

# 禪宗思想問答

釋界靜（仁寬）著

## 前言

禪宗初祖菩提達磨自說是「藉教悟宗」，不廢棄大乘了義經典的理論依據，反而是通過了義經論來悟心宗，這就是他以四卷《楞伽經》的「佛語心為宗，無門為法門」（天51·246上）授與二祖慧可作為衡量學者印心的準則。現就從《楞伽經》中提出幾個問答作為禪門「藉教悟宗」的思想依據。

## 禪的思想根據

禪宗思想問答——《楞伽經》問題集

- 1、問：禪的根本法「廓然無聖」公案有何經典依據？對此公案，古德如何解說？
- 2、問：禪宗六祖《壇經》無相頌「說通及心通，如日處虛空；唯傳見性法，出世破邪宗」是何義？頌中的「說通及心通」有何經典說明這一觀念？達磨祖師為什麼在梁武帝面前就說不通？祖師自己說「一個沒有見到自己本性的人，就不應該稱為明師」，難道達磨祖師自己就不是明師也沒有見到自己本性的人嗎？我們為什麼就不能見性呢？
- 3、問：禪宗初祖達磨所傳的禪法，本質是「如來藏」法門，「如來藏」和「如來禪」思想出自何經？
- 4、問：禪宗一方面聲稱「不立文字」，但事實上禪卻能駕馭名言概念而又超越名言概念證悟如如乃至正智。有何經典說明這一證悟過程？
- 5、問：禪宗自馬祖道一禪師開始出現許多奇特古怪的教學方法，如揚眉、動睛、哈欠、咳嗽、把鼻、吐舌、大笑、畫圈（圓相）、拳打、念想都是佛事，這種方法有何經典依據？
- 6、問：禪宗六祖《壇經》無相頌「法即無頓漸，迷悟有遲疾」有何經典可以說明「頓漸」思想？
- 7、問：禪宗六祖《壇經》中的「千百億化身」或名「自性化身佛」有何思想與此相契並觀？

1、問：禪的根本法「廓然無聖」公案有何經典依據？對此公案，古德如何解說？

答：禪的根本法「廓然無聖」公案的重點，在於「廓然無聖」一語，這一語是梁武帝與禪宗初祖達磨祖師二人對話時產生的，祖師說出「廓然無聖」不僅是他自己親證的一真境界，而且也是佛陀自證所樂的境界，但這種聖智自覺所得第一義不可以言說，是有經典所依的，據《楞伽經·一切佛語心品》卷二：

「大慧復白佛言：『世尊！為言說即是第一義？為所說者是第一義？』」

【譯】大慧菩薩又問佛說：「世尊！是言說文字就是第一義嗎？還是所說的理是第一義？」

「佛告大慧：『非言說是第一義，亦非所說是第一義。所以者何？謂第一義聖樂，言說所入，是第一義；非言說是第一義。第一義者：聖智自覺所得，非言說妄想覺境界，是故言說妄想，不顯示第一義。言說者：生滅動搖，展轉因緣起；若展轉因緣起者，彼不顯示第一義。』」

【譯】佛告知大慧菩薩：「不是言說文字就是第一義，也不是所說的理是第一義。為什麼呢？第一義是聖者自證所樂的境界。依聖言教修證所契入的境界是第一義，並不是言說的本身是第一義。第一義是聖者無分別智自覺所得，並非依言說妄想而起見聞覺知的境界，因此才說言說妄想不能顯示出第一義。所謂言說，是由音聲、風息和妄念的生滅以及頭、胸、喉、唇、舌等不住地動搖，音聲、風息由內而外幾經展轉變化而生起的。若是由展轉變化眾多因緣和合而起的，彼法不能顯示第一義。」

「大慧！自他相無性故，言說相不顯示第一義。」

【譯】大慧！自相、他相皆無自性的緣故，言說相有自、他相對待不能顯示第一義。

「復次大慧！隨入自心現量故，種種相，外性非性，言說妄想不顯示第一義。是故大慧，當離言說諸妄想相。」(⊕16·490下)

【譯】還有，大慧！隨順法性無分別而契入自心，故知種種相，悉皆虛妄，一切外性（外境）皆無實自性，言說妄想不能顯示第一義。因此，大慧！應當遠離所有言說妄想境相。

現在來看梁武帝與祖師的對話過程，據《景德傳燈錄》卷三記載：

南海實梁普通元年（西元520年），廣州刺史具主禮迎接，表聞武帝，帝覽奏遣使齋詔迎請，十月一日至金陵。

帝問曰：「朕即位已來，造寺寫經度僧不可勝紀，有何功德？」

師曰：「並無功德！」帝曰：「何以無功德？」

師曰：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」

帝曰：「如何是真功德？」

答曰：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」

帝又問：「如何是聖諦第一義？」

師曰：「廓然無聖。」

帝曰：「對朕者誰？」

師曰：「不識。」

帝不領悟。(⊕51-219 中)

對此古來大德有多種說法，現就根據《佛果園悟禪師碧巖錄》卷一中佛果禪師對此公案的提唱，摘錄如下：

達磨遙觀此土有大乘根器，遂泛海得得而來，單傳心印，開示迷塗，不立文字，直指人心，見性成佛。若恁麼見得，便有自由分，不隨一切語言轉，脫體現成；便能於後頭與武帝對譚，并二祖安心處自然見得，無計較情塵，一刀截斷，洒洒落落，何必更分是分非，辨得辨失？雖然恁麼，能有幾人？武帝嘗披袈裟，自講放光般若經，感得天花亂墜，地變黃金。辨道奉佛，誥詔天下，起寺度僧，依教修行，人謂之佛心天子。

達磨初見武帝，帝問：「朕起寺度僧有何功德？」磨云：「無功德。」早是惡水薰頭澆！若透得這箇無功德話，許爾親見達磨！且道：起寺度僧，為什麼都無功德？此意在什麼處？

帝與婁約法師、傅大士、昭明太子，持論真俗二諦。據教中說：真諦以明非有，俗諦以明非無；真俗不二，即是聖諦第一義。此是教家極妙窮玄處。帝便拈此極則處問達磨：「如何是聖諦第一義？」磨云：「廓然無聖。」……帝不省，卻以人我見故，再問：「對朕者誰？」達磨慈悲忒殺，又向道：「不識！」直得武帝眼目定動，不知落處。是何言說，到這裏，有事無事，拈來即不堪。(⊕48-140 中)

梁武帝蕭衍三十八歲時（西元 502—549 年在位）就當上皇帝，是中國歷史上最護持佛教的皇帝，自稱是「佛奴」。

武帝又以「皇帝菩薩」自居，並曾短期出家，研習禪理，「嘗披袈裟，自講放光般若經，感得天花亂墜，地變黃金。」世人稱他為「佛心天子」。

當「佛心天子」梁武帝與「傳佛心印」的達磨祖師一見面，第一個問題就話不投機。因何？武帝心有我、人、眾生、壽者四相塵垢，若離相，脫離虛榮心的人就不會有問「朕起寺度僧有何功德？」的多此一舉了。達磨見貪著功德的武帝，索性毫不留情地喝出「無功德」的第一棒。為此佛果禪師說武帝「若透得這箇無功德話，許爾親見達磨！」為什麼武帝透不過無功德話呢？因為在武帝心裏還存著教中說的「真諦以明非有，俗諦以明非無」。在他認為達磨所說的「無功德」只不過是真諦上的「非有」；在俗諦上又不能說是「無功德」。武帝心裏已經在教相上「分是分非，辨得辨失」於是問「何以無功德？」這時的達磨祖師與前面經中佛對大慧菩薩一樣的慈悲為武帝解釋說：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」

現在我們先來看一下六祖《壇經·疑問品》第三：

韋刺史問六祖：「弟子聞達磨初化梁武帝，帝問云：『朕一生造寺度僧，布施設齋，有何功德？』達磨言：『實無功德。』弟子未達此理，願和尚為說。」

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

師又曰：「能夠見自己真如自性是功，能夠視一切眾生平等是德；念念之間無滯礙，常見真如本性本自具有的真實妙用，名為功德。內心謙下是功，外行於禮是德；不離真如自性而建立萬法是功，心體離卻一切妄念是德；念念不離自性是功，自性應用而無染著是德。若覓求功德法身，但依照此去作，便是真功德。若真是修功德之人，心即不會輕慢他人，常行普敬一切眾生。倘若心常輕慢他人，吾我之執不斷除，即自無功；自己的心性虛妄不實，即自無德；這就是因為吾我妄執自大，常常輕視一切眾生的緣故。善知識！常順法性念念無間斷就是功，心行平直不曲就是德；自己修心性是功，自己修身行是德。善知識！功德必須從自性內去見，不是藉著布施供養之所能求得到也。是以福德與功德有別。這問題是在武帝不識真理，非我祖師有過。」(⊕48-357下)

