的一切都是佛，沒有別的。因此不要去除它，妄念本身，知道它是妄，不起心動念，當下就叫真心，真心就是佛。它本來就沒有所謂的來去，如果你的佛有來去，那就叫生滅佛，而非真正的佛。

黃蘗回答說：你如能感受到所有妄念起，覺察的那個心，其實就叫佛。因為只是覺察，所以還未真正相應到，但能覺察到的那個清淨的性，我們稱之為佛。其實，色身當下也是佛，所以，一切見聞、覺知、乃至眼耳鼻舌身意，在《楞嚴經》中都告訴我們，無論是根、無論是塵、無論是識，乃至七大，種種都是圓通的。

什麼是圓通？種種諸法都是圓融無礙的，都是當下清淨、自在、解脫的。一切的法不管它展現出來的是根、是塵、是識，有相無相都是叫做法法圓融、清淨解脫。所以不要認為凡夫與佛之間有差別，尤其當我們落在煩惱裏面、妄念裏面，更是嚴重。若把自己定位成有一個實際存在的眾生，也定位為實際有一個煩惱的法存在，一起心動念時，就掉入在相上，所以當然就在妄裡面，不知道出來了。

如果能覺察這是不對的，起一念覺，雖然沒有覺察到諸法究竟的實相，也是實相動用了清淨心的一種妙用了。只要這個「用」，智慧的觀照能夠真正照到諸法實相的時候，就是真正的大悟徹悟。所以「覺」就是佛。

真正的大法裡，沒有妄念，所以，沒有妄念也就沒有佛。而「覺妄」叫做佛時，是有覺或無覺，這樣的佛還是生滅佛，這種佛叫一念迴光返照，我們稱那一個覺為「始覺」，開始

來覺悟的心。雖然這樣的心還不見得是完全的清淨心，但起碼這一念的迴光返照，使我們自己能夠遠離凡夫的一切分別對待。

「覺」是念念要相應到真實的法，雖然只是一念相應，可是只要一念相應，那一念就沒掉入到分別裏面去；如果一念相應到的，又是一個貪著的佛，那就不叫相應到佛。相應到種種好相的那個相，我們稱為貪著佛，有所貪著的佛，或稱為知見佛、乞丐佛。它沒有產生真正的妙用，而變成自己心中所認為乞丐又是佛、佛又是乞丐的那個二相。沒有真正知道它是一相，當下的那種佛，就不叫覺，那樣的覺也叫做妄覺。這裡的覺妄，就是知道起心動念分別是錯的，這個叫覺妄。如果把覺妄當作覺，認為染污是不對的，又認為有一個佛是對的，那就不叫覺妄。

禪宗的妄不是這樣的，不要把它當作三藏十二部裏面的妄來解釋。禪宗的妄就是掉落在念的取相分別上，不管是好相、壞相、佛念或魔念，都是錯的，這都叫妄。你能夠遠離一切分別、對待，那一念相應到，那一念就叫佛；念念相應，就叫念念佛。不要認為覺察到自己身心有所過非，然後要遠離這些過非，去求一個沒有過非的，這樣才叫做覺。

這種覺是我們的始覺，始覺是屬於教下所講的內容。教

下的解釋說：有一個本來如如的佛叫「本覺佛」，最後有一個最究竟成就的佛叫做「究竟佛」。當我們能一念迴光返照，覺察到自己的過非，然後去捨它的那一念，叫「始覺佛」，即開始來覺，然後慢慢修，叫「分段覺」、「分位覺」，一部份一部份去覺。這是屬於教下的說法，尤其是天台的「六即佛」。這種解釋，跟禪宗的說法並不相應。

所以，這裡的覺不要把它當做上述的覺，而是應該覺察到沒有歧路心，沒有一切分別取捨心，能夠這樣覺察到、相應到真法，方為「覺妄」。覺妄當下就沒有任何虛妄，也因此不會起任何念頭，所以當下反而就是佛，這就叫「絕學無為閑道人」。所以，真實的大法裏面沒有妄念，既然沒有妄念，當下也就沒有佛。

之所以必能相應至此，都是你自己起心動念所致。經典早就告訴我們，沒有佛可成，沒有眾生可度，而你偏偏要認為有佛，佛陀講經說法四十九年來度眾生，眾生身受佛恩每天拜佛是為了感恩戴德。眾生認為如果沒有佛，眾生就繼續沉淪在世間苦海，這是世人的想法。但是禪宗告訴我們那叫做「化童蒙」，是小學的教法，因此，不要把自己定位在小學程度。

禪宗直接切入大乘心性，告訴我們，本來一切諸法就是

空寂的，無名、無字、無相，本來我們就是「如如佛」，一切諸法都是清淨的、圓滿的、解脫的。這都是佛在最後或者最先證悟的時候說明的，偏偏眾生都不聽這些，而要聽那些度化中下根的所謂方便法；佛陀脫下盧舍那服，現出有生死的老比丘，告訴眾生生死煩惱很可憐，無常生死很可怕，眾生聽入了心以為要實修實行，卻一再把佛陀說的真正的大法，最究竟、最好的法拋在腦後，還認為自己與它不相應。這就是為什麼禪宗要教外別傳的原因。因此，不要把教內傳的東西又混淆帶進來，如此很難跟祖師禪相應在一起。

所以，如果起心亦有作佛見，就認為有佛可成，做眾生見就以為有眾生可度，所有起心動念都是自己落在自己的分別知見裡面。如果能做到沒有一切的知見，放下一切的分別，佛哪裡有處所呢？無形無相、無名無字，連佛字都是多餘的，還有什麼處所？有什麼形象？所以像文殊起佛見都不可以，對佛起了要恭敬禮拜的念，結果就被貶在二鐵圍山。二鐵圍山就是兩種知見的山，善與惡的鐵圍山。不要以為善就是好的，善也是鐵圍，一樣把人壓扁。

莫頭上安頭

云：「今正悟時，佛在何處？」

師云：「問從何來？覺從何起？語默動靜，一切聲色，盡

是佛事。何處覓佛？不可更頭上安頭，背上加背。但莫生異見，山是山、水是水、僧是僧、俗是俗。山河大地，日月星辰，總不出汝心。三千世界都來是汝箇自，何處有多般？心外無法，滿目青山，虛空世界皎皎地無絲髮許，與汝作見解。所以一切聲色是佛之慧目，法不孤起，仗境方生，為物之故，有其多智。終日說，何曾說？終日聞，何曾聞？所以釋迦四十九年說，未曾說著一字。」

裴休又問了：現在就是悟的時候，佛在那裡？他又把悟當作有一個形象可悟，這種想法就很可惡。本來就沒東西可悟，沒一個法叫可悟的法，也沒有一個形象可得的叫做明心見性開悟的我。沒這樣的法，也沒這樣的人，偏偏還要問悟時佛在那裡？前面已告訴他無形、無相，佛是什麼也前面已經講過，他還要這樣問，是不是很可惡？其實最可惡的是我們，如果不是因為我們自己不明白的話，這些東西就不必看了。裴休還是不明白，如果現在就是悟，那怎麼自己覺察不出來，知道我就是佛？為什麼我沒看到佛，我也不知道自己就是佛呢。

黃蘗就問他說：「問從何來？」你這個問到底從何而來？意思是，如果你真的知道是悟的時候，悟就已經告訴你。不要弄成倫敦大「霧」，或者夏天的時候早晚都會有霧。「悟」不要當成那樣的「霧」，有相可得的都不叫「悟」。既然「悟」

是沒有形象的，那你的問從何來？連你都不可得，要問的那個佛也不可得，怎麼會起這樣的問呢？佛是什麼？佛沒有東西，你問誰呢？眼前沒有黃蘗禪師，問誰呢？眼前也沒有你這位居士，那你問從何來？覺從何起？既然一切都是本來清淨，本來如如的，哪來的覺呢？本來就沒有疑，去掉疑以後才叫覺，落在疑跟覺的二相，那就不叫真正的悟。

「語默動靜，一切聲色，盡是佛事。」不管語默動靜，所有的一切都叫佛事，既然都叫佛事，當然就是成佛。所以你問，哪裡是佛？佛在那裡？佛就是諸法現前，當下的一切就是，包括自己語默動靜，見聞覺知的當下，也就是不要自己是佛又在覓佛，就好像無邊身菩薩又想去看無見頂相一樣。所以，一切聲色當下就是佛事，因此不能頭上安頭，嘴上加嘴，這些都不是究竟實相。

只要做到不生起其他的見解，例如：凡見聖見、佛見魔見，不要有這些見。所以說：「吹毛劍，用則即須磨」，很利的東西用完還是要磨掉，意思是祖師講的這些也要除掉。不要以為祖師給你開示這些，你聽到這些，也知道這些叫做祖師禪。如果只是知道，永遠沒有用，而是要放掉這些，盡心、盡力的真正去參，不要生起種種的異見。

自然山還是山，水還是水，不要說自己完全沒有看法，

那就變成鄉愿、變成呆瓜。所以說，僧還是僧，俗還是俗。山河大地是什麼樣子，還是什麼樣子。日月星辰也是如此，都不出我們的這個心。

我們的心要了了清楚，但又不執著，才叫做佛心。否則就叫做迷信，迷信就分不出山河大地、日月星辰，不會覺察。心還是要能夠覺察，覺察的當下，還他個實相，又知它種種的妙用。這裡的你還是要肯定它，否則，山是不知是山，水亦是不知是水。山是山，水是水，這是心的妙用。反之一切諸法互不相知，它不會知的，知是心的作用。

「三千世界都來是汝箇自，何處有多般」，「都」讀「督」，是指全部攏過來，全部把它合起來，都是你自己。「汝箇自己」，就是你自己，你這個自己，沒有差別。跟你自己身心的當下，所有的一切三千世界，都是你自己。哪裡有恆河沙的三千世界呢？三千世界合一千小千世界，一千中千世界，一千大千世界，這許多的世界，其實就是自己的身心，好像恆河沙那麼多的世界，但也不出自己的身心。而心外雖然沒有法，但仍然是滿目青山。「心外無法」是指當下不要著在相上面，可是又不要把相當作空寂的、沒有的。青山滿目，滿目又是青山，並不是沒有。

「虛空世界皎皎地無絲髮許，與汝作見解」，「皎皎」

是皎然的、清楚明白的意思。我們知道空是什麼，世界的種種一切也知道，都很清楚，但卻不會說這個就叫虛空，這個叫世界，這個叫我，這個叫你，不需要做這樣的分別。不做這樣的分別，並不是沒有這樣的東西。有這樣的東西，但不必強加放在心裡做分別。只要知道它是一個相，當下因緣假合就對了，就好像看電視、電影的時候，知道自己只是旁觀者，不會去執著裡面的情節。所以說它有、又沒有。因為你看的時候就已經知道它沒有，所以你不執著。可是，你說它沒有，它又有那些表現，讓你跟着笑。可以把它當作修行，而不能說它是沒有。

