

# 神会语录

中國佛學經典寶藏

禪宗類

23

星云大师总监修

邢东风 释译

人民东方出版传媒  
東方出版社






中国佛学经典宝藏

---

23

邢东风 释译

星云大师总监修

人民东方出版传媒  
 东方出版社

图书在版编目 ( CIP ) 数据

神会语录 / 邢东风 释译. — 北京: 东方出版社, 2015.10

( 中国佛学经典宝藏 )

ISBN 978 - 7 - 5060 - 8590 - 8

I. ①神… II. ①邢… III. ①禅宗—语录—注释②禅宗—语录—译文  
IV. ① B946.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 ( 2015 ) 第 249326 号

本书中文简体字版权由上海大觉文化传播有限公司独家授权出版  
中文简体字版专有权属东方出版社

神会语录

( SHENHUI YULU )

释 译 者: 邢东风

责任编辑: 查长莲

出 版: 东方出版社

发 行: 人民东方出版传媒有限公司

地 址: 北京市东城区东四十条 113 号

邮政编码: 100007

印 刷: 三河市中晟雅豪印务有限公司

版 次: 2016 年 12 月第 1 版

印 次: 2016 年 12 月第 1 次印刷

开 本: 880 毫米 × 1230 毫米 1/32

印 张: 7.875

字 数: 160 千字

书 号: ISBN 978 - 7 - 5060 - 8590 - 8

定 价: 35.00 元

发行电话: ( 010 ) 85924663 85924644 85924641

版权所有, 违者必究 本书观点并不代表本社立场

如有印装质量问题, 请拨打电话: ( 010 ) 85924602 85924603

《中国佛学经典宝藏》  
大陆简体字版编审委员会

主任委员：赖永海

委 员：(以姓氏笔画为序)

王月清	王邦维	王志远	王雷泉
业露华	许剑秋	陈永革	吴根友
徐小跃	龚 隽	葛兆光	温金玉
彭明哲	程恭让	鲁彼德	董 群
潘少平	潘桂明	魏道儒	



# 总序

自序

自读首楞严，从此不尝人间糟糠味；  
认识华严经，方知已是佛法富贵人。

诚然，佛教三藏十二部经有如暗夜之灯炬、苦海之宝筏，为人生带来光明与幸福，古德这首诗偈可说一语道尽行者阅藏慕道、顶戴感恩的心情！可惜佛教经典因为卷帙浩瀚、古文艰涩，常使忙碌的现代人有机理远隔、望而生畏之憾，因此多少年来，我一直想编纂一套白话佛典，以使法雨均沾，普利十方。

一九九一年，这个心愿总算有了眉目。是年，佛光山在中国大陆广州市召开“白话佛经编纂会议”，将该套丛书定名为《中国佛教经典宝藏》<sup>①</sup>。后来几经集思广

---

<sup>①</sup> 编者注：《中国佛教经典宝藏》丛书，大陆出版时改为《中国佛学经典宝藏》丛书。

益，大家决定其所呈现的风格应该具备下列四项要点：

**一、启发思想：**全套《中国佛教经典宝藏》共计百余册，依大乘、小乘、禅、净、密等性质编号排序，所选经典均具三点特色：

1. 历史意义的深远性
2. 中国文化的影响性
3. 人间佛教的理念性

**二、通顺易懂：**每册书均设有原典、注释、译文等单元，其中文句铺排力求流畅通顺，遣词用字力求深入浅出，期使读者能一目了然，契入妙谛。

**三、文简意赅：**以专章解析每部经的全貌，并且搜罗重要的章句，介绍该经的精神所在，俾使读者对每部经义都能透彻了解，并且免于以偏概全之谬误。

**四、雅俗共赏：**《中国佛教经典宝藏》虽是白话佛典，但亦兼具通俗文艺与学术价值，以达到雅俗共赏、三根普被的效果，所以每册书均以题解、源流、解说等章节，阐述经文的时代背景、影响价值及在佛教历史和思想演变上的地位角色。

兹值佛光山开山三十周年，诸方贤圣齐来庆祝，历经五载、集二百余人心血结晶的百余册《中国佛教经典宝藏》也于此时隆重推出，可谓意义非凡，论其成就，则有四点可与大家共同分享：

一、佛教史上的开创之举：民国以来的白话佛经翻译虽然很多，但都是法师或居士个人的开示讲稿或零星的研究心得，由于缺乏整体性的计划，读者也不易窥探佛法之堂奥。有鉴于此，《中国佛教经典宝藏》丛书突破窠臼，将古来经律论中之重要著作，做有系统的整理，为佛典翻译史写下新页！

二、杰出学者的集体创作：《中国佛教经典宝藏》丛书结合中国大陆北京、南京各地名校的百位教授、学者通力撰稿，其中博士学位者占百分之八十，其他均拥有硕士学位，在当今出版界各种读物中难得一见。

三、两岸佛学的交流互动：《中国佛教经典宝藏》撰述大部分由大陆饱学能文之教授负责，并搜录台湾教界大德和居士们的论著，借此衔接两岸佛学，使有互动的因缘。编审部分则由台湾和大陆学有专精之学者从事，不仅对中国大陆研究佛学风气具有带动启发之作用，对于台海两岸佛学交流更是帮助良多。

四、白话佛典的精华集萃：《中国佛教经典宝藏》将佛典里具有思想性、启发性、教育性、人间性的章节做重点式的集萃整理，有别于坊间一般“照本翻译”的白话佛典，使读者能充分享受“深入经藏，智慧如海”的法喜。

今《中国佛教经典宝藏》付梓在即，吾欣然为之作

序，并借此感谢慈惠、依空等人百忙之中，指导编修；吉广舆等人奔走两岸，穿针引线；以及王志远、赖永海等大陆教授的辛勤撰述；刘国香、陈慧剑等台湾学者的周详审核；满济、永应等“宝藏小组”人员的汇编印行。由于他们的同心协力，使得这项伟大的事业得以不负众望，功竟圆成！

《中国佛教经典宝藏》虽说是大家精心擘划、全力以赴的巨作，但经义深邃，实难尽备；法海浩瀚，亦恐有遗珠之憾；加以时代之动乱，文化之激荡，学者教授于契合佛心，或有差距之处。凡此失漏必然甚多，星云谨以愚诚，祈求诸方大德不吝指正，是所至祷。

一九九六年五月十六日于佛光山

# 原版序

## 敲门处处有人应

星云

《中国佛教经典宝藏》是佛光山继《佛光大藏经》之后，推展人间佛教的百册丛书，以将传统《大藏经》精华化、白话化、现代化为宗旨，力求佛经宝藏再现今世，以通俗亲切的面貌，温渥现代人的心灵。

佛光山开山三十年以来，家师星云上人致力推展人间佛教，不遗余力，各种文化、教育事业蓬勃创办，全世界弘法度化之道场应机兴建，蔚为中国现代佛教之新气象。这一套白话精华大藏经，亦是大师弘教传法的深心悲愿之一。从开始构想、擘划到广州会议落实，无不出自大师高瞻远瞩之眼光，从逐年组稿到编辑出版，幸赖大师无限关注支持，乃有这一套现代白话之大藏经问世。

这是一套多层次、多角度、全方位反映传统佛教文化的丛书，取其精华，舍其艰涩，希望既能将《大藏经》

深睿的奥义妙法再现今世，也能为现代人提供学佛求法的方便舟筏。我们祈望《中国佛教经典宝藏》具有四种功用：

### 一、是传统佛典的精华书

中国佛教典籍汗牛充栋，一套《大藏经》就有九千余卷，穷年皓首都研读不完，无从赈济现代人的枯槁心灵。《宝藏》希望是一滴浓缩的法水，既不失《大藏经》的法味，又能有稍浸即润的方便，所以选择了取精用弘的摘引方式，以舍弃庞杂的枝节。由于执笔学者各有不同的取舍角度，其间难免有所缺失，谨请十方仁者鉴谅。

### 二、是深入浅出的工具书

现代人离古愈远，愈缺乏解读古籍的能力，往往视《大藏经》为艰涩难懂之天书，明知其中有汪洋浩瀚之生命智慧，亦只能望洋兴叹，欲渡无舟。《宝藏》希望是一艘现代化的舟筏，以通俗浅显的白话文字，提供读者遨游佛法义海的工具。应邀执笔的学者虽然多具佛学素养，但大陆对白话写作之领会角度不同，表达方式与台湾有相当差距，造成编写过程中对深厚佛学素养与流畅白话语言不易兼顾的困扰，两全为难。

### 三、是学佛入门的指引书

佛教经典有八万四千法门，门门可以深入，门门是

无限宽广的证悟途径，可惜缺乏大众化的入门导览，不易寻觅捷径。《宝藏》希望是一支指引方向的路标，协助十方大众深入经藏，从先贤的智慧中汲取养分，成就无上的人生福泽。

#### 四、是解深入密的参考书

佛陀遗教不仅是亚洲人民的精神归依，也是世界众生的心灵宝藏。可惜经文古奥，缺乏现代化传播，一旦庞大经藏沦为学术研究之训诂工具，佛教如何能扎根于民间？如何普济僧俗两众？我们希望《宝藏》是百粒芥子，稍稍显现一些须弥山的法相，使读者由浅入深，略窥三昧法要。各书对经藏之解读诠释角度或有不足，我们开拓白话经藏的心意却是虔诚的，若能引领读者进一步深研三藏教理，则是我们的衷心微愿。

# 大陆版序一

星云

《中国佛教经典宝藏》是一套对主要佛教经典进行精选、注译、经义阐释、源流梳理、学术价值分析，并把它们翻译成现代白话文的大型佛学丛书，成书于二十世纪九十年代，由台湾佛光文化事业有限公司出版，星云大师担任总监修，由大陆的杜继文、方立天以及台湾的星云大师、圣严法师等两岸百余位知名学者、法师共同编撰完成。十几年来，这套丛书在两岸的学术界和佛教界产生了巨大的影响，对研究、弘扬作为中国传统文化重要组成部分的佛教文化，推动两岸的文化学术交流发挥了十分重要的作用。

《中国佛学经典宝藏》则是《中国佛教经典宝藏》的简体字修订版。之所以要出版这套丛书，主要基于以下的考虑：

首先，佛教有三藏十二部经、八万四千法门，典籍



浩瀚，博大精深，即便是专业研究者，穷其一生之精力，恐也难阅尽所有经典，因此之故，有“精选”之举。

其次，佛教源于印度，汉传佛教的经论多译自梵语；加之，代有译人，版本众多，或随音，或意译，同一经文，往往表述各异。究竟哪一种版本更契合读者根机？哪一个注疏对读者理解经论大意更有助益？编撰者除了标明所依据版本外，对各部经论之版本和注疏源流也进行了系统的梳理。

再次，佛典名相繁复，义理艰深，即便识得其文其字，文字背后的义理，诚非一望便知。为此，注译者特地对诸多冷僻文字和艰涩名相，进行了力所能及的注解和阐释，并把所选经文全部翻译成现代汉语。希望这些注译，能成为修习者得月之手指、渡河之舟楫。

最后，研习经论，旨在借教悟宗、识义得意。为了将其思想义理和现当代价值揭示出来，编撰者对各部经论的篇章品目、思想脉络、义理蕴涵、学术价值等所做的发掘和剖析，真可谓殚精竭虑、苦心孤诣！当然，佛理幽深，欲入其堂奥、得其真义，诚非易事！我们不敢奢求对于各部经论的解读都能鞭辟入里，字字珠玑，但希望能对读者的理解经义有所启迪！

习近平主席最近指出：“佛教产生于古代印度，但传入中国后，经过长期演化，佛教同中国儒家文化和道家

文化融合发展，最终形成了具有中国特色的佛教文化，给中国人的宗教信仰、哲学观念、文学艺术、礼仪习俗等留下了深刻影响。”如何去研究、传承和弘扬优秀佛教文化，是摆在我们面前的一个重要课题，人民东方出版传媒有限公司拟对繁体字版的《中国佛教经典宝藏》进行修订，并出版简体字版的《中国佛学经典宝藏》，随喜赞叹，寥寄数语，以叙因缘，是为序。

二〇一六年春于南京大学

## 大陆版序二

依空

身材高大、肤色白皙、擅长军事的亚利安人，在公元前四千五百多年从中亚攻入西北印度，把当地土著征服之后，为了彻底统治这里的人民，建立了牢不可破的种姓制度，创造了无数的神祇，主要有创造神梵天、破坏神湿婆、保护神毗婆奴。人们的祸福由梵天决定，为了取悦梵天大神，需要透过婆罗门来沟通，因为他们是从梵天的口舌之中生出，懂得梵天的语言——繁复深奥的梵文，婆罗门阶级是宗教祭祀师，负责教育，更掌控了神与人之间往来的话语权。四种姓中最重要的是刹帝利，举凡国家的政治、经济、军事、文化等等都由他们实际操作，属贵族阶级，由梵天的胸部生出。吠舍则是士农工商的平民百姓，由梵天的膝盖以上生出。首陀罗则是被踩在梵天脚下的土著。前三者可以轮回，纵然几世轮转都无法脱离原来种姓，称为再生族；首陀罗则连

轮回的因缘都没有，为不生族，生生世世为首陀罗，子孙也倒霉跟着宿命，无法改变身份。相对于此，贱民比首陀罗更为卑微、低贱，连四种姓都无法跻身其中，只能从事挑粪、焚化尸体等最卑贱、龌龊的工作。

出身于高贵种姓释迦族的悉达多太子，为了打破种姓制度的桎梏，舍弃既有的优越族姓，主张一切众生皆平等，成正等觉，创立了佛教僧团。为了贯彻佛教的平等思想，佛陀不仅先度首陀罗身份的优婆离出家，后度释迦族的七王子，先入山门为师兄，树立僧团伦理制度。佛陀更严禁弟子们用贵族的语言——梵文宣讲佛法，而以人民容易理解的地方口语来演说法义，这就是巴利文经典的滥觞。佛陀认为真理不应该是属于少数贵族、知识分子的专利或装饰，而应该更贴近普罗大众，属于平民百姓共有共知。原来佛陀早就在推动佛法的普遍化、大众化、白话化的伟大工作。

佛教从西汉哀帝末年传入中国，历经东汉、魏晋南北朝、隋唐的漫长艰巨的译经过程，加上历代各宗派祖师的著作，积累了庞博浩瀚的汉传佛教典籍。这些经论义理深奥隐晦，加以书写的语言文字为千年以前的古汉文，增加现代人阅读的困难，只能望着汗牛充栋的三藏十二部扼腕慨叹，裹足不前。

如何让大众轻松深入佛法大海，直探佛陀本怀？佛

光山开山宗长星云大师乃发起编纂《中国佛教经典宝藏》。一九九一年，先在大陆广州召开“白话佛经编纂会议”，订定一百本的经论种类、编写体例、字数等事项，礼聘中国社科院的王志远教授、南京大学的赖永海教授分别为中国大陆北方与南方的总联络人，邀请大陆各大学的佛教学者撰文，后来增加台湾部分的三十二本，是为一百三十二册的《中国佛教经典宝藏精选白话版》，于一九九七年，作为佛光山开山三十周年的献礼，隆重出版。

六七年间我个人参与最初的筹划，多次奔波往来于大陆与台湾，小心谨慎带回作者原稿，印刷出版、营销推广。看到它成为佛教徒家中的传家宝藏，有心了解佛学的莘莘学子的入门指南书，为星云大师监修此部宝藏的愿心深感赞叹，既上契佛陀“佛法不舍一众”的慈悲本怀，更下启人间佛教“普世益人”的平等精神。尤其可喜者，欣闻现大陆出版方东方出版社潘少平总裁、彭明哲副总编亲自担纲筹划，组织资深编辑精校精勘；更有旅美企业家鲁彼德先生事业有成之际，秉“十方来，十方去，共成十方事”之襟怀，促成简体字版《中国佛学经典宝藏》的刊行。今付梓在即，是为序，以表随喜祝贺之忱！

二〇一六年元月

# 目 录

题解 001

经典 019

- 1 南阳和尚问答杂征义 021
  - 本有今无 021
  - 无常是常 035
  - 三车本是一 038
  - 无定无用心 042
  - 边义即中道 044
  - 大乘与最上乘 045
  - 但离即遣 050
  - 无念不言有无 053
  - 与远法师问《涅槃经》义 056
  - 修定不得见性 059
  - 作意不得解脱 063
  - 觉妄俱灭即识心 067

- 见性无空，是名归依 068
- 无念即一行三昧 069
- 得无住心，即得解脱 074
- 答乾光法师问 076
- 无名是道 081
- 与乾光法师论《金刚经》义 082
- 定慧等学 085
- 无念为宗 086
- 论顿悟义 088
- 真如亦空亦不空 098
- 须经磨治，始得见性 099
- 无念无说，是名得入 101
- 若无生灭，即不生灭 102
- 无法可说，是名说法 103
- 灭即是生 104
- 念念相续，自然不断 105
- 定慧等学 107
- 佛性遍一切有情，不遍一切无情 111
- 众生佛性与佛佛性亦同亦异 113
- 以无分别智而能分别一切 114
- 佛不可定有，不可定无 116
- 大乘即是小乘 117

- 与行律师论“受诸触如智证”义 119
- 僧家自然与道家因缘 122
- 与无行论色空义及龙女发心成正觉 125
- 与无行论如来五眼 131
- 烦恼虽有殊，菩提心不动 134
- 众生佛性本来自有不从他得 136
- 与张万顷论真如佛性 140
- 有无双遣，中道亦亡，即是无念 142
- 与徐锴论佛先法先 144
- 与王弼论生住异灭及说通宗通 146
- 性与妄身同入地狱而无受 149
- 与志德法师论生住异灭义 151
- 答康智圆问 153

2 南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语 161

源流 199

解说 213

参考书目 223





題  
解



本书题名《神会语录》，意思是神会和尚的说法记录。

神会，生于唐中宗嗣圣元年（公元六八四年），卒于唐肃宗乾元元年（公元七五八年）<sup>①</sup>，俗姓高，襄阳（今湖北省襄樊市）人。他从小接受儒家经典的教育，以后又学习过道家的经典《老子》和《庄子》，后来从《后汉书》的记载中了解到佛教的学说，从此倾心于佛教，消除了功名仕宦的欲望，最终辞别了亲人，投奔到本地国昌寺的颢元法师门下出家成为僧人。神会在出家之前就已经有丰富的学识修养，这为他后来精通佛教经论奠定了良好的基础。

神会出家以后，曾经到荆州玉泉寺（在今湖北省当阳县）跟随神秀（约公元六〇六一—七〇六年）学习了三年。大足元年（公元七〇一年），神秀奉女皇武则天的诏令前

往东京洛阳（今属河南省）传法，于是神会也离开了玉泉寺，来到岭南的曹溪（在今广东省曲江县），投奔到惠能（公元六三八—七一三年）的门下。几年以后，他又到北方各地游访，并在西京长安（今陕西省西安市）受具足戒。到了唐中宗景龙（公元七〇七—七一〇年）年间，他又返回曹溪。此时他已逐渐地成熟起来，成为惠能门下最得意的弟子之一。

唐玄宗开元八年（公元七二〇年），神会奉官方的旨令北上，住在南阳（今属河南省）的龙兴寺。他在南阳住了二十多年，因此被人们称为“南阳和尚”。在南阳期间，他曾经与当时的许多达官贵人和文人学士有联系，回答他们的问题，宣传惠能的主张，他的名声也日益显赫起来。