六祖的這段話已明白指出福德與功德的不同。這正說明達磨祖師為什麼與武帝一見面就「惡水薰頭澆」而說出「無功德」話的原因，也正是祖師直指「中道正法」的地方，「不可將福便為功德。功德在法身中，不在修福。」如果修福德的造寺度僧只是為了求功德，那這修福是虛偽的修福，這就是「禪」為什麼最忌諱特意誇大和炫耀的密意點。不為人知的修善積德，才是修福。如果修福只是想炫耀自己讓人知道，那只不過是利己、滿足被人讚美的私慾心而已，並非真正修福。再說，達磨來華的使命是「傳佛心印」，看這世稱「佛心天子」的皇帝是否透得過無能所的「空、無相、無作」的「無門」這一關。

正因為武帝透不過「無門」關，才會將功德作真假會，於是問：「如何是真功德？」祖師見武帝落入語言文字名相概念的「所說事妄想」中，於是又再一次慈悲開示「功德在法身中」說：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」

「淨智妙圓」，「淨智」是指我們眾生的心體，本來清淨無障，乃是「大圓淨智」，既不能說它有，也不能說為無。如《楞伽經》說：「離四句，絕百非」稱之為「妙」，具足恆河沙數無漏性之功德稱之為「圓」，合稱為「淨智妙圓」。

「體自空寂」，就是「大圓淨智」的體性是空寂的。所謂「空寂」，就是能分別的「心」和所分別的「法」雙忘。

「如是功德，不以世求」，就像這樣「淨智妙圓，體自空寂」的無相功德，一切眾生心中本自具足，不須以世間有為法上的福德當作交換條件。因為「造寺寫經度僧供齋」都是有相有為的福德，就是經論上的一切名相和理論以及種種高深學說與「見性經驗」毫不相干。可是「佛心天子」不能體會大道，反而自以為是，認為「教家極妙窮玄處」就是「真俗不二，即是聖諦第一義」又再一次起「言說妄想」「辨得辨失」心，「拈此極則處問達磨：『如何是聖諦第一義？』」

達磨祖師這時要顯佛威了，給了「天子」第二個棒喝——「廓然無聖」禪的根本法。

先就從經教上說，所謂「真俗不二，即是聖諦第一義」，雖被說成是「所說的

理」，但通過語言文字也成了「言說妄想」。因為，第一義是聖者自證自悟的境界，非語言所能到達。唯有佛與佛才能了知。武帝所提出的「聖諦第一義」是站在真諦教理上發問的，而祖師答出來的「廓然無聖」意味著禪的根本法，是「教外別傳」的而不是教學上所說的「聖諦第一義」，所以

佛告知大慧菩薩：「不是言說文字就是第一義，也不是所說的理是第一義。為什麼呢？第一義是聖者自證所樂的境界。依聖言教修證所契入的境界是第一義，並不是言說的本身是第一義。第一義是聖者無分別智自覺所得，並非依言說妄想而起見聞覺知的境界，因此才說言說妄想不能顯示出第一義。所謂言說，是由音聲、風息和妄念的生滅以及頭、胸、喉、唇、舌等不住地動搖，音聲、風息由內而外幾經展轉變化而生起的。若是由展轉變化眾多因緣和合而起的，彼法不能顯示第一義。」

從這段經文可以看出達磨祖師回答的「廓然無聖」正是佛陀自證自悟的真境界。問的是真俗二諦中的真諦第一義，答的卻是自證自悟的第一義。自證之境是超越了凡聖，超越了真俗二諦，是涅槃絕對之域，難怪武帝不明白。

通常我們都是依文解義，從不進入內觀返照經義，如何能契悟「第一義者：聖智自覺所得」的境界呢？不得「自覺」見自本性境界，則「不得第一義」，「不得第一義，則不得涅槃。」不得涅槃的我等凡夫，如何不「計較情塵」呢？所以帝曰：「對朕者誰？」

這時達磨祖師身心都無力了，喝出「不識！」二字的第三棒，武帝差點聽不著。祖師意識到無須「佛心天子」下令將自己驅逐出境，就起身步出皇宮，渡江北上，前去北魏少林寺面壁九年，等一個「不受惑的人」。

達磨祖師從跟梁武帝對話之中，已經看到當時中國整體佛教的情勢：偏重於佛學教理的研究，而忽略了「見性」，這叫重「知」不重「行」；偏重於修福，而忽略了修慧；偏重於禪那，而忽略了「禪」；偏重於持戒，而忽略了般若。

達磨祖師走後，武帝照樣廣興他的福業。據說他在國都建康地區所建的寺院就有七百餘所。梁世共有寺院 2846 所，僧尼 82,700 人。據清代劉世珩的《南朝寺考》卷五所載梁代九十二寺資料，梁武帝敕建的寺有智度寺、新林法王寺、仙窟寺、光宅寺、蕭帝寺、解脫寺、同行寺、勸善寺、開善寺、大愛敬寺還有最大的同泰寺，寺裏住有萬人以上的僧眾。自己竟然還在大通元年(527年)、中大通元年(529年)、中大通元年(546年)、太清元年(547年)四次捨去皇帝的身份在同泰寺拖地板搞衛生，自認為是「佛奴」。每次捨身，群臣皆「以錢億萬奉贖」，於「眾僧默許」後還宮。這在覺行圓滿的佛陀與達磨祖師的慧眼看來都是些未見性自誑無明凡夫眾生的表現！

然而，武帝仍然繼續研究他的佛學理論。梁武帝多次在同泰寺設比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷四部的任何人都可以參加的無遮大會，據說參加人數常達成千上萬人。據載，他在中大通三年(531年)十月在同泰寺為僧俗信徒講《大般涅槃經》；同年十一月又講《摩訶般若波羅蜜經》。中大通五年(533年)梁武帝在同泰寺講

《摩訶般若經》，參加的義學僧千人，僧俗三十一萬九千六百四十二人。（參見⊕52·237上）同年又在同泰寺講《金字三慧經》。

武帝不但向僧俗信徒講經。在位四十八年期間，按照在家佛教徒的戒律修行，如吃素，不飲酒，不歌舞觀聽以及「斷房室」等等，並且從事佛教著述。

梁武帝的佛教著作主要有下面幾種：

1. 《摩訶般若波羅蜜子注經》五十卷，簡稱《大品注》或《大品注解》。《大唐內典錄》卷四注：「或一百卷。」

2. 《三慧經義記》

《三慧經》即《摩訶般若經》中的《三慧品》，梁武帝認為此品「最為奧遠」，把它「別立經卷」，於大同七年（541年）開始講說。

3. 《制旨大涅槃經講疏》並目錄一百零一卷。

4. 《淨名經義記》

5. 《制旨大集經講疏》十六卷

6. 《發般若經題論義並問答》十二卷

以上的著作現在都已失傳，現存較重要的有：

1. 《立神明成佛義記》（弘明集（卷九）⊕52·54中）

2. 《敕答臣下神滅論》（弘明集（卷十）⊕52·60中）

3. 《為亮法師製涅槃經疏序》（廣弘明集（卷20）⊕52·242下）

4. 《斷酒肉文》（廣弘明集（卷26）⊕52·294中—303下）

5. 《摩訶波若懺文》（廣弘明集（卷28）⊕52·332中）

6. 《金剛波若懺文》（廣弘明集（卷28）⊕52·332中）

7. 《淨業賦》（廣弘明集（卷29）⊕52·335下—336下）

8. 《孝思賦》（廣弘明集（卷29）⊕52·336下—338上）

9. 《述三教詩》（廣弘明集（卷30）⊕52·352下）

梁武帝在信仰上把佛教置於最高地位，同時又認為佛、道、儒三教同源，甚致三教一致，在《述三教詩》中便反映了這種思想。詩曰：「少時學周孔，弱冠窮六經，孝義連方冊，仁恕滿丹青，踐言貴去伐，為善在好生。中復觀道書，有名與無名，妙術鏤金版，真言隱上清，密行遺陰德，顯證在長齡。晚年開釋卷，猶月映眾星，苦集始覺知，因果方昭明，不毀惟平等，至理歸無生。分別根難一，執著性易驚，窮源無二聖，測善非三英，……」這裏說到他從學儒、道到學佛的過程和對三教的看法，認為三教同源，但佛是「聖」、是「英」。

武帝的注疏雖然有許多散失，但從所遺留下來的著作中可以看出他對佛學有很深的造詣。梁武帝本身誦讀、講解或命人講誦的佛經有《般若經》、《涅槃經》、《勝鬘經》、《維摩經》、《法華經》、《大智度論》、《成實論》等，其中尤以《般若經》、《涅槃經》為最重。為什麼呢？

因為當時曾有佛教學者對《般若經》表示懷疑，提出異議。梁武帝反對他們的

說法，因而既重視《般若經》又重視《涅槃經》，而且把兩部經的思想結合起來，提出了自己的修行成佛觀念。

比如當時有人認為《般若經》教理不圓滿，不如《涅槃經》的深刻。梁武帝對此反駁說：「《涅槃》是顯其果德，《般若》是明其因行，顯果則以常住佛性為本，明因則以無生中道為宗。以世諦言說，是《涅槃》，是《般若》，以第一義諦言說，豈可復得談其優劣。」(⊕55·53下)

