

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

前言

這本《黃蘗山斷際禪師語錄》包括兩部分內容，第一篇是〈傳心法要〉，第二篇是〈宛陵錄〉，都是當時的著名居士裴休向黃蘗禪師請法的答問記錄，裡面內容既有相類，又各有不同，因此先後貫通起來講解，以方便更好的瞭解黃蘗禪師禪法之真意，講解時間是 2010 年 5 月。

裴休是唐代的一位著名文人，曾經官至宰相，對於禪宗也具有深厚的興趣。裴休所問的問題都比較偏較於教理、佛理、禪理，因此第一篇〈傳心法要〉的內容屬於義理上的闡發比較多。又因為這篇法要是裴休自己問法集法而成，將當時問答的內容和對法意的解釋都記載的非常詳細，黃蘗斷際禪師能夠獲得如此大的名望，而且其語錄能夠遍行天下，就與裴休把他的法語集錄了起來大有關係。

而第二篇黃蘗斷際禪師的〈宛陵錄〉，內容輯錄黃

藥希運禪師住于安徽宣州宛陵時，與裴休等人之宗乘機緣對話。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的道場主持，以便就近向黃蘗大師來請法。這一篇也是黃蘗禪師對裴休的請法所做的開示。

這兩篇語錄裡都沒有講到黃蘗斷際禪師的生平，黃蘗禪師（？-855）作為一代宗門大將，祖師大德，是臨濟宗祖師臨濟義玄禪師的師父。他是福建人，自幼出家，後前往江西，拜見馬祖道一，由於道一圓寂，而瞻禮馬祖的碑塔，在塔旁遇到百丈懷海，從此投於懷海門下，希運見地高拔時輩，頗受百丈懷海的賞識，並於懷海處悟得道一大機大用，並得印可。之後住持江西黃蘗山，據《江西通志》載：「黃蘗山在新昌（今宜豐）西，山使絕頂有寺曰鷲峰。」《新昌縣誌》云：「黃蘗寺，唐名靈鷲，斷際禪師道場也。臨濟宗風遍於海內外，實于茲得法。」故世稱黃蘗希運，而斷際是黃蘗禪師圓寂

之後，皇帝所給的諡號。黃蘗希運在黃蘗山開張門戶，說法接人，四方學徒，海眾奔湊，「自爾黃蘗門風盛于江表」，其禪風曾盛行於江南一帶。法嗣有臨濟義玄，睦州陳道明等十二人，以義玄為最。

黃蘗希運是由洪州禪向臨濟禪發展過渡的關鍵人物，他承接了馬祖道一的法統，據《仰山慧寂禪師語錄》載，滄山曾問仰山云：「馬祖出入十四人善知識，幾人得大機，幾人得大用？」仰山答曰：「百丈得大機，黃蘗得大用，餘者盡是唱導之師。」黃蘗希運在中國禪宗史上的地位可見一斑。

自六祖慧能起，「即心即佛」說便為天下學禪者普遍接受，成為人所共知的事實。從達摩來東土傳法，即宣導要直指人心，見性成佛，將心等同於佛，這是禪宗的一貫主張。而黃蘗希運的禪學思想主要是繼承馬祖道一「即心即佛」的思想，而力倡「心即是佛」。他認為：

「惟此一心即是佛，佛與眾生更無差異。」黃蘗希運極力反對「向外求佛」，力戒對佛法的見聞知解，他說：「達摩大師到中國，唯說一心，唯傳一法，以佛傳佛，不說餘佛，以法傳法，不說餘法。」他認為追求知解，不僅不能悟徹佛法，反而成為悟道之障緣。

而在如何來見道上，黃蘗希運提出了「無心是道」的主張，這是他禪法的核心。馬祖道一曾提出了「平常心是道」說，而黃蘗希運則不再另立「平常心」，直接指出「無心是道」，這就指出了修行實踐中的途徑和方法。黃蘗希運以「無心」為綱要，反復強調「無念」、「無求」，以證佛果，這又回歸於《壇經》提倡的「以無念為宗」的法門。這便是無為法門，能悟得此法門者，被稱為「無心道人」、「無為道人」。黃蘗希運特別強調在實際生活中「無心」的運用，他說「終日吃飯，未曾咬著一粒米；終日行，未曾踏著一片地。與麼時，無人我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」

這都表明黃蘗希運對禪學思想的創新和發展，並未一味地簡單承襲道一、懷海的禪法，〈宛陵錄〉中記載了希運關於禪的意境的描述：「語默動靜，一切聲色盡是佛事，何處覓佛？」同時黃蘗希運以「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。

黃蘗希運的重要性不僅在於他是洪州禪的繼承者，更重要的是他的禪法直接影響了臨濟禪的形成，是臨濟法門的先驅。黃蘗希運這一承前啟後的歷史影響奠定了他在禪學史上的地位。黃蘗希運禪師開創了臨濟宗禪風。臨濟宗風最為強勁，其禪法特色，影響久遠，成為中國禪宗中波及面最大、滲透力最強的宗派。臨濟宗是一花開五葉的中國禪宗的五宗之一，黃蘗的弟子義玄（？－867年）從黃蘗希運禪師學法33年，之後往鎮州（今河北正定）滹沱河畔建臨濟院，《人天眼目》卷一載，日後義玄初至河北住院，便公開宣稱：「我欲于

此建立黃蘗宗旨。」廣為弘揚希運禪師所倡啟「般若為本、以空攝有、空有相融」的禪宗新法。這種禪宗新法因義玄在臨濟院舉一家宗風而大張天下，後世遂稱之為「臨濟宗」，而黃蘗禪寺也因之成為臨濟宗祖庭。

義玄是六祖慧能的六世法孫，臨濟宗傳至石霜楚圓（986年－1039年）門下，又分出楊岐派、黃龍派。楊岐派開宗者為方會，因住楊岐山（在今江西萍鄉北）而得名。黃龍派開宗者為慧南（1002年－1069年），因其住黃龍山（在今江西南昌）而得名。慧南初學雲門宗，後從臨濟宗。在南宋時，因為楊岐派傳人大慧宗杲的影響力，使得臨濟宗一支獨秀，成為禪宗與漢傳佛教最具代表性的宗派，並且流傳至今，現在台灣最具影響力的幾大佛教團體，如法鼓山的聖嚴法師、佛光山的星雲法師都屬於臨濟法嗣，而內地的淨慧長老等也是臨濟法嗣。

本書兩篇語錄的求法者裴休曾師事希運多年，他在〈傳心法要〉序中，曾對希運的禪法作過總結性的評價：「獨佩最上乘，離文字之印，唯傳一心，更無別法，心體亦空，萬緣俱寂。如大日輪升虛空中，光明照耀，淨無纖埃。證之者無新舊、無淺深；說之者不立義解，不立宗主，不開戶牖。直下便是，運念即乖，然後為本佛。故其言簡，其理直，其道峻，其行孤。」

黃蘗希運見地高拔時輩，自恃甚高，傲岸獨立，雄視天下禪師，他曾言：「大唐國內無禪師」，語驚四海。仰山慧寂曾評其禪法為「黃蘗有陷虎之機」，因為希運之禪特別強調上乘根基的頓悟，他的禪門並不向中下根機者開啟。他常對門下說：「若會即便會，若不會即散去。」裴休曾有詩贈希運：「自從大師傳心印，額有圓珠七尺身。掛錫十年棲蜀水，浮杯今日渡漳濱。一千龍象隨高步，萬裡香華結勝因。擬欲師事為弟子，不知將法付何人。」而希運云：「心如大海無邊際，口吐紅蓮

養病身。自有一雙無事手，不曾只揖等閒人。」可見希運的見地風骨。

裴休所輯錄的這兩篇語錄〈傳心法要〉和〈宛陵錄〉是我們今天研究黃蘗希運及早期臨濟思想的重要史料。而黃蘗一派對後世的影響深遠，明末隱元禪師東渡日本，在日本建立了清初黃蘗山隱元隆琦禪師東渡日本之後，仿照中國福建福清的黃蘗山萬福寺在日本京都所建，並且在日本建立了黃蘗宗，黃蘗宗多次在萬福寺舉行會議，並成立中日臨濟黃蘗協會，這種國際性的影響也是黃蘗禪師當年所始料未及的吧。

最後，以今日黃蘗山上萬福寺的對聯來結束這篇前言：「萬劫婆心，原來佛法無多子；福田種智，重見圓珠七尺身。」





傳心法要



萬劫婆心，原來佛法無多子
福田種智，重見圓珠七尺身

〈傳心法要〉原文

師謂休曰：「諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。此心無始已來，不曾生不曾滅，不青不黃，無形無相，不屬有無，不計新舊，非長非短，非大非小，超過一切限量名言縱跡對待，當體便是，動念即乖。猶如虛空，無有邊際，不可測度，唯此一心即是佛。佛與眾生，更無別異。但是眾生著相外求，求之轉失，使佛覓佛，將心捉心，窮劫盡形，終不能得，不知息念忘慮，佛自現前。」

「此心即是佛，佛即是眾生。為眾生時，此心不減；為諸佛時，此心不添。乃至六度萬行，河沙功德，本自具足，不假修添，遇緣即施，緣息即寂。若不決定信此是佛，而欲著相修行，以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心。此心明淨，猶如虛空，無一點相貌，舉心動念即乖法體，即為著相。無始已來，無著相

佛，修六度萬行欲求成佛，即是次第。無始已來，無次第佛，但悟一心，更無少法可得，此即真佛。」

「佛與眾生，一心無異，猶如虛空，無雜無壞。如大日輪照四天下，日升之時，明遍天下，虛空不曾明；日沒之時，暗遍天下，虛空不曾暗。明暗之境，自相陵奪，虛空之性，廓然不變，佛及眾生心亦如此。若觀佛作清淨、光明、解脫之相，觀眾生作垢濁、暗昧、生死之相，作此解者，歷河沙劫終不得菩提，為著相故。唯此一心，更無微塵許法可得，即心是佛。如今學道人不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。」

「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。何故？無心者，無一切心也。如如之體，內如木石，不動不搖，外如虛空，不塞不礙。無能所、無方所、無相貌、無得失，趨

者不敢入此法，恐落空無棲泊處，故望崖而退。例皆廣求知見，所以求知見者如毛，悟道者如角。文殊當理，普賢當行。理者，真空無礙之理；行者，離相無盡之行。觀音當大慈，勢至當大智。維摩者，淨名也。淨者，性也，名者，相也，性相不異，故號淨名。諸大菩薩所表者，人皆有之，不離一心，悟之即是。今學道人不向自心中悟，乃於心外著相取境，皆與道背。」

「恆河沙者，佛說是沙，諸佛菩薩、釋梵諸天步履而過，沙亦不喜；牛羊蟲蟻踐踏而行，沙亦不怒；珍寶馨香，沙亦不貪；糞尿臭穢，沙亦不惡。此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫。」

「然證此心有遲疾：有聞法一念便得無心者；有至十信、十住、十行、十迴向，乃得無心者。長短得無心乃住，更無可修可證，實無所得，真實不虛；一念而得，與十地而得者，功用恰齊，更無深淺，祇是歷劫枉受辛勤耳。造惡、造善皆是著相，著相造惡，枉受輪迴，著相造善，枉受勞苦，總不如言下便自認取本法。此法即心，心外無法；此心即法，法外無心。心自無心，亦無無心者；將心無心，心却成有，默契而已。絕諸思議，故曰：『言語道斷，心

行處滅。』」

「此心是本源清淨佛，人皆有之。蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異，祇為妄想分別，造種種業果。本佛上實無一物，虛通寂靜，明妙安樂而已。深自悟入，直下便是，圓滿具足，更無所欠。縱使三祇精進修行，歷諸地位，及一念證時，只證元來自佛，向上更不添得一物，却觀歷劫功用，總是夢中妄為。故如來云：『我於阿耨菩提實無所得，若有所得，然燈佛則不與我授記。』又云：『是法平等，無有高下，是名菩提。』即此本源清淨心，與眾生、諸佛、世界、山河、有相、無相，遍十方界，一切平等，無彼我相。」

「此本源清淨心，常自圓明遍照，世人不悟，只認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不覩精明本體。但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，遍照十方，更無障礙。故學道人唯認見聞覺知施為動作，空却見聞覺知，即心路絕無入處。但於見聞覺知處認本心，然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知；但莫於見聞覺知上起見解，亦莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。」

「世人聞道，諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓法，不知心即是法，法即是心，不可將心更

求於心，歷千萬劫，終無得日。不如當下無心，便是本法。如力士迷額內珠，向外求覓，周行十方，終不能得，智者指之，當時自見本珠如故。故學道人迷自本心，不認為佛，遂向外求覓，起功用行，依次第證，歷劫勤求，永不成道。不如當下無心，決定知一切法本無所有，亦無所得，無依無住，無能無所，不動妄念，便證菩提。及證道時，只證本心佛，歷劫功用，並是虛修，如力士得珠時，只得本額珠，不關向外求覓之力。故佛言：『我於阿耨菩提實無所得。』恐人不信，故引五眼所見，五語所言，真實不虛，是第一義諦。

「學道人莫疑四大為身，四大無我，我亦無主，故知此身無我亦無主。五陰為心，五陰無我亦無主，故知此心無我亦無主。六根、六塵、六識，和合生滅，亦復如是。十八界既空，一切皆空，唯有本心蕩然清淨。有識食，有智食。四大之身，飢瘡為患，隨順給養，不生貪著，謂之智食。恣情取味，妄生分別，惟求適口，不生厭離，謂之識食。聲聞者，因聲得悟，故謂之聲聞。但不了自心，於聲教上起解，或因神通，或因瑞相，言語運動，聞有菩提涅槃，三僧祇劫修成佛道，皆屬聲聞道，謂之聲聞。佛唯直下頓了自心，本來是佛，無一法可得，無一行可修，此是無上道，此是真如佛。

「學道人祇怕一念有，即與道隔矣。念念無相，念念無為，即是佛。學道人若欲得成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著。無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛。八萬四千法門對八萬四千煩惱，祇是教化接引門。本無一切法，離即是法，知離者是佛，但離一切煩惱，是無法可得。

「學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物。言佛真法身猶若虛空，此是喻法身即虛空，虛空即法身。常人謂法身遍虛空處，虛空中含容法身，不知法身即虛空，虛空即法身也。若定言有虛空，虛空不是法身；若定言有法身，法身不是虛空。但莫作虛空解，虛空即法身；莫作法身解，法身即虛空。虛空與法身無異相，佛與眾生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相，離一切相即是佛。凡夫取境，道人取心，心境雙忘，乃是真法。忘境猶易，忘心至難。人不敢忘心，恐落空，無撈摸處。不知空本無空，唯一真法界耳。

「此靈覺性，無始已來與虛空同壽，未曾生未曾滅，未曾有未曾無，未曾穢未曾淨，未曾喧未曾寂，未曾少未曾老；無方所無內外，無數量無形相，無色像無音聲；不可覓不可求，不可以智慧識，不可以言語取，不可以境物會，不可以功用到，諸佛菩薩與一切蠢動含靈同此大涅槃性。性

即是心，心即是佛，佛即是法。一念離真，皆為妄想。不可以心更求于心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。

「故學道人直下無心，默契而已，擬心即差。以心傳心，此為正見。慎勿向外逐境，認境為心，是認賊為子。為有貪、嗔、癡，即立戒、定、慧。本無煩惱，焉有菩提？故祖師云：『佛說一切法，為除一切心；我無一切心，何用一切法？』本源清淨佛上，更不著一物。譬如虛空，雖以無量珍寶莊嚴，終不能住；佛性同虛空，雖以無量功德智慧莊嚴，終不能住，但迷本性，轉不見耳。」

「所謂心地法門，萬法皆依此心建立。遇境即有，無境即無，不可於淨性上轉作境解。所言定慧，鑑用歷歷，寂寂惺惺，見聞覺知，皆是境上作解，暫為中下根人說即得，若欲親證，皆不可作如此見解。盡是境，法有沒處，沒於有地，但於一切法不作有無見，即見法也。」

九月一日，師謂休曰：「自達摩大師到中國，唯說一心，唯傳一法。以佛傳佛，不說餘佛；以法傳法，不說餘法。法即不可說之法，佛即不可取之佛，乃是本源清淨心也。唯此一事實，餘二則非真。般若為慧，此慧即無相本心也。」

「凡夫不趣道，唯恣六情，乃行六道。學道人一念計生死，即落魔道；一念起諸見，即落外道；見有生，趣其滅，即

落聲聞道；不見有生，唯見有滅，即落緣覺道。法本不生，今亦無滅，不起二見，不厭不欣，一切諸法，唯是一心，然後乃為佛乘也。

「凡夫皆逐境生心，心遂欣厭，若欲無境，當忘其心。心忘即境空，境空即心滅；若不忘心而但除境，境不可除，祇益紛擾。故萬法唯心，心亦不可得，復何求哉？

「學般若人，不見有一法可得。絕意三乘，唯一真實，不可證得，謂我能證能得，皆增上慢人。法華會上拂衣而去者，皆斯徒也。故佛言：我於菩提實無所得，默契而已。

「凡人臨欲終時，但觀五蘊皆空，四大無我，真心無相，不去不來。生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如。但能如是直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也，切不得有分毫趣向。若見善相，諸佛來迎，及種種現前，亦無心隨去；若見惡相種種現前，亦無心怖畏，但自忘心，同於法界，便得自在。此即是要節也。」

十月八日，師謂休曰：「言化城者，二乘及十地、等覺、妙覺，皆是權立接引之教，並為化城。言寶所者，乃真心本佛自性之寶，此寶不屬情量，不可建立。無佛無眾生，無能無所，何處有城？若問此既是化城，何處為寶所？寶所不可指，指即有方所，非真實所也，故云在近而已，不

可定量言之，但當體會契之即是。

「言闡提者，信不具也。一切六道眾生乃至二乘，不信有佛果，皆謂之斷善根闡提。菩薩者，深信有佛法，不見有大乘小乘，佛與眾生同一法性，乃謂之善根闡提。大抵因聲教而悟者，謂之聲聞；觀因緣而悟者，謂之緣覺。若不向自心中悟，雖至成佛，亦謂之聲聞佛。學道人多於教法上悟，不於心法上悟，雖歷劫修行，終不是本佛。若不於心悟，乃至於教法上悟，即輕心重教，遂成逐塊，忘於本心。故但契本心，不用求法，心即法也。

「凡人多為境礙心，事礙理，常欲逃境以安心，屏事以存理。不知乃是心礙境，理礙事。但令心空，境自空；但令理寂，事自寂，勿倒用心也。凡人多不肯空心，恐落於空，不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事。菩薩心如虛空，一切俱捨，所作福德皆不貪著。

「然捨有三等，內外身心一切俱捨，猶如虛空，無所取著，然後隨方應物，能所皆忘，是為大捨。若一邊行道布德，一邊旋捨，無希望心，是為中捨。若廣修眾善，有所希望，聞法知空，遂乃不著，是為小捨。大捨如火燭在前，更無迷悟；中捨如火燭在傍，或明或暗；小捨如火燭在後，不見坑窞（ㄩ一ㄥ ∨）。故菩薩心如虛空，一切俱捨，過去心不可得，是過去捨；現在心不可得，是現在捨；未來心

不可得，是未來捨，所謂三世俱捨。

「自如來付法迦葉已來，以心印心，心心不異。印著空，即印不成文；印著物，即印不成法。故以心印心，心心不異；能印所印，俱難契會，故得者少。然心即無心，得即無得。

「佛有三身：法身說自性虛通法，報身說一切清淨法，化身說六度萬行法。法身說法不可以言語、音聲、形相、文字而求，無所說，無所證，自性虛通而已。故曰：『無法可說，是名說法。』報身化身皆隨機感現，所說法亦隨事應根以為攝化，皆非真法。故曰：『報化非真佛，亦非說法者。』

「所言同是一精明，分為六和合。一精明者，一心也；六和合者，六根也，此六根各與塵合。眼與色合，耳與聲合，鼻與香合，舌與味合，身與觸合，意與法合，中間生六識為十八界。若了十八界無所有，束六和合為一精明，一精明者即心也。學道人皆知此，但不能免作一精明六和合解，遂被法縛，不契本心。如來現世，欲說一乘真法，則眾生不信興謗，沒於苦海；若都不說，則墮慳貪，不為眾生溥捨妙道，遂設方便說有三乘。乘有大小，得有淺深，皆非本法。故云：『唯有一乘道，餘二則非真。』然終未能顯一心法，故召迦葉同法座，別付一心，離言說法。此

一枝花，令別行，若能契悟者，便至佛地矣。」

問：「如何是道？如何修行？」

師云：「道是何物，汝欲修行。」

問：「諸方宗師相承，參禪學道如何？」

師云：「引接鈍根人語，未可依憑。」

云：「此即是引接鈍根人語，未審接上根人復說何法？」

師云：「若是上根人，何處更就人覓他？自己尚不可得，何況更別有法當情。不見教中云：法法何狀？」

云：「若如此，則都不要覓也。」

師云：「若與麼，則省心力。」

云：「如是則渾成斷絕，不可是無也。」

師云：「阿誰教他無？他是阿誰，爾擬覓他？」

云：「既不許覓，何故又言莫斷他？」

師云：「若不覓便休，即誰教爾斷？爾見目前虛空作麼生斷他？」

云：「此法可得便同虛空否？」

師云：「虛空早晚向爾道有同有異？我暫如此說，爾便向者裏生解。」

云：「應是不與人生解耶？」

師云：「我不曾障爾，要且解屬於情，情生則智隔。」

云：「向者裏莫生情，是否？」

師云：「若不生情，阿誰道是？」

問：「纔向和尚處發言，為甚麼便言話墮？」

師云：「汝自是不解語人，有甚麼墮負？」

問：「向來如許多言說皆是抵敵語，都未曾有實法指示於人。」

師云：「實法無顛倒，汝今問處自生顛倒，覓甚麼實法？」

云：「既是問處自生顛倒，和尚答處如何？」

師云：「爾且將物照面看，莫管他人。」

又云：「祇如箇癡狗相似，見物動處便吠，風吹草木也不別。」

又云：「我此禪宗從上相承已來，不曾教人求知求解，只云學道，早是接引之詞，然道亦不可學。情存學解，却成迷道。道無方所，名大乘心。此心不在內外中間，實無方所。第一不得作知解，只是說汝如今情量處，情量若盡，心無方所。此道天真，本無名字，只為世人不識，迷在情中，所以諸佛出來說破此事，恐汝諸人不了，權立道名，不可守名而生解，故云，得魚忘筌（く口弓ノ）。身心自然，

達道識心。達本源故，號為沙門。」

「沙門果者，息慮而成，不從學得。汝如今將心求心，傍他家舍祇擬學取，有甚麼得時？古人心利，纔聞一言，便乃絕學，所以喚作絕學無為閒道人。今時人只欲得多知多解，廣求文義喚作修行，不知多知多解翻成壅塞。唯知多與兒酥乳喫，消與不消都總不知。三乘學道人皆是此樣，盡名食不消者。所謂知解不消，皆為毒藥，盡向生滅中取，真如之中都無此事。故云我王庫內無如是刀。」

「從前所有一切解處，盡須併却令空，更無分別，即是空如來藏。如來藏者，更無纖塵可有，即是破有法王出現世間，亦云：『我於然燈佛所，無少法可得。』此語只為空，爾情量知解但銷鎔，表裏情盡，都無依執，是無事人。三乘教網祇是應機之藥，隨宜所說，臨時施設，各各不同，但能了知，即不被惑。第一不得於一機一教邊守文作解，何以如此？實無有定法如來可說。我此宗門不論此事，但知息心即休，更不用思前慮後。」

問：「從上來皆云即心是佛，未審即那箇心是佛？」

師云：「爾有幾箇心？」

云：「為復即凡心是佛？即聖心是佛？」

師云：「爾何處有凡聖心耶？」

云：「即今三乘中說有凡聖，和尚何得言無？」

師云：「三乘中分明向爾道，凡聖心是妄，爾今不解，返執為有，將空作實，豈不是妄？妄故迷心。汝但除却凡情聖解，心外更無別佛。祖師西來，直指一切人全體是佛，汝今不識，執凡執聖，向外馳騁，還自迷心，所以向汝道即心是佛。一念情生即墮異趣。無始已來不異今日，無有異法，故名成等正覺。」

云：「和尚所言即者是何道理？」

師云：「覓什麼道理？纔有道理，便即心異。」

云：「前言無始已來不異今日，此理如何？」

師云：「祇為覓故，汝自異他。汝若不覓，何處有異？」

云：「既是不異，何更用說即？」

師云：「汝若不信凡聖，阿誰向汝道即？即若不即，心亦不心，可中心即俱忘，阿爾便擬向何處覓去？」

問：「妄能障自心，未審而今以何遣妄？」

師云：「起妄遣妄亦成妄，妄本無根，祇因分別而有，爾但於凡聖兩處情盡，自然無妄。更擬若為遣他，都不得有纖毫依執，名為我捨兩臂必當得佛。」

云：「既無依執，當何相承？」

師云：「以心傳心。」

云：「若心相傳，云何言心亦無？」

師云：「不得一法，名為傳心。若了此心，即是無心無法。」

云：「若無心無法，云何名傳？」

師云：「汝聞道傳心，將謂有可得也。所以祖師云：『認得心性時，可說不思議。了了無所得，得時不說知。』此事若教汝會，何堪也！」

問：「祇如目前虛空，可不是境？豈無指境見心乎？」

師云：「甚麼心教汝向境上見？設汝見得，只是個照境底心，如人以鏡照面，縱然得見眉目分明，元來祇是影像，何關汝事？」

云：「若不因照，何時得見？」

師云：「若也涉因，常須假物，有什麼了時？汝不見他向汝道，撥手似君無一物，徒勞謾說數千般。」

云：「他若識了，照亦無物耶？」

師云：「若是無物，更何用照？爾莫開眼[穴/(爿*鼻)]寐語去！」

上堂云：「百種多知，不如無求最第一也。道人是無事人，實無許多般心，亦無道理可說。無事散去。」

問：「如何是世諦？」

師云：「說葛藤作什麼？本來清淨，何假言說問答，但無一切心，即名無漏智。汝每日行住坐臥，一切言語，但莫著有為法，出言瞬目盡同無漏。如今末法，向去多是學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應。若不如此，他日盡被閻老子拷爾在。」

「爾但離却有無諸法，心如日輪常在虛空，光明自然不照而照，不是省力底事？到此之時，無棲泊處，即是行諸佛行，便是應無所住而生其心，此是爾清淨法身，名為阿耨菩提。若不會此意，縱爾學得多知，勤苦修行，草衣木食，不識自心，盡名邪行，定作天魔眷屬。如此修行，當復何益？志公云：『佛本是自心作，那得向文字中求？』饒爾學得三賢、四果、十地滿心，也祇是在凡聖內坐，不見道。諸行無常，是生滅法。勢力盡，箭還墜，招得來生不如意，爭似無為實相門，一超直入如來地？為爾不是與麼人，須要向古人建化門廣學知解。志公云：『不逢出世明師，枉服大乘法藥。』」

「爾如今一切時中行住坐臥，但學無心，久久須實得。為爾力量小，不能頓超，但得三年五年或十年，須得箇入頭處，自然會去。為爾不能如是，須要將為學禪學道，佛法有甚麼交涉？故云：如來所說，皆為化人，如將黃葉為金，

止小兒啼，決定不實。若有實得，非我宗門下客，且與爾本體有甚交涉？故經云：『實無少法可得名為阿耨菩提。』」

「若也會得此意，方知佛道魔道俱錯，本來清淨皎皎地，無方圓、無大小、無長短等相，無漏無為，無迷無悟，了了見，無一物，亦無人，亦無佛，大千沙界海中漚（又），一切聖賢如電拂，一切不如心真實，法身從古至今與佛祖一般，何處欠少一毫毛？既會如是意，大須努力，盡今生去，出息不保入息。」

問：「六祖不會經書，何得傳衣為祖？秀上座是五百人首座，為教授師，講得三十二本經論，云何不傳衣？」

師云：「為他有心，是有為法，所修所證，將為是也。所以五祖付六祖，六祖當時祇是默契，得密授如來甚深意，所以付法與他。汝不見道：法本法無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法？若會此意，方名出家兒，方好修行。」

「若不信，云何明上座走來大庾嶺頭尋六祖，六祖便問：『汝來求何事？為求衣？為求法？』明上座云：『不為衣來，但為法來。』六祖云：『汝且暫時斂念，善惡都莫思量。』明乃稟語。六祖云：『不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座父母未生時面目來。』明於言下忽然默契，便禮拜云：『如人飲水，冷暖自知。某甲在五祖會中，枉用

三十年工夫，今日方省前非。』六祖云：『如是。』到此之時，方知祖師西來，直指人心，見性成佛，不在言說。」

「豈不見阿難問迦葉云：『世尊傳金襴（ㄉㄤ ㄌㄨˊ）外，別傳何物？』迦葉召阿難，阿難應諾。迦葉云：『倒却門前剎竿著。』此便是祖師之標榜也。甚且阿難三十年為侍者，祇為多聞智慧，被佛訶云：『汝千日學慧，不如一日學道，若不學道，滴水難消。』」

問：「如何得不落階級？」

師云：「終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地。與摩時，無人我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。更時時念念不見一切相，莫認前後三際，前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。努力！努力！此門中千人萬人，只得三箇五箇。若不將為事，受殃有日在。故云：著力今生須了却，誰能累劫受餘殃？」

《黃蘗山斷際禪師·傳心法要》

黃蘗山，其來有自

這一篇是《黃蘗山斷際禪師·傳心法要》。從篇名可以知道斷際禪師住在黃蘗山，因為這個地方實在太有名，因此世人大多不知斷際禪師，只知道黃蘗禪師的名號。

不僅在中國有黃蘗山，在日本也有一座黃蘗山，是清初黃蘗山隱元隆琦禪師東渡日本之後，仿照中國福建福清的黃蘗山萬福寺在日本京都所建，並且在日本建立了黃蘗宗¹。後來福建的黃蘗山寺院在文革中遭到嚴重破壞，又從日本把黃蘗山的圖形帶回到中國大陸，中國復興起來的黃蘗山和日本黃蘗寺院看上去一模一樣，都是源出於這位黃蘗斷際禪師。

其實，福建的黃蘗山萬福寺是黃蘗斷際禪師年輕時出家的寺院，後來到江西宜豐弘化，將所住的鷲峰改名為黃蘗山，以紀念出家處。

1 日本黃蘗宗稱福清黃蘗山萬福寺為古黃蘗或唐黃蘗，以示與隱元開創於日本京都有府宇治的黃蘗山萬福寺相區別，並道出了兩地黃蘗山之間的淵源關係。

黃蘗禪師是臨濟宗祖師臨濟義玄的師父，參訪百丈懷海禪師而開悟，其禪風曾盛行于江南一帶。關於其名字的由來，還有一件有意思的事情。當時的皇帝唐宣宗在登基前，曾為避難逃出宮廷，依止香巖禪師出家，並作為小沙彌來到齊安禪師的道場，當時黃蘗是道場的上座。小沙彌看到黃蘗正在禮佛，就問他：「不向佛求、不向法求、不向僧求，長老為何如此呢？」黃蘗接引眾生，宗風峻烈強勁，不是棒就是喝，所以他聽到提問之後就打了小沙彌一巴掌。小沙彌是龍種出身，被打後依舊要問，黃蘗禪師又再給了他一個巴掌。小沙彌被打兩掌仍沒明白其中的禪意，還說黃蘗的行為太粗暴了，黃蘗見他如此執著，又給了他一掌：「這裡是什麼所在，容得你在這裡說行為粗細？」

後來小沙彌回宮當上了皇帝，在黃蘗禪師圓寂之後，他記得當年的三掌，竟然給黃蘗禪師諡號為「粗行」，即行為粗暴的意思。宰相裴休再三請求皇帝改變心意，並說：「禪師的三掌為陛下斷了三際。」皇帝這才將諡號改為「斷際」。²

2 本段記載見《佛祖統紀》卷48：初帝為光王，武宗忌之，拘於後苑，將見殺。中官仇士良詐稱光王墜馬死，因脫身遁去。至香巖閑禪師會下，剃髮作沙彌。同遊廬山，閑師題瀑布云：「穿雲透石不辭勞，遠地方知出處高。」閑方停思，沙彌續之云：「溪澗豈能留得住，終歸大海作波濤。」閑始知非常人，後至鹽官海昌見齊安禪師，自稱有光，安奇之，即命為書記。時黃蘗運禪師為首座，一日拜佛，光問之曰：「不著佛求用禮何為？」運便掌。又問：「不著佛求常作如是事。」運又掌。光曰：「太粗生。」運又掌，曰：「者裏說恁麼粗細。」安師一朝謂之曰：「時節至矣，毋滯蟠泥。」乃以佛法為囑，未幾武宗崩，百官迎王即位，屢遣使以師禮召安，安力辭。及終勅諡

如果是叫「粗行」禪師，那的確是非常特別。很多大善知識往生後會請朝廷給他取個諡號，諡號一般都是帶有褒揚意義的詞，有些諡號流傳甚廣，甚至成為禪師的主要名號，比如大慧宗杲的大慧就是屬於諡號，原本應該稱呼他為徑山宗杲，就像天童正覺禪師，是以「天童」這個地名來稱呼。

歷史上很多著名的禪師傳世的稱呼來歷都不同，有的是圓寂後世人以皇帝賜的諡號來稱呼，有的是用山名或者寺名，有的是用禪師的出家名，而不同時候由於地點的變化，自稱起來也會有改變。假設有位禪師曾住持過雲門，他上堂說法時提到雲門就是指他自己，而不是指雲門宗的第一代祖師。所以在看語錄的時候需要非常小心，有時候裡面的引用的確是屬於前代的，有時候需要看上下文，多看幾本語錄就會知道，不少大德在他自己住持一個地方的時候，常常會以那個山名或者寺名來自稱，比如天童正覺老人³住持長蘆寺時，說到長蘆老人如何，在天童寺時，則說天童老人如何。不明白的人，會以為他提到的是以前在長蘆寺駐錫過的大德，其實長蘆寺每一代住持都可以自稱為長蘆老人，這點是必須明白的。

悟空禪師。上賜黃蘗為粗行禪師，裴休奏改為「斷際」。

- 3 天童正覺禪師，（1091～1157）宋代曹洞宗僧。山西隰州人，俗姓李，為丹霞子淳禪師之法嗣，與臨濟宗大慧宗杲，同被譽為當時二大甘露門。曾住長蘆寺，後住浙江鄞縣天童山，凡三十年。其禪風稱默照禪，與宗杲之看話禪相比照。南宋紹興二十七年十月入寂，世壽六十七。詔諡宏智禪師。塔名妙光。見《五燈會元》卷十四、《佛祖歷代通載》卷三十、《續傳燈錄》卷十七。

法要緣起：裴休請益斷際禪師

師謂休曰：諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。此心無始已來，不曾生不曾滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非長非短、非大非小、超過一切限量名言縱跡對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空無有邊際不可測度，唯此一心即是佛。佛與眾生更無別異，但是眾生著相外求，求之轉失，使佛覓佛、將心捉心，窮劫盡形終不能得，不知息念忘慮佛自現前。

語錄的第一句是「師謂休曰」，這裡的「休」指的是唐代的一位宰相，名叫裴休⁴。黃蘗斷際禪師能夠獲得如此大的名望，而且其語錄能夠遍行天下，很重要的一個原因就是裴休把他的法語集錄了起來。

裴休是當時的一位著名文人，曾經官至宰相，對於禪宗也具有深厚的興趣。因為這篇法要是裴休自己問法所集結而成，將當時問答的內容和對法意的解釋都記載得非常詳細，不像百丈懷海和馬祖道一的語錄都是後人所記載，內容也大部份是討論生活中的問題。裴休是修習佛法的大居士，所問的問題比較偏重於教理、佛理、禪理，因此這一篇〈傳心法

4 裴休（791-864）字公美，山西人，另說今河南省人。善文章，工書法，以歐、柳為宗，與禪師往來密切，寺剎多請其題額，較著名的有《圭峰禪師碑》、《定慧禪師碑》。

要〉的內容比較屬於義理上的闡發；而黃蘗的大機用，比如接引眾生的方便善巧，在另外一本語錄中才表現得比較明顯。

「師謂休曰」，意思就是裴休請黃蘗禪師來為他講說一些傳心法要，於是，接下來禪師開始對他講法。這整本〈傳心法要〉大致上都是理論的解釋，如果能把理論了解得非常清楚，那整個禪宗的頓門禪就可以知道怎麼樣去用功。

後期祖師大德們強調傳心，然而，心性本來就圓滿、具足、清淨，如果沒有和般若空慧相應，很容易會變成從文字上領會有一個清淨的心，在〈傳心法要〉裡面就告訴眾人不可以有這樣的認知。但是如果只看一部分文章，只是截取其中的一段或一句，就很容易落入到有一個清淨心、有一個佛或有一個什麼東西的上面，這要很小心。

「師謂休曰：諸佛與一切眾生，唯是一心，更無別法。」這是直指人心、見性成佛的一句話。「唯是一心」即心的當下就是佛、就是眾生，離開心沒有別的法，心的當下就是實相，是一切所有的諸法，佛就是實相，眾生也就是一切諸法，諸法的當下亦即實相，實相是諸法的呈現，沒有其它的別法。

「此心無始已來，不曾生不曾滅、不青不黃、無形無相、不屬有無、不計新舊、非長非短、非大非小，超過一切限量

名言縱跡對待，當體便是，動念即乖，猶如虛空無有邊際不可測度，唯此一心即是佛。」這一大段其實是在說明即心即佛，心就是佛、佛就是心，而且這個心亙古以來就是本自清淨、本自如如、無形無相的，但你如果認為真的有這樣一個心的話就已經錯了。

這裡黃蘗禪師明確地說，這個心從無始以來，不曾生也不曾滅，千萬不要把它當作一個真正實有之物，不可認為它是實有，也不可認為它是斷滅，斷滅就沒有心、就不必修了。

佛法並不是從某一個時刻所生、到某一個時刻究竟圓滿，佛法其實就是一個圓，沒有開始點也沒有結束的點。因此，不要以為我們做眾生是生死苦的開始，到成佛時就是生死滅的結束；佛法若落在有生有死、有起有滅，那就不是真正的佛法。「無始以來，不曾生不曾滅」，沒有生滅、沒有來去，所以亙古長在。

「不青不黃」意思就是沒有顏色，同時「無形無相」，顏色不可得，形相也不可得。以人為例，不同人種的膚色都不同，黑種人黑色、白種人白色、黃種人黃色、紅種人紅色；每個人的氣色也不一樣，甚至不同時間會呈現不一樣的氣色。

既然無有形相，則沒有辦法說這是什麼，甚至要形容長

得什麼樣子都很難。佛陀在《金剛經》中說「不可以色見我，以音聲求我」。經中常說佛有三十二相，而佛說轉輪聖王也有三十二相，那天人的妙相應該超過三十二相了，因為天人的福報比轉輪聖王更大。

其實不只是三十二相，幾乎上界的眾生都是形相殊勝、十分莊嚴，如果只是在相上來求，那麼這些眾生都有殊勝的相，因此，我們不可以色來見佛。真實的佛法本來就是非青非黃、無形無色，不屬有也不屬無。到底是有佛、無佛呢？掉在有無上面都是妄心。

這一點不是很好明白，那麼佛到底是什麼、長得什麼樣子？其實所有佛的形像從古代到現代都是人心所造作出來的，都是每一代人對佛的觀感。由於不同的認知和審美觀，不同時代造出來的佛的形像就會不一樣，不僅在中國千差萬別，在歐洲、印度也都不同。印度的佛窟裡面四周雕刻的經常是佛在中間，旁邊有很多天神和世間老百姓，男性幾乎沒有穿衣服，女性衣服也很少，形像健美而豐滿。

現代人接觸較多西方藝術，可能不會覺得很奇怪，但是中國古代的觀念絕對不能接受這種形像，尤其是兩宋時期，禮教上的要求非常嚴格，這看起來就有傷風化了；即便是我們上一代比較保守的人也會奇怪，這些雕像怎麼會這樣呢？

早期的印度佛像模式，用中國藝術的風格來說就叫做「曹衣出水」⁵，意思就是衣服很薄，如剛出水般貼在身上。印度的佛陀造像幾乎都是這樣，衣服刻畫成薄薄的一層，只有在上面腰部的地方有一些褶皺，看來好像穿著一件袈裟，其他地方幾乎好像是裸露的一般。

從中國的古老角度來說這點很難接受，可是為什麼印度人會接受這種藝術風格呢？因為印度本來就是一個熱帶國家，包括王公貴族在內的服飾幾乎都是如此，穿的比較少，這些造像把當時很正常的真實情景給描繪出來了。而在體型的表現上，因為印度人吃晚餐一般都在十一、二點，吃完直接上床睡覺，男性如果工作少，也很容易發胖，如果有工作奔波，就還好一些；而印度女人則本來體格就十分壯碩，而且很容易發胖，再加上高階層的女性幾乎都不做事，結婚一兩年之後體型更加走向肥胖。所以在印度看到的佛教造像，人物的體格都十分豐滿。

舉上面這個例子是想說明，如果只用形像來描述佛長得什麼樣子，恐怕會讓人很失望。因為這世上沒有一個統一的標準。山西雲崗石窟裡表現「曹衣出水」畫法的石雕很多，漢人往往不習慣，尤其是袒露右肩，在中國人的觀念裡認為

5 曹衣出水：說的是北齊畫家曹仲達描繪衣褶的用線風格，其意是指曹仲達用線稠疊，體現出人的形體變化，受外來繪畫的影響較大，線條作用主要是狀物並顯出他律性。

身體髮膚受之父母，不可隨便暴露，即使男性也不可以，更何況是女性，所以很不能接受。發展到唐朝時，雕像的袈裟就變成漢服式的，衣服是整件穿下來並且從正面開襟，不再是印度時期的那種袈裟。

同樣的道理，歷代以及各國佛像其實都是按照當時人的審美觀念所呈現出來的畫面，絕對不是原始或者真實的佛。即便是佛出現在我們面前，用相機拍下來，這照片就叫佛嗎？這只是因緣和合的老比丘相，而不是佛經裡面所講的真實的佛。真實的佛無形無相、不生不死、不來不去，「不計新舊」，也不是新的、舊的，意思是不會從新的變成老的，就不會有轉變。

很多老人都願意拿自己十八歲的照片懷舊，看看自己以前如此年輕漂亮，有時候還會叫子孫來看。這些老年人在跟年輕人分享的時候，往往心裡已經七上八下，有歡喜、有感傷等各種複雜的情緒，內心總在感歎歲月不饒人，曾經有過的風華如今已是不再。這就叫新跟舊。

而真實的佛、清淨的實相是不會有新、舊的分別，不是長也不是短，不是大也不是小，「非長非短、非大非小」，所以說沒有任何形相。佛身有多大？大到比宇宙還大，小到比一粒微塵還小，「超過一切限量」。限量是指有限制的意

思，超過一切限量其實就是無限無量之意。佛代表無量、無邊、無限，才叫做佛。

佛的壽命有多長？借用《阿彌陀經》裡面的說法是「無量壽」，但連無量壽都不足以形容佛真實的壽量。阿彌陀佛到無量壽以後，還是要入滅，而觀世音菩薩就在那裡成為下一個佛。觀世音菩薩成佛的時候，極樂世界就不叫極樂世界了，而變成另外一個佛國土的名字，觀世音當時不再叫觀世音，而會有另外一個佛的名號，也有自己的佛土，正法、像法、末法的時間、度眾人數，乃至於他未出家前的家庭是哪一國，父母親、夫人、兒子、甚至出家以後的弟子名稱都完全不一樣。不少經典裡面都寫到某位菩薩當他成佛以後，所成就的國土、佛號，乃至於住世多長、弟子多少，全部不一樣。

如果要了解這些可以看看《法華經》，裡面的〈授記品〉中講到了佛陀對於弟子的授記以及成佛之後的名號。不僅對比丘有授記，女眾裡的大愛道比丘尼，還有佛陀出家之前的王妃耶輸陀羅都被授記。

這些也是在因緣和合的當下，以化身和報身的形式來度化眾生，但這些都不屬於法身的範疇，法身是遍滿虛空法界、無窮無盡的；如果是以報身和應化身來度化眾生，則有一定年限。阿彌陀佛的法身是無形無邊的，這點我們

跟他一模一樣，沒有差別；而阿彌陀佛的報身只有登地⁶以上的菩薩才看得到，看到的也只是他受用報身，見不到他的自受用報身，這只有佛見得到。至於沒有達到登地菩薩以上的眾生，來到極樂世界見到的是化佛，即應化身的佛；在極樂世界慢慢的修行，達到登地菩薩以上才可以見到報身佛，當下就可以知道清淨法身佛是什麼了。

每一尊佛為度化世間應運而生的報身、應化身都有所不同，例如在我們這個世界，釋迦牟尼佛就是應化身，登地以上的菩薩在華嚴會上見到的是報身的釋迦牟尼佛，釋迦牟尼佛跟所有佛的智慧因緣都完全相同。曾經有一些弟子們懷疑釋迦佛的功德可能比不上其他的佛，否則怎麼會福報這麼淺，出現在娑婆世界這樣的五濁惡世呢？認為他可能還不是真正圓滿的佛，而是他方的佛來娑婆世界⁷做一個化身的變化而已，或者只是登地的菩薩。因為圓教信位的菩薩都可以到十方去成佛來度化眾生，所以有人認為釋迦佛可能不是像經典裡面所講的那麼圓滿。

《法華經·寶塔品》中記載，釋迦佛為了斷眾生的疑，

6 登地：登上菩薩十地之位。要達到登地，須經一大阿僧祇劫的修行。

7 娑婆世界：娑婆意譯為堪忍，謂此界眾生安於十惡，堪於忍受諸苦惱而不肯出離，為三惡五趣雜會的所居。故娑婆世界又可意譯為忍土，《悲華經》卷五云：「此佛世界當名娑婆，何因緣故名曰娑婆？是諸眾生忍受三毒及諸煩惱，是故彼界名曰忍土。」娑婆世界由此成為極樂世界的對立面。

而解說佛佛道同，釋迦佛所處的環境、福德、因緣各方面和極樂世界或其他淨土的佛沒有二別。講完以後，佛陀用腳輕觸大地，世界頓時變成像極樂世界一般莊嚴，國土如同極樂世界，都是珠寶、金銀、琉璃、黃金鋪地所構成，沒有所謂污穢的地方，三惡道的眾生都不見了，只有登地以上的菩薩才具足在我們娑婆世界。眾人在法會上見到了這樣的情景，才深信釋迦佛所修證的一切其實跟其他的佛是無二無別的。所以不要妄生比較，佛佛道同的時候才可以見到佛的自受用報身。

那麼，佛的自受用報身到底是怎麼樣的呢？我們眾生無從知解，甚至連等覺十地以上的菩薩，對佛最究竟的境界也沒辦法知道千萬分之一。一生補處菩薩⁸連真正的佛的千萬分之一都還見不到，佛的境界之高遠，凡所種種一切，都不是眾生的心量可以去了解的，只有修證達到那個地步的時候才可以真正的印證。

真正清淨的心體、佛的境界，「超過一切限量名言蹤跡對待」，名言⁹的名就是指文字、名相，我們聽到「佛」的名稱，就會覺得這是一個身心圓滿清淨、德行智慧到達最高頂點的覺者。其實中國本來沒有佛字，是祖師大德創造出來的。

8 一生補處菩薩：盡此一生就能補到佛位的意思，是最後身菩薩的別號，如現在居於兜率天的彌勒菩薩，就是一生補處菩薩。

9 名言：（術語）名目與言句也。唐華嚴經三十二曰：「於一一法名言悉得無邊無盡法藏。」

佛字的寫法是單人旁，旁邊一個「弗」字，即「不是」的意思；看著是一個人，旁邊又說不是，人字旁是肯定，右邊的「弗」又是否定，所以既是人又不是人，那是什麼呢？事實上，經典裡面一直提到：佛就是我們眾生、眾生就是佛。

無形相則無蹤跡

什麼是蹤跡？人有形相，走過就一定會留下痕跡，而無形無相的，例如鬼走過有沒有留下痕跡呢？眾生看不到別人走過留下的痕跡，那是眼睛不夠靈，其實很多動物有追蹤的本能，比如蛇可以感熱，有生物走過以後熱氣會留著，它就可以跟著這熱能一直追蹤下去，生物離它很遠也能夠被它找到。我以前不曉得就覺得很奇怪，老鼠明明跑那麼遠了，蛇怎麼就有辦法找到它；而且屋子裡面黑嘛嘛的，怎麼蛇的眼睛這麼亮，晚上還抓得到獵物？其實就是熱導的原理，現在很多導彈也是根據熱能來進行追蹤。

還有眾所周知的常識：狗在追蹤的時候，不是根據熱能而是根據氣味，每一個人的氣味都會留在走過的地方，而且可以保留很久，所以狗能夠根據氣味追蹤到離開很久的人。電視、電影裡面曾經提到，如果要躲避警犬、獵狗的追蹤，就要往水裡走，因為水一直在流動，味道、氣息就會被沖淡；到了河的對岸，狗的鼻子沒有辦法再嗅到味道，而無法追蹤了。

因此，只要有形有相，走過就必然留下痕跡，可以被追蹤；而非無形無相就不會留下蹤跡。其實，並非我們看不到、聽不到就叫做「無相」，比方說細菌，人類的肉眼無法看到，卻是實際存在的，也是有形相的，在顯微鏡下就可以看得到許多細菌。此外，還有很多光波、音波，人類的眼睛感受不出來、耳朵也接受不到，但是打開電視機、收音機這些接收器，就可以接收到這些波段。

因此，佛法真正的無相，並不是沒有所謂的相，而是指因緣和合的當下沒有所謂真實的存在、沒有自性。而真正的無相是在相裡面，不可以離開生滅相去找。如果離開生滅相要找一個究竟的無相，就會將無相也變成一個獨立的東西，跟任何東西都不相應，獨獨超然好似神一樣，這就不是佛法。

佛法所謂的無相，並不是去除掉「有」以後另有一個「無相」，也不是跳出有無的對待以後，另有一個存在的無相，而是即當下的生滅叫做無相，無相就是擁有這些種種的生滅。所以禪宗要這樣去理解，否則就容易掉落在真常唯心裡面，以為永遠有一個唯心的真常、唯心所造、真正永恆的存在，類似「神我」¹⁰的意涵就不對了。

10 神我：（術語）外道所執之實我也。我體常實而為靈妙不思議，稱為神我。數論外道二十五諦之第二十五，稱為神我諦Purusá，又曰Atman，以思為體；遠離二十三諦而以神我獨尊為涅槃。唯識述記一末曰：「金七十論，神我以思為體。」其他一切之外道，有自我、他我、即蘊、離蘊等差別，而要之於諸種之法，皆妄執神我也。故佛說

「當體便是」，當下這一切的相、一切的諸法，就叫做佛。任何一個法，例如這本書、乃至於這句話、還有耳邊聽到的風聲．．．，所有這些相的當下就是它的體，當下也是究竟的實相；不是離開見聞覺知所有的一切，另有一個法的存在，但也不是凡夫見聞覺知所認知的一切就是。見聞覺知所認知的一切，當下都是假相，假相的當下又是實相，你心一動，一想它是什麼，例如「佛是什麼？」、「心是什麼？」，當下就已經變成妄心。

那麼最好什麼都不想嗎？什麼都不想那是死人，不對！什麼都不想的意思是：當你想的時候，你知道這個念當下是緣起空寂的，沒有實相可執著，但是因緣會合的時候，就會有這樣的想法出現，例如看到漂亮的女人，覺得漂亮，但著在這個相就變成凡夫；而解脫的人，當下就覺知美女也是因緣和合的，沒有實際的存在，是暫時的假有，因此不會去執著。「當體便是」並不否定有這樣一個相、乃至有世間萬相的存在，只要你不執著它，萬相的存在都不會妨礙你。你知道所有的相當下就是空，空的當下又是有因緣的假，這樣才是真正明心見性！

修行一定要這樣來修，否則就沒有相應到真正的實法。每一刻、每一念、每接觸到任何的一件事情，都要從清淨心

三法印中諸法無我印，印定內外之二教。

裡面生起智慧的觀照，當下才叫迴光返照、反聞聞自性，如若不然，就落入生死流轉去了。

如果能夠馬上反聞聞自性或者迴光返照，就可以知道這些相、這些法當下只不過是因緣的假和合，沒有實相，而不要去執著它。既然是宛然有的假相，知道有這樣的變化過程即可，就如同看電影，知道裡面有這樣的情節就好，但是不會把其中的角色當成實際存在的人，你可以跟它相應、跟它哭笑，但是你不會為它自殺，因為你知道這只是電影。而我們往往將世間的諸法當作真實，如果能夠把它當作假相，就好像看電影一樣，知道有這樣的一個過程來欣賞它、跟著它哭和笑都沒有關係，因為永遠知道它是假的，不會去執著，這樣的「假」才不會產生障礙。

以前電視臺曾播放《楚留香》和根據其他武俠小說拍成的連續劇，就影響到很多五、六年級的小朋友離家出走，說要到深山去求師訪道、練武功。這些小孩子很相信自己從電視裡看到的，把裡面的情節當作實有，而對大人來說就只是看個熱鬧，因為知道這些都是假的；不過雖說是看熱鬧，也是迷得一塌糊塗，像《楚留香》正在流行的時候，幾乎台灣的學生下課都要趕著回去看，如果交通車誤點，大家抱怨的是害他看不到這部電視劇。

我小時候喜歡看約翰韋恩的西部片，因為裡面有英雄跟壞蛋決鬥，本來英雄被包圍到窮途末路，美國軍隊一吹號，西部遊騎兵就趕來救援；我們看到援兵騎馬奔來，全場都會歡呼鼓掌，這就是被那個情節迷住了，我自己也覺得很好笑。我們起來鼓掌，約翰韋恩知道嗎？當然不知道，對他來說完全沒有影響，只有我們看戲的人像瘋子一樣深受影響，但是起碼知道它是假的。

佛法告訴我們，人生如夢、人生如戲，一切有為法，如露亦如電，就是要我們能夠如此去觀察。這些夢、這些幻也並非虛假的，它還是有它的作用、有它產生的假相存在，不是虛無的、不是斷滅的。我們看電影、看小說，被它迷得死去活來，但起碼還知道它是假的，並不會真正的顛倒，可是很多人在現實的生活中，不僅被迷得死去活來，為它顛倒、為它苦，甚至為它不知道怎麼過日子，不知道它是假，最後還是悟不了，這才是真正的可憐！

我們想怎樣去修行、想要得到什麼．．．，心中一起念，當下就不合法，「動念即乖」，「乖」就是不合正法，不要把它當作這個小孩很「乖」、乖寶寶的「乖」。乖字中間的「千」底下是個「北」，在象形文字中，就是兩個人的背跟背相抵，兩人不同心，你不睬我我不睬你，你走你的陽關道、我過我的獨木橋，叫做「背」。有這樣的符號大概是指

不能同心、不能相合。

唯此一心即是佛

「猶如虛空無有邊際不可測度」，這個法像虛空一樣無有邊際、不可測度，就是說，真正的真如、實相像虛空一樣廣大無邊際，沒有辦法去測知、度量。虛空是否有邊際？現在科技如此發達都不知道宇宙有多大、邊際在哪裡，人類也不知道宇宙中還有沒有像我們一樣的生物存在。

「唯此一心即是佛」，單單只有這個心就是佛，不要認為要去找佛、要去成佛。佛去哪邊找？不需要找，眾生自己當下就是。那到底哪一處地方是佛呢？頭髮？眼睛？眉毛？耳朵？牙齒？還是全部都是？有多大？有多小？有多長？有多短？如果掉落在這些問題裡面，剛才那幾句話就沒有聽懂。前面已經說佛無形無相、沒長沒短、沒大沒小、沒有新舊，不是有也不是無。究竟真如、法身到底是什麼樣子，其實完全沒辦法用文字語言或者用心去測度。真正的實相，給它一個名字叫做佛或清淨心，既然是佛、既然是清淨心，到底它是什麼？如果完全不知道，就要用功把它參到確確實實地清楚。

這不可臆測、不可明白、不可以用思量，沒有形沒有相、不是長不是短、不是有也不是無的這個東西，到底是什麼？

你要真正的清楚，那才叫做參禪。你如果認為有一個什麼具體的存在可以追逐就錯了，或認為沒有什麼存在可以追逐，也錯了。所以起心動念即乖，這可能會導致你不知道如何下手。以前看禪宗的東西，的確都不知道如何來做，那到底要怎麼辦呢？這樣也不對、那樣也不對，覺得很困難。

禪宗難就難在這裡！但是這個就是實法，你掉落在任何起心動念、掉落在有形有相都不是真法，都是凡夫的妄心。凡夫的妄心就是落在這裡，你怎麼去想都不知道什麼是真心，怎麼去求也求不到，但是你要知道，諸法當下就是真心。比如一個色盲的人，看到東西的形狀和正常的人都一樣，可是看到的彩度就不同。因為色盲者從來都不知道普通人認知的彩度是什麼，所以用他的認知去揣摩所謂的紅、黃以及混在一起的顏色，是無法找到真正的彩度的。

色盲者所看到的雖然不是普通人眼中的彩度，但是他也能看到他的色彩，就像眾生認知的那個佛一樣。由於我們都沒有見到真正佛的境界，還有以眾生知見分別心，所以怎麼去想都是多餘的。如果是用我們眾生的知見想要去了解真實的佛，永遠無可奈何，只有放下知見，當下就相應到真正的佛。所以修行就是要放下我們一切分別執著，越是心無所求、心沒有任何形相，當下真心就會顯現出來。

佛與眾生更無別異，但是眾生著相外求，求之轉失，使佛覓佛、將心捉心，窮劫盡形終不能得，不知息念忘慮，佛自現前。

「佛與眾生更無別異」，要了解一切諸法是緣起性空的，所有的法¹¹，不管是佛還是眾生，都屬於法的範疇，都是眾緣和合而成；既從眾緣和合而成，就都沒有自性。因此從這方面來講，佛與眾生沒有別異。

佛有佛的因緣和合，包括修行種種的功德和智慧，通過這樣的因緣假，成就這樣子的佛；眾生也有眾生的因緣假，從而成為眾生。在相上有各自的因緣假，只是不同而已。既然離不開因緣假，也離不開本體空，因此不管是從相的方面來講，還是從緣起的性空方面來講，佛跟眾生都是沒有差別的。

「但是眾生著相外求」，本來佛跟眾生沒有差別，但是此處禪師下了一句轉語，就是人啊、眾生啊卻著外在的相，認為外相是實有，於是就對外求。認為佛是實有，就向外面去執著，要成佛、要來修法、要來做什麼．．．，不知道自

11 佛教中法之用例極多而語意不一，總括之，可類別為任持自性、軌生物解二義。任持自性，意指能保持自體的自性（各自的本性乃無自性、或空性）不改變；軌生物解，指能軌範人倫，令人產生對一定事物理解之根據。就任持自性之意義而言，法乃指具有自性之一切事物現象；就軌生物解之意義而言，法乃指認識之標準、規範、法則、道理、教理、教說、真理、善行等。本句中採用的是第一種意義，即現象。

己的心當下跟佛無二無別¹²。眾生著相外求，是執著於佛跟眾生的差別相，認為兩個不一樣，認為佛不是我們自己，佛是另外的需要向外去追求，於是「求之轉失」，越求心越濁，越求就越失，遠離了真正的清淨心。

什麼叫做「使佛覓佛」？我們的心當下跟佛一樣，在平常日用中都不離開佛的妙用，但是你不知道，認為這是眾生用，不知道這就是佛的全體大用，反而要去向外找，認為只有佛才有。因此我們落在眾生的知見裡，所修的一切都叫做執相。

例如我們看電影，知道裡面都是假的，所以高興啊、哭啊、笑啊什麼都可以，看到恐怖的情節或許會害怕，但終歸知道是假的，不會特別的執著它，但是到生活裡就不一樣了，眾生不能夠認知這些因緣當下就是假的，反而把它當作是實有，所以著相；越是向外求，就離自己的清淨心越遠，離開清淨心越遠，佛就越遠。

其實，只要終日不掉落在分別心裡面，我們的眼、耳、鼻、舌、身、意這些妙用就叫做佛的大用，既然是佛的全體大用，就不需要再去向外找了，你當下就清楚認知，自己全體種種的一切都是跟佛的作用一樣，所有的作用都是因緣和

12 無二無別，亦謂之不二，指對一切現象應無二元對立的分別，或超越各種執著的區別。

合而成，所有的作用都是從清淨心展露出來的，這就找到根本了。佛的智慧德相是法體的空寂，但法體空寂不是斷滅、不是沒有的，它裡面有種種德相，叫做「不空」。

佛雖然當體是空，可是展現出來的作用是不空，有種種智慧度生的作用，像日月一樣，圓照十方。如果我們一天到晚都在「使佛」——「使」就是使用，使用自己的身口意在種種作為上——卻不知道這樣的作為當下就是佛的作為，還認為是眾生的作為，自己否定自己，又另外去找一個佛的作為，這就叫做「使佛覓佛」，也叫騎驢找驢。「將心捉心」，「將」就是拿，自己已經持有一個心，然後又要去捉另一個心，那不是很好笑？不要以為佛在什麼地方，不要以為佛是我們修證以後才可以成就的，不知道當下自己的全體就是跟佛無二無別的，反而起心動念想要去求取涅槃、解脫、究竟的成就，這樣的話，「窮劫盡形終不能得」，即便你窮盡很長很長的劫數（「窮」是盡的意思，指經過很長很長的時間），盡你自己的形（「盡形」，是指努力到身心都不顧了，可以把它化為灰燼），以這樣去努力，也終不能得到。

「不知息念忘慮，佛自現前」，不知道當下息掉自己的分別心、忘掉這些牽掛思慮，當下佛就現前。佛在哪裡？你越有追求的心，就越不是，真正能夠放下，不要貪取，只要在日常生活中知道當下一切都是空寂、無我的，同時在這些

假相中去學習它、成就它，不要空過，而是善用它，這樣子就叫做真正的修行。

此心即是佛，佛即是眾生。為眾生時，此心不減；為諸佛時，此心不添。乃至六度萬行河沙功德，本自具足，不假修添，遇緣即施，緣息即寂。

祖師禪的正知見

參祖師禪首先要建立一個正知見，祖師禪認定我們每一個眾生都具有如來智慧清淨德性，本來如如、本無欠缺，所以，參禪要明白的、了解的、證得的，就是我們的清淨心，是跟佛無二無別的，具足像佛一樣的智慧德性。所謂德性跟諸佛一樣，有兩方面的內涵：一個是說佛的法身本體，佛說一切諸法緣起性空，沒有自性，一切諸法當體空寂，這叫做人人本具的清淨心，也就是眾生皆具跟佛無二無別的佛性；一切諸佛所證悟的就是這個真理，另一內涵眾生具有佛的慈悲和智慧，只是我們不知道如何去使用它。

我們還沒有證悟，所以要修行，使自己能夠證得、見到清淨心到底是什麼。前面曾講過清淨心是無形無相的，沒有長沒有短、沒有新沒有舊、沒有大沒有小，沒有所謂的形跟色，不可以用心去意識，也不可以用眼、耳、鼻、舌、身來

見到，到底這樣的東西是什麼，我們必須自己去明白，能夠證得這樣的人就說他是成佛、見性。

禪宗要參禪、參話頭、參默照¹³，其實都是要往這上面去了解、去證知它的內涵。我們之前從百丈、馬祖、一直講到黃蘗，都是在延續這些祖師所講的直指人心、見性成佛，人心當下就跟佛心無二無別，人心當下就是諸法的清淨本相，諸法的究竟實相就是緣起性空。既然空裡面沒有形相、沒有生滅、沒有來去，所以叫做「何期自性本自清淨、本不生滅、本不來去」。

心有種種的妙德像佛一樣，有種種的智慧德性、慈悲願力可以度一切眾生離苦得樂，我們眾生也具有這些，在日常日用之間其實就是這樣的妙用。但為什麼到了我們眾生的身上就變成不妙，變成眾生知見，生死流轉不得自在？最主要的原因就是我們沒有了解諸法實相是空寂的，掉落在相的分別執著中，一分別一執著就有貪愛，有貪愛就有取捨，有取捨就有種種的苦樂現象產生，這些現象是生死流轉的主要原因。

禪宗的修行告訴我們，要先知道人人本具如來智慧德相，跟佛無二無別，人人所具足的一切跟諸法也是無二無別，

¹³ 看話禪、默照禪是宋代臨濟宗和曹洞宗兩種不同的禪觀法門。看話禪是臨濟宗大慧宗杲所宣導的專就一則古人的話頭，歷久真實參究以至於悟道的觀行方法。默照禪是曹洞宗的宏智正覺所宣導的攝心靜坐、潛神內觀、內息攀緣，以至於悟道的觀行方法。

當體空寂、無自性，如果我們知道這兩個前提來用功，就叫做「稱性起修，迴光返照」，也才能夠在日常生活之中，不管是穿衣吃飯、喝水睡覺，所有一切人、事、物你都能當下用智慧去觀照，觀照它的本體是空寂的，是因緣和合的；因緣和合就不思議，一切諸法呈現出來的相也是不思議的，但是這裡的不思議，不是說可以永遠住著；不思議是指一切諸法剎那¹⁴剎那生、剎那剎那滅，沒有一法是可以住著的、追取的，諸法當下就是生、就是死，生生滅滅，沒有一個真正的東西可以去把握。

修行就好像看電影，可以跟它笑、跟它哭，但畢竟要知道它是電影，看到裡面的殺人、戰爭、爆炸等很多恐怖的場面，你只感受那種情境，但知道它是假的，知道是假就不會住著在裡面，但是眾生沒有這樣的智慧。佛陀告訴我們，世間的一切諸法其實跟看電影一樣，是因緣和合的暫有，就好像影片其實是一格一格的快速流轉，由於視覺的緣故，使我們認為這是連續的東西，其實它是很多很多的格子才串成一個動作，那些格子都是各自獨立的，一個動作的背後要跑很多膠片才會產生那個動作的相出來；如果從膠片本身來講，就是有生有滅，但是我們看螢幕的時候沒有感受到生滅，只感受到一連串的動作。

14 那：華譯一念，指極短的時間。經上說，一彈指之間，即已含有六十個 那了。又說人的一個念頭中就含有九十個 那。

我們現下人生所有的一切相，也都是跟電影膠片一樣剎那生、剎那滅，可是我們沒有看到剎那生剎那滅，我們只看到一段段的動作，一段段連續起來把它當作實有，然後在裡面起分別、顛倒、執著，認為有這個色身、有山河大地、有種種一切，我們都放捨不下，在佛法裡就叫做顛倒、無明、沒有智慧。

明明沒有實際的東西我們卻當作實有，看電影還知道是假的，可是看人生就沒辦法認清它是如戲、如夢、如幻，我們說戲如人生、人生如戲，對不對？但是你有沒有真正把人生看成像戲一樣？沒有。我們說人生如戲，好像是無常、不究竟，這是因為你掌握不到、抓不到、佔有不了，但是你並沒有認清法的實相是無常的，因為你老是想佔有它，卻無法佔有，例如你想佔有現在這個色身，永遠不老、青春永在，你佔有不住，所以你說它無常、會老會滅，那是對相的一種執著，一種得不到對苦的感傷，不是你真正的智慧，未能看清人生像電影、像戲一樣，不知它只有過程，只有變化的現象，沒有真實的東西可以去執著；你沒有辦法用智慧去覺照到這些，這就是我們生死流轉的最主要原因。

