

破疑集

法正

見無左右

自從《慧濟》第四期的「無門課業」單元裏刊出《景德傳燈錄》卷九——五峰常觀禪師問一僧：「汝還見牛麼？」僧云：「見。」師云：「見左角，見右角？」僧無對。師代云：「見無左右」的公案後，有人對此單元產生興趣，並提出疑問說：禪不可說也並「不立言說」，更何況禪宗主張頓悟。為什麼還立「無門課業」？什麼叫作「無門課業」？面對這種疑問，必須加以說明：

我們只知道「禪不可說」，但不知道「禪又不離言說」。為什麼「禪不可說」呢？因為禪是「心」的整體，不是語言所能分析的，不是邏輯可以思辯的。那為什麼「禪又不離言說」呢？從本質上看，禪是一種「見性」的教法，禪為我們指出一條走向自由道路的方法，所以「禪又不離言說」。公案正是在說禪，禪如果沒有公案文字便失去生命，因此公案是禪的生命。說「禪宗主張頓悟」，這是對上根利智的大信心者說的。如唐代大珠和尚所造的《頓悟入道要門論》說：

「此論不傳無信，唯傳同見同行，當觀前人有誠信心，堪任不退者，如是之人乃可為說，示之令悟。」

中下根人雖有小信但無利智，不能「頓除妄念」也不能「悟無所得」。所以禪宗到宋代出現《十牛圖》不是沒有一定意義的。

所謂「不立言說」是禪學史上逐漸形成的一種趨勢，禪宗初祖達磨並不是一開頭就那樣「不立言說」的。初祖還是重教的，他帶四卷本《楞伽經》到中國傳法，「引《楞伽經》文，以印眾生心地」。這就說明了這一點，如《傳燈錄》卷六，馬祖道一禪師開示說：

「汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。達磨大師從南天竺國來，躬至中華，傳上乘一心之法，令汝等開悟。又引《楞伽經》文，以印眾生心地。恐汝顛倒不自信此心之法各各有之，故《楞伽經》云：佛語心為宗，無門為法門。」（㊦51·246上）

由於「佛語心為宗」，禪宗又稱佛心宗；因為「無門為法門」，禪宗也稱為無門宗。「無門為法門」的「法門」是指「心地法門」。「此心即是佛心」，佛心不落一邊，不著有，不著無，離二邊中道，又可稱中道法門。再說

初祖達磨「躬至中華，傳上乘一心之法」所以禪宗又稱達磨宗。正因為達磨傳佛心印，令我等開悟；教我等探究心性本源，以期見性成佛，在未見性成佛之前，這探究心性本源的工夫，便是我們的終生課業。

「無門課業」的「無門」即是「門」，入悟便以「無」為門。這「無」又成為「禪宗無門關」。如大正藏 48·292 下說：「參禪須透祖師關，妙悟要窮心路絕；祖關不透，心路不絕，盡是依草附木精靈。且道，如何是祖師關？只者一箇無字，乃宗門一關也。遂目之曰禪宗無門關。」這「無門關」就成為我們的終生課業。

從馬祖道一禪師的開示中可以知道，到馬祖時還是說「宗」說「門」的。不但是馬祖，就是與馬祖同一時代的石頭希遷禪師也同樣「立言說」的。如石頭禪師說：

「吾之法門，先佛傳授，不論禪定精進，唯達佛之知見，即心即佛。心佛眾生，菩提煩惱，名異體一。汝等當知：自己心靈，體離斷常，性非垢淨，湛然圓滿，凡聖齊同，應用無方。……汝能知之無所不備。」（㊦ 51·309 中）

道一禪師的「自心是佛，此心即是佛心」與希遷禪師的「唯達佛之知見，即心即佛」，又與神會禪師的「唯指佛心，即心是佛」的宗要是一致的。神會禪師的立說與六祖《壇經》一樣，如說：

「善知識，一切修多羅及諸文字、大小二乘、十二部經，皆因人置。因智慧性，方能建立。若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人興。一切經書，因人說有。緣其人中有愚有智，愚為小人，智為大人。愚者問於智人，智者與愚人說法，愚人忽然悟解心開，即與智人無別。善知識，不悟即佛是眾生。一念悟時，眾生是佛，故知萬法盡在自心。何不從自心中，頓見真如本性！……若識自心見性，皆成佛道。」（㊦ 48·351 上）

從這段文中，我們可以看出六祖「立言說」的本意與後來祖師逐漸形成「不立言說」的趨勢。正如六祖所說「一切修多羅及諸文字、大小二乘、十二部經，皆因人置……若無世人，一切萬法本自不有，故知萬法本自人

興。」由此可見，禪宗的「不立文字」並不等於無需文字，正由於後來的祖師著重在「識自本心，見性成佛」。換句話說，即注重「從緣悟入，永無退失」、自參自悟、自成佛道，才「不立言說」的思想主張。

所謂「真如本性」的「本性」即是「佛性」，現將此佛性為何物加以說明之後，自然一一解答讀者的疑問。

先從神會禪師對佛性的一段問答看：

「問：此（佛性）似是沒（是沒，即什麼，甚麼）物？

答：不似箇物。

問：既不似箇物，何故喚作佛性？

答：不似物喚作佛性，若似物，即不喚作佛性。」

禪宗有一句話「說似一物即不中」，在此就是指「佛性」而言，佛性無形，「不似箇物」，離名字說。有什麼可說可立的呢？但在接引學人的同時，還是可以強名相說的，所以還是「立言說」、「立知見」，假名喚作「佛性」。神會禪師更立「無念為宗」，如

「問：未審無念法有無？

答：無念法不言有，不言無。言其有者，即同世有；言其無者，即同世無，是以無念不同有無。

問：喚作是物（是物，即什麼）？

答：不喚作是物。

問：作勿生（即怎麼樣）是？

答：亦不作勿生。是以無念不可說，今言說者，為對問故。」

佛性也好，無念也罷，都是言說不能及的，「今言說者，為對問故。」法不可說，佛為眾生故假名相說，是一個道理。禪注重悟，「立言說」並不是不可以，只是怕學人不能言下悟入。所說所立的只是怕引起副作用，怕反增學人的執見。所以馬祖道一禪師以及石頭希遷禪師門下開始便傾向於「不立言說」，也就是「不立文字」。如百丈懷海禪師就對為山靈祐禪師說：

「不辭與汝道，久后喪吾兒孫。」（大 51·249 下）

到了黃蘗希運禪師索性「不立義解，不立宗主，不開戶牖」。如《黃蘗希運禪師傳心法要》說：

「有大禪師號希運，……獨佩最上乘離文字之印，唯傳一心，更無別

法。……證之者，無新舊，無淺深。說之者，不立義解（不立知解），不立宗主，不開戶牖。直下便是，動念則乖，然後為本佛。」（㊦51·270中）

唐朝的相國裴休所記的《黃蘗希運禪師傳心法要》是將神會禪師的荷澤宗與黃蘗禪師的思想相對比說的。荷澤宗依知解為方便；立「無念為宗」；「無住為本，見即是主」。而黃蘗禪師卻「不立義解」；「不立宗主」；「不開戶牖」正是「無門為法門」的旨意，讓學人從這無門之路去悟入。這就是當時中國南方禪師們「不將一法與人」的禪風。他們認為「從門入者非寶」；「從緣悟入」才能「永無退失」。

