

## 目录

导论 .....	4
第一节 禅教不二本源在心 .....	4
第二节 禅宗传承不可模式化 .....	7
第三节 三关之说不可执着 .....	8
第四节 公案文字不离自性 .....	10
第五节 惠能与神秀 .....	11
第六节 六祖惠能是中国佛教的“大事因缘” .....	12
行由品第一 .....	13
曹溪宝林 .....	13
自心与佛性 .....	14
破相显性、性相不二 .....	15
六祖什么时候开悟的? .....	16
顿悟因缘实乃善根成熟 .....	17
句里呈机与他答 .....	18
不离自性，即是福田 .....	19
法眼不思量 .....	21
言下见性，一念顿具 .....	23
神秀的纠结 .....	24
言下见性，见的什么? .....	29
本来无一物，何处染尘埃 .....	34
步步透双关 .....	36
同见同行无匿法 .....	38
禅教一如 .....	39
“应无所住而生其心” .....	40
《坛经》的关键词 .....	40
五个何期 .....	41
不识本心，学法无益 .....	46
五祖传法偈 .....	47
以心传心 .....	48
清净用与随缘用 .....	50
夜半正明，天晓不露 .....	51
圣人之谊 .....	52
明上座本来面目 .....	54
关于净土真宗 .....	57
明上座本来面目 .....	60
百千法门，同归方寸 .....	62
出名莫太早 .....	64
早期北方禅师 .....	65
风动幡动 .....	66
不将佛法作人情 .....	71

如来禅与祖师禅.....	74
阿姜查大师.....	76
唯论见性，不论禅定解脱.....	79
不二之自性.....	81
般若品第二.....	85
六祖的第一课.....	85
印度教的修法.....	88
迷悟之间.....	89
禅净一如.....	92
心性空的一面.....	93
心性有的一面.....	96
观心法门.....	98
般若从自性生.....	101
一切时中，常行智慧.....	103
悟后修不修.....	104
般若无形相，智慧心即是.....	107
如何到彼岸？.....	108
前念后念，一心平等.....	112
玫瑰与西瓜.....	113
般若的体相用.....	116
嗜欲深者天机浅.....	120
根机相应.....	123
自性是什么？.....	125
以心见性.....	128
言下见性.....	129
何为大善知识？.....	133
何为无念？.....	135
六祖的无相颂.....	140
决疑品第三.....	145
何为功德？.....	145
禅与净土.....	150
在家与出家.....	167
定慧品第四.....	171
禅宗之禅与禅定之禅.....	171
定慧一体.....	173
马祖吐唾沫.....	180
一行三昧.....	181
心不住法，道须流通.....	185
北宗的念佛禅.....	189
顿渐辩证.....	190
无念为宗、无相为体、无住为本.....	194
坐禅品第五.....	205
如何修行？.....	205
何为坐禅？.....	212

何为禅定？ .....	213
忏悔品第六 .....	214
自性五分法身香 .....	215
无相忏悔 .....	217
自心自性与四弘誓愿 .....	219
无相三皈依 .....	230
自性三身佛 .....	236
无相颂 .....	242
机缘品第七 .....	245
佛法的工具化、功利化 .....	245
真正的修行从忏悔开始 .....	248
无尽藏比丘尼 .....	249
法海问“即心即佛” .....	251
法达问《法华经》 .....	260
智通问《楞伽经》 .....	284
智常问“见性成佛”义 .....	290
说禅易，得禅难 .....	291
大通和尚的错误 .....	294
三乘与最上乘 .....	305
志道问《涅槃经》生灭义 .....	314
青原行思 .....	327
南岳怀让 .....	329
永嘉玄觉 .....	331
智隍禅师 .....	334
不会佛法的人 .....	336
真像如何塑？ .....	337
卧轮禅师的伎俩 .....	339
顿渐品第八 .....	339
再辩顿渐 .....	339
神宗的法门 .....	342
南能北秀 .....	344
六祖评北宗禅法 .....	346
自性戒定慧 .....	348
不立一法 .....	358
无常者佛性，常者分别心 .....	359
荷泽神会 .....	362
护法品第九 .....	367
坐禅与悟道 .....	367
明明无尽即是有尽 .....	370
大乘见解 .....	372
初心入道的方法 .....	374
付嘱品第十 .....	377
传法公案 .....	377
如何说法 .....	379

六祖的去处.....	388
一相三昧与一行三昧.....	392
自性真佛偈.....	397

## 导论

### 第一节 禅教不二本源在心

关于禅宗的传承历史和人物、事件，有许多专门的研究资料，也有很多争议。比如达摩的禅法传承来源、生平时代，传法实况，甚至关于六祖惠能本人的传法、早年生平经历，都有不少的史料争端。我们学习和研究《六祖坛经》，目的在于通过经典的研习，深入地了解《坛经》的要义，揭示禅宗和整体的大乘佛教、佛法经典的一致性；并且力图真实、具体地去体悟禅宗的方法、精神，把握关于禅宗和佛法的正确见地。若非必要，我们不会在这里探讨佛学史料中的分歧和争端，对此采取悬置的方式处理。

从中国禅宗来看，《六祖坛经》是禅源。禅宗到六祖这个时候才真正兴盛起来，之后一花开五叶。从达摩到六祖之前的几代禅宗祖师，仅仅留下了比较零散的文本和事件的记录。从六祖大师开始，相对来说中国禅宗的面貌就比较清晰了。《六祖坛经》是一部影响非常大的完整文本。所以禅宗后代的这些发展，我们若要找它的源泉的话就是《六祖坛经》。

《坛经》本身作为汉传佛教的正统禅宗传承文本，在中国佛教史上具有崇高的地位。历代的祖师大德在传承和体悟禅宗的时候，无疑都是以六祖惠能及《坛经》的文本所体现的禅法精髓，作为最根本的依据。六祖之后，禅宗的“五宗七家”，无不尊崇六祖惠能所代表的“达摩正宗”以及《坛经》文本的神圣价值。“一花开五叶”的这朵不朽的“花”，体现为六祖惠能的悟境和《坛经》的境界。甚至可以更加诗意地阐释为：六祖惠能和《坛经》体现的智慧之“花”，就是灵山会上佛祖“拈花微笑”所举示的那朵永恒神秘的智慧之花——

“尤钵罗花”。这里所说的意思是，《坛经》体现的真实、超越、灵动、鲜活自由的“自性”妙用，历来代表了汉传大乘佛法的最高境界和终极智慧目标。从文化的角度，《坛经》已经超越了禅宗本身，也超越了佛教本身，深深地渗透到整个中华文明以及中国人的哲思和生活经验之中，所以学界一般认为《坛经》彻底开启了佛教中国化的道路。

据禅宗史料记载，禅宗往上追溯的话，源头就是释迦牟尼佛，然后传到迦叶再到阿难，再往下一直传到菩提达摩。菩提达摩是西天第二十八祖，中国禅宗的初祖。禅宗典籍里最经典的话头之一，是问“如何是祖师西来意？”这里的祖师就是指达摩祖师。菩提达摩也被称为四七祖，四七等于二十八，二十八祖。意思是从释迦牟尼佛往后的禅宗第二十八代。二三等于六，二三祖指的是六祖。从禅宗的经典依据来看，禅宗早期的禅源，从达摩祖师到五祖弘忍，主要还是《楞伽经》。五祖之后到六祖的后代就是《金刚经》为主了。五祖提倡诵读参究《金刚经》，六祖大师也是听闻《金刚经》开悟。《楞伽经》属于唯识一类的经典，《金刚经》是般若思想的代表性经典。所以说禅和教、性和相是不可分割的。

在中国佛教传统的文本里，宗和教是两个概念，分别指宗门和教下。宗往往是特指禅宗，教一般指的是天台、华严或者唯识等禅宗之外的佛教宗派。《楞伽经》里讲有两种通，宗通和说通，“说者授童蒙，宗为修行者”。童蒙就是初学者，说通就是用教义语言这种方便来接引初学者开启智慧，但是开示悟入是个整体过程，开启智慧之后还是要修行修证，证道成果。宗通实际上就是缘自觉圣趣，开发学人本来的智慧，真正进入修行，从实修而达到明悟自心。所以过去讲一定要通宗通教，即达到说通和宗通，才能自觉觉他。

《楞伽师资记》是一部初期禅宗传承史。有人认为它是站在北宗立场上撰述的，但是它也记载了早期禅宗的情况，比如说三祖特别是四祖、五祖的语录，很多都比较原汁原味的记载在里边，实际上相当于一个禅宗语录集。中国早期的禅师，虽然号称“楞伽师”，但是祖师语录里边的内容包含得也非常多，不仅仅局限于《楞伽经》。比如根据《楞伽师资记》“道信”条的记载，四祖道信在其禅法语录中经常引用《文殊般若经》，《大品般若经》、《华严经》、《法华

经》、《涅槃经》等经文和义理，所以我们从中可以看出，宗门和教下实际上一直是连在一起的，宗和教是不可能分割的。古人云：通宗不通教，开口便乱道。有人号称通宗了似乎开悟了，却连经都看不懂讲不了，那肯定就不对，就难免乱说。六祖大师虽然没有受过正规的教育，甚至不识字，但是他解释经典解释得非常准确和到位。所以说要通宗通教，宗和教两个都要通达。教属于方便，宗属于修行，是心地法门的究竟领悟，只有宗才能够把教整合起来。千经万论，不管是般若、唯识，还是祖师引用的《涅槃经》，《金刚经》，《法华经》，《华严经》，《维摩诘经》等，都是和我们的心性有关系。禅宗的特点是万法归宗。这个宗是什么呢？《宗镜录》边讲宗就是心，就是把万法归结为一心，所以禅宗的宗本就是心。

我们说禅源，中国禅宗从文本和历史的追溯来看，一花开五叶，如果追溯到禅源，那就应该是《六祖坛经》。《坛经》集中体现了六祖的悟境和思想，包含了他的究竟和方便，包含了他的愿力。应该说他就是禅宗的一个集大成者，是通宗通教的祖师。如果再往前追溯，大经大论都可以连接通达，比如《六祖坛经》里面涉及到《金刚经》、《法华经》和《涅槃经》等。《六祖坛经》通于般若，通于以《金刚经》为代表或为表征的更深更广的整个般若系列；同时它也讲到《楞伽经》，讲到三身四智的时候，回答了关于《楞伽经》的问题，所以《坛经》实际上又通到唯识；还有《涅槃经》里“涅槃有常无常”的问题；另外还有涉及《法华经》。从《六祖坛经》这个源，可以再与大乘佛教典籍联通，可以联通到许多主要的经典。性宗、相宗和所有的大经大论里边体现出来的佛境、佛慧和佛用，都可以在《坛经》里面体现出来。

通宗通教的说法本身就来自于《楞伽经》。早期北方修头陀行的楞伽师，以及早期几代禅师都是研读《楞伽经》，以《楞伽经》印心，这基本上是大家公认的历史事实。达摩祖师传给慧可的就是四卷《楞伽经》，是由求那跋陀罗翻译的。求那跋陀罗是从南边过来，由南往北传的，他的四卷《楞伽经》译本文字比较难。在中国北方，像南北朝时北方的北魏，他们不大接受四卷本的《楞伽经》，因为北方菩提流支翻译了被称为魏译本的十卷本的《楞伽经》。现代人认为这个译本有很多不准确之处，有的人会把版本的差异夸大，认为历史上菩提

流支的门下对达摩祖师包括慧可这些早期禅宗祖师进行迫害，就是因为两个版本不一样，甚至觉得达摩那个本子不正宗。到唐代的时候，翻译八十华严经的实叉难陀又把《楞伽经》翻译了一次，这个时候他是对照前两代的本子，又对照他手里拿到的梵文本子，形成了一个七卷的《楞伽经》。当然还有其他的译本，比如现代的黄宝生也把它重新翻译了。后代的人在注释《楞伽经》的时候大多是把三种本子对照起来，比如憨山大师和藕益大师他们就把三个本子的关键地方对照起来注释，这样的话看起来更方便。

我们讲追溯禅源，五宗七家都是追溯到《坛经》，也就是所有禅宗的后代，从六祖往后所有的禅宗最根本的源泉，不管是思想方法，包括各种公案机锋的萌芽，还是接引的种种方便，都在《坛经》里边。《坛经》实际上是融合了般若和唯识的思想精髓。经典的源泉有《金刚经》和《楞伽经》，般若和唯识，就是性宗和相宗。再回溯到人就是拈花微笑的释迦牟尼佛，从六祖到达摩一直再回溯到释迦牟尼佛。再回溯一个禅源就是我们的心性，最根本的东西是涅槃妙心。禅宗的最根本最究竟的源泉是什么？就是佛性，众生的涅槃妙心，众生本具的自心的佛性。我们透过现象看本质，透过文本，透过人，透过传说，透过宗派之间看到最根本的最本质的禅源是什么？就是涅槃妙心。所以说当初这个拈花微笑的公案，释迦牟尼佛说：“吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，付嘱于摩诃迦叶。”有人说正法眼藏是把眼睛往回看，神光内敛，或者眼珠子向上翻，甚至往底下看丹田，神光内照产生气感，或者走丹田走任督二脉，这些当然都属于邪见。涅槃遍一切处，是法性和佛性，并不是某种造作的东西，而是本具的，从圆教来看也是众生的本觉。所以说心性心源涅槃妙心，这个是禅宗的终极源泉。但是也不能够执着它，从禅宗本身来说，是要悟入要契合它，甚至禅源的说法也仅仅是语言的一个方便。

综上所述，禅宗的传承源泉是：释迦牟尼佛的智慧、达摩的传承、六祖惠能的继承；主要文本源泉是：《楞伽经》、《金刚经》、《六祖坛经》；宗旨根本的源泉是：每个众生的自心智慧。

## 第二节 禅宗传承不可模式化



明朝末年的密云圆悟禅师和他的弟子汉月法藏（三峰）禅师之间有几代人长期的辩论和对话，将近一百年后，三峰一派被雍正剿灭。三峰禅师有一个很大的特点，他认为禅宗有一个东西（圆相），“始于威音王佛，惟大作一〇相”，从威音王开始就传了这个圆圈。他说禅宗的传承就是一个圆圈。从某种意义上讲，他把离言绝相的东西有形化和死板化了，他的《五宗原》里面记载了这样的见地。虽然从形式上来看他的传承是正宗的，他的师父密云圆悟禅师是临济正宗，但是三峰禅师把临济宗种种接引人的方便法形式化了。实际上这是知识分子学禅的一个特点，就是摸出一个理论模式，摸出一个固定的东西来，然后把它解释得很清楚。法藏一派是临济禅的一个分支，但是也是个异端，它在江浙一带发展得非常快，原因是什么呢？因为江浙一带的文化比较发达，知识分子比较多，喜欢这种知识分子禅。如果说有方法次第，有很明晰的理论，很容易操作，很容易说明，而且又说得头头是道，那肯定在社会上就容易流通。比如说三峰禅师可以把禅宗的公案解释得很清楚，可以把禅宗的机锋、临济宗派的宗旨说成是这个圆相，说沩仰宗也有这个圆相，耽源禅师传给了仰山九十七种圆相。三峰禅师认为圆相是根本。这似乎是一个有形有相的东西，所以容易收弟子，而且收的是高端的知识分子，讲得通又能说，然后又有效果，让人觉得一览众山小，把一切问题都解决了，所以流行得非常非常快。后来实际上在雍正的时代是用行政的手段把它剿灭了，把他的门下彻底拆散，不允许读他的书。但他的一些东西还留下来了，雍正的《拣魔辨异录》就是对法藏一系的辨正驳斥。

### 第三节 三关之说不可执着

我个人对雍正并不是很赞成，觉得他有很多问题，包括他对禅宗的见地，他个人的修行经验，他对禅宗的解释还有他汇编的东西。比如说他把北宋时期的道教南宗的紫阳真人张伯端的思想编到禅宗，列入到禅宗祖师里。雍正对德山祖师也有很多贬低。而他本人的悟境，他描述的东西和他的这个传法根源是



章嘉活佛（原称张家，因为其人出在张家村，后改为章嘉），应该说他的传承也不是很正宗。另外他的佛法也牵涉到非常复杂的政治原因。当然有的人对雍正非常的崇拜，像近代的居士程叔彪，他号称自己是雍正的转世，他有一本《五师回忆录》，说他看雍正写的这些东西就像自己写的东西一样。据说他给虚云老和尚讲了，虚老还认可了。另外还有一些私下传的说法，比如说某位著名的“国学大师”在私下传法时讲他自己也是雍正的转世。这些其实都不可靠不可信。关于雍正的三关之说，不乏否定的，比如说南华寺还有柏林寺的一些师父是并不认可它。但也有人认为雍正三关非常高，估计潜意识里面有一种对于权贵的崇拜吧。如果认为他既可以做人王，又可以做法王，这样难免会把他过分的神圣化。另外，有人讲山中修若干年，世间将来会出个宰相，好像修行的目标是为了当个宰相，这些说法多少显得媚俗，都不符合佛教禅宗的精神。

关于三关，比如说黄龙三关，还有云门三关，实际上是禅宗早期的一种方便说。太虚大师有篇文章也讲到三关。历史上三关这种说法可以说是由雍正开始才比较明确的讲。现在有些人把禅宗的公案分判，说哪一些公案看懂了是初关，哪一些是重关，哪一些是牢关。有些会把某些公案、境界和密宗的彻却、妥噶联系起来。明代交光法师讲禅宗是要用“根中之性”去参，就是说不用第六识的分别心，而是用六根的性，所谓“性”就是不生不灭。比如耳根圆通，耳朵听到声音，但能听者实际上是不生不灭的，这个能听者就是性。耳根圆通实际上是由耳根（进一步达到六根）还原到清净本性，不生不灭的本性。比如说根尘不偶，六根对境的同时不起知见，就像绳子断掉一样。有人就把这些和大圆满的修法联系起来，说彻却就是扯断，根尘相对的时候不用识性分别心，是扯断，是彻却。这样的解释和说法都是从技术层面来说。还有一种就是把心性认为是第八识，禅宗就是见到第八识，好像这个“第八识”是某种可以感受到的境界或觉受，某种状态或“东西”。然后用唯识去通透，分判境界。这些都是对禅宗的一种理解、一种解释和发挥。然而真正的禅必须从禅源来看，宗和教是通的，宗和教共同的来源是心，是我们的心性，涅槃妙心。涅槃妙心其实不能简单地说是如来藏或者第八识，当然更不能错认。清代有位湛愚老人，他讲这是“此我”，类似一种神我，他用这个见地把许多著名的公案都解释了一遍。他的书叫《心灯录》，书中明显是一种外道或者神我的见地，这种见地刚好

就是祖师讲的“无量劫来生死本，痴人唤作本来人。”“此我”实际上是精魂，是错认了临济宗祖师所讲的“无位真人”。所以要回复到源泉，对我们来讲比较亲切的一个经典的源泉就是六祖大师的《坛经》，当然更深层的是心性。

## 第四节 公案文字不离自性

《坛经》最大的特点是什么？六祖讲“吾所说法，不离自性。”所以我们要在这里边去理解自性、心源、涅槃妙心，要去看心性的妙用。学禅宗的人有的会从公案开始，有的会从参话头开始，有的会不小心走入定境，或者找到一个混沌，那刚好是无明，不生不灭，混混沌沌，他以为找到根源，找到心源，其实是无明。学禅宗不能够做文字法师或者暗证禅师，所谓文字法师就是纯粹是搞文字，文字讲得越来越玄，找各种名相上的差异，然后把差异矛盾放大，觉得自己如何正确高深。很多学者型的人就是这类，他甚至越学越不相信佛法了。对我们来讲，宗教文本形式存在的主要目的和作用还是为了启发心性开发佛慧，这样的话就不会成为义学沙门、文字之徒。因为所谓的求知欲，它是无限的。学习研究文字是希望开发自心的智慧，是要从文字里边去得义。所以学习禅宗不能纯粹依靠文字，也不能纯粹依靠功夫，更不能去猜测公案。有人特别喜欢说公案以显高明，因为对很多人来说，公案非常难非常玄，可是一味钻公案说玄机有什么用呢？

关于参公案，过去的很多祖师大德都有苦参的过程，有很多公案记载，比如圆悟克勤、大慧宗杲等。公案对大多数人来说是讲不通的，这个公案通了，其他公案又没有通。固定的解释导致大家对这些东西无穷的想象，过度的开发和猜测，好像一个公案搞通了就可以通达一切。祖师公案是个机缘，如雪岩祖钦禅师的“拖死尸”、云门文偃禅师的“东山水上行”等。确实有人通过参究这些公案开悟了，但实际上这些往往是祖师禅的当机妙用，它背后有大量的信息。禅宗既是般若之悟入，也是般若之妙用，心性的体大相大用大这三方面的内容都包含在里边。有人把开悟技术化，境界化和神秘化，但也可能把它简单化，认为开悟就是遇事不分别，做个平常人，平常心是道。但是何谓平常心？

有人认为平常心就是人家怎么想我就怎么想，人家喜欢名闻利养，那我也喜欢，这是不是平常心？可能这个平常心就不对了。

## 第五节 惠能与神秀

慧思大师和达摩祖师几乎是同时代的人，也就是说，中国的教和宗，从汉传佛教来看，真正完备的教的集大成和宗的开创和集大成，基本上是在同一个时代。慧思大师的弟子智者大师，完成了天台教义体系的建立。二达摩祖师的禅宗，一直到了六祖惠能时期，才真正开始兴盛，并且形成了《六祖坛经》这么一个完备的禅典。为什么主张学习《坛经》？因为《坛经》非常重要。《坛经》里有后来很多东西的萌芽，诸如接引方法等，大家有必要非常仔细的去学习它。

到六祖的时候，就六祖大师这个人存在的本身来说就是非常具有代表性的，也可以说是某种化现或者某种应机。六祖惠能是在五祖弘忍大师的门下得法。四祖和五祖都在黄梅地区弘法，四祖在双峰山，五祖在东山，两个地方大概相隔二十多公里。跟随他们学习的人相当多，基本上达到一两千人的规模。五祖门下大概有好几百人。当时五祖门下的神秀大师是一个知识非常渊博，修行也非常好的人，在大家看来是理所当然的禅宗的继承人。五祖应该也是非常欣赏神秀大师的。有记载说五祖和神秀师徒两谈论《楞伽经》谈得非常投机，究畅心怀。神秀的学识、修养、品德各个方面都很好，但是最后袈裟却传给了六祖惠能，禅宗也在六祖这里大兴。六祖大师的出生地，包括后来传法的地方，可以说都是比较偏远的，而神秀大师后来是被请到了洛阳皇宫里。比较来看，六祖大师就是一个平民，而神秀大师在学养、地位包括命运方面看似都更出众。神秀到北方弘法也教人读诵大乘不二的经典，比如说《诸法无行经》、《思益梵天所问经》。其实宗门前期的所有的大师从来都没有把宗和教割裂开来，都是藉教而悟宗，就像达摩祖师说的“理入者，谓藉教悟宗”，就是借助于教来明悟心性，通过宗门的实践来践行或者完成、或者验证经典里边所讲到的真理，所以宗和教永远不能够分割。如果很极端的坚持说宗门“不立文字”，实

际上是非常狭隘，也非常可笑的，因为经典里边讲到，《六祖坛经》也讲到，你说“不立文字”这句话本身就是文字，怎么能不立文字？执着“不立文字”的说法还是偏执于空。从不二中道来看，它就是恶取空和顽空，并不是真正的禅宗。

## 第六节 六祖惠能是中国佛教的“大事因缘”

另外还有把祖师禅和如来禅比较，好像祖师禅多么高明，实际上也是一种执着于文字之相的说法。禅宗本来是不执着文字相，可是后来陷入许许多多的文字相上，比如说公案的文字相，比如说祖师禅和如来禅的文字相，还有所谓的纲宗，纲宗严格来讲也是一种文字相。前面提到的三峰禅师实际上也是着于相了。一旦把禅宗程序化格式化，从般若来讲，那实际上就成为一个相了。后代的很多公案也被反复地理解和解释，这样的公案也就成为一种相了。六祖大师这样一个人，他就没有相，不是说他没有人相没有心相，是说他的教育和背景经历是没有执着任何的相，他本人的心中实际上是并没有什么文字执着相的。

《坛经》里面讲述了一个故事，六祖大师后来到了岭南，有一位无尽藏比丘尼请大师给她讲涅槃经，六祖说我不认识字，你念经我跟你讲，比丘尼说你连字都不认识怎么讲经？六祖大师回答说：“诸佛妙理，非关文字。”无尽藏比丘尼非常震惊，就给别人讲这是圣人。从六祖大师他的出生、他的教育、他的行持、他后来的整个人生经历来看，作为一个祖师来说，他的一生应该说比较低调，没有那种很官方正统的身份地位，或者应该说是非主流吧，但他的思想和影响却成为禅宗的主流，一花开五叶，影响巨大。这真是中国大乘佛教历史上的一个“大事因缘”。

从六祖大师身上就可以看出禅宗的特点，他本人就是一个符号，象征佛教的自心智慧离于名言，离于文字，是自性本具的智慧的一种展现。六祖作为禅宗祖师，他一生的言行，他这个人实际上就证明了这一点。佛教里边讲的，禅宗也特别强调的破相显性、即心即佛以及涅槃妙心，也就是众生本来具有的如来智慧并不依赖于有为法，比如说个人的学问、修养，甚至人格道德，当然人

格道德肯定是成就的一部分。神秀大师本人是非常谦虚的，只是门下人把很多事情搞复杂化了。六祖大师本人，从某种意义上说，他就是禅宗的一种象征，他的一生似乎就是为了证明佛教的真理，就是为了证明众生本具的如来智慧是不需要依赖于外在条件而存在的，比如说出身多好，福报多大，或者长得多好。

《坛经》里记载说当时宫里请他去，六祖不去，内使薛简来找他，他给薛简讲了一番法。据说六祖私下里讲，因为我这个人长得不行，长得比较朴实，也不高，而且不是那种口若悬河的人，所以不适合去皇都。当然这是私下的一种说法，但它其实体现了一种真理，佛性是平等的，佛性离于种种相，离于相貌、口才、出身，包括人生际遇。所以说还好有一个袈裟，没有袈裟的话，那真的不知道怎么回事了。后来袈裟不能再传了，因为到六祖里，传袈裟的作用已经到了尽头了。

## 行由品第一

### 行由品第一（1）

#### 曹溪宝林

时，大师至宝林，韶州韦刺史与官僚入山，请师出。于城中大梵寺讲堂，为众开缘说法。师升座次，刺史官僚三十余人、儒宗学士三十余人、僧尼道俗一千余人，同时作礼，愿闻法要。

宝林寺就是现在的南华寺，位于广东韶关曲江曹溪畔。宝林寺的建立最早是梵僧智药三藏提议，大概在六祖大师之前 170 年，智药三藏率徒来中国五台山礼拜文殊菩萨，路过曹溪口时掬水饮用，发觉溪水甘美异常，于是溯源到曹溪，预言说：此山可建梵刹，吾去后 170 年，将有无上法宝于此弘化。在南朝梁武帝天监三年（公元 505 年），宝林寺建成。智药三藏的这一预记后来实际上

应验在六祖大师身上。

六祖到宝林寺的时候，邵州韦刺史与官僚入山请他在城中大梵寺讲堂给大家开堂讲法，听法的人有刺史官员 30 余人，儒家学派的学者有 30 多人，还有僧尼道俗 1000 余人，1000 多人同时作礼说，愿闻法要。大梵寺在曲江县城里，六祖惠能大师在湖北黄梅东山得法后，回到曹溪宝林寺，多次应邀到大梵寺讲经说法。六祖圆寂后，唐中宗谥其为大鉴禅师。到了宋朝，大梵寺改名为崇宁寺，天宁寺。后来为纪念六祖，此寺又改名为大鉴寺至今。

## 自心与佛性

大师告众曰：善知识，菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛。善知识，且听惠能行由得法事宜。

在学习《六祖坛经》的时候，要记住二点，第一点是六祖讲“吾所说法不离自性。”第二点是要注意心和性这两个字。我们在后面会看到很多关于心和性的内容，比如说自心众生，自心烦恼，自性佛道，自性法门等。有的时候心指的是本心，就是指的是自性。有的时候心指的是前七识，当然也不纯粹是前七识，第八识的染污面也可以叫心，八识全部都是心，就是变化幻化生死流转的妄心。

六祖大师在大梵寺讲堂告诉大众：“菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛”。大师一开始就讲到心和性。首先是菩提自性本来清静，每个人本具的佛性本来是不生不灭，本自清静，本不动摇，本无生灭的。但用此心直了成佛，就是说只用此心契入自性去修行，那么就可以直接成佛。这个地方可以把心和性结合起来，就是说用自心去修行，成就自性佛。这个心我们可以理解为真心、妄心、智慧心等等，也可以理解为自性心，取决于怎么从因和果上去理解。直了成佛，不是说要去怎么样修，要去磕多少头，不是说的有为法，这是禅宗最大的特点，就是回归于当下心性。祖师把千经万论，所有的教义，不管是观行方法还是修证原理，最终都归于心性，修行的出发点和落脚点就是当下一念心。当然《坛经》里面讲的是心性是自性，不纯粹是一念心而是由一念心契入的整个佛性。大家本来都是清静可以成佛的，我们只用此心，发挥此心的



智慧，契证心性的自性佛，我们就可以成就佛果。

“且听惠能行由得法事宜”，六祖接着给大家讲了他的学法经历。

惠能严父，本贯范阳。左降流于岭南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。时有一客买柴，使令送至客店。客收去，惠能得钱，却出门外，见一客诵经。惠能一闻经语，心即开悟。遂问客诵何经？客曰：《金刚经》。复问从何所来，持此经典？客云：我从蕲州黄梅县东禅寺来。其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余，我到彼中礼拜，听受此经。大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。惠能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客，取银十两与惠能，令充老母衣粮，教便往黄梅参礼五祖。

惠能安置母毕，即便辞违。不经三十余日，便至黄梅，礼拜五祖。

六祖大师的祖籍是河北范阳(今涿州市)，他的父亲是被贬官到岭南去的，左降就是贬官，被贬到广东新洲(今新兴县)，然后父亲又早早去世，“老母孤遗，移来南海”，南海就是现在广东佛山这个地方，六祖家境非常贫苦，靠市场上卖柴维生。

## 破相显性、性相不二

禅宗早期几代祖师开悟的时候，基本上都不是出家人的身份。六祖大师在五祖的道场参学的时候还是个行者的身份。后来到光孝寺印宗法师给他剃发，他才成为一个真正的僧人。现在还有一个瘞发塔留在光孝寺。据说六祖因为“风动幡动”的公案因缘，被印宗大师发现。印宗大师看到六祖的袈裟后，就为他主持了剃度和受戒仪式。当时的寺里主持僧名叫法才，他就把六祖的落发收集并埋藏在树下，之后筹资建塔纪念。所以塔下面埋藏的是六祖当时剃度落下的头发。瘞发塔的“瘞”就是埋藏的意思。中国禅宗更早期的二祖、三祖、四祖也都是修行很久才获得出家身份。他们早期似乎都是一种行者或者在家人的身份，在开悟得法以前及得法时，基本上都还不完全是僧人的身份，过了一定的时间才正式出家。这也许可以证明一点，就是：佛法在世间，不离世间



觉。如果一以贯之的从禅宗的角度去理解的话这就是显示破相，这些祖师的生命历程，本身似乎是某种符号或者象征，暗示了某种意思。似乎可以说，他们的生命存在就是性相不二之理的表现，用这种方式来破相显性。

## 六祖什么时候开悟的？

六祖说一天他去卖柴，有人要买，让他把柴送到店里去。这个人把柴收了，惠能拿到钱以后，走到门外遇到一个人在诵经。“惠能一闻经语，心即开悟”。六祖也没受过什么教育，也不认识字，但是他一听人家念这个经，他就开悟了。有人说，达摩大师当年刚到中国的时候还没修成，是在少林寺面壁十年后才成功。后来道教就讲十月怀胎，三年哺乳，九年面壁，最后功夫大成，破壁飞升这样的修行路线。还有人说达摩是在等待未来的传法人，或者说达摩在修禅定，像枯木寒岩一样，等等，后人有种种猜测和说法。也有人说惠能大师一开始也没有开悟，他是晚上五祖围着袈裟给他讲了秘诀以后才一下开悟的，所以认为这里面有一个千古不传的秘密。太虚大师在他的《曹溪禅之新击节》里面讲，这种说法实在是“谬甚”，是个邪见。如果认为六祖有一个千古不传之秘诀，有一个口诀是单传的，能够立地成佛，太虚大师说这个实际上是一个很错误的见地，是邪见。另外也是因为文本不通，对《坛经》本身没有看懂，所以才会有那样一种邪见。

有人说，六祖一开始说“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”，这个时候他是悟到了空。后来三更半夜时，五祖围着袈裟给他讲金刚经，讲到应无所住而生其心，惠能言下大悟，彻见本性。有人说这个时候他是看到自性不生不灭这样一个东西，这次才真正的悟了，或者是分别透过了几关几关云云。在我看来都是后人的一种附会，其实不是这样。五祖三更传法，应该是一种方便，或者说是一种印证。按照太虚大师的说法，实际上是一种印证，就是要确认一下。六祖前后的两个偈子，表述是表达心性的空有两个方面。如果纯粹按前面所谓两次开悟的说法来讲，那么我们看到敦煌本里面记载的是“菩提本无树，明镜亦非台，佛性常清静，何处惹尘埃。”这句话在敦煌本里就讲佛性常清静了，所以有的学者，像郭鹏、胡适那些，他们认为敦煌本的《坛经》比较正宗。也有人说，把“佛性常清静”，变成“本来无一物，何处惹

尘埃”，这是后代人的篡改。说实际上就是把自性那一块去掉，目的是为了把《坛经》和《金刚经》得义理配合，而不是和《楞伽经》的义理相对应。这些说法充其量只是学者根据文本文字相的差异，加以的种种猜测，并且还夸大了差异。有的人会加上一个比如宗派斗争或者利益纷争得背景猜测，好像是以“阴谋论”的眼睛看待古人和古代的文本撰写人，那更是一番解释了。所以我们看《坛经》，我们要从中学什么？我们要学它里面真正的精髓，就是通宗通教通心源，我们要看到禅源心性，否则的话就会陷于文字之相。实际而言，文字也是一种开发自性的方便。

### 顿悟因缘实乃善根成熟

“惠能一闻经语，心即开悟。”从顿渐来讲，他为什么会这样“一闻经语心即开悟”？肯定是他往世的菩提般若因缘成熟了，所知障、烦恼障净了。如果按唯识《瑜伽师地论》来讲，他就是这个种姓，到这个时候善根成熟了。他往世不是没读过书，他不是不懂，今生因定慧力，遇缘触境，种子激发了，那么他就开悟了。如果把开悟变成大悟十八次小悟无数次，然后一关二关三关，第一关见到什么，第二关第三关见到什么，那实际上是把禅宗彻底的程序化、技术化、有相有为化了。般若智慧在一念和念念之间本质上是没有区别的，此处他说“惠能一闻经语心即开悟”，和后面讲的那个开悟有什么区别呢？没什么区别，不过是后面说“惠能言下大悟”，大悟不过是开悟更明晰，更明确了而已。后面还讲到他见到五祖时说：“弟子自心常生智慧”，那这一句怎么来的？五祖还没跟他说法，他就常生智慧了。另外一方面，每个人自心自性的智慧是随时随地在起作用，当遇缘触境的时候，遇到善因缘的时候，般若熏习的力量到了一定程度，假借这个善因缘，般若智慧自然会显示出来。我们首先要自信，如果人人自心没有佛之知见，那就不可能开悟，所以我们要相信自心自性具备佛之知见。

“遂问客诵何经？客曰：《金刚经》。”六祖就问念经人诵的什么经，这个人说《金刚经》，六祖又问他从哪儿学的这个经？念经人说他是从蕪州的黄梅县东禅寺那里学习来的，东禅寺就是现在湖北省黄梅县的五祖寺。他说：五祖弘忍大师在东禅寺度化人，有 1000 多个弟子，我到那里拜见了弘忍大师学习了这部

经。如果说前几代祖师以《楞伽经》为主的话，弘忍大师当时实际上已经在弘传《金刚经》了。念经人说弘忍大师“常劝僧俗，但持金刚经，即自见性，直了成佛。”六祖听了这些话，“宿昔有缘”，肯定是往世有这个因缘，从某种意义上说，是他的菩萨种姓的种子，智慧种子现前了。“乃蒙一客，取银十两与惠能”，有一个好心人给了他十两银子，让他把老母亲安顿好去黄梅参礼五祖。惠能把母亲安置好后就辞别母亲，不到 30 天就到了黄梅礼拜五祖。

祖问曰：汝何方人，欲求何物？

惠能对曰：弟子是岭南新州百姓。远来礼师，惟求作佛，不求余物。

祖言：汝是岭南人，又是獼猴，若为堪作佛？

惠能曰：人虽有南北，佛性本无南北。獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？

五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。

惠能曰：惠能启和尚，弟子自心，常生智慧，不离自性，即是福田。未审和尚教作何务？

祖云，这獼猴根性大利。汝更勿言，着槽厂去。

## 句里呈机与他答

我们仔细看五祖见到六祖时候的问话。禅宗接引人有一个共同的特点，就是说接引人的时候，他的问话不能够简单地理解为寒暄打招呼。比如达摩祖师接引慧可时，慧可说：“我心未宁，乞师与安。”达摩回答说：“将心来，与汝安！”慧可“觅心了不可得”而言下大悟。三祖僧璨见到慧可时说自己患风病缠身，要求“忏罪”，慧可说：“将罪来，与汝忏”，僧璨说“觅罪不可得”，由此而开悟。四祖道信拜师三祖求解脱法门，僧璨说：“谁缚汝？”是谁把你捆起来，谁束缚了你，使你难受了，道信答：“无人缚。”他说没有谁，僧璨说：“何更解脱乎？”于是道信大悟。这些问话相当于说你是谁？你的本质是谁？你的佛性是什么？还有你从哪来到哪去？这些都是叫人当下去反观自心明悟自性。禅宗里很多的记录和对话一开始问的就是这些，实际上它们都是在问一个东西，但这个东西如果把它说成是第八识，或者问成一个状态的话，可能就把它认错了，所以这就是话中有话。当然也有很直白的问话，比如如何是祖师西来意，

如何是诸佛出身处等。

五祖问惠能，“汝何方人，欲求何物？”你从哪里来？想要求什么？惠能说我跑这么远来就是想拜你为师，“惟求作佛，不求余物。”就是为了成佛，不求其他的东西。祖曰：“汝是岭南人，又是獠獠。”獠獠是古代南方少数民族的称呼，意思就是你是边地来的人又是个外族，什么都不懂，没文化。“若为堪作佛？”怎么能做佛呢？惠能说：“人虽有南北，佛性本无南北。獠獠身与和尚不同，佛性有何差别？”六祖在市场闻人诵《金刚经》时，应该说他的智慧已经开始开显了。他的心只想成佛，实际上就是心佛显现，直显心性。佛性没有南北：佛性是不可界定的。不能说我长这个样子，我就没有佛性，佛性是众生平等都有的。六祖说：我的身体外貌跟你不同，但是佛性有什么差别呢？我们看其实他已经知道佛性这个问题了，他听《金刚经》已经开启了智慧，这个对答也显示了六祖的见地。

后来云门禅师问洞山守初禅师：你从什么地方来？守初回答说：“查渡（江西）。”云门又问：“在何处安居？”守初答：“报慈寺（湖南）。”云门再问：“什么时候离开？”守初答：“八月二十五日。”守初禅师就这样一板一眼老老实实的问什么答什么，结果被云门打了一顿。第二天在法堂，他就请教云门，“蒙师赐三顿棒，过在何处？”云门呵斥说：“饭袋子，江西湖南便恁么去！”你这个饭桶，问你江西就说江西，问你湖南就说湖南，江西湖南就那样跑掉了，你的心就随语流转了。还有一个参禅人，对法眼文益禅师说，自己“虚涉他如许多山水，”意思是说白跑了许多地方，走过了许多山水还没开悟。法眼禅师说：“如许多山水也不恶，”意思是说，这么多山水跟你也没冤没仇、游过了也不错啊。法眼禅师这样的对话，旁边的侍者听了，忽然就有所领悟了。走过那么多山水，这个山水跟你有仇吧？才会走那么多山水也不开悟，但是山水跟你没什么仇，山水这么能障碍你的开悟呢。我们从这些问和答，可以看出禅宗的基本特点和见地就是破相，破除外貌、地域、人身、种族等外相来显示心性。

## 不离自性，即是福田

五祖看周围有人就没跟惠能再多讲，叫他“随众作务”，跟大家干活去。禅林里边有一个词叫出坡，实际上就是下地劳动，就是农禅。出坡这个制度最早

应该是从四祖开始的，因为在禅宗更早期没有非常固定的地点，到四祖时候相对来说比较稳定。有个寺庙在双峰山，又叫破头山，他开始组织大家自力更生，孕育出了融禅于农、以农悟道的生活和修行方式。五祖叫惠能随大众作务，惠能就给他讲：“弟子自心，常生智慧。”我们看六祖大师从一闻金刚经“心即开悟”，一直到他跟五祖对话，所说的话都充满智慧，他说“惟求作佛”，说“佛性没有南北，”说獼猴身与和尚不同，但佛性没有差别，现在又说“弟子自心常生智慧。”这些都是讲的佛性、自心。还有前面讲到“菩提自性，本来清静，但用此心，直了成佛”。所以从始至终六祖讲的都是这样一个一以贯之的东西。

六祖说“弟子自心，常生智慧，不离自性，即是福田。”他的心中般若智慧经常现前，或者说般若空性这种慧解一直在他心中显现。如果我们把智慧理解为成功人士需要的那种直觉灵感的话，那肯定是不对的，或者把智慧理解为一种神通，那也是不对的。般若经里面讲的智慧就是清静无相，就是一法不执，诸法如如不动。“不离自性，即是福田。”自心念念用智慧心，也就是说在自己的心地上念念显示出清静的般若智慧，“不离自性，即是福田”，这样的心地就是福田。“未审和尚叫作何务？”耕地作务叫种福田，另一种福田是指第八识，在第八识的福田里种下智慧的种子。还有一种福田是指修行成就的圣人，比如说供养阿罗汉，供养圣人清静僧，也叫做种福田。当然外在的劳作也是福田，为了生存为了自度度人，它也是福田。种地的这个“地”是一种比喻，出坡劳动也是个福田。六祖实际上用这个“作务”来比喻自心，我的自心自性就是福田。禅宗说性相不二，我们看六祖他在一举一动，一言一行一念这样一些看似平常的活动中，把心性和周围的东西非常巧妙也很直接的对接了起来。所以说六祖在这个问答过程中是在展示或者说在交流他的自心智慧。所以他讲：我的心里常生智慧，不离自性就是福田，你还叫我干什么呢？还要我种什么福田呢？他通过这样的话语，显示他的悟境或者他的悟的一个见地，言语中有一种双关的味道。他自心就是福田啊，用智慧来耕耘自己心地的清静心田，把智慧种子播在这个心地的清静福田里边去，就是在“作务。”

五祖听他这样回答，说：“这獼猴根性大利”，叫他别再多言，“更着槽厂去”，槽厂又叫马房，就是养牛养马，堆放劈柴的地方，实际上也是放碓磨，踏



碓磨粮食的地方，五祖叫惠能到槽厂去干活。

惠能退至后院，有一行者，差惠能破柴踏碓。经八月余，祖一日忽见惠能曰：吾思汝之见可用，恐有恶人害汝，遂不与汝言，汝知之否？惠能曰：弟子亦知师意，不敢行至堂前，令人不觉。

惠能退到后院，有一个行者，在我们看来有点像义工的人带他去破柴踏碓，就是劈柴推磨，干了八个多月。有一天，五祖看到了他说：“吾思汝之见可用。”五祖可能也在观察他的根性和根机，也可以说从这个时候起五祖大概就想着要把袈裟传给他了。五祖说你的见地确实很好，“恐有恶人害汝”，害怕有坏人伤害你，所以没有跟你公开讲那么多话，你知道吗？惠能说：“弟子亦知师意，不敢行至堂前”，我也知道，所以我也不愿意到大堂前面去，“令人不觉”，故意这样隐藏起来不使人知道。似乎可以看出来，五祖实际上私下里，有形无形的给他做了一定的印证，或者起码与他进行了一定的沟通吧。

### 行由品第一（2）

祖一日唤诸门人：总来，吾向汝说，世人生死事大。汝等终日只求福田，不求出离生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，来呈吾看。若悟大意，付汝衣法，为第六代祖。火急速去，不得迟滞。思量即不中用，见性之人，言下须见。若如此者，轮刀上阵，亦得见之。

### 法眼不思量

有一天五祖把所有的弟子都叫来，说道：“世人生死事大，汝等终日只求福田，不求出离生死苦海。自性若迷，福何可救？”你们各自想想，充分发挥自性智慧，然后做个偈子拿给我看。“若悟大意”，大意就是要义核心的意思，就是根本意。如果悟明大意，我就“付汝衣法为第六代祖”，传付袈裟给你做第六代的禅宗祖师。“思量即不中用”，这句话非常重要，就是叫你不要去思量。我们要从一个原则去理解禅宗，特别是祖师们，他们的很多方法是打消你当下的

执着，但不是让人堕于顽空。所以我们看后代的禅宗会出现夺人不夺境，夺境不夺人，人境俱不夺或人境俱夺等种种方便，祖师实际上是看到你的执着点再来破执。真正智慧开显的人，如古人称“老和尚通身是眼，”没有一刹那不在般若状态中。我们看后代禅家的法战，第一轮对答，第二轮对答，第三轮对答，往往前面讲的还头头是道，后面一下发现招架不住，露出尾巴了，虎头蛇尾了。说明对答者还是不行，般若智慧不够充足，或者说还没有根本智，只是从哪儿听来的一些知见或者套路。那些套路和猜测的知见，在真正祖师面前，要跟他对阵的时候是用不上的。所以五祖说“思量即不中用。”也就是说，我们如果真正要从禅宗来讲，要明悟心性，要开悟的话靠后天思维，意识思维去分辨，实际上是无法真正契合真如悟入佛性的，思量即不中用。

所以后代的云门禅师说：“举不顾，即差互。拟思量，何劫悟。”举扬就像石火电光一样，刹那间以方便接引你，如果你不看不理，你没对接得上，那么你就错过了。拟思量，何劫悟。如果回头去再想一下，那么就不知道要等到哪一劫才能够悟道了。所以悟道一定是在刹那间。刹那间就是儒家讲的“君子目击而道存”，孔子去见一个圣人温伯雪子，两个人大概就看了一眼，也没说话各自就走开了。后来子路问孔子说：老师很久就想见到温伯雪子了，今天你看见他怎么没跟他说什么呢？孔子说：若夫人者，目击而道存矣。大概意思是这样的高人，瞄一眼就感受他的道行了，就是心心相印了吧。这个在禅宗里面叫立处即真，触处即真，是禅宗的一个特点。我们现在讲的都是理，通过理去理解佛理、理解禅宗的一些基本的接引方便或者语言方便。然而，这充其量只是有一点小小的语言方面的理解，不能说懂这个道理或者用这个道理通达了公案以后，就证明你开悟了。祖师禅的厉害就是在这里，你讲得再好，也骗不过他的法眼。我们可以尽管去学，但是学是为了增强我们的信心和慧见。我们学的总归都是相，都是教，就像五祖说的“思量即不中用”，云门讲的“举不顾即差互，拟思量何劫悟。”如果还要去想一下，没过江来先给你三十棒。

太虚大师在文章里讲到汉藏教理融汇的问题，他讲显中密、密中显，他讲禅宗就是密宗密，是最高的密，但是另外一方面禅宗又是最低的，为什么呢？因为禅宗是回复到一念不生，回到没有佛以前，黑漆漆，那实际上等于什么都



没说，就没法接引人。当然这是从外表来看的，从禅宗契合的境界来讲，是最深的、最根本的、最秘密的东西，所以是至上密。我们看典籍的时候会发现有很多类似的描述，比如刚才说的目击而道存，还有一种叫交臂非故，两只手臂一碰，擦肩而过时，这只手就已经不是过去的那只手了。如果回过头再思量的话这个刹那就已经过去很久很久了。所以过去的讲法叫石火电光，犹如一道闪电，咔嚓一下，开悟了就开悟了。如同敲击石头打火一下，着了就着了，智慧就是这样一下点燃的。所以五祖说：“思量即不中用，见性之人，言下须见。”见性之人，为什么说思量即不中用呢？因为你的心就在性中，心就是性的表现，思量不思量，实际上它都在，如果你一思量就成相了，所以就无法显示它本身，无法去把它真正的透显出来。真正明心见性的人，言下须见，就是说当下就见，说的时候就见。比如当说到佛性的时候，佛性本自具足，听到这句话，他就开悟了。有些人说我听了这句我也懂了，我也开悟了，但是如果他说佛性本自不具足，你开悟不开悟？或者说吃饭了没有，你开悟不开悟？或者说你错了，你开悟不开悟？你开悟的是你的性还是他的性？悟的是他说的话还是你说的话？所以说言下见性是真正的上根利智的人，而且言下见性以后，他念念见，言言见。

## 言下见性，一念顿具

《瑜伽师地论》的《真实义品》讲菩萨的智慧，讲了四寻思（四种思维观察）和四种如实智。见道之人知道名就是名（于名唯见名），知道事就是事（于事唯见事），知道自性就是自性（于自性假立唯见自性假立），知道分别就是分别（于差别假立唯见差别假立）。知道所有的名都是假立的名言，并无所依的事体在其中。圆融地看，任何一个语言都是离言自性，说东说西，这一句、下一句，念念都是自性的显现，它不会离开自性但可以千变万化。从另一方面来看，所有诸法都是名言习气、遍计所执，所有的名言都是一种相，一种虚妄，悟者不会执着任何一种东西。所以万法回归于心性去作现观的话，是非常殊胜和非常深奥的修行。消除业障，开发智慧其实并不很难，关键是因缘和信解，特别是信解非常重要。

禅宗非常非常殊胜，什么叫言下见性？言下见性实际上是一种方便说。如

果是真见性了，那就是尘说、刹说、无间说，尘尘刹刹事事物物，所有的声音所有的非声音，所有的寂静所有的烦恼，都是法，都是清净法，都是涅槃，这才是真正的见性。所以见性不是说看到一个清静光明，听到一个声音一下心空寂、念头断了，过了几个小时觉得像一会儿几分钟一样，境界过了以后，还是一个凡夫，还是很愚痴，还是被贪嗔痴所主宰。这个不是见性，实际上真正的见性也不完全是见法身，从完整的圆教的角度看，见性实际上是体相用、法报化同时一念顿显的，类似一念三千的现量境界。有的人会认为实相是离开相的一个东西，或者一种境界，一种状态，一种感受，这肯定是不对的。比如说开悟就是中脉开了，中脉像个马尾，开始是细的，后来像个脉管，变粗然后再旋转，从下面这个轮旋转等等，这些实际上都是把心性和觉受、身体联系在一起了，不是没有这些现象，只是开悟并非这些有为有相法。

“见性之人言下须见，若如此者，轮刀上阵，亦得见之。”真是言下见性这样的人，就是在上阵杀敌，生死搏斗的时候，他也照样可以见性。般若经里面讲，一个人如果真的念诵般若，他走到军阵里边就是打仗战斗时也不会受到伤害。所以《坛经》就是显示真正的第一义谛，而且是非常一以贯之地显示出来。但是我们要去真正理会它。有的人读多了，已经形成了文字、意境、审美或者语言疲劳感，随便一下就溜过去，没有深入体会，或者东抄西抄猜测来猜测去，那他看《坛经》就会觉得没意思。所以信解很重要，首先要相信确有其事，确实是有顿悟成佛这回事。禅宗特别是祖师禅，实际上就是般若的一种妙用，就是把般若由文字变活了，它通过破除一切相，甚至破除般若文字相，把般若用活了。所以说杀活自在，活就在杀这里，杀你的妄心，活你的自性。

## 神秀的纠结

众得处分，退而递相谓曰：我等众人，不须澄心用意作偈，将呈和尚，有何所益？神秀上座，现为教授师，必是他得。我辈谩作偈颂，枉用心力。诸人闻语，总皆息心，咸言我等已后，依止秀师，何烦作偈。

分是吩咐的意思。大家听了老人家的吩咐以后彼此都在传言说：我们这些人不须要澄心用意做偈子给老和尚看，没用的。神秀上座现为教授师，肯定是神秀上座得法。其实说“澄心用意做偈”已经是“思量即不中用”了，做个偈还要想几天，那肯定不行。我们看到后面神秀是“十三度呈偈不得”，犹豫了十三次都不敢把偈颂直接呈给五祖，后来是把它写在了一面墙上。神秀大师肯定是受过良好的教育的，也是非常受师父器重，领众能力或者智慧文字应该都是很好的，包括他的德行。“神秀上座，现为教授师”，教授师相当于轨范师，是五种阿阇黎里的第三教授阿阇黎，是给弟子教授举止威仪，而自身又堪为弟子楷模的轨范师。“我辈谩作偈颂”，我们也不要再去劳神费心了，肯定是秀大师得法。大家都不要多想了，以后就跟着神秀大师，还做什么偈子呢，跟着他就行了。

我们看这段很有意思，一方面是说不须澄心用意做偈，神秀大师是上座，肯定是他，我们肯定不行。其次是大家都不自信，何用作偈，以后跟随神秀大师就行了。换句话说，这些人著了一个神秀的相，著了神秀大师这种轨范师或者教授师的相。其实也就是说还是心外著法，还是因为神秀大师的形象地位。我们可以看到这些都是典型的凡夫用心。众人的心理自古以来都是一样的，只要是凡夫心，永远都是一个。圣人心也永远是一个，开悟的人，他的心肯定永远是一个。所以说古人的毛病，我们现在人都有。经里讲的众生的各种病，我们现在都有，甚至可能表现得更加丰富更加厉害。包括后来一些人为了得到袈裟，为了得到祖师地位甚至不惜到处追杀六祖，那就是人性中更负面的东西呈现出来了。你或许会质疑，五祖大师常年有 1000 多人在教化，怎么教化出那样的弟子来？后来不知道发生了什么事，五祖离世后包括神秀大师都隐去了，在白衣里面待了好多年。所以不要说古代似乎都是高大上的，现在就差了，实际上很多地方古今都一样，有的东西确实很好，但是差的地方可能差不多。

**神秀思惟：诸人不呈偈者，为我与他为教授师，我须作偈，将呈和尚。若不呈偈，和尚如何知我心中见解深浅。我呈偈意，求法即善，觅祖即恶，却同凡心，夺其圣位奚别？若不呈偈，终不得法，大难大难！**

神秀大师心想：大家不写偈子只是因为我是他们的教授师。我要写偈子呈给老和尚看，如果不给老和尚看，他怎么知道我是什么水平呢？但是我写偈子是为了求法，不是窥觊祖位，“求法即善，觅祖即恶”。所以我们看神秀大师，他是一个非常正直的人，他是为了求证智慧之法，或者为了续佛慧命去传法，这就是善。如果是冲着袈裟冲着第六祖的位置，那么“觅祖即恶”。神秀大师的影响力实际上也非常大，后来还被请到洛阳皇宫这些地方弘法，他的弟子也很多。所谓顿渐，实际上是顿悟渐修，两个并不矛盾的，渐修也是心在修，顿悟也是心在悟。神秀的禅法是大乘，强调戒定慧，从修禅定开始，静中看净，看清净心，实际上也是非常好的一种菩萨道。

“求法即善，觅祖即恶”这寥寥数语可以看出古人的心行，真正修行的那种心行是什么？是求法，求慧命，而不是求现实的东西，有形的东西。“觅祖即恶，却同凡心，夺其圣位奚别？”凡夫欲夺圣位就如同一个老百姓要去代替皇上，两者有什么区别？都是妄想而已。但是“若不呈偈，终不得法，大难大难。”可以看出，神秀大师虽然功底深厚，人格非常好，但是他没有自信，也就是说他没有真正开悟，真正开悟的人不会这样。我们看六祖，他就很坦然，在很平常的言语之间就显示出他的智慧，你叫他去劳动他就去劳动，但他该说还是说。而神秀心中一直七上八下，犹豫不决，说明他还没有开发出自性智慧，所以会有这样善恶人我的分别。

五祖堂前，有步廊三间，拟请供奉卢珍，画《楞伽经》变相，及五祖血脉图，流传供养。

神秀作偈成已，数度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，拟呈不得，前后经四日，一十三度呈偈不得。

秀乃思惟：不如向廊下书著，从他和尚看见，忽若道好，即出礼拜，云是秀作；若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道。是夜三更，不使人知，自执灯，书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

秀书偈了，便却归房，人总不知。秀复思惟：五祖明日见偈欢喜，即我与

法有缘；若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法，圣意难测。房中思想，坐卧不安，直至五更。

供奉是皇宫里面官方所封的艺术方面的一种官职，相当于宫廷级别的艺术家吧。五祖想要请卢供奉来画《楞伽经》经变图，所谓经变图和经变相是把经典的文字内容一幕一幕用图画的形式表现出来。比如敦煌就有很多经变图，还有其他一些地方的壁画也是经变图。经变图的内容很多，诸如《法华经》经变图，《华严经》经变图，《维摩诘经》经变图，《金刚经》经变图等。五祖本来是打算请宫廷画师在步廊上面画《楞伽经》经变图和五祖血脉图来流传供养的。我们知道达摩祖师传《楞伽经》印心，即使到了五祖这儿，《楞伽经》也是非常重要的。五祖也传承《楞伽经》，因为之前是以《楞伽经》来印心的。假如一个人宣称自己开悟了，但是让他看《楞伽经》，他看不懂，为了掩盖自己的无知，反而说什么禅宗不着文字，那这个人的见地就很值得怀疑了。

神秀作偈后多次想到方丈室去把偈子呈给老人家看，但是“行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，拟呈不得。”我们可以看出神秀大师是非常自律的人，但他确实没有真正的自信，没有得到那种自信，也就是说还有人我得失、悟与未悟种种分别障碍。前后经过四天犹豫了十三次他都没有勇气拿给五祖看，说明神秀也是非常看重这个事情，当然他不是看中这个祖位，他是看重自己到底有没有开悟。一个真正开悟的人，不会说要等着别人来印证自己开悟的，好像别人不印证就没有开悟了，这是心里没底没有自信心的表现。这个时候神秀就想：不如把偈子写到步廊墙上去，如果老和尚忽然看到了以后觉得好，我就出来礼拜说是我写的。如果说不行或者没开悟的话，我在山中就冤枉浪费了这么多年，而且还受老法师的器重和大众的崇拜，我还修什么呢？实在是愧对自己，愧对师父，愧对大众。这是一种心理描述，从经文中可以看出神秀大师是个自尊心非常强的人，对自己要求非常高。事实上后来他是没有得袈裟。五祖圆寂以后，神秀也离开了道场，有一种说法是他还俗了，说他跟白衣混住在一起。后来神秀又重新出来在湖北玉泉寺大开禅法，声名远播。武则天闻其盛名遣使者迎至洛阳，后召到长安内道场，这时神秀大师已经有 90 多岁了。

神秀在当天半夜的时候，“不使人知，自执灯”，悄悄的在南廊墙壁上写下了他的见地：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”这首



偈子非常有名，非常的好，是大乘菩萨修行的要求，要从心地上去用功。心如明镜台，是要维持心性的清静状态，要保护清净心，等于说要持戒精进，发挥自性光明，一念不生等等。当然从更深层次来讲的话，这个心还是有个明镜台的相，还有身和心的相，也就是说只能入圣，只能朝清净的方向走，但是净秽有差异就很难做到和光同尘，入廛垂手，很难重新到凡夫这边来度化众生，应该说这种见地还不圆满吧。神秀写了偈子回去以后没人知道，神秀又在想：五祖明天看到这个偈子欢喜的话，那我就是和这个法和禅宗祖师们有缘，如果说不行，那我这个人就是太迷执了，“宿业障重，不合得法，圣意难测，房中思想，坐卧不安，直至五更。”可见神秀大师非常纠结，也非常在乎自己证到什么程度了。

### 行由品第一（3）

祖已知神秀入门未得，不见自性。天明，祖唤卢供奉来，向南廊壁间绘画图相，忽见其偈。报言，供奉却不用画，劳尔远来。经云：“凡所有相，皆是虚妄。”但留此偈，与人诵持。依此偈修，免堕恶道。依此偈修，有大利益。令门人炷香礼敬，尽诵此偈，即得见性。门人诵偈，皆叹善哉。

祖三更唤秀入堂，问曰：偈是汝作否？

秀言：实是秀作，不敢妄求祖位。望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？

祖曰：汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得。无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。不生不灭，于一切时中，念念自见。万法无滞，一真一切真。万境自如如，如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去一两日思惟，更作一偈，将来吾看。汝偈若入得门，付汝衣法。

神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

五祖早已知道神秀“入门未得，不见自性”。如果用唯识来讲，是在资粮位和加行位，未入圣位，还没有见到自性，没有达到见道位修道位。寺院南廊的

墙壁，本来是打算绘画楞伽经变图的。五祖看到墙上的偈子，就对卢供奉说：“现在不用画了，劳烦你这么远跑来。金刚经说：‘凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。’所有的相都是虚妄的，所以现在不要画经变图和五祖血脉图了，不要画我们的传承谱系了。‘但留此偈，与人诵持。’墙上的这个偈子很好，我们把这个保留在这儿，叫大家诵持。”

诵持经文或者重复地念一句话，一个咒，比如说念“摩诃波若波罗蜜多，”实际上就是一种修行，用一句一咒来总摄经文的含义。念咒观想法实际上契合《华严经》的理论。《华严经》讲一为无量，无量为一，主伴圆融，一多无碍。一微尘里有大千经卷，三藏十二部量等三千大千世界的经卷在哪里？在一微尘里。一微尘是什么？就是我们当下的一念心，它是本来自性清净圆明之心。

五祖告诉大家，“依此偈修，免堕恶道。”根据这个偈子修肯定是众善奉行，诸恶莫作，肯定不会堕于恶道。“依此偈修，有大利益”，会有很大的修行成就。五祖叫大家点香烧香来礼敬这个偈子，“尽诵此偈，即得见性。”每天诵持这个偈子即得见性，这个见性是真的见性还是假的？肯定是鼓励大家，也是方便说吧。“门人颂偈，皆叹善哉。”众人心里想，真不错！现在终于尘埃落定了，得法人和这个法就是这样了吧。

五祖半夜把神秀叫来，问偈子是不是他写的，神秀说是他所写，说自己“不敢妄求祖位，”没有任何一丝一毫想要当第六代祖师的想法。“望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？”我们看神秀还是要靠老和尚来印证他，说明他确实也不自信，还是心外求法的一种求证，不像六祖一见到五祖就说，我这獐獠身与老和尚身虽然不一样，但是佛性没什么区别。六祖还说弟子心中常生智慧，不知和尚叫我去种哪个福田。

## 言下见性，见的什么？

五祖对神秀说：“汝作此偈，未见本性。”你确实没有见到本性，只到门外，还没有入门。“如此见解，觅无上菩提，了不可得”，这样的见地实际上是无法成佛的。“无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。”无上菩提就是无上正等正觉，就是佛觉。我们看，五祖讲要成佛必须要言下识自本性。禅宗过去的祖师很多就是言下见性，比如说大珠慧海禅师，他初参马祖时，马祖问他来



做什么？大珠说来求佛法。马祖说：“自家宝藏不顾，抛家散走作么？”就是你自己有个宝珠不用，到外面乱跑什么。大珠禅师问：“阿那个是慧海宝藏？”马祖说：“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少，使用自在，何假外求？”大珠言下顿识本心，踊跃礼谢。大珠就是在当下明白了“问话的”本人本心就是佛性宝藏。还有曹山本寂参访洞山禅师，洞山问曹山本寂叫什么名，曹山说叫“本寂”，洞山说：“向上更道”，向上还有什么呢？曹山说：“不道”，这东西没法说不能说，然后洞山就继续问他：“为什么不道？”曹山说：“不名本寂。”就是说那个东西无法用词语描述。洞山因此非常肯定他。名相之外见实相或者名相本身，它的本质就是实相，所以五祖说“汝需言下识自本心，见自本性。”什么叫言下？就是说话的时候，听老师讲的时候，自己在讲话的时候，在讲到自性的时候，或者在接引的过程中，就是一刹那。后代的禅宗不仅是言下见性，棒下也见性，一棒子打出来或者一声猛喝也见性。还有一种言，什么叫言？“吃茶去”就是言。

“言下识自本心，见自本性”是什么样呢？是不生不灭，就是你要去看到本心中不生不灭的自性，也就是涅槃妙心。禅宗的本源心源是什么？是涅槃妙心。当然也可以用唯识里的第八识清净面或者第九识，还有见道位见真如等这些概念来作为一种理解的方便，但是不能够执之以为实。如果执以为实就把禅宗的神韵和禅宗的精髓给替换蒙蔽了。

言下见性，识自本心，见自本性，见到的本心本性是什么？心和性在《坛经》里有时指的是同一个东西，有时又指的是不一样的东西。如果指的不一样的话，自心往往指的是八识的染污面或者指前七识的变化，比如说“思量即不中用，”或者说“思量即变化，”思量善法即产生善果天堂，思量恶法即有无量的地狱和恶果显现。这个自心实际上是指前七识的转化变换，指的是转识，因为五八是不动的，是没有分别的。当然也可以从整体来讲，因为没有第八识染污的这个根本的话，六七不会动的，它不会种子现行、现行种子这样互相变化的。所以自心也可以指整体的无明和八识的整体的染污的这一面，而它整体的清净的这一面称为自性。自心自性究竟是什么呢？就是说第八识如果叫阿赖耶识，在凡夫位异生位它就是心，就是染污。如果说它清净以后，在清静位，清净种子现行的时候，它就是净，它就是性。所以说我们要用真正的自性智慧去

通达教理，才能够不执着于唯识、般若或者其他经教的文字，也不执着于《坛经》本身的文字。这里顺便提一下，太虚大师的《曹溪禅之新击节》非常经典，这篇文章不仅讲禅宗，实际上也讲了整个中国佛教以及太虚大师本人的境界和自性心之体悟。

“于一切时中，念念自见。”言下识自本心，见自本性，本心本性什么样？不生不灭，于一切时中念念自见。我们看，这才是真正的开悟的样子，这才是真正的智慧。后面六祖讲“若于转处不留情，繁兴永处那伽定，”情就是对相的执着，不管是六七识还是五八识的转，如果于转处没有任何一种相的执着，繁兴永处那伽定。那就是动静不二。

“于一切时中，念念自见，万法无滞。”念念自见就是六祖后面讲的无念，“念者念自性，无者无妄想。”如此说无念。无念并不是死人、空、无心，什么都不想，木头，石头，或者睡着了，那些是无记或者是痴的状态，充其量是一种舍的心态。“万法无滞，一真一切真。”一真就是一念真，一念心慧显现则一切真。一刹那能所双亡，然后时时刻刻能所双亡，念念平等，念念平直，念念清净，念念智慧般若现前。

“一真一切真，万境自如如。”不管坐着打坐或者走路，或者想问题，还是走到任何地方去，碰到生死顺逆，碰到狼虫虎豹，碰到各种境界，都是“境缘无好丑，好丑起于心”，是心强加上各种分别的。悟者是“万境自如如”，是平等真如。“如如之心即是真实”，这种智慧和不二的境界，智慧就是心，心就是智慧。所以说禅宗说，见就是性，心就是佛，佛就是心。

有人闻说即心即佛，把这个文字猜来猜去，把很多文献列在一起，放在不同的背景下去解释猜测。过去的读书人，他占有资料还需要时间积累，将来这些事情都可以用计算机来做，用大数据做文献整理。键盘上点击，所有相关资料全部出来，文字搜索整理可以像打麻将一样无限的排列和组合，但是能否真正的把这个认知过程变成体悟、现量的亲证？那是需要真正的智慧、真正的善知识和机缘来激发的。

“如如之心即是真实，若如是见，即是无上菩提之自性也。”五祖讲的这种境界和状态，如何见性，见性是什么，就是说言下见性，不生不灭，念念自见，万境自如如，如如之心即是。如果有这种见解见地的话，这才是无上自心

自性的智慧，这就是你的自性啊。菩提就是觉悟之自性，而不是时时勤拂拭，勿使惹尘埃。那会儿掉个尘埃，今天扫一下，明天又扫一下，像沙尘暴雾霾，永远都搞不完。五祖讲万境自如如，菩提之性，本来不生不灭，一切时中都是，而不是说你要不断的去打扫打扫打扫，保持清净。

“汝且去一两日思惟，更作一偈，将来吾看。”五祖对神秀说：你回去再想一两天，重新做一个偈子来给我看，如果你的见地入得门，袈裟就传给你。实际上是鼓励他而已。你想已经到这个份儿上肯定不行了。因为神秀这种性格，他是一个非常自尊的人。当然这样解释也只是根据文字来猜测一个人的性格，并没有不恭敬之意。我们是以凡解圣，以凡解圣的目的是为了返照我们的凡夫心。我们凡夫也是这样，一听说谁怎么样，心里潜意识总归是不服气。特别是听说谁开悟了，有的人就会去考验他，或者去看他有没有神通。这个是凡夫之心，人我高下的心。有的人世间的名闻利养都不计较，比如说人家把他钱偷了，把他打一顿，他都可以忍辱，他都可以布施的，但是一听说谁比他修得好，他心里就觉得不服气了，或者人家说他没有开圆解，他心里就不高兴了，他说我觉得自己已经开圆解好久了。

如果是一个真正的智慧很高的人，听到五祖刚才讲那番话，他言下就顿悟了。神秀这样回去又想了好几天，还是不行，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

复两日，有一童子于碓坊过，唱诵其偈。惠能一闻，便知此偈未见本性，虽未蒙教授，早识大意。遂问童子曰：诵者何偈？

童子曰：尔这獗獗不知。大师言，世人生死事大，欲得传付衣法，令门人作偈来看。若悟大意，即付衣法，为第六祖。神秀上座，于南廊壁上，书无相偈。大师令人皆诵，依此偈修，免堕恶道。依此偈修，有大利益。

惠能曰：我亦要诵此，结来生缘。上人，我此踏碓，八个余月，未曾行到堂前。望上人引至偈前礼拜。

童子引至偈前礼拜。惠能曰：惠能不识字，请上人为读。

又过了两天，有一个童子从碓房过，唱诵神秀做的偈子，“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”在碓房劳动的惠能大师（此时还是那个

普普通通的“卢行者”)一听就知道这个偈子没有见性,“虽未蒙教授,早识大意。”虽然没有谁给他讲解多少心性的道理,但是他早已经知道其中本来的奥妙了,所以才能够从心里判断神秀这个偈子并不透彻。然后他就问这个童子诵的是什么偈子,童子就是小孩子,不知道是不是小沙弥。这童子说:你这个葛獠连这都不懂啊。五祖大师讲了世人生死事大,叫大家做偈子,他要传法了,要找接班人了。他说如果谁能把佛法的根本意境写出来,就把袈裟传给谁,“即付衣法为第六代祖。”神秀上座于南廊壁上写了这首偈子,叫无相偈,大师叫我们大家都诵持这首偈子,以此偈修免堕恶道,依此偈修有大利益。

六祖说:我也要诵偈结来生缘。善知识,我在这里劳动了八个多月,还没到前面去过,希望善知识能把我带到前面去拜一拜,我也要学习。童子引至偈前礼拜。惠能说我不认识字,请上人为读。

**时有江州别驾,姓张,名日用,便高声读。惠能闻已,遂言:亦有一偈,望别驾为书。**

**别驾言:汝亦作偈,其事希有!**

**惠能向别驾言:欲学无上菩提,不得轻于初学。下下人有上上智,上上人有没意智。若轻人,即有无量无边罪。**

**别驾言:汝但诵偈,吾为汝书。汝若得法,先须度吾,勿忘此言。**

别驾是官名,宋代以后叫通判,就是刺史的佐使。有位江州别驾叫张日用高声读诵此偈,可见当时这个地方也是各种名人官员荟萃的地方。惠能闻已,说我也有个偈子,请别驾为我写一下。别驾说你这种人也能做偈,太稀奇了。惠能向别驾言,“欲学无上菩提,不得轻于初学。”我们看六祖大师,他是一个很平和的人,也是一个非常有智慧的人,他讲的话非常到位,而且不卑不亢。他说欲学无上菩提,不得轻于初学,意思就是说佛性本来人人具足,不要小看我认识字,“下下人有上上智,上上人有没意智。”在这里,“没意智”就是没有智慧。没有文化的人,地位低的人,这种人中有的人也具有无上智慧,有的人看起来非常高大上,也不一定真正就有真智慧。“若轻人即有无边罪”,众生平等,智慧开发各有浅深,不能太着外相。如果轻视别人就有无量无边罪。别

驾言，“汝但诵偈，吾为汝书。”你说吧，我给你写出来，“汝若得法”，如果你真是开悟的人，真是祖师的话，你要先度我啊，不要忘记此言。

## 本来无一物，何处染尘埃

惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。

书此偈已，徒众总惊，无不嗟讶，各相谓言：奇哉！不得以貌取人。何得多时使他肉身菩萨。

祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈。曰：亦未见性。众以为然。

在敦煌本《坛经》里边，“本来无一物”这一句写为“佛性本清静”。敦煌本在二十世纪初才发现，和原来的本子差异非常大。过去流传的本子都是“本来无一物”。惠能大师的这个偈子跟前面神秀的偈子相比的话，就是没有对待，没有相，没有清静和污染之相，没有动态的需要去怎么样造作修行的相，是一悟直透心地，是为了显示佛性，显示一种清静涅槃妙心，而清静涅槃妙心是不生不灭，不须造作的，也是没有因果，无始无终的。如果要“时时勤拂拭，勿使惹尘埃，”那么就有一个如如不动的东西，有一个清静的东西，有染和净、动和静的分别，就把唯一的法界割裂为二元，就必须要有动态的修行去不断地保持这种清静状态，这就是有为造作生死轮回。而惠能这首偈子它显示的是心性，菩提、明镜、尘埃、运动这些统统都破掉，破掉以后显示出一真法界或者涅槃妙心。当然当我们说一真法界、涅槃妙心、禅源、清静心、本来圆明白性清静心这些，也是用教下的语言来讲，还有真如、真如之智、无分别心或者无分别智、根本智、差别智，无分别智对应无分别境，安立谛，非安立谛等等这些东西，实际上也是语言，就是语言的方便。这些语言是平等的，如果我们把它叫成另外的东西，它也是平等的。比如祖师那里它还有种种名字，叫正位，叫空劫，叫偏正回互，叫诞生王子，叫祖父等等，有种种的比喻。但是充其量来说，这些仅仅是比喻，都是形而下。有人说不能叫什么名字，那不能叫什么名字就不能说，不能说怎么去交流呢？所以说借助的语言永远都是指向月



亮的手指。比如说毗卢遮那，密宗里面有一个祖师叫毗卢遮那。然后他代表法界体性智，一真法界，毗卢遮那为中央佛，中央佛和五方佛各有寓意。但是在《华严经》里面毗卢遮那就不是这样的概念，《华严经》的毗卢遮那指的是法界的体相用，可以说整个华藏世界都是毗卢遮那全体的显示，它实际上就是说体相用合为一体。当然还有另外的说法，毗卢遮那是法身佛，卢舍那佛是报身佛，释迦牟尼佛是化身佛。从外相上可以说释迦牟尼佛是化身，实际上对释迦牟尼佛本身的内证境界而言，他是法报化三身一体佛。

这个偈子出来以后，徒众惊呆了，纷纷说：不能以貌取人，我们七八个月以来原来役使的是肉身菩萨。肉身菩萨，一种说就是菩萨化现为肉身，指惠能。另外一种说肉身不坏，这两个意思都可以去理解。六祖大师就是肉身不坏，很可惜文革时候被破坏了，但是佛源老和尚保护了一部分，后来又重新整理塑金了，从唐代到文革前一直都没有坏。大家看到偈子都非常震惊，说明群众的内心还是有智慧的。

有的时候我们很奇怪，就是有些邪教骗子像义云高这样的，他把自己说得比释迦牟尼佛还厉害，竟然也有人信他。似乎他越说的玄越能够被人所接受，这是末法时代的一种悲哀乱象。印度也是这样，如果去看印度近 200 年的这些圣人的典籍，诸如赛巴巴、罗摩克里希纳、辩喜、奥罗宾多、等等，这些还属于正宗宗教的人物，你要看他们的神通更大，传说更加神奇。还有一个尤迦南达，号称神通广大，著有《瑜伽之龙》（《一个瑜伽师的传记》），英文网站里他的东西特别多。所以有人问徐梵澄说印度怎么样，他说是圣人和精神骗子混合的地方，就是什么人都有。徐梵澄是现代著名的梵文学者和佛学学者，1945 年被派到泰戈尔大学做文化交流，在印度旅居了 33 年，其间曾在奥罗宾多修道院呆了 28 年，翻译了大量奥罗宾多著作和印度教古代经典《奥义书》，1978 年回国到社科院。

五祖见众人惊怪，恐人损害。因为 1000 多人的地方真的是很杂，要知道禅宗到四祖的时候已经很有名气了，当时唐太宗多次下诏去请他入宫，四祖都不去。四祖还有好几个传说，诸如隋朝开皇十五年治愈隋炀帝母亲的病，在吉州教念摩诃般若波罗蜜多解围救城等等。所以四祖这个人和他的道场影响非常大，这个袈裟如果是披在二祖、三祖的身上，因为他们当时的名气不很大徒弟

也不多，大概嫉妒、伤害的人还是小范围，而在四祖、五祖这个时候因为影响非常大，传法这件事就变得非常敏感，袈裟也可以说是非常危险的东西了。

五祖很善巧，他用鞋子把惠能这首偈子擦掉，说“亦未见性”，这也没见性。“众以为然”，大家一开始觉得很好，然后一听祖师说不行，大家就想，原来就是不行嘛。后来听说袈裟被惠能带走了，大家又去追。我们看这就是我们的凡夫心，一会儿这样一会儿那样，被外境外相甚至被祖师语言所主宰，一点做不到主。

大众心理前后反应非常有意思。祖师说是这样，就是这样；说不是这样，就不是这样。从一开始五祖让大家作偈子，后来神秀作偈子，六祖作偈子，本来凭直觉觉得这个很好。但是大家的心随着相在变化，有时觉得对了，有时又觉得不对了，随着别人的想法不断地变化。

## 步步透双关

### 行由品第一（4）

次日，祖潜至碓坊，见能腰石舂米，语曰：“求道之人，为法忘躯，当如是乎！”乃问曰：“米熟也未？”惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在”。祖以杖击碓三下而去。

第二天，“五祖潜至碓坊”，悄悄到了舂米这个地方，看到惠能“腰石舂米”，腰里系了一块石头，增加重量，正在舂米。然后就问，“求道之人，为法忘躯，当如是乎？”一个修行求道之人，为了法可以不惜自己的生命，应该是这样吗？这个问话可能也是一种感叹，真正的修行求道人应该是这样，没有我，没有人，随缘安住。六祖的“随缘”，是随顺内心对于法的呼唤，而不是随顺世俗之缘。他听到别人诵《金刚经》，内心的法缘就被唤醒了，把家里安顿好，跑这么远来黄梅求法。一开始跟五祖讲的那些话，处处流露出他的自性智慧。“当如是乎”，或反问、或赞叹，我觉得可能是一种赞叹吧，修行人就应该这样。

然后就问他米熟了没有。惠能说熟了，很早就熟了，“米熟久矣，犹欠筛



在”，就是要用筛子再筛一下。过去古文里“在”是个语气词，就是一种感叹，他说熟是早熟了，但就是还需要过滤精细化一下。但实际上我们看到惠能是非常自信的，从他一开始的对答到现在的应答都是心里很稳。有的人可能会把《坛经》次第化，觉得到什么时候到哪个阶段，修到什么见到什么，破到重关牢关等等，这些可能是一种假想，或者是一种人为的构想吧？其实从禅宗本身来讲，应该不是这样。

惠能大师应该是非常自信的人，他说“米熟久矣，犹欠筛在”，一语双关。其实后代的禅宗里边很多语言是双关，有时候直接问，比如说，你是谁？你叫什么名字？你从哪里来？又有问，你爷爷叫什么名字？你爷爷的爷爷叫什么名字？这些当然不纯粹是寒暄了，这些问题是一种方便，实际上另有深意。直接来讲，哪些问题应该问的是每个人的自性。所以禅宗的公案和祖师的应答，并不是随随便便的。如果是家常里短的这种寒暄的话，那肯定就不是禅宗了。祖师语录里记载的很多都是这种日常对话。有人说这就是日常对话，道就在日常之中，平常心就是这样。但是平常心不是平庸之心。实际上平常心严格来讲，就是深心、直心、大悲心。所谓深心就是正念真如，深心、大悲心是菩萨的菩提大悲之心。所以五祖问米，它是一种双关。很多语录，实际上都是这样。后来双关的东西更加技术化，比如说，问及人、境、君、臣，这样技术化的术语，就形成了各家的纲宗。这个“米（熟也未），”可以指它的悟镜智慧，也可以代表一个人的智慧成熟、自性圆满没有。我们从日常生活这个层次也可以理解，平常舂米啊，劳动啊，也是一种修行，也是一种自性的流露。但是从对禅宗整个文本的记录体系和传承来讲，它也还不完全是一种日常生活、心理道德、定力修行的记录，肯定不是日常生活的平庸心或平凡心，它实际上是指心的不造作，或者心体的清净吧！

他说“犹欠筛在”，然后“祖以杖击碓三下而去”，敲了三下，对暗号，然后走了。《西游记》里也有这种细节，须菩提和孙悟空也有这些细节。有人认为《坛经》有很多细节被后人戏剧化描写了，就是把它讲得太神奇了。但不管怎么说，他们师徒之间肯定有一种默契，实际上从六祖刚来时与五祖的对话，应该说六祖的慧根非常强，这也是一种机缘，师父和徒弟之间肯定有一种默契。当然这种默契被别人理解为传授秘诀，或者神秘化，世俗化，本质上应该

还是一种心心相印的智慧。所以从世俗观念来看，我们很难理解五祖为什么把袈裟传给了六祖这样一个人。实际上对五祖本人来讲是冒了风险的，而且两个人都冒了很大的风险。他为什么不选择神秀呢？从中看出五祖确实也是依法不依人，不以佛法送人情嘛。所以五祖之后嘱咐六祖不能轻易去印证，不能轻易宣说自己开悟。如果是一种炫耀，那肯定是有问题；如果你错印别人，人家说冬瓜印子错印别人，那就误导了别人，误人慧命。

## 同见同行无匿法

惠能即会祖意，三鼓入室；祖以袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》。至“应无所住而生其心”，惠能言下大悟，一切万法，不离自性。

惠能即领会祖意，晚上三更入室。“祖以袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》”。这一段令后人产生了无穷无尽的想象，包括六祖后来在临终前给弟子们讲同见同行、三十六对，也被神秘化理解了。太虚大师在他的文章《曹溪禅之新击节》里面讲到，后代人有一种邪见，认为禅宗有什么秘传，比如说“法不传六耳”，或者有什么非常神秘的口诀，他说这是很荒唐邪见。这段“三更传法”的确令后人产生了无穷无尽的猜测和遐想：为什么是半夜，为什么是袈裟围着，为什么不让人见，为什么这么神秘。总的来说，这还是为了两个人之间的印证、确认，并加以详细点拨，另外主要还是防止他人的加害。为什么在比较秘密的情况下来交流呢？白天明明已经把它擦掉了嘛。因为一个人如果是法器，他这个人的生命就是慧命。从整体中国佛教的历史视角来看，当时六祖大师的性命关乎到整个佛法，等于说就是整个佛教的慧命，整个佛法在中土的慧命。实际上禅宗在他手里是大兴于天下的，他整个生命就是一种慧命。他的生命承载着中国佛教的发展命脉，他的得法就是中国佛教的“大事因缘。”所以这件事情非常重要非常关键。我们也不妨猜测一下，五祖可能会对他讲了一些鼓励的话，给他信心，或者教了神通，给他方便点拨，详细问一下他“悟”的情况，用《金刚经》来给他确认，或者甚至教他一些差别智。我们姑且望文生义尽情猜测，因为毕竟六祖没有读过书，向他传授传法之要点之类都有可能。所以说“三更入室，袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》”。

六祖自己在生命最后传法时，告诉弟子：“若不同见同行，在别法中，不得传付。”太虚大师说，这样仅仅是为了保护那些不同见同行的人，怕他们因为修其他法门而，不能接受，从而诽谤禅宗自遭罪障。有人因此认为禅宗有密不可传的什么窍诀等，把禅宗神秘化，这是很可笑可悲的无知之见。太虚大师批驳的很厉害：“后世一般邪魔外道，秘为六祖不传之据，谬甚！”

## 禅教一如

我们现在的学佛修行人，应该有一个非常清醒的基本认识，就是说禅和教绝对是一致的。禅直指人心，但我们不能够把人心想象成一个非常虚妄神秘的东西。教外别传，直指人心，实际上教外别传的还是教内的道理，教内的语言体现的也是真心和佛性。就像溥益智旭大师所说，禅为佛之心，教为佛之语，佛岂能是心口不一致？千经万论指向于一心，就是佛心和众生心的心源，就是心中的觉性和妙明真心。从中我们也可以看出禅与教的关系，比如说《楞伽经》跟禅宗的关系，最早就是以楞伽来印心。比如说《金刚经》和禅宗的关系，五祖对六祖传法也是在讲《金刚经》，也就是在讲经。《金刚经》很有代表性，实际上代表了般若，般若是佛之心髓。《金刚经》里面有一句非常经典的话，“应无所住而生其心”。《金刚经》里经常会讲四句偈，如是受持读诵为人宣说，即有无量无边的功德。比如说，不管你是从初日分、中日分，还是后日分，以恒河沙等身布施，不如有人以《金刚经》的四句偈而为人说，这样的功德无量。很多人就会猜四句偈到底是哪四个句子，有的人说是“梦幻泡影……”这一句，或者是“诸相非相……”这一句，或者是“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”这一句，其实这都是后人把整部经割裂开来，一种非常形象化的猜测。实际上四句偈就是“少分”“若干”的意思，就是说“少分真理”，哪怕你拿这个经，为人说一点点究竟的道理，都是有无上功德的。为什么？因为《金刚经》的道理是成佛的，一是从般若可以生出所有善法，另外般若为诸佛之母，在圆教究竟教义上的价值，以及传递这种究竟教义，启发人觉悟的价值和作用非常之大。所以说我们不能够死板的理解为具体是哪一句。像杨仁山这样的前辈做了考察，他们认为所谓的四句偈，就是说“少分”的意思。

## “应无所住而生其心”

“应无所住而生其心”，讲到这里，惠能“言下大悟”。前面讲言下见性，这个地方叫言下大悟，有人说这是见体见用、根本智、后得智或者几关几关。但是我觉得这是一种确认。言下大悟，他讲“一切万法不离自性”。有的人说前面说“本来无一物，何处惹尘埃”，是讲空，这里讲真空，后面又悟到了一个妙有。但是在敦煌的本子里边，“本来无一物”这句叫“佛性常清净”。凡是这些内容都不能够把它程式化、固定化，都可以作为一种方便来理解。但你真要把它固定说的话，那实际上你说的是教而不是禅。

“应无所住而生其心”，关于这句话有许许多多的解释，有人说“应无所住”是什么？就是对境不住心。然后他进一步解释“而生其心”，说这里的“生”，生的是涅槃妙心，或者清净真心。这样的说法从教理上来说，没有多大的问题。但是从禅宗的“活”的精神和灵动的“悟”的要旨来看，这样的解释也不能执着，应该被进一步超越。在禅法里不能够把一个句子非常抽象的来理解，而是应该结合经文整体来理解。我们可以结合后面惠能大师讲禅法无念、无相、无住来理解“应无所住而生其心”，就是说生无所住心。如果你说应无所住，然后就生出一个清净心，显示一个清净心的话，那就有一个问题，就很可能把这个清净心割裂开来，就把这个“清净心”会理解成如如不动的一种境界，一种状态，甚至一种实体。

“应无所住而生其心”，一个人整天一无所知，然后期待着而生其心，然后准备逮住那个心，守住它，那可能就会有问题。如果这样的话就成为一种功夫了，或者说是一种“有”吧。“无所住”，就是说什么都不住，“无所住心”，就是说“心”本身是无所住、无体的，如果我们勉强用理来讲，就是念念不执着的这种觉慧吧。这样的解释我们也仅仅是猜测。讲到“应无所住而生其心”的时候，实际上是说这个心是虚幻的。如果用太虚大师的话来讲，叫“无性空心，心缘众妙”。虽然是空幻，但可以宛尔显示，显现万法。也就是说我们的遍计所执，可以有重重叠叠的无量变化，而且有它“妄”的功用，你说做梦，梦也有它的精彩，也有它的相吧，虽然它是虚相妄相。

## 《坛经》的关键词

“应无所住而生其心”，惠能言下大悟，他悟出什么了？他说一切万法不离自性。如果说《坛经》有一个核心词、关键词，那就是“自性”，辅助词就是“心”，这两个词我们应该注意，如果多看会从中得到启发。依据唯识，心指的是八识全体，第八识也有了别，整个阿赖耶识它有分别，它有五遍行，所以“心”实际上指的是整个心的污染的状态和它的功用流转，就是包括所有五六七八识，所有这些识都是妄。但是性呢，应该指的是心的一种清净之面。含藏识（即第八识）在智慧的观照下，断除一切有漏种子，让清净的无漏种子现行。就现行的智慧直觉而言，禅宗一念清净心的智慧，可以顿显一切染净种子本质的无生和清净。也就是说，顿超一切教义的分别。可以刹那悟入一真法界，法法圆融无碍。所以就看怎么去看。但总的来说，心偏重于分别，所以后面讲即心即佛，成一切相即心，离一切相即佛，即心名慧，即佛名定，即心即佛。即心即佛、非心非佛、心即是佛，这些观点来自哪里？我看到的最早的文献，应该是梁武帝时傅大士《心王铭》里面讲到是心是佛，是心作佛，即心即佛等，后代人也讲了很多心和佛的关系。但是另外一方面，心和性不能割裂开来，心的种种变现，都是性的变化。心有染污性，也有清洁性，但在很多时候，它偏重于转识，就是一种后天的转变。但是如果说转为四智的话，那心就是一种化身，心的变现就成了化身。在我们参悟的时候，有的人说这是第八识或第几识，实际上还是用第六识，它的净性本在化身中，还是应该在这里面显示出来。换句话说，即使你看到再好的东西，实际上也是在你的第六识里看到的，妙观察智里面看到的。

“应无所住而生其心”，惠能言下大悟，他说一切万法，不离自性。所以说自性真心也叫涅槃妙心，也叫一真法界，也叫毗卢遮那，你看怎么去理解。如果就人格化的去讲，可能是毗卢遮那佛；如果就自性来讲，皈依觉、正、净。觉，觉慧，也就是我们的心佛。另一方面就是佛之知见，如果你开了这个智慧，就是佛之知见，开示悟入佛之知见，这都是从名相上去讲的。“应无所住而生其心”，讲到了所悟自性的妙用，自性的特点。

## 五个何期

遂启祖言：“何期自性，本自清净；何期自性，本不生灭；何期自性，本



**自具足；何期自性，本无动摇；何期自性，能生万法。”**

“何期”是一种感叹、赞叹，就是说没想到、不料自性原来是这样的。“何期自性”，原来人人本具的自性，众生本具的自性是“本自清净”，本来是清静的。因为本自清净，所以不需要修证。修与不修是两边。有人陷于功夫论，纠结什么修与不修，悟后有没有修，悟后怎么修。我们在《坛经》后面看到说“修证即不无，污染即不得。”就是它本体清净，但是你也不能说没有修行没有修证。所以就看你的修是有为法的修，还是一种智慧的修，这个很微妙，需要去体会吧。

另外自性是“本不生灭”。本来清净，不加修证也不得污染。本不生灭，所以说以生灭轮回之心去修行，那他还是在生死轮回之中。在《圆觉经》也有讲到，“以轮回心生轮回见，入于如来大寂灭海，终不能至。”但是我们往往会想，那就找一个不生灭心，自己观照自己。那应该说在智慧境界中，或者说你的生灭心的智慧本身，它契合自体的时候，它实际上就是不生不灭的，应该从这个地方去理解。

自性本自清净，本不生灭，还有“本自具足”。具体来说应该是本自具足一切的善恶法。如果不具足善恶法的话，就无法去生死流转。当然，如果从已经清净了这个角度来讲，比如说第八识纯净的时候，那就具足了所有佛菩萨的智慧功德、神通妙用，这是从它清净的一面来讲。但是天台宗讲“性具善恶”，就是说从佛菩萨的清净果位上来看，也不断“性恶”，只断“修恶”——也就是恶的现行。性肯定是具备善恶，甚至佛界也有恶的方便种子，否则就没法以“恶法”度化众生。所以说十法界重重无尽，互摄互入。天台宗讲，一念三千，十法界互融，非横非纵。不是说要把这一念拓展成三千，不是从空间上拓展到无限，不是从时间上包容到三世，它实际上讲这一念当体就是三千，没有任何间隔。这是天台宗不可思议之境，实相之理。如果从华严宗的哲学和华严经的境界来讲，就是芥子纳须弥，一为无量，无量为一等等。就是任何一个点都重重无量，包容了整体，像那个因陀罗网境界。

我们现在是从教下来讲，如果从祖师禅或者从禅宗本身来讲，我们讲的这一切，实际上都不能使我们开悟，它只能是一个方便，其作用不过是令我们产



生一种理解力，从而对祖师对禅宗产生信心。用教义帮助我们理解禅，籍教悟宗，通过教来理解禅宗，然后通过了解禅宗更好地对教理产生信解。这是我们学这个东西的价值吧。

我们还要学会反思，如果你认为这语言理解就是禅宗，实际上你就陷入一个很大的误区。就像你本来就在太阳地里，你点上蜡烛点上灯笼找太阳，那就不对了。真正参禅的人是把公案作为一个敲门瓦子来收摄心性的，在某种意义上说它是修定的。还有一种参，通过看经教，看注释，从文字上通达。但是这些方法实际上是在学教，培养一种福报和信心，这东西不能够通达禅宗本身。很简单，你在悟的东西，比如说阳光，如果你有一盆水，水里有阳光，那一江春水也有阳光，海洋里也有阳光，你手里有一滴汗，汗珠上有阳光，盛水的玻璃杯子里有阳光，实际上所有的东西确实也是阳光，它长得一样，有光明有温度，但这个东西不是真正的太阳，如第二月嘛！就像《楞严经》里面讲见精是第二月。所以说我们切不可轻易认为自己开悟了，比如死死的迷恋自己的某种觉受、执着，甚至见地，比如像学佛中产生的受用，或者说是你的清净、光明、觉慧、信心、种种觉受等等。有的时候它的功用会显示出来，比如说在理上突然有一个很大的突破，像顿悟似的。然后身心有一种通透的感觉，甚至气质都发生了变化。这些确实是学佛的一种妙用，但是不能因此就认为自己是开悟了。有的人甚至会拿自己的这些境界感受去印证自己和别人，或是在私下守住这样一个境界，然后去判别，看别人懂不懂，到没到这个程度。或者他在潜意识里，想找一个更高的人来印证他，看他对不对。其实有这些表现他肯定就没有开悟。就像神秀大师，他确实是很好的大修行人，心非常正。但他确实有人我众生相，为了作偈子他一十三度呈偈不得，自我意识还是非常强。

还有一种人呢，以文字求开圆解，他会把所有的开圆解的文字弄在一起，现在通过网络也很容易搜出来。比如《摩诃止观》怎么讲，《宗镜录》怎么讲，《瑜伽师地论》怎么讲，《解深秘经》怎么讲，《摄大乘论》怎么讲，还有哪个语录怎么讲，哪个祖师怎么讲等等，他把所有的关于开圆解的文字罗列在一起，然后稍微做一个分类整理了解，他认为这就是开圆解。这其实是文字整理，这些东西无益于真正的开圆解。你把这些经教的要点都找出来，都看透，都背熟，然后认为用它可以去判别一切，但这很可能就是你自己的一种妄想，

很可能就是你自己的我执所在。所以我们学佛人有很多的误区，越往高端学，越有很多的误区，每个人可能都有这种倾向。怎么克服呢？比较稳妥路径的就学般若，发菩提心，比如每天诵读普贤行愿品，可能还会不断的净化心地，总之从因上去做更好。

“能生万法”，关于“能生”，不能把它理解为创生，比如说像上帝一样创造世界。或者儒家经常讲的於穆不已，上天之载，无声无臭，上天有好生之德，大化流行，生生不息等。《道德经》也讲，天地视万物为刍狗。《阴符经》讲道之“盗机，”天发杀机，地发杀机，人发杀机。上述这些都有创生、创造的意味。如果说自性能生万法，不能够把它理解成一生二，二生三，三生万物，万物生于有，有生于无，进一步又变成一个无生故乡，真空老母。把这个东西又变成一个人格化的神去供奉起来。所以如果执着文字说“能生万法”是生化、变化，像一生二，二生三，像上帝创造天地万物，这样的一种“生者”实际上就是一个常见。解释这个东西还是要不离心性，象杨仁山居士解释《阴符经》，很多就用华严的道理来解释，从心念来解释。

自性本自清静，本不生灭，它本来不生灭，怎么又能生万法了？本无动摇，怎么能生出万法呢？它生出万法是动摇还是不动摇，生灭还是不生灭呢？万法跟它什么关系啊？关于这个问题，《楞伽经》就讲得很多，也比较细。我们会走进一个误区，就会在这个地方就钻牛角尖，堕入常见或者断见，堕入有见或者未见。如果说自性纯粹是无、是空，就堕入一种顽空，那么这种东西叫诽谤。《楞伽经》讲建立和诽谤，就是说把有的真正的东西认为是没有，没有诸佛自证的这种境界，没有自觉圣智，没有涅槃，那就不要修了，这叫诽谤。这一类在《瑜伽师地论》中也叫损减。另外一种叫增益，或者是建立，就是说本来这个东西是没有的，生死流转的，然而你认为它有自性，有主宰，这叫建立，或者叫增益，增益执或减损执，破除这样的执着就要了解中道。太虚大师反复讲了《六祖坛经》里的“两边不执”的中道智慧，他就说从中道理解，性相二宗完整的义趣就体现在禅宗里边了。他说性宗和相宗实际上并不矛盾的。太虚大师讲他当年每读《信心铭》、《证道歌》，读般若、瑜伽诸经论，他觉得“涣然融释，妙洽无痕。”他觉得这些都非常的契合，浑然天成，成为一体的，这是他的心境、自证、和智慧契合的一种境界吧。

很奇妙的是，前面讲到“应无所住而生其心”这句话，六祖在听到这句话以后，就悟到了一切万法不离自性。应无所住，那心永远在生灭变化之中，生生不已，生灭变化。但是他这里就悟出一个自性来。正是由于心境有无穷无尽的幻化——《维摩诘经》里也讲，从无住本立一切法——所以它才没有自体。那么这个幻化的性质，无碍于心圆众妙。就是太虚大师讲的，诸法缘起，缘起性空，万法唯心，心如幻化，幻化之心，心圆众妙。这是太虚大师对曹溪禅的总结。他也以此讲了一个类似三关的东西。太虚大师说，如果仅仅悟出一个万法唯心，不悟到心之“无性”（空）的话，不小心就可能堕入外道；如果仅仅悟出一个心无自性，执取了“无性”的空，那不小心就可能堕入二乘。心无自性，心应该是清净的。如果进一步悟达“心圆众妙，”即“无性心源含融万法”的话，那可能就是真正大乘。他说这才是大彻大悟了。太虚大师在《曹溪禅之新击节》里就这样来整体理解《六祖坛经》和禅宗。

《六祖坛经》讲的自性，是一个非常核心的东西。我们一定要记住这句话，“我所说法不离自性”，就是六祖讲法，说什么都是说自性。他讲的自性，不执着于空，不执着于有，所有东西汇归于自心自性；他又不执着于空，不执着于有，用中道之理来讲这个自性。我觉得这是《坛经》中体现的六祖之圆融智慧，或者说这是禅宗的一大特点。六祖大师由《金刚经》悟出自性，说自性却不执著。现代有人看到《金刚经》里面讲，佛说“一切法都是佛法，”他就执着这一句话，进而胡乱解释。有人执着说，佛一辈子没说一句话，如果说佛有所说法就是谤佛，所以修行就是不开口说话，禁语即修行。这都是陷于文字之相，乃至断章取义，如此就把佛法过分简单地理解，粗暴地歪曲了。

我们看六祖悟的这个自性，它应该是有体相用吧。能生万法，应该是它的妙用，本自清静，本不生灭，这可能是它的自体。它的这个具足啊不动摇啊，类似于自性的体相用，这是关于自性。

关于自性，我们也只能说到这里了，你说你通过这个东西，能够把涅槃妙心当下揭示出来，我觉得很困难，这没法去说了。禅宗本身确实也是离于名相的，但是禅宗又是跟名相、语言有关系的，否则的话那就没法说了。

## 行由品第一（5）

## 不识本心，学法无益

祖知悟本性，谓惠能曰：“不识本心，学法无益；若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”

“祖知悟本性”，六祖有上面的感叹后，从某种意义上五祖更加确认了六祖确实具足了法的知见了。五祖告诉惠能：“不识本心，学法无益”啊，这种说法和句子在前面也出现过。六祖讲“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”。五祖在前面也讲过类似的话，比如说：“自取本心般若之性，各做一偈”。五祖对神秀也讲：“于一切时中，念念自见，万法无滞”。实际上就是念念自见，见空性见自性。万法无滞，就是说应无所住，所有的境都不住；而生其心，就是念念自见这颗心。那么“一真一切真，万境自如如，”相当于“何其自性，本自清净，本自具足。”“万境自如如，不生不灭，如如之心即是真实。”这些都是前面五祖给神秀讲的话。

这里五祖给惠能大师讲“不识本心，学法无益”，这里的本心肯定就是自性了。何不于自心中看见自性，实见自性？心和性这两个东西，不能够割裂，如果说心是一个，性是一个，那就把这两个割裂开来了。所以后人讲达摩到中国来，惟传此心，心就是性，性就是心。这个心和性本身应该是一体的，就看你在什么层次上去用。

“不识本心，学法无益。若识自本心，见自本性，即名丈夫，天人师、佛”，这就是真正的正知见，就是禅宗的佛法正知正见或者根本的知见。现在我们讲的都是从文字上去理解佛教的道理，就是说本心相当于我们的自性的变化；本性相当于本心的本质，就是清净不变的本质，就是空性，就是缘起性空的两个方面吧。“若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”所以百丈怀海禅师说“宁作心师，不师于心。”就是要用智慧引导，做自己心的老师，而不是听任这个心，把自己牵着到处跑。就是要用智慧来引导和规范这个心。

五祖说识心见性就是佛，是从语言上对六祖的一种印证吧。后代的祖师禅，随机点化，有异曲同工之妙。就是同一个理在不同的情境下，针对不同的人，用不同的语言，把他点醒。目的在于让学人当下识自本心，见自本性。

## 五祖传法偈

三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵，云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。听吾偈曰：有情来下种，因地果还生，无情既无种，无性亦无生。”

三更受法，人尽不知。这样的场景充满了神秘感甚至美感。曹洞宗后来特别喜欢用“三更半夜”作比喻。曹洞宗的很多文献，如宏智正觉的著作中对此有很多引用和阐释。往往用黑如漆、三更、半夜，万相冥合、一物不显时，来比喻真如佛性的境界。后代其它的禅宗文献里也有很多类似的譬喻，就是用来说明这个东西。还有一种说法，比如说释迦、弥勒都是它奴（奴才、奴役），它是什么？它是谁？等等。后代禅宗往往是讲这一类说法，禅史上形成很多的比喻，以及用文字诗歌来表示这个境界。

接下来五祖“便传顿教及衣钵”。传顿教肯定就没有多少话讲，前面讲的这一点已经算多余了吧？有人可能会猜测，似乎是一种境界，心里面有个什么东西传过去，那肯定是另外一种相了，肯定跟这个不一样了。五祖传衣钵，嘱咐他要善自护持。因为从上诸圣所传都是这个东西，这是给你个确认，他的生命也由此就变成了慧命。就六祖本人来讲，法报化证悟的程度，我们很难说得清楚。但是从外在来看，你有这个袈裟，你这个人的生命就属于佛法绵延不断的传承的一部分。五祖嘱咐说，你现在就是第六代，要“善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝”。就是说不要把这个法断掉了。所以后面六祖该逃还是要逃的，要去破邪执也还是要破的，要做狮子吼时还是要做狮子吼。就是因为要流布将来广度有情，让这个法传下去，但作为一个现实的人，他也需要善巧应对很多的事情。

这时五祖说了一个传法的偈子，偈子的内容和前代许多的偈子一样都跟种子、心地、有情有关系。更早期的七佛的偈子跟罪和福、身和心有关系。给六祖传的偈子是：“有情来下种，因地果还生，无情既无种，无性亦无生”。有的版本把“既”写成“亦”，“无情既无种”写成“无情亦无种”。

我们可以从字面上来理解这首偈子，“有情来下种，因地果还生”，“下种”的地方在哪里？是心田和心地，自性清静的心地。我们八识的心田有污染的种



子，有情的种子都是污染的种子，污染的种子都是有情的种子。那在污染的种子来了以后，既有因就有果，也就是说有情生有情；有为之因，必生有为之果，生灭之因，必生生灭之果；有相的东西必然免不了有相的变化和磨灭。所以说有情来下种，也就是说，如果你的自心自性中是众生心，是众生知见，不是佛之知见，那么必然是因果相续，因果相生。我们看到后面关于梁武帝种福田的故事也是这样，他种的实际上是如影随形的人天小果。他是有情，因为他有有情的执着，有这个有限的心量，所以梁武帝做那么多的善事，他的功德不在法身中。自性清净心田心地，我们也可以用法身来解释它，所以六祖说“功德在法身中”，而梁武帝这个种福田就不在法身中。梁武帝种的福田是人天小果，就是说有因有果，而且它是生灭变化的。

前面讲了“有情”因果，有情可以用《金刚经》里面讲到的人见、我见、众生见、寿者见来代表。这个“我”是主宰和自性的意思，就是有个不变的东西。再往深层来看，就是常见，一成不变，不完全是你我的“我”。佛方便把比丘叫某比丘某比丘，在佛看来他们都是五蕴，方便称为某某比丘、比丘尼，某某优婆塞、优婆夷。

“无情既无种”，就是说如果没有我相、人相、众生相、寿者相，没有这个众生之见，就没有生死流转的种子。“无性亦无生”，这个性当然是主宰的意思，也没有生，没有生灭变化。就是说因为有情有想有执着，才会有生灭变化，有因果报种种的现象，种种的迁流。换句话说，你一念有，全部显相，一念无，全体清净。所以无情既无种，无性亦无生。实际上它有个根本是法身或者心田心地，比如说这个东西在我们念里，念念修行，清净自心，自净其意。这四句偈子是五祖的传法偈。

## 以心传心

祖复曰：“昔达摩大师，初来此土，人未之信，故传此衣，以为信体，代代相承；法则以心传心，皆令自悟自解。自古佛佛惟传本体，师师密付本心；衣为争端，止汝勿传。若传此衣，命如悬丝。汝须速去，恐人害汝”。

五祖继续开示说，以前达摩大师刚到这个地方，实际上从达摩祖师到六祖



大概有两三百年，（梁武帝时到唐朝将近 300 年了），“初来此土，人未之信”，最早没有人相信他，所以没办法只好用这个袈裟，以为信体，代代相承，它是外表的一个体相。

“法则以心传心”，如果讲法的本身，禅宗的真正的禅法是以心传心。后人会把禅法理解为一种方法，其实种种的方法本是一个方便。从天台宗的角度，比如说法有权和实、究竟和方便，这两者的关系很圆融。如果能够通达圆教圆见，能够成佛，任何一个法门，它都是一个究竟法门。祖师禅高明，就高明在能够让你直接透入如来禅，而不是说祖师禅高出了如来禅。祖师禅之所以高出如来禅，是由于在某种意义上，比经教来得更快，来得更对机而已。这就是祖师禅殊胜的地方，一方面是当机当下，另一方面是脱离言教的种种方便。从某种意义上它更快，更有效，更对机。所以说祖师禅本质上并非是高于如来禅，应该说祖师并没有超过佛，甚至很多比佛还差得很远。如果把如来禅理解为教的话，那么祖师禅，能够从方法和效用方面更方便的让大家契合经教，从这方面看祖师禅就比教下的方法更好。但也要看人，他在教下如果能大开圆解，真正开智慧的话，那祖师禅就不会太难。或者说一个大开圆解的人，再到一个真正的祖师那儿去，可能一点就通。其实很多祖师在开悟以前，都是通教的，对经教非常熟悉。祖师们都是由一种特殊的方便使他超越这个教相，然后真正达到自心，而教相，后来又成为一种度人之妙用。还有一种人可能不通教，没有什么经教的基础和培训，他也可能通过祖师禅悟明心地。对他来讲，这个教就是他自心中的东西。就像六祖这样，对他来说，教义实际上就成为一种更大的方便了。

“法则以心传心”，我们怎么去理解“以心传心”呢？祖师和弟子之间，他怎么去以心传心？这个心实际上是不可传递的，两个都是涅槃妙心，没有相的，不可传递的。所以只能在破相的这一瞬间，它有一种心心相印，光光相照。所以“以心传心”不能够把它误解了。如果你说以这种状态体会到另一种状态，比如说你的中脉开了，或者看到你心中有个明点，或者你有什么感受，那就不是心了。涅槃妙心怎么能拿出来呢？怎么能够传呢？以心传心，传的是无相心，即使他讲的是有相的语言，比如说某个偈子，他认可了，那也是通过有相显示一种共通的无相的东西，才能够真正传承下去。法呢，实际上以心传

心；换句话说，法是通过种种的语言和方便，传递一个共同的东西，涅槃妙心。换句话说，他们所讲的法都是从真心自性中流露出来，然后对方以真心自性来对接，像法流对接一样，这样才能够真正传承下去，我们这样来看以心传心。

“皆令自悟自解”，就是说以心传心，最终还是让学人“自悟自解”。我们把它放到整个文本里面来看，实际上就是禅宗的祖师和弟子之间，通过种种方便来让弟子明悟自心。那么当他明悟到自心自性，和祖师悟到的自性自性是一个东西——涅槃妙心时，这个就是以心传心了。就是说，还是要自悟自解。

“自古佛佛惟传本体”，《楞伽经》里讲，“前圣所知，转相传授，妄想无性。”就是说从上以来的所有圣贤，一代代的佛祖，他们辗转传下来的是什么呢？传一个正知正见，即“妄想无性。”就是说一切都是妄想，妄想是没有自性的，妄想如幻。切实了知一切唯心所现，虚幻不可执着，心自然清净，本来的清净智慧就现前了。这是《楞伽经》讲的基本的见解见地。《六祖坛经》这里说“自古佛佛惟传本体”，“师师密付本心”，传的是本体本心。

“衣为争端”，衣服是外在的东西，“止汝勿传”，到你这里就不要再传下去了，再传下去麻烦就大了。“若传此衣，命如悬丝”，这东西太危险了。“汝须速去，恐人害汝”，五祖你要说赶紧走，赶紧离开这里，否则别人会害你的。

从以上诸如以心传心，唯传本体，密付本心，自悟自解等，我们可以理解到，禅宗确实有一个最根本的见地或境界。应该说禅宗所传的就是一个涅槃妙心，它确实有这样一个传承。在我们现在看来，最起码应该是一种般若正见。而更深层次的东西是超越语言思维的。

## 清净用与随缘用

后期禅宗，如在圭峰宗密的《禅源诸诠集都序》里所记载的那个时代的禅宗，实际上已经没有能够完整地反映前期禅宗的气象和格局了，很多东西可以说已经比较表象化、技术化、宗派化。再加上一种神秘化，认为有的东西不能说。比如有的宗派讲法，讲这个自性用、清净用，没有讲它的随缘用；有的讲随缘用，缺乏一个自性体，就是没有一个清净用。拿珠子的黑白来比较，比如说，如果说触处即真，扬眉瞬目都是，意思是不论黑的白的，都是珠子。不论

正念妄想，都是心的作用。那只是随缘用，他并不知道如何显示自性本体啊。所以扬眉瞬目的日常行为，如果全体肯定，那么就掩盖了自性的“清净、无碍、涅槃”的妙用之体了。另外一种，如果仅仅强调一切空幻，不起一念，那也只是在强调了“清净”的一面，却掩盖了心性的随缘妙用。所以我们在学习禅宗时，这一方面的分判很重要。

五祖说惟传本体，密付本心，还是需要人“自悟自解”。所以善知识、善因缘，仅仅是一个因缘而已。严格来讲，他并没有一个心传给你，或者说他传给你的，是你自己本具的这种清净心、无相心。这种心他不可能传给你，他只能破除你的妄想，以一种方便帮助你破壳而出。所以过去讲“啐啄同时，”小鸡和母鸡在鸡蛋内外同时啄，小鸡就破壳而出，啐啄要同时，就是说因缘、机缘非常重要。另外一种“就体消停”。如果说你知道一点理（有省），那么“就体消停得力迟”，那你可能就会从很多机缘缓缓地真正的悟入。“从缘荐得相应疾”，就是从某个时节、因缘一下子打消你的真正执着，这就是“相应疾”，非常迅疾的和般若相应。

这是五祖给六祖传法传衣，叫他尽快离开。

惠能启曰：“向甚处去？” 祖云：“逢怀则止，遇会则藏。”

惠能三更领得衣钵，云：“能本是南中人，素不知山路，如何出得江口？” 五祖言：“汝不须忧，吾自送汝。”

### 夜半正明，天晓不露

惠能问：“向甚处去？” 到哪儿去啊？“逢怀则止，遇会则藏”。怀，指怀集县，曾属梧州府，今广西贺县东南。会，指四会，曾属广东肇庆府。到地名有“会”（四会）的这个地方有坏人，要隐藏起来。到地名有“怀”（怀集）的地方可以停下来。当然了，如果我们发挥一下想象力，“逢怀则止，遇会则藏”，怀，指本心本怀，安住于自性清净心。“遇会则藏”，会就是种种相，看到集会之处热热闹闹，众缘显现，各种相显示，各种妄念纷飞的时候，要隐身。所谓“有佛处莫停留，无佛处疾走过”，当然我们这纯粹是在玩文字发挥。

惠能三更领得衣钵，我们看好多事都是在三更发生的。从文字穿凿附会，

这个是“三更半夜月明前”，正是禅的自体境界。曹洞宗早期，云岩昙晟禅师传给洞山良价的《宝镜三昧》里有一句话叫“夜半正明，天晓不露”，三更半夜的时候，它一片亮堂堂。天亮的时候，它就隐形了，不存在了。那是什么意思呢？夜半指的是黑漆漆，黑漆漆古镜未磨之时，就是说万象俱冥，没有种种的差异。直到我们的心一真清静，回复到一念不生、空劫以前，回复到这种天然本性，没有分别的这个状态下，那时“正明”，我们的佛性清静心，放大光明。但这个“明”也是个比喻，当你不执着于万相，没有分别心的时候，真如本体就显示。那么“天晓不露”，在白天的时候，它没有了，也就是如果你眼睛睁得大大的，充满了分别心，有林林总总森罗万象的时候，你的佛性就隐藏起来了。当然这不仅仅单粹是文字的比喻，在禅者则有现量的真实境界。

## 圣人之谊

惠能三更领得衣钵，说我本来是南中人，岭南一带的人，素不知此山路，路也不熟，如何出得江口啊。五祖说：“汝不须忧，吾自送汝。”他说别担心，我亲自送你去啊。我们看，五祖和六祖平素没有多余的私人交往，但在某种意义上感情超乎寻常地深厚。他们的交往纯粹是心和法，是圣人和圣人之间的关系。前面说到，五祖看到六祖在踏碓劳作，他也感叹，说求道之人，为法忘躯，当如是乎。六祖虽然心慧已开，他以行者的身份在后院劳动，不辞劳苦涵养心性，这是一个人将自己的生命与整个佛法的慧命融为一体。从五祖发现六祖，传法给他，在短短的时间完成了千古大事，很快又要将他送向未知乃至充满危险的未来。可以想象五祖当时的心情，一定是欣慰担忧交织在一起。从一开始见到六祖，通过那一番对话，五祖就知道他的不凡之处，并从暗中开始保护和观察他。从年龄上来看，当时六祖大概是二十四岁，他在入寺后随众作务，劈柴踏碓八个多月，六祖在寺里的时间加起来不超过一年。而五祖，已经是七十多岁的老人了。六祖离开后过了两年，五祖就圆寂了。

祖相送，直至九江驿。祖令上船，五祖把橹自摇。惠能言：“请和尚坐。弟子合摇橹。”祖云：“合是吾渡汝。”惠能云：“迷时师度，悟了自度；度名虽一，用处不同。惠能生在边方，语音不正，蒙师传法，今已得悟，只合自性自

度。”

祖云：“如是，如是！以后佛法，由汝大行。汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南。不宜速说，佛法难起。”

祖相送至九江驿。驿，是个行政区划。来到九江这个地方叫他上船，五祖“把橈自摇”。我们可以想象，一个七十余岁名满天下的老人家，秘密护送一个二十多岁的年轻弟子，并且还要亲自给他摇船，这样的感情和厚望，是基于对于佛法慧灯传承的神圣责任感。

惠能说“请和尚坐，弟子合摇橈”，合，应该。我们看到《坛经》里很多语言是一语双关。从某种意义上说，祖师大德也是语言大师。要么用语言，“米熟久矣，犹欠筛在”；要么用非语言，“祖以杖击碓三下而去”，然后就三更相会。摇船合度，也是这样的双关。

五祖“把橈自摇”，用行为告诉惠能：该我来度你。惠能说“迷时师度，悟了自度”，以前没有开悟时，是靠师父来度我的，现在悟了以后就靠自己了。所以师父是一个缘因佛性，每个人内在的佛性是正因佛性，最终自己成佛是了因佛性。正因是本自具足的佛性。各种因缘际会，如师父和经教，是缘因佛性，借助这些来开发自己的佛性。然后自修成佛自度成佛，自己度化自己心内的众生，这叫了因佛性。

“迷时师度，悟了自度；度名虽一，用处不同。”就是说迷时靠师父这种因缘来度我，度了自己的无明。但是悟了自己心性和心性的妙用，那么就要自度。自度虽然也叫度，但是两个用处却不同。前面的“度”偏重外在因缘，后面的“度”实际上是自性自度吧，所以说“用处不同。”

“惠能生在边方，语音不正”，来自偏远蛮荒之地，口音不正，“蒙师传法，今已得悟”，承蒙师父慈悲传法以后，已经开悟了，现在“只合自性自度。”这个“自性”也可以说是性命、生命，也可以说是我们本具的佛性，就是借助自己的自性来度化自心的无量的众生。

当时的情况应该说是比较危险的，与老师也是生离死别，后来他们确实也没再见过。从这一番对答我们可以看到，惠能大师浑身是眼，在任何情境下都能以智慧应答自如。五祖说：“如是，如是，以后佛法由汝大行。”以后禅宗由

你大兴，你去三年后我就会离开这个世界，“如今好去，努力向南；不宜速说，佛法难起。”实际上惠能大师是十几年以后才出来的，也很久了。他说你现在努力向南，尽量往南边跑，“不宜速说”，千万不要过早出来说法，佛法难起啊，要有一段时间才能大行。

## 明上座本来面目

“惠能辞违祖已，发足南行。两月中间，至大庾岭。（五祖归，数日不上堂。众疑，诣问曰：“和尚少病少恼否？”曰：“病即无。衣法已南矣。”问：“谁人传授？”曰：“能者得之。”众乃知焉。逐后数百人来，欲夺衣钵。

惠能“辞违祖已，发足南行”，过江以后，惠能自己大概走了两个月多，到了大庾岭这个地方。五祖回去以后好几天没有露面，大家很疑惑，就跑去问他：“和尚少病少恼否？”，老和尚是不是身体有什么不舒服啊，有什么烦恼心事啊。五祖说：“病即无，衣法已南矣”。他说身体没有病，袈裟和法已经南行了啊。问传给谁了，五祖说“能者得之”，这也是双关，既可以说是惠能本人，也可以说是开了智慧的“能行者。”随后好几百个人就去追踪惠能，想要夺这个衣钵。

### 行由品第一（6）

一僧俗姓陈，名惠明，先是四品将军，性行龌龊，极意参寻。为众人先，趁及惠能。惠能掷下衣钵于石上，云：“此衣表信，可力争耶？”能隐草莽中。惠明至，提掇不动，乃唤云：“行者！行者！我为法来，不为衣来。”

惠能遂出，坐盘石上。惠明作礼云：“望行者为我说法。”

僧人惠明，俗姓陈，先是四品将军，性情粗糙，很粗暴的一个人。“极意参寻，为众人先”。他很迫切地追上去，但是惠明与那些想要谋害六祖抢夺袈裟的人不一样，他的目的是想要得法开智慧。当过将军的人腿脚麻利身体强壮。他很快就超过所有人，“趁及惠能，”趁，追，就是追上惠能了。惠能“掷下衣钵



于石上”，没办法，只有靠龙天护法了。

说“此衣表信，可力争么”？这袈裟是从佛一直传到我这里的，是表法的一个信物，靠力气能争得到吗？然后六祖就躲起来。惠明拿不动衣服，就说：“行者行者，我为法来，不为衣来。”

惠能得法之时不是上座、大师、阿阇梨，而是“行者，”是尚未剃度带发修行的居士，他甚至都不是一个出家人的身份。这个很有意思，六祖本人，从佛教整体历史来说，既是一种现实也有极强的象征意义，这一切都给我们一定的启发，它展示了禅宗殊胜的精神。这精神就是真俗不二，不著外相。

惠明说：我为法来不为衣来。他既然这样说，惠能就出来了，盘坐在石头上。然后惠明向他礼拜，恳请行者为他说法。

惠能云：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念。吾为汝说。”明良久。  
惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”

惠明言下大悟。复问云：“上来密语密意外，还更有密意否？”惠能云：“与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。”

明曰：“惠明虽在黄梅，实未省自己面目。今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。今行者即惠明师也。”

惠能曰：“汝若如是，吾与汝同师黄梅，善自护持。”

明又问：“惠明今后向甚处去？”惠能曰：“逢袁则止，遇蒙则居。”明礼辞。

(明回至岭下，谓趁众曰：“向陟崔嵬，竟无踪迹，当别道寻之。”趁众咸以为然。惠明后改道明，避师上字)。

应该说六祖出世后，第一个言下顿悟的人就是惠明。惠明是一个将军，是个粗人，跑得快，力气大，追上了六祖。但是他的心很纯正，他跟五祖学习多年，没有真正的开悟，然后到六祖这里，六祖以这样一个身份，在这样一种情况下，把惠明度了，令他言下开悟。我们看这也很有意思，他是一个四品将军，粗人，但是直心，为法不为衣，所以说也是一种神奇因缘吧。看起来是追杀六祖的，最后实际上成了他的弟子，某种意义上说也是个护法，后来把追六

