

T a i 师父讲《六祖坛经》

《六祖坛经》第 1 讲	2
《六祖坛经》第 2 讲	1 7
《六祖坛经》第 3 讲	2 8
《六祖坛经》第 4 讲	4 1
《六祖坛经》第 5 讲	5 6
《六祖坛经》第 6 讲	6 9
《六祖坛经》第 7 讲	8 2
《六祖坛经》第 8 讲	9 5
《六祖坛经》第 9 讲	1 0 9
《六祖坛经》第 1 0 讲	1 2 2
《六祖坛经》第 1 1 讲	1 3 5
《六祖坛经》第 1 2 讲	1 4 8
《六祖坛经》第 1 3 讲	1 6 6
《六祖坛经》第 1 4 讲	1 8 0
《六祖坛经》第 1 5 讲	1 9 2
《六祖坛经》第 1 6 讲	2 0 6
《六祖坛经》第 1 7 讲	2 2 1
《六祖坛经》第 1 8 讲	2 3 9
《六祖坛经》第 1 9 讲	2 6 0
《六祖坛经》第 2 0 讲	2 7 5
《六祖坛经》第 2 1 讲	2 9 2
《六祖坛经》第 2 2 讲	3 0 6
《六祖坛经》第 2 3 讲	3 2 0
《六祖坛经》第 2 4 讲	3 4 2
《六祖坛经》第 2 5 讲	3 5 7
《六祖坛经》第 2 6 讲	3 7 2
《六祖坛经》第 2 7 讲	3 8 7

坛 经（1）

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

大家好，从这一期开始，我们讲《六祖坛经》。

本来我个人更希望讲一些难度高的佛经，因为前面《楞伽经》的难度已经很高了，既然我能把《楞伽经》讲完，基本上讲其他佛经也没有什么难度。

如果你能把《楞伽经》的义理在逻辑上基本听明白了，其他佛经听起来也不会有太大的难度。所以我希望继续讲高难度的佛经，因为毕竟这是你在外面听不到的。其他的一些难度低的佛经，网上有很多讲解，而且也没有什么不同的说法。我讲难度低的佛经，和他们讲也没有太大的差异。但是难度高的佛经肯定有不同的地方，所以我希望能抓紧时间多讲点难度高一点的佛经。

不过咱们讲经或者出来传法，不能一直只说自己想说的，也得照顾听众们的意愿。很多人说要听这个经、那个经，也有一些——刚接触、刚来听佛法的人，希望听一些比较容易理解的、简单一点的佛经，所以咱们这次就讲稍微容易一些的《坛经》。

《坛经》与其他的大乘佛经相比，算是比较容易的。《四十二章经》应该是最容易、境界最低的，基本是小乘内容，但是归类到十三经里。《坛经》本来也不是佛经，是一个中国修行人——六祖惠能写的，准确地说是他的弟子们整理的，而且有很多版本。

《坛经》出世之后，在辗转传播的过程中有一些改变，已经很难考究它最初的版本。这本书后半部都是惠能和他弟子的对话，也很难考究当初他具体讲了什么，因为这可能是当世听到的人出来传的，也

可能是在场的其他人听到之后出来传的。如果是惠能自己说的，应该还是比较靠谱的。但是一旦经过一个人、两个人这样传出来，其真实度就有待考究。

这和佛讲经不一样。佛是特别找了像阿难这样记忆力超强的人，让他整理佛经的时候，一定要保留原话，所以在前面加“如是我闻”这样的词。

但是《坛经》就没有这样的说法，前面也没有“如是我闻”，当然这个词只能用在佛经里。所以我们看《坛经》的大体内容就可以了，不要深度考究里面的真实性，这是没有办法考究的。

我每次讲新的佛经的时候，都会先把大框架讲一遍。这个要反复讲，让大家在脑子里构建起大的框架。这也是佛法的理论上的核心内容。

其实在中国自称信佛的人据说有两亿，但是真正持戒修行的人很少，很多人都是在跑寺院、求各种福报。尤其是在义理上通透的人更是少之又少。哪怕你出家修行，也同样是。你出家修行，去佛学院学习四年，出来之后可以按照佛经讲，但是真正实修的问题未必都懂。

而且最重要的是心的构造，这个问题非常重要。你修行就是在修心，不知道心的构造，后面就很容易走偏，但是很多人都不知道心的具体构造。在不知道的情况下，就随便修某个法门，修完之后用各种感受来判定自己修到什么境界，等等。这些都是在走偏的路上。

所以佛法本身入门不难，但是你入门之后，最后真正悟到其中最核心的内容——哪怕理悟，也是有点难度的。因为正法只在极少数的人手里，准确地说只有真正的再来人才掌握正法。

佛经只是引你入门的一个门槛而已。后面的修行就看你的因缘，根据你的发心、戒行、善行、修行来判断，能不能给你安排一个更好的善知识或者更好的机缘，在修行上把你往上带一个层次，可以说这就看个人的造化。

我们每次讲经，首先讲佛法的大框架——三个初始设定。这是一定要讲的。

第一个，自性恒常。每个众生都有一个不生不灭的自性，就是根本意识，也叫阿赖耶识或者第八识，它一直存在，是宇宙的最底层的真相。

第二个，初妄无因。在意识里最初产生的妄想是没有原因的，它就那么忽然出现，没有任何原因；你要说它有原因的话，原因又会变成第一妄想，可以称之为初妄。

如果它有原因，把原因灭了，妄想就生不起来。是不是这个逻辑？在某个事物的发展过程中，你把前面的因灭掉，那后面发展出来的状态就不应该出现。但是它没有因，所以没有办法彻底灭除在自性上产生的妄想，只能放着。自性什么时候会突然生出妄想都不知道——有可能生，有可能不生。

佛的境界没有时间，但是我们为了方便表述这样说，在一个比较长远的时间轴上看，佛大概率会生出妄想。最初生出妄想的时候，佛是不自觉的，无法觉知，结果这个妄想一个变成两个、两个变成三个，不断地增加。妄想多了就称之为菩萨，再生出分别心就称之为罗汉，再多到出现执着就会堕落为凡夫，开始在轮回里受苦。

这就是从初妄无因里延伸出来的第一条逻辑线。如果翻过来，从执着开始往上讲，就是一个凡夫修行的次第。

所以意识最里边的肯定是最底层的自性。自性里生出妄想叫等觉菩萨；再生出一个、两个妄想可以称之为十地菩萨，这样往下一直到初地菩萨；只要妄想多到开始出现分别心，就称之为阿罗汉；再多到开始出现执着，就变成了凡夫。

那么凡夫的执着又分为什么呢？上边是对应无色界定的四个执着，往下是色界定的执着，最后是欲界定的执着。这些在《坐禅 1》里已经展开讲过。

从凡夫的角度来看，我们能感知到的意识，最外层是我们最容易起的妄想——文字妄想；文字妄想里面是注意力，注意力和六根联系在一起，可以驱动六根；注意力的里面就是情绪。我们作为凡夫能感知到的，到这里基本上已经到头了。

如果你是修行人，修到一定境界就能感知到后边的分别心。用分别心来感知全部的身心，每一个感受都可以同时感知到。

我们这个阶段有三个：文字妄想、注意力和情绪。你去外面其他地方学佛法，很少有人把这个内容给你讲得这么清楚。所以很多人打坐的时候就按照教的，专注地观某个地方，以为这样一直观就可以解脱了。但实际上观到一定程度，你该放的时候不放的话，就会出现不好的状况。

比如有人观呼吸，修了几年之后，不自觉地注意力就会放到呼吸上，平时也这样，就引起呼吸道紧张，晚上没有办法正常入睡。这就是所谓的禅病，因为他在义理上没有通透。他没有了解意识的整个结构的情况下，随便修个法门很容易出现这种状况。

这是从初妄无因出来的第二条逻辑线，我们意识的结构问题。

再拿佛经来对照，一般凡夫阶段都有执着，所以通常佛经里称之为住和处，再往下讲就是见、取、执，这都是针对执着来说。阿罗汉境界称之为相，有分别心的情况下称之为有相。没有分别心就是菩萨，称之为无相。在菩萨境界里就是妄想。

大概明白这些之后，再看佛经里的用词，就基本可以知道这一段佛经主要讲什么。尤其是佛经前面提问的那个人，往往和佛经的整体内容是相关联的。根据提问的人的境界，佛会讲对应适合他的法。

如果是阿罗汉问，就讲适合阿罗汉的关于从有相怎么到无相境界的法，像《金刚经》一样，反复讲破四相。如果是凡夫问，就会讲怎么从有执着到没有执着的境界——不住。如果菩萨问，就讲从有妄想到无妄想——《楞伽经》义理上讲的人无我、法无我的境界。

我们大概明白这个逻辑之后，再看佛经就可以知道每一部佛经讲的重点内容是什么。这是初始设定中的第二个——初妄无因里延伸出来的内容。

第三个，诸佛同体。这是佛没有讲过的内容，佛只是在后面的般若部和涅槃部的佛经里，把这些内容拆开来隐藏在里面，需要靠修行人自己发掘和思考，对一般学佛的人来说有点难度。因为我们学佛的时候，师父通常会这么教——你理解不了的东西，只能当作你目前境界不够，所以不用去深究，不用费脑子去想，等你的境界到了自然会明白。所以看到佛经中不理解的东西，我们就那么跳过了，不进行深入地思考。

这样的情况下，很多佛经的一些内容，甚至相互之间看似有矛盾的内容，你从最深层的义理来看，它也没有什么矛盾，但是乍看起来有点矛盾。只不过我们不敢、也不愿意去深究，结果就会跳过这样的

内容。这样我们只能在文字上不断地做功夫，不能深入修行、深入了解佛法的真义。

诸佛同体是什么意思呢？就是所有众生的自性重叠在一起。“重叠”这个词佛经里从未出现，应该是现代用词。佛经里最多就说“我中有你，你中有我”，这样的话大家可能听过。

从这个逻辑线上延伸出来的最重要的内容，就是业的原理。为什么因果报应是真实存在的，没有办法躲避呢？因为自性是重叠在一起的，没有分开来。我伤害别人的时候，在别人那里产生的不好的情绪也同时在我的心中产生，因为我们重叠在一起。所以当因缘成熟的时候，果报肯定会来，就没有办法躲避。这是因果的核心，最底层的原因。

从这个逻辑线再延伸出来什么？佛最初怎么堕落，发心的问题，怎么继承成佛，跟分家成佛的区别，创世的问题，众生轮转的问题，文明设计到传法团队的建设、四大职业、整个度人的流程和方法、怎么指导人消业等等。这一系列的问题都是从诸佛同体上延伸出来的，只不过佛没有细讲。

佛也不讲传法团队的故事，因为很多内容一旦在最初佛传法的时候讲了，后面就会影响到文明的整体进程，这是不太好的，所以佛故意没有讲。最后会有人讲，但是内容肯定不可能广为传播。我看应该是这样，因为大部分人很难接受，有些内容的确对普通人来说难以接受。

尤其是前面佛一直在讲，他不是造物主，但是到后面，佛的确创造了我们所处的物质世界，本质上每一个世界都是佛在自己意识里创造出来的。但是在前面讲法的时候，佛一直不讲这个内容，只讲佛教

没有神，也没有造物主，这么讲也没有问题。他讲佛可以创造物质，但是却不能创造意识。我们的每一个意识、每一个自性本来就存在。

但是后面又讲八识可以转六识，在八识境界——菩萨境界里，有任意改动六识世界的的能力。按照他们的说法，应该是神通。所以佛经里也有了很多不可思议的神通表现，但是并没有直接联系到文明的设计、这个世界的创造和控制等这些内容。这些都是佛避免去讲的内容，因为这样讲会引起很不好的后果，后面文明的正常发展会受到影响。所以佛把诸佛同体的内容隐藏在后半部的佛经里。

我们理解了这个内容之后，再看业的轮转，因果，编剧菩萨怎么编写命运，我们应该怎么用合理的方式来达到我们想要修改一些命运、满足一些愿望的目的，这些都可以做得到。

以上三个初始设定——自性恒常、初妄无因、诸佛同体，和从这里延伸出来的问题，是佛法的大框架。

我们有了佛法的基本大框架之后再看佛经。既然佛经里不讲诸佛同体的内容，那就只讲自性恒常和初妄无因的内容。在大乘经典里自性恒常是重点，小乘里相对比较少。小乘经典更像是中国的孔子谆谆教导自己的学生怎么做人，类似这样的内容更多。

另外，佛经里讲了不少初妄无因里的妄想部分，但是实修方面的内容却是少之又少。可能那个时代的弟子们都是已经超越了肉体障碍的人，因为佛的弟子大部分都有外道修行的基础，所以不需要过多地讲身体层面上的修行，只是讲了一些心法。所以我们看佛经，很难找到一个可以拿来直接操作的修行方法，除了像安般法这种比较容易的观呼吸的法之外，其他就相对较少了。

《楞严经》里有二十五圣讲他们各自修行方法的内容，但是用我们自己当下的身体和意识境界，真正能拿过来直接操作的没有几个。除了观音菩萨的耳根圆通法门，以及大势至菩萨的念佛法门之外，其他的各种法，实际操作的人相对较少。

现在市面上普及的修法不外乎这几种：禅宗的参话头；净土宗的念佛，拼命念，念到意识变成一片——功夫成片；密宗的三密加持；小乘的安般法等冥想之类的。

佛经在实修方面相对讲得很少，这么设计也是在告诉大家，等你真实修行之后，就得找真正修行已经达到一定境界的人亲自传授，而不是靠书直接传、直接教。因为人是根据对方的根器来传授适合他的方法，但是根据书上学，如果书上有很多法门，就不一定能选到适合自己的。这也是有考量的。如果佛经里有太多修行法门，我们普通人看了就会随便选一个来修，但这个法未必适合自己。

所以我们看佛经来修的最普遍的法就是念经、念咒，这倒是很容易，没有什么副作用。但是一旦开始打坐的话，观呼吸观到一定程度会出现副作用，观丹田同样也会出现副作用。在前期修行，任何修行法门都是阶段性的。

所以佛经只是把大家引入佛法的修行状态里，仅此而已。后面的真实修行就得靠你自己的机缘来遇到善知识，或者适合你的修行法门，这样才算真正上道了。

此外，佛经有大量的内容都是因果故事。我在书上也说了，佛不能讲诸佛同体内容的时候，就没有办法用逻辑把因果明确地讲出来，那就只好举各种例子——很多很多因果故事的例子，以此来证明因果是真实存在的。他也只能这么做。

那么我们对佛经有了这样的大体的了解，以及有了佛法的大框架之后，学习每一部佛经就比较容易一些，而且不会像无头苍蝇一样胡乱撞。

你可能看了一本佛经，一时理解不了，再看别的佛经又有一些看似一样但是又不一样的内容，尤其是小乘和大乘经典里相差比较大的内容。看到这些内容就很容易产生疑惑。

但是你理解了大框架之后再看各类佛经。首先，你看佛经里的应机者——提问的那个人的境界，大概就知道佛要讲哪个境界的法了。这样你就知道，大部分佛经都是方便法，是根据对方的根器而讲。只有后边少部分的佛经——像《楞伽经》这样的，以及涅槃部的一些佛经，讲的是真实的、最终极的第一义谛，也就是有关初始设定的一些内容。

你能理解佛讲经的大的逻辑和方式的话，就不会再去攻击那些看似境界低的佛经，或者认为这些佛经是真理的那些小乘人和一些其他宗派的人。

我们学佛本来就不是为了和人争论。这个世界本来就战争不断，人与人之间互相残害的事情不断增多。我们既然学佛了，起码要做到不跟人争论、争辩、斗争。所以在《六祖坛经》里六祖也说了，不要跟人争吵，如果话不投机的话，合掌恭敬让他开心，这就完了；如果和人能聊得来，那就多说一些。

这一期大部分时间都用来讲有关初始设定和大框架的问题，这是看每一部佛经之前必须掌握的知识。在我这里你要学法，首先要对真相有所了解，然后了解佛经的大概的脉络，这样学习起来比较方便。你去别的地方肯定没有这样的要求。

咱们现在看《六祖坛经》。《六祖坛经》是六祖惠能所讲，其他人整理，应该是这样来的。

六祖是什么时代的呢？公元 636 年到 713 年。我记得唐太宗李世民是公元 649 年死的，那么惠能在他死前十三年出生；武则天是公元 624 年出生，所以武则天应该比惠能年长十二岁。在后期惠能就处在武则天统治时代。

所以这本书后面提到武则天曾向他发出邀请，让他到长安城去讲经说法，但是惠能以病为由拒绝了武则天的要求。后来朝廷派人来向他求法，他讲了一些法之后，听的人就回去复命——按照惠能说的重复一下。武则天也表示感谢。

我讲的还是中华书局十三经套书里的《坛经》，前言部分大家自己看就好了。我在这里就讲几个重点，不再去重复过多的内容。

《坛经》的主要内容分三个部分。第一个是惠能讲了自己的生平，所以惠能的生平部分放到讲经的内容里，根据他自己说的内容来讲。第二个部分主要是惠能和一些人的对答，有人来向他求法，他怎么回答。这是最重要的，也是篇幅最长的部分。最后一部分是惠能和弟子们之间的对答，主要是惠能快要圆寂，时间所剩不多，这个时候他是怎么嘱托弟子们的。另外一部分专门讲了别人问你的时候，你应该怎么答，就是一种讲法的技巧。这个问题放到最后面讲。

总体来说《坛经》的结构非常简单，但和其他佛经是有不同的。其他佛经都是讲内容和故事，然后就完了。而《坛经》可以说是讲生平，梳理了从惠能出世入门开始，到最后圆寂，这段时间内大的事件、有人来请教的问题等等。

因为《坛经》有几十种版本，所以没有办法考究哪一个是最早的、最真实的版本。现在比较流行的版本是敦煌本，这是现存最早的《坛经》版本。还有惠昕本、契嵩本、宗宝本这三个版本。

惠昕本分上下两卷，共十一门，一万四千余字。而契嵩本两万余字，是宋代高僧契嵩改编。惠昕是一个和尚的名字，是晚唐或者宋初的一个修行人，惠昕本由他编撰。所以我们现在看到的版本都是经过后人之手改编过的内容。

唯有敦煌本，最后的落款是法海，说是惠能的弟子。所以从这个角度来看，敦煌本应该是最为接近真实的内容。其他的版本作者，不管在时间上还是距离上，都离惠能有点远了。他们编撰的版本肯定加了不少他们的内容，所以一个是一万四千字，一个是两万字，光是字数就差很多。

还有一个版本叫宗宝本，但大概率也是从契嵩改编本这里来的。只不过宗宝本是明代后流行的，尤其是通俗易懂，文学色彩浓，看起来很顺畅，改编得更像我们熟悉的小说一样。

那么我们从时间顺序上来看，最早的应该是唐代的法海本，约一万两千字；后边出现的惠昕本约一万四千字；契嵩本约两万字；到后面宗宝本同样超过两万字。随着时间的推移，《坛经》的内容不断增加，所以现在我们已无从考究，只能拿法海本作为正本来看，再参考其他版本。

《坛经》在中国佛教史上有什么贡献？可以说六祖惠能是把禅宗本土化的一个重要人物，从他开始，禅宗正式成为了有中国特色的中国佛教。在他之前还是保留了相当的印度色彩，从他这里开始有了大的变化。

我们大可以分两个部分来看这个变化，一个是义理上，一个是政治上。从义理上看，把传统佛教的真如佛变为了心性佛。

从印度传来的时候，大部分人还是在心外求佛，所以在那个时代人们还是注重佛度师度这种求法的方式，就是心外求法，想找真正的善知识来传授法，然后由佛来度。有这样的认知。

当这样的认知逐渐形成一种固定观念和执着的时候，就得有一个人出来把这个打破，所以六祖惠能做的就是这个事情。

他提出的理念是注重自性自度，皈依自性佛，认为我们自己的意识本身就是佛，所以应该往里看、往里修，而不是一直在心外找。这是他在佛法内容上的一种重要的变革。当人们注重、沉迷或者执着于某一种理论的时候，就有这样的一个人出现，打破原有的这种执着的状态，重新回到另一种状态。

我们现在已经对佛法大体上都有所了解了。相信大家都听过我讲经，看过前面两本重要的书——《坐禅》和《坐禅 2》。那么我们已经知道成佛是两种力量同时起作用的结果：一个是我们自己愿意修，有大愿，以及戒行、善行、修行；一个是佛菩萨的加持。这两者都很重要，缺一不可。

如果从时间顺序上来看，你的发愿是第一步，你的行为是第二步，应该先有了发愿，接下来就该有行为了。有了发愿和行为之后，佛菩萨的加持自然而然就过来了。这样就可以解脱了。

但是再往前推，佛菩萨的加持一直存在，它是恒量的、恒定的，只不过我们的妄想、分别、执着阻挡了佛菩萨的加持。我们不相信，所以也得不到这个加持，是我们自己把它挡在我们的心外。

这样来看，在时间顺序上，加持一直在，那它才是第一位；然后发愿和修行是我们的事，这是第二位。但是从我们这个角度来看，发愿和修行是第一步，然后是加持。总的来说佛菩萨的加持和我们自己的修行，这两者是必不可少的，所以你注重哪边都已经偏离了中道。

大家理解了之后，再看惠能做的事就能知道，惠能之前的这些人过度注重佛度师度这种说法，而惠能为了打破他们的这种执着，提倡自性自度——自己念佛自己度或者自己坐禅自己度，自己度自己这样的理念。把传统佛教强调的修禅静坐，变为注重道由心悟，由自己心里悟，自己修。这是一个在佛学义理上的重要的变革、改变或者进步。

在政治上，看似宗教和政治好像比较远，但所有的宗教现象背后还有它的政治原因，或者设计上的一种初衷。

为什么从六祖惠能开始不再传衣钵了呢？这个问题从来没有人说过。当然有人说，书上说这样会导致一些不太好的现象。

比如六祖惠能自己也说，他拿了师父的衣钵离开之后，就有人开始追杀他；后面他为了逃避追杀，藏在猎人队里；后面还有人派人刺杀他，甚至北边神秀的弟子们把神秀推为六祖。这都是争夺宗门的一种内部斗争。

所以为了避免这种事情，到这里往下就不再传衣钵了。

前面他提到了达摩祖师曾说过的一个偈语，后面两句是“一花开五叶，结果自然成。”“一花开五叶”有两种解释：一种是五叶代表五个禅宗流派；一种是达摩往下的五位祖师——慧可、僧璨、道信、弘忍、惠能。

在这里，惠能说他不传衣钵的原因，有一个是先祖达摩曾经说过的这个偈语。这里的意思肯定不是指禅宗的五个流派，而是指五位祖师。到他这里就是第六代，也算是第五个叶，所以他就不再往下传了。

从政治上、一个统治者的立场上看，他希望有一个宗教可以教化人民或者调伏人民的这种不好的习气——喜欢打打杀杀、造反的这种习气。宗教应该为政府提供这样的便利和好处。但是统治者又怕宗教出现一个威信很高的、名望很高的、有影响力的领导者或者大教主——统治者最怕这样的人出现。

所以佛教进入中国之后，它真正本土化的一个重要的标志就是去中心化——不再有佛教的总教主。这样可以更好地融入到社会里，而不会一直被统治者盯着，因为有教主的状态从统治者的立场上看是相当危险的。教主做了有些事情，后面有很多的信众追随，对统治者来说是不太好的现象。

尤其佛教是反对杀戮和战争的宗教。这样的情况下，如果有外敌入侵，国家需要有人出来战斗的时候，作为一个教主应该怎么办？如果提倡信众们去保家卫国，又和教义违背。如果不提倡，很多人又不出来干，他们以宗教或者以教主的话为由，不愿意出来保家卫国。这是举个例子。这样的情况下，从统治者的立场上来看，这个宗教肯定结果不太好。

一旦有了教主，不管他做什么决策，后面都会有很多人追随，大概率最后都会发展到和政治、和统治者相冲突。所以为了让人治文明更加稳定，一开始就从设计上根本性地去掉教主这个中心。

现在我讲经的这个时间段，中东正在打来打去，伊朗就有哈梅内伊这样的教主，他是宗教最高领袖，现在也不得不开始放权了。有他

在和没他在是不一样的，看伊朗的状况大概也能知道，有他在有时候是好事，有时候未必是好事。

但是我们人治文明应该是按照我们人类社会的规则——按照我们人类能看得到的、理解的利益来做国家决策，不能过度地以玄学、宗教——看不见的那些神神叨叨的内容来指导，这是不太好的。伊朗现在也处在这种困境当中。

从设计上看，我们从惠能开始，往下去掉了宗教的中心，从而让佛教成为真正的本土化的宗教，可以为社会统治者提供便利和服务的宗教。以此保证宗教不和统治者产生过度的矛盾，引来不必要的麻烦。这是一个设计的重要原因。

这就是惠能在宗教和政治方面，以及在我们中国的文明进程上做出的贡献。

这一期就讲到这里。下一期咱们直接开始讲正文内容。前言里的内容大家自己看就可以了，过于琐碎的或者没有什么营养的内容，我就不讲了。

坛 经（2）

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

《坛经》第二期。昨天大概讲了佛法的大框架，从这一期开始讲正文。但是前面还得加一点内容——佛经的主要特征，其中最重要的一点是，佛讲法基本上都可以看作一种方便法，因为有人问，佛在回答，这个时候肯定是根据提问的人的根器来讲。还有一种佛经是在没有人问的情况下佛自己说的，这是比较高端的内容，也有低端的内容。

但是大部分佛经都是有人问，然后佛回答，这种类型的佛经都是根据提问的这个人的境界来回答。根据这个，我们大概可以知道佛在讲哪个阶段的佛法。

这个《坛经》也一样。《坛经》是在佛入灭后一千一百年左右，佛法到了中国之后，佛理和人们的根性都有所变化，尤其是在佛理上。佛理本身应该是完整的、不变的，但是人们会侧重宣扬某一种内容，比如小乘或者大乘。

人们根据自己的境界，喜欢什么内容，就会侧重宣扬该内容。《坛经》之前那个时代的人讲究佛度师度——由佛和师父来度，你得依止于师父。但是从《坛经》开始，六祖惠能强调自性自度——皈依自性佛，往自己心里寻求解脱，而不是在外寻求。这是一个重要的点。

我们大概知道了这个逻辑之后，再看十年前的书，《坐禅》里已经讲过众生根器跌落的大概脉络。到了唐朝——六祖所在的这个时间段，传法差不多是无色界定和阿罗汉的罗汉禅定这个阶段，因为再往后，宋朝开始出现话头禅。宋朝之前就是止观法流行的时代，所以止观法修行针对的差不多是修成阿罗汉和无色界定这个级别。

从这个角度来看，《坛经》的难度并不高。在整部《坛经》里，向惠能提问的这些人，他们的境界其实也不那么高。佛已经灭度一千多年了，这个时代的人就算境界再高，也肯定不如佛在世的时候阿罗汉和菩萨转世的那些人，这是没法比的。

所以我们讲《坛经》也不能看到什么就往最深的佛义上解释，应该根据听众的境界来解释。听众——这个问法、求法的人是什么境界，六祖应该是根据他的境界来回答。那么解释佛经也得按照这个境界来解释，而不是往佛经里最深奥的义理来解释。

有了这个前提认知之后，咱们看这个《坛经》就相对简单多了。

行由品第一

时，大师至宝林，韶州韦刺史与官僚入山，请师出。于城中大梵寺讲堂，为众开缘说法。

师升座次，刺史官僚三十余人，儒宗学士三十余人，僧尼、道俗一千余人，同时作礼，愿闻法要。

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！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。

祖问曰：“汝何方人，欲求何物？”惠能对曰：“弟子是岭南新州百姓，远来礼师，惟求作佛，不求余物。”祖言：“汝是岭南人，又是獼猴，若为堪作佛？”

惠能曰：“人虽有南北，佛性本无南北，獼猴身与和尚不同，佛性有何差别？”五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。

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

祖云：“这獼猴根性大利！汝更勿言，著槽厂去。”惠能退至后院，有一行者，差惠能破柴踏碓。

经八月余，祖一日忽见惠能，曰：“吾思汝之见可用，恐有恶人害汝，遂不与汝言，汝知之否？”

惠能曰：“弟子亦知师意，不敢行至堂前，令人不觉。”

第一品“行由品第一”，修行的缘由或者缘起——经历了什么事之后开始修行。

时，大师至宝林，韶州韦刺史与官僚入山，请师出。于城中大梵寺讲堂，为众开缘说法。

“时”这个词不用过多解释，和佛经里的“一时”差不多。通常佛经里都是用“一时”，在这里就用了一个“时”字，并没有明确说是某年某月某时。“宝林”指宝林寺，后面注释里说是位于广东省曲

江南三十五公里曹溪山的一座寺院。在这里，“尾刺史”是个地方官。韶州尾刺史和他的官僚们入山，请惠能到城中的大梵寺为众生说法。

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。

“师升座次”，惠能上座开始讲法，前面这些听众都有什么人呢？“刺史官僚三十余人”，刺史和他的官僚们三十多人。“儒宗学士三十余人”，“儒宗”就是学儒家理论的儒生。“僧尼、道俗一千余人”，“僧尼”是出家的和尚和尼姑；“道”应该是出家的道士，也来听法。

在中国古代道家和佛家有些时候有争论，但是有些时候互相窜，或者说理论上会互相交流，所以有一种说法叫佛道一家。在这里提了道俗一千余人，人已经相当多了。

“同时作礼，愿闻法要”，在那种没有扩音设备的情况下，想靠肉身让一千多人全部听到声音，这是不容易的。让戏班子里唱戏的一一以前唱京剧之类的那种唱戏人，将很高的声音传到后面座位的人那边，让他们都能听到，这是需要功夫的。

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！且听惠能行由得法事意。

简单讲一下什么是“善知识”，能传授正法的就叫善知识，传授邪法的就叫恶知识。咱们对这些名词不过多解释。“菩提自性，本来清净”，我们的第八识阿赖耶识——我们的最底层意识本来是清净的。清净和有妄想——或者叫有染，是相对应的。有染肯定指有妄想，那么清净就是没有妄想的状态。我们的自性本来是没有妄想的状态。

“但用此心，直了成佛”，所以我们成佛就是用我们的心来成佛。这句话是针对当时那个时代的人——已经形成向外求法、求佛、求师这种习气的人，为他们而说的。“善知识！且听惠能行由得法事意”，我给你们讲讲我自己经历了什么样的因缘之后开始学佛，最后悟道的过程。

下面就开始讲惠能自己的经历了。第一段是他小时候的经历。

惠能严父，本贯范阳，左降流于岭南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。

“惠能严父，本贯范阳”，惠能的爸爸是范阳人。后面解释说，范阳是今天的北京大兴、宛平一带。“左降流于岭南”，可能犯了什么错，被流放到岭南。岭南是现在广东一带。

杨贵妃喜欢吃荔枝，所以有一首诗有这样一句话，“日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人”。一开始听到这句话，我以为岭南是云南，后来查了一下，岭南是广东、广州那一带。

“作新州百姓”，所以他跟着父母来到这里，开始做新州的百姓，已经不再是范阳——北京那一带了。

“此身不幸，父又早亡”，自己比较不幸——不那么幸福，父亲又早亡。“老母孤遗”，母亲一个人养他。“移来南海”，这个南海指现在的佛山一带——广州旁边的佛山市，大概那个地方。“艰辛贫乏”，生活比较困苦、贫穷。“于市卖柴”，所以到山上打柴，然后带到市里，卖给那些需要柴火的人。

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。

当时有一个客人来买了他的柴火之后，叫他把柴火送到客店去。他把柴火送到客店之后，得到钱出门的时候，有一个客人在那诵经。这个客人和前面买柴的客人应该不是同一个人，有一个客店里的客人在诵经。他只听到了一段佛经里的话，就开悟了。

开悟的是什么？应该是在义理上悟到了每个众生都有不生不灭的自性，这叫明心见性。通常明心见性可以理悟，也可以真正体悟。咱们普通人就讲理悟，你只是知道了每个众生都有不生不灭的自性，并且这样相信。

“明心”的“心”就是从自性里生长出来的妄想。明心就是知道了我们的妄想都是没有本体的、虚幻的。那么明心见性就是我们当下所处的妄想——脑子里的妄想、我们的肉身，这一切都是没有本体的、虚幻的，而我们真实的本体——自性是一直存在的，如如不动的。

在佛理上理解了这一点的话，我们大可以说在义理上理悟了佛法的基本要义。所以惠能一听到经语之后马上就悟到了这个道理，但他不可能在听了一句话之后马上体悟，这是不可能的。

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。

惠能就问这个客人，诵的是什么经。客人回答说是《金刚经》。惠能又问，他从哪里来，怎么拿到这个经典的。客人回答说：“我从蕲州黄梅县东禅寺来。”

后面注解中说，蕲州指今天的湖北蕲春，黄梅县是今湖北黄梅西北地区。这些咱们就不过度展开。东禅寺位于湖北黄梅西南，是五祖弘忍大师所在的寺院。

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。

“主化”是主持教化众生的意思。五祖弘忍大师是在那里教化众生的。这个寺院有一千多人，已经相当多了。这个客人说他到这个寺院去礼拜，然后学习了经典。

弘忍大师经常劝这些僧俗们——不管是出家的徒弟，还是在家的信众、来求学的，他都劝他们先念《金刚经》，这样就可以见性了。

“见性”就是让你体验到自己有一个不生不灭的自性，这是义理上的悟。最后可以直了成佛。光是念《金刚经》，就可以做到明心见性，最终可以成佛。

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。

惠能听到这段话之后，觉得在过去世就有缘。一个大方的人拿出十两银子给惠能，让他拿去给他的母亲作为暂时的生活费。然后惠能就辞别父母——那个时候已经没有父了，辞别老母亲，去黄梅县见五祖弘忍。

惠能安置母毕，即便辞违，不经三十余日，便至黄梅，礼拜五祖。

惠能回去把母亲安置好，然后辞别。从广东到湖北，徒步走了三十余日，就是一个月，到了黄梅，见了五祖，并礼拜。

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。”

五祖弘忍问他：“你是哪里人，来这里是什么目的，要求什么呢？”惠能说：“我是广东来的。远道而来，向老师求学。只求怎么成佛，其他的我就不求了。”

祖言：“汝是岭南人，又是獧獧，若为堪作佛？”

五祖说：“你是广东人，又是獧獧。”后面对“獧獧”的注解是，对当时生活在南方以行猎为生的少数民族的侮称。按照那个时代的说法，南方人叫蛮夷，就是未开化的少数民族，是带有歧视性的贬义词。所以反问他：“你是獧獧，怎么能做佛呢？”

惠能曰：“人虽有南北，佛性本无南北，獧獧身与和尚不同，佛性有何差别？”五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。

这是第一次从惠能口里讲出了比较有哲理的话。

人可以分南方人和北方人，但是佛性本无南北。我们每个众生都有佛性——我们所有的众生本来都是佛，在这一点上不分南北。我是个獧獧，我的身份和你这个和尚的确不同，但是我们的佛性有什么差别？

五祖听到这段话之后，想跟他多聊一聊。但是看到很多徒众一直在左右，觉得有人打扰他们，所以便让惠能跟着大家一起干活去了。

寺院有很多活要干。前面说五祖弘忍身边有上千人，不管是在家的人，还是出家人，至少有这么多人一起生活、学习、修行，肯定有很多事情要干，所以就打发他跟着大家一起干活去。

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？”

“启”是问或者请教的意思。惠能说，自己想问问和尚，我的自心常生出智慧。后面“智慧”的注解写得比较书面化，“决断曰智，拣择曰慧。俗谛曰智，真谛曰慧”。

咱们怎么理解这里的“智慧”呢？智慧与烦恼相对应，那么什么是智慧？你的烦恼减少到一定程度自然就会生出智慧，就是烦恼和妄

想、分别、执着少到一定程度，智慧就会生起。所以，“弟子自心常生智慧”，就是我的心平时很清静，没有那么多妄念、妄想和执着，所以心清净的状态下看世界和周围的人和事是比较透彻的，这叫智慧。

惠能说，在他的理解里这就叫“不离自性”，回到了心的原有的状态里。这里生出的这些妄想都是没有本体的虚幻，所以我把这些灭了，经常回到清净的状态里，回到本来清净的自性当中。“即是福田”，这就叫福田。

实际上，念经、打坐、参禅都有一定的功德，不只是供养三宝之类的有功德，光是你好好修行——正常地打坐、磕头、念佛，这本身也有一定的功德。为什么？

在诸佛同体的前提下，所有的自性全部重叠在一起，我自己在这里好好修行，心里念佛，或者不管用什么修行办法清净修行时，和我有缘的众生们都会产生感应，他们多多少少都会得到相应的好处。虽然不多，对于普通人来说可能影响他们的程度比较低，但是肯定有点影响。因此，你只要把和自己有缘的众生往好的方向引导，就可以产生功德。所以他说这就是福田。

惠能说：“不离自性，即是福田。”这句话没毛病，的确是这样。你只要一直处在自己所认为境界最高的那个状态里，平时精进修行，对和你有缘的众生们都会产生影响，那就有功德。

“未审和尚教作何务”，惠能继续问，为什么你还让我去干这些活呢？他在这里这么问，应该是在五祖弘忍所在的寺院里，把干活也看作修行的一个必要阶段。我猜是这样，要不然他也不会这么问。他肯定会反问，修行靠自己来悟，自己来修，这本身就是福田，做这些苦活，对修行有必要，有帮助吗？前面人们在教他的时候肯定说，干

活也是修行的一部分，是前期的一个重要的起步阶段，应该有这样的观念，所以他才这么问。

现实里也是如此，刚到寺院，至少要当一年的行者。行者要干各种杂活，什么苦活都干；师父需要你干什么，你就去干什么。这就是一个过程。

以前在寺院待的时候，有一些人可能是从外国来的，也有点钱，想来学习；寺院师父们就叫他干这种苦活。他干了几个月就干不动了，来问师父，自己是来学佛法的，并不是来干这个活的。师父就回答说，法本来就不轻传。你在网上和书上看到的法和从现实中的师父那里学来的法不一样，人那里有更高端的法，让你干这些活是看你的诚意。这是一种说法，是我亲耳听到的。

还有一种说法是，我们的规矩不能破。我们这个寺院不管谁来出家或者学习，都得干活，必须干半年到一年。你不爱干或者不想干，走人就完了。这是比较低端的回答。

他周围的人应该都这么说，但是他找师父问，师父就说法本来就不轻传。你想跟着某一个师父，学习他所悟到的比较深的佛理，就得干活；得到他的认可之后，他才会传授于你。大概都是这个意思。

其实从佛那里开始，就已经反对苦行了，但是他并没有反对拿出真正的诚意来求法这个行为，因为他前面已经做了很多这种事——舍身布施来求法。所以干点活就是一种表达诚意的过程，我们可以这么看。

那么在这里，惠能应该把它理解为干活是修行中必要的什么步骤，前面都那么说，所以他不怎么接受，才有这么一问。

祖云：“这獗獠根性大利！汝更勿言，著槽厂去。”惠能退至后院，有一行者，差惠能破柴踏碓。

五祖弘忍说，这个人是上根之人，根性很好。你不要再说了，就去马驹干活。“槽厂”就是马驹。

五祖弘忍也不跟他多说，虽然你根性很好，但是你还得干活。他不拿这个问题跟他过多掰扯，没必要。规矩就是规矩，来这里就得干活，把该干的活的量做足了再说。

所以，惠能到了后院之后，有一个行者，让惠能去砍柴、踏碓。“行者”就是刚刚要出家的人。前期至少要干一年活，所以也有人在那干活。“碓”是一种加工米的工具，用来剥米的外壳。古代没有机器给米剥皮，只能由人用脚踩，一边往下踩，另一边的石头会翘起来，脚松开以后石头往下砸，把米外面的皮打破。这样的工具叫碓。

经八月余，祖一日忽见惠能，曰：“吾思汝之见可用，恐有恶人害汝，遂不与汝言，汝知之否？”

惠能在这里干了八个月破柴踏碓的事，有一天祖终于来问他，我觉得你的见地挺好、挺正确的，但是我怕有人害你，所以我没有跟你多说什么，你知道吗？这样反问。

惠能曰：“弟子亦知师意，不敢行至堂前，令人不觉。”

惠能说，弟子也知道师父的意思，不敢到前面人多的地方去，因此一直躲藏着，让人看不到，或者让人察觉不到有这么一个人，有他的见地。

因为后面一段是比较有名的一段，咱们要专门拿一期来讲，所以这一期就讲到这里。

坛 经 (3)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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

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。”

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。

五祖堂前，有步廊三间，拟请供奉卢珍画楞伽经变相及五祖血脉图，流传供养。神秀作偈成已，数度欲呈，行至堂前，心中恍惚，遍身汗流，拟呈不得。前后经四日，一十三度，呈偈不得。

秀乃思惟：不如向廊下书著，从他和尚看见，忽若道好，即出礼拜，云是秀作。若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道？

是夜三更，不使人知，自执灯，书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

秀书偈了，便却归房，人总不知。秀复思惟：五祖明日见偈欢喜，即我与法有缘，若言不堪，自是我迷，宿业障重，不合得法，圣意难测。房中思想，坐卧不安，直至五更。

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

门人诵偈，皆叹善哉。

祖三更唤秀入堂，问曰：“偈是汝作否？”

秀言：“实是秀作，不敢妄求祖位。望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？”

祖曰：“汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得。无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。不生不灭，于一切时中，念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如。如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩萨之自性也。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。”

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。

《坛经》第三期，这本书的第九页开始，这一段是惠能得到五祖弘忍衣钵的故事。

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。

“祖”就是五祖弘忍。有一天，五祖弘忍把他手下的弟子们全部叫来。“总来”就是全部叫来。弘忍说：“我跟你们说，人世间的这些人还在生死的痛苦当中轮回。你们这些人一天天看似修行，但是求的还是人间福报，没有出离心。”

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。

“自性若迷”，自性迷住了，“自性”在这里指第八识阿赖耶识。但是“若迷”，并不是直接从佛的境界来说，而是从我们凡夫的境界说他没有理悟，我们所说的自性恒常、初妄无因、诸佛同体这些核心义理，这些人都不知道。“福何可救”，如果他们不知道这些核心义理——佛所说的第一义谛，就算福报再多，又怎么可能用福报救得了你们？

“汝等各去，自看智慧”，你们回去之后，各自看自己的智慧——在自己能达到的最高境界里。“取自本心般若之性”，用你们自性当中升起的，能达到的最高智慧。“各作一偈，来呈吾看”，每人作一个偈子来给我看。“若悟大意，付汝衣法，为第六代祖”，如果从写出来的偈子上看到，你真正悟了佛法大义，那么我就把衣和法传给你，你就可以成为第六代祖了。“衣”是从达摩祖师开始传下来的袈裟，“法”就是以心传心的正法。

后面讲到迦叶祖师从释迦牟尼佛那里得到的叫正法眼藏——达摩自己这么说的，把它传到了中国，一直传到惠能这里。在这里“法”，应该是以心传心传下去的佛法正统。

火急速去，不得迟滞。思量即不中用，见性之人，言下须见。若如此者，轮刀上阵，亦得见之。

你们赶紧去办，不要推迟。“思量”就是思考，我们普通人用脑子思考的能力。用这种思考不能写出能表达佛法真义的偈子，这是没有用的。“见性”是“明心见性”的“见性”。“见性之人”，知道众生都有不生不灭的自性义理的人。但是我们这样说，只是理悟，在道理上明白了。

如果在境界上已经体悟了见性，这是很高的境界，至少禅定要达到很高境界，哪怕你能体会到人有一个分别心，用分别心可以观察全部执着的那种状态。因为在这里惠能所主张的修行方法就是佛当时所说的小乘的四念处修行方法，以及类似的修法。我认为是一样的，因为那个时代的境界差不多就是四空定到阿罗汉这个阶段的修行法。

如果你的修为达到能观察到自己分别心的程度——用分别心来观察所有六识执着，这样的状态也可以称之为见性。在我们这个程度上说见性也是相对而说，比低的境界稍微高的也可以称之为见性。但是在义理上至少你得明白，人有一个不生不灭的自性。所以在这里说“见性之人，言下须见”，如果你明白了这个义理，应该更接近于体悟。如果你体悟了，你所写出来的偈语是一看就知道的。

“若如此者，轮刀上阵，亦得见之”，如果是这样的人，就算拿着刀上战场，也能看得出来。这是一个比喻，“轮刀上阵”是上战场杀敌的一种行为。我们佛法教大家不要杀生。如果你真见性了，无论从事什么行业也好，做什么事也好，哪怕做的这些行为和佛定下来的戒律相违背，那也能看得出来。悟的人就是悟的。

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。”

这些弟子们得到了弘忍的命令，退出来之后互相说，“我们没有必要用心去作这个偈子，就算拿给和尚——五祖弘忍看，又有什么益处？神秀现在是教授师，这个衣法最终还是由他来得。我们这些人就算作了，也是枉费心力。”

“教授师”是代师授徒的代行老师，替自己的师父教这些小师弟们。尤其是一些仪轨方面的内容还是由大师兄来教。真正的义理是由师父来教，但是一般生活方面由大师兄来指导。神秀应该是这样的上座。

余人闻语，总皆息心，咸言：“我等已后依止秀师，何烦作偈。”

这些人互相说了之后，基本都放下了，不再追求这个事了。都说：“我们以后就依止神秀上座继续修行就是了，有必要作什么偈吗？不用作了。”

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。

神秀想，这些不作偈的人，因为我是他们的教授师，所以不跟我争。我必须作一个，献给和尚看。如果我不写这个偈子，师父怎么知道我心中见解深浅，以及我对佛法的理解呢？如果我真写了偈呈上去，如果只是为了求法，这是好的；但是，如果为了得到六祖的身份，那就是恶的、不好的，与普通人们互相夺位的行为有什么区别？但是，如果我不呈偈，那就得不到这个法，真是难呐，难呐！

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。

五祖所住的这个房间前面，有三个走道一样的地方，想请卢珍画《楞伽经变相》及“五祖血脉图”这两幅画。“卢珍”是人名，“供奉”是官名。书后面解释，“供奉”是被朝廷或者皇家聘用的官员，多为擅长文学、美术等各种技艺的人。在这里，“卢珍”应该是位画家。

“五祖血脉图”，可能大家在一些大寺院里看过，就是从达摩祖师开始，连续的五位祖师爷的画。画好了挂在一个殿里——受人供奉和吃香火的地方。

《楞伽经》我已经给大家都讲过了。《楞伽经变相》是根据这部经的义理或者本身故事，很多都是本身故事。什么是本身？什么是本事？佛自己前世经历的应该叫本身；其他菩萨和其他修行人前世经历的，佛讲出来的这些故事应该叫本事。通常所谓的变相，就是把某部佛经里佛自己讲的，他曾经经历过的一些事情画出来，这叫变相。

现在五祖弘忍想请这位叫卢珍的画家画这两幅图，挂在步廊上，让人们供养。

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

神秀作完偈之后，多次想呈上去，但是走到堂前之后心中恍惚，开始犹豫，然后遍身汗流。我们也经历过这种事情，想见什么大领导，或者上学的时候可能挨批评，进老师办公室之前就会紧张得流汗。所以他没有呈上去。过了四天，他后来了十三次——尝试十三次，想把偈子呈上去，但是都没有呈上去。

这里写得非常详细，感觉应该是惠能一天天在那里打坐，观察这位神秀。

秀乃思惟：不如向廊下书著，从他和尚看见，忽若道好，即出礼拜，云是秀作。若道不堪，枉向山中数年，受人礼拜，更修何道？

继续写神秀思维的事。要不我就在步廊的下边写上去，让其他和尚们看见。在这里“从他和尚”是指其他人和五祖弘忍。等他们看见之后，如果说写得好，就出来礼拜一下，承认这是自己作的。如果他们都说不好，就枉费了这几年在山中苦修，还受人礼拜，那我还修行什么呢？

是夜三更，不使人知，自执灯，书偈于南廊壁间，呈心所见。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

到夜里三更——半夜，在没有人知道的情况下，当然惠能知道，要不然他也说不上这些话，但是这位神秀以为别人不知道。在没有人知道的情况下，神秀自己提着灯笼来到这里，在南廊壁间把自己想好的偈语——自己悟到的对佛法的理解写了上去。

“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃”，这是非常有名的偈语，大家已经耳熟能详，都能背出来了。身体就像菩提树一样，心就像明镜台一样。我们应该勤擦拭——妄想生起来的时候就赶紧把妄想灭掉，不让它惹上尘埃——妄想。

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。

神秀写完偈子，回到自己房间，所有人都不知道，只有惠能知道。秀的思维，惠能也知道。

神秀心想，希望五祖弘忍明天见到之后欢喜，那就是我和佛法有缘。如果五祖弘忍说，这个偈写得不好，那就是自己的执迷，还是自己业障重。活该自己得不到法，因为是自己迷。不知道五祖弘忍的意思怎么样。

神秀一宿都没有睡觉，一直都在想。坐卧不安，一直在紧张地等待着，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。

这个时候五祖弘忍还没有看到偈子，但是已经知道神秀还没有入门，没有见到自性。在这里，五祖弘忍和六祖惠能都是神人，都不需要见面或者干什么，就已经知道了。

等天亮之后，五祖弘忍就把官名是供奉的画家卢珍叫过来，打算到南廊壁间绘画。忽然看到这个偈。

报言：“供奉却不用画，劳尔远来。经云：凡所有相，皆是虚妄。

叫这位供奉不要画了，说：“让你大老远跑来，辛苦了。”

“凡所有相，皆是虚妄”，是《金刚经》里的话，所有相都是虚妄的、假的。

但留此偈，与人诵持。依此偈修，免堕恶道。依此偈修，有大利益。”

把这个偈留下来，叫人们诵持。按照这个偈来修的话，就不会堕入恶道。他没说以此偈来修就可以成佛或者解脱，而是说免堕恶道，那就是只能做人，或者最多是天人。按照这个偈来修的话，有大的利益。

令门人炷香礼敬，尽诵此偈，即得见性。

门人诵偈，皆叹善哉。

让这些门人过来烧香、礼敬这个偈子。“尽诵此偈，即得见性”，写这个偈子的神秀都没有见性，读这个偈能见性吗？应该是见不到的。让大家念，说是见性。但实际上是不能的。

“门人诵偈，皆叹善哉”，这些门人看到偈之后，大家一起念，都感叹写得太好了。

祖三更唤秀入堂，问曰：“偈是汝作否？”

五祖弘忍半夜三更叫神秀到他的房间来。他没有在白天叫，而是在半夜三更，就是一对一指导。问他：“这偈是你作的吗？”这位五祖弘忍都知道，但还是要这么问一下。

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？”

神秀说，是自己作的，但是不敢妄求六祖的位置。希望和尚慈悲，看自己有多少智慧——偈子写得好不好，或者有没有悟到佛法，请你印证一下。

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。”

你写这个偈子还没见到本性，没有达到自性的境界。到了门口，但是还没有进到里边——在还有妄想的境界上做功夫，还没有到把妄想灭掉，看到那种没有妄想的、了然不动的自性的境界。在这个见解上求无上菩提——成佛，是了不可得的，成不了的。

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。

无上菩提——成佛或者解脱，至少是阿罗汉以上的境界。

“须得言下识自本心，见自本性”，一句话之内就得让人看到你已领悟到本心，知道自己有一个不生不灭的自性。“不生不灭，于一切时中，念念自见”，这个自性是恒常不变的，所以叫不生不灭。在任何时间，可以说每个妄想之间都返观回照，看到自己有这个不生不灭的自性，一直保持在妄想最少的状态上。

“万法无滞，一真一切真”，“万法”是妄想、分别、执着的统称，我们这个世界，我们看到的一切，可以统称为万法。在这个上没有滞碍——这种纷杂的妄想、分别、执着都不能影响到我们了了分明的自性；同时我们在这个世间做什么事，都不会动摇我们的本心。

“一真一切真”，也叫“一法通万法通”，是一样的意思。你已经悟到这个世界都是妄想合而成的境界的时候，就可以自由自在，想怎样就怎样了。

《华严经·十地品》里说，一个菩萨到了第七地还是哪一地，就可以知道所有的世界、我们看到的世间一切都是由妄想和合而成的。所以可以自在地组合妄想，获取他想要的东西——不管知识也好，食物也好，都可以。这个时候才是真正悟到了真——这个世界的真相，所以叫“一真一切真”。

“万境自如如”，万境——所有的境界都是来自于如如。“如如”，在《楞伽经》里讲到“五法”“三自性”的时候，我们讲过了。“五法”就是名、相、分别、正智、如如。“正智”是菩萨的境界，“如如”是佛的境界。“万境自如如”，所有的境界或者世间一切，都来自于最底层的自性——阿赖耶识。

“如如之心，即是真实”，这个不生不灭的阿赖耶识——最底层的意识才是最真实的。“若如是见，即是无上菩萨之自性也”，如果你有这样的见地，就是最高级别的菩萨的自性，已经见到了最真实的自性。

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。

“思惟”就是思考。你先去再想一两天，重新作一个偈子。这是再给他一次机会。你再写个新偈子拿过来给我看，如果入了门，就把衣和法给你。

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。

神秀作礼之后离开了弘忍的房间。又经历了数天，作不出新的偈子，一直没有办法安下心来，就像梦中，一直闷闷不乐。

到这里为止，这位神秀的戏份应该基本结束了——在这个故事里的戏份结束了。在后面也有出场，但都是短暂的，并没有和惠能有直接的交集，或者见面交流之类的。

在这里，首先我们已经知道，人的一生剧本基本上都是写好的。所以惠能来当六祖，肯定是已经定好的。弘忍知道，但是神秀不知道，所以还试图在争夺衣钵这个事情上努力一下。

还有一点，前面已经讲过，随着时间的推移，《坛经》的字数不断增加，说明有人在不断地加料。在讲义理的这些部分是难以加料的，不能随便加，但是讲故事的内容上有可能加进去。所以我个人认为，这里神秀的部分有不少内容应该是后人加进去的。

为什么这么说？如果你把自己放到惠能的立场上，第一品在前面明确说了，惠能是对着一千多名听众在讲法——大众传法。在大众传法时，作为在争夺衣钵这个事情上已经胜利的人，他还有必要对神秀讲得这么细致吗？连神秀的思惟都讲出来，我个人觉得这是没必要的。

而且惠能的修为，至少他的法身境界是菩萨。作为一个菩萨，他既然下来做传法的事，也没必要在这个事情上讲这么多。最多讲一下这个事情的大概过程：五祖弘忍叫大家写个偈，神秀写了一个偈，我也写了一个偈，师父觉得我写的偈子好，所以就把衣钵传给我了。

这么简单几句就带过去了，没必要讲神秀怎么思惟，坐立不安，最后连睡觉都睡不好。这些按照我们现在的说法，有一点踩他的意思。这不是一个修行人在大众传法的时候会讲的事，我是这么认为的。

而且我们看后面，神秀稍微出场了一下。神秀还向朝廷进表，希望朝廷请惠能去长安讲法，但是惠能拒绝了。至少神秀对惠能并没有带个人色彩的那种不好的情感，至少在表面演出来的事实上是没有的。

那么我们看惠能这个人，他是达到菩萨境界的人。我认为他更不会在大众面前讲过多的有关神秀的内容，我个人是这么想的。

后面有一段有关佛理的内容，有人来向惠能问法，他之前已经在神秀那里学过一段法，这个时候惠能先问这个人，你在神秀那里学了什么？神秀对佛法的什么戒、定、慧这些怎么认为？问了之后，这个人回答了，然后惠能又说了自己理解的戒、定、慧等问题。这样拿佛法大义来互相辩论、互相探讨，是可以的。但是没有必要在讲故事中某个事情的过程时，刻意展现出一个人不足的地方，这不是一个菩萨能干得出来的事情，尤其是在对着大众讲法的时候。

所以我认为这一段有不少后人添加、演绎的内容。就像《三国演义》把《三国志》拿来写那种延伸的故事一样，甚至有篡改故事的成分。我不是说这故事本身是篡改的，而是有夸张的地方。

所以大家对故事就当作故事来看，我们只看重点义理。前面第一篇基本上都是故事，但是在故事里的对话当中穿插了一些义理，我们重点看这些义理就够了。

此外，如果一个人真的悟了，他在禅定当中观察其他人的阳神，应该是知道这个人达到什么境界的。但是为什么一定要写个偈来表明？

一个肯定是演给别人看的。因为你想服众，总得拿出点什么东西来给大家看。所以这一整个过程应该是弘忍自己设计好的，为了把衣钵传下去而表演给大家看的一场戏。如果没有这场戏，直接把衣钵给了惠能，让惠能赶紧跑，后面这个故事就不像那样了，弘忍的这种行为得不到其他人的认可。

在这里就算有了这个偈，后面还有人去追惠能；过了很多年之后，还有人试图去杀惠能，等等，这种事还在发生。说明在这个时代，对衣钵、名分的争夺已经非常激烈了，甚至到了动杀心的程度。所以从惠能这里开始不再往下传承衣钵是有道理的。

这一期就讲到这里，下一期惠能开始登场了。惠能的故事相比其他人的部分应该更细致，因为这本书的主人公就是惠能。

坛 经 (4)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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。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。”

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

别驾言：“汝但诵偈，吾为汝书。汝若得法，先须度吾，勿忘此言。”

惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？

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

祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈，曰：“亦未见性。”众以为然。

次日祖潜至碓坊，见能腰石舂米，语曰：“求道之人，为法忘躯，当如是乎！”

乃问曰：“米熟也未？”惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在。”

祖以杖击碓三下而去。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。”

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。听吾偈。”曰：

有情来下种，因地果还生。无情既无种，无性亦无生。

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，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。”

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：“合是吾度汝。”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。

《坛经》第四期，这本书的十六页开始。我们上一期讲到神秀和五祖弘忍之间的事。神秀写了偈，五祖弘忍并不认可。从这一期开始，惠能大师上场了。咱们看原文。

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”是在寺院里修行的小孩。“碓坊”是惠能工作的地方。两天后，有一个童子从碓坊路过，一边唱诵这个偈。惠能听到这个偈，就知道写偈的人还没有见到本性，还没有悟到人有不生不灭的自性——自性恒常这个第一义谛。

偈语是这么写的：“身是菩提树，心如明镜台。时时勤拂拭，勿使惹尘埃。”对神秀来说妄想一直存在，所以需要时常试图去灭它。只要有妄想，就无法体悟到这个恒常不变的自性，也就是自性恒常的第一义谛。所以惠能一听到这个偈语，就知道写偈语的神秀应该还没有悟到本性。

虽然没人教过惠能，但是他已经知道偈语的大意。就问这个童子：“你念的是什么偈语呢？”

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。”

童子说，你这个獼猴不知。我觉得这可能也是写《坛经》的人加上去的话。一个童子，有人问他，就先贬对方一句。哪怕真的这么做了，惠能在讲述这个故事的过程中，我认为应该也省掉了这些细节。

五祖弘忍说，众生的生死是大事，想得到衣钵和正法，让大家作个偈语拿给他看。如果从偈语当中看出来，你已经悟到了佛法的真谛，就传你衣钵和正法，就可以成为第六祖了。

神秀这位传授师在寺院里应该是除了五祖弘忍之外，身份最高的人。神秀上座在南廊壁上写了《无相偈》——都已经起名叫《无相偈》了。“大师令人皆诵”，五祖弘忍叫大家都念这个偈。“依此偈修，免堕恶道”，根据这个偈来修行，就不会堕入恶道了。“依此偈修，有大利益”，按照这个来修，有很大的利益。

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。”

惠能说：“我也要诵这个偈子，为了结未来修行的缘分。我在这里已经干这个活八个月了，从来没到堂前去听法或者参与活动。我希望上人带我去偈前礼拜。”“上人”是指这位童子，是一种尊称。童子叫他“獼猴”，他叫童子“上人”，他都不计较这个事。我猜獼猴

这个词可能原文里没有，估计根本就没提。按照惠能的做法，估计这种小事他提都不提，这才是正常人。

童子引至偈前礼拜。惠能曰：“惠能不识字，请上人为读。”

到了偈前，惠能向童子说，自己不识字，请你帮我读一下。

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。”

当时旁边还有个人，是江州的别驾。“别驾”是官名。有个官僚，叫张日用，他就高声读。惠能听完之后说：“我也想写一个偈，希望别驾您帮我写一下。”

别驾言：“汝亦作偈，其事希有。”

可能从他的相貌或者衣着上能看出来獐獠的身份，所以大家对他有点瞧不起，言语当中颇有轻慢的意思。

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

所以后面六祖对别驾说，你想学到无上的菩提、成佛的正法的话，就不能轻慢初学。就算是世俗间的下等、低贱的人，也可能有上上智，可能是上善根。身份很尊贵的人也可能没有智慧。如果这样轻慢人，那就有无量无边罪。

“上上人”是身份很尊贵的人。“没意智”是没有智慧的意思。后面的注解里说，“没意智”即指愚钝、没有智慧或智慧被埋没的意思。“意智”即思量之意，就是靠思考的智慧。我们佛法是不思考的智慧。你思考就在动文字妄想和注意力，这个时候的智慧根本比不上不动文字妄想和注意力的时候的智慧。

“若轻人，即有无量无边罪”，我觉得这句话颇有点恐吓的意思。作为一个修行人，这种恐吓的话应该尽量少说，不说为妙。

别驾言：“汝但诵偈，吾为汝书。汝若得法，先须度吾，勿忘此言。”

这个别驾也是相当有修为的人，听到这样带有恐吓性质的话，也不跟他计较，而是提了另一种算是为自己争取一些利益的话。虽然他也有所图，但是至少他这种说法，比那些一句一句专门怼回去的那种人境界高。

别驾说：“那你诵偈吧，把你想说的说出来，我给你写。如果你真的从五祖那里得到正法，未来你得先度我，不要忘记这句话。”他又强调一次。

惠能偈曰：

菩提本无树，明镜亦非台。本来无一物，何处惹尘埃？

惠能说了这个最有名的偈语——在禅宗各大偈语中估计是传播度最广的一句。和前面神秀的相比，神秀的偈语是“时时勤拂拭”，有了妄想就得赶紧去灭掉它，不让起妄想。但是在惠能这里，已经到了自性恒常且没有妄想的状态里。本来没有妄想的时候，再看其他众生的妄想，本来就不应该有的东西，根本就不需要去擦，所以说“何处惹尘埃”。本来就没有妄想，怎么还会生起妄想呢？

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。”

大家看到偈语非常吃惊，互相说，真奇怪！不能以相貌来判断一个人，这个人居然像肉身菩萨一样，这就是个菩萨啊！

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。

这个时候五祖看到大家都这么吃惊，就怕有人害他，所以就把这个偈语擦了。然后说：“这个也不行，这句偈语也没有见到性。”大家都以为五祖说的是对的。

为什么这里说“恐人损害”？因为五祖已经知道，传位这个事有很多人争。哪怕神秀自己不出来争，神秀下边的人也希望他能上去。如果成功把自己的主子推上去了，这在政治上称之为拥立之功或者从龙之功，这也是大功，所以在历史上就经常有这种事。

虽然那个该争位的人并不那么上心，但是下边的人有时候比他更上心，就希望赶紧把他推上去。所以就算神秀没有杀人的心思，但是下边这些人可能有这个心思。

五祖这个时候已经有神通的人，他都能知道自己什么时候会死。所以他看到神秀下边的这些人有点那个苗头，为了防患于未然，就先把偈子擦了，还跟大家说这个人也没有见性。

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！”

第二天，五祖弘忍就偷偷地来看惠能工作的状态。在碓坊里，看到惠能在腰石舂米，辛勤劳作。然后说：“一个求法的人为了求法应该忘记身躯的痛苦，甚至可以做到舍生命的程度，就应该这样。”

为他赞叹了一句。因为可能他看到惠能干活的状态是比较辛苦的，不像是一个年轻人能干得动的活，可能是很重的活。他看到这个很辛苦的状态，就说了这么一句。

乃问曰：“米熟也未？”惠能曰：“米熟久矣，犹欠筛在。”

“米熟也未”，这是比喻。问他：“你是不是已经达到了能见性的状态？”惠能回答说：“米已经熟了很久，就等筛一下。”这也是一种比喻，是印证的意思。我已经悟到了，就求你印证一下。

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。

五祖弘忍用杖敲碓三下，然后离开了。“碓”就是惠能正在干活的那个工具。惠能知道了五祖弘忍的意思，然后半夜三更去他的房间。

这里是我们都熟悉的《西游记》里的一段故事，菩提老祖敲了孙悟空的头三下，然后孙悟空半夜三更去跟菩提老祖学七十二变。可见《西游记》在一些故事细节上，可能也参照了这个《坛经》。

“祖以袈裟遮围，不令人见”，五祖弘忍还用袈裟遮住了这个房间周围，尤其应该遮住窗户了，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”。

五祖弘忍给他讲《金刚经》，讲到“应无所住而生其心”，应该处在没有执着的状态下生其心。惠能马上就悟到了，所有的法都是在自性里产生的妄想，所以不能离开自性。也就是世间一切幻境都是我们从我们自性里产生的幻觉而已，悟到了这个世间的真相。

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。”

这是一段感叹。自性本来就清净——自性里本来就没有妄想，所以叫清净。自性恒常，所以它不生灭。自性本来就拥有生万法的功能，所以叫具足；也可以说具足智慧，因为在自性这个没有妄想的状态里，能知道一切。“何其自性，本无动摇”，自性不生不灭，不增不减，

也不会动摇。“何其自性，能生万法”，自性可以生出任何妄想。
“万法”是妄想、分别、执着的统称。

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。”

“不识本心，学法无益”，如果一个人学法，但是不知道自己有不生不灭的自性，所有的妄想、分别、执着都是从自性里产生的幻境而已，这一点你得悟到。如果你不知道这个，那学法就没有什么利益。

“若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛”，如果知道自性的本心，也看到了人有不生不灭的自性这个真相，就可以称之为丈夫、天人师或佛。

所以，能不能成佛的关键就在于，你得对三个初始设定有深刻的了解，再如法修行。但是我们知道这三个初始设定中的第三个——诸佛同体，佛并没有明确展开来讲，所以我在书上补充了一下。

这样至少你从业的角度理解之后，就知道即身成佛是不可能的，人是要度人的，菩萨也是要度人的；也就知道为什么要发大菩提心，为什么菩萨会持续度人。

在清楚知道这个逻辑的前提下你还愿意发大菩提心，那就是真实的大菩提心。之前你不知道的情况下，天天跟着念“众生无边誓愿度”这样的词句，那并不是真正发大菩提心。

三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵。云：“汝为第六代祖，善自护念，广度有情，流布将来，无令断绝。听吾偈。”曰：

有情来下种，因地果还生。无情既无种，无性亦无生。

半夜三更传他佛法，人尽不知。这里传法肯定是在定中两个人意识重叠的状态下，让惠能体验到更高境界的状态。只能是这样传，所

以叫“顿教及衣钵”。但是惠能在进行大众传法的时候，不便于说这样的细节。

五祖弘忍对惠能说：“现在开始你是第六代祖师爷了。你要好好修行，好好护持正法，多度有情众生。让佛法不要断绝，继续流传下去。”然后说了一段偈语。

“有情来下种，因地果还生”，“有情”是有情众生，可以说所有有意识的众生都可以称之为有情。有情众生种下因的话，就会生出果报。

不管你是在佛法上种因，还是在人世间的一些事情上种下因，必然都会生出果报。这也是用一种变相的说法来告诉你诸佛同体的真相。有情众生之间互动，相互之间有了情绪变化叫业，这样的事情必然会有果报。因为诸佛同体——所有众生的意识重叠在一起，所以这个因果必然会产生。

“无情既无种，无性亦无生”，什么是“无情”？石头、草木这些没有意识的东西叫无情。“无种”就是因果的因。没有意识的东西，没有妄想，就造不了什么业。“无性”，它也没有本体，“性”指本体。我们看到的这个物质世界、这个桌子、这个手机，都没有本体。没有本体的话，从本体这个角度来说，它没有生出来。

那么这两个联系起来是告诉你这个世界只有意识，没有东西。所有你看到的物质世界都没有本体，就是从你的妄想里产生的幻境而已。这个世界唯有意识，没有本体。用一段偈语把佛法的一个很深奥的理论告诉他，下一句就开始嘱托他了。