那麼「從門入者非寶」的「門」是指什麼呢？根據《宗鏡錄》卷98說：

「一向外求，但學大乘之語，不能返本，內自觀心，明見天真之佛。若了此心佛，即自然智。無師之智現前，何煩外學！如云：『從門入者非寶』。又云：從天降下即貧窮；從地涌出卻富貴。若從心地涌出智寶，有何窮盡？故云：無盡之藏，但若得心真實去，根腳下諦去，自然出語盡與實相相應。」（㊦48·947上）

很顯然，「從門入者」的「門」指的是「教門」，這種人「一向外求，但學大乘之語」，即從文字教相門入「不能返本，內自觀心，明見天真之佛」，才說「非寶」。

那麼「從緣悟入」的「緣」又是指什麼呢？那就是從自然界中桃花、「庭前一株花」、本文的「牛」等的景像悟入。如《註華嚴經題法界觀門頌》卷上：

「昔福州靈雲山志勸禪師，久依大滄祐禪師。一日因見桃花忽然悟道。以一偈呈於滄山曰：三十年來尋劍客，幾逢葉落又抽枝。自從一見桃花後，直至如今更不疑。滄山曰：從緣悟入永無退失，汝善護持。」

「南泉願禪師，因與陸互大夫坐次。大夫曰：肇法師也甚奇特。解道：天地與我同根，萬物與我一體。南泉以手指庭前一株花云：大夫，時人見此一株花如夢相似也。」（㊦45·694下）

從以上兩段文字看「從緣悟入」的「緣」指的是「宗門」，而這裏的「宗門」即是「無門為法門」，以「無」為門。此「無」是指無有定性，對一切法從不做決定解。當老師回答學生問題時，從不依教義名相做決定

說。禪師們對學僧的教學方法即不平常，不合乎傳統習慣，他們的言辭沒有邏輯性，有時充滿著矛盾，他們的本意是讓學人自己去體悟。如洞山和尚因僧問：如何是佛？山云：麻三斤。這「麻三斤」跟「佛」有什麼關係呢？如果學生連繫得起來，就證明學生心開悟解了；假如連繫不起來，老師回答得再多也只是教義名相上的佛而不是自性佛。所以禪宗崇尚這種「從緣悟入」的教旨。

所謂「宗」，即所崇尚的教旨；「門」有通入意義。從南泉普願禪師接引陸互大夫的因緣看，禪師所採取的是「答非所問」的教旨。而陸大夫也就因此「答非所問」的「庭前一株花如夢相似」而通入禪門。

再說黃蘗希運禪師的「不立義解，不立宗主，不開戶牖」著重在破言說，正符合世尊「召迦葉同法座坐，別付一心離言說法」；也顯示了達磨祖師「教外別傳」的祖師意。如《黃蘗希運禪師傳心法要》說：

「方便說三乘，乘有大小，得有深淺，皆非本法。故云：惟此一乘道，餘二即非真。然（法華）終未能顯一心法，故（世尊）召迦葉同法座坐，別付一心離言說法。此一枝花，今別行。若能契悟者，便至佛地。」（[㊦]51·273上）

這種「別付一心離言說法」正有不重教而離教門，遠離教門而別有宗門的傾向。此「宗門」便是《楞伽經》所說的「佛語心為宗，無門為法門」的「直指人心，見性成佛」「從心地涌出智寶」的「心地法門」。這種法門就是世尊也無法用任何論理的公式傳授給我們的，因為禪是來自於我們自己的內心，在我們內心中成長，不是別人可以給予的。佛菩薩祖師們所指的也只不過一種概念，正如《金剛經》所謂「無法可說，是名說法」的道理。

裴休是黃蘗禪師的忠實信徒。一天，他把自己所理解的一篇有關禪的文章交給黃蘗禪師看，禪師接到以後並不去閱讀它，過了一段時日：

禪師問裴休說：「你會嗎？」

裴休回答道：「不太會。」

禪師說：「如果你對此有些了解，便有些禪意。但是，如果形於紙墨，便找不到我宗了。」

禪反對用理智去加以分析，一旦將禪訴諸於筆墨文字，那只是「文字禪」也只是「知解宗徒」。正因如此，到六祖開始便注重「見性」，也就

是注重「悟」了。在對言下不能悟入的學人來說，於是就出現公案文學。如今的「無門課業」不外只參一個「無」字公案。

現就回到「無門課業」中的第一個問題：

問：身為農禪並重的禪僧，不可能沒有見過牛吧！更何況春耕時根本離不開牛，既如此，那五峰禪師因何又問禪僧：「汝還見牛麼？」是何道理？

答：五峰常觀禪師問一僧：「汝還見牛麼？」「見牛」便是「見性」。正因為禪師要學人「從緣悟入」，才將人的「本性」、「自性」、「佛性」，或稱「本來面目」比喻成「牛」。同時，禪師正在試探學僧是否真正見性，如果真正見性的人是一見即不再見。所以禪師才問「汝還見牛麼？」。因為這一見只是「見無」，只有「見無」才是「真見和恆見」中道佛性。

現又回到「無門課業」的第二個問題：

問：僧人答「見」，難道有錯嗎？如果沒錯，那禪師又為何以左右角強加追問呢？

答：答「見」本身沒有對錯可言，要說錯，只是錯在僧人尚未真見「中道佛性」。因為中道佛性離卻兩邊，答是一邊；不答也是一邊。見是一邊；不見又是一邊。如《涅槃經·獅子吼品》說：

「聲聞緣覺，見一切空，不見不空，乃至見一切無我，不見於我，以是義故，不得第一義空。不得第一義空，故不行中道；無中道，故不見佛性。」（⊕12·523中）

常觀禪師聽到僧人答「見」後，便以牛的左右角來試探對方，正由於僧人「無中道，故不見佛性」，沒有真實見地，才無言以對。禪師見僧人回答不上來，便代為作答「見無左右」。

再者，「無門課業」的第三個問題：

問：「見無左右」是何道理呢？

答：首先，就「見性」來說，見性的意思是「見到心的本性」。「見」是一種純粹「見」的活動，當「見」和「性」即本性或本心連在一起時，便見到萬物的究竟本性。此時，見者與被見者，或稱主觀與客觀合為一體，不但同體，而且自覺，是自覺自身的活動，這自覺自身的活動便是「自性起用」或稱「般若妙用」。也唯有悟入自身與「庭前一株花」一體，而且也是「如夢相似」，才有「般若妙用」。

用般若波羅蜜多的直觀真理來說：只要「見」有一種可見的東西，就不是真正的「見」；只有「見」為「非見」時，才能真正的「見」。這種真正的「見」便是心的整體，不可分割，一有左右，此心就分成兩邊，就成「有心」，而不是「無心」或「無念」。只有「見無左右」的無心或無念時，「見」才是真正的「見」。這樣「見性」就是「見無」。