祖的人引导到其他地方去了，这其实是救了六祖的命，也救了中国禅宗的慧命。这个因缘非常有戏剧性。

惠能说，好！你既然为法而来，可以“屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说”。达摩祖师在《二入四行论》里边说，外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。但达摩后面又讲，两种入道，理入行入。理入“谓藉教悟宗，深信含生同一真性”，就是借助于经典的教义来体悟禅宗，深信众生都有平等佛性。行入呢，即报怨行，随缘行，无所求行，称法行。就是说在行持中，实际上是理事一如的。我们看理入，强调深信，产生坚定的信解，就是开圆解，就是对佛教正宗的这个理产生信解。深信含生同一真性，深信众生皆具佛性。这其中也包含了自信、信他和信佛。即相信经典佛语、相信祖师心印、相信自己和所有众生的佛性。由此我们可以看到从古到今，理和事，教和心和宗，本来是一体，是互为表里或者互相印证的一个东西，实际上是一个整体的两个方面。

达摩祖师讲了，外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。有的人像吕澂这样的，就在他的《中国佛学源流略讲》中说，心如墙壁就是《清静道论》里边讲的地观，十遍处之一。这个取相它叫曼陀罗，比如说一个土地，观时取这么大一个圆圈，把这个相放在对面墙上这样去看，或者观想。据说观到一定程度时，可以让整个世界变成地，这是一种修行方法。吕澂认为这个心如墙壁，壁观（当时人把达摩叫壁观婆罗门）就是小乘的观法，叫地观。“内心无喘”，有的人说就是第四禅，气住脉停，就说是念住，脉住，息住，然后开始结丹，修丹转化身心。道教也有这种说法，“先天一炁，自虚无中来”、“壶内结成不死丹”。内心无喘，气住脉停，到第四禅去，然后在第四禅去遍观。当代缅甸的帕奥禅师也讲在第四禅去进行观想，帕奥禅林也有这种修行方法。但是如果从禅宗本身来看的话，应该不是这样吧？甚至有人说讲达摩传了武术，传了易筋经、洗髓经，传了瑜伽，甚至传了少林拳，传了胎息功，内丹功夫，等等，这些应该都是后人的想象和附会吧？我们还是要从正宗的佛教的传承，佛教的文本，祖师大德的言行里边去看这些问题，比较靠谱。

宗密在《禅源诸论集都序》里边，讲了一个非常有意思的观点。他说前代的所有的人如玄高、僧稠，甚至包括天台宗，他们的禅都是偏重于四禅八定。也就是说禅宗之禅和禅定之禅有本质上的不同。禅宗之禅，他讲只有达摩传来

的这个真正的禅宗，是让众生顿悟本来自性清净心，就是顿悟本具的如来自性清净心，这是如来禅，他说这是如来本怀。宗密讲就是我们自心本具的种种智慧、佛性、涅槃妙心，本来自性清静，让众生当下悟到这个，才是禅宗。宗密讲禅宗的本质在这里。他讲前代的那些，包括天台宗，很多都是修禅定的。但严格来看，比如天台宗，它的圆顿止观，圆观实相也不完全如宗密所说的那样。总的来说，宗密强调了禅宗的重要性和它的独特性。天台宗即使有这种圆顿止观，也是以综罗一代时教的整体智慧形式出现的，而不像禅宗是直指心性的。所以说我们看很多东西，比如经典啊，历史啊，很多戏已经演过 N 次了，现代人堕入的种种邪见、愚痴、无知、偏见，实际上过去很早就澄清了。所以我们需要阅读一些重要的经论，并不是一定要把自己变得很博学，而是为了扫除我们很多的偏见。就是说既要学祖师语录，又要学经典，学义理，还要了解一些历史事实。如果你只了解宗教典籍，而不去看宗教的历史，你可能很容易就走向一种太纯洁、太单纯的一种信仰和迷信之中去。如果你说五台山很灵，谁的病被看好了，那实际上是菩萨的广大妙用和智慧的一个显示。

## 关于净土真宗

但是我们从经典看，整个的佛之本怀是什么呢？就像四十八愿，日本净土真宗认为四十八愿就是第十八愿，但是我们看四十八愿里边，不光是这个世界的菩萨，有很多是讲他方世界的菩萨，一听到这个阿弥陀佛的名号，或者念一下，他想去就能去，想生就能生，而且就具足殊胜的功德，许多佛国都有阿弥陀佛的感应。法藏比丘是在观察游历了大概 200 多亿佛国净土，然后发的这个清净愿，而他的愿又成就了。后来净土宗出现了所谓的善导流。日本人的净土祖师谱系，到中国善导大师之后就不承认了，甚至近现代有人从日本学了以后，认为禅净合一是假的，不是真正的净土，认为纯净土宗就是纯他力，把他力无限放大。太虚大师对这个问题看得很透，他说净土实际上是一种很高的密。但日本真宗只有教，只有信，只有证，没有行。只有教和解，然后有这个信和证，信就是证，证就是用，他理解了就信了，信了就用，他就没有这个行。为什么？因为纯他力，它的行全是佛在行，它说光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍，念念是华严三昧。其实这个倒是的，因为普贤行愿成熟圆满

以后，念念行持就是一种真净的行持，现量的行持。

普贤行愿就是华严三昧，华严三昧有两个方面，一个是佛华三昧，就是用，从因立名。普贤有果和因的，有道前道后的，道前实际上是修行，道后实际是引导、接引、成就。还有一个海印三昧，是从果上立名。实际上，一个自性两个妙用，有两种三昧，一种是海印三昧，属于佛的，另外一种佛和菩萨共用的普贤三昧，普贤三昧实际上就是佛华三昧或者华严三昧，以智慧华来严净法界，一念无量，无量一念，这样一种修行。我们看曹洞宗的祖师讲，成佛以后做什么？从零开始行普贤愿，但这个是真行、真净，现量的行。所以成佛了干什么？从零开始。

再回到刚才净土真宗那个问题，就是说亲鸾的净土真宗，说四十八愿就是第十八愿，也就是说只要你念佛，等佛救你就行，自己不用管，而且恶人当机，恶人都救况且善人？他主要救恶人。所以亲鸾自己就还俗，吃肉，找女的生孩子什么的，如此他把整个圣法就破坏掉了。另外日莲宗的创始人日莲上人（1222-1282），也有这种倾向。他是一个异常自信的人，自称是《法华经》《从地涌出品》里面提到的“地涌菩萨”。他宣称自释迦牟尼佛灭后到他本人时期的1800年间，只有释迦佛、智者大师、最澄大师三位《法华经》行者，末法时代的行者就是他本人。并且称自己是“日本之柱、日本之眼睛、日本之大船。”他宣称佛教在印度、中国先后都衰亡了，只有他才是真正的如来使，只有在日本才能继续发扬真正的佛教。这样他就把整个佛教的历史、教义的中心都聚焦到了他本人，佛教的核心发扬地转移到了日本国（日本是“一向大乘国，大乘中《法华经》之国”）。象亲鸾、日莲这样的人，他会把佛法的某一个方面发挥到极致。他能把某个理讲得非常圆润非常透。比如日莲把所有佛教精华浓缩为《法华经》，把所有《法华经》奥义浓缩为一句“南无妙法莲华经”，认为只要唱诵这句话，就是具足了一切佛法修行的妙义，即是一切佛法的最高修行。这样的理解颇有见地，但是日莲因此打杀其余的一切佛教宗派，比如说认为净土宗、密宗都是骗子，禅宗是国之贼。这样看来他肯定是有错，肯定是极端的，他把某个方面极端发展得很圆融，然后以这个圆融又非常极端的排斥其余一切。净土真宗和日莲宗的创始人，他们都有这样一个问题。比如日本的净土真宗，把四十八愿只归结为第十八愿，然后把善导大师的东西无限放大，那实际

上就是一种偏执。理论当然非常殊胜，但是却“割断圣道”（杨仁山语）。所以杨仁山当时就讲日本的净土真宗“暗藏灭法之机”，就说这个东西一旦风行以后，整个佛法就灭掉了。所以日本的很多资料，杨仁山并没有引进，也拒绝把他们的文献入藏。而且杨仁山写了很多文章，对这个东西进行辩驳。另外他还发现当时这个文本里面有一些引用的话，经典里并没有，等于说有一些是日本人在里边添油加醋，牵强附会的加进去的。我们去看杨仁山文集里边关于这个问题有很多记载，因为当时好多日本人想收买中国的这些人，希望中国的僧人跟着他们，他们提供一种保护。但是实际上这里边有很大的问题，当时也引起了教内包括太虚大师在内的很多人的警惕。中国人有自己的宗教，自己的这个信仰，所以当时从教理从各个方面都进行了一个辩证。

那么在我看来，四十八愿可以说是一个愿，是什么愿呢？如果说是往生愿，佛愿所有的众生都往生到阿弥陀佛的净土，这个是一个方面，往生。但是往生以后做什么呢？往生后还是继续修行，直到成佛度化众生。他到那以后可以得清虚之身、无极之体，可以一念之间去供养无量诸佛，去听法，修行，那最终他在那还是要成佛。所以我认为四十八愿就是一愿，这一愿就是往生成佛，往生是一个开端、方便，成佛是一个究竟。我觉得这就跟《法华经》一样嘛，《法华经》的诸佛本怀最终也是这样。就是说佛的愿是什么呢？不是叫你到我这儿听我的话，然后你不听我的话，我就把你扔到地狱里边去，或者你来壮大我的力量，支持我，赞扬我，赞扬我的荣耀，把我的荣光去传到全球。在藕益大师的时代，天主教也有势力，藕益大师就说信天主的这是常见，他在《楞伽经义疏》第一卷里面，就举到这个例子，说那时流行的天主教，就是一个常见外道。藕益大师也提到一个很有意思的观点，就是佛教里的外道见地。比如禅宗里经常提到的本来面目、主人公、父母未生前、拖死尸的人、念佛是谁等等，藕益大师说这些公案，目的是在让人破除我执、顿悟人、法二空，可是“后世乘言滞句之流，反欲寻得一物，以为是心、是本来面目，”藕益大师说这样的人，就是堕入了外道我执。如果把禅宗的自性、自心、如来藏等，以为是某种“物”，某种“存在”或者“绝对意识”等等，这些都是外道的我执。在藕益大师时代佛教也出现了很多特别怪异的情况，比如说有的人用一个缸，盘腿坐在里面，把自己用绳子捆起来，腿也捆起来，叫人拉着，然后就表演展示，



认为是在修行，让别人供养他。我们现在看来非常作秀吧，藕益大师对类似的种种怪象，是非常严厉的去批判驳斥，他觉得简直是太过分了。藕益大师是一个非常激愤的人，他当时看不惯的东西太多了。如果综罗所有的佛法真义，我们就可以看出，这些东西很偏，我们也不会被一宗一派、某个人的光环，或他的弟子，他的神通所左右。关于净土真宗，如果你把四十八愿浓缩为第十八愿，然后浓缩为一个念佛往生，就是说我念佛，实际上我也不用去求佛。如果你有一丝一毫的自力，那说明你不信佛，因为佛已经成佛，他的愿已经成就了。所以只要念佛，你只要念肯定就去，你打电话（比喻念佛）那边肯定来接引你。这个深信佛力确实很殊胜。但是如果把这个思想太极端化的话，应该说是把经念歪了，念得太狭隘了。

## 明上座本来面目

回到《坛经》经文，六祖度惠明说，你既然为法而来，可“屏息诸缘，勿生一念”。我们从中也可以看出他讲的话跟达摩祖师讲的“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以近道”一致。“屏息诸缘”就是万缘放下，万念屏息。“勿生一念，吾为汝说”，一念不生，就是这个时候我来跟你讲吧，你先静下来，先不要乱想啊。“明良久”，时间上我们看，有个“良久”，就是半天不说话。你什么都不要想，脑子里一念不生，你先定下来听我讲。慧明调整到这个状态后许久六祖没讲话，那是不是以无言而说，是不是在这个过程中让他的自性显现呢？然后似乎需要用语言来给他确认一下。这样大概有一段时间后，惠能对他说，“不思善不思恶”，刚才那段时间没有想善没有想恶，就是心中没有善念，没有恶念，没有思量，就是你可能“良久，”真正进入一念不生这个状态的时候，一刹那或者一段时间，你看看这是什么？这个是什么东东，“正与么时”，正那个时候，那个是明上座本来面目？关于“那个是明上座本来面目”这一句，有的说是陈述句，有的说是问句，有的说是感叹句，这方面有很多的研究和不同的解释，我们怎么理解呢？这一句从肯定句来说，就是说正不思善不思恶的时候，那个时候是你的本来面目。如果是疑问句的话，就是说正当你不思善不思恶的时候，你仔细参的本来面目在哪里？在我看来，这两种不管怎么说都说得通的。如果说不思善不思恶，此时一念不生，心体清净，显示清净心显示



涅槃妙心，此时此刻显现的这个东西就是你的本来面目。另外如果说成是“哪一个”？实际上提示也是在指示。对点化的人和当机的人来讲，不管是问句还是肯定句这两句话实际上都是一个意思。从另外一方面理解，如果你说“哪一个”、“什么”是你的本来面目？那这个时候呢，实际上它是显示自性清净心的空的一面，显示自性清净心空无一物，本来无一物的这一个方面。如果说“那个”呢，实际上也是显示它的妙体本身。就是说这个自性清净心可以以“无”，“一物本无”来指，也可以以“清净、清净性”来指。所以这两个都是一个东西。一个意思是说，你这时候一念心都没有，哪个还有你的本来面目呢？换句话说，你的本来面目就是什么都没有，都是清净，还有什么本来面目呢？另外一个意思说，这个时候就是你的本来面目，无有一物，本来清净，没有善恶，一念不生，这就是你的本来面目。所以从两个方面来理解的话，都是可以肯定的，都是可以说得通的。但有人坚持说，这个时候你才开始参，然后你要一直参，要参到一定时候，咚的一下身体爆炸了，或者怎么样虚空粉碎，大地平沉等等。我觉得这个说法应该不对。就是说不是那种功夫论，不是那么复杂的。为什么这样说呢？我们如果看后代的一些文献，比如看圆悟克勤的，看很多其他一些祖师的文献的话，就知道后代祖师点化的，和《坛经》这个地方讲到的都是一个意思。他并不是叫你找到一个东西，然后再去守着，再去坚持，因为那个就成另外一种状态，另外一种心行了。

惠明言下大悟。我们看经文经常讲到言下见性，言下大悟。这样说就是指授，就是说他讲的这个东西和你的那个相应了，你就知道了嘛。然后惠明再问“上来密语密意外，还更有密意否”？有人说六祖讲了不思善不思恶后，还悄悄给他指点了很多，这是个妄想，是后人的猜测。因为这句话本来就是密语密意。“不思善不思恶，正与么时，那个是明上坐本来面目”，这句话就是密语密意，就是为了点醒，直指人心人性的东西，并不是说还给他另外说了一个什么窍诀。慧明问还有密意吗？还有更深奥更高大上的东西吗？惠能说能给你说的就不是什么密了。他说“汝若返照，密在汝边”，就是说这个涅槃妙心的绵绵密密，不可思议的妙用，需要你善自护持啊，就是要返照心源，念念护持。真正的密就在你的心性之中，我已点化你的心性了，那么你要返照心源，返照心性。心性有无限的奥秘，有不可思议的妙用，心性本体是离于语言表述的，所

以说密在汝边。换句话说，一旦一个人明悟心性以后，种种的百千三昧，无量方便，无量的功德，总在心源。只要你知道这个心源，那么一切都是本自具足的，那么你就会把它的妙用慢慢的开发出来，或者和它相应。

## 百千法门，同归方寸

“汝若返照，密在汝边”。就是自性本具万法，不需心外妄求、妄造作。四祖道信当时在度化牛头山法融的时候，说“百千法门，同归方寸”。方寸就是我们的心，但是不能把“心”理解为心脏，或者心脏中一个明点，或者南传佛教讲的有分心，实际上“有分心”状态，微细无明还在里边，还是一个无明。所以你讲“明心”肯定不能说看到这个明点，那绝对不是明心见性，那个是轮回之主。四祖说同归方寸，这个方寸之心也不能说是缘虑心、思维心，当然更不是心脏肉团心。永明延寿大师在《宗镜录》也讲到这些问题。四祖说，“百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源”。无量的法门，犹如恒河沙一样的无量的妙德功用，总在心源，同归方寸，都在你这里。这是四祖度牛头山法融时讲的一句话。四祖度法融是一个很有意思的故事。法融法师的定力非常好，他在山中修行时，每天有百鸟衔花来供养他。但是有一天四祖来到山里。四祖见到他跟他谈了半天，带他到山里面去，因为有狼虫虎豹在护法，四祖看到作恐惧状，牛头说，你还有这个？意思说你还有害怕这个相？四祖没讲话。继续走了一段路，四祖在法融经常打坐的石头上写了个“佛”字，法融就觉得很不自在（竦然）。四祖说你“犹有这个在？”还有这个东西在啊？我见了老虎，有恐惧害怕状，你见了“佛”字，不敢在上坐，还有这个在？后来四祖就给他开示了一段：“百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源。一切戒门定门慧门，神通变化，悉自具足，不离汝心。”后来法融禅师进一步问，怎么去做观行呢？四祖说，人与非人性相不二，逍遥快乐自在，一切具足，不要再去造作，“不许做观行”，不要做有为的观行。所以很多人一直在说有没有什么方法、秘诀啊。确实，从根本上来讲，禅宗是没有什么方法的，所以《楞伽经》说“无门为法门。”后来有人把禅宗说成“无门关，”让人参一个“无”字，这一个“无”字，盖天盖地，滴水不漏，千圣不传，这也可以说是一种方便吧。但是这个“无”门，其宗旨在于心。《楞伽经》讲佛语心为宗，无门为法门，实际上就是

说没有一个具体的有为法的法门，也可以说无为法是法门，或者说没有任何一个地方不是法门。换句话说，你通过种种方便，只要知道了“无”，知道了心性的这种般若，那这就是你的法门，任何法门都可以进去。所以说我们要看这个问题怎么去理解。不能够死死的有一个法。所以说禅宗一直讲，祖师不以实法系缀人，实就是死死的、固定的一个东西，祖师从来不以这个东西去把人家的

心拴住。四祖继续给法融开示说，“境缘无好丑”，就说你遇缘触境，都没有什么好丑善恶，“好丑起于心”，所谓的好和丑，都是由你的心给它起的名字，起的分别。换句话说，对我们凡夫来讲，我们就是处于遍计所执，名言习气。他说“心若不强名，妄情从何起”，心如果不执取名相概念，那么妄想烦恼就不会生起。也就是说去掉遍计所执，去掉依他起上面的遍计执，那么自然就有圆成实，这个就是中道中观。唯识里面讲中观实际上就是不执于有，不执于空，遍计执去掉。唯识认为缘起法是似有的，就是说依他起是似有的。圆成实是有的，圣智是有的，无分别智、无分别境，都是存在的，而且有它的妙用和功德，这是唯识的一个很大的特点。四祖说“境缘无好丑，好丑起于心”，实际上他在说悟后修，你怎么去修？不许观行。又说：“心若不强名，妄情从何起，妄情既不起，真心任遍知”。你只要“随心所欲，无复对治，”“即名常住法身，无有变异”。这个地方，如果我们从《圆觉经》来讲的话，叫“知幻即离，不作方便。”

六祖大师度了惠明，然后惠明说，自己虽在黄梅，“实未省自己面目”。说以前跟着五祖却没有开悟，“今蒙指示，如人饮水，冷暖自知，今行者即惠明师也”，他要认惠能为师父。惠能说“吾与汝同师黄梅，善自护持”，我们都是黄梅弟子，都是五祖的弟子。惠明又问自己今后向甚处去？六祖回答说：“逢袁则止，遇蒙则居”。惠明礼拜辞谢。后来惠明回到岭下，告诉那些追上来的一群人：“向陟崔嵬，竟无踪迹”。他说，已到山上险峻处看过了，找不到行者的踪迹。“当别道寻之”，应该从别的路上去找。“趁众”指赶来的那些人，“咸以为然”，都以为是这样。惠明后来为避讳老师的“惠”字改名“道明”。

**惠能后至曹溪，又被恶人寻逐。乃于四会，避难猎人队中，凡经一十五**

载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅。或问，则对曰：“但吃肉边菜。”

一日思惟：“时当弘法，不可终遯（遁）。”遂出至广州法性寺。

惠能后来到了曹溪，又被恶人寻逐，逃到四会。之前五祖曾经告诉他说“逢怀则止，遇会则藏”。六祖在猎人队伍中避难，期间与猎人随宜说法，这样隐姓埋名地过了十五年。当时“猎人常令守网，每见生命尽放之”。“每至饭时，以菜寄煮肉锅”，有人问他说你怎么吃，他说“但吃肉边菜”。

在经过这么多年艰苦又潜藏危险的隐忍和潜行密用的修持，终有一天他想还是要出世弘法呀，“不可终遯”，不可能一直这样藏下去。

## 出名莫太早

真正的大师，大都经历过比较长期艰苦、默默无闻历练过程。过去满益大师讲到，不要去营造道场，到一定时候人天护法自然会把你推出来。好像云栖大师也讲到，不要急着写文著述，到50岁后再写，早期写的话肯定会有问题。满益大师还举了一些例子，比如说有人在山里已经20多年了，学得非常好，60多岁被人请出来，结果一出去很快成名，很快染到红尘里面，最后不能自拔，不能自守，成为一个笑柄。这类事情很多，像智者大师的《摩诃止观》里边讲到，当时江南江北各路大师很多，动辄千人跟随，名噪一时，但很快就销声匿迹了。我觉得现在的人出名更快，因为网络技术发达，人们可能在一夜之间造就宗教网红大咖。但是这样的名气往往如云烟，很快散去。智者大师在《摩诃止观》讲到修行到一定程度时，他的智慧开显，有一种现量后，会有一种魔障，可能名声鹊起，大众供养，种种因缘都会出现。智者大师在那个时代看到好多人就是这样。他认为在这个时候为了躲避这种魔障，要么躲起来，要么就装傻装疯。到时候该出来弘法时，龙天护法自然会推出你。所以满益大师讲不要去争，不要去建道场，因缘成熟时自然有龙天推出。即使如此，好多大修行人还是躲，即使被推举他也尽量不出来。当然从另一方面讲这样好像不符合菩萨道，还是看个人的发心吧。看心的状态是有为还是无为，还要看与大众是有缘还是无缘。民国时期的高僧印光大师就是高鹤年帮他印书信，因为他演讲的

时候听的人没有多少感觉，所以他就用书信的形式与信众交流。高鹤年当时帮印光大师把一些东西印了以后，印光大师影响力就出来了。而同时代的虚云老和尚，因为他的气质，口才，各方面非常优秀，充满宗教领袖的魅力，所以到哪儿都是万众随从。另外一位近代高僧弘一法师就是闭门不见人，他自己学律宗，他潜心自己修，不大跟人讲话。所以每个人的个性、风格颇不一样。像民国高僧太虚大师，他就是可以说与魔鬼打交道的人，他和各方面的人打交道，和政要，和教内教外，正的邪的人打交道，但是大多是为了保护佛教和弘扬佛法。太虚大师很有远见，对教内的改革和整个中国佛教，都有一个世界的眼光，有历史发展的深邃洞见。他的菩萨心愿和证量非常高，还有一种激进的改革意识和强烈的护法精神，所以太虚大师非常难得。当然其他的宗师确实也是非常好，让我们对佛法产生信心。我们如果想要学教得正知见，就应该学习太虚大师的著作。太虚大师对整个佛教的总摄理解，对中国佛教以及佛教内部的很多问题的理解，对南传、藏传、日本的佛教，包括佛教在未来的发展预见都有重要的论述。太虚大师不是种族中心论者或者大乘核心论者，他具有很强的包容性，主张八宗平等，八宗皆圆。他不是弘扬一宗一派的人，他的着眼点是整个佛法的慧命。

### 行由品第一（7）

一日思惟，时当弘法，不可终遁。遂出至广州法性寺。值印宗法师讲涅槃经。时有风吹幡动。一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。一众骇然。

六祖在猎人堆里边经过了十五年，机缘成熟，觉得还是应该出来弘法，“不可终遁”，不能一直就这样隐居下去。有一天他到了广州的法兴寺，就是现在的光孝寺。《楞严经》是在光孝寺由般刺密谛带来翻译的。在六祖之前一百七十五年，智药三藏驻锡寺内。翻译《楞伽经》的求那跋陀罗曾于此建立戒坛和毗卢殿。

## 早期北方禅师

憨山大师讲，中国禅宗就是从南往北传，从南天竺沿海路过来的。以前最



早的禅法实际上是在北方，像僧稠、玄高都是北方的。憨山大师认为教是北方，禅出于南方。但是更早期的禅法应该是修禅，习四禅八定，这些有神通有成就的人都是在北方，比较典型的就是玄高和僧稠，僧稠这个人在北方的影响非常大。

在中国佛教历史上，禅宗从达摩开始，由六祖往后是大行于天下，但是在二祖三祖时期的很长一段时间，僧稠应该是我们中国人集体记忆中最关键的一个人物。有一个故事，陆修静道士不满意梁武帝兴佛，逃到了北齐和法师斗法。僧稠的一个徒弟把稠大师的袈裟扔到地上，陆道士用了种种法术怎么都搞不动。这样，佛教最终战胜了道教，致使北齐佛教流行，“国无两信，迄于周时隋初”。而且北齐禁止杀戮，因为当时北方战乱，杀生的事情特别多，僧稠在这方面有很大的贡献。

更早的佛图澄更是位神异僧，劝诫石勒石虎禁杀，通过神秘的法术神通来教化他们。佛教早期大都是禅定僧，后来禅宗大行于天下，开拓出了整个中国佛教复兴的繁荣景象。所以我们从历史来看，六祖大师确实是一个非常具有象征意义的人。

## 风动幡动

六祖在法性寺碰到印宗法师讲《涅槃经》。当时有风吹幡动，“一僧曰风动，一僧曰幡动”，议论不已。这个风动幡动的故事也是非常著名的公案。幡就是旗子，风吹幡动，到底是风在动，还是幡在动？没有风，这个幡是不能动的，但是没有幡风似乎也显示不出来。应该说风和幡同时在动，有风动幡就动了，有幡动风就动了，由幡可以看到风，由风可以看到幡，风幡同时动了。但是从争论的人来讲就是心在动了。这个公案开启了六祖大师真正的弘法之路，龙天护法种种因缘使他横空出世，是六祖大师真正弘传禅宗，大兴祖师禅的一个因缘。

“惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。一众骇然。”然后惠能就说不是风动不是幡动，仁者心动。惠能大师这样一说，“一众骇然”，所有的人一下子惊呆了。这个公案非常耐人寻味，为什么说：不是风动不是幡动，仁者心动？



如果是长期用对待或唯物的思维，会把眼睛看到的东西和我们的思维后面的个人本身，甚至我们的这个生命本身，隔得很开很远。比如说，认为眼睛看到的東西就是外边的东西，跟我没有关系。看到一块石头，看到山河大地，觉得它跟自己没有关系，我死了它还这样，或者说我不在的时候，它已经在那了。我们现代人也有这种习惯，当讨论这个问题的时候，我们往往会陷于风和幡、动和静、此和彼、被动和主动的关系之中。风和幡都是我们眼前所显示的一种相，实际上我们在讨论这个问题时是陷于眼前风和幡所显示的一种“相”里面了。

大家就都会这样想，这个问题像磁石把大家的注意力一下吸引过去，纠结不已，我们会陷入这样一种思辨的误区里面去，这是我们常有的一种现象。这个风动幡动也是这样，如果你纠结在风、幡、动、静等眼前之相和思维之理中，实际上是把整个都栓在这里边儿去了，那就可能会永远处于这种争论之中无休无止。

但是六祖大师很简单，他说：“不是风动不是幡动，仁者心动”。字面很简单，但是也可能产生误解。有人理解为风也没有动，幡也没有动，只有你的心在动，这样理解就把现象孤立开来了。实际上，风和幡都在动，但是风和幡为什么现这种“动相”呢？是因为我们的心在动。我们不能很偏地理解这句话，如果眼看到风吹幡动，却说风和幡都没有动，这都是幻象，根本就没有这回事，就是你的心在动。这种理解可能是把心和心的相割裂开来，实际上从某种意义上心和相是不二的。没有说风和幡真的没动，风也在动，幡也在动，但是风和幡动的原因，是由于我们的心在动。当你说风动的时候是因为你的心随着风在动，产生了风的这个“动相”；当你坚持说幡在动的时候，是你的心执着在幡的“动相”方面，所以说风动幡动，本质上都是心动，执着在风上或者幡上，都是你的心在动。

这个公案我们可以再去想一想，首先我们不能死板地看字面上的意思，为什么呢？因为如果你眼看着风吹幡动，却说没有这回事儿，那你实际上心里有一个不动的相；当你看到风动幡动，你说没有风动没有幡动，那么你的参照系是没有风的时候，幡也没有动，是风和幡的静相。所以当你看到风幡在动时说风和幡没有动，你是执着于它那个静相，不动之相，有这个比较才会产生这样

的一种想法和说法。从某种意义上来说，就是说风动幡动，风也在动，幡也在动，或者说不管是风动还是幡动，本质上都不是风和幡自己在动，而是我们的心在动，是“仁者心动”。这样理解可能更接近它的原意吧？当然这是一层意思。

当我们看到风和幡在动的时候，我们或者认为是风在动，或者认为是幡在动。但是风和幡也有不动的时候，风有静下来的时候，幡也有不动的时候，在没有风的时候幡就是不动。风和幡的动、静，两个都是相。风吹幡动，如果你的心执着于风，随着风而起舞，那你的心就执着风的动相，你就看到的是风的动相；随着幡来看，你就是看到幡的动相。但是，不管是看到幡的动相还是风的动相，都是由于我们的心看见了它，我们的心产生了这个相，执着于这个相。从本质上来讲，不管看到风动还是看到幡动，想到风动还是想到幡动，实际上都是我们的心在动，都是我们的心看到这个相产生了执着，产生了推理的这种执着。从这个意义上讲，风动幡动本质上是我们的心动。而不是说你看到风动时风没有动，你看到幡动时幡没有动，要把意思区分开来。

惠能大师说不是风动不是幡动，仁者心动。他既肯定了两个人又否定了两个人，就是说你们说得都对，但是又都不对。你说风动，实际上不是风动是你的心在动；你说幡动，也不是幡动是你的心在动，你的心随着风幡在动，所以说“仁者心动”。不管怎么说，两个“动”的是一个东西，都是你的心，是妄心幻相的一种现行。惠能大师当下破相显心，但是破相还没有显性，因为性是不动的，或者是动而不动的，就是没有动静之相的，他是破相显心，由外相回到人们的内心。所以早期的禅宗叫斥相显心或者斥相显性，就是“直指人心，见性成佛”。

如果说两个人的心在动，这两个人的心实际上是平等的，如果是平等和清净性显出来，那就是心中之性，或者心之本性显示出来，所以说不是风动不是幡动，仁者心动。当然这是从现象，从文字理上去说的。我们可以想象自己置身于一种场景，一起看到风吹幡，哗啦哗啦，看到风在动幡也在动，或者无风的时候看到风幡都不动，这时你怎么想？不是风动不是幡动，仁者心动；不是风静不是幡静，仁者心静。风幡都不动，那还有一个静相，有一个静心在这里。

在现实中我们的心随时随地都在动，就是睡着了，或禅定中我们的心也在动。当我们对境的时候，看到外边的动静之相，我们要知道动静之相和我们的心是连在一起的，本质上是我们的心在动，这叫唯识无境，三界唯心，万法唯识。就是说其实你看到的東西的时候，只是由于第八识种子现行，生起眼识，眼识的见分缘相分，是你心上的一种现相，但意识妄执看见了外在于眼识的东西。我们要这样去看。

更深层次上，如果说你真正对自己的心观照，不要说心和性，因为性的事很难说（实际上心和性是分不开的），我们单讲心。如果你对自己的心能够有所体悟和直觉的话，比如说当你看到一个东西，你知不知道你在看，你知不知道你在想，谁在想？是眼睛在看是心在看，还是谁在看？你知不知道你在听？有的人听得入神入迷了，但他不知道自己在听。这个是由所到能，反闻闻自性的一个过程。反闻闻自性，也可以反观观自性，反思思自性，“以思无思之妙，反思灵焰之无穷，思尽还源，性相常住，事理不二，真佛如如。”六根六尘包括识性，它的性是清淨的，心是千变万化的，但是心之性，心的本体是不生不灭清淨如如的。

以前有一个朋友，参访了一个很有名的师父，说他可以像六祖一样使人言下见性，不用语言可以一脚把人踢开悟，可以像六祖一样以心传心，看你一眼或者怎么样弄你一下，你就开悟了。当时是这样传说的。他传的方法就是，你听或者看时，静下来体会身中身、心中心、人中人。我只是把他的方法形象地说出来，就是你看时不要认为你在看，你要知道是你里边似乎有一个人透过你的眼睛去看，透过你的耳朵去听，透过你的大脑去思维，透过你的身体在动。

就像仰山的六耳猕猴公案，仰山问中邑洪恩禅师什么是佛性，禅师说：“比如说一个房子有六个窗子，里面有一个猕猴，外面有群猕猴。东边猕猴叫他，他就跑到东边去，西边猕猴叫他，他就跑西边去。”仰山反问他：“如果这个猴儿睡着了怎么办？你怎么叫它？”中邑跳下禅床手舞足蹈的拉着他说：“与汝相见了”。当时那个藏传大师传的法，叫你体会里边的人，就是说透过你的眼耳鼻舌身意来接触色声香味触法的这样一个东西。其实这个法是外道法，是最典型的印度教的修法，里边的这个神（人），实际上是灵魂是精魂，这是一个很大的误区。所以说，无量劫来生死本，痴人唤作本来人。为什么《心灯录》的湛

愚后来受到大家的诟病呢？就是因为他把这个“无位真人”认错了。临济祖师说“尔祇今听法者”不是你四大，能用你四大。他说当下孤明历历的听法之人，这是“无位真人”，知道者称之为佛性，但是稍微不注意的话，就把它看做识神，也就是精魂，所以这里边有很多歧路。

回到风动幡动这个公案，如果一个人对自己的心性有经验的话，可能一看就知道怎么回事。有的人可能听过无数次这个公案了，还不知道怎么回事，但是有一天他可能会突然明白：哦，原来不是风动不是幡动，真是仁者心动。也就是说，他似乎能当场看到那两个人的心在动，在大脑里边，在心脏里边，在什么地方动，他能看到那个人的心在动，他就不会被他们的语言带到风和幡那个逻辑、那个景象里去。他就似乎能现量看到这两个人心在动，你的心跟随幡在动，你的心跟随风在动，这是一种现量。但是“看到”的是他们的识心、他们的妄想，这点我要说明。你只有知道妄想才能够接近妄想之体，只有把牛抓住才能吃牛肉，如果逮不住牛，光看到牛的影子或者听到牛的声音，那没用的，逮不住牛你就骑不上去，杀不了它。

我说的这个就是心性，从究竟的意义上来说，就是我们的识心妄想，妄想的本性即是清净无碍。我们一定要知道妄想的本质，即妄即真，真只能在妄里边体现，你逮不住妄的话，另外去找真，即是你找到了别样的所谓的“真”，那只是你的妄想造作的另一个境而已，不过是个比较“清净”的妄想罢了，所以说逃离“妄”另外找到一个不同的“真”，不过是“仁者心动”而已。也就是说当我们在看一个东西的时候，你很激动的时候，你知不知道你激动的内容和激动的那个东西，那是你的心在激动。为这个东西激动，为那个东西激动，你激动不激动高兴不高兴，它都是你的心。所以，修行我们要看烦恼，佛性很难看到，你一开始就清净涅槃、佛性、一念不生，那种往往是幻想，而且会有很大的误导。而且刚开始修行可能比较烦恼，粗重烦恼就是你的心，是因为心认同了这个烦恼的相以后，你这个烦恼心就显示了。所以这个时候我们要通过烦恼来认识心，通过粗重的烦恼可能更能感受到这个心吧。

比如说你在生气时，不要去想生气的内容，不要在脑子里边想是跟谁在生气，在脑子里边跟他打架，想象着他大卸八块，想象跟他吵架；或者想象别人都在帮你，帮助你跟他吵架，想想他种种的不对。这样想你就卷入到相和事

里边去了。你会脖子很粗，脸很红，你会抱头，血液流得很快，身体也会发生变化。这样讲是把五蕴拆开来讲，实际上五蕴发动的时候，五蕴运行是混在一起的。就说你生气时，既有语言，也有脑子里的形象，也有你的推理、想象、情绪、身体的种种反应。五蕴是混在一起同时交互反应的，在这个时候你去体悟自性。

我们一开始不要去把明心见性、虚空粉碎想成是一个期待，那样是一个很大的误区。当然另外一种方法是通过修禅定，那个可能更麻烦。举个例子，现在看到外面有车在动，耳朵听到外面车流的时候，我们知道不知道是我们的心在动，我们的心在反映，这个很有意思。但这个再往深处分析，有很多更细的一些东西，但是因为再细的话，就成为另外一回事了。比如说我现在听到一些声音，起了分别心，是什么声音，觉得很吵或者我要躲，这时跟我当初听到声音的心又不一样了。首先是听着汽车声，然后又产生好多分别和情绪，这些都是另外一回事了。但是总的来说，心在动，这个妄心在动。但是从圆教的究竟义理来讲，也是真心之用，妄心和真心不可能分开。

“值印宗法师讲涅槃经”，六祖到法性寺时正逢印宗开讲《涅槃经》。印宗讲《涅槃经》是从文字和语言来讲，讲的是外在的一个相，一个理，常乐我净的理。但是六祖大师现场表演展示的是什么？他就是活的《涅槃经》，为什么？因为他展示的、用的和将要开示的是涅槃妙心。

### 行由品第一（8）

印宗延至上席，征诘奥义。见惠能言简理当，不由文字。宗云：行者定非常人。久闻黄梅衣法南来，莫是行者否？惠能曰：不敢。宗于是作礼，告请传来衣钵，出示大众。

## 不将佛法作人情

印宗法师也是非常厉害，能够有非常具足的善根因缘，遇到六祖大师。而且他非常有慧眼和信心，把六祖大师推出来。在禅宗历史上，我们透过历史现象，可以看到活生生的个人品格。

比如，有一天夹山祖师在堂上讲道：法身无相、法眼无瑕。座下一个人（道吾禅师）听了就笑了，他告诉夹山，你说的也对，但是你自己没证到，你



根本就不懂。夹山禅师立即下座请教一番，然后根据指点寻找船子和尚参访去了。夹山这样的人确实具有魄力，拿得起放得下，不虚伪不爱面子，他心里知道怎么回事。

还有像德山周金刚，他著有《青龙疏钞》注解《金刚经》。刚参访到龙潭禅师那里时，他很傲慢，说道：“久向龙潭，及乎到来，潭又不见，龙又不现。”我久仰龙潭的名字，到这儿了，却龙也没有看见潭也没有看见。意思是你大名鼎鼎的龙潭禅师，看起来也没什么了不起的嘛。龙潭崇信禅师说，“子亲到龙潭”，对，就是这回事儿，既然没有龙没有潭，说明你还懂得一点无相的道理，孺子可教。

有一天晚上龙潭禅师叫德山出去，“更深，何不下去。”德山礼拜而出，看见户外一片漆黑，“外面黑”，龙潭点亮烛火拿给他。他刚要接过来，龙潭突然一下把火烛吹灭了，德山于此大悟。第二天德山把他的《青龙疏钞》全部烧掉了，说“穷诸玄辩，若一毫致于太虚，竭世枢机，似一滴投于巨壑。”言语辩才和机巧心思，在真正的智慧心看来，无异于太空中的意思毫毛，深谷里的一滴水珠。他终于悟到：个人的造诣造化，后天习得的那种文字记忆的东西，简直就像太阳下面的灯光。

德山和夹山一样，是真正的求道之人，他们很能够决断地放下我执。

另一个很有特点的就是黄龙慧南祖师，早年跟着他的老师学了好多年深受器重，后来一位禅师（云峰悦禅师）点拨他，让他到石霜楚圆祖师处参访，说他原来老师的禅法是“药汞银”，只能供人把玩，一经煅就流散了，全不实用，慧南一听就用枕头去砸他，意思是说你怎么敢诽谤我的师父。

后来想想那个人跟我无冤无仇，他这么说肯定是有道理的，他就按照指点去参访了石霜楚圆，经过点化，才真正开悟得法。后来开堂，他跟“泐潭旧好”，就是以前江西的那些朋友们，彻底断交了，因为那些人认为他背叛了师门。

“吾爱吾师，但吾更爱真理。”在过去的封建社会，门派和宗派之见是很厉害的，但是象黄龙慧南禅师这样的，真是一点不俗，有大丈夫气！

黄龙禅师的高岸风骨，在另外一件事上也可以看出来。他因为寺院失火，蒙冤入狱，他为了不连累别人，自己承担了所有的罪责，在狱中经过六十多



天，饱受狱卒折磨。但是他出狱后告诉弟子：“我在狱，证《法华经》菩萨游戏 X83n1578\_p0678a06 | 三昧。经曰，菩萨游戏神通，净佛国土，心不好乐，呵 X83n1578\_p0678a07 | 小乘也。以其不能成就众生耳。”意思是说他在备受折磨的两个月里，真正体悟到了《妙法莲华经》里面的“菩萨游戏三昧。”他具体解释说，在禅师教化弟子的时候，一定要象狱卒对待烦人一样。严刑拷打，知道逼出所有的深藏的隐情。只有全部弄清澈了，才可以释放嫌犯令得自由。禅师教导弟子，或者弟子参禅，一定要毫不留情地彻底剿灭粗细妄想，才能真正得到心得大自在大解脱。这才是真正的菩萨慈悲，游戏三昧。

法眼宗的开创人法眼文益禅师，是类似的情况。他先是在长庆慧棱禅师那里参禅。这位慧棱禅师“棱道者”曾坐破七个蒲团，有一天卷帘大悟，感叹说：“万象之中独露身，唯人自肯乃方亲。昔时谬向途中觅，今日看如火里冰”。法眼在他那儿学了好多年，后来出去参访，碰到地藏禅师（罗汉桂琛），地藏禅师问了他很多，经过点化开悟。开悟之后法眼禅师开坛说法，当然他就认地藏禅师了，这是真正度化他的人。以前的首座就领了一帮人来挑战他，后来还是被他逐步地降服了。法眼禅师开堂以后，大概经过了好多年，他自己才“心猿罢跳，意马心歇”，就是说功夫真正到位了。好多年很多人都是抱着一种怀疑的态度去挑战他，一开始都是很不服气或者很怀疑，时间长了慢慢都接受了他或者说真正的认可了他，他的那个语录里面记载了这些事情。当时禅宗整个出现了很多弊端，法眼禅师有感于此写有《宗门十规论》，“宗门指病，简辩十条，用诠诸妄之言，以救一时之弊”。

所以说过去的祖师为了道，没有世俗之气，不以佛法做人情。他们不会轻易去给人家印证，看你长得好看你听话，看你给的钱多，然后就鼓励你，跟你说这说那，他们绝对不可能因为这个去认可的。如圆悟克勤碰到五祖法演一样，从师父来讲，他就是以真理接引弟子，但从弟子来解释，吾爱吾师，但更爱真理。

还有仰山祖师碰到一个人，三言两语就跟他彻底对上头了，那个人就呆了两天，说：“好，我以后走了，你多保重。”然后，他就很动容地说：“哎，你这样就去了吧，以后依旧珍重啊”。

古代那些道人之间的惺惺相惜是超越人情的，不会因为宗派之间，个人利

益之间，或者感情的纠结，甚至是面子上的问题，去做人情。绝对不是这样的，否则他就不可能真正开悟，不可能成为祖师。他们在求道和传道的过程中，实际上是超越了人情的。所谓超越人情就是说师父不会让你太自恋，师父不会以佛法作人情，就像神秀大师一样，五祖如果把袈裟交给神秀大师的话，那不是很好吗？历史上，六祖走后五祖这个道场很快就散掉了。

真正的传法是不讲人情的，他这个法从哪来的？从佛来的，从历代祖师来的，那当然他不可能因为个人的爱好随便的去传这个东西，所以说它是有标准的。就是说古人是不以佛法做人情，不会看面子，不会打折扣，也不会搞关系。当然如果仔细了解或者看一些禅宗的历史资料，也有互相介绍去认识某个高官政要比如某驸马，某官员，还会请某个名人贵族写塔铭等这类事情，这些事出自世俗的需要。但是在对待法的这个方面，真正的祖师大德大多是非常的超越。

我们看印宗法师也一样，首先他有慧眼有善缘。其次，他确实是有这样一种胸怀，不是以名气、宗派、影响力这些东西去看人。古人真正是求道，求道就会不惜生命去求。印宗他有这个眼光，所以他将六祖“延至上席，征诘奥义”，反复地询问。印宗法师讲涅槃经，肯定造诣很高，名气也不小。六祖接触的人在当时都是佛教教理水平很高的人，而且这些人又不执着于文字，是真正地想要悟入佛法的人。他“征诘奥义”，见惠能“言简理当”，说“仁者心动”，用非常简洁的语言准确地揭示出真正的佛法道理。

所以说并不是口若悬河就好，真正的佛法道理都是很简单的。特别涉及人跟人的交流，比如一个人去跟另外一个人解答问题的时候，有的人会分散他的注意力，有的人会直击要害。但是那一定要看对不对机。

## 如来禅与祖师禅

就像香严智闲禅师在泐山那里，他当年很受推崇，而且问一答十，对答如流，水平非常高。别人都认为他开悟了，他也认为自己开悟了，师父泐山似乎都说不过他了。有一次泐山就说你现在不要说那么多，“父母未生时，试道一句看。”你现在就想父母未生前也没有身体也没有嘴，你也发不了声，你把那个是怎么回事说一下。这下香严再说什么也没有用了，怎么讲肯定都不对，抵不住

生死。香严禅师多次请教无果绝望之余就走了，从此做个粥饭僧，就混饭吃吧。

后来到了一个地方，一边休闲一边在劳动，有一次扔了一块石头，“当”一下打到竹林里边竹子上，一下开悟了。作偈曰：“一击忘所知，更不假修持，动容扬古路，不堕悄然机，处处无踪迹，声色外威仪。诸方达道者，咸言上上机”。“一击忘所知”，“当”这一声把他所有的妄想彻底打落了，“更不假修持”，再也不在有为法上修持了。

泐山听到这首偈子后说可以了，仰山说不行，我要再考验一下他。仰山便前去见香严说，你那个偈子听起来确实很好，可是会让人怀疑你是后天意识造作出来的，不是自性流露，是你猜的。现在虽然老和尚说你对，大家都觉得你不错，我觉得你这东西还是不行，你要么再做一个偈子看看。

香严就说：“去年贫，犹有卓锥之地；今年贫，锥也无。”仰山说：“如来禅许师弟会，祖师禅未梦见在”，你这是如来禅，祖师禅你还没到位，还不懂。然后香严又作了一偈：“我有一机，瞬目视伊，若人不会，别唤沙弥”。我有一个办法一个窍门或者一个妙道一个禅机，“扬眉瞬目”，你不懂的话就去问旁边那个小沙弥。仰山这才放心，认定他确实彻悟了，于是便回去报告泐山道：“且喜闲师弟会祖师禅也。”

我们从字面上来讲，后代有人把所有的教下统称为如来禅，把禅宗所有的宗门称为宗门。也有把禅宗整体称为祖师禅，比如说拈花微笑，它是没有用语言。这样理解的话祖师禅和如来禅是两个概念。从禅宗历史文献来看，“祖师禅”这个名词从上述香严禅师的公案，从这个时候出现。如果我们根据这个背景来看，祖师禅其实是个方便是个窍门，但是为什么它的方便这么厉害，是由于它是开权而显实，为实而开权。它能够使人悟入，当下契入如来禅，当然这个如来禅指的是佛之境界和佛之知见了。从香严禅师这个公案来看，前面讲“去年贫，无立锥之地，今年贫，锥也无”，这就是见到空性这一面了，就是人空我空法空，天空地空宇宙空，基本上就是说类似“菩提本无树”这样的意思。后面说“我有一机，扬眉瞬目”，类似“何期自性，本自具足”的意思。他这里说他有一机，扬眉瞬目，意思是说禅在日常动用之间。不落于如来清净禅，不落于清净境相，而是动静不二的，活泼泼的。他能够在动用之间真正体

现出禅的本质。所以祖师禅是一种非常活泼灵动的东西，就是动静不二的种种方便。

印宗法师“见惠能言简理当”，语言简单，道理讲得准确到位，“不由文字”，就是说不是记问之学。《礼记》里面讲的“古之学者为己，今之学者为人”，过去的学者的学问是内化，是为了自己内心的修养，但是现在的学者学东西就是为了炫耀，为了给别人去用的，“学成文武艺，货与帝王家”，学的东西都是为了换钱换地位，为了炫耀。六祖是“不由文字”，不自记忆中来，换句话说，六祖的语言，是他当下自心、自性的天然流露。如同智者大师讲《摩诃止观》，智者大师是“说己心中所行法”，说的是自己心中的行持，他是把整个佛法融会贯通以后，得佛力加持而得三昧，在智慧状态中自性自然的流露。他说的就是他行的，说到行到，现量流露，就是他自己的经历，或者是在他当下智慧的一种现量境界中的说法。所以禅宗有个说法叫“称性而谈”，有的祖师得到自性智慧后讲法是没有格式的，称性而谈，往往真正有冲击力，能够进入人心。

## 阿姜查大师

像南传佛教的阿姜查，他是阿姜曼大师早期的最资深的弟子之一，影响力非常大。他在西方有两个弟子，一个是康菲尔德，一个是布里特，布里特写了一本《师父——与阿姜查共处的岁月》。据弟子们回忆，阿姜查有很多神奇的事。有一天，在丛林里边，阿姜查突然给他们说“你们把房子建高，以后有个子高的人来”。有人就暗示说他有神通，已经预知到几年后会有高鼻子蓝眼睛的西方人过来。有一个故事非常有意思，有个西方人正跟他女朋友热恋，在拜访阿姜查的时候，脑子里一直在想他女朋友。阿姜查就突然对他说：“哎，你在想你的女朋友了吧”。他吓坏了，他说这个大师有神通。当时他心情很郁闷很纠结，阿姜查就说：“这样吧，你女朋友不是很喜欢你吗？很简单，你下一次拉一泡屎晒干了，然后拿个信封寄给她，看她还喜欢不喜欢你？看她喜欢不喜欢你的粪便？”这个西方人大吃一惊，他想这个阿姜查大师怎么这样。这是一种不净观，阿姜查就是这样毫不留情地直接去开化他的这个弟子。但对于一个西方人来讲，找了这样一个大师真的是一种文化震荡（culture shock）。

阿姜查后来瘫痪了十一年，然后就圆寂了。十一年中不能说话，不能动，躺在床上，眼睛可以眨。弟子们都争先恐后伺候他，觉得这是一个培养福报的机会。他的弟子们回忆了伺候阿姜查的一些事情，说阿姜查有加持力有神通。他虽然不能动，但是有许多事情很神奇，他们感到阿姜查总是一直在设法教化他们，一再提醒大家时时刻刻观照自心（to be mindful）。有时候阿姜查在旁边躺着，他们在聊天，当他们失去念住的时候，就是聊天聊得忘了一切的时候，他经常会突然吐痰吐在他们中间，其实是提醒他们不要放逸。南传佛教讲时刻保持内观，就是不要失去念住。还有的时候他们刚给他换了尿布，然后大家心慌了急着想要干其他事情了，他就突然会继续尿一下，迫使他们停下来再换尿一次布。阿姜查以这个方式来提示他们保持念住。似乎他是故意的，在你不把他当回事不在意的时候，他就突然整你一下。弟子们说，阿姜查大师有神通，在显示无常，而且以不可思议的方式在度化他们。

阿姜查是一个实修派，我们看他讲的很多东西就是只讲修行，纯粹讲实修。他的老师阿姜曼最初是从林比丘出身，行最严格的头陀行。他的修行方法就是观人的毛发爪齿皮。据阿姜曼讲，他的这个修法是释迦牟尼佛时代，在某个村子里释迦牟尼佛给一群比丘讲的，他们是直接的真传。阿姜查也是这样一直跟随这个传统修行。当然他们还有一种修法是在心里念“Buddho Buddho（佛陀、佛陀）”，这个跟我们的北传的禅宗修法有一定的相似。北宗有一种方法，就是叫人深吸一口气，然后一直念“佛”这个音，念到最深处，然后定在这个地方，保持心得清净觉醒。北宗的这一种修行方法，和南传的念佛方法，源于原始佛陀时代的“佛随念”。阿姜查后来名气很大，很多搞学问的比丘僧看不起他，说他连四圣谛都讲不来，说法经常有口误，初果、二果断什么烦恼，这些基本概念都讲不清楚。阿姜查说整天研究那些是没用的，他说无常就像苹果，苹果掉下来刹那就掉下来了，当你的心感受到苦，苦已经成型了，要更细更深去观。有人问他有没有证到涅槃，说你为什么不说涅槃，不详细描述涅槃。他说你吃了苹果还讨论苹果的味道干什么呢？你吃饱了肯定不想再说了嘛。

阿姜查后来曾应邀到美国传法。他说针对西方人喜欢自由，不喜欢戒，对他们传法要善巧方便。应该一开始先叫他们修定，有了一点感受以后再继续讲戒讲慧，因为西方人注重感受。但西方人很聪明很认真，你叫他们按照这个方



法去修，他们马上有一种觉受，得到现法乐住，从而会产生信心。西方人很傲慢，讲定就可以慢慢地来教化、吸引和降服他们。南传中好多比丘是持银钱戒的，到了西方的现代社会，很不习惯。阿姜查的思想非常灵活，他说他年轻的时候为这个纠结了好久，背诵不了那么多戒，比丘戒多少条他背不来也吃不准。后来就知道了，戒在于心，观心就可以了。“能观心性，名为上定”（《涅槃经》），真正的戒是心性之戒。我们可以去看《华严经》的《梵行品》，李通玄大师强调《梵行品》所讲的就是真正的性戒，心地清净，是自性戒，不二之戒。就是说虽见染污善恶，而于第一义谛不动摇。这刚好就是六祖大师禅宗里面所讲的这个观点。

阿姜查到美国后，也有很多泰国和缅甸的大师也被请到美国去。因为有的人是一直守银钱戒，会很麻烦，来去需要一帮子人来伺候，要什么东西都要叫别人去帮着弄，卡也要别人拿着，很多东西都要别人拿，好多戒律要守。女性坐了的椅子他不能坐，或者在若干时间之内不能坐，这些戒非常细。阿姜查就认为不合适，他说这样给别人造成那么多的不方便，这实际上就是不合戒律，有的事就要变通，实际佛祖也是在方便制戒。如果有兴趣，可以去网上查一篇文章题目叫做“黑衣人得天下”，在南北朝时很长时间僧人穿的是黑衣服，后来变成了黄色的僧装，到明代的时候对于僧装的颜色、样式又有了新的规定。僧装的样式、颜色，以及僧制、戒律、仪式等都经历了历史的变化。有的人说我们看到的僧服是释迦牟尼佛时代的，这不见得，因为过去也还有穿黑衣服的。北魏时期的僧人都穿黑色的衣服。因为当时曾经有民间谶语传说，将会有黑衣人得天下，北魏的皇帝害怕真的有黑衣人夺取天下，就强迫僧人穿黄衣服，才把僧装改了。所以我们要懂一点历史，才不会太着于相。阿姜查后来听到别人讲《六祖坛经》以后，说这东西非常深奥，你们按我的方法好好修就会懂得。

印宗法师说：“行者定非常人，久闻黄梅衣法南来，莫是行者否？”行者肯定不是出家人的身份了。要知道六祖从当年五祖黄梅那个地方出来已经 15 年了，所以在江湖上肯定有好多传言吧。他说“久闻黄梅衣法南来，莫是行者否”，早听说五祖袈裟传到南方来了，看你出语不同凡响，难道是你啊？惠能曰：“不敢”，确实是惠能。印宗于是作礼告请：“传来衣钵出示大众”，请把袈裟给大家看一下吧！六祖就展示了袈裟。





道理。并不能说你有功夫，腿厉害了，你的心性就开悟了，腿厉害但是人死了或腿受伤了那个厉害也就没用了。禅在心不在腿。

当年有个人写了“参禅日记”给南怀瑾先生，其中讲他的腿如何难受，南先生有个妙批。他说：“哪得功夫与腿争！”哪有那么多心思和腿去打架呢。就像磨砖不能成镜，练腿怎么能成佛呢。禅宗的宗旨和本身，是开发自心自性的智慧。智慧是定慧不二、心境不二、善恶不二，是不生不灭的涅槃妙心。种种方便都是指向这个东西，种种妙用也是指向它的妙用。所以说，没有秘诀，不注重禅定。但需要注意的是，并不是说完全不需要修禅定了。我们千万不能说禅定没用，这也是不对的。禅定有助于体悟心性。

印宗问“何不论禅定解脱”，佛教不是讲戒定慧嘛，为什么不论禅定解脱呢？从中国佛教的历史的大视野来看，中国佛教的修行实践，到了六祖时代，产生了一个历史性的转变。从达摩开始就传来了禅宗特有的顿悟心性的法门，但是一直没有兴盛。反而是四禅八定的“（从）禅定（而）解脱”的法门是实践的主流。比如玄高、僧稠等，著名的大师，都是修行四禅八定获得成就的。达摩所传的禅法，经历了几代宗师艰苦的传承，到了六祖惠能时代，才大放异彩。由于受到种种的限制和打压，前几代禅宗只能较小范围、有限影响、秘密地延续，到六祖这里才把禅宗的心印彻底讲给天下人。

为什么呢？在前几代人们的记忆中，在整个民族文化和佛教的集体记忆中，最核心的东西，是四禅八定代表的佛教的修行。翻译经典是另外一个方面。震动社会信众和政治领袖的佛教人物，像佛图澄、玄高、僧稠都有极高的禅定功夫和惊世骇俗的神通。特别是僧稠，他是早期禅宗里面非常核心的一个人物。他的禅定功夫和神通驰名于当世，比如说山中两虎交斗，他化解开了；北齐文宣帝想杀他，他于定中事先知道，就在路口来等他，说如果你杀了我的话，恐怕对佛法不利；在北魏因他的影响提倡戒杀戒肉吃斋。更重要的是，他和著名的道士陆修静坐禅斗法获得了成功，为佛法赢得了政治上的生存和发展空间。由此可以看出，在六祖以前的佛教集体记忆中，是四禅八定代表了佛教的修行。

禅宗自达摩祖师传来到了六祖这里，六祖说禅宗是“不论禅定解脱”。我们从印宗的问话来分析，虽然他在讲《涅槃经》，但在他心目中禅定解脱是非常重要的。

要的。禅宗北宗也讲禅定解脱，也讲坐禅，每天都要坐禅。《坛经》里面很多地方讲到这个问题。神秀大师的禅法，叫“净处看净”，就是在清净处再去看清净，在最清净的身心处再继续净静。僧稠大师修的是不净观、白骨观这一类的，他四禅八定的功夫非常高，往往一入定就是几天几个月。

## 不二之自性

印宗问六祖“何不论禅定解脱”，为什么不说禅定解脱呢？惠能说“为是二法”。很多地方都讲到二和不二的问题，《维摩诘经》也讲到不二法门。惠能说因为这个是二法，不是佛法，佛法是不二之法。

为什么说禅定解脱是二法，不是佛法？不二之法究竟是什么？惠能大师对印宗说，你讲《涅槃经》，应该知道“佛性是佛法不二之法”。我们看到六祖大师在这个时候就了解《涅槃经》的内容。在《坛经》最早期的版本里边有记载，说六祖在拜见五祖之前，曾经跟村里有个叫刘志略的人学过涅槃经，在通行版本的《坛经》里面是把故事情节移到后边了。

六祖说法师讲《涅槃经》，就讲到佛性是佛法不二之法，“比如高贵德王菩萨”。六祖大师对《涅槃经》的义理和内容非常精通，他可以信手拈来讲说“不二”，比如说“高贵德王菩萨”，就是南本涅槃经里面第十九到二十四卷的章节提到的菩萨名字，全称叫“光明遍照高贵德王菩萨”。

“高贵德王菩萨白佛言”，他请教佛一个问题：“犯四重禁，作五逆罪，及一阐提等，当断善根佛性否？”四重戒就是杀盗淫大妄语四戒，犯之得极重罪。大妄语是未证言证，或者攻击诽谤佛法、诽谤圣人。未证言证是说自己是某某化身、自己明心见性、自己证到了什么果位。有人以为自己证了，那是自欺欺人或者自害害人。有人为了名闻利养故意这样说，那就更糟糕了。五逆罪就是杀父、杀母、杀阿罗汉、破和合僧、出佛身血。犯四重戒和五逆罪是非常严重的罪，也是犯了性戒，犯了就逃不脱的。还有一阐提，就是断灭一切善根的人，不信佛教的人。

犯四重戒、作五逆罪及一阐提等这些人，“当断善根佛性否？”这类人是不是断了佛性、断了善根？高贵德王菩萨在《涅槃经》里就这个问题问佛，佛的回答是：“善根有二”，所谓的善根有两种，“一者常，二者无常，佛性非常非无

常，是故不断，名为不二。”非常非无常的佛性是不二。“一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。”善根有常有无常、有善有不善，佛性非善非不善，这叫不二。

“蕴之与界”，五蕴十二处十八界是凡夫的身心世界，“凡夫见二”，在凡夫看来蕴和界是两个，就是我们看我们和外部的世界以及他人都是两个，是分割的、对立的、不一样的。“智者了达”，但是智者的智慧通达他们的本质，“其性无二”，知道蕴和界具有同样的本性，“无二之性，即是佛性。”

后代有人说：“无情说法”，到底无情有没有佛性？我们从《坛经》就可以看出，六祖的解释就是无情有佛性。蕴和界包含了内在和外在的东西，界是眼耳鼻舌身意、色声香味触法和眼识耳识鼻识舌识身识意识，就是六根六尘六识，现代语言讲就是主观和客观，五蕴也是如此，包含身心世界。蕴和界实际上在智者看来，都是具有佛性，是无二的，也就是说佛性遍一切处。天台宗讲一色一香无非中道，众生本具佛性，也讲一切法悉有安乐性，所谓安乐性就是涅槃性，常乐我净性。

这段话非常重要，禅宗的性是什么呢？前面讲“惟论见性”，因为禅定解脱是二法，见性就是见涅槃经里面讲到的佛性。佛性是不二之性，不二的意思就是说不是断不是常，不是善不是恶，不是修不是不修。在《坛经》后文提到武则天派薛简代表皇室及京城学道者来向六祖请教，问如何以智慧明灯来破除心中的黑暗，六祖指示心要说“明暗是代谢之义”，有明就有暗，佛性实际上是不明不暗。

六祖在很多地方的回答，我们如果仔细去读，前后是非常一致的。六祖在任何地方的回答核心的意思都是一模一样，在很多地方都是讲一个东西。讲不二之自性，讲涅槃妙心。佛性就是自性，是不二之法。如果说禅定解脱，那是二法，因为修禅定是有一个修的心，有一个修的对象，有一个修的状态的变化，这就是二法。但是从禅宗的心性来讲，你修不修，你修的开始，修的中间，修的结果，都是同一个心性的种种变相而已，心性本身又是清净的，我们要从这个角度去理解。

佛性是不二之法，非善非恶非常非不常，这是不二之佛性，不二的佛性非善非恶非常非断。六祖刚出山，就借用《涅槃经》来讲这个不二之法，目的是

说明心性的问题。因此我们要明白，禅宗不能以定为禅，禅宗之禅非禅定之禅。

太虚大师有一篇文章也讲到这个问题，他说禅有多重含义，包含了等持、等至、静虑这样的意思。中国的禅宗实际上是思维修，是一种智慧的现量的活动或展示。不能够以定为禅，因为以定为禅就有变相，禅定功夫越深，神通越大，感应越多，相越多，当然执着和愚痴也会更加显现出来。甚至会出现一种错认，把第四禅误认为开悟，或者变成功夫论。有人说呼吸停止了脉搏停止了，就是禅的境界。有人说开悟的人看世界，就像戴个透明眼镜，看见山河大地一片光明。这些都是对禅的误解，把禅定和禅宗的心性智慧混为一谈。他们所说的，是心的变相，是禅宗的智慧所要超越的妄想。

吸毒的人会看到很多幻相。为什么有人喜欢吸毒？因为吸毒以后在致幻的状态中，可以达到心想事成。想要什么有什么，想飞就飞。据资料介绍在那种状态下，看一切东西就是光影世界，非常真实，比我们看的 3D、4D 影片还清晰，但是一旦从那种状态中出来以后人就非常沮丧。禅定中看到的各种景象，是心的变幻。所以说不能够以定为禅。

当然，修禅定也是很有用的，不能说不好，只是不究竟。应该定慧双修。因为我们太散乱，需要有点禅定的功夫和基础，这对身心清净是很有益，对我们体悟禅宗也很有帮助。我们不能够走极端，但是对禅宗本质的认识要正确。禅宗的禅是什么，不是不吃不喝，不是辟谷多少天，不是做了一个什么梦，突然明白了一个道理一个心结解开了，不是虚空粉碎大地平沉，不是见山不是山见水不是水，等等。如果把这些功夫状态，也就是我们心里的一种变相，定中变相，认为是禅宗的境界，这个是非常不符合禅宗本质。有很多人解公案，就是以禅定状态来解释，这是一个很大的误区。

**印宗闻说，欢喜合掌，言某甲讲经，犹如瓦砾；仁者论义，犹如真金。于是为惠能剃发，愿事为师。惠能遂于菩提树下，开东山法门。**

不二之性就是佛性，非善非不善非常非无常，因为六祖用涅槃境界，印宗法师肯定对《涅槃经》非常熟悉，他本人就是涅槃师。“印宗闻说，欢喜合



掌”。即使六祖大师言简意当，不由文字，但他解释的时候还是要用《涅槃经》来解释。所以说宗和教一直是通的，真正通宗的人必然通教，真正通教的人，大开圆解的人，必然也能够知道一点宗门的奥妙。早期达摩祖师就传《楞伽经》印心，再往后才是《金刚经》。有的人老是说不立文字，他说这句话就是个文字，他是着了一个文字相。有的人说《金刚经》讲一切法都是佛法，这句话对吗？我说是错的，也可以说是对的。一切法都是佛法，换句话说，一切法都不是佛法，这句话也是对的，因为这句话也包含在“一切法”里面。

印宗闻说，欢喜合掌，言“某甲讲经犹如瓦砾”，我讲的就像瓦砾一样，“仁者论义犹如真金”，你讲的太好了，字字金玉良言。言简而理当，把风动幡动这些都讲透了，这才是真正的通宗通教的大师。

“于是为惠能剃发”，光孝寺有一个瘞发塔，据说后来把六祖剃度的头发埋在那个塔下面了。那个塔确实是很好，加持力很强，闪闪发光。“愿事为师”，印宗要拜他为师。我们可以看到印宗法师是个非常真实的修行人，真正的追求心性，他能放下架子，虚心地去听六祖讲法。印宗法师不会因为六祖是个行者没有多少资历和文化而拒绝他，他就是个识货的人。多年渴求真正地佛法，听到六祖借用《涅槃经》解释心性以后，一下就解决了他的问题，然后为六祖剃发，拜六祖为师。

“惠能遂于菩提树下，开东山法门”，光孝寺有颗菩提树，是智药三藏初到中国时带来的。六祖到的这个光孝寺，就是 170 年前智药三藏到过的地方。智药三藏后来带他的徒弟又到了宝林寺，就是现在的南华寺。智药三藏当时在宝林这个地方，他说此地风水好，一百多年后应该会有圣人在这里出世。当地官员就听从他的话，建造了宝林禅寺。后来智药三藏觉得自己不配这块圣地，于是在离宝林寺大概几十公里的地方建了月华寺并住锡那里。惠能就在菩提树下，开东山法门。六祖大师先在光孝寺，后来又曹溪南华寺，即宝林禅寺，大兴禅宗。因为四祖、五祖都在黄梅双峰山的东峰营宇传法，所以叫东山法门。

惠能于东山得法，辛苦受尽，命似悬丝。今日得与使君官僚僧尼道俗同此一會，莫非累劫之缘，亦是过去生中，供养诸佛，同种善根，方始得闻如上顿



教，得法之因。教是先圣所传，不是惠能自智。愿闻先圣教者，各令净心。闻了，各自除疑，如先代圣人无别。一众闻法欢喜，作礼而退。

惠能从五祖那里得法，辛苦受尽，命似悬丝，而今天有幸“与使君官僚僧尼道俗同此一会”，肯定是我们往世历劫的因缘，也是过去生中大家一起供养诸佛，在佛前种下善根，所以才有今天的因缘，跟大家分享禅宗的无上法门，顿悟佛性。“得法之因”意思是我们有这样的得法因缘。

“教是先圣所传，不是惠能自智。”禅宗这种教法是先圣所传，是由释迦牟尼佛一直传到达摩，一直传到六祖，不是惠能自己的东西。“愿闻先圣教者，各令净心”，如果要听从释迦牟尼佛传的真正的佛教禅宗法门，希望大家清净自心，专心一意地去听，不要胡思乱想，不要散乱。“闻了，各自除疑”，听了以后，大家各自用这种正知见来解除心中的怀疑、疑惑，“如先代圣人无别”，现在听到的这个法和过往的圣人传的法是没有什么区别的，“一众闻法欢喜作礼而退”。

## 般若品第二

(1)

### 六祖的第一课

次日，韦使君请益。师升座，告大众曰：总净心念摩诃般若波罗蜜多。

第二天，六祖升座，告诉大众“总净心念摩诃般若波罗蜜多”，让大家一起静下心来，共同念“摩诃般若波罗蜜多”。我们看实际上这是一种仪式，可能是六祖大师带大家念，或者大家一起念“摩诃般若波罗蜜多”一段时间。这是早期禅宗，或者不仅是禅宗，就是早期佛教的一种修行方法。口念“摩诃般若波罗蜜多”，就像我们现在念“南无阿弥陀佛”一样。

这种修行方法在《摩诃般若波罗蜜经》里边有，比如说有人到战场上或者在旷野里遇到狼虫虎豹，如果他心里或者口里念诵“摩诃般若波罗蜜多”，就像念咒，能够遇难呈祥逢凶化吉，解决很多的问题。这个方法的来源是《摩诃般若波罗蜜经》。

《续高僧传》卷二十六记载，四祖司马道信大师在吉州，教百姓念摩诃般若波罗蜜多，吓退了围困吉州的贼人。吉州就是现在江西的吉安，在隋朝大业13年（公元617年），他到吉州的时候，群盗围城70多天没有解围，泉井干涸，兵粮尽绝。刺史叩头请教如何退贼，道信说，“但念般若”，于是全城同时合声念诵摩诃般若波罗蜜多。不久盗贼远远看到吉州城上方有神兵守护，“大人力士威猛绝伦”，群贼即散。公元611年（大业七年），广济县久旱不雨，稻田龟裂，饥民遍野，道信大师率僧侣大众念《楞伽经》和《般若经》祈雨。同时，他发动当地老百姓砍柴晒干点火燃烧，使烟雾弥漫至天空，迫使冷空气下降，一个星期后，大雨倾盆。这个办法，听起来有点象古代朴素的“人工降雨”法。

禅宗般若通性宗和相宗，相宗就是唯识如《楞伽经》之理，性宗是般若经的思想。这就是太虚大师讲的双轮，佛教的两个轮子，两个翅膀，一个显有，一个显空；一个是性，一个是相；一个由弥勒开启，一个由龙树开启。太虚大师赞叹六祖讲法，他说六祖讲法非常的高明，他是空有不二，空有双融。从道信禅师的故事，可以印证一点，即禅宗早期是用《楞伽经》印心，同时也重视般若经。《楞伽师资记》记载了早期禅宗祖师的语录。四祖大师有一篇《入道安心要方便法门》，开头就说：“我此法要，依《楞伽经》诸佛心第一，又依《文殊说般若经》一行三昧。”还讲到念佛，说念一佛即是念无量佛。所以我们看般若、净土、华严，还有唯识和禅宗都是一致的，不过禅宗就是用所有东西来直指人当下的心性。对禅宗来讲，所有法门都是一个方便，所有的方便都指向一个东西，就是心性。

当然禅宗也用其他的方法来开发学人的自性智慧，禅师们创造出的种种方法逐步演变成所谓的文字禅、老婆禅、枯木禅、默照禅、话头禅、公案禅，还有机锋禅等等。每个禅法都有它的对治和方便，祖师们是在不断地突围，不断地创新，努力保持禅宗的鲜活性，希望用更多的方法来点化众生。但是很可

惜，创造的禅法不久就会变形，而且往往被死死地执着，成为宗派之见。在唐代宗密的《禅源诸诠集都序》里，他当时已经指出这个问题了。实际上五家就是一家，临济宗、沩仰宗、云门宗、曹洞宗、法眼宗等各家，本质上有什么区别吗？难道临济宗开悟跟沩仰宗开悟的不是一个东西吗？难道禅宗开悟的东西、祖师开悟的东西和佛睹明星而见的道不一样吗？肯定是一样的。教有差异，这是权；而实是一个东西，开权显实。

种种的方便，其实是针对了不同的根基和根性而言。历史上祖师门庭之间也是互相有交叉的，比如说百丈怀海下面出了临济宗、沩仰宗等，石头希迁后面出现云岩昙晟，再后面有曹洞宗等。这些各宗各派不过就是在方法、表现形式和方便上有所差异。所以后代就出现了很多总结性的著述，比如《人天眼目》、《五家宗旨纂要》。但经过总结的禅法，实际上它会显得很程式化，很固定化，也不见得对。不过可以从中看出禅宗形式上的一些流变。由此我们可以看见宗和教的关系，祖师的悟境肯定和经典是相通的。祖师们也不妨用经典作为他的方便来传法度人，比如四祖道信在吉州解围的时候叫大众念摩诃波若波罗蜜多，就是一个例子。

六祖告大众“总净心念摩诃波若波罗蜜多”。一方面这是一种修法，另外一方面，禅宗就是般若的一种活学妙用。当然禅宗也涉及到比如说《涅槃经》佛性的问题、《楞伽经》三身四智的问题。但是总的来说，禅宗就是讲自性，不二的自性，涅槃妙心。

六祖真正对众开示，作为一个法师的身份开堂讲法的第一课就是般若。他让大家“总净心念摩诃般若波罗蜜多”。《坛经》总共十品，行由品第一，般若品第二，我们从文字来看，他的第一课和最后所传都是心性的主题，这是从本质上来讲。从形式上来讲，第一课就是讲般若，念般若。他说“善知识，菩提般若之智”，般若就是智慧，菩提般若的智慧就是我们心性本具的智慧，就是我们的佛性，也就是《法华经》讲的佛之知见。“菩提般若之智，世人本自有之”，我们每个人内心都有般若智慧。但是智慧无形象。你不能够把般若等同于功夫境界，比如在心里面看到一个明点，或者白菩提和红菩提上下融合，然后这个地方再有多少瓣莲花开了，般若智慧怎么会在这里面关着呢？那是有为有相法，不能够把佛性智慧纯粹用功夫状态和内观的境界来理解。

## 印度教的修法

比如三脉、七轮、拙火（昆达里尼）完全是印度教的一套行持，它的学问研究和内证境界最高的也是印度教。印度教有非常完整的体系，他们的大师有很多的感应和神通。如果一个了解印度教的人，看到其他宗派提到这些方法，可能他会觉得不正宗，因为都不如他们的完备。印度教的修行有好多奥妙，比如说三脉七轮对应的精神体，金色光明体从上往下怎么下来，从下往上怎么上来。然后每个轮子里边就像一个高速旋转的磁盘，就是我们以前放的那个光碟，磁盘高速旋转，里面还有声音，还有颜色，“精神体”会从这个地方往上往下移。然后包括腿上还有轮，他的腿上会画一个动物，比如说蛇，代表着不同的界。所有的脉轮也和整个宇宙连接。人身下面还有七个轮，头顶还有七个轮，上下移动聚合。所以印度教的东西更加完备，也更加复杂，从功夫修行而言，也可能更加有效。

但是在西方文化里，往往把印度教、基督教、佛教里的超越性体验全部混在一起了。比如说开悟这个词 enlightenment 已经和 realization（自我实现）成为一个通用的词了。Realization（自我实现）这个词，潜在的意思，是有一个“我”，而佛教是要破除我执的。流行语中，每一个宗教的圣人，或者达到神圣境界的人都叫开悟者。所以说在这个文化的传播过程中，在当今的流行文化中，很多宗教的一些本质和体系性的东西都已经碎片化了。特别是有的人在跨文化的语境中很喜欢把不同的宗教融通起来去讲，这样的话，实际上就使各个宗教的本质缩水了，许多教义也发生了变化。比如说一些美国人或者欧洲人，就像那个很有名的《当下的力量》的作者埃克哈特·托利，他的悟境实际上是属于印度教的。这些人会把自己的体验和体会完全用佛教的术语描述出来，然后反过来再回流到中国。通过翻译成书，通过国际组织机构，通过读书会、研讨会这些形式进来。进来后大家觉得他们的观点好像非常现代，非常新鲜，甚至感叹：原来佛法人家早就有了啊，还这么现代！但是实际上他们的东西和佛法有很多本质的不一样。

真正要了解佛法，应该首先回到佛教的一个基本常识——三法印。你想长寿，你想永远健康，这是不可能的。生命是无常的，生老病死无人可免。有形有相的东西肯定会磨灭，我们要面对这个现实。但是正是因为无常，我们才可

以放弃，才可以超越它。我们的心念、烦恼是无常的、无实体的，它自然会过去，会自生自灭。当你有这种观点，你的执着就会减轻，我们首先要从这个角度去看问题，然后再去讲心性。很多人受到各种流行的灵修理论的影响，把心性理解为一个永恒的、不变的、自足的东西，好像开悟了就神通具足，公案全部看懂，所有烦恼一下就没有了。什么都知道，前知一万年，后知一万年，等着别人印证等等，把这个东西想象得非常具有戏剧性。实际上这些想法，我觉得是一种妄想。如果有人宣扬这样的“禅宗”，吸引大众，这就是“贱卖”，低价出售。这是拿佛法做人情，把佛法的概念、境界变成一种技术去推广，引起人无限的遐想和贪心。

人的天性都很自恋，我开悟我就成一个宗师了，我开悟我就能解决所有问题了，人们希望这样去“解决问题”。但是佛法讲的菩萨道是智和行，就是因和果的统一。当然，佛教确实有一个最简洁最省心的方法就是，比如说净土宗、华严宗、法华经讲到的，真正的自他不二。因就是果，即因即果。因该果海，果彻因源，因果同时，自他不二，这样一种修行应该是最上乘的一种修行方法。六祖说“总净心念摩诃般若波罗蜜多”，念这一句就是总持这一句的智慧，这也是即因即果的。

## 般若品第二（2）

### 迷悟之间

复云：善知识，菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识，示导见性。当知愚人智人，佛性本无差别。只缘迷悟不同，所以有愚有智。

每个人都有般若智慧，但是因为我们的心迷，迷于什么呢？迷于财色名食睡。迷于世间八风，利衰毁誉称讥苦乐，迷于我执和法执，不能自悟。“需假大善知识，示导见性。”

严格来说，世人没有善和恶，只是迷和悟的问题。因为善也是迷，如果执着于善迷得更厉害，时间长了也变成恶了。有种说法，当你和魔鬼搏斗的时



候，哪一天不小心你也变成魔鬼，因为你必须比魔鬼更凶。当你在凝视深渊的时候，深渊也在凝视你。千万不要被深渊的眼神把你的灵魂吸进去。

众生迷惑，需要借助于大善知识的开示引导见性，见自己的自性智慧。“当知愚人智人，佛性本无差别。”愚痴的人和智慧的人佛性本无差别。下下人有上上之智，上上人有没意智。前面六祖讲的，欲学无上菩提，不可轻慢初学，不要以貌取人。

严格来说佛界如、魔界如，二如为一如。迷人与愚人是从相上讲的，从性上看，佛界和魔界两个都是真如体性，魔也有佛性。吃唐僧肉的妖精也有佛性，妖精为什么渴望吃唐僧肉？虽然他不懂佛性不生不灭，但他还是觉得这东西好，他想提高自己。可是他提高自己是提高自己的无明执着，他希望自己健康长寿，甚至能有更大的法力，他追求某种好的东西。只是找错了方向，用错了方法。

如果用佛教里的平等之理来解读《西游记》，可以说那些被孙悟空打死的妖精，很多是善根很强的。有的是文殊菩萨、观音菩萨的坐骑，有的是某个仙人道人的弟子和护法乃至宠物，大多都有来头的。有的甚至可以看做是一种化现。一些妖魔被孙悟空打死以后，实际上是被他度了，他的元神回归了本位。如果妖魔真的懂得佛性，不执著于生死，他实际上就被度了。

“只缘迷悟不同，所以有愚有智。”智慧和愚痴的差别，就在迷悟之间。迷悟之转变，在于时节因缘，禅宗里面经常讲时节因缘。香严禅师一击忘所知，这就是他的因缘。

吾今为说摩诃般若波罗蜜法，使汝等各得智慧。志心谛听，吾为汝说。善知识，世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱。口但说空，万劫不得见性，终无有益。

“吾今为说摩诃般若波罗蜜法”，六祖说现在开始给大家讲这个智慧之法。我们说禅宗是什么法？禅法是心性之法？是万法唯识？还是佛性涅槃？六祖讲我给大家开示的是摩诃般若波罗蜜法，就是说大智慧到彼岸之法。六祖本来就因《金刚经》开悟，应无所住而生其心，何期自性，本不生灭。所以般若是非常

重要的，是不共法，是佛教的核心。我们有机会要把般若经深入的、反复的读诵、受持。六祖给大家讲摩诃般若波罗蜜，“使汝等各得智慧。志心谛听，吾为汝说。”使大家开发智慧，请大家仔细听。接着六祖说，世人缺乏智慧，只是一天到晚在口里念诵“摩诃般若波罗蜜、摩诃般若波罗蜜”。如果不从自心去体悟，那么这样的念诵，作用微小。犹如画饼不能充饥，念叨着食物的名字，而肚子里然空空。如果每天只是把“般若、智慧、空性”等词汇挂在嘴上，不断地念念有词，这样的人徒劳口诵而得不到利益，千万亿年也不能明心见性。

**善知识，摩诃般若波罗蜜是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻如化，如露如电。口念心行，则心口相应。本性是佛，离性无别佛。**

摩诃是大，摩诃般若波罗蜜，意思是大智慧到彼岸。但是“此须心行，不在口念”。我们要在内心去行持，不能光在口上念“摩诃般若波罗蜜多”。只在嘴上念，在心里面不行那就不行。

后面讲到中乘、小乘、大乘，大乘人就是说依法修行者，闻法而修行。中乘小乘就是整天口念心不行。不是说你念一遍两遍，画个圈顿个点计数，然后说我已经把某个咒念了多少遍就万事大吉了。这样的人期待着由量变到质变，期待自己一下能得到某种利益。那实际上是有为法、有相法，是有求法、有执着法。“此须心行，不在口念”，也就是说我们要开发自心内在的智慧来指导自心的行持，不是说仅仅嘴里念着，而不去反观、不去改善、不去开发自心。

“口念心不行，如幻如化，如露如电。”有的人念了一万遍总觉得还不灵，怎么还不灵验呢？为什么有的人能言下顿悟？因为口念心不行实际上也是个有为有相法。

“口念心行，则心口相应”，三密相应就是身口意三密相应。言下顿悟，就是当下三密相应。我们相应的是什么？我们的本尊就是我们的自心自性佛。我们的自心自性佛通于阿弥陀佛，通于法界佛，通于释迦牟尼佛，也通于毗卢遮那佛。我们的自心自性佛和诸佛是一个佛，我们内具的智慧功德知见和他们是一样的，是通的。所以说我们的本尊就是我们的自性。

如果你说我的本尊是毗卢遮那佛，是阿弥陀佛。你真能相应的话，那就是这样，那是更保险，更稳当的一种本尊。记得一个前辈老师说真正的密就是心性，无上密就是心性之密。

“本性是佛，离性无别佛。”这就是我们的心行，心中的行持和内心的智慧相应。念念相应，这就是心境不二。离开我们的自心本性没有其他的佛，没有其他的佛就是没有外在的佛。

## 禅净一如

如果执着于字面的意思，离性无别佛，以为禅宗和净土就不一样了，以为这个说法就否定了阿弥陀佛。那就大错特错了！我们去读《净土十要》，就知道这里面说我们的本性就是佛，阿弥陀佛也在我们的本性之中。不要被十万亿佛土这样一个相迷惑了，相（十万亿佛土之外的极乐净土相）不是还在你心里面吗？它也是我们的妙明真心中所显现的相，也是我们的般若真心中显现的相。

《净土十要》里妙叶禅师在《宝王三昧念佛直指》中大力斥责以“缘影心”的妄想理解“自性弥陀”，所谓“缘影心”就是第六意识。这个妄想心是生灭法，并不是真心。“缘影心”之外的净土，才是我们的真心净土。有人以自己的肉身为核心为坐标来衡量一切，认为心就是在胸口这个地方，心里面有个明点或者明点上还有一个微细心风，更细的一个像马尾巴一样细的一个东西。见到那个就是见到法身。死的时候地归地，水归水，或者地水火风互融，然后那个明点回归本位。这种说法当然不对。

“离性无别佛”这个道理在《彻悟禅师语录》里讲的非常清楚，实际上就是说我在佛心中，佛在我心中，以佛心中之我念我心中之佛。自他不二，往生和未往生是不二。生和不生，现在和未来是不二。这才是自性智慧，这是念念常寂光，步步莲花国，念念光光相照，步步踏着无生。

所以说，我们千万不要执着于文字，肤浅地理解“本性是佛，离性无别佛”。请问性在什么地方呢？你说性就在我这儿，我现在想它就有，不想它就没有。那实际上你是错认妄心，痴心妄想。西方净土这样一个遥远的相和遥远的距离把你吓懵了，其实无论多么遥远，净土在心性中就是一念顿现，就像一个镜子重重叠叠瞬间显示出千山万水。若不是一念顿现的话，你说净土在哪儿

呢？《坛经》显示的心性是这个东西，显示的是我们的本性。

## 心性空的一面

何名摩诃？摩诃是大。心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。

心的自性，真心的体相用都是广大无边、包涵太虚。广大，就是它的体大相大用大。如《大方广佛华严经》里的大方广，大就代表体大，方代表相大，广代表用大。何名摩诃？“摩诃是大，心量广大犹如虚空。”既然“心量广大犹如虚空”，难道它不包含西方净土吗？难道你就把现在这个生灭心生灭身看作是你的自性根本吗？

“犹如虚空无有边畔”，广大智慧心没有界限，犹如虚空没有障碍。要注意的是，自性犹如虚空但不是虚空。如果你说我对着无云晴空，盯着深邃的湛蓝的太空中的某一个点，然后把它收摄成一个明点，回收到心脏里边，把宇宙收到心里面，把心放到宇宙里。或者从心里的一个明点飞出去把它散开来，等等，这些是一种有为法的造作，只能看作一种修养身心的方便。

禅宗祖师会说，你又不是鬼，变个什么？跑来跑去干什么？要到不变异处去。另外一种说法，祖师说变异就是不变异，去了也不变异。“犹如虚空无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。”这是一个比喻，用虚空来比喻我们的心量，清净心之心量。没有边畔，没有方圆大小，没有青黄赤白。所以你就不能说它有多大，有多少，在什么地方，有什么颜色，也没有上下长短，当然更没有什么人我是非，嗔喜、善恶，没有头尾。

“诸佛刹土，尽同虚空。”重重无量的诸佛和他们依正庄严的刹土，比如西方净土，华藏世界，其余重重无量的佛国净土，尽同虚空。“世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。”这几句是比喻我们的清净心广大清净，无

边无分别，涵容一切。所以说非大非小，非此非彼，非上非下，非善非恶，没有青黄赤白，没有形象，无一法可得。自性真空亦复如是。

**善知识，莫闻吾说空便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。**

但是你不要听我说空，马上就去执着一个空。你心里有一个空相，突然觉得很轻松，脑子就制造了一个空，然后每次打坐就是要守住这个空。自性真空是本具的，不是造作的。

“第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。”不要执着，如果你坐这儿守着这个东西，那就叫无记，实际上不小心就落入贪嗔痴的状态。无记状态它不是一种智慧状态，本性状态。如果你说我今天坐了几个小时，没想什么东西，心里非常清静，很舒服，或者你一直在观一个空相，这些实际上就是无记空。所以说不要空心静坐，不要灭除和排斥思想。法不能够停滞，不能够死压着；或者造作一种东西，控制在这里。法是自然的幻起幻灭。修行要象《圆觉经》所说：“知幻即离，不作方便；离幻即觉，亦无渐次。”

### **般若品第二（3）**

**世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。善知识，莫闻吾说空便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。**

世人妙性本空，自性真空，尽同虚空。表示心性广大清静，包含万物，没有障碍，心性自体没有任何形象，没有青黄赤白，没有上下长短，没有是非善恶，没有开头结尾。

这些是用虚空来比喻我们的心性，心性可以从两个方面来讲，前面讲空，偏重于心性空的体，从自体来讲的话，没有一法可得；同时它又有妙用的一面，“能含万物色相”，能够含容万物，万物于中出入无碍。

“善知识，莫闻吾说空，便即着空”。不要听说空就逮住空，逮住空这个字、这个名相把它绝对化，执着于空。我们一般人都是说空跟着空走，说有跟着有走。用语言概念，用一种形象，用一种感受，用一个故事，或者用一种理



论把它框定在心里。有的人心里全是关于空的理论，或者关于空的感受。有的人说东就是东，说西就是西，然后附上很多自己的解释、感受，自己的理解和投射。六祖说千万不要执着于这种空。

《坛经》后面讲到智常禅师请教大通和尚心性问题的故事，大通说“汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见。无一物可知，是名真知。”智常“虽闻此说，犹未决了，”请六祖开示，六祖说：“不见一法存无见，大似浮云遮日面。不知一法守空知，还如太虚生闪电。”就是说当你这样去修，这样去体认的时候，实际上你心里还有一个空相，你的心造作了一个空相，这个“犹如虚空生闪电，”把这个心所造作的空相当作了真正的空。所以“第一莫着空。”

“若空心静坐，即着无记空。”空心静坐当时比较流行，就是坐在这儿似乎什么都没想，异常清静，或不知不觉几个小时就过去了，或者身体很舒服等等。有的人学佛就像鸵鸟一样，把头埋在沙子里，有拖延症、恐惧症，甚至有抑郁症。什么都不想面对，什么都想回避。在脑子里一直想象一个清静的地方，比如说山里面没人的地方，一直有这样一种想象的东西。他潜意识里一直处于这种逃避状态。想象虽然可以临时弥补现实中的惶恐感，但是无法抗拒生活的洪流。

所以有的人一学佛会变得很恐惧，可能是他的方向不对，企图去掩盖或逃避现实。禅宗真正的修行，是从当下心的这个地方直接去面对它，观察它，然后用智慧去解决烦恼。从更深层次修行来讲，就是说当下解决。当下一下直透心性，打破无明，那是真正的禅宗的目标和旨趣。能不能做到，因人根性而异，因师父因缘而异。我们要明白禅宗的厉害：当下切断，用慧剑一剑斩断无量劫来的生死根本。

类似的道理我们可以在圆悟克勤的《圆悟心要》中看到，他说人人脚跟下本有此段大光明，禅人要当下斩断无量劫来的情执，剿灭生死根株。布袋和尚说“退步原来是向前”。世人往前冲，道人却退后。退步，比喻不随世俗，收摄六根，断除妄想。还有大慧宗杲也讲，“得力处省力，省力处得力”。省力就是不要有为造作，不要复杂的观想折腾。真正得力用功用得上的时候，就是做减法，做减法就非常省力，达到任运自如。实际上真正懂得省力，才能够真正得

力。禅宗的修行就是这样。

“第一莫着空，若空心静坐，即着无记空。”这一点非常重要，千万不能把修行理解为坐了多久，坐了多少年，每天坐几个小时，或者坐着用什么方法，有什么觉受，当然毫无疑问这也是一种修行。通常的修行，坐着时需要观想、念佛、观心、观呼吸等等，尽管还是在妄想，但这些修止观的方便，还是有为修，并不究竟。有为的修法易产生空或者有的执着。比如说，观呼吸修定，如果呼吸停了，你观的对象是什么？所以说莫着空，不要空心静坐。空不是观想出来的境界，空是万物的本来。

## 心性有的一面

善知识，世界虚空，能含万物色像。日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，总在空中。世人性空，亦复如是。

前面说“空”，“心量广大，犹如虚空，无青黄赤白，无一法可得，”讲心性空的一面。紧接着说不要执着这个“空”，后面接着讲“妙有”这个方面。虚空本身是清静无一物，但是“世界虚空能含万物色像”，能够涵容万象。其实我们的心也是这样，心可以显现许多东西，个人的心和众生的心，别业和共业，也是不可思议的变现。

“日月星辰，山河大地，泉源溪涧，草木丛林，恶人善人，恶法善法，天堂地狱，一切大海，须弥诸山”，都在整个世界，世界虚空能含万相以及所有的有情众生。它既可以含粗的，也可以含细的。比如说山河大地是粗的，心念的刹那变化是细的，我们的无明是更细的。所有的一切，日月星宿，山河大地，一切大海，须弥诸山，善人恶人，善法恶法“总在空中”，这些东西都在空中。“世人性空亦复如是”，众生的心性之空亦复如是。

六祖讲“佛性本自有之”，“离性无别佛”。那么，性是什么呢？性就是摩诃般若波罗蜜多，就是心性，就是心性智慧。什么是大智慧到彼岸？什么是摩诃般若波罗蜜多？首先摩诃指的是心量广大这一方面，用虚空来比喻，它本身是清静的，没有青黄赤白，无善无恶等等。这是讲到空的一面，显示自体清静，

没有执着障碍这方面。另一方面又显示它的妙有，世界万物总在空中，“世人性空亦复如是。”

人的本性自性有空的一面，也有不空的一面。什么是空如来藏，不空如来藏，空不空如来藏？空如来藏代表空观真观，不空如来藏代表假观，空不空如来藏代表中观，空假中三观圆融无碍。

有人用这三如来藏和三观来解释《楞严经》。比如说经里面讲到妙明真心，首先它是非万物非万象，从眼耳鼻舌身意、五蕴、十二入、十八界等等众生世界一直推下去，都是非万物非万象。又即万物即万象，又非即非离，是即非即。空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏，这三个实际上是一个东西，只有一个如来藏。通过三种名言，显示三种境界。不过它显示的状态不一样，或者说众生执着的状态是不一样的。如果说从空如来藏而言，说天堂、地狱都是平等、清静、毕竟空，一道清静。说不空如来藏而言，那就有六凡四圣，就有六即成佛，就有整个万有的这个方面，就有六度万行，就有善法、恶法，天堂、地狱，一切都是因果历然，丝毫不爽。空不空如来藏就是中道，实际上就是最完整的实相，就是性相不二的这样一种圆融实相观。

前面一段就是用摩诃广大虚空来比喻我们心性的真空妙有，自体空和包含万象，涵容万象。妙有既可以显现善法也可以显现恶法，所以说性具善恶。万法唯心，缘起性空，但是心又可以圆融万象，太虚大师把这个叫“心圆众妙。”风动幡动是表示万法唯心，自性包含万法，太虚大师说这就是“心圆众妙，”应无所住而生其心也用这一观点来解释。首先是诸法因缘生，因缘本空，诸法唯心现，心本如幻。然后如幻之心可以妙含万物，太虚大师也用这个道理来匹配三关。

#### 般若品第二（4）

善知识，自性能含万法是大。万法在诸人性中，若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染著，心如虚空，名之为大。故曰摩诃。

前面讲了摩诃，后面继续讲自性。摩诃般若实际上是把它和心性、自性联系起来。“善知识，自性能含万物是大”。这个还是在讲摩诃之大，体大、相大、用大，就像“妙”一样，智者大师讲一个妙，可以讲很久。

“万法在诸人性中”，就是自性本具一切法。当然如果比喻的话，阿赖耶识种子里边善恶种子、无漏种子、清净种子都有。“若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染着”，我们看到一切人的善恶表现和现象尽皆不取不舍亦不染着。“心如虚空，名之为大，故曰摩诃。”摩诃是大，心量广大犹如虚空，然后再回归到自性来，自性能含万法，万法在诸人性中。如果修行人见一切人的善与恶，尽皆不取不舍亦不染着，心如虚空，这个实际上就是禅法。禅宗的修行现量就是这样的。当然从更深层上讲，禅宗是讲真如、佛性、涅槃，应该说是大般涅槃。但是因可以通果，你说怎么用心？这个就是用心方法，真正能做到这一点是很难的。

## 观心法门

如果专修，开始坐这儿打坐，怎么去用心？如果用《坛经》里面讲的这个方法去用心的话，那就是这样。先不要说对境了，你就坐着看自己心中显示的善和恶，以及自己对这些善恶的分别执着和好恶之心。先坐着不动，你就看见心里一会儿冒出一个善念头，一会儿冒出一个恶念头，甚或好感恶感、疼痛不疼这些念头不断地冒出来。你就坐着反观自性。一开始不能反观自性，因为自性如虚空，自性和心是连为一体的，心得变化就是自性的不断的变化。你肯定看不到这个自性，但是自性是在的，包括你的“看”本身也是自性。打坐时候你就是要看自性，看心里边种种的化现，你的经验，你的期望，你的恐惧，你最喜欢的东西，令你激动的东西等等，你要看的这些东西实际上都是心的变化。同时你还可以看到身体情绪等其他方面的变化，但是主要从心的角度去看，专修打坐的时候这样慢慢观照熟练，再去到现实中修行，更粗重的烦恼逐渐就能浮现能减轻。所以说还是需要修，但是要有种种善巧方便。首先要有正信正见，其次要以正确的方法修行，严格来讲就是定慧不二的观心修行，而不纯粹是修定。

修定修得厉害的，现实中如一些印度教的大师可以定几个月。他们的定力非常强，而且神通广大。他们练习的方法很多也是呼吸观这一类方法。在佛教中也有这样的大师。南传佛教的摩诃布瓦，他是阿姜曼的弟子，也是《尊者阿姜曼传记》的作者，他就说自己有时候会九天九夜在定中。他的修法非常传

统，就是在心里不停念“buddho（佛陀）”。

六祖那个时代，北传有一种禅法，就是吸一口气然后念佛，再观照体会念佛的清净心，或者回复到这一清静点守住它。所以《坛经》后面讲“守住匪真精”。摩诃布瓦尊者说，他早期因为执着于禅定境界和喜悦，荒废了很长时间。虽然定力很高，禅定的喜悦充盈身心，但是一出定就很痛苦，觉得定力维持不了。后来他去咨询师父阿姜曼。阿姜曼告诉他不要管禅定功夫的好坏，只要一直念“buddho”，功夫境界丢了不丢了这些都不管，一直念。之前摩诃布瓦念佛修定，功夫断断续续，浪费了好几年时间，后来他就不管不顾，持续念佛。得到深定以后，就用念住和智慧，定慧同时运作，破除无明并最终见道，他有这样一个修行过程的描述。

近现代南传佛教的大师们，禅修达到的定力非常高。阿姜曼的老师阿姜索打坐的时候会飘起来。有一次他为了试验，在墙上挂了一根红绳子，飘起来时想把绳子抓到，结果一生分别心就从空中摔下来了。驰名于西方世界的大师阿姜查，也是阿姜曼的弟子。他年轻时，曾经历尽跋涉找到阿姜曼，请求阿姜曼为他解答关于禅修的疑惑。阿姜查定力超绝，他在定中经历过种种境界变化，也曾有类似于“虚空粉碎、大地平沉”的大爆炸的经历，他修定时可以随心所欲地关闭六根。阿姜曼回答说这都是心识的变化，阿姜查认为这个回答解决了长期困惑着他的修行问题。我们看禅宗《坛经》，《坛经》的方法和那些还是有很大的区别，它比较强调智慧、心性这方面，但是南传的经验也有一些可以借鉴吧。

“见一切人恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染著”，这是讲日常对境的方面，修行的人念念都要无住无相无念，就是没有善恶分别念。但这个心可粗可细，如果你开发智慧后，你会发现它非常细，你几乎拿它没办法，只有把它放开，let it go，放开后可能会自动过去，但是不能失去觉照。所以要对一切境界“尽皆不取不舍亦不染着”。“心如虚空，名之为大。”大心即包容，虚空则无碍。善恶之念在你的心量你的三昧境界里面幻起幻灭，并没有妨碍，要不取不舍而不是和它纠缠在一起。

善知识，迷人口说，智者心行。又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大。此一辈人，不可与语，为邪见故。



“迷人口说，智者心行”，真正懂的人，他是心行，不是仅仅在口头谈论语言名相或者沉迷于理论研究。学佛一定要回转自心自性，否则就会变成知见，会变得我慢心很重，看不惯别人，或者很想去和别人辩论，或者喜欢去辨别别人的错误，实际上这都是学佛人的误区。学佛要心行，更多的在自己的心地上用功。还有一种迷人是“空心静坐，百无所思，自称为大”，前面讲过“空心静坐，即着无记空。”无所事事，什么都不想，实际上执着了一个不想，执着了一个空的状态。“自称为大，”打坐打得越久，打得我慢心越大，打得自己的心越坚硬，这不是心量广大而是我慢心，自我越来越大，实际上心量越来越狭小。

“此一辈人，不可与语，为邪见故。”这种人就没法和他人交谈，因为有邪见。人往往很难去摆脱自己的感受，最喜欢最执着的东西往往就是自己的陷阱和坑。人们的执着和感受，恰恰是他们的业障所在。对于修行人而言，你害怕的东西往往是你应该克服的。密宗有一种修法，有的祖师让弟子去找自己最讨厌的人或者到最害怕的地方去，干自己最不愿意干的事情。他们把这个作为一种修炼心性的、消除业障的方法。整天空心静坐，百无所思，“自称为大，”这种人不可与语，因为他充满了邪见。但是当他们在错误的路上反省，觉得不对劲了，那时就可以去引导他们了。

我们在历史上会看到一些著名的大师，没开悟前也是修禅定，功夫都非常高。就像牛头法融，在见到四祖道信之前，有百鸟衔花的祥瑞。马祖道一大师，也是整天打坐，南岳怀让以“磨砖欲成镜”来度马祖道一。磨砖不能成镜，执着于身体的打坐也不能成佛。心可以修炼得光明如镜，可是打坐的身体却是生灭法。怀让禅师教导马祖道一说，你要牛车行，是打牛（牛表示心）还是打车呢？还有明代的博山无异元来禅师，以及憨山大师等，他们的定力都非常高。如果只是这样静坐，百无所思，以定为禅的话，六祖认为这样的人不可与语，因其执着修禅定能成佛的邪见。

“自性能含万法是大”，就不仅仅说自性的大小了，比如说“能含万法，万法在诸人性中，”从这个意义上讲，这个大是讲自性的用大。如果用虚空本身的空来比喻的话，那是讲自性的体；含万法可以是讲自性的相同时又讲它的用，自性能包含万法是它的一种妙用。如果把自性想象成虚空，也是个妄想。其实自性本身是无大无小的，无生无灭的，这里的文字也是一种方便开示。自性的



妙用是非常大，就是大用。禅宗后来有一个词经常讲“大用现前不存轨则”，就是说大用现前的时候破除一切的规矩，这个大用即是当下启发心性的祖师禅的一个妙用。比如呵佛骂祖、棒喝交加，都是大用。所以这个“大”我们不能说是大小的大，不能简单地理解为空间上的大小。

## 般若品第二（5）

善知识，心量广大，遍周法界。用即了了分明，应用便知一切。一切即一，一即一切，去来自由，心体无滞，即是般若。

这个有点像《华严经》讲的这种状态了，就是一即一切，一切即一，一为无量，无量为一，一多重重无碍，大千经卷在一尘中，一尘也是我们心念的一刹那。去来自由，心体无滞，心体它是一种流通流动的东西，没有任何的滞碍，“心体无滞即是般若”。

我们看前面是讲大讲摩诃，现在又讲到般若，那般若是什么？这里讲它就是流通性、无碍性、变化性，妙用具足。用即了了分明，一多无碍，去来自由，应用无滞，这个就是般若。六祖说禅，其实是在讲摩诃般若。所谓般若就是“应无所住而生其心，”就是自由自在，没有挂碍，清净之行。即使众生的生死轮回污染行，实际上从本质上来讲的话，或者用般若空慧来观的话，它也是一种清净行。

## 般若从自性生

善知识，一切般若智，皆从自性而生，不从外入，莫错用意，名为真性自用。一真一切真。心量大事，不行小道。口莫终日说空，心中不修此行。恰似凡人自称国王，终不可得，非吾弟子。

“一切般若智，皆从自性而生，不从外入”，般若智慧自性本具，不从他人、神等外在的东西而产生。那是不是不要拜佛了？如果一个人拜佛，佛和他讲话了，或者佛讲了很多事，讲得又很对，那该不该信？阿弥陀佛是在内还在外？其实严格来讲阿弥陀佛也是内，因为他还是通过你的内心起了作用。

我们往往会觉得内外跟自己的身体有关系，或者跟自己的心脏有关系。实际上也不能够完全这样理解，因为心性“用即了了分明。”比如说拜佛，如果你在潜意识里边，或者在见地上，觉得佛是外在的东西，那可能就是一个问题，即使是佛像，你也会把它拜得很灵。比如有的人拜佛如佛在，佛就像他的保护神一样，每天早请示、晚汇报，他也会举出很多灵验的例子，在什么时候逢凶化吉遇难成祥这些。为什么诚心礼拜外在的佛像，却有如此大的效应呢？是因为我们的心的作用。

当然这样一种修行从禅宗来讲，肯定不是明心见性这种正宗的大修行，但是确实会有很多感应。从禅宗来讲，为什么会有这种妙用呢？其实因为种种感应也是他自性的妙用，心的妙用，尽管他不明白这个道理。

就是说你拜一个佛拜灵了，正说明你的自性灵了，而不是说那个佛灵了，如果把这个佛给别人可能就不灵了。我们说内和外的時候，不要本能的以自己的心脏、身体，或者自己所在的地方作为内外的判断标准，应该是心境不二，或者说所有的外在即是内心。

“莫错用意”，不要错用一句，不要心外求法。“一真一切真”，怎么理解呢？有人讲“悟后会不会迷”？如果从究竟的意义上讲，悟了就不可能迷了，如果有人讲悟后迷，他肯定就是没有真正的悟，悟了后不可能迷的，问这个问题的人，他本身肯定没有开悟。

另外，“一真一切真”就是一念一刹那开悟，这里讲的是真正的开悟，是彻悟。这样一种智慧就可以通用无滞，念念、念念都是这样。作为修行人来讲的话，你这一念看到这个东西，比如一念顿悟的时候，你证到的这种境，这种见，它是不会变的。它可能因为你本人的妄想干扰，一会儿显现，一会儿又不显现，但是它是所谓一得永得，这种慧和见是非常稳定的，是不会被摧毁，不会被破坏的。

也就是说当修行人真正的触证涅槃妙心以后，他就不会有什么怀疑。虽然他还会修，但他修的类似于真如作意这种用心，这样的修就是非有为非无为，他是一种见或者定慧不二的一种修。换句话说，他处理很多问题的方式跟别人不一样，比如说忏悔，他可能会是实相忏悔这一方面的心行。我们在学习的过程中，有时会对某个东西产生体会，如果体会很深的话，它会非常稳定，不会

变化，或者不管看经时，还是现实中，碰到很多问题都会看通看透。我们会看透自己和别人的执着、烦恼或者习性等。这种体会成为一种伴侣、一种营养或者一种燃料，滋生你透悟的智慧或者差别智，增长你的慈悲心。

“心量大事，不行小道，口莫终日说空”，不要整天只是嘴上说空，口头禅那种。“心中不修此行，”六祖特别强调心行，比如他后面讲“见闻转诵为小乘，”“依法行之为大乘”，就是要把听闻的法义和我们的心都回转到自心自性上，从自心自性这个地方着手，因为这个地方实际上它也是个结果，也是个开端。如果在这个地方突破了的话，就是一种新的开始。

所以说一定要从自性自性上去用功。如果你只是口说空心中不行的话，“恰似凡人自称国王，终不可得，非吾弟子。”这样的人不配做禅宗的弟子。六祖大师反复强调，我们不能够把佛法变成一种知见，一种学问，变成文字变成口头的东西。更多的是要和心性的修养和日常的修行结合起来，否则禅宗就变成了一个很空的东西了。太简单的口头禅和太玄妙的文字禅，都偏离了禅宗实实在在的修行。禅宗后来的衰落也跟这有关系，太简单太笼统掩盖了禅宗真正细密的东西和它的妙用，所谓颠预佛性，笼统真如，这是禅宗后来流行的一种弊端。

## 一切时中，常行智慧

善知识，何名般若？般若者，唐言智慧也。一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚即般若绝；一念智即般若生。世人愚迷，不见般若。口说般若，心中常愚，常自言我修般若，念念说空，不识真空。般若无形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

“何名般若，唐言智慧”。般若的意思就是智慧，一切处所一切时中，就是说时时处处，心心念念。我们现在人都觉得很忙，比如开车或者旅游坐飞机，就是这些个忙碌的时间，都可以修行。人们觉得很忙，实际上是心忙。很多时候，你完全可以不用那么烦恼。“念念不愚，”时时处处分分秒秒，刹那刹那念念不愚。

例如南传缅甸的班迪达尊者，有一次一个公主问他怎么修行，什么是内观？他把她的手捏了捏问，感觉到了吗？然后就告诉公主，你能感觉到，你的

手能握能伸，这就是内观，就是觉知。公主又问，说她自己很忙，什么时候修行比较合适？班迪达说，只要有呼吸就能禅修。这个是南传佛教讲的，随时随地可以修行。当然他们跟我们的修行方法和见地可能在本质上还是有很多差异。讲到呼吸观，禅宗的师父，就会问，你没有呼吸时你在观什么？

一切处所，一切时中，真正的修行人是时时刻刻，分分秒秒都在修行状态中。心性连绵不断的，心性也是刹那变化的，从妄的方面看它有无限的变化流通，但心性自体又是如如不动的。

真正的修行人是不拘泥于形式的，他可能日常也在嬉笑怒骂，但他的内心深处是在修行，所有的一切处都是道场，一切境遇都是他心性的一种展现。就像密宗有一种说法，妄念是法身的展现。这种见地很好。不管你怎么修，要么坐着观心，要么去集体禅修，要么念佛，真正的修行是贯穿在一切时间的，即使在梦中，在其他种种情况下，都可以禅修。当然如果说这个人昏迷了，或者他怎么样了，那只是身体，内在的智慧实际上是如何呢？这只能说，如人饮水，冷暖自知。

起码一个修行人，他应该是在任何时候，只要在清醒的情况下，他应该是处在修行状态的。禅宗经常会有修和不修的争论。如果从禅宗本身来讲的话，修和不修是两边，如果说修似乎就是个有为法，说不修的话又不免落入顽空。

## 悟后修不修

下面我转述一个很有意思的故事，来自于近期读到的一些关于前辈修行人相关资料，我分享这个故事，并没有任何褒贬之意，只是希望有助于大家理解“悟后之修与不修”以及相关问题：

关于这个问题，近代有一件非常有意思的事。袁焕仙，就是南怀瑾的这个老师，他有个老师叫吴梦麟。袁焕先开悟以后跟这个老师吵了一辈子架，20多年里吵了无数次，到后来大家住在一个院里，互相不来往，谁都不理谁。

吵架的原因就是修行观不同，袁焕仙和吴梦麟两个人性格都是比较极端的，袁认为一悟就拉倒，一了百了，什么都不用管，什么都不要修。吴认为不行，悟只是开始，之后还要继续修行。两个人关于悟后起修争论了很多年。

当年贾题韬跟袁焕仙他们几个人合伙创办了维摩精舍，贾题韬后来离开

了。离开的原因之一，是因为他觉得袁焕仙不重教理。袁焕仙参禅很厉害，很用功，也有他的见地，但是不重教理。贾题韬是唯识出身，见多识广。他们最初举办精舍，本来讲好是教和宗并行，后来袁焕仙对教理不太感兴趣，贾题韬觉得不合适就离开了，当然情绪也不太愉快吧。

贾题韬说，当时支那内学院、太虚大师等兴教说法，如日中天，如果不兴教，光靠袁焕仙的这个东西是不行的。况且袁焕仙还有一些宣扬三教合一的说法。另外还有一点，就是袁焕仙对南怀瑾、杨光岱等人的印证，也引起了很多人的争议。特别是在丛林里面，认为是冬瓜印，而不是金刚印。有一位被印可，后来疯掉了，他老婆到精舍来大吵大闹，生出不少麻烦。

上面我分享的，来自一个上一辈的修行人的回忆文章。这是民国时期佛教的一些历史事件。总的来说，关于禅宗的修行、见地、印证，关于禅教关系，如果偏激、执着，就让人觉得不对劲，也不符合《坛经》的精神。六祖不是说，般若要心行，一切时、一切处所，要常行智慧么。六祖不是也用经论的语言点化弟子么。

贾题韬还有一个特点，就是对丹道非常熟悉，据说他是得到丹道真传的人。有一个精通丹道的人叫李尔余，在那个时代非常有名。据说是他死了以后，人们发现他的棺材里边没东西，羽化了。据冯学成讲，他是反佛教反禅宗的，但他对贾老极为忌惮，言语中极为恭敬。他说“贾题韬是大罗金仙下凡”，也就是说贾老在道教里边也是一个有来历的人物。那个年代，有好多人都找贾题韬，是寻找丹道的。但是贾题韬本人对于丹道并不看好，他说丹道不及禅宗，说“宋元以来的丹道基本都走禅宗的路”。

根据一些道学的资料，像元代黄元吉、清朝闵小艮等基本上都是以禅宗解释丹道。比如说讲到玄关，黄元吉是用无念来解释的。所以贾题韬认为如果不明悟心性，那么结的丹也是幻丹和愚丹。丹有气丹，如练武术的；还有内丹，即金丹；更有把金丹描述为人的本来自性的。丹道里面的金丹修炼，心性修养非常重要，如果性功和命功不配合好，纯粹讲事相上的内丹，是没用的。

贾题韬说他“自从入了禅宗之门，便对丹道不放在心上了。”这是上一代人



修行的一个心路历程。贾题韬最推崇的是什么？他说中观是般若之理论，禅宗是般若之行持，心行。他最推崇的就是圆悟克勤还有大慧宗杲。其实，大慧宗杲很难说，日本的道元禅师对大慧宗杲就并不看好，对他有很多负面的评价。从我本人来看，我觉得大慧宗杲跟圆悟克勤有很大的差异，似乎没必要那么推崇他。但是贾题韬认为，圆悟克勤和大慧宗杲两个把禅宗讲得非常透，他们吧用功方法讲得很透。

贾题韬也认为《坛经》是禅宗的根本经典，是最根本的东西。贾题韬对于雍正的《御选语录》很不以为然，对雍正的《拣魔辨异录》也是深恶而痛绝之，认为这个东西断了禅宗的命脉。他说雍正当皇帝就当皇帝，冒充禅师干什么，把自己弄成了专家，还干涉丛林的事务。他是非常看不上雍正的。但有的人非常推崇雍正，认为他是菩萨人王等等。这个仁者见仁，智者见智吧。不过雍正的《御选语录》确实很偏狭，算不上什么好东西。《拣魔辨异录》的语言也非常偏激。人们很容易会把修行和世间权利、荣华富贵的成功联系在一起，这是一个很大的误区。

另外贾题韬是学唯识的，后来又研究中观，他很不服气藏密对唯识的某些偏见。他跟藏密的人去辩论以后发现这些都是见而不是证，无非是大家各讲各的见地，没有证的东西，所以以这个为契机他才深入禅宗开始参禅。

这是上一代人的心路历程，这些人应该说离我们的时代比较近。所以他们的故事颇有借鉴价值。

现在媒体很发达，我们接受的东西往往是二手的、山寨版的知识，很误导人。就像有人问我，为什么密法是最高的佛法？我说禅也是最高的佛法，净也是最高的佛法，每部经都讲这部经的功德无量。所谓的密法是最高的佛法，只是你听到的一种看法而已。某个人有这个偏见，他告诉你而已。所以这样的问题，本身就是个问题，我觉得“非是正问”。我们现在的网络时代流行的观点很多，确实很难分辨真假正邪深浅。但是如果我们有真正的正知见，比如说熟悉大经大论、祖师大德语录的话，我们就可以辨别什么是真什么是假。那些钱多的，粉丝多的，名气大的，善于演讲的网红们，不见得就是值得信任的大师。佛教的基本理论，我们应该知道，比如说三法印、一实相印、不二之理，还有因果、六道轮回等基本教义，应该是我们的常识或者认识修行的基石，更



是我们判别外道和邪教的基本标准。

## 般若无形相，智慧心即是

六祖继续讲般若，他说。“何名般若？般若者，唐言智慧。一切处所，一切时中，念念不愚。”从修行上讲，要念念智慧现前，“常行智慧，即是般若行。”什么叫般若行？前面讲善恶都不分别都不执着，这个地方讲如果一切时一切处中有正知正见，有无相无碍的智慧，就是般若行。念念不愚，就是不迷惑于妄想，念念平直，也就是平常心。关于平常心，我们一定要知道，平常心不是凡夫的平庸心和执着心。从智慧的角度来看，凡夫的心也就是平常心，这怎么理解呢？就是一定要我们去看透心的幻妄。

“一念愚即般若绝，一念智即般若生。”这实际上把般若行讲得非常详细，就是在行持中强调我们的起心动念。前面讲一个基本的见地，这个地方讲我们的心行，口说心不行就是愚人。首先不要空心静坐，不要着空，不要口说心不行，那口说心行怎么样？就是念念与般若合一，或者念念般若现前，当然我们做不到这一点，可以念念以般若正知正见来引导我们。所以古德云，“宁为心师，不师于心，”就是说不要被这个妄心牵着走，而是要用我们的智慧来做我们心灵的导师。心灵就是我们的心，没什么灵不灵。

“世人愚迷，不见般若。口说般若，心中常愚，”就说整天口里念摩诃般若波罗蜜，摩诃般若波罗蜜，为什么还没有心想事成？为什么还没有明心见性？念了这么多年，有的时候念着还不太相信。

“常自言我修般若”，念念说空，就是口头空或者顽空，而不知道真空。真空是什么呢？就是前面讲的非空非有，自体清静但是涵容万象，无有分别的那个东西。“般若无形相，智慧心即是。”心量广大，犹如虚空，无有大小方圆等，般若就是我们的智慧心，智慧心是无相的。

如果这样去理解，从心性中来开发智慧，应用心性的智慧，那么这就是般若智慧。般若就是我们的无形相的智慧心，它不是语言，不是见解，不是经书，不是咒，不是外在的任何东西。比如，“摩诃般若波罗蜜大神咒王”这几个字，本身就是一个法门，在传统寺庙里面有一种修行，在某个时间用朱砂写这些字，然后再念诵，它就是一个咒了。有的小孩受惊吓晚上睡不着，或者有其

他什么难以解决的问题，可以用这个咒来解决，这是一种方便吧，但确实有这个方法。

我们从《坛经》来看，般若就是指我们的智慧心，般若解，般若智。“般若无形相，智慧心即是。”真空妙有，般若和我们的心念有关系。从这里看来，禅宗的所有公案，机锋，祖师的种种方便，都是为了开发和显示我们的般若心，显示我们的般若智慧。就在当念中开发我们的般若智慧，而不是增添我们的执着。般若怎么开发呢？其实有的时候把你最大的执着取消，般若智慧自然就现前。学人如果遇到善知识，在言语动作之间，在种种的方便开导中就开悟了。比如有的人听到师父的一句话，被踹一脚，被大喝一声，或者被棒子打一下，他就开悟了。所以说禅宗就是般若行，般若就是我们的实相心，就是我们的智慧心。

## 如何到彼岸？

### 般若品第二（6）

何名波罗蜜？此是西国语，唐言到彼岸。解义离生灭。著境生灭起，如水有波浪，即名于此岸。离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号波罗蜜。

好，继续，前面讲了摩诃般若与自性和念，然后讲波罗蜜。大智慧到彼岸，大智慧到彼岸的道理如何。“何名波罗蜜？此是西国语，唐言到彼岸”，波罗蜜的意思是到彼岸。

“解义离生灭，着境生灭起”。这个“解义”是什么意思？我们心性智慧开发的时候，我们透过般若的这种语言，种种的开导智慧语，开显了心性本有的智慧心，这叫“解义。”解义离生灭，如果我们的心真正的通达般若的话，我们就不会执着于心的生灭相和境的生灭相，《楞伽经》里面讲到修行方法，悟入唯识的方便，一种叫善分别自心现量，一种叫观外性非性，还有一种就是离生住灭之相和见。

解义离生灭，著境生灭起。真正开发智慧的人，他不会执着于生灭之相。我们的善心恶心，我们的喜怒哀乐，我们的种种感受都是生灭，解义即离生灭。

“着境生灭起，如水有波浪，即名为此岸”。如果你的心执着于种种外境的话，那么你就有生灭变化，就有生灭心，心不断的生灭变化，就像水的波浪一样，这就是娑婆此岸。

“离境无生灭”，离境就是不执着于境，你的心清净性显示，不生不灭的心性显现。“如水常流通”，不生不灭不是一潭死水，不是空空如也的东西，像个旷野没一个人。离境就是离境之相，离境之执着，离境之见，离境之分别。

什么是境？什么都是境，你开眼闭眼，做梦梦见的故事也是境，还有你的情绪，你的语言，你的想象，你的担忧都是境。

离境无生灭，就是说我们对于这种种的境都不要产生执着，不要产生分别，不要随它去起伏。正所谓说境风识浪，我们的心识就像大海，境界这个风会把它吹起，一重一重，卷起千重浪。

“离境无生灭，如水常流通。”心性犹如水是常流通的，不是沉寂死寂的。就是所谓的“境缘无好丑，好丑起于心。”外境本无所谓好丑，只是心赋予它好丑的感觉而已。心在遇到万境的时候，不随境转，即是万境自如如。六祖说，在八识四智转依的过程中，“若于转处不留情，繁兴永处那伽定”。

