

佛典十种讲解 ——

第五册

《坛经》

讲解

陈兵  
讲述

UNITED CULTURE  
PRESS 联合文化出版社

## 佛典十种讲解

---

著者：陈兵

出版：联合文化出版社

United Culture Press

350 Northern Blvd STE324 -1331, Albany, NY 2204

[www.ucp-book.com](http://www.ucp-book.com)

版次：2022 年 12 月 第 1 版

印次：2022 年 12 月 第 1 次印刷

版式：平装

书号：ISBN 978-1-63995-219-9

定价：0 元

未经许可，不得出于商业目的复制本书的任何部分，不得以任何形式或通过任何电子、机械、影印、录制或其他方式传播。

---

All rights reserved 版权所有

## 目 录

行由第一.....	15
般若第二.....	54
疑问第三.....	86
定慧第四.....	104
坐禅第五.....	116
忏悔第六.....	119
机缘第七.....	137
顿渐第八.....	176
宣诏（护法）第九.....	190
付嘱第十.....	195
小结.....	216
附录：《祖堂集》卷二弘忍、惠能传.....	220





## 十、《坛经》讲解

长期以来，禅宗都是中国佛教的主流和代表，影响非常深远，也被看作是中国化的佛教。禅宗的性质跟其他的宗派不一样，过去判教，从大的方面把诸宗判为两个部分：一是教下，一是宗门。教下，是依据佛说的经进行阐释发挥，如法相宗、三论宗、天台宗、华严宗等；宗门的性质不大一样，就是禅宗所标榜的“教外别传，不立文字，以心传心”。

汉传佛教对于佛法的传承没有一个很明确的说法，一般认为只有一种经典传承。藏传佛教将佛法的传承分为四种或六种：

### 第一、心印传承

心印传承就是禅宗所说的以心传心，是佛或禅师以一种特殊的方式使学人在当下能够顿悟，体证到涅槃妙心。这种方式也是佛当年最常用的，据《阿含经》记载，佛说完经以后，总是有多少人当场证得阿罗汉果，最下的是得法眼净，得法眼净就是见道，体会到涅槃。也叫做“下种子”，《坛经》传法偈说：“有情来下种”，就是给你种下一个涅槃妙心的种子。

最上等的传承就是心印传承。心印传承究竟怎么传呢？是一种心灵传导，还是密教所谓的加持，经里面没有明确的



说法，确实是非常神秘的。

## 第二、放光传承

就是佛菩萨或者祖师放光加持，所放的这道光可以使人当下开悟，或者传给你某种法，这在密教里是有的。

## 第三、表示传承

不一定用语言文字，但是有一个可以看得见、感觉得到的表示，比如说世尊拈花示众，就是一种表示，并不说什么，但是摩诃迦叶当场就明白了。还有禅宗的祖师所用的好多方法，如扬眉瞬目，看你一眼呀，要说时赶快把你的口掩住，或者用一种图像，如禅宗的圆相。密教用许多图像、符号、曼荼罗等，也是一种表示传承。

## 第四、口耳传承

不同的宗派有一些不同的修行诀窍。噶举派之所以被称为“噶举”，有两个意思：一个是白衣，因为前两代祖师玛尔巴、米拉日巴都是白衣，在家居士；另外一个意思就是口传，藏语“噶举”中的“噶”字本意指口，“举”字意为传。噶举派的精华大手印，主要是依靠师徒之间口传的一些口诀。口耳传承的方式在汉传佛教里也是有的，不过文献中一般很少记载。我听法海喇嘛讲，在佛门里有怎么进禅定、怎么出禅定的诀窍，都是有口诀的，不写在纸上，这种口诀现在知道的人已经很少了。

## 第五、经典教授传承



就是对佛所说的经典进行阐释，依据经典里面所说的理论和方法修行，叫做经典教授传承。这是最常用的。虽然有很多的经典为依据，但是你要照着佛在当时给当事人说的经来修行，一般来讲，要证到的话，需要很长时间，不是当下就可以证到。而像心印传承、放光传承，当下就可以见道。

### 第六、甚深净境传承

这种传承，是有些祖师、菩萨，在禅定中，或者有特殊的机缘，佛菩萨或祖师给予加持，使他进入一种境界，在这种境界里得到佛法的传承。这种传承我碰见的也有的是。这种传承在藏传佛教里比较多，好多密法都不是释迦牟尼佛当时说的，是以后的祖师在定中感到有本尊给他传法，或者向本尊请法。最晚出的时轮金刚法，就是一位祖师于公元9世纪向本尊请来的。

禅宗是达摩祖师从印度带来的，达摩当时自称他的禅法叫做“南天竺一乘宗”，一乘，就是《法华经》讲的一佛乘，比大乘要高一些，直接达到佛的境界，也包括人天乘及声闻乘、缘觉乘、大乘。从达摩大师的传记来看，他在南印度影响并不太大。这一派的人，一直到五祖以前，都是个人在山林里修头陀行。因为藏传佛教当时有很多人到印度去学习，他们对印度佛教的了解比我们汉传佛教要清楚一些，他们讲，印度佛教的出家人分为两大派：一派叫班智达派，“班智达”义为智者或法师，即所谓讲习派，都是在大寺院里讲经说法，有严格的修学次第。玄奘大师当时去学习，都是在



大寺院里，他属于班智达派。这一派以中观为主，唯识曾经也兴盛过一个阶段。另外还有一派，不在大的寺院里，在民间、山林里个体修行，叫做古萨里派，“古萨里”义为乞士或头陀，即所谓实修派，这一派在教理方面基本上都属于如来藏系，特别重视修心，重视心性，把所有的修行都归结到“明心见性”。

藏传佛教讲，达摩祖师是古萨里派的祖师，是大势至菩萨的化身。而且，关于达摩祖师的传承，在藏传佛教里一代一代讲得也比较清楚，跟噶举派大手印基本上同出一源。这个说法是西藏人直接从印度了解到的，从达摩祖师的行持来看，应该是这样。禅宗确实是非常独特的一个宗派，理论基础是如来藏学，修行方式主要是在心性上下功夫，明心见性。中观和唯识不是这样，小乘、唯识对心性并不是十分重视，中观讲到心性的地方也不多。只有如来藏这一系把所有的修行诀要都指归于心性。

达摩大师把南天竺一乘宗传到中国来以后，适应中国文化，又发生了几次大的变化。达摩禅的特点是“不立文字，教外别传”，所以留下的文字非常少，可靠的只有“二入四行”，二入是理入、行入，理入即藉教悟宗，然后修“壁观”。“藉教悟宗”首先要依据《楞伽经》等经典（教），明白如来藏系的基本教理，在透彻教理的基础上“深信含生同一真性”。透彻教理的具体标准，就是要深信我们每一个众生都有同一的本来真性，然后再按照实相、真如本来所具有的性





质，调适自心，令之与实相、真如相应，叫做“壁观”。关于“壁观”，学者有好几种解释，有的讲面对墙壁修，以墙壁为曼陀罗，修地大观。实际上，在达摩祖师的“二入四行”里讲得很清楚，就是面对墙壁，以中道的法则持心，使心像墙壁一样不偏到任何一边，不偏到有的一边，也不偏到空的一边，不偏到佛的一边，也不偏到众生的一边，墙偏则倒，任何一边都不着，保持中立亦即中道，叫做“壁观”。这样修的定，叫做一行三昧。当年我跟黄念祖居士讨论过这个问题，我说，达摩祖师的禅法就是“壁观”，就是一行三昧，他说，“未必。”他认为禅宗的心髓也不是修一行三昧，而是以心传心。

达摩祖师的禅法，主要应该是以心传心。但是以心传心这种方法只能接引上根利器，要具有相当的基础，接近于见道的根器，心印才可以传得上。要不然，没有基础的话，就是遇见佛，拿你也没有办法，也传不上。具有这样慧根、机缘的人，总是很少的。所以，六祖讲，他的法只接上根利器。达摩祖师当年的徒众也不多，他当时还受到法师派的攻击，被下了几次毒，最后被毒死。因为他的方法跟教下确实很不一样，很具有魅力，能够使人当下开悟，容易招来嫉妒和非议。传了几代，到四祖、五祖的时候，禅法和达摩祖师就有所不同了，主要是依据《文殊师利说般若波罗蜜经》所讲的一行三昧，这是他们摄化大众的主要方法，因为四祖、五祖的徒众开始多起来了，四祖平时有三百徒众，这部经上讲五



祖有一千多徒众。那么多人，不可能每一个都以心传心，所以大家要用一个统一的方法来修行，这个统一的方法就是《文殊说般若经》的一行三昧，但具体方法跟《文殊师利说般若经》并不完全一样。是用拖得很长的声音念“佛”一个字，古代“佛”念“布——”，声音拉得很长，先是很长很高，然后声音慢慢放慢，越来越慢越低，忽然一下，心念就打断了，打断了以后呈现的，认为就是自性清净心。这在四祖的《入道安心要方便法门》里面讲得很清楚。

五祖的门下又分为南北二宗，北宗基本上用的是《文殊说般若经》的方法，但是更死板一些，要“观心”“看净”。这一派因为受到南宗的攻击，早就绝传了。南宗是惠能大师这一支，惠能出于五祖门下，五祖常用的方法是《文殊说般若经》的一行三昧，但根据《坛经》记载，五祖用的方法并不只是这一种，他对上等根器，比如惠能，用的还是以心传心的方法，而且重视的是《金刚经》。因为六祖这一系南宗禅最能表现出达摩禅的本质，特别强调顿悟，标榜以心传心，所以很快就成为禅宗的主流，一直延续到今天。

六祖大师留下的文字不多，因为他不大识字，说完全不识字恐怕不是事实，起码是识字不多、不会写字吧。禅宗的风格是不立文字，所以只留下这么一个《法宝坛经》。这个《坛经》的内容，主体是六祖在韶州大梵寺说法的一个记录，这个记录的版本流传到现在的，起码有七八种，有好几十种印本，学术界把它分为四大系：



### （一）敦煌本

敦煌本是现存年代最古老的本子，标题全称《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》。从目前散存世界各地的敦煌遗书看，敦煌本《坛经》共有同一体系的五个写本，其中完整的有三个，写成的时间大概在五代末，距惠能大师在世过了二百年左右。这个本子出现得最早，但是发现得最晚。学术界一般认为什么东西出现得最早，就是真的，因此多认为敦煌本《坛经》最能体现惠能大师的原旨。注释有丁福保《六祖坛经笺注》、郭朋的《坛经校释》《坛经对勘》《坛经导读》等。虽然敦煌本出世最早，但传承不明，错字满篇，只有 12000 多字，比后面几个本子的内容要少好多，所以一直到现在，在佛教界实际上没有怎么流传。我的学生哈磊认为，这个本子应该说还是六祖当年讲了以后弟子的一个手抄本，因为六祖当时在广东，这个手抄本是在遥远的敦煌发现的，六祖当时的南宗禅也没有传到北方，过了 200 年以后才传到北方，所以这个手抄本也很难说就完全体现了六祖大师的思想。辗转传抄，肯定会有不少错误。这个本子虽然最短，但其中也有后面几个本子里都没有的文字，那就是达摩以下二祖慧可到五祖弘忍的付法偈。

记录六祖思想最早的文献，是 20 卷《祖堂集》，初名《古今诸方法要》，是五代南唐保大十年（952 年）泉州招庆寺的两位僧人编著的，它比敦煌本坛经出现要早一些，里面



的惠能大师传记，记录了惠能大师说的一些法。过了五十年以后出的《景德传灯录》，也记录了惠能大师所说的法。

## （二）惠昕本

惠昕本是僧人惠昕在北宋太祖乾德五年（967）五月编成的，叫做《六祖坛经》，直到南宋绍兴二十三年（1153）才印刷面世。惠昕本的刻本已失传，当时传到了日本，后来在日本发现了抄本，有大乘寺本、真福寺本等，都是它的异抄本。这个本子也有一些问题，根据北宋的《郡斋读书志》记载：惠昕本在北宋的时候还在，当时有三卷十六门，但是传到日本的只有两卷十一门，比原本内容要少一些。

## （三）曹溪本

曹溪本是北宋宣和（1054—1056）年间，著名禅僧契嵩根据曹溪南华寺里一个世代相传的古本进行了改编，全称《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，简称“曹溪原本”，一卷，十品，约 20000 余字。契嵩的威望和水平都非常高，他改编的“曹溪古本”应该说是非常可靠的，内容也比惠昕本多一些。这个本子流传到了高丽，在高丽的《大藏经》里有一个《曹溪原本》。《曹溪原本》经过明末憨山大师生重刻以后，一直到现在，南华寺还在印行，佛门中刊印的这个本子比较多。净慧法师写过一篇文章，批判敦煌古本，认为曹溪原本是最可靠的，因为在南华寺已经流传了一千多年，他的说法应该是很有道理的。



#### （四）德异本

元代至元二十七年(1290)，僧人德异根据《曹溪原本》又改编了一下，因为《曹溪原本》在当时有好几种刻本，这些刻本的字句互相之间也有一些不同，分品也不同，德异在“吴中休休禅庵”改编刊行，称“德异本”。

#### （五）宗宝本

至元二十八年(1291)，广州光孝寺僧人宗宝再根据“曹溪古本”，或者也参考了“德异本”，又将《坛经》进行了改编。他把所有文献上记载的关于六祖说的法全部都搜集到一起，所以宗宝本的内容最为丰富，题名《六祖大师法宝坛经》，一卷，十品，20000多字。虽然比“曹溪原本”添加了一些东西，但这些东西从来源看都属于最早的禅宗文献如《祖堂集》《传灯录》。所以，明清以来禅宗界用的都是宗宝本。日本编的《大正藏》里面收录的也是宗宝本。

关于《坛经》是不是六祖所说的问题，学术界在近代也有一些考据和争议。1936年，胡适研究敦煌文献时发现了神会和尚的语录，他根据对神会和尚语录的整理，认为敦煌古本的见地和神会是一样的。胡适根据这一点就断定《坛经》不是惠能大师所说，是神会和尚所作。胡适的方法是“大胆假设，小心求证”，他的假设往往非常大胆，要推翻前人的传统说法。由于胡适在学术界的地位很高，就有些人附和其说，对《坛经》版本的说真道伪之风愈演愈烈。日本学者宇井伯寿的《中国禅宗史研究》批驳了胡适的看法，另外一个



叫关口真大的学者在《中国禅学思想史》里面赞同胡适的看法。还有一个日本学者柳田圣山，也是专门研究禅宗的，他认为《坛经》是牛头宗的六祖慧忠所说，鹤林寺的法海所记，并不是南华寺的惠能所说、法海所记。印顺法师的《中国禅宗史》认为《坛经》还是惠能大师说的，批评了胡适的主张。

我们今天来看胡适先生的这种主张，其根据是非常无力的。当然，《坛经》是不是完全忠实地记录了惠能大师当时说法的原旨呢？从文献考证来说，很难说。比如说《传灯录》卷二十八所录慧忠国师语录，其中有一段话说：

吾比游方，多见此色，近尤盛矣。聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨。把他坛经改换，添糅鄙谭，削除圣意，惑乱后徒，岂成言教。苦哉！吾宗丧矣！

慧忠国师是惠能门下的大弟子，威望相当高，他感叹当时看到的《坛经》已经跟惠能大师所说的不一样了，“添糅鄙谭，削除圣意”，添加了很多东西。他看到的《坛经》抄录本究竟是不是我们现在的这个本子呢？不好说，没有什么理由肯定或者否定。但是他说“聚却三五百众，目视云汉，云是南方宗旨”，我就发现他说的“目视云汉”正是现在藏传宁玛派大圆满“妥噶”修行的一种方法：看光，往天上看，“目视云汉”就是往天上看的意思。我一个朋友张炜明考证过，发现在宁玛派的祖师里，莲花生大士的师父叫做希利省哈（吉祥师子），是一个汉人，陕西人，原来在禅宗门下，后来去了印度，把禅宗的法传给了莲花生大士。莲花生大士



以后，有两位宁玛派祖师也是汉人，都是禅宗的僧人，他们可能把当时流行的“目视云汉”这种方法带到了宁玛派里。大圆满的这种方法，很可能是从禅宗带过去的。

无论文本如何，《坛经》已经过了历代禅宗祖师的鉴别和印证，被公认为惠能大师所说。在禅宗里真正开悟的也不是只有惠能大师一人，可以说代代都有开悟的大师，他们对《坛经》进行了长期的鉴定，都是肯定的。即使个别语句经过了后人的修改或者加工，但其基本思想应该说出于惠能大师。就是敦煌本的基本思想，重要的地方，意思与以后的几种版本基本上也都是是一样的。

在当代也有否定《坛经》的。我听贾题韬居士讲，大概二十年前吧，在广东、香港有一帮居士，认为《坛经》完全是错误的，这帮人发起要把《坛经》销毁了。

我认为《坛经》的境界是非常高的，从见地上来看，比达摩祖师的“二入四行”要高，跟大圆满的见地差不多，应该说是一个非常宝贵的文献。把它叫做“经”呢，一般都认为，只有佛说的才可以称为“经”，祖师说的不能称为“经”，可以称为“论”。但是，《坛经》不是一个“论”，“论”是阐释佛经的著作，《坛经》是说法的记录，跟释迦牟尼佛说法的记录性质是一样的。在《大智度论》中龙树菩萨讲：佛经有五种人说，不仅仅是佛说，佛弟子说的，甚至诸天说的，如果符合佛法的话，也是经。所以，《坛经》完全可以称作“经”。受禅宗的影响，清初复兴道教全真道龙门派的



王常月，有一次在碧苑所讲的道，被称为《碧苑坛经》。

为什么叫做《坛经》呢？古人的说法是，在南朝的刘宋年间，有一个叫求那跋陀罗的印度高僧，就是翻译《楞伽经》的那位大师，到广州光孝寺建了一个戒坛，预言 200 年后有肉身菩萨在此受戒。过了几十年，到萧梁的天宝年间，又有印度来的一位高僧，在戒坛旁边种了一棵菩提树，预言过 170 年以后有肉身菩萨来这个地方受戒，果然，过了 170 年以后，惠能在五祖那里得法后回到广东，在四会隐居了 16 年后来到了光孝寺。印宗法师就在求那跋陀罗所建的戒坛给惠能剃发，授了比丘戒。《坛经》的意思，就是惠能在印度祖师授记的戒坛那个地方说的，实际上不是在那个地方说的，主体的内容是在韶关的大梵寺说的。

大梵寺现在还在，我那年去参观过，大梵寺整个一条街都是卖干鱼的，有很大一股腥味。“文革”中把惠能、憨山和丹田祖师的肉身从南华寺里面搬出来，在大梵寺的门口放了半个月，红卫兵在肉身胸前贴大字报，在惠能大师的胸前贴了一张纸写上“大坏蛋”，拿矛把惠能大师的后背戳了一个大洞，一部分肋骨、脊椎骨，以及内脏，掉了出来。佛源老和尚当时化妆成一个农民，把骨头偷偷捡了起来，埋在南华寺的一棵树下，作了个记号，改革开放后才从那个地方挖出来，放回惠能大师的肉身里面。惠能的肉身被斗争完以后就放在大梵寺里，当时是解放军住在寺里，正好就保护了，没有被破坏，要不然就被烧毁了。丹田祖师也被戳了一矛，





肋骨也掉出来了。据说惠能大师的骨头比重跟黄金差不多，是金黄色的，就是所谓的黄金锁子骨。丹田祖师的骨头就要轻得多，而且是黑色的。惠能大师的内脏掉出来后，风吹日晒，早就没有了。所以，今天有的人说，现在禅宗是不行了，只剩下一个外壳了，因为惠能大师的心肝没有了。改革开放以后，用檀香木给惠能大师的肉身做了一副内脏安了进去。习仲勋当广东省委书记的时候，指示保护了惠能大师的肉身，在最近的一个电视上还播放过这个事。惠能大师说法的地方现在也还在。

下面我们就依据宗宝本一段一段地学习。

## 行由第一

这一品是讲六祖的行状由来，故曰行由。

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

“宝林”就是曹溪南华寺，当时叫宝林寺。“韶州韦刺史”是广东韶州（今韶关）的一个地方官，名韦璩。这一段在《祖堂集》的《慧能大师传》里有更详细的记载。

官僚，指刺史的同事、下属。“入山”的“山”，指曹溪的南华山，宝林寺就在南华山。将惠能从宝林寺请到韶州



城内的大梵寺讲堂，为众人说法。

“僧尼道俗”中的“道”指的是僧尼，魏晋南北朝时期称僧人为“道人”，称道教的宗教职业者为“道士”。“俗”指的是在家的佛弟子，印度称为“白衣”。丁福保笺注上把“道”解释为道士，显然不对。

大师告众曰：“善知识！菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。”

善知识，也译作善友，指良师益友，依止善知识，是学佛极其重要的事情，是学佛四步，叫做四预流支或四正行的第一步，合格的善知识，有严格的标准。这里的善知识，是惠能对听法众的尊称。

惠能讲的“自性”，全称“菩提自性”，应该指自心佛性或自心本性，或者自己终极的本性。梵语菩提，意译“觉”，即佛对宇宙人生的如实觉悟，这种觉悟完全如实、绝对正确、最高无上，称无上菩提，或意译“正等正觉”。“菩提自性”即无上菩提的本性，亦即佛性，它潜在于一切众生的心识中，本来具足，本来清净，即是一切众生本来具有的自心本性。汉语“性”，意思是心天生的本性，《说文解字》解释为“心中之阳气”，即人心生来具有的正面功能，或者心的本性。《坛经》中多将菩提自性称为自性，意谓人心的自性就是菩提的自性，就是佛性。成佛，不用别的，只用此心，就是当下这个心，就可以直了成佛，只要开发此心中潜在的佛性，从这一条路就可以成佛。但，在古汉语里是“只是”“只要”



之意。“直了”就是只要走这一条路就可以直接了办。这一段开场白，可谓全经的主题。

惠能所说“自性”，与佛典中破斥的“自性”不同，那个自性指不依因缘、本来具有的实体，“空”在般若经和中观学中被解释为“无自性”，简称“无性”。惠能讲的自性，相当于如来藏经典中的佛性、心性。

善知识！且听惠能行由、得法事意。惠能严父，本贯范阳，左降流于岭南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海。艰辛贫乏，于市卖柴。时有一客买柴，使令送至客店。客收去，惠能得钱，却出门外，见一客诵经。惠能一闻经语，心即开悟，遂问：“客诵何经？”客曰：“《金刚经》。”

复问：“从何所来，持此经典？”

客云：“我从蕲州黄梅县东禅寺来，其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余。我到彼中礼拜，听受此经。大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。”

惠能大师讲了自己的生平来历。他原籍河北范阳，在今北京西，父亲是一个军官，“左降流于岭南”，就是被贬谪流放到岭南，古人从右尊左卑的角度，称降职贬谪为“左迁”。唐代时，岭南是蛮荒之地，被流放到岭南一般都是当官犯了事，大师的父亲被流放到了岭南的新州，即今广东新兴县，又早亡了，只剩下孤儿寡母二人，迁居南海，即今广东南海县，非常贫困，大概没有土地，靠砍柴卖柴为生。“孤遗”，即幼年丧父的孤儿。却出：退出。《祖堂集》说慧能之父名



卢行瑫。据传记，惠能生于唐太宗贞观十二年，即公元 638 年。

“时有一客买柴”，客即买主，客买了柴以后，让把柴送到客店，这时店里有一住客诵经，惠能听到经言，即刻开悟，问客所诵是哪个经，答言：《金刚经》。并说自己从蕲州黄梅县东山禅寺来，那里是禅宗五祖弘忍大师在弘法，徒众多达一千。五祖常劝僧俗，只要持诵《金刚经》，便可以见性成佛。东禅寺又称东山寺，在黄梅县东山，后来名为五祖寺。

据《祖堂集》说，买惠能柴的客和诵《金刚经》的客是一个人，名叫安道诚。开悟，在禅宗里没有统一的标准，或者分为解悟、证悟，现在一般说的开悟，指证悟，应即见道。按《坛经》的叙述，惠能开悟起码有两次，第一次是听到客诵《金刚经》后“心即开悟”，这次应该是解悟，即领悟、理解经中的道理。

这个地方是非常重要的，禅宗的祖师从达摩到四祖，都是以四卷《楞伽经》传心的，据其他相关资料，五祖的禅法称“东山法门”，主要依《文殊菩萨说般若经》一行三昧，只有《坛经》在这里才讲了五祖常常劝僧俗但持《金刚经》就可以见性成佛。

惠能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客取银十两与惠能，令充老母衣粮。教便往黄梅参礼五祖。惠能安置母毕，即便辞违。不经三十余日，便至黄梅。礼拜五祖。

惠能听说五祖以后，因为宿世有缘，便想到黄梅去参礼



五祖，就有一个客人取银十两给他，据《祖堂集》载，就是那个买柴的客安道诚劝惠能去参礼五祖大师，并资助惠能银一百两安置老母，不是十两，在当时，那是相当多的钱，大概相当于现在人民币十万元以上，这真是宿世有大善缘了。按人情，给银十两的说法比较可靠，十两银子在当时也是一个大数目，大概足够一个人吃用几年。惠能安置好老母，步行三十多天才到达黄梅礼拜五祖。辞违：辞别之意。

祖问曰：“汝何方人？欲求何物？”

惠能对曰：“弟子是岭南新州百姓。远来礼师，惟求作佛，不求余物。”

祖言：“汝是岭南人，又是獧獠，若为堪作佛？”

五祖问他是哪里人，到此来求什么，惠能的答复非常明确：我是岭南新州即现在广东新会县的一个百姓，远道而来，只求作佛，就是成佛。五祖说：你这个岭南的獧獠，怎么能够成佛呢？“若为”，是为何的意思。岭南在唐代还是一个蛮荒之地，那里的人种就是现在看来和北方人也有明显差别，鼻子普遍低一些，多高额阔口深目。惠能大师的肉身现在尚栩栩如生，“老广”的特征很明显，就像一个普通的广东农民。在北方人看来岭南人长得很丑，蔑称他们为“獧獠”。“獧”是山里面猴子之类的一种野兽，“獠”，意思是又丑又野蛮的偏僻地方的人。

五祖的这句话，并非歧视惠能，真正的禅师见一切众生皆悉平等，岂有蔑视獧獠之心，这是禅机，用以试探惠能的



根性。后来临济义玄禅师把这一招叫做“探竿影草”。

惠能曰：“人虽有南北，佛性本无南北。獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？”

惠能的智慧立刻就表现出来了，他明白这是机锋语，答复说：“人虽有南北，佛性本无南北。獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？”外貌虽然是有差别，但是内心的佛性超越空间，没有南北之分，我这獼猴的佛性与您这大禅师有什么区别呢？佛性，指能够成佛的本性或可能性，在佛典中是一个很不确定的概念，《涅槃经》中对佛性的指陈有多种，或说真如为佛性，或说五蕴为佛性，或说十二因缘为佛性，或说大慈大悲为佛性，或说心为佛性。一切众生皆有佛性，皆当成佛，是大乘如来藏一系的响亮口号。《涅槃经》中说凡有心者皆当成佛，是以心为佛性。后世对佛性的解释不无歧异，草木非情是否有佛性，是南北朝时期中国佛学界讨论的一个问题，如果以真如为佛性，则草木非情也有真如，应该也有佛性，也能成佛，而《涅槃经》中佛明确说：若有人说草木非情之类皆有佛性，如此之人非我弟子！如果以心为佛性，则心有真妄，真心是佛性还是妄心是佛性？

和尚，又作和上、和阇等，原为梵语邬波驮耶音译之讹，意译亲教师、力生、大众之师，指受戒者的师表，德高望重的僧尼，一般的僧尼是不能称和尚的，但现在成为民间对所有男性僧人的称呼。



五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。

从五祖对惠能的安排里面，我们可以看出五祖非常有智慧，为人非常深沉老练，他虽然发现惠能悟性非凡，想要再说些，“且见徒众总在左右”，看见许多徒众总是在他身边，围绕着他，这些人中有好有坏，五祖担心有人嫉妒，安排惠能去“随众作务”，作务，就是劳动、工作、服务，后来丛林中称为“出坡”。

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

祖云：“这獼猴根性大利！汝更勿言，着槽厂去。”

惠能这是要将五祖一军了，五祖令他“随众作务”，跟着僧众劳作，这在世俗谛，惠能马上拿胜义谛来反驳他。因为“自心常生智慧，不离自性，即是福田”，什么是真正的福田呢？有胜义福田，有世俗福田，自心佛性才是真正的胜义福田，因为三身四智等佛果功德在自性里面完全具足。福田，就是种植幸福的田地，佛门中常说“广种福田”，称三宝为无上的福田，供养三宝能得到巨大的利益。寺院中，把作务看作修福报的一种方法，一种福田。

惠能问：“未审和尚教作何务”，不知道大和尚叫我去做什么工作呢？五祖称赞惠能“根性大利”，叫他别再多言，去槽厂干活吧，着，即是安排。

惠能退至后院，有一行者，差惠能破柴踏碓，经八月余。



槽厂，是后院的碓房。五祖寺那个地方没有水磨，吃大米是用碓来舂的，五祖寺住的人多，起码需要好几个人每天舂米才够供应大家吃饭。“行者”，是还没有剃发而持不淫等戒住在寺院里的人，也叫“净人”“净行优婆塞”，如西游记里的孙悟空，就叫孙行者。这个行者可能是管理后院的，他分配惠能破柴和踏碓，差，就是分配、打发。现在五祖寺里面展示有惠能当年踏的碓，那应该不是当时的实物了吧。

祖一日忽见惠能，曰：“吾思汝之见可用。恐有恶人害汝，遂不与汝言，汝知之否？”

惠能曰：“弟子亦知师意，不敢行至堂前。令人不觉。”

惠能与五祖机锋一对，五祖马上就发现了这个人的根性大利，见地非常高明，但是怕有恶人因嫉妒而伤害他，所以没有跟他多说，就把他安排到碓房去劳动。惠能也非常聪明，明白五祖的意思，不敢私自走到方丈去见五祖。

为什么根性利就恐怕有恶人害呢？因为凡夫都有嫉妒心，佛弟子也难免，而且修行者若未能开悟见道，嫉妒等烦恼有可能会膨胀。那么多人都来求法，求开悟，开悟了做什么？当大禅师、大和尚、祖师，会来很多的名闻利养，嫉妒的实质，是争夺名闻利养，这种嫉妒心膨胀，可能导致杀害。达摩大师、天台宗二祖慧思大师，都因僧人嫉妒，被下过几次毒，达摩大师最终被毒死。

祖一日唤诸门人总来，吾向汝说：“世人生死事大，汝等





终日只求福田，不求出离生死苦海。自性若迷，福何可救？汝等各去，自看智慧，取自本心般若之性，各作一偈，来呈吾看。若悟大意，付汝衣法，为第六代祖。火急速去！不得迟滞！”

有一天，五祖招集门人全部到齐，教诫他们：生死事大，出家修行，就是为的了生死，你们整天只是持戒布施，求世间福报，而不求出离生死苦海。如果迷昧不识自身佛性，世间的福报怎么能救得了你呢？只有佛法出世间的智慧，开悟证得的涅槃妙心，才可以超出三界生死。你们各去“自看智慧”，看自己所了悟的佛法智慧，以自己本心具有的般若智，各作一偈拿给我看。如果能了悟佛法大意，可以传付你衣法，作禅宗第六祖。快去做偈吧，不要拖延！偈，是梵语伽陀音译之略，意译颂、讽颂，为一种诗歌体文字，属佛教“十二部经”之一。

“生死事大”，是佛门中的常谈，意谓生死乃人生的大事，如宋儒所谓做人的“大本”，是应该十方重视、着力解决的大问题。本心，意谓未被不如实的知见遮蔽、未被烦恼扰乱的心本体，亦即心性，禅宗认为它即是自心佛性，即是所要了悟的涅槃妙心。涅槃，是佛教追求的最终目标，它与生死相对，是一种超出生死、解脱了生死系缚的境界，有“常乐我净”等功德，通俗地说，是真正的自我永享极乐。涅槃究竟是什么？一个大乘经里解释得很清楚：“涅槃者，解脱心也。”涅槃终归是一种心，因为非常奇妙、美妙，所以叫做“妙心”。此心本来具有能如实知见真如、实相的智慧，



叫做“自然智”。五祖让徒众去看自己本心所具有的般若智慧，即自然智，用它作偈子。

“衣法”：衣，是达摩大师从印度带来的一件木棉袈裟，据说是从释迦牟尼佛以来一代一代传下来的，是传承祖位的信物。法，指代代相传的佛法。达摩大师自称“南天竺一乘宗”，为此宗第二十八代祖师，他当时预言说：到第六代以后，衣钵不传。得到这个衣钵，就可以当大禅师，收许多弟子，来许多供养，甚至被皇帝礼请，这大概是当时不少求法者艳羡的事。

思量即不中用。见性之人，言下须见。若如此者，轮刀上阵，亦得见之。

本来的般若智慧、自然智是离思量的。“思量”，是第六意识的一种功能，就是理性思维、逻辑思维，用的是心所法中的“寻”“伺”两种，即推理及深度的思察，这种思维方式只能得到闻思慧，只是一种见解，或大脑神经运作的产物，这种智慧用在修行上不大得力，在了脱生死上是不中用的，断不了烦恼，也就超不出生死。

见到自心佛性的人应该是“言下须见”，什么叫做“言下”？“言”是指教言，就是《楞伽经》《金刚经》等经中指示实相的那种最关键、最精要的句子，如《金刚经》里面讲的“一四句偈”，或者是祖师、禅师指示心性的话语。就在听到、读到及思考这话语时，当下要使自己的心跟经言祖语所指示的本来心性相应，见到心性，亦即见性，见性就证



得修慧。五祖禅的根本宗旨，就是要言下见性。见，是一种直觉，犹如眼睛见物，不用意识思量，在佛法因明学的三种“量”即真理的标准中，属于“现量”，或几种现量中的“瑜伽现量”“清净现量”，这种现量，所见与能见一体不二，叫做“亲证”“自内证”“证”。禅宗真正的开悟，是证悟，就是现量亲见自心佛性，所谓明心见性。

五祖讲：真正见性的人，在任何时候都能够见，行住坐卧都能够见，就是当了兵“轮刀上阵”杀敌的时候，也是念念见性。按照禅宗后来的三关讲，这是破末后牢关的一种境界，就是在任何时候都能够见性，不会迷失、中断，这种境界就是后面说的一行三昧，心任何时候都定在自性上，没有不见性之时。

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

“处分”在这里是处置、安排的意思，就是指示他们怎么办。五祖当时的弟子虽然多，但识字，能够自己看懂经论、会修行的人不会太多。古代识字人很少，出家人也不例外。直到民国时期，据印光大师讲，当时的僧尼百分之九十都不识字。五祖要让徒众们各自去作一个偈子呈上来，大部分都不能作，所以他们互相说：我们何必费神去作偈子，有什么用处？神秀上座现在是教授师，衣法肯定是他得，我们哪能



得上，何必白白地耗费心力去作偈子。等神秀得了衣法，我们跟着他学就是了。上座，梵语悉体那，又称长老、首座等，为佛教寺院“三纲”之一，法腊即出家时间长（二十年至四十九年）而居上位的僧尼。教授师，即教授阿阇梨，为五种阿阇梨之一，于戒场中教授新受戒者威仪作法的僧尼，为僧尼受戒时的“三师”之一。“谩”，是徒劳、白费的意思。

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

神秀心想，众人不作偈，是因为我是他们的教授师，我是必须作偈呈交大师的。如果不作偈，大师如何知晓我的见解深浅呢？我若作偈，其意图如果是向祖师求法的话，那是善的；如果是为了继承衣钵，那是恶，与凡夫俗子想要夺取圣位有什么区别？但不作偈的话，就不得传法。神秀感到非常为难。思惟，即思考、心想、寻思；奚，为古汉语虚词，是何、什么之意。

五祖堂前，有步廊三间，拟请供奉卢珍画《楞伽经》变相及五祖血脉图，流传供养。

供奉，是宫廷里的职业画家，五祖打算请名为卢珍的供奉在自己堂前的廊上画《楞伽经》的变相及禅宗五祖血脉图。变相，是唐代的一种弘法方式，用绘画来表现佛经里的境界。



血脉图，即传法谱系图。

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

神秀虽然作了偈，几次想要呈交给师父，但因为他没有真正开悟，对自己的见地拿不准，非常紧张，在四天之中，共打算呈交了十三次，终于没敢呈上。

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

神秀寻思：不如把自己作的偈子偷偷地写在五祖堂前的步廊墙壁上，如果五祖看见称赞了，马上就出来礼拜。如果被五祖否定了，那我在山中辛苦修行数年，受别人礼拜，修了个什么呢？这天半夜三更，神秀悄悄自己掌灯，把所作的偈子写在南廊墙壁上。

偈曰：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”秀书偈了，便却归房，人总不知。秀复思惟：“五祖明日见偈欢喜，即我与法有缘。若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法。圣意难测！”房中思想，坐卧不安，直至五更。

其偈子是：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”这个偈子表达的见地还是属于大乘如来藏学，



肯定身心本来清静，身体就像佛悟道时所遮荫的菩提树，心就像明镜一样，本来明净。在《阿含经》及小乘的部派的论里，在大乘经里，都曾把心性比喻为明镜，本来清净光洁，能如实映现一切，但众生的心像明镜被尘埃即烦恼、妄念污染，本有的明净被遮蔽，只要把覆盖在上面的尘土“时时勤拂拭”，不让妄念遮蔽、烦恼覆盖的话，本来明净的心性就可以显现。这个偈子应该说符合大乘如来藏学对心性的描述，大意也没有错。神秀的这个偈子跟伊斯兰教神秘派（苏菲教派）一个祖师的偈子语、义非常相近。

神秀寻思：如果明天五祖看了我的偈子后欢喜，那就是我与禅门大法有缘，该继承祖位，如果五祖认为我的偈子做得不行，那也是我宿业障重，迷昧不悟，不该得法。五祖如何看，真是难以预料啊。他在自己房中思来想去，坐卧不安，直到五更。

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

五祖早已知道神秀没有入门，未见自性，第二天早晨，他叫卢供奉来在南廊壁上画变相，忽然看见神秀的偈子，就告诉卢供奉：不用画变相了，白白地麻烦您远道而来，真对不起。《金刚经》讲：“凡所有相，皆是虚妄”，就留着这



个偈子，叫众僧诵持吧。五祖当众肯定了神秀的偈子，说“依此偈修，免堕恶道”，不是成佛，是免堕恶道，因为依这个偈去修，时时除掉心中的烦恼和妄念，是可以不堕恶道，有大利益的。这与王阳明“为善去恶是格物”的心法差不多。五祖还令门人燃香礼敬，都诵此偈，即得见性。门人都应承，赞叹说：好啊。

这说明五祖是非常深沉的，虽然明白神秀还没有入门，但是依这个偈子去修，尤其是那些根器比较钝的人，先依这个偈子修行，也能够打下一个开悟见性的基础。

祖三更唤秀入堂，问曰：“偈是汝作否？”

秀言：“实是秀作。不敢妄求祖位，望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？”

