

天顺本《菩提达摩四行论》讲座

背景介绍

从今天开始，我们学习一些禅宗早期的语录。前面我们已经学习了很多的经论，特别是《般若经》学习了很多，也学习了《大乘起信论》，后面我们还会常年继续坚持学习一些主要的经和论。这样交叉着研究和学习，不断地熏习，我们的思想会变得活泼一些，不会局限于某一宗、某一论，或者局限在某一部经里。我们尽量广学博闻，而且对现代人来讲，这也是契理契机的一种学修方法。

我原本计划把《大乘起信论》学习完以后，就开始学习洞山、曹山、汾山、仰山、临济等祖师语录，打算把五家七派的语录完整地讲一遍。后来发现如果纯粹是讲语录的话，很多早期的祖师，如临济、黄檗、马祖、百丈等，他们没有长篇的、完整的语录。到后代公案也很多，但大多数是一则一则的公案对答。禅宗在宋代有了非常复杂的演绎，变成了文字禅，有很多文学意境，但可以说越来越偏向于外在，或者说偏向于技术了。层层叠叠绕了很多，不管是在文字上，还是在义理上，都会造成很大的障碍。

如果从整体、从文本来看禅宗的话，比较完整的禅源，在中国佛教来看，《六祖坛经》就是一个很权威、很完整的源泉。很多后代的东西都可以在这里面看到萌芽，包括公案对答的一些方式。再往前看，五祖弘忍有《最上乘论》，四祖也有语录，三祖有《信心铭》，还有与四祖同时的牛头法融也有其著作。一直到二祖，到中国禅宗的初祖

达摩祖师。

达摩祖师在《大藏经》里有《少室六门》，后人把它再编辑成四篇，叫《达摩四论》，包含《达摩血脉论》《达摩悟性论》《达摩破相论》《二入四行观》。当然也有各种各样的说法，有人认为这些是后人编写的，大概比较公认的就是达摩祖师的《二入四行观》。二入指理入、行入；四行是报怨行、随缘行、无所求行和称法行，这是比较公认的内容。早期的语录，比如《楞伽师资论》，是传承《楞伽经》的，但偏重于北宗，一直到神秀大师这里。

所以，从文本来看的话，在六祖惠能大师《坛经》以前也有，但是比较没有这么完整。六祖以后的文本有些也非常好、非常完备，如《黄檗禅师传心法要》。黄檗禅师嗣法百丈，是临济禅师的师父，始于临济义玄的临济宗传承得最为广远。黄檗禅师有《传心法要》，马祖门下大珠慧海有《顿悟入道要门论》。马祖也有《马祖广录》《马祖语录》，其弟子百丈有语录、广录。后人汇编有多家语录，比如《四家语录》，汇集了马祖道一、百丈怀海、黄檗希运和临济义玄的语录。

再往后的禅宗，更多的就是完整的篇章，而不是零散的、跳跃性的一、两句话，或者一、两个公案。也就是说，后代禅宗已经不像早期的那种祖师语录，今天这个人来了一个公案，明天那个人来了一个公案，它不是那种形式了，它有很多完整的篇章，一气呵成。或许祖师在当时是今天讲一点，明天讲一点，或者一些主题反复讲解，然后再由他人整理出来。但不管怎么说，它是一个完整的篇章，不是片段。当然后代一些灯录，比如清代《续指月录》后面记载的很多内容，有

的只是一个名字、一个公案，或者就是一两句对答。很难通过这样的记载去了解禅宗的根本见地。所以早期的祖师语录，极具价值。

从现存早期的典籍来看，特别像达摩祖师的语录以及《六祖坛经》，都是禅宗本身的宗师语录。宗师语录不同于佛经的一个特点就是，它是祖师自己讲说的，是祖师个人的自心现量。禅宗也用四卷《楞伽经》、《金刚经》印心。《楞伽经》是唯识宗的一部主要经典，讲如来藏、心识的问题。《金刚经》是般若类经典，属于性宗，还有《小品般若经》《摩诃般若经》和《大般若经》等般若经典。所以禅、教一直都没有分离，如果分离也是后人对它的分离。

但是禅偏重于实证，偏重于心性这个本质，所以它强调不依于教，或者不执着于教。但是祖师在讲法的时候也会引用经教、经论，比如今天我们要学习的达摩祖师《二入四行论》，里面就引用了经文的句子。还有四祖的语录、五祖的语录也引用到《华严经》《文殊般若》《维摩诘经》这些主要经典。当然祖师的引用和发挥更具有禅宗的特色，是宗门人的独特表述方法。

每个祖师的语录都有很多的解释，从各种不同的角度。有的人甚至认为禅宗就不要去讲，讲多了反而给人徒增很多的妄想。但是不讲的话也很可惜，把它束之高阁也没有什么意义。我觉得可以讲，但是不要去妄想，不要通过解读或者拆解公案的意思来开悟。因为祖师禅实际上是智慧的一种行门，是般若当下的妙用。祖师语录读到一定程度，最起码可能使人对教理有更好的理解，或者说用教理来解读祖师的语录也是一个方便。

但是这样做有利有弊，教理的解读只能帮助学人欣赏公案，而不能得到现量的、真实的智慧。这点是我们的一个界限，有这个界限在学习的时候才能够在一定程度上受益，自己的心里要有一个分寸。如果连为一个整体的话，最好先要知道原则。禅宗早期是非常明确的，早期的祖师大德很多就是直接说。变成公案勘验，或者棒喝机锋的时候，有的是验证，有的是当下启发学人。就是把经教说的那么多原理和道理，让学人当下一念之间能够体会到它，能够契悟到它。这个是公案机锋的一个作用。

当然，我们还是要关注整篇整篇的内容，这些内容实际上是禅宗祖师大德给我们留下来的独特文本。祖师语录实际上和经教是一样的，不过它是把经教变成现实，变成行持之门，变成体悟之门，是把经教的道理变成真实的体悟。祖师讲这些语录的目的也是这样。或者说是把经教简化或者精确化，和我们的自心连接起来，以找到一个核心的东西，而不是纯粹的变成学理、教理，或者迷信、妄想。

今天我们学习采用的这个本子很有意思，是天顺本《菩提达摩四行论》，又名《达摩二入四行论》。因为《达摩四论》有一些语言片段不太精确，所以我们用这个天顺本。天顺本《菩提达摩四行论》是非常稀有、珍贵的本子。关于它的来历，序言里有很多介绍，我们就不再重复了。这个本子的内容整理得比较清晰，当然个别地方文字还是有一些错误。不知道是我们用的这个电子版的错误，还是文字本身有错误，我们看的时候碰到了就会讲一讲。

这个本子的组成为四十四个小标题，即四十四个专题。每一段

或者每几段都有一个小标题，总共有四十四四个。后面还有一些类似于公案机锋的问答。最后附有一篇佛眼清远《坐禅偈》。我们以前学过佛眼清远的《示禅人心要》，他写的东西很多。在《古尊宿语录》里，佛眼清远的内容就占了相当大的篇幅。佛果克勤、佛鉴慧勤和佛眼清远，号称“三佛”，都是五祖法眼的弟子。

我们会把天顺本《菩提达摩四行论》的内容全部学习一遍，《龙门佛眼禅师坐禅偈》到时我们也会讲解。这是学习前的一个简单背景介绍。

入道修行纲要门

下面开始正式学习天顺本《菩提达摩四行论》。首先看正文的第一部分，标题叫“入道修行纲要门”，相当于最早版本里的二入和四行。二入四行是达摩祖师最有名、最根本的，也是公认的语录。

若夫入道多途，要而言之，不出二种。一是理入，二是行入。

“要而言之，不出两种”，修道有很多的方法，不管怎么修，总的来讲是两种，即理入和行入。理，偏重于理性、理智、法性之理和经教之理。经教之理也是法性之理、心性之理。理入偏重于慧，偏重于理悟和智慧方面。行入有四种，即报怨行、无所求行、随缘行和称法行。

理入者，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。

理和行，我们也可以理解为文殊和普贤。文殊代表智慧，普贤代

表行愿，就是一个代表智，一个代表行。“理入者，谓藉教悟宗”，借助于教来悟宗。教就是经论，就是佛之言教。简单地讲，什么叫理入？理入就是借助于佛之经教，或者佛之言教，祖师大德的言教来悟宗。宗，指的是我们的心。禅宗的宗实际上就是指的心，指的心性，也是众生心，也是佛心。

所以，从理入道就是藉教悟宗，借语言文字、教义教理来明悟心性，语言文字可以说是敲门瓦子。古人讲，参禅的公案就是敲门瓦子，敲了以后就要把它丢掉。通过经教，通过学习、熏习或者信受奉行来敲开心灵的大门，激发我们的自性智慧，这叫藉教悟宗。从这里可以看到，达摩祖师一开始并没有叫你不读经，也并没有把宗和教割裂开来。祖师根本没有说参禅不要学教，相反，祖师说入道的方法有两种，其中的理入即是要依教悟宗。因为理要有个影子，要有一个抓手，那就是教。藉教来悟宗，就是明悟心性或者悟佛之心，悟佛之本怀。然后信解行证，明白这个道理，明白到什么程度？能不能成为你的拥护、依靠？信就代表了心的稳定、坚定的状态。

“深信含生同一真性”，也就是禅宗祖师讲的，你能不能信得及？你能不能自信？信什么呢？信自性是佛，信无修无证，信无所得。能不能自信？而不是他信，要真信，而且是深信。前面我们学习过《大乘起信论》，讲到有信成就发心的人，还有解行成就发心的人。这里讲要“深信含生同一真性”，所有的有情众生都有佛性，都“同一真性”。而佛性是平等的，众生的、佛的，平等不二。不管众生的相貌种类，穷通寿夭，智慧愚痴，本性都是一样的。

所以藉教悟宗，悟了一个什么宗？这个宗可以理解为“含生同一真性”。当然，含生也包含我们自己，我们通过经教语言的方便，产生智慧，产生信心或者信解之心，这是最基本的修行，一开始就要有一个信。信什么呢？信自，信自心是佛，信众生有佛性，信祖师大德的开示能够引导我们进入法流，也信禅教不二。禅教不二，因为禅是佛心，教是佛口，佛岂有心口不一致的地方？这是圭峰宗密在《禅源诸论集都序》所讲，藕益大师也有类似的讲法。禅教本身就是不二，不存在合一不合一，本来就是一个东西，不合都是一。有的人说什么禅教合一、禅净合流，它本来就是一个东西。

所以，从理入者，藉教悟宗，一开始还是要去懂教，深信含生同一真性。但是这个信还没完，虽然大家本来是佛，但是体现为众生万象，体现为三界六道的升沉轮回，体现为苦乐之相。什么原因呢？是因为“客尘妄想所覆。”我们本来的自性清净心被客尘妄想覆盖了，所以不能显示出来。首先要相信众生本来是佛，众生本有佛性，这是第一点。但是你信的是一个理，信的是一个体，在事相上它有很多的差别。

之所以体现出种种的差别，原因就在于妄想，客尘烦恼。为什么叫客尘？因为烦恼是外在的。但是问题是，我们往往认贼作父，认客为主，或者奴郎不辨，把奴才和少爷混在一起。我们所有的知见相都是客尘，如果有念想，有念头的話，就是客尘。“但为客尘妄想所覆，不能显了”，客尘烦恼、客尘妄想掩盖了我们的真性。

若也舍妄改真，凝心壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥扶，无有分别，寂然无为，名之理入。

如果能够“舍妄改真”，这里的改字应该是归字，舍妄归真。如果能够舍妄归真，把妄想放下，其实也就不需要归，真心自然显现。

《楞严经》讲众生“背觉合尘。”众生在妄想中，在六尘境界中，妄想流转，生死烦恼，而且纠缠不休，在这个无穷无尽的大网中。妄想似乎对我们来讲只是眼前的世界或者自己这一点点，但实际上它是连接到整个无限的时空，到无限的时间和空间的迁流之中去了。

“舍妄归真，凝心壁观”，凝心，使心静下来，心一境性。达摩祖师说，“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。”外面把各种缘分屏息掉，内心无喘，心如墙壁，可以入道。时人把达摩祖师叫壁观婆罗门，但是我们不能太表面化地理解这个问题，比如壁观、面壁，就一定要对着墙吗？

“心如墙壁，可以入道”，其实就是说定心或者坚定心、坚固心出现以后，就像墙壁一样坚硬、稳定、直立，是这样的一种状态。所以心如墙壁是一个比喻，如墙壁一样坚硬，所有的妄想在这一撞就撞死了。正如俗话说，撞到南墙也不回头，这样撞死了，回不了头了。

“心如墙壁”，我们的心要有那样如如坚固的一种东西，不受任何妄想的干扰。冲也冲不破，撞也撞不倒，掰也掰不开，就是那样一种状态。

“凝心壁观”，壁观观什么呢？我们是观撞墙的呢？还是墙自己观自己呢？这个要在修行中去体会。这个观什么的问题，我们可以看

紧接着的一句，“凝心壁观，无自无他”，在壁观的时候，无自无他。没有自己，没有他人；没有人相、我相、众生相、寿者相；没有人我高下。当然这个自和他，从更深意义上来讲，是能和所的问题，就是没有能观和所观。能观，可以理解为自；所观，理解为他。所以，从更深层次来讲，自他是能和所的问题。“凡圣等一”，凡圣不等一，就会落入差别；凡圣不等一，就会等待。凡圣不等一，你就会认为现在在一个起点，就想要通过努力达到一个终点。我要转凡成圣，那我要修十年、二十年，或者我要坐一个小时、三个小时、十个小时，会这样去算计。这个时候，实际上你还没有凡圣等一。当下一坐，临济祖师讲“坐断报化佛头。”这个时候才真正地开始了凝心壁观，才开始了真正的修行。但是没有足够的智慧和福报，没有足够的因缘，那是很难走到这一步的。

“坚住不移”，真正悟理以后，心就是理，理就是心。如果说心缘于理的话，那还是有一个能和所。当然心缘于理，一开始也是一个方便。首先要明这个理，所谓藉教悟宗，看你能悟到什么程度了。“坚住不移”，实际上就是一行三昧，或者一相三昧、系缘法界。但是说系缘法界的时候，我们又会想法界是什么呢？法界是大还是小，有没有量呢？华严宗祖师讲，法界是所有众生身心之本体。这句话我们似乎可以理解，这句话又可以怎么说？那就是我们的自性。

什么是法界？怎么样系缘法界？这是一个问题。如果我们再去查经典，或者看论，又会滋生出许许多多的问题。但禅宗的修行，是以种种的方便使人迅速地能够契合到它。所以禅宗是一个实践的法门，

我们不能够把它理解为是一个教理的法门，或者是滋生妄想的一种方便。后代人看禅宗会滋生更多的妄想，滋生增胜心、求悟心、寻找境界之心，或者寻求教理之心。

“更不随于文教”，这个时候就不再去随着文字经教而流转了。文字经教是标月之指、指月之手。一旦看到月亮的时候，就不看那个手指，忘掉那个手指了。所谓得鱼而忘筌，《金刚经》讲，“知我说法，如筏喻者。法尚应舍，何况非法。”就犹如做了一个竹筏，乘着它渡过了滔滔的江河，上了岸，那还背着那个船，背着那个竹筏子干什么呢？这就是得鱼忘筌。文字经教，那个时候已经超越了。但是，过来了也可以去反观文字经教，反观文字经教就是实相。狗也是实相，佛也是实相，一个词本身没有什么意思，它是平等的。那在现实中行持，比如忍辱，或者像后面讲到的四行，就非常容易了。

“更不随于文教”，这叫“与理冥扶。”冥扶，应该是冥合或者冥符。“无有分别”，没有分别心。“寂然无为，名之理入。”达摩祖师这段话详细地阐释了二入的第一入“理入”，我们也可以把它分解为一个修行次第。这个修行次第，一开始由经教“藉教悟宗”。也就是说一开始要去参访善知识，要去广学博闻，要去诵经，要去学教，甚至要去学论，这叫藉教。那藉什么教呢？要藉助于圆教。你说你读《道德经》能成佛，那我不相信。你读《道德经》有《道德经》的境界，你成道可以。因为《道德经》不是佛经。但反过来讲，一个开悟的人看《道德经》，《道德经》就可以是一个非常好的方便法门，或者从里边能够有更好的一种体悟。所以藉教悟宗，要藉于圆教。圆教

是什么？《法华经》《涅槃经》《华严经》《楞严经》《楞伽经》等等都是，我们要借助于这些圆教大乘的了义教去学习。仅仅是这一个藉教悟宗，就可以使一个人学上二、三十年了。可能读了博士，当了教授，才真正知道自己不懂，才真正开始去学习了。

理入者，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。若也舍妄归真，凝心壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符，无有分别，寂然无为，名之理入。

这几句话虽然简单，但是可以从禅宗的角度讲述。理入，即入理，借助于描述理的文字进入文字之外的那个真理。“藉教悟宗”，这个宗指的是禅宗，禅指的是我们的心性、法性、佛性。修行首先要借助于语言文字，即圆教的教义悟宗。比如有人看了《大乘起信论》就真正地起信了。

《大乘起信论》是广法略说，可以说是对于那些不擅长，或者不喜欢繁琐理论的人讲说的。有的人可能读了许多经典，读了许多年，最后才把它化归为当下一念，或者化归为某一种东西，如当下聚为一团、一句。那一团一句是什么？就是他的一个根本的正见、真如之见。

《解深密经·分别瑜伽品》里讲到过，这样的修行叫缘总法毗婆舍那、奢摩他，毗婆舍那、奢摩他有缘总法修和缘别法修的区别。

“理入者，谓藉教悟宗。”所以理入的第一个层次是要学教，通教以后，得到核心的东西，也就是得到一种陀罗尼，即总持智慧，那就厉害了，说明对教真正通达了。对教通达以后，会产生真正的信心。有的人讲得很好，什么都讲，但他最终不相信。严格来讲，他也没有

真正的悟宗，还是停在教的那个教相里。还有的学者，年轻时写的文章写得很好，为了拿学位，为了评职称，深入经藏，总结地也很有条理，但是后半生开始学道教，学神通，甚至学身心灵那一类的东西。严格来讲，他也没有学通。真正地通教，他会产生信心，信心是走向真实智慧、进入法流的第一步。就是首先要 *secuer*（稳定），“明心”这条船要进入法流的话，先要把它稳定好，再一点点放进水里。

信心是第一步，“深信含生同一真性。”所以藉教悟宗，宗是什么？就是“含生同一真性”。对于这样一个真理，对于众生的佛性之理，你要产生信心。然后也知道它的原因是什么？“但为客尘妄想所覆，不能显了。”要想办法去降服这个烦恼，扫除这个客尘。就是说先要知道这样一个真和妄之理，然后知道去妄显真，或者去妄归真。换句话说，就是你要先信这个理，然后才可能这样去行，如果不信这个理，不信众生是佛，众生有佛性，那就没法入道。《法华经》上也有退席的比丘，他们听不下去圆教的这个道理，所以祖师说要“深信含生同一真性。”信了这个原理以后，才能够去舍妄。舍妄归真，或者舍妄显真，也是漫长的一个过程。

当然也有一个很好的方便，那就是禅宗。刹那间、一下子，祖师一个激烈的或者善巧的方法，使学人很深层次的东西就去掉了。但是这个很难，首先你要是这块料，其次要碰到真正的善知识，他还有这个方便能够解决你的问题，那才行。

对于我们大多数人来讲，可能还是要从零开始学习种种凝心、静心的法门。明白这个道理以后，念佛也可以，念佛也是开悟、也是明

心见性的方便；大礼拜、持咒也是方便。还有那些行动力特别强的人，他做社会慈善事业，也是一种方便。所谓行动三昧，越忙越累，他的心越定，信心越大，而且往往有许多神来之作，有很多灵感，那是大菩萨的一种行持。

“舍妄归真，凝心壁观”，只要慢慢对真心有一刹那，或者有一段时间的体会，这个时候才开始真正地修行，即“凝心壁观，凡圣等一，无自无他”等。只有凝心壁观到一定程度，才能够真正的无自无他，即动静不二。我们千万不要理解为坐在这儿不动。当然坐在这里也是一种训练，但是不可能永远坐在这里的。换句话说，你要把它贯穿到一切的言行之中。无自无他，凡圣等一，坚住不移，就是一直这样行持，这就是一行三昧，或者叫真如三昧。

当这样修到一定程度以后，其实你就不需要文教了，不需要语言、教理教义那种外在的表现形式，这就是“不随于文教”。后面真正到自性智慧现前的时候，那他就不会被文字所流转。但是不妨碍他应用文字、解释文字，用文字作为一种方便来度化众生。这个时候，以前文字是指挥棒，你随着文字在跳舞；或者以前是人家在奏乐，诸佛菩萨在奏乐，你是跟着这个音乐在翩翩起舞。音乐激烈了，你就跳得激烈；音乐舒缓了，你就跳得舒缓；音乐悲伤，你就跟着悲伤；音乐愉快，你就跟着愉快。总之，你是被动的，是跟着文字经教而动。

如果一旦透脱过来，那就不随文教了。不随文教到一定程度，就可以用文教度众生。换句话说，你成为演奏家了，你可以去影响他人了。如禅师所有的语言都是语言三昧，自己在三昧中，也可以引导学

人到三昧中，这种三昧可以令学人断除妄想，断除微细执着，甚至可以让人当下顿悟。所以，祖师的语言三昧和凡夫的名相分别是两回事。他可以天天讲，可以这样讲，可以那样讲，他讲其他的事，但实际上是令人理解真实的佛法。这就是祖师不拘泥于言教，但是言教也会成为他的诸多方便之一。

《达摩四行论》的第一部分“入道修行纲要门”是总纲，内容就是二入四行。前面讲了理入，短短几句话，但是非常完整，包含了修行的次第和原则，而且一开始就是禅教不二，也就是“藉教悟宗”。教理犹如地图，只有掌握了地图，才可以顺着它进入修行正途。换句话说，要把教的语言文字的义理，在自己的生命中来圆满。

行入者，所谓四行。其余诸行，悉入此行中。何等为四？一者报怨行，二者随缘行，三者无所求行，四者称法行。

二入，一是理入，一是行入。理像文殊，行像普贤，这可以作为一个根本的比喻。当然，这里的行入有非常具体的所指。理入偏重于由文字智慧而产生悟解，然后依于悟到的这样一个真如之理来行持。所以，可以说行入是把理入分开来讲的现实中的心行。理入和行入两者，理入是根本的、深层次的智慧行，即智慧契合或者了达实相；行入是外在的、行门的表现。行入分为四行，四行包含一切的行，即所有修行人，或者禅门行人的一切行。四行告诉我们的是，作为禅宗行人，作为达摩祖师的儿孙，一生应有的行持。当然我们也是释迦牟尼佛的儿孙，为什么？因为禅宗源于释迦牟尼佛拈花，迦叶微笑，经二十八传，传到达摩祖师，传到六祖……一直传到现在。学禅宗的行人，

要以什么样的态度来对待一生中所有的际遇呢？达摩祖师的四行，就是在问答这样一个问题。人的一生中有种种的遭遇，你的年龄，你的健康，你的人际关系，你的收入，你的职业都会有各种各样的变化，每个人都不一样，每个人都有自己的人生版本。四行就是讲禅人，他应该以什么样的态度、以什么样的心情度过一生。是拼搏奋斗的一生，是为社会和众生奉献的一生，还是求功名利益的一生？是为了国家，为了荣誉而战，还是为了健康长寿，为了心安理得？是为了家庭，为了享乐，还是为了行菩萨道，自觉觉他？

云何第一报怨行者？修道行人，若受苦时，当自念言：“我从往昔，无数劫中，弃本从末，流浪诸有，起多怨憎，违害无限。今虽无犯，是我宿殃恶业果熟，非天非人所能见与。甘心忍受，都无怨讎。”

四行，第一是报怨行，第二随缘行，还有无所求行和称法行，所有的行持都可以度过一生。四行，实际上就是我们的心行，是我们对人生境遇的一种根本态度和心态。人生态度决定了我们的心态，有什么样的人生观，就会有什么样的心态来看待人生中的很多问题。比如遇到不顺的事，怎么看待？首先学习四行的第一行“报怨行”，怨，指往世的冤亲债主，简单来说，报怨行就是酬还宿债。这一辈子碰到不顺心的事，就是在还债，偿还往世的业障之债。“若受苦时”，修行人要怎么来看这个苦呢？“我从往昔，无数劫中，弃本从末”，生生世世无量劫来，都在妄想中打滚，在妄想中流浪生死之海。“本”，指众生的本心、智慧，“末”就是色声香味触法、贪嗔痴等种种外在的东西，是生死法。众生从无量劫以来都是这样弃本从末，流浪于三

界之中。“诸有”，指三有，即欲有、色有、无色有等三界。“流浪诸有”，就是过去无量劫以来当过鬼，当过人，当过蚂蚁，当过天仙……。轮回的主要原因在于无明，无明导致众生生死流浪。

在这个漫长的过程中，总归是“起多怨憎，违害无限”，招惹了很多仇敌。佛教讲怨憎会、爱别离等等众苦，实际上，痛苦是从自己无边的业障中来，从无明中来。就是说生生世世有很多不如法的事情，彼此间违害无限，造作杀生、偷盗、邪淫等种种恼害众生的恶业。“今虽无犯，是我宿殃恶业果熟。”当下现前的种种逆境、种种痛苦，要怎么去想，怎么去看待？是怨天尤人呢，还是怎么样？好多人就是很疑惑，为什么我一学佛，反而事情不顺了呢？因为他是一个短视眼，他只看到眼前的这一点点，用一个片段的東西来解释无量片段而来的因果关系，所以他无法理解真正的因果。

“今虽无犯”，虽然现在没有犯戒或者作恶什么，但是因为“宿殃恶业成熟”，就是过去世的恶业果熟了。“非天非人所能见与”，天和人都看不透、看不懂。叫算卦的算，他也只能算到一些片段，不能完全解决问题。所以，“甘心忍受，都无怨讎。”就是碰到不顺心的事，没有怨恨心，甘心忍受。这是我们现代人很难接受的观点，为什么我要逆来顺受呢？为什么我不去抗争呢？因为我们现代人是自己当下的舒展和快乐为目的。

经云“逢苦不忧”也。何以故？以识达故。比心生时，与理相应，体怨进道，是故说言报怨行。

就像经里所讲“逢苦不忧”。“甘心忍受，都无怨仇”，还有很

重要的一点叫“逢苦不忧”，心里没有忧愁，没有怨恨。为什么呢？

“以识达故。”就是我们内心的智慧、知见通达了这个事情的本质。

“比心生时，与理相应”，比心应该是此心，逢苦不忧等想法产生的时候，这样的心就相应于真正的佛教之道理。

“体怨进道”，从当下这个怨来体悟，怨就是受苦的意思，如怨憎会等，体怨而进道，所以叫报怨行。碰到痛苦的逆境，碰到渣人渣事，碰到令你非常苦恼的境遇的时候，你的正见要现前，正见现前就是基本的道。所谓的烦恼痛苦，其实是来源于自己的无明妄想，长久以来的无明妄想导致过去的恶业在目前现前，所以说要“逢苦不忧”。

还有很重要的一点，你要知道，其实烦恼痛苦的事情一旦过去了也就消掉了。俗话说，享福消福，吃苦消苦。每天锦衣玉食、吃喝玩乐，实际上是在消耗自己的福报，就像银行的钱数目不断地在下降。同样的道理，遇到各种不顺的事情，过去了，业障也就消了，就像还债一样，债就少了，债少就会轻松。

四行的第一个报怨行，从本质上来讲是什么？是我们如何以正见来对待人生中的烦恼，即粗重烦恼。所以要“与理相应”，体怨而进道。实际而言，对一个修行人来讲，这是一个很好的修行机遇。如果在事上修行定力、忍辱之行，可能比坐在禅定中修行的效果更好，或者说更有利于在静坐时进入甚深禅定。因为粗重的业障已消除了，粗重的业障也体现为当下的粗重烦恼。报怨行可以说是我们最难接受的行为，我们要知道它的原理。

第二随缘行者，众生无我，并缘业所转，苦乐齐受，皆从缘生。

若得胜报荣誉等事，是我过去宿因所感，今方得之，缘尽还无，何喜之有。得失从缘，心无增减，喜风不动，冥顺于道，是故说言随缘行。

第二随缘行，因为“众生无我”，所以要随顺因缘，不要攀缘。所有的事都是因缘和合，缘起缘灭。“并缘业所转”，一切都是因缘形成，随业而转。“苦乐齐受，皆从缘生。”不管是苦是乐，都是平等相，都是因缘而起，因缘而灭。如果得到殊胜的果报，得到名闻利养，股票突然涨了，公司上市，生意顺利，贵人相助，学术有成，这些人生的得意事要怎么样来看待呢？实际上就是“过去宿因所感，今方得之”。

有的人会忘乎所以，认为自己很厉害，别人都不如自己。他不知道现在的成功，是往世福报的现前，其实比你聪明的大有人在，比你干活的也大有人在。人往往就是这样，顺心的时候觉得都是自己的功劳，谁都不如我；失意的时候，觉得都是命，都是业障显现。很多人遇到挫折才会愿意到寺里去忏悔、去消业障，因为他无法解决了。但是顺心的时候，他就愿意把一切功劳归为自己，实际上你的功劳，还是你自己的，但是是归为过去的、被忘却的那一段段的自己。

相较于报怨行，随缘行就是说好事也是过去宿因所感，“今方得之”，现在才得到。但是得到好事又怎么样呢？天下没有不散的宴席，所谓“人无千日好，花无百日红”，最终还是要散去。“缘尽还无，何喜之有？”有什么值得兴奋、得意的呢？所以，我们碰到胜报也要保持平常心，不要得意忘形。当然，有人是得意忘形，失意也忘形。失意以后，形神憔悴、眼睛无光、唉声叹气、吃不好睡不好。失意变

形，得意忘形。得意时觉得自己光芒万丈就不是个普通人，忘掉自己的本来

随缘行，就是告诉我们应以因缘法来看待得失，后面讲“得失从缘，心无增减。”佛家讲八风不动，面对利衰毁誉、称讥苦乐，心要如如不动。“喜风不动”，不要被狂喜之风吹散了精气神。“冥顺于道”，潜移默化，冥顺于道。这叫随缘行。如果说报怨行偏重于负面的事情，那随缘行强调的就是令人开心的事情。也就是说，面对人生的大因缘，我们不要变成一个近视眼，不要变成一个功利主义者，或者变成一个现实主义者。我们要从佛教最基本的原理来看待问题。我们都是无量劫来，在生死苦海中流转的人，每个人都是这样，随着因缘果报而流转。因缘际会，都是众生彼此在不可胜数的情况下造成的因果关系的一种反弹或者显现。所以要拉开来看自己的人生，不要只看到这段时间、这几十年的事，要看到久远的、看不到的因缘。那些看不到的因缘，显现为目前你所看到的、遭受到的际遇。当然从另外一个方面讲，知道了随缘行的道理，那我们现在就可以创造更好的因缘，以导致将来更好的结果出现。

第三无所求行者，世人长迷，处处贪著，名之为求。智者悟真，理将俗反，安心无为，形随运转，万有斯空，无所愿乐。功德黑暗，常相随逐，三界久居，犹如火宅。有身皆苦，谁得而安？了达此处，故于诸有，息想无求。

第三是无所求行。因为“世人长迷，处处贪著”，所以向外贪求。“智者悟真，理将俗反”，智慧之人，真正地体悟到真性，他就从俗

世妄想中返本还源。“安心无为，形随运转”，类似于随缘行，就是一生随顺于因缘，所以古人讲：“随顺世缘无挂碍，涅槃生死等空花。”

[1] “万有斯空”，万有、诸有、三有等等，指的就是生死流转的一切有形世界。所以，佛又叫破有法王，破除所有的有形、有限、有相和有量。“功德黑暗，常相随逐”，在《大般涅槃经》里讲到功德天和黑暗女，她们两个是姊妹，功德天女长得非常漂亮，代表一切的幸福、吉祥和美丽；黑暗女则代表了死亡、厄运、丑陋与阴暗。但是，功德天和黑暗女，形影不离。也就是我们中国人讲的阴阳转换，阴极生阳，阳极生阴，阴中有阳，阳中有阴。《道德经》讲：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”太极图就是阴阳鱼，阴阳两者对立统一，万物都是如此，所以是“功德黑暗，常相随逐。”实际上用佛教来讲就是无常，生死无常，明暗交替；有兴就有衰，有阴就有阳，有生就有死。“三界久居，犹如火宅”，三界里永远都是功德天和黑暗女，常相随逐，流转不息。《法华经》云：“三界无安，犹如火宅。”三界就是三有，三界都是苦。“有身皆苦，谁得而安？”只要有身，不管是天身、人身、畜生身、饿鬼身，都是有身皆苦，没有一处，没有一个人是安宁的。当明白了这个道理以后，“故于诸有，息想无求”，对于求生、求仙、求高大上的人生，也就不追求了。可能有人会想，我这辈子多做点好事，下辈子变成一个美女或者帅哥就好了，那是比这一辈子可能形象好点。但是真到了那个时候，又会有很多的烦恼。我们可以看到现实中那些歌星、影星烦恼很多，人生也非常的曲折。其实，现实就是无常和苦的一个最好教材，只不过人往往习惯于自欺欺人，只接

受自己愿意接受的，只生活在自己渴望的妄想之中，各忙各的，别人的事跟自己没关系。但是，如果真正去审视人生的话，因果轮回、生死无常的道理，那简直是随处可见，每天都在上演。所以，达摩祖师讲要无所求行，“息想无求。”

经云“有求皆苦，无求乃乐”也。判知无求真为道行。

“有求皆苦，无求乃乐”，根据这个道理，判知无求才是真正的修道。修道人求什么呢？如果修道人求道、求开悟，这还是有所求。那他可能还没有真正修道，因为他修的是有所求法，不明白“无求真为道行”。

[1] 《五灯会元》卷六：张拙秀才，因禅月大师指参石霜。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，乃呈偈曰：“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。”

第四称法行者，性净之理，目之为法。此理众相斯空，无染无著、无此无彼。经云：“法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。”

第四称法行，就是我们的心要依于经教、依于法。前面讲了种种法，比如因果轮回的道理，心性空的道理，无常的道理。这里称法行的“法”，特指的是性净之理，就是前面讲的理入的“理”，即“深信含生同一真性”这样一个理。

“性净之理，目之为法。”也就是说，我们的心行要契合于众生本性清净、诸法本性清净之理，我们要依于这样一个理去行持。这个

理是“众相斯空”，实际上性净之理也是空理，就是诸法本空。“众相斯空”，所有的相都是虚妄。所以，《金刚经》讲：“若见诸相非相，即见如来。”

“众相斯空，无染无著、无此无彼”，诸法本空就是不生不灭，非此非彼；没有这个相，没有那个相；没有染相，没有净相。众相，所有的相，本身是空。众相的染、著、彼、此，其实上都是空的。以一空来透万象，以“众相斯空”的理来透万象，这是真正的法。

经云：“法无众生，离众生垢故。法无有我，离我垢故。”这段话来自哪里？来自《维摩诘经》。法没有众生之垢，没有我之垢。有我就是垢，法离众生相、离我相。有我，心地上就有了我的污秽；有众生，就有了众生的污秽。换句话说，心里面如果有我、有众生，心就已经被污染了，而法本身是清淨的。所以，祖师把这个法叫性净之理，是无染、无著的。

智者若能信解此理，应当称法而行，法体无悭贪，于身命财，行檀舍施，心无悭惜。达解三空，不倚不著，但为去垢，摄化众生，而不取相。此为自利，复能利他，亦能庄严菩提之道。檀施既尔，馀五亦然。为除妄想，修行六度，而无所行，是为称法行。

“若能信解此理”，一定要先有信心。信解之心，先信后解，不可能一下就解，所以有十信、十住、十行、十回向、十地的修证次第。首先要有信心来稳定住，然后再深入去解。信为道源功德母，能生一切诸善法。信是极端重要的。但是信什么呢？怎么产生信心呢？怎么

由信到解呢？又有很多的方法，很多的方便。“若能信解此理，应当称法而行”，我们的心应该依法而行，依教奉行。

“法体无悭贪，于身命财，行檀舍施”，我们的财产，我们的生命，我们的身体，都可以布施，“心无悭惜”。法是清净的，可以把一切都舍掉，所以说大舍。“达解三空”，人空、我空、法空。度化众生的方便是为了去除众生心中的执着和烦恼，也是为了净化自心。度化自心的众生，净化自心对于众生的执着，不取于相。这种行为就是称法行，能自利利他，也能庄严菩提之道。

“檀施既尔，馀五亦然。”行布施的时候是这样称法而行，即用根本的般若智慧来行布施。同理，在行其他的五度，如持戒、忍辱、精进、禅定、智慧等五波罗蜜的时候，也是如此。所谓六度万行，都是以智慧心、以称法之理来行持、来完满。所以说六度万行也是一种自觉觉他、自利利他的方法。“为除妄想，修行六度，而无所行。”修行六度，但是内心无所行，内心有如如不动的智慧，这是四行的第四个称法行。

“二入四行”是达摩祖师的一段语录，非常非常有名，也是非常非常重要的修行要诀。它的语言非常质朴原始，没有丝毫的废话，也没有多少高深的概念，但是含义非常广博。

对于祖师大德来讲，开悟了，也不见得一辈子就受人供养。我们看赵州和尚，他晚年在观音院（今柏林寺）驻锡时，早期也很拮据。赵州和尚很高寿，大概活到 120 岁，80 岁时还在行脚。赵州和尚参访过许多善知识，见过百丈，还见过国清寺的寒山大师。他到晚年的

时候，受信众敦请才驻锡观音院，生活极为艰苦。他的《十二时歌》里讲，“荒村破院实难论，解斋粥米全无粒”，穷的老鼠都在吱吱叫，老鼠都找不到吃的[1]。

直至临终前的两年，赵州和尚才受到当地燕王的器重而名扬天下。当然赵州和尚很早就名扬天下了，但是从世俗的福报来讲，受到尊重供养的时间也并不长，从他漫长的一生来看的话。从修学弘法，成就众生的过程来讲，赵州和尚受了很多辛苦，这就是典型的禅人风貌。但是对他本人来讲，苦就不是苦，乐也不是乐，度人就是一种方便，可以自利利他。

学习“二入四行”，有二点要注意。第一点，理入讲的还是要“藉教悟宗”。所以，禅宗从来没有和经教偏离过。所谓“偏离”，是因为它在行持的过程中没有经教之相。但是禅宗是把经教的本质，把经教所指向的人的本质激活，然后应用它。另外，从理入来讲，实际上就是说把真实之理和本来的心慧开发出来、合一起来，这是第一个方面。

第二方面关于行入，即四行，包括报怨行、随缘行、无外求行和称法行。在现实的人生中，每个人的境遇都不一样。比如禅门祖师，有的很有福报，他就受到王宫大臣的推崇；有的就比较偏远。像六祖大师，他就不愿意到宫廷，他就愿意呆在南华寺那个地方；神秀大师，他的福报就很大。所以每个人的影响力不一样，福报不一样。即使开悟的祖师，每个人的因缘、福报、出生时代都不一样。

如虚云老和尚在云门事件中也受到严重的身心摧残，包括他的弟子都受到很多打击。虚老早年也是九死一生，我们看他的传记里记载，不只是个人修行方面，还有很多方面，比如为了维护建设一些道场，也是很惊险。虚老的一生，可以说是充满惊险和传奇的一生。他总是做梦建庙，在任何地方都是建好道场就走，拿个钵，拿个拄杖子悄然离开。那风光的时候很风光，悲惨的时候也很悲惨。但是从他本人的心地来讲，这些都是修行。他的人生，一个是有愿力支持，另外一个就是极具禅者风范。

真正要能够做到这四行，在我们的一生中，就要以真正、完整的佛法态度来看待自己人生的这段旅程，而不仅仅是在行持时，不仅仅是在禅堂的禅定中，在某种定境中去体会、感受和修行。实际上，四行就是我们的整个一生。人的一生无非是苦和乐两个字、兴和衰两个字、阴和阳两个字、顺和逆两个字……如果碰到顺、逆之事，逢苦不忧，无求乃乐；碰到粗重烦恼，碰到外在干扰的时候，那就是报怨行，我们要以这样一种心态来对待。因缘一碰撞，就 **over** 了，过去的业障就消掉了，现在也就得到了更高的自由。就像翻过一座山，会走得更远、更高，也会有更好的景色在前面，这是报怨行。

随缘行也讲因缘，包括宿世的事情也是因缘。特别是对我们现代人来讲，可能要预防一种倾向，就是说我们会把一切功劳归为现在的自己，而且认为胜报会长久。我们要知道当体就是无常。《涅槃经》讲菩萨看到生的时候，他就看到了死；念念生，念念死。不像我们普通人不修行，看到生就是生，死就是死，而且死似乎很遥远，和自己