所謂「見無」，就見不二中道佛性，也正是常觀禪師所說的「見無左右」的道理，又稱「不二法門」。如《壇經·行由品》第一：

「（印）宗又問：『如何是佛法不二之法？』惠能曰：『法師講涅槃經，明佛性是佛法不二之法——如高貴德王菩薩白佛言：犯四重禁（一犯淫戒，二犯盜戒，三犯殺人戒，四犯大妄語戒），作五逆罪（一殺父，二殺母，三殺阿羅漢，四破和合僧，五出佛身血），及一闍提（不信因果，無慚無愧，不信現在及未來世業報，不親善友，不學經戒，起大邪見，斷滅一切善根）等，當斷善根佛性否？佛言：（能生妙果的）善根有二：一者常（無漏），二者無常（有漏），佛性非常非無常，是故不斷，名為不二。一者善（五善十善），二者不善（五逆十惡），佛性非善非不善，是名不二。（五）蘊之與（十八）界，凡夫見二；智者了達，其性無二。無二之性，即是佛性。』」

最後回到「無門課業」中的第四題：

問：「見無」之「見」既不可說，如今為什麼又說這麼多呢？

答：之所以不可說是因為這種「見」不是語言所能達到的。這是智者見到不二中道佛性，不可以言宣；如今說這麼多是「為對問故，假名相說」。實際上，世尊講的一切佛法也只不過是「不二之法」。而這「不二之法」便是中道佛性，這佛性不可以言宣；正如《金剛經》所說：「若人說我所說法，即為謗佛。」然而一切經一切論都是為眾生安立的；同理，禪宗的公案也是為學人方便設立的。禪宗所有公案，其目的只是一個，那就是要學人自己悟入自身純一無二的佛性。

這佛性只是現前一念心，對六塵境界無受、無想、無行、無識，不生任何虛妄分別。此時，心境一體，這就是純一無二的佛性。這種純一無二的佛性，是要靠行者親身去體驗的。宋代廓庵師遠將這種體驗畫分為十個階段，稱為「十牛圖」：

第一、尋牛階段：「牛」被比喻成人的自我本性，或稱自性、佛性等。

所謂「尋牛」，就是尋回自我本性。這「本性」也就是每個人的「本心」，或稱「本源」。這本源不是語言文字所能到達的，要靠探求、靠親身去體驗，才能親見「本心」。

我們凡夫之所以不自在，是由於不「識自本心」的緣故。當一個人感到太太或孩子給自己帶來煩惱時，這是苦的自覺。這時候，他就會去敲開宗教大門。「禪」正是「識自本心」的訓練。如果站在自我意識習性內看問題，那麼，一加一是等於二的，這裏面沒有純淨無染無對待心境，因為自己與太太是二而不是一；如果想要接觸這種合一的純淨無染無對待心境，就必須體驗自我意識習性以外的世界，那就必須「恭敬內自性；屈服外無明」去做調伏煩惱，收攝妄心的工夫，通過祖師「無門關」，蕩盡從前惡知惡覺。到那時，一加一不再等於二而等於一，即使是一加三或更多也還是一。自己與太太，與家人一體；最後與山河大地一體，這就是「見性」。

當「見性」之時，那純淨無染的自我本心就出現。人為了探求得到這種純淨無染的自我本心而站在禪門之前時，這就叫做「尋牛階段」。

第二、見跡階段：放過牛的人都會有一個同樣的經驗，一旦牛不見了，必須要去尋找，在尋找的同時，必須先要見到牛的足跡，順著牛的足跡往前追蹤。

坐禪或稱「禪那」或是參箇公案，有時會有所體悟，就好像發現牛的足跡，終於獲得線索，這就是見跡階段。

第三、見牛階段：從發現牛的足跡後，繼續順著牛的足跡往前追蹤，最後終於見到牛，不過此時只是見到牛的屁股和尾巴。為什麼呢？因為這時只是近似見性，而不是全部，正如僧人回答的「見」一樣，當常觀禪師問他「見左角，見右角」時，他就回答不上來了，這就是因為僧人的見性境界尚淺的緣故。

類似常觀禪師等優秀祖師們的見性境界就不同了，他們已經通過這十牛圖中的第七、第八，進而到達第九階段，到這種境域，才算是深的真正見性，他們在獲得這種真正見性的同時，也就獲得了一切甚深般若。當然，諸佛所獲得的不名般若而名一切種智了。由此可見，見性是有深淺差別的。

第四、得牛階段：從圖中可以看出，牛雖然隨心所欲地前進，但人已經用盡身心力量去拉住它。可見到此階段已經得到見性。此時雖然明白到

「天地與我同根，萬物與我一體」的自性天然，但是在日常生活當中，自己的心還是不能與自己的思維合而為一，有時還會隨心所欲地產生貪、瞋、嫉妒。

到此，行者的染污意識習性和從前一樣在心中蠢蠢欲動，為了要降服此虛妄分別心，便竭盡全身精力拉住牛而從不放鬆索繩，然而牛還是意圖隨心所欲地前進，這就是得牛階段。

第五、牧牛階段：通過一番掙扎之後，從表面上看，牛開始有點聽話了，但實際上野性還未馴服，有時還高高地仰起頭，不時地發出牛的脾氣聲來。圖中的牧人還小心翼翼地拿著牛鞭，抓著牛繩，不敢離開牛一步，恐怕牠會步入田裏踩到莊稼。這是說明人在悟明心性之後，還要繼續不斷地調伏其心，不可掉以輕心，否則，隨時會有貪、瞋、痴等煩惱產生。這就是牧牛階段。

第六、騎牛歸家階段：經過一段時日馴服後，牛變得順從，也會照著主人的話去做了。圖中的牧人，輕鬆地騎在牛的背上。此時的牛無需鞭索，主人雙手拿著羌笛，吹著牧曲。馴服後的牛馱著主人，踏著夕陽，走向歸家路上。這是說明行者到此階段，漸漸地走向煩惱不生、菩提不滅的自性老家。

第七、忘牛存人階段：圖中的牧人，已經回到自性的老家，忘記了他自己曾經騎過的牛，很自在地坐定下來。這是說明修行的人到此階段，在此之前的見性、悟道、禪定等等全部被忘卻，回歸到平常心。

這時候，修行人的內心對外境不產生對待分別，沒有是非、善惡虛妄分別心，也不存在有煩惱與菩提的取捨心。由於自性清淨心的出現，對客觀的塵境便無一物可見。但他還清楚地覺得有個主觀的自己存在，這就是忘牛存人階段。

第八、人牛俱忘階段：圖中為什麼空無一物呢？因為修行的人已經體驗到自性遍一切處，亦不著一切處，牛既已不存在了，自我也就失卻了，此時無賓亦無主，賓主一體；無凡亦無聖，凡聖一如；無眾生亦無眾生、心、佛之差別。行人到此便進入一種絕對統一的不可思議靜中三昧定境，這是言語道斷，心行處滅的階段。

第九、返還本源階段：圖中只畫著翠竹、黃梅等客觀的景物，顯示修行者從前面的絕對統一的不可思議靜中三昧定境，轉為動中三昧，也就是

由內而外地返照，心如明鏡，外部世界的溪之聲，風之音，都是自己的聲音；花之紅，竹之青，無非都是自己的色彩，一切事物無非自性的顯現，有情、無情平等一如，沒有主客對待分別。行人到此階段已是稱、譏、苦、樂、利、衰、毀、譽的八風吹不動了。