“如水常流通，即名为彼岸，故号波罗蜜。”也就是说彼岸此岸实际上是我们心境的一个问题，当我们的心波涛汹涌的时候，这就是此岸；当我们的心能够自然无滞的流通，又不执着于境不执着于生灭变化的时候，我们的心就在彼岸。这就是禅宗讲的途程即在家舍，家舍即在途程。说修行还在路上，实际上这个路上就是家舍，已经到了；虽然在修行的路上，还没有证到果位得到自在，只要一念顿然放下，当下的自在，犹如已经到了家里。对于执着的人而言，若他错认或者执着自己的所证，宣称我到了某个境界了，这个状态很好，这个时候还在半路，功夫见地都不到家。

**善知识，迷人口念，当念之时，有妄有非。念念若行，是名真性。悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行，不修即凡。一念修行，自身等佛。**

为什么说迷人口念，可能当时流行整天念诵“摩诃般若波罗蜜”，就把它当成一种咒去念吧。“当念之时，有妄有非”，仅仅是口里念念有词的时候，即堕入妄想之中，有妄念有非真实的东西。“念念若行，是名真性。”关键在于般若

波罗蜜的内涵，即广大清静无碍的心，要现前，这才是心和口一如。心确实是和般若合一，这才叫真性。

“悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行。”所以说禅宗就是般若之行，智慧之行，就是心性智慧妙用的显现、护持、应用和开发。禅宗是智慧的妙用，般若不能够理解为空。

有的人说自心是第八识，用《解深密经》里的“三时说法”的概念，似乎要削弱般若的究竟性，无意中把自性搞得很玄秘。要么执着语言名相的体系，要么执着如来藏。更有人把如来藏描绘成某种感受，某种东西，某种境界，某种理论，乃至象外道“神我、灵魂”一样的东西，实际上不是这样的。

五六七八识是个整体，不能够把第八识单独列出来去“修证”。在阐释第八识的原理，帮助学人理解的时候可以单独讲它。但是在整个认知过程中，心识是连为一体不可分割的，生命是一个连续的过程，也是个连绵不断的现象。比如阿姜查讲五蕴生灭，他说这个苹果噼就掉下来了，描述时可以说在树上悬着，慢慢成熟，然后从空中掉落，然后再摔成什么样子，等等，但是苹果的掉落就是一刹那的事件，一眨眼就过去了，整个过程都是连在一起的。语言的思维和描述不同于真实的事件。

真正的修行和真正的见解是不能够偏执，因为文字和思维很慢，往往也缺乏准确性。比如有人讲《楞伽经》的如来藏，把如来藏第八识要么描述得神乎其神，要么就用一大堆理论文字去解释，这实际上是堕入了自己感觉或者文字义理的误区。

六祖讲到般若体相用的大，犹如虚空，自体清静，又含容万法。般若智慧是一多无碍，念念无滞，但是念念清静，念念般若，这些都是根据我们的自心自性去描述它。所谓到彼岸，就是心在生灭境中的执着和变化犹如波浪起伏，这个生灭心让人觉得就像此岸，当你不执着于境，不执着于心，心的清静显现时就是彼岸。“离境无生灭，如水常流通，”念念无滞，不黏着于境界，同时体会到那个不生不灭的法性，这就是般若行，摩诃般若波罗蜜就是心的体相用。

当我们讲到体的时候很容易把他理解为什么都没有。有人会说我哪一天在哪个地方感受到什么东西，那个境界令我脱胎换骨了，然后你问他现在怎么样？将来怎么样？睡着了怎么样？你要看他怎么去回答。我们不能够太把那东

西戏剧化或者实体化。

我们读了很多般若经，般若本身不是一个实体化的东西。如果死死地认为它是第八识，实际上就执着文字相了。然后再说什么感觉，哪一些公案是初关，哪些是重关，哪些是牢关，等等，这样就把公案也分裂了。如果进一步宣称哪个祖师还没有完全开悟，这样的人实在是太自以为是、太执着于相了。

宋代的黄龙禅师慧南禅师，有著名的“黄龙三关，”当别人问及此事时，他说：“已过关者，掉臂而去。”真正的开悟者，悟了就不存在什么关了。这又不是现代人打电子游戏，有什么关呢？所谓的禅关，就是方便施設嘛。真通的人一下子几关就过去了，还有什么哪一关哪一关的。所以我们说佛教不等于佛学，禅宗也不等于禅学。学问文字的执着与禅宗本身无关。

禅学可以是禅宗语言学、禅宗美学、禅宗心理学，禅与花道，禅与茶道，甚至是禅拳合一的中国武术，如大成拳，这些都不错。这些都是世俗语言，是禅宗的精神在世俗间的美好影像。但是真正的禅宗，六祖大师和历代的禅宗真正的祖师们，他们的语言，他们的行持，他们的开示，他们这一代代生命展现和传递的意义是什么？他们想要给世人什么？我们要顺着这个去学习，而不是用那些所谓禅学的东西。

当然上面提到禅学跟禅宗也不能说没有关系，实际上它是把禅变成了一种生活化的东西。有的人会把这些作为一种生活的点缀，觉得自己很高雅或者很清静，这是另一回事。这个跟禅宗本身，比如说自心智慧的开发，菩提心的开发，佛性的开发，跟这些事没有直接的关系。虽然以世俗之学了解禅，也有一些福报，也是种善法吧，但总的来说它离禅还是很远。

禅宗是佛之心髓，佛之心印，是涅槃妙心，所以禅宗并不是那么简单和肤浅的。般若经里边讲的原则就是不能着相，如果把禅宗讲成某种东西，某种状态，某种理论，那肯定就是有问题了。

“悟此法者，是般若法；修此行者，是般若行，不修即凡。一念修行，自身等佛。”念念之间，我们的真性永远都在起妙用。任何一个刹那，任何一念，明悟这一刹那，悟到这个真正的东西，就跟佛是一模一样的。当然单从任何一个个体来讲的话，在烦恼执着的轻重、愿力等种种方面是有差异的。所以祖师说悟后要长养圣胎。但是不管怎么说，假如你喝了一口水，这与你喝了一江春

水是一样的味道，水还是那个水。

## 前念后念，一心平等

**“善知识，凡夫即佛。烦恼即菩提。前念迷，即凡夫；后念悟，即佛。前念著境，即烦恼；后念离境，即菩提。”**

“前念迷，即凡夫；后念悟，即佛。”也就是说随时随地都有可能一念悟，后念悟就是佛。“前念着境即烦恼，后念离境即菩提。”关于前念后念怎么理解？有的人认为前后念是刹那刹那延续性的这样一种前后。但另外一种前后实际上是同时的前后，比如说对境的时候起分别心，起的这个分别心是前念，但同时有不分别的心体，它们是同时的前后，这种前后是一个比喻说法。对境生心和不生心，或者对境生起的执着心和不执着的心体，这两个是同一个东西，所以说前后是同时的。

如果从另外一角度，就现量来讲的话，前后是同时的。当然这个需要我们去体会。如果把前理解为对境，把前念理解为执着于境的迷的分别心，理解为我们对境产生的妄心执着，习性执着，把后念理解为我们对境无心的清净心，这种前后是同时的。同时的意思就是说分别之心本身即是不分别的，当一个人智慧现前的时候，分别心和不分别是同时起作用的。换句话说这就是中观智慧，既观到妄心又观到清净心，所以看到的东西是非空非有、即空即有、空有双遮双照。对于开悟了的人，可以从这个角度去描述“念”的前后的同时性。如果从悟道前学修的过程来讲，前后可能就是说这一刹那和下一刹那的相续性。

这种观心方法，如果我们用《大乘起性论》的四种用心方法来看的话，前念迷后念觉，这叫凡夫觉，所谓不怕念起，只怕觉迟。在《大乘起信论》的用心方法里，这个讲的是凡夫之觉，但这个觉也很重要，如果没有这个知觉，人们即丧失良知，就像孟子说的“人之异于禽兽者几希”，人和禽兽的距离就不远了。

《大乘起信论》讲的第二种用心方法，就是觉于念异，念无异相；其次是觉于念住，念无住相；最后是一念起真性，一念起的时候没有善恶分别之心，



就是真性缘起，净念缘起。最后一种是真正的觉悟，就是佛觉。

关于前念后念这个问题，从文字、从修行或者从各方面来看的话，可能有不同的理解。“前念迷即凡夫，后念悟即佛；前念着境即烦恼，后念离境即菩提。”根据这个上下文来看，凡夫就是佛，烦恼就是菩提，差异在于迷悟之间。迷即是凡夫，悟即是佛。实际上就是说前念和后念是不二的，迷的这个前念，着境的这个前念和那个不迷的、悟的、离境的后念，两个本质上都是一个东西，是很平等的一心，所以说凡夫即佛，烦恼即菩提。不管迷悟，着境离境，实际上都是一心，这心是平等的。

## 玫瑰与西瓜

### 般若品第二（7）

先讲一个很有意思的故事，河北正定县有一个临济寺，是临济宗的祖庭。以前正定临济寺有一个老和尚，叫有明长老，是以前的方丈。老和尚 2010 年 11 月圆寂，世寿 95 岁。

1995 年越南的一行禅师率领一行人来中国参访禅宗祖庭，他们先到河北赵县柏林寺参访后，柏林寺的明海大和尚陪着他们到了正定临济寺。当时一行禅师快 70 岁了，比较内敛沉默，威仪很好，他的眼睛又黑又亮，充满了年轻人的朝气和锋芒。有明老和尚也快 80 岁了，样子看起来象从地里干活回来的老农民，非常朴实厚道。

一行禅师很诗意地问了一个问题：“禅修者应该把每一天当作一朵玫瑰，别在衣服上，还是应该帮助佛陀，去打理佛法的玫瑰花园？”

有明老和尚很憨厚的笑了笑说：“我没有种过玫瑰花，也不知道佛陀还有个玫瑰花园。你们远道而来，肯定口渴了，吃点西瓜吧。”

后来写这篇回忆文章的作者说，当时他在旁边，觉得很丢人，很难堪。感觉老和尚当着这么多人，如此回答一行禅师的问话，显得太没文化了。他就悄悄地问明海法师，明海拍拍他的肩膀笑着说，“大和尚讲得很棒的，以后你就懂了。”

这是给大家讲的一个插曲，非常有意思，完全是两种不同风格的问答。如果从禅机的角度来讲，有明老和尚是很高明的。有的人会把禅弄得很有诗意，像个“文青”一样，用充沛的感情去感受和表达禅宗的东西，实际上并没有落地。禅应该是出入无碍的。不少学禅人的文字也是那样，象燃烧的火，象春天荡漾的河水。这些是感情的投射，这种感情没有升华和净化，还是一种障碍吧。

还有两个有明老和尚的故事。很多年前，约在上世纪末 80、90 年代年，不少地方流行耕云的“安详禅”，他的书里也讲不二法门。有一天，有明老和尚看见有人在看关于安详禅的书，问：“什么是不二啊？”答：“不二就是一”。老和尚再问：“一在哪里？”，这个人就不说话了。

还有一个人是修呼吸观的，数息，修了好多年，跟老和尚聊天。老人家问：“你修什么啊？”答：“修禅定，修呼吸，数息啊。”接着问：“如果有一天你的呼吸停止了，你数什么呢？”如果从禅宗禅机的角度去理解的话，这很耐人寻思。

另一个故事是关于清代的冶开法师，号称清末四大高僧之一。冶开法师是威仪第一，还有一个禅定第一，叫大定和尚。在太虚大师的传记里也提到过冶开法师，但是太虚大师语气之间似乎不是很认可他，称之为“冶开流”，冶开之流。

当年高鹤年游山访道，也碰到过冶开法师，冶开对他有过开示。冶开法师那个时候在终南山修行，他打算迁往一个山洞专修。但是传说这个山洞里有邪魔，居者每为所祟，虽持咒禁制亦无效，最后都是要么被打得鼻青脸肿出来，要么得了精神病，没人呆得住，大家都劝冶开别去冒险。

冶开说，以前住在洞中被祟的那些人，正是因为他们持咒作法与之为敌。我心如虚空，无迎无拒，作祟与否，听其自然。结果他真的进去闭了三年关，一切顺利，了无怪异。最后他离开山洞的那一晚，后洞中有砰然巨响，如千钧重物坠地。冶开持菜油灯往洞深处察看，只见一头黑狐，毛色光可鉴物，闪了一下跑掉了。这是冶开法师，终南山闭关的一段佳话。

据说他开悟以后看《楞严经》和《华严经》，特别是看《华严经》，整个经文境界，犹如自心现量。后来他在常州天宁寺，为人讲解《楞严经》和《华严

经》。那时，有个日本僧人自东瀛闻风而来，赋诗说偈，谈经论典，喋喋不休。有一天，冶开法师在寺里看到他，突发一问，“离却古人，何处是尔自己？试道一句。”你不要讲那么多，先讲讲你自己在哪里？你的本来面目是怎么回事？日僧辞穷，痛哭流涕礼谢而去。

但是为什么当年冶开法师会受到一些负面的评价呢？因为有人问他，悟后还要不要参话头？他的回答引起了争议。这就涉及到悟前悟后起修不起修的问题。实际上悟后起修不起修呢？

汾山云：“开悟后，无始习气卒难顿除，须尽除现业流识始得。”《楞伽经》也讲“宴坐山林，下中上修，能见自心妄想流注。”从见上来讲，确实是修，但是这种修，应该说不是有为修，而是一种以究竟圆融之见为依据的修，甚至是有自他不二的这样一种修。另外还有更殊胜的修行，直接从普贤愿去修，或者修华严的就更不一样了。

在华严宗的判教里把如来一代时教分成小教，大乘的始教、终教、顿教和圆教。顿教就是一念不生，一念即佛，顿同佛体。《华严经》讲的是圆教，比如说六相十玄、一多无碍、自他不二、因赅果海果彻因源等。学圆教必须要开圆解，如果没有圆解的话，可能真的很难去修。

天台宗也是以圆教为殊胜根本。虽然天台宗也讲四禅八定，但是如果以圆顿止观来看，可以说很多内容就不是四禅八定，或者说四禅八定成为它的一种方便了。智者大师在呼吸观上有很多是究竟的见地，实际上是一种智慧之观。他的《六妙法门》（数随止观还净）包括次第相生、随便宜、随对治、相摄、通别、旋转、观心和圆观等多种层次。这些思想在《瑜伽师地论》也有描述，就是观慧和呼吸要配合起来，这些都是很实用很详细的方法。

有人问冶开法师悟后还要不要参话头，他说一定要继续参话头，估计他的意思是用参话头作为保任功夫的方法，但是因此冶开法师就变成了一个争议人物。印光大师对这点非常不认同，说如果你看话头，就如一个人寻找他的父母或者爷爷，喊爷爷、爷爷、爷爷，最后看到爷爷了，看到了你还一个劲喊爷爷干什么呢？

参话头就是敲门瓦子，敲门砖，门敲了你进去以后还拿着那个敲门砖干什么呢？还要守什么话头呢？从这个方面判断，有的大德认为冶开没有开悟，为

什么呢？他还必须借这个话头，这个功夫来延续境界，因为他的心没有真正透悟心性，他无法得到大自在，做不到处处念念真如自在，所以他不得不再回到这个清净状态里边去。这是一个问题，也是那个时代的一个公案。

## 般若的体相用

**善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。当用大智慧打破五蕴烦恼尘劳。如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧。**

前面讲完了摩诃、般若和波罗蜜，实际上相当于境行果。摩诃，根本的实相，不二的实相，心的空相和心的妙慧；行，般若念念行；果，波罗蜜大智慧到彼岸，所以境行果都有。

“摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一”，六祖讲般若讲了很多甚深、非此非彼、非生非灭，讲得我们脑子都有点受不了了，但是他讲的确实都是一个东西，他会用很多很多话去讲同一个东西。

无住，就是现在心不可得；无往，就是过去心不可得；无来，就是将来心不可得。有一个美国人说这是，No sorry about the past. No hurry at present, take it easy, enjoy the moment. Don't worry about the future. No sorry, no hurry, no worry。

从理上去讲，三心不可得就是《物不迁论》，《物不迁论》是僧肇《肇论》中的一篇。《肇论》包含《般若无知论》、《不真空论》、《物不迁论》、《涅槃无名论》。僧肇还著有《宝藏论》，讲到“夫天地之内，宇宙之间，中有一宝，秘在形山。”这几句话引起很多人的遐想，认为身体里面有个丹有个窍，把乾坤和头足等联系起来。我们读《物不迁论》，读《肇论》，就可以了解般若的境界。

当年鸠摩罗什和慧远两位大师有书信和问辨的往来，这些问答集成为《大乘大义章》，又称《大乘义章》。他们的弟子之间也有书信往来，就是鸠摩罗什门下的僧肇法师和庐山东林结社念佛的刘遗民，《肇论》里面有很多他们之间交流的问题，比如寂和照的问题，关于寂静的妙用的问题。《肇论》里有很多非常

详细的问答，那些问题是永恒的。除了大菩萨已经开悟的人能一目了然外，对我们大多数学佛的人来讲，可能那些问题，在任何时代都是本质的问题，核心的问题。

“摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一，无住无往亦无来，三世诸佛从中出。”般若的妙用，般若波罗蜜经典讲不仅三世诸佛从中出，而且一切善法都是从中出。所以我们说体相用，般若的“相”是最尊最上最第一，“体”是无住无往亦无来，“用”是三世诸佛从中出。

般若就是我们的心念，我们的智慧，随时可能在一念之间就显现。所以说一刹那一念之间法报化三身俱显，这个才是最完整的禅宗或心性的智慧境界。有的人讲，你们禅宗不行，你们的开悟只是见到素法身，还需要另外修报身和化身。这样的说法是不懂禅宗。禅宗历代祖师的修行都是“但得本不愁末”，自体的妙用自然会显现，无量的方便也会涌现。

禅宗怎么去修呢？《永嘉证道歌》说“不除妄想不求真，无明实性即佛性，幻化空身即法身”，没有什么有为法。禅宗的所谓方法实际上是一以贯之的，不管是大小，从讲道理，从现量，从对机，它都是一以贯之的。

所以六祖接着说，“当用大智慧打破五蕴烦恼尘劳，如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧。”三毒变为戒定慧三学，其实戒定慧从果上可以理解为法身报身化身。

临济宗的临济祖师怎么讲法报化三身呢？他说：一念心上清静光，是你的法身佛；一念心上无分别光，是你的报身佛；一念心上无差别光，是你的化身佛。我们要从这个地方去理解，有人经常会大说特说如何开悟开圆解，不知不觉地执着于某种知见，这是数他人宝。当然这个也很有用，比如说有人喜欢把不同的祖师关于开圆解的不同的论述对照罗列，这也有一点用处。但是如果他自己搞不清楚的话，他可能就会把不同层次的论述混在一起，比如说把《俱舍论》和《宗镜录》、天台宗的见地和《解深密经》的内容混在一起。如此去融通，变得很复杂。当然不是不能融通，只是如果纯粹执着文字相的话，就会很难准确的把握它。若真要这样融汇贯通学习的话，你就要先去通达一宗，比如说先把天台宗教理学习得非常通达，学活了一宗之后再去看其他各宗各派的见地。

现在的资料很容易搜索查询，将来的资料搜索会像无人驾驶一样方便，有时候比有人驾驶还更便捷。各种大数据智能检索应用起来以后，机器人法师，可能比某些法师讲法更准确，内容更丰富。就像我们做一个机器人，可能比一个现实中的人更加多元化多能力。但是两者也有本质的区别，智能化的东西，它只能是一个很外在的、很机械的程序化的东西，不能真正的去指导满足对象的精神和灵性的需求。

### 般若品第二（8）

善知识！我此法门从一般若生八万四千智慧。何以故？为世人有八万四千尘劳。若无尘劳，智慧常现，不离自性。悟此法者，即是无念，无忆，无着。不起狂妄，用自真如性，以智慧观照；于一切法不取不舍，即是见性成佛道。

六祖讲他传承的这样一个法门，是禅宗的正宗法门，“从一般若生八万四千智慧。”般若是禅宗最核心的内容，讲到行持时往往是讲到心性，般若和心性是一体的。所以太虚大师讲，性宗和相宗是佛教的两个翅膀两个轮子，分之则两伤，合之即双美，真正的佛法就在这里。六祖之所以讲法讲得这么高明，就在于他是两边讲，是没有执着的讲法。如果有人说他就是讲如来藏的，纯粹用唯识的道理去解释禅，这要么是学者的一种文字相执着，要么是在某方面有感觉后生起执着心了。如果你通晓般若，一看他讲的就不对，根本离般若很远，他非常执着。但这样的人往往会修定，会有些定功。

有的人说，在末法时代，实修的人很少，连一个修到未到地定的人都没有，开悟就更不可能了。其实这种说法充满了臆想，因为未到地定并没有那么玄，而且这和开悟是不相干的。也有说，现在连证到白骨观、初禅的都很少，开悟更难了，但是是这样吗？这样的说法把禅定和禅宗的开悟混为一谈。白骨观等是禅定功夫，和开悟根本就风马牛不相及。况且呢，某个大德说现在连未到地定都没有，只能说明他见识有限。在我看来很多人都有这功夫。有的人就是天生的啊，未到地定有什么难的，其实并不难的。有的人禅定功夫非常好，我知道有证到四禅八定的。但是有的人有禅定功夫，智慧却不高，有各种境界反而被境界所迷了。



所以我们如果纯粹从文字上理解佛法，某大德说什么，某部经怎么说，这样就是从文字到文字，有数他人宝的味道。我们要防止学着学着就学成我慢贡高了，心变得像刀子一样锐利，看见什么都想切一刀，割一下，把自己当成了一个宗教方面的“打黑英雄，”没想到自己可能更黑，这是我们应该去真正反观反省的地方。一方面树立正见，另一方面更重要的是要从心性中去验证，去修行，这样才能真正地得益。这是一切修学包括我们讲经的一个出发点吧。

“我此法门，从一般若生八万四千智慧。”八万四千智慧对应的是八万四千尘劳，佛为大医王，种种法门都是为了对治众生种种的烦恼和执着。所以讲法要“契理”，契合佛理，要“契机”，针对不同的根机，包括一个时代或者当下的种种的人的特点。

智者大师说过，观音菩萨是契理契机最圆融的典范，因为观音菩萨的普门示现代表了般若体相用的“用”。《法华经》中有《观世音菩萨普门品》，智者大师在这方面开发阐释得比较多，著有《观音玄义》、《观音义疏》。在智者大师看来，《法华经》的每个字都是圆融究极，法法皆妙。妙有相待妙、绝待妙，从绝待妙的角度来看，法法皆融。按照智者大师的说法，《法华经》的每一品就是一部《法华经》，每一品也有与其它各品互相融通的关系。整个《法华经》又和众生的心念、和其他部类的经典有内在关联。智者大师以四悉檀、五时八教等理论框架，把佛的一代时教重重叠叠的统摄起来，这是智者大师讲法的一个非常圆融和高妙的地方。

“我此法门，从一般若生八万四千智慧”，般若就是我们的心性，是我们心性中的智慧。为什么有八万四千智慧，因为世人有八万四千尘劳烦恼，“若无尘劳，智慧常现。”那是不是要把八万四千法门全部学会，也不一定，八万四千是总说。“智慧常现，不离自性。”智慧和我们的心性、自性相关，要开示悟入佛之知见，佛已经成就了佛的知见，要开众生自己本有的这个东西。

“智慧常现。不离自性。悟此法者，即是无念，无忆，无着，不起狂妄，用自真如性，以智慧观照，于一切法，不取不舍，即是见性成佛道。”这段话也很重要，可以反复看一下。自性有八万四千智慧来对治八万四千尘劳，如果没有尘劳的执着，那么自性的智慧会显现出来，无尘劳就是无念、无忆和无着。有念有忆有着，心就被生死轮转的世界系缚住了。“用真如性智慧观照，于一切

法，不取不舍。”什么是一切法？凡夫法圣人法，有为法无为法，善法恶法，对这一切不取不舍，这个时候就是见性成佛，此时智慧观照，诸法平等。我们说如果在因上观善恶平等，在果上就是天堂地狱平等，佛国地狱平等，净土秽土平等，净土与秽土不二，轮回和涅槃不二，佛和众生不二，心佛众生三无差别。《华严经》上有一句非常有名的话：“知一切法，即心自性，成就慧身，不由它悟。”这就是讲智慧般若心性的妙用，这就是见性成佛道。

**善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行。持诵金刚般若经，即得见性。当知此经功德无量无边，经中分明赞叹。莫能具说。**

讲了原理再讲行持，“若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行。”智慧现量是一种三昧，我们知道《小品般若》里提到很多种三昧。要入法界入般若三昧，需要修般若行。

“持诵金刚般若经，即得见性”，要诵经，念《金刚般若波罗蜜经》，这样时候就能见性。“当知此经功德，无量无边。”所以说祖师时刻都没有离开经教，“说者授童蒙，宗为修行者”，如果不懂经教怎么去修呢？所以宗和教，心和法，语言文字和我们的心性不是没有关系，如果修学圆融的话，法法皆融。

有的人说我每天都在心地用功，不学教，那心地用功了几十年，你一跟他交谈，他什么都不懂，智慧还是没有开显，弯路走得太大，而且太耗费时间。除非你有明眼的师父来指导你，否则忽略经教是很可悲的。所以我们千万不能把经和教、宗和教，把教理和我们的修行割裂开来。从祖师来讲，六祖也是叫大家持诵《金刚经》，再往早期的时候禅宗是诵《楞伽经》。金刚经的持诵功德，“经中分明赞叹”，在《金刚经》里也非常明确的赞叹了持经的功德无量无边，不能穷尽。

### **嗜欲深者天机浅**

此法门是最上乘，为大智人说，为上根人说。小根小智人闻，心生不信。何以故？譬如天龙下雨于阎浮提，城邑聚落悉皆漂流，如漂草叶；若雨大海，不增不减。若大乘人，若最上乘人，闻说《金刚经》，心开悟解。故知本性自有般若之智，自用智慧常观照故，不假文字。譬如雨水，不从无有，元是龙能

兴致，令一切众生、一切草木、有情无情，悉皆蒙润。百川众流，却入大海，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。

这个法门是为具有大智慧的人而说，小根小智的人听了很难相信。“何以故？譬如天龙下雨于阎浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂草叶。若雨大海，不增不减。”如果心小得像个池塘，那么雨水下一会儿就满了，甚至要涨大水了，如果心像大海一样广大，那天下多大的雨都行，大海都不增不减。

“若大乘人，若最上乘人，闻说金刚经，心开悟解。”有的人智慧很高，听了《金刚经》就开悟了，这句话也可以说六祖是在讲他自己。为什么一听《金刚经》就开悟了呢？“故知本性自有般若之智”，因为内心本有，不过借这个因缘把它点化开来而已。

“自用智慧常观照故，不假文字。”所以开发本有的智慧时常观照，不用文字之相了。“譬如雨水，不从无有，元是龙能兴致。”是龙在兴风作雨，也就是说我们的智慧之雨，智慧的开显实际上是我们的心性在起作用。心性中的龙，心性的自性智慧在发挥它的作用，度化我们自性中的众生。

“令一切众生，一切草木，有情无情，悉皆蒙润。百川众流，却入大海，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。”众生的智慧也是这样的，像大海一样，本性具备般若的智慧，所以为大智上根人说，小根小智人闻了心不生信。

就像《金刚经》里有说，有人听到《金刚经》会感到害怕，但害怕呢，其实有的时候是个好事，因为是你的愚痴你的附体害怕。听闻《金刚经》你的金刚智慧会显现。受持读诵《金刚经》的人，“若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道，以今世人轻贱故，先世罪业，即为消灭，当得阿耨多罗三藐三菩提。”为什么为人轻贱，这个人就消除了业障？如果他真的无我的话，轻贱他就看不到他了，那他实际上就消除了那种刀枪剑戟的对待。

打个比方，就像一个人欠了很多债，突然死了，别人也就不找他了。如果心真的进入无形无相的时候，没有我的话，我慢消除以后，自然别人就看不到你了，“为人轻贱”我们可以这样来发挥理解吧。

所以说，禅宗确实是最上乘，为大智人、上根人而说。但你能排斥其他法门，说禅宗是最好的。其他念佛、学教的各种各样的修行人，各有其殊胜，也是不同的根机对应不同的法门。

禅宗是传承佛心，直截到核心，就像《永嘉证道歌》所言，“直截根源佛所印，寻枝摘叶我不能”，我不去寻枝寻叶，而是直取心源。“不除妄想不求真”，两边不执著，“绝学无为闲道人”，似乎看来没什么事，就是无为嘛。禅宗之所以是上根利智的最上乘法门，就是因为它直截心源。换句话说，它是成佛之法门，是最高的智慧之法门。最上乘，就是佛道佛乘，大智人就是说有般若智慧，上根人肯定往世的善根非常深厚，发心很大，求佛乘，智慧广大，比如说六祖，肯定是往世的菩提成熟了，因缘一下就开显出来了。

我们前面讲了摩诃般若波罗蜜，摩诃就是广大，般若就是心性无滞的流通。摩诃般若波罗蜜就是广大的体相用，体大相大用大，我们也可以说体无量、相无量、用无量。所谓体就是实相，也就是说，如果你的心性追求佛道佛乘，和它相应，或者说你的心量和它相应，那么你就是最上乘人，就是大智人，就是上根人。

我们生活中会看到有些人性格坚定不移，但实际上那是一种执着；有的人会非常成功，很聪明，但那个是世智辩聪，并不能和佛法相应。我们要把这两者区别开来。往往在现实中很成功很聪明的人，反而在修行上有很大的障碍。

因为执着重的人、后天机巧心非常强的人，可能没有那种纯然浑朴自然天成的感觉，正所谓“嗜欲深者天机浅”。如果后天各种机巧之心非常复杂，非常多的话，上天赋予你的自性智慧就会多有蒙蔽。反之，“嗜欲浅者天机深”，如果后天的欲望，世俗的东西少一些，浅一些的话，可能你的心性会更契合本然天性，这种人在世俗生活中可能看起来有点傻，或者不通人情等等。恰恰是这些心地醇厚的人，更容易体悟大道。

### 般若品第二（9）

善知识，小根之人，闻此顿教，犹如草木。根性小者，若被大雨，悉皆自倒，不能增长。小根之人，亦复如是。元有般若之智，与大智人更无差别，因何闻法，不自开悟？缘邪见障重，烦恼根深。犹如大云覆盖于日，不得风吹，日光不现。般若之智亦无大小。为一切众生，自心迷悟不同。迷心外见，修行觅佛，未悟自性，即是小根。若开悟顿教，不执外修，但于自心常起正见，烦

恼尘劳，常不能染，即是见性。

智慧小、心量小、信心小的小根小智之人，闻此顿教，犹如草木，若被大雨，悉皆自倒，不能增长。在《法华经》里也用三草二木来譬喻不同的根性，“佛平等说，如一味雨，随众生性，所受不同，”一雨普润，大家各得其所。根性小的人就接受不了顿教，所以说禅宗是一种难解难信之法，佛教的大乘法确实是不可思议的，也是对于上根利器的人来讲说的。

虽然从理上讲众生平等皆有佛性，但确实有一个根性成熟的时机问题，即使是顿悟也是往世渐修的一个结果。所以顿渐的“顿”只能是“渐”在一定时期最终成熟的一种表现而已，顿渐真的是很难去辨别。总的来说，人人都具有佛性，有缘学习、有缘去信解、有缘朝这个方向努力的人，他自然就跟这个根性相应。比如有人听到《六祖坛经》，听到禅宗，觉得很好很亲切，肯定可以说明他往世是有这个根机的。有的人天生就觉得禅宗是最高的，或者一听就身心欢喜踊跃，深深信解，就像六祖大师一听到《金刚经》就言下大悟，这些都是一种根机相应之相，大家可以通过许多方面来验证自己的根机。

## 根机相应

下面讲一个根机相应的例子，《憨山大师梦游记》里讲到憨山大师早年看《楞伽经》的事。他当年在海门登妙高峰时“入无际三昧，入楞伽室，”看到苏东坡代张方平手书的《楞伽经》和佛印禅师留作金山常住，当时他看到这部《楞伽经》时觉得“举身毛孔，熙怡悦豫，”非常喜悦，好像每个毛孔都在开口笑。“如春生百草，不自知其所以然也。”觉得很熟悉，但不知道怎么回事，“及后览教乘印证，乃知为习气横发于中，熏然不自觉耳。”后来去读经典印证，才知道原来是自己往世的习气爆发了。这篇文章似乎在暗示他是苏东坡的后身，但是我始终不能确认，我们看这就是根机的显现。

《楞伽经》的流传也非常神奇有意思，在苏东坡那个时代，《楞伽经》在中国已经失传了大概三四百年了。蒋之奇在楞伽经序里面就记载，《楞伽经》从隋末初唐开始便渐渐失传了，一直到了北宋仁宗时，张方平任安徽滁州牧时才偶然之间重新发掘出来。苏轼在《楞伽经》序里写到：张公“至一僧舍，偶得此经，入手恍然，如获旧物，开卷未终，夙障冰解，细视笔墨，手迹宛然，悲喜



太息，从是悟入。”张方平最早在滁州一个寺庙里看到了已经失传的楞伽经，觉得非常熟悉，读之恍如隔世，后来张方平把《楞伽经》亲自交给苏东坡，出钱三十万，请他刻印此经流传于世，在佛印大师建议下，此经由苏东坡亲书后刻印，世人因珍惜其书法墨宝，所以经书开始流通起来了。

“自尔行脚云水闲，此海阔天空虚明昭旷之境，时时如大圆镜，悬于眉睫闲也。”因为憨山大师有现证，从那以后在各种境遇之中，这种“海阔天空虚明昭旷”的境界时时就像大圆镜一样在他眼前。“顷为幻业所弄”，憨山50岁时因崂山私创寺院罪名被发配到广东雷州，期间他和镜心上人在游览苏东坡谪居过的东坡堂时，“读悟前身诗，又爽然自失，恍然若睹旧游，”好像又是在故地重游一样，“今此地见东坡如前身”，看到苏东坡犹如自己的前身，这是憨山示灵洲镜上人一文所写，可能在暗示，他跟这位灵洲镜心上人往世的关系，是佛印和苏东坡的关系。

憨山讲到：“然般若非他，即吾人心镜之光耳”，般若就是我们的心光，就是自心的智慧。又说：“如此则东坡所书之《楞伽经》，佛印之杀青灾木”，佛印叫东坡书经流通，“与老人今日荷三生之缘，重过此山”，东坡前世到东坡再到憨山老人荷三世之缘，又到这个地方来了，“上人偶拈此卷以请益，莫道又是前身梦语也？”镜心上人偶然间又拿出楞伽经来请教他，这些事情就好像是前几世的情景又显现了。所以这篇文章，我看憨山大师似乎在讲他是苏东坡的转世，但这很难去说明，很难去细究，但是比较有意思吧，涉及到根机和根性的问题。

憨山大师在五台山还碰到过一个梵僧，那人告诉他，实际上《楞伽经》在印度有四十多卷，但在我们这里最早的时候只有四卷。所以要看《楞伽经》的话，从义理上和文字上来说，实叉难陀翻译的七卷本最清晰最全面。

佛法讲因缘，开悟有因缘。你与佛和佛经，你的种性如何都是有因缘的。有的人读一部经在第一章就开悟了，有的人读到最后一章才开悟，有的读到中间某个地方开悟，每个人都不一样。我们从祖师大德那里也可以看出，每个人的根机不一样，但是能够听闻、能够信顺的人，肯定还是有这样相关的根性。

“元有般若之智，与大智人更无差别”，小根之人他本具的般若之智、自性



智慧，和大智慧人本来没有什么差异。“因何闻法，不自开悟？”为什么听到法还不能开悟呢？

这就是小根小智的根性不相应。就像“应无所住而生其心”，我们把这句背上一万遍估计也开悟不了，而六祖一听就开悟了。后来还有见桃花而悟道，听人吵架而悟道，或者被打一下悟道的等等，每个人的因缘时节是不一样的。“缘邪见障重，烦恼根深”，因为邪见障碍太重，烦恼恶习太重，就像浓重的乌云，风也吹不掉，把太阳一直挡住了，但本性的智慧如般若经所讲是本来具足，本自清净。

“般若之智亦无大小”，般若之智非大非小，“为一切众生，自心迷悟不同。”每个人本具的智慧是一样的，但是一切众生自心的迷悟不同，“迷心外见，修行觅佛，未悟自性，即是小根。”

什么是小根？一种是邪见障重，烦恼根深；还有一种就是心外求法，把解脱的希望寄托在某一种特殊的方法上，寄托在某一个权威、某一种外在的法门上。其实方法都是心的造作，这个就是外，心的相就是外，任何一种相就是外。

“迷心外见，修行觅佛”，通过有为法、造作法、着相的法来修行觅佛，不悟自性，岂不知自己家里就是佛，“屋内有真佛，何必远路去烧香？”赵州说：“金佛不度炉，木佛不度火，泥佛不度水，真佛内里坐。”金佛入熔炉就会化掉，木头佛像火一烧就没了，泥佛入水一泡也就湿掉了，这些都是外在相生相克的东西，是外在投射影像，内心如如不动的本来自性是真佛。

## 自性是什么？

自性是什么？就是自心佛，自性佛，就是用自心看到自性佛，自性是本自清静，本不生灭，本自具足，本无动摇，能生万法的。我们有的时候会说外说内，比如说自性，有的人会认为自性就是心脏里的一个明点，或者朝身体黑洞洞的空间、脑门后找，或者认为是某种心理造作状态，这都是不对的。如果说自性的话，其实从某种意义上来讲，外面拜的那个泥塑木雕的佛，他也在自性之中，他就是这个妙用。所以自性是通达万法的，遍一切处的，所以我们说不

要心外求法。但又不能执着心内，在心里边去找，实际上这也是种执着。

“未悟自性，即是小根。”心外求法，没有悟到自心自性的就是小根之人。为什么说是小根呢？因为自性具足万法，但你在万法之中挑了一个法去修，那就是小嘛，就像法华经里大富长者与穷子的譬喻，本来无量财富都是给你的，你却非要受雇除粪。楞严经里面讲神珠不从外得，神珠摩尼宝珠指我们内心心性的宝藏，我们自心自性本具的智慧。

“若开悟顿教，不执外修，但于自心常起正见，烦恼尘劳，常不能染，即是见性。”所谓顿教，就是说一乘、佛乘，禅宗的顿悟，明心见性，言下见性。如果听闻到顿教，听闻是个因缘，你能够信解甚至当下现证，那么这就是不执外修，不执着于外在的相、外在的形式去修，而是从自己内心常起正见。

六祖前面对五祖讲：“弟子心中常生智慧”，智慧是什么？智慧就是正见。正见是什么？正见就是不执着于正，不执着于邪，不执着于善，不执着于恶，不执着于有，不执着于无，也不执着于有无皆空。还有一个就是见性的妙用，烦恼尘劳常不能染，这就是见性。“但于自心常起正见，烦恼尘劳常不能染，即是见性。”首先就是常见佛性，常起正见，然后烦恼不能染。有人很急，总是觉得，我是不是已经开悟了？那你就看看自己是不是念念可以见性，或者说看看是不是烦恼尘劳常不能染。如果还是每天烦恼障重，邪见障重，一直生活在烦恼中不能释怀，不能解脱，那就自己判断吧。

**善知识，内外不住，去来自由，能除执心，通达无碍，能修此行，与《般若经》本无差别。**

内外指身内身外、心内心外，我们人本能的会把心放在身体之内，或者脑子里边，或者说心脏这个地方。实际上自心不在内不在外，不住内不住外，心于六根六尘中自由出入，但是不染万境。它不是关闭六根，收缩六根，或者控制六根，而是在根尘接触的过程中不滞于外法，不滞于内法，不滞于心体，就是内外不住，去来自由。在对境的时候，见闻觉知的时候，我们自然而然，平常常没有分别，以清净心清净见来对境，六根六尘清清楚楚，清清静静，这叫“不离当处常湛然，觅即知君不可见。”

内外不住，去来自由就能去除执着之心，于见色闻声，意法根尘相对之时，通达无碍。“能修此行，与《般若经》本无差别，”就是应无所住而生其心，就是心无所住，心不住于内，不住于外；不住于心，不住于法；不住于根，不住于尘，不住于识；不住于一切有为有相法，不住于烦恼习性之中。我们知道应无所住是不能造作的，若有所住，从某种意义上来讲那就是一种造作。所以说禅宗、祖师禅它就是般若在我们人身上的妙用，是般若体相用的一种开显和妙用。

### 般若品第二（10）

善知识，一切修多罗及诸文字、大小二乘、十二部经，皆因人置。因智慧性，方能建立。若无世人，一切万法，本自不有。故知万法本自人兴。一切经书，因人说有。缘其中，有愚有智。愚为小人，智为大人。愚者问于智人，智者为愚人说法。愚人忽然悟解心开，即与智人无别。

修多罗就是经，佛说的一切法，都是针对众生的种种执着和相的分别，所有的佛经都是建立在智慧之上，以智慧为本。“若无世人，一切万法本自不有。”世人、一切万法都在遍计所执里，所以佛说法是针对于人，针对于众生的种种执着和障碍，“故知万法本自人兴”。“缘其中，有愚有智”，因为人跟人不一样，有愚痴有智慧，“愚为小人，智为大人，”智慧通达，心量广大，平等慈悲，就是大人，大心众生，所以菩萨叫觉有情。愚为小人，整天被烦恼所执着，心里疙里疙瘩，纠纠缠结。孔子讲“君子坦荡荡，小人长戚戚”，君子不怨天，不尤人，当然这个是世间法的君子。“子之燕居，申申如也，夭夭如也。”孔子的闲居自由自在、恬淡平和，孔子“饭疏食饮水，曲肱而枕之，乐亦在其中矣”，“一箪食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，回也不改其乐。”所以宋儒讲孔颜乐处，说孔子和颜回到底什么地方快乐呢？这种自由自在快乐的感觉是儒家讲的，跟我们佛教还是不一样，佛教更加清净自在，般若智慧更加深入。

“愚者问于智人，智者与愚人说法，愚人忽然悟解心开，即与智人无别。”愚痴的人往往是烦恼很重、执着很重的人，这样的人突然明白了，他就跟有智慧的人一样了。这段是个比喻，智人代表佛、菩萨、开悟之人，愚人代表众生的种种执着。所有的经教都是佛的智慧的自性流露，佛教有随他意、随自意，随他意属于方便，随自意是为究竟，讲出来的都是随他意。所有的经教实际上

都是佛菩萨作为智者用以度化众生的方便，当众生借助经教或者善知识开悟时，他也就开示悟入佛之知见。佛之知见，佛有众生有，愚人和智人本具的智慧是一样的，但是由于烦恼和执着障碍的有无、多少不同而有愚智之别。愚人听智人说法开发自性智慧，因缘相契的情况下，愚人也可以像智人一样变成智者。

## 以心见性

善知识，不悟即佛是众生。一念悟时，众生是佛。故知万法尽在自心。何不从自心中，顿见真如本性？《菩萨戒经》云：我本元自性清净。若识自心见性，皆成佛道。《净名经》云：即时豁然，还得本心。

如果没有开悟，没有悟到自性智慧的话，佛就是众生。换句话说，你本来就是佛，但是现在迷了，那你就是个众生，就在轮回之中。如果一念一刹那，你开悟了，那么你这样一个凡夫众生就变成了佛。

“故知万法尽在自心”，所以说所有的法都是本自具足，尽在自心。“何不从自心中顿见真如本性？”我们看这个很有意思，心和性的问题。因为性是不可以自己见性的，性不能见性，所以用心来见性。当然也有人会讲，这个心代表前七识，性代表第八识不分别。这样的说法并不准确。

历来《坛经》都有很多解释，这里我们根据上下文，从总体来理解这段的根本意思。真如本性如如不动，但是心是不断流转的。当你刹那之间由迷转悟的时候，在刹那悟的这个瞬间，你的心和性实际上是契合的。实际上是性透到心里边来了，所以说何不从自心中顿见真如本性？也就是说刹那流转的每一个念头都是性在起作用，所以从理论上讲，每一刻都可能见性开悟。当然从另外一方面来讲，就是自性本自具足，念念清净。

“《菩萨戒经》云：我本源自性清净。”《净名经》就是《维摩诘经》云：“即时豁然，还得本心。”六祖引用了这些经典，应该说他也很熟悉这些经文。“即时豁然，还得本心”，一刹那还得本心，这个得本心就是见性。六祖引用这两句经文，一个讲自性本具，一个讲自性具足，刹那间可以开悟见性，“还得本心，”也就是在讲顿悟的可能性和真实性。

## 言下见性

### 般若品第二（11）

善知识，我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者，顿悟菩提，各自观心，自见本性。

六祖说我在弘忍大师那里“一闻言下便悟”，一听就懂了。这一点非常有意思。关于见性，且不说那些天生妙慧的人，就因缘来讲的话，言下见性是最快的，也是根机最上乘的人。当然这是从因缘来讲，不是从究竟第一谛讲的。

前面五祖也讲到言下见性，他告诉神秀说：“见性之人，言下须见，若如此者，轮刀上阵，亦得见之。”什么叫言下？实际上闻声悟道，见色明心时也可以理解为言下，也就是根尘识相对的这一刹那。当然祖师开悟的言下就是当下听声。比如说有的人听到“人人本具佛性”这句话就开悟了，或者有的人听谈论公案就见性了。祖师禅妙就妙在言下见性。这一句言下，就是听闻开示的时候，要么是讲佛性，要么没讲佛性，一听他就开悟见性了。见性之后勘验的时候，无论别人讲东讲西、讲正讲邪，他都是念念见性，对他来讲都是一如真性的显现，师父是一如真性的显现，自己也是一如真性的显现。最后他看法法皆如，众生也都是这样，无不是法性三昧。言下顿悟，如果从机缘来讲的话，言就是句。我们下面举几个公案的例子：

纸衣道者来参曹山祖师，道者似乎能够生死自主，他说：“一灵真性不假胞胎时如何？”这个时候我不投胎，如如不动，保持这样一种清净的东西，如何？曹山说：“未是妙。”还是不为妙。道者问那到底什么是妙呢？曹山曰：“不借借。”不借借什么意思？就是不借而借，借而不借，借和不借融通，是为方便，而不执着于“一灵真性不假胞胎”。这是很有名的一个公案。纸衣道者听到曹山祖师的话后就圆寂了，曹山有一首“示纸衣道者颂”：

觉性圆明无相身，莫将知见妄疏亲。念异便于玄体味，心差不与道为邻。  
情分万法沉前境，识鉴多端丧本真。如是句中全晓会，了然无事昔时人。

纸衣道者说的“一灵不昧不假胞胎时”，这个是什么？就是曹山颂中的“觉性圆明无相身”，就是宝志公“十二时辰颂”里的“有相身中无相身，无明路上无生路。”意思是生死流转中不流转的那个东西，“觉性圆明无相身，”有点像我

们讲的清净如来藏。“莫将知见妄疏亲”，不要以自己的知见，清净见或者是污染见起种种分别心，虚妄地分别与道的亲疏远近。

“念异便于玄体味”，玄体就是无相真身，就是“觉性圆明无相身。”古德云“情生智隔，想变体殊”，一旦念异、想变，分别心出现，这个东西就进入流转变化了。“心差不与道为邻”，你的心心念念如果说有种种差异、变化的话，那么你就离道远了。

“情分万法沉前境，识鉴多端丧本真”，情、识指我们的妄情、情识、第六识，我们后天的识心在善恶染净对待的境缘中流转，为眼前的事事物物、种种境界所沉湎、沉溺，迷失本心。

“如是句中全晓会，”句指的是句义，这几句话的意思如果你真懂了，言下顿悟，句下顿悟，那么如如不动的自性本体会呈现。“情分万法沉前境，识鉴多端丧本真”，实际上就是刚才六祖讲的“内外不住，去来自由，能除执心”的反面，如果没有“情分万法”、“识鉴多端”，一下在言下领会的话，清净心显示，那么“了然无事昔时人”。这是第一种，言下指的是句下，句义之下，是从理上去讲的。

祖师禅的言下指的是当下听声音，就像《楞严经》里讲根中的性，舍识用根，用根中之性。比如你听老师讲的任何一个内容，实际上听的就不是这个内容的本身，如果你的妄心随着内容，随着他的语言之相去流转，就叫浊智流转，妄心流转，妄识流转。浊智也指人的那种自以为是的聪明心，后天的种种知见。洞山祖师讲的见渗漏、情渗漏、语渗漏三种渗漏就是这种浊智流转，如“见渗漏，谓机不离位，堕在毒海中。”在知见和妄念中猜测，守住一个东西，就堕在流转生灭中了。禅师说东说西实际上是在说一个东西，你听的这个是你根中之性，他讲的也是他的这个性。所有的声音都是一个真性，都没有分别，你听的这个智也是没有分别的，这个时候才是真正的言下。但这个东西一刹那即可透过，一刹那过了以后，后面全部都可以通达。若是是一刹那悟到了，它会被流转心覆盖，然后它又可以再回来。所以有很多勘验学人的故事。祖师禅不仅是勘验见地，更勘验当下的妙用。

另外一个公案是黄龙慧南去找石霜楚圆，即慈明禅师，他见到慈明禅师整



天在骂人，各家各派、各大山头，无论什么见解，他都大加贬斥。他整天在“贬剥诸方，件件数为邪解。”天下他都骂完了，谁提起哪位大德，他就骂那位大德，一天到晚都在骂人。慈明禅师让黄龙慧南参赵州和尚的“台山婆子”公案，黄龙浑身冒汗无法回答，第二天黄龙又去参问，慈明对他“诟骂不已。”黄龙慧南很生气，说：“骂岂慈悲法施邪？”说你这么骂人是慈悲吗？慈明禅师说：“你作骂会那？”你以为我在骂人？“师于言下大悟。”黄龙一下突然明白是怎么回事了。慈明禅师说：“从朝至暮，鹊噪鸦鸣，皆应吃棒。”听到鸟叫燕子叫乌鸦叫，这个东西是什么，它是有相还是无相？如果说无相，那么你修的就只是痴福，就是一种福报，并没有真正的知道它是怎么回事。

还有一首曹山本寂禅师的诗，是讲纲宗的：

**学者先须识自宗，莫将真际杂顽空。妙明体尽知伤触，力在逢缘不借中。  
出语直教烧不着，潜行须与古人同。无身有事超歧路，无事无身落始终。**

“学者先须识自宗，”学人首先要知道自宗，你要学什么？学的是万法归宗，万法归一，那一归何处？有的人说一归万法，那这个到底对不对？你到底要学个什么东西？你说我学自性，字面上道理上是对的，但怎么去学？自性在哪里？

“莫将真际杂顽空”，真际就是前面讲的“觉性圆明无相身，”不要把它和顽空混为一谈，这个是非常非常流行的一种病。顽空在知见上就是恶取空。从胜义谛来讲，世俗谛的一切皆是假的，但是如果把胜义谛的这种见地用到世俗谛上讲，那么它就既排除了世俗，又排除了胜义，实际上就是一个邪见。胜义谛上讲一切皆假，正是因为一切皆假才是一切皆真。所以千万不要把“那个东西”理解成一个顽空，我们称“那个东西”，也可以称它为妙明真心、涅槃妙心等等。顽空在见地上是恶取空，要么就像石头一样冥顽不化，要么就修禅定去了。

“妙明体尽知伤触”，妙明就是我们的觉性圆明无相身，如果真正把妙明真心、一真法界、“那个东西”参透的时候，你就随时随地可以去妙用无痕了。什么叫伤触？就是你会知道怎么样去用它，怎么保任而不污染它。“力在逢缘不借中”，妙明体尽之后的力用，它的这个妙用在什么地方？就在逢缘不借，意思就是心心灵妙，不滞于外缘。曹山告诉纸衣道者的“不借借”，是在生死之际的不

借借，不借而借。“出语直教烧不着”，就是说话的时候不要被人逮住把柄。这样说似乎很俗，实际上就是洞山祖师“五位君臣颂”里说的“但能不触当今讳，也胜前朝断舌才”，就是般若慧为体表现出来的临机无住的语言三昧。“潜行须与古人同”，在修行中应该像古人那样绵绵密密。

“无身有事超歧路，无事无身落始终。”这里的身和事是什么？事是种种的表象，身指的是体，般若之体。禅宗里面还经常用“门”这个字，比如说“门里出身易，身里出门难”，这个门就是我们的根门，六根。无身有事，指以般若慧通达一切的境遇。无事无身，是自始至终的根本见地。

我们在修行中有一些关于禅和禅定的误区。憨山大师在《示离际肇禅人》中讲了一个道理，就像我们刚才讲的“莫将真际杂顽空”。《楞严经》面讲“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”就说所谓九次第定也还是法尘分别影事。憨山说这些禅定境界，古人认为是黑山鬼窟，正是参禅大忌讳处，“何况以生灭心，粗浮想像，入究竟境”，他说“远之远矣”，离道就更远了。

如果说举心即错，动念即乖，那么我就整天不思善，不思恶，一念不生，对不对呢？憨山说：“若将不举心不动念，当作玄妙，又落玄妙窠臼。”就是你又落掉到这个玄妙、不思善不思恶的坑里面去了。

憨山举了一个例子：“有僧问赵州，如何是玄中玄。州云：汝玄来多少时？僧云：玄之久矣。州云：若不是老僧，几乎玄杀。”

有一个僧人问赵州和尚如何是玄中玄？赵州老和尚就问他，你玄了多久了？僧人回答说，玄了很久了。我这个妙玄，又妙又玄的，玄之又玄，兀坐而忘言。老和尚说幸亏碰到我，否则你就死在这个玄里面了。憨山讲“你看古人一语，如金刚王宝剑，断尽凡圣知见。”就是赵州一言之下，把他那个玄就破掉了。所以这里边有很多修行上的问题和误区，我们应该注意。

再回到言下见性，《净名经》云：“即时豁然，还得本心。”傅大士傅翕写过一首偈子，转经轮也是他所创，偈子云：

**夜夜抱佛眠，朝朝还共起。起坐镇相随，语默同居止。纤毫不相离，如身影相似。欲识佛去处，只这语声是。**

“夜夜抱佛眠，朝朝还共起，”就是说刹那刹那，自性本自具足，不管你知

道不知道。换句话说，不是你在说话，是佛在说话；不是你在睡觉，是佛在睡觉，这之间没有一丝一毫的间隔，是完全一样的，完全是一个东西。

“起坐镇相随”，你起他也起，你坐他也坐，你走哪儿他走哪儿，你下地狱，他下地狱，你上天堂他上天堂，你高兴他也高兴，你不高兴他也不高兴。

“语默同居止”，你说话不说话，他都跟你在一起。“纤毫不相离，如身影相似。”他没有一刹那不跟你在一起，如影随形。

最后一句话很有意思，傅大士说：“欲知佛去处，只这语声是。”佛在哪里？就是我现在跟你讲话的这个语言，这个声音，就是佛，佛就在这。言下顿悟就是这样。这个和见桃花悟道也是一个道理。言下顿悟的这个言下是什么？言下从某种意义上讲，就是语言三昧，“知其名乃万般幻化，而其体则空空无状无名”。

六祖说：“善知识，我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者，顿悟菩提，各自观心，自见本性。”要从自心中去悟，不要去推理，不要在外在的各种相里面、有为法里面去造作，不要“将心待悟，”期待将来某一天成佛。或者假如你确实有所体悟，说我一下顿悟成佛了，我跟佛一模一样，实际上你就是个佛的芽，是刚刚在萌芽，是因地觉。你一执着又成一个邪法了。

## 何为大善知识？

### 般若品第二（12）

若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。是善知识，有大因缘。所谓化导，令得见性。一切善法，因善知识，能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有。不能自悟，须求善知识，指示方见。若自悟者，不假外求。

如果自己不懂的话，那就要找真正的大善知识。什么样的大善知识？真正理解、真正会、真正懂最上乘法的人。最上乘就是成佛，就是佛乘。“直示正路”，这样的大善知识给你直接开示正路，所谓直示正路，就是令你正念真如，直示你的心性。

“是善知识有大因缘”，你要碰到这种善知识要有大因缘，这种善知识是因

大事因缘而出现于世间，是为了化导众生，令众生得见自心佛性而来。一切善法，因善知识而能发起。“三世诸佛，十二部经，在人性中本自具足。”人人本具，所有的佛在人的本性中，所有佛的经教，经教所开示的真理自性也在人的本性之中，所以说“诸佛法身入我体，我身常入诸佛躯。”人人本自具有，但是不能自悟。华严经讲，一尘中有大千经卷，此大千经卷书写三千大千世界中事，有一人智慧明达（谓佛也），“破彼微尘，出此大经，令诸众生普得饶益。”破尘出卷，一尘即明无量世界，无量佛国。一尘表示我们一刹那的念头。当然从圆教的义理上来看，一尘也可以指一粒微尘。我们要从这个角度去理解这些问题。因为人不能自悟，所以需求善知识指示方能见性，“若自悟者，不假外求。”一旦开悟以后，就不需要在外边再去寻找了。

**若一向执谓须他善知识，望得解脱者，无有是处。何以故？自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。**

有的人执着依赖于外在的善知识，坚持说没有善知识就不能开悟，必须要有法有法脉传承，必须要找上师；还有的人说现在是末法时代，大家不可能开悟的，没有善知识了，大家也不可能开悟了。其实不是这样的，为什么呢？六祖说：“自心内有知识自悟。”有的时候没有佛出世，还是有人开悟的，如缘觉、辟支佛之类，看花开花落也可以悟道。

“若起邪迷，念念颠倒，”如果心邪的话，外面即使有善知识也教不了你。有的人也在读经，但是读得越来越邪，用自己的邪知邪见去投射到经典，那也不行。也就是说，即使是善知识教给了你正法，如果自己的邪念、执念太重的话，听了也不能入脑，不能入心，照样还是不能开悟。心邪而学法，就不能留下心性的种子，只能说留下点善根而已。

“若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。”真正的般若观照，真正的正智，真如智慧现前的时候，一刹那间，所有的妄想顿消。所以憨山大师讲，销落诸念的时候，一刹那间能消无量的业，无边烦恼刹那化为无上觉知和无上正觉。他说这才是参禅的样子，算是初步的入禅了。否则你说你参禅，有什么用

呢？有的人参禅得到一点小小的轻安就觉得不得了了，这就叫劣根，心太小了，得少为足。或者甚至起增上慢，那就更加愚痴了。“若识自性，一悟即至佛地。”首先是妄念俱灭，然后心性显现。

## 何为无念？

善知识，智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧。般若三昧，即是无念。何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不著一切处。但净本心，使六识，出六门，于六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱。名无念行。若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。

本心就是我们的自性、真心。“若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧。”真得到般若三昧，念念真性在前，一切都会变成智慧，一切行都是智慧行，一切语都是智慧语。

六祖进一步讲，所谓般若三昧，本心，即是无念。关于无念有很多的误解，我们千万不要把无念理解为如木石般无知，或者和无记心、愚痴心、禅定心混淆起来，无念和这些应该是有很大的差别的。

六祖说：“何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。”所谓染著，就是善恶、喜欢不喜欢等种种分别心，就是《般若经》讲的与染俱行心。如果见一切法心不染著，就是无念。

前面讲了“内外不住，去来自由”，这里进一步讲无念行：“用即遍一切处，亦不着一处。但净本心，使六识出六门，于六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞，自在解脱。”我们的识可以自由进出根尘，不是闭着眼不敢看或者一定要用一个清静见去见，说我看一切都是清静的，其实不是那样的。

“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。”如果什么都不想，念想绝掉，是法缚边见，并不是真正的无念行。真正的无念行，是根尘相对的时候，识自由出入，虽然自由出入而不染万境，万境自如如。

所以有一首禅诗说：“心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜亦无忧。”心性 is 清静的，心识的本性是清净心、清净识。随流认得性，就是说心识在种种的境界中流转变化的，但是它是以前清净心、如如不动之心来流转变化的，

就是见境即见心，见色即见心。就是心境不二，心清净、境清静。心识本身就是这样去来自由，通用无滞，我们一定要这样去理解。它不是一个死的、不动的东西，不是压制心、控制心、管理心，然后去净化这个心，它不是这样一种有为造作。而是在因缘中的刹那间，知道自心的清净以后，这个心就成妙用了。石火电光一般的刹那开悟之后，如果从此真发菩提心，诵普贤愿，修行的进步就稳妥了。

禅宗里面有很多讲到祖师开悟以后，就是从零开始，清零，然后发菩提心，行普贤愿。当然从理上他是佛了，但是从事上他还是重新修行。当然对他来讲，本身理事是不二的，修行也是无为法为根本见地的任运自在修行。《坛经》后面讲到转识成智时，六祖说“若于转处不留情，繁兴永处那伽定”，更加清楚显示了般若三昧自在解脱的无念行。

这里实际上涉及到交光真鉴大师和蕅益大师的一桩历史公案。我有时候觉得弘一法师说不定是蕅益大师的转世，当然这纯属个人的猜测。弘一法师修订了蕅益大师年谱，里面讲到蕅益大师二十五岁时说“交光邪说，流毒天下，”我看交光的《楞严经正脉疏》，觉得他确实有孤明独发之处。对于《楞严经》，蕅益大师是站在天台和唯识的角度去解释，憨山大师及前代的十几家注疏，大多都是用三止三观、三如来藏、一心三观去注解，这一点蕅益大师与憨山大师是一致的，但交光一直比较排斥这些，未免走向偏激。

《楞严经》来到中国的因缘很特殊。最早是智者大师为求得见《楞严经》在天台华顶拜经台拜了十八年，因为一梵僧告诉他，他的《摩诃止观》里面的圆融三观“与天竺楞严意旨相符”，所以他很希望能一观楞严意旨。《楞严经》里讲到六根的功德，智者大师解释《法华经》里“六根清净”的功德时，有一点不太确定的感觉。梵僧告诉他，《楞严经》里的内容，也可以证明《法华经》里的六根功德。智者之后过了一百多年《楞严经》才传来中国。大概后人为纪念此事，历史上也有人在南岳建立了一个拜经台。后来憨山时代的曾凤仪居士说，在南岳天台寺旁边，有个拜经台遗址。曾凤仪三次拜访南岳的拜经台，每次都是流连忘返，“徘徊不忍去。”他对古人追求佛法真理的精神很感动，所以他自己书写《楞严经》，让人镌刻在石头上，出资修了一个相当于楞严堂的石室，便于参观拜经台的人阅读。在其著作《楞严经宗通》序里写道：他“发心



书楞严于石，命工镌刻，以次砌成石室，俾造拜经台者周环读之，咸曰经来也，庶为智者补一缺事。”

《楞严经》古代的诸家注解里涉及一个很重要的问题。交光讲《楞严经》，讲的是舍识用根，用根中之性，他强调楞严大定是性定。我们的五俱意识就是第六意识，它是随着前五识俱发的。在根尘相对的一刹那，我们的分别识尚未产生。第一眼看到的时候前五识是没有分别的，第八识也是没有分别的，但同时俱起的第六识在刹那分别。所以交光认为在根尘相对的这一刹那，我们的第六意识要不起现行，用根中之性来修行。比如说耳根圆通，耳先是听，能听者是清净的，能听者入流亡所，然后把这个能听的空觉也去掉，空即圆。交光认为这样修行是耳根圆通法门的要点，是用根中之性。

但是我们从《坛经》来看，六祖的禅宗，它是说第六意识照样是出入无碍，不过这里有一个前提，就是第六意识是清净无碍的，是开悟人的第六意识。实际上这个有点像悟后之行了，就是使心识在六根六尘里面出入无碍，万境自如如，这个心识实际上是性了。

为什么蕅益大师批判交光？就是他似乎认为要消灭第六意识，但是第六意识转识成智后，就是妙观察智嘛。明朝末年幽溪传灯大师的《楞严圆通疏》总共一百多万字，专门针对交光来批判。在《楞严圆通疏前茅》里，他很有针对性地提出了一百零八问。当然有的人认为这是门派之见，这个多少都有点吧，关键问题是争论拓展了人们对于经典奥义的认知。

如果真要研究的话，太虚大师的《大佛顶首楞严经摄论》对这个问题讲得比较好，更加圆融。交光的东西确实有它非常有价值的地方，但他可能就是为了显示自己这个孤明独发，所以把其他的观点批驳得太偏颇了，得罪了一大批人。如果仔细拣择的话，交光的阐释和禅宗还是有区别的，或许他讲的是当下悟入的一刹那的那种东西，但是因和果、前和后、用和体之间是有很大差异的。这些是讲了一些题外话。

我们看《坛经》里边是怎么讲的。六祖说：“智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧。般若三昧，即是无念。”若识自本心，即得解脱，若得解脱就是般若三昧，般若三昧就是无念。所以说后面讲的六根出入无碍，实际上是已经开悟了，在行般若三昧的时候，心识出

入无碍。所以交光的解释或许是开始（当下悟入的一刹那），关于这点可以从各种理论的角度再去研究吧。但是我们可以从这里看到，开悟的人开悟后的行持绝对不是执守这个东西，这点我们要清楚。

“见一切法，心不染著，用即遍一切处，亦不著一切处。”也就是说念念是真念，这个时候真妄实际上已经合一了。有的人单独把它说成第八识或者第九识，事实上不完全是这样。为了描述的方便，理论上我们可以把八识分割开来讲，但实际上八识是没有先后次第的，就像五蕴一样是同时混在一起同时起用的。如果把第八识割裂出来，那肯定是一个错误，你说能看到第八识，你怎么能看到呢？你看到的很可能是个妄识。

“通用无滞，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。”无念并不是不行，无念照样行，自然而然，平常心嘛，平常心是道。“若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。”还有后面《定慧品》中讲到：“若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。”所以六祖一直在讲动静不二，不是说压制这个心识，如果你一定说无念是某种状态，就执着这个东西，它就是一个法缚。所以无念并不是百物不思，更不是顽空，这一点我们一定要知道。

**善知识，悟无念法者，万法尽通。悟无念法者，见诸佛境界。悟无念法者，至佛地位。**

万法尽通并不是说你就成为科学家了，什么天文地理都知道了，或者有神通了。开悟者知道的是万法的真性，万法的真性就是幻，就是心识幻化。所有的烦恼他同样都能识其本性，所谓识得不为冤。知道烦恼本幻，就不会执着烦恼，随着烦恼流转了。这个才是真正的自性清净戒。一个人真正持戒是心性之戒定，心性的戒定慧是一体的，心性本自具足戒定慧，如果是这样的话，心自然清净。“悟无念法者，万法尽通。”先讲悟，然后讲行，讲妙用。所谓行就是来去自由，六尘无染着，还有前面讲的“内外不住，去来自由，能除执心，通达无碍。”如果有这样的悟境，他就能够通达无碍，而且能够灭除念念的执着心。

悟无念法的妙用就是万法尽通。“悟无念法者，见诸佛境界。”诸佛境界在哪里呢？诸佛境界的描述就在《法华经》、《华严经》、《维摩诘经》中。《维摩诘经》里讲诸佛境界是什么呢？最初舍利弗疑惑释迦牟尼佛土不净，言：“我见此土丘陵坑坎，荆棘沙砾，土石诸山，秽恶充满。”螺髻梵王告诉舍利弗不要这

样想，是“仁者心有分别，自生高下。”于是“佛以足指按地，即时三千大千世界，若干百千珍宝严饰，譬如宝庄严佛，无量功德宝庄严土，一切大众叹未曾有。而皆自见坐宝莲华。”佛趾一按，整个世界都是佛国净土，人人脚下一朵莲花，人人是佛。《般若经》里也讲诸佛境界，我们都可以去看。

“悟无念法者，至佛地位”，从理上讲顿至佛地，从事上讲最终能够达到佛果。我们说境行果，怎么悟入，悟之后怎么去行，行了会有什么妙用，这些都在短短的这段文字里开示出来了。悟无念法者，万法尽通，万法无障碍。净土里讲阿弥陀佛的光是欢喜光、无碍光、清净光、超日月光，无碍光就是不为烦恼所障碍，这里就是说万法尽通、万法无滞、万法无碍。

**善知识，后代得吾法者，将此顿教法门，于同见同行，发愿受持，如事佛故，终身而不退者，定入圣位。然须传授，从上以来，默传分付，不得匿其正法。若不同见同行，在别法中，不得传付。损彼前人，究竟无益。恐愚人不解，谤此法门，百劫千生，断佛种性。**

同见同行很重要。我们听闻和参悟这个法，如果真的树立正见正行，依此顿教法门真实修行，终身而不退者，定入圣位，就是一定能够证得圣果。“不得匿其正法”，不要隐藏正法正见。“若不同见同行，在别法中，不得传付。损彼前人，究竟无益。”如果所传非器、非人的话，他反而会诽谤这个法，诽谤这个法的人等于说就是断了开悟之路了，你传授给他也就害了他。

“默传吩咐，不得匿其正法”，我们不要把它理解为有什么秘密。憨山大师也一直讲，没有什么秘密。如果大家去看憨山大师的梦游记，里边有很多文章，很多地方讲到，没有什么秘密、秘诀。禅宗就是叫人当下消除妄想，悟无念法，就是这样。所以我们心不能太邪，你说你有个秘密，你肯定人品不正，就是想拿它去蒙人，求名闻利养，或者去装个大师。如果你渴望、你认为有个秘密，实际上是偷心不死。

“恐愚人不解谤此法门，百劫千生，断佛种性。”愚痴的人，不是这个根性，不能理解此顿教法门。有一些人喜欢神异，很容易被人蛊惑。比如曾经有某个网红大师，号称自己是文殊菩萨的化身，自己解释的经典超过了历代祖师，甚至变相地贬低中国的大乘佛教。很多人都被他影响了，然后就有了许多奇怪的但是明显错误的关于中国佛教的看法。甚至有的人公开看不起六祖，说

他就是个山野村夫。还有人贬低六祖，认为他的网红师父更好，比六祖还厉害，因为他的网红师父是“文殊化现。”网红毕竟是网红，很快被人遗忘。可是那些迷信而被误导的人是很可怜的，他们永远不能开悟。如果诽谤这样一个正法的话，那确实也是永远断了他的佛性了。

## 六祖的无相颂

### 般若品第二（13）

善知识，吾有一无相颂，各须诵取。在家出家，但依此修。若不自修，惟记吾言，亦无有益。听吾颂曰：

六祖传这个法，他是公开的，他说这说那就是在说这个法，就是让大家去言下顿悟。“在家出家，但依此修”，不管是在家人还是出家人，就按照这个无相颂去修，如果自己不修行，不回转到自心自性去修行，“唯记吾言，亦无有益。”纯粹把它作为一种语言背来背去的，六祖说也没有什么好处。我们来看这个无相颂，颂曰：

**说通及心通，如日处虚空。**

**唯传见性法，出世破邪宗。**

说通及心通，《楞伽经》里讲到宗通和说通。说通为童蒙，童蒙指初学者。说通就是教理通达，宗通是修行修持，显现可以自悟悟人的现量智慧，或这样一种方便善巧。“说通及心通，如日处虚空”。说通指的是通教，能善应众生根机而方便说法；心通指的是通宗，远离一切语言妄想，契悟自己本性。宗通就是心通，心通就是宗通。通宗通教，就是说有种种方便，教理通达，可以开悟启发众生。同时有心通，远离语言名相，证入第一义谛，证入自心自性的佛性、涅槃妙心，契悟自己本性，这就是“如日处虚空”，心性智慧犹如太阳，遍照虚空，遍照法界。“唯传见性法，出世破邪宗”，所谓邪宗，就是说心外求法的外道。

**法即无顿渐，迷悟有迟疾。**

**只此见性门，愚人不可悉。**

法本身无顿渐，就像六祖后面在《机缘品》中讲：“法达，法即甚达，汝心不达。”他说你叫法达，实际上法呢，本来是法法皆达，但是你不达，你自己心不达于法。这就是说“法即无顿渐，迷悟有迟疾”，所谓顿渐是针对众生来讲的，法本身没有顿渐。心通就是见性，“只此见性门，愚人不可悉”，悉是了解的意思，这个见性的法门，愚痴之人是无法领会，无法了解的。

**说即虽万般，合理还归一。**

**烦恼暗宅中，常须生慧日。**

“说即虽万般”就是说通，种种说都可以说得通，种种解说，种种言教，都可以指向第一义谛。“合理还归一”，合理就是千言万语，最终指向一个东西，指向一个语言之外的、不可名状的东西，我们权且说自心、自性。一为无量，无量为一，万法归一，一合万法。“烦恼暗宅中，常须生智慧”，烦恼暗宅是我们的心，我们凡夫的心就像一个暗室，常须生智慧。

**邪来烦恼至，正来烦恼除。**

**邪正俱不用，清净至无余。**

我们的心就像一个空屋子，邪来正来，好比贼人好人来了，就住在这个屋子里。“邪来烦恼至，正来烦恼除”，邪和正是善恶法，是轮回法，没有智慧的心就是暗宅，就是邪来，为什么说来呢？烦恼都是外在来的，烦恼一来我们的心就乱了，正来烦恼除，但同样都在生死轮回暗宅中流转。“邪正俱不用”，不执着于善恶，不执着于邪正。“清净至无余”，这个无余当然也可以理解为无余涅槃，用清净心一直证得无余涅槃。“清净至无余”，就是说烦恼穷尽没有一丝残渣，是纯粹的清净，没有善，没有恶，没有任何相。

**菩提本自性，起心即是妄。**

**净心在妄中，但正无三障。**

前面讲菩提本无树，明镜亦非台，这里讲“菩提本自性，起心即是妄”，起善恶、正邪、清净不清净的分别心即是妄。后面这句很有意思，“净心在妄中，但正无三障”，三障什么意思？就是三种障正道、害善心之法，就是烦恼障、业

障和报障。具体而言，烦恼障指的是贪嗔痴，业障指的是五逆十恶之业，报障指的是地狱、恶鬼、畜生三种苦报。“净心在妄中，但正无三障”，就是说在妄念流转中，我们的心是本自清净的。如果我们的心的话，那么三障顿除，就是说一念可以顿除无量的恶业，这也就是实相忏悔，无始时来的业障一下可以消除掉。“净心在妄中”，净和妄并没有严格的界限，并不是说妄永远是妄，实际上是净秽不二。如果我们的妄心转成正心，或者说我们用净心，令我们的妄心中的正性和净性显示的时候，那么它可以消除无量业障，这是“但正无三障”的含义。

**世人若修道，一切尽不妨。**

**常自见己过，与道即相当。**

修道之人，一切法皆通，于法无滞，该做什么做什么，但并不是要作恶。“常自见己过，与道即相当”，我们不要很粗糙的把这些话理解为心灵鸡汤。要知道起心动念都是妄，这才是“常见自己过，与道即相当。”当然从修行来讲，也可以从粗到细体认烦恼。就是说首先不要去责怪外境，不要去责怪别人，常要觉知自己内心的十恶八邪，觉知自己内心的种种执着障碍。更深层次的观心就是念起即觉，念起有执着、有相，那么即是执着，即是“过”了，执着于善也是个“过”，这样观修你就与道相应，就在行道了。

**色类自有道，各不相妨碍。**

**离道别觅道，终身不见道。**

**波波度一生，到头还自懊。**

色类，泛指有色身的一切有情众生，“色类自有道”，各类众生各有其道。“各不相妨碍”，众生各行其道，各办其事，各自如如。“离道别觅道，终身不见道”，所有的众生本来都在道之中，离道别求道，终身不见道。不从自心修行的人，稀里糊涂地度过一生，最终懊恼不已。

**欲得见真道，行正即是道。**



自若无道心，闇行不见道。  
若真修道人，不见世间过。  
若见他人非，自非却是左。  
他非我不非，我非自有过。  
但自却非心，打除烦恼破。  
憎爱不关心，长伸两脚卧。

若是真要见道，就必须按照正法、正见而行持。心不要有邪执妄想。如果自己的心在黑暗中游荡，那么就背离了真心。真正的修道人，他一定是言行一致，内外一致的。“不见世间过，”世间一切都是调顺的。“若见他人非，自非却是左”，如果看到别人的过错，你去判别是非对错，实际上也是与道相悖，也是自己的过错。“他非我不非，我非自有过”，他怎么样是他的事，我不起相和执着，如果我取相、取一种是非之心，那就是我的过错。

“但自却非心”，人我是非之心就是我们的障碍，我们在他人的是非上执着是非，执着善恶分别，这个分别心应该去除掉，应该让心清静下来。“但自却非心，打除烦恼破”，是非之心是生死烦恼，你说这个好那个坏，这个正那个邪，那谁在说这个话？谁在这样想？谁在执着？是你的心在执着，把这个执着去掉，心的净相现前，平等相现前。这个时候你就破除了自己的烦恼，破除了人我众生这种执着烦恼。

“憎爱不关心”，关心是牵涉心、关联心的意思，不关心就是心性清静，一如平等，没有爱恨高下分别。“长伸两脚卧”，两脚可以理解为善恶两只脚，把善恶的分别都放下，然后就是福慧两足尊。六祖说：“自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。”皈依自性佛，离于财色，是名两足尊。

欲拟化他人，自须有方便。  
勿令彼有疑，即是自性现。

度人要有方便，“勿令彼有疑，即是自性现”，要让大家真正能够对正道、正见、正法没有怀疑，对他们的自心自性没有怀疑，这个时候就是他们的自性显现时。

**佛法在世间，不离世间觉。**

**离世觅菩提，恰如求兔角。**

一切都是世间，我们起心动念都在世间。有的人是立足于世间来理解一切，会去美化世间，美化生死流转，甚至为自己的各种世间欲望加以掩饰辩护，这就错了。

世间是我们心中显示的一切的相。三界六道都是世间，所有有相有念的都是世间。我们不能简单地把世间理解为我们人类社会或者我们所处的世界。“佛法在世间，不离世间觉”，如果有具足的正慧和正见，三界六道一如平等，就是“佛法在世间。”我们种种的念想，实际上都是真如，一如显现。“离世觅菩提，恰如求兔角”，离开我们的心去找我们的性，离开我们的妄去找我们的真，离开我们的净去找我们的心，是不可能的。三界唯心，万法唯识，世间万法实际上都是心性的展现。换句话说，我们不能够离开念想去找无念，不能够离开世间染净的变化去另立一个不染不净的东西。

**正见名出世，邪见名世间。**

**邪正尽打却，菩提性宛然。**

**此颂是顿教，亦名大法船。**

**迷闻经累劫，悟则刹那间。**

这里的正见实际上是清净见，是不执善，不执恶，是“一如体玄，兀尔忘缘”这样一种正见。正见不是指世间的善见，邪见不单纯是指世间的恶见。邪见包含了对于善恶的执着和分别，正见是自性清净真如之见。“邪正尽打却，菩提性宛然。”如果从胜义谛上讲，正见邪见这两种见地见解，都应该平等打却。这首无相颂，是顿悟成佛的窍诀，是大乘修行和度化众生的心法。迷惑执着的人，累劫多生才有机会听闻这无上心法。但是机缘成熟的人，刹那闻法，即可开悟。

这个颂很重要，如果我们每天坚持受持、读诵、遵行，必定受益无穷。

**师复曰：今于大梵寺，说此顿教，普愿法界众生，言下见性成佛。时韦使**

君与官僚道俗，闻师所说，无不省悟。一时作礼，皆欢喜哉，何期岭南有佛出世。

六祖在大梵寺，说此顿教法门，“普愿法界众生，言下见性成佛”，在诵读或者听闻此经时，有的人可能当下真的就顿悟了；或者在讲说这个法时，所有有缘众生都可以见性成佛；或者在未来世，有人或诵或读或修，在接触法义的一刹那，佛性现前，也能够言下见性成佛。

其时听法的韦使君与官僚道俗，人人开悟智慧，个个欢喜赞叹。大家作礼赞叹：何期岭南有佛出世！

## 决疑品第三

### 何为功德？

(1)

一日，韦刺史为师设大会斋。斋讫，刺史请师升座，同官僚士庶，肃容再拜，问曰：弟子闻和尚说法，实不可思议。今有少疑，愿大慈悲，特为解说。师曰：有疑即问，吾当为说。韦公曰：和尚所说，可不是达摩大师宗旨乎？师曰：是。公曰：弟子闻达摩初化梁武帝，帝问云：朕一生造寺度僧，布施设斋，有何功德？达摩言：实无功德。弟子未达此理，愿和尚为说。师曰：实无功德。勿疑先圣之言。武帝心邪，不知正法，造寺度僧，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。

此品是对答决疑品。韦刺史问说：“和尚所说，可不是达摩大师宗旨乎？”你说的是达摩大师传来的这个禅宗吗？六祖回答说是。然后韦刺史问了一个著名的公案，是关于达摩初化梁武帝的故事。梁武帝问达摩祖师：“朕一生造寺度僧，布施设斋，有何功德？”达摩言：“实无功德。”韦刺史对此感到疑惑，怎么会没有功德？六祖回答他说确实没有功德，让韦刺史不要怀疑先圣之言。这个公案后面还有一段，帝又问：“如何是圣谛第一义？”祖曰：“廓然无圣。”帝曰：“对朕者谁？”祖曰：“不识。”帝不领悟。

后人解释说这是在度化梁武帝，梁武帝说：我面前站着谁？你是谁啊？达

摩说：不识。不知道，不认识啊。从某种意义上讲，后面的这个公案就颇有后代禅宗的机锋，所以这段对话在后代有很多禅师引用。圆悟克勤《碧岩录》里面的第一个公案就是这个。后来梁武帝对宝志公说了此事，宝志公据说也是观音菩萨的化身，志公云：“陛下还识此人否？”帝云：“不识。”宝志公说这是观音大士，传佛心印。武帝后悔了，遣使去追达摩。宝志公说你不要去追了，“阖国人去，他亦不回”，全国人去追也追不回来了。

梁武帝时期造了很多寺庙。唐朝杜牧的诗句“南朝四百八十寺，多少楼台烟雨中”，就描写了当时寺院林立的盛况。梁武帝还曾经四次舍身出家佛寺，传说他的政治动机主要是因为民间流传“缁衣人得天下”。缁衣就是黑衣，首先是黑衣人灭高欢，东魏的权臣高欢，后来民间传说有个黑衣人将会得天下。因为当时的出家人就是身着黑衣，所以梁武帝舍身入寺。但是据说历史开了一个玩笑，这事并没有应验在梁武帝身上。最终是由一个名为智仙的比丘尼抚养长大的杨坚称帝得天下。隋文帝杨坚在十三岁之前一直跟随智仙师父生活在寺庙之中。这也是个传说，历史的一种巧合吧。

六祖在这个地方对功德的解释是非常透彻的，是在第一义谛的角度上去讲的。造作有为法确实是刹那变灭的，所以达摩当时就说“此但人天小果，有漏之因，如影随形，虽有非实。”做了好事得到好报，好报完了这个因果就结束了。就像花一笔钱买个好东西吃，吃了以后，这件事就结束了。人天交替，六道轮回也是这样的。

很多人希望升天当神仙，其实行善的众生或修四梵住也都可以生于天道。有的人还会用技术化的方式去修，要当神仙，甚至当天官什么的。但实际上天人的寿命在佛教看来也是很短暂的，人间跟天上比，人间的时间很短，但是一层一层地天上的时间总的来说也是很短暂的，都是有为变灭之法。所以六祖大师说“功德在法身中”，永恒的解脱，永恒的幸福，永恒的智慧，实际上在法界、法身之中。

佛在《法华经》的《如来寿量品》里面讲到，“我成佛以来，甚大久远。如来寿命无量阿僧祇劫。”佛身不灭，永远在度化众生，所以这个才是真正的无穷无尽永恒的功德。如果不发明心地，只是追求外在的形式，执着生灭有为法，那它的作用必然是有限的。所以这一点我们要清楚，佛法真正度人是度化我们

对一切心相的执着。现在很多人都是追求世间法，为了求荣华富贵而供养做功德，也有人别有用心地把这个作用夸大，然后借机敛财，形成商业化的一种行为，就是交换和交易。

真正的供养是法供养，法供养就是如法修行，从法化生，续佛慧命，自己成佛，这才是真供养。或者行菩萨道，度化众生，以智慧来供养。而不是表象的形式化的供养。如果一个人开悟了，心性明悟，发菩提心的话，他的有形的供养就契合于无量的法界功德。

“武帝心邪”，心邪并不是心坏，心邪是指心没有智慧，执着于自己造寺度僧、布施设斋的功德相。当然如果我们从历史来说，如果梁武帝他出家是为了应验那个民间寓言，是为了当统一天下的帝王，那他真是心邪。这里六祖说他心邪，指的是心执着于外相。

“不知正法”，他不知道真正的法是什么。真正的法是心性之法，是法界平等清净之法，是菩萨道，是普贤行愿。梁武帝“造寺度僧，布施设斋，名为求福，不可将福便为功德。”武帝求世间福报，福报、福德不是功德，这点我们要清楚。“不可将福便为功德”，为什么呢？“功德在法身中”，这句话非常重要，功德在法身中，功德不在功德箱里边。但是如果说触目菩提，明悟心性的话，那功德也在功德箱里边。如果以清净心，开悟心来行六度万行，法法都是无量的功德。否则的话，就是有形的功德或者生灭流转法。

“功德在法身中，不在修福。”法身是什么？这个问题困扰了我很多年。九十年代的时候，南怀瑾书开始流行。大家如果看南怀瑾先生的《宗镜录略讲》，里面就讲了很多关于法报化三身的问题，他说他几十年就在修这个东西。但是他的法报化有点像道教里的元精、元气和元神，法身对应的是元神，报身对应的是元气是光明，化身对应的是元精，他是这样看待这个问题的，这个是佛道不分的一种表现。从一九九四年开始我有好多年对三身一直不清楚，非常困惑，请教过一些人，但是都讲不清。后来遇到一个出家师父，他也没多少文化，他说化身就是你的妄念嘛。这么多年我对他这句话印象非常深，他讲的确实很有道理，化身就是我们的妄念迁流，妄念变化。后来看《六祖坛经》，看了好多遍，里面讲到“法身报身及化身，三身本来是一身。”当时也不完全懂，但我有一定的启发。

师又曰：见性是功，平等是德。念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。内心谦下是功，外行于礼是德。自性建立万法是功，心体离念是德。不离自性是功，应用不染是德。若觅功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不轻，常行普敬。心常轻人，吾我不断，即自无功。自性虚妄不实，即自无德，为吾我自大，常轻一切故。

祖师讲功德实际上讲的是佛性，因为佛性是最终解脱的源泉，或者最终解脱的依据。见性是功，平等是德，平等就包含了有为法无为法，就是善法、恶法、有相法、无相法，一切法平等清净。所以说首先是要见性，一切性清净。

“见性是功，平等是德，念念无滞，常见本性，真实妙用，是为功德。”功德在法身中也是个比喻，并不是说一个东西装在另外一个东西里面。真正的功德就在于佛性，在于见性。见性以后一切平等，念念无滞，常见本性。所以说功德是什么？就是念念没有滞碍，念念平等，念念清净，常见本性真实妙用，这才是真正的功德。因为这个功德是从生死烦恼，各种境相的执着里面解脱出来的自由。本性真实妙用是什么呢？就是能够消除业障，解除烦恼，能够产生智慧，能够自利利他，能够上求下化，能够对应佛果境界，度化众生。真正的功德是念念解脱，念念真如，念念智慧现前。

“内心谦下是功，外行于礼是德。”梁武帝他会内心谦下吗？可能内心的执着更大吧？内心谦下的修行人最低程度的表现。假如你因为读《金刚经》或者修习佛法而为人轻贱，别人把你看得都没有了，轻视你好像你不存在，而你内心谦下无我，不怀怨恨，犹如春风和煦，这才是真正的功。“外行于礼，”可以理解为念念如法，是方正之行，清净行，戒行、正行。“外行于礼，”也可以理解为平等慈悲。

“自性建立万法是功”，千万不要把自性理解为一个设计师，一个设计公司，它创造了整个世界，不是这样的意思。自性建立万法是说依于自性之清净见、清净慧的清净无碍的本质和本性，从自性本净，万法本净，万法自性本净这个地方去行持我们的菩萨道，或者念念去度化众生，圆满自度度人的觉性。以自性的清净见来对待所有的法，所有的相。

“心体离念是德”，心体离念是不执着于念上的种种分别。“不离自性是



功，应用不染是德。”功德有点像体用的关系，六祖说的应用不染、念念无滞、平等、自性建立万法以及心体离念，这些实际上都是一个概念。我们要有定力，不要被文字所迷惑，它们指的是一种状态，一种形式，一个“东西”。应用不染就是根尘之中出入无碍，是德。

“若觅功德法身，但依此作，是真功德。若修功德之人，心即不轻，常行普敬。”真正修功德的人没有轻慢心，否则的话，功德会使自己不断膨胀，它就是一种野心了。有钱的人以钱为骄傲，但钱是他的牢笼，是他的坟墓。有地位的人，地位也是他的牢笼和坟墓，但是他认为这是他的安全堡垒。有知识有学问的人，知识和学问也就是他的坟墓，但是知识和学问又是他的堡垒和骄傲，他的自我所在。我们有一个藏身之所啊。所以禅宗祖师船子德诚禅师对夹山禅师说，“汝向去，直须藏身处没踪迹，没踪迹处莫藏身。”

但是世人都有坚硬的壳，都有堡垒。比如说我们以为自己对佛法的知见正确，这也是一种自我的安全堡垒。佛教中“常行普敬”的典范，是《法华经》里的常不轻菩萨。常不轻菩萨在某种意义上代表了一种观想法门，如像密宗观法有的人就是修一念普观，他观一切众生为佛。根据祖师大德的解释，常不轻菩萨是尊重所有众生的佛性，视一切众生为潜在佛、未来佛，一切众生本来清净平等。

“心常轻人，吾我不断，即自无功。”反过来讲，你轻视别人，自我不断地膨胀，通过做功德不断的夸大自己贬低别人，这就谈不上什么功德了。功是什么呢？功是见性，性是平等清净的，贪着而不平等就增长了我慢。从深层次来看，这个本质上也是一种恶业。这个恶业不仅涉及到对外的一种破坏性，另外对自己来讲是会造成堕入恶道的果。

“自性虚妄不实，即自无德，”这个地方的自性虚妄不实，实际上是说虚妄不实之执着掩盖了你的自性清净，并不是自性真正虚妄不实。是以虚妄不实之心掩盖了自性清净心，而自性是本自清净的。“为吾我自大，常轻一切故，”吾我自大，吾我不断，你的自性就是虚妄不实的，你的心就是乱的。所以这种有为世俗心主宰的功德的积累，只能使一个人更加骄傲，更加我慢，更加愚痴，最后他更加痛苦。同样的，我们在修行中也是如此，有的人总强调我念了多少遍经咒，我做了多少善事，我见过多少善知识，以此炫耀自我，乃至强迫症一

样地要求别人也这样做。这样的人其实很可怜。那些外在化的所谓修行，如果不从心地用功的话，作用很有限。

**善知识，念念无间是功，心行平直是德。自修性是功，自修身是德。善知识，功德须自性内见，不是布施供养之所求也。是以福德与功德别，武帝不识真理，非我祖师有过。**

念念无间，就是不间断的自性显现；心行平直，就是日常保持平常心，平等、质朴、慈悲。“自修性是功，”在自己心地上用功；“自修身是德，”内外一如，身心一如，身口意都清净。

“功德须自性内见，”在自己的本性内见，不是象梁武帝那样追求外在的布施供养。“是以福德与功德别，”福德和功德是有差异的，功德在法身中。涉及到法身慧命，就是要念念平直。功德在法身慧命中，就不堕轮回；福德是在生死轮回有相中，就会堕于轮回之中，还是没有解脱。愚痴的人吾我不断，我慢心更大，可能更痛苦。这是福德和功德的区别。真正的功德，是不生不灭，不堕于轮回之中的。几十年前有一个大老板，他有几十个亿，办大学，家里还搞了个庙。这个老板当时是某著名法师的徒弟，据说他给了师父一百万，请他为自己家庙的佛像开光，开光的时候有种种瑞相。但那个老板他也搞摇头丸、搞娱乐色情经营。他有个荒唐的说法，说那些从事色情业的女性“混口饭不容易，我们学佛的要慈悲啊，我们要去跟她们玩，给她们机会赚钱。”后来那个老板出事被抓了，服刑到现在还没释放。不少人迷信外相，不从内心解决问题，社会上就产生了许多令人啼笑皆非的事情。

“武帝不识真理，非我祖师有过。”这不是佛法和祖师的问题，而是人的问题。

梁武帝和达摩祖师关于布施造寺的功德的故事非常经典，但有的人考证说这个事情不一定是历史事实。

## 禅与净土

### 决疑品第三（2）

梁武帝的公案是《决疑品》中涉及的一个重要问题，《决疑品》抉择了公案

中有疑义的地方。《决疑品》和后面的《机缘品》都是用佛教的、禅宗的正见和正慧，针对性地分析一些问题，比如世间法的福报和出世间法的关系如何？修行的真谛是什么？禅宗怎么修？用什么修？为什么修？它把世间和出世间、心性和外相，就是心和相的关系讲得很清楚。《决疑品》中包含两个重要问题，除了梁武帝的公案以外，还有一个是关于净土的问题。中国历史上一直是禅净合一或者禅净双修的，六祖的说法似乎跟这个有矛盾，或者说有区别。实际上六祖并没有否定西方净土的存在，并没有否定修行能往生净土。六祖否定的是过于执着外相。换句话说，依于六祖大师的修行方法和见地来行持，像清代彻悟禅师这样的祖师，他那样修净土，就可以上品上生。

有人经常会引用赵州禅师说的一句话：“念佛一声，漱口三日，佛之一字，吾不喜闻”，好像连听到佛这个字都不愿意。但是不要忘了，古代禅宗丛林里边为亡僧送往生还是要念佛。另外赵州禅师还有一个公案，有人问：“诸佛还有师也无？”赵州说：“有。”又问：“如何是诸佛师？”赵州说：“阿弥陀佛。”如果通达心性的人，即心即佛，心就是佛。所以很多祖师大德讲，念佛心即是佛。念佛心在那里？你说谁在念呢？是你在念佛，还是佛在念你？如果从圆教来看，就是以佛心中之我，念我心中之佛，自他不二。

藕益大师《净土十要》里收录有妙叶禅师写的《宝王三昧念佛直指》，此书和飞锡法师所著《念佛三昧宝王论》在莲池大师时已经失传，后来藕益大师得到遗编收录于《净土十要》第五要中。妙叶在《直指心要》一品中批评狂禅，批评错认“缘影心”为自心佛的无知之徒。缘影心就是第六意识，用思维心计度净土秽土，或者说堕于顽空之见而否定净土，两者都是很大的误解。你只知道色即是空，难道你不知道空就是色吗？你说西方十万亿佛土很远，难道你不知道西方十万亿佛土那里的净土，也是法藏菩萨，也就是阿弥陀佛的心性所形成的体相用的一种表现吗？难道你不知道西方极乐世界就是你自己妙明真心的显现吗？如果你把妙明真心理解为空无所有，那实际上就是偏空。如果对于“空”真有体会，充其量可能悟到一个空如来藏，但大多数人还根本悟不到这一点。

《决疑品》中涉及的两个问题彼此间也有关联，一个是造福升天，另外一个念佛往生。念佛往生比造福升天更高级一些，严格来讲是最究竟的修行。

六祖在这里对念佛往生这个问题做了很多的解答，我们来看看具体的经文。

**刺史又问曰：弟子常见僧俗念阿弥陀佛，愿生西方。请和尚说，得生彼否？愿为破疑。**

**师言：使君善听，惠能与说。世尊在舍卫城中，说西方引化经文，分明去此不远。若论相说里数，有十万八千，即身中十恶八邪，便是说远。说远，为其下根；说近，为其上智。**

韦刺史又提出他的第二个疑惑。就是念佛能不能往生西方净土。大家都在念佛求生西方，那到底能不能往生到那个地方去呢？六祖从心性的角度来解释净土经文。中国佛教即使是教下，也是一以贯之的用心性来阐释这些问题、这些经典的。六祖说，实际上西方离这并不远。“若论相说”，从文字相从生灭相看，从我们这个生死之相来看，一公里那都是很远的距离，因为人的身体就这么一点。“里数有十万八千，即身中十恶八邪”，十万八千里数和我们的心性相关，它是我们心中的邪见和恶习。所以显现种种外境的最根本的原因在哪里？就在于我们的心性，因为心境不二，有此心必有此境。“身中十恶八邪，便是说远”，十万八千是身中十恶八邪，那这样讲的话，你说它是远还是近呢？如果从心性中来解决这些问题的话，净土刹那间就可以到达。“说远，为其下根；说近，为其上智。”对上根利智的人来讲，净土不远，净土甚至就在心中。

**人有两种，法无两般。迷悟有殊，见有迟疾。迷人念佛，求生于彼；悟人自净其心。所以佛言：随其心净，即佛土净。**

“人有两种，法无两般”，人有顿有渐，有利根和钝根、上根和下根的区别，但法无两样。“迷悟有殊，见有迟疾”，人的智慧高下不一样，迷悟的程度，见道的迟早、机缘也不一样。“迷人念佛，求生于彼；悟人自净其心。”这两个实际上是一样的，迷人念佛求生于彼，他念的时候，实际上也是有信愿行，悟人自净其心并不是说就不念佛。二者的区别主要在于迷人求生于彼，有彼此来去生死之相，还有自他之相。悟人就是开悟的人，或者明悟心性的人，他自净其心，自净其心以后他知道身土不二，自他不二，净秽不二。既然净秽

不二，他知道常寂光是究竟佛土，可以直契到佛境里，自然可以往生。所以对开悟者而言，他自净其心，就可以往生。并不是说自净其心，心里就没有净土了。心净则国土净，心净则众生净，心平则天下平，心安则众生安。自净其心，这个心就不是妄心了，所以不能局限于“缘影心”，这个心是真心真性，当然也包含了妄心，因为从妄心来修，一点点地修，妄心的智慧显现，就会契合于真心。

自净其心有许多的方法，念佛就是其一。不能偏颇地认为悟人不念佛。末法时代，对于很多人来讲，念佛就是最方便、快捷、简单的一个法门。一句佛号，是自他不二，性相不二的，所谓以果地觉修因地心。自他不二，众生心性中的佛与已经成就的佛不二，因此众生念佛就有感应。净土经典里面说法藏菩萨发下四十八愿，如果四十八愿不成就，他誓不成佛。法藏菩萨已经成佛了，那他的愿肯定起作用，众生按他的愿去行持肯定有感应。有人把四十八愿讲得非常简单，唯凭四十八愿中的第十八“十念往生愿”，无限夸大这一愿的殊胜。什么净业三因，什么发菩提心，通通都可以不要了，把净土变成一种纯他力法门。不仅如此，他们还排斥攻击佛教其他所有的宗派，然后也不守戒了，一切善行都可以不修，只要信就行了，这种思想实际上已经成为一种偏执了，对整个净土法门是一种歪曲，对整个佛法也有不少的害处。

正如《楞严经》讲：“若作圣解，即受群邪。”很多方便法门，如果把它执为究竟就是邪见。比如财色名食睡五欲之乐，欲乐是空性，以欲乐化他是不得已的一种方便。按照华严圆教来讲，即贪欲而成佛，也是对的。如果放纵、美化贪欲，甚至认为是无上的法门，那就显得很可笑了。

智者大师在《摩诃止观》里讲到黄龙汤，黄龙汤是什么？就是大小便。当烦恼降伏不了的时候，就像遛狗，你抓不住它，可以先把狗链松一下，然后再把它拉回来。烦恼降伏不了，那不妨适当地把它回放一下，然后再收回来，智者大师把这种方便叫黄龙汤。“譬如父母见子得病，不宜余药，须黄龙汤凿齿泻之，服已病愈。佛亦如是。说当其机，快马见鞭影，即到正路。”就像父母看见子女生病，吃了东西不能消化，快憋死了，在医药无效的情况下，只好撬开其嘴灌下大小便，灌进去以后，再把它吐出来，病就好了，这是不得已的方便法。佛说法也是如此，依不同的根基方便开示，真正懂得人，犹如聪明的马，



见到鞭影就飞驰而去。

有人把它理解为放纵烦恼，实际上这个和放纵是没有关系的。从华严来讲事事无碍一真法界，法法本自解脱、本自寂灭、本自如如，因此不能够就把本来迫不得已的，给下根福薄、或将要堕到畜生道的人随机讲的修行欲乐法，变成最高法、唯一法，甚至认为佛都是这样成佛的，那就是邪见。我们不能够把胜义谛和世俗谛混为一谈。从实相本身来讲，烦恼就是菩提，但有的人会偏执的以为既然可以即烦恼而成佛，那随便我怎么烦恼都行，不管怎么样我都能成佛，事实上不是这样。

“烦恼即菩提”，不是说放纵自己的欲望，它是从心性、从一真法界、从胜义谛的角度去讲的。在世俗谛上，烦恼就是烦恼，有烦恼肯定就生死流转，这一点一定要辨别清楚。有人把“即贪欲而成佛”庸俗化、事相化，其实本身就堕于烦恼和清净二相里了。这里边有非常微细的差别，不能否认这种差异，否则就会成为诡辩。

“迷人念佛求生于彼，悟人自净其心。”迷人不了解心性的道理，他念佛也能够往生，往生到极乐世界以后他继续修行。因为净土是三根普被，九品往生，还有疑城边地的这种情况。所以迷人念佛也能往生，不过有迷和悟，顿和渐，迟和疾的问题；悟人是明悟心性，甚至明心见性的人，这样的人自净其心，就是他从心地用功，自净其心。并不是说没有净土或者说不能够往生净土，这一点我们不能够误会。

六祖引用《净名经》说：“所以佛言，随其心净，即佛土净。”心净即佛土净，有的时候我们会认为我心里不害人，我做个好人，这就是净土。这种理解太肤浅了，因为你还有很多潜在的无明愚痴，还有微细流注，那里边烦恼种子很多，而且你这个执着本身就是一个很浅薄的看法。所以说我们不能够把佛法作为世间一种小资情调的装饰品，或者作为自己舒适状态的装饰品，或者是作为文人雅士的一种品位象征、一种生活的点缀。你要知道，你的这种所谓世间情调，这种舒适、无忧无虑、中产阶级的稳定感，它是虚幻的啊。这个所谓的美好和稳定感，不是佛法的法喜，因为世间表面的幸福是变灭的。当一切不知不觉变灭消亡时，你会非常痛苦，最后你会连这种见地也失去，然后就不信佛法了，这个问题就大了。



随其心净，即佛土净。心净佛土净，心净众生净。真的心净的话，要么一念消除无量的业，要么一念回向无量众生，要么就是“一切烦恼，应念化成无上知觉（憨山大师语）。”憨山大师讲，到这里才算有个参禅的样子，否则就别说自己有多聪明，有多厉害。心净则众生净，心里的众生，亲疏远近的众生能不能去度？能不能清净？这个是我们应该去反思的地方。随其心净，即佛土净，众生和土都会净。

### 决疑品第三（3）

**使君东方人，但心净即无罪。虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？**

这段涉及罪和福的问题，东方人心净即无罪，“虽西方人，心不净亦有愆。”这个地方有的人就会执着，西方人，就是说已经往生净土的人，他们怎么会心不净呢？主要是看你如何去理解这个净，如果净是觉悟，是一真法界，是禅宗的顿悟成佛这种净的话，那他到净土还没有证到嘛。有的人往生到净土也就是不退转位，而且高层次的才是不退转，还有很多中下品往生的，所以说要看你怎么去理解这些问题。

“东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？”这当然是一种比喻，真的往生净土，他不会去造什么罪，只能说他的觉悟的程度不一样，造什么罪呢？所以不能够死板的去理解这些文字，有的人就是执着文字相，把这个矛盾和差异放大，把净土和禅宗对立。我们学习经文、祖师语录，主要还是为了学习它的精髓来解决我们自己心性的问题和觉悟的问题，而不是放大差异，或者执着文字相。因为心性是没有文字相的，你虽然可以执着对和错，但是你的心性本身它是没有文字相的。六祖说“西方人造罪，念佛求生何国”，我认为这是一种方便说。

**凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言：随所住处恒安乐。使君心地但无不善，西方去此不遥。若怀不善之心，念佛往生难到。今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。**

凡愚也就是异生凡夫，异生愚痴众生不了自性，不识身中净土。因为在禅

宗里边讲身、心和境，它们是一体的，所以这个身中净土的“身”也是方便说。你不能说在我这个肉身里面就有净土，在心脏、脑子、喉咙或者身体某个地方有一个明点、有一个佛，这个佛每天在念自己，我念他，他念我。有人会出现这种情况，他觉得很玄乎，实际上这是潜意识的一种变相，也是妄心造作，没有什么意思的。

任何一种真正的方便是通于究竟的，否则所有的方便都没有什么价值，都是生死流转的一个东西。如果你能够用究竟之理来用这个方便，它就是个无上妙法；如果你执着于这种方便而不通究竟之理的话，那这个方便其实就是生死流转法，就是生灭法。所以很多修行窍门，它要么就是殊胜在能够让你开圆解、开智慧，要么就是说这个窍门有一种加持力，比如说来自于法界、来自于佛的加持，它能够对你发生作用。比如说念佛，念佛就是无上密，你的信愿行和佛愿配合在一起，对流对接在一起，那么就有不可思议的熏习和转变。即使你不知道，但是属于你的那朵莲花已经开了，你已经与极乐世界结上缘了。这个就是净土不可思议的地方。另外，“不识身中净土”，这个“身中”也可以理解为当下，因为身、心、境三者是一体的，身也是真如，身心境不二，身心境一如，人我众生一如，一如即净土。用常寂光来讲的话，你的身的生死并没有生死，都在常寂光的法性三昧之中。

“悟人在处一般”，悟人在哪里都是一样，因为心净则国土净。前面六祖讲，如果按照这个顿教法门修持，一生必证圣位。这个地方也是一样，悟的人，他知道这种善巧用心，他肯定不会有渴望、紧张、排斥或者恐惧。有的人学佛是出于恐惧，有的人是因为工作生活不如意，想通过学佛把自己变成一个高大上的人，最好像古鲁、上师一样，或者像佛一样，万丈荣光万众瞩目。但岂不知真正的观音菩萨其实也很累的，观音菩萨苦海常作渡人舟，千处有求千处应，一般人真的做不来。你发愿修行菩萨道，是你的愿力在因地发心，仅仅是发心而已。你说观音菩萨很累吧，但是从观音菩萨本人来讲，又一点都不累，有什么累呢？就像拍个相片，然后照片被传到网上遍布世界一样。当然这个比喻还说得也太慢了。或者就像月亮出来以后，千江有水千江月，实际上还是一个月亮，那他也没什么累不累的了。

我们学佛一定要反省自己的动机。大乘佛教最核心的一点，就是你的动

机，就是你的本心。我们回溯到最后，最根本的动机是什么？就是我们的心性，那个本来自在、本来纯净的心性，就是我们的自性，也是法性，也是佛性，也是常寂光，也就是我们的妙明真心。在我们行菩萨道和追求觉悟的过程中，我们的动机非常重要，就是我们的清净心。当然一下是找不到这个清净心的，但是要有正见清净见，当我们真的找到正见和清净心的时候，就无所谓正邪了。

“凡愚不了自性，愿东愿西，悟人在处一般。”凡人想东想西都是妄想，比如说面朝西方而念佛，在南北半球这个西方的方向就不一样。还有认为哪些咒在几点到几点念诵，或者过午不食，在地球两边时间也不一样，那你怎么去对待这个问题？所以我们不能太执着于相。禅宗的妙就妙在它是一个妙明真心，所有的相都回转到我们的自心自性。

自心自性对我们本身来讲，古人叫贴身汗衫，贴身汗衫就是我们自己啊。“所以佛言：随所住处恒安乐。”也就是说触目菩提、触处即真，应无所住等等；或者说一切真如、一切不二，随缘自在，这些都是同样的意思。有的人说我想得开，我什么都可以放弃，但是实际上他内心深处并不甘心，他这个放弃不是真放弃。一下彻底全部放掉，那是一种布施，一种清净。

“使君心地但无不善”，只要你心地没有一丝恶，“西方去此不遥”，自然会往生西方。“若怀不善之心，念佛往生难到。”这里六祖讲到非常重要的一个问题，念佛要想真往生，还是要在心地上用功。你一边念佛，一边诅咒别人，那怎么可能往生呢？有一个人他整天念佛求往生，然后他去找另外一个人，这个人懂咒，他说在我往生以前，某某整天惹我，你把他咒死算了。他就叫别人帮他这个忙，那这种人怎么可能往生呢？你债都还不完，一边还在造恶业。所以往生是要在心地上用功，而不是在外相上去追求。

“若怀不善之心，念佛往生难到”，心地如果不净，信愿行不足，往生就肯定有困难。有的人走极端，断章取义说净土是恶人当机，接不接是佛的事，我随便乱来，死了还能往生净土，这肯定是一种邪见。恶人当机是因为往世的业力成熟，在临终往生一刹那，他会清净彻底，并不是说知恶还去作恶。我们不能把有些东西极端化。

“今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。”就是尽除我

们心中的各种邪恶和执着，不造恶业。“念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。”真的明心见性，开悟的人，他要往生到哪里都可以，天上人间，来去自由，就像圆悟克勤讲的，参禅开悟的人临终时可以“天上人间，任意寄居”。见性之人能够生死自主，到最后一着时，他可以根据愿力自主选择。据梦参老和尚讲，六祖大师往生到兜率天去了。我们知道还有很多高僧大德都是往生到兜率天的，像太虚大师、玄奘大师，还有虚云老和尚。我的看法是如来使大多跟兜率天有关系，就是说总持佛法，续佛慧命的人大多与兜率天相关。为什么呢？因为弥勒菩萨现在在兜率天，在未来的弥勒菩萨成佛降世以前，兜率天有很多这样薪火相传续佛慧命的人，他们肯定都是发了在兜率天跟随弥勒菩萨度化众生的愿，所以在天上人间无尽的度化众生，等于说他们都是弥勒佛派来的使者。当然也有从净土来的，或者其他地方来的，但是能够完整的续佛慧命的，可能很多都是兜率天的使者。见性之人，念念真如，“到如弹指，便睹弥陀”，弹指间就到阿弥陀佛的净土，花开见佛。

**使君但行十善，何须更愿往生。不断十恶之心，何佛即来迎请？若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟，念佛求生，路遥如何得达？**

要在心地上用功，不要心外求法。有人就会把这句理解为，我行十善就行，我做好人就行，我没必要往生净土。这个实际上又是一种偏执。“但行十善，何须更愿往生”，就是说，只要行十善，自然想往生就能往生。“不断十恶之心”，心地的十恶不能够解决，“何佛即来迎请”？谁会来迎接你呢？佛当然不叫你去了。大势至菩萨讲，“都摄六根，净念相继，得三摩地，斯为第一。”念佛学佛，如母忆子，如子忆母，犹如熏香，时间长了，得佛气分，临终即能往生净土。有的人认为自心自性就是我的身体，我的思维之心，这个是非常大的偏见。有的人说禅宗是生活的艺术，当然在生活层面上，它可以是一种艺术。但是真正的禅宗是让众生成佛，让我们佛性圆满，让我们自悟心性，自度然后度化众生。否则禅宗就成为一个装点门面的东西了。

“若悟无生顿法，见西方只在刹那。”所以天衣义怀禅师说“生则决定生，去则实不去”，第一句从事上讲，第二句从理上讲。“若悟无生顿法，”其实无生就无灭，就如如不动，就是常寂光。当然这个是深讲，不是往浅处讲。有的人听到无生，他一下子愣住了，这种“二愣子禅”不算数的。有人因此便认可此

人开悟，不能随便印证别人开悟。

“不悟，念佛求生，路遥如何得达？”换句话说，没有开悟的人能不能往生？没有开悟肯定也能往生，要这样去理解。祖师这里讲的悟，是说悟要从心地用功，要解除心中的十恶八邪，我们要根据上下文来理解这句话，千万不能断章取义，望文生义，认为没有开悟的人就不能往生。正如马祖大师有一个“头白头黑”的公案，他说“藏头白海头黑。”这里的“头白头黑”就不能望文生义解释成白头发黑头发。头白头黑是谐音，实际上是候白候黑，指的是两个人，意思是两个人一个比一个贼，一个比一个阴险，当然这个公案里，在祖师的语境里是赞叹，马祖赞叹西堂智藏和百丈怀海两个徒弟一个比一个高明。

**惠能与诸人移西方如刹那间，目前便见。各愿见否？众皆顶礼云：若此处见，何须更愿往生。愿和尚慈悲，便现西方，普令得见。**

六祖说现在让大家看一看西方净土，西方就在眼前，大家愿不愿意见？“众皆顶礼云：若此处见，何须更愿往生。”关于这段经文，我们可以参照印光大师的《念佛三昧摸象记》，它后面讲的实际上就是华严境界，也是唯心净土，自他不二的境界，可以说与《坛经》这里也并没有什么差异。“愿和尚慈悲，便现西方，普令得见。”大家还以为六祖大师要变现神通了，就像维摩诘一样，现神通力，用右手断取妙喜世界，置于此土，令大众得见。

**师言：大众，世人自色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王。王居心地上。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。**

“世人自色身是城”，华严经有一位心王菩萨，讲我们这个心地如何用功，如何守护心城、坚固心城。心是地，身体是城，眼、耳、鼻、舌、身、意六根就是六门。“心是地，性是王”，在大多数情况下，心和性是有差异的。有一种说法就是说性指第八识，心指前七转识。在我看来，心也可以指第八识，因为第八识，如果以阿赖耶识来说的话，那它所有的种子都是转识。除非你说性是



第八识的清静面，或者是它的清静种子。关于第八识有没有遍计所执的问题，一种说法认为第八识没有遍计执，另外一种说法则认为第八识有遍计执。我个人的看法是第八识也有遍计执。心是地，性是王，地能生长万物，心是地，心生则种种法生，心灭则种种法灭，心有千变万化的功能，但是性是如如不动的。所以说“何其自性本自清静，何期自性本不生灭，何其自性本自具足，何期自性本无动摇，何其自性能生万法。”

“王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。”有人会把这个“性”理解为像灵魂一样的东西，魂离开了，身体就死掉了，这些实际上都是身心割离的外道之见。禅宗里边讲什么是性？比如婆罗提尊者说：佛性“在眼曰见，在耳曰闻，在鼻辨香，在舌谈论，在手执捉，在足运奔”，这些都是性的作用。“识者知是佛性，不识者唤作精魂”，不知道的人认为这个东西就是神我、精魂，变成常见外道。

有的人认为真如佛性就是第八识，就像树有树叶、树枝、树干和树根一样，我们的六识七识有个根，有个最根本的东西，有人认为就是第八识。通过前六识有的时候会触到它，他觉得这就是明心见性了。他去看经典也会有感受，也会有很多的见地，觉得禅宗讲的跟他那个感受一模一样。比如说从身根、耳根或者眼根这样起用，又结合《楞严经》来理解它。但是《楞严经》讲见精是第二月，就是说很多修行人修到这个地方，当然这些还是真正有点慧根的修行人，他就以为是见性了。太虚大师讲碰到这种情况，很可能不小心就堕入外道，就是外道的神我之见。所以古德说“无量劫来生死本，痴人唤作本来人。”这句话从哪里来的呢？就是无门慧开禅师《无门关》里面讲瑞岩彦和尚，这个禅师每天不断地叫唤自己的名字，然后又自己答应自己，说“主人公，在，惺惺着”，要清醒呀，别睡着啊。无门慧开禅师就说：“无量劫来生死本，痴人唤作本来人”，你叫的一个，应的一个，那不是两个吗？慧开说你别搞错了，把生死根本误认为本来人，“惺惺着”，惺惺不寐的这个东西，看你怎么去理解这个问题。

当然有人从理论上诽谤《坛经》，认为“性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏，”这些都是外人加进去的，认为是常见外道，或者认为如来藏是一种真常唯心论。这种看法实际上就是文字知见，他没有实证，不能够总摄



佛法，可以说不具备智慧，不了解这个“性”到底是怎么回事。除此之外，“无位真人”也是这样。有人把“无位真人”具体化为某个东西。从佛教来讲，性和人的生死、身心不二，它实际上是一种性海波澜，心识和本性本来是不二的。所以不能够简单地把性、身和心割裂开来，如果分开来理解，从修行来讲只能是一个初步入门的方便。

“佛向性中作”，身心是有生有灭的，性是没有生灭的。但是为什么又说“性去身心坏”呢？如果迷于本性，身心就永远在生灭变化之中，千万不要这里的文字理解为一期生命的死亡。有的人认为肉体虽然死了，但还有一个灵魂、神我之类的东西，这是外道邪见。如果不能见到不生不灭、常乐我净的妙明真心和涅槃真心的话，这个妄身妄心就永远在轮回流转之中。

“性在身心存”，一真一切真，就是“无明实性即佛性，幻化空身即法身”。无明就是佛性，幻化之身、五蕴身就是法身。这就是所谓的“诸佛法身入我性，我性同共如来合”。正如湛然的《止观大意》所说“一一心中一切心。一一尘中一切尘。一一心中一切尘。一一尘中一切心。一一尘中一切刹。一切刹尘亦复然。诸法诸尘诸刹身。其体悉然无自性。无性本来随物变。所以相入事恒分。故我身心刹尘遍。诸佛众生亦复然。一一身土体恒同。何妨心佛众生异。”这是进入法性世界，诸佛的佛性进入我的佛性，我的佛性和诸佛的佛性不二，诸佛众生是自他不二的。到这个时候，从零开始修普贤行愿，有无量的化现，也就是“普现色身三昧”。

憨山大师《法华经通义》讲到《法华经》后面几品时，用《楞伽经》三种三昧、三种意生身把药王菩萨本事品、妙音菩萨品、观世音菩萨普门品等几品连接匹配起来。憨山大师说它是实相三昧，或者说法华三昧的境界和妙用。有人问法华三昧和华严三昧有什么区别。法华三昧和华严三昧实际上没有什么区别，本质上都是实相三昧。但也有区别，法华三昧契于法华境界，从佛来讲是法华境界的加持和流露，对众生，对开悟的人来讲是因和果互相契合，法华三昧契合法华境界，也就是无量义三昧和实相三昧。

华严三昧实际上有两种，如果说是海印三昧的话，那是自性清净的用；如果说是佛华三昧，或者华严三昧，以智慧华严佛净土。华严三昧契合华严境界，是六相十玄、一多无碍、自他不二的心性境界。就是说你和毗卢遮那本

尊、毗卢遮那的一真法界的契合。换句话说，完整的华严三昧包含了事法界、理法界、理事无碍、事事无碍四法界，包含一念四法界。

智者大师契入的是法华前三昧，后来的人也有修法华三昧，不空翻译的秘教经典里有修持方法。唐密也有修法华三昧的，有的专门观想宝塔，有的修法华忏法，种种有为方便都是为了进入心性状态。另外，从根本来讲，法华三昧和华严三昧是一种三昧，因为《法华经》引导进入的就是《华严经》里的华严境界。所以法华三昧和华严三昧，我觉得本质上是没区别的，都是实相三昧，但是在用的方面还是有区别。如《法华经》中讲到大富长者的比喻，三界中流浪生死的穷子，最终一念明白自己就是佛的亲子，就是佛国的主人。法华三昧就是在一念三昧之中，可以把《法华经》整体显示出来，一念悟入佛之知见。所以《法华经》是圆教。华严三昧是最圆是究竟，因为华严三昧是佛果境界，是性起法界、一真法界的显现。法华三昧包含了所有的东西，因为法华三昧藏通别圆四种根性的人都有悟入。华严是一乘别教，针对大菩萨，是历别而圆的圆教。

讲三昧似乎很玄。如果从理上去讲，就是契合法华的境界和法华之理；从用上来讲，对法华的整个过程信解不疑，可以用，可以信，可以证。当然大多数人不可能全证，全证你就成佛了，但是可以得到加持；另外，真正信解《法华经》的人，对《法华经》的义理可以有重重无量的开显，你会知道文字义理之外的东西、文字之内的东西、及两者合一的东西。实际上文字外的东西和文字内的东西是一个，都是心性，都是实相。

“心是地，性是王。王居心地上。性在王在，性去王无。”换句话说，性没有心就无法显现，就没有报化身的妙用。

“佛向性中作，莫向身外求”，六祖讲法不离自性，包括他后边给弟子讲三十六对时说：“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对；问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义。”你说天我说地，你说凡我说圣，不是为了跟你抬杠，这是为了显示中道不二的实相。有的人为了战胜别人喜欢唱对台戏，你说东他非要说西，你说上他非要说下，就是想显得自己更高明更厉害，实际上他偏执己见。禅宗的两边来往，是为了生中道义，生中道见，生心性平等之见，就是要明白两者皆幻。洞山祖师问潭州龙山和尚：“得何道理？便住此

山。”龙山和尚说：“我见两个泥牛斗入海，直至如今无消息”，两个泥牛打架斗到海里去了，到现在都没有消息。泥牛是什么？泥牛就是我们心中的善恶、有无两种分别念头，两个念头同时消亡融于性海，在性海里没有相，两个念头都是清净念，如同泥牛掉入海里刹那间就变成水沫无相了；泥牛代表二，代表善恶、高下、有无的分别心，但分别心也是心，这个心本身是不分别的。“佛向性中作，莫向身外求”的身指外相，不要心外求法。

**自性迷即是众生，自性觉即是佛。慈悲即是观音。喜舍名为势至。能净即释迦。平直即弥陀。人我是须弥。邪心是海水。烦恼是波浪。毒害是恶龙。虚妄是鬼神。尘劳是鱼鳖。贪嗔是地狱。愚痴是畜生。**

六祖一直是教人们在心地上用功。他并没有否定外在的东西。很多人会曲解，你说不要执着外，他就执着内；你说不要执着境，他就执着心。这个是很大的执着，因为你的心也是境。“自性迷即是众生，自性觉即是佛”，这是从因地上讲，但是真因通真果，从因地上讲也是从究竟第一义谛上讲。为什么“自性觉即是佛？”如果你见到佛性，你就是佛种，肯定最终成佛，就像《华严经》上讲的，“犹如食少金刚，终究不消”，得到清净慧和加持后，如如不动的这个东西，始终不变坏。“自性觉即是佛”，既可以从因地上、从事相上讲，事上讲它就是因；也可以从理上讲，理上讲它就是圆融，就是果，本自如如。

“慈悲即是观音，喜舍名为势至。”为什么大势至菩萨来接你往生呢？就是你的信解行把烦恼障碍很多都抛弃掉了。从我们凡夫来讲，也可以说寿命到了，把这个地方赶紧舍掉，高高兴兴到那个地方去。“慈悲即是观音。喜舍名为势至。”我们看到的，我们听到的，闪闪发光的或者玄妙神奇、千变万化的东西，从心性角度来讲，就是我们一心之变现，也就是说所有的佛菩萨、慈悲喜舍种种善法，都是我们心性本具的功德、本具的品质的变现，人人都可以做到。

“能净即释迦，平直即弥陀。”释迦牟尼佛又叫能仁寂默，儒家说能仁就是我们的仁德，这个也是从字面上来理解吧。释迦牟尼佛能净一切众生国土。净土是针对秽土而言，但是净土妙用本身是净秽不二，否则佛光不可能普照，怎

么能照进来呢？佛光是常寂光、欢喜光，不断光，超日月光，所以肯定能照出来。释迦牟尼佛能净化众生，能够宣流佛法，能净一切障，即是现在佛。平直即弥陀，平等度化一切众生就是阿弥陀佛。