没有关系。但是菩萨知道，刹那变灭。随缘行就是说所有的事都是因缘形成，不能够执着，不能够贪恋成自己的功劳。

无所求行，就是从内心深处，空、无相、无愿，心不外求。粗重的顺和逆烦恼能够破除，能够安然处之。不再攀缘，不再妄想。

最后一个称法行，当你没有那些妄想，那么你的心慢慢就契合于性净之理，契合于空，在这个空的基础上再去修六度万行，这才是清净的菩萨道。

总之，达摩祖师的这段开示非常朴实，而且非常实用。如果真正能够把这些行持贯穿到自己的一生的话，那应该就是一个真修行人，也肯定是会有进步和收获的。

这是天顺本《菩提达摩四行论》的第一部分，“入道修行纲要门”，即二入四行。

[1] 赵州和尚·《十二时歌》：鸡鸣丑，愁见起来还漏逗。裙子褊衫个也无，袈裟形相些些有。裋无腰，袴无口，头上青灰三五斗。比望修行利济人，谁知变作不啣溜。平旦寅，荒村破院实难论。解斋粥米全无粒，空对闲窗与隙尘。唯雀噪，勿人亲，独坐时闻落叶频。谁道出家憎爱断，思量不觉泪沾巾……黄昏戌，独坐一间空暗室。阳焰灯光永不逢，眼前纯是金州漆。钟不闻，虚度日，唯闻老鼠闹啾啾。凭何更得有心情，思量念个波罗蜜。

论主意乐差别门

我们继续学习天顺本《达摩四行论》，第二个小标题叫“论主意乐差别门”，应该是达摩祖师的原话。

吾恒仰慕前哲，广修诸行，常钦净土，渴仰遗风。得逢释迦，订大乘者巨亿，得四果者无贵。

我一直非常仰慕过去的祖师大德、前哲先贤，常常向往净土，渴望追求古人先贤的遗风。“得逢释迦”，得逢释迦牟尼佛的正法。“订大乘者巨亿”，这个“订”应该是“证”，后文很多地方也出现了这个字。“证大乘者巨亿”，在释迦牟尼佛的教化下，证到大乘境界的人很多很多。“得四果者无贵”，无贵是无数、无量的意思。有无数的人证到大乘的果位，得到小乘四果的人更是无量无边。也就是说，证到大乘和小乘果位的人有很多很多。

实谓天堂别国，地狱他方，得道获果，形殊体异。

确实知道天堂和地狱的差异，在那些地方，众生的正报、依报大不一样，各自的身体形状和生活的器世间环境都有着天上地下的悬殊。也就是说，深信释迦牟尼佛所讲六道升沉的原理，成佛成圣的原理；知道不同类各道众生的因果果报，他们的差异，就是天地悬隔的差异。

披经求福，洁净行因。芬芬扰扰，随心作业，向涉多载，未还有息。

披览经教，以求获取福报、净化心地。“洁净行因”，使心地更加纯洁、纯正。通过经教的学习，可以给众生带来福报，也可以净化众生的自心。“芬芬扰扰”，这样忙忙碌碌地修了好多年，心没有停下来。

“向涉多载，未还有息。”广学博闻，涉猎诸法好多年，心没有停下来。原因是什么呢？“纷纷扰扰，随心作业”，随着心在起伏。你的心一会儿带着你走到这儿，一会儿走到那儿。当然，前面是一个广学博闻的修行过程，“披经求福，洁净行因”，整天在求福念经。但是那么多年的修行，心还没有真正的停下来。

始复端居幽寂，定境心王。

到后来才开始真正地修行，开始“端居幽寂”。就像前面讲的心如墙壁，“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道”[1]，这样才开始真正地修行进道。

“端居幽寂，定静心王”，这个时候他的心定于什么呢？定于心王，定于心之根本。也就是说，由向外到向内，最后安居于自己的本心之中。

但妄想久修，随情见相，其中化变，略欲难穷，未及洞鉴法性，粗炼真如，始知方寸之内，无所不有，明珠朗彻，玄达深趣。

“但妄想久修”，其实一开始定下来的时候，肯定是妄想翻腾不休的。“妄想久修”，久远以来，我们的心随着妄想在流转。所以在定中会出现各种各样的状况，其中的变化，“略欲难穷”，简直是没法说。因为厚重的业习和妄想，我们的心在修行过程中，会出现种种的相，其复杂程度，一言难尽。

“未及洞鉴法性”，这样修的时候，如果没有真正地通达、现见诸法的实相、实性。“粗炼真如”，实际上我们的心还处于很浅的，就是依附于相似真如的状态，还没有达到“洞鉴法性”的状态，心还

很粗的状态。“粗炼真如”，这个粗也可以理解为刚刚开始，就是说你的心一旦契合真如的时候，你就知道一切尽在方寸之中。

当修行人真正从粗到细，从外到内，开始修真如行，洞鉴法性的时候，就会知道“方寸之内，无所不有。”方寸指我们的心，我们的心之内无所不有。也就是六祖所讲，自性本自清静，自性本不生灭，自性本自具足，自性本无动摇，自性能生万法。[2]修行人知道自己的自心自性无所不有。“明珠朗彻，玄达深趣”，这个时候心珠发光，照耀十方，真正地通达诸法的实相。

上至诸佛，下及蠢动，莫非妄想别名，随心指计。

上至诸佛，下及一切的蠢动含灵，其实都是妄想之别名，唯有名言遍计。“莫非妄想别名，随心指计。”佛是什么？蠢动含灵是什么？无非都是我们的心取的一个名字而已。那这个名字是什么？是妄想。所以说上至十方诸佛、净土，下及一切蠢动含灵，那些卵生、胎生、湿生、化生，一切的众生，无非都是我们的妄想而已，都是我们的心给他安立了一个名字。

我们的名言计著，皆是妄想之别名。看到佛的时候，是关于佛的妄想；看到老鼠的时候，是关于老鼠的妄想；看到禅宗的时候，是关于禅宗的妄想。这些无非是妄想之别名。但是，是谁在妄想呢？是你，其实都是你。谁把佛叫做佛？也就是你把他叫做佛呀；谁把老鼠叫老鼠？也就是你呀，是你自己啊。所以都是妄想，也就是你的心相而已。

从某种意义上讲，这些妄想就是你自己，所以说都是你的心相而已。这些就叫“随心指计”，就是随心妄计。随着你的心变来变去，

你的心跑到这儿变成这个，跑到那儿变成那个；把这个叫这个，把那个叫那个，实际上都是你自己的一种变化而已。

“论主意乐差别门”，这一段其实有点像什么？就是达摩祖师在讲他自己修证的一个过程。以前仰慕诸佛、先贤，看到那么多证果的修行人；看到三界六道，佛国净土，天堂和地狱的差异。然后开始学经学教，随心作业。但是修行多年，心没有休息。后来“端居幽寂，定静心王”，慢慢从自心开始修。

先是种种的妄想现前，还没有洞达法性。“粗炼真如”，这个粗，从上下文来看有初步的意思，就是说开始到达真如心的修行和智慧以后，才知道其实我心具足万法，“方寸之内，无所不有”。这个时候再往深处，心光发现。发现一切实际上都是众生的妄想别名，“随心指计”，最后大彻大悟，才知道三界唯心，万法唯识。所谓佛与众生，其实无非是自己的妄想安立，遍计所执。

故写幽怀，聊显入道方便偈等，用简有缘同悟之徒，有暇披揽，坐禅终须见本性，会也。

所以才写了修行的方法，入道方便的偈子等等。“用简有缘同悟之徒”，用来使有缘的人能够受益。“有暇披揽，坐禅终须见本性，会也。”如果有时间能够读一读，按照这个方法禅修的话，那么迟早会明悟心性。

这节“论主意乐差别门”，就是论主本人，即达摩祖师本人，讲他的修行历程和他的发心，以及为什么写这些文字的因缘。

[1] 《少室六门》第三门二种入：外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。明佛心宗，等无差误，行解相应，名之曰祖。

[2] 《六祖坛经·行由第一》：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。遂启祖言：“何期自性，本自清静；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。”

无情说法

上一段最后讲到：“上至诸佛，下及蠢动，莫非妄想别名，随心指计。”一切无非都是妄想的别名。

曹洞宗的洞山祖师，他的开悟有一个历程。小时候读《心经》，读到“无眼耳鼻舌身意”时，他问老师：“明明我有眼耳鼻舌，怎么经中说无呢？”他这个时候实际上是起了疑，对佛理起了疑。这个疑就是他产生信心的第一步，因为只有疑了才会去修行。实际上初步的这个疑，是走向信心的第一步。

所以学佛人问十万个为什么，那是善根发现。会问很多很多问题，说明他的心慢慢想要从世俗的知见中脱离开来了，他已经开始有了这样一个动力。这是修行的一个过程。洞山祖师小时候也是这样，后来他的那个老师就叫他到一位禅师那里出家。

洞山祖师一开始最主要的疑情就是关于无情说法：无情说法，谁能听得到啊？无情说法有什么经典的依据呢？关于这个问题他参访

了很多祖师。可以说这个问题，是洞山祖师长期的一个很重要的疑点或者疑情所起的地方。参访的祖师也给了他很多的开示。

无情说法这个公案出自南阳慧忠国师。[1]洞山先是参访沩仰宗的祖师沩山。参沩山的时候，洞山就问沩山说：“顷闻南阳忠国师有无情说法话，某甲未究其微。”沩山说，那你对这个公案记不记得？你讲一遍吧。洞山就讲了一遍这个公案，他说当时有一个僧人问南阳慧忠国师，什么是古佛心？国师说：“墙壁瓦砾是。”墙壁瓦砾就是古佛心。僧人说，那墙壁瓦砾，这不是无情吗？对呀，是无情啊。那无情还能说法吗？国师说：“常说炽然，说无间歇。”古佛心就是墙壁瓦砾，古佛心能说法，墙壁瓦砾也能说法，日夜刹那刹那、不停息地在讲法。也就是说墙壁瓦砾一直在跟你讲法。

如云门祖师讲：“古佛与露柱相交是第几机？”[2]露柱指庙里露在外面的柱子，或者是墙上的柱子。祖师经常用这些现前的东西来开示学人。慧忠国师说，墙壁瓦砾“常说，炽热说，说无间隙”，不停地说，一直在说。僧人又问国师，为什么我听不到呢？“汝自不闻，不可妨他闻者也。”你听不到，不能妨碍别人听得到。你听不到，那是你的事，但其他人照样听得到。僧人说，那什么人才能听得到墙壁瓦砾说法呢？国师说：“诸圣得闻。”那些圣贤，证圣的人，那些开悟成道的人，他们可以听到无情说法。

僧人问国师：“和尚您听得到吗？”国师说我听不到。僧人说，那您既然听不到，又怎么知道无情能说法呢？国师说：“赖我不闻，我若闻，即齐于诸圣，汝即不闻我说法也。”幸亏我听不到，我听到

的话，那我就和圣人一样了，那你就听不到我讲法了；我要是听到我就是圣人，我整天就是跟墙壁瓦砾在对话，听它们讲法，那你也听不到我跟你讲法了；我现在是有情众生，我用有情的语言给你讲，我讲这个你都听不懂，“那东西”你更听不懂了；还好，我不是整天听那个法，如果我闻了，就“齐于诸圣”，你也听不到我讲法了。

僧人继续请问国师：“恁么则众生无分去也？”您这样说，那众生就没有分了，只有诸圣他们整天谈法了。国师说：“我为众生说，不为诸圣说。”我现在就是给众生说，我不为诸圣说。那众生听了以后会如何呢？国师说：“即非众生。”听了以后就不是众生了。众生闻我讲法以后，就不是众生了，就齐于诸圣了。

这个公案听起来好像挺绕的，讲了半天，就是讲“无情说法”。国师说众生闻后，“既非众生。”如果真正有缘的众生，听了我讲这个法以后，他就不是众生了，他由这个阶梯可以悟入。然后这个僧人继续问，他说：“据何典教？”无情说法有经教的依据吗？显示出禅教合一的特点。所以，禅宗的祖师大多是精通经教的人。

国师说：“灼然。”当然，肯定有了。“言不该典，非君子之所谈。”如果说法不契合经典，没有经典的依据，那就不是君子之所谈。真正的禅门行人既要通宗也要通教。通宗不通教，开口便乱道。“汝岂不见”，国师问僧人说，难道你不见《华严经》里云“刹说、众生说、三世一切说”吗？

这是洞山祖师把南阳慧忠国师的这个公案讲给汾山祖师听，他对这个公案一直很疑惑，就是关于无情说法的问题。

[1] 《五灯会元》卷十三之洞山良价禅师：次参泐山，问曰：“顷闻南阳忠国师有无情说法话，某甲未究其微。”泐曰：“阍黎莫记得么？”师曰：“记得。”泐曰：“汝试举一遍看。”师遂举：“僧问：‘如何是古佛心。’国师曰：‘墙壁瓦砾是。’僧云：‘墙壁瓦砾，岂不是无情？’国师曰：‘是。’僧云：‘还解说法否？’国师曰：‘常说炽然，说无间歇。’僧云：‘某甲为甚么不闻？’国师曰：‘汝自不闻，不可妨他闻者也。’僧云：‘未审甚么人得闻？’国师曰：‘诸圣得闻。’僧云：‘和尚还闻否？’国师曰：‘我不闻。’僧云：‘和尚既不闻，争知无情解说法？’国师曰：‘赖我不闻，我若闻，即齐于诸圣，汝即不闻我说法也。’僧云：‘恁么则众生无分去也。’国师曰：‘我为众生说。不为诸圣说。’僧曰：‘众生闻后如何？’国师曰：‘即非众生。’僧曰：‘无情说法，据何典教？’国师曰：‘灼然。言不该典，非君子之所谈。汝岂不见《华严经》云：刹说、众生说、三世一切说。’”……

[2] 《古尊宿语录》卷十七《云门匡真禅师广录》：上堂云：“你道古佛与露柱相交是第几机？”无对。师云：“汝问，我与汝道。”僧便问。师云：“一条绦三十文。”代前语云：“南山起云，北山下雨。”僧又问：“作么生是一条绦三十文？”师云：“打与。”

洞山给泐山讲述了一遍南阳慧忠国师关于“无情说法”的公案，接着请教泐山说：“某甲未明，乞师指示。”[1]我不明白，请您给我

指点一下。汾山做了一个动作——竖起拂子，拂子就是手里拿的拂尘。汾山竖起拂子说：“会么？”你懂吗？洞山说不会。汾山说：“父母所生口，终不为子说。”有形有相的，我不会跟你说，因为一旦说出来就落于名相之中了。也就是说，他不用后天语言这种东西来跟你讲。

“还有与师同时慕道者否？”洞山问汾山，能不能介绍一位大德善知识去参访。汾山于是介绍他去找云岩昙晟，这就是各自的因缘。洞山后来找到云岩祖师，又把这个因缘举了一遍。然后问云岩祖师：“无情说法，甚么人得闻？”慧忠国师讲的是“诸圣得闻”，这里云岩给他回答说，其实“无情得闻”。就是说无情说法，只有无情才能够听得到。这个无情要怎么理解呢？你也可以理解为一个人没有情识妄想的时候，他就能够有那种无言之法了。

洞山说：那和尚您听得到吗？云岩说，我如果听那个法，你就听不到我讲法了；如果我“齐于诸圣”，那你就没法看到我有形的东西了；“我若闻”，如果我齐于诸圣，你怎么能够知道我在讲什么呢？你就没机会了嘛。

洞山说：“某甲为甚么不闻？”为什么我听不到呢？云岩同样地举起拂子，像汾山一样，把手头的拂尘举起来说：“还闻么？”你听到了吗？洞山还是听不到。前面汾山竖起拂尘问他：“会么？”不会。这个时候云岩问他，你听得到吗？听不到。云岩对洞山说，你看我说法你都听不到，何况无情说法呢！其实他举起拂子也就是在说法，拂子也是无情。他说，你看我给你这样表示，你都听不懂，你还能懂无

情说法？我现在给你这样说、那样说，给你用动作表示来表示去，你都听不到，那无情说法你怎么能听得到呢？

接着洞山又问了同样一个问题，“无情说法，该何典教？”就像僧人问南阳慧忠国师一样，无情说法有什么经典依据吗？国师举的例子是《华严经》云“刹说、众生说、三世一切说”，云岩祖师这里举的是《阿弥陀经》的例子，《阿弥陀经》讲“水鸟树林，悉皆念佛念法”。洞山于此有省，作偈曰：

也大奇，也大奇，无情说法不思议。

若将耳听终难会，眼处闻时方得知。

无情说法，太不可思议。如果用耳朵听时是听不懂的，“眼处闻声”，眼睛看到声音，那才是会的。实际上洞山祖师这个时候还没有完全体悟到“那个东西”，到什么时候才彻悟的呢？后来他辞别云岩祖师离开以后，因为过水看到自己的影子，才彻底地大彻大悟。

今天我忽然想起这个公案，为什么呢？因为《四行论》里讲到这句“上至诸佛，下及蠢动，莫非妄想别名”，一切无非都是我们的妄想别名。洞山祖师看到水中他的那个影子，其实就是妄想。万法唯识，众生看到的所有一切，都是唯识所现。所以，洞山祖师大悟后讲了一首偈子：

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。

不要从外面去找，越找越远。“迢迢与我疏”，都跟我没有任何关系。现在我一个人去，不带着妄想，真正地一个人去。“处处得逢渠”，时时处处都可以看到那个东西（实相）。

“渠今正是我，我今不是渠”，外面的境相就是我，但是我却不同于外在的一切现象和境界。洞山祖师就看到这样一个东西，所以那个时候他的心彻底地安稳下来。也就是说，没有任何外在攀缘，整个都安住在法界之中。

“应须恁么会，方得契如如。”只有这样，才真正地会处处契于真如法性。

[1] 《五灯会元》卷十三之洞山良价禅师：……师举了，泐曰：“我这里亦有，只是罕遇其人。”师曰：“某甲未明，乞师指示。”泐竖起拂子曰：“会么？”师曰：“不会，请和尚说。”泐曰：“父母所生口，终不为子说。”师曰：“还有与师同时慕道者否？”泐曰：“此去澧陵攸县，石室相连，有云岩道人，若能拨草瞻风，必为子之所重。”……师遂辞泐山，径造云岩，举前因缘了，便问：“无情说法，甚么人得闻？”岩曰：“无情得闻。”师曰：“和尚闻否？”岩曰：“我若闻，汝即不闻吾说法也。”师曰：“某甲为甚么不闻？”岩竖起拂子曰：“还闻么？”师曰：“不闻。”岩曰：“我说法汝尚不闻，岂况无情说法乎？”师曰：“无情说法，该何典教？”岩曰：“岂不见弥陀经云，水鸟树林，悉皆念佛念法。”师于此有省。乃述偈曰：“也大奇，也大奇，无情说法不思议，若将耳听终难会，眼处

闻时方得知。”……师犹涉疑，后因过水睹影，大悟前旨。有偈曰：“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。”

一相平等无别门

我们回到《四行论》原文第三小节“一相平等无别门”，一相平等，没有差别。

融心令使净。若其片起，即便生灭。于中忆想造邪命，觅法计业不亡，展转增垢，心难究竟。

这里讲修行的方法，“融心令使净”，使心清静浑融一体。可以说像洞山祖师，后来就是一相平等。他过水看到影子而大悟，从此以后彻底停歇了下来[1]。“融心”，使世界上所有的东西，万物万法都融会于自心，或者以心法来融通万法。比如火炉里什么东西都可以烧，最终全会烧成灰。一切东西都可以发光发热，变成火焰，变成般若之火、般若之光、般若之热。所以要用心的智慧之火来消融、融化所有的妄念，所有的执着；所有的烦恼纠结，内心深处那些疙里疙瘩的东西，都要全部把它爆破融化掉。“融心令使净”，以心慧融解种种的境界及深层次的妄想和执着，使心和境全部净化掉。

“若其片起，即便生灭。于中忆想造邪命，觅法计业不亡，辗转增垢，心难究竟。”用真如智慧使我们的心的能够清静，这不是排斥，不是安住，而是任何妄念来了都给它消掉，以智慧来消融一切。我们的心“片起”，一刹那起了妄想就有生灭，而且在生灭的境界中，众

生忆想分别，然后去造邪命。“觅法”是寻找各种各样的外在的执着。

“计业不亡”，刹那心念起的时候，就进入生死流转之中，就进入种种的忆想分别计度之中，然后就开始造业。层层叠叠的污染越来越重，

“心难究竟”。一颗心如果刹那起念，即是万劫轮回，生死不休，就给心蒙上了层层垢蔽。

智者暂闻八字即悟理，始知六年徒苦行。世间扰扰尽是魔民，徒自暄喧空斗诤。

这个“八字”，不知道具体指什么意思，可能是整理过程中的误写。其实有智慧的人听到片言只语的智慧语、金刚语，就会领悟其中的义理。什么叫金刚语？达摩祖师说的就是金刚语，赵州和尚说的也是金刚语。比如有人问赵州和尚，如何是赵州石桥？他说：“度驴度马”。这就是金刚语。又有僧问：“万法归一，一归何处？”赵州和尚说：“我在青州买一布衫重7斤。”如果是有智慧的人，看到祖师语录中这样的问答酬对，就会醒悟。

那些真正有善根、有慧根的人，他一听，哦！“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚[2]”。他一听到这样的话语就很开心欢喜，他就没有了妄想。这就看各人的根机和因缘了。你听不懂，别人给你解释，你照样也不会懂。

“始知六年徒苦行”，释迦牟尼佛成道前有六年修苦行外道，禅定一直修到非想非非想处定。有智慧的人暂闻片言只语的智慧语、金刚语，就会悟理，就知道六年苦行只是徒劳。“世间扰扰尽是魔民”，

实际上都是有为法，“徒自喧喧空斗争”，六年修学的那些东西，实际上都是世间法，都是你高我下、喧闹不休的生死之业。

虚妄作解化众生，口谈药方不除疾。寂寂从来本无相，何有善恶及邪正。

“虚妄作解化众生”，好像能够解决众生的问题，好像能够度化众生，实际上都是在虚妄法、虚妄见中打转。“口谈药方不除疾”，就是口头功夫，整天嘴里讲并不能从根本上解决你的生死问题。真正的那个东西“寂寂从来本无相”，本来无相，也没有善恶邪正，是常寂光、寂灭相、寂灭法身。

言生生者本不生，言灭灭者亦不灭。动即不动，定即非定。

比如生和灭，生者本来不生，灭者本来不灭。也就是说，生就是不生，灭就是不灭；本来无生，所以就谈不上灭。这是经典的佛教的一种说法，本自无生，所以更没有灭。

这个生灭法，我们要如何透过它呢？有人说我就安住于不生不灭，其实不生不灭是无法安住的。不生不灭，你怎么安住？如果安住于不生不灭，等于把不生不灭认为是一个东西。你执着于它，把它列为一个最高的原则，那这个不生不灭就不是实相的不生不灭，而是你内心安立的一个不生不灭，实际上就是一种妄想。这是讲到不生不灭。至于动和定，“动即不动，定即非定”，动不是动，定不是定。

[1] 《指月录》卷十六〈洞山良价禅师〉：师辞云岩。岩曰：甚么处去？师曰：虽离和尚，未卜所止。岩曰：莫湖南去？师曰无。曰莫归乡去？师曰无。曰早晚却回。师曰：待和尚有住处即来。曰：自此一别难得相见。师曰：难得不相见。临行又问：百年后忽有人问，还邈得师真否？如何祇对？岩曰：向伊道只这是。师良久。岩曰：价阇黎，承当个事，大须审细。师犹涉疑。后因过水睹影，大悟前旨。有偈曰：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。

[2] 《般若波罗蜜多心经》：观自在菩萨，行深般若波罗蜜多时，照见五蕴皆空，度一切苦厄。舍利子，色不异空，空不异色；色即是空，空即是色。受想行识，亦复如是。舍利子，是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减，是故空中无色，无受想行识，无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法，无眼界，乃至无意识界；无无明，亦无无明尽，乃至无老死，亦无老死尽；无苦集灭道，无智亦无得。以无所得故，菩提萨埵。依般若波罗蜜多故，心无挂碍。无挂碍故，无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。三世诸佛，以般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。故知般若波罗蜜多，是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。故说般若波罗蜜多咒，即说咒曰：揭谛揭谛，波罗揭谛，波罗僧揭谛，菩提萨婆诃。

影由形起，响藉声来。捺影劳形，不知形之是影本；扬声止响，不知声之是响根。

其实外在的东西都是影子，响是从声而来，烟是由火而起。所以说“捺影劳形，不知形是影本”，如果只是在身体里面弄，修苦行，少吃或者强坐，都是徒劳。因为身体实际上只是一个影子。“扬声止响，不知声是响根”，若欲发声而止回响，这是本末倒置，不明白响是由声而起的道理。

蠲除烦恼而求涅槃者，喻如去形而觅影。舍离众生而求佛者，喻如默声而寻响。故知迷悟一徒，愚智非别。

想要消除烦恼而求证涅槃，犹如离形而找影子，岂不知道形影不离？有形便有影，影就是形之影。所以，如果想把烦恼彻底地消灭掉，另外找一个涅槃的话，那就如离形觅影，是不可能的。“舍离众生而求佛者，喻如默声而寻响。”嘴巴不说话，却想听到自己的声音，那也是不可能的。也就是说，你求佛，若是离开众生而求的话，就找不到他。烦恼和涅槃、众生和佛，这两者就如形和影、声和响的关系。

“故知迷悟一徒，愚智非别”，迷和悟、愚和智其实没有什么差异。

无名处强为立名，因其名即是非生矣。无理处强为作理，因其理即诤论兴焉。

“无名处强为立名”，本来那个东西没法可说，但你一定要说，那有佛就有众生，有悟就有迷，有智慧就有愚痴，有净土就有秽土。

“因其名即是非生矣”，因这个名就产生了无穷无尽的是是非非。“无理处强为作理，因其理即诤论兴焉。”这两句话，就是讲名和理的虚妄性。真如之理本来离语言思议，但是人们强作道理就滋生了许多争论。

比如说禅宗，有人在禅宗里，在祖师公案语录里，执着一定要找一个东西，禅宗是什么，临济宗是什么，沩仰宗是什么。其实我们只能说沩仰宗的特点是什么，临济宗的特点是什么，它的纲宗是什么，它传法的方便是什么。如果执着这个方便，它就不是禅宗、不是沩仰、临济宗那个禅的本身了。祖师的话千变万化，但它是祖师心的影子，祖师的心是一样的。就像一个人的身体打扮出不同的造型，影子也就有不同的造型。我们的心会千变万化，但是人还是你这一个人。

祖师的心也是这样。沩仰宗的祖师，曹洞宗的祖师，临济宗的祖师，他们的心是一样的。他们和达摩祖师的心，和释迦牟尼佛的心，和众生的涅槃妙心是一个东西。所以说如果在影子里边寻找，就找不到。你觉得参透了公案就能够解决问题吗？那实际上是个妄想。公案本来就是一个妄想。

“无理处强为作理”，因其理就生诤论，按照众生分别出的这个理和名，就会生起许许多多的妄想和执着。以前我也讲过一个 **paper tiger**（纸老虎）的例子，你在纸上画了一个老虎，然后说：这个老虎的体温是多少，几点睡觉，一天吃多少肉，身体有多少个细胞，它母亲是谁，父亲是谁，这个老虎是华南虎，东北虎？其实这些都是戏论，因为这个老虎是画出来的，是“纸老虎”。

现实中的老虎也跟画上的老虎一样。如果从佛法究竟如幻之理来看，现实中的老虎只是一个影子而已。禅宗里面经常讲，如果有人要杀你，要用剑割掉你的头，你该怎么办？《楞伽经》讲我们看到的东 西，其实就跟纸老虎的例子很相似。《楞伽经》讲三界之展现就像画

像，[1]似有高低，所谓高山深谷，但是实际上它是平的，都是我们心的一种幻相、幻觉，并没有高下远近等一切分别。

比如我们看临济语录，看《六祖坛经》或者看达摩祖师的语录。其实上祖师的语录就像一幅副画卷，看似有高有下，有山川有河流，但实际上就像纸上画的老虎一样。事情本身就是这样，但是我们会由此而引起争论。有的人看这个老虎觉得好可爱，有的人看老虎好凶，有的人看老虎觉得简直令人看不懂。实际上都是我们自心的一种影子而已。所以，由名而理就会引起无穷的争论和是非。

幻化非真，谁是谁非？虚妄无实，何有何无。当知得无所得，失无所失。

从某种意义上讲，我们人自己也是幻化出来的，我们心理的想法也是幻化出来的，有什么真和假呢？有什么有和无呢？“当知得无所得，失无所失。”所以，《信心铭》讲“梦幻空花，何劳把捉[2]？”何必在虚幻里执着这个，执着那个？

未及造谈，聊申此句，拒论玄旨。

还没有更深地详谈，先讲一点点，后面会再去讨论一些更深更细的问题。

以上这段叫“一相平等无别门”。第一句就讲“融心令使净”，要用唯心的正见来修行。当真正地以心来融会贯通一切法的时候，你就会把那些幻相破除掉。“若其片起，即便生灭”，只要一起念就有生灭。其实没有悟道以前的所有修持全部都是妄想，全部都是生灭。

就是“虚妄作解化众生，口谈药方不除疾”，都是魔业，都是魔民作为。

“始知六年徒苦行”，它也可以作为比喻。实际上在悟的一刹那，我们就知道以前的那些东西，就像释迦牟尼佛的六年苦行，只是徒劳。当真正地入定，真正地开悟的一刹那，你就会知道前面多年是妄想，是妄用功，是在造魔业，都是没用的。有的祖师开悟以后会大哭一场，他会失望。当然这个失望不是真正的失望。他会绝望。绝望就是绝除妄想，断绝了所有的妄想和希望的那样一种心境，回到本体。本体就是本来无相。“寂寂从来本无相”，本来没有相，没有生灭，没有动定。

所以，我们要从根本上解决问题，而不是在影子上解决问题，不是从外相、外境解决问题。“一相平等无别门”，没有争执，没有得失，一相平等。一相平等这句话很容易讲，但是在不平等中，在名和差别中，如何做到平等无相呢？一相平等的作用，在于在名和差别中，使差别变为平等，或者观察到差别本身的平等，这才是真正的一相无相、一相平等的智慧。

[1] 唐·实叉难陀译《大乘入楞伽经·罗婆那王劝请品第一》：楞伽王，譬如壁上彩画众生无有觉知，世间众生悉亦如是，无业无报，诸法亦然，无闻无说。楞伽王！世间众生犹如变化，凡夫外道不能了达。楞伽王，能如是见，名为正见。若他见者，名分别见，由分别故取著于二。……楞伽王，譬如有人于水镜中自见其像，于灯月中自见其影，

于山谷中自闻其响，便生分别而起取著，此亦如是。法与非法唯是分别，由分别故不能舍离，但更增长一切虚妄，不得寂灭。寂灭者所谓一缘，一缘者是最胜三昧，从此能生自证圣智，以如来藏而为境界。

[2] 禅宗三祖僧璨之《信心铭》：一切二边，良由斟酌。梦幻空花，何劳把捉？得失是非，一时放却。眼若不睡，诸梦自除。心若不异，万法一如。

二入四行（小结）

天顺版《达摩二入四行论》原文有 44 个小标题，开篇的理入和行入是非常著名的篇章，即“二入四行”。从字面意思和语言来讲，简单质朴，但非常实用，也是有关禅宗行持的一种很深刻的教导，相当于理事不二。

若夫入道多途，要而言之，不出二种。一是理入，二是行入。理入者，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。

理入和行入，理入是文殊，行入是普贤。理入强调的是众生平等，众生皆有佛性，即“深信含生同一真性”。通过信解或者智慧，一定要悟到这样一个根本的见地，就是自他平等，自他不二，这时才能够兴起大悲之心。另外理入也提到一点，叫“藉教悟宗”。比如《楞伽经》以及《金刚经》类般若经典，乃至《法华》《华严》，这些都是“教”。理入讲到要藉教悟宗，实际上禅宗最初从达摩祖师传到中国，也并没有把禅教区别开来，或完全地割裂开来。

当然，《少室六门》改编而成的《达摩四论》四篇，也有一些地方讲到不要看经，不要依赖文字，但它指的是在行持方面，即在行持方面不要依赖于文字，不要被文字所网罗，不要执着于文字相。还有一点，就是显示真正的真性的东西，即最真实的东西是离于文字的。这一点非常重要。否则的话，如果着于文字相，并且把禅和教割裂开来的话，那就没法真正地去学习佛法了。

所以入道要途，一个是理入，一个是行入。我们不能够把理和行两者混淆起来。有的人经常就会把事和理、方便和究竟混起来，一说就是这个不能说，那个不能学，其实他说这句话的时候，也就是在说嘛。

若也舍妄归真，凝心壁观，无自无他，凡圣等一，坚住不移，更不随于文教，此即与理冥符，无有分别，寂然无为，名之理入。

只有悟了理之后，才能真正地修行。要做到凝心壁观，无自无他，凡圣等一，更不随于文教，这即是与理冥符。《少室六门》的第三门“二种入”，有偈颂云：

外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。

明佛心宗，等无差误，信解相应，明之曰祖。

外息诸缘，实际上是断除我们一切的妄想。外息诸缘，并不是躲在山里没人的地方，让别人每天给你送饭，你在那儿什么都不想，躲起来。因果轮回是躲不了的。其实从某种意义上讲，整个世界是透明的。你的心念在哪儿，你的人跑到哪儿，其实都是可以看得到的。所

以，外息诸缘不是仅仅指外在地逃离社会、逃离家庭，而是指从我们的内心断除妄想。

当然，暂时的逃离也是一种方便，它可以使人很容易地割断一些粗重的障碍，但更重要的是内心的妄想要灭掉。所以从根本上来讲，外息诸缘是让我们断除妄想，去除客尘烦恼。也就是说，要把所有的起心动念、起心动念的习气和执着解决掉，要舍妄归真。这个时候凝心壁观，才能够心入真如，就像《起信论》里面讲的真如三昧这样一种修行。这个时候也才知道，不随于文教才合于理。这是偏重于智慧和一行三昧、禅定的这样一种修行，偏重于当下，也是比较快的。这属于文殊之行。

那普贤之行就是四行，但是理事不二。实际上报怨行、随缘行、无所求行和称法行这四行，是理入以后的行持，或者是理入的一个延伸。理入以后，在事中体现为什么？就是事中的一行三昧、一相三昧。换句话说，行入体现的是，在遇缘触境的时候应该怎么样来善巧地对治外境，或者怎么样能够更好地在动静不二的情况下契合于理。所以禅人的修行，在智慧悟入之后，其修行和智慧是贯穿和通透的。同时，这种理事相融的行持是贯彻在禅者的一生之中。他把人生整个彻底都看透，但是这一生他也是放在因果和六道轮回这样一个最基础的框架里去看的。

所以无佛无众生，它是理，但是有佛有众生，有菩提心，有善有恶，那这是行。理和行，或理和事是不二的，那如何体现在禅者的一

生中，他基本的人生态度或修行方法是什么？他如何度过这一生？达摩祖师总结为四行。

行入者，所谓四行。其余诸行，悉入此行中。何等为四？一者报怨行，二者随缘行，三者无所求行，四者称法行。

第一报怨行。我们人活在这个世界上，一辈子无非就是顺和不顺、开心和不开心、善和恶，无非就是阴阳的两面而已。所以对于负面的东西要修报怨行。我们眼前所凸现出来的各种事事物物，不管是家庭、工作、社会关系，都是因缘而有。比如有人走在路上就跟别人莫名其妙地吵了一架，因为很小的事甚至打起来，或者发生更加麻烦的事情，那实际上都是因为因缘。

如果不懂这个道理，就会陷于当下的现象中。人生中出现逆缘，遇到不顺的事情，那都是跟看不见的因有关。我们不知道什么时候造了那样一种因，所以才造成这样一种果。这样来理解的话，那就是入理，入因果报之理。这一点非常重要。

作为一个修行人，如果不懂或者不信三世因果、六道轮回，那就不是真正的信佛人，那就是外道。一些狂禅会把禅宗的某一方面片面无限地夸大，把一切都冥灭掉，这个是非常偏狭的一种做法。

所谓报怨行，就是面对粗重的现行烦恼时，禅者的一种心行。实际上从某种意义上讲，所有的逆缘显现出来最好，早来早了。用我们的真见、真智把它们融通化解掉，那我们的心就更纯洁，我们的修行就更加自由。也就是说，该还的债还是早点还掉为好，你要欠他到什么时候去啊？

第二个随缘行，就是没有拣择。因为有拣择，就有躲避，就有贪着。我们人总是明显地会趋向于一种过度的选择，总是追求完美，但是真正的修行人是无论碰到什么事情，都是一种坦然、开放、平等的态度。所以，随缘行实际上契合于前面所说的凡圣等一、平等一如这样一个理，是在这个理入的基础上，修行人对待人生际遇的一种态度。

不要过分地挑挑拣拣，碰到顺逆之事、顺逆之人，都能坦然应对。比如有一天去坐飞机，这个机场怎么样，出行顺利否，包括天气顺不顺，你不能每次都算好啊，想着花见花开，人见人爱……不能够一直妄想所有的事情都一帆风顺。我们要以平等心和平常心来对待人生的际遇，做到波澜不惊。这一点我觉得非常重要。

如果用现代语言讲的话，似乎是在讲一种人生态度，一种人生观，但它背后有非常深刻的理在里边。禅者的行持不仅仅是定功高深，或者智慧很玄妙、很机智，它也体现在他一生的方方面面。这是禅者自修的内心深处的一种法宝，这样才是一个真正的修行人。所以，我们不要把禅宗和禅者狭隘化地理解。大乘的修行更是六度万行，非常广博，包含了一切的法，一切的善法，一切的智慧法，一切的清静法。

随缘行，还有另外一方面的意义。禅者的内心是什么呢？就是《金刚经》所说的“应无所住而生其心”，心无所依，一切法无住。我们的缘起也是如此，就像流水。心如流水，一切都是波浪的显现。大海的波浪也是我们心识的一种浪，是我们心识的一种显现。面对自心的情绪和外在的顺逆境界，我们要随顺因缘。所谓“随顺世缘无挂碍，生死涅槃等空花。”

南泉普愿禅师也说“平常心是道。[1]”实际上，平常心有非常深刻的内涵。平常心可以理解为报怨行、随缘行、无所求行和称法行；平常心也是平等心、清净心、无所求心，即“万花丛中过，片叶不沾身”。

第三是无所求行，指不要刻意地去有为造作。真正的无所求是什么？就是无为法，是心如墙壁，如如不动；真正的无所求、深层次的无所求，就是当体如幻，一切如如。换句话说，一切都本自圆满，本来清静。空劫以前，历劫以前的事，空劫以前的东西就在眼前，空劫以前的实相就在眼前。空劫没有东西，一切澄澄湛湛，眼前事也是这些。所以说一切仍旧，一切都是旧，都跟原来最初的一模一样。

赵州禅师讲，大家只为不仍旧[2]。这个旧，指空劫以前。无始以来，空劫以前，那个本体，我们实际上都是清静的。从每个人来讲，我们的无明的本质是明，一念妄动才变成了无明，但要知道无明的本质是明。也就是说，诸法未现，包括佛没有出世、众生没有轮回以前，从那个时候到现在，众生本自清静。真正的无所求行就是这样，我们的心是真正的无为法。

第四行是称法行，即心合于理，心合于性净之理。称法行的“法”，指的是性净之理、清净之理。所以理入和四行，本质上是一致的，是一个道理从智慧和禅定的体悟，然后再体现在我们人生的方方面面。作为一个整体来理解二入四行，二入四行就是非常准确的一种禅宗的悟门和行门。

有人问禅师开悟了是什么样。开悟了后，他还是这样，还是称法行、无所求行、随缘行、报怨行。悟了，还要还宿债。所以禅宗有一个关于不昧因果和不落因果的问题。如果说不落因果，那你就是野狐身，因为堕于空了；如果说不昧因果，那是空有不二。所以，祖师讲报怨行。那就该还的还，但是还的时候没有对待。这个“还”是清净之还，他没有任何纠结，没有任何滞碍。“菩萨清凉月，游于毕竟空。”对禅人来讲是空，还就是不还。但是，对对方来讲一定要还，不还的话，你就被抓住了。我们要清楚这一点。

[1]《五灯会元》卷第四：（赵州禅师）参南泉，值泉偃息而问曰：近离甚处？师曰：瑞像。泉曰：还见瑞像么？师曰：不见瑞像，只见卧如来。泉便起坐，问：汝是有主沙弥，无主沙弥？师曰：有主沙弥。泉曰：那个是你主？师近前躬身曰：仲冬严寒，伏惟和尚尊候万福。泉器之，许其入室。他日问泉曰：如何是道？泉曰：平常心是道。师曰：还可趣向也无？泉曰：拟向即乖。师曰：不拟争知是道？泉曰：道不属知，不属不知；知是妄觉，不知是无记。若真达不疑之道，犹如太虚，廓然荡豁。岂可强是非邪？师于言下悟理。

[2]《禅苑蒙求》卷下：赵州曰：莫费力也，大好言语，何不仍旧去？世间法尚有门，法岂无门？自是不仍旧故。

谈论空无破执门

我们继续学习第四个小标题“谈论空无破执门”，讲空、讲无以破除执着。空是用来破除有，无也破除的是有，所以所谓的空是一个方便，所谓的无也是一个方便。如果把空执着了，那就是顽空或者文字空。有的人仅仅理解了一个文字空，这是远远不够的，所以这里才有一个对治。

禅宗讲药病相治，一切都是药。如云门禅师讲：“药病相治，尽大地是药，哪个是你自己？”药可以治病，药病相投，病就好了，你就是一个无事人。尽大地全是药，那么你在哪里呢？什么是你呢？