神秀和惠能原来都是禅宗第五代祖师弘忍（公元六〇二—六七五年）的弟子，但是他们的禅法有些不同，以后他们二人又分别在中原和岭南建立了自己的势力范围。在禅宗史上，人们把惠能一派的禅宗叫作“南宗”，而把神秀一派的禅宗称为“北宗”。神会所住的南阳，地处北方中原地区，这里是北宗神秀一派的势力范围。神会单枪匹马来到这里，不仅要传播惠能的禅学主张，而且还要为他的老师争取禅宗中的正统地位，于是终于导致了他和北宗一派的公开论战。开元二十二年（公

元七三四年)，他在滑台（今湖南省滑县）大云寺设无遮大会，公开声言要“为天下学道者辨其是非，为天下学道者定其旨见”。他在会上批评神秀的大弟子普寂的禅法，说它“师承是旁，法门是渐”，并且说只有他的老师才是禅宗中的唯一正统，而正统的禅法则是单刀直入式的顿悟。他的这种说法，彻底抹杀了北宗的地位，从而也使他自已处在了与北宗势不两立的位置。

天宝四年（公元七四五年），应兵部侍郎宋鼎的邀请，神会来到了当时的政治、文化中心之一的洛阳，住在荷泽寺内。因此这时人们又称他为“荷泽和尚”。他在洛阳期间，更为大张旗鼓地宣传惠能的禅法，因而对北宗也构成了更为严重的威胁。禅宗中南北两派的对立，这时已形成剑拔弩张的态势了。面对神会的进攻，北宗的禅师们与一些官员相会通，把神会驱逐出洛阳。天宝十二年（公元七五三年），与普寂一派有关系的御史卢奕诬告他聚集徒众、有作乱的危险，于是神会被贬黜到弋阳（今属江西省），以后又移住武当（在今湖北省均县西）；天宝十三年（公元七五四年），又命他移住襄州（治所在今湖北省襄樊市），同年七月又移住到荆州（治所在今湖北省江陵市）的开元寺。两年之中，先后被贬逐到四个地方，都是由于北宗的指使而导致的结果。

在神会被贬逐的第三年即天宝十四年（公元七五五

年)，爆发了安史之乱。次年，洛阳、长安失陷，玄宗狼狈逃窜到西蜀，太子即位于灵武（今属宁夏自治区）。这一历史事变也给神会的命运带来了新的转机。当时，副元帅郭子仪指挥的平叛军队急缺军饷。为了筹集军饷，郭子仪采纳了部下的建议，在各郡设置戒坛，由德高望重的和尚主持度僧的仪式，只要人们缴纳一定的钱财，即可出家为僧，然后把这笔发放度牒的收入用作军饷。在那种兵荒马乱的年月，很多人为了逃避战乱而乐于出钱纳税遁入佛门。此时的洛阳已失去了往日的繁华，那位曾经迫害神会的御史卢奕已为叛军所杀，寺庙宫观也大多毁于战火，佛教方面也失去了原有的秩序。于是神会在众人的拥护之下回到洛阳。他开辟了一个临时的坛场，主持度僧的仪式，把所获钱财都用来支援郭子仪的军费，为郭子仪收复两京贡献了力量。

由于神会对唐王朝有这样一种支持，因而也就使唐王朝改变了对他的态度。至德二年（公元七五七年）郭子仪收复两京之后，肃宗皇帝曾下诏请神会入宫内接受供养，并在荷泽寺内为他建造禅堂。不过，神会还没有来得及看到，便于次年在荆州的开元寺圆寂了。

神会圆寂以后，唐王朝还不断地为他造寺、赐号，以表对他的敬重。到了德宗贞元十二年（公元七九六年），由皇太子召集当时的禅师们确定禅宗中的正统，决定立

神会为第七祖。把神会当作禅宗的第七代祖师，实际上也就是承认了神会的老师惠能为禅宗的第六代祖师；而承认了某个人是禅宗的祖师，也就意味着承认那个人是禅宗中的正统。后来，神会的禅宗第七祖地位没有被人们所接受，但是他为自己的老师惠能所争取的正统地位却以禅宗第六代祖师的名义被确认下来。他几十年的努力奋斗总算如愿以偿了。

据有的史料记载，神会每个月都设坛场为人说法。由此推测，神会的语录一定不少。不过，实际的情况是，神会当年的说法记录，除了宋代道原编辑的《景德传灯录》卷二十八中收录了短短的六百余字之外，大部分都失传了。一直到了二十世纪二十年代，学者们才从敦煌文献里发现了一些失传的《神会语录》。

敦煌文献中保存了多种与神会有关的材料。其中，神会的语录共有三种：一是《南阳和尚问答杂征义》（以下简称《杂征义》），内容是神会与当时的僧俗人士之间的问答记录；“南阳和尚”就是指神会，这个文件中记录的是神会对不同的提问者所提出的各种问题而作的解答，其中所讨论的问题并不统一连贯，显得有些零散杂乱，所以题名为“问答杂征义”；二是《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》（以下简称《坛语》），内容是神会在坛场对众人说法的记录；三是《菩提达磨南宗定是非论》（以

下简称《定是非论》),内容是开元二十二年神会在滑台无遮大会上与北宗一派的崇远法师辩论禅宗是非的记录。这三个文件原来都有自己的题目,而没有哪一个是叫作“神会语录”的。实际上并没有一部题名为“神会语录”的文献在历史上流传,这样的题目是在人们发现了敦煌文献中的神会资料之后才开始命名的,它的严格所指就是上面这三个文件。

这三个文件在字数、内容和编订的时间等方面都远远超过《景德传灯录》中所保存的神会资料,它们更能体现神会禅学的本来面貌,因此本书就从这些文件中选出《杂征义》和《坛语》两篇语录提供给读者朋友们。

在敦煌文献中,《杂征义》一文有三个写本。第一个写本是法国巴黎国家图书馆收藏的伯希和三〇四七号(现收录在一九八六年新文丰出版公司出版的《敦煌宝藏》第一二六册中),由胡适于一九二六年在巴黎发现之后加以校订,题名为《神会语录第一残卷》,发表在一九三〇年上海亚东图书馆出版的《神会和尚遗集》中;以后胡适又对这个写本作了进一步的校订,这个新的校订本发表在一九七〇年胡适纪念馆出版的《神会和尚遗集》中。我们把这个经过胡适校订的写本称为“胡适本”。这个写本的开头部分残缺,也没有保留下原有的题目,但它的结尾部分是完好的。应当指出的是,胡适校写本与伯希



和三〇四七号的影印件之间有一些不同的文字。

第二个写本是日本人石井光雄收藏的写本。一九三二年，石井光雄将这个写本影印了二百部，公之于世，题名为《敦煌出土神会录》；此后，日本学者铃木贞太郎（大拙）和公田连太郎又对这个写本加以校订，题名《敦煌出土荷泽神会禅师语录》，于一九三四年由日本森江书店刊出。我们把这个写本称为“石井本”。这个写本也是一个有尾无头的残卷，它的开头部分残缺，没有原来的题目，结尾部分也是完整的。但是它的内容与胡适本略有出入。特别是胡适本开头部分的一些内容为石井本所没有，而石井本结尾部分的禅宗六代祖师小传和一篇《大乘顿教颂并序》则为胡适本所没有。这两个写本之所以有内容上的差别，可能是由于它们所依据的底本不同的缘故。

第三个写本是英国伦敦大英博物馆收藏的斯坦因六五五七号（现收录在《敦煌宝藏》第四十八册中），一九五七年由日本学者入矢义高发现，以后胡适对这个写本作了校订，发表在《中央研究院历史语言研究所集刊外编》第四本，后来也一并收录在胡适纪念馆出版的《神会和尚遗集》中。这个写本首尾俱残，字数比前两个写本都少得多，但是它的开头部分比前两个写本多出一些文字，其内容是这篇语录的编辑者刘澄所作的序文的

后半部分和语录正文的开头，这些内容是前两个写本中所没有的。刘澄的序文中提到了这篇语录的题目——“问答杂征义”，入矢义高根据日本平安时代的僧人圆仁所作《入唐新求圣教目录》中记录的《南阳和尚问答杂征义》这一书名，恢复了这篇语录原有的完整题目。这个写本的正文部分与石井本的前半部分相同，因此学者们断定它与石井是以同一底本为依据的不同钞本。

通过这三个写本，我们可以知道这篇语录的题目、编辑者和正文的内容，从而可以大致恢复这篇语录的全貌。这三个写本当中没有一个是完好无缺的，它们在文字、内容和残缺程度方面各有优劣。因此，只有把这三个写本的优点结合起来加以校订，才能给读者提供一篇比较完整而又尽可能符合原貌的《杂征义》。

三本相较，石井本在文字方面略优于胡适本，因而我们选用石井本作为本书收录的《杂征义》一文的底本；但是石井本的开头部分残缺较多，而斯坦因六五五七号既与石井本的底本相同，又完整地保存了正文的开头部分，因而我们就用这个写本来补充石井本残缺的开头部分，从而使之有了一个完整的开头；就全篇的内容来说，石井本与胡适本大致相同，二者都有脱文误字之处，因而我们在很多地方取胡适本来校订石井本的不足。

在校订当中，我们借用了许多胡适、铃木大拙的校

订成果。在结尾部分，虽然石井本的结尾部分是完整无缺的，但是其中比胡适本多出的部分显然并不是这篇语录中原有的内容，而是编辑者根据某些与神会有关的其他资料添加进去的成分，所以我们把这些部分予以删除，不予选用，而用胡适本的结尾部分取而代之，从而使石井本有了一个在内容上比较完整的结尾。这样，我们就使这篇语录的正文部分大致恢复起来。可以说，我们校订的这篇《杂征义》，是把三个写本结合在一起的产物，它的头部取自斯坦因六五五七号写本，身子取自石井本，尾部取自胡适本。我们对三个写本作这样的处理，目的是为了给读者阅读这篇语录提供便利。如果不这样处理的话，那么就只能或者是把这三个写本中的某一个提供给读者，让读者只看到一篇残缺不全的《杂征义》；或者是把这三个写本照原样提供给读者，让读者自己从中寻找这篇语录的完整轮廓，而这对于不专门从事禅宗文献研究的读者来说是一件困难的事情。

另外，这篇语录的敦煌写本原来都是不分章节的，后来由校订者分别对它们作了章节划分。胡适最初把伯希和三〇四七号写本划分为五十节，铃木大拙把石井本划分为五十六节，斯坦因六五五七号写本则由胡适比照石井本的相应部分划分为十四节。由于本书所选的这篇语录绝大部分都以石井本为依据，因而采用了铃木大拙

的划分次序。

我们把这篇语录一共分为四十七节，其中的第一至第四十六节，除第一节中最开始的一小部分取自斯坦因六五五七号之外，都是取自石井本；只有最后的第四十七节是取自胡适本。除了划分章节之外，我们还为每一节加了一个小标题。这些标题大部分都是简要概括相应章节的内容，这样可以使读者更容易掌握每一节的要领。

本书选录的第二种神会语录是《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》。“坛语”就是在讲坛上所讲的话。这个题目的意思就是神会在讲坛上所讲的关于快速解脱的禅法即直截彻底地了解自己本性的话。神会在南阳和洛阳期间，每个月都设讲坛为人们说法一次，这篇语录很可能就是其间某一次的说法记录。这个文件在敦煌文献中也有三个写本。

第一个写本是国立北平图书馆（即今北京图书馆）收藏的第八三七六号写本（现收录在《敦煌宝藏》第一一〇册），题目是《和尚顿教解脱禅门直了性坛语》，一九三四年由铃木大拙发现并加以校订，于一九三六年发表在日本大阪安宅佛教文库的《少室逸书》中。

第二个写本是巴黎国家图书馆收藏的伯希和二〇四五号写本（现收录在《敦煌宝藏》第一一三册），题

目是《南阳和尚顿教解脱禅门直了性坛语》。一九五八年由胡适对这个写本加以校订之后，发表在《中央研究院历史语言研究所集刊》第二十九本，以后也收入了胡适纪念馆出版的《神会和尚遗集》里。

第三个写本是敦煌博物馆收藏的写本。多年以前已有学者对这个写本作了校订，但至今尚未出版。就前两个写本来说，它们都是有头有尾的完整写本，内容上也无大差别，只是在文字和残缺程度方面略有不同。相比之下，第二个写本优于第一个写本，因而本书所选的这篇语录即以第二个写本为依据；在校订中，我们吸取了一些胡适的校订成果。

另外，这篇语录的内容是连贯一致的，因而在写本中也没有章节划分。铃木大拙把北平图书馆八三七六号划分为三十九节，胡适把伯希和二〇四五号划分成八节，都有一些不妥当之处。从便于读者阅读起见，我们把这篇语录划分成十节，每一节都集中说明一层意思。由于要用一两句话概括每一节的意思相当困难，所以我们在这里没有给每一节加上小标题，而是只标明章节的号码。

由于这两篇语录的各个写本中原来都有许多脱字、衍文和误写的地方，因而我们不得不对这两篇语录的原文作了大量的校勘，对石井本《杂征义》和伯希和二〇四五号写本《坛语》都分别根据不同的写本加以增

补、删除和改正。对于这些作了校勘的地方，本来应当在注释中一一加以说明，以使读者明白改正的依据。但是，为了使读者在阅读注文时不至于感到过分的枯燥乏味，我们决定不再对这些经过校勘的地方作一一说明。不过必须提醒注意的是，如果读者朋友们发现本书选录的《神会语录》中有不少与原来的写本不相一致的地方，请不必感到吃惊，那是由于我们根据另外的写本作了校改的结果。这样做的目的也同样是给一般的读者提供方便。

在本书收录的两种《神会语录》中，我们把石井本《杂征义》结尾部分的第四十七至第五十六节删除了，而代之以胡适本的第五十节。在这个被删除的部分中，第四十七、四十八两节是神会答崇远法师的提问，说明不执着有为与无为和般若波罗蜜的重要性，这段文字原本是《定是非论》中的一部分，它显然是编辑者根据《定是非论》添加的内容；第四十九至第五十五节的内容也是回答崇远法师的问题，一一说明禅宗六代祖师的情况，这些内容是编辑者根据当时在神会一派中流传的一部禅宗祖师传记《师资血脉传》而添加的；第五十六节是《大乘顿教颂并序》，其内容是概要说明神会的禅学主张和神会的经历。石井本原有的这十节文字，前九节本来就不属于这篇语录，后一节则既不是神会的答问，也不是这

篇语录的正文，所以我们在本书中没有选录。至于本书所选的另一篇神会语录《坛语》，则是全文收录，没有加以删节。

神会的语录，除了本书所选的两篇之外，还有前面已经提到的敦煌写本《菩提达磨南宗定是非论》和《景德传灯录》卷二十八中收录的《洛京荷泽神会大师语》。《定是非论》也有多种写本：一是伯希和三〇四七号写本（现收录在《敦煌宝藏》第一二六册），这是一个有头无尾的残卷；二是伯希和三四八八号写本（现收录在《敦煌宝藏》第一二八册），这是一个无头无尾的残卷；三是伯希和二〇四五号写本（现收录在《敦煌宝藏》第一一三册），这是一个无头有尾的残卷；四是敦煌博物馆〇七七号写本，这个写本可资校补前几个写本的残缺之处，可惜尚未出版发表。以上四个写本当中，第一、三两个写本正好可以衔接，它们分别相当于这篇语录的前半部分和后半部分。胡适已将它们分别加以校订，收录在胡适纪念馆出版的《神会和尚遗集》中，从而使人得以窥见这篇语录的大致全貌。

这篇语录记录了神会与崇远法师就禅宗的是非邪正问题展开辩论的经过，神会在辩论中批评神秀的大弟子普寂的禅法，指出惠能是得到传法袈裟的第六代祖师，禅宗历代祖师相传的只是单刀直入、直了见性的顿悟法

门，并强调般若波罗蜜是一切修行的根本。这个文件在当时颇有影响，它的重要性并不亚于我们在本书中选录的两篇语录，只是由于写本中有多处残缺，因而我们在本书中不能选用。至于《景德传灯录》中的《洛京荷泽神会大师语》，其中包括顿悟、无念的说明和神会与惠能之间的六项问答，这些内容在我们所选的两篇语录中都有更为充分的说明，因而我们也未予选用。

另外，关于神会的其他材料还有《顿悟无生般若颂》（与《景德传灯录》卷三十中所收录的荷泽大师《显宗记》相同）、《南宗定邪正五更转》和五言律诗一首，都是说明神会禅学观点的颂文和韵文，其文体的形式并不属于语录的范畴，而所表达的意思又没有超出我们所选的两篇语录，所以本书也不予采用。

神会的语录在中国佛教中占有非常重要的地位。大家知道，禅宗是典型的中国化佛教，它把印度禅改变为中国禅，并通过禅这一宗教修行实践方式的改变而革新了传统佛教的整个体系。禅宗的佛教革新运动并不是由惠能一个人完成的，而是由他和他的弟子乃至再传弟子们共同完成的。神会是惠能最得意的弟子之一，他不仅忠实地继承了惠能的思想，而且把惠能的思想进一步理论化和系统化。他对惠能的许多重要观点都作了更加明晰而透彻的阐发，并且把惠能的主张传播到北方中原



地区，扩大了惠能禅学的影响。这些都体现在他的语录之中。

如果把神会的语录和记载惠能言行的《坛经》加以对照，那就可以发现，禅宗的许多基本主张如有关顿悟、无念、无住等等说法，在惠能那里还没有得到充分的阐发，而神会则沿着老师的思想作了更加详尽的说明。神会是惠能禅学的忠实继承者，他的语录实际上也是对《坛经》最好的注释和发挥。

因此，如果说《坛经》是代表中国佛教的经典文献的话，那么也可以说神会的语录是《坛经》的姊妹篇。尽管神会的语录在历史上曾经失传，但是这并不能损害它本身所具有的价值。而对于今天的人们来说，它反而显得更加珍贵。如果没有《神会语录》的话，我们不但不能清楚地了解神会的思想，而且也不能很好地理解《坛经》的意义，从而也不可能真正理解禅宗。

《神会语录》是神会在惠能圆寂以后说法的记录，从中可以看出惠能之后禅宗思想发展的情况，因而它是研究禅宗思想史的重要资料。神会的语录中记录了他批评禅宗北宗禅法的言论，由此可以使我们了解当时北宗的一些情况；语录中还记录了神会与僧俗各界人士的问答，这些问答涉及佛教中各种各样的问题，从中可以了解到当时人们所关心的佛教问题以及人们对这些问题的各种

理解。

因此《神会语录》对于研究禅宗北宗和当时一般人心目中的佛教，以及僧人与僧人之间，和僧人与世俗社会中文人、士大夫之间交往的具体情况，都具有重要的意义。《神会语录》以语录体的形式把问答双方的原话记录下来，从而保存了当时的大量口语资料，因而它对于了解一千多年以前的口语也具有非常重要的价值。至于《神会语录》所说明的思想观点及其意义，我们将在读者朋友们读完本书中的两篇语录之后再作说明。

## 注释：

①关于神会的生卒年，各种文献中有多种不同的记载。我们这里的说法是根据宗密《圆觉经大疏钞》卷三之下和新发现的《大唐东都荷泽寺歿故第七祖国师大德于龙门宝应寺龙腹建身塔铭并序》（载于《中原文物》一九八五年特刊号第二一一页）中的记载。



经典



# 1 南阳和尚问答杂征义

## 本有今无

### 原典

作本<sup>①</sup>法师问本有今无偈<sup>②</sup>。

问：“‘本有今无，本无今有。三世有法，无有是处。’<sup>③</sup>  
其义云何？”

答曰：“蒙法师问，神会于此亦疑。”

又问：“疑是没勿<sup>④</sup>？”