第十、入塵垂手階段：所謂「塵」是指社會，「入塵」即指入社會。「垂手」便是指為他人奉獻自己的意思。那到這裏的行者，即能從體起用，「不為自己求安樂，但為眾生得離苦」進入社會做弘法利生事業。

從這《十牛圖》看，禪宗一直主張「唯論見性，不論其他枝節」；「唯論見性，不論禪定解脫」，只要「見性」便可悟入佛之知見，要入佛之知見，文字就是入道方便。這就必須從尋牛開始。如果不深究佛經義理，就會進入一種「人云亦云」的毛病，這種人「自迷猶可，又謗佛經」。如《壇經·付囑品》第十，六祖說：

「執空之人，有謗佛經，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合語言；只此語言，便是文字之相，又云：直道不立文字，即此不立兩字，亦是文字。見人所說，便即謗他言著文字，汝等須知，自迷猶可，又謗佛經，不要謗經，罪障無數！」（⊕48•360中）

話歸正題，要說「從門入者非寶」也只不過相對於「從緣悟入」才能「永無退失」而作方便說罷了。學者一旦聽說「從天降下即貧窮；從地涌出卻富貴」就作決定解，就落入邊執見，成為謗佛經人！

禪宗一開頭的初祖達磨祖師，如果也是反對「從門入者非寶」，那他就不會帶四卷本《楞伽經》「從南天竺國來，躬至中華」了；如果六祖也執著「從緣悟入」的一邊，那他就不會在《六祖大師法寶壇經》裏勸人「持誦《金剛般若經》，即得見性」了。

在這科技電腦物質文明發達的現代人，如果「一向外求，但學大乘之語，不能返本，內自觀心」固然不對；但也要知道「從緣悟入，永無退失」的「從心地涌出智寶」也不容易！為什麼呢？

因為現代人忙於物質文明，不耕不種不過「農禪並重」生活，活到半輩子的人了，還以為花生（土豆）長在樹上呢！這種人那裏知道「幾逢葉落又抽枝」的悟境，還有一種人就連花的草本木本都分不清，一直固執芍藥就是牡丹，這種人那裏知道「庭前一株花如夢相似」的深意！為什麼呢？因為這種人從不想要見到事物的究竟本性，只停留在事物的表面上，正因

為芍藥和牡丹所開的花有點相似吧！當然，這裏所說的並不是分清花的草本木本就是見性，而指的是世俗知識的現象界都分不清，那裏還談得上「從緣悟入」呢？

如果一味地存留在世俗世界的憶想分別來認識事物，那麼永遠也認識不到事物的本質，為什麼呢？如《楞伽經》說：「皆是眾生妄想計度」的緣故。如果一直停留在妄心計度上，那永遠也不能達到心的本源。可是，這人世間，誰沒有妄心？有妄心怎麼辦呢？《菩提心論》有個答案：

「妄心若起，知而勿隨。妄若息時，心源空寂。」（㊦32・573中）

這「妄若息時，心源空寂」的當下便是「無念」，或稱「真如」，也稱「無念真如」。這「無念」是何等相狀呢？答案是「離四句，絕百非」。從《神會語錄》中可以相當清楚地說明這一點：

王問神會：「你常說『無念』，並且要人習於無念。不知道是否有一種相應於『無念』觀念的實體？」

神會答道：「我不會說『無念』是實體，也不會說『無念』不是實體。」

王問：「為什麼？」

神會說：「因為，如果我說它是實有，可是在一般人所謂實有的意義上看，它是非有；如果我說它是非有，可是在一般人所謂非有的意義上看，它又不是非有。所以，『無念』既不是實有，也不是非有。」

王問：「那麼，你怎樣稱呼它呢？」

神會答道：「沒有任何名稱。因此，我說『無念』是不可以用語言論說的。我們所以要談論它的理由，是因為有人提出關於它的許多問題。如果沒有人提出關於它的各種問題，就不會有任何論說。它好像一塊明鏡。如果沒有東西在它面前出現，裏面就看不到任何東西，當你說你在裏面就看到某些東西時，這是因為有東西面對著它。」

王問：「當鏡子沒有東西可照時，鏡子的明亮是不是也失去了它的意義？」

神會答道：「當我談論被現的對象及其明亮時，事實是這樣的，即這個明亮是永遠屬於鏡子本性的東西，並不涉及鏡前對象的出沒。」

王問：「你說它沒有形相，它不可以用語言來論說，實有和非有的觀念不能適用於它，那麼，你為什麼談到明亮呢？它是一種什麼樣的明亮呢？」

神會答道：「我們談到明亮，因為鏡子是光亮的，而其自性是明亮。因為現於萬物的心是清淨的，所以其中有般若之光，這般若之光照遍世界。」

王問：「這就是這樣，又在什麼時候得到它呢？」

神會答道：「只見無。」

王說：「即使是無，也是見某種東西。」

神會便說：「雖然是見，但不應稱它為東西。」

王又問：「如果不應稱它為東西，如何能有『見』呢？」

神會答道：「見無——這是真見和恆見。」

從以上這段對話中看，本文應該有個結束了。這「無念」不可說；佛性也不可說，因為「有人問故」，才方便假名相說，即便是說得再多，也說不到無念或佛性的本身，學者要達自性本源，唯有親身去體驗，禪門永遠是無門的；這「無門課業」也一直為你提供著；「十牛圖」便是你的參考教材；「見無左右」的公案也一直沒有人為你說破，也不可能被說破。大家一起來「見無」吧！

見無即見空

法 正

從禪的文獻中可以看出，禪宗的「無」不出般若經「空」的思想體系，而且世界上也有不少人認為禪就是修習中觀學派的《中》、《百》、《十二門》三論哲學。而三論的空便是般若經的空；三論中任何一部論都具足般若空的思想。只不過這空的思想不為一般中國人所能習慣思考，但這又是成為禪宗唯一入悟之門。因為印度人講空；中國人講心。此心即無心，此心又是真如。所以空門、無門、真如門等都是禪門。

《見無左右》一文刊出後，至少有人提出如下幾個疑問：

問一、禪宗以「無門為法門」此「無」原本就是「無」，如何叫「大家一起來見『無』」？

答：禪宗以「無門為法門」的「無」只是「手指」而不是「月亮」。叫「大家一起來見『無』」，只是要大家一起來拋棄「手指」而得「月亮」。

問二、能否明確地指出一條無門之路以好作為「無門課業」的參究途徑？

答：既然是「無門」當然是無量法門義，並非只有一條門路，有道是「法門有多種，歸元無二路」，那只是成佛之路。正因為眾生「煩惱無盡」，佛有「法門無量」，但要看眾生是否「誓願學」？

