目　录

导　读

一、《坛经》的构成及其版本简介 ……（ 2 ）
二、《坛经》主角六祖惠能 ……（ 4 ）
三、《坛经》的主要思想 ……（ 13 ）
四、《坛经》的历史价值与时代意义 ……（ 17 ）
五、本书采用及收录的版本与注释体例 ……（ 26 ）

坛　经

六祖大师法宝坛经

行由第一 ……（ 31 ）
般若第二 ……（ 71 ）
疑问第三 ……（ 94 ）
定慧第四 ……（ 111 ）
坐禅第五 ……（ 129 ）

国家图书馆

忏悔第六 ……（134）
机缘第七 ……（161）
顿渐第八 ……（214）
宣诏第九 ……（236）
付嘱第十 ……（244）

附 录

一、嘉兴藏本《六祖大师法宝坛经》之序跋 ……（287）
六祖大师法宝坛经序（古筠比丘德异撰）……（287）
六祖大师法宝坛经赞（宋明教大师契嵩撰）……（288）
六祖大师缘起外纪（门人法海等集）……（292）
历朝崇奉事迹 ……（294）
赐谥大鉴禅师碑（柳宗元撰）……（294）
大鉴禅师碑（刘禹锡撰）……（296）
佛衣铭（刘禹锡撰）……（296）
跋（宗宝撰）……（297）
二、法海集记本《坛经》……（298）
三、惠昕改编本《坛经》……（333）

主要参考文献 ……（363）

国家图书馆

导　读

国家图书馆

《坛经》是中国禅宗的最主要代表作，中国禅宗则是印度佛教传入中国后，经过与儒家文化和道家文化融合发展，最终形成的具有中国特色的佛教文化的最重要代表。佛教在中国传播发展了两千多年，经过不断中国化而最终与儒、道共同构成了中华传统思想文化的三大重要组成部分，或曰三大主干。弘扬中华优秀传统文化，离不开对中国佛教文化之精华的继承和发扬。

中国禅宗是中印文化交流互鉴的产物，是外来佛教中国化的结果，它渊源于印度佛教而形成于中国传统文化之中，是最为典型的中国化的佛教宗派，也是流传时间最长、影响最广的中国佛教宗派。《坛经》作为禅宗的“宗经”，形成于中国禅宗发展演化的重要时期，主要记载了中国禅宗第六代祖师惠能的言行说教，故也称《六祖坛经》。“经”在佛教中本来特指佛的说法，《坛经》是唯一的一部以“经”命名的中国僧人的著作，由此也可见得惠能及《坛经》在中国佛教史上特殊的重要地位。

《坛经》不仅受到禅门弟子和中国佛教信众的高度重视，而且也以其浅显易懂地论说“众生平等”、“自净其心”、“顿悟成佛”等佛教要义而吸引着中国社会广大的一般民众，从而对禅宗和中国佛教的发展乃至中国社会和文化各领域产生了广泛而深刻的影响。正因为此，《坛经》在历史上广为流传，并形成了许多不同的版本，这些不同的版本在一定程度上反映着禅宗以及中国佛教乃至中国传统文化的时代变迁及其发展演变。随着惠能禅宗从中国传向海外，《坛经》也逐渐参与到世界文明的构建之中，不仅在古代推动禅宗成为东方文化的重要组成部分，而且在现代也将以其独特的思想智慧和人文精神为构建人类命运共同体提供积极的思想资源。

一、《坛经》的构成及其版本简介

《坛经》，又称《六祖坛经》《法宝坛经》《法宝记》《法宝坛经记》《韶州曹溪山六祖师坛经》《曹溪六祖坛经》《六祖大师法宝坛经》，现存最早的版本敦煌本则记为“《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》一卷兼受无相戒弘法弟子法海集记”[①]。据《坛经》记载，禅宗六祖惠能在黄梅从禅宗五祖弘忍处得法后回到南方，曾住持曹溪宝林寺，后应韶州刺史韦璩等人的邀请，到韶州大梵寺说法。门人将其说法的内容记录下来，汇集整理而编成《坛经》一书。

从篇幅上看，现存各本《坛经》多的二万余字，少的只有一万二千来字。初一看，《坛经》给人以内容单薄之感。实际上，《坛经》以简要凝练的文字，叙述了惠能学佛的缘由与行迹，重点放在了惠能怎样从一个不识文字的普通人成长为一代禅宗祖师，并对惠能的主要思想作了概括。其中，对禅宗的传承，对惠能所创的南宗禅的禅法，特别是对般若、定慧、坐禅、顿渐、一行三昧、无相、无念、无住等问题都作了解释，

国家图书馆

最后还记载了惠能去世前对本宗根本宗旨的概括等。《坛经》既是对惠能本人思想比较真实的记载，也成为惠能所创的南宗传法的根本经典。

从历史上看，随着惠能南宗禅传播范围的不断扩大，《坛经》也流布到了中国广大地区。由于惠能的弟子众多，当时在大梵寺听惠能说法者也不少，平时能得到惠能指点的更不在少数，因此，《坛经》形成后，众多的弟子对其各有修订补充是很自然的事。随着惠能的名声日起，惠能南宗门下各禅系在修订补充《坛经》的过程中，进一步抬高惠能或加入有利于自己一系的东西，这也在情理之中。而古时的印刷业不发达，经书的流传往往靠心记手抄，难免出现笔误。因此，《坛经》在长期的流传过程中经不断传抄、修订和补充，便逐渐出现了许多不同的版本。

现存的《坛经》本子虽多，但大都只是版本不同而已，思想内容上并无太大的差异。真正有代表性的主要有敦煌本、惠昕本和契嵩本三种。在这三个具有代表性的《坛经》本子中，以敦煌本为最早，大约是 780 年的写本，没有品目，因其发现于敦煌而得名。由于其在经题中有“法海集记”的字样，所以又称法海集记本或法海本。其次是惠昕本，大约编述于晚唐或宋初，分为十一个部分，一般认为是惠昕所为。第三个就是契嵩改编校勘的本子，从郎简为之所作的序中可推知此本约成于宋仁宗至和三年（1056），一般称为契嵩校勘本或契嵩本。但序中称契嵩得“曹溪古本”，“校之，勒成三卷”，而现存本常常只是记作一卷十品，且多是明代刻藏的本子，因此，中外学者也有称其为“明藏本”或“曹溪原本”的。元代的德异本、宗宝本，从内容上看，都属于这一个系统。其中经元代僧人宗宝改编的“宗宝本”是明代以后的通行本，在历史上最为流行。

从结构上看，现存的各种《坛经》本子，大致都由三个方面的内容组成：一是惠能自述生平，二是惠能开法授戒说般若禅，三是惠能与弟子的问答等。前两部分的内容大体上是惠能当年在大梵寺开法的记录，

国家图书馆

各本《坛经》的出入并不是很大，基本上反映了惠能出身贫苦、黄梅得法、南归传禅的生平事迹以及以空融有、直了心性、顿悟成佛的禅学思想和禅法特色。第三部分，即惠能平时与弟子的问答及临终嘱咐等，后出的本子在内容上增加了不少，但考之于禅宗史传中有关惠能弟子的记载，这部分内容基本上也还是可信的。

不同版本的《坛经》各具特色，这与禅宗的演变发展有一定的关联性。如早期的“法海集记本”、唐宋间的“惠昕改编本”以及宋代以后的“契嵩校勘本”，它们流行的时期分别反映了惠能南宗建立“正统”的早期阶段、分化而又寻求“统一”的繁盛阶段以及后来特别强调佛儒道“三教合一”的阶段。“契嵩校勘本”形成以后，《坛经》有关惠能的言行记录更为丰满，其所反映的核心思想及其时代价值更为充分，不仅对禅宗持续地产生深刻影响，被认为是禅宗诸家的“纲要”，而且对中国佛教乃至中国文化的发展都具有重要的推动作用。

现存的《坛经》版本大多属于“契嵩校勘本”的版本谱系，其中尤以元代广州光孝寺宗宝所改编的版本为代表，光孝寺即是当年惠能落发出家的地方，是惠能禅宗三大祖庭之一。在元明清时期，宗宝所编的《坛经》在禅门和民间广为流传，并被进一步纳入到官刻和私刻的《大藏经》中，成为最通行的一个本子，产生了比其他版本的《坛经》更为广泛和深远的影响。为此，本书即选择以宗宝本为底本。

二、《坛经》主角六祖惠能

《坛经》通常被称为《六祖坛经》，这里的六祖即中国佛教宗派禅宗的第六代祖师惠能禅师。按照禅宗的说法，本宗的传承可以一直上溯至“传佛心印”的摩诃迦叶。据传昔日在灵山法会上，大梵天王向释迦牟尼佛献上了一枝金色波罗花，释迦即“拈花示众”。众不解其意，皆默然

国家图书馆

无语。唯有佛的大弟子摩诃迦叶心领神会，“破颜微笑”。释迦便将不立文字、教外别传的微妙法门传给了摩诃迦叶。这就是著名的“拈花微笑”之说。中国禅宗据此尊摩诃迦叶为印度初祖。从迦叶以下，历代祖师以心传心，次第传授，传至第二十八祖为菩提达摩。达摩来华传禅，被奉为东土初祖。以下又依次传慧可、僧璨、道信、弘忍，此即所谓中国禅宗的“东土五祖”。五祖弘忍门下，出神秀和惠能，禅宗遂分化为神秀北宗和惠能南宗这两大基本派别。惠能被视为禅宗的正脉，世称“六祖”。

六祖惠能即是《坛经》的主角。除《坛经》之外，现存有关惠能生平事迹的资料主要还有《楞伽师资记》、《神会和尚禅话录》、《历代法宝记》、《曹溪大师别传》（也称《曹溪大师传》）、《宝林传》、《祖堂集》、《宋高僧传》、《景德传灯录》、《传法正宗记》等有关惠能传记的部分，以及王维、柳宗元、刘禹锡等为惠能所写的碑铭。与其他各种反映惠能行历的资料相比，由于《坛经》不仅产生得比较早、流传得比较广，而且后来的版本又不断吸收其他资料，所以《坛经》不仅对惠能生平事迹的记载比较全面，而且对惠能六祖形象的塑造和传播也起到了非常重要的作用。至今人们了解惠能，依然以《坛经》为主要依据。下面围绕《坛经》主角六祖惠能，对其生平事迹及其禅宗六祖地位的确立等进行简要的介绍和说明。

（一）少年贫苦，拜师学佛

惠能（638—713），或作“慧能”。在古代汉语中，“惠”、“慧”二字音同，义有时亦可通。早期文献尤其是碑铭，一般作“惠能”，相传此名是他出生时由神僧所取，“惠者，以法惠济众生，能者能作佛事”②，暗示惠能将来会成为一代弘法大师。后期文献，则根据他特别注重智慧觉悟而称其为“慧能”，有的《坛经》版本也作“慧能”。惠能因久住曹溪弘法，又有“曹溪大师”之称。

国家图书馆

惠能俗姓卢，父亲卢行瑫，母亲姓李，祖籍在范阳（今河北涿州）。其父曾于范阳为官，后来被削职流放至岭南新州（今广东新兴）作普通百姓，惠能便出生在新州。

惠能三岁时丧父，老母遗孤，既无家产，又无劳力，生活十分贫苦。惠能年稍长，便到市上去卖柴，以养母度日。家境的贫困促使少年惠能思考着人生，“卖柴闻经”，便成为惠能信佛修道的重要契机。据敦煌本《坛经》记载，有一天，惠能像往常一样去市上卖柴，有一客人买了他的柴，请他帮助送到客店去。惠能将柴送去后，收了柴钱，正要离去，忽然听见有一客人在诵读佛经。“惠能一闻，心明便悟”，便问客人读的是什么经？客人告诉他，读的是《金刚经》。又问客人从何处来？如何得到此经？客人告之从蕲州黄梅县（今湖北黄梅县西北）东山寺来，那里有禅宗五祖弘忍在传授佛法，门徒有上千人。五祖劝大众，“但持《金刚经》一卷，即得见性，直了成佛”。惠能一听，觉得“宿业有缘”，便即辞亲，前往黄梅去礼拜弘忍大师。其他各本的《坛经》则还记载说，惠能在辞亲之前，“乃蒙一客取银十两与惠能，令充老母衣粮”，在安排好老母的生活后，惠能才前往黄梅，礼拜五祖。这样的记载，显然更突出了惠能对母亲的孝心。这也是中国化佛教讲究“孝道”的特色在惠能身上的具体表现，或者说是在塑造惠能这个人物时体现出了中国禅宗的伦理特色。

据各本《坛经》的记载，惠能离家后都是直接到湖北黄梅来见弘忍的。除敦煌本之外的《坛经》各本都还明确地说，惠能大约经过了二三十日的路途跋涉，便到了黄梅。但与敦煌本《坛经》差不多同时的《曹溪大师别传》（约作于公元 781 年）对惠能离家前往黄梅的经历有两点不同的记载，也值得我们重视。一是不提惠能闻《金刚经》而发心求法的事，二是说惠能在去见弘忍之前已经接触了《涅槃经》。这就是说，惠能在见弘忍之前，已经有了一段学佛的经历，特别是对涅槃佛性问题可能已有了一定的体会。从他后来初见弘忍时对佛性所发表的一番见解，

国家图书馆

以及在踏碓八个月后作出的直契心性而令众人叹服的偈颂等来看，这里的记载对研究惠能及其思想有一定的参考价值。

惠能来到黄梅，初见五祖弘忍，两人之间有一段流传很广的精彩问答，《坛经》记载说：

> 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，又是獦獠（gé liáo），若为堪作佛。"惠能曰："人虽有南北，佛性本无南北；獦獠身与和尚不同，佛性有何差别。"

惠能的回答表达了众生平等、"一切众生皆有佛性"的意思，这是中国佛教最受欢迎的教义之一。

五祖弘忍见惠能的回答很有见地，便将他留下在碓（duì）房踏碓舂（chōng）米供僧，时间大约有八个多月。据说在这八个月中，惠能因身小体轻，踏碓舂米困难，于是他束石腰间以增加体重。惠能的"腰石舂米"在禅门流传很广，对禅宗而言具有非常特别的意义，一是被五祖弘忍评为"求道之人，为法忘躯"的楷模，二是被后人推为"担水砍柴，无非妙道"的典范，两者都将脚踏实地的劳动实践视为参禅修道十分重要的内容，这成为惠能禅宗重要的特色之一。

（二）得受法衣，隐遁岭南

惠能在黄梅期间，有一天，五祖弘忍为了挑选嗣法的弟子，特地把众门人召集起来，他劝勉僧众不应只知追求世间福报，而应在出离生死苦海上下功夫，并要大家赶快回去好好想想，有智慧者可以"自取本性般若之知"作一首偈颂来表达自己的见解。如果有谁能领悟佛法大意，就将把历代祖师代代相传的衣法传授给他，让他嗣禅宗六祖位。于是，

国家图书馆

在禅宗史上又留下了一段“一偈传衣，为六代祖”[3]的戏剧性传灯故事。

据说当时众人回房后纷纷议论说，我们这些人就不必澄心用意作偈了，神秀上座现在是寺院里的教授师，一定是他继承大师的法席，成为六祖，等他得法以后，我们跟着他学佛就行了，何须今日烦神？大家如此议论以后，都打消了作偈的念头，各自安心休息。被大家称作上座的神秀（606—706）是一位很有才学的僧人，俗姓李，东京尉氏（今河南尉氏）人。少览经史，博综多闻。出家以后，老庄儒学，佛教三藏，他无所不通。到蕲州东山寺见了弘忍后，他叹服地说：此真吾师也。从此就跟随弘忍左右，先以打柴汲水杂役，服勤六年，深得弘忍的器重，成为弘忍的上首弟子。后被弘忍命为上座师，并担任寺众的教授师。这一天，他从弘忍处出来，听到众人的议论，心中就想：我是教授师，确实应该作偈呈上，否则五祖如何知道我心中见解的深浅？但我作偈呈心，为的是求法而不是争“六祖”。于是，他当夜三更时分悄悄地来到五祖堂前南廊，在中间的墙壁上写下了自己所作的偈颂，以表明自己的心地。偈曰：

身是菩提树，心如明镜台，时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

这首偈颂反映了神秀对佛法的体悟，认为身心是成就觉悟的依据，所以应时时努力保持身心的清净，不要让烦恼尘劳将其污染。据说弘忍次日见此偈颂后对神秀说，你的这首偈颂所呈现的对佛法的理解，表明你还只到门外，未能入内，因为你还未能明见自己的本性。“凡夫依此偈修行，即不堕落；作此见解，若觅无上菩提，即未可得。”后来，在碓房埋头舂米的惠能听到有人念诵此偈颂，便也作了一首对照性很强的偈颂：

菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃。

国家图书馆

这首偈颂所表达的惠能对佛法大意的悟解是说，万事万物当体性空、自然清净，非修行使空、去染成净。若心无执著，便自然清净解脱。

弘忍知惠能已悟本性，于是当日夜间就把代代相传的顿教禅法和袈裟衣传给了惠能，并对他说：这袈裟衣是昔日菩提达摩祖师从印度来到中国传禅所留下的，历代祖师以此为嫡传的凭据，今传授给你，你就是禅宗的六祖了。你要记住，此衣只是传承的凭证，而不是佛法本身，佛法是要“以心传心”传下去的。并告知，“自古传法，气如悬丝”，传授衣法一向是很危险的，常会为此而引发争端，因此，传衣到你为止，以后就不要再传了。你现在如果继续留在这里，恐怕也会有人要害你，你得赶快离开。于是，惠能禀受了衣法，三更时就匆匆离去。弘忍亲自把他送到了九江驿。

惠能领受师训，回到南方，先隐遁数年，等危难过去了以后，便出山弘法，在曹溪传禅近四十年，开创了中国佛教史上影响巨大的禅宗“南宗”，他自己也以禅宗六祖的地位而名垂禅史。

（三）出家传禅，临终嘱咐

关于惠能隐遁的时间在历史上说法不一，但惠能剃发出家的时间各种资料的看法则比较一致，即仪凤元年（676）。据说那年的一天，惠能来到了广州法性寺，正好遇到印宗法师在给大众讲解《涅槃经》。时有风吹幡动，两位僧人在一旁争论到底是风动还是幡动，一个说是风动，一个说是幡动。惠能在他们争论不休的时候向前说道：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”一语惊人，众皆惊骇，也引起了印宗法师的注意。印宗早已听说五祖弘忍传授的衣法南来，现在看到惠能的谈吐不凡，推测他可能就是禀受衣法的人。一问果然如此，心中非常高兴。他先请惠能将衣钵出示大众，又问起五祖弘忍的传授。惠能便引《涅槃经》讲述了“佛法是不二之法”的要义，得到了印宗“犹如真金”的赞叹。随后，印宗

国家图书馆

便为惠能剃发，愿事为师，并请律师为之授戒。从此，惠能才算正式出家当了和尚。惠能出家受戒后，便于法性寺菩提树下为众人开讲从五祖弘忍那里所传的“东山法门”。惠能在法性寺的“风幡论义”、“剃发出家”、“开东山法门”这三件事共同表征着惠能从此脱离隐遁生活，开始了他弘法传禅的生涯。

惠能出家的法性寺，历史上又称制止寺，即今天的广州光孝寺，是岭南最早的古刹之一。寺中现仍存有风幡堂、瘗（yì）发塔等惠能活动的遗迹。

惠能在广州法性寺受戒说法后不久便回到了曹溪。有记载说，惠能离开时，印宗法师与僧俗千余人将他一直送至曹溪，还有“荆州通应律师，与学者数百人，依师而往”。还有的记载则说印宗法师带领僧俗三千余人送惠能回归曹溪。这些记载表明，惠能的出山在当时已产生了一定的轰动效应。

惠能回到曹溪后，住持宝林寺，在当地官僚僧尼道俗的支持下，他扩建寺院，广收门徒，大力弘传“直指人心，见性成佛”的顿悟禅，在南方造成了相当的影响，使岭南地区成为弘扬东山法门的中心。据说当时前来求法学禅者络绎不绝，“因兹广阐禅门，学徒十万”，从而逐渐形成了一个以传授顿教见性禅法为特色的禅宗派别。为了与主要活动于北方嵩洛地区的神秀北宗相区别，史称惠能南宗。

惠能在南方的名声，也传到京城朝廷。据说由于神秀等人的举荐，武则天和唐中宗都曾专门下诏请惠能进京。但惠能以“久处山林，年迈风疾”等理由力辞，表示自己愿“居山养疾，修持道业”。为了表达对惠能的尊敬，唐中宗曾专门赐“磨衲袈裟一领及绢五百匹”等物以供养惠能，并敕韶州刺史重修惠能所居之宝林寺，赐额为“法泉寺”，又以惠能新州的故宅为国恩寺。惠能没有像神秀北宗那样走上依附帝室的道路，而是保持了弘忍以来山林佛教的特色，这对于他所创的禅宗南宗日

国家图书馆

后的勃兴，特别是唐武宗灭法以后仍得到进一步发展，都有很大的关系。

惠能在曹溪弘法传禅，名声日大，影响日广。时任韶州刺史的韦璩慕惠能之名，特邀请惠能到韶州城里的大梵寺为众说法，僧尼道俗参加听讲者有成千上万人。门人法海等记录整理当时的开法情况而编成了《坛经》一书，此书成为中国禅宗的最主要经典。

惠能年迈时曾回新州，命门人在国恩寺建塔。临终前，他对弟子有详细的付嘱，特别是谈到了如何看待生死动静、众生与佛，如何顿见自心自性，如何度化他人，以及用《坛经》取代信衣传宗等问题。

唐玄宗先天二年（713）八月三日，惠能于新州国恩寺去世，享年七十六岁，其遗体不久即被他的弟子迎回曹溪宝林寺。宝林寺在唐中宗时曾改称中兴寺，后重建又改名法泉寺，五代时复称宝林寺，宋初时重建后改名南华禅寺，从此沿用此名，一直至今。此寺因惠能的弘法传禅和创立南宗而得到很大的发展，有“东粤第一宝刹”之称，并被南宗门下视为“祖庭”。据称惠能的遗体保存完好，至今仍在寺中供养。寺内的六祖殿现在所供奉的惠能肉身像，一般认为就是惠能的真身。

（四）南宗独盛，六祖确立

惠能虽是禅宗南宗的创始人，却是以传菩提达摩心法的禅宗“六祖”而称名于世的。中国禅宗奉南北朝时来华传禅的南天竺僧人菩提达摩为东土初祖，以下则是二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信和五祖弘忍次第相传。弘忍门下有众多的弟子，他们在把东山法门传向全国的同时，也逐渐形成了许多不同的禅系，其中以神秀系和惠能系为最主要的两支。后有惠能的弟子神会出来辨析南能北秀的是非邪正，攻击神秀一系“师承是傍，法门是渐”，而将惠能一系奉为达摩以来禅宗的唯一正脉，最终为惠能争得了“六祖”的地位。

在早期禅宗传承的历史叙述中，惠能虽然被承认，但只是弘忍东山

国家图书馆

门下十来个“堪为人师”的“一方人物”之一，而且是在远离政治文化中心的岭南韶州。唐代僧人宗密曾说，在惠能去世后的二十年中，“曹溪顿旨沉废于荆吴，嵩岳渐门炽盛于秦洛”④。这里的“曹溪顿旨”说的便是惠能为代表的南宗，而“嵩岳渐门”即指以神秀为代表的北宗。后来惠能弟子神会深入北方，批评北宗禅法是渐、师承是傍，挺立惠能南宗法门是顿、传承为正，虽然遭到北宗弟子的打击陷害，但仍然矢志不渝，最终扩大了惠能南宗在北方的影响，乃至促成惠能南宗成为禅宗的唯一正脉。神会倡导惠能南宗为正统的根据之一便是惠能得到了弘忍传授的法衣袈裟。由于神会后来在安史之乱中帮助政府主持立坛度僧收取香水钱为国家筹备军费，得到帝室的重视。贞元十二年（796），朝廷下令由皇太子召集禅师们一起来厘定禅门的宗旨，遂立神会为禅宗的第七祖。既然惠能的弟子神会被立为“第七祖”，那么惠能的“第六祖”地位也就自然被确定了。

可见，惠能的“六祖”地位，实际上是通过其嫡传弟子神会成为“七祖”而得以确立起来的。在此以后，惠能的六祖地位也逐渐得到了官方的认可，惠能南宗禅则在北宗渐趋消沉的同时，在全国得到了很大的发展，并逐渐取代北宗的地位而成为禅宗的主流，乃至在 9 世纪初就有天下“凡言禅，皆本曹溪”的说法了。惠能南宗不仅成为禅门的唯一正宗，而且在以后的发展中更几乎成为中国佛教的代名词。南宗的兴起，使惠能传佛心印、正传达摩的“六祖”地位最终得以确立。

随着惠能六祖地位的确立，《坛经》的地位也不断得到提升，成为后世禅宗共同宗奉的根本经典，也是禅宗各派共同的思想源泉。从禅宗的发展来看，《坛经》是惠能南宗的理论旗帜。惠能去世后，其弟子到各地去传播南宗禅法。由于不同的社会生活环境与文化背景等多种原因，惠能南宗很快就形成了神会系、南岳系和青原系等不同的禅系。晚唐至五代，惠能南宗经南岳系和青原系更进一步递嬗演变分化出五家七宗，

国家图书馆

即南岳系分化出沩仰宗、临济宗，青原系分化出曹洞宗、云门宗和法眼宗。宋代时，临济宗中又分出黄龙、杨岐二派。五家七宗遍布大江南北，在全国形成巨大规模。虽然各禅系流派在各自的发展过程中，又都逐渐形成了自己独特的禅风和传法谱系，但他们以《坛经》为传法的主要依据则是基本一致的。正如元代僧人德异所说："一门深入，五派同源，历遍炉锤，规模广大，原其五家纲要，尽出《坛经》。"[5]惠能所创的南宗得到很大的发展，其原因是多方面的，但与《坛经》所产生的影响和所发生的凝聚力也是分不开的。由于《坛经》不仅保留着惠能丰富的生平事迹，记载了惠能从一个平凡的个体成长为禅宗六祖的历史轨迹，而且言简意赅地表达了惠能思想和禅法特色，因而不但成为我们了解并研究惠能及其思想的主要依据，也是我们了解整个禅宗南宗发展不可或缺的重要资料。

三、《坛经》的主要思想

各种不同版本的《坛经》虽然在文字及排版上有所不同，但基本上都反映了惠能的禅学思想。从历史上看，中国禅宗发展至惠能而面貌为之一新。惠能在继承达摩系禅法特色的同时又对传统的禅学作出了很大的变革。他创立的南宗，不仅沿着佛教中国化的道路进一步发展了心性之学，而且在会通大乘佛教各家学说的基础上，融摄了传统的儒家和道家之学，形成了其所特有的不假修习、直了见性的简捷明快的禅风。虽然惠能的思想不只体现在《坛经》中，但在现存的诸多资料中，《坛经》及其流变仍是我们全面理解惠能思想及其流传发展的主要依据[6]。《坛经》所反映的惠能的思想大致由三部分组成：一、以空融有、空有相摄的心性论；二、即心即佛、自在解脱的解脱论；三、识心见性、顿悟成佛的修行观[7]。其中心性论是基础，解脱论是核心，修行观则是具体落实。

