

# 禪宗思想問答

釋界靜（仁寬）著

## 二、《金剛經》給禪宗帶來的理論根據

禪宗自五祖弘忍大師開始講解《金剛經》。到六祖惠能大師索性闡揚般若，這從《壇經》中可以看得出來，而且敦煌本的《壇經》標明是《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經》。接下的副標題是「六祖惠能大師與韶州大梵寺施法壇經」。他第一次說法的題目是《摩訶般若波羅蜜法》。而他第一次也正因聽人誦《金剛經》中「應無所住而生其心」才辭母出家的。禪宗既由六祖而發揚光大，這部《金剛經》也是禪宗的權威經典之一。整部《金剛經》可以用「性空幻有」四個字來概括其核心思想。所以般若經的「空」不是一個消極否定性的名詞，而是一個具有確定含義的積極性概念。正如龍樹菩薩的《中論》說：「因緣所生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義。」可見這「空」是釋迦牟尼世尊體悟緣起性空中道正法所表達的假名（概念）。因此，不能把「空」看作抽象的作用，也不能看作概括作用的結果，所以不能譯成「虛空」，也不能看成「空洞」所表現的。說它有積極性概念，是因為它能使一切事物得以存在，這種「存在」也只是「幻有」的存在。這「性空」也只是中道「空義」，如《中論》說：「以有空義故，一切法得成，若無空義者，一切則不成。」

人世間儘管是物欲世界還是精神世界都永遠充滿著矛盾，而任何矛盾都有彼此對立的兩個因素。只有中道的「空」才沒有對立，沒有對立也就沒有矛盾，所以要想離開矛盾就必須處在「空」中，一旦離開「空」，處處都是矛盾。因此，這種「空」是訴諸於體驗而不是訴諸於概念化的。有人這樣說：印度人稱「空」而體驗空；中國人稱「心」而體驗心。這是中國禪宗的特色，禪宗所稱的心性或稱佛性、自性、本性等的心和無心畢竟說來是相同的，但隨著禪宗思想的發展，「無心」這兩個字又成為南禪的宗旨，這也是六祖第一次聽到《金剛經》中「應無所住而生其心」有所悟後一直貫穿至今不變的事實。下面就《金剛經》給禪宗帶來的理論根據提出幾個問答。

禪宗思想問答——《金剛經》問題集

- 1、問：禪宗的「無心」思想主要依據《金剛經》何處呢？禪宗六祖有何教示？
- 2、問：禪宗的「於相而離相」、「無心可用，即得成佛」和「無心是真度眾生」等思想出自何經？
- 3、問：禪宗主張「從生活裏悟道」有何經典依據？
- 4、問：禪宗主張超越諸相又不離當下的思想出自何經？如何說明？
- 5、問：禪宗的「法無定法」思想出自何經？
- 6、問：禪宗的矛盾否定法出自何經？
- 7、問：禪宗有一「為人輕賤」的公案出自《金剛經》那一段話？
- 8、問：禪宗認為一念不可得，絕對的現在也不可得，但「禪」又要在一念中體現的思想依據何經？
- 9、問：禪宗認為「絕對合一」和「究竟一語」不可見，不可說出自何經？
- 10、問：禪宗六祖的「禪不在坐說」出自何經？如何說明？

1、問：禪宗的「無心」思想主要依據《金剛經》何處呢？禪宗六祖有何教示？

答：主要依據《金剛經》兩處：

一、莊嚴淨土分第十，佛告須菩提說：

「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心。應無所住而生其心。」(⊕8·749下)

二、離相寂滅分第十四，佛對須菩提說：

「菩薩應離一切相，發阿耨多羅三藐三菩提心。不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心。」(⊕8·750中)

這兩處經文大致相同，「應無所住而生其心」是「無心」思想；「應生無所住心」也是「無心」思想。「無所住」即無所住著的意思。「莊嚴淨土」和「離相寂滅」都是「無所住著」的同義辭。所謂「淨土」即是生清淨心；如果住著「莊嚴」，即非莊嚴。心有執著就不是清淨心了。唯有「無所住而生其心」才是清淨心。在行持上，雖然行清淨行，但是，心裏還見有垢淨二相，那此心便是垢而不是清淨心了，因為心有所得還沒有「離相」的緣故。

禪宗六祖對第一處經文的口訣是：

「此修行人不應談他是非，自言我能我解，心輕未學，此非清淨心也。自性常生智慧，行平等慈悲心，恭敬一切眾生，是修行人清淨心也。若不自淨其心，愛著清淨處，心有所住，即是著法相。見色著色，住色生心，即是迷人；見色離色，不

住色生心，即是悟人。住色生心，如雲蔽天；不住色生心，如空無雲，日月長照。住色生心，即是妄念；不住色生心，即是真智。妄念生則暗；真智照則明。明即煩惱不生；暗則六塵競起。」

「修行人不應談他是非」這是六祖常常提醒學人的事，這正是禪宗以內心實踐不動、不亂、不迷、不惑為要旨。此教旨即出《大般若經》的「常慚愧」思想，要將這一思想提到日常生活中來實踐，便是「見一切法心不染著，是為無念」，而這「無念為宗」的思想正是《金剛經》的「應無所住而生其心」的無心思想。

「住色生心」的人，猶如摸壁燈「照前不照後」，這種人只「談他是非」，「不見己過」。此人「心暗」，心暗的人沒有道心，無道心的人縱然修行也不能見道。所以六祖在第一次說法的《壇經·無相頌》就提出「知非」的教義，要學人在日常生活當中「常見自己過」，如說：

「世人若修道，一切盡不妨，常見自己過，與道即相當。」

意思是說：世間上儘管男人還是女人，如果真的想要修此頓教法門，只要在行住坐臥一切時中、在貧富苦樂一切環境中，不思善不思惡，時節到來，便會摸著娘生鼻孔，如幻人生，一切境緣，畢竟了無妨礙。話雖然這樣說，但對初機學人來說是不能承當的，容易流於放縱任欲為所欲為的弊病，所以六祖緊接著說：「常見自己過，與道即相當。」這是說明修行的人要時常回光返照檢點自己的過愆，如此才能與我們本來具足的不生不滅真性之道相應。那麼如何才能見自己本來具足的不生不滅真性之道呢？六祖說：

「欲得見真道，行正即是道。」

「真道」就在我們自性之中，當處即是，如傅大士說：「夜夜抱佛眠，朝朝還共起，起坐鎮相隨，語默同居止，纖毫不相離，如身影相似，欲識佛去處，只這語聲是。」若說這「真道」就在我們「語聲」當中，那就看咱「這語聲」是否「談他是非」，若「談他是非」，心就不清淨了，不清淨心即是邪迷不正心；這裏的「正」即是道，「行正」的人，心無所住，心無所住的人舉足下足，心心都在道上，於色、聲、香、味、觸、法六處意不起染著，無染著心的人「不住色生心」，不談他是非；如果談他是非就是無道心的人，所以六祖接著說：

「自若無道心，闍行不見道；若真修道人，不見世間過。」

所謂「道心」就是「無一切心」，簡稱「無心」。於何處「無心」呢？於色、聲、香、味、觸、法——六處無心，若能於六處無心，才堪稱佛子，才符合前面《金剛經》佛告須菩提所說：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應無所住而生其心」的教示。若不符合此一教示，心有所住即是「闍

行」的人，其心執著於法相，其眼為法所遮，心有能所對待分別，貢高我慢，心輕未學，行不平等行，不能恭敬一切眾生，無有慈悲喜捨心，盲修瞎練，不能見道。正如《金剛經》佛對須菩提說：

「若菩薩心住於法而行布施，如人入闇，則無所見；若菩薩心不住於法而行布施，如人有目，日光明照，見種種色。」

若菩薩心住著於諸法相上而行布施，那麼此人不知諸法性空，即不能了悟能施者、受施者以及所施之物的「三輪體空」。如人入於闇處，對一切色境就無所見了。《華嚴經》說：聲聞乘人在如來會中聞法，如盲如聾。為什麼呢？因為聲聞乘人住著諸法相的緣故。執著法相，縱然修行，亦不名善法，因為「有一切心」，「有心」與「無心」相違，有心即無道心，「無道心」即是「闇行」。所以六祖才說「自若無道心，闇行不見道。」

無道心人即指「假修道人」；那麼如何才是「真修道人」呢？六祖說「若真修道人，不見世間過。」如果見世間有是非、善惡、過患，那就有能見的我與所見的世間眾生，如此，便有能所恆對立，有對立，自然出現人我是非。有是非，自然是從執著我相引起的。我相一起，便有人相。有人有我，便有和合的眾生相。有眾生相，便有相續的壽者相。諸相競起，無由見道。