佛陀告訴我們諸法的無常、生滅是實際的法相，是永遠不變的定理、真理，不管古今中外、乃至於未來都是如此。這不是佛陀發明的，他只是發現了這樣的現象，然後告訴我

們，不要再掉進有相可得的偏執中，包括我們的身心和種種一切，一切的相都是因緣和合的，沒有實際永遠不變的自性，所以我們說它是空。空並不是沒有，空的當下就是假有。但在人生中，我們在這裡哭、在這裡笑，沒有把它當作是戲，反而把它當作真實。當你擁有它的時候，你認為你佔有它、得到它，所以歡笑；等到你失去它、不能擁有它的時候，就認為是失掉了，就變成苦，所以悲傷哭泣。

這樣的哭笑人生是執著的表現，沒有認定這個人生是戲，而把這些都當作是實有，得不到時就有「求不得苦」。而從佛法來看，人生一切如戲、無常，世間所有現象都是無常，你就不會去執著一個真實永遠的東西。我們必須要先建立起這樣的認知，你的修行才能相應到佛法，否則都叫著相修，那就怎麼修都沒有用。

眾生與佛從緣起空上說無有差別

這裡告訴我們「此心即是佛」，我們當下這個心就是佛。你說我們的心中充滿了種種煩惱痛苦，但煩惱痛苦也是法，也是因緣和合的，只要是因緣和合就都是假，你只要認知它是假，雖然有這個假的作用，但是不去執著它，就不會掉落在實有裡面、掉入在得失成敗的苦上面。

看電視、電影的時候我們就沒有得失心，只是融入那個情節而已，人家得到寶藏的時候，你不會以為這是寶藏，我也去搶一手，如果在現實的人生中，你看到了可能會衝上前去抓一把，而對於電影情節就知道它是虛假的，縱然投入也不顛倒、不愚癡，你時時刻刻都是清醒的。

反過來，在現實的人生中，佛法告訴我們這些都是假有、都是緣起空的，可是我們仍然認定它實有，這就是我們受苦的原因。如果我們在自己的位置上，能夠知道我這個形體就像電影裡面的人一樣，其實也是假有的，只是暫時有這樣的假相存在，沒有一個真正所謂的「我」存在，也沒有真正所有這些法存在，縱然現在我們的名字叫做「眾生」，但是「眾生」這個構成也是因緣和合的；我們認定佛具足無量的智慧、無量的妙用、無量種種的功德，而祂也是因緣和合的。

我們的因緣和合是在種種染汙、不清淨的相裡面去和合，而佛是變成智慧的、慈悲的、究竟的、圓滿的、清淨的。佛跟眾生有分別，但這樣的現象也都是屬於法，只是不同的法而已，一個叫做生滅法，一個叫做清淨法或者不生滅法。既然都叫做法，就都是因緣和合，因此從因緣和合的道理來講，眾生是空、沒有自性，沒有真正的體性存在，佛也是因緣和合的，祂沒有自性、也是空寂的，因此我們就是佛，從理上來講就是沒有差別。

從相上來講，我們眾生充滿了煩惱痛苦，一看就知道是很衰的，跟看起來很莊嚴的佛相比，一個叫淨相、一個叫衰相，但不管是衰相，還是淨相、美好的妙相，有沒有一個東西會永遠住著在那裡？其實每一個相都是電影的格子，一格一格快速轉過。呈現給我們畫面的時候，其實已經是一個格子消滅、一個格子又來，這就叫做生生滅滅。生的當下馬上就滅，因此沒有永恆存在的相。

雖然沒有永恆存在的相，可是每一個相在那一個格子的當下，是不會再有第二個因緣聚合可以跟它一模一樣，從它那個相來講是不可複製的，因此我們可以叫它「永恆」。它沒有第二個再來、也沒有第二個再去，從那個剎那的相本身來講，當下就是最不可思議的，因為它不會永遠存在、也不再複製，它就是最獨特的，當下就是永遠。

那個相不可能停駐，它過去就是過去了，但是在它剎那存在的時刻，它是永遠的唯一；既然是永遠的唯一，就沒有比較，它整個就是永恆。佛法經典裡面常說「一念萬年」，為什麼？因為在那一剎那的那個相，絕對的、唯一的、永遠不會停留、永遠不會再來、也永遠不可複製，那個相在那一剎那是不生不滅。

黃蘗跟我們講這個心就是佛，其實這是馬祖道一提出來

的理論，禪宗告訴我們眾生的心當下就是佛心，所以叫做「直指人心，見性成佛」，只要你見到真正的實相，當下就成佛。眾生的心跟佛的心是無二無別的，因此佛就是眾生。剛才我們是從理上、以及從因緣和合的事相上來講，心跟佛是沒有差別的。

接下來提到「為眾生時，此心不滅」，意思是做眾生的時候這個心不變、這樣的理論也不會滅，例如緣起性空，空的道理會不會滅？做眾生的時候，它也是因緣和合沒自性，當下空寂不滅的，因此給它一個名稱叫佛性、真如、清淨心。這個心不管它現在是什麼樣的染法，它的實相都是空寂的，不管那個心是多麼髒的、黑的、亂的、不乾淨的，它仍然是因緣和合、沒有自性。這裡講的是眾生，就不見得只是人，也包括更低下的地獄、餓鬼、畜生這些做盡種種壞事者，但它們的心跟佛的心也是無二的。

前面已經講過，從性上來講、從因緣和合的理上來講它是空的；從它的相上來講，每一個相都代表著永遠的永恆。什麼叫做不永恆？會死亡的、短暫的叫不永恆。有時我們講永恆是指海枯山爛，海枯山爛的時間算起來是很長，但是不管多長都不是永恆。海會枯，山會爛，只要有相的東西，不管經過再長的時間，到最後還是會爛的。就像喜馬拉雅山，我們認為它是世界最高的山，但事實上在幾億年前它是在很

深很深的海底，後來因為大陸板塊的撞擊，使得原來在海底的土地隆升起來變成山。在尼泊爾或印度一帶，常有原住民在賣週邊山上挖到的石頭，打開裡面就有海中動物的化石，可知幾億年前喜瑪拉雅山是在海底。

古人說此情永遠不變，直到海枯石爛時。其實這只是形容很長的時間。佛法講，所有的相，不管再長，總有一天都會滅，包括阿彌陀佛的極樂世界。阿彌陀佛是無量壽，他是以報身出現來教化眾生，他有報身的相，到最後必然也是要入涅槃，之後就是觀世音菩薩來繼承。沒有不滅的相，只是它的時間可能非常非常長。

所以，要成為永恆就必須沒有比較，因為它沒有相可住著，每一個相生起的時候馬上就沒有了，那個相只是暫時有的，馬上就不見了，變成沒有形、沒有相。你不能說它變成斷滅，因為它曾經有過，不是如同於無。諸法的實相就是這樣，每一個法都是剎那生、剎那滅，剎那生的時候暫時有，但它沒有辦法住著、不能停留。佛法所講的空是這樣的，不是指沒有。例如你跟某一位男人曾經有過感情，現在沒有了，這個空是眼前沒有，但是它曾經有過，不屬於沒有、也不屬於實有；天底下的男人這麼多，但你跟其他男人完全沒有任何關係，那才是真正的沒有。這就是佛法告訴我們的定義。

不著於相的修行

對於一切相，我們能夠這樣去觀照就不會著相，例如：這本書是你的嗎？乃至於還有別的什麼東西真的是你的嗎？你去研究它，它只不過是暫時的，要知道雖然現在看到的書好像沒有動，其實它每分每秒都在改變，只是這個改變不是眼睛可以直接感覺出來的，如果我們用很好的儀器，馬上可以測出來它是一直在變化的，很多的元素會慢慢改變成另一種，這個時間對我們人類來講是非常長的，但是從宇宙時空的大時間來講又是非常短暫的，即使用兆年、億萬年都不足以形容，相對來說，我們人生的百年就顯得非常短暫了。

我們要真正了解佛跟眾生為什麼沒有差別，做眾生的時候這個心不減、做佛的時候這個心也不添。修行若用識心¹⁵、用生死心去修，修得再久都得不到利益。你要是知道一切諸法本身是空寂的，就不要著相，但也不是說不去修，因為如果這些宛然的假有不去改變它，你會永遠掉在假有裡面，不能見到法的實相，不能真正解脫；所以，佛法照樣修，工夫照樣用，在用功的時候不掉落在有一個真正的心取捨、掉落在一個相上的實有，這就是最好的修。當你沒有掉在相的實有的時候，就能夠觀照這些都是因緣假和合、不究竟的、

15 識心：指六識或八識之心王，是眾生精神活動的主體，但由於還落在能認識與所認識的主客二元對立中，因此不是智慧，只是無常變化的心識現象。

暫時有的，就好像看電影，知道裡面的情節，而不會把它妄認為實有。

六度萬行，不假修添

「乃至六度萬行河沙功德，本自具足不假修添，遇緣即施，緣息即寂。」我們對於六度萬行，常常會以為這是在修功德，修行要從這裡去培福。但是，如果在修持布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧這六度，乃至菩薩做的很多很多的濟生工作時，以為有真正的眾生讓你去救濟、有這樣的法讓你去修，或者修布施的法、修精進的法是實有的，那就掉在身心相裡面。

一切諸法既然本性空寂，空寂當下又是因緣和合的萬有，那麼六度萬行是不是因緣和合的萬有？布施有布施的因緣，精進有精進的因緣，這樣的因緣都是不離開空而展現出的因緣和合相，呈現出這樣子的法。每個因緣不同的時候就有不同的法，例如造業，追求五欲塵勞¹⁶這樣的緣，所產生出來的就是地獄、餓鬼、畜生這些染法，這也是從空起有。

如果不離清淨心，當下清淨心就是萬有，空就是萬有；當因緣和合，不管是六度、萬行、乃至於河沙功德，都是從

16 塵勞：煩惱之異名，由於貪瞋嗔等煩惱，塗穢真性，勞亂身心，謂為塵勞。

空裡面本來就具足這些。空的當下就是因緣的和合，因緣和合當下就是空，兩個是一體的東西。此心不增不減，一切萬法、事相、妙相、妙用都是從因緣和合而來的；因緣和合當下是空，因緣和合當下也就是這些假有，這些假有是空裡面的東西，不是離開空而別有的。

六度萬行、河沙功德也是本自具足，千萬不要說：我們是眾生啊！我們欠缺像佛那樣的智慧、慈悲、神通、善巧、以及種種一切，我們都欣慕佛，所以求佛庇祐……這是佛對三乘、人天乘的眾生講的，不是對上根、大乘根機的人講的。

大乘根機的眾生，佛直接指出你的心當下跟佛無二無別，既然跟佛無二無別，那就覓自己的心、了自己的心、明白自己的心就好了，不必向外去追求，知道回歸在自己心上來用功。但如果你落在有一個實有的心，又會告訴你，覓心了不可得。這樣的修行是叫做上根大器的用功法，這叫做祖師禪，我們稱做「教外別傳」——在經典教理以外，不再利用文字的說明來告訴你，你的心當下就是佛。

例如佛是有智慧的、是圓滿的，那就叫做「教內說」，教內教導的。佛從三藏十二部¹⁷經典裡面告訴我們怎麼去用功

¹⁷ 三藏十二部：三藏，即經律論也。經說定學，律說戒學，論說慧學。十二部即佛說經分為十二類，亦稱十二分教，即長行、重頌、孤起、

修行、離苦得樂，怎麼去斷惑、斷一切煩惱、成就菩提，這叫做教內的說法。

教外的說法是，本來就跟佛無二無別，所以不假修證。教內的當然是佛說的，教外的更是符合佛的本意，因為佛所說的一切都是為了要你了解什麼叫做真正的佛心、什麼叫做真正的實相，是以語言教導讓你明白，但如果能夠直接採取真正的真心，又何必藉由這些假相來讓你吃苦呢？

我們的心就是佛。此心既然是佛，它不增不減，乃至於本自具足佛的智慧德性，「本自具足，不假修添」；「假」就是借用的意思，不必借用修行來增加它。我們常常覺得智慧很低、福德很差，所以要多拜佛、多精進、多努力，這樣子就叫修、就叫添。就好像你去買菜，不夠再多添一點，我們都希望多添一點、不要拿走，這叫添加；添加就叫有為法、生滅法，那就不叫永恆的真。

真實法是什麼，它不是可以修來的，就像說一斤是多少，確確實實就是這樣子，但是落在人為的時候就變了，從買方來講，那個一斤最好再多給一點，從賣家來講，一斤最好能夠少一些，或添一些假的東西進去。以前看人家賣鴨、賣鵝都會灌一些食物進去，使得雞、鴨特別重一點。小時候住鄉

譬喻、因緣、無問自說、本生、本事、未曾有、方廣、論議、授記。

下親戚家，看他們要賣那些牲畜的時候，尤其是雞鴨，一直灌一直灌，雞販子來的時候秤起來就比較重，一隻多個一兩、二兩，十來隻就多了好幾斤，也是滿嚇人的。

本來台斤一斤是十六兩，公斤是十兩，這樣是沒有增減的，但實際買菜時，你買的一斤和賣的一斤可能有差比，他可能在斤上面做手腳，你也可能貪小便宜，已經算好了還臨時要跟人家抓一把蔥，這樣就叫做不真實，也叫生滅、人為造作；人為造作就沒有一定的標準，就會有加添。不生滅的東西就沒有加添，它恆常如此，不生滅才叫定律。原來清淨的本性是不假修添的，不必去修行它、也不必添加它。

遇緣即施，空而能現

「遇緣即施」的意思是有這樣的因緣就產生出這樣的作用。例如大家聽課，這個叫做緣，你說它沒有嘛，聽課時宛然有；說它有嘛，課上完了以後也沒有。實際上剎那生、剎那滅，不能說它在，也不能說它不在，分分秒秒間，每一個法剎那生、剎那滅，沒有永遠的存在，那一剎那聽到的、還有你的身心，都只是在那一剎那是這樣子的，下一剎那的因緣又不一樣了。

縱然聽課的內容一樣，可是其他的緣也不一樣。縱使因

都不變，展現出來的法也不一樣、相也不一樣；因為相是唯一的，縱然是千變萬化的形色，也仍是緣起性空。一念萬年，萬年一念，仍是萬法一相，一相無相，無相故無不相。宇宙山河，千奇百態，不外當下一念。

「遇緣即施」就是在說本性空寂裡面有智慧妙德性，沒有形、也沒有相，但是不能說它沒有，遇到因緣的時候就可以產生這樣的作用。過去有一位在朝廷當官的居士，他請教禪師佛法所講的「芥子納須彌」，如果說「須彌納芥子」還容易知道，須彌是很大的，芥子是芥菜的種子，比芝麻還小，很大容納很小很容易，但是佛法講「芥子納須彌」，這麼小的芥菜子可以納須彌，沒辦法了解。

這位禪師很聰明，他不直接從佛法上解釋，他說：請問這位官人，聽說你四書五經、策論這些都讀得很通是不是？居士可能滿自負的，口上說不敢，表面上謙虛，其實不敢的意思是「未曾有書不曾讀」，所有的書都讀過了。禪師就問他：請問，你讀了這麼多的書，現在在哪裡？你都讀進去了，你現在身體裡面哪一部份有書，有《左傳》、《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》？下筆要用的時候，無論是四書、經史子集、詩詞歌賦，下筆如有神，而去找它的時候都找不到。這豈非「芥子納須彌」？

古人說學富五車，這些書五輛車可能都還載不完，一方面以前的車沒有現在卡車這樣大，另外以前的書也不是紙張的，以前讀的書叫做冊，冊是木片削成薄薄的，或竹片一片一片上下打孔，在平的地方用毛筆寫上去，一片木片或者竹片寫不了幾個字，串起來以後份量很大，所以學富五車也裝不了多少書。而且古人都能背誦典籍，第幾頁第幾行第幾字都講得出來，有的甚至還可以倒背。

所以「遇緣即施」，智慧沒有形、沒有相，還有像能力等各方面，遇到需要使用的時候就可以拿來用。「緣息即寂」，因緣過了，也不會要永遠保持住這樣，若了解這個道理，就不會掉在這裡面著相。例如我現在在這裡當法師，難道下了課我還說我是法師、我在講法嗎？如果是這樣的話，在緣息的時候就沒有寂，掉落在自己的成就裡面。這表示一個人不知道謙虛，對自己所修、所學、所成就的，常常以為超出別人，以為很了不得，這就叫自視其高，在佛法裡面就叫慢，傲慢的慢，認為自己有東西，沒有真正做到「遇緣即施，緣息則寂」。

佛法教我們的，不只是能夠讓我們真正了解生死，就是稍微了解一點，在生活裡面能夠去使用它、觀照它，你做人就成功了。例如有些人總覺得自己才華很不錯，但是不得人緣，什麼原因？就是因為他自視其高，動不動就把人家貶得

很低，你有求於他時他可能會幫助你，但是要他幫助，他會讓你覺得難受，這樣的人不得人緣，他自視很高，包括金錢、才華、智慧、地位各方面，都掉落在境界相上面，不能認知這是因緣和合。

很多世俗的人，作官的、乃至經濟界的強人，對自己的未來無所知，也很害怕生死，對得失成敗非常執著、也放不開。當然這並不是說我們沒有類似劫數這類的因緣果報，可是佛法更相信因緣果報不是請別人幫忙誦誦經、拜拜懺就可以消除的，而要從你內心真正生起對佛法的信心去修行，真正去懺悔自己的業障，不著相來修一切的福德因緣，才可以度過所有的業障。元朝的皇帝規定，中國所有寺廟天天都得替皇上、皇太子、皇妃、百官祈福誦經，可是誦了這麼多經，還不是照樣滅亡。而清朝的皇帝哪一個不是崇佛、信佛，天下的好風水被他們佔盡了，但該亡也還是亡了。所以千萬不要往這方面去執著。

佛法告訴我們，世間一切法沒有究竟的實法，都是因緣假和合，在這假和合裡面你會經歷一定的因緣、一定的過程。就像我常跟大家講，肚子餓你認真去吃就好了，不要擔心什麼時候才會吃飽，只要你專心吃，必然就會飽。只要你堅持在佛法上面真正去用功，在真正的功德事業上去盡心，不著在人天福報，那就沒問題。否則執著於人天福報，梁武帝都

免不了亡國餓死，就算遇到了達摩祖師也幫不了他的忙。

希望大家能夠了解佛法真實的義趣，了解一切因緣當體是空的，一切因緣的假雖然有相，但也是生滅不已的，不可能永遠保有，只要你繼續發這樣的心去努力，絕對到最後是好的，不必怕以前有什麼樣的業。

佛法說「千年暗室一燈破」，萬年的冰雪也是一樣，科學家挖到南北極最深的冰雪都是千萬年久遠，把它拿出來陽光一照，還不是照樣融化。意思是說，再多的業障、再大的苦，你都不必害怕，只要真正有佛法的智慧、佛法的修行、佛法的精進，一切苦難、災難自然遇難呈祥。否則，連佛陀自己都救不了釋迦族的滅亡，神通第一目犍連已經證果的阿羅漢，都免不了被外道亂棒打死，你認為業障僅靠經懺就可以消得了嗎？如果消得了，以前的皇帝修的功、造的福比我們多，又可動用全國寺廟替皇室祈福，結果如何呢？佛法的平等就在這裡，一切諸法空寂，這是真正的平等，佛跟眾生沒有差別。

若不決定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，與道相乖。此心即是佛，更無別佛，亦無別心。此心明淨，猶如虛空，無一點相貌，舉心動念即乖法體，即為著相。無始已來，無著相佛，修六度萬行欲求成佛，即是次第；

無始已來，無次第佛，但悟一心，更無少法可得，此即真佛。

「若不決定信此是佛，而欲著相修行以求功用，皆是妄想，與道相乖。」在這裡黃蘗告訴我們，必須相信自心當下就是佛，跟佛一樣具有無邊的功德、智慧德相，不要加添，不必妄作用功。如果掉在著相修行，認定自己是凡夫，業障深重、生死可怖、煩惱很厚、沒有智慧等等，否定自己跟佛一樣，認為佛是天上天下獨尊，有三明六通、種種不可思議的神通妙用、智慧慈悲，認為祂高不可及，若這樣子起心動念來修，都叫做著相修，如此修行很難證得實相。更嚴重的是，著相修來求功用、求功德、求妙用，叫做妄想，跟真實的道、真正的實相相違背。

因此，「此心即是佛，更無別佛，亦無別心」，當下的心就是佛，不要另外想有其他的佛，不要說有釋迦佛、阿彌陀佛，但就是沒有自己這個佛，這是我們最大的謬誤。其實只有認定有我們自己這個佛，才能見到處處都是佛，你也才能體會到阿彌陀佛究竟是什麼樣，為什麼我們要對釋迦佛知恩、感恩，為什麼要對眾生知恩、感恩，這時候你才能見真正的佛，否則一直都掉落在著相、生滅中，想到佛的時候佛就在，沒想到佛的時候佛就不在。正像有句玩笑所說的，出家一年，佛在眼前；出家二年，佛在天上；出家三年，佛就回到印度去了。

如果你能夠肯定自己就是佛，時時刻刻不離清淨心、時時刻刻見到真心，當下一切的佛就處處呈現在你眼前，你隨時都可以跟這些佛菩薩一起喝茶談天，很自在的，要知道心就是佛，沒有另外的佛，也沒有另外的心。

那麼這個心不是會生滅嗎？會這樣認為是僅僅看到相，相是因緣和合的，和合的當下沒有自性，那個無自性叫不生不滅的真心，相雖然是生滅，但生滅的當下其實是不生滅，因為剎那不可複製、也不可重來，它是絕對的、唯一的，所以剎那就叫永恆，就是永遠的真。要知道，當下的心即是不生不滅的，它不是掉在臭皮囊上、落在執相上的，那些都不是真正的真心。為什麼不能著相去修？因為一著相就落入識心、生死心，就不是真心、清淨心，以生死心要去了解清淨心是永遠不可得的。

「此心明淨，猶如虛空，無一點相貌，舉心動念即乖法體，即為著相。」真心本來就是光明的、清淨的、如如的。如如就是像虛空一樣，像虛空不是說沒有，虛空可以容納很多東西，虛空當下就有萬物，只是因為虛空沒有形相、沒有邊際，所以叫它「虛空」，但不要掉入在相上，否則又著在有一個虛空的相。一切諸法的法相，要當下體會它是因緣和合的，這樣子就是不著相。

這些名稱都是拿來做比喻用的，不要把比喻當作實有，所謂像虛空一樣沒有相貌，用來修行時，就是當你舉心動念的時候要能放下，不要著相；也就是拿這個心來動念頭的時候——不要把動念當作是歪念，不是的，即使你想要修行、想要認真精進了生死，這也叫動念，也要放下。

不管是淨念還是妄念，都叫動念，動念修就是著在相上，就沒有見到諸法實相，而落在求功用、落在有所增添上面，所以「動念即乖法體」，乖就是違背，違背諸法真正的體性；落在相上修，清淨心就顯現不出來。《金剛經》說「如何降伏其心？」學佛首先要學會降伏心，就要「離四相」——離我、人、眾生、壽者四相——也就是不著相。著相的話，怎麼修都不能成就。

「無始已來，無著相佛，修六度萬行欲求成佛，即是次第；無始已來，無次第佛，但悟一心，更無少法可得，此即真佛。」「無始」就是沒有開始，佛法是沒有開始也沒有結束，不要以為做眾生是苦的開始、成佛是苦的斷盡，真實有個開始、真實有個斷滅，不是這樣的。世間上絕大多數宗教都是講有開始有斷滅，但是佛法不是這樣的。

從無始以來，沒有著相的佛，既然叫做佛，就是不著相，

一著相就不叫做佛了，如果落在三十二相、八十種好¹⁸，那轉輪聖王也有三十二相，但轉輪聖王¹⁹不是佛；而且轉輪聖王比天人的福德差，天人比轉輪聖王的三十二相還要莊嚴，那麼從相上的莊嚴講，天人的莊嚴應該超過佛，你能不能把天人當作佛呢？顯然不行。

自古以來就沒有一個著相的佛，所以不能落在三十二相、八十種好上去認知佛，但是要你遠離這個相，你又掉在「無」相裡面，這也叫著相。不著相是不著在有、無相上，不要以為「有」的相不去著，去著「無」的相。像很多人作功德，認為寫上名字叫著相，所以不落名字而寫「無名氏」或「三寶弟子」，以為這就叫不著相，就是修成了，其實都不是。

凡事只要經過你的心裡去想，都叫著相。如果你說：我

18 又名三十二大人相，包括：一足安平，二足千輻輪，三手指纖長，四手足柔軟，五手足縵網，六足跟圓滿，七足趺高好，八如鹿王，九手長過膝，十馬陰藏，十一身縱廣，十二毛孔青色，十三身毛上靡，十四身金光，十五常光一丈，十六皮膚細滑，十七七處平滿，十八兩腋滿，十九身如師子，二十身端正，二十一肩圓滿，二十二口四十齒，二十三齒白齊密，二十四四牙白淨，二十五頰車如師子，二十六咽中津液得上味，二十七廣長舌，二十八梵音清遠，二十九眼色紺青，三十睫如牛王，三十一眉間白毫，三十二頂成肉髻。八十隨形好，為三十二相之細化，有無見頂相、鼻高不現孔、眉如初月、耳輪垂墜等八十條。

19 轉輪聖王，此王身具三十二相，即位時，由天感得輪寶，轉其輪寶，而降伏四方，故曰轉輪王。雖未斷惑，未出三界，然以福德之力，治四天下。

出這樣的功德，師父隨便你要寫誰，要寫我的名字可以，或者不寫也沒關係，寫我是阿貓、阿狗也可以，如果師父認為該用我這個名字，你就拿去用。這才叫做真正不著相。或者是，師父說要寫上阿狗，意思是連阿狗都會出功德，會引起更多人發心，所以寫阿狗就最好。我們參加建寺，刻碑留名，只要心裡知道這個行為能夠使更多的眾生發心、成就更多人生起歡喜心，那才是真正的離相、無相。

所以著相、不著相不是在於你留不留名字、或者留什麼樣的名字，只要能發起眾生的歡喜心就對了。例如從前聖嚴師父在軍中投稿時只是個少尉，但他的筆名用「醒世將軍」，為什麼叫「將軍」？因為這個筆名有啟發人心的作用，要讓人家覺得這是個將軍，還是醒世的。無始以來我們就沒有著相的佛，不要以為「不著」就是沒有那個形相，如果掉落在「沒有那個形相」，那也叫「著」。所以佛陀沒有名，但是千古以來我們都知道有釋迦佛。

就像禪門裡曾經有一位大德，他對弟子們講：「我快要入滅了，但有一件事情未了，不能安心走。」弟子請問師父什麼事。他說，我在這裡教化很多年，還有一點小小的名氣留在世間，哪位弟子能夠幫我除名，除了名我就可以安心走了。意思是除名以後什麼都不留，就可以走了。

這看起來是要除名，其實是在考驗弟子們的工夫有沒有真正相應到實相，結果大家都不會。這時一個小沙彌出來，對師父叫了一聲他的名字，例如我叫果如，他一出來就叫「果如」，然後就回到行列裡面，這就是為師除名。大師就點頭：「嗯，感謝你！」眼睛一閉就走了。

什麼是除名？叫一聲名字，是名上添名，但如果你以為有個什麼方式能夠除名，那就錯了。除名是指當下不掉落在「名」的相上面，不執著就叫除名，不是真的把名字除掉。

如果這個芳名或臭名能達成什麼利用價值的話，就讓人家去好好的用，沒有關係。像我講的東西、說的文字，誰要用、誰想用都可以，我沒有智慧財產權，我不能說這是我的智慧，因為這是人人本有的，諸佛菩薩早已說明，只不過經過我再詮釋一下，談不上什麼智慧財產。但是我們現在很多人因為有身家，必須靠這個來活命，因此也不能說他不對。

古代的大師和學者們，一篇好文章就傳頌千古，沒有人給他稿費，不會聽它一次、複誦一次就要使用費，因為古人把知識學術當作是共有的財寶，人人可以去學、去用，用的話也不叫侵犯智慧財產或剽竊，這是天下的公器，是公眾所擁有的；哪怕是經由你的頭腦、你的講述、你的書寫，既然已經講出了，就變成人人共有的東西。

以前的人沒有認為這叫私有，如果有人將它刻版印刷拿來賣，因為這些店家要生活，賣得再多都跟原著作者、原講述人沒有關係。就像黃蘗語錄是他講的，但是由裴休集結下來，裴休自己還掏腰包來印，然後送給人家。後面的人可以出版語錄賣錢，賣的錢也是歸刻工或出版商，跟裴休和黃蘗都沒有關係。

按照古代的傳統，文學、智慧、藝術、美術，這類都叫做公器，就像以前寺院裡的圖畫，請工人來畫，會給些養家的生活費，畫好了以後是寺院的嗎？是，也不是，誰來看、模仿再去畫都可以，沒有認定是誰的，有緣的人看到了就是他的，你有本事再去使用就是你的。天地所有的東西都是大家的，但是有本事的人才用得到，山川景物這麼漂亮，只有詩人可以用文字、畫家用丹青、音樂家用音符將天地之美呈現出來。大多數人只是看到表相的一面，沒辦法再把裡面更有深度的內涵發掘出來。

因為這種共用的傳統，所以日本和尚來到中國留學，中國政府就送了許多的經書給他們，寺院也把最好的經卷讓他們帶回去，為什麼？因為這不是寺院私有的，而是屬於全體眾生公有的；日本那時候縱然沒有佛教，但中國這邊的佛教、寺廟、大師也不圖什麼，就都讓他們拿去，只要讓日本這些沒有學佛的人能接觸到佛法，看到這些莊嚴的畫像、文字、

經典就好了。

因此，希望大家不要著在這裡，要把一切跟人家共用，哪怕只是個虛名，能夠造成好的影響就盡量去使用，能夠帶動起所有的親朋好友一起來親近佛法，哪怕只是一念的歡喜心，都叫善用因緣、善觀因緣、善成就因緣，原來只是俗緣，現在變成佛緣，生生世世結下更好的法緣。

這就是不要著相修的道理。按語錄所講，如果想著「修六度萬行，欲求成佛」，這就掉在次第裡面，是慢慢一點一點來成就的，這是三藏十二部的教內教導，不是教外別傳的禪。

禪有沒有六度萬行？有，但是不執著在次第裡面去成就，不添加、也不缺少，本來就具足。只是在後得智²⁰上使它更加成熟，只是善識因緣，使得對因緣的掌握能夠更好；但是掌握得更好也不因為個人，是因為有這樣的因緣、有這樣的智慧去遇緣善於掌握因緣，用後即息。

所以，無始以來沒有所謂的次第佛，佛當下見性的時候就成佛，不是說一步一步的去成就。底下說「但悟一心，更無少法可得」，這就叫真佛。

20 後得智，乃菩薩行滿化他之智也；與覺悟諸法性空的根本智相對；又合稱為二智。

只要能悟到這個心當下是清淨的、是圓寂的，能夠悟到清淨心當下就跟佛無二無別，本來具足、本來清淨、本來圓滿，裡面沒有任何一法或增或減，這樣子就叫見到真正的佛了。所以叫見性成佛，「成」是因為「見」，而不是去造作，明白真正性體的實相當下就叫成佛，不是斷煩惱、除煩惱，求得智慧、求得所有的功德圓滿以後才叫完成，只要見到諸法的實相，當下就是。

佛與眾生，一心無異，猶如虛空，無雜無壞。如大日輪照四天下，日升之時明遍天下，虛空不曾明；日沒之時暗遍天下，虛空不曾暗。明暗之境自相陵奪，虛空之性廓然不變，佛及眾生心亦如此。若觀佛作清淨、光明、解脫之相，觀眾生作垢濁、暗昧、生死之相，作此解者歷河沙劫終不得菩提，為著相故。唯此一心，更無微塵許法可得，即心是佛。如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。

「佛與眾生，一心無異，猶如虛空，無雜無壞。」此處講一心無異，就是佛的心跟眾生的心是同一個心，沒有兩樣，但是你不要掉落在有一個「一心」上，又落入實執，因為底下立即說此心猶如虛空，無雜無壞，像虛空一樣，沒有一個東西可以摻雜在裡面，也不會有壞滅，所以當下是空寂的。

此心「如大日輪照四天下，日升之時，明遍天下，虛空不曾明；日沒之時，暗遍天下，虛空不曾暗。」這個比喻很好了解，太陽遍照天下的時候，大地一片光明，太陽落下時，大地一片黑暗，但是虛空有沒有明暗的差別？沒有，虛空還是原來的樣子。此處用虛空做比喻，形容此心無相，沒有相就沒有明暗的來去，這才叫做虛空；如果虛空有相，那就不叫虛空了。

就像我現在是健康人，那就代表我沒有病；如果說我是病人，那我就不是健康人。既然叫虛空，就意味著無形無相，太陽的明暗如果可以使虛空變得明或暗，虛空就有相，就不叫虛空；太陽的明暗是太陽自己的明暗，不是虛空本身有明暗、或者受著明暗，有相才會有明暗，無相就沒有明暗，虛空如果有明暗相，就應該改成別的名。正因為虛空是無形無相，所以它沒有增、沒有減，跟太陽的照與不照都無關。

為何用虛空來比喻心？因為「明暗之境自相陵奪，虛空之性廓然不變，佛及眾生心亦如此。」明與暗這兩種相自相陵奪，意思是它們是相反的，明相來的時候就沒有暗相，暗相來的時候就沒有明相，兩個相互相侵奪，你來我往好像拔河，我力量大一點把你拉過去、你力量大一點就拔過來。

但是虛空就不一樣了，虛空無形無相，所以沒有自相陵

奪。明暗之境，境是實有的，境明、境暗其實就是明相和暗相的互相拉拔；而外面的境，大地的明暗也是受太陽明相、暗相來去的影響，都是在有相上面；無相的虛空就不會了，就沒有明相、暗相的來去。

下一句很重要，「若觀佛作清淨、光明、解脫之相，觀眾生作垢濁、暗昧、生死之相，作此解者歷河沙劫終不得菩提，為著相故。」我們很多人的修行就著在這裡。把佛當作是清淨的、光明的、解脫的，所以我們欣慕、想要學佛。如果不是欣慕佛的一切都很好，去學他做什麼？就像我們覺得台灣首富是王永慶，他很有錢，所以我們欣慕他，希望學他；有這樣的相我們才會學他，這樣的學就是認定自己不如，有一個高的相在上面，認定自己汙濁、暗昧，是在下面的生死之相，自己處的地方最差，看人家都是最美好，才要一直去學、去成就，這就叫做生死相，死在這個相上面不能活用，不能知道這個相原來是空的。

你時時認定佛就是這麼莊嚴，我自己就是這麼差，所以趕緊要修，而佛就是因為祂經過多生累劫的修行精進才有成就。我們是不是大部份都掉落在這樣的修行識見中？這樣的修行當然也是佛法，這叫做教內的佛法，而祖師禪是教外的禪，也是佛說的，但不是寫在經典裡面的，是在經典文字以外要表顯出來的真實義。

如果我們把自己看作是垢濁、看作是暗昧、看作是生死，而把佛看作是清淨、光明、解脫，都只是掉落在相上的認真，所以經歷恆河沙劫的用功也不能見到真正的菩提。菩提就是正覺，正確的覺悟到一切諸法緣起性空，沒有自性，而緣起的當下有種種的因緣假有，這個就叫做諸法實相。如果掉入在著相裡就不能成菩提，因為佛陀告訴我們諸法和合的當下沒有自性、是空寂的，因空寂故，一切諸法有千變萬化的存在；只要因緣存在，當下就有一法存在，但每一法的存在都是暫時生滅，不是永恆的。

「唯此一心，更無微塵許法可得，即心是佛。」就是這麼一個心，其實就是這麼一個法——當下空寂又具有一切的因緣假有，就叫諸法實相，此心叫做清淨心、妙心、真心。如果只看到識心，把識心認作佛的話就很糟糕，會認定有一個清淨的佛心可以去成就，但是這個心沒有微塵許法可得，仍然是無形、無相、無香、無臭、無大、無小、無長、無短、無新、無舊、無來、無去、無生、無滅。這樣的心我們叫它是佛，它沒有真正的實法可得、但也不是斷滅，說它有不對、說它空也不對。

「如今學道人，不悟此心體，便於心上生心，向外求佛，著相修行，皆是惡法，非菩提道。」現在修行的人不能夠悟到這個真正的實相、真實的心體，結果在心上又起心動念，

著相而修，例如生起一心「我是凡夫」，又生一個心「佛好莊嚴喔！能夠了脫生死好好喔！」這就叫做生心。然後又著相「我什麼都不足，要趕緊修，要修得像佛一樣莊嚴。」

起心著相，心上生心，就叫做向外求佛。不知道自己的心跟佛無二無別，向外追逐經典裡面所說的佛是怎麼樣地偉大、怎麼樣地不可思議。這些我們原來都不知道，都是在學佛之後，經典和法師所加給我們的觀念。這些觀念無論是否真實，都叫做知見，從這上面無法真正了解佛是什麼。

什麼是真正的了解？就好像你說肚子好餓，我告訴你吃飯以後就不會餓了，你不要再問我飽是什麼樣的境界；肚子餓的人就不知道飽，飽的人就不需要再問什麼叫飽，就這麼簡單。你成佛的時候就知道佛是什麼了，就不會再問；如果你還問，就是掉在眾生知見裡。

所以，不必起心動念，只要時時觀照，不離自己的清淨心，起妙智慧觀照諸法空寂、諸法當下因緣有，這叫真正不離自己的心體。悟自己心體來修就對了，就不是心外求佛，而是念念相應於佛；每一念都相應於佛，當下就是佛。如果「向外求佛，著相修行」，都是惡法，不是善法。這裡惡法的意思是錯誤的，但不是好壞是非，只是錯誤的修法，不是在修菩提道。

大家了解了這個意涵，就知道在日常生活中如何去用功了。不著相修，法法當下都叫修行，法法當下你都知道是空寂而不著不求，又知道該怎麼樣去使用，用完就息、隨緣就用，這就叫智慧的妙用。

供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。何故？無心者，無一切心也。如如之體，內如木石，不動不搖，外如虛空，不塞不礙，無能所、無方所、無相貌、無得失，趨者不敢入此法，恐落空無棲泊處故，望崖而退，例皆廣求知見，所以求知見者如毛，悟道者如角。

「供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。何故？無心者，無一切心也。」這裡面講供養十方諸佛，不如供養一個無心道人。經典的文字常常是做比較，例如：供養一萬個初果羅漢不如供養一個二果羅漢，供養一萬個二果羅漢不如供養一個三果羅漢，供養一萬個三果羅漢不如供養一個四果阿羅漢²¹，甚至說供養一萬個四果阿羅漢不如供養一個辟支佛、乃至於菩薩，這樣一層一層比較上去，最後供養佛應該功德最大，但是語錄裡面竟然說供養十方諸佛，不如供養一個無

21 四果羅漢：指聲聞乘的四種果位，即須陀洹果、斯陀含果、阿那含果、阿羅漢果。初果須陀洹，華譯為入流，意即初入聖人之流；二果斯陀含，華譯為一來，意即修到此果位者，死後昇到天上去做一世天人，再生到我們此世界一次，便不再來欲界受生死了；三果阿那含，華譯為無還，意即修到此果位者，不再生於欲界；四果阿羅漢，華譯為無生，意即修到此果位者，解脫生死，不受後有，為聲聞乘之最高果位。

心道人。

無心道人連道果都還沒有證，怎麼會說供養十方諸佛不如供養一個無心道人呢？關於這一點，是從心性方面來談論的，所以黃蘗代我們發問：「何故？」因為「無心者，無一切心也」，無一切心，是沒有任何的對待、分別這樣的心。

前面講供養初果、二果、三果、四果，是不是都落在了一層層分別、比較的著相層面呢？不管哪一個相最大、最圓滿，既然有相，就不能夠叫做無限，也不叫最圓滿，落在有相就有方寸、大小、形貌，就不是無量無限的；無形無相才是真正的無量無限。

無心道人沒有一切心，沒有對待、分別、計較的心，他沒有去比較凡夫跟一果的羅漢有什麼差別，一果的羅漢跟二果的羅漢在功德上有什麼不一樣，正因為他沒有做這樣的比較，所以無心就能相應於真心，真心就是沒有任何的相貌、來去、生滅、大小、有無，當然就無法比較。

十方的無量諸佛，再怎麼無量，既有佛的形相，必然有他的功德相可以計算出來，雖然它的數字應該是非常非常大，大到難以計算，但是落在有相就一定可以算得出，只有沒有相狀、沒有方所，那才是無法計算的。無心道人沒有一切心，

沒有一切心當然就是指清淨的心，清淨的心就叫做實相，實相是無相的，無相的東西就屬於無限，小可以小到無內，外可以外到沒有方所。

「如如之體」，當下這個無心就是如如之體，一切諸法的實相，第一個「如」就是指「像」，像原來最真實的本然；第二個「如」是指最真實的實相，真正的、究竟的妙相。黃蘗說「如如之體，內如木石，不動不搖」，在理上來講，它好像木石一樣，木石不會起心動念，不會有任何的造作，所以叫做心如木石。

但千萬不要把「心如木石」當成修行修到什麼都不去分別，這是錯誤的。一方面講像木石一樣不要起心動念，是因為有的修行往往掉在著相上面，那是不對的；不著相修才叫真正的修，要像木石一樣不動不搖。

但是另一方面，黃蘗又講「外如虛空，不塞不礙」，外面要像虛空一樣能夠通達無礙。清淨心不是空無、沒有的，它通達無礙，但是也不能說有形有相。如果能夠不著於相，就不會像我們現在這個妄心、生死心一樣起心動念，造作不休，而能時時刻刻做到還諸法原來的空寂，如同木石一樣。

「無能所、無方所、無相貌、無得失」，「能所」是佛

教裡面的專門術語，「無能所」中的「能」，是指我們能夠分辨、思慮、推斷的這個心；「所」是我們所緣的境，「無能所」的意思是沒有自己的心、也沒有所緣的境界，就是沒有人相、我相。「我相」是指我們能緣的相，「所」就是對象——所對的那個相。「無方所」的意思是沒有方向、地方、形狀，沒有相貌，因此「無得失」，沒有得也沒有失。「趨者不敢入此法」，想要往這方面來成就的人不敢進入，因為把它看成是很空洞的。很多人聽到諸法緣起性空，無佛可成、無眾生可度、無涅槃可成，就嚇得不敢進來了。

「恐落空無棲泊處」，「棲泊」就是沒有什麼東西可以依著、依賴，我們往往依賴於我們的身心、依賴於對法的認知、甚至也依賴種種錯誤的認知——就像先前所講的，認為佛是清淨的、莊嚴的、美好的——依照這樣的認知想要去求成佛。棲就是像鳥落在木上，泊就是船停靠在岸邊，無棲泊處就是沒有地方可以安住。大家如果坐過海盜船、雲霄飛車、甚至很快速的電梯，都會有類似的感覺。瞬間一下子發動時，雖然坐在椅子上、腳踩在踏板上，但突然之間會覺得好像沒踏到實體、沒坐到椅子，有失重感，心裡一時不知如何是好。我在玩這些的時候心臟就負荷不了，不是因為害怕，是自然而然的產生心臟無法承受、手腳無力的生理反應現象。

所以，古人不容易有無棲泊處的經驗，但現代人的運動

或遊樂園的機器比較可體驗到，例如高空跳傘、高空彈跳或自由落體，那一剎那下來的時候，大家都是驚慌失色、哇哇大叫，你只要跟玩過的人一談起，大家馬上產生類似的反應，因為那種體驗非常真實，無法形容。真正的佛法、真實的實相，是「無相貌，無得失，無能所」，因為告訴你無佛可成、一切諸法的實相是究竟空寂的，一心執著要成佛的人反而不敢進入，怕那個無棲泊處。

佛教理論的演進

從佛法成立的因緣來講，緣起的思想是佛陀最早開示的，小乘把緣起理論當作人空、法不空，到了大乘是人空、法也空，一切畢竟都空，這就是般若的思想。但是，一接觸般若的思想，很多眾生就誤以為：既然空的話，我們學什麼佛？既然空的話，那煩惱也不必斷。而且，事實上我們還是有生死、有煩惱，怎麼會是空呢？

所以後來唯識就產生「有」的理論，但這樣又變成染淨和合，要去除一些煩惱、成就清淨。唯識講任何一種現象都有「圓成實、徧計執、依他起」三種性。「徧計執」是指我們自己的執著，把不是真的看成是真的，這當然是虛妄。還有一種是「依他起」：諸法的因緣是這樣，依照諸法的因緣和合而言，你不能說它是有、也不能說它是無；依他而起的

法，你掉在偏計執，這個依他起就變成虛妄了，若沒有用偏計執，只是了知，這叫做依他起，還它一個本來面目，這樣就叫「圓成實」。緣起是因緣和合、染淨互生的，這樣的因緣你了解了，就叫圓成實。不要自己去錯誤的分別，當下就要能夠知道這個法是如此，但是他認為還是有些染法必須要轉過來，要從修證上去轉識，除惑、離惑後才有一個真。

小乘是從我空，我空說明從人的生老病死、物的成住壞空，而體會諸法皆緣生無自性，皆不出苦、空、無常、無我，故觀生死為冤家、煩惱為仇敵，務必盡去方罷休，而不知諸法雖緣生無自性，但非斷滅、虛無。而是在緣生無自性的當下，而有諸法緣生的假象，眾緣和合之下，雖無永恆的自性，但仍有如夢幻泡影的眾幻相，所以一切諸法畢竟空寂，卻有萬象的莊嚴，故空實不空，無相乃萬相，此即大乘的緣起般若空慧，不同小乘的緣起空慧，是觀照一切諸法的實相就是空；以唯識來講，既然變現諸相，有相就有它的作用和功能，要從染的相修成淨的相，所以它還是要轉識成智。這就是唯識的用功，只不過又是掉落在漸次裡面。

到了禪宗，也就是大乘如來藏的思想，是講「不二」，一切是圓滿的、如如的，智慧跟煩惱是無二無別的。但是如來藏思想裡面的不二還是掉落在語言文字上，到了祖師禪的不二，那就是真正的不二了，不是掉落在語言文字上，而是

回到心性、諸法的實相上面，從生活的體驗上來認知。

這就是整個佛教理論的演進，是佛陀針對眾生原來錯誤的顛倒知見而開示出來。因為眾生觀照一切法都是著相，認為是實有的，所以正覺的佛陀就講述諸法實相是因緣和合的、當下是空寂的。但是小乘只見到空寂的這一面，沒有見到因緣假的一面，只能斷我空，不能斷法空。所以大乘思想開始告訴我們：一切諸法既然是緣起的，因緣和合的當下不僅人空、法也空，人法二者都是空。這畢竟空是般若的思想。

但這樣的思想一出來，很多人就很害怕，認為無棲泊、什麼都沒有，那何必去修？所以之後興起唯識，融合這兩方面的思想，妄的要去除、淨的要成就，眾生業感、虛妄不真實的要除掉，佛的妙相要去成就；而眾生的業感跟佛的妙相，究竟說起來都是因緣和合的，只是染淨種子的變現，有沒有真正的那個法存在？沒有！所以唯識把這個因緣和合當下轉變成染淨種子的和合，成為一種「有」，這就能夠滿足眾生斷煩惱、除掉不乾淨的習氣，使得自己身心莊嚴。唯識還是掉落在漸次除妄求真這上面，到了如來藏思想的時候，就告訴你真妄和合，是無二無別的，但它還是落在文字思想上的不二，到了祖師禪，那就是真正的不二，生活中的身心不二。

一般人如果掉落在無一法可立、無佛可成，掉在空裡

面，他就不敢進來，害怕自己沒有棲泊的地方，所以「望崖而退」，看到山崖這麼高，就覺得自己到不了，心生退卻。大部份人聽到真心是無形無相、無方所、無得失，很多人就認為：禪宗這樣子我們怎麼去修？我出家是為了要斷煩惱、了生死、要成佛，如果都沒有我怎麼去成呢？所以禪宗又告訴你：人人都是佛，你的心就是佛。給人帶來一些希望。禪宗一直告訴你不是沒有，只要知道心是什麼，當下你的心就跟佛無二無別。你要通過真正了解無能所、無方所、無相貌，才能見到自己的真心。

禪宗不像般若空那樣，一下就把你打得死死的，照見五蘊你就空不了，沒有我那誰來修？沒有法修什麼？沒有佛要成什麼？講五蘊皆空，很多人就受不了，會掉落在空無裡面，所以要告訴他有，心就是佛、佛就是心，告訴你具有跟佛無二無別的智慧德性，要充滿信心，不要掉在有相上面去求，要從無相上面才能相應。慢慢一步一步地藉種種指導告訴你。

但事實上，只要涉及文字語言來告訴你，就還是識心變現出來的所謂的真心，絕對不是究竟的真心。這些教理認知了以後，你可能還是不認識，但禪宗貴在不講，要你自己去參！參之前要知道真正的方法，不要掉落在識心上去用功；不要離開真心，當下知道諸法是空寂的、是如如的，這樣用功就對了。



理行圓融

「例皆廣求知見，所以求知見者如毛，悟道者如角。」
「例」是指常例、比比皆是，不是例外的意思。「例皆」就是看到了這些種種的現狀都是在廣求知見，掉在經典、義理、文字上面去了解什麼叫佛，動不動就問人家什麼是祖師西來意？什麼叫佛法的要旨？什麼是佛？什麼是清淨法身？都想要從祖師的口中或從經典上去了解。

祖師之所以不講，是因為無論怎麼說，聽到耳朵裡的絕對就不是，這樣的東西只有自己去親證。就像你坐自由落體、雲霄飛車，坐過一次就知道滋味了，不用人家再形容；如果要形容，也一定是有體驗的人在一起講，你一句我一句講得很有趣味，如果沒有坐過的人在旁邊，再怎麼聽也想像不出來那到底是什麼境界。

只要坐過的人，你稍微跟他比一個手勢，他就知道那一落下去心裡是什麼樣的滋味，一個眼神、一句話，都可以清楚了解，因為你經歷過，你確確實實知道；你真正見到了佛、體驗到佛，別人講什麼你都知道，不需要別人再去形容，因為再多的語言文字也形容不出你當時的身心狀況。

玩這類遊戲之所以非常刺激，是因為那種體驗太過於超

出我們身體原來的認知模式，平常我們的身體是處在地球的重力狀態下，在地面上活動，不會有失重的感覺。上太空船最難克服的就是失重的情形，看到太空人在裡面轉來轉去很自在，其實那是最難的，他們首先要處理身體沒有重力感而覺得很緊張，漂浮在空中不知身心何在的狀態。

這種無棲泊處的感受，也就是為什麼佛陀講緣起空、一直到更完整的般若究竟空，大多數人都沒辦法接受，佛法才又進入到唯識、常住真心，再進入到禪宗的教外別傳，一層一層的教法轉變都有原因。但是，如果違背了佛陀最初的緣起空思想，那樣的常住真心就跟外道的神我²²一樣了。而唯識的種子²³生滅，如果有一個實體，不叫真正的佛法；唯識的八識是因緣和合的，也沒有真正的實體。一定要合乎這樣的理論，否則就不是佛教。

而大體上，大家都是「廣求知見」，黃蘗形容求知見的人多如牛毛，但大家沒辦法接受真心是無能所、無方所、無相貌、無得失，不敢接受就掉落在知見裡去研究什麼是真心、佛，講得頭頭是道。本來道應該是沒有頭、沒有道、沒有相，結果講來講去都有頭、有道，這樣的道，實際叫做歪道，跟佛法完全不相應。

22 神我為外道所執之實我，我體常實而為靈妙不可思議，稱為神我。

23 種子是唯識宗所談的概念，與現行法對稱，是指在阿賴耶識中生一切有漏無漏有為法之功能，猶如草木之種子，所以謂之種子。

佛法裡真正的道是無形無色、無方所、無能所，而我們一講就是要行慈悲、精進、禪定、智慧這些道，不管大道還是羊腸小道，反正都是道，你就一定要去走。真正佛法講的道是「無道」，中國講的「無道昏君」是指沒有道德，佛法的「無道」則是指諸法實相本來是空寂的，真正的無，沒有一個相可得，包括法也是如此，都是緣起空的，一切事物皆是如此。

但是眾生沒辦法接受，因此掉入到知見裡面去求：佛到底是什麼？法到底是什麼？真理到底是什麼？清淨心到底是什麼？真如到底是什麼？講來講去都掉入到相裡面，越講就越不是，因此求知見者像牛毛一樣多，而悟到真正道理的像牛角一樣少，意思是能夠真正悟到大道的，就像一隻牛只有兩個角一樣非常有限。

文殊當理，普賢當行。理者，真空無礙之理；行者，離相無盡之行。觀音當大慈，勢至當大智，維摩者淨名也；淨者性也，名者相也，性相不異，故號淨名。諸大菩薩所表者人皆有之，不離一心，悟之即是。今學道人，不向自心中悟，乃於心外著相取境，皆與道背。

「文殊當理，普賢當行」，文殊菩薩的道場在五臺山，普賢菩薩的道場在峨嵋山，所以我們希望到五臺山去見文殊、

到峨嵋山去見普賢。但是你跑到那邊，還不是一座山，像五臺山是五座山在一起，而峨嵋山從字面意思是像眉毛一樣彎彎的，估計要到外太空去看才有點像，否則峨嵋山滿高的，大部份時間都是被雲蓋住，不容易看清楚全貌。峨嵋山的金頂在最高處，第一線陽光照到那裡，經過雲彩折射形成五光十色。

峨眉山很有名的景色之一是佛光，佛光是很有意思的，它會映射到山的某個地方，映射出一個佛光，裡面有很多影子，有點像海市蜃樓。這個原因就是光線通過雲彩的折射，把一個地方的景物投射到光影裡，有時候投射了寺廟裡佛像的形相，佛光裡就會有佛像的影子，就像在上海浦東、浙江海邊經常看到海市蜃樓，海裡面有很多樓房很漂亮，都是在雲霧裡面，仔細看都是現代的建築物。海市蜃樓折射近處的、有時候也有遠處的景色，很不可思議，古代詩句中提及蓬萊仙島，就是看到這個。

回過來講這兩句，「文殊當理，普賢當行」，你不要跑到五臺、也不需跑到峨嵋，只要屬於理上面都叫文殊，理是指智慧，一切諸法用智慧觀照五蘊皆空，所以，能夠用智慧來觀照一切諸法的實相、諸法的理，這就是文殊當理，就是文殊智。

用智慧觀照知道空，不掉在假相裡面，就叫做文殊。文殊為什麼要拿一把劍？就是要斬斷我們的執著，因為凡夫有相可得，所以要揮劍除魔。不要以為魔都是青面獠牙的怪物，其實著相就叫做魔。

普賢當行，就是清淨心展開智慧的妙用。心有所作用就是普賢行，死心了就沒有作用。大行普賢菩薩，智慧起了種種的妙用，做慈濟、修行、布施的工作，有慈悲、善巧方便去度眾生，去成就一切事物，成就無上的菩提道果，都叫普賢行。

有智無行叫空智，有行無智叫做盲修瞎練、生死流轉。所以，「理者，真空無礙之理；行者，離相無盡之行。」「理」就是要時時刻刻照見五蘊皆空，知道一切諸法是真空的、無礙的，理就是實相，一切諸法實相是緣起空，緣起空裡面沒有形沒有相，所以叫無礙。「行」是離開相以後所展現出來的無盡功德妙用；離相是不著相，並不是沒有這個相；儘管沒有著這個相，卻展現出種種的妙相功能，所以叫「離相無盡行」。

舉個例子，就像有小朋友來這裡，我們講的話是要小朋友能聽懂的，要揣摩小朋友的心境才能跟他打成一片，這就是屬於智的觀照，然後落實在行的上面去進行。什麼樣的因

緣、用什麼樣的智慧去起妙用，使它展現出最美好的因緣，那就對了。例如對於出家眾，為了讓大家能夠精進，有時候要鼓勵、責罵，而對於居士則大部份是鼓勵，因為居士沒有擔負如來家業的責任，如果太兇他就不來了，所以要講一些比較好聽的、容易受用的，這也叫做行。行要真正變成妙行，就一定要有智慧，否則就變成枉行，冤枉的在行，甚至可能變成造業的行。

大菩薩的真正表徵

「觀音當大慈，勢至當大智」，我天天唸觀音菩薩，觀音菩薩怎麼沒有現相來給我看？這要看你認為哪一種觀音才叫觀音。

我就認為，所有觀音的相都是我們眾生自己畫出來的，你知道真正的觀音長得什麼樣子嗎？我以前當小沙彌時，我師公文化館裡面有很多畫冊，都是中國古代的類似故宮博物院珍藏的那些文物的畫冊，我看到上面的水月觀音有二撇鬍子，面形看起來像男人，很胖、很威武，這個叫觀音嗎？我當時猜想這一定是畫錯了，還把那些注解塗掉，認為這不叫觀音；又再翻，發現不只是觀音有鬍子，唐朝以前畫的所有佛都有二撇鬍子，我就思索佛法不是規定要剃除鬚髮嗎？怎麼會有鬍子？而且看佛的頭上，每一尊佛都是頭髮一堆，我

想這些佛真懶喔，連個頭都不剃，竟然只叫徒弟剃頭，自己卻不剃。

那時候畫的佛都是有頭髮、有鬍子，面相也不像現在的，當時我總覺得作這些畫的人一定不是高明的畫師，像我這樣不高明的人，心裡就認定一個要符合自己想法的畫才叫做佛，那些最出名的畫家所畫的佛都不如我心中所想的，還認為人家錯。

事實上，歷朝歷代所有的佛像都不一樣，沒有一尊相同，就是印度早期的佛陀佛像也是有鬍子的，那鬍子更漂亮，頭髮像西洋人，如果是畫他沒有出家之前，那麼佛陀還是長髮，因為那時候男人女人都是留長髮，只看圖形真的分不出男女，從服飾上也很難認定，因為古代身份地位較高或有錢的人，身上配戴的瓔絡玉飾也越多。

如果只是看觀音或求觀音，那只是想見觀音的相，即便真的觀音到你面前你也分不出來。但是如果從理上去了解，原來慈悲就是觀音，不論是別人對你慈悲、或你自己對別人慈悲，那一剎那的心其實就跟觀音一樣，至少在那一念，你感受到原來慈悲就叫觀音菩薩。所以只要別人對我們慈悲，他就是觀音的化身；我們心行慈悲，自己那一剎那也叫觀音的化身。

什麼是慈悲？給人家快樂，不要把痛苦往別人身上栽，對人對己都要做到除苦予樂，這就叫做慈悲、觀音。時時刻刻我們都要感受到佛法的確不可思議，有這麼多人好像觀音菩薩一樣照料、關懷著我們，我們何其有幸！你要感受每一個人都像佛菩薩一般，不要看到每一個人都像羅剎、修羅，都像青面獠牙的鬼。

先前曾提到臨終的人業相現前，如果掉落在鬼道，看到的所有一切都是鬼；而如果你自己的心清淨，所見到的一切就是非常美好清淨，每一個人都是諸佛菩薩的化身。

語錄前面說文殊菩薩就是理、普賢菩薩就是行，這裡說「觀音當大慈，勢至當大智」，觀音菩薩是慈悲，大勢至菩薩是智慧，意思是勢力到達最高的人就叫智慧，智慧的力量是最大的、無人能敵，所以叫勢至，大勢至就是威勢到達最高點。

而「維摩」翻譯成中文就是「淨名」，淨就是我們的本性，本性是清淨的；名就是名相、假相，假相也是清淨的。性體是清淨的，假相也是清淨的。有人會說假相怎麼會是清淨的？當你的心不執著時，一切相都是平等的，沒有高低好壞的分別。而我們一起心取著，相就有了好壞、高低、是非。

「性相不異」，維摩詰²⁴就代表性相不異，性就是相、相就是性，所以叫做淨名，是指時時刻刻用智慧觀照當下諸法實相是空寂的，空寂當下就有種種妙相，不要離相別求一個清淨，清淨當下就在一切染汙之中。

「諸大菩薩所表者，人皆有之」，所有菩薩表現出來的德性、妙功能、妙智慧，我們人人都具足，不需要向外求，像我做小沙彌的時候，我常常求觀音菩薩，因為一來生活太苦，十一、二歲就進了寺院，所以覺得自己沒有家、沒有父母的關愛，生活上又一直受師公壓迫。常常晚上師公叫我要拜三百拜，其實每次拜都是在哭，向觀音菩薩求靈感、救濟我出這個苦。觀音菩薩有沒有靈感？這是可以知道的，因為人人本具嘛。當時都是向外祈求，到了最後，能夠放下一切苦難的時候，其實感應也就出來了。

諸佛菩薩的感應真的是非常不可思議，所有的苦痛，當你至誠的懺悔、祈求，不是掉落在自己個人「很苦哇！怕苦啊！」或者想要得到什麼，而是真正的懺悔，其實力量都是非常大的。你可以從諸佛菩薩感受到很強烈的信心、很強的威神力的庇護，這是真正的感應。

24 維摩詰據稱居住於中天竺毗耶離城，為金粟如來的轉世再來，是一位證得聖果的大成就者，他曾供養無量諸佛，辯才無礙，遊戲神通，以種種善巧方便度化眾生，著名的《維摩詰經》即是他現身有疾，廣為說法而展開的。

我就感覺到，每次遇到最大的災難，眼看走不過去的時候求佛菩薩，就有所謂的貴人出現，經過很認真的求，他就來，否則他不隨便出來，這不是用錢可以買來的；你常常在那邊跪他，越認真，貴人就會來，貴人一來苦難就可以消。以前我師公磨練我、給我苦吃，小和尚就去拜佛、求佛，一切就可以很圓滿；果然求佛拜佛有求必應，很多很奇妙的事情，那時候自己都覺得很好玩。

「不離一心，悟之即是」，不離開我們的一心，你悟到它的時候，當下就是！

「今學道人，不向自心中悟，乃於心外著相取境，皆與道背。」現在的學道人不向自己的心中去悟真實的諸法，著在心外去著相、取境，當然跟真理相背了。

恒河沙者，佛說是沙，諸佛菩薩、釋梵諸天步履而過，沙亦不喜；牛羊蟲蟻踐踏而行，沙亦不怒；珍寶馨香，沙亦不貪；糞尿臭穢，沙亦不惡。此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。學道人若不直下無心，累劫修行終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫。

「恒河沙者，佛說是沙，諸佛菩薩、釋梵諸天²⁵步履而

25 釋梵諸天：釋指帝釋，忉利天之主，其梵名為釋迦提桓因陀羅；梵指大梵天，是色界初禪天之王；此處泛指天神一類有大福德者。

過，沙亦不喜。」在佛教中恆河沙往往比喻數目，形容數字之多，可是在黃蘗語錄裡面，恆河沙是指真正的沙，不管是恆河、還是中國長江黃河的沙，所有的沙都有這樣的特性，不管是諸佛菩薩、乃至於釋梵諸天從上面走過，沙亦不喜。即便是聖人踏過這個沙，沙會不會覺得「啊～好棒呀！今天見到佛陀，有釋梵諸天經過這裡踩著我。」

就好像佛陀的某一個前世，他看見一尊佛經過，而地上有泥水坑，他就把自己的頭髮打散了鋪在地上，讓佛走過。這布髮掩泥的功德使他後來有因緣成佛，當時這個佛就授記他將來叫做釋迦、於何時成佛。至於沙子，如果有這麼多的佛和釋梵天神走過，它會不會想：「等一下佛要給我授記了，多久之後我就會成佛。」這些沙會不會這樣歡喜？不會嘛，但是我們眾生就會。

這就好比家裡來了哪個大人物，覺得蓬華生輝一樣，就像上回給家師植葬的時候，馬英九就在我前面，他第一個上前植葬，我好像是第二個，只是我沒有去跟他握手，否則我可能三年都不會洗手了，哈哈！事實上，當你有分別心的時候，就會認為自己見到總統、握到手很榮幸。但是他的老婆兒女，不會覺得自己的丈夫、或者老爸有什麼特別，沒當總統是丈夫和老爸，當了總統也是丈夫和老爸。所以對於家裡人來講，所謂的聖人或者不平凡的人都是再平凡不過了。

孔子為什麼能夠成聖，要拜他夫人所賜，因為他夫人太聒噪，經常對孔子不滿，嫌他賺的錢不夠多，常常進門就吼他，弄得孔子沒辦法安居於室，只好向外找門路去各國遊歷。還有蘇格拉底，我們認為他是西方的聖人，蘇格拉底的夫人用洗腳水潑他，甚至當著他學生的面把他潑出去，弄得蘇格拉底沒辦法待在家裡。孔子為什麼說「唯女子與小人難養也」，這是有深感而發，也正是因為這樣的逆增上緣，才成就他們這樣的聖人。

眾生有這樣區別聖凡的分別心，但對於他最親近的人來講，他就不是聖人，而是家人。就像天上的燕子，它會棲息在樹上，卻不會停留在貂蟬這樣的美女身上，因為對於鳥兒來講，美女也是可能傷害它們的人類，對它來講並不美，樹木反而是最美。

佛經中常常比喻三界如火宅，如果你們沒有體驗過的話，可以在夏天到我的樓上去體會一下，真的是像火宅一樣，大汗小汗冒個不停，很熱很熱，我下樓來就覺得舒服多了，但是對你們來說可能還是覺得不舒服，因為在家裡更舒適，有冷氣可以開著，這裡只有幾個電風扇吹一下。

所以對於同樣的境界，不同人的身心感受就不一樣，你習慣了某一個境界的時候，遇到另一個境界就會做比較，所

以有沒有一個真正的苦？沒有，都是比較得來的，而且是跟你自己比較；你如果可塑性很強，就不覺得苦，可塑性很低那就苦了。

孔子說「君子不器」，不要變成可塑性只有一點點，只能做這樣的功用，那就永遠不能發揮大的功能。為什麼學佛會變得可塑性強？因為到了無相無我時，隨便怎麼捏、怎麼塑都可以。沙也是一樣，沒有分別的我相，聖人走過也不喜。

「牛羊蟲蟻踐踏而行，沙亦不怒」，牛羊踐踏而過，沙子也不會生氣。大地也是這樣，這就是古人講的厚德載物。像民國初年，很多外國人在中國租界區建公園，門口的牌子上寫「華人與狗不准進入」，我是在書上見到的，可以知道我們中國人在清末民初時多麼可憐，自己家鄉的公園沒有資格進去，只能讓外國人來享受，簡直不合理。但是在當時強權就是合理，你很弱就沒得講，這就是眾生權力私欲的心所展現出來的。沙地沒有人、我相，不會起心動念，就算牛羊蟲蟻踐踏過去也不會生氣。