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。

过去达摩祖师来到我们这里，人们都不相信他，所以达摩祖师就把他的衣钵传给下一代，以为信的信体——证明你是祖师爷的东西。这个祖师爷并不是第一代创教祖师，而是我们通常所说的法脉的继承人。因为大家都不相信，所以你得有个东西来证明你是法脉继承人。

你自己说你开悟了，已经悟到佛法的真谛了，但是没有人相信你，这个时候就得有这么一个东西来证明你是开悟的。什么东西呢？从祖师爷那里传下来的衣钵。既然上一代祖师把这个东西传到你这一代，就证明你已经悟了，这是印证过的。

“代代相承”，一直到我这一代，就是一代一代传下来的。

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。

真正最高端的佛法就是以心传心。很多人都不知道以心传心是什么意思，这一点我已经重复说过多次了。两个人都进入禅定状态，意识重叠到一起，境界高的人用加持力让境界低的人体验一下更高的境界，这就是以心传心的方式。

“皆令自悟自解”，你体验了一次更高境界之后，就知道你和他境界的之间到底差在哪里。这是能感知到的，也能记得住。但是有些东西没有办法用语言来告诉你，只能靠体验。然后记住这个状态，自己修行就可以达到那个境界。

“自古佛佛惟传本体”，佛与佛之间就传本体，在自性重叠的状态下互相传递信息。“师师密付本心”，师父与师父之间，或者师父与徒弟之间，都是这样秘密地把境界传递给对方，让他体验一下。

衣为争端，止汝勿传，若传此衣，命如悬丝，汝须速去，恐人害汝。

这个衣服作为传承的依据，它现在很容易成为争端——有人会试图争夺这个东西。因此到你这里就不要再传了，佛法用以心传心的方式可以继续传承下去。而这个衣钵会成为人们互相争抢的东西，可以说是不吉利的东西。如果你继续传的话，不光是你，后面这些传承的人都有生命危险。到这一代里，也已经有人开始动这个心思，想杀人越货了。所以你应该赶紧离开，恐人害汝。

实际上，从整个故事来看，想害他的人有这个心思也可以理解。一个年轻人刚进来八个月，就成了继承人。从物质世界上来看，把他们认为最重要的财产或者寺院的寺产，以及体系里的身份给拿走——一个外来的人才八个月就把东西拿走了。那在里边辛辛苦苦待着的这些人，就算他不试图去争夺这个位置，但是从这些人的角度看，这不合理。

就像现在说的空降一个领导。下边人辛辛苦苦干了，想升职；结果上边突然空降一个，说是老板的儿子或者侄子，大家的信心一下子就崩了。

所以在这里说，怕有人害你，你得赶紧离开。

惠能启曰：“向甚处去？”

“我应该去哪里呢？”惠能问五祖。

祖云：“逢怀则止，遇会则藏。”

“怀”和“会”是地名中的字。但是这个时候六祖是听不懂的，听不懂就听不懂。到了那个时间段，他遇到那个地方，应该能理解。

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？”

惠能三更得到了这个衣钵。很久以前有一部武侠电影叫《木棉袈裟》。据说达摩来到中国之后传的衣就是这个木棉袈裟。木棉是印度那里用来织衣服的材料，我们中土那个时候好像穿的都是麻衣，棉花还没有普及。这个木棉袈裟材质上和我们中土的衣服就不一样，所以它很珍贵。这个衣和达摩曾经托过的钵——用来讨饭的钵，都传给他。

惠能说，他自己本来是南方人，不知道这里的山路。来到这里八个月一直在那里加工米，一直在工作，都没出过山门，不知道这附近的路怎么样。怎么去江口呢？

五祖言：“汝不须忧，吾自送汝。”

五祖说：“你不用担心，我亲自送你下去。”

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：“合是吾度汝。”

“九江驿”是一个地名，应该是河边的一个渡口。两个人一起上了船，五祖开始摇橹，不是让六祖惠能来摇。惠能说：“师父您坐下，我自己来摇吧。”“是我在度你啊！”五祖这么说。

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。”

惠能说，不知道正法的时候由师父来度；知道了正法，理悟了这个世界的真相，在逻辑上把义理弄通了之后，就靠自己来度。自度叫度，师度也叫度，但是用处还是不一样的。

惠能生在边远地区，说的是方言，所以这个官话，或者黄梅这里的湖北话都说不好。现在师父向我传法，度了我。我已经悟了正法，后面就靠自己来度。

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。”

五祖说：“你说得对。以后佛法就由你来继续传播。你走后三年，我就会死。你一直向南走，到了任何地方不要马上传法，这样的话佛法难起。”

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。

惠能辞别了五祖弘忍之后，快步往南走。两个月就到了大庾岭这个地方。后面有数百人来追他，想抢他的衣钵。

今天就讲到这里。

从这个故事里，我们大概能看出这个时候佛法已经传播得差不多了，有一定的影响力了。不管宗教还是思想，一旦有了影响力，就可以带来利益，有了利益大家就会互相争夺。最初达摩带来的时候都没人信他，所以根本就没有人抢，这就是现实。

只要你的影响力大到一定程度，自然会有信众；有了信众，就有相应的利益；而且朝廷也重视他，官方的身份也高。这样的结果就是，寺产多，信众也多，给他带来的财富和身份上的利益都很大。这样就会有越来越多的人进入这个圈子，试图争夺这个利益。

所以从六祖惠能开始，后面不再传衣钵也是有原因的。因为传衣钵会使圈子内部变得更加势利，为了争夺身份，会抢得非常厉害。

我不说国内的事，我在韩国也待过一段时间。那里曹溪宗的宗教代表人叫宗正——传承曹溪宗的那个人。当时曹溪宗的宗正是真际法师，上真下际。但是他不管事，管事的叫总务院长。这是个职务，任期应该是两年。

为了这个两年任期的总务院长，大家争得头破血流——有用钱推的人，也有出来宣传的人。在韩国，谁当上了总务院长，至少两年内会管理曹溪宗的事务。虽然是已经出家的和尚，按理说应该没有什么个人资产，但是它能带来的名誉和相应的利益还是蛮大的。所以大家都在争这个职务。

真际法师这个宗正的身份，反而抢的人相对少。因为这个身份应该是代代相传，真际法师应该在圆寂之前会指任下一任宗正。但是总务院长这个职务可以真正带来财富和身份，所以对这个位置，大家争得非常厉害。

我们国内在过去那些时代应该也是这样。为了争夺这个位置，杀人都不在乎。虽然出家人应该戒杀护生，但是为了争得这个位置，可以做出雇凶杀人这种事。这也说明佛教在当时已经有了相当大的影响力，所以已经不适合再传承衣钵，让一个真正活着的人获得一个像教主一样的身份，这种制度已经不适合这个时代了。

坛 经 (5)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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，曰：“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！”

惠能遂出，盘坐石上。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。惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”

惠明言下大悟。复问云：“上来密语密意外，还更有密意否？”

惠能云：“与汝说者，即非密也。汝若反照，密在汝边。”

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

惠能曰：“汝若如是，吾与汝同师黄梅。善自护持。”

明又问：“惠明今后向甚处去？”

惠能曰：“逢袁则止，遇蒙则居。”

明礼辞。

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

一日思惟：时当弘法，不可终遁。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。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。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。”

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。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。”

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。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。

《坛经》第五期。上一期咱们讲到这本书的第二十七页，惠能跟弘忍师父辞别之后，一路快速向南跑了两个月，到了大庾岭这个地方，后面有数百人追来，要夺他的衣钵。

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。

有一个僧人俗姓陈，名字叫惠明——这是法名，和惠能是平辈。他本来是个当兵的，级别不低——四品已经相当高了，是性格比较粗野的人。他非常努力地寻找惠能。“参寻”是追踪寻找的意思。因为他是一个当兵的，当然知道怎么追踪人，这也算专长，而且体能肯定比别人要好，比别人跑得快，先一步追到了惠能。

惠能掷下衣钵于石上，曰：“此衣表信，可力争耶。”

惠能把衣钵放到了一个石头上，然后说，这衣服代表信仰、信念，或者正法，难道用力气就能争夺到吗？

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！”

惠能在草丛里躲藏了起来。惠明到了之后看到这个衣钵，想把它拿起来，居然提不动。一件衣服加一个碗肯定是不重的，但是他居然提不动，他就知道这里边有什么门道了。所以说：“行者，我是为了求法而来，并不是为了争夺衣钵而来。”“行者”指惠能。

惠能遂出，盘坐石上。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。”

惠明这么一说，惠能就从躲藏的地方走了出来，坐到石头上。惠明向惠能施礼，然后说：“希望你能为我说法。”惠能说：“你既然

为了求法而来，那么把你当下的妄想全部停止，然后都摄六根，不要把注意力放到六根上——文字妄想停止，注意力也暂时熄灭，尽量处于自己已经达到的最高境界当中，不要生起一念，我给你说法。”

这里的“念”，不管在这本书里，还是其他地方，大部分都指你脑子里的想法，也就是我说的文字妄想。

明良久。惠能云：“不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？”

过了一段时间，惠能说，不要思考什么善，也不要思考什么恶。“正与么时”就是当下，你不思善、不思恶的那个当下时刻。“那个是明上座本来面目”，就是你不生起妄想的时候，那个意识状态就是你本来的意识状态，本来就是这样。

惠明言下大悟。复问云：“上来密语密意外，还更有密意否？”

他这么一说，惠明听完马上就悟了。他又问：除了你刚才说的这一段之外，还有什么其他秘密的意趣吗？就是你还有什么没有教我的隐秘内容吗？

对于这一段我个人认为，惠能应该向惠明提供了一点加持力，让他短暂地感受到了更高境界，要不然单靠几句话真的很难让人马上悟。

以前的祖师禅语就是说一些别人听不懂的奇怪的话，让人生起疑心，这也是一种方法。但是大部分情况下人家听不懂。如果这个人有很执着地追求佛法的那种意愿，他会一直思考这个问题，这就是疑情。他一直在想，师父对我说的这句话里到底有什么意思呢？这么一直想着、想着，可能好几天都不去想别的，就这么专注地思考或者沉浸在疑情中，这个时候就会进入一种禅定境界。

我们所说的参疑情就是参话头，这就是一个引导人进去的方法。但是这也会有过程，惠能就单纯说一句话，惠明听完马上就悟了。我觉得如果是这个程度，估计惠明在弘忍身边应该也能悟。但是他没有，所以一直跑到这来，听了惠能一段话之后悟了。我个人觉得惠能肯定提供了什么加持力，让他短暂地感受到了更高境界，知道了意识的本来面目。

惠能云：“与汝说者，即非密也。汝若反照，密在汝边。”

既然和你说出来，那肯定不是秘密。如果你往里观照自己的意识，不要老是把注意力放到外边，观察外边的世界，而是往里观察自己的意识，秘密就在你那边。

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

惠明说，他在黄梅弘忍在的寺院里学习修行，但是从来没有返观自己的意识，一直都在外边寻求，从来没有静下心来好好返照自己，就是上面的“反照”。今天在你的指点下，就像一个人喝水一样，冷暖自知，知道了自己有不生不灭的意识。不只是理论上悟到了，应该还有了一点体悟。今天行者就是我的师父了。

惠能曰：“汝若如是，吾与汝同师黄梅。善自护持。”

如果你这么想的话，我和你都是从黄梅弘忍师父那里学法的，那么我们应该好好护念修持——按照师父讲的义理好好修行。

明又问：“惠明今后向甚处去？”

惠能曰：“逢袁则止，遇蒙则居。”

惠明又问惠能，自己以后该去哪里。看来他不想再回黄梅弘忍师父那里去了。

所以惠能告诉他，“逢袁则止，遇蒙则居。”这是一种隐秘的话。书后面解释了，带“袁”字的地方应该是袁州，带“蒙”的地方应该是蒙山——袁州蒙山。后来惠明的确在这里定居了。前面弘忍师父跟惠能也说过这样的话，意思是到了这样的地方就该停下来之类的。

《水浒传》里也有类似的话，鲁智深的师父跟鲁智深说过。最后打完方腊，他们应该到了杭州。一天夜里，鲁智深打坐的时候，突然听到钱塘江大潮的潮声，醒过来之后想起了师父的话“听潮而圆，见信而寂”，听到潮信就应该死了。然后鲁智深当即收拾收拾，真的死了。

《水浒传》主要写宋朝历史故事，作者是明朝的施耐庵。《坛经》在唐朝就已经出现了。那《水浒传》应该有借鉴《坛经》的可能性。

明礼辞。

惠能后至曹溪，又被恶人寻逐。

惠明跟惠能告别之后离开了，然后惠能继续往南走，来到曹溪山。曹溪山是广东的一座山。我们所说曹溪宗就是从这里发源，用地名作为宗派的名字。惠能来到了曹溪，又被这些坏人们找到、追逐。

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。

又逃到了四会，在猎人队伍当中居然躲藏了十五年。前面弘忍说，你离开之后，自己三年后会死，弘忍这个时候应该已经死了。

“时与猎人随宜说法”，惠能跟这些猎人方便说法。“猎人常令守网，每见生命，尽放之”，这个故事很显然是有意安排的。因为猎人们让他去守捕猎的网，但是每次有些动物被网兜住，他居然都放掉

了。这一次两次可以，但是居然有十五年，在猎人队里一起生活，每次让你去看着网，竟然什么都抓不到，他们怎么可能不知道？所以这个猎人队估计也是安排好，来保护他的。

“每至饭时，以菜寄煮肉锅”，每次吃饭的时候就把菜放到肉锅里一起煮。“或问，则对曰：但吃肉边菜”，如果有人问他，就说：“我只吃肉边菜。”

这个时候大乘佛教已经是不吃肉的，从梁武帝时期开始基本不吃肉了。梁武帝和达摩祖师见过面，他们有段对话。到惠能是第六代，已经过了上百年，所以从这里开始大乘和尚们已经基本都不吃肉了。所以肯定会有人问他，你出家人还吃肉吗？他就说，我只吃肉边的菜。

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。

有一天惠能终于想起来应该出去弘法，不能这样一直躲藏。然后惠能就来到了广州的法性寺，当时法性寺里有一位叫印宗法师的人正在讲《涅槃经》。

“时有风吹幡动，一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已”，这是一个禅宗公案。“幡”是什么？就是像个旗子一样插在那里的东西。以前从佛陀时代开始，有修行人住的地方、僧团所在处就挂一个这样的幡，像旗子一样。风吹的时候幡在动，就有两个僧人在那议论、争执。有一个人说这是风在动，还有一个人说这是幡在动，他们一直争吵。

惠能进曰：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”

他说，这不是风在动，也不是幡在动，是你们的心在动。

一众骇然。印宗延至上席，征诘奥义。见惠能言简理当，不由文

字。

听到的人都吓了一跳。印宗法师就把惠能请到上席，请教佛法的奥义。惠能的回答简洁明了，讲的内容句句有理，不拘泥于文字。

对于讲法，你要是真的悟了，就应该用你自己的语言讲出来，让一个门外汉也能听得懂；信不信是另一回事，至少让人在逻辑上能听得懂你在说什么。如果你没有悟，那最好就按照佛经或者历代祖师们的经论、注疏，这些已经有的内容来讲，至少不会错。但是你在没有悟的情况下胡说八道，想怎么说就怎么说，那是要承担因果的。

在这里惠能是已经悟了的人，所以他用自己的语言来讲。他本来是文盲，看的佛经肯定也不多，别人跟他提问的时候，他可能还要找人给自己念一念，这样才能知道。所以他回答问题肯定是用自己的语言组织出来的。

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。”

印宗法师说：“您肯定不是普通人。很久以前就听到黄梅那里弘忍法师的继承人往南来了，难道是你吗？”

惠能说：“不敢。”这句话是承认了，非常客气地说不敢，就是承认的意思。

宗于是作礼，告请传来衣钵，出示大众。

印宗法师就向惠能行礼，请惠能把从弘忍那里继承而来的衣钵拿出来给大家看看。

宗复问曰：“黄梅付嘱，如何指授？”

“黄梅”指弘忍。印宗法师又问，“弘忍法师教你了什么内容，怎么教的？”

惠能曰：“指授即无，惟论见性，不论禅定解脱。”

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？”

惠能说，教的内容倒是没有，只讲“见性”这个事，不讨论、不研究什么禅定解脱。

印宗法师反问，为什么不谈论禅定解脱？因为当时的主要修行方法还是禅定。

惠能说，因为禅定解脱是二法，不是佛法。佛法是不二之法。

印宗法师又问，佛法是不二之法，这是什么意思啊？

惠能曰：“法师讲涅槃经，明佛性是佛法不二之法。”

“法师”指印宗法师。惠能说，你讲《涅槃经》肯定知道佛性是佛法不二之法——众生都有佛性，我们都有根本意识，也就是“自性恒常”。

下边开始讲一段佛经里的内容。

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？’

“四重禁”是五戒的前面四个——杀、盗、淫、妄。“五逆罪”，通常所说的是杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧——破坏僧团的和睦、内部的团结。这是五逆重罪。“一阐提”在前面讲经的时候提过了，就是断善根，成不了佛的那种人。

菩萨问佛，犯了四重禁和五逆罪，又是一阐提——断了善根的人，这些人是真的断了善根佛性吗？

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。

佛说，善根有两种：一种是恒常的；一种是无常的，不断变化的。而众生都有的佛性是非常非无常的，所以不断，这就叫不二。“佛性非常非无常”，不落二边的时候称之为不二，就是要放下你的分别心。第一种是善，第二种是不善，但是佛性既不是善，也不是不善，这就叫不二。这也是让你放下分别心的意思。

蕴之与界，凡夫见二，智者了达其性无二，无二之性即是佛性。”

“蕴之与界”就是五蕴世界——色、受、想、行、识五蕴形成的，我们看得见的物质世界。凡夫用分别心来看，所以称之为“见二”；而智者是没有分别心的，所以他知道世界的本相，所以是“无二”。没有分别心的状态就是佛性，就是自性的本来面目。

在这里讲“不论禅定解脱”的时候，我们就有点疑惑，佛法的主要修行方法不就是打坐、修禅定吗？为什么不论禅定解脱呢？因为禅定和解脱都是针对于我们现在所处的状态来说的。我们现在不能入定，因为我们的妄想、分别、执着很纷杂，所以处在不入定的状态。为了灭除我们已经有的妄想、分别、执着，所以我们在修禅定。

所以非禅定和禅定是由分别心产生的两种不同的状态。以分别心来看我们的正常状态，是非禅定状态；暂时熄灭你的执着的时候，可以称之为禅定状态，这是相对而言。首先我们是凡夫，才有禅定这一说法，到了菩萨那里就没有禅定了。以我们在轮回里不断生死轮转的这个状态来说，解脱就是没有生死的状态，所以这都是相对而言。

佛法是不二之法，也就是在没有分别心的情况下，把两边都放下，所以就不需要论禅定解脱。因为到了那个境界就没有分别心，也就没有非禅定和禅定，轮回和解脱也同样不存在。

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。

印宗法师听了之后非常开心，合掌行礼，说，自己讲经就像瓦砾一样，惠能法师讲经就像真金一样。于是为惠能剃发，愿意把他当作师父来供奉。

惠能遂于菩提树下，开东山法门：

惠能就在菩提树下重开法门。为什么他在黄梅县学来的法门叫“东山法门”呢？后边注解说明，因为弘忍禅师在的地方叫黄梅山，在黄梅县的东部，所以俗称“东山”。他的寺院也叫东禅寺，禅宗四祖道信和五祖弘忍都住在黄梅东山。所以这套法脉就叫东山法门。

惠能于东山得法，辛苦受尽，命似悬丝。

惠能在东禅寺弘忍法师那里得到法，吃了很多苦，出来躲藏了十五年，性命像悬丝一样，一直处在非常危险的境地当中。

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。

他这是已经讲完前面自己要讲的故事，然后开始对这一千多个听众作一个总结性的演讲，所以专门提到使君——州官、官僚、僧尼、道俗等等。这些听众在这里就是累劫以来的善缘，也是我们在过去世中一起供养过诸佛——不只是我，所有的听众都曾经供养过诸佛，都在佛前种过善根。所以才能听到我前面讲的顿教、得法之因。

与“顿教”相对的是渐教。顿教是一听就悟，渐教是慢慢修的意思，实际上就是顿悟渐修。佛理可以当下就悟，真的遇到了善知识，或者看了某部经一下子有所悟，肯定是这样。没有什么渐渐悟的说法，

就算慢慢理解了，也是在某一刻突然明白了；而真正修行是慢慢修，所以叫渐修。

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。

佛法是前面一直以来继承佛法的那些祖师们所传下来的，不是惠能个人的智慧。愿意学先圣传承下来的佛法的人们，各自把内心的妄想放下，好好修行。听到正法之后就会去除自己的疑惑。这样好好修行，不再有疑惑，就和先代的圣人、大德们是一样的，没有什么分别。

一众闻法，欢喜作礼而退。

所有人听到之后都很欢喜，开开心心地离开了。

到这里算是讲完了这个故事：惠能从最初偶闻《金刚经》，开悟之后找弘忍学法，再从弘忍那里得到衣钵，然后逃亡躲藏了十五年，最终在印宗法师的法性寺重新出来传法。

在这里，惠能的确遵守了再来人讲法的几个重要原则：

不讲特别神奇的故事。唯一稍微有一点神奇的就是把衣钵放到石头上，惠明——一个武将出身的和尚居然提不起来。这里算是有点神奇。但是大部分内容没有那种神奇的或者玄幻的故事，全部都是我们能理解的、现实里的普通故事。

而且通篇惠能从来没有提过自己前世是谁，或者前世做过什么；也从来没有提过这一生中，自己禅修的时候都有什么神奇的经历或者体验，这些都不提。书里从来没有这样的内容，这就是再来人讲法的一个表象。

再来人讲法只讲内容，不讲自己个人的神奇经历，以免把人们的注意力从佛法上引导到别的地方，这是不对的。现在大家在外边听法，

有些人过度地捧自己、讲自己，甚至有人说自己是观音菩萨，这种肯定是骗子。再来人讲法是不讲会让人分散注意力的内容，只讲义理。

我们讲法人的目的是什么？只是做一个指月之手，把大家送到佛菩萨那里，以后就不需要我们这些中间讲法人了。就像《地藏经》里度地藏菩萨前世的阿罗汉一样，只告诉地藏菩萨前世应该多念佛，之后就和自己没啥关系了。

这就是一个正常的传法。不能说你得依靠一个我或者上师，让你对上师产生执着，这本身就不是一个正常传法的人。我们只是在你不悟、不知道正法的时候，告诉你正法是怎么样的一个中间人。

所以，可以给你讲整个世界的真相，然后你悟了，就不需要再靠我们这些讲法的人；以后靠你自己认真修行，做到有大愿、戒行、善行、修行，就可以直接与佛心心相印，从佛菩萨那里得到指点和引导，这样就够了。这是一个正常的传法。

如果过度强调中间的传法人的作用，必须由师来引导才能开悟，必须由师来引导才能解脱，这样的传法肯定是有问题的。希望大家理解。

这一期就讲到这里。

坛 经 (6)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

般若品第二

次日，韦使君请益，师升座，告大众曰：“总净心念‘摩诃般若波罗密多’。”复云：“善知识！菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识，示导见性。当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智。吾今为说摩诃般若波罗密法，使汝等各得智慧，志心谛听，吾为汝说。

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

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

“善知识！莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空；若空心静坐，即著无记空。

“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。

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

“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。

“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。

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

《坛经》第六期。前面用五期的时间，到昨天为止讲完了第一品“行由品”，讲了惠能从开悟，去求法求师，到获得衣钵，然后跑到南方躲藏十五年之后出来讲法，这一段时间的故事。要简单讲的话，可能几句话就讲完了，但是这本书就这么长，这一段我们就慢慢展开来讲了。

这一期开始讲第二品。我们学第二品“般若品”，首先要知道第二品是整部《坛经》里最能体现惠能佛学思想的内容，也是最核心的内容。后面的“定慧品”“坐禅品”“忏悔品”都是围绕一些主题展开来讲，可以说都是从“般若品”里延伸出来的内容。“般若品”是最核心的内容，也就是佛法最核心的第一义谛，不过这里也没有完全涉及到第一义谛，至少已经差不多了，但是还没有完全展开来讲。

我们看佛经，首先要判断它是对什么人讲，根据听众会讲相应的内容。我们已经学习过《楞伽经》，《楞伽经》里佛也说讲法分两种，一种是法佛——法身佛讲的法，还有一种是化佛——化身佛讲的法。化身佛顾名思义肯定是为了给某些众生看，所以显出了化身，他讲的内容肯定是针对于这些众生的，所以化身佛讲的法都是方便法；而法身佛讲的法才是真正的第一义谛，佛法最核心的内容，宇宙的真相。

“般若品”是韦使君请法，他是刺史——当地的地方官，后面还有大众在听，是针对这些人讲的，所以这也算是方便法。我们只能这么看，不能把它完全当作这个世界最底层的真相来理解。而且这个时候的听众已经和一千年前佛身边的菩萨、罗汉再来的人不一样了，这个时候大部分是凡夫，所以是针对这些众生来讲的。从这个角度来倒推的话，你就大概能理解法的层次。

我们往前看惠能活跃的年代，惠能是公元 636 年到 713 年的人——书上是这么说的。假设惠能二十岁入道，然后十五年隐藏，三十五岁出来传法直到公元 713 年——大概是公元 670 年到 713 年，也就是七世纪后半叶这个时间段传法。

再往前看，最有名的是天台宗二祖——北齐慧文禅师，提出了“一心三观”的理论，也是天台止观法。以前讲过，天台宗认龙树菩萨为祖师爷，北齐慧文禅师是二祖。那么北齐慧文禅师提出的止观法是什么境界？就是在无色界定到阿罗汉的定这个阶段。

再往后推，到了宋朝就开始流行话头禅，也就是从情绪上开始修；那么往前看是从无色界定到阿罗汉的禅，这个中间阶段就是惠能活跃的时代。这样我们大概就可以知道，对这个时代的众生讲法的大概内容都是在无色界定到阿罗汉的禅定境界，而且可能阿罗汉的禅定境界还没有涉及到。阿罗汉应该是平等心，然后无住——没有执着的那种禅定。这里还没有完全涉及，最主要讲的大概是无色界定这个境界。

我们大概理解了之后，就可以知道这一品里讲的般若境界以及禅定的修法。这是一个深入学习佛法或佛经的重要原则。你不能看什么都按照你当下对佛经的理解，来把它当作最高境界或者某个阶段的方便法。你得先看当时那个时代的背景，那个时代众生的根器，再看

讲法的人到底抓住哪个重点来讲。不能完全按照我们的理解——惠能应该讲的是最深奥的佛理，不能这么看。

在这里他提出的是当下他那个时代众生所有的对佛法的某些理论执着的另一面。因为前面讲过，他这个时代的人可能很执着于佛度师度这样的理念，所以惠能专门提出了自性自度的理念。所以这些都是相对的。

我们开始看原文，这本书三十九页，“般若品第二”。

次日，韦使君请益，师升座，告大众曰：“总净心念‘摩诃般若波罗密多’。”

“次日”是前面五期讲的这段法之后的第二天。“韦使君”是刺史，一个地方官。“请益”是请法的意思，“益”是利益，请师父给我们一点利益。师父给徒弟们讲法，古人称之为“请益”，就是弟子向师父请法，然后师父再给徒弟们讲法。

第二天，韦使君请法，慧能上座，开始讲法，让大家都净下心来，先一起念“摩诃般若波罗密多”。这个“净心”的“净”不是“清静”的“静”，而是“干净”的“净”，就是把你的妄想先熄灭、放下，尽量熄灭、减少文字妄想和注意力。然后大家一起念“摩诃般若波罗密多”。

在寺院里我们讲法的时候是拿竹排——能拍出响声的那种竹条，先拍手三下；拍出响声之后，大家静下来，什么都不念，或者什么都不想，先静静地待几分钟，把心静下来；然后再拍三声，就开始讲法了。

所以这也是一种传统，叫大家先“净心念‘摩诃般若波罗密多’”，应该是等了一段时间，然后开始讲。

复云：“善知识！菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟，须假大善知识，示导见性。

讲法的时候都是前面说一声“善知识”。“般若”是智慧，佛法的智慧和我们的俗世间的智慧不一样，这些都是学佛的常识。“菩提般若之智，世人本自有之”，我们所有人本来就有“般若之智”，并不是从外边求来的。“只缘心迷，不能自悟”，我们心迷住了——妄想、分别、执着多了，然后无法自悟。“须假大善知识，示导见性”，所以需要假借大善知识之手，借大善知识的引导或者教导，让我们看到我们有不生不灭的自性。

当知愚人智人，佛性本无差别，只缘迷悟不同，所以有愚有智。

我们应该知道愚痴的人和有智慧的人，他们的佛性本无差别。在自性这个层面上大家都是平等的，我们每一个人都有一个自性，它是不生不灭的。

“只缘迷悟不同”，只是因为迷和悟而不同。“迷”，可以看作有妄想、分别、执着；“悟”，就是妄想、分别、执着少了，或者我们知道了佛法的核心义理——我们每个人都有不生不灭的自性，至少是理悟了。“所以有愚有智”，在迷和悟上有不同，所以有愚人也有智人。

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。

我今天给大家说摩诃般若波罗蜜法。“摩诃”是大的意思，“般若”是智慧，“波罗蜜”是去彼岸，那么“摩诃般若波罗蜜”就是伟大的去往彼岸的智慧。“使汝等各得智慧”，让大家都能得到智慧，或者回到原来佛性的境界里。“志心谛听，吾为汝说”，大家要细心听，我要为你们说。

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

世间的人天天嘴上不停地念般若，却不知道我们的自性——根本意识阿赖耶识本来就有这个“般若”。这个“般若”是相对于妄想、分别、

执着而说的，如果你没有妄想、分别、执着，那么称之为“般若”；在那个境界里既没有般若，也没有愚痴；只是我们现在有妄想、分别、执着，所以相对这个来讲，没有妄想、分别、执着的境界称之为有般若的境界。

现在世界上的人每天嘴里一直在念智慧、般若，却不知道般若是我们自性里原本就有的。就像一个人一直在说吃饭、吃饭，最终却饱不了，因为他没有吃饭，而是嘴上一直说吃饭。

“口但说空，万劫不得见性，终无有益”，所以光是嘴上不停地说空——讲什么空理、空义，不能回到心的境界里去修行的话，就算过了一万劫，也不可能见到自性，最终没有任何意义，也没有任何好处。理悟或者体悟都可以称之为“见性”。

善知识！摩诃般若波罗密是梵语，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。

先解释什么叫“般若波罗密”，这是梵语——古印度那边的语言。“此言大智慧到彼岸”，去往彼岸的大智慧。“此须心行，不在口念”，这要拿心来修行，并不是用嘴念的。

“口念心不行，如幻、如化、如露、如电”，如果嘴上一直念，但是心里不修行的话，就像幻觉、化出来的东西、露水和电一样。这些都是瞬息万变的，不恒常的东西。所以你只是口念，但是心不修的话，一切都是枉然。“口念心行，则心口相应”，嘴里念，同时心里也修行，那么心和口就会相应起来。

本性是佛，离性无别佛。

我们的自性本来就是佛，我们本来都是佛，离开了我们的自性就没有其他佛了，所以我们应该回到自己的内心里，从我们的内心里开始灭妄想、分别、执着，回到我们原来的境界——佛的境界。

何名摩诃？摩诃是大，心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无嗔无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。

“何名摩诃”，为什么叫摩诃？“摩诃是大”，摩诃是大的意思。“心量广大”，让我们的心量很大。因为我们的心本来什么都没有的状态下，应该是覆盖一切的，所以叫心量广大。“犹如虚空”，就像虚空一样。虚空可以承载整个宇宙，所以我们的心量本来也是这么大。“无有边畔”，我们心本来没有边际。

“亦无方圆大小”，也没有方圆大小。“亦非青黄赤白”，也没有青、黄、赤、白这样的颜色。“亦无上下长短”，也没有方位、长短之类的区别。“亦无嗔无喜”，也没有嗔喜这样的情绪。“无是无非”，也没有是非这样的分别。“无善无恶”，也没有善与恶的分别。“无有头尾”，也没有头和尾。这些都是分别心里长出来的。

诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无有一法可得。自性真空，亦复如是。

所有佛世界都像虚空一样。他没有说佛的妙性本空，而是“世人”，我们所有人——世间所有凡夫本来都有不生不灭的自性，我们的自性本来就是空。在这个没有妄想的自性境界里，本来就没有一法可得。“法”是妄想、分别、执着的统称。这个以前讲过。

“自性真空，亦复如是”，“自性真空”这句话和前面一样，也是这个意思。为什么叫“真空”？我们看后边的解释。我们通常所说的空是和

有相对的，有了“有”——先有了物质之后，为了区别有物质的状态，所以说空，这个空是与有相对应产生的，也是从分别心里产生的。所以我们说“真空”的时候就超越了有和空的分别心，来到了没有分别心的境界里，把什么都没有的状态叫“真空”。

下一句是非常重要的几句话，但是我们当下和惠能活跃的时代相比，已经过去了一千三百多年，我们当下的人看这句话还是有些难以理解。

善知识！莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空；若空心静坐，即著无记空。

不要听我说空，你们就执着于空了。第一不要执着于空；如果你只是把你的妄想、妄念放掉，然后静坐，你就会堕入无记空当中，就算很多佛出世都不能解脱，有这样的说法。以前我也专门讲过，自己是为了跳过这个无记空，做了怎么样的修行。

那么“无记空”是什么样的状态？有点类似于睡觉，一坐当中时间过得非常快，你自以为这是个很好的境界。在那个状态里的确算是很舒服，但就是没有妄念。

拿我们的身体来类比的话，比如我打坐的时候腿很痛，那怎么办？我得观察痛，判断这个痛是怎么来的，然后决定应该硬忍下去，让气通了，还是应该去医院查一查哪里有问题，该怎么治就怎么治。这应该是正确的解决方法。

但是有些人就直接吃麻醉药，吃完就不痛了，这就是用麻醉药把神经系统给麻痹掉，就感觉不到痛了。这也是一种解决方法。但是这个在修行方面可以说是“无记空”。我们正常的禅定应该是有觉知的，对这

个世间的一切都知道，你坐着的时候就算闭着眼睛，也应该看到眼前的黑，耳朵里听到声音，有对身体皮肤的感觉，有对温度的感知。

但是如果你掉入无记空的话，自己就把这些全部屏蔽掉了。感觉是有，但是自己故意用另一种妄想把这个感觉屏蔽掉，进入一种貌似很清净的状态，这叫无记空。在我们这个有妄想——文字妄想、注意力、情绪等的状态里，一般大部分情况下，只有遇到境界的时候会起情绪。

如果你正确坐禅的时间足够长，到了一定程度，你隐藏的情绪也会起来。文字妄想可以靠前期的念佛、念经等各种方法来灭掉。如果你是在感知一切的状态下静静地坐着，这是正确的禅定。但是你在注意力后面再给它叠上防止注意力产生的感知影响你的某些东西，或者你在意识层面上做了一个屏蔽，这样就会掉入无记空。

我们要把注意力彻底灭掉，不是把注意力带来的感知给屏蔽，因为十八界都是由注意力衍生出来的产物。所以你要明确知道你目前打坐肯定是要注意力的；没有注意力的话，就到情绪层面上。如果你有注意力的情况下，故意把它屏蔽掉，就会掉入无记空。

我们目前境界是这么说的，但是回到惠能所处的时代，这个时代的人可能文字妄想、注意力、情绪应该比较少，因为宋朝才开始出现话头禅——针对于情绪的修法。

我们可以反推回去，唐朝时期的众生，尤其是跟着惠能学习的这些人，都是那个时代里有福报、有善根的人，在佛法上也应该都有一定的造诣。对他们讲无记空，应该不用讲文字妄想、注意力、情绪这些内容；只是不用佛法里正确的有觉知的禅定，而是在他们的境界里把自己的感知给屏蔽掉了。

在这个问题上我们至少要明确知道禅定是有觉知的，只要知道这一点就够了。禅定是有觉知的，哪怕你在禅定状态里进入了深定，暂时熄灭了肉身这个境界，但是拿个东西敲一下——一般寺院里是敲钵盂或者磬等有金属声响的器具，就可以把你从禅定中引出来。

这说明声音是能让你产生感知的，只是你打坐的时候静下心来，暂时貌似听不见，但实际上还是有感知的。如果真正掉入无记空中，有可能就感知不到了。

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。

这是一个比喻。世界的虚空能含万物色相。我们看到这个世界、宇宙本来就是一个大虚空，这些天体都漂浮在虚空中，所以这个虚空包含了所有的东西，包括日月星宿、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，一切都在虚空当中。这里“法”是妄想、分别、执着的统称。

“世人性空”，我们的自性本来就空，这个空也像这个世界里我们看到的虚空一样，可以包含一切。

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

我们的自性可以包含万法——所有的妄想、分别、执着。“万法在诸人性中”，这是另一种反过来的说法，一切的妄想、分别、执着全部都从我们的自性当中产生。“若见一切人恶之与善，尽皆不取不舍”，看到所有人的善恶，我们对他们的善恶都不执着。“亦不染著”，也是不执着。“心如虚空，名之为大”，让我们的心像虚空一样，这就叫大。

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

“迷人”指有妄想、分别、执着的，被这些错误的观念所迷住的人。他们都只是口上说，而有智慧的人用他们的心来修行。“又有迷人，空心静坐，百无所思，自称为大”，这就是讲无记空。“空心静坐，百无所思”就是什么都不想。有些迷人什么都不想，把心里的妄想先灭掉，对外部的境界不作任何感知，对外部来的任何感知也不起任何相应的妄想——对六根产生的感知，在他们的六识里不起相应的妄念。这样的状态，他们自称为大。

所以在这里又一次强调大家不要进入无记空，我们打坐、正常的禅定是有觉知的。大家首先要知道这一点。

“此一辈人，不可与语，为邪见故”，不要和这些人说话，他们都是被邪见障住的人，因为他们认为的义理都是邪见。

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。

我们的心量或者我们的自性本来就很大，可以覆盖所有的世界。“用即了了分明”，我们的自性对所有的妄念应该是了了分明的，也就是所有的感知都应该有觉知。“应用便知一切”，用起来的时候就知道一切。

“一切即一，一即一切”，所有的一切就是统称为一，再反过来说，一可以变成一切，或者说一切和一是一样的。在《楞伽经》里讲自相、共相的时候专门讲过，在菩萨境界里每一个其他众生的妄念都可以看作一个自相，而共相是所有自相的统称，菩萨同时感知所有和他有缘众生的所有妄想，所以叫自相、共相同时成立。在菩萨境界里，如果再

往下跌落，他一旦试图去感知某些众生的自相，那么其他众生的自相就会淡化，这样的话自相、共相都不成立。

“一即一切”大概是这样的逻辑，在菩萨境界里可以同时感知所有众生的一切妄想。那么在我们凡夫修禅、打坐的境界里，应该用我们的心来感知所有我们意识或者身体层面上带来的一切感受，所以这叫一。同时感知才行。

“去来自由，心体无滞，即是般若”，“去来自由”的前提是什么？就是不执着。你执着了就称之为“住”，你的心执着于某一点上，就不能去来自由了。“心体无滞”，“心”和“体”在这里都是心，“体”并不是指身体。若在我们的心上没有任何障碍的时候，就称之为般若。

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”，所有的般若智慧都从我们的自性里产生。前面讲过“般若”是相对于妄想、分别、执着而说的，有妄想、分别、执着的对立面就是没有妄想、分别、执着的时候，就称之为般若。所以你只要灭掉妄想、分别、执着，这个般若自然而然就有了，或者本来就没有妄想、分别、执着的境界，根本就不用提什么般若，在那个世界里就没有般若。所以这是相对而言的，大家首先要理解这个逻辑。

“皆从自性而生”，在没有妄想、分别、执着的时候，就称我们的自性为有般若、有智慧的状态。“不从外入”，所以这个智慧不是从外边来的。“莫错用意”，大家不要会错意，不要错解。“名为真性自用”，这就叫真性自用。“真性”就是我们的自性。“自用”就是返观内照修行。

一真一切真。心量大事，不行小道。

“一真”指在自性这个层面上，回到我们本来的真实的面目当中。“一切”指妄想、分别、执着，或者其他众生的妄想、分别、执着，也可以看作整个世界。你回到了自性层面上最真实的状态里，那么看到的一切就是最真实的。也就是在那个境界里看到的是这个世界的真相、所有众生的真相或者宇宙的真相，所以一切都是真实的。

“心量大事，不行小道”，这是在心量上修行的大事。在心的层面上修行，我们就不应该行小道。“小道”是什么？书后面的解释是无记空，类似于无记空的空心静坐这种修法。我们也可以把“小道”看作一切的二乘——声闻乘、缘觉乘，三乘的修法，求个人福报或者求长生，等等这类修法。

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。

不要终日嘴上说空，但是心中却不修这样的真正的修行。就像普通人自己说自己是国王，却最终成不了国王。这样的人都不是我的弟子。

这一期就讲到这里。

坛 经 (7)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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

“何名般若密？此是西国语，唐言到彼岸，解义离生灭。著境生灭起，如水有波浪，即名为此岸；离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号般若密。

“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。

“善知识！凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即烦恼，后念离境即菩提。

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

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

“善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行，持诵金刚般若经，即得见性。

“当知此经功德，无量无边。经中分明赞叹，莫能具说。此法

门是最上乘，为大智人说，为上根人说。小根小智人闻，心生不信。何以故？譬如大龙下雨于阎浮提，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。

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

“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。缘其人有愚有智，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。

《坛经》第七期，这本书的四十三页开始。咱们上一次讲到“一切般若智，皆从自性而生，不从外入……”这一段。

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。

什么是般若呢？按照唐朝当时的官方语言来说是智慧。“一切处所”，不管在任何地方。“一切时中”，不管在任何时间。“念念不愚，常行智慧”，按照现在的说法，就是四念处修行。不起妄念——脑子里不起文字妄想，注意力也不要特别散乱，或者甚至不要过度关注一个地方；心里也没什么妄想，这个时候要由自己的分别心来观照一切感知，不管是看到的，听到的或者身体的感觉，同时观察到这一切的感知，这叫四念处修行。

在这里惠能说的就是这样的状态，这种状态就叫“常行智慧，即是般若行”。也就是你把妄想、分别、执着尽可能减少到你的最高境界，在这样的状态里生活，就是“般若行”。而且你在理论上要通透，并不是像前面说的无记空的状态。

一念愚即般若绝，一念智即般若生。

“一念愚”就是妄想生起了，或者你把注意力放到哪里，专注地观察什么事，这个时候就算般若绝了。“一念智即般若生”，把文字妄想灭了，注意力也尽量减少，这样般若就生了。

平时生活中大部分情况下，我们不需要特别专注地做事，特别是工作之类的。有人跟你说话的时候，你可能要专注地听一听，然后回应。一般情况下，就算你不启用注意力，也能正常生活，可能很多人感受不到这样的状态。

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。

“世人愚迷”，人世间的大部分人都愚痴、迷闷。“不见般若”，见不到般若，因为脑子里一直在打妄想。“口说般若，心中常愚”，嘴上说着般若，但是心中一直在打妄想。“常自言我修般若”，嘴上说我一直在修般若。“念念说空，不识真空”，句句不离空，但是不知道什么是真正的空。前面讲过，空和有是相对应的，

那么真空就是超越空和有，没有了空和有的分别的状态。

般若无形相，智慧心即是，若作如是解，即名般若智。

般若没有形象，没有相貌，我们的智慧心也是一片空寂；如果这样解，才叫真正的般若智。

何名般若密？此是西国语，唐言到彼岸，解义离生灭。著境生灭起，如水有波浪，即名为此岸；离境无生灭，如水常通流，即名为彼岸，故号般若密。

什么是般若密？这是印度那边的梵文。唐朝的语言是去往彼岸、到彼岸，就是离开生灭，或者灭生灭，这里指妄想的生灭。只要执着于境界，就会进入妄想生灭的状态，就像水生起波浪一样，这个时候称之为彼岸。离开了境界，妄想的生灭就会消失，就像水静静地流一样。这个时候称之为彼岸——对面的岸，所以叫般若密。

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。

这些愚迷、迷闷之人，我们口念般若。当我们用口念的时候，就已经有了妄想和是非之念。所以光是嘴上念念不断，但是只要心里在起妄想，就不是惠能所说的般若行。

“念念若行，是名真性”，脑子里的每一个妄想都在按照惠能所说的修行，就是把你的妄念——文字妄想、注意力等都减少到最少程度，尽量生起你的分别心来观察，这个时候称之为般若行。这是真实的，用我们更深层次的意识来修行的那种状态。

“悟此法者，是般若法”，悟到了这个法就是般若法——智慧法。“修此行者，是般若行”，这样修行的人就叫般若行。“不修即凡，一念修行，自身等佛”，不修行的话就是凡夫、普通人。你只要如法修行，修行的当下等于是佛。

**善知识！凡夫即佛，烦恼即菩提。前念迷即凡夫，后念悟即佛。
前念著境即烦恼，后念离境即菩提。**

“凡夫即佛，烦恼即菩提”，凡夫就是佛，烦恼就是菩提，这是从分别心的角度来说的。在超越分别心的状态里，没有凡夫和佛，大家都是同样的众生；烦恼、菩提都一样，有妄想和没有妄想，都是从有分别心的状态里往下说的。

“前念迷即凡夫，后念悟即佛”，你前一个妄想迷闷，那就是凡夫；下一个妄想，你悟到了真相，那就是佛。

“前念著境即烦恼，后念离境即菩提”，前一个妄想执着于境界，那就是烦恼；后面一个妄想离开了境界，不再生起妄想，那就是菩提。

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

“摩诃般若般若密，最尊最上最第一”，摩诃般若般若蜜是世界上最上、最尊、最为第一的修行方法。“无住无往亦无来”，“无住”当然是没有执着；“无往亦无来”，没有去，没有来，它本来就在我们心里，是我们意识层面上的一种状态，所以它没有去和来的问题。只要你把妄念减少到最少，知道这个义理，那就算是了。

“三世诸佛从中出”，所有的佛都是从这样的修行中最后成佛的。“当用大智慧，打破五蕴烦恼尘劳”，用我们般若智和修行来打破五蕴——色、受、想、行、识，烦恼和尘劳。“尘劳”也是烦恼的意思。

基本上，惠能所主张的修行就是佛经里所说的四念处修行。他主张那个时代的人可以用这个方法修行。

“如此修行，定成佛道，变三毒为戒定慧”，这样修行的话，肯定能成佛，把贪、嗔、痴变成戒、定、慧。“三毒”是贪、嗔、痴。“定成佛道”，并不是说你直接能成佛，而是在佛法修行上，这一生就能有所成就。

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

“我此法门，从一般若生八万四千智慧”，我的这个法门，在一个般若状态里生出八万四千智慧——所有一切种智，可以说就是生起所有的智慧。“为世人有八万四千尘劳”，因为我们普通人有八万四千尘劳。所以智慧和尘劳是相对应的，我们有烦恼的时候，就有智慧；拿智慧来说烦恼，或者用烦恼来相对应地说智慧。这都是在有分别心的状态下说的。

所有的法都是针对于我们这些凡夫来说的，因为我们凡夫有妄想、分别、执着，所以没有妄想、分别、执着的状态称之为智慧。如果本来就没有妄想、分别、执着，就谈不上智慧。

“若无尘劳，智慧常现，不离自性”，如果没有尘劳——妄想、分别、执着的话，就叫有智慧的状态，而且是在自性里。“悟此法者，即是无念”，悟到这个法门的人处在无念的状态。

无忆无著，不起诳妄，用自真如性，以智慧观照，于一切法，不取不舍，即是见性成佛道。

“无忆无著”，“忆”是回忆或者忆念，都是在动妄想；然后无执着。“不起诳妄”，不起妄想。“用自真如性”，又回到我们的自性的状态里。“以智慧观照”，我们自性的没有妄想的状态，观照所有的境界——我们身体带来的境界，脑子里的妄想的境界，尽量都用分别心来观照。

“于一切法，不取不舍”，“一切法”是妄想、分别、执着的统称。“取”和“舍”都是在执着上说的。对所有的妄想、分别、执着，我们不生起执着。“即是见性成佛道”，这就叫见性成佛道，就是往成佛的方向真正努力地修行。

善知识！若欲入甚深法界及般若三昧者，须修般若行，持诵金刚般若经，即得见性。

真正想体悟佛法、成佛的话，就应该修般若行，也就是佛经里所说的四念处修行。平时要念金刚般若经，这样就可以见性，体悟到我们每个人都有不生不灭的自性，这个佛法的核心义理。

当知此经功德，无量无边。经中分明赞叹，莫能具说。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。何以故？

《金刚经》的功德无量无边。在这个经里，佛也赞叹过这个功德，所以没有办法具体地说。从这里开始讲《金刚经》的好处。

惠能说，这个般若行的法门是最上乘法门，是为有大智慧、有善根的人说。智慧小、根基差的人，听到了不会相信。为什么呢？

譬如大龙下雨于阎浮提，城邑聚落，悉皆漂流，如漂枣叶。

就像天龙在我们阎浮提下雨，整个城池、村落都被大水冲垮，漂起来了，就像树叶漂在水上一样。

这是指小乘人听到之后反而生起不信的念头。他不信，对佛法有怀疑，甚至诽谤，这就像城邑聚落被漂流一样，反而得不到利益。因为攻击大乘佛法是有果报的，甚至你心生不信，也会有相应的影响。

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。

雨下到大海，大海不增不减。我们大乘人、有智慧的人、最上乘人，听到《金刚经》马上可以心开解悟，悟解佛法的核心内容，就像大雨下到大海一样。

这里天龙下雨这一段，在唐朝那个时代，大部分人都相信雨是天上的龙下的。现在有些稍微有点神通的人也说，他看到龙在行云布雨。这就见仁见智，你爱怎么相信就怎么相信。按照教科书里说的，天上的云是地上的水被太阳照射，蒸发之后到天上变成雨，再下来，也有可能是这样。大家随意相信就可以。

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。

雨水并不是天上本来就有的，是龙造出来的。让一切众生和一切植物、草木，不管是有情众生，还是无情的物，都可以得到利益，被雨水滋润。草木、石头之类统称为“无情”。所有的河流最终都流到大海，成为一体。

众生本性般若之智，亦复如是。

我们的自性般若智慧也是如此。这句话很妙！我们每一个众生都有独立的自性，都是独立的个体。但是最终你体悟、成佛了，就会重归到一，回到诸佛同体的状态，也就是所有自性重叠的状态。

现在我们每个人都是独立的个体的同时，都有不同之处，因为我们有不同的妄想、分别、执着。回到妄想的基本单位，从佛的智慧看，应该是一样的，就像电脑底层的 0 和 1 一样。但是 0 和 1 多了以后，和合成的每一个外相都不一样。所以我们众生都有不一样的外相和命运。

如果变成佛，回到了自性的状态，就会重新回到诸佛同体的状态，所有的自性全部重叠到一起。所以从修行人的感知上来看，进入那个状态的境界，就好像回归或者融合到某一个大意识里。

有些人说他修到一定程度之后，好像要进入某个大意识里，变成那个大意识的一部分。他感觉自己可能要死了，或者消失了，所以就生起了恐惧之心，然后就掉下来，回到了我们这个状态。

真正成佛就是回到那个状态，融入到诸佛当中去，但并不是你死了。你可以照样生起妄想。如果我们融入到诸佛当中以后，我们作为一个个体就消失了，那么我们就不可能再起妄想，不可能想干什么就干什么。但是实际上并不是。我们想生起妄想的时候，还可以生起妄想；想做事，想下来度人，都是我们个人的自由。每一个自性都是独立的个体，首先要明白这一点。并不是融入到诸佛当中，就等于是死亡。

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。

所以小根小智、根器不行、没有智慧的人，听到这样的顿教——最核心的义理，就像这些草木当中，根扎得不够深的小草、小木一样，如果大雨一来，可能自己就倒了，不能增长了。

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？

小根之人就像这样的状态。原来的般若智慧与有智慧的人没有差别，也就是我们每个众生都有同样的自性。在自性层面上我们众生平等，所有人都一样。但是，为什么听到了法之后不能开悟呢？

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。

一个是邪见，一个是障碍多。“障重”，看书后面的解释，有三种障，一个是《圆觉经》里的事障和理障，这是在菩萨境界里说的。事障就是你的业障；理障是义理上不通，对佛法最深的义理——三个基础设定，没有完全真实地理解。在菩萨境界里，所学的就

是三个初始设定。在凡夫的境界里，又多了一个所知障，也有一种说法是烦恼障。

在这本书后面也出现三障——烦恼障、业障、异熟障，异熟障就是果报障。也有一种说法，三障是事障、理障和所知障。虽然有不同的说法，但是意思大家都知道。

“缘邪见障重”，如果把“邪见障”当作一个词来看，就是所知障。你知道得太多，反而制造了很多错误的观念，所以就成为障碍。就像我们当代人学了科学理论之后，对佛法开始怀疑，说佛法是迷信，这种称之为邪见障。如果把“邪见障重”的“邪见”分开，就变成“邪见”和“障重”。这样可以看作是错误的见解和事障、理障等障碍多。

“烦恼根深”，我们的妄想、分别、执着太多了。“犹如大云覆盖于日，不得风吹，日光不现”，就像乌云把太阳都给挡住了，风也不吹，不会吹走云。在这样的情况下，我们就看不到太阳了。

般若之智亦无大小，为一切众生自心迷悟不同。

般若的智慧没有大小，只有我们众生迷和悟之间的差别而已。有些众生妄想、分别、执着多，那就是迷的；有些众生妄想、分别、执着少，就更接近于悟。

迷心外见，修行觅佛，未悟自性，即是小根；若开悟顿教，不能外修，但于自心常起正见，烦恼尘劳，常不能染，即是见性。

迷了之后，在外求佛，就没有悟到自性——不知道我们每个众生都有不生不灭的自性。这种状态称之为小根。

如果是“开悟顿教”，就会直接告诉你义理，一下子让你明白，我们每个众生都有不生不灭的自性。如果你一下就接受，并且相信了，这就算是开悟——理悟了。这样就不会在心外修行，自己心中常起正知正见，不会被妄想、分别、执着等烦恼污染。

就算你生起了妄念，或者你有执着，不要在某个事情上过分执着。不管妄念还是执着，不要过度关注它，这就叫“常不能染”。

我以前也讲过，打坐的时候有妄想升起的话，你可以念佛或者做什么也好，也可以拼命地打妄想，直接让它打过去。打着打着妄想，人终究会累，累的时候就可以放下了。

这个前提是你正法有理解的情况下，你理悟了——义理上通透了。在这样的状态下，你打着妄想，心里知道这样继续打妄想不对。修行就是要灭妄想的，你有这样的正知正见的话，妄想会减少。但是如果你没有这样的正知正见，你越打妄想可能陷得越深，妄想就会越来越多。所以“常不能染”就像打妄想，我们不去执着于它。

“即是见性”，这就叫见到了我们的本来面目。

善知识！内外不住，去来自由，能除执心，通达无碍。能修此行，与般若经本无差别。

“内外不住”，“内”是对我们内心的那些妄想和内心的习气等不执着。“外”是对外部的境界不执着。“去来自由”，我们的行为是自由的、不执着的。这既是身体的行为，也指心理上的状态。心理上和身体上都不去执着，这样称之为去来自由。

“能除执心”，去掉、灭掉执着的心。“通达无碍”，这样就会通达无碍，没有障碍。“能修此行，与般若经本无差别”，如果这样修行，那么和《金刚经》里说的就没有差别了。

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。

“修多罗”是契经的意思，就是佛经。所有的文字，大乘、小乘，以及十二部经——佛经的十二个种类。

现在这一篇“般若品”，如果放到佛经里，可以看作不问自说的类型。大部分佛经都是有人提问，佛进行回答，这就叫长行。

但是有一种是在没有人问的情况下佛自己说的，像《阿弥陀经》是公认的自说的那类经。惠能讲的“般若品”，的确是韦刺史请他讲了，但是他没有提具体的问题。惠能觉得这一段很重要，所以他就开始讲这一段。没有人问他《金刚经》是什么内容，般若经是什么。但是他觉得，这是那个时代的人修行最重要的理论，就这么讲了。所以这应该算是自说部。

十二部经有这种问答的长行类，以及重颂、偈颂，本生，本事，授记等。本生是佛自己的故事，本事是佛讲其他一些菩萨、阿罗汉的前世故事。大家可以自己网上查一下，在这里就不展开说了。如果未来写书的话，可能会稍微展开来写。

“皆因人置，因智慧性，方能建立”，都是我们人创造出来的，在智慧性上才能建立起来。所有的修行，二乘、三乘，所有的佛经，都是因为我们凡夫的妄想、分别、执着，所以佛是针对我们凡夫来讲这些经，都是相对而言的。让我们从这个执着当中回到那个没有执着的状态里。

所以这就是一种方便法，所有的佛经几乎都可以看作是方便法。像《楞伽经》这样直接讲核心义理的是相对少的。

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。

如果没有像我们这样迷悟、迷闷的，妄想、分别、执着众多的这些众生，那么万法本来就不存在。所有的万法都是因为人，才兴起；所有经书也是因为有人，所以佛才会传播佛法，才会有佛经，也会有这个书。

缘其人中有愚有智，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。

因为人中有愚痴的人和有智慧的人。我们管这些愚痴的人叫小

人，有智慧的人叫大人。愚痴的人向有智慧的人请教，智慧的人给愚痴的人说法，愚痴的人心里就忽然悟解了，明白了这个最核心的义理——我们每一个人都有不生不灭的自性。那么我们这些愚痴的人也和智人没有差别。

这是给当时的听众信心的一种说法。惠能肯定是智人了，从他的立场来看，下面的听众应该是不懂义理的愚人。现在有智慧的惠能，把这个核心义理告诉了愚痴的人们，所以大家心开解悟，相信了这样的义理。那么从这个时候开始，大家都是智人了。

这一段就讲到这里。

坛 经 (8)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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

“菩萨戒经云：‘我本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道。’
净名经云：‘即时豁然，还得本心。’

“善知识！我于忍和尚处，一闻言下便悟，顿见真如本性。是以将此教法流行，令学道者顿悟菩提，各自观心，自见本性。若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。是善知识有大因缘，所谓化导令得见性。一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有，不能自悟，须求善知识，指示方见。若自悟者，不假外求。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。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。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。

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

《坛经》第八期，这本书的五十二页，最下边开始。

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”，我觉得这个可能打印的时候把字给弄反了，应该是“不悟，佛即是众生”。“一念悟时，众生是佛”，不悟的话，佛就是众生；悟的话众生就是佛。众生是佛起了妄想、分别、执着，佛就是我们这些众生没有了妄想、分别、执着。大家本来都是佛，只是有没有妄想、分别、执着的区别而已。

“故知万法尽在自心，何不从自心中，顿见真如本性？”一个反问句，所以我们都知道万法尽在自心，一切妄想、分别、执着，都从我们的自性中产生。所以为什么不回到我们的自性和自心中？自心和自性都是一样的。“顿见真如本性”，一下子体悟到我们有一个不生不灭的，可以生出万法的自性。

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

“菩萨戒经”，看后面注解也叫《梵网经》，姚秦鸠摩罗什译，《梵网经菩萨心地戒品第十》。《梵网经》主要讲戒律，十重戒和四十八轻戒等。

“我本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道”，我们的自性本来是清净的，我们的自性当中本来没有妄想、分别、执着，所以只要能看到我们的自性，回到那个状态，大家都可以成佛。

《净名经》的另一个名字叫《维摩诘经》，《维摩诘经》大家都听说过。玄奘将《维摩诘经》译为《无垢称经》，玄奘以后则皆以《净名经》称之。有些经有不同的名字。

“即时豁然，还得本心”，一下子豁然开朗，又回到了自己的本

心状态当中。

所以关键就是学佛的第一步，相信你有一个生不灭的自性。这是大乘佛法的第一步，也是这个世界的最底层真相，这一点和其他宗教的各种理论都不一样。我们每一个众生都有不生不灭的自性，不由他造，本来就有。

从这个角度来看，佛教讲究的是众生平等，是无神论；佛和我们都只是有妄想、分别、执着上的差别而已，在自性那个层面上我们本质上并没有差别。

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

我在弘忍法师那里，一听到这个法，一下就悟了，回到了我的自性当中去，看到了我的真如本性——那个不生不灭的自性。所以我要把教法流行开来，让学佛的人马上悟到，我们都有不生不灭的自性，然后往回观察我们的意识。

在这里对凡夫来说，我们首先还得说是意识，观察意识里头升起的各种观念、想法、妄想。

所以惠能主张的主要的修行方法就是往回观自己，基本上与我们现在所说的四念处法是一样的。

若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。

“觅”是寻找的意思。如果自己不能悟，不明白义理的话，“须觅大善知识”，需要找一个有正知正见的大善知识，一个好老师来解最上乘法——佛说的最核心的义理。这个人得找这样的师父来指示正路，告诉他这个世界的真相。

所以《楞伽经》里说悟只有顿悟，就是一下子明白了。我们嘴上可以说，我渐渐明白了什么道理，但是你明白的那个时刻、那个状态就是那么一下子的，以前不明白就是不明白。所以我们看佛经，有时候看到一句话有豁然开朗的感觉，一下子明白什么道理了。

善知识的指导也是如此，如果你找对了人，他一下子就让你明白真正的道理，不需要什么长时间的学习。你一下子明白了，后面才开始更深入地了解其他佛理，这个时候有长时间的学习收获。

是善知识有大因缘，所谓化导令得见性。

“因缘”，“因”是某种事的起因；“缘”，我说的缘是众生之间互动之后产生的情绪变化。在这本书上说，“因缘”是有了因之后，把因催熟成为果，产生果中间的各种助力叫缘。大家怎么理解都可以。

但是人与人之间我们称之为有缘的时候，那就是相互之间曾经有过互动，意识层面上情绪有了变化之后就称之为业，互相之间又成了对方记忆中的众生，这样才称之为缘。

那么“是善知识有大因缘”，就是你能遇到这样的大善知识的话，肯定是和你有缘的，也有可能前世种下某些因。如果你的有缘众生当中，完全没有已经解脱的阿罗汉和菩萨的时候，也可以找一些凡夫师父来教你，比你境界高的人也可以教有缘的凡夫众生。

如果你真的有大菩提心的话，可以直接找四大职业的菩萨、罗汉来带你，但这就看个人因缘了。一个人能生起大菩提心，他肯定是相信大乘佛法的，大菩提心是我们大乘才强调的。小乘是不强调的，密宗说即身成佛，也没强调你必须得度所有和你有缘的众生才能成佛。所以你能遇到真正大善知识教你最核心的义理，并且知道大菩提心的重要性的话，可能上辈子都是有过修行的人。

遇到善知识之后，“所谓化导令得见性”，在善知识的指导下，可以见到性，让你知道所有众生都有不生不灭的自性，就是“自性恒常”。

一切善法，因善知识能发起故。

所有的善法也可以看成所有的正法，后面解释为善法是恶法的对称，指合乎于善的一切道理，即五戒、十善、三学、六度。

五戒是杀、盗、淫、妄、酒；十善，身三、口四、意三，以前也讲过；三学是戒、定、慧；六度是布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧，六波罗蜜法。这都称之为善法。也就是把你往解脱方向引导的法称之为善法，把你往轮回内引导的法称之为恶法。

所以我们做任何事情都要想想，这是让你的执着和业变多，还是变少，首先你得思考一下这个。很多事情，如果你不需要跳出来管，最好少管；不是你这个身份管的话，就不用管。

很多事情是要和别人结缘的，而且大概率还不是结什么好缘，人家可能因为你的这种行为心里不太爽。这不管怎么说都是一种恶缘，是把你往轮回内引导的不好的行为。

但是有些人自认为自己管得好，或者是见义勇为等这种行为。我个人希望你用智慧判断，要不要做这类事情，但我也不反对。你完全不做，什么都不干，一直躲在深山里从来不出来，这样也不是一个正确的修行人，尤其是修大乘的人该干的事，因为大乘主张的还是普度众生，广结善缘。

但是从业的角度来看，广结善缘是可以多做的，但是尽量少做和人结恶缘的那些事。

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。

“三世诸佛”，所有的佛。“十二部经”，是佛经的十二个种类。网上可以查得到，简单讲一下。

一是契经或者长行，基本是大部分佛经的正文。

二是应颂，也叫重颂，专门把前面讲的内容用偈语重复，叫做应颂。

三是记别或授记。给弟子们、某个菩萨、阿罗汉或者学佛的人进行授记的这种内容。

四是讽颂，也叫孤起颂，这也是偈颂，但是和前面的内容不相关，是突然多出来的。乍看起来没有缘由，讲了一段偈，这种叫讽颂。

五是自说，是不问自说的意思。大部分佛经都是有人求问具体问题的时候，进行回答，但是也有些是在没有人请问的情况下，佛自己说的。如《阿弥陀经》又叫自说经。

六是因缘，讲经和讲法的因缘，或者佛出世讲法的因缘。

七是譬喻，佛经里有很多譬喻，以前讲过，法喻也是一种譬喻。

八是本事，一些菩萨和佛的弟子们的前世故事。

九是本生，佛自己的前世故事和自己修行过程的一些经验。我以前讲过，佛经分义理和故事两部分，这些过往的故事可以看看，但是不要把它拿来和义理相混淆。

《楞伽经》里说了，佛讲故事是比较自由的，你不能说他错了，或者无中生有，完全编出来的，他有一定的自由度。所以不能把故事当作义理来理解。

十是方广，大乘内容叫方广。《菩萨地持经》卷三云：“十二部经，唯方广部，是菩萨藏，余十一部，是声闻藏。”所以方广讲的就是核心的大乘义理。

十一是希法，稀有之法的意思。佛经里有受弟子们赞叹，得未曾有这种说法，尤其是显出在自然世界上看不到那种神通的时候，称之为希法，又作未曾有法。

十二是论议。“论”，我们通常说是非佛所说，哪怕其他菩萨说的，如果佛没有在场印证的话，我们称之为论，分辨经、律、论的时候是这样说的。在这里，论议是一种文体形式，在文体上显示为一问一答或直发经义的两种，显示了佛说法的活泼亲切，和弟子们有问有答，讨论一个问题。

《楞严经》里七处征心，和阿难不断地交流，阿难一直问这个是不是这样，算不算心，佛说那不是心；阿难又问这样算不算心，这也不是心。这样来回讨论的这种叫论议。

我们回到原文。三世诸佛，十二部经所有的佛经义理，在我们自性当中本来都有。从这句话上看，佛法不是别人带给你的，是你的意识中本来就存在的。

佛法是这个世界的真相，如果我们每一个众生都有不生不灭的自性的话，在这个自性里囊括了万法——我们真实的物质世界，我们看到的这个世界都是我们从意识里展现出来的幻觉。佛经作为这个物质世界的一部分，是这个世界里流传的一个哲学理论，肯定也属于万法，那么它也在我们的自性当中，这么解释没有问题。

所以“不能自悟，须求善知识，指示方见”，如果你自己不能悟的话，求善知识来引导、指导你一下，你就可以看到佛法。所以善知

识的引导和指导，严格来说也不是从外边把佛法传授于你，而是把你心里本来有的那个东西给引出来，让你重新观察它，从而体悟它。这句话是这样的逻辑。

既然我们本来就是佛，那么佛法虽然是别人传授给我们的，但也可以说是把我们心中本来有的东西给激发出来了。就像《法华经》里的比喻一样，本来就是富家子弟、有钱人，但是在外流浪当乞丐；后来遇到人告诉你，你本来就是富家子弟，有很多钱，这一下子就明白了。

若自悟者，不假外求。

如果自己悟了，就不用向外求。所以我也一直在告诉大家，不要向外求法，不要依赖于某个人，传法的人也只是指月之手，把正法告知于你，这就够了；而且告诉你怎么去往佛菩萨的怀中，怎么去和佛菩萨产生共鸣，直接和佛菩萨进行沟通或者交流。

这样说有点过了，但是你要知道佛菩萨就在我们身边，我们都在佛菩萨的意识中，这个道理。知道了怎么达到佛菩萨加持你的基本条件，以后的路就靠你自己走了。你不懂的，就可以向佛菩萨提问。你命运方面，也就是业的方面，有急切的需求，需要帮助，也可以用功德去兑换。