反之，“人我是须弥”。我慢如高山，总是跟人比，看人高看人低，人相我相众生相寿者相，就是须弥山。“邪心是海水，烦恼是波浪。”在《楞伽经》里面就讲心识，藏识犹如大海。藏识就是阿赖耶识，前七识随妄想业力翻腾，就是境风识浪。外境界风飘荡心海，识浪不断。大海里边有楞伽山，夜叉等有神通者能够飞升到达楞伽山。楞伽山代表我们的心性，代表我们的自性，本来自性清净心，所谓有神通的人就是指能够超越烦恼的人。

“毒害是恶龙。虚妄是鬼神。”《楞严经》讲融通妄想，有各种各样的妄想就会产生鬼神。如果你总是搞得神神叨叨的，有一天你就变成神神叨叨，就跟鬼跑去了。“尘劳是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生。”这些话一方面是比喻，另外也是表示因果关系。比如愚痴，从因上讲，愚痴最终会堕于畜生道，但从因果不二、因果同时来讲，愚痴就是个畜生了；比如贪嗔，人一生气，血压升高，身体不好，痛苦难受，活着就受到惩罚了。所以从因果来讲，心念的品质决定了身心的结果，就是这样。

**善知识，常行十善，天堂便至。除人我，须弥倒。去邪心，海水竭。烦恼无，波浪灭。毒害忘，鱼龙绝。自心地上觉性如来，放大光明。外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除。地狱等罪，一时消灭。内外明彻，不异西方。不作此修，如何到彼？**

如果心地光明，没有邪恶、我慢、烦恼、毒害之心，那么我们心性的大海，我们的识藏就变成了清净的如来藏。鱼龙混杂、境风识浪的万千变化，可以用智慧照耀，得到一念清凉。烦恼世界转为清凉世界，生死轮转变为法性三昧。身心通透，如净琉璃含宝月。自己心地的觉性如来，放大光明，照破六欲诸天，消灭地狱重罪，这不仅仅是比喻，这是禅者的境界。

觉性犹如太阳，“自心地上觉性如来”，就是自性佛、自心佛。自性佛度化

自心众生，或者说自心烦恼清静，自性佛显现。心是什么？用现代语言勉强来讲就是心地，心就是潜意识，心就是世界以及世界的变化，众生及众生的变化。在佛来讲是一真法界、常寂光，在众生就是“色类各有道”，各有各的自证境界，各有间隔各行其道。融通无碍的是常寂光和佛菩萨的愿力。

不仅仅真心真性是不二的，妄心妄性也是不二的。比如身土不二，不管你生活在哪里，你变成人，变成动物，变成天人，变成神鬼，或者变成夜叉，你在哪里，你都有你的正报依报，你都有你的眷属众生，你也有你的境界。投生到色界的人，身体就高大，光明炽盛，有天眼、天耳，宫殿随身。无色界的众生，就没有身体，只有心识。欲界以上的天人没有食欲和性欲。有的修行法门研究自身的阴阳交媾，这实际上还是在欲界，并不是很高明的法。心性之中哪有什么男女、阴阳、单和双的东西？我们一定要正见，看透各种流行的理论和法门。

“自心地上觉性如来，放大光明。”从个人的修证来讲，这种境界犹如憨山大师所说：一刹那间无量的烦恼应念化成无上菩提或无上清凉。觉性放大光明，一下通照无碍，消除无量的业。所以禅宗可以一念见实相。《普贤观经》中说：一切业障海，皆从妄想生，若欲忏悔者，端坐念实相，重罪如霜露，慧日能消除。一灯能除千年暗，这是真正的参禅，或者说学佛得力。

这些文字描述，在某种心识境界中，可以是比喻，可以是事相，可以是觉受，也可以是现量境界。“如净琉璃含宝月”，整个世界都是你的心，整个世界就像一个大的透明的玻璃体，所有众生都可以看到，你的心性就像月亮，无边清静的虚空中的一轮宝月。但是如果你说你出现这种境界，你用这种境界去修，那它还是心识变幻，它不是那个真正的东西。真正的东西跟这还不完全一样，它超越语言，难以言喻。这种境界在《华严经》如来出现品、世主妙严品这些经文里有一些开显。总的来说，我们可以用种种比喻来理解和信解六祖这里所讲的十恶八邪去掉以后，“自心地上觉性如来，放大光明。”

我们千万不要把心理解为思虑之心、缘虑之心，实际上这个心指的是整个世界，相当于你的第八识。第八识执持根身器界和种子，具有能藏所藏执藏的功能。你为什么能够从这里轮回到那里？因为你有这种种子。如果刹那间所有的种子都清静了，结果就是“觉性如来放大光明。”用一个比喻来讲，就是永嘉



玄觉禅师的《证道歌》中的“如净琉璃含宝月”。以前是染污的琉璃珠发不出光来，就像蜡烛一样的一豆微光，只能看到眼前的一点。“觉性如来放大光明，”这个时候就不一样了。“外照六根六尘，六门清净。”当下一切晶莹剔透。当然性光也是一种描述，不能把它理解为像灯光一样有形有相。“能破六欲诸天”，它不会生到欲界诸天，也不是禅定境界。

“自性内照，三毒即除”，内外通达，外照六门清净，内照三毒即除。所谓内照，既是照外在的境，也是照内心的种子。无明最根本的表现是贪嗔痴三毒，《楞严经》和《楞伽经玄义》都讲到“恶叉聚”，说惑业苦三种轮转如“恶叉聚”。“恶叉聚”原意是指印度的一种植物，因为它的果实都是三粒连在一起的，所以佛经用来譬喻贪嗔痴、惑业苦的无明锁链轮转，我们不要理解成三个恶的夜叉聚在一起，那就望文生义了。“地狱等罪，一时消灭。”往生净土就肯定不入轮回了，三毒地狱等罪一时消灭。

“内外明彻，不异西方。”这是真正的见性境界的一种描述，真正明心见性的境界。换句话说，就像你自己是阿弥陀佛，从因地上一刹那就成就了，当下此地就是净土。“不作此修，如何到彼”？如果不这样修，怎么能到那个地方呢？“内外明彻，不异西方，”你修到这个境界，如果想要往生西方或者其他地方，应该也不难了。仔细阅读经文，你会发现六祖始终没有说不要去西方。他是教导你要怎么样修行用心才能往生净土、成就净土。有的人听到自心自性就执着自心之理，实际上在潜意识中他就是把自心之理执着成了自己的身体，执着身体也就是个井底之蛙，他不知道遥远的西方净土实际上就在自己广大明澈的心性之中。

《楞严经》说：“当知虚空，生汝心内，犹如片云，点太清里，况诸世界，在虚空耶？”无边的虚空生汝真心之内，犹如片云点太虚里，妙明真心就是这样。现代人所谓的宇宙，在你的真心里都是犹如天空中的一朵云，那么净土在你的真心里，是什么样呢？净土也是你妙明真心中显现的一种境界。不少人之所以执着净土的生和不生，执着这个心性，是因为望文生义，把祖师讲的心性，简单地理解为我们的身体和我们的缘影心。禅宗之末流驾着禅宗的名号，说着祖师的语言，实际上行着生死世间法，或者堕入顽空。那些人不是真正的禅宗行人，而是禅宗的末流。《净土十要》里有一篇，严厉地批判缘影心。缘影



心就是我们的分别妄心。如此你不是从净土来看世界，而是从你的小我去看净土。如果你从小我的妄想心去看净土，用你这个小小的东西去看大千世界，你就忘了自己在大千世界中就是很小的一个东西。实际上整个大千世界之眼才是我们真正的眼睛，真正的身体，是我们真正的身心世界。同样的，如果你了解华严圆教，你就会从佛的角度去看待宇宙。对于毗卢遮那佛而言，我们这个华藏世界，全体本来圆满，本来具足，都是清净光明海。

六祖大师的这段话非常有意思，生动地描述了我们自性的光明、广大、清净境界，以及消除烦恼、解脱轮回的无上妙用。讲心是地，性是王，人我是须弥，又讲常行十善，天堂便至。把邪心、烦恼、毒害去掉后，自心地上觉性如来放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除，当下地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方。然后六祖说：“不做此修，如何到彼？”如果不在自己的心地用功，消灭阴暗，让心性大显光明，怎么能往生到西方净土呢？心地的修行是往生之胜因。

**大众闻说，了然见性，悉皆礼拜，俱叹善哉！唱言：普愿法界众生，闻者一时悟解。**

在当时听讲的都是有缘的，根基深厚的众生。大家听了以后，都说善哉。大家当下了然见性，一齐礼拜，发愿说：“普愿法界众生，闻者一时悟解。”六祖和大众以这样的智慧境界，回向给法界一切众生，闻者一时悟解。他们的愿作用在哪里呢？我们现在这些学法听法的人就在他们的愿之中，因为我们也是闻者，愿我们闻者一时悟解。当然我们只算是众多众生中很少很少的一部分，他们的愿包含了无量众生。所以我们要有信心，我们学《坛经》，同样也得到了六祖大师和当时的那些开悟的大德们的加持。

## **在家与出家**

### **决疑品第三（4）**

**师言：善知识，若欲修行，在家亦得，不由在寺。在家能行，如东方人心善。在寺不修，如西方人心恶。但心清净，即是自性西方。**

《决疑品》涉及三个部分内容，一个是关于梁武帝的，一个是西方净土的，第三就是关于在家出家的问题。六祖说：“若欲修行，在家亦得”，后来有的人就断章取义发展出许多歪理邪说，《莲宗宝鉴》就揭批了种种邪执诡惑。比如有人宣称六祖不让人出家，只有在家才能修行，或说在家为弥陀教、出家为释迦教云云。《中国民间宗教史》一书里提到很多民间教派，如白莲教、罗教、黄帝教、三一教、天理教、一贯道等等。如“三教先生”林兆恩的三一教，主张把心放在腔子里，腔子里的这颗心，就是人的真性，就是天理。林兆恩为什么有点神通有那么大的影响力？他埋了很多尸骨，颇有慈悲之德。明朝倭寇扰乱极为猖獗，他把变卖家财所得的巨款全部用于收尸埋骨，或赈济难民灾民。所以民间宗教也有他的因缘果报，只是不究竟。有的民间宗教、邪教之类，它们假借佛教高大上的名词，用觉者的名称来装扮自己。往往一个小鬼也宣称他背后是释迦牟尼佛。还有一些，把自己的种种欲望，用最高大上的词汇来粉饰。把的精液叫菩提，把人的生殖器官叫做什么莲花呀金刚杵等等，变相的性力崇拜，这些都很着相。

从圆教来讲那些也各有其道理的。一切法都是梦幻空花，无有自性。在某种意义上，比如针对畜生道或者淫欲心很重的众生，这样的方便教导，可以使他脱离畜生道，升到人道、天道，甚至有根基好的当下可以明悟心性。比如欲空不二、空乐明不二的双运道，配合般若正见，即贪欲而超越贪欲。但是如果把这样的法门，说成是最高法，那就很可笑了。根据《楞严经》，不断淫欲的人，无法证得禅定。宣扬和放纵淫欲的人，必是邪魔外道。那些不究竟的法，不管怎么说，千说万说都是着相。佛教的圆教是清净、平等、光明、广大的。我们要学习祖师大德语录，要学习《华严经》、《法华经》和《楞严经》这些究竟了义的圆教。《楞严经》讲的修行法门是最高的、最根本的，如来的因地行“菩萨万行首楞严三昧”，这是最根本的境界。古德说开悟的楞严，成佛的法华，度化众生的华严。真正要学会大乘的修行的话，首先要了解什么是性定，什么是妙明真心。

“若欲修行，在家亦得，不由在寺。”要修行的话在家也行，不一定出家在寺庙修。这句话被有的人胡乱发挥，就成了修行只能在家里，不要在寺里。六祖的说法是一种平等见，强调在心地去执，就是说不要执着于在家在寺，不要

看不起在家，也不要迷信在寺。关键在于一心，在乎自心自性，这是六祖这段话的关键。并不是说家好在寺庙不好，寺庙和出家人一定要尊重的。对于寺庙不需要迷信，寺也不是唯一的成佛的场所。

“在家能行，如东方人心善，在寺不修，如西方人心恶。”确实在寺的有的是在作恶业，俗话说地狱门前僧道多。在寺的如果作恶，必然逃不了因果果报。最后这一句是核心，“但心清净，即是自性西方”。处处随缘自在，关键在于自心的清净，所谓众善奉行，诸恶莫作，自净其意，是诸佛教。自净其意，就是要在平等心性、清净心性这方面去用功，直到明心见性。所以不必执着东土西土、东方西方、在家出家，关键是自性，一切都在本性之中。总之，我们要在心地上用功，不要太着于外相。

**韦公又问：在家如何修行，愿为教授。师言：吾与大众说无相颂，但依此修，常与吾同处无别。若不作此修，剃发出家，于道何益！**

韦刺史请教六祖在家如何修行，六祖作了一首无相颂传授给大众。他说：只要按照无相颂修自己的心，就是在传我的法，就是在修成佛之道。否则你即使出家待在我身边也没用。不听不修，只是看着师父，等着师父来加持一下，那肯定没用。说六祖很有智慧，也很理性，不是要人盲目地崇拜肉身

六祖大师是我们的上师，师父的肉身、师父讲的话，实际上是法的化现。他是智慧法身，他的语言是纯净之法。当然我们也不能把他的法教条化，我们要让法来对接自己的心，让法在心地流行、增长、发化，然后开发自心自性的智慧，这才是真正的汉传佛教的大乘和禅宗法门。它是清净、光明、平等和包容的，它没有什么秘密，没有什么不能公开示人的东西。所以憨山大师反复强调“岂有甚秘密巧妙哉！”禅宗就是明悟心性，去除烦恼，就是这样，不要搞得很玄乎。民国高僧太虚大师以及宋代的圆悟克勤大师也谈到这些问题，说没有什么秘密口诀。但是禅宗有是无上密，最终的秘密在于心性，心性有无量的秘密。没有开悟之前，心性的奥秘不为人知。犹如《法华经》，包含了一切诸佛秘要之藏。当你开佛知见、示佛知见、入佛知见、悟佛知见，当你心性开显的时候，佛的无量秘要，你自然而然都懂了。

下面，我们看看六祖大师给在家人作的这首无相偈，当然有些话出对家人

也可以通用。在家表示了我们在日常生活中也可以修行，而不是与世隔绝。

**颂曰：心平何劳持戒，行直何用修禅？ 恩则孝养父母，义则上下相怜。让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。若能钻木出火，淤泥定生红莲。苦口的是良药，逆耳必是忠言。改过必生智慧，护短心内非贤。日用常行饶益，成道非由施钱。菩提只向心觅，何劳向外求玄？听说依此修行，天堂只在目前。**

“心平何劳持戒”，不是说不持戒，心平自然就持戒，最高的戒就是自心清净戒。《华严经》的《梵行品》里，正念天子对法慧菩萨说：“若戒是梵行者，为坛场是戒耶？问清净是戒耶？教威仪是戒耶？三说羯磨是戒耶？和尚是戒耶？阿阇黎是戒耶？剃发是戒耶？着袈裟衣是戒耶？乞食是戒耶？正命是戒耶？”他就是叫你在这一参悟，用一真法界的智慧，用真如之理来透悟真正的戒，超越戒的外在形式。现实中有一点很重要，一定要持戒。如果不持戒的话，肯定流转恶道。只有在持戒的基础上，才能够明悟心性。明悟心性后，才能通达戒和非戒之本性。“心平何劳持戒”，如果自心清净、平直的话，不必拘泥于形式上的戒。“行直何用修禅”，如果修一行三昧，一相三昧，念念在定的话，就不需要有为造作，专门作意去修禅。

“恩则孝养父母，义则上下相怜。”生活中要知恩报恩、孝养父母、尊敬长者爱护幼小。更深一层，我们可以把父母和上下理解为我们的心性，父母就是我们的智慧，我们孝养父母，就是遵从内心自性的智慧，遵从平等之见地。上下表示心的善恶相以及心的各种变现，我们都平等对待，一体等观。在《楞伽经》里以比喻的形式谈到杀父杀母，所谓杀父杀母，就是杀无明与贪爱执着。

“让则尊卑和睦，忍则众恶无喧”，不争不抢，柔和隐忍。忍既对内心，也对外境，究竟可以通达至无生法忍。“若能钻木取火”，钻木取火什么意思？即是说我们的般若智慧之火能够燃烧所有的分别执着；或者说所有的分别执着在智慧心性的观照中变成智慧般若的光明。“淤泥定生红莲”，生死烦恼必然使我们的 心性智慧不断增长，犹如淤泥中生出洁净的红莲花。

“苦口的是良药，逆耳必是忠言。”日常生活中不要太自我，不要只喜欢好听的话。要善于倾听不同的意见，从善如流。甜言蜜语，往往是害人的毒药。知错改正，是有智慧的人。若是处处为自己护短，这样的人，就是伪君子。日

常生活中，多多帮助周围的人，就是在积累善德。“成道非由施钱”，并不是要供养多少钱才能成道。“菩提只向心觅，何劳向外求玄。”上面这些话，既可以从心性深处去理解，也可以从我们日常生活的行为中去理解，或者把两者结合起来，融会贯通、内外一致。比如说“护短心内非贤”，有的人就觉得我人很好，我不用学佛，我就做个好人就行了。实际上这种想法不见得是有智慧，他还有善恶好坏的执着分别。什么是好？你觉得自己是好人，看不起坏人，或者说你憎恨坏人，不理坏人，希望来一个厉害的人把坏人杀了，那你就不见得是个真正的好人。

“听说依此修行，天堂只在目前。”天堂这个词可以从不同的角度来解释。浅而言之，是生于善道；深而言之，是生于净土，或者明心见性。

六祖的《无相颂》，是生活中的行为准则，也是修行人日常用心的方法。依无相颂修持，成就可深可浅，可高可低，只要遵从笃行，必然成就善道和圣道。

师复曰：善知识，总须依偈修行，见取自性，直成佛道。法不相待，众人且散。吾归曹溪，众若有疑，却来相问。时刺史官僚，在会善男信女，各得开悟，信受奉行。

六祖说按照无相颂去修行，最终可以见性成佛。请注意，言下开悟以后还要“信受奉行。”假如有人当时听了，一转身就不信了，或者听完之后他又觉得其他法更玄妙，他就没有信受也不会奉行。这样的人堪称“入宝山而空手回。”真信的人一定会受，所谓受一是受持，二是真正受益。受益当然会奉行，继续让善法和智慧之法不断生起增长，这样佛法就真正的成为实际，产生效用，而不是一种虚玄之理。

## 定慧品第四

### 禅宗之禅与禅定之禅

#### (1)

一个经典的问题：禅宗之禅和四禅八定之禅有无区别？二者是有区别的。



天台宗讲四禅八定，也讲到世间禅、出世间禅和出世间上上禅。即使是同样修四禅八定，用和见不一样，最终形成的境和果也是不一样的。出世间禅是二乘，出世间上上禅是菩萨乘和佛乘，世间禅是求福求定。禅定的技术化的修行，比如观呼吸、观白骨，这些技术化的四禅八定的修行和行善是不能割裂的。有的人没有修禅定，但一直在修善法行善道，或者修四无量心，他最终也能生于禅天。定和慧的配合，定和慧的层次是不一样的，种类也不一样。

传统的四禅八定是核心和基础，也是佛教的宇宙观和众生的世界观，包含三界六道二十五有。天台宗里讲到二十五种三昧，可以在三界六道二十五类众生里面同时随类化现，它叫佛眼，这也是天台宗所说的“王三昧。”破三界二十五有之二十五种三昧，亦称三昧之王。有的时候同时化现为一个佛身，有的时候随类化现为各种众生的身，与众生同见同行来度化众生，这是非常圆融的果上的妙用。早期天台的止观可能是从《华严经》和《法华经》普现色身三昧里面引出来的一些境界和修持，禅宗里面的定慧，我们也可以在这里面找到。

学经典学禅宗，禅源就是我们的心性，也是毗卢遮那佛的法界，也是所有经典里面讲的佛性。中国佛教的传统是本佛宗经，本的什么佛？本的是释迦牟尼佛。但不能简单的把他理解为肉身的佛、历史的佛。对我们来讲，释迦牟尼佛是三位一体佛，凡夫只知道他一生讲法，知道他有八十年的生灭肉身。但是在华严境界里，释迦牟尼佛的说法，始终不离刹那际三昧，也就是说在华严三昧中，那就是一刹那。根据《法华经》，佛的化身悲愿，法界的这种应用一直都在，我们的时代和世界也涵盖在这里面。所以我们说本佛宗经，本的是大乘圆教了义经典里面所展示的佛及佛之三昧、佛之知见，要依此开示悟入佛之知见。禅宗非常善巧非常高明，高就高在它能够以种种方便令学人迅速的契入佛性。也就是说，最高级的方便、最高级的权法就是一刹那令人通于究竟，一瞬间进入实相、法界。

从佛典文本来看，比较完整的禅宗的用心方法和源泉，《六祖坛经》是一个权威。当然还有其他的，比如洞山祖师《宝镜三昧》、三祖僧璨《信心铭》以及其余祖师的语录公案。《坛经》涉及很多经典，涉及净土、般若、唯识、楞伽三身四智的问题，涉及很多性宗和相宗的问题。太虚大师讲他读性宗和相宗，“观般若、瑜伽诸经论，辄觉涣然融释，妙洽无痕。”在太虚大师的自证境界和智慧



现量里面，性相是不二的，就是说和心性妙洽无痕，完全融为一体。他用这样的境界去判别其他宗派，比如应成中观派，他就不认可。宗喀巴的判教，他也不完全认可。太虚大师有这样的自信心，他有现量境界，还有他的悲愿，所以他有一种高明准确的鉴别力。他的鉴别力实际上来自于佛力的加持，是三昧和愿力的一种作用。我们在学习经论的时候，常会碰到一些争论和争议，如果缺乏鉴别力，就会有很多误会，或者人云亦云。切勿学成长舌妇，以东问西，放大争论。

学佛人的本分首先应该是明悟自心，探佛本义。比如读《华严经》，是为了进入华严境界，听佛讲的话，而不是为了增长自己的知见。知识是知识分子的堡垒，权力是有权者的堡垒。就像一首诗歌写的“卑鄙是卑鄙者的通行证，高尚是高尚者的墓志铭。”你执着什么东西就会被它困住。学《坛经》会不会困在禅宗里，困在《坛经》里，或者困在心性里？确实是会困在里边，但是困在里面你要有善巧方便转出来，这样就不为它所困了。所以《坛经》、般若的妙处就在于最终它把自己这个相也超越了。

## 定慧一体

善知识，我此法门以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此意，即是定慧等学。

禅宗是定慧一体，定慧合于自性，定慧是自性之光，是自性之体用。千万不要认为定和慧是两个东西，它们是一个东西。“定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。”当你修行发生妙用的时候，就是你的定功，就是你的清净心的妙用。当你回归这个本体的时候，是以智慧来见体，但智慧本身是无相的。定慧不二。“若识此意，即是定慧等学。”真正开悟的人，他说到就做到，他心里就有这样一个现量。从修行的角度讲，开悟者说到的，是他真懂真修的，是他真见到的。但是说到见到，未必证到用到，这个还是有一定的区别的。定慧不二，即慧之时定在慧。一个禅师一个开悟的人，他讲的话其实就是智慧，他讲的智慧的语言就是在定中讲的，是他的定中现量。他的各种智慧的语言和表现，都是为了引导或者让学人契合到真正的自性清净心、不生不灭

的那个东西。这不是功夫论，因为功夫论会有变相，会有心理的造作。比如气脉变化，细胞变化，气色好了，精力旺盛睡不着觉了，病好了，等等，这是功夫论事相上的东西。定慧双修是在烦恼生死流转中的修为，是在遇缘触境的刹那刹那间的行持。所以说口说心不行没有用！有的人一辈子都在数他人宝，仅仅是停留在语言、学问的层面上研究佛教，浪费了一生的宝贵时光，真的很可惜。如果一个有佛学学问的人不知修行，又颇以自己的知识而骄傲，那他就更可怜。

“若识此意，即是定慧等学”，也就是说言下见性。如果言下见性的时候，我们说定慧一体，定是慧体，慧是定用。在祖师这里就成为偏正回互和主宾变化，如主中主、主中宾、宾中主、宾中宾以及宾看主、主看宾、主看主、宾看宾，这就是定慧。所以说要从最高的现量境界去理解祖师的种种言行。当然一千七百多位被记载入各类灯录的禅师们各方面也确实有差别，包括记载编辑灯录的作者，可能在有意无意中也有把禅师戏剧化或者统一化、模式化的倾向吧。

但总的来说，我们看正宗的禅宗要有这样的眼光，要用这样的信解心去理解，如果这样理解的话，你就不会认为祖师是那种机灵的人，机敏的人，机巧的人，机智的人，不是这样的。有的人把禅变成口头禅，认为祖师好像很会说话，很幽默。其实不完全是这样，因为祖师在接引学人的时候，他实际上是在刹那刹那的示现一真法界的真境，在为众生开示悟入佛之知见。但他没有用佛语佛理，没有用仪式，而是在日用之间，但时间长了也就有它的格式了。你从哪里来，你叫什么？就像对暗号一样，或者看上去是指桑骂槐，后来又变成各种诗，变成文字禅这些，实际上是绕道说禅，越绕越远了。虽然很优美，但是从禅宗本身来讲失去了它直接的效应。它是用一种优美的形式保留了禅宗的某些智慧，我们去看，比如《碧岩录》，就知道是怎么回事了。当然看《碧岩录》也是很有功德的，但是不能够说开悟，我觉得这个跟开悟差得很远。

“若识此意，即是定慧等学。”真正的定慧等学的言下见性，在言下见性的时候，师父就是体，你所悟就是用，那句话就是体，你就是用，这就是正偏回互，主宾互换，师父是主，你就是宾。你说一句话，笑一笑，里边都有主有宾，怎么分？这就是三玄三要。不明白的人要么就随语流转，要么就是猜测，

说这里边主宾兼有、或者只有主没有宾，或者怎么样，实际上他是在用自己的见去生搬硬套。所以后代人要有现量，就是真正的智慧要现前。人不能自欺，尤其学禅宗的人绝对不能自欺，如果你真的认为自己开悟的话，那你真要小心，因为开悟不在言语之中。

诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，定慧各别。作此见者，法有二相。口说善语，心中不善。空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一如，定慧即等。自悟修行，不在于净。若净先后，即同迷人。不断胜负，欲增我法，不离四相。

不能简单地认为戒定慧是个阶梯，戒多久，然后产生定，定多久，然后产生智慧。虽然戒定慧次第而得也有道理，但是这里是讲禅宗，禅宗是通透的，“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定，不增不减自金刚，身去身来本三昧。”自性真如定就是身去身来本三昧，来去本来就在三昧之中，法性三昧之中，人我众生都是这样的。当我们看到这些就会非常不喜欢有为法，看不上有为法；但也同情有为法，希望有为法能够破壳而出，破茧成蝶，否则就只能作茧自缚了。不要说定慧两个不一样，一个出生另一个，“作此见者，法有二相。”善恶，生死轮回，五蕴身心世界，心佛众生三无差别，一切法一切心都是没有差别的，怎么能说“法有二相”，不能够把法割裂为二相。

“口说善语，心中不善。”这里面要详细去看的话，我们大多数人都有这个毛病，我们说的佛法佛理，是以贪嗔痴我慢心在讲在理解，或者是以自己的猜测之心去理解佛法。我们要自己去反思，我们说的很多话里面实际上包含了人我是非。所以禅师讲一念五阴一念十二无明。永嘉玄觉《永嘉禅宗集》里面讲“须明识一念之中五阴”，我们从一个真修行人来讲的话真要这样去理解。但是话说回来，如果真能看到一念无明、一念十二因缘、一念生灭的话，真能看到一念中的“口说善语，心中不善”，知道每天都在妄想之中的话，这个时候也是有门的。因为谁知道这些？肯定还是智慧在观照，“不怕念起，只怕觉迟”，只怕不知道。你以贪嗔痴慢心去讲佛法，你讲的法和佛一样玄妙，但是您的内心深处，你就认为你是佛，这实际上是有我在的。

所以我们要深入去学《大般若经》，这样根本智和差别智都会显示，而不要

去把学佛简单化，把般若的学习理解为背诵《心经》几遍。有人把《大般若经》变成《金刚经》，《金刚经》变成《心经》，《心经》变成照见五蕴皆空，照见五蕴皆空摄成一个照字，照最后是一个心，心是无心，心是涅槃。这一路的阐释，道理讲得很好很漂亮，但是大家用不上。所以我觉得大多数人还是要深入去学，不要简单浅显甚至庸俗化的去理解佛法。因为众生业力、众生世界是无穷无量的幻化变现，所以佛法是无限的深奥，但它又很简单，所有的深奥都是一。我们学禅宗学心学佛法关键在于自己，自己搞清楚了，外面就搞清楚了，世界就搞清楚了，因为是自心内的众生，自性中的佛法。“口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等。”嘴里说的心里想的善，但是在潜意识里的动机是恶、不清净；语言清静、口清静，但是身和意不清净。所以说真正的定是内外一如，没有什么秘密，没有什么造作，没有什么期望，也没有什么光明和境界。

口说善语，心中不善，这种人就是空有定慧，定慧不等。也就是他的性没有透脱到心里来，他的心没有见性，他的心在流转，他没有以自性清静之见来主宰他的念头，当然这个主宰是个比喻，就是说他没有念念清静。当明心见性时，心自己也就是性了，这个心自己也就被点亮了，心和性是不二的。但是不能说见性以后把这个心消灭掉了，没有第六识了。它当然有了，它还是性的妙用，第六识转成妙观察智了。关于性，禅宗有很多比喻，说有一个“人”经常吃，但是吃不饱；还有一个“人”常年不吃，但是他也不饿。（参注释 1）这个“人”就是个比喻，如果把它变成灵魂，如如不动的状态，一念不生的话，可能就是误区，就会误认。所以说一念不生和无念是有深有浅的，深则达于佛境，刹那顿同佛体。浅的话就是一个看法、一句话而已。无念若针对有念即是分别心功夫论，真的无念是念念本无相无住，犹如六祖云：念是真如之用，真如是念之体，体用不二心无所住。一念不生可以理解为刹那悟入心性的清静光明，顿断妄想。

“心口俱善，内外一如。”至上的善是平等清静的自性，心口就是言行，心口俱善内外一致，不造作，平常心，直心是道场，那直心深心是什么呢？直心是正念真如，念念清静，不生分别；深心是度化众生的悲愿，慈悲之心。“内外一如，定慧即等。”这个时候就是定慧即等，如果真正的定慧等持，就是“自心

地上觉性如来，放大光明，外照六门清静”；还有前面讲的心于六根六尘之中不生障碍，万境自如如；念念无滞，常行般若，根尘之间自由出入。实际上就是从不同的角度用不同的语言描述了同样的见性境界，这个境界也是见性人的行持。“用即遍一切处，亦不着一处处。但净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧。”所以并不是把第六识消灭掉，“使六识出六门”，这就是有人批判交光的原因，说他把第六识给砍掉了，用根中之性。其实说实在的，见性还是用妄心见到的，不过把性透显在妄心里，如果真心怎么能见到真心呢？怎么见性呢？六识在六根六尘中无染无杂，来去自由，就是般若三昧，并不是不用六识，并不是把根尘都固定起来；或者一看世界是个透明体，就像戴个水晶眼镜一样，那是一种定境。有人妄论智者大师《摩诃止观》“废话太多”，我的评价是你的智商不够，看不懂，因为你不具备这样的智慧嘛。定慧一致，内外一如，内外都是真如之见，真如之性之显现和行持。

“自悟修行，不在于净。”修行真的是要从自心开始。如果你不返观自心，你永远是烦恼的。如果你一天到晚眼睛向外，挑剔和评论别人，这样改变不了任何人。每个人是在自己的业中流转。花那么多时间和精力对外，不如时时反观自己。所以学人不仅要在理上还要在事上用功，我们一定要反问自己为什么要听《坛经》？为什么要学佛？这点非常非常重要。如果你念念回归自性，就会发现许多的问题。首先是发现自己的烦恼、自己的执着，在这个过程中你的智慧会开显。其次，你会发现周围人大多也在烦恼之中挣扎。逐步地你就会想到要慈悲平等方便地去度化众生。我们一定要知道在什么地方用功，一定要回到自心。不要奢谈自性的问题，先要从自心的现行烦恼去看，一定要看自己的念头。有的人会把念头的内容和念头本身混起来，有的人执着于自己念中的见，坚持说我他地见地是如何如何地正确，实际上他这个见就是生死之业，就是烦恼。

祖师禅妙就妙在这个地方，大方便大究竟，大用现前不存轨则，体现在祖师诃佛骂祖等超常的行为之中。自悟修行，不在于净，所以说我们要修无净三昧。从自己的心地去用功，所有的问题都返观到自己当下这个心。当你觉得自己正确，别人都很差的时候要返观自心；当你觉得自己也很差的时候还是返观自己这个心的状态。由心进入性，性是不变的，所以说禅者刹那刹那都有可能



开悟。自悟修行，不是为了争论之成败，不是为了知见之高下。学佛不要学成争夺话语权，不要在学佛中寻找安全感，或者寻找是非，甚至成为一个喜欢说修行人坏话专门挑刺的长舌妇。人们往往忍不住参与争论来显示自己的能耐，特别是我们这些读过硕士博士的，在学校和研究机构工作的人，可能念念都有这些问题，时时都有这个倾向。所以我们要返观，以圣言量来返观自心，随力修行。

“若争先后，即同迷人”，如果争先后、论高下，即同迷人。“不断胜负”，你胜我负，我胜你负，循环不断。“却增我法”，徒增我慢。“吾我不断”，贡高我慢心在潜意识作怪，总是和别人争来争去，争个你对我对。有的人专门针对某个大师找缺点。有人到处打听谁开悟了，谁有神通，然后不远千里去拜访他。名为请教，实际是测试对方，这样的用心，从因地就不够光明正大，结果当然是浪费时间或者造诽谤之恶业。有些人整天把某个善知识或名人作为潜意识中的对象，先是作为偶像崇拜，后来看不顺眼视为敌人；甚至一开始就是作为敌人，专门找他的茬。有的人为了自己出名，专门去攻击名人。这些都是不够真实、不会用功、心外求法的生死业障，是虚伪心、自欺心、分别心等人性中阴暗力量的表现。人们的分别心体现在很多很多方面，有人说他不要财不要色，但他要名；有人说他什么都不求，但他就追求了这个“不求”。总之这些都是我们心的种种执着和变幻。

“不断胜负，却增我法，不离四相”。四相是人相、我相、众生相和寿者相。是来自《金刚经》里的内容，六祖是闻《金刚经》而开悟。这个四相，我们可以参照《圆觉经》，会发现对四相有更加深入地阐释。你所证到的，你所验证到的真理和你的境界，就是我相；你证不到就是众生相；跟你不一样的就是人相；如果你认为你和别人的差异是永远的，你的境界是永远正确的，你就堕入寿者相。所以这里面非常细，深层次的修行人他能领会《圆觉经》里所说的四相。当然《金刚经》也涵容了这些，而《圆觉经》从更深更细的层次，论述一个深修行人的四相的执着。

六祖也讲到四相，他讲到我们的日常生活之中，不管是普通人还是修行很好、很有智慧、很有辩才的人，都要学习这些破除我执法执，破除四相的心地用功的方法。万法唯心，三界唯识。禅宗最大的一个优点就是我们要看自己的



心念，看自己的心性。禅宗也是唯识这个学派的一种行持，强调我们的当下心里用功，它是践行唯识，所以自然会乘唯识之理去证果证道。《坛经》凭借什么去践行唯识呢？它的依据和最根本的东西是什么？就是般若智慧，依照般若的行持来验证唯识之理，所以《坛经》讲心讲性。

学人没必要整天和别人吵架生气。有的人甚至和佛生气，他一读佛经就和佛吵架，一拜佛就怀疑这佛灵不灵，一念佛就怀疑能不能往生。其实真懂“自他不二”的人就会拜佛，就不会怀疑传统的修行方法。你拜的这尊外面的佛不是你心中的显相吗？你清净心一显，他就显示清静的加持，这很容易理解的。所以修行不是闭着眼睛想一个念头或者守住这个身体。憨山大师讲首先不能陷入四禅八定的黑山鬼窟里。黑山鬼窟担板汉，在肉体上折腾来折腾去，在这里面找解脱之路，就像有个鬼在鬼洞里面跑来跑去。这个身体就像个大楼，里面有个灵魂想刨个洞钻出去，这就是黑山鬼窟，也是产生禅定的种种变化的基础。禅定变化根本而言是心性的变化，心性变化可以变出天堂地狱。三界六道二十五有、身土、国土众生都是心性变现出来的。另外一方面，我们也不能执着不善不恶，以为不善不恶就有个什么东西或者具有某种状态。你一执着不善不恶，它就又成为另外一种窠臼了，实际上慧之体是无相的。

**善知识，定慧犹如何等？犹如灯光。有灯即光，无灯即暗。灯是光之体，光是灯之用。名虽有二，体本同一。此定慧法，亦复如是。**

进一步用灯和光来描述定慧的体用关系。实际上就是说，定是性之体，慧是性之用。定是性的、无相的、如如不动的、清净的空性，慧是妙有，是以空性智慧来观察一心妙有的种种变化，如净琉璃含宝月。琉璃宝月还是偏空的境界。妙有如千江水月，虚空中的月亮在千江万水里投下影像。千江万水比喻什么？比喻我们遇缘触境的种种心的变现。月亮比喻什么？比喻我们心性本具的不动智慧。所以六祖说“灯是光之体，光是灯之用，名虽有二，体本同一。”有灯必有光，有光必有灯。我们听到有些善知识说法充满智慧，他的智慧从哪里来的？真正见道之人，既见到智慧之体，也见到智慧之用，如同见到光就见到灯，见到灯就见到光。开了智慧的人必然能把究竟的佛法讲穿、讲圆、讲透，必然能运用法解决自己和别人的问题。同时这里运用的意思是他本人知道能不

能用功得力。不能用的话就只是浅层次的知识而已。真会用的话他就知道怎么降伏烦恼，怎么观察心，怎么观察性（虽然这个性本身不可观察），怎么去修行，怎么契入种种大乘三昧，怎么样培养信心，妄心如何起灭，等等，这些他都会知道。他也会知道众生的执着和自心的执着。

## 马祖吐唾沫

我们看祖师如何用功。马祖一日上堂不久，忽然“洩唾，”突然呸一下，往一边吐唾沫。侍者问怎么回事，他说：“老僧在这里坐，山河大地，森罗万像，总在这里，所以嫌他，与摩唾。”突然一念之间，山河大地森罗万象显现在面前，他就呸一下洩唾。这可不是密宗那个“呸”一下截断妄流，他这个“呸”其实是因为自己起了念看到境界了，这个念和境界，是很殊胜的，但在马祖看来，是个障碍。（参注释 2）另外一个类似的公案是关于百丈禅师的。一日，百丈禅师坐禅直至四更，侍者三度来他身边侍立。第三次侍者来的时候，“和尚蓦底失声便唾。”侍者问师父怎么了，他说你不懂，跟你说没用。侍者乞求师父慈悲开示，百丈说：“适来忽然忆著菩提涅槃，所以与摩唾。”（参注释 3）禅定中一念豁然，看见菩提涅槃之清净光明相。这本是很高的智慧现量境界，但在祖师看来，这个也是障道之物，所以洩唾。上两则公案，祖师境界中菩提涅槃和森罗万象一个是真如之体一个是真如之用，这是行大道的菩萨，实际上就是圆教菩萨才能见到的境界。但是即使如此，马祖和百丈两位祖师还嫌多余碍眼。这是真正的心性境界的微细行持，绝不是口头禅、文字禅之流所能企及，更不是心理学禅、道教禅、善人禅、善法禅，更不是喝茶、玩功夫、玩气脉，不是这些打着禅的名义的“流派”所能梦见的。它是一心之现量，这是清净和清静用，是灯和光、光和灯，是定慧不二。定慧犹如灯和光，体用不二，言语和心行合为一体，内外一致。

注释：1、《百丈怀海禅师语录》：师谓众曰。有一人。长不吃饭不道饥。有一人。终日吃饭不道饱。众无对。2、《祖堂集》卷十四〈江西马祖〉：师有一日上禅床，纔与摩坐便洩唾。侍者便问：「和尚适来因什摩洩唾？」师云：「老僧在这里坐，山河大地，森罗万像，总在这里，所以嫌他，与摩唾。」侍者云：「此是好事。和尚为什摩却嫌？」师云：「于汝则好，于我则嫌。」侍者云：「此

是什摩人境界？」师云：「此是菩萨人境界。」后鼓山举此因缘云：「古人则与摩。是你诸人，菩萨境界尚未得，又故则嫌他菩萨。虽则是嫌，但以先证得菩萨之位，后嫌也嫌。老僧未解得菩萨之位，作摩生嫌他这个事？」3、《祖堂集》卷十四〈百丈和尚〉：师有一日法堂里坐，直到四更。当时侍者便是云岳和尚也。三度来和尚身边侍立，第三度来，和尚蓦底失声便唾。侍者便问：「和尚适来有什摩事唾？」师云：「不是你境界。」侍者云：「启师：某甲是和尚侍者。若不为某甲说，为什摩人说？」师云：「不用问，不是你问底事，兼不是老僧说底事。」侍者云：「启师：百年后要知，乞和尚慈悲。」师云：「苦杀人，老汉未造人在。适来忽然忆着菩提涅槃，所以与摩唾。」侍者云：「启师：若也如此，如许多时，因什摩说菩提涅槃了义不了义？」师云：「分付不着人，所以向你道，不是你问底事，兼不是你境界。」

## 一行三昧

### 定慧品第四（2）

师示众云：善知识，一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也。《净名经》云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口但说直，口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法，勿有执著。迷人著法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。作此解者，即同无情，却是障道因缘。

这里讲一行三昧，《定慧品》一开始就讲定慧不二，定是慧之体，慧是定之用，即定之时慧在定，即慧之时定在慧，定慧犹如灯光。从定慧来讲实际上指的是心性自性的定，《楞严经》里面一直讲性定，首楞严大定。交光大师的《楞严经》注解里也反复强调这性定，这是真如自性之定，明悟妙明真心之定。比如耳根圆通法门就是所谓的用耳根中之实性。根中实性即人的六根清静不灭之性，我们在根尘对接的刹那，没有六识的现行。观音菩萨的法门是反闻闻自性，性成无上道。通过耳根的反闻逆流而见性。我们的闻性在《六祖坛经》里就是定慧不二，定慧犹如灯和灯光，有灯即光，有光即灯。

定慧不二的行持也是一行三昧。一行三昧的修行最早是在《文殊说般若经》里面开显的。《坛经》前面还说到般若三昧。“一行三昧者，于一切处行住

坐卧，常行一直心是也”，直心就是真如之心，清净之心，就是念念不迷于自性，就是般若。“于一切处行住坐卧，常行直心，”那么它隐含的意思是什么呢？就是不拘泥于打坐这种外在的形式，在任何一种情况下，包括卧的时候，躺在床上是睡着了还是没睡着，是醒来了还是没醒来，从修行人来讲都要警觉。睡着时可能很多人没法控制，但是参禅的话头也有无梦无想时，主人公何在；还有梦中能不能做主等等。

总的来说，修行不能拘泥于任何一种形式。我们学心性法门，它强调时时刻刻在遇缘触境时，在任何情况下都要用心修心，常行正见。这是一种大修行，不是那种职业化、技术化、专业化的修行，或者最起码不局限于职业化、专业化、技术化的修行。如果大家有机会去学习一些技术化的、专业化的修行方法，那也是为了更好地把佛法融通于自己的一生中，甚至是贯穿在生生世世中。就如我们行普贤行愿，发菩萨大愿，菩萨道的行持是贯穿于我们无穷无尽的生命之中。

直心是什么？《净名经》，也即《维摩诘经》云：“直心是道场，直心是净土”，直心是真心，真如之心，般若心，直心又叫平常心。其实我们的心念平直而不生妄想分别，就是直心。当坐禅时或者经受老师点化时，在学习的这个过程中，要保持“知道”于境上不思善不思恶。六识出入于六根六尘，来去无滞。这个时候所有的六识实际上是一种清净性，它含有性光。也就是说我们要保持这个念念觉知的状态，这点非常重要。直心是道场，直心是净土，我们修的是这个心。心境是不二的，心如境如。所以见境即见心，心净则国土净，心净则道场净，心净则众生净。如果我们的心念念无染，念念平直，念念纯净，念念不分别，念念清净，而不是念念污染，念念执着的话，那我们碰到的人，碰到的境界也会是如此清净无染。所以叫心境不二，自他不二，所以说直心是道场，所以古德云心就是道。但是我们不能把直心理解为是心的一种状态，一种境界，或者一种净性，我们的智慧觉知，我们的心千变万化都是“一个”。变化者是幻相，他本自清净，智者知幻即离，所以念念可以清净，念念可以修行。

“莫心行谄曲，口但说直，口说一行三昧，不行直心。”有的人嘴里整天讲一行三昧，但是他没有真正的心行。谄曲就是心中的种种执着，种种相，心被

外界所迷惑。就像一个人有求于人的时候，就挺不起腰杆了。所谓拿人手短，吃人嘴软。有求皆苦，有执着就会被相所牵，随相而流转。所以六祖要我们“但行直心，于一切法，勿有执著”，这就是不谄曲。“莫心行谄曲”这句话，可以有从浅到深的理解。比较浅白的意思是指做人的人品问题，对人处事是不是善心直心，坦诚无私之心，仁义之心；更深层次就是清净无碍之心，以及平等、慈悲、智慧之心。如果“口但说直，”就变成口头禅了。“心行谄曲，”很形象地说就是心是歪的，不是正的，心不是清净光明的。心行谄曲，也可以理解为心被外物所引，被别人的权威，别人的利益，别人的威势所屈服引诱，或者是被外境所恐吓、所吸引。我们的心对一切产生了相的执着，就失去了心的坦然自在。

“但行直心，于一切法，勿有执著”，一切法就是所有的法，包含有漏法，无漏法，清净法，污染法，包含凡夫法和圣人法。祖师讲凡圣情尽，凡情和圣解都要把他空掉。情指的是执着，情对立的是智，李长者云：“情生智隔，想变体殊。”情之执着遮蔽智慧，想之妄动令平等心体差异万端。想，对应的是无想、无相之体。唯识里边讲转识成智，这里的想也就是识心的分别妄想。识和智是相对立的，所以要转化、升华、净化妄识。情和智是对立的，情生智隔。对一切法都不要执着，比如说读了一篇文章，听到一种法，觉得非常好，但不要因此就产生执着。对一切法无有执着，这个心法在《般若经》里面讲得非常详细。那么什么叫作一切法？有人说我一切法都不执着，我现在万事不关己，什么都不管不顾了，其实他就执着了“一切法不执著”这句话。他执着了这句话的意思。这句话本来有一亿个意思，但现在把它变成了一个意思，正是由于他的执着，一执着，心就被卡在这里，不执着，心量心性自然就打开了。

这里整个说的都是心和境的问题，但并不强调外在。“于一切处行住坐卧，常行一直心是也”，躺下不乱想，坐着不乱想，走路不乱想。当然我们也可以反过来理解一下，比如说还要不要修？实际上是要修的，不能因为自己懂禅宗就整天耍嘴皮子逞机锋。狂禅之流或者文字之徒往往会说：我就不修，我也不打坐，我也不观心，我也不拜佛，我什么都不做，我不着相啊。那么你是谁呢，你不着什么相呢？其实，每天吃饭穿衣哪件事不是在相中呢？不着相就不要吃



饭睡觉了可以吗？所以说修行是需要的。其实如果真懂得性相不二，真懂得禅宗圆融的道理的话，我们就不会排斥或者鄙视那些专业化或者技术化的各种修行法门，我们会把它们作为自己精进修行的一个手段。法法平等，各种方法自有其道理和功用。我们不妨利用这些专业化、技术化的修行来强化自己对法的理解和认知。换句话说，借助这些方法可能是更高、更快、更有效的降伏烦恼乃至达到一行三昧的方便。所以一定要圆融的看待具体的修行问题，特别是从开圆解，懂圆教或者真正懂心性的方面来说，要懂得虽然理上性修不二，性相不二，事上我们还是需要有相的一种修行。有相的修行，依圆教之见，就是无相的。我们学禅宗不应该变成口头禅，整天只在嘴上说，看不起别的真正的修行人，或者看不起学教理的人。当然也不能执着于教理，拾人牙慧，整天辩论吵架，无休无止的在心里思辨分别。

关键在于要体悟自性，当明悟自心时，法法皆如，任何一种方法都会成为妙法，任何一种方法都可以开发应用你的智慧。但是如果执着它的话，再好的法再好的见地，即使《坛经》学透了，你执着它，照样也会成为一种“反坛经，”或者成为一种不究竟的“伪坛经”精神。我们要学会六祖大师讲的用心方法，在观察自己，观察别人，观察各种现象时都应该有一种清净心和圆融心。圆融心并不等于乡愿、老好人，孔子说“乡愿，德之贼也”。并不是没有原则，没有上下高低，没有彻底和不彻底的差别。而是越彻底越圆融，越能善巧平等的看待和应用各种法和法门。不是越学越偏狭，如果这样那就和其他人的偏执没有什么区别了。

我们的烦恼在很多时候就体现在我们对自己学的法的执念中。对于学佛时间较长的人，由于现在大家的生活条件都比较好，他们对日常生活中的一些粗重烦恼，比如跟周围同事朋友的攀比以及社会上的各种追风攀比，容易看穿也容易放下。但是这些人对于内心深处对法的各种执着，反而很难觉察。学佛的人一定要有一种心量，一定要从自己的心地着手修行。凡是心里现行的、常出现的思想，不管是烦恼还是殊胜之见，我们都不应该去执着它。“但行直心，于一切法，勿有执著”，就是《金刚经》所讲“应无所住而生其心”以及《维摩诘经》所讲的“从无住本立一切法”。心无所住，当下念念不滞，念念不迷，使六识出六门于六尘中，出入无碍，则万境自如如。



“迷人著法相，执一行三昧”，缺乏智慧，迷惑于法的人，他执着于法相，执着于一行三昧的修行方法、修行仪式、修行感受、修行理论，以及自己对一行三昧的感受和理解。如果是具足真正的正见，他就不会执着了。若有执着说明还是不完整的一种见地。真正理解一行三昧的人，他的见和行是一致的。念念行持一行三昧，但是没有一行三昧之相，也没有一行三昧和非一行三昧之区别，或者说不执着于一行三昧和非一行三昧的差异。“直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧”，迷人总是认为要常坐不动。迷人指的是坐在那整天打坐，不起一念，不起一心的人，首先在姿势上坐着不动，其次是妄不起心，妄想不起于心，就是所谓观心看净，这些迷惑不懂的人就执着坐相和一念不起的心相，认为这就是一行三昧。

“作此解者，即同无情”，如果作这种见解去修行，坐那儿就如同木头石头、墙壁瓦砾这些器世间的无情物，而不是活生生，有心念有动作的人了。换句话讲那样就学成死人，学成泥塑木雕了，泥塑木雕还可以好多年不动。如果这样去理解和执着修行，即同无情。当然他也可能修定，觉得很舒服，有的人就借这个来休息，他懒啊。“即同无情，却是障道因缘”，因为道是流通的，道是众生的心行，道通于万物，通于所有的众生，通于世间出世间一切法，当然道也可以理解为修行之道，成佛之道。因为见地不圆，行持不圆，这样的坐禅修行反而成为障道因缘了。

## 心不住法，道须流通

善知识，道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流。心若住法，名为自缚。若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。

真正的心性之道，一定不能把它卡在这里，困在这里，压在这里，“道须通流”，通流就是流通的意思，道需要流通，为什么却让它停滞呢？为什么要通过某种方式把它困住束缚住呢？“心不住法，道即通流”，怎么叫道即通流？前面讲，如果常坐不动，妄不起心，这就是心滞住了，身滞住了。此处说心不住法，不住于迷人执着的那种一行三昧的相、境、定，或者所缘，道就通流了。所以通流的本质或者说最根本的特点就在于心不住法，心不执着于一法，也就

是心无所住，心不黏着、不执着或者说不执念任何一种法，这个时候道就通流了，也就是说无住心、清净心、智慧心就是道，心就是道。

“心若住法，名为自缚”，住相当于执着，如果执着任何一种法，你就把自己困进去了，就叫作茧自缚，你就和那个心的对象同生同死，同喜同忧，同大同小，同方同圆。你被这个对象困死了，你的心就对象化了。一旦纠缠住这个对象以后，这个对象所有的因果你都跟它搅和在一起，这个对象之外的大千世界你就看不到了。同样道理，如果我们执着一个理，那么其他的理就不能够流通了，所以这不是智慧。我们执着一个境，那么就没有机会把心本身更广阔的境展示出来，也没有机会给心开发其潜力去辨知一切境。

“若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。”此处“只如”是口语。如果说常坐不动就是修道的話，那么就像舍利弗宴坐林中却被维摩诘大士诃责。宴坐是静坐的意思。这个典故来自于《维摩诘经》的〈弟子品〉中，舍利弗在打坐的时候维摩诘跟他的一番对话。六祖用《维摩诘经》这个例子说明了一个问题，如果常坐不动就能成佛，就是修行，就是一行三昧的话，那为什么舍利弗在树林里安坐的时候会被维摩诘给教导了一番呢？所以道不在于坐，不能执着定和坐的这个相。然而我们也不能因此就走向另外一个极端，说道永远不要坐，根本不要坐。如果走向这个极端，可能不小心变成狂禅。实际而言，坐也无妨，关键是在心性。心性理解以后，坐和不坐都可以作为修行。不是说一定要坐或者一定不坐。执着不坐是修行，难道坐就不能修了？所以全盘否定坐禅也是不对的。就像后面《坛经》讲的那位读诵《法华经》的法达禅师，他念经三千部，却不通达佛的经义，执着读经功德，心中我慢增长。这样的读经也是生死之业，只不过充其量是个善业而已。后来他在六祖大师的教导下言下大悟，说：“经诵三千部，曹溪一句亡。”诵了三千遍的经，碰到曹溪大师给他点化，就一句话，顿时消除了他所有的执念。“未明出世旨，宁歇累世狂？”要不是碰到大师，令他明白真正的出世间清净无为的法性，怎么能够使无量劫来的狂心顿歇！

六祖对法达说：“但信佛无言，莲花从口发”，只要知道佛所有的语言名相都指向一个语言名相之外的真如自性，那么尽管可以舌灿莲花，句句不离真理。换句话说，佛的言就是不言，他言一个不言之教，说的的是一个不可说的东

西，不可思议的东西，言语之外的东西。悟到了这个，才能够“莲花从口发，”语言就是三昧，无论东说西说，正说反说，都是真性之妙用。法达之后问：“但得解义，不劳诵经耶？”六祖回答道：“经有何过？”经跟你没冤没仇，该诵还是照诵，这就叫性相不二、性修不二。开悟以前和开悟以后的诵经是不一样的，开悟以前诵经，智慧没有开显，是积累福报，积累因缘。正是由于法达诵了那么多遍，才有机缘碰到六祖，也正是因为他诵了那么多遍，才能在六祖的一言之下顿悟。所以不能说诵经不重要。明悟心性以后再诵经的话，就是另外一种情况了。开悟之人悟入佛之知见，他的法性和佛的法性、法界的法性合为一体或者对接入流，他就能以真实智慧度化众生，真正进入菩萨道的修行之中。

“道须通流，不在于坐，”六祖在讲这个的时候，事实上心目中是有针对性的，或许就是当时流行的北宗禅或者其他地方流行的一种修行。北方的人好像觉得佛法就是这回事了，就是打坐观空。就像佛法很衰落的时候，比如清末的一段时间，很多人认为佛法就是超度死人的。有一句迷信的说法叫“和尚进门，家里死人”。其实现在某些地方也这样，在上海我碰到以前小区里边的邻居，说家里死了人了，要请和尚来做法事，有的要做七八个小时，晚上两三点钟都在唱颂、烧纸，敲敲打打的。另外现在一些殡仪馆还有职业超度的，据说在四川乐山有专门的培训基地，全国有这样一个民间的产业链，颇像医疗行业的莆田系，他们专门沿袭了历史和民间的一种习俗。所以太虚大师在当时就觉得佛法非常衰落了，因为作为住持三宝之一的僧宝，应该是修行弘法、续佛慧命，以戒律与德行，甚至以神通智慧来度化众生，而不是专在临终度亡上用力。

实际上寺院做经忏法事的僧人是在明朝时候正式成为出家人中的一大类的。明太祖朱元璋当过和尚，他规定全国的僧人分为三种，一种是讲僧，弘扬诸经义旨；一种是禅僧，就是修行专求明心见性；还有一种是教僧，也称瑜伽僧，就是专门念咒做经忏的。他规定讲经要讲《楞伽经》、《金刚经》和《心经》，所以在明代出现了很多《金刚经》的注释。明朝僧人的管理政策很复杂，包括当时服装也变化了。三类僧人的服装样式、颜色都不一样，都有明确的规定。到了清末民国时期，杨仁山居士和太虚大师他们感到佛教非常衰落，一个

很大的原因就是经忏法事盛行。太虚大师尤为不喜，他说佛教不能成为鬼神教，不能成为民间宗教。实际上，佛教在某个时代呈现出的外在形式，体现了当时社会大众的某种共业，比如清末民国时期给大家的印象就是赶经忏；在六祖时期可能就是很流行坐禅，皇宫里有名有权的上流阶层、大师都热衷坐禅。如果从我们这个民族社会文化的共业来讲，坐禅从根源上应该说是来自于僧稠。僧稠大师是南北朝时期北魏至北齐时的高僧，以禅闻名天下，他到过少林寺拜跋陀为师，继跋陀之后还主持过少林。早期的禅师修四禅八定，多修不净观。他们的禅定功夫都很高，僧稠包括他的弟子往往一定就是七八天，他们也有神通。

在六祖的禅宗大兴之前，中国人关于佛教的记忆可以说有两个人物最为典型，除了僧稠大师之外，还有一位就是泗洲大圣，他是唐代西域高僧，法号僧伽。唐高宗时从西凉到江苏淮安，后来在泗州建寺弘法。泗州在江苏盱眙县，康熙 1680 年时被黄河夺淮的巨浪淹没在洪泽湖底，直到 1999 年才重新发现遗址。泗洲大圣生前被尊为观音菩萨的化身，公元 708 年被唐中宗迎请到京城，圣名远扬，很多寺庙都供有他的像，唐代大诗人李白也曾经见过大师，还写了一首《僧伽歌》专门赞颂他。中国历史上观音菩萨早期的形像就是泗洲大圣的样子，一位长有胡子的男性。如果泗洲大圣一直很流行的话，那很可能中国典型的观音像不一定纯粹是女相了。就像寺院里经常见到的大肚弥勒佛也是以高僧契此和尚为原型的。契此又叫布袋和尚，号长汀子，浙江奉化人，是唐末至五代时后梁的僧人。相传他是弥勒菩萨的应化身。在中国历史上，我们知道达摩祖师、宝志禅师，还有这位泗洲大圣，他们都是观音菩萨的化身；当然还有文殊菩萨的化身，比如杜顺、李通玄、寒山大师，这些都是有名有姓，有神通有影响的人。民间传说的菩萨化现的就更多了。

六祖大师所处的那个时代，在所谓士大夫精英阶层的修行人的心目中，流行坐禅，这可能沿袭了前几代修行的传统。他那个时代的禅修可能是受到僧稠大师这些前辈的影响，一直到了神秀大师这里。神秀大师曾经讲他的禅法是“净处看净，”实际上就是僧稠禅法的沿袭。僧稠的禅法可以说代表了中国佛教早期几代人形成的一个传统。到六祖大师这里，一个更新的传统形成，一个真正由达摩祖师传来的禅法兴盛起来。这个最初是秘密的、被排挤甚至受打压迫

害的流派，最终到六祖大师这里大行于天下，乃至和中国文化的诸多方面进行了全面深入的交融。可以说是禅宗让佛祖的心印和心髓大放异彩。所以六祖讲的这些话，实际上是有针对性的，针对的是当时流行的禅修方式，这种方式可能来自于若干年甚至几百年沿袭下来的一种中国佛教主体的修行传统。

## 北宗的念佛禅

善知识，又有人教坐，看心观静，不动不起，从此置功。迷人不会，便执成颠。如此者众。如是相教，故知大错。

有人教打坐，“看心观静。”北宗禅法有一个很大的特点就在念佛禅方面。我们知道南传佛教，如尊者阿姜曼所传承的森林系头陀僧，都是以念佛入手，就是念“布陀（Buddho）。”最早的佛教经典《阿含经》讲六随念、十随念等，包括念佛、念法、念僧、念戒、念施、念天、念观、念安般、念身、念死等各种随念法。佛随念（念佛）是其中之一法。南传念佛就是“布陀、布陀（Buddho、Buddho）”这样念，边念边听声音。南传传统意义上的佛随念指的是忆念佛的功德。近代一些南传佛教的大师讲所习的佛随念，诵念佛号，也用于摄心修禅定。比较典型一个例子就是姜曼的弟子摩诃布瓦。近代南传的一些高僧也有开示说，在究竟意义上，念“布陀”的声音就是佛，就是佛性。这个说法颇像我们汉传佛教所说的，南无阿弥陀佛，一句洪名万德齐彰。乃至阿弥陀佛这个音，你发出的这个佛号就是阿弥陀佛的化身，这是元代净土宗的虎溪尊者，就是著述《莲宗宝鉴》的优昙普度大师所说。他说：“持一句阿弥陀佛。只此一念，是我本师。只此一念，即是化佛。只此一念，是斩群邪之宝剑。……只此一念，是本性弥陀。”这一句佛号就是佛的化身，就是佛自己，就是佛性，只此一念，直达唯心净土，所以“即念佛心是佛”。

北宗的念佛禅是如何呢？是盘坐，先深吸一口气，远观，把一切因缘彻底放下以后，静下来从内心深处念这句佛号。就是回到内心最深处、最清净那个一念不生的地方开始念佛。首先要让心摒绝外缘，所谓“趣定之前，万缘尽闭”。唐朝的丞相，著名的文学家和政治家张说，为神秀大师撰写了《唐玉泉寺大通禅师碑铭》。这个碑子在历史上传诵很广，可惜的是碑刻毁于“文革”，现在只存有一些碎片。张说的《碑铭》上介绍神秀大师传的禅法就是：“趣定之



前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。”先排除外在的干扰，进入禅定，然后开发观慧，体悟到一切法的真如。《坛经》这里也提到北宗禅的这样种修行方法，打坐时让人“看心观静，不动不起”，在这个地方看心，净处看净，不动不起，“从此置功”，从这个地方开始用功用心，有点像那种所谓的一念不生或者“二愣子禅”，瞪一下，楞住一样，然后守住，认为这是一行三昧。“迷人不会，便执成颠，如此者众。如是相教，故知大错。”这些人不懂佛法修行中觉悟自性的原理，对于禅定一执着就成颠倒了。六祖说，这种人很多，如果把这种方法到处给人递相传授的话，肯定是有大错了。

## 顿渐辩证

**师示众云：善知识，本来正教，无有顿渐，人性自有利钝。迷人渐修，悟人顿契。自识本心，自见本性，即无差别。所以立顿渐之假名。**

“本来正教”指的是释迦牟尼佛的正教，指的是释迦拈花迦叶微笑，由是代代相传，一直传到达摩祖师，一直传到六祖大师的正教。正跟邪是相对的，正教实际上是什么？就是真如之教、真心之教，就是本来自性清净心、涅槃妙心之教。本来正教既可以指释迦牟尼佛传到达摩祖师，传到六祖大师的一脉正传的佛之心印，甚或是诸佛之心印，也可以指我们众生的自性清净心，因为诸佛传下来的正教存在于每个人、每个众生的自性清净心、涅槃妙心之中，这也是所有千经万论的本体。佛用什么来讲法，佛在什么样的境界，什么样的智慧下讲法呢？佛是在佛的一真法界的智慧中，讲说种种的法。虽然佛针对小乘人讲声闻法，针对方等根基人讲方等法，针对圆乘圆教人讲一乘法，但这些都是佛真心之流露。不同的法不过是对机不同而已。所以本来正教即是指诸佛所传之正法，也可以指诸佛所传之正法之法体，就是众生的涅槃妙心、本来正体。

“本来正教，无有顿渐”，众生的自性有什么顿渐呢？众生的自性没有生灭，没有虚妄，没有世俗和胜义谛；众生的自性，本自具足，本自清静，本无动摇，本不生灭，本无来去，所以谈不上什么迷和悟、来和去、生和死，第一义谛没有这些分别。“人性自有利钝”，所谓顿渐是针对每个人的根性根机而言。前文论定慧一体的行持就说到人有根机顿渐之别，真正的定慧之行是一行三昧，而相似的定慧之行就是那种观心看净，只执着于净相的修行。“迷人渐



修，悟人顿悟”，根据人的根机就产生了顿悟渐修两种法门。顿悟就是言下见性，但也不只是言下，实际上是适当的因缘之下见性。言下见性可以指善知识指导你的一言，也可以指善知识敲打别人的一言。有的人就是在听祖师度其他人的时候一下顿悟的。比如天台德韶禅师，在法眼文益禅师门下。有一天在法堂上，有僧人问法眼禅师：“如何是曹源一滴水？”法眼答：“是曹源一滴水。”别人不执所云，在众中听法的德韶禅师，一听则言下大悟。另有在因缘中见性的“言下”，如棒喝、吃茶去这些都是。还有云门文偃禅师跛脚悟道的因缘也可以说是“言下见性”。云门因己事未明参访睦州和尚，睦州一见他来便关门，云门敲门，睦州问：“谁？”云门说：“某甲。”睦州把门一开，砰一声又把门给关上了。云门连吃三天闭门羹，到第三天，睦州刚开门，云门便把一只脚挤进去，睦州抓住他说：“道！道！”云门刚想开口，睦州又重重地把关门上，夹断了云门的脚，云门从此悟 1。所以言下见性并不是师父给你讲涅槃妙心长什么样，在哪里，也不是说有个什么秘诀传给你，就像五祖袈裟遮围好像给六祖传了个什么秘法，然后瞪一下开悟了，不是这个意思。

“言下见性”的含义，包括在任何一种因缘之下，可以是语言音声的因缘，乃至非语言音声的因缘之下契入佛性，这是针对顿根人而言。比如香严禅师“一击忘所知，更不假修持。”后来有人说悟入是从耳根入，从意根入或者从其他什么根入，实际上不能这样机械死板的理解。比如说有人听到“庭前柏树子”这句话他悟了 2，你说他是从意根入还是从耳根入呢？他是因为听见庭前柏树子这句话，明白了这句话暗含的意思而悟了。庭前柏树子这句话、这个公案，可以把它理解为许许多多的意思，比如洞山禅师的“麻三斤”的公案，有人问洞山，“如何是佛？”他答：“麻三斤。”后来日本人对这个公案做了很多研究，说当时僧人穿的服装是麻做的，有三斤重云云。“麻三斤”的禅意是这样吗？“麻三斤”和“庭前柏树子”这两句话，文字上可以有无数种解释，但是这些解释是什么？从曹山祖师来讲，文字字面的猜测和解释，叫做“浊智流转”，是意识穿凿，或者古人所谓的郎君夫子禅。就像两个人谈恋爱，你猜我猜的。还有卖弄文笔，卖弄典故的，也有用教理去通达的，这些都可以叫做“浊智流转”。如果仅仅从文字表面解释，或者对自己的管窥之见执着不放，这些属于“情渗漏、见渗漏”。人们的习惯就是自以为聪明不断地对公案猜测附会。如

果大家读《碧岩录》就会发现，关于公案，你能想到的古人都想到了，但是这些都不是。文字猜测本身已经从根本上违背了禅宗的旨趣。

举个例子，比如“庭前柏树子”这个公案，有人把它理解为功夫论，说庭前柏树子指的是我们的中脉，像柏树子一样直直的，中脉打开了就是开悟的佛。柏树长的那个子，象征了某种功夫；还有的说，当你眼睛看到柏树的一刹那，没有分别，触目是菩提，看到柏树，看到石头，看到什么东西都没有分别，这种没有分别的禅定境界就是开悟。这些观点看法都是我们凡夫的臆想猜测，古人云赵州桥渡驴渡马，就是不渡人，为什么？因为人的妄想太多，驴和马还没有这么多的妄想，就像南泉普愿禅师讲，“三世诸佛不知有，狸奴白牯却知有。”智慧犹如三世诸佛却懂不了禅宗，但是狸奴白牯这些野猫、白牛倒是能知道。凡夫“浊智流转，”可以就庭前柏树子洋洋洒洒写出一篇博士论文，可以把《大藏经》里所有祖师的有关注释、偈子、赞颂，或者正说反说的解释都汇总发挥一番，但不能悟道。赵州的弟子辈有一位光孝慧觉禅师说，赵州禅师从来就没有说过庭前柏树子这句话<sup>3</sup>，不要诽谤祖师，这是什么意思？实际上是另外一种度人的方便了。庭前柏树子这一类的公案，它还有文字意思，还可以解释，禅宗还有许多语言是不可解释的，字面上似乎没有什么意思。有人说禅宗有有义语，有无义语，祖师说的话根本就不用管，他说的任何话你都是“否（No）”，如果这样理解的话你就堕入顽空了。但如果说一下子言下悟到“某个东西”，这是死在句下。所以禅宗是不可思议的。“庭前柏树子”这句话、这个境，看到是眼根入，听到是耳根入，但眼见耳闻是分别吗？如果祖师说另外一句话，假如他说“背后门柱子，”那跟“庭前柏树子”这句话意思一样吗？肯定不一样，你说我两个境都不对，都不去分别，那不就是一个了吗？你觉得你悟了吗？庭前柏树子，背后门柱子，都是一句话，说的都是一个人，都是声音，我对声音不分别，那是不是就是入了什么音声三昧？其实这些自以为是的悟也是个相，不过能理解到这个程度还算可以的，至少是对教理懂了一点，但是不能说这是开悟。所以禅宗真的是非常的高深莫测，它的高深莫测就在于它离开了我们凡夫的情识，超越了一切法。换句话说，一切法都是我们凡夫的自心现量，是我们自己心里显现出来的种种分别执着，而禅宗超越了一切自心现量。

“迷人渐修，悟人顿契，”我们把“言下见性”这样一句话视作一个比喻，

比喻各种因缘下顿契佛性。当然也确实有“言下”之见性，但这个“言下”是什么意思呢？每个祖师他听到的每句言语、音声都是不一样的，否则同一个公案，每天都讲，为什么大家还是不会呢？所以契悟还有机缘的问题，而且往往这个“言不”能理解为是死的一句话，比如说涅槃妙心，谁都会说，这是正见，但是听了这个词，是不是涅槃妙心就现前了？讲的人是不是自己就用涅槃妙心在讲这句话呢？如果真的言下见性，那就是另外一回事了，那就是真正的圣言及圣言现量。真正的祖师教人还有一个主和宾的关系，主中主、宾中宾、主看宾、宾看主；学人修行还有一个偏正回互的关系。禅宗非常的博大精深，但又非常直接，直截根源，直迫人的无明，而且超越了一切经教思维的分辩，这是禅宗真正殊胜和不可思议的地方。我们现在为什么要学禅宗？既然禅宗这样博大高深，我们学也学不懂，再说不都是自心现量，都是在自心分别，那怎么学呢？学什么呢？我们要学正见，要树立信心，换句话说，我们是在渐修。愚痴的人诽谤禅宗，禅宗就是大般若，诽谤禅宗就是诽谤般若，谤大般若不通忏悔。我们学习般若经，知道发菩提心学般若的人福报很殊胜，而诽谤般若的人，肯定罪障和业报的问题就很大，特别严重的问题就是断了自己的慧根，可能永远在生死轮回中流转，如果再用这种邪见去教给别人那就更糟糕，造成的坏处就更大了。

“自识本心，自见本性，既无差别”，每个人都能自识本心，自见本性，我们要有这种自信，因为佛之知见众生本具。我们学《法华经》，学各种经典，就是在树立信心，打开心量。我们不要高推圣境，不要把佛想得非常神秘，非常遥远，好像跟我们凡夫没有一丝一毫的关系，实际上我们就在佛性性海之中，就在佛的愿力摄持之中，就在佛的佛光照耀之中，我们就在常寂光之中，我们的现量就是佛性。有的人就疑惑了，那我怎么看不到感觉不到，我怎么还这么烦烦恼恼？这个很正常，因为我们没有见性。但是首先要听闻知道这种顿教法门，有人听了心花怒放，说明他的善根因缘比较好。有人听了就诽谤，说是胡扯，还用一大堆的歪理邪说来辩驳，那他可能就需要更久远的时间来培植善根。即使这样，他能听到顿教法门也是有他的善根因缘。

“识自本心，见自本性，”有人觉得奇怪，为什么要说“明心见性”而不说“明性见心”？因为如果没有心，我们是不可能见性的。通过心见性，性本自

不生不灭，本自无相，但是心可以千变万化，心可以造天堂地狱，心有迷悟，心迷则性变成了众生，心悟则见自心佛，就是自性清净心。见性时心自己也清净了，就是性光透到心念里边来了。识自本心，本心是什么？就是我们心中的清静本然。我们心中的清净本然及其智慧，是和性连在一起的，心的根源是性。所以六祖大师说“何不从自心中，顿见真如本性”！心有种种变化相，我们实际上大多数时间活在心相中，唯识修行讲转依，像《解深密经》就是讲心的转化。真如就是法性和心性的一种契合。唯识转依心和心相，其实就是要破除遍计所执，我们凡夫日常的心行就是遍计所执，它既是语言名相的计着，也包含了种种的心所的执着。一个真正的修行人，时时刻刻都知道自己心的执着、心的相。心的相是刹那刹那在变化的。对于一个真正的行者而言，很多抽象的语言实际上就是他的日常经验。但他并不会执着于日常经验，因为每个人的经验是有区别的。他用经和教来鉴别经验的正和邪、浅和深，而不是以自己的经验来判别一切，或者沉醉在自己的经验之中，因为那个实际上就是我执。

任何一个人只要在自己合适的机缘下“自识本心，自见本性”，那么他和开悟者的智慧就没有差别，顿渐迟早都是一样的。你今天悟，他十年后悟；你在这个因缘下悟，他在那个因缘下悟；你在这个师父那里开悟，他在那个师父那里开悟，实际上没有区别，因为大家悟到的东西都是一个。“所以立顿渐之假名”，顿渐是个假名，每个人的根机因缘不同，或者由渐修开始达到开悟，或者一下子顿悟，实际上悟的东西是一样的。只是根据众生根性的不同，权设了顿渐的假名。法本无顿渐，就和法本无善恶是一样的。并不是说祖师给谁传了个顿法，给谁传了个渐法，实际上传法得法只是因根性的不同，开悟的顿渐也是因人而异。

### 无念为宗、无相为体、无住为本

善知识，我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相。无念者，于念而无念。无住者，人之本性。于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害。念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚。于诸法上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。

〈定慧品〉前面的部分，讲了定慧不二和一行三昧，“于一切处行住坐卧，常行一直心”，六祖强调不要执着身心的坐相和清净之相，不要执着心的不动之相，而应该以平等心清净心，念念行持。六祖大师还特别批驳了观心看净，不动不起的修行误区。顿渐因人而异，只要从自心中见本性，自识本心，自见本性，那么迟早都是一样的，顿渐是根据众生的根机而权设的，法本无顿渐，就像说法本无善恶是一样的，所以说本来正教，无有顿渐，并不是说给谁传个顿的，给谁传个渐的，实际上是根据根性的。1:00：好，我们继续看，前面是我们对定慧品，前面的，这个关于一行三昧，定慧不二的一个小结，以及定不拘泥于身心的定相或者坐相，行住坐卧，常行直心。1:0:30 好，那么我们继续来看，更深入地来讲一行三昧，

〈定慧品〉接下来的这部分经文，六祖大师更深入地阐释了一行三昧以及禅宗的精神，这部分实际上是《坛经》最核心的内容，它揭示了禅宗最核心的修行纲领，后世的人对这一段话的意思，有大量的诠释。

“从上以来”，从释迦牟尼佛以来，也可以说从更古往的十方诸佛以来，“先立无念为宗，无相为体，无住为本。”也就是说从释迦牟尼佛拈花微笑，到迦叶，到阿难，到达摩大师，到四祖，到五祖，最后一直到当时的六祖惠能大师。六祖说从佛以来这个递相传授的禅宗正法眼藏顿教法门有三个原则，就是“无念为宗，无相为体，无住为本”。禅宗有修行原则。有人说禅宗不立文字，只是修行，其实不立文字、不能说也是执着。你说“不能说”这句话就是在说。不懂的人执着禅宗“不可说、不能说”，由此产生无尽的想象，似乎有许多秘密不能外传，由此又开出另外的有为法，或者所谓的秘密法。实际上这些都是偏差，古往今来都有的偏差，产生偏差的一个重要原因就是执着于禅宗不能说。《坛经》这段经文不是讲得很清楚吗，“我此法门，从上以来，先以无念为宗，无相为体，无住为本”。没有什么是不能说的，当然很多禅语是义在言之外，祖师通过言语来说言语之外的东西，所谓言语道断，心行处灭。言语的作用就像指月之指，好比月亮就在那里，如果没有手指来指的话，你也可能看不到月亮，因为你不知道抬头。

“无念为宗，无相为体，无住为本”，这三个原则非常重要，我们一定要记住。无念是什么？《大乘起信论》和憨山大师《观楞伽经记》也强调无念。憨



山大大师认为，无念法是真正的禅宗心髓和法门。唐代的李通玄长者，在解释《华严经》的时候也用无念来阐释悟入华严之方便。虽然如此，禅宗本身远远超出了这些。根据太虚大师的说法，禅宗本身又从这有更大的突破，突破了文字层面的说理，比如说棒喝、扬眉瞬目，还有层层回互，末后一句等等，给学人重重开显出更多的方便。当然最终还是回归一个目的，就是为了让学人开悟。开悟没有差别，并不是说你这个宗派的开悟比另外那个宗派开悟得更高级，人家成一级佛，你成二级三级佛。佛、佛性是没有所谓高低差别的，这个我们要了解。六祖说无念为宗，无念就是没有善恶分别之念，也可以说就是无分别心，无分别智，从唯识来讲是无分别智。这里我想要说明一点，就是唯识所讲的无分别智，包括天台宗的大开圆解，甚至华严宗讲的圆教的智慧，和禅宗还是有区别的。具体的区别很难一下子讲清楚，但是必须指出一点，如果大家用各宗教理来融通禅宗的话，肯定就错过了禅宗最殊胜最奥妙的精髓。

注：1、《五灯会元》卷十五〈云门文偃禅师〉：“师以己事未明，往参睦州。州才见来，便闭却门。师乃扣门，州曰：谁？师曰：某甲。州曰：作甚么？师曰：己事未明，乞师指示。州开门一见，便闭却。师如是连三日扣门。至第三日，州开门，师乃拶入，州便擒住曰：道！道！师拟议，州便推出，曰：秦时鍍铎钻。遂掩门，损师一足。师从此悟入。

2、《联灯会要》卷六〈赵州从谏条〉：“僧问：‘如何是祖师西来意？’师云：‘庭前柏树子。’僧云：‘和尚莫将境示人。’师云：‘我不将境示人。’僧云：‘如何是祖师西来意？’州云：‘庭前柏树子。’

3、《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》第四十七则〈庭前柏树子〉：扬州城东光孝寺。慧觉禅师。到法眼处。眼问。近难何处。觉曰。赵州。眼曰。承闻赵州有柏树子话是否。觉曰。无。眼曰。往来皆谓。僧问如何是祖师西来意。州曰。庭前柏树子。上座何得道无。觉曰。先师实无此语。和尚莫谤先师好。诸方名为觉铁嘴。

#### 定慧品第四（4）

善知识，外离一切相，名为无相。能离于相，则法体清净。此是以无相为体。

“无念为宗，无相为体，无住为本，”这是六祖禅法非常重要的核心总结。佛说法有的时候讲得很简略，有的时候很详细，比如说《大般若经》就详细地展开讲解五蕴、十二处、十八界，讲三十七道品、四圣谛、四禅八定、神通，再讲空无相无作三解脱门、声闻的果、菩萨道的行和果，一直讲到佛的功德和佛果，涵盖世间、出世间一切法。一切法可以从很多方面来理解，就人而言就是根尘识，就是五蕴，就因果来讲就是十法界，再究竟浓缩来讲就是当下的这一心、这一念。当下这一念从体上来说是不生不灭的，从现象上来说，这一念既是无量劫的过往的因在现在显示的一个果，又是此后生死轮回无边链条中的一个开端。如果我们把握住它，念念都有可能开悟，可以消除过去无量的业，也可以创造无量的功德，所以当下一念非常重要。

菩萨道的核心在于动机，在于我们心念的善恶的性质。当然产生这样的动机的原因还在于当人对于心体本身的体认，即对自心智慧的体认。“外离一切相，名为无相。”离一切相就是离人相、我相、众生相和寿者相；离凡相、圣相；离涅槃相、轮回相。相在心念上体现为念想、念头。在玄奘大师翻译的大多经文里面，特别是在《大般若经》里，相就是想的意思，不为相转，就是不为想所转。用唯识讲，想就是遍计执，即名言习气、事相计着。无相、无想就是无念。“外离一切相，名为无相。”外是什么？其实外就是内，外就是当下一念心的相。方便而言分内分外，其实是无内无外，内外平等一如。因为心中的无明和迷惑，我们认了这样的相，从了这样的相，随相流转，为相所困，被相所执，认为相为实有，它就是外。比如我们看到灯光看到人，实际上看到的是我们心里显示的相，所以外离一切相也包含了内心的相。从清静真如，清静本心的角度来讲，我们内心的一切显相都是外。不仅仅是外部世界，就连我们梦中的东西也是外相。“外离一切相，名为无相”，无相为体是什么意思？实际上就是我们的清净心，从法上来讲就是一真法界，人我众生的平等真如。“能离于相，则法体清静。”什么是法体？法体就是我们的自性清净心。六祖大师在《护法品》里告诉薛简：“汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清静心体。湛然常寂，妙用恒沙。”所以法体清静就是我们的心体清静。“此是以无相为体”，禅宗的体就是涅槃妙心，就是本来自性清净心，就是我们的佛性、如来藏。

善知识，于诸境上，心不染，曰无念。于自念上，常离诸境，不于境上生心。若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。学道者思之。若不识法意，自错犹可，更劝他人。自迷不见，又谤佛经。所以立无念为宗。

禅宗讲无念为宗，祖师禅祖师们的各种方便往往是让人进入无念，就是在言语举动的当下彻底破除学人心中的种种相，令心体自性显现。有一种比喻叫做啐啄同时，小鸡在壳里面拱，母鸡在外面啄，里面啐外面啄，两个对应在一个点上同时用力，小鸡就破壳而出了。壳指的是学人的无明，学人的执着和妄念，破壳而出代表心性光明显现。无念就是没有念头的流转和分别，对境心不染濯，念念无滞，念念不分别，念念不执着。无念是自性清净心，不是“百物不思，念尽除却”。心体是活泼灵动、动用自如的，并不是一个死的或者空无的东西，所以说“一念绝即死，别处受生”。不了解这一点的学人往往自己以为开悟了，岂不知受业力种子的牵引，进入另外一种生死轮回。“念尽除却，一念绝即死，别处受生”，这里是指一些禅定功夫非常好，所谓能够生死自主的人，禅定虽然修得非常好，但是未必能够真正的开悟。

“学道者思之。若不识法意，自错犹可，更劝他人。自迷不见，又谤佛经。”如果自己走错路了，这个倒没什么，还可以继续参禅，但是千万不要再去误导他人。自己迷惑不能见性，“又谤佛经”，更造另外的恶业。所以不能把无念理解为死的空和寂灭。禅宗立无念为宗，禅宗要达到的宗旨，它的宗要就是无念，达到无念，让那个无念的体显现，然后念念无念的行持，念念不染，万境不染。

善知识，云何立无念为宗？只缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得。若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。

无念是于念上不生心，于境上不生心。如果遇境而生执着心、分别心，“念上便起邪见”，这个邪见指的是分别，不纯粹是恶见。它指的是一种对境的执着，比如说看到一切都是清净的，这也是一种见，也是一种分别心。自性本无

一法可得，那你怎么能够说有某种固定的方法呢？禅宗是“佛语心为宗，无门为法门”，佛的千言万语按《楞伽经》讲就是“以心为宗”。禅宗的宗要是让你悟，让你进入心体，进入自性清净心，没有什么窍门，没有什么具体的法门。换句话说，当一切都无，一切都无念无住无相的时候，这就是你的法门。既然是无念无住无相，那它就没有固定的方法。所以祖师的种种方便言教，以及各个宗派的种种方便言教，实际上都是为了让达到无念，契合本心。这一点是禅宗的基本道理，禅宗的五宗七家又各有自己的纲宗。纲宗其实是后代人总结的，是各宗度人的原则，比如曹洞宗的偏正回互、功勋、曹山三种堕，还有临济宗四料简等等，就是度人的种种方便。

禅宗传法有没有秘密？菏泽神会对这个问题有一个说法：“过去诸佛说法，皆对八部众说，不私说，不偷说”，没有私下秘密的说，也没有悄悄的、偷偷的说。神会是《六祖坛经》里面出现的一个非常重要的人物，他是六祖大师晚期的弟子，后来也是他“定南宗是非”，为六祖大师的顿悟法门争得了一席之地，使六祖禅法成为中国佛教的主流，或者最核心的一个派别，大兴于天下。据《楞伽师资记》记载，五祖弘忍大师有十多个弟子，惠能大师是比较靠后的，前面有法如、老安、神秀等人。法如圆寂后，神秀大师大概在八十五岁的时候被武则天迎至洛阳，声誉很高。神秀圆寂后十余年，他的弟子普济、义福这些人势力非常大，他们似乎有种倾向想要掩盖历史真相。普寂以神秀为达摩的正统，设立了由达摩一直到弘忍、再到法如、神秀，最后到普济本人的一个禅宗谱系。神会觉得非常不公平，因为五祖弘忍大师确实是把袈裟传给了六祖惠能，神会当然要证明这个历史事实，所以他做了很大的努力为南宗正名。据载，神会在河南滑台大云寺连续三年举办“滑台辩论”无遮大会，和当时著名的北宗学者崇远法师公开辩论，为南宗争取到了禅宗正统传承地位。惠能大师圆寂后约五十多年，神会还礼请唐代著名的诗人、画家摩诘居士王维为六祖大师撰写碑铭。历史上曾经有三位唐代文学家为六祖撰写过碑铭，除王维之外，还有柳宗元和刘禹锡，他们大约是在六祖圆寂后一百零五年、一百零八年写的塔铭。王维所写的《六祖能禅师碑铭》应该说是其中比较早期的原始记录，比较真实的记载了六祖的禅法和生平情况。

我们知道惠能大师当年到五祖道场的时候才二十四岁，踏碓八个月，得法

后五祖将衣钵传给了他。六祖不久就离开了黄梅的道场，前后只待了不到一年的时间。六祖走后五祖的道场很快也就散掉了。而神秀是五十岁时到五祖门下，六祖得到袈裟的时候，神秀已经在五祖门下参学了六年，已经五十六岁了。六祖离开五祖之后不久神秀也离开了。神秀在到五祖那里去之前就已经是一个非常有名的学者，可以说三教博通，各方面的造诣都非常高，五祖也非常欣赏他。神秀大概五十六岁时离开五祖，六十岁时曾“潜为白衣”，还俗成了普通人。过了一段时间以后，他又重新到荆州江陵天居寺、当阳玉泉寺出家传法，弘法将近二十年，大概八十五岁时被朝廷请去皇宫。五祖门下最早是法如，后面还有老安、玄曠也先后被请到洛阳、长安两京传法。神秀大师一百零一岁圆寂，六祖是七十五岁圆寂。

神秀大师被请去皇宫后，多次给武则天推荐惠能大师。据载，武则天曾经三次遣使迎请六祖，第二次是把袈裟请到了宫里供养，晚年又派薛简去邀请他入宫传法。武则天去世后，她的儿子唐中宗也曾经派薛简去请六祖，但是惠能大师都没有去。后来神秀又亲自写了一封信重邀惠能，惠能还是拒绝了，他对使者说：“吾形貌短陋，北土见之，恐不敬吾法。又先师以吾南中有缘，亦不可违也。”惠能自称人长得不好，个子不高，北方信众看了以后，恐怕就不会尊重他传的这个法，况且他本人在南方有缘，五祖教敕到南方来，他不能违背师命。南海这个地方历来都是所谓的罪人流放之地，憨山大师还有宋代的大慧宗杲、石门慧洪禅师都曾经被流放到岭南边地。但是神秀是个什么样的人呢？当时的中书舍人张说，后面做到兵部侍郎，是朝廷的一位高官，他也是神秀的弟子，据他撰写的神秀碑铭和《旧唐书·神秀传》记载：“禅师身長八尺，庞眉秀耳，威德巍巍，王霸之器也。”神秀的这种形象、口才、品德，再加上他的高寿，很容易吸引大众，所以六祖深谙时务，非常智慧善巧地拒绝入宫。神秀门下的传承在他圆寂二三十年以后基本上就衰落了，其中一个很重要的原因就是菏泽神会。他冒着生命危险，在滑台辩论上公开诘难北宗，斥普寂等人“师承是傍，法门是渐”，批驳了神秀弟子企图掩盖历史事实而把自己定为正宗的错误。

神秀大师当年的声望很高，被誉为“两京法主”、“三帝国师”，九十多岁时武则天向他问法：“所传之法，谁家宗旨？”神秀回答：“禀蕲州东山法门。”又



问：“依何典诰？”答曰：“依《文殊说般若经》一行三昧。”武则天给予很高的评价，她说：“若论修道，更不过东山法门。”禅宗史上四祖寺在黄梅破头山，五祖寺在东山。四祖把法传给五祖以后，五祖不得不另开一个东山法门，为什么呢？因为四祖有很多门人并不见得接受五祖。神秀传的禅法叫做“拂尘看净，方便通经”，就是时时勤拂拭，扫除心头的客尘妄想，看着这个清净心，勿使惹尘埃。同时也要研习读诵经文，或者用经文来印证自己的心性。神秀禅法的经典依据是《文殊般若经》里面所说的一行三昧。在五祖弘忍的语录里面，有两种行持方法，一种是念佛禅，即念佛心是佛；另外一种是在《文殊般若经》里面的一行三昧。唐朝张说写的《唐玉泉寺大通禅师碑铭》在湖北当阳市，但是在文革时被毁坏了，非常可惜。在碑铭中张说讲神秀的禅法是：“趣定之前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。持奉《楞伽》，近为心要。”神秀主张发定以前，屏蔽所有的杂念，智慧开显之后，达到平等智慧，见法法皆如，同时奉持《楞伽经》印心。他的临终遗嘱只有三个字：“屈曲直”，意味深长。

从历史的视角来看，菏泽神会应该是很了解神秀、惠能两位大师。众所周知，神会是从六祖大师这里开悟传法的，然而他最早却是神秀大师的弟子。他跟随神秀大师在湖北当阳玉泉寺学习禅法，历经三年。公元700年神秀大师被武则天请入宫中，他离开当阳的时候，叮嘱神会等弟子去参访六祖，他说：“韶州有大善知识，元是东山弘忍大师附嘱。佛法尽在彼处。汝等诸人如有不能自决了者，向彼决疑，必是不可思议，即知佛法宗旨。”当时东山法门五祖弘忍大师是把袈裟传给惠能了，神秀大师让神会等去惠能那里参学，必知佛法宗旨。这个是宗密在《圆觉经大疏钞》里面记载的事情。菏泽神会在十七岁的时候离开了湖北当阳，离别了神秀，到了六祖惠能处。他大概一直到三十岁的时候，都在六祖身边，后来他一直都是自称南宗弟子。虽然他是神秀大师派遣过去的，但他对神秀大师一些弟子的门户之见看不惯。他觉得不仅是从法上，还是从历史事实等各方面来讲，他们都是不正宗的。王维在《六祖能禅师碑铭》里有关于六祖大师禅法的最早记录，它的内容跟《坛经》后文讲的都是一样的，确实就是顿法。神秀大师和六祖大师圆寂的时候，可能神会就在两个人身边。六祖圆寂的时候他大概三十多岁，后来神会北上，在南阳、洛阳等北方地区大力弘扬南宗禅法。

禅宗有没有秘法？有没有窍诀、或者单传的、心印的一个东西？关于这个问题，菏泽神会的说法是六祖大师和“从上诸佛”说法是“不私说，不偷说”，再次证明禅宗没有什么秘密。它不是单传，不是秘传，不是口诀，因为所谓口诀、窍诀给人的感觉就像点石成金的魔法。古代的祖师经常讲，不以实法系缀人，实法就是死法。既然心性本自清静，本无一物，法法如幻，法法皆如，那就不可能有一个死死的、固定的方法。六祖说：“只缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。”自性本无一法可得，还能够有什么窍门呢？还能有什么秘诀、窍诀呢？不可能的。所以《坛经》立无念为宗。既然无念为宗，自己的心性本净，怎么可能有一个东西去秘密的传承呢？“若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。”如果说学了这个我就能升官发财，那就是尘劳邪见。所以那些拜佛求升官发财的，严格来讲，都是不懂佛法。佛法改变命运的根本在于改变自己心灵和行为的品质。比如通过忏悔净化自心，然后广种善根，广行善事，然后才能结出幸福的果实。不能把禅宗，不能够把净化升华人心的佛法，变成满足人的欲望野心、或者满足好奇感的一个卖点一个配方，以此来吸引人。这是我们现代人，某些偷心不死的人，在商业社会对法的一种思维误解。禅宗不是一门技术，不是一种窍门，也不是一种工夫，任何技术化、功夫论的说法都是背离禅宗的。如果把禅法说成是某种功夫、状态、境界或者说成有某种窍门，别人都没有，只有某个人拥有，只有用某个人的方法才能开悟，这是很荒唐的。具备这个常识，那些企图垄断佛法或者神化佛法并以此来控制信众的人，就没有市场了。依照《坛经》来看，垄断和神秘化，就不符合祖师西来意，不符合祖师的本怀，也不符合诸佛本怀。所以禅宗没有什么秘密，没有什么垄断，这一点我们应该了解。

**善知识，无者无何事？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心。念者念真如本性。真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。真如若无，眼耳鼻舌当时即坏。**

“无者无何事？”无者无二相，无者无念，讲的非常清楚了。无念是什么意思呢？无念就是于境上不起念，因为一起念就是邪见尘劳，就是妄说祸福。如果说自性具足万法，把自性搞懂了就能升官发财什么的，那肯定是在乱说。

“无者无二相，无诸尘劳之心”，什么叫二相？二相就是分别心，就是善恶高下、来去生灭的种种分别对待。古德讲“两个泥牛斗入海，直至如今无消息，”泥牛指的是对立的分别念，海是性海，心性之海，法性之海；《维摩诘经》讲入不二法门。悟和不悟，净和秽，生死和解脱都是二相。二相和有念是尘劳之心，也就是说于境上起念就是尘劳。我们不要把它简单地理解为世俗生活的劳累，这是望文生义。尘劳就是轮转不息的生死轮回。

“念者念真如本性”，真如本性就是清净念、清净心，就是平等心，光明心，真如本性也就是般若。“真如即是念之体，念即是真如之用。”真如是念之体，就是说念念幻，正是由于念念幻化空花，它才可以变换；念是真如之用，换句话说，我们所有的念反过来讲其实都是真如的自显现，都是真如自身的一种幻化的展现，也是真如的妙用。所以真如自性，能生万法。这一点就是太虚大师总结的“心圆众妙”，首先是万法唯心，其次是心幻无性，如幻之心，心圆众妙。所以说“不是风动，不是幡动，仁者心动”，首先要知道是这个心。念是真如之用，比如在禅宗语录里讲到华严宗的性起，一个僧人问祖师什么是性起，祖师说大德讲话的时候就是性起<sup>1</sup>。从最圆的见地性起的境界来看的话，念是真如之用，就是念念皆真。念念皆真从另外一方面来讲，也是念念皆幻。所以我们说无念，千万不能理解为像木头石头、非想非非想定或者灭受想定一样的境界。有人以四禅八定来解释禅宗，以功夫论来解释禅宗，这显然和禅宗是不一样的，他是误解了禅宗。

“真如即是念之体，念即是真如之用。”念念皆如，这个念实际上又包含了二相，包含了善念恶念，从究竟第一义谛来讲，一念包含了万象。但是你的无相智慧要开显，你要知道真如是念之体；假如你不知道，没有这个无相慧的话，那你照样还在生死流转，还在念中。“念者念真如本性，”当念念真如的时候，体用合一。换句话说，当真如智慧显相的时候，念念上的相即是非相，即是幻相。正如《金刚经》所示：“若见诸相非相，即见如来”。也就是即相而离相，即念而离念。即相而离相，即念而离念，这是什么意思呢？它是真如的妙用，没有真如之智，不可能做到即相而离相，即念而离念，念念离、念念离，就是念念不执著，念念不被系缚。

“真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。真如若无，眼

耳色声当时即坏。”《决疑品》里讲“心是地，性是王，王居心地上。性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏”，跟这里讲的“真如若无，眼耳色声当时即坏”，实际上是一个东西，这个真如就是我们的自性。

**善知识，真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。**

真如自性起念，念念纯真，念念般若，念念自性现前。那么这个时候六根也可以照样对境，而不是死在这、守在这，那是修禅定，那是收摄六根的方法，而不是禅的开放六根。六根虽有见闻觉知，但不染万境，于万境出入无碍。契合心的清净本然，也即能所双亡，智境双泯。我们的真如心，现见法法皆如，见境即见心。“故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动”，这句经文来自于《维摩诘经》。

由真如自性起念的时候，是什么境界呢？就是“虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在”，天台宗把这种心于六根自在无碍的境界称作六自在王。这种境界也就是《决疑品》里讲的“自心地上觉性如来，放大光明。外照六门清净，能破六欲诸天。自性内照，三毒即除。地狱等罪，一时消灭。内外明彻，不异西方。”自心地上觉性如来放大光明，就是真如自性起念，虽有六根的见闻觉知，但是不染万境，真性常自在；也就是《自序品》里讲的“万境自如如”、“佛性非善非不善，佛法是不二之法。”《般若品》也讲到真性的自性用问题，“一切般若智，皆从自性而生，不从外入，莫错用意，名为真性自用。一真一切真。”《般若品》还讲到“使六识，出六门，于六尘中，无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧；见一切法，心不染着，用即遍一切处，亦不著一切处。”

所以，我们可以看到《坛经》里面很多章节，实际上都是用相似的语言，反复重叠的讲了同样种见地、一种方法、一种境界，可以说都是在讲禅宗的境和行，而没有刻意去讲果，因为禅宗的果是即因即果，因圆果自得。

# 坐禅品第五

## 如何修行？

师示众云。此门坐禅。元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心原是妄。知心如幻，故无所著也。若言著境，人性本净。由妄念故，覆盖真如，但无妄想，性自清静。起心著净，却生净妄。妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫。作此见者，障自本性，却被净缚。

前面《定慧品》讲一行三昧，展开来讲就是无相、无念、无住三大禅法纲领。关于无念，我们要知道无念绝对不是什么都不想，无念是涉及念和性的问题。无念、无相、无作就是一行三昧，这是从更细的或者更加准确的程度来讲行持。本品六祖接着讲：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。”注意六祖也没说不坐禅，可以坐，关键是要掌握用心方法。“著净”是指北宗禅住心观净，常坐不卧看净心处，念佛也看净心。南宗“不著净，”这是南宗和北宗禅的禅法区别。“不著心”指不着心相，不着心的种种变化，当我们的心起种种变化的时候，我们要知道我们的心，我们的相，我们的执着是什么？相有烦恼相，有我们的觉受，有我们的见解，有我们潜意识的种子，在更微细的状态你能看到种子犹如瀑流一样，刹那刹那从心里边发出来然后到放射到大脑的快速波动与变化。当我们说念和相的时候，说起来似乎是一个念或者一个相，但心所缘粗重时，心念有受、想、行、识等诸多相，识就是认识、见解，或者某方面的邪见，邪见是五利使，所谓五利使和五顿使也是心的相。烦恼会体现为各种各样的相。修行人返观自心，随时随地都可以知道烦恼的存在。所以禅者的“不着相”不是那么简单的事情。禅者要通过种种的修行，如拜佛、念佛、观心等，来修心破相，破除种种的心相、破除种种的偏见执着，破除人相我相众生相寿者相，乃至破除开悟真如的相。

六祖在《坛经》里多次讲到烦恼心相，如人我贡高贪爱执著、言语触刺欺争之事。我们的心是千变万化、错综复杂的，对净的执着，对染的执着都是这样。比如我们很烦一件事的时候，心里会有一个图像，有一个心理对话的对象，自己在心里拿一堆道理去跟这个对象吵架或者替自己辩护。这是烦恼心产



生的语言、道理、图像，以及身体的反应和各种情绪感受。这个受很厉害，有的人愁肠百结，纠结着就死了；有的人气得不行，肝脏就出问题了；或者郁郁寡欢，脾胃就不和了。所以当我们说心和相，妄想和妄念的时候，或者说念的时候，它实际上是包含了许许多多的东西，真正去修观的时候，我们要知道各种妄念是搅合在一起的。像南传佛教的行者们，在很高的禅定和观慧的情况下，他们会观察到受就是受，想就是想。比如说身体某个地方疼痛，即这个疼痛就是个“客观”乃至“外在”的现象。他知道色的变化、受的变化和想的变化。感受到疼痛，这是一个受，同时色也有它的变化，另外心里在看，分析疼痛原因，这些是识的变化，然后又想起过去什么时候曾经疼痛过，这个又是忆想分别。所以说在现实中五蕴身心是混合在一起起作用的。就像阿姜查所说，烦恼出现的时候，就像苹果落地，嚓一下就掉下来了，你还没有反应过来，它就掉地上了。当然谈论分析的时候我们可以一步一步的去描述发生过程，等于是把镜头大大的放慢了来理解。像《阿毗达磨》广泛讨论抉择心所法，心的种种变化；像《百法明门论》条例清晰地把所有世出世间诸法归纳概括为一百法，然后大家一点点地爬格子去理解。但在现实中它就是刹那刹那的现象流变，我们在讨论分析的时候它也在起作用。所以我们要清楚，心和身是连在一起的，心和身和世界和众生是连在一起的。

“元不著心，亦不著净，亦不是不动”，也不着清净之相，或者心的安静、禅定相，也不是不动，不是死死的守着一个地方不动。“若言著心，心原是妄。知心如幻，故无所著也。”这个心明显是我们的千变万化的妄想之心、着相之心、有相有念之心。“知心如幻，”在《楞伽经》里就叫“善分别自心现量，”就是从知见和禅定的境界中善巧分别观察一切法即是自心现量，都是自心的幻化。进一步要“超自心现量，”不被心的幻想所拘禁迷惑。若有甚深智慧，就可以一念超越一切的迷悟凡圣、是非得失。“心原是妄。知心如幻，故无所著也”，当下就知心如幻，不执而自由。有的人说要修梦幻观，他说我现在看周围的一切，灯光，太阳，天地，街上的行人等等，我看到它们如梦如幻，岂不知这个时候他的心里造作了一个梦幻的相。他“看”到的是梦幻的观念。这个还是幻。这不是真正的梦幻观，真正的梦幻观是当下知道心如幻，比如走在街上看到种种景象，你知道整个这个境是如梦如幻，而不是制造一个“梦幻观”的

观念投射到外境，用这个“梦幻观”的概念渲染一切。还有人说，我学了般若经，我每天都在修梦幻观，每天看一切如幻如梦；还有人听说，过了重关的人，“时人见此一株华如梦相似。”<sup>11</sup>他听了这句话，觉得这个是梦那个是梦，一切如梦。上述这些，其实都是学错了，把心造的幻象当成了心本身的幻妄性，或者用“诸法是梦幻”的认识造作了一种身心轻盈的状态。我们对佛法的理解一定要真正的去搞懂经文的意思，不能够望文生义。“心原是幻，知心如幻，”这个“知”是什么？实际上它是无相智慧，是我们的清净智慧。这个智慧从哪来？从什么地方产生？从什么地方能够把它迅速的激发出来？那确实需要时节因缘和切实的修行。对很多人来讲，可能还是需要老老实实地从基础修行，比如树立正见、发愿、拜佛等，如果方向对，见地对，一切法都可修。有人经常纠结具体要怎么修怎么修才有效，他总觉得好像禅宗是不是有个独特甚至神秘的窍门，可以让人几天或者几年之内明心见性，甚至当下“言下见性。”其实不是这样，祖师如五祖门下那么多人，按照历史的记载，当时也就十来个见性的，六祖的门人也是一样。所以明心见性不是那么容易的。但是话说回来，如果具有正见，对佛法有正确理解的话，那么法法都是修行的法门，可以念佛、念咒、观心，可以礼拜、诵经、学教理，所有的方法都是可以修行的。这些尚属于比较专业的圈内的佛教界的方法，圈外是什么呢？是六度万行，是社会实践、人生实践和宗教实践，是在生活中，在现实中，在你的工作中去真正的践行菩萨道弘扬菩萨精神，然后假以种种因缘，或许就能够开显无相智慧。当今时代，太多人偷心不死，总觉得有个窍门能够点石成金。这是我们大多数人内心深处或者整个社会都普遍存在的一种偷心，所以佛法越来越技术化，功利化，神秘化。大家都想找窍门，而不从根基上去培育，从心地上用功，从菩提心开始，从正见开始。所以我们很多人今天崇拜这个偶像，明天崇拜那个偶像，但其实崇拜哪个都没用。只不过是今天这个偶像在这个时段符合了你心中的某种形象，明天那个偶像又在那个时段满足了你心中的某种需求，但是他们都是你的心的投射，你还是没法回转自心。最终任何一个偶像都会令你失望，甚至你不会再信佛法了。

如果真正要学佛，在现在我看最好的方法就是去读经。先通经教，一开始不要去看论，因为看论的话可能会很难，会陷于论的分别中。某个祖师某个论

不管讲得多好，都不如佛讲的法完美究竟。佛讲的法在什么地方呢？在佛经里面。佛的现量境、佛的智慧、法身舍利都在佛经里面，超越时空，大放光明，特别是大乘圆教了义经典。经律论三藏十二部，经代表定，论代表慧，律代表戒。现代社会文字流布非常通畅，大众教育普及，大多数人都有文字慧可以去理解经文。所以首先要多诵经，起码要把经读得非常熟悉。所有造论的祖师都是在通达佛经的情况下造论的，看经看多了以后，大家再去看论，自然就会有收获、有心得，甚至逐渐会觉察到论的局限性。所以我的一个宗旨和心愿，就是我讲经并不是让你来听我的，而是希望你听了我的讲解以后对佛经产生信心，然后自己去读经开慧并依教奉行。任何人经典讲得再好，都只是一个桥梁，一个善因缘。到一定程度，你会发现听人讲经，不如自己读经，读经可以开慧入三昧，读经可以得到文字、观照般若，甚至可以悟入实相般若。比如《华严经》你若多读的话，真的会感受非常的好，心量广大，法喜充满。读经读到一定程度，再去适当地学习一些论。论是论师在不同时期从不同角度，不同证量出发，对经、律等佛典中教义的解释或重要思想的阐述。很多有经院哲学倾向的人，或者学文学、学哲学、学思想史的人，他们喜欢研究论。一个原因是论给人的感觉比较清晰，可以把握。但是这些人往往容易陷于论中或者陷于论的争辩之中。通常论与论之间都存在差异，如果把差异放大，或者由于这个论的问题没解决，又出现另外的论，彼此就会产生分歧争论。所以现代人真要较快地从佛法受益，我个人认为还是多读经多读原典比较好。就像学禅宗，我们不宜过分迷信某某人是多少代传人，某某人得到什么法卷传承。我们首先要去探索把握的是禅源。如果从文字来看，禅源就在《坛经》；而最早的禅源就是释迦牟尼佛的拈花微笑；最根本的、更广阔的、随时随地在起作用的禅源，就是我们的心性，也就是法界和法性，也就是《法华经·如来寿量品》、《华严经·如来出现品》里讲的果地佛的圆满境界。

诵经有一个很大的窍门，就是必须要把自己放下清零，以信心、虔诚之心和无分别心去读诵。不要企图一下全部都懂，哪怕一天只是看懂一句都可以，今天一句，明天两句，慢慢就看懂了，有一点点信解和觉受就很值得赞叹随喜了。如果我们能够形成长期诵经的好习惯，先熟悉经文，再如理思维、如理作意，再去行持，那样就不会走弯路，对自己更有把握。现代信息通畅有它的优

点也有缺点，缺点就是中间信息的变量和失真的地方太多，海量不究竟的、山寨版的、扭曲的信息泛滥，令人难以鉴别。但是经典文字没有变化。读经一开始似乎进展较慢，但实际上这是一个捷径。关键在于我们的自心要有真正的信解心，我们确实要相信佛法是“无上甚深微妙法，百千万劫难遭遇”，我们要至诚发愿“我今见闻得受持，愿解如来真实义”。释迦牟尼佛曾经说，“我所说法，如爪上土；我未说法，如大地土”。经就是佛所讲的这个土，《般若经》、《华严经》都有大本、中本和小本，《楞伽经》也有大本，憨山大师在五台山见到一位梵僧，告诉他，中土流行的四卷本《楞伽经》在他们的国家有四十卷，这里只有十分之一。论与经相比，信息量就更小了，古人讲“经富论贫，”即使一百部论只阐释一部经，也不能够究尽这部经之奥妙，而且学论有时候还有可能使人陷入争论里。所以我讲经的目的并不是为了让大家去研究论，而是为了让大家真正的对佛经产生信心，包括讲《六祖坛经》就是为了正本清源。如果我们从《坛经》里了解到禅宗的一些核心要点的话，看后代的很多东西从字面上来讲就并不难了，从心性来讲其实也不难，就看有没有因缘，能不能契入。

坐禅不著心，不著境，不是不动。“若言著心，心原是妄。知心如幻，故无所著。”“若言著净，人性本净”，六祖说心是幻，人性是本净，觉性是本来一直就在的。“由妄念故，覆盖真如”，修行要知幻了妄而不执，当下即真，一念真念念真。这个时候，一念真的时候你不念妄，那你这一念回转，觉性现前，念念就清净了。“但无妄想，性自清净”，要恢复本来的清净真如之心，关键在于“无妄想。”达到无妄想，在于善知识或因缘启发下的一念觉悟，一念觉知当下心虚妄流转生死无根。开悟的“悟”关键在于一念之“知”。这个“知”的作用，一方面是知妄而离，另外一方面是通达和显现真如。知幻而离，悟真而净。正如六祖说“无者无妄念，念者念真如。”进一步从修行的角度看，这是什么意思呢？就是在这个当念上我们没有妄想之相，但是我们有清净的智慧之心的显现。智慧心是无相、无念、无想的，也是无住的，当然无住也可以指我们对于净和妄两边都不执着。“起心著净，却生净妄”，由于本性清净，若有一念“净”的执着分别，心就处于造作的妄想中了。真正的起心观幻，如大乘的梦幻观，应该是观心的念念现象的幻，它如梦如幻，不真实，无自性，无自体，入虚空乱华，这是心的智慧现量境界。有人说他现在看这些是如梦如幻，他看

着周围的世界，一直嘴里念叨着、脑子里想着如梦如幻、不计较、不执著，结果咚一下摔一跤，马上不如梦如幻了。这样的人是迷惑在“外境如幻化”的观念里，所以他无论怎么感觉好，都是无法产生真正的智慧的。不要想得太多，那是妄想上更增加妄想，“但无妄想，性自清净，”其实没病就是健康，没有妄想没有妄念不执着，本性自然就是清净的，并不需要去寻找或者制造一个清净，所以说不能著净。起心观幻，实际上也是幻之妄，幻上加幻。“起心著净，却生净妄”，如果说起心去执着或者观照一个清净心，你说我现在去观我的本来自性清净心，我要往身体里边观，或者往广袤无云的虚空中观，那这就叫净妄，针对“净”而造作了一个妄想对象，这不是“本净”。所以若是起心观净，你的这个净也是妄想的造作。“妄无处所，著者是妄”。妄想不在任何固定的地方，执着心就是虚妄。心性智慧的观察，甚深甚细，需要一层层抽丝剥茧，一层层剥离错觉。这种方法，我们在学般若经的时候可以感觉到，它观得非常细非常非常细。实际上就是当下药透彻无妄，般若经这种微细剥离就是正见之用。般若正观的显现，是为了让人从文字般若慢慢进入观照和实相般若。但是祖师禅禅宗是当下，当下就叫你到达。所以这几句话我觉得非常有意思：“起心著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄。”

“净无形相，却立净相”，因为人性是本净的，如果著境实际上是用妄念造作了一个境相，这个境也是妄念。这个妄是没有处所的，它不是真性，是有为造作之法，也是生灭之法。有的人喜欢宣称他的某种境界感受很好很好，但是过段时间你问他怎么样了，他就没了，他守不住嘛。有人说我一念楞严咒我这个脑子上出现一个东西，头顶一个蓝色放光的图像，跟《楞严经》里描述的一样，这有什么用呢？过后烦恼无明又照样起来了，这些都是潜意识的妄心造作起来的，没有什么用的。“净无形相，却立净相，”凡夫总是忍不住把那个不可描绘的东西，想象成一个样子。有人造作一个清净形象或者空明的状态，然后守着它修禅定，实际上他不知这是自心变相，自心现量，也是自心变量。“言是功夫”，他认为这是功夫。“作此见者，障自本性，却被净缚”，他被这个净束缚了，而且由于这样一个束缚，它实际上覆盖了他的真性智慧。因为真性智慧，念念不著，念念显现，是流通无碍的，不是要拿个盖子把它盖住，或者把它卡住，不是被净相所束缚住。



善知识，若修不动者，但见一切人时，不见人之是非善恶过患，即是自性不动。

其实在我们心里面，刹那刹那，念念都有人。大家如果仔细去观察就会发现，我们的心从来不是孤独的，它总是生活在“人群”里，它总是在这样或那样的境里。要么在过去，要么在现在；要么在人相，要么在我相，要么在众生相。因为有我就有别人，在没有破除我见之前都是这样的。“但见一切人时”，可以指我们现实中遇见一切人，也可以指我们心中显现的一切人。但见一切人时，“不见人之是非善恶过患，即是自性不动”，在现实中不见人之过患，那在梦中或者定中看到佛看到魔，这是不是人相我相众生相？是不是念？是不是相？如果对他执着，听他引导，乞求他下次再出现来满足自己的这个愿那个愿，《大乘起信论》讲这些都是魔障。为什么会出现这样的情况？是由于这种人善根微薄，或者智慧不足。也就是说，他的执着不仅在当念，在日常对外境的状况下，他潜意识的执着更多，所以他才会出现潜意识这种幻相。我们一定要有自知之明，当你经常出现各种境界的时候，不管是鬼啊神啊，不要认为你有别人没有，不要因此觉得自己特殊。别人有的不值得羡慕，自己有的也不值得骄傲。有的人经常抱怨说我修这么久了，怎么还没有什么境界。其实没境界不见得是坏事。有的人会把自己的境界珍藏在心里不跟人说，或者只给师父和密友说，实际上他藏了一个大我慢，他认为别人没有梦见佛菩萨就不如他水平高。要说宗教感应和宗教体悟，其实不同民族，不同时期，不同的人都有许许多多，有很多人他不过是没有写出来而已，如果写出来很多故事都可以写成精彩的宗教神异小说了。关于宗教体验我们要警惕，有的人外在的相他不执着，但内在的相非常执着，每天在梦里都想着我要再回到我曾经梦见的那个美好世界里去。像一些邪教，比如以前河南有个修轮子功的妇女，她梦见村上一个男的在梦中侵犯了她，第二天她就拿刀去杀他，这不是脑子有毛病是什么呢？从佛教来看，我们凡夫根尘相对的这样一个当下的世界，它本身就是如幻如化。如果在梦中有所见，那就更是幻化中的幻化了。但是有的人陷入颠倒之中，把梦境这个最假的认为是最真的，把最假的梦境和第二层假的现实又混合在一起，没有智慧就会产生这种情况。他在那种境界里人我的执着非常的强烈，比现实还强烈。有的人你给他讲朴实平直的道理，他不相信，非要自欺欺人地找个神婆

子算一算，来为自己的各种恶行或者愚痴找借口，如是之流甚为可怜！我们学般若经就知道，所有的相确实是一种幻相。《六祖坛经》所讲的这些是很实用的，是现量现用，但是也很深奥。当然，我们千万不要把六祖的这段话误解成：我谁都不理，谁都不计较，我就自性不动了，这个真的是理解得太肤浅了。你说我现在不理一切人，我看谁都很好，谁都跟我没关系，其实这里面已经有了人我的分别，这个所谓的很好、没关系，已经又是一个念头了。那不是自性不动，不过是自性又变成另外一个东西在动。我们不能浅薄地从字面理解和解释禅宗，不能把祖师的语言拿来粉饰自己庸常的生活，那样太对不起祖师了。要从整体上来理解禅宗或者《坛经》面讲的心性问题。

**善知识，迷人身虽不动，开口便说他人是非长短好恶，与道违背。若著心著净，即障道也。**

著心著净即障道，著心是著心的种种幻相，著净是著心的净相，还有人相我相众生相。你口说一个人的时候虽然没有看到这个人，但是实际上也是有对待，有人我分别。所以更细的修行，是要看到念念中都有人我之相，都有念相，都有动相。看到这些然后以正见观察而消除之。坐禅不著心不著净，净念本身是个妄想，自性本净；看一切人时不生善恶好丑分别心，才是正观。但也不能心口不一，虽然嘴里不说，但是心里面不断的起人我是非。这些粗细的妄想觉察与对治，就是《坛经》对于坐禅修行的心法要求。我们要从整体来理解它，有的人看到“不见人之是非善恶过患，即是自性不动”这一句就轻易对号入座，觉得我就是不跟任何人计较，我就是自性不动，但是除了这一句话，还有其他好多描述，你能全对得上吗？所以不能简单地、片面地去理解坛经。

## 何为坐禅？

**师示众云：善知识，何名坐禅？此法门中，无障无碍，外于一切善恶境界，心念不起，名为坐。内见自性不动，名为禅。**

六祖更深入地给大众开示何为坐禅，“此法门中，无障无碍。”无障碍就是没有心相，没有心的境相，没有我相人相众生相。坐禅的“坐”不仅仅是身体外在的坐姿，而是从心的对境安宁和无妄念而言。六祖说“坐”的意思是：“外

于一切善恶境界，心念不起。”前面的经文曾讲到“但见一切人时，不见人之善恶是非过患”，这里更深入地讲“于一切善恶境界不起念，”这就不只是对人，而是对待内外一切的境界了。比如你走到一个风景优美的地方感觉非常好，但是走到贫民窟，走到脏乱差的地方，就觉得不好了，这就是境；还有吃饭的时候谈到那些跟吃饭没关系的或者不愉快的事情，就吃不下饭了，这也是心的相和境。所以说不仅是人，还有境，这个境实际上就是相，要“于相而离相。”善恶是二，心念不起就是一，于善恶境界心念不起就是一行三昧，不二是什么？不二是一，但是真正的一也没有一之相，因为有一就有二三四五，就有七八九十乃至无量。所以这个坐，既有象征意义，也有现量的意义和作用，真正的坐是什么？就是不起妄想，不起念，不着相，才名之为坐。坐并不是顽空，就像一只鸵鸟看见风沙来了，把头埋在沙子里边，那不叫坐禅。禅是什么呢？禅指的是我们内在的不动心，“内见自性不动，名为禅。”我们的自性犹如金刚，清净、莹透、完满、安宁，智慧心的向外观照“照见五蕴皆空，”同时向内照见那个“不垢不净、不生不灭”的自性。或者说智慧心穿透空幻的外境不受干扰的时候，本来心性的清净光明就法尔现前。简言之，坐，就是见一切内外境界，安坐本位而不随之起舞；禅，就是念念与不动摇、不生灭的自性相应。坐禅实际上是一体两面的心的智慧行，也是一行三昧。

#### 讲座 14 录音缺失下面两段经文解释

说明：本章以下内容是作者的补充解释，原录音中缺失：

#### 何为禅定？

善知识，何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定。只为见境，思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。

善知识，外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，是为禅定。《菩萨戒经》云：我本性元自清净。善知识，于念念中，自见本性清净。自修，自行，自成佛道。

前面解释了“坐禅，”这里继续解释“禅定。”禅，就是“外离相，”就是不受外在的种种现象的干扰，这里的“外相”既表示身体之外的自然、社会等现象，比如人群、季节、冷热、声音，宇宙星辰山河大地等，也包括了内心的种种印象、思维、感受、记忆等现象。这些都是“有念”，不过粗细程度不同。如果追随这些相，心就是乱的，如果不随相，心就得定。外在的“相”也是“境”，见境思境，即对外境有分别忆想，有好恶等评价和感情取舍，这样心就处于动乱之中，心就沦为外在境象的奴隶。对境无心，才是真定。

宗门禅定的根本依据在于本有的自性。本性自净自定。禅者首先要了解和体悟这个东西，然后才能安住、相应，才能真正得到三昧。若是能在念念中，与本来的自性相应，依此修行，自然就会发生妙用，智慧、慈悲、愿力渐渐壮大，乃至究竟成佛。

由此可以看出，自始至终引导我们修行的是“自性。”这是众生各各内在本有的“佛种”或者“智慧基因”，所有的修行，一切的法门，都是为了发现自性、理解自性、归信自性、觉悟自性，最终应用自性，成就利益大众的无上智慧和功德。

## 忏悔品第六

(1)

时，大师见广韶洎四方士庶骈集山中听法，于是升座告众曰：来，诸善知识！此事须从自性中起。于一切时，念念自净其心，自修其行，见自己法身，见自心佛，自度自戒，始得不假到此。既从远来，一会于此，皆共有缘，今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。众胡跪。

六祖大师讲法一直不离自性，但是他也讲心，因为从心入性，“此事须从自性中起”，要从自性中来修行。“于一切时，念念自净其心”，不可能说自净其性，因为性本清净，对于性来讲，无所谓善恶等相，所以念念自净其心，“自修其行，见自己法身，见自心佛”，见自己法身即<定慧品>中讲的“念者念真如本性”。用什么见法身呢？法身不能自己见自己，那肯定是妄想见法身，所以后面<付嘱品>讲“净性常在化身中”。见自己法身，见自心佛，并不是说心里面有个