如果真不見世間是非、善惡、過患，那就無能見的我與所見的世間眾生，如此，便是能所雙忘不成對立。無對立，自然顯露無我相、無人相、無眾生相、無壽者相。諸相不起，隨處是道。

由此可見，我們想要知道自己所行之道是真是假，只要問自己對他人的過失見與不見就可以明白自己的過非了。所以六祖接著又說：

「若見他人非，自非卻在左，他非我不非，我非自有過。但自卻非心，打除煩惱破。……」

如果真的認為自己是一位修道的人，首先必須要曉得何謂「修道」，修道即修佛，修佛即修心，或問：此心即佛，何假修行？當知，不假修行是在果地上講，若在因地上說，要想成佛必須步步熏修方可得成。那麼佛是什麼呢？就是「人人本具，個個不無」的自性清淨心，也即是一念不生的無分別心，若用唯識學說確切一點就是「大圓鏡智」。身為學佛的人還批評他人的過非，那就起了第七末那染淨分別心，有了染污意識自然就起人我是非善惡心。起心分別即生憎愛，染污現行煩惱種子薰習第八賴耶田中，轉成「自非」。「左」是劣勢的意思。他人過非與我有何關涉？將他人過非拿來讓自己憎恚，這是多麼不合算的事！所以說「若見他人非，自非卻在左」。

再說修道的人，如果一直觀察他人的過非，當知他非是他家的事，只要自己不非就好了，為什麼多管他人的閒事呢？從表面上看起來，這裏有「獨善其身」的小乘行徑；究其實際，這正是「頓教見性法門」的理事融通教示付諸實踐。因為如果起心動念說他人是非，這是自己的自性起了邪思邪行。如說「自性若邪，起十八邪」。既是邪思邪行，就染污自己的心靈，這不是成為自己的過失嗎？所以，六祖教示說：「他非我不非，我非自有過。」

修行的人如果知道自己有了非議他人的念頭，卻又能自己反省出自己的非心過錯，不見他人是非好惡，對境無心，才能如如不動。如誌公禪師說：「煩惱因心故有，無心煩惱何居，不勞分別取相，自然得道須臾。」又說：「如我身空諸法空，千品萬類悉皆同。」既是「身空」，何勞分別「我相」；既「諸法空」，何勞分別「人相、眾生相、壽者相」。既無有人，那裡還有人的是非善惡過患？若明此理，又能將此理付諸實踐，功夫相應，如雲散月自現。到此，自然能夠打破一切煩惱，無煩無惱，自然也就消除執著的痛苦了。所以六祖說：「但自卻非心，打除煩惱破。」

六祖在第二次說法，也就是《壇經·疑問品》第二再作無相頌，也提出「知非」、「改過」的實踐教義，如說：

**「苦口的是良藥，逆耳必是忠言。改過必生智慧，護短心內非賢。」**

世俗中也有一句話「良藥苦口，忠言逆耳」。好的良藥大多是苦的，難以入口。金玉良言大多是忠直的，人們總是難以聽進去。可是「良藥苦口利於病，忠言逆耳利於行」。要想治好病，多苦的藥也得吞進去；要想修正不良的行為，再不願意聽的話，或再使你感到難堪的苦口婆心忠直之言，只要對做人處事或修行辦道有大利益的話，也要聽進去。所以說「苦口的是良藥，逆耳必是忠言。」

再說「改過必生智慧，護短心內非賢」。中國古人有一句話：「人非聖賢，孰能無過」？有了過失就要改正，尤其是學佛修行的人，如果能改除自己的我執我見，自然就會生出高度的智慧。與此相反，如果自己有過失，不但不願意改正，反而自以為是，這就是「護短」，這種「護短」就是隱藏自己的過失或掩護自家人的短處。明明知道自己做錯了事，還一味護著自己的短處，不願讓人知道，這是自己蒙蔽自己，這種人內心不正，在人生旅途上、在修行道路上無法前進，不能成為賢者，所以六祖說：「改過必生智慧，護短心內非賢。」

《坐禪品》第五，六祖又再一次強調修行人不該「說他人是非長短好惡」時說：

**「善知識！若修不動者，但見一切人時，不見人之是非善惡過患，即是自性不動。善知識！迷人身雖不動，開口便說他人是非長短好惡，與道違背……」**

又《機緣品》第七，六祖在為弟子智常開示的最後一句說：

「汝當一念自知非，自己靈光常顯現。」

《機緣品》第七最後，六祖在回答神會問題時也同樣提出但見自己過，不見他人非的訓示。如

「神會問：如何是亦見亦不見？」

師云：吾之所見，常見自心過愆，不見他人是非好惡；是以亦見亦不見。」

綜上所舉《壇經》五段經文看，六祖每當說法不忘開示學人「改過」、「知非」、「反省」的修行實踐教旨。這種教旨當然不離《金剛般若經》的「應無所住而生其心」的思想。

如何知道六祖的「知非」教旨是根據「應無所住而生其心」的思想呢？這就要看禪宗六祖的「無念為宗」教義了。如《壇經·般若品》第二說：

「若得解脫，即是般若三昧。般若三昧，即是無念。何名無念？知見一切法，心不染著，是為無念。」

如果能得到自在解脫境域，那就是證入般若三昧正定，心中就有無窮的般若智慧，有了般若智慧，就能任運自如。般若三昧正定就是「一心」，這「一心」就是「無念」。什麼叫作無念？無念就是於色、聲、味、觸、法六處「無心」，就是無一切善、惡、是非、美醜境界，無一切其餘的欲望與追求的心理。諸如眼根見色時，意不起染著，即無愛憎心。這就是眼根無染。六根無染，六識清淨，這正是「知見一切法，心不染著是為無念」的道理。這「無念」也正是「無心」，這無心也就是「無見」。正如《楞嚴經》說的「知見無見斯即涅槃」的解脫理體。對此，《壇經·般若品》第二說：這種無念的般若智慧起

「用即遍一切處，亦不著一切處，但淨本心，使六識出六門，於六塵中無染無雜，來去自由，通用無滯，即是般若三昧，自在解脫，名無念行。若百物不思，常令念絕，即是法縛，即名邊見。善知識，悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛地位。」

佛說每個眾生具有佛性，佛性是體，般若是用，從佛性產生般若，般若起「用即遍一切處，亦不著一切處」，這一切處，不出色聲香味觸法六處，或叫六塵。我們的本心自性本然，猶如鏡子只要清淨，就能反照外物一樣無心。這眼、耳、鼻、舌、身、意六識是從眼、耳、鼻、舌、身、意六根門頭生起虛妄分別的，對所認識的六塵境界念念染著不捨，從而生起各種不同的煩惱。

若要求解脫，但能清淨自性天然的本心，使六識出離六根門頭，「於六塵中無染無雜」，本心不再為六塵所障，就可以「來去自由」，通用無有滯礙了，到此便是不為生死煩惱所拘，這「即是般若三昧」，也即是「自在解脫」，是「名無念行」。

綜上所述，這「無念」的「無」也正是《金剛經》中「應無所住而生其心」的「無」，這「無」不是斷滅，而是「無著」、「無住」的意思。何謂「無著」、「無住」呢？就是對任何現象不產生執著，對任何事情不牢牢抓住而不放。

如果不明此理，將「無念」認為是沒有一點思想，一味執著百物不思，常常使自己的思念斷絕，這不是解脫，而是被自己錯誤認定的法給細綁束縛住了，如此就不知不覺落入斷滅邊見去了。正如六祖破「臥輪有伎倆，能斷百思想，對境心不起，菩提日日長」的偈子說：

**「惠能沒伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提怎麼長！」**

鈍根的臥輪之流認為「無念」就是斷了念頭，好像石頭壓草一樣地把念頭強壓下去，就以為「能斷百思想」了，這種「對境心不起」的人與草木瓦石有什麼兩樣呢？菩提般若自性天然，每個眾生悉皆具足，還說什麼「菩提日日長」呢？

明白了臥輪偈子的錯謬，就知道六祖偈子的正確性了。六祖的「不斷百思想，對境心數起」不正是符合《金剛經》「應無所住而生其心」的教義嗎？

佛經中有一則故事，古代印度女人出門也有化妝打扮上街的習慣，一天早晨，當她打扮好出了房門，親生的孩子一見自己的母親今天如此美麗漂亮生起無比的恭敬心；當她走到街頭，那些貪色的男子一見就渾身不對勁；當阿羅漢見到這位女人今天的打扮與平常不一樣便生起厭惡心；當菩薩見到眼前美色女子也只當作平常事。因為菩薩具備平常心，這平常心正是「無所住而生其心」的清淨心，也叫菩提、般若心。難怪南泉禪師說：「平常心即是道」。