另外，梁武帝為了造福於百姓，引經據典，挑燈夜讀大乘經典寫下《斷酒肉文》，不僅禁止出家人食酒肉，他本人也以身作則自誓禁酒吃素，不但自己過在家居士戒律生活，還令王侯子弟皆受佛戒，據《慧約傳》載：「天監十八年(519年)，梁武帝『申在三(按：三皈依)之敬』，從慧約受菩薩戒，從此之後，『皇儲以下爰至王姬』，從慧約法師受戒為弟子的達四萬八千人。」

這些種種可見梁武帝對佛法的精進，不但在教理上明白得深刻，在行持上，建寺、寫經、度僧、吃齋、持戒、禮佛、誦經不可勝數，他優待僧侶，又十分崇敬僧人，例如智藏法師可以自由出入宮中，甚致登上正殿的御座。梁武帝想自任「白衣僧正」，也因為智藏法師的反對而作罷，從表面看，他的修養和佛學造詣，恐怕世間少有人能匹及。他向臣下講：「生死是此岸，涅槃是彼岸，生死不異涅槃，涅槃不異生死；不行二法是彼此岸義。」(⊕52·239中)，按照這個說法，他既當「皇帝」，又稱「菩薩」，是並行無礙的。那麼，為什麼如此精通佛經的梁武帝遇到遠來東土的達磨祖師卻是話不投機呢？

正因為一個是直心「見性成佛」的祖師，而另一個是曲心「說性成佛」的天子。這種人如何能與一個「無事無作人」的達磨祖師投緣契機呢？武帝雖然精通佛經，但他沒有「宗通」，沒有精通到佛陀自稱「佛在僧中」這一「眾生佛性平等」的根本法則上來。武帝心邪，身為白衣居士竟想自任「僧正」管起出家僧人來。這不僅是武帝的毛病，也是一般學佛人捨本逐末的通病。這可從《少室六門》卷一中摘錄兩段，以顯見祖師西來特別提出佛教的本旨是「唯論見性」意：

「若將自性心覓外佛，而不識自性佛，但是外覓佛者，盡是不識自心是佛。亦不得將自性佛禮自性佛，不得將自性心念自性佛。人人本具的自性佛不誦經，自性佛不持戒，自性佛不犯戒，自性佛無持亦無犯，亦不造善惡。」

若欲覓佛，須是見性，性即是佛。若不見性，念佛、誦經、持齋、持戒亦無益處。念佛得因果；誦經得聰明；持戒得生天；布施得福報，覓佛終不得也。若自己明白了，須參善知識，了卻生死根本。若不見性，即不名善知識。

若不如此，縱說得十二部經，亦不免生死輪迴，三界受苦，無有出期。昔有善星比丘，誦得十二部經，猶自不免輪迴，為不見性。善星既如此，今時人講得三五本經論，以為佛法者，愚人也！若不識得自心，誦得閑文書，都無用處。若要覓佛，直須見性，性即是佛，佛即是自在人，無事無作人。」(⊕48·373下)

以上文字就足夠表達當時佛教徒在行持上，除了抓住念佛、誦經、持齋、持戒、

布施得福報的枝末情形外，另一方面就是中國佛教從後漢到梁朝約五百多年間，由譯經時期轉向研究時期，競相判教立宗而顧不及自己的內心反省，只埋頭於佛經的客觀研究，反而疏遠了佛教的中心生命——禪悟見性的獲得，墮於經論的戲論中而相互諍競勝，就是佛時的善星比丘也被達磨在其《少室六門》中提出。所以達磨祖師來華後，特別指出佛教的本旨是在唯論見性而不在經教，唯論見性而不在枝末。

「善星比丘，(雖)誦得十二部經」為什麼「猶自不免輪迴」呢？因為十二部經只是佛的言教、是佛陀自身家寶；我們只學言教不肯悟證，猶如「終日數他寶，自無半分毫。」終日數他寶，可自己分毫都沒有，你說煩惱不煩惱？可見善星比丘的輪迴是因未見自家佛性之寶，所以不免心隨境緣轉吧！

佛教是以自覺為中心。佛教的目的是解脫，解脫是根據自覺而證得的。證得的涅槃或稱解脫是果位上的，而果位上的涅槃是靠因位時的自覺或稱自知來實現的。然而自覺如果從十二部經的相對言教中尋覓是不可能實現的，為什麼這樣說呢？因為言教只是相對的知識，不是自身的智慧。知識是分別的產物，分別本身就是業，或稱煩惱。自己處在煩惱中，自覺就沒有了。如果問「煩惱無盡誓願斷」的煩惱盡處的自覺有沒有呢？答案是沒有自覺，因為「煩惱無盡誓願斷」是教義上的，只是一種理想，現實上是不可能的。「無盡」的煩惱又如何能「斷」呢？當知「煩惱無盡」是因「眾生無邊」來的；如果說有實性的煩惱可斷，有實性的菩提可證，那麼煩惱與菩提是二，而「佛法是不二之法」。確切地說，「無二之性，即是佛性。」所以，禪宗「唯論見性，不論禪定解脫」意即在此。

唯論見性，也可說成唯見不二之性，所以六祖說「除妄，除真，即見佛性。」如果除妄存真又不免輪迴。

達磨祖師說的「佛即是自在人，無事無作人。」即同臨濟禪師說的「赤肉團上，有一『無位真人』，常出入汝諸人面門。未證據者，看看」中的「無位真人」意同。而這「無位真人」也是達磨祖師說的「佛不是佛，莫作佛解，若不見此（廓然無聖）義，一切時中，一切處處，皆是不了本心。」

「佛」停在「佛」裏的時候，「佛不是佛」是個非存在；為求「佛」是「佛」，「佛」必須自覺祂不是祂自己，而是個別的存在。因為「佛不是佛」時，「佛」才是名「佛」。=A即非A，是名A。如《金剛經》所說的「般若波羅蜜，即非般若波羅蜜，是名般若波羅蜜。」

只有「佛不是佛」時，才叫「無位」，才是禪的根本法「廓然無聖」。這是脫卻佛位及凡夫位，離卻一切對待，超然獨脫的境界。此時沒有凡聖、生死涅槃、煩惱菩提等的對待，沒有對待才沒有纏縛，所以隨處都是見到「自由」與「獨立」。這叫「無位真人」也是「自在人，無事無作人」。現在有人認為「我就是佛」即成A即A，不名A了。只有「A即非A，是名A」的「A」也只有概念而沒有定性，如果有定性又成為對待，這樣並沒有脫卻佛位及凡夫位的「無位」意味。

「我是佛」是「有」位，有位之人受權勢、金錢、名望、地位所纏縛，不是「自



在人」，心中有事，因為心中存在著「我是佛」，這是有功用心的人，不是「無事無作人」。正如梁武帝，當上了皇帝就以為「我是皇帝」，我很偉大，天下百姓都必須聽命於我；捨了皇帝身分到同泰寺當義工，就認為「我是佛奴」，我很辛苦，既要寫經度僧又要布施做衛生；講幾次大乘不二之法，就認定自己是「皇帝菩薩」，我很了不起，既能當皇帝又能講經說法。這是有位凡夫俗漢一個，而不是「無位真人」。

「無位真人」是自在人，是自由人，這種人能夠自在無礙地發揚自己的般若以順應社會，順應周邊環境。這種人只「念念般若觀照」，這是自性本來的生活，也叫過禪的生活。如六祖說：「自性不動，名為禪。」在這裏是無菩提可求，無煩惱可斷的境地。這種超脫的「心」叫作「禪」。要想見到「無位真人」，過自由自在的禪生活，就必須通過「廓然無聖」這「無門」一關。要通過這一關，首先還得先明白經教上的「真俗二諦」言教，不藉經教，又如何能悟心宗呢？

達磨祖師的「藉教悟宗」思想至少延續到六祖乃至七祖神會一直不變，如六祖《壇經·般若品》第二，六祖勸人持誦《金剛經》時說：「善知識！若欲入甚深法界及般若三昧者，須修般若行，持誦《金剛般若經》，即得見性。」（⊕48·350下）

《金剛般若經》是最上乘頓教法門，教人直透心源。可以這麼說：整個三藏十二部教義都在說明一個真理，那就是「一心」真理；而整個禪宗思想公案也都在暗示一心本源，那就是「唯傳見性法」。世尊出世，達磨來華都是為了此一大事因緣別無他事。所以從達磨開始的禪宗主旨在於「見性成佛」，這個「見性」的「性」所指的「佛性」在諸大乘經裏一再重覆其為眾生成佛之要點。所以前面達磨祖師說的「若欲覓佛，須是見性，性即是佛。……」用白話解釋是：