什么东西，心的清静之体就是法身，就是佛。

“自度自戒，始得不假到此。”举一个例子，性犹如阳光，见性之人的所有境和所有念，都是性的照耀和显现，如果念念见性，心里的任何一念就像清水或者水珠，能显示性光，这是个比喻，对于性来讲，他是如如不动的。“不假到此”，不一定非得跑来跑去，如果来到道场听法，却不在自心性上用功也没用。既然大家已经这么远来了，说明大家有缘分，“今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。”六祖的自度自戒，实际上是心性之戒，《华严经·梵行品》讲就是观一切如幻，观一切本净。关于三皈五戒，各种忏悔，六祖都是直接从心性来讲，直指心性，他首先给大众传自性五分法身香。

## 自性五分法身香

**师曰：一戒香，即自心中，无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，名戒香。**

守戒不是外在的守，而是从内心开始守，内心深处没有贪嗔痴念。凡夫畏果，菩萨畏因，因在什么地方？因就在起心动念，《楞严经》讲“因地不真，果招纡曲”，如果见地不真，用妄想去修行，不明妙明真心，修的永远都是轮回生死之业。这里为什么说自心而不说自性？因为自性里面本来就没有这些东西，自性本自清静，本不动摇，本无生灭。但是自心是什么？自心就是凡夫现行的表现，就是所有的六道轮回和所有凡夫的心量，我们说自心现量，凡夫的量，就是自己当下的心境，当下的状态。如果自心中，无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，就是戒香。

**二定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。**

定就是看到善恶境界之相，自心不乱，前面〈坐禅品〉也多次讲到相同的意思：“若见诸境心不乱者，是真定也”；“何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。”心中无劫害、贪嗔，逐渐清静而自心不乱，善恶两边都不执着，不因为善，而有我慢心；不因为善，而看不起恶，我永恒，我永生，他永死，他不得翻身，《朱子家训》云：“善欲人见，不是真善；恶恐人知，便是大恶。”定香、戒香，这个香是比喻，指的是我们真正的自心自性的性光显现。或者说心清静的时候我们得到性的感应，就是自性清静功德显现，就是感应道交，就是佛现



前，就是自性光明现前。当然也可以指戒定之香烧毁了我們心中的贪嗔痴三毒，烧毁了我們心中的执着相。

**三慧香，自心无碍，常以智慧观照自性，不造诸恶；虽修众善，心不执着，敬上念下，矜恤孤贫，名慧香。**

慧香，一是见自性清静，一是修一切善法，成就一切功德。《维摩诘经》讲直心是是菩萨净土，六度万行是菩萨净土，实际上就是在修我們的慧香，也是在修我們的功德和净土。

**四解脱香，即自心无所攀缘，不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。**

经文里很多地方都讲到不思善，不思恶，诸如：但一切善恶，都莫思量；不见人之是非善恶过患；无障无碍，外于一切善恶境界，心不起念等等，这里讲不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。自心从善恶相里解脱出来，心无所缘，自由自在，清静无碍，这叫解脱香。善恶是因地，在果地来讲，就是天堂地狱，就是解脱和轮回。

**五解脱知见香，自心既无所攀缘善恶，不可沉空守寂，即须广学多闻，识自本心，达诸佛理，和光接物，无我无人，直至菩提，真性不易，名解脱知见香。**

自心对善恶都不攀缘，同时也不可沉空守寂，不可沉湎于空寂的相、境、见和觉受之中。“即须广学多闻，识自本心，达诸佛理”，不攀缘不执着善恶的一切，但是不是说就成佛了，还是必须要学习种种的差别智慧。有的人说禅宗就是修，就是自性，不要去多看书，别学那么多理论，都是痴心妄想，都是分别心。我们看六祖大师在这里还是要大家广学博闻，识自本心，只要知道广学博闻是为了识自本心就行，而不是为了增加人我之见，不是为了变成一个受人尊重的人，博学的人，有知识有辩才的人。所以不要把广学博闻变成增加世间执着和是非心的武器，要让它成为反照自心，度自心执着，开发自心智慧的种种方便，如果这样的话，广学博闻就是有效的，也是自度度人的差别智慧。广学博闻不仅可以识自本心，达诸佛理，还可以有种种的方便善巧，“和光接物，无我无人，直至菩提，真性不易”，和光同尘，接引众生，但是自始至终根本的智慧和见是不动的，因为真性、自心佛性是如如不动的，这叫解脱知见相。

戒、定、慧、解脱、解脱知见的五分法身香的关键都在心，戒香是自心中

无是非、无善恶；定香是睹到善恶境界的事，自心不乱；慧香是自心无碍，常以智慧观照自性；解脱香是即自心无所攀缘，自在无碍；解脱知见香是自心既不攀缘善恶，又不沈空守寂，所以识自本心，直达菩提，真性不易。我们看自心可以不造诸恶，可以造众善而不执着，也可以观照自性，所以心是枢纽，所有相的流转都在心，心可以观净，可以被净化，知净的时候这个净的智慧可以用来做为心的主宰。

总体来说，心指的是种种变化相，它是一种显相，但是心也是一种契机，一种枢纽和关键。有的人会把心和性割裂开来，但心和性是不能割裂的，心的智慧就是性之光，就是性现。见性实际上也是用心见到的，性自己不能见性，性本自具足，真性不易。六祖讲的自性五分法身香，实际上就是自性本身的智慧和功用在我们的这个层面可以发挥的五种作用：第一种作用是自性的清净本能，自性的清净智慧能使我们除掉心中的是非、嫉妒和贪嗔。第二，自性使我们在种种的境相之中，在善恶分别相里，能够如如不动。本性自定，使我们的自性能定。第三，自性能把自己透显在我们的自心之中。常不执着于相，常念念观照自性的话，则自心无碍，自心就是智慧。第四，自性可以使我们的自心不思善，不思恶，自在无碍。第五，自性可以排除我们内心沈空守寂的倾向。换句话说，自性能够产生化身的妙用，使我们自度度人。所以六祖最后讲：

**善知识，此香各自内薰，莫向外觅。**

此香是我们心里的正见，树立正见后，用正见来修心，契合于性或者明心见性，明心之妄想幻化，明心之善恶执着；见性之清净不动，见性之如如本在。“各自内薰”，用外在的语言和知见熏习自心，开发自性，“莫向外觅”，香就是自性佛，用六祖开示的智慧语言，也就是用他的自性性光来点燃我们的心，使我们心里边的香烧除种种执着，让心变成性，让心见性，让心发光。所以要用正见来熏习自心，使清净种子、无漏种子显现出来，而不是心外求法。

## 无相忏悔

**今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。**

前面是自性五分法身香，首先是自性五分，实际上就是自性的五种妙用，然后是法身香，这种香能够使我们见法身，所以叫自性五分法身香，后面是无

相忏悔。关于无相忏悔，我们很多学佛的人最大的困惑在于罪，学了佛法以后发现自己问题太大：一是发现烦恼的种子很多，而且烦恼的种子还会增胜。其次发现过去有那么多多的罪障业障，觉得恐怖。另外由于心变得敏感和清净，现行的善恶分别给内心造成很大的压力和威胁。所以在经验的这个层面，在修行的这个层面，很多人会深深地为罪障、业障所困惑。对这个问题我们还是要从智慧的角度去观照，一方面不断的培养善心善念，不断的坚固信心修行，不断祈求佛菩萨的加持；另一方面，我们要从智慧上去开解，要善于观心。如果不能观心，可以念咒、拜佛，但是最近最快的方法是以智慧来观现行心，把这些罪障消除。从这个角度看，之所以读诵《地藏菩萨本愿经》消除业障的作用强大，就在于它降伏粗重烦恼和隐形烦恼的力量很大，当然地藏菩萨的大愿和我们心中一念转善的愿是配合的，所以力量强大。

**善知识，各随我语，一时道：弟子等，从前念、今念及后念，念念不被愚迷染；从前所有恶业愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。**

**弟子等，从前念、今念及后念，念念不被骄诳染；从前所有恶业骄诳等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。**

**弟子等，从前念、今念及后念，念念不被嫉妒染；从前所有恶业嫉妒等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。善知识，以上是为无相忏悔。**

六祖大师给大家传的这个无相忏悔法，是从心地上行持，在心念上忏悔愚迷、骄诳、嫉妒等恶业，而不是搞神秘的外在的东西，希望念念不被恶业染，所有罪业悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。

云何名忏？云何名悔？忏者，忏其前愆。从前所有恶业、愚迷、骄诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。悔者，悔其后过。从今以后，所有恶业、愚迷、骄诳、嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔。故称忏悔。凡夫愚迷，只知忏其前愆，不知悔其后过。以不悔故，前愆不灭，后过又生。前愆既不灭，后过复又生，何名忏悔？

忏者，忏其前愆；悔者，悔其后过。忏悔一切恶业，前面不复起，后面不复作，就是当念断掉。有的修行人讲心空寂断，三际托空，过去现在未来一下全部断掉，这是某种禅定状态。真正的忏悔是要用清净心的力量把过去的罪业停住，不再重复发生，现在即以后以清净心清净念来行持。有的人一边在拜佛

消灾，一边又继续干坏事，他没有在因地上忏悔，实际上没有“悔其后过”，迟早还是要出问题的。

## 自心自性与四弘誓愿

**善知识，既忏悔已，与善知识发四弘誓愿。各须用心正听：自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断，自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成。**

我们看四弘誓愿也很有意思，也是心和性。“自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断。”为什么这样讲呢？因为无边的众生和无尽的烦恼都体现在我们的心里，都是我们的妄心造作而形成的。换句话说，烦恼相和众生相只是在我们的无明妄心和分别心里面才显示出来。心造了这一切相，执着了这一切相，分别了这一切相，所以心能够显示这一切相。这里不会说自性众生、自性烦恼，因为自性没有烦恼，自性是本来清净的，自性也没有众生相及人相、我相、受者相，所以说本来无一物，没有烦恼相、众生相，只有妄心才有。

四弘誓愿前面两句是生死流转之相，是烦恼之相，后面是解脱的根源和依据。众生解脱靠什么？靠佛！佛就是自性、涅槃妙心，也就是我们本具的佛性，所以说“自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成”。自性本具种种的智慧，可以使我们解脱出来，所有的解脱法门，实际上是众生本具的，我们可以学习种种的法门悟入自性，佛为众生种种方便说法，开权显实，无量的权法，种种的方便，都是为了破除众生种种的执着，解除众生种种的烦恼，最终令众生悟入自性，而悟入的自性都是一样的。从另一个角度来讲，自性的无尽妙用，在众生为八万四千无边的烦恼，在佛自性显现为对治八万四千烦恼的八万四千法门，佛的所有功德智慧都在自性中。所以六祖说功德在法身中，在自性中。

但是我们要注意一点，比如有的人在寺院里会觉得身心轻灵，有的人想哭，或者在拜佛时有种种的加持，那么这是不是自性的妙用呢？其实就是，是内心的清净种子借外在的佛显示妙用，或者往世和佛有缘，善缘善根显示了这些瑞应。有的人甚至不懂佛法，但他自然有一种清净慧，对佛法有一种神圣感，但是很多人就停留在这个地方，不去深入探究，实在是很可惜。学佛人要真正理解自心自性的机制和原理，自性不仅仅是在你这里，在他那里，自性遍

一切处，种种因缘都可以启发自性的妙用。如果从更整体的果地来讲的话，我们这个世界实际上就是毗卢遮那佛的自性的妙用和功德，我们的分别心就是他的自性的妙用。所以李通玄讲：从凡夫地，自信“一切三界分别无明是根本不动智佛”，众生的根本无明，就是诸佛的根本智慧，众生的烦恼分别，就是文殊分别而不分别的无相清净智慧。

## 忏悔品第六（2）

四弘誓愿，包括自心众生、自心烦恼和自性法门、自性佛道，但是如果我们把心和性完全割裂开来，也是不对的。犹如识和智，其实识心分别及其习性转过来以后，它成就的智慧就是妙观察智，识之用也可以是智之用，所以要转识成智。自心有众生，自心有烦恼，似乎自心是污染的，但实际上是因为自心的心识变化，才产生了众生的执着和烦恼。要依于本性、自性清净心的智慧来净化我们的自心。换句话说，度自心众生靠什么呢？是靠自性本具的无尽法门来断除自心的烦恼，度化自心的众生，成就自性无上的佛道。心和性不能完全割裂开来。当心清净、心智慧显示的时候，它就能见性，自性智慧透显在自心的时候，本觉和始觉对接，子光明和母光明对接，这个时候我们的心和性融为一体，心就是性，性就是心。所以很多祖师讲见就是性，性就是见，唯传一心，明心见性，这是从究竟的意义上讲。

**善知识，大家岂不道众生无边誓愿度？恁么道，且不是惠能度。善知识，心中众生，所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生。各须自性自度，是名真度。**

“恁么道”就是这么讲，大家都在说众生无边誓愿度，这种说法并不能理解为是我惠能来度。为什么说心中众生？因为自性中的众生是清净的，自性中也有众生，自性中的众生就是佛菩萨。自性众生平等，无人、我、众生、寿者相相。可以说自性中无我无人无众生，如果勉强说有的话，就是众生犹如幻化，众生本自清净。《维摩诘经》云，心净则国土净，心净则众生净。实际上现前达到心净国土净，心净众生净的境界的时候，这心已经是明心见性的心了，这是见性之智慧心的现量境界。当然有人会分辨说这是妙观察智，是慧心所等，这些是用唯识的理论来讲，那是另外一种框架的理解和描述。



我们不能总是在名相概念里打转，包括我们学习禅宗的经典。历史上禅宗最根本的一个经典就是《楞伽经》。《楞伽经》讲自心现量，觉悟自心现量的智慧在《坛经》里活泼泼地体现为：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”当我们走在大街上，或者禅修打坐，或者在梦中，看到种种的人，种种的现象，想到同事、家人、道友或者大众传媒里的人物影像，一定要知道，这些实际上是我们的妄心在动，这个动是无量因缘所形成的。其根本原因是由于我们内心深处有一个我，执着有我、有人、有众生、有寿者。我们一定要 reduce everything to the mind，要知道所有的相无非是心中的相，心是相显现的根本，必须从这一点来把握，否则心就会随相流转、随境起舞。打坐时想起这个人跟着这个人跑，想起那个人跟着那个人跑，今天要跟这个人对话，明天要跟那个人辩论，等到真正看到这些人的时候，实际上在心中已经预演了种种见面场景。普通人的日常生活，就是按照写好的心理剧本去演示一遍而已，但是往往演不全。比如明天我打算跟某人谈话，我打算说什么，在心里计划好了，但是真的谈话时，对方可能跟你预想的反应不一样，我的很多预期的话语理论就用不上。演不全的原因是什么呢？因为你所知道的实际上是你的妄心执着的这一部分，但是你的心永远是有限的，你的心还有另外一部分你不知道。而在对方那里，他也只是把跟你对应的这部分显示出来。自然界的环境也是这样，我们去旅游，去国外，去很多地方，但也有很多地方到不了，你只能走到有限的区域，看到有限的片段风光；道理也是这样，自己所知道的理和所不知道的理，是我们心中显现的或者未显现的相。

如果说《坛经》很深奥，它的确非常深奥；如果说《坛经》很简洁，它也的确简单明了。比如它讲：“恩泽孝养父母，义则上下相怜”，似乎看起来是一种基本的做人的道德原则，但是更深层次它是谈心性。只有以心性为最根本的基础，才能破除我们的执着，把外在的人我是非摆平。所以真正的善是来自于内心的智慧，否则就是伪善，就是有目的的善，想占有操纵的善，有生死流转的善，这是有为法。只有平等无为法才能自然流露真正的柔和质直心。质直无伪这几个字看似非常简单，但是它可以指非常深奥的东西，指觉悟者心性的品质。《坛经》的深奥在于它是统摄所有的佛法，它通达无穷无尽的奥义，它可以通到华严的性海和果海，可以通到唯识的整个现量，可以通到所有的般若智

慧，可以通到所有的抽象的佛理。同时，《坛经》又可以指导我们日常的社会人伦生活。它也可以指导于我们重重无尽、生生世世的修行。

所谓心中的众生就是邪迷心、狂妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心。心中的世俗念头对应了世间的人群和朋友圈。喜欢打麻将的，那些牌友就是你心中的众生，当然你也是他们心中的同类众生，你与他们在彼此的心理世界和现实世界中的对接。有的人喜欢上附体网，或者看鬼片鬼故事，而且喜欢用现代科学来解释这一切，不断地去研究感受，越来越痴迷，这种人跟鬼道肯定会相应，有一天就跑到鬼道去了。痴迷算卦的人，即使一个很傻的人，他没有通灵，但是只要他很虔诚，研究久了他易经八卦往往也都会感通，因为有东西附到他身上了。除了鬼怪附体之外，神通还有依通，修通，也有往世带来的报通。不管怎么说，这些都是我们心性的变现。如果从心的种种状态、种种品性来说，一种状态，一种性质，就对应了一类人，一类朋友，一种世界，一个心灵频道。我们现实中的天罗地网就是在这样的互动中形成的。邪迷心、狂妄心、虚诞妄想之心，可能就是鬼神附体的结果，那些本来是幻想而造的无中生有的东西，确实有的人特别喜欢这类东西，甚至认为这个就是佛法。还有许多附佛法外道，他们会赋予佛法以自己的目的，有的是希望解脱，有的是满足自己的种种虚妄之心。

不善心，恶毒心，嫉妒心，从字面看这些心的意思非常简单，不善心就是恶心，恶毒心就是想把别人消灭掉，恶毒到极点的话就是毒龙、毒蛇。在南传佛教里有一个现代的西方比丘叫阿姜布拉姆，他讲了一件事情，他年轻的时候在泰国丛林修行。有一天一群比丘正在行禅，一条眼镜蛇突然窜出来，一个竖立，蛇头正对着一位比丘的脸，距离很近很近。现场的众人一下子吓懵了，大家屏住呼吸不敢动弹，只见这位比丘不慌不忙，声音轻柔地说：“某某，你来看我来了，谢谢你啊！”还用手摸了一下眼镜蛇的头，只见那眼镜蛇象宠物一样，和善地摆了摆头，乖乖地下去了。如果是一般人，你要是处于恐惧和防卫本能，去躲它或者打它，可能就被眼镜蛇咬伤了。这个真实的故事显示和证明了慈悲心的妙用。我们一定要知道因和果的关系，从我们的心来讲，一切的因都在于心，这是佛教的一个最根本的道理。成佛是这个心，生死流转也是这个心。我们的心性是本净的，只要我们的心见到自性，就可以把自性的妙用变成

以佛法度化众生的种种方便。嫉妒心可以体现在许许多多的方面，嫉妒心也是心的一种状态，或者心里的一类种子，从根本上讲是八识里的种子，由于我执，第六识显示出嫉妒心。嫉妒心有无量的变化，别人长得高，你长得矮，你不嫉妒；但是别人是个学者，别人读的书比你多，你可能就嫉妒了；或者人家比你修行好，你可能就嫉妒了；如果你是个天蝎座，可能就会拐弯抹角地去诽谤他，甚至带着超越别人的心理不断地猛学猛修，或者千方百计挑他的刺，找他的茬，变相的攻击别人。这些都是嫉妒心或者恶毒心的表现。有的人觉得自己很开放不嫉妒，像善财童子一样学习所有的善知识，但是有一天突然遇见一个外道，对外道就充满仇恨。或者他一边非常谦虚的到处学习参访，一边又说人长短，搬弄是非，这样的心也是不正的。求道者参访博闻，目的是求法，求得真法修养和净化自心；不是求法的差异，不是求人，更不是滋长我慢是非。

不善心，嫉妒心，恶毒心等各种心都是我们见境所产生的心的无量变化，也对应了无量的人。比如说男性并不嫉妒女性，但男性嫉妒男性，女性嫉妒男性等等，有的人会觉得他没有什么嫉妒心，但是实际上嫉妒等心是千变万化的，它可以非常微细，微细到连我们自己都难以觉察。邪心也可以非常粗显，在某一方面某一个频道你可能很平和，但另外一个频道你可能就不平和了。说这里边有很多问题值得我们警觉，有人不自觉地嫉妒诽谤先贤圣人，在言谈和文字中不知不觉放大古人的缺点。针对古圣先贤的所谓“去魅”，就是认为先贤先哲跟我们一样，大家都差不多，是一丘之貉。这些实际上是我们的妄想投射，而且不仅是一个人的，有的时候是一代人的妄想。比如说近代佛教的“疑古”之风，掩盖忽略了先贤圣典的神圣性，把所有的历史都世俗化了。比如某个历史时期，全人类都倾向于以斗争坚固来看待整个人类历史，看待整个世界，如此一来，整个世界、整个人类的历史和思想史的发展全部是源于斗争并服务于斗争。如果在这方面执着得很深刻，就看不到人类的和谐，看不到人类互相依存共生、转换和制约关系。如此一来人们的内心也得不到和谐，人们就生活在斗争坚固的妄想之中；如果是一类人，诸如一个时代的知识分子，普遍持有这样的观点，那么他们就不免误读历史误读经典文本，这样的扭曲和错误的认知，就形成了一代人的共业。《坛经》里面的话语表述固有其时代性，然而我们要用佛法整体的知识结构和佛教整体的世界观、因果观来对待这些内容。

佛法大海，一为无量，无量为一，经典要与我们自己内心的现行心流相接，这样才能够真正会归于心性的实际修持。若说会归于自性，我觉得凡夫是无法会归于性的，只能从心修行。凡夫的心理现象就是日常的心理活动，也就是种种的贪嗔痴慢疑的显象。我们大多时候可能并不知道自己的贪嗔痴心，不知道自己是被无明的力量所奴役。我们倾向于为自己的妄想和错误的看法所主宰，为它去辩护，因它而骄傲。比如有的人，每天坚持读经、抄经，他认为这是高大上的事情，认为这是自己了不起的地方，因此看不起其他人，这是一种慢心。其行本正，其心不净。

真正净化内心最锐利的工具和参照就是《华严经·净行品》，〈净行品〉是一个快速成就的方法，是一个大修行法。这种方法不是说我要坐在这儿造作出一种净，或者观想什么，他是直接在日常活动中转换心念。相当于是把果地的功德，比如十回向，或者果地的佛菩萨的心行直接用于当前的念念行持之中，在喝水、睡觉、走路、过桥、吃得好、吃得差的时候，或者见到好看的人，见到丑陋的人，他全部都一念转善回向给无量众生。《净行品》一念回向有种种的善巧方便，实际上就是把果地的妙用放在因地来修持我们的心，这是事上通透或者理事不二的一种修法。《华严经·梵行品》讲到梵行的修持：“菩萨摩訶萨修梵行时，应以十法，而为所缘，作意观察。所谓身、身业、语、语业、意、意业、佛、法、僧、戒。”实际上观十法观的是理，戒就是清净梵行，真正最纯净的梵行就是自性行、不二行、平等行。这个时候身是梵行吗？语是梵行吗？……如果身是梵行的话，我们的地水火风，吃喝睡眠、举止动摇是梵行吗？如果语是梵行，我们的音声风息，唇舌喉吻，起居问讯，略说广说是梵行吗？……“如是观已，于身无所取，于修无所着，于法无所住”，此处显示了纯一无杂的清静之理。那么到《普贤行愿品》的时候，又是更加究竟广大的一种修行，它讲自他不二、因果交彻，把普贤菩萨果地妙用和自己的因地的心愿联通一起来修行，这个时候更加圆满究竟。

这是从正面讲修行，从另一方面，修行就是种种不善心的对治。我们可以用一种方法来修，也可以直接用华严境界佛菩萨之言教来修；还有一种就是观无始以来的妄想，念念的这种妄想，把它统统观为自心现量。现就是显现，量就是差别。自心现量又叫自心分齐，是指我们自心的差异。修行首先是观到自

心。作为凡夫来讲，我们首先观的是自心当下的状况，这是修行的要点和着力点。不管见地多高，功夫多深，都得从这个地方开始。大乘佛教就是这样修证的。《大般若经》讲到六度，第十一会到第十六会讲得非常详细，修行的核心在于一切行为的动机，动机决定行为的品质和结果。一定要明白，要看自己的动机，自己的起心动念是不是纯正、纯真、无私、广大。所谓菩萨畏因，凡夫畏果，他们最大的区别在于动机和心量。菩萨的修证全为了度化众生，菩萨的动机是纯一无杂、清静不二，他的所缘和心量是针对法界所有众生。菩萨的心愿中，所有众生最终的结局和结果是什么呢？是脱离烦恼痛苦，最终成佛，成就佛国净土，依正不二，享受极乐。

修行的动机是最关键的，动机不正就叫邪精进。有的人怀着极强的争胜心乃至嗔心，猛学教理苦背经咒，听说别人一天读十遍楞严咒，他就读 50 遍，甚至 100 遍，他要读个从古到今都没有人达到过的次数，一天不睡觉读 200 遍，破世界记录，这是什么心态？这是邪精进。如果是为了破个世界纪录，破个修行人的记录，就是争胜心作祟，这样的读诵肯定不会达到《楞严经》和楞严咒本身的妙用和效果，因为这行为背后是有为法、造作心、有求心。当然他可能会达到自己想要的破纪录的效果，这不过满足了此人的妄想我慢而已。我们念佛念咒要相信佛、咒的真实性，真实性来源于法界的佛，比如念药师咒，真实性的感应来自于药师佛，并不是纯靠自己。当然不信不念也无法得到感应。念诵是个契机，再加上至诚的信仰才灵验。信什么呢？信自己最根本的、无边无量的自性和十方诸佛的果地妙用一体不二，要这样去修行，而不是以自我为中心逞强斗狠。如《法华经》过去有的人一天诵 30 遍，现在有的人一天诵七遍。如果诵得慢的话，时间会很长，但是读诵次数的多少不是关键。《坛经·机缘品》里那个读诵《法华经》3000 遍的法达禅师来参礼六祖，头不至地，六祖诃责说：“礼不投地，何如不礼。汝心中必有一物，蕴习何事耶？”头不着地，礼拜仅仅做个样子，他并不真诚谦虚，心中肯定有大我慢。经过六祖的点化，法达言下见性，“经诵三千部，曹溪一句亡”，曹溪惠能大师的一句话，把法达诵经 3000 部的执着心、我慢心、期待心全部当念打消。六祖进一步告诉他：“但信佛无言，莲花从口发”，扫除外在的法相，从无文字的清净心里，流出句句莲花妙语。法达悟后仍然继续诵经不断，这个时候的诵经才是真正的诵经，因为



他已经打成一片，通达言语和无相心的无碍妙用。我们要反思自己的学修过程，特别是很多受过高等教育的人，很容易钻入文字执着、潜受慢根支配，要避免这样的修行误区。

智者大师有一部书叫《释禅波罗蜜次第法门》，它讲次第禅观，从小乘到大乘到圆教的系列禅观。遑论说明心见性和大乘的修行，即使是修禅定，动机也非常重要。智者的书里讲到30种发心，首先拣别十种修禅的不正发心，比如：邪伪心生，为名闻称叹故，发心修禅，多属发鬼神心；为畏恶道苦报，息诸不善业故，发心修禅，多属发人心；为得势力自在故，发心修禅，多属发魔罗心等等。为成名、为神通、为个人影响力而从事的禅修，都是不正当的。智者讲得非常详细。所以修禅定的时候，一定要以正心正念修持。

“邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生”，这些不善心实际上就是跟我们有缘、无缘的种种众生，为什么说无缘的众生呢？因为遥远地方的人和事也牵动我们的心，换句话说，未来在某种情况下，我们会投胎到那个地方，会参与到那里的人事中，所以这些心对应的就是众生。《六祖坛经》文字很简洁，但是内涵很丰富。四弘誓愿有“众生无边誓愿度”，众生也指我们心中的众生，就是心的种种邪迷，种种执着，种种贪着。“各须自性自度，是名真度。”用自性度，度到自性中去，因为自性是本来平等、本来清淨的，以自性的智慧来观照，所有的众生都平等。所以如果念念契合于真如，念念真如现前的话，这些不善心就不存在了。

**何名自性自度？即自心中邪见烦恼愚痴众生，将正见度。既有正见，使般若智打破愚痴迷妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。如是度者，名为真度。**

什么叫自性自度呢？就是用自性的法门，自性的佛道来修正自心，断除自心的烦恼，度化自心的众生。自心中的邪见非常多，包括六师外道的九十六种外道都是邪见。当然禅宗祖师讲六师外道主要是指六根对六尘时，随六尘流转的识心分别，就是心朝外走，被境所牵，为境所困，随境流转。邪见的反面就是正见，学佛首先要具足正知正见，我们的学修过程，实际上就是去邪显正的过程。自心中的邪见烦恼，愚痴众生，要“将正见度”，要用正见来度自心中的众生。“既有正见，使般若智，打破愚痴迷妄”，用般若智慧，众生各各自度，

超越心中种种烦恼。《般若经》里面也是这样讲，般若智慧可以使我们看到诸法实相，具足正知正见。比如无着无缚无解脱，不动，不垢不净，不生不灭，不来不去，本自清静，毕竟空等等，都是对于法性的正见。具足正见以后，当心中显现烦恼，显现愚痴，显现贪欲，显现邪见的时候，我们要用正见来度它。当然，正见本身是一种无相的东西，也是人们的天然智慧。

“邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。如是度者，名为真度。”简单说就是用正知正见和正善来对治心中显现的一切负面问题，这是真正的度尽众生。现实生活的人和事实上是我们内心情绪爱好的表现形式，比如说心中如果没有无聊空虚，可能就不会喜欢打麻将；心中没有很恶的杀业，可能就不会从事屠宰之类的职业；心中没有征战杀伐的冲动，可能就不会喜欢看血腥杀戮的电影。就像看拳击比赛，很多人实际上在精神世界里参与其中，感觉自己就是其中的一方，热血暴力、充满欢乐期待，此时自己的心和拳击手的心处于同样的波动中，如果一千个人、一万个人同时观看，形成同样的波动，这就是共业。这个共业其实很可怕，在一定情形下，它会变化出现实的斗争力量。“如是度者，名为真度。”众生无边誓愿度，即是用平等、清静、慈悲的自性智慧和正见来度化自心中的种种邪见、烦恼和愚痴，也即是度化自心中的众生。

**又，烦恼无边誓愿断，将自性般若智，除却虚妄思想心是也。**

烦恼无边誓愿断，就是用自性中的般若智慧，除却虚妄思想心。最早六祖出来传法就是叫大众“总净心念摩诃般若波罗蜜多”，禅和般若不二，禅就是我们的自性智慧，就是般若，就是自性清静心。虚妄思想心是妄想心，妄想有种种的变化，比如常见、断见、渴望、分别都是妄想，甚至包括渴望成佛，渴望明心见性等。妄想编织成天罗地网，森罗万象，就像藏识大海，此起彼伏，此伏彼起，生生不已。世界在动，我们的心在动，我们的心在动，世界也在动，我们的心和世界在同样的一种律动之中。那么在这种情况下禅宗的方法是什么？《六祖坛经》直接讲清楚了禅宗的宗旨，后代的祖师更有种种的方便法门当下立断，通过棒喝，通过绵绵密密、不动声色的接引方式，或似暴风骤雨般赶尽杀绝，或似清风细雨般秘密无间。祖师的目的是什么？禅宗的目标是什么？禅源是什么？我们一定要从这个最根本的角度来探究禅宗。就像《指月录》等各种灯录记载了那么多公案语录，祖师似乎也在不断地创造新的法门、

新的纲宗，他们是为了什么？就禅宗真正的传佛心印的祖师而言，祖师种种的公案、机锋语言，包括平常话语长篇大段的开示，无非就是以种种的方便来剿灭和断除我们凡夫无始以来的生死根株，“生死根株”这话是圆悟克勤祖师书信里面讲到的。

祖师禅接引手段千变万化，有暴风骤雨的形式，又打又骂，拳打脚踢，像云门禅师见睦州和尚三次，最后一次门把他的腿都打折了，所以后来云门禅师的一只腿一直都有点跛。到后面又有一种非常绵绵密密的形式，如法眼宗、曹洞宗、沩仰宗父子间的绵密回互。禅风虽然演变，但是万变不离其宗，禅宗共同的目标就是于一刹那、一瞬间，以暴风骤雨、雷鸣电闪的手段，或者和风细雨，润物无声的方法，来剿灭和断除我们无量劫来的生死妄想，当下破除无明。比如马祖当年度石巩慧藏禅师，石巩当时还是猎人，非常善射。马祖问他一箭射几个？他说我一箭射一个，马祖说那你还不如我，我一箭射一群。石巩说彼此都是生命，何须伤害这么多。马祖就问他，既然爱惜猎物生命，“何不自射？”你的箭术这么厉害，百步穿杨，箭箭中的，为什么不把自己射掉？他说叫我自己射自己，“即无下手处”，没有自己啊，怎么能自己射自己呢？马祖曰：“遮汉旷劫无明烦恼今日顿息。”<sup>iii</sup>自己发现射不着自己，没什么好射的，生死执着一下子就顿时消除了。还有初祖达摩祖师度二祖的公案，二祖慧可当时还叫神光，他说自己心不安，求师父安心，达摩说你把心拿来，我给你安，神光说：“觅心了不可得”，<sup>iv</sup>这个与“何不自射”是一个道理：原来“这个东西”是没有什么“东西”呀！这时候一下就契入，因为般若智慧是我们现行现量心本自具足的智慧。

我们要知道，禅宗的一切方便修行，都是为了使众生的旷劫无明一下子顿除，以显示本来自性。当然这个顿除有解悟，有“有省”，有彻悟，甚至后来还有三关之说，这说明悟解的浅深是不一样的。很多祖师都是经历了多次的参悟才慢慢真正的透悟过来，比如圆悟克勤、大慧宗杲，还有雪峰义存禅师等。雪峰禅师是九上洞山、三去投子，历经艰辛才彻悟本来。我们要了解禅宗的宗旨是什么。从这个角度去理解就容易进入相似的、模拟的“这个状态”之中，也会真正的懂得禅宗的机锋和妙用。它的机锋和妙用最根本的原则在于“为什么”，即朝向的目的，达到的目标是什么？其实千变万化的机锋和妙用都是为了

“一个东西”。知道“这个东西”以后，因为祖师有不同的方便，学人有不同的执着，然后才演变成种种的公案、机锋及其记录。《坛经》这里的“将自性般若智，除却虚妄思想心”，从祖师禅的妙用而言，就是通过种种的方便激发学人的自性般若智，除却众生的虚妄思想心。

**又，法门无尽誓愿学，须自见性，常行正法，是名真学。又，无上佛道誓愿成，既常能下心，行于真正，离迷离觉，常生般若，除真除妄，即见佛性，即言下佛道成。常念修行是愿力法。**

自性有无量的妙用，无量的法门，无量的方便，要学无量法门，须从自性中学。“行于真正”，真正即是真心，菩提心，一行三昧，就是后代讲的平常心，也就是“离迷离觉”的真正般若智慧。不仅“迷”要离，即使是“觉”这个相，也不能够执着，如果觉得我已经开悟了，看一切人都是迷惑的，觉得整个世界都是错的，只有我正确，只有我有办法度众生，有这些想法，说明此人还在愚痴迷惑中。即使一个人的境界和理解真的契合经论，如果他还有一个契合经论之念之相，还有围绕这个念相产生的自豪感，骄傲感或者确认感，那此人肯定还没有“行于真正”，因为这一切自我感知也需要破除。人们觉得离迷难，其实离觉也很难。

《般若经》讲一切法无着无缚无解脱，从色受想行识五蕴，到眼耳鼻色声意六根，乃至十二入十八界；从四谛十二因缘，三十七菩提道品，到六度万行，佛十力，十八不共法，乃至无上佛菩提，都是如此，它是把整个一切法统统展开来解说。《坛经》这里就很简单，就是迷和觉，邪和正，有和无，或者叫两边。所以一切法可以非常简约的讲，简约到零，一无所有，简约到无言，无说，简约到空无；但又可以无量的说，正说反说，怎么说都行。无量说就是平等说，真正说法的人，可以无量说，就是平等说法，说法平等。

无上佛道誓愿成，“既常能下心”，下心即是清零、无我，因为我慢是高山，最下无我即是空无、平等。“行于真正，离迷离觉，常生般若，除真除妄，即见佛性，即言下佛道成。”若是除妄不除真，那么见到的佛性是偏真佛性，只见到佛性不动的一面，清净的一面，却没有见到佛性度化妙用和慈悲的一面。所以离迷离觉，除真除妄，才能见佛性，才能“言下佛道成。”言下见性，言下成佛。我们看到禅宗的很多语录里边，这个“言下”就是指当时祖师讲的话，

和讲话的当下，祖师的语言行为可能是肯定，也可能是否定，但是他不会说“自性就在你的心脏里边，就是那个明点”；他不会让你现在一念不生，坐那儿不动，好好体会一下，你的心性就是你的涅槃妙心，祖师绝对不是这样的“言”法。对于祖师来讲，他的言，他的任何一句话都是念念平直，念念见性；他的言是让人反闻闻自性，他讲东讲西都是为了引导学人契入自性；他的言是当下打断你的无始妄想执着，就像云散日出，妄想顿除，心性显现。他并不是叫人另外去找到一个东西，所以我们要知道祖师“言下”的诸多含义，这样在学习公案机锋时就能够知道“言下见性”的妙处。比如香严禅师一击忘所知，赵州和尚庭前柏树子、吃茶去等公案，无数人听了都没有开悟，但是也有人听了就开悟了，甚至跨时代也有人学了就开悟了。这些公案言语有什么玄妙意思吗？是不是给我们指示真性了？其实不需要这么多的妄想。我们千万不要把“言下”理解为祖师悄悄告诉学人一个秘诀，佛慈悲方便无量，不会吝惜法，秘诀是江湖术士的把戏。“言下顿悟”就是祖师以语言方便打破了当下弟子的执着和烦恼，打脱烦恼执着以后，心性自然显示出来。对禅宗若具备这样的正确看法，才可能真正看懂六祖之后禅宗公案语录的妙义和妙用，不说完全看懂起码也能够欣赏吧。当然并不一定说看懂公案就能够开悟，这实际上是两码事。看懂公案只能说明你对禅宗有信心，在这方面有一定的理解力，对教和宗有一定的正知见而已。

“常念修行是愿力法”，我们要常念修行这样的愿力法门。如果明心见性，真正开悟的人，念念修行普贤行愿这种大愿的话，他的行持就有不可思议的妙用。当然这里的愿力法门指的是四弘誓愿，我们要以心地智慧为基础的四弘誓愿来修行，而不是纯粹地堕入有为有相法之中。

## 无相三皈依

善知识，今发四弘愿了，更与善知识授无相三皈依戒。善知识，归依觉，两足尊。归依正，离欲尊。归依净，众中尊。

自性五分法身香、无相忏悔、四弘誓愿、无相三皈依，这些传统的佛教皈依形式和行持，在《坛经》里面，都是从禅宗心性的角度来讲，都是会归于我们的自心自性。所以六祖大师传授的无相三皈依，佛法僧三宝指的是自心的觉



正净。“归依觉，两足尊”，觉是我们心中的佛、自性本具的智慧。我们的行持要以追求智慧为目的，这个从更深层次讲，就是念念见佛性。“归依正，离欲尊”，正指的是正法。“归依净，众中尊”，净是指心中的清净平等念。

从今日起，称觉为师，更不归依邪魔外道。以自性三宝常自证明。劝善知识，归依自性三宝。佛者，觉也。法者，正也，僧者，净也。自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心归依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我贡高贪爱执着，名离欲尊。自心归依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染着，名众中尊。

四依法，又叫四依四不依，是佛法修学应遵循的原则，即依法不依人，依义不依语，依智不依识，依了义经不依不了义经。在《坛经》这里就是无相三皈依，皈依自心的觉正净，念念觉，念念正，念念净，这是真正的自性三宝。六祖说：“从今日起，称觉为师”，觉在于自心的正知见和智慧，不在于外在的相。世间每个领域都有自己的权威和偶像，经济学领域有许多伟大的经济学家，物理学领域有许多伟大的物理学家，每个时代也有各自时代的代表人物，我们崇拜和尊敬他们，其实在内心深处是有一种想要成为他们、超越他们的一种渴望，这点我们一定要明白。宗教也是一样，我们崇拜各种大师名人，从某种意义上说是把内心的渴望投射到了他们身上，邪师外道会利用这种投射心理，编造吹嘘自己的神通、灵异故事，甚至自称教主、法王、活佛、大禅师、某某化身转世等，竭力满足人们想要找到投射对象的欲望，以吸引信众，获取名闻利养。这些都是外在的相，我们要皈依自心自性的觉。但是当我们说自心、自性的时候，很容易从空间概念上理解成“我现在这个人”，但实际上法性和心性遍一切处的，即使我们“这个人”也是一会在这，一会在那，从轮回来讲，那更是三界六道都去过。心性遍一切处的，不能把心完全理解为我坐这儿眼睛往腹部看，或者往后脑处看。我们在动也不在动，在此也在一切处。

“从今日起，称觉为师，更不归依邪魔外道”，外在的东西都是邪魔外道。“以自性三宝常自证明”，自性三宝是觉正净、佛法僧三宝。要皈依自性三宝，不要皈依邪魔外道。“佛者，觉也”，佛就是我们心中的觉悟，就是佛之知见。“法者，正也”，法是我们心性的表现，是念念之间显现的清净正念，是自性在心中的透现，“正”是正心正念，正知正见。“僧者，净也”，僧是我们念念的清

净心、慈悲心，是心性平等净化的妙用。所以觉正净就是佛法僧，皈依佛法僧就是皈依自心的觉、自心的正法和自心的清净。说到皈依自心觉正净，有人又会偏执的认为外部的佛像、僧人都不要尊重不要敬拜了，如果这样的话，那也不要诵经了，因为佛经文字也是外在的东西。这样的人又陷入“自我”的迷恋之中了。要知道内与外、心与境是不二的。所以三宝肯定要拜，住持僧宝肯定要尊重，文字经论一定要熏习。但是以什么样的心态，以什么样的智慧去拜呢？应该说，有什么样的心量和智慧就会有怎样的感应和作用，如果以正知正见拜佛，这个佛像就会像真佛一样放光加持你，你的身心会得到极大的愉悦，每个毛孔都好像在呼吸，充满法喜，业障净化，因为心境是不二的。自心的觉正净，不能简单的理解为是我们有限的身心深处的某一个东西，它是无形无相、遍一切处的清净法。

如果真正皈依觉正净，我们在现实中的遇缘触境也不会乖张离谱，看到邪法，知道它是虚妄不实，看到正法，知道它是妙用，心中的觉和外在的觉一体不二。如果看到佛像各种怀疑，看到僧人各种诽谤，说明你的心还没有净，还没有真正的皈依觉正净三宝，因为心净则众生净，心净则国土净。心中有觉正净，无论看到什么都会是清净相，看到僧人是清净相，看到寺院是清净相，看到佛像就有加持力，不会产生诽谤心。所以我们一定要全面深刻的理解自性三宝，不能停留在字面意义上。当然还有人把觉正净和儒家的做一个好人，做一个正直的人，做一个清醒的人等同起来，就像儒家讲的正人君子，讲得很好，也是善道，是人间正道。但是从佛教来讲，只是人天乘善法，六祖的意思不仅仅是这一点。

觉正净是我们自性中的智慧，是我们自性的三宝佛法僧，也就是说，真佛、真法和真僧就在我们的自性之中。磕头不是为了求外在的神灵净化自己，而是通过这种形式放下我执、净化自心。有人经常说什么地方风水好，某某寺院气场好，某某师父庄严有加持力等等，这些都是分别心，也是因缘所现。虽然是一种善法，但不是我们的平等觉，真正的清净僧、庄严相是来自于内心的清净。佛像、佛法、僧人、寺院这些佛教的形式都是从佛的自性清净心里流露出来的，由于有释迦牟尼佛，有十方诸佛的加持，才有了经典，才有了修行的僧人，才有了寺院道场。透过外在的佛像、僧人、寺庙和经教文字，我们要回

到真正的本源。真正的本源是什么？是法界佛，是毗卢遮那佛，是释迦牟尼佛的本心本愿。所以，不要把自心仅仅理解为心中的一个明点，或者中脉，不要落到感受系统里去，这些都是有形有相法。通过佛法的修学，我们要回到本源，开发出自心的清净心、清净愿。

**“自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。”**自心皈依自性三宝，“少欲知足，能离财色”，色就是欲，就是生死根本。《圆觉经》讲众生“皆因淫欲而正性命”，《楞严经》也讲生死流转的根本在欲，就是贪嗔痴无明里的贪欲。欲心本质上是一种妄想，《楞严经》讲“想中传命”，我们的妄想流转产生了轮回不息的身心世界。财，从某种意义上讲，就是我们的各种食，比如抔食、触食、思食、识食等四种食，是滋养维持身心健康的物质和精神食粮，《楞伽经》叫资生器具。“能离财色”，不贪图享受，少欲知足，叫两足尊。另外一种通用的说法叫福慧两足尊，佛是修福又修慧，福报与智慧圆满具足。比如释迦牟尼佛八相成道，从兜率天下来，生于中国，生于王舍、眷属圆满等等，这些是福报；成就了佛的一切种智，智慧圆满，所以叫福慧两足尊。《坛经》这里是从因地讲，从果地讲就是福慧两足尊。

**“自心归依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我贡高贪爱执著，名离欲尊。”**无相三皈依就是自心皈依自性中的觉正净三宝。自心是什么呢？简单的讲，就是我们日常念念、念念的变化，念可深可浅，念中套念，念背后还有念，也就是自心的转识。所谓正是什么呢？就是法，“法者，正也”。佛法僧的法，就是我们念念中的正见，没有邪见，就是正见；清净见、平等见、慈悲见、如幻如梦之见、无我无人之见、清净涅槃之见、般若之见、无见之见，即没有见相之见，就是正见；念念无念，念念无相，念念无住，就是正见。自心皈依正法正见，念念无邪见，名离欲尊。

**“自心归依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染着，名众中尊。”**净就是我们自性中的僧宝，自心众生，皈依自性的三宝，依于自性三宝，度化自心中的众生，使他们成佛，依于自性三宝，念念妄念就变成了真念，就变成了化身。一切尘劳爱欲境界就是外在的境相，于相而离相，于念而离念，在见到种种外境外相的时候，不随境流转，于相而自由自在，出入无碍，就是我们的自性显现。所以，自性皆不染着，名众中尊。远离财色，念念无邪见，一切尘劳爱欲

境界不染着。这些实际上也在讲禅宗的三个主要宗旨：无念、无相和无住。不执着种种的相，无妄念而念真如自性，即是念念皈依自性觉正净，念念皈依两足尊、离欲尊和众中尊。

**若修此行，是自皈依。凡夫不会，从日至夜，受三皈依戒。若言归依佛，佛在何处？若不见佛，凭何所归？言却成妄。善知识，各自观察，莫错用心，经文分明言自归依佛，不言归依他佛。自佛不归，无所依处。**

这样的修行，才是真正皈依自性三宝。为什么叫无相三皈依？因为自性是无相的，自性三宝实际上是一个自性的三种妙用，也可以说是自性清净的体相用。自性如如不动，清净光明就是自性的觉；自性清净无染就是自性的正；自性平等不二就是自性的净，这些都是从性质、从变化的作用上去讲，都是无相。所以真佛、真法、真僧并不是外在有形有相、生灭变化的有为法，而是自性无相的妙用。自性实际上也是法界，因为自性就是法性，觉正净也是法界的佛法僧。《大乘起信论》里一心开二门，把自性中的佛法僧这一方面开显起来讲叫心真如门，把众生流转阿赖耶识这一方面叫心生灭门。所以心真如门，即是清净平等的自性三宝，也即自性的体大相大用大。

“凡夫不会，从日至夜，受三皈依戒”，执着相的凡夫，整天口里念诵皈依佛，皈依法，皈依僧，日夜心外求法，但却不知道真佛在哪里。赵州和尚讲：“金佛不度炉，木佛不度火，泥佛不度水，真佛内里坐。”真佛就是我们的自性三宝，就是我们的觉性。“经文分明言，自归依佛”，当然这里是六祖大师的一个发挥，我们一般讲“自皈依佛”的“自”字是自从的意思，自从我皈依佛，这里把这个“自”变成自己的意思，自皈依佛，相当于皈依自佛，它是一个文字方面的善巧方便。

**今既自悟，各须归依自心三宝。内调心性，外敬他人，是自皈依也。善知识，既归依自三宝竟，各各志心，吾与说一体三身自性佛，令汝等见三身，了然自悟自性。总随我道：于自色身归依清净法身佛；于自色身归依圆满报身佛；于自色身归依千百亿化身佛。**

现在大家既然都明白了这个道理，就应该真正的念念皈依自心三宝。为什么前面讲“自性三宝”，这里讲“自心三宝”？因为“今既自悟”，自性三宝是本具的，真正悟了以后，念念皈依自性，自性三宝也就是自心三宝，三宝就在

你心中。“一体三身自性佛”，关于法报化三身有许许多多的说法，法报化相当于体相用。我们严格按照《坛经》来理解，因为《坛经》是禅源，禅宗最经典的表述就在《坛经》，不必要再去妄想分别。后代的禅宗，比如《五家宗旨纂要》，总结了许多禅宗的悟入方法，比如有从观音门入、普贤门入、文殊门入等。普贤门入相当于动作，文殊门入相当于言下的智慧，观音门入相当于种种的音声。实际上处处是观音文殊普贤。什么叫文殊法门？森罗万象就是文殊；什么叫观音法门？一切语言都是观音；什么叫普贤法门？所有的作用、所有的运动都是普贤法门。禅宗有无尽的妙用，如果有人说或者大家传说，某某是谁谁的化身，从哪个天上来，大家可以理性的去认识了解他，但是完全没必要膜拜迷信他，也没必要去妄求。

真正的法身、报身和化身是什么？严格来讲，我们每个人都是化身，都是从自己妄想的心识海里化现出来的身心世界。如果修行好了，比如跟着观音菩萨修行好了，你就是观音菩萨的化身，当然从更究竟的角度来讲，我们的心性本具三身佛。所以我们不能着相，皈依自心自性就是不能着外相，着外相上可能就着了魔。关于这一点，《楞严经》有很多讲法，讲了五十种阴魔，而且讲到在末法时代，佛陀教敕菩萨和阿罗汉示现种种的形相来度化众生，“我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉，应身生彼末法之中，作种种形，度诸轮转。或作沙门、白衣居士、人王、宰官、童男、童女，如是乃至淫女、寡妇、奸偷屠贩，与其同事，称赞佛乘，令其身心入三摩地。”但是，这些菩萨和阿罗汉“终不自言，我真菩萨，真阿罗汉，泄佛密因，轻言末学。唯除命终，阴有遗付”，迫不得已到最后临终时才会秘密的说出来。而那些邪师外道不断的宣称或者暗示别人，他是某某化身等，目的就是为了获取名闻利养，获取信众。以自我为中心，编造故事神化个人，恐吓弟子，不断把组织体系、名声财富、贪欲扩充放大，就像传销组织不断的发展下线，这个实际上是邪教非常典型的一种表现形式。

**“既归依自三宝竟，各各志心，吾与说一体三身自性佛，令汝等见三身，了然自悟自性。”**法报化三身就是一个，就是自性，自性具有三个方面的特点，或者自性具有体相用三个方面的状态，这是对三身的描述。自心念念皈依自性三宝，明悟心性以后，自性三宝即是自心三宝，这个时候才能了解三身的原理，才能成就自性的三身。**“于自色身归依清净法身佛；于自色身归依圆满报身**



佛；于自色身归依千百亿化身佛。”根据《华严经》和华严宗，毗卢遮那佛是法身佛，卢舍那佛是报身佛，释迦牟尼佛属于千百亿化身佛之一。如果在华严境界、在法身报身佛来看，释迦牟尼佛整个八十年的一生“始终不离刹那即三昧”，这种境界就是念劫圆融，一念即无量劫，无量劫即一念，这是真正的华严境界。这是我们的心性由妄心变成真心的时候出现的三昧状态，或者出现的智慧境界。对于释迦牟尼佛本身而言，他是法报化三身一体佛，我们必须这样理解三身，不能割裂开来讲。换句话说，法身、报身就在化身之中。正因为如此，释迦牟尼佛这样一个肉身的佛、历史的佛、化现的佛，才能够讲《华严经》这样一个广大无量的心性境界；才能够显示一为无量，刹那为永恒，一念为无量劫，一尘为无量的这样一个究竟的圆教境界。

“于自色身”皈依三身佛，我们不要误解成在色身里做活计，在色身的感受境界，在色、受、想、行、识五蕴境界里玩弄心识，这在禅宗被称为“鬼家活计”。《楞严经》开显了五十种阴魔，就是色阴、受阴、想阴、行阴和识阴所产生的境界，比如当色阴尽的时候，会放大光明，有融为一体的感觉。对于这些境界，执着即入魔。“不作圣心，名善境界。若作圣解，即受群邪”。执着境界的人甚至会陷入各种邪知邪见，这些都属五阴魔境。所以，“于自色身皈依”，指的是就在当下或者日常行住坐卧之时处处，身心清净无碍。重在强调不要心外求法，并不是让人执着于色身。法身、报身和化身不离我们当下的身心，不离我们当下这个妄身妄心的真如性和妙用。也就是说，无量无边的清净法身佛，相好庄严放大光明的圆满报身佛，还有千百亿化身佛都不离我们现在这个色身。色身是一种比喻，也是一种现实，就是不离当念、不离当下的身心世界。

## 自性三身佛

善知识，色身是舍宅，不可言归。向者三身法，在自性中，世人总有。为自心迷，不见内性。外觅三身如来，不见自身中有三身佛。汝等听说，令汝等于自身中见自性有三身佛。此三身佛，从自性生，不从外得。

“色身是舍宅，不可言归”，我们借用这个色身来修行见道，明悟心性，并不是要把这个色身修得永远不病不死，这一点我们要知道。所以不要执着在色

身上用功夫，比如胎息、吞咽术等，通过功夫把潜意识的某种状态调到某种频道，看到光或者听到声音，这是意识产生的各种变相而已（alternative consciousness）。有的邪师外道故意引导信徒出现这些反应，实际上是着了魔，希望自己永远处在某种感受之中，或者希望自己永远不病不死，这些都是妄想，即使活得再久也不过是个守尸鬼。不要在色身里面找窍门，找路线，炼精化气，炼气化神，说什么几年换髓，几年换骨，也不要这些功夫境界来汇通禅宗，汇通佛法。虽然这些跟禅定的路子相似，但是禅定是共外道法，不是禅宗，不是佛法，不是般若。三法印和一法印并不矛盾，三法印指一切无常，一切是苦，一切无我，色身本来就是如幻无常，苦空无我的，在这上面寻找“常”就是个妄想。当清净智慧知道这一点，不执着身心世界时，我执易破，一实相印就出现。也就是说，发现自己的过去、未来和现在，众生的过去、未来和现在，还有天地万物，所有的一切都是苦空无常无我，实相智慧就显现。所以，三法印和一法印并不矛盾，一法印实际上是三法印的更本质的、更究竟透彻的一种表述，或者更核心的内容。

现在社会上很多身心灵课程都涉及一些佛教、道教乃至印度教的思想，其实佛教、道教有很多关于精神方面的内容，但是身心灵之类是把大道下移，比如什么自然疗法、高能音乐疗法、身心灵养生美容等等，这些实际上是一种混杂的东西，它利用人们的贪心，混合精神和物质的界限，目的就是为了骗钱。我们要看清这一类产业的实质，现在很多精神的东西都变成了精巧的产业，像身心灵有的非常高端，收费非常昂贵，可以说是某些有钱有闲人的一种精神奢侈品。从某种意义上讲，它强化了更精细层次的我执、我慢和自我高贵感，甚至有的是让更低层次的欲望无限的膨胀放大。

“向者三身法，在自性中，世人总有。”向者就是刚才，前面讲的三身佛，在自性中，世人都有。“为自心迷，不见内性”，心和性这两个词非常有意思，我们说自心本心，有时候就是自性，特别是讲本心的时候就是自性。心往往指的是转识，性指我们第八识的清静面。“外觅三身如来”，在外在去找三身如来，“不见自身中有三身佛”，有的人说他在禅定中，经常到某个天上去跟佛讲话，佛一会儿指示这，一会儿指示那，这个境界肯定靠不住，实际上就是他自心的一种变现而已。

“令汝等于自身中见自性有三身佛”，所以三身佛者是自性三身佛，“此三身佛，从自性生，不从外得。”换句话说，我们到寺庙看到僧人，看到佛法，听到佛经，这些实际上都是释迦牟尼佛精神世界的化现，我们也是他内心的众生，我们听到佛法，我们终究就会被佛救度。当然，释迦牟尼佛也是我们心中的佛，我们跟他有缘。所以，我们不要变得很自恋，自恋就是觉得自己的身体就在这儿，把一切局限肉身之内，在这实际上又是另外一种幻觉。

**何名清净法身佛？世人性本清净，万法从自性生。思量一切恶事，即生恶行。思量一切善事，即生善行。如是诸法，在自性中，如天常清，日日常明，为浮云盖覆，上明下暗。忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。世人性常浮游，如彼天云。**

人人自性本自清净，思量即生变化。太虚大师讲这个自性就指第八阿赖耶识，但是强调的是第八阿赖耶识的清净本体。思量就是转识，就是六、七识，前七识都是从阿赖耶识的种子转现出来的。思量善即生善行，思量恶即生恶行，如是善恶诸法在我们的自性中就犹如天空中的云，善也是云，恶也是云，乌云白云都是云，总是遮挡住本来的晴空和丽日。“忽遇风吹云散”，相当于明心见性时，“上下俱明，万象皆现”。烦恼众生的心性，“如彼天云”，要么黑，要么白，要么善，要么恶，要么浓，要么淡，飘忽不定。

**善知识，智如日，慧如月。智慧常明，于外着境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗。若遇善知识，闻真正法，自除迷妄，内外明澈，于自性中，万法皆现。见性之人，亦复如是。此名清净法身佛。**

智慧犹如日月，明照天地万象。但是，当心着于外境的时候，“被妄念浮云盖覆自性，不得明朗”，浮云代表妄念，盖覆本自常明的智慧。妄念流转，就像风吹云动，那风是什么？风就是我们的业力，业力产生妄念的不断转换。所以无心即无妄念，这个心指的是妄心，没有妄念浮云，自然晴空万里，日月明朗，一切显现，也即本性自然显现。换句话说，无论有念无念，本性都在，无非是显现或不显现而已，实际上善念恶念，正念邪念都是妄念。

如果遇到善知识，“闻真正法”，就好像飓风吹得云开雾散，自然断除了我们心里的种种疑惑和迷妄。“真正法”指的就是《坛经》里面讲的自性三宝，自性三身，自性清净心，自性佛等法。

善知识，自心归依是归依自性，是归依真佛。自归依者，除却自性中不善心、嫉妒心、谄曲心、吾我心、诳妄心、轻人心、慢他心、邪见心、贡高心及一切时中不善之行。常自见己过，不说他人好恶，是自归依。常须下心，普行恭敬，即是见性通达，更无滞碍，是自归依。

自心皈依自性，因为心指的是我们流转的妄心。当心遇缘触境开显以后，即时节因缘一到，它就真正皈依自性了。比如“言下顿悟”就是遇缘触境的一种因缘，有言下也有言外，说吃茶去，是言下；说本性是佛，是言下；说从生到死只是这个，是言下；说阁梨，你一回头，也是言下，这些都是见道的因缘。自心皈依自性，是皈依真佛。“自皈依者”，即是除去心中的种种邪心和一切不善行；即是常见自己过错，不说他人是非；即是常行下心，普行恭敬。所以自皈依，就是皈依自性的清净法身佛，就是心中无妄念，无妄想，无邪见。上面是讲见到清净法身的境界。

何名圆满报身？譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，已过不可得。常思于后，念念圆明。自见本性。善恶虽殊，本性无二。无二之性，名为实性。于实性中，不染善恶，此名圆满报身佛。自性起一念恶，灭万劫善因；自性起一念善，得恒沙恶尽。直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。

“莫思向前，已过不可得”，以前的事情已过，不必纠结，相当于“过去心不可得”。开悟以后，实相智慧开显，过去的一切全部抛下，身心世界全部抛下，仿佛千斤重担顿释。所有的善恶纠结全部放下，犹如有人修行无相忏悔，无边恶业全部一念顿消，一念顿除。过去很多祖师一旦开悟，后面怎么办呢？就是保任涵养，坦坦荡荡，任运逍遥，不用造作。“人与非人，性相平等，大道虚旷，绝思绝虑”，这就叫平常心。“常思于后，念念圆明，自见本性”，言下顿悟以后，般若智慧自然现前，念念行持，念念圆明，用悟境和悟的智慧自度度人，自觉觉他，觉行圆满，最终成佛。念念圆明，就是念念自见本性，这个时候心就是性，性就是心，明心见性，念念妄心中透出来的是真性之光，是如如不动的般若智慧。虽然见种种的境，种种的相，但是“知幻即离，不作方便；离幻即觉，亦无渐次”，真正对境不生心，真正“心随万境转，转处实能幽”，心随处而转，但不为外境所动。这就是一行三昧，就是无相、无念和无住，所以无

念并不是空无一念，而是念念念真如，无妄想，无外相，不住于内，不住于外，不住于真性和般若的境、见和念，也不住于外相的种种见解分别，智境一如，境智冥合。

这段讲圆满报身，报身指的是什么？就是清净法身的智慧显现以后，法身在心念中的作用。法身像太阳般光明遍照，念念依于清净法身之见行持，法身之光透到我们流转的念想里，念念之间显现出太阳的光明，这个时候的光明心身就成为报身，完全不同于凡夫的业报身。所以，报身指的是心性光明的统一性、纯净性，他的对治妙用就是化身。“善恶虽殊，本性无二”，善恶虽然不一样，但是本性是一样的，“无二之性，名为实性”。所以，《永嘉证道歌》云“幻化空身即法身，无明实性即佛性”；李通玄讲“无明与十方诸佛心，本来无二故”，众生的无明，即是文殊的不动智，众生的烦恼分别即是文殊的清净无尘智慧，这些是明心见性以后的状况。于不二实性中，“不染善恶，此名圆满报身佛”，念念之中自性的性光、般若平等智慧之光显现，善和恶都平等清净，圆满不二，临济祖师讲“入三涂地狱如游园观”，到三恶道就好像去逛公园，这就是圆满报身。

“自性起一念恶，灭万劫善因；自性起一念善，得恒沙恶尽。”自性的一念清净智慧显现，灭除万劫恶业，念念行持，心和境、自和他都会清净，清净佛土、清净眷属成就，即是报身成就。自性起一念恶，灭万劫善因，所以一念嗔心起，八万障门开；自性起一念善，得恒沙恶尽，所以自性若悟，众生是佛，自性若迷，佛是众生。“直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。”明心见性以后，念念之中真性显现，灭除无量恶，成就无量善。本念是什么？就是一念开悟的清净智慧之心，一刹那见性以后，念念自见本性，心境、人我众生、善恶境界都成清净光明，这个时候就是报身。

何名千百亿化身？若不思万法，性本如空。一念思量，名为变化。思量恶事，化为地狱。思量善事，化为天堂。毒害化为龙蛇。慈悲化为菩萨。智慧化为上界。愚痴化为下方。自性变化甚多，迷人不能省觉，念念起恶，常行恶道。回一念善，智慧即生。此名自性化身佛。

不思万法，一念不生时，“性本如空”，本心本性都是清净的。但是一念思量，即名变化，思量一切善恶事，即生种种善恶行。迷人不能醒觉，念念起



恶，常行恶道，“回一念善，智慧即生，此名自性化身佛”，当一念回光返照，念契于性的时候，这一念就是化身佛，念念见性之心，就是化身佛。比如这念糊涂，那念糊涂，刹那一念，性光显现，那这一念就是化身佛显示。当然三身本来就是一身，古云：“报化非真佛，亦非说法者”，报化都是自性清净心、法身佛的一种表现。执守一念性光，念念开显心境不二的妙用就是报身；一念回光契合于法身，这一念就是化身。就像千江有水千江月，根本的、真正的佛在这一念中显现，这一念就成了佛本身，这一念就成了化身佛。我们凡夫念念思量，变化甚多，思量恶事就是地狱的化身，思量善事就是天堂的化身，思量毒害就是毒龙的化身，思量慈悲就是菩萨的化身。而见性之人，他的性的化身就是化身佛，性光透在这一念中，这一念就是化身。当我们一念执持性光以后，在任何遇缘触境的过程中，用自性的妙用，念念行持，境智一如，逐步形成报身。

**善知识，法身本具，念念自性自见，即是报身佛。从报身思量，即是化身佛。自悟自修自性功德，是真归依。皮肉是色身，色身是舍宅，不言归依也。但悟自性三身，即识自性佛。吾有一无相颂，若能诵持，言下令汝积劫迷罪，一时消灭。**

“法身本具，念念自性自见，即是报身佛。从报身思量，即是化身佛。”这里讲得更清楚了，不过跟前面的稍微有点区别。“念念自性自见”，你能够见自性的这一念，他就是报身佛。“从报身思量”，由这个清净心、清净念来观待一切，思量一切变化就是化身佛。清净心，也就是我们的愿，见性以后，我们的愿力开发出来，他就是化身佛。从另外一方面来讲，比如毗卢遮那、普贤行愿，如果我们自己的这一念和佛菩萨的大愿对应，我们就是他的化身，这样去修行就能契合于报身、法身。所以为什么《普贤行愿品》说读诵此经能消无量恶业，能有不可思议感应，最终能够入佛净土。由化身进入报身和法身的智慧境界里面，实际上是自他不二的，当我们在念诵的时候，我们信心和所念的普贤愿、华严境界，也是我们自性的报身和法身佛，通过读诵这种方式摄持妄念来修行，由化身契合到报身和法身中去，这也是我们自性本具的法界的妙用。

“从报身思量，即是化身佛”，有了这种见法身的境以后，用它来行愿度化众生，用它来产生妙用智慧说法，用它来修行心性中的种种方便，这就是化身

佛。

“自悟自修自性功德，是真归依”，首先是真正的体悟自性，然后再去念念行持，这是真归依。自修是修化身，自悟是悟一念顿见的报身，功德是指妙用。我们念佛学教，就是为了从法化生，起大妙用。我们学的是自性功德，比如佛号佛经，实际上是佛的法身功德，但是法身功德跟我们众生是相连的，我们在佛心之中，佛也在我们的心之中，修学佛法是为了启发我们本具的自性功德。释迦牟尼佛、历代祖师菩萨讲了那么多佛法，在入道中表现为各种经典，种种机缘成熟下，我们读诵经典，跟随善知识学习教理，学修的时候实际上是化身见、化身念，然后逐渐见到报身、法身，乃至契合自心自性。为什么有这种作用呢？因为法界本具这种功德，可以说是佛菩萨的加持，也可以说是自性本具。所以在诵经的时候，我们要知道，千经万论指的都是自心自性，自心自性本具的佛之知见，众生本来具足，就像我们衣中的宝珠一样。有的祖师讲言下见自宝珠，也就是言下见性，见到自心自性的宝珠、宝藏，见到自己的法身，这才是真归依。而皮肉色身只是一个形式，可以作为一个参照系，但是不能够把它作为真正的皈依处。

## 无相颂

接下来六祖传了一首无相颂，实际上是对这一段经文的一个总结。一九九七年的时候，我对三身的问题困惑了很久，后来看到《六祖坛经》这一段，对我启发很大，但是现在也说不出个所以然，那个大概是善根发现吧。

颂曰：

**迷人修福不修道 只言修福便是道 布施供养福无边 心中三恶元来造。**

迷人只是修福报，执着布施供养等外在的、有形有相的事，而不从自心自性去解决问题，不断除心中的贪嗔痴恶见，一边做好事，想要求自保，一边又在做坏事。今天去供点钱，明天去拜个忏，良心平衡了，之后该怎么做还是怎么做。这种人很多，特别是做生意的人，不少都是这样，他把佛法理解为一种定期的仪式感。有人认为认识某个高僧，求他写字，过段时间供养供养他就可以了。当然这也是一种善法，但是越受用这种福报，越享受这样的保佑加持，就越不能够深入的去了解佛法，因为他不知道自己心中的贪嗔痴我慢这些问

题。实际上，为了超越别人，为了显示自己了不起，为了社交和虚荣心而去结识大德高僧，就是我慢的一种表现，往往是争胜心、修罗心的表现，但是迷人不知道反省内心。

### 拟将修福欲灭罪 后世得福罪还在 但向心中除罪缘 名自性中真忏悔

“拟将修福欲灭罪”，好像修福报就能把一切的罪行都灭掉一样，但实际上是不可能的。因为善恶因果丝毫不爽，善的这一部分你该享受就享受，但是恶业成熟，照样逃不脱，所以善恶两边都要清净。现实中我们也看到很多人福报挺好，但是却很不幸福，或者身体，或者人际关系等有很大问题；有的人开始很享福，当官当了很多年，很辉煌，很自在，结果有一天突然就坐牢去了，因为他的恶业还在，恶业成熟就会出现这些状况。有人问梦参老和尚，为什么世界这么不公平？老和尚说：“我活了 100 岁了，我看一切都是公平的，自作自受，还不公平啊。”世人看到的只是现世的片段，但是从因果律来讲的话，因果通三世，通于无量的过去与未来。看到好人受恶报，那是因为他以前的恶业成熟了，当善业成熟的时候，他的善报就会出现；或者看到好人似乎在受恶报，但有可能是重罪轻报，我们凡夫是看不透因果的。

世间真正最公平的就是因果律，当然对大修行人来讲，他是不昧因果，如果说大修行人不落因果，这句话是错误的，那就是野狐禅。因为堕于顽空，似乎永远可以躲在无相里面，躲在福报里边逃脱因果业力。野狐禅偏重于空，偏重于狂妄，偏重于福报。不昧因果是什么？因果历历分明，但是受而不受，受的时候没有受之心，没有能所，没有人我，没有业，没有苦乐，所以大修行人是不昧因果，并不是不落因果。在众生看来，就是从相上看来，修行人是落入因果了，但是在性上，他的心和性结合，在自心自性中，因果平等，善恶平等。野狐禅公案里迦叶佛时代的这个修行人，因为一句话开示错了，五百世堕野狐身，所以真正要讲法的人，一定要小心。

“但向心中除罪缘”，罪缘就是内心的动机，我们要意识和观照到内心的善恶，要净化动机，不要偏执。像很多做慈善、做公益的人，会非常上瘾，很多公益做得好的人其实非常冷漠和傲慢，甚至很苦闷，一方面觉得自己像个天使，一方面又很孤独，觉得难以被人理解，另外也很纠结为什么别人不做公益。有的人是出于恐惧感做公益，他害怕受果报，而有的人是出于贪欲做公

益，贪婪名闻利养，贪婪优越感。当我们真正了解，真正看透以后，我们对世上各种大小的事业，各行各业、各个层次背景的人，都会有一种平等心。我们会知道，这些都是心的造作，当然好的可以去欣赏，但是不会再被迷惑。“但向心中除罪缘”，罪缘就是我们的心念，思量一切恶事即生恶行，思量恶事是念，恶行就是行为和业，恶果就是三涂恶道。“名自性中真忏悔”，忏悔是要从自心里面去看，简单来讲，就是要检讨动机。如果念念清净，念念平等的话，不妨做一切事，但一切事自然清净，因为心静则国土净，心净则众生净。

### **忽悟大乘真忏悔 除邪行正即无罪 学道常于自性观 即与诸佛同一类**

真正的忏悔，并不是说通过营造福报、通过做好事来掩盖恶，虽然做好事是得到好报，但是恶还是没有解决。真正的忏悔，是从内心深处来清净，“除邪行正即无罪”，这个时候自心真正的清净，这个时候就没有罪。“学道常于自性观”，修学佛法要念念观察自性，念念契合自性，念念清净平直，念念无我，念念平等慈悲，也就是说念念没有分别心。没有分别心不是傻乎乎什么都不想，而是分别而不分别。“即与诸佛同一类”，念念中自性的性光显现的时候，念念就是化身，自然造成的境就是报身报土境界。

### **吾祖唯传此顿法 普愿见性同一体 若欲当来觅法身 离诸法相心中洗**

吾祖指的是从释迦牟尼佛，到迦叶、阿难，到达摩，一直到五祖、六祖这里，禅宗祖师们只传这样一种顿悟见性成佛的法门。祖师的愿力就像普贤愿一样，希望众生都见性成佛。“若欲当来觅法身，离诸法相心中洗”，如果想要真正的明心见性，想要见到自性的真正的法身的话，就要念念清楚我们的罪缘罪障，就是清除对相的执着，要离相而显性，要清洗自心罪垢，善恶两边都不执着，所以禅宗以无相、无念、无住为纲。

### **努力自见莫悠悠 后念忽绝一世休 若悟大乘得见性 虔恭合掌至心求**

自见，实际上是在自心自性中见法身。努力自见，在后代就是参禅，就是精进修行，就是六度万行。石头希迁禅师在他的《参同契》最后也告诫参禅人：“谨白参玄人，光阴莫虚度。”千万不要稀里糊涂、忙忙碌碌的把时间浪费了，如果有缘得遇真正见性的大善知识，一定要至诚恭敬地请法学习。

师言：善知识，总须诵取，依此修行。言下见性，虽去吾千里，如常在吾边。于此言下不悟，即对面千里，何勤远来？珍重，好去！一众闻法，靡不开

悟，欢喜奉行。

六祖结语说：希望大家都能够多多读诵这首无相颂，依此修行。“言下见性，虽去吾千里，如常在吾边”，这就是法身，法就是法身。读诵无相颂，诵着诵着言下见性，或现在听的时候言下见性，或别人传颂的时候，你听到言下见性。六祖说，如果依此修行，虽然离我千里万里之遥，也跟我身边一样，和我是知音；如果听到这么圆融究竟的正法，言下不悟，即使就在我对面，也像在千里之外。所以古训有云：“君子千里同风，小人隔墙易宿。”真正的祖师，他是非常潇洒，来去自由的。他视一切众生平等，不会把弟子作为自己的奴隶或者工具，不会在精神、感情、财色等方面控制弟子，不会搞一些玄玄秘秘的东西，吸引弟子在身边伺候他，顺从他，或者等待他赐一个妙法。

祖师的愿，不管千里万里，都是以法为身，以法、以佛的法身、以真正的正见来启悟学人的自性，让他们皈依自心三宝，修行自性三身。正法、善知识是成就的因缘，我们要能信受奉行，要把正法变成自心的行持。六祖当时的讲法在我们现在来讲隔了遥远的时空，可以说千里万里，也可以说千年之遥，如果不去真正的信受奉行，不去开发自心自性，不去真正理解他的道理，即使读诵一亿遍，读诵千年万年也不能悟。如法修行，回转自性，就是法供养，就是依法不依人、依义不依语。

## 机缘品第七

(1)

### 佛法的工具化、功利化

我们继续学习《六祖坛经》的〈机缘品第七〉。

上次讲到功德，“但向心中除罪缘，名自性中真忏悔”，讲到关于功德和做公益的事情。这两天也巧，刚好碰到一个人，他引用了一句话，说是《六祖坛经》的。后来我们看了一下，其实《六祖坛经》没有这句话。这位经常做公益的人，在他的群里边发了一段话，他把《六祖坛经》或者禅宗的一些基本的概念歪曲了。歪曲成一个什么东西啊？给人的感觉，是把它解释成一种身心灵修



炼，或者类似于吸引力法则的内容。流行的吸引力法则，本质上是一种假的或者外道的唯心法、唯心论。吸引力法则的意思是你想要的东西就能得到，甚至不需要努力。这是一种很荒唐的理论，把人们世俗贪欲的妄想的力量神秘化了。但是正因为它迎合了人们的贪心欲望，所以才吸引了众多的人。往往各种世俗门派都会用很多佛教的概念和名相来装扮自己，吸引众人。比如说国学，有的人讲国学，说儒释道三家是通的，所谓三教合一，这就掩盖了三教各自的特性。有人说佛学、佛教是教育，说佛教不是宗教，这实际上是媚俗。甚至有人会把佛和神混在一起，说阿弥陀佛就是上帝。这些人为了迎合不同的人群，失去了原则，陷入胡言乱语，其实他的内心已经错乱了。

**现实**中常见的一个问题，就是佛法的方便，不小心就被滥用。比如说佛教的灵验感应，这是很吸引人的，但是不同的宗教乃至民间迷信都有灵验的感应。不少祖师大德和善知识们“先以欲勾牵”，先以种种的方便来引导人信佛，比如说信佛如何如何的好，这是为了吸引人们更加深入地了解佛法，乃至开悟自性，“后令得佛智。”确实，佛教对人的身心性命、家庭、社会，都有很好的改善作用。但是很多人有一种很怪的心理，认为学佛是一种神奇的达到世俗目的的捷径。比如说世间法，要获得成功，是要去努力的，但他认为学佛就可以在世间努力少一点，甚至不努力，就靠在家里念佛求佛，就心想事成。这实际上是一种外道见。外道见，就是把一切东西交给一个神，一个外在的神秘力量。只要你把你的身心性命、灵魂交给他，只要向他忏悔，忏悔以前没信他，求他原谅，如此你所有的罪业都消灭，过去的业也清除了，然后他会引导你如何如何。有人以这样的态度和方法对待佛菩萨，这是一种伪佛教。社会上流行的种种法门，许多是把宗教变成了满足人的贪欲的一种工具。

比如你说念佛好，可以身心器界全都转化，一切都会好的。他就开始念，一天念上三千遍，还念什么咒，念那个求财的，求姻缘的，求这求那。其中有些咒和仪轨，是跟鬼神交换，那就不是真正的佛法。有的咒念了以后，并没有那么灵验。比如说《药师经》，字面上写的那些功德利益，现实中为什么很多没有像佛经讲的那样兑现？有人念了一段时间药师佛，觉得似乎没有改善自己的生活境遇，他后来就失去了信心。这个原因还是在于功利心，把佛法工具化。实际上佛教是从修心开始的，所以古德首先是叫你要忏悔。我们上次看到昌臻

法师的传记，四川的昌臻法师，他是老一代高僧，曾经受到冤枉被关了起来。他在牢狱里面所悟到的就是念佛，求佛加持，但同时他也忏悔。像梦参老和尚，他也是。他年轻时跟过好几个著名的高僧大德，月霞、虚老、弘一法师他都跟过，后来跑到西藏去学了十来年，觉得也没什么了不起的，他觉得藏传佛教也不见得有好。西藏回来以后他就被抓了，以为他是间谍嘛，然后就一直关了将近三十年。经历狱中三十年，信佛之心和菩提大愿更加坚定。后来他就想通了，他说这一切都是公平的。为什么呢？因为这是业障。最公平的是业力。天网恢恢，疏而不漏。人可以欺骗别人乃至欺骗自己，但是天不可欺，业不可瞒。业力的这种法则是最公正、最公平的，所以终极而言，学佛人不能够去责怪外在的东西，只有这样才能明白命运的改变在于从当下的心开始。

佛教的这种因果道理非常深。首先要从心地忏悔。但是一说到忏悔，好多人就想最好实相忏悔，一念把所有的罪都忏完了。这便是一种偷心，大家都想一劳永逸，作一本万利的好生意。我觉得现代人，不管一开始初学佛是为了改变自己的命运、为了生孩子、为了身体健康，还是从更深层次想要去求佛加持明心见性、开悟，或者往生净土，明显都有一种较量功德的计较心。这种功利计较心，主宰了人们，它会体现在很多方面。比如说关于祖师或者善知识，他会想：这个祖师证到什么成就了？这个祖师是第几地菩萨？这个善知识是什么来头？是不是某个菩萨的化身？这种较量功德的行为实际上很不明智。以妄想心去猜测和评价祖师的证量或者不同宗派的高下，这种习惯是一种极强的生死之业。对待佛法和祖师善知识，如果没有清净的心，很难真实受益。

这两天，我们碰到一个人，他说一切福田不离方寸。他做了一个公益讲座，讲《六祖坛经》的大智慧，禅宗的人生智慧。名称如此，但他实际上是跟那些所谓国学混在一起讲的。他说，《六祖坛经》里面六祖大师说过，“一切福田，不离方寸，从心而觅，感无不通”。不离方寸，是指我们的心。从心而觅，从内心去寻求、追求、寻觅，“感无不通”，肯定能得到感通。然后他就讲，六祖的这几句教导，是在激发我们内心的能量，使我们成就最成功的人生。我们听了，觉得很可笑，这基本上就是“成功学”那一套。这是把道往下讲，往世俗讲。他讲佛教就是为了求世间福报，就像梁武帝一样，把这个心性用于世间的福报。用这个道理去解释，就是积极的心态成就积极向上的人生，也没什么

不对。这属于世间的一种善法，但是这样说法，却被大家认为是禅宗的精华。而这个激情讲法的哥们，陶醉在自己的“智慧”里，发了好几张照片，配合文字，在朋友圈展示自己的雄姿。

他引用的话，我很疑惑，然后我仔细查了一下，这几句话《坛经》里面根本就没有。“一切福田，不离方寸，从心而觅，感无不通”，这是《了凡四训》里边云谷禅师给袁了凡讲的。云谷禅师说《坛经》里面说的，意思是六祖说的。实际上云谷禅师被别人引用了，或者有人讲了以后，以讹传讹，一直传到现在。我查《坛经》没有这一句话。有人听说“从心而觅，感无不通”，然后就去求佛拜佛了，或者说妄想了，求神通得神通，求什么得什么。一切都世俗化、欲望化。实际上这种心态在任何层次的人都会有。学得很深的时候，学佛教修行好多年，可能也会陷入这样一种心态之中。如果一个人内心充满欲望，求佛菩萨满足他的妄想，真的有那么灵验吗？事实上没有这种事情！没有这样的事。

## 真正的修行从忏悔开始

真正的修行，还是要从忏悔开始。为什么？忏悔代表什么？忏悔代表我们自己所不能看到的心业的力量。其实加持和感应是看不到的。你的心性，只有佛才真正知道。所有的人，包括很多菩萨，都不能完全知道。心性的妙用是无边无限的。用一种很通俗的说法，就是说我们都在六识中打转。那第八识的种子仓库里面种子那东西无量无边，太多了，有好有坏、有善有恶，我们实际上是看不全的，看不到的。所以从因果来修行，才有作用。所以说忏悔是非常重要的！

有一个真人真事，是关于一个局级干部的。前不久某城市市委宣传部的一人给我们做报告的时候，讲了个迷信的案例。有个人由副局级升到正局级干部了。他自己以为是佛祖保佑了他，就跑到山里边去庙里还愿，结果一回来就被人家举报，然后这个正局被拿下了。好不容易熬到正局级，而且他感恩戴德，觉得佛菩萨帮他忙，然而这个“局”迅速破灭了。我想，这就是世俗求福的笑剧。在做副局长的那一段时间，或者是更早，这一路过来，此人肯定好多事并没有做妥当，他可能还做了不少坏事。他没有践行真正的菩萨道的精神，

没有真正地从心地、从因地上去行持，没有真正地为大众服务，才落得如此可怜可笑的下场。实际上他等于给佛法抹黑了。还有一个和因果相关的例子，一个很大的企业的老总，他的忏悔录里面写到他 1990 年代喝了五千元的茅台。1990 年代初那个时候大学毕业工资 100 来块钱一个月。他经常喝五千元的酒，也给他老爸享受，他老爸说折寿，后来老人家果真的死得早。但是这东西说是因果吗？这是对因果很粗浅的理解。他老爸也不一定因为喝了这瓶酒就折了寿了，对吧？总的来说这个例子体现了一个道理，首先此人对因果的道理并不是太明白。纯粹用折寿来解释，并不是佛教准确的因果理论。佛教讲折寿可能是由杀业造成的，杀业跟寿命有关系，他并不完全懂。

我们一定要真正地理解佛法的义理，比如说佛和佛教及典籍里边祖师大德讲法的真义是什么，否则就会很容易误解和歪曲佛法。好多人很积极地去讲去给人传播，用的是佛教的名词，甚至经典里的一些话，也有的是没有的话就添油加醋写上去。这些严格地从佛教来讲，是盗法，很不严谨，必受因果。网络时代不少人想要出名，那些仅仅接受了一点皮毛知识或者山寨二手的理论的人，虚荣心和激情大于知识修养，急于给人传播所谓的国学或者佛法。他们无形中把佛法给歪曲，甚至毁坏了，他令人们以为佛法就是他们所讲浅显的世俗道理。像那位张冠李戴，把《了凡四训》的几句话说成是来自《六祖坛经》的人，是很不严谨的。他把这个道理讲着讲着就讲成吸引力法则了，所谓“从心而求，感无不通”，一切都在方寸之中，就是专心想什么，就会成功。他说这是六祖讲的，然而六祖没讲过这话。

## 无尽藏比丘尼

言归正传，我们看〈机缘品第七〉：

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者。时有儒士刘志略，礼遇甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，常诵《大涅槃经》。师暂听即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字，师曰：“字即不识，义即请问。”尼曰：“字尚不识，焉能会义？”师曰：“诸佛妙理，非关文字。”尼惊异之，遍告里中耆德云，此是有道之士，宜请供养。有魏武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。时宝林古寺自隋末兵火已废，遂于故基重建梵宇，延师居之，俄成宝坊。

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村。六祖历经回到韶州曹侯村，“人无知者”，没人知道他。“时有儒士刘志略”——根据现代研究人员对六祖那段历史和一些文献的研究，有人认为六祖大师在碰到五祖以前，就跟刘志略在曹侯村详细地学过《涅槃经》。就是把无尽藏比丘尼的故事移到了六祖见五祖之前，根据研究人员发现的过去的资料，有这样的说法。学界甚至有人认为六祖本来就是受《涅槃经》影响，智慧很高，甚至已经开悟了。学界有这样一种说法。如果我们去南华寺时，就会寺院看到后面有一个尼无尽藏的佛殿。由此可以看出《涅槃经》在六祖的时代，在那些学佛的知识分子中，非常流行，备受推崇。《涅槃经》在南北朝时就非常流行。这里说到，刘志略对他非常尊重推崇，“刘志略礼遇甚厚”。

“志略有姑”，刘志略的姑姑是一个出家人，叫无尽藏。“常诵《大涅槃经》。师暂听，即知妙义”，六祖一听，就知道《涅槃经》的妙义。“遂为解说”，就给无尽藏比丘尼讲解《涅槃经》。“尼乃执卷问字”，读书人的习惯，“执卷问字”，就是拿着经来向他请教。“师曰：字即不识，义即请问”，说字呢不认得，意思上有什么困惑不清楚的你就问吧。“尼曰：字尚不识，焉能会义？”你字都不知道，怎么能知道意思呢？“师曰：“诸佛妙理，非关文字”。“诸佛妙理，非关文字”，严格来讲，佛性是离言离相的，但是也跟言和相有关系。经常有人会说，这个不能说，不可说。其实“不能说”这三个字，就是说，就在说，怎么是不能说？禅宗是可以言说的，但是不能陷于言语之中。言语犹如指向月亮的手指，所以禅宗的灯录有一部叫做《指月录》。《六祖坛经》后面也讲到言和义的问题。《楞伽经》里讲到言和意的问题，说言语不能表达真义，但是为通达义，言语可以是一种方便。究竟而言，言语也可是义，即《维摩诘经》上说的“言语性离，”言语即实相。如果说心是无相的，那么语言也是无相的。很多人执着“向上一路”不可说，但是不可说，这本身就是说，这样的人其实把“可说”和“不可说”割裂开来了，如果他不是狂禅顽空，那就是法有二相，见地并不圆融究竟。禅宗通达以后，言语和非言语、性和相，是一样的，说和不说、性和相都是心之妙法。对于菩萨来讲，五明里边有语言的这样一种通达，就做声巧明，这包括精通各种陀罗尼，也体现了言语的妙义。当然在不同的场合，比如在这里，为了扫除文字执着，六祖说“诸佛妙理，非关文字”。



真正的理，关乎心，不拘泥于文字，严格来讲，和文字没有关系。

“尼惊异之”，无尽藏比丘尼觉得很惊诧，觉得六祖这个道理讲得很通达。无尽藏比丘尼就开始向周围的人推荐六祖，她“遍告里中耆德”，耆德就是受人尊重的长者、老人家、老法师。她说“此是有道之士，宜请供养”，这个人是个得道之人，六祖慧能是得道之人，大家应当供养他。然后本地的人中，有魏武侯曹操的玄孙曹叔良，以及其他的居民“竞来瞻礼”，大家都争相跑拜见他，向他请教佛法。“时宝林古寺，自隋末兵火已废”。宝林寺，就是现在南华寺<sup>1</sup>。我看南华寺有个牌子上写着“宝林道场”，这是取古代的名字。“遂于故基重建梵宇，延师居之”，在原来那个地址上重新建寺，然后请六祖移居这个地方。“俄成宝坊”，很快就成一个道场了。

师住九月馀日，又为恶党寻逐，师乃遁于前山，被其纵火焚草木，师隐身挨入石中得免。石今有师趺坐膝痕，及衣布之纹，因名避难石。师忆五祖怀会止藏之嘱，遂行隐于二邑焉。

“师住九月余日”，六祖住了九一个多月。“又为恶党寻逐”，那些人又来找他。“师乃遁于前山”，六祖就躲到了前山那个地方。“被其纵火焚草木”，他们烧这个草树草木。“师隐身挨入”，就是贴着身体躲到石头里边。“……挨入石中得免。石今有师趺坐膝痕，及衣布之纹。”这个石头上有六祖坐的膝盖的痕迹和衣服的纹路。“因名避难石。师忆五祖怀会止藏之嘱，遂行隐于二邑焉。”前面五祖给他讲逢怀则止，逢会则藏，所以他就隐居了。

## 法海问“即心即佛”

僧法海，韶州曲江人也，初参祖师。问曰：“即心即佛，愿垂指谕。”师曰：“前念不生即心，后念不灭即佛；成一切相即心，离一切相即佛。吾若具说，穷劫不尽。听吾偈曰：即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清静。悟此法门，由汝习性。用本无生，双修是正。”法海言下大悟，以偈赞曰：“即心元是佛，不悟而自屈。我知定慧因，双修离诸物。”

后面是六祖随机讲法的一些公案。僧法海的问题，是关于“即心即佛”。这

<sup>1</sup> 初名宝林寺，始建于南朝梁天监三年（公元504年）。据载，南朝梁武帝天监元年（公元502年），梵僧智药三藏率徒到五台山礼拜文殊菩萨，路过曹溪口时，掬水饮之，觉此水甘美异常，于是溯源至曹溪。四顾山川奇秀，流水潺潺，于是谓徒曰：此山可建梵刹，吾去后170年，将有无上法宝于此弘化。后韶州牧侯敬中将此事奏于朝廷，上可其请，并敕额“宝林寺”。——百度

个“即心即佛”的公案很有名，后来马祖道一经常用这个公案。为扫除学人执着，马祖先后有三种说法：即心即佛；非心非佛；不是心，不是佛，不是物。

“即心即佛”的说法最早出现在傅翕的《心王铭》<sup>2</sup>里边。《心王铭》里面有一句“即心即佛，即佛即心”。在《佛说观无量寿经》<sup>3</sup>里面也讲到诸佛法身是正遍知海，入众生心想之中，众生念佛之时，即是三十二相。《观经》里面也讲到是心是佛，是心作佛。有人说念佛人悟到“是心是佛”，就是理一心不乱或者大开圆解，就是见理性佛；念佛人达到“是心作佛”的境界就是事一心不乱。法海请教六祖说，“即心即佛，愿垂指谕”。《坛经》或禅宗里边讲的即心即佛，实际上就是讲心就是佛。即心即佛，首先就是佛不外求，不是藏在深山老林里边的，不是某个辉煌的殿堂里边的，不是某个遥远的国度里边的，不是古代的，不是那些有相有为的。

其实那些有相有为的佛和道场也很灵验，比如说灵隐寺、五台山、普陀山都很灵验。为什么灵呢？是因为信众的心虔诚！实际上佛还是在大家的心中。从本质上来讲，还是心的作用，心境不二。所谓即心即佛，意思很明显，这个心就是佛。所谓心的佛性，是即妄即真。如果按照唯识来讲，心有八识。第八识阿赖耶识，依《楞伽经》讲是如来藏识。其实这个阿赖耶识就是如来藏，《楞伽经》是为顿悟之人、根熟之人（这个顿，指的是有顿悟成佛根性的人）直接显示阿赖耶识全体就是如来藏，心即是佛。这个心可以指妄心，也可以指真心，究其本质真妄不二。《楞严经》讲妙明真心，也讲怎么样转识成智。从究竟第一义谛的理上来讲，心就是佛，而这个“心”实际上包含了妄心和真心。为什么呢？比如第八识，那六、七识跟八识是什么关系？实际上六、七都是八的一部分，是八识功用的一种显现，不能够把它们分开来看。有念和无念也是这样的。有念无念，其实都是念，也都是空，所以说即心即佛。

《坛经》后面有多次论述即心即佛。六祖在这里解释说：“前念不生即心，后念不灭即佛。成一切相即心，离一切相即佛”。后面还有“即心名慧，即佛

<sup>2</sup> 傅大士（497~569），本名傅翕，字玄风，号善慧。《续高僧传》称傅弘，又称善慧大士、双林大士等，东阳郡乌伤县（今浙江义乌）人。作《心王铭》：观心空王，玄妙难测。无形无相，有大神力。能灭千灾，成就万德。体性虽空，能施法则。观之无形，呼之有声。为大法将，心戒传经。水中盐味，色里胶青。决定是有，不见其形。心王亦尔，身内居停。面门出入，应物随情。自在无碍，所作皆成。了本识心，识心见佛。是心是佛，是佛是心。念念佛心，佛心念佛。欲得早成，戒心自律。净律净心，心即是佛。除此心王，更无别佛。欲求成佛，莫染一物。心性虽空，贪嗔体实。入此法门，端坐成佛。到彼岸已，得波罗蜜。慕道真士，自观自心。知佛在内，不向外寻。即心即佛，即佛即心。心明识佛，晓了识心。离心非佛，离佛非心。非佛莫测，无所堪任。执空滞寂，于此漂沉。诸佛菩萨，非此安心。明心大士，悟此玄音。身心性妙，用无更改。是故智者，放心自在。莫言心王，空无体性。能使色身，作邪作正。非有非无，隐显不定。心性离空，能凡能圣。是故相劝，好自防慎。刹那造作，还复漂沉。清静心智，如世黄金。般若法藏，并在身心。无为法宝，非浅非深。诸佛菩萨，了此本心。有缘遇者，非去来今。——《景德传灯录》卷三十

<sup>3</sup> 《佛说观无量寿经》第八像观：佛告阿难及韦提希，见此事已，次当想佛，所以者何？诸佛如来是法界身，入一切众生心想中，是故汝等心想佛时，是心即是三十二相八十随形好，是心作佛，是心是佛。诸佛正遍知海，从心想生，是故应当一心系念谛观彼佛多陀阿伽度阿罗诃三藐三佛陀。

乃定”。前念后念，什么是前，什么是后？我们往往会把它理解成两个东西，或者两种状态。从时间上讲，“前念”就是过去的那一念，也就是“过去心不可得”，我不管了，放下了，对过去的事情没有任何执着。如此，这“前念”，从时间上有个先后次第，或者针对以前的一些想法，对这些东西我都彻底不执着了。相应地，“后念”是针对将来的、未来的。有的人倡导“活在当下”，实际上这是个误解，人不可能活在当下，当下是流动而虚幻的，你怎么可能稳稳地站在流沙上呢。“前念”如果说是过去心，那么“现在”就是现在心，“后念”就是将来心。这三心都不可得。这样解释的话，这个“前、后”就似乎变成一个时间上的动态了。六祖说“前念不生即心，后念不灭即佛”。前后念的攀缘流转一下子停掉，在这个刹那，我们的心处于无挂碍的清静澄明状态，但是心没有断灭或者堕入顽空愚痴状态。这样的清静心体就是佛。

换个角度理解，所谓“前、后”念是指心的对境与否。“前”就是心的对境，就是六根六尘接触的刹那，我们的第六意识产生了分别。这个“前念”可以指针对“现前之境”的分别心。对境不生心，心的这样一种清醒的觉知是心，那么清静的这种东西——心体本身是不动的。心体这种清静不动的体性，是“后念”，是佛。所以看你怎么去理解了。在我看来，这个即心即佛，前念后念，要连在一起看。比如说即心是针对前念而言，心成一切相，心是慧，这是心。那么佛是什么呢？即佛是针对后念而言，佛是后念不灭。心若前念不生，“成一切相即心”，是慧；后念心的不灭，是离一切相，“离一切相即佛”，是定。如果从一个圆融的角度理解，前念后念，心佛定慧，它实际上是一心的不同表述，是对同一个东西的描述。“成一切相即心，前念不生”，指的是我们心对境清明但不执著的清静状态。心具有觉知的、灵知的一面。“后念不灭即佛”，指的是心体不灭，自体本来清静不可污染，所以说“离一切相即佛”。为什么“成一切相即心”？因为心具有分辨的功能。那么“离一切相即佛”呢？就是分别而不分别，或者分别之体是不分别的。所以这个“前念后念、即心即佛”我觉得是指向一个东西。

当然，也可以说它们是镜子和镜子的清静相。如果镜子上面显现的相是心，是种种鉴别的反应，那镜子本身的清静之相就是镜子的本体，是镜面。所有的事情发生在镜面之上，我们把这个作为当下心，用这个做比喻，在镜面之

上。比如说镜子上这棵树，镜子上的蓝天白云，镜子上的事事物物，这些是成一切相，是有差别的，但是这些东西又是空相，因为镜面是清淨的。镜子本面又是清淨的，那个是佛。镜面上显现的各种事物，这个是相。所以说它是一心的分别和不分别的两种作用，两种妙用。如果单纯说前念是时间上的前后念，是前后的前，这并不能圆满地解释此处《坛经》的意思。六祖说的是能够显示或能够分别一切的相，但是本身体性清淨，这才是心之知。心体和心相，这两者沟通和融合的点是什么？就是智慧、般若慧，只有般若慧才能把这两个打通，才能够把它连为一体，所以说即心即佛。

六祖之后的禅师们有强调心就是佛，还有的强调心不是佛。心不是佛，意思是众生妄念执着的这些心不是佛。心是佛，指的是真妄不二的，借妄显真、即妄而真的道理和境界。所以这个即心即佛，很圆融的一个讲法，就是“心就是佛”。更根本的意思，心佛不二，正如《华严经》里面讲，心、佛、众生三无差别。《华严经》和《坛经》里面，并没有明确说明这个“心”是哪一个心，是真心还是妄心，是第几识。真妄不二，割裂真妄就不圆融。经典就讲心、佛、众生三无差别。另外，天台宗讲到“妙”的时候讲心妙、众生妙、佛法妙。这三者就是心、佛、众生三无差别。这个，在天台宗里面叫做“绝待妙”。

六祖说“前念不生即心，后念不灭即佛”。从行持的角度来讲，就是前面所说的，念念于境上而不生心，不生执着，这才是“即心”。然后呢？“念真如”。无念无什么？无诸相，无善恶好丑、利益纷争这种差别之相的执着。念者念什么？念真如。念念见自性，但是这个自性，不要把它理解为一个东西。它实际上是清淨，离于名言，所谓“离四句绝百非”，修行状态就是对境不生心。所以说“前念不生即心，后念不灭即佛”。不要以为心和佛是两个东西。成一切相，它指的是功能和状态，一个东西的功能和状态。离一切相，并不是把相抹掉，是说离一切相的这个功能。如果我们圆融地来理解，成一切相的同时，它的体是离一切相的。当然也可以分开，把这个相抹掉，心体自性显现，所谓“净裸裸赤洒洒”<sup>4</sup>。这是详说“成一切相即心，离一切相即佛”。具有无量义。

“吾若具说，穷劫不尽”，六祖说这个东西要解释的话，即心即佛，可以讲

<sup>4</sup> 指放下万事，身心脱落，天真独朗，无纤毫情尘之貌。亦即全真露现、脱体现成、现成公案之意。——《从容录》第三十一则

一亿年，用千万亿、百千万亿旋陀罗尼来讲。为什么呢？因为心法是无量的，众生法无限，佛法更是无量无边的，菩萨的愿无量无边，所以穷劫讲不完。有人说见佛、见佛性，要用眼见，这样的说法很狭隘。《传心法要》里黄檗禅师讲，见就是性，性就是见。有的人说眼睛看到的东西实际上是幻想，但是谁在看呢？（有人故意依此批驳《楞严经》）。《楞严经》<sup>5</sup>是为了显示一个修证的原理和用心方法，所以才强调“妙明真心”，才强调“妄心”之不可靠。实际上，能见的就是性的作用，就是性的妙用。《楞严经》也讲到这个东西，讲到真如妙性和万法，说“即一切法，非一切法，离即离非，亦即亦非”。有的祖师用一心三观的中道智慧来解释，也讲得很清楚。

后面继续讲“即心即佛”。六祖说即心就是慧，“即心是慧”，这个指心的分别的作用。我们同一个心的分别的作用，是“即心”。“即佛乃定”，这指的是体。定慧都是我们真正的真如自性的妙用，这就是前面讲的“何其自性本不动摇，何其自性能生万法”，就是“即心名慧，即佛乃定”。自性能生万法，这个生，不是生发的生，不是生产的生，不是道家一生二、二生三这样的概念，不是生孩子的生。它的意思是唯心所现。以前我曾经见到一个朋友介绍的高人，我问他“能生万法”是什么意思。他想了一下，表情神秘地说，这个很玄的，没修行的人不懂，不能随便问这种问题。我听了后觉得很可笑，说明他根本就连文字都不懂。他把这个弄得非常玄。那“一生二，二生三<sup>6</sup>”，也是这样一个生，但一生二二生三的生，是生化之生。这个生化的观点，在《楞伽经》里面一再强调，这是外道之见。如果认为有一个东西生了其它的东西，这是外道之见。《楞伽经》讲若执着于圣性、自在、时、微尘，还有求那<sup>7</sup>，这是外道之见。

“即心名慧，即佛乃定”，实际上是同一个心具有的鉴照和分别的作用，就像一面镜子。这面镜子本身是非常清净的，但是它又具有鉴照万物的功能。唐代宗密大师，提到禅宗的牛头禅和洪州禅、菏泽禅三系，洪州禅指马祖道一及

---

<sup>5</sup> 《楞严经》七见征心

<sup>6</sup> 《道德经》第四十二章：道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。

<sup>7</sup> 《丁福保大辞典》：由原质之意念之，原质者，必有活动，为作者之意，遂为德之意。胜论师六句义中之第二。译曰依，依止。地水火风等实体之色声香味等之德也。因而十句义论谓为德句义，而求那之教有不同。百论疏上中曰：‘求那此云依谛，有二十一法：谓同异合离数量好丑八也；次有苦乐憎爱愚智勤惰，亦八也；次有五尘，即色声香味触也。’十句义论曰：‘二十四德，名德句义。何者名为二十四德？一色二味，（中略）二十三非法，二十四声，如是为二十四德。’楞伽经二：‘外道亦说有常作者，离于求那周遍不灭。’又，数论有喜忧闇三德之谈，谓之三求那。



其门下。在分析这几系禅法的风格时，宗密说，心性就像一颗珠子上或一面镜子，经常显示牛马等外在的各种相。这些相都是在珠子上面，就像一个摩尼宝珠显示种种的相，黑和白，黑月和白月。能显示种种相貌，能呈现各种变化，是珠子的随缘用。用镜子来说，随缘用指的是镜子照到的天堂、地狱、人物，万物所有的东西，是镜子的鉴照作用。这些镜上影像，其实是没有的，是清淨的，是空的，因为它们都是光影。这叫随缘用。随缘用，在禅宗实践中，表现为嬉笑怒骂无不是道，处处即是道。另外，与随缘用相对，还有一个自性用，就是把镜子擦干净，把镜面的相抹掉，或把珠子上面的影像痕迹抹掉，此时镜子和珠子本身的清静光明显示出来，这是自性用。随缘用在禅宗的体现，就是嬉笑怒骂、运水搬柴，正说反说，无不是道。比如说，马祖下的洪州禅，接引人的时候，直接点化学人，当下能说话、能思维、能听话的，就是自性。随缘用是很殊胜的，体悟随缘用也可以明白自性用。自性用，就偏重于打磨自心，令它的本来清淨光明显现，这个在禅宗就表现为禅坐、观一切现象如幻、一切法不执著。另外，荷泽神会门下的禅法，强调心体能知，这个灵明觉知，是现量显示自性的妙用。

唐代的宗密大师，特别指出了禅宗里佛性的随缘用和自性用，并就此对荷泽禅、洪州禅、牛头禅等法门做了评判。《宗镜录》的作者永明延寿，也基本继承了这样的思想。宗密大师的解释，可以帮我们对那个时代的禅宗风格，以及禅宗的核心思想和传承原理，有一定的了解。洪州禅实际上是指的马祖道一。马祖门下的特点是活泼泼地发挥和展示佛性的随缘用，但是没有强调自性用。神会大师的荷泽禅则强调众生心体的自性用。这是从历史演变、禅法传承的角度，对于“即心即佛”的原理的两个方面的发挥和应用。洪州禅偏重于从“即心”的角度接引人，就是心随缘万变，但万变不离心，言语行为、拳打脚踢都可以触显、触证心性。荷泽禅则强调“即佛”，即自性用，即心的灵明觉知，和心本体的无为、光明、清淨等。

本质上，“即心即佛”是指一个东西。这是我的个人的理解，因为体用不二、定慧不二。六祖说“即心名慧，即佛乃定”。其实“即佛”就是本体，“即心”就是妙用。曹洞宗里面讲到偏和正。就是即佛和即心。曹洞宗讲到正位，它用很多比喻，比如用半夜、黑、子时、黑暗、威音王等。又如石头希迁的

《参同契》里面用明用暗来比喻佛性，暗代表它的相是不显的，就是三更半夜万象冥合什么都看不到。这是指心性本体的不可言喻、不分别。又如“空劫以前”，也是指没有相的分别。这些都是“向上”说禅，所谓“向上一路，千圣不传。”这在禅宗的修行而言，是指禅人当下刹那、或者开悟后保任涵养，一直契合于那个超越一切的本来自心。从偏正的角度说，这就是“正”，正位不可说不可知不可证，千圣不能窥视，连释迦、弥勒都是他的“奴”，连“释迦老子”也不得不闭嘴。这在《坛经》里，就是六祖说的“即佛”。那么“即心”的这一部分就是偏，偏正回互的偏，相对于正位的偏位。这个偏指的是现象界，比喻种种的分别，也就是“即心”。这一显相的活泼作用和如如不动的心体，心之妙用和心之本体，这两个是不能分开的。“即佛”一念不生而如如，“即心”念念无滞而流通。念念即心即佛，念念圆明无碍。有些学者说曹洞宗是“知识分子禅”，充满理性。确实，曹洞宗后来也非常发达，不少祖师擅长“文字禅”，他们才华横溢，用优美的语言，令禅宗大放异彩。当然文字禅不光是曹洞宗人，其它像临济宗、云门宗也其杰出的传人。顺便说一下，类似于“知识分子禅”这样的对于禅宗宗派的说法，是很肤浅的。这样的分类和标签法，仅仅停留在文献的文字风格上面，并不能真正表现禅宗宗派的真正特色。还有“文字禅”这样的标签，也是一样，非常笼统，似乎文字禅是文学化的东西。在我看来，文字禅也是禅，例如圆悟克勤大师、宏志正觉大师，他们的文字禅著作，是禅宗智慧的一种高级而优美的表现形式，或者说类似于佛教中的“陀罗尼”，即语言三昧、无碍辩才。

“即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清静”。定慧等持是什么？实际上就是一个开悟的人、觉悟的人在修行，或者说没觉悟的人，但有正见的，也是这样修行。从实修的角度，定和慧、心和佛这两个东西之间有一个桥梁，有某种东西连接着它们。如果没有桥梁的话，众生永远在流转之中；而佛——这个佛，指的是本体佛，法身佛——佛永远在法界之中，在法性之海中。但是这两者之间有一个沟通的桥梁，这个桥梁，就是就是我们一念一念的般若智慧。所以六祖说若要“意中清静”，就要“定慧等持”。“定慧等持，意中清静”是什么意思？就是我们对境而不生心，心和佛是等持的。定慧等持，就是心即佛，佛即心，这两个是一体的。对境不生心，是对境起念之时，正念现前，即经常

“分别诸法相，于第一义而不动摇<sup>8</sup>”。这个是《维摩诘经》里面讲的，就是不妨心的分别应用，但是同时也以智慧相应于不分别的清静本心。六祖说，若要真正契合如如不动的本心，必须要明白“动上有不动”。真正的不动是动静不二的，如如不动，是自性。真正的定是自性之定。真正的清静和戒也是自性的、本体的清静和戒。

**“定慧等持，意中清静。悟此法门，由汝习性”**，所以要悟入禅宗这样一个殊胜甚妙的法门呢，要有往世的种姓、根基，然后修行，慢慢慢慢才能够进入。你要有这个根机，能够开悟，然后再去修行、行持。**“用本无生，双修是正”**，就是种种妙用的本体，它是一个无生的东西，有而有，说而没说，分别而不分别，一切变化如幻。“双修是正”，双修是什么？就是定慧双修，也就是动静、分别和不分别、心和佛双修。这两者其实上是一体的。以心佛不二的智慧来修心，叫明心见性。所以这个双修，指的是定慧双修。根本上来看，《坛经》里面讲的定慧是不二的，慧是定之用，定是慧之体，犹如灯和光。这是真正的双修。其实密宗里面讲双运道，指的是空乐不二，或者空和明不二，或者乐空明三者融合来修。当然有的时候把它和事相上一些其它的东西连起来就说不清了。但是从它的义理上来讲，也指的是修心性的空、乐、明。这也可以说是空有不二，乐也是一种有，也是一种有。《坛经》就是要我们明白，一切的现象（用），都是本来清静不生灭的，我们不要执着于现象，也不要离开现象造作一个本体。这才是真正的双修，这才是正宗的禅宗心髓，这才是六祖所说的：“用本无生，双修是正”。

**“法海言下大悟，以偈赞曰：即心元是佛。”**换句话说，就是我们说的佛就在心中，心就在佛中，心、佛、众生三无差别。意思是你自己通过自心的觉悟，就能够知道佛，就能够见到佛性。**“即心元是佛，不悟而自屈。”**这个自性宝藏、自家宝库，在自心就可以挖掘、应用、发现，达到和佛性合一。修行就是通过“心”来修的。**“不悟而自屈”**，如果不能从心地开悟佛性，就埋没了自己的宝藏，委屈、贬低了我们内在的真佛。**“即心元是佛”**，佛就是自心，心佛不二，就是自己。**“我知定慧因”**，戒定慧三学，真正的定慧之因在于心性。**“双修离诸物”**，这个双修是什么意思？就是定慧双修，即心即佛，心佛双修，就是

<sup>8</sup> 《维摩诘所说经·佛国品第一》：长者子宝积，即于佛前，以偈颂曰：目净修广如青莲，心净已度诸禅定。久积净业称无量，导众以寂故稽首。既见大圣以神变，普现十方无量土。其中诸佛演说法，于是一切悉见闻。法王法力超群生，常以法财施一切。能善分别诸法相，于第一义而不动。已于诸法得自在，是故稽首此法王。

对境而不生心。正如六祖之前所说，“**定慧等持，意中清净**”。定慧之因在于什么？在于智慧，对于心性了悟的智慧。“**双修离诸物**”，就是定慧双修。定慧双修是定慧不二的修行，就是念念见自性，念念与般若相应，念念万法无滞。这就是《坛经》前面所讲的般若行，所谓一行三昧、一相三昧。法海说“**我知定慧因，双修离诸物**”。物是什么东西啊？物，实际上就是相。《楞严经》说“若能转物，即同如来<sup>9</sup>”。有的人认为转物就是像气功师表演的那样，意念移物。这是一种可笑的妄想和曲解。用意念移动物体，不少是用鬼神的力量在移。人类作用于物质世界的变化，也是众生妄心活动的共业作用，这个比“意念移物”要伟大多了。这个原理是六识在动八识，第六意识在自己的宝库里面动。“**双修离诸物**”，是以不二的智慧离种种心相、离种种境界。

中国传统文化里有一个很有意思的概念，叫做情。情和智是两个经常放在一起的对立的概念，理和事也是，情和智，理和事。李通玄长者说“情生智隔，想变体殊<sup>10</sup>”。情生智隔，情和智是相反的、对立的，由于情的波浪乌云般涌现，就障碍阻隔了智慧的清明；由于分别忆想的纷纭交织，就扭曲了本来平等不动的本心。这里的情也是指有情众生，以及众生的执着。所有众生都是有情，众生有有限生命和无穷欲望的执着。情的核心是欲，就是淫欲。《圆觉经》里说众生“各以淫欲而正性命”。《楞严经》里面说众生是“想中传命”。生死轮回的本质是什么呢？是情、想，还有欲。隐含在这些烦恼后面的更本质的原因是什么？是无明。无明也体现为贪、嗔、痴这三种根本力量。从人的生命流转而言，欲、情的表述，更直接一些。

“**即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中情净。悟此法门，由汝习性。用本无生，双修是正。**”法海的开悟偈是“即心元是佛，不悟而自屈”。心外求法，叫不悟而自屈。我们的心常常被内贼和外贼、内在和外在的幻想所迷惑。内心的这种贼，称为贼媒<sup>11</sup>，《楞严经》讲我们的六根是贼媒，就好像是里应外

<sup>9</sup> 《楞严经》：一切众生，从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中，观大观小。若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场，于一毛端，遍能含受，十方国土。

<sup>10</sup> 李通玄长者撰《新华严经论》卷一：夫以有情之本，依智海以为源；含识之流，总法身而为体。只为情生智隔，想变体殊，达本情亡知心体合。

<sup>11</sup> 《楞严经》：阿难！汝今欲令见、闻、觉、知，远契如来常、乐、我、净。应当先责，死生根本，依不生灭，圆湛性成。以湛旋其，虚妄灭性，伏还元觉，得元明觉，无生灭性，为因地心，然后圆成，果地修证。如澄浊水，贮于静器，静而不动，沙土自沉，清水现前，名为初伏，客尘烦恼。去泥纯水，名为永断，根本无明。明相精纯，一切变现，不为烦恼，皆合涅槃，清净妙德。第二义者：汝等必欲发菩提心，于菩萨乘生大勇猛，决定弃捐诸有为相，应当审祥，烦恼根本，此无始来，发业润生，谁作谁受？阿难！汝修菩提，若不审观，烦恼根本，则不能知，虚妄根尘，何处颠倒。处尚不知，云何降伏，取如来位？阿难！汝观世间，解结之人，不见所结，云何知解？不同虚空，被汝譬裂。何以故？空无形相，无结解故。则汝现前，眼、耳、鼻、舌，及与身、心，六为贼媒，自动家宝。由此无始，众生世界，生缠缚故，于器世间，不能超越。

合的奸细一样。贼媒就是把心往外拉。内心的也来自于外在，各种欲望都来自于外在。比如看到一个东西，在心里形成一个种子，不知道哪一天潜意识就冒出来，生生世世都是这样。内有家贼作祟，外边种种的诱惑，同样使我们心乱。“双修离诸物”，这个诸物实际上就是心中所有的相，所有的烦恼。这里的语言非常凝练，但是具体到修行就包含了一切法，所谓“诸物”，就是一切世界万象，每一个众生的一切依报正报、过去未来和现在。以上是关于法海“即心即佛”的公案。下面一个公案的人物名叫法达，这个公案跟《法华经》相关。

## 法达问《法华经》

僧法达，洪州人，七岁出家，常诵《法华经》。来礼祖师，头不至地。师诃曰：“礼不投地，何如不礼？汝心中必有一物。蕴习何事耶？”曰：“念《法华经》已及三千部。”师曰：“汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行。汝今负此事业，都不知过。听吾偈曰：

“礼本折慢幢，    头奚不至地？  
有我罪即生，    亡功福无比。”

师又曰：“汝名什么？”曰：“法达。”师曰：“汝名法达，何曾达法？”复说偈曰：

“汝今名法达，    勤诵未休歇，  
空诵但循声，    明心号菩萨。  
汝今有缘故，    吾今为汝说，  
但信佛无言，    莲华从口发。”

达闻偈，悔谢曰：“而今而后，当谦恭一切。弟子诵《法华经》，未解经义，心常有疑。和尚智慧广大，愿略说经中义理。”师曰：“法达！法即甚达，汝心不达。经本无疑，汝心自疑。汝念此经，以何为宗？”达曰：“学人根性闇钝，从来但依文诵念，岂知宗趣？”师曰：“吾不识文字，汝试取经诵一遍，吾当为汝解说。”法达即高声念经，至譬喻品，师曰：“止！此经元来以因缘出世为宗，纵说多种譬喻，亦无越于此。何者因缘？经云：‘诸佛世尊，唯以一大事因缘出现于世。’一大事者，佛之知见也。世人外迷著相，内迷着空；若能于相离相、于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开



佛知见。佛，犹觉也。分为四门，开觉知见、示觉知见、悟觉知见、入觉知见。若闻开示，便能悟入，即觉知见，本来真性而得出现。汝慎勿错解经意，见他道：‘开示悟入，自是佛之知见。我辈无分。’若作此解，乃是谤经毁佛也。彼既是佛，已具知见，何用更开？汝今当信，佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰。便劳他世尊，从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二。故云：‘开佛知见。’吾亦劝一切人，于自心中，常开佛之知见。世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪瞋嫉妒，谄佞我慢，侵人害物，自开众生知见。若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。汝须念念开佛知见，勿开众生知见。开佛知见，即是出世；开众生知见，即是世间。汝若但劳劳执念，以为功课者，何异牝牛爱尾。”达曰：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”师曰：“经有何过，岂障汝念？只为迷悟在人，损益由己。口诵心行，即是转经；口诵心不行，即是被经转。听吾偈曰：

“心迷法华转，    心悟转法华，  
诵经久不明，    与义作仇家。  
无念念即正，    有念念成邪，  
有无俱不计，    长御白牛车。”

达闻偈，不觉悲泣，言下大悟，而告师曰：“法达从昔已来，实未曾转法华，乃被法华转。”再启曰：“经云：‘诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智。’今令凡夫但悟自心，便名佛之知见。自非上根，未免疑谤。又经说三车，羊鹿牛车与白牛之车，如何区别？愿和尚再垂开示。”师曰：“经意分明，汝自迷背。诸三乘人，不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席。殊不知，坐却白牛车，更于门外觅三车。况经文明向汝道：‘唯一佛乘，无有余乘若二若三。’乃至无数方便，种种因缘譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省，三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用，更不作父想，亦不作子想，亦无用想。是名持法华经，从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也。”

达蒙启发，踊跃欢喜，以偈赞曰：

“经诵三千部，    曹溪一句亡，  
未明出世旨，    宁歇累生狂。  
羊鹿牛权设，    初中后善扬，  
谁知火宅内，    元是法中王。”

师曰：“汝今后方可名念经僧也。”达从此领玄旨，亦不辍诵经。

法达是洪州人，“七岁出家，常诵法华经”。法达七岁就出家了，然后一直念诵《法华经》。有的人颇为狭隘，坚持说参禅不需要去看经，号称只要单提向上，不用学文字教理。这是很大的邪见，辜负祖师，割裂佛法。虽然禅宗所要体悟的心性本体是超越语言思维的，但是佛法和禅宗从来都没有离开过文字，文字就是心的妙用。《六祖坛经》里面，即使六祖自己不认识字，但是你看他回答的问题，接触的人，都是跟佛经有关系的。诚然，不能以太迷信的或者学究的心对待文字、执着于文字相。但若是固执地不看经，不读经，不学经，好像学经教就阻碍了开悟，这犹如六祖讲的“与义作仇家”。这实际上是个邪见，很大的邪见，很容易令人陷入顽空或者盲修瞎练的状态中。每天坐在家里闭目养神，那不叫修禅。

法达从七岁出家就开始诵《法华经》，他到了祖师这里，礼拜时“头不至地”。他心中不服气，大概心里觉得你有什么了不起啊，估计他不太相信六祖。他的行为和心行，被六祖看出来，就呵斥他：“礼不投地，何如不礼？”六祖说你这样敷衍地礼拜一下，头也不挨地，如此虚伪，你还不如不要磕头了，不要礼拜了。六祖接着说：“汝心中必有一物，蕴习何事耶？”你心里面肯定有个什么东西，你平时怎么做功夫呢？或者说你脑子在想什么呢？你平时怎么修行，在修什么？怎么用功呢？六祖说你心中肯定有个东西啊，所以你才这么傲慢，这么虚伪。法达说：“念《法华经》已及三千部”，呵呵呵，原来法达自以为修行有资本！他念诵《法华》已经三千部了。

“祖曰：汝若念至万部，得其经义，不以为胜，则与吾偕行。”六祖说你念《法华经》不论三千、一万遍，如果你“得其经义”，就是说如果通过持诵千万遍得到《法华经》的奥妙，开示悟入佛之知见，真的开发你的佛之知见了，而且“不以为胜”，不以你之所体悟为胜妙、为骄傲，或者把它蕴藏在自己心中，作为一种资本，或者执着所悟到的境界，“则与吾偕行”，那我就跟你是同道。

就是说，你诵上一万遍，你真的开悟了，并且不执着这种悟境，那你跟我就是同道，你有资格跟我讲话。然而，“**汝今负此事业，都不知过**”。你现在以自己念诵的功德而自负，背负着诵经的执着相，辜负了《法华经》的真正奥义，全然不知道自己的过错。你现在就是半瓶水，又没有真正懂，还如此傲慢，你甚至根本就不知道自己错在什么地方。

**“听吾偈曰：礼本折慢幢。”**礼敬祖师大德是为了折服心中的我慢，我慢高幢。“**头奚不至地**”，为什么头不贴地呢？**“有我罪即生”**。这个“有我”指的是心中有我慢，有我所，就是我修了什么法，我有什么见地。“**有我罪即生**”，如此就免不了生死流转。“**忘功福无比**”。忘功，是不执着，不执着于你的功德，你的知见，你的境界。然后六祖又问他，你叫什么名字啊？我叫法达。六祖大师的语气忽然很温和很幽默了，说**“汝名法达，何曾达法？”**你叫法达，你什么时候达于万法之本源呢？什么时候透彻地悟到了法呢？达法就是透彻法之本源。“**何曾达法？**”你叫法达，实际上等于说你叫彻悟，你真地彻悟了吗？你没有彻悟，没彻，也没悟，何曾达法？后面六祖还说，“**法本自达，是汝不达**”。法法皆达，法法皆通途，法法皆如，就是你不达，因为你没有开悟。

**“复说偈曰：汝今名法达，勤诵未休歇”**，你名字叫法达，多年以来念个不停，诵个不停。“**空诵但循声**”，空诵，如果你心里真正地不懂这个法义，纯粹就是追求形式上的念诵，那你念的就是声音，就不是法义，就不是妙法。妙法不妙，莲花也开不了。如果光执着于文字相、声音相的话，那这是空诵。“**明心号菩萨**”，真正明心见性了，才是菩萨。“**汝今有缘故，吾今为汝说**”，今天你和我有这个缘分，我来给你开示胜义吧。“**但信佛无言，莲花从口发**。”要知道《法华经》来自佛心，佛心超越语言文字，你的自心也如此。你要真正地能够信——这个信实际上是信见，就是你要谛信，然后见——只要你真地懂了，理解了，相信了“佛无言”，佛未曾说法，也就是说一代时教，实际上都指向一个离言绝相、不可思议的心性。一旦体悟到“离四句、绝百非”的那个东西，你自己日常所说的每一句话都变成净洁的莲花，都会成为法。