所以一切的聲聲色色，都是佛智慧的妙觀察。你所看到的，當下這些山川河流都是諸法的究竟實相。佛所看到的一切，都是諸法的究竟實相。當體空寂，當體又因緣假有，這就叫「一切聲色是佛之慧目」。以佛的慧目觀察，就不會掉在空，也不掉在有，空有一如。因此「法不孤起，仗境方生」，千萬不要掉在空寂裏面。一切諸法有它的和合相，就有它的因緣，就有因果、善惡果報、福德等，這些都有。然後，「仗境方生」，藉著這樣的因緣，才有另外這些法的生起。

因為這個眾多不同的形形色色的人、事、物，才有多智。由於智海無邊，而我們說盧舍那身是佛的智慧，功德無限大，所以叫多智。若問祂有沒有真實的形象在，其實卻是沒有。

佛的講經說法，就是觀眾生的機緣，給不同根器的眾生不同的指導，這就是智慧的妙用。因此智慧的妙用本身也是無相無形的，天天說法，並沒有說出一個真正的法，而整天聽法，也沒有一個真正的法讓你聽到。所以釋迦牟尼佛說法四十九年，沒有說一個字。

云：「若如此，何處是菩提？」

師云：「菩提無是處，佛亦不得菩提，眾生亦不失菩提。不可以身得，不可以心求，一切眾生即菩提相。」

裴休問：「若如此，何處是菩提？」如果這樣的話，哪一個地方才叫做是菩提？意思是說怎樣才可以得菩提？裴休問完之後，黃蘗就說：菩提就是沒有所謂的哪一樣東西（「是處」是指哪一樣的東西，如果是東西的話，就一定有處所），這句話是說菩提不是一個真實有形有相的東西，因此佛也沒有所謂的得菩提以後才成佛。意思就是：既然沒有一個菩提可成，那麼有沒有佛成？當然也就沒有成佛的。

眾生以為自己現在不能叫做佛，是因為我們沒有得菩提，要知道，其實眾生的身上，從來也都沒有失掉菩提。這裡的菩提是指諸法究竟實相，諸法究竟的實相是什麼？就是一切緣起性空，性空的當下，又有諸法因緣的假有，這叫做真正諸法的實相。知道諸法實相的人，稱之為證菩提。諸法

實相，一切法都是這樣，所以作眾生的時候，當然沒有失；成佛的時候，也沒有增加，因為本來就無相，哪來增減，所以，不可以用身來得。不要以為自己可以修得，那怎麼修？把自己修成三十二相、八十種好，就叫做成佛嗎？不可以用身去修，也不可以用心去求，就像想把凡夫的念轉為聖心，去聖心中出來，還是一樣的凡夫。

因此，如果有聖心、還有凡心這種相對的相，那永遠就不叫真心。有心求，就不對。一切眾生當下亦即菩提，為什麼多一個「相」字，因為相就是性。眾生有眾生相，菩提就有菩提相，眾生顯出來五蘊既合的這個五蘊的相，菩提也就是菩提從性上起用的如來，因緣假的假相，所以稱為菩提相。

如何發菩提心？

云：「如何發菩提心？」

師云：「菩提無所得，你今但發無所得心，決定不得一法，即菩提心。菩提無住處，是故無有得者。故云：我於然燈佛所，無有少法可得，佛即與我授記。明知一切眾生本是菩提，不應更得菩提。你今聞發菩提心，謂將一箇心學取佛去，唯擬作佛道，任汝三祇劫修，亦祇得箇報化佛。與你本源真性佛有何交涉？故云：外求有相佛，與汝不相似。」

裴休又問：「如何發菩提心？」怎麼發菩提心呢？黃蘗講：「菩提無所得，爾今但發無所得心，決定不得一法，即菩提心。」他說之所以發菩提心，是發什麼？我們常講發成佛的心。如果你落在有一個法可得，那就不叫真正的發心。發的那個心，就叫做小學童蒙的那個發心。童蒙的發心當然是有一些相，而現在我們發的是究竟諸法實相的大心。因此，如果發成佛的心，發的是無一切心可得，才叫做成佛心。要真正發心，這個「發」就是開發的意思，不是起心動念，是開發起來，自己見到諸法的實相，是本無一法可得；這個「發」是打開的意思，打開來讓你清清楚楚見到原來諸法本來就是空寂的，無一法可以真正的成佛或者成菩提。所以，「發」，只是開發讓你見到無所得的心。這才是大乘的解釋。前面講的「發心」，是發成佛的心，現在這個發心，是告訴你諸法就是這樣顯現出來，所以無心可發。

「決定不得一法」，是確確實實自己知道，沒有一法可得，當下這個就叫菩提心。所以菩提就沒有住處，沒有住處當然就沒有所得者。如果我們想要得到一個什麼東西，那當然一定有它的形相。但你說有的東西沒有形相啊，例如說名譽。名譽是不是沒有相？名譽雖然沒有相，但卻是我們的心可以攀緣到的相，那也叫做相。有一種叫可見相、一種叫不可見相。不可見的相，往往還是可以用心去緣取。因此，菩提沒有住所，也就沒有形相。既然沒有形相，就沒有可以得

到的。「無有得者」，就是沒有人可以得到這菩提。這裡的「者」，不要把它當作人。不是說沒有可以得到的人，意思是指菩提若沒有住處，就沒有可以得到的這個菩提。既然沒有法可得，才「我於然燈佛所，無有少法可得」，意指菩提本身無所得，「佛即與我授記」。

「明知一切眾生本是菩提，不應更得菩提」，我們就知道一切眾生本來就是菩提，所以不要想要得到菩提。睏來即眠，飢來即食，想走就走，想睡就睡，想怎樣就怎樣。這就叫菩提，這就是菩提相，就是諸法的法性空寂，然後顯現出來的假有相。

「謂將一箇心學取佛去」，「將」就是「拿」，拿一個心來學取一個佛，這是前面所說的小乘，而大乘，前面教發心，只是打開的意思，不要以為現在發無所求的心，還有一個可以從心發起的「無所求」，這裡「開發」的意思就是明白，明白體悟一切諸法本來是空寂無所得，這叫做發菩提心。「謂」就是有一個這樣的心，所以，如果發菩提心是拿一個這個「心」的東西，去學取一個成佛的這樣境界，就叫做有相，有一個心的這個凡夫相。以凡夫相的心，要去取一個成佛相的心。想要佛的相，得到佛的真實清淨心，這叫做「擬作佛」，就是有所打算要去成佛。但想去作佛，要經過三大阿僧祇劫來修，也只是修個報佛或化佛。

我們講說報化二佛非真佛，祇是因緣和合的、智的一種妙用。「為度悟故，所以有種種的多智」，報化佛就是多智，為了度生，是因緣假。如果發心想要做個佛，那所修成的也只是個報化佛，自己本原的真性佛，永遠也見不到，交涉不了，因為永遠執相，因為實相是無相的，只要有那個相可執，永遠就不能相應到實相，因此「有何交涉」，意思就是不相應。所以，外求有相佛，向外去修、去練、去怎麼精進，求得有相佛，那也跟原來的真心不相似，「與汝不相似」，永遠只是個報化因緣的假佛。

問：「本既是佛，那得更有四生六道種種形貌不同？」

師云：「諸佛體圓，更無增減，流入六道，處處皆圓；萬類之中，箇箇是佛。譬如一團水銀分散諸處，顆顆皆圓，若不分時，祇是一塊，此一即一切，一切即一。種種形貌，喻如屋舍，捨驢屋，入人屋；捨人身，至天身，乃至聲聞、緣覺、菩薩、佛屋，皆是汝取捨處，所以有別。本源之性，何得有別？」

這時候裴休又問：如果是佛，那為什麼會有四生六道種種的差別對待呢？四生是濕、卵、胎、化四種的方式生存，濕生、卵生、胎生、化生，這是指生命出現的四種形式。六道，即人、天、阿修羅、畜生、餓鬼、地獄六道。裴休問的是為什麼會有這些種種生存與生命的不同呢？

黃蘗回答說：「諸佛體圓，更無增減，流入六道，處處皆圓。」諸佛其實就是指清淨的實相。諸法究竟的實相，本來是圓滿的，所以沒有增減。既然是圓滿，就不是空寂，流入到六道的地方就處處皆是圓滿。所以你不要以為地獄、畜生、餓鬼，就是三惡道，菩提就少了，或者真正的佛性就缺少了。

就如同《楞嚴經》所講：我們不知道從我們身心到山河大地有情無情的東西，都是妙明真心所變現、所流露出來的，以為它是虛假、不真的，不知道當下這些東西，所有的一切相，都是不離真實的妙相。這些假相，只要知道它沒有究竟的相存在時，當下就不會念著在這顛倒裡面而起心動念，這個相就是我們所說的「無相」，通過智慧以後，知道一切相本是空寂、本是無相。無相，才能夠無不相，而有山河大地十法界種種的差別。十法界雖然有差別，但仍是屬於法身理體所顯現出來，就是不離法身理體，不離諸法空寂的道理所顯現出來的。所有山河、六道、十法界，這都是因緣假，就是《壇經》所稱的「性上起用」，而非空寂的。

「萬類之中，箇箇是佛。」這裡萬類就是所有的形形色色，包括地獄、餓鬼、畜生、有情、無情等所有的一切，當下就叫佛，各個都是佛。因為各個都是緣起空，沒有自性，所以都叫佛。

「譬如一團水銀分散諸處，顆顆皆圓，若不分時，祇是一塊。」水銀是一種很特殊的物質，把它用力一甩，就會分散成幾個圓形的小點，每一個小點再分出去也都是一個圓，再小也是圓。水銀和水不一樣，水會散掉，但是水銀就算分開，仍一顆一顆，還可以看出它是大小不同的圓。如果你把小圓合起來，就會重新合成一個大圓。總之，它聚合在一起，是個圓；將它分散，也還是許多個圓，分到再小，只要眼睛還可以看到，它都是呈現圓形。如果你們沒玩過，可以拿來試試，不過水銀有毒，身體不能碰，更不能吃。水銀分散諸處的時候，每一顆都是圓的，如果不分時，就只是一塊，所以一就是一切，一切就是一。