以后的事就靠你自己和佛菩萨之间这种心心相印的方式来学习，而不是一味地在外寻求学习。当然你想多看一些佛经，这是可以的；佛经也是心外之物，你可以通过学习佛经，对佛法有更深入的了解。但前提是你得首先知道和相信，我们的意识在自性层面上都是重叠在一起的，所以佛菩萨的意识就和我们重叠在一起，你想什么他都知道。

你有了这个基本认知的话，在佛法上算是已经理悟了最核心的那几个义理。算是理悟，还不能算是体悟，但是不管怎么说你相信了，那肯定对你后面的修行有极大的帮助。

若一向执谓须他善知识方得解脱者，无有是处。

刚才我说的那句话是强调性的。你一向执着于需要外在的善知识的指导，才能解脱的话，“无有是处”，就是错误的。

有些宗派的师父也在强调，你做什么都得靠上师，连做功德都必须得靠上师。你可以在你自己的上师那里做功德，也可以找别的地方做功德。你去外地旅游，看到什么寺院，也可以进去放点钱，那也是功德。不一定非要靠你的上师做功德，但是有些人就这么教你。我也不说他们的目的是什么，或者说他们对佛法的理解有多深，我就不做评论了。

这并不是真正的法，真正的法应该只是把正法告知于你，之后就让你自己走路，而不是把人的腿给打断，好像必须得靠你背着才能把他背到彼岸去。这种不是我们正常的传法人，所以希望大家能够明确地分辨出来。

何以故？自心内有知识自悟。

为什么呢？我们都有自悟的能力，哪怕你是下下根之人，当下悟不了，当因缘成熟，智慧福德具足的时候，最后还是会自己悟。所以他说“自心内有知识自悟”，悟都是由自己悟的，我们外在的只是一种推力而已。

一个是告诉你真相，这是一个传法人该做的事，后面如果传法人修为够高的话，也可以提供一定的加持力。但是真正悟还是靠你自己来悟。

若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。

如果一个人迷了，产生这种颠倒的认知、颠倒的妄想，认为只能靠外部的教授才能悟，那么就算遇到了善知识教你，也救不可得。因为你一直在心外求法，只要心外求法，肯定解脱不了。

若起正真般若观照，一刹那间，妄念俱灭。

如果一个人起了真正的般若观照，用智慧来观照自己，那么一刹那间妄念俱灭。什么是“般若观照”？前面一直在讲般若行，相当于四念处修行一样，前提都是先相信你有一个不生不灭的自性，然后从这里开始发起观察的意识，这叫般若观照。“一刹那间，妄念俱灭”，所有的妄想一刹那间都会灭掉。

当然如果你有习气的话，妄想是有的，可能自己控制不了。什么叫习气？就是我想灭，但是一直灭不了。因为已经有了长时间打妄想的前面的因，所以现在就有这样的习气的果。这是一时之间灭不了的。

但是我已经知道我们有一个不生不灭的自性，然后在这里产生了妄想，它都是虚幻的、没有本体的、可以被灭的。有了这样的正确认知之后，你只要精进修行，它都可以灭掉；就算不能顿时灭掉，但是慢慢都可以灭掉。

若识自性，一悟即至佛地。

只要认识到自性，悟了这个道理，可以说成佛是最终的结果，而且是必然的结果。你只要悟了这个真相的话，最后成佛是必然结果。一悟到佛地为止，可以说就没有什么障碍了。

善知识！智慧观照，内外明彻，识自本心。若识本心，即本解脱。若得解脱，即是般若三昧，即是无念。

用智慧观照的话，内心的妄想可以慢慢灭掉；外在的境界都是幻觉形成的，是妄想、分别和执着和合而成的幻境。这也可以看得清晰明了，能看到真相，知道它们都是从我们的自性当中产生的，这叫识自本心。

“若识本心，即本解脱”，所以知道了自己的本心，就是解脱。

“若得解脱，即是般若三昧”，能够解脱，称之为般若三昧。在菩萨那里，禅定称之为三昧，因为菩萨那里没有出定、入定的区别，所以不讲禅定，通常都称之为三昧。

“即是无念”，这就叫无念。如果是和三昧对应的无念的话，这个无念指没有执着和没有分别心。但是我们看后面的解释“何名无念”，“无念”应该指没有执着，还没讲到菩萨境界。因为这里的听众都是普通人，只不过境界比我们现在一千三百年后的人要高得多，应该是他们这个时代的上根之人，只有讲这种般若行，也就是类似于四念处修行，大概能修行了。

不像我们有太多的情绪、注意力、文字妄想，要从这里开始讲起，他们是不需要这个的。所以我们看佛经一定要先了解佛经出现的时间和环境，后面的经、律、论，以及其他论著，也同样如此。论不是佛写的，是后面的修行人写的，首先都得了解一下那个时代众生的根器。

何名无念，若见一切法，心不染著，是为无念。

“一切法”是妄想、分别、执着的统称。“心不染著”，就是不执着。见到一切法，你只要不执着，就叫“无念”。

用即遍一切处，亦不著一切处。

你做任何事情的时候，都可以做；用的时候就可以用，你的心怎么用，身体怎么用，这都可以。“亦不著一切处”，做的时候就做，但是后面不执着于这一切。

我们很多人就生活在各种执着当中，尤其是对过去的执着，做过的事情一直在心心念念地想着；尤其是不好的事情，经常反复地拿出来重新咀嚼一遍，重新痛苦一遍；见到人，有些人就喜欢说自己曾经吃过的苦；谁关心那些问题，但是人家有些人就愿意说这些。

一个真正的修行人基本不怎么说自己过去的那些经历，如果有人求问了可以说一些。但是我们出来传法，尤其是讲大乘佛法的时候，再来人传法都不讲过去的事。你说出来，会让自己染着，也有可能让别人染着，把别人的注意力从正法当中引开，所以这是不对的。

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。

“但净本心”，“净”是灭妄想的意思，让你的心清净起来，不要起过多的妄念。“使六识出六门”，让我们的六识——认知六根境界的意识，“出六门”，出了六门——六根。我们的六根从外部获取信息，然后反映到六识。但是你要在这做什么？“于六尘中无染无杂”。六尘通过六门，也就是六根，反映到六识，但是在这里我们不起执着，这叫于六尘中无染无杂。

“来去自由，通用无滞”，在这就要做到来去自由，不执着于一切外境，也不执着于自己心里的某些观念，这叫不染着于内心，也不染着于外境。这样的话就可以做到“来去自由，通用无滞”。“无滞”就是没有障碍的意思。“即是般若三昧”，这就叫般若三昧。“自在

解脱，名无念行”，这样的修法叫自在解脱，称之为无念行。前面讲般若行，这里讲无念行，这里的“无念”主要指没有执着。

所以惠能教的法是直指阿罗汉的，虽然不能直指成佛。《金刚经》里超越阿罗汉，要往成为菩萨的境界修行，就是让你灭四相的指导。所以每个经都有不同的境界。惠能这里教你到阿罗汉，这已经是很高的境界了。

若百物不思，当令念绝，即是法缚，即名边见。

在这里又说了一句，如果你不明确了解什么叫无记空的话，可能就难以理解这句话，因为貌似和前一句有点矛盾。“若百物不思”，前面让你不执着，在这里又说念绝。“百物”，我们可以认为是外境，对外境我们不去思考。“当令念绝”，我只是脑子里不起念头，“绝”就是灭了。

“即是法缚，即名边见”，这就叫“法缚”，就是执着于法，自己的观念被称之为法的这个东西给限制住了，这叫“法缚”，也叫“边见”。这也是一种执着，所以我们应该放弃。它指的就是前面说的无记空。

我们看这一段，用前后句来对比，就理解他所说的无记空和正常的修行的区别是什么。

那么正常的修行是什么？净本心是六识出六门，于六尘中无染无杂，这是正确的修行。也就是用我们的六识，通过这个六根，然后认知六尘。对外境我们有认知，但是对其无染无杂。对我们感知到的外境不执着，我们该干什么还得干什么。你要干什么的话，六根还是要用。你要跟别人说话，总得用耳朵来先听，然后用嘴巴说，这都是在

用六根。但是我们对这个事不去执着，这叫“无染无杂”，就是惠能所说的正确的修行。

而错误的所谓的无记空，这种修行是“百物不思，当令念绝”，就是自己避免让外面的六尘通过六根反映到六识来。六根一直在用，但是你对外境不再起念头了，就像石头一样，这叫无记空的状态。

我以前讲跌入无记空的话，看似打坐，但是时间的确过得飞快，很快就过去了，两三个小时一坐、一起来就过去了。而且在这过程中的确没有妄念，你也不知道在干什么，但时间过得挺快。自以为这是很高的境界，实际上不是。

真正的禅定都是六识出六门，于六尘中无染无杂。你的感知都是活着的，都在感知着外边的一切，人一定是清醒的，同时感知外部的一切信息——身体的感受、温度的感受，还有听的、眼睛看的——虽然闭着眼睛，前面的黑暗你也得知道——嘴巴里的感受、鼻子的感受，这都是知道的。

不知道的情况下静静地坐着，甚至把自己的感知都给屏蔽掉，这称之为无记空。这叫“法缚”“边见”，是被最错误的那种观念困住。

今天就讲到这里。

坛 经 (9)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“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。

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

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

说通及心通，如日处虚空；唯传见性法，出世破邪宗。法即无顿渐，迷悟有迟疾；只此见性门，愚人不可悉。说即虽万般，合理还归一；烦恼暗宅中，常须生慧日。邪来烦恼至，正来烦恼除；邪正俱不用，清净至无余。菩提本自性，起心即是妄；净心在妄中，但正无三障。世人若修道，一切尽不妨；常自见己过，与道即相当。色类自有道，各不相妨碍；离道别觅道，终身不见道。波波度一生，到头还自懊；欲得见真道，行正即是道。目若无道心，暗行不见道；若真修道人，不见世间过。若见他人非，自非却是左；他非我不非，我非自有过。但自却非心，打除烦恼破；憎爱不关心，长伸两脚卧。欲拟化他人，自须有方便；勿令彼有疑，即是自性现。佛法在世间，不离世间觉；离世觅菩提，恰如求兔角。正见名出世，邪见是世间；邪正尽打却，菩提性宛然。此颂是顿教，亦名大法船；迷闻经累劫，悟则刹那间。

师复曰：“今于大梵寺说此顿教，普愿法界众生言下见性成佛。”时韦使君与官僚、道俗闻师所说，无不省悟。一时作礼，皆叹：“善哉！何期岭南有佛出世！”

《坛经》第九期。这本书的五十六页下边开始。

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。

“悟无念法者”，这里的“无念”可以看作没有执着的状态，就是我们所说的小乘的四念处修行，用分别心来观察一切执着的修法。

“悟无念法者，万法尽通”，修到那个程度的话，哪怕是理悟了，或者平时你努力地去修法门的话，所有的法都可以通达。

“悟无念法者，见诸佛境界”，悟了无念法的人，可以见到诸佛的境界。这可能是一种方便说法，没有执着最多是阿罗汉。

“悟无念法者，至佛地位”，同样是一种方便说法。至少对当时的那些人来说，修这个法门应该是适合他们的，所以说，“至佛地位”，到佛的地位去。

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。

“后代得吾法者”，后人当中，如果有人学了我教的悟无念法。“将此顿教法门”，这是顿教法门，它不是渐教，是让你一下子明白自性恒常这个佛理的法门。

“于同见同行”，有共同见地的、一起修行的这些人。“发愿受持，如事佛故”，一起修这个法门，并且护持这个法门，就像护持佛或者侍奉佛一样，不但有功德，而且大有好处。

“终身而不退者，定入圣位”，如果终身不退转，一直坚持修法门的人，最终都会得到相应的果位。“圣位”，书后面注解里说，“三乘人证得菩提之果位，指断尽见惑之初果圣者。”怎么说都可以，就是肯定会有好的结果的意思。

然须传授从上以来默传分付，不得匿其正法。

要传授这个从上面传下来的法，是“默传分付”，就是不用语言来传的、以心传心的法。这个肯定是意识重叠在一起的状态下，用加持的方式，让对方短暂地体验更高的境界。这种实际操作的方式，书上从来不提。

佛经里很多时候都这样。他不提真正的修法，一直在说这个法门有多好、有多好。可能大部分这种不提的法门，都是以心传心的法门。你得见到已经解脱的人，在意识重叠的状态下，他用加持力让你短暂体验的方式，才能学到。

“不得匿其正法”，对“同见同行”的这些人，你不要隐瞒或者隐藏正法，一定要传下去。

若不同见同行，在别法中，不得传付，损彼前人，究竟无益。

如果没有共同的见地、同样修行的这些人，就不要传顿教法门，即惠能的“悟无念法”。“损彼前人，究竟无益”，如果乱传的话，就会给别人造成不好的影响，最终是没有利益的。

见地不同或者深着邪见的这些人，你给他们传正法，人家不一定认真接受或者学习，反而攻击你，对你没有好处，对他也没有好处。对你算是一种信心上的打击，想教别人，结果人家不接受，反而攻击你，这对信心是有影响的。而且你的这种行为，可以说就是智慧不足。

而对方如果攻击的是传播正法的人，他也有果报，所以不要胡乱传。在这里，惠能的意思就是对那些不信的人，就不要乱传了。

恐愚人不解，谤此法门，百劫千生，断佛种性。

愚痴的人不理解、不知道，还诽谤这个法门。这样在未来很长时间内——百劫千生当中，都会失去学正法的可能性。

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

“无相颂”，下面是一个颂。“各须诵取”，让大家都念。“在家出家，但依此修”，不管是在家人还是出家人，都按照颂里提到的内容来修行。“若不自修，惟记吾言，亦无有益”，如果自己不修行，只是记住我说的话，也没有什么利益。然后就开始讲这一段颂，这是这一章的最后一段。也可以说他把要讲的义理，用颂的方式总结了一下。

颂和偈都是印度那边，佛传法的时候就留下的传统。佛传法的时候，这些偈语和颂语都有音调，就像歌词一样唱出来的，让人听完之后，就可以记下来。它不像我们这边的七言绝句、五言绝句这种诗一样简单，而是有音调的。唱出来之后，后面学的人也容易学，又容易传播、传承。所以这种传统到了中国之后，就说是偈语或者颂。同样在佛经里有，而且的确可以方便背诵。

说通及心通，如日处虚空；

“说通”，理论上通了，可以把义理完整地说出来，在逻辑上没有毛病，这叫“说通”。“心通”就是自己证悟、体悟的。“说通”可以看作是理悟，“心通”看作是体悟。那么一个人心通了，他肯定

能说得出，说出来的法也可以是圆满的。但是，如果一个人光是理悟，能说得很好，但是他未必是心通。

实际上，现实里很多人都是这样，看了几本佛经就开始出来传法。对不了解的人来说，听着貌似还可以；但是一旦涉及到真实修行的部分，他就说不上来；而且越深层的义理，也有可能会出现逻辑上一些矛盾的地方，这很正常。自己没有修到那个境界的话，很难说出那个境界的状态。

心通肯定是自己悟到了，把悟到的用我们当下大家都能听得懂的语言说出来，那是真的悟了。

“如日处虚空”，就好比太阳在虚空当中，它会无分别地遍照十方。这也可以说是对智慧的一种比喻，智慧可以涵盖一切。在佛的没有妄想的状态里，他的自性可以涵盖一切，佛的智慧可以包含一切。

唯传见性法，出世破邪宗。

只传“见性法”——让你知道什么是自性恒常的法。“出世破邪宗”，破其他宗派的一些错误的理论。“宗”是理论的意思。

法即无顿渐，迷悟有迟疾；

正法本身是没有“顿、渐”的。高层次的佛法肯定是超越了分别心的菩萨境界。那么自然就没有什么“顿、渐”之别，就没有这个分别心；没有分别心，就没有分什么“顿、渐”的叫法。

但是迷悟有迟疾。“迷”，是有妄想、分别、执着的，不知道真相的状态；“悟”，妄想、分别、执着相对少，知道并且相信这个真相。（从迷到悟的过程有慢有快。）

只此见性门，愚人不可悉。

“见性门”，可以见到自性的法门。“愚人不可悉”，愚人是不能接受的，或者是不能理解的。

说即虽万般，合理还归一；

说出来的法门虽然有一万种或者八万四千法门。反正说出来的法门很多，肯定有各种说法，也有各种方便法。但是最终极的真相肯定是一个，不可能有很多个真相，所以最终还是会回到最根本的唯一的真相当中，所以叫“归一”。

烦恼暗宅中，常须生慧日。

我们在烦恼的暗宅当中，妄想、分别、执着不断生起，这个时候要经常观照自己，这叫“生慧日”，智慧的太阳生起，这样烦恼自然就灭了。所以我们平时要生起智慧之心，来多观照、观察自己。

邪来烦恼至，正来烦恼除；

“邪来”是有了错误的观念，烦恼就来了；“正来”，正确的观念有了，烦恼就会消除。

邪正俱不用，清净至无余。

但是，正确的观念和想法也得放下。不仅要放下邪恶的、错误的观念和想法，而且正确的也得放下。两个都不用，放弃一切的执着。这样（就能回到）没有余地的、纯粹的清净境界。

菩提本自性，起心即是妄；

在印度，有一种树叫菩提树。佛陀在菩提树下证悟，然后成佛了。此后树的名字就变成一种智慧或者佛法的代名词。甚至我们说的“大菩提心”——普度众生的大愿，也用菩提来象征。所以“菩提”有时候指正法，有时候指智慧，有时候又指普度众生的大愿。咱们就把它当作佛法来看。

智慧本来就在自性当中，没有妄想的状态就是最有智慧的状态。“起心即是妄”，只要你起了妄想的话，那就是虚妄的；一旦起了妄想，智慧就会被障住。

净心在妄中，但正无三障。

“净心”，让自己的心清净下来，就是把妄想尽量减少，尽可能地灭妄想。在有妄想的时候，要尽力地净心，把妄想灭掉。这样的话你的心念是正的，就没有三障了。

这个“正”是前面所说的“邪正俱不用”的“正”，不是“正确的观念”的“正”，而是邪、正都不用。不执着的时候——不执着于邪，也不执着于正的时候，就会达到无三障的状态。

“三障”是什么？后面说，“三障”是烦恼障、业障、异熟障或者果报障；也有说法是烦恼障、业障和所知障。所知障就是各种理论知识得太多了，反而障碍自己。

所以如果你的心念是正的，放下了一切执着，那就没有三障。

世人若修道，一切尽不妨；

如果我们这个世界的人开始修道了，并不妨碍你在人世间的正常生活——不管出家、在家。如果一个真正修行的人，如法地修正法，就不会妨碍你做人世间的正常的事。

常自见己过，与道即相当。

经常反省自己，看自己有没有过错，就和道相合了。

色类自有道，各不相妨碍；

这里的“道”可以看作是自性。“色类”是有情众生，人、动物，等等有生命、有意识的众生。“色类自有道”，所有众生都有不生不灭的自性。

“各不相妨碍”，而这些自性不会互相妨碍、互相纠缠，或者互相影响。那么有没有影响？有业肯定有影响。但是不存在影响到对方的自性受损的状态，只是业的方面会有影响，自性本身是不会受影响的。自性恒常，它一直存在。所以其他的自性同样存在，相互之间都是重叠的状态。但是自性与自性之间不会相互妨碍它们的存在。

离道别觅道，终身不见道。

如果你离开了自性，在外边寻求什么自性、解脱、开悟的话，终身都见不到真正的道——不能见性。

波波度一生，到头还自懊；

“波波度一生”，忙碌地度一生，既指在我们的生活和业当中，忙碌地度了一生；也指意识层面上，妄想不断地升起，一辈子都在打妄想。“波波”是妄想不断升起。“到头还自懊”，一辈子在修行当中都没有什么进境，最终还是后悔。

欲得见真道，行正即是道。

你想见到真道——自性的话，放下一切执着就是道。“行正即是道”的“正”还是“邪正俱不用”的“正”。

自若无道心，暗行不见道；

如果你没有求道的心，或者没有正知正见的话，就像在黑暗的地方行驶一样，看不见自性，就看不见未来，或者说看不见佛法。

若真修道人，不见世间过。

真正的修道人是不见世间过的。按照惠能的悟无念法或者般若行修道的人，应该大部分精力都在观察自心、自己内部的妄念，以及和自己有关联的周围的物质，他不关注别人的过错。

所以有些人张嘴、闭嘴一直在挑别人毛病，但有些人对别人的毛病视而不见，因为他平时根本就不关心这些事。所以视而不见反而是好事，真正的修行人是不关心别人的过错的。而且在他那里，已经基本没有别人对和错的这种相。所以也不认为什么人家对，或者人家错，而是进入到那种漠不关心的状态。他的注意力都在自己内心当中，甚至已经没有注意力，所以在这里说“不见世间过”。

若见他人非，自非却是左；

如果看到别人错了，我跟着一起犯错，就是错的。“自非”，跟着一起犯错，或者我内心认为这个人在犯错，他是错误的，这种是非之心生起，也是错的。“左”是错的意思。

他非我不非，我非自有过。

他错了，但是我不跟着一起犯错。如果我跟着一起犯错，我自己就是错误的。同样是说，我内心生起这种是非之心的话，这也是错误的。

但自却非心，打除烦恼破；

只管自己灭掉是非之心，这样就没有烦恼了。

憎爱不关心，长伸两脚卧。

“憎”是恨的意思。不管是恨的，还是喜欢的，对这些都不关心。“长伸两脚卧”，这是一种比喻，就是舒舒服服地躺着。不管是这个世界的人还是事，都不过度关心。和你有密切关系的事，还得去做，或者关心一下，但是不需要过度关心；和自己没有关联的事，更不用关心。

欲拟化他人，自须有方便；

你想度人的话，自己得有方便法，根据对方的境界，你能给出一个合理的、合适的修法，或者理论指导。

勿令彼有疑，即是自性现。

别让他产生疑问或者怀疑，这就是你的自性现了。所以，可以说惠能主张一个见性的人才可以去传法。没有见性的话，那在这里只能是“说通”。惠能还是不建议说通的人出来传法的。

佛法在世间，不离世间觉；

佛法在我们这个世间，不离开世间上的觉悟或者智慧。因为从高维的状态，用佛菩萨的视角看，世间一切都是佛法。因为佛法可以解释所有的一切，所以也可以反过来说，世间一切都是佛法。所以在世间不应该离开这个世间的觉悟。

离世觅菩提，恰如求兔角。

如果你离开了人世间，寻求菩提，就像求兔角一样。在这里可以看作是惠能对修行的态度。“离世”，有些人喜欢隐居，和社会断绝关系。以这种方式来修行一段时间是可以的，你想让自己短时间内提高一定境界，想找个地方好好修行，三年、五年都可以。

但是如果你只想找个地方隐居之后，一直修到死，这样求菩提和解脱的话，有点难度。因为业障还在，修到一定程度还得出来消业。还有我们修大乘的人是要出来度人的，因缘到了，就得出来度人。

所以“离世觅菩提，恰如求兔角”，一直以逃避世间的心态来修行，想求佛的人，就像求兔角一样。也就是求不到的意思，因为兔角是不存在的。

正见名出世，邪见是世间；

正确的见地，也叫“出世”。因为佛法最终把你引导到成佛，离开世间，往断生死、出轮回这个方向引导。

很多人学佛过程中一直都在求福报，在前期求点是可以的，但是修到一定程度，如果过了十年、二十年，你还在求福报的话，你肯定修偏了，你对佛法的理解是错误的。前期生活困苦的时候，你可以求一些福报。求佛菩萨给你更好的环境，让你好好修行，这个可以。但是没必要一直求下去。

所以惠能说“正见名出世”，正确的佛法、如法的修行，就是以出世为目的。“邪见是世间”，如果教的法是让你在人世间过得幸福的，那么从更高层次的境界往下看的话，那都是邪见——错误的见地。

邪正尽打却，菩提性宛然。

而菩提自性的本来状态、本来面目，是邪见和正见全部都没有，灭掉一切执着的那种状态，这叫“菩提性”。

此颂是顿教，亦名大法船；

这个颂是顿教，是让你一下子明白自性恒常这个义理的教法，让你回到自性当中的教法。这也叫大法船。

迷闻经累劫，悟则刹那间。

一个人不知道正法，被自己的妄想、分别、执着障碍住，那可能要经历累劫；而你只要悟到正法，知道了真相，刹那间就可以回到正途当中。

师复曰：“今于大梵寺说此顿教，普愿法界众生言下见性成佛。”

这是一个最终的结论性的、结果性的回向，也是一种祝愿。

今天在大梵寺说了这个顿教法门，希望法界的所有众生当下就可以见性成佛。这是一种美好的祝愿。

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！”

韦使君是地方官，和他带来的这些官僚，还有道俗——出家人、在家人，听到惠能说法之后无不醒悟，都悟到了见性的法门或者道理。大家一起向惠能行礼，探讨岭南有佛出世。这是对惠能的高度认可。

在这一章里，我们要了解惠能所主张的修行方法，类似于四念处修法。用自己的分别心来观察一切，前面的执着。在这个过程当中，把自己的妄想——文字妄想、执着、注意力、情绪等，慢慢都灭除掉。

在这里，惠能强调的是，有一种状态称之为无记空。有可能会掉入这样的状态，所以你一定要一直用自己的觉知来观察，要知道所有的状态；不要突然间掉入那种没有觉知的状态里，陷入到无记空当中，惠能强调的是这一点。但是一般不修行的人，很难分辨出这两者之间的区别，好像打坐就是坐在那里不起妄念，静静地待着一样。

我们这个时代的人的情绪、注意力、文字妄想非常炽盛，所以还得从文字妄想开始灭起，再灭注意力，然后再灭情绪。这需要有个过程。如果直接修惠能所说的“般若行”，或者“四念处”这种法门，当下的大部分普通人是很难成就的。所以该怎么修还得怎么修，咱们只要把《坛经》里的核心义理都了解，就可以了。

佛法最宝贵的地方，就是把我们的意识结构给拆解开来，这一点很重要。就连很多出家师父也不一定都知道，我们的意识是怎么分的。哪怕你学过唯识——唯识那个书很长，理论上是能说出来，但是让你从自己的体验当中，把意识拆解开来，还是有点难度的。

所以能知道意识结构的话，后面你修行，就知道什么阶段应该怎么修，这在逻辑上就通了。这是很关键的。

所以我们当下的人，还是从念咒、念经、念佛开始，先灭文字妄想，把脑子里的文字妄想都去掉；然后再用某种观法来把散乱的注意力收敛；再修参思情或者参疑情的方法，把很多不好的情绪都给慢慢灭掉；再把参思情或者参疑情的情绪一放，就可以进入四禅了。理论是这样的。

当下我们也只能按照这个步骤来修。很多人觉得小乘的那些修法挺好的，平时也自认为自己在精进地修四念处修行。但是这样的修法，对当下的人来说要解脱是很困难的。

这一期就讲到这里。

坛 经 (10)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

疑问品第三

一日，韦刺史为师设大会斋。斋讫，刺史请师升座，同官僚士庶肃容再拜，问曰：“弟子闻和尚说法，实不可思议。今有少疑，愿大慈悲，特为解说。”

师曰：“有疑即问，吾当为说。”

韦公曰：“和尚所说，可不是达磨大师宗旨乎？”

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，布施设斋，有何功德？’达磨言：‘实无功德。’弟子未达此理，愿和尚为说。”

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

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

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

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

“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。’

“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。念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。”

《坛经》第十期，这本书的六十二页，“疑问品第三”。韦刺史先问梁武帝故事，为什么没有功德。

一日，韦刺史为师设大会斋。

韦刺史是位地方官，为了惠能设斋供养。“大会斋”是同时请很多人，不仅请寺院里的所有人，甚至对外公开，——路过的人里有愿意来吃的，都可以来，就像农村的流水席一样。

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。”

吃完饭，刺史带着所有人一起拜惠能。他称自己是弟子，说：“听到惠能说法很不可思议。今有些疑问，请你慈悲说法，让我解除疑惑。”

师曰：“有疑即问，吾当为说。”

惠能说：“有问题你就问，我给你说。”

韦公曰：“和尚所说，可不是达磨大师宗旨乎？”

师曰：“是。”

“和尚”是对惠能的尊称。韦刺史问：“你说的是达磨大师主张的理论吗？”

惠能说：“是。”

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

这是梁武帝和达磨之间的一段对话。梁武帝问达磨：“自己一生造寺度僧，布施设斋，有什么功德？”达磨说：“没有功德。”

梁武帝一生造了很多寺院，自己也曾出家，然后还叫大臣们花钱赎他回去。这是个比较荒唐的人。在一个人口不多的时代，他的都城里有上万名出家人，寺院据说也造了两千多座。他干了很多“造寺度僧”的事。“布施设斋”，经常供养出家的僧人。

“弟子未达此理，愿和尚为说”，弟子不知道为什么达磨会这么说，希望和尚解说一下。

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。”

“实无功德”，真的没有功德，不要怀疑先圣说的话。武帝心邪，他不知正法。“心邪”是什么意思？他不懂佛法的核心义理，哪怕是三个初始设定中的第一个“自性恒常”，所以叫“不知正法”。所以他建造寺院、剃度出家人、布施设斋，都是求福的。这都是福德，成不了功德。

以前讲过，福德和功德不一样。那么在这里与惠能所说的区别又是什么？我说的福德，是在与佛法不相干的事情上做的好事；功

德是在与佛法相关的事情上做的好事。

但问题是：你认为是真实的佛法吗？这是很重要的问题。你自认为在佛法上做功德，但是你知道佛法的核心理论吗？你在不知道的情况下，做的有可能不是功德。

就像你想上大学，那得读书，但是你读的那些书，真的是升大学考试会出的题吗？你有没有这个疑问？你天天读书，但读的是小说。如果是古代的话，考试是八股文，但你读别的书；或者说，现在考的是数理化，文科、理科都有它的科目，但你读别的书，然后想着去上大学。你自认为在认真备考，但是你读的内容和真实考试的题目不相关，那肯定是没有办法考上的。

在这里，功德也是有解释的。首先你得懂佛法，对佛法有基本的、正常的理解，就是懂正法。大乘所说的正法就是“自性恒常”，这一点很重要。“初妄无因”，你不知道都可以。至少那是到后面讲较深义理的时候，才讲到最初的那个妄想。

在普通凡夫阶段，我们看到世界这么纷杂，脑子里不断生起妄想。从这个阶段来看，你至少得明白“自性恒常”这个义理，每个众生都有不生不灭的自性。明白这一点后就知道，修行是不断灭除妄想、分别、执着的过程。在这个过程中，因为我们前面已经造了很多恶业，必须做功德来对冲，所以才需要功德。

你至少理解这个义理之后，再做功德。哪怕你那个时候求的福报、功德、好处，是先让自己病好、身体健康、求财，这些都可以。起码你知道了义理，知道当下所求的这些，都是为了解决当下困苦的问题，而不是究竟的解脱生死的问题。你在知道的情况下求，和不知道的情况下单纯地求，是不一样的。

所以，在这里惠能强调的就是“武帝心邪”，他在不知道正法的情况下，只是一味地做好事，那只能是有福德，没有真实的功德。

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。”

惠能继续说，起码你要在理论上知道有不生不灭的自性——哪怕做不到体悟，大部分人一下子是做不到体悟的——但至少你得有理悟。知道这个真相之后，再做好事，那就是“功”。“平等是德”，没有执着地做，这就叫“德”。在这里，不是往上和妄想比，而是往下和凡夫的执着心比。

“念念无滞”，在念念当中没有阻碍，也就是没有执着心。“常见本性”，就是在自性当中做。“真实妙用”，用自己自性——最底层的意识，在明明白白知道的情况下做。“名为功德”，这就叫功德。

内心谦下是功，外行于礼是德。

“内心谦下”，内心谦卑。“下”是处下，尊重别人，把自己放在低位。“外行于礼”，在外面行为要有礼数、有礼貌。

自性建立万法是功，心体离念是德。

一切法都在我们的自性当中展现出来，就是我们最底层的阿赖耶识里出现的妄想。实际上一切都是妄想和合而成，你首先得明白这个义理。

“念”，在这本书前面有过解释，基本上把所有的执着包含在内。所以你在内心里把执着尽量灭掉，这就是“德”。那么我们布施的时候，不要求回报、不要有贡高我慢心，把这些执着都灭掉，才是德。

不离自性是功，应用无染是德。

所有的行为不离自性，你要知道，所有的念头是从自己的自性当中生起，所以不对外染着，这是“不离自性”，回到了自性当中，这叫“功”。“染”是执着。“应用无染是德”，做任何事情的时候

候，不带着执着地做，这叫“德”。

若觅功德法身，但依此作，是真功德。

如果你想求功德、求法身境界——追求最终的解脱，你应该这样做，这是真正的功德。

若修功德之人，心即不轻，常行普敬。

修功德的人，心里不轻慢他人，对所有人都恭敬。

心常轻人，吾我不断，即自无功。

内心轻慢于人，自己的我相不断，这样就没有功德了。我们的这个我相一直很强大。

自性虚妄不实，即自无德。

执着于虚妄的东西，这也是无德的。

为吾我自大，常轻一切故。

自大傲慢、我相很严重的人，轻慢于一切。

达摩见到梁武帝时，梁武帝的表现应该还是比较傲慢的，他能看得出来。所以他才反过来说，你做的一切事是没有功德的。也可以说这是一种反向的指导方式：有人执着于这个，传法的人就会讲那个。如果你执着于出家，我就说在家也可以修行；如果你执着于出家没有用，在家也照样可以解脱，我就说出家很有用，出家功德很大。

这是一种讲法的方式，就是为了断别人的执着。当初梁武帝问达摩，达摩这样回答可能也有这个意思，想破梁武帝的执着。但是梁武帝听不懂，他认为执着于这种功德也是修行。

善知识！念念无间是功，心行平直是德。

“念念无间”，念念之间，不离自性。所有的妄想就算升起了，也是从自性当中升起的，所以尽量减少这些不必要的妄想。“心行平直是德”，“心”是心里想的事，也就是妄想；“行”是行为。

心里的想法和行为要平直。“平”是平等；“直”是直心。平等直心就是没有分别地做，或者应该没有执着地做，这样叫“德”。

这个时候，平等是往下和执着心相比，就是没有执着的状态。“直”是“直心是道场”的意思，就是没有谄曲。直心和谄曲相对应。

自修性是功，自修身是德。

自己在自性当中修行，这叫“功”。自己修身叫“德”。在这里，“性”应该是指内心方面的修行；“身”应该是指“五戒”“十善”这些身体、行为方面的修行。

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。

功德应该在自己的自性当中见到，并不是靠布施、供养所能求到的，这就是福德与功德的分别。

武帝不识真理，非我祖师有过。

梁武帝不知道这个真相，并不是我的祖师有什么过错或者说错了。“祖师”应该指达摩。

把惠能的这段话总结起来，就是一句话，梁武帝不知道真相，不懂正法。惠能所说的正法，就是三个初始设定当中的第一个“自性恒常”，所有众生都有一个不生不灭的自性。武帝可能不知道，所以他在心外求法，这是一个原因。

咱们从客观上讲，为什么达摩会这么说？一个是前面讲的，达摩想反向指导他。武帝执着于功德，那我就说你没有功德，希望能让他放下对功德的执着。

还有一个原因，要从他的身份上来看。在一部经里，有一个国王听释迦牟尼佛讲了一段法，听着很开心，就问释迦牟尼佛，我们后世的人应该怎么护持佛法，把佛法传播下去。释迦牟尼佛说，你

的行为只会让佛法毁灭得更快。

因为国王不是普通人。普通人去做功德、做宣传佛法的事，也算是好事；你只要不过度，当然可以。但是国王不一样，国王的行为有一定的引导作用。他如果过度宣扬佛法，那么下边就有很多人貌似跟着做，实则知道这里边有很大的利益——至少让国王看着开心。结果就是，无论做好事，还是出家，都会有很多带着利益诉求的人进来。

如果国王站出来大兴佛法的话，后面佛法就会往邪路上走——有很多追求利益的、不是真正想要出家修行的人开始出家，贪求这里的利益。因为古代出家都是不用交税的，在人前也可以得到尊敬——大家不仅给你钱，还得磕头。这种好事，大家都想，有可能就会出现很多坏人进入佛法，发生从内部破坏佛法的事情，所以国王不能公开地大兴佛法。

所以达摩说梁武帝没有功德，也是希望他适可而止，不要做得太过分。

那么国王或政府，该怎么弘扬佛法？明朝朱元璋就做得比较好，给要出家的和尚设定门槛，不能让什么人都可以出家；还有戒律上管得严一些，除了僧团内部有管戒律的部门，政府也有同样的法律部门。这个法律部门既管普通人，也同时管出家的人，管得严是比较好的做法。朱元璋没有大兴佛法，刻意地去推广佛法，结果佛法却能够比较安稳地传承下来。

关于从明朝朱元璋开始的对佛教的政策，我在《坐禅 2》上简单写过，在网上也可以查得到，大家可以看一看。政府都是这样保护佛教，而不是一味地推崇佛教或者其他任何宗教。

如果政府一味地推崇，这里面就都变成利益场，可能有很多的坏人进入。而且这种坏人进入之后，（会形成）“劣币驱除良币”

（的局面）。坏的东西进入到一定程度之后，就会把里边好的人都给排挤出去。

所以佛说，最后到了末法时代，魔子魔孙进入僧团，穿着袈裟在行邪道；这个时候真正修佛、传法的人，反而走到外边，在在家人当中开始修行、传播佛法。这是佛说的，不是我说的。这就是整个佛教演化过程当中，必然会出现的结果。

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！”

在这里，他既讲义理，也在破执着。你一味地追求往生西方极乐世界，这也是你的执着。你该放下就得放下，放下了，反而更有可能去。这是一种反向说法的方式。

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。

我跟你说说。世尊在舍卫城中讲过《阿弥陀经》，以及有关阿弥陀佛的《无量寿经》《观无量寿经》，经文里分明说过，西方离这里不远。

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。

如果按我们现在的公里数，即距离来说，西方离我们有十万八千。众生身中的十恶八邪，即各种不好的执着，才导致十万八千的距离。说西方极乐世界远，是为下根说的；说近，是为上智说的。

人有两种，法无两般，迷悟有殊，见有迟疾。

“人有两种”，就是迷的人和悟的人。但是“法无两般”，法是没有分别的。“迷悟有殊”，迷和悟之间还是有区别的。“见有迟疾”，在建立佛法的正确见地的过程中，有些人快，有些人慢。

迷人念佛求生于彼；悟人自净其心。

不知道的、迷闷的人，他们一直念着佛，求生到极乐世界。知道义理、真相的人，自己把内心的妄想、分别、执着尽量灭掉。

所以佛言：‘随其心净即佛土净。’

所以佛说，众生的心净了，佛土就净了。也可以说，这是唯心论的一个核心理论——万物唯心造。

我们之所以处在这个肮脏、糟糕的世界，甚至我在网上看到一些视频，有人去孟加拉国旅游，看到首都的一个贫民窟里，有很多人收破烂，他们几乎就生活在垃圾堆上，甚至有小孩子在垃圾堆的水池里游泳。我看到很吃惊，还有这样的场景？为什么众生生活在这么坏的地方？肯定是因为众生的内心有很多不好的东西——妄想、分别、执着。

以前在寺院里，师父教大家打扫，一开始师兄每天带着打扫。有些犄角旮旯、人很少去的地方，每天还得去打扫。有些人就不愿意做了，师父就教他，我们看到这个世界里的每一颗灰尘，都是我们内心的烦恼化现，都是我们的妄想和合而成。

所以，打扫也是修行，是灭除自心烦恼的过程，你每天把这个地方打扫得干干净净，你的内心就清净、舒畅。在灰尘多的地方打坐、修行，你的心态就不太好；一个地方一尘不染、干干净净，不管你在那里念经，还是做什么，心里都是舒畅的。

尤其是大雄宝殿这些地方很容易脏，有很多信众进进出出。他们进来看到这个地方很脏，心态就不好，会觉得和尚们光拿功德钱，却不好好打理寺院。他们因为生起了不好的心态，会有相应的果报，这也会对寺院有影响，所以平时要打扫干净。

所以，修行既要从内心当中打扫，把妄想、分别、执着灭除，同时对外也要有清扫的行为。虽然很多人又觉得，有洁癖是不好的，有些地方过度清扫，也是不好的业。但是我们还是认为，寺院和修

行人都应该比普通的清洁水平要高一些。我个人认为这样才是比较合适的。

所以“随其心净即佛土净”，就是你的心足够清净的话，周边世界展现出来的境界也是干干净净的。

使君东方人，但心净即无罪。

“使君”指韦刺史。你是东方人，只要心里清净，尽量没有妄想、分别、执着，那就没有罪。

虽西方人，心不净亦有愆。

哪怕是西方极乐世界的人，他心不清净，那就有“愆”，“愆”是罪过。

东方人造罪，念佛求生西方；

东方人造了很多罪业，然后就开始念佛，求生西方。

西方人造罪，念佛求生何国？

那么西方人做了恶业，他又能求生去哪里？西方极乐世界的人在佛菩萨的强大加持下，生不起那种恶念。

凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西；悟人在处一般。

愚痴凡夫们不知道有不生不灭的自性的义理，也看不到自己心中的净土。也就是让你灭掉妄想、分别、执着的意思。所以才会想去这里，想去那里。“悟人”，理解这个义理的智人。已经悟的人不管在哪里都是一样的。

所以佛言：随所住处恒安乐。

佛说，不管在什么地方，心都可以恒常的安乐。

使君心地但无不善，西方去此不遥。

这是称赞使君，你是心地善良的人，所以对你来说，从这里去西方并不遥远。

若怀不善之心，念佛往生难到。

如果你怀着不善的心，那么念佛也是难以往生西方的。

今劝善知识，先除十恶，即行十万；后除八邪，乃过八千。

现在劝大家先除心中的“十恶”，这样在十万八千里当中，我们已经行了十万；然后去除“八邪”，就又行了八千。

念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。

我们在自性当中念念不断地修行。“常行平直”，也就是平等和直心。弹指之间，就可以去往极乐世界，看到阿弥陀佛。

“十恶八邪”是什么呢？“十恶八邪”分别是“十善业”和“八正道”的对立面。书上的解释为：“十恶：一、杀生；二、偷盗；三、邪淫；四、妄语；五、两舌，即说离间句、破语；六、恶口，即恶语、恶骂；七、绮语，即杂秽语、非应语、散语、无义语。乃从染心所发者；八、贪欲；九、嗔恚；十、愚痴。八邪：即反于‘八正道’者。一邪见、二邪思惟、三邪语、四邪业、五邪命、六邪方便、七邪念、八邪定。”

这一篇就解释到这里。

那么极乐世界怎么去？以前有人问过，我也回答过。我是现代人，并不是惠能那个时代的人，所以不能拿惠能说的话重新翻一遍。我得从悟理上告诉你，怎么去极乐世界。

自性都是重叠在一起的，所以佛创造的佛土，也是重叠在一起的。我们每一个众生都有自己的业和习气，才会出现在各自所处的环境当中。所以你要去极乐世界的话，就心心念念阿弥陀佛，在阿弥陀佛的加持力下，把组成你肉身和当下意识的基本粒子的频率稍微变换一下，即刻就到极乐世界去。

也可以说，极乐世界是和我们当下重叠在一起的。所以你要去的话，在阿弥陀佛的加持力下，稍微变一下，当下就可以到。而不是像坐着飞机去外国一样飞过去的，大家要理解这一点。所以你只

要心心念念求阿弥陀佛，信、愿、行做到了，基本就够了。

这种去的方式，肯定是在佛菩萨的加持下，自己是做不到的。凡夫没有能力穿越其他世界，只能靠佛菩萨的加持力。所以修行全靠自己，这样的说法也是错误的。修行首先靠自己的发愿，这是第一步；发愿之后有自己的行为，那就和佛菩萨心心相应，有加持力。加持力和自己的修行，两个同时需要，少一个都成就不了。

今天就讲到这里。

坛 经 (11)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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

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，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生。

“善知识！常行十善，天堂便至；除人我，须弥倒；去邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，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？”

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。”

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。”

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？”颂曰：

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

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。

《坛经》第十一期，这本书的第六十八页，韦刺史问，“往生西方极乐世界可行吗？”上一期回答过，这一期咱们继续看。

使君但行十善，何须更愿往生？

你要坚持行十善，十善业是什么？身三、口四、意三。如果坚持行十善的话，又有必要发愿往生极乐世界吗？

不断十恶之心，何佛即来迎请？

如果不断十恶之心，有十恶这种行为，以及心态——心里有十恶，行为和心态要区别开来。有些人心里有，但是不做出来，至少不算造了业；但是心里有的话，去西方极乐世界还是有难度的，所以很多人去不了。平时看他们天天念佛，做各种好事，但是心里的恶念没有灭尽，只是单纯在行蕴上做而已。那么什么佛会来迎请你呢？

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？

悟了无生顿法。“无生”，在《楞伽经》里专门讲过，从佛的境界来看，一切妄想、分别、执着没有本体，也就是万法没有本体，从这个角度可以说法是无生。所以八地以上菩萨可以称之为无生，悟到了无生法忍。

那么“无生顿法”，就是至少知道人有不生不灭的自性，在这里产生的所有妄想都是没有本体的，是可以灭掉的。从道理的层面上悟到了这个义理，也就是理悟了。如果悟了这个，去西方是刹那间的事。

如果没有悟到义理，只是单纯地念佛求生，等同于心外求法，那么路遥如何得达？

首先，你会认为西方极乐世界很遥远，不知道这个核心义理的情况下，心里已经认为西方极乐世界很遥远；还有需要达到这样的要求之后，才能去西方极乐世界的念头，反而难以去。

惠能与诸人移西方于刹那间，目前便见，各愿见否？

惠能说，我刹那间把大家带到西方去，当下就能看见，大家想看见吗？

下面也是一个疑问，但是咱们不知道这是惠能显了神通，还是只是单纯嘴上说说义理，就不妄作评论。

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。”

所有人都向惠能顶礼，问道，如果在这里就能看见西方极乐世界，何须再发愿往生呢？希望和尚慈悲，现在就现出西方来，给大家看看。

往下说了一段，还是义理。我们不知道他是单纯地靠这种义理来说服人，还是显了什么。但是在这里也没有说他显出了什么神通，只是讲了这么一段义理而已。

对于当下我们现在的人，如果这样做，我给你看一下西方极乐世界，然后再说一通义理的话，估计有人会骂人。

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。

这是讲六根。把我们的色身当作一个城来看的话，眼、耳、鼻、舌、身是门。外有五门，里面还有意根，这也是一个门。把六根当作门来看。

“心是地，性是王”，由我们的妄想、分别、执着所构成的心，像土地一样；而性是土地上的王。那么“性”肯定指我们的自性，即八识阿赖耶识。“王居心地上，性在王在，性去王无”，王居住在心的土地上，心还是妄想、分别、执着。如果性在的话，那么王就在；如果性去了，王就没有了。

“性在身心存，性去身心坏”，自性在的话，身心就存在；自性离开的话，身心就坏。“佛向性中作，莫向身外求”，成佛就是回到你的自性状态，所以不要身外求法。

我个人感觉，“性在身心存，性去身心坏”，以及“王”和“心”的比喻不是很恰当，因为性没有来去，性就一直在那里。身心坏灭是因为我们的妄想、分别、执着在变化，所以有坏灭的过程，又会再生出来；生死轮回都是妄想、分别、执着形成的，并不是性。当然妄想、分别、执着的确在性中产生，但是性本身没有变化，它一直在那里。

所以“性在身心存，性去身心坏”，“性”没有什么来去之说，就像如来一样。所以我个人来看，这个比喻不是很恰当，可能对那个时代的人，这样说更好理解。

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。

自性迷了即是众生。自性这个八识阿赖耶识里产生妄想，把自己迷住了，那就变成了众生。自性觉就是佛，妄想都灭掉了，就是佛了。所以说众生是迷了的佛，佛是觉悟的众生。

“慈悲即是观音，喜舍名为势至”，这也是一种比喻，你有慈悲心，你也是观音菩萨；你有喜舍心，那你也是大势至菩萨。“能净即释迦，平直即弥陀”，能灭掉自己的妄想的话，那就是释迦；平等和直心，这就叫弥陀——阿弥陀佛。

人我是须弥，邪心是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪嗔是地狱，愚痴是畜生。

“人我”，人相、我相，就是人我分别心。你有分别心的话，就像有一个须弥山一样。“邪心是海水”，邪恶的心态——不好的心、恶念，就像海水。

须弥、海水、烦恼有先后顺序。先有须弥山，须弥山周围有香水海。所以在这里先有须弥山，然后有海水，有了海水之后再有了波浪。所以，先有人我分别心，然后在这里产生了邪心这样的执着，有了这样不好的执着之后，就会产生痛苦，那就称之为“烦恼”。

“毒害是恶龙”，在这里海水里有波浪，有波浪的世界里有了妄想、分别、执着，而且有了不好的、伤害别人的妄想就称之为“毒害”，像恶龙一样。

“虚妄是鬼神”，在这里又出现了“虚妄”，虚妄是什么呢？虚伪的、假的、虚无的。“妄”可以看作妄言或者妄语，但好像不能看作“妄想”的“妄”，而是欺骗人的、造作的、假作的那种心态，称之为“鬼神”。前面有毒害——伤害人的心，就会出现这种造假的，或者欺瞒他人的虚伪的心态，这就叫“鬼神”。

“尘劳是鱼鳖”，尘劳是追逐红尘名利的心态，称之为“鱼鳖”。“贪嗔是地狱”，在追逐世间名利的时候，又多出了贪心和嗔心，这就会造成地狱。“愚痴是畜生”，“愚痴”简单来说就是不信因果，所以叫“畜生”。

善知识！常行十善，天堂便至；除人我，须弥倒；去邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝。

如果经常行十善，天堂就到了；去掉人我分别心，须弥山就倒了；去掉邪恶的心——想伤害他人的这种心态或者不好的心态，海水就枯竭了；没有了烦恼，波浪就灭了，这也是比喻。烦恼从邪心当中升起，有坏的念头就会产生烦恼，因为坏的念头是难以实现的，升起来就有烦恼；毒害就是伤害他人的心态没有了，那么鱼龙就绝了。

自心地上觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天。

在我们自性中的觉悟的心态或者状态，在那个境界里放出大光明。把六根照得清净一些，这样就可以破六欲诸天，就是有淫欲的境界。

在这里“放大光明”，是与我们这个有黑暗的境界对比而说的。在佛的境界里，世界本来就是一片光明，甚至都不能说有光明，因为光明都是从我们的名相里出现的。

所以，“外照六门清净，能破六欲诸天”，就是用佛的智慧来观照我们所有的妄想、分别、执着，尤其是执着部分，六根都是执着中

的注意力形成的。这样用光明来观照执着心的话，就可以超越有淫欲的诸天。

在这里“六欲诸天”可能是天界的统称，六欲天和后面诸天加起来，也可以称之为六欲诸天。但是在大部分情况下，六欲诸天只是指六欲天。

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？

返观内照，把心里的三毒——贪、嗔、痴给灭掉，地狱等罪就消灭了。心里和心外都明彻了，就和去了西方极乐世界是一样的。如果你不这样修的话，怎么能去那里呢？

再回来看“自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时销灭”这句话。在那个时代并没有展开讲业的原理，因为这也是一种方便法，不讲业，先把人引进来；哪怕你相信即身成佛这样的说法，也先把你引进来，让你开始修行。

如果把业的原理都给讲清楚了，你要度所有和你有缘的众生，才能成佛。尤其是罪业多的人，当下还在从事不好的行业的人，他可能就开始摆烂了；已经造了这么多业，修不修都没什么太大意义了，这辈子反正没什么希望了。这样一想很多人就不那么精进修行了。

一开始不讲业，也不说你需要度人。所以小乘是不度人的，他们也不讲究什么普度众生的信念与大愿，只要修好自己就可以了。

所以这些都是方便法。在这里也说“三毒即除，地狱等罪，一时销灭”，你只要把心里的贪、嗔、痴给灭了，那么地狱等罪也消灭。不讲你以前造过的业肯定会有相应的果报这些话。我们可以把它当作一种先把人引进来的方便法。

大众闻说，了然见性。

大众听了，都见到了自性。至少理悟到我们都有一个不生不灭的自性，在这里产生的妄想、分别、执着都是没有本体的，都是可以当作幻觉来看的，所以可以灭掉。

悉皆礼拜，俱叹善哉！唱言：“普愿法界众生，闻者一时悟解。”

大家都向惠能礼拜之后感叹，所有法界众生们听到的话，都会一时之间解悟核心的佛法。

到这里，也没有说惠能真的把西方极乐世界，直接给他们现出来看了。我不知道光说这样的理论，那个时代的人会不会接受和相信；放到当下的话，可能不太能接受。现在的人都精明得很，你光说理论，不拿出什么东西来给他看看，尤其是自己说我给大家看一看西方极乐世界，然后不拿出来看的话，估计很多人不会相信这样的行为。但是可能那个时代的人比较纯真，所以光听了一段理论之后悟解了。

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。”

如果想修行的话，在家也能修行，不需要在寺。在家修行，就像东方人心善。我们就叫东方人，这是和西方极乐世界相对而说的。就算出家在寺院里待着，而不修行的话，那么和西方极乐世界的人心恶一样。让自己的心清净，灭掉没必要的妄想、分别、执着的话，这样等同于是在西方，在自性中达到了西方的境界。

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？”颂曰：

韦刺史又问，在家怎么修行呢？

惠能说，我教大家无相颂，按照这个来修行，就等同于和我一直在一起。如果不按照无相颂来修行的话，就算剃发出家了，对于“道”没有什么利益，即在佛法上没有什么利益。“道”就是佛法。

心平何劳持戒？行直何用修禅？

“心平”，就是用平等心看待世界，又有必要持戒吗？“行直”，行为是直心，就是没有那种害人的心态，也没有不好的行为，这种叫“行直”。这样的话就不需要修禅。

在这里我们要理解，那个时代的人可能很关注持戒、修禅，大家都觉得必须持戒、修禅才能怎么怎么样。所以惠能反过来说，你只要达到这样的要求，就算没有持戒、修禅，那也可以称之为修行。所以惠能在前面就反对修禅定、求解脱。

恩则孝养父母，义则上下相怜。

要懂得感恩、报恩，这就需要先做到孝养父母。（要做到）现在我们所说的讲义气，或者古人说的义，那么身份高低的人之间就要互相怜爱。

让则尊卑和睦，忍则众恶无喧。

要谦让，这样身份高低的人之间，都可以和睦相处。“喧”是往外宣传的意思。看到别人的坏处、毛病，不要到处传播，这叫“忍”。忍就不要到处传播恶，传播善就可以了。别人做了好事，你可以帮着宣传一下，但是别人的一些坏毛病就不要到处乱说。这是我们的一种行为准则，但是很多人刚好反着来，别人的好事不说，光说坏事，甚至无中生有地乱说。

若能钻木出火，淤泥定生红莲。

如果钻木就可以出火的话，淤泥肯定能生出红莲。钻木出火，从那个时代的人的理念来看，有点难以理解。木头里怎么能生出火呢？因为用我们现在科学的观点，大家都能接受，但是对那个时代的人来说，钻木出火的方法有点难以理解。虽然相信钻木是可以出火的，但是他可能难以相信，木头里可以生出火这样的自然现象。所以他用这个来比喻，如果木头里都可以生出火的话，那么淤泥里定能生出莲花。

苦口的是良药，逆耳必是忠言。

大家都知道，好话是难听的，所以逆耳叫忠言，苦口的是良药。别人劝你做好事，总之，往好的方向劝的话都是不好听的。

改过必生智慧，护短心内非贤。

有过错的话，改了就会生出智慧来。“护短”就是我们现代人常说的“护犊子”，保护自己的孩子，哪怕是错了，也要站在自己孩子这边，这种心态叫“护短”。除了孩子之外，长官可以保护自己的手下，家庭成员之间互相偏袒，这种都叫护短心。

还有对自己的过错极力维护和辩护，这样的行为也叫护短心。有了错，你就大大方方地承认，然后改过就可以了，不需要在那一直辩解，把自己的责任都推给别人，或者否定自己的错误，这种也可以称为护短心。

有这种心态的人就叫“非贤”，不是贤圣。按照古人的说法，贤人、贤圣、君子和小人是相对的，这样的心态就是小人之心。

日用常行饶益，成道非由施钱。

“日用”，指平常的生活。“常行饶益”就是饶益众生的意思，多做好事，帮助其他众生，做一些利益众生的事，而不是只做利益自

己的事。后面这句也是同样的话，成道、成佛并不是布施钱财而来的，是平时多做利益众生的事。

菩提只向心觅，何劳向外求玄。

“菩提”，前面讲过是代名词，因为佛在菩提树下成道了，所以把菩提比作智慧或者佛，那么在这里应该指佛的智慧。“菩提只向心觅”，佛的智慧在你的心中，成佛也是向内求的。“何劳向外求玄”，不需要向外求玄。“玄”可以看作玄学，在这里也指佛学。

听说依此修行，西方只在目前。

按照这个来修行的话，西方就在眼前。

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。”

大家按照偈语来修行，再回到自己的自性当中，这一生就能在佛法上、修行上有所成就。时间不等人，大家就散了，我回曹溪去了。大家有什么疑问，来问我就行。

时，刺史、官僚、在会善男信女，各得开悟，信受奉行。

当时的这些听众们都开悟了，理解了义理，然后信受奉行。

到这里，上一期讲的是惠能对功德的理解；这一期讲的是对往生的理解，所有往生的法可以看作是方便法，都是针对一些听众来说的。当时的很多人都是嘴上一直念着阿弥陀佛，求生西方，但是在行为上和一些义理上不够通达。所以惠能就讲了这一段，主要是让你在行为上先行十善，然后在义理上要通透。

那么西方极乐世界怎么才能去？我在《坐禅 2》中说了，净土法门讲究信、愿、行。信，就是相信西方极乐世界、西方三圣真实存在，也相信自己可以去。愿，有往生西方极乐世界的愿望；行，戒行、善

行、修行。这些都做到了，如果感觉不够，接着再多做功德。在条件允许的情况下，多做功德来填不够的部分，基本上是可以去的。

而且去的方式并不是菩萨带着你飞十万八千里，才到那里。大家首先在义理上要通透。所有的佛世界都是佛在自己的意识里创造出来的幻境，所以不同的佛世界在自性这个层面上也是重叠在一起的。所以，按现在的说法，去其他佛世界只是在佛菩萨的加持下，把构成你当下的心的意识层面的粒子给改变一下频率，这样瞬时就会到达那里。不是带着你飞来飞去。

你只要知道这个世界的基本构造和原理，那应该更容易一些；如果你心里想着，那个世界离这里很遥远，那可能就更遥远。

到了阿罗汉的境界，还有十方分别，有不同佛世界的分别心。在阿罗汉的境界里看，可能世界就像电影里演的平行宇宙一样，一个一个一个小球无限地延伸开去，每一个小球都是佛世界。

但是在菩萨的世界里，这些小球——不同佛世界的区别是没有的。菩萨可以随心所欲地去任何世界，只要改变一些妄想，和那个世界的佛相应，就可以去到那个佛的世界。

所以你明白了义理，去西方极乐世界也不是很难的事。有些人也没有精进修行，只是一心念佛，算不算精进修行不好说。在惠能这里，只是嘴上一直念，都不能算修行。有些人只是单纯念佛，没有禅定功夫，平时做的好事也不是那么多，只是把基本的做一点，但是也有往生的事例。

所以相比修禅定、求解脱，目前看来，去西方极乐世界要容易一些。而且我们这个世界的佛法剩下的时间不多，所以我劝大家先去西方极乐世界，后面的事以后再想。

这一期就讲到这里。

坛 经 (12)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

定慧品第四

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。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。

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

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

“善知识！道须通流，何以却滞？心不住法，道即通流。心若住法，名为自缚。若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。

“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。”

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。

“善知识！我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。于世间善恶好丑，乃至冤之与亲，言语触刺欺争之时，并将为空，不思酬害，念念之中，不思前境。若前念今念后念，念念相续不断，名为系缚。于诸法上，念念不住，即无缚也。此是以无住为本。

“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。

“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。

“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。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。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。”

《坛经》第十二期，这本书的七十五页，“定慧品第四”。我们先看原文，这里开始讲关于修行的内容，前面讲的是义理。韦刺史提

问，惠能回答了关于去极乐世界，以及有没有功德的问题。从这里开始，涉及到了一些修行方面的问题。什么是定？什么是慧？这篇一开始讲了这个内容。

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。

“示”是开示的意思。惠能向这些听众们开示，“我此法门，以定慧为本”，我的法门以定慧为根本。

前面说了，他的法门是不讲禅定解脱的，因为那个时代的人可能很执着于禅定解脱，甚至有点忽视自性的问题，所以前面就讲他这个法门是直指真心——明心见性，先看到自己的自性。不断强调这个问题，先弱化禅定解脱的问题。但是在这里又开始说，他这个法门还是以定慧为本，也就是把修禅作为主要的修行方法。

“大众勿迷，言定慧别，定慧一体，不是二”，大家不要错解，不要说定和慧有分别。实际上定和慧是一体的，是没有分别的。

定是慧体，慧是定用，即慧之时定在慧，即定之时慧在定。

定是慧的体，慧是定的用。体和用怎么解释？“体”是本体的意思；“用”是应用、作用或者体的展现方式。所以我们的心为体，六根为用，六根是心的作用展现出来的方式。

我们的心态好的话，六根展现出来的方式，外相、我们的形象是好的。我们心态好，那我们就会精神饱满，人看着状态很好，说出来的语言也柔和；但是我们心态不好，我们看起来状态就不是很好，说出来的话也可能不太好听，我们的行为也不太好。

这就是心的状态，以六根的形式展现出来，所以我们说心是体，六根是用。在这里定是慧的体，慧是定的用，也就是定是本体，慧是定的展现出来的方式。

我们所说的“慧”是什么？佛法里的“慧”，可以看作知道，就是认知，可以知道一切。佛是知道一切的，是全知；佛希望普度众生，所以佛是全善的；但他不是全能的。这个问题以前讲过。在佛的状态是全知的，这种状态我们称之为慧。

佛的智慧是什么？就是法界体性智。他的意识可以遍及十方，覆盖所有法界，也可以说所有法界都在他的意识中。这是佛的智慧。

从我们的视角看，佛处在一种最深层的大定当中。但在他的境界里是没有定的，只能从我们这个境界相对而说。我们是有妄想、分别、执着的，从我们的境界里相对而说，没有妄想、分别、执着的状态称之为“定”。到菩萨那里，已经没有出定、入定的分别，但是阿罗汉还是有的。

“即慧之时定在慧”，有智慧的时候，定在慧中。“即定之时慧在定”，在定的时候，慧就在定中。

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。

如果你了解了义理，那么“定”和“慧”是一样的。“等学”是一样的意思。修道的人不要说先有了定之后，才能生起智慧，或者说先有了智慧，才能进入禅定，不要认为这有分别。

作此见者，法有二相。口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等。

如果你这么认为的话，在你的认知里佛法是有二相、有分别的。这样的话相当于什么？后面是一种比喻，比如，“口说善语，心中不善”。嘴上说善良的语言，但是心里有邪恶的想法。

实际上我们大部分人都是这样，心里有一些齷齪的想法，但嘴上没法说出来的。所以对外我们装作彬彬有礼的、正直的好人，但是很多时候心里都有一些没法对外说的齷齪的想法。这是普通人正常的状态。

“空有定慧，定慧不等”，就像前面的比喻一样，虽然有定慧，但是认为定慧是不等的。

若心口俱善，内外一如，定慧即等。

如果心里善，说出来的话也善，那么内和外是一样的。同样的道理，定和慧也一样。

自悟修行，不在于诤；若诤先后，即同迷人。

自己悟法，然后修行，在这里不需要争辩，也不需要跟人产生争执。如果喜欢跟人争个胜负的话，他就和迷人一样。有些人胜负欲很强，凡事一定要赢，这里说的是这种人。

不断胜负，却增我法，不离四相。

你不灭除胜负心的话，我相会不断加重；后面我执也会跟着升起来，所以我执也加重。所以这样就无法离开我相、人相、众生相、寿者相这四相。

实际上，我们凡夫一直生活在四相当中，这是没有办法的。如果你从凡夫的境界里，只是单纯地对外境不再执着、不再关注了，也可以看作一种破相。

比如，我在寺院里生活了很长时间，吃了很多顿饭，但是我都不知道那些蔬菜的名字。我到各地去，当地都有他们特色的、我们家乡没有的蔬菜，我吃了，也不关心它是什么菜，我不知道名字，也不想知道。在凡夫境界这也可以称之为“无相”。

你对这个世界并不那么关心，专注在你的修行当中，不需要你管那么多事，这是凡夫境界的无相。

而菩萨境界的无相，就是彻底灭除了我相和人相，已经进入了纯粹的意识状态里。在那个状态里，所有和我有缘众生的妄想，都会从我的心中展现出来，因为重叠在一起。这是菩萨的状态。

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

定慧像什么？就像灯光一样。有灯就有光亮，无灯一片黑暗。灯是光之本体，光是灯的作用，也是它的展现方式。虽然名字有二，但是他们的本体是一样的。所以定慧法和灯、光一样，也是同样的道理。

那么定是什么？慧是什么？

刚才讲了，在我们凡夫的境界里，相对而言，你能把某些执着暂时熄灭，就算是入定了。初入禅定就是先把淫欲灭除，然后把下三根暂时熄灭，尤其是身根触觉，你就会感觉到身体不在了、消失了。这是进入禅定的状态。所以，禅定都是针对我们有妄想、分别、执着的状态，相对而说的。

在这种状态里，你的感知能力会扩展开来，可以知道更多以前不知道的各种事情，或者说更宽维度的一些事情，这就叫慧。

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。

惠能继续开示，什么是一行三昧。在任何时候行、住、坐、卧的不同状态下，一直维持直心的状态，也可以看作不起妄念、不起妄想。无论外边看到什么事，你心里不跟着起妄想，也不升起执着心，这样可以说是直心。

所以直心是道场。反过来的一种说法就是空心，你心里没有妄念的时候，也可以说是那种道场。这本书前面讲的“般若行”也一直强调这种状态。

我们看书上关于“一行三昧”的注释，“神秀北宗禅倡导这种禅定，强调静坐安心。”咱们不知道真实的神秀主张的禅法是什么，但是从他写的偈语“时时勤拂拭，勿使惹尘埃”来推理，可能他强调的就是静静地坐着，不起妄念，如果起妄念就把它及时灭除。

毕竟后来佛法传承下来的结果，惠能的法应该得到了更多人的认可，也传得更广；神秀的法可能稍微差一点。但是不管怎么说，神秀在历史上还是有很大功绩的，因为《楞严经》也是在他的推动下翻译出来，并开始推广的。

后面说，“惠能反对守心看净，并对‘一行三昧’做了新的解释。”“守心看净”，就是坐在那里，不起妄念的这种状态。这种禅定，惠能是反对的。惠能主张的是有觉知的禅定。

如果你升起了注意力，观察哪里，那就是执着；灭了注意力，只是单纯全身心地感受，这样应该是正确的禅定。

如果不真实修禅的人，很难理解什么是无记空；你没有进入过那个状态的话，是难以理解的。看上去是禅定，但是实际上是错误的，因为他把外部来的所有信息给屏蔽掉，感觉就像睡觉一样，时间过得飞快。你就会一直停留在那个境界里，不能再往上走了。

跟前面讲的比喻一样，你身上痛，至少应该知道哪里痛；感知到痛处，才有办法去治疗。但是你自己吃个麻药，把自己的神经系统都麻痹了，病就治不好了。在麻醉的当下，你感知不到，但是如果一直维持那个状态，这病肯定治不了。所以禅定也是这样，你必须感知到全身的感受。

净名经云：直心是道场，直心是净土。莫心行谄曲，口但说直，口说一行三昧，不行直心。但行直心，于一切法勿有执著。

《净名经》是《维摩诘经》的另一个名字，前面讲过。“直心”就是没有妄念的状态，即清净心，也可以说是净土，你修行就要保持这种不起妄念的状态。

“莫心行谄曲”，心里不要升起谄曲的念头。“口但说直，口说一行三昧，不行直心”，嘴上说着直心，口说一行三昧，但是不在直心的状态里。“但行直心，于一切法勿有执著”，你只要有执着，那就不是直心。脑子里起文字妄想不是直心；把注意力放在某处是执着，也不能称之为直心，那是某种观法。