国家图书馆

这些内容主要都保存在《坛经》中，一以贯之的则是惠能所谈的“心”。所以，要了解《坛经》的主要思想，需从惠能如何看待“心”开始谈起。

在佛教中，“心”一向有多种涵义。唐代宗密的《禅源诸诠集都序》在述及心的“名同义别”时，曾将佛教中的“心”的不同涵义概括为最基本的四种：一为肉团心；二为缘虑心；三为集起心，指第八识；四为真心。宗密虽主禅教一致说，但毕竟是一个华严学者，他是依“真心”立论的，因而在他看来，达摩西来，六代相传，皆真心也。但从《坛经》中关于“心”的论述来看，其涵义比较多的是指“妄心”、“迷心”、“邪心”、“善心”、“正心”等，这些心大体上与宗密所说的缘虑心相当，指的主要是一种心念活动或心理状态，它们的基础是可正可邪、可净可不净之心。所以惠能说：“心但无不净，西方去此不远；心起不净之心，念佛往生难到。”[8] 又说：“心正转《法华》，心邪《法华》转。”这可正可邪、可净可不净的心，实际上指的就是人们当下的一念之心，于此心上除却各种邪心、妄心，就是使心清净，即“净心”。净心以后，心不起任何执著，自然任运，常生智慧，便是获得解脱。所以，当下的一念之心，同时也就是众生的解脱之心，这是惠能南宗禅主张的人人皆有佛性、皆可成佛的特点所在。

惠能以般若的无相来贯通本净的心性，以般若学的遮诠方法来显自心佛性的真实性，使自心佛性不再是一个可以观、可以修的“真心”，而是体现在念念不断的无执著心之中，是众生心不起妄念的自然状态。正是在这一意义上，《坛经》中特别批评起心看净的做法，认为若言看净，就执著于“净相”了，而心性本是无形无相的。若将“净相”视为“佛性”，以观“净相”视为成佛的方法，以此教人，就不仅是自迷，而且是迷他了。

正是基于惠能融会空有于当下之心的认识，我们认为不同版本的《坛经》关于惠能呈心偈的记录，无论是“佛性常清净”[9]，还是“本来无一物”[10]，其在根本理论依持上并没有实质上的差别。《坛经》版本在这方面

国家图书馆

所呈现的差别，其实是惠能南宗分化后禅学或禅风不同倾向的反映。据宗密记载，当时讲者、禅者“皆以破相便为真性”[11]。从整体上来看，惠能后学中影响较大的是菏泽神会系、南岳怀让系和青原行思系，这三个禅系在心性思想上有的重视寂知之性（菏泽系），有的重视全体大用（南岳系），还有的则是从心与物、理与事的统一中去加以发挥（青原系），对照法海集记系、惠昕改编系及契嵩校勘系的不同版本的《坛经》，它们或者强调“开佛知见”，或者明示“一切万法不离自性”为传法宗旨，或者将儒家关于社会人生的道德伦理融入修行实践，这便可以得到合理的解释了。

在解脱论上，惠能立于当下活泼的现实之心，认为“前念迷即凡，后念悟即佛”，将迷悟凡圣等对立视为人心呈现出来的状态，从而表现出即心即佛、自然任运的特点。这个特点在《坛经》中开始比较集中地体现在关于惠能所传教法之“三十六对”的说明上，后来则以更为简洁生动的方式表现在惠能向薛简所传的“心要”之中[12]。另外，“佛”在惠能南宗这里不再是小乘佛教认为的那样只是释迦牟尼一个人的“专利”，也不像大乘佛教所说的那种具有“三十二相”、“八十种好”的神通广大、佛法无边的“神”，而是人心在现实生活中自然任运，是人于当下生存中的自性觉悟，所以诸本《坛经》都有尊惠能为佛的内容[13]。也正因为此，惠能认为修行者欲得成佛作祖，接受祖师的指导帮助虽然很重要，但归根结底还是要靠“自性自度”，这一基本思想在惠昕改编系和契嵩校勘系的《坛经》中通过增添了弘忍送惠能渡江一事而表现得淋漓尽致[14]。惠能强调，“藉师”还得靠“自悟”，如果自己不努力，想通过别人的帮助而达到解脱，那是不可能的。惠能强调自性自度而不废言教师传，把外在的教育启发落实到自心的觉悟，剥去其宗教的外衣，从教学方法上看，也是有其合理之处的。

从中国禅宗发展的历史来看，惠能的这种“藉师自悟”的主张对于禅宗从菩提达摩的“藉教悟宗”向后期的“超佛越祖”禅风的发展起到了重

国家图书馆

要的过渡作用。惠能南宗的一些禅师正是沿着自性自悟的道路继续前行而提出了破除对诸佛祖师的盲目崇拜和执著，临济义玄禅师甚至疾呼“莫受人惑，向里向外逢着便杀，逢佛杀佛，逢祖杀祖，逢罗汉杀罗汉，逢父母杀父母，逢亲眷杀亲眷，始得解脱，不与物拘，透脱自在”[15]。当然，这里并非是真的要人打倒佛祖，而是要人破除一切外在的执著而贯彻“即心即佛”的修行原则，这里的关键是要领悟“破除执著之心”的要义。

从即心即佛的自在解脱论出发，惠能南宗在如何解脱成佛、解脱的途径与方法、解脱的步骤与阶次等问题上，都提出了一系列与传统佛教相异的思想和主张，形成了富有特色的识心见性、顿悟成佛的修行观。在《坛经》中，识心见性比较集中地体现在“念念无著”之中。“念念无著”即是每一念心任运自然，内外无著，行“无念”行。这里所说的“无念”，并不是要人百物不思，若一念断绝，等同木石，那样就无所谓人的解脱了。“无念”，无的是妄念，即“不于法上生念”，因为按照佛教的观点，一切法自性空，无所得。至于正念，则是“念念不断”的。正念是“真如自性起念”，“于实性中不染善恶”[16]之念，亦即超越真妄的“本念”——人的本心之念、本然之念，是人的自家生命的显现。根据惠能的观点，所谓“念念自见，不失本念”[17]，不起妄念，这样的“无念”就是见性成佛。

惠能的“识心见性”最终落实在“顿悟成佛”上，“顿悟”成为惠能禅宗特有的旗帜。惠能的顿悟成佛论，不是向外求觅，而是向内自心证悟，每个人当下自心的迷悟，是众生与佛的差别所在。自心本具般若之智，所以众生皆可成佛；因为念念不断，所以众生可于任何时间、任何地点成佛。因此，惠能禅宗反对一切外在的形式化的修行，他以自性自悟来统摄各种修行活动，以中道不二为指导，对读经、坐禅、出家、忏悔以及念佛等传统佛教的修持形式和修持内容都提出了自己与众不同的看法。惠能后学继而提出的“经是佛语，禅是佛意”的禅教一致论、“磨

国家图书馆

砖不能成镜，坐禅岂能成佛”的禅非坐卧论、“有禅有净土，犹如带角虎”的禅净双修论等各具时代价值的观点，为各种新版《坛经》内容的丰富提供了思想资源和现实根据。例如在后来各版的《坛经》中，有的将劝人不要诽谤“经法”改成了不要诽谤“佛经”（惠昕改编系）；有的既主张行住坐卧但行直（真）心即是禅定，又指责“长坐拘身，于理何益”（契嵩校勘系）；有的将“不悟顿教大乘，念佛往生路遥”（法海集记系）改为“不悟念佛，欲往路遥”（惠昕改编系）乃至“不作念佛，求生路遥”（宗宝所编本之明《北藏》本）。

概而言之，惠能禅宗思想在《坛经》中得到了比较系统的体现，其心性论以融摄了般若学与佛性论的当下现实之心为一以贯之的基础，在解脱论上强调即心即佛、即众生成佛、即世间成佛，在修行观上强调识心见性、顿悟成佛。这些思想构成了《坛经》的基本思想，它把佛性拉向了人们的当下人心，把累世修行缩短为刹那顿悟，为日后将禅修、悟境与日常生活结合起来提供了理论源泉，同时也为后人将这些惠能后学演进的实际成果汲取进来形成新的《坛经》版本提供了根据。在这个过程中，惠能思想中的现实性品格得到了进一步落实，惠能南宗将其禅修融于日常的生活和生产，使得讲求出世的佛教实实在在地立足于小农经济的中国这块现实的土地上，从而促成了“人间佛教”的形成和发展[18]。惠能禅宗终于在惠能以后传遍了大江南北，成为流传时间最长、影响范围最广的中国佛教宗派，而承载惠能基本思想的《坛经》所起到的理论力量及其积淀传承作用是不能忽视的。

四、《坛经》的历史价值与时代意义

《坛经》不仅对禅宗意义重大，而且对中国佛教乃至中国文化和世界文化也具有重要价值。《坛经》随着惠能禅宗的形成发展而演变，作为

国家图书馆

禅宗的宗经，它对禅宗和中国佛教的历史发展和未来走向都具有非常重要的作用。禅宗是中国佛教的典型代表，中国佛教是中国传统文化的重要有机组成部分，因此，《坛经》对于中国传统文化的传承和发展，对于中外文化的交流和互鉴，对于中国文化走出去并推动世界文明的发展，以及其中的人生智慧对现代社会和人生，都具有重要的时代意义。

（一）《坛经》推进禅宗乃至中国佛教的发展

中国禅宗发展至四祖道信和五祖弘忍的时候，改变了以往游方各地、随处行化的境况，开始了依山傍水、农耕自给、远离政治、面向民众进行弘禅传戒的僧团修行方式，特别是五祖弘忍不仅坚持这种山林佛教的特点，而且进一步将禅的思想落实于日常的禅行生活中，使得湖北黄梅地区成为禅宗发展和传播的中心，并且吸引和培养了许多著名的禅宗弟子，从而基本完成了禅宗的创立，世称“东山法门”。五祖弘忍的弟子众多，这些弟子四处弘法，在扩大东山法门影响的同时，也带来了东山法门的分化，逐渐形成了许多同时并存的禅系。《坛经》以宗教文学的形式所展示的五祖门下神秀与惠能通过偈颂而赢得祖位的情形，即反映了东山法门既繁盛又分化的情景。实际上，《坛经》不仅反映了弘忍门下正统之争的问题，而且也透露着惠能禅宗存在的同样问题，这尤其表现在当“衣不合传”时惠能对于谁是传法弟子的“悬记”及其变化之中，这也成为衡量《坛经》不同版本的重要标志。

然而，现存的所有《坛经》版本虽然强调惠能最终赢得了六祖的地位，但对于神秀及其北宗禅法依然给予了一定的记载和评价；《坛经》虽然也有关于谁是重要传法弟子的“悬记”，但同时也认为还有很多可以弘化一方的得法弟子，尤其是还突出了“《坛经》传宗”这种新型传法方式的重要地位。从整体上看，禅宗虽然在发展过程中存在着分化乃至分歧的情形，但《坛经》所蕴含的包容的态度和圆融的精神，对于禅宗

国家图书馆

各派具有一定的凝聚效应，从而能够推进中国禅宗不断进行自我调整，不断向前发展。

同时，唐宋之间随着惠能南宗的繁盛以及传播地域的扩大，《坛经》也随着惠能弟子的迁移而广为流传，并根据不同的社会文化背景及其受众的需要而有所变化。这些变化不仅涉及对于传播惠能禅宗具有重要影响的弟子故事，而且逐渐增加了禅宗对于传统佛教经论及其精髓的依持和传承，前者有益于惠能禅宗结合各地具体情形以传播禅宗的精神，后者则使得禅宗更好地汲取中国佛教其他宗派的精华而日益成长为中国佛教的代表。宋代以后，禅宗成为中国佛教的主流，而《坛经》作为禅宗的宗经，也被纳入到佛教大藏经中加以流通，不仅进一步推动着禅宗的发展，也对中国佛教的发展产生重要的推进作用。

（二）《坛经》丰富中国传统文化的内涵

中国传统文化之所以能够源远流长，一个重要的原因便是其能够容纳百川、温故而知新，既善于对已有的东西有所传承，又能够发掘和创造出新的内容，从而具有综合创新的特点。中国传统文化的这一特点也表现在外来佛教中国化乃至最终形成中国特色佛教宗派的过程中，其中又以禅宗最为典型。以《坛经》所载的惠能禅为代表的中国禅宗，不仅述说着禅宗日益成为中国传统文化有机组成部分的事实，而且进一步影响着中国传统文化发展的走向及其精神气质。国学大师钱穆先生曾将《坛经》列为“中国人所人人必读的书”之一[19]。

禅宗虽然以山林佛教为特点，但禅宗五祖弘忍就曾认为，深居山林是为了更有益于培养人才，从而承担传佛心印、觉悟人生的重任。因此，弘忍的许多弟子不仅从山林走向都市，有的甚至进入皇宫内廷传禅说法。《坛经》所记载的惠能的主要传法活动，即是由韶州官员组织在城中大梵寺进行的，其中还特别提到惠能劝勉世人“若欲修行，在家亦得，不

国家图书馆

由在寺”的主张。应该说，这种由僧俗构成的传法大会不仅为惠能禅的传播提供了很好的机会，而且也使得惠能禅得以深入影响到一般民众。以系统记载这种传法大会内容为特点的《坛经》的广泛传播，则更容易引起识文断字的士大夫阶层的关注乃至归信，如唐代白居易阅读《坛经》便有“一卷《坛经》说佛心”的诗句；宋代晁迥在反复品味《坛经》之后，认为其宗旨乃是“无住为本”，其所读版本则被其后人加以勘刻流行，并且流传到了日本。

惠能禅宗是中印文化交流互融的产物，《坛经》的一个重要特点便是在坚持佛教基本立场、观点和方法的同时，又大量融合、吸收了中国传统的思想和方法，特别是老庄玄学的自然主义哲学和人生态度，以及儒家的心性学说，从而形成了独特的禅学理论和修行方法。这种以佛教思想为本位，而又融摄儒、道于一体的思想构架，并立足于心性的致思取向和修行实践，不仅影响着中国佛教的发展，也对传统儒、道二家的思想理论走向产生一定的影响，并促成了长期以来以儒、道二家为主导的中国传统文化向以儒家为本位而佛、道二家为辅助的文化格局的过渡。例如，以道家思想为重要来源的道教曾长期以肉身成仙为主导，而在唐宋以后的进一步发展中，则逐渐受到惠能禅宗的影响，不同程度地吸收其中的心性论思想，乃至出现了“身为炉鼎，心为神室”的“内丹学”的兴盛，这与《坛经》所主张的“色身是舍宅”、“色身是城”以及“性在身心存，性去身心坏”等将肉身以心性为根本的看法是相一致的。不仅如此，由于《坛经》提倡“佛法在世间，不离世间觉”，因而对传统注重程式的形式化修行方式提出批评，提倡不脱离现实生活的“农禅并作”、“随缘而行”的宗教修行，这一做法不仅影响了惠能禅宗自身建章立制、订立清规乃至将儒家“孝亲仁义”等伦理规范引入《坛经》之中，而且也影响了以张伯端为代表的道教宗派对于传统隐居山林等修行方式的反对以及对“明心见性”宗旨的推重，乃至在后来道教中也出现了“净

国家图书馆

明忠孝道”这样的道派，以提倡“忠孝”为重要特点。

惠能禅宗乃至道教逐渐将儒家核心的伦理道德观念引入自身的宗教伦理体系之中，表面上是直接受到儒家思想的影响，其深层的根据则是以小农经济为基础、以家庭或家族为基本单元的中国社会及其政治对思想领域的要求。实际上，正是由于惠能禅宗以宗教的方式强调内在自立自足的精神和外在孝亲礼敬的伦理道德，不仅为人们提供了一种终极精神的追求，而且合乎人们在传统社会中的基本生活原则，从而能够在古代社会中得到持久的传播，而宋元以后普遍流行的《坛经》也是包含有这种伦理规范的版本，从而对中国禅宗及佛教乃至中国传统文化产生了非常重大的影响。即便是在农业社会向现代社会转型的过程中，人们逐渐发现了更为早期的《坛经》版本，而中国佛教依然坚持并传承发展着对于后世影响更为巨大的《坛经》版本中所蕴含的中国禅宗的人文精神及其具有中国特色的修行实践方式。

实际上，作为佛教中国化成果的惠能禅宗，不仅曲折地传承着作为中国传统文化主流的儒家所具有的人文主义精神及其注重探究心性的特色，而且为儒家在新的历史时期呈现为“理学”形态的宋代新儒学提供着重要的理论借鉴以及思想资源。例如，就宋明理学比较关注的“天理”与“人欲”的关系而言，便存在着一个从认为存在二分到认为不二的过程，从而更加接近惠能《坛经》所说的“自性变化甚多”、“自性能含万法”乃至“迷即凡夫悟即佛”的观点。在明代王阳明著名的“王门四句教”中，“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物”，作为其首句中的“无善无恶”，不仅在《坛经》中以“不思善不思恶”等类似的句子多次提及，而且还被《坛经》视为“心要”的内容，认为“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”。若取此与王阳明“四句教”相对照，二者认为心体乃是无相清净的，认为心用既有随缘而有分别之用，又有恒常而有自性之

国家图书馆

智慧简择之用，乃至都具有劝导为善去恶的实修等等，都是非常一致的。

惠能《坛经》不仅丰富了中国传统文化的思想内容及其理论构造，而且也对文学艺术等表现形式具有深刻的影响。《坛经》虽然是佛教经典，但是很少有深奥难懂的名相释义，大多都是言简意赅而又通俗易懂的白话表达，而且常常伴有意味深长的偈颂作为对禅宗大意的概括。这些偈颂，或长或短，以抒发禅理见长，影响着以抒发情感为特点的传统诗歌朝着载道说理的方向发展。《坛经》中神秀、惠能二位禅师的偈颂之所以能流传千古，惠能的偈颂更是几经雕琢，正是因为它们表达着作者对禅理的不同见解，是人们据以了解作者思想及其精神境界的重要途径。《坛经》记载神秀的偈颂被认为“未得入门”，而惠能以得法偈而获得六祖地位，这无疑会对僧俗两界纷纷采取以作偈的方式明心见性起到推波助澜的作用，客观上有利于促使禅与诗的结合，从而丰富了传统诗歌的内容和理论，乃至促成了王维、柳宗元、苏轼等古代作家创作了很多脍炙人口的深具禅意的诗歌，还出现了“以禅喻诗”、“以禅论诗”等将禅修禅悟与作诗评诗相结合进行论说的观点。除了诗歌之外，惠能《坛经》对于书法、绘画、雕塑等其他文学艺术表现形式也具有深刻影响，例如宋代以后流行的《坛经》版本便记载说，惠能曾引导“善塑”的僧人方辩从对“塑性”的把握提升到对“佛性”的觉悟，这种对“尚意”而不为艺术形式所限的强调，正是中国传统艺术的重要特征之一。

《坛经》对于现代社会和人生也有一定的意义和价值。例如《坛经》所表达的依持自己本来清净的智慧之性而修心，修禅的根本目的是开发本心的智慧，促使自心的觉悟，提倡破除计较执著和贪欲之心，主张在日常生活中保持人清净自然的本性、随缘而行等等，对于人们今天克服过分的物欲，不至于陷于贪欲而不能自拔，不至于为人生的不如意事而过分烦恼，以及帮助人学会以出世的心态做入世的事情，从而凡事既积极进取，又在精神上超越成败得失，都有一定的意义。

国家图书馆

以《坛经》和禅宗为主要代表的中国佛教，与儒、道有着很强的互补性，历史上它们曾分别在经国、修身和治心方面发挥出各自独特的作用，如古人所说："以佛治心，以道治身，以儒治世。"由《坛经》"出世不离入世"所倡导的中国佛教的入世化、人生化倾向，在近现代发展出了"人间佛教"的理论与实践，从而为中国佛教更好地与当今社会相适应提供了重要的思想基础，也为保持人的心地清净、提升人的精神境界提供了思想文化资源。

（三）《坛经》参与世界文明的构建

早在唐代，随着中国佛教的日趋兴盛，中国便逐渐发展成为世界佛教的中心，中国佛教也由过去的传入为主变为了输出为主。随着中外文化交流的日益增多，佛教的传播范围也越来越广阔。在惠能后学以及南宗弟子的努力下，惠能禅宗的势力不仅席卷全国，而且传播及影响到周边的国家和地区，特别是朝鲜半岛和日本地区，在那里，很早就有了《坛经》流传，后来还出现了对《坛经》进行详细注解乃至评析的专著。19世纪下半叶，随着华人下南洋谋生的逐渐增多以及禅僧的前往弘法，惠能禅又随之在东南亚得到传播。19世纪末，随着东西方文化的广泛交流，禅宗又漂洋过海传到了美国和欧洲大陆，从而对西方文化产生了一定的影响，《坛经》也被翻译成各种外文（特别是英文），并逐渐出现了依据现代学术规范展开对《坛经》版本及其思想进行研究的作品。

从总体来看，《坛经》随着惠能禅宗的向外传播而逐渐参与到世界文明的构建之中，其过程可以主要分为两个阶段。

第一个阶段是通过《坛经》在亚洲地区的传播，尤其是在日本和朝鲜半岛流传，不仅使惠能禅逐渐成为东方文化的代表之一，而且促成了惠能禅宗与当地人文环境相结合而形成独特的禅宗流派和禅文化。例如，由于朝鲜半岛和日本地区佛教发展的不平衡以及民众对于禅宗的接受程

国家图书馆

度不同，即使是同版的《坛经》传入两地，也会产生不尽相同的影响，因此虽然历史上有许多《坛经》版本分别传入了两地，但在日本地区曾长期流行的是由惠昕改编的两卷本《坛经》，而在朝鲜半岛流行的则是经由契嵩校勘后的具有三卷规模的《坛经》，而且朝鲜流传的《坛经》中，还有惠能预言“吾灭度后五六年，当有一人来取吾首”的正文，以及新罗人雇人盗取惠能顶相前往当地供养而未遂的注解。有趣的是，朝鲜半岛上竟流传着新罗僧人成功盗取惠能顶相（项）前往当地供养的说法，在韩国全罗南道智异山麓的双溪寺现仍耸立着一座供奉中国禅宗六祖惠能头颅的石塔，称“六祖顶相（项）塔”。至12世纪的高丽王朝时期，由于三卷本《坛经》的内容更为丰富，并展现了惠能“三教合一”以及“禅教一致”的思想意涵，因而得到著名禅师知讷的助缘刊行，而知讷禅师等人将当时各派禅宗加以整合而创立的“曹溪宗”，至今仍然是韩国佛教的主要派别。

与朝鲜半岛有所不同的是，早期《坛经》版本传入日本后不久，便引起了重视，并得到了很好的保存，因而当宋代以后的惠能禅宗派系以及后期《坛经》版本传入时，日本便面临着如何鉴别和会通不同《坛经》版本的问题。例如，禅宗一向比较重视师承，但禅宗祖师谱系的建立和定型有一个历史过程，表现在《坛经》中，则是不同版本的《坛经》所记载的祖师谱系有所不同。于是，经由日本著名禅师道元所传写的早期《坛经》版本中，就用定型后的祖师谱系对之进行了改写。又如，明清以后日本僧人中出现了专门注解和参究《坛经》的书籍，其中不仅大量引述中国佛教以及其他文化典籍对其加以诠释，而且也借之对当时禅宗乃至佛教中出现的不良风气加以批评纠正，甚至还加入了一些独特的理解，从而对惠能禅宗的日本化做出了重要的贡献，日本文化也因此受到惠能禅宗多方面的影响。

第二个阶段是《坛经》自亚洲传向美国和欧洲大陆，尤其是通过翻

国家图书馆

译和研究，不仅使欧美地区的人们能够理解禅宗的独特精髓及其文化价值，而且促进了东西方文化的深度交流，推动了人类对世界文明的构建。随着地理大发现将世界各地联系起来，欧美国家纷纷在工业革命后凭借着坚船利炮殖民亚洲各国，与此同时，欧美各国之间也因为经济政治等原因而发生了给人类造成巨大灾难的两次世界大战，正是在这样的背景下，中西文化的碰撞和交流急速加剧，惠能禅宗作为东方文化的代表之一也开始通过特有的方式参与到影响西方文化和塑造世界文明的进程之中。在这个过程中，由于日本比较早地打开国门向西方文化学习，因而也较早地将惠能禅宗引介到了欧美社会，其中尤以铃木大拙最具有代表性。铃木大拙不仅用西方人熟悉的英语写作，而且运用当时西方思潮中比较流行的现代心理学的名词概念大力宣扬惠能禅思想中具有无意识、非理性的方面，发掘其中所蕴含的人文主义和自然主义的精神，迎合了生活于现代科学技术和理性主义高度发展中的西方人的心理需要，从而引起了西方人的广泛注意。值得注意的是，正是在铃木大拙以宗教信仰的方式诠释传播惠能禅之时，我国著名的学者胡适因为在封存已久的敦煌文献中发现了更为早期的《坛经》版本，他用现代史学的方法加以研究，从而在某些方面与铃木大拙有不同的看法，并通过与铃木大拙在西方学术刊物上著文争辩，客观上增进了欧美社会对惠能禅宗及其《坛经》的了解和传播，也吸引了一些学者致力于对惠能《坛经》、中国佛教乃至中国文化方面的深入研究[20]，使《坛经》成为世界人民了解中国文化和东方文明的窗口。

20 世纪 70 年代以来，随着中国实行改革开放，同时在宗教领域落实宗教信仰自由的政策，以禅宗为代表的中国佛教逐渐恢复开展正常的宗教活动，社会上还一度出现了所谓的“禅宗热”，其中的一个重要表现便是人们对《坛经》的普遍关注和深入研究。近些年来，人间佛教运动得到蓬勃发展，中国社会也更加注重传承发展中华优秀传统文化对现

国家图书馆

代社会和人生的积极作用，相信在这样的时代背景之下，《坛经》所蕴含的重视现实社会人生、主张超越形式而回归真实、强调平等自立乃至圆融中道等有益于人类和谐发展的精神资源，能够展现出更多的价值。

五、本书采用及收录的版本与注释体例

目前存世的《坛经》版本有数十种。在诸多的《坛经》本子中，历史上最为流行的是经元代僧人宗宝改编的版本，它几乎成为明代以后唯一的流通本。但 20 世纪初敦煌本《坛经》发现以来，人们认识到了不同版本的《坛经》对全面了解惠能及其所创南宗的重要意义，因而对搜寻《坛经》本子的兴趣陡增，在中外学者的共同努力下，不断有一些新的《坛经》本子被发现，并对《坛经》展开了多方面的研究[21]。本书在注释的过程中也有针对性地运用了一些不同版本的相应内容，以助于对《坛经》有更全面的理解，并特别地将具有代表性的两种《坛经》版本（即敦煌出土的法海集记本和在日本发现的惠昕改编本）作为附录放入本书，以方便读者参阅。

就研究中国禅宗的形成发展，特别是早期禅宗的思想而言，形成较早的法海集记本《坛经》比较受学术界重视，但从实际的社会传播和广泛影响而言，后出的宗宝本《坛经》却更合适选为本书的底本。宗宝本《坛经》也有很多流传本，本书所选用的版本是成型比较晚、流传比较广而且被选择纳入《嘉兴藏》刻行的版本，简称“嘉兴藏本”。

《嘉兴藏》是明末开始刊刻的一部私版藏经，由于曾在浙江余杭的径山等地刻造，故又称《径山藏》。此藏所收录的宗宝本《六祖大师法宝坛经》，不仅经文丰富详实，而且还保留了很多有关惠能及《坛经》的著名碑铭序跋，为后人全面理解惠能的生平及思想提供了丰富的资料，对人们认识《坛经》版本的演化及其所承载的思想内涵，乃至对后来禅宗及