答：“自从佛法东流已来，所有大德皆断烦恼<sup>⑤</sup>为本，  
所以生疑。”

问：“据何道理，疑烦恼为本？”

又答：“据《涅槃经》第九《菩萨品》，文殊师利<sup>⑥</sup>言：‘纯陀<sup>⑦</sup>心疑如来常住，以得知见佛性力故。若见佛性而为常<sup>⑧</sup>者，本未见时，应是无常<sup>⑨</sup>。若本无常，后亦应尔。何以故？如世间物本无今有，已有还无，如是等物悉皆无常。’验此经文，文殊所腾<sup>⑩</sup>纯陀疑者，即疑佛性非常住法，不问烦恼。何故古今大德皆断烦恼为本？所以生疑。”

问：“本有今无偈，其义云何？”

答曰：“据《涅槃经》义，本有者，本有佛性；今无者，今无佛性。”

问：“既言本有佛性，何故复言今无佛性？”

答：“今言无佛性者，为被烦恼盖覆不见，所以言无。‘本无今有’者，本无者，本无烦恼；今有者，今日具有烦恼，纵使恒沙大劫<sup>⑪</sup>烦恼，亦是今有。故言‘三世有法，无有是处’者，所谓佛性不继于三世。”

问：“何故佛性不继三世？”

答：“佛性体常故，非是生灭法。”

问：“是勿<sup>⑫</sup>是生灭法？”

答：“三世是生灭法。”

问：“佛性与烦恼俱不俱？”

答：“俱。虽然俱，生灭有来去，佛性无来去，以佛性常故。犹如虚空，明暗有来去，虚空无来去。以是无

来去故，三世无有不生灭法。”

问：“佛性与烦恼既俱，何故独断烦恼非本？”

答：“譬如金之与矿，俱时而生。得遇金师，炉冶烹炼，金之与矿，当时自别。金既百炼百精，矿若再炼，变成灰土。《涅槃经》云：‘金者喻于佛性，矿者喻于烦恼。’诸大乘经论，具明烦恼为客尘<sup>13</sup>，所以不得称之为本。若以烦恼为本，烦恼为是暗，如何得明？《涅槃经》云：‘只言以明破暗，不言以暗破明。’若暗破明，即应经论共传。经论既无，此法从何而立？若以烦恼为本，不应断烦恼而求涅槃<sup>14</sup>。”

问：“何故经云不断烦恼而入涅槃？计<sup>15</sup>烦恼性，本自无断。”

答：“若指烦恼即是涅槃，不应劝众生具修六波罗蜜<sup>16</sup>，断一切恶、修一切善。以烦恼为本，即是弃本逐末。《涅槃经》云：‘一切众生，本来涅槃，无漏智性<sup>17</sup>，本自具足。譬如木性、火性，俱时而生，值燧人<sup>18</sup>钻摇，火之与木，当时各自。’经云：‘木者喻若烦恼，火者喻如佛性。’《涅槃经》云：‘以智火烧烦恼薪。’经云：‘智慧即佛性。’故知诸经具有此文，明知烦恼非本。”

问曰：“何故《涅槃经》第十五《梵行品》说：‘本有者，本有烦恼；今无者，今无大般涅槃；本无者，本无摩诃般若<sup>19</sup>；今有者，今有烦恼’？”

答：“为对五阴色身<sup>21</sup>故，所以说烦恼为本。又经云：‘佛言：善男子，为化度众生故，而作是说；亦为声闻<sup>21</sup>、辟支佛<sup>22</sup>，而作是说。’又第三十六《憍陈如品》：‘梵志<sup>23</sup>问佛：身与烦恼，何者于先？佛言：身在先亦不可，烦恼在先亦不可，身与烦恼俱亦不可。要因烦恼，然始有身。’验此经文，故知烦恼于身为本，非谓对佛性也。

“又经云：‘有佛性故，得称为常；以常故，得称为本。非是本无今有。’第十五卷云：‘佛性者，无得无生。何以故？非色非不色，不长不短，不高不下，不生不灭故。以不生不灭故，得称无常；以常故，得称为本。’

“第十九云：‘如暗室中有七宝，人亦不知所，为暗故不见。智者之人，然大明灯，持往照燎，悉得见之。’是人见此七宝，终不言今有。佛性亦非今始有，以烦恼暗故不见，谓言本无今有。亦如盲人，不见日月，得值良医疗之，即便得见，谓言日月本无今有。以盲故不见，日月本自有之。

“第廿五云：‘一切众生，未来之世，定得阿耨菩提<sup>24</sup>，是名佛性。’一切众生，现在具有烦恼诸结<sup>25</sup>，是故不见，谓言本无。

“又第十九云：‘有佛无佛，性相<sup>26</sup>常住。以诸众生烦恼覆故，不见涅槃，便谓为无。’当知涅槃，是常住法，非本无今有。佛性者，非阴、界、入<sup>27</sup>，非本无今有，非



已有还无。从善因缘，众生得见佛性。以得见佛性故，当知本自有之。”

问：“既言本自有之，何不自见，要借因缘？”

答：“犹如地下有水，若不施功掘凿，终不能得。亦如摩尼之宝<sup>②</sup>，若不磨治，终不明净。以不明净故，谓言非宝。《涅槃经》云：‘一切众生，不因诸佛、菩萨<sup>③</sup>、善知识<sup>④</sup>方便指授，终不能得。’若自见者，无有是处。以不见故，谓言本无佛性。佛性者，非本无今有也。”

## 注释

①**作本**：僧人名，生平事迹不详。

②**本有今无偈**：指下文的“本有今无，本无今有。三世有法，无有是处”四句偈文。偈，梵文 Gāthā 的意译，也译为颂，是佛教经典中的一种文体，一般由字数相同的四个句子组成，集中说明一定的教义。

③**本有今无……无有是处**：这四句偈文出自《大般涅槃经》。在《涅槃经》中多次出现这四句偈文，而且究竟是何者本有、何者今无，在经中各处都有不同的说法。在这篇问答里，神会借助“本有今无”的说法，批评以烦恼为本的观点，提出佛性是“本有今无”的主张。这四句偈文的意思是：世间的事物本来已有而今没有，本来

没有而今却有（就是说事物都是生灭变化的）；因此，如果认为在三世中有什么实在的东西的话，那就完全错误了。三世，指过去、现在、未来；有法，即实在的事物。

④**是没勿**：这是当时的口语，也作“是没”“是勿”，相当于现在所说的“什么”。

⑤**烦恼**：梵文 *Kleśa* 的意译，意思是烦扰恼乱，指扰乱众生的身心，使众生迷惑、苦恼的精神作用。佛教认为有各种各样的烦恼，其中贪、嗔、痴是根本烦恼。烦恼是苦的直接根源。

⑥**文殊师利**：梵文 *Mañjuśrī* 的音译，菩萨名。释迦牟尼佛的左胁侍，专司智慧。

⑦**纯陀**：梵文 *Cunda* 的音译，人名。古代印度拘尸那城的居士，原是工匠之子。释迦牟尼佛接受他最后的供养。

⑧**常**：梵文 *Nitya* 的意译，意思是没有变化、没有坏灭、常住不变，实际上就是佛教所讲的绝对、永恒。

⑨**无常**：梵文 *Anitya* 的意译，意思是变化、坏灭，不能永久存在和延续，没有永恒性。

⑩**腾**：传达。纯陀的疑问是由文殊向佛说明的，所以这里的“腾”字有传达、转告的意思。

⑪**恒沙大劫**：恒沙即恒河里的沙子，形容数量极多，难以计数。劫，梵文 *Kalpa* 的音译简称，指极为久远的时间。

恒沙大劫的意思是长得无法计量的时间期限。

⑫**是勿**：意思是“什么”。是当时的口语。

⑬**客尘**：客，形容外来或后来的东西。尘，指烦恼。客尘是形容具有染污作用的烦恼不是本来就有的。

⑭**涅槃**：梵文 Nirvāṇa 的音译，也译作“般涅槃”“般泥洹”等，意思是寂灭，指超脱生死和烦恼灭尽的状态，是佛教所说的最高理想境界。

⑮**计**：这个字在这里可能是表示推测的意思，近似于现代口语中所说的“估计”。

⑯**六波罗蜜**：梵文 Ṣaṭpāramitā 的音意合译，意译为“六度”；波罗蜜是到彼岸的意思。是大乘佛教所说的菩萨为了到达涅槃彼岸而实践的六种修行，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧。

⑰**无漏智性**：指断除烦恼、证悟真理的智慧本性。漏是梵文 Āsrava 的意译，意思是泄漏出来的东西，亦即污垢，佛教用以指烦恼。

⑱**燧人**：燧，古时用以取火的工具，有木燧和金燧之分。这里所说的“燧人”是指用燧取火的工匠。

⑲**摩诃般若**：梵文 Mahāprajñā 的音译，意思是大智慧。摩诃是大的意思，般若是般若波罗蜜的简称，意思是智慧到彼岸，是大乘佛教的六度之一。大乘佛教认为修习般若的要点是用缘起性空的观念，观察各种事物的

真实相状，以此培养成佛所特有的智慧。

⑳**五阴色身**：五阴，又作“五蕴”，梵文 *Pañcaskandha* 的意译，意思是五种聚类、五个集群。是佛教对各种物质现象和精神现象所作的五种分类，也是对众生的身心及其周围环境所作的分析，包括色、受、想、行、识五种。色是梵文 *Rūpa* 的意译，指一切有形质和生灭变化的物质现象，也特指身体。这里“色身”就是指肉体身躯。

㉑**声闻**：梵文 *Śrāvaka* 的意译，指听闻佛的言教的修行者；原本是指听闻佛的言教的僧俗弟子。

㉒**辟支佛**：梵文 *Pratyeka-buddha* 的音译，意思是孤独的佛陀，一般意译为独觉、缘觉，指独自观察十二因缘的道理而觉悟的修行者。

㉓**梵志**：梵文 *Brahmacārin* 的意译，原指立志追求梵天之法的婆罗门教徒，这里指外道（即佛教以外的其他宗教）的出家者。

㉔**阿耨菩提**：梵文 *Anuttarā Samyaksambodhiḥ*（阿耨多罗三藐三菩提）的音译略称，意译为无上正遍知或无上正等正觉，指真实地了解一切真理的最高智慧。菩提是梵文 *Bodhi* 的音译，意译为道或觉，指对佛教真理的觉悟。

㉕**结**：有集结和束缚的意思，烦恼的异名。佛教认为由烦恼之因可以集结生死，又因烦恼束缚众生的身心，

所以称烦恼为“结”。

②⑥**性相**：性指本体、本质、自性、原因和不变的本性，它不因外部的影响而改变；相指表现在外、可以识别的现象。

②⑦**阴、界、入**：(1) 阴，梵文 *Skandha* 的意译，意思是积聚的东西；这里指五阴，是构成人的存在的五种要素。(2) 界，梵文 *Dhātu* 的意译，意思是部类、要素；这里指十八界，包括六根（即眼、耳、鼻、舌、身、意）、六境（即色、声、香、味、触、法）和六识（即眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识），也是构成人的存在的要素。(3) 入，也作处，梵文 *Āyatana* 的意译，意思是场所，具体指心的作用发生的场所；六根和六境就是这样的场所，佛教称之为十二入（或十二处）。阴、界、入三者都是对人及其周围世界的分析说明，在这里是指人的身心和周围的对象以及它们相互接触而发生的作用。

②⑧**摩尼之宝**：摩尼，梵文 *Mani* 的音译，意思是珠子。摩尼之宝的意思就是珠宝。

②⑨**菩萨**：梵文 *Bodhisattva*（菩提萨埵）的音译简称，意译为觉有情，指修持大乘六度、求无上菩提、利益众生、于未来成就佛果的修行者。

③⑩**善知识**：梵文 *Kalyāṇamitna* 的意译，指知心识面、导入向善的朋友，相当于现在所谓良师益友。后来禅宗

中经常用来称呼出色的指导者和正确教人的禅师。

## 译文

作本法师向神会和尚询问有关本有今无偈的问题。

作本法师问：“《涅槃经》里说：‘本来有的现在没有，本来没有的现在有了。所以说如果认为三世中有什么实在的东西，那就完全错了。’这首偈的意思是什么呢？”

神会和尚答：“承蒙法师提问，我对这首偈也有疑问。”

作本又问：“您疑什么呢？”

神会答：“自从佛法向东流传到中国以来，所有的高僧大德都断言烦恼是根本，所以我有疑问。”

作本问：“您根据什么理由怀疑烦恼为本的说法呢？”

神会又答：“我根据《涅槃经》第九卷《菩萨品》里的说法，文殊师利说：‘纯陀内心怀疑如来是常住不变的，因为可以知觉和发现佛性的力量。如果因为发现了佛性才认为它是恒常的，那么在还没有发现它的时候，它应当是不恒常的。如果佛性本来是不恒常的，那么它在被发现之后也同样应当是不恒常的。为什么呢？世间的事

物本来没有而今有了，本来已有而后来没了，像这样的事物都是无常的。’检验一下这段经文，文殊所转述的纯陀的疑问，只是怀疑佛性不是常住不变的东西，而没有问到烦恼。可是为什么古今的高僧大德却都断定烦恼是根本呢？所以我有疑问。”

作本问：“本有今无偈的意思是什么呢？”

神会答：“根据《涅槃经》的说法，本有就是说本有佛性，今无就是说今无佛性。”

作本问：“既然说本有佛性，那为什么又说今无佛性呢？”

神会答：“现在说没有佛性，是因为被烦恼遮掩而不能发现佛性，所以说无。‘本无今有’的意思是说，本无就是本来没有烦恼；今有就是今天有了烦恼，哪怕是无限久远以来的烦恼也是今天才有的。所以说‘三世有法，无有是处’这句偈说的是佛性不在三世中延续。”

作本问：“为什么佛性不在三世中延续呢？”

神会答：“佛性本身是恒常的，而不是有生灭的东西。”

作本问：“什么是有生灭的东西呢？”

神会答：“三世就是有生灭的东西。”

作本问：“佛性与烦恼是否在一起呢？”

神会答：“在一起。它们虽然在一起，但是生灭有来

去，佛性则没有来去，因为佛性是恒常的。这就如同虚空，明暗有来去，而虚空本身并无来去。根据这个佛性没有来去的道理，所以说在三世中没有不生灭的东西。”

作本问：“既然佛性与烦恼在一起，可是为什么偏偏断定烦恼不是本来就有的呢？”

神会答：“打个比方说，这就如同金属和矿石是同时具有的，等到冶金的工匠把它们冶炼之后，金属和矿石马上就各自分开了。金属是越炼越纯精，而矿石如果再炼下去就会变成灰土。《涅槃经》说：‘金属就是比喻佛性，矿石就是比喻烦恼。’很多大乘经论都说明烦恼是后来染上的尘埃，所以不能把它称为根本。假如以烦恼为根本，而烦恼就是阴暗，那么怎样才能见到光明呢？《涅槃经》说：‘只能说以光明破除阴暗，不能说以阴暗破除光明。’如果说阴暗破除光明，那就应当是经论上都这么讲。经论上既然没有这么说，那么这种说法根据什么成立呢？如果可以把烦恼作为根本，那就不应当有断除烦恼而追求涅槃的说法了。”

作本问：“那为什么佛经上说不断除烦恼而进入涅槃呢？估计烦恼本身原来是没有断灭的。”

神会答：“如果说烦恼就是涅槃，那就不应当劝众生修习六度，断除一切恶，修行一切善。以烦恼为根本，就是舍弃了根本而追逐末节。《涅槃经》说：‘一切众生本



来是涅槃的，清静智慧本性本来就具备充足。这就好比木性和火性同时具备，等到用木燧取火的工匠摇钻之后，火和木马上就各自分开了。’佛经说：‘木就是比喻烦恼，火就是比喻佛性。’《涅槃经》说：‘用智慧之火烧烦恼之薪。’佛经上说：‘智慧就是佛性。’许多佛经上都有这样的文字，所以烦恼非是本来具足是很显然的。”

作本问道：“为什么《涅槃经》第十五卷《梵行品》说‘本有就是本来具有烦恼，今无就是现在没有涅槃；本无就是本来没有智慧，今有就是现在具有烦恼’呢？”

神会答：“这是因为那是相对于由五蕴构成的身体而言的，所以才说烦恼是根本。另外又有佛经说：‘佛说：善男子，我是为了教化救度众生的缘故才这样说，也是为了声闻、辟支佛这些久习小乘的修行者才这样说的。’另外第三十六卷《憍陈如品》里说：‘有一位外道的出家人问佛：身体和烦恼哪个在先呢？佛说：也不能说身体在先，也不能说烦恼在先，也不能说身体和烦恼同时。总的说来是由于有烦恼于是才有身体。’检验这些经文，所以可知所谓烦恼对于身体是根本，并不是相对于佛性而言的。

“另外又有佛经上说：‘因为有佛性，所以可以称为恒常；因为恒常，所以可以称为根本。佛性不是本来有而现在没有。’第十五卷中说：‘佛性不是得到的，不是

产生的。为什么呢？因为佛性不是物质，也不是非物质，它不长不短、不高不低、不生不灭。因为不生不灭，所以可以叫作恒常；因为恒常，所以可以叫作根本。’

“第十九卷说：‘如同黑暗的屋子里有各种宝物，人也不知道它们到底放在什么地方。因为黑暗，所以看不见。有智慧的人点燃一盏明灯，拿进去一照，一下子全都看见了。’这个人见到这些宝物，毕竟不会说是现在才有的。佛性也不是现在才有，而是由于烦恼的黑暗，所以使人不能发现，于是把它说成是本来没有而今才有。这也好像盲人看不见日月，等到遇见一位高明的医生给他治疗之后，就能看见日月了，于是他说日月是本来没有而现在才有。实际上是因为他眼瞎，所以看不见日月，而日月本来就有。

“第二十五卷说：‘一切众生将来一定会得到最高的觉悟，这就叫作佛性。’一切众生现在受到各种烦恼的束缚，所以不能发现佛性，于是把佛性说成是本来没有的东西。

“第十九卷里又说：‘不管是有佛还是无佛，本体和现象都常住不变。由于众生被烦恼掩盖，所以不能发现涅槃，于是便说没有涅槃。’要知道涅槃是常住不变的，不是本来没有而今才有的。佛性不是五蕴、十八界、十二处这些构成人的身心及其周围环境的要素，也不是

本来没有而今才有的，也不是已经有了还要消失。众生借助良好的因缘条件，就可以发现佛性。因为可以发现佛性，所以应该明白佛性是本来就有的。”

作本问：“既然说佛性是本来就有的，那为什么众生不自己发现，而还要借助于因缘条件呢？”

神会答：“这就如同地下有水，如果不用力挖掘，那终究得不到这些水。又好像宝珠，如果不磨炼治理，终究不会明净。因为它不明净，所以说它不是宝。《涅槃经》说：‘一切众生，如果不依靠诸佛、菩萨和良师益友用方便的方法指点传授，那终究不能发现佛性。’如果要自己发现佛性，那是完全不对的。因为不能发现佛性，所以说本来没有佛性。然而佛性并非本来没有而今才有的。”

## 无常是常

### 原典

真法师<sup>①</sup>问：“云何是常义？”

答：“无常是常义。”

又问：“今问常义，何故答‘无常是常义’？”

答：“因有无常，而始说常；若无无常，亦无常义。以是义故，得称为常。何以故？譬如长因短生，短因长立；

若其无长，短亦不立。事相因故，义亦何殊？又法性<sup>②</sup>体不可得，是常义。又虚空亦是常义。”

问：“何故虚空是常义？”