他说的“直心”就是你用觉知、分别心来观照所有的执着，在有觉知的状态下，维持不起妄念、不起执着的状态，称之为直心。

迷人著法相，执一行三昧，直言常坐不动，妄不起心，即是一行三昧。

“迷人”是不知道这个法的人，就执着于法相，又执着于一行三昧，然后说坐着不动，只要不起妄想，那就是一行三昧。也就是说，不知道的人就真以为，只要不起妄念，就是真正的禅定。

作此解者，即同无情，却是障道因缘。

“无情”指石头、树木这种没有生命、没有意识体的死物。你如果处在这种没有妄想的状态，认为它是禅定的话，就和这些死物是一样的，所以这叫无记空。

如果堕入无记空，有人说未来七佛或者多少佛出世，都解脱不了。因为你在那个状态屏蔽掉了六根，你认为这个状态很好，那就和这个世界隔离开来，没有办法闻法了。那佛出世了，也和你无关。

所以后面又说，这种状态有可能会堕落到畜生道像蛆虫的那种状态。蛆虫活在粪坑里，它应该有感觉，但完全没有想法，只是随着习气蠕动。

“却是障道因缘”，所以你一旦进入这种和死物一样的状态，这是障碍修道的因缘。

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。

佛法是通流的，或者可以说是覆盖一切的，它不能滞留，不是固定的。心不执着于法，法就会通流，可以覆盖一切。如果你心执着于法，它就没有办法覆盖一切了。

比如，我执着于戒律，坚定地认为杀生是错误的。那么外边那些经常杀生的人怎么办？如果虫子进来叮你，你随手拍死，你又怎么办？人活在世上，怎么可能不杀一个虫子？出去走路都有可能踩死蚂蚁之类的。你执着于这个的话，后面就没有办法正常生活了。

这种叫心住于法，产生了法相，执着于法相，然后自己也处处受制，心反而变得不安。

有些人是自己不安，这还行；还有些人是专门去让别人不安，拿戒条来要求别人，说你这个不如法，那个不如法，这种人倒是挺多的。

所以在这里说“心不住法，道即通流”，你不执着于法的话，法就可以覆盖一切，也就是你的心可以覆盖一切、包容一切。“心若住法，名为自缚”，心如果执着于法，就等于把自己捆住了。

若言常坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃。

如果说就在那里静静地坐着不动，不起妄念。如果这是真正的修行的话，“只如舍利弗宴坐林中，却被维摩诘诃”。这是《维摩诘经》里的一段，《维摩诘经》以后有可能会讲。

咱们先说维摩诘。维摩诘应该不是我们娑婆世界的菩萨，也不是极乐世界的菩萨，应该是从另一个世界来这里顺便度几个人的，他是等觉菩萨水平。

释迦牟尼佛叫他的弟子们去和维摩诘交流，在这里是“交流”，不是“请教”。请教是由下往上求教，由上往下叫指导。那么交流是平等的，所以叫弟子们去跟他交流。

大家都说，我们没有办法跟他交流，因为我们不如他，只能向他求教。但是佛说了是交流，那就没有办法请教，大家各自说了自己不如他的因缘或故事。其中舍利弗说，他在林中打坐，维摩诘说你这样一直坐着是不行的，后面一些具体的内容就不展开说了。总之，他被维摩诘呵斥，这样坐着不是真正的修行。所以舍利弗说，我也没有办法跟维摩诘交流。

最后，只有释迦牟尼佛座下的头号弟子——等觉菩萨文殊师利法王子，才有资格和维摩诘进行对等的交流。在大乘佛经里，文殊、普贤分别是一号、二号弟子。所以《维摩诘经》后面就是文殊与维摩诘对话的内容。

但是在小乘里，那些没有投胎的人就不算了；在投胎在世的这些凡夫中，或者说以肉身或者报身形式出现在佛身边的这些人中，以迦叶尊者为第一，阿难是第二。

所以在这里说，心若住法，就是自缚。认为常坐不动是修行的话，就像舍利弗坐在林中被维摩诘呵斥一样。

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

有人教人打坐，就是看心观静，把脑子放空，什么都不去想，也不去观，只是静静地坐着，甚至不去觉知，连身体的感觉都开始忽略掉。不试着去好好感受身体，就是不动用分别心，即“不动不起”。

“从此置功”，这样一直待着，认为这是功——修行。

“迷人”就是愚痴的人。不知道的人们不会，便执着于这种状态，成为癫狂或者颠倒。“如此者众”，这样癫狂和颠倒的人变得很多。

“如是相教，故知大错”，这样教人是错误的。

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。

惠能继续开示，本来正确的教导、正确的佛法是没有顿渐之别的，但是我们这些学法的普通人有利根和顿根的人。“迷人”，差一点的人，根器差的人，那就渐渐修。“悟人”，根器好的人。“顿契”，一下子就契入到正法当中去。听到一段话，他马上就悟到，原来众生都有不生灭的自性这个道理，然后开始往内心去灭除执着。

“自识本心，自见本性，即无差别”，如果你自己认识自己的本心，自己见到自己的本性——明心见性了，那就没有差别了。“所以

立顿渐之假名”，这只是立顿渐之假名而已。本来没有顿渐，因为我们有这些不同根器的众生，才有顿渐之不同。

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。

这是讲惠能主张的修法的根本宗旨。

“从上以来”，从最上边的祖师爷开始，在这里可能指释迦牟尼佛，也可能指达摩祖师——不管是谁都一样，反正就这样从上面传下来。“先立无念为宗”，在惠能那个时代，“无念”指没有执着，下面都一样。

“无相为体”，这个“相”是凡夫境界的相，并不是菩萨境界的相，所以还是指没有执着心。在这里“无相”指外面看到了任何境界——本来都是相，但是我不对相产生更多的执着，不关注它，这称为“无相”。

“无住为本”，不执着这些相，内心也不执着，没有文字妄想、注意力和情绪的这种状态。“无住”就是这种没有执着心的状态。

无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。

什么叫“无相者”？“于相而离相”。在这里说了“于相”，也就是说相是存在的，但是我不执着于它，不关注它，这样就称之为“离相”。

同样在有念头当中，我不再对其产生更多执着。我们有执着，这个我们首先得承认。但是我不对执着产生更多的执着，或者认为执着是对的，而是尽量把执着灭掉。

而“无住者”，没有执着才是人本来的那个状态。

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。

这种修行的状态，“于世间善恶好丑，乃至冤之于亲”，对讨厌的人、亲人或者仇人。“言语触刺欺争之时”，哪怕在言语当中产生冲突，有了争辩，或者互相辱骂了。“并将为空”，把他们当作空。

“不思酬害”，也不想着报复。人家攻击我、骂我，我也不想着要报复。

“念念之中，不思前境”，意识里念念不断，我们说修行的时候维持这种一心的状态，也可以说是“念念之中”；“不思前境”，不去想前面的那个境界。比如有人在骂我，他骂我的当下这一句我听到了，但是他骂下一句之后，我已经忘记他前面的那句了，想都不去想；这样的话，他只是在开口骂我而已；从更深层次来说，他只是在开口说话而已，我只要听就可以了，对他所说的内容不起执着。

不起执着的话就无所谓了，在这里“执着”里还包括情绪，你如果升起了情绪，那说明你已经先分辨了它是善语，还是恶语，攻击了谁，然后才会升起情绪。如果你没有这些执着心和分别的名相，人家说什么都无所谓了。“不思前境”指前面的那些事情都不再去想了。

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。

“今念”是当下的念。如果你的前念、当下的念、后面的念，这些念头连续不断地升起，这就是系缚。被自己的念头系缚，不是被别的什么念头的的内容所系缚，而是光有念头，就被念头给系缚了。

我们最容易理解的就是我们的文字妄想，正常大部分人都有文字妄想，而且有些人是病态的文字妄想——没有办法停止，甚至严重到

睡觉都受影响，脑子里一直打妄想，有时候自己都想歇一歇。但是习气形成之后，他就一直在打妄想。

还有一种病，就是到哪里他都得念；前面有个广告牌，他也得念出来。一直念着某个东西，有这样的疾病。这都称之为“系缚”。

“于诸法上，念念不住，即无缚也”，“法”是妄想、分别、执着的统称，因为这个世界可以统称为“法”。在诸法上，对这个世界看到的一切境界“念念不住”，不执着于它，这就是“无缚”了。

“此是以无住为本”，这就是以没有执着为本。

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。

他还是说“外离一切相”，说明相是在外的。在这里并不是菩萨境界，菩萨境界是没有相的。在菩萨境界里，其他众生的妄想也是从自己的意识里产生的。所以在这里说“外离一切相”，相在外边，这就是我们的普通状态，我们看到的一切相都在我们外边。但是我们要离相——看到相，不执着于它。

“能离于相，即法体清净”，如果能离开相，对一切的相不起妄念和执着，这样我们的意识就清净了。“此是以无相为体”，这样就是以无相为体。也就是说，你尽量熄灭注意力，不去关注这些事。外边所有的相都是由你的注意力抓取的。如果你把注意力尽量熄灭，看到什么你也不会关注它，这就称之为离相。

善知识！于诸境上，心不染，曰无念。

你对任何境界心里不执着，不产生妄念，这叫“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。

“于自念上，常离诸境，不于境上生心”，在自己的念头中，自己的心里，不去想、不关注那些境界，对境上也不生起相应的妄想。

“若只百物不思，念尽除却”，对于百物都不思考，把这些妄念都灭掉。“一念绝即死，别处受生”，念头一死，人就会到别的地方去重新受生。“是为大错”，这是大错。在这里“受生”，不是说在这里死了，然后投胎到别的世界。而是“一念绝即死”念头先灭了，新的念头又生起来，新的念头又去关注其他的事情，这样就“别处受生”，这是大错。

“学道者思之”，学习佛法的、修行的人要好好思考。“若不识法意，自错犹可，更误他人”，如果你不知道佛法的真意，自己错了还可以，但是误导其他众生、其他学法的人，这样就不好了。

“自迷不见，又谤佛经”，自己迷了，又看不见真相，还去诽谤佛经。“所以立无念为宗”，“宗”是根本宗旨或者核心理论，所以我们把无念——不执着立为核心宗旨。

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。

为什么我们要立无念为宗，以不执着为根本宗旨？因为很多迷人嘴上说自己已经见到性了，但还是不知道真正的法。“于境上有念，念上便起邪见”，在境界上产生妄念，有了妄想之后，在妄想上又生出错误的见解，这叫“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。

“一切尘劳妄想，从此而生”，“尘劳”指世间，所有世间的妄想都是这样而来的。

“自性本无一法可得”，在我们的自性当中本来是没有妄想的，一个妄想都没有。“法”是妄想、分别、执着的统称。“若有所得，妄说祸福”，如果有所得的话，那就是虚妄地说祸和福。“即是尘劳邪见”，这就是世间的邪见。

“故此法门立无念为宗”，所以这个法门以不执着为宗旨。

善知识！无者，无何事？念者，念何物？

“无”是没有什么事呢？我们念的是何物呢？这样反问，然后再回答。

无者，无二相，无诸尘劳之心。

“无二相”，也就是无分别的意思。“无诸尘劳之心”，就是没有世间的这种妄念。

念者，念真如本性，真如即是念之体，念即是真如之用。

念的就是我们自己的真如本性。真如也就是我们的自性。妄想这个念就是我们自性的作用，或者我们自性的展现方式。

咱们往回好好分析这句话，“念者，念真如本性”。这句话还是有点矛盾的，可能是编辑的时候写错了。“念”应该不是真如本性，应该是妄想，一直说“念”是执着，所以它不应该是真如本性。后面也说“真如即是念之体”，自性是念的体。念是什么？念是执着。所以“真如即是念之体”这句话是对的。

我们所有的妄想、分别、执着都从自性中生起，所以把自性当作体，妄想、分别、执着都是用，这是对的。所以“念即是真如之用”这句话是对的。

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。

“真如自性起念”，在我们的自性当中会升起念头，既然起念，它怎么可能是真如本性？在真如当中起的念头，肯定是执着。“非眼耳鼻舌能念”，并不是我们的六根——眼、耳、鼻、舌等，可以生起念头。

“真如有性，所以起念”，我们的自性是一个意识，它是本体，所以可以生起妄想、分别、执着中的执着。“真如若无，眼耳色声当时即坏”，如果自性不在，眼睛、耳朵，以及用眼睛看到的色，耳朵听到的声，一时之间就消失了，不应该存在了。

善知识！真如自性起念，六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在。故经云：能善分别诸法相，于第一义而不动。

“真如自性起念”，在我们自性中升起的念也是执着。“六根虽有见闻觉知，不染万境”，我们的六根虽然有见闻觉知，能感知到外部世界，但是我们不执着于这些境界。“而真性常自在”，但自性还是一直存在的。

我们不执着于外境，但并不等于我们死了，我们的自性还是一直在的。

“故经云：能善分别诸法相”，所以佛经里说，要善于分别诸法之相，即妄想、分别、执着的相。首先要会分别。“于第一义而不

动”，在第一义当中不动。“第一义”就是“自性恒常”，在这里应该选择不动。

也就是说，你可以分别外部的法相，可以知道，但是不要对其再产生妄念。你睁着眼睛看，看到电视，肯定知道这是电视，但是你不执着于它，不生起任何妄念，那就是“于第一义而不动”。

到这里，把第四品讲完了。

坛 经 (13)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

坐禅品第五

师示众云：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。若言著净，人性本净；由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清净。起心著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是工夫，作此见者，障自本性，却被净缚。”

“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。若著心著净，即障道也。”

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。善知识！何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱。外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。”

“善知识！外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，是为禅定。菩萨戒经云：我本元自性清净。善知识！于念念中，自见本性清净，自修、自行，自成佛道。”

《坛经》第十三期，这本书的八十三页，“坐禅品第五”，讲了惠能对禅的理解。

师示众云：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心元是妄，知心如幻，故无所著也。”

惠能向大众开示，他法门中的坐禅，第一不是执着于心，第二不是执着于净，也不是执着于不动。如果说执着于心，心本来就是妄想。如果知道心是妄想和合而成的，是幻觉，就不会执着于心了。也没有地方可执着，心本来是幻境。

若言著净，人性本净；由妄念故，盖覆真如，但无妄想，性自清净。

如果说执着于净，人的自性本来就是清净的，没有妄想；妄想生起后把原来清净无染的自性覆盖掉了。如果没有妄想，人的自性就变得清净了。

起心著净，却生净妄，妄无处所，著者是妄。

如果你起了一个念头，要执着于清净，就会升起关于清净的妄想。妄念是没有处所的，执着于净的妄想，它本身还是妄想。

净无形相，却立净相，言是工夫，作此见者，障自本性，却被净缚。

“净无形相，却立净相”，清净本来没有形象，但是你却建立了净的相。“言是工夫”，说这是功夫，是修为。“作此见者，障自本性，却被净缚”，有这样见地的人，自己障碍自己的本性，被自己的净念或者对净的执着障碍住。“缚”是绑缚的意思。

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。

修不动的人——修禅定的人，见到周围人时，不去看他人的善恶是非过患——是好人、坏人，或者他的行为是对、是错，我们不去关注这些。“即是自性不动”，这就叫自性不动。

我们既然在生活中睁着眼睛看，肯定能看出来这是人，还是动物。这个相反映到你的六根的时候，你是有认知的，但是我不再做进一步的认知——他好看、不好看，他所做的对或者不对，我不生

起这种观念。

哪怕对方在骂你，你也不生起这种观念；你就了然不动地坐在那里，看着对方骂，在你眼里人家只是在说话而已。这么看算是一种禅定境界，当然这不是入定的境界，而是惠能所说的一个修习禅定的人看待世界的心态。

善知识！迷人身虽不动，开口便说他人是非长短好恶，与道违背。若著心著净，即障道也。

如果是迷人，我们很多人的修行状态就是这样，身体不动，但是一开口就说其他人的是非、长短、好恶，其他人好与不好等这种评论性的话。“与道违背”，这和我们学佛的道心是违背的。“若著心著净，即障道也”，如果执着于我们自己的心，也执着于净，这都是障碍修行的。

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。

惠能继续开示，什么叫坐禅呢？在我的法门中，没有任何障碍，心无挂碍——心中不起任何妄念、不起妄想。“外于一切善恶境界，心念不起”，对外的任何境界，都不升起针对性的妄想。看是看到了，但不再对它产生进一步的妄想。“名为坐”，这种状态称为“坐”。“内见自性不动，名为禅”，而我们内心的自性了然不动，这就叫禅。

善知识！何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。

“何名禅定？”什么叫禅定？“外离相为禅”，对外离相，外面有很多相，我们用六根去感知外部世界的话，肯定能感知到，这是有相。但我不对它再产生进一步的想法、妄念，这叫离相。

“内不乱为定”，内心不生起妄想，这叫定。也就是说你睁着眼睛看世界的话，肯定有注意力，你看到的影像反映到你那里，但

是我不生起文字妄想，也不在注意力上过度用功，我不专注地看。可能看着电视，你也不觉得电视好看或不好看，不会生起这种认知和进一步的妄想；你只是看到一个影像在动来动去，知道这个影像在动，仅此而已。

这种离相的状态称之为“禅”。内心不升起文字妄想，也不再升起更严重的注意力或者情绪，这些就称之为“定”。

外若著相，内心即乱。外若离相，心即不乱。

“外若著相，内心即乱”，在外面，如果你执着于相，内心就会乱。“外若离相，心即不乱”，还是讲刚才那种状态，看到什么，我心里都不升起进一步的妄想，这样心就不会乱。

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。

“本性自净自定”，我们的本性、意识、自性本身是清净的、定的，它原来就是没有妄想的状态，也可以称之为定的状态。“只为见境思境即乱”，但是遇到了境界，对这些境界又生起新的妄想，这叫“思”；对境界生起了有关那些境界的妄想，这叫“思境”，这样就会乱。“若见诸境心不乱者，是真定也”，不管见到什么境界心都不乱的话，这就叫真定。

善知识！外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，是为禅定。

禅定就是这样，对外离相，看到什么境界，我都不升起针对性的妄想。“内不乱即定”，我的内心当中也不升起任何妄念、文字妄想、注意力。文字妄想是肯定不要的，注意力要尽量减少，情绪也是不要的，平时就不要乱起情绪。

当然一般修为的人是没有办法控制情绪的。你的修为到一定程度的话，可以试图控制情绪，但前提是你得先观察到情绪从哪里升起、怎么升起。你能观察到的话，再通过一段时间修行去灭除情绪，

然后就可以控制它——想让它升起就可以生起，想让它停止就可以停止。

菩萨戒经云：我本元自性清净。

《菩萨戒经》里说，我的自性本来就是清净的，没有妄想的。

善知识！于念念中，自见本性清净，自修、自行，自成佛道。

在每一个妄想中，我们在意识维持这种状态的时候，回光返照，观察自己的内心，看到我们的自心或者自性本来就是清净的，在这里我们自己要修行，自成佛道。

在观察自己内心的过程中，自己修、自己行，自然就会成就佛道。所以整体意思就是不要对外求法，也不要执着于什么。你看了佛经，就老想着佛经的意思是什么；这样一想，就执着于佛经了，在书上称之为“法缚”。这些都是扰乱你自心的行为。所以内心把所有的妄念全部抛弃，这个时候就算是自修、自行，也自然而然会成就佛道。

这一品就讲到这里。

忏悔品第六

时，大师见广韶洎四方士庶，骈集山中听法，于是升座告众曰：“来，诸善知识！此事须从自性中起。于一切时，念念自净其心，自修自行，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。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。师曰：“一戒香，即自心中，无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，名戒香。二定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。三慧香，自心无碍，常以智慧观照自性，不造诸恶。虽修众善，心不执著，敬上念下，矜恤孤贫，名慧香。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。

“善知识！此香各自内熏，莫向外觅。

“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，念念不被骄诳染。从前所有恶业、骄诳等罪，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。

“云何名忏？云何名悔？忏者，忏其前愆。从前所有恶业：愚迷骄诳嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。悔者，悔其后过。从今以后，所有恶业，愚迷骄诳嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔，故称忏悔。凡夫愚迷，只知忏其前愆，不知悔其后过。以不悔故，前愆不灭，后过又生；前愆既不灭，后过复又生，何名忏悔？

“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。

“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！”

咱们接着看“忏悔品第六”。

时，大师见广韶洎四方士庶，骈集山中听法，于是升座告众曰：

“时”这个词和佛经里的“一时”是一样的意思。惠能见到广韶洎四方士庶，就是现在广州和韶关这个地方的士人和庶人们。

“骈集山中听法”，“骈集”是汇聚、集聚的意思，他们来到惠能住的地方听法。“于是升座告众曰”，上座开始向大家讲法。

来，诸善知识！此事须从自性中起。于一切时，念念自净其心，自修自行，见自己法身，见自心佛，自度自戒，始得不假到此。

“此事须从自性中起”，大家既然是来听法的，“此事”肯定和修法有关，就是学习佛法、修行佛法，这个“事”要从我们内心当中开始生起，从我们的自性当中开始修起来。

“于一切时，念念自净其心”，在任何时候你都要返观内照观察自己的内心，尽量灭掉任何妄想，自净其心。“自修自行”，要自己修行。以前讲过，“修”指心，就是灭妄想、分别、执着的过程；“行”指业的方面，即持戒、布施、行善等。“自修自行”就是返观内心之后，坚持自己修行。

“见自己法身”，要认识或者见到自己的法身、自性本然清净。

“见自心佛”，要去见自心佛。我们众生本来就是佛，所以要往内去观察自己的内心，看到自己本来就是佛的状态。“自度自戒”，要自己度自己，自己持戒，自己约束自己。“始得不假到此”，这样就不需要到这里来学了。

我们每个人修行都是从自己内心中升起；内心坚持修行的话，不需要在外到处求法。

既从远来，一会于此，皆共有缘。今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。

“既从远来，一会于此，皆共有缘”，大家从远道而来，汇聚于此，都是有缘的。“今可各各胡跪”，大家先跪着。在这里“胡跪”，后面注释是胡人的跪法，古印度和西域以前都叫胡，所以叫胡跪。

在寺院里师父给你做法事，拿香在你头上转一下，或者洒点纯净水，这个时候都是长跪合掌。就是上身直立跪着，屁股抬起来，双手合十微微低头，这个状态叫长跪合掌。一般师父对你做法事、仪轨的时候都要长跪合掌。相信这个时候也应该是这样的。

“先为传自性五分法身香”，先向大家传授自性五分法身香。什么叫“五分法身香”？后面解释了：戒香、定香、慧香、解脱香、解脱知见香，这五分香都要从自性中说起，所以叫法身香。“次授无相忏悔”，然后再传授无相忏悔法。

众胡跪，师曰：“一戒香，即自心中，无非、无恶、无嫉妒、无贪嗔、无劫害，名戒香。

大家都跪下来，师父说，一是戒香。在自己内心中，没有是非之心，没有恶念，没有嫉妒之心，没有贪念和嗔心，没有伤害他人的欲望，这就叫戒香。

二定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。

不管看到什么样的境界，不管是好的境界，还是恶的境界，心里不乱，不升起针对性的妄想，称之为定香。

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

“自心无碍”，内心当中没有障碍。“常以智慧观照自性”，用智慧来观察自性，就是返观内照，用清净不动、了然不动的内心来观察自己，这叫智慧观照。“不造诸恶”，不再造更多的恶业。

“虽修众善，心不执著”，修十善业，做好事，但是心里不执着于这些行为。“敬上念下”，恭敬上面的人，恭敬长辈；“念下”，关心下面的人。“矜恤孤贫”，怜悯、抚恤孤独和贫穷的人。“名慧香”，这就叫慧香。

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。

在我们的内心中不攀附于任何缘，不生起妄念；不想善的事，也不想恶的事；不想善人，也不想恶人。“自在无碍”，心中自在，没有任何障碍，也就是没有执着，这叫解脱香。

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。

什么是“解脱知见香”呢？“自心既无所攀缘善恶”，在内心中对善恶缘分不再攀缘。“不可沉空守寂”，但是也不要执着于空的状态，即不能掉入无记空的状态。“即须广学多闻”，还要多听、多学习。“识自本心”，认识自己的本心自性。“达诸佛理”，通达佛理。还是叫你多看书，多学习佛理。

“和光接物”，随和地接待人和事。“无我无人”，在这种行为当中要尽量灭除人我分别心。“直至菩提”，直到最后成佛。

“真性不易”，我们的自性不易，不改变这种修行的心态。“名解脱知见香”，这就叫解脱知见香。

善知识！此香各自内熏，莫向外觅。

这个香都要在自心当中内熏。修行就是往自己的内心中去修，

不要在外面寻找。

今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。

我再教大家无相忏悔法，“灭三世罪”，灭三世——前世、今世、后世的罪。“令得三业清净”，让大家的身、口、意三业都得到清净。

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。

大家跟着我一起念：“弟子等”，我们这些人。“从前念、今念及后念”，过去的念头、当下的念头和未来的念头。这所有的念头，“念念不被愚迷染”，就是不执着。

在我们凡夫的境界里，不信因果叫愚痴。咱们普通人没有神通之类的，所以就不讲那些神通，只讲人世间做事，以及和人相处的时候不信因果，就称之为愚痴。如果你信因果，凡事都会想一想后面有什么样的果报，就算你做坏事，也有所节制。这种就不愚痴，算有智慧了。

“从前所有恶业、愚迷等罪，悉皆忏悔”，从前所有的恶业，还有愚痴等，全部忏悔。“忏”是先否定自己以前所有的行为，承认自己的过错；“悔”就是不再犯的意思。“愿一时销灭，永不复起”，希望这些罪一时消灭，永远不再重犯。

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。

过去的妄想、现在的妄想、未来的妄想，这些念头不被骄傲和狂妄所染，就是贡高我慢心。从前所有的恶业和骄傲、狂妄等罪全部忏悔，希望它们一时消灭，以后不再犯。

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。

还是同样的意思，在这里是嫉妒。看到别人好，自己非常痛苦，这种心态就叫嫉妒，就是见不得别人好的心态。咱们就忏悔这个嫉妒之心，从过去的念头、现在的念头、后来的念头中，不再被嫉妒所污染，从前所有的恶业、嫉妒等罪都忏悔，希望它们一起消灭，永远不再犯了。

这就叫无相忏悔。

那么在这里指三点——愚迷、骄诤和嫉妒。不信因果的愚痴，骄傲、诤傲是贡高我慢心，以及嫉妒，这三种心态都要忏悔。

云何名忏？云何名悔？忏者，忏其前愆。从前所有恶业：愚迷骄诤嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。悔者，悔其后过。

什么是忏悔？“忏者，忏其前愆”，“愆”是过错，忏悔前面的过错。“忏”是否定过往自己的错误行为，承认错误；还有一层意思是向自己伤害过的人忏悔，认错道歉，这也叫忏。

“从前所有恶业：愚迷骄诤嫉妒等罪，悉皆尽忏”，所有前面的罪业，愚迷、骄诤、嫉妒等全部忏悔。“永不复起，是名为忏”，让它不再复起，不再重犯，就叫忏。“悔者，悔其后过”，未来不再犯。

从今以后，所有恶业，愚迷骄诤嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔，故称忏悔。

从今天开始所有恶业，愚迷、骄诤、嫉妒等罪，今天我已经觉悟了。“悉皆永断”，永远断除这些罪。“更不复作”，不再重犯。“是名为悔”，这就叫悔。

什么是忏悔？就是承认自己过去错误的行为，向被伤害的众生道歉，然后就不再犯了，就叫忏悔。

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？

凡夫愚痴，只知道承认前面的错误，但是不知道不再犯。“以不悔故，前愆不灭”，因为你不断地在造同样的恶业，虽然你忏悔，但是同样的恶业前面犯过，今天还在犯，所以前面所造的恶业不灭。

“后过又生”，后面的过错又重新生起，恶业又来了。“前愆既不灭，后过复又生，何名忏悔？”如果前面的罪业不灭，后面的过错又重新犯，那怎么能叫忏悔呢？

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。

带着大家发四弘誓愿，希望大家好好听。“自心众生无边誓愿度”，一般的四弘誓愿只有后边的“众生无边誓愿度”，这里是自心四弘誓愿，四弘誓愿从自心当中生起。“自心众生无边誓愿度”，我们的自心当中众生无边，誓愿度。“自心烦恼无边誓愿断”，我们的自心当中烦恼无边，所以要断。“自性法门无尽誓愿学”，在这里是“自性”，前面是“自心”，自性中的法门是无尽的，我们都要学。“自性无上佛道誓愿成”，自性中的无上佛道，我们要成就。

这个四弘誓愿，通常大家都是这么跟着念的，加不加自心都无所谓。但是真正的大菩提心是很难生起的，你得首先理解为什么要普度众生。如果不理解的情况下，只是想着我想度众生；但是真正遇到要度的人的时候，如果那个人状态不好，有可能就会退缩。因为度人本身就难，所以你得先明白义理。为什么度？怎么度？这些理论都通了，你还是发愿要度，这个时候才是真正的发大菩提心。

善知识！大家岂不道众生无边誓愿度，恁么道，且不是惠能度。

大家不都说了众生无边誓愿度吗？这样说的话，就不是惠能来度了。

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。

我们心中的众生就是邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，这些心都是我们心中的众生。我也是众生，所以我心里产生的妄念也可以说是众生。

对这些比喻，我们一定要拿现在的逻辑来往上套，到底是度自己呢，还是度心中的众生？从菩萨的境界来看，所有的众生都是我心中展现出来的，因为自性都重叠在一起，所以所有众生的妄念都从我的自心当中展现出来。所以从菩萨境界来说，度其他众生也是在度自己，也可以说度自己也是度其他众生。

“各须自性自度，是名真度”，都从自己的自心当中去度，这叫真度。

何名自性自度？即自心中邪见烦恼愚痴众生，将正见度。

什么是自性自度呢？就是自己心中错误的见解、烦恼，以及愚痴众生，我用正确的见地来度这些众生。

既有正见，使般若智打破愚痴迷妄众生，各各自度。

有了正确的见地，用般若智慧来打破愚痴迷妄的众生，自己各自度。

邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。

邪念来的时候用正念来度，迷的时候用悟来度。也就是说，迷和悟之间的差别就是有妄想、分别、执着，生起了妄想、分别、执着，就尽量把它灭掉。愚痴来了就用智慧来度。凡夫的境界里，不信因果就叫愚痴；你要做什么事的时候都先想想果报，那就叫智慧。恶念来了，就用善念来度。

如是度者，名为真度！

这样度的人就叫真度。这不是度别人，而是在度自己。

这一篇就讲到这里。

坛 经 (14)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“又烦恼无边誓愿断。将自性般若智除却虚妄思想心是也。又法门无尽誓愿学，须自见性，常行正法，是名真学。又无上佛道誓愿成，既常能下心，行于真正，离迷离觉，常生般若，除真除妄，即见佛性；即言下佛道成。常念修行是愿力法。

“善知识！今发四弘愿了，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。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，贪爱执著，名离欲尊。自心皈依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染著，名众中尊。

“若修此行，是自皈依。凡夫不会，从日至夜，受三归戒；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。自佛不归，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。

“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，不可言归。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。

《坛经》第十四期。上一期讲了四弘誓愿的第一句“自心众生无边誓愿度”，我们从第二句开始往下接着讲。这本书的九十三页。

又烦恼无边誓愿断。将自性般若智除却虚妄思想心是也。

“又烦恼无边誓愿断”，这是四弘誓愿的第二句。“将自性般若智除却虚妄思想心是也”，惠能说烦恼无边誓愿断是用自性般若智，除却虚妄思想心。

大家都知道“般若智”是我们本来都有的，我们每个人都有不生不灭的自性。自性里没有妄想的状态称之为般若，就是有智慧的状态。用这种状态去灭除生起的妄想，即“虚妄思想心”。

“虚妄思想心”是我们生起的妄想、分别、执着，所以你动脑子想就不是般若智了。从我们凡夫这个境界来讲，思考本身就不是般若智，用文字妄想不是，疑情、思情这些情绪也不是般若智。这都是修行过程中要走过的一个阶段而已。

又法门无尽誓愿学，须自见性，常行正法，是名真学。

什么叫“法门无尽誓愿学”？“须自见性”，先认为自己有不生不灭的自性，然后才“常行正法”。在自性中“常行正法”就是修习正确的佛法，即灭妄想、分别、执着的过程，这叫真学。

在这里初学很容易误解，“法门无尽誓愿学”是要学很多法门。佛也说法门有八万四千种，而且法门都是针对于不同的众生根器而说的。你要学这个，再学那个，一直学下去，一辈子都学不完。这就好

比一个小学生读完一个小学，再去读别的小学，这样一直读下去的话，读到老死也是小学生。

所以修行的过程是一门深入地修行，每个阶段有不同的修法。到了上一个阶段，就该把下一个阶段的修法舍弃掉，继续往上修。

那么佛说“法门无尽誓愿学”是什么意思呢？这是反过来说已经体悟或者解悟的人，为了度众生才去学习各种法门，所以第一句里就说“众生无边誓愿度”，这是为了度人而学的。想要度人的话，不同的众生有不同的根器，你要教各种不同的法门，这样才能应机而教。

我们学不同的法门，从法门的种类上看，不同境界就要不断减少妄想。灭文字妄想阶段，有很多佛经、咒、佛号，等等，各个经书都可以拿来作为一个修行法门来用，所以这个阶段法门很多。

再往上，到了注意力的境界，在这里注意力是针对于六根，所以大体可以分六种。但是在这里也不是每一个根器都适合修行，并不是都适合拿来作为修行用功的抓点。不同时代的根器，或者不同世界的根器、众生都不一样。所以就算针对六个不同的根器有六种，再加上每一种根器上可以用功的抓点也不同，这样总共算起来可能有几十种。

所以再往上，到了情绪层面就只有疑情和思情这两种。这么一看，法门梳理起来也是比较明确的，越往上法门越少。

到了四禅，没有情绪的境界开始，后边都是由已经解脱的人来带你一层一层往上走。他用加持的方式——在意识重叠的状态下，阳神可以完全重叠在一起，让你看一下下一个境界，你就知道怎么学了。

所以无尽的法门靠我们凡夫境界的学习是学不完的。

等你到了四禅以上、阿罗汉或者菩萨境界再往下看，所有的法门在理论上都很通透，都理解它是怎么运作的，适合什么样的众生，每

一个法门的修行原理。所以你可以教任何法门，到解脱了再往下教，就可以教任何法门。因此说“一法通，万法通”。

对于我们来说，现在的追求是一法通，而不是样样都通，这是不可能做到的。所以希望大家能够理解，要一门深入地修行。先解脱了，然后你再往下看，所有的法门都很明白。这样看到不同的众生，你就可以教不同的法门，而不是当下在凡夫阶段让你学习很多法门。希望大家先明白这个义理。

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。

什么是“无上佛道誓愿成”？惠能解释是“常能下心”，首先是谦虚。“下心”，对所有人都恭敬。“行于真正”，这是真正的修行。与“真正”对应的应该是假的、虚妄的、虚伪的、残缺的等心态不正的那种状态。这里的“真正”就是“直心”，前面惠能说的“直心是道场”的“直心”。

“离迷离觉”，离开了迷和觉，即不要执着于迷，也不要执着于觉。“觉”是针对于“迷”来说的。在我们迷的时候，没有妄想、分别、执着的状态称之为觉。如果你已经到了没有妄想、分别、执着的境界，就不说觉了；在这个时候你再说觉，那就是新的妄想了。

“常生般若”，在没有迷和觉的状态里，即没有妄想、分别、执着的境界里，已经有般若的状态。“除真除妄”，在这里也是要灭执着的意思，灭掉对“真”和“妄”的执着，两种执着都不要。这两种都是从分别心里说的，因为有妄，才针对于妄来说真。

“即见佛性”，就可以见到真实的佛性。“即言下佛道成”，在你悟的时候，这个当下你理解了，当下就可以成佛道。“常念修行是

愿力法”，常念的应该是四弘誓愿，不光是嘴上念，而是心里这么发愿，这是一种愿力法。

这次讲法我把重点放在发愿上，修行就是四步：首先是发愿，然后戒行、善行、修行。发愿是修行的目的，这一点很重要。因为有了明确的目的——普度众生的大愿的时候，你才可以引来佛菩萨的加持。

就像一个年轻人要去当兵，人家肯定会对你进行政审，问你为什么要当兵。你当兵了可以学习到很多杀人的技巧、军事知识，你学这个是要干什么？你是要回到社会杀人，还是当兵保护国家？你先确定你的目标，然后才会传授或者带你进入那个圈子。

佛法也一样！如果你一直在求自己的个人欲望，或者自己的福报、解脱；就算是解脱，有出离心，但是单求自己解脱的人是解脱不了的，这在《坐禅 2》讲业的时候都讲过了。而且只求自己解脱，而精进修行的人，很容易往贡高我慢的方向发展，因为他对别人没有责任心，关于这一点我也讲过。因为对其他众生没有责任心，他把自己和其他众生区别开来对待；看到比自己差劲的人他就生气，因为贡高我慢心。这样我相越来越严重，反而解脱不了。

所以“常念修行是愿力法”，就是先确定你的目标，你为什么要学习佛法，为什么要修行？佛菩萨知道你是为了普度众生，那可以给你提供更多方便。

如果你是求个人福报，那一开始可以给你一点，这也是方便法，把你引入门。后边该发愿的时候你还不发愿，那可能就止于求福报的境界。而且福报也不会给你太多，因为福报太多了也会造很多恶业。如果没有求解脱的愿望的人、或者普度众生的愿望的人，福报更多以后，可能这些钱财就拿来干很多不好的事情，从而造更多的业。

所以修行首先是发愿，那么四弘誓愿就是让你发愿的修法。后面是戒行、善行，这是业的部分。戒行是不再造恶业，指十恶；善行是多做功德、积攒福报、广结善缘，就是为了对冲以前造的恶业。止十恶，扬十善。

最后一个修行，就是往内修心。在《坛经》里，惠能注重讲自性修行，在自己内心自我修行。因为在惠能所处的那个时代，大乘佛教从达摩带进来应该是一百年多一点；玄奘也带进来理论，创建了唯识宗。玄奘比惠能早几十年，他是李世民时代的人，惠能是武则天时代的人，就这么一点差距——李世民晚年见过年轻时候的武则天。

那个时代的人都是向心外求法，认为都是僧度、佛度，都希望别人来度自己。所以惠能专门讲自性自度，让大家回到自己的本性当中，从自己的内心开始好好修行，最后自己成就。而不是心外求法，对外一直求正法，希望遇到善知识。这应该是反向的教导方式。

善知识！今发四弘愿了，更与善知识授无相三皈依戒。

现在先发了四弘誓愿，再教大家无相三皈依戒。

大家都知道三皈依是“皈依佛、皈依法、皈依僧”。在这里惠能讲的是什么？“皈依觉、皈依正、皈依净”。

善知识！皈依觉，两足尊；皈依正，离欲尊；皈依净，众中尊！

“皈依觉，两足尊”，“两足尊”是指佛。这有两种解释：一种是所有众生之中最尊贵的意思，两足比其他四足、多足、或者没有足的这些众生更尊贵，所以佛在众生当中、两条腿的人类当中也是最尊贵的，所以叫“两足尊”；还有一种是福慧两足，“两足”代表着福报和智慧。修行要福慧双修，所以叫“两足尊”。

“皈依正，离欲尊”，要皈依到自己的正念中，就是不起欲望，所以叫“离欲尊”。

“皈依净，众中尊”，关于“净”有不同的解释，有一种解释是净土，皈依净土；也有一种解释是皈依僧，和皈依僧一样的，因为净也代表僧——出家僧。但是在这里惠能一直强调皈依自性，回到自性中，所以这个“净”应该指内心的清净。所以咱们把它当作内心的清净来看，这样就是“众中尊”。内心清净，便是众生之中尊贵的人，所以叫“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。

从今天开始，把觉悟当作老师、师父。不再皈依外道邪说，回到自己的自性三宝当中。“自性三宝”就是刚才说的觉、正、净，向觉、正、净皈依。“常自证明”，常常自己念念不断地修行。

劝善知识，皈依自性三宝。佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。

“自性三宝”是什么呢？他把前面说的“觉”“正”“净”又对应到“佛”“法”“僧”上。所以佛就是觉，法是正，僧者是净。这句话反过来说净是僧的意思，但是他在这里还是一再强调要回到自性中去，所以我们还是认为“皈依净”的“净”是清净的意思。“僧者，净也”，这是一种象征，或者一种状态之类的。

自心皈依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。

“自心皈依觉，邪迷不生”，皈依觉悟之后，错误的念头不会生起。“少欲知足”，欲望少了，也常常知足。“能离财色”，这样就会离开财色这些束缚。“名两足尊”，这就叫两足尊。

自心皈依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我贡高，贪爱执著，名离欲尊。

“自心皈依正，念念无邪见”，皈依到正法当中，这样就没有邪见了；正念生起，邪念就会灭除。“以无邪见故”，没有了错误的见地。“即无人我贡高”，没有人我分别心的话，就没有贡高我慢心。先有了人我分别，然后才有自我的贡高我慢心。“贪爱执著，名离欲尊”，没有人我贡高，也没有贪爱执着——这些都是执着，这样就称之为离欲尊，没有欲望的尊贵的人。

自心皈依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染著，名众中尊。

“皈依净”是在尘世间的爱欲境界中，自性皆不染著。人生活在尘世间，哪怕出家，还是在世俗间。出家人的圈子里也有一些事，虽然对大众讲法，不适合讲这些内容，但是你进去了就知道，里边也是个江湖，也有不少事。所以不管你在哪里，只要身为入，都是处在尘劳爱欲的境界中。在这样的境界里，“自性皆不染著”，我们要做到从自性中修行，而不染著于外境，也就是没有执着，这叫众中尊。

若修此行，是自皈依。凡夫不会，从日至夜，受三归戒；若言皈依佛，佛在何处？若不见佛，凭何所归？言却成妄。

这样修行是皈依到自己的自性当中。凡夫不知道这个道理，从白天到夜晚受三归戒——皈依佛、皈依法、皈依僧。如果说皈依佛，那佛在哪里呢？如果你没有见到佛，怎么说皈依佛了呢？这样说出来，就成了妄语。

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。自佛不归，无所依处。

惠能继续说，大家要观察自己，不要错误理解，经文里分明讲了，“自皈依佛”。

先讲我们所熟悉的三皈依——“自皈依佛，当愿众生，体解大道，发无上心。自皈依法，当愿众生，深入经藏，智慧如海。自皈依僧，当愿众生，统理大众，一切无碍。”在这里都讲“自”，“自皈依佛，自皈依法，自皈依僧”。一开始学的时候就以为“自”是自从的意思，自从皈依佛之后应该怎么怎么样。

但是在这里惠能说，“自皈依”是皈依到自性佛、自性三宝当中，是往内皈依自性。所以惠能主张的是皈依自性的佛，而不是皈依他佛。

“不言皈依他佛”，不是皈依某个在外的佛。“自佛不归，无所依处”，如果不皈依自己内心的佛，那就没有可依止的地方。

这也是一个再来人或者传播正法的人讲法的一个重要的点。他不是拔高这个“人”的作用，传法只是把这个世界的真相告诉你，仅此而已，后面就靠你自己走。

佛菩萨的加持一直在，佛菩萨以什么状态存在，这也是法中的重要部分。佛菩萨的意识遍虚空，我们这个世界都是在佛的意识里创造出来的幻境。那么佛菩萨的加持力肯定也是实实在在的、一直存在的，一直存在于我们身边。所以你只要满足他的条件，你就可以得到他的加持力。

他不是不给你，而是你的妄想、分别、执着把他的加持力挡在了外边。你把妄想、分别、执着灭了，他的加持力就会如实地得到。所以修行的成就靠两个：一个是自我的修行，就是自己努力修行；一个是佛菩萨的加持。

在这里中间有一个师，师只是把这个真相告诉你而已，没有其他。再往多了说就是福报，供养三宝有相应的福报，传播正法有福报、功德，所以供养传播正法的人有相应的功德。

但这并不是你觉悟的必须的条件，不是你供养多了就肯定能觉悟。觉悟肯定要靠前面这两个——自我的修行和佛菩萨的加持，而加持是因为你有大愿和戒行、善行、修行，才能得到。师父只是把这个真相告诉你。你在师父那里做功德，只是提供了一些便利或者其他的助力，有了福报。福报多好修行，这个是真的。但是这不起决定性作用。

如果有人传法的时候，把师父的作用无限抬高，认为只有依止师父才能解脱，就像惠能时代的人都主张有佛来度、有僧来度，这是走偏了。尤其是现在这年代，如果有人以这种方式来传法，他可能另有目的。

我们只是将真相传播于你而已，让你知道以后的路得靠自己走。而且越是对真相了解的人越知道业的可怕，所以不敢随便沾染业，因此对收徒、收供养这些事情非常谨慎。他不敢过度，自己承受不起的那种事是尽量不做的。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。

今天大家都自己悟了，我们有不生不灭的自性，这是三个基本设定中的第一条，这是最重要的。“各须皈依自心三宝”，大家回到自心中的三宝。在这里“三宝”指前面讲的“觉”“正”“净”，这是惠能所主张的自性三宝，对外对应的是“佛”“法”“僧”。

“内调心性，外敬他人，是自皈依也”，在内心调伏自己的妄念，灭自己的妄想、分别、执着，在外恭敬他人，这是自我向内皈依三宝的行为或者心态。

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。

我给大家说“一体三身自性佛”。“一体三身”，“体”是本体，就是我们的自性；在这里“三身”都是从自性里出来的，即法身、报身、化身。这些都是“自性佛”，我们自己内心就有佛。“令汝等见三身”，让大家看到三身。“了然自悟自性”，能做到自悟自性，自己悟到自己这个不生不灭的自性。

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。

“总随我道”，大家跟着我一起念。“于自色身，皈依清净法身佛”，用自己的色身回到自己的自性当中，皈依清净的法身佛。“法身”是佛在什么都不干，最清净的状态，没有妄想、分别、执着的时候称之为法身，就是他的最高果位的状态。所以菩萨也讲法身，他没有投胎的时候就是法身。

“于自色身，皈依圆满报身佛”，还是从自己的内心当中，用自己的色身“皈依圆满报身佛”。佛的报身有三十二相、八十种好。这个报身虽然我们当下没有见过，但从书上看是一个非常庄严的形象，所以是“圆满报身”。这也是累劫以来修行、修福的结果。

“于自色身，皈依千百亿化身佛”，从内心中、自己的色身中，皈依千百亿化身佛。“化身”是佛为了方便度人显出来的幻象，是假的。

善知识！色身是舍宅，不可言归。向者三身佛，在自性中，世人总有。

惠能又强调了，我们的色身就像房子一样，不能说皈依色身。只是我们现在还活着的时候就用着这个色身，所以从我们色身的内心中皈依我们自己的三身佛。

“向者三身佛，在自性中”，这个三身佛一直藏在我们的自性中。“世人总有”，所有世界的人都有。

为自心迷，不见内性，外觅三身如来，不见自身中有三身佛。

“为自心迷”，我们自己的内心太迷了，或者有了妄想、分别、执着之后，无法看到自己真实的自性。所以总是在“外觅三身如来”，在外寻找三身如来。

有一些修行人在修行的根器上是好的，但是他很想见到某位菩萨或者某位佛。我一再强调，告诉他佛的色身是不存在的，或者能让你看到的形象是不存在的，但是他很想看看。所以果然佛菩萨满了他的愿，在梦中给他看了一下形象。他希望能看到佛菩萨现出一个很美好的形象，结果佛菩萨现出了很可怕的形象，所以他一下子就悟了，不再追求看得见的那种形象。

“外觅三身如来，不见自身中有三身佛”，所以我们这些人一直不在内心中寻找，一直在外面寻找三身如来，见不到自己内心中就存在三身佛。

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。

惠能说，你们听我说，让你们在自身中见到自心有三身佛。这个三身佛都是我们从自性中生出的，并不是从外边得来的。

这一篇的内容就讲到这里。后面展开讲了三身佛，下一期接着讲。

坛 经 (15)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“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。于外著境，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。

“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。

“何名圆满报身？譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，已过不可得，常思于后，念念圆明，自见本性，善恶虽殊，本性无二。无二之性，名为实性，于实性中，不染善恶，此名圆满报身佛。

“自性起一念恶，灭万劫善因。自性起一念善，得恒沙恶尽。直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。

“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。

“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。

“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。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。学道常于自性观，即与诸佛同一类。吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体。若欲当来觅法身，离诸法相心中洗。努力自见莫悠悠，后念忽绝一世休。若悟大乘得见性，虔恭合掌至心求。

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。

《坛经》第十五期，上一期讲到四弘誓愿，以及皈依自性三宝，惠能让大家先皈依一体三身自性佛。上一期讲了第一个皈依清净法身佛，这一期从九十七页开始。

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。

“何名清净法身佛？”什么是清净法身佛呢？“世人性本清净”，所有众生的自性本来是清净的，没有妄想的，这个时候我们称之为佛。
“万法从自性生”，万法都从自性中生起来。

“思量一切恶事，即生恶行”，你想恶事、有恶念的话，就会做出恶行来。“思量一切善事，即生善行”，如果想的是好事，就会行善，做出好事。我们都是先有这个想法之后，再去做。

如是诸法在自性中，如天常清，日月光明，为浮云盖覆，上明下暗。

“如是”就是这样。“诸法”是妄想、分别、执着的统称。“诸法在自性中”，诸法都是在自性中生出。“如天常清，日月光明”，就像天一直清着，日和月一直明亮。“为浮云盖覆，上明下暗”，有云彩盖住了日月之后，以这个云彩作为界限，云彩的上面是明的，下面是暗的。

忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。世人性常浮游，如彼天云。

“忽遇风吹云散”，如果突然遇到风，把云给吹散了，“上下俱明”。这个云彩没有了，那就不分云彩的上面和下面了。“万象皆现”，什么都现出来了。

“世人性常浮游，如彼天云”，这里的“性”不是“自性”的“性”，应该指我们打妄想的习气，即性格。我们的妄想、分别、执着，或者我们打妄想的习气就像浮游一样，又像天上的云一样。

善知识！智如日，慧如月，智慧常明。于外著境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗。

“智如日，慧如月，智慧常明”，智慧就像日月一样，本来就是恒常明亮的。“于外著境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗”，在外界的境界中，自性被妄想、分别、执着覆盖，所以变成暗的，看不见了。智慧就像日月一样，一直是明亮的状态，只是被妄想覆盖。

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。

如果遇到善知识，闻到正法的话，就可以自己修行灭掉妄想、分别、执着。这样一切都明亮了，就能看到自己自性中生出的万法。

见性之人，亦复如是；此名清净法身佛。

“见性之人”，知道真相的人。在这里“性”应该指“自性恒常”这个义理。知道真相的人也是如此。这就叫清净法身佛。

法身是佛没有起妄想的状态。不管是菩萨或阿罗汉，我们讲他的法身的时候，就是指他的最高境界、最清净的那个状态，即在他的境界里妄想、分别、执着能灭掉最多的状态，称之为法身，所以前面加了“清净”二字。

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。

“自心皈依自性，是皈依真佛”，自己内心皈依自己的自性——本来恒常存在的第八识阿赖耶识，这就是皈依真佛。“自皈依者，除却自性中不善心”，自己皈依自己的自性之后，就要除却自性中升起的很多不好的妄想。

所以下面讲的都是产生的不好的妄想。“不善心”是恶心。“慢他心”，轻慢他人，即贡高我慢心。“邪见”是错误的见解。“贡高心”是把自己看得比谁都高的傲慢心。

下面是行为。“及一切时中不善之行”，在任何时候做出的不善的行为。“常自见己过，不说他人好恶”，大家要经常反省自己，看

到自己的过错，不再评论他人的好与恶。“是自皈依”，这是一个自我皈依的方式。

“不说他人好恶”，这是一个修行人非常重要的品质。很多人皈依了，反而更喜欢品头论足。在寺院里也是这样，在信众中也有这些人。他们皈依之后，开始拿戒律来对别人品头论足。戒律是约束自己的，不是约束他人的。

如果你的确是可以管别人的身份，像寺院里的戒律院上座这样的身份，你可以说一说；或者你是师父，你的徒弟犯错了，你可以说一说。如果不是有责任说别人坏处和过错的这种身份，就不要指指点点。

哪怕你心里产生对方错了这样的想法，这本身也是你境界不到的问题。所以在这里说于外离相，没有善恶的境界；看到人的善恶，这本身就说明你的境界不够。

常须下心，普行恭敬，即是见性通达，更无滞碍，是自皈依。

“常须下心”，放低自己，恭敬所有人。“普行恭敬，即是见性通达”，见到了自己的自性，在义理上已经通达了。“更无滞碍”，没有什么障碍。“是自皈依”，这就叫自皈依。

何名圆满报身？譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。

“何名圆满报身？”什么叫圆满报身？“譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚”，这是比喻。智慧生起的话，不管之前有多久的愚昧，都可以灭掉，所以叫“一智能灭万年愚”。就算前面千万年的愚痴和暗昧，都可以被一盏灯或者生起的智慧灭除。

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。

“莫思向前，已过不可得”，不要再想前面的事，也不要再想过去的事了；你所犯的那些过错，本身都是虚妄的、不可得的。

但是大家要清楚，你造的业对其他众生产生的影响是一直存在的，所以业报也会存在。因为大部分众生不学佛、不信佛，他心心念念的还是过去那些不好的事情，所以他们的报复心一直存在。

对于我们修行人来说，曾经被人伤害过的事情应该放下了——理论上应该放下。但是果报会不会来呢？我们会不会在未来的命运中，还遇到那个曾经伤害过我的人，再进行报复呢？这是业的问题。就算你报复，但到时候也不应该以真正报复的心态去做，而应该以消业的心态、慈悲心，或者度人的心态来做这个事。

“常思于后，念念圆明”，不要想过去的事，而是多想后边的事，这种时候要做到“念念圆明”。让每一个念头都能圆满地符合正法，不要起邪念，而是反思自己，然后灭妄想、分别、执着，往这个方向努力。

“自见本性”，要自己见到自己这个永恒存在的自性是本来清净的。“善恶虽殊”，生起的妄想可以有善、有恶。但是“本性无二”，它们的本性是一样的，都是从自性里生出的妄想，从这个性质上来说善恶本来都是一样的。

无二之性，名为实性，于实性中，不染善恶，此名圆满报身佛。

“无二之性”，在没有分别心的状态里，所有的妄想都没有什么区别。“名为实性”，这就是真相、本质。“于实性中，不染善恶”，在这种状态里，不被善恶所污染，即不要执着。“此名圆满报身佛”，这叫圆满报身佛。

自性起一念恶，灭万劫善因。

在我们自性中，生起一念恶心就会灭掉万劫的善因。前面造了很多很多的善心，种下了善因，但是你起了恶念的话，就可能把这些善因灭掉了。所以这就是我们通常所说的“火烧功德林”，造了很多功德，但是一生气可能功德就打折了。

自性起一念善，得恒沙恶尽。

如果自性里突然生起善念，就会把曾经做过的很多恶念或者恶行都给灭尽。这就如同太阳升起，黑暗就消失了一样。

直至无上菩提，念念自见，不失本念，名为报身。

到成佛为止，我们要不停地观照自己，看到自己的每一个妄想，要守住这个本念，这就叫报身。

何名千百亿化身？若不思万法，性本如空。一念思量，名为变化。思量恶事，化为地狱，思量善事，化为天堂；毒害化为龙蛇，慈悲化为菩萨；智慧化为上界，愚痴化为下方。

“何名千百亿化身？”什么叫千百亿化身？“万法”还是妄想、分别、执着的统称。“不思万法”就是不打妄想。“性本如空”，本性本来是清净的，就像空一样。

“一念思量，名为变化”，你只要生起妄想，它称之为变化。这是从佛的境界来说的。佛的妄想肯定与度人有关，所以其他众生看起来就是佛在显化身。

“思量恶事，化为地狱，思量善事，化为天堂”，如果我们普通人想坏的事情，就会变成地狱，想好事就变成天堂。“毒害化为龙蛇”，有毒害之心的人会变成龙蛇。

在《楞严经》里提到，毒类的一个特征就是报复心很强。你碰一下蛇，它咬你，你可能一下就死掉了。它既不是对等报复，也不是两

倍、三倍的报复，而是直接要你命。这种报复心极强的害人的心态，容易投胎为毒类，这就是“毒害化为龙蛇”。

“慈悲化为菩萨”，想度人的心态或者拔苦予乐的心态，会让你成为菩萨。“智慧化为上界”，我们的智慧让妄想、分别、执着尽量减少的话，就会生到天界或者上边的世界。“愚痴化为下方”，对凡夫而言，“愚痴”指不信因果；妄想、分别、执着多了，不信因果，做很多坏事，就可能堕入下三途。“上界”指与下界对称的天界，即欲界、色界、无色界。“下方”指下三途——地狱、饿鬼、畜生三恶道。

自性变化甚多，迷人不能省觉。

我们自性里生出来的妄想，其变化非常之多。这里的“自性变化甚多”，不是说我们的自性会发生变化——自性唯一的变化就是能生出妄想，但它的本体不变。所以，我们应该理解为自性里生出的妄想有很多变化。“迷人不能省觉”，迷掉的人无法感知到妄想的变化。

我们坐在这里，哪怕是打坐，也可以感受到身体的感觉一直在变化，衣服和身体的摩擦也在变化。如果你不打坐，就静静地坐着，还不能入定，那身体摇晃，听到什么声音，这些都是你的妄想在变化的结果。哪怕你的身体和意识都不动，但是你听到的声音在变化，你睁着眼睛看到前面有个东西飞过去，你感知到了，这也是你的妄想变化的结果。

念念起恶，常行恶道；回一念善，智慧即生。此名自性化身佛。

如果经常生起不好的念头，就会堕落到恶道。如果开始想好事，多生起善念，智慧就会生起来。这叫自性化身佛。

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。

法身本来就具有，我们每一个众生都有自己的法身。念念中返观自照，看到自己的自性，这就叫报身佛。从报身的角度思考或者考虑，那便是化身佛。

“报身”和“化身”有什么区别？我们以前讲过，报身是因为业而生到这个世界。化身是全部靠自己的意念变化出来的。如果一个佛想让一些众生看到，想对他们讲应机的法的时候，就会显出他们能看到的影像或者肉身，这种叫化身。反过来说报身是因为业，这个业是其他众生指向我的执着。

比如，我前世曾经伤害过某个众生，在他的意识里我也是和他一样的众生，所以他有认为我是众生的执着，以及想要伤害我的执着。那么我要以报身来消这个业，就得变成他认为的那个样子，出现到他面前，让他进行报复，那我就算消了业了。

所以根据其他众生指向我的执着而变出来的这个身体，称之为报身。我们现在的这个肉身肯定是报身，是根据我们的妄想、分别、执着，以及其他众生指向我的执着，混合起来产生的。

“自悟自修自性功德，是真皈依”，“自悟”，自己觉悟。“自修”，自己修行。自悟自修自性里的功德，这叫真皈依。他一再强调自己修行，向自己内心的佛皈依。这应该和当时的普遍认识相反，当时应该都是佛度、僧度，都是向身外的佛皈依，这种理论很普及。

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。

我们的皮囊、肉身是色身，就像房子一样，是暂时居住的住宅。所以对这个色身，我们不说皈依它，就悟到了自性三身——前面讲的自己自性中存在的三身佛，就认识到了自性佛。

吾有一无相颂，若能诵持，言下令汝积劫迷罪，一时销灭。

下面讲的偈语，大家平时多诵持的话，长时间积累下来的罪都会消灭。

我认为，这种当下灭除什么罪的说法都是方便法。如果你不这么说，很多人就退却了。已经造下的业那么多，从现在开始修行，那也是漫漫长日，不知道什么时候解脱，所以可能就躺平了。因此就强调，只要你修行了，过去的罪就能一时消灭。

如果你当下开始修行，灭除了不好的念头，不再造恶业，连想法都没有的话，这个业报会存在，但是它出现的时间可以往后推迟。从佛菩萨的角度，尤其是给人编写命运的编剧菩萨的角度看，他还是希望你能解脱。所以在编写的时候，会给你安排更多的修行时间，让业报依次地、有顺序地、以你能承受的程度一点一点出来。

迷人修福不修道，只言修福便是道。

迷闷的人只知道修福，但不修行，都说修福的过程便是修行。

布施供养福无边，心中三恶元来造。

布施和供养的功德、福德都很多，但是心中的三恶——贪、嗔、痴，还一直在造，也就是心中不断地造恶。

拟将修福欲灭罪，后世得福罪还在。

他们都希望用修福来灭掉已经造的恶业；后世虽然有这个福报，但是罪还在。

但向心中除罪缘，名自性中真忏悔。

往里灭除自己的妄想、分别、执着，以及一切会让你造恶业的念头。这叫自性中的真正忏悔。

忽悟大乘真忏悔，除邪行正即无罪。

忽然悟到了大乘的真忏悔法，那么从内心中除邪行正便是无罪了。

学道常于自性观，即与诸佛同一类。

我们修行常返观内照的话，就和佛是一样的。

吾祖惟传此顿法，普愿见性同一体。

“吾祖”应该是达摩祖师，或者也有可能是释迦牟尼佛，只传顿教法门。普愿所有众生们见到自己的自性“同一体”。

我不知道这句话是不是指“诸佛同体”这个最终的义理，但至少在性质上告诉大家，在自性层面上都是一样的，所以叫“同一体”。

若欲当来觅法身，离诸法相心中洗。

你如果未来要寻找法身，就应该把对法相的各种执着都灭掉，从心中洗掉妄想、分别、执着。

努力自见莫悠悠，后念忽绝一世休。

大家要努力见到自己的自性，不要浪费时间，虚度时光。后面的妄想忽然停了，那这一世就过去了。

若悟大乘得见性，虔恭合掌至心求。

悟到大乘法之后，见到了自性，知道自己有不生不灭的自性，那就虔诚恭敬地向自己内心求。

刚才已经教大家皈依自性中的三身佛，所以应该求内心中的三身佛。最后解脱还得靠内心中自我的修行，而不是向外求法，或者向外求佛菩萨。

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。

“总须诵取，依此修行”，惠能叫大家经常念这个偈语，按照它来修行。“言下见性”，大家听到这段法之后，就见到自己的自性了。

“虽去吾千里，如常在吾边”，虽然离我千里远，但就如同我在大家身边一样。

“于此言下不悟”，听到这段话，你都不能悟见到自性的方法，或者众生都有不生不灭的自性这个义理的话。“即对面千里”，那就是面对面坐着，也和相隔千里一样。“何勤远来？”这样还有必要跑这么远的距离来看我或者求法吗？“珍重好去”，叫大家好好回去。

“一众闻法，靡不开悟，欢喜奉行”，大家听到法之后都开悟了，都知道了这个核心义理，然后都欢喜奉行。

咱们总结一下，这一品叫“忏悔品”，惠能给这些来求法的人先传自性五分法身香，次授无相忏悔；又讲了四弘誓愿，教大家发四弘誓愿；然后皈依自性三宝，即清净法身佛、圆满报身佛、千百亿化身佛。

在这里我们要知道禅宗的理念是“直指本心、即身成佛”，这是禅宗非常重要的理念。所以它不讲业。我们看禅宗兴起之后出现的忏悔文，“罪从心起将心忏，心若灭时罪亦亡，心亡罪灭两俱空，是者名为真忏悔”。

“罪从心起将心忏”，在这一句里也提到了，罪都是从内心里生起来的，心里先有了恶念，才会生起造恶业的心，然后就会造恶业。所以说“心若灭时罪亦亡”，心灭了，罪就亡了。但是你造下的业还在，只不过禅宗不讲这个业。

“心亡罪灭两俱空”，你只要把内心里的恶念、习气都灭除了，那么罪也就灭了。所以禅宗是不讲究来世消业的，你只要这辈子好好修行，这辈子就可以解脱。

“即身成佛”的观念在很多宗门里都有，很少有把业看作非常重要的事情来给大家讲的。因为在普及佛法的时候，过度地讲业，即未来必定会受报这样的理论，会让很多众生产生恐惧，不愿进入修行中。所以这应该是方便法。

但是佛自己又现出了不少受报的相。他解脱觉悟之后，开始出来带徒弟，带着一千多人修行的时候，也现出了几次受报的相。几次生病都是告诉大家，业报还是会来的，不是你解脱、觉悟、成佛了，业就没有了。虽然成佛了，觉悟了，但是还有受报的相。尤其是他的祖国灭亡之后，他还有三天头疼的业报，因为他曾经用棒子敲了三下鱼头，那个鱼就是琉璃王，来灭佛陀祖国的那个国王。

总之，他还是暗示了，业报是存在的，否则大乘的理论无法成立。大乘最终的心理理论是“诸佛同体”，所有众生的意识全部重叠在一起，所以你曾经造下的业，虽然在其他众生那里形成了不好的情绪，但是同时展现到你的身上和你的意识里，他对你的执着必然会把拖入到轮回当中。你的报身是根据其他众生指向你的执着，以及你自己的妄想、分别、执着而形成的，所以受报是必须有的。

如果你走向了真正的修行之路，受报什么时候来由编剧菩萨安排；如果你成了阿罗汉，那后面的受报可以自己来安排。这有很大的主动性，后面受报就可以把你放到好的环境里，在一次受报过程中，可以同时放进好多个善报，让善报和恶报一起来。就像以前讲过的例子一

样，一个小孩生病，这应该是恶报，但是旁边有好的父母一直在照顾他，让他能顺利地扛过这个恶报，这就是相互对冲的结果。

如果一个人恶报太多，都没有善报来对冲的话，可能苦会达到让你无法承受的程度，更无法修行，所以我们建议大家多修行、多积德行善。什么都不能做的时候，连打坐、磕头、念佛、念经也做不了，最后还能做的就是做好事、做功德了。所以你的情况很糟糕、很痛苦，也没钱做功德，那至少还能去寺院当几天义工，做点好事，这也算做功德。

凡事都是一点一点积累下来的，等量变达到一定程度就会发生质变。

就像放生一样，每个月放生两次，一次放十块、二十块，慢慢增加到一百块、两百块，这样坚持一年、两年、三年、四年，坚持到一定程度的话，你的财务情况肯定会发生变化。这不是一直做下去，这个变化遥遥无期；这一生肯定给你好处，让你信心不灭，一直坚持下去。

从佛菩萨的立场上看，但凡努力修行、努力积功德的人，都会给他好处，让他继续走修行的路，因为众生的信心是很脆弱的，很容易断掉。

这一期就讲到这里。

坛 经 (16)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

机缘品第七

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者。有儒士刘志略，礼遇甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，常诵大涅槃经。师暂听，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字。

师曰：“字即不识，义即请问。”

尼曰：“字尚不识，焉能会义？”

师曰：“诸佛妙理，非关文字。”

尼惊异之。遍告里中耆德云：“此是有道之士，宜请供养。”

有魏武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。时，宝林古寺自隋末兵火，已废。遂于故基重建梵宇，延师居之，俄成宝坊。

师住九月余日，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。石今有师趺坐膝痕，及衣布之纹，因名“避难石”。师忆五祖怀会止藏之嘱，遂行隐于二邑焉。

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。

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。

僧法达，洪州人，七岁出家，常诵法华经。来礼祖师，头不至地。

师诃曰：“礼不投地，何如不礼？汝心中必有一物，蕴习何事耶？”

曰：“念法华经已及三千部。”

师曰：“汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行。汝今负此事业，都不知过。听吾偈。”曰：

礼本折慢幢，头奚不至地；有我罪即生，亡功福无比。

师又曰：“汝名什么？”

曰：“法达。”

师曰：“汝名法达，何曾达法？”复说偈曰：

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

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

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

达曰：“学人根性暗钝，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。”法达即高声念经，至譬喻品。师曰：“止！此经元来以因缘出世为宗。纵说多种譬喻，亦无越于此。何者因缘？经云：‘诸佛世尊，唯以一大事因缘，出现于世。’一大事者，佛之知见也。