国家图书馆

佛教的发展、对中国思想文化演进的影响，也都有重要意义，所以它不但成为近现代以来的几部《大藏经》的蓝本，而且也是国内最早详细为《坛经》作注的《六祖坛经笺注》的主要底本[22]。鉴于“嘉兴藏本”所呈现的惠能言行之丰富，思想意义、文化价值以及社会影响之巨大，本书即以嘉兴藏本《坛经》正文为底本，对之进行导读、注释和点评，并将其中的序跋放入本书作为附录。

由于丛书体例的统一要求，本书对底本的繁体字进行了简体字转化，将原本中的双行细注放入黑体括号【 】之内，对底本进行了现代标点，并按现代人的阅读习惯以事件或意义相对集中的句群为原则对底本进行了分段，依次进行注解。本书的注解主要分为两类，一类是注释，一类是点评。

注释主要用于对重要语句意义的串讲和疏通，并对其中影响理解的专有名词概念进行说明。这部分参考了古代和近现代以来具有代表性的注解作品，尽量将词汇的源流义和句子的整体义相结合，做到注出有据，疏解有凭。

点评则有两种形式，一种是篇末评，一种是旁批。篇末评出现在《坛经》每品（每章）的末尾，主要就该品目中对历史和现实具有重要意义或启发价值的内容进行评析。旁批则是就段落中的核心语句进行点评，以助读者对于句群要义的把握。

由于篇幅的限制，本书对附录所收入的内容主要进行了简要的点校。其中，法海集记本《坛经》以敦煌出土而藏于大英图书馆的版本为底本（因为在现有的敦煌本中，此本抄写年代比较早而更多地保持了原貌[23]），参校本主要是旅顺博物馆藏本、敦煌博物馆藏本以及国家图书馆藏残本；惠昕改编本《坛经》以日本大乘寺所藏本为底本，参校本主要是日本天宁寺藏本、真福寺藏本和兴圣寺藏本；这些参校本分别简称为旅博本、敦博本、国图本、天宁本、真福本、兴圣本。

国家图书馆

本书主要由我的学生白光博士帮助整理和撰写初稿，然后由我修改、补充和完善，并最后定稿。我和白光博士曾在多年前合作出版过注评《坛经》的书籍（凤凰出版社，2010）。白光不仅长期从事《坛经》版本及其思想方面的研究，出版有博士论文《〈坛经〉版本谱系及其思想流变研究》（宗教文化出版社，2013），并主持完成了国家社科基金项目《六祖坛经对勘集释》，而且对我的学术思想也比较了解，因此比较放心由他来统筹初稿。当然，如果书稿中存在不妥之处，当由我全部负责。

① 关于此标题的排列，学界有许多讨论，可参阅方广锠《谈敦煌本〈坛经〉标题的格式》，载李申、方广锠《敦煌坛经合校简注》附录，山西古籍出版社 1999 年版。

② （唐）法海等集：《六祖大师缘起外纪》。

③ （元）德异：《六祖大师法宝坛经序》。

④ （唐）宗密：《圆觉经大疏释义钞》，载《大藏新纂卍续藏经》第 9 册，第 532 页下。

⑤ （元）德异：《六祖大师法宝坛经序》。

⑥ 《全唐文》第 914 卷有署名为慧能的《金刚般若波罗蜜经序》，《续藏经》中也有慧能的《金刚经口诀》（又名《金刚经解义》《金刚经注解》《六祖解义》《六祖口诀》）一卷（或作二卷），但一般认为不是惠能所作。《金刚经口诀》的相关研究可参考忽滑谷快天《中国禅学思想史》、关口真大《禅宗思想史》、竹内弘道《慧能撰〈金刚经解义〉的思想特质及其成立之研究》、松本史郎《〈金刚经解义〉与神会》、何照清《惠能与〈金刚经解义〉》、李富华《六祖大师研究被忽略的一个问题》等资料。本书在对《坛经》进行注解时将之作为参考资料之一。

⑦ 洪修平：《禅宗思想的形成与发展》（修订版）第四章、第五章，江苏人民出版社 2011 年版，第 176—272 页。

⑧ 诸《坛经》均有之，下文如此不再注明，仅注例外的情形。

⑨ 法海集记系《坛经》。

⑩ 惠昕改编系及契嵩校勘系《坛经》。

⑪ 《大正藏》第 48 册，第 406 页上。

⑫ 关于此“心要”，现存资料中比较早地呈现在《曹溪大师别传》中，其记惠能对薛简云：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待

国家图书馆

立名。《净名经》云：法无有比，无相待故。”薛简云：“明譬智慧，暗喻烦恼，修道之人，若不用智慧照生死烦恼，何得出离？”惠能大师云：“烦恼即菩提，无二无别。汝见有智慧为能照，此是二乘见解，有智之人，悉不如是。”（柳田圣山主编：《六祖坛经诸本集成》，日本中文出版社 1976 年版，第 415—416 页）

⑬ 在惠能大梵寺传法授戒结尾，法海集记系云“岭南有福，生佛在此”，其他诸本则云“岭南有佛出世”。

⑭ 据说惠能得法受衣离开黄梅的当晚，弘忍亲自把他送到了九江驿。江边有一小船，弘忍令惠能上船后，便把橹自摇。惠能说，师父请坐，让弟子来摇吧。弘忍说，应该是我渡你。惠能回答说：“迷时师度，悟了自度。度名虽一，用处不同。惠能……蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。”

⑮ 《大正藏》第 47 册，第 500 页中。

⑯ 惠昕改编系及契嵩校勘系《坛经》。

⑰ 惠昕改编系及契嵩校勘系《坛经》。

⑱ 洪修平：《〈坛经〉的人间佛教思想及其理论特色》，《河北学刊》2011 年第 6 期。

⑲ 钱穆所列的几部书为：《论语》《孟子》（兼读《大学》《中庸》）《老子》《庄子》《六祖坛经》《近思录》《传习录》。

⑳ 龚隽、陈继东：《中国禅学研究入门》，复旦大学出版社 2009 年版，第 37、211、215、241 页。

㉑ 研究关涉的问题主要包括《坛经》的“作者”是谁、《坛经》有多少版本、《坛经》版本的流变关系以及《坛经》版本与禅宗思想之间的互动关系等。具有代表性的研究成果，早期有胡适《菏泽大师神会传》《坛经考》等，以及印顺《中国禅宗史》中的相关章节；张曼涛主编的《六祖坛经研究论集》对 20 世纪 80 年代之前海峡两岸有关论著作了一定的搜集；杨曾文校写了《敦煌新本六祖坛经》及对日本学者相关研究的介绍；中国大陆地区除了郭朋、周绍良等老一辈学者外，又涌现出一些年轻学者试图对已有的研究成果进行综述和评议以寻绎新的研究方向，如洪修平《关于〈坛经〉的若干问题研究》以及龚隽《禅史钩沉》中的相关章节；进入 21 世纪，仍有一些学者根据新发现的《坛经》版本或相关资料进行着持续的研究，如周春生、韦光燕《休休庵本〈坛经〉的版本考》、中岛隆藏《关于“曹溪南华禅寺建寺一千五百周年纪念”刊行德清校勘〈六祖坛经〉》、哈磊《古本〈坛经〉存在的文献依据》、侯冲《契嵩本〈坛经〉新发现》、白光《洪武六年本〈坛经〉的学术价值》以及《坛经版本及其思想流变研究》一书中的相关章节等。

国家图书馆

㉒ 丁福保的《六祖坛经笺注》以嘉兴藏版“宗宝本”和正统年间所刻的“德异本”为底本相互对勘，而篇名结构主要采取“宗宝本”的形式；同时，由于他参校了当时流行的一些更为接近“宗宝本”的版本以及新发现的“敦煌本”和神会语录等资料，因而对篇名和正文也进行了一定的修改，如在篇名中加了“品”字，将“宣诏第九”改为“护法品第九”，将“宗宝本”第五篇中惠能对于坐禅的看法“元不著心”改为“元不看心”等（参见丁福保：《六祖坛经笺注》，齐鲁书社 2012 年版，第 9 页，第 214 页，第 134 页）。

㉓ 在敦煌文献中，人们先后发现五个汉文写本“法海集记《坛经》”。按其现在所藏地址可分别称之为“英博本”、“敦博本”、“旅博本”、“国图北本”及“国图北残本”。虽然学界认为这五本《坛经》属于同类版本，但对它们的版本谱系的认识却看法不一。如果从判定《坛经》版本演化的首要原则是其是否接近俗讲俗记，然后再根据文字从俗体转为正体、从多样变为统一等进行细分，经过文本对照，可以得出初步结论：现存法海集记《坛经》存在这样的版本谱系，即英博本最接近惠能俗讲，是最早的；其次是旅博本，接着是敦博本，再次是国图北本（白光：《现存法海集记〈坛经〉的版本谱系研究》，载《中国典籍与文化》2017 年第 1 期）。

国家图书馆

坛　经

六祖大师法宝坛经[1]

风幡报恩光孝禅寺住持嗣祖比丘宗宝编[2]

白居易曰：一卷《坛经》说佛心。

行由第一[3]

时，大师至宝林[4]。韶州韦刺史【名璩】与官僚入山请师出于城中大梵寺讲堂为众开缘说法[5]。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[6]，愿闻法要[7]。

宋僧契嵩《传法正宗记》云："其时玄儒之士趋而问道者甚众，犹孔子之在洙（zhū）泗（sì）也。"

［注释］

[1]六祖大师法宝坛经：此为经名，说明这是中国佛教禅宗

国家图书馆

第六祖惠能大师在传法戒坛等场所言行说教的记载，简称《坛经》。“坛”，或作“檀”，兼具施法讲坛和授戒戒坛之义；“经”，本来专指佛的说法，由于惠能的弟子视惠能如佛，惠能的法语，犹如佛语，所以这部集中记载惠能言行说教的典籍也被称之为“经”。此经在历史上有多种名称，因以禅宗六祖惠能为主角，故又称《六祖坛经》；因将惠能所说教法视为佛教三宝之“法宝”，故又称《法宝坛经》《法宝记》《法宝坛经记》等；因惠能一生弘法主要在岭南韶州曹溪，故又称《韶州曹溪山六祖师坛经》《曹溪六祖坛经》等。现存最早的《坛经》本子是敦煌本，标题为《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖惠能大师于韶州大梵寺施法坛经》一卷，“兼受无相戒弘法弟子法海集记”，其中专门讲到了该经最早的结集者法海，也讲到了其本义主要是指惠能在大梵寺的说法传戒，并且将这部经的主旨浓缩为关于般若的阐扬，还将这部经典作为禅宗“南宗”的旗帜。 [2] 风幡（fān）报恩光孝禅寺住持嗣祖比丘宗宝编：即这部《坛经》是由元代广州光孝寺住持宗宝所编。风幡报恩光孝禅寺，相传为秦时南越王赵佗（tuó）故宅，三国吴虞翻废宅为苑，其后人施宅苑为制止寺，至唐太宗贞观十九年（645）称乾明法性寺，宋高宗绍兴七年（1137）称报恩广孝禅寺，二十一年（1151）改“广”为“光”，明清以降多称光孝寺（据清代顾光、何淙［cóng］修撰《光孝寺志·建置志》）。幡：佛教器物之一，一般为窄长垂直挂起的旗子，往往用于祈福或表示诸佛菩萨的威德和庄严。宗宝：元代人，曾任光孝禅寺住持，除了曾经编辑《坛经》之外，还撰有《达摩像赞》《六祖像赞》，其余事迹不详。据宗宝的《跋》文，宗宝当年因见有三种《坛经》版本各不相同，互有得失，遂“取其本校雠，讹者正之，略者详之，复增入弟子请益机缘，庶几学者得尽曹溪之旨”。 [3] 行由第一：或作“行由品第一”（在

国家图书馆

佛教典籍中，“品”相当于“篇”或“章”，用以划分文章。宗宝本《坛经》的十品，有的版本分别标明“行由品第一”、“般若品第二”、“疑问品第三”等。本书按所采用的底本统一不加“品”字）、“自序品第一”、“悟法传衣第一”。宗宝本所划分出的第一部分的内容，在惠昕改编本中为两部分，即“一韶州刺史韦璩等众请说法”和“二大师自说悟法传衣”，或简称“一缘起说法门”和“二悟法传衣门”。行由：意谓惠能行为事业的由来，即有关惠能生平事迹的介绍。 [4] 宝林：韶州曹溪宝林寺。据说南朝梁时有智药三藏从印度而来，赞赏此地山水宛如西天宝林山，遂改曹溪山为宝林山，并建议在山上建宝林寺，以喻后世会有得道者如林。唐中宗神龙元年（705）改中兴寺，三年（707）又赐法泉寺，宋太祖开宝（968—976）初年，改为南华禅寺。惠能长期在曹溪宝林弘法传禅，影响很大。 [5] 韶州韦刺史【名璩（qú）】：韶州刺史韦璩。秦有郡县，汉设州刺史以监察诸郡县，刺史位高权重，后来形成州郡县三级行政区划，唐宋又设道、路进行治理。韶州：今韶关，唐时属于岭南东道，治所在曲江县。刺史：官名，汉置，历代多名，有行使监察刺举之职能。韦璩：早期文献又作韦据，璩和据繁体字形相似易混，为惠能俗家弟子。除请惠能于大梵寺说法传戒之外，在惠能去世时曾协助韶州信众迎请惠能真身并为作碑铭，其他事迹不详。大梵寺：据说在韶州曲江县，今已不存。说法：唐中期法海集记《坛经》为“说摩诃般若波罗蜜法兼受无相戒”，唐末惠昕改编《坛经》为“受无相戒说摩诃般若波罗蜜法”，宋元时契嵩校勘系的其他《坛经》为“说摩诃般若波罗蜜法”。以宗宝本为代表的《坛经》均简化为“说法”二字。 [6] 一千：法海集记本作“一万”。 [7] 法要：佛法的核心要义。

国家图书馆

大师告众曰：善知识[1]，菩提自性[2]，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[3]。

［注释］

[1]善知识：佛教指正直而有德行、能教导正道之人，有时也用作对普通人的敬称之一，带有劝勉他人离恶修善之义。《坛经》基于人人都有智慧性而提倡众生“自有善知识”；又因有人没有觉悟，所以需要已经觉悟的“大善知识”帮助。惠能禅宗对于善知识的看法体现着佛教的因缘观，详见《坛经·般若第二》。 [2]菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛：此十六字可以看作是整部《坛经》的核心思想，大意是说人人自心都具有智慧本性，自性是本来清净的，正是依持这个人人都有的智慧清净心，只要识心见性，便能顿悟成佛。菩提：梵语 Bodhi 的音译，意译为道、觉、智慧等，为与普通的智慧相区别，又称佛智或圣智。佛：即“佛陀”的简称，梵语 Buddha 的音译之一，意译为觉者、智者等。按照佛教的说法，觉有自觉、觉他和觉行圆满三义。只有佛才能既“自觉”，又“觉他”，且“觉行圆满”。《坛经》特别强调“佛者觉也”，认为自心觉悟便是佛，反对向心外求佛觅佛。 [3]且听惠能行由得法事意：请听我惠能给大家讲述我往日得受衣法的经历。

惠能严父[1]，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，

国家图书馆

使令送至客店，客收去，惠能得钱，却出门外，见一客诵经[2]，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[3]，其寺是五祖忍大师在彼主化[4]，门人一千有余；我到彼中礼拜，听受此经[5]；大师常劝僧俗但持《金刚经》，即自见性，直了成佛[6]。惠能闻说[7]，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。

诵者无心，听者有意，惠能可谓有心之人。

祖问曰：汝何方人[8]？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[9]，不求余物。

安置好母亲的生活才离开，表现了惠能对母亲的孝心。这也是中国化佛教讲究“孝道”的具体体现。

祖言：汝是岭南人，又是獦獠[10]，若为堪作佛。

惠能曰：人虽有南北，佛性本无南北[11]，獦獠身与和尚不同，佛性有何差别。

五祖更欲与语，且见徒众总在左右[12]，乃令随众作务[13]。

惠能的佛性观体现了人们对平等的追求。

国家图书馆

惠能曰：惠能启和尚，弟子自心常生智慧，不离自性即是福田[14]，未审和尚教作何务[15]。

祖云：这獦獠根性大利[16]。汝更勿言，著槽厂去[17]。

惠能退至后院，有一行者差惠能破柴踏碓[18]，经八月余。

祖一日忽见惠能[19]，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。

［注释］

[1]“惠能严父”至“于市卖柴”：主要讲述的是惠能的家庭情况。其中说到惠能的父亲虽然曾经为官，但是后来被降职流放至边远地区作百姓，而且在惠能很小的时候便去世了，留下孤儿寡母相依为命，生活非常艰辛贫困，常需惠能卖柴贴补家用。严父：或作“慈父”。本贯：或作“本官”，音近易混。存世文献常分辨惠能俗姓之“卢”乃是范阳大姓之卢，所以多取本贯范阳之说。范阳即今河北涿州。左降流：或作“左降迁流”，是古代的贬官形式。岭南即五岭之南，五岭分别为越城岭、都庞岭、萌渚（zhǔ）岭、骑田岭以及大庾（yǔ）岭。新州：为梁代所置，即今广东新兴。南海：秦代以来即置南海郡，这里的南海可以理解为犹如岭南一般的大地区概念，所以《宋高僧传》说惠能是“南海新兴人”

国家图书馆

（《大正藏》第 50 册，第 754 页下）。另外，由于古人称呼惠能落发出家的广州法性寺也在“南海”，相传惠能即在那里初次开说“东山法门”，而且《坛经》又是“集记”所致，因此这里的“移来南海”也可以理解为惠能当初施法时所说之语。 [2]“见一客诵经”以下五句：或作“忽见一客读《金刚经》，惠能一闻，心明便悟”、“见有一客读《金刚经》，某甲一闻，心便开悟”、“见一客诵经，能一闻经云应无所住而生其心，心即开悟，遂问客诵何经，客曰《金刚经》”。“某甲”即惠能自称，因为后文提到惠能“不识字”，按照常识应该是闻声而悟，不应知名而悟，故而编者增加了问询经名的话，并同时在弘忍为惠能传法时增加了内容，说正是在讲到《金刚经》的“应无所住而生其心”时惠能才觉悟的，这便促使后人又将此一句放入惠能初次闻经得悟的故事中。诸版本《坛经》虽有差别，但是都认为惠能之悟深受《金刚经》的影响。《金刚经》是佛教般若类经典的代表作品，由于般若智慧又被誉为“诸佛之母”，所以《金刚经》在中国佛教中受到特别的推崇，对中国佛教具有重要影响。《金刚经》有多种汉译本，最为流行的是鸠摩罗什的译本，其核心思想是基于缘起法而强调“一切皆空”，从而破除人们对于各种现象的迷惑偏执，其中的“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”四句偈颂非常流行。在《坛经》中，惠能禅宗不仅延续了《金刚经》说空破执的道理，而且注意提防执著于空的流弊，更为强调“应无所住而生其心”。因此，《坛经》中增入此句可谓是曲折地反映了中国佛教和禅宗对《金刚经》的特别理解。 [3] 蕲（qí）州黄梅县：即今湖北黄梅。东禅寺：即今黄梅五祖寺。 [4] 五祖忍大师：即弘忍禅师。禅宗祖师传承谱系代数，详见《坛经·付嘱第十》相关部分及其解释。在禅宗祖师中，四祖道信和五祖弘忍均以黄梅为主要的弘法地区，其中道信禅师先于黄梅西山建寺传禅，弘忍从

国家图书馆

道信得法后在黄梅东边的冯墓山东禅寺弘法，时称“东山法门”。弘忍的禅法特色在“守本真心”，流传的著作主要是《修心要论》，其中既强调要坚守清净真心而息灭妄想，又认为“守心”应该落实于平常的行住坐卧之中。冯墓山：或作冯母山、冯茂山，墓、母、茂音近易混，相传此山为当地冯氏所有，是冯茂施与弘忍禅师。主化：主持教化。 [5] 听受此经：听闻领受《金刚经》。 [6] 但持《金刚经》，即自见性，直了成佛：只要能够按照《金刚经》的要义进行修持，便能自见本性，自成佛道。这是强调并不只是空声念诵而已。 [7] “惠能闻说”至“礼拜五祖”：或作“惠能闻说，宿叶有缘，便即辞亲往黄梅冯墓山，礼拜五祖弘忍和尚”。对照可知，这里多出了惠能受人资助、安置母亲等合乎常情以及体现惠能孝道的内容，同时也增加了“不经三十余日”的时间限制已到达千里之外的黄梅，以补充说明惠能求道的心切，这些说法也详略不同地见之于《祖堂集》《宋高僧传》等佛教文献中，其中惠能孝亲的行为在宋代契嵩禅师所作的《孝论》中被列为佛门典范而通过大藏经广泛流行。《坛经》逐渐增入惠能孝亲事迹，不仅有助于人们全面了解惠能其人，而且有利于惠能禅宗在深受孝亲文化影响的社会中广为传播。宿昔：或作“宿业”，即以前的所作所为及其影响，这是基于佛教业感轮回说的一种常见表达，其核心思想是认为现在的事情是受到以前行为影响的结果。两：古代称量单位。 [8] 汝何方人？欲求何物：或作“汝何方人来此山礼拜吾，汝今向吾边复求何物”、“汝何方人来此山中礼拜，今向吾边欲求何物”，更易理解。 [9] 惟求作佛：或作“唯求佛法作”、“唯求作佛”。佛即法之佛，法即佛之法，惠能不求余物，唯是求法作佛，足见志向高远。据多种文献记载，此时惠能只有二十余岁。 [10] 獦獠（gé liáo）：一般认为是指中国南方的少数民族。其中，獠是中国南方的一个古民族，随着中国南北交通的开拓，

国家图书馆

民族交流融合也日益加强，史籍中有称惠能祖籍范阳，又说他为新州獦獠，于此可见一斑。獠族在长期的演化中，在唐宋之间逐渐形成仡佬族，今人常将獦獠视为其前身。 [11] 佛性：或作“佛姓”，对于佛性的讨论是中印佛教的重要问题。首先，从佛教产生的印度文化背景来看，佛性与种姓相关。在古代印度社会流行着婆罗门教，其将人分为婆罗门、刹帝利、吠舍、首陀罗四个种姓，其中婆罗门地位最高，首陀罗地位最低，种姓之间不仅等级森严，而且认为各种姓是被先天决定的，体现的是神的意志，因而是不可改变的。佛教基于缘起理论，反对婆罗门教先天不变的种姓说，认为各种姓乃是不同因缘条件产生的相应结果，并以“缘起”和“无我”来否定神意而倡导“种姓平等”，特别强调各个种姓在信奉佛教、追求宗教解脱中的平等。其次，佛性，是梵文 Buddhatā 的汉译，本来是指佛陀的本性、体性，后来也发展成为众生成佛的可能性、因性或成佛的内在根据。《坛经》则更强调佛性即是众生的觉悟之性。第三，从佛性问题的主要内涵来看，其既涉及佛教对于终极信仰对象的特质属性的规定，也涉及人们是否具有实现这些特质属性的可能性，回答着“佛是什么”以及“能不能成佛”等具有普遍性的疑问，因此在印度佛教传入中国社会并最终形成具有本土特色的中国佛教的过程中备受关注和讨论，中国佛教特别推重强调佛性具有常、乐、我、净四德并主张“一切众生皆有佛性”的《涅槃经》，作为中国禅宗基本经典的《坛经》首先突出惠能与弘忍关于佛性的精彩问答，便是显著的体现。第四，惠能禅宗在继承《涅槃经》“一切众生皆有佛性”的同时，将“佛者觉也”视为根本解释，强调人人皆有的佛性“本无差别”，使得佛教的大门开得更大，也有助于增强人们的自信心。惠能禅宗既提倡人人皆可成佛，又认为人人皆有觉性，即觉悟成佛的本性。 [12] 见徒众总在左右：或作“见左右在傍边”、“见徒众总

国家图书馆

在身边”。左右即徒众在身边。 [13] 作务：指为寺院僧众劳作事务。 [14] 福田：传统佛教认为，戒律为诸善之本，僧众受戒清净犹如世间福田，人们如果能为寺院僧众劳作，便可以培养善根、积累功德、获得福报。惠能与一般人追求世间名利福报有所不同，他强调福田的根本不在心外而在心中，根源于人们的智慧本性而又不迷失。关于福报与解脱关系的问题，详见于《坛经·疑问第三》及《忏悔第六》。 [15] 未审：是口语表达，相当于“不知”、“请问”。 [16] 根性大利：领悟能力非常敏锐。 [17] 著槽厂去：前往后院劳作的地方去。 [18] 行者：一般指修行人。踏碓（duì）：用脚踩踏碓器将盛放在石臼中的稻谷之皮去除，又称舂（chōng）米。惠能虽然智慧明利，但是心中并无关于劳力劳心的等次偏见，于此可见。 [19]“祖一日忽见惠能”至“令人不觉”：这段问答是对于之前弘忍欲言又止的补充说明，同时也借此解释了为何惠能在东禅寺待了那么长时间却不知身边发生的一些事情。这在早期版本中是没有的。

生死问题是佛教关注并致力于解决的根本问题。

祖一日唤诸门人总来[1]：吾向汝说，世人生死事大[2]，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[3]，各作一偈来呈吾看[4]，若悟大意[5]，付汝衣法[6]，为第六代祖。火急速去[7]，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【喻利根者】。

国家图书馆

众得处分[8]，退而递相谓曰：我等众人不须澄心用意作偈将呈和尚[9]，有何所益。神秀上座现为教授师[10]，必是他得，我辈谩作偈颂，枉用心力。

余人闻语，总皆息心[11]，咸言：我等已后依止秀师[12]，何烦作偈。

神秀思惟[13]：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[14]，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[15]，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[16]，不使人知，自执灯书偈于南

国家图书馆

廊壁间[17]，呈心所见。偈曰：

身是菩提树[18]，心如明镜台，

时时勤拂拭，勿使惹尘埃。

时时努力，其实对做任何事情都是很重要的。

秀书偈了，便却归房，人总不知。

秀复思惟[19]：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[20]。

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[21]。经云[22]：凡所有相[23]，皆是虚妄。但留此偈[24]，与人诵持。依此偈修，免堕恶道[25]；依此偈修[26]，有大利益。

令门人炷香礼敬[27]，尽诵此偈[28]，即得见性[29]。门人诵偈，皆叹善哉。

祖三更唤秀入堂，问曰：偈是汝作否[30]？

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[31]。

祖曰：汝作此偈，未见本性[32]，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提[33]，了不可

国家图书馆

得。无上菩提[34]，须得言下识自本心、见自本性不生不灭，于一切时中念念自见，万法无滞，一真一切真，万境自如如，如如之心即是真实；若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去一两日思惟，更作一偈将来吾看。汝偈若入得门，付汝衣法。

一花一世界，一叶一菩提。万事万物不仅相互区别，也相互联系，心在其中起着重要的作用。

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。

[注释]

[1] 总来：或作“尽来，门人集记五祖曰”，从“门人集记”四字可见此《坛经》当初的记录者知道此处大段文字（至少至惠能听到有人唱诵偈颂为止）并非惠能亲身经历，乃是惠能转述弘忍门人所记。 [2]“世人生死事大”以下五句：弘忍的这番话值得人们深思。他是主化千余人的禅宗领袖，教导弟子不应只求作为结果的外在物欲名利等福报，而应该把握有限的时间反省内心的偏执和迷惑，争取早日实现人生心灵的觉悟，达到生命境界的提升。这种注重内在修养的持守、反对追逐外在名利的做法和态度，对于今天在物欲横流中迷失方向的人们来说依然具有启发意义。世人生死事大，生死是人生的根本大事，佛教就是要帮助人从生死轮回的痛苦中解脱出来。自性若迷，福何可救：如果自心迷惑的根源尚在，尽管有使人暂时快乐的福报，也无法挽救因为愚痴所造成的苦果。 [3] 智慧取自本心般若之性：或作“有