诸佛说空法，为破诸见故。

诸佛讲空是为了破除诸见、有见。其实空见也是见。所以诸佛所讲的空法，实际上是为了破除众生对于空和有的语言文字的执着或者境界想象的执着。换句话说，所有的经教讲空也都是为了扫除众生对一切的执着。因为空只有一个，有有无数个。有就是三有，即欲有、色有、无色有。每个有又可以分为许许多多。比如我们看到一朵花，可以为它写出许多的诗，可以有许多的解释，从植物学、美学、哲学、文学、佛学，或者从物理学、生态学、园林学等等无数个角度去看它，这些都是有。我们的有就叫遍计所执，而花的本身是不可知、不可说，离于名言，离于种种的描述。如果我们去掉种种的遍计执妄想，花的本身就是圆成实，花本身就是实相，但那个实相又没法去描述。实际上当我们说花本身的实相是圆成实，当我们这样讲的时候，我们也是在妄想之中，我们也在遍计执之中。这就是为什么般若经一定要扫荡

一切。禅宗也是要扫荡，把当下的东西一定要扫掉。因为无论怎么讲，实际上都在妄想里面。那怎么样才能够脱离妄想，刹那之间能够契合那个东西（实相），能够体会到那个东西呢？祖师就有种种的手段和方便。这是非常重要，也非常实际的东西。如果学习禅宗，而对“这个东西”没有任何感觉的话，那大多是在妄想中流转。

而复著于空，诸佛所不化。

“诸佛说空法，为破诸见故。”祖师大德说空说有，都是为了破除众生种种妄见的执着。诸见就是我们的妄想，我们的念头，我们的感受。诸见也包含了空见，包含了正见。即使你见地再高、再殊胜，那还是一个见。真正的空法是为了破除一切的见，“而复著于空”，但是众生却又执着了空。

我们凡夫说有执着于有；说空执着于空；说亦空亦有，执着于亦空亦有；说非有非空，执着于非有非空；说双照双遮，执着于双照双遮；说离言离相，执着于离言离相。还有的人认为自己得定了，有一天晚上似乎一下子脑子空了，什么都不想了，那是不是就是证了一个什么或者开悟了？我们要知道真正的智慧现前的时候，它不是空，不是无记，不是昏沉，也不是作意。真实的东西不能够以我们的感受、想象和语言去揣摩。

“而复著于空，诸佛所不化。”众生听说空法又执着于空，但执着于空的人，诸佛所不化。学禅宗的人，有的会变成狂禅和顽空。他非常的狂妄，而且还用他所谓的空见去解读禅宗，解读祖师大德的语录公案。比如丹霞烧佛[1]、呵佛骂祖的那些公案，他觉得这种行为很

潇洒、很率真；他觉得这就是空了，不执着于相了。但实际上这样的人，他往往执着于自我之相，自我心中的空相和狂妄之相。他很压抑，觉得学不懂、学不通，没办法进入，然后就怀疑一切，最后以破除一切来达到自己的妄想。

这是非常可怜的一种人。他不知道真性不二，没有体会到真性不二的东西，所以他没有法喜，只有一种暴戾之气或一种顽固的执见。所以说著于空的人，诸佛难化。真地执着那种空，那样的人几乎是没救了。可能用宗教的话来讲，是要堕入无间地狱了，因为他那个空见像无间地狱一样的坚固，破都破不出来。所以经论有言，“宁可著有如须弥山，不可著空如芥子许。”

我们知道空是一个方便，实相、真相、真如，它有妙有。禅宗经常讲枯木开花，那是大死大活，它有许许多多真实的东西。谈空谈无，是为了破除执着。

生时唯空生，灭时唯空灭，实无一法生，实无一法灭。

但是当我们去观察时，“生时唯空生，灭时唯空灭。”空并没有离开生灭法，空并没有离开有。如果离开有而去执着一个空，寻找一个空，那实际上是被自己脑子里面想象的空所转。《达摩大师悟性论》里讲“有相是无相之相”，也就是说有相实际上就是无相，无相也可以显现为有相，但是无相本身是不可说的。有相是无相之相，也就是烦恼即菩提。那怎么理解呢？你说我烦死了，你还说是菩提！菩提应该是令人喜悦的东西，为什么却说烦恼是菩提呢？

“生时唯空生，灭时唯空灭。实无一法生，实无一法灭。”这才是非常通透的一种解释、一种见地。从因缘法来讲，随缘行也是随因缘来观察。换句话说，万法生的时候也是空，万法灭的时候也是空。空也体现为幻觉的生灭，本质上它没有生，没有灭。空本身没有生，没有灭，但是生灭的法也是空的幻现。生灭法没有主，如果你说由空生出了有，这就不对了。空不能生出有。

生灭法，它的本身就是空。如果说从时间上有个东西，一生二，二生三，三生万物[2]，那就不对了。虚空生万有，万物生于有，有生于无，这是《道德经》里面的讲法，从空无、虚空中产生出一切。佛教不是这样，它是即体即用，即空即有，空有不二，体用不二的这样一个见地。

“生时唯空生，灭时唯空灭。实无一法生，实无一法灭。”也可以说生时唯是因缘而生，因缘而灭，但是因缘而本空。所以说缘起性空，诸法因为缘起而现相，但是诸法本性空寂。

[1] 《五灯会元》卷五邓州丹霞天然禅师：（丹霞禅师）后于慧林寺，遇天大寒，取木佛烧火向。院主诃曰：何得烧我木佛？师以杖子拨灰曰：吾烧取舍利。主曰：木佛何有舍利？师曰：既无舍利，更取两尊烧。主自后眉须堕落。

[2] 《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。

有人说佛教整个一个法就是在讲缘起性空，这样一种解释可能不太准确，太简单，并不能完全准确地概括整体佛法。

一言以蔽之，佛教讲什么呢？佛教讲缘起性空，现象是幻有的，本体是空的。一言以蔽之，佛教讲什么呢？佛教讲般若，因为般若既可以让入解脱，也可以得到智慧，又可以度化众生。一言以蔽之，佛教讲什么呢？佛教讲实相，实相无相，诸法实相，大乘佛教就是讲诸法实相。一言以蔽之，佛教讲什么呢？佛教讲涅槃，众生本来涅槃，因地涅槃，果地涅槃，因果不二的涅槃。一言以蔽之，也可以说一万言以蔽之，怎么说都说得通，只要有真正的总持能力，那每一句话都可以通达万法。一言以蔽之，诸佛就是讲一个空，也可以这样说，但是不执着。一言以蔽之，可以说佛教就是讲的不执着，所谓“应无所住而生其心”。一言以蔽之，诸佛没有说法。一言以蔽之，佛教讲的就是佛的重重无量的功德，就是讲佛法的功德，就是讲心地的无量的功德，那这又是从有的方面去讲了。

所以说简单的总结是可以的，但是把任何一个总结绝对化，又是不可以的。这样那样的总结都是平等的，包括错误的总结也是平等的。这才是以一种真正平等法的智慧来看待问题。简单地肯定或否定，必然会显示出某种偏狭。

“生时唯空生，灭时唯空灭。实无一法生，实无一法灭。”如果认为这样讲讲，就“是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒”，那还是文字相。就像我们去看禅宗的语录公案，看了以后都会击节称叹、拍案叫绝，因为确实讲的是非常真实的一种东西。但这个真实是

什么呢？它是我们自心当下的回应，是当下真正的体悟，只有这样才能真正地知道文字背后的真实是什么。

一切法为贪欲而起，贪欲无内无外，亦不在中间。

生时唯空生，灭时唯空灭。实无一法生，实无一法灭。一切法因为贪欲而起。进一步来讲，生灭是总的现象，一切法因为贪欲而起，但是贪欲的本身无内无外，不在中间。“不在内，不在外，不在中间”，这是经典里很常用的一种讲法。任何一个东西都是既不在内，也不在外，也不在中间。比如大乘经讲罪性，如《维摩诘经》还有其它的大乘经典都讲罪的本性，它是不在内，不在外，也不在中间。那罪的本性在哪里呢？

贪欲也是同样的道理。一切法因贪欲而起，但是这个贪欲它是非内、非外、非中间；非自生，非他生，非共生，非不生。当把这个贪欲拆解分析开来，它就是一个不生不灭的东西。一切法为贪欲而起，贪欲不在内外中间，这是究竟的空，或者说毕竟空。当我们说生时唯空生，灭时唯空灭，实无一法生，实无一法灭，贪欲无内无外不在中间的时候，这是毕竟空。

毕竟空，离于语言相，离于言语，离于现象。它的本体就是这样，但同时它又是所有的言语，所有的现象。也就是说生和灭是毕竟空，贪欲也是毕竟空。如果要解释，就是唯空唯灭，无内无外，不在中间。这是一个解释。毕竟空本身，从本体来讲，是无法言语的。同时，毕竟空又是非空非有，即空即有。体现在智慧上，就是双照双遮，同时可以照见空有，同时可以冥合空有，这叫中道。双照双遮，不执着于

有，不执着于无，不执着于亦有亦无，不执着于非有非无，不执着于全部空。如果用比喻来讲，就像一个空间，在空间里面所有的东西可以生生灭灭。无论它生它灭，跟空间本身没有什么关系，但是它可以在空间里面显现。

分别是空法，凡夫为所烧。

我们的妄想分别，实际上本来就是空法。分别体现为什么？就是我们的妄想和念头，我们的分别心和分别心显示出来的分别念。也就是说，分别心有一个，但可以分别出无数多的分别念，因为心和外境对接以后就会产生念。

“分别是空法”，我们的分别实际上本身就是空法。分别本身，分别心、分别念本身就是空法。眼见色有色想，耳听声有声想，鼻闻香有香想，根尘相对就产生妄识。这种妄识就是分别，也就是我们第六意识的分别，第六意识的这个心。这个分别心、分别念，实际上是空法。但是“凡夫为所烧”，凡夫就被这种分别心、分别念所燃烧。这个“为所烧”指的是我们的烦恼，而不是般若之火。般若之火可以烧掉一切的烦恼。

我们看烦恼的“烦”字，左边是火字旁，右边是页，页是头的意思。整个烦字就是头上冒火。比如说火冒三丈，怒发冲冠，脸红耳赤，头晕耳鸣，脖子青筋暴起等等，都是火上头，烦恼往上冲的形象表现。这个“恼”字是竖心旁，心纠结在一起的意思。烦恼是什么引起的呢？是由我们的眼、耳、鼻、舌、身、意，由我们的妄想引起。妄想本来

是空法，但是我们空不掉它，我们执着它，被它所主宰，所以凡夫被分别烦恼之火所烧。

当然另一方面，有些人是欲火，年轻人或有的人天生欲望很重，那就是欲火。欲火焚身，欲海情天，无法解脱。这样的人其实很可怜，往往最终身心都不健康，身体会变得很虚弱，面容会变得很丑陋，最后成为孤家寡人，精气都耗尽了。

邪正无内无外，亦不在诸方。

不管是邪法还是正法，就像贪欲一样，都是不在内，不在外，“亦不在诸方”，不分散在其它地方。也就是说，邪正都是我们自身的妄想，是妄想无明的一种分别。

分别是空法，凡夫为所烧。

我们可以结合前面讲的贪欲来看。贪欲无内无外不在中间，贪欲是空法，因为众生对贪欲的妄想执着，所以为贪欲所烧。邪和正也是如此，因为众生分别邪正，所以为之所燃烧，在邪正之间纠结、斗争、打架。我们也可以说这个分别本身是空法。

“分别是空法”，空法也可以指贪欲、邪正等，因为邪正、贪欲本来空。凡夫之所以整天处于燃烧、恼热的状态，是因为对于贪欲和邪正产生了分别，产生了执着。凡夫是被邪正和贪欲这些本来空的法消耗了生命。

一切法亦如是。

一切法都是这样。一切法本来空，但是由于众生的分别妄想，所以众生为之所燃烧。这是第四部分“谈论空无破执门”。众生对于本

性空的法，妄想分别执着，生死流转不息。佛法讲空讲无，但是空、无，是为了破执。

绝像离说悬虚门

《四行论》第五部分叫“绝像离说悬虚门”，“像”指的是种种的物像、心像、记忆之像。“像”是我们的忆想分别，我们内心深处的种种期待，种种渴望，种种记忆，不管是美好的、光明的记忆，还是阴暗的、令人烦恼的记忆，这些都是我们的像。世界之像也是这样，世界的四季变迁，国家之间的关系，战争、友好、兴、衰、经济的好坏，这些都是像。包括我们心里面出现的家庭之像，还有单位人事之像，它们是影响我们最大的像。大家各有各的朋友圈，学佛人有学佛的朋友圈，学金融的，学经济的，学医学的都有自己的朋友圈。这个朋友圈，小的就是他认识的人，大的包括不认识的人。一个修行人可能认识几十个人，甚至上百人，但是不认识的成千上万，那些人也都都在他的关注范围之内。同样，学医的也是这样，他可能认识的医界从业人员大概就是几十个，但是他不认识的许多人也是他关注的对象，甚至过去的他都会关注。这也是我们的种种像。

“绝像离说悬虚门”，有心像就会有言说，离言离像以后，我们的心就能够虚明自照。“虚明自照，不劳心力”，这是《信心铭》里讲的话。[1] 虚明自照，心胸豁然开朗，湛湛如如，透明清凉。

法身无形，故不见以见之。

法身无形无相，以有形的见是见不到法身的，所以达摩说“不见以见之”，要见到法身，就是不见以见之。不见是什么意思？就是不着一相，不着妄想。当心清静的时候，法身才会显现。“法身无形，故不见以见之”，不以见而见之。不以有见而见于空见，也就是说，不以对有的执着，执着于那个空。

所以要见法身就要摒除诸见。诸见指有见、未见、有为法、无为法、善见、恶见、光明见、阴暗见等等，这些都是诸见。当然，分别我执，俱生我执，所知障，烦恼障都是我们的诸见。种种的邪见，戒禁取见，常见，断见，我见，这些也都是见。

法身不以见而见，如果认为法身是有，就是邪见；认为法身是无，也是邪见；认为法身是究竟快乐，永远自在的，这个见也是执着。如果执着这样的见，就不能够看到法身。“故不见以见之”，所以说要以不见而见之，我们可以这样来理解这句话。以不见而见之，即不见诸法，不见一法，不见一相，不见人、不见我、不见自、不见他，没有我相、人相、众生相、寿者相，这个时候才有实相。

但是所谓的不见以见之，是不是闭上眼睛，是不是观呼吸，是不是被人一棒子打晕过去？那肯定也不是这样的，因为那个时候还有一个昏沉之见。如果被人打晕了，或者病迷糊了，你还有一个昏沉之见，熟睡之中也有微细随眠。但起码从见地上，我们要知道法身是以不见而见之。

法无音声，故不闻以闻之。

无形，故不见以见之；无声，故不闻以闻之。古代的祖师大德有很多度人的善巧方便。换言之，到底怎么才能够从见闻觉知之中透脱出来？玄沙师备祖师有一个公案，讲怎么度人，“只如三种病人，汝作么生接？[2]”如果一个人是哑巴，你怎么用语言去度他？如果他是盲人，你怎么样能够竖起拂子用你的手势去度他？如果是聋子，那你给他怎么去讲？后来有人就说，那我现在眼耳鼻舌身都很好，我不聋，不哑，我也不盲，你现在怎么度我？这样一问后，师父他就不说话，他就下堂了。

法身无形，故不以见而见之，法无音声，以不闻而闻之。如果我们从字面来理解什么叫以不闻而闻，就是闻而不闻。闻其声，但是声就是声，响就是响，而不是产生分别执着，不随声流转。不随声流转的话，别人赞叹你、羞辱你的时候，那就只是一个声。外面是响起巨大的噪音，还是响起美妙的音乐，还是大妈在跳广场舞，吵的人不行，这些都是声音，都是声响而已。你在这里边有一种平等心，没有任何烦恼，没有任何喜悦，闻赞美之声不喜，闻骚扰躁乱之声不怒。这个时候你就知道，无非是个声音，无非是声音的波浪，空气的波浪传到了耳朵里来了。能做到这一点的话，那可能还近于道吧，或者起码算是一种修行状态了。

所以，不见不是说把眼睛闭上，像鸵鸟一样不闻。那你每天闭着眼睛走路吧，那肯定不行；不闻也不是说你就变成聋子，把耳朵塞起来。见而不见，闻而不闻，不是见无相，而是见相而当体不执着它，心清净。

般若无知，故不知以知之。

般若代表智慧。世间普通人都觉得智慧是要通过广学博闻，通过知识的积累和能力的习得才能获得。我们习惯于用现代人的观念去理解佛教里面讲的般若智慧，觉得任何东西都是要付出代价，都是有因有果的，所谓“书山有路勤为径，学海无涯苦作舟。”为了拥有知识，获得知识，就要勤学苦练，就要牺牲娱乐、睡眠，甚至健康。习得技能也是这样，现在的小孩子每天练钢琴，什么事都不做，也不让他玩，每天持续数小时练习，花钱又花时间，但这样我们才安心，因为要付出才能够得到，这是我们常人的思维。

如果我们用这种有为法的努力去学习般若，去理解对于般若的学习的话，那可能往往就会碰到很多障碍。我们不能否定学习的价值，但是根本的东西不是这样。一个修行人如果执着心越强，越想开悟，越想成佛，越想往生，那么他就会用世间法的一切努力去做这些事情，无形中会造成很大的压力，会非常非常紧张，甚至非常非常焦虑，我慢心，怀疑心也会非常重。这是一种不正常的状态，我们必须要从这里边拆解开来，我们必须要知道，那些东西并不是我们所想象的那样。

实际上，我们必须空掉的是我们的妄想，空掉妄想，才能令真智现前。所以，有的时候我们需要做的是减法，一直减到零，而不是加法，前面一个一，后面不停地加加加，加一个一，两个一……越加越多越大。做减法，不是说去掉一个零来做减法，而是把那个一去掉，那个一就是我们的妄想，就是我们的“我”，就是我们针对那个“我”

的执着。这个执着体现在哪里？体现在我们每一个念里边，体现在我们当下这个念，我们需要解决的是背后的那个东西。

所以说修行不在于解决了多少心头的疑惑，而在于解决了你这个疑惑的人。谁在学习，谁在渴望，谁在追求成佛，谁在问问题，谁在讲话？这都是在当下念念之中显现出来的，要注重当下，否则的话就只是在讲道理，你的道理可以满天飞，用逻辑学……用一切你所知道的学问道理来理解，但是你不知道什么东西在那理解，这个东西才是切入点，我们实际上要参、要用的是这个东西。

所以说“般若无知，故不知以知之。”但一般人很难接受无知。其实“无知”，往往意味着我们的心不去攀援，不往外去抓拿，但是我们很不习惯这样，觉得没有抓拿就落空了，就会有一种恐惧感。有的人读《金刚经》害怕就是这样的原因。《金刚经》会慢慢把他心中的各种执着脱落掉，脱落掉执着才能最终得到大自由，但他不敢，他一开始无法脱落。

[1] 隋·僧璨《信心铭》：契心平等，所作俱息。狐疑尽净，正信调直。一切不留，无可记忆。虚明自照，不劳心力。非思量处，识情难测。真如法界，无他无自。要急相应，唯言不二。不二皆同，无不包容。十方智者，皆入此宗。

[2] 《五燈會元 (第 7 卷)》福州玄沙師備宗一禪師：师垂语曰。诸方老宿尽道接物利生。祇如三种病人。汝作么生接。患盲者。拈槌竖拂他又不见。患聋者。语言三昧他又不闻。患症者。教伊说又说不得。

若接不得。佛法无灵验。时有僧出曰。三种病人还许学人商量否。师曰。许。汝作么生商量。其僧珍重出。师曰。不是。不是。罗汉曰。桂琛现有眼耳口。和尚作么生接。师曰。惭愧。便归方丈。

若以见为见，即有所不见。若以无见为见，即无所不见。若以闻为闻，则有所不闻。若以无闻为闻，则无所不闻。若以知为知，则有所不知。若以无知为知，则无所不知。

“般若无知，故不知以知之”，真正的智慧不是知识，不是技能，真正的智慧也不是分别。真正的智慧是什么呢？真正的智慧是广大无边，是自由无碍。前面讲“不见以见之，不闻以闻之，不知以知之”，即不见不闻不知。那不见不闻不知的结果呢？不见不闻不知会怎么样呢？就是真正得到法身的妙用。什么是法身的妙用？就是这里的“若以无见为见，则无所不见”。法身本身非见、非闻、非知，但是它无所不见、无所不闻、无所不知。无所不见，则见善、见恶、见愚痴、见智慧；无所不闻，则闻善、闻恶、闻有、闻无、闻空；无所不知，则知智慧、知分别、知不分别、知愚痴。

“若以见为见，即有所不见。若以无见为见，即无所不见。若以闻为闻，则有所不闻。若以无闻为闻，则无所不闻。若以知为知，则有所不知。若以无知为知，则无所不知。”只要有个见，那就没有见。你见到一个东西，那你就把这个东西之外的一亿个、几千亿个、无数的东西都屏蔽掉了。你见了一个东西，那其他的东西你就都见不到了；你听到一个声音，那其他的声音你就都听不到了。见到、听到一个，你就被这个东西所控制、所占有了。我们的认知对象往往就把我们陷

在里边，这叫异化，你喜欢什么东西最后那个东西终究会控制你，就像人工智能最后可能控制人类一样，这就是异化。

若以未见为见，即无所不见；若以无闻为闻，则无所不闻；若以无知为知，则无所不知。实际上，你失去当下某一个点的知、某一个点的见、某一个点的闻，但是你真正的那个东西（法身）是遍一切处的，他无所不见，无所不闻，无所不知。这个是非常非常有意思的原理。

不能自知非有知，对物而知非无知。

如果不能自知，就不是真正有知，所以真正自知之人才是真正的有知。如果知道外边的一切，但不知道自己，那就不是真正的有知。老子有一句话叫“知人者智，自知者明”[1]，往往很多人知人，目光锐利，看别人一看就透，入木三分，但看不清自己，看不到自己的局限性。所以，不能自知非有知。

普通人的有知不是真正的有知，曹洞宗讲“知有之人”，什么叫知有呢？知有就是初步见道的人，他知道那个东西。所以这个“有”指的是人人本具的那个东西。那我怎么不知有啊？《六祖坛经》讲人人有自性，人人有佛性，那只要看过我这不就知有了吗？这个不是宗门讲的知有，宗门讲的知有是事，而不是文字之理。宗门讲的知有是真正的见道，自欺不得，既不能自欺，也不能欺人。任何一个真正学佛人，他都不会自欺的。到底知有不知有？如果瞎吹的话，那就是一个灭法的人，罪障无边。不知有而到处瞎吹知有，要么是别有用心，要么是智慧不够。有的人很愚痴，他以为自己知有，但实际上他并不

知有。还有一些别有用心的人贩卖知有，到处说我就是知有之人，我现在就开悟了，你们都听我的。往往真正知有之人不会这样去贩卖和宣传自己，也不会轻易的把它变成一种名闻利养。

“不能自知非有知”，有知也可以理解为知有。有知是有真知，知有是知真有。禅宗经常讲知有不知有，知有之人怎么样怎么样。我们知道禅宗的一些基本概念，读语录和公案可能会轻松一些。知有就是自知，就是知自，就是观自在。

“对物而知非无知”，无知就是般若无知的那种无知，就是那个空。真正的无知而知的那个东西，并不是“对物”。禅宗讲见而不见，如果有对境的时候，你的分别心不是真正的那个知。“对物而知”，指的是有分别之知，它不是禅宗讲的那个无知，那个无知是无分别之知。对境分别不是真正的知，真正的知叫无知。“对物而知非无知”，所谓的无知就是前面讲的无知而知，非对物而知，非对境而知。换句话说，有对境、有分别的这个心，不是我们的真心。僧肇《肇论》之《般若无知论》，也讲般若无知而无不知。我们有的时候会把佛教的智慧和世间的知识技能混在一起，认为佛教里有智慧的人，就是一个无所不能的人。难道一个人开悟了以后，他就会开飞机、开火车，甚至能够驾驶宇宙飞船，掌握全世界的语言吗？以前曾经有一个很有名的人讲《法华经》，他说佛各种语言都会，不仅世界各国语言都会，也会各种动物的语言。这样一个理解其实是以世俗有限之知来理解无限的那种知。所以，不能把佛教的般若智慧和世间的知识技能混为一谈，“对物而知非无知”，对物而知的那个知并不是真正的无知。

若以得为得，则有所不得。若以无得为得，则无所不得。若以是为是，则有所不是。若以无是为是，则无所不是。一智慧门，八百千智慧门。

如果总觉得自己得了这个东西，那我们的的心就被这个东西困住了。用现在流行的话讲，就是你的能量被它吸住了，那就没有大能量了，因为卡在这里边了。“若以得为得，则有所不得”，你的眼睛盯着你的所得，那就会有很多东西没有得到。“若以是为是，则有所不是”。这两句可以通用于现实生活中的得失是非，见闻觉知，属于凡夫的粗的这方面；也可以用于修行人，比如修禅宗的人，你说我有所得，我的心得体会别人都体会不到，我的境界很好，我是真正的开悟了，别人都没有我这个境界，没有我这个智慧，没有我这个辩才，你这就是有所得。你有这个东西，那又有什么了不起呢？别人有的东西可能比你更好，人家量子力学可能解释的比你更好。如果以自己的所得，以自己所证的境界来印证禅宗、印证祖师、印证语录，或者用自己的境界去套，在禅宗里找跟你相应的东西，然后觉得你就是禅宗，你就是开悟，实际上这个时候你已经把自己局限在一个非常非常小的范围里了。

真正什么叫心无所住，什么叫“应无所住而生其心”？什么叫无所见、无所知、无所闻而无所不见、无所不知、无所不闻？以得为得，你就有所不得。如果有人说我是禅宗，我这个禅宗是不立文字的，所有的经教我都超过了，我一念顿超，我本来是佛，我不用修了，当这样说的时候，你就把经和教全部否定了，就把所有修行人全部否定了。

那释迦摩尼佛往世历劫的修行也是白修了。如果执着这样，那就有一亿个、千万亿个跟你不一样的东西来否定你，你就会被负面的东西淹没在里边。所以百千万亿陀罗尼，它是法法无碍的，并不是要把自己变成孤岛，变成绝世而独立。其实认为自己绝世而独立的往往都是井底之蛙，认为自己在高山之巅，实际上往往在深谷之中，在井里边。

“若以无得为得，则无所不得”，无所不得什么意思？法法皆是，处处是菩提，法法皆真如，举足下足都是佛国净土，净秽不二，无所不得。但是如果执着无得，那实际上又成了一个陷阱。这里没有继续层层叠叠去剥离我们心的执着。“若以无得为得，则无所不得。”这个无得是真正的那个无得，无所得。在《般若经》里面讲“以无所得为方便”，无所得是大方便，也是大究竟。无所得是道，也是果。只要无所得就会铲平前进道路上的一切障碍，使你真正的达于彼岸。所以禅宗讲途程就是家舍，家舍就是途程。最终的归宿就在路上，路上就到了归宿，这两个是不二的。禅宗讲我们的见地一定要透，我们真正要有这样一个透彻的见地。

“若以无是为是，则无所不是”，无是为是就是说不立一法，不执着一切法，不住一切法，法法皆如。“若以是为是，则有所不是”，如果执着一个东西，那肯定就一叶障目而不见泰山。但是如果说我就执着一个什么都没有，就执着一个空，就执着一个无所住，那还是在现象和妄想中流转。关于这一点，《菩提达摩四行论》后面还有很多更精妙的论述，他会把你当下那个东西也去掉。

“一智慧门，八百千智慧门”，如果进入一个智慧门，那么实际上就通达了无量的八万四千智慧门。那这个一智慧门是什么呢？是当下一念清净心，是当下一念无碍、无智、无着、无生、无灭的这个心，但这个心也没有不生不死相。当下一念心性本来如此。

[1] 《道德经》第三十三章：知人者智，自知者明；胜人者有力，自胜者强；知足者富，强行者有志；不失其所者久，死而不亡者寿。

示喻观察形色门

第五篇“绝像离说玄虚门”，总结地非常好。“绝像”，离言离相，不劳心力，虚明自照。第六篇是“示喻观察形色门”，达摩祖师用“眼前见柱”的比喻来说明一个问题，我们现前的境界，怎么以般若、怎么以禅宗的智慧来正观。

见柱作柱解，是见柱相作柱解。

比如对面有一个柱子，而你有“柱子”这样的一种理解，是因为心里有这个相的概念，眼睛才看到这个相。我们人类有语言习惯之相，中国人称其为柱子，英国人叫它 pillar，其它语言又会有其它的叫法。这个相是我们与生俱来乃至生生世世储存在种子识里的一种相。柱和非柱相有无量的差别，柱子可以是方的、圆的，也可以竖着、横着，它有不同的形状和作用，如拴马桩、栓牛柱、佛殿前面的露柱、大殿柱子等。它还有不同的质地，如木头柱、金属柱等。这个外在的“相”可以有许许多多的区别。

“见柱作柱解”，我们心里有这样的见解，有这个语言文字之相，是因为我们看到了眼前的柱子而有了分别之相。当看到一个东西的时候，眼前现前的东西和心里边显的相，实际上是我们自己的习气所显现。用唯识来讲，“眼见柱”相当于我们的相分，而脑子里显现的相是见分。

“见柱相作柱解”，因见相而生解。对于柱或者非柱，我们都会多种描述，如从正面、反面，从性质、形状、颜色、结构、作用等各方面来讲，这些是我们的“解”，由相而作解，但实际上都是我们的心。

睹心是柱是柱相。

对于凡夫来讲，见柱是柱，所以就有柱相和柱相之解。我们看到这个相，对它生起种种的妄想，但是对于修行人，见柱就见到了自心，见到自心的妄想和非妄想两个方面。

所以之所以有柱和柱相，第一步应先明了看到的是我们的心，是我们的心产生了动，产生了分别。如《六祖坛经》六祖说：“不是风动，不是幡动，仁者心动。[1]”说风动，是你的心执着于风，有风的识心妄想；说幡动，是因为看到幡，执着于幡的一面。双方各有偏重，但是实际上风和幡同时在心里动。所以不管说风动，还是幡动，都是心在动，心在分别。

这是我们体悟佛法，首先应明白的一个道理。《楞伽经》讲万法唯识，都是自心现量。在现实中就是要这样去参、去体悟。现量不是物的现量，而是我们心的现量。要理解现量就要去修行，有很多人偷

心妄想不死，那就没法理解。或许他听过这种究竟的道理，但无法用于现实生活中，也就无法真正体会到佛法的妙处，无法从烦恼妄想中解脱出来。虽然他知道这个道理，但这个道理没有在心里扎根，没有形成定见、定信，所以没法真正地走进去。为什么大乘要起信？要了解大乘的语言、道理并不难，但是要起信，甚至信成就发心，那还是很不容易的，还是要有一个过程。如果要再做到解行发心，那就有更加漫长的一个修行过程。

法无柱柱相。

所以心是柱，是柱相，但是“法”没有柱和柱相。这个“法”指的是真性之法，真如之法。真正的法，真如智慧，是没有柱，没有柱相的。我们的心可以现相，可以显示柱和柱相。对凡夫来讲，有柱，有柱之解；有相，有相之解。但是对于修行人，他首先知道柱和相实际上都是心中之柱，心中之相，是自心的妄想分别。更进一步地说，所谓的法，现示出来的这个法，它的本质是清静的。法，本真的真如法，没有柱，没有柱相，也就是我们的心是清静的。虽然我们的心显示出柱和柱相，但是心本身是清静的。换句话说，当看到柱子的时候，柱子也是清静的。

云门祖师问：“古佛与露柱相交，是第几机？”[2]露柱，佛殿前面或者殿墙角落处的柱子。古佛与露柱相交是第几机？他自答：“南山起云，北山下雨”。“南山云北山雨”是唐代宋璟（唐开元名相）用民谣写的一首音乐，云门祖师引用了这句话来说这个问题。关于这个公案，《碧岩录》里有一个雪窦禅师的解释，他说“南山云，北山

雨，四七二三相睹”。云门祖师问，“古佛与露柱相交是第几机？”讲的是现前现量。每个人都是古佛，当你眼前现量看到露柱的时候，是第几机？雪窦禅师的解释是：“南山云北山雨，四七二三相睹”，四七是达摩，二三是六祖，达摩、六祖两个人面对面。意思是，看到柱子的时候，就是心境一如，就相当于达摩和六祖见面。

“新罗国里曾上堂，大唐国里未打鼓”，那个东西本来就在，但是对于普通人来讲，看到那个东西的一刹那，实际上已经错过了。因为一刹那我们就产生了妄想。妄想没有产生以前是“新罗国里曾上堂”，那个东西人人都本具。当一刹那你的眼睛看到那个东西，实际上那个东西已经显示，但是“大唐国里未打鼓”，我们这一念过去以后，就显示不出来了。

“苦中乐，乐中苦，谁道黄金如粪土？”本来是黄金，但是由于众生的执着妄想，就变成了粪土。所以苦中有乐，乐中有苦。对于诸佛菩萨和圣人来讲，苦就是乐。众生的这样一种流转，圣者就是乐，就是如如不动。相就是非相，就是真如。但是凡夫所执着的生死之乐，反而是生死之苦。凡夫的执着妄想反而是苦。我们回到这个对境，比如眼前的柱子，它要么是黄金，要么是粪土。对于凡夫，它就是粪土，是生死流转；对于真正的禅者来讲，它就是黄金。因为对境就是清静，对境即是无始以来的坚固般若，是历劫以来的坚固般若。

“法无柱柱相”，这里达摩祖师用“柱”来说明法无柱和柱相，即眼前之相和心中之相其实都没有。没有这个相，那是什么呢？是黄金。“谁道黄金如粪土？”有就是粪土，无就是黄金。古人讲“湘之

南潭之北，中有黄金充一国”，用黄金来比喻什么呢？当然我们说净土也是黄金，黄金为地。黄金也可以比喻我们心地的那个东西。南阳慧忠国师有一个无缝塔公案[3]，肃宗问国师百年以后要什么？他说你给我作个无缝塔。肃宗问无缝塔的样子，南阳国师半天不说话，“良久”，问肃宗懂吗？不懂。国师告诉肃宗他有一个弟子耽源懂这个事。国师圆寂以后，肃宗就找到耽源禅师问，耽源回答说：“湘之南，潭之北，中有黄金充一国。琉璃殿上无知识，无影树下合同船。”琉璃殿和无影树代表什么呢？“中有黄金充一国”，黄金如粪土，谁道黄金如粪土？

如果用教理来理解并不难，关键在真实的日常之中怎么样去体会它，这是一个很重要的问题。我们要把开悟的语言文字之理和开悟的事区别开来。我们讲禅宗并不意味着通过讲就能够开悟，或能够令人开悟。即便懂了，也并不意味着自己真实的智慧现前。真实的智慧现前需要时节因缘，当然讲话也算时节因缘之一。为什么要讲？讲是为了去除妄想，获得正确的一种见识，正确的知识，但不是正确的见地。见识与见地还是有差异的，连见地都不是，何况能够开悟呢？所以我们定位要清晰。

是故见柱即得柱法，见一切形色亦如是。

法无柱和柱相，柱和柱相都是我们心的显示。法无柱无见相，这个时候你现前见到柱的时候，才是真正的得法，所以叫“见柱即得柱法”。“见柱即得柱法”，这个柱法，指的是柱的实相。正是因为没有对法的妄想执着，所以当下见柱就是柱的实相，也是心的实相。法

无柱和柱相，没有柱和柱相的时候，才见到真正的柱的清静相、实相。

“见柱即得柱法，见一切形色亦如是”，见到其它的一切形色也是这样的。见一切形色，即见一切形色之实相。以智慧眼、实相眼观一切法，则法住法位。如古德说“见闻觉知无障碍，声香味触常三昧”，又说“法无见闻觉知，但是也不离见闻觉知”、“意在目前，但不是目前法。”祖师之意在目前，是现前对境，但又不是目前之法。现前对境，如果有对境之相，有所对、有能对，那就不是现量。只有见闻觉知无障碍，才能够声香味触常三昧，长空不碍白云飞。

[1] 《六祖坛经·行由品第一》：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。

[2] 《碧岩录》卷第九第八十三则：云门示众云：“古佛与露柱相交，是第几机？”自代云：“南山起云，北山下雨。”……所以雪窦只拈他定乾坤处教人见。若才犯计较露个锋芒，则当面错过。只要原他云门宗旨，明他峻机，所以颂出云：“南山云，北山雨，四七二三相睹。新罗国里曾上堂，大唐国里未打鼓。苦中乐，乐中苦，谁道黄金如粪土？”

[3] 《碧岩录》卷一第十八则：肃宗皇帝(本是代宗，此误)问忠国师：“百年后所须何物？”国师云：“与老僧作个无缝塔。”帝曰：

“请师塔样。”国师良久云：“会么？”帝云：“不会。”国师云：“吾有付法弟子耽源，却谳此事。请诏问之。”国师迁化后，帝诏耽源，问此意如何。源云：“湘之南潭之北。”雪窦著语云：“独掌不浪鸣，中有黄金充一国。”雪窦著语云：“山形拄杖子，无影树下合同船。”雪窦著语云：“海晏河清，琉璃殿上无知识。”雪窦著语云：“拈了也。”

反诘难问现理门

第七个标题叫“反诘难问现理门”，是通过循环往复的问答对辩来显示佛法之理，显示禅宗之理。上一门“示喻观察形色门”，是用比喻来显示佛理。《四行论》的每一门都是通过一段语录让学人悟入其理，即悟入“深信含生同一真性”。

有人言：“一切声不有。”难汝曰：“汝见有不？”不有于有，有于不有，亦是汝有。

有人说一切声不有，一切声是空，一切声不生。“难汝曰”，他就用这个对你发难说，你能不能看到有？“不有于有，有于不有，亦是汝有”，不以有来看有，而以空看有，把空又变成了有，这个不有（空）也是你的有。如果有人说什么声不有，那么怎么来应对点化他？怎么来显示真正的“不有”之理，让他真正的契入？他是堕在这句“一切声不有”的语言里，以所谓的空见来理解声音。

“不有于有，有于不有，亦是汝有”，这两个都是你的有。对于那个“不有”的东西，把它看成空、看成有，实际上都是有。“不有

于有”，等于说把有空掉，以空来看待有，或者说“有于不有”，以有来看待空，实际上那都是有。往往大多数人说空的时候，他的空空掉了外在的东西，这个空对他来讲就是个有。

所以大多数人讲的空是有，是他的空相。甚至有的人认为他的开悟就是一种境界，开悟如果是一种境界，那就仅仅是一种境界，不是开悟。所以说“不有于有”，空掉有，然后把空执着为一种东西，执着为有；有着空，空掉有；以有来看待空，把空认为是有，那这些都是你的心相而已。有空见、有有见，以空看有、以有看空，都是你的有。以空看有，相当于以有看空。我们不能有空相，有空相的话就有对待，那还堕在有之中。所以“一切声不有”，它到底是真还是假，必须去对辩。

有人言：“一切法不生。”难汝曰：“汝见生不？”不生于生，生于不生，亦是汝生。

有人说一切法不生，那么这个一切法不生，你能看到它吗？“不生于生，生于不生”，如果把不生和生、生和不生这两个对待来理解，实际上也是有生有灭。你说一切法不生，当你把生生不已的法说为不生，实际上还是有对待的，你的心中生了一个生法和不生法，你的心中还是有形有相。

所以说“不生于生，生于不生，亦是汝生”，你心中还是有生灭之相。如果用不生来解释生，这个不生就是有生，而不是真正的不生。

复言：“我一切无心。”难汝曰：“汝见心不？”不心于心，心于无心，亦是汝心。

又有人说我一切无心，那你的无心什么样子？“不心于心，心于无心，亦是汝心”，你把这个心称为非心、称为无心，那你否认的这个心也是你的心。在对辩的时候，关于不有，关于不生，关于无心，需要更精细的从这些执着里脱离出来，这有一个对辩的方法。

三藏法师言：“于不解时人逐法，解时法逐人。解则识摄色，迷则色摄识也。不因色生识，是名不见色。”

“于不解时人逐法”，当没有开悟，不了解的时候，我们在追逐法，人家说空执着空，人家说有执着有，不断地在经教、在禅宗语录中寻寻觅觅，寻找安慰和光明，寻找解脱和智慧。无知、黑暗、不理解是我们追求光明的动力。

“不解时人逐法”，没有开悟都是心外求法，觉得这个很好，那个很好，这个这样，那个那样，到处逐法。“解时法逐人”，当真正明白了以后，万法归一，万法都可以掌握。所有的法，你怎么说都是法，什么法都是你的法，都是你所领悟的真正的正法，所谓举一而千从。百丈祖师讲“我有一句子，百味具足。[1]”我这一句话，百千万亿话、百千万亿陀罗尼都在里边。禅宗讲“如何是一句？”这一句就是千万亿句，就是千万亿陀罗尼，这就叫举一千从。

“解则识摄色”，真正体悟了以后，万法唯心，万法自在，唯心而自在。“识摄色”，看到外境时不是被它吸引，而是它跑到你这儿来，万法都在你的心中。“迷则色摄识”，迷的时候心跑到外面去，看到这个跑到这儿，看到那个跑到那儿，心在外流浪，就像一个流浪汉，永远回不了家。《法华经·信解品》讲了一个流浪汉回家的故事。

大富长者最终使他觉得处处是家园，否则永远是客作汉，到处流浪，找不到归宿和价值感。但真正到最后会发现处处是家园，处处可以安心，三界六道处处是度化众生的场所。

所以“解则识摄色，迷则色摄识”，真正开悟的人处处不迷，处处随缘自在。不仅是色，声、香、味、触、法这一切外境也是这样。当解了以后，万法唯心、于心自在、对境自如如。但是不解的时候，万法就是万法，我们的心会迷惑在万法里边。