這裡要說明的就是：法身只有一個，可是它也可以化成千千萬萬個，這千千萬萬個，又同時是一個法身而已，不要認為有千千萬萬個法身，事實上法身連一都不可得，法身是無形無相，但是無形無相並不是沒有。它可以散作山河大地，種種的一切都是法身的變現。所以法身有種種的形貌，「種種形貌，喻如屋舍，捨驢屋，入人屋，捨人身，至天身，乃至聲聞、緣覺、菩薩、佛屋，皆是汝取捨處，所以有別。」如果落在形貌上面，就好像屋舍，捨掉驢的屋，進入到人的屋，捨掉人的身，到達天的身，到達聲聞身、緣覺身、菩薩身，乃至於到達佛身、佛屋，都是叫做「汝取捨處」，所以有別。在因緣上面，我們也認為這些是假，但卻又不要執著它為實

有。如果在十地義理上來說，這些當下就叫做真如的法身，所以沒有兩樣。

這個也只是比喻，千萬不要當作人的修行，死後又換屋，或者換了個皮，在《楞嚴經》裡面，把它當作換屋來講，而在聊齋的故事裏面，則把它當作換一層皮，就變成別的種類。例如說：披上驢皮，就變成驢；披上人皮，就變成人。披上男的人皮，就是男的；披上女的，就是女的；披上高官貴人，你就變成高官貴人。所謂披上的那個皮，其實還是有分的，例如說披上人皮時，有男女、貴賤這些差別。你披上那很有福報的大人像，但是卸下來時，還是一個光裸裸的小娃娃，並不算貴人，長大以後才是。這些雖然都有別，但本源之性沒有差別。這就是我們所講：緣假的當下，就是空。空不是虛無，有這些緣假。所以，一切假的當下就是真，就是法身所變現出來的，只要不要被它的假所迷，當下那個假，就是實際的真。跟實際的真，無二無別。

問：「諸佛如何行大慈悲為眾生說法？」

云：「佛慈悲者，無緣故，名大慈悲。慈者，不見有佛可成。其所說法，無說無示；其聽法者，無聞無得。譬如幻士為幻人說法。這個法若為道我從善知識言下領得，會也悟也。這個慈悲若為汝起心動念學得他見解，慈能與樂、悲能拔苦。不是自悟本心，究竟無益。」

接下來裴休又問：「諸佛如何行大慈悲為眾生說法？」
諸佛怎樣行大慈大悲來為眾生說法？

黃蘗說：「佛慈悲者，無緣故，名大慈悲」，也就是說佛所謂的慈悲，就是因為無緣。要做到真正的無緣，才叫真正的大慈悲。如果掉落在有緣才去度；無緣就度不了，那不叫真正的大慈悲。一切諸法，當下空寂；一切眾生，當下沒有他們的相，這個才是所謂的「沒緣」，亦即因緣的差別相。所以無緣，並不是說沒有結下那個因緣，而是指不要落在有那因緣的差別相上。這樣你去還眾生所有一切實相，就叫真正的度眾生。否則，就只能像報化二佛的度。報化二佛的度的那個緣，就是前生要結緣，後生才可以有緣。禪宗所講的「無緣」是一切諸法本來空寂，沒有所謂的有緣或無緣，一切緣當下都是無有的、空寂的，與我們講的三教裡面的緣不同，這才叫大慈悲。

「慈者，不見有佛可成」，慈是給人家的樂，還要有人給以及接受的人，這才叫悲。但是禪宗的意思是：沒有佛可成，才叫做慈；慈就是大心，就是「茲心」，也就是現前當下的這顆心。現前當下的心沒有生、佛的差別，當下無相、當下無心，這叫做慈。什麼叫悲？不見眾生可度，就稱為悲。非心，不要落在心上去取捨有凡夫、眾生，因為覺得凡夫很苦，就要去度，這叫做真正的悲。所以，慈就是悲，悲就是慈，

也就是心心源於諸法的究竟實相，無眾生可度、無佛可成，才是真正的大慈悲。這是宗門的解釋，不是教門的解釋。

「其所說法，無說無示；其聽法者，無聞無得。」因此，佛陀講經說法，其實是無說無示。沒有任何的言說、也沒有任何的教誡，這才叫真正的大慈悲。所以聽法的人，不要認為有人在聽法、有人在度眾生，如果這樣，又掉落在相上了，那只叫做三藏裡面的教化，屬於漸化門。真正的宗門裡面，沒有人可聽法，沒有人聞到法，也沒有人得到法。

所以，「譬如幻士為幻人說法」，幻士就是魔術師，他變現出來幻人，來為他說一些法。這個機器人只是幻人，可以如實地執行魔術師所設定的指令，但是它沒有理解的功能，為它說法，它也不會覺悟。如果是人，就會自己先領會你的教導後，再去下指令。而這所下的指令，雖然是從你而來，但已經變了，不見得完全跟你一樣。有可能比你更好，也有可能比你更差。所以有時候講經講完了，每一個人聽到的法都不一樣，因為都是各隨自己的瞭解。

「這個法若為道我從善知識言下領得，會也悟也」，如果你認為這樣的法，說這樣的法是從善知識、大德法師的言下，悟得、領得、會得的，那都不叫做悟自己的本心。

「這個慈悲若為汝起心動念學得他見解」，要行慈悲，然後為眾生來說法。如果起這樣的慈悲心，也只是起心動念學到他人如此的見解、佛的見解或者祖師有這樣的見解。如果你只是去學來的就還不是真的，都只是知見。好比我給你們講法，你們聽到了就可能跟我要傳遞的有所差別。人就是會這樣，理解後變成自己的想法，當相應到識心的時候，成為生死流轉的認知；如果能夠相應到真心，那就對了。所以，從善知識學來、得來、悟來的，然後見到的，這都不是真正的明心見性。如果這樣的慈悲，叫做慈悲，是從別人嘴巴裡告訴你「慈能與樂、悲能拔苦」，這些都不是見到真正的慈悲。「不是自悟本心，究竟無益。」若不是自悟本心，從究竟法上面來體悟的話，都是沒有幫助的。

問：「何者是精進？」

師云：「身心不起，是名第一牢強精進。纔起心向外求者，名為歌利王愛遊獵去。心不外遊，即是忍辱僊人；身心俱無，即是佛道。」

裴休又問：「何者是精進？」他問什麼叫精進？就是六度裡面的精進。

黃蘗大師講：「身心不起，是名第一牢強精進。」能夠做到身心不起任何的心念，如果認為身體要怎麼去用功、心

要怎麼去專心、努力，要如何做，這都掉落在身心相上。不要有任何的起心動念，才叫做當下「第一牢強精進」。牢強，就是最根本、最堅強的。牢就是牢固，最牢固、最堅強的第一的精進。所以最高的精進就是不要起身心相。不起身心相，不是叫你不要去做，而是說在你行精進的時候，不要掉落在要怎麼精進、要去斷什麼煩惱、要怎麼用功等想法上，還有希望多久的時間，可以像佛一樣能夠真正了脫生死，覺得這樣才好，這就是起身心相。

如果不起身心相，知道諸法當下就是空寂的，沒有所謂的煩惱可得，沒有身心要去修，也沒有佛這樣的果報可以去成。雖然沒有這些，但仍然在法法上面去運轉。隨一切法、不離一切法，時時刻刻都照見諸法實相，這叫做「第一牢強精進」。眼睛看到的，當下知道它是諸法實相，是空寂的，但是當下也知道這個相的種種假合因緣，所以不昧因緣的假有，不落在空寂的上面，也不落在那個假的上面，把它當作實有。這就叫真正的牢強，也叫真正的精進。沒有錯誤、沒有雜念的，叫做進；不是越走越遠，才叫進。所謂的「進」是無所進。

為什麼無所進？因為不起身心相，知道一切諸法本自如如，能夠相應的，才叫真正精進。落在有相上面的精進，有生有滅，不叫精進度。「度」是要以諸法實相，就是無相，

乃至於與空寂相應。所以如果起心向外去求，這叫做「歌利王愛游獵去」，也就是眾生起心動念，如同歌利王一樣，往外面只是去找好的、新鮮的來打獵，那都不叫真正的修。

所以，「心不外遊，即是忍辱僊人」，心如果向外求道，就像歌利王往外去打獵；心如果不外遊，就像是忍辱仙人能夠八風吹不動，這才叫做真正的精進。不管是善惡、好壞都能夠真正的不起心、不動念，這是真正的忍辱。

「身心俱無，即是佛道」，這才是真精進。所以，我們說：「是名真精進，是名真法供養。」真精進，就是不掉落在身心的有無相上，不起心動念，這才叫做真精進，才是真法供養。否則，都掉落在生滅法的供養上。例如：我們在一個法上來用功，要在法上精進、努力，可是如果說念佛一天一定要念多少，打坐要坐多久，一天的功課什麼要做多少，著在相上，這不叫精進，這叫歌利王外遊，只是往外看，這不是修行，這叫做懈怠，叫做野遊。

問：「若無心，行此道得否？」

師云：「無心即便是行此道，更說什麼得與不得。且如瞥起一念便是境，若無一念便是境忘，心自滅，無復可追尋。」

裴休再問：「若無心，行此道得否？」如果做到無心，是不是可以行這樣的道呢？可以使這個大道實踐起來、推行下去，也就是自己能夠不離道呢？

黃蘗回答：「無心便是行此道」。不要落在心上，落在一個無心上，又叫無心了。所以連這個「無心」也不要，真正做到無心，就叫做行此道。「更說什麼得與不得」，你只要無心去做，就不必說這樣對不對、得不得。這個「得不得」，就是可以不可以、對不對的意思。「且如瞥起一念便是境，若無一念便是境忘，心自滅，無復可追尋。」就好像瞥起一念（眼睛一瞄叫「瞥」），亦即很短暫的時間中，起那一念，那一念就掉在境裡面；掉在魔裡面，就會成障礙，而有分別。如果沒有一念，當下境就是忘，所有境沒有了，心自然也就滅了。「無復可追尋」，那何必要去除什麼妄心、求什麼聖心呢？這些都不需要。

如何出三界？

問：「如何是出三界？」

師云：「善惡都莫思量，當處便出三界。如來出世，為破三有。若無一切心，三界亦非有。如一微塵破為百分，九十九分是無，一分是有，摩訶衍不能勝出；百分俱無，摩訶衍始能勝出。」

裴休又問：「如何是出三界？」什麼叫做真正的出三界？

黃蘗說：「善惡都莫思量，當處便出三界。」只要做到善惡都不思量，當下此地此時此刻，只要做到善惡都能夠放開，就叫做解脫、出三界。「如來出世，為破三有」，如來出世，為了破欲有、色有、無色有，就是三界。三界又稱為三有。如來出世，就是為了讓眾生遠離這一切種種的有。「若無一切心，三界亦非有」，如果能夠做到沒有一切心，前面所講的歧路心、取捨心、聖心、凡心，這些心都沒有，當下三界都沒有。