“世人外迷著相，内迷著空。若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开佛知见。

“佛，犹觉也。分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入

觉知见。若闻开示，便能悟入，即觉知见，本来真性而得出现。

“汝慎勿错解经意：见他道开示悟入，自是佛之知见，我辈无分。若作此解，乃是谤经毁佛也。彼既是佛，已具知见，何用更开？汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰，便劳他世尊，从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二，故云开佛知见。吾亦劝一切人，于自心中，常开佛之知见。世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪嗔嫉妒，谄佞我慢，侵人害物，自开众生知见。若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。

“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，何异犛牛爱尾？”

《坛经》第十六期，惠能所主张的佛学义理和佛学思想，到第六期“忏悔品”基本上都讲完了。从第七品开始是有人来提问，他应机回答的一些问题，后面的“护法品”“付嘱品”是对他的弟子们的一些嘱托。我们开始看他怎么有智慧地回答这些来提问的人，咱们看原文一百零三页，“机缘品第七”。第一个小故事没有什么义理部分的内容。

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者。

惠能在五祖弘忍那里得法之后，到了韶州曹侯村，应该是在广东省境内。“人无知者”，没有人知道他的来历。

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。

有一个儒生——读过书的人，可能身上有点功名，叫刘志略。他有一个姑姑出家为比丘尼，法名叫无尽藏。“无尽藏”肯定是法名，一个女性不可能起这样的俗家名字。她经常读《大涅槃经》。

《大涅槃经》属于大乘经典，主要讲涅槃境界，即涅槃的四种德相——常、乐、我、净，众生都有佛性，以及关于业报的内容。如果讲完十三经还有机会继续讲的话，我不敢说肯定的话，未来可能会讲。

师暂听，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字。

惠能在旁边听了一会，就知道《大涅槃经》主要讲的义理是什么，所以他给比丘尼解释了一下。这位比丘尼就拿着书来问他字。

师曰：“字即不识，义即请问。”

惠能回答说，我不识字，但是义理你可以问问。

尼曰：“字尚不识，焉能会义？”

这位比丘尼反问，你连字都不知道，怎么能懂义理呢？

师曰：“诸佛妙理，非关文字。”

佛说的妙理是这个世界的真相，这和文字没有什么关系。

尼惊异之。遍告里中耆德云：“此是有道之士，宜请供养。”

这位比丘尼很吃惊。“耆德”是村里德高望重的老年人们。她到处告诉他们，这位惠能是有道之士，就是有修为的人。“宜请供养”，应该供养。

有魏武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。

还有叫曹叔良的人，和他周围的居民们，都来瞻礼惠能。在这一节提到“魏武侯”，网上没有明确说某位是曹魏武侯，也没说是三国时代曹操、曹丕那一代人；可能不是，那就可能是唐初得到封侯的人。这些都不重要。当地的村民们争相来瞻礼惠能。

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。

当地有个叫宝林古寺的寺院，在隋末兵火当中已经废弃了，但是这些居民们出钱出力，把庙宇重新建起来。“梵宇”是庙宇的意思。“延师居之”，请惠能住在这个寺院里。“宝坊”也是寺院的美称。

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。

惠能在这里住了九个月，恶党又找到了他。这些恶党锲而不舍地要找他，夺回衣钵。

任何东西一旦拿出来成为一个凭证——象征你的身份和地位，这个时候就可能有危险了。人家就愿意想办法来夺，哪怕这不是神秀的本意，但他管不住下边的一些人，他们就跑出来夺。所以弘忍叫惠能以后不要再传衣钵给后面的人——生命都有危险，而且很容易会被没有什么修为的人夺过去，用来骗取众生的布施、恭敬、供养之类的。

“师乃遁于前山”，惠能躲到前山。“被其纵火焚草木，师隐身挨入石中得免”，这些恶党还放火烧林，试图把惠能给逼出来；惠能就躲到石头缝中，没有被烧死。

石今有师跌坐膝痕，及衣布之纹，因名“避难石”。

那里还有个石头，是惠能躲避的时候曾经在上面坐过的。石头上面还有膝盖的痕迹，以及衣服的纹路和痕迹，所以叫“避难石”。

师忆五祖怀会止藏之嘱，遂行隐于二邑焉。

惠能想起五祖曾经告诉他“逢怀则止，遇会则藏”的嘱托，所以到怀集和四会两个县的境内隐藏了起来。

僧法海，韶州曲江人也。初参祖师。

法名叫法海的僧人，他是韶州曲江人，第一次来参拜惠能。

问曰：“即心即佛，愿垂指谕。”

问惠能，“即心即佛”是什么意思？希望他解释一下。

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：

“前念不生即心”，这一句话在网上和书上都说是对前念不再执着了，对过去的事情不再执着。“后念不灭即佛”，这是对后面生起的妄想不试图去控制，妄想来了就让它来，只是观而已。不执着于前念，对于后念也不试图去掌控，这样解释。

但是我认为这不是惠能的意思，因为书上前面已经解释了，“念”在惠能这个时代，指执着，是执着的统称，从情绪、注意力到文字妄想合起来的。它不是你脑子里生起的单纯的妄想，这是针对我们所说的文字妄想。所以这句话应该是拼在一起的。

惠能的本意是拼在一起，但是他故意前后拆开来说。那么拼在一起是什么？前念、后念都不生不灭就是心，就是佛。在这里问“即心即佛”，这是心等于佛的意思，它没有明确区分，心是佛没有妄想、分别的境界里，生出来的妄想、分别、执着之后称为心。

而且他所主张的义理也是重点说我们的心本来就是佛，所以回到他的立场，只是告诉你，你的心本来就是佛。再展开来说，你生起了妄想、分别、执着才是现在这个样子，如果你把这些都灭了，就可以回去做佛了。但是他没必要展开来说。

别的地方有个禅师，有人问他“即心即佛”什么意思？他说这就是哄小孩子哭用的方便法，在这里“哄小孩子哭”也是一种比喻，境界低的凡夫或者接受佛法的程度不高的时候，就给他这样讲。

那么问的人又反问禅师，过了这个阶段是什么意思？他说，“非心非佛”，不是心也不是佛，就是让你放下执着的意思。告诉你这个是什么的时候，你就开始执着于什么；告诉你这个不是什么的时候，你可能又开始执着于不是什么。

我们当下执着于我们这个世界，所以让你放下的时候就告诉你这个世界是“空”，但是你听了“空”之后又开始执着于“空”；然后佛就说这个世界非有非空，不要执着于“有”，也不要执着于“空”。

所以这句话我还是认为前念、后念，即妄念都达到不生不灭的境界的时候，就是心和佛。

“成一切相即心，离一切相即佛”，在这里还是心和佛一样。惠能对人讲法的时候，“相”并不是大乘经典里通常所说的分别心里产生的“相”，而是眼睛和耳朵听到的，用我们六根境界感受到的外在的相，统称为“相”。

所以“成一切相即心”，你看到什么，只要对它进一步思考，产生认知，它对你来说就“成相”；你看到什么都不去管它，就静静地待在那里，这样就算“离一切相”。在这种境界里，就是心和佛。这句话同样也是拆开来说的，“成相”和“离相”都是心和佛。

“吾若具说，穷劫不尽”，如果我具体说的话，可以说很长时间。“劫”是很长的时间。“听吾偈”，听我给你讲个偈。

即心名慧，即佛乃定；

心的名字就是慧；佛就是定。前面讲了“慧”和“定”是等值的、一样的，那么在这里“心”和“佛”也是一样的。

定慧等持，意中清净。

定和慧一样。在我们意识当中要达到清净的境界，不起妄念。

悟此法门，由汝习性。

你能悟到这个法门是根据你的习性。在这里“习性”不是习气的意思；“习”和“性”应该拆开来看，“习”是学习，你的修行，“性”是你的自性。人的自性本来就是永恒不灭的，它一直存在，一切的修行最后都会回到自性中去。所以根据你的修习和自性来悟到这个法门。

用本无生，双修是正。

“用”是“体”和“用”的那个“用”，所以一切“用”都是无生的，也就是妄想、分别、执着本来都无生。没有本体的时候，我们称它为无生。那么“体”肯定是自性，自性为体，在这之上产生的妄想、分别、执着全部都可以称之为“用”。“用本无生”，就是妄想、分别、执着都没有本体。所以从佛的角度来看，就算他有妄想、分别、执着，也可以说他无生，因为没有本体。“双修是正”，定慧双修，这是正确的修行。

法海言下大悟，以偈赞曰：

法海大悟，也说了一个偈子。

即心元是佛，不悟而自屈；

原来心就是佛。不悟的时候，迷的时候，自己曲解佛的义理或者对这个世界的理解。

我知定慧因，双修离诸物。

我知道了定慧的因，定慧双修就离开对物的一切执着。

这一段可能和大家在网上看到的那些解释有点不一样，我是这么理解的。虽然惠能是针对于普通人在讲法，但也没有低到那个程度，那个时代的众生还没有低到我们这个程度，所以还是有一定深度的。

僧法达，洪州人，七岁出家，常诵法华经。来礼祖师，头不至地。

有一个法名叫法达的僧人，他是洪州人，七岁就出家了，经常念《法华经》，来见惠能。但是顶礼的时候头不至地，我们顶礼应该是额头触到地的。

师诃曰：“礼不投地，何如不礼？汝心中必有一物，蕴习何事耶？”

“诃”是诃责、诃问的意思。如果你顶礼的时候头不着地，还不如不礼。你心中肯定有一个让你傲慢的资本，认为自己挺了不起。你学的是什么呢？

曰：“念法华经已及三千部。”

这个法达回答说，已经念了三千部《法华经》。“三千部”这词我挺熟的，让我想起了某人，她口口声声说自己念了三千部《地藏经》。这个人念了三千部《法华经》，所以觉得自己在修行方面有所努力，有点业绩了。

现在我一直教大家磕头、打坐、念佛，也有人说自己磕了多少多少万个头。这是好事，但你自己知道就可以了，没必要到处说。

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：

如果你念到了一万部，知道了这个经所主张的核心义理，还不把它作为胜解，或者不因此而傲慢，那和我可以同行。你现在把它当作一个傲慢的资本来背负着，不知道自己的过错。然后说了一个偈。

礼本折慢幢，头奚不至地；有我罪即生，亡功福无比。

“礼本折慢幢”，我们行礼是为了折服我们的我慢心，所以叫“折慢幢”。“幢”是比喻，在古代是一种像旗帜一样的东西，挂在修行的地方，寺院前面也有挂。

“头奚不至地”，如果你头都不碰地的话。“有我罪即生”，这个罪的名字叫“有我罪”，就生起来了，就是我相越来越严重，并且在这之上执着心也产生了，就成了我慢心。“亡功福无比”，“功福”是功德和福德，它会灭你的很多功德和福德。

师又问：“汝名什么？”

曰：“法达。”

师曰：“汝名法达，何曾达法？”复说偈曰：

惠能问他，你叫什么名字？

这个人回答说，他的法名叫法达。

惠能说，你的名字虽然叫法达，但是你什么时候对法通达了呢？
然后又说偈：

汝今名法达，勤诵未休歇；

你叫法达，精勤地诵经，从来没有休息过。

空诵但循声，明心号菩萨。

这应该是修行方法。“空诵”，你诵经的时候把脑袋放空，不要想。“但循声”，你就尽管把注意力放到声音上。“循”是追寻的意思。“明心号菩萨”，明心就可以称之为菩萨。“明心”就是把你的妄想、分别、执着尽量灭除。这样的话，心够明了，就可以称之为菩萨了。

汝今有缘故，吾今为汝说；

你和我有缘，所以我跟你说。

但信佛无言，莲华从口发。

你要相信佛没有说话，但是智慧从口中发出。“莲花”应该指智慧。发出来的不是真实的智慧，而是智慧之言。

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。”

法达听到偈语之后，悔恨并感谢惠能。“而今而后，当谦恭一切”，从今以后我要谦卑，恭敬一切。“弟子诵法华经，未解经义，心常有疑”，自己念《法华经》，对义理还不是很了解，心里还有疑问。“和尚智慧广大，愿略说经中义理”，“和尚”指惠能；您智慧广大，希望您给我说说义理。

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？”

佛法本身是通达的，但是你的心不够通达。经本来没有什么好疑问的，但是你自己生起疑问。你念《法华经》以什么为核心理论？

达曰：“学人根性暗钝，从来但依文诵念，岂知宗趣！”

我脑子笨，所以只是按照文字来念诵而已，怎么可能知道它的义理呢？这有点挑衅的意思。

师曰：“吾不识文字，汝试取经诵一遍，吾当为汝解说。”

惠能还是挺耐心的。如果法达直接把自己不解的部分拿出来问，他不可能从头到尾全部都不解，只是有一些疑问点，有些地方大概能懂，但是他不问这些疑问点，或者也可以概括地说，而是直接说自己笨，只是按照文字来念而已，怎么可能知道义理。这话本身就有点挑衅的意思。但是惠能还是很耐心地说我不识字，你可以试着把经拿出来念一遍，我可以为你解说。

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。”

法达就高声念经，从头开始一直念到“譬喻品”。惠能说可以停止了。这本经原来是以“因缘出世”为宗，即以“佛为什么出世”为核心义理。“纵说多种譬喻”，说了很多譬喻，但是“亦无越于此”，都是围绕着这个话题在展开，并没有说别的。

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。

什么是因缘呢？所有佛、世尊都是以一个大因缘出现于世，出现于世的原因只有一个。这个原因就是为佛之知见。后面说是“开”“示”“悟”“入”。

世人外迷著相，内迷著空。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。

“世人外迷著相，内迷著空”，世间的凡夫俗子们对“外迷著相”，然后执着于外在的相；“内迷著空”，学了一点佛就向内迷了，然后就开始执着于空。

“若能于相离相，于空离空，即是内外不迷”，如果能做到看到一切相就不执着于它，不对外相产生更进一步的妄想，把内心放空之后又不执着于空，这样可以称之为内外不迷。

“若悟此法，一念心开，是为开佛知见”，如果你悟到了这一点，你的心一下就开悟了，这就叫开佛知见。

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。

佛就是觉，佛叫觉。“开”“示”“悟”“入”把“佛”都换成了“觉”，《法华经》是“开佛知见，示佛知见，悟佛知见，入佛知见”。

“若闻开示，便能悟入”，你听了佛的开示之后，便能悟入到佛的知见当中。“悟佛知见”是理悟，“入佛知见”是体悟，“悟”和“入”是有区别的。“即觉知见”，就可以知道佛的知见了。你都体悟了，那肯定知道了佛的知见。“本来真性而得出现”，这样的话，你本来的真性就回到了没有妄想、分别、执着的自性的状态中去。

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。

你千万不要错解佛说的意思。佛说开示悟入，你以为那是佛之知见，和我没什么关系，就是对佛法没有信心。“若作此解，乃是谤经毁佛也”，如果你这么理解的话，那是毁谤经、毁佛。

彼既是佛，已具知见，何用更开？汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。

他已经是佛了，已经具备了知见，还需要开吗？你应该相信佛的知见，他的知见就是你的自心，你的自心就是佛，在那里没有其他的佛。

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。

现在很多众生自己遮住了光明，执着于我们的尘世的境界。“贪爱”是执着。“外缘内扰”，外部的因缘——环境又进入到你的心里，扰乱你的心。“甘受驱驰”，被这些外缘所驱使。

“便劳他世尊，从三昧起”，所以就劳烦佛从三昧——没有妄想、分别、执着的状态里，生起妄想、分别、执着，进入到众生的心中。

“种种苦口，劝令寢息”，开始用各种方便法劝令寢息。

“莫向外求”，教大家把妄想、分别、执着熄灭，不要向外求。

“与佛无二，故云开佛知见”，你的心本来和佛一样，都有不生不灭的自性，所以叫“与佛无二”。这就是开佛知见。

佛出世的因缘就是众生有了妄想、分别、执着之后，在生死轮回中无法自拔，所以佛从三昧中起来，进入到众生的意识中，现出种种相，说种种法，就是希望这些众生知道世界的真相，然后回到佛的状态当中。

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，贪嗔嫉妒，谄佞我慢，侵人害物，自开众生知见。

“吾亦劝一切人”，我也劝所有人。“于自心中，常开佛之知见”，在自己心中常开佛之知见。“佛之知见”前面已经解释了，解释为“于相离相，于空离空，即是内外不迷”。这是惠能说的“佛之知见”，他也希望所有众生都能开佛之知见。

“佛之知见”和“众生知见”是相对应的，那么什么是众生知见呢？

“世人心邪”，这些世间的人，心是邪恶的。“愚迷造罪”，愚痴、迷闷，所以造很多罪。“口善心恶”，嘴上说着善语，但是心里有恶念。“贪嗔嫉妒”，贪婪、嗔恨，还有嫉妒。“谄佞我慢”，“谄”是谄曲的意思，就是不说直话，绕着说话；“佞”是阿谀奉承的意思，所以古代说那些阿谀奉承的官员叫“佞臣”；“我慢”是贡

高我慢心。“侵人害物”，伤害别人，同时又破坏物体。这叫“自开众生知见”，自己开了众生知见。这和佛之知见是相对应的。

若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。

“若能正心”，如果回到自己原来空明的心态里。“常生智慧”，这样的话就会常生智慧。“观照自心”，返观自己的意识。“止恶行善”，止十恶行十善。“是自开佛之知见”，这是开佛之知见的路。

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。

你要念念当中都回到自心中修行，开佛知见。“勿开众生知见”，不要像前面说的“愚迷造罪”“口善心恶”“贪嗔嫉妒”等等，这些众生的行为就不要做了，或者这些众生的想法就不要，不要打这些妄想。如果你开佛之知见的话，就是断生死出轮回的修行，这叫“出世”。如果开众生知见，就堕入到轮回中去。

汝若但劳劳执念，以为功课者，何异犍牛爱尾？

如果你牢牢执着念经，还把这个当作修行功课，那么与牛爱尾有什么区别？“犍牛爱尾”是《法华经·方便品》里的一个比喻，指人们舍弃不了欲望。

这一期就讲到这里。法达的这一段比较长。咱们下一期继续讲。

坛 经 (17)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

达曰：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”

师曰：“经有何过，岂障汝念！只为迷悟在人，损益由己。口诵心行，即是转经；口诵心不行，即是被经转。听吾偈。”曰：

心迷法华转，心悟转法华。诵经久不明，与义作仇家。无念念即正，有念念成邪。有无俱不计，长御白牛车。

达闻偈，不觉悲泣，言下大悟，而告师曰：“法达从昔已来，实未曾转法华，乃被法华转。”再启曰：“经云：诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智。今令凡夫但悟自心，便名佛之知见，自非上根，未免疑谤。又经说三车，羊鹿牛车与白牛之车，如何区别？愿和尚再垂开示。”

师曰：“经意分明，汝自迷背。诸三乘人，不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席。殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。况经文明向汝道：唯一佛乘，无有余乘，若二若三，乃至无数方便，种种因缘、譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省！三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用；更不作父想，亦不作子想，亦无用想，是名持法华经。从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也。”

达蒙启发，踊跃欢喜。以偈赞曰：

经诵三千部，曹溪一句亡。未明出世旨，宁歇累生狂？羊鹿牛权

设，初中后善扬。谁知火宅内，元是法中王。

师曰：“汝今后方可名念经僧也。”

达从此领玄旨，亦不辍诵经。

僧智通，寿州安丰人，初看楞伽经，约千余遍，而不会三身四智。礼师求解其义。

师曰：“三身者，清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智。若悟三身无有自性，即明四智菩提。听吾偈。”曰：

自性具三身，发明成四智。不离见闻缘，超然登佛地。吾今为汝说，谛信永无迷。莫学驰求者，终日说菩提。

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”

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

大圆镜智性清净，平等性智心无病，妙观察智见非功，成所作智同圆镜。五八六七果因转，但用名言无实性，若于转处不留情，繁兴永处那伽定。

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。

《坛经》第十七期，这本书的一百一十二页，僧法达问《法华经》的事，但是没有讲完。上一篇讲到《法华经》的核心义理，佛为了给众生开示悟入佛之知见，所以出现于世。将这个义理讲给了法达，然后法达又问。

达曰：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”

如果按照你说的那样，只要了解了佛经的义理，就不需要诵经吗？

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：

惠能回答说：经有什么过错，能障碍你念经呢？迷和悟都在于个人。

我们已经知道有妄想、分别、执着叫迷，没有妄想、分别、执着叫悟。悟分体悟和解悟，在这里应该是解悟，就是在义理上你明白。如果你连义理都不懂，这个时候“损益由己”。“损”是有害，“益”是有益，这两种状况都由个人而已。

“口诵心行，即是转经”，口里念经，按照佛经里的义理来修行，把它落实到行动上去，这叫转经，是真正学习佛经。“口诵心不行，即是被经转”，口里念着经，但是心里没有按照佛说的义理来做，那就是“被经转”，反而落入到执着于佛经的错误的状态里。

心迷法华转，心悟转法华。

如果心迷，不知道义理的话，反而被法华转；如果心悟了，就是学习法华。

诵经久不明，与义作仇家。

长时间念经，但是不知道义理，那等于是和义理“作仇家”，不解义理。

无念念即正，有念念成邪。

这本书里的“念”指所有的执着，你只要修行或者平时有念，那就是邪的；保持无念，即没有执着的状态，叫正。

有无俱不计，长御白牛车。

“计”是计度。“有无俱不计”，对有和无都不执着。“白牛车”就是修行大乘的意思。

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。”

法达听到惠能的偈语之后，感动得哭了，然后悟到了，说自己从过去以来，一直没有学习到法华的核心义理，而是被法华转了。

再启曰：“经云：诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智。

《法华经》说，所有大声闻和菩萨这些修行人都费尽脑子去想，也无法知道佛的智慧，因为佛的智慧不是靠思量、测度这种妄想能了解的。

今令凡夫但悟自心，便名佛之知见，自非上根，未免疑谤。

让这些凡夫们只要知道自己的心，回光返照自己的心，就叫佛之知见。如果不是上根之人，就会产生疑问或诽谤。

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。

又说了三车——羊车、鹿车、牛车和大白牛车的比喻，这个如何区别呢？希望师父再给开示一下。

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。

惠能说，经的意思非常明确，是你自己没有理解而已。“三乘人”指声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。这些人无法理解佛的智慧的原因是他们都在“度量”——用妄想去思考，费脑子去想，这样反而无法理解佛的智慧。“饶伊尽思共推，转加悬远”，你们这些人费劲去想，一起推理，结果和佛的智慧越来越远。

佛本为凡夫说，不为佛说。

佛说的所有佛经，只要是拿出来给人看的，那肯定是方便法。它也有高低之分，因为根据不同境界的人讲了不同的法。其中有一些是像《楞伽经》这样比较高端的，它已经接近于最高境界，讲到了核心义理，即三个基本设定，通过佛和大慧这个十地菩萨来回问答的方式。这种佛经相对较少，《大涅槃经》也算是大乘中的高端佛经。

相比而言，大部分佛经都是根据不同的人讲的方便法。《金刚经》是给阿罗汉们讲的；《圆觉经》是给菩萨们讲的，但是还没到八地以上或十地菩萨那个境界，应该是对初地到七地这个阶段的菩萨讲的；《楞伽经》才是最后阶段的、最高端的佛经。大家已经学习了《楞伽经》，如果你都能理解的话，其他佛经都是相对简单的。

“佛本为凡夫说，不为佛说”，佛经都是说的方便法，所以是为凡夫说的，不是为佛说的。

此理若不肯信者，从他退席。

对这个《法华经》的义理都不能接受、不信的人，就从法会里离开。《法华经》里说，佛讲这个最高义理——佛为什么出现于世这个内容的时候，大概有几千比丘离开那里。

殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。

不知道我们自己正在学习《法华经》就是坐白牛车，即学习大乘。“更于门外觅三车”，又在门外觅三车。明明自己已经在大车上，但是又在外边觅小车。

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。

而且经文里明确向你说，只有一个佛乘，无有余乘。不管是二乘还是三乘，这些无数方便法，讲各种因缘、比喻的言辞，都是让你理解一佛乘。

汝何不省！三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。

你为什么到现在还不能醒悟？“三车是假，为昔时故”，三车的说法，这是在过去前期讲法的时候，给那些境界和根器低的人讲的。“一乘是实，为今时故”，一乘才是真实的。

传法的最终目的肯定是让大家成佛，而不是让众生在佛法的前期阶段一直处在求福报或者求智慧的境界，是以成佛为最高目的来传播佛法的。所以“一乘是实，为今时故”，当下是为了向大家传授大乘佛法，最终让大家成佛。

“只教汝去假归实”，只教你把假的都灭掉，回到真实当中。“归实之后，实亦无名”，回到真实之后，真实也是没有名字的。因为所有名字都是我们贴的标签而已，名相是分别心里产生的。先有相，然后你在这上面产生执着，认为有了这个名字，这个东西就叫什么。这样“我认为”的话，就已经形成执着了。

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。

你要知道所有的财宝都属于你，都是给你用的。这是《法华经》里的比喻，有一个穷人在外面流浪，回到家里之后发现自己的爸爸是个大富翁，这些本来都是自己可以继承的，自己本来就是大富翁，因为迷了，才一直在外面流浪。

“更不作父想，亦不作子想”，不要执着于父，也不执着于子。
“亦无用想”，也不执着于无用，认为这些东西都没有用。你有这样的想法也是执着，所以要抛弃这样的执着。“是名持法华经”，这种状态称之为持《法华经》。

从劫至劫，手不释卷，从昼至夜，无不念时也。

“从劫至劫”，从过去到遥远的未来。“手不释卷”，一直在精进地念书。“从昼至夜”，从白天到黑夜。“无不念时也”，一直都在坚持念。

达蒙启发，踊跃欢喜。以偈赞曰：

法达终于明白了，很开心。

经诵三千部，曹溪一句亡。

念了三千部《法华经》，到曹溪山被惠能一句点破，所有过去的错误见解都灭了。

未明出世旨，宁歇累生狂？

不明白诸佛出世的因缘和目的，怎么能让累劫以来的妄想、分别、执着或者狂心休息呢？狂心顿歇就是悟。“宁歇累生狂”，怎么能熄灭累劫以来狂妄的心和纷飞的妄想？

羊鹿牛权设，初中后善扬。

“羊鹿牛”这些都是比喻，都是权宜之计，即方便法。“初中后善扬”，根据不同的阶段，以及众生的不同根器来讲。“初中后”是不同的阶段，“善扬”就是传播。

谁知火宅内，元是法中王。

谁能知道火宅内的所有众生，原来都是“法中王”，原来都是佛。

只要你知道自己本来就是佛，光是理解这个义理和接受这个真相，就已经算是大乘人了，很多人无法接受。小乘人也说这个世界只有一个佛，那等于在说自己是成不了佛的。这么多人修行，又经历了这么多劫，总不可能只出一个佛。只出一个佛的话，说明这个佛和我们有本质上的不同，所以只有他可以成佛，其他一切众生都成不了佛。

小乘和大乘的区别就在这里，大乘认为所有众生都可以成佛，这也是佛主张众生平等的根本原因；小乘也说众生平等，却不说所有人都可以成佛。

网上还看到一个法师，我不认为他是什么好法师，但是我不能指名道姓。有人问他《僧伽吒经》里有一个法门，按照这个法门修的话，就有九十多亿佛来迎接这个人，这个怎么理解，对不对？

这个法师说《僧伽吒经》是伪经，不是佛说的。咱们就不说这个佛经是真是伪，不探讨这个问题，因为佛经是真是伪的唯一标准就是佛有没有亲口说。你怎么证明？你当时又没有在听。只有阿难讲过的那些是真的，没讲过的都不是真的吗？咱们不去研究这个问题，就看它的义理符不符合真相；你不知道真相的话，可以按照我们的逻辑来推理。

这个人说《僧伽吒经》里讲这么多佛来迎接你都是假的，因为这个世界只有一个佛，所有的佛全是唯一的佛现出的化身而已，释迦牟尼佛也是佛现出的化身。从这里我又联想到，现在出来讲法的人也未必都理解佛的大乘义理。先不管《僧伽吒经》真不真。

如果按照这个理论——只有一个佛，现出了无数个化身，那么阿弥陀佛是佛的一个化身，释迦牟尼佛也是佛的一个化身，我们也都是佛的化身，所有众生都是佛的化身。佛现出了无数个化身，有的化身

是正在受苦的众生，还有的化身是出来度人的菩萨，佛现出这个化身来度那个化身。

大家觉得这样符合逻辑吗？佛为什么要玩这一套？有必要吗？他喜欢搞这种无聊的游戏？

我在网上看到“老高与小茉”的视频里讲，西方有一种“大圣灵”的说法，有一个超大意识体，所有众生都是他分出来的分灵，目的就是体验各种生活，最后都会回归到大圣灵里去，体验完了都会收回去，变成大圣灵的一部分，或者说这是佛说的外道的断常邪说，即断灭论。

我们回到大圣灵里，成为了大圣灵的一部分，就像前面说的，所有众生都是佛的化身，阿弥陀佛、释迦牟尼佛，包括我们都是佛的化

身，最后回到佛的话，我们作为一个个体就消失了。那就是断灭论。那我就不愿意回到大圣灵或者佛那里，就愿意做一个独立的自己。大家愿不愿意把自己独立的个体、独立的自心给灭掉，回到大圣灵里去或者成佛？

居然这样的邪术、错误的观念都可以在市面上流传，我很佩服！而且所有佛都是一个佛的化身，这种说法还是一个出家师父说的，可见真是邪师满天飞。

你要是一直抓住唯有佛亲口说的才是佛经，其他一切我们无法考证的全是伪经，这么想的话，很多问题就没有办法解释。同时对那些没有办法考证是否为佛亲口所说的佛经内容，你会有意识地把它造假或者错误地认为，从而反过来去说这部佛经不是佛亲口所说。

比如《法华经》不是佛亲口所说，就说它是伪经。这部经讲的义理是佛出现的唯一原因就是让众生开示悟入佛之知见，以及没有三乘，

只有一乘等。那他就会反过来讲，因为这是伪经，不是佛经，那佛出现于世的目的肯定不是开示悟入佛之知见，所以这也是错的。这样反过来推的话，很多核心义理都会被推倒，包括大乘的核心义理。所以这就是现在很多人经常讲伪经，不是真经最终导致的结果。

我们闲话少说，继续讲佛经里的内容，看下一位僧人问的问题。

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。

法名叫智通的僧人，看了《楞伽经》大概一千多遍，不理解什么是“三身四智”，所以求惠能给他解释一下。

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。

“三身”是法身、报身、化身。如果是“四身”的话，还有一个应身，应身也可以看作化身。如果这样分的话，化身是佛菩萨主动显出来给人看的；应身是先有众生求，然后佛菩萨回应众生所求，显出来给大家看的。

报身是带着自己的业投胎到轮回中。什么叫带着业，和不带着业有什么区别？

业是其他众生指向我的执着，是和其他众生互动之后，有了情绪变化，他对我产生了执着。哪怕他看了我一眼，知道我是这个世界的凡夫，产生了最深层次的“我认为”这个执着，这也会影响我。因为诸佛同体，所有的自性全部重叠在一起，那么有其他众生认为我是这个世界的凡夫的话，从菩萨境界看，执着也会从我的心里展现出来，所以也会把我拖入轮回中。

当然很多众生认为我只是这个世界的凡夫，却和我没有更多的交集和互动的话，可能这个拖力比较小。但是有过互动，感情越来越深，执着也越来越深，不管是对我好的执着，还是坏的执着，把我往轮回内拖的力量就越来越大，最终会被拖入轮回。

菩萨到了一定境界，得下去度人，所以就根据这些众生指向我的执着，变出身体进入轮回，也可以说是按照正常程序投胎入世。那么生出来这个身体是大家所认为的，也是方便这些众生们和我消业的形态。

如果我曾经伤害了其他众生，把其他众生的胳膊腿都给切掉了，有这样的业的话，那可能这辈子出生的时候，我也会少胳膊腿。因为其他众生有这样的报复心，要切断我的胳膊腿，可能我一出生现出来的身体就是少胳膊腿的，或者在命运中会遇到有仇的众生来切我胳膊腿，现出他认为的我应该有的相，这就是报身。

这里都是“汝之”，都说是你的，这就是要强调你本来就是佛。所以说“清净法身，汝之性也”，清净法身是你的自心本性，是本来你的状态。“圆满报身，汝之智也”，现出的圆满报身，是你的智慧，也是般若智慧。这一句话有点难以理解。

圆满报身是指佛，我们只是普通报身。佛因为修了累劫，同时把业也消得差不多了，智慧也达到那个境界，也就是妄想、分别、执着已经灭尽了，所以现出来的身体是圆满的。圆满不圆满这个标准是“三十二相”“八十种好”等这种我们看着很殊胜的相，所以叫圆满报身。

但是我们是普通的报身，我们不够圆满，因为我们有妄想、分别、执着，还有很多业。但他还是说这是你的智慧。从佛或者菩萨境界往

下看，现出报身来受报，也是有智慧的。他愿意来受报，本身就是为了消自己的业来的，再度众生，这是一种有智慧的行为，所以这也是“汝之智也”。但是在这里重点说是你的智慧，是让你回光返照，让你知道这一切都在你心中，你本来就是佛，一再强调这一点。

“千百亿化身，汝之行也”，千百亿化身也是佛才能现出来的，我们这些普通人现不出一个化身，但是他还是说这是你的行，也是在强调你本来就是佛。这个“行”就是修行，也可以是行为。因为千百亿化身出来肯定是为了度人，他不会无缘无故给自己现化身玩；佛菩萨肯定是针对某些众生来现出化身，就是为了向这些众生传达某些信息，最终达到度人的目的。所以这是一种度人的行为，称之为“汝之行也”。

若离本性，别说三身，即名有身无智。

如果离开了自性，别说三身了，就算有身，那也是没有智慧的。

若悟三身无有自性，即明四智菩提。

在这里“自性”不是指我们本有的自性，而是指本体。你只要悟到三身——化身、报身、法身都没有本体，那样就是四种智慧了。

听吾偈曰：自性具三身，发明成四智。

我们的智慧本来就具备三身，我们的自性本来就具备四智。在这里说由三身“发明”，这个“发明”不是创造出来的意思，而是表现出来，他的言行都表现出来很高的智慧，所以说“发明成四智”。先有自性，然后表现出了三身的行为，我们看到三身所做的一切都是有四种智慧的。

不离见闻缘，超然登佛地。

不必离开见和闻这些外缘，即外境，也可以成佛。

吾今为汝说，谛信永无迷。

我今天为你说，你要相信，不要再迷了。

莫学驰求者，终日说菩提。

不要学那些求法者，终日口上说菩提，但是实际上不懂义理，所以行的也不是正法。

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”

智通再问四智是什么。

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：

你只要知道三身了，就知道什么是四智，还有必要问吗？离开了三身，也就不需要谈四智了。这叫有智无身，就算有智，也会变成无智。

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。

在《楞伽经》里讲过“四智”。四智展开来讲都是唯识，唯识是玄奘法师回来译的，为了更深入地剖析意识，所以讲了意识的结构。对于我们来说唯识是相当难的，因为他讲得晦涩难懂，所以它也不那么普及。

在这里出现了佛的四种智慧，也有五种。五种智慧是最后多了一个法界体性智，即佛的智慧，其他四个智慧对应的是其他不同的境界。

菩萨的智慧叫“大圆镜智”，用菩萨的妄想，可以同时感知所有众生的妄想的这种智慧，就像一块圆镜一样可以照出整个世界，所以叫“性清净”，他的本体本来就是清净的。

“平等性智心无病”，“平等性智”是阿罗汉的境界。阿罗汉有分别心，他知道 A 和 B 不一样，这叫分别心；但是我不执着于 A，

也不执着于 B，这叫无执着。但是有分别心，用分别心来认知，这叫“平等性智”。在这里“心无病”，我们可以理解为没有执着的状态，“病”也是执着。

“妙观察智见非功”，“妙观察智”是已经到了凡夫的境界，但是没有欲望，四禅以上称之为“妙观察智”。如果你有欲望的话，你观察的世界都投射了你的欲望。在十年前就讲过一个韩国和尚的故事，大家可以去看看。如果你没有欲望的话，看到的世界应该算是在你的境界里的真实的世界，所以说“见非功”。

我们修行的时候用功在哪里，用功在我们的注意力、六根或者情绪，这个时候“功”有抓取的对象。

所以什么叫“见非功”？你没有了欲望的话，就没有抓取的对象，等于看到了真实的世界。一切的对象，以及我们看到的一切世界，包括我们内心的执着——注意力、文字妄想、情绪，都可以看作执着形成的可抓取的物。虽然我们内心里的妄想没有形态，但是我们从意识里修行的时候，它也是可以抓取的东西，都可以称之为“功”，所以“见非功”就是灭了所有这些东西。因为对外没有和六根境界相对应的六尘，心内也没有可以抓取的注意力、情绪、文字妄想这些东西，所以到了妙观察智看到的只有意识。因此这叫“见非功”。

“成所作智同圆镜”，这句话最难以理解，“成所作智”怎么就变成“同圆镜”呢？

这要从两个不同的角度来看。

一个凡夫修行，只要你理解佛法的基本义理，知道因果定律，就算已经有了“成所作智”。因为这个世界无外乎因果，你想得到什么就相应地舍什么。只要种下这个因，后面你做的事情都会成功。哪怕

你想当皇帝，也可以先种下当皇帝的因，未来很多世以后应该会成为皇帝，终究会有这样的果报出现。这叫“成所作智”。

《坐禅 2》里已经讲过，菩萨十地中有一地，他已经悟到了这个世界都是妄想和合的基本原理，也掌握了妄想的最小单位以及妄想的合成方法，从而可以创造所有的东西。所有这世间的一切东西他都可以随意创造出来，在《华严经·十地品》中菩萨有一地具备这样的智慧能力。从佛的角度往下看，这称之为八识转六识。你只要到了菩萨那一地的境界，就可以用妄想来和合成我们这个世界，即六识世界的所有东西。

从这个角度说，“成所作智”已经不是我们这些凡夫用宇宙的因果规则，去追求我们想要的东西的这个状态了；而是从佛、菩萨境界往下看，不需要什么因果受报的过程或者因果成熟的时间，直接就可以创造出来。所以在这里称之为“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。

“五八六七果因转”，五识和八识属于果地，即五识和八识的智慧。五识的智慧是成所作智，从菩萨境界往下讲就属于果地。你得先成为菩萨，这肯定是果地之后的事了，因为修行之后才成为菩萨，所以叫果地。八识是“大圆镜智”，也是成为菩萨之后说的，所以也称之为果地。六、七识是因地，六识是“妙观察智”，七识是“平等性智”，这是因地修行的时候也可以拥有的。

如果你在这个状态里一直修行到最后，达到了大圆镜智，也就成为菩萨了，然后你就可以展现出菩萨境界的“成所作智”。所以成所作智这个问题一直都有争议，我认为当初佛讲的成所作智是凡夫境界

的最低阶段，后来经文在中国翻译的时候，硬生生把这个推到了佛的境界上来解释，但是也有人解释是凡夫境界。

如果从佛的境界往下解释，所有的智慧全是佛的智慧，都不能分层次，但我还是相信分层次才是佛要讲的真义，因为智慧也是层层下去的。成了佛之后肯定所有智慧同时出现，还有必要分层次来说吗？如果我成佛了，我的智慧就是圆满智慧，还有必要说我的圆满智慧分四种，有这个智慧、那个智慧，有必要这样讲吗？根本不需要，圆满的智慧就是知道一切的智慧。

所以佛讲的时候肯定是为了分别这个层次，每一个境界会出现这样的智慧，这样层层往上讲，到最后佛的智慧是圆满的，可以囊括下边所有智慧，应该是这个逻辑。因为看很多佛经都可以梳理出佛讲法的脉络，要么是由下往上讲，要么是由上往下讲；没有一下子圆满，不直接分出来好多个的，这样讲就有问题，它不符合以往的佛讲法的逻辑。

“但用名言无实性”，如果你真悟到的话，这些智慧都只是贴出来的名签而已，它没有真实的本体。这些都是为了方便讲法，给你说出来的名相而已。

“若于转处不留情”，“转”是以前讲过的，转识成智的时候叫转，智慧转成识的时候也叫转，也就是你灭妄想的过程称之为转，从没有妄想的状态生出妄想的时候也叫转。所以从我们凡夫的境界往上修行，这个过程也可以说是转。所以“转处不留情”就是你在修行的过程中不再执着了。“留情”可以看作执着，即你在修行的时候还执着于某些东西，比如执着于法。

“繁兴永处那伽定”，是很高的定。“那伽”是梵音，意译为龙。“那伽定”就是像龙那样的定，行住坐卧都在定中，这叫那伽定。我们就不必深度展开了，你只要知道这是真正的修行状态，这么想就可以了。

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。

“通”，就是前面的“僧智通”，这个人叫智通。“性”是自性。他悟到了我们有不生不灭的自性，以及佛说的四智。

“三身元我体”，法身、报身、化身本来都是我自己。“四智本心明”，四智也是从我们心中生出来的。

“身智融无碍”，身和智融为无碍的状态的时候，“应物任随形”，可以随意地展现出来。

“起修皆妄动”，起修本身也是妄念。“守住匪真精”，守住也不是真正的精进。

我们通常说守住注意力，守住情绪，一直抓着走，这个修法是对的。但是从佛的境界往下看，这样守住一个东西本身也是执着，所以你得先理解义理。

以前讲过，有些人观呼吸观到最后，应该放下呼吸的时候都放不下，他的身体就开始出现问题。这样的问题有人问过。所以你得首先明白这个义理。你现在修行抓着的東西，不管是注意力还是情绪，最终都要放下——等你哪一天感到抓着很累的时候就应该放下。

所以从佛的视角往下看，守着某个东西精进地修行，它本身也不能称之为真正的修行，我也不知道该怎么说。总之，从我们凡夫的境

界来说，我们当下有文字妄想，有注意力，有情绪，一开始还得抓住某个东西来修。

“妙旨因师晓”，“妙旨”是佛法。真正的佛法因为师父的指导而知晓了，悟到了。“终亡染污名”，“污名”是错误的或者不干净的名相。“染”是执着。执着于错误的名相的这种错误的观念，现在都已经灭掉了，终于悟到了。

这一期比较长，就说到这里。

坛 经 (18)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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？”

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。”

师曰：“彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈。”

曰：

不见一法存无见，大似浮云遮日面。不知一法守空知，还如太虚生闪电。此之知见瞥然兴，错认何曾解方便。汝当一念自知非，自己灵光常显现。

常闻偈已，心意豁然，乃述偈曰：

无端起知见，著相求菩提，情存一念悟，宁越昔时迷。自性觉源体，随照枉迁流，不入祖师室，茫然趣两头。

智常一日问师曰：“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，莫著外法相。法无四乘，人心自有等差。见闻转诵是小乘，悟法解义是中乘，依法修行是大乘。万法尽通，万法俱备，一切不染，离诸法相，一无所得，名最上乘。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。

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。”

师曰：“汝作么生疑？”

曰：“一切众生皆有二身，谓色身法身也。色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉。经云：生灭灭已，寂灭为乐者，不审何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦，苦不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又法性是生灭之体，五蕴是生灭之用；一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类，不断不灭。若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？”

师曰：“汝是释子，何习外道断常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭。又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽著世乐。汝今当知佛为一切迷人，认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相，好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚

假，枉受轮回，以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐，刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名？何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生，斯乃谤佛毁法。听吾偈。”曰：

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？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。劫火烧海底，风鼓山相击，真常寂灭乐，涅槃相如是。吾今强言说，令汝舍邪见，汝勿随言解，许汝知少分。

志道闻偈大悟，踊跃作礼而退。

《坛经》第十八期，从这本书的第一百二十一页开始，我们接着看下一个故事。

僧智常，信州贵溪人。髫年出家，志求见性。一日参礼。

这位出家人法名智常，信州贵溪人。“髫年”是指幼年。年龄很小就出家了，一心求得见性，即见性成佛。有一天，来见惠能。

师问曰：“汝从何来，欲求何事？”

你从哪里来，求什么事呢？

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。”

我最近去拜见了大通和尚。大通和尚开示了见性成佛的义理，但没有完全明白，还有点疑问。因此，从远处来到这里参礼惠能师父，希望惠能给他慈悲开示。

师曰：“彼有何言句，汝试举看？”

师父问，大通和尚有什么说法，他都说了些什么，你试着举例子说说看？

曰：“智常到彼，凡经三月，未蒙示诲。为法切故，一夕独入丈室，请问如何是某甲本心本性。”

智常到了大通和尚那里，等了三个月，但是都没有听到什么教诲。因为求法急切，有一天傍晚，他单独进入方丈室，应该是偷偷进去的，直接问大通和尚，到底什么是“本心本性”。

大通乃曰：‘汝见虚空否？’

对曰：‘见！’

大通和尚反问：你能看得见虚空吗？

智常回答说：见。

彼曰：‘汝见虚空有相貌否？’

对曰：‘虚空无形，有何相貌？’

大通和尚又问他：你看到虚空有相貌吗？

智常回答说：虚空没有形象、形体，哪有什么相貌呢？

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。’

大通和尚说：你的自性就像虚空一样，什么都见不到，是名正见。没有一物可知，什么都不知道，这叫真知。没有青黄长短这些形象和

颜色，自性的本源是清净的，它的觉体也是圆明的、圆满的。这就叫见性成佛，也叫如来知见。

学人虽闻此说，犹未决了，乞和尚开示。

我听完之后，还是没有完全明白，恳求惠能法师开示。

师曰：“彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈。”

曰：

那位大通和尚所说的义理中，还有对“见”和“知”的执着，这也可以看作另一种“知见”。“故令汝未了”，所以使你没有完全明白，没有开悟。我今天再给你一个偈。

不见一法存无见，大似浮云遮日面。

前面大通和尚说，就像虚空一样“了无一物可见”，这叫正见。所以惠能说，“不见一法存无见”，“法”是妄想、分别、执着的统称。什么都看不见，这里有了对“无”的执着。“大似浮云遮日面”，就像浮云、云彩遮住太阳一样。

不知一法守空知，还如太虚生闪电。

前面也说这是“无一物可知”。“不知一法守空知”，什么都不知道的话，那就守空了。这是前面惠能讲不能掉入无记空的说法。

“还如太虚生闪电”，就像虚空中生出闪电一样。它还是有东西的，守空也不行。

此之知见瞥然兴，错认何曾解方便。

“瞥”是快速地看一下。这样的知见瞬间生起来。“错认”，错认的是正法。“何曾解方便”，什么时候能解得了随缘方便法呢？你有了这样错误的知见的话，就没有办法产生正知正见，即没有办法知道正法。

汝当一念自知非，自己灵光常显现。

你应当在一念间知道自己错了，自己的灵光“常显现”，好让自己的自性通明起来。没有妄想的时候就是灵光显现，智慧升起的时候。让自己的妄念灭掉，这样的错误的知见也丢掉，智慧自然就升起来了。

常闻偈已，心意豁然，乃述偈曰：

智常听完，一下子就明白了，也用偈来回答。

无端起知见，著相求菩提，情存一念悟，宁越昔时迷。

“无端起知见”，无端地、没有缘由地起了知见。“著相求菩提”，就是执着于相来求正法。“菩提”是正法的代名词。“情”，可以看作意识里。“情存一念悟”，意识里还有一念对悟的执着。“宁越昔时迷”，就没有办法处理过去的迷惑。

自性觉源体，随照枉迁流，不入祖师室，茫然趣两头。

“觉源体”，在这里指我们的自性本身。“自性觉源体”，我们的自性是圆满觉悟的，本来是这样的。“随照枉迁流”，“照”在这里应该指知见。有了知见的话，自性会跟着一起变化。“不入祖师室，茫然趣两头”，没有进入惠能的方丈室，或者没有见到惠能的话，就会依旧茫然地执着于两头当中。

“趣两头”是趣二边的意思，我们要趣二边。但是往往法是这样的，我们因为执着于当下的某个执着，所以，佛说另一个执着。我们执着于“有”，佛就说“空”。如果我相信“空”，就会执着于“空”。这样的说法从理论上很容易理解，不应该这样，但是反过来说，如果你真修、实修的话，到底怎么超越对“空”的执着？

我在《坐禅》这本书上讲过四禅下段和上段的区别，下段是对有黑暗的执着。在阳神状态下，我们普通人看到周边全是黑暗，正常的

逻辑是不断地放大自己的意识，想用自己的阳神光去照破黑暗。但这么想是永远照破不了的，因为“你要照破黑暗”的这个想法里已经有了对黑暗的执着，你认为这个世界存在黑暗，所以想用阳神光去照破黑暗。这样的话，不管怎么放大阳神去照黑暗，宇宙会跟着一起膨胀，从物理上可以这么说，所以始终破不了这个黑暗。

所以，需要有一个比他境界高的或者已经解脱的人，在定中给他展示一下，在意识重叠情况下，让他看一下没有黑暗的世界，让他知道到底有黑暗的意识状态和没有黑暗的意识状态有什么区别。看到之后，就可以记住这个过程。其中过渡的过程是有一种感觉的，就像我前面讲的初禅有意识下沉的感觉一样。

在禅定中，每升一个境界都有些感觉，这是没有办法用语言来描述的。你只要经历过，感受一下那种没有黑暗的境界之后，抓住这个感觉去修行就可以了。

四禅上段肯定是没有黑暗的、无比光明的世界。再往上是空无边处世界，自己认为意识覆盖整个虚空，所以这个虚空是无边无际的。

四禅上段和后边的空无边处定之间的差距是：四禅上段没有黑暗，但是意识还没有完全覆盖虚空，就是两个大小不一的圆套在一起，外边的圆是虚空，里边的圆是我的意识。我的意识虽然没有完全覆盖虚空，但是我的意识里散发出来的光芒——阳神光可以照破整个虚空。他的认知是这样的。就像灯泡挂在房间里，一打开整个房间都亮了，灯泡并没有覆盖整个房间，但是，它可以照破黑暗。

再往上走，意识是没有边界的，覆盖所有虚空。这里也需要有人用阳神重叠的方式给他加持一下，他就可以闯过去。

当然，你听了这样的理论之后，理论上自己也能悟，甚至有少数人学外道理论之后，的确能升到非想非非想处天的境界，也有这样的可能性，但是越往上，自我突破的可能性越小。

到了空无边处天，意识覆盖整个虚空之后，再往上就是破空的执着——认为有虚空的执着。这个世界本来是没有虚空的，所以能不能破，也同样是用阳神重叠的方式往上带。

没有了虚空就到了识无边处定，从这里开始，要破的是自我意识存在的执着。破了这个，再往上就是无所有处天。这里有对“无”的执着，认为没有虚空、没有自我意识的执着。

把这个“无”的执着灭掉了，就是非想非非想处天的执着。这里的执着是守住当下妄想或者维持当下妄想的执着，不管怎么说都一样，就是想一直维持着当下那个状态里的妄想。但是，妄想在不断地迁流变化，所以自己试图把妄想抓住，有这样的欲望生起，就会处在非想非非想处天的执着境界里。从这里往下是有死亡的境界。

再往上是阿罗汉的境界。阿罗汉怎么跌落到有生死的非想非非想处天，在《坐禅 2》还是《坐禅》中都讲了。

所以，每个境界不是单靠语言——听了一段语言之后马上自己就可以破掉了。虽然在理论上是可以悟的，我们不应该有对无的执着，你仅仅听一下，就知道世界是没有的。只不过打坐的时候，能不能超越这个境界，就看个人因缘了。境界高、根器好的人有可能靠自己突破，但是概率很小。

从三禅、四禅开始，基本都是这样带的。三禅、四禅在理论上还是比较容易理解，最后轻微的情绪一放，就可以往上走。因为“情绪”

这个名词是有明确的针对性的，有情绪时候的感觉，你能明确地知道；放下和抓起情绪有完全不同的感觉，这个可以理解。

再往上每一个境界，光靠嘴说，理论上悟了，但是实际操作的时候会有一些难度，越往上走，越是这样。

所以，我们看这一段，在对答的过程中，一直让对方放下对“空”“有”“虚空”的执着。“无一物可知，是名真知”，这句话惠能应该认为是错误的知见。你可以知道一切，佛的境界是可以知道一切的状态，并不是“无一物可知”。如果什么都不知道，就会掉入惠能所说的无记空当中。所以这样一讲，智常和尚就基本明白了，惠能所说的是放下所有执着的意思。

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。”

这是另一个故事，虽然是同一个人，但是已经结束了前面的对答，开始下一个新的对答。

“佛说三乘法”，智常又来问三乘法。“又言最上乘”，为什么佛把教法分为三乘法呢？

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

“汝观自本心，莫著外法相”，惠能说，你要观察自己的本心、自性，回到自己的自性当中，不要执着于外界的法相。这里的“法相”应该指佛法的相。“法无四乘”，佛法本来是没有四乘的。“人心自

有等差”，我们众生、这些学佛的人有境界和根器的差异，所以才会讲四乘法。

“见闻转诵是小乘”，“见闻”的是佛经义理。“转诵”就是经常念。学了佛经义理后经常念诵，这是小乘。“悟法解义是中乘”，用理论、逻辑来理解它，解释这个语言文字的意思、义理，这叫中乘。“依法修行是大乘”，根据义理来真实地修行的人是大乘。

“万法尽通，万法俱备”，“万法”就是妄想、分别、执着的统称。对妄想、分别、执着全部理解了，都俱备了。“一切不染”，俱备之后，又不执着。“不染”是不执着。“离诸法相”，远离、不执着于一切法相。“一无所得”，什么都得不到，或者什么都没有的境界。“名最上乘”，这就叫最上乘。

“乘是行义”，“行”指行为，即真实地修行。你要把听来的佛法落实到行为当中，真实地修行，“乘”是这个意思。“不在口争”，并不是用嘴来争的。“汝须自修，莫问吾也”，所以你应该自己修行，不要问我。

“一切时中”是任何时候。“自性自如”，“自性”指我们本来就有的自性，第八识阿赖耶识；“如”通常指佛的境界。讲《楞伽经》时我们学过，“五法”是名、相、分别、正智、如如，最后一个“如如”对应佛的境界。所以，它指让你的自性一直维持在像佛一样的最高境界中，尽量做到这样，这才是真正的修行。

常礼谢执侍，终师之世。

这位智常和尚改投了惠能法师座下，一直侍奉惠能法师，直到惠能圆寂为止。

我们看下一个故事，一百二十五页。

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。”

志道说，自己出家后，一直读《涅槃经》，读了十多年，但还是没有明白其中真正的义理，希望惠能法师开示一下。

师曰：“汝何处未明？”

你什么地方不明白呢？

曰：“‘诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。’于此疑惑。”

志道读了一段偈语，这一段出自《涅槃经》，《楞严经》里也提过类似的说法，“生灭灭已，寂灭为乐”。

师曰：“汝作么生疑？”

你是怎么生疑的？有什么不明白的地方？

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。”

这一段对答是所有对答中逻辑上最为复杂的一段。因为对方不是单纯地直接来问你，而是先说了一套自己错误的见解，惠能要先破他错误的见解，再说正确的见解，所以有点难度。

志道说，所有众生都有二身，一个是色身，一个是法身。

先给自己设定一个框，把对方引到自己的框里来，这是一个辩论的基本技巧。先制定一套逻辑框框，把对方引到自己的框里，这样对方很难走出自己的那个框；对方如果不走出这个框的话，就很难说破他的错误的见解。所以，我们跟别人辩论，对方先说一通之后，你要是按照对方的逻辑来思维的话，反而辩不过；要跳出来，用第三者的视角来看他的逻辑，就有可能很容易找出破绽。

“色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉”，志道又先设定了色身和法身的性质。色身是无常的，时刻变化，所以它有生有灭；而法身是恒常的，还“无知无觉”，不知道，也不觉知。

我们已经学过，在佛的境界里可以知道一切——佛是全知。佛可以全部知道所有和他有缘众生的妄想，甚至超越有缘众生，一切众生的妄想都可以在他的意识里展现出来。

经云：生灭灭已，寂灭为乐者，不审何身寂灭？何身受乐？

佛经里说，妄想的生灭消失了，那么这样的状态称之为寂灭，以此为乐者是佛。所以志道问，不知道哪个身是寂灭的，哪个身是受乐的？

因为志道先设定了我们众生有色身、法身两个身，所以他不知道哪个身寂灭，哪个身受乐。

若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦，苦不可言乐。

如果是色身寂灭和受乐，色身寂灭——身死的时候四大分散，地、水、火、风四大分解，死的过程都是苦，所以应该是谈不上乐的。

若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？

如果是法身消失了，那就像没有心、没有意识的草木一样，“谁当受乐”？

因为志道前面已经设定了法身无知无觉这套逻辑框架，所以法身寂灭了，也不能说他受乐，因为他感受不到乐。

又法性是生灭之体，五蕴是生灭之用；

这一段话是对的。如果“法性”指自性的话，自性是生灭之本体。“五蕴”，色、受、想、行、识，都是自性里产生的妄想。所以，如果把自性称之为“体”的话，从那里展现出了妄想，可以称之为

“用”。在我们的境界里，也可以说我们的心是“体”，六根是“用”。

一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。

“一体五用”，一个体，五种用法。“生灭是常”，而生和灭是一直存在的、恒常的。“生则从体起用”，五蕴从自性当中生起，所以自体起用，从这里生起了用。“灭则摄用归体”，（五蕴）灭，这个“用”暂时就放下了，就回到了自性当中。

若听更生，即有情之类，不断不灭。

如果又再次生起，就是有意识的众生，它们不断绝，也不灭亡，一直存在，没有所谓的寂灭。因为它们归附之后，又开始生起，反复这样归附，又生起，那么，可以说这些众生没有办法回到完全寂灭的状态，一直存在。

若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。

如果生灭的法直接不再生起，一直处在寂灭的状态的话，它又变成了无情之物，就像石头和草木一样。

志道在这里先设定了寂灭是无知无觉的，如同草木瓦石，然后才反过来问。

如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？

如果是这样的话，所有的万法——妄想、分别、执着，全部被涅槃压住了，也生不起来了，那又有什么乐呢？

这样的问题就好比有人问，如果全世界的人都出家修行，不生孩子了，那我们这个文明是不是要灭亡了？

首先，面对这样的问题，你得先破它本身的设定。文明为什么必须维持下去？谁规定文明必须要维持下去？文明的欲求的确是要生存、

维持、膨胀、扩张，但是，谁规定文明必须要维持呢？宇宙中这么多文明，可能消失的文明比存在的文明多得多，所以，文明消失也是正常的，没什么大不了的。

其次，怎么可能会出现所有众生都出家当和尚的情况呢？至少你是不想出家的。你有这样的疑问，肯定你自己是不想出家的；全世界都出家了，你不出家，那由你来继承文明、维持文明就可以了。世界上有很多像你这样的人，所以不可能出现所有人都出家的情况。是不是这样回答就可以了？

所以，首先破对方的预先设定，这是一种对先给设定，再用歪理邪说来辩驳的这些人的一种答辩办法。

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。

你是释迦牟尼佛的弟子，为什么要学习外道的断灭论和恒常论等邪见，反过来议论我们的最上乘法——佛法？根据你所说，我们色身外还另有一个法身，是超越生灭，追求寂灭的。

又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽著世乐。

又自己规定，涅槃常乐是有一个身来享受用的。这就是执着于生死——喜欢生、讨厌死，贪生怕死，喜欢世间享乐。

下面一句话指我们世间的凡夫。

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。

“汝今当知佛为一切迷人”，佛是为了所有在轮回中受苦的这些迷人。这些迷人都是什么状态呢？后面这一段全都指这些迷人。

“认五蕴和合为自体相”，把五蕴和合成的肉身当作自己。“分别一切法为外尘相”，把一切法——看到的一切外部的境界当作外尘相，认为它们是真实存在于身体之外的尘相。“好生恶死，念念迁流”，人们都贪生怕死，妄念不断地变化、流动。“不知梦幻虚假”，不知道这个世界都是梦幻虚假。所以，“枉受轮回”，一直在轮回中受苦。

“以常乐涅槃，翻为苦相”，甚至把佛说的永恒的涅槃、寂灭乐看作“苦相”。这是什么意思呢？因为外道有一种说法，即断灭论，涅槃等于是永恒地死掉了，死了肯定是苦相。所以有些人认为，成佛之后会从这个世界消失，就变成苦了。“终日驰求”，这里求的是这个世间的福报、幸福和快乐。

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。

“佛愍此故，乃示涅槃真乐”，佛怜悯这些众生，示现了“涅槃真乐”，让众生看到了涅槃的状态。佛示现的涅槃是什么状态呢？

“刹那无有生相”，妄想、分别、执着都没有生起。“刹那无有灭相”，因为没有生起，也就不需要灭，所以没有灭相。“更无生灭可灭”，也没有妄想的生起和灭这种不断变化的状态需要灭，一直处在妄想不生起的状态。“是则寂灭现前”，这就叫寂灭现前，即成佛。

当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。

当这种寂灭现前的时候，也没有什么可以现前的“量”，即有你可以看得见的、抓得住的什么东西在那里，这叫永恒的乐。

此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名？

既没有承受这种乐的人，也没有不受的人。哪有什么一体五用的说法呢？

这是一种破“有”和“无”的执着的说法。如果你执着于“有”，我就说执着于“无”；但是你又执着于“无”的话，我又可以说执着于“有”。执着于“有”和执着于“无”本身都是错的，要放下对“有”和“无”的执着。

“岂有一体五用之名”，这个世界上哪有什么一体五用之名？志道前面先设定我们自性是体，五蕴是用，所以，惠能说没有这样的“名”可说。

何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生，斯乃谤佛毁法。听吾偈。”

曰：

还说什么涅槃把诸法——妄想、分别、执着——给禁伏、压制住了，让它们无法再生起来。你这样的观点是毁谤佛法。然后慧能说了一段偈语。

无上大涅槃，圆明常寂照。

“无上大涅槃”指佛的境界。“圆”是圆满的意思。“明”是没有妄想的状态，“无明”是有妄想的状态。所以，在这里“圆明”指没有妄想的状态。“常”是恒常的。“寂”是妄想不生起，一直处在寂灭的状态。“照”是佛一直知道所有的妄想，其他众生的一切妄想。

因为前面志道说“法身有常，无知无觉”，他认为法身是无知无觉的。所以慧能得反过来说，佛的境界是知道一切的境界，并不是无知无觉的；无知无觉就像枯木、顽石一样，堕入了无记空当中。所以佛是一直存在的、觉的。

凡愚谓之死；外道执为断；愚痴凡夫们以为这是死，外道认为这是断灭。

诸求二乘人，目以为无作；

这些求二乘——声闻乘、缘觉乘的人，把成佛看作“无作”。

“无作”，无所作为，即不造作了，就一直处在静静的状态里。

尽属情所计，六十二见本。

这些都是有情众生们所错误计度的。“六十二”是佛在世时候的六十二种外道理论，在这里是所有的外道邪说的统称。

妄立虚假名，何为真实义？

你现在和那些外道一样，虚妄地立了一个虚假的名，自己先设定什么属性、特性，佛是什么状态等。这不是真实的义。

惟有过量人，通达无取舍。

只有已经修行到开悟或者有境界的人，通达没有取舍的境界，也就是没有执着心。

下面一段讲过量人——已经证悟的人的境界和认知。

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。

“五蕴”指色、受、想、行、识。在这五蕴中的我，现出了外众色象以及音声相。“平等如梦幻”，过量人知道这些都平等如梦幻，所以对这些“不起凡圣见”，不再生起见解。“不作涅槃解”，也不把它当作涅槃来解释。“二边三际断”，把二边三际都断了。“二边”是断常二边、有无二边，都落入了二边的执着当中。“三际”是过去、现在、未来，从时间上来分的。所以，已经证悟的人把二边邪见和对时间的执着都断掉了。

下面四句指涅槃相。

常应诸根用，而不起用想；分别一切法，不起分别想。

“常应诸根用，而不起用想”，诸根都拿起来用，但是用的时候不去想；我在用六根，但不生起对六根的执着。“分别一切法，不起分别想”，用分别心来认知这个世界，但是我对分别不进一步产生执着，或者不去想这些分别心。

劫火烧海底，风鼓山相击，真常寂灭乐，涅槃相如是。

面对“劫火烧海底，风鼓山相击”的场景，我也不产生分别想。用分别心来认知，知道这是什么场景，但是不起分别想，对这些场景不再进一步产生执着或者认知。这叫“真常寂灭乐，涅槃相如是”。慧能说这就是涅槃相，是佛的境界。

吾今强言说，令汝舍邪见，汝勿随言解，许汝知少分。

我今天用语言来强行地解释，是为了让你舍弃邪见。你不要随着我的语言的字面意思来理解。这样的话，就承认你知道一些核心义理了。

志道闻偈大悟，踊跃作礼而退。

志道听完之后就悟了，然后离开了。

讲完这一段，我想说一说辩论的一些技巧。在网上看到有些人讲出来的逻辑，怎么从他的逻辑里找到问题呢？

我在网上看到喇嘛僧们辩经，他们的辩经方式是有人在上面讲法，下面有人提问，就是问一句之后拍一次掌那种方式。

下面提问的人先拿佛经里的一段来问，这个段落讲“菩提心”的问题。他先问对方，菩提心是什么样的状态呢？上面坐着的人说，按

照佛经里讲，菩提心有两种欲，一个是自利利他的欲，一个是自己成佛的欲，菩提心的相貌是这样的。

下面的人又开始问，佛有没有菩提心呢？上面的人回答说，有。

佛肯定有菩提心。那么这样回答，问题就来了，既然菩提心是自利利他的欲和自己成佛的欲，佛应该没有欲，那么他有菩提心吗？另外，自利利他的欲里已经有了我相、人相、众生相，自己要成佛的欲里也有我相、人相，那么他还有我相、人相吗？这样是不是把对方问住了？

如果反过来回答佛没有菩提心，下面提问的人又可以反过来问，佛出现在我们的世界，普度众生、传法度人，他没有菩提心吗？你怎么能说他没有菩提心呢？这样又反过来问，是不是两头堵？不管你怎么回答，提问的人都可以用另一种方法来问。

所以，对这样的问题，我们要知道：

首先，这段是从佛经里来的，就得说这个佛经是根据不同的根器而说的。我们得先明白这一点，每一部佛经都有针对的对象，所以讲出来的话是应机的方便法。

那么，上面坐着的人讲菩提心的两种状态，一个是自利利他的欲，一个是自己要成佛的欲，肯定是针对凡夫们说的，让凡夫们用欲望生起自利利他的欲望，以及自己要成佛的欲望，这就算是菩提心了。

在凡夫的境界里是可以这么说的。如果是佛的境界，就没有这一切想法。你要先明白这个，应该先解释这一点。

其次，才是“欲”和“愿”的区别，这才是核心义理。

欲和愿是不一样的。所有众生都可以有愿，佛、菩萨、罗汉、凡夫都可以有。欲是凡夫的情绪里产生的——先有不好的情绪，然后升

起了想灭除不好的情绪的欲望；有了好的情绪，想维持这个好的情绪的欲望。而愿是超越欲的，完全不是一个概念。在佛的境界里愿是妄想生起之前，对妄想的方向性的规定。和妄想相比，愿是没有实体的，妄想反而是有实体的。

所以，我们会堕落到看似真实的轮回世界当中，这都是妄想和合的结果。我们现在总不能说妄想都是没有实体的，这是幻觉，因此现在看到的一切都是假的。理论上，我们可以这样说，但是，你不能否认我们的确正在轮回当中受苦，因为这就是妄想和合而成的。

这个愿和我们的记忆真的是完全没有实体的东西，所以我们的意识不会产生负担。有愿和无愿在状态上是没有区别的，因为它是完全没有实体的东西。相比而言，妄想反而是有实体的东西。

在佛的境界里，他有普度众生的愿，但是没有生起妄想；他只是用愿来限定了妄想的方向，所以，一旦生起妄想，那肯定是普度众生的妄想。这样的愿本身就会给所有意识里的众生提供加持力。这个愿就是普度众生的愿，是佛给所有众生的一种美好的祝福。

在诸佛同体的境界里，佛一直维持这种愿的话，和佛重叠在一起的我们所有众生，就都能感受到他的这种美好的祝福。能不能感受是另一回事，至少有这样的祝福，这就是加持力的根源。你得不到加持力，是因为你有妄想、分别、执着。佛的加持力一直是恒定的，因为他一直维持着这个愿。