再如《維摩經》中，那些阿羅漢見維摩詰居士家中有女人，於是心生虛妄分別想，引起天女散花，這時又是美女，又是鮮花。菩薩們見了若無其事；而那些阿羅漢正因為心有所住，對那些美女、鮮花心生厭離想，所以，花落到他們身上就掉不下來了。這就是有多少執著，就有多少繫縛。菩薩們沒有執著就沒有束縛，這也正是因為菩薩們「應無所住而生其心」的緣故吧。

如果說「無所住」就是無所執著，那麼無所執著就是無所得的意思。我們不要把「悟」看成是由用力而來的所得。人的生活不外由眼、耳、鼻、舌、身、意六根對色、聲、香、味、觸、法六塵產生眼、耳、鼻、舌、身、意六識。也就是說宇宙人生一切都是由這十八界所概括竟盡。換句話說宇宙萬有都由一心所變現。如《華嚴經》所說：「若人欲了知，三世一切佛，應觀法界性，一切唯心造。」這裏的「造」是變現義，可見人的生活可分為兩個層次，一個是有心，一個是無心，有心是屬虛妄分別識的活動，是有所得，也是有所住著的心理活動。執著便有業，受業的法則支配；無心是屬無分別智的妙用，是無所得，也是無所住著的般若起用。無住

便無業，不受業的法則支配。現就我們人的舌根對食物的味處來說；食物本身不會凝住於自身不變的性質，人的味覺也不應以固定的習慣來執著食物固有的本質。例如：

一個中國姑娘與美國白人結婚。這位先生以固定的習慣執著吃生牛肉。所謂生牛肉只不過是在火上一烤，沒有熟透，當刀切進肉時還會流出血來。那麼吃起來滿口都是血。由於習性不改常生吃的緣故，結果身上會有牛臭，如果雙方都是同一嗜好，那也許相安無事，為何？因為「臭味相投」的緣故！可是東方人不習慣於生食，再三勸說都無法改變對方的味覺習性，最後還是選擇離婚！

初到美國，由於習慣熟食的緣故，開始也是不習慣生吃沙拉，看到旁邊的人將生花椰菜，新鮮蘑菇往嘴巴裏塞時，自己一邊在旁看著皺眉頭，素食的人到美國東西部的都市不成問題，可是一旦到了中部沒有素食店的地方，除了沙拉無其它選擇。有時候還會碰到沙拉醬裏有洋蔥。在這種情形下，如果以虛妄分別識的作用，就受業的牽引，立刻生起煩惱。此時此刻，若能「應無所住而生其心」無心對境時，心境合一，自然也就隨順因緣了。也只有無心才能做到不被味境轉；如果是有心還是被味道所惑。當然，能做到不被味境轉，首先必須有幾十年的素食者遇到無素食的情況肯去面對才有機會領略得到那種無心妙用的心境。否則，如果住著於素食或葷食的任何一邊都無法領略到那種意境的。可見「應無所住而生其心」的「心」就是佛心。佛心是無住的。例如：

一次，佛在靈山，阿難從山下回來，世尊問：阿難，天氣炎熱，一路上口渴嗎？阿難回答說：口渴啊！世尊。佛問阿難：路邊有水，為何不喝啊？阿難回答說：不能喝啊！世尊。佛問：為甚麼不能喝？阿難說：水裏有蟲。世尊慈悲開示說：當你觀察事物時，用你的天眼；當你要喝水時，就用你的肉眼。

從這個故事的表面上看沒什麼，但實際上也正說明：人活在這個世界上，就必須遵從著這世界的自然規律，該吃飯就吃飯；該睡覺就睡覺；該喝水就喝水。了別善惡，然而感到不為善惡所染，而且絕對自由自在。這就是般若起用，也叫佛用，一切處於無心狀態。這種無心也就是說無特別用心的意思，並且帶有無目的性的特色。我們可以從禪學《諸方門人參問》書中記載著唯識學者道光法師曾拜訪慧海禪師的一段對話來說明這一問題：

道光問：「禪師，用何心修道？」

慧海說：「老僧無心可用，無道可修。」

道光又問：「既無心可用，無道可修，云何每日聚眾，勸人學禪修道？」

慧海接著回答：「老僧尚無卓錫之地，何處聚眾來？老僧無舌，何處勸人來？」



道光揚高聲音呵道：「禪師對面妄語！」

慧海平靜地說：「老僧尚無舌頭勸人，焉解妄語。」

道光法師不明白慧海禪師的道理，很失望地說：「某甲卻不會禪師語論也。」

慧海表示自己也不明白，於是說：「老僧亦不會。」

佛說人人皆具佛性，從佛性產生般若，由般若觀照我們的一切身心活動。佛性是體，般若是用，佛性產生般若，就像鏡子反照外物一樣的無心，所以說佛心即無心。慧海禪師說的老僧無心可用，無道可修，就是除去人為造作的重複努力。如果有目的性的特別用心，反而是成佛的障礙；如果有心可用，有道可修，有眾生可度，有佛可成，都是有所得心，並名為魔業。只要有絲毫的能所對待心尚在，就與佛心不相應。因為道光法師還停留在能所對待上，只看到禪師每日聚眾，勸人學禪修道的表相上，他那裏知道禪師已經超越了修與不修，說與不說的同時，已綜合二者的統一性。這裏，沒有否定，也沒有矛盾，只有絕對的肯定。這種絕對境域，只有證得諸法實相無相空的境域才能達成。正如禪師說的：「老僧尚無卓錫之地」，便是無所住——空的境界。證到空性或見到佛性的禪師，雖在每日聚眾，勸人學禪修道，一切活動都屬於無心層面，一切都處於無價值世界，這裏沒有任何目的，沒有任何對待，沒有任何取捨；正因為道光法師還是停留在有心層面，才喝禪師對面妄語？對此，證到空性的禪師，一切活動都從佛性的體起般若的妙用，這是無心妙用，這裏即無心亦無用。所以說：「老僧尚無舌頭勸人，焉解妄語」。到此，道光法師還是不明白禪師的道理。可是，禪師為甚麼說「老僧亦不會」呢？實際上，所有一切道理都在這一句「不會」上。如果有一法可立，有一法可說，有能會的心和所會的法在，便又落入能所對待分別執著的有心層面上。正因為慧海已證「無卓錫之地」，已悟無所得的無念法，才能對萬法盡通。如今，世上還有人揚言自己已經開悟了。這種人恐怕是用心過度了，實在是太可憐了！這種人就連生活在有心層面的凡夫都不如，凡夫如果不小心下了地獄，等到業報結束後還能有機會聽聞佛法。可是一旦認為自己有悟有證，這就入了有所得的邪見，佛說：一入邪見永不能見如來。可見，學佛知見是多麼的重要。明白了這，就該知道在禪面前體悟這「應無所住而生其心」的「無念法」是何等重要了。難怪六祖告諸「善知識，悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛地位。」

2、問：禪宗的「於相而離相」、「無心可用，即得成佛」和「無心是真度眾生」等思想出自何經？

答：依據《金剛經·究竟無我》第十七分：

「佛告須菩提：『善男子、善女人，發阿耨多羅三藐三菩提心者，當生如是心，我應滅度一切眾生；滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者，何以故？須菩提！若菩薩有我相、人相、眾生相、壽者相，則非菩薩。』」（㊦8•751上）

這一分既稱「究竟無我」，當然專講人空、法空。既然要發菩提心，就不至於離一切相，就在一切相上要徹底無我，這樣發菩提心與離一切相就能相互並行。這種無我也就是無心。禪宗用此思想主張「無心可用，即得成佛」和「無心是真度眾生」。現引《傳燈錄》卷二十八中的一段對話與此思想相符。

慧忠國師是六祖的弟子，一天，一位新來的學生，常州僧靈覺1.問曰：「發心出家本擬求佛，未審如何用心即得？」

師曰：「無心可用，即得成佛。」

2.曰：「無心可用，阿誰成佛？」

師曰：「無心自成，佛亦無心。」

3.曰：「佛有大不可思議為能度眾生，若也無心阿誰度眾生？」

師曰：「無心是真度生。若見有生可度者，即是有心，宛然生滅。」

從這三個問答裏，可以看出，他們以無心、用心、有心、度眾生和成佛等觀念為中心，展開了辯論。從靈覺第一個問題說：「我發心出家，是想求成佛」看，這句話在相上說本身沒有錯，但是欲求成佛，就必須「於相而離相」徹底無我，為什麼呢？因為欲求成佛，此心刻意向外馳求為佛所縛。心有凡佛、愚智對待分別。這種特別用心反而是成佛的障礙。要說錯就錯在有心上。所以