祖曰：“汝作此偈，未见本性。只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得。”

夜晚三更，五祖把神秀唤去，问偈子是他作的吗，神秀承认，说不敢妄求祖师之位，而是希望和尚慈悲指点，看弟子有少许智慧否？五祖很不客气地对他进行了否定，说他所作的偈子未见本性，“只到门外，未入门内”。用这种见解觅求无上菩提的话，那是得不到的。为什么？我们看后面六祖的偈子，意思是与神秀相对的。神秀的偈子认为尘埃是真实的，要去拂拭它，未能了悟尘埃本空。进入佛法的初门，就是缘起性空，法界一切法本来毕竟空，烦恼、尘埃当然也毕竟空。如果把它当作实有去拂拭的话，仅在世俗谛，属世



间法，没有踏入出世间法的大门，还在出世间法的门外。现代心理学认为，烦恼即各种负面情绪、人欲，是人的心理结构中生来具有的，不可能断除，如果勉强去断除，去“拂拭”，会导致精神心理疾病。佛法也说只有证得出世间的般若智，才能转化烦恼，持戒、禅定、神通，包括各种心理疗法，都不能断烦恼。

无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。不生不灭，于一切时中，念念自见，万法无滞。一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩萨之自性也。汝且去，一两日思惟，更作一偈，将来吾看。汝偈若入得门，付汝衣法。

五祖指示说：无上菩提怎么证得呢？必须要在指示无上菩提的言语下，当下“识自本心”，见到自己本来没有被妄念遮蔽、烦恼污染的本来心性，见到心性本来不生不灭，这是第一步，即是禅宗所谓顿悟。悟心性本来不生不灭，即是本来涅槃，只有本来不生不灭者才是涅槃，才得解脱。必须要见到心性本来涅槃，而不是把烦恼妄念除掉以后修得涅槃。修得的东西，必然是有为法，必然有生有灭。只有本来不生者，才能不灭，密教《大日经》叫做“本不生际”。

见到本性，就是见道。当代南传佛教大师马哈希说得对：见道，就是体会到涅槃。见道有时候是在刹那之间，不一定任何时候都可以见，还要“于一切时中，念念自见”，这就是禅宗所谓的保任，要在行住坐卧一切时中保持所悟的涅槃





妙心，念念不迷失，工夫纯熟，就能“万法无滞”，于一切境界、一切法上都没有障碍，不被无明覆盖本性，不被烦恼扰乱，如此则“一真一切真，万境自如如”，只要本来心性真实不妄，则一切都真实不妄，都是真如。如如，即真如，或与真如一样。因为心性即是真如，真如包含万有，心性一真，其中所现的一切都变成了真实。包括色声香味触法，眼耳鼻舌身意，及自心的一切功用，一切心理活动，都变为真实了。真实，是佛法所观境的总括，即如实者，《瑜伽师地论真实义品》分真实为四种，这里说的真实，应是四种真实中属胜义谛的烦恼障净智真实、所知障净智真实。小乘教法以无常、无我、涅槃三法印为真实，中观学以毕竟空、中道为真实，唯识学以万法唯识、诸法二无我性为真实，皆以一种客观的理为真实，这里则以如如之心为真实，是如来藏学的真实，如如之心，即真如心、实相心、自性清净心、本心。这如如之心，就是无上菩提的自性。

这里五祖已经把禅宗的宗旨讲得非常明白了。这一段话非常重要，代表了五祖的根本思想。五祖明白开示无上菩提，令神秀好好思考，限一两天内再作一偈呈上，如果能入门，便付给他衣法。将来，是拿来之意，不是现在意为未来的将来。

神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。

见道开悟这件事确实是很难的，没有修到那一步，就是



不能明白，虽然五祖明白开示了，神秀还是不能开悟，心中恍惚，神思不安，整天就像在梦中，郁郁寡欢。据传记记载，神秀上座长得非常伟岸，相貌庄严，经论也学得非常好，有神通，他后来当了大和尚，受到好几代皇帝的尊重。

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

童子曰：“尔这獼猴！不知大师言：世人生死事大，欲得传付衣法，令门人作偈来看。若悟大意，即付衣法，为第六祖。神秀上座于南廊壁上书《无相偈》，大师令人皆诵，依此偈修，免堕恶道；依此偈修，有大利益。”

惠能曰：“我亦要诵此，结来生缘。上人！我此踏碓八个余月，未曾行到堂前，望上人引至偈前礼拜！”

童子引至偈前礼拜。

童子，一般指八岁以下的小孩，惠能一听童子唱诵神秀的偈，就知道这个偈没有见到本性，问童子所诵是什么偈，童子很不礼貌，喊他獼猴，说是神秀在南廊壁上写的《无相偈》，五祖大师令人皆诵，说依此偈修行可以不堕恶道，有大利益。尔：即现代汉语的你。惠能则尊称童子为上人，请求童子引他到神秀的偈前礼拜，童子答应了。上人，是对佛门中德高望重者的尊称，一般是对高僧的尊称，后来也泛指一般僧尼。



惠能曰：“惠能不识字，请上人为读。”时有江州别驾，姓张，名日用，便高声读。惠能闻已，遂言：“亦有一偈，望别驾为书。”别驾言：“汝亦作偈，其事希有！”

惠能自称不识字，请童子为他读偈，童子大概也不识字，这时有江州别驾张日用，高声为他读神秀偈，惠能听后，请求张别驾将自己作的一首偈写在壁上，张别驾轻视了惠能，认为像他这样的獃獃也会作偈，真是稀有啊。

江州，就是现在的九江。别驾，是州刺史的佐官，相当于现在的秘书长，刺史出行的时候坐一辆车前行，别驾坐另一辆车跟在后面，所以叫做别驾。

惠能向别驾言：“欲学无上菩提，不得轻于初学。”

惠能教训张别驾，不得轻视初学。初学，指刚刚求学尚未深造之人，“欲学无上菩提，不得轻于初学”，在佛经里有这意思，如《圆觉经》言：“当知菩萨不重久习，不轻初学。”

下下人有上上智，上上人有没意智。若轻人，即有无量无边罪。

惠能的这句名言，说得特别厉害：别看我是个下下人，也可能有上上智，而所谓上上人，也可能有没意智。轻视别人，有无量无边的罪过啊！“没意智”的“意”，准确地讲，应指第七末那识。《嘉泰普灯录》里有“四个没意智汉，做处总无畔岸”之言。没意智，就是智慧被染污末那识埋没。



轻视别人，是一种我慢，是很重的烦恼。

别驾言：“汝但诵偈，吾为汝书。汝若得法，先须度吾，勿忘此言！”

张别驾答应给他写偈，说：“我给你写，如果你能得衣法，要先度我啊，不要忘记了！”

惠能偈曰：“菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？”

这个偈子在敦煌本里有点不一样，敦煌本里是两个偈子。

其一：菩提本无树，明镜亦无台。佛性常清静，何处有尘埃？

其二：心是菩提树，身为明镜台。明镜本清静，何处染尘埃？

这两个偈子和宗宝本的这个偈子比起来，“何处惹尘埃”意思是一样的，“本来无一物”不一样，“何处惹尘埃”的理由是什么呢？就是“本来无一物”。这个地方的“本来”是指的是哪个本来呢？这个偈子整个的意思，还是心性本来毕竟空。

《楞伽经》讲得很清楚：“当依无我如来之藏”，如来藏是“无我”的一个同义语。如果安立一个本来就有的清静心或者如来藏的话，这种说法就跟印度教的“梵我一如”说没有本质性的区别，所以一直到今天，学术界好多人都认为



如来藏缘起说，包括禅宗，是“梵我一如”说的翻版，或者说是佛教受到“梵我一如”说影响发展起来的理论。如果肯定先有一个自性清净心的实体，就落入外道见了。依法观心，也不是说马上就可以观到内心有一颗自性清净心。说有一个自性清净心，在理论上会遇到一连串的诘难：如果说它就是涅槃、真如，它就应该不生不灭、不依赖因缘，如果说它本来明觉，那众生应该任何时候都是明觉的，为什么有不觉的时候呢？起码，在熟睡、昏迷的时候，什么明觉之心都没有。台湾的萧平实居士讲，给你注射一针麻醉剂，什么明了都没有了。

释迦牟尼佛的教法是建立在缘起法的基础上的，这个缘起法的思路，是从因望果，就是如实地去知见有为法，观五蕴、十二处、十八界等本来无常、苦、空、无我，本来毕竟空的真实，当心与真实完全相应时，就会证到涅槃妙心、自性清净心，这是释迦牟尼佛成佛以后所证到的，也是许多高僧大德如法观修，见道开悟时证得的。法相唯识学不说有一个自性清净心，说转识成智，把凡夫的八识转成四智而成佛。但这在理论上也有问题：转识成智，智是修成的，不是本来具有的，那就是有为法了。所以说，这两种理论都是各有其弊端。

这个偈子整个就是讲性空，不仅烦恼尘埃毕竟空，就是自性清净心也空无一物，也是自性空，《解深密经》三自性中叫做“胜义无自性性”，意谓真如也空无自性。如果认为



菩提、菩提树有一个实体，心就像明镜一样有一个“台”子的实体的话，就没有入门。惠能的这个偈子表达的境界，相当于禅宗一般所说破三关中破重关时证到诸法空而体会到涅槃。只是讲到诸法空、本来无一物的法界体性。而法界体性空只是佛法出世间法的入门，不是它的究竟，也不是心性的究竟。神秀正是因为没有看到法界体性空，所以没有入门。

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

祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈，曰：“亦未见性。”众以为然。

因为这样讲确实是非常大胆，讲的人也非常少，所以这些徒众看了偈子以后，都很惊讶，是不能以貌取人呀，谁料这个其貌不扬的獐獠，竟然是个肉身菩萨！嗟讶：惊叹。五祖见众人惊怪，怕有不好的人损害惠能，就脱下鞋子把惠能的偈擦了，说也未见性。众人都以为就是这样。

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

第二天五祖不让人看见，悄悄到碓房去，见惠能腰上绑着块石头在舂米。五祖说，“求道之人，为法忘躯，当如是乎？”这是对惠能的称赞了，为了求法不顾身命为大众服务。腰石：把石头绑在腰上以增加重量。



五祖问：“米熟了没有？”这是一个双关语，指的是智慧成熟了没有。惠能回答：“米熟好久了，只是还没筛。”筛，即去粗存精，要通过筛才能够把米和糠分离开来，指还需要师父指点印证，才能够进一步开悟。

祖以杖击碓三下而去，惠能即会祖意，三鼓入室。祖以袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》。至“应无所住而生其心”，惠能言下大悟——一切万法不离自性。遂启祖言：“何期自性本自清净！何期自性本不生灭！何期自性本自具足！何期自性本无动摇！何期自性能生万法！”

五祖以手杖敲击碓三下而去。惠能非常聪明，明白五祖之意，要他夜里三鼓入室。三鼓即是三更，寺院里打鼓以报时。为了不让别人看见，五祖以袈裟遮围，为六祖说《金刚经》。讲到“应无所住而生其心”这个地方，惠能言下大悟，就是“应无所住而生其心”这八个字触动了禅机，使他的本来智慧显现了，这就是“言下大悟”“言下见性”。

惠能悟了什么呢？悟到了“一切万法不离自性”，连说了五个何期。何期：何曾料到。这次悟的境界和前面不一样了，前面悟的是毕竟空，这次是见到自性本自清净、本不生灭、本自具足、本无动摇、能生万法。前面只是悟“本来无一物”，一切毕竟空，这次悟的不仅仅是空，是如实空和如实不空的统一。第四何期本无动摇。是说从来都是不变不动的，不是说心动以后自性就动了，自性从来是不动的。第五何期自性能生万法，就是说自性有奇妙的功用，不仅仅是一



个空，而且能够生起万法。这个万法包括一切世间法、有为法，还包括一切无为法，都是从自性所出生的。

这才是真正的证悟，就是说证到了自性毕竟空和毕竟不空的两面，自性的体相用在这个五个“何期”中全部都表达了。如果把开悟分为三关的话，这个时候就是破末后牢关，是指悟的末后牢关，不是修的末后牢关。因为这个时候悟到的，是大乘终别教、圆教的见地，是如来藏学的心性观。前面的“本来无一物”是大乘中观或者是大乘通教、大乘始教乃至共小乘的心性观，这五个何期是圆顿教的心性观。有这个见解，就相当于天台宗的“大开圆解”了。

惠能说这话的时候，心情是非常激动的。见道的时候会非常欢喜，非常激动，所以菩萨初地见道位叫做“欢喜地”“极喜地”。

祖知悟本性，谓惠能曰：“不识本心，学法无益。若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。”三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。”

五祖明白惠能顿悟心性，给惠能说：没有悟到本性，学法学的都是世间法，不能说完全无益，有出生世间福报的利益。但是世间福报又是个双刃剑，有可能因福生恶，因福生祸。福报大了可能因为福报大造业，增益生死，五祖所以说“不识本心，学法无益”。

如果真正见到自己的本性，那就可以叫做“佛”了。丈





夫，全称调御丈夫，与天人师（诸天与人类的明师）、佛，都是佛的德号。当然，这个“佛”是顿教意义上的佛，还不是圆教意义上的佛，圆教意义上的佛还是要经过长期修行，度很多的众生，圆满自性的一切功德，顿教的佛和圆教的佛是不大一样的。密教所谓的“即身成佛”也是顿教的佛。禅宗讲开悟以后只是证到一个法身佛，叫做“素法身”，报身和化身还没有证到，而三身圆满才是圆教的佛。因为开悟证得了佛的法身和涅槃，足以超出三界生死，见地跟佛一样，从这个意义上可以说是成佛了。

五祖为惠能传授了顿教义理和表法的衣钵，立他为禅宗六祖，嘱咐他善自护念，广度众生，传播佛法于未来，不令断绝。有情，梵语萨埵，有情有识者，也译作众生。

听吾偈曰：“有情来下种，因地果还生。无情既无种，无性亦无生。”

这是五祖的付法偈，六祖前面的几代祖师都有付法偈。“有情来下种”，下种是什么意思呢？可能就是我前面说的那个种子，就是使徒弟能够言下顿悟见性，这是能够结出佛果的种子。言下顿悟，也只是暂时的顿悟，还没有圆满佛性功德，所以把它叫做种子。

“因地果还生”，种子，只是成佛的因。有个弟子问禅师：天下大善知识是得因上涅槃，还是果上涅槃？禅师回答：天下大善知识实未得果上涅槃，只得因中涅槃。禅宗开悟，即使是破了末后牢关，证得的涅槃也还只是因中涅槃，是修



行菩萨道的起点而非成佛的终点。而不少参禅者却误认为开悟即成佛，以成佛自居，犯增上妄语戒，被斥为狂禅。

“有情来下种，因地果还生”，是从世俗谛来讲的。从胜义谛来讲，所谓的有情本来也没有其实体，所以是“无情”。种子，亦即开悟见性的性，也没有它的实体。所以说“无情亦无种”。本来佛性也空无自性，所生的佛果，其实也没有什么实体出生，所以说“无性亦无生”。这是从胜义谛来讲的。

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

五祖说，自达摩大师初来中土，因为人们不相信他是西天二十八祖，故以木棉袈裟为信物，代代相传，其实所传的法，是以心传心，让接法者自悟自解。自古以来，诸佛“惟传本体”，这本体指的是本心，“师师密付本心”，历代祖师，也都秘密传付一个本心。用衣钵来表信，容易引起争端，成为争夺名闻利养的一个危险品，所以五祖说衣钵传到六祖这里为止，不要再传下去了，如果还传这个衣的话，性命都难保。

“汝须速去，恐人害汝。”

惠能启曰：“向甚处去？”



祖云：“逢怀则止，遇会则藏。”

“你赶快走吧，恐怕有人会杀害你。”去哪里？五祖指示：“逢怀则止，遇会则藏。”“怀”是今广东怀集县，“会”是广东肇庆府的四会县。后来六祖就隐居在怀集和四会之间。这说明五祖是有神通的，知晓惠能去什么地方有缘，安全。

惠能三更领得衣钵，云：“能本是南中人，素不知此山路，如何出得江口？”

五祖言：“汝不须忧，吾自送汝。”祖相送直至九江驿，祖令上船，五祖把橹自摇。

惠能言：“请和尚坐，弟子合摇橹。”祖云：“合是吾渡汝。”

惠能云：“迷时师度，悟了自度。度名虽一，用处不同。惠能生在边方，语音不正，蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。”

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

惠能领取衣钵后，问五祖：惠能是岭南人，“南中人”就是南方人，岭南人。不识黄梅东山的山路，如何到长江口呢？五祖叫他不用担忧，自己送他。送到九江驿，五祖让惠能上船，他自己摇橹。这个九江驿不是江西的九江，是黄梅县长江边的一个渡口。惠能当然要请师父安坐，应该是弟子



摇橹。五祖谦让：“应该是我渡你。”“合”在古代汉语里是应该的意思。

这段对话非常精彩，五祖是以世俗谛说，惠能以胜义谛作答：“迷时靠师父度，悟了自度。”“度”与“渡”通。惠能生在边疆，口音不正，幸蒙师父传法而开悟，只应该自性自度。五祖印可：“是这样，是这样。”不仅惠能是“自性自度”，一切众生修行成佛，实际上都是“自性自度”。五祖预言：以后佛法会由惠能而广泛流传。

五祖并预言：“汝去三年，吾方逝世”，他能够提前三年预知自己的死期。嘱咐惠能努力前去，不宜急急说法，佛法是很难弘扬的，尤其是顿教，最难弘扬。

惠能辞违祖已，发足南行，两月中间，至大庾岭。逐后数百人来，欲夺衣钵。

惠能辞别五祖，南行经两个月，走到大庾岭，在江西大余县南，与广东南雄县交界处，为五岭之一，极险峻。五祖的徒众数百人追来，想要夺取衣钵。逐后，是在后面追逐。

在另外一个本子里，这里还有一段：“五祖归，数日不上堂。众疑，诣问曰：和尚少病少恼否？曰：病即无，衣法已南矣。问：谁人传授？曰：能者得之。众乃知焉。”

一僧俗姓陈，名惠明，先是四品将军，性行粗糙，极意参寻，为众人先，趁及惠能。惠能掷下衣钵于石上，云：“此衣表信，可力争耶？”能隐草莽中，惠明至，捉掇不动。乃唤云：



“行者，行者！我为法来，不为衣来。”

其中一僧，俗姓陈，法名惠明。据《传灯录》记载，惠明是陈宣帝的裔孙，国亡后流落于民间，原来习武，当过四品将军，性情粗猛，后来出家了，努力参禅，极想开悟。他听说五祖密付衣法与惠能，即追逐至大庾岭，赶在众僧前面，第一个追上了惠能。趁及，即赶上。

惠能见有人追来，将衣钵掷于一块磐石上，自己隐藏在草丛中，惠明赶来取衣钵，却提取不动，于是喊话说：“行者，我是为佛法而来，不是为夺衣钵。”

惠能遂出，坐磐石上。惠明作礼云：“望行者为我说法！”惠能云：“汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。”明良久。

惠能于是出来，坐在磐石上，惠明作礼，请求为他说法，惠能应允，说：你既然是为求法而来，可先调心，屏息一切所缘，不生一念，我再给你说。惠明依言调心，“良久”，就是好久，把心调到了一念不生的境界。

惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”惠明言下大悟。

惠能于是说：“不思善，不思恶，正如此时，那个是您明上座的本来面目？”上座，是对老资格的僧人之尊称。“不思善，不思恶”，就是唯识学所说五“遍行心所法”里最后一个“思”尚未动，“思”是第六意识相应的心理活动，思



考、抉择，作出判断，特别是作出有善恶性质的判断。“正与么”，是正这样的意思。没有思善思恶的心理活动时，哪个是本来心性呢？禅宗中把本来心性称为“父母未生前本来面目”，简称“本来面目”。

对惠能的这句话，有多种解释。有认为惠能指示：不思善不思恶时候的心，就是本来面目。那个，就是现代汉语的“那个”，当然指不思善恶的心了。有个博士发表的一篇文章，标题就是不思善不思恶的那个心就是自性清净心。

不思善不思恶时的心，唯识学和小乘佛学叫做“无记心”，即没有善或恶的判别，是中性的。记，是判断、判别之意。部派佛学的分别论者，认为无记心就是本性心。但是，他们说的这个本性心，并不等同于真如、法性，只是从分析心法的角度所见心的本来状态。小乘认为，生死苦恼的根本就是烦恼，烦恼由有了善或恶等价值判断的“思”生起，尚未有思的时候，心就是清净的、没有烦恼的，那就是本性心。这种观点，正好跟王阳明所说的“无善无恶心之体”一样。从这一点出发，认为三教心性说都一样的人，也不少。

从大乘佛法看，这种无记心，虽然没有善恶的分别及由此分别所起的诸烦恼，但不是禅宗所要明了的涅槃妙心，它没有涅槃妙心常乐我净的功德，不是不生不灭的，在熟睡、昏迷时就没有了，并不能等同于真如、法性。小乘诸部派、南传佛学也不以这种心为涅槃、真如。《大宝积经》中还有一段佛言，揭示住于无记心的害处。



不思善不思恶的无记心，是很容易体会到的，上座部的论里讲，人的心大部分时候都是处于无记心当中，大部分时候还是没有烦恼的。如果这样讲的话，婴儿更是常住于无记心中，没有什么念头、烦恼，那婴儿不就是阿罗汉了？道家老子也特别推崇婴儿。但在《阿含经》中有记载说：佛弟子请教佛，说婴儿身体柔软，卧在软草上，看起来非常纯净，没有烦恼。佛言：婴儿虽然没有表现出烦恼，但是他具足一切烦恼。正因为他具足一切烦恼，长大以后，才可能成长为一个小偷或贪官，烦恼是他本性里面所具有的。王小徐有篇文章，说禅宗所悟的心性，就是不起意识分别时的一种直觉，被胡适批判说，如果那样，很多的动物，尤其是乌龟、蛇这些动物，大部分时间都是处在无分别的状态中，那应该就是明心见性了。王小徐没有证悟，所以也没有很有力的反击。

那么，《坛经》中这里惠能所说的“那个”，究竟是肯定词，是现代汉语的“那个”，还是问句、现代汉语的“哪个”呢？这就有争论了。因为在唐代不用“哪”字，也不用问号。如果是“哪个”的话，这句话就成为问话了，意思是教惠明在不思善恶的无记心时，再往里参，哪个是自己的本来心性？从禅宗后来的宗旨来看，这里的“那个”应该是“哪个”，后面是问号。有一个本子上，“那个”作“阿那个”，唐代的俗语，就是“哪个”之意。惠能开示惠明的这句话，可以理解为：不思善不思恶的那个无记心，可以把它看作世俗谛意义上的心体，但是不是胜义谛意义上的自性清净心，



从这个心体再往深处参究，才可以见到胜义谛意义上的自性清净心。

从唯识学看，不思善不思恶的时候，虽然在意识表层没有“思”的活动，但意识底层任何时候都在运作的染污末那的思，并未停止，它没有停止，也就没有见道，因为见道的关键就是打破末那识的俱生我见。仅仅是不思善不思恶的无记心，那肯定不是胜义谛意义上的本来心性。如果是的话，佛法就跟王阳明的儒学没有啥差别了。

复问云：“上来密语密意外，还更有密意否？”

惠能云：“与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。”

“上来”，就是刚才。“密语”是所谓的口耳传承，师徒之间以秘诀口耳相传，不写成文字。“密意”是不明言的秘密。惠明问，除了您刚才所开示的这些之外，还有没有更秘密的诀窍？

惠能回答：“与汝说者，即非密也”，如果能够用言语说出来的话，那肯定不是秘密，不是本来心性，本来心性、涅槃是不可言说的。禅宗讲“开口即错”，说出来的秘诀，只是引导自证本来心性的一种方便。

本来心性怎么见呢？返观内照，向自己的内心深处看。这个看，叫做“照”，就是一种观照般若，是用直觉，不用逻辑思维，不用比量，而像镜子照物一样，向自己的内心深处照。这样照的时候，“密在汝边”，心性的秘密，就在你的内心当中，这只能自悟自证。





藏传佛教的皈依分为五个层次，最深层次的皈依叫做密密皈依，是皈依自己的本来心性，与惠能“密在汝边”同一意趣。

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

惠明言下省悟，激动地说：“我虽然在黄梅五祖门下，却并未在五祖那里省悟自己的本来面目。今天幸蒙指示，“如人饮水，冷暖自知”，对心性有了切实的体验。您就是我的师父了。按禅宗和密教的规矩，在谁那里开悟，谁就是自己的根本上师。

如人饮水，冷暖自知，经常被禅人所用。证悟，纯粹是一种内心的体验，今天多叫做“神秘体验”，佛法叫做“自内证”。

惠能曰：“汝若如是，吾与汝同师黄梅，善自护持。”

明又问：“惠明今后向甚处去？”

惠能曰：“逢袁则止，遇蒙则居。”明礼辞。（明回至岭下，谓趁众曰：“向陟崔嵬，竟无踪迹，当别道寻之。”趁众咸以为然。惠明后改道明，避师上字。）

在谁那里证悟了心性，谁就是你的师父，这叫依止师，禅宗里面的规矩是这样，密教里也是这样。惠能自谦说：我与你同师五祖，还是师兄弟。你善自护持吧，护持，即保护、保持所悟，禅门叫做“保任”。



惠明又问自己应到哪里去，回答是“逢袁则止，遇蒙则居”，教他去江西袁州（今宜春市）的蒙山。说明惠能也有预见的智慧。惠明礼拜辞别。

惠明回到岭下，对那些追赶惠能的僧众说：我刚才爬上这高峻的大庾岭，竟然没有发现惠能的踪迹，应该从别的路上去追。那些僧众都信以为实。以后惠明就把自己的法名改成了“道明”，以“避讳”（避惠能的“惠”字），表示自己是惠能的弟子。

惠能后至曹溪，又被恶人寻逐，乃于四会，避难猎人队中，凡经一十五载。时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅。或问，则对曰：“但吃肉边菜。”

惠能得法以后到曹溪，在今广东韶关市曲江区东南，因为有三处流水到此会合，流经曹侯村，故称曹溪。后来禅宗里以“曹溪”为禅源。到曹溪后，惠能又遇恶人追寻。于是移居四会，即今广东肇庆市四会县，隐藏在猎人中。为什么要隐藏在猎人队伍当中呢？因为猎人是杀生的，显然不信佛，所以在猎人队伍中很安全，追寻者不会料到一个佛教的祖师会隐藏到猎人队伍里。惠能在那里隐藏了十五年，有时也为猎人们随宜说法。猎人常叫他守网，每见到猎物陷入罗网，惠能都放走，是持不杀生戒，并放生野生动物。吃饭时，将菜寄放在猎人煮肉的锅里煮熟了吃，若过问，则回答说只吃肉边菜，严持不食肉戒，这是大乘《梵网经》菩萨戒中所



列轻戒，僧尼戒中并不禁肉食。这十五年，实际上是惠能悟后起修，在事上磨练。

惠能隐藏于猎人中的地方，我于 2017 年赴四会六祖寺禅修时去过，那里现在也还有一大片森林，唐代在那样的森林里会有野生动物。

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。

有一天，他想：到时候了，应当弘法，不可终身隐遁。于是出山，到了广州的法性寺。当时法性寺的印宗和尚正在讲《涅槃经》。

这里的“风动幡动”，是一个著名的公案，有风吹幡动，两个僧人一个说是风动，一个说是幡动，争论不已。惠能上前说：不是风动，也不是幡动，而是仁者心动。仁者，是佛教中对人的尊称。这个回答，令众人惊惧。

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

印宗和尚是非常著名的大法师，一听就知道惠能的回答非常高明，马上请惠能到上席入座。上席，是坐中的第一位，当时惠能还只是一个行者，印宗和尚对他如此礼敬，说明他



非常重法。他向惠能请教佛法深奥的义理。征诘，即诘问。他发现惠能言辞简明，义理确当，不是只由文字得来的智慧，猜测惠能可能就是得了黄梅衣法的六祖，问道：行者您绝非常人，听说黄梅五祖的衣法到岭南来了，莫非就是您？惠能回答：“不敢。”印宗于是向惠能行礼，请求出示传来的衣钵，令僧众观看。

宗复问曰：“黄梅付嘱，如何指授？”

惠能曰：“指授即无，惟论见性，不论禅定、解脱。”

印宗又问：黄梅五祖付嘱传授的佛法心要，究竟如何？回答说：“指授即无，惟论见性。”意思是没有指示传授的秘诀，只讲见性，不讲禅定和解脱。

惠能简要说明了五祖的禅法，是把菩萨行六度中的第六般若度摆在第一位，见性，是般若度的心要，而非第五禅定度，不是首先修禅定断烦恼求解脱，得了般若智，见道以后，才谈得上修禅定、修解脱。没有见道去修禅定、解脱，那是世间法，想断烦恼也断不了。所以顿教入门只论见性，与大乘菩萨道的精神完全一致。

宗曰：“何不论禅定、解脱？”

能曰：“为是二法，不是佛法。佛法是不二之法。”

宗又问：“如何是佛法不二之法？”

惠能曰：“法师讲《涅槃经》，明佛性，是佛法不二之法。”

又问为什么不论禅定解脱？惠能答言：因为那是“二”



法，即堕于二元对立中，不是佛法，佛法是不二亦即离二元对立的法。问如何是不二法，惠能就着印宗法师刚才讲的《涅槃经》回答说，明了佛性是佛法的不二之法。惠能不识字，不一定看过《涅槃经》，但是他记性很好，刚才听说的经文，都记住了。

如高贵德王菩萨白佛言：“犯四重禁、作五逆罪，及一阐提等，当断善根佛性否？”佛言：“善根有二，一者、常，二者、无常。佛性非常非无常，是故不断，名为不二。一者、善，二者、不善。佛性非善非不善，是名不二。蕴之与界，凡夫见二，智者了达其性无二，无二之性即是佛性。”

他引证《大般涅槃经·高贵德王菩萨品》中的一段问答：菩萨问：犯四大重戒、造五逆罪及一阐提等恶人，是否断了佛性？佛回答：善根分为常与无常两种，佛性非常亦非无常，所以恶人也不断其佛性。又，业分善与不善，佛性非善非不善，叫做不二。五蕴及十八界，凡夫见为二法，智者了达其体性无二，这无二之性，即是佛性。

四重禁，又名四波罗夷，是僧尼戒律中淫、杀、盗、妄语四条，亦称四根本戒，若有违犯，要被逐出僧团，叫做断命根。五逆，五种最重的恶业：杀父、杀母、杀阿罗汉、恶心出佛身血、破和合僧，违犯者要堕入无间地狱。一阐提，断尽善根者。《涅槃经》中说这些人都有佛性。蕴，指五蕴：色受想行识，是构成众生的五种因素。界，指十八界：界有界限、因义，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根六根界，



色尘、声尘、香尘、味尘、触尘、法尘六尘界，眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识六识界，合为十八界，三缘和合而生识。

常、无常，叫做二。佛性既非常又非无常。非无常很好理解，而经中一般说涅槃是常，证得佛性就证得涅槃，那为什么说佛性非常呢？因为“常”与无常相对，是二，堕于二，就不见真正佛性。

善、不善，是二。佛性非善非不善，但是有能够善能够不善的功能，天台宗叫做“性善性恶”。还有蕴、处、界三科，凡夫看来都是二。这三科包含了所有的有为法、世间法，所有的有为法、二法，其本性亦即法性一体不二，同一真如，超越二元对立，这个不二的本性就是佛性。现在修动中禅的有人认为，动作的时候能够明了是什么动作的这个直觉就是佛性。那个直觉有能明所明，显然是二，只要是二，就不是真正的佛性。

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

惠能将佛性要义讲得非常明白简要，印宗听后十分欢喜，自谦说：我的讲经，如同瓦砾，而您所说奥义，犹如真金。“某甲”是古人自称，如我自称“陈某人”。于是为惠能剃度，拜惠能为师。惠能便在菩提树下弘扬东山法门。东山法门，是当时对黄梅五祖顿教禅法的称呼，因为五祖住黄



梅县的东山。覆荫惠能的那棵菩提树，是南朝萧梁天宝年间来的一位印度高僧在戒坛旁边种下的，他预言 170 年后有肉身菩萨来此树下受戒，果不其然。

惠能于东山得法，辛苦受尽，命似悬丝。今日得与使君、官僚、僧尼、道俗同此一会，莫非累劫之缘，亦是过去生中供养诸佛，同种善根，方始得闻如上顿教得法之因。

惠能想起自东山得法以来，受尽辛苦，性命难保。今天得与大家相聚于这个法会，应是多劫多生供养诸佛、同种善根的果报，才得以听闻如上的顿教。使君，意谓天子的使者，汉代以后对州郡长官的尊称，这里指韦刺史。生在那个时代，能够遇到惠能大师那样的大善知识，不是一生一世的缘分，确实如大师所说，是累劫善缘的福报。我们今天遇不到，是我们过去生中没有结下这样的善缘，或者是我们被什么罪业障碍住了，不得碰到大善知识。

“教是先圣所传，不是惠能自智。愿闻先圣教者，各令净心，闻了各自除疑，如先代圣人无别。”

一众闻法，欢喜作礼而退。

“教”是教义的意思，这里指禅宗的顿教。惠能声明，自己所传的顿教法门，是从佛祖以来诸圣一代一代传下来的，不是自己的智慧。大家有幸闻说这先圣顿教，应各自净化自心，祛除疑惑，见地与历代圣者无别。听法者皆大欢喜，作礼而退。



在这一品，惠能大师交代了自己开悟的缘起、说明了自己的法源，这跟密教灌顶的规矩是一样的。密教灌顶的时候，必须要向徒众讲清楚自己的法源法脉，一代一代是怎么样传下来的，如果讲不清楚，中间有间断，叫做传承断桥，就不可依止。在这一点上，禅宗和密教的规矩是一样的，必须要向徒众说清楚法脉传承，最后要把法源归到释迦牟尼佛。释迦牟尼佛的教义是这样一代一代传下来，不是自己讲的。如果是自己讲的，权威性一下子就没有了。讲佛法，一定要引经据典，讲经，是弘法的最好方式。惠能这样的大师，都要声明“教是先圣所传，不是惠能自智”，何况我们。

## 般若第二

次日，韦使君请益。师升座，告大众曰：“总净心念：‘摩诃般若波罗蜜多。’”复云：“善知识！菩提般若之智，世人本自有之。”

第二天，韦刺史请求说法，“请益”是请教开示以获得法益之意。惠能升座，先教听法大众净心念摩诃般若波罗蜜多，明言禅宗的法门，属于摩诃般若波罗蜜多，为菩萨行六度里面的第六般若度，并非禅定度。摩诃为梵语，意译大，般若意译慧，波罗蜜多意译到彼岸，即达到目的地。这种大般若，是实证真如或法界体性的一种智慧，这种智慧“世人本自有之”，一切众生本来都具有，是未被开发的潜能。八十卷《华严经·如来出现品》讲：





无一众生。而不具有如来智慧，但以妄想颠倒执着，而不证得。若离妄想，一切智、自然智、无碍智，则得现前。

一切众生本来具有的一切智、自然智、无碍智三种智，其实就是实证法界体性——真如的智慧。藏传佛教噶举派把它叫做自然智，意谓本来就具有的，当心跟本来的真实相应的时候，这种智慧自然就会显现。又叫做俱生智，意谓智慧与本来空性同时现起。这种大手印见，叫做俱生智见，也叫做自然智见，跟六祖讲的般若智是一样的。神会语录说空寂体上自有本智，当心与空寂的法性相应时，本智自然显现，亦即自然智，与噶举派的说法同一意趣。

**只缘心迷，不能自悟，须假大善知识示导见性。**

只是因为自心迷昧不觉，不能自悟。被什么迷呢？被虚妄认知即经中所言“妄想”所迷。怎么得悟呢？“须假大善知识，示导见性”。这里的“大善知识”，不是佛法里讲的一般善知识，一般的善知识能引导你得到正信正见，大善知识则具有大手眼、大智慧，能够使人明了心性，这种大善知识指合格的禅师。开悟，必须大善知识示导，假，是假借，“示导”是开示引导之意。这说明，禅宗法门必须要依止大善知识、合格的禅师，与藏密修学必须依止合格上师一样，所以诺那活佛称禅宗为“大密宗”。

什么才是合格的禅师、大善知识？后来有禅师说：“见过于师，方堪领众”，开悟见性的见地要超过师父，才可以



带领大众参禅。清初云居戒显的《禅门锻炼法》中，把合格禅师的条件讲得非常明白：首先必须参禅透彻三关，自己彻悟。即便彻悟，也不一定能够教导别人开悟，还必须掌握能够使别人开悟的技巧。掌握这个技巧以后，还得学习经论。古人讲：“通宗不通教，开口胡乱道”，只是参禅开悟而不通教理，可能说错。具备以上三个条件，可以当禅师指导别人参禅，但是还不能当禅宗寺院的住持。古代禅宗寺院的住持跟现在的住持不一样，现在的住持是管理寺庙的，古代禅宗寺院的住持主要职责是领众参修。通达佛教经论后，还得通达世学，主要就是儒学，这样的大禅师当住持，才能化导众生，尤其是化导社会精英人士：儒生、官员等。拿这样的标准来衡量的话，很久以来就没有合格的禅师、合格的禅宗寺院住持了。

当知愚人、智人，佛性本无差别，只缘迷、悟不同，所以有愚有智。吾今为说摩诃般若波罗蜜法，使汝等各得智慧。志心谛听！吾为汝说。

当知愚人与智人，佛性没有差别，只在迷悟不同。我今天说摩诃般若波罗蜜法，引导你们各自获得智慧。再次明言他所说的法叫“摩诃般若波罗蜜法”，不叫禅法。志心，是专心之意。谛听：认真听。

善知识！世人终日口念般若，不识自性般若，犹如说食不饱。口但说空，万劫不得见性，终无有益。善知识！摩诃般若



波罗蜜是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻、如化、如露、如电。口念心行，则心口相应，本性是佛，离性无别佛。

很多学佛人，只知终日口念般若，指诵《金刚经》《心经》等般若系的经，今天这样的人也还不少。而不识自性本具的般若智慧，就像口说饭食而不能饱腹。说食不饱，是佛经中常用的譬喻。只是口头说空，万劫也不得见性，终究无有实益。

惠能强调：摩诃般若波罗蜜需要心行，在自心中去修证，而不在口念。只是口念而心中不行，就如经中所言：犹如幻化，如露如电。电，在古文中指闪电。露与电，皆喻无常。幻化比喻不实。若不但口念，而且心行，心口一致，则会自见本性是佛，离了这本性，没有另外的佛。相应，梵语瑜伽，是契合一致之意。

六祖所说的摩诃般若，不是文字般若，也不是观照般若，而是实相般若，必须内心自证。

何名摩诃？摩诃是大，心量广大，犹如虚空。无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短。

按唯识学，证得实相般若，分为根本智与后得智，根本智不可言说，后得智可以言说。六祖这里是以后得智描述证得自性般若的境界：“心量广大，犹如虚空”，会感到自心广大无边，犹如无边的虚空。心量，即心的量度、大小。见