如果一定要明確地指出一條無門之路以好作為「無門課業」的參究方便，不妨先從《五燈會元》卷一初祖菩提達磨見梁武帝時一段對話說起：

梁武帝問：「朕即位以來，造寺寫經，度僧不可勝紀，有何功德？」

達磨祖師回答：「並無功德。」

梁武帝問：「何以無功德？」

達磨祖師說：「此但人天小果，有漏之因，如影隨形，雖有非實。」

梁武帝又問：「如何是真功德？」

達磨祖師答：「淨智妙圓，體自空寂，如是功德，不以世求。」

梁武帝又問：「如何是聖諦第一義？」

達磨祖師說：「廓然無聖。」

梁武帝問：「對朕者誰？」

達磨祖師說：「不識！」

帝不契（悟）。

「功德」和「第一義」是世尊聖教中最終極的重要問題，達磨祖師所回答的卻都是「無」。

達磨祖師見對梁武帝一點幫助都沒有，於是渡江到北魏，即今河南少林寺。

後來，梁武帝將前面的事告訴誌公和尚。誌公和尚隨即問梁武帝：「陛下還識此人否？」

梁武帝回答說：「不識。」

誌公和尚說：「此是觀音大士，傳佛心印。」

梁武帝後悔，於是派遣使者去請。誌公說：「莫道陛下發使去取，闔國人去，他亦不回！」

不用說梁武帝「不識」達磨；就是「釋迦、彌陀亦不識」達磨！為什麼呢？因為達磨所倡導的第一義是「言語道斷，心行處滅」；「開口即錯，動念即乖」的「無」。釋迦見到這「無」就掩室；維摩遇到這「無」便杜口；達磨碰到這「無」連自己都不認識！咱這一批凡夫對這「無」，還摸不著邊！

這「無」是禪的精髓，也是本體，是禪的根本所在，也正是「無門課業」唯一的參究途徑。或許有人會

問：梁武帝是一位虔誠的佛教徒，又博學多聞，還寫經注疏，當接見達磨時，也正與昭明太子討論真俗二諦時，為什麼在達磨祖師面前就話不投機呢？

答：梁武帝盡管寫經注疏，或與太子昭明討論二諦，注疏是注疏；討論歸討論，都是有心層面的「文字般若」與祖師證悟到第一義無心層面的「實相般若」不相應。換句話說，梁武帝只是知解而不是見性或稱證悟，難怪在祖師面前困惑！

正如有一部被稱為《達磨六論》的書中說：

「那些沒有見到自己本性的人，可能閱經、念佛、勤作研究，一天六個時辰都在實踐宗教生活，長坐不臥，也可能博學多聞；他們也許認為所有這些就是佛法。累世諸佛只論見性。諸法無常；當你還沒有見到你的本性，就不要說：『我有全知。』這是最大的錯誤。佛的十大弟子之一阿難雖以博聞著稱，但沒有見到佛性，因為他只重視博學多聞……」

梁武帝雖博學多聞，寫經注疏，但只是理解到第一義「空」，這是知見上的空，抽象概念上的空，尚未見性；而達磨所回答的第一義是「心」，已將空應用到具體的現實生活中去，這樣達磨是已見佛性的人了。所以六祖惠能大師說：「說通及心通，如日處虛空。」皇帝雖是說通但心未通。難怪在「說通及心通」的達磨祖師面前不能契悟「廓然無聖」禪境。

要說佛法第一義是「無」，那麼禪的究極也是「無」。如果修行的人離開自己的內心而到外部世界去探求更是「徒勞」。為什麼呢？因為悟只能從自己的內心產生出來的。要想悟，除了喚醒自己別無其他選擇。如《楞伽師資記》卷一說：

「聖道幽通，言詮之所不逮；法身空寂，見聞之所不及。即文字語言，徒勞設施也。」

這裏的聖道、法身都是禪的同義詞。如說：「道本無形相，智慧即是道。」這就說明了禪的終極真理不是文字可以言詮的，其原本就是「無」。也就是般若、三論所說的「無所得」的「無」。如果說「有」那就不是真正的禪了。正因為梁武帝的「造寺寫經，度僧不可勝紀」都是為了執著有功德而做的。一旦聽到「並無功德」，不免感到吃驚和困惑。

實際上梁武帝之所以困惑是因為他將功德與福德混而為一，且看六祖惠能大師對這些作何解說。據《壇經·疑問品》第三：

韋公曰：「和尚所說，可不是達摩大師宗旨乎？」師曰：「是。」公曰：「弟子聞達摩初化梁武帝，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：「見性是功，平等是德。念念無滯，常見本性，真實妙用，名為功德。內心謙下是功，外行於禮是德。自性建立萬法是功，心體離念是德。不離自性是功，應用無染是德。若覓功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不輕，常行普敬。心常輕人，吾我不斷，即自無功。自性虛妄不實，即自無德。為吾我自大，常輕一切故。善知識！念念無間是

功，心行平直是德。自修性是功，自修身是德。善知識！功德須自性內見，不是布施供養之所求也；是以福德與功德別。武帝不識真理，非我祖師有過。」

據說梁武帝自從那次以後，就再也沒有見過達磨祖師了，等到祖師西歸以後，便為祖師贊頌道：

「心有也，曠劫而滯凡夫；心無也，剎那而登妙覺。」

從這贊頌看，後來的梁武帝至少在理上明白過來了。但畢竟是認識論，不會是禪悟的大機大用！他雖是虔誠而又明理的佛教徒，但他自始到終一直都是提起而沒有放下！

再說，達磨祖師到河南嵩山後，整天面壁而坐，就這樣過了九年，後來人稱他為壁觀婆羅門。

一天，有一位名叫神光的出家人來到山洞求祖師開示法要，但是祖師不理他，而神光為了求法也不離去。一天夜晚，他希望引起達磨祖師的注意而站在雪地裏，後來雪竟然掩埋了他的雙膝。

達磨祖師終於看見了神光，於是問道：「你久立雪中，所求何事？」

神光說：「我來是求和尚開示，請和尚慈悲，普渡苦難的眾生。」

達磨說：「只有經過長時間的磨練，忍世界上最難忍，行世界上最難行的人才能體會諸佛無上妙道。小德小智豈能了解，只是徒事勞動而已。」

最後，神光為了表示自己追求諸佛無上妙道的誠意，用隨身攜帶的利刀砍斷左臂，放在祖師面前。

達磨祖師說：「諸佛法印，不可以從別人處得到的。」

神光說：「我心不安，求師父替我安心。」

達磨說：「你把心拿來，我替你安。」

神光猶豫良久說：「覓心了不可得。」

達磨說：「我把你安心竟。」

於是，達磨祖師告訴神光說：「你可以改名叫慧可。」

多少年之後，達磨祖師想要回印度了，便招集所有弟子叫到面前，對他們說：「我離去的時候到了，想看看你們的悟道情形如何？」

一個叫道副的弟子說：「依我的看法，我們不應執著文字，也不應捨棄文字，因為文字乃求道之工具。」

達磨祖師說：「你得到我的皮。」

另一個叫總持的比丘尼說：「據我所了解的如慶喜之見阿閼佛國，一見便不再見。」

達磨祖師說：「你得到我的肉。」

另一個叫道青的弟子說：「地水火風，四大皆空，眼耳鼻舌身等也不是實有，依我所見，整個世界，沒有一法存立」。

達磨祖師便說：「你得到我的骨」。

最後，慧可，向師父恭恭敬敬地行了一個禮，仍舊站立原來的位置上，一動也不動，一語也不發。

達磨祖師對慧可說：「你得到我的髓」。

從這幾個人的悟道情形看，禪的本體精髓不可說。可說的也只不過是皮、肉、骨而已。這皮、肉、骨是有心層面，是相而不是性。如何轉相為性；如何轉有心為無心；或可說如何轉有相為實相、無相。達磨祖師告訴我們這種「真功德」，不能用世俗的方法去得到的；這種「諸佛法印（正法眼藏、涅槃妙心、實相、無相）不可從別人處得到的」。是要靠自己「轉」去「見」去「證」的。