「如果你想見到佛，就應該見你自己的本性；因為這本性就是佛。如果你沒有見到你自己的本性，那麼你心中想佛，你的功德可能獲得果報；口中念經，你的智慧可能增長；行為上持戒，你可能往生天上；做善事，你可能得好報；但說到見佛，你還離祂很遠。如果你自己還沒有明白領會，就應該求明師指點你徹底了解生死根本。一個沒有見到自己本性的人，就不應該稱為明師。……」

2、問：禪宗六祖《壇經》無相頌「說通及心通，如日處虛空；唯傳見性法，出世破邪宗」是何義？頌中的「說通及心通」有何經典說明這一觀念？達磨祖師為什麼在梁武帝面前就說不通？祖師自己說「一個沒有見到自己本性的人，就不應該稱為明師」，難道達磨祖師自己就不是明師也沒有見到自己本性的人嗎？我們為什麼就不能見性呢？

答：這無相頌若用譯文即：「說法通及自心通，好像大日處虛空；唯有傳授見性法，出世度眾破邪宗。」這不能表達六祖頌意。所以，古人說：「依文解義，三世佛冤。」，那麼，何謂「說通」呢？「說」就是說話，只有言語叫作說。「通」是通達、貫通。宗門所說的「說通」是要「上符佛意，下契當機。」才能叫作說通。

何謂「當機」？就是問法的人根機程度以及他的疑情念慮的癥結所在，機緣契合而豁然貫通。所以開口要上符佛意，下契得當機才能叫通。

然而，要「上符佛意」必須是心通，這心通又叫宗通。佛語心為宗，此心指「空、無相、無作」的真如心。所以「說通及心通」就是「宗說兩通」。但是，說通的未必心通，心通的自然而說通，有時心通也未必說通，甚致宗說兩都不通。為什麼不通？因為唯有「契理契機」才得叫作通。所謂契理即是妙符中道，也即上符佛意；契機即是巧應三根，也即下契當機的意思。如果不能做到「上符佛意，下契當機」，即使能講得三藏十二部教典，也決不會通。據《五燈會元》記載著這一消息：

「道吾禪師聽夾山和尚上堂說法。

有一僧問：如何是法身？

夾山回答：法身無相。

僧人又問：如何是法眼？

夾山回答：法眼無瑕。

道吾在座下聽了不覺發笑，夾山下座後，虛心頂禮請問道吾：我剛才的答話必有不是之處，才會令上座失笑，希望上座不吝慈悲說破。

道吾說：和尚一等是出世未有師在。

夾山說：我甚麼地方說得不對，還望為我說破。

道吾說：我還是不說，請和尚到華亭去找船子和尚。

夾山問：此人如何？

道吾說：此人上無片瓦，下無卓錫。和尚若去時，最好換身衣服。

夾山於是乃散眾換裝，直接造訪華亭。

船子纔見夾山，立刻便問：大德住甚麼寺？

夾山說：寺即不住，住即不似。

船子問：不似，似箇甚麼？

夾山說：不是目前法。

船子問：甚處學得來？

夾山說：非耳目之所到。

船子說：一句合頭語，萬劫繫驢橛。

船子又問：垂絲千尺，意在深潭，離鉤三寸，子何不道？

夾山剛要開口，被船子一篙子打落水中。

夾山纔爬上船，船子又說：道！道！

夾山剛要開口，船子又打，夾山就在這個時候豁然大悟，乃點頭三下。

船子說：竿頭絲線從君弄，不犯清波意自殊。

夾山遂問：拋綸（線）擲釣，師意如何？

船子說：絲懸淥水，浮定有無之意。

夾山說：語帶玄而無路，舌頭談而不談。

船子說：釣盡江波，金鱗（佛性）始遇。

夾山乃作掩耳姿勢。船子說：如是！如是！

遂囑咐夾山：汝向去直須藏身處沒蹤跡；沒蹤跡處莫藏身。我三十年來在藥山和尚處，只明白這一件事，你現在已經得到。以後不要住在城隍聚落，但向深山裏、鑊頭邊，覓取一箇半箇接續佛種，無令法脈斷絕。

夾山便辭行，一面走，一面回頭。船子知道他的心中還存有懷疑，船子於是叫喚一聲：閻黎！待夾山回頭，船子豎起篙子說：汝將謂別有。乃覆船入水而逝。」以絕夾山餘疑。

等到夾山和尚得法歸來後，道吾禪師派一僧前往問：「如何是法身？」

夾山和尚仍然說：「法身無相。」

問：「如何是法眼？」

仍說：「法眼無瑕。」

僧歸，舉似道吾。

道吾禪師聽後說：「這漢今回方徹也。」

從這個公案看，夾山和尚在法堂上講經的時候回答前一位僧人的問題，道吾禪師失笑；而得法歸來後答後一位僧人的問題，道吾禪師肯定他徹底大悟。他對夾山的肯定似向空中吶喊，這一聲「徹」震動了十方世界，覆船而逝的船子和尚一定也聽到了吧！十方諸佛隨其「徹」聲也莫不歡喜讚嘆！

可是夾山和尚的回答卻是前後一模一樣。可見禪師開口回答若不契當機，就不能叫「說通」。而若要契機，就必須先識當機；若要識當機，就必須先心通，若要心通，就必須要通到像日輪處在虛空普照大地一樣。所以當夾山問道吾船子這人如何時？道吾回答說：「此人上無片瓦，下無卓錫。」這正說明船子的境界就像處在虛空中的日輪一樣。一個見性心通的人說起不二中道佛性正法，心中自然遠離能所分別妄想境相，沒有辨得辨失的情謂邊。這就是六祖說的「說通及心通，如日處虛空」的道理。那麼，「說通及心通」的思想出自那裏呢？

根據《楞伽經》卷一：

「言說別施行，真實離名字。分別應初業，修行示真實。真實自悟處，覺想所覺離，此為佛子說，愚者廣分別。」（㊦16·484下—485上）

【譯】言說是特別施設之舉，而真實究竟的實相離於文字言說。為初發心修行道業的人應廣分別諸法，而對長久修行之人則顯示真實之道。但真如實相乃修行者自悟的境界，遠離能覺的心、所覺的理；能想的心、所想的境，這是為上根利智的佛子說的，倘若為愚鈍之人，仍然應該廣作分別說。

又《楞伽經》卷三：

「佛告大慧：三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。」

【譯】佛告大慧說：過去、現在、未來三世諸佛如來有二種法通：一是化他的說通，二是自行的宗通。

「說通者：謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。」

【譯】所謂說通，有二種意義：一是於諸佛一切言教悉皆通達，即是上符佛意；二是將自己通曉的教法，說給他人聽，令其通達，就必須下契當機。也就是能隨順眾生心之所相應的，為其說種種眾善具足、理無不賅、機無不攝、契理契機的契經，是名為說通。所謂契理即是妙符中道，也即上符佛意；契機即是巧應三根也即下契當機的意思。

「自宗通者：謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一異俱不俱品，超度一切心意意識，自覺聖境離因成見相，一切外道聲聞緣覺墮二邊者所不能知，我說是名自宗通法。」

【譯】所謂自宗通，即是通達自心的佛心宗。修真實大乘行者遠離於自心所現的種種妄想分別，不墮於一、異，俱、不俱等四句，超越度過一切心意意識，言語道斷，心行處滅，而入於諸佛菩薩內證自覺聖智所行的境界，離於諸因緣所成妄見之相，是一切外道、聲聞、緣覺墮於有無、斷常二邊見者所不能知的境界。我說是名諸佛的自宗通法。

「大慧！是名自宗通及說通相，汝及餘菩薩摩訶薩應當修學。爾時世尊欲重宣此義，而說偈言

【譯】大慧！自宗通和說通的相狀是你和其餘大菩薩應該理當要修學的。當時世尊想要再次宣說這廣義理，就說出以下的偈子。

我謂二種通，宗通及言言（說）。說者授童蒙，宗為修行者。」（㊦16·503中）

【譯】我說正法中有二種通相，即宗通及言說通。說通是為了教授初學，令其漸修、漸去執而了知。宗通是為真實修行者開示令其悟入真實義。

原來六祖的「說通及心通」即是出自《楞伽經》，這裏的「心通」也就是「宗通」。那麼，開悟後繼承祖位遠從天竺渡海來到中國的達磨祖師，難道沒有「宗通及言說通」這二法通嗎？否則怎麼會遇到梁武帝不契機而跑到北魏少林寺去面壁呢？禪宗的宗旨是「不立文字，教外別傳，直指人心，見性成佛」而到了六祖更明白指出「唯論見性，不論其他枝節」「唯論見性，不論禪定、解脫」以及「唯傳見性法，出世破邪宗」。

祖師們「唯傳見性法」的「法」是指從本以來默傳分付之法，即見性之法，也就是「佛佛唯傳本體、師師密付本心」。這一法門出現於世，是要破「心外求佛、心外求法」的外道異說，是要破「曲指人心，說性成佛」（㊦47·956下）的邪宗，是要破那些「祕傳修鍊、實現神通」而根本不是佛法的旁門左道。