慧忠國師答以「無心可用，即得成佛。」這裏的意思是說：如果能夠做到以無我、無寄情分別之心，融通凡佛、愚智等一切界別，自然也同時融通一切相與離一切相的界別。這樣的佛不於凡外求佛，也不於愚外求智。「智」只是在居於「愚」而又無寄心於愚的作用上顯出智來，這就是不捨愚而獲得智。最後凡佛兩捨，愚智雙棄，即是「無（寄情分別）心可用，即得成佛」的說明。

在靈覺心裏一直存在著「有」，便無法進入「無」。所以第二個問題接著提出「無心可用，那麼誰能成佛」的疑問來。對此

國師答以「無心自成佛，成佛亦無心」。人一旦達到對一切塵境無住生心時，自然就成佛了。佛只是在人人本具的佛性中顯露，從佛性產生般若，以般若觀照我們的一切身心活動。佛性產生般若，就像鏡子反照外物一樣無心。這「無心」就是除去人為的重複努力。所以說有心即凡夫；無心即是佛。

對此，靈覺還是不明白，因為他一直認為有佛可成，有眾生可度，不離有心層面，於是提出第三個問題說「佛有大不可思議法門，能度眾生。如果他也無心，誰

度眾生呢？」

對此，國師答以「無心是真度眾生。若見有眾生可度者，即是有心，便不能脫離生死範圍。」國師這裏的「無心是真度眾生」的答案完全根據前面「我應滅度一切眾生，滅度一切眾生已，而無有一眾生實滅度者……」的義理。佛陀的大不可思議法門，都是為眾生故，假名相說的，眾生若不依此不可思議的假名相法，即不悟無名相的中道佛性。所謂能度眾生，佛只不過指出人人本具的中道佛性，使眾生自悟自度。在佛本身之外，不見有所度的眾生；內不見有能度的佛自己。而眾生既見自己佛性，由佛性產生般若觀照，這是眾生依自己度自己。實無有一眾生是佛所滅度的。為什麼呢？因為學佛的菩薩，如果存有可度眾生的心，那麼就存有我相、人相、眾生相、壽者相，有了四相，即屬有心，有心便不能脫離生死範圍，這樣又要從何發菩提心呢？又如何能稱為菩薩呢？

對此，靈覺又不覺，接下追4.問曰：「今既無心，能仁（釋迦）出世說許多教跡，豈可虛言？」

師曰：「佛說教亦無心。」

5.曰：「說法無心，應是無說。」

師曰：「說即無，無即說。」

這兩個答案出自《金剛經·非說所說》第二十一分思想：「須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法。莫作是念！何以故？若人言如來有所說法即為謗佛，不能解我所說故。須菩提！說法者，無法可說，是名說法。」

現在，我們不妨看三論宗對此是怎麼說的。據《十二門論疏》卷上吉藏大師說：「言滿大千，實無所說，豈可有心而聽可得聞乎？故其說法者無說無示，其聽法者無聞無得也。」

可見「釋迦牟尼出世，說許多教跡」只是以無心隨順眾生不同根性方便教說。因此，雖然世尊「言滿大千，實無所說」。說法者既無心而說，其聽法者也無心而聽，聽法的人得旨忘言，所以是雖常說而實無所說；雖常聽而實無聞無得。如果說法的人和聽法的人都能採取這樣的無心態度，那麼終日說而未嘗說，終日聽而未嘗聽，這樣又何必隔絕於說、聽呢？這也正是慧忠國師所說的「佛說教亦無心」，「說即無，無即說」的意思。也是《維摩經》所說的「語言文字皆解脫相」的道理。所以禪宗的「不立文字」並不等於無需文字，而只是怕學人落在語言文字名相概念上。靈覺就是落到「無心」的文字概念上而不自知。下面開始轉話題了。靈覺

6.曰：「說法無心，造業有心否？」

師曰：「無心即無業，今既有業，心即生滅，何得無心？」

眾生由於顛倒妄想而有煩惱，由煩惱產生業，由業得苦果。所以業是由煩惱而來的，煩惱沒有實性，業也沒有實性。然而煩惱是因為有心才有的，如果無心即無煩惱，無煩惱即無業。所以國師說：「無心即無業。」現在既然有心，有心就有煩惱，有煩惱就有業，有業是生滅取捨心造成的，這種生滅取捨心又如何能得無心呢？

7. (靈覺) 曰：「無心即成佛，和尚即今成佛未？」

師曰：「心尚自無，誰言成佛？若有佛可成，還是有心，有心即有漏，何處得無心？」

8. 曰：「既無佛可成，和尚還得佛用否？」

師曰：「心尚自無，用從何有？」

這二問答都在成佛與佛用觀念上辯論。前面的第三答題中「若見有眾生可度者，即是有心」與這裏第七答題中的「若說有佛可成，還是有心」其義相同。總之，大乘般若，常講無眾生可度，無佛可成。既然無佛可成，那裏還有佛用呢？然而，靈覺為什麼會提出佛用的問題呢？

正因為成佛是體，度眾生是用。換句話說：佛性是體，般若是用，體用一如，但是，當說無佛可成時，即是無眾生可度，此時，能所雙忘，如何能有佛用呢？這就是第八答案所表達的「心都沒有，用從哪裏來呢？」這裏的意思是一切都處於無心狀態，這裏沒有佛也沒有眾生，更沒有佛用。如果認為有佛可成，有眾生可度，就起了用相，心就起分別，一有分別，即成能所對待執著，如此便乖離無心之道。國師堅守無心，不轉到有心層面，難怪靈覺困惑不解。於是靈覺

9. 曰：「茫然都無，莫落斷見否？」

師曰：「本來無見，阿誰道斷？」

10. 曰：「本來無，莫落空否？」

師曰：「空既是無，墮從何立？」

這裏的無不是有無的無，而是「不」義的無，所以無心等於不二之心。也叫無二之心；有二心就有分別，分別即是業，有業不免輪迴，不免憂悲生死過患。所以國師說：「這種『無』本來離斷常二邊，是無二見的，誰說是斷呢？」

對此，靈覺還不明白，還是有所抓，而且死死抓著不放，這就是為什麼禪最忌諱死心眼。然而，這種死心眼又是世人的通病！為什麼呢？因為

我們所見聞的，所思考的，所想起的東西，無一不是落於相對性的概念。所見聞的不是高就是矮，不是美就是醜，不是胖就是瘦；所思考的不是生就是滅，不是常就是斷。一聽說「無」，就聯想到斷見，一聽說「本來無見」就出現「落入空」；一旦聽到白，馬上想起黑。

我們的心隨時都會落入一邊，所以禪師們堅守「無心」是有一定意義的。如果是有心，那就不是有就是無，不是善就是惡，心落兩頭，為什麼這樣說呢？因為抓住一頭或抓住兩頭，都沒有什麼區別。當有心執著於善的一頭時，等於同時又執著惡的另一頭。也就是說，當我們強調美的時候，對醜的，就一定很排斥，這就是因為有美醜虛妄分別心造成的苦惱。一切苦惱根源都來自於我們的無明，這無明就是我們不認識「法無美醜」的真理。

人一直停留在善惡美醜的惡知惡覺上。在我們的心裏一有善的觀念生起時，與此同時，不善的觀念強烈地交集在一起。人的喜怒哀樂就是在這種情形下產生的。

人一定有眼耳鼻舌身意六根，有六根一定有能認識的眼耳鼻舌身意六識，有六識一定會對所認識的色聲香味觸法六塵產生執著，有執著，不免生死輪迴！《金剛經》的「應無所住而生其心」的無心教學就是這樣被提出來的。如果我們沒有美的觀念的話，怎麼會有醜的觀念呢？因此，這種「無心」就是無二之心，無對待分別之心，是一心。做一心的人會有苦惱嗎？一心的人會落入空嗎？這就是國師所回答的「甚致空也沒有，何處可落呢？」靈覺對此回答還不滿意，因為他一直停滯在人的十八界限相上。所以靈覺又問