「如一微塵破為百分，九十九分是無，一分是有，摩訶衍不能勝出；百分俱無，摩訶衍始能勝出」，這裡做了一個比喻，就是把一個微塵剖作一百份，即使九十九份是無，只要有一份是有的，都不叫做「摩訶衍」。摩訶衍就是大乘。摩訶衍不能勝出，就不叫做大乘。大乘就是無，如果能夠一百份都無，當下這叫作大乘。微塵就是指相，相的當下，每一百份，份份都是無。即便有的很少，仍然有一點相，那都不是大乘，只要有一絲毫的、一點點的相可得，都不叫做大乘，大乘是究竟空無的。

上堂云：「即心是佛。上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體。」所以達磨從西天來，唯傳一心法，直指

一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。云何識自心？即如今言語者，正是汝心，若不言語，又不作用，心體如虛空相似，無有相貌，亦無方所，亦不一向是無，有而不可見。故祖師云：「真性地藏，無頭亦無尾，應緣而化物，方便呼為智。」若應緣之時，不可言其有無，正應之時，亦無踪跡。既知如此，如今但向無中棲泊，即是行諸佛路。經云：「應無所住而生其心。」一切眾生輪迴不息生死者，意緣走作，心於六道不停，致使受種種苦。

上堂云：「即心是佛。上至諸佛，下至蠢動含靈，皆有佛性，同一心體。」所有眾生的心當下都是佛，這個佛、這個心，上至佛，下至所有一切眾生，蟲魚鳥獸，也都有佛性，不僅都有佛性，還是都是同一心體，沒有第二個心。這個心就是清淨心，就是實相，都是空寂的，不管是佛、還是蠢動含靈，都是法，法都是緣起性空，沒有自性，所以才都叫同一心體。

「所以達摩從西天來，唯傳一心法。」達摩從西天來到東土，傳的就是這個心法，直指一切眾生，當下就是佛，因此不要假借修行才能成佛。「但如今識取自心，見自本性，更莫別求。」如今要怎麼修行，不要再起心動念去修，只要能夠清清楚楚認識自己的心，當下拿自己這個心來清清楚楚

認知它，見到這個真正的實性是什麼，當下就取自心。觀照自己的自心，當下是空寂的、當下見諸法沒有自性，當下就叫做明心見性，不要再向外面去求。但是「云何識自心？」怎麼樣才能看到自己的心呢？

「即如今言語者，正是汝心」，現在會講話、說話的這個人，就是你的心，就叫做你的真心。人也就是心，心也就是人，「若不言語，又不作用，心體如虛空相似，無有相貌，亦無方所，亦不一向是無，有而不可見故。」如果不是藉著這個言語，藉著這些種種的方便作用，我們的心體當下像虛空一樣，沒有形相，沒有方所，沒辦法瞭解它，才不得已藉著言語來說明它。如果沒有這個言語，那就連虛空都不是，虛空，即是藉它來講通達無形無相的。因此，不要以為說它是如虛空，就又變成空無。

「亦不一向是無」，意思是「不是完全沒有」，它還是有緣起，緣生的時候就有，因緣和合的當下，它就是那個假有，所以說：不一向而有。不是一直而有，是假有；也不是一直而無，它有那個緣起的因緣和合當下的假，所以不是空。因此，不能說它是空，也不能說它是不空；不能說它無，也不能說它有，因為沒有究竟的實相，因此不能說它有。不能說它是空，因為它還有這個假。雖然不一向是無，但是不可見。這個有，是不可見。不一向是無，當然是有，但是這個有，

是不可見。所以，自性到底有還是無，如果掉在這裡，永遠解釋不出來，一定要真正自己去參。

所以祖師云：「真性心地藏，無頭亦無尾，應緣而化物，方便呼為智。」祖師說真正諸法的究竟實相，是在心地裡面藏著。心地是指能夠起種種的妙用，妙用的當下，就是我們自己真正的實相，妙用就叫假相，這些妙相、妙用都是叫因緣假，因緣假的當下，就是真正的真性，因為是從真性起用，所以叫做「真性心地藏」。

「無頭亦無尾」，真正的法身是無頭無尾，說它無頭無尾，好像是沒有東西，但是它又不是無東西，它「應緣而化物」。應緣的時候，就有種種的教化，所以有願、有無上的慈悲、有種種的一切法門來度眾生。應緣就可以教化眾生。因此，「方便呼為智」，暫且權巧地給它一個名稱叫做「智」。如來妙智，就能夠度一切的眾生。「若不應緣之時，不可言其有無」，如果沒有應緣的時候，它法爾如是，你就不能說它是有還是無。說有不對，說無也不對。

「正應之時，亦無蹤跡」，臨時要用的時候，就用；用過以後，就又沒有。要找它的時候，卻找不到蹤跡。如果問有沒有智慧，智慧在那裡？如果你們聽的時候，都聽得懂，就叫做智慧。可是怎麼去找？用的時候才知道。真正要找它，

也是沒有蹤跡。「既知如此，如今但向無中棲泊」，既然知道這樣，就無裡面去安住，意思是不要再起心動念，另外他求。這就叫「行諸佛路」，這就叫做真正的修佛法，行大道，真正在修行了。

「經云：『應無所住而生其心。』」《金剛經》裡說「應無所住」，不要有所住著；不要住在有，也不要住在無；不要住在聖，也不要住在凡。法本來就是通流的，若能見法的通流，就叫做生其心。「生心」不是又起一個心、動一個念，「生心」是自然相應於諸法時，當下原來的時候，就會這樣的用。不是教你去起心動念，而是應緣的時候，當下會產生這個妙用。因此，叫做「生其心」。很多的說法，說句老實話，都是教下在解釋。教下解釋的經典跟宗下解釋的經典，並不相同。

「一切眾生輪迴不息生死者，意緣走作，心於六道不停，致使受種種苦」，一切眾生為什麼會輪迴生死？這個「者」不是指人，是說明這個原因，一切眾生輪迴生死，因為「意緣走作」。「意緣」，就是心緣一切的相，「走作」的意思就是跟著跑。古代走作就是往這邊跑，往那邊作稱之為「走作」。把「走作」當作名詞就是指奴僕，也叫奴隸、僕人。僕人是聽人家使喚的意思，攀緣一切了以後，追取一切，就稱為「走作」。跟著心的命令、分別，起種種的追取，在六

道裡面不停輪轉，因而受種種苦。六道不停就是生死輪迴，因此就受生死輪迴之苦。

《淨名》云：「難化之人，心如猿猴，故以若干種法制禦其心，然後調伏。」所以心生種種法生，心滅種種法滅。故知一切諸法皆由心造，乃至人天六道、地獄修羅，盡由心造。如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人無我、無貪瞋、無憎愛、無勝負。但除却如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。若不會此意，縱你廣學勤苦修行，木食草衣，不識自心，皆名邪行，盡作天魔外道，水陸諸神。如此修行，當復何益？誌公云：「本體是自心作，那得文字中求？」如今但識自心，息却思惟，妄想塵勞自然不生。

「《淨名》云：『難化之人，心如猿猴，故以若干種法制禦其心，然後調伏。』」《淨名經》裡說：世間很難教化的人，就好像猿猴一樣，必須要有種種法，來制止猿猴四處亂跑。我們稱為「心猿意馬」，猿猴的心是很難制定，很難停止的，因為心難停止，它就會跑來跑去。你們看動物園的猴子，從來沒有安安靜靜的，除非是吃東西的時候。而理毛的時候，地位低的猴子幫地位高的猴子抓毛，也是不停地動，不停地起心動念。所以需要種種方法，使它制意，即把心制止住，再加以調伏。

因此，裡面說「心生種種法生，心滅種種法滅」，我們的心就像猴子一樣，生的時候，種種法生；滅的時候，種種法滅。所以知道一切諸法都由心造。經典跟我們說，甚至於人天地獄，六道修羅，也都由心造。

接下來說「如今但學無心，頓息諸緣，莫生妄想分別，無人無我、無貪瞋、無憎愛、無勝負。但除却如許多種妄想，性自本來清淨，即是修行菩提法佛等。若不會此意，縱爾廣學勤苦修行，木食草衣，不識自心，皆名邪行，盡作天魔外道、水陸諸神。」這段話和前面講得差不多，現在修學的人，只要學到無心，息止一切諸緣。不要去攀緣它，不要在裡面升起種種的妄想分別，做到沒有人、沒有我，沒有貪瞋痴愛、沒有勝負。除掉種種的妄想，知道眾生本性，從古以來就是清淨的，這就叫做修行菩提法，也就是修行佛法。如果不能夠瞭解這樣的心意，縱然讓你去廣學勤苦，甚至於吃草木果實，還有披草為衣等苦行，卻不能夠瞭解自己的自心，都叫做邪行、邪命，都叫做天魔外道，頂多叫做水陸諸神。水陸諸神意思是就是福報，修的都是福報，卻免不了天魔外道的管制。

「如此修行，當復何益？」如果這樣修行，有什麼好處呢？有什麼效果呢？寶誌禪師（志公）說：「本體是自心作，那得文字中求？」本體原來清淨的法身，是自己的心所成就的，所以悟自己的心，就可以知道諸法實相。本體是諸法的

究竟實相，所以不要向文字裡面去追尋、思索。「如今但識自心，息却思惟，妄想塵勞自然不生」，現在只要識得自己的心，息下所有種種的一切思維，妄想塵勞自然不生。

《淨名》云：「唯置一牀，寢疾而臥。」心不起也，如人臥疾，攀緣都息，妄想歇滅，即是菩提。如今若心裏紛紛不定，任你學到三乘四果十地諸位，合殺祇向凡聖中坐。諸行盡歸無常，勢力皆有盡期，猶如箭射於空，力盡還墜，却歸生死輪迴。如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？

《淨名經》又講「唯置一床，寢疾而臥」，意思是只設置一張床，生病生得很厲害的時候才去睡。這是指「心不起也」，心要不起。「如人臥疾」，因為我們有病，所以要攀緣都息、妄想都滅，當下就是菩提。所以寢疾而臥，本來的意思是說生病的時候才睡在這張床上，而現在卻把「臥疾」當作成因為有這些病，這些病消掉以後，才能找到那一張所謂清淨的床來休歇。意思是說：那一張床是病的時候才休歇，那麼我們原來當作不病的東西，其實都叫病。「疾」就是病，「寢」是休息，把這個疾病全部停息下來，放下所有一切的疾病，亦即放下一切的分別對待的錯誤心意。