前面提到「心通自然說通」，但從祖師與武帝的對話看來卻也不見得心通的就能說通。達磨祖師當時因見東方震旦有大乘氣象才會渡海而來，沒料到初見面被稱為「佛心天子」的梁武帝只是執著於教相上的研究，在教相上還分是分非，辨得辨失，這就不能怪達磨不是明師，要怪的是武帝自己不是一個好學生，一個學生要找一位明師，首先要衡量一下自己是不是一位好學生。一個好學生的首要條件就是沒

有自己的固有成見。而梁武帝的心裏一直存在著「有少法可得」的妄想執見。那能肯接受一位「無少法可得」祖師見地的新知見呢？不！從他的學佛歷史看：

當時有一位出色的禪宗先哲，時人稱他為善慧菩薩，即有名的傅大士，算起年齡要比梁武帝小 33 歲。有一次，武帝請他講《金剛經》，他登上臺後，拍了一下驚堂木，便下臺了，弄得武帝莫名其妙。善慧問武帝：「你明白了嗎？」武帝說出心裏話：「一點都不明白。」善慧卻回答說：「可是我已經把一部《金剛經》全部講完了。」

一部《金剛經》只是描述佛陀證悟的第一義空境界，這種「真空」境界是泯絕情識，離文字相，離心緣相，離語言相。所以說：「第一義空，無文字。」可見，善慧菩薩在武帝面前講經的舉動正是達磨祖師「廓然無聖」的重演。

達磨祖師和善慧菩薩倆人不但在武帝面前顯示出第一義空是自證境界，而且倆人同樣在武帝面前揮動第一義空慧劍，向著武帝的情識塵垢教義概念上截斷一刀，截斷了教中所說的妙理，超越了一切迷悟凡聖是非得失的清淨自由自在無礙境地，這是無佛無眾生無古今未來三際斷。這一境地便是禪的根本法。

由此看來，不要說達磨在武帝面前說法不契機，就是善慧菩薩也是如此。正因為禪宗是「教外別傳」出「傳佛心印」的一支，這是「以心印心」的一支，因此，古人將「教外別傳」的「傳」解釋為「傳者，契也。」

所以，一個連自己都「不認識」的達磨也就不能成為一個太在乎自己名望地位權勢的武帝的明師，若武帝脫離名望地位權勢塵垢，就不會那麼執著貪戀世間富貴和放不下他的皇位，正如唐代魏徵對他的評價說：「且心未遺榮，虛廁蒼頭之伍，高談脫屣，終戀黃屋之尊。」原因就在不「契也」。武帝雖也講說《般若經》「第一義空」，這是他說通心不通，嘴空心不空。這也正是達磨祖師一再強調「見性成佛」的重點所在。身為後學的佛子們，不得不好好反省反省，這不是祖師之過，更不是教主釋迦牟尼之錯，而是在於無明凡夫眾生的顛倒妄想之錯。

由此看來，不要說達磨祖師與梁武帝之間不契機，就是無所得的世尊與有所得的武帝也不契機。就從不契機這一點上講，不但達磨祖師不是明師，就是世尊也是如此，從何說起呢？《壇經》裏記載著「誦法華」的故事：

「誦法華」是法達法師的外號，誦了三千部《法華經》仍不見佛性，等到六祖為他說破「悟佛之知見」乃是「悟入自心知見」時，他因此大悟。

由此證明世尊不是法達的明師，他的明師是六祖。當他遇見明師，悟後回去還是不停地誦《法華經》。但他的明師又沒有離開世尊，也沒有離開《法華經》，因為三藏十二部都在明佛性。有時候，明師未必是在人、在經。福州雪峰寺一天晚上，一支禪板掉在地上，四十八人同時開悟。這禪板就成了四十八人的明師。但別忘了這四十八人之所以開悟的原因就起因於一個人提示了經文裏的內容。四十八人同時參這個內容，當禪板掉在地上發出響聲的那一剎那同時開悟。這禪板自然也就成了他們的明師了。

可是為什麼我們就不能見佛性呢？原因就是我們沒有深入經藏，就是「深入經藏、智慧如海」也不見得親見佛性。為什麼？有個「荒草不曾鋤」的公案會告訴我們這一訊息。

有個座主去問臨濟禪師：三藏十二部，豈不是都在明佛性？禪法有何稀奇？

臨濟禪師說：荒草不曾鋤。

座主不滿地問：佛豈賺（騙）人也？

臨濟禪師反問道：佛在什麼處？

座主無話可對。（㊦47·496 中）

由這個公案看來，禪宗對三藏十二部的言教，認為是一片荒蕪的草地還有待去開鋤清理，這種思想正符合前面經意。佛的言說是特別方便為初發心修道的人，或為鈍根、中根，聲聞、緣覺者施設的。而真實究竟的實相、佛性，還是遠離所有文字言說妄想境相的。如果我們一直停留在語言文字概念上，不但佛性無從覓得，就連佛之知見也認識不到。

那麼，我們如何去開鋤荒蕪呢？這就非要禪的「正法眼藏」來揀別不可了。在「藉教」方面，本題的「正法眼藏」就是前面的幾段經文，在說通、宗通面前，必須非用智慧的眼睛將經意融會貫通不可；在「悟宗」的「至道」面前還是「唯嫌揀擇」，因為那是「微妙無相」的「涅槃妙心」，也就是「禪心」，此心無法形於紙墨，正如僧肇大師所謂：「不可以形名得，微妙無相，不可以有心知，……然則言之者失其真，知之者反其愚，有之者乖其性，無之者傷其軀。」這又回到禪的根本法「廓然無聖」的公案上來了。達磨祖師在《少室六門》裏交代說：

「雖無一物可得，若求會，亦須參善知識，切須苦求，令心會解。生死事大，不得空過，自誑無益。」（㊦48·373 下）

【譯】雖然佛性是沒有一法可以得到的，若要求證領會第一義空的真性般若，也必須求參善知識指點，必須切心不辭辛苦勤求自己的真性，不到心領神會、心開悟解誓不罷休。生死是大事，不得「終日茫茫」然，虛度時光，心一味「向外馳求覓佛」，自誑實在毫無所益啊！

達磨祖師所說的求「參善知識」，去那裏求參呢？在本文中也是一個善知識，不是梁武帝，也不是「佛心天子」，而是「佛奴」。當武帝四次捨身同泰寺拖地板，自認為自己是「佛奴」的時候，武帝的心落生死，即有自己與佛門的對待，因之而起「佛奴」的煩惱，這種煩惱是由生死心造成的，這也正是達磨祖師所說的「生死事大」，生死事是由我們自心自造而成的。例如貪求功德心、瞋恨心、愚癡心、傷害心、嫉妒心、諂媚心、邪迷心、誑妄心、不善心、惡毒心，都是墮落生死輪迴的生死心，所以生死輪迴都是唯心所變現。

那麼如何了卻生死而免輪迴呢？如何無對待分別而見不二佛性呢？也由此可知武帝道出「佛奴」並未見不二之佛性，因為心中還有能所妄想境相，這種能所妄想境相是修行人應當急切鞭策的人生大事。對此，筆者自己有個親聞記。

由於常到某寺做義工的一位「佛奴」出城去了，該寺女廁所的地板有一陣子沒有人清掃。一天，一位女信徒用完廁所出來後，見到該寺的常住僧人便說：「女廁所的地板非常髒，怎麼沒有人清掃啊？」

僧人聽了微微一笑說：「好，好。」等信徒走了之後，僧人到女廁所去清掃衛生。一面清掃，一面告訴自己：「今天自己不也成了『佛奴』了嗎？」

就在這時，僧人突然領悟到：「不！千萬不要做『佛奴』想。腦海中傳出另一道聲音，難道你要做『女奴』想嗎？不！也不要做『女奴』想。」

「不應作任何分別想！」

僧人告訴自己，《金剛經》不是分明說：「『不應住色生心，不應住聲香味觸法生心，應生無所住心』嗎？（㊦8·754下）」如此一來，進到女廁所搞衛生不就上符佛意，下契信徒的機了嗎？僧人到這，歡喜踴躍，這時的「佛奴」不也成為自己的「善知識」了嗎？

### 3、問：禪宗初祖達磨所傳的禪法，本質是「如來藏」法門，「如來藏」和「如來禪」思想出自何經？

答：禪宗達磨祖師所傳的禪法，本質是「如來藏」法門，或稱「如來藏禪」就是「如來禪」。此一思想就是他的四卷本《楞伽經》卷二中說：

「復次大慧，有四種禪。云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。

【譯】還有大慧，有四種禪。怎麼說有四種呢？一、愚夫所行禪，二、觀察義禪，三、攀緣如禪，四、如來禪。

云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相共相，骨鎖無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。