国家图书馆

智惠者自取本姓般若之知”，慧与惠相通，姓与性相同，是说因为人人自心都有般若之性，智慧乃是般若之性的显现，因此人们可以运用源自般若之性的智慧。 [4] 偈（jì）：偈颂，是佛教经典常用的一种体裁，类似于诗歌，常以简短的语言表达深奥的道理。 [5] 大意：佛法宗旨。 [6] 付汝衣法：按照《坛经》后文的解释，即付法传衣，衣为达摩以来所传的袈裟信衣，法则是以心传心的觉悟之法。 [7]“火急速去”以下七句：在早期版本中只有“火急急”或“火急作”三字，旨在催促弟子尽快作偈，后来则有版本将其改作“火急便作，不得迟滞，思量即不中用，见性之人言下须见，若抡刀上阵一般”或“火急速去，不得迟滞，思量即不中用，见性之人言下须见，若轮刀上阵一般”，再后来则又对最后一句加以进一步说明。其中，“思量即不中用”的“思量”，结合“见性之人言下须见”句，可见主要是指犹豫不决、执著利益得失、计较文字修辞等不识正理或违背佛法要义的心理活动。在禅宗中，思量与依持自性的正念相对，见性是当下即是，不假思量。 [8] 处分：指弘忍教令弟子作偈。 [9] 澄心：或作“呈心”，排除杂乱的想法，使心情平静下来。 [10] 神秀上座现为教授师：神秀禅师德高望重，是大家公认的仅次于弘忍禅师的人。据张说《唐玉泉寺大通禅师碑铭并序》《传法宝纪》等记载，神秀又称道秀、惠秀，生于隋大业二年（606），武德八年（625）受戒，神龙二年（706）去世，世寿 101 岁，“大通”是其谥号。神秀祖籍在陈留尉氏（今河南开封尉氏县），俗姓李，博览群书，精通儒道，熟悉佛典，特别以《楞伽经》为心要，继承东山法门一行三昧禅法，注重坐禅看心，提倡方便通经，先于湖北玉泉寺弘法传禅，后受请于京城内廷为帝王说法，戒律精严，道风独秀，弟子繁盛，影响很大，世称禅门北宗，相传《大乘五方便》《观心论》为其所著。《坛经》所记载的神秀形象，褒贬参半，不可

国家图书馆

全信。上座：与下座、中座以及长老共同构成佛教按照受戒时长对僧众的划分，其中上座受戒时间在二十年至四十九年，是仅次于长老的一类僧众。教授师：又称轨范师，主要负责教授僧侣轨则仪范。 [11] 息心：是说打消作偈颂的念头。 [12] 依止：依赖听从。 [13]“神秀思惟”至“大难”：自此开始讲述神秀作偈前后细腻的思想状态，带有一定的宗派成见，具有矮化神秀的意味。同时，人们也可以从另一个角度看到，这一文献记载也反映了南北二宗对于衣法传承过程中的意气之争加以揭露和抗拒，如此句在展现神秀思考要不要作偈颂时，“我呈偈意，求法即善，觅祖即恶，却同凡心夺其圣位奚别”（或作“我将心偈上五祖，呈意即善，求法觅祖不善，却同凡心夺其圣位”、“我将心偈呈师即得，求佛觅祖却同凡夫夺其圣位无别”），认为“求法”是善的，但若欲“觅祖”却是恶的。奚别：即何别，表反问，意同“无别”。大难：或作“甚难甚难”，作偈与否，非常难择。 [14] 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：在早期的《坛经》版本中，是在神秀开始考虑作偈之前，与众僧的议论共同构成神秀作偈的背景，而且还提到作画的人已经考察过廊壁，打算“明日下手”，因此才有神秀紧跟着“夜至三更”书偈壁上的事情；后期《坛经》虽然说“经四日”后才书写，但是依然留着“是夜三更”这样指涉当天的表达。《楞伽经变相》：或作“楞伽变”、“楞伽经变”，即以图像的方式展示《楞伽经》中蕴含的主要事件以及佛学要义。《楞伽经》前后四译，以南朝刘宋时期求那跋陀罗所译《楞伽阿跋多罗宝经》四卷本最为流行。此经属于佛教大乘后期经典，具有融会佛教空有两大思想体系的特点，主张世界万事万物由心所造，认识的对象不在外界而在内心，相传为禅宗初祖菩提达摩传法的依凭，所以早期禅宗有楞伽师资传承的说法，五祖弘忍廊前拟画《楞伽经变相》及

国家图书馆

《五祖血脉图》即是这一历史的反映。《五祖血脉图》：或作“五祖大师传授衣法”、“五代血脉之图”，五代即菩提达摩、惠可、僧璨、道信、弘忍。 [15]“神秀作偈成已”至“更修何道”：讲述了神秀在廊壁上书偈时的心理活动，意在营造犹豫不决的形象，乃至夸张地讲述神秀反复十三次欲呈心偈而不能，这种夸大在早期版本中是没有的。恍惚（huǎng hū）：《老子》以“恍兮惚兮”、“惚兮恍兮”形容大道不可捉摸，这里用以形容心绪不宁，思想混乱。 [16] 三更：更为古代夜间计时单位，一夜分为五更，每更有两个小时，第三更即为中夜，相当于现在夜间十一点至凌晨一点。 [17] 书偈：或有版本在此处称此偈为“无相偈”。 [18]“身是菩提树”以下四句：神秀偈颂非常合乎人们对于佛教的一般认识，其大意是说，人是由身心构成的存在物，修行就是要时时刻刻让身心保持清净无污染的状态，犹如时时擦拭明镜不使惹上尘埃。神秀偈颂给人这样一种印象，他将清净作为一种目标去追求，但倾向于认为需要通过不断地努力将不清净的东西去除才能在未来慢慢获得，并不是直接肯定人的身心本来便是清净的。神秀偈颂前两句共同诠释一个命题：人的觉悟归根于身心。时时勤拂拭是指保持身心的清净，方法如身坐不动、观心看净等。神秀偈颂的最后一句“勿使惹尘埃”，或作“莫使有尘埃”、“莫使染尘埃”，有与无相对，染与净相对，二者更强调外在客尘的干扰，惹则更标明外在事物的干扰尚需通过主体才能起作用，从而也更合乎觉悟的关键在于人之身心的主旨。神秀偈颂最后一句的更改，反映了南北二宗思想亦具有融合相通的一面。菩提树：原名毕钵罗树（Pippala），常绿乔木，叶呈卵形，树子坚实，可作念珠，相传释迦牟尼在此树下证得无上菩提，所以称此树为菩提树，并成为佛教重要的信仰物，象征着觉悟。据说梁代时有印度僧人将此树带到广州种植，今多见于广东。明镜可以照物，常用以喻心能

国家图书馆

知。 [19]“秀复思惟”至“直至五更”：与前面内容有重复，或无，或作“一心思惟，圣意难测”，圣意代指五祖所想。五更即指凌晨三点至五点，接近于天明。 [20]祖已知神秀入门未得，不见自性：与后文重复，有些版本并没有将弘忍的这一判断提前至此。入门未得：据前后文，是说虽然来到门前，但还没入门，借以说明神秀距离觉悟见性还差一点。 [21]劳尔远来：劳烦您如此远道而来。其他早期版本中提及弘忍以“钱三十千”或“奉十千”作为酬谢。此中金额的递减至无，或是为了不至于引起人们的非议。 [22]经：或作《金刚经》。 [23]凡所有相，皆是虚妄：大意是说，一切事物和现象都是因缘和合，故都是虚妄不真实的。弘忍本欲作画于廊壁，而眼下廊壁上已经有偈颂。在这种情况下，弘忍引用《金刚经》来劝人不要固执于以往的想法和计划，并因势利导地根据壁间偈颂教化弟子，体现了禅宗不拘一格、因缘设教的教学风格。 [24]但留此偈，与人诵持：或作“不如留此偈，令迷人诵”、“但留此偈，令迷人诵”。 [25]免堕恶道：避免堕落成为人们厌恶的生命存在。恶道与善道相对，按照佛教生命轮回说，有情识的生命可以分为地狱、恶鬼、畜生、人、阿修罗、天，前三为恶道，后三为善道，佛教倡导去恶向善以提升生命，惠能禅宗则特别注重将内心的向善视为根本。 [26]依此偈修，有大利益：或作“依法修行人，有大利益”，依法即依据佛法，有大利益即指有助于去恶向善。 [27]令门人炷（zhù）香礼敬：此句前后不连贯，早期版本作“大师遂唤门人尽来焚香偈前，人众入见，皆生敬心”、“五祖唤门人烧香偈前，令凡人见生敬仰心”，然后才是相当于“尽诵此偈，即得见性”的劝导内容，语意比较连贯。炷香：即焚香、烧香，是佛教表示恭敬的方式之一，惠能禅宗比较强调法身香，提倡香由心生，详见《坛经·忏悔第六》。 [28]尽诵此偈：主要是指借此偈颂悟得佛法要义并

国家图书馆

依法奉行。 [29] 即得见性：早期版本在此句后尚有“依此修行即不堕落”或“依此修行必不堕落”，以示神秀偈颂对于修行者所能引发的一般意义。详察弘忍似有矛盾的话语，透露出修行结果的关键在于修行者本人。 [30] 偈是汝作否：早期的版本在相应的句子后，还有一句“若是汝作，应得我法”（或作“若是汝作，应得吾法”、“若是汝作，应得悟法”），对照而知，大意是说神秀资质甚高，是众望所归，本应不负众望地作偈呈心，表露弘忍所传的佛法大意，但是神秀偈颂所反映的见解虽然符合弘忍平日教导，却仍然有一定的距离。言辞之间，既有肯定，又有否定。否定后详。所谓肯定是指弘忍平日教导弟子不要执迷于外在的事物，应该注重从自我身心上下功夫，这在神秀偈颂中是比较清楚的，而这既区别于以经教注疏或以他力拯救为特征的其他宗派，也不同于偏重外在事相的民间佛教信仰。 [31] 看弟子有少智慧否：或作“看弟子有少智慧识大意否”、“看弟子心（中）有少智惠不”，主要意思是请弘忍禅师印证一下，这样的见解是否合乎佛法大意。 [32] 未见本性，只到门外：或作“见即来到，只到门前”、“见解只到门前”、“未见本性，只到门上”等，这是说神秀的见解距离见性还有一些差距。 [33] 无上菩提：获得觉悟解脱的无上智慧。成就无上菩提，是佛教的最高理想。禅宗认为自心本有菩提之知，菩提之性本来清净，非自外觅而得，非从修行而来，非是使之清净。神秀偈颂虽然注重身心修行，但是并没有明确直指身心自性本来清净的道理，所以被认为见解不够深刻，尚未做到言下直截识自本心、见自本性。另外，本心本性乃是身心修行之根本，若不识根本而欲在枝叶中寻求根本，虽然会有一定的利益成果，但也被认为是“未见本性”的做法。 [34]“无上菩提”至“即是无上菩提之自性也”：或只作“须入得门，见自本性”八字，可以说此

国家图书馆

句的大意即在于解释“见自本性”的含义，其解释主要可以分为两个方面：一是要认识到心性是不生不灭的，即心性是本来清净的，不能用有限的、个别的生灭现象加以规定；二是要认识到心性虽然不生不灭，却又是促成具有生灭的万事万物以及达到最高觉悟解脱境界的根本。

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[1]：尔这獦獠不知，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【一本有“我亦要诵此结来生缘”】[2]：上人[3]，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。

不识文字，早识大意，“识”之一字，用处不同。

时有江州别驾[4]，姓张，名日用[5]，便高声读。

国家图书馆

惠能闻已[6]，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。

地位的高低并不等于智慧的高下，身居高位者宜多听取普通民众的意见和建议。

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[7]，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[8]，各相谓言：奇哉！不得以貌取人。何得多时使他肉身菩萨[9]。

至理名言。

祖见众人惊怪，恐人损害[10]，遂将鞋擦了偈，曰：亦未见性。

众以为然。

[注释]

[1]“童子曰”至“有大利益”：通过童子之言将上述事情经过告诉惠能。尔这獦獠：“尔”或作“你”。依此偈修，免堕恶道，依此偈修，有大利益：或作“悟此偈者即见自姓，依此修行即得

国家图书馆

出离”、“若得悟者即见自性成佛，依此修行即不堕落”，颇能反映一般僧众因偈而生崇拜之心。 [2] 我亦要诵此结来生缘：在现存有此句的《坛经》中均作“我亦要诵此结来生缘、同生佛地”，或别作“亦愿诵取，结来生缘，愿生佛地”，其中“佛地”即觉悟境界，与上文中的“见性”等相呼应。结来生缘：按照佛教传统的说法，过去的原因结出现在的果实，现在的原因结出未来的果实，结来生缘即指后者。 [3] 上人：对童子的尊称。 [4] 江州：晋代所置，治所在今江西九江。别驾：官职名称，是辅佐刺史的官吏，别乘一驾故。 [5] 张日用，事迹不详。 [6]“惠能闻已”至“即有无量无边罪”：张日用与惠能的对话，使人了解惠能虽然不识字，但却具有非常高的智慧和平等待人的情怀。在文字教育并不普遍的古代社会，惠能作为下下人而有上上智的人文形象，无疑对于普通大众追求崇高的生命境界是一种强大的鼓舞。没意智：埋没心智，没有智慧。无量无边：形容多广。 [7]“菩提本无树”以下四句：惠能与神秀的偈颂正相反对。神秀的偈颂倾向肯定，惠能的偈颂则倾向否定。神秀视菩提、明镜为追求的目标，惠能则认为不可起心动念去执著和追求；神秀劝人去除身心上的客尘烦恼，惠能则指出身心本自清净。神秀注意到身心是修行的关键，惠能则强调正确认识身心又是关键的关键。在早期版本中，惠能的偈颂则被记为两首，第一首为“菩提本无树，明镜亦无台，佛性常清净，何处有尘埃”，第二首为“心是菩提树，身为明镜台，明镜本清净，何处染尘埃”，并且提到“识心见性，即吾大意”，之所以形成这些差异，或是由于法海集记所致，或是当初惠能确有二偈，已难确知。不过，从惠能二偈与神秀偈的关系以及惠能二偈变为一偈来看，却使得人们更能了解惠能禅宗的思想倾向。首先，神秀偈与惠能二偈，三个偈颂正好形成一个螺旋式的升进，惠能第一偈先是形成对于神秀偈的否定，惠能第二偈基于第一偈

国家图书馆

而又对神秀偈有所肯定，即形成一种辩证的综合。其次，惠能二偈变为一偈，二偈颂中的菩提、明镜、佛性均表征着智慧觉悟，“佛性常清净”与“本来无一物”是觉悟境界的不同表达，“本来无一物”与“佛性常清净”相比又更具有文句上的一贯否定意味，正合乎后期《坛经》特别强调“佛性”不可名、不可说的思想倾向，所以后人多传惠能偈颂即为“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”。惹：或作“有”。　[8] 嗟（jiē）讶：嗟叹惊讶。　[9] 肉身菩萨：即以父母所生之身成为菩萨。菩萨全称为菩提萨埵，梵文 Bodhisattva，旧译为道心众生、道众生等，新译为大觉有情、觉有情等。菩萨是大乘佛教的理想人格，上求菩提，下化众生，自觉觉他，觉悟众生。这里称惠能为“肉身菩萨”是对他的赞誉。　[10] 恐人损害：或作“恐众人知”、“恐人损他，向后无人传法”。

次日，祖潜至碓坊，见能腰石舂米[1]，语曰[2]：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”[3]。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

孔子曰：志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。（《论语·卫灵公》）

国家图书馆

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[4]。

心学大家陆九渊主张："先立乎其大者。"

三更受法，人尽不知，便传顿教及衣钵[5]，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[6]，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[7]，人未之信，故传此衣以为信体[8]，代代相承[10]，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[10]，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[11]，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[12]？

五祖言：汝不须忧，吾自送汝。

祖相送直至九江驿[13]，祖令上船，五祖把

国家图书馆

橹自摇。惠能言：请和尚坐，弟子合摇橹[14]。

祖云：合是吾渡汝[15]。

惠能云：迷时师度，悟了自度，度名虽一[16]，用处不同。惠能生在边方，语音不正[17]，蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。

师父领进门，修行在个人。

祖云：如是如是。以后佛法[18]，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。

[注释]

[1] 腰石舂（chōng）米：即腰上绑着石头踏碓舂米。惠能腰石舂米的故事后来成为禅宗劳动自立的典范，中国禅宗则逐渐形成了农禅并重的传统，为自身的生存和发展提供了经济基础，从而也更容易赢得中国社会的普遍认同。 [2]“语曰”至“应无所住而生其心”，早期《坛经》版本只作“五祖夜至三更唤惠能堂内说《金刚经》”、“五祖其夜三更唤某甲至堂内，以袈裟遮围不令人见，为某甲说《金刚经》，恰至‘应无所住而生其心’”，从中可见故事情节累进增加的过程。另外，后来又有版本将“祖以袈裟遮围不令人见，为说《金刚经》，至‘应无所住而生其心’”进一步简化为“祖遂征其初悟应无所住而生其心”，从而将其中一些不必要的夸张因素进行了删除。米熟也未：弘忍与惠能的问答不能仅仅停留在“米”这一文字的表面意思上，需要从“心性”方面加以理解。从前后文来看，弘忍是在问惠能有没有觉悟，惠能的回答则是说自己觉悟了，但是尚需要弘忍考察。三鼓：即三

国家图书馆

更，打鼓报时故。 [3]“惠能言下大悟‘一切万法不离自性’”以下七句：早期版本作“惠能一闻言下便悟”，并没有记载具体的内容。不过，这里所记惠能所悟的内容却也确实显示出惠能禅宗的不同之处，即从《金刚经》所说的“一切皆空”中悟出“自性不空”的道理，从而体现了惠能禅宗以心转经而非心被经转的诠释风格。何期：表示感慨。 [4] 丈夫：调御丈夫的简称，意为善于说教并引导世间修行者（丈夫）达到解脱。天人师：意为天（神）与（众）人之师，亦即一切众生的导师。调御丈夫与天人师都是佛的十大名号之一。 [5] 顿教及衣钵（bō）：或作“顿法及衣”、“心印顿法及衣钵”，后来则有版本直接改为“衣钵”。顿教：不假渐修、真了顿悟的教法。从《坛经》所载惠能对于法、教、顿、渐的主要观点来看，其认为佛法本身无所谓顿渐，顿渐乃是由于人们的根机不同，有的觉悟得快，有的觉悟得慢，所以才有顿渐之分。另外，从传衣到衣钵的实物变化，反映了袈裟信衣传承日益成为过往的历史而不再被严格遵守，而后来又以“衣钵”代指“顿教及衣钵”则又显示其从实物转变为一种文化传承的符号，人们今天仍然用传承衣钵来表示着对于某种精神的继承。 [6]“有情来下种”以下四句：意思是说，有情众生将种子播入土地，因缘和合，才得生长开花结果，若缺少任何一个条件，就结不成果实。比喻有情众生自性有佛，如果能自识本心，随缘呈现，菩提自成。弘忍此处的偈颂又名“传衣付法颂”、“传衣偈”、“付授偈”等，早期版本作“有情来下种，无情花即生，无情又无种，心地亦无生”。有情：与无情相对，一般指有情识的生命体，常用于代指人。 [7] 达磨大师：也写作达摩大师，又称菩提达摩（磨），南天竺人，据说在梁代航海到广州，先至金陵（今南京），因与梁武帝话不投机，遂折苇化舟，渡江北上，往嵩山少林寺，面壁九年，世称“壁观婆罗门”。后来遇到慧可，传授心法，并以四

国家图书馆

卷本《楞伽经》为印证。达摩的禅法是围绕着“安心”而展开的，具体的“入道”途径则不出“理入”和“行入”两种。所谓“理入”就是“藉教悟宗”，即凭借“种种教法”而悟一切众生同一佛性的道理；所谓“行入”即报怨行、随缘行、无所求行、称法行等“四行”。从其禅行的特色看，其不再注重传统禅法的静坐、调息等繁琐的形式，而是以“安心”为宗旨，要求在契悟真性的基础上无贪无著、随缘而行，并认为在日常的道行之中便可以体现出来。从禅学理论的发展上看，达摩顺应南北朝以来中国佛教会通佛教传统空有两大理论的趋势，对于后世禅宗思想的形成和发展具有很大的影响。 [8] 信体：或作“信禀”、“信证”，是说将袈裟作为有所禀承的信物以引发人们对佛法的信仰。以袈裟为信禀的传说，在玄奘法师的《大唐西域记》中也有记载，相传释迦牟尼佛去世时曾将“金缕袈裟”传与弟子大迦叶，并嘱咐将此衣传给未来佛弥勒以化解人们的骄慢与疑惑。中国禅宗在早期发展的过程中，袈裟传承分别在达摩和惠能时特别受到重视，实际上反映了二位禅师在所处的时代所倡导的禅法具有特立独行之处，不易得到传统禅法或流行信仰的认可。 [9]“代代相承”至“师师密付本心”：或作“代代相传法以心传心，当令自悟”、“代代相承法即心传心，皆令自悟自解自性，佛佛唯传本体，师师默付本心，令汝自见自悟”，从中可见其中后半部分乃是对前半部分的解释。本体即本心，即自心，非从外得。 [10] 衣为争端：由于信衣袈裟既是正法所在的象征，又是一代佛教领袖的标志，所以既容易导致是非邪正之议，又容易致使传承傍正之争。例如，禅宗传衣之说便曾被其他佛教宗派指为虚妄，禅宗内部则曾一度认为只要得到信衣便是正宗，其他禅系则为傍出，而且发生过不少偷盗法衣的传说，甚至给传衣者带来杀身之祸，早期《坛经》版本即记弘忍更明确地说“若住此间，有人害汝”。人们不

国家图书馆

断认识到信衣袈裟的弊病，反映了佛教乃至禅宗的不断分化；人们将信证之物加以历史地理解，则又促进了禅宗乃至佛教的发展壮大。 [11] 逢怀则止，遇会则藏：此为谶语，又称悬记，带有预知后事的意味，为早期版本所没有，主要是对惠能后来隐居生活的简要概括，大意是说惠能将在怀集、四会一带隐居一段时间。怀集、四会，今属广东，以往均属岭南范围，地处岭南偏西。随着惠能禅宗日益成为禅门正宗，在唐宋之间很多据说惠能曾经隐修的地方也纷纷建立相关的纪念建筑，如今在广西永福、象州等地发现的“双瑞岩”、“六祖岩”等遗迹便是其中的代表，这些都对惠能禅宗在当地的传播以及丰富人们的精神生活起到了一定的积极作用。 [12] 出得江口：到达长江渡口。关于弘忍送别惠能的事情，早期版本记载得比较简略。 [13] 九江驿：在今江西九江。驿即驿站，是古代人们传递公文中途休息、换马的地方，这里是指渡口。 [14] 合：应该。橹（lǔ）：划船的用具。 [15] 渡：或作“度”，音同，均具有由此到彼的意义，二者常通用。 [16] 度名虽一，用处不同：佛教常以生死为此岸，解脱为彼岸，佛法就是帮助人从此岸渡到彼岸，《坛经》这里则据此进一步从自力自度与他力救度的关系中加以发挥，认为自己迷惑的时候需要他人帮助，但是归根结底还是需要自悟自度。 [17] 语音不正：惠能说话带有一定的地方口音。 [18]“以后佛法”至“佛法难起”：有些版本对此段文字做了进一步的淡化处理，其中“由汝大行，汝去三年，吾方逝世”被改为“由汝大行矣”，并只在后文留下“凡经一十五载”的隐居时间。这些文字从整体上表达了弘忍对惠能弘扬佛法的期望。同时，这些文字所记惠能弘法前的隐居时间又存在差异，或“三年”，或“五年”，或“一十五载”，这主要是编订者所据的传说或文献记载不同所致。

国家图书馆

惠能辞违祖已，发足南行，两月中间至大庾岭[1]。

【五祖归，数日不上堂。众疑，诣问曰[2]：和尚少病少恼否[3]？曰：病即无，衣法已南矣。问：谁人传授？曰：能者得之。众乃知焉[4]。】

逐后数百人来欲夺衣钵[5]。一僧俗姓陈，名惠明，先是四品将军，性行粗恶，极意参寻，为众人先，趁及惠能。

惠能掷下衣钵于石上，云：此衣表信，可力争耶？

能隐草莽中[6]。

衣非重，法非轻，非力不及也。

惠明至，提掇不动[7]，乃唤云：行者，行者，我为法来，不为衣来。

惠能遂出，坐盘石上[8]。

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[9]，勿生一念，吾为汝说。

明良久。

惠能云：不思善[10]，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？

国家图书馆

惠明言下大悟。复问云：上来密语密意外[11]，还更有密意否。

惠能云：与汝说者，即非密也。汝若返照，密在汝边。

明曰：惠明虽在黄梅，实未省自己面目；今蒙指示，如人饮水[12]，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[13]。

明又问：惠明今后向甚处去。

惠能曰：逢袁则止[14]，遇蒙则居。

明礼辞。

【明回至岭下，谓趁众曰：向陟崔嵬[15]，竟无踪迹[16]，当别道寻之。趁众咸以为然。惠明后改道明，避师上字[17]。】

惠能后至曹溪，又被恶人寻逐，乃于四会避难猎人队中[18]，凡经一十五载。时与猎人随宜说法[19]，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。

要知梨子的滋味，就需亲口尝一尝。禅宗强调的是自心自悟。

国家图书馆

［注释］

[1] 大庾岭：又名台岭、梅岭，在今江西与广东交界处，是岭南五岭之一，为古代交通要道。唐朝宰相张九龄（678—740）曾致力于开通大庾岭，为岭南地区的发展贡献颇大。后人在大庾岭建有云封寺，寺有六祖塔庙、张公祠等，宋代诗人杨万里（1127—1206）有诗“行者南来今几春，一回举似一回新。钵盂夺得知何用，不怕梅花解笑人”，即以惠能与惠明在大庾岭发生的故事为题。在《传法正宗记》中还记载了惠能曾预言张九龄将会大有作为的传说，其云：“昔唐相始兴公张九龄方为童，其家人携拜大鉴（惠能的谥号），大鉴抚其顶曰：此奇童也，必为国器。”（《大正藏》第 51 册，第 748 页下） [2] 诣（yì）：特指到尊长那里去。 [3] 少病少恼否：这是佛教弟子向尊者的日常慰问，而尊者一般会问弟子“道路疲否？乞食易得不？”等等。 [4] 众乃知焉：《神会语录》及《历代法宝记》则说是“潞州法如”推测衣法是传给了惠能。据《法如行状》等记载，法如祖籍潞州上党（今山西长治），俗姓王，生于贞观十二年（638），去世于永昌元年（689）。他曾长期在弘忍身边学禅。弘忍去世后，法如先往淮南，后至嵩山少林寺隐修，受到僧众邀请后才开始公开弘法。法如是弘忍弟子中比较早的在北方传禅并有重要影响的禅师，神秀弟子中比较著名者如普寂、义福等在早年时便拟向其学法，并曾将其立为禅宗第六代传人。 [5]“逐后数百人来欲夺衣钵”至“趁及惠能”：惠明，或作“惠顺”，“慧明”，早期禅宗文献中多有惠明追逐惠能求法不求衣的故事，详略不一。据《宋高僧传》说，惠明祖籍鄱（pó）阳（今江西鄱阳），俗姓陈，为南北朝陈宣帝的子孙，相传他后来在袁州蒙山（在今江西宜春）传禅，宜春太守秦琢为其请奏谥（shì）号（谥号为禅师去世后朝廷给予的称号赞誉）。四品：或作“三品”，为