答：“以虚空无大小，亦无中边，是故称为常义。谓法性体不可得，是不有；能见不可得体，湛然常寂，是不无。是为常义。若准有无而论，则如是。若约法性体中，于无亦不无，于有亦不有；恒沙功德，本自具足，此是常义。

“又不大不小是常义。谓虚空无大，不可言其大；虚空无小，不可言其小。今言大者，小家之大；今言其小者，乃是大家之小。此者于未了人，则以常无常而论。若约法性体，亦无常，亦无无常。以无无常故，得称为常。”

## 注释

①**真法师**：僧人名，生平事迹不详。

②**法性**：梵文 Dharmatā 的意译，指诸法（一切事物）的真实不变的本性、本体，与真如、实相、法界等同义。在这里也指佛性。

## 译文

真法师问：“常是什么意思？”

神会答：“无常就是常。”

真法师又问：“我现在问的是常的意思，可是您为什么回答我说‘无常就是常’呢？”

神会答：“正是因为有无常，所以才说常；如果没有无常的话，那也就没有常这一说了。因为这个道理，所以可以把无常称为常。为什么呢？就好比长是靠短才生起的，短是依长而成立的；如果没有长的话，短也就不成立了。事物都是相互依存的，这个道理又有什么不同呢？另外，法性本身是得不到的，这就是常的意思。虚空也是常的意思。”

真法师问：“为什么虚空是常的意思呢？”

神会答：“因为虚空没有大小的差别，也没有中间和旁边的区分，所以可以说它就是常的意思。说法性本身是得不到的，这意味着它不存在；可是人们又能够发现这不可得到的本体，它深沉寂静，这又意味着它并非没有。这就是常的意思。如果就有和无的角度来说，那就是这样。如果就法性本身来说，它既是无又不是无，既存在又不存在；它本来具备无量功德，这就是常的意思。

“另外，不大不小也是常的意思。就是说虚空无所谓大，因而不能说它是大；虚空无所谓小，因而不能说它是小。现在所说的大，是相对于小的大；现在所说的小，是相对于大的小。这里对于还没有了悟的人，就用常和

无常来说明。如果就法性本身来说，它既没有常，也没有无常。就因为它没有无常的缘故，所以可以把它叫作常。”

## 三车本是一

### 原典

户部尚书王赵公<sup>①</sup>以偈问三车义<sup>②</sup>。

问曰：“宅中无三车，露地<sup>③</sup>唯得一。不知何所用，而说此三车？”

答曰：“三车在门外，说即在宅中。诸子闻说时，已得三车讫。今者在门外，先是乘车出。”

又问：“宅中既得车，出外何须索？”

答：“诸子虽得讫，不知车是车。既不自证知，所以门外索。”

又问曰：“何处有人得道果<sup>④</sup>，岂不自知乎？”

答：“下文自证，所得功德，不自觉知。”

问：“诸子不自知，容可门外索。父应知子得，何须更与车？”

答曰：“诸子不自知，所以门外索。长者今与车，还是先与者。”

问：“三车本无实，所说乃权宜。与者是旧车，那应得假物？”

答：“长者意在一，方便权说三。前者说三车，三车本是一。”

问：“一车能作三，三车能作一。何不元说一，辛苦说三车？”

答：“若为迷人得，一便作三车。若约悟人解，即三本是一。”

## 注释

①**户部尚书王赵公**：户部尚书，职官名，即户部的长官。户部是中央政府的六部之一，司掌户籍、赋税等事务。按照唐代的制度，户部归尚书省的副长官之一尚书左仆射管辖，因此这里把负责户部的尚书省副长官称为“户部尚书”。王赵公，指赵国公王琚，他曾经因帮助唐玄宗清除太平公主而任户部尚书，并受封为赵国公。

②**三车义**：即关于三车的说法。出自《法华经》第二卷《譬喻品》。其中说有一位长者家中失火，他的孩子们当时正在家里嬉戏，不肯出离火宅。长者为了使孩子们离开火宅，就对他们说门外有三辆车正在等待。孩子们听说之后，欣喜出门，离开了火宅。然而门外实际上

并没有三辆车，最后长者把一辆大白牛车送给了孩子们。三车是指羊车、鹿车和牛车，分别比喻声闻、缘觉、菩萨三乘；一车即大白牛车，比喻佛乘。经中以此说明三乘都是方便权宜的说法，只有一佛乘才是最真实的。

③**露地**：露天的地方。

④**道果**：修道的结果。

## 译文

户部尚书赵国公王琚用偈文的形式向神会和尚询问关于三车的说法。

王琚问道：“火宅里面没有三车，只是在门外露天的地方有一辆大白牛车。不知长者是由于什么用心而说有三车？”

神会答道：“三车是在门外，但是说三车却是在屋里。孩子们听说三车的时候，就已经得到了三车。现在所说的三车在门外，那实际上是先已乘坐三车出来了。”

王琚又问：“孩子们既然已经在屋里得到了三车，那他们又何必到屋外寻找三车呢？”

神会答：“孩子们虽然已经得到了三车，但是他们并不知道这三车就是他们自己的车。既然他们不能自己证实这一点，所以他们才到门外去寻找。”

王琚又问道：“哪里有人已经得到了修道的结果，而



他自己却不知道呢？”

神会答：“下面的文字就证明孩子们不知道自己所得到的功德。”

王琚问：“孩子们不清楚自己已经得到了三车，因而他们才到门外去寻找，这倒还情有可原。但是他们的父亲应该知道他们已经得到三车，可是他为什么还要对孩子们说送给他们三车呢？”

神会答道：“孩子们不知道自己已经得到了三车，所以又到门外去寻找。现在长者又说送给他们三车，其实都还是原先已经给他们的三车。”

王琚问：“三车本来不实在，所说的三车乃是权宜说法。长者送给孩子们的原来是已经给过的三车，怎么能让孩子们得到虚假的东西呢？”

神会答：“长者的真实用意只是一辆大白牛车，只是出于方便权巧且说有三车。前面所说的三车，其实本来只是一辆大白牛车。”

王琚问：“一车也可以说成是三车，三车也可以说成是一车。那为什么不原来就说只有一车，而要转弯抹角地说有三车呢？”

神会答：“如果是为了让迷惑的人得到醒悟，那就把一车说成是三车。如果就觉悟的人的理解来说，那三车本来就是一车。”

## 无定无用心

### 原典

崔齐公<sup>①</sup>问：“禅师<sup>②</sup>坐禅<sup>③</sup>一定<sup>④</sup>已后，得<sup>⑤</sup>几时出定<sup>⑥</sup>？”

答曰：“禅无方所，有何定乎？”

又问：“既言无定，何名用心？”

答曰：“我今定尚不立，谁道用心？”

问：“心定俱无，若为<sup>⑦</sup>是道？”

答曰：“道只没<sup>⑧</sup>道，亦无‘若为道’。”

问：“既言‘无若为道’，何处得‘只没道’？”

答：“今言‘只没道’，为有‘若为道’。若言‘无若为’，‘只没’亦不存。”

### 注释

①**崔齐公**：人名。据胡适推测，可能是指崔日用（公元六六三—七二二年），也可能是指崔日用之子崔宗之。崔日用曾帮助唐玄宗平韦氏，封齐国公；他死后由崔宗之袭封齐国公。崔宗之与神会的年代更为接近一些，所以这里崔齐公很可能是指崔宗之。

②**禅师**：指导修习禅定的老师。禅宗中经常用来作为对德行高尚的僧人的尊称。

③**坐禅**：静坐修习禅定。坐禅时的坐法一般是采取跏趺坐的姿势。

④**定**：梵文 Samādhi 的意译，指内心宁静、精神高度集中的心理状态。是禅定修习的基本内容，也是冥想观察的重要条件。

⑤**得**：意思是需要、应当。是当时的口语。

⑥**出定**：坐禅结束，解除精神高度集中的入定状态。

⑦**若为**：意思是如何、怎样。是当时的口语。

⑧**只没**：意思是只是、仅仅是。也是当时的口语。

## 译文

齐国公崔某问神会和尚：“您坐禅入定以后，要多长时间才出定呢？”

神会回答说：“禅没有一定的方位场所，有什么可定的呢？”

崔某又问：“既然说禅没有什么好定的，那什么叫作用心呢？”

神会答道：“我现在连禅定都不要，谁还说什么用心呢？”

崔某问：“您这里用心和禅定都没有了，那如何是道呢？”

神会答：“道只是道，没什么‘如何是道’的问题。”

崔某问：“您既然说没有‘如何是道’，那么‘只是道’又从何得来呢？”

神会答：“现在之所以说‘只是道’，是因为有‘如何是道’。如果说没有‘如何是道’的话，那就连‘只是道’也没有了。”

## 边义即中道

### 原典

庐山简法师<sup>①</sup>问：“何者是中道<sup>②</sup>义？”

答曰：“边义即是。”

问：“今问中道义，何故答边义是？”

答曰：“今言中道者，要因边义立。若其不立边，中道亦不立。”

### 注释

①庐山简法师：庐山，山名，在今江西省九江市南。简法师，僧人名，生平事迹不详。

②**中道**：梵文 Madhyamā-pratipad 的意译，指脱离两边、不偏执于对立面中的某个极端的观和方法。

## 译文

庐山的简法师问神会：“什么是中道呢？”

神会答道：“两边就是中道。”

简法师问：“我现在问的是中道，您为什么回答说两边呢？”

神会回答说：“现在所说的中道，总是依赖两边才成立的。如果不确立两边的话，那么中道也就不成立了。”

## 大乘与最上乘

### 原典

礼部侍郎苏晋<sup>①</sup>问：“云何是大乘<sup>②</sup>？何者是最上乘<sup>③</sup>？”

答曰：“菩萨即大乘，佛即最上乘。”

问曰：“大乘、最上乘，有何差别？”

答曰：“言大乘者，如菩萨行檀波罗蜜<sup>④</sup>，观三事<sup>⑤</sup>体空；乃至六波罗蜜，亦复如是，故名大乘。最上乘者，但见本自性空寂，即知三事本来自性空，更不复起观；

乃至六度亦然，是名最上乘。”

又问：“假缘起<sup>⑥</sup>否？”

答曰：“此中不立缘起。”

又问：“若无缘起，云何得知？”

答：“本空寂体上，自有般若智能知，故不假缘起。若立缘起，即有次第。”

问：“然则更不假修一切行耶？”

答：“若如此见者，万行俱备。”

又问曰：“见此性人，若起无明<sup>⑦</sup>，成业结<sup>⑧</sup>否？”

答：“虽有无明，不成业结。”

问：“何得不成？”

答：“但见本性体不可得，即业结本自不生。”

## 注释

①**礼部侍郎苏晋**：礼部侍郎，职官名，即礼部的副长官。礼部是中央政府的六部之一，司掌礼乐、祭祀、封建、宴乐及学校贡举等事务，在唐代归尚书左仆射管辖。侍郎，唐代中书、门下、尚书三省所属各部的副长官均称侍郎，相当于今所谓副部长。苏晋（公元六七六一七三四年），曾任户部侍郎、吏部侍郎等职，他的传记资料中没有关于他任礼部侍郎的记载。

②**大乘**：梵文 Mahāyāna 的意译，意思是大的运载工具（如车、船等）。原本是公元一二世纪印度兴起的佛教派别对自己教法的美称，形容其教法可以普度众生到达涅槃彼岸。在这里，大乘不是指佛教派别，而是一种还不够彻底的教法或实践方法。

③**最上乘**：指最高明的教法或实践方法。

④**檀波罗蜜**：梵文 Dāna-pāramita 的音译，意译为布施，即施与他人财物、体力、智慧等，是大乘佛教所提倡的六度之一。

⑤**观三事**：观，梵文 Vipāśyanā 的意译，意思是观察、观念、观想，亦即静心地冥想，而不是指眼睛观看。是禅定修习的重要内容。三事，在佛教文献中有不同的所指，在这里是指施者、受者、所施物三事。

⑥**缘起**：梵文 Pratitya-samutpāda 的意译，也译作“缘生”，意思是事物依赖因缘而生。佛教认为一切事物都处于因果关系之中，此有则彼有，此无则彼无，所以一切事物都因一定的原因和条件而生灭变化。“假缘起”的意思是运用缘起的道理去观察；用这样的方法观察事物空的本性，佛教称为“破析空”，它不符合大乘佛教所主张的事物当体即空的观念，所以神会反对用这样的方法去观察。

⑦**无明**：梵文 Avidyā 的意译，也译为痴，意思是无知，

具体指不明白佛教所说的根本道理。佛教认为它是一切苦的根源。

⑧**业结**：业，梵文 Karman 的意译，意为造作，即行为作用，也指人的行为活动。佛教中通常把人所作的业划分为三种，即身业（身体的活动）、语业（语言的活动）和意业（意念的活动）。业结是指人所作的恶业与烦恼。

## 译文

礼部侍郎苏晋问神会和尚：“什么是大乘？什么是最上乘？”

神会回答说：“菩萨就是大乘，佛就是最上乘。”

苏晋问道：“大乘和最上乘有什么不同呢？”

神会答道：“所谓大乘，比如说菩萨作布施的时候静静地观想着施者、受者、所施物三事本身都是空的；然后在观察六度的时候，也同样把它们观想为空，因此叫作大乘。所谓最上乘，只要了解自身本性原来就是空寂的，于是便知道三事本来自性也是空的，因而也就用不着再去观想三事的空性；对六度来说也是这样，这就叫作最上乘。”

苏晋又问：“观想空的时候，是否要运用缘起的道理呢？”



神会答道：“这里用不着缘起的道理。”

苏晋又问：“如果不运用缘起的道理，那怎么能知道自己的本性是空呢？”

神会答：“本来空寂的本性上天生地就有般若智慧，它能知道自己的本性是空，所以用不着缘起的道理。如果要用缘起的道理去观察空的话，那就会有一个分析思索的次序了。”

苏晋问：“这样说来，最上乘也用不着再作各种修行行了？”

神会答：“如果能这样看问题的话，那就各种德行都具备了。”

苏晋又问道：“了解了空的本性的人，如果有了无明的话，那会不会造成恶业与烦恼呢？”

神会答：“虽然有无明，但是也不会造成恶业和烦恼。”

苏晋问：“为什么不会？”

神会答：“只要了解空的本性本身是得不到的，那么恶业与烦恼自然也就不会生起了。”

## 但离即遣

### 原典

润州刺史李峻<sup>①</sup>问曰：“见有一山僧<sup>②</sup>礼拜嵩山安禅师<sup>③</sup>言：‘趁粥道人<sup>④</sup>。’又一授记寺僧<sup>⑤</sup>礼拜安禅师言：‘措粥道人<sup>⑥</sup>。’问此二若为？”

答：“此二俱遣<sup>⑦</sup>。”

问：“作没生<sup>⑧</sup>遣？”

答：“但离即遣。”

问：“作没生离？”

答：“我今只没离，无‘作没生离’。”

问：“为复心离，为是眼离？”<sup>⑨</sup>

答：“今只没离，亦无心眼离。”

问：“心眼俱不见，应是盲人。”

答：“自是<sup>⑩</sup>盲者唱盲，他家见者，元来不盲。经云：是盲者过，非日月咎。”

### 注释

①润州刺史李峻：润州刺史，官名，即润州的地方长官。润州是唐代的一个州，治所在丹徒（今江苏省镇

江市)；刺史是唐代州、郡的最高行政长官。李峻，人名，生平事迹不详。

②**山僧**：居住在山中的僧人。禅宗的僧人也用来作为对自己的谦称。

③**嵩山安禅师**：嵩山在今河南省登封县北。安禅师(公元五八二—七〇九年)就是慧安，俗姓卫，荆州枝江(今属湖北省)人，弘忍的十大弟子之一，长年居住在嵩山善会寺，人称“嵩山老安”。

④**趁粥道人**：趁是追逐的意思。“趁粥道人”就是赶来吃粥的修道者，意指混饭白吃的僧人。

⑤**授记寺僧**：授记寺，指唐朝之一寺院名。“授记寺僧”的意思是指授记寺里的一位僧人。

⑥**措粥道人**：措是置办的意思。“措粥道人”就是置办粥饭的修道者，与上文“趁粥道人”相反。

⑦**遣**：排除、排斥、否定。

⑧**作没生**：意为如何、怎样。是当时的口语。

⑨**为复心离，为是眼离**：“为复……为是……”，这是当时口语中选择疑问的句式。

⑩**自是**：意思是本来、原来。是当时的口语。

## 译文

润州刺史李峻问神会和尚说：“我看见有一位住在山里的僧人参拜嵩山慧安禅师说：‘您是个混饭吃的僧人。’又看见一位修行很好的寺院里的僧人参见嵩山慧安禅师说：‘您是个做饭给人吃的僧人。’请问这两个说法怎样？”

神会答：“这两个都应该排除。”

李峻问：“怎么排除呢？”

神会答：“只要离开这两个，就把它排除了。”

李峻问：“怎么离开呢？”

神会答：“我现在只是离开，没有怎么离开的问题。”

李峻问：“那么究竟是在心里离开呢？还是在眼睛上离开呢？”

神会答：“现在只是离开，没有什么心里离眼中离的问题。”

李峻问：“如果心和眼都没有看见这件事的话，那恐怕是个瞎子吧？”

神会答：“原来是瞎子自己说别人眼瞎，别人看得见，本来并不瞎。佛经上说：这是盲人的过失，而不是日月的错误。”

## 无念不言有无

### 原典

张燕公<sup>①</sup>问：“禅师日常说无念<sup>②</sup>法，劝人修学，未审<sup>③</sup>无念法有无？”

答曰：“无念法不言有、不言无。”

问：“何故无念不言有无？”

答：“若言其有者，即同世有；若言其无者，即同世无。是以无念不言有无。”

问：“唤作是勿？”

答：“不唤作是勿。”

问：“异没时作物生？”<sup>④</sup>

答：“亦不作勿生。是以无念不可说。今言说者，为对问故；若不对问，终无言说。譬如明镜，若不对像，镜中终不现像。今言现像者，为对物故，所以现像。”

问曰：“若不对像，照不照？”

答曰：“今言照者，不言对与不对，俱常照。”

问：“既无形像，复无言说，一切有无，皆不可立。今言照者，复是何照？”

答曰：“今言照者，以镜明故有此性。以众生心净故，

自然有大智慧光，照无余世界。”

问：“既若如此，作没生时得<sup>⑤</sup>？”

答：“但见无。”

问：“既无，见是物？”

答：“虽见，不唤作是物？”

问：“既不唤作是物，何名为见？”

答曰：“见无物，即是真见、常见。”

## 注释

①**张燕公**：即张说（公元六六七—七三〇年），字道济，洛阳（今属河南省）人。曾任丞相，封燕国公。

②**无念**：没有妄念。原指没有拘束的正确念虑。禅宗把无念作为根本法门，认为无念就是“于念而不念”“于一切境上不染”。神会的语录中多次讲到无念，其中最重要的就是“不作意即是无念”和“无者无有二法，念者唯念真如”。

③**未审**：不确定、不能肯定。

④**异没时作物生**：异没，同“与没”，意为这样、这么。作物生，也写作“作勿生”，意思是如何、怎样。是当时的口语。

⑤**得**：意思是好、合适。是当时的口语。

## 译文

燕国公张说问神会和尚：“您平日讲无念法，并劝勉人们修习这种方法，不过我还不肯肯定无念法是有还是无。”

神会答道：“无念法既不能说是有，也不能说是无。”

张说问：“为什么无念不能说是有或无呢？”

神会答：“如果说它是有的话，那它就和世俗的有一样了；如果说它是无的话，那它又与世俗的无相同了。因此不说无念是有或是无。”

张说问：“那么把它叫作什么呢？”