如果想要徹底親證禪，就必須如達磨第一次開口與神光說的經過長時間艱苦磨煉，並就在這不斷艱苦磨煉中不斷覺悟，佛經如何指示覺悟呢？當覺悟的火燃燒時，洞中的黑暗就轉變成光明。這並不是說先去掉一個黑暗的東西，而後再來一個光明的東西。而是說，黑暗與光明本來就是同一本質上的東西，從黑暗到光明只是在我們心裏轉變我們的主觀意識，換句話說，只是「轉識成智」而已。

這主觀意識就是心態，這心態能決定一切，能讓自己痛苦；也能讓自己快樂。能讓自己哭；也能讓自己笑。

從前，有一個老太太常到廟裏燒香，常是哭哭啼啼的。住持和尚見她如此不樂便問：

「你為何如此哭個不休啊？」

老太太連忙訴苦道：「為了我那兩個寶貝女兒啊！大女兒嫁給賣鞋的；小女兒嫁給賣傘的。天晴了，小女兒的雨傘賣不出去，愁不愁人？下雨了，大女兒的鞋又沒人來買，愁不愁人？」說完老太太又開始哭起來。

住持和尚見老太太的傷心都是從她自己的「惡知惡覺」來的，於是開導她說：「你可以改變另外一種想法啊！當天晴了，你就想，大女兒的鞋店生意好了；當下雨了，你就想，小女兒的雨傘好銷路了。這一轉變不是很好嗎？」

經過這一點撥，老太太豁然覺悟了，立即破涕為笑了說：「瞧我這個死腦筋，怎麼沒有想到呢？」

從此，老太太見天晴笑，下雨也笑，由「哭婆」變成了「笑婆」。

哭與笑本來就是同一本質上的東西，從哭到笑只是在我們心裏轉變我們的主觀意識，這就是為什麼說「一切都是心識的作用」。禪離不開生活，生活離不開禪。如果說哭的對面是笑，那麼痛苦的對面就是樂。假如要想離苦得樂，離哭為笑，就看我們是否長出第三隻眼，從兩個不同的角度去看清事物的本來面目。笑、哭決定在於自己，看自己要不要改變。就像老太太一樣，從「左右是哭」變成「左右是笑」。

要說老太太這一轉變就悟到禪，那倒不是，但她畢竟說來最起碼是由哭就轉變成笑了。這就是覺悟。

老太太的覺悟，也正是因為住持和尚為她點撥出一條無門之路。悟不悟是在於老太太。當然這種悟不是大悟，只是小悟。而禪不是也要通過「大悟十八次；小悟不知其數」嗎？鈍根凡夫何不是先從這小悟開始呢？沒有小悟不斷積累何來的大悟呢？《無門課業》就是為了小悟也為了大悟而強設的。

問三、破疑集《見無左右》一文提到六祖在《壇經》裏勸人「持誦《金剛般若經》，即得見性」。那為什麼有人持誦一輩子也不見性？不用說「持誦」就是精通《金剛經》的德山宣鑒開頭為什麼也不見性？

答：所謂「見性」就是「自見本性」，這句話在禪宗裏是多麼的重要。六祖第一次為印宗法師開講禪理時，提出了禪的要旨，那就是「唯論見性，不論禪定解脫」。從此之後所有的說法都是這一觀念的擴充，而這一禪旨便出自《金剛般若經》「應無所住而生其心」的思想。

禪不要有任何繫縛，任何住著，更不要住著任何固定點上。《金剛般若經》處處不斷地重覆這一思想。

當趙州拜訪雲居時，雲居說：「你這樣的年紀，為什麼不找一個地方定居下來呢？」

趙州說：「何處是我定下來的地方呢？」

雲居說：「山腳下有一間破廟。」

後來，趙州又跑到茱萸和尚那裏，茱萸和尚對他說：「你這樣的年紀，為什麼不定居下來呢？」

趙州說：「我該定居在什麼地方呢？」

茱萸說：「什麼，你這樣的年紀，竟然不知道自己該在什麼地方定居嗎？」

趙州說：「我三十年來騎在馬背上遨遊，沒想到今天卻被驢子踢了一腳！」

趙州的意思是：老僧三十年來一直過著禪的自由自在生活，卻沒想到今天還被一些糊塗蛋給賜教！

禪師行腳，沒有固定的住處，正暗示著禪不但只有靜中三昧，還有動中三昧。有了動中三昧，才能真正自由自在，遊戲人間，無所罣礙，無所束縛。

正因為禪是來自於自性清淨心。但當我們執著於清淨心時，便為清淨心立了淨相，為淨所縛；當我們執著空時，便為空所縛。因為我們學了空，就認為有自性空方可空，不知是無自性空，這種人佛不能化。如《中論》說：

「大聖說空法，為離諸見故，若復見有空，諸佛所不化。」

當我們住著於禪定時，便為禪定所縛；當我們住著於解脫時，便為解脫所縛。不管這些功德有多大，這些如幻如夢的空假名都會把人導向一種束縛狀態。這裏沒有解脫可得。同樣

當我們住著「持誦《金剛般若經》，即得見性」時，便為見性所縛。這就是「為什麼有人持誦一輩子也不見性」的緣故。就因為我們被經轉，不能轉經。

這裏重覆強調一句：即便是說到「見性」時，如果以為在「見」中特別建立了一種特殊的心境，那麼這種「見」就必然會把人導向一種束縛的領域。

要說德山宣鑒禪師開頭精通《金剛經》為什麼不見性？

精通《金剛經》畢竟是學來的，學來的終不是自家本事，不要「誤把讀經當見性」。

悟是要靠因緣的，各人的善根福德因緣不同，根器不同，一旦遇到明師指點也會見性的。據《五燈會元》卷第七記載著德山禪師的故事中就說明了這一道理：

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。

到了龍潭法堂上就大叫起來：「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，德山坐在殿堂內參悟禪機，龍潭對他說：「夜深了，為什麼不下去？」

德山答道：「外面黑。」

龍潭禪師於是點燃了一支紙燭遞給德山，他正伸手去接的時候，龍潭禪師突然又把燭光吹熄，這時，德山突然大悟。

德山禪師開頭雖「精通《金剛般若經》」，此「但學大乘一語，不能返本，內自觀心，明見天真之佛。」（㊦48•947上）此佛不是「自家寶藏」，難怪精通《金剛經》「從門入者」的德山在老太太以及龍潭崇信禪師面前困惑。

後來通過龍潭禪師以一支紙燭點燃又吹熄的無門教學方式，使德山「從」這光焰之「緣」於剎那間「悟入」禪門。德山悟後「永無退失」成為禪宗史上赫赫有名的祖師。

再說，六祖說的「持誦《金剛般若經》，即得見性」的人有嗎？

有的，只要是大乘經典，只要是上根利器的人都能承辦的事實。現就舉出《壇經•機緣品》第七記載著永嘉玄覺禪師「少習經論，精天台止觀法門因看《維摩經》發明心地」，即發見了自己的本性。後在友人玄策禪師的勸勉下，他到六祖惠能大師那兒印證自己的所學。