「珍寶馨香，沙亦不貪」，大地裡面的寶貝多的是，以前有緣的人得到它，現在是有心的人搶到它，開礦採油的人要把它挖出來佔為己有，但是大地不會如此，所以即使是馨香珍寶，沙也不會貪。

「糞尿臭穢，沙亦不惡」，對於糞便之類最臭的東西，沙不僅不會討厭它，還會轉變它，經過一段時間以沙掩埋之後，臭味就都沒有了，沙就有這個能耐，不僅能夠含容一切的臭穢，而且能夠轉臭穢為新鮮的東西，使得貧土變成沃土來種植生物。

我們的心如果能夠像沙一樣，遇到逆增上緣的時候不計較、不分別，往往會成為你真正的助力。就像達摩祖師「二入四行」²⁶中的「報怨行」，對一般人來說只是在逃避、叫苦，而學佛的人不怕苦、不躲苦，在苦裡面去觀照因緣、觀照實相，反而能夠出苦離苦、能夠妙用這個苦，從苦上去成就我們的德性。

像沙這樣，不僅能夠包容臭穢、也能夠轉變，這才叫真工夫。我們中國文化的博大精深也是在這裡，中國的文化從來不是單一的，它能夠吸收很多其他文化的特色。像佛教進入以後，先是有一些抗拒，最後也變成包容了，而成為具有中國特色的佛教，中國文化也因為佛教而有新的改變。不管是好的、壞的全部包容在一起，最後產生出一個新的面貌，這就是真正的無相。如果非要固執於我們中國的文化是最好最妙的，那就不能容納別的東西了。中國文化的博大精深，

26 禪宗初祖菩提達磨所開示的修行總綱。二入是指顯示趨入菩提道的二門：理入與行入；四行是指四種修行原則，亦即行入的內容，即報冤（怨）行、隨緣行、無所求行及稱法行。

就是在不失掉自己原來特色的同時，又能含容其他的一切。

接著，黃蘗教誡我們：「此心即無心之心，離一切相，眾生諸佛更無差別，但能無心，便是究竟。」這個心當下就是無心的心，能含容其他的一切現象；若落在有心可求、有相可求，都不叫做真正的心。真正的心是無形、無相、無色、無味的，但不是斷滅的、不是虛無的，只是沒有究竟的相可得，但是有它業用的假，不是完全如同虛無。只要能夠離一切相，眾生跟佛就沒有差別，放下我們眾生一切的執著、分別、妄想，當下就不要再去找佛了，現前的你就是了。

到底它是什麼？不要再去想了，只要放下你現在一切的追求認知、看法分別，能夠真正做到放下，它就顯現出來，就是這麼奇妙。如果想要起心動念去追逐它，越追逐、越認為有所得的時候，離真法就越來越遠。

所以當我們參禪用功到最後豁然開悟、見到諸法實相的時候，是一無所有，因為一無所有，所以一切都是你的。因為你沒有任何私心，沒有任何的想佔有、沒有得失，所以一切都是你的。你看山河大地，只要沒有想去佔有它，人人都可以使用。別人家裡蓋得這麼大、這麼漂亮，就像林家花園，是中國富商林家蓋的，我不佔有它，只要買張門票照樣可以欣賞。心越無所求，反而越能呈現出有。

如果看到風景很漂亮，就想在這裡蓋一棟別墅，只要心有所得，在別墅蓋好了以後都是苦，因為不知道如何打點是好。原來沒有別墅的時候來渡假很輕鬆，蓋了別墅以後看這裡打掃得不乾淨、那裡整理得不好，這裡壞、那裡也有問題，要整修花多少錢，結果渡假的感覺就沒有了。越想佔有，心裡的相越大，自由度就沒有了，心就被更多的東西壓住，你就更苦了。

所以不要心裡有個它，有個它的時候就是苦了，沒有它的時候反而很自在。這裡的「它」不見得是男女，即使你心裡有個佛、想成佛，那也是苦；你認為自己是個凡夫，煩惱很多要放下，那也叫有個它。要放下、要丟開，越想丟越丟不開，就是自殺都丟不開。只要有個它，想得到是苦，想拋離也是苦！

因此，要用智慧觀照，諸法當下因緣和合的時候就是有，有的時候不執著，該用時就用，用完就放下，這才叫自在。並不是說都不會、或者都不明白，那叫做傻瓜。我們學佛的人不是傻瓜，而是要有智慧，能夠觀照如何使人生更美妙、更自由、更快樂，一切都是智慧的妙用，但是不執著。

能夠離一切相，眾生諸佛就沒有差別，只要能夠做到無心，當下就是究竟。這裡的無心，是指沒有著在相上去起心

分別，還一切諸法的究竟實相，而所謂究竟實相是無方所、無能所、無大小、無形無相，這個樣子叫做無心。

無心不要解釋成我們現在的這種心，而是只要還一切諸法當下所謂的空寂，空寂裡面又有假有，不掉落在自己的心識，還諸法本來的實相，這樣子就叫做真正的無心，也就是禪宗所謂的本來面目。

一切諸法你還它本來面目，當下就自在，心裡就沒有苦。就像我對著你們講課，如果這裡面有一個「我」，認為這是我的徒弟、這是我的什麼，那就不是還本來面目；心裡有個相，那就苦了，那就不是無心，而是有心。有心就是有求，佛法說「有求皆苦，無求乃樂」，只要能夠做到無心，當下就是究竟。

「學道人若不直下無心，累劫修行終不成道，被三乘功行拘繫，不得解脫。」修行的人如果不能夠直下無心——佛經說直心就是道場，直心就是不要掉落在取相分別裡面。我們一起相、一分別就動了好多的念頭，例如說你看到金銀財寶不是你的，可是你又想擁有，不管是用正當的手法去賺錢去買它，還是用邪法去騙、或用惡法去搶，那都是動很多的念。

如果你面對金銀財寶，只知道它是金銀財寶，它們不能增加你什麼，有這個是你的福，沒有或者不去用它你也很自在，不必強求；不強求當下就如如自在，一強求就有求皆苦。如果能夠直下無心，馬上就見性成佛。如果不能夠直下無心，那麼再怎麼久的時間修行都不會成道。為什麼？因為「被三乘功行拘繫」，也就是被「聲聞、緣覺、菩薩」這些果位、成就所綁住，因此「不得解脫」。不要以為只是煩惱會綁住我們，在法上認為有所成就、想要得到什麼，也叫繫縛。

然證此心有遲疾，有聞法一念便得無心者，有至十信、十住、十行、十迴向，乃得無心者。長短得無心乃住，更無可修可證，實無所得，真實不虛。一念而得，與十地而得者，功用恰齊，更無深淺，祇是歷劫枉受辛勤耳。

造惡造善皆是著相，著相造惡枉受輪迴，著相造善枉受勞苦，總不如言下便自認取本法。此法即心，心外無法；此心即法，法外無心。心自無心，亦無無心者；將心無心，心卻成有，默契而已，絕諸思議。故曰：「言語道斷，心行處滅。」

「然證此心有遲疾，有聞法一念便得無心者，有至十信、十住、十行、十迴向，乃得無心者。」要證這個真心，有的人快、有的人慢，在《壇經》裡面講，快的人就叫頓根的人、

上根的人、大乘的人；要很久才能夠知道的，叫下根的人或根器不利的人。事實上不是那個根的利鈍差別，而是說你見到自性有沒有很快的相應。如果能很快相應，直接從諸法實相上面去體悟就叫做頓根、上根器；如果聽到這些法以後，變成知見上面的了解、或者是著相的修，那麼就要經過很長時間才能見到諸法實相，這就叫做鈍根，鈍是不銳利的意思，要經過很長時間來用功。

頓根是聞法之後，一念就馬上相應到無心，就像六祖一聽到人家唸《金剛經》，馬上就有體悟。我以前聽到這一句常常就很怨嘆，怎麼差別這麼大！不要說聽到別人唸我聽不懂，自己不知道唸過千百遍也沒有見性成佛，真的是人比人氣死人。

其實不用去比較，因為我們本來沒有欠缺、成佛也沒有增加，只是能否做到相應實相的修行。如果多生累劫都從這個法上去相應，今生一聽到就很容易相應；如果多生累劫一直在著相修，當然聽再多的大法還是迷。

所以我們現在就是要相應這個真正的大法，即便現在不懂、修行還不到這裡也不要緊，種在八識田²⁷中，哪一天突然

27 所有世間法和出世間法的一切種子，都收藏在第八識裡，遇到緣，就會發為現行，像是田地放下了種子就會生出果來一樣，所以叫做「田」。

放下一切知見分別時就見到了，馬上就明白了。明白了就叫做見性，就知道諸法究竟的實相是什麼。這時候再來看佛經，對自己的生命、對所有一切的修行就了了清楚，不會再有任何疑問。

有人聞一法當下就證得無心，有人要到十信、十住、十行、十迴向甚至於登地，登地當然已經見到實相了。經典記載光是初信成就，就要經過一萬大劫的修行，第一個初信叫做信不退。如果修行要經過這麼久，一萬大劫才可以信不退，如果在教上這樣去修，修到何年何月才能真正不退呀？

但如果從見性上面去了解：本來就空寂、本來就如如、本來就跟佛無二無別，現在雖然只是理知，可是理知的當下就是跟實證無二無別。真正放下一切當下的理知，到達無所知的時候，真知就顯現。我們現在「針織」很快，工廠一下就織出幾百、幾萬件；手織就很慢，一萬大劫都還不能成就，針織忽一下就好了。針織就是沒有用人工，沒有人工就沒有起心動念，就很容易相應。

要是按照十信、十迴向這樣來講，就像《華嚴經》裡面講菩薩道的修行有五十二個階位，十信、十住、十行、十迴向各有十個，再加上十地就是五十個，最後等覺、妙覺合起來叫五十二階位。從凡夫一直修到成佛要經過這五十二個階

位，如果這樣一層一層去修，不知道要修到何年。那都是在相上修，一個相一個相的染要去除掉，一個相一個相的清淨要成就。

去染成淨，就要經過很長的時間；如果當下知道無相，沒有染、也沒有淨，當下就是真正的實相，修到最後，妙覺所證悟到的也就是這樣子的道理。佛陀跟我們講一切諸法畢竟空寂，畢竟無所得，到成佛時也是這樣的境地。如果一念能相應到無心，那個無心就叫做妙覺果位。如果在相上去修的話，信、住、行、向、地、等覺、妙覺這樣一層一層的修，最後才能進入到究竟的無心。

「長短得無心乃住，更無可修可證，實無所得，真實不虛。」什麼叫「長短得無心乃住」？本來就跟你講沒有長、沒有短，一念到達後面的十迴向，時間的長跟短在哪裡？真正得無心的人一念就相應，有的是經過四十個階位最後才一念相應。「無心乃住」的住就是相應的意思，不要把它當作是住著。有的看起來是經過很久的時間才相應到無心，有的看起來只有一念，關鍵不在於時間長短，只要一念相應到無心，那一念就叫證得真心了。

這個就像讀書的學歷，像我們現在制式的小學、初中、高中、大學、碩士、博士，每一個階段都有年限要修學多少、

修完多少學分，才可以畢業，但是在歐洲，例如在德國就沒有這種限制，大學直接就可以修博士，主要不在於年限，而是有沒有辦法提出成果，如果你在一年裡面有辦法拿到等同於博士的成績，就可以直接交給老師審核。所以有的人到歐洲去讀大學，不到兩年可以拿到碩士、博士，這樣的學歷就不是看你修學多久的時間，而是修學有沒有相應到這樣學位的實力，只要通過審核，他就給你這樣的學歷，那才最重要。

歐洲有的學生甚至不想早畢業，因為早畢業就失業，他可以拿到一些獎學金就一直讀下去，最後能拿十幾個學位他都可以不要，把讀書當成了職業。另外他們在學科上的限制也比較寬鬆，像台灣學文科的人要去讀理科、學藝術好像很難，在國外沒有這樣難，基礎的東西可以共通的話都允許選修，所以你做文學家也可以去做個藝術家，學畫學音樂，他們沒有把界限訂得很死。

「長短得無心乃住」，不管在哪一個時間點上，只要能相應到無心，當下就見到實相，可能在初信的時候就相應了，可能在十住的時候才相應，也可能要到登地。所以時間長短不是問題，是問你有沒有相應到真正的無心，隨時只要見到無心，就見性成佛。

所以「更無可修可證」，在這裡面沒有可修可證的東西，

不要說我再升上去多學一點東西、再多證一點東西，已經跟你說無心，證得的空寂裡面沒有任何形相、沒有任何方所，所以不能像世間積累學問那樣去積累。

無可修可證，「實無所得」，實際上沒有任何的所得，這才叫「真實不虛」，是真正的、究竟的、永遠不假的。無所得、無所證、無所修，畢竟空寂，空寂故一切得成。這很重要，因為諸法空寂，空寂故所以諸法都有，一切得成就，一切都圓滿，有佛、有眾生、也有種種一切的差別。

「一念而得，與十地而得者，功用恰齊」，不要以為一念見性跟十地得無念的好像不一樣，沒有不一樣，本來就是證得實相，實相就是本性空寂無自性、如如清淨、無所有，這才是真正的實相。一念得跟十地得，在它的功德妙用上面都是一樣。

不要說我們現在只不過是薄地凡夫²⁸，我們相應的怎麼可能叫解脫？怎麼不是解脫？只是因為你有時候是領解，領解的不叫真正的真心；還有就是修行人見性以後，工夫沒有繼續保任²⁹下去，離開了見性的清淨心妙用，掉在境界裡面，所以才又有生死。如果有辦法念念不離真心、念念相應於真心，那根本沒有所謂的退轉。

28 薄者，逼也，薄地即逼於下地。說明凡夫境界是為諸苦逼迫的地位

29 保任是禪宗悟後起修的功夫。

什麼叫做退轉？就是見性以後，沒有用智慧時時觀照，沒有時時刻刻保持清淨心。但是這個退轉只是在因緣假上的退轉，在實相上面的見性並沒有退轉，真正見性就不會退轉，只是在業用上面沒有辦法展現出智慧的力量，而被因緣假的境風所轉，沒有辦法從性地上展現出功德智慧妙用，所以轉不過來，如果是大成就者就有辦法，其實功用是一樣的。

不要以為佛菩薩證得果位、成佛後就永遠沒有煩惱了，從某個角度來看沒有錯，因為他們確確實實從相上面一層一層清淨、一層一層捨離以後，他們的性相已經修到那個地步。但如果只是見性，還沒有真正解脫，只是性上解脫，因緣假上的後得智還沒有真正完成，還要在生活的歷練中去用功，到達最後無功用行的時候，才叫真正的相應。否則，如果只是從功用裡面見到諸法的實相，卻不能時時刻刻保持不離清淨心、時時刻刻不離智慧妙用的話，境界風還是會轉我們；雖然外境轉的時候心不會顛倒，但卻沒有力量去轉它。

「更無深淺，祇是歷劫枉受辛勤耳」，所以不要以為我現在是凡夫，我要慢慢修，修到像菩薩，再到大菩薩，然後到登地菩薩，之後又到補處菩薩³⁰，最後才成佛。這樣就有「深淺」。如果你認為有這樣的深淺，在這些上面去用功，

30 前佛既滅後，後一位成佛者補其處是名補處，也就是嗣前佛而成佛的菩薩，隔一生而成佛，則謂之一生補處，又此位名等覺，彌勒即為釋迦如來之補處菩薩。

就叫「歷劫枉受辛苦」，經歷很長的時間，你以為在修嗎？其實是瞎用功。自己認為在很辛苦的修，其實是枉受辛苦，枉就是冤枉，冤枉以為自己這樣是在用功，其實不是。

心外無法，無心即法

「造惡造善皆是著相，著相造惡枉受輪迴，著相造善枉受勞苦，總不如言下便自認取本法。」不管你去造惡、還是在修善，都叫做著相，著相造惡就要枉受輪迴。其實連輪迴也不是實有的，你卻沒有辦法跳出來，所以還得去受。從真正解脫的人看來，沒有輪迴這個相可得，眾生在那裡面受苦就叫枉受輪迴。著相造善也枉受勞苦，你以為你欠缺什麼，要去用功才可以得到更多的福、更多的功德，這就叫枉受辛苦。

能夠這樣清楚明白地去修行，就很自在了。以前都沒有
人跟我講這些，我以前在佛學院學習的三藏十二部，都是禪定解脫；後來我師父也沒有教這些，他也是以次第禪法，比如數息這些法門，最後丟給你話頭參，什麼叫話頭也不解釋。後來可能是自己多生累世在這個法門上用功，也可能恰恰好瞎貓碰上死老鼠，突然心眼開了一下，才知道原來是這樣！現在跟大家講，你們就不必枉受辛苦，就知道怎麼去用功了，否則連釋迦佛都曾是枉受辛苦。

「言下便自認取本法」，「言下」就是現在，意思是講完了這個道理，你們就要去認識什麼叫做真心，如果還不認識它，就照著前面所講的這樣去修，不著相修就對了！

「此法即心，心外無法；此心即法，法外無心。」這個法當下就是心，能夠了解本自具足、本自如如，這就叫真正的大法；這個法其實就是我們的心，心跟法是一體的，所以心外沒有法，這個心當下就是法，法外也沒有心，心就是法、法就是心，是一體、一如的。

為什麼心就是法？因為心也是因緣和合的，因緣和合當下都叫做法，因緣和合當下就是空寂的，空寂又有一切的萬有；那個空寂我們叫清淨心，那個萬有作用的妙用，我們叫心的妙用，就是明心。心明了以後，就知道去產生這樣的作用，當然心跟法就是無二的，所以佛經裡說「心、佛、眾生三無差別」，這個眾生就是指法，心、佛、法是三無差別的。

「心自無心，亦無無心者」，心原本就沒有所謂的有心、無心，沒有所謂的形相、名稱或者內涵可得，千萬不要認為有一個清淨心、有一個佛性的心、有一個不生不滅的心，不要這樣想，心當下就是沒有心；沒有心，又不要掉落在空寂、虛無的狀況下，所以他馬上否定「亦無無心者」，也不是無心者，你不要掉入在空寂、斷滅中，掉入到沒有裡面。心自

己本身是沒有心的，但是也不要掉入到有實際的無心可得。

「將心無心，心卻成有，默契而已」，如果要打掉這個心、讓它死掉，認為死掉以後就沒有這個心，這樣的話就錯誤了。不是拿一個心把它打死叫做沒有心，心的當下就是沒有心；不是去除妄想的心才叫無心，妄想的心當下就是無心，因為它是因緣和合、當下空寂的。你能這樣去知道，就不必去除掉它，那個妄心你知道它是空寂的，如果認為要去用功，才能使得它變成無心，這樣心又變成有了。你要去用功，把這個心補得更好、修得更清淨、弄得更莊嚴，那本來的「無」就變成「有」了。

只要「默契而已」，那怎麼知道它是什麼？講不出來，只能默默地跟它相應。真正相應時，就像我剛才講的在遊樂園裡玩自由落體那種遊戲，真正體驗到的人，彼此眼一瞪、嘴巴一呶，就知道裡面的情形是怎麼樣，因為都經歷過，就不需要再去形容那種裡面的恐怖。甚至，很多境界通常只有當事人才知道，就像你跟朋友，在某個夏天午後捉迷藏時，被一隻蛇嚇了一跳，之後只要提起那一隻蛇你們就會心而笑。當時被蛇嚇到花容失色、亂叫亂跳或者暈倒的情境，日後只要你們彼此相對而視，意思就都清楚了；不清楚的人，聽你們形容得再精采，也還是不清楚。清楚的人，不必多說，互相彼此就知道曾經歷過那樣一個精彩的夏天，這就叫默契！

語言、文字都是多餘的，只是默默的相應。

「絕諸思議，故曰：『言語道斷，心行處滅。』」絕就是斷絕所有的思議。思就是想，議就是用嘴巴去推論，意思就是不要去想、也不要去思索，亦即禪宗所說的「言語道斷，心行處滅」。言語的這一條路行不通，此路不通！不要從這裡來了解什麼是真正的真心。台灣話叫做「no 速」，意思就是「沒門」！想要用語言文字來了解真心是沒門的。所謂「心行處」，就是心可以用得上的地方。心常常想到哪一個境界是我要去努力達成的，也沒有那個境界可得，就會覺得很虛晃。大家聽到這一句往往不知該如何是好，前面也講到，沒有棲泊處，他不知道如何是好，所以就又掉在知見裡面。

佛與眾生其體無二，相用有別

此心是本源清淨佛，人皆有之。蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異，祇為妄想分別，造種種業果。本佛上實無一物，虛通寂靜，明妙安樂而已，深自悟入，直下便是，圓滿具足，更無所欠。縱使三祇精進修行歷諸地位，及一念證時，祇證元來自佛，向上更不添得一物，卻觀歷劫功用，總是夢中妄為。故如來云：「我於阿耨菩提實無所得，若有所得，然燈佛則不與我授記。」又云：「是法平等，無有高下，是名菩提。」即此本源清淨心，與眾生諸佛、世界山河，

有相無相，遍十方界，一切平等，無彼我相。此本源清淨心常自圓明遍照，世人不悟，祇認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不覩精明本體。但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，遍照十方更無障礙。

「此心是本源清淨佛，人皆有之。蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異，祇為妄想分別，造種種業果。」我們這個清淨的心就是本源的清淨佛，只要能夠觀照當下這顆生死妄動、充滿種種欲望煩惱的心，只要能夠知道它是緣起空寂的、當下無自性的，這樣的心就叫做諸法實相、真正的清淨心、清淨的本佛。

如果離開了這個心，要另外去別覓一個所謂的清淨心，然後說那個清淨心是跟佛一樣、無二無別的，騎牛覓牛那就錯誤了。要知道，所謂現前的虛妄心其實就是真實的真心，只要不去妄想、分別、執著它，它跟諸法的究竟實相是一體的、無二的，這是人人皆有的，也是諸法的究竟實相。

既然是諸法的究竟實相，不管是蠢動含靈、乃至於木石等種種一切，都是跟諸佛菩薩一樣的，是一體無異的，從法的實相上面來講是無二無別的；從功德妙用上面來講，蠢動含靈³¹有成佛的本能，而木石乃至於一切諸法當下的呈現就是

31 含靈，指具有靈性的人類，同於含識、含生、有情等。

諸佛的妙用，所以它沒有所謂的從生死、染淨、對待，放下種種分別以後的「還滅」修行，沒有所謂能不能成佛的問題。

眾生本來跟一切諸法一樣，都具有清淨的理體，本來就是空寂的，但是眾生往往迷失了清淨心，掉落在分別知見裡面。如果掉落在分別知見裡面，就必須要藉著因緣假來觀照它究竟實法的真相，知道假當下就是真、真當下就有種種妄的業用。

從還滅這條路來看才說有成佛這回事，所以才說一切蠢動含靈皆具有佛性；如果是從諸法——例如木石——來講的話，諸法的法身、法體無二，法爾如是的當下，本來就沒有所謂眾生和佛這些種種的差別，不需要再給它掛一個「佛性」或「非佛性」。

如果從諸法法爾如是的究竟實相來講，諸法當下的相就是空寂的，空寂就是諸法的實相，色空不二，就不必去說它成佛不成佛，沒有這些差別，一切木石當下就是本來面目，當下就是法爾如是的實相。

但是在眾生來講，包括一切蠢動含靈以及我們人類，都會著相生心，那個心就變成了妄心，妄心當下的實相雖然也是真心，可是掉落在妄心裡面，就會以妄心的生死作業當作

實相，這樣就是生死流轉；如果當下能夠放下分別執著，那一剎那就見到諸法的實相，見諸法實相叫做「見性成佛」。也就是說，放下分別執著的那一念，就相應到實際的真法，所以給它一個假名叫做「成」——成佛的成。事實上，本來無所成、無所失，也沒有所謂的佛不佛的這些分別。

這個心是本源的清淨佛，也就是說，諸法緣起當下無自性，無自性又具有種種因緣和合的假，這就是一切諸法的真實道理。見到這樣真實的道理就叫見道、明道、悟道。

必須要知道這個心當下就是本源的清淨佛，是一切諸法的實相，人皆有之。把它解釋成一切諸法的究竟實相，就不會掉入到自己的識心分別中，認為這只有人才有，其他東西、其他一切的諸法都沒有，如果這樣就會變成唯心外道的實有，掉入到有一個清淨心會成就一切，那就跟佛陀講的緣起觀不一樣了。

這是一切諸法的究竟實相，因此蠢動含靈跟諸佛菩薩的體也就無二無別，一切諸法都是無二無別。現在講到蠢動含靈跟諸佛菩薩，是在法空上能夠起種種的了解、分別、作用，然後產生出慈悲願力以及善巧方便種種度生事業上面來講。眾生具足的智慧德性、無師智、自然智跟佛是無二無別的；

這在三身佛³²裡面，是在講報身和化身的妙用，不僅是前面說的人皆有之，這裡是指法身的無二無別，甚至於報身以及化身的種種功能和相用上面，也跟佛是一體無別的。

希望大家能夠透過自己的體驗，感受到這些文字裡面深度的不同，否則看起來前面一句跟下面一句好像沒有什麼差別，表達的好像是同樣的東西，事實上是從不同的面向來述敘。

前面一句是從諸法本體究竟實相來談，所以法法皆如、法法皆同，是指本來一切諸法都是因緣和合、當下空寂沒有自性，見到一切諸法的實相是清淨的、圓滿的、不生不滅的。

「蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異」，是指在德相的妙用上面，我們具足如來的智慧德性，也跟諸佛無二無別，是從一體三身的報身跟化身上面來講，「只為妄想分別，造種種業果」，諸佛的德相、妙用、智慧我們顯現不出來，就是因為我們掉入在妄想分別裡面。但是講妄想分別，跟第一句也是一樣的道理，縱然是妄想分別，也是諸法的實相。

為什麼煩惱當下就是菩提？從法身來講是無二無別，可是從德用來講，我們就叫眾生，清淨的就叫佛菩薩。從法身

32 三身，此處是指法身、報身、化身。法性之體名法身；報身是諸佛修福修慧功德圓滿時，所顯現的自受用內證法樂之身；化身又名應化身、變化身，為眾生變化種種形之佛身。

來講都是無二無別的、清淨的，而從德用來講，廣大不可思議的妙功能，眾生跟佛的差距就非常大，我們跟佛在智慧慈悲、乃至於福德種種因緣方面就差得很遠。

有些人聽到這樣，以為我們是佛、諸法的實相是沒有二別的，這就變成顛預佛性、籠統真如。如果能將剛才那兩句確確實實分辨出來，就會知道為什麼說佛性本自清淨，人人不無、個個不有，但是馬上又講到蠢動含靈與諸佛菩薩一體不異；雖然在體上沒有差別，在德相業用上面卻有千差萬別。其實從相用上應該也沒有千差萬別，但為什麼我們沒辦法展現出如來的智慧德性呢？就是因為我們掉落在分別妄想中。

所以，所有修行的下手處，就是要我們離一切相、離一切分別，起智慧觀照一切諸法本性空寂，這就是真正的禪修了。一切佛法的修行都是要從這裡下手，如果只是取相修、依相修，經過三大阿僧劫都不見得能夠成就。

諸法圓滿，無心即是

「本佛上實無一物，虛通寂靜，明妙安樂而已。」「本佛」，根本的這個佛、究竟的這個佛、究竟的實相。這裡的「佛」最好不要照字面上解釋，一掉入在「佛」這個觀念裡面，就會認為是清淨的、莊嚴的、不可思議的。可將這裡的「佛」

解釋成諸法實相，一切諸法的實相本來是空寂的，「實無一物」就是空寂的，空寂不是虛無、不是斷滅，而是有種種的假相。

這樣來解釋「本佛上實無一物」，就不會掉入在「佛」上面，也不會掉入到斷滅、空洞裡面。雖然是空寂，卻是「虛通寂靜」，通達無礙，有種種妙用，有種種的明。「明」就是智慧，「妙」就是奧妙，是非常「安樂」的，沒有所謂的生滅、苦樂，非常圓融、自在、清淨，所以並不是沒有。若把它當作實無一物、空洞沒有的，那就錯了。

它沒形沒相，但有它方便的作用，那要怎麼去找這沒形沒相的東西？其實不需要去找，放下分別心時，當下一切諸相就呈現出這樣的相了。本來無一物，反而處處都是，所以無相、無不相。

能夠做到真正離相、還諸法實相，當下一切諸法所顯現出來的就都叫做妙相，隨拈一法當下都是諸法的究竟實相，所以不需要離開這些相。禪宗就是妙在這裡。

「深自悟入，直下便是，圓滿具足，更無所欠。」所以，要不要去怎麼修？當下一相應，知道諸法空寂，空寂又有種種的妙有；如何能夠展現出真正的妙有？那就要不執著，常

常知道它當體是空，雖空又有這些因緣的假，這就是「直下便是」。只要離心分別，當下一切諸法就叫做清淨的妙相，而不要再去尋找一個所謂的釋迦佛、淨土，因為當下你的心沒有所謂淨穢的分別。

大家打坐參禪，如果能夠坐到初禪、二禪、三禪、四禪，一心的時候，進入到身心一如、物我一如、內外一如，這樣的體驗也能夠讓你知道，心不起分別的時候好像很空，而空裡面又具足了種種一切不可思議的境界。起碼體驗到四禪八定的身心受用，再來看這個所謂的：自性裡面雖然空無一物，卻有種種明妙安樂。這樣可以感受得出來，那不是用語言可形容，而要用身心去體驗。但如果掉在明妙安樂裡，有一個身心相的體驗，又不叫真正的見性，還要從這裡面出離，才能見到諸法的實相。

如果能夠「深自悟入」，「直下便是（當下就是）」，就可以知道一切諸法是「圓滿具足，更無所欠」，是具足圓滿的、清淨的，沒有任何的欠缺，所以還要不要去修，要不要想去得什麼東西？

例如你口袋裡有取之不竭、用之不盡的財寶，好像一個寶袋，就像彌勒佛的那個布袋，伸手進去一抓，隨時要什麼就可以給什麼，那他還要不要向外去拿什麼東西？當然就不

需要了，往那袋子裡面一抓就有了。這個袋子就是乾坤袋，什麼是乾坤袋？就是你的心，你如果知道一切萬法是空寂的時候，那個袋子裡面就很空，反而可以儲藏更多的東西，取之不竭、用之不盡，所以時時刻刻可以用你的智慧去創造事業、創造家庭、創造種種美好的因緣。

所以不要把佛法的參禪當成是消極，要斷除一切的娛樂、斷除一切的歡愛，什麼都不可以．．．。如果是那樣子，就不叫真正的禪宗。禪宗已經告訴你不用刻意地怎麼去修，只要心常常起智慧的觀照，照見諸法皆空，常常直下去承擔，當下離開一切的分別，這個相就叫真正的妙相，所以有何不可呢？任何境界都可以出入自在。

大多數的人還是把自己的身心放在有修、有證、有身、有心這樣的用功上，認為這樣子才叫修行，認為身體要怎麼坐、心要怎麼樣去相應、法要怎麼樣去修，然後這樣的成績才會好，有一天才會打滿分，才會見到佛。所以我們都是向外追求。

希望大家要了解，禪宗的東西是諸佛告訴我們真正的妙法，很多經典裡面說法法圓通、法法平等、法法自在，這些都是大乘經典裡面講的，但如果這些變成只是文字，就一點意義都沒有，只是去想它而已；要把這些變成生命的實證，

既然法法圓通、法法自在，為什麼有些法讓你不自在？這時你該去想什麼讓你不自在，不自在的原因是你又掉入在身心相裡面了，掉入在起心動念、取相裡面，掉入到沒有起智慧的觀照，所以離了清淨心，當下就掉入到識心的妄行中，當然就不自在。

如果能夠處處都以智慧、清淨心跟法相應，那處處都叫觀自在。《心經》裡教你照見五蘊皆空，沒有叫你離開五蘊；一切的身、受這些法都叫做五蘊，不需要去遠離它，只要不起心動念貪著它就對了。所以做國王的做你的國王，做乞丐的做你的乞丐，沒有所謂的高低、是非、好壞的分別，一起分別就是著在相上了。

人生如夢，自在而為

「縱使三祇精進修行歷諸地位，及一念證時，祇證元來自佛，向上更不添得一物，卻觀歷劫功用，總是夢中妄為。」如果不知道當下這個心，即諸法的實相本自空寂、本無自性，掉落在有相的修，縱然經過三大阿僧祇劫的精進修行，甚至於經歷種種的地位——這裡的地位是指佛菩薩的果位——要經過五十二種階位，「一念證時」，前面講過，不管你到哪一階無論是初發心或十地乃至等覺，在那一段時間裡面，只要能夠一念相應到清淨實相，那就叫成佛，否則可能就要經

歷幾個三大阿僧祇劫，不是只有三大阿僧祇劫——一個三大阿僧祇劫是指你認真的修，照著所有的法在相上一步一步地修上去，如果你不用功，留級了，就不見得經過多少僧祇劫數才能夠畢業。

反之，只要相應到真正的清淨心，只要一念證得原來自己是佛（「祇證元來自佛」，元就是原本的原，在古文裡這兩個字是通假），證得我們自己本身就是佛，不是另外還有一個佛，原來當下自己全體就叫做佛，所以「向上更不添得一物」。就是說修了這麼久，一直向上努力，塵沙惑³³都斷了，一切種智³⁴也成就了，你以為自己有添得什麼東西、增加什麼東西嗎？沒有，沒有任何的增添，也只不過證得自己本來就是佛，跟佛沒有一點差別。

「卻觀歷劫功用，總是夢中妄為。」等我們證得清淨的本心以後再回頭，看歷劫這樣的用功——歷劫，當然是指成佛以後再回來看；其實也不必等成佛，只要稍微息心，見到自己的本性，再去看看以前所有的努力、種種的用功，所得到的那些身心的覺受，乃至於智慧的妙用，這些你以為是實有嗎？其實都好像在夢中的妄為一樣，都是像在夢裡面：我怎

33 塵沙惑者，謂眾生見、思惑多，如塵若沙，乃他人分上之惑，菩薩之行專為化他，若菩薩令眾生能斷見、思之惑，於菩薩即是斷塵沙惑；亦名別惑，別在菩薩位所斷。

34 能以一切種智，知一切道，知一切種，是名一切種智，即佛之智也。

麼精進、怎麼做皇帝、成就了什麼樣的事功．．．。等到醒來才知道黃梁一夢。

古人常用「黃梁一夢」做比喻，其實裡面的含意非常深，有時候我們只把它當故事看，好像跟我們沒什麼關係，沒有真正去體驗裡面所講的，其實就代表了我們的一生。夢黃梁的故事，說的是一個趕科考的士子，從前的人去京城趕考要趕路，不像我們現在可以在當地考大學，一路上當然就要住宿。在故事裡這個士子可能錢也不是很多，有一天就跟一個道士住同一個房間，這樣比較便宜，也可能住的是大通舖，就是大家都擠上去睡。可能剛好並不是有很多人，有一個道士比他先到，正在燒火煮飯；煮的不是我們現在吃的稻米，而是用黃梁，一種很粗的食物。

士子看著道士煮黃梁米，一面和他聊天，逐漸覺得累了，道士就拿了一個枕頭給他，叫他先休息一會兒。士子睡著了，夢見他進京趕考，僥倖得了功名，之後在朝為官，做過好多好多的事業，最後告老還鄉，活到七八十歲死了，這時他醒過來，才知道原來在做夢，而這時道士煮的黃梁米都還沒有熟，可是在夢中他已經過完了一生。

你以為我們的一生有多長？不要以為那只是個故事，到了我們這個年齡，再回頭看經歷過的時間，其實也只不過像

一場夢。如果認真去思索自己所做的一切，你得到了什麼？你如何定位你的人生？功名、富貴、子女、錢財就叫做你的一生嗎？什麼才是你真實的生命？你為什麼會生在這個世間？為什麼佛陀告訴我們「人本來就是佛」，而我們卻沒有體驗到那個清淨、解脫、自在？這個就是生命真正的價值嗎？

如果以成就來說，秦始皇或歷代的皇帝不是比我們更偉大嗎？但是如今黃土一坏，誰是誰都認不出來，那生命難道就僅是與草木同朽？生命到底是什麼？我們要認真去想一想，認真去想，在世間就不會過得渾渾噩噩。但千萬不要以為既然是夢就不要去做了，夢還是要做的，只要知道是夢不去執著就好，人生如夢、夢如人生，能夠知道是如此，這樣的人生就叫解脫，不是另外有一個「覺醒的人生」。

只要在夢中知道是夢，就不必刻意說我是清醒的。只要眼睛不閉，就不叫做夢；所謂眼睛閉上，是指對於境界沒有辦法分別、起心動念、隨境而轉。眼睛一閉，就變黑暗，黑暗就是沒有智慧，妄認境界為實有；眼常明，處處就知道人生如夢一般，而能夠不執著，才能活出真實的生命價值。並不是人生如夢就什麼都沒有、什麼都不是。

很多人誤解佛法所說的人生的實相，把它當作是消極的，這是錯誤的。你要真實活出生命的價值，一定要認清世

間的實相，不要被妄相所迷惑，這樣就很灑脫、很自在，不被它奴役、束縛。中國古代還沒有佛教之前，甚至在堯舜時代，就有人有這樣的灑脫境界，給他官位、給他做皇帝都不要，通達的人寧可要生命的自在、生命的灑脫。

就像莊子曾經講過的寓言，一隻靈龜被送到廟裡去，有千百人供奉、尊敬、獻禮給牠，但是在太廟裡的靈龜一定是死龜，只剩下空殼子。對於這個龜來講，他寧可在泥路上爬，尾巴拖在泥水之中慢慢走。在泥水中的龜和太廟裡面受人供奉的龜，哪一個好？泥水中的龜活生生的多自在。所以不要被名聞利養、錢財利益抹殺了我們原本性天的自在、美好和圓滿。

你心裡面有越多的相，越想要得到什麼的時候，你的生命就越苦惱。你越想賺取更多，你的壓力就越多、負擔就越重；反之，你越能夠放下，放到無可放，真正能夠知道一切諸法的實相時，佛法講，那就是提起來就走，連停頓都不停頓，五欲塵勞任你自在運用，隨時要放就放、要提就提，就不再是壓在身上的重擔了。

無上菩提，法法平等

「故如來云：『我於阿耨菩提實無所得，若有所得，然

燈佛則不與我授記。』」所以釋迦佛說，我於阿耨菩提實無所得。阿耨是印度話，翻成中文是「無上」，阿耨菩提就是無上的菩提、無上的佛道。菩提應該都是無上的，但是因為小乘人證得偏真的菩提也能夠了生脫死，所以就用阿耨來形容大乘的比較高明一點，叫做無上菩提。

阿耨菩提是指諸法的究竟實相本來是空寂的，空寂又有種種的妙有，一切諸法色空不二、不二色空。所以佛說「實無所得」，沒有得到什麼。不要以為因為佛修行成功了，燃燈佛就授記他將來會成佛。的確是有授記他將來在多少劫以後、在什麼地方成佛、佛號是什麼，這在我們眾生看起來是有所得。但是佛陀說，正是因為他無所得，燃燈佛才會給他授記；如果有所得，燃燈佛就不給他授記了。

佛與佛的授記，就是祖跟祖的心心相印；底下那個祖要得到上面那個祖的心心相印的話，一定要印到所謂的真心。真心是無得失的清淨心，也就是空寂的心，那才叫做真正地跟師、跟祖、跟佛的心相印在一起，叫做心心相印。如果沒有這樣的印，就只是識心的活動，不是真正見到實相。見到實相，一定是佛跟祖的印能夠相契於你所證的印，一模一樣，但是這個印是真的有嗎？如果有印可印，就不叫真正的印了。

「又云：『是法平等，無有高下，是名菩提。』」法法

平等、法法如如、法法自在，就是這樣的意思。任何一個法都沒有高低的區別，任何一個法也都沒有繫縛我們眾生，任何一個法都是自在、清淨、解脫的。不要說有一個法我通不過、有一個法我覺得很障礙，如果通不過，你就是沒有真正見到諸法實相；如果見到諸法實相，你就會感受到：雖然還有一些因緣假的力量還在牽引著自己，但是沒有關係，既然知道它假，不執著於它，雖有也如同無。

是法就是這個法，或者解釋作真正的法也可以，就是說一切法都是平等的，沒有高、低，所以叫做菩提。在這裡所指的是法的實相是空寂的，法呈現出來的所有差別相，即法住法位，有種種的相，法住法位各得其所、各盡其莊嚴，所以叫做「世間相常住」。不要以為世間相是生滅的，出世間的相才叫不生滅，不是這樣，一切諸法都各住其所、各得其位，一切諸法都叫做常住。

「即此本源清淨心，與眾生諸佛、世界山河，有相無相，遍十方界，一切平等，無彼我相。」這本源的清淨心，就像我之前說的，要解釋成諸法的究竟實相。無論是眾生還是佛——眾生與佛是指有情的聖跟凡，山河大地是指無情的；有情無情、聖和凡都是一體。

「有相無相」，不管有情是有相還是無相，或不管無情

是有相或是無相，有情，有有相、也有無相；無情，也有有相和無相。比如聲音是屬於無情的，但是無相，我們看不到。不管有相還是無相，都遍滿十方界，所有一切都平等，沒有彼我相、沒有差別相，一體如如，沒有兩樣，而且合起來是同一個東西。

如果要分，就是千變萬化，有千百億的不同；合起來就是一。但是不要掉在有個「一」，所以《金剛經》裡面講「『一合相³⁵』也不可得」，說它是一也不對。總之清淨心無所不包，上則彌綸天地，下則不出一心。不要把它理解成「起心動念」的心，這個心是指諸法的實相。

不墮妄心，證大圓明

「此本源清淨心常自圓明遍照，世人不悟，祇認見聞覺知為心，為見聞覺知所覆，所以不覩精明本體。」這是在說明眾生為什麼會沉淪在生死裡面不能出離。一切眾生雖然具有如來的智慧妙德、妙用，可是掉入到起心分別、掉入到見聞覺知中；見聞覺知本身沒有過失，但是被心加以分別，尤其是第七意識恆審思量認為有一個「我」，諸法一旦加添了有一個「我」，一著相，就不能還它的實相，當下在見聞覺知、見一切相的時候便執著了。

35 一合相，認為世界是微塵之集合而組成的一種觀點。

如果能夠不離見聞覺知所見的一切諸法，而用智慧觀照，照見五蘊皆空，則當下一切諸法的實相不離見聞覺知，甚至見聞覺知的當下就是清淨的實相。

《楞嚴經》裡面的二十五種圓通，十八界加上七大³⁶，處處都是圓通的。但是如果起心分別，離開智慧的觀照而著相的話，那就像《楞嚴經》所講的，不知道自己的身心、乃至於山河大地都是妙明真心所顯現出來的，不知道當體是清淨的、如如的，反而妄認空寂的相為實有，把假有的東西當作實有，然後在這裡面起心分別、生死流轉。

眾生忘失了本來的清淨心，認為自己的心有很多的煩惱，自己福報不夠、業障很重，要去求佛等等；看山河大地也不知道這是妙明真心顯現的，認為山河大地叫做物是染、不淨，所以要除掉。例如，我們認為五欲塵勞是不好的，都要除掉，卻不知道五欲塵勞當下也是妙淨明心顯現出來的，本來也沒有所謂好壞染淨的分別。

所謂塵勞，就像塵一樣的變化就好了、有這樣的作用功能就好了，不要去執著它，一執著就會覺得有這麼多的煩惱，讓我們產生種種的苦，就變成了勞苦，然後就想要去除掉它。

36 合眼、耳、鼻、舌、身、意之六根，色、聲、香、味、觸、法之六塵，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識之六識，名為十八界。《楞嚴經》中以地、水、火、風、空、識、見為七大。

如果能夠觀照五欲塵勞當下也是清淨心——諸法緣起性空就叫做清淨心——當下觀一切諸法，不管是五欲（財色名食睡）還是所有的一切，這個法當下都是因緣和合的、是空寂的，自然就不執著它，需要用的時候就拿起來用，不需要用它的時候就放下。

並非作為出家人就不可以笑、不可以講笑話、不可以怎麼樣怎麼樣……，把生命範圍地死死的。那是聲聞乘的修行，不是祖師禪的修行。祖師禪的修行在法上要如如，意思是要見到諸法的實相，而不執著在外相上。

例如，佛陀座下有五百個比丘，都已經進入到四禪境界，卻不能見無生法忍、不能見諸法實相，無論佛陀怎麼教或他們怎麼用功都沒辦法，為什麼？因為這些達到四禪的弟子都已經有神通，他們觀察自己多生累劫造了那麼多的業，殺人、放火、殺父、害母種種的業，他們認為自己過失這麼重，哪能夠成佛呢？他們看到自己前生所做的業這麼可怕，滿身都是污穢，而佛是清淨、莊嚴、美好的，所以縱然修到四禪，也沒辦法見到無生法忍。

為了引導這些比丘，佛陀跟智慧第一的文殊師利菩薩串演了一場戲。文殊在大眾中拿起寶劍追著要殺佛，把大家嚇到了，心想為什麼會這樣？發生了什麼大事？如果是一般人，

因為私心、無知、謗佛，想來傷害佛倒有可能，但文殊師利菩薩是佛座下的上首弟子、又是智慧第一，怎麼可能拿劍要來殺佛，把佛追得團團轉？

此時佛陀開口跟文殊講：「止！止！止！」意思就是停下來，不要用你的劍來殺害我。然後佛問文殊：「你殺害我，到底是殺什麼？」意思是說，你這個劍揮下來，如果有一個佛的身心被你殺掉，有一條生命被你害死了，當然你有罪，但是你要知道什麼叫做「佛」；佛是指證得諸法實相，沒有形、沒有相、沒有生、沒有滅，這才叫做佛，所以哪有一個能被你殺掉的佛呢？

意思是告訴大家，如果著相，就看見文殊拿劍要殺佛，但是如果用智慧觀照，那把劍拿起來其實是沒有東西可殺，因為諸法究竟的實相本來就是空寂沒有自性的，任何形相都不可得，哪來文殊執劍殺佛呢？

這些證得四禪的比丘一聽到這些話，立即頓悟原來諸法本性是空寂的、清淨的、如如的、無相的，也立刻知道那些多生累劫的惡因緣是因緣假，因緣當下本體空寂，實相無自性，所以他們馬上就出離了，證得法眼淨³⁷。

37 得見佛法真諦謂之法眼淨。

希望大家要知道，眾生最可憐的地方，往往就是著相在修，所以經典一直告訴我們什麼叫做顛倒、無明，如果是懂修行的人，就知道什麼叫做顛倒；顛倒是指我們本來都有像佛一樣的智慧德性，可是卻展現不出佛那樣的智慧妙用，儘做一些生死流轉的事，不能夠真正出離生死，這樣叫顛倒。明明我們有像佛一樣的智慧，三明六通³⁸也都具足，可是竟然用不出來，常常掉在相上的分別裡面，被愚癡、煩惱覆蓋住，這叫做無明。

《心經》裡面，為什麼觀自在菩薩行深般若波羅蜜？眾生若掉入在生死苦惱裡面，就要行深般若波羅蜜，以大智慧來觀照諸法的實相；五蘊就是諸法，諸法的實相是空寂的，如果知道五蘊皆空，那就沒有五蘊了，哪還有生滅之苦？哪來佛被殺呢？

我們沒有辦法知道這個原本清淨的心是常常圓明遍照的，圓是圓滿，明是光明，像光明一樣可以遍照，這是指智慧的妙用。如果常常能夠行深般若波羅蜜，就一切自在、度一切苦厄了。觀自在——能夠像這樣觀一切，就能自在，法法自在，法法圓通；這時候是真的圓通，也是真的圓明。

38 三明與六通，阿羅漢所具之德。三明：宿命明，知自身他身宿世之生死相；天眼明，知自身他身未來世之生死相；漏盡明，知現在之苦相，斷一切煩惱之智也。六通：即天眼通、天耳通、他心通、宿命通、神足通、漏盡通。

「世人不悟」，可惜世間的人不能真正了悟，只是妄認見聞覺知的這個叫做心，以為看到、聽到了什麼，去了解明白它，這個就叫做心。笛卡兒說「我思故我在」，一般的西方人都認為肉體是人，笛卡兒算是很不錯的，還能夠認知到：有思想活動的，才是真正的「我」，肉體的存在叫做假我。不過佛法告訴我們，「我思」這個思是真我嗎？也不是，它仍然是妄我，掉在見聞覺知的分別裡面，所以還是錯認。這個思有真正的實相嗎？每一個思都是永遠不停留、不住的，生生滅滅，哪有真正的實有呢？

可惜眾生妄認見聞覺知的這個分別心為真心，看到什麼、聽到什麼就著在那裡。也許有人認為他不會，但是如果被人罵一句，可能臉色就有點怪，再被大聲罵幾句馬上就變臉了，頭一甩、門一摔就出去了。

難怪菩薩度眾生要用慈言愛語，因為眾生太容易被自己心的相所轉，妄認自己見聞覺知所見的相為實有，掉在就用心去分別這個是好、那個是壞的狀態，就掉在這裡面，因此被見聞覺知所蓋覆，被妄想心、分別心、染汙心所覆蓋，不能夠見精明的本體清淨心。「精」是指最精華、最純淨的意思，「明」是光明。

這裡講到本體，但不要以為有一個真實的本體可以看，

它是指諸法因緣和合當下空寂沒有自性，給它一個名稱叫做本體，不是有一個本體論。在哲學裡面有本體論和現象論，但是佛法是沒有本體的；佛法講一切的本體就存在於現象之中，現象當下就是本體，本體當下就是現象，兩個是不二的。

「但直下無心，本體自現，如大日輪昇於虛空，遍照十方更無障礙。」只要當下無心——無心不是沒有任何的認知，而是用般若智慧去觀照，照見五蘊皆空；否則就掉入到見聞覺知，當下變成生死心。

如果能夠馬上還一切諸法的實相是緣起空寂，就叫做直下無心，這時候本體就真正顯現了，就好像大日輪昇在虛空裡面遍照十方，沒有任何障礙。

於見聞覺知不即不離為修行入處

故學道人唯認見聞覺知施為動作，空卻見聞覺知，即心路絕，無入處。但於見聞覺知處認本心，然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知。但莫於見聞覺知上起見解，亦莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。世人聞道，諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓法，不知心即是法，法即是心，不可將心更求於心，

歷千萬劫終無得日。不如當下無心，便是本法，如力士迷額內珠向外求覓，周行十方終不能得，智者指之當時自見本珠如故。故學道人迷自本心，不認為佛，遂向外求覓起功用行，依次第證，歷劫勤求永不成道。不如當下無心，決定知一切法，本無所有亦無所得，無依無住，無能無所，不動妄念便證菩提。及證道時祇證本心，佛歷劫功用並是虛修，如力士得珠時，祇得本額珠，不關向外求覓之力。故佛言：「我於阿耨菩提實無所得。」恐人不信故引五眼所見、五語所言，真實不虛是第一義諦。

「故學道人唯認見聞覺知施為動作，空卻見聞覺知，即心路絕，無入處。但於見聞覺知處認本心，然本心不屬見聞覺知，亦不離見聞覺知。」剛才講到，在見聞覺知的當下，我們起心動念就變成生死流轉；但很多修行人聽到這個說法以後，就認為見聞覺知、施為動作不對，要去空卻它。而空卻見聞覺知，就成了死人，就是語錄裡面講的「心路絕，無入處」。不要以為心如木石一樣就對，六祖曾說「惠能沒技倆，不斷百思想，對境心數起，菩提作麼長」，不要以為打坐坐下來就是看心看靜，不讓它起心動念，要讓它變成一念萬年去，如死灰枯木去、如萬年香爐去，這些都是沒有用的。

這樣的修持，是我們誤認見聞覺知、施為動作是錯的，要離開它。但是離開了見聞覺知哪還叫人呢？那是木石人或

死人。那樣的修行，心路就絕了，沒有入處。只要在見聞覺知的當下認知本心，這樣就對了。

在見聞覺知當下去認知本心，這是修行最重要的。在生活之中，眼耳鼻舌身意對一切萬法的當下就要觀照，心不要起攀緣，也無心可用，這樣就叫做照見五蘊皆空。心在用中，不掉落有心可用；在見聞覺知對一切境了了清楚的時候，不著境、也不隨境起心動念，但是對境要了了清楚，並不是如木石一樣沒有分辨，如果沒有分辨作用那是死人。在見聞覺知的當下，就要知道什麼是清淨本心。

見聞覺知的當下，能、所、法這三樣都能空，才叫三輪體空，這樣才叫做「見聞覺知處認本心」；能也空、所也空、法也空，就真正做到認本心了。知道能起的念是空寂的、所見的境是空寂的、乃至於所修的法也是空寂的。不要認為所修的法——照見五蘊皆空，起智慧觀照——這個不空，如果法不空的話，就變成二乘³⁹人。法也要知道是空，這樣子才叫做於見聞覺知處認本心。

然後黃蘗祖師又怕我們把見聞覺知當作本心，所以底下告訴大家，本心不是見聞覺知，也不離見聞覺知。在見色聞聲之時，如果隨著聲色而轉就叫隨波逐流，隨波逐流就是凡

39 指聲聞乘與緣覺乘。

夫。那麼，你以為修道人就應該從聲色處跳脫，做到不隨波逐流嗎？這樣也不對。一個著在有相，一個著在無相，都還是相。

以為見聞覺知是生死妄想的根本，就空卻見聞覺知，一空卻，當下心就死了，就沒有入處了，因為能夠成佛就是這一顆心；這顆心要從哪裡去找呢？哪裡去認得出它呢？在見聞覺知的當下，就要能夠體認真正的真心，也就是做到三輪體空。不論是從能的方面去觀照它是空，還是從所緣的境觀照它是空，乃至於你現在所修的用功方法也知道它是空。

所以，見聞覺知的當下就是清淨心，但是不要妄認見聞覺知就是清淨心。有些人，你問他：「你是誰？」他會說：「我就是我」或者「我就是佛」，這個就叫做把妄我、把見聞覺知當作是自己的清淨心。但也不要以為離開見聞覺知另外有一個所謂的清淨心，必須在見聞覺知的當下，就認出清淨的本心；即一切諸法，馬上就觀照它當體是如如的、空寂的、無自性的，雖無自性，卻有種種的因緣假和合。在見聞覺知的當下去認本心，即色名心，即心名色。

「但莫於見聞覺知上起見解，亦莫於見聞覺知上動念，亦莫離見聞覺知覓心，亦莫捨見聞覺知取法。」你不要說：「我知道了，佛陀講『是見非見，乃是真見』，因為《楞嚴經》

裡面講，『知見立知，不是真知？即無明本』，所以要知見離知，才叫真知。」如果你認為這樣的修法是對的，恰恰這就是知見立知，就不是真知。要知見清清楚楚這樣的修法，又不要在這上面有這樣的認知，這才叫真正的真知。

經典處處在教我們修行的方式，但是講得太多，反而沒有真正在心地上實際用功。禪門不講理論，直接告訴你：見聞覺知的當下就是清淨心。你要去清清楚楚的明白，但是不要掉入在見聞覺知的當下這個就是，卻也不要離開見聞覺知，以為另有一個所謂的清淨心。

既然知道這樣，就不要在見聞覺知上起見解，起種種對、錯等想法；也不要再在見聞覺知上面動念。所謂動念，就是要去知、去用功，我們往往就是在見聞覺知上面去用功，總是著在上面，所以變成我們的嘴巴要念佛，心要看佛、要憶佛，把自己身口意、見聞覺知綁在法上面，不斷地在見聞覺知上面動念，認為可以把自己的身心從凡夫變成像佛一樣的清淨，這些都叫做起知見，然後在上面動念。

還有，也不要離見聞覺知去覓心，離開這個身心，沒有所謂的清淨心，所以也不要捨棄見聞覺知去取法，捨掉見聞覺知，認為裡面還有一個清淨心或真實清淨的大法，就叫做取法。

「不即不離，不住不著，縱橫自在，無非道場。」要做到對一切法不去「即」，什麼叫不「即」？就是不能當下認定它就是。比如考你什麼叫做佛，回答「佛就是我，我就是佛」，這就叫做即，但沒辦法講出真正的實際，只是心沒有分別以後，把兩個很含糊的合在一起了，你根本分辨不清楚，只是一下子所有的差別念沒有了，比較進入到一心的狀況，就以為一切都是這樣。沒有錯，當下就是這樣，可是你的當下不是見到法的空性，你見到的只是暫時分別心沒有起的一種統一，但是你分辨不出，還是著在相上面，還有個統一相。

我們說「當下即是」，例如剛才提到不離見聞覺知處認真心，那個當下是已經離開諸法的妄相，即妄相的當下知道它是空寂，妄相當下是真，但連「真」的相也不立，這樣才叫做直心是道場、或者當下就是。

問你「是什麼」的當下立刻回答「哪～這就是！」隨時都可以表達。那才是真正見性、通過諸法空寂之後所見的，而不是講不出個所以然，只能說：「佛就是佛，我就是我嘛。」轉來轉去轉不出那個統一的、沒分別的一相，那不對，還是在相上。所以不要即、也不要離，不可以說見聞覺知當下就是真心，也不是離開見聞覺知另外有一個真心。

不要住在這裡、不要著在這裡，住著就是停留在這裡，

認為有一個清淨的心不可離也不可即，以為這叫真正的修，其實是著相。要真正做到縱橫自在，當下無非道場，處處都跟真心實相相應，所以叫道場。所謂不離真際，真實的實相就叫做道場，所以處處都是道場。哪裡需要離開紅塵才叫修道？即紅塵的當下處處都是，如果能夠即聲色、不離聲色，能夠真正縱橫自在，就叫真正的解脫人。

自在的人不是有水才自在、或無水才自在，是有水無水都能自在。像我現在認為自己自在，那是沒有掉在水裡，如果掉在水裡我就不自在，要喊救命了，因為我不會游泳；但是很會游泳的人掉在水裡，還覺得真涼快，不管用狗爬式、自由式、仰式，泡多久都可以，要出就出、要入就入，我是要出也出不來、要入也不敢入，只能玩玩水，每次到海邊頂多淹到膝蓋就趕快跑上來了，因為在這個法上沒有本事出入，只能看著人家穿著游泳褲跳進去。

什麼叫做有本事出入這一切諸法？就是要有真正的修行，有真正的智慧，時時刻刻能夠照見諸法實相，不掉入在諸法的妄相裡面，這就是自由出入了。比如佛陀就是，身在五欲塵勞的皇宮裡可以高高興興享受，出家過六年的苦修不以為苦，幾十年奔波為大家講經說法也不以為累，講了那麼久，不認為自己成就，仍然說他一個字都沒有講到。這個才叫真正的大自在、大解脫，而不是說什麼本事都沒有的叫做

無事人、無心道人，那不對。

無心，是一切境上都能夠真正做到無心，而不是看到這個境界對它一點辦法都沒有，然後當阿 Q，眼不見不淨；那種不叫做淨，最多只能叫做相對的淨，因為眼不見心就不煩，好像就安靜一點，但那不叫自在。

心法不二，有求皆苦

「世人聞道，諸佛皆傳心法，將謂心上別有一法可證可取，遂將心覓法，不知心即是法，法即是心，不可將心更求於心，歷千萬劫終無得日。」世人聽到佛陀為我們講經說法，聽聞到「了脫生死，證果成佛」這樣的道理，就認為有這樣一個東西。諸佛唯傳頓教法（諸佛皆傳心法），以為在心上別有一法可證可取、可以去了解，有一個法叫清淨解脫的、自在的、圓滿的、不生滅的，於是就將心去覓心，將是持的意思，拿這個心又要去找一個心，意思是，認為你現在這個心叫染汙的心，要換一個清淨的心；卻不知道原來這顆所謂染汙的心當下也是清淨心，只要不著在相上，諸法都是空寂的，一切都是清淨的，不是有一個清淨的心、一個染汙的心對立並排在一起。

人們不知當下心就是法、法就是心，不知道二者是一起

的，心當下是清淨的諸法實相，心既然是諸法的實相，那麼法就是心、心就是法。我們給諸法的實相一個假名，叫做清淨心，或本心、真如、佛性，都沒有辦法去說明，只好用文字來稍作形容，但千萬不要把它當作是實有的。

如果你能知道法就是心、心就是法，那就不要拿心更去求心。心可以拿，已經著相了，去求一個心又是著相；這二相不除，真相就不現。這就叫做得失心、生滅心，這個沒有放下叫做著相，就掉在有所求上面，有求皆苦。

你認為有一個特別的法可以證得、可以得到，不知道心就是法、法就是心，把心拿來更求一個心，就算歷經百千萬劫也不能得到，因為真正的實相永遠顯現不出來。為什麼？因為執著在相上，頂多是從凡相、穢相，慢慢的變成清淨相、聖相、賢相，但都還是叫做有相。

就像神秀那首偈子，「時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，再怎麼乾淨、再怎麼莊嚴、再不惹塵埃都沒有用，都還在相上，沒有見到諸法實相，因為諸法的實相是「本來無一物」。

「不如當下無心，便是本法。」所以禪宗的修行其實不難，只要當下不要起心動念去執著一切，不思善、不思惡，因為善惡是對待法；對一切境的時候不要生起得失、好壞、

是非之心，只是知道有這樣的相呈現在這裡，不要隨著相起心動念去分別取捨，當下於這個相、這個境就得自在了。

就像有時候我們外出比較晚回來，才知道外面還這麼熱鬧，其實跟我們這裡沒有離多遠，可是跟我們好像隔絕了，這是因為我們的心沒有去攀緣它，從來也不會想到它，所以它的存在對我們沒有影響。於境得自在，不是去除掉這個境、沒有這個境，或者把外面所有一切都變成寺廟，而是任它在，可是我們的心不去取捨，也就沒有需要把它去掉，更沒有需要把它同化，它在就是在，當下無心就叫做本法，只要不起心動念去分別，當下你就在法裡面。

「如力士迷額內珠向外求覓，周行十方終不能得，智者指之當時自見本珠如故。」有一個大力士，生氣的時候額頭會裂開，裡面有一個珠就顯出來，使他變成大有力的人，天下沒有任何東西可以抵擋，他的力量大到可以降伏一切、摧毀一切。我們看這個相會覺得不可思議，其實從心上來觀照就會知道，所謂額內的珠就是人人本有的智慧神珠，平常神珠顯不出作用，一旦顯現明照時，諸法就如如、自在了，沒有任何東西可以障礙我們，所以講沒有什麼東西可以抵擋大力士。

佛法藉這樣的比喻，說明我們心性本具的德力和智慧是

不可思議的，只要神珠一照就無可抵擋，但是這個力士，不清楚（迷）自己額內的珠，沒有想到珠在這裡，所以四處去找，還問大家「誰看到我的珠？」有智慧的人指說，就在那裡呀，他一摸，果然在這裡。

就像《楞嚴經》裡面的演若達多，他是個美男子，可是從來沒有看過自己臉龐的美麗。他有一天照鏡子，看到鏡中的美男，一摸才知道竟然是自己，可是平常怎麼看不到，要藉鏡子才可以呢？他起了迷惑，認為臉本來是生在頭上的，既然平常看不到，就是沒有頭了才看不到，於是他一下子就發狂了，四處狂奔，問人家：「誰看到我的頭？」大家跟他講頭還是在他脖子上，但是他沒看到自己的臉，所以還是不相信，仍然四處跑，跑得很累終於沒力氣時，倒在一灘水上面，又看到自己的臉，才知道頭沒有掉。

演若達多的比喻看起來可笑，事實上是指我們自己，我們一向有這麼美好的一切，可是卻發覺不了，因為我們平常沒有用智慧，照見不了裡面內藏的美好，反而去追逐外面的美好，這個也想、那個也想，這個也要、那個也要，結果外在的美好得到了嗎？就算得到，是真正得到嗎？得到以後反而更苦。

有時候，越有錢的人出門好像越難穿衣服、越難打扮，

衣服本來是讓我們穿得高興自在就好，但是那些大明星還要想這件衣服會不會跟哪一個女星撞衫、會不會拿的手提袋跟她一樣……，所以她們參加盛宴時非常累，要四處打聽情報，頭髮怎麼做、妝怎麼化、手飾怎麼掛、衣服皮鞋皮包用什麼，都不能跟人家一樣。

這苦不苦呀？如果有自信，就算不打扮，像西施濃妝淡抹總相宜，那才叫真正的高明，藉外在的打扮那頂多是脂粉美，不叫真正的美。

希望大家能知道，本來我們就具足一切的美好，不要再去追逐外在的美、外在的知識、外在的智慧；追求外在，內心永遠不會有真正的安定、真正的解脫。如果是從內在開發顯現出來的，那個美永遠跟著你，不論走到哪裡，即便是變老了、生病了，還是那麼自在，對生命還是那麼歡喜。不會因為今天少了一個手提袋、或者這個首飾被人家比下去了，內心就覺得輸人一等，下次還要收集更多的飾品來跟人家比，家裡成了百貨公司。

像我們出家人多簡單，只要穿得不是太熱就很自在，我們去禮佛拜佛、到任何地方去都是穿這樣，一件衣服能夠萬用不是很好嗎？沒有變化才是真正最大的變化；只要心自在，一切就自在了。心不自在的話，你會覺得今天眼睛好像一個

大一個小、眉毛一個高一個低、鼻子有點歪、氣色暗暗的，怎麼看，裡外都不是人，就會覺得很難受。何必呢？這就是著外相。

你要是內心沒有任何的欲望、雜念，看出去沒有一樣東西不好，喝一口水好涼快，吃一口飯好舒服，處處都不覺得自己欠缺什麼；什麼樣的滋味、什麼的情境來到你眼前都是清楚的，但是不會著在分別裡面，就很自在。

就像有一次夏丐尊請弘一大師吃飯，有一道菜非常鹹，夏丐尊問他會不會太鹹，要撤下去重新炒一盤，弘一大師卻說：「不會，鹹有鹹的滋味，淡有淡的滋味，沒有關係。」前面一句「不會」指諸法是統一的，而「鹹有鹹的滋味、淡有淡的滋味」則是講諸法的妙用；不離一切諸法的妙用，當下不著相就好了。

閩南有弘一大師的紀念館，可以看到他睡的床，是竹子編的一個小床，上方有兩根竹杆，上面掛蚊帳，也很老舊。他的毛巾用了十幾年，都已經變成透明的，甚至於蓋的棉被像板子一樣，蓋久了真的就變成這樣，折起來有點像木板，他的弟子豐子愷要替他換，他都不要，說這還很好用。棉被和僧鞋都是大師生前用過的，你一看，真的是好清苦，一個這麼有成就的大師，出生是這麼富貴，卻能夠這樣放捨下，

這才叫真正的自在。在他看來，這個就叫很好，所以你不必替他再換取更美好的；他內心裡永遠都是充實的、美好的，沒有欠缺，不需要東西來添補，所以內心是何等的自在。

弘一大師臨終生病的時候連藥都不吃，只是跟人家說自己念佛，就這樣躺著，兩、三天以後就走了，並且預備好手寫的遺書，除了幾月幾日的時間沒有填，其它都完成了，叫出家眾寄給他海內外的一些弟子和好朋友，這些事情都做得好好的，這是何等的逍遙自在！這就叫生命真實的解脫，沒有任何欠缺。