11.曰：「能所俱無。忽有人持刀來取命，為是有是無？」

師曰：「是無。」

12.曰：「痛否？」

師曰：「痛亦無。」

13.曰：「痛既無，死後生何道？」

師曰：「無死、無生，亦無道。」

人到「能所俱無」的時候，已經是「觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，照見五蘊皆空，度一切苦厄」的時候。這是第八不動地菩薩的境界，此地菩薩能行世間最難行、能忍世間最難忍之事，對此色身無有掛礙，無有恐怖，遠離顛倒，究竟涅槃。既已證涅槃的菩薩設「忽有人持刀來取命」，只取色身不動法身，何以故？法身無形故。所以國師答以「是無」。色身若痛，「痛亦無」，因為此地菩薩證到無生法忍的第八不動地不退轉位，理所當然亦「無死」。然此地菩薩依願力隨類化身，即出六道生死輪迴範圍，何來有道呢？所以，國師回答說：「無死、無生，亦無道。」

這裏或許有人會問：菩薩既依願力隨類化身，那即同觀世音菩薩一樣，「應以何身得度者，即現何身而為說法」。既是隨類化身，不免生死，何以「無道」呢？

所謂「無道」即是佛道。是說菩薩已證實慧，從實慧體起無心方便慧之妙用通達佛道。那生死界既然繫不著佛道聖人，佛道聖人又何用離生死界呢？這就是佛道

聖者是不離生死而離生死，即不離處便是離。如地藏菩薩雖處地獄而無地獄業因，即不受地獄苦果。已證法身，於相而離相的菩薩，當然是無實跡，亦無常住處，這是菩薩的實慧起方便用隨類化現人間的結果，這種方便慧就是以「無心」入「無相」的修行結果。證入無相法身的菩薩超越了生死界而又不離生死界，隨類度化眾生。這種聖人的生是無生生；死也是無死死，所以這種生死不是六道的生死而是佛道的「無生亦無死」。靈覺又問

14.曰：「既得無物自在饑寒所逼若為用心。」

師曰：「饑即喫飯，寒即著衣。」

15.曰：「知饑知寒應是有心。」

師曰：「我問汝：『有心，心作何體段？』」

16.曰：「心無體段。」

師曰：「汝既知無體段，則是本來無心，何得言有？」

17.曰：「山中逢見虎狼如何用心？」

師曰：「見如不見來如不來。彼即無心惡獸不能加害。」

說一千道一萬，最後的結論還是「無心」，只有無心方能起妙用，「妙」本身並不是指有一特性的實理，而是表示不生任何動念，只是在無寄情分別時中顯露自己的法王身。既是法王之身，惡獸又如何能加害你呢？因此，在深山中修行的禪僧多與虎狼獅子結成朋友，作為禪僧的護法。只要打開《高僧傳》神異編處處可見其事跡，此不多述。靈覺又問

18.曰：「寂然無事，獨脫無心，名為何物？」

師曰：「名金剛大士。」

19.曰：「金剛大士有何體段（相）？」

師曰：「本無形段。」

20.曰：「既無形段，喚何物作金剛大士？」

師曰：「喚作無形段金剛大士。」

在靈覺看來，這「無心」一定有一個實體名目；國師順應眾生根性，只好以無名相中強名安立叫作「金剛大士」。靈覺又問

21.曰：「金剛大士有何功德？」

師曰：「一念與金剛相應。能滅殞伽沙劫生死重罪。得見殞伽沙諸佛。其金剛大士功德無量非口所說非意所陳。假使殞伽沙劫住世說亦不可得盡。」

22.曰：「如何是一念相應？」

師曰：「（記）憶智（慧）俱忘即是相應。」

23.曰：「憶智俱忘誰見諸佛？」

師曰：「忘即無，無即佛。」

24.曰：「無即言無，何得喚作佛？」

師曰：「無亦空，佛亦空。故曰：『無即佛，佛即無。』」

這裏的四個問答可用《大般若波羅蜜多經》卷三九三作釋：

「從此無間，以一剎那金剛喻定相應妙慧，永斷一切煩惱、所知二障，粗重習氣相續，證得無上正等菩提。」(⊕6•1035中)

得證「無上正等菩提」是由無所得故得。國師用「無即佛，佛即無」來回答靈覺。但靈覺還以為有一物可名，於是靈覺又問

25.曰：「既無纖毫可得，名為何物？」

師曰：「本無名字。」

26.曰：「還有相似者否？」

師曰：「無相似者，世號無比獨尊。」

無心也好，佛性也罷，不可言喻，「說似一物即不中」道理就在這裏。禪宗不離「藉教悟宗」，教既以無得為主，禪亦以無心為宗，無心才能無我、無人、無眾生、無壽者，四相皆空才算是真實菩薩，才能真度眾生。

### 3、問：禪宗主張「從生活裏悟道」有何經典依據？

答：依據《金剛經·法會因由》第一分說：「爾時世尊食時，著衣持鉢，入舍衛大城乞食。於其城中，次第乞已。還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐。」

佛陀在說其他大乘經時，先放光、天人散花、獻蓋，可這部經只是以著衣、持鉢、乞食、洗足、敷座等的日常生活為發起。這種平常正顯出般若大法的不平常。沒有衣食，人就不能維持生命；同樣，沒有般若，人就不能修行成佛。現在，佛以著衣鉢、行乞食作為本經的發起，正是顯示學佛的人必須注重般若，猶如一般人注重衣食，學佛的人不能一刻離開般若。所以，佛為開啟金剛般若大法，特以著衣乞食發起。

要問禪是甚麼？禪就是生活，生活就是禪。禪就在生活當中，要悟禪就從日常生活裏去體驗大道。學佛，首先學佛的戒定慧三學：著衣、持鉢、次第乞食制度是佛制定的，也是佛所行持的，當屬戒學。「還至本處。飯食訖，收衣鉢，洗足已，敷座而坐」，當屬定學。敷座而坐之後，於定中正觀諸法實相、或為眾演說妙法，是屬慧學。

崇信天天打柴燒火，挑水做飯，默默地勞動與參禪。可是就從來沒有得到道悟禪師的指示。

有一天，他對師父說：師父！弟子自從出家以來，已經很多年了。可是，從來就沒有得到您的開示。請師父慈悲，傳授弟子參禪的心要吧！

道悟禪師聽後馬上回答說：你剛才所講的這些話，實在是冤枉我呀！你想想看，自從你跟我出家以來，我沒有一天不在傳授你參禪的心要啊！當你端茶過來給我時，我就接過來喝；當你端飯菜過來給我時，我就坐下來吃；你向我合掌，我向你點頭。我那一天懈怠過呢！這不都是在為你指示心要了嗎！

崇信聽了師父的話，低頭良久，道悟禪師說：「見則直下便見，擬思即差。」崇信聽了當下領悟到師父的用心良苦。明白了禪就在日常生活當中。於是問道：「如何保任？」

道悟禪師說：「任性逍遙，隨緣放曠，但盡凡心，別無聖解。」

身為弟子的崇信天天打柴燒火，挑水做飯，端茶送飯，恭敬合掌都是「本分事」。這裏的所謂本分事，是禪宗術語，就是不離平常心，不離平常生活。崇信許多年來如一日，這就是戒、定、慧，也就是禪。

與此同理：為人師父的也有師父的本分事；身為世尊也有世尊的弘法利生的本分事，大家都離不開日常生活，不離平常心，不離平常生活。生活就是禪，禪就是生活。

我們學佛的人是想成佛，如果能夠行之以「無心」，那麼舉首低頭便是佛道，挑水劈柴無非正法，崇信禪師在師父那悟到的不離這個。

#### 4、問：禪宗主張超越諸相又不離當下的思想出自何經？如何說明？

答：依據《金剛經·如理實見》第五分的四句偈義：即

「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」

所謂「如理」就是不可以虛妄之色身的「有相」見如來，應從無相無不相之理的法身「無相」見如來；所謂「實見」即是見自性如來。

「如理實見」的意思是說：不可以執相，也不可以離相；雖有相而不住相，不住相即見諸相非相之理，如此方是實見自性如來。

《金剛經·法身非相》第二十六分又有一四句偈義：即

「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」

「法身非相」就眾生本性上說，每個眾生都具有清淨法身，然法身無形，所以叫「非相」。不是色身的肉體或心思之相。色身是相，法身是性；色身有相，法身無相。禪宗六祖說：「凡夫但見色身如來，不見法身如來。」這是人的通病。人大都執著在色身的「有相」上。一旦放下色身的「有相」；而又現起執著法身的「無相」或「空相」上。所以，佛說：「凡所有相，皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」不但色身虛妄不實；法身亦非相不實。然而，行者要證法身又不離當下之色身。禪宗發揚這個思想，並將這一思想貫徹到日常生活中去體驗。現從《五燈會元》