性的人，不是像我们平时只觉得心在胸腔里，我们凡夫的心经常都是这样，经常考虑的都是自己的利益，心和自己的身体紧密结合在一起，心量很小，不可能像无边虚空那么大。开悟的人，心量像虚空没有边际，也没有方位，没有方圆、大小、上下、长短，超越空间，也没有青黄赤白等肉眼可见的各种色相。

**亦无瞋无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。**

也没有瞋与喜等情绪，无是无非，无善无恶，没有头尾。不但自心如此，心所现的诸佛国土，也“尽同虚空”。刹土，即国土。刹，为梵语差多罗音译之略，意谓土田。佛经中称佛的净土为佛刹。

**世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。**

心性本空，没有一法可得，所谓“自性真空”，真空，即绝对的空。而真空即是妙有，功用非常奇妙，所以叫“妙性”。

**善知识！莫闻吾说空，便即着空，第一莫着空。**

前面一段表述了摩诃般若毕竟空，没有一法可得。这只是心性的一个方面。如果执着于这一个方面的话，就落在了偏空一边，不是中道了。所以，六祖马上就讲另一方面，不要听我说空，便执着空。空，并不是什么都没有的空，什么



都没有的空，叫做断灭空，持这种见解，经中叫做增上慢空见，比执着有更有害。《般若经》讲的空，是无自性之义，无自性并不是什么都没有，而是没有本来固有、不依因缘的实体，与《道德经》中的“自然”含义相近，自然，即不依其他、自己使自己这样。

**若空心静坐，即着无记空。**

如果认为空就是什么都没有，依这种见地去打坐，排除诸念，什么都不想，什么念头都没有，空心静坐，这不是真正的空，而是“无记空”。内心什么念头都没有，只是这样坐下去的话，心并不是跟真如相应的清净心，没有般若智慧，只是个非善非恶的无记心，这样坐下去是很有害的，经中早有批判，但打坐的人中，这样修的大有人在。

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

本来空性虽然空，而能包含万物，日月星宿、山河大地、泉源溪涧、草木丛林、恶人善人、恶法善法、天堂地狱、一切大海、须弥诸山，凡夫认为外在世界的一切，都包含在空性中，空性遍于一切，是一切事物普遍共具的本性，叫做法性。世人当然也是这样，本来性空。

**善知识！自性能含万法是大，万法在诸人性中。若见一切人——恶之与善，尽皆不取不捨。**



这本来性空的自性，“能含万法”，包容一切，叫做大，一切万法包括有为法、无为法，都在我们众生的自性当中。自性包含万法，也包含我们人际关系中的一切人，包括善人、恶人。若要与自性本空而包容一切的本性相应，须在实际生活、人际关系当中去修行，见一切人，不管是恶人、善人，不分别他的善恶，因为自己与善人、恶人本来空的自性没有善恶，所以要对碰到的一切人平等看待，见其空性而不取不捨：不取着其善而喜欢，不取着其恶而厌憎，也不捨弃其善，不嫌弃其恶。

**亦不染着，心如虚空，名之为大，故曰摩诃。**

对善恶等都不染著，心如虚空，常与空性相应，叫做大，叫做摩诃。如果染着而见善生喜，见恶生憎，心量就小了。

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

对这空性，迷惑之人只是口头说说，而智者在内心实行。又有一种迷昧不觉的修行人，空心静坐，百无所思，自认为是心量大。其实他坐在无记心里，心量并不见得大，只是无粗动的念头而已。《楞严经》说：“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹是法尘分别影事。”虽然没有善恶等念及烦恼，而意识其实也缘着某个境，如缘无念、无思、虚空等，都属于法尘。而且，住在这种无记心里，容易被鬼神附体。这样的人，邪见很深，自以为是，你很难说服他，不可与他理论。



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

心量广大，遍周法界，遍满于整个宇宙，这是心本来如是体性。心性还有它的妙用，用的时候了了分明，如实知见一切，知见一切都是法界，乃至小到一粒微尘，短到我人当下的一念，都是法界的全体，叫做“一切即一，一即一切”。“一”可以理解为个别，也可以理解为普遍一切的空性，一切法的空性是一个，所以说“一切即一”，每一个体皆具有一切法共具的空性，也能包容一切，所以说“一即一切”。当开悟见性时，心量跟法界一样大，一样无碍，所以去来自由，因为“心体无滞”，本来无任何障碍，心与空性相应而没有任何障碍，叫做般若，般若，是心性的妙用。

善知识！一切般若智，皆从自性而生，不从外入。莫错用意，名为真性自用。

一切般若智慧，是众生的心性本来就具备的，并不是从外边灌输进来的，而是从自性开发出来的潜能，本来就具有，就像阳光本来就具有，任何时候都没有失去，不过被乌云遮蔽了。只要把乌云驱散，阳光就会显现。开悟的人大概都会有这种体验，开悟的时候会感觉到真心本来就具有，不是修成的。这就叫做“真性自用”。真性，即自心的真如本性。

一真一切真。心量大事，不行小道。

只要心性真了的话，心性的一切功用、心性中显现的一



切，都变成真如了。一切法本来自性都是真如，修行人在任何时候，自心都要与广大无边畔的真如相应，就是“心量大事”，若迷失真性，起种种计较分别，就是“行于小道”。比如不识心性而严格吃素、修专注呼吸的世间禅、炼内丹、修气脉、求神通法术等，都属小道。修禅宗法门者，不在小道上用功，只在心性上用功，只要心跟真如相应，就“一真一切真”，所做、所说的一切，都是符合佛法的。

口莫终日说空，心中不修此行。恰似凡人自称国王，终不可得。非吾弟子。

只是口头说空，天天讲经说法，给别人讲一切毕竟空，而自己心中不修般若行的话，这样的人就像凡人自称国王，非宗门弟子。

善知识！何名般若？般若者，唐言智慧也。一切处所、一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。

下面讲般若行。什么叫做般若呢？般若汉译智慧，要在一切处所、一切时中，念念不迷失本心，常令本心具有的般若智慧现前，主导一切，将全部生活智慧化，叫做般若行，即实行般若。愚，即无明，没有智慧。

一念愚即般若绝，一念智即般若生。

只要一念迷失本性，马上就没有般若智慧，而一旦跟本来空性相应，般若智就会产生。





世人愚迷，不见般若，口说般若，心中常愚。常自言：我修般若。念念说空，不识真空。般若无形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

世人多数愚痴迷昧，不见般若，只是口说般若，诵经讲经，而心中迷惑。虽然常在说空，其实不识真正的空。般若无形无象，只是一个智慧心，如果这样理解，就叫做般若智。

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

什么叫做“波罗蜜”？梵语的意思是“到彼岸”，达到目的地。西国，指古印度，即所谓“西天”。彼岸，佛法中通常指修行的目的地涅槃，涅槃乃离生灭的解脱心，生死即是生灭，因此涅槃超出了生死。生灭从何而起？从执着心识所知见的色声香味触法六境而起。理解了般若空义，才能离生灭，心一着境，生灭即起。就像水被风吹动，起了波浪，就叫做此岸，即有生灭、有生死的地方；心若离境，不着于六境，就没有了生灭，如水常流，就叫做涅槃彼岸，渡过了生死洪流，抵达了生命的终极目标，所以叫做波罗蜜。心离境，并不是要你闭目塞听，而是如实知见色声香味触法这一切境的真实本面而不执着为实，用唯识学的说法讲，即不于依他起相上执着分别，起遍计所执。以境为实有而故意去离境，这又成了一种妄念。



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

迷人只是口念般若，内心不修，正在念的时候，他的心还是有不符真实的妄想、烦恼。若念念都在自心中修般若行，叫做真性。了悟此法，是般若法，将般若智慧落实在自己的一切行为当中，叫般若行。不修此道，即是凡夫，“一念修行，自身等佛”，不是说就完全和释迦牟尼佛一样了，而是证得了自性法身，禅宗叫做“素法身”，因为未必有佛的其他许多不思议功德，只有佛涅槃的功德，法身、涅槃，与十方诸佛同等，十方诸佛和一切众生共同以法界体性为身，也具备了诸佛体证法界体性空的般若智，从这个角度讲自身等佛。禅宗人说：“涅槃天易晓，差别智难明。”就是说涅槃容易顿悟而得，而佛菩萨的道种智、一切种智，需要逐渐修得，很难一念顿悟就都能证得。真正开悟的人，会明了顿悟只是修行的起点，而非真正成佛，执着六祖“一念修行，自身等佛”这句话，认为自己已经成佛，是为狂禅。

**善知识！凡夫即佛，烦恼即菩提。**

为什么说“凡夫即佛”呢？因为凡夫的本性跟十方诸佛一模一样，同以一个法界体性为自性。为什么说“烦恼即菩提”呢？因为烦恼本空，没有它的实体，虽然没有实体，而有它的作用，是一种心理能量的发动，有一种力量，这种力



量是自性本来具有的。从中国哲学讲，烦恼是由气发动的，这种气是什么呢？也是本来心性所具有的一种功能。什么是菩提，梵语菩提，意译觉，觉个什么？自性本空。这觉，也是自性本具的功能。烦恼与菩提，皆以自性空为体性，皆是自性功能起用，所以说烦恼即菩提。甚至可以说，没有烦恼也就没有菩提，菩提是由烦恼转化而成的。这个意思在密教无上瑜伽里讲得比较清楚，说自性具有两种生命能量、心理能量的明点，或者能量团吧，叫做红菩提和白菩提，也称红大、白大。红菩提属阳性的能量，由无明发动生起瞋烦恼，由般若起用则生起精进和方便；白菩提属阴性，由无明发动生起贪烦恼，由般若起用则生起慈悲和智慧。所以烦恼的本性，从生起它的那种能量来讲，本性和菩提是一个。

说“烦恼即菩提”，并非是教人将烦恼当作菩提，而是用“烦恼即菩提”、因为自性空的这种见地去正观烦恼，而非以烦恼为实而以敌对的态度去对治、伏断，那样做，反而会被烦恼所恼，甚至增益烦恼。现代心理学也教人不可以排拒负面情绪。当以般若正见如实正观烦恼本空时，在当下就可以转烦恼为菩提，这是断烦恼最妙的方法。观修纯熟，会发现它极其有效，若开悟见道，则于当念转烦恼为菩提的力量会更大，《阿含经》中比喻般若如火聚，烦恼如羽毛，一遇到火聚，立即焦燃。这是实实在在的情绪管理技术，人人都可以实验。

**前念迷即凡夫，后念悟即佛；前念着境即烦恼，后念离境**



即菩提。

凡夫和诸佛，只是迷悟之别。凡夫迷什么呢？迷的是境，对眼耳鼻舌身意所见的色声香味触法诸境不能如实知见，执以为实，心一着境，即生烦恼。不仅凡夫如此，即已顿悟者，当心着境时，也会迷失般若，产生烦恼。烦恼生起后，即时明觉，不随它走，即刻明了境相空的本性，令心离境，不被境迷，则见菩提，或转烦恼为菩提。

**善知识！摩诃般若波罗蜜，最尊、最上、最第一。**

这摩诃般若波罗蜜，是大乘佛法中最上等、最第一的圆顿法门。藏密也说，上根之人从顿悟心性入手，是最上第一密法，大手印、大圆满即是这种密法。所以晚近来内地传法的宁玛派诺那活佛称禅宗为“大密宗”。

无住、无往亦无来，三世诸佛从中出。当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳。如此修行，定成佛道，变三毒为戒、定、慧。

这摩诃般若波罗蜜，是无为法，不来不去不住，三世诸佛都是由证悟它而成佛道，所以应该用摩诃般若波罗蜜这大智慧打破五蕴、烦恼、尘劳。尘劳，是烦恼的另一个别名，意谓心被六尘扰乱烦劳，不得平静安逸。用摩诃般若的大智慧打破五蕴、烦恼、尘劳，不是故意要把它们打破，而是如实观照五蕴、烦恼、尘劳本空，这样修行，会把贪瞋痴三毒烦恼转化为戒定慧。具体的讲，贪会转为戒，瞋会转为定，痴会转为慧。密教把它的法门称为“转位道”，意思是以智



慧转烦恼为菩提，实际上禅宗及圆教也是转位道。

善知识！我此法门，从一般若生八万四千智慧。何以故！为世人有八万四千尘劳。若无尘劳，智慧常现，不离自性。

六祖把他传的法门，叫做摩诃般若波罗蜜多，从般若一法，能生八万四千智慧。这是圆顿法门，简而灵，不杂修很多行，只在般若这一行上下功夫，是大乘的一乘道。小乘的一乘道是四念处，大乘的一乘道就是摩诃般若波罗蜜。八万四千，不是实数，而表示很多，佛经中常用八万四千来表示世间数量的极限，如说三界之顶非想非非想处天寿命八万四千大劫。一切智慧，都是从一个般若生，由体证法界体性的一切智生，从一切智生菩萨的道种智，从道种智生佛的一切种智。为什么要生起八万四千智慧呢？因为自性中本来就具有八万四千智慧，但是这些智慧被八万四千尘劳遮蔽了，所以要用这一个般若照破八万四千尘劳，让本来具有的八万四千智慧显现。

悟此法者，即是无念、无忆、无著。不起诳妄，用自真如性，以智慧观照。于一切法，不取不捨，即是见性成佛道。

无念、无忆、无著，是禅宗观修的一种诀窍。但无念无忆无著很容易产生误解，以为无念就是一切不念，无忆就是一切不记忆，无著就是一切都不思考。六祖所说的无念、无忆、无著，是因为心若与法性相应，以自性般若为导，自然会无念、无忆、无着。无念，是没有不符真实的妄念，无忆，



是没有对虚妄之事的忆念，无着，是不执着一切。不起诳妄，就是不自欺，也不欺人。在般若这件事情上不可以自欺，而且也不能自欺，没有证到，你的疑惑就是不能断，烦恼就是不能降伏。悟了就是悟了，没有悟就是没有悟。

自真如性，就是自性本来的真如，即本来毕竟空，以智慧观照，是用与本来真如相应的般若智慧去观照，观，梵语毗婆舍那，是以正见、智慧观察，照，是一种直觉，犹如镜子映物，不用思维分别。这种用以观照的智慧，在加行位，是观照般若，唯识学名为加行无分别慧，意谓有观有照，观，尚有寻伺，也有能观所观，未能与真如完全相应；照，则超越了寻伺，是直觉。观照所用的智慧，尚属于思慧。若在开悟见道之后，则只照不观，所用为后得无分别智，属修慧。即《心经》所谓“照见”，没有了能观所观、能照所照的对立，与真如一体不二。六祖在这个地方是把加行位跟修道位放在一起讲的，认为所用是一种出自自真如性的智慧。拿这种智慧去观照，于一切法既不取着，也不作意捨离，叫做见性成佛道，就是见性成佛的大道，并非即是成佛。

**善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行。**

甚深法界，指法界毕竟空的体性，了达这体性的智慧名为深般若。《华严经》有“入深法界”之言。三昧，又译三摩地，意译定，是菩萨行六度中的第五禅定度所修。般若经所讲的百八三昧里，没有般若三昧的名目，《大智度论》中说：“般若无异三昧。三昧无异般若。”认为定慧不二，禅



宗所修的定，就是这种定慧一体的大定，不是系缘于某一目标如呼吸、光明、明点、丹田等而修的世间禅。当心跟真如相应的时候，也就在定中。要入甚深法界及般若三昧，须修前面说过的般若行，即念念不离般若，念念与真如相应，是系心于法界体性、般若，无入无出的大定。这种三昧不拘泥于行住坐卧的形式，不一定要坐着修，不一定要在禅堂里修，任何时候、任何处所都可以修，功夫纯熟，甚至在说话办事、待人接物的时候也可以修，因为是定在体上，不是定在用上。若定在用上，修四禅八定，必须要端坐在僻静处，对环境、坐姿、身体等，都有严格要求，工作忙、身体不好的人，便不能修，而般若三昧不是这样，只在心念上用功，不受时间、处所、环境、姿势、身体等的限制，只要有心，都可以修。

持诵《金刚般若经》，即得见性。当知此经功德无量无边，经中分明赞叹，莫能具说。

六祖提倡用持诵《金刚经》的方法达到见性，为什么持诵《金刚经》即得见性呢？因为《金刚经》针对种种虚妄分别，层层破相，与禅师“随方解缚”的作略相同，而且经中有很多跟真如相应的诀要，如“应无所住而生其心”“不取于相，如如不动”等，它不同于一般的书，是佛说的，是佛破除弟子执着的记录，佛说的话本身就有很大的加持力，当虔心持诵之时，特别是明白经义的人在虔心读诵时，会在佛力加持下，经言触发下，消除执着妄想，顿然与真如相应，这就叫做“言下见性”。不仅《金刚经》有此奇效，其他般



若经也都有此效用。

持诵《般若经》开悟的典型，据记载，起码有三个：一个是民国太虚大师，他在普陀山闭关时，看六百卷《大般若经》，看到一定的地方，忽然一下证入出世间的定，有见道的效验。另外一个为藏传佛教觉域派的女性大成就者玛基洛准佛母，她是在读诵《八千颂般若》即汉译《小品般若经》时，见道开悟的。另一个就是六祖，此《坛经》开头讲过，六祖听到别人诵《金刚经》就“心得开悟”。后来又在五祖处听《金刚经》而大悟。他自己是这样开悟的，所以也劝别人：持诵《金刚经》即得见性。《金刚经》的功德确实不可思议，所以从来持诵者很多。具说：全部、完整地说。

此法门是最上乘，为大智人说，为上根人说。小根小智人闻，心生不信。

六祖赞叹这个法门是佛法里面的最上乘，是佛法里面最高的，但法门再高，也要当机，最上乘法门对修行人的根器要求也高，需要慧根很利、悟性很好的大智人、上根人，这种人不一定身体很好，也不一定没有烦恼，主要是看他的慧根。如果不是这样根器的人，而是小根小智，即慧根钝、智慧小的人，就不能接受这个最上乘法，即便听闻，也不相信。今天这样的人很多，而利根大智人，从来稀少。但这种小根小智人，也不见得什么都不行，他可能定根好，喜欢修禅定，今天这种喜欢修安般禅、动中禅的人很多。他不能信受最上乘法，佛法也有适应他们根器的多种法门度他。不能





修禅宗最上乘法，能修四念处、安般禅等，也好，起码有现前受用，能种下一定的善根吧。

何以故？譬如大龙下雨，于阎浮提城邑聚落，悉皆漂流，如漂枣叶。若雨大海，不增不减。若大乘人、若最上乘人，闻说《金刚经》，心开悟解，故知本性自有般若之智，自用智慧常观照故，不假文字。譬如雨水不从天有，元是龙能兴致，令一切众生、一切草木，有情、无情，悉皆蒙润。百川众流，却入大海，合为一体。众生本性般若之智，亦复如是。

为什么这样？就像下雨，佛法说是龙的特长，下的大雨将这世界的城池村落悉皆冲起漂浮，如飘枣叶。而不管大雨怎么下，大海还是不增不减。大海，就像那种上根人、最上乘人，听闻《金刚经》，便能心开悟解。说明本性中自有般若智慧，用这种智慧常作观照，开发了自性的智慧，则不假借文字。这种利根人，即便文化很低，如惠能大师那样不识字，而听到任何佛经，都能理解。因为经论中所说的，都是他自性中证悟的，说的无非是那回事，所谓自家屋里事。就像雨水不是天上有的，是龙以神力降下的。龙有兴风降雨的天生本能，只要念头一动，打个喷嚏或者吸气吐气，就可以兴云降雨。所以佛经中常说：龙力不可思议。龙降的大雨遍洒世间，一切众生，及草木等无情之物，皆蒙润泽。而雨水汇入百川众流，回归大海，合为一体。一切众生自性中本具的般若智慧，也是如此，听闻正法，开发般若，回归性海。



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

那种小根器的人，听闻此最上乘法门，就像小草木被大雨冲倒了，对他没有什么好处，所以佛也不给这样的人说摩诃般若。而他们本有的般若智慧，与上根器大智慧人并无差别，为何闻法不能顿悟呢？因为被殷重的邪见和根深难拔的烦恼所障，就像厚重的乌云覆盖住了日光，若没有大风吹散乌云，日光不得显现。般若智慧本无大小之分，分别只在众生自心迷悟不同，迷者被心外见有实法的执着所迷惑，修种种行，于心外寻求佛，而不了悟自性本来是佛，这种人就是小根。

若开悟顿教，不假外修，但于自心常起正见，烦恼尘劳常不能染，即是见性。

上根之人，开悟顿教，不假外修，不在心外求法的小修行上下功夫，只于自心常起实相般若的正见，时常不被烦恼尘劳染着，若有所起，马上觉察，烦恼尘劳便立即转为菩提。达到这样的境界，叫做见性。这是惠能大师对见性的界定。如果用以后破三关的标准来衡量，应该是破了末后牢关，从



见道位入修道位，证得须陀洹以上的果位，方是见性。

善知识！内外不住，去来自由，能除执心，通达无碍。能修此行，与《般若经》本无差别。善知识！一切修多罗及诸文字、大、小二乘，十二部经，皆因人置。因智慧性，方能建立。若无世人，一切万法，本自不有。故知万法，本自人兴；一切经书，因人说有。

见性的人，不住着内外，来去自由，能除去一切执着心，通达无碍，这种修行，与《般若经》所开示的大乘菩萨道没有差别。一切佛经文字，都是佛针对听法人的根性，契机而说。“修多罗”意译为经，以散文体记述佛说法过程，为佛教的十二部经之一。十二部经，是不同体裁的十二种佛经。所有佛经，都是给人说的，是因为人而有，是依人所具有的智慧本性而建立，一切佛法都是因为人而兴起。从这个角度来讲，太虚大师倡导人间佛教，是很有理由的，因为所有的佛法文字，所有的经书，几都是佛在人间给人讲的。

大多数佛经，确如六祖所说，因人而有，但佛经中也有不是给人说，而是给菩萨或者诸天、鬼神等“非人”所说的经，即此类经，也都是用第七人类的语言说的。

缘其中人，有愚有智，愚为小人，智为大人。愚者问于智人，智者与愚人说法，愚人忽然悟解心开，即与智人无别。

因为人们的根器不等，有愚智之分，愚人为小，智人为大。这个地方讲的小人、大人，不同儒家所言，指慧根的大



小。智慧小的愚人向大智慧者请教，智者为之说法，使愚人忽然顿悟，即与智者没有差别，因为其自性般若本无差别。

善知识！不悟，即佛是众生；一念悟时，众生是佛。故知万法尽在自心，何不从自心中顿见真如本性？

不悟即佛是众生，意谓不了悟本来同佛的自性，即是众生，不是说佛在不悟时就变成了众生，众生若一念顿悟，便知本来自性是佛，了知法界万法，包括佛的一切功德，都在自心当中本来具有。那么，为什么不从自心中顿见真如本性呢？

禅宗法门的宗旨，就是依据即心即佛之理，争取从自心中顿见真如本性，所以叫顿教。而佛经中所说的大小乘佛法，大多都属于禅宗所谓渐教，不一定是从自心中去顿见真如本性，需要由戒定慧的路子，遵循严格的道次第，渐修而悟。唯识学甚至说须勤苦修行一大阿僧祇劫，即一个无量数大劫，才能入菩萨初地见道，初见真如本性。此最上乘法则只观自心，要从自心中当下顿见真如本性，当下见道。

《菩萨戒经》云：“我本元自性清净。”若识自心、见性，皆成佛道。《净名经》云：“即时豁然，还得本心。”

顿教也有其经典依据，六祖引用了两个经，一个是《菩萨戒经》中说：“我本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道”；一个是《净名经》，就是《维摩诘经》：“即时豁然，还得本心。”小乘、唯识、中观等学也都说见道、成佛时必



然是顿悟，但认为需要经过戒定慧、六度等的长期修行，福慧圆满，才可能顿悟，不说当下就可以顿悟见道。所以学唯识的人，是很难接受禅宗的。只有太虚大师以唯识解释禅宗，融通了两家。

**善知识！我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。**

顿悟的榜样，六祖讲了，就是他自己。当年五祖给他讲《金刚经》，讲到“应无所住而生其心”时，他当下便大悟，顿见真如本性，并没有在禅堂里打坐，也没有读诵很多佛经，修很多苦行。

**是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。**

所以，六祖依据自己的经验，想要传扬禅宗最上乘法，使学佛者能够像他一样，顿悟菩提，其方法就是各自观心，自见本性，观心的方法，与其他法门的观心也不大一样。

**若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。是善知识有大因缘，所谓化导，令得见性。**

如果自己看《金刚经》或者修其他行不能开悟的话，那就要寻求解悟最上乘法、能够使自己开悟的大善知识、大禅师，这种善知识是大因缘，佛法称为增上缘，要在殊胜增上缘的化导下，顿悟见性。

**一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛、十二部经，在**



人性中本自具有，不能自悟，须求善知识指示方见。

善知识在佛法中是极其重要的增上缘，这是诸乘佛法都一致强调的，小乘学佛的次第“四预流支”或“四正行”，第一步就是亲近善知识。大乘《摩诃般若经》的“三次品”也说初学菩萨的第一步是依止善知识听闻正法。三世诸佛及所有佛经，虽然在各人的自性中都本来具有，而很难自悟，须靠增上缘善知识的指示方能见性。禅宗所需要善知识，又与大小乘中一般的善知识不同，标准很高，必须自己开悟而且掌握教别人开悟的技巧，六祖叫做大善知识。

若自悟者，不假外求。若一向执，谓“须他善知识，方得解脱”者，无有是处。何以故？自心内有知识，自悟。

但是，也有可以自悟的上根利器，这种人不假外求。若片面地执着一定要靠善知识才能够解脱，也不对。为什么？因为自心自有善知识，自心的般若智就是你的善知识。禅宗法门虽然强调要大善知识示导，但不是绝对的，没有大善知识，也有开悟的可能，因为内心自有善知识。当时的永嘉玄觉，明末的四大高僧，晚近的太虚大师，都没有靠善知识示导而自己开悟了。一向：一味地、片面地。

若起邪迷、妄念、颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。

如果自心起邪见、迷惑、妄念、颠倒见，那么即使有善知识教导，也不能开悟，善知识也救不了他。甚至遇到佛菩萨，如果被邪见障蔽，也没有多大的用处，佛菩萨也不能救



你。

若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。

禅宗顿悟的方法，就是“起正真般若观照”，什么是“正真般若”呢？我觉得应该就是观照般若，先用文字般若透彻理解了教理，理解了三世诸佛一切功德在自性中本来具足而毕竟空的道理，破除了知见方面的虚妄认知，用以观修，变成一种观照般若，以这种观照般若去观照的时候，一刹那之间就可以把所有的妄念全部都消灭，自性会自然显现，获得实相般若，识心见性，顿悟“本来自性天真佛”。“一悟即至佛地”，是悟了跟十方诸佛共同的法身，悟了佛常住的本来自性清净涅槃，并非一下子就成佛。

善知识！智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。

以观照般若观照，是《般若经》包括《心经》中指示的大乘观修法门。以观照般若观照，证得实相般若时，会内外明彻，明了自己的本心，若识本心，即明了本来解脱。本心，就是没有被一切执着妄念所遮蔽、没有被烦恼扰动的心本然，也就是涅槃妙心。经中说：“涅槃者，解脱心是也。”真如、涅槃、般若，名三体一，涅槃、般若，都是本心的妙用，真如理，是本心的本性。

若得解脱，即是般若三昧，即是无念。



如果由识自本心而得解脱，就是般若三昧，是一种定在本来常定的体性上的大定。住于这种定，也就是无念。“无念”这两个字最容易引起误解，佛经中有好多“无念”，道家的经典里面也有很多的“无念”，“无念”的意思在经里面不一定完全一样。六祖对“无念”作了非常明确的解释：

何名无念？若见一切法，心不染着，是为无念。用即遍一切处，亦不着一切处。但净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂，来去自由，通用无滞，即是般若三昧，自在解脱，名无念行。

六祖说的无念，是在见一切法时，心不染着，不执为实有而生烦恼，遍一切处起心性之用，而不染着一切处。并不是一切念头都没有，把六根都封闭了。这种意义上的无念，说为“无妄念”，更容易理解。这种无念，不是闭目塞听，封闭六根，不见一切，只要清净本心，不令迷失，不妨眼耳鼻舌身意六大门户都开放，虽然知见色声香味触法六尘，而不染着，没有烦恼夹杂，这样来去自由，从体起用，无所障碍，即是般若三昧，名为无念行。这种法门定慧一体，世间出世间一体，不是要你整天坐在那里遏制念头不起，不妨做事、待人接物，而恒常住在与本来心性相应的定中，自在解脱。

若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。

无念，很容易被误解为什么念头都没有，百物不思，只





要起念，就把它断绝，全真道的修行者很多都用这种方法，佛门中也不乏如此修持者。用这种方法也可以入定，但不能证得般若，六祖判为“法缚”，即被自认为正而其实似是而非的法，如“虚无”等所缚，也叫“边见”，即片面的、极端的见解。若以不起一念、什么都没有为空，佛法叫做“断灭空”“顽空”，堕在了空的一边，所以称边见。

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

如果能了悟六祖所传的无念法，会一通百通，万法皆通。一切学问、技艺中，只有佛法可以一通百通，因为它的出发点和终极目标是一个，无非本来心性。就像六祖这样不识字、没有读过许多佛典的人，了悟心性后对中观、唯识、如来藏及诸宗的教法无不通达。了悟此无念法的人，会见到诸佛自内证的境界，会达到佛果位，这达到不是说现在就是佛，而是从无念行一条道修行就可以成佛。

**善知识！后代得吾法者，将此顿教法门，于同见同行，发愿受持，如事佛故，终身而不退者，定入圣位。**

六祖付嘱：后代得以传承此顿教法门的人，应该将此法传予见地相同、同修无念行者，令其发愿受持。这种人对此法门会非常尊重，对待这个法门就像奉事佛一样，若勤修此行终身不退转，定入圣位，肯定能见道证果。

**然须传授，从上以来，默传分付，不得匿其正法。若不同**



见、同行，在别法中，不得传付，损彼前人，究竟无益。恐愚人不解，谤此法门，百劫千生，断佛种性。

这个法门，必须传授，应该是将从佛祖以来代代祖师默传的心法，付与同见同行的有缘人，不得藏匿正法而不弘传。如果不是见地及行持相同，修别的法门者，不能将此法传给他。为什么？因为传给他，他不能接受，即便勉强接受，也修证不上，不但无益，而且有损，若诽谤此法，会堕于恶道，百劫千生再也不能遇到最上乘法，就断了佛的种性，使他不得成佛，那就是传法者的罪过了。所以，说法必须当机，要适应受法者的根器，《楞伽经》偈说：“所说非所应，于彼为非说。”说法不当机，你自以为是热心弘扬佛法，实际上自害害他，以好心造下罪业。

善知识！吾有一《无相颂》，各须诵取。在家出家，但依此修。若不自修，惟记吾言，亦无有益。

六祖与佛一样，也善于以偈颂说法，因为偈颂好记，容易受持。他作的《无相颂》，适用于在家人，也适用于出家人，须依言修持，若不修而只是记得偈颂，也不能得到法益。偈颂是：

听吾颂曰：

说通及心通，如日处虚空。

“说通”，见于《楞伽经》，指对佛说的法理解通达，并善于用语言文字来解说佛法，使人能够明白，能够透彻。



“心通”，实际上就是《楞伽经》所说的“宗通”，指通达佛所说法的宗要，《楞伽经》中的宗要，就是如来藏心，即自心的如来藏、佛性，亦即六祖所说的自性，通达自性、了悟心性，叫做宗通、心通。这两种通“如日处虚空”，就像阳光常在虚空、自然光明，遍照一切。

**唯传见性法，出世破邪宗。**

六祖传的顿教法门，唯是见性之法，它的出世，要破除一切邪说邪见。

**法即无顿渐，迷悟有迟疾。**

佛法本来没有顿渐之分，法只是一个，只是因为人有迷悟之分，迷悟又有迟与疾的分别，有的人悟得快一些，有的人悟得慢一些，所以法门才分为顿门和渐门。

**只此见性门，愚人不可悉。说即虽万般，合理还归一。**

这个见性法门，愚人确实是难以理解的。说起来虽然可以说很多，而义理终归于一，那就是自性所具有的佛性、般若。

**烦恼暗宅中，常须生慧日。**

众生的心识犹如黑暗的住宅，被各种烦恼所遮蔽，见不到阳光，需要经常生起像日光一样的般若智慧，驱散黑暗。

**邪来烦恼至，正来烦恼除。**



如果见解邪了，必然要生起烦恼。见解正了，烦恼自然除去。

**邪正俱不用，清净至无余。**

邪与正虽然不同，其体性都是一个毕竟空，正是用来除邪的，如果没有邪的话，那也就用不着正。般若正见超越邪与正，邪正俱不用，心地清静，直达不生灭的无余依涅槃。

**菩提本自性，起心即是妄。**

菩提本来就是在自性当中，是自性的功用，不是修出来的，起心去希求修证，是一种妄动。

**净心在妄中，但正无三障。**

清静心也不是在别的地方，不是跟妄心完全不一样的另外一个心，其体性跟妄心是一个，只要见地正了，没有烦恼障、业障、报障三种障的遮蔽，本来具有的净心就会自然显现。烦恼障，即自心所起种种烦恼；业障，因为造业所形成的障碍；报障，前世的业报造成的障碍。这三种障能障碍菩提，令众生不得解脱。

**世人若修道，一切尽不妨。常自见己过，与道即相当。**

修行并不是教人什么事情都不做，不管家庭社会，避世离尘，躲到深山里去，而只要在心性上用功，不妨去做一切应该做的事，尽到应尽的责任。重要的是要经常省察，见到自己的过错、烦恼，才容易跟道相应。



色类自有道，各不相妨碍。

“色类”指一切众生，一切众生都有佛性，本具大道，所以各自应不相妨碍，不相损恼。

离道别觅道，终身不见道。波波度一生，到头还自懊。

离了自心的佛性，到心外去找一个道的話，终生也不可能见道。这种人忙忙碌碌度过一生，当到晚年回顾的时候，难免因虚度此生而懊恼。波波：俗语，奔波忙碌。

欲得见真道，行正即是道。

想要见真道，要在行上用力，步步走在正道上。

自若无道心，暗行不见道。若真修道人，不见世间过。

自己若没有求道、学佛的菩提心，自心暗昧，不得见道。真正的修行人，不见世人的过错。这里的“修道”，不是修道教的道，指佛道，即学佛之意。

若见他人非，自非却是左。他非我不非，我非自有过。但自却非心，打除烦恼破。憎爱不关心，长伸两脚卧。

经常看到别人的过错，是我慢的一种表现，实际上是认为自己没有过错。挑别人的毛病，实际上是认为自己没有毛病。见别人的过错时，实际上自己的过错便超过了别人。唐人以左尊右卑，左，意谓更大。他人不论如何犯错，我自己不犯错，我要犯错，更有罪过，因此要常检点自己是否有过



失，只管把自己的过失去掉，把烦恼清除。如此则心中没有憎爱，坦荡无忧，夜里“长伸两脚卧”，睡得很香。

**欲拟化他人，自须有方便。**

如果想度人的话，自己必须有方便，方便，指成功所需要的条件，如自己德行好、福报大，有智慧，掌握度化他人的技巧。

**勿令彼有疑，即是自性现。**

度人的同时，实际上也是在度自己。如果能够使别人明了自性，消除了对佛法的疑惑，自己肯定也自性现前，没有迷惑。

**佛法在世间，不离世间觉。**

这个偈子非常有名，引证得非常多，可以说是当今人间佛教的最高经典依据之一。佛法在哪里呢？佛法就在世间。所谓佛法，就是对世间的如实知见，真如、涅槃等无为法，并不离有为法，并没有一个在有为法之外的无为法，所谓的无为法，就是如实觉知有为法、世间的真实体性。因此，不入世间，就不能觉悟佛法，就不能出世间。

**离世觅菩提，恰如求兔角。**

离开世间去寻求菩提的话，是不可得的，就像去找兔子的角，是永远也找不到的。逃避世间，远离社会，逃到深山里去离群索居，认为这样才是修行，这种见解本身就是错的，



这种修法很难证得佛法的大觉。

有一部获得诺贝尔文学奖的外国小说，就是根据这个原理创作的，书中有两个主人公，一个叫悉达多，是释迦牟尼佛的俗名，两人同时出家，入山修道，悉达多的道友一直在山中勤苦修行。不久，悉达多被一个富婆勾引出山了，在世间经过了好多事情，荒唐过，富贵过，放荡过，也痛苦过，终于，他从痛苦中觉悟，证到了道。证道以后，悉达多又入山了，见他的那个道友还在那里，一点道都没有得到。释迦牟尼佛的前世也起过很多烦恼，做过很多荒唐事，在世间摸爬滚打了很多劫，最后才成佛。这大概是成佛必须要经过的一个历程，必须要入到世间以后才能出世间，不入就不能出。

**正见名出世，邪见是世间。**

世间，在《阿含经》中有具体解释：有生有坏灭，名为世间。所谓出世间，并不是从世间逃离出去，而是如实知见世间的真性，这种知见就是正见。不能如实知见世间的真性，误认虚妄不如实的认知为绝对真实，就是邪见。邪，是不正的意思。

**邪正尽打却，菩提性宛然。**

无论邪正，都堕于二元对立，都要超越，绝对真实超越任何二元化的分别。超越了邪与正。打破了一切二元分裂，本来具有的菩提性就会自然显现。

**此颂是顿教，亦名大法船。迷闻经累劫，悟则刹那间。**



这个偈颂阐明的是顿教，也叫做能度无量众生到达涅槃彼岸的大法船。迷昧之人虽闻渐教，累劫不得解脱，而依顿教修持，刹那间就可以开悟。

师复曰：“今于大梵寺说此顿教，普愿法界众生，言下见性成佛。”

这是六祖大师的菩萨大愿，愿法界众生都于言下见性成佛。

时韦使君与官僚道俗，闻师所说，无不省悟。一时作礼，皆叹：“善哉！何期岭南，有佛出世！”

上面这些，是六祖在大梵寺一次说法的记录。佛经一般在最后都要记述这次说法的效果。这个《坛经》也是如此，记述了韦刺史等听法众闻六祖所说，都得省悟，起码是理解了顿教佛法。他们一齐作礼致谢，赞叹说：没想到岭南有佛出世！

### 疑问第三

这是又一此说法的记录。上次基本上把顿教的要义都说完了，这一品，主要是解答听法弟子的疑问。上次说法都是六祖自己讲，这次则为问答。佛经记载的佛所说法，大部分都为问答。

一日，韦刺史为师设大会斋。斋讫，刺史请师升座，同官





僚士庶肃容再拜，问曰：“弟子闻和尚说法，实不可思议，今有少疑，愿大慈悲，特为解说！”

师曰：“有疑即问，吾当为说。”

有一天，韦刺史为六祖设大会斋，大会即大法会，集合大众讲经说法或供佛斋僧，名为法会。说法前供养大众斋饭，名大会斋。斋，原意为过午不食，即午饭，后来转为素餐，吃素者称吃斋。