不求于求，求于无求，亦是汝求。不取于取，取于无取，亦是汝取。

“不求于求”，不去追求有形有对的东西，而是“求于无求”。学佛不是去求多、求占有、求外境，而是求于无求，只求自心坦然无求。自心无求就是报怨行、随缘行、无所求行、称法行。有求皆苦，无欲则刚，有念就进入轮回，无念就是涅槃，当下涅槃。“不求于求，而求于无求”，修行人不追求外在林林总总的万象，而是求于无求，只求于当下，对境不生心。

但是“求于无求，亦是汝求。”当你说我只追求当下一念心清净；当你说我什么都看不上，我就看上净土，我就是要开悟。我家庭什么都可以抛弃，就追求开悟，就要去闭关，去修行，那实际上你也是有求有念。“不取于取，取于无取，亦是汝取”，你说我不执着一切法，但是你执着了不执着，那也是个执着。

我们看祖师的这一段语录，它整体是一个东西。当你执着一切声不有的时候，实际上你就把不有变成了执着的对象；当你执着一切法

不生的时候，这个不生就在你心中生起了，它就是个生灭法；当你执着于无心的时候，你这个心也是有心；当你说一切法不求，我只求于一个无求，只求一个无欲则刚，只求一个无念，那这个时候你也是有求；当你说我一切法不取，那你是取于无取，你执着了一个“一切法不取”，所以“亦是汝取”，你的心也在变异之中。有的人说我就追求空，我就追求澄澄湛湛，我就追求大光明藏，我这个大光明藏就是一切，这个时候你已经被你的心所迷惑了。

达摩祖师的《四行论》非常非常透彻，他使我们知道，我们现前心中显现的一切法都是虚妄之法，都是不可执着之法。有僧问云门祖师：“不起一念，还有过也无？”不起一念时如何？云门祖师说：“须弥山。”《大智度论》也讲述了一个很有名的对答，[2]一次一个外道来跟佛辩论。外道说我一法不执，佛问他：“汝一切法不受，是见受不？”那你这一法受不受？外道一开始还没有明白怎么回事，忽然明白了就认输礼佛。你说你一法不执，实际上你就执着了一法不执。

要真正学习了解禅宗的基本东西，那必须要有现前当下灵活的智慧，要知道自心现量。禅宗的见地和方法非常重要，它是般若的一种妙用，它的方法就在当下破执。当然破执破到什么程度？有的人当下旷劫无明全部消除，一下子彻底清清静静、澄澄湛湛、一法不执，这个是上根利智。

对我们普通人来讲，禅宗的方法也可以破除我们当下粗的执着、粗的妄想。起码我们会知道自己在妄想之中，然后再参谁知道那个妄想？那个妄想知者是谁？这样再去参才有结果，才有可能契入。

多数人往往都是在法外流转，或在自心执着的种种法里流转。求于无求，那你也是有求；取于无取，那你也是有取，也是执着。但是“你”是谁呢？这些值得我们去参究。我们的妄想分别相续不断，一会儿执着，一会儿不执着，一会儿拿起，一会儿放下，就像我们的手，一天可以做很多事情，但是这个手本身就是个手。

[1] 《五灯会元 (第 5 卷)》潭州云岩昙晟禅师：钟陵建昌王氏子。少出家于石门。参百丈海禅师二十年。因缘不契。后造药山。山问。甚处来。曰。百丈来。山曰。百丈有何言句示徒。师曰。寻常道。我有一句子。百味具足。山曰。咸则咸味。淡则淡味。不咸不淡是常味。作么生是百味具足底句。师无对。山曰。争柰目前生死何。师曰。目前无生死。山曰。在百丈多少时。师曰。二十年。山曰。二十年在百丈。俗气也不除。他日侍立次。山又问。百丈更说甚么法。师曰。有时道。三句外省去。六句内会取。山曰。三千里外。且喜没交涉。山又问。更说甚么法。师曰。有时上堂。大众立定。以拄杖一时趣散。复召大众。众回首。丈曰。是甚么。山曰。何不早恁么道。今日因子得见海兄。师于言下顿省。便礼拜。

[2] 《大智度论》卷一：尔时，舍利弗初受戒半月，佛边侍立，以扇扇佛。长爪梵志见佛，问讯讫，一面坐……而语佛言：“瞿昙！我一切法不受。”佛问长爪：“汝一切法不受，是见受不？”佛所质义，汝已饮邪见毒，今出是毒气，言：“一切法不受，是见汝受不？”尔时，长爪梵志，如好马见鞭影即觉，便着正道；长爪梵志亦如是，得

佛语鞭影入心，即弃捐贡高，惭愧低头，如是思惟：“佛置我着二处负门中：若我说是见我受，是负处门粗，故多人知，云何自言一切法不受，今受是见？此是现前妄语，是粗负处门，多人所知。第二负处门细，我欲受之，以不多人知故。”作是念已，答佛言：“瞿昙！一切法不受，是见亦不受。”佛语梵志：“汝不受一切法，是见亦不受，则无所受，与众人无异，何用自高而生憍慢？”如是，长爪梵志不能得答，自知堕负处，即于佛一切智中起恭敬，生信心……佛说法断其邪见故，即于坐处得远尘离垢，诸法中得法眼净。时，舍利弗闻是语，得阿罗汉。是长爪梵志出家作沙门，得大力阿罗汉。

开示三界别相门

心有所须，名为欲界。

什么叫三界？三界就是欲界、色界和无色界。“心有所须，名为欲界。”总觉得什么都匮乏，缺钱、缺健康、缺长寿、缺人脉、缺神通、缺智慧，有欲有求，有所对待，这就是欲界。娑婆世界就是缺憾，众生的心永远感到不满足，永远有光明，有黑暗，永远被这些东西所主宰流转，这就是欲界。

心不自心，由色生心，名为色界。

心中没有那么多的贪欲贪求，因色而生心，这叫色界。心里有东西有欲求，这是欲界。当然这是从禅宗的角度来讲，如果从《俱舍论》、从佛教其他的理论框架来解释，也有很多角度不太一样的解释。禅宗是从根本上、从心性来解释三界。欲界往往是明暗生灭，色界往往是

光明，但这个光明也是生灭法，我们一定要知道。有人修光明观，看到光明或者发通的时候，也跟色界的四大（地水火风）变相有关系。色界清净四大触发了欲界的身体，产生了相应的功能。“由色生心，名为色界。”清净色、清净愿、清净光，往往也是色界的一种显现。

色不自色，由心故色，心色无色，名为无色界。

色界是“由色生心”，那现在无色界是不执着色之相。如果你的心舍去这种清净色、光明相的话，实际上就又进入更高的一层，进入虚空了。

“由心故色”，由色回到心，由外在的有光明、有形象的色法，体悟到心法，体悟到“心色无色”，破除色相，这个叫无色界。禅定也有欲界定、色界定、无色界定的分别。四禅八定里如非想非非想处定、无所有处定、识无边处定、空无边处定等，就是无色界禅。“开示三界别相门”讲三界，是从心、色、无心无色的角度来阐述。但是这还是在心量之中，还是在生死流转之中。

关于三界，关于四禅八定的心量，比如修四无量心，他的心也会非常广大和安乐，但这样的禅定境界并不能说是开悟或者智慧，它就是一种定。禅定也会令众生生于善道，甚至生于禅天，非常有效。从基础修行来讲，我们其实也应该去修这一类的禅法，但是一定要从智慧上，从见地上知道，这些都是有量之心量。禅定中觉得心量极其广大，实际上也是有量，广大也是有量。心有所对，有对就有无对，有量就有无量，有所是就有所非。

所以一定要知道，很多境界就是我们自心变现之量，四禅八定也是有量之量。也就是说它是生灭的，在时间和空间上是有限的。你觉得无限，但实际上它是有限的。即使非想非非想天，也还是最终要灭坏的。

问答现说三宝门

“问答现说三宝门”，是从禅宗角度来解释三宝。《六祖坛经》里也讲得很清楚，我们的自性佛、自性法、自性僧，就叫一体三宝，一体三身，或者一心三宝。

问曰：“何名为佛心？”

什么叫佛心？佛心也即佛性、涅槃心、妙明真心。

答曰：“心无异相，名作真如。心不可改，名为法性。心无所属，名为解脱。心性无碍，名为菩提。心性寂灭，名为涅槃。”

“心无异相”，心没有变异之相，没有差异之相，没有对待之相，没有变化之相。即使在变化之中，本质上也是没有变；即使在烦恼之中，本身也是清静。这个道理在很多经论里面都讲过，比如《维摩诘经》讲不二。“心无异相，名作真如”，千万不要以为心无异相，就是像石头、木头一样一动不动。

对于圣者来讲，嬉笑怒骂都在定中，如黄龙慧南禅师，他跟着石霜楚圆参学，看他整天骂人，贬剥诸方[1]。黄龙慧南就很生气，不想跟他学了，本来想学从上诸圣传来的禅门妙法，结果现在整天听到的都是师父在骂人。他就说：“和尚，你为什么整天骂人？”老人家眼

睛一瞪说：“汝作骂会耶？”你以为我在骂人吗？这个时候他突然明白，嬉笑怒骂，祖师都在定中，所谓随缘不变，不变随缘。他骂的是什么呢？他骂的不是那个人，骂的是周边徒弟心中的妄想，骂的是身边人、听话人对于外境的妄想。

“心无异相，名作真如”，心无异相的真体，名为真如。佛心也叫真如，也叫法性。“心无所属，名为解脱。”无所属就是心无所住，没有系属。这个心没有家园，没有归宿，心既不是个流浪汉，也不是个居家人，也不是个宅男宅女；既无所归属，也不再流浪。无归属，心本身就是归属，心本身就是自在自足。

这个心从哪儿来？到哪儿去？是谁把它生出来的？是因缘和合的，还是它本来怎么样？这些都不是。心无所属，不属于什么呢？心不属于涅槃、不属于生死；不属于天堂、不属于地狱；不属于欲望、不属于无欲。心本自具足，心心念念本自解脱。所以《坛经》讲“无住者，人之本性。[2]”这个无住，本来就是我们的本性，你还要到哪里去寻找这个无住呢？你找的时候你就是无住。所谓骑驴觅驴[3]，这是禅人的一种毛病。禅宗有一种说法，叫“来说是是非者，便是是非人。[4]”

还有一种毛病就是找到了驴不肯下，每天做大师状，嘴里都是涅槃清静，不生不灭，真如不变，或者给人家说，这都在你心中呀！整天给人讲心性的道理。实际上这也是很僵硬的一种理解。禅宗讲你在用“心”这个名词的时候，事实上就不是心了。但是用“心”这个名词，或者不用“心”这个名词，又都是心。“心无所属，名为解脱。”

真的是心如流水，心无所住。当你的心整天都在菩提、涅槃里面的时候，你就在生死之中轮回。

“心性无碍，名为菩提。”真正的菩提是什么？真正的菩提觉性是心性无碍，处处见性，念念见性，但也没有什么所谓的性，固定的性。心性无碍，是真实的般若现前，是般若之圆满行、清净行。所以什么叫佛心？什么叫真如、法性、解脱、菩提和涅槃？佛心就是真如，就是法性，就是解脱，就是菩提，就是涅槃。佛心是什么，佛心长什么样？佛心没有异相，不可更改；佛心无所属，佛心无碍；一法不滞，一法不执，这才是真正的佛心，涅槃妙心，实相无相。

所以释迦牟尼佛拈花微笑，“我有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，付嘱摩诃迦叶。[5]”佛祖拈花，迦叶破颜微笑，而其他的人目瞪口呆，还在猜测。祖师说“举不顾，即差互；拟思量，何劫悟？[6]”拈花的这一刹那，当下对接上就破颜而笑了，其他人就是“举不顾，即差互；拟思量，何劫悟？”还在想这是怎么回事啊？为什么举个花？什么意思啊？他就蒙住了，或者说妄想纷飞，为什么举这个花？这个花长得好看吗？这个花代表永恒吗？对境看到这个花我应该怎么样反应？……这就是生死流转，妄想纷飞。心无异相，无所属，无挂碍，本性寂灭，这叫涅槃。真如、涅槃、法性、解脱，实际上都是一个东西。还有实相，实相无相，无相的实相，这些都是在讲佛心，讲涅槃妙心。

[1] 《五灯会元》卷第十七隆兴府黄龙慧南禅师：即造石霜。中途闻慈明不事事，忽丛林。遂登衡岳，乃谒福严贤，贤命掌书记。俄贤卒，郡守以慈明补之。既至，目其贬剥诸方，件件数为邪解，师为之气索，遂造其室。明曰：「书记领徒游方，借使有疑，可坐而商略。」师哀恳愈切。明曰：「公学云门禅，必善其旨。如云放洞山三顿棒，是有吃棒分、无吃棒分？」师曰：「有吃棒分。」明色庄曰：「从朝至暮，鹊噪鸦鸣，皆应吃棒。」明即端坐，受师炷香作礼。明复问：「赵州道：台山婆子，我为汝勘破了也。且那里是他勘破婆子处？」师汗下不能加答。次日又诣，明诟骂不已。师曰：「骂岂慈悲法施邪？」明曰：「你作骂会那！」师于言下大悟。作颂曰：「杰出丛林是赵州，老婆勘破有来由。而今四海清如镜，行人莫与路为仇。」呈慈明，明领之。

[2] 《六祖坛经·定慧品第四》：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。

[3] 《古尊宿语录 (第 33 卷)》龙门佛眼禅师语录之五：师云法身有三种病二种光，一一透得始解稳坐地，又楞严会上如来说五十种禅病，如今向诸人道直是无病始得，龙门道祇有二种病，一是骑驴觅驴，二是骑却驴了不肯下。

[4] 《五灯会元（第 19 卷）》：嘉州九顶清素禅师，本郡郭氏子。于乾明寺剃染，遍扣禅扃。晚谒五祖，闻举首山答西来意语，倏然契悟。述偈曰：“颠倒颠，颠倒颠，新妇骑驴阿家牵。便恁么，太无端，回头不觉布衫穿。”祖见，乃问：“百丈野狐话，又作么生？”师曰：“来说是是非者，便是是非人。”祖大悦。

[5] 《大梵天王问佛决疑经》：尔时大梵天王即引若干眷属来奉献世尊于金婆罗华，各各顶礼佛足，退坐一面。尔时世尊即拈奉献金色婆罗华，瞬目扬眉，示诸大众，默然毋措。有迦叶破颜微笑。世尊言：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，即付嘱于汝。汝能护持，相续不断。’时迦叶奉佛敕，顶礼佛足退。”

《五灯会元（第 1 卷）》：世尊于灵山会上，拈花示众。是时众皆默然，唯迦叶尊者破颜微笑。世尊曰：‘吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传，付嘱摩诃迦叶。’

[6] 《指月录（第 20 卷）》韶州云门山光奉院文偃禅师：问。十二时中。如何得不空过。师曰。向甚么处着此一问。曰学人不会。请师举。师曰。将笔砚来。僧乃取笔砚来。师作一颂曰。举不顾。即差互。拟思量。何劫悟。

问曰：“何名为如来？”答曰：“解如法应物，故名为如来。”

什么叫如来？如来叫如如不动，真如中来，或者无来无去。如果执着佛从真如中来，好像真如有所属，有个什么东西，那这样的真如就不是真如，是个假如。没有来、没有去，这才是真如，这才是真如中来。

“解如法应物，故名为如来。”注意这个“法”，就是前面讲的法性的法，即不生不灭那个真正的法、真如法。“解如法应物”，以真如智慧应对一切的物象，这叫如来。什么是以真如智慧应对物象？如法应物什么意思？就是一相三昧、一行三昧。一切相无相，一切处一行，一心清静，系缘法界，法界不生，法界不灭。这叫解如法应物，这叫如来。一切东西来都是如来，都从真如中来，也从真如中去。那什么叫真如中来？就是什么东西来，都是没有来、没有去。

僧肇《物不迁论》讲万物没有迁移变化。世人认为四季轮回，风月变迁，现在回不到过去，过去到不了现在；过去的永远过去了，一去不复返了，所以世间无常。僧肇说：“昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。[1]”昔不至今，今不至昔。昔不至今，过去永远在过去那个地方，过去到不了现在；今不至昔，现在回不到过去，过去已经过去，永远到不了现在，所以说一切没有迁变，没有变化。今和昔，各自永远停留在自己的点上；今和昔，也是人们对于经验的幻觉。“如法应物”，即是法住法位，物物皆自在，念念皆解脱，即本来解脱，而不是有为法解脱，这叫如来。如果会如法应物，就叫如来。

问曰：“何名为佛？”答曰：“如法觉，觉无所觉，故名为佛。”

什么叫佛？如法而觉。佛者觉也，觉什么呢？觉诸法实相，觉诸法真如，觉清净实相。何名为觉？“如法觉”，即依真如法而觉。觉什么？“觉无所觉”。这个觉实际上是无所觉，是没有对待的觉，没有变异的觉，没有生灭的觉，这叫觉无所觉。觉悟到“那个东西”本

来是一无所得的，包括觉也是无所觉的，这叫佛。所以佛叫“觉无所觉”。有人认为佛是觉者，是什么都无所不能的神，能够解决一切的问题。其实不是这样的，他觉无所觉。也就是说他没有对待，没有分别，他有一个根本的“那个东西”，他对“那个东西”全知。“如法觉，觉无所觉”，觉真如法，觉无所觉，这叫佛。

众生的知，对于佛来讲就是无知；众生的乐，对佛来讲就是苦。祖师云：苦中乐，乐中苦，谁谓黄金为粪土。[2]当体对境的法，对于悟者来讲，它就是黄金，就是常乐我净，就是涅槃法，就是极乐。但对于凡夫来讲，它就是苦，就是生灭流转。达摩祖师和禅宗其他的祖师都常引用《维摩诘经》中的语言、境界和理论，如《维摩诘经·佛国品》讲“随其心净，则佛土净”，心净国土净，心垢国土垢，垢就是妄想。祖师讲“来说是是非者，便是是非人。”在禅宗语录里，是非有时候指的是另外一个东西。这里第一个“是非”是妄想，第二个“是非人”指的是那个无妄想的東西。

心净则众生净，心净则国土净；心垢则众生垢，心垢则国土垢。心里充满污秽分别，那看别人也会觉得都是污秽分别，你在别人身上看到的缺点，往往是自己内心的缺点，是自己内心阴影的投射，可能那个人并没有那个缺点，都是你自己内心阴影的投射。如《四行论》第六门“示喻观察形色门”讲见柱，是柱还是心？是柱，对清净者来讲，柱就是法，就是法性；对于不清净者来讲，柱就是个柱，就是生灭法。所以说谁道黄金如粪土，其实本来是黄金，但是也可能是粪土。

问曰：“何名为法？”答曰：“心如法不生，心如法不灭，故名为法。”

法指的是法性、涅槃、真如法。深信“含生同一真性”，如法而不生，如法而不灭。我们的心就像清净法、真如法一样，不生不灭，这叫法。心中的真如性，它不生不灭，它现前，这个真实的东西叫法。

问曰：“何名为僧？”答曰：“如法和合，故名为僧。”

佛，觉于无觉；法，不生不灭，即诸法不生不灭；僧，如法和合。心的真如法和周围对境的真如法和合，这叫僧。当我们心的真实智慧和法性、涅槃的本体，两者合一，无能无所的时候，我们就是清净僧。这样的清净僧实际上是圣人，是圣僧。所以什么叫佛法僧三宝？如法和合是什么？就是境智冥合、能所双亡之人，就是一行三昧之人。这个心境和合之人不仅是对境，而且对人，念念见性，念念平直，具有真实的平常心，这才是真正的贤圣僧、清净僧，就是无心道人。古语说供养百千诸佛，不如供养一个无心道人。什么是无心道人？如有人问五祖门下那么多弟子，为什么把法就单单传给惠能了呢？惠能问答说自己“不会佛法”，故不得黄梅意旨。只有那些“会佛法”的人，才“得”了黄梅意旨。^[3]这究竟是什么意思？值得我们去参究。总之，这篇“问答现说三宝门”阐释了佛法僧三宝的含义。佛心是涅槃妙心，是心的真如相、心的真如性。“解如法应物，故名为如来。”如法性智，以如如不动之智慧应物，这叫如来。“如法觉，觉无所觉”，这叫佛。什么是僧？“如法和合。”真正的清净僧是触目菩提，是如和法两者合一。一切法，心中的法、外境的法和真正的真如智慧合一，

这样的人是僧，即清静僧。我们心的真如智慧和一切法合一，这个合就是一切法的法性，就是以真如智慧来看待一切法。

[1] 僧肇《物不迁论》：何则？求向物于向，于向未尝无；责向物于今，于今未尝有。于今未尝有，以明物不来；于向未尝无，故知物不去。复而求今，今亦不往。是谓昔物自在昔，不从今以至昔；今物自在今，不从昔以至今。故仲尼曰：“回也见新，交臂非故。”如此，则物不相往来，明矣。既无往返之微联，有何物而可动乎？然则旋岚偃岳而常静，江河竞注而不流，野马飘鼓而不动，日月历天而不周。复何怪哉？

[2] 《指月录 (第 20 卷)》韶州云门山光奉院文偃禅师：师云。古佛与露柱相交。是第几机。僧问。意旨如何。师云。一条绦。三十文买。复代前语云。南山起云。北山下雨。僧又问。一条绦三十文买如何。师云打与。雪窦颂。南山云。北山雨。四七二三面相觑。新罗国里曾上堂。大唐国里未打鼓。苦中乐。乐中苦。谁道黄金如粪土。

[3]《六祖大师法宝坛经》：一僧问师云：「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。」

定慧分释各别门

问曰：“何名为空定？” 答曰：“看法住空，故名为空定。”

本节讲定慧、止观。止观为因，定慧为果。什么是空定？安住于空，安住于空性。大多数人无法安住于空性，只是安住于空见，即一个空的见地。有的人是顽空，很粗糙的空，或者概念上的空，而不是真正的空。如果自体不能空，那所谓的空就是自心的一个境而已。达摩祖师说：“看法住空，故名为空定。”当对境的时候，安住于空性，这是真正的空定，如一行三昧或者一相三昧。这是定。慧呢？是不住于一切相，观诸法如幻的智慧。

问曰：“云何住法？” 答曰：“不住于住，不住不住，住于不住，如法住故，名为住法。”

住法，可以理解为安住于法性之中。如何住法呢？“不住于住，不住不住”，没有安住之相和不安住之相，没有流动之相，也没有不动之相。“住于不住”，可以随相起伏，随相生灭，但是在这样一个过程中，心本身是清净的。也就是说，虽然心念有起伏，但是内心真实的智慧没有起伏。如果说住于住，那就有不住的对待；同理，如果说住于不住，那就有住的对待，心就有另外一个相，心和法的相。

如果实相现起的时候，是不二的。达摩祖师讲的慧观，是无上圆顿止观，最圆顿、圆满的观，就是不观而观。这个道理，文字讲起来好像比较简单容易。但实际在观修过程中，极其困难。一般人可能连正确的见地也很难稳定下来，或者对文字的道理都不一定能够完整准确地把握。

关于定慧的解释，似乎比较抽象，但这里边都是最真实、最有效、最完整的禅宗用心方法，也可以说是至上之密，无上之密。这个密，

不懂以前是密，懂了以后就没什么秘密了。如果真正掌握了这些真实殊胜的用心方法，那就不需要去心外求法。因为很相应的话，肯定会用得上。

诸法假相无体门

问曰：“云何即男非男，即女非女？”

“诸法假相无体”，一切法都是虚幻之相，虚伪之相，没有实体，即无我、无主宰。有人问说：“云何即男非男，即女非女？”面对男相、女相的时候，学人要怎么样来看待？“即男非男，即女非女”，即相而离相，即念而离念，即妄而恒真。

答曰：“依法推求，男女相不可得。”

众生都有分别心，男男女女，高矮胖瘦，黑白美丑，心和欲流转不停。但是一个真实会用心的修行人，在当下对境的时候，他是怎么看的呢？达摩祖师说：“依法推求。”如《大宝积经》讲男相三昧、女相三昧、童子相三昧等[1]，看到男女相而没有任何障碍。但是凡夫一下子看不到真如相，所以祖师说一开始是“依法推求”，依正知见来看，男相女相都不可得。

何以得知？即色非男。若色是男相，一切草木亦应是男，其女人亦如是。

“即色非男”，这个外相，身体之相、四大之相，非男。男相身体是地、水、火、风四大构成，如果四大是男相的话，那一切草木也是男相。因为组成男相身体的四大，和组成外在草木的四大一样。同

理，女相也是如此。无论男女相，我们这个色身色相，包括外在的一切器世间，都是四大的组合。所以即色之男非男相，即色之女非女相，男女相求而不可得。

既不可得，为什么会有那么多的变化呢？因为我们当境的时候，心里产生了分别。看到一个外境，如果是会观心的人，他会感受到自己心念的动。不管是看到人，看到树，看到花，看到天，看到云，任何一个对境，都能使我们的心理起许多的妄想，我们会以各种形象想象它，描述它，也会有不同的感受，觉得很漂亮、很愉悦。

但是作为修行人，我们要知道这一切都是心的构造。慢慢地，心就会从造作流转的心识之流里透脱出来，就会生起真正的观慧，就能于心自在，而不是心和境交织在一起，不断地流转生灭。

惑人不解，妄想见之。此是幻化男幻化女，毕竟无实。

惑人，就是迷惑之人，就是我们心中的妄想之人，我们心中妄想的妄心。“此是幻化男幻化女”，看到的男相女相，实际上是我们心中妄想幻化出来的相，毕竟无实体，所以叫“假相无体”。男女之相为假，没有主宰，这就是无我。诸法无我，没有自相，没有共相，只是我们临时的一种幻相。

《诸法无行经》云：‘知诸法如幻化，速成人中上也。’ ”

达摩祖师引用《诸法无行经》里的一句经文，说“知诸法如幻化，速成人中上”，迅速地成就至上的智慧。人中上人，指的是悟道之人。这是当体来观。就人类来讲，可能最吸引我们的就是男女之相。所有的相都是假相，这里祖师用男女相来代表外境的一切相，代表诸法之

假相。在对境之时，在根尘相接的时候，众生必然生心，如耳朵听到声音，有好有坏；眼睛看到景色，有好有坏；脑子里不停回忆，有好有坏。

任何一种修行方法，比如坐禅打坐，可能首先碰到的问题就是自己内心的种种妄念。如果没有外在的对境，必然有内心的记忆。而且越定越清静的时候，内心深处的烦恼执着更容易显示出来。在这种情况下，我们应该把它挖掘出来，进而把它解决掉，或者释放、化解掉。否则的话，就会永远成为内心潜意识的力量。潜意识会主宰我们日常生活中的喜怒哀乐，我们大多数人其实一生都是在不自由中度过。

“诸法假相无体”，一切都是相，男相、女相是相，电影、电视是相，文字、语言是相，包括佛经文字、佛像、寺庙道场，也是相。这些相，我们怎么能够去把它看透？有一个根本的原则，就是从我们的当下心契入，禅宗就是从心体究。这个当下心很活，念念迁流，永远变动不居，所以什么时候都可以契入，在当下去契入。这是第十一“诸法假相无体门”，以男女之相为例来告诉我们如何观修。

[1]唐·三藏菩提流志译《大宝积经·文殊师利普门会第十》卷第二十九：尔时，文殊师利菩萨摩訶萨，于大众中即从座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬，而白佛言：我念过去久远世时，曾于普灯佛所闻说普入不思議法门。……佛言：若诸菩萨欲学此法，应当修习诸三昧门。所谓色相三昧、声相三昧、香相三昧、味相三昧、触相三昧、意界三昧、女相三昧、男相三昧、童男相三昧、童女相三昧、天相三

昧、龙相三昧、夜叉相三昧、乾闥婆相三昧、阿修罗相三昧、迦楼罗相三昧、紧那罗相三昧、摩睺罗伽相三昧、地狱相三昧、畜生相三昧、阎魔罗界三昧、贪相三昧、瞋相三昧、痴相三昧、不善法三昧、善法三昧、有为三昧、无为三昧。……文殊师利！云何名为色相三昧？即说颂曰：观色如聚沫，中无有坚实，不可执持故，是名色三昧。……

复次，文殊师利，云何名为女相三昧？即说颂曰：四大假为女，其中无所有，凡夫迷惑心，执取以为实。女人如幻化，愚者不能了，妄见女相故，生于染著心。譬如幻化女，而非实女人，无智者迷惑，便生于欲想。如是了知己，一切女无相，此相皆寂静，是名女三昧。

复次，文殊师利，云何名为男相三昧？即说颂曰：自谓是男子，见彼为女人，由斯分别心，而生于欲想。欲心本无有，心相不可得，由妄分别故，于身起男想。是中实无男，我说如阳焰，知男相寂静，是名男三昧。

复次，文殊师利，云何名为童男相三昧？即说颂曰：如树无根枝，花则不可得，以花无有故，其果亦不生。由无彼女人，童男亦非有，随于分别者，假说如是名。了知彼女人，及童男非有，能如是观察，是童男三昧。

复次，文殊师利，云何名为童女相三昧？即说颂曰：如断多罗树，毕竟不复生，何有智慧人，于中求果实？若有能了知，诸法无生者，不应起分别，童女为能生。又如焦谷种，其芽本不生，女人亦复然，是童女三昧。

妄想建立如幻门

前面第十一门讲男女相本质上是无相，是空幻之相。第十二门“妄想建立如幻门”讲，所谓的相是我们的妄想建立。《楞伽经》里常讲建立与诽谤，建立与诽谤两者相对，把有说成没有，叫诽谤；把没有说成有，叫建立。它和现代汉语言里的意思不一样。“妄想建立”，意思是说我们的心在不断地构造、谋划。如《华严经》云：“心如工画师，能画诸世间” [1]，心就像画师一样能画出种种的五蕴景象。

问曰：“订（证）有余涅槃，得罗汉果者，此是觉不？” 答曰：“此是梦证。”

”这里的“订”字，如果从上下文来看，应该是“证”，即验证、证明，或者证果的证。“证有余涅槃”，有余依涅槃指身心还有一个惯性的存在。有人问说，证到有余依涅槃，得到阿罗汉果的圣者，这样的人是不是真正的觉悟了？

达摩祖师回答：“此是梦证。”这是在梦中的证悟，梦中说梦。证悟如梦幻空花，就像一个人在梦里当了皇上，在梦里成为千万富翁，或者在梦里变成一条龙，上天入地。“此是梦证”，证有余涅槃，证罗汉果这个证、这个觉悟，也是梦中之觉。也就是说，所谓证果，不能把它实体化，不能把它看为实在的东西。从究竟来讲，如禅宗、如《般若经》讲[2]，就是佛果，就是胜过涅槃的，也是如梦如幻。

问曰：“行六波罗蜜，十地万行满足，觉一切法不生不灭，非觉非知，无心无知，无解无为，此是觉不？” 答曰：“此亦是梦。”

第一个问题讲罗汉，第二个问题讲菩萨。菩萨道的次第，有十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉等五十二个层次、阶位。“行六波罗蜜，十地万行”已经圆满的菩萨，彻底通达万法的不生不灭，“非觉非知”，也没有觉知之相。真正十地圆满的菩萨，到首楞严三昧或者首楞严大定的时候，他会觉察万法的涅槃性。“不生不灭，非觉非知，无心无知，无解无为”，即是通透万法的涅槃性。学人问十地菩萨的这种觉悟是觉吗？回答：“此亦是梦”，这也是梦。

从禅宗的见地来讲，即使证到十地，也是如梦如幻。在后代禅宗的典籍语录里，有很多祖师的讲法跟这里一样，比如临济语录。也就是说后代祖师传承的，也就是达摩祖师传下来的，他们是一脉相承的。

关于菩萨的阶位问题，比如十地等位次，从禅宗本身的见地，从圆满的见和行，特别是从见来看，禅宗超越了阶位。有人说禅宗开悟相当于证初果须陀洹，或者相当于开了圆解，又或者相当于唯识初地、圆教初住、别教初地等等。这些说法、判断，并不准确，从禅宗本身来看，禅宗的见地超越这些判摄。从禅宗的见地来讲，菩萨道也是梦，梦中说梦。所以不能够完全用教理死搬硬套，并依此判别禅宗。

问曰：“十力四无畏，十八不共法，菩提树下道成正觉，能度众生，乃至入于涅槃，岂非是觉？”答曰：“此亦是梦。”

从罗汉、菩萨，一直问到佛。“十力四无所畏，十八不共法”，这是指佛的圆满的神通、智慧、相好庄严。如释迦牟尼佛在菩提树下成无上正等正觉，度化无量众生入于涅槃，难道这个不是觉吗？祖师

回答说，这也是梦。所谓声闻、缘觉、菩萨、佛，这些都是我们自心的建立之相，都是我们心的构造。

当然，我们也不能够被祖师的语言所限制。对我们听这些话的人来讲，圣果是如梦如幻。但对佛来讲，他还是成就佛果；对罗汉来讲，他还是成就罗汉果，因为他有自受用三昧。菩萨也是一样。禅宗直指人心，直指当下听者的心。禅宗用无上圆满、究竟涅槃之见来看待一切法。祖师讲这些话是针对问的人来讲，所谓声闻、缘觉、菩萨、佛，都是如梦如幻，都是我们的遍计所执，都是我们脑子里的构造。祖师的目的，就是叫众生扫除凡情圣见，凡圣两边都不执着，都是如梦如幻。

问曰：“三世诸佛平等教化众生，得道者如恒沙，此可非是觉？”

答曰：“此亦是梦。”

再进一步问三世诸佛。前面问罗汉、十地菩萨、佛，这里问三世诸佛。过去、未来、现在那些佛菩萨，平等度化众生，有无数的人得道成道，成就了觉悟之果，难道这些都是假的吗？这些都不是真正的觉性、觉悟吗？达摩祖师说，这个也是梦，一切如梦幻空花。

如果观修的话，看到天，看到地，看到愉快的、不愉快的事情，你说“梦幻空花，梦幻空花……”，实际上你是在念咒，你是在念这句话，你的心就是在梦幻空花这个语言里面流转，并没有真正地观到梦幻空花。如果观梦幻空花，观到的时候，身心会非常通透愉悦，粗重的烦恼会降下来，身体会有轻安、轻凉的感觉。这才是初步的空观，

梦幻空花观。其实只要放下，而大多数人没有放下，只是在梦幻空花的语言里打转。

但有心分别计较自心现量者，皆悉是梦。觉时无梦，梦时无觉。

祖师解释说，只要有心分别计较，都是梦。这是圆教的究竟见地。心的分别比较，形成各种各样的差异执着。如说有佛有众生、无佛无众生，都是心的分别计较，都是偏差。我们不能觉知这一切都是自心现量，把自心现量不断地分化再分化，形成语言、理论、文字、情感的爱好，在这里边转来转去，其实那些本身就是梦。换句话说，如果在自心现量里面，再去自心分别自心，那就是幻人说幻法。

四卷《楞伽经》讲自心现量。众生看到的一切都是自心现量。如白天、黑夜、地球、星空、佛法、世间法、喜怒哀乐相，都是自心现量，还有衣食住行，身体感受，包括生命现象本身，也是自心现量。自心现量，皆悉是梦。但是“觉时无梦”，对觉悟的人来讲，犹如大梦初醒。所以觉悟，有的时候就是一念的事。

为什么一念相应慧可以顿断旷劫以来的无明妄想呢？那就是真正的觉！在梦里边可能什么都有，可以飞过高山，越过大海。但是醒来的一刹那也就过去了，梦里的一切全都不存在了。古人讲如夜梦千秋，梦中一夜之间千秋万代，但是一刹那醒来后什么都没有。“觉时无梦，梦时无觉”，有觉就没有梦，有梦就没有觉。当我们在梦中是没有觉悟的，也就是说如果我们在妄想分别之中，那就谈不上觉。

此心识妄想，梦里智慧，无能觉所觉。

没有真正悟道以前的见地、见识，都如梦里的智慧，都是心识的妄想。但是本质上，如果从觉者的眼光来看，他是没有能觉、所觉的。如梦中有你我他，有山川河流，有时间空间，但是醒来一看梦中的一切全都是空。又像看电影，在放映的过程中，我们会看到许许多多的影像，但实际上没有那一切。

“梦里智慧，无能觉所觉”，这也就是为什么说文字相离。文字相就是实相，念就是无念。无论有念、无念，清醒、不清醒，这些本身都是实相，都是空相。“无能觉所觉”，这是真实的觉者的智慧观照，或者觉者的智慧一刹那就能够知道。我们大多数人都活在梦里边，都活在分别妄想执着中，都是在梦中说梦。

若如法觉，真实觉时，都不自觉，毕竟无有觉。

“如法觉，真实觉时”，那就是大梦醒来。如法觉，真实觉的时候，“都不自觉，毕竟无有觉”。真正成佛，没有成佛之相；真正开悟，没有开悟之相；真正涅槃，没有涅槃之相。因为实相无相。大多数人是自以为是的觉，可能有些文字知见，或者有某种殊胜的感应，有某种禅定功夫、某种觉受。但这些都是梦里智慧，不是如法觉、真实觉。为什么呢？如法觉、真实觉，他没有觉相，没有自觉之相，没有自体之相。如果有个觉悟的对象，那就没有觉悟。你觉了个什么呢？

如果把开悟描绘成一种状态，一种什么境界，那很不准确。如果开悟以后，还有很多的执着，还有开悟之相的话，那肯定还是梦里的智慧。所以“如法觉，真实觉”，他是不自觉。他不知道自己开悟了没有，说不清什么是开悟。当然他不会刻意去说，不会刻意去知道这

些。“如法觉，真实觉时，都不自觉”，没有自，没有他，没有众生，也没有觉和迷，都不自觉。

“毕竟无有觉”，从最根本上讲是没有觉，没有什么觉悟不觉悟，没有什么悟和迷的分别。但是我们大多数人会认为，一个人如果开悟了，他会无所不能，会神通广大，会名声普闻，会辩才无碍。实际上这些是形而下的方便之用和个人的愿力作用。但本身的那个东西是“毕竟无有觉”。

[1] 《大方广佛华严经卷第十九·夜摩宫中偈赞品第二十》唐实叉难陀译：尔时，觉林菩萨承佛威力，遍观十方而说颂言：譬如工画师，分布诸彩色，虚妄取异相，大种无差别。大种中无色，色中无大种，亦不离大种，而有色可得。心中无彩画，彩画中心，然不离于心，有彩画可得。彼心恒不住，无量难思议，示现一切色，各各不相知。譬如工画师，不能知自心，而由心故画，诸法性如是。心如工画师，能画诸世间，五蕴悉从生，无法而不造。如心佛亦尔，如佛众生然，应知佛与心，体性皆无尽。若人知心行，普造诸世间，是人则见佛，了佛真实性。心不住于身，身亦不住心，而能作佛事，自在未曾有。若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。

[2] 《摩诃般若波罗蜜经 (第 8 卷)》：「诸天子！四念处乃至十八不共法如幻如梦，须陀洹果如幻如梦，斯陀含果、阿那含果、阿罗汉果、辟支佛道，如幻如梦。诸天子！佛道如幻如梦。」……须菩提语诸天子：「我说佛道如幻如梦，我说涅槃亦如幻如梦。若当有法胜

于涅槃者，我说亦复如幻如梦。何以故？诸天子！是幻梦、涅槃不二不别。」

三世诸佛正觉者，并是众生忆想分别，以是故名为梦。

说过去、现在、未来三世诸佛都成了正等正觉，这其实也是众生的忆想分别。我们一定要知道，在禅宗的语境里，语言只是破执的工具。我们看就是个语言，但当对境时，当达摩祖师在给弟子讲话的时候，他是在扫除弟子心中的所有妄想，让他超越遍计所执相。而且祖师的破执是在事上，不是理上，不是在给他讲道理，而是让他当下真正地去掉执着。

这就是阅读禅宗典籍、参究禅宗公案，与真正的禅宗祖师点化弟子开悟之间的区别，可以说两者完全是两码事。我们现在学习讲解的只是个文字。“如法觉，真实觉时，都不自觉，毕竟无有觉”，说有三世诸佛成正觉也是众生的忆想分别。如果知道这个原则，那可能以后看禅宗祖师语录，就会觉得容易理解了。

如云门祖师说：“微尘刹土中，三世诸佛、西天二十八祖、唐土六祖，尽在拄杖头说法，神通变现，声应十方，一任纵横。汝还会么？[1]”你会不会？一切都是众生的构想，都是心识的忆想分别。祖师把这一切都放在当下众生的妄想里。

云门祖师又说：“天帝释与释迦老子在中庭里相争佛法，甚闹。便下座。”帝释和释迦牟尼佛在中庭里讨论佛法，太闹了，祖师说完便下座而去。禅宗通过这样的语言和行为，使学人熄灭当下的妄想。当我们现在看这段话的时候，它是个文字。但是如果在公案里，在当

时祖师的言行里，它就变成一种现量，就是为了帮助禅人把心中的妄想执着去掉，把所有的忆想分别去掉。当然，大多数人实际上很难去掉，特别是信仰型的人，信得特别迷恋，那很难理解真正的般若。

“三世诸佛正觉者，并是众生忆想分别，以是故名为梦。”所以三祖僧粲大师说，梦幻空花，何劳把捉？[2]一切的相都在我们的心里面，而心的本体，犹如虚空一样，非常清净。诸如三世诸佛、正等正觉，还有烦恼、众生、三界，这些都是我们心中的相。要把这些相去掉，心的清静才能够出现。有这些相在，众生就活在梦里边，就没有真正地醒过来。一切的相都是众生的妄想建立，但是本体如幻。