前面首先是折服我慢，折服法达因诵经而产生的我见、法见，所以六祖前面讲**“有我罪即生，忘功福无比”**。首先折服我慢，其次让你明心，他说**“空诵但寻声，明心号菩萨”**。折服我慢，然后回归自心。明心，就是你诵那么多，你

要回归于自心、自性，就是经和你的心的要合一，要指点你开发你的本心。明心以后，这个语言之相就破除掉了，正所谓“**但信佛无言，莲花从口发**”。学人要没有我见，我慢功德之见，要回归自心，不执着于文字相。然后具有自性智慧。“莲花从口发”，你的心真明了以后，你讲的话就有真义，有真法。

折服我慢，是先解决法达人的问题，然后还要解决他关于法的问题。“**达闻偈，悔谢**”，他说从今以后，应该谦恭一切。《法华经》里边讲常不轻菩萨不轻一切众生，法达说以后他要虚心地对一切人，一切事。他说“**弟子诵法华经，未解经义，心常有疑**”，就是不理解经义，心里经常疑惑。“**和尚智慧广大，愿略说经中义理**”，请您把《法华经》的义理给我讲一讲吧。六祖前面讲“**汝名法达，何曾达法**”，这个地方六祖进一步开导说“**法达，法即甚达，汝心不达**”，就是法本自达，诸法本自解脱，本自清净。但是你的心没有智慧，所以“**汝心不达**”。或者说佛法是通达的，经典里的、佛讲的法是非常通达的，是你的心不通。“**经本无疑，汝心自疑**。”《法华经》里面讲谛信、断疑生信，结果你还在疑呢？都是你的心，问题出在心上，心不达，心疑。“**汝念此经，以何为宗？**”六祖问说你念这个经，你以什么来念呢？其实《法华》和《楞严》的正体是什么呢？指的是自心，指的是心性。但是我们且不要错认，把自心自性看作心脏里面有个明点，心脏里面有个小宇宙，有个世界，如此就把这个妄身妄心作为本体了。在身体里面寻找自性，是一个误区。

六祖问法达，“**以何为宗**”。“**达曰：学人根性暗钝，从来但依文诵念，岂知宗趣？**”如果我们从经上来讲，《法华经》也有它的宗趣。《法华经》是实相为体，断疑生信为用，一乘因果为宗。一乘因果就是佛果。一乘佛果为宗，断疑生信为用。此处六祖问的这个宗应该指的是佛之本怀，指的是心性、佛性，众生的佛性。法达说学人“**依文诵念，岂知宗趣**”，我怎么知道这些东西呢？就是不懂啊，虽然念了，但他一点都不懂。六祖说我“**不识文字**”，我也不认识字。“**汝试取经诵一遍**”，说你吧经拿来念一遍，“**吾当为汝解说**”。你念一遍，我给你解说吧。“**法达即高声念经**”，到《法华经》的〈譬喻品〉这个地方时，六祖说“**止，此经元来以因缘出世为宗**”。刚才讲以一乘因果为宗，实际上是天台宗智者大师的阐释。实相为体，一乘因果为宗，实相为醍醐，断疑生信为用，这是智者大师对《法华经》的解释。六祖说《法华经》是宗趣事“**因缘出世**”。

“纵说多种譬喻，亦无越于此”，再说种种譬喻的话，也超不过这个旨趣，即因缘出世。

所谓“因缘出世为宗”，是指佛以一大事因缘而出兴于世，而说种种法。何者为因缘呢？“诸佛世尊，唯以一大事因缘故，出现于世。一大事者，佛之知见也。”也就是诸佛出世就是为了一件事——开示众生悟入佛之知见，也就是让众生开发智慧，然后成佛。但众生内心如果没有那个智慧，就开发不出来。佛之知见，实际上是蕴含在众生的自心自性中的，众生本有，否则就开不了。六祖如此解释，他说“一大事者，佛之知见也。世人外迷着相，内迷着空”。内迷着空，往往指的是二乘的人。“若能于相离相，于空离空”，于相而离相，于空而离空，“即是内外不迷”。所以很多人不能够于空离空，光守着一个空寂的相。这是二乘的方法，躲在那个空寂的境界里边。这个空也是个空相。

“若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开佛知见。佛犹觉也”，佛就是觉者。“分为四门”，我们自心的觉，实际上有四门，即“开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见”。这个觉指的是佛。开佛知见、示佛知见、悟佛知见、入佛知见，就是开智慧、示智慧，悟智慧、入智慧。“若闻开示，便能悟入”，如果听到正确的开示，便能悟入。“即觉知见，本来真性而得出现”。这里的佛和觉，指的是自性。明心见性，就是明见人人内在的本来自性。整部《法华经》所指向的是众生的自性。憨山大师的《妙法莲华经击节》和《法华经通义》，以《楞伽》、《华严》和禅宗来融汇经义，并参照了天台宗的教理，他阐释的《法华经》非常值得研究学习。

“汝慎勿错解经义，见他道开示悟入，自是佛……”你不要把意思理解错了，认为开示悟入的是“佛之知见”，而“我辈无分”。不要误会以为只有佛才有智慧，和我们自己没关系。不要以为我们这些人没有佛慧，众生没有份儿。

“若作此解，乃是谤经毁佛也。”如果这样去想，去理解，就是谤经毁佛。有的人高推圣境，总觉得很多行持和智慧境界是只有大菩萨才拥有，我们永远都达不到。这样令人觉得跟佛法跟我们距离太远。这是一种偏执。如果认为“我辈无分”，开悟成佛跟我没关系，那些是圣人的境界，那都是开悟者、佛菩萨的境界，我们怎么可能开悟呢？以“我辈无分”这样的错误认识学习《法华经》和禅宗，那就埋没了自己和众生活生生的佛性。这也辜负了佛和祖师的苦心。这



叫高推圣境，这也是谤经毁佛。

“彼既是佛，已具知见，何用更开？”佛已经有佛之知见，就不用开了。“汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。”前面讲自心、自性，实际上心和性是一个东西。“盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰”。自蔽光明，贪爱尘境，贪爱外在的尘境，六根六尘的各种境界。“外缘内扰”，外缘指的是外部的种种相；内缘（扰），是内心的种种习性、偏好，种种的邪见和贪、嗔、痴。“甘受驱驰”，也就是说一个人是外在环境和内心烦恼的奴隶，是无知的奴隶。凡夫的主人是无明。贪嗔痴是我们的主宰，是我们的领导。对于很多人来说，钱和权就是上帝。他透过这样的眼睛来看一切，把所有的东西都看成是满足他自己欲望的工具。如果以这样的眼光看待佛教和佛教史，是对神圣事物的误会和亵渎，是玷污。凡夫受这些东西，受无明的驱驰，“甘受驱驰”。众生这么迷惑，在痛苦中沉浮，就像《法华经》讲的大富长者那些孩子，东奔西驰，到处去玩，结果大火已经烧起来了，周围的恶鬼恶兽都来夺命，他们还游戏不觉。“便劳世尊从三昧起，种种苦口，劝令寢息”，佛从甚深三昧里出来，以种种方便，苦口婆心，劝众生停止种种驰求、克服种种烦恼，以智慧心达于彼岸。

“莫向外求，与佛无二”，莫向心外求，开发自心佛。“故云开佛知见”。六祖说他也是传佛慧命，跟佛讲的法一样，他也“劝一切人，于自心中，常开佛之知见”。前面讲觉、正、净，皈依佛，皈依法，皈依僧，即皈依觉、皈依正、皈依净，都是自心自性本具的佛性。

“世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪嗔嫉妒，谄佞我慢，侵人害物，自开众生知见。若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。”所以要用心中的智慧来清除那些烦恼污浊。要观照自心，止恶行善。要反观自心。反观自心，是自开佛之知见。“汝须念念开佛知见”，开始是止恶行善，观照自心，再往深处行持，就是念念清净，念念开佛知见，而不要开众生知见。“开佛知见，即是出世”。什么叫出世，什么是入世？真正的出世是开佛知见。“开众生知见，即是世间。”出世就是清净，世间就是生死尘劳，就是生死轮转。

有的人说心诚则灵，认为《坛经》是教导大家追求世间智慧的，说心想什

么就有什么，把《了凡四训》云谷禅师讲的那些话说成是六祖讲的。如此错乱地讲佛法，是在造谤法的恶业。这么做实际上是利用佛法，歪曲佛法。原本讲励志故事就可以了，像《羊皮卷》<sup>12</sup>、犹太人智慧、成功学等，西方那种东西很多，那实际上是工业文明、资本文明的一种价值观。资本文明就提倡不断地辛苦劳作，或者用策略得到最大的个人利益回报，它并不是真实真诚地解决人的问题。它的前提是什么？就是让人获得世俗的成功，得到更多的钱、更高的地位、更多的权利。所谓的内外兼修，就是内心里边一边祈祷，什么都想得到，外面采用一切的机巧谋取个人利益。从佛教来讲，如果用成功学的方法来做善法，行菩萨道是无可厚非的，但是如果执着这个东西，误认为是究竟法的话，那就是凡圣混淆。心灵励志、成功学等是世间法，是生灭法，给人们打鸡血，却不能解决人的烦恼生死困惑。要改变命运，最根本的方法，从佛教来看，是忏悔，然后是持戒发心并行持。这个发心是发菩提心。发菩提心，就是要像普贤行愿那样，誓愿奉献自己，利益众生无穷无尽，为利益众生而发菩提心。

这和《了凡四训》里说的，或西方励志、成功学所倡导的，不一样。开发人的心灵潜力的许多流派，是世间的机巧，是促使人变得自恋、自私，它把这个心纯粹理解成自己的妄念，而且一切是为了投机取巧，达到个人的自私目标。错解《坛经》里六祖所开示的心性奥秘，解释为你要专心想，就能达到目标，这实在是太荒唐了。但现在这种观念很流行。有很多人做公益，把儒释道混在一起去讲，就导致这样一种状况，而且这样讲很容易吸引许多粉丝，因为大家都在寻求精神上的安慰。大众希望寻求成功的秘诀，就有了这样的市场，比如成功学，像以前的卡耐基、拿破仑·希尔等人的著作，还有吸引力法则及身心灵等，都曾经风靡一时。那些东西给人一种虚幻的承诺。卡耐基写人性的优点，人性的弱点，虽然写了人性的某些特点，但他的目标是为了操控人性，通过操纵人性，达到自己成功的目标。这有是它的局限性，它是世间法。现在流行的某些“文化培训”产业，就是把这套东西学来，再加上一些宗教的东西，既满足了人们追求文化的虚荣心，又能够鼓励和帮助他们得到世间一切的成就。说白了，就是想走捷径，比如说不要去努力，不要好好去干，在心里边专注地想象，目标就达到了，甚至还求佛加持。这是对佛法的误会，也是一种

---

<sup>12</sup> 《羊皮卷》，作者奥格·曼狄诺，1924年生，美国畅销书作家。此书的英文全称是 *The Ten Ancient Scrolls For Success: From The Greatest Salesman In The World*。

很愚痴的做法。

六祖说，“开佛知见，即是出世；开众生知见，即是世间。”好多人讲佛法，实际上开的是众生知见，把佛法讲成了世间法，用佛法为世间法服务，让人们认为佛法就是世间法的一种工具，一种捷径，又或者是平衡自我心理、满足虚荣心的一种东西，用来装点门面的。另外一些人认为佛法是一种哲学、文化，并跨学科地和心理学等科目结合起来，那实际上也是在逐步把佛法的要义稀释了，逐步掩盖了纯正的佛法。

“汝若但劳劳执念”，之前有个电影《道士下山》很火，让执念这个词很流行。执念这两个字很早就出现在佛经里。不少日常生活里的词语，佛经里面也有，比如电影，但佛经里这个词跟现代语言中的电影是两回事。佛经里电影就是闪电，刹那影子显示出来。这个影子指的是电光石火。“汝若但劳劳执念”，你如果一味辛辛苦苦地执着于念诵，“以为功课者”。以为这就是功课，这就是修行，那么“何异牦牛爱尾”？牦牛指的是长牦牛。有的让人喜欢炫耀，说他每天磕多少个头，念多少遍经，说起来就跟和别人赛跑一样，他觉得做得越多越好。明白其中的奥妙的话，可以这样做，性相不二也很好。但是如果是以增胜心、我慢心，以求感应之心，拼命去念，念得饭也不吃，家里什么都不管了，这就是不正常的执念。

法达念了三千遍《法华经》，从他的言行，可以看出三点：第一，我慢，第二，不懂教理，第三，他心里还是有点疙里疙瘩，没有完全理解六祖的意思。他说如果这样的话，“但得解义，不劳诵经耶”？那意思懂了，只要懂了，我就不再诵经了？他又执着于另外一方面去了，他又执着于空，或者执着于不诵的那一面。六祖说“经有何过，岂障汝念？”经有什么不对的呢？经有什么错的呢？它又不障你，怎么能阻碍你去念它呢？经又没有什么对错的，该念还是念，关键是迷悟在人。六祖说“只为迷悟在人，损益由己”。迷者，就是损。如果是迷人、迷者，执着于经之相，无异于谤佛毁佛。如果说“我辈无分”，像前面讲的，这就是毁佛谤佛。本来佛是从法化生，你却说续佛慧命这都跟我没关系，是上根利智的人做的，我们就别想了。这就是谤佛、谤经，这就违背和辜负了佛的教义和苦心。所以六祖说，“迷悟在人，损益由己”。

刚才讲的这种就叫损，那么益是什么？就是说念就是修，修就是念，心性

不二。既通达义，又能够诵，还能回向，像《法华经·法师品》讲的法师，宣说《法华经》，甚至达到六根清净。〈法师品〉讲弘法的人可以得到许多利益，一念随喜也有不可思议的功德利益。损益由人，如果没有智慧，就是损。如果有智慧，就得到《法华经》的妙义，也得到《法华经》的加持和佛的加持。“迷悟在人，损益由己”，同样一个东西，是损是益在于各人。有的人说我念《金刚经》，祈请八大金刚菩萨去把我的仇人给干掉，消灭掉。那你说对他有好处吗？菩萨不会干这个事嘛！你自己都不愿意去解决的问题，让菩萨帮你当杀手？他又不是你的保镖。“损益由己”，就是你以什么样的心很重要。所以说学佛以佛为本。学经教就是以一种开放的心，力图懂得经教中佛之本意、本怀，然后进一步虚心地去实践。

“口诵心行即是转经”，在念诵时，心和经义合一，日常生活中又念念回归自性和经典，即经典里面的精神能够体现在心和日常的言行举止之中。这才叫转经。转经是什么意思？就是把经义转入内心，开发内心，变成内心的一种动力，变成自我的一种行持。千经万论，指向自心、自性。自心自性开发，自心自性作佛，然后成就自心内的无量的众生，这叫转经。经跟着你转。如果“口诵心不行，即是被经转”。口诵心不行，那经就是外在的东西，实际上你是被经文所转了，你的心卡在经文经义的形式里边了。现实中有转经筒，号称一转就会有多少功德，但这是懒人的办法。梁武帝时代的傅翕大士发明了这样一个东西，把《心经》刻在筒上，转一圈，就当念了一遍。这真是太方便了，这已然是一种形式了。真正如果要修行，就不会停留在这样的表面。

“口诵心行，即是转经。口诵心不行，即是被经转。听吾偈曰：心迷法华转，心悟转法华。”真正开悟了以后，《法华》之妙义你可以自由应用，自由开发，用它来度己度人。“诵经久不明，与义作仇家”，好像经文经义跟你有仇一样。仇家的意思，就是经义跟你还是有隔阂、隔膜。“无念念即正，有念念成邪。”念念正，念念无念，念念即正。有念念成邪，有念就是执着于相。执着于相，念即成邪。“有无俱不计，长御白牛车。”如果不执着有无，不执着于有念，不执着于无念，那么你就自由自在，长御白牛车。《法华经》讲大白牛车是每个人的心性，自在无碍的心性。

法达“闻偈，不觉悲泣。言下大悟，而告师曰：法达从昔已来，实未曾转

法华”，我以前从来没有真正地转过法华，“乃是被法华转”。他“再启曰：经云诸大声闻，乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智<sup>13</sup>。今令凡夫，但悟自心”。

《法华经》里面讲了佛的智慧无量无边，声闻菩萨用尽他们所有的智力去思维，都无法测量佛意。您现在说令凡夫但悟自心，像我们这种凡人明悟自心，就叫佛之知见，哪有这么容易的事呢？所以禅宗讲你要敢承当，敢自信，但敢自信不是妄想。有些东西很微妙，一旦落到语言里面，就会产生歧义。要自我承当，敢谛信自性是佛，但谛信并不是说已经见到、已经证到，更不能说会用它。但这个路子就是这样。你要走这条路，真要学禅宗、懂禅宗，了解禅宗的典籍，那么就要知道从“自信”这个角度去理解，才能够入门，才能看得懂，否则就是盲修瞎练。

法达说，您说“令凡夫但悟自心，便名佛之知见”，然“自非善根，未免疑谤”。如果不是上根利智的人的话，免不了怀疑和诽谤。就是你讲的这些东西好像太容易，佛经里讲佛的智慧无量无边，哪有这么简单的事，可以一下明悟自心，难道自心契合于经就开佛知见了？另外，经里面又说了羊车、鹿车、牛车与大白牛车，讲三车四车，这个怎么区别呢？《法华经》<sup>14</sup>讲的羊车、鹿车、牛车指的是声闻、缘觉、菩萨这三乘，但这个菩萨，即前面这个牛车，是界内菩萨。大白牛车指的是佛乘、一佛乘。

六祖说：“经义分明，汝自迷背”，本身经典的意思很清楚，是你自己迷惑，违背经义，不能理解。“诸三乘人，不能测佛智者”。前面他说佛智无量无边不可思议，多少声闻、缘觉、菩萨穷其智力，都无法测度佛之智慧。但是六祖所谓不能测量是什么意思？他这样讲，“不能测佛智者，患在度量也”。为什么说不能够测佛智，不能够了达佛智？问题出在什么地方呢？度量就是分别心，就是计较功德、度量之心。分别之心，“患在度量耶”。“饶伊尽思共推”，也就是说用妄心、分别心推想，就是想坏脑袋，也想不完。任凭他尽思共推，再想，再推理、推论，“转加悬远”，反而越想越远，离佛智越远。这是因为有分别测度、计较较量之心。

“佛本为凡夫说，不为佛说。”有的说这个只有有什么程度的人才能修，什么

<sup>13</sup> 见《法华经·方便品第二》：假使满世间，皆如舍利弗，尽思共度量，不能测佛智。正使满十方，皆如舍利弗，及余诸弟子，亦满十方刹，尽思共度量，亦复不能知。

<sup>14</sup> 三车之喻，详见《法华经·譬喻品第三》



程度的人才能到，到什么境地才能修。其实众生平等，不能太自我贬抑。有的时候较量功德，往往就埋没了自信心。“此理若不肯信者，从他退席”，如果不能自我担当，那就任由他们退席吧。佛就是为众生讲法，而不是跟其他的佛讲法。唯有佛与诸佛才能究竟诸法实相<sup>15</sup>，就是诸法实相，实际上是不可讲的了。所以佛与佛不讲，只有给这些人、给凡夫才去讲。六祖说“此理若不肯信者，从他退席”，就是任凭他走吧，就像《法华经》前面讲的那些比丘退席<sup>16</sup>，退掉了，不听了。所以佛后来讲“此众无枝叶”，根基差点儿的都走了，而骨干、核心，成佛的人都留下来了。我们怎么理解“佛本为凡夫说，不为佛说”？这是什么意思呢？佛指的是众生平等，众生都具的心性。也就是如果不相信自心自性即是佛的这个道理，不相信这个基本的原理的话，那就没法理解佛的了义法，就如同退席比丘。

当然另外一种人会滥用自心是佛的道理。我的朋友、同事经常开玩笑劝我去吃肉、去玩，他们说佛祖心中留啊。这是胡说。不能因果错会，不能乱来。所以天台宗讲六即佛<sup>17</sup>，理和事还是有区别的。六即防叨滥，防止以凡滥圣。为什么叫六即佛呢？六是因为事之差别，事相上有差别；即呢，因为理事统一，理上是统一的。所以为什么叫六即？六个都是佛。为什么有六个呢？六代表差异，种种差异。即代表理上的统一。

“殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。”坐却白牛车就是即心是佛，然而却更于心外去觅三乘。“况经文明向汝道，唯一佛乘，无有余乘。”唯一佛乘，就是常不轻菩萨所表示的每个人都是佛，众生唯一佛乘，无有余乘。《金刚经》里面也说一切法都是佛法<sup>18</sup>。有的人说一切法都是佛法，所以就可以随便乱来，还狡辩说这不是佛讲的嘛，一切法都是佛法？然后杀、盗、淫、妄统统乱来。可以啊，你到地狱不嫌苦的话，那你就去干坏事。干坏事然后把你抓到监狱，你觉得也很公平，那就去做嘛。莲池大师回答别人关于“净秽不二，为什么还

<sup>15</sup> 《法华经·方便品第二》：止，舍利佛，不须复说。所以者何？佛所成就第一稀有难解之法，唯佛与佛乃能究竟诸法实相。所谓诸法，如是相，如是性，如实体，如实力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。

<sup>16</sup> 《法华经·方便品第二》：尔时世尊，告舍利佛：汝已殷勤三请，岂得不说？汝今谛听，善思念之，吾当为汝分别解说。说此语时，会中有比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷五千人等，即从座起，礼佛而退。所以者何？此辈罪根深重，及增上慢，未得谓得，未证谓证，有如此失，是以不住。世尊默然，而不制止。尔时，佛告舍利佛，我今此众，无复枝叶，纯有贞实。

<sup>17</sup> 六即者，一、理即，二、名字即，三、观行即，四、相似即，五、分证即，六、究竟即，为“虽六而相即”的意思，属天台圆教的教义。

<sup>18</sup> 《金刚经·究竟无我分第十七》：须菩提，实无有法佛得阿耨多罗三藐三菩提。须菩提，如来所得阿耨多罗三藐三菩提，于是中无实无虚，是故如来说一切法皆是佛法。须菩提，所言一切法者，即非一切法，是故名一切法。

要念佛求生净土”的问题。他说，你如果能幸福地在厕所睡觉，像苍蝇一样吃脏东西，那是净秽不二。你能做到这一点，你也是事理不二，那你就这样去做，那就不需要去念佛生净土了？

举例说，你说一切法都是佛法，这句话是对的吗？若说这是对的，那么我说这句话是错的。你说一切法都是佛法，我现在说一切法都不是佛法，那跟你那句话是不是矛盾的？如果说是矛盾的，你那句话就是错的。你说一切法都是佛法，我说一切法都不是佛法。你若承认我的话，那你就错了。你说我说的也是对的，因为我说的一切法都不是佛法，也是一切法中的一法呀，也是我的心所显示的一法。那跟你说的一切法都是佛法，这两个统一不统一？你说统一的时候，你把你自己的话否定掉了。所以我们不能够纯粹地从文字表面或者断章取义地去理解佛教的义理。现代信息发达，有的时候经常会出现这种断章取义，把佛法讲得云里雾里，或者全部讲成世间法。

所以般若是根本，是关键。般若和心性的问题，是佛法的根本。当然佛教的另一面，如度化众生、发菩提心，也是它的根本。但是菩提心的妙用，首先是在般若空性见和清静心性的这样一个境界中显现的。首先要有这种智慧，然后才能行菩萨道，否则所谓的菩萨道就是世间法，就是魔道。追求权力，然后认为我在行菩萨道，为大家、为别人服务，实际上是贪求权力。这里边有很大的区别。有的人强行地去让别人做这做那，认为他是为了别人好。包括放生，若是没有原则的放生，实际上是破坏生态平衡。那你在修什么呢？当然是智慧。有很多人用所谓的菩萨道来替自己的野心，及追求权力、追求控制他人、追求名声等行为辩护。更低层次的是借用这个东西为自己低级的欲望辩护，用《维摩诘经》所谓的“不二法门”之理来辩护。这是更低级的了。

六祖说《法华经》文里，明确说唯有一佛乘，“**无有余乘，若二若三**”。没有所谓的二乘、三乘。若的意思是像、比如，比如二，比如三乘，没有余乘。

**“乃至无数方便，种种因缘，譬喻言辞，是法皆为一佛乘故。”**《法华经·方便品》讲佛以种种无量的方便来度化众生，其最终的目的都是为令众生成佛。种种方便，在《法华经》和天台宗的理论称作权教。种种方便，就是针对不同根性的人所说的权教。比如说，三乘之教，就是权教。根本的一佛乘，诸佛的本怀，就是实教。为实而开权，开权而显实。所以说法人要透法源底。要透露到

佛性，才是真正的法，而不是说半截的或者山寨版的佛法，或者说成跟基督教、天主教一样，说佛就是上帝，或者老子、孔子是菩萨道等等。这些完全讲错了。

“是法皆为一佛乘果。如何不省？”《法华经》所讲的都是人人当下具足的自性佛，你为什么还不明白？法达前面已经言下大悟了，后面又问这些问题。那么他前面言下大悟悟了个什么？前面他悟出了一个根本，心性和佛典的内在，是无相。此处，法达所悟类似于一种差别智慧，就是《法华经》所讲的那种差别智慧。六祖说“三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。”这个昔和今是什么意思呢？所谓今，是说《法华经》时，说《法华经》的时候叫今时。昔是指《法华经》以前时间，是佛讲《法华》以前所讲的种种的法，也就是方便讲三乘。这三乘是假，这个假可以理解为一种权变、方便，“为昔时故”而设。那么一乘为实，“为今时故”，为佛说《法华》时。如果我们在《坛经》的背景下去理解，六祖跟法达讲话的当下，就是“今时。”六祖要法达在言下觉悟自性佛。再进一步，《坛经》里彼时之当下，也可以理解为我们现在的当下。真正的禅人，就要在阅读、听讲的当下，体悟自心。清凉文益禅师要学人“于仍旧中得”，又说要“随时及节”，莫要“移时失候。”这是在教导学人，要在当下体悟那个亘古不变的，然后以清净心随缘应世。

禅宗有一些概念非常有意思，比如说“仍旧”。法眼宗的祖师<sup>19</sup>也经常讲这个仍旧。一切仍旧，“旧”指什么东西呢？就是大通智胜佛，也就是威音王以前，也就是空劫以前，也就是原始的本觉，如如不动，所以一切是“仍旧”。当然这个在修行中要体悟，比如说万古长空，一朝风月<sup>20</sup>，比如说如何是历劫以来的事？历劫来的事就在当下。什么是历劫以来的事？历劫来的是事就是当下啊。如何是历劫事？就是现在。就是禅宗里的“言下”，就是《坛经》里的六祖解释《法华经》的“一乘是实，为今时故”的“今时”。所以我们要知道一些基本的概念和典故，就能看懂一些禅宗的文本，否则就会乱猜祖语，会有很多私心妄想，而且越猜越离谱。特别是通过看禅宗的典籍，猜测禅宗的这个那个东

<sup>19</sup> 南唐法眼文益禅师（885~958），青原下第八世，余杭人，七岁出家，后到明州鄞山育王寺学律，兼究儒典。既而改习宗乘，到福州谒雪峰义存之法嗣长庆慧棱。过漳州，为雪所阻，暂住地藏院，于罗汉桂琛言下有悟。

<sup>20</sup> 典出《五灯会元》卷二：彭州人也，姓陈氏。唐乾元初。往舒州天柱山创寺。永泰元年赐额。僧问：如何是天柱境。师曰：主簿山高难见日，玉镜峰前易晓人。问：达摩未来此土时，还有佛法也无？师曰：未来且置，即今事作么生？曰：某甲不会，乞师指示。师曰：万古长空，一朝风月。僧无语。师复曰：阁梨会么？曰：不会。师曰：自己分上作么生？干他达摩来与未来作么？他家来，大似卖卜汉。见汝不会，为汝锥破卦文，才生吉凶。尽在汝分上，一切自看。

西，搞不好认为自己开悟了，那就更离谱了。

比如有人问法眼禅师，“十二时中如何行履<sup>21</sup>”？法眼祖师说“步步踏着”。或有问“十二时中如何行履，即与道相应？”他说“取舍之心成巧伪<sup>22</sup>”。那“取舍之心成巧伪”和“步步踏着”，都是祖师讲的行持。十二时中，也就是一天二十四小时，禅宗祖师都保持纯一无杂的行持。一天到晚时时刻刻心心念念，如何与道相应？法眼祖师说“取舍之心成巧伪”，这是讲表的，讲外的。从内来讲，是什么？叫“步步踏着”，步步踏着才实际啊。步步踏着什么？黄檗禅师讲，我手何似佛手，我脚何似驴脚<sup>23</sup>。他说，我手何似佛手，禅人当下荐取。当下看到这个东西，这一刹那，就看到佛手了。黄檗禅师又说：我脚何似驴脚，步步踏着无生。法眼祖师讲步步踏着，步步踏着什么？步步踏着无生。也就是说心心念念与自性契合，心心念念明见自性，明悟自心，这才是真正的行持。这也叫仍旧。仍旧就是一切依旧。同样的“如何是历劫以来事”或“尘劫以来的是什么事”呢？或说历劫、尘劫以来是什么东西呢？就是现在，就在眼前。历劫事就在眼前啊。换句话说，真心自性、真如妙用，就在我们当下的心心心念念之中。

六祖说“三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名”。归实之后，即觉悟实相之后，连实相和觉悟的名言相也要超越。如此就可以“无念念即正，有念念成邪”，但最终只有“有无俱不计”，才能够“长御白牛车”。“归实之后，实亦无名”，就是说“实”的这个相和名言和境界必须打消掉，打除掉。破除这个壳，才能得到最后的自由。类似的境界在宏智正觉的《颂古一百则》里面讲到过，他以雪屋和鹤巢做譬喻。他说“鹤出银笼腾霄汉<sup>24</sup>”。鹤，是仙鹤。银笼，实际上指的是清净法身，或者初悟真如的境界。学人到此境地，要从这里边密移一步，不著于空性，于深密境界中再移步，然后鹤出银笼，腾云霄汉，才真正得到无限的自由。曹洞宗所谓一色边事<sup>25</sup>，包含正位一色、大功一色和今时一色这三种。这三种“一色”

<sup>21</sup> 问：十二时中，如何行履？师云：步步踏着。

<sup>22</sup> 僧问金陵清凉院文益禅师曰：十二时中如何行履，即得与道相应？师曰：取舍之心成巧伪。

<sup>23</sup> 《指月录》瞿汝稷述：隆兴府黄龙慧南禅师。师室中常问僧曰：“人人尽有生缘，上座生缘在何处？”正当问答交锋，却复伸手曰：“我手何似佛手？”又问诸方参请宗师所得，却复垂脚曰：“我脚何似驴脚？”三十余年，示此三问，学者莫能契旨，天下丛林目为三关。脱有酬者，师无可否，敛目危坐，人莫涯其意。

<sup>24</sup> 宋·宏智正觉禅师《偈颂七十八首》：寥寥无异辙，密密去玄功。月转芦花岸，水秋吞太空。欲识诞生王子父，鹤腾霄汉出银笼。

<sup>25</sup> 《佛光大辞典》：佛教术语，“一色”乃纯一、绝对之意。禅林中每以之形容超越差别与相对观念之平等世界（弃一切污秽），与清净之境界。《碧岩录》第四十二则（大四

又称作“三种功勋，”这描述的是体悟真如法身的本体及其妙用。宏智的禅诗，文字意境很优美，实际上他描述的既是修行的见地，又是境界，又是方法，又是一些窍门。比如他把身体叫做“雪屋”，雪屋人迷一色功<sup>26</sup>。

1: 40: 20:

“归实之后，实亦无名。”禅宗里边有很多非常高级的境界和修行高阶段的东西，对此我们学人，只能表面了解一点。因为修行没修到，实际上也只能是文字上了解，禅宗的真实境地，确实并不是随随便便玩文字游戏就能搞得懂的。如上所说，一旦彻底开悟自性，那么一切的功德智慧自然大放光明。六祖说“应知所有珍财，尽属于汝”。《法华经》讲大富长者派了两个形色鄙陋的人陪着他的孩子劳动，给他找了个工作，叫他去干活。那两个人就相当于修二乘法的人。大富长者的孩子最后得到全副家业，这个家业、长者是什么东西？指的是我们自性宝库中的功德智慧。自性中的智慧，禅宗讲这才是真正的财宝，这是自性的珍宝财富，而不是世间的财富珍宝。世间的财富珍宝会造成烦恼？比如你有几套房子，你就想怎么去租，你又担心房价。你没房的时候，你就希望房价跌下来，或者房价不要涨了，但你有很多房子，就会希望房价最好猛涨。这样的世间财富会滋生烦恼，它是生死之业的表现。有了很多钱，你会担心钱的安全。这个钱反而成了一个牢笼，很多时候脑子和精力都消耗在这里边去了。人的生命力也围绕着金钱这个东西去劳作，相关的政策、趋势牵动人心，所有的知识和关注点就在这个层次去运作。所以世间财宝本质上是个牢笼。

学习和知识也是这样。我们拥有的知见和知识是我们的舒适区，英语叫 comfort zone。人们喜欢停留在自己精神及知识的舒适区。物以类聚，人以群分。行业、经验、知识都会有这种情况。比如我们熟悉佛法，跟一个信仰基督教或其他宗教的人，可能就谈不来，会感觉跟那些人路子不对。同样的，我们学佛人，也大多是自己的宗派、法门、知见的奴隶。我们的知见，我们的知识，既是我们的坚强堡垒，又是我们的坟墓。一方面它们提供一种安全感、舒适感，使你觉得自己是对的，是正确的，令你感觉很好，有成就感。同时，也

---

八·一七九下):“古人以雪明一色边事。”

<sup>26</sup> 宏智正觉禅师《颂古一百则》第九十六则：石霜一宗，亲传九峰。香烟脱去，正脉难通。月巢鹤作千年梦，雪屋人迷一色功。坐断十方犹点额，密移一步看飞龙。



使你和其它无量的领域隔绝了。如果我们仅仅是在佛法里寻求安慰和舒适，寻找归属感，那么我们就很难真正地达到超越一切的清静心性。我们就只能象《法华经》那个迷失的孩子最早的情形，也就是象二乘人那样，心量狭小，无法接受和享受无量财宝。所以菩萨道，精神境界上要达到广大、圆融、无限、无碍。从心性上，它要破除一切障碍；从心量上，要包容一切，也要奉献一切。

**“应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用，犹如圣人”**，这就是《法华经》讲的，“佛子于其中，经行及坐卧”，也就是说开悟以后，法法皆如，处处是道场，遍大地是黄金。《法华经》云：“一切治生产业，皆与实相不相违背”。“是法住法位，世间相常住<sup>27</sup>”。所有的法都安住于法位。什么是法位呢？就是实相之位。那么“世间相常住”是什么意思呢？就是说所有的世间相，虽然如梦如幻、迁流不居，它的本质都是实相，是常住不动的实相。这个就是僧肇法师在《肇论》里边论述的“物不迁”。《物不迁论》里说世间万物虽流变但本质上不迁移。世人都说时间一去不复返了，今不至昔，所以这个世界是变化的。但是僧肇说，因为昔不至今<sup>28</sup>，所以世界没有变化，时间没有流动。因为过去的不到现在来，过去的永远在那个地方了，现在的就在这儿，也不能到达过去，所以说过去现在各自安住本位，没有动。现在停留在现在，过去停留在过去，都没有流动。因为过去的东西不到现在来，所以过去的东西并没有流逝。我们都说时间在流逝，万物在变化，但是《物不迁论》说世界万物没有变动。当然，这个指的是涅槃般若的智慧境界中对事物的看法，甚至是智慧禅定境界中的一些受用，也可以说是一种定见。更深层次，这是一种定用。

六祖说开悟之后，所有自性的珍宝家财**“尽属于汝，由汝受用，更不作父想，亦不做子想”**，那这个时候你也不会说老爸的财宝是我的，我的是老爸的。这个时候已经当家作主了，归属权的问题都不用去管它了。一旦自心佛觉悟，就拥有了绝对的自信，没有更多的外在的希冀，“父隐而子现”。当然，我们也可以从隐喻的角度去理解佛涅槃是什么意思，就是说我们心中的佛性、佛相和我们自己合一了。我们实现了佛性以后，原来那个“老人家”大富长者是我们

<sup>27</sup> 见《妙法莲华经·方便品第二》姚秦鸠摩罗什法师译

<sup>28</sup> 《肇论》：夫人之所谓动者，以**昔物不至今**，故曰动而非静。我之所谓静者，亦以**昔物不至今**，故曰静而非动。

心中的相。那么这个相最终被破除或者合一以后，就没有了。即自心自性是佛，不再有他佛，不再有自他隔别。最终的自由境界是没有父想，也没有子想，也没有用想、妙用之想或财宝大用之想，这才叫持《法华经》。六祖说到这个境界，到这个时候，才是真正地通达了《法华经》。

“从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也”，永永远远，不分昼夜都在持诵《妙法莲花经》。禅宗历史上有一个祖师<sup>29</sup>，第二十七祖般若多罗尊者，当时东印度的国王问他为什么不诵经。他说：“贫道出息不涉众缘，入息不居阴界。常转如是经，百千万亿卷”。他的意思说我的呼吸就在道，就是道。出入息，我的呼吸，我的生命就是道，身心就是道，世界就是道，都是清静涅槃世界。所以说“常转如是经，百千万亿卷”，这和六祖此处所说实际上异曲而同工。六祖说这样真正地通达以后，执《法华经》就是从劫至劫，手不释卷。从劫至劫，就是从久远前的大通智胜佛一直到未来无量诸佛。也就是说《法华经》的寿量久远，实际上也是众生的寿量久远，也是法界的寿量久远。“手不释卷，从昼至夜，无不念时也。”无不在定时，昼夜也可以比喻生死，真性是如如不动，不生不死的。这才叫“从昼至夜，无不念时也”。

念佛也是这样的。莲池大师讲念佛要念到一心不乱，他的《阿弥陀经疏钞》对这个道理发挥到了极致。作为一代宗师，莲池大师确实是一个集大成者。早期藕益大师对于净土的信心不足，就是读了莲池大师的《阿弥陀经疏钞》，才产生了信心。藕益大师写的《佛说阿弥陀经要解》，也讲到理一心不乱，事一心不乱，理持念佛和事持念佛等等。关于净土念佛的方法原理，藕益大师是用天台宗的理论来解释的。莲池大师的《阿弥陀经疏钞》里面更早提到了理持和事持，理一心不乱和事一心不乱。他实际上是综罗一代时教来解释净土原理和行持，把一心和一心不乱的理论发挥得非常的妙。他讲的这个理一心，实际上讲了一个什么？一个是能所双亡，另一个就是当下这个心性，是离四句绝百非，非有非无，亦有亦无，双照双遮的。这属于理持和理一心。事一心呢，就是相续不断，不起妄念，信心坚定，有此有彼这样一种见地。理一心就是能所双亡，致敬明和。依一句佛号，不可思议，可以融摄所有的妄念、身心世界。换句话说，就是这一句佛号，具足一切，所谓六字洪名，万德其彰。

<sup>29</sup> 《五灯会元》禅宗廿七祖般若多罗尊者：祖因东印度国王请，祖斋次，王乃问：“诸人尽转经，唯师为甚不转？”祖曰：“贫道出息不随众缘，入息不居阴界，常转如是经百千万亿卷，非但一卷两卷。”

莲池大师念佛，大多是用四字，因为禅净不二。他说六字为方便度人，四字为度己。这一句佛号，实际上就是法界全体，就是无量光，无量寿之觉。所以，南无阿弥陀佛，就是皈命无量光、无量寿之觉性。阿弥陀佛就是无量光、寿、觉。无量光，在经典有多达十二种称号<sup>30</sup>，无量光、无碍光、欢喜光、清淨光、智慧光，还有超日月光等。这些实际上是指的一心之佛性的妙用，即无量光、无量寿。无量寿是什么呢？就是寂。无量光，就是照。寂照不二。你觉悟了，这句佛号就直接通达了那个最根本的东西——万法之本源。若有这样的理和见，这样去行持，那么最终就是上品上生。这肯定没问题的。所以说南无阿弥陀佛地意思就是皈命无量光、寿、觉。那无量是什么意思啊？就是从劫至劫，昼夜持念《妙法莲华经》，无不念时，没有停息的时候。无量是这样的。无量是无始无终、无边无际，也是不生不灭。无量既可以是许许多多，也可以说是一，因为这一刹那跟恒沙劫都是同质的，是同一个东西。质，是质地的质。

说到成佛，有的人说即身成佛，有的人说三生成佛，有的人说见性成佛。《华严经》里的善财童子，他就是一生成佛。他一生行持，参访五十三位善知识，一生成佛。李通玄长者解释成佛的原理，是一念成佛。根据用华严宗的判教理论，佛的一代时教分为五教：即小乘教，大乘的始教、终教、顿教和华严圆教。李通玄关于成佛的原理，是从大乘顿教的角度阐释的。顿是什么？就是一念不生。一念不生即佛，所以可以一念成佛。这从文字上解释非常容易，但从修持、道理和境界来讲，可以说非常复杂。李长者说一生成佛，他所谓的一生成佛是什么意思呢？就是一念成佛。一念成佛是什么？就是一念生佛。他把这个生解释为不生，所以一生就是不生，一生成佛就是一念不生而当下成佛。所以顿悟成佛，即一念成佛，一生成佛，即一念不生而成佛，一念顿同佛体。这从见地上讲也挺好，也很高，但更深层次蕴含着的是什么意思？就是本来就是佛，无修无证。还有一种解释，是从法化生。既然知道本来是佛，明白之后圆教的学人就从法化生，一切的行为犹如佛之化身，此境界中，一为无量，无量为一，诸佛入我，我入诸佛。诸佛法身入我体，我身同诸佛法身，这是更加圆融究竟的一种境界。所以修行之深有浅，跟见地有关系。有什么样的见地，

<sup>30</sup> 曹魏康僧铠译《无量寿经》上卷：佛告阿难：无量寿佛威神光明最尊第一，诸佛光明所不能及。或有佛光照百佛世界，或千佛世界，取要言之，乃照东方恒沙佛刹，南西北方四维上下，亦复如是。或有佛光照于七尺，或照一由旬，二三四五由旬，如是转倍，乃至照一佛刹。是故无量寿佛号无量光佛、无边光佛、无碍光佛、无对光佛、炎王光佛、清淨光佛、欢喜光佛、智慧光佛、不断光佛、难思光佛、无称光佛、超日月光佛。

就有什么样的行持。

“是名持《法华经》。从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也”，六祖说这才是真正地转《法华》。“达蒙启发”，法达蒙祖师启发。“踊跃欢喜，以偈赞曰：经诵三千部，曹溪一句亡”，就是诵经诵了三千部，但是到了曹溪六祖大师这里“一句亡”，也就是说片言之语，使他所有的执着障碍全部消除了。这“一句亡”的对象可以是执着障碍，或者我慢心，或者对经义的困惑，或者说一句亡了能所。我们知道古代柏林禅寺的赵州和尚，历史上的赵州茶就源于他。他说我十八岁的时候破家散宅，解作活计。解作活计就是真正开悟，懂得用功了。那什么叫破家散宅呢？家和宅是我们的安全地，我们的栖息地，我们做梦的地方，我们吃喝的地方，我们有安全感的地方。身心和妄想邪见的执着彻底打消了，所以叫破家散宅。赵州老和尚有很多故事，因为他参访的地方很多。他活到 120 岁，被称为赵州古佛。我们以后有机会可以学他的语录，非常有意思。

顺便讲一个典故，很好玩，是关于赵州和尚的。我们都知道赵州和尚的赵州茶<sup>31</sup>公案，但他另有一个公案也很有意思。前面提到“取舍之心成巧伪”，那是《证道歌》<sup>32</sup>里边的一句话。赵州和尚也有一句话。人家问他如何是清净伽蓝<sup>33</sup>？伽蓝，我们知道是寺庙的意思。僧问赵州，如何是清净伽蓝？这个清净伽蓝，就是我们修行的地方，就指的庙，指修行道场。如何是清净道场？当然它可以指心，也可以指境。如何是清静伽蓝？赵州老和尚回答说，丫角女子。丫角就是牛角辫。丫角女子，指一个女孩子头上梳了两个牛角辫。他说女孩子嘛，丫角女子，这是清净伽蓝。然后僧问，如何是伽蓝中人？赵州和尚回答说，丫角女子怀孕。小女子肚子里怀了个小孩儿。伽蓝中人，就是这个女的肚子里边有一个小孩。这里我们不能纯粹地认为赵州和尚很机智，很幽默，实际上他有他的禅意在话里，但我们也不能把他的话语理解得很神秘。

他说清静伽蓝，清净心中人。其实伽蓝是一个心相，小女子是一个心相，这两个是平等的。实际上伽蓝中人和丫角女子肚子里边怀的这个孩子，那就像

<sup>31</sup> 师问新到：曾到此间么？曰：曾到。师曰：吃茶去。又问僧，僧曰：不曾到。师曰：吃茶去。后院主问曰：为什么曾到也云吃茶去，不曾到也云吃茶去？师召院主，主应喏。师曰：吃茶去。——《赵州禅师语录》

<sup>32</sup> 唐·永嘉玄觉大师《证道歌》：豁达空、拨因果，莽莽荡荡招殃祸；弃有着空病亦然，还如避溺而投火。舍安心，取真理，**取舍之心成巧伪**；学人不用修行，深成认贼将为子。

<sup>33</sup> 《赵州禅师语录》：（十四则）僧问：**如何是清净伽蓝？**师云：丫角女子。云：**如何是伽蓝中人？**师云：丫角女子有孕。

你看见一个庙里边待了一个人。就是说你看到的丫角女子是一个清静之相，这个孩子也是个清静之相，是这样。这个是从字面上意思来讲。这里其实很有意思，可以体现出他的这种度人的方便和语言三昧。从某种意义上讲，丫角女子确实就是清净伽蓝。因为什么？她是我们的心相，我们的心相是清净的。那么丫角女子有孕，清净伽蓝中人，即她肚子里的孩子，也是我们的心相，也是清净伽蓝中人。他也是一以贯之的清净心、清净相。当然，更进一步，也不妨把丫角女子和腹中之子，理解为生死轮回，生死轮回中不执著，就无异于清净修行。

法达说“**经诵三千部，曹溪一句亡。未明出世旨，宁歇累生狂**”。近代有一个作家叫胡兰成，这个人实际上是个汉奸，曾经是作家张爱玲的前夫。他写了不少关于禅宗公案的文章，试图解释了那些公案。作为一个文人，他特别喜欢禅宗的一些句子，比如马驹踏杀天下人，曹溪一句亡，一口吸尽西江水<sup>34</sup>，一剑挥尽天下等。这类禅宗语句，他觉得很有气派。这是文人的浊智流转。“**经诵三千句，曹溪一句亡**”，胡兰成之流只看到这潇洒的一面，不知道其中的奥妙。

“**未明出世旨，宁歇累生狂**”，如果没有明达心源，不了解诸佛世尊出现于世的旨意、本怀，即诸佛世尊出世的“大事因缘”——六祖这个出世指的是诸佛出世——就是如果不了解诸佛出世度化众生的本怀，那怎么能够——“宁”是如何——如何能够休歇我们生生世世的狂心呢？图和能休歇生生世世的这个狂乱之心、流转之心、妄想之心呢？这是个反问的句子。

《楞严经》云，“狂心未歇，歇即菩提<sup>35</sup>”。我们这颗狂心，就像一个猴子哇哇哇四处乱窜。歇，心停下来，stop，停下来当下就是菩提。《楞严经》里有人问佛：清净本然云何忽生山河大地？既然一切都是佛体，整个世界都是佛的真体，为什么还有生死流转、六道轮回、众生这些分别呢？还有各种圣果？这一类的问题在般若经里面也反复出现过。对此，佛就举了一个例子，他说城中有一个叫演若达多的女子，有一天起来早上照镜子，忽然发现镜子中自己的头没有了。这叫迷头认影。她发现镜子里边只有自己的影子，没有头。那可能是因为眼花或者什么原因，她没看到自己。然后，她就疯了，满城到处乱跑找自

<sup>34</sup>宋·释道原《景德传灯录·居士庞蕴》：（庞蕴）后之江西，参问马祖云：不与万法为侣者是什么人？祖云：待汝一口吸尽西江水，即向汝道。

<sup>35</sup>《楞严经》汝但不随分别，世间、业果、众生三种相续，三缘断故，三因不生。则汝心中演若达多，狂性自歇，歇即菩提。胜净明心，本周法界，不从人得，何藉劬劳，肯綮修证？



己的头，这犹如一个人迷了方向。东西南北等方向本来是人设定的，实际上没有这些东西。佛用这个来比喻，教人们唤醒自己心中的演若达多，让狂性歇下来，“狂性顿歇”，一刹那歇下来。演若达多忽然一下，摸着这个头，原来还在，如此便不会再狂乱追寻了。

狂性顿歇，歇即菩提。就是说这个狂性妄心 stop 以后，你就发现法法皆如。本来没有来，没有去，没有生，没有死，没有现在，没有过去，没有未来，一切都是这样的。这颗心，这个时候才开始悟入菩提，一刹那才悟入。所以法达说“未明出世旨，宁歇累生狂”，生生世世狂心不歇，原因在于不明白自己本来是佛。“羊鹿牛权设”，牛车、鹿车、羊车，都是权变的施設，方便施設。“初中后善扬”，指的是初心、中心、后心，或初句、中句、后句，也指的是初期说法，中期说法和后期说法，也指佛的一代时教。佛种种方便的说法，声闻法、缘觉法、菩萨法，一直到佛乘之法，法法皆如。

《法华经》里的大富长者一开始给他的孩子们说，给你个牛车，给你个羊车，给你个鹿车，然后孩子们出来火宅以后，人人都给了一个大白牛车。佛说难道能说那个长者是个坏人，是个骗子吗？事实上没有羊车鹿车牛车，“羊鹿牛权设”，不存在，是虚设的。你能说他是骗子吗？他是慈悲嘛，他是慈悲。那就像孩子不听话，叫他吃药，他说不吃。听话的，一吃药就当下闻法开悟，得到授记。那不吃药的，不相信的，佛说我要灭度了，你吃吧，我要走了。你老爸要死了，这药赶紧吃。那么他吃了药后，又见到他老爸，那他能说他老爸是个骗子吗？是个坏人吗？当然不能了。佛讲的许多法都是针对众生的方便言说，是应病与药<sup>36</sup>，根据你的病给你开了个药方。

法达说“**谁知火宅内**”，火宅是什么？就是三界嘛，三界如火宅<sup>37</sup>。“见闻如翳幻，三界如空花<sup>38</sup>”，三界是火宅。“**谁知火宅内，元是法中王。**”佛之知见，在《法华经》里面指什么？佛是如实知见一切法的如是性，如是相，如是体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。这叫十如是<sup>39</sup>。后来天台宗把这些话进

<sup>36</sup> 《维摩诘经·佛国品第一》：盖诸大众，的无所畏功德智慧，以修其心，相好严身……如海导师，聊达诸法深妙之义，善治众生往来所趣，及心所行，近无等等佛自在慧，十力无畏，十八不共，关闭一切诸恶趣门，而生五道已现其身，为大医王，善疗众病，**应病与药**，令得服行，无量功德皆成就，无量佛土皆严净。

<sup>37</sup> 《法华经·譬喻品第三》：舍利弗，如来复作是念：若我但以神力，及智慧力，舍于方便，为诸众生，赞如来知见、力无所畏者，众生不能以是得度。所以者何？是诸众生未免生老病死、忧悲苦恼，**而为三界火宅所烧**，何由能得佛之智慧？

<sup>38</sup> 《楞严经卷六·观世音菩萨耳根圆通章》文殊师利法王子，奉佛慈旨，即从座起，顶礼佛足，承佛威神，说偈对佛：……将闻持佛佛，何不自闻闻？闻非自然生，因声有名字。旋闻与声脱，能脱欲谁名？一根既返源，六根成解脱。**见闻如幻翳，三界若空华。闻复翳根除，尘销觉圆净。净极光通达，寂照含虚空。却来观世间，犹如梦中事。**

<sup>39</sup> 十如是，诸法实相存在的十种必要条件，即宇宙万有，**森罗万象**的十种必然真理、法则。语出《法华经·方便品第二》：舍利弗，不须复说。所以者何？佛所成就第一稀

行了创造性的解读，如是相、相如是、相是如（见脚注 41），对应空、假、中，依此开显叫一心三观，三谛圆融<sup>40</sup>的道理，以十如三转<sup>41</sup>为基础。诸法实相不仅仅是一个固定不变的状态，它包含一切法的性、相、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等。本末究竟等是一句话，指的是从头到尾全体平等。等是平等、平均的意思，并不是等等的等，而是平等。这才是佛讲的诸法实相。

《法华经》中，诸法实相还体现在种种比喻里，比如额上的珍珠，髻珠，或者怀中的宝珠，或者大富长者的豪宅，包括授记、宝塔等，这些都是在讲同样一个东西。另外，佛“如实知见三界之相<sup>42</sup>，无有生死，若退若出，亦无在世及灭度者，非实非虚，非如非异，不如三界见于三界”，不如三界内的众生看到的三界相而见三界。那“非如非异，非实非虚，无有生死，若退若出”，实际上就是说三界如如之相，三界里的众生都有佛性，都是法中王，“元是法中王”。这就是说三界本身，从佛慧来看的话，实际上众生都具有佛性之慧，三界本身就是清净的，众生也个个是佛。所以有的祖师说无三界可出，无涅槃可证，无生死可了。

六祖说“汝今后方可名念经僧也”，不错，现在你才对得起《法华经》了，对得起你念了那么多遍了。当然，法达也确实有福报，他念了那么多遍，尽管不懂，也是有用的。他就差那一点点了，后来遇到了六祖，一经点拨就开悟了。应该说，他有这个因缘福报。六祖说以后你就是念经僧了。法达“从此领玄旨，亦不辍诵经”，他也不停诵经。所以说禅宗的历史上，从来都是经教不二。六祖因《金刚经》悟道，他出山一开始就讲摩诃般若波罗蜜，他为大家解释摩诃是什么，般若是什麼等等，所以禅宗和般若是相通的。禅宗和《法华经》也是相的。禅宗和《楞伽经》也是相同的。禅宗和所有的经教都是相通的。不知道后来为什么有的人，包括现在有的人，分宗列派，把宗和教割裂开

---

有难解之法，唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等。

<sup>40</sup> 天台智者大师：谓空假中三谛，互具互融，空即假中，假即空中，中即空假，举一即三，全三即一，十法界中，任何事物，其体其相，悉具三谛，如是作观，名三谛圆融观。

<sup>41</sup> 《丁福保大词典》：三转者，一读为**如是相**，如是性，乃至如是本末究竟等，显假谛之义。相性体力等不同者，以为假谛故也。二读为**是相如**，是性如，乃至是本末究竟等。如，显空谛之义。相性体力等，诸法皆如，一味平等者，以为空谛故也。三读为**相如是**，性如是，乃至本末究竟如是，显中谛之义。此时如作想像解，是对于非而言。以中道实相，诸法皆是而非非故也，即性相法一一如于其是法也。因知佛之知见，为一心三谛。南岳得其意，初发之，而天台承之也。

<sup>42</sup> 《法华经·如来寿量品十六》：诸善男子，如来所演经典，皆为度脱众生，或说己身，或说他身，或示己事，或示他事，诸所言说，皆实不虚。所以者何？**如来如实知见三界之相，无有生死，若退若出，亦无在世及灭度者，非实非虚，非如非异，不如三界见于三界。**如斯之事，如来明见，无有错误。以诸众生有种种性、种种欲、种种行、种种忆想分别故，欲令生诸善根，以若干因缘、譬喻言辞、种种说法，所作佛事，未曾暂废。

来，把教下也分割为林林总总。我觉得是因为了世俗利益或者争夺宗教的权威性，为了维护他们自身的权威性和神圣性，才出现了这种人为的分裂。历史中由于受到宗法社会的格局影响，形成了对立的宗派，这个原因是世俗利益，并不是因为根本的、真正的佛法的原因，因为佛法本身是没有矛盾的。

假如说你是沩仰宗传人，你真的懂沩仰宗的那些术语概念是怎么回事吗？沩仰宗和曹洞宗有什么区别呢？比如说在宋代文字禅非常盛行的时代，曹洞宗的人，云门宗、沩仰宗的人和临济宗的人都跨宗派地对其它宗的祖师的公案做了研究评判、点评、拈提，那它们有什么区别吗？没有区别，从本质上讲没有区别。各宗之人实际上是用自宗的方法解构同一个东西，指向的都是一个方向。就是说五家都是一家，都追溯到六祖。六祖又上溯到达摩，达摩再向上，可以追溯到释迦牟尼佛。如此，怎么可能把各宗割裂开来呢？

假如说你是曹洞宗的传人，那你知道五位君臣是怎么回事吗？所谓的内绍外绍，王子五位，曹山的几种堕，这些是纲宗。比如什么是偏和正、偏正回互等。曹洞宗也讲主和宾，他讲主中主。《宝镜三昧》<sup>43</sup>讲，“但能相续，名主中主”。它也讲主中主、主中宾、宾中主、宾中宾，那这和临济的主宾是什么关系呢？临济宗一喝中有照有用，有主有宾；一棒中有照有用，有主有宾。临济宗的主宾是指接引，是指祖师和学人之间接引的这种关系。宾看宾、宾看主、主看主、主看宾，它是这个关系。但是曹洞宗的主宾，指的是体用关系。它指的是偏正回互，偏和正、体和用的关系。这两个有很大区别。所以要理解各宗的纲宗。纲宗，就是每一个宗派接引学人的方便。各派的纲宗也有其的理论依据。它们的理论还是源于教。只有透悟了教理，才能够创造性地设立纲宗。所以，读经、参禅和明心、明理同等重要。

如上是关于《法华经》和法达的公案。此前的一个公案，是僧法海问傅大士《心王铭》里的即心即佛义，然后是法达的这样一个公案，讲得挺长。从中我们可以看出《坛经》是禅教不二的，也可以体会到六祖现行现量的活泼智慧。关于诵经和开悟、修行的关系，既不能够排斥诵经，也不能执着于经教的文字之相。诵经要和心性结合，落实到心行，才是真修行。“空诵但循声，明心

<sup>43</sup> 《佛光大词典》：又作洞山良价禅师宝镜三昧、宝镜三昧。唐代曹洞宗祖师洞山良价（807～869）撰。收于大正藏第四十七册（筠州洞山悟本禅师语录）与大正藏第四十八册（人天眼目卷三）。本篇系咏叙曹洞正偏回互之玄旨。然偏正回互之说实渊源于石头希迁所撰之参同契。其后，石头传药山，药山传云岩，云岩传洞山，至洞山始集五位说之大成。故本歌与参同契同为曹洞宗之宗典而备受重视。全篇由四言九十四句、三七六字所组成。

号菩萨。”千经万论是用于明悟自心的。

## 智通问《楞伽经》

僧智通，寿州安丰人。初看《楞伽经》。约千余遍，而不会三身四智。礼师求解其义，师曰：“三身者，清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智；若悟三身无有自性，即明四智菩提。听吾偈曰：

“自性具三身，    发明成四智，  
    不离见闻缘，    超然登佛地。  
吾今为汝说，    谛信永无迷，  
    莫学驰求者，    终日说菩提。”

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”师曰：“既会三身，便明四智。何更问耶？若离三身，别谈四智，此名有智无身。即此有智，还成无智。”复说偈曰：

“大圆镜智性清净，    平等性智心无病，  
    妙观察智见非功，    成所作智同圆镜。  
五八六七果因转，    但用名言无实性，  
    若于转处不留情，    繁兴永处那伽定。”

如上转识为智也。教中云，转前五识为成所作智，转第六识为妙观察智，转第七识为平等性智，转第八识为大圆镜智。虽六七因中转，五八果上转，但转其名而不转其体也。

通顿悟性智，遂呈偈曰：

“三身元我体，    四智本心明，  
    身智融无碍，    应物任随形。  
起修皆妄动，    守住匪真精，  
    妙旨因师晓，    终亡染污名。”

下一则公案是跟《楞伽经》有关系的。一个叫智通的人，是安徽寿县人，“寿州安丰人”，他把《楞伽经》看了千余遍。六祖以前先是给尼无尽藏讲过《涅槃经》，然后为法达解释《法华经》，这里又要解释《楞伽经》的关键点。

这些都是些重要的经典。《金刚经》本身是属于般若类的。《楞伽经》也是早期禅宗印心的经典。我觉得现代人要懂禅宗，有必要通达《楞伽经》。常常听到一些人号称参禅，是某宗传人，然而却对禅宗的经论不了解。如果一个当代的禅者，看不懂或者不能够契合于《楞伽经》，不能够理解、不能够应用《楞伽经》，不能用《楞伽经》的现量智慧来观照，我认为他就不懂禅宗。如果他仅仅了解《金刚境》或般若，他的般若智慧不能和《楞伽经》融通，那他肯定不懂禅宗。现实中不乏一些盲修瞎练的人，把禅宗修行狭隘地理解为打坐功夫论，偏重感受和境界，那确实是背离了佛教和禅宗的传统。更有甚者，打着禅宗的名义，宣扬一些低级迷信、心灵鸡汤、媚俗的世间法，以此骗钱营生，那都是跟佛教没有关系的东西，应当远离。

法达是把《法华经》诵了三千遍。六祖说他“法即甚达，汝心不达”，六祖讲得非常有意思。这位智通也很精进，把《楞伽经》看了千余遍。名字叫做智通，但是智慧尚未通达，他说：“看《楞伽经》约千余遍，而不会三身四智，礼师求解其意”。三身四智这个问题非常深奥，也是佛教修行的核心话题。《坛经》这个地方的内容非常耐人寻味，值得深思熟读。六祖说“三身者，**清净法身，汝之性也**”，法身是我们的自性、本性。“**圆满报身，汝之智也**”，我们的智慧就是圆满报身。“**千百亿化身，汝之行也**。”化身是什么东西啊？每天走路的就是化身。有一个人问法眼禅师，千百亿化身里边哪一个是清净法身？法眼禅师说：都是。有人问：如何是法眼宗风（清凉家风）？你的法门风格是什么？他问宗风，因为每一个宗派都有自己的风格、纲宗。如何是法眼宗风？法眼祖师说：你到其它道场，就说我到了法眼祖师的道场。这些公案很隽永，法味重重。当然，现代人也可以对此加以适当的解释。比如，法眼的宗风就是一切处无碍，法眼宗讲“一切现成”嘛。法眼宗看来，一切现成，万法唯心，因此，天下所有的道场都是法眼的道场。只要有正法眼，何处不是清凉道场？从学理上来看，法眼宗属于华严禅，属于万法唯心、一切无碍的华严宗思想。

六祖说，清净法身是人的本性，“圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也”。对于众生来讲，这个道理也是如此。其实一个人干坏事也是用他的“智”。它是智慧的一种用，邪用而已。自性邪即其种种邪，自性正即其种种正。正是智，邪也是智，所以智本身不分邪正，是功用。我们提起智慧这个词



好像觉得很高大上，实际智就是分别心的妙用。一个人的聪明可以用于不同的方面。电脑黑客都很聪明，他就用邪了，导致他遭恶报。此处，六祖是从整个心性的角度来阐释，所以说法身是清净性，报身就是智，化身就是行。

六祖说法，不离自性。说三身，也不能偏离本性，“若离本性，别说三身……”我们经常讲不离自性，后来就形成一个所谓的自性禅，把这个自性又变成了一种对文字或者境界的执着。为什么？其实自性并不碍于万法。自性，不能理解为身体气脉，它实际上就是万法。从这个意义上来讲，六度万行都是自性的妙用。有些人研究教理，却变得很狭隘，动辄说自性，自性反而成了一个坚硬的外壳，成了另一种非常狭隘的名言执着，这就是被自性这个词所迷惑了。现在的文科教授、学者写了几个月乃至半年的文章书籍等，未来可能被机器一两分钟就可以写出来。为什么呢？因为人工智能、深度学习的技术发展飞速，用大数据或者人工智能的手段，分析文字篇章和概念，以及研究创作的能力，会迅速超越人类。对于文本的背景的分析，话语分析，内容结构分析等，机器都能够实现。不远的未来，一个学者几个月或者一年做的一个题目或写的一篇文章所得到的结论，可能几分钟内人工智能就可以实现。起码在文本方面的研究和创作，比如说自性、涅槃在资源里出现了多少次，在什么地方出现的，然后把与自性、涅槃相关的论述加以比较分析，并得出一定的结论，这样的事情，未来不久必然机器代替人力。但是要论修行，人们能不能真正地体会自性，那是另外一回事了。所以祖师禅很妙，它就妙在当下场景的生命力，它是活的，它是要充分契合自性在鲜活的生命中的妙用。若论真实自性的妙用，那就离开了自性这两个字了，离开自性这个道理和文字了。换句话说，自性的妙用千变万化，实际修行中，自性这个词往往就变成了悟道的障碍。

“若离本性，别说三身”，那就叫“有身无智”，即实际上三身不离自性。“若悟三身，无有自性，即名四智菩提。”三身无有自性，换句话说，三身里面包含有法身，是你的性，而所谓的法身也是没有自性的。如果把法身固定成一种境界，一种状态，一种功能，一种什么东西，那就是邪见。只有体悟到三身无有自性，这才叫四智菩提。六祖的话非常的简洁，但是其实道理非常深刻、深奥。他既通达教理，又通达于心性和禅宗当下的日常的、日用的奥妙。他说：首先，三身不离自性；其次，三身无有自性。前面那个性是自性，后面这

个自性是什么意思？就是自体的、固定的，就是我的意思。后面这个自性并不是明心见性的性。它是指自我、本体、如如不动的某种“东西”。那就是外道之见。

“自性具三身，发明成四智。不离见闻缘，超然登佛地。”见闻缘是什么东西？即我们说的见闻觉知，当下周围的心和境。“不离见闻缘，超然登佛地”，就是不要造作，当下即是。“吾今为汝说，谛信永无迷”，现在给你讲透了，你一定要去真正谛信。信很重要，《法华经》里佛说了好几次“汝当谛信”。佛一开始讲《法华经》以及中间讲到〈寿量品〉时强调了好几次，说你们一定要相信我讲的真话。所以说这个信很难。也因此信是很重要的一个菩萨阶位，叫信位，圆教达到十信位的时候智慧功德已经很高了。真正的信位圆满，就几乎大开圆解了。六祖说“莫学驰求者，终日说菩提。”学佛不能纠结在文字里，要在日用中用功，自信本性是佛。说所谓的三身四智，是学人本身就具备的。六祖告诉智通说，你虽然看《楞伽经》千余遍了，但如果你只是思维玄辩，那还是没有用的。六祖告诉智通，三身是你本人。法身就是你的性，报身就是你的智，化身就是你的行。

有一个很有意思的小故事，是关于圣一法师的。圣一法师在香港，嗣法沩仰宗，是虚云老和尚的弟子。早年跟虚老在一起的时候，他还很年轻。他问虚云老和尚，什么是化身。什么是化身啊？虚老说，你就是化身嘛！圣一法师反问，怎么说我是化身呢？虚老答说，你从大悲楼走过来，你就是化身啊，你从那儿化出来了嘛。虚老就是这样给他解释的。六祖说“千百亿化身，汝之行也”。化身实际上就是我们的妄念。当然，说是妄念是化身，这是很究竟的圆教教义。之前我们曾讲到临济义玄祖师，他说汝一念——六祖是讲学人当下学人本身——临济祖师讲当下一念，他说：你一念心上清净光，是你屋里法身佛；你一念心上无分别光，是你屋里报身佛；你一念心上无差别光，是你屋里化身佛<sup>44</sup>。这一念，实际上法报化具足，一念具足三身。我们要从这个角度去理解禅宗的这些概念和理论。

前面讲三身是学人的性、智、行。六祖继续说，“既会三身，便明四智”，要讲四智。什么叫三身四智？唯识里面讲转依，讲三身四智。法身报身化身是

<sup>44</sup> 《临济义玄禅师语录》：你要与祖佛不别，但莫外求。你一念心上清净光，是你屋里法身佛。你一念心上无分别光，是你屋里报身佛。你一念心上无差别光，是你屋里化身佛。此三种身，是你即今目前听法底人。只为不向外驰求，有此功用。据经论家，取三种身为极则。约山僧见处不然。此三种身是名言，亦是三种依。

三身，四智即大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。第八阿赖耶识的染污作用转了以后就是大圆镜智。前五识转了就是成所作智，第六识转成以后是妙观察智，第七识转成平等性智。第七识的执着是盲目的，八识全部清净以后第七识全是无分别的平等智慧了。第六识是妄心无量劫来的流转分别性，开发智慧以后，它就变成妙观察智。妙观察是什么意思？是观察妙，念念见妙法。妙法，一种是相待妙，一种是绝待妙。绝待妙就是念念平等无相。那么相待妙是什么意思呢？就是念念相即无相。

六祖说既然明白了三身，自然就会明白四智，“何更问耶？”“若离三身，别谈四智，此名有智无身。即此有智，还成无智”。所谓束三身成四智，就是把三身和四智结合在一起来解释。三身四智就是八识、三身、四智，就是把八识的转依变成四功能，变成四智，四智再和三身合在一起，“约（转）八识成四智，束四智成三身”。他说“大圆镜智性清净”，大圆镜智是你的自性。前面讲了法身就是自性，大圆镜智就是第八识，所以自性就是第八识。大圆镜智是自性清净。平等性智是第七识，“平等性智心无病”。“妙观察智见非功”，什么叫见非功？就是念念见而不见。“成所作智同圆镜”，因为五和八两个是同样的，所以同圆镜智一样，第五识成所作智是如如不动清净的。“六七因中转，五八果上圆”，就是六、七识是在因中通过第六识转依，而第八识和前五识是在果地中去转掉，故说“五八果上圆”。“五八六七果因转”，那么五八六七，实际上这是省略了，把“五八果上圆，六七因中转”连在一起就叫“五八六七果因转”。

“但用名言无实性。”如果说这就是唯识，是谁讲的，应该怎么用，整体佛法就这回事，有一个很死的很固定的框架，你就错了。“但用名言无实性”，但用名言，这些也只是名言而已。《楞伽经》讲“无有涅槃佛，亦无佛涅槃”，要大家认识无我如来之藏。《楞伽经》还讲了一地即七地，七地即一地，实际上没有什么地，地地平等。六祖说“五八六七果因转，但用名言无实性。若于转处不留情，繁兴永处那伽定”。那伽就是龙。大龙大象常处在大定之中。那伽定的意思就是大龙常在定。有的时候，把佛和阿罗汉也称为摩诃那伽，表示有大的力用——断除一切烦恼，如如不动的这样一种力用，也叫大无罪。这叫“那伽常在定”。有的时候他们讲佛常在定，那这个那伽是指佛，比如说那伽行在定，那伽住在定，那些伽坐在定，那伽卧在定，就是说佛无有不定时。这个定就是

一行三昧、定慧不二的这个定了。这也是真如自性之定。

所以《金刚经》讲了佛日常怎么样行持。明代曾凤仪解《金刚经》（《金刚经宗通》），他讲佛吃饭的时候嘴上放光，放的什么光？实际上是常寂光、清净光。坐的时候是在放光？笑的时候是在放光？行的时候是脚下放光。这就是那伽常在定，那伽行住坐卧都在定中，无不时，没有不定的时候。“**若于转处不留情，繁兴永处那伽定。**”繁兴是什么东西？纷纷绕绕，繁兴大用，就是种种的变化，心和境的种种的交叉，刹那刹那之间无穷无尽的大小、粗的细的、种种的变化。“**永处那伽定**”，永远都在大定之中。

“**智通顿悟性智**”，他顿悟自性本具之智慧。“**遂成偈曰：三身元我体**”，三身是自己本具的，并不是说天上飞的或梦的那个是化身。或者有人说某某人是化身，某某人是某佛或观音菩萨，你赶紧去求他、靠他，不靠他，你不能得救，这个是多么稀有啊等等。不是这样！禅宗就不是这样。那些东西不过是个名言而已。有朋友叫我去见他认识的高人，说他是某菩萨化身，有什么来头，我就不想去见。我没有时间，我也不相信这种说法。我觉得这一类人很多都是骗子，或者是很自恋的人自封的所谓化身。智通说“**三身元我体，四智本心明**”，四智都在自心自性之中。“**身智融无碍**”，就是说身和智，三身四智融通无碍。实际上，三身是从一个角度讲，四智从另外一个角度讲，讲的什么？讲三身的妙用。

“**身智融无碍，应物任随。**”所谓应物任随，就是前面讲的“**若于转处不留情，繁兴永处那伽定**”。“**起修皆妄动**”，有为的修持，都是妄想妄动。“**守住非真精**”，但是如果你不修，或者守住一个空空荡荡的境界，那也不是真正的修行。妙旨，三身四智的妙旨，“**因师晓**”，由于六祖的开导而晓悟、了悟了佛法的妙旨。“**终忘污染明**”，当他真正地妙悟三身四智的道理以后，明心见性以后，所谓什么身什么智怎么转怎么修，那些都是污染名，都成了多余了。禅宗祖师答什么叫戒定慧，他说老僧这儿没有这个闲家具<sup>45</sup>，没有闲工夫，没有这多余的东西。还有神通智慧，叫作圣末边事，就是圣人圣道不看重的，并不是核

<sup>45</sup> 典出药山惟严禅师：鼎州李奉刺史，向药山玄化，屡请不赴，乃躬谒之。山执经卷不顾。侍者曰：“大守在此”。守性偏急，乃曰：“见面不如闻名。”拂袖便出。山曰：“太守何得贵耳贱目？”守回拱谢，问曰：“如何是道？”山以手指上下，曰：“会么？”守曰：“不会。”山曰：“云在青天水在瓶。”守忻恹作礼，而述偈曰：“炼得身形似鹤形，千株松下—函经。我来问道无余说，云在青天水在瓶。”守又问：“**如何是戒定慧？**”山曰：“**老僧这里无此闲家具。**”惟严（737~834），别号药山，唐代高僧，石头希迁禅师法嗣。绛州（在今山西侯马市东北）人，俗姓韩。惟严是禅宗南宗青原系僧人，曹洞宗始祖之一，他是联系马祖道一禅系和石头希迁禅系的重要禅师，在禅宗历史上有举足轻重的地位。

心的。所以说如何是戒定慧？祖师说老僧无此闲家具，我这儿没这个闲功夫、没有这种多余的东西。所以智通说“终忘污染名”，连三身四智这种名也已经忘了，但是忘并不是不用。实际上不执着就忘了，就不会陷于这里边了。

（第十七讲 完）

（2）

## 智常问“见性成佛”义

〈机缘品〉前面两个是关于诵经的公案，法达禅师诵《法华经》3000遍，智通禅师诵《楞伽经》1000多遍，后面还有一个是诵《涅槃经》的。《坛经》基本上涉及到所有主要的大乘经典。下面智常禅师的这个公案是讲修行的，也非常具有代表性。

**僧智常，信州贵溪人。髫年出家，志求见性。一日参礼。师问曰：汝从何来？欲求何事？曰：学人近往洪州白峰山礼大通和尚，蒙示见性成佛之义。未决狐疑，远来投礼，伏望和尚指示。**

智常禅师，信州贵溪人，信州就是现在的江西上饶，智常很小的时候就出家为僧，“志求见性”，出家的动机非常直接，就是见性成佛。有一天参礼六祖，六祖问他：“汝从何来，欲求何事？”《坛经》里有很多这样的问答，当然更早的是达摩祖师与慧可的对答，慧可说心不能安，达摩说你把心拿来我给你安，慧可良久住，反思半天说，觅心了不可得。禅宗实际上一直讲的就是心，心的安和不安，心的有和无，禅宗一以贯之的就是明心见性，通过开发心的现量智慧，来见心之自性。达摩祖师跟二祖的对答，以及《坛经》里的许多对答，都是直接问心。比如五祖和六祖之间的一问一答：你是哪里人？岭南人；你是獼猴，怎么能成佛？獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？这些对答都是在讲心性的问题。再往后代的禅宗，禅师之间的见面也是问这些问题，比如，从哪儿来到哪儿去，这个问题涉及到来去动静；还有，你是谁，你叫什么名字等等，实际上都是借相问性，借事问法。宗师之间，或者对于久参的人而言，见面之时即在言语间点化心性。前面三言两语来个铺垫，从哪来到哪去，后面很快就进入正题。所谓正题，就是祖师禅在言答接引的当下，在对接交流的过程



中明白显示他的悟境、见地以及他的佛性妙用。禅宗发展到后来总结出一些貌似格式化的东西，称之为各家纲宗或者方便、秘密。但是总结出这些程式化的框架以后禅宗也就死板僵化了。

六祖问智常：“汝从何来？欲求何事？”你那里来，到这里想要什么？问得非常直接，完全不是客套话，也不是打谜语，就是直截的言下、当下问心。智常回答说，他最近到洪州白峰山参礼大通和尚，“蒙示见性成佛之义”，大通和尚指点他见性成佛之义，但是他心里尚没有确定，“未决狐疑”。大通和尚的开示没有解决智常心中的疑惑，或许给他讲了很多修法，讲了很多原理，但是没有使他真正的通达自己的心性，通达佛性，通达禅宗。

## 说禅易，得禅难

参禅悟道不是那么简单，我们去看《指月录》的后半部，卷三十一和三十二章，很长的篇幅都是在讲大慧宗杲禅师。大慧宗杲是圆悟克勤的弟子，话头禅的最早倡导者和大力弘扬者，主张参“念佛是谁”等话头。大慧宗杲早年曾经参访过很多地方，被诸山长老认可。但是他自己知道“机辨纵横”并不解决问题，无非就是后天意识的聪明作用。他的师父湛堂文准禅师叫他去参访“勤巴子”，就是成都昭觉寺的圆悟克勤祖师。大慧宗杲在见圆悟克勤之前心里想，如果到那里还是被他认可的话，那我就知道天下没有真正的禅宗了，所有禅宗祖师都是骗人的，没什么真本事。他说那样的话我就要写无禅论了，告诉天下人禅宗是假的。结果他到圆悟克勤这里就碰了很大的钉子，不管他怎么说圆悟克勤都不认可他。就像圆悟克勤当年参访五祖法演一样，“尽其机用，祖皆不诺”，伎俩呈尽也不被认可。五祖说你要参涅槃堂里禅，就是要参生死关头能够用得上的禅，而不是说些有用没用的道理。圆悟克勤觉得非常不开心，甚至离开了五祖到南京一带云游，得了一场大病后才想起五祖法演的话，又回来继续参学直至被五祖验证开悟。

大慧宗杲也是不被圆悟克勤认可，圆悟克勤让他参“东山水上行”，这是一个很著名的公案，出自云门禅师。有僧问云门：“如何是诸佛出身处？”云门道：“东山水上行。”大慧宗杲把以往所有的本事全部用上，对这个公案下了四十九个转语，圆悟克勤统统不认可。后来圆悟克勤让他做“不厘务侍者”，做个

不管事的侍者，主要就是叫他一心参禅，因为他已经参到一定程度了。他整日跟着圆悟克勤，苦苦地参这个公案，但是一直参不透。有一天圆悟克勤升座讲法，讲到这个公案，说如果有人来问我这个问题，我就不会这样说，我会说：“熏风自南来，殿阁生微凉”，徐徐的清风从南边吹过来，大殿一角生出微微的凉意。在场的大慧宗杲听到这句话，一下子有所悟入。圆悟克勤说可惜了，只是一半，他只知道前后际断，动静二相了然不生，“却坐净裸裸处”，前后际断就是没有过去心、现在心、未来心。大慧停留在这个境界里出不来。。圆悟克勤说：“不疑言句，是为大病。”要他参活句，不要参死句，一方面不要随着语脉转，另一方面，如果不知句，执着一切都是戏论，都是妄想，或者堕入狂禅，或者属禅定境界。真有证量的人，如果执着一切都是妄想的话，他会真正屏蔽这些境界，实际上大慧此时证的就是一种定，这个定也是一个参禅误区。大慧宗杲说，我就得到这个东西也已经受用无穷了，还有什么？要怎么参呢？后来圆悟克勤又让他参“有句无句，如藤依树”的公案，大慧参了半年，念念不忘于心。有一次他和客人吃饭，拿着筷子，却忘了下口。圆悟克勤说：“这汉参黄杨木禅，却倒缩去。”这家伙久参不悟，就像黄样木一样，成长缓慢，进不进退不退的，好不容易长一点，又缩回去了。大慧宗杲说：“这个道理，恰似狗看热油铛，欲舐舐不得，欲舍舍不得。”圆悟克勤说“这个便是金刚圈栗棘蓬也”，参禅就是要透得金刚圈，吞得栗棘蓬，也就是说，要能彻底参透古德的公案话头。

“不疑言句，是为大病”，参禅不疑话语、言句是不行的，禅宗的话语，有的是转换眼睛，就是转移注意力，实际上是打掉妄想；有的是体用回互，就是在清净之用和如如真体的两方面活泼泼地自由转换。禅宗语句有很多妙用，比如有句就是无句，无句就是有句，讲有的时候实际上是讲无，讲无的时候实际上讲有。句和义、义和句，圆转回互有无穷的妙用。“有句无句，如藤依树”，有句，说“有”的所有语言，比如佛性、涅槃、本来人等等；无句，说“无”的所有语言，比如说空、寂灭、不可说者等等。说有说无，如藤缠树，有句可以是无量句，无句也可以是无量句，但这些语言都是说一个东西，围绕一个东西千说万说。大慧宗杲参这个公案也是苦苦参不透，多次呈见解都被圆悟克勤否定了。有一天他实在参得走投无路了，就问圆悟克勤：“闻和尚当时在五祖，

曾问这话，不知五祖道甚么？”五祖法演也叫圆悟克勤参过这个公案，大慧宗杲就问祖师爷当时怎么说的。圆悟克勤说：“我问，有句无句如藤依树，意旨如何？祖曰：‘描也描不成，画也画不就。’又问，树倒藤枯时如何？祖曰：‘相随来也。’”有句无句，如藤依树。那个“树”究竟是什么？那个是无法描绘的，也就是说有句无句都是戏论，都无法描述那个东西。那么树倒藤枯时，也没有树也没有藤了，没有语言没有本体的对待了，到了这个境界，此时是什么状况？回答是，相随来也，跟着来了，那个活泼泼净洒洒的东西，当下就凸显出来了。大慧宗杲一听，当下释然，真正的开悟了。

大慧宗杲早年还参过“鸯掘摩罗奉佛语救产难”的公案，公案讲殃崛摩罗尊者因持钵乞食到一个长者家，正遇上这家妇人难产，长者请教他怎么免难，鸯掘摩罗说我刚出家，不知道怎么办，等我回去请教世尊再来相报。佛告诉殃崛摩罗：“汝速去报，言我自从贤圣法来，未曾杀生。”殃崛摩罗奉佛语急速回报说：我从清净道来，不曾杀生。妇人听后当即分娩。这个公案困扰了大慧宗杲很多年，他请教过湛堂文准禅师，湛堂给他讲了一个参究的方便：如果鸯掘摩罗回去请教佛，走到半路还没有见到佛，他家已经生下儿子时如何？或者请教佛后，走到半路还没有走到他家，已经生下儿子时如何？大慧宗杲听了后还是很茫然，一直到若干年后读《华严经》，读到关于八地菩萨的修行境界的时候，他才真正把当年的疑处破掉，真正的在理上和事上通达透彻。所以一个真实用功办道的人，他的学修过程是非常曲折的。

还有一个公案讲到洞山门下的无名僧，<sup>14</sup>他在洞山那里参禅，洞山问他：即使说“本来无一物”，这个人还是不能得到师父的衣钵。那么什么人该得衣钵呢？在这里应该下个转语，如何下这转语？这位无名僧，对这个公案连下九十六种转语，洞山祖师当总是不认可他，直到最后一句的时候，“始惬师意”，洞山才认可了他。洞山说，你怎么不早说，你早说这句我就认可你了。当时有另外一个僧人在偷听他们的对答，结果前面九十六句都听到了，就差最后关键的一句没听到，他非常的懊恼，缠着那无名僧，请教了三年，他都不肯说破。实在没办法了，偷听的僧人就拿了把刀去找这个僧人，说当年你回答洞山祖师最关键的一句，我没偷听到，今天你一定要告诉我，你不说我就把你杀了。这个僧人被逼无奈，就只好说出他当时的原话：“直饶将来，亦无处著。”字面意思

是说，即使把“那个东西”拿过来，也没有地方放。结果这个偷听的僧人一听就开悟了。过去的丛林中会发生各种各样的事情，求道之人也有各种各样的性格。

就像杨岐方会禅师，他当年跟着师父石霜楚圆慈明禅师参禅。<sup>vii</sup>一次慈明禅师外出，半道突然下起雨来，方会抄小路挡住师父说：“这老汉今日须与我说，不说打你去。”今天必须要给我说个道道，不说我就要打你，慈明禅师答：“监寺知是般事便休。”话还没说完，方会大悟，不顾地上的泥泞叩拜了师父。参禅见道确实有很多富有戏剧性的机缘，比如这两位禅师苦参苦求不得之下，要杀人要打人，起码说明他们把慧命看得极其重要，已经不顾一切了。我本人以前认识一个朋友，他说自己开悟了，即使释迦牟尼佛说他没开悟，他都不会接受。我就劝他多读祖师大德的公案，其实很多祖师大德见道的历程都很坎坷，所谓小悟大悟许多次吧。往往当你认死死定自己开悟的话，恰恰说明你执着很重。就像有人问悟后有没有迷的，你是问的见地，还是事相上修行方面的？实际上，问悟后迷的人，本身就是个迷人。真的彻悟后怎么会迷呢？

## 大通和尚的错误

**师曰：**彼有何言句，汝试举看。**曰：**智常到彼，凡经三月，未蒙示诲。为法切故，一夕独入丈室，请问如何是某甲本心本性？**大通乃曰：**汝见虚空否？**对曰：**见。**彼曰：**汝见虚空有相貌否？**对曰：**虚空无形，有何相貌。**彼曰：**汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见。无一物可知，是名真知。无有青黄长短，但见本源清静，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。学人虽闻此说，犹未决了，乞和尚开示。

智常听了大通和尚的开示，还是没有解决问题，其实大通也未必是真正通达禅宗。六祖问智常，大通是怎么教你的？智常说我到那个地方去待了三个月他也没教我，“为法切故，一夕独入丈室”，因为求法心切，一天晚上就独闯方丈室，请教“如何是某甲本心本性”，到底我的本心本性是什么？诸如此类的问题禅宗公案里有很多：比如我的本来面目是什么？我的本地风光是什么？或者说我的佛之知见是什么？我的涅槃妙心在哪里？大通和尚反问我：你看到虚空没有？答：看到了。又问：你看虚空有相貌吗？答：虚空没有形状，哪里会

有什么相貌。大通说：“汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见。”你的本性就像虚空一样，什么都没有，这就是正见。“无一物可知，是名真知”，没有知觉，没有见，没有相，这就是真知。“无有青黄长短，但见本源清静，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。”心性没有青黄长短各种形象的变化，无一物可知，无一物可见，本源清静，觉体圆明，这就叫见性成佛，也叫如来知见。《法华经》讲，诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世，欲令众生开示悟入佛之知见。如来知见，就是佛之知见。六祖也讲，但开佛之知见，莫开众生知见，贪嗔痴烦恼就是我们众生之知见。

“学人虽闻此说，犹未决了”，虽然智常听了大通和尚这样的开示，但是心里还是不懂。智常也没有当下见性，另外对这个说法，可能心里还是有点疑惑，心没有真正地定下来。一个真正开悟见性的人，他的驰求心、狐疑心会停息，这叫作狐疑净尽，正信调直。真正的信心圆满，是指十信位满，达到十住初住位。是十住、十行、十回向之“三贤”位的最初一位。这样的人，见地已经等同于佛了。这在教下在圆教称为住位，有十住位次之别。如果一个人整天去求人印证，别人否定了他，他会很生气，或者他变得像个警察，到处打黑，觉得全世界都是邪见，只有他自己正确，那他肯定就有问题，肯定也没有开悟。见证本心本性的人，他应该是彻底清静下来的，妄想之心一下顿断。但并不意味着他没有“妄想”，他照样用这个“妄想”去生活，去度人，去随缘消旧业，还是有心的动相在，但是他根本的追求、执取去掉了。其实妄想、妄想也包含成佛的妄想、开悟的妄想。智常来参礼六祖，希望六祖再给他开示，这就是因缘，他跟六祖大师有这样的善法因缘。

**师曰：彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈：**

不见一法存无见，大似浮云遮日面。

不知一法守空知，还如太虚生闪电。

此之知见警然兴，错认何曾解方便。

汝当一念自知非，自己灵光常显现。

六祖说大通和尚“犹存见知”，还有知见之相存在，虽然他说，无一物可见，是名正见；无一物可知，是名真知。这样说为什么还是有知有见？因为无一物可见就是见，无一物可知就是知，知了一个空，见了一个空。这两句话实



际上就是“有句无句，如藤依树”中的无句，有句和无句都是妄见。《坛经》另外一个本子叫犹存知见，知见、见知都可，见知即大通和尚所谓的正见正知。有的人经常说世间的一切都是空，什么都没有，只要佛在心中留，做什么都无所谓，这实际上是一个邪见，是很狭隘的偏执。就像有的人讲一切都是戏论，当你跟他讲道理，法义辨正的时候，他听不懂，他就说这些都是戏论，其实不见得是戏论，如果祖师大德讲的都是戏论，那就不要学习了。你说一切都是戏论，这句话就站不住脚，因为这句话也是个戏论，所以又可以说一切都不是戏论。有的人喜欢抬杠，喜欢高谈阔论，特别学佛学到一定程度，学了很多知见的时候，人们不小心就滑入文字障碍。

世间很多人对学佛有误解，认为儒释道都是一样，就是要大家做个好人，或者认为易经八卦很神奇，学佛的肯定也能算命，或者念佛号就能加持股票上涨，生意兴隆等等。南传佛教的马哈希尊者有一个故事，一次一个女信徒看到他就请他加持她的珠子，马哈希尊者说这是世俗比丘做的事，我们修行人不做这样的事。所谓世俗比丘就是拿人钱财替人消灾，混口饭吃的这类人，他们专门练一点预测能力、加持能力来迎合世俗需要。马哈希尊者还补充说，我也没有这样的能力。从来不干这种事，肯定就没有这方面的能力，就像练武功一样，要经常练才有功夫。虽然这些世俗的功用能力显示了心性的妙用，但也没有什么神奇，求鬼就跟鬼沟通，求神就跟神有交易，如此而已，都是生灭有为法。

六祖说因为大通和尚的法还有知见存在，“故令汝未了”。智常法师的直觉应该说非常好，他听了大通的开示不以为足，暗中觉得这个说法不究竟，所以心里没“了”。所谓“了”就是指真正的见圆，真的形成圆见圆信以后，你就不会怀疑，不会被任何东西所左右，当然也不会被内心的烦恼和习气所左右。也就是说，你能够体认“心性”，虽然不一定能够一下子把所有的烦恼无明全部断掉。但是起码你真正走上了正道，对佛法有了真正的正信，不会在世间的理论学说，或者其他的宗教里去寻找理论解释，寻找精神安慰。一开始信佛的时候就不能够皈依天魔外道，当然如果真懂了，也就不需要依赖那些外在的东西了。“吾今示汝一偈”，六祖说了一首偈颂来开示智常禅师。

“不见一法存无见”，不见一法，但是还有一个无之见地，认为自己见到了

无，就像前面讲的“了无一物可见，是名正见”，不执着有的时候，却执着了一个空，这就是不见一法存无见，心里还保存了一个无的见解、见地和理解，或者无的一个相。有一种修法就是眼睛对着无云晴空看，往这一坐，想像虚空或者眼睛盯着虚空，觉得世界一片空明。唐朝南阳慧忠禅师早就对此有过批判，说南方一帮邪魔外道，“聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨，把他坛经改换，添糅鄙谈，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教。苦哉！吾宗丧矣！”目视云汉就是眼睛盯着天空，把心放大，把自己想象成无边无际的虚空。这实际上是心的造做，这个造作应该说更为低级，就是一种养生和健身的方法，比如二十五种外道，道教也有这种修法。这种是修禅定的方法，在修持气脉，锻炼身体，开阔心境方面颇有效，但是如果没有智慧，它不能解决问题。佛教传统里也有修地遍水遍观的，像《楞严经》里二十五位圆通菩萨，有的观水遍处，把自己和整个世界想成像水一样，像大海一样；有的观空，身同虚空，不相妨碍；有的观鼻端白，就是鼻端的呼吸。南传佛教的观呼吸法门，观到一定层次，会出现禅相，禅相就是鼻端这个地方就像棉花，很亮很软，或者像星星，或者像一根白色的管子等，这个叫得到似相，似相就是禅定的一种相似的心相变现。但是这个相也是刹那生灭变化的，这种变化如果没有智慧的话，也不能解决问题。这种禅定相，不是没有效果，但这不是佛法要我们达到的目标，不能令人开示悟入佛之知见，不是断除生死烦恼轮回的根本法，只是一种养生健身，或者拓展心性，甚至修气脉的一种方便。

“不见一法存无见”，不见一法，但是还有见到无的这样一个知见的话，那就要把这个知见也空掉。比如拍了张无云晴空的照片，实际上这个照片显示的只是无云晴空之相，不是真正的无云晴空。所以无之见，不见一法，觉得这就是了，那实际上就错了。你执著了一个空，心存无见，还保存了无的一种见地、见解和知见。当然这个知见有的人是一种境界，有的人是一种修法，还有的人就是一种观念，每个人不一样。

“大似浮云遮日面”，大似就是很像、真像。如果说真正的空像太阳和万里晴空，无之知见就像一朵云遮住了太阳。其实我们很多人都是被各种正确的知见挡住了。有的人觉得自己开了圆解，他这个圆解实际上成为了知见上的障碍，当然这个不是真正的开圆解。现实生活中的我们都是活在共业的阴影中，

处在某个时代，某个国家，某个城市，某个大学、某个团体，人人的心都会打上当时当地思想文化的共业烙印。现在这个信息发达、资源共享的时代，各种思潮派别不胜枚举，每个人出于不一样的执着，各自坚信不同的宗派、菩萨，甚至某一个个体的宗师。很多人要么属于弟子规一派，要么是身心灵一派，要么就是属于某个佛学院，属于红教、白教或者某个寺庙传承系统。每个人都隶属于一个组织，一个体系，心目中都有一个偶像，都有一套关于修行的观念。他们透过这个组织和偶像去认识释迦牟尼佛，去认识六祖慧能，去认识禅宗的祖师大德，这样难免坐井观天。各种以古鲁、以师父为基础构建形成的宝塔形隐形权利机制很复杂，不仅涉及横向组织、经济往来，还包括感情方面的依赖感，自尊心和自豪感。人们总觉得自己的组织才是佛教内做得最好的，甚至是全世界做得最好的。这些团体、山头有固定的教材，固定的人，固定的交流模式，实际而言，他们并没有真正的回复到佛法经典里边来。

上次有一个人说“一切福田，不离方寸；从心而觅，感无不通”，他说这句话是六祖大师讲的，但实际上这是《了凡四训》里面云谷禅师告诉袁了凡的，只是从意思上来讲，并不是六祖大师的原话，因为查遍《六祖坛经》也找不到。现代的人把这句话往下无限的发展，比如所谓身心灵吸引力法则，说什么只要自己诚心去求，只要做善事就能成功，就会得到想得到的一切。这实际上也是妄想，不断地做善事放生，你想当国家主席，想一夜之间成为科学家，行吗？不可能的嘛。很多世俗的东西借助于佛教的术语和概念，实际上反而把人内心的欲望无限的、很荒唐的放大了，这就是现代流行的一种现象。其实易经八卦也很讲究阴阳消长生死休咎的种种变化，该收缩的时候就收缩，该长养的时候就长养，该成就的时候就成就，需要人们顺应天道而把握变化，所谓天行健，君子以自强不息。

学佛教最根本的就是首先你要知道，每个人都没什么了不起，不是学了佛以后就能够一辈子荣华富贵，无病无灾，一帆风顺，或者永远年轻漂亮，永远遇难呈祥，逢凶化吉。其实最好的办法是危邦不入，乱邦不居，不往危险的地方去，不做坏事自然就没事。然而凡夫畏果而不知从因地修行改命。佛法最根本的一点就是说，你肯定要死的，你不要怕死；你肯定会很烦恼，想办法不要太烦，就是这样简单。有的人不愿意承认这样一个基本的事实，把佛法 and 医

学，和养生保健，和量子力学，和政治、经济等等一切结合起来，然后开始无限的妄想，企图达到**世间法**的圆满如意。“诸行无常、诸法无我、涅槃寂静”三法印是佛法中最根本的真理，是识别佛法真假的标准和原则。三法印首先是生死无常，无常故苦空，空就是无我，当然还有一个实相印，实相印是更高的，是性相不二，应该说对实相的认识是因，实相的究竟体悟就是果，所以从天台宗讲，实相是因，最终实相也是果。

不见一法存无见，这个无之知见既是见地理论，也是境界修法。因为无见会给人一种快乐轻松的感觉，所以有人作意观空，就是脑子里想着空，即使你把它想的像宇宙一样大，也不过是意识的一种状态而已，其实就是脑子里面手掌大小的地方创造的一点点幻觉。所以，六祖说无见犹如浮云遮日，你根本没有透那个体，就连心相都没有破除掉，怎么能知道什么是心性呢？所以说无见还是心之相。

**“不知一法守空知，还如太虚生闪电”**，这一句批驳大通和尚对智常说的**“无一物可知，是真知”**，因为这个真知是有问题的。不知一法就是所谓的无一物可知，把道认为是空，一天到晚什么都不想，或者就想个什么都没有，就想个空，认为这个空知就是真知。整天这样盲修瞎练，弄得就跟石头草木一样。随然这个方法可以暂时休息身心，但实际上这是很愚痴的，而且这样的状态也维持不久。严格来讲，这种人最后就会变成很笨的动物，力气很大，因为愚痴，什么东西都不能动摇他。所以道不是有不是无，不属知不属不知，不属修不属不修，但是又无法污染它。

如果你说我知道这个空，我守着这个空，那实际上这个空还是有，因为你有知，知空和知有实际上是一个东西，空同样是一个相而已。这个空为什么存在？是因为有而存在。《楞伽经》就用“兔无角，牛有角”来说明执有执无的边见，看到牛有角而说兔子没角，其实对于兔子来讲，说兔子有角无角都是戏论。之所以说兔无角，是因为想起牛有角，所以才说兔子没有角。兔子没有角虽然正确，但是它实际上是个戏论，因为本来这句话是不产生的。兔之角本来无所谓有和无，是因为我们看到了牛角才产生这样的分别。其实看到牛角也是个戏论，牛角是由微尘组成的，是刹那生灭变化的，牛角再细看就不是角，是一个很粗的相而已。《楞伽经》的作用就是破除邪见，它把所有的邪见高度总结起来

加以破斥，它讲离四句绝百非，讲心性、心体。所以达摩祖师在传法给二祖慧可大师后，亲传予二祖大师四卷本《楞伽经》，用以印证心性的悟境和境界。万法唯识、唯心，它不是个理论，它实际上是一种实践，是现量的境界，也是修行方法。

**“不知一法守空知，还如太虚生闪电”**，就像虚空中的一道闪电，也是刹那生灭。所谓什么都不知道，是心的一种状态，是心的一个认识，它还是一个生灭法。有的人说他一坐可以坐几天，几个月，甚至好像能够一坐多少年，其实不论坐多久都是生灭法，实际上他也做不到。当然一坐几天不动，确实也是精神可嘉，只是如果执着的话就很愚痴，如果因此有我慢的话那就更可笑。有人说你都做不到，凭什么如此说我？那人家能造原子弹，能造飞机，你怎么不能呢？学这个没什么用的，还是世间法。如果在见地上执着什么都不认识，什么都不知道，在修行上执着什么都是空，就是存无见，守空知。以为佛法和佛性就是什么都不想，或者就想一个什么都没有，或者就想一个空，就想一个无，或者在知见上认为佛性就是空，就是无，认为一切都是无相的，就像说一切都是戏论的这种一样，实际上这两个都是心意的造作。有的人会因此变得非常玩世不恭，觉得佛法不过如此而已，这一类人相当多。《坛经》看起来是一个个公案，一个个机缘，一个个故事，但是为什么一千多年来广泛流传，因为这其中的一个故事，一个公案，如果把它横向讲，就是成千上万的故事，成千上万的人可能都卡在这里边，或者就在一个很浅薄的层次上游戏，而且还自以为是。

所以太虚大师讲的本佛宗经非常重要，对于禅宗来讲，也是要回到源泉，回到原点，要回到智慧的源泉来仔细的、虚心的学习。我们要学习的是正宗的经教原典，而不是山寨版二手货，不是经过成千上万道手续，已经完全失真了的所谓佛法。这个时代有不少付费知识、二手知识充斥泛滥，流传得快消失得也快，少走弯路的最好方法是本佛宗经，还有学习公认的祖师大德语录。很多狂禅之人目空一切，诽谤佛法，自认为佛法就这样，天下乌鸦一般黑，实际上他的内心是很枯竭空虚的。还有一些人，也很认真，他守空知，修起来也有点觉受，但是很可惜，被人误导没有正知正见，好多年出不来。很多人和组织看起来名气很大，很兴盛，其实兴盛往往就是衰落的开始，所谓的各种派别、各



种邪说也会从内部把它给拆解和肢解掉。当然，各种思想、法门兴盛的更主要的原因可能还在于资本的冲动和权力的追求，比如人们有求名求利，求归属感和感情等方面的诉求。因为整个社会思想形成了一个庞大的包含人流、物流、信息流的流动框架，任何一种思潮派别进入这样的社会思想流中都会产生变异，但这同时也为正法的弘扬传承提供了很好的平台和机遇。

举一个例子，有人讲《楞严经》里的修法是舍识用根，舍识用根这个说法是明代交光大师在《楞严经正脉疏》里边提出的，他说舍识用根是宗门之正宗。

《楞严经正脉疏》前面有好几章在拣别汇释，就是综合评论的时候，非常激烈地反对用天台宗三止三观、三如来藏思想来解释《楞严经》，但是三止三观、三如来藏思想正是藕益大师、憨山大师他们的悟处所在，包括交光前代很多大师的《楞严经》注解也是用天台宗的理论。可是交光大师甚至认为智者大师也有问题。交光大师解释《楞严经》偏重从禅宗的角度讲。现代有人坚持说，舍识用根是宗门的正见，几百年来一直如此。但实际上在交光以前，或者在六祖以前，我们不说在达摩祖师以前，因为那是更遥远的年代，对我们大多数中国人来讲可能比较陌生。但是从达摩到六祖，从六祖到后来的一花开五叶，这里面都没有明确的舍识用根之说。假如说禅宗在中国有一千五百年的历史，你从第五百年或者第四百年，听到了舍识用根的说法，然后你就说宗门一贯的传统就是舍识用根，这合理吗？我们姑且不论这种观点的邪正与否，这样的说法首先就是以偏概全，截取传统的某一段时期的某一种看法来作为禅宗的整体思想。就像现实中属于某一个大师，某一个派别，某一个山头，某一个法门，流传到未来，最终也就成为这个话语体系里的一个支派。同样，如果认为舍识用根是宗门的正宗的用心方法，无非是把这种话语的时间和空间及其影响力夸大了而已，岂不知舍识用根这个说法从一开始就是备受争议的。藕益大师说交光邪说，流毒天下，罄竹难书，在他给钱谦益的书信里面，以及藕益大师年谱里面都提到这个问题。弘一大师在编定藕益大师年谱的时候，对这一点也没有提出任何异议，就是把它原封不动的记录下来。当然还有太虚大师《楞严摄论》对这个问题，对诸家之说也有一个综合分析和评判，很值得研读。

有人跟我讲，舍识用根是宗门的用心方法，又讲，应无所住而生其心，三心了不可得，是禅宗的方法，他讲这些话的目的是让我不要去宣讲南传佛教的

观心方法，因为他认为它们不究竟或者不准确。南传佛教姑且不论，问题是，舍识用根之说只是交光一家之言而已，还有所谓三心了不可得，实际上三心都是妄心，三心就是一心，一心就是妄心，转来转去干什么呢？其实人跟人在不同的频道上是很难对话交流的，因为他一开始就已经七扭八弯的接受了很多邪见，需要耗费很长时间给他耐心解释。就像一个朋友问我，为什么密宗是最高的佛法，你说这个叫人怎么问答？密宗是最高的佛法，这个观点并不是公认的，只是某一部分人在某个时间段说的，天台也可以说天台宗是最高的佛法，禅宗也可以说禅宗是最高的佛法。即身成佛有什么，有一念成佛，还有本来成佛，不修就成佛的说法，那更不一样。所以，现实中的人都是生活在这个碎片化知识泛滥的时代中，零星的接受信息的某个片段，然后就依于这个东西去理解和修行。

所以，真正的学佛还是要回归太虚大师所提倡的本佛宗经的基本立场，就是正本清源，返本开新，回到经典，回到源头。这个源头之一就是公认的经典，比如学习禅宗，必然不能够跳过《坛经》。《坛经》在我看来就像禅宗的百科全书，有宗有教，后代学禅者是不可能跳出它的宗旨和方法、窍门，当然方法窍门后代有很多的创新，所谓创新也就是对机，它的宗旨和达到的根本目标是一样的。另外一个源头就是我们自己的自心自性，这是最根本的源泉。开启众生心性的正宗工具，开启他的源泉就是经典，经典是佛心，佛心实际上也是我们本心的外在表现。为什么我们要这样不厌其烦的学习大乘原典，不厌其烦的讲解发挥禅宗公案，就是为了正本清源、返本开新。

存无见、守空知的见解，在实践中可以说害了一代一代的人，甚至有的人据此开宗立派。比如道教所谓的混沌，《道德经》讲：“惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精”，又讲“吾不知其名，字之曰道，强为之名曰大”，“夫物芸芸，各复归其根。归根曰静，是谓复命。复命曰常，知常曰明。”芸芸万物复归其根，这个根是什么？在佛教讲就是无明，就是生死根蒂，就是命根，禅宗修到此叫命根不断，并没有真正的解决生死问题。守空知，存无见往往导致佛道不分，相似佛法盛行。

**“此之知见瞥然兴，错认何曾解方便。”**这种知见刹那兴起，有了这个知见，你就错认了心性。禅宗经常讲错认，这里是六祖大师批驳大通和尚给智常

的开示，六祖说大通和尚本人错认心性。心性是有妙觉的，如果觉得心性是空，心性是一物不知，一物不识，那就已经错认心性了。经中常说般若无知，然后大家就执着个般若无知。般若无知，那石头有知还是无知，无情有知还是无知？兴起这种无见空知，实际上就已经错认了，根本就无法了解真如。所谓的存无见守空知，所谓的犹如虚空，无一物可见，无一物可知，其实只是比喻和言语的一个方便而已，或者说就是一种境界而已。所以黄檗禅师《传心法要》谈到虚空和法身，说虚空肯定不是法身，但是法身是虚空。实际上我们很多人知道的都是相似佛法。错认何曾解方便，空是个语言和境界的方便。真正的方便指的是《法华经》里讲的化城，这个方便还达不到化城那个水平。

“汝当一念自知非”，把空、无的这种境界、见地、信心，一念一刹那间否定掉、抛弃掉，知幻即离，就知道原来是错认了。“自己灵光常显现”，修行到此，就像是把天空中最后的一朵云去掉，云开雾散，显现万里晴空。只有万里无云万里天，才会千江有水千江月。只有心性智慧高悬，才能够在境上见净及见性，才能够处处圆满、处处不二。正如洞山祖师所说：“切忌从他觅，迢迢与我疏。我今独自往，处处得逢渠。渠今正是我，我今不是渠。应须恁么会，方得契如如”，洞山祖师当年参访汾山、云岩祖师关于无情说法的公案，一直都没懂，后来他睹水而悟道，在水里边看到影子悟道了。“自己灵光常显现”，首先是没有“有”，没有“有”，但是有个“无”，如果把这个“无”再去掉，真正的有无不二的那个“无”就显示出来了。所以，不能脑子里放着这个念头，放着这个认识，放着这个境界，或者放着这个修行的记忆和所得，甚至随时把它回复在心里执守，这个东西要一刹那间把它去掉，去掉之后你会发现天下本无事，庸人自扰之，这时候才是真正的“自己灵光常显现。”应该说智常首先对这个空还是有体会，只是“未决狐疑”，总觉得不究竟，心里不能够落地。听到六祖的偈子后，把这个东西去掉以后才真正的透脱出来了。

常闻偈已，心意豁然。乃述偈曰：

无端起知见，著相求菩提。

情存一念悟，宁越昔时迷。

自性觉源体，随照枉迁流。

不入祖师室，茫然趣两头。

智常闻偈之后，豁然大悟，然后用一首偈子表达了自己的见地。“**情存一念悟**”，情指有情，有情众生执着深重，所谓情生智隔，想变体殊，情和智、想和体相对。觉得自己开悟了，或者悟到了一个东西，如果还有悟的这样一个念头，有悟的这样一个见地，这都属于情想执着。“**宁越昔时迷**”，宁，如何，这是一个反问句，有这一念的执着，怎么能够超越往昔生生世世的迷惑呢？只要还有一丝一毫认为自己开悟了的想法，就无法超越生生世世的迷惑和无明。“**无端起知见，著相求菩提**”，认为菩提有相，认为菩提的相就是空，这个空就像虚空一样，这个空就是菩提，那就错认了。“**情存一念悟**”，认为我悟了，悟到一个东西，或者悟到一个“我什么都没有悟”，就变成无穷的戏论了。如果悟到一个东西，这个东西刚好就是妄想，而且这个妄想很大，是企图成佛做祖的大妄想。“**宁越昔时迷**”，昔时可以指无始时来的生死轮回，就靠这点知见，连门都还没找着，又怎么能够超越生死烦恼？修行人到此境地正是生死烦恼炽盛的时候，因为自恋情结已经达到极致，认为已经解脱成佛了，甚至超佛越祖了。禅宗古代的祖师经常讲要及时应节，寒时知寒，热时知热，该吃的时候吃，该睡的时候睡。反之就叫移时失候，犹如冬天穿夏天的衣服，或者雾霾的时候去锻炼。这移时失候比喻的是什么？指的是妄想，不必要的，不合时宜的，或者说过份的妄想、负担和投射。人们往往不知道自己是妄想和习性的奴隶。及时应节和移时失候一正一错，讲时节实际上是比喻我们的心，我们的心在一刹那间“要用便用”，就像马要骑就骑，要下就下。临济祖师讲“要用便用”。他实际上是在讲刹那刹那每一念、每一个东西都是真妄和合，或者无所谓真妄，过去即过去。这个是真正觉悟者的境界和用心，无法一下子讲清楚。另外一种说法叫“仍旧”，历劫来的事就在目前。所谓一切仍旧什么意思？就是说一切都是如如不动，空劫以前和历历在目的眼前事，实际上是一个，就是从来没有变异。

举个南泉祖师和陆亘大夫的公案，一次南泉问陆大夫：“十二时中作么生？”一天到晚二十四小时都在做什么？怎么用心？陆亘说：“寸丝不挂”，意思是念念无滞，一法不执。这个境界应该很不错了，但是南泉却说：“犹是阶下汉”，还在台阶下面没有登堂入室。这怎么说呢？南泉进一步解释说：岂不闻“有道君王不纳有智之臣”，真正的圣人、睿智的国王不会使用太聪明能干的大臣。曹洞宗对于用功方法，特别强调王和臣、偏和正、主和宾的关系。南泉此

处所说的君、臣，实际上是指用功人的能、所，即观察智慧本体和观察对象。禅人的用功，是迥然本光独露，没有能所的。从上面这个公案我们可以看出，祖师禅实际上是把宗门基本的原则体现在现实生活中，它是活泼泼的佛性的妙用。这个妙用在于去除妄想和执着，随顺自心的真性，或者说显示真性的妙用。真性妙用是清淨的，不能执着两边，不能有功夫境界，不能有知见，也不能执着于空。

“**自性觉源体**”，就是自性本觉、圆明清淨的心体，即本来自性清淨心。法藏法师的《修华严奥旨妄尽还源观》讲《华严经》的观修法，从一体二用三遍四德五止六观等六个方面来讲心体。他说一心二用，一心就是自性清淨圆明体，就是本来自性清淨心，他所说的用有两个，一个叫海印森罗常住用，又叫海印三昧；一个叫法界圆明自在用，又叫华严三昧。海印三昧，只有佛具备，佛圆满具备这两种三昧。菩萨的修行是普贤行愿，这里称为华严三昧，又叫佛华三昧，以智慧庄严无尽的佛土，庄严无尽的众生的心地行持。法界圆明自在用，是说一真法界，圆明自在，一切无碍，菩萨广修万行，随缘度化，成就众德；海印森罗常住用就是有而不有，诸法常如。所谓是法住法位，诸法相常住，一切治生产业，皆与实相不相违背。实际上，海印三昧和华严三昧是一体二用，两种三昧。

“**自性觉源体，随照枉迁流**”，看空看有，执空执有，都是一个东西在起作用，就是那个清淨的法体、清淨的心体随着诸相在流转，就是有觉有照的妄想心随着相在流转。“**不入祖师室**”，意思是说若没有见到六祖大师。入祖师室在《法华经》里面叫入如来室，著如来衣，坐如来座。《坛经》里边讲禅和定是如来的自性清淨禅，就是外离相为禅，内不乱为定；另外也讲即心即佛，即佛就是无相，即佛就是离一切相，即心就是成一切相，即佛是定，即心是慧，即心即佛实际上是一个心体的两个用，一个心的体和用的关系，或者说一个心体的两种状态。“**茫然趣两头**”，两头即是有和无、真和妄、空和有两边，如果没有见到六祖大师，没有明悟心性，就会像没头苍蝇一样，盲目的到处乱撞，撞到这边粘上，撞到那边粘上，不能自拔，无法悟入不二法门。这是智常关于空的体悟。在知见和修行的层次上，其实堕于空、无这种境界的人是相当多的。

### 三乘与最上乘



**智常一日问师曰：佛说三乘法，又言最上乘，弟子未解，愿为教授。**

智常继续请问六祖三乘和一乘，和最上乘的关系。天台判教认为藏通二教的佛相当于别教的七住位、圆教的二至七信位，所谓“我家之真因，为汝家之极果”。在藏通二教已经圆满成就了，但是在别圆二教更高层次来看，则是另外一种状态，并没有完满。天台宗讲有界内菩萨，界外菩萨，有兼行六度，正行六度，所谓界外菩萨就是别教和圆教菩萨，是真正的大乘，真正的佛子；界内菩萨指的是藏教和通教菩萨，还只是相似菩萨；兼行六度和正行六度则纯指圆教，是圆教五品弟子位的第四、第五位。如果执着佛法真的实有声闻、缘觉、菩萨三乘教法，执着还有最上乘的佛乘的话，那表示潜意识中还有方法和理论的区别，还有高和低、究竟不究竟的区别，说明对佛法还没有一个整体的理解，并没有理解诸佛出世之本怀。

**师曰：汝观自本心，莫著外法相。法无四乘，人心自有等差。见闻转诵是小乘。悟法解义是中乘。依法修行是大乘。万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。**

“观自本心，莫著外法相”，六祖让智常观本心，不要去执着外在的所谓几乘佛法、几乘圣人，他们实际上都在你的内心。所以禅宗是不离一心，不离自心自性来讲法。一乘、三乘、最上乘只是外法相，要回观自心，不要被那些名相所迷惑，认为真有什么高下，真有什么这样那样的法门，就像很多人经常标榜吹嘘自己的宗派，自己的老师，自己的方法怎么样，那就是愚痴执着。《六祖坛经》和大乘的主要经典为什么有一种永久的价值呢？因为它具有直击人心的、永恒的力量，超越时空和个体。

“法无四乘”，所谓声闻、缘觉、菩萨、佛，声闻有须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉，须陀洹最多七生必证阿罗汉，阿那含也有五种或者七种，如上流般涅槃，上升到某层天再进入涅槃，还有当下涅槃，就是现生彻证涅槃的阿罗汉。大乘菩萨有十信、十住、十行、十回向、十地，等觉、妙觉五十二位。但是如果执着次第，我在五十楼，你在一楼，一楼怎么能跟五十楼比呢？这就有相的高下分别心了。《华严经》讲行布和圆融两不相碍，比如初住位，即具一切法，可以八相成道度化众生。所谓初发心便成正觉，不一定从十住一直到等觉、妙觉，每一地见地、修法圆满，都可以成佛。如果从佛果来讲的话，实际

上都是佛果的妙用，是佛性的不同层次的开显，本质上都是一个东西。

“人心自有等差”，法无四乘，差别都在人心。心性、智慧开发的境界不一样，根机不一样，修的法就不一样，见地、作用也就不一样，但是本质都是一个东西。从禅宗来看教下的理论，不能死板的去套，禅宗本身的精神就是要破除这一类的执着。如果一定要生硬地拿唯识的原理来判断禅宗的开悟，比如说开悟一定是初地见道的菩萨位，这样就难免会把禅宗格式化。这就掩盖了禅宗本身具有的超佛越祖、一念顿超佛地、一念顿证法界的特质和宗旨了。如果这样的话禅宗就不是禅宗，现实中也很难激励学人产生信心。如果说具格的禅宗祖师一定是登地菩萨，在现实中就很难操作和判断了，普通的学人怎么会知道谁是登地菩萨呢？这样死板的判断，整个佛法就变成了没有生命和活力的教条。禅宗一定是有它非常自在的直透般若的精神，禅宗能破一切相，破一切内心的烦恼执着相，破一切邪见，甚至破除对正见的执着。如果对正见有执着，实际上它就不是真正的正见。破除一切执着相，也就是《金刚经》所讲的“应无所住而生其心”，“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”，破一切相以后才能够令无量的众生入无余涅槃而灭度之，灭度一切众生而无众生相。如果有相，众生是不可灭度的，因为心在造作，这就是小法，就不可能真正通达无碍的行菩提心。所以要离一切相，修一切行，成一切善。布施持戒六度万行都要修，但是要用无相之心来修。如果以有相之心修，即使是一亿个梁武帝、一亿个阿育王那样的修法，还不如受持《金刚经》四句偈等为人宣说。为什么呢？因为那些有为的功德是生灭法，不消一弹指顷，就是一刹那的事情罢了。所谓千秋万代秦始皇，不过就是一个妄想。我们要这样去看有和无、有相和无相、有限和无限、有心和无心、真和妄这些问题。

《六祖坛经》的特点就是把所有的佛法都围绕自性来开显，比如自性五分法身香、无相忏悔，无相三皈依，还有净土、三身四智，以及三乘和一乘等全部会归于自心自性。直指心性《坛经》的特点，也是整个禅宗的特点。要自观本心本性，不要去执着复杂抽象的名相。大道至简，不离当下。学人没必要被所谓三乘四乘、地位阶次给吓倒懵住，这些实际上都只是修行人心的状态的描述。六祖很直接，从实际的修行来解释三乘。“见闻转诵是小乘”，见闻读诵，为人宣说是小乘法，为什么？因为见闻读诵实际上还在身口意上，还在有

形有相的语言文字、名相思维里面。你再把飞机说得天花乱坠，甚至还不如人家拿个纸飞机扔一下还能飞起来。哪怕听闻到圆教，只要是见闻转诵，停留在文字知识和记忆的层面，那还是小乘。“**悟法解义是中乘**”，融会贯通诸法，消化于自心。超越了语言文字理论的相，而达到语言文字理论所指向的真正那个“东西”，这叫解义，是中乘法，中等水平的行持。“**依法修行是大乘**”，解义后依之而行是大乘。大乘的行持，就是用整个生命去实践大乘佛教的法义。这里所说的大乘，尚有众生可度，有佛道可成，还没有达到“最上乘”的境界。

**“万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。”**最上乘就是佛乘，就修行人来讲就是修行的圆满，或者圆满见。当然这个佛不是指已经成就的佛，而是像禅宗所说的王种。最上乘是真正最正宗的修行，他的行持是自他不二，因果同时，所谓因赅果海、果彻因源，始觉和本觉不二的这样一种修行。换句话说，念佛的时候，他不会有自力和他力的分别，自力就是他力，他力就是自力。然而，这并不妨碍他真正的相信实有净土往生，这就是理一心念佛，理持。所以从禅宗的角度来讲教下的佛法诸乘，实质而言就是诸乘平等，诸乘皆圆。所谓的乘在于行持，如果只是停留在语言名相、理论思辨上，即使圆教讲得再好也是小乘，如果真正悟解法义就是中乘。一个人可能讲得很好，但他自己不是真懂，旁边一个人听懂了，那这听者就是中乘，他就比讲的人水平高。假如有另外一个人不仅一听就懂，还去笃行实践，那这个人水平就更高，他就是大乘人。打个比方，一个讲经济学的老师不一定能做生意，真正做大生意的人听经济学的一句话反而能给经济学家去上课了。有的人迷恋法师，觉得法师讲得好，实际上还是迷恋语言和讲法中的一种感染力。他应该回归自心，应该知道更深远的修行、法界的修行是“处处是佛法”。正如六祖所说的佛乘，即是万法尽通、万法俱备。万法尽通，就是万法无滞，理上没有任何障碍，事上没有任何执着，烦恼生死不执着，所有的境界不执着，所有的流转相不执着；万法俱备就是一行一切行。虽然我们不能够严格地这样作比喻，但是可以相近地来解说。万法尽通，相当于通达万法，相当于开圆解；万法俱备，相当于一行一切行。如果万法尽通，万法俱备，即使见闻转诵也是无上乘，虽然表现出来是小乘，但实际上是佛乘。我们这里用的是天台宗的基本理论来汇通解释六祖的这一段话。