韦刺史等礼请大师升座，大众严肃地礼拜，祈请大师解答疑问，大师许可。

韦公曰：“和尚所说，可不是达磨大师宗旨乎？”

师曰：“是。”

公曰：“弟子闻：达磨初化梁武帝，帝问云：‘朕一生造寺度僧、布施設斋，有何功德？’达磨言：‘实无功德。’弟子未达此理，愿和尚为说。”

第一个疑惑是达磨化梁武帝故事。梁武帝萧衍，大概是中国历代帝王中信佛最虔诚的一位，他长年茹素，曾三次将自身舍给寺院为奴，被臣子们赎回。他一生建寺度僧无数，杜牧诗“南朝四百八十寺”，就是写梁武帝的。但他在佛法上悟性不高。达磨祖师从南天竺来，先见梁武帝，帝问：朕一生造寺度僧、布施設斋，有何功德？

造寺度僧、布施設斋，多种佛经中都说功德极大。梁武帝以此自肯，他满以为达磨会赞叹他、恭维他，以增强自己



的满足感。没想到达磨的回答竟然是：实无功德。这个答话与佛经的说法不同，梁武帝不能理解，也就没有尊礼达磨，达磨于是一苇渡江，去了北方少林寺。这个公案大家都是知道的。

韦刺史对达磨的答言，表示不大理解，请教惠能解释。

师曰：“实无功德，勿疑先圣之言！武帝心邪，不知正法。造寺、度僧，布施、设斋，名为求福。不可将福便为功德。功德在法身中，不在修福。”

惠能回答说：确实是没有功德，不要怀疑祖师圣者之言！有福德但没有功德，福德和功德是不一样的。梁武帝不解正法，依正法，造寺度僧、布施設斋之类善行，叫做求福报，有福德，但不是功德。不要把福德当作功德。功德在自性法身中，不在福德。

实际上，在佛教中，“功德”一般也被解释为福德，寺院中的“功德箱”，就是让人们捐钱积累福德的。六祖在这里对“功德”有他独特的解释。

师又曰：“见性是功，平等是德。念念无滞，常见本性，真实妙用，名为功德。内心谦下是功，外行于礼是德。自性建立万法是功，心体离念是德。不离自性是功，应用不染是德。若觅功德法身，但依此作，是真功德。”

功德的“功”，指功能，“德”同“得”，由某种功能所得到的果报，叫做功德。六祖解释说：见性是功，因为所



见性是自性的功能，见性后获得平等性智，等视一切，叫做德。六祖又具体解释说：内心谦下是功，外行于礼是德，谦卑，几乎是所有宗教的圣徒共同具有的品格。学佛之人，更应谦下，谦下与贡高相对，我慢贡高，是一切烦恼之根。若见性证得平等性智，自然会内心谦下，会尊重一切众生，皆以礼相待，因为见其皆有平等佛性，这是从自性所得的德。又：自性建立万法，万法皆在自性中含藏，是功，心体常离妄念，是德。不离自性是功，应用自性本具的功能做事利人而不染着，是德。这样修行，获得自性法身的功德，才是真正的功德。

**若修功德之人，心即不轻，常行普敬。**

修功德的人，会普遍尊重一切众生，决不轻视别人，对一切众生普皆尊敬。轻视别人，说明未能见到自他的佛性，自己内心有我慢。《阿含经》中佛言，我慢是一切烦恼的根。一切烦恼，都以自我中心、维护自我的利益而生。我慢不断，烦恼不止，生死不已。《法华经》所说的常不轻菩萨，就是普敬一切众生的榜样，因为他明了一切众生皆有佛性，皆可成佛。

**心常轻人，吾我不断，即自无功。自性虚妄不实，即自无德。为吾我自大，常轻一切故。**

经常轻视别人的人，肯定没有见性，没有断我见、我慢、我执，所以没有得到自性无我的功德。他所认为的自性，是



虚妄不实的，这个地方的自性，指未悟者误认的实我，认身心为实我，或社会性的身份、头衔、成就、特长等为实我，就没有从自性所得的真正的德，必然会自高自大，轻视不如他的人，甚至轻视一切众生。

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

六祖又开示说：念念无间，不令迷失自性，是功，心行平直不谄曲，是德；修性是功，修身是德。功德须在自性内去证见，不是布施供养所能求得的。功德和福德确实是两回事，是梁武帝不识佛法的真实义理，不是达磨祖师对答错了。

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

这个问题就特别的重要了，净土宗宣扬：最低十念发愿往生西方极乐世界，命终时必会往生。在唐代，念阿弥陀佛求生西方的僧俗就非常多，今天更多，汉传佛教的信众大概百分之七八十以上都修净土。韦刺史对能否往生有疑惑，请教大师：发愿往生西方净土，能往生吗？今天，怀同样疑惑的人也大有人在。

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



回答说：佛在舍卫城中说西方净土的经文说得明白，西方去此不远。世尊，是对佛的尊称之一，意谓世间最尊贵者。这里的“经文”，指净土三经，其中《观无量寿佛经》中释迦佛对韦提希夫人说：“阿弥陀佛去此不远。”可能六祖是读过这部经的，他又说西方离此有十万八千里，而《佛说阿弥陀经》中说西方净土离此世界有十万亿佛土，非常遥远。六祖也可能是把十万亿佛土理解成了十万八千里，或者记错了，他以真实谛解释这十万八千里，其实质就是自身中的“十恶八邪”，十恶，指杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌（挑拨离间）、恶口、绮语、贪欲、瞋恚、邪见，是十种最重的恶业。八邪，指与佛法八正道相反的邪见、邪思惟、邪语、邪业、邪命、邪精进、邪念、邪定。如果自身有十恶八邪，那么西方就非常遥远，往生就难。佛对下根恶人说西方遥远，对上智者则说西方很近，去此不远。因为上智人常见法性，见空间、距离体性本空，没有远近，远近是从虚妄分别而生。证得法性的人，西方净土在他看来近在眼前。正因为法性没有远近，空间本空，所以往生西方者，“屈伸臂顷”，不到一秒钟，即越过十万亿佛土，往生西方，其速度要比光速快得多。

人有两种，法无两般。迷、悟有殊，见有迟、疾。迷人念佛求生于彼，悟人自净其心。所以佛言：“随其心净即佛土净。”

人的根器不等，可分迷悟两种，而佛法并无两样。因为迷悟的不同，所见往生之事，有快有慢。没有见性的迷人，



只有念佛求生，根据净土宗的教义，信愿非常真切的话，即便没有见性，乃至地狱相现，如果临终能十念念佛，也可以往生西方。了悟自性的人，则不老在能否往生西方上面下工夫，唯务净化自心。所以《维摩经》载佛言：“随其心净则佛土净”，现见处处无非净土，临终时自有把握随愿往生西方。

使君！东方人但心净，即无罪。虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西。悟人在处一般。所以佛言：“随所住处恒安乐。”使君！心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。

我们东方人，只要心清净，就没有罪过。虽然是西方人，心不净的话，也难免有罪过。东方人造罪，念佛求生西方，那西方人要是也造罪，念佛求生哪里呢？凡夫愚人，不识自身中的净土，即净心，发愿往生别国。开悟之人，则到处都一样。所以佛言：随所住处恒安乐。按教义，西方净土的人实际上不可能造罪，六祖在这里是破除执着，意思是：即使你求生西方，也首先应该在清净自心上下工夫，心清净了，没有十恶八邪，没有重大业障和深重烦恼障碍，念佛求生，何愁不得往生。只要心地清净，没有不善，西方净土去此不远；如果常怀不善之心，即便念佛，也难往生。因此劝告诸位：首先除掉十恶，然后除掉八邪，乃是越过十万八千里，



往生西方净土。

**念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。**

念念见性的人，心常平等坦直，若求生西方，如弹指顷便到，面见阿弥陀佛，那就是《观无量寿经》里面说的上品上生，只有上品上生到西方后才可以马上见到阿弥陀佛，上品中生还要在莲花苞里住一宿才能见到。所以，若要上品往生，必须先要见性，证到果位，甚至把欲界的烦恼都伏了，断了。不明心性，不行诸善，不断诸恶，不除烦恼，只是念佛，虽然能消除业障，若信愿极其坚固，临终还能念佛，虽然也得往生，也只是下品生，要在西方莲花苞里住经长劫，才可花开见佛。

况且心性不明，业障未除，临终容易烦恼现前，不得念佛，不得往生。这是念佛人虽多而实际往生者并不多见的主要原因。念念见性之人，不仅临终容易上品往生，即时花开见佛，而且现前就得见佛，常见阿弥陀佛的法身，是为真正见佛。现在念佛工夫深湛，能念念见佛，随意即到西方的人，我听说也有的是。

**使君但行十善，何须更愿往生？不断十恶之心，何佛即来迎请？**

六祖教诫韦刺史：只管力行十善，何必执着愿求往生。若不断十恶之心，哪位佛会来迎请你呢？西方极乐世界是没有诸恶的净土，自心未清静，心中充满十恶，怎么可以做那



个地方的合格公民呢？

“若悟无生顿法，见西方只在刹那。不悟念佛求生，路遥如何得达？惠能与诸人移西方于刹那间，目前便见，各愿见否？”

众皆顶礼云：“若此处见，何须更愿往生？愿和尚慈悲，便现西方，普令得见。”

如果是真正开悟本来无生的顿教，刹那之间，就可以见西方净土。不能开悟，只是念佛求往生，那么遥远的路程，如何能够抵达？惠能现在于刹那间把西方净土移来，让大家现前亲见，大家愿意吗？大众当然情愿，顶礼祈求说：如果就在此处能见西方净土，何须再发愿往生？唯愿和尚慈悲，让我们现见西方净土。和尚，是梵语和阇音译之讹，指德高望重的高僧，现在成了对一般出家男僧的称呼。

师言：“大众！世人自色身是城，眼、耳、鼻、舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。自性迷即是众生，自性觉即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至。能净即释迦，平直即弥陀。人我是须弥，贪欲是海水。烦恼是波浪，毒害是恶龙。虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖。贪嗔是地狱，愚痴是畜生。”

这一段是六祖所说的净土法门。六祖的主张，是先要见性。性是什么呢？色身，即物质身体，色即眼所对的色境，





有质碍者，略当于物质。六祖把色身比喻为一个城，眼耳鼻舌身是五个城门，内在还有一个意门，即意识。性，就是城里面的王，王住在心地上，有能作主宰的功能，这种功能叫做性、自性、佛性。正因为有这样的一个性，所以才有身心，性一旦离体，人马上就死亡，色身即刻僵硬烂坏。佛，只有向性中去作，不要向身外去求。迷昧自性，即是众生，觉悟自性，即是佛。再具体的讲：

“慈悲即是观音”，观音的特点，主要就是大慈大悲，人人都有个自性观音，将自性本具的大慈大悲开发出来，当下就是观音。

“喜捨名为势至”，大势至菩萨的特点，主要是修四无量心中的喜和捨，喜是随喜，为众生的成就而欢喜；捨是捨弃、放卸。人人都有个自性大势至，将自性本具的喜、捨开发出来，当下就是大势至。

“能净即释迦”，释迦牟尼佛的主要特点，是完全清静了自心，将本来具有的自性清静心开发出来，当下就是释迦佛。

“平直即弥陀”，阿弥陀佛的主要特点是平直，即平等坦直，保持自性本具的平等坦直，当下就是阿弥陀佛。

以上是说自性本具的正面功能，下面说凡夫由不明自性，将自性中的生命能量用作负面的烦恼，造成六道众生及所依止的世界：

“人我是须弥”，须弥山，意译妙高山，是佛经所说世



界中心的大山，日月绕须弥山，这山极其高大。而内心所起人、我的分别，就是须弥山。分别有一个自我，分别有别人，别人也各自有他的自我，计较我比他强或他比我强，起贡高我慢，就是高山；以自我为中心，就是世界中心的须弥山，众生所见须弥山，乃众生所执自我的力量，由大家的阿赖耶识相分种子变现而成。

“贪欲是海水”，贪欲属阴，易经讲其功能是翕，即吸纳，就像大海，希图将一切江河之水都吸纳为自己的。众生所见大海，是众生贪欲的力量，由大家的阿赖耶识相分种子变现而成。

“毒害是恶龙”，龙的特点，是瞋恨心特别重，受刺激后容易起突发性的暴怒。佛经里讲龙有几恶，一恶是眼睛能够发功，看人的时候能够把人看死。二是吐出的气息能够毒死人。这些毒，是龙的瞋恨心、毒害心造的。但龙有定力、神通，还有福报，寿命比人长得多，是其修禅定布施的果报。佛经中讲，比丘比丘尼死后多生为龙。为什么呢？因为他们虽然修禅定、修布施，而未能证得般若智慧，不能断烦恼，特别是不能伏瞋恨，因为瞋恨而犯戒，或者临终一念起了瞋恨心，就转生为龙。

“虚妄是鬼神”，鬼神的特点是常在暗处，多变化，会诓骗，人言：“鬼鬼祟祟”，人有这种虚妄阴暗的心理，当下就是鬼神，死后必然堕入鬼道。

“尘劳是鱼鳖”，为各种各样的烦恼和动物性的欲望奔



忙，当下即同鱼鳖，死后会堕为鱼鳖。

“贪瞋是地狱”，因贪瞋心违法犯纪，作十恶业，当下就在心灵的地狱里，死后必然堕入地狱。

“愚痴是畜生”，畜生的特点是愚痴，没有智慧，如《法华经》所言：“但念水草，余无所知。”如果只知道吃饭睡觉玩耍做爱，当下即与畜生无别，死后会堕入畜生道。

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

相反，常行十善，则当下便是天堂，死后定能生天。除去人我执着，须弥山倒坍。除去贪欲，大海枯竭。没有烦恼，波浪自灭。除去毒害，鱼龙死绝。自心本具的觉性佛就会放大光明，外照，则眼耳鼻舌声意六门虽然开放，而不生烦恼，不起妄念，不起虚妄的觉知，能照破六层欲界诸天。自性内照，贪瞋痴三毒即除，堕于地狱等罪过，一时销灭。就是说，只要开悟，以真性内照，可以把无量劫所造的地狱等罪在一段时间内消灭。因为这些罪不管多么重，也都没有丝毫自性，毕竟空，以证得空性的般若智慧去观照时，有极大的力量，可以把无量劫以来的地狱等罪消融于毕竟空中。开悟者心地清净光明，内外明彻，不异于西方净土中人。如果不这样在心性上用功修行，怎么能够往生到西方呢？



当然，不是所有的人都可以入顿教法门，即便能信能修，也不是都可以一生见性。修心性而未能开悟，佛法也有信愿念佛往生的净土法门，给人即生了生脱死的希望。以深信切愿念佛，可以仗佛力接引往生净土，不过那就不能上品生，要经过好久才能花开见佛悟无生。

六祖关于西方净土的说法，历来为一些力弘净土法门的人所非议，一些执着的禅宗人，则攻击净土念佛，引起禅、净二宗的争议，都认为六祖只讲自性净土而反对念佛求生西方净土。实际上，六祖并没有反对往生西方的意思，而是强调必须行善去恶，最好明心见性。而且，六祖是给可以见性的韦刺史等人讲的。修持净土的念佛人，往往忽视行善去恶、伏断烦恼，颇有不管家庭社会，只考虑自己往生，堕于自私者。六祖强调行善去恶，对修持净土法门者很有助益。而按净土经教义，若要上品往生，必须读诵大乘或者明心见性。

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

大众听说以后，都了然见性，感动得礼拜致谢，赞叹“善哉”，齐声发愿：普愿法界众生，闻者一时悟解！

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

几乎所有佛经中，都赞叹出家的功德，劝人出家修行。



在家当然也可以修行，但按照小乘的说法，在家修行最多只能证到第三阿那含果，不能证得第四阿罗汉果。经中多处数说在家修行障碍很多，出家修行有多好。但是，认为一定要出家修行才能开悟的话，就是一种执着。六祖在这里破除了这种执着，说在家也可以修行，能否见性，不在于出家住庙还是在家，主要是看能否在心地上修行，出家住庙，若不好好修行，就像西方人心恶，白吃佛祖，难免堕于恶道；在家能清净自心，即是自性西方。六祖自己，就是在家开悟的，他接受五祖传法时，还是一个行者，在家俗人。

六祖的这种说法，以前在汉传佛教中很少有公开这样讲的。实际上，在不少大乘经中，就有在家更有利于修持菩萨道的说法，如《优婆塞戒经》差不多每一品最后都要说：“在家菩萨能多度人，出家菩萨则不如是。”佛世修持大乘道的，也多是在家菩萨。大菩萨如观音、文殊等多现在家相。因此，有认为大乘运动本是由在家众发起者，非无其据。何况，六祖在这里主要是给韦刺史等在家人说法，说得很当机。

韦公又问：“在家如何修行？愿为教授！”

师言：“吾与大众说《无相颂》，但依此修，常与吾同处无别。若不依此修，剃发出家，于道何益？”

韦刺史又请教在家如何修行，这里的“教授”，为教导传授之意。

六祖答言：我给大众说一首《无相颂》，只要依此颂修行，就与我长时相处没有区别。如果不这样修行，即便剃发



出家，又有何益处？

颂曰：

心平何劳持戒，行直何用修禅？

在家人首先要修的，是让自心平等、平和，没有人我分别及烦恼扰动，如此则不需要刻板地持戒，特别是持那些不是给在家人制定的戒，如戒断肉食等。但这样的在家人很多，不先学经论、得正见，而先吃素，为打死一只蚊子蟑螂而内疚。顿教法门不在死板的戒条上用心，只在心性上下功夫，心只要平等，跟真如相应，自然能够持戒，叫做“道共戒”，所做的一切，都自然符合于戒行。大乘、密乘菩萨戒唯以菩提心为本，非常灵活，表面上是破戒的事，如果从菩提心出发，有益于众生的话，做了不是犯戒，而有功德。比如说遇到恐怖分子杀人，执着于一个不杀戒，不去管他杀他，是犯戒的。顿教法门的精神实际上与密教一致，强调一切所作，出于自性平等心，不死扣一一戒条束缚自己。

顿教法门也不在坐禅上面用功夫。什么叫做“行直”呢？就是后面所说的一行三昧，行住坐卧唯一直心。直心就是不邪不谄，与真如相应。保持这种心，就是一种定在体上的自性大定，不需要去修其他的禅定。尤其是在家人，要工作谋生、养家活口，贡献社会，没有时间像佛世出家人那样成天打坐修定，如果执着打坐修定，不仅妨碍世俗生活，而且耗费工夫也难以进入四禅八定。入四禅八定，须具足诸缘：有闲有钱，身体好，有明师指导，严持不淫戒固精不漏，在家



人很难具足这些条件。不需要这些条件，只在心性上下工夫的“行直”之禅，即六祖所言一行三昧，是在家人最适合修的禅定。

**恩则孝养父母，义则上下相怜。**

在家人特别要孝养父母，报父母大恩，这是多种佛经中一致强调的，如《未生冤经》佛言：“夫善之极者，莫大于孝。”中国传统的儒家、道教更强调尽孝。“义”是儒家所说的义，讲道理，讲义气，怜，在唐代是“爱”的意思，即关爱、爱护。关爱他人，是佛法也是儒家处理人际关系的基本原则，人应互相关爱，地位高的人要爱护地位低的人，地位低的人要尊敬地位高的人，叫做上下相怜。

**让则尊、卑和睦，忍则众恶无喧。**

“让”是谦让，也是儒家的重要道德观念，凡事应让人，在利益面前，尤其要让，待人要宽容，这样人际关系自然能够和谐。还要修菩萨行六度里面的忍度，遇到别人侵害、辱骂、鄙视，要忍，不生瞋恨，人言：忍是心上一把刀，能杀害忿怒瞋恨之贼，能忍者最有力，能忍，恶人也不会与你相争。

**若能钻木出火，淤泥定生红莲。**

在家修道，障缘众多，有各种各样的污染和诱惑，所以要有钻木出火的韧劲，精进不已，这样，就如《维摩经》所



比喻，淤泥中必生红莲，或者火中生莲，于烦恼障难中出生殊胜的佛法智慧。这样出生的道力，要比出家住山专修出来的道力大，大慧宗杲禅师说得好：在家人若能打得彻，其力胜出家儿万倍。

**苦口的是良药，逆耳必是忠言。**

要能接受别人特别是长辈、明师益友苦口婆心的教诲批评，接纳逆耳之忠告。的是：确实是。

**改过必生智慧，护短心内非贤。**

人要经常检点自己，忏悔过错，改过迁善，这是产生智慧的重要方法。如果护自己的短，佛经中叫做“覆”，是随烦恼之一，那么内心肯定是我见坚固，难得见性，不是贤人。

**日用常行饶益，成道非由施钱。**

待人处事，要常存利人之心，也不一定是要拿出多少钱去捐赠给哪里，没有钱的人也可以修布施，只要你常怀一颗利益众生的心，给别人一个微笑，给别人一些安慰，也是布施。《优婆塞戒经》中讲，即使贫穷到乞丐，也是可以布施的，乞丐还有一件破衣服，从里面抽出一根线，可以给别人包扎伤口，乞讨到的一点馒头渣，可以布施给蚂蚁。所有的人都能修布施，不在于你布施的钱财多少，功德主要在于布施时的慈悲心、利他心、捨心，这种心对治了贪心，是成道之本。虽然能布施，但出于一种自私心、商业赢利心，为了





得到多少倍大的福报，或者为得到别人的感谢，得到佳名美誉，即便布施了许多钱财，而会增长自心的我慢，得到的果报也是有限的。成道，明心见性，是必须要修布施这一度的，但不一定是要布施很多的钱，心性不是钱财可以买来的东西，见性不是靠布施钱财。

**菩提只向心觅，何劳向外求玄？**

菩提只在自己内心，见性只应向自心去求觅，不是心外求法。心外求法，犹如欲西行而向东走，永远也求不到。

**听说依此修行，西方只在目前。”**

如果能够这样修的话，西方极乐世界就在眼前，心中时常快乐，临终时保险往生。

师复曰：“善知识！总须依偈修行，见取自性，直成佛道。时不相待，众人且散，吾归曹溪。众若有疑，却来相问。”

时，刺史、官僚，在会善男、信女，各得开悟，信受奉行。

六祖又说：大家都要依此偈修行，争取见性，一路成佛。时间不会等待我们，大家就散会吧，我要回曹溪去了。如果有疑惑，可以到曹溪来问。

听法的刺史、官吏及善男信女，都得开悟，信受奉行。这里的开悟，大概是指解悟。

六祖教给在家人的修行之道，与儒家的修身之道颇为相符，也是佛经中多次开示，而常被中国僧俗所忽略的。



## 定慧第四

师示众云：“善知识！我此法门，以定慧为本。大众勿迷！言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。诸学道人，莫言先定发慧、先慧发定各别。”

佛法修行的主要内容和次第，《阿含经》上归纳为戒定慧三无漏学，简称“三学”，《楞严经》说：由戒生定，因定发慧。南传佛教主要流行的法门，都是先修定，最低也要达到初禅未到地定，在定的基础上修毗婆舍那即修观，才能够见道，宗喀巴大师《菩提道次第论》也作如此说。

六祖所传顿教法门，与一般戒定慧的路子不同，虽然以定慧为本，而其定与慧一体不二，不是先修定后修慧，而是定慧同时。定是慧之体，因为当见性的时候，心肯定是在定中，定在本来常定的心体上，这个时候心体上本来具有的慧必然显现。这个智慧，是定心的功用，所以叫做“即慧之时定在慧，即定之时慧在定”，叫做定慧等学，等学的意思是平等，是一个。六祖强调：不要说先慧发定、先定发慧，那不是顿教法门。学道人，指修学佛法者，不是学道教之道。汉传佛教常把学佛称为学道，把成佛之道称为“道”。

定慧一体，是大乘修定慧或止观所要达到的最终境界，《菩提道次第论》说在初禅未到地定的基础上修慧观，修到证得空性即见道时，定慧一体，叫做“定慧双运”或“奢摩



他毗婆舍那和合俱转”。但定与慧在修持时还是次第修，定慧是二，与六祖顿教法门的定慧一体不同。南传佛教界有认为有的人可以先修毗婆舍那，叫做“乾观行者”或者“纯观行者”，直接观无常无我而见道，其修观为渐观，与顿教法门之顿观、于当下见性，也不同。

作此见者，法有二相。口说善语，心中不善。空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一如，定慧即等。自悟修行，不在于诤。若诤先后，即同迷人。不断胜负，却增我、法，不离四相。

如果将定与慧看作二，主张先定发慧或者先慧发定，六祖认为这堕于“二相”，即二元分裂。这种人口说善语，而心中不善，虽然也说定慧，而所说的定慧不平等。如果心口俱善，内外如一，其定慧必然平等。究竟是必须先修定由定发慧，还是可以先修慧由慧发定，是一个在佛学界长期有争议的问题，今天还在讨论。六祖认为修行在于自悟，不必争论。诤，是争论、争辩之意。如果争辩定慧的先后，那就与不明自性的迷昧之人无别，未能断除争强斗胜之心，反而增益我执、法执，堕于《金刚经》等常破斥的我、人、众生、寿者四相。

人的根器不等，法门多种多样。由定发慧、由慧发定及六祖说的定慧一体，都是正法，各自适应不同的根器，没有必要去争论哪一个法门是正确的，哪一个法门是不正确的。



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

把定慧比喻为灯与灯光，灯是光之体，光是灯之用。顿教法门，定与慧名异体一。

师示众云：“善知识！一行三昧者，于一切处、行、住、坐、卧，常行一直心是也。”

《坛经》讲了三种三昧，前面是讲般若三昧，这一段讲一行三昧。一行三昧是《大般若经》所说百八三昧之一，经中的定义为：“入此三昧，不见诸三昧此岸彼岸。”

从字义上解释，行是“心行”，就是心所缘的目标只有一个，没有两个，这叫做一行三昧。“不见诸三昧此岸彼岸”，此岸就是入定，彼岸就是出定，就是说这个三昧没有出定入定。具体说一行三昧的经典有《文殊说般若经》，《大宝积经》里的卷 166，跟《文殊说般若经》基本上是一部经，这部经对一行三昧的定义是：“法界一相，系缘法界，是名一行三昧。”

就是说这个定所缘的目标，亦即“一行”，是法界一相。法界一相，就是法界体性，指全法界普遍于一切、从来不变不动，永远如此，到处如此者，叫做法界一相。心系缘法界一相，叫做一行三昧。《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》卷下具体讲一行三昧的修法：



若善男子善女人，欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧。如法界缘不退不坏，不思议无碍无相。善男子善女人欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字，随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中能见过去未来现在诸佛，何以故？念一佛功德无量无边，亦与无量诸佛功德无二，不思议佛法等无分别，皆乘一如，成最正觉，悉具无量功德、无量辩才。如是入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。

修持者须先听闻般若波罗蜜，对般若经透彻理解，获得文字般若、闻思慧，达天台宗所说的名字即，然后面朝某位佛的方向端坐，称念这个佛的名字，念念相续，便能见到十方诸佛的法身。法身，也就是法界一相。禅宗北宗的东山法门就是依《文殊说般若经》修一行三昧的，其方法就称念“佛”一个字。一行三昧是天台宗所修的四种三昧之一，严格依据经言，长时间端坐而修，称“常坐三昧”，一期三个月。

另外，《占察经》中讲，一行三昧是菩萨进入初地时所修证。菩萨见道时，先证除盖障三昧，然后入一行三昧。说明一行三昧是见道后所修。

六祖在这里据圆顿教的见地，对一行三昧作了非常灵活的发挥，他的解释是：“于一切处行住坐卧，常行一直心是也”，就是说这个三昧要于一切处、一切时，常保持一个直心。不论姿势，没有出定。直心，是正直，无曲折，不拐弯的意思，六祖所说的直心，不是一般伦理意义上正直无谄曲



的心，应该指所见的自性清净心，保持这种心不偏失，名为常行一直心。修这种一行三昧，实际上就是后来禅宗说的保任，任何时候都保持一个所悟的本心，叫保，保持住以后要放松，任运自然，叫任。

《净名》（《净名经》）云：“直心是道场，直心是净土。”

六祖引证《净名经》即《维摩经》之言，原文是：“直心是道场”“直心是菩萨净土。”《庄子》讲：“内直者，与天为徒。”说心直的这种人就是天的徒众，就是天人，这是天神、仙人与凡人的重大区别。天人的心肯定是直的，这个直是跟谄曲相对，谄曲人的心弯弯特别多，实质上就是考虑自己的利益特别多，特别精明，很会为自己打算，在佛法看来，这其实是我见深重的表现，是烦恼之根。天人能行十善，我见较小，但尚未证得无我，其直心与开悟人的直心还是有差别的。开悟见性的人没有自我，不考虑自我的利益，在生活中绝不会心行谄曲。任何时候都是一个清净心，就是直心。

莫心行谄曲，口但说直，口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法勿有执着。

直心要在内心实行，不是口中说直心，内心实际谄曲。只要保持直心，就不会执着一切，因为本心离一切执着。

迷人着法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。



没有见性的迷人，虽然也修一行三昧，而执着一行三昧，认为常坐不动，不起任何妄心，就是一行三昧。这样理解一行三昧的修行人不在少数。

作此解者，即同无情，却是障道因缘。

六祖批判说：如果这样理解，端坐在那里心中无任何念头，那跟无情的草木有什么区别呢？这种修法不是正道，而是障道，障碍见性。一行三昧一定要有般若智慧，没有般若，只是无任何念头，那就是无记心，畜生如猫、狗，尤其是蛇、乌龟，一天大部分时间都住在无记心里。西藏噶举派徒众这样理解大手印而住在无记心者，大有人在，萨班大师因此批判说：“愚人盲修大手印，大都成为畜生因。”

善知识！道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流。心若住法，名为自缚。

正道不是死板的，枯寂的，要像流水，通达流畅而不滞。只要心不住于一切，道即通流。不住，意谓不执着、胶固、停滞，心只要住着于任何法，名为自缚，即自己捆绑自己。

若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诨！

如果说修一行三昧一定要常坐不动的话，那么《维摩经》记述：舍利弗在林中打坐，被维摩诘居士看见，对他进行了严厉的批评，说那不是真正的宴坐。诨，是批评、呵斥之意。维摩诘教诫说：真正的宴坐，是任何时候都保持清净不染的



本来心性。宴坐，即静坐，宴是安然的意思。维摩诘所说的宴坐，实际上也就是六祖所说的一行三昧。

善知识！又有人教坐，看心、观静，不动不起，从此置功。迷人不会，便执成颠，如此者众。如是相教，故知大错。

这是针对当时的北宗禅的，当时北宗神秀门下的禅法，是修《文殊说般若经》一行三昧，称念“佛”，念到一定的时候忽然一下子没有念了，这个时候就看心观净。这个本子上是安静的“静”，应该是清净的“净”。看心观净，据《楞伽师资记》的解释，是看这没有了念头的心就是自性清净心，安住于此，不起不动，如此用功。六祖认为，执着于这种禅定的话，就要疯癫。因为没有真正悟到自性清净心的时候，却在无念的心地上去看心观净，堕于能看所看、能观所观的二元对立，是很难见性的。当时这样修的人很多，师徒互相传授，六祖认为是大错。

师示众云：“善知识！本来正教无有顿、渐，人性自有利、钝。迷人渐修，悟人顿契，自识本心，自见本性，即无差别。所以立顿、渐之假名。”

六祖开示：佛祖的教法，本来没有顿渐之分，只是人的根器有利有钝。钝根人渐修，利根人顿契真如，而自识本性、自见本性，到家本无差别。顿与渐，只是应机而安立的假名。正教，指佛祖真正的言教。“人性”，指个人的根性、根器。

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。

这一段开示了顿教法门从佛祖以来代代相传的三大宗旨：无念为宗，无相为体，无住为本，然后对这三无一一进行了解释：

无相者，于相而离相。

无相，是《金刚经》所说实相的特征。六祖说的无相，不是没有一切相，而是“于相而无相”，主要是从认知的角度来讲的，因为遮蔽本心的无明痴暗及由此所起的种种烦恼，皆以不如实的认知为本。这里的“相”，与《金刚经》所说的相相同，指在感觉上安立名言概念后形成的认知，包括《楞伽经》所说五法中的相及名。凡夫不知相与名只是人类以禀赋的感知方式认识世界的符号，以为相名即是所认识对象的实相，唯识学谓之“遍计所执相”，《楞伽经》五法中为第三“妄想”，又译“分别”，意谓虚妄不实的认知，是生起烦恼的根本。六祖所说的无相为体，是说自心体性本来无相，与心体相契而见性之要，是“于相而离相”，并不是闭目塞听，不分别一些相，人只要活着，一般来说是不可能任何相都不分别的。“于相”，就是觉知诸相，“离相”，就是离一切遍计所执的妄想，离在相上所起的种种不如实的分别。

于相离相的具体修法，依据唯识学的理论，是在依他起相（纯感觉）上不起遍计执，就是说，眼耳鼻舌身意开放，



见到色声香味触法诸境时，注意保持第一刹那没有妄想的心，不落到第二刹那起名言分别后形成遍计执。比如说从门里走出去，看到外边的风景，第一刹那就是依他起相，没有分别这个时候的境相怎么样，是可取呢还是不可取，注意体会这个时候的心体。大手印、大圆满等都有这种修法。

**无念者，于念而无念。**

无念，不是任何念头都不起，顿教法门的无念是“于念而无念”。“于念”，就是起心动念，并非百物不思，除一切念。这里所无的念，并非唯识学心所法中意思为“忆念”的念，而是起心动念的念，是心的活动，心体起用。“无念”，是起心动念时没有妄念、邪念，明了念性本空，本来无念。

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。

无住，是《金刚经》中调心的法要。住，就像人老住在家里，不转移变动，是固着、停滞之意。六祖所说无住，主要是从诸法无常的角度来观察一切，诸法本来无常，念念不住，刹那生灭。但是我们通常要把所知见的事物看成是常住不变。比如自己的身体，科学证明分分秒秒都在进行新陈代谢，当睡了一觉起来的时候，肉体已经不是昨天的那个了，但我们通常认为那还是昨天的身体，甚至过了多年以后还认



为那是我的肉体，这就叫做住。

无住怎么修呢？六祖开示，要在人际关系中修，在待人处事时，不管是亲属还是冤家，当发生矛盾，恶言讥刺、欺负争吵之时，要将其观空，不酬答报复，不生起嗔恨心。念念都要不思量遇到的境。如果思虑境相，念念相续不断，叫做系缚，就被境相束缚住了。于一切法、一切事上念念不住，不固着，不停滞，便没有什么能够系缚你。因为一切法，包括我们的心理活动，本来皆刹那生灭，念念不住，没有什么可以常住不变，如实知见一切法本来无住的实相，心与这实相相应，念念不住，即得解脱，即得见性。这是以无住为本。大手印法也有“无住心要”与六祖所说无住基本相同。

**善知识！外离一切相，名为无相。能离于相，即法体清净。此是以无相为体。**

这里再次解释无相为体。离所知见外在的一切境相，叫做无相。心能离相，不被相缚，即与本来清净的法界体性相应而得清净。这是以无相为体。

**善知识！于诸境上心不染，曰无念。于自念上，常离诸境，不于境上生心。若只百物不思，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错，学道者思之！若不识法意，自错犹可，更误他人。自迷不见，又谤佛经。所以立无念为宗。**

这里再次解释无念：心不染着诸境，名为无念。虽然起念，而常离诸境，在心识开放，见色闻声等时，不于所知见



的境相生心，这生心，指的是生染着心。无念，容易被理解为没有任何心念，一切都不思量，若起念就把它除去，如果这样，断绝心念，那就是死亡，死后还得到六道里受生。这是大错。但这样修行的人其实不少，不仅外道中有，佛教中也不乏其人。因此，修行人对无念要认真思考，正确理解。如果不懂佛法义理，自己犯错，也还罢了，又诽谤佛经，罪过甚大。为使学佛人不误入歧途，所以顿教法门要立无念为宗要。

善知识！云何立无念为宗？只缘口说见性，迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄想，从此而生。自性本无一法可得，若有所得，妄说祸福，即是尘劳邪见。故此法门立无念为宗。

为何立无念为宗？因为迷昧之人虽然口说见性，而于所知见的境上起念，这个念，指虚妄不实的认知或者妄想、遍计执，于此念上生起邪见，如认为我、法实有、无因果报应、宿命论、机运论等错误的人生观、世界观、价值观，在邪见主导下，产生种种烦恼。这种念，是一切烦恼之根。自性本空，无一法可得，若怀一个有所得心，妄说得福得祸，即是烦恼邪见。因此，顿教法门立无念为宗。

善知识！无者，无何事？念者，念何物？无者，无二相，无诸尘劳之心。念者，念真如本性。真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼、耳、鼻、舌能念。真如有性，



所以起念。真如若无，眼、耳、色、声当时即坏。善知识！真如自性起念，六根虽有见、闻、觉、知，不染万境。而真性常自在。故《经》（《维摩经》）云：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”

无念，所无者无什么？所念者念什么？无，是无二相，无诸尘劳烦恼之心。二相，指凡夫二元化的分别，把本来是一个的法界分裂为对立的两个，即是根本无明，由此无明能生各种烦恼尘劳。要没有二相与烦恼尘劳。念，是念真如本性，这个念，是忆念、持念之意。

真如，语义为真实不虚妄、如本来面目者，这里指自性、自心佛性。真如是念的体，念是真如之用。能起念的，是内心深处的真如自性，而非表层的眼耳鼻舌身意六大门户，非现在所认为的大脑。真如有性的性，指能够起念的觉知自性，即是所谓的本觉。如果没有真如，那么眼耳鼻舌身意及色声香味触法当时即坏，即刻死亡。开悟者自见真如自性，从真如自性起念，眼耳鼻舌身意六大门户开放，虽然有见闻觉知，但不染着诸境，其真性常自在。如《维摩经》的偈子所说：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”法相，指色声香味触法，开悟者并不是不分别法相，即便住在无余依涅槃中，虽然不分别色声香味触法诸法相，而唯分别真如；若住在有余依涅槃里，还有身心，就不能不分别法相，不分别那就没有办法生存了。但是要善于分别，即如实了知诸法的体相，不起遍计执，安住第一义而不动。“第一义”，意谓佛法的



第一真理，指真如、法界体性，它是从来不变不动的，心在任何时候包括见闻觉知、起念时，都如实知见真如，与真如一样不变不动，谓之真心、自性清净心。若迷失了真如去分别诸法相，那就难免堕于虚妄分别，难免滋生烦恼。

## 坐禅第五

师示众云：“此门坐禅，元不看心，亦不看净，亦不是不动。若言看心，心元是妄。知心如幻，故无所看也。”

这一品比较短，是讲顿教法门的坐禅。六祖的南禅也坐禅，但其禅法与众不同。六祖开示大众：顿教法门的坐禅，不像北宗那样看心、看净，也不是不动。如果说看心，人心本来就是虚妄的，以虚妄之心如何看到真实呢？如实知见心本来如幻，便没有能看所看。《阿含经》观五蕴偈说：“诸识法如幻”，识蕴即心，其性质跟幻化、魔术一样，虽然显现形相，而非实体。