玄覺初見六祖時，即繞著大師走了三圈，然後舉起手中的錫杖，直立六祖面前。

惠能說：「和尚應該具足三千威儀，八萬細行，不知你是從哪裏來的，居然如此傲慢無禮？」

玄覺說：「生死事大，無常迅速，我顧不了那麼多。」

惠能反問：「你既然明白生死是大事，為何不體取無生無死的真如自性，這豈不是解決無常迅速的最好途徑嗎？」

玄覺說：「體取無生無死的真如自性時，當下即是無生無死，那生死也就沒有遲速可言了。」

六祖見玄覺對真理有了正確認識，當即就為他證明說：

「確是如此，確是如此。」

這段對話結束後，玄覺按照出家人應有的禮儀向六祖禮拜，然後告辭。

惠能說：「為什麼這樣匆忙離去呢？」

玄覺答道：「自性本來就沒動過，哪裏談得上匆忙呢？」

惠能便說：「誰知道你未曾動過？」

玄覺答道：「這是你自己產生的分別觀念。」

惠能便說：「你很體會無生的意義。」

玄覺反駁道：「難道無生還有意嗎？」

惠能答說：「如果無意，誰又能分別這無生之理呢？」

玄覺的結論是：「分別也是無意造成的。」

惠能讚嘆道：「這就是真理。」

從這二位對話看，禪宗自達磨祖師開始提倡見性，到六祖更強調「唯論見性，不論禪定解脫」，但他沒有否定禪定解脫。他沒有忘記一切的實際存在先於意念，而見性不該看成思維的作用和靜觀真理。我們也可以在如持誦大乘經典活動中讓心發生作用時體會心的自在。因此，禪定的目

的，不是終止自性的活動，而是投身於自性的流泉，並就在活動中抓住自性。然而這動而無所動；分別而無所分別。

如果說學禪就是修習中觀，那這人一定不是死心眼。玄覺就因為看到《維摩經》的中道不二法門而見性，他就懂得活用，兩人談話劍鋒相對，卻自然恰到好處，第一次見面馬上抓住重點說出「生死事大，無常迅速」的人生根本問題，不是在枝末禮節問題上計較，正合六祖的「唯論見性，不論其他枝節」意旨。所以，六祖對他的回應也是根本上的，便說：「何不體取無生無死的真如自性；以了無常迅速的生死」？要知道在不生不滅的真如自性中，求生死去來相了不可得。

對此，玄覺禪師應以「體取無生無死的真如自性時，當下即是無生，了見自性常住，本無遲速可言，還談什麼體取無生？」

六祖見他透得過無門一關，於是便說「汝甚得無生意」。如果換成不明白人，一聽到「甚得無生意」就以為六祖為自己印證了！而玄覺禪師不向死句裏挫殺，於是便說「無生豈有意耶」？

六祖再加追問：「無意誰當分別？」

玄覺禪師回答：「分別亦非意。」這就是以「能善分別諸法相，於第一義而不動」的能事對談結束。難怪六祖讚嘆道：

「善哉！」真是好極了！

就這樣，玄覺禪師在六祖那「少留一宿」，時人稱他為「一宿覺」。後著「證道歌」，內容備述領悟禪宗要旨，盛行於世。圓寂後，朝廷追封他為「無相大師」，時人又稱他為「真覺禪師」。

就「無相」來說，所有大乘經都講這個，還說什麼禪不可說破！是我們沒有進入「無」而已。我們的誦經一直停留在「有相」上，不是想功德，就是求保佑。不是想弄神，就是要抓鬼。不是攀緣，就是討人恭敬。這是什麼？這是六道眾生！如何見性？

「性」是什麼？是「無」。「無」是什麼？是「無相」。無相又是什麼？無相的梵語 *animitta* 無形相的意思。如《大寶積經》卷五說：

「一切諸法本性皆空，一切諸法自性無性。若空無性，彼則一相，所謂無相。以無相故，彼得清淨。若空無性，彼即不可以相表示。」（㊦11·29上）

這裏的「一切諸法本性皆空」包括人人本具的心性及本性皆空，這裏的空是第一義諦的空，正因為禪宗的自性是建立在無相寂滅的第一義空中，所以這種自性無形無相，「不可以相表示」，表示的都不是禪、不是佛性，禪不可說破、佛性不可說，要人親身去體驗道理在此。

問四、為什麼禪宗祖師從不肯輕易替學人去解說，只教學人自己去體會？有何道理能讓「無」的精神明顯一些呢？

答：這不肯輕易替人去解說，也就是「不說破」，這「不說破」實際上是佛陀在世時就一直強調的，他每當說完最終極的實相無相法後，總是說：

「我說的不一定正確，你們回去要起疑，有疑才有悟，悟到的才是自己的」。禪宗繼承這一思想而已。正因為第一義空、無、心、自性、佛性、涅槃、般若等都是離語言文字相，不可說。這第一義空、無、佛性等都是「自家寶藏」。

學來的終不是「自家本事」。所以教人自己去體會。一旦有了「自知自見」，那就是自家本事，也就是見「自家寶藏」，有了自家寶藏才能「使用自在」。如大珠慧海禪師初習禪時，曾經為了求學佛法，去江西參拜馬祖道一禪師。

馬祖說：「自家寶藏不顧，拋家散走作什麼？我這裏一物也無，求什麼佛法？」

慧海不明白，又問：「阿那個是慧海自家寶藏？」

馬祖說：「即今問我者，是汝寶藏，一切具足，更無缺少，使用自在，何假向外求覓？」

慧海開悟了，後來，他對自己的弟子說：

「我不會禪，並無一法可示於人，故不勞汝久立，且自歇去。」（見大珠慧海《諸方門人參問》）

從馬祖與慧海的對話裏可以看出佛法是「無」，禪也是「無」，而到外部世界去探求更是「無」。在這裏，禪的本體、禪的境界以及禪的修習方法幾乎都是「無」。要說「無」離言說，離文字，這是第一義不可說。如果站在真俗二諦並觀的立場上看，這「言說文字皆解脫相」。禪宗主張「一切諸法是解脫相」就是根據這《維摩經》的思想。

禪宗如果有這真俗二諦並觀的中觀思想作為指導，對體會禪就有方向了。但是認識二諦並觀也只不過如同達磨祖師弟子道副一樣，只得到佛法的「皮」而已；若用《十牛圖》說也只不過第二見跡階段罷了，這種禪又如何能被說破呢？

有何道理能讓「無」的精神明顯一些呢？

這就要看大珠慧海的《頓悟入道要門論》有關「中道」問題的表述了：

「云何是中道？無中間，亦無二邊，即中道也。云何是二邊？有彼心，有此心，即是二邊。云何名彼心此心？外縛聲色，名為彼心；內起妄念，名為此心，若於外不染色，即名無彼心，內不生妄念，即名無此心，此非二邊也。心既無二邊，中亦何有哉？得如是者，即名中道，真如來道；如來道者，即一切覺人解脫也。」

一個修習禪的人如果還「有彼心，有此心；有我的、你的」，住著美醜聲色二元對待等意識的紛擾中，就無中觀，無中觀即無中道，無中道就無法徹悟禪。

提到中道，看到「覺人解脫」的字樣，馬上想起《般若波羅蜜多心經》「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，舍利子！