卷第七有一則故事可供參考：

有一女尼問龍潭崇信禪師：「如何修行，才能在下一輩子變為和尚？」

崇信禪師問她：「妳做尼姑以來，已經多久了？」

女尼說：「請不要亂了話題，我問得是，我還有沒有可能變為和尚的一天？」

崇信禪師又問：「妳現在是什麼？」

女尼回答：「我現在是尼姑身，又有誰不知道呢？」

崇信禪師說：「誰知道妳。」

女尼心中有了男女相的分別。當然就現出男女之相的執著，這就說明女尼雖然身出家而心尚未出家，還停留在「有相」上，厭惡今生的女身，希望來生轉為男身，這是厭此欣彼的觀念，心落兩頭。

作為一個修習大乘佛法的人，是不允許有取捨心的。難怪崇信禪師問她：「妳做尼姑以來，已經多久了？」一位修行者，心裏專想著轉女成男，這種錯用心，再修多久，也是徒勞！至此，女尼還是不懂龍潭禪師的意思。才會再說：「請不要亂了話題」，正由於禪宗主張超越諸相又不離諸相，「唯論見性」，當下即是，禪師訓話更是不離當下，於是追問：「妳現在是什麼？」女尼仍不明白，還是執著在自己是尼姑身相上，「又有誰不知道呢？」正因為禪師超越了男女對待相的分別，而見男女相非相，心無男女形像觀念，也不否定男女相的存在。於是便說：「誰知道妳。」

一位悟道的禪師，連知都不知道男女之相，其心平等，無有掛礙，遠離顛倒夢想；如果一味執著在虛妄的男女之相上，捨女身求男身，心有取捨，其心不平，離開當下，心有掛礙，不離顛倒夢想，又如何能悟道呢？

如果是悟道的人就不一樣了，有一位文喜禪師，一天在廚房為僧眾做飯時，文殊菩薩的身相出現在蒸氣上，文殊菩薩騎著金毛獅子，在飯鍋上轉。文喜禪師一見，拿起飯勺就打，邊打邊說：「文殊是文殊，文喜是文喜，你跑來幹什麼？」

文殊菩薩的化身跑到天空躲開飯勺，邊躲邊笑著說了首偈子：

「苦瓜連根苦，甜瓜徹蒂甜。修行三大劫，卻被老僧嫌。」

文殊菩薩修行了三大劫，卻被老和尚討厭，打著跑，文喜禪師真正體悟到世尊的「凡所有相，皆是虛妄」的道理。

## 5、問：禪宗的「法無定法」思想出自何經？

答：出自《金剛經·依法出生》第八分：

「所謂佛法者，即非佛法。」

「依法出生」的意思是：世尊說《金剛般若》旨在破除眾生的種種業障。就淺義說，以教化眾生不要執著我相、人相；從深義講，以啟悟菩薩不要執著於法相。末世的眾生，如果能依此般若教法修行而悟出生為阿耨多羅三藐三菩提。如經文說：「一切諸佛，及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法，皆從此經出」。所以稱為「依法出生」。

世尊怕眾生一聽說般若是諸佛之母又執著於般若法相上，於是又告須菩提說：

「所謂佛法者，即非佛法。」意思是說：般若只是一種「空假立名」，般若並非佛法，本來就沒有佛法可言，不過借般若假名以開示眾生悟入佛之知見，假名為佛法而已。

所謂「法無定法」即「佛法無定法」的簡稱。佛說一切教法，其目的無非是在開示眾生悟入佛之知見。在未悟入之前，諸佛菩薩、祖師們都有種種善巧方便。禪宗祖師們常以「法無定法」方式教化學人，現就《傳燈錄》記載著馬祖道一禪師叫學人自己心中「體會大道」一公案以供參考。

有僧問馬祖：「和尚為什麼說『即心即佛』？」

馬祖答：「這是為了止住小孩子的啼哭。」

僧人又問：「小孩子不哭了，又如何？」

馬祖答：「告訴他『非心非佛』。」

僧人又問：「除了這兩種方法之外，還有其他方法指示學人嗎？」

馬祖答：「我將向他說，不是『物』。」（這即是懷讓禪師答六祖「說似一物即不中」的意思。）

僧人又問：「忽然遇到已經開悟的人來時，又如何？」

馬祖答道：「我且教他從自己心中體會大道。」

儘管是未悟還是已悟的人，都必須從自己心中體會大道！這是為什麼？因為大道離念，一旦認為自己已經開悟的人，那些人與未悟者沒有什麼兩樣。對此世尊在《金剛經》第二十一分掏出自己的心腸說：「無法可說，是名說法」。法不可說，禪亦無法釋疑，即所謂「說似一物即不中」就是這個道理。但對初探門徑的學人來說，一些方便提示或許可以闢出一條讓學者自悟的途徑。

如果是上根利器的人，一聽到「一切法皆是佛法」或「即心即佛」即可體會大道。無須廣為解說；但對鈍根的人來說，那只是止住小孩子的啼哭而已。所以

馬祖的第一個答案是對執著於「空相」的人，用肯定的方法說「即心即佛」，以此鼓勵學人，教他切莫向外馳求。

馬祖的第二個答案是對執著於「有相」的人，用否定的方法遣除學人對「心即是佛」的執著，告訴他「非心非佛」。

馬祖的第三個答案是遣除學人對於「空」、「有」法相上的一切執著。因為「非心非佛」還沒有離開「心」、「佛」的觀念，必須徹底地遣除。

馬祖的第四個答案是對於徹底了悟到「空有一如」的人，就教他保任內在的悟境，不要為外境所障，不要執著於法相文字概念上，應當從自己心中「體會大道」。

## 6、問：禪宗的矛盾否定法出自何經？

答：出自《金剛經·非說所說》第二十一分：

「無法可說，是名說法。」

「非說所說」的意思是：真空妙理，原來無法。如來所說之法，只不過是為眾生解黏去縛，畢竟沒有實法可說，如果眾生執著於如來有言說，就墮在語言文字的障礙上。

對此，如來便否定自己所說之法，無有定法可說，所說的也只是隨順眾生的慧根大小而應機說法。所以真正的說法者無說無示；聽法者無聞無得。正因為實法不可說，於是佛告須菩提：「說法者，無法可說，是名說法。」通過這種矛盾否定，才是真說和真聽。

有一個僧人問禪宗六祖惠能大師：「黃梅意旨什麼人得？」

六祖回答說：「會佛法人得。」

僧人又問：「和尚還得否？」

六祖回答說：「我不會佛法。」

僧人接著問：「你怎麼不會佛法？」

六祖仍然回答說：「我不會佛法。」

五祖弘忍住黃梅山，將衣鉢傳給六祖惠能，此事誰都知道，那麼僧人為什麼又問：「黃梅意旨什麼人得」呢？這裏有深意，不是一句等閒探詢事實的問話。六祖答以「會佛法人得」。已經在暗示否定自己不會佛法。對此，僧人是知道的，但有意再問「和尚還得否？」

如果回答得佛法或會佛法，都不是真得真會。於是六祖回答說：「我不會佛法」。難道六祖真的不會佛法嗎？還是佛法就是會佛法的人才會有佛法呢？六祖為什麼對一個眾所周知並完全確定的事實加以完全否定呢？

從一般的觀點來看，六祖所回答的不會佛法充滿著矛盾否定。但事實上，禪需要這種矛盾否定，因為禪有禪自身的標準和原則，時而否定，時而又肯定，時而又超越否定與肯定。有如前面一個問答中的「法無定法」以及三論宗的「不定為定說」的思想等都是禪自身的標準和原則。禪的整個重點放在般若直觀地把握我們內在的心性。這種心性是不能用理智來表達；不能用任何論理的公式傳授給他人，就佛所親證到的涅槃妙心，佛也無法說出來的。如

佛告「須菩提！汝勿謂如來作是念：我當有所說法，莫作是念！何以故？若人言如來有所說法，即為謗佛，不能解我所說故」。

法、佛性不可說，但必定來自於我們的內心，在我們心中成長，也跟我們的生命合為一體，一切教法名相概念所能做的，也只是指出一條門徑，只是作為敲門磚，也就是諸佛菩薩以及祖師們所要做的。

7、問：禪宗有一「為人輕賤」的公案出自《金剛經》那一段話？

答：出自《金剛經·能淨業障》第十六分：

「復次，須菩提！善男子，善女人，受持、讀誦此經，若為人輕賤，是人先世罪業，應墮惡道。以今世人輕賤故，先世罪業，則為消滅，當得阿耨多羅三藐三菩提。」

這裏為什麼有「復次，須菩提！」的字樣出現呢？因為在第十五分佛已經在講：「無論是什麼人，有什麼地方講解此《般若波羅蜜經》，那麼，無論天、人、鬼神都會齊來護衛法身，皆來供養。」