所以，除了佛之外，很多菩萨都有这个愿，菩萨以方便度人。在菩萨境界里，没有我相、人相、众生相，那肯定没有自利利他这种说法，也没有成佛的欲望，但是，他还是在帮助人。而且我们大部分修行人都有过这样真实的感受——应该修行了几十年，十年、二十年，

哪怕几年，多多少少都有过这种自认为是佛菩萨加持的这种感受。所以，佛菩萨的确是真实存在的，并且他的确给我们提供各种便利、帮助和加持力，这是真实的！

回到前面的佛有菩提心这个问题——如果有菩提心，佛就有自利利他的欲，以及自己成佛的欲——可以分解开来，解释为佛有普度众生的愿，但是没有欲。

而我们凡夫可以同时有愿和欲，但是我们的欲在不断变化，所以，要用不断发愿的方式，来强化我们已经发的大菩提心。

如果你站在第三者的立场来看这些辩经，还是能看出一些门道和漏洞的。但是，一旦有人来问你，很多时候你就一下子被问住了，回答不上来。所以，我讲这一段，是希望大家灵活地学习佛经，而且要先明白佛经都是应机的方便法，是针对什么人说的法，这一点很重要。

《坛经》已经讲到三分之二了，这部经是针对当时的众生所说的，当时的众生比我们根器高，所以他用这样的法来解释。到了我们这里，就得用更进一步的法了。

坛 经 (19)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

行思禅师，生吉州安城刘氏，闻曹溪法席盛化，径来参礼。

遂问曰：“当何所务，即不落阶级？”

师曰：“汝曾作什么来？”

曰：“圣谛亦不为。”

师曰：“落何阶级？”

曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”

师深器之，令思首众。一日，师谓曰：“汝当分化一方，无令断绝。”

思既得法，遂回吉州青原山，弘法绍化。谥弘济禅师。

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，恁么来？”

曰：“说似一物即不中。”

师曰：“还可修证否？”

曰：“修证即不无，污染即不得。”

师曰：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是，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！”

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。

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。”

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？”

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。

《坛经》第十九期，这本书的一百三十三页，这里是讲了行思禅师和怀让禅师的对话。两个人，与惠能之间的对话。我们看原文。

行思禅师，生吉州安城刘氏，这是他的籍贯和姓氏。

闻曹溪法席盛化，径来参礼。他听说曹溪这里佛法很兴盛，所以过来参礼，参礼的肯定是惠能法师吧。

遂问曰：“当何所务，即不落阶级？”做什么才能不落入阶级当中，阶级应该是次第，或者不同修为的果位，不同修行境界的果位。

关于阶级有不同的书有不同的说法，就是等级吧，算是次第等级。一般来说菩萨这里是十地，加上等觉地一共十一个地。如果再把佛，佛叫妙觉地，这样加起来是十二个。但是通常只讲十一地，也有的书是只讲了十地。还有一些书是把十信、十住、十行、十回向，这些都算，这样加上十地，然后又算上什么四善根、四加行，这样有讲到五十四个地，五十四个阶位的。

也有去掉四善根，只加妙觉，这样十信、十住、十行、十回向、十地加妙觉，这样就五十一个阶位的，也有的是五十二个阶的，总之等级分的不是只有一种说法的，这有多种说法。但是我们，我们就按照我们意识层面上来看，十信、十住、十行、十回向，我个人以前也

讲过，这个是我认为是对于修行人的态度问题，也是讲的是态度、心态，而不是真实的和境界直接挂钩的次第。

所以我们从凡夫这里开始看就是四禅八定，凡夫的禅定是四禅八定，总共八个定，加上如果把欲界定也算一个禅定的话就是九个境界，是凡夫九定。然后阿罗汉是九个境界，九种分别心，然后加上菩萨的十个和等觉，总共是这样是十地十八禅，就二十八个，加上等觉地的话二十九个，这是我认可的，我认为是这样的。

当然不同的书有不同说法，大家可以随便采信，对下面后边的我们当下凡夫这个阶段里没必要太考虑太多什么菩萨罗汉那边去的，当下我们能感受的境界里能修到四禅就已经很厉害了，所以后面的内容不值得拿来去争论或者争辩。所以对阶地这个问题，我们就，我是按照二十九个来采信的，其他的大家随意。

这里在问的是做什么才能不落到次第当中，问的应该是直指成佛怎么一下子成为佛，是这个意思吧？

那么，师曰：“汝曾作什么来？”你以前做了做什么呢？

那么这个人，这位行思禅师答为，曰：“圣谛亦不为。”他说我连圣谛也不做也不修。

“圣谛”在有些书上解释为四圣谛，就苦、集、灭、道四圣谛，是佛法修行的一个过程。也有的书是直接解释为佛法，最上等的直指人心的那个佛法，因为他这个语言这个故事他对答，这样的话他在逻辑上是贯通的，因为我连最上乘的成佛的那个法我都不修，这样的话这个故事是个逻辑上够完整的。

那么下边问，师曰：“落何阶级？”阶级落的是什么阶级呢？

曰：“圣谛尚不为，何阶级之有？”我连最上乘的佛法我也不修，还谈还有什么阶级可以可谈，哪有什么阶级呢？

师深器之，令思首众。“令思首众”，就是让他当下边徒弟们或者引领的这些人当中的首徒，或者是首座。

一日，师谓曰：“汝当分化一方，无令断绝。”有一天这个惠能法师对他说，你应该去一个地方去分化一方，去当一个地方的负责人，传播佛法的负责人，别让佛法的断绝。

思既得法，遂回吉州青原山，弘法绍化。他得了法之后就回到了吉州青原山，继续传法度人。

谥弘济禅师。谥号是弘济禅师。

谥号，通常是朝廷授的，一般肯定是皇帝什么大官、文官，这些人死后给他根据生前的功绩，上个谥号。

那么这些个出家的僧人如果一生成就很大的话，朝廷也会授这样的谥号的。你看网上查一下的话，玄奘法师他的谥号叫“大遍觉”，

“遍”是遍满十方的“遍”，“大”是大小的“大”，“觉”是觉悟的“觉”。“大遍觉”是高宗时期 664 年他圆寂后朝廷追谥的。

有不少这个有名的禅师是有得到朝廷的谥号的，还有出家的道士也有影响大的，也有谥号，什么真人之类的他们是。

我们继续往下看下一个故事吧，怀让禅师。这个怀让禅师还是很有名的人，因为他座下出了一位马祖道一，咱们看——

怀让禅师，金州杜氏子也。是籍贯和姓氏。

初谒嵩山安国师，一开始是去嵩山，拜安国师。

安发之曹溪参扣。让至礼拜。安就让他去曹溪，参拜惠能。

师曰：“甚处来？”师问他你是从哪里来的？

曰：“嵩山。”他回答说他是来自嵩山。

师曰：“什么物，怎么来？”什么东西是怎么来的？师反问他在哪里说是，不说是你是怎么来的，而是什么东西怎么来，这是一种禅语吧。

怀让回答说，曰：“说似一物即不中。”他马上回答说，如果说像一个东西的话，那就是错了。

师曰：“还可修证否？”还可以再有修证吗？

曰：“修证即不无，污染即不得。”修正不是没有，污染则不可得。

师曰：“只此不污染，诸佛之所护念。汝既如是，吾亦如是。他说，这个惠能说这个不污染是诸佛所护念的，是诸佛所认证的、认可和加持的，应该这个意思。也可以说诸佛都是这个状态的。“汝既如是、吾亦如是”，你也这样、我也这样，也就是认证了认可了怀让禅师的修为。

西天般若多罗谶：西天波罗多罗谶，这位波罗多罗是西方的天竺那边的第二十七祖，达摩是第二十八祖，然后到惠能是三十三祖，从达摩开始数，往下六代到惠能这里，第三十三祖，那这位就是前面的印度那边的二十七祖，他曾预言——

‘汝足下出一马驹，踏杀天下人。’他说你的座下会出现一个一匹马，这是个比喻，后来出现的是马祖道一，然后“踏杀天下人”就是他的修为可让天下人可以说震惊吧，马是踏杀天下人，这也是一种比喻，就是让天下人都能叹服。

应在汝心，不须速说！”这就和你的心心心相印，“应在汝心，不须速说”，不要那么快地出来传法，你就记在心里是这个意思。

让豁然契会，遂执侍左右一十五载，日臻玄奥。怀让领会了他的意思——惠能的意思，然后在惠能身边执事左右一十五载，待了十五年，侍奉惠能法师十五年，然后“日臻玄奥”就是修为越来越高了。

后往南岳，大阐禅宗。

到了南岳衡山，后面去了南岳衡山，在那里弘扬佛法，禅宗，主要是禅宗。这位行思禅师和这位怀让禅师这两个人是相当于惠能的左右手，是两个大弟子。就像释迦摩尼佛身边的阿难、迦叶一样，而且在惠能去世的时候，惠能圆寂的时候，有人问他，有一个徒弟问他，师父活着的时候我们依止于你，你去世后、你圆寂之后我们应该找谁？

惠能说你寻思去，寻思，寻思按照我们现在用词、东北的用词“寻思”这个是想、我寻思这个意思。寻思，但是呢有一位老首座老和尚告诉他，“寻思”就是让你去找行思和尚，所以小师弟就去找了行思和尚。可以说这个惠能是把这个行思基本上当做是自己的传衣钵的人，虽然衣钵不再传了，但是认可了这位的修为。还有怀让也算是认可了，因为后面的真正有出名的这位马祖道一从他座下来的。

那么我们看前面的这几个对话，都是有人来向惠能求问，然后惠能回答；也有的是有错误的见解，惠能就把他错的见解破掉，然后建立新的见解。而这两个人的对答是行思和怀让之间向惠能提问之后，对答是印证的回答，是看你的修为，主要是看对佛法的见地是不是正见，是这个问题。

那么我们从逻辑上讲，我们就按照现在，现在人我们已经修到某个境界的现代人的那种逻辑来看的话，你想看一个人的修为，只需要你的阳神能覆盖掉对方，就可以看得出来。比你高的你看不出来，但

是比你低的看得出来，但是他还需要这样问来问去的，这个是什么呢？

因为你的阳神如果是三禅四禅这个境界能盖住对方，只能知道当下的修为，只能知道当下他的状态，当下他什么状态，他想什么，这个是可以知道的，他的当下的想法知道的，但是你要想他想看他的知见，这个是又是一另一套神通原理，一般情况下得有宿命通。

宿命通是虽然最早出来，但是发挥的极致，想看任何人的过去所有修为行为，这个是有难度的，但是有阳神可以出来，可以覆盖别人的话，可以当下这个状态还是能看得见的。

所以如果两个人修为都很高的人，很高的人，他们互相看，用阳神互相覆盖对方来看一下，这个能做到当下的修为是怎么样的，能看得到，但是这个人对佛法的见解是什么，这就得往前推。

看他这辈子，至少在这辈子都遇到了什么人，学到了什么书，读了哪部经，然后从他的言行当中找到，这个人可能对佛法应该有这样这样的认知，这个是需要稍微推理一点的，所以没有办法直接读取的情况下，就会相互之间就有这样的对话，用对话当中看看能不能套出对佛法真意的理解，我是这么理解的。

这种禅宗公案这说的一些玄妙的话，好像对话都没啥意思，都看不出来有什么真正的意思，至少这两段是比较容易的，因为这个两段都直指佛的核心义理。

但是也有一些个，比如说是行思禅师和有一个高僧，这个高僧问如何是佛法大义，问的是佛法大义核心义理，结果行思禅师回答说庐陵的米是什么价钱，这个完全是按照我们说法是不搭竿的，不搭界的，好像完全没有关系的。像这样的问题，后人就开始强行解释，各种靠

发散性的解释什么，佛法平等啊、法法皆是啊，这种说法的，各种都有。

那么我们从我们这个逻辑来看，是根本看不出他在说什么，如果把他这个，我们往回追溯到他那里，想象自己是那个时代的人来看的话，可能他讲的意思是这个米，庐陵的米的价钱和我们这里的米的价钱应该不一样，差一点，但是米还是米，我觉得是应该是这个意思，所以佛法还是佛法，你不管怎么解释，不管怎么次第，最终的那个核心义理还是核心义理，是平等的永恒的，应该是这个意思吧。

所以他问的是庐陵的米是什么价钱，让他关注的是米，而不是去关注这个价钱——不断变动的价钱，而是关注这个原来的米，我是这么理解的，不同的禅宗公案都有不同的解释。

有些人听了是一下悟到什么，有些人听了云里雾里的，什么都悟，想不出来，只能看是当下情况，当下那个人两个人之间的情况和那个社会环境，这都得考量，才能大概摸索出当时他说的是什么意思。

还有怀让和他的徒弟马祖道一之间也有一个公案，说是马祖道一年轻的时候已经开始学打坐了，就天天那儿打坐。然后怀让禅师看见了就拿一个砖头在马祖道一旁边天天磨，磨砖头，然后磨了几天，这个青年终于忍不住了，就问他你每天在这里做什么呢，这样磨砖头？怀让说我就是在磨砖头啊，这个青年问你磨砖头做什么？怀让说为了做镜子啊，青年就很疑惑，磨砖头怎么能做成镜子？

怀让这个时候才反问他，磨砖既然无法成为镜子，你在这里天天打坐怎么可能成佛呢？青年大惊，这位马祖道一那个时候是青年，所以就息下傲慢之心来恭敬的向这位怀让禅师求问，那应该怎么做才对。

然后怀让禅师告诉他，就像赶一头牛车，如果这个牛车不前进的话，你应该是打车子还是打牛呢？青年听后有所悟，如何用心才能达到无相三昧的境界，这个时候才问修法应该怎么样。

我估计我推测就是，在这个时候估计这个青年也就是马祖道一，他应该掉入了无记空当中，所以终日坐的也不能进步，所以才有怀让的一段和他之间的对话。怀让禅师回答说，学心地法门就像播种，我为你讲解法要就像天降甘露，只等因缘和合就能见到。

青年终于言下大悟，他听了这段话之后，应该是从无记空当中开始走出来了。无记空这个事对于普通人来说不修行的人来说是很难理解的，只有你真正打坐过了，而且打坐人当中也有一部分人会掉入，一部分人是不会掉入的，从一开始学的法门对的话就可能跨过去的，但是掉入的人还是相当多的，因为在打坐的时候让你抓住某个用功，一开始还是有点累，所以很自然而然的就会放下什么任何用功点，这样的话就会很容易进入无记空当中，这也是一个禅宗公案。

我们就接着往下看，一百三十四页，永嘉玄觉禅师，永嘉禅师又登场了，永嘉禅师是后面写了一部证道歌的，这个网上都能查得到。

永嘉玄觉禅师，温州戴氏子，他是温州人，姓戴。

少习经论，精天台止观法门。他学的是经论，也包括儒家的什么各种经典也都算，有时候是专指佛教经典，有时候是各种经论杂家的，也各种道家的什么书都看，因为那个时代书其实实际上并不多的，在古代那个时代什么书都看，估计有个十年二十年基本都能看完，不像我们这个时代是书是永远看不完的。

“精天台止观法门”，他是精于天台止观法门的。这个时代的，天台止观法门前面也讲过了，是北齐慧文禅师那里出来的，天台止观法。

因看维摩经，发明心地。看了《维摩诘经》之后，悟到了人有自性的，不生不灭的自性的义理。

偶师弟子玄策相访，有一天惠能的弟子玄策访问他。

与其剧谈，和他谈论。

出言暗合诸祖。听到这位玄觉禅师所说的义理都符合前代祖师们的说法。

策云：“仁者得法师谁？”你得到的这个法，师从某位师父呢？应该这个意思。

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。”他说他自己听的是方等经论，这个方等经论各有师承的，然后，后于《维摩经》，从《维摩经》那里悟佛心宗，悟到了佛的义理，佛的核心义理。“未有证明者”，但是并没有证明，就是没有给他印证的人，所以下面——

策云：“威音王已前即得，威音王已后，无师自悟，尽是天然外道。”威音王佛是古佛，非常非常遥远的古佛，有一种说法是威音王以前的人是可以无师自悟的，也可以自己成佛的，但是威音王之后就沒有人可以自己成佛，必须得有人带。

这个逻辑我以前也讲过，第二本书你看过的话应该知道，这个佛只能是靠别人带来成，没有什么威音王前威音王后的，必须是有人带的。但是有一些人他是从上面下来的时候已经有了搭档，搭档在他关

键的时候会指导他，不管是消业指导也好，修行方面的指导也好，有了这个指导的话，就算在这里没有拜人间的师父，他也能自悟。

所以这些人就没法解释的情况下，佛就创了一个缘觉乘，缘觉的这样的说法，就是自己观察十二因缘，然后自己悟道，实际上就算你没有搭档的指导，哪怕是菩萨再来，很大的概率会跌落的，因为这个世界境界的变化，它不是你靠单纯的愿心，下来之前得靠那点愿心就可以维持下去的一个世界的变化，会让你很快迷失的。

所以我还是相信没有师承是根本解脱不了，也就是没有遇到已经解脱的人传法是解脱不了的，要不然如果逻辑上讲，如果有人到现在还能靠自己来解脱的话，这个世界就不止一个佛教在讲解脱了，是吧？

肯定有那些解脱的也会下来再讲解脱，或者说他悟到的那些东西，而我们看这些个自创什么邪教什么其他修法的人，他们的理论根基都和佛法相比都不完善的，而且按照他们修法也解脱不了。

我们继续往下看。

曰：“愿仁者为我证据。”这位永嘉禅师求这位玄策给他证明、印证一下。

策云：“我言轻，曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。他说我自己人微言轻，是自己也没有什么那么大的修为，“曹溪有六祖大师”，曹溪那里有六祖惠能大师，“四方云集”，四方修行的人都云集到那里。“并是受法者”，都是领受正法的人，学习正法的人。

若去，则与偕行。”你要去的话，我带你一起去。

觉遂同策来参。所以这个玄觉禅师跟着玄策一起来参礼这位惠能法师。

绕师三匝，振锡而立。绕着惠能禅师转了三圈之后，“振锡而立”，就是把这个锡杖往地上一杵，然后站在那里，并没有叩头行礼，就是没有顶礼。

所以这个惠能法师说了，师曰：“夫沙门者，具三千威仪，八万细行。沙门者就是出家的修行人。以前讲过沙门这个是所有出家人的统称，佛教出家的也叫沙门，在印度那边婆罗门教什么瑜伽行派，各种派系里出家，只要是出家修行的人，他们都可以总称为沙门。而在佛教里一般是用比丘来指出家的修行人。

“具三千威仪，八万细行”，这是佛门对修行人的出家修行人的那种要求，一个是行为上的要求，一个是妆容外表上的要求。那么在这里说的三千和八万这些都是比喻，是有夸张的部分，不可能说有这么多的要求，咱们就把它当做一种对出家人严格要求自己的那种心态吧。

下一句，大德自何方而来，生大我慢？”在这里指他为大德，前面有人来问他的时候，他直接称“汝”——就是“你”，但是在这里这个人显得很傲慢，所以说大德，反而尊称他，这也是一种讽刺吧，“大德自何方而来，生大我慢”，有这么大的傲慢心？

觉曰：“生死事大，无常迅速。”玄觉禅师他不正面回答什么问题，而直接说“生死事大”，我要解决的生死是大事。“无常迅速”，这个世界是无常的，而且是迅速的变化，变化当中。

师曰：“何不体取无生，了无速乎？”你为什么不能体悟无生，这个“取”是“悟”的意思，“体悟无生”，由你自己来亲证无生。

“了无速乎”，“了”也是了却，“无速”是无常和迅速的一个拼在一起的词吧，了却这个无常和迅速，应该是这样说的。

曰：“体即无生，了本无速。”他又说“体即无生”，我的本体本来就无生，我的自性本来就无生。“了本无速”，了悟、了却，它也没有本来就无速，本来就是没有无常，没有迅速。

师曰：“如是！如是！”你说的对，惠能法师认可他的说法。

之后呢，玄觉方具威仪礼拜，须臾告辞。然后玄觉才给他顶礼、礼拜。

师曰：“返太速乎？”你这么快就要回去吗？

曰：“本自非动，岂有速耶？”我自己本体本来就没有动，“岂有速耶”，哪有什么速不速的说法呢？

师曰：“谁知非动？”谁知道你没有动呢？这么一问？

玄觉禅师回答说，曰：“仁者自生分别。”

那是你自己生的分别心，这个的确是从分别心的角度来说的话，“谁知非动”就是“能”、“所”的区别，知道可以区别的主体叫“能”，然后区别的客体，区别出来的客体叫“所”。所以“能”是我，“所”是对方，或者是某个物体，在这里是动，那么就说是你有了分别心，也可以说往这高了说这就是我相、人相，你有了分别心之后才有了“谁知非动”这样的问题。

师曰：“汝甚得无生之意。”你已经真正了解了无生的含义，或者说是无生之精髓，你已经得了无生之精髓，应该是这样说。

那么玄觉禅师说，曰：“无生岂有意耶？”无生还有什么含义吗？或者它算什么？它那里有什么还有更深层次的精髓吗？这么一问。

师曰：“无意谁当分别？”没有什么含义的话，又是谁来分别呢？

这个玄觉禅师又说，曰：“分别亦非意。”分别本身也没有什么含义。

师曰：“善哉！少留一宿。”这个惠能法师算是认可他了，你就留宿一天吧。

时谓“一宿觉”。后著证道歌，盛行于世。当时的人就称玄觉为“一宿觉”，后来就有这个玄觉禅师著作的《永嘉证道歌》流传于世，这段对话也和前面的行思和怀让一样都是印证的对话。

这期就讲到这里。

坛 经 (20)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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

隍曰：“入定。”

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

隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”

策云：“不见有有无之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定！”

隍无对。良久，问曰：“师嗣谁耶？”

策云：“我师曹溪六祖。”

隍云：“六祖以何为禅定？”

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

隍闻是说，径来谒师。

师问云：“仁者何来？”

隍具述前缘。

师云：“诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所俱泯，性相如如，无不定时也。”

隍于是大悟，二十年所得心，都无影响。其夜河北士庶闻空中有

声云：“隍禅师今日得道！”隍后礼辞，复归河北，开化四众。

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。”

师一日欲濯所授之衣，而无美泉。因至寺后五里许，见山林郁茂，瑞气盘旋，师振锡卓地，泉应手而出。积以为池，乃跪膝浣衣石上。忽有一僧来礼拜，云：“方辩是西蜀人。昨于南天竺国，见达磨大师，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。”

师乃出示，次问，上人攻击何事业？

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。”

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？

《坛经》第二十期，这本书的一百三十八页，我们看原文，就是和智隍的对答，禅者叫智隍。

禅者智隍，初参五祖，自谓已得正受。他是以前见过五祖弘忍的，然后“自谓已得正受”，自己认为已经学到了正法。

庵居长坐，积二十年。然后走过地方，“庵”是，现在说是什么比丘尼住的寺院叫“庵”。但是过去一般的小的，用来修行的，那种闭关修行，类似于闭关修行的那种小地方，小房间也称之为庵堂。“庵居长坐”，在这样一个房间里长坐。“积二十年”，打坐修行二十年了。

师弟子玄策，这是六祖惠能的弟子玄策。

游方至河朔，就是河朔地带。

闻隍之名，造庵问云：造访这个智隍所在的庵里，来问他。

“汝在此作什么？”你在这里做什么呢？这么一问。

隍曰：“入定。”他回答说，自己在入定。

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。”他说你说入定，那么，你这是有心入呢？还是无心入呢？就是有没有一个可以入定和出定的这个心呢，是这个意思。

“若无心入者，一切无情草木瓦石，应合得定？”如果没有入定的心的话，那么一切无情草木瓦石，这些没有生命的，没有意识的草木瓦石，这些死物，它都得定，它们都在定中。

“若有心入者”，有如果可以入定的这个心的话，“一切有情含识之流”，所有有情的、有情众生、有生命的、有意识的这些众生“亦应得定”，这些众生也应该可以得到定。

隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”他说啊，我入定的时候已经没有了有无的、有无之分别心，或者说对有无的执着心。在这里也难以分辨开来，但是对通常来说，我们看这本书的境界的话，在这里应该指的是执着心，对有无的执着心。我入定的时候，我是没有，没有有见和无见的，应该是这么看。有见、无见是执着心当中的很高

的境界，很高的境界，最后面的这个。

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！”策云说，我觉得这句话就是专门为了问出他，怎么做的？如果没有这个有见、未见这样的意识的话，既是常定。那就是没有分别心的，住在阿罗汉的境界里，一直处在那里，那就是常定，恒常的定。“何有出入？”那就没有出入了，一直处在那个境界的话。

“若有出入”如果你有出入的话，它就说明已经有了这个有见、未见。有出入的话，那就说明有执着。执着升起的时候就出定了，执着没有的时候就入定了。所以你只要有出入的话，就说明你这个有无之心还存在，那就不是大定，“即非大定”。

到阿罗汉的境界里也还是有禅定的，他是分别心，也是有和灭之间过渡的，来回跳。出定的时候是有分别心，入定的时候是没有分别心。在没有分别心的境界里，就算他是暂时熄灭这样的分别心，但是到了那样的话，算是暂时达到了那个菩萨的境界，那个时候也可以到任何世界去看。

但是一旦到了阿罗汉的境界里，有分别心。就这个虚空，对世界的分别心的话，要去其他世界是要一个一个跳的。还有这个时间上也有分别心的话，就只能看前后五百世。咱们在这里看，他应该指，这位智隍应该无色界定当中，我是这么看的。

隍无对。良久，问曰：“师嗣谁耶？”你跟着谁学习呢？你的师父是谁呢？

策云：“我师曹溪六祖。”我的师父是，现在在曹溪山的那位六祖惠能。

隍云：“六祖以何为禅定？”他是知道六祖的，因为他前面已经初参五祖的。你的这个六祖是不是，怎么认为禅定的呢？

策云：“我师所说，妙湛圆寂，体用如如，五阴本空，六尘非有。

这个策云回答说，我的师父说，“妙湛圆寂”，这是指自性，我们的自性本来是，本来是常寂的，就是寂然不动的，原来状态是圆满的、寂然不动的状态。“体用如如”，体和用，体指的是自性，用是从这个自性里产生的任何妄想分别执着，都可以说是用。“体用如如”，这个如如是佛的境界，这个在《楞伽经》里说了，这个体用如如，他本来就是，前面这个“妙湛圆寂”的这个状态。

“五阴本空”，“五阴”——色受想行识，五阴本来是不存在的，本空。“六尘”非有，六尘就是眼耳鼻舌身意，与相对的色声香味触法，这叫六尘。

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。”在这样的境界里，在这个妙湛圆寂的境界里——“不出不入，不定不乱”，在这里是没有出入之分别的，也没有定和乱的分别。他本来就一直处在那个圆寂的状态，他就不会乱起来，也不能说有什么定，因为定和乱是相对而言的，是有分别心里，分别区别之后才说的。所以他没有起任何妄想的时候，就不说他有定或者有乱。

“禅性无住，离住禅寂”，禅性呢，所谓的我们所说的禅性呢，它是没有执着的，是应该在没有执着的境界里所说的。“离住禅寂”，所以说要“离住禅寂”，不要执着于禅寂。

“禅性无生”，禅的性还说是禅性，它是无生，它本来就不生的。我们所说妄想分别执着，它都是没有本体的，从这个角度来说，都可以说它是无生，它没有生出来。“离生禅想”，所以也要远离这种禅想，它也是一种执着。

“心如虚空，亦无虚空之量”，心就像虚空一样，没有妄想分别执着的时候，就像虚空一样，但是也有虚空之量，也不能说它有这个虚空之衡量或者度量。如果你认为你的心，像虚空，这样想的时候，就已经有了对虚空的认识、认知，这也叫“见”，叫“空见”，会形成“空见”。所以，心像虚空，但是我们不应该有这个空见，这么一说。

隍闻是说，径来谒师。隍听到玄策这么说了，他就跑来见这位惠能法师。

师问云：“仁者何来？”你是怎么来的呢？

隍具述前缘。隍就把自己前面这个打坐的时候，遇到玄策来问的这个事给他说了。

师云：“诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所俱泯，性相如如，无不时也。”

这个惠能告诉他，就像你说的一样，你就心如虚空，“汝但心如虚空”，你就这么做就可以了，你呢，就心如虚空，不著空见，心向虚空，但是不要执着于空见。“应用无碍”，这样的话，心是可以应用无碍的，想用的时候就可以用起来，想起什么念头的就可以生起来。

“动静无心”，在动静当中，动静——对于周围环境的动静也可以说是动静，对自己的动静也可以说是动静——在对所有的动静都保持无心的状态，就是不要执着，不要生起更多的妄念。

“凡圣情忘，”对凡夫和圣人的这种分别心也都放下，都放都灭掉。“能所俱泯”，能、所，是我相、人相的另一种说法。能是主动的，所是客体，能是我，所是我要观察的对象，或者要怎么做的对象。所以，“能所俱泯”就是我相人相都放下、都灭掉。

“性相如如”，性和相——性是自性那个“性”、自性，相是从自性里产生的分别——所以把这些都放下，回到如如的状态，就是佛的状态。“无不时也”，这样的话，你就无“不定”时，无不时——一直处在这个定当中。

隍于是大悟，二十年所得心，都无影响。这回智隍听到惠能的话之后，一下子悟了。二十年所得心，就是二十年里修来的这些，对佛法和对禅修的认识，他的见地，原来的那些认识、见地，这一下都消失了。“都无影响”，也是放下了对佛法的那种，原来的那种执着心吧，他一下子放下了。然后——

其夜河北士庶闻空中有声云：“隍禅师今日得道！”这个有点玄的故事吧，你就这么听着就可以了，就夜里那个河北士庶，河北的人们都听到空中有声音，说隍禅师今日得道了，这样的声音。

隍后礼辞，复归河北，开化四众。隍呢，就拜别这位惠能回到了河北，继续开化四众，度人去了。

翻过两页，一百四十二页，再看下一个故事。

这一段里是写了三个小故事，都是简单的对答，如果你想剖析来看的话，它可以说很多，但是只是单纯地理解一下，那就没有那么难度。

一僧问师云：有一个和尚跑来问这个惠能。

“黄梅意旨，甚么人得？”“黄梅意旨”指的就是五祖的佛法，五祖佛法的真谛是什么人得到的呢？惠能回答说——

师云：“会佛法人得。”有一个会佛法的人得到了。再问——

僧云：“和尚还得否？”是你得到的吗？是你曾经得到的吗？

师云：“我不会佛法。”

他只是简单的说我不会佛法，如果是已经修到了没有执着心的境界的话，就说可以说是他对佛法已经没有了“我见”这样的想法。没有我见的话，也可以说不知道佛法，或者不会佛法。再往上说，就是没有分别心的话，就已经没有了佛法和非佛法，法、非法这样的区别，那样的话也可以说是我不会佛法。

那么大家就按照这个来理解，我还是不认为这就是一句，一种单纯的反话，我是在说他真实的境界。所以，如果是他真实的法身境界的话，那我猜惠能至少是菩萨的境界，他是超越阿罗汉的，所以在这里传阿罗汉的法，阿罗汉的境界那个的修法。

下一个是比较神奇的故事。

师一日欲濯所授之衣，而无美泉。这个惠能有一天想洗这个，五祖传给他的达摩的衣钵，但是没有找到好的一个水源地，就是美泉。

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。这是在用神通了，到了寺后，寺院后面五里地，然后见到“山林郁茂、瑞气盘旋”，觉得这个是个风水宝地好地方。然后呢，这惠能“振锡卓地”，拿这个锡杖往地上一杵，然后这地里就会，“泉应手而出”，这个泉水自己就冒出来了。

积以为池，这个水出来之后，积成一个小池。

乃跪膝浣衣石上。这个惠能就跪在旁边来开始洗这个衣服了，在石上洗这个衣服。这样的神通，大家说信那就信，不信那就当故事来看也就可以了。

这个以前也说过啊，有一个在山里一直修行的和尚，有人来见他，他就拿石头煮给他吃，煮出来的时候，真的像土豆一样的那种口感，能吃。这样的故事，你愿意信就信，不信就拉倒，这个故事还是时间

并不晚的，这个大概是可能一两百年内的出现的那个故事，这个山里修行的和尚也有姓名的，网上可以找得到的。

忽有一僧来礼拜，有一个出家人，一个和尚来礼拜惠能啊，正在洗衣服的惠能。

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。”

在这里，他先说自己是西蜀人，就是四川人，昨日南天竺国，昨天在南天竺国，就是印度南部，南天竺国还不是北天竺，是南天竺。见达摩大师，这个“昨”是，你可以理解为昨天，也可以看作是过去，过去见达摩大师。但是达摩大师告诉他什么了呢？见到达摩大师告诉他，“嘱方辩速往唐土”，我让他赶紧去唐朝。

“吾传大迦叶正法眼藏，及僧伽梨，见传六代”，我传的这个大迦叶正法眼藏，大迦叶是禅宗初祖，释迦牟尼佛最初传的是他的迦叶，第一个大弟子迦叶。

“正法眼藏”，正法眼藏是佛法的一种代名词，是心印，这个是以心传心的法。正法眼藏也可以看作是正统佛法，以心传心的那种修法，是既合理论，既是理论，也是传授之法，传授的方式。这个前面说过了，就是两个阳神重叠在一起的状态下，用加持力让人体验一下更高境界。这种传法就是以心传印的传法，以心传心的传法。

“及僧伽梨，”就是法义，代表这个法的衣服，这个衣钵吧，就是从迦叶开始传下来的。

“见传六代。”已经看到传到六代了，这都传到六代。“于韶州曹溪，汝去瞻礼，”就在那个广东韶州，曹溪那个地方，你去瞻礼吧。

“方辩远来，愿见我师传来衣钵。”方辩说，我从远地而来，就想见见，见见我师。他自称这个达摩是他的师父，愿见我师传来衣钵。这个“我师，”应该是统称吧。只要接受过一点指导，你在外人面前，也可以简单说是我师，但是呢，细问，你有没有师承，有没有拜师，这个时候就不能乱说，是我师了啊。

“我师传来衣钵”，那这个故事怎么理解呢？

如果是这个着眼于过去，单纯地讲过去的话，那可能是他在南天竺国、印度南部，游历的时候见到了达摩，真正的达摩。也有可能是做梦，梦见了，也有可能这么看。

咱们就不考虑，他是梦见了，而是遇到了真正的达摩，那这个达摩告诉他，他已经把这个法传到了东土大唐。在这里已经传了六代，这么说的话，也有可能是啊，这个如果是见到真人的话，我的想象是，也有可能是这个达摩并没有死，因为有一种说法是达摩在中国传完法他就回去了。

所以西域也有人见过达摩这样，达摩的形象的，像达摩的人的那种流传下来的说法，所以达摩可能是活着回到印度去了，这也是一种野史吧。到了那里之后呢，这个方辩，可能当时在那里，遇到了达摩。就是活着的时候的达摩，然后呢，这个方辩呢，他应该是个天人，我猜啊。反正故事嘛，就瞎编都可以。

咱们就想，放开想象嘛，达摩，这个方辩，有可能是天人，所以见到达摩那世呢，就见到了，然后就回到他的天界了。然后再下一世下来，这个人间就过了这么段时间了。然后呢，他就投胎到唐朝来见这位惠能。中间天界的，和人间的时间过得不一样，他在天界可能是，短暂地待了一会就下来了。

还有，就有可能是投胎的，有可能他本来就是天人，一直处在天人的境界，他看到下边的，达摩的时代，他就下去问了一下，然后回去待了一段，然后一小会，然后就回到人间来见到这个惠能，也有可能这样的状态，因为后面给他授记的这段话，很明显是给天人授记的，“永为人天福田”这句话。当然，这种个人的理解，大家听一听就可以了，你愿意按照这个书面的，字面的理解那也可以。

总之我的想法是，这可能是个天人，然后在去，先去见到了达摩，这个时候的见到达摩，有可能已经传完东土的法，然后回去了，所以说他把这个法传到了东土去了。

也有可能是，他还没离开印度，还没传法，但是他有这个神通嘛，他可以看到未来的嘛，所以他是告诉他，我未来可能应该是会去东土传法，你呢，去见我未来的徒弟们和徒子徒孙去，是这个意思，也有可能是这个意思。因为他这里没有明确地说，这个传法是已经发生的事情。

“吾传大迦叶正法眼藏，及僧伽梨，见传六代”，他也可能是一种对未来的预见。“于韶州曹溪，汝去瞻礼。”第六代就在那里，你去看看吧，这么一说。

所以，“方辩远来，愿见我师传来衣钵。”

师乃出示，次问，上人攻击何事业？在这里，上人是一个出家人的尊称，他不说汝这样的话，所以从这一点来看，也有可能是这个人是天人，你是做什么的呢？这个惠能这么问。

曰：“善塑。”这个方辩说，他自己擅长雕塑。

师正色曰，汝试塑看。你雕一个给我看看，还是正色地说，应该算是非常郑重地、严肃地，你去雕一个给我看看吧。

辩周措，过数日，辩有点不知所措，过了数日。

塑就真相，可高七寸，曲尽其妙。这位方辩就雕出了一个真像，这个真像是应该是这位惠能的像吧，惠能的像。只有你要想表达这个，他雕的非常好，那最好还是表达当时看到的那个人，而不是随便雕一个，随便雕一个自己心里的那种形象，那可能是雕了很多遍的，他已经雕过很多遍，所以练得很好。

但是呢，当下看到一个人，马上能雕出来。就像那个旅游区里，有马上给你画画的那种素描的，大画家们一样，他当下给你画出来，画的很像，那才算是水平。他随便画一个，已经画了很多遍，练习很多遍的话，那还不是那么很厉害的状态，所以我觉得在这里，塑就真相，就是塑了这个惠能的形象。

师笑曰：“汝只解塑性，不解佛性。”这个惠能就说，你知道塑性，但是不解佛性。这是个比喻，塑性和佛性啊。佛性是自性恒常的那个义理。塑性呢？就是你可以把妄想随便改变，就像雕塑，雕塑可以把一块泥块，一块木头雕成任何形象，说明你对妄想的这个，可变的这个性质，你是理解的。但是你还没有理解到这个背后有恒常不变的自性的这个义理。

师舒手摩方辩顶。后面就是惠能伸手去摸方辩的头顶，

曰：“永为人天福田。”永为人天福田，这也是一种授记吧。

那么什么叫“永为人天福田”？严格来说，人天福田是只有出家人和再来人，这样才能算是。再来人呢，也可以是投胎前的，也可以是投胎后的，总之他的法身境界是阿罗汉、菩萨、佛这样的人。

这个是在佛经里说，阿罗汉开始称之为应供，可以接受供养，或者说应该接受供养这样的说法。因为什么？因为阿罗汉开始，它是可

以成倍的放大功德的这个能力，这个功德是怎么产生的，怎么成倍放大？这个在第二本书里解释过这个逻辑，大家去看，从阿罗汉开始有这个能力，所以称之为应供。

那么凡夫呢，只有出家了，成为出家三宝，三宝之一，佛法僧三宝了，那就背靠后面的佛菩萨，而且承接了这个传播佛法的这个任务，接受这个传播佛法的任务，只要哪怕你不出来传法，你只要穿着僧袍出来走动，那就是活着的佛法的表法的人。所以你有这个承受佛法，往下传播佛法的这个任务，就算你心里不怎么想传，但是你只要穿着衣服出来走动，就已经是在世人眼里，那就是一种代表法的象征了。

所以在这样的状态下，因为有背靠佛菩萨，所以你也可以称之为入天人之福田，但是从修为上看，你和阿罗汉佛菩萨，阿罗汉和菩萨们是没有办法比的，还是凡夫。只不过你是进入了这个大的组织，这个僧团组织。开始为这个传播佛法做贡献了，所以你的一举一动也好，你的吃的饭也好，都是为了这个大事而做，为了大事而做，那么你可以接受众生之供养，而供养的人呢，也得到相应的功德。

如果是一个普通人，没有出家的人，供养他，也不能叫供养他，就布施一个普通人的话，那可能是不能说是功德了，只能算是有福德了。

所以在这里讲入天福田的时候，永为人天福田的时候，就是说，你后面生生世世可以当出家的修行人，出家的和尚，希望是这样的祝福吧，美好的祝福。永为人天福田，就是未来永远一直出家，一直直到解脱为止。

所以在这里应该算是，应该想方辩是个天人，天人级别，如果前面这些神奇的故事，你按照我的理解来看的话，那他应该是天人。然后惠能就授记他，你未来一直出家修行，应该是这个意思吧。

如果他是已经解脱的罗汉菩萨级别的话，他就不会有这样的对话，我觉得不应该是这样的对话，永为人天福田，也就没有这样授记说，你是永为人天福田这样的话，因为他已经本来就是应供嘛。阿罗汉开始，本来就是人天福田了，不需要你说永为人天福田，这是对未来的美好祝福，未来的预测，所以在这里我认为方辩是一个天人。

这样的话，那前面的这些个比较时间上，有点对不上的这种见面的，两次见面，见达摩和见六祖惠能的这个事情，都可以解释的通。他只是一个天人，暂时的化现到人间，先见到达摩，然后回去待了，在他那里可能待了几分钟，然后人间又过了一百多年，然后又下来，看到了这个惠能。

那么达摩为什么在一开始就不直接传他法，或者是跟他有更深入的交流呢？应该是在他看来，这个人和惠能的缘分更深一些，所以自己就不直接想参与这个事了，就把他交给这个缘分更深的人。我是这么理解，因为这个传法本来就是这样的，和你缘分深的人来接受这个度人的这个事儿。和你有缘的人当中，如果已经有了这个菩萨罗汉等这样的人，那度你的事就应该由他来办，不会有其他再来人随便介入的。

但是这个人呢，从他的角度再往下看，和你有缘的人当中，还有其他人有缘，但是这个人虽然当下还没有成为菩萨罗汉，但是他比你境界高，这个时候，他也可以——这个菩萨罗汉的立场上，先把这个和你有缘的，境界高的人先度了，再由他来度你——这样也可以，不一定是每一个有缘众生，都靠自己一个一个来度啊。

好了，下一个问题，咱们看继续看最后一段小故事吧。刚才这个小故事呢，就大家随便怎么理解吧，反正我们看网上的书，网上的这些各种解释啊，都不是往这个方向解释的，就是按照我们人世间的，普通的这个逻辑来解释。我们就接着看最后一个小故事。

有僧举卧轮禅师偈曰：有一个叫卧轮禅师的偈，他写了个偈，有一个僧人向惠能念了一遍这个卧轮禅师的偈说。

卧轮有伎俩，能断百思想。对境心不起，菩提日日长。这个偈语大概意思和那个神秀的那个偈语差不多吧。

师闻之，曰：“此偈未明心地。若依而行之，是加系缚。”惠能说，这个偈里并没有悟到这个佛法的最深层次的第一义谛。“若依而行之”，如果按照这个来修，那么是“加系缚”，执着就变得更多了。

因示一偈曰：所以开始又讲了一个偈，又像那个神秀讲的偈，拿那个来反过来再讲的偈一样，在这里又是拿他的偈反过来又讲了一遍。

惠能没伎俩，针对于“卧轮有伎俩”。

不断百思想；不断，针对于“能断”。

对境心数起，针对“对境心不起”。“数起”是起了很多遍了，可以这么理解，对境心起了很多遍。

菩提作么长？针对的是“菩提日日长”，他说菩提天天都在长，我就说，菩提有什么可长的，菩提没什么可长，是这个意思。这样的内容我们对佛法已经有了比较深层次的理解之后就很简单了，前面的这个偈里，他还是有妄想的，所以他要一直去灭这个妄想。

在有妄想的境界，他就说自己有伎俩，有本事。能断百思想，如果我用一个专注力，就高度的集中注意力，来灭除散乱的注意力的话，也可以说是我在断百思想。

“对境心数起”，“对境心不起”，至少你已经知道了对境的这个想法，有这个对境的观点，观念了。还说心不起，那只是自我认为的那种心不起而已。

“菩提日日”长，菩提不是靠长的，菩提是靠灭其他妄想分别执着而展现出来的，并不是把它怎么修好了就多了什么。

所以我是反对，说一个人有什么证量，什么证量很大啊什么，这种说法。就像《圆觉经》或者《金刚经》里都说，一切贤圣以无为法而有差别，就是无为当中，有境界的差别。你的妄想分别执着灭到什么程度，就是某个境界，所以应该问的是你灭了什么，你灭了淫欲吗？灭了文字妄想吗？灭了注意力吗？以这个来看境界！

而不是说你到了初禅吗？二禅吗？三禅吗？这样好像这样的说法，就已经表现出了你的修行会让你得到什么？更多的什么，或者增长了什么是吧。虽然这个初禅、二禅这个也是，如果你已经学完了我的法，那肯定知道。它的区别是哪里，它所对应的境界是哪里，它肯定是和这个灭有关的，并不是让你得到什么。

我们不讲，不讲什么初禅的觉受怎么样怎么样？什么乐支这种说法，我是不讲的。就看你怎么灭到哪里，初禅是灭，灭尽淫欲，然后下三根暂时熄灭，到这里算是安住于初禅了。入定的时候，下三根要暂时熄灭。二禅呢，下三根全部灭尽，然后上三根在入定的时候可暂时熄灭，这就二禅啊。都是以灭来看，而不是长了什么？“菩提日日长”，不是这么看的。

所以下面这个惠能回答的时候，都是针对他“有”的状态，有各种境界什么？有心啊这样的状态，说他都是“没有”的，他都是不存在这些妄念。

好了，这一段就讲到这里吧。

坛 经 (21)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

顿渐品第八

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。”

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。”

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。”

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。”

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？”

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

志诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”

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。

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。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。若解此意，亦名佛身，亦名菩提涅槃，亦名解脱知见。见性之人，立亦得，不立亦得。去来自由，无滞无碍。应用随作，应语随答，普见化身，不离自性，即得自在神通，游戏三昧，是名见性。”

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。

《坛经》第二十一，这本书的一百四十六页。《顿渐品第八》，这本书也是快要讲完了，我们先看原文。

时，祖师居曹溪宝林，在这里也说“时”，是佛经里的“一时”一样的意思。六祖惠能居住在曹溪宝林现在的广东省韶关市，曹溪山宝林寺。

神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，这个时候这个时代南宗和北宗都很兴盛。

人皆称南能北秀，南宗的代表就是这位惠能，北宗的代表人物是神秀故。

故有南北二宗顿渐之分。所以就有了南北二宗的顿渐之分。南宗惠能教的是顿教，北宗神秀教的是渐教。

而学者莫知宗趣。很多学者，在这里“学者”主要指的还是修行人，不是现代里，现在词语用法上的学者——读书的知识分子——不是这个意思。“学者莫知宗趣”，很多人不知道、很多修行人都不知道这两个区别在哪里。他们的义理、他们所主张的活理在有什么区别。

师谓众曰：有一天这个惠能对大众说——

法本一宗，这个法本来是一宗，本来只有一家，佛法是这个世界的底层真相，它只可能是一种，真相只有一种，不管谁说都是那个真相。

只不过现在很多愚痴的一些小乘人一直拿佛的一部佛经，是不是佛亲说还是佛不是亲说，拿这个来辩论它佛法的真假。这本来就是很愚痴的行为，真相只有可能是一种，就佛说了也是真相，别人说了也是真相。只要符合佛理了，那就是真相；不符合那就不是真相，是从客观角度上，是不是这样？

所以判断一个义理和理论，它是不是真是假，不是根据佛是不是佛说了来判断的。

那么往下看，人有南北；佛法本来只有一个一种真相，人有南北，但是人有南北。

法即一种，见有迟疾。“法”，修法，这里应该指的是修法，修法也是根本修法，它可能最后便就只有一种了。但是“见有迟疾”，它有快有慢，这里也是指的是人，但是人有快有慢。

何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”什么叫顿渐呢？

“法无顿渐”，法本身是没有顿渐的。佛法是这个世界的真相，它没有什么顿渐之说，它真相就是一种状态。“人有利钝”，但是人的根器是有利的、有钝的。“故名顿渐”，所以根据不同的根器的人学不同的法，这个时候才分出了有顿渐之别。

然秀之徒众，往往讥南宗祖师：“不识一字，有何所长？”而这些人个神秀的徒众们，“往往讥南宗祖师”，经常讥讽惠能，“不识一字，有何所长”，不知道一个字，大字不识一个，他有什么能力呢，有何所长呢？

秀曰：这个时候就秀就说啊，“他得无师之智”，“无师之智”，现在我们已经知道，你在我这里看过的话就知道无师之智，所谓的缘觉乘、独觉缘觉这样的说法，专门是给再来人设计出来的词，因为佛没有办法对当时的人来直接告诉他们，有一种人是再来人，他们是不需要在这个世界拜师的，有背后的搭档来指导，我就可以靠自己也能悟。但是佛也不能把这个真相直接告诉大家，所以就是说有一类人可以靠自己来解脱的。

如果这个世界只要有一个人但凡靠自己能解脱，那就无数个人可以靠自己解脱。这个世界什么现象也好、人也好，但凡能出现一个，那放到无量长的时间上，再放在无限大的范围里看的话，肯定会出现很多很多的。

但如果这个世界有很多很多靠自己就能解脱的人的话，可能佛法就不止这么一家了，靠自己解脱的人他可以叫各种法，他只有等解脱了再回来再传法，肯定是不止教会佛法这一个名词的，他肯定会提一个其他什么法来宣扬他自己，靠他解脱的方法，宣扬他的那个方法。

但是佛法是只可能是由上往下的传承，只有一脉，所以大家都叫佛法，他不用其他法，而且“佛”这个词本身在我们这个世界里都不用的，以前是根本就没有的这个词，是专门创造出来是代表这个法。佛是在最初的世界是“无”的意思，“没有”的意思，所以一直传承到现在都在，不管任何时代，它名词还基本都差不多。只不过不同的

世界语言体系不一样的话，语言的用词不一样的话，可能叫声不一样、声音发音不一样，但是基本的意思还是一样的。

所以说这个佛法是只能靠传承，由已经解脱的人来带，这样一代一代传下来。所以没有什么完全摆脱师父的情况下，离开师父的情况下，直接自己解脱的人。

在这里回到我们原文上看，神秀说惠能得到的无师之智，没有老师教也能自己悟的那种智慧。

深悟上乘，吾不如也。他已经悟得了大乘义理，所以我自己不如他。

且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉？还有我的老师五祖，我的师父五祖弘忍大师把他的衣法——衣钵和佛法、正法——后面这位达摩说是正法眼藏，从迦叶那里就已经是开始称之为正法眼藏了——这个法是以心传心的这种，以心传心的正法。把衣钵和正法传给了六祖惠能，“岂徒然哉？”，他难道是没有理由的吗？是这个意思。

吾恨不能远去亲近，我恨不得就我去跑去亲近一下，但是呢，虚受国恩。但是虚受国恩，受国家重视、国家的恩惠。

汝等诸人毋滞于此，可往曹溪参决。”你们这些人不要停留在这里，可去曹溪山。参决是参礼和决疑，参拜或者参礼，去拜访这位惠能大师；然后决疑是把自己的疑惑问一下，然后解决，也是学习的意思啊。

一日，命门人志诚曰：有一天对这个叫志诚的自己的弟子说。

“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。”你很聪明，你可以去到曹溪听法，听这个惠能讲的法。“若有所闻，尽心记取”，如果听到什么就用心记住，然后还回来给我说，在这里也是神秀也是用心去度人的，他并不是说完全不懂法，或者说他直接想把志诚去打发去，你就去那里学习这样说，这样说可能作为

弟子还有可能不接受，我就在这里跟着神秀学，你凭什么叫我去惠能那里学呢？我觉得你就可以，师父就很厉害的，有可能这边拒绝。

但是神秀说你去那里听，听完来告诉我，这就不是让他去学习了，而是让他去当一个传音筒去，你去那里记下来，把它传过来给我告诉我，这好像是为了我去偷学一样，这么说的。这样的话志诚就可以接受了，可以接受愿意接受师父的这段命令，去学习了，实际上还是为他所着想的。

志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。这位志诚呢，遵从在这里是神秀的命令到曹溪山，然后参礼这位六祖惠能。然后“不言来处”，不说自己是从哪里来的。

时祖师告众曰：“今有盗法之人，潜在此会。”然后这位就惠能就说，对大众直接说，今天在这里有来偷法的人，盗法的人，“潜在此会”，隐藏在这里。

志诚即出礼拜，具陈其事。这位志诚就坦然出来了，出来礼拜之后把过往的事都说出来，就是神秀叫他过来的事都说出来了。

师曰：“汝从玉泉来，应是细作。”你既然是从玉泉来的，就是神秀所在寺院来的，应该是细作，奸细。这位志诚说——

对曰：“不是。”我不是啊。

师曰：“何得不是？”为什么不是呢？怎么不是呢？

对曰：“未说即是，说了不是。”志诚说，如果我不说我是从那里来的，就默默的坐在这里，那应该是，但是我自己都站出来了，说了我为什么来，这个都说出来了，那就不是了。

师曰：“汝师若为示众？”惠能就把这篇就揭过去了，不再提了。就问你的老师是以怎么教法教教大家的？

对曰：“常指诲大众，住心观静，长坐不卧。”他指经常指导大家们，“住心观静，长坐不卧”，长坐不卧是一直打坐，不躺着一直

打坐，然后“住心观静”，观察自己的心，观察的是什么静，尽量把妄想减少，什么文字妄想注意力尽量减少，这叫观静。

师曰：“住心观静，是病非禅。这种状态，惠能说你这种修法它是病，不是禅。

长坐拘身，于理何益？这样长时间的坐着，“拘”是拘束自己的身体，这个是“于理何益”，对佛理没有意义，对悟佛、对悟法这是没有什么意义的。

听吾偈。然后说了一句偈语。

曰：生来坐不卧，死去卧不坐；一具臭骨头，何为立功课？“生来坐不卧”，生着时候坐着，他不躺；“死去卧不坐”，死了就躺着，不坐了。一具臭骨头就是指我们皮囊、肉身。“何为立功课”？怎么立功课呢，在这里指的是怎么修行呢，是这个意思，那么咱们翻过来继续看。

志诚再拜曰：“弟子在秀大师处，学道九年，不得契悟。

他说志诚再次拜会，然后说自己在秀大师处，神秀那里学道九年已经学佛九年了，但是不得契悟，不得要领，不知道佛法的真谛是啥。

今闻和尚一说，便契本心。今天听到和尚一说，就是惠能这么一说就知道了这个本心，这个本心是超越肉身的存在。

弟子生死事大，和尚大慈，更为教示。”弟子生死，我的生死事大，要摆脱生死，断生死、出轮回，这是大事。“和尚大慈”，请慈悲的惠能大师“更为教示”，再给我一点指导吧。

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。”惠能说，我听说你的老师教大家的戒定慧法，我不知道你的老师教的戒定慧的具体内容是什么，“行相”可以看作是具体内容，是什么呢？“与吾说看”，你给我说说看。

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。志诚说，神秀说的戒定慧是这样的，“诸恶莫作名为戒”，

这什么坏事不做，戒十恶就是不做那些个坏事就叫戒律。“诸善奉行名为慧”，奉行十善多做好事，这就叫慧。他在这里慧也是一种行为，是做好事的行为。“自净其意名为定”，自己灭掉自己的妄想，尽量减少妄想，这叫定。

彼说如此，未审和尚以何法诲人？”他说的戒定慧是这样的，不知道惠能大师，你教的法，你是用以什么样的法教人的呢？这样一问。

师曰：“吾若言有法与人，即为诳汝。惠能就说如果我说有什么法是教人的，我拿什么法教人，那就是欺骗你的。

但且随方解缚，假名三昧。就是方便解法，看到对方“随方解缚”，看到对方执着于什么，或者有什么问题呢，我就讲点方便法，帮他摆脱他那种错误的见地或者错误的状态里，这就叫“假名三昧”，这种教法我就称之为三昧哈。

如汝师所说戒定慧，实不可思议；吾所见戒定慧又别。”你师父说的戒定慧真是不可思议啊。这里先称赞一下、赞叹一下，先肯定，不是一上来说你说全错的，这本身就是没有什么错与对的这种区别的问题。先说你师父说的法是不可思议的，是称赞一下、肯定一下，然后呢，“吾所见戒定慧又别”，我见到的、我认为是戒定慧又有不一样的地方，还有一别。

志诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”那么这位志诚说戒定慧本来只有一种，还有什么别的吗？

师曰：“汝师戒定慧接大乘人，吾戒定慧接最上乘人，他就说你师父的戒定慧是接大乘人的，大乘——修大乘佛法的人。“吾戒定慧接最上乘人”，比大乘人还高一个根器的、境界还高的，根性更好的这样的人。

悟解不同，见有迟疾。悟解，对戒定慧的理解不同就有“见有迟疾”，有迟——有慢、有快，就是人不同根器的人，他修法有慢有快。

汝听吾说，与彼同否？你听我说，和他说的一样吗？

吾所说法，不离自性。我说法，我说佛法“不离自性”，都是站在自性的角度来说的，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。“离体说法，名为相说”，如果离开了我们的自性来说法的话，那就是“相说”。你说的一切如果只要是离开自性来讲法的话，你这个讲出来的内容都是妄想、分别、执着上的“相”。“自性常迷”，我们的自性是常迷的，这样的话反而会让人迷掉自性，就是忽略掉或者说不知道自性恒常的这个核心义理。

“须知一切万法，皆从自性起用，是真戒定慧法”，我们首先要知道一切万法——万法是妄想分别执着的统称——都从自性中起，一切“皆从自心起用”，都是我们八识——阿赖耶识最底层意识里生起来的，这叫“是真戒定慧法”，这才是真正的戒定慧法。

听吾偈。”然后说了一段偈语。

曰：心地无非自性戒，心中没有错误的想法、是非的想法，什么错误的想法在这里，说是戒的话肯定是五戒十善啊，什么八戒、十戒啊这种戒律相关的行为，那么你在心里都没有生起这样的恶念的话，那就是自性戒了。

心地无痴自性慧，心地不愚痴的话就是自性慧。愚痴对我们普通人来说不懂因果，实际上很多人是不懂因果的，大部分人不学佛的人、不相信因果的人多的是了，所以这种状态就称之为愚痴。那么在修行到一定程度的时候，所谓的痴和慧呢，区别是有妄想叫痴，没有妄想就叫慧。在佛的境界是彻底没有妄想的状态，也称之为圆满的智慧。但我有一个妄想那就等觉菩萨，那就不是圆满的智慧了。

心地无乱自性定，“心地无乱”，就是内心不乱，意识里妄想很少，我在他能做到的妄想最少的状态里保持着，这就叫“自性定”。

不增不减自金刚，自性本身它不增不减的，这叫自金刚，就像坚金刚一样坚固啊，自性。

身去身来本三昧。而我们这个肉身是妄想和合而成的，这个肉身呢有去有来、也有生有死，但是他本身就是三昧，他的本体应该一直处在三昧当中，也就是回到了自性这个状态，那一直是三昧的。不要看我们肉身一直在变化、这个世界一直在变化，但是你可以回到你的自性当中，一直处在三昧的状态里。

诚闻偈，悔谢，乃呈一偈曰：志诚听到偈之后悔谢——后悔，我们可以理解为对过去学习的一些惋惜，过去学习的他认为是错误的话有所惋惜，但是他应该不是认为错误的，只不过是听到了更高端的法而已。你听到更高端的法，也不能把过去的认知全部否定掉，那过去还是有存在意义的，因为有了过去的学习才能有当下的这种悟。

然后谢过了这个惠能，然后又呈了一偈，五蕴幻身，幻何究竟？回趣真如，法还不净。五蕴幻身，指的是色、受、想、行、识，五蕴我们都学过。幻身，我们的肉身是虚幻的、假的。“幻何究竟”，这个虚幻的东西怎么可能是究竟的呢？这是一个反问啊。

“回趣真如，法还不净”，回趣真如——真如是我们自性本来清净的状态，我们回到那样的状态里，但是“法还不净”，法还不净，有法的话它还是不净的，这个法就是我们还执着于某些修行方法，或者执着于某些理论的话，它还是不净的，它并不是完完全全的清净状态啊。

师然之。复语诚曰：惠能肯定了他的偈语，然后向志成又说，

“汝师戒定慧，劝小根智人；吾戒定慧，劝大根智人。”

你师父的这个戒定慧呢，是劝小根之人，是根器稍微低一点的人，我戒定慧呢，劝大根之人，是根器更好的人，我的戒定慧教的是根器更好的人。

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。“若悟自性”，如果悟到了我们有自己自性的话，就是见性，知道我们有一个不生不灭的自性，这个义理，如果真正悟到的话，“亦不立菩提涅槃”，就不会建立什么理论了，在这里菩提涅槃解释是佛法理论。“亦不立解脱知见”，也不会建立什么解脱的知见或见解。

“无一法可得”，在自性清静的状态里是没有法可得的。方能建立万法，因为它是清静的，什么都没有的状态，所以可以在那里建立万法。

若解此意，亦名佛身，如果你理解了这个意义，如果理解了这个核心义理的话，“亦名佛身”也就可以称之为佛了。

亦名菩提涅槃，也可以称之为“菩提涅槃”，是智慧。

亦名解脱知见。也可以说是正知正见，能够解脱的正知正见。

见性之人，立亦得，不立亦得。去来自由，无滞无碍。见性的人他“立亦得”，立法也易得，不立法也易得。在这里“得”是可以的意思，立法、立某种理论也行，不立也行。“去来自由，无滞无碍”，它是自由的，无滞无碍，没有东西可以阻碍他或者障碍他。

应用随作，应语随答，“应用随作”，有必要做就可以任何时候做；“应语随答”，他可以根据别人的问随方应答。

普见化身，不离自性，可以看到或者显化他的化身，“不离自性”，却不离开他的自性，

即得自在神通，游戏三昧，是名见性。”这样的话他可以得到自在的神通，“游戏三昧”，就是在各种三昧当中，随意显示、随意出行。“是名见性”，这就叫见性。

这里最后这一段是基本上说的是佛的境界了，神通自在、还有游戏三昧，这是佛给这些个菩萨们讲的时候，通常用的说法。“是名见性”，这就叫见性。

志诚再启师曰：“如何是不立义？”志诚又问惠能什么是不立义？

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？自性呢，他本来就里边没有什么错误的想法或者妄想，“无痴”，没有痴迷，同样也指的是妄想，没有妄想，“无乱”，同样还是指的妄想，没有散乱的妄想。

“念念般若观照”，念念当中都处在这种没有妄想的状态来进行观照。般若是在你没有妄想的时候，尽量达到自己最高境界，那个时候可称之为般若。“常离法相”就是不执着于法相。“自由自在”，很自在的，因为他不执着嘛。“纵横尽得”，可以也是一种自由的另一种说法。“有何可立”，在这里有什么可立的呢？

自性自悟，顿悟顿修，亦无渐次，自信是自悟的，自己悟到自己，有一个不生不灭的自性。然后“顿悟顿修”，一下子悟到了，也可以一下子灭妄想，这叫顿修。虽然我们这个时代的人顿修是几乎不可能的，但是在那个时代可能是一下子能让你灭掉一些妄想，那就叫顿修了。“亦无渐次，所以不立一切法”，在这里是没有见次的，没有次第修行的说法的，可以直接灭掉。

所以不立一切法。所以就没有必要立什么法了，不立一切法。

诸法寂灭，有何次第？”所有的法全部寂灭了，在这里有什么次第？如果是也慢慢寂灭一层一层寂灭就算有次第了，但是瞬息间瞬间全部熄灭的话就顿悟那就不需要什么次第了。

志诚礼拜，愿为执侍，朝夕不懈。这位志诚就礼拜惠能，然后一直待在惠能身边服侍他，朝夕不懈白天黑夜都不离开身，不离开惠能，一直坚持不懈的侍奉他。

那么在这一段里，我们就理解了惠能对戒定慧的理解。我们不说他是明确真实的，因为他不说他是正确答案，因为他讲法就是“随方解惑”，他自己说的随方解惑。就是对方执着于什么？就说反

话，让他放下这个执着，然后让他看到自性。在自性里是没有执着的，你就不需要立什么法。这是他讲法的基本套路，所以他讲什么——心地戒、心地慧、心地定，心地无乱，这叫定。

内心当中不生起恶念，那就是戒。心地当中没有愚痴的想法，在对凡夫来说是因果明了，看到什么事就知道做这个事未来会有什么果报，他心里明白，这叫慧。心地无乱，内心当中没有纷飞的妄想，这就是定。

都是讲自己的心地，而不是讲行为，在我们普遍的认为戒定慧都是有以这种行为来展现的，除了慧之外，戒和定都是以行为来展现的，定就是看上去坐在那里双盘打坐就是定，我们普遍的认知是这样的，但是惠能都强调自性。

还有最后强调的是回到自性当中去，不执着于任何东西，那就是自由自在的，是可以纵横尽得的，自由自在纵横尽得的。

所以要不立一切法相、不立一切妄念，你只有放弃了一切执着，你才能回到那种自由自在的状态里。在那里是不需要立什么佛法或者非佛法这样的名相，也不需要立什么理论的。

惠能讲法都是一直在强调自性的作用，让听的人都回到自己的自性当中去，观察自己的自性，这是惠能所主张的这种佛学理论，这个都是根据当时的人的情况来说的。

前面讲到他们当时的这个人，很多人都是执着于师度、佛度，就是希望找个人来度自己，就像前面给惠能讲神秀的偈语的别驾，也说未来你悟了，你得先来度我。也就是说在这种语言里，他已经否定了自己是可以自度的。在这段话里就可以知道，当时的人都是急切的去寻找什么老师啊，或什么正法来试图“度”。试图这样从外来的度，并不是靠自己度。

所以惠能的所有理论都是针对当时的人来说，让他们放下对外的执着，而回到内心当中来，是这个意思。

好了，这一篇就讲到这里。因为下一篇的内容应该是稍微有点难度的，所以把整篇僧志彻的内容就作为一篇来讲吧。或者说的放到下一篇来讲。

好了，这一篇就讲到这里。

坛 经 (22)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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。

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。”

行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。师遂与金，言：“汝且去，恐徒众翻害于汝。汝可他日易形而来，吾当摄受。”行昌稟旨宵遁，后投僧出家，具戒精进。

一日，忆师之言，远来礼覲。师曰：“吾久念汝，汝来何晚？”

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。”

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。”

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。”

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？”

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。

《坛经》第二十二期，这一段一百五十四页。这一段，应该是这本书里整部书里逻辑最难的，解释起来，是因为它的逻辑问题。那么咱们就看从最初的原文开始看。

僧志彻，江西人，本姓张，名行昌，少任侠。这个都知道，有一个人，出家的和尚，法名叫志彻，他是江西人，姓张名行昌。“少任侠”，任侠就是我们所说的武侠小说的那种大侠。“任”，担当责任的意思。

到现在你看一些日本的黑帮电影，黑帮片里就有一些镜头上，会显示那些个黑帮们在自己的房间里挂的是“任侠”，他不写大侠。因为这个是古代的那个时代的一个叫法，就算出来混，当黑道，他们自认为他们是有责任、有担当的大侠，行侠仗义的。他不是什么坏事都干的，他们是有对社会有责任的，所以黑帮也是因为政府管不到的地方。

还有有些行业政府伸不去手的一些行业他们做。不是什么美化黑帮，而是这个社会运作当中，肯定有一些地方就是不适合直接政府插手这样的地方，所以就会滋生出这样的社会势力。

那么这位张行昌，这位年轻人，他就喜欢当这种行侠仗义的人士，然后学的肯定是武功吧。

自南北分化，二宗主虽亡彼我，南北分化之后，佛法已经是南顿北渐这样分成两派了。但是“二宗主虽亡彼我”，是人我之相已经亡了，就是人我分别已经亡了，这两个人虽然没有说境界上已经灭了人我分别，但是至少在我们做事的风格上，已经不再分彼我了，不分彼此，不再互相攻击了，应该这个意思。

而徒侣竞起爱憎。但是手下的徒众们，他们就喜欢竞争，还有执着于爱和憎当中，相互之间有攀比，这个竞争是不可避免的。

时北宗门人，自立秀师为第六祖，这时候北宗的这些弟子们，就是神秀手下的这些人们，“自立秀师为第六祖”，他们自己立神秀为第六祖。

而忌祖师传衣为天下闻，害怕六祖惠能是得到衣钵的，得到正统传承的传法来的身份，成为真正六祖的身份。被天下闻，“为天下闻”，就是全天下人都知道，怕六祖得到传衣的事被天下人全知道。