色不異空，空不異色。色即是空，空即是色。受、想、行、識亦復如是。舍利子！是諸法空相，不生不滅，不垢不淨，不增不減……。」

要說「廓然無聖」還不能作為《無門課業》的參究途徑，那這兩百六十個字的《般若波羅蜜多心經》的道理就夠明顯了。這裏面不但有「空」還有「中道」；不但有「無」還有「心」；不但有「寂滅」還有「平等」。不但有「不可思議」還有「無所得」等思想體系在內。若用《十牛圖》來說，這部《般若波羅蜜多心經》該算是第二見跡階段了。當然，如果不去讀誦，不去體會，不去觀照，不去見無，那是書架上的經書，而不是我們的《心經》。這樣就談不上見跡了。

到這裏，問題又回到原來的位子上去了。所謂見「無」即「見無左右」；「見無左右」即見「中道」；見「中道」即見「無」；見「無」即見「空」；見「空」即見「真如」；見「真如」即見「心」；見「心」即見「性」；見「性」即見佛。見佛之人，便「常不離佛」了。對此，《頓悟入道要門論》有個問答：

問：「云何是常不離佛？」

答：「心無起滅，對境寂然，一切時中，畢竟空寂，即是常不離佛。」

「心無起滅」的心是何心？是「應無所住而生其心」的「心」。所謂「心無起滅」即心不生不滅，也就是妄心不生真心不滅的意思。妄心即妄念，真心指真如。當過維那的人都知道恭通疏文開頭唱誦一偈頌「妄念成生滅，真如不變遷，總持難思議，無住對空宣」。唯有「真如不變遷」才能於「一切時中」「總持」其心「畢竟空寂」的「難思議」心境。這就說明了行人到此對六塵境界其心平等寂然不動，這就是平常心。用《十牛圖》來說，至少已達第七忘牛存人階段。到此階段的人可說是常不離佛了。然而，要達到常不離佛就必須拋棄「空無一物」的觀念。當斷定見到「本來無一物」或「無所得」的「無」時，佛性就顯現了。這就是說：為了「常不離佛」又必須拋棄「佛」即必須拋棄「無」。換句話說：當佛成為非佛時，才能真正的常不離佛。

問五、見無左右一文乍看之下，好像作者認為「現代人忙於物質文明，不耕不種，不過『農禪並重』生活，無法『從緣悟入』；不容易『從心地涌出智寶』。」如果真這樣，那麼，現代人就無禪了嗎？

答：畢竟說來，禪就是心，有人就有心，有心就有禪了，這是「人人皆具禪」的道理，如何能說「現代人就無禪了」呢？

要說無禪也可以，因為有悟才有禪，無悟就無禪。那麼，在何種情況下無禪呢？禪用「智」不用「識」，用「識」去分別就無禪；禪不是邏輯的形式，不是語言所能分析的，一分析就無禪；禪迴避「冥想」，若冥想禪為何物即無禪；禪無知識可以說的，也無什麼可以示範的，一經示範即無禪。

正因為禪不可說，但又不能不說，不能示範，又不得不示範，才出現公案文字。公案只是在暗示、警覺、引誘學人的自悟，可是這公案文學，處處也從沒離過「說」和示範等等。所有的「說」和「示範」都是在暗示，直讓學人自悟。

歸根究底一句話：學禪的人不要有死心眼！一聽說「現代人忙於物質文明，不耕不種，不過『農禪並重』生活」，就以為無法「從緣悟入」，這就被語言文字轉了！

人如果執著在語言文字經典教條上，那就無法悟到不二中道佛性的第一義了。

要知道「從緣悟入」的「緣」含義包括甚廣。現代不耕種的人雖與自然界隔離，但沒有離開電腦科技，要悟明心性，從電腦性能中就可悟入。這裏所說的電腦便是「從緣悟入」的「緣」了。

當你正在向電腦輸入用手寫中文字體的「心」時，電腦中的「心」原本就有，你所寫的心也必須是與電腦中的「本心」相應，才能出現「心」字出來，否則出來的都是「非心」，因為電腦是根據你所寫的字體識別的，你如果寫的太潦草，電腦就無法出現你所要的本心。正因為你所寫的字體與電腦不相應，顯現出來的字體也是隨著你的字體變化而不同樣子。

我們如果能在電腦上入悟，也能體會出我們自己的本心，或稱本來面目。我們給自己輸進的東西必須要與本心相應，否則出來的都是無明，都是妄心，都是煩惱，亂成一團！

問六、如何體驗經教中抽象、概念上的「空」而融入到具體實際生活中的空？

答：我們都跟梁武帝一樣（更何況還不如呢！）只一味地執著在文字名相抽象、概念上思考。禪正好忌諱著抽象的、概念的思考方式。梁武帝的空正是抽象概念上的空，而達磨祖師的空已經融入到生活中是具體上、實際上的空。此空能使用自在。

那麼，如何體驗經教中的抽象、概念的「空」而融入到具體實際生活中去？這個問題是學佛人必須要明白的核心重要問題。

首先必須要知道什麼叫作「空」。釋迦牟尼之所以成道，就是因為他「悟空」，他說空法四十五年，也就是說他一輩子只說這麼一個「空」字，最後他又說未曾說過一個字。由此看來，如果問：如何將這「空」運用到具體現實生活中去，便為「空」上了形相，成有所得，有所得人無法悟空，更談不上用空，但若從二諦中道觀來看：「此空能用，用即無」。

能悟空的人，必定是體悟無相真理的人，此人內心無所執著，無所分別，於寒暑生死中不為境緣轉而能轉境緣。這可以從《五燈會元》第十三卷「無寒暑處」公案中得知一個消息。

「僧問洞山：『寒暑到來，如何迴避？』

山云：『何不向無寒暑處去？』

僧云：『如何是無寒暑處？』

山云：『寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎！』

我們不妨將這個公案換一種「無生死處」來問答：

問：生死到來，如何迴避？

答：何不向無生死處去？

問：如何是無生死處？

答：生時生殺闍黎，死時死殺闍黎！

通過這一轉換，意思就明顯了。寒暑與生死兩者雖然不同，但畢竟說來都是「空」、都脫離不了現實世界中的自然法則。盡管是凡夫還是聖人，誰都迴避不了寒暑到來；誰也避免不了生死到來。如果想要逃避，何不向無寒暑、無生死處去？

學僧的提問是具體的，也是實際的；禪師的回答也是具體的、實際的。由於僧人所提的問題是一般意義上的問題，所以洞山所回答的也是一般意義上的。接下去僧人還是以一般意義繼續再問「如何是無寒暑處？」洞山禪師最後還是沒有迴避具體的實際的自然法則一步。於是回答說：「寒時寒殺闍黎，熱時熱殺闍黎。」

實際說來就是「無心」。無心的生活，才是禪的自由自在生活。這樣才是「覺人解脫」。寒時添衣，熱時取涼，於一切處「應無所住而生其心」即是禪的生活。為什麼呢？因為無住生心的人，他不會在境上製造煩惱，當下接受寒暑，即不排除由寒或熱而起的痛苦感受。這種接受是由無住而來。既是無住的接受，實際上，這種接受又是無受。所以《中論》說：「無受名涅槃」道理在此。

（見無左右全文完）