佛為了再進一步說明另一問題，就再叫一聲復次，須菩提！如果有善男子，善

女人，受持、讀誦此經，不但不會得到天、人、鬼神的恭敬供養，卻被人輕賤。這是因為他（她）在前世所種的地獄罪業。應墮地獄惡道而沒有受，是因為善力強先來人道。既有罪業因在，那麼來世應該墮入地獄、餓鬼、畜生三惡道中受苦。而今以誦經功德，減輕他的罪業；他（她）所以被人輕賤，那麼，前世的罪業，就可以相抵消滅。只要努力修持，必定當得無上正等正覺的。

從「能淨業障」分的題目看，業障有二，一是宿業，是前世所造之業；二是現業，即今生所造之業。誦持《金剛般若經》有不可思議功德，就是因為能淨業障，能消無量劫來罪業，轉重成輕，轉輕不受，還得佛果菩提。怪不得至今為止，世人歡喜讀誦此經。然而，多數人脫離不了求功德或是滅業障。

如果心不靈，誦經有用嗎？若說是經靈驗，那麼，將經書放在書架上不去讀誦，經本會靈驗嗎？所以要經靈驗，就必須去讀誦，在讀誦的同時，必須看自己的心靈不靈而定。如今世人，有的甚致自己不能誦，用金錢去請人讀誦，這有沒有功德就難以斷定了。至少替人誦經的趕經懺人拿人金錢，就必須替人消災，這是因果定律，誰也逃脫不了。我想禪門會出現這一公案是不無道理的！道理在那？去問雪竇禪師、龐居士，再問大珠和尚，定有答案。

8、問：禪宗認為一念不可得，絕對的現在也不可得，但「禪」又要在一念中體現的思想依據何經？

答：依據《金剛經·一體同觀》第十八分：

佛告須菩提：「爾所國土中，所有眾生若干種心，如來悉知。何以故？如來說諸心，皆為非心，是名為心。所以者何？須菩提！過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」（㊦8•751中）

所言「一體同觀」是說心、佛、眾生三者一體。這一體即是同體；同觀也是一觀。觀眾生心中以及自身皆有佛性，與佛本來沒有差別，只因妄想執著迷流生死。正如世尊在菩提樹下夜睹明星開悟後第一句話道出：

「奇哉！奇哉！原來大地眾生皆有如來智慧德性，只因妄想執著，未能證得。」

「如來德性」即是「如來佛性」，我們凡夫眾生「只因妄想執著」才往返於六道，隨業牽引，惑於妄心，遺失佛性本體；世尊了悟真心，不為業所轉，佛知眾生與佛同體，而起「無緣大慈，同體大悲」度化眾生。

佛有什麼本錢能夠度化眾生呢？佛的不可思議法門，就非我等凡輩所能測度。就佛眼來說：有肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼，佛具足此五眼，觀見諸世界中所有眾生若干種心思，隨情而遷，逐境而生，起種種顛倒妄想心思。如來以五眼完全知道各世界中的每個眾生所起的不同心念。為什麼呢？

因為所有這些心思，皆是眾生的妄心所現，並非眾生的本性真心，只是假借一個名字，稱之為心罷了。這又為什麼呢？

因為常住的本性真心是寂然不動的，過去的心思不可滯留，現在的心思不可執著，未來的心思不可預期，反觀內照，那三心總是不可得的，了知三心不可得之後，

自己本性清淨心的自性般若才會顯露出來而起妙用。

「一念」在此指極短的時間單位，或作瞬間，如《仁王般若經》卷上說：

「九十剎那為一念，一念中，一剎那經九百生滅；乃至色，一切法亦如是。」

(㊦8•826上)

《往生論注》卷上說：

「百一生滅名一剎那，六十剎那名為一念。」或說「二十念名為一瞬，二十瞬名為一彈指。」

「念」表示「當下」，梵語的「Kshana」這個字的意義是「一念」。也就是當作時間單位的「瞬間」或「一剎那」。

所謂「不可得」就是「空性」而「空性」並不是一個消極的觀念，也不是屬於名相的範圍，只是無名相中強名相說為「空性」或「無」。這個「無」即是「無念」或稱「無心」；這「空性」在這又可稱為「佛性」或稱「自性」。雖無名相，但卻屬於人類所及的範圍之中，與我們同在，就在我們身體上出沒。只要我們發見到它時，那就是般若；迷失了它時，那就會愚痴。

這裏的「一念不可得」的「不可得」是指無所有或不可抓住的意思。禪宗的「頓悟」思想，也不離此「一念不可得」的思想，但「禪」又要在一念中體現自己的真心佛性，道理完全就在這裏。現引《五燈會元》卷第七記載著德山禪師的故事跟這有同一意趣：

德山宣鑒是中國北方劍南人，本姓周，他自幼熟讀經律，精通《金剛般若經》，尤其對《青龍疏鈔》很有研究。還常為人講《金剛經》。因此，世人稱他為「周金剛」。

他聽到南方禪席盛行，便大為不滿地說：「出家兒千劫學佛威儀，萬劫學佛細行，不得成佛。南方魔子敢言直指人心，見性成佛，我當撲其窟穴，以報佛恩」，於是他挑著《青龍疏鈔》直奔南方去。

有一天，他遇到一位老太太在路邊賣餅，於是放下擔子，上前買餅，老太太見他挑了一擔書，就問：「你挑的是什麼書啊？」

德山答道：「《青龍疏鈔》。」

老太太問：「是講那一部經的。」

德山回答：「《金剛經》。」

老太太說：「我有一個問題，如果你答得出來我就免費給你點心；否則，你就只好餓肚皮啦！」

德山馬上點頭答應。

於是老太太說：「《金剛經》說：『過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得』你要點的是那個心啊？」

德山無話可對，只好餓著肚皮去龍潭了。

這位老太太將「點心」的「心」和經中所說得過去時、現在時以及未來時皆不

可得的「心」連在一起了。三心既然不可得，那你和尚還要點那個心啊？

德山之所以無話可對，正因為他在研讀佛經時只是依文解義，落在文字名相概念上不能自拔，從來也沒有想到會碰到老太太這樣的問題，既然答不上來，那只好餓著肚子走開了。

所謂「點心」，也即通常所說的餐點。點心不可能在時間之外吃，吃即是時間，不離當下一念，吃燒餅是可以辦得到的事情，不過燒餅又必須在「不可得」的情形下吃到。為什麼呢？因為，如果沒有「不可得」的這種情形，那麼，所有一切可得的東西就不再可得了，其中包括「禪」、「涅槃」、「佛性」、「般若」等，正所謂「不可得乃得」就是這個道理。看起來這是矛盾，但這種矛盾就是生活，而生活本身即是矛盾。

9、問：禪宗認為「絕對合一」和「究竟一語」不可見，不可說出自何經？

答：出自《金剛經·一合理相》第三十分：

「若世界實有者，則是一合相；如來說一合相，即非一合相，是名一合相，須菩提！一合相者，即是不可說，但凡夫之人，貪著其事。」(天8•752中)

所謂「一合理相」的意思是說：一微塵與全世界都一樣不是實有的，是虛幻的，求一異相了不可得，求其合相亦不可得。法、報、化三身畢竟說來即是一體，一體即是三身，不但一合相不可見，即是一合理亦不可說。

「一合相」的梵語是 pinda-graha 意思是說：世間的每一件事物都是由眾緣和合而成的。

如果有一真實性的世界，即是一合相，渾然成一體，不能被碎為微塵的，但事實上如來所說的一合相也不是實有的，因為世間每一件事物都是由眾緣和合而成的，緣聚則生，緣散則滅，只是假藉一個名字叫一合相而已。佛說：「須菩提！一合相之理，空而不空，妙不可言表。但凡夫之人不明本性，貪戀眼前六塵幻境之事，六根住著名相而不能了悟。」