「臥疾」就是「寢疾」，「攀緣」就是疾，「妄念」也

是疾，臥就是息。把一切的攀緣都息滅，把一切的妄想都放下，不要再去經營它、管它。意思是妄想都歇滅，當下這個菩提就顯現。因此，這個「唯置一床，寢疾而臥」跟教下的解釋不一樣，這裡意思是說只有把所有的疾都放下的時候，你才可以找到真正的床，身心不動的那一張床即菩提。

「如今若心裏紛紛不定，任你學到三乘四果十地諸位，合殺祇向凡聖中坐。諸行盡歸無常，勢力皆有盡期。」如果「心裏紛紛不定」，意思是說：這些攀緣的東西、分別的心，都沒有真正能夠安定下來，沒有寢息下來，縱然學到三乘四果，乃至於十地這些種種位，「合殺祇向凡聖中坐」，「合殺」就是應該，只是向凡聖中坐，意思是說在這裡面死掉自己的真心，只掉落凡聖裡面，而不知道出頭。掉在凡聖裡面出不來，「坐」就是出不來，「殺」就是清淨真實的法身慧命，就被殺掉或者毀滅掉了，掉落在三乘四果裡面出不來。

「諸行盡歸無常」，所有的行、所有的造作，其實都是無常。「勢力」，所有的力量，有所作為的這些力，都有盡期。這些努力、精進到最後沒辦法繼續下去的時候，那還是成不了道。「猶如箭射於空，力盡還墮，却歸生死輪迴」，好像射箭射到最高處，它的力量盡的時候，箭就掉下來，就要受生死輪迴。意思是說前面我們這些努力，努力到最後力量再也施不上去的時候，就要掉下來到生死輪迴裡面。就算是三

乘、四果出的是分段生死，但沒有出究竟生死，所以還是在生死裡面流轉，心念的起起滅滅，沒有真的斷盡，還叫生死，當然還是要再輪迴。「如斯修行，不解佛意，虛受辛苦，豈非大錯？」像這樣的修行，沒有瞭解真正佛的旨意，自己還以為自己認真，其實是虛受辛苦，所以「豈非大錯」，難道不是真正的大錯嗎？

終日任運騰騰

志公云：「未逢出世明師，枉服大乘法藥。」如今但一切時中行住坐臥，但學無心，亦無分別、亦無依倚、亦無住著，終日任運騰騰，如癡人相似。世人盡不識你，你亦不用教人識，不識之心如頑石頭，都無縫罅，一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應。透得三界境過，名為佛出世，不漏心相，名為無漏智。不作人天業，不作地獄業，不起一切心，諸緣盡不生，即此身心是自由人。不是一向不生，祇是隨意而生，經云：「菩薩有意生身」是也。

「志公云：『未逢出世明師，枉服大乘法藥。』如今但一切時中行住坐臥，但學無心，亦無分別，亦無依倚，亦無住著，終日任運騰騰，如癡人相似」，這前面都講過了，就是寶誌禪師說如果沒有遇到出世的明師，即使學了這麼多大

乘經典的道理，也不能治病，不能懂得佛法真實的大意。所以，如今遇到這些大善知識，一切時中行住坐臥，只要學無心，沒有分別，也不要任何的依賴、住著而「終日任運騰騰」，任所有的一切諸法生生滅滅，「如癡人相似」。如果知道它任運騰騰，就不算糊塗，但只是像痴人，就是不起心動念，不是真正的不瞭解。這只是做個比喻而已。

「世人盡不識你」，世人都不知道真實的心是什麼，「你亦不用教人識」，真心也不用如何來教人才會識，因為本來就在那裡，所以不必教才會。「不識之心如頑石頭，都無縫罅」，自己不瞭解、不明白自己的心，而使得我們的心要像頑石一般無縫隙，「一切法透汝心不入，兀然無著，如此始有少分相應」。修法沒辦法究竟的去瞭解，心不要去分別，要做到像頑石一樣。頑就是指頑劣的，其實頑不頑劣都是我們加給它的詞，石頭本身不會說它自己是否頑劣。「都要沒有縫隙」意思是說滴水不入，就要做到石頭一樣，不起心動念，也沒有任何縫隙可以進入，一切法都能透汝心不得。所有一切的外緣，都沒辦法侵入到自己的心中，「兀然無著」，兀然就是呆呆的樣子，沒有任何的分別住著，沒有起心動念就不會住著，這才有少分的相應，「如此始有少分相應」，意思是說這樣才差不多勉強可以相應到一點法的實相。

「透得三界境過，名為佛出世」，如果能夠透得三界這

樣的境界出離，出離並且能夠真正從三界裡面透過的話，才叫做「佛出世」，否則就是掉落在三界。落在有相分別，就透不過。你能夠知道三界當下本空、本如如、本不生滅，那就叫做「透」，也叫做「過」。所以，我們常稱成就的人為已經超過三界。

「不漏心相，名為無漏智」，能夠做到、知道自己心相是本來不缺不漏的，就叫做「無漏智」。心相為什麼不漏？因為諸法當下空寂，諸法當下的實相是本自如如、本自清淨的，本來就含藏一切諸法，所以不會有漏，不欠不缺。知道我們的心相、功德本來具足圓滿，無所欠缺，能夠這樣瞭解的，就叫做「無漏智」。

所以只要「不作人天業，不作地獄業，不起一切心，諸緣盡不生，即此身心是自由人」，不要掉落在起心動念，有所造作就會造一切的業，就會有所業相。業相就有好壞，有好壞就有人天種種的功德這些福德的差別。所以只要不去作人天的業，也不要去作地獄的業，不起任何心的話，一切諸緣當下就不會在身心裡面生起，這個心的當下就叫做「自由人」。所以，「不是一向不生，祇是隨意而生」，這裡又告訴我們，不要掉在「不生」，「不生」又變成斷滅，佛法不是斷滅，只是「隨意而生」，隨意不是隨隨便便，是隨諸法真實的因緣，因緣相和合的當下，這個法就生了，所以叫做

隨意。這個「意」也不是教我們起心動念的那個意，是指隨著諸法因緣相和合的那個時節，因緣相和合。「經云『菩薩有意生身』是也」，千萬不要以為菩薩還掉在意裡面，這個意就是指一切沒有究竟的實相，但是隨因緣而有，所以稱為「意生身」。前面的慈悲是無緣，才叫做慈悲；這裡的「意生身」也是一樣，做到無意，才叫做真正的意生身。

忽若未會無心，著相而作者，皆屬魔業，乃至作淨土佛事，竝皆成業，乃名佛障，障汝心故，被因果管束，去住無自由分。所以菩提等法，本不是有，如來所說，皆是化人，猶如黃葉為金錢，權止小兒啼，故實無有法名阿耨菩提。如今既會此意，何用驅驅？但隨緣消舊業，更莫造新殃，心裏明明，所以舊時見解總須捨却。《淨名》云：「除去所有。」《法華》云：「二十年中常令除糞。」祇是除去心中作見解處。又云：「蠲除戲論之糞。」所以如來藏本自空寂，祇是竝不停留一法。故經云：「諸佛國土亦復皆空。」

「忽若未會無心，著相而作者，皆屬魔業，乃至作淨土佛事，並皆成業，乃名佛障，障汝心故，被因果管束，去住無自由分。」「忽若」就是一念，一念之間沒有會到真正的實相即不覺，沒有覺悟到真正的實相是無心的，著相而去造作一切，都叫做魔業。不是說著相念佛，念得很好，感受怎

樣，叫做我在修行，那都叫魔業。乃至於做淨土的佛事，也都成魔業，這叫做佛障。淨土佛業叫做佛障，著相而修，叫做魔業。佛障跟魔業都是一樣，佛障是障礙成佛。障我們的心，所以就被因果管束，困在因果裡面，出離不了。所以「去住無自由分」，隨業流轉，就掉落在生死裡面。

「所以菩提等法，本不是有，如來所說，皆是化人，猶如黃葉為金，權止小兒啼，故實無有法名阿耨菩提。」菩提的這些法，本來也不是有的，因緣和合的一切法當下沒有實有，所以菩提也是法故非有。只是如來為了方便教化眾生，就好像拿黃葉當做金子給小孩子，說這個給你去買東西，小孩分不清黃金跟黃葉的差別，拿到還很高興，眾生也是，分辨不出佛法跟真正的大法是什麼，因為他不瞭解，所以佛就用權巧的方便法，告訴他說這就叫佛法。只要能夠止住他哭啼，遠離一切的分別對待，之後再慢慢引導他，無心才叫做真正的真心。先從放下一切的執著對待，到達真正一切諸法的究竟跟空寂，本自如如，最後實無法可得，才叫做「阿耨菩提」。前面都只叫做「化兒啼」，所以我們的法叫做「化啼法」，佛法三藏十二部，都叫做「化兒啼法」。要真正沒有法可得才叫做「阿耨菩提」。

「如今既會此意，何用驅驅？」如果你現在體會到這個真實的大意，何必要辛辛苦苦地去做呢？「驅驅」就是一樣

一樣地勞心勞力。「但隨緣消舊業，更莫造新殃」，只要做到隨緣消舊有的業，不要再造新殃就對了。「心裏明明」，心裡要明明白白、清清楚楚，不要糊里糊塗。

「所以舊時見解總須捨却」，從前舊有的見解，就是凡夫知見，向心外去求法，認為有法可得、有法可修等這些見解都要除掉。所以，《淨名經》裡講說：「除去所有」，所有的一切都要除去。《法華經》也說：「二十年中常令除糞」，這些知見都叫做糞，要經過二十年來修，就是認真地去除。這些「祇是除去心中作見解處」，就是掉落在把它當做實際東西的見解，這些都要除掉。經典又講說：「蠲除戲論之糞」，所有認為有得有修的，都叫戲論。「蠲除」，就是去除。除去所有戲論不實的這些法叫做「糞」，「所以如來藏本自空寂」，因此，如來藏本來是空寂的，沒有停留任何一法，所以「諸佛國土亦復皆空」，極樂世界本來就是空的，哪有這些相？著在有相，說在極樂，就不叫極樂，一定會樂極生悲。因為你著有這個相的極樂相，其實是心裡的魔業，如果只是貪，貪心不除，那魔一定會進，最後臨終見到的絕不是佛像。

若言佛道是修學而得，如此見解，全無交涉。或作一機一境，揚眉動目，祇對相當，便道契會也，得證悟禪理也。忽逢一人不解，便道都無所知。對他若得道理，心中便歡喜；若被他折伏，不如他，便即心懷惆悵。如此心意學禪，