若言看净，人性本净，由妄念故，盖覆真如。但无妄想，性自清净。起心看净，却生净妄。

如果说看净，那么人性本来清净，毕竟空故，只因妄念覆盖真如，而有污垢不净。只要没有妄想、虚妄分别，本来清净的自性便会自然显现，没有必要去看。起心去看什么是清净心，清净心如何，又成了一种妄念。

妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫。



作此见者，障自本性，却被净缚。

妄心虚妄不实，没有实体，没有处所，只是一种执着而已。如《起信论》所比喻：迷人认东为西，其迷并无实体。清净心也没有形相，没有实体，而看净者却建立一个清净相去看，自认为这是工夫，如此见地，障蔽本来自性，被一个主观建立的清净相所缚。比如说清净心有何种光明、昭昭灵灵等，都是主观建立的清净相，并非真性的本来面目，会障碍真正见性。

善知识！若修不动者，但见一切人时，不见人之是非、善恶、过患，即是自性不动。善知识！迷人身虽不动，开口便说他人是非、长短、好恶，与道违背。若看心、看净，即障道也。”

修不动者，端身正坐，让心专注于一个目标而长久不动，这样可能入四禅，但不是见性。真正的不动，是证悟心性本来不动，这要在生活中、人际关系中去修，见一切人，都见其佛性平等而不见其是非过患，不动的，是所证悟的真性。迷惑之人坐禅，身体虽然不动，但开口便说他人的是非长短好坏，说明他自心我慢未除，与正道相违背。若执着心、执着清净，会障碍见道。

师示众云：“善知识！何名坐禅？此法门中，无障无碍。外于一切善恶境界，心念不起，名为坐；内见自性不动，名为禅。”

六祖开示大众：什么是坐禅？这个法门的坐禅，并非如



一般理解的，以坐姿静坐几个小时，它不论坐卧，只是在自心地上用功夫，不分别是善是恶的一切境界，妄念不起，没有障碍，叫做“坐”。如此修持，于内心常见自性本来不动，本来常定，叫做“禅”。

善知识！何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若着相，内心即乱。外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境、思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。善知识！外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，是为禅定。《菩萨戒经》云：“我本元自性清净。”善知识！于念念中，自见本性清净，自修自行，自成佛道。

什么叫做“禅定”？外离相为禅，内不乱为定。在生活当中接触境缘时，若着了相，内心必然就乱了。知见一切境相而不着，离一切境相，心即不乱。本性本来清净、本来常定，只是因为知见境相、寻思境相而散乱。知见诸境而心不乱，任何时候都保持一个与真如相应的清净心，是真正的定，即一行三昧。所谓禅定，是外不被境所乱的禅与内心常定在本来心性上的定的结合。这种禅定，虽然不拘泥于坐卧的形式，实际上把禅定扩展到生活的一切方面。其他的禅定只是在禅堂里打坐那一两个小时或者几小时在修禅定，而禅宗的一行三昧要求在任何时候，甚至在熟睡的时候、做梦的时候都要保持真心不乱，这种禅定非常深妙。这里引用了《菩萨戒经》之言：“我本元自性清净。”于念念中能自见本元自性清净，只修这一行，就能够自成佛道。





## 忏悔第六

六祖讲的顿教，和大小乘、大手印、大圆满等法一样，实际上也有道次第，先修前行、加行，其前行、加行，有依止善知识、传五分法身香、行无相忏悔、发四弘誓愿、受无相三归戒、得正见、在生活中修行等内容，主要就是在这一品讲的。

时大师见广、韶洎四方士庶骈集山中听法，于是升座，告众曰：“来！诸善知识！此事须从自事中起，于一切时，念念自净其心，自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒，始得不假到此。既从远来，一会于此，皆共有缘。”

这是又一次说法了，大师见广州、韶州还有四方来的大众云集山中来听法，于是升座说法。洎，及，以及。士庶：士指士大夫、读书人，庶即庶民，没有地位的老百姓。骈集：聚集。

大师告大众：了却自性的事，须从自身做起。此事，指明心见性之事，宗密谓之“大事”“本分事”。应该于一切时中，念念自净其心，自己修自己的行，争取亲见自己的法身，亲见自心的佛，自己度自己，自己约束自己，才能不白白地来这里听法。不假到此：不虚此行。既然远道而来，参加这次法会，都是有缘人。



今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。  
众胡跪。

胡跪，是印度人的一种跪法，左腿单腿跪在地上，现在佛门里不这样跪了，当时一般都是这样跪的。为尊重法故，传法之时，都要跪拜。六祖声明，今天先传授五分法身香，然后传授无相忏悔。大众依言胡跪。

“五分法身”，是大小乘共同所说证得法身的五大途径，或法身的五大功德：戒、定、慧、解脱、解脱知见。这五条既是学禅须备的前行，又贯彻学禅的始终，直至证得菩提。六祖所传的五分法身香，不是普通的焚香，也不同于一般所言五分法身，是他依顿教的见地发挥解释的五分法身香。

师曰：“一戒香。即自心中无非无恶，无嫉妒、无贪瞋、无劫害，名戒香。

戒，梵语名尸罗，是防非止恶之义，是对身心的规范和约束。小乘的戒主要是身戒，管束行为，大乘菩萨戒不仅管束行为，而且约束心，顿教戒是心戒，只管束心，即自心中无非无恶，没有嫉妒、贪瞋、劫害等烦恼，叫做戒香。

二定香。即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。

定，梵语三摩地、三昧，经论中一般解释为修习禅定。六祖所说禅定，是见善恶诸境相，自心不乱，乃顿教所修的自性大定而非一般的四禅八定等禅定。



三慧香。自心无碍，常以智慧观照自性，不造诸恶。虽修众善，心不执着。敬上念下，矜恤孤贫，名慧香。

慧，梵语般若，是抉择是非邪正的智慧。大小乘的慧学都是以正见修观，梵语毗婆舍那。顿教的慧学，是常以智慧观照自性，令自心无碍，不造诸恶，虽修众善而心不执著。要在生活中力修众善，敬上念下，抚恤救助贫穷孤独者，尽到伦理责任，举办慈善事业。

四解脱香。即自心无所攀缘，不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。

五分法身中的解脱，解释为由修行戒定慧三学成就，了脱生死。顿教的解脱香，指自心无所攀援，不思善，不思恶，“无有闲事挂心头”，自在无碍，叫做解脱香。

五解脱知见香。自心既无所攀缘善恶，不可沉空守寂，即须：广学多闻，识自本心，达诸佛理，和光接物，无我无人，直至菩提，真性不易，名解脱知见香。

五分法身中的解脱知见，指获得解脱后，明白知见自己解脱与否，获得解脱的确定见地。顿教的解脱知见香，指自心既不攀援善恶，又不可沉空守寂，什么都不思量，坐在那里一个念头也没有，需要广学多闻，主要是指广泛学习佛教的经论、禅宗著述，兼及儒、道等外学，识自本心，通达佛理。这种知见要应用在待人接物中，和光接物，无我无人，直至菩提，真性都没有移易。沉空守寂：偏堕于空寂之中，



一般指小乘的偏向，菩萨入七地时可能退堕于小乘而入涅槃，称“七地沉空难”。和光：与人和谐相处。接物，接人待人，“物”在古汉语中也泛指他人。

六祖不是讲什么经论都不学，相反，教人要广学多闻。而明清以后的禅师，大多都反对学习经论，教人只参究一个话头，违背六祖禅的精神，流弊不小。近代杨仁山居士等反省到这一弊端，以弘扬唯识学来纠正。

**善知识！此香各自内熏，莫向外觅。**

经中把持戒清净称为“戒香”，意谓犹如香料，既能令人内心适悦，又能熏染环境。六祖说的这五种香，都是心香、自性香，要以戒定慧解脱及解脱知见之香，各自向内心熏染，令心清净适悦，莫要向外寻求，祈求佛菩萨解救自己。

**今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。**

**善知识！各随我语，一时道：“弟子等，从前念、今念及后念，念念不被愚迷染。从前所有恶业、愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。**

**弟子等，从前念、今念及后念，念念不被骄诤染，从前所有恶业、骄诤等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。**

**弟子等，从前念、今念及后念，念念不被嫉妒染，从前所有恶业、嫉妒等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。”善知识！已上是为无相忏悔。**

忏悔，是大乘入门必须修习的重要课目。小乘也要修忏



悔，但所修忏悔跟大乘不大一样，小乘的忏悔只是出家众犯了戒以后，在大众中如实坦白自己的过错，得到大家的谅解以后，罪就消灭了，就可以继续生活在僧团当中。大乘发心很大，要度一切众生，因此障碍要大，所以首先必须要把罪业忏除，不但自己忏悔，而且替一切众生忏悔。忏悔业障在普贤十大愿里面是很重要的一愿，也是密乘本尊法里非常重要的一项内容。

忏悔在大乘中有事忏与理忏两种，事忏在世俗谛，是在事相上忏悔，想所造的罪业、所犯的过错，一一坦白，保证永不再造。理忏在胜义谛，如实观业障、罪过本空之真如理。六祖所说的忏悔是无相忏悔，属于理忏。是以顿教的见地，观造业的根源——心中所起烦恼，保证不被诸烦恼污染，从而灭三世罪，令得三业清净。有仪轨，就是跟着大师念忏悔词：

弟子等从前念今念及后念，念念不被愚迷、骄诳、嫉妒所染，所有恶业愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时销灭，永不复起。

三业：身业、语业、意业，身口意的造作、活动。业的梵语羯磨，为造作义。

当代心理学认为，心理上如果有包袱、病态内疚等，要用说出口的方法，说出来以后可以卸除心理负担。佛法的忏悔，在治疗心理疾患方面，效力更大。

云何名忏？云何名悔？忏者，忏其前愆。从前所有恶业、



愚迷、骄诳、嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起。是名为忏。

六祖继续解释忏悔。“忏”是忏除前愆，忏悔无始以来的前世及今生以前所造所有的恶业、愚迷、骄诳、嫉妒等罪业，保证永不再起。今生造恶业，说明前世肯定造业，形成了一种习气，一种种子，所以要忏除今生到无量前世的恶业。骄诳：骄与诳两种随烦恼，骄为骄傲自大，诳为欺骗。

悔者，悔其后过。从今以后，所有恶业、愚迷、骄诳、嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作。是名为悔。

“悔”就是“悔过”，觉悟从前所有的恶业，保证永断，今后永不再作。

故称忏悔。凡夫愚迷，只知忏其前愆，不知悔其后过。以不悔故，前愆不灭，后过又生。前愆既不灭，后过复又生，何名忏悔？

忏除前愆及悔过不造，合起来叫做忏悔。只知道忏悔以前的罪过，而不知保证以后不造，因为不悔过自新，所以前愆不灭。前愆既然不灭，后过又不断再生，那叫什么忏悔？

寺庙中举办的各种忏法，过于注重仪式，主要是唱念忏悔词，礼佛，诵经，多忏悔不到内心。六祖的这种无相忏悔，要在内心不受罪业的根源——各种烦恼的污染，保证永不再生，符合大乘理忏的实义。

善知识！既忏悔已，与善知识发四弘誓愿，各须用心正听：



自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断，自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成。善知识！大家岂不道“众生无边誓愿度”！恁么道，且不是惠能度。

然后发四弘誓愿，就是发菩提心，菩萨的菩提心具体表现为四种大愿：众生无边誓愿度，烦恼无边誓愿断，法门无尽誓愿学，佛道无上誓愿成。这四大愿，出于大乘经。密教的五大愿跟这不大一样，没有烦恼无边誓愿断，有福智无边誓愿集、如来无边誓愿事。六祖把发菩提心列为参禅开悟的重要前行，而以顿教见地，将大乘经所说四弘誓愿前两个誓愿前各加一“自心”，后两个誓愿前各加一“自性”。众生、烦恼是自心所起妄念，法门和佛道是“自性”中本具的真性。四大愿皆在自心自性，度的是自心众生，断的是自心烦恼，学的是自性法门，成的是自性佛道。众生无边誓愿度，其实不是我惠能度，大家都是自性自度。恁么：这么。

善知识！心中众生，所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生，各须自性自度，是名真度。何名自性自度？即自心中邪见、烦恼、愚痴众生，将正见度。既有正见，使般若智打破愚痴、迷妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。如是度者，名为真度。

什么叫自心的众生呢？就是自心所起的不善心、邪迷心、嫉妒心、恶毒心等心。有这些心，才生为众生。各自心中的众生，须自性自度，以正见度心中的邪见、烦恼、愚痴，



用般若智慧打破心中的愚痴迷妄众生。邪来以正度，愚来以悟度，恶来以善度。如是各自度自心中众生，名为真度。只有善度自心的这些众生，才可以度其他的众生。不能自度，焉能度他？

又，烦恼无边誓愿断——将自性般若智，除却虚妄思想心是也。

烦恼无边誓愿断，须用自性具有的般若智，除掉自心中虚妄不实的认识，这里的思想，指心所法中的思和想，思是确认，想是认知。

又，法门无尽誓愿学——须自见性，常行正法，是名真学。

一切法门，包括菩萨道六度四摄等修行内容，无量无尽，而归根究底，都在自性当中，顿教以一个见性法门总摄一切法门，须常见性，修行正法，叫做真正的法门无尽誓愿学。

又，无上佛道誓愿成——既常能下心，行于真正，离迷离觉，常生般若。除真除妄，即见佛性，即言下佛道成。常念修行，是愿力法。

善知识！今发四弘愿了。

从顿教看，佛的三身四智等一切功德，都在自性中。成佛，即是开发自性本来具有的佛果功德。发愿成佛，不是要高踞众生之上，而要常怀谦下之心，行于正道，常生般若，既要离迷，又要离觉；既要离妄，又要离真。为什么？因为





迷与觉、真与妄，都堕在一边，其本性皆毕竟空。《心经》说：成佛也“无智亦无得”。迷妄之心，求觉求真之心，皆为见性的障碍。除去它们，即得言下见性，成就佛道。应常念勤修此四宏誓愿。了：完成、终了。

更与善知识授无相三皈依戒。善知识！皈依觉，两足尊；皈依正，离欲尊；皈依净，众中尊。从今日去，称觉为师，更不皈依邪魔外道，以自性三宝常自证明，劝善知识皈依自性三宝。

受持三皈依戒，是成为佛弟子、修学佛道的必要手续。寺院里授三皈依戒，有一套仪轨，要有一位比丘证明你皈依三宝，跟着念诵三皈依愿文，礼拜三宝，即成为佛弟子。这是有相的三皈依。有的僧尼还把受三皈依看作皈依他自己，成为他的弟子。而经论中明确指出，三皈依皈依的僧宝，是圣僧，小乘为四向四果，大乘为不退转菩萨。三宝还分为事相三宝与理体三宝等层次。

六祖所授的三皈依戒，与一般大乘不同，是以一乘顿教的见地阐释的“无相三归戒”。所皈依的佛宝，意为觉，如实觉悟自性并能令他觉悟，是人天中最尊者，称两足尊；法宝，即正法，其核心精神是离欲；僧宝，意为清静，是大众中的尊贵者，僧，梵语僧伽音译之略。意为和合众。皈依三宝，要从今日以后皈依大觉佛，不再皈依邪魔外道。外道，有“心游道外”之义，泛指佛法以外一切不真实、不彻底的宗教、学说。六祖强调，此戒所皈依的对象不是外在的，



而是“自性三宝”，要作证明的证戒师也是自性三宝。

佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。自心皈依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心皈依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我贡高、贪爱执着，名离欲尊。自心皈依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染着，名众中尊。若修此行，是自皈依。

六祖具体解释自性三宝：佛者觉也；法者正也；僧者净也。自心要皈依自性三宝：自心皈依自性佛宝觉，心常觉悟，不生邪见、迷惑，少欲知足，不贪财色，名为两足尊；自心皈依自性法宝“正”，要念念无邪见，无人我贡高，名为离欲尊；自心皈依自性僧宝净，不染着一切烦恼尘劳爱欲境界，名为众中尊。若修此行，是自皈依，即皈依自性三宝。无相三皈依是一种内心深处的修行，不仅仅是一种仪式，要在内心深处真正皈依自性三宝，把不符合三宝的种种烦恼断掉，才叫修三皈依。

凡夫不会，从日至夜，受三皈戒。若言皈依佛，佛在何处？若不见佛，凭何所归？言却成妄。善知识！各自观察，莫错用心！经文分明言自皈依佛，不言皈依他佛。自佛不皈，无所依处。今既自悟，各须皈依自心三宝，内调心性，外敬他人，是自皈依也。

凡夫不明白皈依自性三宝之义，在寺庙里一日夜受三皈依戒，只是个外在的仪式而已。如果说皈依佛，佛现在在什



么地方呢？释迦佛早已圆寂，不可得见了，没有见到佛，凭什么皈依佛呢？这不就成了妄语吗？大家要各自观察三皈依的实义，不要错误理解。经中分明说：自皈依佛，没有说皈依他佛。如《华严经》净行品即说：“自皈依佛”，“自皈依法”“自皈依僧”。不皈依自性佛，就没有皈依处。如今既然自悟，各自须皈依自心三宝，内在调养心性，对外普敬他人，叫做自皈依。

善知识！既皈依自三宝竟，各各志心，吾与说一体三身自性佛，令汝等见三身，了然自悟自性。总随我道：于自色身，皈依清净法身佛！于自色身，皈依圆满报身佛！于自色身，皈依千百亿化身佛！善知识！色身是舍宅，不可言皈。向者三身佛在自性中，世人总有。为自心迷，不见内性，外觅三身如来，不见自身中有三身佛。汝等听说，令汝等于自身中，见自性有三身佛，此三身佛从自性生，不从外得。

志心：专心致志。六祖从以顿教的见地，对所皈依的佛宝作了进一步阐释。自性佛为三身一体，于自己的色身，皈依清净法身佛、圆满报身佛、千百亿化身佛。色身：物质身体、肉体。皈依者，归敬、投归、遵从永远靠得住的自在者，色身只是暂时的舍宅，不久死亡，不是皈依处。向者：刚才。三身佛都在自性中，世人每个都具有。只是因为心迷，不见内在的佛性，而向外觅求三身佛。听说：听我说。六祖让大众听他讲，他将让大家见到自性中本有的三身佛，这三身佛从自己自性生，不从外面得。只要见到自身中的三身佛，就



能够见到外在的三身佛。

何名清净法身佛？世人性本清净，万法从自性生。思量一切恶事，即生恶行；思量一切善事，即生善行。如是诸法在自性中，如天常清，日月常明，为浮云盖覆，上明下暗。忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。世人性常浮游，如彼天云。善知识！智如日，慧如月，智慧常明。于外着境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗。若遇善知识，闻真正法，自除迷妄，内外明彻，于自性中万法皆现。见性之人，亦复如是。此名清净法身佛。

什么叫做清净法身佛呢？法身，是以法界体性或者真如为身，藏密大圆满、大手印法等说空为法身。而法界体性、真如，终归为各人的自性清净心，一切都从自性生。万法，即一切法，法的梵语达摩，为“轨则”义，即具有一定的规定性而可以被认识，泛指所认识的一切。自性怎么生万法呢？由从自性所起心的活动而生，如心思量恶事即生恶行，思量善事即生善行。一切法在自性中，就像虚空常清，日月常明，而被浮云遮盖，显现昏暗，忽然风吹云散，上下俱明，万象皆明白显现。世人的心经常浮动游走，就像浮云，智慧犹如日月，终古长明。世人执着外境，自性光明被妄念的浮云遮蔽而不得明朗。若能遇到善知识，听闻真正的佛法，自会除去迷妄，内外明彻，亲见万法皆于自性中显现。这叫做清净法身佛。所谓见性，就是见自性清净法身佛。



善知识！自心皈依自性，是皈依真佛。自皈依者，除却自性中不善心、嫉妒心、谄曲心、吾我心、诳妄心、轻人心、慢他心、邪见心、贡高心，及一切时中不善之行。常自见己过，不说他人好恶，是自皈依。常须下心，普行恭敬，即是见性通达，更无滞碍。是自皈依。

怎么样皈依自性清净法身佛呢？行无相三皈依，自心皈依自性，是真正的皈依佛，叫做“自皈依”，是在自心上用功，除去不善心、嫉妒心、谄曲心、吾我心、诳妄心、轻人心、慢他心、邪见心、贡高心，及一切时中一切不善的行为，常见自己过，不说他人非，是自皈依，也就是皈依自性清净心。要表现在行动上，时常谦下，对一切众生普行恭敬，因为一切人都具有自性的清净法身佛，见到自己的性清净法身，也就见到了一切人的清净法身，皈依自性清净法身，就是皈依一切人的清净法身。所以，能对一切人普行恭敬。既尊重自己自性，又尊重他人的自性，表现为一种谦和恭敬的美德。这叫做见性通达，无有执着障碍。

藏传佛教大圆满法等将皈依分为共、不共、密、密密四个层次，共皈依为诸乘共同者，皈依佛法僧三宝；不共皈依为密教特有者，皈依上师、三宝、空行护法；密皈依为皈依自身气脉明点；最深也最重要的密密皈依，为皈依自性明体，即自性清净心。与六祖所言皈依自性清净心同一意趣。

何名圆满报身？譬如一灯能除千年闇，一智能灭万年愚。莫思向前，已过不可得。常思于后，念念圆明，自见本性。善



恶虽殊，本性无二。无二之性，名为实性。于实，性中不染善恶，此名圆满报身佛。自性起一念恶，灭万劫善因。自性起一念善，得恒沙恶尽。直至无上菩提，念念自见，不失本念。名为报身。

大乘经论中一般对报身的解释，是佛经过历劫的修行所积累的无量福德的果报，自然形成一个非常高大、相貌非常圆满的身体。这个身体不像法身一样无相，而是有形相的。报身又分为自受用、他受用两种。自受用的报身，只有佛自己看见，自己享用。他受用报身经常住在色界十八天的天顶，也叫做“有顶”的色界最高处色究竟天，为十地菩萨说法，十地以下的菩萨是见不到的。

惠能大师对圆满报身的解释跟经论中的一般解释不大一样，认为于实性中不染善恶，名为圆满报身佛，比喻说，就像一灯能灭千年暗，一智能灭万年愚，自见本性者，不思量自己从前的过错，了知都不可得，常思量以后，自见本性。念念圆明，见到善恶虽然不同，而其本性无二，这无二之性，就是实性。实性，与法性、真如等同义，指不依因缘、永恒不变的实在。因为见到实性，所以既不染着善，也不染着恶。自性起一念恶，能灭万劫善因，起一念善，能灭恒河沙数的恶。念念自见，不失自见本性的正念，就是圆满报身佛。这与藏密大圆满、大手印等法以“明”为报身正好相同，所谓明，是自性清净心明觉实性的功能。这里的“向前”，意为从前。



何名千百亿化身？若不思万法，性本如空。一念思量，名为变化。思量恶事，化为地狱。思量善事，化为天堂。毒害化为龙蛇，慈悲化为菩萨。智慧化为上界，愚痴化为下方。自性变化甚多，迷人不能省觉。念念起恶，常行恶道。回一念善，智慧即生。此名自性化身佛。

大乘经论中说，化身从报身生，报身不思一切，只见空性而不起念的时候，住在无余依涅槃里，当起念度众生的时候，就化出了千百亿化身。化，为变化之义，能变化者，是从自性所起的念，即心理活动或心识的运作。我们众生也是这样，虽然自性本空，一起念，也就有了化身，变出自己的身体和世界。众生念念相续，实际上任何时候都在造作化身：思量恶事变化出地狱，思量善事变化出天堂，一念毒害心变化为龙蛇，一念慈悲心变化为菩萨，智慧化为上界亦即天界，愚痴化为下方，即三恶道。自性的变化极多，只要心一动，马上就变化，只不过我们迷人不能醒觉，而念念起恶，常行于恶道。能够醒觉，起一念善心，智慧就会生起。这就是自性的千百亿化身佛。

善知识！法身本具，念念自性自见，即是报身佛。从报身思量，即是化身佛。自悟自修自性功德，是真皈依。皮肉是色身，色身是舍宅，不言皈依也。但悟自性三身，即识自性佛。

法身本具，常住不动，不是修成的。法身能够念念自见自性，即是报身佛。从报身思量起念，即是化身佛。自悟自



修自性所具有的三身功德，是真正的三皈依，自性三身佛才是真正的皈依处。皮肉只是色身，色身只是心识的舍宅，不是皈依处。只要了悟自性的三身，就会明了自性本来具有的佛。

吾有一《无相颂》，若能诵持，言下令汝积劫迷罪一时销灭。颂曰：

迷人修福不修道，只言修福便是道，  
布施供养福无边，心中三恶元来造。  
拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在。

这个无相颂讲得非常好：不少迷人也懂得修行，只修修人天福报，行布施贫困、供养三宝、修建寺庙、捐资助学等善举，而不修道，这里的修道，指修学佛法的智慧，以如实知见的智慧净化自心。这种人认为修福便是修道，梁武帝就是这样的一个典型，只知道供养三宝、建寺度僧、吃素、禁屠宰等，自以为功德很大，可以得到解脱。修布施、供养等，福报当然也无量无边，这无量无边是形容词，它们都是有为法，必然有边，有限，所得福报有享尽的时候。有些人钱很多，甚至可以把一切财产都拿出来供养三宝，今天这样的人也是有的是，有的把家产全部都变卖了去供养给某法师。但不知修心修慧，心中的贪瞋痴等烦恼原封不动，甚至其修福就是出于想多得福报的贪心、我慢，烦恼在心，难免不造恶业。三恶，指贪瞋痴三种根本烦恼，亦称三毒。想要以修福来灭罪，来生后世是会得到福报，但罪业一点也未动，都还





在。今天这样的人也有的是，贪污受贿，非法经营，虽然得到钱财，而难灭罪恶感，就拿钱捐献给寺院，想要让佛祖给他灭罪，保佑他不出事。六祖明明讲了，修福再多，想要灭罪，那是不可能的，没有这个道理，福是福，罪是罪，各有其果报，这是因果规律所决定的。只要你修行未能超出因果界，就不能不受这个规律限制。

但向心中除罪缘，名自性中真忏悔。

忽悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪。

要消灭罪障，只有从根本上着手，消灭造罪的根源——自心所起的烦恼，这叫做自性中真正的忏悔。要是能够顿悟大乘的心要，明心见性，行真正的忏悔，亦即经中所说实相忏悔，证悟罪业及心念空不可得，除去诸邪，行于正道，罪业即可消灭。

学道常于自性观，即与诸佛同一类。

学佛，要常观自己的自性，证得本心，见到与诸佛共同的法身，识得自心佛性，即与诸佛为同类。

吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体。

这一法门的祖师只传承这一顿教法门，普愿众生皆能见性，见到自己与一切众生、十方诸佛同一体性。

若欲当来觅法身，离诸法相心中洗。

如果要寻觅自己法身的话，要离一切法相，清洗自心，



清洗什么呢？清洗妄念、烦恼，及生起妄念、烦恼的根本无明。

努力自见莫悠悠，后念忽绝一世休。

一定要在明心见性这件事上努力，念念用功，莫要悠闲散漫度日，时修时不修，如果不这样精进修持的话，忽然死期到来，那时候若还未能见到真性，那么轮回三界就不可避免了，这一世就算白活了。一失人身，想要再修行，恐怕很难了，人身难得啊。

若悟大乘得见性，虔恭合掌至心求。

遇到了顿教，依这个法门修持，若能顿悟见性，那确实是大幸，应该虔恭合掌，至心去求这个法门。

师言：“善知识！总须诵取，依此修行，言下见性。虽去吾千里，如常在吾边。于此言下不悟，即对面千里，何勤远来？珍重！好去！”

一众闻法，靡不开悟，欢喜奉行。

大师开示：大家都要背诵这个颂，诵，是背诵的意思。依照此言修行，争取言下见性。若能这样，虽然离我千里之远，也如同常在我身边。如果于此颂言下不悟，即使在我对面，也如同相隔千里，那又何必如此勤苦地远道而来呢，各自珍重吧，一路平安！

大众闻法，无不开悟，皆欢喜奉行。



## 机缘第七

前边是六祖几次说法的记录，后面是从别的资料里搜集的关于六祖的一些说法和故事。机缘，为应机接引有缘人之义。

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者（他本云：师去时至曹侯村，住九月余。然师自言：“不经三十余日便至黄梅。”此求道之切，岂有逗留。作去时者非是。）有儒士刘志略，礼遇甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，常诵《大涅槃经》，师暂听，即知妙义，遂为解说。”

这段是讲六祖得法以后回到韶州，无尽藏比丘尼向他请教《大般涅槃经》的机缘。大师从黄梅五祖处得法后，回到韶州的曹侯村，没有人知道他。（另一个本自上说：大师去时到曹侯村，住了九个月。而大师自言：不经三十余日，便到黄梅。这是因为求道心切，路上没有逗留。说大师去时到曹侯村住九月余，显然不对，应该是回来后。）有个儒生刘志略，对大师非常尊敬，他有姑妈出家为比丘尼，法名无尽藏，常诵《大般涅槃经》，大师只听他诵了一阵子，便知晓了经中的妙义，于是为无尽藏解说。

尼乃执卷问字。师曰：“字即不识，义即请问。”

尼曰：“字尚不识，焉能会义？”



师曰：“诸佛妙理，非关文字。”

尼惊异之，遍告里中耆德云：“此是有道之士，宜请供养。”有魏（魏一作晋）武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。

无尽藏尼师大概识字不多，拿着经卷向大师请教经上的字。大师说：“字我不认识，义理可以提问。”尼师说：“连字都不识，哪能明白义理？”大师回答：“诸佛妙理，与文字无关。”

尼师惊异，于是遍告村中的年老有德望者，说六祖是有道之士，应该礼请供养。曹操的玄孙曹叔良及村中居民，争相来瞻礼供养。耆德：年老有声望者。武侯，指三国曹操，他被汉献帝封为魏王，后尊称魏武帝。另一个本子上说为晋侯，不确。

时宝林古寺自隋末兵火，已废。遂于故基重建梵宇，延师居之，俄成宝坊。师住九月余日，又为恶党寻逐。师乃遁于前山。被其纵火焚草木，师隐身挨入石中得免，石今有师跌坐膝痕及衣布之纹，因名避难石。师忆五祖“怀会止藏”之嘱，遂行隐于二邑焉。

当时宝林寺已经毁于隋朝末年的兵火，村民就在故基重建寺院，不久落成，延请大师住持。俄：不久。大师住了九个月，又被那些争夺衣钵的恶党追寻，便逃遁到前山，恶人又纵火焚烧草木，大师隐身于石中，得以免难。这石头现在还在，有大师跌坐的膝痕和衣布之纹，人们叫它“避难石”。



大师想起当年五祖“怀会止藏”的嘱咐，于是就在怀集和四会两地之间隐藏。梵宇：佛寺。

僧法海，韶州曲江人也。初参祖师，问曰：“即心即佛，愿垂指谕！”

师曰：“前念不生即心，后念不灭即佛。成一切相即心，离一切相即佛。吾若具说，穷劫不尽。听吾偈曰：‘即心名慧，即佛乃定。定慧等持，意中清净。悟此法门，由汝习性。用本无生，双修是正。’”

僧法海，韶州曲江人，初来参见六祖，请教“即心即佛”的奥义。指谕：指教。即心即佛，是对禅宗见地最简略的概括，意思是当下这个心就是佛，即，有当即、即是、不离义。大师开示说：当下的这个心本来就不生，本来就不灭，执着一切相便成为心，离一切相即可成佛，如实知见当下的心本来不生不灭，就明白了即心即佛。心性的奥义若全部予以宣说，穷尽一劫也说不尽。具说：全部说。六祖并说偈一首，意思是：不离当下的心名为定，了悟当下的心本来即是佛，即是慧，定与慧平等，心意便会清净。能了悟这个法门，是因为你的习性属利根，用本来无生的见地，去双修定慧。这里的双修，不是密宗双运道的双修，是定慧双修。

法海言下大悟，以偈赞曰：“即心元是佛，不悟而自屈。我知定慧因，双修离诸物。”

法海言下大悟，说偈赞叹，偈子的意思是：心原本是佛，



凡夫不能了悟而自卑，我了知定慧的因，要离却一切相去双修定慧。自屈：自卑。

僧法达，洪州人，七岁出家，常诵《法华经》。来礼祖师，头不至地。师诃曰：“礼不投地，何如不礼！汝心中必有一物，蕴习何事耶？”

曰：“念《法华经》已及三千部。”

师曰：“汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行。汝今负此事业，都不知过。听吾偈曰：‘礼本折慢幢，头奚不至地？有我罪即生，亡功福无比。’”

僧法达，洪州人，洪州即今江西南昌。他七岁出家，来参见六祖时已经是老资格的僧人了，佛门叫做“法腊”，即出家的年岁。他常诵《法华经》，在参见六祖的时候，虽然礼拜，但头不至地。佛门中隆重的礼拜，叫做“头面接足礼”，是古印度见位高者时的礼节，跪拜时要双手捧被礼者的足，头面接触其足。一个禅师在接待求法者的时候，首先要根据来人的各种表现，明白他的根器、他的心意。六祖从法达礼拜头不触地这一点上，看出他有我慢，批评他说：礼拜头不触地，不如不拜。你心中必有一物，你经常修习什么呢？诃：斥责、批评。蕴习：素习，平时经常修习。

法达回答：念诵《法华经》，已经有三千遍了。诵经一遍，叫做一部。

六祖教诫他：你若能诵够一万遍，而且得悟经中的奥义，并不自以为胜过别人，则与我不相上下。偕行：并肩。你现



在因为这点修行而自负，还不知有过错。负：自负、自恃。你听我说偈吧。偈子的意思是：礼拜本来是挫折我慢的，你礼拜为何头不至地呢？只要心中有个我，就会出生罪过，不见自己的功德，福报才会无比大。奚：为何。慢幢：自高自大，我慢心强，就像表功的幢一样。佛门中常把摧伏我慢叫做“折慢幢”。

师又曰：“汝名什么？”

曰：“法达。”

师曰：“汝名法达，何曾达法？”复说偈曰：

“汝今名法达，勤诵未休歇。空诵但循声，明心号菩萨。汝今有缘故，吾今为汝说。但信佛无言，莲华从口发。”

大师问他法名，答言法达，大师就其名字，批评他不曾通达佛法，说偈教诫。偈子说：你虽然名叫法达，勤苦诵经不休歇，但只是口诵耳听，白白地念诵，只有明了自心，才能叫做菩萨。我给你说：只要信解佛无言说，诵经时莲花才会从你口中开放，这才是真正地诵《妙法莲华经》。佛无言说，是《楞伽经》等经中佛所自言，表明他几十年其实一字未说，意谓佛自证的法不可言说，所说只是应机的方便而已，并非真正佛法。

达闻偈，悔谢曰：“而今而后，当谦恭一切。弟子诵《法华经》，未解经义，心常有疑。和尚智慧广大，愿略说经中义理！”



师曰：“法达，法即甚达，汝心不达。经本无疑，汝心自疑。汝念此经，以何为宗？”

达曰：“学人根性暗钝，从来但依文诵念，岂知宗趣？”

师曰：“吾不识文字，汝试取《经》诵一遍，吾当为汝解说。”

法达听了偈子，忏悔谢罪说：从今以后，一定对一切人谦恭。弟子虽然诵《法华经》，而不解经中奥义，心中常有疑惑。和尚智慧广大，祈请略说经中的义理。

大师说：法达呀，佛法本来通达，只是你的心未能通达。经本无可疑，你心中自疑。你诵此经，知道此经以何为宗要吗？

法达回答：学人根器愚钝，从来都是照着文本念诵，哪里晓得经中宗要？

大师自称不识字，让法达取经诵一遍，然后为他解说。

法达即高声念《经》，至《譬喻品》，师曰：“止！此经元来以因缘出世为宗，纵说多种譬喻，亦无越于此。何者因缘？《经》云：‘诸佛世尊唯以一大事因缘出现于世。’一大事者，佛之知见也。世人外迷着相，内迷着空。若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开佛知见。佛犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。若闻开示，便能悟入，即觉知见，本来真性而得出现。汝慎勿错解经意，见他道：开、示、悟入，自是佛之知见，我辈无分。若作此解，乃是谤《经》、毁佛也。彼既是佛，已具





知见，何用更开？”

法达依言诵经，诵至《譬喻品》，大师让他停止，因为诵到这个地方，六祖已经完全了解了这部经的宗要，就是以因缘出世为宗。虽然说了多种譬喻，也没有超出此义。什么因缘呢？经中说：“诸佛世尊唯以一大事因缘出现于世”，一大事，就是佛的知见。佛为将这知见传达与世人，于是出现世间。世人迷惑，外执着虚妄相，内执着空，若能于相离相，于空离空，即内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开佛知见。佛者，意译觉，自觉觉他，名之为佛。开佛知见，即经中“开示悟入”四个字，一般认为这就是一句，六祖则详分为开觉知见、示觉知见、悟觉知见、入觉知见四门。若听闻开示，能够悟入，即是佛之知见，本来真性便会出现。如果把经中“开示悟入”理解为佛开示众生令其悟入，所悟入只是佛的知见，我辈众生无分，是错解经意，甚至是谤经毁佛。他既然已经是佛，已经具有知见，岂用更开？

汝今当信：佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰。便劳他世尊，从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二。故云“开佛知见”。

你应当确信：所谓佛知见，只是你的自心，心外无佛。因为众生自己遮蔽本性光明，贪爱六尘境相，向外驰逐，扰乱内心，甘心受业力的驱迫，劳烦佛从定中起，苦口婆心，



劝化众生，令息灭烦恼，莫向外求，了知自性与佛无二，所以说开佛知见。

吾亦劝一切人，于自心中，常开佛之知见。世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪瞋、嫉妒、谄佞、我慢，侵人害物，自开众生知见。若能正心，常生智慧观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。汝须念念开佛知见，勿开众生知见。开佛知见即是出世，开众生知见即是世间。汝若但劳劳执念，以为功课者，何异牦牛爱尾？

我也劝一切人，应该于自性中常开本来潜在的佛知见。世人内心邪妄，愚痴迷昧，造作种种罪业，口善心恶，常起贪瞋、嫉妒、谄曲、我慢等烦恼，侵害他人，自己开启众生知见。如果端正自心，常以如实知见的智慧观照自心，止恶行善，便能自开佛之知见。你应该念念开佛知见，不要开众生知见。开佛知见即是出世超出生死，开众生知见即是生死轮回的世间。你日常只是辛劳地诵经以为修行的功课，这与牦牛爱尾有何区别？

牦牛爱尾，是佛经中常用的一个比喻，牦牛非常爱自己的尾巴，正是因为它爱自己的尾巴，认为长得好看，结果被人割下来作为装饰。

达曰：“若然者，但得解义，不劳诵《经》耶？”

师曰：“《经》有何过，岂障汝念？只为迷悟在人，损益由己。口诵心行，即是转经。口诵心不行，即是被经转。听吾



偈曰：

心迷《法华》转，心悟转《法华》。诵经久不明，与义作仇家。

无念念即正，有念念成邪。有无俱不计，长御白牛车。”