“一切不染，离诸法相”，一切不染即生死烦恼不染。我们一般人都是讨厌坏的东西而喜欢好的东西，比如欢喜清静、健康、光明等等，但是这些好境界也不能够去染着。一切不染，包含凡圣两边不染，这包含了种种的境界，种种的见地，种种的加持感应。遇到好的吉祥的境界，人们总希望强化它，希望佛来不断的加持，最好全部加持给自己一个人，乃至让自己也变成佛。岂不知善恶、凡圣两边都不可执着，执著就是染。一切不染，在教下就是十法界一法不执，十法界即六凡四圣，包括声闻、缘觉、菩萨、佛以及人、天、阿修罗、地狱、饿鬼、畜生。为什么叫法界？因为十法界本来都是一真法界，虽然也各自不一样，但是本质都是一个法界。法界的这个法就是通达无碍的意思，如果不通，怎么能生死流转？怎么能解脱？如果不通，佛也不能度众生，众生也不能解脱。十法界各有其因缘果报，众生是以业力感召自己的境界，佛则是以愿力度化所有的众生。天台宗讲佛的智慧圆照，通达十法界。十法界每一法界都有他的相、性、体、力、作、因、缘、果、报、本末究竟等，这些佛智慧都能洞达无碍。《法华经》云：“所谓诸法，如是相、如是性、如是体、如是力、如是作、如是因、如是缘、如是果、如是报、如是本末究竟等”，这叫十如是。每个法界都有十法界，十十相乘就是百法界，每个法界有十种如是，就是百界千如。配以三种世间，五阴世间、众生世间和国土世间，成三千性相，三千性相都在一念。如果从理论来讲，天台宗是讲三谛圆融，一心三观。从修证的角度，从某种现量境来看，一念三千就是它的境界，一念三千就是实相。当下一念，“介而有心”，介而有念，而不是无念，“即具三千”，三千性相全部在这一念，这是天台宗的一念三千。一念三千是不纵不横，不是由它生出来，也不是由它展开来，即不要等待，当下全体具足。这一点最高、最妙、最玄，也是天台宗所谓的绝待妙，我们首先要知道这个圆教的原理。从更加真实和贴切的宗教体验而言，这可以是当下的三昧境界。所以，一念三千是非常高深、完满的佛法的表述。

这相当于六祖所说的“佛乘”的境界，佛乘是一切不染，离诸法相，本自圆满。有的人会把实相说成空，或者说是涅槃，是真如等，这些难免给人以空寂不动的感觉。然而，实相的内涵是非常丰富的。《法华经》里论实相，论佛之知见时讲到，“唯佛与佛乃能究尽诸法实相”。佛的究竟智慧，通达十法界的一

切性相等。佛智通达诸法界的相性体力等“十如是”。比如饿鬼界有他的相，畜生界有他的相；他的生死，他的特点是什么？他的体、力、作、因果果报等是什么？他为什么会成为畜生？怎么样成为畜生？他的下辈子怎么样？他整个的来龙去脉如何？等等，这些，佛智都可以通达。所以实相包含对所有相的通达，它不能简单的理解为没有、空，实相并不是一个空相，这点我们要知道。有的时候我们会把实相过分的简单化理解，用一个符号代替了一切。《法华经》的实相，就是十法界的十如是，实相就是百界千如，就是一念三千，实相也是十如是，十如是又是三种如是，叫十如三转。一是“如是相”，人是人相，天是天相，佛是佛相，菩萨是菩萨相，缘觉是缘觉相，声闻是声闻相，鬼是鬼相，修罗是修罗相，如是相是讲什么东西呢？天台讲空假中三观，这个讲的就是假观，假有，真如显示十法界、百界千如种种相。二是“是相如”，二转过来相是如，人相是真如、佛相是真如、畜生相是真如，十法界所有的相都是如，诸相皆如，所有的相都是空，这个就是空观。三是“相如是”，人相、畜生相的真相如是，这个叫中观，就是如以真如之事而成为其相，相是真如的全体显现，既不是现在这个相，也不是空相，而是不二之相，这是中道。相是这样三转，性也是这样，如是性、性是如、性如是，诸法皆如是空观，诸法之事，诸法现的事相是假观，菩萨从空入假，所以产生别教的无量，苦有无量相，集有无量集，有无量的方法解决无量的问题，这是别教的菩萨。中道圆满之观是相如是，用十如三转来解释空假中三观，是天台宗一大特点，这也是慧思大师的一个发明。我们仔细研究《法华经》的话，它还有更深的道理，比如诸佛看到三界之相，它是不退不没、不生不死、非如非异、不如三界而见于三界，这些也是真正的佛之知见。所以佛之知见，它的内涵是极其丰富的。有的人修行到一定程度，一刹那觉得什么都没有了，或者突然一个公案明白了，觉得原来这就是了。其实这只是一刹那的体悟，虽然这也确实是善根发现，但这并不能说明什么问题。如果把它私藏在心里，认为自己已经开悟了，不断想要重复回味它，用这个东西去评判一切。甚至用自己的一得之见，去猜测其他的公案，去判断别人是不是懂这一点，是不是知道他心里那一块儿宝贝，那么，这个人不知不觉已经陷入自己妄想制造的天罗地网，变得作茧自缚了。

六祖说万法俱备，所谓万法俱备就是一念三千，就是一行一切行，这也是



真正的圆教之行。“万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。”有人会怀疑，既然一无所得，为什么讲解《坛经》讲了那么多，这不是有所得吗？实际上一无所不得不是空，一无所得是性相不二，是真正的中道，是最上乘。如果我们用教下来比喻的话，一无所得是离一切相，心无所住。心无所住而生起心就是离一切相，就是真正的定慧不二。如果只是执着一个一无所得，那为什么前面又说万法俱备？千万不能够死盯着一无所不得这几个字，认为一无所得就是空，就是什么都没有，那万法俱备是从哪里来的呢？俱备了什么？俱备了空？空还要俱备吗？所以不能够太执着文字相，我们也可以倒过来讲，离诸法相，一无所得，这个时候万法尽通，万法俱备，一切不染，这是最上乘。

**乘是行义，不在口争。汝须自修，莫问吾也。一切时中，自性自如。常礼谢执侍，终师之世。**

乘是什么？是行，传统解释乘是车，是交通工具，这里的小乘、中乘、大乘、佛乘或最上乘，六祖善巧地解释为心之行持，这是指证悟心性的心的行持。所谓口争，实际上指的是概念和名相的执着，高下之争、意气之争、是非之争、正邪之争等等都是执着。道要自修、自悟、自证，不在口争。后面一句很有意思，“一切时中，自性自如”。前面讲过“情存一念悟，宁越昔时迷”，还有“未明出世旨，宁歇累生狂”，如果没有明白佛出世的真正宗旨，岂能停歇生生世世发狂流转的心？我们众生的妄想行为都是“移时失候”，候是古代气候学的基本时间单位，五天为一候，三候为一气，移时失候指时间节气上的颠倒错乱，该开花时没开花，该霜冻时没霜冻，该下雨时没下雨。众生永远都在妄想的乌云中生活，或者在妄想的泥潭中挣扎，该睡的时候不睡，该吃的时候不吃，睡的时候百千思虑，吃的时候种种纠结。与之相反，祖师叫人们“应时及节”，时是时辰，真正的应时及节是绵绵密密、密密无间，就是临济祖师讲的要用便用，要行便行。祖师们的这些智慧语言，值得我们细细品味。从另一个角度讲，学人要一切“仍旧”，永远都是此时此刻，时时刻刻都是无时无刻，时时刻刻都是此时此刻，时时刻刻都是空劫以前，一切境界幻化，本心无有变异。所以一些祖师教学人要一切依旧，依旧什么？所谓最旧的、最古老的，是什么？本来未生未灭、空劫以前、一念不生、清净本然、如如不动。《楞严经》

里，富楼那问佛：清净本然，云何忽生山河大地？这个问题，在禅宗有一个精彩的公案。琅邪慧觉禅师一日上堂，他的弟子长水子睿讲师问：“清净本然，云何忽生山河大地？”琅邪回答说：“清净本然，云何忽生山河大地？”一听这句话长水就开悟了，<sup>viii</sup>这就是仍旧，学人生死流转，“只为不仍旧”。从禅宗的原理而言，这是显体，显禅宗之体，妙用之体。

儒家典籍也讲这个刹那的生灭变化，如：子在川上曰：“逝者如斯夫，不舍昼夜”，看着日夜奔腾不息的大河，孔子感叹一切东西都在不断地变成过去，就像河水一样不舍昼夜。刹那刹那所有的东西都变老了、变旧了、变遥远了，变死亡了。《华严经·菩萨问明品》觉首菩萨回答文殊菩萨说：“譬如河中水，湍流竞奔逝，各各不相知，诸法亦如是。”奔腾咆哮的河水，后浪永远追不上前浪，前浪永远不认识后浪；众生的心也像河流，前念永远不达后念。然而，现象的流动实际上是静止的，一切法一切现象永远在其所在之时处，所谓法法不相到，念念不相知。儒家还讲：“苟日新，日日新，又日新”，天地万物时时刻刻都在生生不已的变化中，由此衍生出刚健有为的儒者精神，所谓天行健，君子以自强不息。菩萨道的精神，在体悟真如的根本智慧境界中，游戏法界，不息地度化无量众生。禅宗经常引用一个儒家的典故叫交臂非故，孔子说：“回也见新，交臂非故”。孔子说颜回很聪明，他知道事情的发展变化是交臂而非故，就是两个人擦肩而过的一瞬间，他们就已经不是原来的那两个人了，或者说他们已经成为故人了。《物不迁论》也引用了这个典故。对我们修行人来说，这是什么意思？就是说只要一念起，实际上已经是过去了。这在禅宗叫箭过新罗，新罗远在中国东方，若射箭飞过新罗，那就谁都不知道它的落处了。

前面我们讲过云门祖师的公案，<sup>ix</sup>他参访睦州和尚，一连三次睦州都是一见他就关门。到第三次时，睦州开门，说了一句“秦时镀铍钻”，随即关门夹伤了云门一足，云门从此悟入。镀铍钻是什么意思？经反复查阅，好像是一种汲水的工具。秦时镀铍钻，就是上千年的老古董。意思是你来求法，一刹那间这个念头出来时，就已经错过了上千年了。交臂而过，其间一切已经成为过去，新的东西已经产生。形容刹那变灭，交臂非故的比喻，比秦时镀铍钻还慢了很多。禅宗还经常引用一个意象，叫君子目击而道存。孔子见温伯雪子，温伯雪子也是有名的贤人，“仲尼见之而不言”。大家看了一眼，什么也没说，彼此就

走开了。子路问，老师为什么见之而不言，仲尼曰：君子“目击而道存矣，亦不可以容声矣！”高手看一眼就知道怎么回事，而不必多言了。禅宗往往以之形容“不容思虑”，意谓稍微有一刹那的念起就错过了，所谓举不顾，即差互，差互就是箭过新罗。宗师度你的这一招，犹如射箭，要射向你的真心，结果箭一下子飞到新罗国去，那你就错过了开悟的机会。禅宗历代的典籍，当然是比较正宗权威的典籍，一般都有很多的类似的意象。这些意象和典故，很优美，实际上它们比喻我们的心念。如果把这些比喻理解成功夫境界，或者某种神秘现象，那就偏离了禅宗。比如云门祖师有一则公案说，看看老和尚头上戴的铁轮子去掉没有，读者以为他是不是真看到了什么东西<sup>x</sup>；还有如妙伦禅师说，一脚踏断天台华顶石桥，读者以为禅师有神通啊，连石桥都踏断了<sup>xi</sup>。如果这样解读禅宗，就是望文生义，被语言所转了。祖师禅重在当下、当念，这个我觉得是理解禅宗的基本原则。把握这个原则，有利于我们的参学。如此，再去阅读《碧严录》等过去的一些禅宗文本，多少会体悟到其中的妙义。

我们对“时间”这个概念，发挥了很多，如交臂非故、移时失候、应时及节，一切仍旧、目击道存、空劫以前、一念不生，等等，我们用这个来解释六祖的话语：“一切时中，自性自如”。其实这也是前面所讲的万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得。如此的修行就是一切时中，自性自如。一切的时候，一切的言行，都是自性自然流露。六祖大师在《坛经》后面，当他听志诚禅师介绍了北方神秀大师的戒定慧修法之后，他还讲了一段很著名的话。六祖说南宗禅的戒定慧是：“**心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定，不增不减自金刚**”这是禅宗真正的金刚乘修行，他不要什么喜金刚，不要什么时轮金刚，不要什么胜乐金刚，也不要什么大威德金刚，他说不增不减自金刚，这个金刚是根本理体。从这个自性金刚来看，其余的那些金刚不过就是幻化作用而已。本质上那些也没作用，但是对于着相的人有作用，因为相是一心之妙用，性相不二，用那些相可以修。紧接着六祖讲了一句法义深长的话，“**身去身来本三昧**”，芸芸众生的来来去去，行住坐卧，甚至包含生生死死，本来就在三昧之中。正如后代的马祖所说，一切众生从无始以来一直在法性三昧之中，行住坐卧，日用运转，尽是法性。这是真正的禅宗的见地、境界和行持。“**身去身来本三昧**”，来来去去，不妨常在三昧，而不是坐着不动。坐

着不动充其量是个超人，但是能坐一百年吗？坐一百年肯定死掉了。明代的藕益大师讲，在他那个时代就有人弄一个缸，把自己捆在缸里，腿什么都绑起来，整天坐里边。说是苦修。这，固然精神可嘉，只是实在太愚痴，太着相。你把自己弄成一个身体上的超人，坐着很久不动，这有什么神奇呢？运动员跑得快，那也是种本事。或者有人既能很久坐着不动，又能跑得快，跳得高，那也不过就是印度瑜伽术。瑜伽大师也不是超人，著名的艾扬格大师出了车祸以后不能动，恢复以后就做不了以前那些神奇的动作了。艾扬格大师讲过一个道理，他说有很多在世界上拿过奖的体操运动员来找他练瑜伽，他们的动作甚至比他本人还标准，身体比他还柔软。然而，艾扬格却说他们做的不是瑜伽，他们只是形似而神不似，而那些人，反而认为瑜伽没什么特别。艾扬格说，那些人的内心充满了骄傲，他们骄傲的心灵超越于身体之上，无法体会到身心合一的喜悦。瑜伽的目标是身心合一，人和宇宙合一，如果只是僵硬地做动作，而心在胡思乱想，那就不是瑜伽。艾扬格说他一看就知道那不是瑜伽，因为形在这儿，但是神却散了。任何东西都有它的道，瑜伽是一种定，它有它的道，它是一种身心灵性的合一，包括个体的根本灵性和宇宙精神的汇合。

但是佛教不讲这些，佛教讲的是慈悲、智慧和空性。自认为掌握了一门神奇的技术，人就很容易会变得傲慢自恋，而这个大我，从佛教来讲本身就是一种妄想。所谓能量即非能量，所谓宇宙即非宇宙。能量包含了能量的运动和不运动的一面，不运动的那面，你就不能够把握，你只能把握运动这一面。它还是有限的。六祖说的，一切时中，自性自如，在《坛经》的后面就是：不增不减自金刚，身去身来本三昧。真正的三昧是一行三昧，一相三昧，是真如大定，自性之定，而不是有形有相、有对待的世间定。“常礼谢执侍，终师之世”，智常礼拜感恩六祖大师，一直照顾六祖直至大师圆寂。

## 志道问《涅槃经》生灭义

(3)

僧志道，广州南海人也。请益曰：学人自出家，览《涅槃经》十载有余，未明大意。愿和尚垂诲。

这段是关于《涅槃经》的公案，一位叫志道的僧人请教关于《涅槃经》的

问题。《涅槃经》是南北朝以来非常流行的一部经，当时有很多涅槃师，就是专门研习、弘传《涅槃经》的佛教学者。六祖大师对《涅槃经》也比较熟悉，无尽藏比丘尼曾给他读诵过。志道说出家以来，学习《涅槃经》已有十多年，但是对于此经的大意还不了解，大并不是粗略的意思，是微言大义，是精微语言里的深刻道理，这里主要是指《涅槃经》的核心要旨及根本意思，志道希望六祖能给他解释。

**师曰：汝何处未明？**

**曰：诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。于此疑惑。**

六祖问他什么地方不懂？志道说对“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐”有疑惑。这首偈子在《涅槃经》里有一个故事，说释迦牟尼佛在过去世修行的时候，为了听到这首偈子的后面两句“生灭灭已，寂灭为乐”，舍身罗刹。偈子字面的意思很简单，就是说一切的法都是无常生灭的，一旦生灭停止了，真正的常乐我净就在寂灭之中。这几句话的文意也很容易被误解，误解成一个东西消失不存在了，就解决问题了。比如一个人死了，死了就是得到快乐；现在很烦心的事情过几天、过几年也就过去了。有人说时间可以治疗一切，这种理解实际上是世间法的看法。从更深层次来讲，生灭是刹那的生灭，是念念的生灭，念念都是不生不灭，这才是根本的生灭灭已，也就是说无常的现象本身就是寂灭法。

**师曰：汝作么生疑？**

**曰：一切众生皆有二身，谓色身法身也。色身无常，有生有灭。法身有常，无知无觉。经云：生灭灭已，寂灭为乐者，不审何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦。苦，不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又，法性是生灭之体，五蕴是生灭之用。一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类，不断不灭。若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？**

志道的疑惑是什么呢？他说，一切众生都有两个身体，一个是色身，一个是法身，我们这个肉身是无常的，有生有灭的，法身是有常的，但是无知无觉。诸行无常，一般人认为人死了就解脱了，因为一死百了，死了就什么都没



有了，这个是我们凡夫的一种错误见地。《涅槃经》云：“生灭灭已，寂灭为乐”，志道说不知道是哪一个身体寂灭？是哪一个身体受常乐我净的快乐？如果是色身，肉体临终时四大分散，纯苦无乐，如果是法身，法身是寂灭，无知无觉，就像草木、瓦砾、石头等无情之物，怎么能感受快乐呢？

另外，“法性是生灭之体，五蕴是生灭之用”，一体五用，一体就是法性，五用指的是五蕴，“一体五用，生灭是常”，这个是对的。但是，如果说“生则从体起用，灭则摄用归体”，这个灭实际上是断灭见，志道对生灭法的理解是一种断见。“若听更生，即有情之类，不断不灭，若不听更生，则永归寂灭”，更生相当于重新投胎，如果认可他还能够再去投胎转世，那么有情众生就不断不灭，如果不许再生的话，一体五用的这个肉体、五蕴死了以后就永远归于寂灭了，就像草木瓦石一样。这也是唯物主义的观点，生命结束了，什么都结束了，人死如灯灭。“如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不能生，何乐之有？”如果是这样的话，一切生灭法的变化结束以后得到寂灭，得到涅槃，涅槃寂灭是什么都没有，像草木瓦石一样，那怎么还有快乐可言呢？为什么会说寂灭为乐呢？而且怎么能感受和理解这种常乐我净之乐呢？我们可以看出，志道的话里明显包含一个错误的看法，就是对于寂灭，对于涅槃的理解，他把涅槃寂灭理解为现象的消灭，理解为现象的不存在，理解为五蕴的停止，理解为五蕴的寂灭。

师曰：汝是释子，何习外道断常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭；又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽著世乐。汝今当知佛为一切迷人，认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相。好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回，以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐，刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名？何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生。斯乃谤佛毁法。听吾偈曰：

六祖说，你是释迦牟尼佛的弟子，为什么学的都是外道的断见和常见。断、常见都是邪见，都是不正确的见地。常见就是认为有一个永远不变的东西，比如创造世界的造物主，比如灵魂不灭，永远生生世世不变；断见就是认

为什么都没有，就是空空荡荡的顽空。释子，指佛弟子，中国从道安法师开始，出家人一律统一姓释迦牟尼佛的释。“**而议最上乘法**”，你怎么能用外道的断常邪见来讨论佛的最上乘法，最上乘法就是究竟法，圆融法，就是涅槃。六祖批评他，怎么用低级错误的理论来讨论和思维佛的一乘圆教法。“**具汝所说**”，按照你的说法，色身外还另外有一个法身，这就是把色身和法身两个割裂开来了。《永嘉证道歌》言：“**幻化空身即法身**”，我们这个色身其实就是法身。

“**离生灭求于寂灭**”，把生灭的现象和寂灭的本质割裂开来，把色身和法身截为两段，这就是断常之见。“**又推涅槃常乐，言有身受用**”，又推论说涅槃是常乐我净，有一个所谓的法身来受用这种快乐。六祖说：“**斯乃执吝生死，耽著世乐**。”这是执着于生死之法，执着于世间的世俗快乐，是用世俗的快乐去理解或者猜测涅槃的常乐我净。实际上，涅槃的常乐不是我们五蕴肉身所感受到的快乐，这种世间的快乐和出世间的快乐是两回事。世间的快乐就是苦。首先，它在不停的生灭变化之中，快乐的感受往往转瞬即逝，这叫行苦。另外，很多时候快乐和痛苦是交替的，乐是苦之因，所以世间的苦和乐是平等的，不能用这个去猜测涅槃之乐。

所谓的常乐我净，佛讲的涅槃，它是针对迷惑的众生。众生执着于五蕴身体和外部的世界，念念好生恶死，迁流变化，而不知道主体和客体，身心和世界，人我和众生都是梦幻虚假，都是梦幻空花。梦幻虚假在《楞伽经》里面就是唯心所变，唯识所现。在《楞伽经》要观一切当体犹如梦幻空花，犹如机关木人，犹如旋火轮，这叫自心现量。也就是说，这段话用楞伽的道理来讲的话，即是众生不知道身心、器界、资生之具都是自心现量，都是自心所临时幻化出来的一种量。所谓量就是有量有相的境界，正是由于不知道一切主客体都是自心的变现，所以众生才在生死中不断轮回。《金刚经》讲没有人相，我相，众生相，寿者相，禅宗讲心境不二，见境即见心，境就是外尘相。这里六祖说，“**认五蕴和合为自体相**”，认为身心是固定的，有一种自我。“**又分别外法为外尘相**”。实际上内外身心世界都是刹那变化的，包括我们自己也在变化，由小孩长成大人，长成老人，最后变成死人，变成灰烬。一切器世间、资生用具也都在刹那变幻之中，都是如梦幻般虚伪不实。众生执着这个虚幻假相，把常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。但是这些外在的现象，如果在觉悟者看来，在开悟

心性的人看来，这种现象又是常乐涅槃。众生和世界体性是涅槃，众生也有本觉，所谓佛之知见。“佛愍此故，乃示涅槃真乐”，因为众生的迷惑颠倒，佛才揭示出涅槃是真正的快乐，也就是说，如果没有我相、人相、众生相、寿者相的执着，如果知道一切是幻化而不去枉受轮回，那么这个智慧境界就会使你处在涅槃的认识、涅槃的境界之中。

但是涅槃真乐是什么境界呢？是“刹那无有生相，刹那无有灭相”，刹那就是念的意思，《楞伽经》讲念念灭，刹那坏。一念一念，刹那刹那，没有生相，没有灭相，也就是说我们的生命变化相，念念的迁流变化，实际上在智者涅槃妙心的境界来看，它是没有生相，没有灭相，而且是“更无生灭可灭”，更没有生灭可灭。如果你说生灭灭已，然后涅槃常乐，似乎现象彻底灭掉以后才出现涅槃真乐，人死了才真正解脱，那就错了。实际上，人活着就能够得到解脱。就像往生净土，不是说意识昏死了去净土，而是意识清醒地去净土，往生净土的人临终神识是清醒的。既然没有生相，没有灭相，那就没有什么可以去灭除的，“更无生灭可灭”，所以说“是则寂灭现前”。我们看这一段经文，六祖大师是用禅宗的方法，禅宗的智慧来解释《涅槃经》里面“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐”这几句话。“诸行无常，是生灭法”，指众生不知身心世界的幻化，执着人我，枉受轮回，不知其患。“生灭灭已”，生灭怎么灭呢？知道涅槃的真乐，是刹那没有生相，刹那没有灭相，所有生灭现象的当体就是不生不灭，即是生灭灭已。不生不灭就是无相，所以禅宗以无相为本，刹那无有生相，刹那无有灭相。也就是说生者无相，灭者无相，刹那的念头，生没有相，灭没有相，念念无相，念念真性现前，念念契合真如。“寂灭现前”，一切现象本质上是无相，无相慧能通达于此，这个时候，也没有生灭可灭，是则寂灭现前。所以，寂灭现前在于刹那刹那智慧的现量和智慧的现行，寂灭现前就是清净慧现前，清净慧能够通达现象的本质。现象的本质就是生无生相，灭无灭相，生灭一体，生灭皆幻。幻和空是一个道理，如果说没有生相，没有灭相，那就是在说生灭都是幻化之相，对于妄心分别的人来讲，它是有相的，对于真心智慧现前的人来讲，它是无相的。道理很简单，就像扮鬼游戏，小朋友看了会很害怕，觉得真的有鬼，但是大人看就没有这个东西，就知道是一个游戏。这就是悟者和迷者的区别。涅槃真乐，并没有离开现象，不能够把生灭的

现象、苦乐的现象和涅槃的本质、涅槃的真正寂灭之乐割裂开来。如果把两者割裂开来就不是真正的佛法正见，就是常见和断见两种外道邪见。生死不可怕，生死虽然不可避免，但是在生死中是可以得到解脱的。佛教的解脱不是死了以后才解脱，而是活着就得到解脱。所谓了生脱死也并不是指预知时至，坐脱立亡，想走就走这些境界，这些仅仅是功夫事相上的表现，这些还有能所。真正的了生死是在生死之中了除生死之执着，看破生死之幻相，彻悟没有生死可得，了达生死即非生死，安住非生非死，不执非生非死之相。六祖说“更无生灭可灭”，既没有相，也没有体，生死本幻。这样的圆满见地，是我们学习佛法的重点，是智慧的开端，修行的起点。学习佛法到最终，核心的知识就是这个正见。从智慧和修行而言，这个又是起点，从此才开始真正的修行。

“当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。”寂灭现前的时候，寂灭有相有量吗？寂灭无相无量，六祖说这才叫常乐，所谓寂灭常乐。常乐是什么？无常即是空，即是幻，不受一切无常之相、生灭变化之相的拘泥、束缚和干扰，这就是常乐。而且寂灭之乐，自体无相。如果说快乐得像皇上，皇上也要死，快乐得像儿童，儿童有更多的强烈的情绪变化。涅槃之乐无以言喻，它不是生灭变化，所以说寂灭现前，当现前的时候也没有现前之量，这才是常乐。

“此乐无有受者，亦无不受者”，寂灭之乐、涅槃之乐没有受者，也没有不受者。前面志道在问的时候，他说寂灭无形无相，谁受快乐呢？这个问题反映出他理解的寂灭有能有所，真正的寂灭没有能所。这种快乐，首先没有快乐之相，其次没有受者，也没有不受者，“岂有一体五用之名？”志道讲一体五用，法身是一体，五蕴是他的用。“何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生，斯乃谤佛毁法”，好像涅槃是个笼子一样，把所有的法锁在里边不让出来。六祖批评志道，说他的这些看法是谤佛毁法，用外道之见来解释佛法。六祖接着说了一首偈颂，开示涅槃正见：

**无上大涅槃 圆明常寂照 凡愚谓之死 外道执为断**

“无上大涅槃”，涅槃可以有很多种名称，可以叫做涅槃妙心、实相、佛性、佛之知见、圆教、大圆镜智，也可以叫做如来藏、第一义谛。没有比涅槃更高、更大、更上的法，它就是无上，就是最究竟。大是遍一切时，遍一切法，遍一切众生，遍一切法界。涅槃是诸法的体性，诸法的本质，涅槃不仅仅

属于佛，涅槃的体性和佛性遍于一切众生。从这个意义上来讲，众生全部是理即佛，众生本来是佛，都具有佛性。

“**圆明常寂照**”，涅槃本身的清净之体是十方圆明而且常寂常照。常就是不生不灭，寂照就是寂而照，照而寂，寂就是照，照就是寂，寂照不二，就像有灯有光，有光有灯。圆，我们也可以说圆满，明对无明，常对无常。涅槃后来的翻译也叫圆寂，圆满寂灭，寂静，也就是寂照不二，寂而常照，照而常寂。

“**凡愚谓之死**”，凡夫愚痴之人认为涅槃就是死亡，就是什么都没有了。一般说某人圆寂了、涅槃了，就是说他死了；也有说生病了，快死了，要住涅槃堂求往生。这些都是凡夫的理解，认为现象的灭尽就是涅槃，这不是涅槃。佛教不主张自杀，如果说死了就解脱了，那自杀也可以解脱了。实际上自杀跟杀生是一样的，自杀是走上绝路，是痛苦，也是犯戒，不能解脱。“**外道执为断**”，外道认为是涅槃断灭，这是断灭顽空之见。

#### **诸求二乘人 目以为无作 尽属情所计 六十二见本**

二乘的声闻缘觉人以为涅槃是无作，就是什么都不做，寂灭无为，所以二乘叫焦芽败种。他以为涅槃就是永远的寂静不动。从现象上看他是追求灰身灭智，他不发菩提心，不认为佛有加持力，躲在山林里，跟世界上的一切都不发生关系。二乘之见往往也被称为断灭见，因为他不相信圆满佛性的体相用。根据《法华经》，佛一直遍在，遍一切时，遍一切处，遍一切众生心行，依据《法华经》的见地，大乘菩萨可以断疑生信，断除对于历史肉身佛的疑惑，产生对于自己的佛性，和释迦牟尼佛的法身、报身的信心。但是二乘人感受不到这一点，他不相信他力，所以也很难相信净土。比如现在去学南传佛教、去学内观禅的人，有很多就不相信净土了。二乘人不相信佛力的加持，不相信法界，不相信《法华经》、《华严经》讲到的法界佛，不相信禅宗祖师所说的法性三昧。根据禅宗的见地，整个世界和众生都不离法性涅槃之体。

“**尽属情所计**”，二乘认为涅槃圆满是无作，这属于有情众生的情识计着。计是执着的意思，情识即心识的分别计着。情和智相对，古德云情生智隔，想变体殊。意思是说，情识的执着障碍智慧，妄想遮盖扭曲心的本体。有情众生的计著，即是“**六十二见本**”，六十二种外道见之本。六十二见，指古代印度外道所执的六十二种错误见解。六十二见的根本是五蕴，就是以五蕴为起妄见的



对象，即依色法和心法为中心产生种种的执着。首先是色和心两种根本见，其次是色受想行识五蕴的常，无常，亦常亦无常，非常非无常；有来去，无来去，亦有亦无，非有非无；有边际，无边际，亦有亦无，非有非无等三类执着，总共而言就是六十二见。比如说，色身是无常，肉身虽然毁灭，但是灵魂、精神永恒不灭，我永恒不灭，这就是常见，这是执着于心而产生的邪见。如果认为，人的灵魂是断灭的，只要色身死了，精神也就灭了，人死如灯灭，什么都没有了，或者认为佛所谓的涅槃就是什么都没有，涅槃就是死亡，这就是断见。就像已故的著名的国学大师季羨林先生，他有一句名言说：“一个人的生命只有一次，必须实现人生的价值，才能对得起这仅有的一次生命。”从鼓励人们努力过好这一生、珍惜生命的角度，这也没什么不好。但是，从佛教的角度，这样的见地就是无常断见，不是佛法的正见。季羨林作为社会上某些人认为的“佛学大师，”认为涅槃就是死亡，这样的“大师”或许是学问大师，但是绝对算不上懂佛学。另外一种看法，就是执着“我”的思想会永远存在，而且“我”的思想永远正确，这也是一个邪见。思想也是想蕴、识蕴所构造出来的，是相对的、生灭法。

六十二见，简单来说就是依于我们的五蕴现象而产生的断常、有无来去、有无边际等思想的执着。这些邪见的，是《中论》里的正见，即因缘所生法，是“不生不灭，不常不断，不一不异，不来不出”的，这被称为“八不正见。”所以要有中道观，不能执着于六十二种边邪见。执着于涅槃了到什么地方去？涅槃了会变成什么样子？或者认为有一个永恒的东西等等，这些都是邪见。正见是什么呢？是真如见，不生不灭见，幻化见，还有心识之见，即一切唯心见，无常观也是正见。如果认为如来藏是个永恒的东西，像神我一样，那就是常见，这样的人被称作叫常见外道。圆明常寂照的无上大涅槃，“凡愚谓之死，外道执为断，诸求二乘人，目以为无作”，这些尽属情所计，尽是六十二种邪见。

#### 妄立虚假名 何为真实义 惟有过量人 通达无取舍

六十二种邪见是“妄立虚假名”，所谓的种种见，实际上都是名言施設，是人的心给它安立的名字。从唯识来讲就是遍计所执，哪里有什么真实义呢！“惟有过量人”，过量指的是智慧超于世俗邪见之量。量在《楞伽经》叫自心现量，

《楞伽经》讲要善分别自心现量。这是一种观法，也就是说要随时知道眼前内外的一切种种相、种种见、种种境界都是自心现量，即自己妄想的幻化显现。这叫善知，或者善分别、善了别自心现量。《楞伽经》也讲到“超自心现量”，通过智慧的直觉来超越自心相的迷惑。首先要知道一切为自心现量，其次知其量如幻，不执着于自心现量之幻，从而达到平等寂静观，超越自心现量。所以，如果用《楞伽经》来解释，过量人就是超越自心现量、超越心识之量之人，也即是破除遍计所执之人

“通达无取舍”，通达邪见之邪，而有正见之正。也就是说，通达一切之量都是自心幻现之量，一切不执着，或者一体等观，平等观。一切都是幻，那就是平等，比如电影里边出现许许多多的人，上演着各式各样的悲欢离合，这些都只是电影故事，都只是影中人，所以好人坏人都是平等。幻也是这样，现实中的人我众生，是非成败，喜怒哀乐，生死轮回，都是心识变现而有，一切如幻，一切平等。通达一切如幻以后就没有取舍的分别了。没有取舍在《坛经》前文体现为，于诸境上不生心，不起善恶分别，没有利益高下之争，或者真妄之别。通达无取舍，在后世禅宗祖师接引人的时候，体现为祖师在当下的言语机锋，以及突兀变幻的情境中对弟子的检验，通达者可以一一透过种种勘验。如云门祖师有一个公案，一僧问：“不起一念，还有过也无？”他说：“须弥山。”

#### 以知五蕴法 及以蕴中我 外现众色像 一一音声相

外道六十二见是依五蕴而起的邪见，五蕴就是人，就是我们的身心，有身心才有世界，如果没有肉体，怎么能知道别人和周围的世界呢？“以知五蕴法，及以蕴中我”，以什么来知道？以通达的智慧佛之知见来看破五蕴之法以及蕴中所谓的我，这个我实际上是一个假我的执着。“外现众色像，一一音声相”，以及眼睛所看到、耳朵所听到的种种色像、音声相，即一切身心世界、声色外境，都是平等如梦幻。

#### 平等如梦幻 不起凡圣见 不作涅槃解 二边三际断

五蕴身心世界犹如梦幻，在这里面不起凡圣之见。有人比你长得好看，你不嫉妒他。有人成佛了，你也不嫉妒他。人我众生，一切如梦幻般地显现，这就是一体等观。另外，也不执着涅槃相，如果坚固地认为：“我们永远都在法性

三昧之中，我们永远都在定中，你们就是不知道。”坚持此见，死认此理，就是名言的执着。有的人有境界的执着，有的人有名言的执着。比如，刚开始懂一点禅宗的人，有的会变成狂禅，那就是名言执着；还有一种境界执着，因为他有某种三昧，他能感受到那个东西，如果执着的话，也是个邪见。境界执着是生灭法。正见包含了“不作涅槃解”。

“二边三际断”，什么叫两边？就是六十二种邪见，常和无常、有记和无记、有我和无我、生和死、喜和乐，这都是两边。所谓的边见即指有边际、无边际；常、无常；有去来、无去来等等时间、空间和现象生灭变化的执着。二边断，种种二边的邪见执着，比如空和有、正和邪的分别执着断掉。三际是什么？是过去、现在和未来，过去有过去、现在和未来，现在有过去、现在和未来，将来有过去、现在和未来，称为九世，再加上当下一刹那，总名十世。唐代华严宗大师李通玄长者说：“十世古今，始终不离于当念；无边刹境，自他不隔于毫端”，指的是当下这个心念的本来智慧，这境界也是“当念”的“本地风光”。从这个意义上讲，小大无量，芥子纳须弥，须弥纳芥子。唐代江州刺史李渤一日向庐山归宗寺智常禅师问道：“教中说须弥纳芥子，我不怀疑，须弥山藏多少芥子都没问题。但是又说芥子纳须弥，这是不是妄言？小小芥子怎么能装得下须弥山？”智常说：“听人说使君读书破万卷，但你身材不过数尺，那万卷书放在哪里了呢？”<sup>xii</sup>饱读诗书还不是都在你的心念之中啊，这个心念是没有大小的，李渤听后不禁俯首礼拜，当然禅师也是以方便法来解说凡人的心性不可思议。

“二边三际断”，到这种境界的人，没有生死、断常两边的执着，当下契入五蕴色相、音声相平等如梦幻，而且没有凡圣之见，没有涅槃之见。有人“去掉凡圣之见”后，反而会死死地执着涅槃见，执着法性三昧，执着开悟，或者执着大地平沉、气脉运转等见，这当然就不对了。怎么样判断一个人开悟没有呢？有人说一定是中脉开了，气机发动了；或者开悟的人一定是永远面带微笑，不发脾气；或者开悟的人，一定是预知时至，死后烧出舍利；或者开悟的人，必须经过大地平沉，虚空粉碎的经验，好像有一个台阶，有一个次第；或者开悟的人，破初关的是这种公案，破重关的是那种公案，云云，上述这些都是相，都是人的名言施設。真正的开悟超越任何一种定量。所以，历代祖师并

没有实实在在、死板僵硬的法来判断一切，这一点正是禅宗的魅力，也是禅宗的本质。一切的相、一切的预设，实际上都是人心的预设，对某些人、某些时候是有用的，但是没有通用的东西。所谓“三际断”还有一种说法叫“三际托空”，前后际断，这是一种禅定功夫境界。达到这境界的人会陷入一种定境之中，就是没有时间流逝的感觉。就像大慧宗杲参“东山水上行”公案，一度坐在净裸裸处，前后际断，澄澄湛湛，后来圆悟克勤把他从这个定境中调理了出来。<sup>xiii</sup>二边三际断，换句话说，就是离一切相，过去心、现在心、未来心，三心不可得。

### 常应诸根用 而不起用想 分别一切法 不起分别想

真如自性，“常应诸根用，而不起用想。”临济祖师讲：“心法无形，通贯十方。在眼曰见，在耳曰闻，在鼻嗅香，在口谈论，在手执捉，在足运奔，本是一精明，分为六和合。”又说：“诸大德，四大色身，不解说法听法，虚空不解说法听法。是汝目前历历孤明无形段者，解说法听法。”孤明历历而无形相的说法听法人，又叫无位真人，他是说法听法之人。四大五蕴不懂说法，脾胃肝胆不懂说法，有一个能够听懂之人，临济祖师把他称为无位真人，这就叫“常应诸根用，而不起用想，分别一切法，不起分别想”，于诸法分别，但是于第一义而不动摇，这是禅宗的“那个东西”。

### 劫火烧海底 风鼓山相击 真常寂灭乐 涅槃相如是

这首偈子要把它和前面连在一起看，可以用现量的境界和状态以及般若理体的角度去理解“那个东西”。世界有成住坏空四劫，每劫有二十小劫，一大劫共八十小劫。劫灭的时候有水、火、风大三灾，整个世界毁灭，一切众生在劫难逃。“劫火烧海底，风鼓山相击”，大火生于海底，海水也会干枯，山崩地裂，飓风把大山都吹成粉末。“真常寂灭乐，涅槃相如是”，即使在这种情况下，涅槃也是如如不动，真常寂灭依然是常乐我净，这就是涅槃的相。换句话说，劫火烧海底，风鼓山相击，世界生灭变化相的本身就是涅槃之体相。所以不能把涅槃提炼出来，解析出来，涅槃本身和生灭相是不二的。有一僧人问益州大随法真禅师说：劫火洞然，世界毁灭时，那个东西坏不坏？他说：坏呀。僧人又问：那就随他去了？大随说：是啊，随他去啊。<sup>xiv</sup>

“劫火烧海底”，可以指一个人一生的烦恼生死，也可以指众生世界的生灭

变化。对涅槃而言，即使是在整个世界的生灭变化之中，也是刹那没有生相，刹那没有灭相。“劫火烧海底，风鼓山相击，”实际上就是灭相，是整个世界的灭相，但是刹那没有这个灭相，当体即是清凉，即是涅槃。在《华严经》里面，善财童子参访胜热婆罗门，胜热婆罗门叫他登刀山，入火海。善财童子心想：肉身是法宝，肉身是成道的地方，这不会是魔鬼吧，叫我毁灭自身。虚空中有天人种种说法，告诉善财童子，胜热婆罗门就是善知识，他听闻以后欢喜无量，立即登上刀山，投身于火海之中，但是还没有触到大火时，举体清凉，得到解脱。这个什么意思？就是“劫火烧海底，风鼓山相击，”但是，前面的恐怖现象，本质上却是善财童子所体悟到的无上清凉与法喜，“真常寂灭乐，涅槃相如是”。火可以代表烦恼和生灭变化，善财童子在这里边体会到清凉，体会到法的寂灭相。即刹那没有生相，刹那没有灭相，亦无生灭可灭，亦无涅槃之相，这才是真正的涅槃。

#### 吾今强言说 令汝舍邪见 汝勿随言解 许汝知少分

涅槃是不可说的，六祖说我现在是勉强用语言来描述一下，令你舍掉常和断的外道邪见。但是，“汝勿随言解”，不要随着我的语言流转，如果不执着我这个语言相，才能够“知少分”，才能够有一点点相应。所以，道理是勉强说的，是针对邪见才说出来的，如果能够听懂，并不执着于语言相，才是真正的理解。换句话说，涅槃离于名言对待之相，无论说得如何正确，也未必是真实。因为有错误见地才有正确见地，一旦执着这个正确的定义，就不能够真正的理解涅槃了。最后一句非常有意思，“汝勿随言解，许汝知少分”，就像前面法达禅师的公案，“诵经久不明，与义作仇家”，总是读不懂，好像经书跟自己有仇，故意为难自己一样。但是真正懂了以后呢？六祖说“但信佛无言，莲花从口发”，要知道佛讲的一切实际上都是指向一个无相的东西，所以语言相要扫除。这就是此处的“汝勿随言解，许汝知少分”，只有不执着语言名相，不随文、随义流转，才有可能知道一点点。我们可以看到几乎所有后来的禅宗典籍，历代祖师都是一以贯之的继承了六祖的风格，这个风格也是《金刚经》的风格，就是讲了一番道理之后上把它扫除掉，一边走一边扫，踏雪无痕。这也是后来曹洞宗讲的行鸟道，犹如飞鸟过虚空，不留印迹。洞山和尚道：我有三路接人，所谓鸟道、玄路、展手。<sup>xv</sup>



志道闻偈大悟，踊跃作礼而退。

志道禅师闻偈大悟。这段是关于《涅槃经》、关于法身、涅槃的理解，其实就是解释前面六祖的一段话：“刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。”最后再加一句，“汝勿随言解，许汝知少分。”我们把这段文连在一起看，六祖在正解正说之后，把正解正说之相也去除了，而且只有这样，你才能够有一点点的体会。如何正确的来理解涅槃？就是生灭现象法，它的本身的体性就是涅槃。正是由于这个道理，行持的时候才要对境不生利益高下的分别，就像前面所讲：“于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害。”别人夸奖你、赞美你，或者跟你争辩，用语言打击欺负你，对这一切都不要起是非人我的分别心，不要得意忘形，更不要想着报复别人。

志道读诵《涅槃经》十多年都没有懂，说明一个什么问题？说明学佛人不能够执着于文字。虽然现在提倡诵经，提倡依于经论，本佛宗经，但是如果执着于文字相，那就很难真正的去理解文字的真义，因为文字的真义在文字之外。比如说有一个人写一封信给你，表达了他对你的善意，通过这封信，你要知道的是那个人的心情，而不是这信的文字。佛经语言也是这样，佛经里是佛的境界，是佛菩萨境界和智慧的流露，智慧境界通过佛的语言和智者的语言而显示。所以，我们要透过文字媒介，体会自己本具的佛性佛心，而不是陷在文字相里边。对于诵读经典，一方面是不能执着于名言之相；另外一方面，名言也非常重要，像法达、志道虽然读诵《法华经》、《涅槃经》很久也没有开悟，但是，祖师几句话就可以把他们点透。因为这些人具有非常深厚的善根、信根和智慧，而且具备深厚的典籍功底，他们才能够听得懂六祖的讲话，才能够在机缘成熟时一点就透。所以千万不要说诵经没有用，走到弯路上实际上就是捷径，因为很多地方都懂了，就一个地方不懂，这就好办。就像参禅用功，功夫成片，形成疑情一样，疑情连续成为定境功夫，此时若遇到祖师善巧点拨，就能打破它而彻底悟透。所以，对待诵经、思维，对待经典的正确态度，是既不能执着，也不能够放弃，不仅不能放弃而且应该精进学习。首先应该深入经典，形成正见，再回归自心自性，寻找善知识来点化。有的人可能听到“勿随言解”就不读经了，什么《楞严经》、《楞伽经》都不要读了，佛法就是这么回

事，一切都是戏论。这样的人执着了一个无文字相，这是更狭隘、更浅薄的学习者，很可悲。

## 青原行思

行思禅师，生吉州安城刘氏。闻曹溪法席盛化，径来参礼。遂问曰：当何所务，即不落阶级？师曰：汝曾作什么来？曰：圣谛亦不为。师曰：落何阶级？曰：圣谛尚不为，何阶级之有？师深器之，令思首众。一日，师谓曰：汝当分化一方，无令断绝。思既得法，遂回吉州青原山，弘法绍化。谥号弘济禅师。

《机缘品》特别类似后代的公案对接。这一段涉及到非常重要的人物青原行思，他和南岳怀让在六祖门人中法系最盛，青原系和南岳系是六祖门下的两大主要系列。临济、沩仰二宗出于南岳系，曹洞、云门、法眼三宗是青原系。青原行思是江西吉州安城人，俗姓刘，听闻曹溪法席盛化，径直从江西来参拜六祖。他说：“**当何所务，即不落阶级？**”阶级就是修行的层次，所谓阶级在大、小乘里面体现为什么呢？在小乘体现为四双八辈，即预流、预流向，斯陀舍、斯陀舍向，阿那舍、阿那舍向，阿罗汉、阿罗汉向，小乘里有这样的修证过程和阶位。这就像现在读书有小学、中学、本科、硕士和博士一个个层次。按道理来讲，修行就像爬楼一样，要一层层往上修，小乘佛教讲四果罗汉，大乘佛教也讲到阶级。比如，十信十住十行十回向十地，再加等觉、妙觉共五十二位，其中十信又有十个步骤，十住也有十个阶次，诸如十住的初发心住、生贵住、童真住等。五十二个台阶，一级一级往上修，一级要修多少时间？怎么修？发什么样的心？在《华严经》里面讲了很多，这是华严别教的位次（行布）说法。但是从华严圆教（圆融）来讲的话，初发心即成正等正觉，而且修每一个位次都可以圆满，比如在十信位，如五信位一下就可以圆满佛果，不一定一级一级一直往上走，这叫行布不碍圆融，圆融不碍行布。

行思请教六祖，怎么修行可以不落阶级？就是说如何能够顿悟成佛？不要落到这一层那一层，一点一点往上爬格子，如何能够单刀直入，一下到顶。六祖说：“**汝曾作什么来？**”你以前怎么修的？意思是怎么修到这个地步的？行思说：“**圣谛亦不为。**”我什么都没修，涅槃常乐我净，三身四智，六度万行我不

去修，连佛都不求。六祖说：“**落何阶级？**”这样的话，你落在哪个层次上？行思说：“**圣谛尚不为，何阶级之有？**”佛都不成，空里都不去，还问我在第几层？这样回答以后，六祖对行思非常器重，深深的肯定他，让他来做僧众之首，统领僧众。我们看高手过招，就是几句话，前面讲过交臂而非故，目击而道存，交臂之间或者看一眼，一下就相应了。临济祖师也说：“路逢剑客须呈剑，不是诗人莫献诗。”不到一定的层次，没有必要说那些东西。这里也是这个意思，因为行思问的问题，实际上已经证明他修的是真如实相无为法，也就是说，见到六祖以前他已经开悟了涅槃妙心，到六祖这里不过是要得到一个验证。行思前面的问题是往下问，“当何所务，即不落阶级”，他自己的修行本是不落阶级，问题却要从“阶级”开启。如果在天上飘，别人看不到，所以他落下来，平常地发问。后面他又讲上去，说他自己的根本境界是圣谛亦不为，还落什么阶级呢？

所以，真正的禅者，他说的虽然是平常的语言，但他讲的是真正的智慧境界，这个智慧境界有体有用。比如，他说圣谛亦不为，指的是什么？他说何阶级之有，指的是什么？实际上他是往上讲“那个东西”。禅宗常说深辨来风，一看即知道这个人怎么回事，三言两语一交谈就没什么说的了。不像有的人你要给他讲无数次，即使重复无数次他也不一定能听得懂。这就涉及每个人的法缘和根机。我们从另一个角度来看，能够碰到六祖大师的人，不管是被他骂，还是被他肯定，那都是因缘极为深厚的人。只有这样的人才能够出生在他那个时代，能够出生在释迦牟尼佛时代的人更是这样。当然从现在看，我们能够听闻正法，能够去学习《法华经》、《坛经》，能够看得懂，能够产生信解，那也是非常难得的，百千万劫难遭遇啊。

《机缘品》青原行思的这个公案非常的干净利落，三言两语就解决问题了。首先是往下走，再一碰即转，又回到上一层不可说的地方，这叫正偏回互。禅宗后代讲主宾、正偏、回互都跟这些多少有点关系，从这里我们也可以看出端倪。“**汝当分化一方，无令断绝**”，有一天，六祖对青原行思说，你应该到另外一个地方去度化一方的众生，续佛慧命，不要让禅宗断灭，不要断了佛种。青原行思得法后，在六祖的道场领众，也经过了磨练，后面回到吉州青原山，弘法绍化，圆寂后被封为弘济禅师。青原行思的弟子很多，曹洞宗、云门

宗和法眼宗三个主要宗派都是从他的门下出来的，后代人称为青原系。

## 南岳怀让

怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参叩。让至礼拜。师曰：甚处来？曰：嵩山。师曰：什么物，恁么来？曰：说似一物即不中。师曰：还可修证否？曰：修证即不无，污染即不得。师曰：只此不污染，诸佛之所护念，汝即如是，吾亦如是。西天般若多罗讖，汝足下出一马驹，踏杀天下人，应在汝心，不须速说。让豁然契会。遂执侍左右一十五载，日臻玄奥。后往南岳，大阐禅宗，敕谥大慧禅师。

南岳怀让，俗姓杜，陕西安康人。他最早是到嵩山参礼慧安禅师，慧安禅师也是五祖的弟子，又称老安、道安、大安，后来被武则天、唐中宗请到宫里，尊为国师，春秋 128 岁。“安发之曹溪参叩”，老安国师指点怀让去参礼六祖慧能。六祖问他：“甚处来？”曰：“嵩山。”关于来和去的问答是典型的禅宗方式，六祖又问：“什么物，恁么来？”来者何人？从嵩山到曹溪来去的是什么？你是什么？换句话说，你的佛性是什么？如何是你的本来面目？禅宗到后代这种问法很多，有的是来的时候问，有的是去的时候问，从哪来到哪去？无位真人长什么样？你的佛性是什么？你的本质是什么等等，就像对暗号切口一样。实际上就是在问“那个东西”，就是在问学人的真心自性。我们可以这样去问去说，但是禅宗的原则是说了以后就不起作用了。为什么？因为说了就已经流于名言相之中了，说了就不是真的了，真实的禅宗是要现量去勘验。

“说似一物即不中”，“这个东西”无法描绘，就像大慧宗杲参“有句无句，如藤依树”公案，圆悟克勤告诉他五祖法演祖师的问答是：“这个东西”“描也描不成，画也画不就”。又问树倒藤枯时如何？答：“相随来也”。大慧闻此有省。佛性、本源心性这个东西“说似一物即不中”，也即没法说，说不清。因为它无形无相，一旦用语言来描绘它就不是它了，就把它歪曲了。所以，这是通过言说来显示言语之外的东西，是通过言说来显示那个无法言说的东西。后代总结为“有语中无语”，看起来是说有，实际上是讲无。前面的对话是显体，之后的对话显用。六祖问：“还可修证否？”这个东西还可不可以修证？如何修证？怀让说：“修证即不无，污染即不得”，不能说不修证，还是有修有

证、有因有果，但是“这个东西”本自清静，无法污染。古人云，“**唤作如如，已变异了**”，任何一个微细念头一出现就变异，如果你说那个东西叫真如，才这样一说，它就已经变了十万八千里了。类似的说法不少，如：举不顾，即差互；箭过新罗等，意思是说稍微一下接不住、反应不过来，就陷入分别思维，就已经绕过去十万八千里了。

“**只此不污染，诸佛之所护念**”。六祖说这个不污染、本自清静、本自圆成、不生不灭的涅槃妙心，你的佛性，众生的佛性，“这个东西”是诸佛之所护念。十方世界一切诸佛所有经论指示的“这个东西”，让我们学习应用的“这个东西”，让我们证悟的“这个东西”是十方诸佛之所护念，是真正的佛性种子。

“**汝即如是，吾亦如是**”，六祖告诉怀让，你悟的、用的“这个东西”，跟我是一样的，十方诸佛历来传的也是“这个东西”，你是这样，我也是这样。这就叫做以心传心的印证。以心传心不是说写个字盖个章，宣称自己是第几代传人，也不是法不传六耳，夜深人静时悄悄传的什么秘诀窍门，禅宗没有这些，如果说有，那是诳人骗人。

“**西天般若多罗讖**”，般若多罗是禅宗所立西天二十八祖中的第二十七祖，是达摩大师的师父。他预言说：“**汝足下出一马驹，踏杀天下人**”，怀让的门下会出现一匹健壮的小马驹，纵横天下。这个指的是谁呢？指的是马祖道一。马祖道一是四川什邡人，怀让度化马祖的地方在南岳衡山磨镜台。马祖悟后跟随怀让十年之久，后来到江西虔州（今江西赣县）宝华寺、洪州（今江西南昌）开元寺开宗立派，度化无数人，使禅宗大行于天下。“**踏杀天下人**”，也可以理解为灭除天下人的烦恼，使天下人的佛性显现。“**应在汝心，不须速说**”，这个预言会应验在你的未来，心里知道这件事即可，不必急着让人知道。“**让豁然契会**”，怀让实际上自己已经知道“这个东西”了，但隐隐约约，把握不住，还是需要六祖的印证，薪火相续，怀让彻底通透。之后怀让跟随六祖大师十五年，一天天的造诣更深。所以悟后是修还是不修呢？“**修证即不无，污染即不得**”。修是修了一个不可修的东西，如何修？用任运无为的、不执着于两边的方法去修，用无为法去修，修无为法之体。怀让大师这样“**日臻玄奥**”，最后真正的登堂入室而大成。“**后往南岳，大阐禅宗**”，怀让后来到南岳衡山，在那里度化马祖，大阐禅宗。有马祖这样一个弟子，等于说他的法身慧命得以遍及天下。怀



让禅师圆寂后被敕封为大慧禅师。

## 永嘉玄觉

永嘉玄觉禅师，温州戴氏子。少习经论，精天台止观法门，因看《维摩经》，发明心地。偶师弟子玄策相访，与其剧谈。出言暗合诸祖。

永嘉玄觉禅师，俗姓戴，浙江温州人，著有禅宗经典名篇《永嘉证道歌》以及《禅宗永嘉集》。《禅宗永嘉集》分十门，讲寂寂惺惺、一念五阴、一念十二因缘等，还有很多关于止观、定慧的用心方法。“少习经论，精天台止观法门”，永嘉早期精于天台教观，“因看《维摩经》，发明心地”。《六祖坛经》涉及到重要的大经，也涉及到重要的佛法理论和宗派。永嘉禅师首先是习经论，精天台止观法门，后来看《维摩诘经》发明心地，也就是说他是通过修习教观，学习佛法理论，诵读经典、研究经典而开悟的。所以，从禅宗《坛经》整体来看，如果认为禅宗不可说，或者不能看书、不准看书只要参究，所谓单提向上一路，甚至认为看书不能开悟，诵经不能开悟，这就是个邪见。永嘉大师就是学教、读经而发明心地，六祖本人也没有反对读诵经教。如《机缘品》里法达问：“但得解义，不劳诵经耶？”六祖说：“经有何过，岂障汝念？”不懂的时候好像和经有仇，但是懂了以后，照样诵经。这样更好，实际上是修报化身了。禅宗本身就是要不执着，所以我们不能执着于文字，也不能执着于离文字；不能执着于定，也不能执着于慧；更不能执着于某一种理论或者心和性的名相。有人坚持说一切都是自心自性，这又是一个执着，因为它还是名字妄想。要把它变活，变为当下，然后彻底透出这些心相。“偶师弟子玄策相访”，六祖大师的弟子玄策一日来访永嘉，“与其剧谈”，双方交谈地酣畅淋漓，“出言暗合诸祖”，玄策觉得永嘉大师讲的话和祖师一致。

策云：仁者得法师谁？曰：我听方等经论，各有师承。后于《维摩经》，悟佛心宗，未有证明者。策云：威音王已前即得，威音王已后，无师自悟，尽是天然外道。曰：愿仁者为我证据。策云：我言轻。曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。若去，则与偕行。觉遂同策来参。绕师三匝，振锡而立。

玄策问永嘉：给你传法的师父是谁？曰：“我听方等经论，各有师承”，永嘉早期学天台宗，精天台止观。天台宗把佛的一代时教判为五时八教，五时有

华严时、阿含时（鹿苑时）、方等时、般若时、法华涅槃时。第三方等时实际上是由小到大的过渡，弹偏斥小，叹大褒圆。第三时佛所说教典有《大集经》六十卷，还有《维摩诘经》、《楞伽经》等也属于方等之类。“后于《维摩经》，悟佛心宗，未有证明者。”后来读《维摩诘经》发明心地，悟到了佛教的核心，但没有谁给他证明。玄策说，威音王以前你这样无师自悟可以。威音王佛是过去庄严劫最初的佛，也就是说佛出世以前，自悟自证可以。但是“威音王已后，无师自悟，尽是天然外道”。现在是威音王以后，已经有主体佛，有大师明眼人在，那么最好还是要印证。也即虽然自悟自证了，但是还没有得到主持三宝的认可，实际上还是外道，还没有归队。永嘉说那仁者你来给我作证。玄策回答道：我这个人没名气，也不是大师，人微言轻，曹溪六祖大师那里都是真正得法之人，你要去的话，我和你同行。于是玄觉大师和玄策一起来参礼六祖大师，“绕师三匝，振锡而立”，绕着六祖转了三圈，拿着锡杖往地上一跺而立。

师曰：夫沙门者，具三千威仪，八万细行。大德自何方而来，生大我慢？觉曰：生死事大，无常迅速。师曰：何不体取无生，了无速乎？曰：体即无生，了本无速。师曰：如是如是！玄觉方具威仪礼拜。须臾告辞。

六祖说，出家人要具三千威仪，八万细行。当然其中也包含尊敬师长一条。六祖问，大德你从哪里来，为何如此狂妄，不懂规矩？永嘉玄觉参访六祖，可以说是有备而来。他并不是去学习而是为了得到印证。他已经发明心地，不会拘泥于八万细行那些外相。当然后面他行了弟子礼。首先在关键的第一义谛这个地方，他没有那种形式，所以他“绕师三匝，振锡而立”，这些是在做什么？是在求印证，在显示佛性的作用。六祖的责问并不是说六祖没有看出他的用意，六祖也知道是怎么回事，所以才会故意把他往下拉。

永嘉说：“生死事大，无常迅速。”生死是大事，无常变化迅速。佛经里讲，生命在呼吸之间，一口气不来，人就死亡了。永嘉的言下之意就是，我来找你是求第一义谛，是为了了生脱死，为了解决无量劫来的生死轮回，我不会跟你拘泥于那种细枝末节的事情。六祖曰：“何不体取无生，了无速乎？”既然这样，生死事大，无常迅速，那你就去体会了达那个没有生死、不生不灭、本来不变的东西。也就是说，生死之中没有生死，无常之中有一个常、有一个非无常的东西，你为什么不去体会这些呢？曰：“体即无生，了本无速。”玄觉说

体会的当下就看到不生灭，当然体也可以指本体，本体、佛性之体或者涅槃妙心没有生灭。但这个地方承接上一句“何不体取无生”，你要我体悟的这个没有生灭，也即一刹那相应的时候没有能所，你要我体悟什么呢？“体即无生”，参的这个人没有生灭，参的对象、法也没有生灭，一刹那契合不生不灭。“了本无速”，了达本身的那个东西，本体的那个东西，本来的那个东西是没有生灭变化的，就是这样。

六祖说：“如是如是！”六祖虽然是一代宗师，万世师表，但是在同一个层次的同时境界中，他没有任何外在的啰嗦，印证简单直接。就像前面印证南岳怀让时，六祖说：“只此不污染，诸佛之所护念，汝即如是，吾亦如是。”你是这样，我也是这样，诸佛都是这样，这样就印证完了。“玄觉方具威仪礼拜”，他这才开始规规矩矩的向六祖行弟子礼。前面那一段在后代叫什么？叫大用现前不存轨则。佛性的妙用现前的时候，生死只在一刹那之间，要么万劫不复，要么顿悟成佛，所以说生死事大，无常迅速。大用现前不存轨则，不受任何拘束，没有那么多啰嗦；又叫实际理地不着一尘，在本质上，清净法体没有一丝一毫的染着和形式，没有一丝一毫的相和念。后面印证完了以后，玄觉开始规规矩矩的行礼，这叫万行门中不舍一法；前面是高高山顶立，指示无上大涅槃；后面是深深海底行，表示于生死烦恼海中扎实的行持，也表示因地之佛，因地的愿力。礼拜以后，“须臾告辞”，过了一会儿就告辞要走。

师曰：返太速乎？曰：本自非动，岂有速耶？师曰：谁知非动？曰：仁者自生分别。师曰：汝甚得无生之意。曰：无生岂有意耶？师曰：无意谁当分别？曰：分别亦非意。师曰：善哉！少留一宿。时谓一宿觉，后著《证道歌》盛行于世。

“返太速乎？”怎么走这么急啊？“本自非动，岂有速耶？”本来那个东西没有来去，没有动，哪里还有什么快慢呢？六祖又问：“谁知非动？”谁知道本自非动呢？谁开悟了呢？谁体悟到悟境呢？实际上六祖就是在看他还有一个东西，还有没有我，有没有能和所。玄觉答：“仁者自生分别”，是你自己生的分别，六祖说：“汝甚得无生之意”，你真是通达了无生之意啊。玄觉反过来问六祖：“无生岂有意耶？”无生还有什么意义吗？还有什么区别吗？六祖以问为答：“无意谁当分别？”无意的话，那谁在分别呢？六祖等于说一直在穷追

不舍，看看有没有一个东西能够逮住他，也即看他到底还有没有执着点。玄觉答：“分别亦非意”，分别也没有一个谁，分别也没有什么意义，分别也不是什么意。对答到这里，彻底的由显体到显用，妙洽无痕，整个过程没有一丝一毫脱落的地方，一问一答都在显示第一义谛。

“善哉！少留一宿”，六祖说很好，留下来住一晚吧，玄觉通过了六祖大师的进一步勘验。“时谓一宿觉”，被当时的人们称为一宿觉，后来他写了《永嘉证道歌》流行于世。实际上当时经过六祖快速印证的这些人，他们本身可以说就是那个时代的一个开悟群体的集中化现。像一群演员，共同演绎了一场大戏，为从上禅宗立规矩，为后代禅人做榜样！

## 智隍禅师

禅者智隍，初参五祖，自谓已得正受。庵居长坐，积二十年。师弟子玄策，游方至河朔，闻隍之名，造庵问云：汝在此作什么？隍曰：入定。策云：汝云入定，为有心入耶？无心入耶？若无心入者，一切无情草木瓦石，应合得定。若有心入者，一切有情含识之流，亦应得定。隍曰：我正入定时，不见有有无之心。策云：不见有有无之心，即是常定。何有出入？若有出入，即非大定。隍无对。

智隍禅师最早参的是五祖弘忍大师，“自谓已得正受”。正受就是正定，他觉得自己已经真正得定，真正得到三昧了。然后在一个地方，“庵居长坐”，修了二十多年。六祖的弟子玄策游方到河朔，听说智隍这个人后，就到他修行的庵子里拜访他。玄策问他在这干什么呢？智隍说入定。玄策问：“汝云入定，为有心入耶？无心入耶？”入定是有心入，还是无心入？如果说无心入定，那么草木瓦石一切无情也都在定中。如果没有心，那你跟石头草木这些无情之物有什么区别呢？修了二十年，修的跟石头草木一样，有什么意思呢？如果说有心入定，那一切有情含识之类，一切有生命的、有心识的东西也都入定了。智隍回答说：“我正入定时，不见有有无之心。”我入定的当时、正入定的时候，不知道是有心还是无心，不见有心无心。玄策说：“不见有有无之心，即是常定。”如果确实没有有心也没有无心，看不到有心，看不到无心，那就是那伽常在定，就不会有入定出定的区别。如果还有出有入，那就不是大定。大定是不

拘泥于动静之相，不拘泥于出入之相，不拘泥于有心无心。虽然你说没有有心无心之相，但是你又有出定有入定，说明还不是大定，还没有完全证到。智隍一下愣住了，无法对答。

良久，问曰：师嗣谁耶？策云：我师曹溪六祖。隍云：六祖以何为禅定？策云：我师所说，妙湛圆寂，体用如如，五阴本空，六尘非有，不出不入，不定不乱。禅性无住，离住禅寂。禅性无生，离生禅想。心如虚空，亦无虚空之量。隍闻是说，径来谒师。

过了许久，智隍问玄策，你的师父是谁？玄策说我的老师是曹溪的六祖慧能大师。智隍从辈分上应该和六祖是同一辈，因为智隍早年参的是五祖。智隍问玄策，六祖以何为禅定？玄策说六祖所说的禅定是“妙湛圆寂”。妙实际上就是天台宗讲的绝待妙，众生妙、佛妙、心妙，心佛众生三无差别，三者都妙，妙在心可以成佛，众生皆有佛性，妙在诸法皆妙，诸法圆融。湛是清净湛然，不染一物；圆是十方圆明；寂就是如如不动，不为两边所执着拘泥。六祖讲禅宗之禅，或者禅宗的禅定，如《坐禅品》中讲：“内不乱为禅，外离相为定”，内禅外定。这里说“妙湛圆寂，体用如如，五阴本空，六尘非有”，体和用一体如如，根尘清净湛然，用六识出入六根，无碍无染，就是对境不生心，对境常湛然。《永嘉证道歌》云：“不离当处常湛然，觅即知君不可见”，当下澄澄湛湛，心境皆无，能所皆绝。一旦起一个寻觅的心思，就知道你可能偏离了。“禅性无住，离住禅寂”，心无所住，法无所住。禅定并不是拘泥于寂静不动的一种状态，没有这个住相。“禅性无生，离生禅想”，一切法本不生，没有这种想的相，如果说入了一种什么定，那就有能有所分别了。“心如虚空，亦无虚空之量”，心犹如虚空，但是并没有虚空的相状在心里，不像虚空那样有量有相。所以，最关键的是，禅是一种无住，是“离住禅寂”，是“离生禅想”，禅者的心是契合于万法无生、无住的本性，它并不是住于禅定和寂静状态之中，也不是住于禅定之境相中。如果你觉得有我，我入了一个什么禅定，我得到了正受，实际上就有生禅之想。因为体用如如，体和用是一如不二，所以就没有这种分别。智隍听到玄策转述的六祖大师开示后，径直前来参礼六祖。

师问云：仁者何来？隍具述前缘。师云：诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所具泯，性相如如，无不时也。



隍于是大悟，二十年所得心，都无影响。其夜河北士庶闻空中有声云：隍禅师今日得道。隍后礼辞，复归河北，开化四众。

六祖问他从哪里而来，智隍详细的讲了前面的因缘。六祖说玄策讲得对。“汝但心如虚空，不著空见”，心像虚空一样，澄澄湛湛，无边无际，包容一切，但是又不能有空之相、空之见。“应用无碍”，心如流水，不执着一法。“动静无心”，不执著于动静知相，于动静之际，没有任何一种妄念的分别。“凡圣情忘”，凡圣两边都不执着，不求成佛，也不随着凡夫之心流转。“能所具泯”，如果说我得正受，你就有一个我，有一个正受之相，能和所就分开来了。能所即心与境，能观与所观，能知与所知，一行三昧要超越这两者的分别对待。“性相如如”，生死烦恼，遇缘对境，一切都是如如不动，如如清静。“无不时也”，刹那刹那永远都在定中，没有不定的时候。智隍于是大悟，“二十年所得心，都无影响”，过去多年的法执彻底破除，有所得的禅定心境一丝不留。当天夜晚，河北的老百姓都听到空中有声音说，智隍禅师今日得道了。后来智隍拜辞六祖，回到河北，开化大众。

## 不会佛法的人

一僧问师曰：黄梅意旨，甚么人得？师云：会佛法人得。僧云：和尚还得否？师云：我不会佛法。

一僧问六祖：“黄梅意旨，甚么人得？”这个问题就像后代禅人所问的如何是佛法大意、如何是祖师西来意、如何是诸佛出身处；或者简单的问，你是谁、从哪个地方来、来过没有、吃饭没有等等，这些都是在问第一义谛。黄梅指五祖弘忍，这个僧人问什么样的人能得到五祖大师的意旨、精髓，能达到他的境界，能传他的真法。这个僧人或许本人就是个高人，他不一定完全开悟，但肯定是一个有修为的人。这个问题是一个陷阱，相当于说“什么物，怎么来”一样。六祖的回答是：“会佛法人得”，字面的意思是，懂佛法的人才能够得到师父的心髓。会佛法，就是解会佛法，自以为懂得佛法，自以为开悟。就是有所得。就是把佛法作为知识、文字、境界等有为有相的东西去接受、或者执持于心。但是真正的佛法是《大般若经》或者《金刚经》里所说的“无所得”“毕竟空”等。有所得的般若是相似般若，无所得既是般若修行的大

方便，也是大究竟。僧人又问：“和尚还得否？”你有没有得到？这是典型的禅宗问对，因为他明知道六祖是从五祖那里得到了袈裟，法传给了他，这样问有更深层次的意义。他实际上是在问佛性本源的问题，也就是在问六祖你的佛性本源是什么，五祖传的什么东西，那个东西是什么。六祖说：“我不会佛法”，他说我不懂佛法，他也没说我得或没得佛法，这个会的意思就是知解、理解、知会，也就是自以为知，执着于知。换句话说，六祖不以分别心执着菩提，他虽开悟而不立、不执开悟之相。六祖作为大彻大悟的圣人，他的心时时刻刻都在一行三昧中，没有迷和悟的分别。也就是说，对于从释迦牟尼佛传给大迦叶然后一直到菩提达摩，辗转传到五祖，他们所传来的禅宗心髓，在六祖这里原封不动地、活生生地继承了，变成了分分秒秒的现行、现量的智慧光明。涅槃妙心，是无分别智慧，是法界一相，没有落入后天、思维分别的“会”。这段前后的两个“会”意思有所区别，前面“会佛法人得”的会，可以指会有形，也可以指会那个不会的，那个无形无相的东西。如果以分别心“会”，就是“有所得”的相似般若；如果以无分别智契“会”那个不可言说的，就是“无所得”的真实“得”。甚深禅之妙体，一旦落入后天意识思维，就成为失真、变异、生灭的“山寨版”相似禅宗了。六祖如果说有所得，那他就不是得法人。后代很多公案和这个类似，比如赵州禅师所说：“老僧不在明白里”，比如地藏和尚告诉清凉文益禅师，“不知最亲切。”当然，这些类似的说法，严格来说，其意思也有对机的深浅差异。

## 真像如何塑？

师一日欲濯所授之衣，而无美泉。因至寺后五里许，见山林郁茂，瑞气盘旋。师振锡卓地，泉应手而出，积以为池。乃跪膝浣衣石上。忽有一僧来礼拜，云方辩，是西蜀人。昨于南天竺国，见达摩大师，嘱方辩速往唐土。吾传大迦叶正法眼藏，及僧伽梨，见传六代，于韶州曹溪，汝去瞻礼。方辩远来，愿见我师传来衣钵。

有一天，六祖想要洗涤五祖传给他的袈裟，但是没找到清澈的泉水，所以他就到寺院后面五里的地方去寻找。看到山林郁茂，瑞气盘旋，六祖振锡戳地，泉水应手而出，积聚成池。六祖于是跪下来，用泉水在石头上洗涤袈裟。

忽然有一个僧人前来礼拜，说：“我叫方辩，是西蜀人。昨天在南印度见到达摩大师，他叮嘱我速到大唐国土，说：‘我传大迦叶的正法眼藏和袈裟，现在传到第六代正在韶州曹溪，你去瞻礼。’方辩从那么远的地方过来，希望能看到祖师传来的衣钵。”

师乃出示。次问上人攻何事业？曰：善塑。师正色曰：汝试塑看。辩罔措。过数日，塑就真相，可高七寸，曲尽其妙。师笑曰：汝只解塑性，不解佛性。师舒手摩方辩顶，曰：永为人天福田。（师仍以衣酬之。辩取衣分为三：一披塑像，一自留，一用棕裹瘞地中。誓曰：后得此衣，乃吾出世，住持于此，重建殿宇。宋嘉佑八年，有僧惟先，修殿掘地，得衣如新。像在高泉寺，祈祷辄应。）

六祖把衣钵拿给他看，接着问他擅长做什么事？方辩说他善于雕刻塑像。六祖正色说：“你试着给我塑个像看看。”六祖这里就跟后代的禅师一样，是当下来点化这个人。正色就是忽然一下子变得一本正经、表情严肃。为什么正色呢？实际上就是显示禅者的本色，身心如如不动的样子。就像前面永嘉禅师“绕师三匝，振锡而立”，他是为了给六祖一下子显示出他的本来悟处。这里六祖忽然给方辩“正色”，就是借这个机缘，让他体悟本来。因为外在的形象是可以雕塑的，但是本来的那个东西，是无形无相、无法描绘的。六祖意在让方辩当下离相而知本，可惜他当面错过。“辩罔措”，方辩一下子不知所措，不知道六祖是什么意思。过了几天，“塑就真相”，塑成了一尊六祖的法像，大约有七寸高，维妙维肖。真在古汉语里就是画像的意思，比如，真赞就是对人物画像的赞颂；古人云：邈得师真否？意思是说，还能看到祖师的形象吗？六祖笑着说：“你只懂得塑像的奥妙，但是不懂佛性的奥妙。”伸手为方辩摩顶加持，说他永为人天福田。有佛有祖师塑像的地方，就是佛和祖师的化现，众生可以借助这些有形有相的塑像来广种福田。方辩塑就六祖大师法像，所以福报无边，可以永为人天福田。

括号里面的经文讲说了一个小故事，六祖把他的衣服赠送给了方辩，方辩把衣服分为三分，一分披在他塑的六祖塑像上，一分留在自己身边，还有一分用棕布裹着埋在地下。并发誓说：如果有人后世找到这个东西，那就是我的转世，我就住持在这个地方，重建庙宇。结果后来在北宋嘉佑八年（1063年），

有一个叫惟先的僧人，在这个地方修殿宇，挖出了那分袈裟，衣服还像新的一样。六祖那尊塑像现在在高泉寺，有求必应，很是灵验。

## 卧轮禅师的伎俩

有僧举卧轮禅师偈云：

卧轮有伎俩，能断百思想。

对境心不起，菩提日日长。

师闻之，曰：此偈未明心地。若依而行之，是加系缚。因示一偈曰：

惠能没伎俩，不断百思想。

对境心数起，菩提作么长。

有僧人提起卧轮禅师的一首偈颂，“卧轮有伎俩，能断百思想”，卧轮有修行诀窍，能够断除种种思想。“对境心不起，菩提日日长”，看到种种变化之境，心如如不动，菩提之心每天都在增长。六祖听了以后说这首偈子“未明心地”，还没有开悟，还不懂心性的道理。六祖说如果照这样来修行，实际上是又加了一个系缚，把自己的心给捆住了，没有真正活泼泼的自性现前。针对卧轮的偈子，六祖讲了一首偈颂，他说：“惠能没伎俩，不断百思想”，惠能没什么窍门方法，不会刻意去断除种种思想，也就是说该想就想，任思绪来去起灭。正如后来临济祖师所说的“要用便用”。“对境心数起，菩提作么长”，看着什么境界都会起心动念，作么长，可以是感叹词，菩提还是这么的长！或者也可以理解为，菩提也在跟着妄想长，妄想长一尺，菩提长一尺，到一处明一处。有多少烦恼妄想现起就有多少真如智慧现前。最后这两句是说对境起心、百思千虑都是菩提心的妙用。相就是无相，关键是无相慧能够同时显现，而不执着于无、不执着于有，这个才是真正的菩提心。菩提心会活泼生动地现前，会活泼生动、长长久久地延续。如果“对境心不起，能断百思想”，那其实是把心捆起来了，捆于无的这一边。所以六祖说依而行之，是加系缚，因为未明心地。

## 顿渐品第八

### 再辩顿渐

顿悟和渐悟的问题，在禅宗历史上一直争议不断，似乎是一个永远的公案。这也是一个现实修证方面的问题。从见解上来看，确实有圆和不圆的差异。禅宗从理上来讲并不难，但是从事上来说的话，就很难说清楚。关于顿和渐，比较可靠的说法，还是《楞严经》所讲的，“理则顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。”沩仰宗的祖师沩山说，顿悟之后要净除现识业流<sup>46</sup>。仰山祖师也讲到所谓各种有为法乃至三明六通都属于“圣末边事”<sup>47</sup>。从理和方法上来讲，顿渐确实有本质的差异，就是圆教和非圆教的差异。如从用功的方法来讲，圆人或者顿人他用的方法，和渐人是不一样的。这个在曹洞宗里体现为“王子五位”说，如诞生王子<sup>48</sup>，亦名王种，亦名内绍，亦名正位。这个是需要体悟的根本，但即是顿悟了这样的立体，也要超越它，否则就落于“尊贵”位。还不够圆融。另外一种修行人，是“朝生王子。”他未得本来尊贵正位，即未悟得本体，这样的人就需要假借修证，运用功夫，最终才能契证真理。对于圆人来说，当下的这一刹那这一念，就是真实。也就是说，一刹那相应的“这个东西”，就是黄金。不契合的话，只能慢慢地，大浪淘沙一般地渐修渐悟。所以，顿悟和渐悟本质的、究竟的区别在于见，是不是真正得到佛之知见。如果确立了佛之知见，在修行方面就会发生质的变化。真正具足圆教见地的人，在修行上不是有为法，也不是无为法。很难说他是修还是不修，因为修和不修都是两边事。

顿悟和渐修，是一个非常复杂的问题。所谓顿是理上的顿悟，顿悟这一刹那要真透，彻底破除无始以来的根本无明。如果是真悟就不会有狂禅我慢，如果是假悟或者所悟不透，肯定会出现狂禅。这样的人或者是流于文字相，或

---

<sup>46</sup> 《五灯会元》卷第九<沩山灵祐禅师>：时有僧问：“顿悟之人更有修否？”师曰：“若真悟得本，他自知时，修与不修是两头语。如今初心虽从缘得，一念顿悟自理，犹有无始旷劫习气未能顿净，须教渠净除现业流识，即是修也。不可别有法，教渠修行趣向。从闻入理，闻理深妙，心自圆明，不居惑地。纵有百千妙义，抑扬当时，此乃得坐披衣，自解作活计始得。以要言之。则实际理地，不受一尘。万行门中，不舍一法。若也单刀直入，则凡圣情尽，体露真常。理事不二，即如如佛。”

<sup>47</sup> 《五灯会元》卷第九<仰山慧寂禅师>：我今分明向汝说圣边事，且莫将心湊泊。但向自己性海，如实而修，不要三明六通。何以故？此是圣末边事。如今且要识心达本，但得其本，不愁其末。他时后日，自具去在。若未得本，纵饶将情学他亦不得。汝岂不见沩山和尚云：‘凡圣情尽，体露真常。事理不二，即如如佛’？

<sup>48</sup> 《五家宗旨纂要》之洞宗王子五位：诞生王子：此喻心本是佛。不假修持。本自圆成。无劳证悟。然犹须知有向上一路。如皇后所生之太子。虽是天然尊贵。名曰诞生。亦名内绍。亦名王种。亦名正位。要知此位。亦须转却。若不转。即便堕在尊贵边。所以道。子转身而就父。为甚父全不顾。不见有诞生王子也。父者。向上虚位。明本来原无位次。不落阶级也。



者执着于所谓的心性的名相，或者执着于自己的觉受，或者堕于顽空，或者堕于外道神我之见。总之，所悟不透，在日常的表现，就是狂妄我慢、蔑视戒律、诽谤他宗、不尊重经典等。有的人就执着所谓的心性禅，其实仅仅是知道了心的道理和名相而已。所以禅宗修行要说起来，真的是难以把握。顿悟的人，他悟了一个什么呢？对他来说，是悟到了佛之知见。佛之知见就是圆教之知见。如果从教下来看的话，可以说是大开圆解，或者达到了名字即佛。大开圆解、名字即佛就能通达一切佛理，那就是无法不圆，无法不具足，无法不清净；那就是一念万年，万年一念，一行具万行。另外，开悟也可以说是真如之智和真如之境相应，就是见真如，就是心的真如智慧即根本智现前，或者说得般若，得到般若的一念相应慧。总而言之，禅之悟，从教下的角度可以有很多种说法。从教也可以判位，因为既有这个理就有位，比如名字即就是一种判位；比如圆教初住位、别教的初地位，还有小乘讲的入流果，入流就属于开悟见涅槃。当然，上述教下的分判，禅宗行人大多不认可。在禅宗祖师的语录里，有“一念顿超十地，”“踏破毗卢顶上行”等说法。有人因此便坚持认为禅宗高妙，一下子超越十地菩萨，一下子成佛。这显然是被祖师慈悲方便的文字所转了。虽然从见地上可以这样说，彻底地透显般若，但是具体到每一个修行者，是不是真的超越了果地的娑婆教主释迦牟尼佛，或者已经成就净土依正庄严、法界妙用的的阿弥陀佛、药师佛呢？举一个法眼文益禅师评论云门文偃禅师的公案：举世尊才生下，一手指天，一手指地。周行七步，目顾四方云，天上天下，唯我独尊。云门云：我当时若见，一棒打杀，与狗子吃，贵图天下太平。云门的这个“一棒打杀”的公案很有名，似乎显示了禅者的气魄。对此法眼禅师评价说：云门气势甚大，要且无佛法道理。对于公案语言，禅者需要体会其中的慈悲和智慧妙用，而不是随语义流转，堕入狂妄谤佛的境地。

禅宗顿悟、顿见的，是什么？是自性智慧。用禅宗传统的比喻，叫主人翁，无位真人，真种子，王种，或者叫狮子儿。狮子生下来就是狮子，它虽然小，还没力气，但它就是狮子。王种也是如此，他生下来就是继承王位的。用这样的比喻来显示，一念真智现前，一念般若现前，这个智慧本身就异于其他的生灭妄想。这一念叫无念或清净念，这一念胜过千万亿流转妄念，这一念是真妄不二，没有生死轮回的无相智慧、无尘智慧。一个关键的问题是，顿和渐

是关乎见地的获得。顿悟之人，他的修行方法会完全不一样。首先，他有不坏信心，魔来佛来都不会动摇他的见地。其次，在修行的过程中，他不会急功近利，因为他知道实相没有来去、成坏和生灭。当然，他也不会有人我高低之争。如果认为自己开悟了，但是却坚执认为禅宗是世界上最高的法，那还是法执，还是没有达到智慧圆融。顿渐的问题非常复杂，严格来讲，只有祖师大德那些过来人才能够知道，也才能够说得清楚。可惜即使祖师的语录里有许多明确的说法，那些分别心很重的学人，依然无法得以清楚正确地理解。

## 神宗的法门

《顿渐品》有很多关于真正的禅宗的例子。人们一直说禅，但是禅是禅定吗？是一念刹那的停止吗？是空吗？是一刹那没有思虑的空白心吗？修行是要找到空白心，然后尽量保持和延续这种状态吗？禅宗的方法到底是什么？禅宗的真正的用心方法，其实没有具体的技术化的办法，悟就是当下见到圆教的究竟理。这个理悟了以后，它就相应。有人说，不能造作，不能忘失，而这应该是悟后的修行。如：《菏泽神会禅师语录》记载王维问菏泽神会说<sup>49</sup>：如何修道才能够得到解脱？神会回答说：“众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。”众生的心本来是清净的，如果产生想要去修行，想要清净自心，想要开悟成佛的心，这就是妄心。也就是说，只要起一念即是妄心，就会陷入轮回之中，不能解脱。当然有人因为这样一念发动，不断地去广学博闻、修六度万行。这是善因，到一定时候也能同样开悟。所以，我们不能说发菩提心没有用，但是从禅宗角度讲，它实际上是一种菩萨道的修持，不是顿悟佛之知见，不是禅宗的本意。禅宗，从最根本见地上，它是极其究竟透彻，没有任何葛藤枝蔓。但我们不能坚持认为不需要修行，如果那样，就把整个大乘佛教否定掉了。大乘佛教是以无量的有为方便度化众生，无我无人无众生，化而无化、度而无度，其理据是无住处涅槃。菩萨正是因为彻悟到圆教之理，才可以抉择取舍，如念佛求生净土，即报化身，契入法身，在无量的法界循环往复，

---

<sup>49</sup> 《菏泽神会禅师语录》：于时王侍御问和尚言：若为修道得解脱？答曰：众生本自心净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。王侍御惊愕云：大奇。曾闻大德，皆未有作如此说。……王侍御问：作没时是定慧等？和尚答：言定者，体不可得。所言慧者，能见不可得，湛然常寂，有恒沙巧用。即是定慧等学。

不断地、无尽地行持菩萨愿、践行菩萨道。

神会对于王维的回答，是把见地和行持融为一体，非常究竟和圆融。唐代宗密大师说，达摩大师传来的中华禅，其本质是如来禅。<sup>50</sup>祖师禅就是如来禅，祖师禅是如来禅的无量方便之一，或者说是一种殊胜方便。它不可能高于如来禅。但是如果把如来禅理解为教，祖师禅的意思就是教的本体及妙用。听到神会的问答后，王维非常惊愕，说这么多年从来没听说过高僧大德有这种说法啊。因为他长期熏习在京城北派的祖师传承氛围里，南宗的顿教思想还没有在这个地方流行起来。这是王维的第一个问题，就是禅宗的见和修实际上是一体的。但是这里边还有一些更细微的区别。

王维继续问“做么时是定慧等？”怎么样是定慧等持、定慧不二？神会说：所谓定，就是“体不可得”；所谓慧，就是“能见不可得体”。定是本体清静、本来自性清静心。慧是能够看到、观照到这个无形无相的体。这个见，如果简单地理解为眼见佛性，用肉眼去看的话，那就非常狭隘。这个见，是能所不二的，是真如智慧的一种显现，不能够理解得太死板、狭隘。“能见不可得体”，就是见到本来面目、本地风光。“湛然常寂”，湛然是什么意思？就是澄澄湛湛，本质清静，不受污染。常寂就是不生不灭，永远寂照不二，寂就是照，照就是寂。湛然，应该是照。寂照，也可以说是涅槃，也可以说是般若。比如常寂应该是涅槃，般若可以说是湛然，就是般若之体和般若之用。“有恒沙巧用”，有无量的妙用。如马祖当年点化水老和尚，<sup>51</sup>水老问如何是西来意？马祖说：你礼拜一下。正礼拜时，马祖一脚当胸踹倒。水老大悟，起来呵呵大笑，说：百千三昧，无量妙义，皆在一毛头端识去。一刹那、一毛头即获得百千三昧恒沙妙用，也就是说一下就打开了心性宝藏。神会说，这“即是定慧等学”。

心本来是清静的。禅宗云“水不洗水，金不博金”，本来心没有什么好修的。如果起心要修，那么这个心就是个妄念，这个时候就修不成，不能解脱。这是阐述一个基本的道理和见地。按照这样的见地，怎么样是定慧等持呢？定

---

<sup>50</sup> 宗密禅师《禅法诸论集都序》：若顿悟自心本来清静，元无烦恼，无漏智性本自具足，此心即佛，毕竟无异。依此而修者，是最上乘禅，亦名如来清静禅，亦名一行三昧，亦名真如三昧。此是一切三昧根本，若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下，辗转相传者，是此禅也。

<sup>51</sup> 《马祖道一禅师语录》：洪州水老和尚初参祖。问。如何是西来的的意。祖云。礼拜着。老才礼拜。祖便与一踢。老大悟。起来抚掌呵呵大笑云。也大奇。也大奇。百千三昧。无量妙义。只向一毛头上。便识得根源去。便礼拜而退。后告众云。自从一吃马师踢。直至如今笑不休。

是体，那个自性清净心，本自如如不动，永远在定中，不生不灭、不来不去、不垢不净、不动不静。实际上说如如不动，似乎是落到一边了，应该说它是动静不二，动静都不动。所谓的智慧，就是能见这个不可思议、不可得的体，能够念念相应念念见。但是这个不可得的体，不是顽空，不是无明。它湛然常寂，有无量的妙用，这就是定慧等学。湛然，澄澄湛湛，清清明明。这个就是所谓的灵知，“知之一字，众妙之门”。这个“知”是灵知、空寂知、寂灭知、湛然清净知。如果是妄知，那就是“知之一字，众祸之门”了。它是常寂，不生不灭，不垢不净，如如不动。恒沙妙用，从佛菩萨来讲，就是对于众生的感应，对众生的度化。如从观音菩萨来讲，就是她无量无边的方便化现；从普贤行愿来讲，就是普贤菩萨尽虚空遍法界无量无边的愿力的摄持；从阿弥陀佛、从净土来讲，就是光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍。

从这里可以看出，神会回答王维的这段话，与《护法品》六祖对薛简等人所讲的禅法是一脉相承的。当然，我们如此的分析，并不能讲代替禅宗实际的修证、证悟等，只能从禅学之理上来理解禅宗。学习禅宗要树立一个正确的见地，就是禅宗的根本在于心性，这一点很重要。禅宗一脉相承的宗旨是令人明心见性，心性本自清净，垢净都不能染着于它。这是理上而言，修行者在事上要能够现前。修行首先要有一念顿悟的体验，然后才能够去行持。具有这样的见地和智慧，最起码对禅宗就有了正见，就不会诽谤禅宗，也不会变成狂禅，变成闭目修禅定者，或者文字禅，这里所讲的文字禅是指流于文字相的禅。

## 南能北秀

时，祖师居曹溪宝林；神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，人皆称南能北秀；故有南北二宗顿渐之分。而学者莫知宗趣。师谓众曰：法本一宗，人有南北。法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。

当时，六祖大师在曹溪宝林寺（广东韶关），神秀大师在荆南玉泉寺（湖北当阳）。人称南能北秀，南顿北渐。即使在六祖当年，禅宗的宗趣也不是所谓的文字经师、暗证禅师所能了解的，不少的修行人还是在随语流转中，所以难免有对于顿渐法门的疑惑，“学者莫知宗趣”。六祖对大众说：“法本一宗，人有南北。”法有什么南宗北宗呢？都是一个宗旨，只是人有南北的差异而已。禅宗只

有一宗，宗释迦牟尼佛，就是宗禅、宗心。“法即一种，见有迟疾。”法只有一种，因为人们的智慧有浅深差异，所以见道有快有慢。“法无顿渐，人有利钝。”法本身没有顿渐，只是因人而异，对机设施，才有了顿和渐之别。这就像六祖开示法达禅师说：“法即甚达，汝心不达。”万法皆达于真如，皆通于生灭和心识。万法本自如如，心有妄想即无法通达。

然秀之徒众，往往谩南宗祖师不识一字，有何所长？秀曰：他得无师之智，深悟上乘，吾不如也。且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉！吾恨不能远去亲近，虚受国恩。汝等诸人，毋滞于此，可往曹溪参决。

从种种资料来看，神秀大师本人非常谦虚，非常真实。他对《楞伽经》等教理也非常通达，常劝人读诵《思益梵天所问经》、《诸法无行经》等大乘了义经典。神秀大师没有诽谤惠能大师，甚至还多次向武则天推荐惠能大师。但是，神秀的徒弟们常常讥笑南宗祖师：连字都不认识，有什么了不起的。这就是属于知识的傲慢，或者理性的傲慢。读书人，特别是研究教理、学术的人，非常容易陷入我慢和分别心之中。从修行来讲，如果真正进入禅宗的修行和见地，还是要扫除一切的执着。神秀的徒众们自恃身份，既是国师的门下，个个又广学博闻，地位和影响力不同一般，自然容易对偏远地方的六祖产生误会。另外也这说明他们对于真正的禅宗不懂，对于六祖的顿教法门不懂。

但是神秀大师说：“他得无师之智，深悟上乘，吾不如也。”无师之智是什么呢？正如佛所说：一切众生本来具有如来智慧德相，无师智、自然智、清净智本自具足<sup>52</sup>。无师之智，实际上是有师，这个师父叫“本源自性天真佛”<sup>53</sup>，就是我们的自性。所谓“无师”是无世间人的师父，无言语分别之相，也没有诸如文字、法门、法本等外在有形有相的传承。神秀大师说：六祖直契佛心，得悟最上乘法，得到佛法之精髓，我不如他。这段话实际上是对六祖大师的一个非常高的评价。而且神秀说：我们的师父五祖弘忍大师亲自把衣钵和法都传给了他，指定他为法定的接班人、传法者，“岂徒然哉？”难道是没有道理的

<sup>52</sup> 《大方广佛华严经》卷第五十一：复次，佛子！如来智慧无处不至。何以故？无一众生而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执著而不证得；若离妄想，一切智、自然智、无碍智则得现前。……尔时，如来以无障碍清净智眼，普观法界一切众生而作是言：“奇哉！奇哉！此诸众生云何具有如来智慧，愚痴迷惑，不知不见？我当教以圣道，令其永离妄想执著，自于身中得见如来广大智慧与佛无异。”

<sup>53</sup> 唐·永嘉玄觉大师《证道歌》：绝学无为闲道人，不除妄想不求真。无明实性即佛性，幻化空身即法身。法身觉了无一物，本源自性天真佛。五阴浮云空去来，三毒水泡虚出没。



吗？神秀大师当时深受武则天等几代帝王的推崇和尊重，他说是虚受国恩，问心有愧。他告诉弟子们：我都恨不得远去亲近六祖，你们也不要滞留在这里，可以到曹溪去参学决疑。

由此可以看出，首先，神秀大师对于他的师父五祖的传法是认可的。其次，他也认可六祖。他知道真正的智慧是无相的，不能局限于教理文字知识，或者广学博闻的资质。如《楞严经》讲阿难博闻强记，但是不如有一日禅修之力，所以在遇缘触境时他没有真正的力用。第三点，神秀大师德行高尚，胸怀宽广，他鼓励徒弟们虚心去向六祖大师学习，他没有丝毫的诽谤、嫉妒，或者打压之心。

## 六祖评北宗禅法

一日，命门人志诚曰：汝聪明多智，可为吾到曹溪听法。若有所闻，尽心记取，还为吾说。志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时，祖师告众曰：今有盗法之人，潜在此会。志诚即出礼拜，具陈其事。师曰：汝从玉泉来，应是细作。对曰：不是。师曰：何得不是？对曰：未说即是，说了不是。

有一天，神秀召唤门下的志诚说，你这个人很机灵，可以代我去曹溪听六祖讲法。听到讲法后，你专心把它记录下来，回来告诉我。志诚听老师的话就去了曹溪，每天跟随大众一起向六祖学习，但是并未说明自己的来处。结果六祖给大家说，有人来盗法了，就混在大众里边。志诚一听，立即出来礼拜六祖，并详细地把原委讲述了一遍。六祖说，你从玉泉来，应该说是间谍。志诚果然很机灵，说我不是密探。如果是密探的话，我就不会暴露自己的身份，但是我现在已经坦白说明了来处，那就不是间谍了。

**师曰：汝师若为示众？**

**对曰：常指诲大众，住心观净，长坐不卧。**

若为就是如何，你的老师神秀大师是怎么教导大众的？志诚回答说：常教诲大众“住心观净，长坐不卧”。关于北宗禅法，有一些文献记载。如唐朝宰相张说当时写的神秀大师碑铭<sup>54</sup>，记载了北宗禅法的概要。“趣定之前，万缘尽

<sup>54</sup> 唐·张说《唐玉泉寺大通禅师碑铭并序》：尔其开法大略，则慧念以息想，极力以摄心，其入也品均凡圣，其到也行无前后。趣定之前，万缘尽闭；发慧之后，一切皆如。持奉楞伽，近为心要，过此以往，未之或知。

闭”，发定以前要屏息诸缘，类似于心如墙壁，把所有的杂念妄想全部抛弃掉。

“发慧之后，一切皆如。”智慧开显之后，就是一心如如，万法皆如。这是一个由定生慧的修行过程。

“**住心观净**”，住心是安住、拴住、停住的意思。另外也有摄受之意，心要停下来，不往外攀缘奔驰。然后这个清净下来了的心再来观净。“净”，按照北宗的说法，指的是清净心。所谓净处观净，就是用清净心再观深处的清净心。这个方法实际上来自于北周的高僧僧稠。北宗的一个特点就是修定慧之学。首先是住心观净，在摒除万缘、心清净安住的情况下，再去观察和体验自己那个心的清净的一面，体会心中心、心深处的清净心。然后长坐不卧，这是北宗修行的一个形式。长坐不卧也是精进的一种方式。

**师曰：住心观净，是病非禅。长坐拘身，于理何益？听吾偈曰：**

**生来坐不卧，死去卧不坐。**

**一具臭骨头，何为立功课。**

“**住心观净，是病非禅**”，这是六祖大师对这种禅法的评价。他说，把心控制住，让心停下来，然后在定中再去观净，观察所谓的清净心，这种办法是病，不是禅。这个禅应该指的是禅宗的智慧禅，定慧不二的禅，也包含禅定之禅。这种方法不是禅宗之禅，而是心的造作，是心有病了。就如神会告诫王维说，你的心本来清净，你要造作，想要去修它，你的心就得病了，因为这个造作心就是妄心，就无法解脱。“**住心观净**”，住心就有了一个心的相，然后再看净，又有一个净的相。心和外缘是一个，实际上，心攀外缘和心安住是一个心，只是心的状态不同。那再观净的话，把心又分成另外一个状态了。而且，这里边有一个假设，假设有清净心的存在，假设有观者和所观境存在。其实从根本来讲，观者和所观境都是清净的，也就是说，没有什么观者和所观境，更没有什么清净、非清净的东西。

“**长坐拘身，于理何益？**”长坐不卧，像个牢笼一样把身体拘束控制住，没有身心自如和自由自在的感觉。“理”指佛理。对修行有什么作用呢？坐了一辈子，死的时候还是要躺下来了，这一堆臭骨头，用它能够做出什么功课来呢？就像南岳怀让度马祖说：<sup>55</sup>如赶牛车，车不走，是打牛还是打车？那肯定是

<sup>55</sup> 《五灯会元》卷三<南岳怀让禅师>：开元中有沙门道一，在衡岳山常习坐禅。师知是法器，往问曰：「大德坐禅图什么？」一曰：「图作佛。」师乃取一砖，于彼庵前石上磨。一曰：「磨作什么？」师曰：「磨作镜。」一

打牛嘛。车比喻身体，牛比喻心。生死的动力和根本在于心，修行修的是心，不是身。身体修得好，气脉通畅，是有福报和修行的一个结果，但这抵挡不了业力，该生老病死，还是得生老病死。真正的健身养生，一方面是技术性的方法，比如念呼吸、念佛、拜佛等等。但其关键，还在于发心，诚心地忏悔、回向，积极地行持六度万行，找到不生不灭的清静自心，脱离颠倒梦想、远离轮回恐惧，这才是解决问题的根本方法。

## 自性戒定慧

志诚再拜曰：弟子在秀大师处学道九年，不得契悟。今闻和尚一说，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更为教示。

师曰：吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧行相如何？与吾说看。

志诚再顶礼请教，说在神秀大师那里，学了九年，也没有契合。现在听你一讲，马上就契合于本心，悟到了本心。志诚说生死事大，希望大师慈悲，继续给我开示。“吾闻汝师，教示学人，戒定慧法。”听说神秀大师给学人教授戒定慧三学的方法，不知道他是怎么教的，让你们怎么修的？你来给我说一下。

诚曰：秀大师说，诸恶莫作名为戒；诸善奉行名为慧；自净其意名为定。彼说如此，未审和尚以何法诲人？

神秀大师说的戒定慧分别是：诸恶莫作，众善奉行，自净其意。这是很有名的几句话，“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教。”<sup>56</sup>十方三世一切诸佛，教导众生都是这三个原则：诸恶莫作，众善奉行，自净其意，也就是戒定慧三学。但三学有小大、浅深，藏通别圆等差异。如众善奉行，我们可以理解为菩萨道；诸恶莫作，我们可以理解为不生不灭的性戒；自净其意，我们也可以理解为性定，或者定慧不二。自净其意，首先要发愿灭度无量无边众生，而无一众生实灭度者。为什么？因为众生在你心内。自净其意，就是自净其心，

---

曰：「磨砖岂得成镜耶？」师曰：「磨砖既不成镜，坐禅岂得作佛？」一曰：「如何即是？」师曰：「如牛驾车，车若不行，打车即是，打牛即是？」一无对。师又曰：「汝学坐禅，为学坐佛？若学坐禅，禅非坐卧。若学坐佛，佛非定相。于无住法，不应取舍。汝若坐佛，即是杀佛；若执坐相，非达其理。」一闻示诲，像饮醍醐。

<sup>56</sup>《增一阿含》：时大迦叶问阿难曰：增一阿含乃能出三十七道品之教，乃诸法皆由此生。阿难报言：如是如是，……增一阿含一偈之中，便出三十七品及诸法。迦叶问言：何等偈中出生三十七品及诸法？时尊者阿难便说是偈“诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。”

心实际上包含了一切众生，而不仅仅是人们现在这个生命和现有的这一点感觉。心在流转，流转的所有信息都在所谓的阿赖耶识里，所以要修广大心。

志诚说神秀大师是这样说的，不知道和尚你老人家用什么法教导大众呢？

师曰：吾若言有法与人，即为诳汝。但且随方解缚，假名三昧。如汝师所说戒定慧，实不可思议。吾所见戒定慧又别。

志诚曰：戒定慧只合一种，如何更别？

“吾若言有法与人，即为诳汝。”六祖一开口就是第一义，因为他的智慧是现量流露，所做开示大多是从第一义看问题。如圆悟克勤、丹霞子淳、宏智正觉等这些古德，他们赞颂祖师公案时常说，禅宗祖师的一言一行，一举一动都是全体大用。祖师的慈悲方便就是所谓“不惜眉毛”，每一句话，每一个动作，都是度化学人的妙用，都是智慧自然的、现量的流露，而且是对机的流露。比如说：如何是诸佛出身处，如何是祖师西来意，如何是佛？比如祖师说庭前柏树子，东山水上行，甚至说干屎橛，这些有什么差异呢？这些看似突兀的语句，凝聚了祖师们的大智慧、活智慧。有人回答说西来无意，这个叫死句，并不高明。禅宗祖师的一句话，犹如经中所谓的“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒”，吸引历代无数学人体究参悟。有人真的就透过这样一面墙、飞越这大山，通过它就悟道了。祖师的智慧，其妙如此。在禅宗这样一个体系里边，祖师们所说的话会产生犹如经典一样的作用。后代有祖师赞颂某些经典对答就是金刚宝王剑，就是杀人刀、活人剑。往往祖师自性流露的一句对机话语，它就有无量义，它也是现量的一种方便，可以度化学人进入佛慧、开佛知见。当然也有很多人，研习祖师语录公案之后，由于自我执着太重，或者堕在文字分辨，犹如驴拉磨，永远绕来绕去，要么在外面绕圈子，要么进去后绕不出来。

祖师用语言三昧或者般若三昧的现量智慧，给后代留下的片言只语或者奇特公案，有着不可思议的启发心性的作用。如果我们只是从人生哲学、从语言学、从文学、从审美、从心理学等这些方面来研究和理解，那实际上是大道下流，把禅宗变成了世间法。生死事大，无常迅速，一个信佛学佛，真正追求佛慧的修行人，应该从心性、从自心觉慧这样的角度去体会禅宗祖师的言行，如此才能有真实受用。

“吾若言有法与人，即为诳汝。”六祖说，如果号称我有一个法传给人，能令人成佛的话，那就是欺骗你。六祖大师传承和教导的这个佛法，它没有定相。既没有法之相，也没有语言之相，或者说不能执着于法相及语言相。如果有人号称有一个法是无上法门，有一个窍诀、秘密告诉你，令你打通气脉，点破玄关，立地成佛，那就是欺骗学人。种种法都可能是妙用，但任何法都不能够成为究极的、死板的法。禅宗祖师从来“不以实法系缀人”。<sup>57</sup>所谓“实法”，就是不符合般若的“有”法，即僵硬固定的法，具体说就是有某个、某些固定的、乃至秘密的方法窍门，以及固定的具体的次第、境界、觉受等等。在禅门里，祖师临机一句，可以超越百千万亿句。所谓三玄三要、五位君臣、四宾主、四料简、偏正回互等诸家纲宗，实际上都是方便说，不能够执以为定法。相对而言，道教的传承重视窍诀，比如说得诀归来好看书；假传万卷书，真传一句话等。实际上，窍诀或口诀也是一种方便。在道教的传统中，有一种说法叫做传药不传火。所谓“传药”，就是说性功可以告诉人，但是命功一般讲得很少，命功主要在于传承。道教内丹里所谓的“火”，是指意念。

我们不能够把道教的思维模式带到佛教里面来。就禅宗而言，如果说到方法，没有固定的方法，只有对机的方便。也可以说法法都是方法，每个方法都是一样的圆融。佛法的理是非常清楚的，我们对这个理的认识一定要圆。否则的话，若是心邪，看一切法都会是邪见。如果一个人宣称他开悟了，而且宣称他有办法让别人也开悟，他的办法比别人的办法高明，那这个人就是不可信的。可惜现实中，大家都很好奇，都想走捷径，总是把希望寄托在某个不存在的灵丹妙药上面。六祖大师说，如果说我“有法与人，即为诳汝”。但也不是没有办法，这个办法是活的办法。古人说要参活的祖师义，要参活句，不要参死句。活的祖师义，是活活泼泼、灵灵动动、澄澄湛湛的祖师机，是能打灭妄想、唤醒佛性的当下机用。

“**但且随方解缚**”，六祖说我的办法只不过是对症下药而已。随方解缚，就是根据情况，随缘度化，应病与药。“**假名三昧**”，把种种的权变方法、方便称为三昧，比如说一行三昧、真如三昧，或者一相三昧等等。百千三昧，在祖师这里，就是假名，就是方便。但这个方便不是空，因为方便、三昧是有，三昧

---

<sup>57</sup>《圆悟佛果禅师语录》：师乃云。大道坦然更无回互。同证者识。同道者知。若有实法系缀罗笼人。入地狱如箭射。所以诸佛出世祖师西来。实无一法与人。只要诸人休歇。



是心的变相、心的现量，种种三昧的境界也各有差异。三昧也不能说是心体，只能说心之用。心之体是不可说，无变易。心体本身没有三昧。六祖大师是以种种的方便度化众生，没有任何固定的方法，当然也不存在什么秘诀。禅宗之体，非有为法。道只能被悟到，但是说有道可得，而且“这个东西”能传，实际上是一个妄想。所谓传佛心印，也只能是用种种方便法去传。

神秀大师所说的诸恶莫作，众善奉行，自净其意这个戒定慧，确实非常殊胜。这属于大乘的戒定慧，但是与佛乘、圆教还是不一样。志诚问：戒定慧只有一种？有什么差异呢？

师曰：汝师戒定慧，接大乘人；吾戒定慧，接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性，离体说法，名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。听吾偈曰：

心地无非自性戒，心地无痴自性慧，

心地不乱自性定。不增不减自金刚，

身去身来本三昧。

“汝师戒定慧，接大乘人；吾戒定慧，接最上乘人。”神秀大师所说的戒定慧接引大乘菩萨，而六祖大师的戒定慧接最上乘人。最上乘就是佛乘。“悟解不同，见有迟疾”，体悟的境界、见到的智慧不同，所以见法或者见性就有顿渐的区别。“吾所说法，不离自性。”如果要问《六祖坛经》的关键词是什么，那就是“自性”二字。禅宗的宗旨就是明心见性。六祖大师不离自性而说法，也就是万法归宗，万法归一。万法归一的一是指什么呢？万法唯心。一归何处呢？一归万法。心就是万法，万法就是心。这只是一个知见，跟禅宗当下的公案作用远远不同。万法归一，一归何处？祖师讲当下，而不是重重叠叠，枝枝蔓蔓的想象，或教理的理解汇通。

“离体说法，名为相说”，这个“体”就是自性，离开自性而说佛法，名为相说，说的只是法之相、心之相而已。这几句很重要，比如说风吹幡动，是风动还是幡动呢？六祖说：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”对六祖而言，就是心在动，这就是不离自性。类似的说法还有：仁者自生分别<sup>58</sup>，仁者心有高下

<sup>58</sup> 《六祖坛经·机缘品》：玄觉方具威仪礼拜。须臾告辞。师曰：返太速乎？曰：本自非动，岂有速耶？师曰：谁知非动？曰：仁者自生分别。师曰：汝甚得无生之意。曰：无生岂有意耶？师曰：无意谁当分别？曰：分别亦非意。师曰：善哉！少留一宿。时谓一宿觉，后著《证道歌》盛行于世。

<sup>59</sup>。所以，心净则众生净，心净则国土净。为什么会看到高下不同呢？是仁者心有高下，而仁者心有高下，就像六祖讲的“不是风动，不是幡动，仁者心动”，是你的心在动啊！六祖这一句话可谓一石双鸟。你说风动，是你的心动；你说幡动，也是你的心在动。这一个心，就把对立的双方都点出来了。所以，有什么好对立的呢？你的心可以看到风动，也可以看到幡动。当你的心偏重于风动的时候，那就是风动；当你的心偏向于幡动的时候，那就是幡动。这都是仁者心动。但这个公案如此理解还只是一个层次。如果参不透，或者很表面地理解，可能吧“心”会认为是精魂，甚至可能会堕入外道见；或者有人仅仅知道了心的“动”，但这是心之用，他还不知道心之体。心动是妄心，是心之用。心之体尚且不知道，更不知道体中的用，所以还是需要真正去参悟。

如果离体说法，只说相的话，“**自性常迷**”，何劫悟啊？所谓举不顾，即差互；拟思量，何劫悟。祖师禅的妙用如此。拟思量，就是离体说法，名为相说，这是“**自性常迷**”。“**须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。**”其实变相地来说，北宗所讲的诸恶莫作，众善奉行，自净其意，就是离体说法。因为没有讲到自性，只是讲到了相。诸恶莫作，众善奉行是朝向外相，是心的状态，而没有讲心的本质。六祖说一切万法，皆从自性起用。自性清静，自然诸恶莫作，众善奉行，自净其意。所以这才是真正的戒定慧法。

如果从心性的角度来看，戒定慧三学对应于法报化三身。有人听说一切万法，皆从自性起用，就开始用善不善的如来藏、阿赖耶识来理解这个自性。<sup>60</sup>执着要想办法参悟第八识，好像第八识是一个需要破除的某种“东西”，这是一个误区。虽然可以借用阿赖耶识等这些名相来理解法义，但是如果这样去解释禅

---

<sup>59</sup>《维摩诘经·佛国品》：尔时，螺髻梵王语舍利弗：‘勿作是念，谓此佛土以为不净，所以者何？我见释迦牟尼佛土清静，譬如自在天宫。’舍利弗言：‘我见此土丘陵坑坎，荆棘沙砾，土石诸山，秽恶充满。’螺髻梵王言：‘仁者心有高下，不依佛慧，故见此土为不净耳！舍利弗！菩萨于一切众生，悉皆平等，深心清静，依佛智慧，则能见此佛土清静。’于是佛以足指按地，即时三千大千世界，若干百千珍宝严饰，譬如宝庄严佛，无量功德宝庄严土，一切大众叹未曾有！而皆自见坐宝莲华。佛告舍利弗：‘汝且观是佛土严净？’舍利弗言：‘唯然，世尊！本所不见，本所不闻，今佛国土严净悉现。’佛语舍利弗：‘我佛国土，常净若此，为欲度斯下劣人故，示是众恶不净土耳！譬如诸天，共宝器食，随其福德，饭色有异；如是舍利弗，若人心净，便见此土功德庄严。’

<sup>60</sup>《楞伽经》一切佛语心品之四：佛告大慧。如来之藏。是善不善因。能遍兴造一切趣生。譬如伎儿。变现诸趣。离我我所。不觉彼故。三缘和合。方便而生。外道不觉。计著作者。为无始虚伪恶习所薰。名为识藏。生无明住地。与七识俱。如海浪身。常生不断。离无常过。离于我论。自性无垢。毕竟清静。其余诸识。有生有灭意识等。念念有七。因不实妄想。取诸境界。种种形处。计著名相。不觉自心所现色相。不觉苦乐。不至解脱。

宗，那就错过了禅宗真正的东西，因为禅宗在当下。当下如果要去参悟，或者祖师接引学人的时候，他不需要这些“东西”。祖师不会绕尽名相概念里，因为名相概念只是工具。其实有什么五六七八识呢？五六七八识都是相，是描述心的名言方便。禅宗是要一下子打破八识窠窟，这个时候还管什么六、七、八识呢？它一下就直透到底。如果纠结于第八识，还要设法去修去净它，那是在用教义教理或者唯识的道理去分判、界定修行，虽然这也是一种修行，但不是禅宗的修行。用唯识的理论分判禅宗，解析禅宗的修行方法，不过是借禅宗来说明唯识之类的教义道理而已。

一切万法，皆从自性起用，这才是真正的戒定慧法。如果自性清静，那自然戒定慧具足，而且当下一念具足。真正的戒定慧在于心地，六祖的偈颂说到：“**心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定。**”心不妄作，不妄为，不恶作就是戒。所谓菩萨畏因，凡夫畏果。因就是起心动念，一念心清静，整体就清静。六祖所说的戒定慧都是从心地和自性出发。心地指什么？心地就是心性，就是当下这一念。自性也指向心灵更深层次、更整体的东西。太虚大师在《曹溪禅之新击节》里比较深入地解析了禅宗的心和性问题。《坛经》里有的时候本心也指的是自性，就是第八识。而心，往往指的是前七转识，但第八识刹那也在转，所以很难死板、僵化的去界定心和性。“**心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定**”，相对于前面北宗的“**诸恶莫作，众善奉行，自净其意**”，六祖这里的修行讲得更根本、更细密。

“**不增不减自金刚**”，这个“自”，可以说是本自具足的意思。众生本自具足金刚自性、金刚般若慧。金刚可以喻如如不动的如来藏。这可以比喻般若之体，犹如金刚一样坚不可摧；或者比喻般若之用，犹如金刚一样破除一切的执著，正所谓金刚宝王剑，无所不摧。“**身去身来本三昧**”，身体来来去去、行住坐卧，本身就是在三昧中。不需要住心观净，长坐不卧。正如前面六祖所说：“**生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨头，何为做功课？**”现在有的人有一种“超人”思维。他觉得我比你坐的久，坐的多，你就不如我。但人家会英语，你不会英语，那怎么比较呢？实际上，腿是练出来的，英语也是练出来的，都是外相和世间法，也是心的不同作用。用心的这种作用和心的那种作用去比较，又有什么意思呢？禅定功虽然值得赞叹，但是根本在于智慧。仅有禅定功

夫不能破除生死，也未必能开发智慧。如果开发智慧，具足正见，精进的打坐修行是很好的助道修行。对于智者，打坐修行也是性相不二，是一种妙用。

这一切的问题，关键在于我们是否有正见。如果跪着去看一切，那就会被任何一个东西所迷惑；如果明其根本的话，就不会被相所吸引，也不会盲目地分别高下，更不会把禅定和智慧对立。上面六祖的这首偈颂虽然很简单，但是非常关键。一些禅宗的道理虽然貌似简单，但若透彻把握，它就有巨大的指导作用。否则听过就过去了，就是一种语言印象而已。什么叫金刚，什么叫三昧？“不增不减自金刚”，众生的心性本来是不生不灭、清净的、不增不减的。“身去身来本三昧”，众生日常的身体往来，也就是法性三昧<sup>61</sup>。马祖说，众生从无始以来，动转运为、吃饭穿衣等，一直在法性三昧之中，只是众生不觉而已。这是究竟的金刚三昧。再引申来讲的话，不仅仅是身去身来，还包括生老病死；不仅仅是你，还包括其他人，其他所有的众生，甚或法界里的一切，都在三昧之中，都是如如不动。所谓是法住法位，世间相常住<sup>62</sup>；一切治生产业，皆与实相不相违背<sup>63</sup>，这是圆教的道理。当然我们现在讲这个，也是从教理的角度来理解这些问题。理解文字道理，并不能代替现量的智慧体验。

所以，真正的三昧是不可断绝，不可修，不可消灭的，修行就是要与之相应。要相应的话，从何处用功呢？从心地上去用功。如果悟到从心性，从自性起用的本来戒定慧，那么自然会做到诸恶莫作，众善奉行，自净其意，而且会做得非常究竟。

**诚闻偈悔谢，乃呈一偈：**

**五蕴幻身，幻何究竟？**

**回趣真如，法还不净。**

志诚听了以后很受用。开悟可以说有不同的层次，志诚一开始说他在神秀

---

<sup>61</sup> 《马祖道一禅师语录》：一切众生，从无量劫来，不出法性三昧。常在法性三昧中，著衣吃饭，言谈祇对，六根运用，一切施为，尽是法性。不解返源，随名逐相，迷情妄起，造种种业。若能一念返照，全体圣心。

<sup>62</sup> 《妙法莲华经·方便品第二》：诸佛两足尊，知法常无性。佛种从缘起，是故说一乘。是法住法位，世间相常住。于道场知己，导师方便说。天人所供养，现在十方佛，其数如恒沙，出现于世间，安隐众生故，亦说如是法。

<sup>63</sup> 《法华玄义》卷一上：今经体者。体化他之权实即是自行之权实。如垢衣内身实是长者。体自行化他之权实。即是自行之权实。如衣内繫珠即无价宝也。自行之权即自行之实。如一切世间治生产业。皆与实相不相违背。一色一香无非中道。况自行之实而非实耶。

大师处学道九年，不得契悟，“今闻和尚一说，便契本心”，一下就懂了。但后面还要再问，问了以后，才会有一个更圆融、更透彻的理解，也消除了心里的各种阴影纠结。志诚在玉泉寺一直遵从北宗的修行方法和教化，每天常坐不卧、住心观净。到六祖大师这里以后，首先是在见地上破除障碍，知道下手处在当下心，知道要在心性上用功，而不是常坐拘身。其次，他知道具足一切法的自性。如戒定慧、六度万行，都要从心性上来体悟实践，一切不离自性，至此他才明心见性。

“五蕴幻身”，五蕴中受想行识四蕴都是指心，这个身也是心的执着的结果，身心本幻化。“幻何究竟”，彻底打破黑山鬼窟窿，透彻看到五蕴的空幻之性——无我。“回趣真如，法还不净。”但是若要趣向真如，执取真如，那这样的见地还不够清静，也不究竟。不能执着于有，也不能执着于空，才是真正的清静心行。正如张拙秀才《悟道诗》所说：“断除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。”<sup>64</sup>烦恼本净，勿需断除；但若要寻觅清静，契合真如，又是头上安头多此一举了，所以说要“随顺世缘无挂碍，生死涅槃等空花”。不执著于两边，以无分别的清静智慧任运修行。

志诚为什么说出这个偈颂？他是有针对性的，在六祖大师的教导下，他把九年以来学习北宗禅的障碍和执着完全消除了。“五蕴幻身，幻何究竟”，首先是破除了一个常坐不卧，拘泥于身体修行的见解；其次，“回趣真如，法还不净”，破除了住心观净禅法的束缚，心自然契合于真如而悟道。

师然之。复语诚曰：汝师戒定慧，劝小根智人；吾戒定慧，劝大智根人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知见。无一法可得，方能建立万法。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脱知见。见性之人，立亦得，不立亦得。去来自由，无滞无碍。应用随作，应语随答。普见化身，不离自性，即得自在神通，游戏三昧，是名见性。

六祖印证，认可了志诚。所谓“小根智人”，就是心量小、智慧小、境界小的人。最小的就是自我，一个人自我很大，其实就很小。六祖进一步教导志诚去掉法执，“若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知见。”开悟的人不执着

---

<sup>64</sup> 《五灯会元》卷六之张拙秀才：霜问：“秀才何姓？”曰：“姓张名拙。”霜曰：“觅巧尚不可得，拙自何来？”公忽有省。乃呈诗曰：“光明寂照遍河沙，凡圣含灵共我家。一念不生全体现，六根才动被云遮。断除烦恼重增病，趣向真如亦是邪。随顺世缘无挂碍，涅槃生死等空花。”



于菩提涅槃，也不执着于清净见。“立”，是建立、执着，或者固定化。“无一法可得，方能建立万法”，真正地通达空性，心无所住，才能够随缘建立种种的方便来度化众生。此即是《维摩诘经》所云“从无住本立一切法”，以及《金刚经》所云“应无所住而生其心”之意。

“若解此意”，如果这一层意思真正领悟到了，这个时候、这个境地也叫佛身，也叫菩提涅槃，也叫解脱知见。这个就是禅宗更细、更深层次的一种辩证，法执去掉以后还要再回互回来，也不是没有法，还是有这个法。就像《金刚经》所说，“佛说般若波罗蜜，即非般若波罗蜜，是名般若波罗蜜。”真正见性的人，“立亦得，不立亦得”，用不用这些名相、方便都可。比如如何是佛？祖师可以说干屎橛，胡饼，老臊胡，<sup>65</sup>或者打你一下，咳嗽一声，这些到底是什么意思？他是立了还是不立？他也没有立解脱知见，也没有立菩提涅槃。对真正见性的人，他可以种种方便去说，可以正说反说，可以不言而说，也可以绕路说禅。关键在于见性。

“去来自由，无滞无碍”，自性是活泼波、不染万法的。它可以在有相和无相；可以在菩提涅槃和非菩提涅槃等种种法里显示自己。祖师禅的妙用也就在这里，或者全体大用，或者不惜眉毛。一个很世俗的人，是没法学习禅宗的。因为他总是执着于种种外相，世俗的东西无非就是名闻利养，士人执着于名声、地位，执着于外貌、口才等种种相。真学禅人不仅要离这些外相，要知道连离体说法都是相说，都是迷失自性，更何况这些有相之物呢。所以真正学佛首先要脱去俗气，这犹如往生净土的原理，“爱不重不生娑婆，念不一不生净土。”<sup>66</sup>往生，必须有大出离心，必须把世间的身心世界、生死轮转看透，就像印光大师说的要把死字贴在额头上。<sup>67</sup>念佛要熟处转生、生处转熟。熟处是什么？就是轮回、俗心、妄念、杂念，通过念佛实修把这些慢慢变淡。念佛到一定程度，心向道了，佛号、佛慧慢慢熏习成熟，佛号成片，这就叫生处转熟。转染成净，转识成智。修行实际上就是这样一个过程。我们人生中的因缘际