有何交涉？任汝會得少許道理，祇得箇心所法，禪道總沒交涉。

「若言佛道是修學而得，如此見解，全無交涉」，如果以為佛或大道是修學而來的，這樣的見解，就「全無交涉」，兩者一點相關都沒有。佛法不是修學來的；大道也不是修學來的，本來就具足、本來就原有，所以是不假造作的。

「或作一機一境，揚眉動目，祇對相當，便道契會也，得證悟禪理也。」如果我們掉到一機一境裡面，例如聞聲悟道，或者見色悟道，這些都叫做「一機一境」，乃至於揚眉動目，在祖師的舉止動作之中，「祇對相當」，和禪師對談，乃至於自己的人對於當下這個境界，突然之間好像能夠有所相應。「對」就是有所相應，認為已經會道、契道了，那是不對的。就算講得頭頭是道，和禪師談過來談過去，但如果只在知解上，也不可以。如果只是一時相應到佛，那也只是一下子的相應，那個相應只是統一心的，並不是真正的悟道。如果只是在「一機一境」，或者只是在揚眉動目，乃至於在跟禪師的對話之間，能夠相合一切法的道理，就以為「道契會也」，如果自己說契會、證得禪也悟得禪理，自以為已經證悟、開悟了，那就沒有真正的悟。這一類人沒有得到善知識真正的印證，不是真正見性明心的。

「忽逢一人不解，便道都無所知」，如果忽然遇到一個人，而這個人問的話，乃至於你對他講的話，不管是他跟你對答，還是你跟他對答，這個人都不瞭解、聽不懂或者不明白，那你就認為這個人無所知，甚至於一些善知識說你不對，你還不見得服氣。因為這一類的人自以為證悟了，和人講起證悟的道理，越解釋，人家越聽不懂，他反而自以為是的高高在上，斷定這個人根機不夠，所以不明白大法。而如果對別人的講解，能夠合乎自己所體悟到的，心中歡喜，認為這個禪師所教的一切，果然深合我心，這都叫做沒有真正見實法。

「若被他折伏，不如他，便即心懷惆悵。」如果被所遇到的人折伏，自己好像體會不如他，就想以後要怎麼去修，才能夠再勝他。這都掉在有相、有所得裡面。「如此心意學禪，有何交涉？」這樣子學禪，有何交涉？所以，你自以為已經悟到、體到，雖然還沒有見到善知識跟你印證，如果有一個東西可得，覺得很受用的話，那大概百分之九十九，都不是。反而是在見到性、明到心以後，會知道一無所有。不要以為證道以後，就叫做得到；有所得，那就真的是錯。如果用這樣的心意學禪，那麼跟禪、跟道都沒有任何的交涉。

「任汝會得少許道理，即得個心所法，禪道總沒交涉」，就算你認為自己知道、明白，你所明白的只是心所法、心相

應到的一些清淨的覺受而已，連真正的實法都沒有，只是相應到自在、輕安這一類的感受，若未真正悟道的人常會掉在這裡。

我還記得以前當我進入到身心統一的狀態的時候，所有的道理都清清楚楚，不只是一個答案，有好多的答案都一直出來，每個答案經過我自己的體驗與思索，都跟經典一模一樣，我就認為這個答案絕對是對的，想起身去請師父印證。一起身，又一個答案；再走個兩三步，又有一個答案；當拉起這個紗門，再踏進一步，又有一個答案；等到看到師父頂禮起來後，又有答案；那個答案都知道是究竟的答案，可是到最後反而不知道該選哪一個答案。跟師父對答的時候，問出那些問題之時，心中就有點不安，因為不知道要選哪一個，再加上師父眼睛一瞪並問了一句，就轉不過來，也回答不下去，只好挨了香板，自己再摸著鼻子回去，繼續用功。但是繼續用功到另一個階段的時候，心也是沒有任何的妄念、雜想，心之輕安、自在，總之覺得一切都真正那麼的美善，一切答案就是這樣，明明就是這樣，所以又想去對答，可是這時候覺得如果是有所得，應該還是不對。

所以，就把所有答案丟掉，再去見師父，不問答案，也不說答案了，只說現在是這樣的情形，我下一步該怎麼修。就是不住，只是告訴師父說我現在的身心狀況，但是不落在說這

個答案叫做對，這個叫做我的答案上。前面認為有這個答案，叫做有那個相，進一步再用功的時候，這個答案縱然是，可是自己也不執著了，只問說現在我下一步該怎麼去用功。

師父一給指導，馬上自己回去，就把所有的答案全部丟掉，管他在腦海中如何流過，怎麼感受過，都不理它，但還是會在自己的腦海中湧現所有的答案。漸漸地這些答案就越來越少、越來越沒有，就變成身心很輕安，只知道做自己該做的事，慢慢地巡香走了幾圈，就這樣沒有答案，但是反而清清楚楚。那時候不必見師父，也知道原來是這樣。所有的那些感受到統一、清淨、自在，耳朵裡面、心裡面湧現出來很多佛的理論、經典上的很深或很微細的理論，全部都沒有了，都變成很平常的模樣，自己就很平常去見師父。所以，大家要知道，如果認為有一點點可得，認為會得少許的道理，哪怕只有一點點，都只是掉落在心相上面，跟真正的真心、禪、佛或大道，完全沒有交涉。

不令人有見處

所以達磨面壁，都不令人有見處。故云：忘機是佛道，分別是魔境。此性縱汝迷時亦不失，悟時亦不得。天真自性，本無迷悟，盡十方虛空界，元來是我一心體，縱汝動用造作，豈離虛空？虛空本來無大無小、無漏無為、無迷無悟，

了了見，無一物，亦無人、亦無佛。絕纖毫的量，是無依倚，無黏綴，一道清流，是自性，是無生法忍。何有擬議？真佛無口，不解說法，真聽無耳，其誰聞乎？珍重。

「所以達摩面壁，都不令人有見處」。達摩面壁，如果人家不見他，不叫閉關婆羅門，他到那邊去都會有這個相，但是為什麼說他沒有相，意思是他沒有掉落在我們所說的修行相，所以這叫做「都不令人有見處」。這是告訴我們修行的時候，不要掉入有一個可見的東西，這裡的見不是說沒有那個形相，意思是說沒有落在有身心相的種種的分別，佛道、魔道的這些分別，都不要有。所有的諸相都放下，所以才叫做閉關。好像面對牆壁一樣，面對牆壁，就不會起很多的心想。所以，只是讓我們不要有種種的知見、體會，這樣才叫做真正的見性。「故云忘機是佛道，分別是魔境」，忘機就是指無我，能夠做到無我的時候，當下這個就是佛道，如果認為還有一機一境，認為還有一點所得的話，都不叫佛道。如果掉入到分別裡面，就是掉入到魔境中。

「此性縱汝迷時亦不失，悟時亦不得。天真自性，本無迷悟，盡十方虛空界，元來是我一心體」，這是前面已經說過的內容，這個性從本以來就是圓融的、圓滿的、清淨的、自在的、不生滅的，即使在迷的時候，它不曾失掉；悟的時候，也不增加、也不會得到。所以這個性是天真的，天真就是天然

真切，沒有人為去造作。本來就沒有迷跟悟的分別，所以盡十方的虛空界，所有的山河大地種種的一切，都只是一個心體，都是從心、也就是從性空中變現出來的，亦即自性起用。

「縱汝動用造作，豈離虛空？」意思是縱然有種種的動用造作，哪裡會離開虛空，也就是一切的諸法縱然有千變萬化的作用與功能，有種種的業用、有種種的相，可是也不會離開緣起空的道理，離不開真正的一切諸法，因緣和合當下，沒有自性，所以沒有離開虛空。

「虛空本來無大無小」，清淨的本體，不要把它當作成虛空，就解釋為「清淨的本體」，是真正的實相，本來就沒有大、沒有小；沒有漏、沒有有為、無為，也沒有迷、沒有悟，了了見，但是清清楚楚，可以明白。因此在裡面，沒有物、沒有人、也沒有佛，當然也就沒有眾生。「絕纖毫」，纖毫就是一點點。纖就是纖毛，很小的意思；毫毛也是。沒有一點點的量，「量」就是體，沒有一點點可以看到的這個體，所以沒有東西可以依倚，也沒有辦法可以粘綴，「粘綴」就是提起來的意思，綴是把它縫補在一起，即沒有辦法把它粘起來，或縫綴在一起。

剛才的那個粘，也可以，就是沒有什麼東西可以粘它或綁在一起，應該是黏綴比較好。「一道清流」就是清清楚楚，

沒有染污的，本來就清淨的意思。所以是「自性」，是「無生法忍」，一切諸法當下就是無生法，不是修了以後才可以證得的，一切諸法的實相，都是無生法忍，都是無生的法，一切諸法都是無生法的智慧的妙用，所以是智慧相。一切諸法都是智慧的相，當下也都是無生法。「何有擬議？」哪來需要去擬它、議它？因此真佛是無口，「不解說法」，報化也非真佛，也無所說，其實有所言說就是錯，究竟的諸法都沒有言說，離言說相、離文字相、離心緣相。所以真耳也沒有聽，就是「真聽無耳，其誰聞乎？珍重！」誰能夠聽到呢？所以，不要掉落在我相上，無我相當下就沒有一切諸法的分別相。能沒有諸法的一切分別相，當下諸相就圓寂，就叫寂滅，也就是一切諸法的分別，如果都停了，叫做「生滅滅已」。所有的生滅的相，把它滅了以後（不是等滅了以後），只要不起心、不動念，當下就叫滅。這樣的滅就叫做真正的寂滅。

師一日上堂，開示大眾云：「預前若打不徹，臘月三十夜到來，管取爾熱亂。有般外道才見人說做工夫，他便冷笑。猶有遮個在，我且問爾：忽然臨命終時，爾將何抵敵生死？爾且思量看，卻有個道理，那得天生彌勒、自然釋迦？」

「師一日上堂，開示大眾云：『預前若打不徹，臘月三十夜到來，管取爾熱亂。』」「預前」就是預先事前，意思就是事情還沒有到來之前。「若打不徹」，即是沒有真正

的明心見性，沒有體會到真正的諸法實相是什麼？「打不徹」，就是拖泥帶水，還有一口氣，要把它徹底的打死，沒有一法可留，連灰都不見。「臘月」，是農曆年的臘月，即是農曆十二月的年三十，過年那一天到來是一年要做總結算的時候，如果到了那時，自己還拖泥帶水，這就很熱鬧了。因為會手忙腳亂，不知如何是好。這裡的臘月三十其實也是指生命最後一刻來到的時候，如果自己還不見淨，不知道諸法實相是什麼，到時候就像落在熱水裡面的螃蟹，最後爬不出來就死在鍋裡面。「熱亂」意思就是熱湯裡面的螃蟹一樣，亂爬亂動，還是爬不出來。