神会答：“不叫作什么。”

张说问：“要是这样的话，那可怎么办呢？”

神会答：“也不怎么办。因此无念是不可说的。现在之所以说它，是因为要回答问题的缘故；如果不回答问题，那根本就不会说它。这就好比明亮的镜子，如果它不对着某个东西，那镜子里终归不会映现出物像。现在说镜子里映现了物像，是因为它对着某个东西，所以才映现出物像。”

张说问：“如果镜子不对着某种事物，那么它本身是否照射呢？”

神会答：“现在所说的照射，不管镜子是否对着事物，

都总是照射的。”

张说问：“既没有形象，又不能言说，那一切有无都不能成立。现在所说的照射又是怎样的照射呢？”

神会答：“现在说的照射，是因为镜子明亮，所以才有照射的性质。因为众生的心是清净的，所以它自然地就有智慧之光，照射广大的世界。”

张说问：“既然是这样，那该怎么办才好呢？”

神会答：“只要看见无。”

张说问：“既然是无，那能看见什么呢？”

神会答：“虽然能看见，但是那个被看见的东西不叫作什么。”

张说问：“既然不叫作什么，那怎么能说是看见呢？”

神会答：“见到没有什么事物，那就是真实的见、永恒的见。”

## 与远法师问《涅槃经》义

### 原典

和上问远法师<sup>①</sup>言：“曾讲《大般涅槃经》不？”

远法师言：“讲《大般涅槃经》数十遍。”

和上又言：“一切大小乘经论说众生不解脱者，为缘



有生灭二心<sup>②</sup>。《涅槃经》云：‘诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。’<sup>③</sup>未审生之与灭，可灭不见灭，为是将生灭生灭，为是将灭灭生灭，为是生能自灭生，为是灭能自灭灭？请法师一一具言答。”

远法师言：“亦见诸经论作如此说。至于此义，实不能了。禅师若了此义，请为众说。”

和上言：“不辞为说，恐无解者。”

法师言：“道俗有万余人，可无一人能解？”

和上言：“看，见不见？”

远法师言：“见是没<sup>④</sup>？”

和上言：“果然不见。”

远法师既得此语，结舌无对。非论一己屈词，抑亦诸徒矢志。胜负既分，道俗嗟散。

## 注释

①**远法师**：僧人名，与下文以及《菩提达磨南宗定是非论》中的崇远法师应为同一人。人称山东远法师，是北宗一派的禅僧，生平事迹不详。

②**生灭二心**：指生灭心，即不停地变化动摇的心。

③**诸行无常……寂灭为乐**：这四句偈文出自《大般涅槃经》第十四卷《圣行品》。行，梵文 *Samskāra* 的意译，

意为行进，指能造作、有生灭变化的事物，也就是所有的现象世界。“诸行无常”的意思是说所有生灭变化的事物都不能永恒常住。

④是没：意为什么。是当时的口语。

## 译文

神会和尚问远法师说：“您曾经讲过《大般涅槃经》吗？”

远法师说：“我讲《大般涅槃经》已经有几十遍了。”

神会和尚又说：“所有的大、小乘经论上都说，众生之所以不得解脱，是因为有生灭心的缘故。《涅槃经》说：‘各种造作、迁流的现象都是不能长久的，都是有生有灭的事物。如果生灭消失了，那么寂灭就是最大的安乐。’我还不明白的是生和灭都是可以消灭的，然而事实上并没有消灭；那么到底是用生来消灭生灭呢，还是要用灭来消灭生灭呢？或者是生可以自己消灭自己呢，还是灭可以自己消灭自己呢？请您一一回答。”

远法师说：“我也见到各种经论上都是这样说的。至于说到这个问题，我实在不清楚。您如果知道的话，请您为大家说明吧。”

神会和尚说：“我倒是不怕为大家说明，只是担心没

有人能理解。”

远法师说：“这里有僧人和俗人共一万多人，难道没有一个人能理解吗？”

神会和尚说：“看，见到没有？”

远法师说：“见到什么？”

神会和尚说：“果然没见到。”

远法师听到神会这句话，张口结舌，无以对答。这样不仅使他自己理屈词穷，而且使他的徒弟们也灰心丧气。这场对问的胜负分出之后，在场的僧俗众人叹着气散去了。

## 修定不得见性

### 原典

和上问澄禅师<sup>①</sup>：“修何法而得见性？”

澄禅师答曰：“先须学坐修定。得定已后，因定发慧<sup>②</sup>。以智慧故，即得见性。”

问曰：“修定之时，岂不要须<sup>③</sup>作意<sup>④</sup>否？”

答言：“是。”

问：“既是作意，即是识定<sup>⑤</sup>，若为得见性？”

答：“今言见性者，要须修定。若不修定，若为见性？”

问曰：“今修定者，元是妄心。妄心修定，如何得定？”

答曰：“今修定得定者，自有内外照。以内外照故，即得见净。以心净故，即是见性。”

问曰：“今言见性者，性无内外。若言因内外照故，元是妄心，若为见性？经云：若学诸三昧<sup>⑥</sup>，是动非坐禅。心随境界<sup>⑦</sup>流，云何名为定？若指此定为是者，维摩诘即不应诃舍利弗宴坐也<sup>⑧</sup>。”

## 注释

①澄禅师：僧人名，生平事迹不详。

②因定发慧：依靠禅定发起智慧。“慧”在这里就是“观”的意思，也叫作“慧观”，就是在入定的基础上按照佛教的观念作内心冥想。

③要须：意思是想要、应当、需要。是当时的口语。

④作意：有注意、故意的意思。在这里是故意的意思，也就是做某种活动（包括心理活动）的时候，行为主体抱有一定的目的意识或内心伴有自觉的意志努力作用。

⑤识定：这是神会自己提出的说法，很难理解。从上下文来看，可能是指意识到内心的入定，也可能是指心识（即认识作用）安定下来。

⑥三昧：梵文 Samādhi 的音译，亦作“三摩地”，就

是定的意思。

⑦**境界**：梵文 Viṣaya 的意译，意思是对象，指从各种感官知觉到的对象。

⑧**维摩诘即不应诃舍利弗宴坐也**：维摩诘，梵文 Vimalakīrti 的音译，人名，古代印度毗耶离城的富翁，大乘居士，曾以称病为由向释迦牟尼佛派去问候的文殊师利等宣说大乘教理。诃，大声斥责。舍利弗，梵文 Śāriputra 的音译简称，人名，古代印度摩揭陀国王舍城人，释迦牟尼佛的弟子，以智慧著称。宴坐，同安坐，指静坐入定。维摩诘诃舍利弗宴坐的故事，出自《维摩诘所说经·弟子品》。经中说维摩诘病卧在床，释迦牟尼佛即遣舍利弗前往问候。于是舍利弗对佛说明自己不能前去问候，因为他曾经在林中树下宴坐，当时维摩诘批评他说：“不一定要这样才算是宴坐。”并且用大乘的道理对他说明什么是宴坐。

## 译文

神会和尚问澄禅师：“您修习什么方法来发现本性呢？”

澄禅师回答说：“先要学坐禅修习入定。达到定的状态以后，在定的基础上发起慧观。因为有这种观察的智慧，

就可以发现本性。”

神会问道：“修定的时候，难道不是要有意识地去  
做吗？”

澄禅师回答说：“是这样的。”

神会问：“既然是有意识地去  
做，那只是意识到了内心的入定（或认识的作用停息了下来）而已，怎么可以  
发现本性呢？”

澄禅师答：“现在说到发现本性，就应当修习禅定。  
如果不修习禅定，那怎能见到本性呢？”

神会问道：“现在说的修习禅定，本来就是妄心。用  
妄心来修习禅定，那怎么可能达到入定呢？”

澄禅师回答说：“现在所说的修定、得定，其中本来  
有向内观照和向外观照的作用。因为有向内、向外观照的作用，所以能够发现清静。因为心是清静的，所以见  
到清静就是见本性了。”

神会问道：“现在所说的见本性，它本来就没有什么  
内外之分。如果说由于向内向外观照才发现本性的话，那本来就是妄心，怎能见本性呢？佛经上说：如果学习  
各种禅定，那就是乱动而非坐禅。心随着外界环境而流  
转，怎么能说是定呢？如果可以把这种定说成是正确的话，那么当初维摩诘就不会批评舍利弗在树林里安心静  
坐了。”

## 作意不得解脱

### 原典

和上问诸学道者：“今言用心者，为是作意不作意？若不作意，即与聋俗<sup>①</sup>无别。若言作意，即是有所得；以有所得者，即是系缚故，何由可得解脱？声闻修空住<sup>②</sup>空，即被空缚；若修定住定，即被定缚；若修静住静，被静缚；若修寂住寂，被寂缚。是故《般若经》云：‘若取<sup>③</sup>法相<sup>④</sup>，即着我、人、众生、寿者<sup>⑤</sup>。’

“又《维摩经》云：‘调伏<sup>⑥</sup>其心者，是声闻法；不调伏心者，是愚人法。’仁者<sup>⑦</sup>既用心，是调伏法。若调伏法，何名解脱者？须陀洹<sup>⑧</sup>亦调伏，斯陀含<sup>⑨</sup>亦调伏，阿那含<sup>⑩</sup>、阿罗汉<sup>⑪</sup>亦调伏，非想定及非非想<sup>⑫</sup>亦调伏，四禅<sup>⑬</sup>亦调伏，三贤<sup>⑭</sup>并皆调伏，若为鉴别？若如此定者，并未解脱。”

### 注释

- ①聋俗：愚昧无知的俗人。
- ②住：有停止、留住、执着的意思。
- ③取：意思是执着。

④**法相**：梵文 Dharma-lakṣaṇa 的意译，指各种事物的特质、现象。

⑤**我、人、众生、寿者**：即我相、人相、众生相、寿者相，出自《金刚经》。我相是指认为在五蕴和合的事物中有实在的我；人相是指对五蕴和合的事物加以分别，以为我是人，区别于其他事物；众生相是指把我当作由众多因素生成的存在；寿者相是指把我当作有一定时限的存在。这四相都是对于我的虚妄分别。

⑥**调伏**：调理制伏，指调理身、口、意的活动，以制伏恶行。

⑦**仁者**：有仁爱之心的人。佛教经典中一般用作对他人的尊称。

⑧**须陀洹**：梵文 Srota-āpanna 的音译，意译为“预流”，意思是进入圣道，是声闻修行所得的一种果位。据说要断除三界的见惑才能达到这种结果。

⑨**斯陀含**：梵文 Sakṛdāgāmin 的音译，意译为“一来”，原意是来一次，指在天上和人间往来一次。是小乘佛教的一种修行果位。已断欲界九品思惑之前六品，才能达到这种结果，在这个果位上仍需在天上和人间往来一次。

⑩**阿那含**：梵文 Anāgāmin 的音译，意译为“不还”，指不再回到迷惑的世界。也是声闻修行达到的一种果位。据说要断除欲界的烦恼才能达到。



⑪**阿罗汉**：梵文 Arhat 的音译，意译为“应供”，意思是值得尊敬的人。是小乘佛教修行的最高果位。达到这种果位的人，受到人间和天上的供养。据说要断尽三界的见、修二惑才能达到这种结果。

⑫**非想定及非非想**：即非有想非无想处定。在这种入定状态中已经没有粗想，但是还有细想，故名“非有想非无想处定”。修这种定可以达到无色界的最高处。

⑬**四禅**：梵文 Catur-dhyāna 的音意合译，意译为“四静虑”，指与色界四天相应的四种禅定，即初禅、二禅、三禅、四禅。修习这四种禅定可以超出欲界的迷惑，到达色界四天。

⑭**三贤**：指在十住、十行、十回向中的菩萨。大乘佛教认为菩萨应当经历五十二个阶段的修行，其中的第十一位至二十位称为“十住”，是使心安住于真理的阶段；第二十一位至三十位称为“十行”，是实践利他行为的阶段；第三十一位至四十位称为“十回向”，是以大悲之心救护一切众生的阶段。处在这三个阶段上的菩萨还没有进入圣位，所以叫作“三贤”。

## 译文

神会和尚问各位学法的人：“现在说到用心，究竟是

有意的呢，还是无意的呢？要是无意的话，那就与愚昧的俗人没有什么区别了。如果是有意的，那就意味着得到了什么东西；因为有所获得就是被束缚，所以靠有意的用心怎么能够解脱呢？声闻修习空的时候就停留在空上，于是被空束缚住了；如果修习定的话，又停留在定上，于是被定束缚住了；如果修习静的话，又停留在静上，于是被静束缚住了；如果修习寂的话，又停留在寂上，于是被寂束缚住了。所以《般若经》上说：‘如果执着于事物的现象，那就会执着于我相、人相、众生相和寿者相。’

“《维摩经》上也说：‘调理制伏自己的心，这是声闻的办法；不调理制伏自己的心，这是愚昧者的做法。’你们既然用心，就是调理制伏的做法。如果是调理制伏的做法，那怎么能叫作解脱呢？须陀洹也调理制伏，斯陀含也调理制伏，阿那含和阿罗汉也调理制伏，非有想非无想处定也调理制伏，色界四禅也调理制伏，在各个修行阶段的菩萨也都调理制伏，怎么区分他们呢？如果是这样的定的话，那就并没有解脱。”

## 觉妄俱灭即识心

### 原典

神足<sup>①</sup>师问：“真如<sup>②</sup>之体，以是本心，复无青黄赤白之相，如何可识？”

答曰：“我心本空寂，不觉妄念起。若觉妄念者，觉妄俱自灭。此即识心者也。”

问：“虽有觉照，还同生灭。今说何法，得不生灭？”

答曰：“只由心起故，遂有生灭。若也起心既灭，即生灭自除。无相可得，假说觉照。觉照已灭，生灭自无。即不生灭。”

### 注释

①**神足**：僧人名，生平事迹不详。

②**真如**：梵文 Tathatā 的音译，也译作“如如”，意思是真实存在的东西，本来的状态，指事物的真实性质、普遍的真理。大乘佛教认为法性、法界、佛性等就是真如。在这里，“真如”是指人的本性、本心。

## 译文

神足法师问神会和尚：“真如本体就是本心，而且它没有如黑、黄之类的形象，那怎么认识它呢？”

神会回答说：“我的心本来是空寂的，但是没有发觉到妄念生起。如果发觉了有妄念的话，那么这种觉察和妄念自然就消灭了。这就是认识到心了。”

神足问：“虽然有所觉察，但它还是有生灭的。现在可以说说有什么方法是能够不生灭的吗？”

神会回答说：“只是由于有心生起的缘故，于是才有生灭。如果把起心动念消灭了，那么生灭也自然消除了。没有什么现象可以被觉察，那么觉察也只是假说而已。觉察既已消灭，生和灭自然也没有了。这就是不生灭的办法。”

## 见性无空，是名归依

### 原典

崇远法师问：“云何为空？若道有空，还同质碍；若说无空，即何所归依<sup>①</sup>？”

答曰：“只为未见性，是以说空。若见本性，空亦不有。

如此见者，是名归依。”

## 注释

①**归依**：梵文 Śaraṇa 的意译，意思是归投依伏，即归顺依从、信受奉行。

## 译文

崇远法师问神会和尚：“什么是空？如果说有空，那这样的空还是和有形质的东西一样；如果说没有空，那我们又归依什么呢？”

神会回答说：“只是因为发现本性，所以才说空。如果发现本性的话，那就连空也没有。像这样看问题就是归依了。”

## 无念即一行三昧

## 原典

和上告：“诸知识，若欲得了达甚深法界<sup>①</sup>者，直入一行三昧<sup>②</sup>。若入此三昧者，先须诵持《金刚般若波罗蜜经》，修学般若波罗蜜。故《金刚般若波罗蜜经》云：‘若

有善男子、善女人发菩提心<sup>③</sup>者，于此经中，乃至四句偈<sup>④</sup>等，受持读诵，为人演说，其福胜彼。云何为人演说，不取于相？’不取于相者，所谓如如。云何所谓如如？无念。云何无念？所谓不念有无，不念善恶，不念有边际无边际，不念有限量无限量。不念菩提，不以菩提为念；不念涅槃，不以涅槃为念。是无念者，即是般若波罗蜜。般若波罗蜜者，即是一行三昧。

“诸知识，若在学地<sup>⑤</sup>者，心若有念，即便觉照；若也起心即灭，觉照自亡。即是无念。是无念者，无一切境界；如有一切境界，即与无念不相应故。诸知识，如实见者，了达甚深法界，即是一行三昧。是故《小品般若波罗蜜经》云：‘善男子，是为般若波罗蜜，所谓于诸法中无所念，我等住于无念法中，得如是金色身<sup>⑥</sup>、三十二相<sup>⑦</sup>、大光明、不可思议智慧、诸佛无上三昧、无上智慧，尽诸功德，诸佛说之，犹不能尽，何况声闻辟支佛？’能见无念者，六根<sup>⑧</sup>无染；见无念者，得向佛智；见无念者，名为实相<sup>⑨</sup>；见无念者，中道第一义谛<sup>⑩</sup>；见无念者，恒沙功德，一时筹备；见无念者，能生一切法；见无念者，即摄一切法。”

## 注释

①法界：梵文 Dharma-dhatū 的意译。法的原意是保

存住的东西，特别是指保存人的行为的东西；界的原意是要素，在佛教中则有界或性的意思。这个词在佛教中的基本意思是各种事物的分界，就是说各种事物都有自体，但是又有不同的界限分别。大乘佛教中用它来指事物的根源、本质或真理，与真如、实相等同义。

②**一行三昧**：亦名“一相三昧”，就是使心系于一行或一相的禅定。出自《文殊说般若经》。按照该经的说法，一相就是指“法界一相”；在修习这种禅定的时候，要把法界作为观想的内容。禅宗中惠能、神会对一行三昧做了新的解释，主张“常行直心”“无念”就是一行三昧，与《文殊说般若经》的说法不同。

③**发菩提心**：发起觉悟解脱的心愿。

④**四句偈**：《金刚经》中的四句偈，历来有不同的说法。《金刚经》中标准的偈文有两首，一是“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”；二是“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观”。根据下文第十六节神会对《金刚经》中四句偈的说明来看，当时禅师们大多以“无我相、无人相、无众生相、无寿者相”四句为《金刚经》中的四句偈。

⑤**学地**：还需要再学习的人的境地。

⑥**金色身**：金色的身相。

⑦**三十二相**：也叫作“三十二大人相”，系转轮圣

王及佛之应化身所具足的三十二种显著的身体特征，它们是：足平安相、千辐轮相、手指纤长相、手足柔软相、手足缦网相、足跟满足相、足趺高好相、腠如鹿王相、手过膝相、马阴藏相、身纵广相、毛孔生青色相、身毛上靡相、身金色相、常光一丈相、皮肤细滑相、七处平满相、两腋满相、身如狮子相、身端直相、肩圆满相、四十齿相、齿白齐密相、四牙白净相、颊车如狮子相、咽中津液得上味相、广长舌相、梵音深远相、眼色如绀青相、眼睫如牛王相、眉间白毫相、顶成肉髻相。