法达说：如果这样，只要理解经中的义理就可以了，不须诵经了吗？六祖回答：经有何过错？我岂是不许你念诵？只是因为迷与悟，损与益，都在于自己。你口诵佛经，心行佛道，即是真正的诵经。转经：指一遍又一遍地念诵佛经。只是口诵经而心不行佛道，即是被经所转。并说一偈，大意是：心若迷惑，就被《法华经》所转。心若开悟，即是真正地转诵《法华》。虽然久久诵经而不明经义，与经典本意相违背。虽然念诵而无念，即是正念，念诵而有执着之念，即成不正的念诵。有无通通不计量，便长驾大白牛车。

白牛车的比喻，出自《法华经》，经中以羊、鹿、牛拉的三种车，比喻运载众生到达涅槃彼岸的三种交通工具。羊车比喻声闻乘，因为羊的力量很小，走得很慢，只能拉一个人，就像声闻乘智慧力小，只能自己解脱三界生死。鹿比羊要跑得快一些，力气也要大一些，比喻缘觉乘，也只能自己解脱。牛的力气最大，牛车能拉多个人，比喻菩萨乘，能使很多众生都得到解脱。印度人非常崇拜白色的牛，大白牛比一般的牛要大得多，大白牛车拉的人更多，跑得更快，比喻顿教。不计有无，行于中道，就像驾大白牛车拉多个众生去往涅槃城。



达闻偈，不觉悲泣，言下大悟，而告师曰：“法达从昔已来，实未曾转《法华》，乃被《法华》转。”

法达终于言下大悟，不觉悲泣堕泪，禀告大师：我从往昔以来，确实未曾真正地诵《法华经》，而是被经所转。

再启曰：“《经》云：诸大声闻乃至菩萨，皆‘尽思共度量，不能测佛智。’今令凡夫但悟自心，便名佛之知见。自非上根，未免疑谤。又，《经》说三车：羊、鹿、牛车，与白牛之车如何区别？愿和尚再垂开示。”

又请问说：《法华经》言：“诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智。”声闻，为听佛说四谛法而证得阿罗汉果的小乘圣者。菩萨，梵语具称菩提萨埵，意为觉有情，为发菩提心修学大乘菩萨道，志愿成佛者。这些圣者竭力思考度量，都不能测知佛的智慧。大师现在让凡夫只要了悟自心，就叫做佛的知见。自非上根利器，未免怀疑诽谤。又，经中说羊、鹿、牛三种车，与大师说的白牛之车有何区别，祈愿和尚再予慈悲开示。

师曰：“《经》意分明，汝自迷背。诸三乘人不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席。殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。况《经》文明向汝道：‘唯一佛乘，无有余乘，若二若三。’乃至无数方便、种种因缘、譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省？”



大师说：经的义旨说得很清楚，只是你自己迷惑而与经义违背。经中说声闻乘、缘觉乘、菩萨乘三乘人不能测量佛智，原因在于揣度思量。他们越是竭尽思维、共同推测，离佛智越远。饶：纵使。伊：他们。佛只是为凡夫说法，不是给佛说法，如果不能相信佛知见之理，任他们退席而去。《法华经》中，就有五百声闻不能接受佛说，退席而去。殊不知众生本来坐在白牛车上，却向外去觅求羊、鹿、牛三车。经中分明说：唯有一佛乘，没有别的二乘、三乘。佛以无数的方便、种种因缘及譬喻说法，都是为说一佛乘。你为何不省悟呢？一佛乘，意谓佛法的本原唯是一个，就是开示众生皆有佛性，皆可成佛，从此出发，针对众生根器所说的二乘、三乘法，都是一佛乘的方便之说。

三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用。更不作父想，亦不作子想，亦无用想，是名持《法华经》。从劫至劫，手不释卷。从昼至夜，无不念时也。

《法华经》很重要的一个宗旨，是会三归一，意谓佛说的三乘法本来就是一乘，叫做一佛乘，三乘犹如三种车，是把不同根器的众生度到成佛彼岸所设的方便。三乘是假立，是为过去慧根未成熟的众生说的，一乘是佛说法的真实本义，适合今日慧根好的众生。而归到真实的一佛乘，也是假立，真实离名相，不可言说。入一佛乘，应该晓得所有珍贵的财富，佛果的一切功德，都属于你，任你自由享用。既不



认为这财富是属于慈父佛陀的，也不认为是属于自己的，也不见有受用相可得。这才叫做持诵《法华经》，从一劫到一劫，都时时受持，白天黑夜，没有不念诵的时候。

这里用的是《法华经》中的贫子喻：有一富豪之子，多年流落在外，贫穷窘迫，其父乃设大布施，招来许多穷人，贫子也在内，富翁当众宣布：贫子是他的亲子，他的一切财富，都属于这个儿子。富翁比喻佛，贫子比喻迷昧的众生，财富比喻自性中本具的佛果功德。

达蒙启发，踊跃欢喜。以偈赞曰：

“经诵三千部，曹溪一句亡。

未明出世旨，宁歇累生狂？

羊、鹿、牛权设，初、中、后善扬。

谁知火宅内，元是法中王。”

师曰：“汝今后方可名念经僧也。”

达从此领玄旨，亦不辍诵《经》。

法达在六祖说法的启发下，解除了各种系缚，终于开悟，欢喜非常，作偈赞叹，说自己诵了三千部《法华经》也没有开悟，只听了曹溪六祖大师的一句话，把这诵三千部经的有为功德全部消亡了，把执着三千部的我慢当下消除。诵经再多，如果没有明白经中所指的出世间实相的话，那也不能停歇累世以来的狂心。《法华经》里面讲的声闻乘、缘觉乘、菩萨乘这三乘，只是一种权设的方便，分别是对初级、中级、高级的众生而说。今天才知道三界之内原有法王，那就是自



性的佛性。火宅，是《法华经》中的比喻，比喻三界如大火焚烧的宅院，众苦交迫，应该逃离。

六祖印可法达：从今以后，你才可以叫念经僧，这样才是真正的诵经。法达从此领会佛法奥义，还是继续诵《法华经》。不辍：不停止中断。法达的开悟，大概是解悟。

僧智通，寿州安丰人。初看《楞伽经》约千余遍，而不会三身四智，礼师求解其义。师曰：“三身者，清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智。若悟三身，无有自性，即明四智菩提。”

僧人智通，寿州安丰，即今安徽寿县安丰镇人，出家后看《楞伽经》一千多遍，也不能理解经中所言三身四智，远来参礼六祖，请求为他解说。三身四智，是唯识学所说的佛果主要功德，三身为法身、报身、化身，四智为妙观察智、平等性智、大圆镜智、成所作智，乃八识所转。

六祖的解答与唯识学的一般说法不同，是以圆顿教的见地予以解释，说三身四智都是自性本来具有的，清净法身是你的心性，圆满报身是你的智慧，千百亿化身是你的菩萨行。如果离了本性说三身，叫做有身无智，只有体而没有用，这里的本性，即是前文所说的自性。若了悟三身皆没有自性，就会明白四智菩提，这里的“自性”，是中观学等所破斥的不依因缘、本来自有的实体，不同前面多处所说乃自己心性、本性的自性。



听吾偈曰：

自性具三身，发明成四智。

不离见闻缘，超然登佛地。

吾今为汝说，谛信永无迷。

莫学驰求者，终日说菩提。

六祖用偈作了解释，意思是：法、报、化三身在自性当中本来具足，把这三身本来具有的功德发明，就成为四种智慧，这个“发明”意思是开发、明了。我现在为你这样说，你要真诚确信，就永远不会迷惑，不要学那些向外驰求追寻佛法的人，只是整天口说菩提而已。

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”

师曰：“既会三身，便明四智，何更问耶？若离三身，别谈四智，此名有智无身。即此有智，还成无智。复说偈曰：

大圆镜智性清净，平等性智心无病。

妙观察智见非功，成所作智同圆镜。

五、八、六、七果因转，但用名言无实性。

若于转处不留情，繁兴永处那伽定。”

智通再请教四智之义，六祖回答：既然已经理解了三身，便应明了四智，还需要再问吗？如果离了三身而谈四智，就叫做有智无身，有用而无体，这样有智也就成了无智。又说偈回答，这个偈子非常重要，是以圆顿教的见地对唯识学四智的解释。唯识学一般解释四智为：成佛时，第八识顿转为





大圆镜智，就像镜子顿现众像一样，能顿现净土、报身；菩萨登初地见道时，随第六识转为妙观察智，带动第七识同时转为平等性智，自然等视一切众生；见道时第六识所转妙观察智，能证得真如，如实知见一切法的邪正深浅，通达一切佛法，具讲经说法的大智慧；成佛时，前五识转为成所作智，能随意成就一切所作。五、八二识是在成佛时转，即果上转，六、七二识是在见道时转，为因中转，所转妙观察智、平等性智，到成佛时才圆满，因此说“五、八、六、七果因转”。

六祖对四智的解释是：大圆镜智是本性清净的完全显现，平等性智是心中没有分别实我的病根，妙观察智是不经思维考虑而如实知见一切；成所作智如同大圆镜印现一切。所谓转识成智，只是以名言说法的一种假立，从顿教看，其实没有所转能转的实体，也没有因与果的实体。如果能在转识成智的关头，没有各种虚妄分别及烦恼的“妄情”，就会经常住在本来自性的大定之中。不留情的“情”，在佛书中常与“智”相对，指不符真实的认识和负面情绪烦恼。那伽，意译龙，龙定，是经中所说的一种禅定，意谓像龙一样，任何时候都在定中，即是一行三昧。

六祖所说转识成智的关键，实际上与唯识学所说转识成智的关键一致。唯识学讲，转识成智，要在心识对境时，不起遍计所执，更不由遍计执生起烦恼妄情，与六祖所示“转处不留情”同一意趣。

**通顿悟性智，遂呈偈曰：**



三身元我体，四智本心明。  
身智融无碍，应物任随形。  
起修皆妄动，守住匪真精。  
妙旨因师晓，终亡染污名。

智通于言下顿悟自性本具四智，呈偈表达，偈子说：三身原来是我的自体，四智是我心本具的功能，三身与四智融通无碍，应众生机缘而示现种种身形。若起修证之念，是一种妄动，而把真心当作一个实物去持守，那也不是真正的本心。这微妙的佛理，因为大师的示导而明白，终于把染污的假名完全去掉了。

僧智常，信州贵溪人。髫年出家，志求见性。一日参礼，师问曰：“汝从何来，欲求何事？”

曰：“学人近往洪州白峰山，礼大通和尚。蒙示见性成佛之义，未决狐疑。远来投礼，伏望和尚慈悲指示！”

师曰：“彼有何言句？汝试举看。”

这一段也非常重要，主要批判了修一行三昧的一种不正确的方法。僧智常，信州贵溪，即今江西贵溪人，儿童时即出家。髫，为孩童额头上垂下来的头发，髫年指孩童时期。他年纪虽小，而立志追求见性。有一天来参见礼拜，六祖问他从何处来，想求得什么。回答说：最近往江西洪州的白峰山，参礼大通和尚，蒙指示见性成佛之义，但没有决断内心的狐疑，因此远道而来参礼，企望大和尚慈悲开示。六祖



让他试着说说大通和尚指示的言语。

曰：“智常到彼，凡经三月，未蒙示诲。为法切故，一夕独入丈室，请问：‘如何是某甲本心本性？’大通乃曰：‘汝见虚空否？’对曰：‘见。’彼曰：‘汝见虚空有相貌否？’对曰：‘虚空无形，有何相貌？’彼曰：‘汝之本性，犹如虚空，了无一物可见，是名正见。无一物可知，是名真知。无有青黄长短，但见本源清净，觉体圆明，即名见性成佛，亦名如来知见。’学人虽闻此说，犹未决了，乞和尚开示！”

智常回答说：自己在白峰山住了三个月，未能得到大通和尚的开示，因为求法心切，一夜独自闯进方丈室，请问如何是我的本来心性。某甲，是古人的一种自称。大通乃问：你看见虚空否？回答说看见。问：你见虚空有相貌吗？回答：虚空无形，有何相貌？大通于是开示：你的本性犹如虚空，无一物可见，名为正见，无一物可知，名为真知。它没有青黄、长短等相状，只见心的本源清净不染，能觉的心体圆明，即是见性成佛，也叫做如来知见。虽然听他这样说，而内心疑惑不决，祈请和尚开示！虚空，是大乘经中多处对心性的比喻，当今修大圆满、大手印、曹洞禅的人，好多就是这样体认心性的，大圆满三要诀里就有一个“观空如虚空法”。这种修法究竟对不对呢？这个问题确实是非常难。

师曰：彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈：

大师开示说：大通和尚所说，尚存有个能见能知，是故



不能使你明了。我现在给你说一首偈吧。偈子是：

不见一法存无见，大似浮云遮日面。

摒除一切念头，不见一法，心中空空如也，不少人是这样理解无念、这样修禅定的，六祖认为这不见一法也是一种见，见的是什么都没有，这其实还是意识所缘的一种法尘，堕于“无见”，未能与超越有无的实相相应，就像浮云遮日一样遮蔽本来心性。

不知一法守空知，还如太虚生闪电。

守着一个什么都不知道的空心，那就像虚空中生闪电一样，因为有乌云才会有闪电，还是有个“空知”把本心遮住了。

此之知见瞥然兴，错认何曾解方便？

这样修不叫离知见，而是知见刹那生起，这是错认了正法，将经中及祖师、禅师引导人趋入心性的一些方便，如犹如虚空、无念等，错认为究竟。瞥然：忽然。

汝当一念自知非，自己灵光常显现。

什么是正确的修法呢？要在念上明了这个念的非，对自己的心念时刻保持明觉，如果是邪念、妄念而非正念的话，要明觉它是邪是妄，如果是无记心，明觉它无记，明了一切妄念之妄，自性的般若智慧就会经常显现。灵光，指自性的光明，是自知本来心性、法性的一种般若智慧。什么都不知



道，什么念都没有，是无记心，无记心没有灵光，没有灵光就体会不到涅槃的常乐我净，就不能断疑，所以智常听了大通之言“犹未决了”。

常闻偈已，心意豁然，乃述偈曰：

无端起知见，着相求菩提。

情存一念悟，宁越昔时迷。

自性觉源体，随照枉迁流。

不入祖师室，茫然趣两头。

智常闻偈，豁然省悟，说偈呈上见解。偈子说：我依大通和尚之言无端地起知见虚空的知见，执着虚无之相而求菩提，心中存有个想要开悟的妄情，岂能解除以前的迷惑。自性中觉性的本源心体，本来没有能照所照，因为分开能照所照，才枉受生死轮回。迁流，指在生死海中迁移漂流。如果不入祖师之室，就会茫然地堕于执有执无的妄见而不知正法。

智常一日问师曰：“佛说三乘法，又言最上乘。弟子未解，愿为教授！”

师曰：“汝观自本心，莫着外法相。法无四乘，人心自有等差。见闻转诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘。万法尽通，万法具备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。乘是行义，不在口争。汝须自修，莫问吾也。一切时中，自性自如。”



常礼谢执侍，终师之世。

另一天，智常又请问：大乘经中佛一般都说有三乘法，又说有最上乘，那就是四乘了，弟子实在不能理解，请师父指教！教授：是指教之义。

六祖开示说：你只管观照自己的本心，莫要执着外在的法相。佛法只是一个，并没有四乘的分别，因为人心不等，根器不同，佛根据不同的根器说法，就有了分别：见闻读诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘，万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，是最上乘。乘是实行的意思，不在口头争议。你要自己修持，不要再问我，任何时候，都要如实知见自性。

智常礼拜感谢，从此服侍大师，直到大师去世。

僧志道，广州南海人也。请益曰：“学人自出家，览《涅槃经》十载有余，未明大意，愿和尚垂诲！”

师曰：“汝何处未明？”

曰：“‘诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。’于此疑惑。”

僧志道，广州南海即今佛山市南海区人，来请教大师。请益：请教而得到法益。自言出家后看《涅槃经》十多年，而不明经中大意，祈愿和尚教诲。问他何处不明，回答说：经中说：“诸行无常，是生灭法，生灭灭已，寂灭为乐”，对此偈疑惑。经中释迦牟尼佛自言，这个偈是他前世为雪山



大士时，捨身求得的。这个偈子确实把小乘法的核心内容都概括完了，依据这个偈子就可以开悟，可以证得涅槃。能理解这个偈子，也就理解了佛法的心要。对这个偈子，志道总是疑惑不解，像志道这样的人，在今天也很多。

师曰：“汝作么生疑？”

曰：“一切众生皆有二身，谓色身、法身也。色身无常，有生有灭。法身有常，无知无觉。经云：‘生灭灭已，寂灭为乐’者，不审何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦，苦不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？”

问为何产生疑惑，作么：唐代俗语，为何、为什么。回答说：一切众生都有色身及法身两种身体。色身，物质身体，即肉体。色身无常，是有生有灭的。法身常恒，但无知无觉。经中说生灭灭已寂灭为乐者，不知道是哪个身寂灭，哪个身受乐？如果是色身寂灭、受乐，那么色身坏灭时，构成它的地水火风四大元素分散，全然是苦，不可说受乐。如果是法身寂灭、受乐，而法身无知，如同草木瓦石，是谁受乐？

又，法性是生灭之体，五蕴是生灭之用，一体五用。生灭是常，生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类不断不灭。若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？

再说，法性是生灭的体，五蕴是生灭的用。法性，指一



切法普遍共具、永恒不变者，与真如、实相为同义语，一般指空、无我的本性。志道把法性理解为一种产生万物的实体，认为法性这一个体有五种作用，生灭是恒常的，所谓生，是从体起用，所谓灭，是用归于体。如果说生灭相续，灭了以后还会继续生起，则众生就不断不灭了；如果说灭了以后不会继续产生，那么便是永归寂灭，与无情的土木金石等相同了。这样，一切法便被涅槃禁止压服，不得生起，有何快乐可言？

师曰：“汝是释子，何习外道断、常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭。又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽着世乐。”

大师教训他说：你是个佛弟子，为何学习外道堕于断及常两极的邪见，以这种见地来议论最上乘的佛法呢？释子，意谓释迦牟尼佛的弟子、儿子，是对僧尼的一种称呼。据你所说，即是认为在色身之外别有个法身，离开生灭去觅求寂灭。又推测有一个身体去受用涅槃的常乐，这是执着贪爱世间生死轮回的快乐。

汝今当知，佛为一切迷人认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相，好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回。以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐，刹那无有生相，刹那无有灭相。更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不





受者，岂有一体五用之名？何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生？斯乃谤佛、毁法！

当知佛是为了悲悯一切迷昧的众生而说涅槃，这些迷昧众生，将色受想行识五蕴的合集误认为自体，分别一切法为外在的实在境相，贪生怕死，念念迁流不住，不知这是虚假的幻相，犹如梦境，从而枉受生死轮回，将本来是常乐的涅槃，现为诸苦交攻。佛因此开示真常的涅槃之乐，如实观照刹那没有生相，也没有灭相，本来没有生灭，故更无生灭可灭，则寂灭的涅槃就会现前。当现前之时，也没有能现所现的分别，量，为分别意。这就叫做常乐。这种乐没有一个能受乐的自我实体，也没有不受乐者，岂有“一体五用”？何况还说涅槃禁止压服诸法令永远不生，这是谤佛毁法啊！

听吾偈曰：

无上大涅槃，圆明常寂照。

凡愚谓之死，外道执为断。

诸求二乘人，目以为无作。

尽属情所计，六十二见本。

妄立虚假名，何为真实义？

六祖说的这个偈非常精彩，大乘所证得的涅槃与小乘证得的有余依、无余依两种涅槃不同，《涅槃经》叫做大涅槃，唯识学叫做无住涅槃，六祖称为无上大涅槃，即最高级的涅槃。这个大涅槃的境界是“圆明、常、寂、照”，圆明，意



谓圆满地如实觉知，明，与众生的无明相对，是明觉不迷之义；常，与众生的无常相对，常恒不灭；寂，与一切有为法的生灭不住相对，是不生不灭之义；照，意谓常保持一种直觉一切真实的般若智慧。圆明常寂照合起来，意谓圆满如实知见一切真实的智慧常恒不灭，这是一种与凡夫无明、无常、扰动不安完全相反的精神、生命、心灵或存有境界。

涅槃是佛法的出发点，也是终极的信仰归宿，但它不可言说又极难理解，因为这是众生从来没有经验过的，佛经中称为“未曾有法”，这大概是弘扬佛法最大的困难。所以佛陀成道后深感他所证的法太难传达给世人，想要走，经天王的劝请才住世传法。经中描述不可言说的涅槃，多用“遮诠”即否定寻常认知的方法，六祖在这里用“圆明常寂照”这五个字作了表诠。

僧人去世常被称为涅槃，因此凡夫愚人认为涅槃就是死亡，外道斥之为永远消灭。声闻乘、缘觉乘这二乘追求个人解脱者，则认为涅槃没有作为。小乘的三解脱门里有一个无作解脱门，就是什么都不干，没有什么愿望，没有什么目标。二乘所入的涅槃有两种：一是有余依涅槃，虽然证得空无我性，断尽三界烦恼，任何时候都自然保持一个清净无染的解脱心，但心灵还依宿世所造业感得的肉体而存在，因此还难免有衰老病痛等苦，叫做有余依。《阿含经》中有时把证得第三阿那含果也叫做有余依。当临终时，“灰身灭智”，自身出火将肉体烧尽，将五取蕴灭尽，恒常住于不分别一切而



唯见真如的涅槃心中，叫做无余依涅槃。无余依涅槃的功德概括为“常乐我净”四个字，即真我永恒享受清静不染的快乐。但是，没有尝受过涅槃味道的人，听说无余依涅槃是把五取蕴亦即身心都灭尽，不但很难想象那种境界是快乐的，而且会惧怕。有次一位法师与我讨论这个问题，他说那种涅槃不就是睡大觉吗，的确，它与睡大觉有相同的地方，就是没有感觉、认知、情感等心理活动，但涅槃不只是没有这些心理活动，而有如实知见真如的智慧，与睡大觉、冬眠很是不同。而且，涅槃有乐，这种乐就更难理解了。什么叫做乐？乐属于受蕴，是一种心理活动，涅槃灭尽了受蕴，怎么还会有乐呢？《阿含经》说：涅槃极乐，《涅槃经》说，涅槃之乐是“无受之乐”，所谓受，必然是因缘和合，心受到某种信息的刺激，发生使人感到快乐的心里反应，比如说发财赚钱了狂喜，沉浸在喜悦里，现在脑科学解释得很清楚，感官的刺激产生电脉冲，通过神经传导到大脑的快乐中枢，产生快乐的感觉。快乐的感觉是“快乐”化学物质多巴胺的作用。这种乐必然是无常的，不可能永远都在。无受之乐，意思是非因缘和合、不需一切信息刺激而常乐，这种乐，未体会过涅槃的凡夫，是无论如何也难以想象的。

凡夫、愚人及外道、二乘对涅槃的理解，都是妄情计度，未能证得涅槃而以虚妄的知见去测度、想象涅槃，外化为哲学观，则不出六十二见。六十二见，是佛对当时印度各种外道哲学观的归纳。《长阿含经》里有一部《梵动经》，具体



讲六十二种见解，说这些见解都是因为未能证得真正的涅槃，以修得的宿命通去追溯世界和生命的本原，形成六十二种哲学观。这些哲学观只是主观建立，虚假不实，有什么真实的义理呢？

惟有过量人，通达无取舍。

以知五蕴法，及以蕴中我，

外现众色象，一一音声相，

平等如梦幻。不起凡圣见，

不作涅槃解，二边三际断。

常应诸根用，而不起用想。

分别一切法，不起分别想。

量是思量，过量人，即超越通常思维而证悟真实者，他们通达法性，既不执取实我实法，不执取无为法，也不舍弃五蕴、生死等有为法。他们以般若智慧了知色受想行识五蕴，以及凡夫所认为的五蕴中的自我如灵魂等，还有显现为外在的物质现象、音声相，其本来的体性都是平等不异的真如，如梦如幻。因此不起凡夫执以为绝对真实的妄见，也不起如法修证而成为圣者之见，不分别凡圣，不将本来涅槃理解为证得的涅槃，断灭了有、无两极片面之见，超越了过去、现在、未来的时间相。从自性起用，眼耳鼻舌身意六根开放，接受色声香味触法，知见一切，做事、讲经说法，而不执着于这种功用，意识分别一切、明了一切，分别邪正，而不执着为实，不起所分别、能分别的二元分裂。



二边：堕于“二”的各种边见，如有与无、断与常等。  
三际：过、现、未。

劫火烧海底，风鼓山相击。

真常寂灭乐，涅槃相如是。

劫火，指大火劫。佛经讲，世界有饥馑、疾疫、刀兵三小灾，火、水、风三大灾，火灾也叫劫火，烧尽初禅天以下。如六祖所描述，火灾到来时，烧干海底，大风吹得山峰也互相碰击。那场面非常可怕。今天在宇宙里有很多星球、星系就是这样。而真常、寂灭、极乐的涅槃，也是这样。这个就非常难理解了，能够理解，就真开悟了。小乘三法印之第三，是涅槃寂静，也作涅槃寂灭，寂灭即不生不灭，这很容易被理解为没有任何活动的寂静、死寂境界，而六祖描述的涅槃相完全相反。劫火烧海底、风鼓山相击的景象，不仅是火灾到来时有，实际上世界的实相任何时候都是如此，就在这激烈运动中，体证到它的真常寂灭，就证得涅槃极乐。

“吾今强言说，令汝捨邪见。

汝勿随言解，许汝知少分。”

志道闻偈大悟，踊跃作礼而退。

所有的言说都以人们共同的感知经验为基础，涅槃的经验是凡夫从未有过的，所以不可言说。六祖声明，今天这样讲涅槃，也是强言，只是为了让你把误解涅槃的邪见捨掉。你不要仅仅根据我说的话去理解，这样说，只是让你少少明



白一点涅槃的道理，真正的明白，是要依法观照而得证悟。

志道终于大悟，欢喜雀跃，礼拜而退。

行思禅师，生吉州安城刘氏。闻曹溪法席盛化，径来参礼。

遂问曰：“当何所务，即不落阶级？”

师曰：“汝曾作什么来？”

曰：“圣谛亦不为。”

师曰：“落何阶级？”

曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”

行思禅师俗姓刘，吉州安城，即今江西吉安市安福县人，已经开悟，听说曹溪六祖大师法门兴盛，广行教化，直接前来参礼。请问六祖：应当修什么，才可以不受阶段位次的限制？阶级：阶段次第，即所谓道次第。各种法门都有其修证的次第，大乘有十信、十住、十行、十回向、十地、等觉、妙觉五十二个阶次，一步一步地修，犹如爬五十二阶台阶，叫做阶级。

六祖问他：你曾经修什么行？回答：即便是圣者所证的真理，我也不修。六祖问：在那个阶次？回答：圣者所证真谛也不修，还有什么阶次？不落阶级，就是所谓的一悟即至佛地。“圣谛亦不为”，说明他无为法也不执着，就是《心经》里面讲的“无智亦无得”。

师深器之，令思首众。

一日，师谓曰：“汝当分化一方，无令断绝。”思既得法，



遂回吉州青原山，弘法绍化(谥弘济禅师)。

六祖印可他，对他非常器重，让他做了首座。器之：即器重之。首众：僧众之首，称为首座，地位仅次于住持。

有一天，大师让他去弘化一方，不要让顿教法门断绝。行思得法后，回到家乡吉州的青原山，弘扬顿教法门，称“青原行思”，为六祖门下两大弟子之一，另一个是怀让。行思圆寂后，朝廷谥以“弘济禅师”号。

怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参扣。让至，礼拜。

师曰：“甚处来？”

曰：“嵩山。”

师曰：“什么物？怎么来？”

曰：“说似一物即不中。”

师曰：“还可修证否？”

曰：“修证即不无，污染即不得。”

师曰：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是，吾亦如是。西天般若多罗谶汝足下出一马驹，踏杀天下人。应在汝心，不须速说。”(一本无西天以下二十七字)

让豁然契会，遂执侍左右一十五载，日臻玄奥。后往南岳，大阐禅宗(敕谥大慧禅师)。

怀让，俗姓杜，金州即今陕西安康人。最初拜见嵩山慧安国师，慧安为五祖弟子，武则天、唐中宗尊为国师。安国



师打发他到曹溪参学。到后礼拜六祖，六祖问他从哪里来？答言嵩山，答在世俗谛。禅师的问答，看似平常，实藏机锋。六祖马上就从胜义谛发问了：是什么东西这么来？怀让也以胜义谛对答：说像个什么，都不是。不中，不符合，与今河南话常说的不中相同。意谓本来心性不可言说，不可比喻。问：还可以修证吗？回答：论修证不是没有，但污染不得。因为能够污染的烦恼和所污染的心都毕竟空不可得。大师印可说：只是这个不可污染的，正是诸佛所护念的。你既然如此，我也是这样。西天般若多罗，即禅宗的第二十七祖。讖：预言，说你足下会出一马驹，踏杀天下人。这个预言应验应该在你门下，你记在心上，现在不要说。这马驹，后人认为就是怀让禅师的弟子道一禅师，俗姓马，因称马祖道一。另一个版本上没有西天般若多罗以下二十七个字。

怀让豁然契会，随侍大师十五年，越来越通达佛法玄奥。后来赴南岳弘扬禅宗，因称南岳怀让。圆寂后谥号“大慧禅师”。

永嘉玄觉禅师，温州戴氏子。少习经论，精天台止观法门。因看《维摩经》发明心地。偶师弟子玄策相访，与其剧谈，出言暗合诸祖。

策云：“仁者得法师谁？”

曰：“我听方等经论，各有师承，后于《维摩经》悟佛心宗，未有证明者。”

策云：“威音王已前即得，威音王已后无师自悟，尽是天





然外道。”

曰：“愿仁者为我证据。”

策云：“我言轻。曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。若去，则与偕行。”

永嘉玄觉禅师，俗姓戴，温州人。从小学习佛教经论，精通天台宗止观法门，因看《维摩经》而明心见性。六祖的弟子玄策偶然来访，两人畅谈，玄策发现他所说与禅宗诸祖暗合。剧谈：畅谈。问他从哪位师父得法，回答说听闻大乘经论，各有师承，后来自己阅《维摩经》顿悟佛心宗要，尚未有人印证。玄策说：威音王佛之前，尚可自悟，威音王佛以后，无师自悟，尽是天然外道。威音王，是《法华经》中记载的很久以前的一位古佛。无师自悟，所悟正确，在禅宗看来，起码非常难，必须要禅门里代代相传的大善知识印证。玄觉于是请求玄策给他印证，玄策自称人微言轻，不堪给人印证，介绍曹溪六祖大师，说四方的求法者都云集他门下，如果你愿意去，可以与你一起走。

觉遂同策来参，绕师三匝，振锡而立。

师曰：“夫沙门者，具三千威仪，八万细行。大德自何方而来，生大我慢？”

玄觉于是与玄策一起来参见六祖，玄觉没有礼拜，而绕着大师转了三匝，然后摇动锡杖，站立。振锡：摇动锡杖，锡杖又称声杖、德杖、智杖等，是僧尼随身的十八物之一，



外出时摇动发声以乞食或驱虫。参见六祖这样的大善知识而不礼拜，是不礼貌的。六祖尊称他大德，问他从何方而来，生这样大的我慢。三千威仪、八万细行，指僧尼持守的戒律，威仪为行住坐卧的规范，比丘戒二百五十条配合行住坐卧，为三千威仪；细行，为日常生活中微细的规范，三千威仪配合身三口四七种业，为二万一千，再配合贪瞋痴慢四种烦恼，成八万四千。六祖说玄觉未能持守威仪细行而礼拜。

觉曰：“生死事大，无常迅速。”

师曰：“何不体取无生，了无速乎？”

曰：“体即无生，了本无速。”

师曰：“如是，如是！”

玄觉方具威仪礼拜，须臾告辞。

师曰：“返太速乎？”

曰：“本自非动，岂有速耶？”

师曰：“谁知非动？”

曰：“仁者自生分别。”

师曰：“汝甚得无生之意。”

曰：“无生岂有意耶？”

师曰：“无意谁当分别？”

曰：“分别亦非意。”

师曰：“善哉！少留一宿。”

时谓一宿觉。后著《证道歌》，盛行于世（谥曰无相大师，时称为真觉焉）。



六祖和玄觉的对答，是典型的机锋，很有意思。玄觉回答说：因为生死事大，无常迅速，所以顾不得威仪细行。生死事大，是佛门中的常言，意谓生死问题是人生的头等大事，应该极其注重，着力解决。六祖从胜义谛反问：为何不体证本来无生，明了本来没有迅速？无生，意谓本来空故，没有凡夫所执着的能生、所生的实体，无速，意谓没有实体运动故，速度本空。速，即五蕴行蕴中“心不相应行法”（不属于心法也不属于色法）中的“势速”，即速度。

玄觉回答：我体证到本来无生，明了本来无速。得到六祖的印可：“是这样，是这样。”玄觉得到印证，才具足比丘威仪礼拜大师，须臾即告辞。六祖挽留说：为何这么快就返回？玄觉回答：本来就没有动，岂有快速？问：是谁知晓没有动？答言：仁者您自己在分别动或非动。仁者，是佛教中对人的尊称。六祖赞叹：你甚明了无生的真意。玄觉反问：无生岂有意？这里的“意”，有所思量的真意与能思量的心意两重意思。无生是绝对的本然，没有能所之分，如果有所思量的真意与能思量的心意，就不是本来无生了。六祖反问：没有意谁在分别？回答：虽然分别，而不是意。“分别亦非意”跟“能善分别诸法相，于第一义而不动”意思差不多。虽然分别一切，但不是“意”在分别，在唯识学中，意指第七末那识，意译思量，这个地方的“意”可以理解为以第七识的俱生身见为本所起的二元化分别。开悟的人虽然也分别一切，但是“意”亦即身见没有了，自我与非我的对立打破



了，所以，虽然分别，而跟凡夫的分别是不一样的。六祖再次赞叹：善哉！意思是“好啊”。挽留他住一宿再走。这个故事流传出去，当时禅宗中人称玄觉为“一宿觉”。

玄觉以后著有《证道歌》，盛行于世，非常精彩。有考证说《永嘉证道歌》不是永嘉玄觉禅师所作，这个地方说得非常明确。玄觉圆寂后，朝廷谥号“无相大师”，当时人称他为“真觉”。玄觉还著有《永嘉禅宗集》，影响也很大。

禅者智隍，初参五祖，自谓已得正受，庵居长坐，积二十年。师弟子玄策，游方至河朔，闻隍之名，造庵问云：“汝在此作什么？”

隍曰：“入定。”

策云：“汝云入定，为有心入耶？无心入耶？若无心入者，一切无情草木瓦石，应合得定。若有心入者，一切有情含识之流，亦应得定。”

隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”

策云：“不见有有无之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。”

禅者智隍，原来参礼过五祖大师弘忍，自以为得定。正受，是梵语三摩地的意译之一，意谓正确的感受，指正定。他独居一庵，长年打坐，已经修了二十年。六祖的弟子玄策云游到北方，河朔：黄河以北，山西一带，听说智隍的名声，便到他所居庵中参访，造：到。问他在此作什么，答言入定。再问他是有意入定还是无心入定，若是无心入定，一切草木



瓦石等无情之物都应该得定；如果有心入定，一切有心识的众生也都应该得定。智隍回答说。他正入定之时，不见有有心，也不见无心。玄策说：若不见有有无之心，即是常定，为何有入定、出定？若有出入，就不是大定。

隍无对。良久，问曰：“师嗣谁耶？”

策云：“我师曹溪六祖。”

隍云：“六祖以何为禅定？”

策云：“我师所说，妙湛圆寂，体用如如。五阴本空，六尘非有，不出不入，不定不乱。禅性无住，离住禅寂。禅性无生，离生禅想。心如虚空，亦无虚空之量。”

智隍不能对答，觉得来者智慧非凡，过了好久，问他的师承是谁，回答说师父是曹溪六祖大师。良久：好久。问六祖以什么为禅定，回答说：我师父所说的禅定，神妙湛然，圆满寂灭，体用不二，如如自在。五蕴本来性空，六尘并非实有，既不出定也不入定，既不定也不乱，这个禅的特性是无所住着，远离对禅定寂静的执着。它的特性是无生，远离出生禅定之想。这种大定心如虚空，也没有犹如虚空的分别。

隍闻是说，径来谒师。师问云：“仁者何来？”隍具述前缘。

师云：“诚如所言。汝但心如虚空，不着空见。应用无碍，动静无心。凡圣情忘，能所俱泯。性相如如，无不时也。”（一本无汝但以下三十五字，止云：“师悯其远来，遂垂开决。”）



隍于是大悟，二十年所得心，都无影响。其夜河北士庶闻空中有声云：“隍禅师今日得道。”

隍后礼辞，复归河北，开化四众。

智隍听到这种说法，感到深奥难测，直接来曹溪拜见六祖。六祖问他为何而来，他述说了与玄策的一番交谈。

六祖对他说：我的禅法诚如玄策所说那样，你只要心如虚空，也不执着虚空，应用无碍，无论动与静，都无取着心，没有凡夫与圣者的取舍之情，泯灭能所，心的体性与相用都如如自在，就住在大定之中，没有不定之时。另一个本子上没有“汝但”以后三十五个字，只说：“师悯其远来，遂垂开决。”

智隍言下大悟，二十年修的禅定心，都消失了。那天夜里，北方的士人和百姓都听到空中有声音说：“隍禅师今日得道了。”河北，泛指黄河以北。

智隍礼拜辞谢，返回北方，教化众佛弟子。四众：佛教的四种信众：比丘、比丘尼、优婆塞（男居士）、优婆夷（女居士）。

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。”

一位僧人请教：黄梅五祖的佛法意旨，什么人得到了？



大师回答：懂得佛法的人得。问：大和尚得到了吗？答言我  
不懂佛法。如果答我得到了，那就是有个能得的“我”及所  
得的法在，说明没有得到佛法意旨。

师一日欲濯所授之衣，而无美泉。因至寺后五里许，见山  
林郁茂，瑞气盘旋。师振锡卓地，泉应手而出，积以为池，乃  
跪膝浣衣石上。

有一天，大师想要洗涤五祖传给他的法衣，但没有好的  
泉水。他到寺院后面五里多的地方，见山林葱郁茂盛，瑞气  
盘旋，他拿起锡杖往地上一顿，泉水涌出，积水成池，于是  
跪在池边的石头上洗衣。

忽有一僧来礼拜，云：“方辩，是西蜀人。昨于南天竺国  
见达磨大师，嘱方辩‘速往唐土，吾传大迦叶正法眼藏及僧伽  
梨，见传六代于韶州曹溪，汝去瞻礼。’方辩远来，愿见我师  
传来衣钵。”

忽然有一位僧人过来礼拜，自称法名方辩，西蜀人，之  
前赴南印度，见到达磨大师，嘱咐我快回大唐，说他所传摩  
诃迦叶的正法眼藏及袈裟，现在传之于韶州的曹溪，应去瞻  
望礼拜。远道而来，希望见到祖师传来的衣钵。大师于是出  
示袈裟给他看。正法眼藏，意为佛法的眼目，即心要，指禅  
宗所传明心见性法门。僧伽梨：梵语音译，僧尼所着的三衣  
之一，入众时所着，称大衣。