因此，「有般外道纔見人說做工夫」，有些外道不瞭解這個真實的佛法，也不瞭解諸法本自空寂這個道理。這裡的外道，其實是已經在宗門下可能在用功，但是還落在一個無上面，沒有見到真正的實相者，但是跟心外求法者不一樣，外道還知道往內心用功，只是以為心本來就是圓成的、如如的，什麼都不必修，這一類還是掉落在空亡的外道。

在《圓覺經》裡說「作止任滅」，「任」就是任他去，本來就有的何必去修，這也叫外道，因為沒有真正的瞭解佛法，沒有真正瞭解宗門應該怎麼去用功。所以一聽人家說做工夫，看著人家在做工夫，就說還有這個嗎？意思是連修行也都不需要，而譏笑那些落在修行上面的人。但其實並不是

叫你不修行，而是告訴你不要落在那個相上面而認為不需要修，這種落在虛無的相上，也是一種外道，這是虛無，不是真正空寂的。真正的法是空寂，不是虛無。

「我且問爾」，黃蘗就問這個人認不認為須要這樣修：「忽然臨命終時，你將何抵敵生死？爾且思量看，却有個道理。」如果按照那個外道的想法，如果生命到了終點一口氣上不來的時候，怎麼去面對這生死流轉的問題。見性明心的人知道為什麼了生死，他的了生死是無生死可得，確確實實知道生死的實相是什麼，所以他見到真正的真心實相，當下不必去造作，知道本自空寂，所以是了了清楚，不是落在相上去盲修瞎練。

而大部分的人落在盲修瞎練上，因此，只是譏笑說什麼都不必做，那就是錯的，它變成了虛無。佛法不是虛無的，雖然說自性空寂，本來是佛，但不是虛無。在因緣假的時候，還沒有認識放下一切的這個假的因緣果報，還受它影響，就仍然得從空出空、從假出假，否則就沒辦法真正見到究竟實相。所以，必須從種種的因緣造作之中，知道這些相不是真，也不是空無的，仍然有其種種的業用假。知道是業用假，照樣要從業用假裡面，去隨這個緣去消這個舊業，只是更莫造，並不是舊業就不必去消。舊業的話，仍然叫做緣起假，既然有這樣的業因，有那樣的因，將來就有那樣的業果。

業果縱然是緣起假，仍然要從因緣上去跟它度過，才能夠一切不二，否則，就只是照見五蘊皆空，掉落在法性空寂上面。佛法的空，只是自性本空，但是同樣空的當下，也就一切假有。所以不能沒有觀照一切假有，一切的假有，仍然還要從假出假，只是在修的過程之中，知道它當下一定是幻，所以叫做起幻修幻，最後達到離幻、遣幻。在因緣假這上面，一定還要如此；本性上面，當下悟的時候，一悟就百悟了。而假要一層一層地去脫落，假就是在「事」，「事」要慢慢地除。

「那得天生彌勒、自然釋迦？」意思就是沒有天生的彌勒，也沒有自然的釋迦。有本來的佛，但是本來的佛是指我們清淨的法身。如果已經成為彌勒跟釋迦，就有三十二相、八十種好，有種種的願心、有種種的國土境界，這個就叫做因緣假。因緣假就要從因緣上面去修，不可以少善根福德因緣。因此，彌勒要修，釋迦也要修，但是修是無可修的。所以，要真正見到自性，才叫成佛，而見到自性，如果沒有多生累劫培福的話，頂多只是像聲聞所見到的性，他的性就不是圓滿的。如果未含有這種種的緣假，只有性空的方面，在性上起的這種假和合上面並沒有成就，所以沒有像佛的智慧和莊嚴，還有國土、神通，這些種種都不如，但這些都叫做因緣假。

因緣假要從多生累劫去修，所以，修心地法門的，不可以不去培福、不去做任何的工作，照樣要修，而且要修得更

認真。不為任何求，所以那個求到無求的時候，無求才不會犯規。你手上沒有球，所以等人家傳球給你，你馬上投，就可以得分。但如果你身上帶著球跑，就會犯規。同樣地，如果修行著在相上，有相就有求，著在相上的時候，就犯規了。只要能放下一切有所求的相，有分別的相，當下手中無球，心中清楚知道有球，比賽裡手上沒球的球員都要跑到最佳位置，因為隨時心裡都有球，知道他的隊友會傳球給他。所以手上無球，心中有球，就可以投籃，可以得分。我們也是要這樣，不要在相上去分別，落在相上去分別，可是心要知道它不是斷滅的，是有因緣假的。腦袋裡面當然只知道球的作用，而沒有實際被球擋住，這才叫真正的修行。「天生彌勒、自然釋迦」當然沒有，有為的修行只要不落在相上，當下一切的有為就叫做真正無為。一切無為法的修行，落在心的起心分別，當下就掉落在有相上面，那就變成佛障或法障。

有一般閑神野鬼，纔見人有些少病，便與他人說：爾只放下著。及至他有病，又卻理會不下，手忙腳亂，爭柰爾肉如利刀碎割做，主宰不得。萬般事須是閒時辦得下，忙時得用，多少省力。休待臨渴掘井，做手腳不辦，遮場狼藉，如何回避前路黑暗？信采胡鑽亂撞。苦哉！苦哉！平日只學口頭三昧，說禪說道、喝佛罵祖，到遮裡都用不著。平日只管瞞人，爭知道今日自瞞了也，阿鼻地獄中決定放爾不得。而今末法將沈，全仗有力量兄弟家負荷，續佛慧命

莫令斷絕。今時才有一個半個行腳，只去觀山觀景，不知光陰能有幾何，一息不回便是來生，未知甚麼頭面。嗚呼！勸爾兄弟家，趁色力康健時，討取個分曉處，不被人瞞底一段大事。

前面黃蘗祖師舉例說明那些不懂真正心地法門、落在有所病的人，稱之為外道或閑神野鬼。「有一般閑神野鬼，纔見人有些少病，便與他人說：『爾只放下著。』」意思是說他看到人家有些舉止作為之病，就告訴人家不必做，放下放下，什麼都放下。但是他說的什麼都放下，是什麼都不去做。什麼都不去做，就沒有戒律、沒有因果，也沒有修行，一天到晚都隨心所欲。那個不叫真正的佛法，他沒有悟到禪法裡沒有相，不假造作，本自如如的狀態，只說無相、無得、無修，這種虛無的狀態，叫「閑神野鬼」，他自己掉落在這上面，卻告訴人家只要放下。

「及至他有病，又却理會不下，手忙腳亂」，等到他自己有病的時候，他卻放不下，也理會不下。「理會」就是沒有辦法繼續理它，是本來都無，都要放下，他只要叫人家都要放下，輪到他自己有病來臨的時候，就放不下了。所以這工夫只是嘴皮子的工夫，只是聽到人家這麼說，沒有真正相應到真心是什麼。

「爭奈爾肉如利刀碎割，主宰不得」，這個時候只能徒乎奈何說自己身上的肉，被利刀碎割，意思是下到地獄，或者是在病痛的時候，全身不舒服，就好像利刀割碎或千針萬箭插身一樣，絲毫作主不得。所以修行有沒有工夫，自己最清楚，遇到病痛等境界來臨的時候，身心是不是安然？如果安然，就代表在相上的修行，還有一點工夫，當然離見性還遠。如果當下能觀照病的實相是空寂的，又不躲避，只是坦然的接受，如是業，如是消，這個就叫真正的明心見性，這樣的工夫出來，就是有濟於生死，而非空話。所以不必怕死，也不必貪生，不必求生命要活多久，也不必害怕什麼時候會死，都不需要。每一分每一秒對法都很清楚、很明白，就不顛倒。

生死是什麼？一點都不會顛倒，也不會恐懼，而且不要等到死亡來臨，才考驗工夫深刻不深刻，平常生死就要自在，就要真正知道沒有生死二相，這並非空無的沒有，而是知道究竟的實相是空寂的，但仍有其業果報用。隨時隨地，不管是生或死，都自自在在。所以無時不自在，才是真正見性。

為什麼趙洲會說一些人被十二時所使，就是所有的時間都隨境轉。如果能不被這個時所轉，有辦法用它、役使它，在任何時刻、分分秒秒裡面，自己都作得了主宰，不是等到大限來臨時，才作得了主宰，那是騙人的，所以不要等到年三十算總帳的大限到來。平常你就要知道自己負不負債，可

以坦然面對人家來算總帳的時候。以前年三十，欠債者一定要想辦法去躲債主，躲完債主，到了晚上十一點的時候，算是隔天了，那時候就可以大搖大擺的回家了。遇到債主，他也會跟你說恭喜發財、恭喜發財，這是中國古人的人情味。現在人們可能沒辦法感受出，但是以前過年就是這樣的。

這也是黃蘗對我們的勸誡，「萬般事須是閑時辦得下」，意思是「閑時」即平常的時候就要辦好，不要等到忙的時候，再來辦就來不及。忙的時候就已經要拿下來用了，要事先準備好。在還沒有起風之前，就要把屋漏的地方修補好，糧食不要等到沒有時才去買，事先要儲存起來，這叫做閑時就要辦妥。這樣子「多少省力」，意思是這樣子就省力很多，等待臨渴再來掘井，就不知道能否掘得到水了。「做手腳不辦」，意思是你怎麼認真去做臨時都辦不了。所以「遮場狼藉」，「遮」為古音，代表「這」、「則」，這場狼籍之意。什麼是狼籍？就是忙亂到失序，一塌糊塗，亂七八糟，沒有次序，如何迴避？所以如果平時不用功，等到生死那一刻來臨時，手足無措，一片膽顫心驚，這邊哭那邊吵，自己也顛倒、恐懼。到那時真是一點都沒辦法迴避的時刻。

「如何回避前路黑暗？信采胡鑽亂撞。苦哉！苦哉！」沒有明心見性，當然是前路黑暗。現在你知道前路怎麼走嗎？一口氣上不來的時候，你知道會掉在哪裡嗎？都不知道，這

叫做前路黑暗。「采」是採取的採，只任自己亂跑亂逃，逃也逃不了了。有些人生病之後，一口氣上不來的時候，就會叫別人去幫他求佛、做功德，這叫做「胡鑽亂撞」，很多人都是這樣。尤其當這生死來臨時，即使是孝子在旁，也替代不了你，所以真是苦事。