国家图书馆

官阶。性行粗惼（zào）：是说惠明习性粗放，不甚仔细。惼：或作“恶”。趁及，追上、追到。早期版本说惠能“不知”有数百人来追他夺衣，这些人半路而回，只有惠明一人追到惠能，因此也就没有惠明后来向众人解释的事情。后来的版本则择取惠明先追上惠能之说，解释了日后惠能又被恶人追逐而隐居的故事情节。 [6] 莽：密生的草。 [7] 提掇（duō）：提取。 [8] 盘：《宋高僧传》作“磐”，大石。 [9] 可屏息诸缘，勿生一念：大意是说不要执迷于外境，也不要执迷于内心。 [10]“不思善”以下四句：或作“不思善，不思恶，正与么时，如何是上座本来面目”。不思善，不思恶：不起思量、分别之心。正与么时：《祖堂集》作“正与么思不生时”。那个：哪个。本来面目：自己的本性、心性。禅宗努力通过各种方式启发人们对自己本来面目的认识和觉悟。 [11] 密语密意：出自《涅槃经》“诸佛世尊唯有密语无有密藏”，经文并有解释说：“如秋满月，处空显露，清净无翳，人皆睹见。如来之言，亦复如是，开发显露，清净无翳。愚人不解，谓之祕藏，智者了达，则不名藏。”（《大正藏》第 12 册，第 390 页中）按照禅宗的理解，与《金刚经》以空显有不同，《涅槃经》所代表的佛陀最后教说则具有直指心性的特点，没有“更有密意”。 [12] 如人饮水，冷暖自知：用以形容觉悟的关键在于识自本心、见自本性，并非他人所能取代。 [13] 善自护持：好好自觉维护持守佛法宗旨。 [14] 逢袁则止，遇蒙则居：主要是指惠明后来在袁州蒙山修行传法。《历代法宝记》说惠明“后居象山，所出弟子亦只看净”（《大正藏》第 51 册，第 182 页中）。《曹溪大师别传》则说他一开始并未明白，先到庐山修行了三年才悟得惠能的“密语”，后来才居“濛（méng）山”，《祖堂集》在继承这种说法时，又提到“蒙山灵塔现在”，这可能跟后人为其奏请谥号有关。 [15] 向陟崔嵬（wéi）：刚刚登过这座险

国家图书馆

峻的大庾岭。 [16] 竟无踪迹：《宋高僧传》作“远望杳（yǎo）无踪迹”。 [17] 避师上字：因为惠明已经以惠能为师，按照习俗辈分之分，作为晚辈的名字不应与长辈相重以表尊敬，所以惠明便改为道明。 [18] 四会：即今广东省四会市。 [19]“时与猎人随宜说法”以下六句：主要意图在于说明惠能虽然尚未受戒出家，但是平日生活非常具有慈悲心，合乎佛教对于一般信徒的基本要求，如不杀生、不食肉等，宋代以后的版本多有此句，但又有将“每至饭时以菜寄煮肉锅，或问，则对曰但吃肉边菜”删除者，或是由于禅宗清规加强素食的缘故。自南北朝梁武帝《断酒肉文》以来，中国汉传佛教一直倡导素食以培养慈悲心。

一日思惟：时当弘法，不可终遁[1]。遂出，至广州法性寺[2]。值印宗法师讲《涅槃经》[3]。时有风吹幡动[4]，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[5]。

不物于外物，始觉于内心。这也体现了禅宗修心为本的特色。

印宗延至上席[6]，征诘奥义[7]，见惠能言简理当，不由文字[8]。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[9]。

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[10]？

惠能曰：指授即无，惟论见性，不论禅定

国家图书馆

解脱[11]。

宗曰：何不论禅定解脱？

能曰：为是二法[12]，不是佛法，佛法是不二之法[13]。

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[14]，当断善根佛性否[15]？佛言：善根有二[16]，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[17]，愿事为师。惠能遂于菩提树下，开东山法门[18]。

超越各种对立和分别的“不二法门”是佛教破除执著以达到佛法真理的重要法门，也反映了佛教平等、中观的智慧。不二也用以表示中道、佛性、真如。禅宗强调佛性是不二之法，表现出了对般若之空与涅槃妙有的融合。

[注释]

[1] 遁（dùn）：避世隐居。　[2] 法性寺：今名光孝寺，在广州市内。初名制止寺，唐时为乾明法性寺。宋时改为光孝寺，沿

国家图书馆

用至今。新州国恩寺、广州法性寺、韶州宝林寺均在今广东境内，分别是惠能出生、出家以及传法的地方，被后世尊为禅宗三大祖庭。光孝寺中现仍存有风幡堂、瘗发塔等与惠能活动相关的遗迹。其中，风幡堂相传是印宗法师当年为纪念惠能著名的“仁者心动”之禅语而建，瘗发塔则是惠能剃度后，寺院住持法才将惠能的头发埋在菩提树下，并在其上建成的八角形砖塔。元代宗宝禅师曾任住持，他不仅编辑过《坛经》，而且作有《达摩像赞》《六祖像赞》，流传至今。 [3] 印宗法师：据《宋高僧传》，印宗（627—713）祖籍吴郡（今江苏苏州），俗姓印，母刘氏。初习经论，精于《涅槃经》，曾问学于弘忍，后又以惠能为师，晚归故乡，立坛度众。《涅槃经》：又称《大般涅槃经》，先后多译，现存三个译本，分别为东晋法显与佛陀跋陀罗合译的《大般泥洹经》（六卷）；北凉昙无谶译《大般涅槃经》（四十卷），又称为《大本涅槃经》或《北本涅槃经》，六卷本相当于四十卷本的初分部分；南朝宋慧严、慧观与谢灵运等依据昙无谶本并参照法显本改编为三十六卷，世称《南本涅槃经》。《涅槃经》是继《金刚经》之后对中国佛教产生重要影响的经典之一。与《金刚经》主张“一切皆空”的思想相区别，《涅槃经》不仅认为“一切众生悉有佛性”，而且认为佛性具有“常”、“乐”、“我”、“净”四德，从而与传统佛教提倡的“无常”、“苦”、“无我”等思想形成一定的反差。在中国佛教发展的历程中，《金刚经》流行得比较早，虽然《金刚经》对于破除人们的迷妄执著具有重要作用，但也容易造成对佛教自身的冲击，甚至导致信众茫然无所适从。《涅槃经》在中国佛教中的传播和流行，对于重新确立佛教信仰和维护佛教实践起到了重要作用。当时著名僧人僧叡曾这样感慨《涅槃经》的译出和流传：“闻此佛有真我，一切众生，皆有佛性，便当应如白日朗其胸襟。”（《大正藏》第 55 册，第 42 页上）《涅槃经》在中国禅宗中也备

国家图书馆

受重视，被视为直指见性的经典依据之一。 [4]“时有风吹幡动”至“仁者心动”：关于风幡之议，《曹溪大师别传》有更为详细的记述，其云：“初论：幡者，幡是无情，因风而动。第二人难言：风幡俱是无情，如何得动？第三人：因缘和合故动。第四人言：幡不动，风自动耳。众人诤论，喧喧不止。能大师高声止诸人曰：幡无如余种动，所言动者，人者心自动耳。”（《大藏新纂卍续藏经》第 86 册，第 50 页下）风幡是无情，人是有情，从人对无情现象的争论中，惠能观察到人心对于生活世界的影响，这是禅宗思索问题的重要方法，也合乎佛教反对戏论、切于解脱的精神气质。 [5] 骇（hài）然：惊讶惊叹的样子。 [6] 延至上席：请惠能到前排第一席位入坐，表尊敬。 [7] 征诘（jié）奥义：征询究问佛法深奥的道理。 [8] 不由文字：不执著于文字名相，善于发挥佛理。 [9] 不敢：不敢当，谦虚之词。[10] 指授：《曹溪大师别传》作“指授言教”，指教、言教相传授。 [11] 禅定解脱：《曹溪大师别传》作“禅定解脱无漏无为”，佛教一般以禅定为方法，解脱、无漏、无为是达到的境界，惠能说弘忍禅师不重视这些，而是注重启发人们见性觉悟，如果执著于这些名相概念、修持形式、解脱目标，反而有悖于佛法精髓。 [12] 二法：是将禅定与解脱绝对化地理解。 [13] 不二之法：在看到二者差别的同时，又能看到二者的统一，不将二法作绝对静止不变的理解。惠能禅宗特别认为一切名相（包括相互矛盾的）均不能脱离人心自性而论，否则便为虚妄戏论，详见《坛经・机缘第七》《坛经・付嘱第十》相关部分。 [14] 犯四重禁：又称四重罪，是所犯罪中极为严重者，指淫、盗、杀人、妄语，或称舍正法、舍菩提心、吝啬胜法、恼害众生。五逆罪：是五种违背常理的罪业，指杀父、杀母、杀阿罗汉、破佛身血、破坏僧团和谐，后三者直接与佛教有关，其中阿罗汉是早期佛教认为修行者达到的最高果

国家图书馆

位，也可以泛指具有一定修行的人。一阐提：梵语（Icchāntika）的音译，常指不信佛法、为所欲为、断了善根的人。对于一阐提是否具有佛性，能否成佛，在佛教内部曾有长期争论。 [15] 当断善根佛性否：在《涅槃经》中，高贵德王菩萨的问题是“若犯重禁、谤方等经、作五逆罪、一阐提等有佛性者，是等云何复堕地狱？世尊。若使是等有佛性者，云何复言无常乐我净？世尊。若断善根名一阐提者，断善根时所有佛性云何不断？佛性若断云何复言常乐我净？如其不断何故名为一阐提耶？”在《曹溪大师别传》中，惠能所述其问题为“高贵德王菩萨白佛言：世尊。犯四重禁、作五逆罪及一阐提等为当断善根，佛性改否？”相比之下，语意更为清晰，大意是说既然犯重禁、作五逆罪乃至成为一阐提的众生断了善根，那他们的佛性是不是同样也会有所改变呢？也许是因为这种问题的关键在于将善性与佛性理解为同一的，所以在《坛经》中将其合并以体现问者的疑惑。 [16]“善根有二”至“即是佛性”：惠能这里转述的佛陀解释有一定的浓缩和归纳，大意是说善根蕴含着世俗的见解，因而与不善形成对照，有常有无常，有断有不断，佛性则是非常非无常，非善非不善。常是不变，无常是变。蕴即五蕴，界即十八界，是佛教解释说明人生及其世界的基本概念，详见《坛经·付嘱第十》。值得注意的是，惠能禅宗从这一回答中总结出“无二之性，即是佛性”的道理，从而有别于《涅槃经》强调佛性乃“常”、“乐”、“我”、“净”的主张，甚至提出“佛性非常非无常”的见解，体现了惠能禅宗不执泥于经典而善于创造性地活用经典的诠释风格。关于这些诠释的进一步说明，详见《坛经·机缘第七》的志道机缘以及《坛经·顿渐第八》的志彻机缘关于《涅槃经》的论义。 [17] 于是为惠能剃发：根据《曹溪大师别传》《六祖大师缘起外纪》《宋高僧传》等记载，经印宗法师的帮助，惠能按照佛教传统“三

国家图书馆

师七证”的受戒仪式受了具足戒。其中，三师分别为戒和尚西京智光律师、羯磨师苏州慧静律师、教授师荆州道应律师，证戒师中则有中天耆多罗律师、西国密多三藏法师。戒坛为南北朝宋时求那跋摩三藏法师所建，菩提树为梁时真谛三藏法师所植。　[18] 东山法门：即以弘忍为代表的禅宗法门。

惠能于东山得法[1]，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[2]。愿闻先圣教者，各令净心[3]，闻了各自除疑，如先代圣人无别。

一众闻法欢喜[4]，作礼而退。

颇如孔子“述而不作”的自谦。在传承的基础上实现创新性发展，这是中华文化发展的一大特色。

[注释]

[1]“惠能于东山得法”以下七句：早期版本只作“惠能来于此地，与诸官寮道俗亦有累劫之因”，后来则补充为“某甲东山得法，辛苦受尽，命似悬丝，今日大众同会得闻此法乃是过去千生曾供养诸佛方始得闻无上自性顿教，某甲与使君及官僚等有累劫之因”。累劫：劫为佛教用以描述长段时间的概念，累劫形容时间很长。　[2] 不是惠能自智：这是在强调惠能禅宗宣扬的顿教法门是对佛教传统的继承。　[3]“愿闻先圣教者各令净心”以下三句：大意是说，闻前要净心，闻时要用心，闻了要心行。令或作“须”，各自或作“愿自”，圣人无别或作“悟【下是法】”，其中“下

国学图书馆

是法”为细注，意思是说上面通过惠能的经历叙述了顿教法是怎么传来的。这是大梵寺讲法的开场白，下面开始转入正式说法的环节。 [4]一众闻法欢喜，作礼而退：此二句为多种版本所无，因为大梵寺讲法还没有结束。不过，由于后世编者逐渐将惠能开场白的内容增加，乃至使之独立成章，因此加入了此句以示惠能说法暂告一段落。

[点评]

缘起论是佛教的核心理论。这种理论认为一切事物和现象都是众缘和合的产物，反对无因说和一因说，为人们认识万事万物的真实面貌及其规律提供帮助。《坛经》的这一部分实际上便是以历史故事的方式传达着惠能禅宗的由来。

首先，惠能禅宗的创立离不开惠能个人的努力。惠能少小丧父，与母亲相依为命，生活非常贫苦。在这种情形下，惠能并没有被家庭生活担子压倒，而是很早便开始为母亲分担家务，不仅懂得人间孝敬父母的道理，而且善于学习领悟佛教的根本道理。《坛经》比较强调惠能智慧非凡，乃至说他在不识字的情形下便能听闻《金刚经》而开悟，但是其中依然提到他腰石舂米、为法忘躯，并且还在广州法性寺听印宗法师讲《涅槃经》。如果从整部《坛经》来看，惠能不仅对于《维摩经》《梵网经》《法华经》《楞伽经》《大乘起信论》等佛教重要典籍有深刻的理解，而且对于《大学》《中庸》《老子》乃至《周易》等传统经典中的核心观念也比较熟悉，这与他个人的勤奋为学是分不开的。另外，与《坛经》记载有所不同的是，

国家图书馆

《曹溪大师别传》《宋高僧传》还记载说惠能抵达黄梅弘忍之前，曾有过一段学习禅定、听闻《涅槃经》的经历，五代至宋的一些文献资料还说惠能有《金刚经解义》等著作行世，这些传说的内容虽然真假难辨，但却与《坛经》中的相关内容一起反映着惠能不断进取的形象。

其次，惠能禅宗顺应了中国禅宗发展的历史潮流。禅源自于印度，印度佛教深受印度文化的影响而形成佛教禅。根据佛教自身的发展，佛教禅又有小乘禅、大乘禅等不同的划分。佛教传入中国后，早在两汉时期，佛教大小禅学便已纷纷被引介进来。随着大乘佛教思想在中国的流行，人们日益从注重坐禅调息的形式、强调神通变化的效益中脱离出来，在实践上更注重精神境界的提升，强调对佛法义理的领悟，在理论上则倾向于融会佛教空有两大理论。相传南北朝时来自南天竺的达摩禅师就以具有融合色彩的《楞伽经》传法，在坐禅壁观的同时又提倡富含大乘思想的“二入四行”，被中国禅宗尊为中土初祖。由于达摩禅涉及玄妙的佛理，与传统禅修相比，不容易使人理解和信仰，所以中国禅宗早期发展缓慢，反映在《坛经》中则是以信衣袈裟为信禀，一代只传一人。这种情况至四祖道信和五祖弘忍时发生了变化，他们不仅有相对稳定的黄梅传法地点，而且结合时代特点提出了更具大乘禅色彩的“一行三昧”，其中尤以弘忍及其弟子影响巨大，世称“东山法门”。弘忍弟子中，北方以神秀为代表，南方以惠能为代表，从而又有南能北秀之分。在《坛经》中，神秀与惠能的差异通过偈颂的方式被呈现出来，神秀“时时勤拂拭”表示尚未见性，

国家图书馆

惠能“本来无一物”则代表识心见性。最终以惠能传承弘忍衣钵的方式，反映着惠能禅宗进一步突破禅修形式而强调思想的觉悟才是中国禅宗的精髓。

最后，惠能禅宗也是中国传统社会与思想文化自我发展完善的体现。中国社会自古以来便是一个多民族社会，秦朝使得南北统一，魏晋以后政治文化中心逐渐南移，隋唐时期大运河的开通更显南方经济地位的重要，这些都促使岭南地区民族交融频繁，带动社会文化的提升，以礼乐文明为特色的中国传统文化也得到广泛的传播，这从《坛经》中特别增加了惠能孝母的情节以及人们进退有礼的内容可以进一步看到。同时，佛教作为外来文化自汉代传入中国后，逐渐与以儒家和道家为代表的中国传统文化在碰撞中交流，在交流中融合，日益成为中国传统文化的重要组成部分，在惠能之时已经化为人们精神生活的自然选择之一。惠能禅宗继承了中国文化的人文传统，同时又以佛教传统中的平等精神加以会通，不仅使得惠能禅宗自身区别于注重经典注疏、名相义理或外力拯救的其他佛教宗派，而且也推动着中国传统文化得到进一步的拓展，促使了以融摄佛道二家为重要特点的宋明理学的出现。

国家图书馆

般若第二[1]

次日，韦使君请益。师升座，告大众曰：总净心念摩诃般若波罗蜜多[2]。

复云：善知识[3]，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蜜法，使汝等各得智慧。

惠能南宗的“藉师自悟”是对菩提达摩“藉教悟宗”的发展。

志心谛听[4]，吾为汝说。

善知识[5]，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。

国学图书馆

善知识，摩诃般若波罗蜜，是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行[6]，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[7]。心量广大，犹如虚空[8]。无有边畔[9]，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无瞋无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾；诸佛刹土尽同虚空，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[10]，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。

惠能禅宗反对空心静坐，百无所思，而是主张在行、住、坐、卧中常行般若行，亦即过智慧生活。所以说“一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行”。

又有迷人空心静坐，百无所思[11]，自称为大，此一辈人不可与语[12]，为邪见故。善知识[13]，心

国家图书馆

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。

善知识，何名般若？般若者[14]，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[15]。一念愚即般若绝[16]，一念智即般若生。世人愚迷不见般若[17]，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。

般若即智慧，智慧乃人性本有，修行就是要使自性般若自然显现。禅宗以智慧说心性与儒家以本善说人性，有异曲同工之妙。

何名波罗蜜？此是西国语[18]，唐言到彼岸，解义离生灭[19]。著境生灭起[20]，如水有波浪，即名为此岸；离境无生灭[21]，如水常通流，即名为彼岸，故号波罗蜜。

［注释］

[1] 般若第二：或作“七说摩诃般若波罗蜜”、“般若品第二”，或合并于“悟法传衣第一”的后半部分，主要讲述惠能对于佛

国家图书馆

教特别提倡的般若智慧的见解。一般认为般若智慧需要经过一定的修行才能获得，而惠能则强调这种智慧本自有之。早期《坛经》版本是在述说惠能行由以及惠能传禅授戒后才讲到其对般若的看法，从而使得听众更易理解和接受；后期版本则将其提前至行由之后、其他说教之前，突出了惠能禅宗对于般若智慧的独特理解及其对其他说教的指导意义。 [2] 净心念摩诃般若波罗蜜多：又作“净心念摩诃般若波罗蜜”。摩诃般若波罗蜜，为梵语 Mahāprajñāpāramitā 音译，《大智度论》解释说：“摩诃，此言大；般若言慧；波罗蜜言到彼岸。”又常简称为般若。般若被誉为诸佛之母，唐代以后形成的历代大藏经的编纂均以般若类经典为首，由此亦可见其在中国佛教中被重视的程度。惠能在大梵寺讲法的一开始便劝请人们净心念般若，这既是传承东山法门“一行三昧”以般若为根本的精神，也表现了惠能禅宗直指见性提倡所谓“般若三昧”新禅法，具体内容见后文。另外，惠能禅宗的这种做法与净土法门在形式上非常类似，净土法门便特别强调念诵佛菩萨名号以求解脱，惠能禅宗对于当时比较流行的念诵阿弥陀佛名号以求往生西方净土的看法，详见《坛经·疑问第三》。 [3]“善知识”至“使汝等各得智慧”：此段在早期版本中为“菩提般若之知，世人本自有之，即缘心迷不能自悟，须求大善知识示道见性。善知识，遇悟成智”，虽然大意不差，但是将“菩提般若”视为“知”，而非“智”，如果按照自称是惠能禅宗后世弟子的宗密禅师的解释，“知”为人人所具有的般若灵性，而“智”则是其不同的表现，既有凡夫智也有可能是佛智，所谓“知通智局”，那么依此来理解惠能的思想便更清晰些。说摩诃般若波罗蜜法：解说摩诃般若波罗蜜这一正法的要义。各得智慧：各自觉悟自性，生发智慧。 [4] 志心：或作“至心”，专心用心。 [5]“善知识”至“终无有益”：早期版本只作“虽念不解”，后来扩充为“世人

国家图书馆

终日口念、不识自性，由如诵食；口但说空，万劫不得见性”。不识自性般若：不能自见心中本有的菩提般若。说食不饱：即“诵食”，意谓只是口说美食，不亲口食用，则不能解决饥饿。佛教常用以批评那些虽然博闻强记却不依法修行者，禅宗沿用之而更加强调实际的修心。由此可见，惠能禅宗首先强调的是心口一致，注重实修实证，反对言行不一。 [6]“此须心行”至“离性无别佛”：或作“此法须行，不在口口念不行，如如化修行者，法身与佛等也”，大意亦是在批评口念心不行的做法而强调需要心口相应于本有的“自性般若”，这种自性般若任运自如的呈现，便是觉悟的境界，不可以离开自心本性向外寻求成佛。如如化修行，即心口相应于自性，自性任运自如地呈现于心口；法身即自心清净的般若智慧，佛即般若智慧的呈现，即觉悟。如幻如化、如露如电：当是取自《金刚经》“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”，《坛经》的编者用之解释“口念心不行”是虚妄的、有偏执的做法。 [7] 摩诃是大：“摩诃”是音译，意译是“大”。按照《大智度论》的解释，般若之所以大，是因为其能生长为声闻、缘觉、菩萨、佛等四种佛教圣贤，特别是可以使得众生成就觉悟之佛果，而其他法门则做不到。所谓其他法门即布施、持戒、忍辱、精进、禅定等，它们与般若共同构成大乘佛教所说的“六度”，即六种度脱苦难的方法途径。 [8] 虚空：佛教对虚空有不同的解释，中国传统哲学中也有“虚空即气”（张载语）等说法，从惠能禅宗对于虚空所涉及的解说来看，主要是根据人们对于虚空的通常理解，所谓既能容纳万物又非具体某物，来类比和解释自性清净而又起用无穷的辩证特点。 [9]“无有边畔”至“即著无记空”：早期版本只做“莫定心坐，即落无记”八字，简单易解。主要讲述自性本空，自性真空，而又不能执著于空，如果执著于“空”，修心便成了空心静坐。边畔：边界、边际。

国家图书馆

瞋（chēn）：或作“嗔（chēn）”，与喜相对，忿怒恼火。无有头尾：形容广大的又一说法。诸佛刹土：简称佛土，又称净土，即诸佛所在的国土，惠能采取的是“心净则佛土净”的解释（《坛经·疑问第三》）。妙性本空，无有一法可得：菩提智慧本性清净无碍，没有一个有限的事物可以作为其规定性。妙性即佛性、觉性、本性、菩提般若自性。自性真空，即般若空：这里强调的是般若智慧不执著于名相，般若本身也无形相。空心：百无所思。无记空：对善与恶皆无记别的空。无记：梵语意译，意为不可断定其善恶。记：意为判断、断定。这里的无记空指心念中一无所有之空，此空的特点即心如死灰，不思一物，不存一念，惠能认为不能执著这样的空。 [10]“善知识”至“智者心行”：此段主要意思在于说明自性妙有，即本净的智慧能够含容万物、助成万物而又自无执迷。涧（jiàn）：夹在两山之间的流水。天堂地狱：这里也泛指美好的去处和险恶的地方。须弥诸山：佛教以须弥山为世界的中心，这里泛指一切山。自性能含万法是大：自性犹如虚空容纳万物一般，其般若智慧也可以认识清楚一切事物。万法在诸人性中：或作“万法尽是自性见”、“万法在自（‘自’或作‘善知识’）性中”，这是说一切万法不离自性。若见一切人，恶之与善，尽皆不取不舍，亦不染著：如果见到一切人的善与恶，都能不取不舍，同时自身又能无染于善恶，既不为恶，也不以善自高，而常行正道。故曰摩诃：或作“此是摩诃行”，是说这样便是心量广大之大。 [11]空心静坐，百无所思：或作“空心不思”。 [12]此一辈人不可与语，为邪见故：或作“不是”、“此一辈人不可共说，为邪见故”。邪见：即违背道理的见解。 [13]“善知识”至“不行小道”：或只作“心量大，不行是小”，用意是针对空心不思的偏执再次解说“自性妙有”既包括随缘认识一切而任运自在，又包括般若智慧乃自性本有而非从外得，宗密禅师将

国家图书馆

前者称为随缘用，后者称为自性用，二者都隶属于本性清净的自性般若。心体无滞：自心并不是死寂呆板的无情之物或抽象不变的实体，而是具有智慧、任运无住的存在。 [14] 般若者，唐言智慧也：或作“般若是智惠”，唐言即唐朝人们主要使用的语言，是相对于“般若”所对应的梵语而说的，因此后人又将此句改作“般若者梵语，唐言智慧也”，但与前文已经提到梵语有所重复，故多不取。 [15] 般若行：以般若智慧为指导的行为。[16] 一念愚即般若绝，一念智即般若生：人人本性自有般若之智，愚迷不觉时即般若智慧不生，一念觉悟时即为般若智慧生。般若绝：与般若生相对，即般若不生。 [17]“世人愚迷不见般若”至“即名般若智”：前半部分是说愚人如何修般若，后半部分则说明智人如何修般若。愚人只是停留在口中说念的层面，却不改变心中愚昧的状态，常将“般若”片面地理解为“空”无所思而形成对“空”的执著，并不能认识到自性“真空”本自清净而能善思善用。般若是无形无相、无可执著的，般若就是自心清净的智慧本性，所以智人净心行般若，不执著于任何形相，而常行般若行。真空即自性真空、般若真空，意在破除愚迷、偏执的名相。所谓“般若无形相”，并不是空无所思、心中常愚；所谓“智慧心即是”，或作“智惠性即是”。 [18] 西国语：即梵语，古人认为佛教主要来自西方天竺国，故称其国语言为西国语。天竺是梵文 Sindhu 的音译，古印度的别称，《大唐西域记》说“天竺之称，异议纠纷，旧云身毒，或曰贤豆，今从正音，宜云印度”。这里以西国代指佛法的来源地，从一个侧面反映了人们对于佛教传播的主要途径，认为是从西而东的陆路路线，即举世闻名的陆上丝绸之路。 [19] 解义离生灭：“波罗蜜”是音译，“到彼岸”是义译，义解则是“离生灭”，即离有生灭的此岸到达无生灭的涅槃解脱彼岸。 [20] 著境生灭起：心执迷于外境，就会生起生