反觀我們自己，大部份人不管年輕或年老，所有的生命都聚焦在物質的多寡上，去覺得自己的生命快樂不快樂、幸福不幸福。把快樂不快樂建築在物質的多寡上面，那是何等的可憐！生命本來是多麼灑脫、多麼自在，為什麼要被這麼多東西綁住呢？

做為世俗之人，何時逍遙得起來？有好多好多的牽掛，縱然可以擺脫身心的牽掛，還是放不下。所以我們出家人既然出了家，就全部要放下，連這個臭皮囊也要放下，到那時才叫無拘無累；並不是說沒有這個東西，是說能放下這個東西，放下的時候就逍遙自在。

所以出家人無家處處家，五湖四海任意走，任何東西都沒有欠缺，四處走也不是去賞玩風景，自己內在的天地就無限美好，去五湖四海切磋道法，把真正的道跟有緣的人來分享，這樣的生命才是逍遙愜意的。

如果出家以後沒辦法做到這樣，仍然待在自己的身心執著裡面走不出來，掉在五欲塵勞裡爬不出來，那跟在家人又有什麼差別呢？枷鎖全都綁在身心上，哪得自在呢？原本以為出家可以放下，結果反而背了越多東西，那就錯了。

用功修行不是叫大家去執著那些法，去認定自己沒有，所以要用功；而是說這些智慧德相自己本來有，只是現在沒有顯現出來，所以我們要藉這些法——從生活裡面去歷練、去觀照，看自己的智慧能不能相應到那裡，不能相應至少也要知解；知解雖然不是實證，可是修行的時候不離這樣的知解，有正確的認知以後去修行，念念相應到真心，最後自然能夠放下一切的分別，當下就承當去了，自然就叫做不修而修、修而不修了。

當下無心，證第一義諦

「故學道人迷自本心，不認為佛，遂向外求覓起功用行，依次第證，歷劫勤求永不成道。」學道人如果迷了自己本來

清淨的這個自心——和前面一樣，這裡的清淨自心不要解釋成清淨的心，可以解釋為諸法究竟實相；不知道諸法是因緣和合，沒有自性、當下空寂，這就叫做迷自本心。當下諸法空寂，所以一切諸法當下就是佛，不知道這是佛，又向一個所謂「佛」的法上面去求覓，認為有一個叫做佛的真正的清淨法、解脫法、不生滅法，因此向外去求覓，起種種的功用行，也就是修六度萬行，然後依著次第的十住、十行、十迴向等等，證什麼樣的智、證什麼樣的果位、斷什麼樣的煩惱、成就什麼樣的階次，如果是這樣，「歷劫勤求永不成道」。

為什麼永不成道？要真正跟道相應的時候才成道，否則如果只是在勤求上面用功，沒有真正達到無所求，就不能見道。歷劫求道是有所求，有道可求就永遠不見道，當然再多的辛苦都沒用。只要剎那能夠相應清淨心，那一念就見自本心，也就跟佛一樣。

「不如當下無心，決定知一切法，本無所有亦無所得，無依無住，無能無所，不動妄念便證菩提。」如果只是向外勤求，那是虛受辛苦。不過這些過程我從前都經歷過，如果沒有經歷過，叫你放下根本沒有意義。甚至於像弘一大師、釋迦牟尼佛，為什麼他們對五欲塵勞能夠做到究竟的不貪戀，因為他們曾經出入過這裡，所以對一切諸法的實相很了解，乃至於裡面的苦樂等種種假相都很清楚，只要再用智慧觀照，

當下遠離一切的虛妄，證得真正的實相。有些人連假相的假都沒有真正用功經歷過，連身心所謂的統一相、清淨相也沒有體驗過，永遠都是在分別的妄想塵勞裡面，想要去見到清淨心那是作夢。

禪法、佛法的修行，貴在自己的身心有沒有跟法真正相應，能相應到哪裡，呈現出來的自在解脫就到哪裡，這是裝不來的，你自己心裡清楚。如果歷劫向外勤求，縱然坐到像枯木死灰一樣，還是不能見道。所以祖師告訴我們，「不如當下無心」，只要做到心無所分別，不起心動念，然而念念要覺照到諸法的實相，這才叫行深般若波羅蜜。

行的時候看起來是有用智慧的觀照，但是也沒有落在有一個智慧這樣的東西，不要掉在裡面說有一個般若法、我是用般若法在修，那就不對。當下無心，「決定知一切法」，本來就沒有，沒有那個相，沒有真正的存在，既然沒有就無所得，因此我們的心就「無依無住」，不要依在那裡，也不要住著在那裡，不住著在清淨心或妄想心裡面，不要依靠說有這個心才叫有我在；笛卡兒說我思故我在，有心我就在，是錯誤的，住著在心裡面永遠都錯。

沒有能、沒有所，就是沒有心、也沒有境，不動一切妄念，當下就證得菩提。不動一切妄念，當下諸法就各住其位、

各得其所，就見到世間法當下就是常住不滅的真法。

「及證道時祇證本心佛，歷劫功用並是虛修，如力士得珠時，祇得本額珠，不關向外求覓之力。」當我們證道的時候，就只是證得本來的這個佛，歷劫、長時間的用功修行就只是虛修，所謂虛修就是所有的這一切，這種種努力都是虛假不真實的。就好比力士四處跑去找珠，結果人家說寶珠還是在你那裡，那時候他得到了珠會不會說好險啊，其實連這樣的擔心都不需要，因為寶珠本來就沒有丟失，所以不需要有失而復得的喜樂感，原來就是具足，原來就沒有欠缺，力士得珠只是得本來額頭裡面的那個珠，與向外求覓的力量沒有關係，因為那些求都沒有用，一直尋找一直問也找不到，等智者一指點，才知道原本就沒有掉。

「『故佛言：我於阿耨菩提實無所得』。恐人不信故引五眼所見、五語所言，真實不虛是第一義諦。」佛說，我對這個無上佛道實在沒有真正的有所得、有所證，但是怕人們不信，所以引五眼之所見、五語之所言。

五眼是哪五個眼？《金剛經》裡面講有肉眼、天眼、法眼、慧眼、佛眼等五眼。因為掉在著相上面，就變成蛤仔肉（台語俚語），蛤蜊肉把你蓋住了，所以變成肉眼看不清楚；只要把蛤蜊肉拿掉，肉眼當下就是佛眼。不要以為五眼有所

差別，每一個眼既然都叫做眼，眼開了以後就不會再顛倒、不會再愚癡，不管是佛眼還是肉眼，眼眼都一如。

不要在這裡面認為有所差別對待，否則就會變成以為佛眼最高，肉眼就比較低，所有的眼都一樣，所以叫做普眼，在《法華經》、《華嚴經》裡面有普眼菩薩，當下有這個智慧去照見諸法的實相時，就叫做眼的明見。眼有見的功能，清清楚楚見到，就不會顛倒、也不會有任何危險。

什麼叫五語？其實也是種種的語言。《金剛經》裡面講佛是真語者、實語者、如語者、不誑語者、不異語者，意思是強調是真實不虛的，佛所說的一切、我們當下這個心、一切諸法當下的實相，都叫做第一義諦⁴⁰，是最高、最上、真正的真理。不要以為世間法就不叫第一義諦，世間法、出世間法、所有一切法都叫做第一義諦，因為法法一如、法法圓通、法法不二、法法平等。所以沒有所謂相對的第一義諦，第一義諦就是每一法都是第一義諦，所以才叫做第一義諦。

四大五蘊原是幻

學道人莫疑四大為身，四大無我，我亦無主，故知此身無我亦無主。五陰為心，五陰無我亦無主。故知此心無我亦

40 與世俗諦相對，又名真諦、聖諦、勝義諦、涅槃、真如、實相、中道、法界、真空等，是深妙的真理的意思。

無主，六根六塵六識和合生滅亦復如是。十八界既空，一切皆空，唯有本心蕩然清淨，有識食、有智食，四大之身飢瘡為患，隨順給養不生貪著，謂之智食。

「學道人莫疑四大為身，四大無我，我亦無主，故知此身無我亦無主。」修行的人不要疑四大為身，這裡的疑是錯認的意思，不要以為四大五蘊是我們的身心。在《楞嚴經》裡面佛陀就告訴阿難，眾生對於兩種根本沒有認識清楚，以至於不能出離生死。

一種就是眾生妄認四大五蘊為實有、妄認山河大地是實有，因此認為在見聞覺知的當下一切都是實有的。佛陀告訴我們，四大五蘊、乃至於山河大地這些都叫做法，所有的法都是因緣和合而成的，因緣和合就沒有一個永恆存在的東西，沒有實有的自性，所以我們說它是空、是暫有的，不是真正永恆的實有，一切諸法都是這樣。

眾生不明白這道理，貪著、貪戀其為實有，這就叫顛倒、沒有智慧。從佛陀智慧眼中觀看一切諸法都叫因緣和合的法，就像這個麥克風，仔細分析它，裡面只是電線、塑膠等等所組成的，離開了這些成分就沒有一個叫做麥克風的存在；而裡面每一個成分各自也都是不真實存在的，那麼，各自不存在的東西組合起來，怎麼會形成一個真實存在的東西呢？因

緣暫時和合的當下有這個假相在，我們叫它麥克風。

佛法說物質的身體是由地、水、火、風四大所構成，哪一個真的是你的身？永遠不改變，才叫真實的存在，對不對？是父母生下你那一刻是你的身，還是你十歲、二十歲、五十歲時叫做真正的你的身？這個身體一直在改變，可見是沒有真實永遠的存在，最多可叫做假身。

我們把一切諸法都當作實有，沒辦法認清楚原來諸法都是種種不同的因素組合而成，形成暫有的東西，所以執著於身心、執著於財色名食睡、執著於山河大地種種一切為實有。這是第一種的顛倒、第一種的愚癡。

《楞嚴經》中說的第二種根本，是我們不知道自己的身心、乃至於山河大地都是從清淨心流露出來的。既然是從清淨心流露出來的，一切諸法不管它是什麼，當下就是清淨的。當然，不要把它當成是離開了身心之後另有一個清淨心，這還是指諸法因緣和合當下是空寂，空寂就是諸法的實相，我們給它一個名稱叫做清淨心，就是真正的真心；所有的一切法都是這樣，所以叫做真正的真理、究竟的實相，我們給它一個名稱就叫做「佛」、「真如」或者「真際」。

一切諸法都不離開這樣的道理，都是依據因緣和合、本

性為空以成就所有的假相。世間千變萬化的形相是不同的，例如一年四季有春夏秋冬的變化，每一季節都有它的形相，夏天有夏天的感覺，春天有春天的特點，然而所謂的「年」，是四季組合而成的，我們總稱為年，離開了四季找不到年。

空性是一切諸法的實相，而諸法一切的妙相也都是從空而產生的，就像四季千彩萬姿，這一切都從年而來。中國人常覺得空就是什麼都沒有、或者是斷滅的、虛無的，而佛教講空則不同，就像年不能說它是空，因為它有四季這些相，可是真的要找一個年又找不到，這就是佛法裡面說的「色即是空，空即是色」。

佛教講身體是由地水火風這四大組成，其實四大也是法，地是一個法，水是法，火是法，風也是法，每一法都是因緣和合，沒有真正的自性。如果有自性，就是永遠不改變，是獨一的，就有任用自在的權力，那樣就稱作「我」，就像這個東西如果是我的，我就有主宰權。「我」的定義是有主宰性、獨一性、恆存性；而四大的每一個法是因緣和合的，都沒有主宰性、獨一性、恆存性，所以四大裡面沒有我。

我們都妄認這個身體就叫做我，實際上沒有真實存在永遠不變的那個主宰者，我們每個人頂多也就活一百年吧，之後就不再是你了，更何況，佛法講的無我是因為裡面沒有一

個真正的自性。

眾生把相的生滅當作存在跟死亡，但是佛法告訴我們，所謂存在跟死亡不是從一期的生命來看，而是從一切諸法因緣和合來講，本來就沒有這樣東西存在，只是個假和合；因緣和合的當下，我們說它是生，因緣剎那改變了以後，我們叫它是滅，所以即生即滅、即滅即生。

因此生滅嚴格說起來不是二相，生的當下是滅、滅的當下是生。我們變老，是因為身體細胞生的速度比死的速度慢，但從究竟來講，當下細胞死的時候就是細胞生，因為這一刻已經跟前一刻不一樣了，細胞都不同了，每一分每一秒都在改變，沒有一個永恆的真正的我存在。剎那剎那之間每一個相都沒有真正的存在，所以哪有一個相可得、哪有一個相可以叫做主宰呢？都沒有，所以四大無我，自我沒有主宰。

如果你認為有自我真實的存在是顛倒，在佛法裡面就叫沒有智慧、愚癡。從佛法的角度來看，現實的人生和戲一樣，也是虛假的、眾緣和合的，沒有一樣是真實的可以去執著、去佔有，因為畢竟都佔有不到，包括你的身心都只是暫時的假有，那為什麼還要愚癡的認為有這樣的東西，是我可以掌控、我可以得到、我可以擁有的呢？

我們想要掌控生命，所以我們好怕死；對於外貌也想永遠佔有，很怕老，所以要去做種種的化妝、修補；對於山河大地我們也想要佔有。越想佔有這些，性靈就越受汙染，因為生命的空間被欲望填滿了，達不到真正的自在。看電影可以投入，但要清楚它是戲，這樣子就自在。但是如果像小朋友一樣，因為不了解，把戲當作真實，看完電影想要入山去學仙就不好了。

珍攝善緣，心不染著

人的愚癡就在於認為一切是實有的，所以汲汲營營去追求，不知道從佛陀智慧的眼中看來，一切都是因緣假和合的。只要知道它假和合，不必離開它，當下就可以不必受它限制了，就好像看電影，一樣可以看，但是不要執著它。所以禪宗乃至於佛教的修行，並不是叫大家離欲。

大家往往認為出家修行就是要除去所有的欲望，什麼都不能碰，不然就不能從污穢的轉變成淨的。佛法說染淨其實沒有真正的差別，染與淨的生起是因為我們的心去分別它，看一切事物有珍貴的感覺、好壞是非的感覺，都是因為我們的心在介入，心一介入，所有的東西就變了。

就像莊子的寓言所講的，他說一隻鳥下來棲息的話，一

定會停在樹木上，不會停在絕世美女身上；絕世美女從人類的眼光看起來是漂亮，恨不得朝夕相處，樹木就不是很美，可是對鳥來講，牠寧可去棲樹木也不要找絕世美女，反而是絕世美女一看到牠，牠就要立刻飛走。

世間的一切諸法本沒有所謂的好壞、是非、染淨，是因為人自己的分別，心有差別以後，所有的高高低低就出來了，所以古人說情人眼裡出西施，就是因為我們心的分別。

就像我們小時候生長在農家，上衛生間都是蹲茅坑，對糞蟲來講茅坑簡直是天堂，小時候我們不曉得這個道理，看那個蟲在糞坑裡面鑽來鑽去，怕牠被淹死，還把牠撈出來，那些蟲在沙地上滾來滾去反而不自在，這才知道原來我們認為自在的，對蟲來講是不自在，糞坑裡面的蟲就是要在那裡。所以諸法沒有究竟的染淨的對待，相應的時候就覺得自在，不相應的時候就變成苦。

我們大多數的人都把佔有和積累當作充實，佛法則說能捨才叫做充實、沒有執著才叫無罣礙，才能夠活出人真正的自在跟內涵，否則你永遠被外物壓住。經典裡面講有一個仙人，摘了很漂亮的二朵花，一手拿了一朵要來供佛，他見到佛的時候，佛叫他放下，他放下了左手的花，佛陀又說放下，他又放下右手的花，佛陀還叫他放下，他說我已經都沒有東

西了，你怎麼還要我放下呢？佛陀說，我不是要你放下花，我是要你放下認為四大五蘊的身心是實有的念想，不放下就不得自在。

所以禪宗的祖師常常一棒打下來說「放下」，因為禪宗的修行就是叫我們放下，放下種種的愚癡、分別、貪見、情愛，這些都放捨不下就見不到實相。學佛並不是叫你離開世間的一切，只是要放下對身心的貪戀執著。

也有禪宗祖師叫人放下，結果弟子說我放不下，祖師說，放不下你就挑著走，不要再停留。意思是，真正無所放的時候叫真正的放，真正的放下叫真正的擁有，你就任意自在，隨時都不會把挑起來當作實有，要放也可以，要拿也可以，任用自在；不像我們執著地一直挑著，永遠卸不下，那就叫做障礙、累贅。

如果我們隨時可以放得下，就叫自在，並沒有叫你兩手空空。真正空掉一切執著的時候，你才能夠真正挑得起來，包括我們的權勢、名望、地位，你以為佛法都不要這些嗎？佛是天上地下獨尊，這個名不夠大嗎？人人看到他都禮敬，難道不尊貴嗎？所以哪裡是遠離了這些呢？不過正是因為佛陀不執著這些，才能夠真正大有。而我們執著的越多，到最後了不起就是一些虛名，虛名再大也只不過像萬里長城那樣

留下來，其實也沒有什麼。

所以學道的人不要錯認四大為身體，因為四大本身就無我，裡面沒有真正所謂的主宰，所以這個身是無我也無主，那我們對這個色身就不要貪戀了。不要怕它增加一個皺紋就去打玻尿酸，想要留住青春的尾巴。有相的東西永遠都是有生有滅，永遠留不住，沒有所謂的永恆；但不是叫你不要去愛護它，打玻尿酸留住青春的尾巴也很好。如果青春還可以藉這樣的方式來留住，雖然是假的把它留下也很好，別人看了高興，自己看了也高興，何樂不為？只要不執著就好。

很多人學佛認為這也不對、那也不對，因為一切都不究竟，所以不要它；但是佛法本來是讓你認清不究竟，只要不貪戀它，你仍然可以在不究竟之中、在它最短的時間裡面去擁有。剎那就是萬年，剎那就是圓滿，不要刻意地離掉這些相才叫做清淨，佛法是叫你即相的當下去了悟它不是真正的實有，這樣就不會害怕死或變老，因為你知道老是會來的、死也是會來的，但是能夠留住健康、留住青春的時候就把它留住，但是不強求，強求就變成障礙了。比如你非得漂亮的像絕世美女，或者明明老了偏偏要弄成十八歲的樣子才滿意，沒有弄成功就百般去求，那就叫有求皆苦。

相的當下就是真正的實相，每一個相我們只要還它的本

源，不要去執著，那就對了。世間認為美的，我們也知道這樣的因緣和合叫做美，就照著這樣的因緣去做，這就叫善識因緣、善觀因緣、珍攝因緣、珍惜因緣；而不是擁有了這些以後你認為這沒什麼，故意要去捨離，那就不對了。

所有的因緣我們都要向世間所認知的真善美的方向去把握，雖然真善美也只是暫時有，但是暫時有的剎那也就是永恆；所有因緣的當下就叫做實相，什麼因緣可以呈現出最美好、最真、最善的，我們就讓它呈現出來，但是沒有內心的貪著、計較和放捨不下。

佛陀所成就的一切都是往清淨、圓滿、美好、光明的方向，佛呈現的相就是三十二種莊嚴，所以阿難看到生起恭敬心，說這樣的相不是愛欲所成的，乃是清淨所成的，所以阿難才會發心出家。很多人也是見相出家的，很多大善知識多生累劫從很多的福報因緣去成就，種種因緣使眾生一見就生起歡喜心，他就容易教化。

大善知識們在真心實相上面的體悟當然是沒有差別，可是在度世的因緣上面要有種種的善巧方便，善巧方便叫因緣的假，仍然要去創造、要善於把握。佛陀如果不善於把握怎麼能弘法，佛陀對不同的眾生都給予不同教法的開示，都是讓人能夠對諸法究竟的了解，才不會顛倒、產生種種貪執，世間

一切法就不會成為障礙，反而可以成為妙用；真正的妙用就是能夠於法得自在，所以才稱作法王，所以才叫做觀自在。

如果學佛學到最後處處不自在那就麻煩了，那何必來出家、何必修行呢？所謂自在，是有一定程度的了解諸法的實相，而不是像世間人講的自在以後就變成隨便。隨便會帶來很多的痛苦，自在是帶來真正的解脫，也可以讓別人自在，這才叫真正的自在。而隨便是看起來對自己好像很好，事實上最後掉在隨便裡面受其害了。

何謂六根清淨

「五陰為心，五陰無我亦無主。故知此心無我亦無主，六根六塵六識和合生滅亦復如是。十八界既空，一切皆空，唯有本心蕩然清淨。」這裡的五陰也就是五蘊，五陰是鳩摩羅什翻譯的，五蘊是玄奘翻譯的。五陰是從功能作用上面來說，五蘊是從它的和合來談。

鳩摩羅什翻作五陰，是說如果我們執著了色受想行識這五樣為實有的話，就好像把這個功德的東西遮住了，顯現不出自性裡面的自在、圓滿；陰就是被遮蓋、見不到光明，而沒辦法成長。玄奘大師翻譯成五蘊，蘊是指和合，我們的身心是由五蘊的色法跟心法和合而成，身體是色法，心法包括

受、想、行、識，合起來叫做五蘊。

很多唐朝早期的祖師都用五陰，我們現在比較接受五蘊，是因為玄奘以五蘊來翻譯更貼近於佛法的實相，因為五陰不見得都是覆蓋或者負面的意思，用五蘊比較不會陷入有好壞的作用裡面，只是表現出和合的意思，所以更接近梵文的原意。玄奘的翻譯是到了後期才看得到，像裴休跟玄奘大約是同時代的人，那時候玄奘的翻譯還沒有流行，所以這些法師講經說法時就不會使用五蘊這個名相。

五陰跟四大一樣，也是無我無主的，因此這個心也是無我、無主的。心為什麼也叫五蘊？心其實應該是指受想行識這四個，我們有時候把身心合在一起談，但千萬不要認為心有一個色法在；黃蘗講五陰為心，最主要還是在講受、想、行、識這四個方面，不是講色法是心，如果色法是心的話，就是講這個肉團心，而非佛法裡面所說的心。

我們現在知道，能夠思惟、記憶、分辨的不是心臟而是頭腦，不過在中國佛教裡面常常用心來比喻，但不是指肉團心，甚至連推斷、思議的心都還不是，那叫識心；真正的真心是諸法的究竟實相，所以是緣起性空，性空才是真正的心。

六根、六塵、六識是和合生滅的，也是無我亦無主。六

根、六塵、六識合起來叫十八界。佛學的名詞很多，有些也很難懂。像我以前讀師大的時候，有一則新聞說，一個靠誦經維生的神棍，大概是被發現他侵害別人吧，其實他不是出家人，只是把頭髮剃光，披上僧道的衣服，結果報紙上寫「四大不空，六根不淨」，有個同學就拿著報紙對我說：「看！六根不淨。」我問他是哪六根？他無法應對。我說連六根是什麼你都不知道，更何況那根本不是和尚，你還故意消遣我。

其實同學也只是開開玩笑，但是大多數的人並不了解，動不動就說和尚六根不淨，其實六根不淨不是指出家人犯戒。六根是指我們的眼、耳、鼻、舌、身、意，所以佛經裡面說六根不淨是指六根落在相上面，它就有生滅、有老死，哪裡叫淨呢？

淨是指清淨，清淨在佛法裡的意思是指不生不滅、沒有形、沒有相，這才叫真正的清淨。落在相上就有生有滅，就有染淨的對待相，因此叫做不淨。如果從諸法實相上面來講，實相是空寂的，無形無相，無形無相就不受染污。譬如南嶽懷讓見六祖，六祖問他修證有沒有次第，他回答：「染污即不得，修證即不無。」這就是指諸法實相本來清淨、緣起性空，落在相上就說它是不淨，而不是骯髒的或者邪惡的事叫做不淨，或聖賢做的事就叫做乾淨。

六塵是指六根所對的外境，例如眼睛所見到的稱作色塵，耳朵所聽到的稱作聲塵，鼻子所聞到的是香塵，色聲香味觸法就叫做六塵。而六識就是根與塵（境）相對應的時候產生分別作用，例如眼睛（根）現在看到一個東西（塵），馬上知道是什麼，這就叫識，識有分別跟領解的作用。

根、塵、識合起來總共有十八個，叫做十八界。它是和合生滅的，無主、無我，所以「十八界既空」，一切有就空了，「一切皆空，唯有本心蕩然清淨」。本心為諸法的實相，緣起性空，性空就叫蕩然，裡面無形無相可得，所以說它是清淨。

在這裡不要另立一個所謂的清淨心，如果另立一個清淨心，就像六祖罵神會的例子。六祖有一天說我有一個東西，無頭無尾，無名無字，無背無面，你們知不知道呢？神會出來說：「那是神會的真實佛性。」六祖馬上呵斥他，跟你講無名無字，還說是神會的什麼佛性！

所以在禪宗裡面所謂的清淨本心，並不是說在人心以外另有一個所謂清淨的心存在，而是指諸法的究竟實相、緣起性空，給它一個名字叫做清淨心、本來面目、自家珍寶，或叫真如、佛性，因為總不能不去表述吧，只好給這樣一個名稱。但是不要看到這樣的名稱以後，認為實有這樣的東西，

那就跟神教的神我永存和靈魂不滅一樣，認為永遠存在。佛法不是講神我、也不講靈魂不滅，佛法講的是因緣和合，當下是空的，所以是無相的。

隨順給養，智食不著於相

「有識食、有智食，四大之身飢瘡為患，隨順給養不生貪著，謂之智食。」既然我們有這個身心的假相存在，就得餵養它，一種叫做識食，一種叫做智食。禪宗的祖師用的名詞，跟佛經裡面的解釋完全不一樣，例如識食，經典裡面說鬼神道、天界的眾生和我們不一樣，我們的叫段食，段是指一小段一小段的，分段的意思，因為人道吃東西是一口一口、一段一段的。

鬼神和天人吃東西叫做識食，例如天人想衣衣至、想食食至，也有衣食的相在，那個相呈現出來以後不像我們用嘴巴吃，他只要一想這個東西就來了，他即可受用。識食跟他的福報有關係，所以識變現出來的食物也有差別，福報大、勢力大的變現出來的東西，無論是器具還是裡面的內涵，都比福報小的要精美許多。

鬼神也是用識食，但沒辦法想衣衣至、想食食至，因為他的福報不夠，必須要血食；血食就是他有能力和福報可以

保佑信仰他的人去賺錢之類的，所以香港、台灣、中國大陸很多人拜樹木、石頭公，求發財、求中樂透，會買東西去供。因為素菜、素齋鬼神不願意，這一類的鬼神是要血食的，一定要動物類的犧牲品，古代甚至有時候會拿人來做犧牲。但他不是實際去吃，也是用識的方式，只是他沒辦法自己變現出來，而天神就有辦法。

欲界的天人都還有識食，都還要真正的食物，再有更高明的，在色界天以上以禪定為食，即禪悅為食；到了無色界連身體、心念都沒有，所以根本就不必吃。以上這些叫做識食。

而智食就是智慧的吃，佛法裡面沒有智食這個名相，是祖師自創的。祖師往往是依照他們自己修行的經驗，為了教化眾生開顯出來一個名詞，這跟佛學的名相有時候不一樣，就必須以祖師的教法來說明，不要就經典的方式來解釋，否則兩個會對不起來。

「四大之身飢瘡為患」，有這個身體就非得要吃，不吃就會餓，餓到最後就會死，這就叫飢瘡為患。患就是災患，身體的災患是肚子餓，而瘡就是皮膚潰爛，這是一個比喻，當你餓到身體不能動，就好像生瘡一樣難受，所以有這個臭皮囊就一定要有食物。

有食物不算過失，只要「隨順給養」，例如你是和尚就應該清貧，就不能吃得像王公貴族那樣豐盛。古代因為經濟不是很好，除非是官宦人家，否則不到七十歲以上的一般老百姓，如果不是逢年過節，隨便吃肉是犯法的。所以罵「肉食者鄙」，一般是做官的人才可以肉食。

隨順給養，意思就是隨著自己的財富因緣來生活，不要說很有錢偏偏去學王莽。王莽為了篡漢，身為宰相還穿布衣、吃素食，家裡沒有半個傭人，出門是走路或者自己駕牛車，結果當時人人都認為他的德行可比周公，好多賢士都來依附他，把他推崇得很高，結果最後真面目顯現出來，篡漢自己當皇帝，改國號為新；新莽有十五年，也是一個朝代。

那麼王莽這個樣子就不叫隨順了，不顧自己原來的家庭身份地位，刻意穿得很破爛，別人看起來覺得很奇怪。所以按照自己原來的福德因緣，該什麼樣的受用就什麼樣的受用，這就叫做隨順。有錢人家吃的比較精美也是隨順給養，不要過奢，不要過儉，不要作怪。

隨順的另一層意思是隨著諸法的究竟實相，只要肚子可以溫飽就好，不要掉入到貪欲裡面，產生種種的追逐和欲求，若著相的話，貪著就變成障礙。我們既然有這個臭皮囊就得要吃，要吃的話就要隨順諸法實相、以及它的因緣假，這樣

才會不生貪著。

例如佛陀座下的弟子，富樓那專門往有錢人家去托鉢乞食，迦葉專門往最窮的人家裡去乞食，弄得很多人議論。兩位尊者各自有他們的道理，富樓那說富貴的人就是因為前世造了福，今生才会有福，所以今生要讓福繼續種下去，來生才不會沒有福，所以我應該要去這樣的人家托鉢；而迦葉尊者說，窮人今生為什麼那麼窮，就是他前生沒有種福，所以今生要給他種福，讓他能夠得福，所以前往窮人那裡去托鉢。

但是很多人看不過去，窮人三五天才得到一餐飯，每天幾乎都在餓肚子，縱然沒有到瀕臨死亡的邊緣也是吃得非常差，你是出家人為什麼還要搶窮人的飯食呢？他們已經苦了，你還讓他苦上加苦；意思就是迦葉沒有同情心。但是迦葉說不是這樣，去窮人家乞食得到的一定是最差的，迦葉是修持頭陀行，不會去分辨食物的好壞，而且他以為最苦的才叫真正的修行。不過這種以苦行為行也叫做著相。

富樓那的行持也引來批評，人家說出家人還貪口腹之欲，吃不了苦，偏偏往最有錢的家裡去托鉢，出了家還交際有錢人；因為像富樓那等很多人都是釋迦族的子弟，都是王親貴族出身，既然捨掉世俗的一切出家，怎麼又往這些人家裡去托鉢呢？於是引來譏嫌，這些都叫做著相。

如果能隨順給養，不著相，叫做智食，有智慧的吃，就是知道有這個身就一定得吃。按照現在的因緣去做，就叫隨順，有智慧。

離於分別，自在人生

恣情取味妄生分別，惟求適口不生厭離，謂之識食。聲聞者，因聲得悟，故謂之聲聞，但不了自心，於聲教上起解，或因神通，或因瑞相，言語運動，聞有菩提涅槃三僧祇劫修成佛道，皆屬聲聞道，謂之聲聞。佛唯直下頓了自心，本來是佛，無一法可得，無一行可修。此是無上道，此是真如佛。

「恣情取味妄生分別，惟求適口不生厭離，謂之識食。」識就是分別的意思，種種的分別、種種的計較，眾生之所以分別計較就是因為貪戀、住著在美味上，所以往往在吃上面不得解脫，常常想怎麼樣才適合自己吃，不能夠自在地安享食物。

前面講過弘一大師說：「鹹有鹹的滋味，淡有淡的滋味。」可以看出老法師的修行真正是落實、相應在身心上面。人家說鹹他說不鹹，為什麼？因為諸法沒有所謂鹹淡的差別，但是在諸法的妙用上面就有，若你起分別則落在相用上。「鹹

有鹹的滋味，淡有淡的滋味」，就沒有抹殺它的功用，但又沒有掉到鹹淡的假相上面去起分別心。

我們有時候還會不滿自己親人煮的菜，不是認為太鹹就是太淡，甚至可能只是你的心情不好，不合口味就跟老婆翻桌了。這就叫「恣情取味」，恣就是放肆，放肆自己種種的分別，去執著那個味道要怎樣才叫最好。世界上有名的法國米其林幾星級餐廳，如果吃得起沒有關係，偶爾去吃個一兩次，這叫做隨順；但是如果你每次一定要去米其林餐廳，就叫恣情取味了，在裡面生起貪著，就變成識食。

有時候飲食上有一些變化，像前面講「隨順給養」，這是沒有問題，但是隨順應該是有什麼呈現出來就歡喜的接受，而不是用你的心去分別這個好吃、那個不好吃，掉落在妄想分別裡面。這叫作識食。弘一大師就叫真正的隨順，淡有淡的滋味、鹹有鹹的滋味，是已經分出不同的滋味了，可是不同的滋味都沒關係，我都可以接受，這就是真正的工夫，這樣就叫智食。

所以不要放縱自己原來的認知，恣情取味就是因為原來的東西沒有丟掉，總認為以前的那個滋味是最好吃的，一旦住著在那上面，就會很苦；看到一個境界，就想到我從前跟男朋友、女朋友來過這裡，景色依舊可是人事已非，你觸景

生情就感傷了。你以為這樣是真情嗎？錯了，住著在那裡面，以為感情永遠不變才叫真情，而是知道諸法因緣時時在變，知道這樣的因緣不可再來，所以要珍惜它，但不是佔有，否則兩個人會越來越沒有自在的空間。

對食物也是一樣，不要老是想著以前吃過什麼東西，哪個東西最好吃、哪個東西不好吃。如果每一口食物到了你眼前，你都不住著在原來的相上，心沒有停留在原來的境界上，每一樣食物都是最新的，甚至同一盤菜，第一口跟第二口、第三口都不一樣，在嘴巴咀嚼的每一刻也都不一樣，每個因緣都在改變，用心去體會，就能夠體驗到其中的妙趣。

要是沒有用心珍惜觀照，那就只是吃到一個食物的表象，住著在那裡面，心又很粗，就會對一切食物不是貪戀不捨、就是食之無味，不能真正體驗到食物的美味。

所以，為什麼出家人叫大家吃飯的時候要去觀想，吃第一口「願斷一切惡」，吃第二口「願修一切善」，吃第三口「誓度一切眾生」，然後三口白飯在嘴裡面慢慢嚼，本來是沒有什麼滋味，可是嚼得越久就越香，越是沒有滋味就越要嚼出真滋味，無味滋味才叫真滋味，也就是真正要棄捨掉所有一切的繁華以後，真正通過了所謂的無（無所執著、無所掛礙），才變成真正的美好。當你這三口沒有滋味的白飯能

夠嚼出它的香甜時，再去吃一口菜，你便能感覺到那裡面的種種緣和合；再繼續嚼，菜香，飯香、所有的香都來了，就叫做真香，吃下去就很自在了。

如果是分別心住著在原來的認知上，就會放縱自己的欲望，一定要哪一個味道才叫真正喜歡，「妄生分別，惟求適口」，必須要合你的口味才叫好吃，不合你的口味就叫做不好吃，這樣子就會很苦。

住著原來的東西，對新的東西很難接受，這樣的人就不自在。所以我們出家人處處無家處處家，住哪裡、睡哪裡都可以，處處都可安心，這樣子才叫自在，唯求適口就不自在了。

以佛法來看，就知道什麼是真正自在快樂、真實溫暖的人生。如果著在那些地方，你就有比較了，就覺得處處不好、人生不美好、處處都充滿了鬥爭，那怎麼會可愛？那就是住著在你的知見裡面，這樣就叫識食。

何謂因聲得悟

「聲聞者，因聲得悟，故謂之聲聞。」二乘，一個是指聲聞乘；一個是指緣覺乘。聲聞就是聽到佛講話的聲音，以佛所講的內容去修行而得悟、證果，叫做聲聞人。其實我們

也叫聲聞人，因為佛陀雖然沒有對我們講，可是文字也是聲音的一種；不過我們往往給聲聞一個更高的定義，把已經遠離生死三界流轉這一類的聖人稱做聲聞人。否則，只要不是耳聾的人都聽得到聲音，都可以叫聲聞，為什麼我們聞聲不能夠開悟，他們聞聲就能悟呢？因為他們聞聲以後，知道聲音的當下沒有究竟真實的存在，只是因緣的假，所以不去分別，當下知道有這樣一個過程就好。

從聲聞來用功的話其實最容易，《楞嚴經》講到觀世音菩薩的耳根圓通法門，為什麼最容易？因為眼睛見到一個相的時候，執著在相上很難脫離，而聲音一剎那就不見了，有時候如果耳朵比較聽不清楚或者沒注意，一句話沒有聽真切就過去了，所以就比較容易修。

如果我們能夠知道一切的聲塵——就是耳朵聽到聲音的內容，它本身沒有所謂的好壞是非，只是一個聲音，是因為我們的心去分別，你才知道人家是在罵你還是誇你、這句話不是好話等等。

我從小學到高中，學到的英文裡面沒有罵人的話，當時學校附近有很多外國小孩，難免跟他們吵架，吵架時他英文罵過來，我們聽不懂，嘴巴也回不了，根本沒有聽到不文雅的语言，也就是說沒有聽到、沒有學到就不會對它起分別，

因為你不了解。

還有，小時候師公對我很兇，他自己不懂英文，卻叫人家來考我，從第一課考到最後一課，所以我看到他老人家的時候就偷偷罵他 *you are a monkey*，哈哈，因為 *monkey* 和 *monk* 很像。老和尚聽不懂也沒有在意，可是他很賊，把這個詞記住了，人家來考我的時候，他就問那個人：「小和尚常常對著我說 *you are a monkey* 是什麼意思？」我心裡想這下糟糕了，一向以為自己很得意罵了師公，因為他真的給我很多磨難，想這樣做就能報復過來，但請來的人是師公的徒弟，他回答不是、不回答也不是，就看著我，我緊張得汗都流下來了，最後他跟師公講「小和尚說你是猴子」，結果就完蛋了。

從聲音的法上來講，只要你不起心分別，其實所有的聲音都沒有什麼意義，就只是音而已，但是一執著就變成這個叫好的、那個叫壞的，跟著起一個相。聲音本是無相的，結果你分析以後生出一個相，在裡面起執著，所以就產生更多的苦。

我們修行，先要做到像唐肅宗跟郭子儀那樣。郭子儀的兒子娶了公主，一次小倆口吵架，那當然沒好話，公主說，「我老爸是皇帝，你這樣子欺負我，我回去告我老爸。」郭子儀的兒子就說，「你老爸是皇帝有什麼了不起，我老爸連

皇帝都不做。」因為唐朝開元天寶以後，安祿山造反，幾乎整個皇室都要垮臺，是靠郭子儀把天下打回來的，如果當時他想做皇帝，唐朝的命脈就斷了，但是郭子儀保著肅宗起來做皇帝，然後交出兵權，所以他兒子的話是有道理的。

這句話不得了，公主生氣地去報告，郭子儀一聽到兒子講出這樣的話，這是砍頭、抄家滅族的事，就把兒子綁著推去見皇帝，皇帝看到郭子儀就替女婿鬆綁，跟郭子儀說：「不聾不瞎不做家翁。」意思是做長輩就要做到又聾又瞎，小倆口鬧他們的就去鬧好啦，不要當真，當真就出問題了。

聲聞人既然因聲得悟，我們也應該因聲得悟，很簡單呀，聲音是虛假的，所以不要去攀緣、分別，只要知道有這麼一個聲音過去就好了，所以要裝聾裝啞，不聾不啞不能做修行人。同樣的，在諸法上面要心如木石，不要見到一個法就起心動念，只要知道有這麼一個法就好。

不執聲聞道，開顯佛知見

「但不了自心，於聲教上起解，或因神通，或因瑞相，言語運動，聞有菩提涅槃三僧祇劫修成佛道，皆屬聲聞道，謂之聲聞。」聲聞道，既然是聞聲悟道，就是不了解自心當下就是清淨的實相，所以還要聽佛的教誡，把它當作真實，

然後著相來修，在心上起一個相來修，所以有這個法、有這個心、有所修的東西，三輪不空，這就是在聲教上起領解。

「或因神通，或因瑞相」，為什麼說有神通、瑞相呢？我們看到經典裡面佛陀每次講經說法之前會有六種震動，會入定去觀眾生的根基，眾生認為有這些神通瑞相，講的是這樣的大法，所以要認真聽。眾生見相聞聲就起恭敬心，然後跟著修持，這叫做方便接引，不是究竟實法。

如果對於佛陀的聲教起解，或者因為佛陀顯出的神通、瑞相，種種的「言語運動」（運用、動用語言，就叫言語運動），聽到佛陀告訴我們有菩提涅槃，認為修什麼、證什麼、了什麼，最後畢竟成佛，於是就認真修。這樣修行就叫做聞聲悟道，因此叫做聲聞。

但是禪宗告訴我們，「佛唯直下頓了自心，本來是佛，無一法可得，無一行可修。此是無上道，此是真如佛。」經過三大阿僧祇劫修成的佛道，也只不過是本自空寂、本自如如、本不生滅、本無來去。在《涅槃經》中，佛陀講沒有一個法叫做涅槃、沒有涅槃佛、也沒有佛涅槃，其實講的都是諸法究竟的實相；既然沒有涅槃，當下都是空寂的，那三大阿僧祇劫跟一念悟到真心當下空寂就沒有差別。

就像來我們玉佛寺，你可以從香港直達臺北過來，但也有人偏偏要經過歐洲、美洲繞一大圈過來。直達跟繞遠路過來的交通方式，都可以到達，所見到的都是一樣，只是後者飛機坐得更遠，路上看到奇奇怪怪的景色更多而已。

既然見性成佛跟經過三大阿僧祇劫成佛沒有差別，因此修行就不要落在聲聞道上面去修，而要「直下頓了自心」，當下就直接的去了知這個心。這個心本來是因緣和合當下空寂的，空寂故，所以裡面沒有生滅、沒有來去，本來清淨，本來就染污不得。但是這個空不是斷滅空，因緣假和合的時候就有那些妙相存在，空的當下就是有。

佛所謂的種種的智慧妙德，在佛證悟的那一刻已經告訴我們，「奇哉！奇哉！一切眾生都具有如來智慧德相」，他經過那麼久的修行，最後悟到原來眾生跟成佛無兩樣，只是因為我們顛倒、妄想、執著，所以不能證得。只要放下顛倒、妄想、執著，當下就跟佛無二無別。這在《華嚴經》中佛夜睹明星悟佛性的時候就已經告訴我們了，他還沒有出來說法，就說一切眾生跟佛無二無別。

等到《法華經》講會三歸一，會三乘為一佛乘時，也說佛因一大事因緣出現於人間，就是為了開佛知見、示佛知見、悟佛知見、入佛知見，開示眾生我們都有佛的知見，這裡講的知

見跟《華嚴經》講的眾生皆有佛的智慧德相也是無二無別。

這一切既然都無二無別，它的實相是什麼？本自空寂、本自如如，當體是空。如果知道是這樣的話，我們直接去頓了自心就好了，不要只是著在文字語言相上，一層一層地去修，修到最後才知道原來實相是無相，那何不當下就體驗佛陀所講的一切諸法因緣和合，當下空寂，這就叫無相。不要再著在有煩惱要去煩惱，煩惱去掉以後變成清淨，清淨以後再怎樣努力，從十信、十行、十迴向一直到十地，最後再到等覺、妙覺，要經過三大阿僧祇劫修，最後才叫成就。

其實有沒有真正可成就的？如果講有成就，就還是落在凡夫的感覺中，真正的佛哪裡有所謂的成就呢？《涅槃經》已說沒有涅槃佛、沒有一個法叫做涅槃、也沒有涅槃的佛，這是佛陀在入滅之前所講的最後的真理。

但是如果有人偏偏認為有這些實法，那就沒辦法了，就像小孩子你跟他說沒有，說什麼他都認為是有，那怎麼辦？講什麼都不聽，罵他也沒有辦法，他還是要哭。但如果是聰明智慧的父母，就會用另外的方法，反而小孩子就不哭了，古人叫「黃葉止啼」。

以前的小孩子不像現在有這麼多的娛樂、或很多東西可

以吃，往往要在趕集的時候才可以買到一些小孩喜歡吃的或玩具，小孩子雖然小卻知道錢很好用，可以去換這些東西，所以父母很聰明，就會說不要哭我給你錢，等明天趕集的時候你可以去買來吃，小孩子一聽到馬上就不哭了。

我以前也有這樣的經驗，鬧彆扭時，給了錢馬上雨過天青，趕緊跑出去買糖果買冰，吃得好過癮，後面還有一堆人跟著你，因為小時候大家都很窮，所以一根冰棒其實是大家吃，你一口我一口；給朋友吃，跟他講只能吃一小口，結果他一大口下去，這邊馬上就哭了，以前這樣的生活很有趣。

我們必須了解，當下清淨的心，也就是諸法的實相，本來空寂，所以不要以為另有一個清淨心、或另有一個跟我們不一樣的佛，我們當下就跟佛無二無別，只要直下頓了這個心本來就是佛，那還要不要再去修證？修到三大阿僧祇劫也叫無佛涅槃、無涅槃佛，也只不過是如此。所以「無一法可得」，也沒有一個行為可以去修，這樣子才叫無上道、無上菩提，才叫真如佛，不是我們心念裡面所妄想出來的那個佛。

我們所認為的叫做知見佛，眾生自己知見裡面映射出來的佛，每個人心中的佛都不一樣，但佛法裡面的佛應該全部都是一樣，可是我們聽了佛法之後，每個人認知的佛都是千差萬別，大家若把心中認為的佛畫出來或寫下來，絕對不同。

佛其實應該是一樣的，無二佛、也沒有兩種定義，但就算已跟你說佛是沒有形沒有相等這些，我們認知的還是個人所想像的那個佛。如果個己的佛不消掉，就是眾生知見沒有息掉，佛之知見就不能顯現出來。一直要到建立起知道自己的本心就是與佛一樣無二無別，即當下眾生的知見就是佛的知見，亦即「奇哉！奇哉！一切眾生都具有如來智慧德相」。

所以希望大家要努力，參禪修行不是把自己忙死累死或去修什麼，佛法告訴你真正不必修；不必修也不是天天就只是吃飯、睡覺，而是在吃飯睡覺之間要去觀照諸法的究竟實相是什麼？起智慧觀照知道當體是空的、如如的，不離清淨心，時時刻刻只要心一落在有相分別上面，馬上用智慧觀照放下分別，就叫做真正的修行。

我們一般的修行只是在修相，修身口意三業造作出來的行為的相，這邊不乾淨、那邊欠缺了，趕緊去洗它、去補它，不知道真正的實法是無相的；落在有相修你就很苦，如果緣到真正的實法、真心來用功，就很輕鬆了。每一念只要落在相上馬上知道照見五蘊皆空，就度一切苦厄了，就這麼簡單。不要以為苦喔～煩惱這麼多，生死馬上就來了，這些都是我們的顛倒。



綿密用功，不落相有

學道人，祇怕一念有，即與道隔矣。念念無相念念無為，即是佛。學道人若欲得成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著。無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛。八萬四千法門對八萬四千煩惱，祇是教化接引門。本無一切法，離即是法，知離者是佛。但離一切煩惱，是無法可得。學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物。

「學道人，祇怕一念有，即與道隔矣。念念無相念念無為，即是佛。」修行人要分清楚，同樣是釋迦如來講的法，一個叫做三乘教，從人、天、聲聞、緣覺、菩薩、到成佛，這樣修上來叫教內的教法。它不脫離禪定解脫的用功，從染相修到淨相，達到淨相以後又要於相離相、遣相，不斷地遣蕩，遣到無所遣了，真正的真心才顯現出來。這樣的用功修行要經過三大阿僧祇劫、五十二階位種種的修行。但是經過三大阿僧祇劫最後證得的佛果，跟祖師禪法門一念相應到清淨心是一樣的，並沒有因為修的時間長、努力較多，所得的就更圓滿、更究竟，並不是如此的。

禪宗的修行稱為教外別傳，它所指示的是直指人心，叫我們了解當下我們的心就是與佛無二無別，所以不要落在有修有證上，不要落在身心的相上去用功。就像前面所說的，

假如從有所證得的方面來看，從凡夫到成佛，是不是叫做身心相？從凡夫相修到成佛的究竟相，都還叫不離身心相。由染相到淨相，都還是相，如果有相，就還不是真正的成佛。所以從染相到淨相要經過很久的時間，然後知道這個相的實相是什麼，再一一加以遣除，要走的路非常遠。

如果從成就的佛來看我們自己，生死在前都不必緊張，這才叫修行。經典裡面講過一件事情，釋迦佛陀有一位弟子被蛇咬了，他就頂禮佛陀，跟佛陀說他被蛇咬了，要走了，非常從容。因為印度非常多毒蛇，每年死於毒蛇口下的人非常多，出家修道的人因為常常要托鉢，也在林間修行，所以被蛇咬傷的事也非常之多。但出家修道就知道一切諸法的實相是空寂的，這身臭皮囊當下觀照它，沒有什麼值得貪愛的地方。

所以用功修行要常常不離自己的身心，當下觀照，自然就會有智慧、定力。就像古人說泰山崩於前都不懼怕，一群麋鹿在眼前跑過，眼睛都不眨一下，這是存養的工夫，世間人都要做到，更何況我們出家人。常常身心要能夠觀照得清楚，不要動不動就慌張失措，否則生死無常來臨時怎麼辦？像這樣的情形，走在路上，車子一撞，剎那間可能一口氣就上不來了，那一念又如何保持正念呢？

要常常在修行之中能夠有力量，要觀照自己的身心，不是在身心的相上面用功，而是觀照身心當體是空寂、不是實有的，但有種種的因緣假合，就是我們的福德因緣。面臨生死或其他狀況，其實都不是我們可以掌握得住的；從因緣假上來講善惡果報因緣，有它一定的來臨時間，所以不必過份懼怕。當遇到種種的不順時，只要提起一念的正知正覺就沒有問題。

「一念有」就是一念相應到執著身心相實有，比如害怕蟲蟻之類的會傷到自己就叫一念有。如果我們念念能相應到真心，本來諸法是空寂的，那裡有身體可以被傷害？那裡有真實的身體生滅？生滅只是因緣假和合的相，沒有一個真實的我。而我們自己常常顛倒，妄認它為實有，才會在這裡面生起種種的恐懼、顛倒。

所以學道人就怕落在一念有，落在有上面，就跟真正的清淨心、諸法實相相違背了。所以念念要無相，念念要無為，才是佛。要做到每一念、每一念都在無相、無為上，不要起心動念、造作種種的行為，這樣就叫做佛。

無所作為並不是什麼事都不做，而是做什麼事都不要落在相上，觀照它本來是空寂的，作即無作，才是真正的無為。如果落在什麼都不做的相上，反而是著相。有人認為既然什

麼都不必做，那就不必修了，這就是著在「無」上了。就像前面舉過的例子，像我不會游泳，在水裡不自在，在陸上才自在，這樣的自在就是有了界線。有水、無水都自在，才是真正自在的人。

「學道人若欲得成佛，一切佛法總不用學，唯學無求無著。無求即心不生，無著即心不滅，不生不滅即是佛。」作為一個修行人，有想要成佛的那一念，叫妄心；用這樣的妄心來修行，就不能真正達到離妄、遣妄，永遠成不了佛。

所以學道人、修道人若要證得諸法的實相、明心見性，一切的佛法都不用去學，因為現前的一切就叫佛法。

即世間所有的法，當下去還它的本源，照見五蘊皆空，只要起智慧觀照，知道諸法當下就是空寂的，空寂就是諸法的實相，諸法實相就叫做佛；你能夠清清楚楚地證知諸法的實相確實就是緣起性空，這樣就叫見性。

用文字來表達所謂的明心見性，很容易落在相上的獲取，像所謂「『成』佛」就是一種相的獲取。世間法當然是有所得、有所成，這才叫成就；而佛教的成就，是成就諸法原來的究竟實相本是空寂的，若說能成就一個空寂的東西是不合理的。認為有東西可成就，反而永遠見不到真正的實相。

語言本來就有限制，諸法的究竟實相、乃至於佛性、真如等等，都是沒辦法用語言來說明的。前面已經告訴我們要念念無相，這裡又說要成佛，又給你一個佛的相，心想要成佛就成不了，所以成佛的心要放下。

如何瞭解其真實的實相呢？就是照見五蘊皆空，時時觀照一切諸法當下空寂；不離一切法，當下一切法都叫佛法。聲音是佛法，風吹是佛法，電扇是佛法，乃至一根汗毛也是佛法。無論有相、無相的東西，只要照見諸法實相的當下，就是成佛，就是見到自性，見到自己的本相。

不用學這些無窮無盡的相，不要起貪求的心，不要在著相上起心動念。如果知道一切諸法究竟空寂，還會去著它嗎？無相可著嘛！所以，「無求即心不生，無著即心不滅」，沒有求的話，即心不生，起心動念無非是落在有所求上面。無著，即心不滅，既然沒有東西可著就是空的，有什麼可滅？所以無求無著就是不生不滅，不生不滅當下就叫做佛。到此我們就清楚，佛就是無相的、無生滅的，無可求、也不可著的，我們給一個名稱為佛。

對治法門與究竟法門

「八萬四千法門對八萬四千煩惱，祇是教化接引門。」

佛陀講了這麼多方法，是為了對治種種的煩惱，所以這只是對治法，還是在相上的對治，所以叫做「教化接引門」。接引門是方便法，不是究竟實相法。如果當下知道它的空寂，法法沒差別、沒高下，一切法就平等、自在、如如。

八萬四千智慧對治八萬四千煩惱，煩惱與智慧兩種相的作用又不一樣。從法的實相上去觀照，煩惱也叫緣起法，智慧也是因緣所生法；從實相、性上來講都是空寂、沒有自性的，所以叫做平等、如如。甚至從煩惱和智慧的假相上來講，那個相也是如如的，都是剎那剎那的存在而已，沒有永遠的存在；既然沒有永遠的存在，要住著哪一個呢？有那個相也如同沒有相，沒法可住著！念念生滅過去，念念都不停，要執著哪一念呢？沒有可住著的東西，所以在相上也是沒有差別。

佛陀講的三藏十二部，還有多生累劫的勤苦修行，這些只是教化接引門，是為了對治我們身心的染相，使我們遠離一切污染、一切煩惱，回復到心的清淨，但這也是落在相上的清淨，不是性上的清淨。所以修行四禪八定跟證得四果不一樣，四禪八定見到諸法的統一相，一心裡面有統一、有光明，這些相都沒有內外的分別，但還是一相。

聲聞二乘法所證的四果，是要見到生滅的假相當體是空寂的。一般眾生所看到的生死、無常，是無常、苦的假相，

聲聞不僅知道它是假相，也知道它是因緣和合的，所以體上是空寂的，能夠見到體相的空寂，才能叫解脫生死，才叫有空性慧的成就，否則頂多是四禪八定的受用而已。

那為什麼又說聲聞的解脫不是究竟？因為他只見到法性的空寂面，沒有見到如幻的假有的妙用。而大乘是空假不二，空的當下就是有，有的當下就是空，所以即生死就是解脫，不是離生死才叫解脫；二乘則是離生死叫解脫，差別就在此。

大乘還是在文字敘述，雖然指性體是這樣，但沒有匯歸在直指人心上面。禪宗就是把文字語言都放掉，直接說你這個心就是一切諸佛、就是一切諸法，當下就是圓成的、圓滿的，不需要再別求，根本不必去修，內心也了不可得，念念相應到無為，念念相應到諸法空寂，當念就是清淨、就是諸法的妙用。非常簡單扼要、直接，所以叫剎那圓成。

所以《楞嚴經》的二十五種圓通法門，不論修哪一個，例如大勢至菩薩的念佛法門或觀世音菩薩的耳根圓通法門，都是如此。觀音的修行是「生滅滅已，寂滅現前」，在所有生滅的相當下空掉時，真正不生滅的東西就現前了。這是由聲塵達到平等相，也就是說原來是動搖的相，但變成自己不為所動，最後到達連聲塵都沒有。

八萬四千法門對八萬四千煩惱，只是教化接引門。其實佛法是一法通，法法就通，並不需要八萬四千法門；八萬四千法門只是在相上的對治，並沒有見到諸法究竟的實相。用八萬四千法門來接引，也只是幫助我們在心性的相上從粗、劣、糙，向著比較精細、潔淨的方向走，只是在心性的外相莊嚴上做起。

如果只為了對治煩惱，就需要八萬四千法門。但無論是法門還是煩惱，所見到的、所對治的、所用的法，都叫生滅法，都是方便法。如果能夠真正了解，其實一法當下就是萬法的究竟實相；只要對一法能徹底觀照，知道它當下緣起性空、沒有自性，同時當下也具足了種種因緣和合的妙相，那麼一法當下就是萬法。一法如，萬法如；如果一法不如，萬法也不如。

因此八萬四千法門的對治，只是為了方便接引眾生，以相遣相，從不淨、染污的相，變成寂靜、圓滿的相。但不管多圓滿、多清淨，都仍然是落在相上的住著，這樣要見佛、要成菩提，修到驢年馬月都不可能。

「本無一切法，離即是法，知離者是佛。但離一切煩惱，是無法可得。」既然諸法本來就是緣起性空、無自性，當下諸法的實相就是空寂，空寂就是無一法可得；說有一法也只

是假名，連一都不可得。只要能夠做到離——離一切的分別執著，離對一切相的貪著，當下就能還諸法實相。

在《壇經》裡，六祖悟道後教導的第一個弟子，給的開示要他「不思善、不思惡」，這是我們的本來面目。對於這個我們要去參，參到真正做到「不思善、不思惡」，也就是放下一切相的對待，到達究竟無相時，那就是我們真正的本來面目，亦即諸法的實相。

諸法沒有真正的實相可得，可是也不要把它當成斷滅，因為它當下就是在諸法之中；能夠遠離分別執著時，那個相就是實相。就算在煩惱的當下，只要你能見到實相，那煩惱就不叫煩惱，而叫清淨的實相。

如果你認為實際上有個佛來求，那麼這個佛也變成眾生知見上的佛，就不是真正的本無一法的佛。所以只要能夠離一切法，當下能離者、知離者就是佛。

所以，「但離一切煩惱，是無法可得」。其實不要說離一切煩惱，離一切佛也就是無法可得。你以為斷煩惱就是佛？事實上，離一切對待，離一切心的分別、心的得失，能夠真正做到究竟離的，就叫做佛。千萬不要以為證菩提是有一個涅槃法可得，佛在入涅槃時告訴我們，有沒有一個法叫涅槃法？

有沒有涅槃佛？有沒有佛涅槃？都沒有，畢竟無一法可得。

「學道人若欲得知要訣，但莫於心上著一物。」這也是在教我們，如果想要真正知道修行的要訣，最重要的就是不要於心上著一物。心上著物就是對一切法認為有實際的東西可得、或可除，這就叫著相，著相就叫死相。以前女生會罵男朋友「死相」，是不是？要活相才有用，就是知道一切諸法本來空寂，空的當下又是一切萬法，這樣的相叫法法圓融、法法流通。

法法之所以流通，就是因為它空寂，若不是空寂哪能流通呢？眾生不只會住著在物質的相上，若把自己的知識見解等種種的一切當成實有，就會住著在自己的知解認知上，處處以為自己所認知的最正確，而跟人家起爭執，這就叫做邊見⁴¹。

法身與虛空的關係

言佛真法身猶若虛空，此是喻法身即虛空，虛空即法身。

常人謂法身遍虛空處，虛空中含容法身，不知法身即虛空，虛空即法身也。若定言有虛空，虛空不是法身；若定

41 邊見，偏向一邊的惡見。如有人固執人死之後為斷滅，沒有後世，叫做斷見；又有人固執人死之後仍是為人，豬馬牛羊死後仍是為豬馬牛羊，叫做常見。這些執斷執常的見解，都偏於一邊，不合中道，故名邊見。

言有法身，法身不是虛空。但莫作虛空解，虛空即法身；莫作法身解，法身即虛空。虛空與法身無異相，佛與眾生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相，離一切相即是佛。凡夫取境，道人取心，心境雙忘，乃是真法。忘境猶易，忘心至難，人不敢忘心，恐落空，無撈摸處，不知空本無空，唯一真法界耳。

「言佛真法身猶若虛空，此是喻法身即虛空，虛空即法身。」佛的法身像是虛空一樣，無形、無相、無色、無味、無名、無字，所以比喻法身就是虛空。不過以虛空為法身是拿來做比喻，不要把虛空當作法身，若把虛空當作實相的話就已經落在相上了。當然用來比喻是可以，例如我們說虛空是無形、無色、沒有邊際形狀；不過也不可以說虛空是什麼名，若虛空有名，在我上面的虛空應該叫作「果如空」，在某某上面的就是某某空，但實際不是這樣的。以虛空來比喻法身無形無相、當下通達，但不要著虛空的相為法身；也不要離開一切萬法和虛空去另尋法身，若把虛空當作是相，並執著它就是相，則要知道虛空縱然是相，它的實相也是緣起性空的。

回溯我們前面所講的，「見聞覺知不是真正的法身，但法身也不離見聞覺知」，為什麼叫做不離？因為要從見聞覺知中去觀照所見到、聽到的一切法，去反觀它的實相，我們

稱「當下不離見聞覺知」；但若把見聞覺知認為是真正的法身就落在著相上，因此，能在見聞覺知的當下觀照就對了。能夠即相而不著相，在即相的當下去觀照，就可以知道實相是什麼，而不是離開一切相去另外別求一個所謂的清淨相，這就叫做「即相離相」。我們常常以為離相就是沒有這個相，其實離相是不要住著在相上，是有這個相卻又不去執著。

「常人謂法身遍虛空處，虛空中含容法身，不知法身即虛空，虛空即法身也。」法身遍滿虛空，就像一個禪宗公案所講，一個小沙彌要尿尿，找不到地方，就在寺廟裡尿了，一個年長的和尚問他，怎麼可以在拜佛供佛的地方如此無禮？小沙彌很聰明說，請法師替我找一個無佛的地方讓我來尿。我們知道佛法身是遍滿虛空、充塞法界的，怎麼會有沒有佛的地方呢？如果你認為哪個地方是沒有佛的，那你不應該被稱為法師了，連我這小沙彌都不如，怎麼能來管我呢？

語錄這句話是說，一般人理解法身是遍滿虛空的，而虛空也含容法身，因此認為虛空是一個相。就好像我們有個家，我們可以在家裡跑來跑去，好比佛有一個相、虛空也有一個相，只是佛的相比我們的相更高明，我們只有一個身體，而佛有千百億化身。我們把法身遍滿虛空認為是法身有相、虛空有相，這樣就錯了。不要認為「遍滿」就是塞滿，就像口袋中裝東西，一定要看得到才叫塞滿。也不要以為法身遍滿

虛空、充塞法界就是無限的大、無限的多，多到每個地方都有，這樣就是把法身變成有相了。法身沒有形象，虛空也沒有形象，所以不要把虛空含容當作形體化的，一旦形體化了就會落在相上。

虛空無形無相的意思，其實很簡單，虛空如果是有形象的，譬如這個杯子本來是在這裡，佔據了這個空間；如果把它挪過去那邊，這邊的空間少了一塊，那邊的空間就應該多一塊才對。又好比你的口袋裡有十塊錢，把它拿到我的口袋裡，你的口袋裡就沒有錢了，而我的口袋多了十塊錢。假如虛空有相就應如此，但虛空沒有實際的形象，不會這邊少一個空間，那邊多一個空間。

空是無形無相，所以是不增不減，因為不增不減，所以不是有形象的含藏事物，就像講這一間房子是多少坪，大約可容納多少什麼東西，那樣一定是有限量。而虛空含容萬物是因為本身沒有相，所以含容多少對於虛空來講都是不增不減的，不會因為多塞了一些東西，虛空就爆滿。如果我們把法身遍滿虛空、虛空含容法身當作是有相之物來講，就要變成法身無限大，或者法身無限多，才可以把虛空塞滿。然後虛空也有一定的相，要含容一些東西。如此一來就非常有限，只是這樣的有限也超出我們人的認知。

所以這裡說，不知道當下法身就是虛空，虛空就是法身，這點跟前面不太一樣，前面講法身即虛空、虛空即法身是拿來做比喻，叫我們認清法身，因為虛空也是無形無相，所以拿虛空來比喻法身的無形無相。這裡講法身遍滿虛空、虛空含有法身，不知法身即虛空、虛空即法身，是說當下你要知道法身與虛空是一體的，都是無形無相。從因緣和合的法理來講，實相都是空寂的，不管虛空還是法身都是空寂，從緣起的假相來講都是生滅流轉的。

法身的體性沒有生滅流轉，但是法身當下同時具有報身與化身的功用，千萬不要把三身當作是分離的、獨一的，它們是合一的。法身的當下就是報身跟應化身，應化身跟報身當下也就是法身，不要把它分割了。因此，我們說虛空的當下就有萬象，所以萬象當下即是虛空。從相上來說有種種的活動，這裡面生生滅滅，當下是虛空的實相。

整個宇宙的生跟滅，對宇宙來說是不增不減，宇宙不會因為這個星球生了、那個星球滅了就有增減，因為宇宙含有這些星球的變化，就是因為有這些星球、無窮的星系等等，歸納起來才稱為宇宙。所以宇宙是有活動的，有星球的生滅相，生滅的當下即是宇宙。但對於整體的宇宙來講又是不生不滅，也不離生滅。

所以無論從體上來講，還是從相上來講，都是性相如如，法身當下即虛空，虛空也是法身。從理上講虛空是無體，法身也是無體，所以法身與虛空是一體的，不要把它們當作是兩個；從法身的妙用來講有報身、應化身，虛空也有萬法假和合的妙用存在，所以無論從性上來說、還是從相上來說，法身與虛空都是無我、無別。

從這裡我們引申一下禪宗的特點，禪宗常有張公吃酒李公醉之說，從一般常理推論，這怎麼可能呢？我們從來以為業力要自己承擔，自己吃飯自己飽，哪可能我們吃飯別人飽？但禪宗很多公案，就是說張公吃飯李公飽，或從男人身入定，女人身出定；從一相入定，而從百千萬相出定。但若懂了性相一如的話，就會知道一切諸法既然法法平等，男相、女相只是因緣假相，在本性上沒有差別，那麼從男人身入定，從女人身出定，就沒有什麼不對，本性與實相都是空寂，並沒有什麼差別。

如果從相上來說，從男人身入，從女人身出，看起來有假相的不一樣，但事實上也不一樣嗎？我們已經講過性相是一如的，性的當下具足相的妙用，諸法本來平等，通用於平等之中、妙用之中，只要不起分別，哪裡有男女身的差別呢？

還有所謂從一個入，從百千萬個出，這是指智慧的妙用。

法身起用時，可有千變萬化之智慧顯現，那麼從一物入，從千萬物出，有什麼不對呢？或者從千萬物入，從一物出，也是完全一樣的。

所有一切千變萬化的相，總歸到實相就叫一相，或者連這一相都不可得。所以瞭解了諸法的究竟實相，再來看語錄就非常容易了，這種說法在《華嚴經》中也有記載，裡面講從男人身入定，從女人身出定；從女人身入定，從男人身出定；從優婆塞身入定，從千百優婆夷身出定。還有一念萬年，萬年一念，長劫入短劫，短劫入長劫，這都是《華嚴經》所講的境界。如果沒有真正的佛法修證，從真正的真心、法體、實相去瞭解的話，就不能了知這些是甚麼意思。