乃囑行昌来刺师。然后收买花钱请行昌来当刺客，来刺杀六祖惠能。

下一段，师心通，预知其事，即置金十两于座间。六祖惠能有他心通，或者有天眼通，反正他有神通，所以就知道有这样的事。房间里放了十两黄金就等着他来，十两黄金应该是很贵的，按照可以大家可以网上去查一查看，当时的黄金、白银购买力有多大。

时夜幕，行昌入祖室，将欲加害。到了夜里，行昌偷偷地进到六祖惠能的房间里，然后准备想害他。

师舒颈就之，行昌挥刃者三，悉无所损。惠能没有躲，引颈就入，伸着脖子让他砍，然后行昌连挥了三次刀，这应该是对着脖子砍，然后“悉无所损”，都没有砍死惠能，就像砍虚空一样。

师曰：“正剑不邪，邪剑不正，只负汝金，不负汝命。”“正剑不邪”，正义的，应该是正义之剑，是干不出邪恶的事。下一段是

“邪剑不正”，邪恶的人，干的事是不正义的。因为是正义的剑干不成邪恶的事，所以你这个事干不成，因为你不是正义的剑。”邪剑不正”，邪剑的事，他干的事是不正确的，所以不是正义的，所以也干不成，反正怎么都干不成的意思。

“只负汝金”，所以我只欠你金钱，没有欠你性命。“不负”，

在这里“负”应该是欠的意思，也就是说惠能上辈子，可能是欠他钱，但是没有欠他命，所以这辈子没有这样的被杀的果报，只要把钱还了就可以了。

行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。当刺客的这位行昌，惊到了，吃惊了。“久而方苏”，然后反省过来。“求哀悔过”，向惠能求悔过，求哀之后还要悔过。“即愿出家”，然后希望惠能剃度他出家。

师遂与金，言：汝且去，恐徒众翻害于汝。惠能跟他说，还是把钱给他了，把黄金给他了，然后说：你现在先走吧，恐徒众知，人们知道了怕害你。“徒众翻害于汝”。

汝可他日易形而来，吾当摄受。你过些天其他日子你变个样貌再来，伪装一下然后再来。“吾当摄受”，我会接受你，我会接受你做我的徒弟的，收你为徒。

行昌禀旨宵遁，后投僧出家，具戒精进。然后这位行昌按照惠能说的话，逃跑了，逃到别的寺院里出家去了。“具戒精进”，持戒精进，然后精进修行。

下一段，一日，忆师之言，远来礼覲。师曰：“吾久念汝，汝来何晚？”有一天，行昌想起了惠能的话，然后就又重新过来。礼拜这位惠能，惠能说，我已经想你很久了，你怎么来的这么晚呢？

这位行昌说，曰：昨蒙和尚舍罪，“昨”不是昨天的意思，是过去的意思，以前我想着，你宽恕了我的罪过。今虽出家苦行，现在已经出家当了和尚，修苦行勤修苦行。终难报德，但是很难报答和尚的恩德。其惟传法度生乎！只有传法度众生才能报答一点。

弟子常览涅槃经，未晓常无常义，乞和尚慈悲，略为解说。他说他自己经常念《涅槃经》。“未晓常无常义”，不知道，没明白常和

无常的义理。“乞和尚慈悲”，希望和尚慈悲。“略为解说”给我解说一下。

师曰：“无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。”惠能说，无常的是佛性，有常恒常的是一切善恶诸法分别心，这是恒常的。从这里开始就有点难度了，这个是逻辑问题。以前也讲过，在讲《楞伽经》的时候就讲过，佛的逻辑，佛的逻辑和我们当下学西方科学建立的逻辑不太一样，所以这个得跟着好好思维才能听懂。

曰：“和尚所说，大违经文。”行昌说，这个时候他已经是个法名志澈，这位志澈和尚说，“和尚所说大违经文”，六祖惠能所说的和经文不一样，完全不一样。

师曰：“吾传佛心印，安敢违于佛经？”惠能说，我只传佛的心是佛的正法，怎么敢说得和佛经不一样呢？

曰：经说佛性是常，和尚却言无常；佛经里说佛性是恒常的哈，和尚，你在说佛性无常。

善恶之法乃至菩提心，皆是无常，“善恶之法乃至菩提心皆是无常”，佛经里说的一切万法都是无常的，也包括菩提心皆是无常的。

和尚却言是常，师父却在说是常。

此即相违，令学人转加疑惑。”这就是完全违背经文的，让学人，让学习的人。“转加疑惑”，增加了更大的疑惑。

师曰：涅槃经，吾昔听尼无尽藏读诵一遍，便为讲说，无一字一义不合经文。《涅槃经》我以前听那位叫无尽藏的比丘尼读过，也给她讲解过，无一字一意不合经文，每一个字每一段义理都是符合经文的。

乃至为汝，终无二说。现在对你来说，对你来讲也不说其他的不一样的话。

行昌就是志彻说，曰：学人识量浅昧，愿和尚委曲开示。自己智慧尚浅，知识量也尚浅。愿和尚，“昧”是暗昧的意思，“浅”是学识尚浅的意思。“愿和尚委曲开示”，希望和和尚拆解开来给我讲一讲。

那么下面这一段是可以说整部书里最难懂的地方，这个是按照他的逻辑，惠能的逻辑来讲的，惠能也是按照佛的逻辑来讲的，所以你要顺着这个逻辑来思维才行。

师曰：汝知否？你知道吗？

佛性若常，佛性如果是恒常的，更说什么善恶诸法、乃至穷劫无有一人发菩提心者？还有什么，还怎么说“善恶诸法”，还有菩提心“乃至穷劫”，“无有一人发菩提心者”，怎么说穷劫，很长时间都没有一人发菩提心者呢。

所以说，故吾说无常，正是佛说真常之道也。所以我说它是无常的，正是佛说真常之道也，这是佛说真常之道也。这一段什么意思？咱们对佛说的逻辑现在明白。什么是常，什么是无常。“常”，是恒常不变的东西叫常。“无常”，是变化中的就叫无常。

那么佛说自性恒常的时候，或者佛性恒常的时候，它指的是存在，那么存在有几种状态？三种。一种是一直存在的叫恒常存在，一种是不存在的，也是恒常不存在。这个能听懂吧？恒常不存在，也可以说它常，是吧？永远不存在的，从来不出现的东西，我们也可以说它是常不存在，常。还有一种是一会出来一会不出来，有生有灭的这种东西叫无常。

到这里可以理解了，到无常，有生有灭叫无常，永远存在的也叫常。那么可以说常的东西是有两种恒常不存在的，还有可以说无常的东西，只有这种有生灭的东西叫无常，到这里是第一层逻辑。

那么再往下一层是，已经认为我们已经知道了自性是恒常的，就是这个时候的自性恒常是指的是存在，自性是永恒存在的东西。他没讲其他的，只是它存在的问题，自性是恒常存在的东西，它不生不灭。

那么在从这里延伸出来的第二个逻辑，是自性在恒常存在的前提下，它有两种不同的状态，有一种是没有妄想的状态，有一种是有妄想的状态，所以惠能指的是这个状态，他不说主语，他故意不说主语，他就是告诉你这个是佛性是无常的，这个时候指的是状态，状态有妄想和没有妄想，这两种可以随意切换的。

所以单论佛性的状态的话，可以说它无常，它可以有妄想、没有妄想之间，可以来回切换，生起妄想、妄想又消失了，这叫无常。

那么我们重新梳理开来，一个东西它从存在不存在的角度来看，有三种状态，永恒存在的和永恒不存在的，我们称之为常，一会出来一会不出来，就是一种有生有灭的东西，我们称之为无常。这是从存在的这个角度说的。

第二个角度是这个东西的存在一个东西，它前提是存在之后它的状态是什么样？它的状态永恒不变的称之为常，它来回变的它不是生灭，一会出现一会不出现，而是它的状态一会变了一会不变了，这个叫无常。

理解了这一层意思的话，我们看第一段，“佛性若常”，如果说佛性是恒常的，在这里讲的是佛性的状态问题，他没有讲佛性存不存在的问题，而是讲的佛性的状态问题，这个自性，它的状态，如果佛性的状态是恒常的，那么怎么样？

佛性的状态是恒常的，那么如果他一直处在没有妄想的状态，他就变成了那种什么都生不起来的状态是吧？佛性如果是恒常的，那么他就不能生起妄想，他一直就没有妄想的状态，所以说“更说什么善

恶诸法”，那就说不得什么善恶诸法了，因为他一直处在没有妄想的状态，善恶诸法都是妄想。

“乃至穷劫无有一人发菩提心者”，乃至很长时间都没有人可以发菩提心，因为菩提心也是从妄想里开始来的，也可以这么理解。所以说佛性或者自性它一直处在恒常的状态，它不生起任何妄想的话，它是状态，指的是状态。这个时候你别说什么善恶诸法，连菩提心都不可能生起。

所以故吾说无常，所以它是无常的，还是指的是状态，所以我说佛性或者自性它是无常的，因为它可以有变化，有生起妄想的这种变化。

正是佛说真常之道也。这就是佛说的真常之道也。这里的“真常”是永恒的真理的意思。

我说的前面讲的，佛法的最核心的三个底层真相，自性恒常、初妄无因、诸佛同体，这个是真常之道，这是世界永恒不变的最底层的真相，它是永恒不变的，一直存在的，不管你是怎么想，反正和我们每一个个体都没有相关，不管谁说都一样，佛说也是这么说的，哪怕菩萨来讲也是这么说的，这是永恒不变的真相，并不是有人为的可以改变的东西。所以他说这是正是佛说真常之道，这就是佛说的世界永恒不变的底层真相。

那么下一段，又是另一种一套逻辑。惠能说，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。那么在这一段里，他同样不说主语，他是不说主语，就是让你去思考，它不是没有逻辑，而是让你去深入思考这个问题到底它指的是什么？

如果是你按照佛经里的，佛经里的主语是佛性，讲佛性的时候，它的主语是存在，自性存在，这个时候它说是恒常，但是惠能他不谈自性存在的问题，而是自性的状态问题，自性可以发生变化，是这个

状态，从这个状态说它无常。同样在这里也是，他不讲佛经里的他默认的主语，而是又讲了另一个主语，只不过他不讲出来。

那么“一切诸法若无常者”，在这个时候，讲无常的时候，佛讲诸法的时候，诸法无常的这个时候的主语是什么？就是诸法本身。诸法它是不断变化的，所以他说是无常的。在这里惠能要讲的不是诸法本身，而是诸法的本体，这个叫性，本体也叫自性。

咱们前面讲《楞伽经》时说过，《楞伽经》里把自性这个词滥用，一种解释是一种意思是，我们有不生不灭的自性，这个时候指的是八识阿赖耶识。还有万法永无自性或者诸法无自性，这个时候的无自性指的是本体。因为万法或者诸法都是妄想的统称，妄想分别执着的统称，妄想分别执着它都没有自性，它没有本体，所以我们可以灭它，它是幻觉。如果它有自性它有本体的话，我们就灭不了它。

佛的逻辑是这样的，那么在这里讲“一切诸法若无常者”，就是说诸法是恒常的，那么他指的主体并不是妄想本身，而是妄想的本体，也就是自性。自性不是八识阿赖耶识那个自性，而是指的是妄想它的本体。那么妄想它的本体是个恒常的，妄想的本体是恒常的，恒常怎么样？恒常不存在的是吧？妄想没有本体，所以叫无生，不管你有没有妄想，佛都可以说是无生。

从佛的角度来说，你的妄想就是无生，因为它没有本体，所以从本体上来讲，妄想是恒常的，所以在这里惠能又换了主语，然后说如果诸法若无常者，“一切诸法若无常者”，就是说如果所有的万法、诸法它是有主体的话，有本体的话，本体是恒常的，如果本体是无常的，那么诸法的本体它会生起来又消失，是吧？

如果是无常的话就会有生有死，这样的话，即“物物皆有自性”。那么物物都有自性，任何事物它都有本体，如果本体是可以变化的话，“容受生死”，那些这些东西的都有本体，同时本体会“容受生死”，

承受生死，有生有死这样的状态。而“真常性有不遍之处”，而我们说的这个常性，恒常性，它就有了不能覆盖的地方，所以它就矛盾了。

下一句，故吾说常者，正是佛说真无常义。所以我说常者就是佛说的真无常义，我说常者，我说常的时候是妄想分别执着，它没有本体这个状态，没有本体的状态是恒常的。

所以恒常正是佛说真无常义，这就是佛说的真正的无常之意。无常的前提，妄想是无常的前提，它是没有本体的，所以它可以无常，它是一直无常的。

大家能理解这一处的一段话吧，那么再重新好好读一遍，这一段。

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。这一段用我们的话来翻译的话，一切诸法的本体是无常的话，本体是无常的话，那么每一个物，每一个死物都有自性，都有本体，它正在容受生死，这些有本体的东西都会容受生死。

因为前面说了它是无常的，本体是无常的，本体是有生有死的，那么“物物皆有自性”，这些本体它都会“容受生死”，而“真常性有不遍之处”，而真正的恒常性它就没有不能覆盖的地方，所以我说常者。那么常是什么呢？诸法是本体，诸法的本体是恒常不存在的，这也叫常，前面的逻辑是一样的。

诸法之本体恒常不存在，这叫常。“正是佛说真无常义”，这就是佛说的真正的无常之义，它的上一层逻辑是佛指的是妄想，妄想本身它是无常的，而在这里惠能说的是妄想的本体是常的。

你拆解开来理解之后就发现，惠能有点偷换概念的意思，佛说的是这个，他说的是那个，在佛性方面，佛说的恒常是指的是存在的问题，而他说的是状态问题。在这里，在妄想这里，问题是佛说的是妄想本身它是无常变化的，不断变化的，但是他说妄想的自性，妄想的本体是恒常不存在的，它就是故意拆解开来，或者说去怎么说，就提不同的问题，拿不同的问题来讲，这就是偷换概念，是用现在的我们

说法来说是偷换概念。但是这样的说法反而让人脑洞大开，想很长时间然后突然间悟了什么，所以在这里这整本书里，这个逻辑是最难懂的。

我们看下一句，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。这段什么意思？“佛比为凡夫外道执于邪常”，凡夫和外道们因为执着于错误的常当中，他们认为世界是常的，这个叫“常乐我净”四个常，错误的常见。

“诸二乘人于常计无常，共成八倒”，二乘人，声闻乘、缘觉乘，这些人从常当中，虚妄计度出无常来，就是恒常的物质世界当中或者说恒常不变的某些东西当中，想象出一个无常的东西来，然后又执着于它，这也是错误的。

在讲《楞伽经》里讲过了，佛讲的非法是什么？有两种，一种是与法相对应的，法是存在的妄想分别执着，那么我们认为它不存在的，就是空见，这个也叫非法，还有一种非法，你脑子里存凭空想象出来这些东西，这也是非法。

那么前面的那种非法，已经从有的东西当中想象出没有的状态，从而说它是无的状态，这么说这也是一种错误的见解。所以正法是超越法与非法，实际上就是超越了一切执着，就是你认为有或者没有，它都是你的认为，就是你的我见这个执着，所以你得超越我见这个执着那才能出轮回，至少能成为阿罗汉。

在这里指的是外道，凡夫外道这些人执着于错误的常，把这个世间错误地认为是常的，宇宙一直存在啊这种状态。还有永生，这些都是他们错误的认为常。

“诸二乘人于常计无常”，佛告诉大家这些都是无常的，然后这些人就从恒常的东西当中，又想象出了无常的东西。不是真实的看到了世界的无常，而是想象出来的一种无常，原来世界会变化的，然后

就想象出来了。在我们短暂的生命当中，宇宙的确是恒常的，因为一直存在，因为我们看不到宇宙会灭亡的那一刻。

所以我们只能以为是宇宙是恒常的存在，但是佛告诉我们宇宙不是恒常存在的，它有生住灭空，这种成、住、坏、空四个状态。

所以原来我们又听了佛说之后，原来这个世界是无常变化的，然后又得开始无常，开始有执着认为这个世界是无常的，这个认为本身就是执着，所以佛让你就突破执着。所以外道，凡夫外道执着的邪常和二乘人执着的无常，成为八倒，“共成八倒”，每个常都是常乐我净这么分开来说的。

“故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常真乐真我真净”，所以在涅槃了义当中，“了义教”就是了义的是最终极的理论，前面的很多方便法都称为非了义，涅槃就是最终极的状态，到佛的状态，所以“涅槃了义教”就是最终极的法。传最终极的法，为了“破彼偏见”，为了破他们的外道、凡夫和诸二乘人的偏见，他们的我见，而说出了“显说真常真乐真我真净”。“显说”就是用语言表出来，用语言表达出来，真常、真乐、真我、真净。

“真常”不是这些人二乘人所执着的常，而是真正的常，是超越了我见的真正的常，所以就“显说常乐我净”，前面都加了真。

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？你只根据语言、文字语言来理解佛经而背义，违背了佛的佛要讲的真义。“以断灭无常，及确定死常，而错解佛之圆妙之最后微言”以断灭之无常和确定的死常，来这样理解佛所说的常与无常。

断灭无常是什么？佛说无常是妄想，妄想它变化它会消失，所以这叫无常。这位僧人，这位志彻，他是按照妄想的表体来理解它是无常的，但是妄想从本体来说它是永恒不存在的，也可以称之为常，所以你不要执着的一定那么认为，这个妄想是无常的。

下一句“及确定死常”，佛性是恒常存在的，你把它就认为是一个死板的东西，僵死的东西，认为它一直恒常的那样，但是它的状态是可以变化的，它是无常的，从状态来讲它是无常的，所以你也不要吧佛说的真常，不是佛说的自性恒常那一句，佛性恒常那一句当做永恒的那种义理，永恒不变的那种义理来接受。也就是说，佛说的都是两面话，两面话，就是让你超越常与无常的执着，是为了把你引到没有执着的境界中去，是这个目标。

所以你这样以断灭论无常，然后确定死来认为是常，这都是“错解佛之圆妙最后微言”，这都是错误的理解了佛的最后的圆满的教导。佛的目的就是让你灭执着，灭最后的我见，当你认为这个应该是这样的，肯定是解脱不了的，只能是凡夫，最高境界的什么非想非非想处天的众生，最多也就到那里，你得放下我见才能解脱。

“纵览千遍，有何所益？”你就算看一千遍《涅槃经》，那还有什么意义呢？

行昌忽然大悟，说偈曰：行昌终于悟了，他说了一段偈。

因守无常心，佛说有常性；因为我们这些个凡夫们都守着无常变化的心，所以佛就说有常性，他说背后还有一个恒常不变的自性。

不知方便者，犹春池拾砾。不知道这个是方便说法的人们，就像春池里池塘里捡石头一样。“捡石头”是什么？它不是看到全部，而是一个一个的增加，就是知识点一个一个的增加。你这样一直增加下去，你也很难把它做成一个大框架来，佛法的大框架，指的是这个意思。佛法的大框架之后就是最圆满的本来的真相。

你只是佛说一段法你就记住了，然后佛又说一段法，你又记住了。那你的脑子里这个佛法倒是很多了，但是你又你不能看到圆满的真相，那只是一加一加一式的学习而已，并不是悟，悟是让你看到佛的境界的，佛的境界体悟，这个是一种比喻。

不知道讲法的方便的人，就像捡石头一样一个一个的捡，捡完了他就记住了，原来佛是这么说的，又捡了一个石头，又听到一段法，这个法理和这个法理又有稍微不一样的地方，他就开始疑惑。从更高维度从佛的境界往下看，每一段法讲出来的法那都是方便法，就是为了当时的听众而讲出来的，为了让当时的听众开悟而讲出来的。

下一句，我今不施功，佛性而现前；我今天没有做什么功，就是不努力，没有做什么有所作为的事情。但是“佛性而现前”，恒常不变的自性出现在我的面前，它本来就在那里，是我悟到了它看到了它。

非师相授与，我亦无所得。并不是师父我给的、教我的，“我亦无所得”。“我亦是无所得”，我也没有任何所得，它本来就在那里。

惠能说，师曰：“汝今彻也，宜名志彻。”你已经彻了，你今天彻悟了彻底了解了，你彻底悟了，以后你就改名叫志彻吧，所以志彻行礼致谢后退下，然后志彻行礼之后，彻礼谢而退。

到这里我们讲完了一段，在最后是惠能给他改了名，从这里开始叫志彻，前面的还是应该叫行昌，但是我们讲经就是把前后都通读之后再给大家讲，所以前面有时候说他是志彻，这个就无所谓了，无关义理的事情就不用纠结。

这一段看似最难的部分给大家讲解完了，不知道能不能理解。

今天就讲到这里。

坛 经 (23)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

有一童子，名神会，襄阳高氏子。年十三，自玉泉来参礼。

师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主，试说看！”

会曰：“以无住为本，见即是主。”

师曰：“这沙弥争合取次语！”

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。”

神会问：“如何是亦见亦不见？”

师云：“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前见、不见是二边，痛、不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人？”

神会礼拜悔谢。

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

神会再礼百余拜，求谢过愆，服勤给侍，不离左右。

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，是为荷泽禅师。

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。

《坛经》第二十三期，这本书的第一百五十九页，这里是和神会之间的对话。神会这个时候是十三岁，神会这也是惠能座下几个大弟子中的一位，也是很有名的人，他著了一本书叫《显宗记》。

把南惠能定为顿教，北神秀定为渐教。南顿北渐之名由此而起，从这里开始的。那么我们前面讲的南顿北渐，那只是人们之间那个时代人们之间口口相传而已，还没有明确地确立有这样的说法，而是从神会开始有了这样的说法。就是神会这个人活的时间也比较长，世寿九十三岁，他一辈子也是度了不少人的。

那么我们看原文。

有一童子，名神会，襄阳高氏子。有一个孩子，这个时候十三岁，是童子，是童真出道的人，名字叫神会。“襄阳高氏子”，襄阳地区的姓高的家族子弟。

年十三，自玉泉来参礼。十三岁，从玉泉寺，玉泉寺是神秀所住持的寺院。

师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主，试说看！”在这里惠能叫他“知识”，我们所说的“善知识”就是对修行者的尊称。“远来艰辛”，你远来辛苦，从远地而来很辛苦的。

然后呢，“还将得本来否”，“本”在这里是可以说是根本，也可以说是本来面目，或者说也用简单来说，就是正法。你得到正法了吗？你得到了正法之后来的吗？

然后“若有本则合识主”，如果你得到了正法的话，应该见到了主人公，就是见到自己有一个不生不灭的自性，这个义理你应该有所悟。“试说看”，你说说看吧。

会曰：“以无住为本，见即是主。”不执着为本，“无住”可以我们说是“不执着”。“住”是“执着”，不执着为本，到这里没问题。但是他后面说，“见即是主”，见即是主，见的、我、见的本体就是主人公。

在这里我们要弄清楚“见性”这个词是怎么解释的。见性，“见”是动词，那就有了前面一个名词，主体、主语。主、谓、宾这个结构，我见到了性，那么我是一个主体，然后见到是一个动词，性是客体。宾语。那么性是自性，这样看的话自性才是本体，而“我”应该是假的、虚幻的是吧？

在这里“我”见性了，这句话里已经有了我相、人相，那么“我”是虚幻的，虚的、假的，见到性是本体。

这样看的话，我真正体悟了见性的应该是把“我”给去掉了，成为菩萨之后把我相给灭掉了。然后呢，真正用自性，来感悟了世界。这个才是真正体悟的“见性”。但是我们用语言讲的时候，就是有人、我分别的，没有办法，我们只能这么讲。

那么通常来说，我们所说的见性，肯定是用我们能感知的意识，来感知到了后面还有一个不生不灭的意识。自性，称之为自性啊，这就叫见性。在这里是有我和人分别的，我们只能这么讲，没有办法。

那么在这里他说“见即是主”，见就是主，那么能见的我，就是主人翁，他是这个意思。惠能想听到的，不是能见的我是主人翁，而是见到的客体，那个自性才是主人公，这个能区别吧？客体才是主人公，这个“我”是假的。但是他这么一说，“见即是主”，我能见到的我，这个是主人公这么一说，惠能就马上说。

师曰：“这沙弥争合取次语！”就是说你这个沙弥你说话很轻率，在这里就已经出现了一个严重的，不按套路出牌的这种问题。

这就相当于我们说我现在病得很痛，有人说你的病都是“空”，这个意思，相当于这样的意思。我讲的是当下的我的问题，我知道空不空那个是另一回事，就算空知道了，那也是理论上我是知道的，但是现在病痛是真实存在的，我得怎么灭它，你得告诉我这个问题，而不是说这个病是空，我心里也可以认为这是空，但是痛苦还是痛苦啊，你得告诉我这个问题。

但是你这么一通来什么“空”，我打你一顿你痛不痛，你能空掉的话我打你一顿，你把你的痛苦空掉看看给我看看？让我也知道怎么把痛苦给我空掉，这样是不是？这种所以说喜欢谈论空的，我们不愿意讲就是这个意思。

那么在这里也是，惠能讲的是在那个境界里，在他们普通人的境界里，至少在那个时候他是和人对话的这种状态上，咱们讲真实的我们的体悟或者理悟，或我们所理解的佛法。这个时候你一上来就说，我是见到的“我”就是主人翁，如果往深层次的说这样讲的话应该是

菩萨境界，菩萨是可以用妄想来认知世界的，如果你给他硬加上名的话，虽然有我相人相，那也的确是用“我”来认知一切的。那么一说惠能就不能继续讲话了，所以就说你这个人很轻率。

会乃问曰：神会又问。

“和尚坐禅，还见不见？”那么反过来说，你既然说我轻率，你到底是见还是不见呢，是见了没有？还是不见？

师以拄杖打三下，云：惠能也没有直接回答，而是拿拄杖打了他三下，

说“吾打汝痛不痛？”我打你痛还是不痛呢？

神会说对曰：“亦痛亦不痛。”痛和不痛，又痛又不痛，这样的意思。

师曰：“吾亦见亦不见。”惠能回答说我也是见、也不见，两个都有。

神会问：“如何是亦见亦不见？”什么是见与不见呢？又是见、又是不见，两个同时都有。

师云：然后这下边才是他这段对话的一个重点解释，为什么惠能说他，见即是主体这句话的时候，说你胡说八道或者说你很轻率，这个意思。

“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。你看到这里是有我人相的，就是主体和客体。“吾之所见”，我见到是，“常见自心过愆”，一个是我见到是一个客体，是我自己内心的错误，不见的是“他人是非好恶”，在这都是有一个主语是我。

所以他想说的是我们就在当下的境界里讲我们能理解的话，不要讲那些个虚的，而神会一上来就是说这些虚的，所以惠能在反驳他。

所以说，我见到是一个是我内心的过愆和错误，不见是他人的是非好恶，我不关心他人，就是我对外是尽量做到无相的。所以说我是“亦见亦不见”，所以我是见和不见，同时都有。你呢？

汝言亦痛亦不痛如何？你说的痛和不痛是什么意思？

汝若不痛，同其木石；如果你不痛的话，就像木头石头一样，是个死物。

若痛，则同凡夫，即起恚恨。如果痛的话，那就和凡夫一样，是会成起嗔恚心的。

汝向前见、不见是二边，你在前面问的是，见与不见是二边，是分别心，你用分别心里出来的。

痛、不痛是生灭。痛不痛是幻觉吧，是妄想分别执着和合而成的，感觉到痛到这里已经是五识当中的身根，身识吧，这个是触觉，痛不痛是触觉，这是执着当中的五根、六根当中的身根相对应的触觉。

那么在这里“汝向前见、不见是二边，痛、不痛是生灭”，这一段是真正的从佛理上解释的，而不是跟他玩文字游戏，这个是从佛理上解释。

汝自性且不见，敢尔弄人？”汝自性且不见”，你还没有见到自性，“敢尔弄人”，在这里糊弄人。那么下面一段就是惠能教训他的一段语言。

神会礼拜悔谢。神会呢，礼拜了一下，然后承认了错误，然后谢过。

师又曰：“汝若心迷不见，问善知识觅路。如果你的心迷了、不见自性，不知道有这个不生不灭的自性，这个的话可以，善知识，找善知识问。然后“觅路”找路。

汝若心悟，即自见性，依法修行。如果你已经悟了，你就是见到了自性，这样的话你就依法修行，如法的修行就可以了。

汝自迷不见自心，你自己迷了，然后不见自心，没有见到自己的这个不生不灭的自性。

却来问吾见与不见。你的，居然来问我见与不见？

吾见自知，岂代汝迷？我见还是未见，我自己知道，不会替你迷。

汝若自见，亦不代吾迷。如果你自己见到自性，也不会替我迷。

何不自知自见，乃问吾见与不见？”你为什么不自知自见，自己去理悟或者体悟什么的，还来问我，这个见与不见。

这个意思就是说，这一段意思就是说，你求法你就老老实实的求法，你有问题你就拿出来问，你有问题你想求什么问题，你就说你的问题就可以了，而不是反过来问我，你悟没悟啊？你见未见啊？这不是一个求法人的态度。你有问题你直接问就可以，不要问这些个问题，你这明明是一种挑衅的意味，或者说对你不认可，这个时候才想才问这类问题。

我觉得他惠能的这段语言的意思就是这个，你有没有悟，你自己知道，你要求问题的话就求问题，别问什么对方“悟没悟”的问题。如果对方悟了，他可能给你一个合理的回答，没悟的就给不了。咱们就诚实的说我自己也没悟，我也给不了你这样的答案，这样就够了，不要什么问悟不悟的问题啊。

神会再礼百余拜，求谢过愆，服勤给侍，不离左右。神会又拜了一百多个头，然后“求谢过愆”，然后对刚才的过错道歉。“服勤给侍，不离左右”，然后开始在惠能身边学习服侍他。

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？”这也是个考的题。

这一段又是另一个的另一个故事了，前面到那里就算结束了，第一次见面之后就是神会被一顿教训了，一个十三岁的孩子。

惠能说，惠能有一天对大众说：我有一物没有尾，没有头，没有头尾，也没有名字，没有前面后面，这就是没有名相和没有分别心的意思。“诸人还识否”，大家还知道吗？还认识吗？

神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”神会出来说，“是诸佛之本源”，应该是诸佛之本体，阿赖耶识。“神会之佛性”，也是我们每一个人都有的，我也有的这种“神会之佛性”，就是佛性，也还是指的是自性。

师曰：“向汝道无名无字，我跟你说已经是无名无字了，我跟你说这个是无名无字的。

汝便唤作本源佛性。你还说它是本源佛性。

汝向去有把茆盖头，在这里是什么意思呢？后面看“茆盖头”，“茆”是挤茅草，盖头就是取茅草、建草庵以作栖身处。指的是说，应该是你自己盖个庙，让自己当个住持。“汝向去有把茆盖头”，大概这个意思。

也只成个知解宗徒。”也只能当一个“知解宗徒”，就是在文字上修行的人，文字上理悟、解悟的这样的人。

这个是我们通常所说的学僧吧，学僧。以前以前讲过十年前的书里讲过，和尚有一种大概分两大类，一种是学僧，研究佛经的；还有一种是禅僧或者是山僧，山上，就是山，在山里住着的苦修的这些人就叫禅僧。

下一句，祖师灭后，会入京洛，大弘曹溪顿教，著显宗记，盛行于世，是为荷泽禅师。这个惠能入灭之后，神会进入京洛，就是长安和洛阳吧，在这个时代的京洛是长安和洛阳。“大弘曹溪顿教”，弘扬曹溪中的顿教法，就是惠能这个法门。“著显宗记”，然后写了这本叫《显宗记》的书，“盛行于世”，流行于当时的那个时代。“是为荷泽禅师”，他然后就叫荷泽禅师了。

后面最后一段注解里，最后一句说，神会示寂于上元元年760年，世寿九十三岁也活得很长了，谥真宗大师，这个应该是朝廷给他的封的谥号，叫真宗大师。

下一句，师见诸宗难问，咸起恶心，“诸宗难问”，各个宗派的不同派系的这些修行人们，互相为难，互相问难，就是攻击吧。互相攻击，互相为难。“咸起恶心”，都起了恶心。

多集座下，愍而谓曰：所以把这些人都聚到一起，然后怜愍为他们说，怜悯他们，而为他们说。

“学道之人，一切善念恶念，应当尽除。我们这些修行的人，一切善念、恶念都应该灭掉。

无名可名，名于自性；名字，对于自性来说是没有办法，没有东西可以给它命名的，应该没有名字可以命名的东西。

无二之性，是名实性。无二就是没有分别心，没有分别心的境界才是真正的实性，就是我们所说的自性，我们现在只是给它取名叫自性。

于实性上建立一切教门，在这实性——真实的性当中，也就是自性当中，在这里建立一切教门，就是从这里建立一切的教法或者说是方便法。一切方便法都是为了针对当下的学法的这些根器他们而说的，

如果没有修行的人，或者没有我们这些有妄想分别执着的人，就没有什么可教的法。

言下便须自见。说这些话的时候，你们应该“自见”，自己见到自己的真性、自性。

诸人闻说，总皆作礼，请事为师。这些人听说之后便向惠能行礼，然后请示为师，请他做老师，是这个意思吧？或者说请求惠能教化他们、指导他们。

护法品第九

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。

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？”

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。”

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。”

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。”

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。

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。”

咱们接着往下看《护法品第九》。这本书也快讲到后面尾声了，进入尾声后面这一段，是没有什么太深奥的义理了。

神龙元年上元日，神龙元年，这个是你网上查的话，神龙年间是武则天和唐中宗的年号，神龙是705年到707年，这5、6、7三年叫

神龙年。

那么元年应该是 705 年，这一年惠能七十岁，应该七十岁。然后武则天呢，神龙元年 705 年是武则天已经八十二岁高龄了，然后这一年发生了一个神龙政变。有一帮人，太平公主吧，太平公主等人发动政变，把唐中宗推上了王位，然后复国号为“唐”，没有沿用武则天的神龙年号。

那么这一年是，则天中宗诏云：武则天和宗，武则天就算下来了，她还是太后。

所以唐中宗李显下诏说：“朕请安、秀二师，宫中供养。想请安和秀两位上师吧，大师到宫中供养。”“安”是指慧安国师，是弘忍的弟子，也是和神秀一样是弘忍的弟子，都是平辈的人。曾受到武则天和唐中宗的重视。后来他就一直住在嵩山，所以他就慧安国师，还有一个就是神秀。朕指的应该是唐中宗，中宗说他想请两位师父到宫中供养。

万机之暇，每究一乘。“万机”就是日理万机，自己事务很繁忙，但是这个暇中间有空暇的时间，每天很忙的工作当中有了空暇时间，就想“每究一乘”，一乘就是佛法，究是研究。”一乘”佛法就是上乘、大乘，他想在工作之间有空闲就想研究一下佛法。

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。’两位慧安和神秀都推让说，南方有惠能禅师。“密授忍大师衣法”，秘密去承受了，或者说传承了，弘忍大师的衣和法。“传佛心印”，得到佛的心印。“可请彼问”，你可以请他去问。

今遣内侍薛简，驰诏迎请，愿师慈念，速赴上京。所以今天就请内侍，一个官吧，叫薛简的官。“驰诏迎请”去，来这里请惠能。

“愿师慈念”，希望师父慈悲护念。“速赴上京”，到长安来。

师上表辞疾，愿终林麓。惠能呢，就“上表辞疾”，以疾病为由辞掉邀请，然后希望自己也在林麓当中终老。

下一段，下面就是薛简来问法的事。

薛简曰：“京城禅德皆云：京城的坐禅的大德和尚们都说。

‘欲得会道，必须坐禅习定；要想得道的话，要想悟道的话，必须“坐禅习定”，必须修习禅定。

若不因禅定而得解脱者，未之有也。’不靠禅定解脱的人从来没有过。

未审师所说法如何？不知道咱们惠能大师说的法，又是如何呢？

师曰：“道由心悟，岂在坐也？惠能说，“道”是靠心悟的，并不是在“坐”这种形式上。这么说理论上是对的，修行禅定我们打坐就是一个修行的方式而已，它不是真正的悟，悟是我们的意识，不是靠肉身的这种打坐的姿势来悟，而是意识层面上把妄想分别执着慢慢灭掉，这是修行。

只不过身体要维持这样的状态，就维持这个姿势，这时候才能心静下来，所以说你用别的方式也能静心，有人以前问躺着也可以，躺着也可以，他觉得躺着更舒服，但是躺着是没有办法长时间打坐的，没有办法一直躺着的你是。

你看一些医院的患者们长时间躺着就会长褥疮，“褥”是被褥的“褥”。背后都会长疮，就得翻过来擦一擦每天。压着那个地方是对身体整个机能都不太好，因为躺着这个人的内脏器官它是适合这样坐着，在重力的下压下维持这样的状态，这个是对身体的气的循环是好的。你要

躺着那就像动物一样横着来，横着来，它反而是对气的循环是不太好的，所以躺着睡久了，后背疼腰疼各种问题都来了。

所以还是修行还是靠打坐，只不过在这里惠能讲义理的时候就是说，你们这些人都执着于打坐，那就用反的来说，不要执着于打坐，而是观察自己的心，用心来悟。

我们继续看，经云：‘若言如来若坐若卧，是行邪道。’这是《金刚经》里的话，如果说如来是有坐有卧那样的话，那就是行邪道了。

何故？无所从来，亦无所去，为什么呢？如来是没有可以来的地方，也可以没有可以去的地方，因为如来的意识遍虚空，是整个法界都在他的意识中，所以没有什么可来的地方、可去的地方。

无生无灭，而且如来的意识是无生无灭的，自性就是无生无灭的。

是如来清净禅；这就是如来的清净禅。

诸法空寂，是如来清净坐。“诸法空寂”，一切法都消失了，妄想分别执着都消失了，是如来的清净坐。

究竟无证，岂况坐耶？”“究竟无证”，最后是没有要证的什么东西的，在如来的境界是没有什么要证的东西。“岂况坐耶”，还需要坐吗？

下一句，简曰：“弟子回京，主上必问。薛简说我回到京城后，皇上肯定会问的。

愿师慈悲，指示心要，希望师父慈悲，讲一下佛法的核心要义，就是最核心的义理。

传奏两宫，及京城学道者。好让他回去“传奏两宫”，两宫就是皇上和皇太后，就是武则天和唐中宗李显。“及京城学道者”，和京城所有学道的人们。

唐朝，在第二本书里讲过唐朝佛法兴盛，但是它没有普及到民间，大部分都是士大夫这个阶层，就权贵这个阶层，有钱人，他们在研究这个、学习这个。到了宋朝，宋明理学，理学开始兴起的时候，才是真正把佛法推到了民间，让大量的人，民间的普通人开始学法。

所以在这里说“京城学道者”，应该都是那些个有权有势的人们。

譬如一灯，然百千灯，冥者皆明，明明无尽。”这是一个比喻，在这里在《维摩诘经》里说过出现过这样的比喻。传法就像传灯一样，一个灯可以同时点亮很多灯，然后很多灯又可以点亮更多的灯，就像指数，我们现在所说的指数级增长一样，让佛法传承下去、传播下去，最终达到所有众生都能成佛的那种结果。

在这里说“譬如一灯，然百千灯”，就像一个灯可以点燃百千灯。

“冥者皆明”，处在黑暗当中的人也可以得到光明，“明明无尽”，然后做到光明无限，一直照亮所有的众生。

下一句，师云：“道无明暗，明暗是代谢之义。“道”呢，是它没有明暗之分别的，“明暗是代谢之义”，代谢之义，这什么意思呢？就是“明”和“暗”是相待而立的，相对而立或者相待而立的。有明的时候我们说有暗，有暗的时候我们说有明。

从我讲第二本书里，黑暗是怎么来的？就是你的阳神的光芒它照不到的地方，它就会出现黑暗。黑暗是先有光芒先有光明，然后才有了黑暗。黑暗并不是说什么，它本来存在，按照我们现在的逻辑来看，好像黑暗是本来存在，但并不是。黑暗是因为我们的阳神收缩，然后

有照不到的地方出现的时候，它展现为黑暗。所以黑暗是我们意识里展现出来的。那么在这里它指的是不要用分别心来看待这些事物。

明明无尽，亦是有尽，相待立名。“明明无尽”时候的“无尽”，“亦是有尽”，“无尽”和“有尽”是相待立名的，也是相对的，也就是从分别心里来的。

故净名经云：所以在《净名经》里，《净名经》是《维摩诘经》的另一种说法。

‘法无有比，无相待故。’”“法无有比”，法没有“有”和“无”的比，或者说没有相对可以比较的、相对而立的东西。“无相待故”，所以是没有相待的，也就是没有分别心。

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？”他就没有明确明白这个意思，所以又问“明喻智慧”，“明”比喻的是智慧；“暗喻烦恼”，“暗”比喻的是烦恼。

“修道之人，倘不以智慧照破烦恼”，修道的人就是修行人们，如果不拿智慧来照破烦恼的话，“无始生死，凭何出离？”，这无始以来的生死轮回怎么能出离？凭什么能出离呢？

他在这里还认为是烦恼是靠智慧照破的。我们已经说过了，只是妄想分别执着存在的时候称之为有烦恼，你把妄想执着分别给灭了，妄想分别执着都给灭了，那就算是智慧了。

所以并不是先拿出什么智慧来照破这些个烦恼，而是你把产生烦恼的妄想分别执着，一点一点灭掉，你的智慧就会慢慢生起。

师曰：惠能回答说。

“烦恼即是菩提，无二无别。“烦恼即是菩提”，在没有分别心

的境界里，烦恼和菩提是一样的，都是我们相对而立的，我们应该有烦恼，我们现在有烦恼，所以就先立一个菩提这样的名字，或者说智慧这样的名字，来相对立而解释这个烦恼。但是在没有烦恼的境界里，没有妄想分别执着的境界是没有分别的，本来就不存在什么烦恼、菩提。

若以智慧照破烦恼者，此是二乘见解，所以说“若以智慧照破烦恼者”，如果你是这么认为的话，靠智慧来照破烦恼的话，“此是二乘见解”，这是二乘见解，在有分别心的境界里解释的话，所以是二乘境界。

羊鹿等机；也相当于是“羊鹿等级”，这是《法华经》里的比喻，羊车、鹿车、大白牛车。羊鹿就是比喻二乘。

上智大根，悉不如是。”“上智大根”，真正的大智慧和有上根的人，上根机和大智慧的人，“悉不如是”，都不是这样理解的。

简曰：“如何是大乘见解？”那么什么是大乘见解呢？这位薛简又问。

师曰：“明与无明，凡夫见二；“明与无明”，我们所说的明与无明，在第一本书里就说过了。“明”是没有妄想的状态，“无明”是有妄想的状态。“凡夫见二”，这些状态凡夫看到了是二，是有分别的，用分别心来理解。

智者了达，其性无二。如果是智者，他通达核心的义理，所以它性质是无二的，就是说，明与无明之间的性质，它没有分别。

无二之性，即是实性。在没有分别心的境界里，“无二之性”就是没有分别性的自性当中，“即是实性”，那就是真实的性。

实性者，处凡愚而不减，在贤圣而不增；实性呢，自性在凡夫那里并不减，愚痴凡夫的自性还是自性，它没有增减。“在贤圣而不

增”，在贤圣那里，圣人那里，哪怕是菩萨罗汉那里，自性也是没有增减的，而“不增”。在这里只“减”放到前面，“增”放到后边，都是一个意思。

住烦恼而不乱，居禅定而不寂。这样的人呢，在真正悟到实性的人呢，在“烦恼”，住烦恼中而不乱。有烦恼了，又是妄想分别执着升起了，但是他心中不乱，也就是说你不执着于它。

虽然我现在升起不同的烦恼，但是我不执着于它，我就看流水一样，让它过。“居禅定而不寂”，在这里“寂”应该指的是无记空那样的状态。虽然住在禅定当中，但是我的意识还在观察，一直感知，并不是完全空寂。

不断不常，不来不去，自性，它是，不是断的、也不是常的，断灭和恒常。不是断灭，也不是恒常。“不来不去”，也没有来的地方，也没有可以去的地方，所以没有什么来和去这种动作。

不在中间，及其内外。也不在中间，也不在内外，这个是在《楞严经》里“七处证心”的地方也讲过。意识在哪里，一直不在内，也不在外，也不在根器当中，也不在中间等等这样的说法。

不生不灭，性相如如，常住不迁，名之曰道。”“不生不灭”，自性它是不生不灭的。“性相如如”，性和相都是如如的状态，如如的状态就是佛的境界，那就是没有相。在这里不能说是没有性，而是这个所展现出来的东西它是没有性的，也就是妄想分别执着，它是没有本体的，是这个意思。

“性相如如”，这些东西都回到如如的境界。“常住不迁”在那里，常住不迁，不会变化哈。“名之曰道”，这就叫道哈。

简曰：“师说不生不灭，何异外道？”薛简又问，师父说的不生

不灭和外道所说的不生不灭有什么区别呢？

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。外道他们说的不生不灭是“将灭止生”，用灭来停止生，用灭，停止在灭的状态里而不再生。“以生显灭”，用生来显示灭，这是相对理解的。“灭犹不灭，生说不生”，所以他们的灭是犹不灭，不是真正的灭。关于生呢，他又说不生，其实是生的，但是他又说不生。

那么我们知道，道教是求长生的，它是以长生来止灭的，就是想一直活着，它还是活着。我们佛教所说的无生无灭就是无生，这里是没有生灭的境界，它并不是一直生着，也不是一直灭着，是超越生死的境界。

还有一种修法，他们是抓住中阴身而不放。就是死了之后变成中阴身之后不去投胎，就一直处在那个状态里。当然下边的工作人员是来抓他的，但是他就靠活着时候修行，学会了某种躲避的方法，然后一直逃跑，一直躲着，不被下边的工作人员抓去投胎，这样以此来维持一种不生的状态，他就是一直死的状态。中阴身对我们来说是一个死的状态，然后我们再出生，下一次出生之后投胎到鬼道了，我们说他是鬼是死的，但是实际上鬼是已经投胎到鬼道的众生，是生的，是吧？这个是可以理解的吧。

那么有一种修行就是这样一直躲着“生”，然后一直处在“死”的状态。还有一种修行求长生，一直处在生的状态，他认为这样一直生就可以和日月同寿什么的，和宇宙同寿等等，这可以永恒的活着，但实际上还是有生死。所以这是外道所说的生灭。

而佛法里所说的就是无生，就是你不进入到生灭的轮回当中，处在那个境界里，没有生没有灭，你只要不生出来就不会死。但是生出来这个“生”不是我们所说的意义上的所生，而是你进入到有生灭的轮回当中了，这样的话就肯定有生灭，所以你得跳出有生灭的轮回，这样才能完全止住生灭。

下面说，我说不生不灭者，本自无生，今亦不灭，所以不同外道。所以惠能说，我们所说的，我说的，我们佛法里所说的不生不灭者，“本自无生”，本来就是无生。“今亦不灭”，所以也就没有灭，所以“不同外道”，和外道不一样。

汝若欲知心要，但一切善恶，都莫思量，如果你想这个里边的核心要义，“但一切善恶，都莫思量”，任何善恶都不要去想。

自然得入清净心体，就可以回到清净的心体当中，就是清净的状态。

湛然常寂，在那里是湛然常寂的，妄想没有生起，那就是常寂。

妙用恒沙。”是可以“妙用恒沙”。“妙用”就是你不生起妄想之后，在那个境界里想生起就生起，想怎么用就可以怎么用。恒沙也可以看代表世界。

简蒙指教，豁然大悟。礼辞归阙，表奏师语。薛简得到教法之后豁然大悟，他自己先悟了。然后“礼辞归阙”，回到王宫当中，辞别之后回到皇宫“表奏师语”，向上边两宫，就皇帝和武则天，给他们表奏，师父说的话，惠能说的话。

我们看这一篇的这一品的最后一段吧。

其年九月三日，有诏奖谕师曰：皇帝下诏了，说。

“师辞老疾，为朕修道，国之福田。师父带着病以年老多病辞去

诏请，因为有病所以辞去了诏请，推辞了，然后“为朕修道”，为自己、为朕——皇帝修道。以前有这种替皇帝出家这样的说法，王族里就会有人替皇帝出家，甚至是不是王族也可以，叫皇帝的什么至交。

皇帝一般是没有朋友，但是从小有那么几个人是一起玩大的，一起训练的，或者什么一起读书的，有这样的朋友，这样的人就有可能替皇帝出家。所以在这里说是“为朕修道”，替皇帝修道。“国之福田”，也可以说是为皇帝修道。“国之福田”，这是国家的福田。

师若净名，托疾毗耶，阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法。“师若净明”，净明这里是指《维摩诘经》，所以在这里净明应该指的是维摩诘，就像维摩诘一样，“托疾毗耶”。在《维摩诘经》里，佛祖在毗耶城讲法，但是维摩居士不来参加法会，说是有病，所以释迦牟尼佛叫自己的弟子们去跟他探讨一下，探讨。

探讨和请教不是一回事，请教是由下往上请教的，由下往上那个人比你境界高，由下往上的。指导是由上往下的，就境界高的人向境界低的，在这里说的是探讨，就是平等的。

所以结果是所有人这些人，都说自己没有资格和维摩诘平等的探讨，最后只有一个文殊菩萨去，以问疾为由，就是病访，探访他的病情，以这个为由跟维摩诘对话。这是《维摩诘经》的大概的内容。

“阐扬大乘，传诸佛心，谈不二法”，所以说，这位惠能就像维摩诘一样，以病为由推掉了邀请，然后在那里、在南方继续阐扬大法。“阐扬大乘”，把大乘佛法传播。“传诸佛心”，还有传佛的心，就是佛法的核心义理。“谈不二法”，又讲不二法，就是没有分别心的法。

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。薛简把惠能所指导的这些内容，“如

来知见”，把它给传到了这两宫那里，皇帝那里。“朕积善余庆”，朕，就中宗他觉得自己积善余庆，自己是有前世有行善的功德的，所以这辈子有这样的善报。“宿种善根”，过去呢是宿种善根，种了很多善根。“值师出世”，这次遇到了师父出世的时间段。“顿悟上乘”，在师父那里这里学来的“顿悟上乘”，一下子悟到了上乘佛理。

“感荷师恩”，对师父的恩德有感谢。“顶戴无已”，这也是一种感谢的意思。

并奉磨衲袈裟，及水晶钵，就是赐了一个袈裟和水晶钵。

敕韶州刺史修饰寺宇，然后叫当地的地方官韶州刺史，修寺庙、寺院。

赐师旧居为国恩寺。”然后还赐了一个名，寺院的名字叫国恩寺。

到这里第九品就结束了，剩下就是最后一品，讲的是《付嘱品》，我们下一期再讲。

坛 经 (24)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

付嘱品第十

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。

“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。若恶用即众生用，善用即佛用；用由何等，由自性有。

“对法外境，无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。

“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。”

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。若全著相，即长邪见。若全执空，即长无明。执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言；只此语言，便是文字之相。又云，直道不立文字，即此不立两字，亦是文字。见人所说，便即谤他言著文字，汝等须知自迷犹可，又谤佛经；不要谤经，罪障无数。

“若著相于外，而作法求真；或广立道场，说有无之过患，如是之人，累劫不得见性。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。

《坛经》第二十四期，《付嘱品第十》，这是《坛经》的最后品了，是惠能在入灭之前对这些门人们进行最后的指导。咱们看原文吧。

师一日唤门人，他有一天把这些的门人们都叫来了，其中主要是这十个上座弟子，是入室大弟子，叫——

法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，这十个人应该是，出类拔萃的人。

曰：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。你们和其他人不一样。我灭度后，我死后，“各为一方师”，你们要成为一方的，教化一方的上师。

吾今教汝说法，不失本宗。我现在教你们怎么说法，说法也是有技巧的，不是随便一通乱说的，它都有技巧，所以我教你们怎么说法。

“不失本宗”，本宗是惠能所主张的顿教法门。你们说法的时候怎么说，才能不偏离我所主导的、我所倡导的佛法要旨、宗旨。

“先须举三科法门，三科法门后面他解释了。

动用三十六对，“三十六对”是相互相对的词组。

出没即离两边。“出没即离两边”，这是“出”是语言从嘴里出来。“没”是不说了，这两种状态，出没即离两边，你按照这个说法的话，动用三十六对来说的话就可以，不落两边，就是不落于某种执着了。后面又说是“出入即离两边”都是一个意思。

说一切法，莫离自性。“说一切法”，不管说什么法都不要离开自性。我们所说的“自性恒常”第一条义理，三个核心义理中的第一条，一定要抓住这个来说啊。

忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。如果有人忽然问法，你要“出语尽双”，就是说出的语言都要成双成对。“皆取对法”，彼此互相回应，说话都要相互相对，词句相对。“皆取对法”，这个词语，两个两个之间要互相为因，因为有了这个才有了那个，这是互相为因。

究竟二法尽除，最后要二法尽除，这两边全部去除，全部灭掉。

更无去处。更没有可以执着的地方，这是一个说法的技巧。

然后呢，下面开始解释。

“三科法门者，阴界入也。阴、界、入这三个，合称叫三科法门。

阴是五阴，色、受、想、行、识是也。五阴我们都知道：色、受、想、行、识。识是八识，阿赖耶识里产生的妄想；然后行是分别心，

七识分别心；想是六识；受是我们现在五根、六根来承受的那种感知的、能感知的外部世界的信息，这叫受；色，我们整个世界的统称，物质世界的统称，物质世界——我们看到外部的世界，包括我们肉身和虚空，都称之为色。“色、受、想、行、识是也”。

入是十二入，十二入是什么呢？

他说是，外六尘，色、声、香、味、触、法，内六门，眼、耳、鼻、舌、身、意是也。就是六根和六尘合称叫十二入。

界是十八界，六尘、六门、六识是也。六尘外加六门再加六识，这样称之为十八界。

自性能含万法，名含藏识。自性是可以创造一切的妄想分别执着的根本意识，可以包含一切万法，所以叫“名含藏识”。在《楞伽经》里说是如来藏、如来藏，然后在里边生起了妄想叫如来藏藏识，藏识，在这里说是“名含藏识”，自性能含万法。

若起思量，即是转识。你只要起了妄想就称之为转识。转是没有妄想的状态，变成有妄想的状态，这叫转。从有妄想的状态再变成没有妄想的状态，也称之为转，这是转识。

生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。“生六识”，六识的生起；还有“出六门”，六根起的作用；还有“见六尘”，六根起的作用之后呢，之外就会见到外边的六尘。

见到外本六尘就会反应到六识里，然后六识里又生起妄想，生起感，生起那种变化，这是我们感知世界的从佛学角度来理解的，感知世界的过程。

“如是一十八界，皆从自性起用”，一十八界都从自性开始生起，从自性里边生起的。

下一句，“自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。

这句意思是，自性里生起的妄念是邪的，外部展现出来的十八界也是邪的。自性里生起的妄念是正的，外部生起的十八界也是正的。我们说自性本身它没有差别，它应该没有正邪之差别，所以在这里讲的“自性若邪”、“自性若正”应该指的是生起的妄想。

它相比而言，这个十八界，它是从我们凡夫的视角看，这个十八界它是没有思维能力的，它没有善恶之别，外部的环境就是如实的那种外部环境，还有六根也是如实的六根。它六根它自己没有什么正邪的，也看不到外部世界，也没有正邪的。而反映到你的六识里，把外部信息反映到六识里的里边的这个六识，它也是本身是没有什么正邪的，它只是如实的反映外部世界而已。

那么在这里我们要再看更深层的意识，所以就在这里边看说是正邪，就好比我们内心阴暗，看世界都是阴暗的，我们本来就不是好人，我是恶人，我看别人老觉得他也是坏人一样，这就是自性若邪的意思。

我觉得内心清净，我内心我心里是个善人，可能看别人都是个好人一样，看不出别人的不好，就像以前讲文明的时候，那些西方人给他们什么他都会恶用，给他们烟花爆竹，他们可以拿来造武器，给他们哲学思想宗教思想，他们拿来作为杀戮其他种族的思想基础。因为他们本来就有好杀的习气，就是自性是邪的，所以你不管给他们什么，他们都会拿来做那种坏事，就是“起十八邪”，所以在这里重点是他们强调的重点就是自性里升起的念。

若恶用即众生用，十八界，如果恶用的话就是众生用，变成众生。

善用即佛用；如果这个十八界是善用的话，那就是“佛用”，就是往好的方向去的。

用由何等，由自性有。用，从哪里来呢？用是怎么来的呢？“由自性有”，我都是从自性里生出来的。所以说自性称之为体，在这里生起的一切妄想称之为用，那么十八界也称之为用。

下一句，“对法外境，无情五对：对法，前面讲的要相对的词来讲法。在这里，对关于外景的对法，就是“无情五对”，对无情没有意识的死物的五种对，也就是四个词。

天与地对，这个大家都知道。

日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。这是外部环境中的五五对，那就是十个词在这里。

在这里，明暗也好，明暗是专门我在讲四禅的时候解释过的，明暗是怎么来的。“阴与阳对”，阴与阳什么呢？从我们现在物理学来看，一个物体它不动的时候称之为阴，它开始动起来了，活跃了，这就阳。这就从现在从物理学来认知阴阳观的话，它就是这样的。物体快速的动了那就是阳，物体静止了它就是阴。

那么我们看，就拿我们易学里的五行和这个世界相对应的四季来说的话，我们通常说，冬天是属水的，冬天最静止的属水，然后夏天是最热的，是动得最厉害的就是属火。所以是冬天是阴，夏天是阳。

那么从最静止的阴走向最活最活跃的阳的过程，这就是春天属木。这是你看木，木是从生机勃勃的，从长出来的过程，从静止往活跃的方向走的，这叫在五行当中是属木的。然后既然有静止往活跃的方向走发展的，那就有从活跃的状态用回到静止状态的过程，这个是对应的是秋天，秋天是属金，用五行来说是这么解释的。

都是从阴阳当中从阴走到阳，再从阳走到阴，从动变成静，然后静再变成动，这个变化的过程，从我们物理学上来看就是动静的区别。

那么我们整个世界。从现在的物理学来说是物质，这个物质它静下来的时候是我们看得见的物质，它快速动的时候它就变成能量了。是这么说的吧，光也是、光也是我们看它在震动的时候呢，我们看得见的阳光、粒子，它震动的时候它就是我们看得见的光子，但是它一旦静止下来，它就变成黑暗看不见了。

水与火对大家都知道水是往下流的，火是往上升的。

那么下一段，“法相语言十二对：“法相语言”就指的是我们说法的时候要用到的这个词语，这里有十二对。

语与法对，语和法，是相对的。语是说出来的，说出来的它就不是正法，说出来的已经落在执着里了，所以这个与相对的就是正法，所以叫法，语与法对。

有与无对，有和无对，如果有东西存在，和与之相对的它是不存在的状态是无。

有色与无色对，我觉得这句可能是记录错了，大概是我猜是这样的，因为在这本佛经里从来没有出现过有色、无色这样的说法，其他佛经里几乎也没有，应该是有情与无情。有和无带着这个词语的，应该是有情和无情。

因为后边还有色与空对呢！如果你把这个色解释为物质世界，通常我们都把它解释为物质世界，那么与之相对应的应该是空，色、空相对，这个是大家都知道的。

那么有色和无色相对这个就有点感觉不是他的讲法的套路，所以我猜想应该是有情和无情的，因为在佛经里经常有这样的说法，有情是什么样，无情是什么样？这本《坛经》里也出现过吧，无情是没有意识的死物称之为无情，叫草木顽石，这就通称之为无情。有情就是

我们这些有意识的众生，所以我是这么看的。大家自行理解，我只表达我的个人观点，对佛经应该是没有什么资格说他这里错了那里错了，这种说法，只是我感觉应该是这样。

有相与无相对，这个也知道，“相”在分别心的境界里是有分别心的时候称之为有相，没有分别心的时候称之为无相。

这个讲法都是说出来是这样的，那么到了凡夫的境界里是惠能说是在外于相离相，这个时候已经你看前面已经有了在外这样的词，那么肯定是有内外相对的，就是我们普通人的境界了。那么我们用眼睛看到外边有这样的物质世界，这个都是相。别人的某些行为，那也是相，在这里有了相之后再往里就是无相。

在外于相在那里离相，有了相，但是你不要执着于它，这叫离相。这是我们凡夫境界的所说的相。

下一句就，有漏与无漏对，这个也是在佛的境界里说有妄想那就叫有漏，没有妄想叫无漏。在我们凡夫的境界里是通常是指执着，有执着叫有漏，没有执着叫无漏。

下一句就，色与空对，这个是知道的，色是物质世界的统称，空是“不存在”，可以看作可以理解为虚空，但是虚空也属于色。从我们的理解看，虚空好像是色，虚空好像是真的空，但是从佛的视角说的是虚空也是色，所以就是色与空对的，空是应该超越我们这个物质世界的，我们这宇宙空间的空。

动与静对，这个也知道。

清与浊对，清在意识层面上讲就是没有妄想，浊是有妄想，这个境界肯定有所高低不同，从我们凡夫的境界里，哪怕你暂时灭了文字妄想，打坐的时候清净下来了，也可以称之为清。浊是妄想生起了。

凡与圣对，对这个是凡夫与圣人，我们所说的圣人通常都是罗汉以上，罗汉、菩萨，“凡”是愚痴凡夫，我通常说是凡愚就是愚痴凡夫，就是轮回内的众生。

僧与俗对，这个是出家的比丘和没有出家的普通人。

老与少对，大与小对，此是十二对也。中间有色与无色相对，这是我个人的看法，有情与无情相对，大家就不要纠结于这些问题。

下面是，“自性起用十九对：我们开始用自性了，也就是用我们的意识了，这个时候是出现的十九对。可以理解为主观判断，从这里主观判断里常出现的十九对。

长与短对，长短都是我们的主观判断。

邪与正对，邪与正也是我们的主观判断，

痴与慧对，痴是对凡夫这里是不懂因果叫愚痴，懂因果叫有智慧，在佛那里是有妄想叫愚痴，没有妄想叫慧。

愚与智对，同样是同样的意思，痴和慧应该是一样的意思。

乱与定对，乱就是妄想纷飞的时候相对的是禅定，这个定。

慈与毒对，慈是对别人好，毒是对别人不好，想害别人的心态。

戒与非对，戒行就是止恶的这种行为称之为戒。非对。戒既然止了恶，那么非就是行恶，所以这是相对的，

直与曲对，“直”是我们所说的直心是道场的“直”，那“曲”呢？与直心里相比，你只要动了妄想去思考，那就是“曲”了。

实与虚对，这个也知道，实是真实的，虚是不存在的，或是假的。

险与平对，险，我们说人生路途很凶险。平，就是顺通的意思。

烦恼与菩提对，这个也知道。

常与无常对，这个也是最容易出现词，最出现的频率最多的。

悲与害对，悲和这个词读悲与害，基本相差不多的意思吧。

喜与嗔对，喜是开心，嗔是生气。

舍与悭对，悭贪这么说的吧贪心，舍是布施，悭是贪婪，往自己这边拉过来的这种贪欲。

进与退对，进退也知道。

生与灭对，这也是知道的。

法身与色身对，这个是到了佛的境界里就没有妄想状态称之为法身，菩萨境界也是他自己能达到的最高境界，也叫法身。那么色身就是我们带有物质，物质身体的，这叫色身。

化身与报身对，化身，就是佛主动创造出来的假的这种佛菩萨，都是他们主动化出来给别人看的，那种假的形态叫化身。报身是带着业，也就是根据其他众生指向我们的执着，根据这个，还有自己的习气等一起和合而成的，投胎到人间的带着业来的，这叫报身。

此是十九对也。”

师言：“此三十六对法，若解用，即道贯一切经法，出入即离两边。”

“解用”，就是理解和运用。如果你对三十六个相对的词组，懂得了怎么理解怎么用了，这都懂了，那么就可以做“即道贯一切经法”，一切经法，你的佛法的真意它会一直贯穿着，它不会偏离。

“出入即离两边”，从语言说出来和语言，不说语言，这些都不会落入到两边当中，不落到某一边的执着当中。

所以我们讲一个讲法的重要的技巧就是，你执着于这个、我就说那个。有人执着于出家，有人明明在现实里还有工作，还有生活，还有家庭，但是他很执着于出家，那么我们就说你在家也可以好好修行

的，而且在家修行对你来说是要消业的，要消的业，所以就安心心的修行，在家修行安心的消业。如果有人说出家，不出家也行，在家都可以好好修行，我就说出家有出家修行的好，出家有出家人的大承担和他的大功德，这样说，两边都是可以的，就是让你放下当下的你的这个执着。

你在家的时候老是想出家，你在家生活怎么办？你表现出来的这个情绪、这个状态，你老想离开这个家去那里，那么你周围人都会知道的，你都和就没有办法和他们融入，融入了家庭的环境当中，会给周围人会带来不好的这种情绪的变化，所以你可能是在造更多的恶业。

如果你说出家也不好，出家有这样那样的不好，现在的和尚有很多不好的，这样你说的话这又是落入到另一种执着当中，所以我们说出家也有出家的好处。

所有的法都是这么两边相对来说最后是要超越这两边的执着的，这两边执着都要不要，都不要，都舍弃掉，这是真正能解脱的理论。

所以在这里也是“出入即离两边”，要两边都不要执着才行，一开始有人说的時候，你要只拿着对面的相反的来说，有人执着于“有”，那就我们讲“空”，就是这种方式哈。

下一段，我们看，“自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空。”“自性动用，共人言语”，一旦开始动用自性跟人们交流的时候、说话的时候，“外于相离相”，对在这边的外，对外部的相你能看得到、你能感知到，但是在这里不要做过多的妄念，针对这些相生起过多的妄念，这叫离相。你要生起了妄念的话那就执着了。“内于空离空”，对内你要守空，就是不要起妄想，但是你又不要执着于空。

若全著相，即长邪见。这个“全”是内外都说的，在外的相、对内的空，这两个你都执着于相的话，对外执着于相、对内执着于空，这样的话就变成“即长邪见”，长邪见是错误的见解。

下边是若全执空，即长无明。如果你对外的相当中也执着于空，对外相你看到什么，那都是空的，这么理解。对内也是执着于空，对内的一切妄想你都认为它是空，这样的话有这样执念生升起的话，这样执着的话“即长无明”，也是让妄想会增加的，无明就是妄想。所以他要说的就是舍弃执着，重点是执着，而不是你的执着对象。那个问题对象的问题早就放弃，先放弃掉，而是你的执着，你的意识层面上的执着本身才是最终的重要的问题。

下一段，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。这一段什么意思呢？“执空之人”，执着于空的人“有谤经”，他们会诽谤佛经，“直言不用文字”，他们就说不用文字，法是不能用文字来表达的，一切都是空这样说法的人。

“既云不用文字”，他们既然说不用文字了，“人亦不合语言”，那就人也就不应该说出语言了，因为语言就是文字的一种表现出来的嘛，语言也是文字。“只此语言，便是文字之相”，这种说法本身就是文字之象，所以它们是错误的，还是这个意思。

进入下一句啊，又云，直道不立文字，即此不立两字，亦是文字。

他们说的“不立文字”这个词儿，“不立文字”这个词“亦是文字”，同样也是文字。你既然说你们是执空不用文字，你干脆就不要说话了，你一旦说出来那都是文字。

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。见人所说就是别人说话或者主要讲的应该是说

法，见到别人说法，他们就会说，“便即谤他言著文字”，他们就会诽谤说人家在用文字来讲法。“汝等须知自迷犹可”，你们要知道，自己迷了也可以，“又谤佛经”，这样还要谤佛经，自己迷了还可以，但是你要谤佛经，“不要谤经，罪障无数”，那么这个罪障就无数了。

所以对我们这些修行人来说，在自己悟之前、完全悟之前，体悟之前，就按照佛经来说，你要对别人讲什么佛法佛理内容，就按照佛经里已经有的这些来说。因为但凡你已经依照佛经里说了，那已经依照于文字了，所以就不要说什么文字相都是空，不立文字这些说法。