若识心寂灭，无一念动念处，是名正觉。

“识心”，即分别心。我们的智慧心没有分别，但识心妄想有分别。分别心如果寂灭，就叫正觉。如《楞伽经》讲前七识如果灭掉，如来藏性就会显示。马祖也说：“念念寂灭，唤作海印三昧。[3]”念念寂灭，念念流入萨婆若海。若识心寂灭，无一念动念之处，这叫正等正觉。所以三世诸佛、释迦牟尼佛、六度万行菩萨、四果罗汉等等一切圣相，也能够令你如如不动。对你来讲，这些相不会在你的心中造成挂碍，你的真心真性里面没有这些，这叫正觉。

一旦有了佛菩萨等相，他就是我们的动念之处，就是我们的识心妄想，所以一定要从自己的当下心入手。禅宗叫明心见性，直指人心。禅宗祖师，比如达摩祖师，他讲这些话的时候是对着他当时的问话对象、他的弟子而讲。他讲这一切话的目的并不是为了和唯识宗争论，和净土宗争论，和《法华经》《华严经》争论，和释迦牟尼佛争论。

他是为了使当下的学人证入释迦牟尼佛的境界，证入《法华经》的境界，证入那个本身之体。

真正的禅宗学人要把宗和教分别开来，当然也不是分裂两者。很多人很容易把宗和教分裂开来，或者执着于禅宗的语言。他不知道禅宗的语言、禅宗的棒喝是锐利的工具，是金刚宝王剑。他是为了剿灭当下和更深层次的妄想执着，使真正的东西显示出来。

实际而言，千经万论，诸如《法华经》讲的实相，《华严经》讲的法界，《楞伽经》讲的自心现量、如来藏性，《涅槃经》讲的佛性，都讲的是我们的心。而禅宗的方法及其作用，就是使诸经中所讲的东西在众生这里显示出来。禅宗能让众生排除《华严经》《法华经》《楞严经》《楞伽经》《涅槃经》《圆觉经》《阿含经》和净土经的语言文字之相，让众生心中的《华严经》《法华经》《楞伽经》《圆觉经》《般若经》，一下子显示出来，显示自己的涅槃妙心、真如实相。这是禅宗的殊胜作用。

所以我们不能够以教理来分判禅宗，不能够以学教理、学思辩、增长知识、积累知识的心来学禅宗。这样的话，就错过禅宗了，就把宗当作教去学了。那你会一辈子数他人宝，学了又忘，忘了又学，就会很困惑。我们还是要回转自心，用禅宗的方法观心。在诵经念佛时，回转自心，这才是真正的受用。很多人一辈子只学了个皮毛，陷在文字里面，自己不受用，没有自受用三昧，也没有加持，没有真正的法喜，反而增加了许多的文字知见、人我知见，要么就只是积累了一点福报而已。这样非常可惜。

“若识心寂灭，无一念动念处，是名正觉。”无上正等正觉的时候，无佛、无众生、无涅槃；也没有梦，也没有醒。很多人实际上是在梦里醒来，在梦里睡了一觉，然后在梦里醒来。一些不究竟的人，通过文字参究有了点感觉，就认为自己开悟了。那个是梦中的开悟，是在梦中醒来，而不是真正地醒来。

齐有心识不灭者已来，皆是梦。”

“齐有”，自从有。只要有心识，只要心识不灭，那就是梦。从无始以来，我们一念无明妄想动的那个时候至今，其实我们都是在做梦。生死长夜，无边大梦。三界六道都在漫漫的黑暗之中，都在长夜的梦中升沉、浮沉。

这是第十二“妄想建立如幻门”。前面第八、第九门把三界、三宝会归于心，第十门分别定慧，住于不住，住于空定，讲基本的用心原则，后面就开始讲行持。如果从连续性来看《达摩四行论》的这些篇章，前面是给众生树立正见，后面告诉众生怎么样正行。后面的内容都可以囊括在“二入四行”里，比如说称法行、比如说理入，也可以说都是“二入四行”原理更加多样化、更加细致的进一步阐释。

很多地方是让我们真正地悟入，然后依于真性之理而行持。比如第十一“诸法假相无体门”，通过现前男女之相指代所有的相。男女之相，是凡夫所见的外在粗相。那么细的相是什么呢？细相就是得涅槃的罗汉果、六度万行满足的十地菩萨、菩提树下成正等觉的释迦牟尼佛以及三世诸佛。前面是凡，后面是圣。所谓凡情圣解，凡圣之见

都不能执着，凡圣两边都必须超越。这既是见地，又是实际的观法。修行人要如实观修。

禅宗的语言，包括禅宗的语录、禅宗的公案，要么是醍醐，要么是毒药。禅宗的语言，如果真能领会，懂得了用心方法，真正回转自心，那它就是令众生觉悟的工具，就是指月的手指。如果迷惑在文字知见中，那就成了毒药，因为死在句下了。就像听到祖师说“无佛无众生”，好，也不六度万行了，也不持戒了，也不打坐了，整天随心所欲，放纵自己。这样实际上根本就没有懂。所以语言可以成为醍醐，也可以成为毒药，就看自己的心正不正。

心邪的人，他会利用经典、祖师的语言来替自己的恶行辩护。既然《维摩诘经》讲不离俗染而得圣智[4]，那就可以双修了。既然一切皆空，那就可以任意妄为了。他就这样为自己恶俗的欲望去辩护。实际上这是最粗俗、最低级趣味的人，是缺乏智慧的表现。如果这样你就要吃苦果了。其实人人都不喜欢吃苦，要吃甜，可见还是有分别。如果真能做到，我做恶事，我承担恶果，我不害怕。我做恶事我很开心，我承担恶果时也很开心，那也不错。就像提婆达多在地狱里有三禅之乐，但是你能做到这样吗？实际上是不可能的！所以不要饮鸩止渴，为了一时的口渴，去喝毒药，这会死得更惨，死得更快。

[1] 《五灯会元》卷十五，云门文偃禅师：我寻常向汝道：微尘刹土中，三世诸佛、西天二十八祖、唐土六祖，尽在拄杖头上说法，神通变现，声应十方，一任纵横。汝还会么？若不会，且莫掠虚。然虽

如此，且谛当实见也未。直饶到此田地，也未梦见衲僧沙弥在。三家村里，不逢一人，蓦拈拄杖画一画，曰：总在这里。又画一画，曰：总从这里出去也。珍重。

[2] 《信心铭》三祖僧璨：法无异法，妄自爱著。将心用心，岂非大错。迷生寂乱，悟无好恶。一切二边，良由斟酌。梦幻空花，何劳把捉？得失是非，一时放却。眼若不睡，诸梦自除。心若不异，万法一如。

[3] 《指月录》卷五：马祖道一：一念妄想，即是三界生死根本。但无一念，即除生死根本，即得法王无上珍宝。无量劫来，凡夫妄想、谄曲邪伪、我慢贡高，合为一体。故经云：但以众法合成此身，起时唯法起，灭时唯法灭。此法起时不言我起，灭时不言我灭。前念、后念、中念，念念不相待。念念寂灭，唤作海印三昧，摄一切法，如百千异流同归大海，都名海水。住于一味，即摄众味；住于大海，即混诸流。

[4] 《维摩诘所说经·弟子品第三》维摩诘谓须菩提言：若须菩提不断淫怒痴，亦不与俱；不坏于身，而随一相；不灭痴爱，起于解脱；以五逆相，而得解脱，亦不解不缚；不见四谛，非不见谛；非得果，非不得果；非凡夫，非离凡夫法；非圣人，非不圣人。虽成就一切法，而离诸法相，乃可取食。

又〈观众生品第七〉：舍利弗言：不复以离淫怒痴为解脱乎？天曰：佛为增上慢人，说离淫怒痴为解脱耳。若无增上慢者，佛说淫怒痴性，即是解脱。

智断疑惑分齐门

第十三“智断疑惑分齐门”，分齐，差异的意思，这里指修道断惑里的差异、差别。

问：“修道断惑，用何心智？” 答曰：“用方便心智。”

要用什么样的智慧才能真正地修道断惑？要用什么样的智慧才能真正地转迷成悟、转识成智、转凡成圣？祖师回答说用“方便心智”，方便智慧。

问曰：“云何方便心智？” 答曰：“观感知惑，本无起处，以此方便，得断疑惑，故言心智。”

什么叫方便心智？“观感知惑，本无起处，以此方便，得断疑惑。”这个惑也可以理解为烦恼，即当下现行的种种烦恼执着，或者可以把它理解为念，即当下的起心动念。比如参禅的时候谁在参？这个一念心起处在哪里？这是需要我们观察的地方。

“观感知惑，本无起处”，知道这个的是方便智慧，“方便心智。”这个方便智慧在《般若经》里面叫无所得，“以无所得为方便。”不仅是断惑，修六度万行也是以无所得为方便，对菩萨道来讲。“观感知惑，本无起处”，首先我们要面对自己的惑、自己的烦恼。很多人像鸵鸟，他把烦恼屏蔽掉，到道场、到山里、庙里这些清静的地方，躲开社会，躲开家庭，躲开尘世，觉得非常舒服。他临时切断了引起内心粗重烦恼的各种关系、各种因缘，但是一旦出来就不行了，他无法对治。往往有的人会走上小乘，会厌世，会变得非常孤僻和清高。那这样的修行就走偏了，他没法真正地从生死轮回的大网里面解脱出

来。要从生死大网里解脱出来，必须发大心，发菩提心回向给一切众生，同时没有众生相，知道一切众生本来没有生，这时才能把心真正从生死轮回里解脱出来。

所以在观惑断惑的时候，我们不能躲避当下现行的粗重烦恼，而是要随它显现，碰到什么就是什么，要随缘。换句话说，粗重烦恼显现的时候是在考验我们的智慧，磨练我们的智慧。但是首先要有观察力，你都不知道自己观察力，不知道自己的知见，不知道自己的烦恼，那就没法观惑，也就谈不上修行了。很多人是用想象代替了现实，比如通过诵经念佛营造出一种舒服的状态。但是他的日常生活一点儿都没变。诵经念佛几十年，内心一点儿都没有变化。还有的人在道场修得很好，但一回到现实就不行了，对境生心，他的粗重烦恼没有解决掉，这样很难真正地解脱出来。

所以首先要观惑，要面对惑，任它生起，而不是去躲避它。如果暂时躲开它，也是为了磨刀，为了使自己的观慧心更加细腻，更加有经验。就像我们到道场去禅修打坐，也是为了有能力解决更细腻、更粗重的现实烦恼。很多人不注重观察和对待烦恼，甚或看都看不到烦恼，只是一直想着涅槃，一直想着开悟。其实专注地想任何事都会得到轻安，比如世间人做事，很专注的话，他也会忘掉白天和黑夜，他也会觉得时间很快。学佛人在诵经念佛时，在思考，在参公案时，也会有轻安。但是这种轻安的感觉，不是真正的智慧，它只是过程中的一点好境界而已。若认为这个跟开悟有关系，那就是自己欺骗自己。

自心的智慧都没能真正地显现，就更不要说去对境了。所以我们首先要观惑，要学会观察。

另外，要知惑。惑，一切都是惑。我们生活在这个世界上，就是生活在惑乱之中。不能说无明是我在定中看到的身体某个地方的某个东西，我要用甚深禅定来把它破除掉。实际上整个天地都是无明，太阳月亮都是无明，整个人生都是无明。这个大的无明破了以后，才会有虚空粉碎，大地平沉，才会有空劫以前。

观惑知惑，要用正见去观察，用正智去透悟，知道这个惑本无起处。知道惑本无起处，“以此方便，得断疑惑。”以般若正见为方便来观察，以无所得为方便来观察，就可以断除疑惑。这叫心智，方便心智。达摩祖师的这些讲法，实际上就是《金刚经》中“应无所住而生其心[1]”的更细腻的讲法。到底怎么样去应无所住呢？“观惑知惑，本无起处”，当体空花。如果你说，喔，一切如梦幻空花，你观的还只是个语言或者只是个想象。如果真正的所有的显现都是梦幻空花，那个才是真正的般若观。这是通过般若正观的方法，慢慢断除疑惑。

疑惑，也就是我们对正法、对涅槃妙心的怀疑，对自心智慧的怀疑。我们被外边的境界所牵引，外面的声色，外面的喜怒哀乐，外界的美丑、时间空间的种种变换，时刻都在左右着我们。当观惑的时候，不要去观外境，而是观内心的相。不要说，我看到一座山，这座山是空的，山不是山。而是要看心中那个山之相是空的，这个山之相在变化，我们要这样观察。

所以这个惑实际上指的是我们心中显示的种种相。用现代人的语言来讲，就是记忆、情绪、理论，我们的是非、爱好等等，包括身体的感受。如果用佛教的术语来讲，就是色、受、想、行、识五蕴，就是十二入、十八界，就是我们当下展现的一切，任何时候我们的身心状况都是观察的对象。

问曰：“如法心断何疑惑？” 答曰：“断凡夫、外道、声闻、缘觉、菩萨等解惑疑惑。”

如果真地断惑了，那断的是什么疑惑呢？用真如智慧观察时，断的什么疑惑呢？祖师说，断的是“凡夫、外道、声闻、缘觉、菩萨等解惑疑惑”。上面讲的是凡夫的惑，对声闻、缘觉、菩萨也是这样。从圆教来讲，声闻、缘觉、菩萨、菩萨道都是不究竟的。断惑，包括断佛菩萨等圣见。除了日常凡夫的惑，如罗汉、佛和三世诸佛、十地菩萨等等，都要把他观透。这些都是疑惑，因为这些会吸引你，会把你的心带进去，所以这些也是惑。我们要断除它。不要去看菩萨道是什么，不要去想开悟是什么，不要去想佛是什么，而要想你为什么这样想，要想你的心是什么，你想佛、想成佛的心是什么？要从这里去断惑。所以当下显现的这个东西非常重要，这叫自心现量。

“断凡夫、外道、声闻、缘觉、菩萨等解惑疑惑。”所谓解惑，就是对这一切的看法、认识和理解。所谓疑惑，如果认为它有，你就是有疑。能不能把这些相放弃掉，能不能超越你的自心相，这就是修道断惑。

第十三“智断疑惑分齐门”，就是讲用方便心智，断惑修道以及过程中种种的差别、差异。这是在讲禅宗的行持，可以说是禅宗非常正宗的用心和修行的方法。但是能不能看懂，能不能听懂，通过文字的理解，能不能真正用得上，那真的是如人饮水，冷暖自知。如果还要去找一个师父来教你修一个什么法门，就说明你对这些文字并没有真正地理解，因为达摩祖师在这里已经讲得非常清楚了。

文字相就是智慧相。更究竟地讲，文字相就是寂灭相。

[1] 姚秦三藏法师鸠摩罗什译《金刚般若波罗蜜经》：是故须菩提，诸菩萨摩訶萨应如是生清静心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。

真俗二谛差别门

天顺版《达摩四行论》的第十四小节是“真俗二谛差别门”，谛是谛理、真理的意思。谛的表现形式有很多，比如苦、集、灭、道四谛，对四谛的认识，也有藏通别圆四教的不同。生灭四谛是小乘之说，无生四谛是通教之说，无量四谛是别教之说，无作四谛是圆教之说。除了四谛，还有三谛，指空、假、中；二谛，指空宗和有宗、真谛和俗谛；还有一谛，一谛是实相。“谛”，既是谛理，也可以表现为描述谛理、真理的语言或者思维框架。如四谛就是一种理论模式，二谛、三谛也是。但是根本是一实相谛。所谓谛就是非谛，这是从第一义谛来讲。

问曰：“云何名二谛？”

这里讲真、俗二谛的差别。大乘佛法里面讲，诸佛用二谛来讲法。很多人会把果和因混在一起，会把真谛和俗谛混在一起。这样的人跟他就没法交流。有些人学佛学了一段时间以后，实际上是个半桶水，对于不懂的人来讲，会觉得他是在自说自话或者说梦话；对于懂的人来讲，他就是在胡搅蛮缠，因为他把第一义谛和世俗谛混在了一起。往往大多数人在讲话的时候，不是在探究真实、显示真实，而是在掩盖自己自心的东西。

答曰：“比如阳炎，惑者见阳炎作水解者，实非水也。此法无是阳炎，是水。谈二谛之义，亦复如是。凡夫见，第一义谛为世谛；圣人见，世谛为第一义谛。”

什么是二谛呢？“比如阳炎”，阳炎，太阳晒的时候，道路上、旷野里蒸发的水蒸气，所谓阳炎空花。所谓的真俗二谛，犹如阳炎。达摩祖师是站在究竟觉悟者的角度来讲这个问题的，这个我们一定要知道。禅宗祖师是过来人，是悟道之人、得道之人。他是用圆教究竟见来看待二谛，这样可以做为一个桥梁，令听者超越看待，体会到究竟的实相。

达摩祖师说二谛就像阳炎，“惑者见阳炎作水解者，实非水也”，迷惑之人看到阳炎以为是水，但实际上不是水。“此法无是阳炎，是水。”这个法，无是阳炎，是水。也就是说禅宗这个法看一切的相，实际上就是真如，就是真相，而不是变幻之相。

“谈二谛之义，亦复如是。”禅者或者觉悟之人，会以佛之知见来看待问题。看待二谛，也是这样的。惑者看阳炎不是阳炎，而是水。凡夫见第一义谛为世俗谛，圣人看世俗谛为第一义谛。实际上对于觉悟者来讲，一切法本自解脱，一切法都是实相。这也就是《华严经》里面讲的，一切声音是佛的声音，一切形象是佛的形象，一切忆想分别是佛的智慧。而凡夫则认为，“第一义谛是世谛”，永远生活在影子里面。凡夫所理解的第一义谛，实际上是第一义谛落在凡俗见地中的一个影子。

很多人执着于文字相，文字相就是一个影子。对于凡夫来讲，第一义谛是世俗谛，但是圣人来看的话，世俗谛就是第一义谛。只要没有觉悟，是凡夫心，妄想去学一切的东西，实际上都是妄想。凡夫就把它攫取为自己的东西，放在世俗的框架里，实际上它是你的延伸，而不是那个真实。比如你家院子里有个月亮，这个跟天上的月亮是两码事。你家的月亮很圆很圆，那是天上的月亮很圆。月亮不属于你，只不过路过你家而已。

所以对凡夫来讲，第一义谛是世谛，但圣人见世谛就是第一义谛。所以圣人见烦恼就是菩提，生死就是涅槃，妄想就是智慧，众生就是佛，本自圆满，本来圆满。有人很难理解这句话，很难理解这样一个究竟圆教的说法。

故经云‘诸佛说法，常依二谛’者，第一义谛即是世谛，世谛即是第一义谛，第一义谛即是空也。若见有相，即须并当却。有我有心，有生有灭，亦即并当却。”

所以经典里面说，诸佛常依二谛来说法。达摩祖师说第一义谛就是世谛，世谛就是第一义谛，第一义谛就是空。所以从觉悟者来讲的话，“是法空”，是法本性空，世俗谛本性空，这就是第一义谛。当然我们讲谛的时候，不只是谛理、文字之理，从事相上来讲，也指现实世界、三界六道。世谛、第一义谛就是空。

如果见到有相，“即须并当却”。“并当却”，屏蔽掉，破除掉一切相。“并”，应该是屏蔽的“屏”。祖师说外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。也就是说看到有相的东西，应该破除它，破除相之见。“有我有心，有生有灭，亦即并当却”，就是把一切能所、生灭相超越、破除或者屏蔽掉，看透它的无相，以无相智慧来观待一切相。

问曰：“云何并当却？”答曰：“若依法者，即失谛视，不见一个物。故老经云‘建德若偷’也。”

怎么样破除这个相呢？答说“若依法者，即失谛视，不见一个物”。如果你的心依照真正的空性之法、依照真实的法性的话，那么就没有这个谛之相了。“谛视”，以谛见的见地来看一切。“即失谛视”，没有谛观之相，没有真谛、实相或者俗谛的分别。真正的真相观、真如观，没有谛之相，没有真如之相。“不见一个物”，实际上什么都没有。

这里引用了《道德经》里的一句话，“建德若偷”。这个“建”相当于刚健的意思，“偷”是懒惰、懈怠的意思。有人会说达摩怎么

会知道这些？达摩到中国来那么多年，肯定知道《道德经》和老子，所以说这里的引用很正常。

《道德经》第四十一章，说“上士闻道，勤而行之，中士闻道，若存若亡，下士闻道，大笑之。”后面又说，“明道若昧，进道若退，夷道若颡，上德若谷，大白若辱，广德若不足，建德若偷，质真若渝，大方无隅，大器晚成，大音希声，大象无形，道隐无名。”达摩祖师引用“建德若偷”来比喻一个修行人怎么样能够超越谛相。谛相是无相的。

这是第十四节，讲真俗二谛的差别。

五种心识分异门

第十五小节“五种心识分异门”，讲凡夫心、声闻心、缘觉心、菩萨心以及佛心的分别。

问曰：“贪欲名何物心？”答曰：“凡夫心。”

第一个问题，贪欲是什么心？答说：“凡夫心。”心有贪欲，肯定是凡夫之心。

问曰：“法作无生，是何物心？”答曰：“声闻心。”

观诸法没有生，没有生就没有灭。如果没有生、没有灭，也就没有无生之相。本来无生，就没法再去追究那些生灭的东西了。“何物”，可以指何种人，“何物心”，即何种人的心，修行到什么程度的人的心。如果观诸法无生，这是什么样的心？或者修行到什么智慧程度的人有这种观法？答“声闻心。”

我们凡夫是见一个贪一个，见一个执着一个；说东就往东，说西就往西；说有执着有，说无执着无；看到好的就冲上去，看到不好的就躲得远远的；看到坏的、不顺自己的就想消灭，顺自己的就要全部占为己有。这叫贪欲，是凡夫之心。

声闻人的心是见物无生。声闻人往往会厌离一切，在他看来，世界就是这么回事，都是空的。声闻的空往往是坏空、死灭空，是枯寂之空，是没有生命力的空。有的人会厌患，会产生一种厌离心，但不是真正的厌离，比如说通过念佛等修行所产生的出离心和厌离心。

有的人厌离是因为厌患三界，而产生出离心；有的是由于真正地透破执着，以厌患而透破执着，而没有厌患之相。这两个是有差别的。比如一个人想离开这个城市到另外一个城市去。他之所以想离开是因为非常憎恨这个城市，他有一肚子委屈，一肚子不满。在这个城市里，他有许多悲苦心酸的故事，有很多不好的回忆和经历，这是个令他伤心欲绝的地方。但即使到另外一个城市，他想起这个城市，也会非常地憎恨它。这种离开的动力是厌离心。小乘就像这样，他有厌患，有比较。他不是真正的出离心。

真正的出离心没有情绪化的东西，没有逃避和厌恶之感，而是自然觉得他应该离开，觉得这个地方不是久留之地，所以想到其它地方去。如修大乘的人觉得我在这里修好像干扰很大，那我到另外一个地方去修，比如到净土去，在那里可以更好地行普贤行愿，更好地把自己修炼得智慧广大、法力无边。这是大乘的出离心，这种出离心的离开就不是声闻那种厌患、厌恶的出离心。

所以要区别出离的清静、不清静。同样做一件事，有的人动力很足，但他背后是非常阴暗的力量，是逃避的力量。但有的人动力很足，却是因为前面有光明吸引着他，令他向往，使他朝那个方向走去。声闻心是“法作无生”，声闻看所有的法是无生，一切空。

问曰：“解法无自性，是何物心？”答曰：“缘觉心。”

观十二因缘，观诸法因缘而起，因缘而灭，这是缘觉人的心。

问曰：“不作解不作惑，是何物心？”答曰：“菩萨心。”

不认为这个是无明烦恼，也不认为这个 is 智慧明达。“不作解，不作惑”，就是不分别。看一切也不分别，也不超越，这个是菩萨心。

问曰：“不觉不知，是何物心？”即不答。

前面是凡夫、声闻、缘觉、菩萨心，这里应该就是佛心了。“不觉不知，是何物心？”也可以说是何人之心，或者何种智慧心。菩萨心，是“不作解不作惑”。那不觉不知是什么心呢？不觉不知所有的法，没有任何心相，没有任何差异分别之相；不去觉悟它，不去观察它，不去用智慧穿破它；不把它看成真如，不把它看成幻相；不空不有，不真不假，不来不去，也没有这种观。

如果说我用不空不有、不来不去，去观它，那实际上你还是在妄想之中，因为它本来就那样。要真地不去观，不去分别，实际上做到这点很难很难。不要说做到了，就是真能了解、真能信解，那再去看经教，比如看禅宗典籍，看《碧岩录》，可能就会有很大的启发，起码比以前能看懂很多，会有很多令人会心一笑的地方。

学人问“不知不觉，是何物心？”达摩祖师就不回答了。就像维摩诘一样，文殊师利问维摩诘如何入不二法门？维摩诘就不讲话了。问到这儿不讲话了，不知不觉是什么心呢？祖师就不回答了。禅宗里面经常有“良久”，半天不讲话。但是有人说良久就是维摩诘的一默，就是什么都不说，那这个时候实际上你已经陷入自己对良久的构想中去了。并非那个良久本身有问题，而是你自己的构想有问题。

所以说理和事，如文字等粗的东西是一种烦恼执着，而细的东西他就是智慧，他就可以从种种网里边透出来，从种种停滞或者种种障碍里边来透脱出来。

曰：“所以不答者，法不可答，法无心故，答即有心。法无言说，答即有一言说。”

达摩“不答”，过了半天不说话，后来又进一步地予以解释。“所以不答者”，为什么不回答你这个问题呢？因为“法不可答”。这个时候实际上当下心显现，佛心显现。当下心就是法、就是道。这个东西用语言来讲，就不能够表达。因为任何语言一讲，就进入相之中，就进入念的流转之中，所以不说、不答。“法无言说”，真正的法是不可说的，没法用语言去说，因为没有对待。谁对谁答了一个什么东西？没有对待。

所以祖师不是回答你的问题、解决你的疑惑，而是让你展示另外一个东西。也就是说，祖师是把你的问题和疑惑连根拔掉，使你问问题背后的那个东西显示出来，或者说他把你的妄想执着去掉以后，给你看到真正的另外一个东西来。这里边很细，从修行来讲非常细。

“法不可答，法无心故”、“法无言说”，我们知道这个“法”，实际上指的是真如实相，或者指的是我们的自性。诸法实相，没有心，因为有心就有分别。如说“觉有情”，有心就有辨别，就有觉知，就有觉慧。但觉慧是什么呢？觉慧实际上是我们的一种障碍。从究竟来看，我们的所谓智慧，就像前面讲的“三世诸佛正觉者，并是众生忆想分别”，佛、十地菩萨等等，“犹如镜上痕”，就像镜上的痕迹，明镜上面的灰尘一样。

“法不可答，法无心故。”一讲话就有心了，谁在讲话？心在讲话。“答即有心”，但是法本身又不是心。“法无言说，答即有一言说。”一旦答话，就有心有言。心起了，语言起来了，然后对待就起来了。你站在这里竖起一个指头，周围所有的东西就都跟它不一样了。立一个“一”法，那么万法都与它为敌，万法都与它有差异。所以，你说的任何一句话都可以被人驳倒，任何一句话都不对。

法无言说，答即有一言说。法无有解，答即有解。

“法”没有什么可解释的，也没有什么可描述的。“答即有解”，回答了你，你的心里就执着了一个心相，你以为自己明白了，实际上你错了。

所以，赵州和尚说“老僧却在明白里”。为什么？“至道无难，唯嫌拣择”。圆悟祖师的《碧岩录》里大概引用了四则和这句话相关的公案[1]。赵州和尚喜欢引用三祖僧粲《信心铭》里的文句，“至道无难，唯嫌拣择”就是出自《信心铭》。

一有语言就进入了拣择，跟达摩祖师这里讲的一模一样。一有语言，一讲话就有了拣择，你就“明白了”。但是赵州和尚却说，“老僧不在明白里”，也就是说我不在语言里。“是你还护惜也无？”你们还珍视这个东西，保护这个东西，爱护这个东西吗？你们护惜不护惜这个东西？你们是不是还追求开悟的境界，像我的这种状态？一个僧人问，既然不在明白里，还护惜个什么？赵州说我也不知道。僧人说和尚既然不知道，为什么又说你不在明白里？赵州说：“问事既得，礼拜了退。”问完就好，礼拜一下走吧，不要再纠缠不休了。

法无知见，答即有知见。法无彼此，答即有彼此。如此心言俱著。

有解有知见，即有彼此。一旦一念起，一讲话，就有心，有解，有知见，有彼此，有言说，就堕入相里边去了。祖师禅的智慧就在于以种种的善巧方便，使学人超越语言，超越解答，超越知见，超越彼此，超越这个妄想的心。但是大多数人在学习禅宗读公案的时候，是以一种非常强烈的渴望心来做这件事情。渴望开悟，而且有偷心。偷心就是希望自己能够参悟到别人参悟不到的东西。

如果仔细看《碧岩录》就会发现，你所能想到的东西，古人其实早已经想到。你能够用教义教理想通、解释通的东西，古人其实都已经解释过了，而且在丛林里面都被像垃圾一样扔掉了。你以为你得到的是黄金，实际上粪土不如，古人比我们聪明多了。所以祖师不答话的原因就在这里。当答话的时候，就不是不觉不

知了。答话就是有觉有知，有对待，就进入流转之中，进入生灭之中了。

“不知不觉”的心，就是不用语言去解答它。但是祖师的不用语言解答，和后面用这一大段的语言来解释为什么不答，这两者是相辅相成的。答与不答，两个都是在说明同一个问题，都是在说明那个不知不觉心。我们千万不能说，既然不用语言，那我不讲话了。实际上它是两面。有的人经常说，禅宗不能说，“这个东西”不能说。实际上说“不能说”的人，是被“不能说”遮蔽了眼睛，他听不懂别人的讲话。他把禅宗简单化或者神秘化，是自己欺骗了自己。

如果熟悉经典的话，《维摩诘经》里面也讲了很多关于法无见闻觉知，法离见闻觉知的道理。“如此心言俱著”，如果一答话，既执着于语言，又执着于心之相，所以祖师不答话。这是一个遮诠，以否定的形式来演说佛法。

心非色故，不属色。心非非色，故不属非色。心无所属，即是解脱。

后面继续否定，“心非色故，不属色。”这个心是什么呢？心不是色，不属色。“心非非色”，也不是空，也不是非色，故不属非色。“心无所属，即是解脱”，心有所属，即是流转和生灭。心无所属，心没有归属之处，“以无住为本，立一切法[2]。”心本身是无住的，不是色，也不是非色。心也是因缘而生，因缘

而灭，无体无形。“心无所属，即是解脱”，没有任何系缚的心就是解脱。

这里讲不知不觉这样一个问题，心本来是不知不觉的。现在有很多非常聪明的人，比如学数学、学物理学的人，或者那些所谓的世间聪明人，他很难理解禅宗，因为他不知道心。他往往陷在自心的这个理里边，他一定要用现有的知识来找一个对应的解答。他不知道他那个理本身就是个妄想，就是个心，而他还要从那个理里再找一个对待的理。所以这就是为什么禅宗难解难会的原因。难解难会不在于文字方面，而在于当下，在于现实、现在、当下这个人本身的执着。

若犯禁戒时忙怕，但知怕心不可得，亦得解脱。亦知生天不可得。虽知空，空亦不可得。虽知不可得，不可得故不可得。”

忙是惊慌失措的意思。犯戒时，心里很慌乱、很恐惧。怎么解决这个问题呢？“但知怕心不可得”，要看这个恐惧之心本身是不可得的。从禅宗的角度来讲，犯戒以后，他要知道当下这个心就是实相忏悔。这个心，这个业，本身是本性空。“但知怕心不可得，亦得解脱”，当前现前的这个恐惧心不可得，即得解脱。这个恐惧感就是心的妄想，要超越它。“亦知生天不可得”，当然，不只是犯戒、堕地狱不可得，生天的心、生天，也是不可得的。

同样，“虽知空，空亦不可得”，空无空相。大多数人是空有空见，空有空的语言，空有空的知见，空有空的相。有的人认

为，空就是他某种境界中的东西，或认为空就是虚空，就是想象的一个像虚空一样的东西。这叫空有空相，他不知道“空”就是一个语言名相而已。但是，实际上真正的空不可得，真空不可得。

“虽知不可得，不可得故不可得。”虽然内心这个智慧知道不可得，但是即使这个知道不可得的“知”也要去掉，这才是真正达到不可得。真正圆融的不可得，就是一切得。你是零的时候，其实上万象就是真正的法身现前。物物头头，头头是妙，头头是道。物物头头，都可以显示真如自性。

[1] 详见《佛果圆悟禅师碧岩录》卷一之公案二、五七、五八、五九。

原《赵州从谏和尚语录》三十二则，问：“至道无难，唯嫌拣择，是时人窠窟？”师云：“曾有问我，直得五年分疏不得。”

一〇三则，师示众云：“至道无难，唯嫌拣择。才有言语，是拣择，是明白。老僧却不在明白里。是你还护惜也无？”问：

“和尚既不在明白里又护惜个什么？”师云：“我亦不知。”学云：“和尚既不知，为什么道不在明白里？”师云：“问事即得。礼拜了，退。”

一〇五则，问：“至道无难，唯嫌拣择。才有言语是拣择，和尚如何示人？”师云：“何不尽引古人语？”学云：“某甲只道得到这里。”师云：“只这至道无难，唯嫌拣择。”

四〇五则，问：“至道无难，唯嫌拣择。如何得不拣择？”师云：“天上天下，唯我独尊。”云：“此犹是拣择。”师云：“田厩奴，什么处是拣择！”

[2]《维摩诘所说经·观众生品第七》：（文殊师利）又问：“善、不善孰为本？”（维摩诘）答曰：“身为本。”又问：“身孰为本？”答曰：“欲贪为本。”又问：“欲贪孰为本？”答曰：“虚妄分别为本。”又问：“虚妄分别孰为本？”答曰：“颠倒想为本。”又问：“颠倒想孰为本？”答曰：“无住为本。”又问：“无住孰为本？”答曰：“无住则无本。文殊师利！从无住本，立一切法。”

遣除病执正心门

前面第十五小节“五种心识分异门”，讲了五种心识：凡夫是贪欲心；声闻是无生心；解法无自性是缘觉心；不作解不作惑是菩萨心；真正的心，即究竟觉，是不知不觉，是不可说。

当我们在学禅宗、学祖师语录的时候，我们实际上是在树立关于禅宗的正见。某种意义上讲，我们是在学禅宗的影子，在学禅宗的原则和方法，或者就是在学教理。我们并不是真正地在修禅宗，而是在做扫除邪见、树立正见的工作。

本小节“遣除病执正心门”，指出所有的病，都是执着。云门祖师说：“尽大地是药，哪个是你自己？[1]”满大地都是药，何处是你自

己？文殊叫善财童子去找一个不是药的东西过来。善财童子说：我遍观大地无不是药。尽大地森罗万象乃至自己，都是药。然后他拿了一根草。文殊说这一根草可以杀人，可以活人；可以救命，可以死人；可以成为良药，也可以成为毒药。药病相治，尽大地是药，哪里是学人自己？也就是说，我们现在学的、看的都是药。学教是药，参禅是药，念佛是药，一切都是为了治病。连我们自己都是药，那我们人在哪里呢？我们那个病在哪里呢？健康在哪里呢？如果没有病的话，那些药也没有用，那些药也就不是药了，因为有病才有药。

心若有所贵，必有所贱。心若有所是，必有所非是。

“遣除病执正心门”，是破除我们心中的种种妄想和病执，使我们真正的本心能够显示出来。

“心若有所贵，必有所贱”，心有所贵就有所贱。如有喜欢的就肯定有不喜欢的；有一，就有二，就有三四五六，就有许许多多的东西；有上就有下，有美就有丑。一旦把能量聚焦在一个地方，那么就看不到其他，只能看到自己所看到的那一点。人都是这样，只认识到自己认识到的一点。但往往很多人认为，我认识到的这个东西就是绝对真理，就是一切。实际上不是这样的。一个东西你弄得越清楚，可能就越不清楚。因为祖师讲，心有所贵就有所贱。

“心若有所是，必有所非是”，有是就有非。你说我要摧邪显正，我要把佛法之外的所有歪理学说全部批驳完，全部消灭掉。那你就是修罗，好斗性特别强，很可能你就想当个教主。这时候你已经没有正见了，可能比邪的更邪。因为你拿你的佛法知见，所谓的正见去杀人，你实际

上就活在自己的妄想之中。所以，有所是就有非是。你认为实相是这样的，你心中有一个实相之相，有一个开悟之相，那跟你不一样的所有东西，你都会认为是邪见、是邪法。这个时候，你已经被自己所迷惑了。

很多人其实没有开悟，但他会非常自信地判断别人有没有开悟。那他这个自信从哪里来的？我们也不知道他从哪里来的自信。这本身就是一个非常矛盾的事情，他自己也不敢说自己开悟了，他也不知道自己有没有开悟。但是，他就敢说别人没有开悟，他就敢说世上没有开悟的人，或者他就敢说谁是开悟的人，坚信谁谁是开悟的人。那你怎么知道这些的呢？你怎么知道他是开悟的人，他是最正宗的人呢？所以我们要问问自己的心，要问自己的心是什么。实际上这些都是你心里的相，你是执着了自心的一个相而已，跟别人没有关系，跟别人开悟不开悟也没有关系。所以达摩祖师说：有所贵，必有所贱；有所是，必有所非是。

心若善一个物，一切物即不善。心若亲一个物，一切物作怨家。

如果觉得一个东西好，那相对来说其他东西就都不好了。因为“心若善一个物，一切物即不善”，这是在讲我们心的倾向。心的倾向就是聚焦，选择一个东西，然后排除其他东西，这就是心，是心的是非、高下、利害、纷争、善恶种种见、种种分别。禅宗《六祖坛经》讲得很清楚，但是我们往往只是从文字上来浅显地理解，没有真正地和自己现实中的心联系起来。大多数人学禅只学了个皮毛，祖师讲一切善恶都不分别，他说那我做个好人，谁都不得罪，坏人也是好人，这样的话你根本就没有学懂，你就执着了另外一个东西。

禅宗的妙，或者任何一种修行的妙，只有在把文字义理和自心结合起来，去观察自心、觉察自心，才能真正地体现出来。这些文字也才能真正变成有力量、有生命的东西，才能够帮助我们增加智慧，消除烦恼。否则，学修的文字道理就是生灭法，就是知见。如果你很容易狂妄的话，那这些东西就会成为你狂妄的资本。

“心若亲一个物，一切物作怨家。”亲一个物的话，一切物做怨家。有了亲就有疏，有了远就有近，有了爱就有恨，有了高就有下。你亲近一个，那其他的就都疏远了。亲一个物，一切物作怨家；善一个物，一切物即不善。这是我们心的选择、执着的倾向。

心不住色，不住非色。心不住住，亦不住不住。

“心不住色，不住非色”，这是我们真实的心。修行人真正的智慧心，不住色，不住非色。也就是说，我们的心本身，心的这个体，是不住于色，不住于非色，不住于有，不住于空的。而且“心不住住，亦不住不住。”常常听到有人说我心如流水，一切不住。实际上你的心就在住，就住在流水之中，就住在不住之中。有些人很自恋，学佛以后他跳禅舞，每天摆着一副大师的样子，显得好像非常有智慧，居高临下地俯视众生，收费很高。实际上他已经被自己所迷惑了，被文字语言和自己的觉受塑造成了那样一个样子。

不住色，不住非色；不住住，也不住不住。心本身没有那些东西。所以当下如果彻底透悟了以后，你就没有那么多妄想，没有生灭来去了，但是很难。禅宗讲的是事，不是讲的理。如果认为禅宗的祖师语录或者祖师公案讲的是道理，而试图用教理、道理去通透禅宗，或者试图用世

俗之理，诸如心理学、精神分析方法、心灵鸡汤类说教、道德修为，或者用禅定功夫等来理解的话，那就不是真实的禅宗了。真实的禅宗，是如来禅和祖师禅。祖师禅是一种极高妙的方便，能够让禅人一下子进入如来禅。

很多学者说如来禅怎么样，祖师禅怎么样，好像两者是水火不容的。其实不是这回事，祖师禅就是如来禅。因为禅宗祖师悟到如来禅以后，变成一种方便，以祖师禅的形式来令众生进入如来禅。包括后人讲的文字禅、默照禅。默照禅，对宏智正觉来讲，默照就是真正的禅，默照就是真正的禅宗。他通过默照体悟，也表现为默照，因为他用默照透悟到真实的佛心、佛性。但是为什么后来有人又批判默照禅，甚至给它贴上一个默照邪禅的标签呢？那是因为后人的默照没有禅。只有默照没有禅，他就是个鬼家活计[2]。进入鬼山黑窟里，在黑洞洞身体里，固守一个色身，或者固守一个身心不动，这个是邪禅。真正的默照禅不是这样，他是默契真如。默就是无心，没有分别。我们所有的妄想分别静默下来，从外在的纷乱万象里回归，这才是默。那是真正地使一切寂灭下来，显示寂灭之体。

文字禅也是这样。对于圆悟克勤来讲，文字禅就是禅；对于汾阳善昭来讲，文字就是禅，禅就是文字。但是对于后代那些文字之徒、对于那些舞文弄墨写诗的禅文学来讲，他就不是真正的文字禅。所谓禅文学，只不过是从文字禅里面，学了一点影子而已。所以这些道理，我们要区别清楚。否则你就会被学者研究的那些标签所屏蔽，你就会和所有祖师大德的法流隔绝。那就没法真正地理解禅宗，当然也就得不到加持，更