諸法的究竟實相稱之為法身，從性上起用說它是報身、應化身，其實就是指智慧與德用的妙用。所謂性上起用就是智慧觀照，所以觀自在菩薩就是諸法的本體，是自在的、如如的；自在如如要產生作用，叫做行深般若波羅蜜；隨時照見諸法的實相，就是照見五蘊皆空；照見五蘊皆空，就是當下瞭解一切諸法萬相，五蘊就是指萬相，萬相只要智慧一觀照，當下就是實相、就是無相。所以，從女人身入定，從男人身出定，有何不可呢？這就代表智慧的妙用，可從千萬法進入，有千萬法的妙用、妙相，歸納起來又不一心實相，這就叫從千百萬身入，一身出。

所以能夠瞭解性上起用，瞭解諸法實相本性的道理，所有的經典拿起來一看，馬上就清楚。就如張公吃酒李公醉，因為一切諸法本來就是法法無礙的，由這個法深入，另一個法馬上就與它相應；法法無二，李公吃酒張公醉就是相上的妙用，相的妙用是互通、互為影響的。從諸法實相來講，張公吃酒李公醉都是法相，只要知道法的空寂，又有什麼差別呢！

醉也是法相，喝酒也是法相，兩個法相的究竟實相都叫空寂，醉與不醉不也是一樣嗎？喝酒的人不醉，不喝酒的人反而醉，這是二相；但究竟的諸法實相是超出二相的對待，然後到達絕對，從絕對上來看，張公吃酒李公醉是平常稀鬆的。而我們沒法見到諸法的實相，就會掉在有一個張公、一個李公；一個喝酒、一個不喝酒；一個醉、一個不醉，沒把相放下，所以見不到究竟實相。所以禪宗教你張公吃酒李公醉，聽到這話馬上要知道這是正確的，因為一切相皆不可得，沒有所謂的喝醉與不喝醉，也沒有喝酒與不喝酒，沒有張公與李公的對待，只有免除這些對待，當下沒有對待的相才是實相。

總結起來，常人不瞭解法身遍滿虛空、虛空遍滿法身的道理，即便去瞭解，也把它落在有相上，有虛空之相，沒法做到即相即性，即虛空就是法身，法身就是虛空。其實虛空的相跟法身的相，無論從實相、還是從緣起假相來講，都是一樣、一體的，所以叫法法平等，法法皆如，又稱佛佛道同。

為什麼《法華經》講唯佛與佛能知其究竟，就是這個道理，只有到達這個境界，才知道何謂一法圓通就萬法圓通。

「若定言有虛空，虛空不是法身；若定言有法身，法身不是虛空。」定言，就是認定有真實的法身或虛空存在，那就是落在相上了。語錄講若定言有虛空的話，虛空就不是法身，為什麼？因為法身無形無相，沒有名字，怎麼能說是虛空呢？前面講以虛空來比喻法身，不要認為虛空具有實際的形象，若真有一個虛空，那虛空當下就不是法身。反之，若定言有法身，法身就是落在名、相上，就不是虛空了，為什麼？因為已經告訴你什麼是虛空，就是無形無相、也無名無號，如果法身有名有相，就不可以稱為虛空了。

「但莫作虛空解，虛空即法身；莫作法身解，法身即虛空。」只要不把法身、虛空落在相上說、落在名相上說，不要認為它是有一個東西的話，那就對了。不要把它當作是實有的一個真正的虛空，若沒有一個所謂真正的虛空，那虛空與法身就一樣了。因為我們解釋虛空是無形無相、無名無字、無方所、無邊際，就跟法身一樣；虛空當下就是法身，但不要作法身解，也不要認為有一個真實的法身去充塞虛空；若能不做這樣的解釋，當下法身即虛空，它們就是一如的。

就像你們問我，果如是誰？我說果如就是我，我就是果

如。但你若偏偏要執著有一個果如的相和我的相，那我怎麼能是果如呢？你們之中每一個也可以叫自己是「果如」嘛！如果你不執著「我」，那麼我就是果如，果如就是我。但若認定有一個真實的「果如」或「我」，就不能合一了。就像我曾經去大陸的金山寺，一個寺的牌子上就寫著有五個果如，我是第六個，哪一個是真的「果如」？而且每個「果如」稱呼自己都叫「我」。

所以說，如果不執著於實有之相，只是作為一個代表，那麼就能很方便的使用這個名相。若一定要認為「我」就是果如，那麼「你」不能叫作「我」了，你、我、他落在一個相上時就不一樣了。那麼果如能不能就是我呢？至少在金山寺就肯定不行，因為有六個，哪一個才是我呢？你、我、他以及果如這個名稱都是暫時有的，在這個場合我講我是果如，到了金山寺就不知道誰是果如。如果以為名字是真實存在的，而不是暫有的，那就會出問題。

反之，若能夠瞭解名字是因緣的假有，到那個時候用那個相就對了。從我的角度，我稱作「我」；從你的角度，你稱呼我就必須用「你」，但你自稱也是用「我」。所以，「我」字是第一人稱的稱呼，但是落在實相來講的話，「我」也不過是隨緣而有，沒有固定的相，隨著緣的生滅而變化，當作固定實有之相就不可以。例如皇帝稱「我」為「朕」，有時

又叫「寡人」，或稱「孤」，這些都是自稱，但這些名詞只有皇帝才可以用，事實上和我們稱「我」字一樣，也是因緣，你只要知道因緣合成的相沒有究竟真實的存在，只是一種應用就對了，但你若是把他執著為一個固定不變的相，就會產生很多的矛盾。

心境雙忘，超離思議

「虛空與法身無異相，佛與眾生無異相，生死與涅槃無異相，煩惱與菩提無異相，離一切相即是佛。」公案中講張公吃酒李公醉，不是讓你去思索裡面的道理，如果光靠思索是無論如何也想不通的，本來造如是因就應該受如是果，怎麼可能我吃飯你肚子飽，這豈不天下大亂。但佛法偏偏要你明明有煩惱說成沒煩惱，不僅沒煩惱，還把煩惱說成當下即菩提。這些都超出我們眾生之知見，也就是我們常常執著在自己的眾生知見裡，不知是顛倒、無明，反而認為自己的認知是最對的。

從此就可以瞭解我們是否有生死可怖，有種種的生滅？佛法告訴你沒有，這是我們眾生的顛倒，禪宗的東西往往直接去表現這樣的道理，所以我們的腦子轉不過來。不要以眾生知見去理解，用眾生知見就會掉落在分別二相裡面，永遠都在著相，這樣永遠不能得解脫。

佛法告訴我們，一切諸法當下就是空寂的，公案講常常吃飯的人不道飽，常常不吃飯的人也不道餓，到底究竟誰是誰？對於這個最重要的是你要去參，甚至於為何張公喝酒李公醉，以及木馬狂吼，石女懷孕等等，到底是為什麼？要去體會。這一類的講法都是為了斷除我們眾生的分別知見，讓你知道要藉這些文字語言來反觀諸法的實相。就像木馬吼叫，木馬怎麼會吼會叫呢？如果你認為木馬不會吼叫，那就死在法身空寂的斷見上，木馬喻指我們本來清淨空寂的法性，法性要時時動用，所以木馬當然會嘶叫，如果不嘶叫就變成偏枯的法身。石女為何能懷孕？石女也代表諸法的究竟實相，看起來好像不生不滅，沒有任何的動靜，但是懷孕就表示智慧的妙用，清淨的法身雖然無形無相、不生不滅、不來不去，可是有種種智慧的妙用。

我們要懂得禪宗所講的意思，不要住著在某一個相上，真正去瞭解諸法實相，還要能離二邊，不停在二邊，這在《壇經》裡面已經講得清清楚楚。大家聽完了之後還要知道該怎樣去用功，不但聽完法，還要從這裡面去參，在一切生活的當下就要離二法，去觀照究竟的實相是什麼。實相不是沒有二相，是要你離二相。離二相與無二相是不一樣的，一切諸法當下不出這些相，不要著在那個相上才叫離相。離是指不要去住著，離並不是沒有。

「凡夫取境，道人取心，心境雙忘，乃是真法。」凡夫就是指一般的人、不知道修的人即凡夫取境，什麼是取境？執著一切的境為實有，在眼見耳聞的當下都認為是實有的，不僅以為所見的外境是實有，難見的身心也認為是實有。這也就是說，決定是否眾生的標準就在於是否貪認這些都是實有的。大家只要能明瞭這一句的意涵就不必坐在這裡了，因為我們總是掉在這些境界中，所以要修行，否則就真正成為一個無心道人、無事道人。這時正是夏日炎炎好睡眠，坐在這裡做什麼？多聽一句不會讓你多聰明一點，從根本上是沒有用的。如果能真正瞭解這個道理，來這裡聽法只是虛受辛苦。第二句講道人取心，道人就是修道的人，不要把它當作道家的人，學道修道的人瞭解到要修心，認為有清淨的心可取、或有煩惱的心要除掉，這叫取心。取即住著，認為有心可得。

而真正的修行必須要做到心境雙忘，取清淨的心、或者斷染汙的心也不執著，這裡的心講的不是能認識之心，是側重講清淨相以及染汙相之心，我們往往把境當作污染，把想成佛這類的心當成清淨，但是這二種都要除掉，所以叫心境雙忘。照字面是這種解釋，事實上在修行上要做到心境雙忘，不管你是在家人或是出家人，這個心不要掉落在認為有心可以去修，或者有真正的清淨心可以得，這樣的心不要有；同時對境也不執著為實有，不管是染汙的境，還是清淨的境，

都不要當作實有。

由此又要進一步雙忘，什麼叫雙忘？雙忘並不是沒有這個心跟境，而是要了了清楚當下就是空寂，不論是心還是境都是叫諸法，諸法實相的當下都是緣起性空，緣起性空就是沒有任何真實相可得，所以叫作忘。忘不是沒有，而是不要貪戀、貪執，知道它是假有的東西，不去貪執它。

總體上這段是講眾生把心跟境認為是實有，所以不能忘，永遠放不下，放不下就很苦了。忘就是放下，不再去分別、執著。若能做到心境雙忘，這才叫真法，才是真實的修行。

「忘境猶易，忘心至難」，我們要知道外境是虛假的，像現在有幾位要發心出家，對於世間的境能夠稍為清楚的瞭解，要遠離它，所以要忘境。忘境看起來比較容易，但要做到忘心就難了，為什麼？什麼叫做清淨的心？什麼叫做污染的心？如何真正把這所謂的心——起心動念的作用能夠真正瞭解清楚，做到不起心、不動念，又對一切境能清清楚楚的了知，那就不容易了。所以一般人忘境容易，只要去打坐，打坐功夫很好時，要忘掉眼前的境很容易，只要一直坐下去；甚至心空掉了以後，要忘境也不難，只要定的功夫永遠保持下去，這些境根本對你不會有影響。

但是真正體悟到心性的實相就不容易，為什麼修四禪八定的人修一輩子也成不了佛，乃至於經過五十二階位那麼辛苦的修也見不到真性，就是因為沒辦法真正見到諸法實相，見到諸法的實相就是知道無論是心還是境當下都是空寂的，而且因空寂故一切法得成，一切法都成就了，這樣才是真正的「心境雙忘」。雙忘之後才叫做不忘，隨時都可以提起運用，就像《楞嚴經》大勢至菩薩〈念佛圓通章〉說念佛如子憶母、如母憶子，憶到最後豁然開通時，上見十方一切諸佛，跟諸佛的心相應，下與一切眾生同一悲仰，根本不會忘掉，反而是永相憶，永不忘失。

所以，要真正做到真正放下、無所著時才能提得起來，否則提起來的永遠都是更多的負擔、更多的顛倒愚癡，所以說「忘境猶易，忘心至難」。

「人不敢忘心，恐落空，無撈摸處。」這句講人聽到要空掉之後嚇死了，一聽到無佛可成、無眾生可度、無煩惱可斷、無菩提可修，那我做什麼？所以很害怕，害怕掉落在空裡，怕掉落在無所撈摸處。撈摸就如同去田裡或河裡撈東西，你總覺得有個實際的東西可用功、可修持，才覺得自在、安心，否則就不知如何是好。這就是我們眾生執身心相、執一切境相為實有的顛倒，所以這就是最難的地方。

「不知空本無空，唯一真法界耳。」我們不知道一切諸法當下都是空的，要是能夠知道本來是空、一切都空的話就不空了，所謂空本無空。瞭解空，才知道真正的是不空，否則理解的空就是人死後什麼也得不到的那種斷滅空，仍是錯見。落到錯見就會盲目追求世間所有的一切，然後不管得與失永遠都不安，永遠不知所為何事。若知道諸法究竟的實相是空，才知道所有的一切相雖然是虛妄的、不是真的，但因為虛妄故，才得成就一切，不貪念一切，不住著一切，法法在手上得真正的大自在、大圓滿、大成就，否則，只是落在貪求成就、圓滿、自在上，永遠都得不到成就、圓滿、自在，尤其是認為實有一個佛的境界，想去成就它，那就是忘心忘不了。

本來一切諸法只是「一真法界」，原來就無相存在，一切諸法都是空寂的，這叫世間的真實相。我們稱它作「一真」，其實有沒有真正的「一」或「真」可得？若你認為有真正的「一」、真正的「真」的話，那又掉入在相上了。難就難在這裡，說它沒有，掉落在斷滅中；要證得佛果，沒東西可證，可是不證又叫生死凡夫；認為有東西可證，卻永遠也證不到。看起來是非常非常矛盾，所以用語言去思慮永遠想不出來，只有真正的去修。為什麼六祖告訴我們「不思善，不思惡」，那可是你自己的本來面目？自己要認清，不要掉入心的分別對待，不要掉入一切相的分別對待，在這樣沒對待的當下，去體驗這個所謂的無心是不是真心。

何謂大涅槃性

此靈覺性，無始已來與虛空同壽，未曾生未曾滅，未曾有未曾無，未曾穢未曾淨，未曾喧未曾寂，未曾少未曾老；無方所無內外，無數量無形相，無色像無音聲；不可覓不可求，不可以智慧識，不可以言語取，不可以境物會，不可以功用，諸佛菩薩與一切蠢動含靈同此大涅槃性。

這一段把靈覺性，即清淨的真心是什麼再描述了一下。但是要知道，這是在不得已的情況下給靈覺性的一個名稱，或者叫做清淨心、佛性、真如。不要把真如當成一個真正的真如，也不要將佛性當作一個真正的佛性。描述這個靈覺性，不要以為是靈動的、起覺的真實存在，但也不能把它當成虛無。究竟它是什麼？你要用功去參究，這就是修行。你就參什麼是我們的真心？什麼是究竟真實的佛？什麼是不生不滅？這樣去懷疑、去參，就叫做參話頭。

祖師這樣的講解是描述悟後的境界，我們現在看起來似懂非懂，一旦真正的懂就叫真正見性。

「此靈覺性，無始已來與虛空同壽」，虛空從什麼時候開始有壽命的？我們不知道。所以這句話的意思是虛空在無窮劫以前就存在，我們的真心從無窮劫以前就存在。但是真

正的存在應該是有個東西，所以千萬注意，這只是假說存在，若你說有真實的存在就是執著一個相了。

「未曾生未曾滅，未曾有未曾無，未曾穢未曾淨」，不曾生也不曾滅，就叫做無生死；不曾有也不曾無，就是無有無。本來就是無形無相，無形無相的東西哪能說有清淨或骯髒、生或滅呢？有或沒有都無法形容。

「未曾喧未曾寂，未曾少未曾老，無方所無內外，無色像無音聲。」喧就是鬧，這個真心是沒有喧鬧也未曾寂滅；沒有年青，也不曾老；沒有方所，即沒有真實存在於哪裡；也沒有內與外的差別；沒有數量，也沒有形像。我們說法身充滿虛空，諸佛充滿虛空。這個充滿能從數量上講？還是說它的像無限擴大？都不是。所以說沒有數量，沒有形像，也沒有色像和聲音。

「像」與「相」這兩個字有時是可以通用的，但是在佛法上有些差別。「像」是可以描寫、形容的東西，也就是可以用文字、感覺來說明的，如「形像」。而「相」是木與目組合起來，樹木的眼睛看到的是死的相，沒辦法用語言來形容，乃至於照相都無法真正呈現，所以叫做真相、實相。所以「像」是指有形狀、有確實實體、可以去形容的。但我們看到這樣的形體，能否知道裡面是什麼？所以佛的三十二相，

常用的是另一個「相」字，因為眾生所看到的只是外表的「像」，內涵不可以說明出來的用這個「相」。古人有話叫「知人知面不知心」，意思是真正的「相」是沒辦法知道的，那才是真相；知人知面，或者用照相、繪畫留下來的「像」。中國字有很微細的界線，尤其禪宗在形容東西時，每一字所表顯的法都要非常清楚。所以，在說無數量、無形相的時候，一定要用這個「相」，因為不止是表相，就算是實相也沒辦法用顏色等種種形跡來顯出這個相。

因此，「不可覓不可求，不可以智慧識，不可以言語取。」這個實相不可以去求覓它，無形無相的東西，去哪邊尋，去哪邊求呢？都是不可能的。「不可以智慧識」，也不可以拿智慧來加以認知。這裡是告訴我們，智慧只能知道諸法的究竟實相是什麼，但不是真有一個實際的東西可以認知。我們以為用智慧就可以認知真正的實法嗎？若有一個真正的實法去認知，那就又落在相上了。尤其是用世間人的智慧，那更是落在眾生知見上面。若用佛法的智慧，除非是行深般若波羅密多，就連二乘的小智也認不出來。

而真正的大智慧，本身就是沒形沒相，當然不需要去識，它與諸法就是一體，無我無別。就像我就是我，哪還需要去認知我？智慧與實相是一體的，真正如來的智慧與法一樣，不需要用智慧去了別。

「不可以語言取」，即掉落在語言上。就像有人問什麼叫佛？什麼是祖師西來意？問到的、聽到的、回答的，這些都是。可是你懂嗎？有沒有究竟懂？其實還是不懂，只是稍微理解一下。真正的懂要自己親身去體驗，親證以後，才叫真實走一遭。就像你們還未來到玉佛寺前，看了、聽了很多的介紹，可是跑一趟之後就什麼都不必說了。介紹都是多餘的，你們自己看到的、聽到的，比別人形容的感受要更深嘛！

舉個現實的例子，就像我跟你說，好痛、好痛！痛死我了！你能怎樣？又像小孩子哭時，媽媽會說：「惜啦！惜啦！（台語）」最多也只能說：「我幫你撫一撫，不要哭。」但是事實上你能真正體受他的痛嗎？你分擔不了，也體驗不出來，但因為母子連心，所以至少能感受，兒女可以感受媽媽的愛宣洩了、也治療了他的痛。但平常人之間，不探病還好，愈探人家愈病，為什麼？我們去探病感受不到人家真正的苦，有時只是讓人家感傷更多而已，「想當年跟你一樣，手腳方便，四處跑，多麼健壯，如今你來看我，我卻躺在這邊。不看還好，愈看愈難過。又是師父來看，師父不來看我還死不了，師父來看，表示我就要死了！」所以大家要瞭解眾生這樣的心念，有人說要請師父給親人助念，有人則說不要，就是這樣的想法。

當我們沒有真正體會到別人的境界時，講的、做的種種

關懷，其實都替代不了。當我們對種種的法沒有真實的體驗時，只用人情世故的方式來面對事情，其實都是在著相，沒有辦法真正去解決問題。自己講得很多，聽在別人的耳朵裡，有時候反而造成負面影響，包括佛法、探病，都是如此。

那麼怎樣才能感同身受？必須是過來人。感同身受的過來人所講的一切，就能很快的與人心心相應，這時再用佛法或修為，來幫助他人度過這些苦痛，才可以被接受，否則是很難的。同樣的，所謂真正的靈覺性，若只想從祖師或教典上去找它，從語言上去了知它，永遠不可能。

「不可以境物會，不可以功用到」。「不可以境物會」，若把它當作境、或什麼東西來領會，是達不到的。也「不可以功用到」，功用就是我怎樣去修行，修到什麼地步可以了生脫死，就好像《六祖壇經》上說的，一般人認為了脫生死要修道，修道就離不開禪定解脫，需經過禪定才可解脫，這叫功用到。但是怎麼叫用功，努力到什麼地步才叫離苦得樂？祖師講這靈覺性不是以功用的方式能修得的。

「諸佛菩薩與一切蠢動含靈同此大涅槃性。」這裡用涅槃性這個詞，意思是本來就是寂滅的、清淨的。不要以為要經過什麼修行努力以後才能真正進入涅槃。《楞嚴經》有講，「生滅既滅，寂滅現前」。寂滅就叫涅槃，但並不是生生滅

滅完成才叫寂滅現前。按照禪宗的解釋，生滅既滅的觀念都沒有了，放下了以後，真正的寂滅就現前；不是通過修證，一一去把它滅掉，到達沒有時才叫寂滅現前；而是當下自己的心不執著生滅的時候，這個生滅當下就叫寂滅。

所以，同樣在經典上的文字，經過禪宗的修證，就跟普通的從三乘方便建立的次第法不一樣了。當我們一般說到佛、涅槃，就以為是所有一切煩惱都滅盡了以後叫真正的圓寂，但是佛在《涅槃經》告訴我們，無有一法叫涅槃法，沒有一個人得涅槃，也沒有一個佛叫涅槃佛！涅槃不是指死掉，是圓滿地覺悟了一切究竟的實相，才叫做佛。但是沒有佛涅槃，沒有涅槃佛，也沒有一個法叫涅槃法，這是佛陀最後入滅之前跟我們講的，他一生講了那麼多，最後告訴我們沒有一個法叫涅槃法，沒有一個人進入涅槃，沒有人進入涅槃，當然就沒有一個人成佛。

那麼到底是修行什麼呢？為什麼告訴我們要修三大阿僧祇劫？那就要真正瞭解到所謂的無佛可成、無眾生可度、無煩惱可斷是什麼原因，因為諸法的實相當下就是空寂的，就如同前面說的靈覺性，無色相、無聲音、不可覓、不可求、不可以境物會、不可以功用到．．．所有一切的諸佛菩薩與一切的蠢動含靈，都是同一法體，無我無別。既然相同，還去修什麼呢？如果你是果如，還有第二個果如可求嗎？

將心外逐，不如求之本心

性即是心，心即是佛，佛即是法。一念離真，皆為妄想。
不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。

所以說，「性即是心，心即是佛，佛即是法。」性的當下就是心。這裡的「性」不是男女的性，食色性也的性，也不是儒家說的天性。這裡的性指諸法的實相，性的當下就是心。心起了作用，就有形有象，產生出種種的妙用。但是，所謂的有形有象並不是真正的形象，而是指不離一切諸法的當下，而產生種種的妙用。所以，集一切諸法的妙用稱為「明心」。

明心就可以從心中流露出種種的智慧妙用，有八萬四千智慧，就可對治八萬四千煩惱。以智慧對治煩惱就對了。不是以八萬四千種法門來對治八萬四千種煩惱，這是不同的。我們說從心起智慧，一個智慧產生八萬四千智慧，對治八萬四千種煩惱，這是指了悟心性的空寂，又不掉入到偏空中，知道性上起用一切諸法，當下不離自性的清淨心，也知道如幻的假要怎樣對治，這就叫智慧的妙用。這樣的智慧不是落在相上的「有」，而是真正見到諸法實相的空寂，正是因為不住著於妙用，才是真正的妙用，否則就變成眾生知見。

所以，講性的當下就是心，心的當下就是佛。不要以為佛是別的什麼，佛就是法；不要以為佛代表的是一個圓滿成就的人物，那樣就掉入在相上。佛也是法的一種，屬於因緣和合。佛性與法性都是空寂，但是在用上不一樣。例如眾生能了知、能分別，這叫佛性，而一般的諸法之性稱為法性。法性就是沒有在明心上來受用，只有性上的起用，當下是山河大地、因緣生滅裡的如是而已。若加上一個「佛」字或「真如心」，就是指眾生的用，不只是有法的用。一個是有情，一個是無情。無情的用稱「真如用」，有情的用稱作「諸佛用」，還是有點差別的。

「一念離真，皆為妄想。不可以心更求於心，不可以佛更求於佛，不可以法更求於法。」如果一念離開了清淨心，「真」就是清淨心，一念妄想諸法實相就掉入到虛妄中，著在相上起心動念就叫著相，就叫妄想。

「不可以心更求於心」，因為當下這個心就是真正的心，不要再去找一個清淨的心。當下這個心就是佛，不要自己是佛又去求佛。很多祖師被問什麼是佛，他就叫你的名字。例如常真來問什麼是佛，祖師就叫常真的名字，佛就是常真。你不要聽到常真佛，就以為佛是常生不滅的，所以叫常真，那就錯了。又比如問什麼是佛，祖師答狗屎是佛，你不要想狗屎是佛，哦，原來狗屎是臭的，佛是清淨的，修行就是要

把清淨以及污染二相都除掉，沒有染淨對待就叫佛。只要這樣一想就掉在知覺裡面，一輩子也不得解脫。

以前的祖師都是不得已才講這些，那為什麼這部語錄跟其他的不一樣？因為黃蘗斷際的《禪心法要》是對裴休說的，裴休是個動腦筋寫文章的人，他做過宰相，所懂的佛法全都是從經教來的，所以要教這一類人，就要把全部經教拿來，讓他從經教文字裡瞭解什麼叫禪門真正的傳心法要。經過這樣的說明，裴休又是個文學家，他文字的解釋就特別美，不像以前的語錄很儉樸，而這篇幾乎就是古典的範文，把心要講得浩浩蕩蕩。但是講來講去，都是原來的東西，只是他一再一再的形容，讀書人就是如此，就是一層一層的分析、理解。習氣是這樣，寫出來的東西更是這樣。這樣的東西沒有錯，但如果你只是往文字相上去理解，就跟看三藏十二部一樣，看是看得懂，但是永遠不知道它在說什麼。所以，「不可以佛更求於佛，不可以法更求於法」，不要這樣求。

故學道人直下無心默契而已，擬心即差。以心傳心，此為正見，慎勿向外逐境，認境為心，是認賊為子。為有貪、嗔、癡，即立戒、定、慧。本無煩惱，焉有菩提？

「故學道人直下無心，默契而已，擬心即差。」這段講學道人要直下無心，心就是佛；佛就是法，一切諸法本自如

如，本自解脫，本自清淨。當下這樣的認知叫直下無心，不要去分別它，當下去認知佛，只是默契而已。講到這裡，你還未證得時，默默地去理解，「嗯！應該是這樣。」進一步真正瞭解它後，就知道諸法是什麼，那時候你要大聲講、小聲講都隨你，就不必默；縱然是默，也是如雷公在響一樣，默時反而是聲震於天地。所謂「擬心即差」，如果擬定了要怎麼去修，當下就錯了。

「以心傳心，此為正見。」諸佛傳下來的就是諸法實相的究竟清淨心，歷代祖師傳下來的也是這個。現在教給你們，叫你們用功也是要證這個心。能否真實去證悟、了悟這樣的心，才是正知見。

「慎勿向外逐境，認境為心，是認賊為子。」切切實實地，不要向外逐境。逐境是什麼？不要追逐現在眼睛看的山河大地、財色名食睡，又或追逐經典裡的認知，以為佛是什麼，該怎麼修等等，這就是逐境。沒有向內心裡去切切實實的領悟，就叫逐境。認境為心，妄認境界為真實的心，就叫認賊為子。把賊當成自己的兒子，那麼自家的珍寶就會被偷光。

「為有貪、嗔、癡，即立戒、定、慧。本無煩惱，焉有菩提？」因為眾生有貪嗔癡三毒，所以佛才立戒定慧三學來對治。如果本來沒有煩惱，哪來的菩提？所以不要妄認佛法

有菩提可成，有佛法可修、可成，自己要去斷什麼、修什麼，這都是錯的。

諸法實相，萬法皆空

故祖師云：「佛說一切法，為除一切心；我無一切心，何用一切法？」

所以祖師跟我們說「佛說一切法」。佛陀講經說法四十九年，說了三藏十二部，究竟的目的是什麼？是爲了開示眾生佛的知見。

什麼叫佛的知見？諸法的本來實相，就是佛的知見。諸法的本來實相是什麼？就是《金剛經》裡說到的「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電，應做如是觀」，也就是我們要了解一切諸法都是因緣合和的，當下都有它的自性，所有的只是如夢幻泡影，如露如電，所以並非沒有，而是如夢如幻如泡影一般。因此，佛講經說法四十九年就是爲了除掉眾生所有的一切妄想、顛倒、執著、分別。這些使我們無法見到諸法的實相。如果能夠當下放下一切的分別、執著、計較，與自身的清淨心相應，或者是從清淨心起智慧觀照，照見五蘊也就照見諸法的當體實相是空寂的。所以《心經》裡說「照見五蘊皆空」。可見得任何的修法都不離佛陀最初所講的因緣。

大家用功一定不要掉落在一個身心相上。有什麼可得？有什麼可求？佛陀告訴眾生一切諸法都是因緣合和而成，沒有實際的真正的自性，所以說它是空。但是這個空不是斷滅、不是虛無，而是如夢幻泡影，如露亦如電，所以也有它的假的業用。假的業用指的是眾生執著於這假的業用為實用，而把自我的身心和山河大地當作實有，甚至也認為煩惱是實有、成佛是實有。這些都是掉落於顛倒執著，不能了解諸法的究竟實相。

因此，佛陀指出一切現象都是因緣和合而生的法，沒有實際的自性。所以自己修行，不管追求的是最後成佛還是離開一切生死煩惱解脫，如果掉落在一個所謂的相，這都是遠離了佛法的修行，遠離了真正的真心、清淨心，遠離了諸法究竟的實相，那都叫做妄相。我們自己著一個妄相，就是在這妄相上起心動念，所以佛說法，就是斷我們自己的起心分別。如果認為有一個真正的東西可得或可斷除，著在這裡，就叫起心動念。所以佛說一切法，為斷一切心。

我們要體會一切諸法本來當下就沒有一切分別。此處的「『我』無一切心」不要當做我們這個我。這裡的我應當做諸法的究竟實相，你當下知道它沒有一切的分別、計較，沒有分別的一切起心動念，這叫真我，叫真正的真心。所以如果能見到真我，見到真正諸法的究竟實相，哪還需要佛陀來

講經說法呢？法法當下就是圓融，法法當下就是清淨，誰來跟你說呢？如果你自己沒有掉在起心分別裡，又是誰在修這個法呢？所以說「我無一切心，何用一切法？」

本源清淨佛上，更不著一物，譬如虛空，雖以無量珍寶莊嚴，終不能住。佛性同虛空，雖以無量功德智慧莊嚴，終不能住。但迷本性，轉不見耳。

「本源清淨佛上，更不著一物」，本來清淨的意思是說本來就是究竟空寂的，不要一直用在一個佛字上面，否則就會把它變成眾生跟佛的對立。一切諸法的究竟實相原來是空寂的。空寂染污不得，沒有相；沒有相就沒有生滅，沒有老死，這就叫一切諸法的究竟實相。我們稱它為本源清淨，或者本源清淨佛。

「譬如虛空，雖以無量珍寶莊嚴，終不能住」，比如說虛空，如果要用總總的東西來莊嚴它，能不能在上面掛得住任何東西呢？如果有個人、有個相或者有個東西、房屋乃至於樹木，只要有形有像的東西都可以佈置和修飾，使其變得莊嚴起來，可是虛空是沒有辦法佈置和修飾的。虛空是無形無相的。有人或許會說虛空也是有形像的，比如天空裡那些彩色的雲霞來去，不就是種種的顏色嗎？那不叫虛空，那是彩雲，而非虛空自己的相。

無形無相才叫虛空。虛空既然本身無形無相，如何去莊嚴它？替它掛上再多珍寶，即便是這世間沒有的上萬克拉鑽石，也無法掛在虛空中。或者任何的修飾，比如美白霜，加胭脂紅，任何這些都沒有用。可不可以畫東西在上面？也畫不了！對於無形無相的虛空來說，拿任何的珍寶要去莊嚴它，都做不到。所以這句話的意思就是，本源的清淨佛上本來無一物，沒有什麼東西可以增加它。正如眾生修行斷煩惱，要修智慧，智慧越增越多，就可以得到三明六通，種種的無礙辯才。如果把這叫做增加的話，見到的佛永遠就不是真正的究竟的佛，而是一種有相，有相就有生滅，那就只是你心中認知的佛，是你眾生知見的佛，不是清淨本源佛。

「佛性同虛空，雖以無量功德智慧莊嚴，終不能住」，這是說佛性譬如虛空。講到實際的真法，佛性也是如同虛空一般，縱然你要用無量的功德智慧來莊嚴它，也不能住。所以不要以為修行就是了煩惱，淨除一切煩惱，然後智慧現前，就能成佛。如果認為有功德可得，有智慧可得，有煩惱可了，這樣就不是真正的佛性。這樣所見到的不是佛性，而是眾生的知見。因此說佛性是不能住的，就是不能停住在上面，不能滯留在上面。

由於眾生迷了本性，而會顛倒、妄取、分別。認為我們有一個真正的清淨的心，認為有一個如如的佛，有一個不可

思議的、自在的、解脫的、圓滿的存在，並且把這當做是實有，就叫做迷自性。所以大家看到一切眾生皆有如來智慧德性的時候，就把它當成有一個心跟佛一樣莊嚴，落在有一個清淨心，落在有一個佛之上，最後就變成靈魂不滅或者神我的思想。

所以祖師們其實一直都在說真正的佛性無形無相，不要只是掉落在自己的分別。開示中已經說是無形無相、本自清淨、本自如如的，眾生卻偏偏要落在有一個亙古就存在的清淨的佛，有一個這樣莊嚴的東西的「相」上。這樣的觀念就叫做常見，認為亙古就有一個常住東西存在的，就不是佛法的空寂，空寂故不生不滅，這是不一樣的。

「但迷本性，轉不見耳」，眾生之所以會有上面提到的這些常見，就是因為本性迷失，轉而不見。「轉」是就本來有，現在還是有，只是自己顛倒了，反而不知道它在哪裡。人的心性往往七轉八轉就不知身在何方，有時晚上或中午睡覺，睡醒時突然起來，會迷惑到底現在在哪裡？甚至自己是什麼？一時都還回不過神來。本性迷失就跟這個情形類似，又或者是做一些繞圈的運動，突然停下來，腳跟站不穩，心頭也不知身在何地，天地虛空都不知道，這就叫轉。雖說不知道，但並不是沒有，所以接下來要講到心地法門。

假名施設，隨立隨掃

所謂心地法門，萬法皆依此心建立。遇境即有，無境即無，不可於淨性上轉作境解。

「所謂心地法門，萬法皆依此心建立」，我們立出一個所謂的心地法門，並不是真正有一個心地法門，不是有一個真正的心，如果這樣，那就把這樣東西當成是實有的了。所以心地法門是萬法依此心而建立，一切諸法依此心，這個心叫做緣起性空。緣起性空沒有自性，所以給它取名為究竟心、真常心，或者清淨心。但這個名稱也是假名，因為它是因緣和合而有，沒有自己真正的自性，所以如果不用「心」這個說法，叫究竟實相，或者清淨相、清淨性也可以。總之就是一切諸法都是因依靠因緣和合當下，沒有自性，這就是諸法的究竟實相。所以稱作「依此心建立」。

「依此心建立」就是不離開這樣的原則；不離開這樣的真理；不悖離這個真理，都是從這樣的真理衍生出來的。如果你把它當作是個真實存在的心，那理解就有偏差了。所以最好是把它解釋成依這樣的真理，依這樣的說法。究竟真實的定義，即所產生的一切緣起都是空。一切諸法都是因緣和合，當下都是空，世間出世間，所有一切的法都是因緣和合而成。

「遇境即有，無境即無，不可於淨性上轉作境解」。「遇境即有」，那麼這個心到底有沒有呢？不是實有，而是遇境即有。何謂遇境即有？即色即空，就是在這個境的當下，諸法的境是因緣和合的，它的當下是清淨的心。當下清淨的心就是緣起無自性，所以叫遇境即有。不是離境就有，是即境即有，色不異空，空不異色，色即是空，空即是色。不能離開一切的色，而另外有一個空，是當一切生死法，所有一切法的當下，叫緣起空。所以緣起的假有的當下叫做空，這就叫遇境即有。

「無境即無」，沒有境的時候，心就沒有產生種種的分別跟作用，因此不要以為有一個清淨心永遠存在，如果認為有這種心真正的存在，那就是說無境的時候它也有。我們是依一切因緣的當下說它有，如果沒有那個因緣的當下，這樣的智慧妙用、這個心也就沒有所謂的存在，不是亙古長存，不是像道家所說的有一個根本的太極，或者根本的無極。道家的無極是先天地而有的，意思就是說沒有天地的相之前，就有一個根本的無極或者太極的東西。佛法沒有這種形而上的哲學觀點，它是即形的當下就是清淨的實法，就是諸法的究竟，離開這個道理，沒有一切法可成立。因此因緣和合當下是空的、平等的、無相的，所有的一切法都是依這樣的道理而成立，如果離此而講法就叫顛倒、妄執。所以不要在淨性上轉作境解。

性本清淨就是性本空寂，空寂故而它是清淨的。性是指諸法因緣和合的當下是空寂，因為無自性，所以稱它為性。例如四季有春夏秋冬，但沒有一個真正的「年」存在，只是為了方便而給它一個稱呼，這就是「假名施設」。一切諸法沒有自性，但是為了假借來形容，而把它叫做諸法的自性，無自性才是諸法的究竟真性。所以千萬不要掉落在一個所謂的空無上面，何況自性也不是空無。佛法的無自性是建立在諸法的因緣假之上，它離開因緣假找不到、發現不了，也不可能有所謂的「無自性」這個東西。所以因緣叫緣起，為何叫緣起？因緣和合當下就有諸法的生起，當下是空寂的，所以說它是空，跟眾生無常以後、斷滅以後的空不一樣。所以不要在淨性上轉作境解，轉成認為有一個清淨的性叫做自性。事實上，這樣東西是不生不滅，不來不去，無名無相的。

禪宗裡很多祖師的教化都在闡發這一究竟實相之理，例如六祖說有一個東西無名無相，到底是什麼？神會說是我的清淨佛性，是神會本來的真心，卻遭到六祖的呵斥。⁴² 為什麼呢？由於眾生不瞭解什麼是無自性，所以只好假託有個東西，沒有形相、沒有名字。但如果把它當做存在的東西來參，那就著在相上了，所以要依照沒有形、沒有相、沒有名、沒有

42 此段見宗寶本《六祖壇經》：神會再禮百餘遍，求謝過愆，服勤給侍，不離左右。一日，師告眾曰：「吾有一物，無頭無尾，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。」

字，這個樣子來參。如果掉在有名有字有形有相上來參，那原來所說無自性的東西，又變成了形而上的先天地之先，而變成有一個亙古長存的東西，那是道家的思想，不是佛教的概念。

佛教中沒有先天地而成的觀念，它說當下即諸法現成的，就見到諸法的實相。所以禪宗很多後期包括曹洞宗的語錄，為了形容諸法的究竟乃法爾如是的相，有時會形容成空劫以前。這裡說的以前、以後、現在，都是為了說法的方便而給的一種指導。可是如果我們掉入這方便的指導，認為它是實有，就變成文字義解，而不再是直指人心，見性成佛了。這就是為什麼很多人參禪，最後都落在義理、經教、身心相上，而不能反歸到真正的清淨諸法的實相上，也就是本來空寂上。

祖師禪原本是要根據佛陀的基本教理，建立起正的知見，而非掉落在變成淨性、淨性轉變成境相去解。祖師們一直都在指導眾生不可掉入此相中，但往往在接引時，由於言語特別有特色，眾生就會特別執著於它，認為這樣子參最好，就又離開了真正的平實，掉入奇特相，或難遭遇相，或不同的妙境界相。

所以參禪一定不可以離開空性慧，也就是諸法因緣和

合、當下無自性，當下空寂。一切的經典，無論佛陀講的，還是祖師講的，乃至於歷代大德所寫的文字，如果背離了這原則，都不叫佛法。如果修行遠離了清淨心(指諸法的實相)，掉落在有一個清淨或實相或無相的東西，這都是把淨性轉成境相來修了。

觀照本心，方得正覺

所言定慧，鑑用歷歷、寂寂惺惺，見聞覺知皆是境上作解，暫為中下根人說即得。若欲親證，皆不可作如此見解。盡是境、法有沒處，沒於有地，但於一切不作有、無見，即見法也。

「所言定慧，鑑用歷歷、寂寂惺惺，見聞覺知皆是境上作解，暫為中下根人說即得。若欲親證，皆不可作如此見解。」定慧即禪定與智慧，離開定慧，想了解佛法，想得到生命究竟的解脫，是不可能實現的。但如果把定慧當做實有的法，那也是不對的。在沒有見到真正的實相之前，我們需要藉定慧的修行、解行並重的努力，來達到使自己放下一切身心的執著，乃至於對境相的顛倒分別。但不能把定慧當作可成就的實法，要知道禪宗所謂定慧好像「以楔出楔」，就好像以木楔把一個洞塞住了，塞得很緊無法拔出，唯一的方法就是從另一頭，拿較小的木楔，從對面敲，去掉原來塞在

裡面的木楔，而最後對這小木楔也不執著，不使之停留在孔洞裡。這叫「以楔出楔」，意思就是說它本身的功能也只是一種假象，而不是實際實有的相的成就。

這點非常重要，例如說六度⁴³中的布施度，這一度的法一定要成就以後才可以度一切苦厄，但是事實上我們所作的布施度都只是為人天福報。真正的布施度，要做到三輪體空才叫真正的度。何謂三輪體空？⁴⁴就是沒有能修的心、沒有所修的法、也沒有所對的境。既然能、所、法都空，當然一切緣因緣和合當下就是無自性，但為何又要去修？因為沒有修就度不了一切苦厄，可是修的過程不是掌握什麼東西，而後有這能耐後去除掉什麼東西，那都是把它當實法來修。

禪宗的用功是一切法當下你都要觀照它是本自空寂的，只有因緣假的作用存在。就連運用智慧的時候，智慧也是因緣假。只是我們自己當下在這因緣假上的一種假的作用、業用，我們要從修行上、智慧的觀照上掌握住，才能在因緣業用的果報上做到如如，不被境轉。因此，並不是說實際上有

43 六度是布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧。這是在戒、定、慧三學之外，加布施、忍辱、精進，合稱六度，亦稱六波羅蜜。波羅蜜是梵語，意為到彼岸。在這裡六波羅蜜就是舟筏，可度菩薩行者到達彼岸。

44 三輪體空指布施時之應有態度，又稱三事皆空、三輪清淨。指布施時住於空觀，不執著能施、所施及施物三輪。《大般若波羅蜜經》卷三九二〈成熟有情品〉：「修布施時若起執著，則更受身，輾轉受大苦，因此應了達施者、受者、施物、施果本性空，而不執著；其意與上述相同。」

一個東西可轉我們，而是因為我們自己在因緣果報的因緣假的當下，所產生的業用跟業相上，還沒真正修到跟理上來究竟的相應。

所以心雖然知道理是如此，但在身心的解脫上，就是因緣假的上面，我們還沒有修行到這地步時，就要藉六度萬行的努力，包括念佛打坐、讀經誦經，來使得自己體悟本來就沒有甚麼可執著，仍然要藉假出假，如剛才所說以楔出楔，這樣才能夠在因緣假下不受影響，否則當假象的業用在時，自己的身心有時還是做不了主。因此修行見性後，還要悟後起修，也就是早知道諸法的實相如此，可是在業用、業相上尚未轉過來，就好像佛陀在《楞伽經》中所講，一切法有頓與漸，理上是頓悟，事相上要漸修漸除；漸修漸除指的是仍然有因緣如幻假的作用在。所以我們還是要用法來修行，達到以幻遣幻、究竟離幻的作用，亦即定慧，這種修行是修幻法、起幻慧、對治幻象，達到定慧的功能。

定慧的功能是「鑑用歷歷」，要鑑就是觀照，不是落在實際的修，只是起這樣的觀照，要很清楚的了知諸法當下是空寂，並沒有說修行該怎麼精進。所以定慧的作用功能是來幫助修行者鑑用歷歷，而非掉在禪定裡的身心相裡，掉在很清靜、很自在、很受用，以及禪悅、禪喜、有智慧、能講經說法等等功用感受上，如果這樣就是掉在智慧的相上，掉在

假相、身心相的體驗上了。而眾生大部分都掉在這裡，還認為自己在修行。叫他離開這些相，反而會害怕自己掉入到空裡面去。我們前面一再說明眾生一聽到諸法實相是空寂的，就害怕而不敢修，而轉到知見上面去用功，轉到定慧上面去用功，又把定慧當作實有。所以黃蘗大師告訴我們：定慧是只是鑑用歷歷而已，不是要你實際去取得它，只是叫你去掌握它、成就它。

在定慧的當下是「惺惺寂寂」。千萬不要以為修到最後什麼相都沒分別、都不起念、都不動心了，好像木頭人，以為這樣修行修得有功夫，能夠跟柳下惠相比。如果不找柳下惠，找「柳上惠」不是更好嗎？柳上惠的意思是沒有相執著，這樣就不必落在柳下惠身心的境界上去用功。柳下惠的用功是不見可欲，一切的外在，在他的身上或眼前，都不為之所動，就是眼中無色，心中也無色，但這樣的無是空無的無，不叫修行。所以叫你們要修成柳上惠，並非離相，而是在即相的當下，知道他有這樣的作用、有這樣的假業用，但沒有實際可以影響我們的相存在。所以為什麼有個公案裡，最後老和尚抱著女人時，對這年輕女子說：「只能你知我知。」你知我知就是惺惺寂寂。不是變成柳下惠，一切都不知，一切心都不起，而要覺照清楚的，要鑑用歷歷的，並且有其妙用，所以惺惺寂寂。

惺惺是指非常清楚，惺就是醒的意思，非常清楚，非常明白，寂寂呢？是指如如不動的，意指非常清楚、明白，但不離開自己的清淨心，是一種智慧的觀照。沒有落到身心相、境相，所以千萬不要把真性、境性落到境解，如果這樣，功夫再好，也變成柳下惠。如果是柳上惠就知道一切都是境性，了了清楚。所以老和尚跟那女子說只有你知我知，因為一切的境明明白白。但知當體即空，是空的話就不會被他所轉。就如看電影時，你可投入在電影情節裡，但知它是假。所以你看到裡面有寶藏，不會奔上去搶一把。可在現實人生，只要天空掉下千元鈔票，你就會去追。因為你認為現在自己所有一切都是真實不虛，所以在這裡面不得自在。

希望大家能夠了解禪宗的修行特色是什麼？諸法究竟的實相是什麼？要是一了悟，你的人生就不一樣。所以說當下是寂寂惺惺、惺惺寂寂。寂寂就是諸法實相，緣起性空，當下空寂，沒有自性，就如我們常說不動道場，不動真際，也就是不離開法身的實相。何謂法身？諸法究竟的實相，是緣起空，當你沒有遠離清淨心，就知道一切諸法當下是空寂的。

如果你知道在演戲，即使你演的很好，可是你念念都知道這叫戲，所以不會在戲中當皇帝你就真以為自己是皇帝。現實生活也是如此，你在人生裡扮演的是父母、是兒子、是丈夫、是老師，等等很多的角色，但是你知道它是戲，因為

本來就沒有實際、真實的我可得。佛陀告訴我們人生中這些都是虛妄，都是著相。把著的相當做實有，這就是我們生死輪轉，不能解脫的真正原因。如果我們知道定慧就是能夠做到鑑用歷歷，也能利用定慧使自己惺惺寂寂。所以定的時候，不離清淨的本性，慧就是惺惺的照用。之所以能做到惺惺寂寂，就是不離法身的常定，不離智慧的動用，故見聞覺知，皆是境上妙解。

如果我們說有定慧的話，那就是在見聞覺知上對境來作解釋了。例如你現在欲望很大，很多煩惱，就告訴你一切都是假的，不要有這樣的欲，如飲食欲，告訴你其實食物穿過三吋喉嚨，就沒有一切的區別，慢慢的讓你就從飲食裡得到自在。同樣的，財色名利等等慾望，有苦惱時，用什麼法來對治它呢？你要知道這些當下都是空寂的，不過空寂並不是沒有，還是有因緣的假。所以照樣要藉這樣的法來用功修行，你就不會掉在煩惱就是這麼深、這麼厚，一定要用怎樣的法怎麼修，才能除掉對它的執著。如果這樣做，就很容易在相上執著很深，逐相而起心動念，以後只要這相生生滅滅，你的心也跟著生生滅滅、跟著進進退退，常常不能安，這樣就不叫真正的真心。

真心是自己觀照：例如煩惱的當下是空寂的，那麼這些業果報的業用本身也是空寂的。當然空寂並不是斷滅沒有了，

所以還有種種的苦，還有種種的身心不自在，所以我們藉法來修。一方面修的時候也不要認定這法是實有的，只是知道需要這樣對治。就像肚子餓了知道要去吃飯，但肚子餓跟吃飯都叫因緣假；肚子餓的因緣假，暫有這樣的苦，所以用吃飯的因緣假這樣的樂，吃了就不苦來對治。但你要知道這兩者都只是對治而已，它的實相還是空寂的。不必掉在這裡面，說我不吃怎麼辦？或者吃完了還會餓，怎麼辦？如此一來你就落在相上了。

只要不落在相上，常以自己的清淨心、以智慧觀照的話，那當下就知道，一切的相本自空寂、本自如如，何必去修，何必去了呢？如果不了解佛陀的三藏十二部乃至四十九年的說法，都是對治眾生的煩惱而來，就是在境上將境當成是實有的，這是從境上解。定慧也是因為眾生有境上的認知、著相，所以佛也就給一個定慧的相來幫助你。但如果以相除另一個相，而你又不能真正知道究竟的實相是什麼的話，你就要經過三大阿僧祇劫⁴⁵的修，常常覺得修行進進退退，心常常還是不安的。但如果能夠從諸法的究竟實相上去觀照的話，就知道一切緣生緣滅，也只不過是因緣的假的一個功能、一

45 指菩薩由發心至成佛的修行期間，又作三阿僧祇、三僧祇、三劫。「阿僧祇」譯作無數或無央數，原意是指數目的最大極限。「劫」是時間名，意謂長遠的時間。「劫」有大中小之分，此處指大劫。三大阿僧祇劫即三個大阿僧祇劫，是菩薩積集菩提資糧的時間。一般將此三阿僧祇劫以一阿僧祇劫為一期，分成三期。但關於各期的修行經歷與成就，諸經所說不一。

個過程而已，不去執著它，就很容易修。

所以說定慧的修行與努力，都只是為了中下根人而說的法，修這樣的法，就能了這樣的苦，然後成就不同的果位，如聲聞、緣覺、菩薩、佛等等果位。但如果想要親證，親證到究竟實法皆不可作如此見解，不可認為我有修法。什麼法叫涅槃法？認為修了這涅槃法就能成就涅槃，就可成涅槃佛，這都是錯的。所以如果對佛經確確實實了解的話，就不會以為有一個最高的法叫涅槃。修涅槃是不是可成佛？修好了就可以相應到這法而成就涅槃佛？我們想要去修的，有佛證的果位叫佛涅槃？這些都不對，都是掉入中下根器的人，永遠都沒有真正解得什麼叫定慧。定慧也是因緣和合當下空寂。所以如果想證得真正實相，而說有果位可得、有煩惱可除、有什麼法可修、有什麼地位可成，這些都是在境相上轉，而非在法性上去真正的相應。

「盡是境、法有沒處，沒於有地，但於一切法不作有、無見，即見法也。」如果落在這些知見上就落在境裡，落在境裡，法當下就有「沒處」。什麼叫沒處？就是說修甚麼實際的法，煩惱就沒有了。沒有就叫沒處，這樣的沒，就是生生滅滅的沒。煩惱有生滅，自然就會認為不煩惱的東西也有生滅。所謂煩惱，去掉是不是就不煩惱了呢？不煩惱如果也落在生滅法上，怎麼才叫做究竟的不生滅呢？要知道真正的

法是空寂的、是無自性的，如果把它作境解的話，它就有沒處，就有消失的地方。所以如果能夠明白一切諸法緣生當下就是緣滅，這才叫作真正的諸法實相，而不是說有一個東西怎麼去修，然後把它除掉，除掉的那個都是在相上，自己作境上解，所以說「沒於有地」。如果你把它當作有定慧可以斷煩惱、有定慧可以成佛果，就是掉在境裡，這樣法就有沒處。再如煩惱，去掉煩惱變成沒煩惱才叫解脫，那這樣煩惱的法就有沒處。「沒於有地」就是，沒於有一個不生滅的東西果位成就，就叫有地。但是佛有沒有相？有沒有境界？沒有！所以原來法的滅處就落在有地、有的果位、有的法上面去。所謂真正的實法是無自性，如果落在境上的話，法就有生滅之相，有相則不管從染變成淨，或從凡變聖，都從這個沒了以後變成另一個成就。「沒於有地」就是自己這個東西沒有了，然後另外一個東西成就，這就叫有。

真正的成佛實際上是沒有一個佛的形像、沒有一個佛的內涵來成就的。如果認為有的話，那只是為中下根人所說的法，不是真正的實證大法。所以即便是說佛成佛了，但當祂涅槃時，也沒有一個所謂的涅槃法，也因此沒人可以修證涅槃法之後成為佛，也沒有佛以後會涅槃。

九月一日，師謂休曰：「自達摩大師到中國，唯說一心，唯傳一法。以佛傳佛，不說餘佛；以法傳法，不說餘法。法

即不可說之法，佛即不可取之佛，乃是本源清淨心也。唯此一事實，餘二則非真。般若為慧，此慧即無相本心也。」

這段是說，九月一日這天，黃蘗禪師告訴裴休說，自從達摩祖師來到中國，只講一心，所以叫直指人心，所傳的也只有這一個法，就是心地法門，即如何在心上真正了知。這一心一法都是在說明本自空寂的東西，假名施設給這樣的東西取名叫一法。本來沒有法、本來是空寂，哪裡有一個法呢？本來心就沒有真正的心，哪裡有一心呢？這一心乃說明無心，一法乃說明無法，就是傳無心、傳無法的法。

以佛傳佛，是在因緣假上有這麼一個「以佛傳佛」，但在自性理體上有沒有一個佛來傳這個佛呢？如果你認為有，那又掉入到境上去解了。以佛傳佛，其實就是一切諸法當下都是空寂的，見一切法，無論世法或心法，都是空寂，空寂就叫佛。每一個法的當下，我們都要見到它的空寂。你能見到空寂當下，你的身心也是空寂，所以空寂故，你就悟到一切的法也是空寂誰能傳你？不要以為是佛傳給我們，是我們自己了悟。那麼自己有沒有這個東西？事實上，自己也沒有這個東西，當你沒有了自己，就覺知沒有人可悟、沒有法可悟、也沒有佛可成，這時候才叫真正的見自本心，識自本性，真正的以佛傳佛，以真正的清淨心傳清淨心，這才是自性空寂之法。

「以法傳法，不說餘法」也是一樣，所傳授的心地法門，就是叫你們不要離開自己的清淨心去別覓一個所謂的佛，或所謂清淨的東西。如果認為有別的東西可以得、可以求，那都是餘法。所以說不要心外去求法。「法即不可說之法」，法是不可說的法，佛是不可求的佛，兩者都是無形無相，無法之法、無佛之佛，我們稱作本源清淨心。本源清淨心也只是給了個假名去稱呼它，諸法的究竟實相就是因緣合和當下空寂，這個我們就叫它作佛、它是本源、它是清淨，它是諸法的實相、是真如。

「唯此一事實」，就只有諸法緣起空這一樣是事實，其他都只是為了給中下根的人種種的方便教化。所以說「般若為慧」，般若就叫做慧，這個慧乃無相本心，我們講從性上起用，智慧當下就是心，心就是智慧，千萬不要落到心只有空寂的那一面，那叫死心，這樣的相叫死相。我們見一切相要用智慧觀照它當下空寂，對這個相就能任用自在，變成活相。

法法道同，佛佛不二

凡夫不趣道，唯恣六情，乃行六道。學道人一念計生死，即落魔道；一念起諸見，即落外道；見有生，趣其滅，即落聲聞道；不見有生，唯見有滅，即落緣覺道。法本不生，今亦無滅，不起二見，不厭不欣，一切諸法，唯一心，

然後乃為佛乘也。

這裡在說明何謂聲聞、緣覺，何謂菩薩和佛。法看起來有這麼多，實際上是因為眾生自己的執著，所以才有這些分別。法法道同、佛佛不二，根本沒有這些差別。為什麼我們會以為有差別？是因為眾生的心執著分別，只見到某一種，掉落在那一種上，我們就給個名字說它是什麼法。

「凡夫不趣道」，凡夫無法往真正諸法實相上去體悟，只是「恣六情，於是乃行六道」，恣六情就是放恣我們自己的眼、耳、鼻、舌、身、意，去分別、去起心動念，因而行六道，在六道的生死輪迴中流轉。如果我們自己六情能當下觀照，當體即空，六道即滅，連一道都不可得，不用說六道。

「學道之人一念計生死，即落魔道」，學道人往道上用功，認為有道可學，這就變執著了，所以說要做個無心道人。無心又要有道，才叫無心道人，否則就叫無心凡夫。一般凡夫落在見聞覺知當下，還當成是真心，不免墮入六道生死輪迴。修學佛法的人不要落在生死上，晚課時有「是日已過，命亦隨滅，如少水魚，斯有何樂？」這叫我們生死念要很強。為什麼要這樣？因為你自己還落在身心相，所以要有此一對治法。你如果從因緣假上觀照出當下是空寂的，就如六祖在「一宿覺」的典故中講「何不體無生？」能體無生，即當下

無生就沒有生死啊！命亦隨滅，其實原來也沒有什麼的命，只是眾生貪著，落在有一個命，落在有一個生死二相上。若當下觀這生死就是空寂的，空寂就無形無相，就叫無生。

如果學道人一念計生死，掉在生死上面去計著、去思慮，當下就落在魔道。為何生死跟魔有關係？魔就是對一切的事事物物都有很大的執著，放捨不下；自己永遠想要佔有、眷戀不捨。魔就是指我們對事事物物的一種貪戀。這樣生生滅滅的念頭，叫做生死。落在生死的聚著，認為生死是實有的叫魔；貪生怕死，貪愛種種的一切，害怕失掉種種的一切，都叫做魔。

魔在哪裡？魔由心生，就是我們的心常常生起計著、貪戀、貪愛，包括對自己的身心、對外在一切人、事、物都放捨不下，然後千思萬慮的都叫魔。一念起諸見，叫落外道。魔跟外道不同，魔是對這些東西起一種真正的計著、貪戀、貪愛放捨不下。而外道是將所有的山河大地種種一切都認為是實有的而心外求道。所以不要以為不是佛教徒就叫外道，是我們的心把一切所有的，不管是世間法或出世間法；不管是生死法，乃至於解脫法；不管是凡夫法或佛法，你都把它當實有的去追取，這都叫外道。

如果「見有生，趣其滅」，就是「落聲聞道」。「聲聞」

就是見到，認為它有生，認為生很苦、很可怕，所以想要經過修行，把生究竟的斷滅變成無生，這叫聲聞道。所以聲聞道的修行者是視生死如冤家，視三界如火宅，他不願意再來這三界六道。什麼叫「緣覺」？「不見有生，唯見有滅，即落緣覺道」，覺悟一切諸法因緣的和合當下，不見它生生滅滅，只見它法相空寂的一面。能見到諸法的實相者叫菩薩、叫佛。

所以如果了解法本不生，諸法沒有所謂的生，本來空寂，無形無相，所以沒有生、沒有滅。不起生滅的二種相，既不起欣，也不起厭。一切諸法都知道當下都是一心。這裡的一心不要解釋成只有一個清淨心，當下就是諸法空寂的，這叫唯是一心，都是究竟空寂的，這樣你見到諸法當下是空寂，空寂故，一切諸法得成，這樣子就叫是佛乘，證得佛果位了。

覓心了不可得

凡夫皆逐境生心，心遂欣厭，若欲無境，當忘其心。心忘即境空，境空即心滅。若不忘心而但除境，境不可除，只益紛擾。故萬法唯心，心亦不可得，復何求哉？

所有的凡夫都是追逐著「境」，而起心動念，一起心動念分別，就產生歡喜，或產生厭棄、厭煩的心。此心追逐六

欲六情，當然就在六道生死輪迴不斷。所以如果想要無境，那麼當忘其心。這裡的「無境」不是沒有境，意思是不受到境的影響，而掉落在境的分別裡面。想要真正做到不受境風的影響，我們就應該要先做到「忘心」。境有千千萬萬，要去忘它、去離它，是很難的。例如說在感情上面有所貪著、失戀，或者遭遇到某種境界感覺很苦，包括生病、事業不順或朋友之間不和等等都叫「境」。

古人說：「才下眉頭，又上心頭。」想要遠離境、除這個境、伏這個境，太難了。為什麼？因為境有千千萬萬，相有千千萬萬，境的相有千千萬萬。就算是只有一個法，只要你對它起分別，產生欣厭以後，後來的那個相就有千千萬。你永遠都很難在那個相裡面來解脫、得自在。所以如果想要忘記、除掉或者降服這樣的境，就像一句俗話：「給你吃香蕉皮沾灰。」意思就是說，這種苦就好像用香蕉皮去沾草木燒過的灰來吃一樣。比如失戀這麼苦，想要喝忘情水或者各種方法，但卻還是沒辦法忘情，因為所有的一切境千千萬萬，到任何一個地方，眼耳鼻舌身意，只要有所見聞，就會在你心裡面引起多少前塵往事的這些境，都會在心裡面翻掀起來不同情緒。所以如果只想要伏境、除境，是根本不可能的，好比古詩裡所說：「借酒澆愁愁更愁，抽刀斷水水更流」。

如果真的想要做到不受境風的影響，就應該要做到忘

心。忘心不是只把我們自己的心弄醉，或者用什麼東西來刺激麻痺它。真正的忘心是了解一切諸法的實相，還有了解我們這個心本來是空寂的，只不過是一個影像的生滅而已，哪有真實的東西可得呢？所以前面一直舉例像看電影，你可以在那裡面哭笑，但是你不要顛倒。一切的相、一切的感情可以去經歷，但是不必為它生為它死，要知道它只不過是生活的過程，哭笑的人生罷了，不過是一個假的因緣。

如果能「心忘」，當下就可以做到「境空」，我們的心能夠真正做到不受境界的影響。這裡的忘，不要只把它當做是遺忘，這裡的忘是指當下知道它本來的實相，沒有甚麼可以執著的，亡其心就叫做忘。什麼叫亡其心？求其心了不可得，所以叫做忘。二祖曾與達摩說：「我心不安。」達摩說：「將心拿來，我替你安。」最後二祖說：「覓心了不可得。」覓心了不可得就叫做無心，那是真正的忘，就是了解諸法，或者了解我們這個心，是本來空寂，無心可得的。

因此常常要從用功裡面，放下一切對境的起心動念，真正了解諸法究竟的實相是空寂的，這叫「坐忘」。「坐」不是在那邊打坐，然後空掉，「坐忘」是指心在方法上面，用智慧照見諸法當下的實相。因為智慧的起用，一定要遠離一切分別、遠離一切起心動念，然後來觀照。「坐」的意思是不要掉入分別、外溯或外求，也不受外在的攀緣牽扯，而是

了了清楚明白當下是空寂的，能夠遠離一切的攀緣追逐，然後用智慧當下的觀照，覓心了不可得，起用真正的智慧，照見五蘊皆空，這就叫做「坐忘」。

「坐忘」其實就是「行深般若波羅蜜」，是用智慧真正的在用功，不是坐在那邊呆了、空了。一般把禪定解脫的坐，坐在那裡什麼都空掉以後，達到心非常安寧自在，叫做「坐忘」。但其實那是落在身心相上用功，那是落在定慧解，禪定的境上、相上解，是對二聖人的教法，不是針對我們這個祖師禪根器的人來教導的。我們要做到心忘當下境就空，心當下就是法，所以心空法也空。境就是法，境就是不同的法而已，心當下知道是空寂，所以一切的法也就空寂。所以心空境也空，境空當下生滅的心就滅了，起心動念能夠分別著相的那個心，那個妄心就會止息下來。

「若不忘心而但除境，境不可除，祇益紛擾。」如果不從實相上去觀照諸法，就不能了解心本來也是空寂的，若只是想除掉心的煩惱相，不管用甚麼方法，還是用另外一個相來替代，都不可能達到成就。其實，自己這一生的經歷，尤其在感情上，大家很容易以相來除相，以相來遣相，相卻越來越多。越苦的人，到了最後慢慢就會觀照知道，這不過是因緣的假和合，能明白這個道理而不去貪求時，心才能稍微遠離這個苦。

我們常說，時間是最好的治療，其實，不是時間治療，是因為時日已久，自己心的攀緣跟計較，沒有以前那麼強烈，所以苦就自然減少了。如果還是著在相上，只要執著的那一個心還在，就永遠是受苦的。這也可以解釋，從世俗的角度來看，往往戀愛越多次的人，因為感情上受苦越多，以後所受的傷害就越少。因為他越來越能體會到，原來很把感情當做實有，而非常執著於此，慢慢的就知道這不過是遊戲人生，而把感情當成遊戲，因為他見到的是感情虛假的那一面，自己又用更虛假的態度來面對，這樣當然可以不受到傷害，可是也永遠不會真正的體驗到所謂的真心、真情、真愛是什麼。真情真愛並不是沒有，而是在它的因緣假有的當下，能真正知道無相。因為無相而會更珍惜當下的每一個相。

所以這時的真心真愛，就不是在朝朝暮暮。雖然不是在朝朝暮暮，但是此情可千古。為什麼可千古？因為你沒有執著在相上的貪有跟貪戀。你用真正的智慧去觀照的話，從情相裡面，從情執裡面真正的放捨下來的時候，所有的一切情就變成真正的大情大愛。大情大愛就是我們的慈悲，可見並不是修行以後就變成無情漢。如果是無情漢就不會有佛教在世間的傳揚了。

佛就是因為能夠覺察到眾生有這麼多的顛倒執著，有這麼多的苦，所以要幫助眾生離苦得樂。佛陀給我們的法，往

往被我們掉在相上去除相、遣相，才會又覺得這麼苦，修道會變得這麼苦。如果能夠知道當下見相，知道這個相是空寂的，就能夠於相離相，在這個相上，去離開這個相的一切分別，體悟到這個相是因緣假和合，而去珍惜它、善用它、善觀照它，這就是智慧的妙用，也就是慈悲跟願心的一種流露。

所以說境不可除，如果你不忘心而只是除境的話，那麼這個境不但不可除，反而越除越多，越會衍生出更多的問題，並增加更多的紛紛擾擾。比如說在感情上分開了以後，由於忘不了這個人，很多人會去數說對方怎麼樣不好，怎麼樣無情，自己種種的好，想得越多、說得越多，想要放下，反而變成更深的執著，還是沒有真正的出離。所以想要除境而不忘心是不可能做到的。在感情上是如此，在諸法上也是如此。事業、錢財、健康等等都是如此。有的人越到老越怕死，越擔心自己種種的一切，那就是沒有真正了解身心的實相是什麼，只執著在生死的貪有貪戀上，所以當然越老越怕死，越老越怕孤獨，永遠得不到解脫。