国家图书馆

灭。 [21] 离境无生灭：心无所著，便无生灭。或作“睹境无生灭”，是说面对外境而能够做到自心觉悟，无取无舍，亦无染著。

善知识[1]，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[2]，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。

迷悟凡圣，皆在一念之间，故在平时生活中需时时警醒。

善知识，摩诃般若波罗蜜，最尊最上最第一，无住无往亦无来[3]，三世诸佛从中出；当用大智慧打破五蕴烦恼尘劳[4]；如此修行，定成佛道[5]，变三毒为戒定慧[6]。

善知识[7]，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[8]，不离自性。悟此法者[9]，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。

智慧总比烦恼多，方法总比困难多。

[注释]

[1]“善知识”至“自身等佛”：此段再次强调心行般若的重

国学图书馆

要性。有妄有非：心中有妄想愚痴。念念若行：念念若行般若智慧，外不著相，内不著空，行于真正。真性：真实自性，般若自性，亦可谓识自真心，见自本性。自身等佛：或作“法身等佛”，惠能禅宗认为清净法身即自心本性，识心见性便与佛无二。 [2]“善知识”至“后念离境即菩提”：此段旨在辨析凡夫与佛的异同。一般认为，凡夫与佛有着根本的不同，凡夫是烦恼的象征，佛则代表着真正的觉悟。然而，惠能认为凡夫与佛从本性上说并无不同，本来都具有智慧本性。从内在本性讲，迷此本性，便有烦恼而称凡夫，一旦觉悟，便即为佛。从外在境相看，执迷于外境，便是烦恼凡夫，不被外境束缚，便是觉悟成佛。 [3] 无住无往亦无来，三世诸佛从中出：有住有往亦有来是事物的一方面，无住无往亦无来也是事物的一方面，人们常常注意并执迷于前一方面，觉悟者则从中看到事物变化发展的双方而合乎道理地行事。前一句主要从肯定的方面看，后一句则主要从否定的方面看，正如《坛经》引用《金刚经》中所说的“应无所住而生其心”一般。三世诸佛：大乘佛教认为，佛不止一个，而是三世十方有无数的佛。若简单地分，可以按照时空将之划为常见的两类。一是时间上的，名为竖三世佛，指过去、现在、未来三世的佛，过去佛为迦叶佛，现在佛为释迦牟尼佛，未来佛为弥勒佛。二是空间上的，名为横三世佛，指东方、现实、西方三个不同世界的佛，东方净琉璃世界为药师佛，现实娑婆世界为释迦牟尼佛，西方极乐世界为阿弥陀佛。 [4] 当用大智慧打破五蕴烦恼尘劳：或作“将大智惠到彼岸打破五蕴烦恼尘劳”、“用大智慧打破五蕴烦恼尘劳”，对照便知，此句是说应该用“摩诃般若波罗蜜”来破除烦恼，即认识到上述“烦恼即菩提”、“自性本有”、“迷凡悟佛”的道理。正是因为破除烦恼需要用“大智慧”，所以一般说“智慧照破烦恼”，将“烦恼”与“智慧”绝对对立化地理解，或将“智慧”视为外来而非自有，

国家图书馆

便有失偏颇，详见《坛经·宣诏第九》。五蕴：就是将宇宙万有分为色、受、想、行、识五类。在佛教中，五蕴有广狭二义。狭义的五蕴为现实之人的代称，广义的五蕴则是指一切物质世界（色）与精神世界（受、想、行、识）的总和，是佛教全部教义分析研究的基本对象。在佛教看来，人是由五蕴和合而成，五蕴之外并没有一个“我”存在，但世俗之人由于不明此理而将因缘和合的人执著为实有，并因此而产生种种贪欲，生起种种烦恼，造下种种惑业，从而依业受报，沦于生死轮回之中，受种种苦。蕴，积聚、类别的意思。 [5] 佛道：或作“佛”。 [6] 三毒：贪、瞋、痴，被认为是一切烦恼的根本，因其能生长一切烦恼，是痛苦之源，所以被称为“毒”。戒定慧：被称为三学，是佛教共同遵守的教法。对中国佛教发展影响深远的道安法师曾这样解释：“世尊立教，法有三焉。一者戒律也，二所禅定也，三者智慧也。斯三者，至道之由户，泥洹之关要也。戒者断三恶之干将也，禅者绝分散之利器也，慧者齐药病之妙医也。”（《大正藏》第 55 册，第 80 页上）惠能禅宗基于心性则进一步提出了“自性三学”，所谓“心地无非自性戒，心地无痴自性慧，心地无乱自性定”，具有对治“三毒”的意味，详见《坛经·顿渐第八》。 [7]“善知识”以下五句：主旨在于说明般若智慧是对治烦恼尘劳的利器。八万四千智慧，乃是由于有八万四千烦恼的缘故。心病还需心药医治，不可脱离智慧本性另寻根本的治疗。八万四千：佛教常用此数泛指多，算法各有不同。《坛经·机缘第七》说“三千威仪，八万细行”。尘劳：与“烦恼”义近。 [8] 常现：或作“常在”，指本性般若之智常在常照。 [9]“悟此法者”以下六句：主旨在于对禅宗修行中常用的“无念、无忆、无著”加以全面的说明，指出其不只具有否定的意涵，也具有肯定的意义，从而行于中正大道。简单地说，不能看到“无念”便认为不要任何思想，不能看到“无

国家图书馆

忆”便认为不要意念，看到“无著”便认为不要有任何专注，详见《坛经·定慧第四》中惠能对“无念、无相、无住”的解说。无念、无忆、无著，其直接的用意是劝导人们不应自起妄念，其真正的用意则是希望人们能发挥自性般若智慧真切认识事物的本来面目，不断努力克服自身主观的偏见，成物成己，这便是见性成佛道。诳：或作“杂”，繁体字形相近。

善知识，若欲入甚深法界及般若三昧者[1]，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[2]，经中分明赞叹，莫能具说[3]。此法门是最上乘[4]，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[5]，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[6]，自用智慧常观照，故不假文字[7]。譬如雨水不从天有[8]，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[9]，悉皆自倒，不能增长。小根之

佛教有“依义不依语”，老庄玄学有“得意忘言”。在惠能看来，读不读经并不重要，经典至多只是启发人们开悟的一种外缘，关键还在于每个人的自悟。

国家图书馆

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[10]，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[11]。

善知识，一切修多罗及诸文字[12]，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[13]，一切经书，因人说有。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。

人本无大小，大小以智分，若能显智慧，还归于无异。

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[14]。《菩萨戒经》云[15]，我本元自性清净，若识自心见性，皆成佛道；《净名经》云[16]，即时豁然[17]，还得本心。

国家图书馆

［注释］

[1] 甚深法界：即诸法的本性或真实面目。法界：万法的分界，事物的类别，既泛指各种事物，也指事物和现象的本源、本质或本性，尤其指成佛的原因，与法性、法身等具有相同的内涵。三昧：梵文“Samādhi”的音译，意译为“定”，意为心专注一境而不散乱，本是印度传统修行方式之一，后来为佛教所吸收。般若三昧强调，心意的调节，要以般若智慧为根本。道信、弘忍时即开始依据《文殊说般若经》传授“一行三昧”的禅法，惠能倡导“般若三昧”禅法，可谓是对达摩以来特别注重般若思想为指导的继承与发展。 [2] 此经功德无量无边：“经”或作“人”，或无，一字之差，语意有别。经强调所持诵的对象，人则强调持诵者及其修持。 [3] 莫能具说：不能一一详说。 [4]“此法门是最上乘”以下五句：表明惠能禅宗对《金刚经》的重视，将《金刚经》视为“摩诃般若波罗蜜法”的代表作，认为其是究竟无比的“最上乘”，同时认为此经虽然一切人都能听闻，但只有“大智人”、“上根人”才能生信顿觉，而“小根小智”人则会“心生不信”，问题并不出在经法本身，而在于人心智慧的利钝。乘：古代车辆，佛教常以运载为义，引申为达到解脱的途径，惠能禅宗则进一步认为“乘为行义”，强调心行实修，详见《坛经·机缘第七》。 [5]“譬如大龙下雨于阎浮提”以下五句：前三句主要是比喻小根小智人闻经不信，如过眼烟云，如耳边走风；后两句比喻上根大智人闻即开悟，闻若未闻。大龙：或作“天龙”，古有虎能生风、龙能生雨的说法。阎浮提：又称“阎浮提鞞波”，是梵文 Jambudvipa 的音译，又译为赡部洲，《大智度论》曰：“阎浮提者，阎浮树名，其林茂盛，此树于林中最大，提名为洲。”（《大正藏》第 25 册，第 320 页上）在佛教对于世界的描绘中，此洲在南方，为人居处。枣：或作“草”。 [6] 般若：或作“本性”。 [7] 不假文字：不依

国家图书馆

赖于外在的文字。强调般若自性不凭靠文字而有，是自性自有，所谓“离言自性”。经典文字只是起到启发自心开悟的作用，不能以经典文字代替自己自悟。惠能对文字经教的集中论述见后文及《坛经·付嘱第十》。 [8]“譬如雨水不从天有”至“亦复如是”：主要是说人性般若之智本有，有先觉后觉，先觉觉后觉，可联系后文“智者为愚人说法”以及有关“大善知识”的论述进行理解。天，或作“无”。龙能兴致：或作“龙王于江海中将身引此水”、“龙”，后来的改作淡化了其中民俗神话的意味。 [9]大雨：或作“大雨一沃”。 [10]能：或作“执”，或作“信”。 [11]般若：或作“般若波罗蜜”。 [12]修多罗：梵文 Sūtra 的音译，意译为“经”，可以作为一切佛经的总称，也可以理解为佛经的种类之一。佛教经典的分类有多种，“十二部经”即是其一，修多罗原为“十二部经”的第一部类，后来则泛指一切佛经。 [13]“故知万法本自人兴”以下三句：各种教法都是因人而兴起，各种经书都是因人而出现。惠能禅宗这种尊重经典而又不迷信经典的做法，体现了中国宗教的人文精神特征。 [14]真如本性：亦即般若自性。 [15]《菩萨戒经》：大乘佛教戒律书，对中国佛教影响深远。此经先由后秦鸠摩罗什译出，名为《梵网经卢舍那佛说菩萨心地戒品第十》二卷，天台宗智顗（yǐ）将其录为《菩萨戒经》一卷，华严宗法藏曾对其加以注疏，禅宗惠能则引文为证。不过，惠能所引之文乃是对原文“一切众生戒本源自性清净”的摘引，以融入对于自心清净智慧肯定的语脉之中。 [16]《净名经》：净名为人名，梵文 Vimalakirti，音译为维摩罗诘、毗（pí）摩罗诘，略称维摩或维摩诘，意译为无垢称或净名，所以此经又名《维摩诘所说经》《维摩经》《无垢称经》等。相传他在佛陀时代是毗耶离城的居士，所说法要甚深，超过很多佛陀的大弟子，此经即记有他的很多说法内容。《净名经》的特色是强调佛法不二思

国家图书馆

想，认为世间与出世间、生死与涅槃、有相与无相、有知与无知乃至言语与寂寞等一切分别平等不二，不仅对中国佛教影响巨大，而且得到中国社会一般民众特别是士大夫群体的热爱。例如著名诗人王维即以“摩诘”为其字号，还曾为惠能写过碑铭，至今流传。 [17] 即时豁（huò）然，还得本心：出自《净名经·弟子品》，义同“自心中顿见真如本性”、“若识自心见性，皆成佛道”。豁然：即顿显。

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[1]，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[2]，一刹那间妄念俱灭[3]；若识自性[4]，一悟即至佛地。

外因是条件，内因是根本，外因通过内因起作用。这里很有辩证法思想。

善知识[5]，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，

国家图书馆

即是无念。何名无念？若见一切法[6]，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[7]，即名边见[8]。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。

“无念”非百物不思，而是妄念不起，正念不断。

善知识，后代得吾法者[9]，将此顿教法门，于同见同行发愿受持[10]，如事佛故，终身而不退者[11]，定入圣位[12]。

然须传授从上以来默传分付，不得匿其正法[13]；若不同见同行[14]，在别法中，不得传付；损彼前人，究竟无益；恐愚人不解[15]，谤此法门，百劫千生[16]，断佛种性[17]。

[注释]

[1]“若自不悟”至“无有是处”：核心思想在于解释自心自悟与“大善知识”的启发帮助之间的关系。若自不悟，须觅大善知识：或作“若能自悟者，须觅大善知识示道见性；何名大善知识？”对照而言，可知大意是说悟须自悟，若能自悟而尚未自悟者，便需要寻找“大善知识”以助自悟。如果执著地认为必须要靠善知识指点才能得到解脱，那也完全不对。那什么是“大善知识”呢？

国家图书馆

惠能认为其内涵主要有二。其一是通达“摩诃般若波罗蜜”，即识自本心、见自本性的人；其二是随缘任运能助迷者觉悟的人，他们因此而有各种善巧法门。令得见性，或作“令得见佛”。十二部经，或作“十二部经云”。须求，或作“须得”。 [2] 虽有教授，救不可得；若起正真般若观照：或作“即有教授，汝若不得自悟，当起般若观照”、“虽有教授，救不可得；自心若正起般若观照”，用意在于强调般若智慧与愚迷认识的不同，尤其表现在不受外相驱使方面。 [3] 一刹那间：指极短的时间，若顿时、豁然。 [4] 若识自性：或作“即是自真正善知识”，意同。 [5]“善知识”至“即是无念”：从中可见，识自性、识本心、解脱、般若三昧、无念，都是同一觉悟境界的不同表达。智慧观照：或作“自性心地以智慧观照”。本解脱：或作“是解脱”。 [6]“若见一切法”至“名无念行”：这主要是对“无念”的解释。其最为常见的解释是“心不染著”的否定意义，惠能则进一步强调其还蕴含着“任运自在”的肯定方面，故而早期版本有云“见一切法，不著一切法；遍一切处，不著一切处”。但净本心，使六识出六门，于六尘中无染无杂：或作“常净自性使六贼从六门走出于六尘中不离不染”、“但净本心使六识从六门走出于六尘中无染无杂”。六识：即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识；六门又称六根，即眼、耳、鼻、舌、身、意；六尘又称六境，即色、声、香、味、触、法。无染无杂（或“不离不染”）：是说清净智慧虽然依根缘境而有种种认识，但是自性清净不失，不被根尘识所束缚。自性、六识、六门、六尘之关系的集中论述，详见《坛经·付嘱第十》，参见《坛经·疑问第三》。通用无滞：或作“通同无滞”，描述自性通畅无阻、应用无碍的状态。无念行：即无念心行、修无念行。关于“无念”的解释，又见《坛经·定慧第四》。 [7] 法缚：为所知所见所束缚，与法执义近。 [8] 边见：片面之见，偏执一边之见。 [9] 得吾法者：

国家图书馆

或作“得悟法者常见吾法身不离汝左右”，人人所具佛性法身平等故。 [10] 同见同行：思想与实践一致，如“志同道合”。 [11] 如事佛故，终身而不退者：或作“如是佛故，终身受持”、“如事佛故，终身受持”、“如是佛教，终身受持”，“是”与“事”同音，“故”与“教”形似，用意均在于强调受持顿教法门的重要意义。 [12] 定入：或作“欲入”，表示信念坚定。 [13] 默传分付，不得匿其正法：或作“嘿（mò）然而付于法；发大誓愿，不退菩提，即须分付”，从中可见惠能禅宗十分强调所传付对象内心对于“最上乘法”的信念。默传：不假语言文字，以心传心。 [14] “若不同见同行”以下三句：或作“若不同见解，无有志愿，在在处处勿妄宣传”。 [15] 愚人：或作“遇人”。 [16] 百劫：或作“百劫万劫”。 [17] 断佛种性：断绝了成佛的可能性，永远不能成佛。

善知识，吾有一无相颂[1]，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：

陆游《冬夜读书示子聿》：“纸上得来终觉浅，绝知此事要躬行。”识心见性，即悟大意。

说通及心通[2]，如日处虚空；
唯传见性法[3]，出世破邪宗[4]。
法即无顿渐[5]，迷悟有迟疾；
只此见性门[6]，愚人不可悉[7]。
说即虽万般[8]，合理还归一；
烦恼暗宅中，常须生慧日。
邪来烦恼至[9]，正来烦恼除；

国家图书馆

邪正俱不用[10]，清净至无余。
菩提本自性[11]，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[12]；
常自见己过[13]，与道即相当。
色类自有道[14]，各不相妨恼；
离道别觅道，终身不见道。
波波度一生[15]，到头还自懊[16]；
欲得见真道，行正即是道[17]。
自若无道心[18]，暗行不见道；
若真修道人[19]，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[20]；
勿令彼有疑，即是自性现[21]。
佛法在世间[22]，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；

这对中国近现代以来的人间佛教运动产生重大而深远的影响，成为人间佛教的重要理论来源和思想基础。

国家图书馆

邪正尽打却，菩提性宛然。

此颂是顿教，亦名大法船[23]；

迷闻经累劫[24]，悟则刹那间。

惠能南宗以“顿悟”相标榜，“南顿北渐”曾成为南北禅宗禅法差异的重要标帜。

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[25]！

[注释]

[1] 无相颂：早期版本与后期版本在惠能几个重要偈颂的顺序安排方面有所不同。此处的偈颂，在早期版本中是被放置于惠能回答听众疑问之后，具有一定的总结说法要义的意味。后期版本编纂时，因为是按照说般若法、答疑、忏悔传戒的次序进行，而说般若法至此结束，故将此偈颂置于此处。在早期版本中，或是因为惠能在说般若法的结尾时提到了不信佛法乃至谤佛法门的危害，所以紧接着便是具有灭罪忏悔性质的偈颂，而后期版本则将这一偈颂放置于专门讲述传戒忏悔的内容之末。 [2] 说通及心通，如日处虚空：说通和心通，犹如虚空本有的明日发光而照耀万物一般。说通及心通出自《楞伽经》“一切声闻、缘觉、菩萨，有二种通相，谓宗通及说通”（《大正藏》第 16 册，第 499 页中）。说通：即通过语言文字去证悟；宗通：即不假文字的心悟，故惠能称其为“心通”。 [3] 唯传见性法：或作“惟传顿教法”，顿教与渐教相对，按照惠能禅宗“法无顿渐，顿渐在机”之说，顿教

国家图书馆

乃为见性方法途径之一。因此，从此一句的改动，反映了惠能禅宗已从强调宣扬南北二宗之异的阶段转向了注重会通禅派之同的历史过程。 [4] 邪宗：与正宗相对，主要是指有所偏颇的见解与修行，也泛指那些见地不正的派别。 [5] 法即无顿渐：法，或作“教”。佛法只有一种，并无顿渐之分。 [6] 只此见性门：或作“若学顿教法”、“若学顿法门”、“只这见性法”。 [7] 愚人不可悉：或作“愚人不可迷”、“遇人不可迷”。大意是说自甘心迷者便无法实现顿悟见性。 [8] 说即虽万般，合理还归一：或作“说即须万般，合离还归一”，大意是说应透过文字言说以达到自性觉悟。 [9] 邪来烦恼至：或作“邪来因烦恼”，是说思想不正乃是烦恼的根源。 [10] 邪正俱不用，清净至无余：自性本自清净，无所谓邪正。 [11] “菩提本自性”以下四句：起心与无念相对，哪怕是起心追逐菩提智慧以求觉悟，也会离开清净本心，而成为一种妄想邪思，终究不能觉悟。妄想邪思是自心起念不能见性的结果，而清净自性并非远离自心，机缘成熟便能破妄显真，所以可谓“净心在妄中”；因为清净自性亦可转邪起正，所以称为“但正无三障”。三障：即烦恼障、业障、果报障。 [12] 一切尽不妨：无论什么都不会成为修道的障碍。 [13] 常自见己过：或作“常现在己过”。大意是说常常反省自己的过失。 [14] 色类：主要指具有色身的欲界色界众生。自有道：自有菩提般若之性。 [15] 波波：随波逐流，喻指愚昧不觉，向外觅佛，犹如“著境生灭起，如水有波浪”。 [16] 懊（ào）：懊恼悔恨。 [17] 行正即是道：心行正直即是真道。 [18] 道心：或作“正心”，正心即明心见性，邪心即暗昧自迷，所以“暗行不见道”。 [19] “若真修道人”至“长伸两脚卧”：这几句的主旨在于劝人防非止恶。“憎爱不关心，长伸两脚卧”，早期版本所无，其用意并不是表面上让人“百无所思”以及“无所作为”，而是比喻自由自在，无所烦恼，大

国家图书馆

似孔子“从心所欲不逾矩”的境界。傅大士有云：“人道行路难，我道行路易，入山十二年，长伸两脚睡。”（《大藏新纂卍续藏经》第 69 册，第 120 页） [20] 方便：指适当的方法技巧，与因材施教相类似。 [21] 自性现：或作“菩提见”。惠能这里将“破疑”与“见性”结合起来，对于后世禅宗主张围绕“疑情”破除迷信和迷痴，倡导“不疑不悟、小疑小悟、大疑大悟”的禅行，可谓是一种思想资源。 [22]“佛法在世间”以下四句：或作“法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间”、“法元在世间，于世出世间”，大意相同。求兔角：比喻对虚妄的、不可能的事情进行追逐。近代以来，以禅宗为主要代表的中国佛教提出“人间佛教”或“人生佛教”的口号，便以惠能此说为根据。惠能禅宗认为人人都能成佛，而且是不离世间觉，这种主张与儒家和道家（道教）认为人人经过努力都能成圣成贤、成真成仙具有内在的一致性，共同表征着中国宗教文化强烈的人文气质。 [23] 大法船：或作“为大乘”。 [24] 闻：或作“来”。 [25] 何期岭南有佛出世：此句反映了惠能在禅宗历史上被推崇为“佛”的情形。

［点评］

在一般人的印象中，儒家更加关注人事，道家更加注重自然，而佛家则是“看破红尘，遁入空门”的另类。这种认识抓住了佛教特有的一个核心概念“空”，却对佛教的“空”在认识上带有一定的偏差。佛教的“空”在梵文中是 Śūnya，它的意思与汉语的“无”是有差异的，汉语的“无”，往往是对事物本身存在的否定，是非有。佛教的“空”，却并不是说空无所有，无物存在，而是说存在的事物都是不真实的，因为都是因缘和合而有，都

国家图书馆

没有质的规定性和独立的实体，所以是“假有”。也就是说，“空”是对万物自性的否定，是对万物虚假本性的揭露，它同时兼有“非有非无”两方面的含义，佛教称之为“假有性空”。把“空”译为“无”，反映了早期佛典翻译者受老庄道家思想的影响，同时容易使人把它与老子的“有生于无”的“无”联系起来，把它理解为是绝对的空无之无。影响所及，人们至今仍常称佛门为“空门”，认为佛教否定世间的一切。

其实，佛教的“空”旨在破除人们对“有”的执著，从而帮助人断除烦恼和贪欲。正确认识万法的“性空”，就需要靠般若这种智慧。惠能在阐述“般若”要义的时候，一方面强调“般若无形相”、“智慧性即是”，要人明心见性，自性觉悟，另一方面强调以般若智慧正确地认识世界，是要对这个世界不起执著之心，而不是远离这个世界，所以其在作为总结性的偈颂中特别提到“佛法在世间，不离世间觉”，为后世禅宗融入社会人生提供了极为重要的思想资源，也为中国佛教与当代社会相适应提供了重要的理论基础。

国家图书馆

疑问第三[1]

一日，韦刺史为师设大会斋[2]。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[3]，特为解说。

师曰：有疑即问，吾当为说[4]。

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[5]，帝问云：朕一生造寺、度僧、布施、设斋[6]，有何功德？达磨言：实无功德[7]。弟子未达此理[8]，愿和尚为说。

国家图书馆

师曰：实无功德。勿疑先圣之言[9]。武帝心邪[10]，不知正法。造寺、度僧、布施、设斋，名为求福[11]，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[12]，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，应用无染是德；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[13]，非我祖师有过。

强调内心世界的觉悟和正直才是佛事活动的关键，这对于刻意求大、求多的建寺造像等佛事活动显然是一种提醒和抵制，至今仍有积极意义。

在惠能看来，祸福为果，因则在于内心。比较而言，功德则因于内心觉悟而行于善行，心觉行正，心行一致，那么，福而不喜，祸而不惧。正如孔子曰："造次必于是，颠沛必于是。"

区分福德与功德，见解深刻。真正的功德并不在外在的求福行为中，而在于自正其心，心正于内而善行于外，是谓功德。

［注释］

[1] 疑问第三：或作"八示西方相状【武帝问功德附】"、"八问答功德及西方相状门"、"释功德净土第二"、"决疑品第三"，这部分内容主要是介绍惠能对大梵寺听众所提问题的解答，突出地反映了惠能禅宗对于社会中普遍流行的偏执事相外力做法的纠

国家图书馆

正。其中，造寺、度僧、布施、设斋等事相常常以上层社会为代表，念阿弥陀佛往生净土则常常以下层社会为代表，前者容易陷于追逐利益的泥潭而胡乱作为，后者容易导致对于真实生活的漠视而无所作为，正所谓“过犹不及”，这实际上也是惠能及其禅宗所处时代的中国佛教所面临的重要问题，因此《坛经》诸版本甚至将二者凝炼于标题中加以突出。随着禅宗的繁盛和禅宗思想的广泛传播，后期《坛经》版本特别又扩充了早期版本中关于“在家人如何修行”的内容，其中有关“孝”、“义”等内容的增加，体现了以禅宗为代表的佛教与儒家的融合关系。[2] 设大会斋：后文简称“设斋”。斋乃是传统宗教仪式的组成部分，一般须在一定时间内完成，具有促成身心清净的功效，并常常伴有特定的饮食安排，因此有斋食、斋饭的说法，道家庄子甚至提出“心斋”之说。早期版本没有记载刺史为惠能设大会斋的事情。这里说刺史设斋，更有益于理解下文刺史的第一问题的由来，因为梁武帝也曾设斋以求功德。 [3] 愿：或作“欲问和尚，望意和尚”、“欲问和尚，愿”。[4] 吾当为说：或作“何须再三”，与“再拜”相应，大意是请刺史等有话直说。 [5] 达磨：或作“达摩”。梁武帝（464—549）：姓萧，名衍，字叔达，南朝梁代开国皇帝，在位 48 年，世寿 86 岁。梁武帝早年曾信奉老子和道教，与著名道士陶弘景关系密切，但他成为皇帝的第三年（504）便下诏表示要“舍道归佛”。从他的宗教政策来看，他总体上提倡儒佛道三教并用，对于佛教则尤加扶持。在梁武帝时期，他广建佛寺、盛造佛像，经常向寺庙大量布施财产，甚至四次舍身同泰寺（今南京鸡鸣寺），有“皇帝菩萨”之称，是中国古代帝王崇信佛教的代表。在佛教义理方面，他一生精研佛教教理，自讲《涅槃》《般若》等经，著有《涅槃经》《大品经》等义记数百卷，他的“三教同源说”和“神明成佛论”在中国佛教史上影响深远。在佛教