【譯】什麼是「愚夫所行禪」呢？是指聲聞、緣覺和外道修行的人在修禪時，內自觀察人無我的法性，不能了自心量所現的自相共相性空，見自身相、他身相、自他身共相，身骨都如同鎖一樣相連，都是無常、苦、不淨之相，以此對治計著身體是常、樂、我、淨的凡夫四倒為首要。而致定中見相與所觀不異，即是修觀成就之相，如此修觀次第增進而到無想定，因為不離相的緣故，名為愚夫所行禪。

云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我。彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。

【譯】什麼是「觀察義禪」呢？是指三賢位到七地菩薩的行人，通達二乘人所修的人無我觀行中的自相共相其性本空，並了知外道所執的自相、他相、共相都無自性。像這樣了知之後，便捨離外道二乘不究竟的修行，進而觀一切法無我的義理。於彼法無我所攝的諸地行相之義（即心識所現的境相，了知是無我無自相的），隨順觀察，漸次增進，而至分別我執及分別法執所造成的煩惱、所知二障斷除，便登

初地，而俱生法執則是於十地中，漸次斷除，是名為觀察義禪。

**云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想，如實處，不生妄想，是名攀緣如禪。**

【譯】什麼是「攀緣如禪」呢？如果自心妄想分別執著實有人法二無我理便是妄想，以現量無分別智，觀真如實際之處，人法本無，了二執當體即空，如實不生妄想，是則名為攀緣如禪。

**云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事，是名如來禪。**

【譯】什麼是「如來禪」呢？頓超入如來地，證得自覺聖智相的禪定、菩提、涅槃的三種樂住，而能成辦為度化眾生所做的種種不可思議的事業，是名為如來禪。」(⊕16·492上—中)

4、問：禪宗一方面聲稱「不立文字」，但事實上禪卻能駕馭名言概念而又超越名言概念證悟如如乃至正智。有何經典說明這一證悟過程？

答：《楞伽經》卷四：

**「復次大慧！五法者：相、名、妄想、如如、正智。大慧！**

**相者，若處所、形相、色像等現，是名為相。**

【譯】(一)所謂「相」者，若所處方所，形狀相貌，色類像狀等顯現，是則稱為「相」。

**若彼有如是相，名為瓶等，即此非餘，是說為名。**

【譯】(二)倘若彼法有如是相，命名為瓶子等，而且計著即此瓶名而非其餘的名字，是則說為「名」。

**施設眾名，顯示諸相，瓶等心、心法，是名妄想。**

【譯】(三)若以建立施設種種名字，以彰顯表示諸法的相狀，例如緣瓶等施設安立瓶等名字，來顯示瓶等的相狀，所生起的心王、心所法，是則名為妄想。

**彼名、彼相畢竟不可得，始終無覺，於諸法無展轉，離不實妄想，是名如如。**

【譯】(四)若如實了知彼名與彼相，唯心所現，無有實體，不可執取，畢竟無有可得。若始若終無有能覺、所覺，能所俱泯，於諸法相無復展轉分別，遠離一切虛妄不實的妄想分別，是名為如如。

**真實決定，究竟自性不可得，彼是如相。我及諸佛隨順入處，普為眾生如實演說，施設顯示，於彼隨入正覺，不斷不常，妄想不起，隨順自覺聖趣，一切外道、聲聞、緣覺所不得相，是名正智。**

【譯】(五)能真實決定一切法究竟自性不可得，便是契入真如相。此真如之相是我(世尊)及諸佛隨順法性證入之處，普遍為一切眾生依如實法開示演說，施設法門名相顯示如如之真義，於彼如如隨順而自悟入正覺，即能徹見一切法不斷不常，不墮斷常二邊，一切妄想分別不起，而得隨順如來自覺聖智之所趣，為一切外道、聲聞、緣覺所不能證得之相，是名為正智。



大慧！是名五法、三種自性、八識、二種無我，一切佛法悉入其中。是故，大慧！當自方便學，亦教他人，勿隨於他。

【譯】大慧！一切佛法都攝入在五法（相、名、妄想、如如、正智）、三種自性（依他起、遍計執、圓成實）、八識（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、賴耶）、二種無我（人無我、法無我）之中。因此，大慧！應當以自智方便修學，也教化他人，切勿隨他教、他法而轉。」（ $\text{\textcircled{天}}$ 16·511中）

5、問：禪宗自馬祖道一禪師開始出現許多奇特古怪的教學方法，如揚眉、動睛、哈欠、咳嗽、把鼻、吐舌、大笑、畫圈（圓相）、拳打、念想都是佛事，這種方法有何經典依據？

答：據《楞伽經》卷二：

「大慧！非一切剎土有言說。言說者，是作相耳，或有佛剎瞻視顯法，或有作相，或有揚眉，或有動睛，或笑或欠，或聲咳，或念剎土，或動搖，大慧！如瞻視及香積世界，普賢如來國土但以瞻視，令諸菩薩得無生法忍，及殊勝三昧。是故非言說有性有一切性。大慧！見此世界蚊蚋蟲蟻，是等眾生無有言說而各辦事。」（ $\text{\textcircled{天}}$ 16·493上）

【譯】大慧！並非一切諸佛剎土都有言說之事。所謂言說是隨眾生之機緣假施作罷了。或有佛國剎土以眼瞻視來顯視佛法；或有現作瑞異的表相；或有以揚眉，或有以動睛；或有以笑或打哈欠，或有以咳嗽；或念他方剎土；或以動搖身體而作佛事。大慧！好比瞻視及香積世界以及普賢如來的國土，只是以瞻視佛身目不轉睛，就能令諸菩薩證得無生法忍以及殊勝三昧。因此不是言說中有絕對性，更不是有一切法的法性。大慧！看這娑婆世界的蚊蚋蟲蟻，他們沒有言說來溝通而能各自成辦諸事業。

又據《入楞伽經》卷四：

「大慧！非一切佛國土言語說法，何以故？以諸言語，惟是人心，分別說故。是故大慧！有佛國土，直視不瞬，口無言語，名為說法；有佛國土，直爾示相，名為說法；有佛國土，但動眉相，名為說法；有佛國土，惟動眼相，名為說法；有佛國土，笑，名說法；有佛國土，欠，名說法；有佛國土，咳，名說法；有佛國土，念，名說法；有佛國土，身，名說法。

大慧！如無瞬世界及眾香世界，於普賢如來應正遍知，彼菩薩摩訶薩，觀察如來目不暫瞬，得無生法忍，亦得無量勝三昧法。是故大慧！汝不得言有言語說應有諸法。

大慧！如來亦見諸世界中，一切微蟲蚊虻蠅等眾生之類，不說言語共作自事而得成辦。」（ $\text{\textcircled{天}}$ 16·534下）

這裡的經典思想成為馬祖宗旨——「觸類是道，任心為修」八個字並提出：「所做所為，皆是佛性」；「貪瞋煩惱，並是佛性」；「揚眉動睛，笑吹聲效，或動搖等，

皆是佛事」(續63•33上—中)，這叫「觸類是道」。

既然凡是隨時隨地碰到的都是道，那就是隨心都為修行。這樣本心原本就是佛，所以便成「不起心斷惡；亦不起心修道。道即是心，不可將心還修於心；惡亦是心，不可將心還斷於心。不斷不造，任運自在，名為解脫人，無法可拘，無佛可作。」(續63•33中)，這叫「任心為修」。

## 棒 打

據說禪門中許多奇怪的教學方法，都是從馬祖道一禪師（歿於七八六年）開始的。他的「觸類是道，任心為修」的方法，是不靠語言文字來解說、來傳授的，用些奇特古怪的方法。如有一個學禪者問他：「如何是祖師西來意？」

馬祖二話不說，便打，學人問他：「為什麼要打？」馬祖說：「我若不打汝，諸方笑我也。」(天51•246中)

還有一次，法會禪師問他：「如何是西來祖師意？」馬祖說：「低聲近前來！」師便近前，馬祖就給法會禪師一個耳光說：「六耳不同謀，來日來。」法會禪師至來日猶入法堂請和尚道。馬祖說：「且去，待老漢上堂時出來，與汝證明。」法會禪師於是大悟便說：「謝大眾證明。」隨即繞法堂一匝便離去。(天51•248上)

所謂「六耳不同謀」，意指三人無法保全秘密。馬祖給法會禪師的這一耳光意味著「聽聞所得，無益於道」。

馬祖的打人動作，就是教人若要問「祖師西來意」何不問「自己意」！也正是指說「佛性本自具足，莫向外馳求」的真義所在。這種絕對的「佛性」不是用語言概念所能達到的。這正符合前面經文中「不是言說中有絕對性，更不是有一切法的法性」意同。要求「見自本性」，只有親身去體驗自證得之，不是從聽聞思考中可以得到的。