「故萬法唯心，心亦不可得，復何求哉？」一切諸法都是從心所生的，因為心生，種種法就生；心起，種種法也就跟著起了。要達到對一切境，能夠真正地放下，能夠真正地依法自在，就一定要了解諸法的究竟實相是什麼，也就是時時刻刻不離清淨心，時時刻刻不離智慧的觀照。不離清淨心

就是知道心不可得，一切的心、一切的相、一切的事事物物，都是究竟不可得。

既然不可得還有什麼好求呢？當想要貪有的時候，那個有所求的心就已經是貪了，貪不到而失落，嚴格講起來也叫做貪，這只是處在一個自己的妄想當中，認為自己可得、可以擁有，認為這也叫幸福、叫快樂。當所有的一切失落空寂以後，反而陷入一種苦痛，其實那種苦痛叫貪不到、貪不得，是在貪的背後的一種反面的表達罷了。只有了解真正的心，也就是諸法的究竟實相是什麼，才能真正做到依法自在，能夠法法自如，這才叫做法王。我們現在縱然不是法王，可是要心相應在這裡，從修行上念念去相應到這樣的真心，這就叫念念不離佛。

無有一法可得

學般若人，不見有一法可得。絕意三乘，唯一真實。

學般若學就是祖師禪，祖師禪是以般若不離智慧為主，所以叫見性，見諸法的實相成佛。見到諸法的實相那當然就是般若，這裡說學般若的人不見有一法可得。《心經》裡面說到：「無智亦無得，以無所得故」，也就是不要以為有一個法可得。《心經》前面說到照見五蘊皆空，如何去照呢？

要從三界、十二因緣、六度萬行種種去修，要觀照「色即是空，空即是色，受想行識亦復如是」，就是十八界要照見都是空的，要從老死、老死盡這上面去用功。《心經》裡最後也告訴你「無老死，亦無老死盡」，然後「無智亦無得」，前面都要經過這些修的過程。

爲什麼經過這些修持能知道無智亦無得？因為在修的當下，時時刻刻都是照見五蘊皆空。五蘊皆空並不是不修，而是要從六度萬行上面一一地去修，在修的當下就知道它是本來空寂的，最後也知道「無智亦無得」、「無老死，亦無老死盡」，沒有老死的這些生滅法，也沒有老死盡這些出生滅的不生滅法，所以自己要知道無有一法可得。

「絕意三乘」就是不要落在三乘的觀念裡去修行，落在三乘上就是有禪定、有解脫、有定、有慧的修行，叫做解行並重。不要以為這是真實的佛法，如果落在這種修行方法上，表示還是落在禪定解脫、落在三乘的修法，就不是真正大乘無相。所以「絕意三乘，唯一真實」，這個真實就叫一佛乘；也就是無法可得、無法可修。

不可證得，謂我能證能得，皆增上慢人。法華會上拂衣而去者，皆斯徒也。

所以一切諸法是不可證得的。像法華會上的五千大眾退席⁴⁶，這些人都叫增上慢比丘，因為他們認為自己有修有證，證到某些果位，所以當佛陀在法華會上說：一切諸法沒有可得、沒有可證之時，他們就不願意接受，因而「拂衣而去」，就是站起來以後，把身上的衣服整理一下，然後掉頭就走。

為什麼要「拂衣而去」？我們現在拂衣，頂多是拉拉衣服上面有褶皺之處，但對南傳僧侶的風俗來講，拂衣是個真正有意義的動作。因為禮佛或聽佛講經說法時，所有的比丘都要袒右肩。等到離開大殿出去，或沒有聽法之時，就要整理衣服，再把肩膀蓋起來。平常托鉢的時候也要袒肩，如果只是出去辦事，就一定是蓋起來的。在泰國出家人坐車是免費的，並且公車前面都安排有出家人的固定位置，通常前面兩個座位都空著，隨時等出家人坐。但是出家人平常也不隨便到外頭走動，如果有的話，那一定是托鉢化緣，其他大部分時間都在寺廟裡面。

真正的一切大法，本來就是無實相的，所以不可證得。如果認為自己能證能得的話，就掉入增上慢。自以為有什麼比

46 《妙法蓮華經》記載：「爾時世尊告舍利弗：『汝已殷勤三請，豈得不說。汝今諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。』說此語時，會中有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷五千人等，即從座起，禮佛而退。所以者何？此輩罪根深重及增上慢，未得謂得、未證謂證，有如此失，是以不住。世尊默然而不制止。爾時佛告舍利弗：『我今此眾，無復枝葉，純有貞實。舍利弗！如是增上慢人，退亦佳矣。汝今善聽，當為汝說。』」

人家殊勝、比人家好的，這叫做慢，稱作我慢。增上慢⁴⁷，是指自己的修行，種種的一切證得的果位，有確確實實的成就。

例如說，在大眾裡，你的才華比較高、知識比較多，或是有比較高的地位，而自以為了不起，就看輕別人，那也叫增上慢。平常的人只算是我慢，增上慢是指非常有成就的那種人，他住著在自己的成就上面。

這種增上慢不一定是一種外在的傲慢，像這些人通常做人都表現得很謙虛，但是他會以自己的成就，作為一種光環或者榮耀，內心裡得意，認為自己就是類似像孔子所講「君子疾沒世而名不稱焉」，意思是君子的遺恨是到死而名聲還不被人稱頌，所以人要在沒有死之前，把自己的名聲創立起來。所以古人認為要做到三不朽「立德，立功，立言」，人死要留名、虎死要留皮。如果你名不見經傳，那你就如同草木蟻獸一樣。所以增上慢不見得是傲慢，也不是很容易得的，是有真正大成就的人，但他會以自己所學所成就的，當做是他生命最美好的一種展現。這些能夠因此留名的人，往往會以自己的成就為是，這就叫增上慢。

47 增上慢：以自己證得增上之法（卓越法門）等而起慢心，認為自己勝過他人。七慢（慢、過慢、慢過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢）中的第五。俱舍論十九曰：「於未證得殊勝德中，謂已證得，名增上慢。」法華經方便品曰：「此輩罪根深重，及增上慢，未得謂得，未證謂證，有如是失。」

故佛言：我於菩提實無所得，默契而已。

所以佛陀告訴我們，在菩提上，亦即在這個圓覺道上，沒有真正的成就。在菩提無所得時，它才叫真正的得。如果認為有所得，那就不叫得了。「默契」，意思就是當他證悟時，他已經自己默默地了道了。這裡默的意思就是知道自己心體本來的真正的實相是空寂。相契到原來這樣的真正的心體，就叫做默契，也叫做契默。因此所謂默照，就是要照見諸法的實相的那個默，那個不生不滅、不來不去的究竟實相。照默就是見自本心、識自本性。默照是指縱然現在是凡夫，也要不離清淨心，依諸法的實相來用功。默，不是安安靜靜地在那裡打坐，而是不可離開清淨心，就像觀自在一樣。默，要「行深般若波羅蜜」，就是照。如何照？照見五蘊皆空，就叫行，所以要默而常照。這個照要惺惺寂寂，要寂寂惺惺。

凡所有相皆是虛妄

凡人臨欲終時，但觀五蘊皆空，四大無我，真心無相，不去不來。生時性亦不來，死時性亦不去，湛然圓寂，心境一如。但能如是直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也，切不得有分毫趣向。

「凡人」就是修道的人，這裡的「臨終」不要把它當做

生命終了時，而是要在見到諸法究竟實相的那一刻，不再掉入生死心輪轉。禪宗教我們要大死一番，能夠常常大死一番，才能見到諸法的實相。禪宗祖師開示，時時刻刻都能讓自己的生死心放下。臨終就是臨生死的時候，能觀五蘊皆空四大無我，真心無相，不去不來，這就是真正的解脫了。解脫不要等到最後一刻來臨時才說：「阿彌陀佛您來帶我去。」那就太慢了，到那時候真的要求阿彌陀佛，都不知道來的是魔、還是佛。

「臨」，就是時時刻刻分分秒秒的意思，如果能時時刻刻終止住自己生死妄想心的分別，這就是臨終。如何終止呢？只要能夠觀照五蘊皆空就可以終止。觀照五蘊皆空，當下生死的苦就終止，度一切苦厄，就無一切苦，你就時時刻刻觀自在了，所以哪有生死呢？如果真正懂得教理，再看祖師的這些話就很容易懂了。

一般人以為「臨欲終時」的人，會解釋為一口氣上不來而離世的那一刻，那不叫修行，只是隨業流轉的凡夫。真正有功夫的人是每一刻、每一念都要達到觀照五蘊皆空，面臨生死當下立即解脫，這就叫「臨欲終時」。臨命終時，刻刻念念時時不離清淨的心。念念取正覺的時候，念念就是佛。正覺是什麼？就是觀照五蘊皆空四大無我，時時刻刻正覺以對，當下就那一刻，分分秒秒你見到它的時候，當下就了生

死，而體起無生。所以若知道五蘊皆空、四大無我，也知道真心無相，真正諸法的究竟實相是無相的，不去不來，也就不生不滅，生時清淨性沒有來，死的時候那個清淨性也沒有去，是不增不減的。

凡夫有時候會有疑問說，人死了以後，什麼叫真心呢？活的時候還可以感受到有我在修、有我在行，人死後怎麼修呢？佛性又在哪裡？因為這樣而產生恐懼害怕的心理。這樣的人永遠都著在相上用功，認為自己有一個清淨的心，雖然這個心是什麼不曉得，但就是著相的認為，正因為有它，所以我才要修行，現在修的時候還掌握得到，要去修一個清淨的佛心，要努力讓自己能夠見性，能夠明白一切諸法的實相，能夠成佛。死後什麼都不知道，如何修呢？

其實這樣的修行都是掉落在相上、掉落在身心相的執著。前面已經反覆地說，諸法是空寂的、無相的、無生死的，為何還要掉落在我相上面、掉落在生死相上去觀照呢？佛法已經告訴眾生實相是什麼，可是眾生偏偏用功的時候，又要掉落在執著的我相上面，依照那樣用功，怎樣都無法觀照到五蘊空，也不能觀照到四大非我。如果能夠了解清淨性生也不來，死也不去的話，才能明白什麼是「湛然」、什麼是「圓寂」。湛然就是指清淨，清淨不動就叫湛然。「圓寂」就是圓滿寂靜；心境一如，心跟境都是一如，就是法法平等、法

法自在，法法無差別。為什麼無差別？因為都是緣起性空，所以叫做「一如」。

「但能如是直下頓了，不為三世所拘繫，便是出世人也，切不得有分毫趣向」。什麼叫出世人？什麼叫出家人？出世人就是出家的人。不要以為只有出家，遠離了一切世間的情愛叫出家。那只是出世俗之家，又進入到另外一個世俗之家，沒有本質的變化，只不過換一個家而已。無家才是真正的出家。無家也不是沒有家，無家是所有的家都是你的家。所以如果能夠直下頓了，馬上就了悟了，自己就「不為三世所拘繫」，不為過去、現在、未來所拘縛，當下就是出世人也。世，就是世間，亦即三世，有過去、現在、未來的分別。如果能夠知道，三世本來沒有所謂的生滅相，也沒有過去、未來，當下三世一如，這就叫出世人。

禪宗有一則著名的公案說，馬祖曾問百丈看到什麼？他說看到一羣野鴨子。過了一陣馬祖又問看到什麼？百丈說野鴨子飛過去了。結果馬祖將百丈的鼻子用力地抓了一下，痛得他死去活來。然後馬祖就大吼一聲：「又說過去了！」⁴⁸落在三世的分別當然有過去，要當下見到諸法的空寂，無生滅、

48 《洪州百丈山大智禪師語錄》：師侍馬祖行次，見一群野飛過。祖曰：「是甚麼？」師曰：「野鴨子。」祖曰：「甚處去也？」師曰：「飛過去也。」祖遂回頭，將師鼻一擗，負痛失聲。祖曰：「又道飛過去也。」師於言下有省。

無三世的差別，才叫出世人。禪宗祖師對弟子的教導就是在生活上，處處要教他們相應到實法，不為三世所拘繫。你如果認為還有過去、未來、現在這三世的差別，叫做「拘繫」，你落在有三世的相，有生、有滅、有老、有少、有過去、有未來、有現在。知道一切諸法本來是空寂的、沒有生滅，這才叫出世人。

上文的「切」字，跟我們現在的切切實實的切一樣，切實不可以有分毫的趣向。也就是一點都不起心動念說，我要去成佛，我要去證得到什麼樣的果位，我要去得到什麼樣的智慧，這個叫做趣向心有所取。

若見善相，諸佛來迎，及種種現前，亦無心隨去。

縱然見到好的相，有諸佛來迎，還有種種不可思議的境界現前，或者八大菩薩、或者金臺、或者西方的境界相現前，你也要無心隨去，當下照見諸法是空寂的，這樣雖然不去，但當下屈伸臂頃，就到極樂世界。所以無心去才真正能夠去，有心去就去不了。所以不要以為無心就沒有心的作用，無心才恰恰合真正的真心。真心雖然無相，可是不是斷滅、不是虛無，無心才恰恰屈伸臂頃，能見如來，見的還是真正的法身如來，當下直接就見性成佛。

若見惡相種種現前，亦無心怖畏，如果見惡相，種種惡相、種種現前也無心怖畏，也不必起心動念產生害怕。但自忘心，同於法界，使得自在。此即是要節也。

這裡的忘心就是起智慧的觀照，照見諸法的究竟實相，照見五蘊皆空。五蘊皆空就沒有這些惡相，沒有可以看到的，所以也不會帶來怖畏的感覺。有怖畏就是掉落在自己的身心相上。怖畏從哪裡來？著在那個法上面起心動念，所以就三輪不空，三輪不空當然就有生死相，有生死相就會產生怖畏。只要時時刻刻不離清淨心，照見諸法的實相是空寂的，這就叫忘心，那當下就跟法界的實相一樣了。諸法的實相本來就是空寂的，叫法界相。這樣就得自在，所以被稱做法王，因為於法自在。我們為什麼是凡夫，就是因為不自在。於法怎麼能自在？照見諸法的究竟實相本自空寂，這就能自在，所以並不是脫掉、遠離掉那個法，沒有那個法才叫自在。「此即是要節也」，這就是真正重要的地方。依照上面講的部份去修行，就是祖師禪的用功。

去除分別妄想

十月八日，師謂休曰：「言化城者，二乘及十地、等覺、妙覺，皆是權立接引之教，並為化城。」言寶所者，乃真心本佛自性之寶，此寶不屬情量，不可建立。

十月八號黃蘗又對裴休說法，說到《法華經》裡面所講的化城跟寶所。化城就是指二乘十地、等覺、妙覺，這些都是佛為了權巧建立，接引眾生方便的教導，所以都叫做化城。⁴⁹

這裡所說的寶指的是真心本佛自性之寶，而這個寶不屬於情量，不可建立。寶所是真正的寶，是真心本佛，是自性清淨，所以這個寶不屬於情量，不是用凡夫的情事所能估量得來、所能認知的，因此不可以建立。由於此寶沒名、沒姓、也沒言、沒字，所以說不可以建立。

無佛無眾生，無能無所，何處有城？若問此既是化城，何處為寶所？寶所不可指，指即有方所，非真實所也。故云
在近而已，不可定量言之，但當體會契之即是。

既然諸法本自清淨，本自如如，都是緣起性空，因此就沒有佛、也沒有眾生的差別，沒有能、也沒有所的對立，哪來的城？所以不管是化城或是寶所，都是方便建立的。

如果化城不存在，那麼何處才是真正的寶所呢？寶所不可說、也不能清楚指出方位。如果有所指、可指，就一定是

⁴⁹ 化城是《法華經》裡所做的重要譬喻，為「法華七喻」之一。「化城」謂變化出來的城邑。在《法華經》中，指某一群人在取寶途中的暫時休憩之所。是由領隊的導師所化現出來的，因此謂為「化城」。《法華經》用此化城以比喻小乘的涅槃果位。

有個方所。例如我們常說西方極樂世界，那麼西方到底在哪裏？雖然說了西，但是並沒有說西在哪裡，這裡的西只是個名詞而已。因此如果確定有所指就有方所，但有方所就不叫真實的寶所。《法華經》裡說：寶所在哪裡呢？只是說不遠的、很近的地方，就是寶所的所在。因此不可以定量，不可以用指定，說固定真實的在哪裡，在何處來說它，只要體會契之就可。如果當下在諸法的究竟實相上面，亦即因緣合和的當下，去體會、契合它，那麼即一切的相，當下就是真正的實相。而非離開了一切的色，別有一個所謂的空可得。

言闡提者，信不具也。一切六道眾生乃至二乘，不信有佛果，皆謂之斷善根闡提。

佛教裡把沒有善根的眾生叫做「一闡提」。闡提是梵語，翻譯成中文就是連一點點善根都沒有的眾生，這一類的眾生非常難以成佛。但縱然是闡提，也是一個因緣合和的法，所以他當體還是空寂，只是在因緣的假相上面，所謂善這樣的種子，種的不夠而已，並不是說，他就沒有這個因緣可以成佛。一闡提當體自心本性還是緣起空，所以還是清淨心，且不離自性的。所以這裡只是說這類人信心不具足、善根不成就。

前面講到闡提是指信心不具足的人、沒有善根的人。因此六道眾生直到二乘人就認為有這麼一類的人叫做闡提，認

為他們將來不會有佛果、不會成就佛果；但二乘人他們自己反而被稱為「斷善根闍提」。這裡大家或許會產生一些疑問，二乘怎麼會沒有佛果呢？眾生哪裡會知道沒有佛果呢？其實這裡的佛果不是說沒有成佛的眾生知見的那個佛。沒有佛果是說不知道自己以及諸法的當體是空寂的，不知道當下就是指佛果。從這裡可以看出來，黃蘗禪師所講與原來經典裡面的所謂「闍提」是不一樣的。為什麼一闍提也可以成佛呢？因為一切眾生都具有如來清淨的德性，當然可以成佛。《涅槃經》翻譯到中國來之前，道生大師就認為：一切眾生皆具有如來智慧德性，所以一闍提也會成佛。不過一般的人、還有二乘的絕大多數人，一聽到佛經裡提到有這麼一類的眾生不能成佛的講解，往往就確確實實相信這樣的人永遠不能成佛。但這類作如此見解的人反而是斷善根的闍提。

菩薩者，深信有佛法，不見有大乘小乘，佛與眾生同一法性，乃謂之善根闍提。

至於菩薩深信有佛法，不認為有大乘與小乘、佛與眾生的差別，都是同一個法性，這就叫做「善根闍提」。誠如《楞伽經》裡面所說的「定性闍提」，⁵⁰ 這是指眾生認定有佛法、

50 《大乘入楞伽經》將一闍提分為兩類，即斷善根闍提、菩薩（或大悲）闍提。前者謂不信或誹謗菩薩乘者，後者謂憐憫眾生流轉三有而發願不入涅槃者。此中，菩薩闍提知一切法本來涅槃，故決定不成佛；斷善根闍提則因如來威神力故，終將萌生善根而成佛，因之，非畢竟闍提。

有佛、有眾生，有這一切的差別，但他確確實實深信一切眾生本自清淨，例如雖有無明、煩惱這種種的一切差別，但都本來究竟空寂，即無佛可成、也無眾生可度，一切究竟本是空寂，認定這種說法的叫做「一闍提菩薩」。

這個地方確實要明白有一些難懂。因為我們通常都是把闍提當做是不具有善根的人。「不具有善根的人」，這一說法本身已經掉在善根的假相上面去分別，而不知道佛性原來是清淨、自如的。事實上，闍提也是一個因緣和合的法，他當下的自性空寂，叫做清淨心、佛性。闍提的當下，其實也是跟佛無二無別，但是為了解釋時的方便，就把一闍提這個名稱解釋為沒有善根。而眾生正因為這個解釋而落在一個沒有善根的相上，這就是還有善跟惡的對立，有這樣的錯誤認知的眾生，掉落在不知道闍提本來也是緣起性空，本來跟佛也無二無別，反而一直認定一闍提永遠不會成佛，這種眾生叫做「斷善根闍提」。

而菩薩深信有佛法，一切眾生皆具有如來智慧的相，所以沒有大小乘的分別，沒有（眾）生佛的分別，法法都能夠遠離一切善惡對待。由於沒有善跟惡的分別，連善根都沒有的一闍提，反而是菩薩，叫做善根眾生、善根闍提。「善」指他明白真正諸法是本自空寂、本自如如，所以，這種真正了解佛法者便叫善根。

那闡提呢？闡提是泯滅了一切善惡的對待，沒有善惡的對待，所以叫做善根闡提。因為諸法本身就沒有善惡對待相，所以當體是空寂的，沒有善惡對待相就叫做闡提，這樣的闡提反而相應到佛法，所以我們稱他作「善根闡提」，因為它能夠做到沒有善惡對待了，法法都是真正的實相。但如果我們掉在善惡對待相上，自己永遠沒有離開善惡，沒有見到真正的實相，這才是真正斷善根。所以禪宗的說法，都是在指認我們自己修行的心地。若你掉落在有這樣的差別對待，你就叫做「斷善根闡提」。「一闡提菩薩」就是真正見到大小二乘沒有差別，也沒有生佛的差別，這又稱做「定性闡提」。

心當下就是法

大抵因聲教而悟者，謂之聲聞；觀因緣而悟者，謂之緣覺。
若不向自心中悟，雖至成佛，亦謂之聲聞佛。

這句是說因佛陀的教誡而瞭解佛法、瞭解真正真心的人，這個叫「聲聞」。由觀照因緣的起起滅滅而了悟的人，我們叫做「緣覺」。如果不能向自己心中來悟，只是聽佛的言教，來悟到諸法原來空寂，這樣子雖然是佛，但叫做「聲聞佛」，因為永遠都是聞聲悟道。

學道人多於教法上悟，不於心法上悟，雖歷劫修行，終不

是本佛。若不於心悟，乃至於教法上悟，即輕心重教，遂成逐塊，忘於本心。故但契本心，不用求法，心即法也。

學道的人、修行的人都在知見上去求得知見、求得了知，不能從心上真正的去悟，縱然給他歷劫修行，有經過登地、等覺、妙覺這些階段都不叫本佛，他悟的都是相上的佛。

如果不從心上去真正的明瞭，當下一切諸法本來空寂，當下一切諸法本來如如，不能夠從這個實相上面去悟，只是在佛陀的教法上面去悟，就會輕心重教，而忽略了自己實際上在心上的觀照。一個人即便三藏十二部講得頭頭是道，好像對佛的境界、佛裏面的珍寶都一清二楚，但也是數他人寶。即便知道有登地、等覺、妙覺等五十二種階位，哪一種階位修哪一個法，哪一個階位有什麼樣的果報，哪一個階位有什麼樣的成就、甚麼特色，背得清清楚楚，如數家珍，可是自己的心卻一點都不懂，那就叫做「輕心重教」。

「遂成逐塊」，什麼叫逐塊？逐塊就是指狗追逐一些屍塊。我們在生活裡或許都見過，如果有一隻狗去追逐某些好吃的東西，群狗就一蜂窩地去追。這個比喻的意思是說，我們把佛陀的教典、教理的東西當做是寶貝，然後一蜂窩地去追逐、搶奪，卻不知道向自己清淨的心地上來用功，所以叫做逐塊，像群狗逐塊。

卻「忘於本心」，忘記在自己本心上去用功，不知道當下觀照自己的心。如果處處都是著在相上，那怎麼修行都很難。有些人一看到自己心起了一個雜念、不好的念，就在心理趕緊念叨：「阿彌陀佛，阿彌陀佛．．．弟子啊，弟子業障重啊，又打妄想啊。」表面看起來好像是覺照力很強，但其實這叫逐相，就跟逐塊一樣。

佛陀說過，不怕妄想起，只怕覺照遲。結果這句話被眾生認知有一個妄想，就要趕緊起覺照，那都是落在一個相的追逐上。你妄想有那麼大的相，覺照也要起這麼大的心，其實都落在相上的追逐，像逐塊，都是忘於本心。如果能夠修行，當下觀照剛才那一念進入到哪裡了，原來是自己的心又離開了清淨心，馬上回來一觀照就可以了，不必再去追逐。但是眾生卻往往在追逐，把那個法死死的抓住，一天到晚就是一定要把那個法安住在那裡，自己才不會妄念起，才不會有雜念生。把雜念妄想當成一種罪惡，而不知道罪性本空，也不知道當下去觀察，觀察妄想雜念當下其實就是諸法的究竟實相。所以說，只要能夠「契合本心，不用求法，心即法也」。只要修行的時候能合到自己的心，合這個心不是真的去找一個心，心就是諸法實相，能夠觀照一切諸法當下緣起性空，這就叫契於本心。

所有的一切法都是觀照其本自空寂。例如吃飯，觀照這

個飯是空的，觀照吃的人也是空的。在這裡坐著，在這裡聽課，聽的法是空的，坐的人也是空的。如果外面在下雨，不管是聲音還是雨水，也都是空的。能夠馬上即這個法，當下去覺照，就是照見五蘊皆空，這就叫做契於本心。不是另外找一個心，如果說是你的心，你又落在人心上，那狗心、狼心就不是心了嗎？狼心、狗心也是人心，也都是諸法的實相，不要再去另外找一個人心。所以說，只要契合本心，就不用再去求法。爲什麼？因為心當下就是法。

凡人多為境礙心，事礙理，常欲逃境以安心，屏事以存理。
不知乃是心礙境，理礙事。

這裡黃蘗指出修行的人、凡人，大多以境作為礙心。覺得事情做不完，心裡很煩，這都叫以事礙心。認為事情很多，使得我們的心不能寧靜、不能安住，所以想要找一個事情比較少，可以讓心比較能夠閒暇安靜的環境，那都是心掉在境上面著了。眾生不知道其實事情當下是空寂的、心也是空寂的，哪有什麼是非來礙心呢？哪有個心叫自由自在的呢？如果落在有一個心的自由自在上，而想要找一個自在的心，那麼永遠也找不到。

眾生往往以為事來礙理，能夠知道理是這樣子，可是在事進行的時候，又會常常覺得自己的事，沒辦法按照原來認

知的這個理去實踐，然後在事上起種種的障礙。因此就會想要逃境來安心，想要擯除事來存理。逃境就像剛剛說的，以為排除外境的干擾，可以讓自己安心而自由自在。有個謎語說，狼來了，謎底是楊桃。為什麼呢？因為狼來了，「羊」就「逃走」了。這就是眾生通常的狀態，以為只要把狼抓起來，事情就沒有了，世界就安靜了。你以為只要把事情全部丟開、放下，最好「萬物不關心，長伸兩腳眠」；意思是什麼事都不關心，就可以放心地伸開兩個腳，安心睡你的大覺。如果還有這樣想法的話，其實都是掉落在心跟境上的一種執著。

佛講經說法四十九年，走了印度大半的國土，祂也說祂沒有講任何一個字。這才叫做沒有逃境的真正安心，也沒有屏事來存理。理事是無礙的，你要是真正的明白那個理，理事必然可以做到無礙。做到無礙，就是時時刻刻不離清淨心，時時刻刻智慧觀照。所以，境當下就是空、事當下就是空，會起一念不自在、不安然，那是心又已經掉落在相上了，掉入在心的裏面了，完全不存理了。那個理變成知見理，變成認知的一個理，不是實相的理。所以知見理變成境，也變成事，就是前面說的「性境」變成事境上面的認知，而清淨的真心真理變成一個事物上的認知的理了。

「不知乃是心礙境，理礙事。」這裡是說不知道其實是心礙境，理礙事。此處的心和前面所講的心不一樣，這裡解

釋為起心動念的妄想心，以有所認知的心來障礙事。事本來當下是空的，如果不起分別，則處處無礙。可是如果認為這件事情應該這樣做，那個東西要如此才正確，就是在當時有了高低、上下、好壞、是非之分，這就叫心礙事。

如果有人要問，這樣不就沒有是非善惡嗎？那又錯了。沒有是非善惡是鄉愿⁵¹、是糊塗，要了了清楚這個因緣所生的法，有這樣的相、有這樣的業用。要知道它本體雖然是空，可是這些業用的假，仍然要跟世間的一切諸法，跟世間大家的認知要能夠相合，這就叫做世俗諦。我們也不可以違反世俗諦，而認為一切空寂，所以理上空寂要符應於世俗諦中千差萬別的業用。

事實上，如果沒有去瞭解它，反而就這個事來抹殺其本身也是謬誤的。事的因緣的確是假，但既然有因緣假，就有那個業和那個相存在，有業相存在，就不能說它沒有，否則就變成斷滅。所以照常要按照這個因緣的假跟它的業相，來呈現出它的真正妙相。實相是指因緣和合的當下是空寂的，可是空寂不是另外獨立存在，它是在這個因緣假的當下，跟

51 鄉愿這個詞含義豐富，《論語·陽貨》：「子曰：『鄉愿，德之賊也。』」孔子所謂鄉愿大概是指偽君子，指那些看似忠厚實際沒有一點道德原則，只知道媚俗趨時的人。而《孟子·盡心下》：「言不顧行，行不顧言，則曰：『古之人，古之人。行何為踽踽涼涼？生斯世也，為斯世也，善斯可矣。』闒然媚於世也者，是鄉愿也。」孟子所言大約是說言行不一，當面背後各一套四方討好、八面玲瓏的人就是鄉愿。

它實相沒有差別。

所以，實相雖然是空，可也要有它因緣假的存在。例如說，在這裡聽法，在這裡修持，這種種一切，都叫做因緣假。但是真正的真心、真正的實法、清淨的本心在哪裡呢？也是不離當下能聽、能修、能妄想的這個所有的現象。現下種種的一切如果能夠觀照它當體是空，這就叫「見自本心，識自本性」。不是離開了現在因緣的假，另外有一個清淨的本心、真正的實相。

大多數的人會以心礙境，因為認為境有好壞，所以心也就跟著取捨。心一旦落在好壞之上以後，對這個境就會起分別。例如所謂美麗或醜陋的事物，其實從鏡子、從小孩子，或者是從天上的鳥來看，都是平等的。但是，生為眾生，就還掉落在自己的分別識見上。分別識見出來的時候，就會認為這個法漂亮，那個法不好，自己就起心貪愛，而原本的境其實沒有所謂的好壞。當落在眾生知見之時，所執的那些理都不叫真正的理，而是把性境變成了事境，變成了境物，成了可以分別的那個相或者境相。這樣真正的佛也會變成你心裡那個有形有像的佛，你會把祂當做是最好的，自然你所做的一切就變成了障礙。

比如說念佛，什麼叫佛？佛是緣起、和合當下空寂、沒

有形、沒有像。可是當眾生念的時候，偏偏就念成一個了生脫死、可以自在光明、可以有無限解脫力量的那個佛。這一念，就變成凡夫知見裡面所建立起來的佛，不是佛陀所說的那個佛，不是經典裏面所認知的那個佛。

前面講過，種種的這些差別，乃至於定慧，甚至於到達五十二種階位的種種說法，都是佛建立的善巧方便，爲了不瞭解實相的中下根眾生而開展出來的。其實真正的法，當體是空寂、是如如、是清淨、是自在的，所以不要著在相上，掉在有修有證上面，一切法就本來圓成。

但令心空，境自空；但令理寂，事自寂，勿倒用心也。凡人多不肯空心，恐落於空，不知自心本空。愚人除事不除心，智者除心不除事。

心空就是真正的清淨心顯現出來，一切境界當下也就空寂。如果能觀察到理是寂寂的，那麼一切的事也自寂寂。「勿倒用心也」意思就是不要顛倒妄想，又去起心動念。只要真正做到不對境起心分別，念念觀照到一切諸法本自空寂，就對了。

大多數的人不明白，也不肯空掉自己所有的心，往往就掉在人我相、身心相上來用功。這種人害怕掉落在空裏面，

以為空了以後，那是誰在修行呢？既然沒有佛，為什麼要修呢？其實原本真正諸法的實相本來就空寂的，自心就是諸法，恐懼反而是一種顛倒、一種執著、一種無明。

大多數愚癡的人只是想著事相，比如看到生死很可怕，看到自身煩惱很深，看到佛很莊嚴，看到淨土很殊勝，於是想去除掉自己認為不好的方面，只想選擇好的部分，這就叫除事，都是在事上來求得清淨，相上來求得圓滿，不知道空掉自己的心。如能做到空心，不離清淨的心，就是觀自在。一切諸法是本自如如、本自清淨。除心不除事，這才是真正有智慧的人。

所以菩薩修行是很簡單的。為什麼？因為他對於一切諸法的實相、究竟空都清楚，所以在法上才能夠悠遊自在，這就叫做遊戲三昧⁵²。出入世間，他叫遊戲人間，這樣是真正的自在。而眾生就是因為沒有辦法做到如菩薩這般通達實相，所以處處不自在。因此只要除掉自己心中種種的分別計較，不必去除事。除事，就變成斷滅了。一切諸法不是斷滅、不是虛無的，只是如幻的。

52 遊戲三昧：遊戲，指自在無礙；三昧，指「正定」，即不失定意。綜合起來就是指自在無礙，而常不失定意。禪指游化眾生，神通自在之禪心；無礙無縛之禪定。用遊戲之心，放下一切名數束縛，超然自在遊化世間。《景德傳燈錄》卷八記載唐代禪師普願：「入中百門觀精練玄義。後扣大寂之室，頓然忘筌，得遊戲三昧。」



應無所住生心

菩薩心如虛空，一切俱捨，所作福德皆不貪著。

菩薩的心就像虛空一樣，沒有形、沒有相、沒有得、沒有失，一切俱捨。因此，菩薩對於所作的福德，皆不貪著。菩薩度一切眾生，成就一切的佛果，對於所修的一切都不會去執著，這才是真正的與法相應、與道相應。所以常說：「菩薩常遊畢竟空。」一切諸法都空，它沒有離開世間，在集一切萬法的當下，以種種的三十二相，或者以種種的千百億化身來度眾生。畢竟空就是不空。如果變成只在究竟完全沒有作為的空，那就不叫菩薩，而叫二乘，即聲聞、緣覺了。「菩薩遊得畢竟空」就是不空。不空，才可以在人間，不離人間來度一切眾生。

然捨有三等，內外身心一切俱捨，猶如虛空，無所取著，然後隨方應物，能所皆忘，是為大捨。若一邊行道布德，一邊旋捨，無希望心，是為中捨。若廣修眾善，有所希望，聞法知空，遂乃不著，是為小捨。大捨如火燭在前，更無迷悟；中捨如火燭在傍，或明或暗；小捨如火燭在後，不見坑窞。

捨分為三種：大捨、中捨以及小捨。什麼叫大捨？就是

內外身心一切俱捨。所有的種種一切都捨，捨到如同虛空，無形、無相、無名、無字，任何都沒有。無所取著，沒有一物一相可以取著，然後又可以做到隨方應物。這就是前面說的「菩薩常遊畢竟空」。畢竟空才能隨方應物，能所皆忘，這樣才叫大捨。如果以為大捨是什麼都不幹，什麼都不用做，那就錯了。真正捨掉一切身心如虛空，然後無所取著的時候，就能真正隨方應物，以千百億化身來度盡一切眾生，出離一切的苦難。恆不捨一切眾生，頭出頭沒，為眾生頭腦墮地，或是肝腦塗地，仍然毫無畏縮畏懼，仍然不捨於眾生，這才叫真正的大捨，所以菩薩是真正的大捨。如果沒有做到這樣，就不叫大捨。

第二種捨即中捨，是一邊在修行；一邊在做種種功德的利益成就，但是又不像梁武帝那樣還墮在有功德福德相。能夠知道當下諸法一切本自空寂，但是又能夠同時去廣行布施、持戒、忍辱、精進、禪定、智慧等六度，對一切法也不貪求。為什麼叫中捨？因為仍然在法上有所精進，行道布德，還是有法沒捨，還沒有到達一切頓捨，所以只能叫中捨。

這裡講到小捨也還是知道空。如果不跟空相應的話，都不叫捨，都叫著。小捨是能夠廣修眾善，非常努力與精進，但是仍然有所希望。就像我們現在一樣，希望求佛、成佛，希望斷煩惱。雖然有所求，但是能夠聞法知空；聽到法，也

知道空，不執著，但是心裡還是希望能夠成佛，能夠了生死，這樣就叫做小捨。

這裡比喻大捨就好像有一個火燭在我們前面，前面的道路被照得很清楚，當然就沒有迷悟的差別，也沒有明暗的差別，而是一相的。中捨因為還在法上有所精進，就好像這個火燭置放在身體旁邊，前面沒有那麼光明，燭光有時照得過去，有時照不過去，或還在明暗相上面用功。小捨則好像火燭在人身後，就跟沒有光明一樣，即便有燈火，也失去了它的作用，我們往前走時沒有辦法照亮前方的道路。所以小捨，常常還會掉入到生死相裏面，也就掉入在明暗相、得失相裏面，還在生死輪轉，不能得到真正的解脫。

故菩薩心如虛空，一切俱捨，過去心不可得，是過去捨；
現在心不可得，是現在捨；未來心不可得，是未來捨，所謂三世俱捨。

這裡講到三世俱捨就是無三世。作為修行人，如果想像菩薩一樣，就要做到心如虛空，所有的一切內外身心都捨。因此，過去心不可得，過去的已經過去了，當然不要住著、憶念它，叫做過去捨。未來的還沒有到，何必去憧憬它。世人常說「我的未來不是夢」，其實都是夢，都是在做夢。因此，未來的還沒有來，就不要做夢，不要過分的憧憬。現在

心也不可得。爲什麼不可得？沒有現在的一個法真正的可以得到，一切的諸法都是剎那生、剎那滅，沒有它當體的實相。諸法都是緣起性空的，連現在的一個所謂的法也不可住著、不可停留，當然就叫捨。所以過去、現在、未來都捨，就叫「三世俱捨」。

自如來付法迦葉已來，以心印心，心心不異。印著空，即印不成文；印著物，即印不成法。故以心印心，心心不異，能印所印，俱難契會，故得者少。然心即無心，得即無得。

這段開頭說，這個心地法門自從釋迦如來付法給初祖迦葉以來，一直傳到現在。爲什麼能傳到現在？因為佛心還有師心都能夠相應，師心跟我們的心也能夠相應，這個法才能夠一直傳下來，這叫以心印心、心心相印。現在常會說男女談戀愛的時候心心相印。其實，心心相印是祖師禪裏的話，意思就是說，祖師的清淨心跟佛的清淨心能夠應和在一起，也能夠知道一切諸法本自空寂，證得這樣的體悟，要前一代跟後一代都真正的相應在一起。

但這裡要強調的是，不要以為相應在一起就是有一個真實的東西可以應，如果這樣，那又把明心見性當做是一個實有的東西了。前面已經反覆在講諸法的實相是無形無相、無名無字，如來付法迦葉，也不要以為有法可付。如果有所付

的話，三藏十二部就可以，不需要再另行付囑。所以佛陀所付的當然是沒有真正的所謂實際的一法可得，佛沒有法付給迦葉，迦葉也沒有接受佛的法，這才叫做真正的付法、才叫真正的傳法。這樣所印的心，才是真正的以心印心，才叫心心不異，亦即心跟心都沒有差別。

如果「印著空，即印不成文」。如果認為心心相印，祖師傳的就是傳空，傳諸法緣起性空。如果認為有一個這樣的傳、有傳這個空的這種法，就不叫真正的傳、也不叫真正的印。印在空上面，根本文采都現不出來。如果以為佛沒有傳下什麼東西，就叫做傳無法可得的東西。如果又認為傳是傳一個無為法或者不可得法，你又掉在空裏面了。所以說，如果以心印心，以印著空，當下這個印就沒有這個文采在。如果「印著物，即印不成法」。法印是什麼？印到諸法，究竟空寂。如果有東西可印，有形有相就不叫真法。印空也不可，印物也不可。空有俱不著，才叫真正的傳心。所以說，「以心印心，心心不異；能印所印，俱難契會」。

祖師傳下來就是以心印心，師心和徒弟的心都不異，這樣能印所印，方能相應。如果把它當做有一個祖師的印，有一個弟子的印，看成是一個真正實有的心心相印，那就謬誤了。佛法祖師所說的這個印，歷代祖師就是要相應於諸佛，也就是相應於諸法的一切究竟實相，完全要能夠相應，才叫

做心心相印。因為這很難去瞭解，所以說獲得者少——能夠真正明心見性的人，接受到祖師衣鉢傳法的人就很少。

「然心即無心，得即無得」，所謂的得、所謂的印，是印這個心，心當下也是無心，才可印。得也是當下無得，才叫做得、得衣鉢。六祖有得衣鉢嗎？有人問，什麼人得衣鉢？六祖說，會佛法的人得衣鉢。再問：請問您會不會佛法？他說：我不會佛法，我對佛法一點都不體會。看到這些，有人就會覺得奇怪，明明六祖受了衣鉢，他說會佛法的人得衣鉢，但自己又不會佛法，這不是前後矛盾嗎？當然不矛盾，六祖所說才是確確實實的真法。因為，領會佛法的人是無佛法可領會，得佛法的人是知道佛法無所得，才叫得佛法。

佛有三身：法身說自性虛通法，報身說一切清淨法，化身說六度萬行法。

此處可以對照一下《壇經》裡講到的三身，一身具有三身的那段文字。法身說的是自性虛通法，就是自性本來空寂，所以無所形相，叫做虛通。無形、無相、無名、無字，所以稱作法身。法身所要表明的就是如虛空一樣無名、無字、無形、無相。報身呢？指的是一切法當下清淨解脫，何其自性，本自清淨，何其自性，本來圓滿。報身有自受用跟他受用，有如來智慧的德相，只有佛跟佛才知道。

不要把這個佛當做是斷滅的、虛無的，它有種種的妙作用、種種的妙功德、妙智慧、妙慈悲，裏面蘊含有無限的智慧德量，這個叫做清淨法。三明六通、四無礙辯這些當然都是佛所具足的，但這個清淨是不著相的，千萬不要因為說有這樣智慧的相，又掉入到稱它為三德、三明六通，或者四無礙辯才的名詞上。

然而佛具足的，也是我們具足的。一切諸法，都是如此，所以它不是斷滅的。法身、報身，千萬不要以為只有佛才有，一切諸法究竟的實相就是如此。它當下具足這些種種的妙相。所以報身講的妙相，乃妙德、妙作用。千百億化身講的是六度萬行，就是智慧的妙用。報身為智慧的蘊含，到達應化身就是指智慧種種的權巧方便，度世這些種種善巧六度萬行。

法身說法不可以言語、音聲、形相、文字而求。無所說，無所證，自性虛通而已。故曰：「無法可說，是名說法。」報身化身皆隨機感現，所說法亦隨事應根以為攝化，皆非真法。故曰：「報化非真佛，亦非說法者。」

法身說不說法？當然說法。三身都在說法。法身說法不可以用語言、聲音、形相、文字來求，如果以此來求的話，當下就不叫法身。不可以認為法身可於當下語言、文字裏面去求得，但是，也不能認為離開這些，可以求得。因此，逐

色尋聲，當然不能夠見法身。可是離色，離聲色外，要去求法身，也是不可得。所以說，法身是本來清淨，本來無所有，虛通就像虛空一樣，通達無礙。所以說：沒有法可說，才叫說法。這就是法身說法。

報化二身常常都是要連在一起的。因為，有那個相，就有那個作用。相不離用，用不離相。報身跟化身都是隨機感現，就是隨從眾生的這個根機所感應、所顯現出來。報身跟化身所說的法也都是隨事應根，隨著不同的事，應眾生的根機，呈現出種種的千百億化身，也有千百億的法作為教化。所以如果看《華嚴經》中五十三位的果位，每一位佛修行的法都非常的驚人。如果看一個法，裏面又開延出十個法，十個法裏面又開延出許多法，無窮無盡，從菩薩的法上面來講，光是一個法就不知道要如何修到圓滿。爲什麼會這樣？因為諸法本來就是重重無盡的，那才叫做諸法真正的妙相。實相是無相可得，妙相就是如恆河沙一樣，不可量、無有邊。所以既然是應根隨事作為攝化的，它就不是真正的諸法實相，而是權巧方便的法。因此說，報、化二身不是真正的佛。爲什麼？因為他是應眾生的顯現，只是教化。就像前面講到的，定慧二門是佛陀為中下根的人所說，只是個方便善巧，所以不是真佛，也不是真正說法。真正的法是無法可說。如果有所說，就不叫真正說法。

本心就是諸法的實相

所言同是一精明，分為六和合。一精明者，一心也；六和合者，六根也，此六根各與塵合。眼與色合，耳與聲合，鼻與香合，舌與味合，身與觸合，意與法合，中間生六識為十八界。若了十八界無所有，束六和合為一精明，一精明者即心也。學道人皆知此，但不能免作一精明六和合解，遂被法縛，不契本心。

《楞嚴經》裡面有講到一精明分為六和合。這個一精明就是指我們這個一心，六和合就是指六根，六根跟六塵和合，即根與塵和、根跟境合，叫做十二入，意思就是六根進入到塵裡面。根進入到塵以後，就有眼與色合、耳與聲合等等到意與法合，而產生了諸識的分別，所以六根、六境、六識，就稱做十八界。接下來說「若了十八界無所有，束六和合為一精明」，一精明當下就是心。為什麼「了十八界無所有」？因為前面所謂的六根、六塵、六識都是從一心所生出來的。

這裡的一心，一定要加以注意，很容易就把它當做妙明真心，而看成是一個亙古從來就有的心。《楞嚴經》所講的妙明真心看起來好像是常住真心，有點像神我那種永遠不變的心。但是其實理解常住真心，要透過前面講到的緣起思想，然後慢慢進入到佛法所說的真心，千萬不要落到亙古長存永

遠有一個不生不滅的東西，把這個叫做妙明真心，而要透過緣起空慧來看這個妙明真心。一切諸法，當下都是因緣和合，緣起性空的，因緣和合的當下，就是空寂的，我們稱之為妙明真心、清淨心。清淨心就是一切諸法的究竟實相，緣起空當下就是諸法的實相。從這個空可以開展出種種的妙有，從一心生起種種的法界，種種的法界，歸納起來也是不出緣起空，也就不離清淨心。可見十八界和合為一是什麼？就是一個妙明真心。

「學道人皆知此」即學道人都知道這個，「但不能免作一精明六和合解」，又都把它解釋成有一個真正的一精明的心，有這樣六和合的相。心有心相，那六和合又產生什麼？六和合的相。這就變成「被法縛」，認為有一個實際的法，卻不知道真正的法是什麼？是緣起空。諸法是因緣和合，當下空寂，沒有實際的法，但如果又認為沒有實際的法叫做真法，就落到以為有一個真法，「被法縛」而不能契合諸法的實相，即本心就是諸法的實相。

如來現世，欲說一乘真法，則眾生不信與謗，沒於苦海；
若都不說，則墮慳貪，不為眾生溥捨妙道，遂設方便說有三乘。

如來真正出現在這個世間為的是來講一乘真正大法，也

就是開佛知見。但是眾生卻沒辦法知道佛的真正知見，往往掉落在以生死相為實有。佛告訴我們生死相是假有的，不究竟存在的。如果佛講一乘法，眾生如聾若啞，完全不懂不知不信，反而會生起種種的毀謗，甚至因此掉落苦海中，為了避免這種情況，佛反而什麼法都不說，那麼，眾生就永遠失去了聽聞正法的機會。這裡的「墮慳貪」，其實從佛講，也叫做吝法或是慳法。

如果佛這樣做那就不是佛了。因為如果佛不講的話，眾生就永遠會墮入到慳貪裡面，不能見到諸法的實相。大多數的人，都會認為有一個心相可求可得，都會感受到生命的苦空無常無我，所以修道時想要追求生命的不苦、不空、永常、真我，如果有這樣的體會，就會有這樣的要求，而形成「法縛」，不能離開這樣的「法縛」，就墮在慳貪裡面。所以學佛的人，往往就是求這個，求迅速成佛，了生脫死。所以佛陀如果不說真實的大法，眾生就很容易墮入到自己認知的所謂好法、大法裡面去追求，而墮在慳貪裡面。

佛為了幫助眾生去出離苦難，「不為眾生溥捨妙道」，「溥」就是普遍的，普遍的捨掉大道，意思就是說，為了眾生不捨大道。本來是要不說才叫做捨道，但是眾生聽一乘法，沒辦法接受，所以不能夠讓眾生捨除這個大道，只好藉著方便的法來接引眾生，說有三乘的法，來教大家有三乘：有聲

聞、緣覺、菩薩這些有相法。因為不能直接從妙道上面來講，所以叫做「不為眾生溥捨妙道」。妙道想呈現，眾生反而不能悟，只好方便用善巧了

乘有大小，得有淺深，皆非本法。故云：「唯有一乘道，餘二則非真。」然終未能顯一心法，故召迦葉同法座，別付一心，離言說法。此一乘法，令別行，若能契悟者，便至佛地矣。

由於佛方便說法，而有三乘的差別。有大小的得，得的比較深，得的比較淺，都不叫做真正的大法，也不叫真正的妙法，所以在《法華經》裡面說：只有真正的一乘妙道，沒有其他的三乘法。就一切眾生，本自與佛無二無別，本自空寂，本自如如，這就叫做一乘道。雖然在《法華經》裡也說「唯有一乘道，餘二則非真」，但是終究還是不能顯出真正的一心的這個法到底是什麼。一心的法就是離言說相，離文字相，離心緣相，沒有心可得，才叫實相。由於最後還是沒有辦法達成這樣的心願，於是佛就「召迦葉同法座」，分半座給迦葉，然後「別付一心」。另外，付給離開教典種種的言說，告訴眾生其實有一個真正的一心，叫做離言說法；離一切的因緣，直指人心，這被稱做「教外別傳」。這也是不得已的一種傳法，千萬不要以為教外別傳是特別的、殊勝、奧妙的，如果這樣想，就把淨心又變成了相上的東西來覺而著相了。

「別」這個字的意思，舉例來說我是人，他也是人，但是稱其他人，我們叫別人，在人上面是同等的，在相上面才有差別。我們講說別教，不是另外的教，是同等的教，只是用別的方式來呈現。教外別傳，是另外一種的傳法，也是傳。

這一個法使我們有了另外可走的方法而已，不是指特別的法。同樣是一個法，只是不由原來那種的教法方式來講，所以如果能夠與此相應的話，當下就能夠到佛地⁵³。為什麼？因為明心見性，當下就叫成佛。

前面都是講理，從這裡以後，裴休開始擬一些問題，由黃蘗禪師來作答。

無一法可得

問：「如何是道？如何修行？」

師云：「道是何物？汝欲修行。」

這裡問黃蘗，什麼叫做修行？這通常也是大家都想問的問題。什麼叫祖師禪？怎麼修？如果眾生說不會修，恰恰沒錯，如果說會修反而謬誤。因為如果你認為有一個「祖師禪」這樣的修行方法，特別妙、特別好，那就落在有一個法、有

53 佛地，即謂超脫生死、滅絕煩惱的境界。《壇經·般若品》：「若識自性，一悟即至佛地。」

一個相、有一個心可修上了。

如果認為有一個心要去修它，有一個大法叫祖師禪，可以讓我們見性，那就好比是把本來沒有的東西，給亂畫出來，說得越多，畫得越亂，就離得越遠。真正的祖師禪，是告訴我們法法當下空寂，法法當下皆是究竟實相，這也就是生活生命的實相。實相既然無相，就沒有一個東西叫做祖師禪，也沒有一個東西可修，更不要以為，要這樣修才會成就。如果在自己的身心相上去修，那個法不叫祖師禪。沒有落在身心相，不知道怎麼去修，反而恰恰就是知道了。

因此，不要落在任何相上去修，只是在日常生活之中，穿衣吃飯喝水，時時刻刻不起心動念、不執著、不貪婪，常常知道一切諸法本自空寂，緣起性空，這個才叫真正的實修。不要以為，每天要打坐多少時間，或者要聽多少課，了解多少知識才叫做修。所以眾生問：什麼是道？怎麼修行？黃蘗才回答：「道是何物，汝欲修行」，道到底是什麼東西？你要怎麼修？道本來就無形無相，所以怎麼去修？如果認為有一個道可修，那就變成大「盜」，強盜的盜了。本來就是沒有這個道，卻偏偏要認為有，那就是強修了。

問：「諸方宗師相承，參禪學道如何？」

師云：「引接鈍根人語，未可依憑。」

諸方的宗師相承，是指歷代這些各家各門各派的祖師大德，一代一代的傳下來。這些人參禪也就是所教導的這些禪，如何去參？如何去學？如果有諸方祖師相承，然後有所教導教化，這都是叫做引，接引鈍根人，未可依憑。不僅是沒有這些祖師的教導，連佛都說自己沒有講一個字，無法可傳。

人必須要自悟自證，六祖早就已經這樣說過，佛陀也早就跟眾生說過，在我這裡也是一樣，我沒有傳你們什麼東西，教你們什麼東西。所以沒有在修學佛法，照佛所講的一切去修行、去努力，才是對的。因為佛早就已經說，祂沒有一法傳下來，而所謂的修道人偏偏要認為，自己在修習佛法，這叫做大毀謗，所以不要輕言謗佛。這些唯有自己去證去悟，而往往對於鈍根人的教導，卻是告訴眾生有這些東西。所以真正知道怎麼去學道修道的人，不可墮在說有法可修、有佛可成，或者有自己這樣的眾生可度。

云：「此即是引接鈍根人語，未審接上根人復說何法？」

師云：「若是上根人，何處更就人覓他？自己尚不可得，何況更別有法當情。不見教中云：法法何狀？」

裴休又繼續問，他說，既然祖師有所說、有所教導的話，都是叫做接引鈍根人的話，那麼如果祖師要接引上根的人，要怎麼去接引呢？要講些什麼東西去接引呢？

黃蘗禪師回答說，如果真正是上根的人，他自己就知道，當下一切諸法本自圓滿、本自清淨、本自如如，當下就與佛無二無別，上根的人不需要再問別人，自己當下就明白，如果還向其他地方問什麼是實相，那他就還是「四方逐塊」的人而已，像前面講到的群狗追逐屍塊一般。

因此真正上根人，要體悟到連自己這個人都不可得，所謂的有個我相都了不可得，更何況去求別的法呢？我相都不可得，哪裡還有其他的人相呢？人相就是指其他的法，「當情」就是存在心裡，哪裡還有這些東西可以擺在心裡去認知？

經典裡面說過「法法何狀？」法法哪裡有什麼形狀呢？無形無相而已，一切諸法無形無相。所以如果上根人還要再去請老和尚接引，就不叫上根人了。上根人不需要就人接引，所以禪師說，沒有接引上根人的話，如果有的話，都叫做接引鈍根人。

云：「若如此，則都不要覓也。」

師云：「若與麼，則省心力。」

這裡裴休順著黃蘗的話說，如果是這樣的話，那麼一切的大道，本自天成、本自如如，那都不必去求，不必去尋覓了。

黃蘗禪師說：如果能夠真實做到這樣，那當下真的就省心省力了。所以如果大家看到這裡，立刻省你的心、省你的力，那是掉在你的知見上，那就不叫「省心省力」，就還是在「用心用力」。「省心省力」是什麼意思？是本來就跟諸法相應，不需要再去頭上安頭⁵⁴，不用再另外去找腦袋在哪裡，這才叫真正的省。否則落在用心用力上面，還是著在心相。連「不必去做」這樣的說法都是多餘的，這都是「用心用力」了。所以祖師講的「若與麼，則省心力」，這樣子就能真正的跟諸法實相相應，可是眾生聽來聽去，還是會掉在相上。

云：「如是則渾成斷絕，不可是無也。」

師云：「阿誰教他無？他是阿誰，爾擬覓他？」

裴休繼續說，如果像這樣的話，就「渾成斷絕」。渾就是渾然，渾然就變成斷絕了。什麼叫斷絕？斷絕斷滅之意，意思是說沒有清淨的佛性，所以「不可是無也」。裴休說，這樣子會掉落到無裡面，變成虛無，或者斷滅。很多的眾生若以為省力的時候，就掉落在斷滅裡面，不知道色當下就是空，空當下就是色。其實無心的時候，恰恰才是一切諸法的究竟實相，不是斷滅的那個實相，是空寂的實相，是緣起性

54 頭上安頭，比喻多餘和重複。此出自唐黃蘗禪師語：「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。」

空，無自性。所以空的當下，就是一切的萬有，哪裡會成斷滅呢？但眾生往往都是掉入在分別二相上，這裡連裴休的發問，都是掉入在這裡。

黃蘗回答「阿誰」意思就是「那一個東西」，是誰叫他無的。本來就無形無相，怎麼能夠叫他無呢？如果能夠使他無，那就已經是有相，才能使他無。例如說，現在這個已經是虛空，就不可能再把它無掉了。再比如說有人的臉上有一道髒痕，把它擦乾淨了，就把原來的髒變成了無，沒有了這個髒，可是髒是存在過的有，才可能變成無。

而虛空是無形無相的，怎麼去擦乾淨呢？既染污它不得，也清淨它不得。因此，既然它是無的東西，就不能夠把它變無，要讓它變無，是要從有，才能夠變無。因此黃蘗說，是誰能夠使它變無，它又是誰？一定要知道它是誰，才有辦法使它變無。「爾擬覓他？」它究竟是什麼呢？因為想要去追尋它，所以說會斷滅、會變成空、會變成沒有，而掉落的還是在自己的知見上面，本來就沒有這樣的東西，你又起一個心相，落在一個有法可修的，落在自己身心要去修上面了。因此，要使它沒有，這處處都是落在相上。

云：「既不許覓，何故又言莫斷他？」

師云：「若不覓便休，即誰教爾斷？爾見目前虛空作麼生

斷他？」

裴休說，既然不允許我們去覓，為什麼又叫我們不可以斷呢？覓不可，當然斷也就沒有。因為本來無形無相，就不需要覓它，那為什麼又不可斷呢？如果它本來無形無相、不生不滅，那就不會斷了。為什麼不可以斷？因為空絕對不是斷滅的斷，空是指沒有自性，並不是說沒有相，而是相的當下是空寂的。沒有自性，所以說它是空，沒有永遠存在的那一個法存在，並不是特別有一個真正實際的空存在。所以不要掉入在相上的斷，所謂的空和所謂的斷，都不要落在相上。如果落在相上，那就會變成斷滅的空，或者無記的空。要知道色當下就是空，既然本來都是空寂的，就不要去覓它。而空即是色，本來空寂的當下就是色，所以它沒有斷滅，也不必怎麼樣去斷它，只需不要掉入在斷的相上面就對了。

黃蘗於是回答：如果不覓，當下就對了，如果再斷的話，已經又是著相了。前面講了不必去尋覓，當下你就可以知道它，因為本自是如如的，本來就不生滅，所以色的當下就是空了，哪裡還需要再去斷它呢？如果去斷，就又變成頭上安頭了，只要做到不起心動念，當下不必去除掉它，那個相本來也就是空寂，不是除掉那個相以後，才叫空寂。斷就是除，並不是除掉那個身心差別相以後，才叫空寂。是當下要照見這個諸相，本來就是空寂，緣起性空的空寂，所以哪裡有斷

呢？只要不覓就對了，斷它就落在法相上面了。那麼要不要斷煩惱？不需要。只要不求成佛，就對了。不求成佛，當下沒有起心動念，自然心無所求，心當下就是清淨的心，當下清淨心的時候，就是無佛無煩惱，這就是究竟的實相。這就如同看眼前的虛空，要怎麼去斷它？前面說到，如果有人臉上有污痕，那當然可以擦乾淨，但虛空本來無形無相，哪來的污痕？怎麼能夠把它除掉？除就是斷，並不需要去除。

云：「此法可得便同虛空否？」

師云：「虛空早晚向爾道有同有異？我暫如此說，爾便向者裏生解。」

裴休繼續問，那這樣的法是不是就如同虛空呢？他又把這個虛空當做有一個法的實相、當做了實有。

黃蘗反問他：虛空有沒有早晚？早晚意思就是，有時候早上對你這樣說，晚上對你這樣說。虛空本來就不會告訴你，早上是這樣，或晚上那樣是什麼，它沒有這些差別的相。而黃蘗我只是藉著用虛空來跟裴休你比喻，你卻每天都在問我法。意思是我早晚對你說這些法，其實如同虛空一樣，你千萬不要把它當做真實的相。雖說沒有真正的實相可說，但不要又墮入到虛空無相的那個無上。法身，諸法的實相不是空洞洞甚麼都沒有，是含藏有一切的妙功德。諸法本是空寂，

黃蘗的意思只是暫時以虛空來比喻，但裴休又墮在這個虛空相上來做生解。

情生智隔

云：「應是不與人生解耶？」

師云：「我不曾障爾，要且解屬於情，情生則智隔。」

裴休問，難道人都沒有辦法真正去認知諸法嗎？「與人」就是讓人來對他生起任何的領解，解就是任何的解釋，意思是說諸法難道沒辦法用人的情量去領解它嗎？也就是說，諸法如果是這樣，那麼人就沒辦法領解它了，這一問，他又掉到虛無裡面了。這時候黃蘗就說：我根本都沒有障礙你去對法的領解。意思就是你照樣可以領解這個法。但是，領解的時候，要明白當下是什麼？放下一切自己這種執著的時候，當下諸法的實相就現前。你如果認為有一個領解，那麼這個領解就屬於「情量」，屬於情量，情生起來，智就被隔礙了。所以不生情的當下，即放下我們所有分別的時候，真心就顯現了。不要故意要去領解它，一落到有所領解，就已經落在相裡面了。

云：「向者裏莫生情，是否？」

師云：「若不生情，阿誰道是？」

裴休問話裡的「向者裏」是向諸法的實相這邊的意思，他說那麼不要去生情，是不是這樣？他又掉在有智和情的分別上了，我們眾生往往也像他這樣，認為說情不對，智才對。

因此黃蘗馬上又講：如果不生情，你怎麼知道，誰在修這個法，誰知道什麼叫做見性。當然是情生智就隔，可是不要以為無情叫做真正的智。而是要知道這個情，當下即幻、即空寂，這就叫智，所以和是否生情沒有關係。情可以造情，但只要領解那個情當下是空寂的，就叫領情。

反過來就叫做不知情、不領情。不領情會怎麼樣？比如歷史上某個皇帝要賜給某個法師紫衣去做住持，這個出家人沒有接受，這是不領情，皇帝如果發怒，就叫做情生智就隔。不能因為擔心情生，當下就沒有智，而想要無情、除情，只要識情，領解這個情就好。當下不要落入到希望分別裡面，當下的這個情止於真心，真心亦即實相，那就是智慧的觀照與應用。我們常說不可以起心動念，不起心動念叫智嗎？其實起心動念當下的這個妄情，就是真正的菩提。充滿了種種生死煩惱的這個凡夫，當下就是跟佛無二無別。因此不要以為去除了這些煩惱分別以後，另有一個所謂的不生不滅的佛。

問：「纔向和尚處發言，為甚麼便言話墮？」

師云：「汝自是不解語人，有甚麼墮負？」

裴休再向黃蘗提問，他當然知道一開始問話，就掉在語言。「墮」就是墮入到語言的差別對待裡面，墮到錯誤的黑暗坑或者危險坑裡面。所以裴休的意思就是說，跟您老和尚剛開口請教，嘴巴一打開，當下就掉落在語言裡面。所以臨濟去問黃蘗法，還沒有開口就被打出來了，連去三次，連打三次。這就是說「纔向和尚處」，連口都還沒開，就掉入在語言裡面。因為已經掉入到起心動念，有聖、有凡、有對、有錯、有是、有非的分別裏面，而他自己還不知道，居然還繼續問。

所以古代的祖師接引眾生是很高妙的，但是現在很難用這些方法，如果來問法的人還沒開口，就先重打二十棒，那一定全部都跑光了。為什麼？因為眾生不會領解原來我自己起心動念分別的當下，其實就已經錯了。師父就是打那個錯，而眾生還在問，我錯在哪裡？為什麼他這樣打我？其實還沒問之前就大錯已成了。如果讓你問出口來便坐實了那個罪，那更是千古洗不清的沉冤了。所以，真正的大和尚、老和尚、善知識不會讓你坐實那樣的冤屈。因為你已經掉落在起心動念分別二相，離開清淨心，已經是很大過失了，還再來問這個相。一落文字就千古難回了，所以連口都不讓開，那這樣的罪錯，就還沒有坐實。我們常說一字入公門，就算有千牛萬牛的力也難回就是這個意思。在和尚處要想開口，當下就已經是過失了，所以不要再問什麼叫佛法？不需要。

因此，黃蘗說，你自己本身是個不解語的人，不知道真正什麼叫解語人。解語人是指什麼？知心的人。就好像男女戀愛的時候，情話綿綿，講什麼對方都可以理解，甚至不需要語言，一個眼神對方就能夠領會得到。有時候說，花解語、人解語，總之就是說，未形之於語言的時候，彼此的心就能夠相應在一起，這才叫做真正的解語人。

黃蘗說裴休，你自己不是解語人，所以有什麼負墮？語言未講之前，有什麼負墮？如果真正知道，語言說出或語言未出，都叫做落在二相，那麼不落在二相，就是講也可以，不講也可以，只要不會掉在那個相上，這才叫真正的解語人。要講很多的話可以，不講話也可以，默默相看兩不厭，這才叫真正的解語人。如果是真正的解語人，不管講不講都對。如果你自己不是個解語人，那講與不講都錯。

所以如果不來問法，那就沒有負言語墮嗎？也叫言語墮，為什麼？不問你怎麼明？但如果你自己真正的解語，問跟不問，你都能夠拿捏得很好，就不是落在二相上來問。例如說，我們前面看過很多祖師的語錄，裡面弟子跟師父之間，互相切磋，有時候師父勘驗弟子，有時候弟子勘驗師父，那就叫真正的解語，而不是掉在語言上面。所以要做到自己是個真實的解語人。

誰是真實的解語人？就是自己真正見自本性，識自本心的人，才叫真正解語。

問：「向來如許多言說皆是抵敵語，都未曾有實法指示於人。」

師云：「實法無顛倒，汝今問處自生顛倒，覓甚麼實法？」

裴休問黃蘗：以上這些教人的許多話，是不是都叫做抵敵語。什麼叫做抵敵語？抵敵是應付、抵擋的意思，意思就是說，根本沒有一個真實的教導，只是問什麼，就拿來應付、抵擋一下。他問是不是祖師教導人，其實從來都沒有一個法可以真正的教導給人家，即沒有實法可以指示於人。如果講得再明白一點，就只是就你的錯，說明錯在哪裡，並沒有實際告訴你甚麼是對的。

黃蘗這樣回答：如果是真正的、真實的大法，就沒有所謂的顛倒。你現在問的話自己都已經生顛倒，還覓什麼實法呢？自生顛倒，所有的法到你的眼前、到你的耳朵、到你的心裡，都變成顛倒了。佛來到世間是爲了眾生開示、悟入佛之知見，可是開示悟入變成言語的說明以後，眾生就有了一個真的佛的知見和凡夫的知見這樣的差別，而認為自己要往佛的知見上面去成就。所以任何的一切教法，只要涉及言語文字，或者講解的時候，聽在凡夫的心意識裏面，都會變成