据有关史料记载，达磨大师被下毒身亡，葬于豫西熊耳



山，有一个出使印度的使者宋云，路过西域的时候碰到达磨穿着一只草鞋匆匆往西赶。宋云来到这边，才知道达磨已经圆寂安葬，打开棺木一看，棺中只有一只草鞋。方辩在南天竺见达磨大师时，达磨应该有三百多岁了。达磨于南朝梁武帝时来华，当时已经一百六十岁，又过了约两百年。

师乃出示。次问：“上人攻何事业？”

曰：“善塑。”

师正色曰：“汝试塑看。”辩罔措。

过数日，塑就真相，可高七寸，曲尽其妙。师笑曰：“汝只解塑性，不解佛性。”

师舒手摩方辩顶，曰：“永为人天福田。”师仍以衣酬之，辩取衣分为三：一披塑像，一自留，一用棕裹瘞地中。誓曰：后得此衣，乃吾出世，住持于此，重建殿宇。（宋嘉祐八年，有僧惟先修殿掘地，得衣如新。像在高泉寺，祈祷辄应。）

六祖出示衣钵给他看，问他擅长做什么，回答说善于塑像。大师严肃地说：你试着塑一下，我看看。这话是禅机，意思是要他塑一下佛性，而佛性不可塑。方辩手足无措。过了几天，他塑好了六祖的像，高约七寸，非常精妙。大师笑笑说：你只是理解塑像，不明白佛性。然后伸手抚摸他的头顶，叫做摩顶，祝福他永远作人天的福田。

大师乃以法衣酬答，方辩接受后，将法衣分为三份，一份披在所塑六祖像上，一份自己留着，一份用棕榈叶子裹好，埋藏地下，发誓说：以后如果有人得到此衣，那就是我的转





世，要在此住持，重建殿宇。过了一百多年，到北宋嘉佑八年，有僧人惟先重修殿堂，掘地时得到了这件法衣，完好如新，应该就是方辩转生了。方辩所塑的六祖大师像，供在高泉寺内，每次祈祷，都有灵验。

有僧举卧轮禅师偈曰：

“卧轮有伎俩，能断百思想，  
对境心不起，菩提日日长。”

师闻之，曰：“此偈未明心地，若依而行之，是加系缚。”因示一偈曰：“惠能没伎俩，不断百思想。对境心数起，菩提作么长？”

有一位僧人背诵卧龙禅师的一首偈颂，意思是他能打断一切思量与感知，对境不生心，菩提就这样日日增长。卧龙禅师，法名昙伦，当时在北方很有名望。他“能断百思想”“对境心不起”的这种禅法，在《阿含经》和大乘经里面都是有的，道教全真道也有这种修炼方法。而六祖认为此偈未明心地，若依照此法修行，是增加系缚。偈中的“思想”，不同现代汉语的“思想”，是思与想两种心所法，思是思量、决意，想是知觉。

六祖说偈反其偈意，意思是我惠能的禅法不断除思和想，对境时不遏止心念生起，菩提怎么增长呢？意思是不在断除心理活动上下工夫，心理活动特别是思考和感知，是自性的功用，如果断除了，就很难在社会上生活，而且极难断除，西方心理学家认为那是不可能的，想要断除之念，也是



一种思、想，六祖认为是增添系缚，自我捆绑。六祖的禅法，只在明心见性上下工夫，若能见性，则一切思与想等心理活动，都是自性的功用，应用自如，无所障碍。心数，为心所法的别称，意为很多的、经常生起的心理活动。作么：怎么，如何。“菩提作么长”，是诘问句，就这样修行菩提就会增长，为什么，你去参究吧。

## 顿渐第八

时，祖师居曹溪宝林，神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，人皆称“南能北秀”，故有南北二宗顿渐之分，而学者莫知宗趣。

师谓众曰：“法本一宗，人有南北。法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”

这时六祖住持韶州曹溪的宝林寺，此寺今改称南华寺。他的师兄神秀住持荆州南的玉泉寺。两人弘扬禅宗，教化都很兴盛，人称“南能北秀”，或说南宗惠能弘扬顿门，北宗神秀弘扬渐门，学禅者都不知道两宗的旨趣有何差别。

六祖对大众说：佛法宗要本是一个，只是学佛的人有南北之分。南北二宗的禅法同是一种，差别只在见性有快慢之分。什么叫做顿与渐？佛法本无顿渐之分，而人的根器有利有钝，因此说有顿渐。

然秀之徒众，往往讥南宗祖师：“不识一字，有何所长？”



秀曰：“他得无师之智，深悟上乘，吾不如也。且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉！吾恨不能远去亲近，虚受国恩。汝等诸人，毋滞于此，可往曹溪参决。”

一日，命门人志诚曰：“汝聪明多智，可为吾到曹溪听法。若有所闻，尽心记取，还为吾说。”

神秀禅师的修行也很不错，深受当朝天子尊礼，据传记，他身材高大，相貌庄严，有神通，当然有德行。但他的徒弟们往往讥讽惠能连字都不识，有什么长处。神秀教训他们：惠能是生而得之者，得无师之智，深悟顿教最上乘法，我不如他。而且我的师父五祖大师亲传他衣钵和法脉，岂能没有根据。我恨不能远道去亲近他，只是白白地承受皇上的恩宠。你们不要滞留在我这里，可以去曹溪参学。一天，他吩咐弟子志诚说：你聪明机智，可以替我到曹溪听惠能大师说法，如果有所听闻，要牢牢记住，回来后告诉我。

志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时，祖师告众曰：“今有盗法之人，潜在此会。”

志诚即出礼拜，具陈其事。

师曰：“汝从玉泉来，应是细作！”

对曰：“不是。”

师曰：“何得不是？”

对曰：“未说即是，说了不是。”

志诚奉命到曹溪，随大众参学，没有讲他来自何处。但



六祖以神通察知，告诉大众：今天有盗法的人，潜藏在听法的大众之中。志诚只好出来礼拜，禀告神秀派他来的原委。六祖说：你既然从玉泉寺来，应该是奸细。细作，即间谍、奸细。回答说不是奸细，没有说时可以这样看，我已经说明了，就不是奸细。

师曰：“汝师若为示众？”

对曰：“常指诲大众：‘住心观静，长坐不卧。’”

师曰：“住心观静，是病非禅；长坐拘身，于理何益？听吾偈曰：

生来坐不卧，死去卧不坐，  
一具臭骨头，何为立功课？”

志诚再拜曰：“弟子在秀大师处学道九年，不得契悟，今闻和尚一说，便契本心。弟子生死事大，和尚大慈，更为教示！”

六祖问他的师父如何给大众开示，回答说：经常教诲大众，要把心管住，观照其寂静状态，长坐不卧。六祖批评说：住心观静，是病而非真正的禅，长坐不卧，拘束身体，对了悟佛理有何益处？六祖说了一个偈子，意思是：活着的时候长坐不卧，死了则长卧不坐，怎么能在一具臭皮囊上安置修行悟道的功课呢？

志诚再次虔诚礼拜，说：弟子在神秀大师处学法九年，未能开悟，今天承蒙大和尚您开示，得以契悟本心，生死事大，希望和尚再作慈悲开示。



师云：“吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧，行相如何，与吾说看！”

诚曰：“秀大师说：‘诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。’彼说如此，未审和尚以何法诲人？”

六祖问他：听说神秀大师教人戒定慧之法，不知他所说戒定慧内容如何，说给我听听吧。行相：相状。

回答说：神秀大师说：诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定。不知和尚您以什么法教诲学人？“诸恶莫作，众善奉行，自净其意，是诸佛教”一偈，称为三世诸佛通戒，见于《阿含经》。

师曰：“吾若言有法与人，即为诳汝。但且随方解缚，假名三昧。如汝师所说戒定慧，实不可思议。吾所见戒定慧又别。”

六祖评判说：我要是说有什么法传给别人，便是欺人。佛法本来不可言说，所以释迦佛说法三千会，而声明：我一字未说。《金刚经》佛言：“若人言如来有所说法，即为谤佛，不能解我所说故。”在末后所说的《无量义经》中，佛表明四十九年说法的实质是引导众生“令离诸着”，众生执着、根性不同，所说法随之有所不同。六祖也如此，说自己只是就学人的执着，帮他解开自我缠缚的绳子，谓之“随方解缚”，假名为三昧。像你师父所说的戒定慧，确实不可思议，而我所理解的戒定慧，又有不同。

诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”



师曰：“汝师戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人。悟解不同，见有迟疾。汝听吾说，与彼同否？吾所说法，不离自性。离体说法，名为相说，自性常迷。须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法。听吾偈曰：

心地无非自性戒，心地无痴自性慧，  
心地无乱自性定，不增不减自金刚，  
身去身来本三昧。”

问：戒定慧应该只是一种，如何又有区别呢？

六祖回答：你师父的戒定慧，接引修学大乘者，我的戒定慧，则接引顿教最上乘人。对佛法的悟解不同，见性有顿渐之别。你听我说吧，看与你师父所说是否相同。我所说的法，不离自性。离了体性说法，只是说事相的一面，对自性经常迷昧。须知一切万法，都从自性起用，才是真正的戒定慧法。听我的偈子，意思是：戒定慧皆在自性，心地没有过错为自性戒，心地没有愚痴为自性慧，心地没有散乱为自性定。自性不增不减，恒常如一，犹如金刚永远不坏，无坚不摧，此身行住坐卧，一切作为，本来常在自性大定之中。

诚闻偈，悔谢，乃呈一偈曰：

“五蕴幻身，幻何究竟？

回趣真如，法还不净。”

师然之。

志诚听了偈子，忏悔道谢，也作了一首偈子呈上，意思



是：五蕴本来如幻，幻术并非究竟，而将真如当作一个实体去趋归，也还是未能清净，因为未离对真如的执着。得到六祖的认可。

复语诚曰：“汝师戒定慧，劝小根智人；吾戒定慧，劝大根智人。若悟自性，亦不立菩提涅槃，亦不立解脱知见。无一法可得，方能建立万法。若解此义，亦名佛身，亦名菩提、涅槃，亦名解脱知见。见性之人，立亦得，不立亦得。去来自由，无滞无碍，应用随作，应语随答，普见化身，不离自性，即得自在神通，游戏三昧，是名见性。”

六祖又开示志诚说：你师父的戒定慧，劝化钝根小智之人，我的戒定慧，则劝化利根大智之人。若能了悟自性，也就不必安立菩提、涅槃、解脱及解脱知见，没有一法可得，才能建立万法。如果解悟这个义理，也可以叫做佛身、菩提、涅槃、解脱知见。见性者也可以安立菩提等名目，也可以不安立菩提等名目。来去自在，没有滞碍，随度化众生的需要而运作，随问而答，从自性中普遍示现化身，即证得自在神通，游戏于各种禅定，名为见性。这个见性，应该是究竟圆满的证悟。

志诚再启师曰：“如何是不立义？”

师曰：“自性无非，无痴，无乱。念念般若观照，常离法相。自由自在，纵横尽得，有何可立？自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，所以不立一切法。诸法寂灭，有何次第？”



志诚礼拜，愿为执侍，朝夕不懈。（诚吉州太和人也。）

志诚又问：如何是不予安立之义。回答说：自性没有过错、愚痴、散乱，念念以般若智慧观照，恒常远离对虚妄相的执着，自由自在，横竖皆可，还有什么需要安立吗？自悟自性，顿悟顿修，也没有渐次修证的阶梯，所以不安立一切法。诸法本来寂灭，有何次第？

六祖所传的顿教，是顿悟顿修，确与沿道次第渐修的通常大乘道不同。

志诚得以大悟，再次礼拜，愿为侍者朝夕服侍大师，不回到神秀那里去了。他是吉州太和即今江西吉安市泰和县人。

僧志彻，江西人。本姓张，名行昌，少任侠。自南北分化，二宗主虽亡彼我，而徒侣竞起爱憎。时北宗门人自立秀师为第六祖，而忌祖师传衣为天下闻，乃嘱行昌来刺师。

僧人志彻，江西人，俗名张行昌，少年时行侠仗义，为剑侠之流。自从禅门分为南北二宗，虽然都主张没有彼此之分，不存门户之见，但徒众们却竞相分别，起爱憎之心。当时北宗门下自立神秀为禅宗第六祖，而忌恨天下人都知晓五祖传衣钵于惠能之事，于是嘱咐张行昌来刺杀惠能。张行昌敢于充当杀手，大概也是受重金所聘。北宗徒众们争夺的，实际上不是佛法，而是名闻利养。这种事在佛教史上不止发生一次两次了。





师心通，预知其事，即置金十两于座间。时夜暮，行昌入祖室，将欲加害，师舒颈就之。行昌挥刃者三，悉无所损。师曰：“正剑不邪，邪剑不正。只负汝金，不负汝命。”行昌惊扑，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。

师遂与金，言：“汝且去，恐徒众翻害于汝。汝可他日易形而来，吾当摄受。”行昌稟旨宵遁，后投僧出家，具戒精进。

惠能有他心通，预知此事，将十两黄金放在座位上。夜晚，张行昌潜入六祖房间，将要杀他，六祖伸长脖颈让他砍，张行昌挥剑连砍三下，无所损伤。六祖说：正剑不邪，邪剑不正，我只欠你金子，不欠你性命。张行昌惊惶倒地，久久才苏醒过来，哀求悔过，发愿出家。惊扑：惊惧而倒地。

六祖将金子给了他，叮咛说：你暂且离开，恐怕我的弟子们会加害你。你可以在日后换个身份来，我将收你为徒。摄受：容纳、接受。张行昌稟乘大师的旨意，连夜逃走，后来到一位僧人那里剃度出家，受了比丘戒，精进修行。具戒：受比丘戒，因此戒称具足戒，故名。

一日，忆师之言，远来礼觐。师曰：“吾久念汝，汝何来晚？”曰：“昨蒙和尚舍罪，今虽出家苦行，终难报德，其惟传法度生乎？弟子常览《涅槃经》，未晓常、无常义，乞和尚慈悲，略为解说。”

有一天，记起六祖之言，远道而来，参见礼拜六祖。六祖说：我挂念你好久了，你怎么这么晚才来？回答说：往日



承蒙大师恕罪，现在虽然出家苦行，总是难以报答大师的恩德，恐怕只有传法度众生，才能报答吧。弟子常读《涅槃经》，不明白经中所说常及无常的义理，祈请和尚慈悲，为我略加解说。

师曰：“无常者，即佛性也。有常者，即一切善恶诸法分别心也。”

曰：“和尚所说，大违《经》文。”

师曰：“吾传佛心印，安敢违于佛经？”

曰：“《经》说佛性是常，和尚却言无常；善恶之法乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违，令学人转加疑惑。”

六祖说：无常者，即是佛性；有常者，即是一切善的或恶的，分别诸法的心。志彻不明白，说和尚所说，与经中的说法大相违背呀。六祖说：我传承佛祖心印，哪里敢违背佛经？志彻说：经中说佛性是常，您却说无常，善恶之法乃至菩提心皆是无常，您却说是常，这不是与经言相违吗，使我这个学禅人更加疑惑了。

师曰：“《涅槃经》，吾昔听尼无尽藏读诵一遍，便为讲说，无一字一义不合经文。乃至为汝，终无二说。”

曰：“学人识量浅昧，愿和尚委曲开示！”

大师说：我昔日听无尽藏尼师读诵《涅槃经》一遍，便为她解说，没有一字一义不与经言相合，今天为你说，也没



有与昔日不同的说法。

志彻说：学人识浅智薄，祈愿大和尚详尽地开示。委曲：详尽细致。

师曰：“汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者。故吾说无常，正是佛说真常之道也。又，一切诸法若无常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之处。故吾说常者，正是佛说真无常义。佛比为凡夫、外道执于邪常，诸二乘人于常计无常，共成八倒。故于《涅槃》了义教中，破彼偏见，而显说真常、真乐、真我、真净。汝今依言背义，以断灭无常及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言。纵览千遍，有何所益？”

六祖说：你知道吗，如果说佛性是常，那么还说什么善恶诸法，甚至穷尽一劫，也不会有人发菩提心，因此我说它无常，正是佛所说的真常之道。又，一切诸法如果都是无常，那就是说任何众生都有本具不变的自性实体，承受生死轮回，而真常的佛性便不能遍于一切众生了，是故我说它常，正是佛所说的真正无常之义。佛针对凡夫、外道执着于邪的真常，声闻、缘觉二乘人执着本来真常为无常，一共形成八种颠倒之见，称为“八倒”，所以才在《涅槃经》这样的了义经中，破除凡夫、外道及二乘人的偏见，明确地说涅槃真常、真乐、真我、真净。

你如今依据经中的言语，违背经中的实义，以断灭的无常及确定的死亡之常，错解佛陀最后圆满微妙的言说，这样



读经，即使读诵上千遍，又有何益处呢？

八倒：凡夫、外道将本来是无常、无我、苦、不净的世间法误认为常、乐、我、净，二乘将本来常乐我净的佛性误认为无常、无我、苦、不净，合为八种颠倒之见。了义教：完全真实地开显佛法本面的经，一般指大乘经或大乘经中的如来藏系经典。《涅槃经》是佛临终前所说，讲一切众生皆有佛性，为如来藏系的重要经典，六祖认为是了义教。教，指记载佛陀言教的经典。

行昌忽然大悟，说偈曰：

“因守无常心，佛说有常性。

不知方便者，犹春池拾砾。

我今不施功，佛性而现前，  
非师相授与，我亦无所得。”

师曰：“汝今彻也，宜名志彻。”彻礼谢而退。

志彻忽然大悟，不禁说偈表达所悟，偈意说：因为凡夫执受无常的妄心，所以佛说有真常的佛性。不明白这是佛陀度人的方便，就像在春天鲜花盛开的池塘里去捡拾一块瓦砾。我如今不加功用参修，本来具足的佛性现前。这佛性并非师父所授予，我虽然了悟，也是无所得。

六祖认可他彻悟了，说他现在才名实相应，真正是个行彻。行彻礼拜致谢而退。

有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。



师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本，则合识主，试说看。”

有一个十三岁少年，法名神会，俗姓高，襄阳人，从荆州玉泉寺来参礼。六祖问：善友远来辛苦，还带着本来没有？如果带着，就认识主人公，你试着说说自己的见地。童子：未婚青少年。将：拿着。知识，朋友、熟人。

会曰：“以无住为本，见即是主。”

师曰：“这沙弥争合取次语？”

会乃问曰：“和尚坐禅，还见、不见？”

师以拄杖打三下，云：“吾打汝，痛、不痛？”

对曰：“亦痛亦不痛。”

师曰：“吾亦见亦不见。”

神会说：以无住为本，能见之性就是主人公。

六祖说：你这沙弥，怎么草率地说些经典上拣来的常见话语？沙弥，意译勤策男，出家受十戒的男性，一般初出家先受沙弥戒。争合：怎么应该。取次：俗语，草率、不经意。

神会请问：和尚您坐禅时，是有所见还是无所见？问得很不礼貌，六祖乃以手杖打他三下，问：我打你痛不痛？回答说：也痛也不痛。

六祖说：我坐禅时也有所见也无所见。

神会问：“如何是亦见亦不见？”

师曰：“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，



是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，即同凡夫，即起恚恨。汝向前见不见是二边，痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人！”

神会礼拜，悔谢。

神会问如何是也有所见也无所见？六祖说：我的所见，是常见自心的过错，无所见是不见他人的是非好恶，所以说也有所见也无所见。你说我打你时你也痛也不痛是什么意思？你如果不痛，就跟木石一样；如果痛，就与凡夫无别，就会起瞋恨。你刚才说的也见也不见，堕于片面之见，说的也痛也不痛，是生灭法。你连自己的自性都不能亲见，竟然敢糊弄人！向前：即刚才。

神会于是礼拜，忏悔谢罪。

师又曰：“汝若心迷不见，问善知识觅路。汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问我见与不见。吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。何不自知、自见，乃问吾见与不见？”

神会再礼百余拜，求谢过愆，服勤给侍，不离左右。

六祖又批评他：你自心若是迷昧不见性，要向善知识请问见性之道。如果了悟自心，就会见性，依法修行就是了。你自己迷昧未能见性，却来问我见还是不见。我见性与否，自知自明，岂能代替你的迷昧？你如果自己见性，也不能代替我的迷昧。为何不自知自见，而问我见与不见？



神会接受批评，磕头一百多下，恳求六祖原谅自己的罪过，从此不离六祖左右，精勤服侍。

一日，师告众曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”

神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”

师曰：“向汝道：‘无名无字’，汝便唤作‘本源佛性。’汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。”

祖师灭后，会入京洛，大弘曹溪顿教，著《显宗记》盛行于世（是为菏泽禅师）。

有一天，六祖普告僧众说：我有一个物件，没有头尾，没有名字，没有后背也没有当面，你们大家都认识吗？

神会出面回答：是诸佛的本源，神会的佛性。

六祖批评说：给你说没有名字，你却安立名字，叫做本源佛性。你以后如果发达，有间茅草盖顶的庵庙，也只能成个知解义理的宗门徒子。如此斥责，是要他老实在自心上用功，争取见性。神会聪明伶俐，但这聪明成了他见性的障碍，所以六祖要拿重锤敲打他。六祖圆寂后，神会去到东都洛阳，大力弘扬六祖所传的顿教法门，所撰的《显宗记》盛行于世，是使顿教禅兴盛的重要人物，因住持洛阳菏泽寺，人称菏泽禅师。

师见诸宗难问，咸起恶心，多集座下。愍而谓曰：“学道之人，一切善念、恶念应当尽除。无名可名，名于自性；无二



之性，是名实性。于实性上建立一切教门，言下便须自见。”  
诸人闻说，总皆作礼，请事为师。

六祖见佛教不同宗派的人前来质疑诘问，都生起恶念，招集他们多人来，悲悯地劝告：学佛之人，应该除去一切善恶之念，亲证不可以名言表示、假名为自性的自心本性，这自性离一切“二”相，没有能证所证、能见所见，叫做实性。佛法应该在所证的实性上建立言教及各种应机的法门，修行者应该在指示佛法心要的言语文字点拨下，亲见自性，才好弘扬佛法。

大众听后，都感谢礼拜，恭请收为弟子。

## 宣诏第九

神龙元年上元日，则天、中宗诏云：“朕请安、秀二师宫中供养，万机之暇，每究一乘。二师推让云：‘南方有能禅师，密授忍大师衣法，传佛心印，可请彼问。’今遣内侍薛简驰诏迎请，愿师慈念，速赴上京。”

师上表辞疾，愿终林麓。

唐中宗神龙元年，即公元705年，上元日，正月十五。武则天与唐中宗下诏说：请慧安国师、神秀大师来皇宫中供养，朕于日理万机之暇，经常参究一乘佛法。二位大师谦让地推辞，推荐南方惠能禅师，说他秘密得五祖弘忍大师的衣钵和心法，传承佛祖心印，可以诏他入宫请问佛法。今派遣





内侍薛简，奉诏书迎请，愿大师慈悲护念，速来京师。内侍：掌管宫廷内部事务的宦官。六祖假托患病，上表辞谢，愿终老于山林。

薛简曰：“京城禅德皆云：‘欲得会道，必须坐禅习定。若不因禅定而得解脱者，未之有也。未审师所说法如何？’”

师曰：“道由心悟，岂在坐也？经云：‘若言如来若坐若卧，是行邪道。’何故？无所从来，亦无所去，无生无灭，是如来清净禅。诸法空寂，是如来清净坐。究竟无证，岂况坐耶？”

薛简请问：京城的禅宗大德们都说：想要悟道，必须坐禅修定，不因为禅定而得解脱者，从来还没有过，不知大师您说的法如何？

六祖答言：道是靠自心来悟的，岂在打坐？《金刚经》中说：若言如来若坐若卧，是行邪道。为什么？没有来也没有去，没有生也没有灭，这才是如来清净禅。诸法本来空，不生不灭，是如来清净坐。即便究竟成佛，也没有能证所证，何况有所坐？

简曰：“弟子回京，主上必问。愿师慈悲指示心要。传奏两宫及京城学道者。譬如一灯然百千灯，冥者皆明，明明无尽。”

薛简说：弟子回到京城，皇上必然要询问，祈愿大师慈悲，指示佛法心要，我上奏给太后和皇上，传达给京城学佛者。就像《维摩经》上说的，譬如一灯点燃百千盏灯，暗者皆明，光明无尽。两宫：指武则天太后和唐中宗。



师云：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。故《净名经》云：‘法无有比，无相待故。’”

简曰：“明喻智慧，暗喻烦恼。修道之人，倘不以智慧照破烦恼，无始生死凭何出离？”

师曰：“烦恼即是菩提，无二无别。若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解，羊鹿等机。上智大根，悉不如是。”

六祖说：佛道没有明暗，明暗是生灭代谢的有为法。所谓光明无尽，其实也是有尽。《维摩经》又说：法性没有比并，不依待任何因缘。

薛简说：光明比喻智慧，黑暗比喻烦恼。学佛之人若不以智慧照破烦恼，无始以来的生死轮回凭什么得以出离呢？

六祖回答：烦恼即是菩提，两者并非二法，其本性没有区别。以智慧照破烦恼，这是二乘的见解，是佛针对如羊车、鹿车的钝根人说的。上智利根，不是如此。烦恼即是菩提的理由，从般若学讲，是同一毕竟空的体性，从如来藏学讲，同为如来藏之功用。

简曰：“如何是大乘见解？”

师曰：“明与无明，凡夫见二。智者了达其性无二，无二之性即是实性。实性者，处凡愚而不减，在贤圣而不增。住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断不常，不来不去。不在中间及其内外。不生不灭，性相如如，常住不迁，名之曰道。”

薛简请问：如何是大乘见解。六祖回答：明与无明，



在凡夫看来是二法，决然相对，智者则了达其体性无二，这无二之本性，即是实性。实性，与真如、法性同义，意谓真实不变的本性、体性。虽然是生死苦恼中的凡夫愚人，其实性也没有减损；即便修行证得贤圣果位，其实性也没有增加。住于烦恼中而实性并不乱，坐禅入定而实性并不寂静。实性非断灭非真常，不来也不去，不在内外及中间，超越空间，没有处所，不生不灭，其性其相，如如不异，常恒不变迁，叫做道。

简曰：“师说不生不灭，何异外道？”

师曰：“外道所说不生不灭者，将灭止生，以生显灭。灭犹不灭，生说不生。我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭，所以不同外道。汝若欲知心要，但一切善恶都莫思量，自然得入清净心体，湛然常寂，妙用恒沙。”

简蒙指教，豁然大悟。礼辞归阙，表奏师语。

薛简说：大师您所说不生不灭的道，与外道之道有何区别？道教、婆罗门教、基督教等，都建立一个不生不灭者为皈依的对象，对它的描述，也有如六祖所说不来不去、不生不灭、常住不迁等话语，说法非常相近，很难分辨。

六祖回答说：外道所说的不生不灭，不是勘破本来不生不灭，而是以灭来止息生，以生来显示灭，其所说灭，其实未能灭，如道教之成仙生天、基督教之上升天堂与主同在等，其实还是生，而他们把这认为是永远不死的不生，而既有生，则必然还有死，不能超出生死轮回。六祖所说的不生不灭，



是本来无生，现在也不会灭，所以与外道不同。想要知道佛法心要，只要不思量一切善恶，自然会证入本来清净的心体，这心体湛然、常恒、寂静，有如恒河沙一样多的不可思议的奇妙功用。

薛简承蒙指教，豁然大悟，行礼告辞，回到京城，将六祖所说上表进奏。归阙：回到皇宫。

其年九月三日，有诏奖谕师，曰：“师辞老疾，为朕修道，国之福田。师若净名托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。薛简传师指授如来知见，朕积善余庆，宿种善根，值师出世，顿悟上乘。感荷师恩，顶戴无已，并奉磨衲袈裟及水晶钵。”敕韶州刺史修饰寺宇，赐师旧居为“国恩寺”。

这年的九月初三，皇帝下诏奖谕六祖，诏书说：大师以衰老疾病辞谢来京城供养，愿在山林为朕修行，是国家的福田。大师就像维摩诘大士托疾病弘扬大乘佛法，传授诸佛心印，宣讲不二法门。薛简传达了大师指授如来知见的开示，朕多生多世种植善根而得此余庆，幸逢大师出世，顿悟最上乘佛法，实在感激大师的恩德，顶戴不已，并奉上磨衲袈裟及水晶钵。并敕命韶州刺史修葺寺庙殿堂，赐大师过去所住的寺院名“国恩寺”。

净名：维摩诘居士名字的意思。毗耶：维摩诘所住的毗离耶大城。顶戴：将奏章举起置于头顶上，表示极其崇敬。



## 付嘱第十

师一日唤门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，曰：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。吾今教汝说法，不失本宗：先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边。说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法。来去相因，究竟二法尽除，更无去处。”

有一天，六祖将门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等唤来，这些弟子，是六祖门人中最杰出者。六祖对他们说：你们与其他人不同，我去世以后，你们各自都是度化一方的禅师。我现在教你们如何说法才不失顿教的宗要：先要列举五蕴、十二处、十八界这三科，动用三十六对相对法，远离两边即两极片面之见。说一切法，都不要离开自性。当有人问你佛法时，出言都要成双，就相对的两种见，揭示其互为因缘，最终将相对的二法都除掉，使各种堕于二边的妄见、偏见都没有立足之处。这是般若经特别是龙树菩萨在论证中道时所用的方法。

三科法门者，阴、界、入也。阴是五阴：色、受、想、行、识是也。入是十二入，外六尘：色、声、香、味、触、法，内六门：眼、耳、鼻、舌、身、意是也。界是十八界：六尘、六门、六识是也。自性能含万法，名含藏识。若起思量，即是转



识。生六识，出六门，见六尘。如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若恶用则众生用，善用即佛用。用由何等？由自性有。

六祖对三科作了解释，三科，指蕴、处、界，为三种观察的对象，这三科为所有佛经中观察一切世间法时所用。

蕴，为聚集之义，五蕴即五种东西的聚集，又译作五阴，意谓它们是阴暗或阴性的，能遮蔽智慧光明。五阴为色、受、想、行、识，色，泛指一切有质碍者，略当于今所言物质，分为显色、表色、无表色等多种；受，意为领纳，即接受某种刺激后内心生起的感受，分乐受、苦受、不苦不乐受（捨受）三类，或加喜、忧为五类；想，释义“取相”，谓对感官所接收的信息进行加工，形成感知、知觉；行，释义为造作，又有迁流变动之义，指有目的的一切活动；识，释义了别，即识别，指心的基本功能。

入，即十二入，具称十二入处，亦称十二处，为外在信息进入内心的处所，分外六处与内六处。外六处为色、声、香、味、触、法，为眼耳鼻舌身意六大感知器官了别的对象，称六尘，意谓它们像尘土一样能蒙蔽慧眼；内六处为眼耳鼻舌身意六大感知器官，为外六尘进入的六大门户，称六门或六窗。

界，意为界限、因，即十八界，是对认知形成条件更详细的分析，认知形成，最基本的条件是根即感知器官、尘即认识对象、识即了别功能三者的结合。六尘界、六根界、六



识界，合为十八界。

自性能含万法，囊括五蕴、十二入、十八界，叫做含藏识，即唯识学所立阿赖耶识，意译藏识。这里六祖明确以阿赖耶识为自性。阿赖耶识起思量，即生以思量为特质的末那识，与眼耳鼻舌身意六识合称七转识，转，有活动、转变之义。以末那识思量为本，生起眼等六识，由眼根等六大门户了别六尘。这十八界，都是从阿赖耶识一个自性起用。自性若不正，则起十八邪，自性若正，则起十八正。如果从自性起诸恶的应用，即是众生的用；起至善的应用，即是佛的用。无论是众生用还是佛用，都由自性阿赖耶识而有。

对法外境无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。法相语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，此是十二对也。自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与嗔对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对，此是十九对也。

然后解释三十六对，外在的无情之物有五对：天与地、日与月、明与暗、阴与阳、水与火。表述法相的术语有十二对：语与法、有与无、有色与无色、有相与无相、有漏与无漏、色与空、动与静、清与浊、凡与圣、僧与俗、老与少、



大与小。自性所起功用有十九对：长与短、邪与正、痴与慧、愚与智、乱与定、慈与毒、戒与非、直与曲、实与虚、险与平、烦恼与菩提、常与无常、悲与害、喜与瞋、捨与慳、进与退、生与灭、法身与色身、化身与报身。为什么一共说三十六对？大概是暗合于中国文化所认为的天之数吧。

师言：“此三十六对法，若解用即道，贯一切经、法。出入即离两边，自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空。若全着相，即长邪见；若全执空，即长无明。执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言。只此语言，便是文字之相。又云：直道不立文字。即此不立文字，亦是文字。见人所说，便即谤他，言著文字。汝等须知，自迷犹可，又谤佛经。不要谤经，罪障无数。”

大师说：如果能善于运用这三十六对法，就是道，就能贯通一切经、一切法，能够远离有无等两边，契合于中道。从自性起行动功用时，与人言谈时，于外能了别诸相而远离对诸相的执着，于内能证悟空性而远离对空的执着。如果执着相，会增长邪见；如果执着空，会增长无明。有些执着空的人，诽谤佛经，说学佛用不着经典文字，既然不用文字，那么人们就不应该说话，这所说的话，便是语言文字。又说：佛法不立文字，即这不立文字，也是文字。见别人说法，就诽谤说人家执着文字。你们要知道，自己迷昧倒也罢了，千万不要诽谤佛经，罪过无量。





若着相于外，而作法求真；或广立道场，说有、无之过患。如是之人，累劫不得见性。但听依法修行，又莫百物不思，而于道性窒碍。若听说不修，令人反生邪念。但依法修行，无住相法施。汝等若悟，依此说、依此用、依此行、依此作，即不失本宗。

如果执着于外在的相，而以种种做作以求了悟真性，如编造仪轨大作法事，或者请僧人作法事，或者到处建立寺庙，说有无等法的过患，此类人多劫也不能见性。听法后，要依法修行，又不要摒除诸念，什么都不想而障碍见道。如果听闻佛法以后不依法修行，会令人反而生起邪念。只应依法修行，不执着于诸相而行法布施，令众生领悟佛的知见。你们如果开悟，要依此法说法、应用、修行、做事，就不会偏离顿教的宗要。

若有人问汝义，问有，将无对；问无，将有对；问凡，以圣对；问圣，以凡对。二道相因，生中道义。如一问一对，余问一依此作，即不失理也。设有人问：何名为暗？答云：明是因，暗是缘。明没即暗，以明显暗，以暗显明。来去相因，成中道义。余问悉皆如此。汝等于后传法，依此转相教授，勿失宗旨。

如果有人向你们请问佛法，他问有，你要以无来对答，问凡，以圣来对答；两极相依，互为因果，能出生中道的义理。就像这样一问一答，其他的提问都按此回答，就不会迷



失真理。假如有人问：什么是暗？应该回答说：明是因，暗是缘，明隐没即是暗。以明来显示暗，以暗来显示明，二边互为因缘，成就中道之义。其他问题，都如此对答。你们以后传法，要依照这个原则教导学人，不要丧失顿教禅本有的旨趣。

六祖所用的这种方法，主要根据《维摩经不二法门品》里的说法，用相反的问答来破除对方的执着，破除了二边的执着，便契合于中道。后来的禅师们将这种方法发展得更加活泼。

师于太极元年壬子、延和七月（是年。五月改延和，八月玄宗即位方改元先天，次年遂改开元，他本作先天者非）命门人往新州国恩寺建塔，仍令促工，次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：“吾至八月，欲离世间。汝等有疑，早须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝。”

法海等闻，悉皆涕泣。惟有神会，神情不动，亦无涕泣。

太极元年壬子，即公元712年农历七月，唐睿宗李旦在位，这年五月，改年号为延和。八月玄宗即位，改年号为先天，有本子说为先天元年七月者，不对。大师吩咐门人往新州国恩寺建塔，塔，是印度佛教安放佛等圣众骨灰的建筑，即是坟墓，六祖让门人建的塔，用意是安放他自己的舍利的，意味他要走了。他催促工程进度，次年夏末，塔才建成。到七月一日，大师招集徒众说：我在八月就要离开这个世界，你们若有疑问，要早些问我，我给你们破除疑惑，让你们的



迷惑除尽。如果我走了，就没有人教诫你们了。

法海等弟子们听说后，都悲伤涕泣，只有神会一个神情没有变动，也没有流泪哭泣。

师云：“神会小师，却得善不善等，毁誉不动，哀乐不生，余者不得。数年山中竟修何道？汝今悲泣，为忧阿谁？若忧吾不知去处，吾自知去处。若吾不知去处，终不预报于汝。汝等悲泣，盖为不知吾去处，若知吾去处，即不合悲泣。法性本无生灭去来，汝等尽坐，吾与汝说一偈，名曰《真假动静偈》，汝等诵取此偈，与吾意同。依此修行，不失宗旨。”

众僧作礼，请师说偈，偈曰：

大师称赞说：这神会师小小年纪，倒是能等视善与不善，无论毁谤还是赞誉，都不动心，不起悲哀或喜乐，其他人都不能像他这样，不知你们在山中修行几年，都修了个什么？你们现在悲哀涕泣，是替谁担忧呢？是担忧我不知道自己死后的去处吗，我当然自知去处，若不是自知去处，如何能预报给你们？你们悲泣，大概是为不知我的去处，如果知晓我的去处，就不应该悲泣。法性本来没有生灭来去，你们都坐好，听我说一首偈，叫做“真假动静偈”，你们记诵此偈，就会与我的心意相同，依此偈修行，便不会丢失顿教的宗旨。

众僧作礼，请大师说偈，偈子是：

一切无有真，不以见于真，  
若见于真者，是见尽非真。



若能自有真，离假即心真。

自心不离假，无真何处真？

寻常感知思维所见的一切，都不是绝对真实，所以不能以所见为绝对真实，如果以所见为绝对真实，就都是虚妄分别，不是如实知见。如果自己本有真实，那么远离一切假象，真心就会呈现。如果自心不能远离假象，不能证得真心，哪里再能找到真实呢？

有情即解动，无情即不动，

若修不动行，同无情不动。

若觅真不动，动上有不动。

不动是不动，无情无佛种。

能善分别相，第一义不动。

但作如此见，即是真如用。

有情有心的众生，有动作的功能，而没有情识的土木金石之类，是不会动作的。如果修令身心不动的禅定，那跟无情之物有何区别？入第四禅名为不动业，大圆满口诀说：身不动则眼不动，眼不动则心不动。外道的修炼方法，更强调身心不动。六祖对这种修行方法持批判态度。他指出，真正的不动，要在动用中去领悟虽然在动而实际不动的。只是将身心不动认作真正的不动，那就没有了情识，也就没有了佛种，不可能成佛了。梵语菩萨，意思是觉悟有情，俗话说：多情为佛心，大悲之深情，是成佛之本。《大日经》言：“悲



为根本。”《维摩经》说：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”以与真如相应的真心分别诸法相，修菩萨万行，才是真正的不动，是真如的妙用。