馬祖打人的教學方法是嚴肅認真的，不是遊戲的，這種舉動，是叫對方知道這其中是何意思，如果求教者尚未有足夠的準備，馬祖是不會輕易地作出如此舉動的。由此說來，求道者若想求得一位大善知識，那首先也得衡量一下自己是否是一位有意志的好求道者，自己所準備的東西是源自於文字知識概念；還是源自於心靈上進入左右維谷欲求從中解脫出來的東西，唯有這後者才是老師所願意為我們付出。但老師同樣也會衡量一下自己的教法是否與對方契合而後才見機施教。

## 揚 眉

藥山開始習禪的時候，曾經跟隨石頭禪師，他對南方的「頓悟」法門不甚了解，於是請求石頭禪師示教說：「三乘十二分教某甲粗知，嘗聞南方『直指人心，見性成佛』。實未明了，伏望和尚慈悲指示。」

石頭禪師回答說：「憑麼也不得，不憑麼也不得，憑麼不憑麼總不得。子作麼生？」

禪師的意思是說，肯定無益，否定也無效，可是既肯定又否定都無效。那你該怎麼辦呢？

藥山不明白禪師的意思，於是默想起來。禪師見狀便說：「子因緣不在此，且往馬大師處去。」

藥山遵旨前往江西馬祖道一禪師那裏乞教。馬祖說：「我有時教伊（你）揚眉瞬目，有時不教伊揚眉瞬目；有時揚眉瞬目者是，有時揚眉瞬目者不是。子作麼生？」

藥山聽了這幾句話，心眼洞開了，便向馬祖叩謝。馬祖問：「你見什麼道理便禮拜？」

藥山說：「某甲在石頭處，如蚊子上鐵牛。」

藥山的回答不是用邏輯的語言來表述，而是用「心」來回答。他「見」到的「道理」是絕對肯定的「禪」或稱「佛性」。

## 呼 喚

提到絕對肯定的禪。《五燈會元》卷四記載著類似方法：唐代宣州刺史陸互大夫曾問南泉和尚：「古人瓶中養一鵝，鵝漸長大，出瓶不得。如今不得毀瓶，不得損鵝，和尚作麼生出得？」

南泉和尚聽後若無其事地叫了一聲「大夫！」陸互應諾。於是，南泉和尚說：「出也。」

這是禪學史上有名的南泉取鵝方法。陸互給自己設立了一個陷阱，被南泉和尚一聲呼喚，把陸互從陷阱中拯救出來。陸互不僅得到鵝，同時也得到絕對肯定的禪，他擺脫了對待條件的束縛，他解脫了。

## 踢

前面經文說：「沒有言說來溝通而能各自成辦諸事業」，這可從《五燈會元》卷九找到祖師們將此付諸實踐的例子。百丈懷海禪師為選大溈山住持叫了兩個弟子，出示淨瓶問：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」

首座華林搶先回答：「不可喚作木（木\*突）（木屑，木片）也。」

百丈禪師不滿意這個回答。另一個弟子靈祐則上前踢倒淨瓶，然後一言不發地走了。百丈禪師選中踢倒淨瓶的弟子靈祐當主持，並含笑地稱讚這位弟子。（㊦51•264下）

百丈師徒之間所表現的正符合前面經文「不說言語共作自事而得成辦」的經證。他們之間雖「不說言語」卻是以「心」印「心」的融合溝通，這也是絕對肯定的禪。因為禪不能做斷然的說明，一落言詮，禪就不見了。

看到這段經文，再結合這裏踢瓶子的故事，我們發現「禪」必須要有一顆純淨的拜佛之心。

按經文說，螞蟻與螞蟻之間如果說沒有語言來溝通，但當一隻螞蟻發現了一粒

食物時，若是自己抬得動的，則自身扛回窩去，若是需要其他同伴來幫忙的，牠會回窩去呼喚大家一起來，這是有目共睹的。牠們的溝通方式便是頭碰頭。若是需要全窩眾力一起出洞的，則回窩後不一會兒時間連螞蟻王都請出洞。然而所有的螞蟻包括螞蟻王在內都會沿著第一隻螞蟻走過的路線爬行，大家一起將一塊大食物抬回窩。這是一心的表現，也是眾所周知存在於天地間的自然事實。這種事實告訴我們人類，禪不在物質上而在心性上。唯有一顆純淨的心才能體悟到禪。

## 豎 指

唐朝，有一位俱胝和尚，學人們問他「如何是佛？」「何謂佛法？」「如何是祖師西來意？」「人生的生存根本為何？」等等問題，他總是默默無語，只豎起一根手指，而不作任何語言回答。跟隨在他身邊的一位童子模仿了這種動作。當俱胝和尚不在時，逢人問話，童子也總是豎起一根手指。有人對俱胝說：「和尚，童子亦會佛法，凡有問者皆如和尚豎指。」俱胝聽了之後，一日袖中暗藏利刀，召來童子，問：「聞你會佛法，是否？」童子說：「是。」俱胝問：「如何是佛法？」童子豎起手指。俱胝一刀切落那根手指。童子又痛又怕慟哭地逃跑，俱胝和尚叫住他問：「如何是佛法？」童子又習慣地欲豎手指，然而手指已無，再回頭看到俱胝豎起一根手指，而他卻什麼也不能表示。他看著自己手上的空缺，瞬間內心一片空白，他體悟到「一指」的真理。

## 喝

良遂曾從麻谷禪師習禪，有一天，麻谷叫「良遂」。良遂答：「在。」麻谷又叫「良遂」。良遂又答：「在。」麻谷再叫「良遂」。良遂又答：「在。」於是麻谷怒喝道：「你這個大傻瓜！」

良遂被麻谷禪師這一怒喝心眼開了，他從此體悟到禪的事實。後來，他對同門習禪的人說：「凡是你們知道的，我都知道；而我所知道的，你們卻不知道。」

## 扭 鼻

當百丈懷海還是馬祖道一禪師的侍者時。有一天，隨侍馬祖禪師外出，在路上聽到天空中的野鴨聲，馬祖問百丈：「什麼聲？」百丈答：「野鴨聲。」過了一會，馬祖又問：「適來聲向什麼處去？」百丈答：「飛過去。」馬祖扭住百丈的鼻子，百丈痛得大叫。馬祖怒斥：「又道飛過去？」聽了此話，百丈汗流浹背，他「開悟」了。

隔天，馬祖道一禪師升堂講禪，才剛坐下，百丈即過來卷起席子。馬祖下座後，喚百丈到方丈室，問道：「適來要舉轉因緣，你為什麼卷卻簾？」百丈答：「為某甲鼻頭痛。」馬祖又問：「你什麼處去來？」百丈說：「昨日偶有出入，不及參隨。」這一句話說完，馬祖便知百丈「悟」了。

## 張開雙臂

有一天，群僧聚集起來要求百丈禪師講禪，他答應僧人們先去田裏勞作後回來再講禪，僧人們幹完活後從田裏回來，一齊來聽百丈禪師講禪，百丈禪師這時只是張開雙臂一言不發。

或許有人會問，百丈禪師這種舉動是在講禪嗎？是的，《楞伽經》不是分明說「有佛國土，直爾示相，名為說法」嗎？那百丈禪師張開雙臂代表何義呢？如果用《金剛經》的話便是「應生無所住心，若心有住，即為非住。」禪在「農禪並重」的生活裏，「若心有住」即不能下田幹活了，因為田裏有許多蟲蟻生命。「無所住」有超越之意味，即超越了一切相對域，其中包括善與惡、空與不空等。這種超越便從「無所住」上見。百丈禪師張開雙臂一言不發正是告訴禪子們「禪」就是「無所住」。

## 吹

德山，俗姓周，因精通《金剛經》，世人譽為「周金剛」。聽聞南方禪席頗盛，便感氣憤不平而說：「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，我當搗其窟穴，以報佛恩。」於是便帶著《金剛經》經文往南方，到龍潭法堂上說：「久向龍潭，及乎到來，潭又不見，龍又不現。」龍潭禪師說：「子親到龍潭。」德山無話可說，只好暫且住下。一天晚上，德山於堂內苦思禪的秘密，龍潭禪師說：「更深何不下去？」德山說：「外面黑。」龍潭禪師點燃了紙燭遞給德山。正當德山伸手去接時，龍潭禪師突然把紙燭吹熄了。就在這時，德山的心突然大悟。

德山在龍潭禪師處開悟後，便把時時帶在身邊的《金剛經》疏鈔，置於法堂前，將火炬舉起說：「窮諸玄辯，若一毫置於太虛；竭世樞機。似一滴投於巨壑。」說完就把疏鈔給燒掉了。他這樣做並不是說人一旦悟了以後，佛經就成為他的敵人，而是鄭重地宣示禪不受任何文字語言概念所束縛。要悟須要掌握自己的真如自性而不是文字語言概念。下面說一個故事可以說明這一事實。