不究竟、不真切的。如果是究竟的實法，比如說佛，當然就是真正的含義，而不是落在眾生心意識裏面所感受出來的佛。因此黃蘗才會說：你問的話，自己都已經在這裏面生起顛倒了，那還覓什麼實法呢？

大多數的經典也都告訴我們，眾生自己帶著有色眼光去看任何的東西，都認為那個東西是他所見到的那樣子。比如色盲，他所看到的顏色，只是個人認知的顏色，絕對不是正常人所看到的顏色。同樣都見到色，但是，兩個顏色看起來截然不同。如果沒有實際真正的法讓這個人明白他自己是色盲，他就會永遠執著的認為「他自己看到的」叫做對。就算你費盡心思告訴他什麼叫做真實，或者他一再殷切的詢問，他所知道的真實，也永遠都是不真實的。因為用有病的眼睛去看任何東西，任何東西就是再真切的呈現在他眼前，都已經不是那個正常眼睛所見的真相。所以要瞭解，真正的實法，當然是不顛倒的，可是只要落在眾生的言語之中，再透過心中所意解的、所領解的顯現出來，就已經不是真正的實法。

云：「既是問處自生顛倒，和尚答處如何？」

師云：「爾且將物照面看，莫管他人。」

裴休又繼續問：既然問的地方是問的人自生顛倒，那麼和尚您答的呢？您答的難道就可以遠離顛倒嗎？就可以不顛

倒嗎？從裴休的提問裏，就可以瞭解到，常常我們的心態也是這樣，自己認為不對，然後就想別人的認知也一定是不對。所以裴休說，如果我問的不對，那和尚您答的就會對嗎？因為，既然我問的不對，那您答的又怎麼會能夠對呢？因為，如果有所謂的不對，而您答的叫做對，就還是落在二相上，既然如此，那和尚您答的就怎麼會對呢？因為真正的實法是離一切的二相，所謂對跟錯的二相。這就是眾生的慣性思維，即自己如果所認知的是錯，那麼其他的人也應該跟著都是錯。

黃蘗回答說：你不要又說到我這裡來了，只要自己看得清楚明白就好了。學佛所謂的「自悟自證」。自己明白的時候，就自然能夠明白別人回答的是對還是錯，就像前面我們講到色盲的例子一樣，如果他內眼中裏面沒有對真的顏色有真切的了解，就永遠都沒有一個什麼對跟錯的顏色可以比較。沒有對跟錯的顏色比較，怎麼去知道他自己的顏色是錯，或者他要問的顏色，哪一個叫做真的顏色。這是不可能的，就是再拿給他看，現在呈現給他看，只要他的眼睛的色盲沒有好，任何呈現出來的，或者說明出來的，都不會是真的。就是拿到他眼前，也一樣是變成病眼所看到的顏色。只要自己的病眼去除，當下就知道什麼叫做真色，不必去問真色。真色永遠都在；只要眼無病，當下所見的一切物，就叫做真色，不需要再去問真色。如果是病眼，任何的真色現前，都變成壞色，不是真正的色。

所以黃蘗說：你去拿東西照照自己的樣子，看看自己長的是什麼樣。自己本身是什麼，如果清清楚楚瞭解的話，就知道什麼叫做真色，不必去管別人了。例如我們都看過色譜，裏面有很多的色圖，也有1、2、3、4、5、6、7、8等數字，考駕照的時候都要測試是否是色盲。有一次，一個大概五、六歲的小孩子，他看我在翻色譜，但我老是講錯。那個小朋友就覺得不可思議，因為他在想像我這麼大的人，怎麼會連這麼簡單的阿拉伯數字都看不懂。他沒有想到這是顏色，他只看到那個數字。對他來講，他能清清楚楚看得到數字。而我因為是紅綠色盲，只能看到一點一點一點、一粒一粒一粒，大大小小的圓圈的一個顏色，裏面沒有數字。事實上，沒有上小學的小孩子只要眼睛正常，並且認識阿拉伯數字，他看色譜就都能說對。但是因為我是色盲的緣故，雖然數字都會，但就算我活到一百歲，這些色譜聚合而成的數字，我還是看不出來。所以你只要自己看得出來，就是變成明眼人。明眼看的顏色一定就是正確的，就不必去問其他人了。

黃蘗在這裡說的就是這個意思，只要自己清楚，自己明白是什麼，那就知道一切的諸法是什麼。爲什麼？因為自己也和所有的法一樣，只要一個法明白，所有的一切法就明白。到時候，老和尚講的話到底對不對，根本都不必用心去思索，自然就知道而與它相應。因為，你已經如實地見過這樣的東西了，所以一聽你就明白。

又云：「祇如箇癡狗相似，見物動處便吠，風吹草木也不別。」

黃蘗又繼續講：若起心動念著在相上面，不知道往真心去觀照，就好像癡狗。癡狗和笨狗類似，笨狗看到有東西在動，就會亂吠，即使只是風吹草木動也分別不出來。如果風吹草木動，加上一隻笨狗，就會一整天叫個不停。真正高明的狗，根本不會亂叫。

我們都見過有一些很厲害的狗，牠本來是趴著在睡覺，當牠聽到一點點聲響，身體就會稍微提高，頭也會抬起來，但是身體姿勢不變，然後繼續豎著耳朵聽。如果有問題，牠就站著或坐著，前肢一定起來，不會是四肢連腦袋都趴在地上。如果聲響再怪，牠就四肢全部起來，然後，眼神一直盯著有問題的地方。如果見到人影，有的狗會吠，有的狗甚至於連吠都不吠，光等著那個人出現。當這個人發覺有狗的時候，狗已經撲上去把可疑的人咬住了。

我們中國有一種獒犬就是這樣，牠攻擊人的速度非常之快，看牠趴著沒事，有時候是因為主人帶著，如果主人在前面擋住牠，那也沒什麼事。有時候客人坐久了，要出去走，主人沒有跟上站在前面，明明還有一段距離，誰知道藏獒一撲過來，連退都沒有機會退，就被咬住了。所以，像這種大

型的獒犬，都很聰明，如果被牠攻擊到了，就會受重傷。牠平常不隨亂叫，聽到有異動的聲音，才會吠，吠得很厲害的時候，是叫人不要靠近，比如說三更半夜，有人在遠遠走動，牠就會叫得很兇。如果對方已經很靠近，潛藏進了屋子或是院內，這時牠根本都不叫，人一跨進去在牠的攻擊範圍內，牠就一下子撲上去，對方根本都來不及反應，就可能被咬住了，而且咬的很緊，就算拿刀砍牠，牠也不會鬆口。所以說，像這樣子的狗就很靈光。

這裡黃蘗是告訴我們不要像呆狗一樣，風吹草動自己就亂吠。意思就是說，我們的心常常要不離清淨心，不離智慧的觀照，不要一有風吹草動，比如有一些相或者外境，我就跟著起心動念，然後就去著相分別，或者四處去問人家什麼叫做真正的實相。

情量若盡，心無方所

又云：「我此禪宗從上相承已來，不曾教人求知求解，只云學道，早是接引之詞，然道亦不可學。情存學解，却成迷道。道無方所，名大乘心。此心不在內外中間，實無方所。第一不得作知解，只是說汝如今情量處，情量若盡，心無方所。」

黃蘗又繼續講：禪宗從上相承以來，從歷代祖師乃至於歷代這些大德傳承下來，從來都不曾教人家往知解上面去努力。比如問究竟到底什麼是佛，或者祖師西來意，或者什麼叫做真如，什麼叫實相，祖師從來都不叫人家去求知求解。說修道、學道都已經是接引之詞，意思是道本身就存在，本來就是無形無相，哪裡可以學呢？所以也不可學。情存學解，就已經成了迷道。只要自己內心裏面感受到要去學道、要去修道、要去成道，這都叫做「情存學解」，當下就叫做迷道。因此要知道，不可以說要去學道，因為這只是一個方便接引的名詞。

真正的道沒有方所、也沒有形、沒有相，這個叫做大乘心，叫清淨實相、也叫佛心、佛性。此心不是在內外，也不是在中間，實際上是沒有地方、沒有存在於哪裡。「第一不得作知解」，就是不要把它當做知解。瞭解可以認知的，認知它到底是什麼。如果你聽到說沒有方所，你就認為這是沒有方所的，會變成以為有一個空，或超出有無的那個空，這都叫知解。跟你說沒有方所以後，也不要掉入在沒有方所、沒有形象、沒有什麼東西這樣的知解中。如果存有這樣的知解的話，那就錯了。所以黃蘗說，「如今情量處」。

「情量處」的意思是現在起心動念，這樣的分別，就叫做錯。不要另外去想什麼叫做真。想要去找真，那個真就已

經變成「情量」，就變得有方所了。然而如果因為去推求或認為有什麼樣的東西，有什麼樣的心是錯的，你就要把它禁掉，那就又掉入另外一邊。如果肚子餓，知道肚子餓，就認真去吃飯，不要再問什麼時候才會飽。或者問，飽後是怎樣的境界，那都是沒有意義的。只要情量可以消除，就是妄想、分別的心能夠消除，自然就知道真正的真心是沒有方所的。沒有方所以後，又了了清楚，這叫做真心。

此道天真，本無名字，只為世人不識，迷在情中，所以諸佛出來說破此事，恐汝諸人不了，權立道名，不可守名而生解，故云：得魚忘筌。身心自然，達道識心。達本源故，號為沙門。

黃蘗接著說：這個道本來就是天然的、真實的。「天真」是指天然的、真實的，沒有文字，也沒有名號。只因為世人不瞭解、不明白，所以迷在自己的分別情中。因此，諸佛出世，為眾生來說破這件事情。能夠當下不掉在分別心裏面，觀照出諸法的本來面目，當下就叫做悟了。所以悟，確確實實是眾生本來就有、本來就具足，不要向外去追逐。只要能夠放下起心動念的分別心，當下分別心不起，它就叫做真正的真心。諸佛又擔心眾生不能了義，因為說無形、無相、無方所、無明、無知，眾生又可能會掉到空裏面去，所以只好又給了一個「道」的名稱，或者佛的名稱，或叫真如、實相，

或者空。

因此，不可以固守於名字，而繼續去審解。這就好像「得魚忘筌」，早期跟現在發達的漁獵工具不同，臨淵羨魚，馬上捕魚，就地取材，隨時隨地用當地的草木編一編，擺在魚出入的地方。當魚捉夠了以後，那個簍子就可以甩開。好像過河，過了河，自然就不需要船了。我們的身心本來就沒有身心相可得、本來就是空寂的，意思是沒有形、沒有相、沒有任何身心的積累，這叫自然。能夠達到識心，自然通達諸法的大道，能夠知道自己的心，明瞭實相是什麼，這就叫達本源，而能通達真正的根本、真正來源的地方，就叫沙門。沙門原意就是達本源，因此出家人，更要時時刻刻從種種身心上去努力。這個努力不是從著相上去努力，而是要能夠通達、能夠智慧照見身心的當下是空寂的。空寂而有一切身心假相的妙用。既有妙用、又是空寂，這就叫做達本源。

沙門果者，息慮而成，不從學得。汝如今將心求心，傍他家舍祇擬學取，有甚麼得時？

沙門果是指出家以後證得的果位。當然，從初果到四果，乃至於到究竟成佛，都可以稱作沙門果。範圍小一點就是指初果到四果，都是息慮而成。「慮」是分別、計較，「息慮」是放下種種的計較分別，當下就證得沙門果。而不是起心動

念去求什麼東西，獲得什麼東西，或者去除什麼東西，身心清淨以後，才可以叫做得果。只要放下一切攀緣分別的心，當下就可以證得沙門果，不是從學得來的，更不是從修得來的。如果拿心來求心，是絕無可能的。這就好比你的頭在你的脖子上，卻不知道自己的頭在哪裡，還四處去找頭，只要放下旁求的心，當下自己就能知道頭在脖子上。若拿一個心去求一個真正的真心，第一個心就是妄心，以分別的妄心去追求一個真實的真心，是永遠求不到的，因為沒有所謂真正的真心，真心當下就是妄心。只要熄掉這個妄心，當下真心就能顯現出來。

如今眾生只是傍他家舍，「傍」是依傍的意思，就是靠別人的家舍。誰的家舍？就是如來的家舍。如來告訴眾生如何解脫、如何得到清淨、如何得到光明、如何圓滿，有種種怎樣的功德，雖然眾生對於道理都能夠很清楚，但是，這畢竟是別人的財物，不是你自己的，依傍別人的家舍，只是想要去學、去取得，就像是東施效顰，雖然想學西施但卻學不了。因為，東施根本都不知道自己真正可愛之處在哪裡，只會模仿西施的特質，可是假若這些特質東施都沒具足，怎麼去模仿都四不像。所以，如果只傍他人家舍，想要學取、學習，那什麼都得不到，永遠都是替他人數財寶，自己買不了自己家中的寶。

古人心利，纔聞一言，便乃絕學，所以喚作絕學無為閑道人。今時人只欲得多知多解，廣求文義喚作修行，不知多知多解翻成壅塞。

這裡是說：古人的根基很敏利，所以叫做心利。聽到一句話，不必去學，本自具足，本自如如，於是可以斷絕再去向學取。「絕學」在這裡不是名詞，「絕」是停止的意思，停止去學習，這裡不要認為這是橫渠（北宋理學家張載）著名的四句教：「為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。」這裡張載所指的絕學是指最高的學。而黃蘗這裡所說的絕學是指停止、斷除去學習。所以永嘉的《證道歌》裡說：「絕學無為閑道人」，就是停止一切的修學，沒有任何的作為，只是本本分分、沒有任何起心動念的一個出家人。現在的人只想得到多知多解，想要學得更多、聽得更多、明白得更多，在文義上面去瞭解得更多。以為明白得更多，就叫做修行，卻不知道禪宗史上祖師的修法，已經處處告訴我們，不要往外去追逐，不要著在相上，不要從人我相、身心相上去求取。但這不是不做，而是在當下的生活中，不管是見聞覺知，還是拜佛、禮佛、打坐，乃至於吃飯、睡覺、工作，處處都要取智慧的觀照，照見五蘊皆空，這樣就是絕學。這樣的絕學反而是真正的修，真正的修道人，相應到道的真正修行。不要為了多知多解，而廣求文義，以為這樣才是修行。

因為往往知道得越多，瞭解得越多，就越是食古不化。吃的東西沒有消化，就會變得阻塞。簡言之，眾生想要佔有的東西越多，包括感情、物質、錢財、名利等，腦子裡充實的越多，性靈裏面的自在就越沒有了。反過來則沒有任何所謂的障礙，有些人認為擁有這些才是人生，生命才是豐富的。但是如果把豐富變成佔有、變成追求，就是苦惱了。

有人認為這是可愛的負擔，但是負擔有什麼可愛的？眾生往往只會在文字上給自己一個安慰，讓自己苦中作樂，怎麼會有哪一種負擔不是真正的苦呢？其實還是因為自己沒辦法真正的透脫。真正的透脫並不是要捨棄所有，我們也可以像諸佛菩薩一樣擁有一切，但擁有一切的首要前提是因為沒有一切，才能真正照見五蘊皆空。所以，空就不空，就能真正地擁有一切。

若眾生著這個相為實有，把一個個相擺在心裡佔有，原有的空間就越變越小，這就好像一個房子只有這麼大，放進來一樣東西空間就少一點，如果放了越來越多的東西，屋子裏面以後就沒有路可以走了。但是諸佛菩薩的空間沒有房子的外殼限制，而且沒有形沒有相，所以可以含藏非常非常多的東西。由於沒有那個相，沒有自己的身心相，也沒有一切萬法的相可以擺在心裡來堆積。由於自己無心無相，心也無心無相，所以一切萬相就可以涵容進去。

如果我們執著於所擁有的一切，出家以後也不是真正出家，放不下很多的禁俗，愛名利，多煩惱，最後還會增加一個對成佛的執著。對於成佛的追逐，要成道的追逐，要修道的追逐，就又掉進另外的一個「枷」中。枷鎖越來越重，真正的修行不在出家與否，而是能不能真正的時時刻刻見到諸法的實相。如果能見到諸法的實相，就會照見五蘊皆空，這叫做時時刻刻行深般若波羅蜜，不離深般若波羅蜜，處處時時就自在。

因為行深般若波羅蜜觀照，當體一切都是空，空後就能真正的不空。佛沒有自己身心的私心、貪愛、執著、追求，所以能天上地下唯我最尊。而眾生卻連在家裡都做不了尊，因為被自己的慾望種種牽纏著，連自己的身心要做個主宰，都覺得很難。如果能夠放下，那個時候就會發覺自己的生命很自在、很灑脫、很安然，舉手投足處處都十分輕安自在。

你有沒有體驗過這樣的生命？如果著在相上去多求多解，這些知跟解的體驗就成為障礙，就很難放下了。有的人出家時說，爲了要了生死，爲了要斷煩惱，爲了要成佛，爲了要度眾生，爲了不忍聖教衰，爲了報佛恩，爲了報師恩，爲了不辜負自己，這些當然是很好，可是都叫做著相。所以在學解脫，學能不能解脫，反而很難解脫，因此，要把一切有所期待、有所祈求、有所需求的心，都要放下。不過，放

下不是一天到晚吃飯睡覺，什麼事都不做，這樣又沒有瞭解到箇中含意了。

要真正的知道諸法空寂，就是因為剎那生、剎那滅，每一個因緣都非常殊勝，非常不可思議。既然不可思議，我們就要認認真真地認知它、善用它，不要變成想要執著地佔有，比如想要永遠青春、永遠美麗、永遠存在，那都叫顛倒。雖然它的實相是剎那剎那地生滅，但每一個剎那，哪怕是最短暫的時間，都要去善於應用它，這才是最奇妙的。

因此，就要在每一個法上，認真地去愛護它、珍惜它，而不是要佔有它。這才能把自己的生命過得很亮麗、很解脫、很自在。因為每一刻、每一分、每一秒都不可再重來，所以要活出生命真正的自在，不要被想要成就什麼的妄想追逐所奴役。妄想的相越大，自己的生命就越苦。

唯知多與兒酥乳喫，消與不消都總不知。三乘學道人皆是此樣，盡名食不消者。所謂知解不消，皆為毒藥，盡向生滅中取，真如之中都無此事。故云我王庫內無如是刀。

黃蘗這段話是說，眾生只知道多拿一些酥或乳給兒子吃（喫就是古文的吃）。如果只知道多多給小孩子酥或乳吃，認為這是最好的，要幫助他長大，結果塞得太多了，消化或不

消化都不知道，反而把小孩子撐死。其實，很多大人也是一樣貪吃東西，自己身體能不能消化都不曉得，吃多了反而消化不了，變成身體的障礙。因此學佛修道當然要學要修，可是如果落在起心動念，落在相的積累、相的追求，或者是相的淨除上，認為不好的相要除掉，這都叫做逐相生心。一追逐就著相，而起種種的心，這都不叫真正的修行。這就好像是這個比喻裡說的，只是會給兒子吃一些奶，吃一些酥，認為這是最好的，要幫助他長大，結果塞得太多了，不消化，反而成為傷害。

三乘學道的這些人，在道上取道，認為有一個道可修可學，並掉落在三乘成就裏面的人，就和上段說只會給孩子多吃點乳，多吃點好東西，但是不管它消不消化得了是類似的。意思是說無知的人，沒有真正的智慧，都叫做「食不消」者，只會吃，但是不能消化，吃進肚子裏面，好像吃彈丸一樣。彈丸吞在肚子裏面消化不了，又排不出來，身體就會發生問題。如果你對佛根本不清楚、不瞭解，只是起一個誤解的心去求，認為佛很莊嚴、很不可思議，這就叫做食不消，因為根本沒有把佛的真正義理體會到。

如果知解不能消掉，就叫毒藥。這些東西吃進肚子裏面，也變成毒藥。消化不了，就會腐爛。所以求知解，求對文意的瞭解，都是向生滅中去求取，不是向真正的大法、真正的

實法上面去學習，而都是向生滅相中取。從凡夫變成佛，佛生而凡夫滅，這就是生滅，也就是生時有死，不生時，也是在生死裏面，在生滅中求取。事實上，真正的大法、實法裏面，沒有成佛、修道、學道、悟道、成道這些事情。所以語錄常說，王國庫裏面沒有這樣的刀。王庫就是指真如和真心，實相裏沒有這些生滅的東西存在。

從前所有一切解處，盡須併却令空，更無分別，即是空如來藏。

從前所有一切可以讓我們領解的東西，都需要摒棄，也就是說除掉這些知解使之變成空，沒有了生滅跟不生滅的分別，就沒有佛跟凡夫的分別，沒有煩惱跟菩提的分別，也沒有解脫跟生死的分別。這樣的當下就叫空如來藏，就是諸法的實相，就是法身。

屬於法的實相是緣起空，這叫做緣起空的如來藏。意思是指它不是沒有，是含藏有這樣的功德。但是這樣的功德不要認為是有形有相的，如來藏不是空的，因為怕眾生認為是實有，所以給一個名字叫空。諸法的實相是空寂的，但是空寂不是斷滅，也不是虛無，它仍然含藏有種種如來的性體、如來的種種妙智慧、妙功德，所以叫做空如來藏，是從它的緣起空上來說。

如來藏者，更無纖塵可有，即是破有法王出現世間，亦云：

「我於燃燈佛所，無少法可得。」

如來藏裏面沒有纖塵可得，就是佛出現於世間。佛又稱作破有法王，有違法的，王出來的時候，就把他全部破掉，故而稱之。釋迦法王是破一切的有，不要讓眾生執著在一切的東西為有。所以《楞嚴經》說：眾生從身心乃至於山河大地一切都認為是實有。佛出現於世，就是為了破除眾生認為一切都是實有的這種顛倒。當證得空如來藏的時候，就知道如何以法自在，不會被法的假相所迷戀，不會被它所顛倒，這就叫做破有法王，在明心見性的那一剎那，見到諸法的實際真相，也就是空如來藏。當下自己就變成法王，能破一切的妄有。

佛陀在《金剛經》裏講：我在燃燈佛所之時，佛為我授記將來成佛。但是不要以為燃燈佛為我授記成佛，就是有一個法可得，有一個成佛的法可得，所以他才替我授記（授記就是經過多少年多少劫以後，能夠成佛）。佛陀說是因為我沒有少法可得，沒有一點點的法可得，所以如來才授記我，將來會成佛。

此語只為空，爾情量知解但銷鎔，表裏情盡，都無依執，
是無事人。

這句話只是告訴我們，什麼都叫做是空。一切諸法都是緣起空，沒有自性的就都是空，出世間一切所有的法都是空。只要你的情量知解能夠做到消融，表裡就是內外，內外所有的情都盡。內是認為有一個身心，外是認為有山河大地，認為實有的都盡了，自己都沒有依執。依是依自己的身心，執著自己的身心，或依有山河大地，執著有山河大地，這些都沒有了，就叫做真正的無事人，也叫做無心道人，或閑道人。就像剛才前面說過的「絕學無為閑道人」。

三乘教網祇是應機之藥，隨宜所說，臨時施設，各各不同，但能了知，即不被惑。

教網就是教法，所有的這些法的意思。用網是包羅不盡的意思，三乘的法包羅了所有一切的法，都只是爲了應機之藥。應是相應於根機，就是眾生的藥。因為佛陀是應機說法，講適合眾生根性的法，因此佛陀的講經往往前後都不同，而且有的時候差別非常大；有的講空，有的講有，有的講不空不有，完全不同。爲什麼會這樣？就是隨眾生真正的根機不同來說法的。

「臨時施設」就是臨眾生的機，不同的時間給不同的教法。同樣的根機，佛陀的教法也沒有一樣的。甚至今天講的、明天講的、後天講的都不同。同樣的在這麼多人的講法裏面，

佛陀講的都是同樣的法嗎？是同樣的法，但是聽在每一個人的耳朵裏面就有不同的感受，所以也叫做臨時。「佛以一音說法，眾生隨類各得解。」佛是只有一個音聲，說的也是一種大乘的根本解脫法，但是眾生聽在耳裏就有差別。「臨時施設，各各不同」，只要瞭知他真正的目的在哪裡。例如：講因緣的時候，是為哪一類眾生講，講緣覺是為哪一類，講菩薩是為哪一類，講人天乘又是為哪一類。只要知道佛陀講法針對的人群是什麼，就不會產生疑惑。

第一不得於一機一教邊守文作解，何以如此？實無有定法如來可說。

「第一」是最重要的意思。最重要的地方不在於一機一教，這只是掉落在這個根機、這個教法裏面，守定這樣的文字，然後來做這樣的講解。例如：對有一類的眾生說，要好好的懺悔，要好好的精進，要好好的念佛、拜佛、修福。雖然沒錯，但這只是對一類眾生所說的教法，而且是對這類眾生現在這個當下的講法。過一段時間以後，佛可能又不這樣講法了。因此不可以對一個眾生、一個教法，在教法的文意上面來做認定、來做解釋。因為沒有所謂真正的、固定的法，如來有所說。所以佛陀常常說：我無法可說。無法可說，才是真正的說法。因為諸法的實相是緣起空，所以無法可說。

我此宗門不論此事，但知息心即休，更不用思前慮後。

黃蘗的意思是，我這個宗門不去討論這些，不說對跟錯，對三乘、對一機一教，不管它是什麼意思，我們宗門都不管。因為，三乘教這些都是在經教上面說的。例如，天台裡面講圓頓的時候，「初發心時便成正覺」，一圓就處處都圓，一頓處處都頓，所以無所不頓。這裡就是講到究竟的實法。前面講到的三乘、五乘，佛陀也是針對根機而講的。所以，他在教理上也發揮得非常多，但不管怎麼樣，還是在文字上說，也不管五教、三教的差別在哪裡，那是屬於教門下說的事，宗門不講這些。只要做到能夠息慮息心，當下諸法就呈現出它真正的實相，更不必去想佛是什麼，什麼是諸法的實相。

即心是佛

問：「從上來皆云即心是佛，未審即那箇心是佛？」師云：「爾有幾箇心？」

云：「為復即凡心是佛？即聖心是佛？」師云：「爾何處有凡聖心耶？」

裴休繼續向黃蘗提問說，禪宗從歷代祖師都講即心就是佛，但還是不清楚，「未審」就是不明白，沒有清楚的意思，沒有明白「即心是佛」，哪個心是佛？

黃蘗反問他，你有幾個心，否則你怎麼問哪個心是佛。黃蘗這樣回答，裴休還是不瞭解，就又繼續問到底是凡心就是佛呢？還是聖心才是佛呢？聖心就是指聖人的那種心。凡夫的心通常被認為有七情六慾，有種種的貪愛，充滿了種種的煩惱，這個是佛嗎？還是應該要絕欲而種種清淨後的那個聖心才叫佛呢？

其實我在開始修學佛法時，看到「即心是佛」時，也會常常想：「哪個心是佛？」如果現前這顆凡夫心是佛，那怎麼現在都體會不出佛的功能跟作用？怎麼還會充滿了這麼多的煩惱、這麼多的無明及種種的貪愛？如果說當下這個心就是，那怎麼差別這麼大呢？如果清淨心是佛，佛已經是聖心了才是佛，我們作為凡夫，還何必修呢？眾生之所以會不明白，其實還是會掉在所謂的是非、好壞、凡聖的取相分別中。

這樣的取相分別是很常見的，眾生往往執著於這些：佛是實有的，凡夫也是實有的。凡夫的污穢相是實有的，所以要淨除；佛菩薩的清淨相也是真正有的，所以要去修。

所以黃蘗接下又繼續問：你哪裡有凡跟聖的心？你的凡心跟聖心到底在哪裡？他問的到底在哪裡，是問即身是法身。

云：「即今三乘中說有凡聖，和尚何得言無？」

師云：「三乘中分明向爾道，凡聖心是妄，爾今不解，返執為有，將空作實，豈不是妄？妄故迷心。汝但除却凡情聖解，心外更無別佛。祖師西來，直指一切人全體是佛，汝今不識，執凡執聖，向外馳騁，還自迷心，所以向汝道即心是佛。一念情生即墮異趣。無始已來不異今日，無有異法，故名成等正覺。」

對於黃蘗的回答，裴休還是不能理解，他接下來說：「三乘中說有凡聖」，黃蘗於是問他你在自己何處有凡聖？裴休回答的是佛經裡面有三乘這樣的教法。其實眾生往往都是妄加臆測，把佛陀成聖成佛的境界講得很深。眾生好像很清楚佛經的說法，可就是不清楚自家的事，黃蘗問裴休自家裡哪裡有聖跟凡？他回答不出來，就掉到佛經裡面講的這些：「三乘中說有凡聖」，那麼，「和尚何得言無？」是說你是跟着佛學的，佛都講有，為什麼您會講無呢？裴休的問話還是掉落在知識的起心動念上的一種理解。

裴休為什麼會這麼說？因為他經書看得很多，知解太多，他沒辦法回話很糗，急中生智另生他語。如果我們被問說你哪裡有凡跟聖？可能就呆了，因為找不到答案，就繼續傻在那裡，可是裴休自己找不到回答就轉到以佛陀所說的話來當作擋箭牌。這就是知解的一個最主要的障礙，由於我們找不到自己的真心，找不到究竟實相的時候，就很容易掉到

經教裡去，掉到老和尚的嘴裡去求答案，不知道原來答案就在自己的身上。只要放下一切的起心動念，當下這個能疑的、想要去問的、這個有所求的心，當下就是無求的真心。只要知道有求是妄，放下一切的求、放下一切的分別，合乎諸法的實相，叫「稱法行」，這樣就能夠真正知道所謂當下的這個心是什麼了。

這裡裴休說三乘中明明說有凡有聖，而且還問：「和尚您怎麼說無？」黃蘗禪師對經教也是非常熟悉，他回答說三乘中明明說凡聖心當下就是妄，有凡有聖的這個心是妄，你現在不解，反而執著說佛陀有凡心有聖心，反執為有，所以將這個空，原來是妄的、究竟子虛烏有的當作實有，豈不是妄，又執著了？所以自己又妄生領解了。這是妄，所以叫做迷心，妄的話就迷心，所以只要除掉凡情聖解，還是不要用境、用解比較好。凡情就是凡夫的情識，聖解就是聖人的看法。只要除掉凡夫的情識及要成為聖人的領解，「心外更無別佛」，就沒有任何的佛，不要有聖凡這樣的認知、這樣的對待、這樣的差別，心外當下就沒有別的佛，所以也不要認定心外無佛，因為心就是佛。若認心為實有就有個佛，就變成有一個物，有一個東西，本來說沒有這個心，却又認為是有，那就錯了。所以黃蘗禪師說，祖師西來的目的就是「直指」，當下直接指出一切人全體就是佛，沒有說一切的心是佛，心只不過是代表諸法的實相，能夠領解諸法的實相，當

下是空寂的，那個就叫做清淨心，也叫做佛。

不要把眾生落在執取差別相上的東西，也當作真心，那又叫做昧因果。因為不可以昧因果，又不可以落在因果，要了了知道諸法的實相是什麼，才叫做真正的明心見性，不然就永遠都是掉落在名相上面，不是掉在這一邊，就是掉在另一邊，所以祖師西來，當下就告訴我們一切人全體是佛。而且不是只有指人，一切法當下就是佛，一切諸法緣起空，空就叫做佛。

黃蘗說裴休你現在不明白，反而「執凡執聖」，執著有個凡、有個聖，而「向外馳騁」，向外去追尋，馳騁就是奔跑、去追求，還自己迷了自己的心，因此歷代的祖師說「所以向汝道即心是佛」，就是告訴眾生不要到心外去求，心就是佛了。

這裡講來講去，都是在講諸法實相的當下就是空寂，空寂故有一切萬法因緣的假合，這就叫做諸法實相。所以用功，就是時時刻刻要如《壇經》裏面所說，不要離清淨心，不要離智慧的觀照，叫做真正的修行。諸法的當下就是清淨的實相，因為當體是空的，是緣起、空無自性，諸法當下就是佛，就是清淨，就是實相。所以不要在境上起任何的分別，著相生心，這就叫做迷心。

所以黃蘗說「一念情生即墮異趣」，只要一念生，取相分別，當下就墜在異趣。異趣就是另外一個道，人道之外還有其他善道，不見得都是不好的道，但是起心動念，當下就沒有辦法見到究竟的實相，十法界都有可能去到。如果起心動念，你成就的佛，就會變成像聲聞緣覺所成就的那種佛。只要你認為有個實際可得的，或者認為有五十二種階位的佛，如此就變成有一個清淨的實法，所成就的佛當然也叫做異趣。

所以「情生」是看這個情生的是屬於哪一類的，掉在聲聞就聲聞，掉在緣覺就緣覺，掉在菩薩就菩薩，掉在佛就佛。所以以為自己成佛，可能成的根本不是究竟佛，只是相上佛。若迷三惡道，當然也是「情生」，可能就掉落三惡道。所以「情生」不見得都屬於不好的，它可能聖解，往聖的上面去求也叫「情生」，往貪瞋痴愛這上面去作解，也叫做「情生」。

所以，自古以來都沒有和今天有所差別，所有的法，法法道同，所有一切法都是一樣的。為什麼會這樣？因為都是緣起空，空而故有一切的萬象，自古以來到現在都是如此，每一個法也都是如此，所以叫做「成等正覺」，叫做成佛。沒有一個法不是成佛的，沒有一個法不是究竟實相的，一切法呈現的都是「法爾圓成」，一切諸法當下就是圓滿的，都是成就的，不是等去修以後它才成就的，是本來就如此。不要以為自己在成佛，只要放下成佛的心，或者有著相、取相

的心，當下就相應到真正的大道，就叫做「成等正覺」。

云：「和尚所言即者是何道理？」

師云：「覓什麼道理？纔有道理，便即心異。」

裴休接下來還是不懂，他就問這個「即心即佛」的「即」字是什麼意思？黃蘗回答他：「覓什麼道理？」因為想要知道什麼道理的時候，當下就起心動念了，一掉在任何想要去明白、領解的心，這就叫起心、動念，起心動念就著在相上，有相即非，即非實相。

云：「前言無始已來不異今日，此理如何？」

師云：「祇為覓故，汝自異他。汝若不覓，何處有異？」

裴休接着問，前面講了，無始以來沒有異法，當下都是同一的，這叫成等正覺，那麼這個道理到底是講什麼呢？黃蘗回答的意思是說，古今不異，為什麼不異？只要起心動念尋覓，這一念起，自他就相異了。如果不起心動念去尋覓，自他就不異，古今也不異，一切諸法都是圓滿，都是如如，都是無差別，都是平等的。所以說只要不覓，不起心動念，諸法就無所異了。

但是諸法不是有種種的差別嗎？相的這些種種的差別，

當體就是空的，空即是色，色即是空，色不異空，空又不異色，不要以為一切諸法有另外一個深層的道理。一切諸法緣生，就叫做因緣和合，當體即空。空不是斷滅，也不是虛空，空的當下就有因緣的假，有假就叫做妙相。

云：「既是不異，何更用說即？」

師云：「汝若不信凡聖，阿誰向汝道即？即若不即，心亦不心，可中心即俱忘，阿爾便擬向何處覓去？」

裴休接下又說，既然說不異，既然一切都是不異，那何必又說「即」呢？他的意思是這不是多餘嗎？黃蘗回答了，如果沒有掉入凡聖的差別，也就是知道凡聖是一如的，那麼誰來講即呢？就是因為還是掉入凡跟聖的差別，不相信凡聖是一如的，所以說即。色空為什麼不二？如果掉在裏面，不知道色跟空是一如的，所以只好說即色即空，即空即色，沒有兩樣。

黃蘗回答說，如果當下，能夠知道聖凡不二，當下就不必說什麼是即，因為確確實實認知凡聖是沒有差別的，就不必說即凡即聖、即佛即心、即心即佛。如果還掉在聖凡的差別上，「即若不即，心亦不心」，即若能做到不即，心也能做到不心的時候，那麼心、即俱忘，在這裡面，「可」就是印可，在真正的實相裡面，當下心跟即都沒有。

「阿爾」是發語詞，就是「你」的意思，「便擬向何處覓去？」既然心跟即都沒有，哪裡去覓呢？也無心無佛，所以就沒有即了。所以馬祖後來也說無心無佛，本來是即心即佛，後來則說非心非佛，人家又問如果有另外的人來，真正瞭解的人會跟他說：「不是物」，不要掉在什麼東西裡面，不是任何的一樣東西，也不是非東西，才叫做真正的實相。

問：「妄能障自心，未審而今以何遣妄？」

師云：「起妄遣妄亦成妄，妄本無根，祇因分別而有，爾但於凡聖兩處情盡，自然無妄。更擬若為遣他，都不得有纖毫依執，名為我捨兩臂必當得佛。」

裴休繼續問：「妄能障自心，未審而今以何遣妄？」這裡的妄指的是：虛妄會真正障礙我們的清淨心，使清淨心無法真正地顯出它的妙用，不知道以後要如何來達到遣妄？遣妄即除妄。

黃蘗回答：「起妄遣妄亦成妄，妄本無根，祇因分別而有，爾但於凡聖兩處情盡，自然無妄。」這裡給的修行方式十分簡單，所以叫做真正祖師禪，真正修行，不要把自己弄得死去活來，還認為自己在用功。

所以，起一個妄，再去遣一個妄，不管是遣妄或起妄，

都叫做妄。妄本來沒有根，沒有形、也沒有相，只因為分別着相，而變成有這個妄了。只要在凡聖兩處，兩個相、兩個對立的，做到苦樂平，意思是平等的、一樣的看法，凡聖也平，凡聖一如，自然能做到無妄。不起心動念，當下就無妄；不著相生心，就叫做無妄，但還是要了了清楚。不需要做到離相遣相，於相只要不起分別，當下就叫離，並非跳脫了以後才叫離，也不是洗乾淨了、除掉了以後才叫離。

黃蘗繼續說「更擬若為遣他，都不得有纖毫依執，名為我捨兩臂必當得佛」，「更擬」，擬就是打算，打算有所作為，要去遣它，這些都不得有纖毫依執，如果想要真正地除掉，除的時候就不要再有纖毫依執，不要掉在要降伏我相、人相、眾生相、壽者相上，才可以證得菩提。《金剛經》裡說，如何降伏其心？如果落在有心可以降伏、有相可去除才可成佛，都不叫真正的般若。般若當下觀照，是無相可除、無心可降，才叫真正地降伏其心。也就是說，當真正用智慧觀照諸法的當體是空寂的時候，才叫除四相。「除」是確確實實知其相是緣起空的，不是要把它斷除掉，而是當下觀照沒有事相的差別，每一相當下就是究竟的實相，這才叫做除四相。

心的當下，不管是妄心真心，都是同樣清淨的心，能夠觀照所有的心都是清淨的心，這就叫做降伏其心。所以不要把《金剛經》當作前面二乘的緣起慧的修法。緣起慧是把這

些相都當作實有，當作不清淨，當作無常，所以要淨除掉，淨除掉以後，產生一種當體空寂，即緣起空。

緣起空的慧與般若慧是有所差別的，般若的慧是即色即空，即空即色；緣起慧是知道緣起的當下是空寂的，空寂故又有種種的假，這樣的緣起慧仍然不是認定一切是畢竟空的。一樣的空，緣起慧與般若慧不太一樣，般若慧是即性即空，即相即性。緣起慧是一切諸法緣起無自性，所以是空。所以它不是即色即空，跟般若慧還是有點差別的，緣起慧還要作照見五蘊皆空的方式。

用功的時候，緣起慧是觀照因緣和合，所以當下是空，要修十二因緣、十八界這些種種的修，修到最後，知道都是空，這樣的修行叫做緣起慧的觀察，就是小乘。到達大乘的時候，按照《心經》裡的說法：「無老死亦無老死盡，無智亦無得，以無所得故。」這才叫做真正的般若空，而究竟是連空都不可得。

同樣都是講空慧，但是大乘的空慧是指諸法的當體即是如如的，不是離相遣相之後才達到的淨相的如如。二乘的我空、法不空，它是指法是真實、清淨、自在，還認為是有的。到了大乘，一切法不管人空法空，都畢竟空。畢竟空不是斷滅的空，是即相即空，即空即相，所以還是跟小乘不同。可

見雖然都是觀諸法的實相，一個叫做緣起的空；一個叫做實相的般若空，還是不同。如果想要去遣它，都不得有纖毫依執，也就是說不要在這裡起心動念，不起心動念，當下就叫做遣了。

如果真想要達到什麼叫做遣除、遣妄、除妄，於一切身心什麼相都不要取任何纖毫，纖毫就是一點點，不要起一點點的依執，不要起一個相，認為要如何修、如何精進。若落在有心去修，就叫做依執，若落在降伏我相，也就叫依執。

上述的解釋亦即「我捨兩臂必當得佛」，《法華經》裏面有藥王菩薩捨兩臂的典故⁵⁵，把自己的雙手包成油膏，然後點燃做蠟燭來照明。捨兩臂，什麼叫兩臂？在禪宗，捨有無、捨凡聖，捨這些種種的對待以後，才能夠見到諸法的究竟實相，所以叫做「捨兩臂必當得佛」。只要放下有無、凡聖這些情境，當下情境處就是真心、就叫成佛。

55 《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品第二十三》：「爾時一切眾生喜見菩薩復自念言：『我雖作是供養，心猶未足，我今當更供養舍利。便語諸菩薩大弟子，及天龍、夜叉等一切大眾：汝等當一心念，我今供養日月淨明德佛舍利。作是語已，即於八萬四千塔前，燃百福莊嚴臂七萬二千歲，而以供養，令無數求聲聞眾、無量阿僧祇人發阿耨多羅三藐三菩提心，皆使得住現一切色身三昧。爾時諸菩薩、天、人、阿修羅等，見其無臂，憂惱悲哀、而作是言：此一切眾生喜見菩薩，是我等師，教化我者，而今燒臂，身不具足。於時一切眾生喜見菩薩，於大眾中立此誓言，我捨兩臂，必當得佛金色之身，若實不虛，令我兩臂還復如故。作是誓已，自然還復，由斯菩薩福德智慧淳厚所致。』」

以心傳心

云：「既無依執，當何相承？」

師云：「以心傳心。」

裴休又問：「既無依執，當何相承？」既然沒有一切依執，怎麼能夠一代一代的傳下去呢？黃蘗這裡回答的以心傳心，不再掉落在到有什麼清淨心可得，這個心是指諸法實相，究竟空寂，這樣的明心見性，就叫做相傳。徒弟悟到這些，師父證明他也悟到這些，這就叫做傳了。

云：「若心相傳，云何言心亦無？」

師云：「不得一法，名為傳心。若了此心，即是無心無法。」

裴休接着問如果說有心相傳，怎麼會說心也無心可得呢？黃蘗禪師回答他，不能夠說要得到任何一個法，才叫做明心見性。能夠明白諸法的實相究竟是空寂的，這才叫做「不得一法」。沒有一法有一個真實的存在，能夠見到這些才叫做傳心，真正了知這樣的心，所謂了得清淨心，就是無一法可得。這樣當下所證得的就是「無心無法」，沒有心也沒有法。要真正地證得無心無法，才叫做「以心傳心」，不要以為無心無法又變成一個無的東西，這個無不是斷滅的無，也不是虛無的無。

黃蘗講完了以後，裴休還是繞不出來，從他問的內容，讓人覺得黃蘗對裴休非常慈悲，黃蘗是臨濟的師父，黃蘗棒喝是非常有名的，但是裴休講了這麼多廢話，他一棒也不打，為什麼不打？這就是黃蘗的大機大用，作為禪師要有智慧，也要審時度勢。不是說一切無就無，裴休做過宰相，是當時的大官，要弘揚佛法需要有這樣的外護因緣，更何況裴休確實不懂，所以黃蘗就耐著心跟他講。

並且藉著裴休把這一段語錄記載下來以後，後人才看得到，如果像祖師處處都不願意記、不願意說、也說法無可傳、無可說、無可教，後人就看不到這些了。我以前也不做記錄，而現在為什麼覺得有需要，也只是審時度勢，覺得有這樣的因緣，也隨順這樣的因緣，也並沒有認為有一個法可傳，有一個法要去教導，並不是這樣。

云：「若無心無法，云何名傳？」

師云：「汝聞道傳心，將謂有可得也。所以祖師云：『認得心性時，可說不思議。了了無所得，得時不說知。』此事若教汝會，何堪也！」

因此，裴休接著又問，既然無心無法，什麼叫做傳？黃蘗說，一聽到傳心，就以為有一個心可得，所以才拿這樣的心來傳。例如我傳你寶貝，那一定要先有這個寶貝，才可以

傳，才可以拿到。一般人都這樣認為，所以往往把禪宗的明心見性也當作有一個實際的物，叫做明心見性，一般人認為這樣叫做開悟，開悟就是要成佛，成佛就可以度眾生，就可以了生死。

黃蘗認為眾生都容易掉落到這裡面，從裴休的問話裡就可以知道，他說聽到以道來傳心、聞道，這裡的道，聽到就可以了，不要把它當作道這樣的道。以道傳心，就是以真實的大道來傳心，但往往會被認為有一個實物的道可得、可傳，可以把這個道當作前面講的道，或者把它當作助詞，就是聞道。所以祖師一直告訴我們，認得自己的真心本性的時候，就叫做「不思議」。因為心性本來就是不思議的東西，不可思、不可議，不可以用心想，也不可以用嘴巴說，所以叫做不思議，是真正奇妙的一件大事，之所以叫做不可思議，真正能夠認得自己心性的時候，你就知道心性是不可思議的，而且這樣證悟的機緣，也是不可思議的。時機因緣我們講說剛好相合，機教相扣，當下才能悟到真正的正法，所以當然叫做不可思議，欠缺任何一個因緣，都不可能成就。

在無成就之中，自己能夠見到自己的本性真心，然後了了分明，知道諸法的實相，這當然是不可思議的事情。若在當時，認為能夠真正地瞭解自己清淨心性，此時就叫做不可思、不可議。可思議的都落在相上，就不叫明心見性，只要

明心見性時，就是了了無所得。「了了」，清清楚楚地明白叫了了，清清楚楚明白一切諸法的實相都是畢竟不可得的、都是空寂的。

所以「得時不說知」，真正證得的時候，沒有辦法去說叫做得，也沒辦法說叫見性、叫明心、叫開悟。真正得的時候，認為有所得那都還不是。「此事若教汝會」，即明心見性這件事情，如果可以用教來讓你去領會，讓你去明白，那麼「何堪也！」堪就是能，何能也？怎麼做得到呢？因為這件事情本來就是不可思議的，怎麼可以用教，你就可以領會的呢？

問：「祇如目前虛空，可不是境？豈無指境見心乎？」

師云：「甚麼心教汝向境上見？設汝見得，只是個照境底心，如人以鏡照面，縱然得見眉目分明，元來祇是影像，何關汝事？」

裴休接下來又問：「祇如目前虛空，可不是境？豈無指境見心乎？」前面說「亦如虛空」，現在又把虛空當作實境，「祇如目前虛空」，譬如說現在無一切諸法可得，如虛空一樣，意思是說目前的一切法都是究竟無相可得，所以如虛空一樣。這裡裴休又把虛空當作一個境，眾生往往也認為虛空是境，或者認為由境來明心。這掉來掉去都還是落在有相上，

有一個心可動、有一個相可修，一般人都是掉落在這裡。

黃蘗回答說，你問的這些法，沒有究竟的實相，像虛空一樣，所以你認定這個虛空就是境，要藉這個境來明心。其實如同鏡子看相，只能看出外表的影相，看不出真實的實相是什麼。所以眼前無一切相的實相，好像虛空一樣，就如同鏡子，可以看到眼目眉毛，意思是境的當下也可以顯諸法的因緣假相，離開這個假相沒有真心，但是不要妄認這個假相就是真心。

所以黃蘗說：「甚麼心教汝向境上見？」到底是哪一種心呢？是用凡夫的心還是聖心，來向境上去了知。如果凡夫的心去了知境、著的境，不管是好壞、或淨染，一著境就不能離境，不能離開那個境相，怎麼能見到真心呢？如果用的是聖心去見境，去向境上明白清淨的心是什麼，那聖心是怎麼來的？什麼叫做聖心？你根本都沒辦法知道什麼叫做聖心。如果以為聖心是除妄然後得淨的那個淨相叫做聖心，那聖心跟凡心也沒有差別：一個掉在染相；一個掉在淨相，都是落在相上，以落在相上的心，要去求真實的實相，永遠都不可得。

不管用什麼心，是凡還是聖心，向境上要去了知，其實心已經著相了，那個境也就跟著不是實相。就像前面舉過的

例子，我的眼睛是色盲，看到所有的顏色都叫盲色，我就盲於這個顏色的分別。所以說「設汝見得」，設是假設，縱然能夠見得，也只有能夠分別觀照的那個心，亦即動念的心，這個心如果當下沒有覺照它，不知道它當體是空的，就是一個能夠看的心、能夠分別的心，這種心是什麼心？說它是凡心也對，說它是聖心也對。因為當下沒有聖凡實際的差別，落在哪裡就叫什麼心。如果能夠除掉凡聖二相的心，當下就叫做清淨心。

假設見到也只是個能夠照境的心，照境其實就是觀照，觀照不是指智慧的觀照，意思是能夠看一切境，然後取境分別的心，也如同人以鏡來照自己的面。縱然將眉目看得清清楚楚，但它只是個影像，與真相相異。若只是個現在能夠分別領知的心，也叫做能分別的心。此等心，逐境照境，心已非真，看一切境當下也就不真。

云：「若不因照，何時得見？」

師云：「若也涉因，常須假物，有什麼了時？汝不見他向汝道，撥手似君無一物，徒勞謾說數千般。」

裴休又問：「若不因照，何時得見？」如果不是因照，那麼何時得見？所以說：「行深般若波羅蜜時，照見五蘊皆空」，不是說用心去行般若波羅蜜，然後去照，這樣就落在

有個心去照了。照的當下，是心的一種妙用，不是離開觀照而別有一個心在起心動念、在用它。例如說，拿著麥克風，會讓聲音變大，但是手裡拿了一個東西，藉這個東西來使聲音擴大，就叫執一個心來照。《心經》裡沒有執一個心來照，只是說：「觀自在菩薩行深般若波羅蜜時，照見五蘊皆空。」心在那裡？你的心在當下能夠照的這種妙用，叫做真心。如果不因照，何時才能夠見性明心？何時才能見得自己的真心？

黃蘗回答說：「若也涉因，常須假物，有什麼了時？汝不見他向汝道，撥手似君無一物，徒勞謾說數千般。」黃蘗把裴休這個錯誤的認知一下子點破。如果涉及到因，常常就需要假藉東西。前面講到藉一個心去修、去觀照。如果想要藉一個東西去修，永遠都還在相上起心動念，哪裏有真正了的時候。比如我色盲的問題，不管憑藉什麼東西，戴上眼鏡或是用顯微鏡觀看，都不能讓我見到真色。除非有一天我這個色盲被治癒了，才可以見到真色。所以如果要憑著他物才能夠見到諸法的實相，就還是落在有修有證上。如果藉什麼方法來修，就是掉在有一物可得，那就不叫真修了，所以沒有了時。

「汝不見他向汝道」，不見就是不知道，這個他是指誰？就是指清淨的心。「撥手似君無一物，徒勞謾說數千般」，「撥手」就是身體的妙用，「似君」就是跟你一樣，但是沒有一

物和你完全一樣，就是沒有一樣東西可得。只要做到這樣，當下就跟它相應了。不要以為它不是我們，它跟我們一模一樣，但是我們常常會掉在有一物可得、可成，但任何時刻在種種妙用時，「撥手」就是起種種妙用時，都是無一物可得。

沒有一個叫做無所得，無所得之後才叫「稱法行」。要知道修無可修，要真正知道，一切是無可得，我們與他無二無別，所以「徒勞謾說數千般」，如果說有千萬個差別，「般」就是種種的不同，如果三藏十二部、百千億種種的法門，都叫做徒勞謾說，只是為了接引眾生的方便，不是究竟的實法。

云：「他若識了，照亦無物耶？」

師云：「若是無物，更何用照？爾莫開眼寐語去！」

裴休就問：「他若識了，照亦無物耶？」真正的實相，就代表實相、清淨的心。實相如果清楚明白了以後，是不是照也無物呢？他是在問照的時候也就無物可照，甚至連照也不必了。

黃蘗禪師回答說，如果掉在無物裡面，哪裡需要去照呢？意思是不要掉落到說不必照。曾有人問六祖說：有沒有階次？有沒有次第階層？他說：「染污即不得，修證即不無」，意思是不要掉落在斷滅空裡面，認為沒有修、沒有證，不要

掉落到無物、掉落到空無裡面去。如果掉落到空無裡面，當然就不需要照，所以常常要照見五蘊皆空。如果掉到無物裡面就變成虛無或斷滅，因此不要睜著眼睛說瞎話、說夢話。

「寐語」，就是說夢話，意思是認為心了了，照也就照沒有的東西，把它當作斷滅。明心見性，性雖然是空寂，但不是斷滅，不是虛無。

無求最第一

上堂云：「百種多知，不如無求最第一也。道人是無事人，實無許多般心，亦無道理可說。無事散去。」

百種多智，就是多智百種，懂得非常的多，超過一百；或者說，經歷過很多很多的學習，變得很有能力、很有才華，但是這些都不如無求。做到無得、無失、無所求，才能合乎諸法究竟的實相，才能與達摩祖師的理入相應。而行入一定要相應於理入，沒有相應於理入，都叫做著相生心，最多只能消一些罪，滅一些禍，求一些福，不能夠真正跟實相相應。但是，如果沒有理入的知見，或者只有理入的知見，而沒有行入的精進去實踐，永遠也成不了佛。所以在實踐裏面，對於善惡境，無論是屬於報怨的，還是屬於隨緣的，對這些苦跟樂都不會生起顛倒，只不過是因緣和合。能夠明瞭這些叫做因緣的假和合，就能不昧、不落因果。

要如何去修？要相應於諸法去修，無所求、無所得，能夠如此，方為真正稱法行。在達摩的二入四行⁵⁶裏，已經告訴眾生很多修行的要點。如果只是在知見上去增加、去瞭解、去明白，就永遠不能見性。因為都落在起心動念上面，著相而修。這樣修行最多只能從妄相上淨除，到達不了清淨相的圓滿。清淨相裏面又有各種層次不同的清淨相，要一層一層、每一項每一項去研究、去努力。如果最後還不能達到真正的於相離相或遣相，遣到無所遣的時候，真相還是無法現前。只要有一點點的在相上存有相可修、可證、可了，都不叫真正的修行。

不管知見或者能力，都只是讓眾生明確自心，而變成起心動念有所造作，這些都叫做身心起妄，所以永遠都忘不了。忘不了什麼呢？忘不了要除妄的那個忘，也叫做妄。如果在著相上面去起心動念，不管修什麼、學什麼，都叫做妄，只有做到放下一切才可以。前面提到將此稱為絕學，絕學無為閑道人，不是讓眾生什麼都不做，如果以二入四行這種方式作為生活的指導，就正確了。四種的行才叫做真正的無所做，因為跟理相應，行當下就不會落在有一個相可求，有一個相可得，那樣的行才叫真正的入，才可以入到要門。所以達摩

56 二入四行是達摩禪法的核心內容。所謂「二入」指「理入」和「行入」，理入屬於教的理論思考，行入是屬於禪的實踐，即禪法的理論和實踐相結合的教義。「四行」指「報怨行」、「隨緣行」、「無所求行」和「稱法行」，其要旨在於以清淨本性了悟佛法以至覺悟之境。

入道要門，真正進到諸法的實相，能夠通達大道的最重要兩個法門，就是理入跟行入。這樣的上堂就是讓眾生做個無事道人或無心道人，沒有這麼多的這般心，不要起心說要怎麼修，怎樣去努力，也不要講什麼道理。所以，黃蘗說講這些沒有用，叫大家散去。當真正明心見性的時候，就會發覺從前修的很冤枉，枉費了多少工夫，種種的求取，明明祖師、經典裏面說無法可得，無法可修可證，已經講得再清楚不過了，可是還是不明白，修得非常辛苦，直到最後真正放下心來無所求的時候，才知道原來是這樣，才明白從前枉用工夫。

問：「如何是世諦？」

師云：「說葛藤現在作什麼？」

裴休出世諦都問過了，現在又反過來問什麼叫世諦？世諦就是世間的真理，也就是俗諦。在天臺言教裡說有一個真諦、一個叫世諦、和中道第一義諦。這裡按天臺裡說的二諦（真諦和世諦），佛法可以分作一個叫真諦，講諸法緣起空的道理，當下沒有真正自己的自性，所以諸法的實相叫緣起空。但是，空的當下有因緣的假和合。所以因緣假和合當下不是沒有，是如幻有。如幻有也叫幻有，它不是真有，這就叫世諦，不可免除有世間的語言、文字，還有種種名相的說明，只是爲了世法所設。如果沒有一個人、我，沒有一個男、女的分別，又如何去分別世間。黃蘗祖師說：問佛法已經是

錯了，還在問世諦，那就是葛藤。什麼叫葛藤？藤和葛類都是蔓藤類植物，因為藤自己站不住，會藉一個東西站立起來，比如大樹，而且會把它緊緊纏住附著在上面，死也不放開，結果它立得越穩，就纏得越緊，讓樹呼吸不了，最後樹死了，藤也枯萎了。這個意思是說，眾生逐相，沒有相就不知道怎麼修。聽到說空，就掉入到斷滅空，掉入到虛無的空，而緊緊地要去追逐和領解，要去得到一個什麼東西來修。

佛法告訴眾生，從禪定得到解脫，從種種的穢法、不淨的法修到淨的法，然後怎麼修。修者覺得很有成就感，自己也像藤一樣豎立起來，可是，等到有所立的時候，立得越穩、越堅固，其實就是蘊藏著生命死亡的時候。這裡的生命死亡是指法身慧命就活不過來了，因為著的相越大，認為自己所擁有的一切很多，以為自己知道的多，幾乎上自天文下至地理，沒有不懂、沒有不會的，這種人就越以為自己了不起。

但是，事實上，自己真正的、真實的真人，實相的那個真人，卻越來越找不到了。為什麼？因為他活在一種虛相，虛偽的偽相裏面，永遠找不到真實的真心。所以當裴休問了佛法，還是不懂，就問起世間法來了。所以黃蘗很不客氣地指出，說葛藤做什麼？說這些沒有用的東西，說這些廢話做什麼？講佛法都已經錯了，還講起世法，那就更不對了。

本來清淨，何假言說問答，但無一切心，即名無漏智。

本來一切諸法就是清淨的，何必要假借？何必要有言說來問來答呢？裴休聽到這一句，如果停下來就對了，可是他還不死心一直問下去。

黃蘗便告訴他，無一切心，就叫做無漏智。只要無漏心，就叫真無漏智。不要以為要去除雜染的心、所有一切不好的心，最後修到功德都不會漏失，才叫無漏智，像佛一樣的究竟圓滿。什麼叫無漏？有相的都叫有漏。真正的無相才叫無漏。到達佛就是無形、無相、無得、無失，一切完全合乎諸法的實相，這才叫做真正的無漏智，叫明心見性。要做到無一切心，任何的心都沒有，凡夫的情愛或者凡夫的貪執財色名食睡等等都沒有了，然後於見聞覺知當下即了。所有一切凡夫這樣的起心動念都沒有；或者認為成佛了不起、解脫很殊勝、聖人很清淨等等這些佛解也沒有了，就叫作「但無一切心」。所以，前面說供養百千萬佛，不如供養一個無心道人。

汝每日行住坐臥，一切言語，但莫著有為法，出言瞬目盡同無漏。

這一句如果能聽懂，你的修行就真正相應到修行了。這裡說的是：每日行住坐臥，一切語言動作，語默動靜，處處

時時刻刻都不要著在有為法上。什麼叫作有為法？落在有得失、有生滅、有取捨、有凡聖，有種種善惡相的對立，以及善惡相取捨的分別，這都叫做有為法。有為法就是生滅法，煩惱去，不煩惱的來；不煩惱的不見了，又有煩惱來，這就叫做生滅法，亦即有為法。所以，不要著在有為法上。只說不要著，並不是沒有有為法。只要不著，並沒有說不要活在世間，也並不是活在世間，都在有為，而是不離這個世間當下，要知道不要著在有為就好。知道一切有為法，當下是緣起性空的，有為就變成無為的實相了，既然是無為的實相，就不會去著它，處處圓融自在解脫了。

前面講到但無一切心，就叫無漏智。只要能夠做到「出言瞬目盡同無漏」，不管是講話、睡覺、吃飯，都叫做無漏。出言瞬目就是說嘴巴說話，眼睛眨巴，都叫做無漏的妙智應用。不要以為眼睛看到的有好有壞，壞的要除掉它，好的也想貪戀它，要做到不取不著，否則就又掉在法相上了。

所謂不取不著，是去觀照它的諸法實相是什麼，自己要清清楚楚知道這個相是什麼。眼睛是張開的，不是閉著的。眼睛打開，當然知道一切諸法的形形色色是什麼。不是讓人閉上眼睛，也不是做啞巴，所有的話講出來，不管是什麼聲音形象，當下都能照見它是空寂的，這就叫做不著。

所以，不著並不是要我們去遠離什麼，或除掉什麼，或者沒有什麼。而是，當下即這個法的時候，就觀照它本體是空寂的。體雖然是空寂，卻有如幻的假的相和用，這就叫做真正的明心見性。所以爲什麼說「出言瞬目盡同無漏」。出言瞬目即因緣假，因緣假的當下也就是真空的妙用。真空沒有所謂的相，但是它要藉著出言瞬目當做它的妙用。

如今末法，向去多是學禪道者，皆著一切聲色，何不與我心同虛空去，如枯木石頭去，如寒灰死火去，方有少分相應。

黃蘗說道，如今這個時候是末法時期，很多修學禪道的人都落在有學有修上了。有學有修就有得有失，就著在一切聲色裏面。不管是著聲色還是透聲色，都叫做掉在聲色裏面。聲色要如何透？當下就知道聲色即是實相，聲色當下就是中道相，根本不需要透出來。

很多學禪的人都是纏在道上面去學去修，因此著在一切聲色上，掉在這樣的相上去著，還不如每一時、每一刻心都像虛空一樣。前面講到，世間最好的珍寶，要拿來掛在莊嚴虛空中，根本掛不住，意思就是說，不要認為成佛是無上的大法，在我們的真心上面，成佛這樣的大法也掛不上去。別以為自己的心既然是空寂如虛空，就叫我們的心像枯木石頭，

不能起心動念，那就叫死相，那就沒有了了清楚。我們一樣要理入行入，理要明，行要做。不過，我們在用心的時候，要知道無心可用。法在修的時候，知道這一切法當下是空寂的，所以也無法可修可得，這樣才相應到真正的實法，才叫做木石。木石是指說，不起心動念，而不是像木石沒有能夠分別的能力。

如果你自己真正有禪定經驗，達到一心之時，對外境沒有起心動念的分別，可還是了了清楚。物我一如的感覺，沒有分別，很親切，但還是知道，物是物，我是我，也知道當下的境界，花就是花，什麼顏色的花，怎麼樣都知道，但是沒有掉落在取捨裏面。像平常一樣的，例如說漂亮不漂亮，或我愛不愛他，捨不捨得他的那個念都沒有，但是一切的境還是清楚的。境是清楚，心卻沒有著相分別。

所以如果在禪定裏面，參禪參得很認真，不管是祖師禪還是話頭，身心進入到四禪八定的過程中，但不著在那裡，就知道什麼叫做一心，什麼叫做了了，什麼叫統一，什麼叫無別，什麼叫清淨，什麼叫光明，那些都是性體裏面具足的一些法相。雖然這些相不是實有的，但是它在因緣的假有下，還是可以感受得到、體驗得到，尤其是在禪定以後，當我們的心放下了一切分別、執著，這時候清淨的、一心的相就會顯現。

一心相還不是真心，但是真心本來就具足種種的妙相，只要不執著它就是實相，這就叫做妙相。對任何境界不貪執，但是知道有這樣的過程、有這樣的境界。這樣才會知道我們的心體為什麼不叫虛無、也不叫做斷滅，因為知道一心的時候是什麼體驗。

如果沒有這些禪定的體驗，講到祖師禪無形、無相、無色、無味、無名、無字，還是會不太明白。所以，這裡只是說像枯木石頭，不要起心動念分別，但這不是變成死心。如果死心，沒有了了清楚，那就不是真正的修行了。而無心並不是沒有心，是指沒有掉落在心的分別知見裏面而已。如果燃燒東西已經變成灰，冷掉了裏面就沒有星星之火。有時候在灰燼裡慢慢撥，只要還有一點溫度，用一點容易燃起的報紙，再用小小的風吹一下，馬上就可以點著，就不需要重新去點火。但如果已經變成寒灰了，縱然裏面有炭，也是死炭。死火，當然就是沒有火了。火就是希望能夠亮，得一個明，去一個暗。寒灰死火，意思也是叫眾生不要落在有得失攀緣的所求上面，就是比喻不要有明暗的得失，不要掉在有煩惱和智慧得失的求取上面。這樣才有少分相應，才有一點點能相應得到。心能夠做到真正的無得、無失、無求，才相應得到。

在佛法裏面有一個三三昧，又稱作三解脫門的說法，叫做空、無相、無願，這三者是可以使我們跟法相應的三個法

門。第一個空是觀照於一切諸法，當體空寂。第二個無相是知道一切的諸法沒有它的形，沒有它的相。雖然說無相，但是事實上卻有種種的假相。無相跟空不一樣，空是在法體上面講的原來的性空，緣起性空，無相是指它的種種的妙相，當體是空寂的。不可以說它是有相，如果有相，那就不叫解脫。但是又不可以掉落到沒有相的那種虛無的相，它的無相是沒有執著一定的相可得，反而是無不相，所以跟空不一樣。如果沒有這種區別，這三個法門合起來幾乎都一模一樣，但是，它是有不同的層次。空門解脫是證到真諦；無相解脫門證到的是假諦；無願證到的是中道解脫門，所以說空、無相、無願。

爲什麼叫無願？有任何願求的話，就是心還著在得失上面。這裡的願求也不是指我們通常所說的心願，其實是指諸法的作用，是無用以後的作用才叫妙用。所以無願是指它的妙用。空、無相、無願，其實是法身的三種，第一個叫法身，第二個叫報身，第三個叫應化身。

無願才能夠以一切眾生的願，滿眾生的一切願，而產生真正的千百億化身，這個叫三解脫門，真正可以得到解脫。如果掉落在空的一面，那就叫小乘人。如果掉落在相上面，就叫凡夫。持這個相為實相，沒辦法認知它是無相，無相以後才叫無不相。能夠做到空、無相、無願，做到知道一切諸

法本來空寂，也不要起心動念想去追逐、想去佔有、想去得到，能夠知道本來空寂、本來無相，也沒有任何種種所謂的功用、作用。心都沒有這些相存在的時候，才相應到真正的實相。實相雖然是空寂，但是當下有種種的妙相，妙相就可以產生種種的功德妙用。