谈不上续佛慧命了。有的人学禅会简单化，他说禅宗不能说。说了那么多都听不懂，那不说更不懂了。这样简单化的说法，是自欺欺人。

心若有所住，即不免绳索。心若有所作处，即是被缚。

心不住住，也不住不住。心如果有所住，就被绳子捆起来了。“即不免绳索”，等于说是把心用绳子栓在了一个地方，意思是执着了一个东西。很多人不知道自己心有所住，也不知道自己被那个执着的绳子捆着。他会执着年轻时候的某个体验、皈依时做的殊胜梦境、到道场时身心通透的感应，或者哪一次读经时候的某种觉受。这些东西就成了一个栓马桩，牢牢捆住了他。正所谓“一句合头语，万劫系驴橛。”[3]他这一生都在寻寻觅觅，都在把“那个东西”神圣化，都在寻找它，都在希望别人印证他是不是开悟境界。这样的人，往往很可惜，也很可怜。

其实不要说若干年前怎么样，就说现在怎么回事。你为什么要问这些？为什么若干年前的境界，你到现在都在念念不忘？你现在在做什么？你平时在做什么？这才是很重要的事。从真实修行来讲，如果寻寻觅觅、到处求印证，或者到处去评判的话，那表示自己的心还没有静下来，还在粗重烦恼之中流转，还在向外寻求。

所以达摩祖师这里讲“心若有所住，即不免绳索”，自己把自己锁在那里了，你就有系缚。心如果安住执着在一个地方，有所作，即是被缚。心有所作，有念想，有作意，有作为，就是被缚。

[1] 《碧岩录》第八十七则：举，云门示众云：“药病相治，尽大地是药，那个是自己？”云门道：“药病相治，尽大地是药，那个是自

己？”诸人还有出身处么？二六时中，管取壁立千仞。德山棒如雨点，临济喝似雷奔，则且致。释迦自释迦，弥勒自弥勒，未知落处者，往往唤作药病相投会去。世尊四十九年，三百余会，应机设教，皆是应病与药，如将蜜果换苦葫芦相似，既淘汝诸人业根，令洒洒落落。

尽大地是药，尔向什么处插嘴，若插得嘴，许尔有转身吐气处，便亲见云门。尔若回顾踌躇，管取插嘴不得。云门在尔脚跟底，药病相治，也只是寻常语论。尔若著有，与尔说无，尔若著无，与尔说有，尔若著不有不无，与尔去粪扫堆上，现丈六金身。头出头没，只如今尽大地森罗万象乃至自己，一时是药，当时恁么时，却唤那个是自己。尔一向唤作药，弥勒佛下生，也未梦见云门在。毕竟如何？识取钩头意，莫认定盘星。

文殊一日，令善财去采药云：“不是药者采将来。”善财遍采，无不是药，却来白云：“无不是药者。”文殊云：“是药者采将来。”善财乃拈一技草，度与文殊，文殊提起示众云：“此药亦能杀人，亦能活人。”出《华严经》。此药病相治话，最难看，云门室中寻常用接人。

[2]《大慧宗杲禅语录》卷二十说：“今时学道人，不问僧俗，皆有二种大病。一种多学言句，于言句中作奇特想。一种不能见月亡指，于言句悟入。而闻说佛法禅道不在言句上，便尽拨弃，一向闭眉合眼，做死模样，谓之静坐，观心默照。更以此邪见，诱引无识庸流。曰：静得一日，便是一日功夫。苦哉，殊不知尽是鬼家活计。去得此二种大病，始有参学份。”

[3]《五灯会元》卷五：船子才见，便问：“大德住甚么寺？”山曰：“寺即不住，住即不似。”师曰：“不似，似个甚么？”山曰：“不是目前法。”师曰：“甚处学得来？”山曰：“非耳目之所到。”师曰：“一句合头语，万劫系驴橛。”师又问：“垂丝千尺，意在深潭。离钩三寸，子何不道？”山拟开口，被师一桡打落水中。山才上船，师又曰：“道！道！”山拟开口，师又打。山豁然大悟，乃点头三下。

心若重法，法留得你。心若尊一个法，心必有所卑。

心如果重法的话，法也就把你困住了。整天真如自性、万法唯心，整天我的心即是万法，那这几句话就成为你的牢笼、你的枷锁了。当然，整天是禅宗公案，整天讲祖师禅、如来禅、讲《达摩四行论》，那也会成为牢笼和枷锁。学禅的人，禅宗变成了枷锁；学教的人，教理变成了枷锁。《法华经》本身是诸法实相的一个表现，但是《法华经》也可能成为一个枷锁。不仅《法华经》，《华严经》也可能成为枷锁、《楞伽经》也可能成为枷锁、唯识也可能成为枷锁。一切语言名相、义理都可能成为枷锁。这个枷锁本身不是什么枷锁，但是我们的心执着于它，在无形中就会被它困住。这叫“心若重法，法留得你”，你就被这个法所困扰了。

很多人是带着强烈的占有欲，带着强烈的自尊心，或者脆弱敏感的心来学佛的。如果这样来学，他会更加敏感，更加孤僻，更加不正常地自尊自傲。这些问题都需要我们分析、警觉。当然，如果慢慢来看整个修行过程，一旦真地有了般若智慧以后，那当时的世俗心，最终也会变成一种资粮，甚至是一种资本和方便智慧，就看你怎么样去应用它。

“心若尊一个法，心必有所卑。”你说禅宗最高，那你这个意思就是说其他的都比它低。你说佛法最高，那肯定佛法之外的都不行，什么儒学、道学、其他的文化，或者其他的教都很差。你显示有一个高山，那就有无数的沟壑。道理就是这样。尊一个法，必有所卑，因为有尊就有卑。这几段都是在讲我们心的倾向性问题，也是为了让我们避免心里的种种陷阱。

若取经论意，时会不贵解处。但心使有所解处，即心有所属。心有所属，即是系缚。

时会，时时有领会。在读经理解经论的时候，不时地会有启发、体悟。虽然学经、学教理或者诵经的时候，时不时会有种种体会，但是要“不贵解处”，不要执着在自己的理解或者解慧的地方。解，就是和经典相应的地方。一个人如果他念经、诵经或者研究经典，那么时不时他会有会心一笑的地方，或者说得到身心通透、身心踊跃的地方，或者说令他抚掌击节觉得非常妙的地方。但是他不会被自己的知见和知解所障碍，他“不贵解处”，就是说不以自己的理解为尊贵。虽然有体会、体悟，但他不会那么自恋，不会认为只有我才能体会，不会觉得这个世界上是不是没有人有我体会得这么深，也不会觉得只有我这个体会才是真的，全世界只有我最正确，或者佛对我最慈悲。他没有这类想法，这叫不贵解处。这样的人他才能够真正地从法中受益。

举一个很有意思的例子。有人说他在打坐，有一天突然智慧泛滥，写了好多偈子。后来他发现自己的偈子里有几句话就是《观世音普门品》里的原话，他感到很震撼。后面甚至把《普门品》和其他一些祖师大德

语录里面的话，进行了改动。比如天台德韶禅师“通玄峰顶，不是人间”偈颂，有人就把它改来改去，玩文字游戏。这首偈是德韶禅师悟道后所作。德韶禅师是法眼文益的得法弟子。他刚到法眼禅师那里时并不服他，只是随众参，慢慢地才一点点被法眼禅师折服。一次法眼主持参禅，有僧问说：“如何是曹源一滴水？”曹源指曹溪（禅宗六祖大师）的法乳。如何是曹源一滴水？也就相当于问：如何是佛？如何是祖师西来意？曹溪的正宗的法乳是怎么回事？法位是什么？真正的佛的心印是什么？禅宗的真谛是什么？法眼回答说：“是曹源一滴水。”德韶当时在众中，他是旁听者，闻之忽然大悟。后来德韶说：“通玄封顶，不是人间。心外无法，满目青山。”法眼文益印证他说，你这几句话足以传承我法眼宗的法，你这个人也很有福报，将来会有帝王之缘。[1]

有人针对“通玄封顶，不是人间，心外无法，满目青山”，狗尾续貂，续了很多。他觉得自己好像比天台德韶禅师还悟得透，或者起码可以和他唱和。然后还把自己的东西发表出来，到处给人讲。其实这个真的很多余，这也是一种习性。为什么？好比有人说我在定中，脑子里出现了某种文字，似乎与经典的文字一样，如果说经典是佛讲的，那难道你就是佛吗？所以肯定不是这样的。其实这是什么原因呢？因为你往世读过那些经文，定中往世的种子显现出来了而已。像以前你读过《观音普门品》，一些偈子对你很有启发，然后这一辈子你处在禅定的时候，或者遇缘触境时，善根发现，把经文就写出来了，然后你就认为自己比观音菩萨还厉害。这个就是太自恋了。前面的定境是对的，但是后面当

你产生功高我慢的时候，认为自己开悟了，觉得经典就是这么回事，都在我自心中，那你就是在自欺欺人。

这种人可以说是至可怜愍者，真的非常非常可怜，他就成了井底之蛙了。妄想以萤火虫之光去PK太阳的光，以蚊子的嘴想要吸尽四大海的水。因为佛讲的法，如爪上土，佛没有讲的法，如大地土。即使能把八十卷《华严经》倒背如流，但是《华严经》也不过是一颗微尘而已了，或者说整个的宇宙都是《华严经》。华藏世界那是什么？众生自己都是华藏世界的一颗微尘而已了。所以我们一定要把自己的心量扩大。心量扩大，不是把他想象得有多大，不是对着虚空，想象自己像个球、像宇宙无限地膨胀，这个是妄想。我们是要去除妄想，因为众生心本来就是那么广大。我们不要成为井底之蛙、不要太自恋。

这里达摩祖师说，若尊一个法，必有所卑。所以“若取经论意，时会不贵解处。”这才是真正地读经，真正地深入经藏，而不是从经典里拿上一些东西，变成自己的一套工具或者一种说法，好像自己有所创建。这样的人很可怜，是入宝山而空手归，他没有真正去修行。学禅宗语录典籍也是这样，如果不回转自心，那就是一个浪费，还不如不学。

“但心使有所解处，即心有所属。”一定要明白，你的心和经典契合的地方，往往就是你的一个坑。觉得很舒服，但如果执着，它就是一个坑；如果不执着，它就是进步的台阶，你就可以更上一层楼。这次体会这个地方，下次另外一个地方你还会体会到更好的，和它连缀成片的东西。但是如果每次只找这个地方，只找这种感觉，那么其他地方你就都会错过了。你得到一，失去了一百、一千。只有把这个一二三去掉，

然后四五六七八九十，层层叠叠地才会出现，包括经典文字之外的东西，才会在你的人生中、现实中显现出来。所以心有所解，即心有所属。你的心有体悟的地方，实际上就是你的一个坎、一个坑。它会系缚住你的心。

“心有所属，即是系缚”，知见会像绳子一样把我们捆在里边。没有谁捆你，是自己捆自己。如二祖慧可当时见达摩祖师的时候，他说心不安。达摩说你把心拿来，我看你到底有什么。慧可说“觅心了不可得。[2]”就是说众生的心了不可得。到三祖僧粲的时候问：“谁缚汝？[3]”四祖道信说有病求解脱，僧粲问他，谁困住你了？没有谁困住你！这一句话就可以使人解脱。我们都是自作聪明，谁缚我？当知道没有谁缚我，我本来自由自在，这时心的枷锁就去掉了。

“心有所属，即是系缚”，如果自作聪明，攫取教理文字相，据为己有的话，虽然看起来好像增长了自己的聪明才智，实际上是增长了我慢心，是给自己增加了更多的枷锁，更沉重的负担，我们的心就会被死死地困在里边。我们妄想把自己往外延伸，但是延伸一点呢，其实无限的、广阔的东西就失去了，也就越走不出自己的城堡。

经云：非下中上法得涅槃也。”

经说：下法、中法、上法都不能得涅槃。下法，主要是指我们凡夫或者三恶道。当然，下法也可以指的是声闻、缘觉。中法，可以指菩萨。上法，指的是圆教的佛。这些都必须超越，所谓“非下中上法得涅槃也。”

所以，体悟涅槃的人，肯定没有涅槃之相和涅槃之见；大开圆解的人，肯定不会自以为是。如果一个大开圆解的人，他坚定不移地认为自

已开圆解了，那这样的人他肯定还有圆解之相。开悟之人，如果他有悟和未悟的相，他有一套方法，有一种境界，或者大开圆解之人，他有一种圆解的自我认知，那往往都是自作聪明。因为大家都很急迫，恨不得一下子成佛，恨不得立地成佛，恨不得顿悟成佛，恨不得短期大开圆解。

好比我们还没走到山顶，实际上可能万里长征才走了一步，却自以为已经到了山顶。比如说有两千米的山，爬了十米、一百米，觉得已经很高了，往下一看，哇，已经看到那么多了，其实上面有更高的。往下看，觉得一切都矮，往上看，其实是看不到的高。如果执着自己的所谓见地境界，那就是作茧自负。《达摩四行论》的一个修学原则，叫遣除病执，才能正心。《四行论》讲了各种用心方法，各种行持原则，可以使学人去除心中的执着和障碍。如果慢慢学会这种用心方法的话，肯定会越来越受益，而且对于禅宗，可能会越来越觉得很亲切。

[1] 《碧岩录》卷一 第七则：法眼出世，有五百众，是时佛法大兴，时韶国师久依疏山，自谓得旨，乃集疏山平生文字顶相，领众行脚，至法眼会下，他亦不去入室，只令参徒随众入室。一日法眼升座，有僧问：“如何是曹源一滴水？”法眼云：“是曹源一滴水。”其僧惘然而退，韶在众，闻之忽然大悟。后出世，承嗣法眼，有颂呈云：“通玄峰顶，不是人间。心外无法，满目青山。”法眼印云：“只这一颂，可继吾宗，子后有王侯敬重，吾不如汝。”

[2] 《景德传灯录》卷三：光（慧可）曰：“我心未宁，乞师与安。”师（达摩）曰：“将心来，与汝安！”曰：“觅心了不可得。”师：“我与汝安心竟。”

[3] 《景德传灯录》卷三：至隋开皇十二年壬子岁。有沙弥道信。年始十四。来礼师（僧粲）曰。愿和尚慈悲乞与解脱法门。师曰。谁缚汝。曰无人缚。师曰。何更求解脱乎。信于言下大悟。服劳九载。后于吉州受戒侍奉尤谨。师屡试以玄微。知其缘熟乃付衣法。

离念消融差别门

心虽即惑入，而不作无惑解。

“惑”，实际上指的就是我们当下的念头、当下显示的妄想。如果修行要契合，就是要在当下显现念头、当下妄想现起的时候去观察，这叫“即惑入”，而不是另寻，必须要从当下显示的“惑”来入手，来开发智慧。所以，这个“惑”即是我们现行的烦恼和妄想，也指我们现在的处境、环境，这些都是“惑”的一种结果。

心虽然即惑而入，但是“不作无惑解”。意思是观察妄想，但是并不把妄想观察成空，不作空解。知道妄想空，但是并不作空解。“离念消融差别门”，实际上是在教禅人怎么样能够进入离念境界。《大乘起信论》讲离念境界，唯证相应[1]。所有的念想，不管是善念、恶念，只要起心动念，那必然是生死流转。

所谓“离念”，即如何以方便法门契合到真正的离念境界。离念以后，就消融了念的差别。有念，前面“遣除病执正心门”中讲，“心有

所属，即是系缚。”心有所系，心有所属，就有所缚。也就是说，如果心被一个东西吸引，那你就会失去很多东西。你得到了一棵树，却失去了一片森林；得到一颗昆山玉、和田玉，但是却把整个其它的就都抛弃掉了。“心有所属，即是系缚”，所以我们的的心只要聚焦在一个地方，那就有无穷的东西被丢掉了。

这一小节主要讲学人怎么样能够真正地从“念”里面超越出来，所以叫“离念消融差别门”。首先是“即惑而入”，但是“不作无惑解”。也就是说，不执着于有，但是也不能执着于空。

解心若起时，即依法看起处。

“解心”，意思是说无惑解之心，比如产生空的念头。有的人说他观空，实际上并没有真正地观空，他观的是空这个概念，他用空这个概念隐藏或掩盖了“有”。等于说是一叶障目，不见泰山。有的人看了《般若经》或者看了什么，他说我每天如梦如幻观，或者他说我观空。实际上他观的是自己的这种观念。这叫掩耳盗铃，自欺欺人。那些文字之徒就是如此。

实际的心是怎么回事呢？实际的心，就是“即惑入”，但是“不作无惑解”。如果作了无惑之解心，比如产生了无惑的、空的、清净的念想、解慧、理解或者体悟的时候，当这个心产生的时候，你要看这个心从哪儿来，就是“依法看起处”。什么叫依法？依法就是依法性、真如之理，深信含生同一真性[2]，就是依不生不灭的真如之理。

任何一个心念显现，都要去观察。要观你的“解心”，看这个心从哪儿来，从什么地方产生，要从这个根上的地方参究。这是非常重要的

参禅的要诀或者窍诀。参禅的时候，首先必须是当下心，其次是怎么观这个当下心。要观这个心从哪儿来到哪儿去。不是观妄念从哪儿来到哪儿去，是观这个心起的那个地方。起念之处，念从何来？这个是参禅的方法和捷径。参禅并不是说苦思冥想，要想出一个什么答案，而是逮住念念念起的那个地方。“解心若起时，即依法看起处”，当产生空见的时候，要依法去看这样一个心从哪儿来。

心若起分别时，即依法看分别处。若贪若嗔若颠倒，即依法看处。

如果心起分别的时候，即看它的分别之处。如果心无分别的时候，即看无分别心是什么，从哪儿来，长什么样儿；如果有分别的时候，即看有分别心是什么，从哪儿来，长什么样儿。

有的人总是执着有没有开悟的人。什么叫开悟？有人说开悟，那就是没有分别心嘛。这句话讲起来很容易，但是这样讲就是一个文字，它并不是真正的现量。真正的无分别心不在无分别心这个语言里边。当你讲无分别心的时候，比如你说我现在没有分别心，实际上这个就是在分别，并不是真正的无分别之心，你还是在无分别的心里面进行分别。因为当你说无分别的时候，你对待的是有分别。所以语言名相，它的相对性、局限性就在这里。实际而言，如果强调自己无分别，那就执着在无分别的这个妄想里去了。

“心若起分别时，即依法看分别处。”要看分别之处，分别从哪儿来，为什么去分别，它那个根是什么，这个心、这个念从什么地方来。另外，“若贪若嗔若颠倒，即依法看处。”如果有贪心、嗔心、颠倒心，

那就要“依法看处”。依法看什么处？看贪处、嗔处、颠倒处，这个心从哪儿来的？怎么生起的？

当然有的人会顺藤摸瓜。他说，哎呀，我今天不高兴，是因为想起一件事，我想起一件事是因为某个人惹了我，某个人惹了我是因为他不对……这种是世俗的分辩，永远无穷无尽。那归根到底是因为你活在这个世界上，如果死了就没这事了，或者失忆了就都忘掉了，也不会干扰你了。这种不是参禅。参禅一定是参当下心，而不是参这个心的内容。

所有的心的内容就是状态。比如说我们种种的烦恼、情绪，高兴不高兴，或者种种知见；比如说脑子里的图像、情绪、记忆、期待，或者正在谋划事情，正在读书、讲话，这个时候你就是一种状态。人其实没有主体，只有状态，就像水上的浪花一朵一朵地起起伏伏，又像天上的白云一会儿变成这样，一会儿变成那样。人也是这样，永远都在变化之中。所以人不是本质，而是一种现象。自己的生命，他人的生命，众生的生命，包括动物植物，甚至石头、高山，都是如此。比如喜马拉雅山，实际上也是动态的东西，就像气体或者流水一样，不断地在变化。它并不是真实的有，之所以真实是相对而言。

比如坐飞机，别人会看到飞机在飞，但坐在飞机里的人会觉得很稳定，甚至不知道飞机在飞。我们在地球上也是这样的，地球在宇宙空间里，就像大海上飘了一个乒乓球一样，只是很小的一个。我们往往会把自己非常当回事儿，非常非常自恋，觉得自己应该开悟，觉得自己应该是圣人，应该是救世主，或者觉得自己最好看，最有智慧，觉得自己最不跟人计较。有的人说我跟谁都不计较，其实你还在计较。你说你跟谁

都不计较，说明在你的眼中别人都很计较。所以，如果从善来讲，与绝对的善相比，相对的善就是伪善。

就像古人讲参禅，如果你有一丝一毫的疑虑，那你就没有开悟。所以，不用去叫别人印证你开不开悟，只要你心存一丝的疑虑，那你肯定就是没有开悟。参究公案也是一个道理，如果有 1000 个公案，999 个全通了，但就是有一个没有通，即使这一个公案通了 9.9，还有 0.1 没有通，那么其实前面 999.9 个公案全部都是不通的。参禅不能自欺欺人。如果一个人真正地对自己的法身慧命负责的话，他就会严肃地对待这件事情，而不会自欺欺人。现在很多人是自欺欺人，他把世俗心、名利心拿来评判修行的事情。包括善知识也是这样，过去的祖师大德不会轻易认可学人开悟与否。因为一旦认错，那就是坏人慧命，就成为谤佛谤法的一种恶因缘，会让他生生世世都变得非常愚痴。

《达摩四行论》实际上是祖师在讲最正宗的禅宗用心方法，就是看当下心。不管这个心是正念邪念，是快乐痛苦，是疑惑期待，是回忆，还是法喜禅悦……在这个心起的时候，都要去观这个心。观这个心是什么样的，不是去分析它的状态对不对，而是去看它从哪儿来，看它的生起之处。当然，这个心从哪儿来呢？回答这个问题其实很简单，《般若经》《维摩诘经》等经典到处都在讲，但是问题是要真正地契合。

经典所讲的是文字之理，修行人要把理变成事。禅宗是事，就是说参禅的人，有没有真正的契证。对参禅的人来讲，那些般若真如之理就是一个事。如果真正地契合它，你就是它，它就是你；你整个人就是胜义谛，你人就是究竟法，关键是看能不能参到这一点。当然参到这个的

时候，也不仅是你这个人了，其他人也是究竟法，众生也是究竟法。所以要看有没有真正地从事上透过它，从事上透到理，然后理事不二。

“依法看分别处”，我们要看这个惑，看这个解心。我们要看分别心，贪心、瞋心、颠倒心，我们都要依法看。这个依法也可以理解为依照正确的参禅的方法去参。当然，还有另外一种说法，不过这个不能说，因为听了以后可能会更令人执着。比如用真如去观。有人可能又会把真如作为一个工具，一个抵挡一切、掩盖一切的工具。真正用心的人，他会知道这里边的误区和差别在哪里，事和理的差别在哪里。不用心的人他就不懂这些道理，他也看不懂古人的公案语录。

[1] 梁·真谛译《大乘起信论》卷一：复次，此真如者，依言说分别，有二种义。云何为二？一者、如实空，以能究竟显实故；二者、如实不空，以有自体具足无漏性功德故。所言空者，从本已来，一切染法不相应故。谓离一切法差别之相，以无虚妄心念故。……乃至总说，依一切众生，以有妄心，念念分别，皆不相应，故说为空。若离妄心，实无可空故。所言不空者，已显法体空无妄故，即是真心；常恒不变，净法满足，则名不空。亦无有相可取，以离念境界，唯证相应故。

[2] 天顺版《菩提达摩四行论》之第一“入道修行纲要门”：理入者，谓藉教悟宗，深信含生同一真性，但为客尘妄想所覆，不能显了。

《碧岩录》里一则公案讲，有僧问云门祖师：如何是清净法身？云门回答说：“六不收。”法身无相，法身不生不灭，法身坚固，法身就

是首楞严定，法身就是涅槃……云门祖师说六不收。如果从字面意思来理解，六即是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，也可以是色、声、香、味、触、法六尘，或者眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识等六识。“六不收”，法身不拘泥于六根，不拘于六尘，不拘于六识；清静法身，它不是你的眼耳鼻舌身意，也不是你的对境色声香味触法，也不是对境产生的妄想心、分别心。如果这样来理解，你说六不收就是这个意思，或者说法身铺天盖地，遍一切宇宙，亘古亘今，超越时空，众生齐同，一切处都是法身。云门祖师就是讲的这个道理。如果你觉得这样理解很对的话，那你根本就不懂禅宗，你是在用懂得的一点教理、文字的道理去推测法身。但是云门祖师讲的不是这个意思，所有禅宗的祖师大德，他们根本不是讲的这个意思。如果讲这个，那就不需要讲了，你念《圆觉经》这些经就可以了。

为什么祖师说“意在目前，但不是目前法[1]”？为什么说法不离见闻觉知，但也不是见闻觉知[2]？为什么云门祖师说六不收？这个六根六尘六识，就是你的见闻觉知，就是你的目前。如果你说这个、那个公案好像讲的都是一个道理，就是讲的不离见闻觉知，就是即此见闻而非见闻，就是即当下而非当下，就是六不收，就是我们的眼耳鼻舌声意对境产生的分别妄想心不能够去包含清静法身……如果这样去理解的话，那实际上是在妄想之中，就是在妄想分别之中去猜测祖师意。祖师的法身是真法身，真法身就是事。

所谓事，指的是当下真正契合到的那样一个法身，而不是拿文字去猜测的。它不是照片上的一朵花，也不是想象中的花。它有花香，亲眼

看得见、摸得着，它是真正的东西。只有真正契合这个法身，才能看得懂古代祖师大德的公案语录。否则的话，看这些就是浪费时间，就是增加妄想，甚至有个一知半解就会变得很狂妄。

大家如果去看圆悟克勤祖师的《碧岩录》，就知道《碧岩录》把我们凡夫所有的妄想猜测都囊括了。所以圆悟克勤说，如果你那样去理解“六不收”的话，就是随着语脉而流转了，那叫什么祖师意啊？那根本就不是祖师意，不是禅。

又如黄檗祖师讲“大唐国里无禅师[3]”，一些研究学术的专家们就据此说道，在黄檗禅师的年代，禅宗已经衰落了。因为黄檗禅师说大唐国里没有禅师了，或者说没有合格的禅师了，所以说明禅宗在他那个时代已经开始衰落了。这是非常可笑的说法。实际上黄檗祖师这句话并不是评论事实，说大唐国里有没有禅师，有几个禅师，有没有优秀的禅师。他不是这个意思。他是让当下的那些参禅人、当时那些听他说这句话的人，不要乱跑道场了，不要再心外求法了，不要再迷信了。祖师告诉学人，当下这个妄心要歇息下来，这是参禅的第一步。所以，“大唐国里无禅师”，有更深层次的意义，他不是说没有禅师，如果从字面上去理解的话，那就成为一个笑话了。

祖师讲的这些话，不是随便在给你拉家长，祖师是有甚深之意。他讲的话就是金刚宝王剑，有熄灭妄想的作用，这样学人才能够契悟，或者说起码不至于胡思乱想。黄檗祖师说“大唐国里无禅师”，有僧就问：

“只如诸方匡徒领众，又作么生？”诸方大德，那么多的善知识，包括黄檗禅师您都在教人，为什么还说没有禅师呢？如果没有禅师，那祖师

大德都在干什么呢？我们学人跑来跑去又在做什么呢？黄檗禅师回答说：“不道无禅，只是无师。”不是没有禅，只是没有师。禅本身是没有师的，你的禅谁在指导它呢？是外边的师吗？“不道无禅”，禅什么时候都有，但是没有师。也就是说，没有可依赖的外在的东西能够使你入禅。

有的人听了，喔，那行，那我不参禅了，那些东西都是多余的。这又变成另外一种执着了，另外一种妄想了。其实应该去参为什么这样想，而不是在道理和感受里面纠结，要看这个状态，“即依法看起处。”首先要理解什么东西都是状态，其次要观这个状态从哪儿来，它的根从哪儿来。

若不见起处，即是修道。若对物不分别，亦是修道。但使有心起处，即捡校依法并当却。

“依法看处”，看这些妄念生起之处。“若不见起处，即是修道。”真正的修行是修什么呢？“不见起处”，这个才是入门，千万不要以为这就是什么关什么关。“不见起处，即是修道”，这才是真正的修道，才觉察到妄想是妄想。所以说不见心之起处，即是修道。

要怎么去离念呢？首先知道念之起处，在念之起处来看。念之起处，能看到什么呢？能看到的只是念啊。所以说不见起处，就是在修道。“若对物不分别，亦是修道。”什么是一行三昧？一行三昧怎么修？更细的就是这样。对物不起分别，也是修道。

“但使有心起处，即捡校依法并当却。”捡校，观察检查；并当却，屏蔽掉、清理掉。观察以后把它屏蔽掉。如果你的心有起的地方，那就把起的这个妄想、这个苗头给它去掉，或者把它打扫到一边去。

比如有人念佛经常会想，哎呀！是不是看到佛了，是不是一心不乱了，或者怎么样了。其实念佛的话，信心非常重要。而且念佛的受用是什么？有一个很重要的一点，就是念佛能够消除妄想。佛号起来的当下，能够给你清凉，给你法喜，能够使你一下子从纷纷扰扰中透脱出来。换句话说，妄念纷飞的时候，一句佛号起来，所有的妄念刹那就消融了。在这个时候，佛号的作用初步就体现出来了，这个时候你这个念佛的路子就对了。从实修的角度讲，路子就对了。参禅也是同样的道理。

“离念消融差别门”讲离念要观心起处，如果真正会观，不是自欺欺人，真正这样去观，就会知道它非常的殊胜，就是刹那清凉。所以圆悟克勤祖师说，犹如洪炉上一点雪[4]，所有的烦恼，就像大火熊熊的炉子上的那一点雪，刹那就融化掉了。如果用这样一种真正的般若智慧和方法来修行的话，那就是消除和降服现行粗重烦恼、微细烦恼的金刚宝王剑。否则学这些东西就是浪费时间，或者说就是积累一点善根和善缘。

真正会参、会修，就要知道这个法，相信这个法，应用这个法，享受这个法。也就是说，要真正学会这样去观心，去实修，也要真正得到效果。如果这样观心，当下就会得到效果，在日常生活中真的会很受用，这就是禅宗的用心方法。

禅人的用心方法是什么呢？就是二入四行。二入，指理入、行入；行入有四行，指粗和细的四种用心方法，即报怨行、随缘行、无所求行和称法行。比如称法行，指的是心如法，心和法合一，用心中的法来指导心的运行。称法行，实际上称的是真如法。称法行就是一行三昧，就是“对物不分别”。在产生分别烦恼的时候，依法去把它消解掉。达摩祖师说：“外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道[5]。”又说：“但使有心起处，即捡校依法并当却。”把妄心屏蔽掉，这个时候才入道，才开始了真正最真实的修行。

本小节“离念消融差别门”，实际上是教禅人如何真正地用心。我们要参禅，要念佛，要怎么怎么修，都必须知道真正的用心方法。很多人会执着自己的感受，哪一天感觉很好，哪一天感受很特别，他把这个认为是开悟了，然后到处找人印证。这实际上是妄想，他被自己开悟的妄想所推转，跑来跑去，希望别人印证，其实他的魔心已经动起来了，他的心就在妄想中流转，已经失去真正的东西了。

[1] 《景德传灯录（第15卷）》澧州夹山善会禅师：师上堂示众曰：夫有祖以来，时人错会，相承至今。以佛祖句为人师范，如此却成狂人、无智人去。他只指示汝：无法本是道，道无一法。无佛可成，无道可得，无法可舍，故云目前无法。意在目前，他不是目前法。若向佛祖边学，此人未有眼目，皆属所依之法，不得自在。

[2] 《指月录（第10卷）》洪州黄檗希运禅师：此本源清净心，常自圆明遍照。世人不悟，只认见闻觉知为心，为见闻觉知所覆，所以不

睹精明本体。但直下无心，本体自现。如大日轮升于虚空，遍照十方，更无障碍。故学道人，惟认见闻觉知施为动作，空却见闻觉知，即心路绝无入处，但于见闻觉知处认本心。然本心不属见闻觉知，亦不离见闻觉知，但莫于见闻觉知上起见解，亦莫于见闻觉知上动念，亦莫离见闻觉知觅心，亦莫舍见闻觉知取法。不即不离，不住不着，纵横自在，无非道场。

[3] 《圆悟佛果禅师语录（第6卷）》复举黄檗和尚示众云：“汝等诸人，尽是不着便底，恁么作略，何处有今日也。还知大唐国里无禅师么？”僧云：“只如诸方匡徒领众，又作么生？”檗云：“不道无禅。只是无师。”

[4] 《圆悟佛果禅师语录（第15卷）》：若能蕴宿根本，从诸佛祖师直截指示处，便倒底脱却炙脂衲袄，赤条条净裸裸，直下承当。不从外来，不从内出，当下廓然，明证此性，更说甚人佛心。如烘炉上着一点雪，何处更有如许多切怛也？是故此宗不立文字语句，唯许最上乘根器。

[5] 《少室六门》：说偈言：外息诸缘，内心无喘，心如墙壁，可以入道。明佛心宗，等无差误，行解相应，名之曰祖。

心现示义理门

问曰：“修道得道，有迟疾不？”答曰：“迟疾较百千万劫。”

有人问，修道得道，有迟疾吗？迟疾，指快慢、顿渐。顿悟成佛，还是渐修成佛？修道得道，有人很慢很迟，有人很快；有人顿悟，有人渐修，要通过长期的修行而见道。

“迟疾较百千万劫”，顿悟和渐修两者的差别是百千万劫，就是差异极大。从禅宗来讲也是这样。比如云门祖师往参睦州和尚[1]，第一次敲门，睦州说：“谁？”云门说是我。然后刚一开门，“咚”一下，睦州就把他推到门外关上了门。第二次也是这样。第三次的时候，云门祖师就把他的脚伸进去，踩在门框上，意思是你不要再把我把关在门外了，结果云门一只脚就被夹坏了。当时睦州讲了一句话：“秦时镀铎钻。”意思是老旧废品，被抛弃的、秦朝时候的打井工具。云门祖师是唐末五代禅师，距离秦代很久远了。秦时镀铎钻，类似于箭过新罗，或者十万八千。就是说当你进来的这一刹那，看到他的这一刹那，没能接得上，念头一下子错过，你就已经是千万劫的轮回、千万年的老古董了，那就没有用处了。“秦时镀铎钻”，当下没有接续上、没有契合，那就是十万八千里了。所以云门宗非常殊胜、快捷，也非常的方便，它是很究竟的一个法门。

前面十七“离念消融门”，是在禅宗的事上来讲，这里是从理上讲，其实就是十万八千里，就是百千万劫。所以云门讲：“举不顾，即差互。拟思量，何劫悟？”[2]你还要再想一想，那你就去想吧，想上一亿年以后再说。所以迟疾、快慢相比较，它的差异是百千万劫。

即心是者疾，发心行行者迟。

什么是疾？“即心是者疾”，即心就是当下心，即当下这个心，刹那刹那现前的这个心，所以禅宗贵在刹那、贵在当下。当然，禅宗确实太难，又没有善知识引导，用不了的话，那也可以用其他的法门来薰习，

比如通过教理来熏习，或者念佛，或者用大乘的六度万行，用般若来熏习修行，也是非常殊胜。但是最好不要不懂装懂，随意诽谤。

一些学唯识的人，他们不懂禅宗，诽谤禅宗，这是非常不懂事的一种做法。因为禅宗是般若，是慧命，你诽谤禅宗，等于说是诽谤佛的法身慧命。又或者妄想开悟，未证言证，盲目去给别人印证，这些都是对法身慧命的一种破坏。所以一些稳妥的修行方法，比如诵读《法华经》等，普贤菩萨加持，诸佛护念，入正定聚，同样是非常圆满的修行，是福慧双修的修行。另外，任何一个法门其实都没有高下区别，都是平等的，只是看个人的根机，相应不相应。

“发心行行者迟”，很多人说我要发心怎么修，每天要念多少遍，拜多少遍，追求从量变到质变。一些行动力特别强的人，好，你给我说怎么修，我现在拼了命也要把这个事干成，比如每天磕几千个头，把自己弄得死去活来，昏天昏地，他觉得这才是精进的修行。当然，这种精神非常可嘉，值得敬佩，但是这是“行行”。正所谓“发心行行者迟”，因为方法和根性的原因，而有不同的法门，不同的修行表现。

禅宗是讲当下承当，不敢承当，不敢自信，那是因为信不及。信不及什么呢？祖师处处在讲一个东西，因为信不及，所以就会觉得我一定要修，一定要修多少年，要有多少固定的方法境界，然后才能够怎么样怎么样。对这类根性的人来讲，确实符合他的原理。他这样想，最终他这样修也可以修成，就是按他的时间来了，所以“迟疾较百千万劫”。

利根人知即心是道，钝根人处处求道，不知是道处。又不知即心自是阿耨菩提。”

上根、利根之人，他知道“即心是道”，当下一切具足，当下就是道。钝根人是“处处求道”，心外求道。“不知是道处”，不知道他求的这个心就是道。所以，参禅要参谁在求道？谁在参禅？“又不知即心自是阿耨菩提。”不知道即心就是觉，就是正等正觉。我们的心本来就具备这样一个觉慧，因为自性具足万法。

《六祖坛经》里讲得很清楚，那么在事上怎么去修？禅宗后来出现了五宗七家，出现了棒喝等大机大用，实际上这些都是方法问题，都是为了贯彻执行六祖大师所传的圆顿法，都是为了让学人从事上、从当下契合它。所谓“粗言及细语，皆归第一义。”祖师的种种言语、行为，实际上都是第一义谛的展现。第一义谛展现的作用，就是在当下救度接引弟子。

钝根人“处处求道，不知是道处”，不知道当下就是道处，你的心和周围的一切就是道场。所以古德常说，处处是道场。你从哪儿来？我从道场来。《维摩诘经》也讲了很多。“又不知即心自是阿耨菩提”，不知道即心是佛，你的心本身就是觉慧。但是如果执着的话，即心是佛这句话也会成为窠臼、成为陷阱。

古往今来，祖师大德很多极为殊胜的开示，最后变成一个个的坑，参禅人一个个死在句下，死在言下。所以禅宗说参禅参公案，一定要参活句，不要参死句。什么叫死句，什么叫活句？比如参“如何是祖师西来意？”如果你说西来无意；你说祖师西来就是让你证到你的涅槃妙心；你说祖师西来就是让众生都成佛，都言下见性，这就是死句。从禅宗来讲，你讲的这些话等于没讲，它就是个废话，这就是个死句。如果这样

参禅，你就没法参了，你参什么呢？！很多人实际上是把活句参成了死句。

有僧问赵州：“如何是祖师西来意？”赵州说：“庭前柏树子。”庭前柏树子，本来是个活句，但有人把它参成了死句。参成死句，是什么意思？就是死在这个活句之下了。比如说庭前柏树子，那就是我眼前对境不生心嘛，或者说处处是菩提嘛，我看这颗柏树子，我看那颗柏树子，我听到鸟叫，我看到白云，这些都是道嘛，触目菩提嘛。如果这样来理解，这样来参禅，那就完了。还有一种最可笑的功夫论，什么叫庭前柏树子？就是我们的中脉嘛，由会阴到百会这个中脉，如果通了中脉，这就是开悟。这些观点实际上极其可笑无知，离祖师意十万八千里，甚或十亿八万里，远得很啊！

这里普及一下常识，关于死句、活句的问题。死句就是讲得明明白白，好像教理一样，一二三四，讲得很清楚。如果你说佛性、祖师西来意，是不可说的，一切都是空的；你说佛性是离四句绝百非的，这就是死句；说有、说无，只要说定了，它就是死句。那活句呢？如人问：“万法归一，一归何处？”赵州和尚答：“我在青州，作一领布衫，重七斤。”这就是活句。但对于不会参禅的人来讲，这就是死句，他真是纠结得要撞墙死了，简直没办法。当然如果能死掉你的妄想，那也挺妙的。又比如僧问：“如何是诸佛出身处？”云门答：“东山水上行。”这就是活句，要参就参这个东西，要参祖师的公案，那才会有用处。

问：“云何疾得道？”答曰：“心是道体，故疾得道。行者自知惑起时，即依法看使尽。”

前面讲钝根和利根，即修道疾和迟的问题，这里进一步讲“云何疾得道？”什么叫顿悟？如何“疾得道”，迅速、马上得道？达摩祖师答说：“心是道体，故疾得道。”心就是道，心就是佛，故疾得道。但是“心就是佛”，这句话也会成为一个坑。如果执着这个语言相，它就成为了一个坑。

心就是佛，佛是什么？佛是常乐我净，佛是法身般若解脱，佛的三德四德，你有吗？当饿的时候、妄想纷飞的时候，你有吗？当贪嗔痴像火一样燃烧的时候，你有吗？如果有的话，你就会当下清凉。如果没有的话，你就是在妄想，会在生死之中无穷的轮回。

怎么样疾得道？“心是道体，故疾得道。行者自知惑起时，即依法看使尽。”这是真正的参禅人、上根人的用心方法。上根人的见地是什么？心就是道，“即心自是阿耨菩提”。上根人知道即心是道，这是他的正知正见。

但是上根人怎么去修呢？惑起的时候，他“依法看使尽”，使什么尽？使惑尽，使惑除掉。惑即是贪嗔痴，即是我们的邪见，包括对教理的困惑不懂。当然真正的惑，指的是我们的贪嗔痴形成的烦恼。当你看到这些烦恼现前的时候，要能够“依法看使尽”，使它尽除、使它清净；一丝一毫都没有，看到那个最纯净的本来，即一念不生，澄澄湛湛的那个地方，没有一丝一毫的裂缝，没有一丝一文的东西，你要看到那个地方，那个非常非常清净的地方，这才是真正的修行。