現引禪宗幾個公案來說明「絕對合一」和「究竟一語」不可見，不可說的道理。

1.有一個和尚問趙州：「什麼叫作『最初之語』？」

趙州以「咳嗽」的方式回應。

問話的人說：「難道我問的不對嗎？」

趙州答道：「啊！一個老人連咳嗽都不許嗎？」

2.又有一個和尚也是問同樣的問題。趙州反問他：「你說什麼？」

和尚又問：「這唯一之語是什麼？」

趙州說：「你把它變成兩個了！」

3.又一個和尚問趙州：「什麼是道的究竟一語？」

趙州說：「是的。」

那和尚不懂又問：「什麼是道的究竟一語？」

於是趙州大聲答道：「我又沒有聲。」

4.又有一次，一個僧人問首山：「一位禪師說：『有一唯一之語，如果我們了解這唯一之語，便掃除無數劫的罪過。』這唯一之語是什麼？」

首山答道：「就在你的鼻子下面！」

這僧人又問：「它的究竟意義是什麼？」

首山答道：「這就是所有我能說的話。」

現在，我們一起來再看下面一個問題或許可以幫助解答前面的「唯一之語」。

又有一次，一個和尚問趙州：「一線光分成成百成千的光，我可以問這一線光來自何處嗎？」

趙州沒有回答任何話，只是把自己的鞋脫下了一只。

趙州禪師的這一舉動代表什麼意義呢？請看下面兩個公案：

1. 一個僧人問利山和尚：「萬法歸空，空歸何處？」

利山和尚答道：「舌頭不出口。」

僧人又問：「為什麼舌頭不出口？」

利山和尚答道：「內外如一的緣故。」

2. 一個和尚問寂山：「當外緣分散時，一切歸空，但空歸何處呢？」

寂山向和尚大聲嚷著，和尚便答：「是的。」

於是，寂山提醒和尚注意說：「空在何處？」

和尚便說：「求老師告訴我。」

寂山答道：「這好像波斯的調味胡椒。」

「禪」讓人感到神秘，讓人不敢接近，其實，禪並不是神秘主義者，也不是恐怖主義者。禪就是禪，禪就是我們的自性，從來沒有離開過我們半步，只是我們自己不知道，才會感到神秘，不敢接近，實際上就在你我同一心境上，我這時在此寫作，而你此時也正在閱讀。時間雖有前後不同，但從不可得的空性上看，時間是沒有前後的，這便是「絕對合一」的說明。

如果將世尊在菩提樹下夜睹明星開悟後最初道出「奇哉！奇哉！原來大地眾生皆有如來智慧德性，只因妄想執著，未能證得。」說成是「最初之語」，或「究竟之語」等，那禪還有什麼可神秘呢？

如果將「一線光來自」於「如來德性」還有什麼不敢接近呢？

只要大家沈下心來好好去思考這些所有回答：都會明白世尊的苦心、祖師們的婆心。而我們凡夫從不內自觀心，只是「在名相中行」，捨本逐末！正如世尊說的「一合相之理，空而不空，妙不可言表。但凡夫之人不明本性，貪戀眼前六塵幻境之事，六根住著名相而不能了悟。」

世尊在說而祖師不說。若用三論宗吉藏大師的話：世尊的「說是不說說」；祖師的「不說是說不說」。實則，前後兩者都是為眾生故，從實智起方便妙用。世尊的說也在強調不但一合相不可見，「一合相之理，空而不空，妙不可說」，祖師的不說也在暗示「空而不空」要見本性，不要貪著停滯在六根門頭，要親爹娘是你家自

己的事，誰也無法幫助你，這是祖師們常說的，也是祖師們唯一所能做的。如果說這是「究竟一語」，那也是「唯一之語」。更是世尊的「最初之語」。悟不悟就在這心、佛、眾生三無差別的絕對合一當下，再說下去都會「把它變成兩個」的名相概念！（寫於二〇〇五年十二月二十日早晨）

10、問：禪宗六祖的「禪不在坐說」出自何經？如何說明？

答：出自《金剛經·威儀寂靜》第二十九分：

「須菩提！若有人言：『如來若來、若去；若坐、若臥』。是人不解我所說義。何以故？如來者，無所從來，亦無所去，故名如來。」

所謂「威儀」就是萬德莊嚴之相的意思；「寂靜」也就是無來無去，不動不靜，寂然的本體。那麼「威儀寂靜」是說如來雖然顯現威儀萬德莊嚴之相，但也是無來無去，不動不靜的寂靜本體；雖然是寂靜的本體，但又隨處顯現威儀之相。

佛告「須菩提！如果有人說我如來有行、住、坐、臥四種威儀，也就認為我也執著於相上，那是不了解我所說的義理，為什麼呢？因為如來的本性真如是不生不滅，充滿法界，隨感而發，來固然無所從來，去亦無所去，就因為無來亦無去，所以稱之為如來。」

當印宗法師發現六祖是五祖弘忍大師的傳人時，就求惠能大師開示黃梅五祖的參禪經驗。六祖對此答道：「五祖沒有傳我什麼特別教導，只是強調見自本性的功夫，根本沒有談到任何禪定或解脫法門。為什麼呢？因為凡是能夠加以指說的東西都是二元對待之法，而佛法是不二之法。把握這個真理的不二之性，就是禪的旨意。我們人人皆具的佛性以及構成禪的見性功夫是不能分為善和惡，永恆和短暫，物質和精神這種對待的，在此生命中看到二法乃是由於凡夫的迷誤。」

現在我們來看六祖在《壇經·護法品》第九應用到《金剛經》的前面一段話作為他的禪定觀。

薛簡曰：「京城禪德皆云：『欲得會道，必須坐禪習定；若不因禪定而得解脫者，未之有也。』未審師所說法如何？」

師曰：「道由心悟，豈在坐也？（金剛）經云：『若言如來若坐若臥，是行邪道。』何故？無所從來，亦無所去，無生無滅，是如來清淨禪。諸法空寂，是如來清淨坐，究竟無證，豈況坐耶？」（⊕48•359下）

在六祖認為，禪道是由心開悟的，與禪定功夫毫無關係。如果認為靜坐是解脫的根本，那是一個錯誤的觀念。正如《金剛經》說的，如果有人認為，如來是從坐的形相或臥的形相去證得的，這種人都是在行邪道，沒有真正了解佛的精神，為什麼？如來之所以名為如來，是因為他沒有一定的地方來，也沒有一定的地方去；既無煩惱生起，亦無菩提滅去，自由自在，究竟解脫，這就是「如來清淨禪」。

修禪的人就要外不染色聲，內不起妄念，心無起滅作用，對六塵境界，其心寂然不動，六根、六塵諸法畢竟空寂，這就是「如來清淨坐」。所以，在禪中，一無所得，一無所證，無得乃得，無證乃證；若有得有證即是有心，有心就不是禪了。



這豈是光靠盤腿靜坐而得禪定可以證得禪呢？

當六祖惠能聽到北方禪師們教學生「住心靜觀，長坐不臥」時，便認為「住心靜觀，長坐不臥」是一種病態，而根本不是什麼禪道。因此，他寫了一首偈子：

「生來坐不臥，死去臥不坐，元是臭骨頭，為何立功課？」

南岳懷讓禪師是六祖的弟子，他見到馬祖在南岳般若寺，整天盤腿靜坐冥想，懷讓看見了便問：「你這樣整天盤腿靜坐是為了什麼？」

馬祖答道：「我想成佛。」

懷讓禪師聽完後就拿一塊磚頭在馬祖旁邊用力地磨。

馬祖問：「你磨磚作什麼？」

懷讓禪師答道：「我想磨磚作鏡子。」

馬祖又問：「磚怎麼能磨成鏡子呢？」

懷讓禪師說：「磚既然不能磨成鏡子，那麼，你盤腿靜坐又豈能成佛呢？」

馬祖問道：「要怎樣才能成佛呢？」

懷讓禪師答道：「就像牛拉車子，如果車子不動，你是打車子還是打牛呢？」

馬祖啞口無言。

懷讓禪師因而繼續說道：「你這樣盤腿而坐，究竟是為了學坐禪還是成佛呢？如果學坐禪，但禪並不在於坐臥；如果想成佛，但佛並沒有一定的形相。佛不在於任何地方，所以沒有人能抓住他，也沒有人捨棄他。如果你想用這種盤腿而坐的方式去成佛，就扼殺了佛，如果你執著於坐相，便永遠不見大道。」

話說回來，禪宗主張「禪不在坐說」是從理想上說的，因為在自性現前的當體，行住坐臥，語默動靜，無非不是禪的表現，不一定要行之於固定的坐相才是禪。如六祖說：「外於一切善惡之境界，心念不起，名為坐，內見自性不動，名為禪。」（㊦48·353中）永嘉大師也說：「行亦禪，坐亦禪，語默動靜體安然。」（㊦48·396上）

若從實修的方法上說：行、住、坐、臥四威儀中，坐是最為穩健中正的，自古以來稱為「坐禪辦道」，因為坐禪就是修禪，坐禪是修禪的最適當方法，如《拔隊假名法語》說：「若欲免生死輪迴之苦，應盡情識；欲盡情識，則應悟心；若欲悟心，則應坐禪。」可見對在未見性的學人來說，坐禪是佛門中修行的要道。在這裏強調一句，坐禪與公案是禪門修行中的根本兩輪，若缺其一，就不能「見性成佛」。