报诸学道人，努力须用意，  
莫于大乘门，却执生死智。  
若言下相应，即共论佛义。  
若实不相应，合掌令欢喜。  
此宗本无诤，诤即失道意。  
执逆诤法门，自性入生死。

劝告学佛的人们各自努力用功，莫将不能超出生死的邪智，认作是修行大乘法门。如果与你们所说的法能够相应，可以一起讨论佛法义理，如果实在不能契合，也不要勉强，不应争论，应该合掌，表示尊重对方，使之欢喜。顿教法门本来不作诤论，若争论，便失掉了菩提心。固执地争论法门的高下对错，死守门户之见，则堕在我法二执里，无法了悟自性而出离生死。

时，徒众闻说偈已，普皆作礼。并体师意，各各摄心，依法修行，更不敢诤，乃知大师不久住世。法海上座再拜问曰：“和尚入灭之后，衣法当付何人？”

徒众们听完此偈，都谦恭作礼，体会大师的意旨，各自摄心依法修行，不敢争论。明白大师不会久久住世，要走了。上座法海再拜而问：大师圆寂之后，诸祖相传的衣钵和禅法，



应该付与谁呢？让谁接法呢？

师曰：“吾于大梵寺说法，以至于今，抄录流行，目曰《法宝坛经》，汝等守护，递相传授，度诸群生。但依此说，是名正法。今为汝等说法，不付其衣。盖为汝等信根淳熟，决定无疑，堪任大事。然据先祖达磨大师《付授偈》意，衣不合传。

偈曰：

吾本来兹土，传法救迷情，  
一华开五叶，结果自然成。”

大师回答说：我自从在韶州大梵寺说法，一直到现在所说，抄录流传，叫做《法宝坛经》，你们要守护它，代代传授，普度众生。只要宗依此经，便是正法。如今只给你们说法，不传付法衣。因为你们的信根都已经淳熟，正见决定，没有疑惑，堪以担荷传法重任。据初祖达磨大师所付偈的意思，那件诸祖相传的法衣，不应该再传下去。达磨大师的偈说：我来这东土传法，挽救迷昧的众生，播下的种子会开出一朵有五瓣的菩提之花，自然结出佛果。“一华开五叶”，后世或解释为从二祖慧可到六祖惠能，共传五代。或者解释为后来禅宗门下分出临济等五宗。在敦煌本坛经中，达磨大师付法偈为：“吾来大唐国，传教救名清（迷情）。一花开五叶，结果自然成。”后面还有二祖到六祖的五首付法偈，二至四祖的付法偈，为宗宝本所缺。第二祖惠可和尚偈为：“本来缘有地，从地种花生。当本元无地，花从何处生？”第三祖僧璨和尚偈为：“花种须因地，地上种花生。花种无



生性，于地亦无生。”第四祖道信和尚偈为：“花种有生性，因地种花生。先缘不和合，一切尽无生。”

师复曰：“诸善知识！汝等各各净心，听吾说法：若欲成就种智，须达一相三昧、一行三昧。

若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益、成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。

若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。”

大师又说：善友们，请各各澄净自心，听我说法。如果想要成就佛果一切种智，必须通达一相三昧、一行三昧这两种大定。种智，为一切种智之略，为如实遍知法界一切的大智慧，菩萨十地初得，成佛圆满。这两种三昧，都见于《摩诃般若经》所列举的菩萨百八三昧，但六祖的具体解释，与经中所言有别，是以顿教见地予以阐释。

一相三昧，在经中具称一相庄严三昧，内容是观想佛的庄严法相，六祖据字面意义解释，一相，应是法界体性，法界体性离一切相，说为无相，修这种定，要于一切处所离相，如《金刚经》所言不住相，即不停滞于一切感知，知其虚妄不实而不执着，不对所感知生起爱憎等烦恼，既不执取诸相而起贪占之心，也不舍弃诸相而执着无相之相，也不考虑利益、成败等，虽然分别诸相而不被诸相系缚，时常保持一个安闲恬静、虚融淡泊的自在心，叫做一相三昧。

一行三昧，经中解释为“不见诸三昧此岸彼岸”，按字



面意思，一行，应是心行于“一”，一即是法界体性，心恒常与法界体性相应，叫做一行三昧，这种三昧应是见道后的菩萨所修。六祖对一行三昧的解释是：于一切处所，行住坐卧一切时中，都保持一个纯粹的直心，安住于不动自性的道场，或者说以自性直心为道场、为禅堂，使所到之处皆成为净土，叫做一行三昧。这种定的实质，是见性后的保任，保，谓保持不失，任，谓任运自然。

若人具二三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实。一相、一行，亦复如是。我今说法，犹如时雨，普润大地，汝等佛性，譬诸种子，遇兹沾洽，悉得发生。承吾旨者，决获菩提。依吾行者，定证妙果。听吾偈曰：

心地含诸种，普雨悉皆萌，  
顿悟华情已，菩提果自成。

如果成就这两种三昧，就像田地里播下良种，养育生长，成熟果实。我如今说法，就像及时雨普润大地，你们自己的佛性，就像良种，遇到我法雨的滋润，皆得发芽、开花、结果。禀承我顿教法门的宗旨者，必然获得菩提。宗依我顿教法门修行者，必定证得胜妙的佛果。听我说偈，意思是：自心的田地里含藏着佛性的良种，在雨水的普遍滋润下，都会萌芽，得以顿悟，犹如开花，自然会结出菩提道果。敦煌本中，六祖的付法偈为：“心地含情种，法雨即花生。自吾花情种，菩提果自成。”“顿悟”错为“自吾”。后面还有二颂，为宗宝本所无：第一颂曰：“心地邪花放，五叶逐根随。





共造无明叶，见被叶风吹。”第二颂曰：“心地正花放，五叶逐恨（根）随。共修般若惠（慧），当来佛菩提。”

师说偈已，曰：“其法无二，其心亦然。其道清静，亦无诸相。汝等慎勿观静及空其心。此心本净，无可取舍。各自努力，随缘好去。”

尔时，徒众作礼而退。

大师说偈后，又说：佛法无二，心性也是如此，佛道本来清静，没有诸相。你们千万不要澄心观静及空心静坐，此心本来清静，无可取舍。各自依法努力修行吧，随顺因缘而好自为之。徒众听完，作礼而退。

大师七月八日，忽谓门人曰：“吾欲归新州，汝等速理舟楫。”大众哀留甚坚。师曰：“诸佛出现，犹示涅槃。有来必去，理亦常然。吾此形骸，归必有所。”众曰：“师从此去，早晚可回？”师曰：“落叶归根，来时无口。”

又问曰：“正法眼藏，传付何人？”

师曰：“有道者得，无心者通。”

到了七月八日，大师忽然对门人说：我想回到新州，你们快些去办理所需的车船。大众哀声挽留，祈愿大师长久住世，大师说：诸佛出世，也都要示现涅槃，有来必有去，这是理之必然。我这个形骸，应该有个归宿。新州，是大师的家乡，临终回乡，所谓叶落归根，是人之常情，六祖也是如此。



大众问：师父去后什么时候回来？回答说：叶落归根，再回来是不会开口了。

又问：师父传授的正法眼藏，打算传付给谁？回答说：有道者得，无心的人通达。正法眼藏，出于《大梵天王所问经》，佛以此法藏付与摩诃迦叶，禅宗认为就是本宗所传的顿教法门。正法眼藏，意谓开示正法眼目、宗要的宝藏。

又问：“后莫有难否？”

师曰：“吾灭后五六年，当有一人来取吾首。听吾记曰：头上养亲，口里须餐，遇满之难，杨柳为官。”

又云：“吾去七十年，有二菩萨从东方来，一出家，一在家，同时兴化，建立吾宗，缔缉伽蓝，昌隆法嗣。”

又问：以后会有灾难吗？回答说：我灭度以后五六年，将会有一个人来取我的首级。并说了预言，记，意为预言。又说：我去世后七十年，有两位菩萨从东方来到这里，一位是出家人，一位是在家人。他们同时大兴教化，建立我顿渐之宗，会修复寺宇，嗣法者非常隆盛。这是大师显现预知的神通。

问曰：“未知从上佛祖应现已来，传授几代？愿垂开示。”

师云：“古佛应世，已无数量，不可计也。今以七佛为始，过去庄严劫，毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛，今贤劫，拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦文佛，是为七佛。已上七佛，今以释迦文佛首传。第一摩诃迦叶尊者，第二阿难尊者，第三



商那和修尊者，第四优波鞠多尊者，第五提多迦尊者，第六弥遮迦尊者，第七婆须蜜多尊者，第八佛驮难提尊者，第九伏驮蜜多尊者，第十胁尊者，十一富那夜奢尊者，十二马鸣大士，十三迦毗摩罗尊者，十四龙树大士，十五迦那提婆尊者，十六罗睺罗多尊者，十七僧伽难提尊者，十八伽耶舍多尊者，十九鸠摩罗多尊者，二十闍耶多尊者，二十一婆修盘头尊者，二十二摩拏罗尊者，二十三鹤勒那尊者，二十四师子尊者，二十五婆舍斯多尊者，二十六不如蜜多尊者，二十七般若多罗尊者，二十八菩提达磨尊者（此土是为初祖），二十九慧可大师，三十僧璨大师，三十一道信大师，三十二弘忍大师，惠能是为三十三祖。

从上诸祖，各有秉承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。”

又问：不知从以前的佛祖应现以来，法脉传授了多少代，希望师父开示。

回答说：古佛应现无数，不可算计。现在从最近的七佛算起，过去的庄严劫，出了毗婆尸、尸弃、毗舍浮三尊佛，现在贤劫，出了拘留孙、拘那含牟尼、迦叶、释迦牟尼四尊佛。今从释迦牟尼佛开始，递传摩诃迦叶等西天二十八祖，第二十八祖菩提达磨为东土禅宗初祖。东土由慧可、僧璨、道信、弘忍传于惠能，为第三十三代祖师，东土第六代祖师。以上三十三代，各有禀承，以后你们要一代一代传下去，不要出错。乖误：错误。

大师先天二年癸丑岁，八月初三日（是年十二月改元开



元），于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：“汝等各依位坐，吾与汝别。”

法海白言：“和尚留何教法，令后代迷人得见佛性？”

先天二年，即公元 713 年，为唐玄宗李隆基即位后所改年号，这年的十二月又改号开元。大师在新州国恩寺用罢斋，对徒众说：你们各就各位，我要与你们告别。法海请问道：和尚您留下什么教法，可以让后世的迷昧之人得见佛性？

师言：“汝等谛听！后代迷人若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝，识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生。只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛；自性险邪，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中；一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：‘心生，种种法生；心灭，种种法灭。’”

大师说：大家认真听：后世的迷昧之人如果能识得众生，即是佛性，如果不识众生而寻求佛性，万劫也难遭逢。我现在教你们如何认识自心的众生，见到自心的佛性。想要见佛，只须识得众生。只有众生迷昧不知自己佛性，不是佛性本身迷昧堕为众生。如果了悟自性，则众生就是佛；如果愚迷不能了悟自性，则佛性就造成众生。自性若平等无差别，则众



生是佛；自性若险恶邪曲，则佛性造成众生。你们如果存心险恶邪曲，那么佛性就会隐没在众生身中；一念平等正直，则众生会成为佛。我心自有佛，自己的佛才是真正的佛。自己若没有佛心，到何处去觅求真佛？你们的自心就是佛，不要狐疑。没有一物可以在心外建立，一切法皆本心所生。所以经中说：“心生则种种法生，心灭则种种法灭。”

吾今留一偈，与汝等别，名《自性真佛偈》，后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。偈曰：

真如自性是真佛，邪见三毒是魔王，  
邪迷之时魔在舍，正见之时佛在堂。  
性中邪见三毒生，即是魔王来住舍；  
正见自除三毒心，魔变成佛真无假。

大师留下一首偈，与徒众告别，叫做《自性真佛偈》，意思是：真正的佛是真如自性，邪见及贪瞋痴三毒是魔王，自心邪恶愚迷之时，则魔在自身，自心正见之时，则佛在自身。由自性起了邪见，贪瞋痴等烦恼随之生起，就是魔王来住在你身中；树立正见，除去三毒烦恼心，则魔会变成真佛。

法身报身及化身，三身本来是一身，  
若向性中能自见，即是成佛菩提因。  
本从化身生净性，净性常在化身中，  
性使化身行正道，当来圆满真无穷。

法、报、化三身，本来只是一个，法身为体，出生报身，



从报身出生化身。如果能自见自性中本来具有的法报化三身，就是成佛的因。从化身出生清净不染的功能，这功能常住在化身中，使得化身能行于正道，修持菩萨道，将来功果圆满而成佛，会有无穷的奇妙功德。

淫性本是净性因，除淫即是净性身，  
性中各自离五欲，见性刹那即是真。

贪淫是恶，但它的体性本来就是清净性的因，除去贪淫，本来清净的身体——法身，就会显现，各自远离自性中的五欲，刹那之间顿悟见性，即是真实。天台宗认为贪淫之体为“性恶”，至成佛也不能断。密教认为贪淫的体性是自性中的“白菩提”，一种阴性的生命能量，由无明起用则成贪淫，由般若起用则成智慧慈悲。其见地与六祖大师同趋一轨，不过密教是转贪淫为菩提而不除淫。五欲：对色声香味触五大感知的欲望。

今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊！  
若欲修行觅作佛，不知何处拟求真？  
若能心中自见真，有真即是成佛因，  
不见自性外觅佛，起心总是大痴人。

今生能遇到顿教法门，依法观修，顿悟自性，就会见到真佛。想要修行成佛，到何处去觅求真佛？只要在自心中自见本来具有的真实，就是成佛之因。不见自性而向外觅求佛，是大大的愚痴之人。



顿渐法门今已留，救度世人须自修，  
报汝当来学道者，不作此见大悠悠。”

今天我留下顿教及渐教法门，救度世人，教他们各自修行。告诫未来的修道学佛者们，如果没有这种正见，悠悠度日，是白活了，浪费宝贵的人生。

师说偈已，告曰：“汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问，身着孝服。非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日；若违吾教，纵吾在世，亦无有益。”复说偈曰：

“兀兀不修善，腾腾不造恶，  
寂寂断见闻，荡荡心无着。”

大师说完偈，对大众说：你们好自为之，我灭度后，你们不要像世俗之人一样悲泣掉泪，接受别人吊丧，身着孝服，如此便非我弟子，也不符合正法。只须认识自己的本心，明见自性无动静、生灭、去来、是非，不住不往。恐怕你们心中迷惑，不能领会我的心意，现在再次嘱咐你们，使你们都能见性。我灭度以后，你们只要依照此言修行，就如同我还在，如果违背我的教导，纵使我还在世，也没有益处。又说一偈，意思是：既不以执取心着意行善，也不造诸恶，内心寂静，没有声色见闻等扰动，轻松，坦然，没有任何执着。



师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：“吾行矣！”奄然迁化。于时异香满室，白虹属地，林木变白，禽兽哀鸣。

十一月，广、韶、新三郡官僚，洎门人僧俗，争迎真身，莫决所之。乃焚香祷曰：“香烟指处，师所归焉。”时香烟直贯曹溪。十一月十三日，迁神龕并所传衣钵而回。次年七月出龕，弟子方辩以香泥上之。门人忆念取首之记，仍以铁叶漆布固护师颈入塔。忽于塔内白光出现，直上冲天，三日始散。韶州奏闻，奉敕立碑，纪师道行。

大师说完偈，端坐到三更，忽然对门人说：我走了。奄然圆寂了。这时奇异的香味充满房间，白虹从地而起，山林树木变成白色，禽兽哀鸣。

到十一月，广州、韶州、新州三郡的官吏及大师的僧俗门人，争着迎请大师的遗体，不能决定去向。于是焚香祷告说：香烟所指的地方，就是大师真身去处。只见香烟直直地飘往曹溪。十一月十三日，将安置大师遗体的龕及五祖所传的衣钵迎回曹溪。第二年的七月，将大师真身从龕中移出，弟子方辩用香泥涂塑。这是佛门中处理圣者遗体的常用方法。门人们记起大师所说会有人取他首级的预言，以铁片及漆布保护遗体的颈部，入塔供奉。塔内忽然放出白光，直上冲天，三天后才散。韶州刺史将此事上奏朝廷，奉皇上敕命立碑，以记录大师的道行。

师春秋七十有六，年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载，嗣法四十三人，悟道超凡者莫知其数。





达磨所传信衣（西域屈眴布也），中宗赐磨衲、宝钵及方辩塑师真相，并道具，永镇宝林道场。流传《坛经》，以显宗旨。兴隆三宝，普利群生者。

大师享寿七十六岁，二十四岁得五祖传以衣法，三十九岁落发剃度，说法度人共三十七年，嗣法弟子有四十三人，听闻大师说法而悟道超凡者不计其数。嗣法弟子，为经大师印可可以传承顿教、当禅师摄受徒众的杰出门人。悟道超凡，按经论中的一般说法，是见道以上，证得果位的圣者。

达磨大师所传作为信物的法衣，是用印度的屈眴布即木棉布制成，及唐中宗赐给大师的磨衲袈裟、水晶钵，方辩所塑的大师像，还有大师日常所用的物品，都永远为宝林寺的镇寺之宝。大师所说的《坛经》，经久流传，开显顿教宗旨，兴隆三宝，普利众生。道具：指修行时所用的器具、物品。



## 小 结

整部《坛经》，就是一个禅法。《坛经》的主要价值，在于它所阐述的禅法——南宗禅的修习和教学方法，对今天最有价值的就是怎么具体应用来修行。从哲学上、思想上来看当然也有价值，但是真正的价值，是一个活的东西。这种方法作为一种明心见性的技术，至今仍然具有实用性，对当今禅的修习和传扬，乃至心理学、心理治疗，能提供切实的启示。

这种禅法，六祖讲了，要大善知识示导才能见性，而今天遇到这种大善知识的可能性，一般来说是不大的，没有遇到大善知识能不能修这种顿教禅呢？这部经里面讲了，也可以修，有一个次第，藏传佛教的大手印、大圆满都有一个次第，分为前行、加行和正行。对一般参禅者尤其是今天的参禅者来说，从《坛经》中其实还是可以理出一个修学次第的。我按照藏传佛教的前行、正行，将自学六祖禅的基本方法分为前行和正行两大步，第三步为禅的教学法。

第一步是前行，《坛经》所讲须备的前行有：依止善知识、传五分法身香、行无相忏悔、发四弘誓愿、受无相三归戒、得正见、在生活中修行等内容，主要是在《忏悔第六》所说。忏悔也要修，三皈依也要修，具体的修法讲得很明白。不是光在忏悔、三皈依的时候才修，而要在生活当中，在人



际交往当中去修，这样去修的时候还不能明心见性，只是明心见性的必备前提。

还要广学多闻，广学多闻包括学习佛教的经论，得到正见，要对经论，尤其是般若经所讲的，一乘圆教的见地要非常透彻，如果见地不透彻，又没有依止的善知识，那是没有办法进入顿教禅的。必须要用圆解才可以观修。广学多闻还包括参访善知识。

要得到正真般若，还要在生活中修行，报恩尽责，完善人格，在家人怎么修行，六祖讲得非常清楚，这是开悟见性的前提。

第二步是正行，就是三种三昧，般若三昧、一相三昧、一行三昧。

首先是般若三昧，以圆顿的方法开悟见性，就是六祖说的，起正真般若观照自心。什么是正真般若呢？如果从圆解经论这个门进去，以圆解的正见在生活中修行，修到能够得到观照般若，就可以修般若三昧。观照般若，就是用理论观心，观得非常熟练，能够像镜子照物一样，变成一种直觉。然后拿这种观照般若观心，任何时候都观照当下一念，观照熟练，时机成熟，忽然于一刹那间妄念俱灭，真正的心性就现前了。般若三昧不仅要在打坐的时候修，更要在日常生活中念念观修，修到能够开悟，然后修一相三昧、一行三昧。

虽然开悟，但那只是在开悟的时候开悟，得到一个正见，体会到未曾有过的涅槃，能够把对佛法的疑断掉，而烦恼是



断不掉的，贪瞋痴等烦恼还会生起，对境遇缘，不一定能够保持所见的道、所见的本心。所以，对境遇缘的时候，就要修一相三昧，观诸相本空而不被相所吸引、系缚而生起烦恼，由烦恼造作有漏业。

如果没有见道，要修一相三昧，那确实是非常难的，要用唯识的道理分析这个相是怎么生起的，如幻如化。这样去分析，也起一点作用，但是很难。我没有见过谁拿唯识的道理在生活中能够修得上，见到相马上就能够无相。这确实很难，一相三昧应该是在见道以后修的。

一行三昧就更是了，行住坐卧，甚至在梦中，都要保持所见到的道，保持本心不被迷乱，这样修的时候，烦恼自然被降伏转化。如果烦恼生起，就拿见到的道去化解它，化解到一定的时候，当烦恼自然不起，你想起也自然不起，没有烦恼成为你本来的一种心理模式和心理结构的话，从理论上讲，就证到了阿罗汉果，这是有可能的。

我编的普贤行愿法门里面的见道，主要就是根据《坛经》里面的顿悟方法，把顿悟方法又根据藏密和以后禅师的几种方法，归纳为几种诀窍。当然，我在前边加了一个大乘四念处，如果不修大乘四念处的话，仅仅是自己修行，通过顿教的调心方法，想要达到见性，那还是相当困难的。我的学生有的观修多年，觉得这个方法还是能用得上，但那个根本无明，是非常难以打破的。打不破，就说明你的基础不够，就要修大乘四念处，要把五蕴一一观空，观空得到观照般若以



后，再拿观心的诀窍观，那才能见道。如果没有前面的四念处观，只是观心的话，根据我的经验，是很难真正开悟的。

《坛经》的价值和精华就在这个地方，很少有人能够真正读懂，只有真正开悟才能读懂。因为六祖大师本人是上根利器，他不需要什么方法，他自己也没有学过什么方法，他一听到就开悟了。所以，他也不一定有固定的方法能够让别人开悟，《坛经》里面没有这样的方法，他都是随方解缚，也只有碰着他，才能够开悟。碰不着他，按照他说的般若三昧、一相三昧、一行三昧方法去修，也可以修，但是能够修上的人不多，因为没有通达教理及大乘四念处的基础，直接修这种顿教禅，是很困难的。

（2014年12月27日-29日讲于峨眉山佛学院 杨燕梅录音整理）



## 附录：

### 《祖堂集》卷二《第三十二祖弘忍和尚、三十三祖惠能和尚》

（说明：《祖堂集》凡 20 卷，五代南唐保大十年（952）泉州招庆寺静、筠二禅师编著，该书承《宝林传》的禅门传灯次第，辑录从七佛、三十三祖到唐末五代 246 位禅师的事迹和机缘语录，为最早出现的禅宗《灯录》。其中关于惠能的记载，颇为完整。其书自北宋以后即佚失，仅保存于高丽版《大藏经》中，1912 年被日本学者发现，才为世人所知。这里据上海古籍出版社 1993 年影印本，摘录出其中有关六祖惠能的文字。）

第三十二祖弘忍和尚，即唐土五祖也，姓周氏，本居汝南，迁止蕲州黄梅，诞生七岁出家，事信大师，幼而聪敏，事不再问。母怀之时，发光通宵，每闻异香，身体安泰，后乃生育，形貌端严。哲者观之，云：“此子阙七种大人之相，不及佛也。”

时有卢行者，年三十二，从岭南来礼覲大师。大师问：“汝从何方而来？有何所求？”行者对曰：“从新州来，来求作佛。”师云：“汝岭南人，无佛性也。”行者云：“人则有南北，佛性无南北。”师云：“汝作何功德？”行者对云：“愿竭力抱石舂米，供养师僧。”师便许之。于一日一夜舂得一十二石米。首末亲事，经八个余月。

行者又问曰：“如何是大道之源？”师曰：“汝是俗人，



问我此事作什么？”对曰：“世谛即有僧俗，道岂碍人耶？”师曰：“汝若如此，莫从人觅。”进曰：“与么即不从外得。”师曰：“内亦非。”

大师临迁化时，告众云：“正法难闻，盛会希逢。是你诸人如许多时在我身边，若有见处，各呈所见，莫记吾语，我与你证明。”

时众中有神秀，闻师频训告，遂挥毫于壁书偈曰：“身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，莫使有尘埃。”

师见此偈，乃告众曰：“是你诸人，若依此偈修行，而得解脱。”

众僧总念此偈。有一童子碓坊里念此偈，行者曰：“念什么？”童子曰：“行者未知，第一座造偈呈师，大师曰：若依此偈修行而得解脱。”行者曰：“某甲不识文字，请兄与吾念看，我闻愿生佛会。”有一江州别驾张日用，为行者高声诵偈，行者却请张日用与我书偈，某甲有一个拙见。其张日用与他书偈曰：“身非菩提树，心镜亦非臺。本来无一物，何处有尘埃？”

时大师复往观之，挥却了，举颜微笑，亦不赞赏，心自谄胜。师又去碓坊，便问行者不易，行者米还熟也未？对曰：“米熟久矣，只是未有人簸。”师云：“三更则至。”行者便留，若至三更，行者来大师处，大师与他改名，号为慧能，当时便传袈裟以为法信，如释迦牟尼佛授弥勒记矣。

大师便偈曰：“有情来下种，因地果还生。无情既无种，



无性亦无生。”行者闻偈欢喜，受教奉行。

师又告云：“吾三年方入灭度，汝且莫行化，当损于汝。”行者云：“当往何处而堪避难？”师云：“逢怀则止，遇会且藏。”又问：“此衣传不？”师云：“后代之人得道者恒河沙，今此信衣，至汝则住。何以故？达摩大师付嘱此衣，恐人不信而表闻，法岂在衣乎？若传此衣，恐损于物，受此衣者，命若悬丝。况达摩云：一花开五叶，结果自然成。是即此土与汝五人。般若多罗云：果满菩提圆，花开世界起。此两句亦即今时法衣至汝，不合付与人。”

其行者奉教，便辞大师，大师遂到江边，升小舡子，师自把橹。行者曰：“某甲把橹。”师云：“你莫闹，我若称断，是你嘱我，你若称断，我则嘱你。”过江了，向行者云：“你好去。”

行者迤迤取向南方矣。师经于三日，都不说法。至第四日，众人问曰：“师法嗣何人？”师云：“吾法已往岭南。”神秀便问：“何人得之？”师云：“能者则得。”众人良久思惟，不见行者数日，恐是将法去也。当时七百余入一齐追卢行者。众中有一僧，号为惠明，逐得大庾岭上，见衣钵不见行者，其上坐便近前，以手提之，衣钵不动。便委得自力薄，则入山觅行者，高处望见行者在石上坐。行者遥见明上座，便知来夺我衣钵，则云：“和尚分付衣钵，某甲苦辞，不受再三，请传持，不可不受，虽则将来，现在岭头，上座若要，便请将去。”明上座云：“不为衣钵，特为佛法来，





不知行者辞五祖时，有何密语密意，愿为我说！”

行者见上座心意苦切，便向他说：“静思静虑，不思善不思恶，正与么思不生时，还我本来明上座面目来！”上座又问：“上来密语密意，只有这个，为当更有意旨？”行者云：“我今明明告汝，说则是不密，汝若自得自己面目，密却在汝。”上座问：“行者在黄梅和尚处意旨如何？”行者曰：“和尚看我对秀上座偈，则知我入门意，则印惠能，秀在门外，汝得入门，得坐被衣，向后自者，此衣钵从上来分付切须得人，我今分付汝，汝须努力将去，十有余年，勿弘吾教，当有难起。过此已后，善诱迷人。”又问：“当往何处而堪避难？”师云：“逢怀则止，遇会且藏。”

惠明云：“某甲虽在黄梅剃发，实不得宗乘面目，今蒙行者指授，也有入处，如人饮水，冷暖自知。从今向后，行者即是惠明师，今便改名，号为道明。”

行者便云：“汝若如是，我亦如是。与汝同在黄梅不异，自当护持。”

道明云：“行者好与速向岭南，在后大有僧来趁行者。”道明又问：“宜往何处？”行者云：“遇蒙则住，逢袁即止。”道明敬仰之心，辞行者便回，向北去，至于虔州，果然见五十余僧来寻卢行者。道明向众云：“大庾岭头怀化镇，五六日寻候，兼问诸门津并向北寻觅行者，言不见此色，诸人却回，道明独往庐山布水臺，经三年后，归蒙山修行，凡徒弟尽教遇岭南六祖处，只今蒙山灵塔现在。



大师付法后，高宗在位二十四年壬申之岁二月十六日灭度，春秋七十四，代宗谥号大满禅师。法雨之塔，自上元壬申岁迁化，迄今唐保大十年壬子岁，得二百八十年矣。净修禅师赞曰：“五祖七岁，洞达言前，石牛吐雾，木马含烟。身心恒寂，理事俱玄。无情无种，千年万年。”

第三十三祖惠能和尚，即唐土六祖，俗姓卢，新州人也。父名行瑫，本贯浥阳，移居新州。父早亡，母亲在孤，艰辛贫乏。能市买柴供给。偶一日卖柴次，有客姓安名道诚，欲买能柴，其价相当，遂将至店。道诚与他柴价钱，惠能得钱，却出门前，忽闻道诚念金刚经，惠能亦闻，心便开悟。惠能遂问：“郎官，此是何经？”道诚云：“此是金刚经。”惠能云：“从何而来，读此经典？”道诚云：“我于蕲州黄梅县东冯母山礼拜第五祖弘忍大师，今现在彼山说法，门人一千余众。我于此处听受大师劝道俗受持此经，即得见性，直了成佛。”

惠能闻说，宿业有缘，其时道诚劝惠能往黄梅山礼拜五祖，惠能报云：“缘有老母，家乏欠阙，如何抛母，无人供给。”其道诚遂与惠能银一百两，以充老母衣粮，便令惠能往去礼拜五祖大师。惠能领得其银，分付安排老母讫，便辞母亲。不经一月余日，则到黄梅县东冯母山，礼拜五祖。

五祖问：“汝从何方而来，有何所求？”惠能云：“从新州来，求作佛。”师云：“汝岭南人，无佛性也。”对云：“人即有南北，佛性即无南北。”师曰：“新州乃猎獠，宁



有佛性耶？”对曰：“如来藏性遍于蝼蚁，岂独于獼獠而无哉！”师云：“汝既有佛性，何求我意旨？”深奇其言，不复更问。自此得之心印，既承衣法，遂辞慈容。后隐四会怀集之间，首尾四年。至仪凤元年正月八日，南海县制旨寺遇印宗，印宗出寺迎接归寺里安下。印宗是讲经论僧也，有一日正讲经，风雨猛动，见其幡动，法师问众：“风动也？幡动也？”一个云：“风动。”一个云：“幡动。”各自相争，就讲主证明。讲主断不得，却请行者断。行者云：“不是风动，不是幡动。”讲主云：“是什么物动？”行者云：“仁者自心动。”从此印宗廻席座位。正月十五日剃头，二月八日于法性寺请智光律师受戒。戒坛是宋朝求那跋摩三藏之所置也，尝云：“后有肉身菩萨于此受戒。”梁末有真谛三藏于坛边种菩提树，云：“一百二十年有肉身菩萨于此树下说法。”师果然于此树下演无上乘。至明年二月三日便辞去，曹溪宝林寺说法化道，度无量众。师以一味法雨普润学徒，信衣不传，心珠洞付，得道之者若恒河沙，遍满诸方，落落星布。

时神龙元年正月十五日，则天孝和皇帝诏大师云：“朕虔诚慕道，渴仰禅门，诏诸山禅师集内道场，安秀二德，最为僧首，朕每咨求法，再三辞推云：南方有能和尚，受忍大师记，传达摩衣为信，顿悟上乘，明见佛性，今居韶州曹溪山，示悟众生即心是佛。朕闻如来以心之法付嘱摩诃迦叶，如是相传，至于达摩。教被东土，代代相承，至今不绝。师



既禀受，并有信衣，可赴京师设化，缁俗皈依，天人瞻仰。故发遣中使薛简迎师，愿早降至！”

大师表曰：“沙门惠能，生自边方，长而慕道，叨承忍大师付如来心印，传西国衣钵，受东山佛心，伏奉天恩，发中使薛简诏惠能入内。惠能久处山林，年迈风疾，陛下德包物外，道贯万邦，育养苍生，仁慈黎庶，恩旨弥天，钦仰释门。恕惠能居山养疾，修持道业，上答皇恩及诸王太子，谨奉表陈谢以闻。释沙门惠能顿首，顿首谨言。”

时中使薛简启师云：“京城禅师大德教人，要假坐禅，然方得道。”

师云：“由心悟道，岂在坐也？故经云：若有人言如来若来若去、若坐若卧，是人行邪道，不解我所说义。如来者，无所从来，亦无所去，故名如来。诸法空故，即是如来。毕竟无得无证，岂况坐耶？”

薛简曰：“弟子至天庭，圣人必问，伏望和尚指受心要，传奏圣人及京城学道者！譬如一灯照百千灯，冥者皆明，明明无尽。”

师云：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，也是有尽，相待立名故。经云：法无有比，无相待故。”

薛简曰：“明譬智慧，暗譬烦恼。学道之人若不用智慧照生死烦恼，何得出离？”

师云：“烦恼即是菩提，无二无别。故以智慧照烦恼者，是二乘人见解。有智之人终不如此。”



薛简曰：“何者是大乘人见解？”

师云：“涅槃经云：明与无明，凡夫见二，智者了达其性无别，无别之性即是实性。处凡不减，在圣不增，住烦恼而不乱，居禅定而不寂。不断不常，不来不去，不在中间及其内外，不生不灭，性相常住，恒而不变，名之曰道。”

简曰：“师也说不生不灭，何异外道说不生不灭？”

师云：“外道说不生不灭，将生止灭，灭犹不灭。我说不生不灭，本自无生，今亦无灭。所以不同外道。中使欲得心要，一切善恶都莫思量，自然得入心体，湛然常寂，妙用恒沙。”

时薛简闻师所说，豁然便悟，礼师数拜，曰：“弟子今日始知佛性本自有之，昔日将谓太远，今日始知至道不遥，行之即是。今日始知涅槃不远，触目菩提。今日始知佛性不念善恶，无思无虑，无造无作，无住无为；今日始知佛性常而不变易，不被诸境所迁。”

中使礼辞大师，遂持表至京，时当神龙元年五月八日。后至九月三日，回诏曰：“师辞老病，为朕修道，国之福田。师若净名托疾，金粟阐弘大教，传诸佛心，谈不二之法，杜口毗耶；声闻被呵，菩萨辞退。师若如此，薛简传师指教，受如来知见，一切善恶都莫思惟，自然得入心体，湛然常寂，妙用恒沙。朕积善余庆，宿种福田，值师之出世，顿悟上乘，佛心第一。朕感荷师恩，顶戴修行，永永不朽。奉磨衲袈裟一领，金钵一口，供养大师。其后敕下赐寺额，重兴寺及新



州古宅，造国恩寺。”

师每告诸善知识曰：“汝等诸人自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：心生即种种法生，心灭即种种法灭。汝等须达一相三昧、一行三昧。一相三昧者，于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，不取不舍，不念利益，不念散坏，自然安乐。故因此名为一相三昧。一行三昧者，于一切处行住坐卧皆一直心，即是道场，即是净土。此之名为一行三昧。如地有种，能含藏故，心相三昧亦复如是。我说法犹如普雨，汝有佛性如地中种，若遇法雨，各得滋长。取吾语者，决证菩提。依吾行者，定证圣果。吾今不传此衣者，以为众信心不疑惑，普付心要，各随所化。昔吾师有言：从吾后若受此衣，命如悬丝。吾以道化，不可损汝。汝受吾法，听吾偈曰：

心地含诸种，普雨悉皆生。顿悟花情已，菩提果自成。”

师说此偈已，乃告众曰：“其性无二，其心亦然。其道清静，亦无诸相。汝莫观净及空其心，此心本净，亦无可取。汝各努力，随缘好去。”

有人问曰：“黄梅意旨何人得？”师云：“会佛法者得。”僧曰：“和尚还得也无？”师云：“我不得。”僧曰：“和尚为什么不得？”师云：“我不会佛法。”

云大师拈问龙花：“佛法有何过？祖师不肯会？”花云：“向上人分上合作摩生？”进曰：“向上人事如何？”花云：“天及地覆。”龙花却问云大师。大师云：“一翳不



除，出身无路。”进曰：“除得一翳底人还称得向上人也无？”云大师云：“横眠直卧有何妨。”六祖见僧，竖起拂子，云：“还见么？”对云：“见。”祖师抛向背后，云：“见么？”对云：“见。”师云：“身前见身后见？”对云：“见时不说前后。”师云：“如是如是。此是妙空三昧。”

有人拈问招庆：“曹溪竖起拂子意旨如何？”庆云：“忽有人回拂柄到，汝作麼生？”学人掩耳云：“和尚。”庆便打之。

尔时大师住世说法四十年，先天元年七月六日，忽然命弟子于新州故宅建塔一所。二年七月一日，别诸门人：“吾当进途归新州矣。”大众缁俗涕泣，留连大师，大师不纳。曰：“诸佛出世，现般涅槃，尚不能违其宿命，况吾未能变易分段之报。必然之至，当有所在耳。”门人问师：“师归新州，早晚却回。”师云：“叶落归根，来时无口。”问其法付谁，师云：“有道者得，无心者得。”又曰：“吾灭后七十年末，有二菩萨从东而来，一在家菩萨，同出兴化，重修我伽蓝，等建我宗旨。”师言訖，便往新州国恩寺，饭食訖，敷坐被衣，俄然异香满室，白虹属地，奄而迁化。八月三日矣。春秋七十六。当先天二年，达摩大师传袈裟一领，是七条屈眊布，青黑色，碧绢为里，并钵一口。中宗敕谥大鉴禅师元和灵照之塔。癸丑岁迁化，迄今唐保大十年壬子岁，得二百三十九年矣。净修禅师赞曰：

“师造黄梅，得旨南来。奚因幡义，大震法雷。道明遭



遇，神秀迟廻。衣虽不付，天下花开。”

### 《祖堂集》卷三《菏泽和尚》

菏泽和尚词嗣六祖，在西京菏泽寺。师讳神会，姓高，襄阳人也。师初到六祖处，六祖问：“是你远来，大艰辛，还将本来不？若有本，即合识主，是你试说看。”师对曰：“神会以无住为本，见即是主。”祖曰：“者沙弥争取次语！”便以杖乱打。师杖下思惟：大善知识历劫难逢，今既得遇，岂惜身命。六祖察其语深情至，故试之也。因此自传心印，演化东都，定其宗旨。





ཡི་གེ་ཉི་ཤུ་ཅུ་གྲག་པ་འདི་དཔེ་ཆ་འཛིན་དུ་བཞག་ན་དཔེ་ཆ་དེ་ཅི་འདྲར་  
བཞག་མས་ཀྱང་ཉེས་བ་མི་འབྱུང་བར་འཇམ་དཔལ་ཅུ་རྩུད་ ལས་སུངས་སོ།།

此咒置经书中 可灭误跨之罪