国家图书馆

戒律方面，梁武帝提倡佛教严守戒律，规定出家人不得饮酒吃肉，开启了汉族佛教吃素的传统。在佛教轨仪方面，梁武帝大办法会，在中国佛教史上首创“忏法”，大大扩大了佛教在社会民众中的影响。在梁武帝的支持和扶植下，南朝佛教在梁代达到了极盛，据《法苑珠林》记载，梁代有寺 2846 所，僧尼 82700 人。梁武帝与达摩大师相遇而不相知的传说虽然不见于正史，但是在禅宗中广泛流传，其中所传达的思想意趣，不仅反映了禅宗对于过度操办佛教外在事相的态度，而且也合乎传统社会对于宗教活动不致于铺张浪费的一般期望。正是因为如此，梁武帝虽然对于中国佛教具有重要的影响，但是在禅宗以及在传统社会中的形象并不是很高，甚至成了一个反面人物。　[6] 造寺、度僧、布施、设斋：或作“造寺、布施、供养”、“造寺、供僧、布施、设斋”。“供僧”便是供奉供养僧侣，合乎语脉，也易于理解；“度僧”则具有剃度僧人的意思，需要联系中国社会的具体情形加以认识。其一，中国社会比较注重家族、孝亲，一般不支持出家为僧；其二，成为僧人便意味着某种意义上的“出世”，相当于“入世”人员的减少，如果当僧众达到一定数量，朝廷便会对其加以限制，而具有一定特权的皇帝在这时便会对“度僧”起到非常重要的作用。因此，从“供养”、“供僧”至“度僧”的细微变化中，人们可见中国佛教发展过程中佛教与社会习俗和国家政治的互动关系。　[7] 实无功德：或作“并无功德。武帝惆怅（chóu chàng），遂遣达磨出境”、“实无功德。武帝怅怏（yàng），不称本情，遂令达磨出境”，意思是说梁武帝听到达摩的回答后心中郁郁不欢，甚至将达摩驱逐出境，其用意是来显示梁武帝虽然所做佛事很多，但心中并未真行佛法的精神。按照佛教的一般说法，人们从事造寺、布施等有益于佛教发展的活动，犹如种植善根，不仅能获得福报，甚至可以实现解脱，这些都是所谓的“功德”。如按照这种说法，梁

国家图书馆

武帝的所作所为一定有功德，而且功德很大。然而，韦刺史听到的传说是，当梁武帝问达摩有没有功德时，达摩却斩钉截铁地回答“并无功德”，更无所谓功德大小的问题。在禅宗早期文献《历代法宝记》中还记载达摩并进一步评说梁武帝的做法乃是“有为之善，非真功德”。达摩的这种说法主要源自大乘佛教对于修持外在事相所获功德远远小于修持内在佛法要义所获功德的划分。 [8] 未达此理：或作“未审此言”，是说对达摩所说的道理不太明白。佛教对同一事情，一方面说有功德，一方面又说无功德，韦刺史因此疑惑。 [9] 先圣：或作“达磨大师”。 [10] 武帝心邪，不知正法：武帝心存求名利的邪见，而对佛教正法却缺乏了解。 [11] 名为求福：或作“只是修福”，意思是说不应将佛教所倡导的那些事业只是作为追求外在名利的手段。功德在法身中：功德源自内在的清净本心。法身即佛法的根本，惠能禅宗认为即是清净本心。惠能延续达摩的说法，并将福德与功德的区分作了进一步的说明，认为福报主要是指外在善行及其好的结果，而功德强调的是内在心性本源及其正直善用，比较而言，功德要比福德更加注重自心内在本性的觉悟，而本性是超越善恶的；功德更加强调内在思想与外在行为的一致，从而更为深入地体现佛法的真正精神。 [12]“见性是功”至“是以福德与功德别”：此段对于“功德在法身中”的详细回答，或作“自法性有功德，平直是德佛性；外行恭敬，若轻一切人，悟我不断，即自无功德，自性虚妄，法身无功德；念念德行，平等真心，德即不轻，常行于敬；自修身即功，自修身心即德；功德自心作，福与功德别”，大意是说禅宗所说的真正功德乃是人人自心觉悟本性念念德行的呈现，其中特别地表现在平等对待他人、彼此相互恭敬等思想行为之中，并不是流于形式的布施、供养等表面事相所能取代的。 [13] 真理：或作“正理”；“理”：即佛法的真正道

国家图书馆

理或精神。

刺史又问曰[1]：弟子常见僧俗念阿弥陀佛愿生西方[2]，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[3]，经文分明，去此不远，若论相说里数有十万八千[4]，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[5]，即佛土净。

以心说相，通达经意。

使君，东方人但心净即无罪，虽西方人，心不净亦有愆[6]。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[7]，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。

凡夫见二，悟者见一；经文分明，是人自疑，有疑即答，贵在破疑，佛国净土，就在净心。

使君，心地但无不善[8]，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[9]，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。

国家图书馆

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[10]，见西方只在刹那；不悟念佛求生[11]，路遥如何得达？

惠能与诸人移西方于刹那间[12]，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[13]，普令得见。

师言：大众[14]，世人自色身是城，眼耳鼻舌是门[15]，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[16]，人我是须弥[17]，贪欲是海水，烦恼是波浪，毒害是恶龙，虚妄是鬼神，尘劳是鱼鳖，贪瞋是地狱，愚痴是畜生。善知识，常行十善，天堂便至；除人我[18]，须弥倒；去贪欲，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害除，鱼龙绝；自心地上觉性如来，放大光明[19]，外照六门清净，能破六欲诸天[20]，自性内照，三毒即除，地狱等罪一时销灭，内外

事物有种类，善恶有分别，分别而无别，自心常显现。于此之中，特别值得注意的是，观音、势至作为菩萨代表，释迦、弥陀作为佛代表，人们常常将之作为烧香敬拜的外在对象，而惠能这里特别强调他们乃是人们自心状态的称呼，这对于破除迷信、启发民智起着重要的作用。

国家图书馆

明彻，不异西方；不作此修，如何到彼？

大众闻说[21]，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。

［注释］

[1] 刺史：或作“使君礼拜”、“使君顶礼愿为弟子”。顶礼：又称顶礼佛足、头面礼足，据唐代道宣《释门归敬仪》中解释说：“我所高者顶也，彼所卑者足也，以我所尊敬彼所卑者，礼之极也。”（《大正藏》第 45 册，第 863 页中） [2] 僧俗念阿弥陀佛愿生西方：或作“僧道俗常念阿弥大佛愿往生西方”，是说在社会上广泛流行着称念阿弥陀佛名号以求往生西方净土的修行方法。阿弥陀佛：简称弥陀，因具有无量寿、无量光而又称无量寿佛、无量光佛，是大乘佛教主张的三世十方诸佛之一，其国在西方，名为极乐，美轮美奂，人称为西方净土世界。阿弥陀佛西方净土的经典依据是《佛说阿弥陀经》《佛说观无量寿经》《佛说无量寿经》等。中国净土宗成立后，阿弥陀佛成为该宗的主要信仰对象，其特点是宣称念诵阿弥陀佛名号即能往生西方极乐世界，在隋唐以后日益流行。净土宗与禅宗都提倡极为简易的修行方式，是中国社会中最为流行的中国佛教宗派。然而，净土宗强调信仰外力，禅宗注重开发自心，二者差别很大，韦刺史因此而有疑惑。 [3] 世尊：或作“释迦世尊”，意谓“为世尊重”，为世间最尊者，即释迦牟尼佛，因为觉悟而被世人尊敬。舍卫城：或作“舍卫国”。舍卫城是佛教圣地之一，为古印度拘萨罗王国（北憍萨罗国）都城，佛经常在此说法，净土宗所依据的经典《佛说阿弥陀经》即说于此。值得注意的是，明代出现的《坛经》版本将“在舍卫城中说西方引化，经文分明，去此不远”改作“在王

国家图书馆

舍城说《观经》，有云阿弥陀佛去此不远，经文分明”。王舍城乃古印度摩揭陀国都城，《观经》是净土宗所依经典《佛说观无量寿经》的简称，其经说于王舍城，经文有云“阿弥陀佛去此不远”（《大正藏》第 12 册，第 341 页下）。 [4]“若论相说里数有十万八千”以下五句：或作“只为下根，说近说远，只缘上智”，结合上下文，以及《坛经·般若第二》提出的先觉觉后觉的思想，这里主要是说西方净土信仰也是佛为帮助人觉悟的方便之说。在佛教中，十恶与十善相对，一般指杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮（qǐ）语、贪欲、瞋恚（huì）、愚痴，前三为身业、中四为口业、后三为意业；八邪与八正道相对，一般指邪见、邪思维、邪语、邪业、邪命、邪方便、邪念、邪定，是对于人们所做恶事的另一种分类；十恶八邪泛指人们所做的一切恶事。 [5] 随其心净，即佛土净：出自《维摩经》，其云：“若菩萨欲得净土，当净其心，随其心净，则佛土净。”（《大正藏》第 14 册，第 538 页下）在佛教中，净土信仰主要有西方净土和唯心净土两种，《维摩经》就是唯心净土的重要代表。唯心净土的思想经僧肇、竺道生等人的发挥而在魏晋南北朝时期相当盛行。一般认为，惠能禅宗的自心顿悟论偏重唯心净土说，但惠能的唯心净土说对前人是既有继承又有发展，从而形成了自己的特点。这主要表现在两个方面：一是对宗教体悟的强调，二是对西方净土说的融摄。在《坛经》中，惠能肯定了“西方引化”为佛说的同时，又把往生西方与自心的迷悟联系起来。惠能把往生西方归之于自心的迷悟，实际上是以“唯心净土”说融摄了“西方净土”，使佛所说的西方引化成了一种方便而非究竟。 [6] 愆（qiān）：罪过、过失。 [7]“凡愚不了自性”以下六句：或作“迷人愿生东方西者，所在处并皆一种”。身中净土：“随其心净，即佛土净”，净土系于心净。一般：一样，无别。随所住处恒安乐：出自《佛说无

国家图书馆

常经》等。恒：或作“常”。 [8] 善：或作“净”。遥：或作“远”。怀：或作“起”。 [9]“念念见性”以下四句：或作“但行真心，到如禅指”、“念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀，能净能寂即是释迦，心起慈悲即是观音，常行喜舍名为势至”。在西方净土信仰中，观音菩萨和势至菩萨是常在阿弥陀佛左右的两位胁侍，三者合称为西方三圣。其中，势至又称大势至，以威力巨大、行动迅捷为特征；观音又称观世音，以观听世人苦难之音而前来救助为特征，受到人们普遍的信仰。在《坛经》这里，弥陀、释迦二佛以及观音、势至二菩萨，不再只是外在的对象，而是本心自性的呈现。惠能禅宗弟子黄檗禅师曾有云：“观音当大慈，势至当大智。”（《大正藏》第 48 册，第 380 页上） [10] 无生顿法：当体即空，无生无灭之顿教法门，主要是说劝人立足当下，但行真心，为人正直，而非舍此愿彼、口说心非、不改愚昧。另外，儒家强调“生生”，道家注重“长生”，佛家则以“无生”为特点。早期佛教常以“灰身灭智”来理解之，带有强烈的弃世灭生的意味。惠能禅宗这里所理解的“无生”，显然已经不具有这样的意义，而是在“生即无生”、“生、不生不二”的前提下进行的阐发，其更强调此生此世的身心努力，甚至认为可以豁然顿显这种境界。对于“生”与“灭（不生）”的集中讨论，详见《坛经·宣诏第九》。惠能这里表现出的重视现实人生觉悟的思想倾向，既合乎佛教助人解脱苦难的精神本怀，也与中国传统儒、道的人文气质相一致。 [11] 不悟念佛求生：或作“不悟顿教大乘，念佛往生”、“不悟念佛欲往”，对照可见，大意是说如果只是口念弥陀而心不觉悟，那么这样的念佛以求往生他方是有失偏颇的。正如“念般若法”应口念心行一般，“念弥陀佛”也应如此。在《坛经》的流传演变过程中，虽然原来作为禅宗重要标签的“顿教大乘”被删除了，但从前后的脉络来看，“念佛求生”不再是与“顿

国家图书馆

渐大乘”相对的做法，而是成为一种方便说法，不能只说不行，需要借此“顿悟无生”，这实际上反映了在中国社会流传最广的禅宗和净土宗之间的融合关系。 [12] 诸人：或作“使君”。各：或作“使君”。 [13] 便：或作“为”。令：或作“愿”。 [14] 大众：或作“一时见西方，无疑即散。大众愕然，莫知何事。大师曰：大众。大众。作意听”、“徒众用心，一时得见西方，无疑即散。师言：大众”。 [15] “眼耳鼻舌是门”以下四句：或作“眼耳鼻舌身即是城门，外有六门，内有意门，心即是地”、“眼耳鼻舌是门，外有五门，内有意识心为地”、“眼耳鼻舌是门，外有诸门，内有意门，心是地”，联系后文“自心地上觉性如来放大光明，外照六门清净”，以及《坛经·付嘱第十》关于“三科法门”的相关论述，此句大意是以人身喻世界，将自心意识比作大地，其本性是般若觉性，其依据具体的认识能力（眼、耳、鼻、舌、身、意，所谓“六门”、“六根”等）以及认识对象（色、声、香、味、触、法，所谓“六尘”、“六境”等）而随缘发用为眼识、耳识、鼻识、舌识、身识以及意识。 [16] 平直即弥陀：或作“平直即是弥勒”，弥勒又称弥勒菩萨或弥勒佛，相传他是未来的成佛者，所住的地方是在佛教所描述世界中的兜率天宫。与西方弥陀不同，弥勒与释迦同处此方世界，因此后文有“不异西方”四字。《坛经》在流变中，将“弥勒”改为“弥陀”，当是受到弥陀信仰流行的影响所致。 [17] 人我是须弥：须弥即须弥山，意为若执著人我，好比心中有座须弥山，使人不能解脱。 [18] 除人我：消除对人自身的执著，即无人我之见。佛教以身为五蕴和合，实无恒常主宰之我，称人无我，即人空。一般而言，小乘佛教偏重讲人空，而大乘则更说法无我，即法空，强调人、法两空。 [19] 放大光明：或作“施大智惠光明”。 [20] 六欲诸天：又称六欲天。佛教把世俗世界化分为欲界、色界、无色界等“三界”，欲界是

国家图书馆

具有食欲和淫欲的众生所具住，其中包括地狱、畜生、饿鬼、人和六欲天。六欲天分别为四天王天、忉（dāo）利天、夜摩天、兜率天、乐变化天、他化自在天。六欲诸天的地位在人之上，有似于我们平常所说的天神，他们仍有食欲与贪欲，未能超脱轮回。惠能这里所说的“六欲诸天”主要是用以表征人们心中的烦恼迷惑。 [21]“大众闻说”以下六句：或作“座下闻说，赞声彻天，应是迷人了然便见。使君礼拜，赞言：善哉善哉”、“大众闻说，俱叹善哉。但是迷人了然见性。悉皆礼拜，唯言：善哉”、“大众闻说，了然见性，悉皆礼拜，俱叹善哉，唯言”，从中可见《坛经》文字细微演变的轨迹。

师言：善知识，若欲修行，在家亦得，不由在寺[1]；在家能行，如东方人心善；在寺不修，如西方人心恶；但心清净[2]，即是自性西方。

“在家亦得”，并不是“非得在家”；“不由在寺”，也不是“不能在寺”。在惠能看来，在寺与在家，并无二致，关键是心不能有所执著。

人人心净，则社会环境自然清净。

韦公又问：在家如何修行？愿为教授[3]。

师言：吾与大众说《无相颂》[4]，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[5]，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；

从这里可以看到佛教在中国化过程中对儒家伦理道德思想的融合、吸收。

国家图书馆

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[6]，直成佛道。时不相待[7]，众人且散，吾归曹溪，众若有疑，却来相问[8]。

时[9]，刺史官僚、在会善男信女各得开悟，信受奉行。

[注释]

[1] 不由在寺：由或作“但”。在禅宗发展的早期，以修禅为特点的禅师常常“穴居岩处”，并不如专事佛教经典翻译、讲述等人一般常住正规的寺院；随着信徒的增多，禅宗开始从散居而为定居，乃至立清规、建寺院，因此住寺修行日益成为禅宗的重要修行方式；随着唐五代时期禅宗的盛行，禅宗寺院遍布南北，俨然成为中国佛教的新正统。在这种情况下，后世有些《坛经》版本将“不由在寺”改为“不但在寺”，从一个侧面反映了禅宗从“教外别传”至“佛教正传”的角色转变。 [2] 但心清净，即是自性西方：或作“但愿自家修清净，即是西方”、“但能心常清净，即是自性西方”，大意是劝人修自本心，见自本性。值得注意的是，这里的“即是西方”或“即是自性西方”应该与前文所提到的“不异西方”结合起来理解，不宜将其视为是对西方净土信仰的简单否定，惠能的语意并不在于探求外在的西方世界是怎样的，而是

国家图书馆

强调“净土”之所以为净土乃是由于自心清净能发起大智慧照破黑暗邪恶的缘故。 [3] 教授：或作“指授”，指教传授。 [4]《无相颂》：此颂在《坛经》的早期版本中是没有的。后期版本之所以会多出此颂，主要有两个原因。第一，从《坛经》内容结构变化的角度来看，早期版本是将惠能大梵寺说禅、传戒讲法以及答疑视为一个整体事件，所以在答疑之后安排了一首具有总结及劝导意义的“无相颂”，而后人将惠能讲法、说禅、传戒等活动纷纷独立成章节，原来具有总结意味的“无相颂”被安排于讲述般若法之后，所以在问答结束时便另外安排了一首更具有针对在家信众性质的偈颂。第二，从“无相颂”自身的内容来看，虽然其可谓是对惠能“佛法在世间”精神的推演，但所论及的孝养父母、上下相义、尊卑礼让等行为规范又非常合乎传统儒家的要求，从中既可以看出以禅宗为代表的佛教对于儒家思想的融摄，同时也可以说是唐宋以来儒家得以重兴后对于禅宗的进一步影响，中国文化重视礼仪孝亲的优秀传统也得以传承不息。 [5]“心平何劳持戒”至“西方只在目前”：这首偈颂的主要内容可谓是对大乘六度精神与人们日常生活智慧的总结，惠能禅宗希望以此引导人们的思想和行为，提高生命的质量和境界。其中，大乘六度包括布施、持戒、忍辱、精进、禅定和智慧，而这里则特别倡导大乘六度的精神内涵，强调布施非由施钱、心平何劳持戒、忍则众恶无喧、精进犹如钻木出火、行直何用修禅、菩提智慧只在心中等等。对于人们日常生活智慧，则倡导合乎中国传统社会的伦理规范和道德要求，首先是孝养父母以报生育恩情，其次是在上下、尊卑等一般的社会关系交往中应当讲求互助互敬、扬善抑恶，其他如良药苦口、忠言逆耳、改过生智、护短非贤等则更显出人们道德生活特别需要注意的地方。孝养：或作“亲养”。若能钻木出火，淤泥定生红莲：意思是说，犹如火生木中，莲生泥中，菩提正果

国家图书馆

在自身心中。护短心内非贤，遮掩错误、不能悔改的人，内心不会善良。日用常行饶益：于生活日用之间坚持修行将获益良多。西方：或作“天堂”。 [6]见取自性，直成佛道：早期版本或作“去惠能千里，常在能边；此不修，对面千里”、“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”。 [7]时不相待：或作“各各自修，法不相待”、“法不相待”。 [8]却来相问：或作“来彼山间，为汝破疑，同见佛性”、“却来相问，为众破疑，同见佛性”等。 [9]“时”以下三句：或作“合座官僚道俗礼拜和尚，无不嗟叹，善哉大悟，昔所未闻，岭南有福，生佛在此，谁能得知，一时尽散”、“时，在会道俗豁然大悟，咸赞善哉，俱明佛性”，意在表达听众对惠能说法的赞叹和信奉。

[点评]

社会是一个综合体，佛教只是社会文化的一个组成部分，源自印度的佛教能够在中国社会流传发展，乃至最终得到民众和官方的广泛认可，其中很大的原因是佛教较好地处理了自身发展与中国社会进步之间的关系。在隋唐时期兴起的禅宗，宋代以后成为中国佛教的代表，这里的《疑问品》比较集中地展现了以禅宗为代表的佛教与社会之间关系的主要方面以及一般看法。

中国古代社会长期处在以小农经济为主的发展阶段，与这种社会存在相适应的主流社会意识比较强调自力更生、勤俭节约、安居乐业，体现在传统儒、道两家对于未来理想社会的描述中，均为比较重视个人身心的修养以及作为社会小单元的家庭生活，从而具有强烈的重视现实社会人生的价值取向，而对于未知的天地乃至死后

国家图书馆

的世界常常采取“存而不论”或不予重视的态度。对于印度佛教发展出来的追求彼岸世界的做法，民众具有先在的社会心理层面的抵触，因此佛教最多只能作为精神生活的一种补充，而不能成为生活的全部。

在这样的社会文化背景下，再来看惠能在公开广传禅宗要义的时候所遇到的三个问题，便能知道这些问题实际上也是中国社会对佛教提出的非常具有普遍性的问题，关系着禅宗乃至佛教能不能在社会立足以及如何深入影响社会的大问题。其中，第一个是“福德”与“功德”的关系问题，其呈现的是佛教作为社会性的存在，其各种行事，尤其是在社会上层人士助缘下进行的大规模造寺、大范围供养以及大时限斋戒等大型宗教活动所造成的社会问题，惠能禅宗的看法是强调内心世界的觉悟和正直才是佛事活动的关键，对于刻意求大、求多的佛事活动显然是一种提醒和抵制，合乎传统社会对于宗教事务的一般看法，至今仍有积极意义。第二个是“自性净土”与“往生西方”的关系问题，其呈现的是人们对于此岸世界与彼岸世界的认识以及态度，惠能基于“心净则佛土净”，认为断恶行善而觉悟人生便“不异西方”，惠能禅宗门人在继承惠能之说的基础上甚至又在《坛经》中增加了“自性西方”的提法，以融摄作为彼岸世界的西方净土，这些思想和做法，与中国传统文化重视个人修养及现实生活的精神也是一致的。第三个则是“在家如何修行”的问题，其所反映的是作为特殊社会团体的佛教与作为一般社会单元的家庭之间的关系。因为这一问题实际上在前两个回答已经有比较明确答案，所谓心

国家图书馆

正行善，自心觉悟，所以在早期《坛经》中亦仅此而已，而后期《坛经》中则根据中国社会特别注重家族及儒家文化的特点，又特别增加了一些以大乘六度精神为指导而富含儒家思想以及日常生活智慧的伦理道德规范，由此亦可见惠能禅宗赢得中国社会广泛接受的原因，同时，中国社会伦理道德传统也以禅宗为代表的佛教方式曲折地得以呈现和传承。

国家图书馆

定慧第四[1]

师示众云：善知识，我此法门，以定慧为本[2]。大众勿迷言定慧别[3]。定慧一体不是二[4]。定是慧体[5]，慧是定用；即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义[6]，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[7]。口说善语[8]，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[9]，不离四相[10]。

善知识[11]，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。

宋代契嵩禅师云："定慧为本者，趋道之始也。定也者静也，慧也者明也。明以观之，静以安之。安其心可以体心也，观其道可以语道也。"（《坛经赞》）

国家图书馆

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[12]，于一切处，行住坐卧，常行一直心是也。净名云[13]：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[14]，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[15]，即同无情，却是障道因缘。

东晋僧肇云："直心者，谓质直无谄，此心乃是万行之本。"（《注维摩诘经》，《大正藏》第38册，第335页中）

善知识，道须通流[16]，何以却滞？心不住法[17]，道即通流；心若住法，名为自缚。若言常坐不动是[18]，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[19]，从此置功，迷人不会，便执成颠。如此者众[20]，如是相教，故知大错。

[注释]

[1] 定慧第四：或作"三为时众说定慧（门）"、"定慧一体第三"、"定慧品第四"，以惠能对传统禅学理论和禅修实践的独到理解为主要内容，其中包括"定慧体一"、"一行三昧"以及"三无法门"等三个方面。　[2] 以定慧为本：以定慧为根本，这里的"定慧为本"，要与下文的"定慧等学"联系起来理解。中国佛教发展至隋唐时期进入创宗立派阶段，比如三论宗、天台宗、

国家图书馆

华严宗、律宗等，禅宗虽然也是其中之一，但它不同于其他派别的一个特点是特别注重理论与实践相结合，尤其注重禅学理论必须落实于实际的禅行生活中，在日常的行住坐卧中修心悟心，并对传统的修习禅定、由定发慧，做出了定慧不二的新解。禅宗以禅命宗，以“禅定”来概括佛教的全部修习，却并不以坐禅入定为功夫，而是以慧摄定，将定慧统一于无念之心，用惠能的话来说，就叫做定慧无别、定慧不二、定慧等。这是禅宗区别于其他宗派的重要特点。 [3] 大众勿迷言定慧别：大家不要错误地认为定与慧是截然分别的。从下面所举的例子来看，这些分别包括定慧各别、先定发慧、先慧发定。一般来说，这些地方的“定”和“慧”都有比较具体的内涵，比如“定”为梵文“Samādhi”（三摩地、三昧）的意译，以思想专注为特点，与心意散乱相对，故而又称“止”，可以引发“智慧”；“智”与“慧”虽然可以相通，但也有细微差别，“智”为梵文“Jñāna”（若那）的意译，意为于事理能决断，指由修习佛理所获得的辨别现象、判断是非、评判善恶的认识能力。这种认识能力因人修习佛理的水平不同而有高下之分。在佛教中，智与识是对立的，因而只有佛智才称得上是真正的“智”。智：在佛智的意义上，就与“慧”相通。“慧”：梵文为 Mati，音译作末底、摩提，指通达事理、决断疑念、取得决断性认识而把握真谛的那种精神作用。在佛教中，慧并非一般所谓的知识或智慧，而是特指圣者所具有的一种观照能力，例如“般若”（梵文“Prajñā”的音译），就是能观照万法性空的一种智慧。智慧多与建立在“止”之上的“观”有关。若结合佛教的基本理论业感缘起来看，由于身口二业实际是心意之业的表现，所以佛教定慧之学可谓从凡至圣的核心。然而，由于佛教在不同阶段不同派别基于不同的理论结构，它们不仅对“定”、“慧”的界定不尽相同，而且就二者的关系也出现了不同的主张。据《坛经》记

国家图书馆

载，当时禅宗北宗即依据佛经常言的“诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教”（如《法句经》）而认为“诸恶莫作名为戒，诸善奉行名为慧，自净其意名为定”（《坛经·机缘第七》），并在定慧关系上倾向于“先定发慧”，而这一看法在当时社会上是非常流行的，甚至认为“欲得会道，必须坐禅习定；若不因禅定而得解脱者，未之有也”（《坛经·宣诏第九》）。正是基于这样的背景，惠能强调从“定慧等学”（如《涅槃经》）的传统出发，提出了“定慧一体”、“定体慧用”以及“自性定慧”等融会定慧的主张。 [4] 定慧一体不是二：或作“惠定体一不二”、“定慧一体，本不是二”。这是说，定慧虽然名字义涵上有所不同，但是二者所依据的真心之体是同一的，正因为二者为依他而起，所以定慧自性也都是空性。一体：这里主要指定慧所依之体，又名真如、佛性、自性、自心、本性、本心等，以本来清净、无相之相为体相；比较而言，定慧等则为此体的起现，定慧各自的规定称为有相之相状。 [5]“定是慧体”以下四句：真心之体不二而显现为定慧之二；从犹如灯火一般不即不离的体用关系来看，定可谓是慧的载体，慧可谓是定的发用；虽然定是体、慧是用故而不即，但是定是慧之体、慧是定之用故而不离，所以说正当慧的时候实际上是有定的慧，正当定的时候是有慧的定。定是慧体，此“体”与“定慧一体”之“体”不同，前者与“用”相待而立，是有相之体；后者为前者所依，是无相之体。 [6]“若识此义”以下六句：或作“善知识，此义即是惠等；学道之人作意，莫言先定发惠，先惠发定，定惠各别”、“若识此义即是定慧等学；诸学道人莫言先定发慧、慧定各别”，对照来看，作“若识此义，即是定慧等学；诸学道人，莫言先定发慧、先慧发定、定慧各别”则语脉通畅，语意完备。这是说如果大家认识到上述义理即是定慧等学的话，那么那些学习佛道的人应慎言“先定发慧”、“先慧发定”以