讲到这点，我们可以提起赵州和尚的一个公案。[1]有僧问，修行人修到不挂一丝时如何？赵州和尚反问他：“不挂什么？”僧说：“不

挂寸丝。”赵州说：“大好不挂。”意思是你在吹牛，你不挂一丝，你不挂个什么？其实是在笑话他，原来这就是你所谓的不挂一丝吗？因为你还有个一丝嘛。当然我们不能完全从语言上来理解，因为丛林中的修行人往往真正有境界。但是，从语言上我们也可以看出祖师很妙的地方。你说你不挂一丝，实际上你还有个一丝，你还有个一丝之相。

就像说兔无角，兔子是没角的，但是当你说兔无角的时候，实际上你有个“有角”之相，所以说兔无角，这就是个戏论。因为兔子没有角，而羊有角。你说兔无角实际上是因为你看到羊头上有角，然后相对于羊有角，你说兔无角，这就是戏论。从世俗谛来讲，兔无角是个常识，是个真理，兔子没有角，这话没错。但是，从胜义谛来讲，兔无角就是戏论。同样的道理，可以用于我们学习禅宗和参禅上。

上一门“离念消融差别门”叫禅人要观心之起处，这里第十八门“心现示义理门”是讲顿悟，真正上根利智人的修行是什么？就是即心去修。禅宗也有正见和正信，如果见地不正，那怎么修？！首先你都不相信有禅宗这个事，那就没法修。你不相信有开悟这个事，不相信顿悟能成佛，那就没法修，你就不是禅宗的根性，你就不懂禅宗。所以，禅宗还是有正见和正信的问题，还有对于禅宗的相信，在这个基础上再去修。

禅宗是看心，从当下心去看，而不是追求境界、追求四禅八定；不是通过观呼吸、观白骨，修到什么身体没有感觉了，或者看到佛光了，看到光明了。这不是禅宗，而是在修禅定。因为你还在看你自心的变相，而不是看自心的真相。所谓自心变相，日常生活就是自心变相，还有你

那些殊胜的见地、禅定的功夫，也是自心变现出来的幻相。所以你只看到了变相，而没有看到心的真相。

第十八“心现示义理门”，讲禅宗正确的见地。顿根修道人，他知道自心是道，自心是菩提，自心有觉慧。由于他觉悟到心即是佛，所以他就顿悟成佛。他知道日常用功的时候，他怎么去用。“行者自知惑起时，即依法看使尽。”当惑起的时候，他观起处。观起处不是说死死地观在那里，执着一种定，而是说你观起处时，这个惑消灭了、没有了，也没有清净之相。如果你说惑没有了，我每天都清静静的，每天都住在空里面，好像没事一样，那你跟傻子也没什么区别，这不是修行。因为你没有“用”，没有用，也就谈不上“体”，可能连“体”都还离得很远。

总之，《达摩四行论》十七、十八讲禅宗的正见和禅宗的用心方法。如果真正能够理解祖师言语里讲的这些道理，用心来修行，那真是很难得，根性也真是很高。关键是，如果真正依祖师言教修行的话，会非常受用。这个受用，指的是我们的粗重烦恼和微细的烦恼习气当下就会清除掉。当真正的受益，对禅宗就会产生信心，也不会再心外别求了。

[1] 《祖堂集》第十八卷：问：“寸丝不挂时如何？”师（赵州和尚）云：“不挂什么？”僧云：“不挂寸丝。”师云：“大好不挂。”

[1] 《五灯会元》卷十五：韶州云门山光奉院文偃禅师：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

[2] 《五灯会元》第十五卷 云门宗上（1）：问：“十二时中，如何即得不空过？”师曰：“向甚么处著此一问？”

曰：“学人不会，请师举。”师曰：“将笔砚来。”僧乃取笔砚来，师作一颂曰：“举不顾，即差互。拟思量，何劫悟？”

比喻合当现法门

今天学习第十九节“比喻合当现法门”，后面的这些内容可以说全部都是前面“二入四行”理论的详细阐述。《四行论》是完整的一个整体，我们学习禅宗文本不能够支离破碎，好像这个地方有感觉、那个地方有感觉，实际上它都是祖师自心流露出来的智慧的整体。我们应该全面学习了解，否则可能就很难得到一个好的效果。

很多人读禅宗的语录也是断断续续地，其实都是一个整体，它始终是在讲一个东西，这个东西就是你自己的现量。如果有现量，你就会在三昧之中去读书，在法喜之中去读书，在智慧光的照耀下去读书，而不是读得很纠结，读得很痛苦。

问：“云何心是道体？”答曰：“心如木石。”

前面第十八节讲，“心是道体，故疾得道。”因为心是道体，所以说疾得道。现在进一步地讲述用心的方法和原理。怎么叫心是道体呢？

回答：“心如木石。”禅宗的语录里经常讲枯木开花、心如木石、念念寂灭等等。

那心如木石什么意思呢？有的人会把它理解为一种定，好像真的就像石头一样，看到什么都没有感觉。其实不是这样，这是一个比喻。“心如木石”，就是说如如不动，没有妄想、妄念。它讲的是心体，描述心体本身的不分别、如如不动；描述心体本身的纯净和稳定，犹如金刚一样。

所以，“心如木石”，主要指没有知觉，这个知觉是妄想。也就是说，没有我们凡夫的妄想分别迁流。后面讲妄想。

比如有人以自手画作龙虎，自见之还自恐怕。惑人亦如是。

本来心是没有什么的，但是由于业力和妄想的原因，我们的心永远不断地在构画、谋划之中。如《华严经》云：“心如工画师，画种种五阴。”三界六道都是我们自心画出一幅幻相，然后我们又生活在这样一个幻相里。

“自手”，自己的手，代表我们的心，代表我们的业。“龙虎”，生龙活虎，代表我们的身心世界。“还自恐怕”，我们自己画了一个老虎，画了一个龙，然后自己还把自己吓死了。实际上都是自己想出来的，自己画出来的。

“惑人亦如是。”惑人，迷惑之人，即没有开悟的人。迷惑的众生，都是如此。

心识笔子画作刀山剑树，还以心识畏之。若能无畏，妄想悉除。

“心识笔子”，心识就像画笔，“画作刀山剑树。”刀山剑树指的就是鬼道、地狱道等恶道众生，他们所受的刀山剑树的业报。《地藏经》讲地狱道众生不断地在地狱受罪，上刀山下火海。但是，即使如地狱的极苦之相、极苦之业，也是众生心识的笔所画出来的。“还以心识畏之”，我们的心又害怕它，其实都是自己在吓唬自己。

“若能无畏，妄想悉除。”如果不害怕，妄想即除。不害怕的原因是什么？是智慧。因为他知道这是一幅画，都是自己心的构画。《摩诃般若波罗蜜经》的一句话非常有意思，说：“天人都是般若之相。”当我们知道一切的相实际上是无相的时候，剑树、刀山、火海这些恐怖的东西，刹那就消融掉了。修行人一定要一刹那能够消除妄念，这样的修行才有作用。

很多人像打了鸡血一样疯狂地、拼命地修行，但可能他就不是真修行，而是在造作一种善业，或者甚至在造恶业。比如修行到一定程度，他去谤佛、谤法，那他就在造恶业，没有增长智慧，而是增长了愚痴，增长了我慢。

一个人修行到一定时间，如果越来越狂妄，越来越功高我慢，那这样的修行就走偏了，这样的人也很可怜，因为他没有意识到自己现行的烦恼，他的所得滋养了他的我慢心。比如说他读书很多，他教理很通，但是很狂妄、很我慢，那他的心里就有了个魔鬼，他的读书和教理就都成了魔鬼的粮食，他诵经、拜佛、读教理，读得一清二楚，魔鬼也就越来越大。换句话说，他辛辛苦苦地劳动，都成了魔鬼的粮食。因为他的慢心比山还高，到最后他说谁都不行，智者大师不行，憨山大师不行，

虚云老和尚不行，甚至连佛都不如他。那么到这个时候，他学修的所有东西实际上都变成了魔鬼的粮食，他自己最后也就变成魔鬼了，变成那样的狂妄无知。

“若能无畏，妄想悉除。”无畏也可以理解为，不怕生，不怕死，不怕轮回。无畏是要有资本的，资本就是智慧。

又意识笔子分别画作色声香味触，还自见之，起贪嗔痴，或见或舍，还以心意识分别，起种种业。若能知心识从本以来空寂，不见处所，即是修道。

“意识笔子”，意识的画笔。“分别画作色声香味触”，我们看到的事事物物，听到的种种声音，闻到的种种香，吃到的、接触到的，包括头脑里想的一切，都是心识制作出来的。“还自见之，起贪嗔痴”，就是《楞严经》所说的“自心取自心”，以妄取妄，以幻取幻，看到这些对境，又起了贪嗔痴。“或见或舍，还以心意识分别”，不管是见还是舍，都是以心意识的分别造种种业。

“心识从本以来空寂，不见处所，即是修道。”如果能够明悟心的本身、心识本体，从本以来一直都是空寂，不见处所，那就是修道。其实我们的自性清净光明心，它的智慧是非常殊胜的，也是非常圆满的。山河大地、日月星辰，实际上都在我们的一念中可以明明了了地看见，包括过去、现在、未来，都可以看到，佛的一切种智就是这样，遍知一切。

如果能知道“心识从本以来空寂，不见处所，即是修道。”修道始终是不离心，所以叫明心见性。为什么不说明性见心，一定要说明心见性？主要的问题在于，性是什么？

或以自心分别画作虎狼狮子，毒龙恶鬼，五道将军，阎罗王，牛头阿婆等，以自心分别属之，即受诸苦恼。

虎狼狮子、毒龙恶鬼、五道将军、阎罗王、牛头阿婆等等，就是地狱、鬼道类的众生，实际上这些也是自心分别出来的。“以自心分别属之”，这个属就是被他系缚，被他缠缚，被他抓住了的意思。第十六“遣除病执正心门”，讲“但心使有所解处，即心有所属。心有所属，即是系缚。”心一旦被什么拉过去、缠缚住以后，你就缠绕纠结在里面出不来了，所以心有所缚，即不自由。

“以自心分别属之，即受诸苦恼”，你的分别心如果被色身香味触、被贪嗔痴拉住，造种种恶业，那就会到鬼道里去接受阎罗王的判罚，被发配到恶道里去受苦受罪。“以自心分别属之”，不知道一切的相都是自心所构画出来的。

但使心所分别者，皆是色。若悟心本以来空寂，知心非色，即不属。

我们的心分别出来的东西都是色，都是外境、外相，“皆是色”，心是没有色的，色是心幻化出来的。“若悟心本以来空寂”，刚才也讲到，“心识从本以来空寂，不见处所”，如果明悟心从本以来空寂，“知心非色，即不属。”不属，就是不被它束缚，不被它纠缠进去。心即不属，你的心就不会被缠绕在那里边去了。

色心非是色，自心化作，但知不实，即得解脱。”

我们看到色的心，它是没有色的。也就是说，你看到色的这个心，对境之心，本身没有色。比如照镜子，镜子里面有个你，但是镜子本身没有人。或者镜子照到山河大地，但是镜子本身不是山河大地。镜子里显示山河大地，但镜子本身是清净的。我们这样一个心，看到色的这个心本身，犹如镜子一样，是清净的，没有东西的。这是真正初步对心的一种体会，我们一定要知道这个道理。

“色心非是色，自心化作”，都是自心化作。只要知道心的构画是虚妄不实的，“即得解脱”。知妄即显真，但是真无真相。真本来就在那里，即妄即真，离妄自然就存真或者显真。这里讲的就是唯心所现的道理。

知道唯心所现的道理以后，就远离颠倒梦想，远离恐惧。《心经》云：“是诸法空相，不生不灭，不垢不净，不增不减。”知道这样一个甚深的东西以后，就无有恐怖，远离颠倒梦想。这个甚深的东西，就是我们的空寂之心，本来空寂无物之心。

本小节“比喻合当现法门”，也是讲修行的原理和方法，即对境怎么用智慧来修行。虽然我们学习的是文字见地，但是修行时有这个见地，它就可以变成一种实在的力量。这个实在的力量，就是身心轻安，烦恼和习气越来越少，甚至能够体会到那个清静心。我们朝这个方向去学习，去修行，肯定会有作用，否则白学了，只是增长一些知识而已。

道心增长引导门

第二十小节的标题是“道心增长引导门”。

今若依法佛、法僧行道时，不得有善恶好丑，因果是非，持戒破戒等见。

真正的修行，即“依法佛、法僧行道时，不得有善恶好丑、因果是非、持戒破戒等见。”所谓道心增长门，道心指什么？就是前面所讲的得道知道之心，心就是道。用本来心修行，用那个心的智慧修行，会增长我们的功德。这样的修行，一定是报怨行、随缘行、无所求行、称法行四行全部具足。

如果一个人真能如此修道，明悟“心从本以来空寂，不见处所”，一切都是自心化现，那么在他的一生中，肯定是行持四行，逢苦不忧，因为没有什么好埋怨的，无非都是还债而已。别人骗了你、坑了你，往往就是自己的恶业现前，可以说是个好事，因为还掉了也就清净了，而且他也知道他的本来心没有动，这才是真正的修行。

“二入四行”是甚深的法门，从粗到细，从因到果，从始到末。真正理解这个法门，理解达摩祖师传下来的这个最正宗的修行方法，就能够从自心用功，而不是心外求法，不是跟自己的影子打架，不是自己画个老虎把自己吓得要死。业障也是来自于我们自心，不要怪别人，不要跟别人对打，报怨行就是这样，真能这样行就能清静，而且往往会重业变成轻业，重报变成轻报。

可惜我们现代人都太执着，现代文明让每个人都变得很执着、很自我，人我斗争坚固，这是非常可惜的。消除烦恼的良方，不在于抗争，不在于心外的妄动，而在于自心真正的清静和长远的观察。当然并不是

说要当个老好人，看到杀人、看到恶的事情也不管，不是这个意思，就是我们要怎么样善巧地看待事事物物。菩萨道一定要有究竟智慧、平等智慧，才能够自由地行持。

修道时，“不得有善恶好丑，因果是非，持戒破戒等见”，几句话听起来很简单，但是从整体来看，怎么样一生行报怨行、随缘行、无所求行、称法行？祖师讲“二入四行”，就是由理入而行入，行入是理和事的合一，真正达到事事无碍，甚至达到生死自在。“道心增长引导门”，就是讲由道心来增长、引导修行，由真正的得道悟道的心，消业、增功德。

如《六祖坛经》讲“对境心不起”，对境不生心，不生什么心呢？不是说吃饭时不吃饭，走路时不看路，如果眼睛不看路，那掉坑里了也不知道。所以，对境不生心，并不是说不对境，是说不得有善恶好丑、因果是非等见，这就是真正的一际平等，如幻超越。

不要去看他人的善恶好丑、因果是非、持戒破戒等，因为我们怎么能够看得透其他人呢？我们连自己都看不透，早上起来第一念想的什么肯定想不起来了，前天上午吃了多少饭，吃了什么可能都忘了。所以，我们人是什么都不知道的，只是自以为知道而已，实际上真的是什么都不知道。但真正什么都不知道，那就好了，就清静了。

所以不要有善恶好丑，因果是非，持戒破戒等见，对自己、对他人都是这样，对他人要包容、要平等，当然也要对自己包容。如果仅仅显得对其他人很包容、很平等，其实那往往是自恋。我们要对自己包容和平等，比如过去做了很多错事，走了很多弯路，造了很多业，让自己想

起来都很羞愧。这时对自己要平等，现在我知道了，我以后再起心动念时不会重复过去的那种愚蠢，然后忏悔回向，不再为它困扰，念念清静，这就是修行。

很多学佛人，要么对自己太好，觉得自己非常殊胜、高大上，谁都看不惯；要么对自己很苛刻，整天折磨自己，从精神上、感情上，甚至肉体上折磨自己，不吃饭了，有个起心动念就扇自己耳光，把自己看得一无是处。这样的人实际上也没有平等和包容心，所以慈悲首先从自己开始。首先我们要知道自己就是个凡夫，就是个业障深重的人，否则的话，就不要修行了。但是这个凡夫很难得，又开始修行又听闻法了，虽然不懂或者似懂非懂，但很开心，这就是我们的善法种子显现。

修行人要有一个清净平等包容的心。有人一进入圈子就会讲，谁修得好，谁修多少年了，谁读了多少经了……，大家都会有一个等级高下的分别，好像宝塔型一样，谁是核心，谁是上层，这样的思维实际上是世俗心。问题在于有的人自己把自己就当成了宝塔、核心、高层，把别人看成低层、基层或者看不上眼，那这样的人是被他的妄想分别害了。

如果是真正修行人的朋友圈，它应该是平等清静的，而不是一个权利控制下的高下机制，就像世俗团体一样。实际上，越修行好的人会越来越谦虚、越温和，越愿意帮大家做事。否则的话，这个团体本身就是一个造世间法、造世俗业的地方，不是真正修行、增长慧业智慧的场所，而是滋生烦恼的场所，这样的团体就没有存在的价值，和自己的初衷也违背了。

若人作如是计较者，皆是迷惑，自心现量，不知境界从自心起。

计较，分别计度较量。如果有人做如是计较，分别人我高下，这个对那个错，实际上都是迷惑。这样的人，你说他是好是坏？跟他关系好的说他好，跟他关系坏的说他坏，跟他没有关系的人，说都是平等的。有的人做老好人，说都是平等的，那就没有是非了。

“皆是迷惑”，这种人只是迷惑，他就迷惑在自己的分别里，自造了自己的业。如果很狂妄，那就碰不到善知识了；如果追求神通，那可能有神通的魔就会把你摄持了。每个人的迷惑，会导致他造恶业。迷惑表现为不同的形式，体现为他的因缘，包括法缘和世间缘。有的人妄想特别多，贪欲特别重，就像畜生一样，整天活在贪欲之中，那他可能最喜欢听的就是双修。

这样的人在现实生活中还有很多人迎合，奉献金钱甚至身体，这些人肯定是往世谤佛、谤法的人，愚痴让他走向邪道。他们很可恶，也很可怜，因为没有遇到真正的佛法，或者往世造下邪见外道的恶业，才会造成今天的恶果，成为一个笑话。很多人可能还很难接受，那么多年的时间、金钱、精力，全部都耗进去了。

当然，这也是他的自心现量。他的愚痴迷信，心外求法，妄求成佛，妄求别人给他加持，这样的偷心和妄想心，害人害己。他没有反思，这就是被外境所迷惑了。“自心现量，不知境界从自心起。”一切都是自心现量，他不知道。“自心现量”这个词在《楞伽经》里面有，叫“善分别自心现量。”自心现量，就是说我们自心现出的和我们的妄想、妄念相匹配的现状、境况。现量是有量的，这个量也是在变化的，有大小、长短等无穷的分别。

所以，我们首先要知道，所有的量都是自心现量。自心现量，又叫自心分齐，即自心显示的差异。换句话说，我们认为外边的差异实际上是我们自心的差别。其次，要观察一切差异是平等的，差别即是非差别。

《楞伽经》讲，要“观外性非性。”观外在的一切无自体、无自性。如《楞伽经》中的观察义禅等。要善觉知自心分别，善觉知自心现量，知道境界都是自己造作出来的。“不知境界从自心起”，但是凡夫不知道一切的外境都是自心显现的，一切的量都是自心产生出来的，

若知一切法不有，亦如是。

如果知道一切法是空，实际上这个空也是自心现量；如果知道一切法不有，实际上那个不有也是自心现量。也就是说，当你说一切法都是空、一切法不有的时候，实际上你不知道这个空也是你的自心现量。所以有人说我证到空了，我有一天怎么样了，好像山河大地都不存在了，这样的境界其实还是你的心量。

有和无、分别和不分别，都是我们的自心现量。

自心现量者，皆是惑心，作是作非。若人谓佛智慧胜，亦是自心现量。

“自心现量者，皆是惑心”，都是心的迷惑状态。有人说无明就在心里或者在哪个点，实际上整个世界都是无明。我们看到的山是无明，我们住的房子是无明，我们用的手机、脑子里想的都是无明。我们有迷惑之心，所以“作是作非”，我们会肯定和否定，会说 yes and no，会作是非高下的分别。

“若人谓佛智慧胜，亦是自心现量。”如果说天上天下无如佛，佛光普照，佛有无上的神力，这些也是你的妄想。这就是禅宗，为什么呢？云门祖师说“六不收”。有人问如何是法身？祖师说：“六不收。”禅宗里面经常讲六这个数字，比如“六国未宁时如何？”秦灭了六国，但是祖师说的六国是指代我们的眼耳鼻舌身意，就是我们整天眼见色流转，耳听声流转……，六国未宁时如何？一剑斩尽。

有人说这还不好理解，用慧剑把它斩除掉，当下什么都不想，就这样清静下来，不随外流转，有人就这样来理解和解释禅宗。但是，这个也是你个人自己的妄想。你并没有真正以真实智慧传佛慧命，度化众生，而是以你的妄想传播你的妄想。打个比方，就像你用的人民币是假币，不是真币，那就没有购买力，虽然看起来像真的一样。

那些文字之徒，堕于文字之中，就像拿了一张假的人民币，它没有作用，真的人民币买什么都能买到，可以买吃的、喝的，可以变现出你受用的东西。下雨的时候买个伞，那就不淋雨了，冷的时候买件衣服，那就对治了，冷的烦恼没有了，雨的烦恼没有了。

在佛法里受用就是智慧，修行就是消除烦恼，那就有法喜。学佛不能自欺，特别禅宗不能自欺。要真正能受用，才能够去讲法，而不是拿一知半解去追求名闻利养，追求地位权势，那是很可怜的人，所谓至可怜悯者。

假币没有实际的作用，拿着它可以沾沾自喜，骗骗自己、骗骗周围的人。但是真的要用假币，甚至会被抓进监狱，抓进去就是谤佛的结

果，不懂乱说，最终断人慧命，不是度人度己，而是害人害己。首先害己，然后害人。假币就是这个作用。

所以，禅宗讲“假鸡声韵难瞒我，未肯轻易放过关。”人学鸡叫，即使再像也不是真鸡。如果是自然界的鸡，它叫的时候天就亮了。祖师的眼睛，是非常毒辣的。就像云门的“六不收”，如果你解释得头头是道，其实刚好是堕在自己的妄想之中。我们去看圆悟克勤的《碧岩录》，处处都会讲到这个问题。祖师开示了，似乎有一点道理，然后他就告诉你，其实这个东西不相干。

禅宗的文字禅，叫绕路说禅，打葛藤。祖师也是不得已才去讲，他讲那些公案，他也是不得已。一个最根本的规则是什么？叫不说破。每个公案都可以非常透彻地讲清楚，怎么能不讲？丛林里面印证的时候，或者禅人来问，肯定还是得讲，每个公案都可以讲。但是，在丛林祖师的传承中，理和事是统一的。为什么说破？其实这个东西是说不破的。当你说得很明确、很精确，你觉得很好的时候，实际上这个东西已经死掉了。你说这个公案是什么，说得再透，说得再准确，也是堕于语言妄想之中。

实际上当你觉得你说破的时候，你根本就没有说破它。禅宗的一个原则是不说破，那个东西也是说不破的。正是由于你说了以后，才真正地让人堕入妄想之中，才掩盖了那个真实的东西。但是不是不能说，你可以东说西说，天上地上都可以说。当然有的人就像“韩卢趁块”一样愚痴。韩卢是过去的一种猎犬。如果扔一块砖头打狗，聪明的狗会去咬这个人，谁拿砖头打我，我就去咬谁，但是笨狗就会去咬砖头。砖头，

可以比喻禅师抛出的一个公案、一个机锋、一段文字，然后文字之徒咬住文字，死死不放，这叫韩卢趁块。跑得很快，但是抓的是石头。

达摩祖师是平实说法，后代祖师的那些公案、机锋，与这里讲的道理一模一样，可以说就是这些道理的一个个实践而已。达摩祖师讲了一二三……条用心要诀，后代祖师就把这些原则活灵活现地贯彻在他们的教化中。禅宗的这些后代祖师，达摩儿孙，他们的当机妙用，千变万化，都是同样一种禅宗精神的化现，都是禅宗的大用妙用。

所以，禅宗有没有原则，有没有正见？当然有，《达摩四行论》就是原则、正见。《六祖坛经》讲的也是和这些道理一模一样，因为六祖就是从达摩一路传下来的，当然是同样的东西。

“若人谓佛智慧胜”，也是自心现量，这是从禅宗角度来讲。千万不要变成狂禅，说禅宗不看教，不往生，不念佛。你看禅宗这里讲了嘛，连赞佛也是自心妄想。如果这样来理解禅宗，那可能就是禅也没有学会，把教也诽谤了，这样真是很可怜。学佛学到这个份上，真的是令人同情都不知道怎么同情他。

自心化作有，自心化作无，还被惑。

自己的心化作有、化作无，最终还被自心化现的有和无所迷惑。有佛有众生，那是你自心所现；无佛无众生，那也是你自心所现。无佛无众生，你的心是不是清净了？很难说。

“自心化作有，自心化作无，还被惑”，还被自心现量所迷惑。

我们继续学习第二十小节“道心增长引导门”，怎么样使道心不断地增长、正见和正智慧不断地增长。前面讲到自心现量化作有和无，但自己还被自心所惑。

经云：“若依法佛修道，不作化众生，亦不作实众生”也。是故法界平等，无有得失。若依法佛修道，不求涅槃。

法指法身，法佛即法身佛。“依法佛修道”，依最究竟的法身见（涅槃、真如法、空性正见）而修行。前面讲的法僧，即法身僧，指有法身智慧、清净智慧，有这种心行之人。

“依法佛修道，不求涅槃。”如果依照法身佛的智慧和境界，那就不求涅槃。《楞伽经》讲法身佛和报、化身佛所讲的法是有差异的，法身佛讲的是法身的智慧，清净的智慧，究竟的不生不灭，如如不动，整个不用造作的东西；整个本来全部具足，当下大圆满、究竟圆满、彻底圆满，它是这样一个根本的东西。

如果依照法身佛的智慧修道的话，不追求涅槃。为什么呢？你就是涅槃，他就是涅槃。这句话在经典里也有，如“众生即是大涅槃，不可更复修。”没有什么修的了，弥勒是真如，众生也是真如。《维摩诘经》讲，这叫不思議解脱。不思議解脱，就是当下具足圆满，不用起心动念；当下一切具足，本自圆满，本来成佛。

但是这句话也可能会成为窠臼、成为一个坑。有的人听到这句话，觉得很困惑；有的人听了这句话，觉得无所适从；有的人听了这句话，认为就不用修了；或者有的人听了这句话会很我慢。这些都是一个个的坑，就看你以什么方式死在哪个坑里了。但是这句话本身又很究竟圆满，

如果从它所讲的事和理来讲，无论信不信，迷惑不迷惑，这句话所讲的那个真实的东西，确实是这样的。

何以故？法是涅槃故，云何以涅槃求涅槃？亦不求法，心是法界故，云何以法界求法界？

“依法佛修道，不求涅槃。”为什么？因为法就是涅槃，“云何以涅槃求涅槃？”众生都是涅槃相，不可以智慧再证智慧，不可以涅槃再证涅槃。“亦不求法”，不求涅槃，也不求法。因为心就是法，心就是法界。“云何以法界求法界”，意即涅槃不求涅槃，法界不求法界。

所以古人讲，“金不搏金，水不洗水”。起心动念去求佛、求涅槃，其实这个求佛、求涅槃的念头与其他妄想的念头，本质上是一个。很多人以为禅宗有一个用心的方法，如果说有用心方法的话，那可以说就是前面讲的方便法门，如达摩祖师讲“解心若起时，即依法看起处”，观你那个心起处，心起的那个地方，“若不见起处，即是修道。”这是一个方便法门。

究竟的、圆满的、见和行合一的“那个东西”在这里，这个道理理解、应用起来比较难，但是虽然不能够见到它、用到它，但起码要有信解心。比如听闻这个道理觉得很好，非常的究竟、圆满，这时你就真的是有善根，然后心再不妄求，再不被外面的境界所迷惑，那你这个善根就很深厚。反之，如果听了觉得很郁闷，很纠结，或者听了甚至要诽谤，那说明你跟这个法的因缘还很远，或者还没有这个因缘，没有这个智慧理解它。

若欲正心时，不畏一切法，不求一切法。

不以涅槃求涅槃，不以法界求法界。正心是证真心。我们要真正的那个心、直心现前，心就是道，道场心现前，道心、涅槃心、寂灭心现前。如果要真正契合那个心，要“不畏一切法，不求一切法。”无畏无求，不要害怕将来心，将来心不可得，没有什么好恐惧的。《心经》云：“无有恐怖，远离颠倒梦想，究竟涅槃。”不畏一切法，不求一切法，就是前面讲的报怨行、随缘行、无所求行、称法行四行，这是真正的一行三昧。

“不畏一切法，不求一切法”，即是无所求行。如果有期待，期待得到感应，期待开悟，或者认为自己开悟了，期待别人的印证，或者印证了，又期待着众生的膜拜，期待着自己能够再开发出神通度化众生……，那这样就还没有真正地入门，还没有真正地修行。可以说，就连禅宗的正见都没有树立起来。禅宗也有正见，就像净土宗也有正见，要信、愿、行具足。没有正见，你就没有正信，没有正信，你的行就不圆满。禅宗、般若讲的也是这样的道理。所以从根本上、究竟上来讲，它们又是通达的，是一个东西。所谓通，就是以空性正见为本，于一切法无所求。

若用法佛修道者，心如木石头，冥冥不觉不知，不分别，一切腾腾如似痴人。

“若用法佛修道者”，如果依法身见（涅槃、空性正见）而修行。法佛，法身佛。这个法身佛是什么？就是我们自己的法身智慧、根本智慧，也就是自心佛。法身佛，即我们的自心佛、自性佛。《六祖坛经》里，六祖一直依法身见来说法，讲的是法身佛的智慧。

“心如木石头”是比喻，千万不要把木石理解为顽空，理解为禅定、定中的境界，不是这样的意思。“冥冥不觉不知，不分别”，指我们的心，心心念念，如如不动，一如不异的状态，但一如不异，不影响吃饭、睡觉、说话，说话的时候也照样可以一如不异，因为念念就像泡泡一样幻起幻灭，它也不影响你那个根本的东西。

“一切腾腾如似痴人”，一切任运腾腾、腾腾任运，好像一个傻子，很憨的样子。别人可能还看不起他，但他也不在乎。对他来讲，你看得起看不起，没有关系的。实际上他就是本一种心显示的、自然的状态。一个真正的修行人，他是这样的。

若用法佛修道者，心如木石头，冥冥不觉不知，不分别，一切腾腾如似痴人。何以故？法无觉知故，法能施我无畏故，是大安隐处。

因为法无觉知，法无动转去来。所以你说你悟了个什么，去给别人讲你悟到的境界，那就是个笑话。悟了还有境界吗？悟的时候有境界，悟了以后还有什么境界呢？你悟到了什么？有人把那个作为秘密，一定要能听得懂他话的人他才讲，那你就珍藏了你的心在某一个时刻的自心现量，也就是某种种子而已了。

我们生活中碰到一些学佛人，就像上次讲过有的人读雍正的文章，觉得好像自己写的东西，然后他就觉得自己是雍正转世；还有一个人读《法华经》在某种境界状态下写了一些悟道诗，结果发现自己的诗句居然是《法华经》里《观音普门品》中的原话，然后他就以为自己是观音菩萨的化身。其实这个事情很容易理解，因为你往世的时候读过，比如长期诵《法华经》或者《观音普门品》，诵得很好，这个种子一直在，

这一辈子在自己心清净或者善根显相的时候，脑子就把那个文字涌现出来了。实际上在你写的偈子或者悟道诗里面，出现了《华严经》《涅槃经》《观音普门品》或者其它经典的原话，这正说明你的迷惑。也就是说，你把记忆和真实智慧迷惑在了一起，你以为是自己的真实智慧，其实不是。这就是一个迷惑的表现，当然它也是善根发相的一个表现。但是，如果因此就觉得自己多么高明，然后说这辈子就不用读《华严经》了，觉得自己已经怎么样了，那就走入误区了。

其实这个时候刚好才是你应该从零开始认真读诵《华严经》的时候，原来《华严经》那么殊胜，是佛的境界。你的所谓体悟，不过是心中显示的一个影子而已。就像树叶上一滴水里有一缕阳光，水滴展示的这缕阳光，再璀璨再灿烂，也不是真正的阳光，搞不好还会把你蒸发掉，而且也不能解决问题。所以说你心里显现的这个东西，实际上是非常非常琐碎、没有多少价值的东西。对他人来讲没有价值，对法来讲没有，对你来讲有提示的价值，提示你继续修行，也说明你往世的根机，有这个根性，你应该真正地再深入佛慧，而不是陶醉在自己这一滴水所反映出的阳光里。

所以，很多修行人就是自我迷恋，自我欺骗。他会把善根发相以为是开悟，或者以为是自性智慧。这不是自性智慧，这是善根发相。善根发相的变现很多，比如就禅定而言，智者大师《释禅波罗蜜次第法门》讲未到地定的时候，有时也会七八天身心都没有了，七八天觉得一刹那就过去了，你以为是甚深禅定，实际上可能还没有进入初禅，未到地定

会有这样的定境。所以，这些身心的觉受是我们修行的表现，往往是善根发相。

但是，很多人就非常迷恋这样的境界，到处求人肯定。如果别人不肯定他，他就觉得这些人不懂他；如果肯定他，他就觉得这些人是高人，最后自己也是高人了。这样的人，实际上他就陷入了误区，堕入到自我编织的一个幻想里去了。这样的人，他迷惑不了那些真正的修行人，最终也没什么作用，只能是浪费自己和他人的时间，很可惜。

“法无觉知”，法虽然是不觉不知，但是无觉知，它有大安稳、有大究竟、有大光明，它能施与众生无畏。为什么观音菩萨又叫施无畏者？因为当念观音菩萨的时候，心性中的无畏智慧就会现前。我们一定要以这样的正见来念。对很多人来讲，不具备这个正见，他不是无畏智慧，而是一种依靠心、投射心，或者是一种定心，当然也有作用，不能说没有作用，但是深层次的作用没有，因为没有开发智慧。

“法能施我无畏故，是大安稳处。”正是由于这种根本的智慧（法），它能使众生真正无所畏惧，对魔、对死亡、对疾病都无畏惧。就像马祖道一祖师，他临终的时候身体不好，有一天院主问他最近身体怎么样？他回答说：“日面佛，月面佛。”还有一个祖师在圆寂的时候，他疼啊，有人问他您是修行人怎么还这么疼？他说：“我还有个不疼的。”

“法无觉知故，法能施我无畏故，是大安稳处。”真正的修行人，要学会这个禅宗的用心方法。前面十七节“离念消融差别门”，达摩祖师讲要看起念之处。“解心若起时，即依法看起处。心若起分别时，即依法看分别处。”真正看得到那个地方，就会体会到安稳。而且也会发

现即使很粗重的烦恼，也会像泡沫一样，忽然消失地无踪无影，不能够左右你了。当然身体上也会出现反应，真正的修行人，他会知道自己的气脉各方面都有反应，比如肯定有轻安，这是毫无疑问的。

比如有人犯死罪，必合斩首，值王放赦，即免死忧。

有人犯了死罪，一定要斩首了，结果碰到国王大赦。“即免死忧”，免了死罪，没有死的恐惧了。在生死关头，“值王放赦”，譬喻大冶洪炉。一刹那智慧现前之时，粗重的烦恼就像烘炉里的一点雪，刹那间就融化了。正如《永嘉证道歌》所说：“证实相，无人法，刹那灭却阿鼻业。”一刹那可以消融掉阿鼻地狱之业，阿鼻业就是那种无量劫来的极重业。所以禅宗非常非常殊胜，非常非常有用，非常非常快捷。

问题是你有没有这个正见？能不能信解？会不会用心？禅宗不是让人去得到神通或者什么，禅宗是当下使我们的从生死烦恼中解脱出来的捷径、妙招，是极其殊胜的一个法门。就像当下遇到王，即免死忧。王比喻什么？比喻我们心的安隐之处。古人常说找到了安乐窝或者安乐之处。犯死罪比喻什么？就是指我们的生死烦恼。但是也有人错认，以为找着了安乐处，实际上经不起祖师三言两语一盘问，原来是个野狐精、野狐禅。这个野狐禅让人堕在妄想之中而不自知。

比如法眼禅师有一个弟子，叫玄则。玄则当年到法眼禅师那里参访的时候，他也不入室请法，法眼问他，他说我有悟处，法眼说你有什么悟处，给我说说看。玄则就讲以前他曾经请教过一位青峰禅师如何是佛，青峰说：“丙丁童子来求火。”玄则说我听到这句话后，我开悟了，禅宗就是这么回事，不要妄求。因为丙丁在五行里代表火，丙丁童子本

来就是火神，他来求火，那就是手里拿着火去求火，也就是说自己是佛，不要再求佛。这个道理听起来很好，但是法眼禅师说他错会了，说你这样怎么能开得了悟呢？你这就不是开悟。类似这样的公案，在沩仰宗里也有很多，沩山和仰山师徒之间有非常多的类似机锋。

玄则听后愤愤不已，挂单而去。难道我这个悟处不是吗？我得到的这个安乐，得到的这样一个悟，难道错了吗？后来玄则又返回去请教，法眼说你来问我，我给你回答。玄则就问那老师您说什么是佛？法眼说：“丙丁童子来求火。”玄则一下大悟。为什么会这样呢？因为第一次他是落在妄想和知见之中，并没有到当下。他没有事（现量），没有真正把文字变成事。他没有真正的悟，而是停留在记忆之中。真正的安乐窝，可不是那个记忆，那个记忆是生灭法，是僵化的东西，不顶用的。

又比如说，如果一个人以为自己开悟了，结果人家说你这是个狗屎，他暴跳如雷，那这个人肯定没有开悟，如果他真的暴跳如雷的话。还有我们日常生活中也可以看到，那种慢心或者知见很重的人，他怎么可能开悟呢？那是自己耽误了自己。

“值王放赦”，这是一个比喻，比喻什么？比喻我们粗重的烦恼刹那消灭。一刹那，我们的心回到了那个地方，刹那就消除了恐惧、障碍和执着烦恼。“值王放赦”，王指的是我们那个根本智慧。

众生亦如是，造作十恶五逆，必堕地狱，法王广大放寂灭赦，即免一切罪。

“法王广大放寂灭赦”，法王指的是我们的心性智慧。常寂光现前，放大光明，大赦天下。也就是说，当我们的自心智慧现前的时候，天堂、

地狱其实都是清净涅槃。《圆觉经》云：“一切障碍，即究竟觉；得念失念，无非解脱；成法破法，皆名涅槃；智慧愚痴，通为般若；菩萨、外道所成就法，同是菩提……此名如来，随顺觉性。[1]”这是真正的佛之知见。

但是，仅有知见不行。知见一定要是现量，有了现量之后才能消灭烦恼执着。否则你的知见就不稳定，会流转，听到其它的东西又会变掉，这样也就没法解决问题。当它真正地成为现量事实，那就能够得到安乐。

“法王广大放寂灭赦，即免一切罪。”这就是实相忏悔。实相忏悔，就是说一念智慧生，“即免一切罪”，犹如日照，太阳一出，冰雪就会消融。所以憨山大师讲参禅的时候，无量劫来的烦恼一刹那能够消融，这才是参禅的样子，否则你的参禅就是自欺。觉得自己很轻安；觉得每天的时间过得很快，很轻松；觉得好像什么都没想，那实际上是定，不是真正地参禅，根本也算不上一行三昧。如果有一行三昧，他就没有困惑，还有困惑的话，那肯定就还没有真实的智慧。

若人与王善友，因行在他处杀他男女，为他所执，便欲报怨，是人忙怕无赖。忽见大王，即得解脱。若人破戒犯杀淫盗，畏堕地狱，自见己之法王，即得解脱。

这也是比喻。一个人与国王是好朋友，这个人在其他地方杀了人，被抓住了，正害怕到极点的时候，突然见到他的这个大王善友，一下他就有了依靠，再没有恐惧，再也不会堕入到烦恼和黑暗之中了。为什么会这样呢？“自见己之法王”，这个法王是什么？指的是我们的清净心。

一旦见到那个东西，刹那刹那能够回到那里，你就会用它来真正地进入修行，使道心增长，恶业消除。

为什么说“与王善友”？就是说能够常常、时时回到那种状态。找到那种状态，时时契合那个东西。“是人忙怕无赖”，那些报怨之人，抓住了这个人要报仇，正恐惧无助时，“忽见大王，即得解脱。”比喻一念刹那回到你那个东西，即得解脱。如果真会用心的话，日常就会这样用心，这才是真正进入了修行。按禅宗来讲，其实在现实中真正能够进入修行状态的人是很少的。所以说“供养百千诸佛，不如供养一个无心道人。”

南泉普愿禅师讲五祖门下有五百人，“何以能大师独受衣传信，余人为什么不得？”五祖说：“四百九十九人尽会佛法，唯有能大师，是过量人。所以传衣信。”他们都会佛、会法、会道，他们都会禅，只有惠能大师一个人，什么都不懂，正是因为他不会禅、不会道，所以才得到了达摩祖师的真传，得到了传法袈裟。各个都聪明伶俐，什么都会，但是这些人得不到袈裟，得到真传的就是什么都不懂的人。