<sup>65</sup> 《五灯会元》卷七之德山宣鉴禅师：上堂：我先祖见处即不然，这里无祖无佛，达摩是老臊胡，释迦老子是干屎橛，文殊普贤是担粪汉，等觉妙觉是破执凡夫，菩提涅槃是系驴橛，十二分教是鬼神簿、拭疮疣纸，四果三贤、初心十地是守古冢鬼，自救不了。

<sup>66</sup> 见宋·无为子杨杰《净土十疑论》序。

<sup>67</sup> 《增广印光法师文钞》卷一复邓伯诚居士书二：至谓欲心不贪外事，专念佛。不能专，要他专。不能念，要他念。不能一心，要他一心等。亦无奇特奥妙法则，但将一个死字，贴到额头上，挂到眉毛上。

遇，生老病死，实际上是个幻象，本质上是业力和无明那个不可思议的力量，这个力量的改变在于心性，在于自性。我们要从当下心去用功，才是解决问题的根本方法。

“应用随作，应语随答”，这一段讲到度人的妙用。研究六祖后代禅师们的语录、公案，不难看出，禅宗祖师都是按照《坛经》此处的原则和方法来接引学人。这种方法，叫立亦得，不立亦得，去来自由，无滞无碍；叫应用随作，应语随答；也叫随方解缚，假名三昧。禅宗祖师的语言三昧，是在一刹那，石火电光间，不动声色地剿灭学人的情识和执着，所谓大用现前，不存规则。后代的文字禅，不惜笔墨，对祖师们的这种现量智慧及其妙用大加赞颂。比如宏智正觉禅师经常赞叹赵州等大师们，赞叹他们的智慧、定力和方便，指出他们的心，在日常中，丝毫没有一刹那、一念的迷感动摇。如有僧问：如何是赵州？赵州答：东门、西门、南门、北门<sup>68</sup>。又有问：“万法归一，一归何处？”赵州答：“我在青州作一领布衫，重七斤。”<sup>69</sup>这就是祖师的“应语随答”，祖师就是在这样一种日常的随语应答的过程中，应机说法，帮助学人打消执着，表现出一种智慧和慈悲的现量流露。过去的祖师在写偈颂，赞颂前人公案时，不是像我们现在这样堕于后天的文字相。他们实际上还是向上讲，指向禅的本源；而我们现代人大多是向下讲，用禅宗语言、公案来解释我们的世俗生活，乃至美化我们日常生活的情趣、审美、情感等。这是一个很大的差异。

“普现化身，不离自性。”什么是化身呢？祖师回答学人的这一句话就是他的化身，就是他自性智慧的妙用。比如赵州祖师的“狗子无佛性”<sup>70</sup>，这个公案演变成了禅宗的“无门关”，古往今来无数人都在参这个“无”字。这句话所代表的公案，就成为赵州禅师接引人的一个化身，他化为这句语言让学道人去参究。“普现化身”也即是念念不离自性。换句话说，只要体现为差异的都是化身，但是不离自性。任何一个念，你的念，我的念，看到的，听到的，一切遇缘对境都是化现。任何一个化现，都和自性不可分割。这个时候“即得自在神通，游戏三昧，是名见性”。六祖先指点志诚“悟”，“用”，然后教导他“去

<sup>68</sup> 《碧岩录》第九则：僧问赵州：如何是赵州？州云：东门、西门、南门、北门。

<sup>69</sup> 《赵州禅师语录壁观》第 222 则：问：万法归一，一归何处？师云：我在青州作一领布衫，重七斤。

<sup>70</sup> 《五灯会元》卷四赵州从谏禅师：问：“狗子还有佛性也无？”师曰：“无。”曰：“上至诸佛，下至蝼蚁，皆有佛性，狗子为甚么却无？”师曰：“为伊有业识在。”

障”，最后到自在度化。简简单单这一段话，意味深长，包含很多层次的意思。一个学人达到这种境界，实际上已经堪为祖师大德，代佛宣化了，这才叫真正的见性成佛。所谓见性，即圆满见到一切的化现，都是自性的化现，都是自性清净心。换句话说，法法皆寂灭，一相一味。这也叫自在神通，游戏三昧，不被任何一种相所障碍。借用净土的语言，这叫常寂光、无碍光、欢喜光、超日月光；这也叫光明遍照十方世界。

## 不立一法

志诚再拜启师曰：如何是不立义？

师曰：自性无非、无痴、无乱，念念般若观照，常离法相，自由自在，纵横尽得，有何可立？自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法。诸法寂灭，有何次第？

志诚礼拜，愿为执侍，朝夕不懈。

志诚继续请问不立之义。前面讲既可以立菩提涅槃，也可以不立，立也得，不立也得。志诚对于遮诠这方面还有疑惑，这实际上已经问到差别智慧了。六祖回答说“自性无非、无痴、无乱”，就是前面所讲的自性戒定慧，“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定”。在戒定慧中，“念念般若观照，常离法相”。般若观照的作用是什么呢？是不执着于法相，也就是“应无所住而生其心”。这是心性的智慧，是直心、深心、大悲心。《大乘起信论》讲到直心、深心和大悲心。直心，就是正念心性本身，正念真如，念念清净无碍。深心，就是众善奉行。大悲心就是要拔除一切众生的苦。大悲心，相当于心的化身、化现。前面六祖说过，“离体说法，名为相说”；念念般若观照，即是不离体说法。

“常离法相”，语言相就是法相。说有是有的相，说无是无的相，说迷是迷的相，说悟是悟的相，这是在语言上的相；还有见闻觉知的相，从耳根入是耳识之相，从眼根入是眼识之相；说一相无相，六根返源，这也是一个相；喜怒哀乐，种种分别，遇缘处境无不是相。般若现前时，相即非相。正如《金刚经》所云：“凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。”<sup>71</sup>六祖说本来离

<sup>71</sup> 《金刚经》如理实见分第五（姚秦译）：须菩提，于意云何？可以身相见如来不？不也，世尊。不可以

一切相，所谓立也是相。那什么叫不立？不立是正邪都不执着，所有的相平等。所以说“自由自在，纵横尽得，有何可立？”逆顺、正邪、正说反说都是说般若，还能立什么呢？如果有一法可立，那就不叫般若。无一法可得，方能建立万法；六祖说，吾若有一法可得，一法可以与人，即是诳汝。如是有何法可立呢？

自性自悟，顿悟顿修，没有什么先后次第，也没有什么高下分别，“所以不立一切法”。如果立一个次序，什么初关、重关、牢关，什么大悟十八回，小悟无数次；或者立一个先明心，再见性等，都属于多余。立那么多层次、级别，有什么用呢？我们要正本清源，要学习《坛经》，学习六祖大师的思想，这样再去看后代人讲法，就不会被后人或者现代人的很多说法所迷惑。“诸法寂灭，有何次第？”诸法寂灭相，不可以言说，言说所不及，有什么次第啊！一念灭，一切都灭；一念清净，一切都清净；一真一切真，万境自如如。

六祖大师的开示，从前面的“吾若有法与人，即为诳汝”，到此处的“诸法寂灭，有何次第”，他一直是依第一义谛来讲法。他的究竟智慧，活泼、透彻地显现在各个方面，用于阐释禅宗的方法见地。比如关于次第非次第，关于建立和不建立、有法和无法、有为和无为、定和慧等问题，六祖都是一以贯之的透彻解说，体现了他第一义谛智慧的自然流露。六祖对志诚的开示，足以为后代人做龟鉴。假如有人困惑于是否要悟后起修的问题，他首先执着了一个悟，然后执着了一个修，还有一个悟前和悟后的分别，有这许多执着分别，就说明他对禅宗开悟的真实内涵，并不了解。

## 无常者佛性，常者分别心

僧志彻，江西人，本姓张，名行昌。少任侠。自南北分化，二宗主虽亡彼我，而徒侣竞起爱憎。时，北宗门人，自立秀师为第六祖，而忌祖师传衣为天下闻，乃囑行昌来刺师。

师心通，预知其事。即置金十两于座间。时夜暮，行昌入祖室，将欲加害。师舒颈就之。行昌挥刃者三，悉无所损。

---

身相见如来。何以故？如来所说身相，即非身相。佛告须菩提：凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，即见如来。

师曰：正剑不邪，邪剑不正。只负汝金，不负汝命。行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。师遂与金，言：汝且去，恐徒众翻害于汝。汝可他日易形而来，吾当摄受。行昌稟旨宵遁，后投僧出家。具戒精进。

一日，忆师之言，远来礼覲。师曰：吾久念汝，汝何来晚？

曰：昨蒙和尚舍罪，今虽出家苦行，终难报德，其惟传法度生乎？弟子常览《涅槃经》，未晓常无常义。乞和尚慈悲，略为解说。

志彻是江西人，本姓张，叫张行昌。年轻的时候，是个有侠义之心的豪侠壮士。“二宗主”指神秀和六祖。虽然南北二宗的祖师没有人我高下之分，可是徒弟们有各种高下、爱憎分别。当时北宗的门人自立神秀为第六祖，但是又很忌讳六祖得到了衣法，于是他们派行昌来刺杀六祖。六祖有他心通，知道有人会来害他，提前放置十量黄金在座位间。晚上的时候，行昌进入祖师室，想要加害六祖，六祖伸颈就刃。行昌连续砍了三次，都没有伤害到六祖。六祖说：“正剑不邪，邪剑不正”，邪不压正，正剑也可以指智慧。“只负汝金，不负汝命”，只是欠你一点金子，而不欠你命。行昌吓得昏倒于地，良久方醒，求哀悔过，要求出家。

六祖把金子给他，让他赶紧走，以免徒弟们伤害他。六祖让他以后改头换面过来，再收他为徒。行昌奉命逃走，后来在另外一个地方出家。行昌出家以后严格持戒，精进修行。有一天，他想起六祖当年的叮嘱，于是历涉远道，前来礼拜六祖。六祖看到他，说，我想着你很久了，你怎么这么晚才来？他说，以前承蒙大师宽恕罪行，现在虽然出家苦行，却也难以报答恩德。“其惟传法度生乎？”看来真正要报佛恩、报祖师恩，只有传法度化众生了。行昌经常读诵《涅槃经》。《涅槃经》讲常、乐、我、净等涅槃四德，还有涅槃三德即法身、般若、解脱。行昌说他不懂《涅槃经》里的常和无常之意，请六祖慈悲解释。

师曰：无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。

曰：和尚所说，大违经文。

师曰：吾传佛心印，安敢违于佛经？

曰：经说佛性是常，和尚却言无常；善恶诸法，乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违。令学人转加疑惑。

师曰：《涅槃经》，吾昔听尼无尽藏读诵一遍，便为讲说，无一字一义不合



经文。乃至为汝，终无二说。

曰：学人识量浅昧，愿和尚委曲开示。

六祖说，无常即是佛性，有常即是一切善恶诸法分别心。意思是，众生的妄想分别心、执着和烦恼是常，佛性才是无常。字面上，这和《涅槃经》的意思似乎不一样。《涅槃经》里，佛性是常乐我净，众生生死是无常。行昌质疑说：您的讲法与经典相反。六祖说：我是传佛心印的人，怎么敢违背经文呢？行昌说：《涅槃经》说佛性是常，和尚却说无常；《涅槃经》讲善恶诸法乃至菩提心都是无常，和尚却说是常，这就是相违。您这样的说法使人更加困惑了。六祖说：我当年听无尽藏比丘尼读诵过一遍《涅槃经》，就为她讲解经义，没有一字一义不合经文，现在给你说也是“终无二说”，没有什么不一样的地方。行昌不懂，希望六祖能以种种方便，为他再详细地解释一下。

师曰：汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者。故吾说无常，正是佛说真常之道也。又一切诸法若无常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之处。故吾说常者，正是佛说真无常义。佛比为凡夫外道执于邪常，诸二乘人于常计无常，共成八倒。故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。汝今依言背义，以断灭无常，及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言，纵览千遍，有何所益？

如果佛性是常，那么它就和一切的法绝缘，众生就只能在生死中永远流转，那还说什么善恶诸法呢？乃至穷劫，都没有人能发菩提心，也没有人能成佛了。正是由于无常中有常，众生无常的心性之中，有常、有佛性，所以才能够发菩提心。所以，六祖讲常和无常不二，佛性虽然跟着众生流转，佛性自己不流转。这个无常，才正是契合《涅槃经》佛所说的佛性的真常之道。真正的常，它没有和无常割裂开来。真正的常就在无常之中，或者说无常就是常。这才是佛说的真常之道。

另外，如果说一切诸法都是无常，那么一切诸法都有自性来容受生死。这里的自性，不是佛性，不是明心见性的自性。这个自性指的是自体、我。如《楞伽经》里面讲诸法无自性，就是指诸法无自我，无常恒的我。如果一切法无常，那每个东西都会各有自己的特点，那“真常性有不遍之处”，所以六祖说：我说的这个常，正是佛说的真无常义。

凡夫外道执于邪常，二乘人于常计无常，共计八种颠倒<sup>72</sup>。邪常，如凡夫执无常、苦空、无我、不净为常、乐、我、净，外道执神我等“**确定死常**”。“**故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。**”为了破除种种偏见，佛在《涅槃经》中显示出涅槃的真常、真乐、真我、真净。真正的涅槃的常乐我净，不是外道以为的真如自性不变，如如不动，神我的这种常，也不是脱离了流转的一个东西。“**汝今依言背义**”，行昌执着语言文字相，而违背了佛的真义。“**以断灭无常，及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言**”。涅槃不是断灭，不是死常。行昌错解经义，首先是把无常理解为一种断灭相；其次，误解常是一种永恒相，一种不变的、死寂的“**确定死常**”，错解了佛陀最后遗教的圆妙深意。这样即使阅经千遍，又有什么用呢？

行昌忽然大悟，说偈云：

因守无常心，佛说有常性。

不知方便者，犹春池拾砾。

我今不施功，佛性而现前。

非师相授与，我亦无所得。

师曰：汝今彻也，宜名志彻。彻礼谢而退。

行昌大悟后所说的偈子非常圆融究竟。“**因守无常心，佛说有常性。**”行昌之前说常的时候，是把常和无常两个对立起来了，这个有对待的常就不是真常，因为执守了一个无常心。针对这样的无常心，佛讲了一个有常。真正的常乐我净，就是生死流转的清静性。如果不知道常和无常是方便权说，而执为究竟、堕于文字相的话，那就像在春池中捡到小石头，以为是珠宝一样。“**我今不施功，佛性而现前。**”不施功，就是不造作，此时智慧任运现前；这就是不住有为，不住无为。这个时候，当下一念，如如不动，清静本然；这个时候佛性现前。佛性现前，不是依赖于一个人、一种境界相的授予，也不是得到了一个什么。自性本来具足，当下便是，有什么得不得呢？

## 荷泽神会

<sup>72</sup> 《丁福保佛学大辞典》：凡夫、二乘迷执之八种颠倒也。常乐我净为凡夫之四倒，非常非乐非我非净为二乘之四倒。

有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。

师曰：知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主，试说看。

会曰：以无住为本，见即是主。

师曰：这沙弥争合取次语。

神会，湖北襄阳高氏子弟，十三岁时从玉泉寺来参礼六祖。玉泉寺在湖北当阳，既是禅宗北宗的祖庭，又是天台宗的祖庭之一。智者大师的重要著作《摩诃止观》、《法华玄义》就在玉泉寺讲演结集。六祖问神会：“知识原来艰辛，还将得本来否？”你这么大老远辛苦来参访，有没有证到自己的本性啊？“若有本则合识主，试说看。”如果得到本来，真的见性的话，那就知道主人公，知道自性是怎么回事，不妨说说看。可能六祖一看这孩子很聪明，而且似乎有很多知见，就直接从文字方面来发问，而没有用禅宗打机锋的方式问他。六祖也可能一眼看透他了，所以才这样调教他。

神会说：“以无住为本，见即是主”。“从无住本，立一切法”，这句话来自于《维摩诘经》。神会的问答，首先无住是本；其次，见到这个无住的就是主。它是以慧为主，但是还有一个无住。实际上“无住为本”这句话本身就把无住和本固化了。我们仔细体会这一句话，实际上它是有相，而且有对待，有一个无住能看到得到，这就是对待。“这沙弥争合取次语”，取次语就是随便、轻率、草草的意思。这小和尚怎么可以在这儿随便乱说呢？从哪儿听来的？道听途说，拾人牙慧。六祖也是故意逗他，因为一开始问他，就知道他是那种样子。

会乃问曰：和尚坐禅，还见不见？

师以拄杖打三下，云：吾打汝是痛不痛？对曰：亦痛亦不痛。

师曰：吾亦见亦不见。

神会问：如何是亦见亦不见？

师云：吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前见不见是二边；痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人？

神会礼拜悔谢。

神会反问六祖大师：我无住为本，见就是主，那你坐禅，见不见你那个无

住之本？神会年纪虽小，但是通于教理，也了解一点儿禅宗套路，不过他还没有现证现用。六祖用拄杖打了他三下说：我打你痛还是不痛？神秀答：也痛也不痛。他的这个“痛也不痛”，实际上还有痛和不痛的对待。六祖说：我也见也不见。我见它，也没有看到它。意思是说，我见也不执着，见的“那个东西”也不执着。

为什么“亦见亦不见”呢？六祖说：我这个见，见的是自心的过患和错误，而不见他人的是非好恶。此处六祖说的“自心过愆”，也可以理解为只见自心的虚妄之相，更没有其他人的是非好恶。这里六祖是在点化神会向内观照，神会的心在外，在相，因为他有见不见，疼不疼，住不住等分别相。六祖说不见他人是非好恶，意思是说他人评判即自心分别，自心分别不可执着。如修行人常说“真认自己错，莫论他人非；他非即我非，同体名大悲”；基督教也说不能够评判别人，因为只有上帝才知道怎么回事，那他还有一个可以评判的。这个“是非”，在禅宗里有非常深刻的含义。是非是什么？就是分别心、分别念，就是能所，我们应从这个角度去理解。《信心铭》里面讲“才有是非，纷然失心”，一瞬间产生了分别念，心就散掉了，心就不如了。又云：“眼若不眠，诸梦自除。心若不异，万法一如。”眼指法眼和智慧眼，异是变异。只要法眼清净，就不会被梦幻般的外境和内心烦恼所迷惑；只要心心契合真如，所有的法都是清净圆满的。有的人把这句话理解为一种“功夫”，理解成眼睛一直瞪着，或者气脉冲到眼睛里；理解为“至人无梦，”说修行好的人晚上一直很清明，不做梦。这样的解释，颇让人觉得哭笑不得。

“汝言亦痛亦不痛，如何？”六祖问神会，你说的也疼也不疼，怎么回事？六祖继续说：如果不疼，那就是木头、石头；如果疼就是凡夫，就有嗔恨心。你前面说的见不见、见即是主，这个有见和不见是二边，痛和不痛是生灭。六祖说你的自性根本就没有开悟，还敢来糊弄人！这时神会礼拜悔谢，终于认错了。

师又曰：汝若心迷不见，问善知识觅路；汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见。吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。何不自知自见，乃问吾见与不见？

神会再礼百余拜，求谢过愆。服勤给侍，不离左右。

六祖接着教导神会：如果迷惑，没有见性，就去找善知识寻求开悟之路，老老实实、规规矩矩地学习；如果明悟心性了，就依法修行。你自己不懂，没有明心见性，却反过来问我见没见性。“吾见自知，岂代汝迷”，我见不见性自己知道，但这怎么能够解决你迷惑的问题呢？也就是说，你不要来考验我，我见性了，又不能代替你的迷惑。如果你见性了，也代替不了我的迷惑。你要自证自悟，考问我有什么意思呢？这种即是所谓的知解宗徒，总是执在语言名相、人我是非上，岂不知这正是迷失自性的一种表现。迷在什么地方呢？迷在悟和不悟、见和不见的理上。

“神会再礼百余拜”，这一下他确实悔过了，谤佛、谤法、谤祖师有很大的罪过。《法华经》讲到，如果诽谤说法之人和诽谤《法华经》，业障极其严重。如果假装善知识，或者假装开悟的人，这个业障也是非常严重，因为这是断佛慧命！修行人不能自欺，不能玩文字概念。无知强知的人看起来似乎有知识，有智慧，有胆量，但实际上真的是业障非常重。修行人必须在很多方面，首先把基础打牢，比如持戒，比如谦虚、真诚等。如太虚大师所说：“仰止唯佛陀，完成在人格。”<sup>73</sup>人格真正的完善就成佛。《维摩诘经》亦云：“直心是道场，无虚假故。”<sup>74</sup>直心从世俗讲，就是谦虚厚道之心，没有俗气，没有机巧之心。真正的虚心，虚到什么程度？就是心里无相。他的心一片空寂，犹如一张白纸，这个时候真正的法语才能够对接，才能够敲响、唤醒真如智慧。

一日，师告众曰：吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？

神会出曰：是诸佛之本源，神会之佛性。

师曰：向汝道无名无字，汝便唤作本源佛性。汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。

祖师灭后，会入京洛，大弘曹溪顿教。著显宗记，盛行于世，是谓荷泽禅师。

一天，六祖大师告诉众人说：我有一个东西，没头没尾，没名没字，没背没面，大家还知道这是什么东西吗？反正是说不清楚，没有任何形象的一个东

<sup>73</sup> 《即人成佛的真现实论》（太虚大师 1927 年著）：仰止唯佛陀，完就在人格，人圆佛即成，是名真现实。

<sup>74</sup> 见《维摩诘经·菩萨品第四》



西。后代的很多人在这个地方误会了，误会为混沌、精魂、灵魂，或者误会为一刹那什么都不想的状态，或者所谓的一念清明等，就是“那个东西。”我们把这句话放在整个《坛经》里边看，它实际上是对自性、对禅宗的理体的一个比喻，并没有什么神秘的。有的人感觉到像一股气，或者一种混沌状态，那实际上是无明，并不是真正的自性。

神会出来回答说：“**是诸佛之本源，神会之佛性。**”神会说这是本源佛性，貌似是一个正确答案。然而，佛性不可说，不生不灭，本自如如，本自清静，能生万法。六祖说：明明告诉你它没名没字，你还把它叫什么本源佛性？这东西不能说，没名字，问“**还识否**”？是问学人是不是现见、现证、现用，而不是叫大家倒呛一句来。这个东西不可说，怎么识呢？实际上当下能透悟的话，就知道怎么回事。禅宗在于自心的体悟和妙用，而自心的体悟和妙用，是离一切语言，离一切觉受，离一切文字，离一切相。但离一切相，又不是执着于空无。

“**把茆盖头**”，茆同茅，拿些茅草盖一个庵修行。六祖说神会，你以后住庵传法，自立门户收徒弟，也只是个知解宗徒。宗徒，指禅宗门徒。知解宗徒，意思是落在知解之中，或者以知见和文字慧解传扬禅宗之人。历史证明神会确实是这样。六祖入灭以后，神会进入东都洛阳，大力弘扬曹溪顿教法门。为南宗确立了禅宗历史的正宗地位。他的功劳很大。并著有《显宗记》，盛行于世。神会在洛阳时，住菏泽寺，所以他这一系禅法称菏泽禅。六祖大师感叹，神会将来是会个知解宗徒。换句话说，神会这样回答六祖，道理上说的也没错。只是他说的话属于文字知解，没有令“那个东西”当下显示出来，这就不是活生生的禅宗。祖师禅的妙，就在当下作用。比如庞居士参马祖，问：不与万法为侣者是什么人？<sup>75</sup>马祖说：“待汝一口吸尽西江水，即向汝道”。马祖的语言，可以让“那个东西”显示出来。如果有人回答庞居士，佛性不可说，“不与万法为侣者”没法说，但是就在日用之中。这样的答话，就不是禅宗。因为这样就死在句下，执着于“不可说”的道理，也执着于语言文字了。所以，那些聪明人，文字知解之徒，即使说得对、说得准，也达不到禅宗本身。执着文字道理的人，任他千说万说，一句说对的话和一亿句说错的话，都是文字妄想相。真

<sup>75</sup> 宋·释道元《景德传灯录》卷八<襄州居士庞蕴>：后之江西，参问马祖云：“不与万法为侣者是什么人？”祖云：“待汝一口吸尽西江水即向汝道。”居士言下顿领玄要，乃留驻参承，经涉二载。

正的禅者，可以在任何一句话，任何一个字里面透出去，透破种种相，觉悟和显示真心。

师见诸宗难问，咸起恶心。多集座下，愍而谓曰：学道之人，一切善念恶念，应当尽除。无名可名，名于自性。无二之性，是名实性。于实性上，建立一切教门。言下便须自见。诸人闻说，总皆作礼，请事为师。

各宗各派的人慕名而来，但是也有很多是不怀好意的人，他们并不是真心学法。还有人破坏法、诽谤法，或者质疑六祖的法门，还又许多知见执着很重的人，各种各样、形形色色的人，陆陆续续，聚集而来。六祖大师怜悯这些人，告诉他们：学道的人，一切的恶念和善念都应该从心里边去除掉。“无名可名，名于自性”，自性是不可以用语言描述的，因为语言名相无法准确地、完整地描述它。“无二之性，是名实性。”自性即是不二法门，所谓善念与恶念，生死与涅槃，善性与恶性本身是无二、平等的，这叫实性。于这种无二实性上，建立起一切的教化法门。六祖大师劝诫座下那些来自五湖四海、各门各派的徒众，不要有恶念，不要有狭隘之心、我慢之心，或者宗派之见。六祖说，法本身是不可言说的。种种语言，不过是种种的方便来显示第一义谛。他告诉大家，要在听法的时候就能明心见性。“言下便须自见”。有的时候讲着、说着、听着的时候就可以开悟见性。大家听完六祖的这番教导，都合掌顶礼，愿事六祖为师。

## 护法品第九

### 坐禅与悟道

神龙元年上元日，则天中宗诏云：朕请安秀二师，宫中供养。万机之暇，每究一乘。二师推让云：南方有能禅师，密授忍大师衣法，传佛心印，可请彼问。今遣内侍薛简，驰诏迎请。愿师慈念，速赴上京。

公元 705 年，武则天和唐中宗宣诏请惠能大师入宫。在此之前，老安和神秀二位大师已经奉召入宫，神秀大概是九十多岁时被武则天请到宫中。神秀到宫中后，武则天曾经问及他的法门传承，神秀说传东山法门；又问依据什么经典，神秀说依《文殊般若经》。《文殊般若经》讲到一行三昧，《坛经》也讲到一

行三昧、一相三昧。在禅宗早期的语录里，如四祖道信的语录里重视教导《文殊般若经》，并且教人按照《文殊三昧经》里的两种方法修一行三昧：观法界一相，称名念佛。般若和禅宗实际上一脉相通，《坛经》前面六祖一开始弘法就教大众念摩诃般若波罗蜜。“万机之暇，每究一乘”，万机就是日理万机，在繁忙的国家公务之余，武则天和唐中宗会和老安、神秀二师探究一乘佛法。二师谦让说，南方有惠能大师秘密传承了弘忍大师的衣钵法脉。“可请彼问”，他们向武则天和唐中宗举荐惠能大师，说惠能才是传佛心印的人。“今遣内侍薛简，驰诏迎请”，皇上派出内侍薛简，带着诏书前去迎请慧能大师。内侍薛简相当于皇室的特使。武则天在诏书中说，希望大师看到诏书以后，发慈悲心，火速来京。

师上表辞疾，愿终林麓。薛简曰：京城禅德皆云：欲得会道，必须坐禅习定；若不因禅定而得解脱者，未之有也。未审师所说法如何？

惠能大师上表回复请辞，说身体不好，希望能终老于山林之间。据历史记载，作为天子使者的薛简实际上来请过好几次。下面就是六祖与薛简的对答。

“欲得会道，必须坐禅习定”，薛简说京城的禅宗大德都说必须打坐修禅定才能解脱，即由戒生定，由定发慧，由慧发解脱。认为禅是坐出来的，定是习出来的。“若不因禅定而得解脱者，未之有也”，一定要坐禅修定，否则无法得到解脱，这是京城高僧大德的说法。“未审师所说法如何？”薛简请教六祖大师的看法。

师曰：道由心悟，岂在坐也？经云：若言如来若坐若卧，是行邪道。何故？无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？

道是由心来体悟，明心见性并不在坐。六祖引《金刚经》为证，《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。”如果说如来有行住坐卧，这就是邪道邪法，为什么？《金刚经》云：“若有人言如来若来若去、若坐若卧，是不解我所说义。何以故？如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。”如来是无所从来，无所从去，即是不来不去，不来不去指的是体；如果说用的话，如来是从真如中来。所以，如来是觉者，他从真如而来，或者是一直安住于真如自性之中。“无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。”不来不去，不生不灭，不常不断，不垢不净，不增不减，这才是真正的如来。真如，

在人、在众生为佛性，在万物、在器世间为法性。

“诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？”北方禅师强调要坐禅习定，六祖就有针对性地开示什么是禅，什么是坐。从根本上来讲，从最究竟意义来讲，没有修，没有证，没有果。“究竟无证”，何况还要坐呢？为什么要拘泥于坐禅这种形式呢？这里我们注意一个问题，历史上一直有如来禅和祖师禅的分别和争议，不乏常有人宣称祖师禅高于如来禅。从《坛经》这段文字本身来看，六祖清楚地说明，他传的禅宗，就是如来清净禅，如来清净坐。祖师禅来源于释迦牟尼佛，如来以一种特殊的、超越文字思维的“顿悟见性”的方式，度化众生。这就是禅宗法门。禅宗的祖师所悟所证，就是释迦牟尼佛的智慧。所谓“超佛越祖”只不过是扫除执着的方便说法而已。六祖明确地说，祖师所传的禅就是如来禅。释迦牟尼佛最初拈花微笑所传的，就是涅槃妙心，这个人人本具，祖师们以种种方便，帮助学人当下体悟它。这个观点，唐代宗密大师早在《禅源诸诠集都序》就有论述。所以，从字面来看，祖师禅、如来禅都是如来禅。祖师禅是契合如来禅的种种方便，当然这个方便是极高的方便，可以通达于第一义谛的最究竟佛性。由于其殊胜性和当下的效验，祖师点化学人的时候，相当于代佛度生，所以此时就不用“如来”的名言了。这大概是祖师禅的本来意思。祖师禅是契合如来禅之体的妙用，是接引的妙用，或者说是如来禅在接引学人时一种方法上的妙用，是由真如实相而开出的权变。祖师禅是活泼的、当下的如来禅。两者并没有区别、没有高下之分。我们要从这个角度去理解这个问题，避开那些有歧义的观点看法。很多学术文章，甚至很多修行人还强调要学祖师禅，祖师禅很独特云云，似乎祖师禅超越了如来禅，这是很荒唐的。

针对京城诸禅德所谓的，必须打坐修禅定才能得到解脱的观点，六祖强调解脱之道在于心，解脱的主体在心，解脱的结果也在心。所以，不必拘泥于打坐的外在形式。什么是如来清净禅、如来清净坐？如来可以指佛性，佛性没有坐卧之相，没有来去之相，无生无灭，要体悟到这个。六祖说这才是如来清净禅，这是智慧的本体和境界。如来清净坐是诸法空寂，《法华经》里说，法师讲法华的时候，要入如来室，著如来衣，坐如来座。如来室，就是大悲心，平等对待一切众生。如来衣，指柔和忍辱心。如来座是什么呢？是诸法空寂，说法

人要安住于诸法的寂灭实相。诸法空寂就是说人我众生、触目所及，皆是一道清静，这是如来清静坐。这是指心的智慧行，不拘泥于肉身打坐的外相。当然可以形象地比喻为，时时安坐在真如实相里。真如遍一切处，诸法处处是真如，一行三昧即是如此。如果在真如里行住坐卧，就是没有行住坐卧之相，没有真妄之相，处处清静无相，就是一相三昧。“究竟无证，岂况坐耶？”短短的几句话，就揭示了禅宗的核心要旨，这正是六祖传法的特点。仔细阅读，会发现六祖的很多话，言简而意深。往往一言具足无量义，往往几句话就把禅宗所有的精华展露无余。此处，六祖点出禅之本体在于心，心之本体是不生不灭，不来不去，本自清静。最终连这个果，所谓菩提之果也是究竟寂灭。六祖的开示非常透彻。

## 明明无尽即是有尽

简曰：弟子回京，主上必问。愿师慈悲，指示心要，传奏两宫，及京城学道者。譬如一灯燃百千灯，冥者皆明，明明无尽。

薛简说，回到京城，皇上一定会问请法的情况。请六祖慈悲，指示最关键的用心方法和核心的见地。他会把大师的心要妙法转奏给两宫和京城学道人。“譬如一灯燃百千灯，冥者皆明，明明无尽”，冥就是暗，灯能破暗。灯灯相传，心心相印，使智慧光明能够得以无限地延续。

师云：道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽。相待立名。故《净名经》云：法无有比，无相待故。

六祖借薛简明暗的话题继续阐述第一义谛。“道无明暗，明暗是代谢之义”，有光明即有黑暗，如果说以智慧灯来消灭无明之暗，那实际上就是有对待。这有明暗之别，这样的所谓智慧光明，不是不二圆满的智慧。无明本身无所谓明与不明，因为无明本身就是寂灭的。“明明无尽，亦是有尽”，光明无限的传播下去也是有限，因为有无限就有一个有限，无限就是有限。“相待立名”，光明和黑暗是相待之物，也是对立的名相，它们并不究竟。把黑暗转变成光明，或者用光明来消灭黑暗，期望光明永远的延续下去，这样二元对立的佛法，并不究竟。明暗和尽无尽都是相待立名，说无尽就是有尽，说无穷尽相对就有一个有穷尽，还是以有穷尽来理解无穷尽。这不仅是语言上的道理，而且



是法本身之义。六祖通过文字处处透显第一义谛。比如：“**道无明暗，明暗是代  
谢之义；明明无尽，亦是有尽；相待立名**”等语。他引用《净名经》即《维摩  
诘经》云：“法无有比，无相待故”，相待就是相对待、相比较，比如明和暗，  
有尽和无尽，有穷和无穷都是相待的关系。“法无有比”，法是没法相比类的，  
因为法的本体超越了语言上的相待。所谓的明暗、高下、有穷无穷、有尽无  
尽，只是我们语言的安立和施設，法本身并没有这些。

**简曰：明喻智慧，暗喻烦恼。修道之人，倘不以智慧照破烦恼，无始生  
死，凭何出离？**

薛简听了六祖的话不能理解，他说，明暗代表智慧和烦恼，修道人如果不  
以智慧照破烦恼，那么凭什么能够出离无始以来的生死轮回呢？六祖的一言一  
语都是以第一义谛度人，所谓粗言及细语，皆归第一义。尽管禅宗祖师们以种  
种方便来显示第一义谛，但是对一般人来讲还是无法理解，除非你真懂了，否  
则真的无法跟随学习。

**师曰：烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解。  
羊鹿等机，上智大根，悉不如是。**

六祖继续解释说，烦恼就是菩提，无二无别。类似这样的话在《坛经》里  
出现过几次，烦恼和菩提不二之性，即是实性。一般人认为是两个，但是在禅  
宗的智慧观照和智慧现量中，“**烦恼即是菩提，无二无别**”，烦恼和菩提就是一  
个，不是两个，也没有区别。换句话说，一般人认为明是智慧，暗是烦恼，但  
是实际而言，明就是暗，暗就是明，明和暗没有区别，烦恼和智慧没有区别，  
烦恼就是菩提。按照薛简所言，以智慧之光明照破烦恼之黑暗，这是二乘的见  
解，羊鹿等机。《法华经》里面有三车之说，羊车、鹿车、牛车和大白牛车，牛  
车指大乘，羊鹿即指声闻缘觉二乘人。“**上智大根，悉不如是**”，上乘根性、上  
乘根机、上乘智慧的人，即大乘根机、佛性根机的人，他都不会这样去看待问  
题。因为两个本来是一个，倘若一定要用智慧照破烦恼，那无异于左手砍右  
手。都是你的手，为什么一定要用左手砍右手呢？也就是说，如果总想改变自  
己，总想把自己搞得更好，或者总想超凡入圣，总想去度化别人，这些都是二  
乘见解，羊鹿等机。因为你有对待，本来一相无相，却把它分成明暗高下，分  
成生死烦恼。脱离生死并不是说有某种高深神秘的境界，譬如有人宣称他气脉

打通了，虚空粉碎了，这些不过是个人的觉受而已。在禅宗的见地里，生死即没有生死，生死即非生死，这才是解脱。我们在般若经里也会看到大量类似的表述，生死即非生死，佛果即非佛果。所以，首先要有正确的见地，然后才能去行持，否则的话，缺乏正见，又怎么能去有效地行持呢？如果以二乘心，以分别心，甚至以世俗心去学习禅宗，那就没办法正确的理解禅宗。若是缺乏正见，或者怀着自私狭隘的心，或者怀着有所得的期望，去学习禅宗，无论如何努力，都没有用。

## 大乘见解

简曰：如何是大乘见解？

薛简请问如何是大乘见解，刚才讲的是二乘见解，那么如何是大乘见解？大乘见解就是不二之见地。

师曰：明与无明，凡夫见二。智者了达，其性无二。无二之性，即是实性。实性者，处凡愚而不减，在贤圣而不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断不常，不来不去，不在中间，及其内外。不生不灭，性相如如。常住不迁，名之曰道。

明就是智慧、解脱、佛性。明与无明实际上是从世俗谛的角度而言。这也可以这样理解，明代表佛果或者圣果；无明代表流转的法界，代表凡夫的法界。这两者，“凡夫见二”。在凡夫看来，光明和黑暗是两个不一样的东西，智慧和愚痴是两个不一样的东西，这叫凡夫见。“智者了达，其性无二”，有智慧的人通达两者的实性无二，他们的本质没有区别。“无二之性，即是实性”，所谓明与无明本身都是实性、实相或者叫一实谛。实性本身处凡愚而不减，在贤圣而不增，“住烦恼而不乱，居禅定而不寂”，烦恼心虽然变幻生灭，但是心性不动不乱。与不动的真性相应，即动而无动，即乱而常静。这样的禅定是超越了动静二相的，远不是死寂或者空寂。

“不断不常，不来不去，不在中间，及其内外。不生不灭，性相如如。常住不迁，名之曰道。”实际上，我们现在是在讲文字道理。假如一位祖师来到我们面前，他可能会问类似以下的问题：谁在讨论问题，你们吃饱了吗，你们所谓讨论的《坛经》真的不是文字吗，等等。祖师如此的问话，就把理论的学习

和探讨，变成了对机的公案。公案的种种方便，实际上是声东击西，指桑骂槐，他是在借当前的境、当前的相来显示心性，讲的都是一个东西。所谓实性，实性就是实相，就是一实谛，就是真如，就是涅槃妙心。如果按照六祖此处所说而修，就是依于实性修，就是首楞严大定，为什么？首楞严的意思是一切事究竟坚固。所谓一切事究竟坚固，就是无论在烦恼禅定中都没有生灭、断常、去来。知诸法本来空寂，诸法空寂是如来清净坐，这就是一切事究竟坚固，犹如金刚无能摧毁。最坚固的东西就是那不生不灭，不垢不净，不增不减，不来不去的实性常道。六祖在《坛经》所阐发的大乘见地，般若经等圆教经典所讲的一模一样。所以说禅和教其实没有区别，教不过是禅的一种方便说而已，就是用言语道理，准确地把禅的本质显示出来，描述出来。

**简曰：师曰不生不灭，何异外道？**

薛简说，大师您所说的不生不灭，常住不迁的道，跟外道有什么区别呢？老庄也说从无生有，“生生者不生”，化生万物的道，他自己是没有生灭，永恒不动的。还有像印度教认为创生宇宙的神， he 自己是永恒的，而他创造的人类、天地万物在不断的变化，他可以让你生，让你灭，他主宰生长，主宰毁灭，主宰发展。那么，佛法所讲的不生不灭，跟外道的区别在哪里呢？关于这一点，《楞伽经》讲不能把不生不灭单列开来，也即是说不能把“不生不灭”的道理立为宗旨，否则就无异于外道之见。安立施設出来的这个所谓不生不灭，实际上也是你的心相，而这个幻相也必须破除掉。

**师曰：外道所说不生不灭者，将灭止生，以生显灭，灭犹不灭，生说不生。我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体。湛然常寂，妙用恒沙。**

关于不生不灭的佛性，六祖继续解释说，外道把现象界的生灭和不生不灭割裂对立起来，或者混淆在一起，以一个对付另外一个，这是外道见。“**我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭**”，六祖所说的不生不灭是万法之体。它贯穿整个万法，不是把它单独割列开来，似乎有一个东西潜藏在万物里边，如所谓的道，造物神等。“**本自不生，今亦不灭**”，亘古如是，从古到今一直都是这样，本来不生不灭。整个法界都是法性三昧，如如不动，法尔如是。六祖强调，不是说有一个东西不生不灭、如如不动，在万物产生前，它就在，而万物灭了，

它不灭，它和万物的生灭相对待。外道将灭止生，以生显灭，认为万物化生以前的“那个东西”不生灭，这是生灭和不生灭相对待而有。所以外道的不生灭是与生灭相对待的另外一个东西。万物有时间的流转和形貌的变化，但是本来法性不变。这就是不生不灭。不生不灭与一切现象并不违背，但它又不完全是一切现象。圆融地讲，它也就是一切现象。“**所以不同外道者**”即在于，外道的不生不灭有对待，对待的是生灭，而佛法所讲的不生不灭是无对待的，是本来如此的。六祖始终是一以贯之的直指心性，随着学人的话来点化他。你立他破，你破他立。六祖的智慧非常圆融，在每个环节上都引向第一义谛，或者显示第一义谛。禅宗的问答，并非现代人所误以为的“法战”。有些人解释禅宗公案语录，强调其戏剧性和冲突性。给人印象，似乎禅宗的语录里，充满了火药味，好像两个高手在比武较技。其实并不如此，真正的禅师，犹如六祖这样，对机说法，是帮助学人去除执着，显示第一义谛。禅者之心平等，没有什么高下之争，论法不是像辩论一样要争个高低输赢，或者要显示境界的深浅。境界无高低，去掉执着都是一样。

## 初心入道的方法

“汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体。湛然常寂，妙用恒沙。”这段话很重要，跟前面讲的一致，就是讲禅宗的用心方法，初心入道的方法。前面讲了见地，那么怎么去修呢？之前也讲过，不思善不思恶，哪个是明上座的本来面目，还有五分法身香，无相忏悔，四宏誓愿等的行持。这里讲了一个非常具体的办法，“**汝若欲知心要**”，如果想知道禅宗核心的用心法门，只要一切善恶都莫思量，自然得入清净心体。一切善恶都莫思量，这句话听起来似乎很简单，但是《坛经》本身非常深奥和深刻，一句话可以从浅的地方去理解，也可以从非常非常深的地方去理解。善是什么？善在果上是天、人、阿修罗三善道，天又有欲界天、色界天和无色界天的重重分别。最至极的善是佛国净土，是十法界的佛界。十法界即所谓六凡四圣、三界六道，六凡、六道是三善道加地狱、畜生、恶鬼三恶道，四圣是声闻、缘觉、菩萨和佛。声闻有四果圣人，菩萨又有五十二个阶位，最终成佛。简单说，十法界即无量世界，善恶都莫思量，就是一念清净心的时候，天地宇宙万物、所有的众

生都是如如不动，任何的地方都是清净本然，这个时候才是初入方便。这个见地若被人误解，就难免产生狂禅。譬如有人狂妄地认为自己就是佛了，不用修行，甚至诽谤净土。这样的人，充其量只知其体，根本不知其妙用。

**“但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体”**，这一刹那、这一下进入清净心体，进入就是接触，就是显现本来，或者相应于你的清净心体。其实我们的清净心体本来一直就是这样清静。入道之要即指，怎么进入他，怎么接触他，怎么让他显现，怎么能够求证他，或者怎么和他相应，那就是要去掉善恶的思量。这个善恶思量不是简单的说，我不跟坏人坏事计较，好人好事我也不执着，实际上整个天堂地狱、整个法界都不思量，就是一念没有法界之量，没有对未来的追求，没有对过去的担心，也没有焦虑和恐惧，正是《心经》所谓的“无有恐怖，远离颠倒梦想”。这个时候没有任何一个东西可以吸引你，你也不会渴望说我将来能不能成佛，或者我过去怎么样，别人怎么样，也不会焦虑生和死。没有这些问题，就是这一念。所以说善恶都莫思量和不思善不思恶是一个状态一个道理，讲的角度都一样，包括前面讲过的无念无相无住也是这样。无相是没有善相，没有恶相，没有众生相，没有人相，没有我相；无念是无什么？就是没有妄想，没有利益善恶的分别。念什么？念念与真如契合，真如是什么？念念是空性，念念空，你的智慧知道念念空。假如你说念念与真如契合，念和真如是两个东西的话，这又是望文生义的理解。这些道理，不修行的人是无法理解的。念念与真如契合，无妄想，念真如，那我念念空空空，是不是？实际上这就是有，这不是在真正的修行，而是被文字相所障碍。

善恶都莫思量，自然得入清净心体。清净心体就是如来清净禅、如来清净坐，所谓无所从来，亦无所去，无生无灭，诸法空寂。这个时候，清净心体**“湛然常寂，妙用恒沙”**，湛然，澄澄湛湛，清清白白，但是并不是死寂、昏沉，不是像木头、石头一样；或者有的人说我太累了，我现在睡着了，不是这个意思，它不是像畜生一样愚痴的顽空。古代西藏对唐朝时期入藏讲经的禅师摩诃衍那一点都不能理解，说这个和尚教人们“什么都莫想”，他们误以为摩诃衍禅师传授的是顽空。实际上“什么都莫想”意思是不要妄想，但是心的体还是活泼泼的，是应无所住而生其心，是湛然常寂。常寂就是诸法寂灭相，既清净又清明，不是空无、空虚，不是顽空，不是一片死气沉沉的空，它是空明、



空寂、空灵，是寂和照不二。湛然应该说是照，寂就是寂灭，寂而常照，照而常寂。照什么？照寂的自体，照寂本身。“妙用恒沙”，清净心体有恒河沙那样无量的妙用。进入这样一种心体，这样一种境界和状态，那么这种智慧就有无量的妙用。古德说，“百千三昧，无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去”，水老和尚当年参马祖时就有这样一个体悟。<sup>xvi</sup>所谓“百千法门，同归方寸，河沙妙德，总在心源”，这个心就是我们的本心本性。这段是《坛经》关于初心进入的一个方法阐释。

简蒙指教，豁然大悟，礼辞归阙，表奏师语。其年九月三日，有诏奖谕师曰：师辞老疾，为朕修道，国之福田。师若净名，托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。薛简传师指授如来知见。朕积善余庆，宿种善根。值师出世，顿悟上乘。感荷师恩，顶戴无已，并奉磨纳袈裟，及水晶钵，敕韶州刺史，修饰寺宇，赐师旧居，为国恩寺焉。

薛简蒙受指导，豁然大悟，礼拜辞谢，回到了京城。阙是皇宫的意思。薛简把六祖的开示表奏朝廷，皇上发布诏书赞叹说：大师虽以年老体衰请辞，但是为国家为圣上修道，是国家之福田。“师若净名，托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。”净名就是维摩诘，托疾毗耶，托是示现、化现。皇上表扬，六祖托辞老病，就像维摩诘大士在毗耶城中示现疾病一样，都是以这种方便法门来弘扬大乘佛法，传佛心印。也就是说，十方诸佛的涅槃妙心都是由六祖来传承。“谈不二法”，《维摩诘经》阐扬入不二法门，《坛经》也讲明与无明，烦恼与智慧，生灭与不生灭都是不二法门。

薛简把六祖所传授的如来知见上奏两宫，“朕积善余庆，宿种善根”，《易经》讲：“积善之家必有余庆，积恶之家必有余殃”，积德行善之家，必然昌盛，作恶多端之家，必多祸殃，“近者祸其身，远者及其子孙”，近者自己承受这样的果报，远的话可能就殃及子孙后代。所以我们也是祖上有福，往世有善根，才能碰到你这样一个圣人出现在我们这样一个时代、这样一个国家，才能听到你讲法，而顿悟上乘。“感荷师恩，顶戴无已”，并奉上磨纳袈裟和水晶钵，敕令韶州刺史修饰寺庙，还把六祖过去住的地方改名国恩寺。六祖大师，一个打柴的，没有文化，没有知识，被别人笑话看不起的人，因为听闻《金刚经》一句而启发善根，千里拜师，书偈得法，逃亡奔波，命若悬丝，辛苦受尽，到后来

开坛讲经，大兴禅宗。最后到〈护法品〉第九时，获得了他那个时代最高的官方认可。

## 付嘱品第十

### 传法公案

〈付嘱品〉讲解之前插叙几则禅宗历史上很有名的公案，是关于祖师跟弟子之间如何付嘱和勘验的问题。

《坛经》一开始就是关于法的付嘱，五祖付法，最后选择了六祖。当然，〈付嘱品〉不仅仅是传法信物的付嘱，也是对门内得法弟子开示法的本质，以及告诉他们未来如何传法。其中提出了很多纲宗，后代禅宗也遵循这些纲宗来传播。我们不能把禅宗简单化，不能把它理解为一种空，一种虚无主义。这样的空是顽空，而且用空这个词本身就是一个很狭隘死板的境界。禅宗接引学人也可以有名有相，但是语言名相即是无相智慧的妙用。禅宗不是世俗谛的流布。

一则公案是“洞山除名”。洞山祖师临终前说：我有闲名未谢，谁来为我除名？一个沙弥出来说：请问尊者法名？洞山说：好，我闲名已谢。<sup>76</sup>

临济禅师将要圆寂时，对弟子们说：我现在要圆寂了，你们要把我的正法眼藏传承下去，不能灭了。一个叫三圣的弟子站出来说：不敢灭却师父的正法眼藏。临济禅师说：假如有人向你请益，你怎么传法呢？三圣便喝了一声。临济禅师一生常以喝接引学人。临济说：谁知道我的正法眼，被这个瞎眼驴给灭掉了。<sup>77</sup>这个公案里，临济是褒还是贬呢？弘智正觉一的首偈子说：宗师们各有手段，各解翻腾，都有自己的度人方便。

达摩祖师要离开中土时，命令门人说：我和中土的缘分快尽了，你们每个人讲讲自己的心得体会吧。达摩门下的四神足、四位弟子分别作答。道副说：

---

<sup>76</sup> 《五灯会元》卷第十三〈洞山良价禅师〉：师将圆寂，谓众曰：“吾有闲名在世，谁人为吾除得？”众皆无对。时沙弥出曰：“请和尚法号。”师曰：“吾闲名已谢。”

<sup>77</sup> 《五灯会元》卷第十一〈临济义玄禅师〉：将示灭，说传法偈曰：“沿流不止问如何，真照无边说似他。离相离名人不禀，吹毛用了急须磨。”复谓众曰：“吾灭后，不得灭却吾正法眼藏。三圣出曰：“争敢灭却和尚正法眼藏。”师曰：“已后有人问，你向他道甚么？”圣便喝。师曰：“谁知吾正法眼藏，向这瞎驴边灭却。”言讫，端坐而逝。

“不执文字，不离文字而为道用。”不能执着文字，但是也不能离开文字，要把文字作为传法度人的妙法，这就是道的妙用。达摩评价说：你仅仅得到我的皮毛。他只是多少有点慧解，因为用和不用文字，都还在文字相里，或者说只得到禅宗皮相之用。现代人讲得再妙，也未必能达到“皮毛”的水平。尼总持说：我现在所理解的，如庆喜见阿閼佛国，一见更不再见。犹如阿难见东方佛国，一次看到后再也看不到了。达摩说：“汝得吾肉。”这就像三昧现量显示，亲见以后，再不执著。但这个不执著还是有见与不见的问题。所以，慧解与境界、与现量还是不一样，有层次的区别。古人讲实修，讲心量的境界。现代的学佛人，因为资讯的发达，有的人佛学知识学得也很高明了，但是从修行而言，到底有没有用，很难说。打个比方，就像幼儿园的小朋友看大人的电视看多了，都想养孩子，可是他们只不过是玩家家而已。不乏这样的一类人，知识已达到博士后水平了，但是实际的戒、定、慧修养，乃至世俗的情商、办事能力可能还在幼儿园或者小学生阶段。达摩祖师的这个公案，涉及到禅宗修行的妙用。第三位道育说：“四大本空，五阴非有，而我见处，无一法可得。”他偏重于空。达摩说：“汝得吾骨。”达摩所谓的皮肉骨髓是这样的：论语言的是得皮；论一念三昧显示以后，再不执着这个三昧的，是得肉；论当体空的，是得骨。最后“得髓”的是慧可，他“礼拜后，依位而立”。拜了一下，然后归位而立。达摩说：你得到了我的心髓。慧可大师不执著于空，不执着于有，没有境界，也没有理论、语言名相，他就是当下全体大用。<sup>78</sup>

马祖道一有一天晚上和西堂智藏、百丈怀海、南泉普愿几个弟子一起赏月<sup>79</sup>，然后马祖问：“正恁么时如何？”正在这种境界下怎么样？西堂说：“正好供养。”百丈说：“正好修行。”南泉“拂袖便行”。马祖道一评论道：“经入藏，禅归海，惟有普愿，独超物外。”西堂智藏可以讲经说法，圆融准确的阐释经典，

<sup>78</sup> 《景德传灯录》卷三<第二十八祖菩提达磨>：迄九年已，欲西返天竺，乃命门人曰：“时将至矣，汝等盍各言所得乎。”时门人道副对曰：“如我所见，不执文字，不离文字而为道用。”师曰：“汝得吾皮。”尼总持曰：“我今所解，如庆喜见阿閼佛国，一见更不再见。”师曰：“汝得吾肉。”道育曰：“四大本空，五阴非有，而我见处，无一法可得。”师曰：“汝得吾骨。”最后慧可礼拜后，依位而立。师曰：“汝得吾髓。”乃顾慧可而告之曰：“昔如来以正法眼付迦叶大士，展转嘱累而至于我，我今付汝，汝当护持。并授汝袈裟以为法信，各有所表，宜可知矣。”

<sup>79</sup> 《五灯会元》卷三<江西马祖道一禅师>：一夕，西堂、百丈、南泉随侍玩月次，师问：“正恁么时如何？”堂曰：“正好供养。”丈曰：“正好修行。”泉佛袖便行。师曰：“经入藏，禅归海，惟有普愿，独超物外。”

传正法之见；百丈怀海是传禅之人，禅宗正法之妙用，涅槃妙心百丈可传；只有南泉普愿，独超物外。也就是说，在这种境界中，一人去供养，有供养对象，可以把它传下去；另一人去修行，可以把禅的精髓活学妙用，流布天下；还有一人拂袖便行，超然物外，有和没有，佛和非佛都不能拘泥于他，正所谓：唯有普愿独超物外。

五祖法演门下的弟子，最著名的是佛果克勤、佛鉴慧懃、佛眼清远三人，号称“三佛”。有一天，五祖演与三位弟子在山亭里夜谈聊天，将要回去的时候，灯油燃尽。黑暗之中，他命弟子就此情境各下一转语。佛鉴说：“彩凤舞丹青。”佛眼说：“铁蛇横古路。”佛果说：“看脚下。”五祖法演的评价是：“灭吾宗者，乃克勤尔。”<sup>80</sup> 这就像临济禅师所言：“谁知吾正法眼藏，向这瞎驴边灭却。”另外有一种说法是，“彩凤舞丹青”是得到骨髓，“铁蛇横古路”是得到骨肉，“看脚下”是得到他的血脉，血脉相连啊。但五祖演当时的评价是说，灭吾宗者乃克勤尔。意兴阑珊时，灯尽油干，一片黑暗，在这种情况下，如果说彩凤舞丹青，这是什么境界？就是死中活，此处有无限生机；铁蛇横古路，即是一片沉寂，千圣不传；看脚下，前面两个都各有自己的执着，只有圆悟克勤超越了动静、有无等境界和见地的执着。所以五祖演评论说：“灭吾宗者，乃克勤尔。”这句话是赞扬他还是骂他？这个不言而喻了。

## 如何说法

师一日唤门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，曰：汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。吾今教汝说法，不失本宗。

一天，六祖付嘱门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，这些人都是他的入室得法弟子。六祖说：你们和其他人不一样，我灭度后，你们各为一方师，我现在教你们怎么说法，才能不失本门宗旨。关于六祖传法的这章内容，太虚大师在《曹溪禅之新击节》里高度赞扬，认为非常圆融中正，非常完美的展现了性相两宗的不二宗旨。

---

<sup>80</sup> 《五灯会元》卷十九〈五祖法演禅师〉：三佛侍师。于一亭上夜话。及归灯已灭。师于暗中曰。各人下一转语。佛鉴曰。彩凤舞丹青。佛眼曰。铁蛇横古路。佛果曰。看脚下。师曰。灭吾宗者，乃克勤尔。

先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。究竟二法尽除，更无去处。

六祖是怎么教他们去弘传禅宗呢？“动用三十六对，出没即离两边”，六祖是离两边而说法，你说对待他说不对待；你说二他说一，但如果你确定一个一，他也把它说成二；你说涅槃是常乐我净，他就说涅槃是生死烦恼。为什么这样呢？六祖说：“二道相因，生中道义”，像拉锯一样，你来我往，截断坚固执着。法义上让人体会两边都是平等的，这是传法的一种方便。在两边对待交替的法义辨识中，令学人超越两边的执着，而激发中道不二的智慧。“说一切法，莫离自性”。这是六祖传法的最大特点：不离自性而说法。假如有人来问法，他首先是不离自性而讲法，其次才是“出语尽双，皆取对法，来去相因”，两个对待法，有无均等，平等交互。“究竟二法尽除，更无去处”，最终是要把这两个对待法的相都去除，二法就是对待法。就像六祖讲到，“刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前”；还比如他跟薛简讲：“无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。”你觉得这个很好了，他紧接着说“究竟无证”，最后一下也要把这个执着也去掉，当下显示出那个不可思议的圆融之体。在《坛经》前面的内容里，处处体现了六祖此处所说的传法方便。

三科法门者，阴界入也。阴是五阴：色受想行识是也。入是十二入，外六尘：色声香味触法；内六门：眼耳鼻舌身意是也。界是十八界：六尘、六门、六识是也。自性能含万法，名含藏识。若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，走十八正。若恶用即众生用，善用即佛用。用由何等，由自性有对法，外境无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。

三科法门是阴（蕴）、界、入。阴是五阴，一色法和受、想、行、识四心法，色法是地、水、火、风四大。界是十八界，六根对六尘产生六识，称为十八界。入是六根、六尘十二处。三科法门无非就是人和人的对境，就是你自己本身和你当下的对境，这是我们的现量。任何人都生活在所谓的现实中，这种刹那变化的现量，实际上是一种空幻的东西。



“自性能含万法，名含藏识”，含藏识就是如来藏，也可以说是阿赖耶识。阿赖耶识本体清净的本质，就是如来藏。有人把如来藏误认为神我，说能看到如来藏，能感受到如来藏，那是外道之见。“若起思量，即是转识”，前七识都是转识。“生六识，出六门，见六尘”，根尘相对，产生眼耳鼻舌身意六识的种种分别，都是转识所现。《楞伽经》也讲到这样一种境界。“如是一十八界，皆从自性起用”，阴界入都是自性起用。“自性若邪，起十八邪”。举个例子，假如心里充满烦恼，看到一棵美丽的树，你也会觉得像鬼。这是眼识、心识出了问题，就是自性邪了，没有如如不动的看待一切。例子很简单，说明我们感受到的一切外在的东西，都是我们自性的起用。自性若邪，起十八邪，就是众生的生死流转。

“自性若正，起十八正”，即《永嘉证道歌》里所讲：“不离当处常湛然，觅即知君不可见。”如果从修证的角度来讲，即是六祖给薛简所讲：“汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，自然得入清净心体。湛然常寂，妙用恒沙。”所以说心净则国土净，心净则众生净。一念清净，则万法皆如。这也即是三祖《信心铭》所云：“眼若不寐，诸梦自除。心若不异，万法皆如。”心心念念不异变，六根是正，六识是正，外在的六尘也是正，阴界入都是清净，都是善，这才是真正的修行。禅宗始终没有离开我们当下的身心。延伸到更究竟来讲，整个万法都是如此，心如万法如。“若恶用即众生用，善用即佛用。用由何等，由自性有对法”。怎么样产生这个用？是由我们的心性显示出种种对立、差异的法。“外境无情五对”，器世间无情的东西有五对：天和地，日和月，明和暗，阴和阳，水和火。

**法相语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，此是十二对也。**

从法相语言上来讲有十二对：语与法相对，语言和语言所表达的意义。比如说不立文字，见性成佛。你说一法不立，但是你这一法就是个文字，你还是立了一法。所以语和法要对。另外，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，总共十二对。

自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与嗔对，舍与慳对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对，此是十九对也。

自性起用实际上是妙用，正用、邪用对开悟的人来讲，都是妙用。自性起用有十九对：长与短，邪与正，痴与慧，愚与智，乱与定，慈与毒，戒与非，直与曲，实与虚，险与平，烦恼与菩提，常与无常，悲与害，喜与嗔，舍与慳，进与退，生与灭，法身与色身，化身与报身等。这里的自性起用，基本上指的是心产生的善恶等分别作用。

**师言：此三十六对法，若解用，即道贯一切经法，出入即离两边。**

相对待、对立的概念，分为无情、法相语言和自性起用，无情五对，法相语言十二对，自性起用十九对，总共三十六对法。这是讲法的方便，如果会用的话，“**即道贯一切经法。**”这个“道”字，有的版本作“通”，即通贯一切经法。如果懂得正确运用三十六对法，那么说法可以贯通一切，而不落于对立的两边。

自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空。若全著相，即长邪见。若全执空，即长无明。执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言。只此语言，便是文字之相。又云直道不立文字，即此不立两字，亦是文字。见人所说，便即谤他言著文字。汝等须知，自迷犹可，又谤佛经。不要谤经。罪障无数。

禅师无闲言碎语，所说非世谛流布。禅师与人交谈，一切时以语言为方便，自性流露，并不执着于外相和空。“外于相离相，内于空离空”，禅师要用清净心中流露出的智慧与人语言，度化众生。“执空之人有谤经，直言不用文字”，执着于空的人会诽谤经文，说禅者不学习也不用文字，说禅比教好，说天台华严净土都不如禅宗，禅宗当下成佛，成自性佛。那你的自性在哪里呢？你所谓的自性佛和释迦牟尼佛、众生的自性佛有区别吗？你有自性佛，别人自性没有佛？为什么这么自私狭隘呢？

“既云不用文字，人亦不合语言。只此语言，便是文字之相。”既然说不用

文字，那你就不要讲话了，因为语言本身就是文字相。你说我诸法皆空，不着一切相，好，你诸法皆空，这就是一个文字语言相，还有一个诸法，还有一个你；你说我不要去学经学教，不要去执着语言文字，我就是每天专提向上一路，其实这一大段话完全就是语言相的执着，非常自相矛盾。龙树菩萨在《大智度论》讲，舍利弗的舅舅长爪梵志对佛说：“我一切法不受。”佛问长爪：“汝一切法不受，是见受不？”那你“这一法”受不受？你一法不受，实际上是受了“什么都不受”这一法。

“又云直道不立文字，即此不立两字，亦是文字。”有的人又说不立文字，但六祖说就这“不立”两个字也是文字。后代禅宗由此出现了种种接引学人的方便，如云门饼，临济喝，赵州茶，德山棒。其中如赵州老和尚庭前柏树子的公案很有意思，无数人“撞死”在这颗柏树子上。他们守株待兔，刻舟求剑，一直守在庭前柏树子下。这是不是心？是不是境？是不是对境不生心？是不是柏树子有鲜活的生命力，暗示人要活在当下？由一句庭前柏树子，产生无限的发挥，其实每个发挥都有道理，但是每个发挥都不是禅宗。只能说庭前柏树子这一句话具有无量妙义，但是你却只猜到一个方面，只是你猜到的东西跟禅宗本身没有关系。“庭前柏树子”既是一句话，又是一句境，又是那棵树。着相的人会说，我要去柏林寺找那棵树，在这颗树下坐上十天半月，要把这颗树给供起来；顽空的人会说，赵州和尚没有说过柏树子这句话，也没有这颗树，他就更错过了开悟的机会。所以庭前柏树子这个公案具有无量妙义，也具有无量空义。你说它有意义，它有无量义；你说它没意义，它可以使人当下一念契合真如。所以说懂的人一下就飞过去了，由这颗登天树一下就上天了；不懂的人就死在树下，被这颗树给彻底蒙蔽掉了。

见别人说法，“便即谤他言著文字”，就说人家着了文字相，或者说一切都是空的，都是戏论。六祖说：你们要知道，自己执迷还罢了，不可诽谤佛经。

“不要谤经，罪障无数”，千万不可诽谤经法，其罪无量。从究竟意义上来讲，听到任何禅理如果执着的话，没有任何益处，反而害处不小。所以祖师大德强调：“高高山顶立，深深海底行”。见地要高，要究竟，要圆融，但在行持上必须细如毫发。另外一种说法叫“实际理地，不受一尘；万行门中，不舍一法。”实际理上，什么都不执着，确实念念契合于空性；但是在六度万行中，一丝一

毫都不马虎，这才是一个真正修行人的样子。现代人说的挺多，但是基本上都没有进入法流。很多人仅仅是在寻求心性和知识的作用，好高骛远，他不去注意发现和对治烦恼的问题。这样的人，心里很粗重的烦恼非常多，往往对法的执着也很深。《坛经》讲得非常圆融，禅教不二，切莫轻教。这些病，千古常有，我们也要警惕，返观自己内心的各种病。从实修的角度，禅宗对行人的心念要求很高很严格，禅宗祖师讲：“**出门便是草<sup>81</sup>**”。一张口便是错，一动念头就是坑，稍有执着，就掉坑里去了。

若著相于外，而作法求真，或广立道场，说有无之过患，如是之人，累劫不可见性。但听依法修行，又莫百物不思，而于道性窒碍。若听说不修，令人反生邪念。但依法修行，无住相法施。汝等若悟，依此说，依此用，依此行，依此作，即不失本宗。

如果执着外相，而造作有为法来寻求真道，或者到处建立道场，或者执着有无功德之类。“**如是之人，累劫不可见性**”，如是着相于外的人，永远不能够见性。一定要依法修行，但是又不要百物不思，“**而于道性窒碍**”。不要执着于空，那种百物不思，如顽石、木头等无情之物一样，这是道性窒碍。〈定慧品〉云：“**道须通流，何以却滞？**”一念绝即死，不能死于境界、状态或邪见之中，而于道性窒碍。作为佛弟子、禅宗弟子，假若真明白的这个道理，“**依此说，依此用，依此行，依此作，即不失本宗**”，按照这样去说、去用、去行、去做，就不会失却本宗宗旨，就能够正确的弘扬禅之如来知见。本品从“吾今教汝说法”，至此处“**不失本宗**”，为一个小结。

若有人问汝义，问有将无对；问无将有对；问凡以圣对；问圣以凡对。二道相因，生中道义。

如果有人问你法义，问有答无，问无答有，问凡答圣，问圣答凡。这不是跟人抬杠嘛，当然不是。六祖自有妙义，他说：“**二道相因，生中道义。**”你说有我说无，你说无我说有；你说凡我说圣，你说圣我说凡，实际上是为了让人产生诸法平等智慧，是让人离本位，离于执着的原位。这正是禅师的慈悲心

---

<sup>81</sup> 《五灯会元》卷第五〈石霜庆诸禅师〉：后因僧自洞山来，师问：“和尚有何言句示徒？”曰：“解夏上堂云：‘秋初夏末，兄弟或东去西去，直须向万里无寸草处去。’良久曰：‘只如万里无寸草处作么生去？’”师曰：“有人下语否？”曰：“无。”师曰：“何不道：‘出门便是草’？”僧回，举似洞山。山曰：“此是一千五百人善知识。”

和平等智慧心的一种妙用。我们要以这种心态、这种法眼去学习祖师的法，去欣赏禅宗的公案，这样才有益于我们正确的理解禅宗。

这种以有对无，以凡对圣的原则，在后代祖师那里就有了千变万化。比如说夺人不夺境，夺境不夺人，人境俱不夺，人境两俱夺。根据人的根性采取不同的方便法，如对真正上乘根性的人，人境俱不夺，一切本自具足就可以了；对执着境的人，把境夺掉，执着人，把人夺掉。还有云门祖师的三句：截断中流，随波逐浪，涵盖乾坤，那也是一种方便。方便之妙在那里呢？即“二道相因，生中道义”。活用和妙用对待法的相互为因，可以使学人离却二边，而产生中道平等智慧。

如一问一对，余问一依此作，即不失理也。设有人问：何名为暗？答云：明是因，暗是缘，明没则暗，以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义。余问悉皆如此。汝等于后传法，依此转相教授，勿失宗旨。

假如有人问，什么叫暗？答言：因为有光明，以光明来显现黑暗，以黑暗来显现光明，两个互相对待而有，明和暗就是个语言施設。比如《楞伽经》讲牛角和兔角，所谓兔子头上角的有无，都是源于牛有角。牛角和兔角的有无想，实际上都是对待相，有无之想都是生灭法，都是名言施設和妄想。经教的理论在禅宗这里就变成公案，变成活泼泼当下的契证。什么是明？就是暗，明和暗两个对立而有，谁也消灭不了谁。如果说本质上没有明没有暗，那谁产生的明和暗呢？是心，是心的妄想分别产生了明暗等一切法。那明和暗这两个妄想分别是一个东西吗？都是清淨的啊，当然我们现在讲的是理。禅宗的祖师禅是在事相上当下契入原理。两个对待法，互为因果，最终就是没有什么因果。如过去有祖师云：“我见两个泥牛斗入海，直至如今无消息<sup>82</sup>。”两个泥牛打架，掉到海里边，什么都找不到了。我们可以去体会这种修行境界。

“余问悉皆如此”，其它的问题都可以这样问答。这是祖师付嘱弟子传法的原则。后来的五宗都各有自己的纲宗，如曹洞宗的偏正回互、五位君臣；临济宗的四料简、三玄三要；云门宗的三句；沩仰宗的圆相；法眼宗的六相四机，一切现成、当体不动。所谓纲宗，是不得已而形成的一种宗风，一种方便。比

---

<sup>82</sup> 《景德传灯录》卷八〈潭州龙山和尚〉：洞山又问：“和尚见个什么道理，便住此山？”师云：“我见两个泥牛斗入海，直至如今无消息。”



如有人问法眼宗的家风，法眼禅师说：你到其他山门去，就说这就是法眼宗。<sup>83</sup>也就是说，法眼的家风和所有的家风无碍，法眼一切现成。如果不懂纲宗就看不懂禅宗，看不懂五宗七家。临济宗、曹洞宗、沩仰宗等五宗七家和六祖所传禅法、和达摩所传禅法有什么区别吗？我们要破除对所有外相的执着和迷信，禅宗的本意也是教人打破无明执着和语言窠臼。现实中，由于人们的无知，颇为宗教骗子、神棍留下了许多空间。许多有人妄言说他的法比六祖还高，有人号称他比阿弥陀佛，比释迦牟尼佛，比燃灯佛还厉害。印度教有一些人，宣称自己证到至高境界，但是他们并不狂妄，他们却具有较为理性和智慧慈悲的心灵。近代印度的著名求道者美赫-巴巴，他说他的五位老师都是人神，就是由人而修成了神。唯有他是神人，是宇宙降生，是道成肉身，代表了整个宇宙的精华。他修印度教最后开悟，沉默四十四年，通过指点字母板上的字母，以及一种特殊的手势进行交流。他的著作有《上帝圆满》、《神性的启示》等。美赫-巴巴确实也很有智慧，因为他拓展了梵我和万物合一的精神境界，感受到无边的存在，无边的喜悦和无边的觉知，这是印度对于婆罗门神性的一种理解。近代印度著名的宗教家、哲学家室利-奥罗宾多也曾表示，他是印度和全世界的灵魂，这可以说是他的自证境界，或者说他就陷在他的幻想里面了。

学佛要有正确的知见。比如如何看待佛菩萨的行愿，如普贤十大行愿，我们要知道他就是法尔之愿，是法界之愿；他是最根本的善；是因地的，同时也是果地的行愿。如普贤有道前、道中和道后三种，为什么念诵普贤行愿文就能够消除业障，导归净土呢？即使我们不懂原理，这经文也有巨大的净化人心的作用。这是因为道后普贤，已经成道的法界的这个愿，对我们的加持而产生的作用。对于行人而言，他们还在因地，并没有破壳而出。另外，如阿弥陀佛的四十八愿，他也是法性之愿，法尔如是。如果你说我有比阿弥陀佛更厉害的愿，我要成就的佛国、我的光明比阿弥陀佛、西方净土更殊胜一百亿倍，到我净土的众生比阿弥陀佛国的菩萨更圆满，更庄严，更神通广大。那你肯定是着了魔。因为阿弥陀佛四十八愿已经是法界究竟至极之愿了。所以，我们学佛一定要把盲目自大、庸俗之气，把魔心魔性以及愚痴的思想打消掉。若以人我心，高下心，我慢心去学佛、学禅宗，肯定学不好。

<sup>83</sup> 《五灯会元》卷第十<清凉文益禅师>：僧问：“如何是清凉家风？”师曰：“汝到别处，但道到清凉来。”

学人要善用其心，《华严经·净行品》详细地告诉人们，如何用心，从因地的心念修行，它是以众生为本，缘于法界无量众生，不是以自我为本。〈梵行品〉代表不二的智慧。〈普贤行愿品〉是最究竟的愿，我们从因地来熏修，最终圆满的时候，会往生到阿弥陀佛的佛国净土。普贤行愿，通于四十八愿，四十八愿真正可以起妙用，普贤行愿也有它无限的妙用。我们要把这些问题看通看透，才会明白为什么要诵经念佛。诸佛菩萨的大行大愿，他们的妙用各有特点，但是都是一心针对于万法，针对于所有众生烦恼执着的离执妙用。比如地藏菩萨的悲愿，就是针对已经进入苦海，承受苦果的众生，他有无尽的慈悲。有人说，你不要去学地藏法门，不然就跟着他去地狱了。这人其实不懂佛法，他的这种说法属于民间宗教那一类。对地藏菩萨而言，地狱是他成佛的地方，是他度化众生的道场，没有什么可怕的。

我们学佛的人一定不能偏激的去理解法义，要有总持智慧。虽然用禅宗的心性智慧妙用会更多，但是也不能够执着于心性这个词，如果执着心性这个词，或者执着心性就是我，那就会变得非常自我。所以，要回归佛法最简单、最根本的精神，就是首先要破除我执。不要自私，不要我慢，不要太自恋，认为自己与众不同；也不要魔心去学习。听说几天内别人读一本经，那我读十本经，我要超过你，我知识比你多，境界比你高。以这个心修行就是魔王之心。如天台宗的实践法门，智者大师开出三种止观：《六妙门》是不定止观；《摩诃止观》讲实相，属圆顿止观；《释禅波罗蜜次第法门》属渐次止观，讲四禅八定之类的次第修行。智者大师在《释禅波罗蜜次第法门》中讲到十种不正确的因地发心<sup>84</sup>，如果想证到禅定，快速脱离轮回，就是小乘发心；如果想证到禅定，得大威风大势力，那就是魔王发心。我们学佛、学禅要反思自己的动机。真正清净的动机是无我，然后以众生为主体，如常不轻菩萨。动机不纯，很容易变成“佛魔”，打着学佛的旗号，实际上是在满足自己的种种野心，在张

<sup>84</sup> 《释禅波罗蜜次第法门》卷第一：有十种行人。发心修禅不同。多堕在邪僻。不入禅波罗蜜法门。何等十。一为利养故。发心修禅。多属发地狱心。二邪伪心生。为名闻称叹故。发心修禅。多属发鬼神心。三为眷属故。发心修禅。多属发畜生心。四为嫉妒胜他故。发心修禅。多属发修罗心。五为畏恶道苦报。息诸不善业故。发心修禅。多属发人心。六为善心安乐故。发心修禅。多属发六欲天心。七为得势力自在故。发心修禅。多属发魔罗心。八为得利智捷疾故。发心修禅。多属发外道心。九为生梵天处故修禅。此属发无色界心。十为度老病死苦疾得涅槃故。发心修禅。此属发二乘心。就此十种行人。善恶虽殊。缚脱有异。既并无大悲正观。发心邪僻。皆堕二边。不趣中道。若住此心。修行禅定。终不得与禅波罗蜜法门相应。

扬内心的狂妄自大。

## 六祖的去处

师于太极元年壬子，延和七月，命门人，往新州国恩寺建塔。仍令促工。次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：吾至八月，欲离世间。汝等有疑，早须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝。法海等闻，悉皆涕泣。惟有神会，神情不动，亦无涕泣。

惠能大师在唐睿宗太极元年（712年），也就是后来改元的延和七月时，命门下弟子到新州国恩寺建塔，又派人催促早日完工。到了第二年夏末，终于落成。七月一日，六祖集合弟子说：八月我要离开你们了。你们有什么疑问的话，趁早发问，我会为你们破除疑惑。一旦我去世以后，就没有人教导你们了。大师在世的时间只剩一个月了，法海等弟子听了都伤心流泪，只有神会如如不动，没有哭泣。

师云：神会小师，却得善不善等，毁誉不动，哀乐不生，余者不得。数年中，竟修何道？汝今悲泣，为忧阿谁？若忧吾不知去处，吾自知去处。吾若不知去处，终不预报于汝。汝等悲泣，盖为不知吾去处。若知吾去处，即不合悲泣。法性本无生灭去来，汝等尽坐，吾与汝说一偈，名曰：真假动静偈。汝等诵取此偈，与吾意同。依此修行，不失宗旨。

六祖说：神会小师却得到了善和不善、毁和誉、哀和乐平等对待、如如不动的境界。其他人还没达到，你们这么多年在山里修了一个什么道啊？你们现在伤心哭泣是在为谁忧愁呢？如果担心我不知道去处，我当然知道我去哪里呀。如果我不知道去处，我会现在告诉你们我要走了吗？

六祖去哪里了呢？据梦参老和尚在一个视频里讲，六祖在兜率天。但是有什么依据呢？我们也不知道。禅宗确实有很多祖师往生到兜率天，比如仰山、憨山和虚云老和尚等。唯识宗的玄奘法师、窥基大师等也都是到了兜率天。太虚大师可能也是。弥勒菩萨在兜率天讲唯识。禅宗讲的什么？就是心识、心性，就是唯识无性。可以说禅宗是真正的唯识，也是唯识学精髓智慧的弘扬和应用者。当然，从禅宗而言，唯识和般若从来没有冲突和矛盾，正如太虚大师所说，性相二宗本来就是妙洽无痕。兜率天弥勒菩萨和禅宗都是讲心性，万法

唯心，三界唯识。所以，禅宗人去兜率天也很正常。

六祖说：你们悲伤哭泣，是因为不知道我的去处。如果你们知道我要去哪儿，你们就不应该悲伤哭泣了。“**法性本无生灭去来**”，六祖去哪儿呢？其实是如如不动，没有来，没有去。所以这一句话像是在回答去处：我不过是归于法性之海而已了。你们不懂法性，没有彻见本来，不知道什么叫当下涅槃，清静涅槃，还执着于生灭来去之相，所以才伤心哭泣。“**汝等尽坐**”，你们都坐下来，我为你们讲一首偈子，叫真假动静偈。你们诵学这首偈子，就跟我同见同行。依照这首偈子修行，就不会偏离禅宗真正的修行方法。

**众僧作礼，请师作偈。偈曰：**

**一切无有真，不以见于真，若见于真者，是见尽非真。**

一切的生灭去来，真假动静，包括我现在的生灭，实际上都是没有生灭。“**若见于真者，是见尽非真**”，如果你有真实之见，涅槃之见，清静之见。换句话说，如果认为自己见到真如，见到第八识，见到如来藏，或者眼见佛性，看到狗的佛性，看到人的佛性，看到天地万物的本性，那肯定是着魔了。如果以这个去印证自己和别人，生生世世不得解脱，因为你是个瞎眼人，你错认了嘛。“**是见尽非真**”，为什么？因为它是心性的幻现而已，实相离一切见，离一切相。

**若能自有真，离假即心真，自心不离假，无真何处真？**

但是并不是没有真，把对心相假象的执着全部去掉，离开假即是心真。自心不能离假相，自己无真何处真？

**有情即解动，无情即不动，若修不动行，同无情不动。**

无情之物，如木石、土泥、死尸，它们都不动，那是无情，那是不动吗？如果修不动行，坐着不动，像木头、泥塑一样，不吃不喝，气住、脉停、念住，好像世界都没有了。但地球还在动，头发照样变白，人还是会变老。如闭关几年出来的人会更苍老，色身本来就是这样的，我们的心抗拒这种洪流做什么呢？“**若修不动行，同无情不动**”，那你就是个草木瓦石。我们这个心，它是有知还是无知？如果有知就是妄；说无知，那就是草木瓦石。

**若觅真不动，动上有不动，不动是不动，无情无佛种。**

“**若觅真不动**”，真正的如如不动，不是不动这个词，不是不动的感

受，不是不动的境界，而是“动上有不动”。也就是说动静不二，性相不二，或者说大乱大动，本质上即是如如不动，没有来去生灭。这些话也是六祖针对自己即将圆寂，以自己的生灭之相来为弟子显示第一义谛，让大家不要执着来去生死相。从相上来讲，可以说六祖去了兜率天；从理上来讲，他实际上是归于法性。所以，我们不能够闭着眼睛，把自己封闭起来，去寻找一个如如不动的东西，或者在心里找，在天上地下找，在虚空中用眼睛看。我们要去找什么呢？我们要找“动上的不动”，即是妄想中的清净念，烦恼中的菩提，生死中的涅槃。我们要这样去找，这样去体会。“不动是不动，无情无佛种”，如果执着于木头石头一般的不动，那是无情之顽空，没有佛性妙义。

**能善分别相，第一义不动，但作如是见，即是真如用。**

真正第一义谛的不动，诸法相都可以显示。虽了了分别诸相，而真智平等不动。如果见地、见解到这个地步，一念相应慧显现，就是真如妙用。所谓真如妙用，就是自性的真如发生了妙用。

**报诸学道人，努力须用意，莫于大乘门，却执生死智。**

**若言下相应，即共论佛义，若实不相应，合掌令欢喜。**

一言相应，或即言下见性，语默动静之间，打破无始以来的情识执着。如果言下相应，祖师和徒弟之间，道友之间，可以无穷无尽的说，终日说而没有说一句话；也可以不说，不说而说，终日默，也是无量妙义的显现。如果确实不相应、不投缘，“合掌令欢喜”，各走各的路，没有必要去争人我高下。古代有的祖师参访，如果机语不契，他会马上离开，一晚上都不留；如果相应，才会住下来进一步请益学习。如宋代真净克文禅师，他曾历参诸方大道场，参到一个地方时，听到一个禅师信口雌黄说：我们是云门宗，我们云门祖师比六祖慧能还厉害。真净克文听了以后，哑然失笑而去。<sup>85</sup>

**此宗本无诤，诤即失道意，执逆诤法门，自性入生死。**

禅宗是诸法无诤法门。慧思大师有一篇文章《诸法无诤三昧法门》讲法华教的诸法无诤三昧。所谓诸法无诤，即是诸法一相，诸法实相。法法皆融。一

---

<sup>85</sup> 《云庵克文禅师语录》：师讳克文，黄龙南禅师之的嗣。……诸方大道场，多所经历，自重其木。以求师为难，尝至云居谒舜老夫，机语不契，不宿而去。又至德山应禅师，方夜参，雌黄先达，有六祖不及云门之语，失笑，黎明发去。闻云峰悦禅师之风，兼程而往，至湘乡，悦已化去。叹曰：“既无其人，吾何适而不可？”山川虽佳，未暇游也。因此行寓居大沕，夜闻僧诵云门语曰：“佛法如水中月，是否？云：清波无透路。”豁然心开。



切众生的心是融通的，和烦恼、天堂、地狱、佛国净土当下是一体无碍。这里的诤论指法门高下和见地偏圆的争执，“**此宗本无诤**”，在六祖的禅宗看来，法法皆融，没有什么高下可争。所以说“**诤即失道义**”，如果跟别人争高下偏圆，顿渐迟缓，你就不是一个真正的修行人。如果执着于人我是非的诤论，“**自性入生死**”，我们就进入生死流转之中，清静如来藏就随着阿赖耶识流转了。

时徒众闻说偈已，普皆作礼。并体师意，各各摄心，依法修行，更不敢诤。乃知大师不久住世。法海上座，再拜问曰：和尚入灭之后，衣法当付何人？

弟子们听完偈子，懂得了要各自摄心修行，再不敢争执什么南能北秀、南顿北渐了。法海上座又拜问：和尚圆寂以后，衣法会传给谁呢？

师曰：吾于大梵寺说法，以至于今，钞录流行，目曰：法宝坛经。汝等守护，递相传授，度诸群生。但依此说，是名正法。今为汝等说法，不付其衣。盖为汝等信根淳熟，决定无疑，堪任大事。然据先祖达摩大师，付授偈意，衣不合传。偈曰：

**吾本来兹土，传法救迷情。一花开五叶，结果自然成。**

六祖说《坛经》就是我传的法。你们要奉行守护此经，转相传授，度化众生。“**但依此说，是名正法**”，依照此经说法，就名正法。换句话说，没有什么秘密，也没有什么象征仪式，《六祖坛经》就是正宗的禅源。所以，我们要了解中国佛教，了解禅宗，一定要学习《六祖坛经》。如果有人号称他的法比《六祖坛经》还厉害，或者把《六祖坛经》肆意乱发挥，那是很荒唐的。

“**今为汝等说法，不付其衣**”，现在我给你们传法，不传衣。你们信根淳熟，足以胜任大事，如果说传衣的话，每人一件袈裟都可以。但是根据达摩大师传法的偈子和他的圣意，“**衣不合传**”，达摩大师的袈裟从此以后就不应该再传承下去了。六祖以后，袈裟的去向成谜。据禅宗保唐宗的《历代法宝记》记载，袈裟后来是被武则天请到宫中供养，然后转赐给智洗禅师，智洗禅师将袈裟带回蜀地，再传四代至无住禅师而消失。对于这个说法，后世也有很多人并不认可。

达摩祖师的偈语说：我到震旦东土来，是为了传佛心印，救度迷误的众生。

“**一花开五叶，结果自然成**”，他说从六祖这里会衍生出五个宗派，即临济宗、

曹洞宗、沩仰宗、云门宗和法眼宗；后来临济宗下又分出黄龙慧南和杨歧方会<sup>86</sup>两派，号称五宗七家，实际上就是五宗。由这首偈子也可以看出，袈裟没有必要再传下去了，到时后自然会形成五个宗派。当然，也有人胡乱解释达摩祖师这首偈子说：吾指的是先天的精气神，先天的灵魂；兹土指的是我们这个身体；传法度迷情，指的是在这一生行善积德；一花开五叶，指的是五蕴身心；结果自然成，最后身心全部化掉，像达摩大师一样。这是典型的外道说法。可见，挂羊头卖狗肉的事情古已有之，中国历来的民间宗教，大多追求色身成就，或者某种玄幻的感应和功能。实际上无非是大道支离，把大道变成为相，变成为世俗的低级功用，乃至怪力乱神。

### 一相三昧与一行三昧

师复曰：诸善知识，汝等各各净心，听吾说法。若欲成就种智，须达一相三昧，一行三昧。若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实。一相一行，亦复如是。

六祖继续说：你们一定要清净，要以谦虚心，清净心，至诚心来学法、听法。诵经也要有这样的清净心。一心很重要，如诵《法华经》可以达到一心境界，诵经从头到尾如如不动，这可以是真如心，是法华三昧的一心定境，也可以是一念不移的恭敬心、一念不移的信解之心。

“若欲成就种智”，种智指一切种智，一切种智是佛了知一切种种法的智慧。声闻缘觉有一切智，只有佛才有圆满的一切种智。因为佛慧有无穷的妙用，对他来讲，一切的一切，当下即因即果，即圆即偏；一为无量，无量为一；性和相没有任何造作，本来究竟圆满，究竟自足，不来不去。但是不妨永恒的去生灭变化，这个生灭变化反而是一种清净妙用，乃是我们众生不清净的妙用也是一种清净妙用。佛具足五眼功德，有无量的因缘度化方便。所以，一切种智是非常不可思议的境界。要达到这样一种佛慧、佛的一切种智，“须达一相三昧，一行三昧。”《文殊般若经》说到一行三昧，一相法界，说：“法界一相，

<sup>86</sup> 《五灯会元》卷十九<杨歧方会禅师>：问：“如何是佛？”师曰：“三脚驴子弄蹄行。”

系缘法界,是名一行三昧。”另外,可以以念佛心修一行三昧,如念阿弥陀佛一尊佛,见阿弥陀佛一方佛,相当于念和见十方无量诸佛。

《坛经》的一相三昧和一行三昧,讲得非常圆融。如果于一切处、一切相,不生憎爱取舍、利益成坏等事,安闲恬静,虚融澹泊,这就叫做一相三昧。真能这样做,在任何地方都会安详自在,不会有恐惧感和不安全感;在任何地方都没有期待,也没有忧虑和后悔;自己不害怕死亡,也不害怕亲人死亡。时时处处随缘自在,一心安宁。“于彼相中”的这个相,可以理解为人生的一切境遇。所以,后世如德山祖师讲:“**无事于心,无心于事,则虚而灵,空而妙。**”<sup>87</sup>反之,比如莎士比亚的名言所说:一个懦夫、胆小鬼,在死亡前已经死亡无数次了。在真正死亡以前,他已经吓死、愁死、烦死过千万次了。

“**若于一切处,行住坐卧,纯一直心,不动道场,真成净土**”,当下就是净土,这叫做一行三昧。如果具有一相和一行两种三昧,首先是于外相外境不执着,其次内心纯一无杂,种种变化当下就是净土。一相三昧侧重于外相,一行三昧侧重于内心。如果具有这两种三昧,就是内清净,外无相。二种三昧就像《坛经·护法品》讲到的如来清净禅和如来清净坐。如“**诸法空寂,是如来清净坐**”,对应外相,一相皆空,一相三昧,到处都是如来清净坐。内心呢?无所从来,亦无所去,不生不灭是如来清净禅,是一行三昧,当然这是一个比较粗浅的比拟。我们从中也可以看出,妄加分辨祖师禅和如来禅的高下差异,其实只是文字之徒的戏论。如果具有一相和一行三昧,心中的智慧自然会产生,种种的功德妙用,法报化三身,依正庄严,自然会出现。譬如大地的种子,自然生长养成熟,开花结果。

**我今说法,犹如时雨,普润大地。汝等佛性,譬诸种子,遇兹沾洽,悉皆发生。承吾旨者,决获菩提;依吾行者,定证妙果。听吾偈曰:**

**心地含诸种,普雨悉皆萌。顿悟华情已,菩提果自成。**

六祖说:我现在所说的法,犹如及时雨,普遍滋润大地。因为我所讲的法是普遍法界的法,是传佛心印的法,是所有众生成佛的法。雨大法雨是外在的

---

<sup>87</sup>《五灯会元》卷第七<德山宣鉴禅师>:上堂:“若也于己无事,则勿妄求。妄求而得,亦非得也。汝但无事于心,无心于事,则虚而灵,空而妙。若毛端许,言之本末者,皆为自欺。何故?毫厘系念,三途业因。瞥尔情生,万劫羁锁。圣名凡号,尽是虚声。殊相劣形,皆为幻色。汝欲求之,得无累乎?及其厌之,又成大患,终而无益。”

机缘，“汝等佛性，譬诸种子”，你们的佛性，才是真种子。法虽然是永恒的、普遍的、绝对的法。但是还是要有机缘由善知识来开示。对众生而言，法还是一个外在的文字声音相。真正激发学人的因缘，是法的及时雨碰到他本性具足的菩提种子，在法雨普润之下，他的佛性无漏种子发芽生长，开花结果，最终成就自度度人、觉性圆满的佛果。针对学人不同的根机，有的人言下顿悟，有的人可能过几辈子才会想起来了，有的人或许只听取了一部分，通过一点点的行持来逐渐圆满。“承吾旨者，决获菩提；依吾行者，定证妙果。”按照我所说去修学、行持的人，肯定能够开悟，肯定能够证到菩提之果。所谓妙果就是究竟的佛果。

“心地含诸种”，人的心就像大地含藏诸种子。就如地藏菩萨的名号，从字面意思看，一方面指静虑，安忍不动，犹如大地；另一方面，地藏代表我们心地的宝藏，静虑深密犹如地藏。这就是我们的佛性。“华情”指佛性种子。“普雨悉皆萌”，通过法雨的及时滋润，众生潜藏的、内在的佛性智慧种子显示，菩提之果自然得以成就。

师说偈已，曰：其法无二，其心亦然。其道清静，亦无诸相。汝等慎勿观静，及空其心；此心本净，无可取舍，各自努力，随缘好去。尔时，徒众作礼而退

法是不二之法，心是不二之心。你的心流转到地狱，流转到天堂，成佛成魔，享福受罪，说好说坏，都是这个心。“汝等慎勿观静，及空其心。”《坛经》中六祖大师反复强调一点，不要去观静，也不要把心空掉。如前面〈护法品〉跟薛简说：道由心悟，不在于坐禅；〈般若品〉也讲到不要空心静坐。当然，有人听了六祖说不坐，又会堕入邪执，坚决不打坐，以为打坐绝对不能成佛，岂不知打坐也是成佛的一个快捷方法。只要打坐的时候善用其心，它就是个妙法。你不坐，去跑马拉松就可以成佛吗？那是执着另外一端了。六祖大师实际上是说，不要执着于打坐之相，不要执着于打坐之功德。所以，为什么不能坐呢？难道坐的时候你的心就不在了，就不能修心了吗？或许打坐对于有的人来讲更适合修心。

“汝等慎勿观静，及空其心”，这个空是指在心里执着一种空相，空的概念，或者空的境界，然后死守着不动；或者是把空理解为顽空。真正的空应该

是空灵、空明、空觉、空寂，这个寂有湛然常寂的意思在里面。空不是枯竭、枯寂的顽空、死空、和虚无，而是包容一切，是如如不动、不生不灭、不高不下的空。我们要体会这个东西，而不能去观静及空其心，也即不要去有为造作。禅宗的理不难说清，但是怎么样把这个理运用于禅宗的修行？怎么样去用心？禅宗的用心方法最难讲，讲了也没人能懂，没人能用。为什么？如六祖说：“**此心本净，无可取舍。**”这句话既是理，又是行，又是法，也可以说是果地佛对我们的加持和对接，那我们怎么样来理解、运用呢？如果再问下去，怎么净啊？怎么无可取舍啊？这个问题更繁琐了，只有自己慢慢去学修。

“**各自努力，随缘好去，**”因为此心本净，不用加以对治。那是不是就不修呢？你说不修，你还是在疑惑，并没有明理；或者说我去打坐、念佛、诵经，那又在有为对治。其实这些对修与不修的反应，都是心性的妙用。如果一刹那相应，因为慧和流转的心一直相应，就像上了船，不管大风大浪，船到哪儿你也会跟到哪儿，它也跑不了你也跑不了，你也很安全，这才是真正的佛慧妙用。禅宗的用心方法，如果勉强地讲，也讲得透的，在佛眼清远的《示禅人心要》里面有很详细的用心方法和原理解释。但是，即使把它背得滚瓜烂熟，也不见得会用。

为什么六祖说不要造作观空，不要刻意修行、着相修行，因为“**此心本净，无可取舍**”。心净则身净，学佛即是自净其意。但自净其意，要知道它是本净，我们要用觉慧去和本觉契合起来。契合以后，就不会再问修还是不修这种问题，也不会再疑惑这个法是对还是错，是有用还是没有用。否则的话，参看公案，也只是徒长机巧之心。不乏一些学人，费尽心神，钻研评判别人解释的公案、禅法是对还是错，符合自己心意的就高兴，不符合的就不高兴。这实际上在造生死之业。

大师七月八日，忽谓门人曰：吾欲归新州，汝等速理舟楫。大众哀留甚坚。

师曰：诸佛出现，犹示涅槃。有来必去，理亦常然。吾此形骸，归必有所。

七月八日，六祖忽然催促门人，迅速准备舟楫，送他回到新州。大众悲哀，苦苦挽留。六祖说：即使是诸佛出世度生，也会示现涅槃，有来必有去，



这是常理。我这个形骸要回归了到他自己该去的地方（指新州）了。

**众曰：师从此去，早晚可回。**

**师曰：叶落归根，来时无口。**

六祖说：“叶落归根”，根是归根复命的根，就是不生不灭、真如涅槃。“来时无口”，无相而无不相。

弘一大师临终的偈子说：华枝春满，天心月圆。春天来了，桃花盛开，春意盎然。天心月圆，月亮在哪里呢？千江有水千江月。

**又问曰：正法眼藏，传付何人？**

**师曰：有道者得，无心者通。**

“无心”，没有心的执着，没有凡圣之心。如果真的达到“无心”境界，就是有道之人，可以传佛心印。

**又问：后莫有难否？**

**师曰：吾灭后五六年，当有一人来取吾首。**

**听吾记曰：头上养亲，口里须餐。遇满之难，杨柳为官。**

又问：后面会有法难吗？六祖说：我灭度后五六年，有一个人会来盗取我的头。据《传法正宗记》记载，开元 10 年（公元 722 年），新罗国僧人金大悲想偷取六祖大师的头带回新罗国供养，这叫“头上养亲”。他以二十千钱雇佣汝州梁县人张净满，张净满因为养家糊口不得已受雇做偷盗之事，正好符合“口里须餐”、“遇满之难”预记。八月三日子夜，张净满欲盗取六祖首级。因为六祖生前的悬记，弟子们早有防备，偷盗未成，被抓捕归案。当时，查处此案的韶州刺史叫柳无忝，曲江县令叫杨侃，正好应了“杨柳为官”之言。张净满虽然被抓，后来释放不究。

**又云：吾去七十年，有二菩萨，从东方来，一出家，一在家。同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。**

又说：我灭度后七十年，有两位菩萨同时兴盛佛法，化导众生，建立吾之禅宗。二位菩萨，应是马祖道一禅师和庞蕴居士。

**问曰：未知从上佛祖应现已来，传授几代，愿垂开示。**

**师云：古佛应世，已无数量，不可计也。今以七佛为始。过去庄严劫，毗婆尸佛，尸弃佛，毗舍浮佛；今贤劫拘留孙佛，拘那含牟尼佛，迦叶佛，释迦**

文佛，是为七佛。

释迦文佛首传摩诃迦叶尊者，第二、阿难尊者，第三、商那和修尊者，第四、优波鞠多尊者，第五、提多迦尊者，第六、弥遮迦尊者，第七、婆须蜜多尊者，第八、佛驮难提尊者，第九、伏驮蜜多尊者，第十、胁尊者，第十一、富那夜奢尊者，第十二、马鸣大士，第十三、迦毗摩罗尊者，第十四、龙树大士，第十五、迦那提婆尊者，第十六、罗睺罗多尊者，第十七、僧伽难提尊者，第十八、伽耶舍多尊者，第十九、鸠摩罗多尊者，第二十、阇耶多尊者，第二十一、婆修盘头尊者，第二十二、摩拏罗尊者，第二十三、鹤勒那尊者，第二十四、师子尊者，第二十五、婆舍斯多尊者，第二十六、不如蜜多尊者，第二十七、般若多罗尊者，第二十八、菩提达摩尊者，第二十九、慧可大师，第三十、僧璨大师，第三十一、道信大师，第三十二、弘忍大师，惠能是为第三十三祖。从上诸祖，各有禀承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。众人信受，个别而退。

六祖讲述禅宗的法脉传承体系。从释迦牟尼佛首传正法眼藏给摩诃迦叶尊者开始，传到达摩尊者这里是第二十八代祖师，也是中土的第一代祖师。禅宗由达摩尊者正式传入震旦中国后，经过六代传到六祖慧能，六祖大师是为第三十三代祖师。禅宗典籍里还常用四七祖（二十八祖）、二三祖（六祖），分别指到达摩大师和惠能大师。六祖以后，一花开五叶，到唐末五代时非常兴盛。宋明以后，尤其南宋之后逐步衰落。六祖告诫弟子们：你们以后要代代相传，不可有误。然而，世事沧桑，历史上曾经辉煌无比的禅宗，后来逐步走向变形和衰落了。

## 自性真佛偈

大师先天二年癸丑岁，八月初三日，于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：汝等各依位坐，吾与汝别。

法海白言：和尚留何教法，令后代迷人，得见佛性？

唐玄宗先天二年（公元 713 年），癸丑岁八月初三日，六祖与弟子最后告别。从一个月前的预知时至，到现在的八月初三，六祖在新州国恩寺，这个即将叶落归根的地方，做了临终付嘱。法海问：大师留下什么教法，能令后代迷

惑沉沦的众生，得见佛性呢？

师言：汝等谛听。后代迷人，若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生；只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛；自性邪险，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中；一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：心生种种法生，心灭种种法灭。吾今留一偈，与汝等别，名自性真佛偈。后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。

六祖确实非常圆融不二，这些开示我们不能理解为某一种方法或者技巧。他讲的是直心道，是真实智慧的现量流露。“若识众生，即是佛性。”首先要知道众生就是佛性，众生就是佛，这时你的佛性、佛眼才能开发。“若不识众生，万劫觅佛难逢。”这个众生，可以理解为我们的心性，或者心识中幻化的所有烦恼和妄想执着。如果不认识这个众生，即使历经万劫，世界毁灭，你也找不到它。“欲求见佛，但识众生”，先要认识自心众生，才能认识自心佛性。所以六祖说：“吾今教汝识自心众生，见自心佛性。”要看到自己心识的变化，看到念念的有和空、正和邪、烦恼和清净。看到这个心，知道心里的众生、心里的烦恼并不是真正的众生和烦恼，而是心的变化，这一点非常重要。比如看到风吹幡动，知道不是风动，不是幡动，而是你的心在动。这个时候才能够知道自心的佛性是什么，才能明心见性，明白心心念念的心识，它千变万化的本质就是你的佛性。

“只为众生迷佛，非是佛迷众生。”众生的心识迁流变化，障碍了佛性。但是佛性随时在众生中，佛性没有变，念念本身即是佛性。“自性若悟，众生是佛。”如果知道这个真性，那么念念都真，一真一切真，万境自如如。所以，《机缘品》里六祖说：“若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”摩拏罗祖师也讲：“心随万境转，转处实能幽；随流认得性，无喜复无忧。”<sup>88</sup>这个“流”是什么？就是心识的变化。但是变化的心识有个本质的东西，如果一瞬间相应了

<sup>88</sup> 《五灯会元》卷第一〈二十二祖摩拏罗尊者〉：（鹤勒那）又问：“我有何缘而感鹤众？”……鹤勒那问曰：“以何方便，令彼解脱？”祖曰：“我有无上法宝，汝当听受，化未来际。”而说偈曰：“心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜复无忧。”时鹤众闻偈，飞鸣而去。祖跏趺，寂然奄化。

“那个东西”，就知道所有的变都是不变，都是“那个东西”的变化。

**“汝等心若险曲，即佛在众生中。”**如果心念邪险不正，执着贪嗔痴，就是你的自性佛，被拖到贪嗔痴烦恼里，拖到地狱里，拖到生死流转里了。千迷万惑并不可怕，只要**“一念平直，”**当下**“众生成佛。”**关键在于当下一念，一念智慧现前，可消万年黑暗。**“我心自有佛，自佛是真佛”**，你内心的这个佛才是真正的佛。在梦里看到的佛，在外面看到的佛，都不过是你的心相而已；某些人是活佛，那个佛也是你心里的一种现象。**“自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，莫更狐疑。”**这是禅宗的究竟之见。禅宗一定要有自信，自信非常重要，否则的话，心就会邪。要自信本来是佛，相信众生平等有佛性。真信自心佛，外在的一切都无法撼动你。所谓邪是什么？就是心外求法，在外面到处去找，依赖或迷信偶像大师，辜负内心的真性佛。**“外无一物而能建立，皆是本心生万种法。”**外在的一切，都是虚妄无体的，无非是自己心的显相。六祖的开示，性相圆融，无二无别。随之，六祖说了一首偈颂，叫自性真佛偈，留给后人。他说，后代之人，如果看懂了这首偈子，就能自见本心，自成佛道。

**偈曰：**

**真如自性是真佛，邪见三毒是魔王，邪迷之时魔在舍，正见之时佛在堂。**

什么是魔王？邪见三毒是魔王。所以说没有魔，所谓的魔就是自己心的邪执。有的人动辄就说有魔障，或者说有妖风，有鬼上身等等，这些多是民间宗教的说法，也是非常愚痴的表现。当然，如果整天瞎想这些鬼玩意，你要鬼，鬼就住在你的心里边，就住在你的身上不走，这就叫**“邪迷之时魔在舍”**。因为你的心已经产生邪见三毒了，你的心就和那个魔连通了，所以也有魔，不是没有魔。**“正见之时佛在堂”**，当你具足正见，具足慈悲、智慧和包容的时候，就是佛在堂，魔就来不了了。

**性中邪见三毒生，即是魔王来住舍，正见自除三毒心，魔变成佛真无假。**

性中起邪见，从自心中产生贪嗔痴三毒，这就是魔王来了。具足正见，魔也可以变成真佛。

**法身报身及化身，三身本来是一身，若向性中能自见，即是成佛菩提因。**

**“法身报身及化身，三身本来是一身”**，这句话非常令人受启发。我们有的时候好像觉得，释迦牟尼佛只是化身，而法身是无限大，遍宇宙，而报身又似

乎在另外什么地方。实际上对释迦牟尼佛本身来讲，他是法报化三身一体佛。由此我们也可以理解华严境界，理解清净法身毗卢遮那佛，圆满报身卢舍那佛，千百亿化身释迦牟尼佛，当来下生弥勒尊佛。那是现量的境界。而且由此我们也可以读懂经典，比如正确理解《法华经》的如来寿量品。对于释迦牟尼佛那个肉身来讲，他就是他，他的肉身就是法身、报身。正如永嘉玄觉《证道歌》云：无明实性即佛性，幻化空身即法身；五蕴浮云空去来，三毒水泡虚出没。行住坐卧无非是道：放四大，莫把捉，寂灭性中随饮啄。

**本从化身生净性，净性常在化身中，性使化身行正道，当来圆满真无穷。**

“本从化身生净性，净性常在化身中”，这句非常重要。为什么是从化身生净性呢？因为我们永远在妄念之中。为什么不说法身、不说报身呢？因为法身不可说，报身圆满，要修到一定程度才有。化身代表当下刹那一念，“本从化身生净性”，实际上当下刹那一念就是无量劫来清净的“那个东西”的展示。禅宗把它叫“仍旧”，叫“不落今时”。如果“落今时”，就被当下这一念、这个相迷惑了，所以要“不落今时”，一切仍旧。这个“旧”是什么？是威音王以前。可以说，一朝风月，就是万古长空。

“本从化身生净性，净性常在化身中”，所谓涅槃就是众生的生死烦恼和流转，这是过来人的圆满见地。也即是不要去妄想，就在当下，就在这儿。“性使化身行正道，当来圆满真无穷”，最终圆满的是报身和法身。当然，法身本身也无所谓圆满和不圆满。

**淫性本是净性因，除淫即是净性身，性中各自离五欲，见性刹那即是真。**

**今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊，若欲修行觅作佛，不知何处拟求真。**

“忽悟自性见世尊”，悟自性见到自心佛，就是见到世尊，见到释迦牟尼佛当年拈花微笑所传的涅槃妙心。佛的本真佛，也是我们的本真佛。如果执着于有为修行，每天要坐几个小时，磕多少个头，或者框定时间表，固定修行项目数量，期待由量变到质变，那就不知道在哪里去求真了。

**若能心中自见真，有真即是成佛因，不见自性外觅佛，起心总是大痴人。**

众生本来都在佛性之中，本来就是开悟的，但是自己要明白。如果不见自性，而在外面到处寻觅，那起心动念，总归都是生死烦恼之业。

**顿教法门今已留，救度世人须自修，报汝当来学道者，不作此见大悠悠。**



未来的修行人，如果没有这样的见地，或者不能理解这样的见地，不能按照这个见地来行持，那就慢慢去修，慢慢虚度光阴吧。

师说偈已，告曰：汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问。身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日。若违吾教，纵吾在世，亦无有益。

六祖告诫弟子们：我圆寂后，你们不要像世俗之人那样悲戚雨泪，受人吊问，身着孝服，这不是我的弟子，正法也不是这样。看到我的生灭，实际上是你心中的一个生灭相而已，要知道你的自心自性、你的佛性，如如不动，没有生灭来去、是非动静等相。六祖再三叮咛，要大家见自己本来清净不生灭的本性。他说：我不在后，你们按照这个法修行，就像我还陪在你们身边一样；如果违背我的教法，即使我在世间，对你们也没有甚么益处。

**复说偈曰：兀兀不修善，腾腾不造恶。寂寂断见闻，荡荡心无著。**

“兀兀”，静止不动。“腾腾”，刚健奋进。一切平等，既不刻意执着善法，同时也不会鲁莽的造作恶业、恶事。“寂寂”，安静的样子。断除见闻觉知，但是并不是闭着眼睛，六根收摄不动，而是说当体看到一切，而不执着相，没有见闻觉知分别之相。“荡荡心无着”，我的心自由自在，没有一法的执着。这些都是禅宗的用心方法，用心状态。运用之妙，存乎一心。关键在于我们怎么去体会，怎么去应用。

关于心性，儒家讲德性之知和见闻之知。德性之知者，就是良知良能，所谓天命之谓性，指人本来的光明心地。如王阳明临终时讲：“此心光明，亦复何言！”实际上是讲德性之知。后天的知识叫见闻之知。儒家的心性说可能借用了禅宗的思想。

师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：吾行矣。奄然迁化。于时异香满室，白虹属地。林木变白，禽兽哀鸣。

十一月，广韶新三郡官僚，洎门人僧俗，争迎真身，莫决所之。乃焚香祷曰：香烟指处，师所归焉。时，香烟直贯曹溪。十一月十三日，迁神龕并所传衣钵而回。次年七月二十五日出龕，弟子方辩，以香泥上之。

六祖说完偈颂，端坐到三更时分，安详示寂。到十一月的时候，当时广

州、韶州、新州三郡的官僚及门人僧俗弟子，争相迎请大师真身，一时无法决定。于是大家焚香祷告说：“香烟指向的地方，就是大师所归之处。”这时香烟径直飘向曹溪。十一月十三日，弟子们把神龕和衣钵由新州国恩寺迁回曹溪宝林寺（即今南华寺）供养。第二年七月二十五号，六祖的肉身出龕，弟子方辨用香泥涂抹来保护肉身。

门人忆念取首之记，遂先以铁叶漆布，固护师颈入塔。忽于塔内，白光出现，直上冲天，三日始散。

弟子们记起六祖大师曾经说过的“取首”悬记，于是先用铁叶和漆布固护六祖的颈部，然后再送入塔内供奉。此时白虹冲天，三日始散。

韶州奏闻。奉敕立碑，纪师道行。师春秋七十有六，年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载。得旨嗣法者，四十三人。悟道超凡者，莫知其数。达摩所传信衣，中宗赐磨纳宝钵，及方辩塑师真相，并道具等，主塔侍者尸之，永镇宝林道场。流传坛经，以显宗旨。此皆兴隆三宝，普利群生者。

六祖大师世寿七十六岁，二十四岁得到衣钵，三十九岁剃发出家，说法利生共三十七年。得法传法的有四十三人，其它悟道超凡、潜行密用的就不知其数了。达摩祖师传下来的袈裟、唐中宗御赐的磨衲宝钵以及方辩所塑的六祖法像，还有大师所用的道具等，“主塔侍者尸之，永镇宝林道场。”尸是保存的意思。当时这些法物都是保存下来的，但是后来诸如袈裟等物就不知去向了。“流传坛经，以显宗旨”，用品道具保留在诸道场，法则以《六祖坛经》文字语言的形式流传，用以显扬顿教宗旨，兴隆三宝，普利群生。六祖大师显然是再来人，大师一生淡薄名利，但是他的禅法却流传得非常久远，他确实是真正佛法的一个化现。

关于六祖大师的碑铭，神会当时请了两位大家撰写，一是王维，一是兵部侍郎宋鼎。天宝十一年（公元752年），宋鼎作《唐曹溪能大师碑》。历史上，先后有三位唐朝大文学家为六祖写过碑铭，分别是：王维著《六祖能禅师碑铭》、刘禹锡著《曹溪六祖大鉴禅师第二碑并序》、柳宗元著《曹溪第六祖赐谥大鉴禅师碑并序》，收录于全唐文里。这些大文豪们，悟性非常高，颇受禅宗精神的感染启迪。历史上，有不少著名文人具有非常强烈的信仰，他们影响了当时整个社会的文明和文化。可以说，禅宗的智慧为唐宋诗词的创作技巧、意境

拓展等提供了无限的灵感。

禅宗发展到北宋中叶，文字禅兴盛。祖师用文字的技巧来表达禅宗的心性和意境，非常有代表性的人物，有雪窦重显、宏智正觉、圆悟克勤，以及后来的万松行秀等。祖师们留下的文字优美，意境深远的公案语录、拈古颂古，是我们宝贵的精神和文化财富。但是，要想真正学禅，真正见性成佛，还是要绕过这些重重叠叠的文字和文学意境，绕过各种重重叠叠复杂的公案，回复到《坛经》，回复到六祖本人一以贯之的行持、境界及智慧。也就是说要回复到释迦牟尼佛拈花微笑所传的涅槃妙心、佛之知见，回复到禅宗一脉相承的整个修行，包括它的境界、方法和见地。

从这个角度，再去通达经典，比如华严、法华、楞严、楞伽，再去看禅宗历代的开示、语录，甚至看文字禅，就会有纵横妙趣、充盈法喜。起码从文字慧解这方面而言，先深入学习《六祖坛经》，就会有一种高屋建瓴之感，或者拥有一览众山小的心胸眼界。如此学修，更有利于禅宗或者佛法的继承，更有利于我们自己获得真正的受用。

---

<sup>i</sup> 《景德传灯录》卷七〈信州鹅湖大义禅师〉：帝乃问。何者是佛性。师对曰。不离陛下所问。

<sup>ii</sup> 《景德传灯录》卷八〈池州南泉普愿禅师〉：陆亘大夫向师道。肇法师甚奇怪。道万物同根是非一体。师指庭前牡丹华云。大夫时人见此一株华如梦相似。陆罔测陆又问。天王居何地位。师云。若是天王即非地位。陆云。弟子闻说天王是居初地。师云。应以天王身得度者。即现天王身而为说法。

<sup>iii</sup> 《景德传灯录》卷六〈抚州石碣慧藏禅师〉：本以弋猎为务。恶见沙门。因逐群鹿从马祖庵前过。祖乃逆之。藏问。和尚见鹿过否。祖曰。汝是何人。曰猎者。祖曰。汝解射否。

曰射射。祖曰。汝一箭射几个。曰一箭射一个。祖曰。汝不解射。曰和尚解射否。祖曰。解射。曰和尚一箭射几个。祖曰。一箭射一群。曰彼此是命。何用射他一群。祖曰。汝既知如是。何不自射。曰若教某甲自射。即无下手处。祖曰。遮汉旷劫无明。烦恼今日顿息。藏当时毁弃弓箭。自以刀截发投祖出家。

iv 《祖堂集》卷第二<菩提达摩和尚>：（慧可）又问：请和尚安心。师曰：将心来，与汝安心。进曰：觅心了不得。师曰：觅得岂是汝心？与汝安心竟。达摩语慧可曰：与汝安心竟，汝今见否？慧可言下大悟。慧可白和尚：今日乃知一切诸法本来空寂，今日乃知菩提不远，是故菩萨不动念而至萨婆若海，不动念而登涅槃岸。师云：如是如是。慧可进曰：和尚此法有文字记录否？达摩曰：我法以心传心，不立文字。

v 《指月录》卷八<洪州百丈山怀海禅师>：师每上堂，有一老人随众听法。一日众退，唯老人不去。师问：“汝是何人？”老人曰：“某非人也，于过去迦叶佛时，曾住此山。因学人问：大修行人还落因果也无？某对云：不落因果。遂五百生堕野狐身，今请和尚代一转语，贵脱野狐身。”师曰：“汝问。”老人曰：“大修行人还落因果也无？”师曰：“不昧因果。”老人于言下大悟，作礼曰：“某已脱野狐身，住在山后，敢乞依亡僧律送。”师令维那白椎告众，食后送亡僧。大众聚议，大众皆安，涅槃堂又无病人，何故如此？食后师领众至山后岩下，以杖挑出一死野狐，乃依法火葬。

vi 《指月录》卷十六<瑞州洞山良价悟本禅师>：问：“时时勤拂拭，为甚么不得他衣钵？未审甚么人合得？”师曰：“不入门者。”曰：“只如不入门者还得也无？”师曰：“虽然如此，不得不与他。”又曰：“直道本来无一物，犹未合得他衣钵。汝道甚么人合得？这里合下得一转语，且道下得甚么语？”时有一僧下九十六转语，并不契，末后一转始惬师意。师曰：“阇黎何不早恁么道？”别有一僧密听，只不闻末后一转，遂请益其僧，僧不肯说。如是三年相从，终不为举。一日因疾，其僧曰：“某三年请举前话，不蒙慈悲，善取不得，恶取去。”遂持刀白曰：“若不为某举，即杀上座去也。”其僧悚然曰：“阇黎且待，我为尔举。”乃曰：“直饶将来，亦无处著。”其僧礼谢。

vii 《指月录》卷二十五<袁州杨岐方会禅师>：……慈明自南源徙道吾石霜，师皆佐之总院事。依之虽久，然未有省发。每咨参，明曰：“库司事繁，且去。”他日又问，明曰：“监寺异日儿孙遍天下在，何用忙为？”一日明适出，雨忽作，师侦之小径，既见，遂搗住曰：“这老汉今日须与我说，不说打你去。”明曰：“监寺知是般事便休。”语未卒，师大悟，即拜于泥涂。问曰：“狭路相逢时如何？”明曰：“你且躲避，我要去那里去。”师归，来日具威仪，诣方丈礼谢，明呵曰：“未在。”

viii 《指月录》卷二十五<秀州长水子璇讲师>：郡之嘉兴人也。自落发，诵《楞严》不辍。从洪敏法师讲，至“动静二相，了然不生”有省。谓敏曰：“敲空击木，尚落筌蹄。举目扬眉，已成拟议。去此二涂，方契斯旨。”敏拊而证之。然欲探禅源，罔知攸往。闻琅邪道重当世，即趋其席，值上堂次，出问：“清净本然，云何忽生山河大地？”琅邪凭陵答曰：“清净本然，云何忽生山河大地？”师领悟，礼谢曰：“愿侍巾瓶。”琅邪谓曰：“汝宗不振久矣！宜励志扶持，报佛恩德，勿以殊宗为介也。”乃如教再拜以辞。后住长水，承禀日顾众曰：“道非言象得，禅非拟议知，会意通宗，曾无别致。”由是二宗仰之，尝疏《楞严》等经，盛行于世。

ix 《五灯会元》卷第十五<云门文偃禅师>：以己事未明，往参睦州，州才见来，便闭却门。师乃扣门，州曰：“谁？”师曰：“某甲。”州曰：“作甚么？”师曰：“己事未明，乞师指示。”州开门一见便闭却。师如是连三日扣门，至第三日，州开门，师乃拶入。州便擒住曰：“道！道！”师拟议，州便推出曰：“秦时鍤钻。”遂掩门，损师一足。师从此悟入。

x 《雪峰义存禅师语录》：云门参睦州和尚。得旨后。造陈操侍郎宅。经三载。续回。礼谒睦州。州云。南方有雪峰和尚。汝何不去彼中受旨。云门到雪峰庄上。见一向北僧。云门问。上座今日上山去那。僧云。是。云门云。寄一则因缘问山头和尚。祇是不得道是别人语。僧云。得。云门云。上座到山中。见和尚上堂。众才集。握腕立地。云。者老汉。顶上铁枷何不脱却。其僧一依云门教。师见者僧与么道。便下座拦胸把住。乃云。速道。速道。其僧无语。师一拓拓开云。此不是汝语。僧云。是某甲语。师云。侍者。将绳棒来。僧云。是。不是某甲语。在庄上见一浙中上座。教某甲来与么道。师云。大众。去庄上迎取五百人善知识来。云门来日上山。师才见。便云。因什么得到与么地。云门乃低头。从

---

兹契合。

<sup>xi</sup> 《断桥妙伦禅师语录》：晚谒无准于雪窦。准问。甚处来。师曰。天台山。准曰。曾过石梁桥么。师曰。一脚踏断了也。准深器之。遂以断桥二字。号师焉。

<sup>xii</sup> 《五灯会元》卷第十三<归宗智常禅师>：江州刺史李渤曰：“教中所言：须弥纳芥子，渤即不疑。芥子纳须弥，莫是妄谈否？”师曰：“人传使君读万卷书籍，还是否？”曰：“然。”师曰：“摩顶至踵如椰子大，万卷书向何处着？”李俛首而已。

<sup>xiii</sup> 《五灯会元》卷第十九<径山宗杲禅师>：师至天宁，一日，闻悟升堂，举：“僧问云门：‘如何是诸佛出身处？’门曰：‘东山水上行’，若是天宁即不然。”忽有人问：“如何是诸佛出身处？”只向他道：“熏风自南来，殿阁生微凉。”师于言下，忽然前后际断，虽然动相不生，却坐在净裸裸处。悟曰：“也不易你得到这田地，可惜死了，不能得活。不疑言句，是为大病。不见道，悬崖撒手，自肯承当。绝后再苏，欺君不得。须信有这个道理。”遂令居择木堂，为不厘务侍者。日同士大夫入室。

<sup>xiv</sup> 《五灯会元》卷第四<大随法真禅师>：僧问：“劫火洞然，大千俱坏，未审这个坏不坏？”师曰：“坏。”曰：“恁么则随他去也。”师曰：“随他去。”僧不肯。后到投子，举前话。子遂装香遥礼曰：“西川古佛出世。”

<sup>xv</sup> 《人天眼目》卷三：僧到夹山，山问：“近离甚处？”僧云：“洞山”。夹山云：“洞山有何言句？”僧云：“和尚道：‘我有三路接人’。”夹山云：“有何三路？”僧云：“鸟道、玄路、展手。”山云：“实有此三路耶？”僧云：“是”。山云：“鬼持千里钞，林下道人悲。”后浮山圆鉴云：“不因黄叶满，争知是一秋。”

<sup>xvi</sup> 《马祖道一禅师语录》：洪州水老和尚初参祖。问。如何是西来的的意。祖云。礼拜着。老才礼拜。祖便与一蹋。老大悟。起来抚掌呵呵大笑云。也大奇。也大奇。百千三昧。无量妙义。只向一毛头上。便识得根源去。便礼拜而退。后告众云。自从一吃马师蹋。直至如今笑不休。