⑧**六根**：梵文 *Ṣaḍ-indriya* 的意译，意思是六种认识器官，指眼、耳、鼻、舌、身、意。

⑨**实相**：梵文 *Tattvasya-lakṣaṇam* 的意译，意思是一切事物的真实相状，也指事物的本性、真理，与真如、法性等同义。

⑩**第一义谛**：梵文 *Paramārtha-satya* 的意译，意思是最高的真理。第一义的意思是最高的法或终极真理，谛也是真理的意思。

## 译文

神会和尚告诉大家说：“各位朋友，如果要彻底了解事物的深奥本性，那只要进入一行三昧就可以了。如果



要进入这样的禅定，首先应当诵读修持《金刚般若波罗蜜经》，修持学习般若波罗蜜的方法。所以《金刚经》说：‘如果有哪位善男子、善女人发愿得到觉悟解脱，那就接受诵读这部经里的四句偈文等教法，并且为别人讲演，那么他所获得的福报将会胜过前面所说的那种。什么是为别人讲演呢？就是不执着事物的现象。’不执着事物的现象，就是事物本来的样子。什么是事物本来的样子呢？就是无念。什么是无念呢？就是不思念有与无，不思念善与恶，不思念有边际和无边际，不思念有限量和无限量。不思念觉悟，就是不把觉悟作为思念的对象；不思念涅槃，就是不把涅槃作为思念的内容。这个无念就是般若波罗蜜。般若波罗蜜就是一行三昧。

“各位朋友，如果你们处在还需要进一步学习的境地，心中如果有什么念头，那马上便会觉察到它；如果连起心动念也消灭了，那么觉察作用也自然没有了。这就是无念。这个无念是没有任何对象的；因为如果有什么对象的话，那就与无念不相符合了。各位朋友，按照实际的样子去看事物，就是彻底了解事物的深奥本性，这就是一行三昧。因此《小品般若经》上说：‘善男子，这就是般若波罗蜜，也就是说对各种事物都没有什么思念，我们就停留在无念状态中，得到这样的金色身相、三十二种瑞相和很大的光明、深奥莫测的智慧、诸佛的

那种无限高深的禅定、极高的智慧，所有的功德，就连诸佛都数说不尽，更何况声闻和辟支佛呢？’能见到无念，各种认识器官就不会被污染；见到无念，就可以接近佛的智慧；见到无念，就叫作实相；见到无念，就是最高的真理；见到无念，所有的功德都可以立刻具备；见到无念，能生出一切佛法；见到无念，就统摄住一切教法。”

## 得无住心，即得解脱

### 原典

侍郎苗晋卿<sup>①</sup>问：“若为修道得解脱？”

答：“得无住心，即得解脱。”

问：“若为得无住？”

答曰：“《金刚经》具有明文。”

又问：“《金刚经》道没语<sup>②</sup>？”

答曰：“经云：‘复次，须菩提<sup>③</sup>，诸菩萨摩訶萨<sup>④</sup>，应如是生清净心。不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心。’但得无住心，即得解脱。”

又问：“无住若为知无住？”

答曰：“无住体上，自有本智，以本智能知，常令本

智而生其心。”

## 注释

①**苗晋卿**：人名（公元六八五—七六五年），字元辅，潞州壶关（今属山西省）人，曾任吏部侍郎。

②**道没语**：意思是说了什么话。是当时的口语。

③**须菩提**：梵文 Subhūti 的音译，释迦牟尼佛的十大弟子之一，号称解空第一。

④**菩萨摩訶萨**：梵文 Bodhisattva-mahāsattva 的音译略称，全译为菩提萨埵摩訶萨埵，菩提意为觉，萨埵意为有情或众生，摩訶意为大。菩萨摩訶萨的意思是觉有情和大有情，或指导众生、大众生。所谓大有情是指不同于声闻和缘觉、志求大道的众生。

## 译文

吏部侍郎苗晋卿问神会和尚：“怎样修道才能得到解脱呢？”

神会答：“只要得到无住的心，就是获得解脱了。”

苗晋卿问：“怎样得到无住的心呢？”

神会回答：“《金刚经》上有很明确的说法。”

苗晋卿又问：“《金刚经》是怎么说的呢？”

神会答道：“经文里说：‘其次，须菩提，诸菩萨应当这样生起清净的心。不应当执着在色相上起心动念，也不应当执着在声音、气味、滋味、可碰触的东西以及认识的对象上起心动念，而应当在心并不执着在任何地方的时候生起心的活动。’只要得到了无住的心，就是解脱。”

苗晋卿又问：“无住的心怎么能知道自己无住呢？”

神会答道：“无住的心本身自然就有本来的智慧。因为本来的智慧能知道心的无住，所以常常使心的活动从本来的智慧那里生起。”

## 答乾光法师问

### 原典

魏州乾光法师<sup>①</sup>问：“何者是佛心？何者是众生心？”

答曰：“众生心即是佛心，佛心即是众生心。”

问：“众生心与佛心既无差别，何故言众生言佛？”

答：“若约不了人论，有众生有佛；若其了者，众生心与佛心元不别。”

又问：“常闻禅师说法与天下不同。佛法一种，何故不同？”

答：“若是佛法，元亦不别。为今日学者各见浅深有别，所以言道不同。”

问曰：“请为说不同所由。”

答曰：“今言不同者，为有凝心取定，或有住心看净<sup>②</sup>，或有起心外照，或有摄心内证，或有起心观心而取于空，或有起觉灭妄，妄灭住觉为究竟，或有起心而同于空，或有觉妄俱灭，不了本性，住无记空<sup>③</sup>。如此之辈，不可具说。本性虚无之理，时人不了，随念而成，以是不同。非论凡夫，如来<sup>④</sup>说无为一法<sup>⑤</sup>，一切圣贤而有差别，何况今日一切诸学道者，若为得同？”

问曰：“《金刚经》中四句偈义，何者是？”

答曰：“见诸法师说四句偈者，或以八字为句，卅二字为四句；或以五字为句，或以四字为句；或有人取经后‘一切有为法’偈为四句偈；或有人取‘若以色见我’偈为四句偈义。无著<sup>⑥</sup>菩萨云：‘广大第一常，其心不颠倒，为四句偈义。’或有人取‘无我相、无人相、无众生相、无寿者相’为四句偈义。今即不然。何以故？因有我相，始言无我相；因有人相，始言无人相；因有众生相，始言无众生相；因有寿者相，始言无寿者相。今看此义即不然。何以故？无无我相，无无人相，无无众生相，无无寿者相，即名真四句偈义。又见《大智度论》云：‘般若波罗蜜者，喻如火聚，四面不可取。以不可

取，是名真取。’此即真四句偈义。”

## 注释

①**魏州乾光法师**：魏州，唐代州名，治所在贵乡（今河北省大名县）。乾光，僧人名，生平事迹不详。

②**看净**：这里的“看”不是用眼睛看的意思，而是看护、看守的意思。“看净”就是注意保持内心的清净，不使有杂念生起。

③**无记空**：无记，梵文 *Avyākṛta* 的意译，意思是无可判断。原指不作肯定和否定的回答。佛教认为人的活动（业）有三种性质，即善性、恶性和不能判断为善或恶的性质，后者称为“无记”。无记空就是不可判断为积极的或消极的空，也就是没有意义的空。

④**如来**：梵文 *Tathāgata* 的意译，意为如实而行。原指完成了修行的人，真理的体现者。佛教中用来作为佛的十号之一。

⑤**无为法**：就是“无为法”，指没有造作、没有生灭的事物。

⑥**无著**：人名，梵文 *Asaṅga* 的意译，古代印度富娄沙富罗国人，约生活于公元四五世纪，大乘佛教瑜伽行派的创始人之一，有多种论著流传。

## 译文

魏郡的乾光法师问神会和尚：“什么是佛心？什么是众生心？”

神会回答说：“众生心就是佛心，佛心就是众生心。”

乾光问：“既然众生心与佛心没有差别，那为什么有众生和佛这样不同的说法呢？”

神会答：“如果就没有了悟的人来说，那就有众生和佛的区别；如果就已经了悟的人来说，众生心和佛心本来没有差别。”

乾光又问：“我经常听说您的说法与大家都不一样。佛法本来只有一种，为什么有不同的说法呢？”

神会答：“要是说到佛性，那本来也没有什么差别。只是因为现在学者们的见解有深浅的区别，所以说法有所不同。”

乾光问道：“请您说说不同的根源。”

神会答道：“现在所说的不同，是因为有的主张聚精会神执着于入定，有的主张收摄心的活动保持内心的清净，有的主张把心发动起来向外观照，有的主张控制心的活动在内心印证，有的主张执着于心，观察内心而又执着于空，或有主张发动觉悟的心来消灭迷惑的心，迷惑的心止灭了却又执着于觉悟为究竟，或有主张把心发

动起来而与空同，有的主张把觉悟的心和迷惑的心都消灭掉，他们不了解人的本性，停留在毫无意义的空上。像这样的一些人，不能一一细说。现在的人都不了解本性虚无的道理，而是随着自己的意念而提出某种说法，因此有种种不同的说法。不要说凡人，就连佛说的无为法，在所有圣贤的理解中尚有差别，更何况是现在的那些学习佛法的人，怎么可能相同呢？”

乾光问道：“《金刚经》里的四句偈是哪个呢？”

神会答：“我见到各位法师说四句偈的情况，有的人以八个字为一句，三十二个字为四句；有的人以五个字为一句，有的人以四个字为一句；有的人把经文后面的‘一切有为法’那首偈当作四句偈；有的人把‘若以色见我’那首偈当作四句偈。无著菩萨说：‘广大、高超、持久，他的心不会颠倒错乱，这就是四句偈的意思。’有的人把‘无我相、无人相、无众生相、无寿者相’当作四句偈。现在我的看法不是这样。为什么呢？因为有了我相，于是才说无我相；因为有了人相，于是才说无人相；因为有了众生相，于是才说无众生相；因为有了寿者相，于是才说无寿者相。我现在看这个意思是不对的。为什么呢？没有无我相，没有无人相，没有无众生相，没有无寿者相，这才叫作真正的四句偈。我又见到《大智度论》上说：般若波罗蜜就好像一个大火团，从四周都不



能得到。正因为不能得到，才叫作真得到。这就是真正的四句偈。”

## 无名是道

### 原典

郑璇<sup>①</sup>问曰：“云何是道？”

答曰：“无名是道。”

又问：“道既无名，何故言道？”

答曰：“道终不自言，言其道者，只为对问故。”

问：“道既假名，无名是真否？”

答曰：“非真。”

问：“无名既非真，何故言无名是道？”

答：“为有问故，始有言说；若无有问，终无言说。”

### 注释

①郑璇：人名，曾任河南少尹，生平事迹不详。

### 译文

郑璇问神会和尚说：“什么是道？”

神会回答说：“没有名字就是道。”

郑璇又问：“道既然没有名字，那为什么把它叫作道？”

神会答道：“道毕竟不会自己说什么，说它是道，只是因为要回答问题的缘故。”

郑璇问：“道既然只是假借的名字，那么没有名字是不是真实的呢？”

神会回答说：“不是真的。”

郑璇问：“既然没有名字也不是真实的，那为什么说没有名字就是道呢？”

神会答：“因为有提问，所以才有这样的说法；如果没有提问的话，那么终究什么说法也不会有。”

## 与乾光法师论《金刚经》义

### 原典

乾光法师问：“《金刚般若经》云：‘若有善男子、善女人，受持读诵此经，若为人轻贱，是人先世罪业，应堕恶道<sup>①</sup>。以今世人轻贱故，是人先世罪业，则为消灭。’其义云何？”

答曰：“持经之人，合<sup>②</sup>得一切人恭敬礼拜。今日虽且得经读诵，为未持经以前所有重罪业障<sup>③</sup>，今日持经威

力故，感得世人轻贱，能令持经人所有重罪业障悉皆消灭。以得消灭故，即得阿耨多罗三藐三菩提也。

“又有义理释云：先世罪业者，喻前念起妄心；今世人轻贱者，喻后念起觉。后觉为悔前妄心。若前心既灭，后悔亦灭。二念俱灭既不存，即是持经功德具足，即是阿耨多罗三藐三菩提，又云：后觉喻轻贱者，为是前念起妄心。若起后觉，亦是妄心，虽名作觉，觉亦不离凡夫故，喻世人轻贱也。”

## 注释

①**恶道**：佛教认为众生因作业而不断生死流转，生死流转的趋向有六个世界，即地狱、饿鬼、畜生、人、阿修罗、天，称为“六道”。其中的地狱、饿鬼、畜生称为恶道。

②**合**：意思是应当。

③**业障**：指前世所作的恶业及其造成的罪孽。因为它妨碍人们入道得解脱，所以称为“业障”。

## 译文

乾光法师问神会和尚：“《金刚般若经》说：‘如果有善男子、善女人接受和诵读这部经而被人轻视看不起的

话，那是这个人前世作了恶业，本来应该堕入恶道变成畜生、饿鬼或者下地狱。因为现在被人们轻视看不起，所以这个人前世的罪孽都可以消除。’这段话是什么意思呢？”

神会回答说：“奉持这部经的人，应该受到大家的尊敬礼拜。他虽然现在奉持这部经来诵读，但是他在没有奉持这部经以前有很深重的罪孽和恶业，由于现在奉持这部经的威力，所以才感召到人们对他的轻视（而没有招致更严重的恶报），这样可以使奉持这部经的人所具有的深重罪孽全部消灭。因为可以消除那些罪孽，所以可以得到最高的圆满觉悟。

“又有义理解释说：所谓前世的罪业，是比喻在先前的意念中生起了妄心；所谓现在被人们轻视看不起，是比喻在后来的意念中生起了觉悟之心。后来的觉悟是为了悔恨先前的妄心。如果先前的妄心已经消灭，那么后来的悔悟也就消灭了。如果这两种意念都消灭、已经不存在了，那就是奉持这部经的功德完满具备了，也就是最高的觉悟了。又说：所谓后来的觉悟比喻为被人轻视看不起，是因为在先前的意念中起了妄心。如果生起了后来的觉悟，那也还是起心动念，虽然这种意念叫作觉悟，可是由于觉悟也还没有脱离凡人，所以比喻为被人轻视看不起。”

## 定慧等学

### 原典

哲法师<sup>①</sup>问：“云何是定慧等<sup>②</sup>义？”

答曰：“念不起，空无所有，即名正定；以能见念不起，空无所有，即名正慧。若得如是，即定之时，名为慧体；即慧之时，即是定用。即定之时不异慧，即慧之时不异定；即定之时即是慧，即慧之时即是定；即定之时无有定，即慧之时无有慧。何以故？性自如故。是名定慧等学。”

### 注释

①**哲法师**：僧人名，生平事迹不详。

②**定慧等**：也叫作“定慧等学”，是惠能、神会特别强调的禅法主张。它的意思是说定和慧是平等一致的，定是慧的自体，慧是定的作用，二者不可分开。他们以此反对旧禅学所主张的由定发慧，把定慧分开的禅法。

### 译文

哲法师问神会和尚：“什么是定慧一致呢？”

神会回答说：“不生起意念，空空的没有什么，这就叫作正确的定；能够发现不生起意念，空空的没有什么，这就叫作正确的慧。如果能够这样，那么在定的时候就是慧的自体；在慧的时候就是定的作用。在定的时候和慧没有什么区别，在慧的时候和定没有什么不同；在定的时候就是慧，在慧的时候就是定；在定的时候没有定，在慧的时候没有慧。为什么呢？因为本性原来就是真实的。这就叫作定慧等学。”

## 无念为宗

### 原典

嗣道王<sup>①</sup>问曰：“无念法者，为是凡夫修，为是圣人修？若是圣人修，即何故令劝凡夫修无念法？”

答曰：“无念法者，是圣人法。凡夫若修无念法者，即非凡夫也。”

又问曰：“无者无何法？念者念何法？”

答曰：“无者无有二法<sup>②</sup>，念者唯念真如。”

问曰：“念与真如，有何差别？”

答曰：“亦无差别。”

问：“既无差别，何故言念真如？”

答曰：“所言念者，是真如之用；真如者，即是念之体。以是义故，立无念为宗<sup>③</sup>。若见无念者，虽有见闻觉知，而常空寂。”

## 注释

①**嗣道王**：李唐宗室中有两位嗣道王，即李微和他的儿子李炼（见《旧唐书》卷六十四、《新唐书》卷七十九）。李微于神龙初年（公元七〇五年）封嗣道王，卒于景云元年（公元七一〇年）。这个时期神会还在岭南惠能的门下，没有和李微对话的机会。李炼于开元二十五年（公元七三七年）袭封嗣道王，年代与神会接近。所以这里的嗣道王可能是指李炼。李炼是唐高祖李渊的第十六子道王李元庆的孙子，官至宗正卿。

②**二法**：指对待的事物，如长与短、高与下等。

③**无念为宗**：把无念作为宗旨。宗是宗旨，根本主张的意思。

## 译文

嗣道王李炼问神会和尚：“无念是凡人修习的方法呢，还是圣人修习的方法呢？如果是圣人修习的方法，那为什么要劝导凡人修习无念呢？”

神会回答说：“无念法是圣人的方法。凡人如果修习无念的话，那就不是凡人了。”

李炼又问：“无是无什么呢？念又是念什么呢？”

神会答道：“无就是没有对立的两边，念就是念真如。”

李炼问道：“念和真如有什么差别吗？”

神会答：“也没有什么差别。”

李炼问：“既然没有差别，那为什么说念真如呢？”

神会回答说：“所谓念，是真如的作用；真如是念的本体。根据这个道理，我们把无念确立为根本宗旨。如果见到无念的话，虽然有看、听、感觉和知觉的活动，内心也依然总是空寂的。”

## 论顿悟义

### 原典

志德<sup>①</sup>法师问：“禅师今教众生，唯令顿悟<sup>②</sup>。何故不从小乘<sup>③</sup>而引渐修<sup>④</sup>？未有升九层之台不由阶渐而登者也。”

答曰：“只恐畏所登者不是九层之台，恐畏漫登者土埕胡冢<sup>⑤</sup>。若实是九层之台，此即顿悟义也。”



“今于顿中而立其渐者，即如登九层之台也，要借阶渐。终不向渐中而立渐义。事须理智兼释，谓之顿悟。并不由阶渐，自然是顿悟义。自心从本已来空寂者，是顿悟。即心无所得者为顿悟。即心是道为顿悟。即心无所住为顿悟。存法悟心，心无所得，是顿悟。知一切法是顿悟。闻说空不着空，即不取不空，是顿悟。闻说我<sup>⑥</sup>不着我，即不取无我，是顿悟。不舍生死而入涅槃，是顿悟。

“又有经云：有自然智、无师智<sup>⑦</sup>。理发者向道疾，外修者向道迟。出世而有不思議事，闻说者即生惊疑。今见在世不思議事有顿者，信否？”

问曰：“其义云何？愿示其要。”

答曰：“如周太公、殷傅说<sup>⑧</sup>，皆竿钓板筑<sup>⑨</sup>，而简在帝心<sup>⑩</sup>，起自匹夫位，顿登台辅<sup>⑪</sup>，岂不是世间不思議之事？出世不思議者，众生心中具足贪爱无明宛然者，但遇真正善知识，一念相应，便成正觉<sup>⑫</sup>，岂不是出世不可思議事？”

“又经云：众生见性成佛道。龙女<sup>⑬</sup>须臾顿发菩提心，便成正觉。又令众生入佛知见<sup>⑭</sup>，若不许顿悟者，如来即合遍说五乘<sup>⑮</sup>；今既不说五乘，唯言众生入佛知见。约斯经义，只显顿门，唯在一念相应，实更不由阶渐。相应义者，谓见无念；见无念者，谓了自性；了自性者，谓无所