比方說菩薩的願，發種種的願，可是是無願的，是沒有任何一個眾生可度的那種願，所以叫做「虛空有盡，我願無窮」。虛空界，本來當然就是空無的，哪裡會盡呢？連空都要把它盡了，願也不可能盡。虛空盡的時候，願才會盡。虛空不盡，願就永遠不盡。願為什麼能夠永遠不盡？因為本來就沒有著相的願求。沒有在有願的這種願求下，當然無願才能相應到永恆無盡的願。否則只要有相，有真實的體，有真實的用，就永遠是有限的。

何謂省力事

若不如是，他日盡被閻老子拷爾在。爾但離却有無諸法，心如日輪常在虛空，光明自然不照而照，不是省力底事？

前面一直在說不是這樣的修，但反過來說，不這樣的修也是不對的。一天到晚吃喝拉撒睡，到了生命的最後一刻，還是逃脫不了業果報的牽纏，就還會被閻王抓去拷打。要做

到不掉在「有」跟「無」上面去著，所有的法，都還它本來的實相，就是不思善、不思惡。一切諸法本來無相可得，本來空寂的，這就叫做「有無諸法都離」。這樣自己的心就好像天空的太陽，常在虛空。天空中的太陽，並沒有因為有這些眾生的存在，它才會在，才照耀著大地。太陽在虛空裡，是不照而照，沒有任何原因，而且太陽的光芒是無時無刻不在的，雖然太陽有一半的時候會轉向變成黑夜，但事實上，光明是常在的。太陽在虛空裏，光明是自然的，不需要為任何原因去照耀。這樣的修行就是最省力的，所以，參禪是最省力的。

到此之時，無棲泊處，即是行諸佛行，便是應無所住而生其心，此是爾清淨法身，名為阿耨菩提。

能夠做到離開一切有無諸法去修行的時候，自然就無棲泊處。不要掉入無棲泊處的時候反而害怕，不知道如何是好。如果告訴你，參禪不要用心，不要用思量，不要掉在法上去用功，眾生反而不知如何修行是好。所以祖師就讓我們參一個話頭，話頭就是自己原來心還沒有起心動念時候的那一個東西，是諸法的實相。如果你想不出話頭，就一直去想，認為想出來的時候，答案就出來了，結果越想越錯。

如果有心想要取這個真心，就錯了。而話頭的盡處就

是諸法的當下，只要不起心動念，當下就叫話頭的盡處。不是不動心、不起念叫做話頭盡處，話頭盡處如果是不起心、不動念，那晚上睡著了以後，心沒有任何活動，或者昏過去或者麻醉以後，也是沒有心的作用，但這並沒有見性。而諸法的究竟實相，不是去找，也不是去求，而是即諸法的這個當下，要去觀照它本來空寂、本來如如、本來無相。

六祖告訴我們：般若修的時候要一行三昧、一相三昧。甚至於說，禪宗的實相叫做無相，以無相為宗。無相、無念、無住這三樣就是說明諸法的究竟實相是無相的，諸法是通流的，不要變成死東西，所以它是無住的。諸法怎麼去用功？處處做到無念而念。無念亦即不要掉在有念的相裏去念，這個念就叫真正的念了。無念不是沒有念頭，是沒有掉落在起心動念，掉落在分別一切諸法的念，才叫無念為宗。所以無念是真正的真心，就是清淨心，清淨心無念無心，不掉落在念的起起滅滅。念的當下，其實就是實相，它原來是空寂的。如果能夠到這樣就是「沒棲泊處」，當下這樣的行就叫「諸佛行」；是佛真正的境界，佛真正的受用、佛真正的妙行，而這個時刻就叫「應無所住而生其心」。沒有掉落在諸相上面，但是心又會產生種種的妙心。前面講要如木石、如枯木寒灰，應無所住而生其心，不是像木石，不是像虛空，不像寒灰，也不像死火，而是不落在起心動念上，使得我們的心有所造作攀緣。

沒有造作沒有攀緣，就像木石一樣。但是不要像木石一樣變成死念；無念不是死念，無念是指念念相應到諸法的實相。諸法的實相是空寂、緣起性空、沒有自性，念念都知道本來是空寂的，念的實相是空寂的、是無自性的，所以叫做無念。這樣子就是我們的清淨法身，就叫阿耨菩提，就叫無上菩提。

若不會此意，縱爾學得多知，勤苦修行，草衣木食，不識自心，盡名邪行，定作天魔眷屬。

如果不能真正領會修行是這樣的，掉落在別的方法上來修，縱然學得知識再多，三藏十二部都會念、都通曉也沒有用。佛陀曾經講過，有一位善星比丘能誦得很多經文，也能為人講說，但是不識一知，不識一法，結果最後深墮地獄。意思就是說，如果只是依文解意，往向外面去著相，反而不知不識。比如「佛」這個字，如果沒有真正認知這個字，也沒有真正認知這個意，縱然通得三藏十二部為人講說，講說的是什麼佛呢？是知見佛，不是真正的佛。

所以，縱然學到很多知識，然後勤苦修行，認認真真地、辛辛苦苦地去用功、去修行，甚至於做到像草衣木食，連布納的衣都不穿，只是用樹葉、用草來遮身。頭陀行還可以日中一食，草衣木食是連托鉢都不托，山上生什麼就吃什麼，

但是如果這樣清苦修行，卻不能瞭解、不能明白自己的真心是什麼，這樣都叫邪行。這樣的精進不是叫精進，這叫做修魔。要識本心，識自本性，學佛才有益，否則頂多只是學人天的一些福報，不出魔業。

如此修行，當復何益？

像這樣的修行有什麼利益呢？我們可以從經典上，還有從高僧傳裏面都可以看到，很多人以為這樣叫做修行。但這樣的修行其實都叫做盲修瞎練。

志公云：「佛本是自心作，那得向文字中求？」⁵⁷

這裡已經講得很清楚，佛就是我們的清淨心，不離開我們的清淨心，清淨心當下既然就是佛，怎麼會要向文字中去求呢？向人家去問？去求呢？看語錄裡記載，很多人向祖師提問，這都是很可憐的，所以現在很多所謂的修行人都是很可憐的人。爲什麼？因為都不向自己心中去求，都向文字教理上面去求。

饒爾學得三賢、四果、十地滿心，也祇是在凡聖內坐，不見道。諸行無常，是生滅法。勢力盡，箭還墜，招得來生

57 志公：即寶誌禪師，俗姓朱，又稱保志，人稱誌公禪師、誌公祖師。梁武帝時代佛教高僧，與達摩、傅大士合稱梁代三大士。

不如意，爭似無為實相門，一超直入如來地？為爾不是與麼人，須要向古人建化門廣學知解。志公云：「不逢出世明師，枉服大乘法藥。」

「饒爾」就是縱使的意思，這裡是說縱使讓你學得「三賢」，什麼是三賢？原本的三賢⁵⁸就是指還沒有證得果位者。什麼叫果位？就是初果聖人以前的人。登初地就叫聖人，還沒有登初地叫做賢位。賢位的人修什麼？修五停心觀，修別相念，修總相念，這三個法門修行成就我們稱做三賢。四念處的修法，例如：觀身不淨，觀受是苦，觀心無常，觀法無我，這幾個在小乘裏面的修法很重要。合起來，總相念就是全部。例如：觀身受心法，皆是無常；心也無常，受也無常。心也無常，法也無常，這個叫做總相念。別相念是一個一個法去作觀察，例如：觀身不淨，只觀身不淨；觀心無常，就觀心是無常；觀受是苦，就只觀受是苦。如果是總相念的話，例如：觀身，他就觀身同時也是不淨，觀身同時也是苦，觀身同時也是無常。這些就叫做總相念、別相念。

果位裡，初果向，初果；二果向，二果；三果向，三果；四果向，四果，這就叫四個果位。還沒到初果果位的時候，有一個叫做修道位，有一個見道位。初果梵文是須陀洹；二

58 三賢：1·十住十行十迴向諸位菩薩，但斷見思惑，尚有塵沙無明惑在，未入十地聖位，所以只稱為三賢，或地前菩薩。2·合小乘之五停心觀、別相念處、總相念處三者，名為三賢。

果是斯陀含；三果是阿那含；然後是阿羅漢果。十地是什麼？十地是菩薩的十地。這裡說的是縱然讓你學得三賢、四果、十地滿心也只是在凡聖內坐，沒有真正見到真實的實相。學到三賢的果位，得到四果的果位，乃至於得到登地菩薩的果位也只是在凡聖內坐，不是凡，就是賢。十地⁵⁹就是聖，三賢還不是聖，所以還是在凡聖內坐。他不見道，說諸行無常，是生滅法。諸行無常是生滅法，你要瞭解諸行是無常的，前面三賢、四果、十地滿心都還是掉在所有行裏面。得到三賢就是去掉凡，去掉三賢又再得到聖。

這樣的修行就好像箭往上射的時候，如果箭的力量盡了，便往下墜，意思是說，修到那個地步的時候，力量盡了，

59 指菩薩五十二位修行中，第五個十位名十地，在此十地，漸開佛界，成一切種智，已屬聖位，故又名「十聖」。一、歡喜地：菩薩既滿初阿僧祇劫之行，初窺心性，破見惑證二空理，成就檀波羅蜜，生大歡喜，故名「歡喜地」；二、離垢地：菩薩斷思惑，除毀犯之非，使身清淨，成就戒波羅蜜，離一切垢，故名「離垢地」；三、發光地：菩薩滅無明暗，而得三明，成就忍波羅蜜，心光開發，故名「發光地」；四、焰慧地：菩薩於三十七道品，圓滿具足，進而修習力無畏，不共佛法，遠離懈怠，成就精進波羅蜜，使慧焰熾盛，故名「焰慧地」；五、極難勝地：菩薩為利益眾生，外習諸技藝，內成就禪波羅蜜，極難制勝，故名「極難勝地」；六、現前地：菩薩住解脫法門，修空無相無願三昧，成就般若波羅蜜，使現前差別盡泯，故名「現前地」；七、遠行地：菩薩斷諸業果細現形相，起殊勝行，廣化眾生，成就方便波羅蜜，備遠行資糧，故名「遠行地」；八、不動地：菩薩住無生忍，斷諸功用，身心寂滅，猶如虛空，成就願波羅蜜，與涅槃心，湛然不動，故名「不動地」；九、善慧地：菩薩滅心相，證智自在，具足十力，於一切處非處，都清清楚楚，成就力波羅蜜，善運慧解，故名「善慧地」；十、法雲地：菩薩廣集無量道法，增長無邊福智，悉知一切眾生心行，依上中下根，為說三乘，成就智波羅蜜，有如大雲，雨大法雨，故名「法雲地」。

還是墮在相上面，不管是凡的相，或聖的相，還是墮在哪裡，沒有究竟離相，這樣還是會「招得來生不如意」。如果只是草衣木食，沒有見到本心，那永遠沒有見到自己的真心。縱然怎麼學，怎麼認真，等到力量盡的時候，終究還是會掉下來。修得這麼精進，這麼用功，吃了這麼多的苦，以為自己應該有很多的成就，其實都還是落在相上，沒有真正得到解脫，還是遭遇到來生的不如意。

「爭」就是「怎麼」。怎麼能夠像無為的這個實相門呢？只要一進入，當下就直接進入到如來地裏，就不要這樣虛受辛苦。前面已經講到四果、十地都不會再生死輪迴，這裡的生死輪迴是三界的輪迴，佛法講的生滅滅已，生滅不停的心就叫生死。沒有真正證到佛果位的時候，所有的生滅都還是在，只是越來越微細，到最後根本無明也無的時候才叫做永離，永遠斷盡一切的生滅，否則根本沒有真正斷盡。

「十地滿心」，已經到達十地最後的果位叫滿心，在十地以上就是等覺了。最後，達到金剛後心的時候，就進入到佛。金剛後心的那一剎那，若不是相應到諸法究竟無相，就沒有見到清淨心，永遠都不叫成佛，還是在金剛後心的地位。因為你不是這樣的人，沒有辦法達到「一超直入如來地」這樣的境界，沒辦法當下就「絕學無為閑道人」。佛的法門建立教化的方式各有不同，應根以藥，應機以藥，都叫做建化

門。因此，要掉入到建化門裏面去廣學知解。因為沒有辦法做到，一聞道就能夠當時頓斷，只好向教化門裏面去學習這種種的一切。學習的時候還以為自己在修行，很精進，很努力，還自以為自己是叫做有修有證的人。因此，志公說：如果不真正遇到出世的名師，就枉服大乘的法藥。可是沒有真正出世的明師告訴你，你錯在哪裡。這樣就得把這個藥一直吃，吃了以後，因為藥有副作用，本來沒病，一直服下去，到最後就變得真正有病了。

爾如今一切時中行住坐臥，但學無心，久久須實得。為爾力量小，不能頓超，但得三年五年或十年，須得箇入頭處，自然會去。

黃蘗繼續說，從今以後，在任何一切的時間，乃至於一切的處，也就是行住坐臥的時候，都要學無心，不要落在起心動念。落在起心動念上，當下就叫做邪念。要真正做到無念，無念才是真正的正念。「久久」是指任何的時間，都不要遠離清淨心，要實際地真正相應於真正的真心實相，才叫實得。現在叫你行住坐臥只學無心，常常需要這樣用功。但是現在因為你的力量不大，般若觀照的智慧力不夠大，所以不能頓時就相應到諸法的究竟實相，達到真正超一切的二相分別。但是如果能夠三年、五年或十年這樣繼續地努力，就能夠得其門而入，能真正相應到所謂的實法是什麼、實相是

什麼。到那時候，自然就能領會爲什麼叫做「絕學無爲閑道人」，什麼叫做明心，什麼叫做見性，以及心性怎麼明。

爲爾不能如是，須要將爲學禪學道，佛法有甚麼交涉？

因爲你自己不能做到這樣，所以認爲必須要學禪學道。如果禪跟道可學可得，那麼跟佛法有什麼交涉呢？意思就是跟真實的大法有什麼相關？交涉是指一點關係都沒有的意思，因為那是學來的、得來的。學來的、得來的，就落在有生有滅，不是跟佛法相應。這就只能說是世間法，不是佛法。

故云：如來所說，皆爲化人，如將黃葉爲金，止小兒啼，決定不實。

因此說如來所說的一切都是爲了教化人。這裡的化人，不要當做變化的人，而是爲了教化不同根機的眾生。例如把黃葉當成金子，用來止小孩的哭泣，這個黃葉絕對不是金子。這種方法只能騙騙小兒，止住啼哭。但是，不能騙大人。小孩認爲黃葉是黃金，現在眾生也往往把佛陀給的一切教法當做實法，那就像把黃葉當做金一樣了。佛陀講的法，不是真正的有一個究竟的實法可得，只是爲了讓眾生，去除掉自己的妄想、分別，千萬不要把它當成一個究竟、最高、真實的大法。

若有實得，非我宗門下客，且與爾本體有甚交涉？故經云：

「實無少法可得名為阿耨菩提。」

如果你認為有一個真實的法可得，就不是禪宗的門下客，就不是真正禪宗的學習者。如果你以為，自己雖然不是禪宗的門下客，但還是佛法的門下客，那當然也可以。但是事實上，這跟你自己的本體沒有任何一點交涉，跟佛法也沒有交涉，因此不能從這樣的學習去達到真正的認知、真正的證得。所以禪宗說無得。二入四行裏面的四行，就是無所得，處處一個法聽懂了，再來看就都沒有問題了。

如果認為有所得，就跟諸法的實相不相應，就不能叫做「稱法行」。如果所行的一切都掉落在生滅、得失裏面，就不相應到實法。這跟自己的本體有什麼交涉呢？所以《金剛經》裏講，一點點的法都不可能得到，才叫做「阿耨菩提」⁶⁰。無法可得，才叫真正的大法。

若也會得此意，方知佛道魔道俱錯，本來清淨皎皎地，無方圓、無大小、無長短等相，無漏無為，無迷無悟，了了見，無一物，亦無人，亦無佛，大千沙界海中漚，一切聖賢如電拂，一切不如此真實，法身從古至今與佛祖一般，何處欠少一毫毛？既會如是意，大須努力，盡今生去，出

60 阿耨菩提，即阿耨多羅三藐三菩提的簡稱。佛字名，華譯為無上正等正覺，即是真正平等覺知一切真理的無上智慧。

息不保入息。

如果能體會到這裏面真正的大意，真正體會到佛法是無得、無失，是本來如此、本來清淨，是無名無相的，才會知道佛道、魔道諸錯。不要以為魔道是錯，佛道就對，有凡情，有聖解，都叫做錯。所以，佛道魔道都錯。本來諸法的實相是清淨、是皎皎地。皎皎是光明的意思，沒有方圓，沒有大小，沒有長短的這些相，就是無形無相；也無漏，也無為，不要以為一切的法有漏失或者無漏失，當下都是無漏無為的，沒有迷悟，沒有人迷，也沒有人悟。

「了了見」即清清楚楚的明白。了了見，不要糊裡糊塗，絕對是清清楚楚明白的意思，明白什麼叫真心、什麼叫實相、什麼叫佛。一提起就知道，不需要再跟你描述、解釋。所以無一物，不是物，不是人，也不是佛。

「大千沙界海中漚」即如恆河沙般種種的世界這麼多，也像海裡面的水泡一樣速起、速滅。說它有，不對，說它無，也不對。海中的泡沫，說它有，卻抓不住、拿不住，但是說它沒有，它又有往外冒出來的假相。所以，「一切聖賢如電拂」，電拂就是如夢幻泡影，如露亦如電。像電一樣的閃過叫拂，拂就是閃過，像閃電一樣的過叫電拂。所有這些海中漚、聖賢都只是生滅的假相而已，都不如心的真實。

心的真實是什麼？就了了知道本來空寂，空寂又具有一切萬法。法身從古到今都跟佛祖一樣，跟我們也一樣，不要以為法身只有佛祖才有，一切眾生都有。佛與眾生都一樣，無二無別。所以菩薩為什麼還可以有不同的像，可是塑造的佛像幾乎都是一樣的？因為一切的菩薩有各自的因緣，呈現出來不同的像，佛代表的是真正的諸法實相。諸法實相就是佛佛道同。既然法身同，報身當然也同，應化一切，也都種種的同。

所以無二無別，才稱作佛。沒有多佛，連一佛也不可得。說有多少的佛，那只是方便的假說，連一個佛都不可立。法身是無相的，是諸法空寂的。從古到今就跟佛一樣，沒有任何欠缺。

既然已經瞭解這樣真正的大意了，就需要認認真真的去努力，不要以為空寂就不努力。若是落到空寂裡，把它變得斷滅或虛無，那當然不需要努力。這裡的空寂是指相的空寂，但是它的業用不是空寂的。裏面還有無限的功德妙用，要去了了，要去具足，在此生真正的能有個入處，盡這一生就要真正能夠去到這個地方。去到自己所謂真實不假的地方。而這所謂真的地方是哪裡？就只有靠你自己去參悟了。如果不好好的努力，出息就不保入息，生命是無常的，剎那就變成死人。所以不要再蹉跎歲月，浪費光陰，要珍惜現下的生命，

好好去努力。

問：「六祖不會經書，何得傳衣為？秀上座是五百人首座，為教授師，講得三十二本經論，云何不傳衣？」

裴休繼續提問說：六祖不識文字，經書裏面的文字他都不能瞭解、也不能教人，為什麼能夠得傳衣做祖？神秀上座是五百人的首座，而且是個教授師，五祖經常叫他代替自己來教導大家，也講三十二本經論。三十二本經論不是三十二本，是三藏十二部；三藏是指經、律、論。十二部也不是指十二本書，是十二種形形類類佛所講授的不同內涵的經書。這麼有大學問、大成就的一位大善知識，為什麼五祖沒有將衣鉢傳給他呢？

祇是默契

師云：「為他有心，是有為法，所修所證，將為是也。所以五祖付六祖，六祖當時祇是默契，得密授如來甚深意，所以付法與他。汝不見道：法本法無法，無法法亦法。今付無法時，法法何曾法？若會此意，方名出家兒，方好修行。」

黃蘗說：因為神秀還有心。他還有心想要成佛，還有心

要斷煩惱。「時時勤拂拭」，是要斷煩惱，「勿使惹塵埃」亦是。「身是菩提樹，心是明鏡台」，心要像明鏡台一樣，身要像菩提樹一樣，所以還有個佛可成，有塵勞可斷，因此還有凡情聖解，還有魔道佛道之分。「勿使惹塵埃」，塵埃就是魔道，菩提樹就是佛道，還有魔道佛道的分別，是他有心。因此，還是落在有為法上。

他所有修的一切，所證的一切，都當做是有這樣一個法，確確實實有這樣一個法。他無法做到無我相、無人相、無眾生相的無，畢竟一切都空、無，所以六祖講「本來無一物，何處惹塵埃」，所修、所證，都知道是無。都知道是無，不是都是無，如果把它都當做是無，那就變成還有一個無可修。

所以五祖付六祖，六祖當時祇是「默契」，這裡沒有說是「是」，說只知道。只知道無，這叫做默契。不要掉落在有一個無可得。只要知道是無就對了。因為神秀是有心、是有為法，所修、所證都把它當做是。所以為什麼五祖會付六祖？因為六祖當時只是默契，相應到真實的真心實相，沒有說有真心實相可得，只是默默地契合真心實相。

「得密授如來甚深意」，因此可以得到衣鉢的傳法。密授就是傳衣、傳法，如來真正的、所謂最不可思議的、最深奧的真正大法。「所以付法與他」，就是可以付法給他。什

麼叫做真心？不可以掉落在有裏面，不可以認為它是無，到底究竟是什麼？那就要靠自己用功。用功後，真的明心見性，就了了，所以叫做知了、知了。禪一定要參到知了、知了，才叫做明心見性。

反之就越來越纏住自己，認為有一個大法，可以讓自己開悟，可以讓自己明白，那就叫纏，把自己纏得不透氣。越纏就越悶，悶到最後，就活不了，這樣的禪就沒有用，要能夠超越一切，超越所有的形象。例如：蟬在地下十七年，是超越了黑暗。出了土地以後，牠在虛空中，任何時間，牠都可以飛到各處，都不住著，也不住著在名相，超越明淨，這時候就叫了了，就叫知了。可見，一隻蟬都比我們高明。

「汝不見道」意思是你難道沒有聽到這樣的說法嗎？真實的、原來的、根本的大法是無法的，無法的法才叫真正的法。這個無法，師父傳給徒弟，徒弟領受這樣的法。一個傳法，一個領法，卻又何曾有法呢？所以叫「法法何曾法」。沒有傳的，也沒有受的人，當下這個才叫真正的傳法。如果認為會有師父傳給什麼法，弟子得到什麼樣的法，這叫傳法，那不是真正的佛法。

「若會此意，方名出家兒，方好修行。」如果能體會這樣真實的大意，才叫真正的出家人。我們常常用「兒」字來

代表能夠精進不疑者，像善財童子。這個兒字不是沒有意義的，它代表年輕童真，一心一意向上追求努力。所以稱之為兒，會繼續向上成長，這樣才叫做好好的修行。

若不信，云何明上座走來大庾嶺頭尋六祖，六祖便問：「汝來求何事？為求衣？為求法？」明上座云：「不為衣來，但為法來。」六祖云：「汝且暫時斂念，善惡都莫思量。」明乃稟語。六祖云：「不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座父母未生時面目來。」明於言下忽然默契，便禮拜云：「如人飲水，冷暖自知。某甲在五祖會中，枉用三十年工夫，今日方省前非。」六祖云：「如是。」到此之時，方知祖師西來，直指人心，見性成佛，不在言說。

如果不相信這樣的話，在《六祖壇經》裏面，有一個道明上座快跑追上大庾嶺這個地方，來尋六祖。大庾嶺頭，這個「頭」字，是指最高的地方。他來追逐六祖，六祖就問：「你到底是為何事而來？如果只是想抓我，我又沒有罪。如果你是想要衣鉢？那衣鉢就給你。如果你是想要求法？那我就教你。」明上座就回答：「不為衣來，但為法來。」我們看壇經裏面說到，他曾是武官出身，但是拿衣鉢還是拿不動。最後才說：「我不為衣來，是為法來。」不管拿得動還是拿不動，就是拿得動，我想他也不會只要表面的衣鉢，而不要法，因為他叫「道明」。道明是真正明了的意思，所以他一定會

問道。明上座既然誠心為法來，六祖當然就要教導這一類肯求於法的人，不可慳法，不可吝法。於是六祖就告訴他：「汝且暫時斂念，善惡都莫思量。」

「斂念」很重要。放下一切的分別執著，叫做斂念。不是都空掉，像木石一樣什麼都不知叫斂念。斂念是放下一切分別計較。起心動念有所作為、有所求的，這都就是妄念。只要把妄念收斂起來，不要掉在善惡二相上去分別。「思量」就是分別，眾生大多數的時候，都是掉在善惡上分別好壞。

於是道明就照著六祖所說的話做。他在五祖座下修了很久，如果到現在斂念、善惡都莫思量還做不到，那何必修了？對出家人來講，這是入門的功夫，當然馬上可以做到。接著候六祖進一步，給他一個真正的指導。

如果身心沒辦法達到一念，沒有辦法藉著這種時節的因緣，把一念的統一心去除掉，就仍然還掉落在二相裏面。二相裏面就有得失，有染淨的對待。只是說利用那一念，使得自己染淨相不起而已，但是還在，超脫了染淨的對立，但仍然掉落在一個所謂統一身心的清明。所以，前面的稟語「斂念，善惡都莫思量」非常非常重要。如果沒有這個功夫，沒有前面的修行，後面只是光聽不思善、不思惡，是無法開悟見性的。

換句話說，前面的修行功夫，一定要到達真正的二相不起，身心進入到絕對的真心，絕對沒有任何其他的妄想心念，到達純一、清淨、圓明的狀況。這時候，一句話，哪怕是其他的因緣，比如聲音，風吹草動，葉落開花，這些都可能成為悟道的因緣，不一定是一句話。這句話如果是從由善知識那裡來的，尤其是在參祖師禪的時候，當我們進入到一心，未能從一心出來之時，善知識的話就會有很大的幫助，使我們從一心的清淨相裏面跳脫出來，達到真正究竟的無心。

大多數人進入到一心的禪定狀況以後，往往缺少了智慧的觀照，很難突破那個「一心」。越用功，那個定相越來越深，智慧就越來越退，一心相的成就就越來越大，大到變成木石，心都不會起任何一個念頭。也因此當時道明真的做到六祖講的斂念時，六祖就當頭棒喝「不思善，不思惡，正當與麼時，還我明上座父母未生時面目來。」當頭棒喝讓你的心沒有差別的對待，沒有二相的分別，當下唯事一心⁶¹，只是一念的清淨心，

61 明末蓮池大師的《阿彌陀經疏鈔》所示，一心可分為「事一心」和「理一心」。所謂「事一心」也就是心無雜念、心口相應，念念是佛號。自己知道在念佛，而且有佛號可念，便是一心念佛，或稱全心念佛。由於專心念佛，即能達成禪宗所謂「功夫成片」的層次了。再深一層說，才是三昧或定的程度，也就是忘我的覺受現前。所謂「理一心」即是與理相應，親見阿彌陀佛的法身，彌陀即是自性，西方不離方寸，那就是「自性彌陀，唯心淨土」的境界現前。

「事一心」屬於禪觀、禪定的層次；「理一心」則是禪悟的層次，這都是禪淨雙修的結果。以淨土的念佛為入門，達成三昧及了悟解脫的目的。

通常所說的一心不亂，應該是指專心一意的意思。於念佛時，心繫佛號、口持其名、耳聞其聲、心無二用，即為一心，則臨命終時，即能

這個就是逼拶。在這個一逼一拶之下，使得自己從一心的狀況進入到無心，無心恰恰剛好相應到真正一切諸法的實相。

只要你有心推求的時候，落在功夫，落在相上，落在心相上，落在功夫的成就上面，都沒辦法出來。這時候被一逼，剛好就是起智的觀照。智一觀照，就把原來定相的一心相破掉，當下進入到無心。無心恰恰就是真心，所以叫做無念。無念就是真正明心見性的實體。道明說「如人飲水，冷暖自知」，講出這句話就是代表他見性了。就好像飲水，無論是暖的、冷的，一喝就知道。接著道明又說，我在五祖座下，枉用三十年的功夫。其實這三十年功夫一點也不虛枉。如果沒有前面功夫的累積，他不可能言下立悟，也不能當下就能做到真正的稟語歛念，達到動靜二相了然不生。像觀音菩薩的動靜二相了然不生，這叫「入流亡所」。入流亡所的時候，當下就念念相應到清淨的身心，寂滅現前，生滅滅已，寂滅現前，不需要再去從空、出空、淨什麼，都不必了。

入法流實相的時候，當下見到它，本來空寂，本來如如，本來清淨，這時候就叫真正的寂滅現前。如果沒有前面的三十年功夫，如何能做到動靜二相了然不生？沒有這個功夫，想言下大悟，都叫做夢。所以，哪裡不需要功夫呢？說功夫，從實相來講，又是枉修。因為你現在力量小，如果力量大的

往生。參考聖嚴法師《學佛群疑》。

時候，當然就沒問題了。就像開車，油門加足的時候，很快就開動了。油門如果不足的話，引擎只會響，但走不了。

馬力足了，自然就往前走。修行也是一樣，雖然諸法的實相是空寂的，可是在因緣假上面，如果沒有真正去實修，心沒辦法達到一心，或者進入到無心，就很難見到諸法的實相。諸法時時刻刻呈現在眼前，都叫做實相。但是，你還是領會不了，必須先經過自己的心、斂念，然後到達動靜二相了然不生。所有的相都不生的時候，進入到所謂的連統一相都不可得，這叫做生滅滅已，寂滅就現前。

所以道明說：「枉用三十年功夫，今日方省前非。」以前認為這樣修才對，認為有一個對，因此現在看起來叫枉。只要不認為它是對，就不會認為需要這樣修行，才能達得了。如果認為那樣做是所修、所證皆是，那就是神秀上座的修法。聽到道明這句話，六祖說：這就對了。到這個時刻，道明就清清楚楚知道，祖師西來，什麼叫做直指人心，什麼叫做見性，當下就要成佛，就不需要誰去教他了。所以，他在五祖座下，三十年聽的、明白的也絕對不少。

為什麼在當時的叢林裏面，由神秀當做教授師？因為神秀要把很多經典裏面的論點告訴大家，尤其是《楞伽經》中的內容，要為大家講解，所以要聽的法不少。不像後期的禪

宗特別在百丈以後，一天到晚都在工作。因為以前早期的寺廟是政府所蓋，出家人不用做事，就多研究一些經教理論，禪定解脫用功。

百丈建叢林，都是在深山、高山，沒有人能夠護持，樣樣東西都得自己來做，將禪宗的精神轉變成在生活之中去體悟、去悟道，沒有很多時間去講大道理、聽大道理。所以後期根本沒有什麼教授師，就只有首座，代替分香，代替老和尚，講講開示。只是開示，不是叫做教授師。

倒却門前剎竿著

豈不見阿難問迦葉云：「世尊傳金襴外，別傳何物？」迦葉召阿難，阿難應諾。迦葉云：「倒却門前剎竿著。」此便是祖師之標榜也，甚且阿難三十年為侍者，祇為多聞智慧，被佛訶云：「汝千日學慧，不如一日學道，若不學道，滴水難消。」

這段是黃蘗說禪宗西天二祖阿難問初祖迦葉：世尊除了傳下金襴之外，還有其他什麼嗎？金襴就是金色的袈裟，袈裟一條一條，像屋裏的欄杆，大梵天王送給佛陀又傳下來的，非常精美，所以稱作金。金不見得用黃金做的，但起碼是很精美的，因為此物只應天上有。佛陀的袈裟，當時起碼是由

大梵天跟帝釋天供養。佛陀除了傳了袈裟作為傳衣的證明以外，是不是還有別的教法呢？其實對阿難來講，他應該自己知道最多。為什麼他還問這句話呢？因為阿難跟隨佛陀身旁做侍者幾十年，佛陀講的東西全都流入阿難心裡了，但是，阿難認為佛陀講的雖然他都知道，可是他沒有悟，能夠讓他開悟的，可能是自己沒有聽到的內容。所以他問迦葉，除此之外佛還有傳什麼其他特別法門沒有？

於是迦葉就大聲的叫阿難，待阿難應諾之後，迦葉當下說：我們在印度，如果自己對法有所樹立時，一定要掛一個旗子，表示這是本宗所立的大法。刹竿立起來就代表我這個法門有一個法立起來。雖然現在沒有這個傳統，但是現在一般人也看得出來這是佛教的寺廟。只是寺廟現在除了一批出家人，一天到晚吃喝拉撒睡以外，沒有任何的東西可以去跟人家來做比較的。而其實現在吃喝拉撒睡就好了，這就是我們的大法。所以，我們不需要有刹竿，有刹竿的時代已經過去了。我們的法本來就是在這裡，人人個個不無，不必特意去立它。

一切諸法，當下就是。禪宗的法就是無法，才叫禪宗的法。禪宗的法無所不是，也無所是，所以不需要把這個刹竿立起來。有所建立的話，反而著相。能夠除掉，才叫真正的實相。所以當迦葉召阿難，阿難回答一聲，不是死人啊，還

會回答。這就叫禪，這就叫實相。你答一個吽，答一個阿彌陀佛，當下這就是諸法的實相。既然是諸法的實相，是無相的，因此，剎竿也就不必立。剎竿倒却，就是把門前的剎竿放倒，不必有所建樹。眾生常常認為有所建樹，有所立的，才叫佛法。但是其實佛法沒有佛法，才叫佛法，不必要去立所謂叫佛法的名稱。

這就是叫祖師的標榜。所以不要以為祖師有特別教過什麼法？沒有。人人個個本來具足，當下一切諸法皆是，這就叫真實的標榜。所以，真實的標榜就是沒有標榜，因為大家都是，個個有圓成，那何必再去標榜呢？就是因為不一樣，所以才要標榜。如果大家都一樣，何必要標榜？例如，這個大地還有去標榜什麼？如果起一個名字叫台灣，就叫標榜了，否則都叫地球。所以，祖師的標榜，其實就是沒有標榜。沒有標榜，就不必特別樹立起來。沒有標榜，就是祖師的標榜，也是祖師的特色。

阿難三十年來做佛陀的侍者，但都掉在多聞的智慧上面。這個智慧不是見到諸法實相的智慧，只是多聞的智慧。所以被佛呵斥：你很長的時間都在學知解見聞，不如一日來學諸法的究竟實相，你如果不學道的話，做為一個出家人，施主供養你的，一切哪怕是一滴水都很難承受。



何階級之有

問：「如何得不落階級？」

師云：「終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地。與摩時，無人我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。更時時念念不見一切相，莫認前後三際，前際無去，今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」

接著裴休又問：「如何得不落階級？」這一句看起來非常的眼熟或耳熟。在《壇經》中，行思禪師曾問六祖怎樣才不落階級，六祖反問他：「汝曾作甚麼來？」行思禪師道：「聖諦亦不為。」六祖再追問落何階級，行思禪師進一步說：「聖諦尚不為，何階級之有！」

聖諦是真正成聖的真理，這裡所謂的「階級」，是指從凡夫到成佛按部就班的努力，經過三大阿僧祇劫的努力，可以從十信、十迴向、十住、十地、等覺、妙覺一直下去，總共有五十二種階位。這些階位稱為階級。每個階位所修的法不一樣，其所成就的智不一樣、所斷的煩惱不同、所證得的果位也不同，所以說這個就稱為階位。也就是修證乃至於所具足的智慧及所證的果位種種的不同，這叫做階級。

對於裴休的問話，黃蘗回答：「終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地。與摩時，無人我等相，終日不離一切事，不被諸境惑，方名自在人。」裴休是問怎樣才不落階級，前面說了階級是有一定的相、果以及法，不落階級就是與法自在，是個自在解脫的人，所以才叫做不落階級。否則，就都掉落在階級中，比如我們現在掉落在凡夫中，凡夫是我們的階級。如果好好修行，修道人有所成就，可能就稱為「外凡位」、「內凡位」、「賢位」或「聖位」，這些種種的一切都可被稱為掉落在階級。因此，如何不掉落階級，其所要問的是：如何做才能真正成為一個自由自在、解脫的人？因為有修、有證、有這些果都稱為階級，要如何才叫做無修、無證，又能相應到真正的實法呢？

黃蘗回答「終日喫飯未曾咬著一粒米，終日行未曾踏著一片地」，是禪宗公案裡非常有名的一段話，意思是說，整天都在吃飯，但是未曾咬著一粒米，整天也在走路，但是未曾踏著一片地。

終日吃飯沒有咬著一粒米，終日行走未曾踏著一片地，那代表什麼樣的境界？如果沒有禪定修行的體驗，只從名相上去瞭解，當然也可歸納出來，例如：終日吃飯沒有咬著一粒米，就是終日行住坐臥種種的應用，舉手投足之間都不離清淨心，也是一種智慧的妙用。既然稱為智慧的妙用，就是

在任何的相中，卻不著相，所以終日吃飯未曾吃著一粒米。終日走路也是一樣，在舉手投足中，都沒有掉落到相上面去執著、分別。這就是於法得自在。

如何得自在呢？就是終日行、終日吃，在終日的生活之中，無論見聞覺知、搬柴運水、吃飯等種種一切都未掉落到「起心動念」中，也都沒有掉落到「分別貪著」之中，以真心、實相，念念時時刻刻相應，這就叫做終日喫或終日行。但如果只是這樣歸納，是很難體驗到在修行時，如何做到在終日喫或終日行中，沒有所謂的執著與分別。

因為這僅僅是從「理」上去彙歸、瞭解，對身心感受而言，一點都不踏實。若要踏實就要真正的用功，也就是不管在哪一個法上用功，例如拜佛、念佛、讀經、打坐等，只要身心進入到一心時，即可感受到在日用之間見聞覺知，不論是行住坐臥、吃飯喝茶洗手等，這些事情從來沒有廢過，也都照常在做，可是心只要能夠達到不妄動、不妄攀緣、不妄分別，當下的心境是了了清楚，又不逐境以及起相分別。

能這樣就可以感受禪定中的安然、統一、清明，即所謂的淡然寧靜的現象。在那時雖然未達悟境，但性體中原有的祥和、自在、光明、圓滿、清淨及安寧等種種現象，皆可於禪定的身心中覺受。如果再用智慧的觀照，也就是集這些的

相，知道有這樣如幻的假相而不執著，心還是相應在真正諸法空寂的實法上，在這樣的觀照下，就不會住著於禪定中一心相的身心受用中。

當你不住著時，就可以了了清楚，真正不離清淨心，能以妙用如如的一種悟後的身心與世界相應。雖然當時未見諸法實相為何，但此時心如木石，也就是不起心動念，不攀緣、不分別，又像明鏡一般了了，能應一切物，這時心也一樣了了，但卻又不是在相上的起心動念，如此即可感受到身心的清明、和諧、安然、自在、解脫，那種悟後身心的一種自在、解脫。雖然還未見性，但能時時刻刻以妙智慧來觀照，照見五蘊皆空。空的當下，又知道色即是空、空即是色，所以又不離諸法的修行，包括四諦、十二因緣、六度萬行的種種修行，照常在這裡面去經歷、體驗，也就是喝茶、吃飯、睡覺。

這一切就跟修行的體驗一樣，一一從身心流轉、運轉，一一從這運轉中觀照其法的種種差別相，所呈現妙用、妙因緣的種種不同，心與其相應。這裡所指的起心是從清淨心起用，並於諸法真正連成一片，這樣才能真正的落實生命的體驗。如果生命只在見到實相的體悟，頂多像二乘人，其生命的實相只有枯寂的一面，所以見生死、見煩惱、見一切，就如同見冤家一般，逃都逃不掉。如果像菩薩，能明白當下即空、即色，生活就能任運自在，無時不自在。任何一個法，

實相是空寂，但是任何一個相，展現出來的都是妙相。

有一句成語叫「妙相橫陳」，現在的人有時候都把它當成淫穢的字，但在佛法中，「妙相橫陳」所指的是一切諸法，最精妙的法就呈現在眼前的當下，不必刻意去遠離它或斷除它，反而當下即這個色，就知道是空的；即這個空，又能起種種的妙用、妙觀察。在此現象之下，才稱為真正的明心見性。

因此要瞭解所謂的「不落階級」，就是指大自在、大解脫的人。誰是大自在、大解脫的人？任何人當下都是大自在、大解脫。如何做到？即是在生活當下，任何起心動念、觀照一切萬法時，不要落到分別對待之中，還一切萬法的本來究竟相，也還自己身心的空寂相。雖空寂，但不斷滅、不虛無，而能夠呈現諸法種種的變化以及種種的妙用。

所以，看到山林水色、看到風來雨來，看到喜怒哀樂等種種人生，照樣可以為之喜、為之樂、為之悲、也可以為之嘆，但是要清楚知道這只是如是相、如是因緣，而沒有究竟實相，讓自己真正的身心來受這果報或體驗，但不掉落至空寂。因此，「終日食、終日行」一語代表著禪宗的修行，如此簡單，即是在行住坐臥之間，念念相應到清淨的實法。所以稱為「一念念佛，就一念佛；念念念佛，就念念佛」，這裡的佛字指的是清淨的實相、諸法究竟的真理。若能相應到，

處處刻刻無時無地不是解脫、不是自在，當前都是諸法的自在，也是諸佛境界現前的受用，不須要另外尋找。

只是我們往往會遠離了自己內在那個佛，而一念相應到凡夫的眾生知見，就起心動念，也就是六祖《壇經》所說的邪念，不稱為正念。正念是無念為宗，要以無念為主，相應到諸法的實相，雖有念而不落在念的相上的差別對待，直接觀照諸法實相，那個念就是觀察到諸法實相是空寂的，但是空不是斷滅、不是虛無，當下又呈現種種妙相、種種不可思議的因緣。比如在日本很多的禪法，展現出來的都是生活妙用，是生活所有的面向，不管是哪一種，都稱為「生命當下解脫圓滿自在」，這就是禪，就是人生真實的真理。只要不落在相上的執著分別，當下一切諸法的法相，就叫做實相。

因此，每一個實相都知道它當下空寂，當下又擁有不可思議的因緣，所以每一個剎那的因緣是不是最圓滿的？因為它就是永恆，以後再也不會再來了，再也不會複製了，也永遠不會停留，一閃就過。這樣的現象，是何其的不可思議。我們就是要從生命無常的當下，體會到真正的無常叫做真常，未能如此真正實證，這才是真正的最可感慨。任何的相若變成有一個相可得，有一個東西可積累，那就有「成、住、壞、空」的種種妄相，生命的實相是空寂的，顯現出來的那個因緣，就是速生速滅、剎那生剎那滅，一轉眼又不是當時的。

既然是剎那生剎那滅，就沒有永遠真實的實相。

因為沒有真實的一個實相，所以又稱為永遠的實相。要能夠從中瞭解，剎那生剎那滅，才是諸法所展現的因緣假，因緣假就是如此，所以當下一切的幻滅就是真正的實相，不離實相。真正一切法的圓滿，不離這些「生住異滅、成住壞空、生老病死」，才稱為「真正的圓滿」，否則就是心裡的住著，住著於「不生不滅、不老不死」等永恆的東西，那叫「顛倒」，不稱為圓滿。諸法的實相就是這樣，那一剎那的東西，永遠都是最永恆的，也是最真的，因為一去就不來，再也不會改變或變化。

我們現在看世間的東西，會認為是實有的，所以對於沒辦法保持永遠實有的變化，就會害怕它會幻滅、會空等等，因為心裡想要佔有它，所以無法接受那幻滅的苦果。眾生認為幻滅就是苦，但若從諸法實相來看，一切的相都是剎那生剎那滅，這才是諸法的實相，哪裡有一個東西可以住著在心裡去感受它在變老呢？或者心中有一個相讓人來感受到苦的呢？都沒有。只不過是因緣，過去就過去了，再也沒有。既然什麼東西都再也沒有，就不用去回憶它，也不要已經過去的假法擺在心裡。如果從法性或法相上去觀照，能真正時時落實在這上面而不住著，不管在理上或相上都可以得到真正的解脫、自在與圓滿。

為何日本人認為櫻花掉落時最美？又或者覺得幻滅才是最大的永恆？甚至於武士道精神追逐死亡，認為死亡是很美的東西。這是什麼原因？其實這都是一種相，眾生會執著所見的幻相，希望讓它永遠住著、永遠實有。因為想要擁有，就會受到不能永遠擁有的苦，而產生幻滅感、痛苦感。若還一切諸法剎那生剎那滅的實相，又有哪一個法可停住在心中？若真有這種法，就叫做妄見、顛倒、妄想。

因此，能夠除掉妄想，那怕見到的是緣起中的如幻假的生生滅滅，只要內心沒有分別，當下這生生滅滅的相就是實相，諸法本來就是天地之間的一切法。這樣的現象，不要用現在的感情、意識、認知去對它有所取捨。就如同葉子在樹上十分的青翠，但最後還是會掉落，對葉子而言，經歷了這樣的循環；從天地的角度來看，這葉子也只不過是從抽芽、長葉、變黃到掉落，這些生生滅滅的相。

但是，這些生物有沒有感情、取捨或分辨？只要沒有落在眾生的感情上，去分別、取捨，當下一切諸法就是如此。這現象展現出來的就是“perfect”，就叫做「圓滿」，就叫做「真實」。如果要逆行而施，那就叫「顛倒」。要把不實的東西變成是永恆，得去除一切的妄想執著。比如有人認為吃飯時，每一粒米都咬的清清楚楚，咬一百下這樣才會健康。咬一百下跟沒有咬到，有沒有差別？每一粒飯，在嘴巴咬

一百下，跟沒有咬著一粒米，有什麼差別？如果落在自己的妄心差別，就很難說。

如不落在妄心分別，一百下、一千下或一萬下，跟沒有咬著都是一樣。但是沒咬著，不代表沒有咬，可能是咬了一百下、一千下或一萬下。度盡一切眾生，又沒有眾生可度；吃盡天下一切的飯，但從來不知飽。

所以這裡真的希望，每一次、每一節，看這些祖師給我們的開示，講這些語錄，不要只是變成知識上的認知，而是要從真正的知見上去轉，知道修行方法如何去落實、如何去修，這樣才不會真正的虛受辛苦，枉用功夫。否則一切大法本來這麼美好、圓滿，卻天天自己在這裡面過得苦哈哈的，修行應該是個快樂、解脫的事，可是心裡卻常常縈繞著多少解不開、放不下的種種煩惱障礙；人生本來就苦短，快樂都已經很難得到，還每天過得那麼辛苦，不是很可惜嗎？我希望你們從祖師的教誡中，體會這句話用在自己身心上如何相應。

因此，聽到「終日吃飯沒有咬到一粒米、終日行沒有踏到一片土地」這句話，知道其中意義，不要只是嘴巴上講講罷了，要切切實實相應到那樣的境界，雖然還沒有明心見性，但至少能達到身心統一的禪定相，這應該不難。如果說連這樣的統一相：在相上身心內外、物我一切都統一，行一切事、

做一切事，而沒有起心動念，打成一片，渾然一體。連那樣的身心體驗都沒有，連最基本的宗教修行身心變化或受用都沒有感受到，那真的是太遺憾，也真的是太懈怠了。

要知道，這不是誰給我們的體會或境界，這全部都要自己去修的。全部功夫、身心的體驗與受用，都要自己紮實地經歷過，唯有自己經歷過，才能明白這裡面所講的道理。否則，為什麼終日食，沒有食到一粒米？到底是一個什麼樣境界？不要以為這樣的境界就很高明、就叫做開悟，還差得遠。但反過來說如果連這身心變化跟過程的基礎都沒有感受到，那如何告訴你無身心呢？又如何體會一切諸法畢竟空寂呢？

所以不管是出家還是在家，佛法從來都沒有辜負我們，佛法所教我們的種種一切，都是從生命中實證出來。不只是一種言論、一種哲學義理，東方的哲學、東方的宗教是一種生命醒覺的宗教，所有一切是要跟生命去相應，這樣的學問才是真實的；能夠有這樣的學問，才能真正認清自己的生命。所以，歷代的祖師或聖賢將他自己親身經歷、體驗過的一些修行方法以及其中的內涵，還有身心真正的體驗，都跟我們說了。我們要依照自己身心當下狀況，相應到這一法，但是從佛法究竟的、真正的大法、實相層面來講，前面這些都稱為方便、接引門、建立門，建立的目的是為了幫助一切眾生，使其根器為直接往大法來相應。

因此，自己禪修時，既然知道從前佛陀所講的三藏十二部，乃至於六度萬行、禪定解脫這些修行，都是佛法，但這些都是落在相上的用功修行，就是落在階次的用功修行。固然也是修行，但是這樣修行並不是「直指人心，見性成佛」。祖師告訴我們，可以不落階級，不經過種種身心改變、淨化、提升，直接見到諸法的究竟實相來用功，讓我們即性就知道一切的眾相，讓我們從直緣的觀照之中，當下知道清淨的本心是什麼。這才是祖師真正的目的。

祖師禪就是這樣的用功、修行，要很踏實地真正去體驗，真正去參究。參究、體驗，不是一天到晚就只是在那裡抱著經書或兩條腿盤起來，什麼東西都空掉，祖師不是教我們這樣。看起來似乎只是教我們整天吃飯，不吃著一粒米，整天在走路，沒有踏到一片地。只是這麼簡單的教我們，沒有刻意教我們要怎麼去打坐，一天要坐多少小時，或拜佛、念佛、看經。而是自己在生活之中，不管做什麼事情，都要在真正的實相、真正的清淨心上去觀照。

清淨心是什麼？就是諸法空寂，無自性。不過並不是該吃飯的時候不吃，而終日吃飯，沒有咬到一粒米，也不是連米是香、是臭、是甜、是什麼都不知道，這叫做糊塗，不叫修行。吃飯就是專心吃飯，當然也知道飯的好壞，香甜、不可口，但是不要起執著、不要掉落其中，例如說要趕緊吃，

不吃會身體不好、會病，吃了以後才可以好好用功修行。這裡的差別就在於：落在自己的身心相，還有落在有一個飯要去吃上。

所以諸相不除，哪能夠相應於自己的真心呢？修行就是例如掃地，就清清楚楚地掃，哪邊乾淨、哪邊不乾淨，你知道並且會把它掃乾淨，但不是在於掃這個地是因為我是修行人，我要消業障、求福，我要替眾生把這個大殿打掃乾淨，我要把佛堂打掃乾淨，讓佛進來住的時候，住的比較自在。看起來好像自己在鼓勵自己，例如說自己要發心、精進、努力、用功，看起來都很好，比不修的人已經進步很多，但是這樣的修還是落在佛法、佛的講經言教上去修了，而不是往自己真正的清淨心去修。這樣子有罪、有福、有清淨、有雜染，永遠都落在二相上。

應該當下就觀照一切諸相，不管淨跟穢。如果這裡很髒，把它掃乾淨即可，如果心裡還在琢磨，這樹怎麼一天到晚都在掉葉子，掃都掃不乾淨，那就是被相轉了。或者在這裡面見這個相：「身是菩提樹，心如明鏡台，時時勤拂拭，勿使惹塵埃」，塵埃不去，永遠就掉落在生死中。雖然看起來都是在佛法裡很精進、很用功，卻叫有相修。

要真正知道諸法實相，才是禪宗的用功修行。平常的人

執著，出家的人看起來不執著，但是又起一個淨相、一個法，要去莊嚴、要去成就之心，這還是不屬於教外別傳，不是屬於真正的直指人心、見性成佛。

所以，我們怎麼去修行？也是一樣，搬柴運水、打掃做任何事情時，不要掉落在身心相上，想去為它做功德、為它來除罪，這些都不要。只要知道身心的當下，也是空寂的，一切諸法，搬柴也是空寂的，但是有這樣因緣假，所以我要藉這樣的因緣來做它，不是在求功德、不是在斷慳貪、消業障、求福德、修行佛法，如果有這樣的念頭，那就是錯。而是應該連一個「佛」字、「修」字、「我」字都什麼沒有，就只是如是做。

知道有如是相、如是因緣，就如是去做，然後時時刻刻不離諸法清淨的實相，去觀照、去修。所以念佛照常念、打坐照常坐，但是不掉落在身心的相上。這就是吃飯不咬著一粒米的意思。聽懂了這句，所有的修行就應該會修了。

「與摩時」，這個「摩」是屬於語音，在國文中，有時候用這個「摩」，有時候是用「麼」，古代有些刻字的人，因為不認識字，只是照刻，有時候會刻錯。如果就現在來講，常常見的「摩」應該是什「麼」的「麼」，兩個字都相同，因為它是口語音的表達，沒有真正的實意。

「與摩時」就是這個時候，也就是說「這個時候，你沒有人我等相」，即整天吃飯能做到沒有吃到一粒飯，整天走路也沒有踏著一片土地的時候，就能達到沒有人我等相這些分別。例如：終日吃飯為什麼沒有吃到一粒米，你要是覺得有「人」在的話，就是吃到一粒米；若你覺得「飯」在，那也叫吃到一粒米。如果正在注意吃的問題，那你也有吃的「法」在。有人在，就是自己；有法在，就是有這個飯，有現在正在進行的事情。所以「三輪不空」，這一切就「不空」了。

只要真正達到「終日吃而沒有吃到一粒米」的境界，所有一切起心分別對待的相就沒有了，並不是沒有這些諸法在，而是這些法任它自己怎麼都自在，諸法怎麼樣都沒關係，只要我心不去牽涉在其中，就對了。比如台灣的股票市場熱鬧的不得了，縱然在那樣的交易市場中，也要能夠做到「終日吃飯沒有咬到一粒米」，在那環境下，照樣看到這些形形色色的人和事情，聽到這些聲音都不起分別。不起分別，還是非常自在，要有這樣真實的功夫，才叫做修行，否則就落入在有狀況、境界中。

有修行的人在不淨的相中，身心可展現出清淨相、安寧相，我們看到這樣的相，就知道這種是有修行的人。如果他清淨相做得很好的話，也可以做到有一顆安寧的心，身心自在的安寧相，或解脫、自在的感覺，這稱為「四禪八定」、「階

級位置」。若有這些受用，但受用都掉在相上，沒有跟真正的諸法實相相應，還是有念，就還是成不了佛。

若能夠做到沒有人相、我相，終日不離一切事，也不被諸境惑，才稱為自在人。自在人要不要遠離這世間？要不要脫掉麻煩或除掉什麼才稱為自在？不需要，只要不被諸境惑，就對了。是境來惑你嗎？不是！境哪會惑人，我們也聽過色不迷人，人自迷。

境無好壞之別，而是自己起心動念去分別後，境才有好與壞，你才会有這是好的，我要；這不好，我不要，等等想法，而不知道一切諸法的相都是空寂的。其實一切諸法的相都是剎那生剎那滅的，把那個相當成實有、當作可以佔有，永遠贏、永遠擁有，這就叫惑。世間哪一個法，從佛法實相觀點來看，是不是都是剎那生、剎那滅？比如你現在想要擁有的佔有的一切，是不是都把它當作實有的、永恆的，所以你想擁有它。

如果本來就知道它會沒有，對已經經歷過的或是現在所擁有的一切，還會認為是真正的有嗎？就好像是虛空，你要抓，能抓得到嗎？抓不到。抓不到，就不會去抓。我們都知道虛空是空，佛陀所說的諸相跟虛空一樣，但是為什麼偏偏還要去抓它呢？現在自己的身心是假的，你抓它；所有的一

切，財色名食睡都是虛假的，不真實的，你也把它當作真實的在抓；已經過去的，也在抓；未來還沒到的，也在憧憬，也想抓。沒有一個相是真實的，可是我們都把它當成真實的，都想擁有，希望永遠不離開我們。無論是從諸法實相來講，還是諸法的因緣假和合相來講，這都叫顛倒。

所以日本人為什麼能夠從這些相上開展出禪宗的內涵？因為見到生滅相的當下，就是實相。不是見到空寂，而是見到生滅相的當下，就是圓滿。生滅的剎那就是一種永恆，比較從相上體驗，就是人生。人生是否都有這些相，當下的相，真正用智慧觀照，一切所謂的相都稱為妙相，一切的相都是圓滿、和諧，只要不執著。所以櫻花落的時候，就是最美的時候。

為什麼？因為不能保有、不能佔有、不能有恆的存在，那個剎那才是永恆的美。反之，心裡想要佔有的那種顛倒的美，想要擁有的美，就不叫真正的美。所以，天地一切都是美好的，這樣就稱為自在人。講到這裡，其他的其實都不必再聽了，也不必再說了。只要自己時時刻刻，相應於這句話去修行，那就是一個自在人，就是所謂真正的學道修道人，也就是真正見道的人。

「更時時念念不見一切相，莫認前後三際，前際無去，

今際無住，後際無來，安然端坐，任運不拘，方名解脫。」更在時時念念，也就是知道諸法的實相是性空、諸法的緣起是假的，但是有假有的作用，時時刻刻之間，不見有一切相的實有，不要在相上起心動念，不要將前後三際當做實有。前面提及，過去、現在、未來都一樣，從相上來講都是不停留的，都是剎那剎那就過去的，所以只要知道有這麼一個過去經過，這樣就好了。就如同看電影，你知道在看電影，所以不會執著，但是電影裡面的情節，你可以跟它哭、可以跟它笑，但是你不會顛倒。

「戲如人生，人生如戲」，要真正的認知、徹徹底底地知道，一切的相包括自己的人生都是因緣的如幻假有，所以，「一切有為法，如夢幻泡影，如露亦如電」。若能真正認清這些，那一切諸法都不可住著，所以叫「無住」。沒有住著的時候，當下有這些種種的因緣假和合的運轉，知道有這樣的運轉就夠了，一樣在這運轉下，不顛倒、不起心動念，時時刻刻能夠不離清淨心、不離智慧的妙用，就叫做「時時念念不見一切相」，因為諸法空寂。

不要掉落在真正有個實相可得，也不要認什麼前後三際。前面講的相是指空間，這裡講的三際是指時間，所以時空一切的法，不管是時間還是空間，所有的一切法都是虛無、空寂的，都不是實有的，但不要把它當成斷滅或沒有。因此，

若知道現前的一念不住；過去的，也已經早就過去了；未來的，還沒有來，所以在時間上，根本沒有一個真正的時間可得。相也是一樣，每一個相就是剎那剎那生、剎那剎那滅，所以沒有真正的相可得。

相沒有，時間也沒有。空間就是指我們佔有體積、佔有面積這些形相的存在，時間是沒有形相的，屬於認知方面的東西。也就是空間與時間上，所有的一切法，本身也都是剎那剎那不見的，不是真實的有。無論是從時間或空間來看，一切所有的法稱為如幻假，都是剎那生、剎那滅。沒有一個真正的法永遠可以停住或真實存在。從相、從心上都是這樣。既然這樣，你還要不要從這裡面去住著有一個法可修、有一個煩惱可斷？如果把煩惱住著了，就覺得有煩惱；如果知道煩惱實相也是剎那生、剎那不見，哪來的煩惱？一下子這個煩惱就不見了。

為何會變成煩惱？因為你把它住著了，將它緊緊抓住，就變成了煩惱。然而所抓住的，是不是真有？還是假的。你認為可抓住的東西，實質上猶如虛空，所以不可能抓住。可是看世間的所有一切相、一切物，我們都把它當作實有，財色名食睡，所有的種種都當成實有，不僅當成實有，還想永遠佔有，這就是苦。

前面已經講過把一個「假」的東西當成「實有」，這就是妄；念念不住的東西，想永恆的佔有，又是一妄；在沒有得沒有失中，實相是無法得也不會失，但你認為有得有失，再是一妄，無窮的妄。如果能認清就會明白，你不可能抓到真實的法來修，因為真實的法就是念念不住。煩惱的實相也是念念不住，沒有一個法哪怕是剎那的停住，都不可得，所以要去修哪一個呢？要去得哪一個呢？從相上來講，剎那生剎那滅，假相都已經是不可得，更何況是緣起空。

緣起空諸法的真實實相沒有真正的自性，所以性體是空，相上也是剎那生滅，這就是諸法的究竟實相。畢竟不可得，所以稱「畢竟空」。如果確實了知這樣的現象，我們就「安然端坐，任運不拘」。運，就是所有的一切只是運轉而已，因此，隨著它運轉，珍惜這剎那的因緣，因為每一個剎那都不可重複，每個剎那都是最圓滿的。連現在能夠去欣賞的心，也是剎那的。一切都是剎那，虛空它不會說這是左邊的空、右邊的空。但是人卻會分別，坐在左邊的就是左邊的人，右邊就是右邊的人，就是因為有相。

虛空無相，所以虛空可以含容一切。無相才可以含容一切的萬相。剎那生剎那滅是諸法實相，那一剎那善用它、觀察它、珍惜它，每一個剎那都是唯一的、真實的，也是最不可變的。因為那一刻就是這樣，其他的另一刻來，又是另外

的東西，不再是它。在每一時、每一刻的那一個剎那之中，它消失了，另一個法又起來了。既然一切萬法都是不住著的，因此最少的、最少的那個剎那之間，就是真正的永恆，你要去覺察它。

如果大家能從這裡去瞭解，就可以知道中國很多詩詞，縱然是描寫感情，裏面卻有深刻的含義。例如「兩情若是久長時，又豈在朝朝暮暮」，意思就是此情若是真的，就不在乎是擁有多長的時間。朝朝暮暮就是早晚，也指時間，亦即常常相聚在一起。在詩詞中認為如果感情是真摯的，不管能在一起多久，那怕只是剎那，只要那情是真的話，就是永恆。

所以中國文字美就美在這裡。雖然這是詩人所寫，但是實際上一切的世間法就是佛法。比如這個情，絕情、無情，叫真情嗎？真正的真情不是絕情、無情，是真正善知、善識一切的情。「問世間情為何物？直教人生死相許。」若掉入「生生死死、死死生生」，那就只見到相的苦。世間情跟佛法所謂的無情是否相同？確實是相同的。若從因緣假上來說，當然也是和合的。世間的多情與佛法的無情是不是也是一樣的？其實也是一樣的。

世間的多情是著在相上的貪戀與想要佔有，不知道這其實是個假相，當我們認知情為何物的時候，不要掉在假相上，

想要據有它、擁有它，必須要跳脫出這樣的分別顛倒。世間的情，若把它當成實有的而想佔有它，這樣的情就變成妄情，而非是多情、真情。真正的多情、真情，是那因緣和合的當下，就是那一剎那，不論是男女之間或對父母兒女什麼的情，對那一剎那、那一個因緣來講，不論呈現出什麼相，都是永遠不可複製，只要跳脫了想要佔有、想要擁有的那種顛倒的相，對它本身來講就是真正的實相。

為何感覺它是多情、無情、絕情，那是自己的心落在顛倒上，沒有認知它只不過是因緣和合的一個相。如果知道它只不過是因緣和合的相，這個相是因緣和合的，所以是如幻的、是假的，不是能永遠佔有的。當下就不必去想要佔有，只要知道這只是暫時的運轉，既然它已經不可重製、不可複製，因此這一刻就是「生生死死、死死生生」。意思是終其一生，都永遠不再改變。不論是否體驗佛法，在世間人的感情上，當那一刻，同時那一剎那，已經都是善盡了所有一切相的最圓滿。

在那一剎那，不會再重複，既然不會再重複，我們就稱為「最圓滿」。不要又把已經過去的一層層地積累起來，變成實有，那就錯了。因為一切法都是剎那生、剎那滅，在那剎那的當下，那一個相就是最好的，因緣最完備的相，才會呈現出這個相。這個相在那一剎那以後，就又不見了。既然不

見，當時已經呈現的剎那，就認知那剎那是最美，不要再把這些串成一個像實有的東西。過去的，就過去了，這就是運轉。每一個運轉當下，就是最完美的，最完美的就是不住著，不住著才又是最完美的。這樣就叫解脫，也是「任運不拘」。

我常常藉由男女的感情來說明，因為世間人往往將男女感情看得最重，還有父母之情、兒女之情，也是重；眾生對物質的貪戀也重，但讓我們最容易掉入生死、死生、覺得最苦的世間情，當然是男女情愛。男女情愛若能看得破，才會真正去愛。那個愛才能是愛得死死生生、生生死死。反之，執著貪戀有相的愛，就不叫真正的愛。佛對世間眾生、對其家人、親人等一切，稱為真愛，真愛人生，人生的真愛，所以佛陀選擇出家、離家，放下一切。

因為佛陀知道一切的情都是真正的真情，真正的真情就是剎那就不見了，既然一切都剎那不見，就不要住著，但是每一個剎那，我們都要把它變成生命中最美好、最圓滿的。如何變得最美好、最圓滿呢？就是還它的實相，心不貪著，就叫最美好、最圓滿。修行是要修得不貪著、不起心動念，若能這樣，當下就解脫、自在、圓滿。這就是真正的佛法。

如果把三藏十二部佛陀經教所講的種種用功修行當作佛法，當然就很難修。因此禪宗叫做教外別傳。但這是特意這

樣講的，千萬不要以為教外別傳就是特別好，只不過融會了佛陀所有的一切經教，就如同《楞伽經》所講的「佛以心為宗」，佛陀說的這麼多法，就是為了讓眾生瞭解什麼是真正你直下就能體會一切諸相都是圓滿，行時自在解脫，所有怎麼修行、用功的教法，都是告訴我們什麼是清淨心？什麼是諸法圓融、自在、清淨？禪宗就是直接將它表達出來。

所以接下來黃蘗就說「努力！努力！」黃蘗這是在為眾生加油，讓我們要好好努力。

著力今生須了

此門中千人萬人，只得三箇五箇。若不將為事，受殃有日在。故云：著力今生須了，誰能累劫受餘殃？

這是〈傳心法要〉的最後一段了。黃蘗告訴我們，聽懂了這些本來就自在、本來就解脫。黃蘗祖師開示完後，還鼓勵眾生要在道業上去好好認真。就算一切諸法實相，我們現在懂了、明白了，但不代表能親自受用。所以仍然還要去修，但修的時候，不要著相修。聽完了這些，應該知道如何真正去修。

「此門中千人萬人，只得三箇五箇。」在這個心地法門

上，有千人萬人在修，但是其中只有三、五個真正明心見性，所以不是件簡單的事，不是一切具足就永遠不必修。「若不將為事，受殃有日在。」假若不把它當成一件大事來對待，而把它當作無所事事、沒關係就隨隨便便的應付，將來會受到災殃，也就是受到不好的果報，承受這樣的後果。「有日在」就是有一天會來到，不必求也會來。

「著力今生須了却」，著力就是要好好認真努力，一定要在今生就要了卻這一番生死大事。一了就却了，却了就真了了。所以「了」的時候，就不必認真的死拼活拼。你認為說還要去却它、拼它，那反而是錯。「了」就不必「却」，能「却」當下就不叫「了」。如果還落在一個「了」就是不「了」了。

「誰能累劫受餘殃？」如果今生了却後，就會知道今生是誰在累劫受餘殃。如果沒有「了」，就知道誰在受苦；「了」了以後，也知道是誰在受餘殃。不「了」

的時候，也知道，「了」了也會知道，不「了」的時候，自己著在身心相，當然就知道誰在受餘殃。雖然不認識自己是誰，但照樣地受多生累劫的苦果。若悟了以後，也知道不落因果、不昧因果，一切因緣假的這些相，還是要償，而到底是誰在償，也可以清楚。