我们学佛都是最初都是从文字相里开始学起的，所以《楞伽经》里也说了，你不立文字的话就没有办法传播正法；没有办法传播正法的话，不传的话，那就佛菩萨都、新的佛菩萨都出现不了。所以必须得用文字来讲，但是文字一讲出来他就落入执着当中，所以佛法的难处就在于既用文字学习，但是又同时要超越文字。

但是这些人执着于文字，说不用文字的这些人，他们本身不懂法才会有这样的观念，前面说的我们要传法就得用文字，法只能用文字来表，但是他不表出来的他就不是正法了，他不懂这个道理，所以一直在强调什么不用文字，不用文字那你到目前为止看到的法那是从哪里来的？难道不是从文字里来的吗？编成歌你说的语言里传的那也是文字是吧？

下一段，“若著相于外，而作法求真；或广立道场，说有无之过患，如是之人，累劫不得见性。如果执着于外相，“若著相于外”，就是执着于外相，就像很多新人们问什么佛牌啊、佛珠啊，什么护身符啊等等，还有什么某个修法或者某部佛经，你这佛经修法有这个也

是执着的话，那就称之为外相，而不是在你内心在求，你不是从内心修行。

惠能一再强调是自修自度，自己修行，用你的自省来修行，而不是执着于某个外部的什么东西或者什么法来让你怎么一下子怎么样。这个是什么执着于外相的人，都是“而作法求真”，这些人执着于外相，然后作法——有所造作的法，来求真实的道，求真知的佛法，那肯定是错误的。

“或广立道场，说有无之过患”，还有广立道场，就是到处建立道场或者建立寺院什么的，然后“说有无之过患”，讲的就是有无之过患，有和无的过患，就是说有和无都是错的这些人，“如是之人，累劫不得见性”。

那么看前面这半句“若著相于外”，这是什么人呢？是前面上一段讲的，“若全著相，即长邪见”就是这样的人，全著于相的人。那么后一段“说有无之过患”的人，如果说一个人说有也是错的，无也是错的，那肯定是执空的，这样的人就执着于空，所以说“若全执空，即长无明”，这样的人就会增长无明。“如是之人，累劫不得见性”，也就是说你执着于相还是执着于空，这样的人都会累劫不得见性，不能解脱，不能看到佛法的最核心义理，不能理解。

但听依法修行，又莫百物不思，而于道性窒碍。你们要依法修行，“但听”你们一定要是这样的意思，你们一定要依法修行。“又莫百物不思”，关于百物不思，你们不要这样，不要关于百物一点不思，脑子放空、这种守空，不是正确的修行。这样的话怎么样——“而于道性窒碍”，这样的话在佛道上修行上就会产生障碍，也就是有可能会跌入到无记空当中。

若听说不修，令人反生邪念。如果一个人只听说啊，只听说法，到处听经讲法，也有这样的人，他自己却不修这样的话，“令人反生邪念”，反而生起邪念。

但依法修行无住相法施。你们要依法修行，应该按照正法来修行，还要做到“无住相法施”，无住相就是不执着于任何相的法布施。

汝等若悟，依此说，依此用，依此行，依此作，即不失本宗。如果你们真的悟到了，就按照我说的来说，就是讲法。“依此用”就是按照这个来用，“用”就是行为，“体”是我们的意识。然后呢，六根是用，那就我们有了正确的意识的话、正确的认知的话，我们所对外的行为就是用六根的行为，那都是正确的。

“依此行”，你们也要按照我说的这样的行。“依此作”，这样做，“即不失本宗”，这样的话就不会偏离本宗的宗旨了，就是惠能所提倡的佛法的核心思想。

好了，这一期就讲到这里吧。

坛 经 (25)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“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。”

师于太极元年壬子，延和七月，命门人往新州国恩寺建塔，仍令促工。次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：“吾至八月，欲离世间。汝等有疑，早须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝。”

法海等闻，悉皆涕泣；惟有神会，神情不动，亦无涕泣。

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，吾若不知去处，终不预报于汝。汝等悲泣，盖为不知吾去处。若知吾去处，即不合悲泣。法性本无生灭去来，汝等尽坐，吾与汝说一偈，名曰真假动静偈。汝等诵取此偈，与吾意同；依此修行，不失宗旨。”

众僧作礼，请师说偈。偈曰：

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？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。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。

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？”

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。

《坛经》第二十五期，这本书的一百七十六页。下面两段，已经到了惠能打算离开了，所以在离开之前，进行这最后一段的辅助般的讲法。

若有人问汝义，问有将无对，问无将有对；这是讲法的技巧，如果有人问你法义，佛法的核心义理，那么问有，如果问什么是有，那你就用无来对。问无，如果是问无，那你就用有来对。

问凡以圣对，问圣以凡对。如果问的是凡你就圣对，凡是凡夫圣是圣人。在我们这里是阿罗汉菩萨等这样的已经解脱的人，称之为圣人，凡是这个世界轮回的众生，如果问的是凡，你就用圣对，问的是圣，你就用凡来回答。

二道相因，生中道义。两边对待法，互相这两边是相对的，但都是执着，同时它相互为因，所以要超越执着，两边的执着都要放下，

这样才能生中道义。这个就是超越两边执着的，没有执着心的那种分别心状态的意义。

下一段，如一问一对，余问一依此作，即不失理也。像这样一问一答，其他所有问题都如此这般的回答。“既不失理也”这样的话就不会失去，偏离中道义了。

设有人问：比如有人问。

何名为暗？问什么是暗。

答云：明是因，暗是缘，明没即暗。就回答说，明是暗的因，“暗是缘”，它是缘，“明没既暗”。在这里不说暗是果，“明是因，暗是缘”，它不是说直接变成了暗是果，而是中间的缘。“明没既暗”。明没有了，这个光明没有了，就变成暗

以明显暗，用明来显示暗。

以暗显明，用暗来显示明。

来去相因，成中道义。明和暗相互成为因，互相之因相对的都是会成为相互之因，“成中道义”，这就叫中道义。

余问悉皆如此，汝等于后传法，依此转相教授，勿失宗旨。剩下的其他问题都是以这样方式回答，你们以后传法就要按照这个方式指导。还有“转相教授”就互相传播，就告诉别人也这样传法。“勿失宗旨”，不要失去宗旨。“宗”是核心理论，在这里“宗”，应该指的是惠能所主张的顿门，顿门教法。

下一段，师于太极元年壬子，延和七月，太极元年，后边说是712年，我们已经知道了惠能是在713年圆寂的，那么提前一年他就叫人。

命门人往新州国恩寺建塔，仍令促工。开始叫人去国恩寺建塔，给自己去世后要供奉的塔。“仍令促工”，督促赶工。

新州国恩寺，前面一品里讲过，皇帝下诏叫当地的刺史给他修寺庙，然后“赐师旧居为国恩寺”，就给它起了个名叫“国恩寺”赐名了。

次年夏末落成。第二年，也就是713年，夏末落成了。

七月一日，集徒众曰：“七月一日，集徒众”，把自己的徒弟们都叫来跟他们说。

吾至八月，欲离世间。到了八月我要离开了。

汝等有疑，早须相问，有什么疑问早点来问。

为汝破疑，我给你们讲解，帮你们破这个疑问。

令汝迷尽。让你的迷消失。

吾若去后，无人教汝。如果我离开之后，就没有人教你们了。

法海等闻，悉皆涕泣；法海等这些弟子们听到了，都开始哭泣。

惟有神会，神情不动，亦无涕泣。那位十三岁来问“见不见”的师父，小和尚，现在已经称之为小师了。“唯有神会，神情不动，亦无涕泣”，神会没有什么情绪上的变化。

师云：惠能说。

神会小师，在这里小师，后面解释为受了具足戒，但未满十年之僧人，叫小师。

却得善不善等，毁誉不动，哀乐不生。“善不善等”，知道了善与不善是平等的，等于是说是超越了分别超越执着了，已经到了分别心的境界，阿罗汉的分别心境界。“毁誉不动”，对毁谤和赞誉这些都不动摇。“哀乐不生”，哀是伤心，乐是快乐，这两种情绪也不生了。

余者不得，数年山中，竟修何道？其他人都没有修到这个境界。你们在山中都修了什么呢？

汝今悲泣，为忧阿谁？你们这些人在悲泣哭泣悲伤哭泣，忧的是谁？“为忧阿谁”？

若忧吾不知去处，如果忧我不知道我去哪里。

吾自知去处，我自己知道。

吾若不知去处，终不预报于汝。如果我不知道我会去哪里，就不可能提前告诉你们，预报。

汝等悲泣，盖为不知吾去处。你们这些人为我悲泣，悲伤哭泣，就是因为不知道我会去哪里。

若知吾去处，即不合悲泣。“合”是该。如果知道我会去哪里，就不该为我悲泣。

法性本无生灭去来，汝等尽坐，吾与汝说一偈，法性，我们的自性，本无生灭去来，本来就没有生灭，也没有来和去，所以死了等于就是回到虚空中了。“汝等尽坐”，你们都坐下，我给你们说一偈。

名曰真假动静偈。偈的名字叫“真假动静偈”。

汝等诵取此偈，与吾意同；依此修行，不失宗旨。你们诵取此偈，就是背诵和经常念诵。“与吾意同”，就能和我心意相通了，心意相同，“通”和“同”差不多的意思，有时候，在这里是同样的同，有时候通是通透的通，心意相通，在有时候是通用的，有时候在这里是选择了同样的同，可以理解我的境界，是这个意思吧？依照此偈去修行，就不会失去本门的宗旨，本宗的宗旨。惠能所主张的本门宗旨就是顿教，顿教法门。

众僧作礼，请师说偈。偈曰：众僧人们向惠能作礼行礼，然后请

师父说法。“偈曰”，惠能说。

一切无有真，不以见于真；一切万法本来就没有是真实的，一切无有真，全是假的。“不以见于真”，这里的前面的见是，是你看到的意思，不是不以看到的为真实，不把看到的東西当真来看。

若见于真者，是见尽非真。若是当做真实的来看的话，这个见地，“尽非真”。你看这第二个见，是我见的见，是见地。“是见尽非真”，你认为的那一切，你认为的见，这执着当中最深层的深层次，执着当中最深层的执着，最就我见我认为这样的执着。“尽非真”，都不是真实的，但凡你认为怎么样那就是假的，那都是你的执着心产生的。

若能自有真，离假即心真；如果自心当中真的识得真了。

若能自有真，你的内心真的有这个真的，那是怎么来的。

离假即心真；离假，就是虚幻的世界，离开了这个，那就是不执着了，那么你的心就变成真的了，就回到真实的心了。

自心不离假，无真何处真？你内心当中不离假，就是内心当中你还有执着，那么“无真何处真”，在哪里还有真的呢？无真就是没有真的，在你一直有带有执着心看待世界的话，在你的世界里是没有真实的。“无真何处真”，也就是说，没有真的你去找真的。

有情即解动，无情即不动；有情众生，解，理解的意思。然后动是意动，有情众生就是有思维活动，同时它还会动，意识里的思维和身体的动，都是在这里是分开来讲的，解释那种意识里的动，后面的动应该是身体的动。有情呢，有意识的众生，他们都是这样的。有意识里的动和身体的动。“无情即不动”，无情就是草木顽石一样的，没有生命的东西，没有意识的，这些死物们，它们是不动的。

若修不动行，同无情不动。如果你修的是不动行，就是天天打坐脑子里不想，身体也不动，这样的话通无情不动，就像这些无情死物一样，草木顽石一样，和它们的不动是一样的。

若觅真不动，动上有不动；如果你找的是真不动，寻求的是真正的不动，那么“动上有不动”。不动就在藏在动里，动和不动是相互产生的，相互产生就像前面讲的，前面讲的一对一法，“问有将无对，问无将有对”。用这个来理解的话，如果动那么就是在不动中产生，不动就是从动中产生，这是有情众生的这种分别心中产生的，所以动和不动应该是相互依存的，相互依相对的。所以说不动就在动里，动上有不动。

不动是不动，无情无佛种。如果你认为的不动是真正的，像草木顽石一样那样的不动，你是这么理解不动的话，那么“无情无佛种”，那么就等于是无情、没有意识的生命一样，没有意识的那种草木顽石死物一样，“无佛种”，也就失去了佛种，没有佛种了，也就是失去了成佛的可能性了。在这里佛种是成佛的可能性，这样解释。

能善分别相，第一义不动；你要知道分别，能善分别诸法相会，分别，知道怎么分别哪个是哪个什么相，那个是什么相要重重分别。

“第一义不动”，在分别心当中在，中道义不动，第一义是在这里讲的应该是中道义，不执着于这个也不执着于那个，就超越执着心的，只有平等心的，在阿罗汉的平等心状态，阿罗汉的分别心状态，没有执着心的状态里维持不动。

但作如此见，即是真如用。如果你有这样的见地，你这样做的话“即是真如用”，真如自性，在这里指的应该自性，这样的修行才是真正拿自己的自性来修行。

报诸学道人，努力须用意；告诉这些个诸位学道人，所有这些学佛修行的人，“努力须用意”，你要努力用功，我们所说的用功，修行它也有的抓点，须用意就是让你修行有所抓点，不要就是放空脑子，放空脑子，就因为一直静静的坐着，这样是称之为无记空，无记空是解脱不了的。

莫于大乘门，却执生死智。不要在大乘的教法之下，大乘门就大乘教教法之下，还执着于生死的见地。“却执生死智”，执着于生死的智慧，所谓生死智就是凡夫的智慧。

若言下相应，即共论佛义；这也是很有名的意思，如果言下相应，彼此这样互相聊天之下，发现相互之间对佛法的理解差不多，闲暇相应能聊得来，那么“即共论佛义”，也可以大家一起探讨佛说的义理。

若实不相应，如果言下就话不投机的话，话不投机实在谈不下去。

合掌令欢喜。就合掌，让对方开开心心的顺着对方说话，让对方开心就完了。

此宗本无诤，诤即失道意；我的这个宗，顿门教法，在这里就没有争论，“诤即失道意”，你一旦和人争论的话，就已经失去了真道意，真正的道意。他传的佛法的真意。

执逆诤法门，自性入生死。这样继续争论下去，执着于争论，逆诤、执逆，执着于争论当中。就会“自性入生门”，心性，我们的自性就会堕入到生死轮回当中去。所以你跟人争论就本身说明你有执着，你有执着，你认为你的理论是对的，你才会和别人争论，你认为你的理论对，这就是我见，我们普通人都肯定有我见。

那么在这之上我们不叫大家争论，就是先放下先灭掉好净的习气，好净的习气，这是对我们当下，我们当下人都有的应机的说法，我们都有好净好胜心，所以不跟人争论就是先把好胜心灭掉。

然后你说我见，我见是执着当中最深层次的，可能也要修行到无色界定的时候，我们才能真正感应到我有坚定的我见，我认为这个世界应该怎么样这样的见地，这个也是一种执着，这会让我们堕入到轮回当中，生死从此生死轮转。

但是对普通人我们来说，大部分人上我们还感应不到，感知不到这个，还有深层次这种我见，最多你能感受到的就是情绪了，在情绪之上你可以感知到虚空、黑暗、光明，这些是感知到的。

但是你感受不到这个也是从我们的我见当中产生，所以一开始修到那个境界，都认为虚空黑暗光明，这本来都是宇宙中存在的东西，它比宇宙本身都是从我们我见当中产生的，但是在刚到了那个境界的人是没有办法感知到，这就是我见。那么在这里就是让你说不要跟人争论，你一旦跟人争论的话就会对掉入生死门当中，也就是生死轮回当中。

在偈语的中间一段，又重新讲了一遍无记空，你不要像草木顽石一样，把那种不动当做真实的修行，我们的真实的修行是还在用意的，“努力须用意”，你得必须到感知整个世界，你的心一直都处在觉照当中，而不是把这个觉的能力给屏蔽掉，这样就变成无记空了。所以这个是这一部讲这部经里，对实修给的一个最重要的建议，就是不要掉入无记空当中，也不要像草木顽石一样把这种不动当做真实的修行，在理解上、义意上要有这样的见地。

好下一段，时，徒众闻说偈已，普皆作礼。大家听完这个偈之后都作礼。

并体师意，各各摄心，依法修行，更不敢诤。然后体会了师父的意思。大家都摄心，摄住自己的心，把散乱的心收拾一下，然后依法修行，按照师父说的来修行。“更不敢诤”，大家也不敢再争论了。

乃知大师不久住世，法海上座，再拜问曰：知道师父不久，要住世的时间不长了，法海上师，法海可能是首座，“再拜问曰”。

“和尚入灭之后，衣法当付何人？衣法在前面有过解释，衣服指袈裟，还有衣钵的，我们称之为衣钵的时候，一个讨饭的饭碗也算。在这里只讲了衣，还有一个法，法在前面惠能和方辩，应该是方辩吧，他俩的对话当中就提到达摩祖师，他说的是五传大迦叶正法眼藏，即僧伽梨，僧伽梨是衣服，那么大迦叶的正法眼藏，这个就是法，就是禅宗以心传心下来，这个法要传给谁，是这个意思吧。

师曰：惠能说。

吾于大梵寺说法，在这个叫大梵寺的寺院说法。

以至于今，到现在为止说的法。

抄录流行，你把它们抄录下来，流行开来。

目曰法宝坛经。给它起名叫法宝《坛经》，应该是这本经。

汝等守护，递相传授，度诸群生。你们要守护这本佛经，这个还不能称之为佛经，应该叫论吧，应该叫论。通常非佛所说，也没有佛在场印证的，称之为论，但是在这里你给它取名为经。

我认为是惠能当初是没有说它是经，我猜是应该这样的，这个是后人传播下来的，传播的过程当中它的作用很大，意义很大，所以就给它改名称之为经。

一个传法人，他自称是应该不敢称之为经的，所以他把自己讲的内容都写出来给大家传，然后就应该可能是起名叫什么论这之类的名字，但是后面弟子们把它改成经了。也可能不是第一代弟子，后面的传播过程中被这样改的。

你们守护他所写的这本书，“递相传授”，互相教育，互相传播，互相传授和指导，然后“度诸群生”，要按照这个法来度很多众生。

但依此说，是名正法。你这样修行按这个说法来解释佛法，那就是正法。

今为汝等说法，不付其衣。今天我给你们说法，但是衣也、衣就不传下去了。

盖为汝等信根淳熟，决定无疑，堪任大事。因为你们这些人“信根淳熟”，就是境界高，决定无疑，而且已经没有什么疑问了，“堪任大事”，能担大任能做大事。

然据先祖达磨大师，付授偈意，衣不合传。然后根据达磨大师他传下来的偈语，“付授偈意”，达磨大师传下来的偈语里，“衣不合传”，衣就不应该再传下去。

偈曰：吾本来兹土，传法救迷情；

我来到中土世界，在这里是中原，“传法救迷情”，传法度这些个迷蒙的众生。

一花开五叶，结果自然成。一花开五叶，有两种解释的，有一种就是我们所认为的，在这本书里应该是采用的是，“一花开五叶”就是传了五代，他之外、达摩之外往下传了五代，这样的话这样五个人是慧可、僧灿、道信、弘忍到惠能这样五个人，算上达摩就是六个人。

也有一种说法是禅宗五家、五个禅宗的不同的宗派，一共是这样五个家，曹洞宗、云门宗、法眼宗、沩仰宗和临济宗，在这里前面三个，曹洞云门法眼是从行思一系，行思禅师那里带来的，还有沩仰宗和临济宗是从怀让那里下来的，这两个人都跟着惠能学习过，所以说这个惠能是他们的祖师也不为过，再往前倒是达摩。

那么我们说为什么到这里开始不再传衣钵了？从惠能这个时代开始，惠能已经体会到为了争夺衣钵，衣法，争夺衣钵吧，这个时候还没有什么法争，就是直接抢这个衣服，抢这个信物，传承的信物，争夺已经非常的激烈了，所以他自己也有过多次生命危险，虽然都化险为夷了，但是他已经看到这个东西再传下去，可能就没有什么好结果。真正传承下来的那个人可能有生命危险，然后坏人抢了去，以此作为什么标榜之物，到处传播，到处把自己的邪说给传播出去，或者以此来争名夺利，这样就不太好，所以他就决定不再传了。

还有达摩祖师的，他留下的偈语也有一个是原因。后人也有一种说法是，我们后人，这是后人，后人说的一个理由是，传衣钵的话，传衣钵的只能传给一人，但是不传衣钵只传法的话，可以传很多人，所以他故意不传，也有这样的说法。但是这个逻辑上说不通，因为传衣钵是确定继承人的这种仪式，它和法可以区别开来，传衣钵的人得到衣钵的人，那个是肯定得到法的，但是没有得到衣钵的人也可以给他传法。

惠能有好几个弟子，至少有十名大弟子，这里名字出来了，他可以给他们全部传以心传心的法，然后再把衣钵只传给其中一人。这个一人是除了他有得到正法之外，他是从惠能看来应该是最能弘扬佛法

的，最有领导力的，最有影响力的这样的人，这个是可以传下去的，理论上是，但是他不这么说。

这个是后人对佛法的误解，他以为衣和法就绑定在一起，只能一起传给一人，并不是，可以把衣钵和法分开来传，得到衣钵的人是肯定给他法的，但是没有衣钵的人也可以得到法。

就像前面惠明一样，最初出现的惠明是将军出身的，追着惠能的那个人追到惠能，然后他拿衣服他拿不动，他在这里也是惠能也向他传了法，然后告诉他未来应该去哪里住，这些都给他安排好了。

你说他没有得到法吗？哪怕是低端的法，也算是得到了。所以法和衣应该是区别开来看，但是后人以为衣和法是绑定在一起的，所以有这样的解释，所以我们把这些个解释后人想象出的解释都抛弃掉。

主要就是两个方面，一个是衣钵是争端，对后人传播衣钵的人很危险，还有让坏人得到了就有更不好的影响，这是一个；还有一个我前面所讲过的政治上的原因，政治，因为在中国是权力在宗教之上的，权力在宗教之上的话，从权力的视角看，这个宗教有一个信誉度极高、名望极高的这种教主般的核心人物出现，是不太好的。

佛教可以传，佛教可以传播整个国家，可以同时度很多的人，但是你有这样一个核心人物，他有这么大的影响力，那么有可能会对权力产生，形成一种威胁，所以这也是在中国权力放到宗教之上之后，形成的一个新的格局吧，新的格局，我们不能把用宗教去威胁政权。

这就像现在看伊朗，看他们那边还有个宗教领袖，还有一个民选的总统，他俩之间，你觉得有矛盾、有没有矛盾？反正他们现在干的也不太好。当然是我说的现实里的例子，在写书的时候都会去掉，我只是说有这样的宗教领袖未必对国家是好事。

所以从惠能开始已经不再传衣钵了，后来禅宗开始普及开来，所有人都学，那么普通人，我们这些普通人也不用去追着执着于这些个衣钵，谁得到了衣钵，谁是正传，谁是有法脉的正传师父，所以我要去皈依他，我们也就不要再执着于这些个问题了。

我也一再教导大家，教育告诉大家佛菩萨就在身边，你只要做到大愿、戒行、善行和修行，你就可以和佛菩萨心心相印，有问题可以直接向他求，不需要再依靠活着的人，我也只是把这个真相告诉你而已。

在这本书里《坛经》里惠能也说了，迷的时候师父来度，就是把义理告诉你，然后你悟了，理悟了，然后就该开始自度自修了，自己修行自己度，而不是一再追求外在的，什么活着的人。

有人向我提问，有一个私信里就说的是他曾经拜了什么样的师父，皈依了现实里的某位师父，然后在那里做了很多供养，在那当义工，但是他接触到我这个法之后，我这个法之后，开始每天磕头什么打坐，然后那个师父就攻击他，因为那个师父还不建议他打坐，也不建议他磕头，而且从这位居士的说法来看，这位师父这位师父还不建议他座下的人去学习其他的一些个理论，接触其他的僧人，去其他寺院的这种行为他都反对的。

然后有过这种行为的人，师父就攻击，这样的师父，很显然这就是邪师，还试图用现在说法就是 PUA 信众，PUA，然后做功德还得必须在他那里做等等。

现实里有很多这样的人，法只是这个世界的基本真相而已，任何人说都可以，不是只有你可以说，别人都可以说，不是只有佛可以说，菩萨罗汉懂法的人都可以说，哪怕是凡夫，你从我这里听到了这个法，

知道了这个是真相，你也可以在外跟别人说，说的时候你只要报一下出处，这个是谁先说过的，你认为这个比较合理，逻辑上说得通，你这么一解释就可以了。

但是很多人在是这个圈子里的很多不少人，就是心术不正的人，试图用宗教思维这一种思想来绑定很多人，绑架很多人，甚至绑架，还有他们不断的付出心血，这个都不是正常的事，任何这个世界上没有白白拿到的东西，未来都得还回去的，这辈子没有好好修行解脱，甚至坑了很多信众的不该坑的钱，估计未来还得当牛做马还那什么的。

好了，可能未来在一两期就可能讲完，今天就讲到这里。

坛 经 (26)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

师复曰：“诸善知识！汝等各各净心，听吾说法。若欲成就种智，须达一相三昧，一行三昧。若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实，一相一行，亦复如是。

“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。

师说偈已，曰：“其法无二，其心亦然。其道清净，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：“叶落归根，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。”

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；绋緝伽蓝，昌隆法嗣。”

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、优波毖多尊者，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，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，各有禀承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。”

《坛经》第二十六期啊，一百八十三页，这本书的一百八十三页，我们先看原文吧，这本书也快结束了，先看原文。

师复曰：惠能又说。

诸善知识！汝等各各净心，“净心”，就是把心静下来。简单来说就是把文字妄想先放掉，不打文字妄想，然后专注的听他说什么。

听吾说法。专注的听师父在说什么，注意力放到师父的这里。

若欲成就种智，须达一相三昧，一行三昧。成就种智，这个“种智”，这个是《大般若经》里有的话，叫《大般若经》里有说有三智、三种智：一个叫一切智，一个叫道种智，一个叫一切种智。那么“一切智”，一般认为是缘觉和声闻之智，还有“道种智”，一般认为是菩萨的智，然后“一切种智”，就是佛智、佛的智慧。

那么在这里说是有欲成就“种智”，应该指的是“一切种智”。也就是说你想成佛，需达“一相三昧”和“一行三昧”，你得做到这两种三昧。在这里三昧已经不是菩萨状态的三昧了，我们说菩萨是没有禅定，没有出入定这个说法，所以通都称之为三昧，但是在这里讲三昧，肯定只是在凡夫的阶段修行的状态。

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。他先解释了什么叫“一相三昧”。“若于一切处而不住相”，就是你在任何地方看到什么相，但是都不要住相。你看观察世界，你在人生当中，我们在生活当中一直处在活动，什么思维等等，看人说话等等，有这种行为的话，这边的所有的境界都可以称之为“相”。那么在这种相反映到你的意识里的时候，你要不住在这个相当中，住就是执着，不要执着于相。

“于彼相中不生憎爱”，对这些相不要产生憎、爱这两种情绪，这也是执着。“亦无取舍”，也不要取舍，这也是执着。“不念利益成坏等事”，不要去算计它，你不要去琢磨这些个相。“不念利益成坏”，就是算算这个事对我有利、还是对我无利，这种脑子里进行思考，这都是执着。

要“安闲恬静”，安闲恬静就是把心静下来，我们说心净则净土，你的心清净了，没有那么多妄想了，尤其是恶念、没有那么多恶念，最后是把所有的不思善、不思恶，达到这个程度，你心里没有那么多想法，妄想都灭掉了，这样就安闲恬静，就是这个意思。

然后“虚融澹泊”也是同样的意思。清虚圆融，把心放大一点，不要执着于任何事情，脑子里放把多余的妄想都灭掉，这样的话就会虚融澹泊。“此名一相三昧”，这叫一相三昧。

这个世界如果你执着于某一个相、某一相，这样分别的话就是无数个相，但是你不去想这些个事，你看到什么境界也不去做过多的去想，不执着，那这个世界，你睁开眼睛看的世界那就是圆融一体的，所以叫“一相”，这个世界就是一相。

只要你开始执着了，那个执着就是有喜欢的有讨厌的，这样就变成两种了，然后这个世界开始出现更多种是这样。所以以前在寺院里生活的时候，很少有人能听到我喜欢这个、我讨厌这个，这样说法，在寺院是很少能听到有人说这样的话。

但是回到现实生活当中就发现周围人经常说这种话，我喜欢这个，我讨厌这个。在饭桌上也说，我最爱吃这个，我不喜欢吃这个、这个不好吃，这种说法回到现实生活里就听的太多了，我就对这种说法在我意识都是负面的，我是从来不提这种说法，也不也不说什么这个讨

厌、这个喜欢这种说法，别人问我，我说都好吃，啥都好。这个也好，那个也好，大家都好，这是这是我一向的、一向生活所处的环境里那种周围人都是大部分都是这样的人。

所以这就是修行人和普通人的一些差别，细节上的一些生活态度上的差别。普通人有太多的执着，太多的喜好和憎恶，有喜欢的有讨厌的，而且情绪化的比较严重。

那么在这里讲一相三昧，也就是告诉大家，你不要对这个事看到的一切相，有过多的执着，咱们都不能要求他什么执着都没有，只能要求普通人，而且不要过度的执着，你不要过度的算计，不要表现的那么有情绪，这个本身就是对我们来说一种伤害，情绪太多了，你的身体、意识层面上都会造成一定的，从修行角度来说就是情绪啊、注意力多了就开始收缩，然后收缩到一定程度上，就开始一种有可能会变成病变了，那就是生病。

下一段，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。这是“一行三昧”。那么咱们看一下，“若于一切处”，就是在任何地方行住坐卧，不管你做什么行动，“纯一直心，不动道场”。纯一直心不动道场，这是应该连起来的，直心是道场，这句话大家都听说过，直心是道场，直心是什么？你不要脑子里有那么多想法，那么算计，你只要一脑子里开始有想法的话，那就不是道场了。

什么是道场？就是这里指的是心地，内心的道场，而不是外在的道场，不是什么寺院的这个地方，而是指内心，你的心里没有那么多妄想分别执着，尽量把这些个妄想分别执着减少，那就是道场。如果

你一直保持这种状态的话，“真成净土”，最后会真成净土，内心既是净土，“此名一行三昧”，这叫一行三昧。

下一句，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。就是说“若人具二三昧”，如果有人拥有了两个三昧——一相三昧和一行三昧，他修这个行的话，“如地有种”，就像地里种下了一个种子，“含藏长养”，一开始是含藏，种子在藏在地里，但是它会慢慢长养，就长出来了，然后最后“成熟其实”，最后成熟了结了果实了，“一相一行，亦复如是”，一相一行也就是如此的。

它就像种子慢慢发芽一样，把发芽成熟最后结果一样，你要坚持这样的一相和一行的修行，那么最终会成就的，有所成就啊。

那么他在这里是没有强调，必须你得坐禅才能成就，而是在现实生活当中要保持这种状态。一相，一相是一种认知吧，认知对客观世界的认知，你看着你的一切相，外部的一切相的时候，你应该怎么对待它们，这是一种认知。而一行呢是行为，你的行为，但是它指的还是你的内心里的活动，心里尽量没有妄想分别执着，维持这种直心的状态，这就是修行。

下一句，我今说法，犹如时雨，普润大地。我今天说的法就像及时雨一样，就像天上下的雨，可以覆盖整个大地一样，“普润大地”，滋润所有的大地上一切的生命和生物。

汝等佛性，譬诸种子，遇兹沾洽，悉得发生。你们的佛性就像种子一样，遇到我讲的法雨，遇到大雨，“悉得发生”，都会生根发芽，都会长出结果来，最后都会有所成就。

承吾旨者，决获菩提；按照我的指导修行的人，“承吾旨者”，最终肯定证得菩提。

依吾行者，定证妙果。依照我所说的去修行的人，“定证妙果”，最终肯定获证妙果。

听吾偈。最后再讲了一个偈。

心地含诸种，普雨悉皆萌，顿悟华情已，菩提果自成。第一句，“心地含诸种”，就是我们的心包含一切的种子，就是说妄想分别执着，全部从我们心中产生。“普雨悉皆萌”，当被雨淋到的时候，所有的都在开始发芽，普获法雨，所以就开始发芽了。

“顿悟华情已”，顿悟——我一下子明白了核心的义理，我们每一个人都有一个不生不灭的自性，我们本来都是佛，悟到了这一点。

“华情”，“华”是和开花的花，应该是通的、一样的。“情”是有情众生的情，也就是意识。那么顿悟之后在我们的意识算是开花了。

“菩提果自成”，最后菩提果就是成佛的果实，自动、自动而成。

这句话就是告诉你，所有的法都是从你的意识当中生起的，不要在外求法，最终成佛也是靠你的修行，把你的意识层面上把多余的妄想分别执着都灭掉就可以成佛了。

师说偈已，曰：惠能说完偈语之后继续说。

其法无二，其心亦然。法是没有二，就等于是说，法是没有分别心的，就是正法是没有分别心的，他处在没有分别心的境界里。“其心亦然”，这个心也是一样的是没有分别心的，本来是本来没有分别心的，

其道清净，亦无诸相。同样是在指分别心，这个道也是正法，它本来就是清净，或者说我们的意识本来是清净的。“亦无诸相”也就没有分别心，那就是没有相了。

设置格式[老]: 字体: (中文) 微软雅黑, 非加粗, 字距调整: 0 磅

汝等慎勿观静，及空其心。你们不要观静，“及空其心”，也不要
要把心空掉，这样的话会掉入无记空当中。这里又一次强调不要掉入
无记空，这个是已经多次讲过，真正实修的人有可能遇到这种问题，
不实修的人他都不知道什么叫无记空，而且这本书里通篇也没有告诉
你意识是什么结构的。

修佛修的是，修行我们修的是我们的意识，所以我们首先得明白
我们的意识的结构，最底层开始怎么一个一个灭上去，所以不知道
的情况下看这些个内容，很难很难领悟到这中间的要义。

前面告诉大家了，观静或者掉入无记空，这是个什么样的感觉？
就像拿身体来说和打麻药一样的感觉。你自己把五根境界给屏蔽掉了，
或者我们再举例一个，举另一种符合意识的逻辑的这种理论的话，前
面我们已经知道注意力放到哪里，哪里的地方、哪里的感知就会放大，
其余部分的感知就会弱化，这一点大家都能接受吧。

那么在这之上我们想一想，我观静在这里明确的告诉你，观静就
是我沉浸在这静态当中，心静的状态里，然后我一直观察在这里的时
候，周围的所有其他感知都会慢慢弱化。

我心处在静态的时候，我一直观察着这里，我一直沉浸在这里的
时候，其他感觉就会慢慢的淡化掉，其他所有是耳朵听的、眼睛看到，
眼睛可能闭上眼睛那就是一片黑暗，然后其他身体的感知都会慢慢淡
化掉。这样的话就会你的静的这种感知、静的感官、静的感觉会无
限放大，无限放大，最终把所有的其他感官带来的信息全部遮盖掉，
这就变成无记空了。这逻辑上是可以这么讲的。

所以为什么我在第一本书上讲，用敲木鱼的方式来维持觉照，一
直觉——感知一直存在的状态，就是不去观这个静，不去这把注意力

放到静上，而是把注意力提起来，听着我自己的敲木鱼的声、念佛声，让它保持这个节奏，一直保持着一个小时两个小时一直保持着，我就不能去观静了，一直抓住这个。

然后你在出了这个状态之后，你再打坐的时候不光是，就算不敲木鱼，你的感知也会把周围的这些一切信息都会一直维持在能感知到的那个状态，这是能越过无记空的这种修行。

但是前期你要是直接就抓着思情，或者说观佛等这种法门的话，基本上不太可能会掉入无记空。因为你有抓力的抓住的地方的话，就会有注意力一直升起的，某个地方一直抓着，而不是去观静，而是观佛等，这样的话就不太容易掉入。

但是也有人是观着观着就有点累了，就开始放，因为他的确观着是有那啥，有点上情绪和注意力一直抓着，他就有点开始不适了，或者时间长的话。然后不自觉之间会放下，然后又开始观静，等于是观静，然后就会掉入无记空了。这个不是所有人都会掉入，所以是不实修的人很难理解这种话。

所以通常看《坛经》的解释，基本这种实修的部分都是一笔带过，解释的人都是一笔对过，他只要不是实修的人，他就不知道他这到底在说什么。

下一句，此心本净，无可取舍，各自努力，随缘好去。我们心本来就是清净的，“无可取舍”，也没有可以取舍的，也就是本来就没有执着。“各自努力，随缘好去”，就是说叫你们各自努力，各自好好修行，然后“随缘好去”就是随顺自己的因缘而去，就是随缘去吧，缘分的把你引到哪里你就去哪里，不要试着去强行的去改变什么因缘，这个意思吧，我是这么理解的。

尔时徒众作礼而退。大家都行礼，就离开了。

下一段啊，大师七月八日，忽谓门人曰：“吾欲归新州，汝等速理舟楫。”就是惠能对自己的弟子们说，他要回新州去了，让他们准备船。

大众哀留甚坚。大家都希望他留下。

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。”他说惠能说，“诸佛出现”，诸佛现世，最后还是示了涅槃，最后都是入灭的。“有来必去”，既然有来那肯定要走的。

“理亦常然”，道理本来就是一样这样的，有生有死。“吾此形骸，归必有所”，我这个形骸、我这个肉身呢，应该有个处所，最后有归属的。

众曰：“师从此去，早晚可回？”大家都在问惠能，师父现在去了，什么时候还会回来，在这里指的应该是有没有来世的意思？大家都知道师父这回去了，可能是去涅槃了，应该是圆寂了，就死了嘛。早晚可回，这明知道还问，那应该是问的是师父还会再投胎来我们人间吗？是这个意思。

师曰：“叶落归根，来时无口。”惠能没有直接回答。“叶落归根”，回到我原来该有的那个地方去。“来时无口”，我来我也没有说什么，“无口”，就是没有说什么的意思，那就是无法可说。用佛法里的话，就是无法可说，没有说什么法。

又问曰：“正法眼藏，传付何人？”大家又在问，“正法眼藏”，就是个从迦叶那里传下来的，以心传心的法，“传付何人”，又这个法传给什么人了？

师曰：“有道者得，无心者通。”就是说他也没有明确的说是传给了谁，而是说“有道者得”，懂得佛法的人，他得到了，有道的人

得到了我的法了。无心的人自通，无心的人通了，“无心者通”，没有心，我们只能理解为就是修为很高的人，妄想分别执着，尽量少的那个人通了。

又问：“后莫有难否？”问的是去世后，惠能去世之后，后面还有没有什么灾难之类的。

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。”这是一个谶语，对未来的预言。我们看后边注解里说了，注释里。开元十年，722年，就有个新罗僧人金大悲，想取六祖惠能肉身舍利的头回国供奉，他也不是存心要破坏，而是这样想拿这个头回去供奉，就雇佣了一名叫张净满的孝子去偷。这个是孝子，所以他办这个事也是为了糊口和孝养父母，可是张净满不但无法成功，无法成功盗取六祖的头，反而被官府缉拿归案，被抓住了，没有成功。

然后当时办案的人，这个县令叫杨侃，州刺史名叫柳无忝，这样四句谶语的重要的词语都出来了，有人来取首，“头上养亲”，他就是说取了这个头要供养，所以叫头上养亲。“口里须餐”，这个人，实施的这个人是孝子，他是为了吃饭糊口而已。“遇满之难”，就是这个人的名字叫张静满，然后“杨柳为官”，当时的地方官，一个叫杨侃，一个叫柳无忝。我们看下一段。

又云：吾去七十年，我死后七十年。

有二菩萨，从东方来，有两个菩萨从东方来。

一出家，一在家，同时兴化，有一人是出家的，一人在家，同时兴化，就是传播佛法。

建立吾宗；建立的还就是惠能所主张的宗派。

缔缉伽蓝，昌隆法嗣。伽蓝就是寺院的意思，缔缉就是修建佛寺、修建寺院的，然后“昌隆法嗣”就是传播佛法，弘扬佛法的意思。这个是后面说了这个就没有明确的指定是某两个人的意思。但是根据历史上讲，这个时间段出现的两个人是一个是马祖道一，出家人，一个是庞蕴庞居士，是在家人。那么这两个人据说是应了这惠能的这个预言。

还有一种说法是出家者为黄檗禅师，而在家的在家者指的是裴休。关于这两种说法，我个人还是相信上面的——马祖道一和庞蕴这两个人，他们在佛法上的成就和传播度，知名度就是比后边的两个人要大得多，所以我觉得应该是这两个人。

下一段，问曰：“未知从上佛祖应现已来，传授几代？愿垂开示。”有人问从佛祖开始，佛祖出世以来，法传授了几代，有多少人传承几代人传承。“愿垂开示”，就是问的是这些祖师。

师云：古佛应世，已无数量，不可计也。“古佛应世”在这里没有明确的说是娑婆世界，“古佛”，所以如果说整个法界无数个佛世界里，出现的佛那就多了去了，就无没法计算了，所以“古佛应世，已无数量，不可计也”。这句话也是已经出了很多很多的佛。

今以七佛为始，现在我们就以七佛开始算起。

过去庄严劫：毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛。先说有一个叫庄严劫的过去时间段，在这个时间段出了三个佛叫，毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛。

今贤劫：现在我们所处的时间段叫贤劫，就是会有很多佛连续出世，据说有一千个佛，所以就叫贤劫。

拘留孙佛、拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦文佛，是为七佛。他说是出现的七个佛，在这里也没有明确说这是娑婆世界的，但是也有的

书上都说千佛出世都是在娑婆世界出世，所以我们对什么佛出世，什么时间段谁出了这个就不去考证，不去纠结这个问题了，因为这些谁也拿不出真实的证据，我们所认为的也就是佛经而已。

佛经有专门一个佛经，《贤劫千佛名经》，还是什么，有专门讲了一千多名佛的名字，甚至后面千佛都是后面要出现的，他们的名字都给你写出来。所以这个你愿意信就信，你不愿意信也可以，这些都属于故事的范畴，我们重点看的是义理。

故事我们过去出了多少佛，肯定有很多佛，这个无所谓，我们娑婆世界在我的看来，在我的有限的记忆里，是娑婆世界释迦摩尼佛和弥勒佛创造的，前面我们有三四次文明阶段，前面有四次文明阶段，都是都有佛法，都有佛法，都有佛出世。

那么这些前面阶段的佛，应该都是我认为是释迦牟尼佛、弥勒佛两个人轮着来的。他们作为等觉菩萨，他要是下去度个人，然后最后把所有的业全部消了，他就可以成佛，如果业还没有彻底消完，还有其他人有几个人要度的话，他可能还得继续来度。

所以等觉菩萨下来度完人，他自己还没有成佛，就以等觉菩萨的境界又回去了，然后再下来，两个人这么轮着来，这也合理，本来这个世界就是这么运作的，运作的规律是这样的。

整部佛经体系里从来没提说过什么搭档这个事，但是你看佛经里很多出现的佛、什么菩萨那些名字，就大概知道，都是成双成对出现的，肯定这背后有什么原因吧。所以我们对这些个过去的有什么佛出现等等这样的内容看一遍就可以了，如果你愿意有时间念所有的佛的名字那也是好事。咱们就继续看。

已上七佛，今以释迦文佛首传：释迦文佛，就是释迦牟尼佛，七佛当中现在是以释迦牟尼佛为首传，他是第一代祖师，然后后面所有三十、对后惠能为止三十三祖，这三十三个人的名字我们就给他念给大家念一遍吧。

第一、摩诃迦叶尊者，这是第一位，就是从佛那里直接学习正法眼藏的人。迦叶尊者拈花一笑的故事，到大家都知道。

第二、阿难尊者，这个还是那位比较喜欢惹事的那位吧，阿难尊者。

第三、商那和修尊者，第四、优波毘多尊者，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，这里有一个出现了我们熟悉的名字马鸣菩萨。

十三、迦毗摩罗尊者，十四、龙树大士，又是一个我们比较熟悉的龙树菩萨。

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，我们的菩提达磨是第二十八代。二十九开始是东方的人，印度那里就没有尊者了，就没有继续传承禅宗。

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，这里道信和弘忍都住在黄梅。

惠能是为三十三祖。从上诸祖，各有禀承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。这些所有祖们他们都是有秉承的。最后一句，“汝等向后，递代流传，毋令乖误”，你们这些人要代代相传，往后也要代代相传，不得有误。

那么到惠能这里已经不再往下传衣钵了，但是他还要求弟子们“递代流传，毋令乖误”，就是要把佛法继续传承下去。虽然衣钵是不再传了，但是正法眼藏，迦叶尊者学来的正法眼藏还是继续往下传的，所以叫弟子们代代相传正法。

好了，今天这一期就讲到这里吧。

坛 经 (27)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

大师先天二年癸丑岁，八月初三日，于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：“汝等各依位坐，吾与汝别。”

法海白言：“和尚留何教法，令后代迷人得见佛性？”

师言：“汝等谛听，后代迷人，若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生，只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛；自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛；自性邪险，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中。一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：‘心生种种法生，心灭种种法灭。’吾今留一偈，与汝等别，名自性真佛偈。”后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。”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。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。淫性本是净性因，除淫即是净性身。性中各自离五欲，见性刹那即是真。今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊。若欲修行觅作佛，不知何处拟求真？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。顿教法门今已留，救度世人须自修，报汝当来学道者，不作此见大悠悠。

师说偈已，告曰：“汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问，身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日。若违吾教，纵吾在世，亦无有益。”复说偈曰：

兀兀不修善，腾腾不造恶，寂寂断见闻，荡荡心无著。

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。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，中宗赐磨衲宝钵，及方辩塑师真相，并道具，永镇宝林道场。留传坛经，以显宗旨，兴隆三宝，普利群生者。

《坛经》，第二十七期，应该是最后一期了，这本书的一百八十九页。我们看这最后一段。

大师先天二年癸丑岁，“先天”，是唐玄宗的年号，是713年。从达摩到中国来是五百二十年，从这一年到713年，总共过去了一百

九十三年，总共传了从达摩开始算起到六代，基本上每一代有三十多年，193年，平均下来每一代有三十二年，可以这么说吧。经历了六代人，终于完成了禅宗的本土化——中国化。

而且从惠能后边开始不再设立传衣钵的这个事，也算是去了中心化。就是避免有一个像教主一样的人，出现一个教主这样的人物，和成为朝廷的目标，这样对一个宗教来说不是太好的。

我们继续看，八月初三日，于国恩寺斋罢，这一天，八月初三日，惠能在国恩寺吃完饭。

谓诸徒众曰：对所有弟子们说。

“汝等各依位坐，吾与汝别。”你们都按照自己的位置坐好，我要跟你们道别。

法海白言：“和尚留何教法，令后代迷人得见佛性？”“令后代迷人”师父还有什么要指导的，留下的教法，让后世的那些迷人们能见到佛性呢？

师言：“汝等谛听，后代迷人，若识众生，即是佛性；若不识众生，万劫觅佛难逢。你们听好，后代迷人，后世的这些迷的人们。

“若识众生，即是佛性”，知道所有的众生，每一个众生都有不生不灭的佛性，先知道这一点，那才是真正能解脱的开始。“若不识众生，万劫觅佛难逢。”如果你不识众生，就是不识众生有不生不灭的自性，第一个核心义理，自性恒常这一点。“万劫觅佛难逢”，如果你不知道这一点的话，就算修行万劫，在外觅佛万劫，你都成不了佛。

吾今教汝识自心众生，见自心佛性。我现在教你们认识自心中的众生，见自心的佛性。

欲求见佛，但识众生，只为众生迷佛，非是佛迷众生。你们要见佛求佛，“但识众生”，首先要认识众生。“只为众生迷佛”，就是众生迷失了佛性，“非是佛迷众生”，并不是佛迷失了众生。在这里意思大概是佛和众生平等，他们都一样，从自性这个层面上说，佛和众生都是一样的。

自性若悟，众生是佛；如果自性悟了，那么众生就是佛。

自性若迷，佛是众生。如果自性迷了迷失了，起了妄想了，然后甚至都不知道自己有一个不生不灭的自性这一点的话，“佛是众生”，那么就变成众生了。

自性平等，众生是佛；在这里讲的是分别心的境界，没有执着状态，我们称之为平等。“自性平等，众生是佛”，如果你用平等心来看待众生，那就是佛。

自性邪险，佛是众生。如果内心有邪恶的念头，有邪恶的妄想的话，“佛是众生”，佛便是众生。

汝等心若险曲，即佛在众生中。如果你们的心是险曲的，险曲的也可以看作是邪恶的，“即佛在众生中”，那么佛便成了众生了，于是佛跌落成众生。

一念平直，即是众生成佛。心是平直的，正直的，没有妄想执着和分别，甚至是没有这些个不好的欲望的时候，“即是众生成佛”，这个时候就是众生成佛的时候了。

我心自有佛，自佛是真佛。我心中本来就有佛，“自佛”，自我的佛，才是真正的佛。

自若无佛心，何处求真佛？如果我没有佛心的话，那么上哪里求真佛，所以佛心就在我心中。

汝等自心是佛，更莫狐疑。你们的心都是佛，你们的自性本来就是佛，不要怀疑这一点。

外无一物而能建立，皆是本心生万种法。外面本来是一物都没有的，外面本来是空寂的，但是在这里能建立起任何东西来，包括这个世界还有我们的妄想，这都是什么？“皆是本心万种法”，都是从我们的本心当中生出的万种法，都是妄想。

故经云：所以经里说。

心生种种法生，心里生起的妄想，那就是种种法生，法是妄想分别执着的统称。

心灭种种法灭。心灭了，妄想熄灭了，所有的法就灭了。

吾今留一偈，与汝等别，名自性真佛偈。我现在最后跟你们留一个偈语，跟你们道别，偈的名字叫“自性真佛偈”。

后代之人，识此偈意，自见本心，自成佛道。后代的人见到这个偈意，认识这个偈意。“自见本心”，然后自见本心，认识到自性恒常的义理的话。“自成佛道”，他们都会成佛的。

偈曰：然后开始讲偈了。

真如自性是真佛，邪见三毒是魔王。“真如”和“自性”都是一个意思，就是指我们永恒不灭的，不生不灭的自性，这个是真佛。我们有最底层的意识，它本来就是真佛。当然这个名字也是为了传法而加上去的，没有真佛这样的名字。自性本来是什么都没有的状态，那么这种状态我们称之为真佛，是佛。“邪见三毒是魔王”，如果在这里自性里生出了妄想，产生了错误的见解，叫邪见。“三毒是魔王”，三毒指的是贪、嗔、痴，有了这些邪见和三毒就是魔王。

邪迷之时魔在舍，正见之时佛在堂。“邪迷”，就是有妄想分别执着，然后迷住了自己的时候是“魔在舍”，魔在这个屋里。“舍”是房子，屋。“正见之时佛在堂。”如果升起了正见，对这世界的真相了解了，这个时候“佛在堂”，等于是佛在屋里。

性中邪见三毒生，即是魔王来住舍。性中邪见，性，从这个“性”指的是自性，在自性当中生起了邪见，有了错误的见解的话，就会生起三毒，贪嗔痴，这样的话，便是“魔王来住舍”，即是魔王，等于是魔来到了我们的心中。

正见自除三毒心，魔变成佛真无假。用正见除去三毒心，灭除贪嗔痴三毒的话，“魔变成佛真无假”，那么魔又变成了佛了，“是真无假”，是真实的。

法身报身及化身，三身本来是一身。法身报身化身，前面都讲过。法身是菩萨或者佛，处在他们境界最高的状态的时候，称之为法身。报身是带着业来的。化身，是为了度众生，根据众生的根器来显现出来的假象，幻觉，都是幻觉。“三身本来是一身”，这三身都是一身，都是我们自性当中生起来的。

若向性中能自见，即是成佛菩提因。如果都能在自己的自性当中，自我自己看到，返观回照，从我自性当中看到，“既是成佛菩提因”，那便是成佛菩提因。成佛的菩提因，第一个因就是你得先相信你自己有一个不生不灭的自性，你本来就是佛，你首先得要相信这一点，这是成佛的菩提因第一步，其次才是什么发心什么的。

假如一个人他光有发心，他想成佛，他也有普度众生的大愿，但是他不相信自己本来就是佛，或者说不知道这一点，那可能一直都在

外找，不知道自己本来就是佛的情况下，那只能是一直都在向外寻求，这样结果就是执着变得更重，也会造更多的业。

那么下一句，本从化身生净性，净性常在化身中。本来是从化身中生出“净性”，清净的，性是本体，清净的本体。“净性常在化身中”，清净的本体也就常在我们的化身中。当然我们现在都是处在报身状态，这一句话同样适用于报身，“本从报身生净性，净性常在报身中”，我们的报身当中也有清净的本体。

性使化身行正道，当来圆满真无穷。性，我们的自性。然后我们意识中的本体会使化身行正道。我们行的正道便是我们的自性在驱使化身行正道，走正确的路。“当来圆满真无穷”，就是结果，最终的结果是圆满的，就是成佛的意思。“真无穷”，这也是指的应该是成佛的意思。

下一句，淫性本是净性因，除淫即是净性身。淫欲心本来就是净性因，淫欲的本体，它之前的原因就是净性，清净的本体，自性，淫欲就是清净的本体当中生起的，所以也可以看作为自性就是淫性的因。

“除淫即是净性身”，所以只要你把淫欲给灭了，就会回到到清净的本体当中

性中各自离五欲，见性刹那即是真。在自性当中各自离五欲，名利食色睡叫五欲，先灭了这些个五欲，“见性刹那即是真”，就可以刹那间见性，然后就是真实的。

今生若遇顿教门，忽悟自性见世尊。今生如果遇到顿教法门，忽然悟到自性，忽然悟到我们有不生不灭的自性，那么就是亲见世尊，等于是见到世尊了。

若欲修行觅作佛，不知何处拟求真？如果想修行，寻求成佛，但是不知道怎么求真，不知道怎么修行。

若能心中自见真，有真即是成佛因。如果你在心中能见到自性，那便是见了真的，真相了。“有真即是成佛因”，知道了这个世界的真相，就是成佛的因。

不见自性外觅佛，起心总是大痴人。如果没有见到自性，总是在外面寻求佛的话。“起心总是大痴人”，你起的心，本身就让你变成一个大痴人。起心，因为我们想求向外求佛的话，求佛的欲行为它本身就是执着，这个念头本身就是执着，有这个执着的话只会让我们越深的跌入到轮回当中。

顿教法门今已留，救度世人须自修，顿教的法门今天已经留给大家了，“救度世人须自修”，要度人你也得先自修。

报汝当来学道者，不作此见大悠悠。现在我把这个顿教法门告诉你们和未来要学道的人。“不作此见大悠悠”，如果你没有这样的见地的话就是大悠悠。“大悠悠”什么意思，一个是迷闷的意思，迷的意思，愚痴，迷闷；一个就是悠悠岁月，所谓的悠悠岁月，就是指那些个虚度时光的意思，如果你没有这样的见地的话，就等于是一辈子都在虚度时光。

下一页，惠能讲完了这个偈语之后，最后又进行嘱咐。

师说偈已，告曰：师父说完这个偈，又告诉大家。

汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，你们好好生活，好好修行，我灭度后，自己死后，莫做世情，不要，“莫做世情悲泣雨泪”，不要像个人世间的有情众生一样，“悲泣雨泪”，哭泣。

受人吊问，还要举办丧事，受人吊问。

身著孝服，非吾弟子，举办丧事，还有身着孝服，这样的话非吾弟子。

亦非正法。这都不是我的弟子，不是正法，这种行为不是正法。

但识自本心，见自本性，你们要识自本心。通篇都在讲，所有的《坛经》从头开始一直都在讲，要见到自性，“识自本心，见自本性”，要见到自己的本性，我们都有一个不生不灭的自性，你要见到这一点，哪怕你不能体悟，首先你至少也得理悟，接受这样的观念。

无动无静，无生无灭，在这里我们自性当中，它本来是无动无静的，没有动静之别。无生无灭，也没有妄想的生灭。

无去无来，也没有去来。

无是无非，也没有是非。

无住无往。也没有住和往，这都是执着，也都是从分别心之后产生的。

恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。就怕你们心又迷了，所以不了解我的意思。“今再嘱汝”，今天再嘱咐汝，今天再教一遍。“令汝见性”，令你们这些人见性。

吾灭度后，依此修行，如吾在日。我去世之后，你们按照这个修行，那就像我还在世活在世上。

若违吾教，纵吾在世，亦无有益。如果违背了我的教法，那么就算我在世也没有什么益处。

复说偈曰：又说了一个短偈。

兀兀不修善，腾腾不造恶，“兀兀”是静止的样子，闹腾，“腾腾”是闹腾腾，就是混乱的、动的那种状态。那么修善，不修善不造恶，这便是修行，什么修行人所追求的。并不是让你完全不造善业，

而是你内心当中不要有善，不要有恶，就是不思善不思恶。不思善不思恶这种心态表现在外面，就是不修善不造恶。但是也不是让你当一个完全瞎子一样，看到有人需求帮助你又能提供帮助的情况下也不帮忙，不是这个意思。

就是你心里没有执着，无为心内起悲心，观音菩萨说的，观音经《大悲心陀罗尼经》里有一个长偈，那里说的。无为心内起悲心，你的无为心就是不修善不造恶的那种心态，不思善不思恶的心态，但是还要用悲心来帮助众生、需要帮助的众生，这样你才能有所福德在增长，也是为后来的修行做铺垫。

寂寂断见闻，荡荡心无著。寂寂是安静的样子，荡荡是广大的样子，“断见闻”，就是灭掉你的我见，灭掉你的我见，也是放下执着的意思。“荡荡心无著”，心就不要再有执着，同样是让你灭掉执着的意思。

师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：“吾行矣！”师父说完这个偈语之后，一直坐到了，打坐坐到了三更半夜三更，然后“忽谓门人曰：‘吾行矣！’”

奄然迁化，然后对下边的人说，我要走了，然后“奄然迁化”，然后就坐化了。

于时异香满室，白虹属地，林木变白，禽兽哀鸣。当时异香满室，就是屋里就飘起了各种香味，有了香味。“白虹属地”，有白虹，是彩虹吗？是彩虹。“林木变白”，然后林木都变白了，“禽兽哀鸣”，就是半夜，大半夜，林木变白，白虹属地，出现这种瑞象，禽兽哀鸣。

下一段，这是后面最后一段，是惠能去世之后的事情。

十一月，广、韶、新三郡官僚，洎门人僧俗，争迎真身，莫决所之。后面这三个地方的，应该是广州、韶州还有新州这三郡的官僚们，还有“门人僧俗”，就是这些惠能的门人弟子，不管是僧人还是俗人，“争迎真身”，他们都争夺真身，都来要把惠能的尸体吧，算是尸体，把他带回去供奉。“莫决所之”，最后都没有办法决定身体肉身，最后留下这个肉身怎么处置。

乃焚香祷曰：香烟指处，师所归焉。然后他们就没有办法，就决定烧个香，然后香烟的飘向，香烟飘向哪里，那就当做是师父的意旨了，师父想去哪里的意思了。

时香烟直贯曹溪。结果这个点的香“直灌曹溪”，飘向曹溪的方向。

十一月十三日，迁神龕并所传衣钵而回。所以到十一月十三日，把神龕迁到曹溪，然后再回去了，衣钵也是，送到那里。

次年七月出龕，弟子方辩以香泥上之。次年七月，也就是过了八个月，八个月之后出龕。这是现在所说的坐缸的意思，就是把遗体密封在一个缸一样的东西里，然后就等一段时间。

如果身体不腐的话，那就算是我们活着的这些愚痴的凡夫们就认为这个人这是这辈子有了大，修成正果，认为这个人已经修成正果了。如果肉身腐败了，我们这些愚痴的凡夫们就认为，这个可能没有修成正果，有这样的说法。

所以通常是那些个真正修行的人，活着的时候他不会声张，但是希望在最后的时候能留下一些异象，好让大家相信自己所留下的教法，所以这也是一种不能说它是惯例，但是很多时候有些人就这么做，最后留下一个比较神的事迹，神奇的事迹，好让大家生起信心。

要不然你和普通人完全啥都一样，虽然教的是一套一套的，但是行为最后的结果还有行为上没有什么和普通人不一样的地方的话，就又很难让人生起这种信念信心，所以故意会留下这样的异象。其中坐缸留下肉身，所谓的肉身菩萨这样的行为也是一种留下异象的方式。

那么在次年七月出龕，出了缸了，算是出了缸，然后“弟子方辯以香泥上之”，“方辯”这个在前面讲过，有可能是天人的弟子，前面见过达摩祖师的这位弟子给惠能的尸体，给尸体抹上了香泥包住。

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。弟子们又想起了有人来要取他首级的这个事，就是惠能自己的预言，所以用“铁叶漆布”，就是铁片，还有铁皮，还有漆布，把脖子部分，肉身的脖子部分，颈部，仍牢牢的包裹住，“忽于塔内白光出现”，然后就出现了又是瑞象异象，出现白光，白光“直上冲天，三日始散”，居然维持了三天才散去。

韶州奏闻，奉敕立碑，纪师道行。然后韶州这个地方向皇帝奏报，“奉敕立碑”，然后上面，敕是应该皇帝下的命令叫敕令，上面又应该是下了命令了，所以给惠能立了碑。“纪师道行”，记录惠能的这一生的过往经历，一生的经历。

下一句，师春秋七十有六，惠能活了七十六岁，他是636年出生到713年去世，总共七十六岁。

年二十四传衣，二十四岁的时候，从弘忍那里得到衣钵，弘忍应该是在他二十七岁的时候去世了，后面就是他成为六祖了。

三十九祝发，“祝发”是过去的意思，祝是切断之意，是落发出家，出家落发的这个意思。

那么我们往前看，惠能是十五年全躲在了猎人群里，然后十五年之后出山，第一个见面的是广州法兴寺的印宗法师，在他那里，他先把印宗法师给说服了，用佛法给让他折服了，然后他印宗法师给他惠能剃发，按理说剃发的人是师父，给他剃发的人应该是师父，但是印宗法师把这位惠能当做自己的师父一样供奉。

从这里开始才说是他出家了，因为前面那个是不算出家，因为弘忍没有给他剃发，在没有给他剃发的情况下，他只是在弘忍寺院里干了八个月的工作，干了八个月的工作，然后就拿了衣钵就走了，所以没有正式的进行落发的仪式，那么从三十九岁开始才算是正式的出家为僧。

那么后面是，说法利生，三十七载。然后出来传法三十七年，基本上是三十九岁出来，传法三十七年，也就是人生的中间段，在中间段出来，传法了后半生。

嗣法四十三人，入室的弟子们四十三人。

悟道超凡者莫知其数。然后悟道超凡者，经过惠能点拨之后，就一下子悟了，这样的人就超越，超凡就是超越凡夫，这样的人是“莫知其数”，不知其数，有很多的。很多人都是来向惠能提过问题，然后惠能解答一下，那么一下子就悟道了，然后就离开了，这样的人很多。而四十三人应该是跟着惠能修行的人，长时间跟着的。

达磨所传信衣，中宗赐磨衲宝钵，及方辩塑师真相，并道具，永镇宝林道场。所有的东西，包括达摩所传的信衣，就是衣钵，还有“中宗赐磨衲宝钵”，就是唐中宗李显他赐给他的磨衲袈裟，还有宝钵衣服，琉璃钵还是水晶钵，“及方辩塑师真相”，方辩这个弟子给他塑的真像。

这个是前面有个故事，和方辩的对答当中，惠能叫他塑一个像来，然后方辩给他塑了一个，塑的很像，就是木雕。剩下还有并道具，用其他一些个惠能所用过的道具，“永镇宝林道场”，把它一直留在宝林道场当中。

然后，留传坛经，把惠能手写的，这个也不能算是惠能所著的书，而是后人把惠能的一生的传法的法语都整理了一遍，然后变成《坛经》，把这个流传世间。

以显宗旨，然后传播他惠能所主张的佛法要义。

兴隆三宝，普利群生者。兴隆三宝，让佛法更加昌盛，还有普利众生。到这里整部《坛经》都结束了。

那么进行总结一下，惠能所主张的佛学思想是针对当时那个时代的人讲的方便法，那个时代的人都很执着于佛度师度，向外求法，然后惠能就告诉他们人要自度自修，我们本来都是佛，所以应该往内心里修，反观自心，这样修才是对的，这个是一点。

然后在修行方面他提到了无记空，就是在你修行到一定程度，身体已经气基本通了，气通了，身体的感觉慢慢消失的时候，就很容易进入到这种静态，清静的状态，看似很静，等于是把用自己的另一种妄想把六根的境界，六识给屏蔽掉了。

六根境界，从我们的六根进入来的信息都给屏蔽掉了，这是一个修行人很容易跌入的错误的地方，所以他强调，多次强调不要静心观空，静心观空，这样很容易进入这样的状态。

惠能所主张的修行方法，他前面讲就是般若行，就是你要观察自身，一直观察全身心的感受，就要有觉照，这就是一个正常的禅修法

门。只不过我们当下的人有太多的情绪、注意力、文字妄想，所以需要从下边开始灭起。

惠能之后的时代，基本到了宋代开始，就已经出现了话头禅，就是抓住情绪修行的方法，因为那个时代的人比前面唐朝时代的人已经是多出了情绪，而且但凡说是修行人，肯定是在那个时代是善根之人，在那个时代应该是都有属于善根，有属于善根同时又有福报智慧的人。

所以能够在那个时代修这种惠能所讲的般若行，还有宋朝的修话头禅的人，都是那个时代的佼佼者。那么我们的我们传到现在，我们现在是普通人当中的普通人，我们只能这么说了。大家我相信大家能在我这里听法的人，都是有大福报的人，这一点是肯定的，还有根器，能理解能接受我讲的法，那也应该算是善根之人。

但是修行境界，修行境界本身所处的境界和周围的普通人没什么两样，说实话，没什么差不多的，别人有情绪你也有情绪，别人有淫欲你也有情欲。你看在哪里惠能所主张的方法里，根本就不提什么淫欲，什么杀生习气，这些提都不提。

因为可能在那个时代的人，这些善根之人，他们那个时代的善根之人，应该大部分人都已经没有这样的习气，有可能是吧？

我们在这里就按照普通人中的普通人，甚至是境界上稍微差一点的人，针对这些人，从最下边开始说起，从下边从文字妄想开始慢慢灭起。传法就是这样，要跟针对当时的大部分人来讲，不能只针对于那些个善根之人来讲。

惠能的法呢惠能那个时代的人，至少没有网络这个东西，所以但凡求法的人都会跑到山上去找那些师父们，他主动去找了，说明至少

他是有诚意的，也是有善根的，性根，所以直接可以讲高端的法，因为是针对这些来求法的人。

但是我在网络上讲，针对的是普罗大众，不管你求不求法，偶然机会之间你听到法，听到了你能理解那就好，所以讲的很普及的那种大众化的法。

理解这一点之后，咱们再看这个《坛经》，基本上是没有什太难度的，因为毕竟是已经佛去世一千多年后出现的，是根据当事人的根器讲的方法。

好了，今天这个《坛经》就讲到这里，也祝大家能每学一部佛经，在佛理上都能有更深入的了解和对佛法产生更加坚定的信心。

讲法听法最最差的好处是什么？最最差的，就是这段时间，你听法的这段时间，你没有打别的妄想，你没有去玩手机打游戏什么，起妄念，至少在这一时间段，每一期半个小时，这样的时间段里你是认认真真的听了法，然后增长了善根性根。

修行境界方面就算是没有什么直接的提高，但是起码你这一段时间没去造其他的意业，意业，脑子里的意业，或者其他的用身体做的身业恶业，这些都没做，把宝贵的时间留下来学法，这就是最起码的好处。

如果你不学法，说不定可能就在玩别的事情了，不能说你的所有除了学法之外，所有事情都是虚度时光，但是但凡我们能有选择的时候，还是多学习点佛法，多看点好的书，好书，尤其是佛经。佛经很多，佛经实在太多了，可能一辈子都看不完，就看那些几个重要的几个大部头，也算是这一辈子没有虚过。

好了，今天的讲法就到这里，《坛经》也算到这里结束了。下一个讲什么？我大概是目前的想法是讲这个《楞严经》，对于《楞严经》的呼声很高，所以我就看看，先回去准备，先准备准备，然后看看情况就讲。

谢谢大家，听完这么长的总共是 27 期的，有 27 期，27 期也就是四个月半的分量的讲法，好了，再见各位。