「平日只學口頭三昧，說禪說道、喝佛罵祖，到遮裏都用不著。」平常只學到口頭三昧，也就是講得頭頭是道，只是說禪說道，甚至於學著人家呵佛罵祖，到年三十來之時，工夫都用不上。你有那本事再呵佛罵祖嗎？自己瞎奔亂撞都來不及。「平日只管瞞人，爭知道今日自瞞了也？」平日只知道這樣騙人，說該怎麼修，拿佛法向人家這樣說，其實也瞞了自己。不要以為自己真的修好了，所以工夫一定要踏實，不踏實的話，只是作表面功夫都沒有用。「阿鼻地獄中決定放爾不得」，在無間地獄裡面，絕對找得到你，意思是說逃都逃不了。

「而今末法將沈」，而今末法時代，佛法的慧命將要沉睡，「全仗有力量兄弟家負荷」，都依靠有力的兄弟來負荷，「家」就是大家，大家一起來擔負，「續佛慧命莫令斷絕」。看到這一段，真的要共同來發心。祖師禪在今天更是很少的人能夠真正知道，大部分的佛法都還落在三藏十二部的教化門裡面，只是蒙學裡面，不是真正的大乘佛法。所以希望大

乘禪法不要一直沈淪，大家能擔起這個慧命，不要使其斷絕。

「今時纔有一個半個行腳，只去觀山觀景，不知光陰能有幾何，一息不回，便是來生，未知甚麼頭面。嗚呼！」現在的人才有一個半個行腳，意思是能夠認真的真正行腳的很少，但大多數人都只是去觀山觀景，卻說是去參訪善知識，尋師訪道，其實是到處去看這裡的屋子蓋得好，看那裡的受用好、吃的棒。這就叫做看風看景。只有一個半個真正在行腳，也就是腳踏實地的真正去參。不知道這樣子的光陰能有多少？而自己不知道觀照生活裡面的這些瑣事，也不知道真正到心性上面來照見。所以，「一息不回便是來生」，一口氣接不上來，就叫來生，自己也不知道會掉落在那裡，這不是很可憐嗎？

「勸爾兄弟家，趁色力康健時，討取個分曉處」，為什麼要說兄弟？一來比較親切；二來都是佛法座下的修行人，只是在年齡上有差別而已，所以叫做兄弟。就是勸大家要趁身體一切健康情形都很好的時候，要真正認真，確確實實了知，究竟什麼叫真實的心性，自己清清楚楚的能夠曉得明白。「分」是一點一滴都能清楚明白。

「不被人瞞底一段大事」，這是一件沒有辦法被瞞住的大事，所有人都瞞不了，這是指諸法的究竟實相是法爾現成

的，現成當下就有，沒有任何人瞞得了它。但為什麼自己卻被自己瞞了呢？因為我們還是不知道它是什麼，認真討取這一段，本來是如此真實、清清楚楚地擺在我們眼前，也沒有什麼欺瞞遮蓋的大法，為什麼我們卻還不清楚？意思是說我們得明白這個事情。

遮些關楨子，甚是容易，自是爾不肯去下死志做工夫。只管道難了又難好，教爾知那得樹上自生底木杓，爾也須自去做個轉變始得，若是個丈夫漢，看個公案。僧問趙州：「狗子還有佛性也無？」州云：「無。」但去二六時中看個無字，晝參夜參行住坐臥，著衣吃飯處、阿屎放尿處，心心相顧，猛著精彩，守個無字，日久月深打成一片。忽然心花頓發，悟佛祖之機，便不被天下老和尚舌頭瞞，便會開大口。達摩西來無風起浪，世尊拈花一場敗闕。到這裡說甚麼閻羅老子千聖尚不柰爾何？不通道，直有遮般奇特。為甚如此？事怕有心人。

「遮些關楨子甚是容易」，什麼是「關楨子」？以前的關口是有門的，門要上拴，如果雞不叫的話，門就不開。第一個出關的，一定要雞啼，才能出關。關楨子就是這些門戶、這些門檻。「遮些關楨子甚是容易？」就是這些門戶關卡很是容易、不難，但是「自是爾不肯去下死志做工夫」，只是我們大家自己不肯下死決心認真地去做工夫，只是很浮華的

一天一天地過日子。

所以看很多人修行的樣子，從來都沒有真正的在身心落實用功。有的出了家，也在修行，但沒有做到工夫，也沒有一心一意向道，希望大家能真正的逼自己，真正的發大心、發大願，才叫做「死志」。唐朝的黃蘗大師就是這樣告訴我們，不要認為一切本來無修無證無得，就什麼都不去做，那也不對，要照樣很認真的去努力，要死志去做工夫。

「只管道難了又難」，不管怎麼難，還是要不怕它，繼續下去。明知道難，偏就要向難的地方去；明知道山上有虎，偏要向虎山行。不達目的，誓不絕修，意思是沒有真正明心見性的話，不管吃再多的苦、有再多的難，都要用功。以前講過，無異元來禪師（即博山和尚）的《參禪警語》，還有蓮池大師的《禪關策進》，從裏面能知道以前的修行人是多麼的苦、多麼的精進，因此，一定要下死志做工夫，不管多難也要繼續用功。

「好教爾知那得樹上自生底木杓，爾也須自去做箇轉變始得」，樹上有沒有自己結成的杓？縱然難到教你去知道那個杓在樹上，自己就能夠體會出來那種難度，也要去「自去做箇轉變始得」，親自去體會一番、去看一下，不要認為沒有。如果沒有，祖師就不會講，所以就算和你說樹上有自己

會生的木杓，只要去摘下來就會有，你也要親自去看一回，才能認定是真是假。

佛到底是什麼？就算和你說天生的、自然有的，自己也要去體驗。不管有沒有，都要親自去走一遭。走過一遭看到這樹上沒有，才知道果然木杓不是天生的。不能只是嘴巴說不是，要親自去體驗一下，去拔花生，確確實實的知道花生是長在地上的，這時候才叫真正知道。比如說很多人已經知道花生，還自己去拔過，可是有些人卻沒有看過花生長在哪裡，所以要親自去體驗一回。

「若是箇丈夫漢，看箇公案。僧問趙州：『狗子還有佛性也無？』州云：『無。』但去二六時中看箇無字」，如果是個大丈夫、男子漢，出了家以後，就不再有男女相的分別，個個都是丈夫，所以都要去看公案。黃蘗其實就看公案了，他提到這個公案是關於狗子是否有佛性的，僧人問「狗子還有佛性也無？」趙州回答說「無」。只要二六時中，去看個無字，一直參著這一句，「猛著精彩，守箇無字」，為什麼叫做「無」？什麼叫做「無」？不要糊里糊塗、不要昏昏沈沈，「精彩」就是很有精神，很有體力，守個「無」字，「日久月深打成一片」，那個無就跟你打成一片，「忽然心花頓發」，心花朵朵開了，這時候就能悟到佛祖的大機大用。

甚至可以說「達摩西來無風起浪」，達摩來，本來天下無事，一來，惹了很多風波起來。意思是本來的佛，就是個圓成，世間一切諸法都叫做清淨，都叫做佛，而沒有一法可瞞人，所以叫無風起浪。「世尊拈花」，世尊拈花微笑，教外別傳、無上的法眼藏就傳了下來。

如果真正了解，這叫作「一場敗闕」，這個「闕」，應該是戲的意思，只是一場不光彩、不熱鬧的戲。「到這裏說甚麼閻羅老子」，到這裡，你也不必怕閻羅老子年三十來跟你算帳，甚至於「千聖尚不奈爾何」，「千聖」所有歷代祖師大德，乃至於諸佛菩薩都奈何不了你。意思是你連佛都不做，不要說閻羅老子，聖諦亦不為。「不信道，直有遮般奇特。為甚如此？」「不信道」，意思是說真讓人難以相信真正有這般的奇特嗎？這就是參了。「事怕有心人」，事情只怕有心人，有心要去做，再難的事都做好。

頌曰：「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。不是一翻寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」

所以頌曰：「塵勞迴脫事非常，緊把繩頭做一場。不是一翻寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」最後一個頌，在塵勞裡面完全的超脫出來，這樣的事情並非平常。「塵勞迴脫」，怎麼脫呢？其實不脫就脫，這才叫不平常。如果像二乘人那樣，

沒有在三界生死輪迴裡，那當然就容易，吃飯吃多了就自然會飽，這很平常。為什麼叫做不平常？因為不必離生死，當下就脫；不離塵勞，當下就脫，就叫「迴脫」。「迴」就是迴然，超然脫。不受任何一切，真正實在的脫，「緊把繩頭做一場」，雖然迴脫，然而世事非常，還是要把「繩頭做一場」。什麼是「繩頭做一場」，意思是雖然是傀儡，隨著因緣被牽扯，仍隨著因緣，也要去做一場，例如消舊業、莫造新殃，任運而行。

如果「不是一翻寒徹骨，爭得梅花撲鼻香？」如果不認真真的去修，哪裡能得到梅花撲鼻香？在中國大陸，如果聞到花香，就會看到梅花開，尤其是在雪後，那個香味特別清新、明顯。如果沒有體驗的話，怎麼知道雪越大，梅花開得越燦爛，香味也越濃呢？這是黃蘗非常有名的一句話，提醒眾生要認真修行，不怕辛苦。



〈附記 李枝河居士紀念其父〉

父母養育之恩，身為子女難以報答，尤其我的養父母並無子嗣一生坎坷，我是他們唯一的養子；我們家境雖然清寒，但自幼到懂事，雙親對我是百般呵護，更甚親生，讓我沒齒難忘。

養父年少喪父，祖母為生活只好招贅，養父就倚靠姑母做長工為生。養父因從小缺少營養補給，故哮喘終生。但對子女的愛從未因家貧而讓我有所匱乏。

我從事工程，起初並不順遂，直到民國七十年轉為建築，經濟總算轉衰，一稍見起色，便將養父母居處著手改善，也讓兩老不再為經濟操心，精神上得以寬舒，但可惜未竟孝心，養父即於民國七十六年病逝，免於貧苦僅得五年，子欲養而親不在，樹欲靜而風不停。為紀念我的父親養育的恩德，特

贊助果如法師所演釋的語錄與佛友分享。

果如法師是近代禪淨雙修而且有所成就的一位宗教師，我因親近故，受用良多，獲益匪淺，為能報答父母養育之恩，以及果如法師在佛法的教導，特以捐助《黃蘗山斷際禪師語錄》的各項編輯費用。這本語錄透過果如法師的闡釋將黃蘗希運的禪學思想「心即是佛」發揮淋漓盡致，使禪修者洞悉需返聞自性，以避開「向外求佛」的盲修瞎練，期能明心見性。

雖然禪宗的祖師留下的語錄非常多，但能演、能釋者並不多，有感果如法師能暢演諸祖的本懷，將法音廣為流佈以利群生，今逢良緣，特以此感報父母之恩和法師恩德。