就像“前三三后三三”的公案，无著禅师到了五台山，碰到文殊菩萨的化现。文殊问他，南方佛法怎么样？他说末法时代的比丘、比丘尼，都不怎么守戒。文殊又问有多少人，无著说三、五百人。无著接着问文殊，你这里怎么样？文殊说我这里也是这样，“凡圣同居，龙蛇混杂。”有多少人呢？文殊回答说：“前三三后三三。”[2]

关于这个公案，有的人在讲法、写书的时候解释说，“前三三后三三”就是修色身、修气脉，前后要通三关，后面是尾闾、夹脊、玉枕，

前面是眉心、喉咙、臆中，气脉要透过来，这就是“前三三后三三”。但是如果我们去看《碧岩录》、大藏经里祖师大德的解释，他就不是这样讲的。这样解释的人不是学佛教的人，他不懂佛法，不懂禅宗，他把一切都理解为转化色身。这样解释是修道教的命功，是道家的方法。换句话说，对道教他也不懂，因为他讲的是道教的命功，道教的性功和命功还是有差异的，也可以说完全就是两码事。不要说他懂禅了，那是根本不懂，就是对于道教里的性功和命功这两者的关系，也都没搞清楚。

“前三三后三三”这个公案，以后有机会我们可以再去欣赏品味，很有意思。后来也有人解释成六六三十六，前面三三是六，六指色身香味触等外境，后面三三也是六，指眼耳鼻舌身意六根，六六三十六，指根尘相对时分别、不分别的状况；也有人说前三是贪嗔痴，法报化，后三是戒定慧什么的；还有说前面三三得九，后面三三得九，那就是九九八十一。六六三十六和九九八十一、三七二十一，有另外的意思，就是说本来如此。对于这个公案，确实有各种各样不同的解答，但实际上也没有真正达到那个九。这些严格来讲其实都是语言游戏，并不是真正公案的那个本意。

[1] 《圆觉经》卷二：善男子，一切障碍，即究竟觉；得念失念，无非解脱；成法破法，皆名涅槃；智慧愚痴，通为般若；菩萨外道，所成就法，同是菩提；无明真如，无异境界；诸戒定慧，及淫怒痴，俱是梵行；众生国土，同一法性；地狱天宫，皆为净土；有性无性，齐成佛道；一切烦恼，毕竟解脱；法界海慧，照了诸相，犹如虚空。此名如来，随顺觉性。[2] 《碧岩录》卷四第三十五则：举，文殊问无著：“近离什么

处？”无著云：“南方。”殊云：“南方佛法，如何住持？”著云：“末法比丘，少奉戒律。”殊云：“多少众？”著云：“或三百或五百。”无著问文殊：“此间如何住持？”殊云：“凡圣同居，龙蛇混杂。”著云：“多少众？”殊云：“前三三后三三。”……不见漳州地藏问僧：“近离甚处？”僧云：“南方。”藏云：“彼中佛法如何？”僧云：“商量浩浩地。”藏云：“争似我这里种田博饭吃。”且道与文殊答处，是同是别？

修道法，依文字中得解者，气力弱。若从事上得解者，气力壮。
从事中见法者，即处处不失念。从文字中得解者，逢事眼即暗。

“修道法，依文字中得解者，气力弱”，这句话非常非常重要。从语言文字中得到理解、体悟，它的力量小，而“从事上得解者，气力壮。”所以，曹山祖师有一句话叫“从缘荐得相应疾，就体消停得力迟。[1]”从事相因缘中显现、碰撞出来，悟到那个东西，非常非常快，刹那就会相应。但是“就体消停得力迟”，慢慢再去一点一点地打磨、修行，这个就慢。“就体消停”，类似于“依文字中得解”，依文字因缘而悟入那个理体，往往得力迟，力量小或者慢。

举一则公案来讲讲什么叫“从缘荐得相应疾”，一日洪州水老和尚去参马祖，[2]马祖叫水老和尚“礼拜着。”水老和尚才礼拜时，马祖当胸踏倒，就一脚踹在他的胸口，把他踹倒在地，“老大悟。”水老和尚起来抚掌呵呵大笑说：“百千三昧，无量妙义，只向一毛头上，便识得根源去。”向一毫毛上，识取无量三昧、百千妙意，那才是真正的“从缘荐得”。

这是从事上得到智慧，它的力量就大，可以消旷劫无明。也就是说，从事上得证，智慧的妙用更大，消除妄想的力量更足。如果是从语言文字上得解，那力量就小。因为文字毕竟不是真实，文字还是有相的东西。所以真实的修行，不纯粹是语言文字的问题。

什么叫事？事，实际上就是烦恼。我们的日常生活就是事，就是烦恼，烦恼就是日常。从禅宗来讲，祖师和弟子之间的接引来往，种种的方便显现，就是事。“从事中见法者，即处处不失念。”真正能够体验、体会到自己真实的那个东西，那你就不会失念。

“从文字中得解者，逢事眼即暗。”讲起来头头是道，想起来也很有道理，但是一碰到事情时就迷惑了，实际上真正的东西是另外一个东西。“逢事眼即暗”，眼睛就像被蒙蔽了一样。他觉得他开悟了，悟了一个东西，然后别人说你这是外道，他就傻眼了，或者他就很愤怒、很鄙视那个人。这实际上就叫“逢事眼即暗。”当然这个事是和他人互动的事。

另外一种事就是自己的烦恼，如果非常粗重的烦恼现前的时候，比如有人骂你，不认同你，激起了你的烦恼。当烦恼这个事现前的时候，你能不能解决？还有包括更重要的事，就是知见方面的东西。你很认真地讲了你的某个见地，觉得自己讲的非常完美，但是人家觉得你这个就是狗屎，就是垃圾，你会做什么反应？如果你是文字之徒的话，“逢事眼即暗”，碰到这个事情你就会傻眼，而真修行人是从事中得法，处处不失念。

经论中谈事，与法疏也。虽口谈事、耳闻事，不知身心自经事。

“经论中谈事，与法疏也。”虽然能够从经论中去谈论很多东西，诸如道理、见地、境界等等，但实际上你和真正的法是很疏远的、是隔着。虽然你在讲，你在听，但是你不知道自己的身心就是那个事。也就是说，你用佛言祖语、祖师大德的语言，用什么遍及所执；净分、染分；在缠如来藏、出缠如来藏；暖顶忍世第一法等等这些高大上的术语，但这个东西讲的实际不是事，你自己是个事，你讲的东西离事太远了。

“虽口谈事、耳闻事，不知身心自经事。”口谈耳闻，你在跟人讲经说法，你在说闲话，你在吵架，你在自言自语，这是事。这个事都是你心的用，这个时候你要知道它。如志公禅师《十二时颂》云：“有相身中无相身，无明路上无生路。[3]”日日捻香拜佛，日日身在道场，但我们不知身心是道场，这才是事，是事和理不二的东西。所以说“不知身心自经事”。我们虽然在讲真如，但是我们不知道真如是什么；我们虽然在讲公案，但是我们不知道公案是什么。实际上我们自己就是个公案。

若即事即法者深，世人不可测。

即事即法，就是事理不二。讲的就是行的，行的就是讲的。一切都是自心的流露，看到的都是法。真正的祖师大德，他的言行深不可测、妙不可测，世人无法琢磨。因为世间人都是俗心妄想，看不到圣者的行持，就像牛羊眼，不辨方隅。

修道人，数数被贼盗物夺剥，无爱著心，亦不懊恼，数被人骂辱打谤，亦不懊恼。

不要以为修道人一定是光芒万丈、万众瞩目，或者福报具足，什么都自然而有。当然也会有，但是也会碰到很多的障碍。因为他也有很多的因缘化现，也有很多的旧业需要消掉。但是真正的修道人，他没有爱著心，哪怕一次一次地被这个贼抢，他的心也无所谓。没有爱著心，也不懊恼。骂他，打他，侮辱他，诽谤他，他也不懊恼。这就是祖师讲的报怨行。但是，对修道人来讲，他会有大安乐，他心的动处有大寂灭的安乐。这就是火中生红莲，是真正的忍辱，即无生法忍之忍。

如果不信佛的人听了会觉得学佛的人怎么这么窝囊，这么可怜，难道学佛就要这样吗？这是佛法，他不懂其中的奥妙。学佛人他有一个心的依据，他有智慧。所以，报怨行不是世人所说的窝囊，实际上他是智慧行，他的心地清净智慧，没有高下的执着分别。

若如此解者，道心渐渐壮，积年不已，自然于一切违顺都无心。是故即事不牵者，可谓大力菩萨。

如果真正达到这样一种智慧，或者起码具备这样一个正知正见，那么“道心渐渐壮，积年不已”，一年年、一点点的积累，自然对境无心，一切顺逆境界都不能够动摇他。

“即事不牵者”，碰到事情而不被事情牵绊缠绕，“可谓大力菩萨”。心能转物，即同如来。这个物是什么？就是我们的心相，也即这里讲的事。心能转物，即事而不被事所牵，这样的人叫大力菩萨。我们说心有所属，即不自由。而大力菩萨，他的心具有如如不动的金刚智慧，八风吹不动，一切境界都不能够恐惧他、干扰他。

[1] 《指月录》卷十八曹山本寂：曹山示学人偈曰：从缘荐得相应疾，

就体消停得力迟。瞥起本来无处所，吾师暂说不思议。”[2] 《马祖道一禅师广录》：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。[3] 《景德传灯录（第29卷）》宝志和尚十二时颂：日南午，四大身中无价宝。阳焰空花不肯抛，作意修行转辛苦。不曾迷，莫求悟，任尔朝阳几回暮。有相身中无相身，无明路上无生路。

规域内外别相门

第二十一则“规域内外别相门”，规域可以理解为三界，规域内外即三界之内、三界之外。三界是由因果律所主宰的世界，就是因果轮回，生死流转的、有形的这个世界称为规域。

修道心，若欲壮大，会寄心规域外。

修道的心，如果能让它真正的得力，要寄心于规域之外。也就是说，修行要得力的话，心要合于无为法。“寄心规域外”，不是执着于这个有形流转的因果世界，不是以妄想轮回之心修道，而是真正以如如不动的智慧为依据来修行。

问曰：“何等事名为规域外？”

答曰：“不证大小乘解，不发菩提心，乃至不愿一切种智，不贵解定人，不贱著贪欲人，乃至不愿佛智慧，其心自然闲静。”

“不证大小乘解”，不能把心固定于大小乘的见地之中，也没有大小乘的分别、大小乘的知见和知解。一切种智，指的是佛智。“不发菩提心，乃至不愿一切种智”，甚至不求佛的圆满智慧。

“不贵解定人”，不会推崇、向往有殊胜见地的人或者戒定慧具足的人，也不会贱著有贪欲之人。不贵不贱，即是凡圣平等。不鄙视贪欲之人，乃至不欲求佛之智慧，这个心当下悠闲而清静。“闲静”，就是不来不去，没有对将来的欲求，没有扰动，静静的自然恬静。

所以，什么叫规域之外？就是不着于大小乘的知见，没有种种的欲求，没有种种的贵贱、凡圣分别，自心当下清净，这就叫规域之外。如果追求凡圣的话，那就在规域之内，没有寄心于规域外。

若人不取解，不求智慧，如是者，欲免法师禅师等惑乱。

“人不取解，不求智慧”，不管多么殊胜的见解，都不要执取。“如是者”，这样的话，他就免去了法师、禅师的惑乱。“禅师”，往往指禅定修得非常好的人，或者禅宗的一些师父。如果心无欲无求，那么就不会被那些坐禅的人或者讲法的人所惑乱。他讲得再玄妙，他的功夫再高，你也不会受到干扰。

对现代人来讲也是同样的道理。如果不求圣，不求凡，众生平等，诸法平等，那么你的心自然就会清静下来，不会被那些炫耀禅定、神通、功夫的人，或者讲得天花乱坠的人所诱惑。

若能存心立志，不愿凡圣，不求解脱，复不畏生死，亦不畏地狱，无心直住，始成一个规钝心。

如果能保持真正的清净心，不愿凡、不愿圣，当下即安心于规域之外。“不愿凡圣”，凡圣两边都不取着。不想成佛做祖，不想成圣，但也不会甘于平庸，不会随着世俗的欲望而无穷无尽地流转。有的人说，我就追求普通人的生活，我就享受城市生活的繁华，这实际上也是一种魔障、一种贪欲。要不拘于凡圣两边，才是真正的“不愿凡圣”。

“不求解脱，不畏生死”，生死一如，不会贪生怕死，也不会厌恶生命，急于解脱，急于离开这个世界。不怕生死，不怕地狱。“无心直住”，当下安心于空，当下安住于空。这个时候就成为一个真正的修行人。

“规钝心”这个词的意思不太明确，不知道是不是版本的问题。如果根据上下文来理解，意思就是说，所有的规矩，所有有形有相的一切，因果都不能束缚你，真正成就了清净心，当下安住于空，安心于规域之外。

若能见一切贤圣，百千劫作神通转变，不生愿乐心者，此人欲免他诳惑。”

假如一个人看到那些修行好的，那些贤圣之人，百千劫一直在做神通变化，而“不生愿乐心”，这样的人就不会被他诳惑。任你神通变化，他也没有丝毫的愿乐之心。即使真正的佛菩萨，真正的圣人来给他显示神变，显示百千万劫，他也没有欲求。他安住于空，平静如水。这样的人，他不会被任何外在的境界所诳惑。这是讲道人心。

又问曰：“若为生规域外？”

再问另外一个问题，如何能够生于规域之外？规域之外，即三界之外。这个心如何生于清静之处，清静之天呢？如何安住于规域之外，安住于万法之外，所谓“不与万法为侣”呢？

答曰：“仁义礼智信者，名为规域。大小乘基情，亦名为规域。生死涅槃，亦名规域。若欲规域外，乃至无有凡圣名字，不可以有法知，不可以无法知，不可以智知。齐知之所解处，亦名规域内。”

“仁义礼智信”，即儒家宣扬的人类社会的道德规范层次；大小乘种种的境界、理论和修行；生死、涅槃，这些都是在规域之内。修行人要超过规域，到规域外。在那个地方，没有凡圣的名字，没有三界六道的名字，没有涅槃的名字。

“不可以有法知”，用语言文字，用现有的所有知识理论，都是没法掌握和描述实相的，所以不能说它是有。“不可以无法知”，也不能以空来猜测，不能认为它就是一个空无所有的东西。也就是说，实相非空非有。“不可以智知”，不能用有、用无，或者用我们的分别心来描述、了解实相。如果这样做，就是在以世人有限的智慧来了解它，实际上都无法真正地把握它。

“齐知之所解处，亦名规域内。”我们的能知之心，我们能想到的一切，其实都在三界内，都在生死流转的范围内。“齐知之所解处”，齐知之所至。只要是能够觉知的东西，在头脑里能够显现的东西，或者说凡有理解、领会的地方，都在规域之内。因为一旦有领会，就有了某种语言之相，就有了某种感受。换言之，你能够知道的一切，都在规域之内，并没有超出规域范畴之外。

不发凡夫心，不发声闻心，不发菩萨心，乃至不发佛心，不发一切心，始名为出规域外。

“不发凡夫心”，就是不随波逐流，不追逐于世俗；“不发声闻心，不发菩萨心，乃至不发佛心”，凡、圣两边都不取。不发心求罗汉果，不发心学菩萨，乃至不求成佛，当然也不会发凡夫心。“不发一切心”，就是不动任何一个念头。没有任何的动念、追求，才能真正地脱离三界。

若欲一切心不起，不作，不起解不起惑，始名为出一切。

“一切心不起”，即凡圣之心不起。既不去追求所谓正确的、透达的见地见解，也不会被愚痴迷惑所主宰，这个时候才能够出一切的束缚，出一切的障碍，出一切的生死轮回。实际上祖师反反复复地就是在讲，要怎么样才能够做到当下安心。

世间痴人等，逢一个胡鬼魅汉作鬼语，即作鬼解，用为指南，不可论，若为得作大物用？闻有人领百千万众，即心动。好看自家心法，为有言说文字以不？”

世间的痴人，碰到那些讲鬼话、显示各种神异怪样的“胡鬼魅汉”，就会跟着他们学，就会被他们的语言所主宰，那就没法真正地有大成就。

“若为得作大物用？”意思是成不了大器。来了一个神通怪异的人，这样说那样说，你就跟着他的语言转，这怎么能够成就真正的大器呢？这种人就不是真正的大根器。

“闻有人领百千万众，即心动。”比如听说谁谁有多少粉丝，有多少跟随者，那个道场有多大，就心动了，就想去看热闹了。看那个有场面的、名气大的、信众多的人，或者去看神异、去听鬼话，这样的人无

法真正修行成就。实际上自古以来都是这样。一看那架势，弟子那么多，场面那么大，甚至千万富翁、亿万富翁或者达人贵族都信他，就觉得这个人真的修得好、学得好，然后就趋之若鹜。这是自古至今人们的一个通病。

但是从禅宗来讲，这些都是障碍。因为禅宗就不着佛求，当然还有一个根本就是不着凡流。现代人往往说我不求佛，我求世间的荣华富贵，那他就连基本的佛法道理都没有理解。佛法实际上是凡圣两边都不拘，如果一个人不求佛，那他肯定也不求众生，这是必然的。

“好看自家心法”，你那样被外表的东西所诱惑，还不如好好反观自心。种种的修行，比如走道场拜访善知识，或者平时的诵经、念佛等，从佛教本身来讲，都是通过外来修内，外在的行持最终是为了开发我们的自性。也就是说，所有的外都是内，都是为了净化或者开发内在智慧，这是佛法的一个原则。“好看自家心法，为有言说文字以不？”跑来跑去，心外求法，不如多从自心观察和反省，看看自心有没有言说文字？这句有点口语化，很生动。你看看你的自心是不是有文字呢？你听那些人讲得那么玄妙，还不如看看自己的本心是否有文字相？你回转自心看一看，你的心里哪有那么多语言名相，哪有那么多东西？意思就是我们的自心其实是没有语言的。

问曰“何者名为淳朴心，何者名为巧伪心？”

什么叫淳朴心？什么叫巧伪心？巧伪之心就是世人后天的聪明、机智，所谓的世智辩聪。有的人在世间法上非常非常的精明，很会算计，但这种巧伪之心实际上从修道来讲是个障碍。修道人要有淳朴心，但淳

朴心并不是愚痴心，呆呆傻傻地受人欺负。他本身有天生的智慧，也很慈悲善良，会规避很多误区。所以，淳朴心是我们本身的、先天的智慧，是本在的、自然的智慧。

答曰：“文字言说，名为巧伪。色非色等，行住坐卧，施为举动，皆是淳朴心。乃至逢一切苦乐等事，其心不动，始名为淳朴心。”

“文字言说，名为巧伪。”凡有言说都是虚妄，都是巧伪。我们心的构画、文字言说，也是共业所形成。不同的民族，不同的时代，语言的表述形式是不一样的；同一个词在不同人心中的印象、感受也是不一样的。从禅宗角度来阐释，言说文字就是巧伪，修行人不能着于文字言说之相。

但是往往很多人在这一点上又会很偏激，认为什么都不能说，什么都不要说。那不能说、不要说，这句话又成了一个文字，你又执着于另外一种东西了。不能说、不要说，是不能说“那个东西”，其他地方他还在说。实际上不是真正地不能说，而是当下心地的“那个东西”不可说，它是言语之外的东西。

实际而言，从更圆融的角度来讲，当你的智慧能够透达，知道言语相就是寂灭相，不随言语而流转，那么这个言语反而就变成了一种自在的工具，变成了随缘度化众生的工具。

“文字言说，名为巧伪。”从佛法的根本、从禅宗的根本来讲，我们的心地实际上是没有语言的，诸法的实相是言语无法透达的。为什么呢？从最究竟的圆教意义上来讲，言语相就是实相。实相和实相是不通

的，一个念和另外一个念两个都是同等的，没有什么东西可以说明另外一个什么东西，因为法法皆如。

文字言说是巧伪，色还有非色，行住坐卧，施为举动，都是淳朴心。所谓淳朴心，就是那种不执着于语言文字之相的东西，不执着于语言文字之相的那个本源自性天真佛。如外界的色与空，饿了想吃饭，渴了要喝水这些种种的行住坐卧、施为举动，都是我们本心的作用，都是我们的淳朴心，因为它没有分别。

关于文字言说的问题，百丈怀海禅师有一个公案。人问：“依经解义三世佛冤，离经一字如同魔说时，如何？”百丈回答道：“固守动静，三世佛冤。此外别求，即同魔说。”

“依经解义，三世佛冤”，意思是，如果执着于文字相，纯粹地依文解义的话，那是冤枉或者违背、埋没了三世诸佛的本心本义。但是，“离经一字，如同魔说”，如果离开经文一字去瞎说，那就如同魔说。这个问题该如何解释？如何理解呢？

从这个公案来讲，似乎就是要学人不能执着于文字相，否则就埋没了祖师的真义。其实，活的祖师，就是讲法人和听法人的自心，就是众生的自心。公案文字要回荡在学人的内心，激发内心本有的智慧，这才是活的。如果依文解义，执着于文字相，死死地把它变成教义教理，变成学术，变成哲学，变成文学，那就埋没了诸佛的本怀、诸佛的本心，所以说三世佛冤。

依文解义不行，但是又不能够离开经典乱说。离经一字，如同魔说。其实从禅宗、从祖师的角度看，所谓文字相，要不即文字相（不执着于

文字相)，又不离文字相。那文字相怎么样能够变活呢？文字相和真实的智慧如何统一呢？实际上众生讲的千言万语从来都没有离开过诸佛的本怀，从来都和经典不相违背，这个才是真正的传法人。“离经一字，如同魔说”，并不是去死记硬背文字道理。

这个公案里提问的人，实际上是处于一种境界之中，就是即文字离文字。他问“离经一字如同魔说时，如何？”意思是，他到了这样一个修行境界以后，该怎么透脱出来？即文字离文字，就是似乎悟到了某种东西，似乎是那个东西，但是又不能乱说，或者似乎又无法言说。百丈禅师的回答是：

“固守动静，三世佛冤；此外别求，即同魔说。”禅宗的道，在日用动静、语默之间。“固守动静”，说就是动，就是有；默就是静，就是无。如果修行人一定要把动静两个割裂开来，打成两截，或者守动、守静，或者动中静、静中动；一定要分别语言和非语言（沉默），分别动和静；一定要守静，要么坚决不能说，要么执着真如自性跟语言、经典文字一模一样。这样的话，还是把它打做了两截，那三世佛冤。

“此外别求，即同魔说”。如果离开动、静，离开语、默，那就如同魔说。因为你又寻找了另外一个东西，比如说一个有或者额外的一个东西。

“固守动静，三世佛冤；此外别求，即同魔说。”实际上是不离动静而动静一如，不离文字而语默一如；即文字而离文字；即言说而离言说；说那个不可说的。

达摩祖师这里也是这样讲，他说：“文字言说，名为巧伪。色非色等，行住坐卧，施为举动，皆是淳朴心。“文字言说、各种外在的理论，都是巧伪，但是“色非色等，行住坐卧，施为举动”，这些都是我们的淳朴心。其实行住坐卧、施为举动等，就是我们的动静。我们不能固守动静，但是也不能够离开动静，额外地去寻找另外一种东西。

离开动静，指的就是离开众生的身心世界而去别求。如果离开自身自心，去说那些所谓的佛教的东西，那就如同魔说。因为所说的完全就是外在的知识，而不是真正禅者的生命，不是禅人的本心。所以，在动静之间不离动静，但也不是动静。也就是说，不能固守动静，但也不能离开动静而去说其他的东西。动静，实际上指的就是我们自己日常的起心动念，日常的生活，日常身心的种种动静，也就是我们本人。

这个淳朴心，“乃至逢一切苦乐等事，其心不动。”心里没有什么苦恼，也没有什么恐惧和担忧。这就是前面讲的二入四行，即报怨行、无所求行、随缘行、称法行。“逢一切苦乐等事”，在一切时、对一切境，心能够如如不动，能够很安稳，对境不生心，那就叫淳朴心。

所以，什么是淳朴心呢？一切的行住坐卧，施为举动，都是淳朴心。又比如，逢一切的苦乐等事，那种很稳定的本心；在一生的喜怒哀乐、顺逆兴衰、起起落落中，很安稳的那种不动的本心。这个心不是坚固坚硬的心，而是慈悲柔和、稳定安稳的心。淳朴心，就是禅者的本心，就是我们众生的本心。

问曰：“何者名为正，何者名为邪？”答曰：“无心分别，名为正，有心解法，名为邪。乃至不觉邪正，始名正。经云：‘住正道者，不分别是邪是正’也。”

后面一个问题，什么是正，什么是邪？祖师回答：无心分别，就是正；有心解法，名为邪。这个解答，非常的简洁又很准确。没有分别心，这就是正。有分别心、有妄念，这就是邪。

“乃至不觉邪正，始名正”，甚至连邪正的这种分别、这种念也去掉，这才是真正的正信。如《六祖坛经》讲：“无念念即正，有念念成邪。有无俱不计，长御白牛车。”又讲：“正见名出世，邪见名世间。邪正尽打却，菩提性宛然。”有无、邪正都打掉以后，菩提心宛然显现。

这个道理，实际上不只是理论。修行人在日常的生活、修行中，碰到任何的事情，都要反省自己、检点自心，是否能够做到真正的不分别，乃至不觉邪正，这才是正。

最后，祖师引用经典里的话，说“住正道者，不分别是邪是正。”住正道之人，心合于正道的人，不会刻意地分别法的邪和正。

心品利钝别相门

祖师的语录，语言非常的简洁，确实需要我们去体会和实践。如果掌握了禅宗的精神和实践方法的话，那在日常生活中就可以受用。最起码学习了祖师语录，我们会知道禅宗的祖师，达摩祖师是怎么讲的，禅宗是怎么用心的，禅宗的原则是什么。这些内容在《四行论》里都有开示，它就是针对我们日常的这个心。

上一节“规域内外别相门”最后的几句话[1]，如果在实践中去体会的话，它是非常有意思的。这是关于邪和正的问题，下面我们学习第二十二节“心品利钝别相门”，讲心的利钝问题。

问曰：“何者名利根，何者名钝根？”

提问：什么叫利根？什么叫钝根？

现在几乎每个人都认为自己是利根，你要说他是钝根，他肯定不高兴。每个人都希望自己是上根利智，一闻千悟，什么都知道。但是往往这种自以为是的人，他反而是个钝根。从世间法上看，那些分别心、计较心重的人或者那些很精明的人，往往是钝根。很多社会上比较成功的人，他学佛法、学禅宗，反而容易产生迷恋和执着，特别是学禅宗，他很容易误以为自己开悟了，有一点点的体会，可能就会随意发挥，这样的话反而是一个耽误。其实整个佛教是破除我执的，那些所谓的成功人士往往我执很重，世间的执着也很重，他把这种执着又拿到佛法里面来，变成了另外一种精神上的我执，实际上就是一种自我迷恋。这样的人，现在也挺多的。

答曰：“不由师教，从事见法者，名为利根。”

我们看看达摩祖师是怎么讲利根和钝根的。他说利根“不由师教”，不是有一个老师、有一个师父来引导他、教导他。也就是说，他并不依赖于外在的老师。“从事见法者，名为利根”，什么是事呢？就是我们人生的各种境遇，碰到的种种事情。禅宗的传统是讲从缘而见，这个缘就是因缘，实际上指的就是事，即从事见法。

比如香严禅师一击忘所知[2]。香严禅师一次在地里劳动时，捡到一块石头，然后把它扔到旁边的竹林里，这个石块一下打到竹子上面，“当”的一声，石块碰到竹子的这样一个声音回荡过来，他一下忘所知。忘所知是什么？就是忘掉了自己所有的语言、所有的见解、所有的思虑、所有的执着。“一击忘所知，更不加修持”，从此就知道了，以后就再不要有为法的修持了。“动容扬古路”，扬眉瞬目都是道，所有的东西都是本性自心的流露。香严禅师的悟道，就是从事上见，也就是从缘上见。

这里达摩祖师说，“不从师教，从事见法者，名为利根。”不是从外在老师的言教或者身教，而是从事见法，就是在自己碰到事情的时候见法。学禅宗和学净土都是如此。有一些祖师是在鬼门关里走一圈，经历了他的生死大事后，才真正地一下子透悟。比如圆悟克勤祖师，一开始他也觉得自己开悟了，结果后来得了一场大病，发现所有的功夫都用不上，这才又重新回到他的老师五祖法演那里继续参禅。彻悟禅师也是一样，彻悟禅师不仅是禅师，还是净土宗的祖师。他说自己“宿业深重，多诸病缘”，所以后来开始修净土，成为净土宗的祖师。[3]

学佛重在真修实证，俗语讲口说无凭。现在很多人是把佛教这种极其殊胜、奥妙的语言和道理变成了装点门面的一种东西，变成了一种话语权，以期引人注目，或者美化自己，那是很可惜了。可以说是入宝山而空手归，不能解决根本的问题。如果你是瞎吹的，那在真正碰到事情、碰到挫折或者碰到生死大病的时候，就用不上力，那个时候就后悔莫及了，甚至会因此造下恶业。比如有的人把佛法讲得太偏、太虚，如果他的影响力很大，让所有的人都认为佛法就是这么回事，认为禅宗就是这

样，那实际上就误导了许多的的人，无形中就造了恶业，从因果来讲，确实是有它的恶业在里面。所以，讲法的人一定要慎重，不能凭一己之私，逞口舌之能。

从师言教得解者，名为钝根。

利根的人，是从事而见法。他在遇缘处境时，在人生的境遇之中，他透过来了，这样的人名为利根。“从师言教而得解者”，是钝根。也就是说，跟着老师的语言指导来学的，这个是钝根。

从师言教闻法，亦有利根、钝根。

但是跟着老师的言教，跟着祖师、师父的言教闻法的人，这里面也分利根和钝根。

闻师言，不著有，即不取不有；不著相，即不取无相；不著生，即不取无生者，此利根人。

听到祖师的言教，他不著有，也不取不有。取，执着的意思。不执着有，也不执着不有；不执着相，也不执着无相；不着于生，也不执着于无生。这样的人，他听老师的话，但是他不着于两边，不是照单全收，也不是完全否定。这样的人，是利根人。

也就是说，从祖师的语言开示中，他能够真正地体会到那个离言离相的东西；能够体会到非有非空、非相非无相、非生非不生（没有生没有不生）；能够透过言语而看到言语之实相。言语之实相就是诸法之实相。这样的人，是真正的那种顿悟的利根之人，就是通过言教闻法的利根之人。

贪解取著义、是非等见，此钝根人解义。

另外一种钝根之人，是“贪解取著义、是非等见。”他会像一个求知欲很强的人，不断地追求更多的知见；会执着，会这样那样去分辨；会有很猛利的是非之见。实际上，见太猛利即着魔。有的人学佛学的戾气很重，言语等各方面特别地嫉恶如仇，那往往就是一种魔，因为他的瞋心太重、戾气太重。见解很猛利，其实就是瞋心。

这里讲钝根的人也是这样，他执着于老师的语言，要不断地分别，一、二、三分个层次、分个深浅。跟老师不一样的话，他就会对立起来。这样的人，实际上是钝根之人。越追求清晰、准确的人，往往越是妄想最多的人。其实所有东西都讲不透。语言有它的界限，有它的内在的矛盾。你自认为讲透了，往往也是没有讲透。所以，贪解取著义，有是非等见，这是钝根之人。 [1] 《菩提达摩四行论》第二十一规域内外别相门：问曰：“何者名为正，何者名为邪？”答曰：“无心分别，名为正，有心解法，名为邪。乃至不觉邪正，始名正。经云：‘住正道者，不分别是邪是正’也。”

[2] 《五灯会元》卷9 香严禅师：一日，芟除草木，偶抛瓦砾，击竹作声，忽然省悟。遽归沐浴焚香，遥礼汾山。赞曰：“和尚大慈，恩逾父母。当时若为我说破，何有今日之事？”乃有颂曰：“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。” [3] 《彻悟禅师语录》自序：以宿业深重，多诸病缘，因思教乘五停心观，多障有情以念佛治。且此一门，文殊、普贤等诸大菩萨，马鸣、龙树等诸大祖师，智者、永明、楚石、莲池等诸大善知识，皆悉归心。我何人斯，敢不归命？于是朝暮课佛，而禅者愿

随者颇伙。因顺时机，且便自行，遂辍参念佛。时门墙见重者，谤焰四起，余以深信佛言，不顾也。

利根人闻道，不发凡夫心，乃至贤圣心亦不发，凡圣双绝，此是利根人闻道。

利根人，即上根利智之人。他听到祖师的言语，比如听到“不发凡夫心，乃至不发贤圣心，凡圣双绝”的开示后，他真正就不发凡圣心，当下他的心就静下来，真正回到心的无欲无求的本源。不发凡夫心，不发贤圣心，凡圣双绝，这是利根人闻道。

不爱财色，乃至佛菩提，亦不爱，即舍乱取静，舍愚痴取智慧，舍有为取无为，不能双绝无碍，此是钝根人。

那钝根人呢？他闻道之后，不爱财色，佛菩提也不贪着。但是，他舍乱求静，还是要逃避尘世，追求清静。“舍乱取静，舍愚痴取智慧，舍有为取无为，不能双绝无碍”，这是钝根的人。

钝根人闻道以后，他知道这个法非常殊胜，他就追求那种正面的清静光明、高大上的东西，追求那种清静的、智慧的、无为法的东西。但是他是有所取舍、有所对待的。从天台宗来讲，这叫相待妙，就是相比较而言的妙，一个比一个更殊胜。那绝待妙呢？天台宗的绝待妙，是平等之妙，纯一无杂，都是妙，法法皆圆，法法皆妙，这也是圆教。

钝根人是相待妙，有所取舍，不能够绝圣弃智，不能够双绝无碍。也就是说，他不能够放弃、拒绝圣的那一面，不能够把凡圣两边都弃绝，真正达到当下心的清静无碍。所以，有所取舍、有所选择就是钝根人。当然这个取舍选择，也是有智慧的取舍选择，他舍的是愚痴，选的是智慧；

舍的是乱，取的是清淨。其实这样应该说也很正。但是祖师讲话，他是从最究竟圆满的角度来讲的。

祖师之意，是要学人当下彻底透脱，所以要求很高，真正能够做到这样的人也很难得了。这样的钝根人，从我们现在来看，也是非常非常难得了。祖师为了彰显禅宗根本的道理，所以他要这样来辨别钝根人和利根人。

举没即去，越过一切凡圣境界。闻道不发贪欲心，乃至正念正思惟，亦不发。闻道不发声闻心，乃至菩萨心，亦不发。是名利根人。

“没即”应该是当时的口语，即立即、马上的意思。“举”，祖师讲了一个道理、讲了一个法语，他马上心就随顺着去了。他的心非常的智慧，讲到哪儿跟到哪儿，讲到哪儿证到哪儿。“举没即去”，闻法之后，马上就证到，所谓言下顿悟，超越一切凡圣境界。这些才是真正的上根利智人。

“闻道不发贪欲心，乃至正念、正思惟亦不发”，后面这些都是在讲利根人。他听祖师一说，马上心就进入超越凡圣的平等之地、清淨之地，当下亲见本来，所谓本地风光。利根的人不发贪欲心，正念思惟也不发，就是既没有贪欲之心，也没有所谓的正念思惟心；他不发声闻心，也不发菩萨心。听到禅宗之道、清淨之道后，他言下顿见本来，没有任何的高下、凡圣分别，一下进到如如不动的本心、本地，就是我们说的本来自性清淨心、金刚心、涅槃妙心等等，一念之间即契合了心的真实智慧。

所以，从禅宗来讲，什么是利根？什么是钝根？

真正的利根人就是言下顿悟之人，或者在事上能够透脱之人。利根人不执着言语名相，不执着凡圣境界，真正当下契合到心的本质，契合到涅槃妙心。而钝根之人，他有语言名相、是非的执着，有凡圣、高下、静乱的区别拣择，他的心还没有达到真正的清净无碍、绝待圆融。

一尽法界无遗门（1）

上根利智，自古以来，应该都是比较少的。古人讲“学道须是铁汉，当下心头便判”，当下就断除一切的妄想。但是，起码我们要树立一个正确的知见，这一点很重要。我们学习祖师的语录文本，对禅宗慢慢就会有正确的了解。因为这些语录文本，从它的内容、核心义理来讲，代表了原始的禅宗精神。比如达摩祖师的这篇《四行论》，虽然后人可能有各种的增删添减，但是基本的思想原貌还是保留在里面，《坛经》也是一样。我们学习了《四行论》《坛经》，再去看后代的公案语录，可能就会有一个一以贯之的理解。禅宗，确实是有它非常殊胜的原理和方法。

下面我们继续学习第二十三小节，题目是“一尽法界无遗门”，相当于是说，一真法界展露无遗，或者一念法界，法界一念，顿证法界的意思。

菩萨以法界为舍宅，以四无量心为戒场。

菩萨以法界为家，以清净法界、清净大圆觉为伽蓝。《圆觉经》讲，菩萨“以大圆觉为我伽蓝”，伽蓝即寺庙，是皈依安身和修行的地方。清净伽蓝，实际上就是法界，就是圆觉。圆觉法界，即是众生的菩提妙

明真心，遍一切处，遍一切时。这样一个妙明真心、一真法界，是菩萨真正安住的地方。安住其心犹如虚空，没有任何挂碍，没有任何分别。

《华严经》里讲，“若人欲知佛境界，当净其意如虚空。”我们的心应该如虚空一样广大无碍，远离所有的烦恼和取着。取，就是执取、抓取、摄取。

“菩萨以法界为舍宅，以四无量心为戒场。”慈悲喜舍四无量心的修行，是得到安康幸福、排除魔障的一个根本法门。菩萨以慈悲喜舍四心，遍布东南西北、四维上下一切众生；把悲心善愿，把清净光明、慈悲柔和的心性光明辐射给法界所有的众生。

这四心普缘无量众生，引生无量的福报，又平等利益一切的众生，所以叫无量心、等心。在心中观想慈悲喜舍的修行是一种平等的、中性的心。当然，慈悲喜舍也有几种，比如慈有有缘慈和无缘慈，其中无缘慈是佛菩萨的慈悲，是清净平等的慈悲，是遍照法界的光明，无论有缘无缘，自然与乐。

如果我们在现实中希望得到安隐，希望运气好、人际关系顺，希望事事顺心，不要碰到不好的、阴暗的人和事，那就要修四无量心，这样障碍就会少，一生中可能碰到的逆缘就会少。当然，四无量心也是修禅定的一个非常好的法门，可以使修行人生于禅天。

为什么说戒场？实际上是规范我们心的一个场域、一个范围。也就是说要把我们的心放在慈悲喜舍上，以清净柔和之光明来包围整个宇宙，包围古往今来、四维上下所有的众生，包括我们自己的身心。这样的四无量心，就是最好的、最安全的一个修行方法。修四无量心，那就守的

是本心的光明，或者起码是相似的一种善心、善光明，你的心就不会去作恶，实际上就等于是积极的守戒。因为心安住于善，自然恶就没有机会生起了。

凡有所作施为，终不出法界心。何以故，体是法界故。

凡有所施为，做的任何一个言语动作，“终不出法界心”，这就是一行三昧，系缘法界，法界一相，一相法界。所以后来马祖讲，“一切众生从无量劫来，不出法性三昧，长在法性三昧中着衣吃饭、言谈祇对，六根运用，一切施为尽是法性。”所有的众生都在法性三昧之中；言语动静、施为举动，都在法性三昧之中；在法性三昧之中，吃饭穿衣行为。

《四行论》这里也是这个道理。众生的所做所为，一切都不离法界心，“终不出法界心”。马祖讲法性三昧，这个地方讲法界，意思一样。一行三昧也是系缘于法界，契合于法界。为什么不出法界心呢？因为“体是法界。”众生的身心就是法界。什么是法界呢？华严宗澄观祖师在给唐德宗讲《华严经》的时候，他说其实法界，就是一切众生身心之本体，或者说身心之本际。

因为众生的体是法界，所以众生的心、身都在法界之中。比如文殊菩萨说什么是不思议呢？他说我就是不思议。当然我不思议，你也不思议，他也不思议，众生也不思议；法界不思议，不思议法界，法界一相。

纵你种种云为，跳踉蹄蹶，悉不出法界，亦不入法界。若以法界入法界，即是痴人。

不管你怎么样翻跟头，怎么样折腾，怎么样弄来弄去，都是在法界之中。但是，不出法界也不入法界。因为法界不能入法界，你就是法界，所以说不出法界，也不入法界。也就是说涅槃者不能证涅槃。

“以法界入法界，即是痴人。”圆教的经典讲一切众生都是大涅槃，你本来就是涅槃，你还要证什么呢？就没有涅槃可证了。所以禅宗的根本的用心在于真正的体悟，这个体悟不是文字的体悟，而是真实的见道。真实见道以后，你就知道它是怎么回事了，只有了解了这个，才能理解祖师的真义。比如你去看圆悟克勤的师弟佛眼清远的《示禅人心要》，如果知道这个地方的意思，那你就知道《示禅人心要》里是纯正的禅宗的用心方法。

但是这个东西其实很难理解，你必须有所体会，才能够去用，否则的话，可能一开始还是要去看起心动念，看那个心动的地方在哪里，看这个心起于什么地方，要从那个地方去参。所以，上根利智的人和普通的参禅人、钝根的人，在用心上是有一定的区别的。

这里实际上是禅宗的最圆融的见地，体现为法界不入法界等。“以法界入法界，即是痴人。”所以说以有为法修，不论你怎么修，实际上都是折腾来折腾去，都是左手转右手、右手转左手（意思是瞎折腾、无功用）。