## 推 開

一、一次，臨濟禪師（歿於八六七年）在法會中說：「在你們的赤肉團裏，有一個無位真人，常出入於你們的面門。如果你們還沒有體會到這個事實，就試著看看！」這時，一個僧人出來問：「誰是無位真人？」臨濟禪師立刻從禪床上跳下來，抓住那位僧人說：「你說，你說！」那僧人正猶豫不決不知如何回答時，臨濟禪師把他推開說：「好一個乾屎橛的無位真人！」說完臨濟禪師就回房間去了。

二、雲門是唐末一位偉大的禪師。他為了悟見宇宙人生真諦而丟掉了一條腿。他想參拜臨濟禪師的大弟子睦州禪師，請求三次才得接見。睦州禪師問他：「你是

誰？」他說：「我是文偃。」當他被允許進入門內時，睦州禪師突然抓住他叫道：「說呀！說呀！」雲門猶豫不決不知如何回答，於是睦州禪師把他推出門外：「哎，你這個沒有用的東西。」便把房門關上，因房門關得太快，雲門的一條腿被壓斷。斷腿的巨痛提示了雲門，使他悟入禪道。

在這方面，雲門禪師不是唯一的例子。在禪史上，有不少人願意失去身體的一部份來求得禪的證悟。但無須在這種粗暴的舉動下悟得宇宙人生真諦的也有。如下面的「一圓相」的公案可說明此點。

## 圓 相

圓相，又作一圓相，始作於南陽慧忠國師，意指圓滿與絕對的真理不可說、不可思議。與慧忠國師同一時代的南泉和尚也曾用「圓相」來考驗同參。如《景德傳燈錄》卷八：

「師（南泉）與歸宗、麻谷同去參禮南陽國師。師（南泉）先於路上畫一圓相云：『道得即去。』歸宗便於圓相中坐；麻谷作女人拜。師（南泉）云：『恁麼即不去也。』歸宗云：『是什麼心行，師乃相喚迴不去禮國師？』」（㊦51•258上）

中國五代時期，有一尚書名叫陳操篤信禪學，多方參訪禪師，還是一位不受人瞞的行家。一天，他去拜訪資福禪師，資福禪師見他來時，在空中畫一圓相。陳操問：「這個東西有何作用？」資福禪師回到房間並把門關上。（㊦48•172中）

禪宗祖師們用以象徵真如、法性、實相、般若，或眾生本具的佛性、大圓鏡智等。禪師們每以拂子、如意、拄杖或手指等，於大地或空中畫一圓相，有時也以筆墨在紙上書寫這種圓相，表示人生宇宙真諦的絕對性不可以言表，所以禪師畫完圓相後，一言不發回房把門關上。

## 大 笑

禪師們有時用「大笑」來表達不可說的，絕對體性上的「般若」。下面的故事可以說明這一點。

趙州問大慈：「般若以何為體？」慈云：「般若以何為體。」州呵呵大笑。來日州掃地次，慈卻問：「般若以何為體？」州放下掃帚，呵呵大笑。（㊦48•71下）

## 翹 足

《景德傳燈錄》卷八：

「師（南泉）因入菜園見一僧，師乃將瓦子打之，其僧迴顧，師乃翹足，僧無語。師便歸方丈，僧隨後入問訊云：『和尚適來擲瓦子打某甲，豈不是警覺某甲？』師云：『翹足又作麼生？』僧無對。（後有僧問石霜云：『南泉翹足意作麼生？』石霜舉手云：『還恁麼無？』）」（㊦51•258上）

## 吐 舌

《景德傳燈錄》卷八：

福山覆船山洪荐禪師。僧問：『如何是本來面目？』師閉目吐舌；又開目吐舌。僧曰：『本來有如許多面目。』師曰：『適來見什麼？』問：『路逢達道人不將語默對，未審將什麼對？』師曰：『老僧也恁麼。』（天51•329下）

以上所有這些奇特古怪的禪教學方法，只是禪宗所特有的，因為禪是「以心傳心」的教門，唯有老師與徒弟之間心心相應，心心融合時才會出現那種手法，不是真正禪門國裏的人切莫仿效！正因為禪宗認為從語言文字入者「非自家寶藏」。也即是「聽聞所得，無益於道」，意思是說，從耳朵聽聞來的，終不能成為「自家本事」。所以，禪師們所用的古怪的禪教學方法是教學人自己去體會，一旦有了「自知自見」，就有「自家本事」，這樣才能「使用自在」。

### 6、問：禪宗六祖《壇經》無相頌「法即無頓漸，迷悟有遲疾」有何經典可以說明「頓漸」思想？

答：「法即無頓漸」的「法」是指從本以來默傳分付的祖祖相傳之法，也就是見性之法，原是一味醍醐，沒有劃分此頓彼漸的界線。只因眾生的根機不同，有的信得及的便能直下承當；有的信不及的便徘徊瞻顧，導致悟道有遲疾的差異，但在禪的本身是沒有頓漸之分的。所謂「漸」者，漸次如《楞伽經》云：「如菴摩羅果，漸熟非頓；如來淨除一切眾生心中現流，亦復如是。」而「頓」者立即，如《楞伽經》云：「譬如明鏡，頓現一切無相色像；如來淨除一切眾生心中現流，亦復如是。」

這四卷《楞伽經》中的「一切眾生心中現流」或「自心現習氣過患」。在《壇經》中被教示為「常見自過（患）」。眾生自心現流過患不出貪、瞋、癡、殺、盜、淫、妄言、綺語、惡口、兩舌；以及計有，無，亦有亦無，非有非無；計常，無常，亦常亦無常，非常非無常等四過。那麼，如何懺除自己的一切過患呢？從《壇經》看，六祖大師以大乘佛教如來藏自性清淨心及特有的「四弘誓願」為基礎，以利益眾生弘揚最上乘法為目的，在日常生活一切時中，常自知自覺、自懺自淨、自度自戒而直了成佛。這種自覺自懺是行者自身常在當下以自性清淨心迴光返照，檢點自己過愆，契合於罪性本空之理，發露懺悔以達到戒體清淨。

從《楞伽經》中得知如來世尊不執於頓漸，以超越自心現量境的不思議自覺聖智淨除一切眾生的煩惱業障；而六祖唯傳見性頓教法，以正念「常見自己過」而精進不已。由此看來六祖的禪定不是在四禪八定，也不在心注一境的凝住壁觀，而是在日常生活中「常見自己過」，「不見他人過」的「自性不動」之禪定。

當青原行思禪師初參六祖時，問曰：「當何所務，即不落階級？」六祖曰：「汝曾作什麼來？」答曰：「聖諦亦不為。」六祖曰：「落何階級？」答曰：「聖諦亦不為，何階級之有？」六祖深器之。

教中有人、天、聲聞、緣覺、菩薩五乘、四禪八定、五十二階位成道種種修持階級，這都是漸修的層次。而宗門是主張頓悟成佛的，自然不採用有層次的修持方法。行思禪師既然不承認有聖諦的存在，當然也就超越了聖凡對待分別，既無分別，其心常在定中，這就是超凡越聖「自性不動」之禪定境界。

## 7、問：禪宗六祖《壇經》中的「千百億化身」或名「自性化身佛」有何思想與此相契並觀？

答：先就提出《壇經》云：「何名千百億化身？若不攀緣思量萬法，心性本來就如晴空；若對萬法有了一念思量，名為『變化』。思量惡事時，自心就能變化成為地獄的境界；思量善事時，自心就能變化成為天堂的境界；生起毒害之念時，自心就能變化成為龍蛇的境界；生起慈悲之念時，自心就能變化成為菩薩的境界；自性流露智慧時，自心就能變化成為上界（欲界、色界、無色界）諸天的境界；自性迷執愚癡時，自心就能變化成為下方（地獄、餓鬼、畜生）三塗的境界。自性變化甚多，愚迷的人不能省覺，所以念念生起惡念，常行惡道；如果能迴轉一念之善，自性般若智慧即在此時生起。此名『自性化身佛』。」

再就舉出《楞伽經》云：「化佛者：說施、戒、忍、精進、禪定及心智慧，離五陰、十八界、十二入、二乘解脫識相分別法，觀察建立自覺聖究竟差別相建立——菩薩自行化他法，超外道見、無色見離斷常二見。」

對讀以上二經之後，再舉出禪宗一則古德對話便可明白人的心量變化意境自性化身佛之功德不可限量。如：

有一禪者問無德禪師，為什麼人的心量有大小的分別呢？

禪師叫禪者閉眼默造一城。於是，禪者閉目冥思，在心中變現造就了一城垣。

禪師得知禪者造城已畢，又叫他閉眼默造一根毫毛。於是，禪者又在心中造了一根毫毛。

禪師得知禪者造毛已畢便問：「城垣是你一人的心變化造就的，還是借用別人的心共同造的呢？」

禪者回答道：「是我一個人的心造就的。」

禪師再問：「毫毛是你全部的心去造的，還是只用一部分的心去造的呢？」

禪者回答道：「用全部的心造的。」

於是，禪師說：「造大城垣只用一個心，造毫毛還是用一個心，可見心量是能大能小而又非大非小的啊？」