得。以其无所得，即如来禅<sup>16</sup>。维摩诘言：如自观身实相者，观佛亦然。我观如来，前际不来，后际不去，今则无住。以无住故，即如来禅。

“又经云：一切众生，本来涅槃，无漏智性，本自具足。欲拟善分别自心现与理有应者，离五法三自性<sup>17</sup>、八识二无我<sup>18</sup>，离内见外见，离有无二法，毕竟平等，湛然常寂、广大无边、常恒不变。何以故？本自性清净，体不可得故。如是见者，即是本性。若人见本性，即坐如来地<sup>19</sup>。如是见者，离一切诸相，是名诸佛。如是见者，恒沙妄念，一时俱寂。如是见者，恒沙清净功德，一时筹备。如是见者，名为无漏智。如是见者，名一字法门。如是见者，六度圆满。如是见者，名法眼净<sup>20</sup>。如是见者，谓无所得；无所得者，即是真解脱；真解脱者，即同如来知见，广大深远，无差别故。如是知者，即是如来、应供、正遍知<sup>21</sup>。如是见者，放大智慧光，照无余世界。所以者何？世界者，即心也；心空寂更无余念，故言照无余世界。

“诸学道者，心无青黄赤白黑，亦无出入去来、远近前后，亦无作意，亦无不作意。若得如是者，名为相应也。若有出定入定及一切境界，非论善恶等皆不离妄心，并有所得；以有所得，并是有为，全不相应。若其决心证者，临三军际，白刃相向下，风刀解身日，见无念坚如金

刚，毫微不动；纵使恒沙佛来，亦无一念喜心；纵见恒沙众生一时俱灭，亦不起一念悲心。此是大丈夫<sup>②</sup>，得空平等心。

“若有坐者，凝心入定，住心看净，起心外照，摄心内证者，此是障菩提，未与菩提相应，何由可得解脱？解脱、菩提若如是，舍利弗宴坐林间，不应被维摩诘诃。诃云：不于三界<sup>③</sup>现身意，是为宴坐也。但一切时中见无念，不见身相，名为正定；不见心相，名为正慧。”

## 注释

①志德：僧人名，生平事迹不详。

②顿悟：快速直入究极之觉悟，称为顿悟。是禅宗南宗特别强调的修行方法。

③小乘：梵文 Hinayāna 的意译，意思是狭小的运载车乘，其教义主要以自求解脱为目标。

④渐修：逐渐地修行，即经过一定的阶段而逐渐向更高境地前进的修行方法。

⑤土埵胡冢：土埵就是土丘，胡冢是杂乱的坟墓。

⑥我：梵文 Ātman 的意译，原意为呼吸，佛教中用来指自我、实在的自体，即支配人和事物的内在主宰者。

⑦自然智、无师智：自然智，梵文 Svayambhu-jñāna

的意译，意思是自然天成的智慧，指不需要人为努力、天生就有的佛智。无师智，梵文 *Anupadiṣṭa-jñāna* 的意译，即不需要别人传授教诲便有的智慧。

⑧**周太公、殷傅说**：周太公就是西周时代的姜太公，他曾在渭河钓鱼，钓竿直钩不设诱饵，等待愿者上钩，结果等到了周文王招他为宰相，以后辅佐武王灭商，封于齐。殷傅说，就是殷商时代的傅说，他曾经在傅岩（今山西省平陆县东）筑墙，后来被高宗访得，举为宰相，治理天下。

⑨**竿钓板筑**：竿钓就是用竿钓鱼。板筑，板指墙板，筑是杵，古代筑墙时用木板从两侧夹土，然后用杵夯土，称为“板筑”。

⑩**简在帝心**：简，选择；帝心，帝王的心意。简在帝心就是说在帝王的心目中被选中了。

⑪**台辅**：指三公、宰相等高级官位。

⑫**正觉**：真正的觉悟，指悟到佛教真理的觉。

⑬**龙女**：娑竭罗龙王之女的简称。龙女须臾顿发菩提心而成正觉的故事出自《法华经·提婆达多品》，其中说她八岁时在一刹那间发菩提心而成正觉。

⑭**佛知见**：梵文 *Tathāgata-jñāna-darśana* 的意译，意为佛的般若智慧，指以佛智为基础的自觉。

⑮**五乘**：梵文 *Pañcayāna* 的意译，指引导人们达到

理想世界的五种教法，即人乘、天乘、声闻乘、缘觉乘、菩萨乘。

⑩**如来禅**：指达到佛地的禅定。原本是《楞伽经》中的说法，禅宗中用来指最高明的禅。

⑪**五法三自性**：五法，在佛教文献中有多种不同的所指，一般与“三自性”并提的“五法”是指五位七十五法的五位法。小乘佛教有部把一切现象分为七十五种，归结为五类，即色法、心法、心所有法、心不相应行法、无为法，称为五位法。三自性，梵文 Svabhāva-trividhaḥ 的意译，是大乘佛教瑜伽行派提出的从三个方面所观察到的事物性质，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。

⑫**八识二无我**：八识，指眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识、末那识、阿赖耶识。二无我，指人无我和法无我，意思是人和事物都没有实在自体、没有主宰。

⑬**如来地**：佛的地位、境地。

⑭**法眼净**：意为清楚地认识佛教真理。

⑮**如来、应供、正遍知**：都是佛的不同称号。

⑯**大丈夫**：梵文 Mahā-puruṣa 的音译，意思是伟大的人。佛教中有时用来指菩萨。

⑰**三界**：梵文 Tri-dhātu 的意译，佛教所说众生往来住止的三个世界，即欲界、色界、无色界。其中欲界最低，

是有食欲、淫欲的众生的住处；色界在欲界之上，所谓色界，是指此界的众生虽离淫欲，不着秽恶之色法，然尚为清净微细之色法所系缚，故名色界。不是指此界由物质构成。无色界在色界之上，它是高度精神性的世界，是厌离物质、修习四无色定者出生的地方。

## 译文

志德法师问神会和尚：“您现在教导大家，只教他们顿悟。为什么不从小乘佛教中援引渐修的教法呢？没有谁上升到高高的台子时是不通过阶梯逐级登上去的。”

神会回答说：“我只是担心你登的不是高高的台子，而恐怕你随便攀登的是土堆乱坟。如果所登的真是大高台子，那也就是顿悟的意思了。”

“现在之所以在顿悟中提出渐修的说法，是因为这就好像登上高大的台子，必须借助阶梯逐级上升。毕竟用不着在渐修当中再提出渐修的说法。事情必须在道理和智慧两方面都说得通，就叫作顿悟。而且不通过阶段次序，自然而然就是顿悟的意思。自己的心从最初开始本来就是空寂的，这就是顿悟。在心里没有得到什么就是顿悟。心就是道，这就是顿悟。心不停留在什么地方就是顿悟。把事物存而不论，只领悟内心，可是心中又没有得到什么，

这就是顿悟。知道一切事物就是顿悟。听说到空而不执着于空，也就是不执着不空的东西，这就是顿悟。听说到主体而又不执着于主体，也就是不执着没有主体的事物，这就是顿悟。不舍弃生死而直接进入涅槃，就是顿悟。

“又有佛经上说：人都有自然天生的智慧和不由师传的智慧。从道理出发就可以很快地接近道，而外在的修行则只能迟缓地接近道。人们听说出世间有不可思议的事情就吃惊怀疑。现在可以看到世间不可思议的事情中也有突然发生的，信不信？”

志德问：“那是什么意思？请您扼要地讲讲。”

神会回答说：“例如周代的姜太公、殷商的傅说，他们原本是钓鱼、筑墙的，可是被帝王选中了，从普通百姓一下子登上宰相的地位，这难道不是世间不可思议的事情吗？所谓出世间不可思议的事情，就是说众生的心里充满了贪欲、爱着和对佛教真理的无知，只要遇到真正的良师益友，一念之间与佛教真理相应了，就会成就真正的觉悟，这难道不是出世间不可思议的事情吗？”

“又有佛经上说：众生发现本性就可以成佛。龙女在一瞬间突发觉悟的心愿，于是就完成了真正的觉悟。又说让众生都达到佛的知见，如果不同意顿悟的话，那么佛就应该说人、天、声闻、缘觉、菩萨五乘；可是实际上并没有说五乘，而是只说众生达到佛的知见。就这部

经的说法来看，它只显示顿悟法门，它的意思只在于一念之间与佛教真理相应，确实用不着阶段次序。相应的意思就是发现无念；发现无念就是明白自己的本性；明白自己的本性就是没有得到什么。因为没有得到什么，所以就是如来禅。维摩诘说：就如同观想自身的真实相状一样，观想佛也是这样。我观想佛是前际不来，后际不去，今则无住。由于不住的缘故，这样观想就是佛所修的禅。

“又有佛经说：一切众生本来就是涅槃的，他们本来就具备清静智慧本性。如果想要分辨清楚自己的心现在是与真理相应的，那就要离弃五种事物、三种自性、八种识和两种无我的分别，离弃对于主观和客观的意见，离弃有和无的事物，而把自心看作终究是平等没有差别，深沉寂静、无限广大、永恒不变的。为什么呢？因为自己的本性是清静的，它本身是不能得到的。如果这样看的话，那就发现本性了。假若一个人见到本性的话，就是坐在佛的位子上。这样看的话，就离弃了一切各种各样的现象，这就叫作佛。这样看的话，无数多的妄念都会在一时间全部消灭。这样看的话，无数多的清静功德都会在一时间全部具备。这样看的话，就叫作清静智慧。这样看的话，就叫作一字法门。这样看的话，六度的修行都会圆满。这样看就叫作清楚地认识佛教真理。



这样看就是说没有得到什么，没有得到什么就是真正的解脱；真正的解脱就是和佛的知见相同，它广大深远，因为它没有差别。这样看就是佛，就是应当受到尊敬供养的人，就是正确的无所不知。这样看就是放射出巨大的智慧之光，照耀广大的世界。为什么呢？世界就是心；心是空寂的，更没有什么多余的意念，所以它能照耀广大的世界。

“各位学道的朋友，心没有什么蓝、黄、红、白、黑的颜色，也没有出入去来、远近前后，也没有有作意，也没有无作意。如果能够这样的话，就叫作与真理相应。如果有出定、入定以及一切周围的对象环境，那不仅是善恶等对待分别都没有脱离妄心，而且还执着得到了某种东西；因为有所得，于是就有生灭造作，与真理完全不相应。要是那些下定决心求得证悟的人，即使在面对三军的时候，在白刃相搏的局面下，在砍杀如风的大刀解剖身体之际，他们也照样见到无念；他们那种见无念的意志坚如金刚，没有丝毫的动摇；纵然是无数多的佛来了，也没有一丝一念的欢喜心；即使是看见无数众生一时间全都消灭了，也不会有一丝一毫的悲痛心。这才是大丈夫，他得到了空和平等心。

“如果有坐禅的人，凝结心的活动以入定，收摄心的活动以保持内心的清净，使心活动起来向外观照，控制

心的活动在内心印证，这样就阻碍了觉悟，没能与觉悟相应，那又怎么能够得到解脱呢？解脱、觉悟如果是这样的话，那么当初舍利弗在树林中静坐，也就不应当受到维摩诘的诃斥了。维摩诘诃斥说：不在三界中显现身体和意念，这就是安心静坐。只要在任何时候都见到无念，而不看见身体的相状，就叫作正确的定，不看见心的相状，就叫作正确的慧。”

## 真如亦空亦不空

### 原典

常州司户元思直<sup>①</sup>问曰：“何者是空？云何为不空？”

答曰：“真如体不可得，名为空。以能见不可得体，湛然常寂，而有恒沙之用，故言不空。”

### 注释

①常州司户元思直：常州，唐代州名，在今江苏省。司户，职官名，在唐代是州刺史的辅佐官员，主管户籍事务，全称司户参军。元思直，人名，生平事迹不详。

## 译文

常州司户元思直问神会和尚：“什么是空？什么是不空？”

神会回答说：“真如的本体不能得到，这就叫作空。因为能见到这个不能得到的本体，它深沉寂静而又有无穷的作用，所以又叫作不空。”

## 须经磨治，始得见性

## 原典

蒋山义法师<sup>①</sup>问曰：“一切众生，皆有真如佛性<sup>②</sup>。及至中间，或有见者，或有不见者。云何有如是差别？”

答曰：“众生虽有真如之性，亦如大摩尼之宝，虽含光性，若无人磨治，终不明净。差别之相，亦复如是。一切众生，不遇诸佛菩萨、善知识教令发心，终不能见。差别之相，亦复如是。”

## 注释

①**蒋山义法师**：蒋山，又名钟山，今名紫金山，在今江苏省南京市。义法师，僧人名，与下文中的义闾法

师可能是同一人，生平事迹不详。

②**佛性**：梵文 *Buddhatā* 的意译，意思是佛的性质，指作为佛所具有的本性和成佛的依据。原来的意思是佛界，即佛的因性，具体指清净的心，它是成佛的根据，也是佛的本性。以后大乘佛教用以指一切众生乃至一切事物的真实本性，与真如、法性同义。

## 译文

蒋山的义法师问神会和尚：“一切众生都有真实的佛性。可是在修行过程中，有的人发现了佛性，有的人则没有发现佛性。为什么会有这样的差别呢？”

神会回答说：“众生虽然具有真实的本性，这就如同一颗大宝珠一样，虽然它本来含有光亮的本性，但是如果没有人给它加工治理，那它终归不会明亮净洁。有的人发现佛性，有的人不能发现佛性，这种差别也是如此。一切众生如果不遇到诸佛、菩萨和良师益友的教导，使他发起见性成佛的心愿，那他们是终归不会发现佛性的。是否发现佛性的差别也是这样。”

## 无念无说，是名得人

### 原典

义闻<sup>①</sup>法师问曰：“虽有真如，无有形相，使我众生，云何得入？”

答：“真如之性，即是本心。虽念，无有能念可念；虽说，无有能说可说。是名得入。”

### 注释

①义闻：僧人名，与上一节中“义法师”当为同一人。

### 译文

义闻法师问神会和尚：“虽然有真实的本性，但是它没有形相，那我们这些众生怎么去了解它呢？”

神会答：“真如本性就是根本的心。虽然思念它，但是没有思念的主体可以思念它；虽然说明它，但是没有说明的主体可以说明它。这样就可以了解它了。”

## 若无生灭，即不生灭

### 原典

庐山简法师问：“见<sup>①</sup>虽然行，还同生灭。今修何法，得不生灭？”

答：“今言见者，本无生灭。今言生灭者，自是生灭人见也。若无生灭，即是不生灭。”

### 注释

①见：在这里是指见本性。

### 译文

庐山的简法师问神会和尚：“虽然见到本性了，但是这种见还是和有生灭的东西一样。现在修习什么样的方法才可以使这种见不生不灭呢？”

神会答：“现在所说的见，它本来是没有生灭的。现在说它有生灭，那只不过是生灭之心的人的见。如果没有生灭之心的话，那么这种见就没有生灭了。”

## 无法可说，是名说法

### 原典

润州司马王幼琳<sup>①</sup>问：“云何是无法可说，是名说法？”

答曰：“般若波罗蜜体不可得，是无法可说；般若波罗蜜体自有智照，见不可得体，湛然常寂，而有恒沙之用，是名说法。”

### 注释

①润州司马王幼琳：司马，职官名，在唐代是州府中负责军事的官员，位居长史、别驾之下。王幼琳，人名，生平事迹不详。

### 译文

润州司马王幼琳问神会和尚：“无法可说就是说法，这句话是什么意思呢？”

神会回答说：“般若智慧本身是不能得到的，这就是无法可说；般若智慧本身原来就有一种智慧之光，使人发现这种不能得到的本体，它深沉寂静而又有无穷的作用，这就叫作说法。”

## 灭即是生

### 原典

牛头山宠法师<sup>①</sup>问：“忏悔罪得灭否？”

答：“见无念者，业自不生，何计<sup>②</sup>异心而更别有令欲忏悔灭之？灭即是生。”

问曰：“云何是生？”

答曰：“生者即是生于灭也。”

### 注释

①**牛头山宠法师**：牛头山，在今江苏南京。宠法师，僧人名，生平事迹不详。

②**何计**：计，计算、计划、计较，引申而有考虑到的意思。何计就是说哪里还谈得上。

### 译文

牛头山的宠法师问神会和尚：“忏悔可以消除罪孽吗？”

神会答：“见到无念的人，恶业自然不会产生，哪里还谈得上有另外的心思再去作忏悔以消除罪孽呢？消灭



就是产生。”

宠法师问道：“什么是产生呢？”

神会回答说：“产生就是在消灭中产生。”

## 念念相续，自然不断

### 原典

罗浮山怀迪禅师<sup>①</sup>问：“一切众生，本来自性清净，何故更染生死法<sup>②</sup>，而不能出离三界？”

答曰：“为不觉自体本来空寂，即随妄念而起结业。受生<sup>③</sup>造恶之徒，盖不可说。今此修道之辈，于此亦迷，唯种人天因缘<sup>④</sup>，不在究竟解脱。又若不遇诸佛、菩萨、真正善知识者，何由免得轮回等苦？”

问曰：“心心取寂灭，念念入法流者，岂非动念否？”

答：“菩萨向菩提道，其心念念不住。犹如灯焰焰相续，自然不断，亦非灯造焰。何以故？谓菩萨趣向菩提念念相续不间断故。”

### 注释

①罗浮山怀迪禅师：罗浮山，山名，在今广东省增城、博罗、河源等县之间。怀迪，僧人名，生平事迹不详。

②**生死法**：指招致生死轮回的事情。

③**受生**：即受生不净，是人的七种不净之一，指人的生命由父母交媾而来，而父母的精血本来就是不净之物。这里的意思是说人的来历不净。

④**唯种人天因缘**：只种下得到人、天果报的因缘。人、天在这里指转生到人间、天上的果报。这种结果仍不能脱离生死之苦。

## 译文

罗浮山的怀迪禅师问神会和尚：“众生的本性本来是清静的，可是为什么会沾染上招致生死苦果的事情而不能脱离三界呢？”

神会回答说：“因为他们不能觉悟到自己的本性本来就是空寂的，于是便跟随着虚妄的意念而生起了烦恼恶业。那些本来就不干净而且造作恶业的人们，现在就不用提了，就连这些修道的人们对这一点也迷惑不解，他们只知道种下获得转生为人和上升到天的因缘，而不追求彻底的解脱。况且如果不遇到诸佛、菩萨和真正的良师益友，那又凭借什么才能避免轮回之苦呢？”

怀迪问：“每一次心的活动都追求寂灭，每一个意念都流入佛法的长河，这难道不是动念吗？”

神会答：“菩萨趋向觉悟之路，他的心是念念不停的。就如同灯的火焰，前面的火焰和后面的火焰相连续，自然没有间断，也不是灯自己制造火焰。为什么呢？就是因为菩萨趋向觉悟是念念相续没有间断的。”

## 定慧等学

### 原典

门人刘倩<sup>①</sup>云：“于南阳郡<sup>②</sup>见侍御史王维<sup>③</sup>，在临湍驿<sup>④</sup>中屈神会和上及同寺僧慧澄<sup>⑤</sup>禅师语经数日。于时王侍御问和上言：‘若为修道得解脱？’答曰：‘众生本自心清净，若更欲起心有修，即是妄心，不可得解脱。’王侍御惊愕云：‘大奇！曾闻诸大德言说，皆未有作如此说。’乃谓寇太守、张别驾、袁司马<sup>⑥</sup>等曰：‘此南阳郡有好大德，有佛法甚不可思议。’寇太守云：‘此二大德见解不同。’

“王侍御问和上：‘何故不同？’答曰：‘今言不同者，为澄禅师要先修定，得定以后发慧。即知不然。今正共侍御语时，即定慧俱等。《涅槃经》云：定多慧少，增长无明；慧多定少，增长邪见；若定慧等者，名为见佛性。故言不同。’