国家图书馆

及“定慧各别”等违背“定慧等学”的话。定慧等学：“定慧等”出自《涅槃经》，其云：“善男子。十住菩萨智慧力多，三昧力少，是故不得明见佛性。声闻缘觉三昧力多，智慧力少，以是因缘不见佛性。诸佛世尊定慧等，故明见佛性了了无碍。”《涅槃经》因提倡“一切众生皆有佛性”而在中国佛教史上影响深远。佛教禅有小乘禅和大乘禅，在汉代都已传入中国。小乘禅以坐禅习定获神通为特点，定学色彩浓重，较早在中土流传；魏晋时期随着佛教般若性空思想乘着玄学而广传，大乘禅逐渐得到流行，其更强调对佛教真理的领悟，慧学色彩明显。南北朝时即在中国出现了北方重视定学、南方重视慧学的风气。在这种背景下，如智者大师等佛教高僧力倡“止观双运”、“定慧等学”，而《涅槃经》关于“定慧等”的说法则是其重要的经典依据，对中国禅学最终以“定慧等学”为至高境界甚至唯一境界可谓影响深远。 [7] 法有二相：法即自性法体，虽然法体呈现为定慧等相状，但是法体之体相是清净的、无相的、不二的。二相：即有分别的相状，如执著于“定”、“慧”的相状，又争论其各别、先后，这些都属于是“二相”。法本无相而偏执于相状，佛教认为这是舍本逐末、流浪生死、没有觉悟的表现。 [8] “口说善语”以下七句：或作“口说善，心不善，惠定不等；心口俱善，内外一种，定惠即等”、“口说善，心中不善，定惠不等；心口俱善，内外一种，定惠即等”，“内外一如”在许多种版本中作“内外一种”。这是用生活中“口是心非”和“心口一如”的例子来进一步说明“定慧不等”与“定慧等学”。《坛经》在后面结合传统佛教对于世界的理解亦曾说：“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。”（《坛经·付嘱第十》）其中，口属身、语言属声、文字属意识，它们自性本空，自身实际上无所谓善恶，善恶乃根源自于人心自性。从心口善恶的四句分别来看，与心善口

国家图书馆

恶和心口俱恶相比，口善心恶为世间常见，而心口俱善是佛教常劝，因而定慧等学具有劝人完满善行、进修清净三业的意味。正是在此意义上，《坛经》的编者增加了一句“空有定慧”，认为如果只是口中说定慧之类的善语，而在心行上不做去恶行善的实修，这等于没有真定真慧。这样一来，口是心非和心口一如就不是作为说明类比的例子，而分别成了实修定慧过程中需要提防和努力的内容，出世不离入世的精神在入世操行上的选择，于此亦可见一斑。 [9] 却增我法：或作“却生法我”、“却增法我”，大意相同，但仔细推敲“生”与“增”、“法我”与“我法”还是意味有所不同。一般而言，佛教认为“我执”有两种，所谓“人我”执与“法我”执，前者粗显，后者微细。“却生法我”与“却增法我”是就诤论的深层理论偏执而言，切合之前的“先定发慧”等主张，有生有增，因本无而有、已有更增故；“却增我法”的意思则在已有如前之“法我”的基础上更增加“人我”，多就诤论的主体而言，切合此句前后“即同迷人”、“不断胜负”、“不离四相”等粗显的内容。 [10] 四相：出自《金刚经》，其云：“若菩萨有我相、人相、众生相、寿者相，则非菩萨。”历史上对此四相有多种理解，意在说明四相乃因缘假立，并非实有不变之体。一般而言，我相，是将五蕴和合之身执著为“我”，也称“我见”或“身见”；人相，是执著我与他人之分别，增长我慢；众生相，是执著我与众生无别，起退却心，不信佛法；寿者相，是执著色身常住，贪着生死。就本处所涉诤事而言，计较这是我的主张，即有我相；计较那是他的主张，即有人相；诤论不离自他而成，即有众生相；计较是我永胜他者，即是寿者相。 [11]“善知识”至“亦复如是”：此段早期版本多在下文“故知大错”之后。 [12]“一行三昧者”以下四句：或作“一行三昧者，于一切时中行住坐卧常行真心是”，“一行三昧，常行直心”，是说所谓的“一行三昧”这

国家图书馆

种禅法是时时处处都为自心本性呈现。一行三昧：指以法界（真如、实相）为观想对象，并以法界为唯一行相的禅定。这是东山法门的共同主张，道信主张通过念佛即可以达到这种三昧，弘忍认为“守本真心”可以达到，神秀则更强调以坐禅看净的方式成就一行三昧。惠能以当下人心人性的显现为解脱，不拘限于某一固定的方式，认为但行直心，行住坐卧皆是禅，这无疑是对执著念佛、坐禅等传统禅行的反对。“一行三昧”本身是梵语和汉语的组合词，其中“三昧”为梵文的音译之一，也译作“三摩提”等，指佛教禅定摄心的状态；其中的“一行”，表明这种三昧与其他三昧不同的特点。《摩诃般若波罗蜜经》说“云何名一行三昧？住是三昧，不见诸三昧此岸彼岸，是名一行三昧”（《大正藏》第 8 册，第 252 页下）；《大智度论》解释说这种三昧“常一行毕竟空相应三昧中，更无余行次第；如无常行中次有苦行，苦行中次有无我行。又菩萨于是三昧不见此岸、不见彼岸。诸三昧入相为此岸、出相为彼岸，初得相为此岸、灭相为彼岸”（《大正藏》第 25 册，第 401 页中）。可见，“一行三昧”属于大乘禅法，其特点是专注于大乘佛教“毕竟空相”这一要义。因为万法皆缘起性空，“毕竟空相”又可称为“法界”（界者性也），所以《文殊师利所说摩诃般若波罗蜜经》中当文殊师利菩萨问佛何为“一行三昧”时，佛回答说：“法界一相，系缘法界，是名一行三昧。若善男子、善女人，欲入一行三昧，当先闻般若波罗蜜，如说修学，然后能入一行三昧。如法界缘，不退不坏，不思议，无碍无相。善男子、善女人，欲入一行三昧，应处空闲，舍诸乱意，不取相貌，系心一佛，专称名字。随佛方所，端身正向，能于一佛念念相续，即是念中，能见过去、未来、现在诸佛。”（《大正藏》第 8 册，第 731 页上）这里对“一行三昧”的解释值得注意的有两点。第一，这种禅法不仅将修习般若性空思想作为前提，而

国家图书馆

且进一步将其与专心“念佛”结合，有“先慧后定”的倾向；第二，般若和念佛都被涵化到“法界”这一核心概念之中，这实际上带有“慧定一体”的意味。在《大乘起信论》中，即把“真如三昧”和“一行三昧”联系起来，说“依如是（真如）三昧故，则知法界一相，谓一切诸佛法身与众生身平等无二，即名一行三昧。当知真如是三昧根本，若人修行渐渐能生无量三昧”（《大正藏》第32册，第582页中）。即虽然认为一行三昧是其他三昧根本，但是真如三昧又是一行三昧的根本。华严宗人法藏曾将经论融合起来说：“如《文殊般若经》云：何名一行三昧？佛言：法界一相、系缘法界，是名一行三昧。入一行三昧者，尽知恒沙诸佛法界无差别相。乃至广说以此真如三昧能生此等无量三昧故，名三昧根本也。”（《大正藏》第44册，第284页上）后来的华严宗人澄观则直接提出“离障见（真）如，是谓具足清净一行三昧，一行者一法界行故”（《大正藏》第35册，第923页上）。被认为是华严宗五祖的宗密禅师则进一步指出，这二种三昧其实是异名同实的关系：“一行三昧，亦名真如三昧，此是一切三昧根本。若能念念修习，自然渐得百千三昧。达摩门下展转相传者是此禅也”（《大正藏》第48册，第399页中）。宗密推崇惠能弟子神会为禅宗正宗，将“一行三昧”和“真如三昧”视为等同，并认为其核心内涵是中国禅宗自始以来的主张，这虽然具有会通禅教分歧以及有益于禅宗内部凝聚的意义，但禅宗史上依《文殊所说般若经》而提倡“一行三昧”禅法的实际上是四祖道信，而且从《坛经》的记载来看，这种禅法在实行过程中也产生了分化。惠能对于“一行三昧”的理解，是“于一切处，行住坐卧常行一直（真）心是也”，这既是对其本来意义“毕竟空相”（所谓“于一切法勿有执著”）及“法界一相、系缘法界”（所谓“常行真［直］心”）的回归，又是针对当时出现的一些“禅病”而发的。其中有比较粗

国家图书馆

糙易知的，如“心行谄曲、口但说直，口说一行三昧、不行真（直）心”；也有比较微细难辨的，如将“一行三昧”的一些规定形式化或绝对化，把“应处空闲”、“端身正向”等归结为“常坐不动”，把“舍诸乱意”、“系心一佛”等视为“（除）妄不起心”。直心：法海集记本作“真心”，本段落其他出现直心的地方也作“真心”。从上面对“一行三昧”理解的分析，可知“直心”更倾向于从“三昧”是“正心行处”中引申出来，因为在三昧的处境中，平常弯曲的心转变成了正直的心；而“真心”则更倾向于从“一行”的“毕竟空相”或“法界一相、系缘法界”中引申出来，因为在一行的涵义下，不仅弯曲的心本性是空，正直的心也是如此；弯曲的心虽应该转为正直的心，但正直的心却不应该被执著；曲直是假，本空是真，知心性空而无谄曲，行于正直而无执于相，是行真心，是真直心。从《坛经》的体用角度看，清净真心是直心之体性，无谄曲之直心是真心之发用，直心即真心。 [13]“净名云”以下三句：引文分别出自《维摩经》的《菩萨品第四》和《佛国品第一》，其中“直心是净土”在原经文中为“直心是菩萨净土”。道场：一般指修学办道的场所，其中大多都有各种设备严饰。净土：常与秽土相对，多指诸佛菩萨所处所见的境界。在惠能看来，虽然道场和净土在表象上差别千万，但是二者又具有高度的统一内涵，道场之所以成为“道”，净土之所以成为“净”，关键在于其中的人心有道而清净，即“直心”。直心是因，场土是果。另外，惠能不仅将分属不同品的内容进行了加工，而且颠倒了它们在原文中的顺序，隐约可见他认为“道场”与“净土”同是果的同时，也认为净土是道场之果。 [14]“迷人著法相”以下五句：或作“迷人著法相，执一行三昧，真心坐不动，除妄不起心，即是一行三昧”、“迷人著法相，执一行三昧，直言坐不动，是早已执迷著，除妄不起心，即是一行三昧”、“迷人著法相，执一行三昧，

国家图书馆

直言坐不动，是早已执迷著，悟即除妄不起心，即是一行三昧”，综合来看，是说迷惑的人执著于“一行三昧”的表相，有的认为真心就是一直端坐不动，有的认为还包括破除虚妄思想从而达到百无所思的不起心境界。后文紧跟着是对这些见解和践行的批评。 [15]“作此解者”以下三句：“作此解者”，或作“若如是此法”、“此法若”，是说如果这样理解和行事的话，修行的有情之人便会犹如木石般无知的无情之物，这反而成为觉悟之道得以呈现的障碍。无情：相对于“有情”而言，有情即“众生”，为有情识的生物，无情即没有情识的草木土石之类。从此句中可知，惠能所讨论的禅法，是就有情之人而言的，出发点和落脚点都是有情众生的觉悟解脱；后文中说，人之本性即表现在“念念不住”上，反对“百无所思”，认为“一念断即死，别处受生”，这些说法都表现了惠能禅学在正视生命、珍惜生命的基础上提升生命的人文关怀和人文性格。 [16]道须通流，何以却滞：觉悟之道应该像通畅的河流般会通百川活泼泼流向远方大海，怎么可以变成凝滞不前的一潭死水呢？通流，会通而不偏局，畅流而不滞塞，是行直心的形象说法之一。 [17]“心不住法”以下四句：或作“心在住即通流住，即彼缚”、“心若住法，名为自缚”，是说行直之心若执著于名言设立的假相，从所执著的对象而言是被束缚，从能执著的主体而言实际只是妄想自缚，使本来直心似曲凝滞，如若流水不通。 [18]“若言常坐不动是”以下三句：或作“若坐不动是，维摩诘不合呵舍利弗宴坐林中”、“若言坐不动是，只如舍利弗宴坐林中，不合被维摩诘呵”，大意相同，是说如果行真心只是端坐不动而已的话，那么佛陀弟子舍利弗当初在树林下安闲静坐修行时，便不应该受到维摩诘居士的呵斥，可见偏执于常坐不动并不是一行三昧。舍利弗宴坐林中被维摩诘诃，维摩诘对舍利弗坐禅的尖锐批评，一方面透露了以般若性空思想为指导的

国家图书馆

大乘佛教对于小乘传统佛教修行的重新界定，另一方面也反映了以“维摩诘”为代表的世间修行者更希望在日常生活中实现佛教禅修的社会需要。舍利弗：人名，梵文 Śāriputra，音译舍利弗多、舍利弗罗、舍利弗多罗、舍利富多罗、舍利补怛罗等，相传舍利为其母之名，弗、弗多、弗多罗等其义为子，所以又称舍利子。舍利弗是佛陀著名弟子之一，有“智慧第一”的美誉，然而此处所引事例则反映其智慧有不若维摩诘的地方，此事出自《维摩经》的《弟子品第二》。宴坐：安然闲适的静坐，指坐禅。 [19]“又有人教坐、看心、观静、不动、不起”以下四句：“静”或作“净”，“会”或作“悟”，是说还有一些禅师，他们教人静坐，专注地观看自己的心理活动，乃至观察到静止清净的真心，认为这种身心不动不起的修禅，就可以最终实现一行三昧的境界，而学道者若迷惑不能理解，便会固执其中的成见，从而违背正理，颠倒错乱。看心观静（净）：看和观都是禅定修习中的观想，目的在于去除妄念，使意念安定不放逸而达到清净。在惠能看来，起心观和看，这本身就是一种起心动念，这将导致离清净的本心更远。一般认为，这也是对神秀北宗禅法的批评。 [20]“如此者众”以下三句：或作“即有数百般，如此教道者，故之大错”、“即有数百人，如是相教，故知大错”，是说社会上这样的人很多，但以这种方式教人，是大错特错的。

师示众云：善知识，本来正教无有顿渐[1]，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[2]，从上以来，先立无念

国家图书馆

契嵩禅师云：无相为体者，尊大戒也；无念为宗者，尊大定也；无住为本者，尊大慧也。（《坛经赞》）

为宗，无相为体，无住为本。无相者[3]，于相而离相；无念者，于念而无念。无住者[4]，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[5]，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[6]，曰无念；于自念上常离诸境，不于境上生心。若只百物不思[7]，念尽除却，一念绝即死，别处受生，是为大错。学道者思之[8]，若不识法意，自错犹可，更误他人，自迷不见，又谤佛经，所以立无念为宗。

这样的无念，是对传统佛教禅定的新阐释，表明惠能禅注重的是现实的活生生的人的当下解脱。

善知识，云何立无念为宗[9]？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[10]？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心，念者念真如本性。真

国家图书馆

如即是念之体[11]，念即是真如之用。真如自性起念[12]，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[13]：能善分别诸法相[14]，于第一义而不动。

不于境上生心，去除妄心执著；真如自性起念，依持清净本心，念念无住。惠能的无念，是有正念而无妄念，即妄念不起，正念不断。由此，禅就能融入百姓生活中。

[注释]

[1]“本来正教无有顿渐”至“所以立顿渐之假名”：或作“法无顿渐，人有利钝，迷即渐劝，悟人顿修，识自本心是见本性，悟即元无差别，不悟即长劫轮回”、“本来正教无有顿渐，人性自有利钝，迷人渐契，悟者顿修，自识本心，自见本性，即无差别。所以立顿渐之假名”、“本来正教无有顿渐，人性自有利钝，迷人渐修，悟人顿契，所以立顿渐之假名，自识本心，自见本性，即无差别”，对照而言，虽然前后语句细节有所增减，但是有三个基本层次没有变化。第一层次是“无顿渐”，法体清净故；其次是“有顿渐”，人有利钝差别故；最后是“无差别”，人能转迷为悟故。因此这句话是说，从根本上讲，佛陀真正的教法本来是没有顿渐之分的，然而人性有利钝的不同，故有人渐修，有人顿悟，顿和渐正是由此而来，其实它们都只是假名而已。只要能自识本心，自见本性，即无所谓顿和渐了。正教：原作“正法”，法：即心法、佛法，后来改作“正教”，虽义无别，但从中可见《坛经》受禅宗从教外别传向援教入禅而主张禅教合一的影响。人性自有利钝，又作“人有利钝”，这里的“性”，宜理解为佛教经常所说的“根性”，即主要指由于各种因缘导致人与人在智力高低

国家图书馆

上的差别。利钝，以刀具的锋利和钝拙来比喻人们智力的敏锐与迟缓。迷人渐修，悟人顿修，对迷惑的人应该采取渐渐引导劝发的办法促使其觉悟，觉悟人的修行相对渐修过程中的人而言可以称为顿修，二者虽然有根本区别，但也有一种递进联系，而且注重善知识的劝助。此二句被修改后，无论是“迷人渐契、悟者顿修”，还是“迷人渐修，悟人顿契”，似乎修行单是自己自悟自修，于理虽可讲通，但注重善知识开导的一义不见了。实际上，《坛经》很多地方都强调“依师”的重要性。 [2]“我此法门”以下五句：或作“我自法门，从上已来，顿渐皆立无念为宗，无相为体，无住为本”，意思是说，我这里所要讲述的修行法门，是从历代祖师那里传来的佛教正法，即所谓无念为宗、无相为体、无住为本。 [3]“无相者”以下四句：或作“何名为相无相，于相而离相。无念者，于念而不念”、“何名无相，于相而离相。无念者，于念而不念”、“无相者，相而离相。无念者，念而无念”，从中可见《坛经》演化过程中出现的专业概念规范化（“相无相”成“无相”）、思想内容简洁化（“于相而离相”成“相而离相”）以及文字排列整齐化（“何名无相”成“无相者”）的现象。 [4]“无住者”至“此是以无住为本”：或作“无住者，为人本性，念念不住，前念今念后念，念念相续，无有断绝。若一念断绝，法身即是离色身。念念时中，于一切法上无住。一念若住，念念即住，名系缚。于一切法上念念不住，即无缚也。以无住为本”，两相对照文句上的增减，可知此句对于“无住”的解释包涵三个层次。首先，“念念相续”是人的基本存在，所以不可有断灭意念之妄想；其次，“念性本空”是念自身的本质特点，所以应“于念而无念”，不应执著于相续之念相；第三，“相而无相”是所念对象的本质特点，所以应“于相而离相”，不应执著于所念之相。比照而言，修改后的文句，虽然在第二方面的内容有所明晰（所谓“并将为空”），但由于对第三方面内容的过度强化，却导致了第一方面内

国家图书馆

容的消弱。总起来看，这句话是说，所谓“无住”，是因为人的生命没有一刻不是在念念相续之中，但是要明白我们这里所说的每一念的本性是空的，如善恶美丑、冤家亲属、恶语伤人、巧言欺诈争斗等等，总有缘由也总可转化，若总是执迷不悟便是被前念形成的绳索绑住了。不过，有人一听到自己被意念绑住了，就想到以断绝一切意念作为解脱的方法，这又走向了另一个极端，因为人是意念之流的存在，没有了意念也就没有了人，更没有了觉悟的可能性。正当的解脱之道是，在意念相续之流的人生中，人应该既不执著于外境，也不执著于自心，不被一切现象的表面所迷惑而保持清晰的认识和行为，这便是“无住”，也是“应无所住，而生其心”的“无住心”。所以宋代契嵩禅师认为，这是般若智慧的表现：“无住之本，般若之谓也。”人之本性：或作“为人本性”，表明无住是就人的心性而言的。在惠能看来，人的本性就体现在人们当下的心念之中，它是念念相续不断绝而又于一切法上无住的。无住：既有心念迁流不息之义，又有心念不滞留在迁流无常的虚假万法上，不执著妄相之义。冤：与亲相对，指不愿亲近的人，如仇敌等。言语触刺欺争：用语言触碰刺伤、欺诈争斗，是人世间常有的恶意相向的现象。酬害：报复。　[5]“外离一切相”以下五句：不执著于一切相状，便称为“无相”，而当真的能做到不执著相状，便即是“法体清净”。“无相”可谓意指法体，因此宋代契嵩禅师将其视为是法身的表征，说“无相之体，法身之谓也”。“离”即是“无”，即“清净”，即“不二”，并非完全脱离、绝对空无或死寂静止，所以无相是实相无相，故“于相而离相”。　[6]“于诸境上心不染”以下四句：自心于各种缘起之境上没有执著，不被污染，这便是“无念”，而当自心做到清净无染，便不会攀缘幻境生起妄念。不染，或作“心若能离万境常寂”。一般而言，“染”与“净”相对，这里的染，可以理解为自心对内外本自性空的境界生起人法二我之执著，从而对清净

国家图书馆

自心生起正念有乌云遮日般污染盖覆的意味，所以“无染”即“无我”而行直心也。 [7]“若只百物不思”以下五句：或作“莫百物不思，念尽除却，一念断即无，别处受生”、“莫百物不思，念尽除却即无，别处受生”。是说不可错认百无所思便是无念，若一旦没有意念心思，人的生命也就结束了，还谈什么人的解脱呢？这可是大大的错误。 [8]“学道者思之”以下七句：或作“学道者用心，莫不识法意，自错尚可，更劝他人，迷不自见迷，又谤经法，是以立无念为宗”、“学道者莫不识法意，自错犹可，更劝他人，自迷不见，又谤佛经，所以立无念为宗”，这是说追求正道的人应该仔细想想，如果不识得佛法要义，自己错了影响还比较小，如果还依此去劝教他人，自己迷执不能见性，却又毁坏佛法、诽谤佛经，那问题就大了，所以要立无念为宗。佛经：又作“经法”，一字之改，又见禅教一致论更加清晰。 [9]“云何立无念为宗”至“故此法门立无念为宗”：或作“即缘迷人于境上有念，念上便起邪见，一切尘劳妄念从此而生，然此教门立无念为宗，世人离见，不起于念，若无有念，无念亦不立”、“云何立无念为宗？只缘口说不见本性迷人于境上有念，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，即是尘劳耶，然此法门立无念为宗”。前面在正面解说“无念”之后便提到“不识法意”的迷执者，并说所以要“立无念为宗”，这里则是进一步对迷执者的问题展开说明，意谓那些口说见性而心其实还迷执的人，对外境仍然生起妄念，进而产生许多邪见，一切尘世烦恼妄想，也就从这里而生。人心自性本空清净，无一法可得，如果认为有所得，并妄言祸福，这就是世俗烦恼邪见，为了强调“自心清净无所得”，所以要立“无念”为宗。惠能“于念而无念”，是要人既不偏执于虚妄有念，也不偏执于无智无用的无念。 [10]“无者无何事”以下五句：“无念”之“无”是针对什么的呢？“无念”之“念”又蕴含着什么样的境界呢？“无

国家图书馆

念”之“无”是外不执著于境相，内不执著于意念，这种“无念”之“念”所念者，为本自清净的真如本性，故念无所念。或作“无者无何事？念者何物？无者离二相诸尘劳”、“无者无何事？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心，念者真如本性”，对照可知，“念者念真如本性”一句有一个从无至有、从粗而精的过程，然而“念者念真如本性”一经形成，便在已有的“真如”与“念”的关系上多出了一层蕴含能、所二分的认识关系，而这种关系在传统禅学看来常常是具有分别心的、有污染的，需要被超越的。而“念者何物”，则可理解为真如自性起念，是谓无念。[11]真如即是念之体，念即是真如之用：清净本心便是念之体，无烦恼杂念之正念即是清净本心之妙用。[12]“真如自性起念”至“不染万境而真性常自在”：或作“性起念，虽即见闻觉知，不染万境而常自在”，是说虽然眼耳鼻舌等感官是意念产生的依托，但清净的真如本性才是意念的真正根本；如果没有了作为根本的真如本性，眼耳色声也就随之即坏。所以说，虽然依托六根缘取六境而有不同的意念现象，但这些意念的根本是清净的真如自性，具有不执著于内心外境而达到解脱的能力。惠能这里主张真如自性为“六根”终极根本的看法，是对传统佛教关于六根、六尘、六识的理论从心性的角度而做出的进一步深化。[13]经云：或作“维摩经云”。[14]能善分别诸法相，于第一义而不动：出自《维摩诘经》的《佛国品第一》，是说能够善于分别各种复杂的现象，又保持自心清净而不被现象所迷惑污染。

[点评]

佛教自印度传入中国，它的经典和义理丰富繁多而且千变万化，然而中国僧人常以经、律、论“三藏”来分类佛教经典，并以戒、定、慧“三学”来统摄它的义理内容，

国家图书馆

东晋时期著名的佛教领袖道安即说“世尊立教，法有三焉，一者戒律，二者禅定，三者智慧，斯之三者，至道之由户，泥洹之关要”(《大正藏》第 55 册，第 80 页上)，所以中国佛教各宗派大都在三学的框架下建立各自的理论和实践体系，从而使得人们更易于了解和掌握佛教的根本精神。在中国佛教宗派对三学关系的看法中，尤其注重“定”与“慧”二者的关系，但多是依据早期佛教将定慧视为不同，并主张先定发慧的修行次第。惠能则与此不同，他先是在理论上依据经典倡导的“定慧等学”而以“体一不二”对其加以理解，并从“定是慧体，慧是定用”的角度破除将定慧作绝对区分隔绝的各种理论偏执，然后在对“但行直心”的“一行三昧”禅法本质及其在当时的流弊进行说明的基础上，契合时宜地提出“无念为宗，无相为体，无住为本”的禅法宗旨和禅修要求，其中又特别强调了“无住为本”是立足于人的现实性，而“无念为宗”则旨在破除人的妄念执著而又能正念不断。

总起来看，惠能禅宗将定慧这种深具印度佛教传统的名相概念及修行体系建立在了人是现实的人这一基础之上，因此修禅便不是建立在定慧的名相差别和先后程序上，也不是停留在对某种禅定境界的口头声称和程式规定中，更不是采取极端的措施压抑甚至杜绝意念或者任由意念妄想攀缘内心外境，禅不远人，禅在人心，心自清净而不寂灭，活泼泼依根缘境而能通达自在。因为心自清净而活泼泼，所以既给予污染邪恶者以能转染成净的希望，也使得世间善良的人能时时认识到一切都是在因缘中才能呈现而保持心无所得的心境。

国家图书馆