“王侍御问：‘作勿生是定慧等？’和上答：‘今言定者，体不可得；今言慧者，能见不可得体，湛然常寂，有恒沙之用。即是定慧等学。’众起立厅前，澄禅师谕王侍御云：‘慧澄与会阁梨<sup>⑦</sup>刚证不同。’王侍御笑谓和上言：‘何故不同？’答：‘言不同者，为澄禅师先修定，得定以后发慧。会即不然。正共侍御语时，即定慧俱等。是以不同。’侍御言：‘阁梨，只没道不同？’答：‘一纤毫不得容。’<sup>⑧</sup>又问：‘何故不得容？’答：‘今实不可同，若许道同，即是容语。’”

## 注释

①**刘倩**：人名，可能是神会的在家弟子，生平事迹不详。

②**南阳郡**：地名，隋代建置，唐代名为邓州，治所在穰县（今河南省邓县）。

③**侍御史王维**：侍御史，职官名，在唐代是御史中丞领导下的御史台的成员，执行监察事务。王维（公元七〇一—七六一年），字摩诘，太原祁县（今属山西省）人，曾任监察御史、尚书右丞等职。以诗、画闻名于世。

④**临湍驿**：临湍是地名，在邓州穰县（今河南省邓县）。驿即驿站，古时由官府设置在各地的邮传机构。唐

代三十里设置一驿。

⑤**慧澄**：僧人名，生平事迹不详。

⑥**寇太守、张别驾、袁司马**：这三个人可能是当时邓州的地方长官，生平事迹不详。太守，职官名，原本是州郡的最高行政长官；唐代各州的最高长官称为“刺史”，这里是借用旧的名称。别驾，职官名，州刺史的佐官，地位仅次于刺史。

⑦**闍梨**：梵文 Ācārya 的音译简称，意为教授，佛教中用来作为对矫正弟子、以身作则的高僧的尊称。

⑧**一纤毫不得容**：意思是说没有丝毫的共同之处。

## 译文

神会的弟子刘倩说：“我在南阳郡的时候，曾经见到侍御史王维在临湍的驿站里恳求神会和尚及同寺的僧人慧澄禅师谈话，谈了好几天。当时王维同神会和尚说：‘如何修道才可以解脱呢？’神会回答说：‘众生的心本来就是清静的，如果还要想去修行，那就是妄心，不会得到解脱。’王维吃惊地说：‘真奇怪！我曾经听过诸位高僧大德的说法，都没有这样讲的。’于是对寇太守、张别驾和袁司马等人说：‘这个南阳郡有了不起的高僧大德，他们的佛法非常不可思议。’寇太守说：‘这两位高僧

的见解是不一样的。’

“王维问神会和尚说：‘为什么不一样呢？’神会回答说：‘现在所说的不一样，是指慧澄禅师一般是先修习定，得到定以后再发起慧观。可见是不对的。现在我正在和您说话的时候，就已经是定和慧都等同了。《涅槃经》说：禅定多而智慧少，就会增长愚昧无知；智慧多而禅定少，就会增长错误的见解；如果禅定和智慧等同的话，那就叫作发现佛性。所以说我们的方法是不同的。’

“王维问：‘怎样才是禅定和智慧等同？’神会和尚答：‘现在所说的禅定，它的本体是不能得到的；现在所说的智慧，它可以看见不可得到的本体，深沉寂静而又有无穷的作用。这就是禅定与智慧等同。’众人起来站在门厅前面，慧澄对王维说：‘我和神会老师刚才都证实了我们的不同。’王维笑着问神会和尚说：‘为什么不同呢？’神会答：‘说我们不同，就是因为慧澄禅师是先修禅定，得到定以后才发起慧观。我就不是这样。当我正在和您说话的时候，就已经是定和慧都等同了。所以我们不一样。’王维说：‘老师，只是不同吗？’神会答：‘在我们之间容不得有一丝一毫的相同之处。’王维又问：‘为什么容不得？’神会答：‘现在我们确实不能一样，如果允许说我们是一样的，那就是说在我们之间容得下有等同之处了。’”

## 佛性遍一切有情，不遍一切无情

### 原典

牛头山袁禅师<sup>①</sup>问：“佛性遍一切处否？”

答曰：“佛性遍一切有情<sup>②</sup>，不遍一切无情<sup>③</sup>。”

问曰：“先辈大德皆言道：‘青青翠竹尽是法身<sup>④</sup>，郁郁黄花无非般若。’今禅师何故言道：‘佛性独遍一切有情，不遍一切无情？’”

答曰：“岂将青青翠竹同功德法身，郁郁黄花等同般若之智？若青竹黄花同于法身般若者，如来于何经中说与青竹黄花授菩提记？若是将青竹黄花同于法身般若者，此即外道说也。何以故？《涅槃经》具有明文：‘无佛性者，所谓无情物是也。’”

### 注释

①袁禅师：僧人名，生平事迹不详。

②有情：梵文 Sattva 的意译，也叫作众生，指具有情感、意识的众生。

③无情：与有情相对，指没有情感、意识的东西。

④法身：梵文 Dharma-kāya 的意译，意为佛法之身，

指佛身所体现的佛教功德与真理，是佛的三身之一。

## 译文

牛头山袁禅师问神会和尚：“佛性是不是在一切地方都有？”

神会回答说：“佛性普遍地存在于一切有情识的众生当中，而在一切无情识的事物当中则没有。”

袁禅师问道：“前辈的高僧大德都说：‘青青翠绿的竹子都是佛的法身，郁郁盛开的黄花都是般若智慧。’为什么您现在说：‘佛性只是普遍地存在于一切有情识的众生之中，而不存在于无情识的事物里呢？’”

神会回答说：“难道把青青翠绿的竹子等同于功德法身，把郁郁盛开的黄花等同于般若智慧了吗？如果绿竹、黄花与法身、般若是相同的，那么佛在哪一部经典中说过对绿竹、黄花觉悟成佛加以认可的话呢？如果把绿竹、黄花与法身、般若等同起来，那就不是佛教的说法了。为什么呢？《涅槃经》里有明确的文字说：‘没有佛性的事物，就是无情识的事物。’”



## 众生佛性与佛佛性亦同亦异

### 原典

苏州长史唐法通<sup>①</sup>问曰：“众生佛性与佛佛性同异？”

答：“亦同亦异。”

又问曰：“何故亦同亦异？”

答曰：“言其同者犹如金，言其异者犹如碗盏等器是也。”

问曰：“此似是没物？”

答：“不似个物。”

问曰：“既不似个物，何故唤作佛性？”

答：“若其似物，则不唤作佛性。”

### 注释

①**苏州长史唐法通**：苏州，唐代州名，治所在吴县（今江苏省苏州市）。长史，职官名，在唐代是州刺史的佐官，在别驾之下。唐法通，生平事迹不详。

### 译文

苏州长史唐法通问神会和尚：“众生的佛性与佛的佛

性是相同的呢，还是相异的呢？”

神会答：“既是相同的，又是相异的。”

唐法通又问：“为什么既相同又相异呢？”

神会回答说：“说它们相同，这就如同金属的材料是一样的；说它们相异，这就如同用金属做成的碗、杯子等器具的形状是不同的。”

唐法通问道：“这个佛性好像什么东西呢？”

神会答：“不像个东西。”

唐法通问道：“既然不像个东西，那为什么叫作佛性？”

神会答：“如果它像个东西，那就不叫作佛性了。”

## 以无分别智而能分别一切

### 原典

庐山简法师问：“明镜高台即能照万像，万像即悉现其中，此若为？”

答：“明镜高台能照，万像悉现其中，古德相传，共称为妙。今此门中，未许为妙。何以故？且如明镜则能监万像，万像不现其中，此将为妙。何以故？如来以无分别智<sup>①</sup>，能分别一切，岂有分别之心而能分别一切？”

## 注释

①**无分别智**：梵文 Nirvikalpa-jñāna 的意译，指脱离主观与客观的分别，对一切事物平等看待的真实智慧。

## 译文

庐山简法师问神会和尚：“明亮的镜子、高高的镜台就能映照一切现象，一切现象也都映现在镜子当中，这个说法如何？”

神会答：“明亮的镜子、高高的镜台能够映照，一切现象全都映现在镜子当中，这个说法从古代的高僧大德那里流传下来，大家都称赞它非常奥妙。可是如今在我这里却并不认为它有什么奥妙的。为什么呢？如果说明亮的镜子是可以映照一切现象，而一切现象并不在镜子当中映现，我以为这才是非常奥妙的。为什么呢？佛就是用没有分别的智慧才能分别一切的，难道用有分别的心还能分别一切吗？”

## 佛不可定有，不可定无

### 原典

扬州长史王怡<sup>①</sup>问曰：“世间有佛否？”

答：“若有世间即有佛，若无世间即无佛。”

问曰：“定有佛，复为定无佛？”

答：“不可定有，亦不可定无。”

问曰：“何故言不可定有，不可定无？”

答：“不可定有者，《文殊般若经》云：‘般若波罗蜜不可得，菩提涅槃亦不可得，佛亦不可得，故言不可定有。’不可定无者，《涅槃经》云：‘有佛无佛，性相常住。’以诸众生，从善因缘方便，得见佛性，故言不可定无。”

### 注释

①扬州长史王怡：扬州，唐代州名，治所在江阳（今江苏省扬州市）。王怡，生平事迹不详。

### 译文

扬州长史王怡问神会和尚：“世间有没有佛呢？”

神会答：“如果有世间，那就有佛；如果没有世间，那就没有佛。”

王怡问道：“那么到底是有佛还是没有佛呢？”

神会答：“既不可以说它一定是有，也不可以说它一定是没有。”

王怡问道：“为什么说既不能说它一定是有，也不能说它是一定没有呢？”

神会答：“所谓不能说它一定是有，因为《文殊般若经》里说：‘般若智慧是不能得到的，觉悟涅槃也是不能得到的，佛也是不可得到的，所以不能说它一定是有。’所谓不能说它一定是没有，因为《涅槃经》里说：‘有佛和没有佛，本体和现象都是常住不变的。’由于众生通过良好的因缘条件和权巧方便得以发现佛性，所以不能说它一定是没有。”

## 大乘即是小乘

### 原典

齐寺主<sup>①</sup>问曰：“云何是大乘？”

答曰：“小乘是。”

又问曰：“今问大乘，因何言小乘是？”

答：“因有小故，而始立大；若其无小，大从何生？今言大者，乃是小家之大。今言大乘者，空无所有，即不可言大小。犹如虚空。虚空无限量，不可言限量；虚空无边，不可言边。大乘亦尔。是故经云：‘虚空无中边，诸佛身亦然。’今问大乘者，所以小乘是也。道理极分明，何须有怪？”

### 注释

①**齐寺主**：僧人名，生平事迹不详。寺主，寺院的主人，一般指住持。

### 译文

齐寺主问神会和尚：“什么是大乘呢？”

神会回答说：“小乘就是。”

齐寺主又问道：“我现在问大乘，您为什么回答说小乘就是？”

神会答：“因为有小，所以大才能成立；如果没有小的话，大又从哪里产生呢？现在所说的大，只是相对于小的大。现在所说的大乘，它空寂而没有什么，因而也就不能说它大或小。这就如同虚空一样。虚空没有界限量度，所以不能谈它的界限量度；虚空没有边际，所以

也不能谈它的边际。大乘也是这样。所以佛经上说：‘虚空没有中间和边缘，诸佛的身体也是这样。’现在你问大乘，所以我说小乘就是。道理极为清楚，有什么好奇怪的呢？”

## 与行律师论“受诸触如智证”义

### 原典

行律师<sup>①</sup>问曰：“经云：‘受诸触如智证。’<sup>②</sup>此义云何？”

答曰：“受诸触者，言本性不动也。若其觉异，即是动。犹如镜中人，种种施为举动为无心也。今受诸触，亦复如是。其智证者，本觉之智也。今言智证者，即以本觉之智能知故，称为智证。借牛角以为喻立义。正角之时，不可言如意<sup>③</sup>；即如意之时，不可名为角。其角则虽含如意性，未灭角时，不可称为如意。如意虽因角所成，成亦不可称为角。经云：‘灭觉道成。’其义若斯。若见遍，则觉照亦不立。今存觉照者，为见未遍。

“若约清净体中，何所觉？亦何所照？人以世物为有，我以世物为无；人以虚空为无，我以虚空为有。何以故？世物缘合即有，缘散即无，遇火则焚，遇水则溺，不久破坏，是以言无。虚空火不能焚，水不能溺，不可

破坏，不可离散，是以称为常，故得谓之有也。”

## 注释

①**行律师**：僧人名，生平事迹不详。律师是对精通佛教戒律的僧人的尊称。

②**受诸触如智证**：触，梵文 *Spr̥śya* 的意译，意为可触的事物，指身体接触的对象。六境之一。智证，意为验证智慧。这句话的意思是说验证智慧的存在就如同受到各种刺激而有所感受一样，自己内心里可以意识到。不过，神会在下文中是从相反的意义上来解释这句话的。他认为受到刺激时内心处于“无心”的状态，因而刚好表明本性是不动的；而被验证的智慧只是一种知的能力，加之本性实在而虚空，事物虚幻而不实，所以验证了智慧的存在并不意味着感知到某种具体的事物。

③**如意**：器具名，原本是僧人用于搔痒的器具，以后人们也用来作为指划、玩赏的用品。

## 译文

行律师问神会和尚：“佛经上说：‘接受各种触境，就如同智慧的验证。’这是什么意思呢？”

神会答：“接受各种触境，就是说本性是不动的。如



果心里觉得有什么变异，那就是动了。这就如同镜子里所映现的人，他的各种举止动作都是没有意识支配的。现在所说的接受各种触境，也是这样。所谓智慧的验证，就是本来觉悟的智慧。现在说智慧的验证，就是因为本来觉悟的智慧能够知道，所以叫作智慧的验证。我们用牛角来作个比喻说明这个意思。当它还是牛角的时候，就不能说它是如意；当它成了如意的时候，也不可以叫作牛角。虽然那个牛角已经包含有如意的本性，但是当牛角的形态还没有消灭的时候，就不能叫作如意。如意虽然是由牛角做成的，但是当它已经做成之后，也就不可以再称为牛角。佛经上说：‘消灭掉知觉也就完成了道。’这句话的意思就是如此。如果见识非常广大，那也就没有知觉观照了。现在之所以还有知觉观照，就是因为见识还不广大。

“如果就清净的本性来说，其中有什么可知觉的呢？又有什么可观照的呢？人们都把世界上的事物当作有，而我则把世界上的事物当作无；人们都以为虚空是无，而我却以为虚空是有。为什么呢？世界上的事物都是因缘和合则有，因缘离散则无，遇到火就会焚烧，遇到水就会淹没，过不了多久就会破败坏烂，所以说它们是无。而虚空则是火也不能焚烧，水也不能淹没，不会破坏朽烂，也不会离散，因此可以把它叫作恒常，所以可以说

它是有。”

## 僧家自然与道家因缘

### 原典

相州别驾马择<sup>①</sup>问：“择比<sup>②</sup>在朝廷，问天下内供奉僧及道士<sup>③</sup>，决弟子疑不了。未审禅师决得择疑否？”

答：“比者以来，所决诸人疑，亦不落莫<sup>④</sup>。未审马别驾疑是物？”

马别驾言：“今欲说，恐畏禅师不能了择疑。”

答：“但说出，即知得与不得。元来不说，若为得知？”

时有别驾苏成、长史裴温、司马元光绍<sup>⑤</sup>三人言：“与他禅师说出。”

马别驾遂问：“天下应帝廷僧<sup>⑥</sup>，唯说因缘，即不言自然；天下应帝廷道士，唯说自然，即不言因缘。”

答曰：“僧唯独立因缘，不言自然者，是僧之愚过；道士唯独立自然，不言因缘者，道士愚过。”

马别驾言：“僧家因缘可知，何者即是僧家自然？道家自然可知，何者即是道家因缘？”

和上答：“僧家自然者，众生本性也。又经文所说

‘众生有自然智、无师智’，此是自然义。道家因缘者，道得称自然。道生一，一生二，二生三，三生万物。<sup>⑦</sup>从道以下，并属因缘。若其无道，一从何生？今言一者，因道而立。若其无道，万物不生。今言万物者，为有道故，始有万物；若其无道，亦无万物。今言万物者，并属因缘。”

## 注释

①**相州别驾马择**：相州，唐代州名，治所在安阳（今属河南省）。马择，生平事迹不详。

②**比**：意为近来、最近。

③**内供奉僧及道士**：内供奉僧，在皇宫里供事的僧人。内供奉也叫作供奉，指在皇帝周围供职的人。道士，指信奉道教而出家修行的人。

④**落莫**：同“落寞”，意为冷落寂寞、淡薄稀少。

⑤**别驾苏成、长史裴温、司马元光绍**：这三个人的生平事迹不详。

⑥**应帝廷僧**：回答皇帝问题的僧人，这里指为皇帝说法的僧人。

⑦**道生一……三生万物**：这一段文字出自《老子》第四十二章。

## 译文

相州别驾马择问神会和尚：“我最近在朝廷问那些来自全国各地的在皇宫里供职的僧人和道士，但是他们都不能解决我的疑问。不知您是否能解决我的疑问？”

神会答：“最近一个时期以来，我所解决的各位提问者的疑问也不算少。不知您的疑问是什么？”

马别驾说：“我现在倒是想说一说，可是恐怕您不能解决我的疑问。”

神会答：“您只要说出来，就知道能不能解决了。如果您根本就不说，那怎么能知道呢？”

这时别驾苏成、长史裴温、司马元光绍三人对马择说：“请对这位禅师说吧。”

于是马择问道：“那些来自各地为皇帝解答问题的僧人只讲因缘而说不说自然，那些来自各地为皇帝解答问题的道士则只讲自然而不说因缘。”

神会回答说：“僧人们只主张因缘而不讲自然，这是僧人的愚蠢和过失；道士们只主张自然而不讲因缘，这是道士的愚蠢和过失。”

马择说：“僧人所说的因缘是可以知道的，可是什么是僧人所说的自然呢？道士们所说的自然也是可以知道的，可是什么是道士们所说的因缘呢？”

神会和尚答：“僧人所说的自然，就是指众生的本性。另外，佛经上所说的‘众生有自然天生的智慧和无师自通的智慧’，这就是自然的意思。道士所说的因缘，道可以说是自然。从道生出一，从一生出二，从二生出三，从三生出万物。从道以下生出的这些东西，就都属于因缘了。如果没有道，那一又从哪里生出呢？现在所说的一，是要依靠道才能成立的。要是没有道，万物都不能产生。现在所说的万物，是因为有了道，于是才有万物；要是没有道，那也就没有万物了。现在所说的万物，都属于因缘。”

## 与无行论色空义及龙女发心成正觉

### 原典

弟子比丘无行<sup>①</sup>问：“无行见襄阳俊法师<sup>②</sup>及诸法师等，在和上堂，共论色不异空，空不异色，色即是空，空即是色，及龙女刹那<sup>③</sup>发心便成正觉。如是等义，无行于此有疑。”

和上言：“汝见诸法师作何问答？”

答曰：“见品法师<sup>④</sup>问俊法师等：‘何者是色不异空，空不异色？’俊法师答：‘借法师身相，可明此义。何者

是法师？若言眼不是法师，口亦不是法师，乃至耳鼻等，一一检责，皆不是法师。但有假名，求法师终不可得，即空；假缘有故，即色。’无行今所疑者，见俊法师作如此解。愿和上示其要旨。”

和上言：“如法师所论，自作一家道理。若寻经意，即未相应。俊法师所说，乃析物以明空<sup>⑤</sup>，即不知心境高于须弥<sup>⑥</sup>。汝今谛听<sup>⑦</sup>，为汝略说，是心起故即色，色不可得故即空。又云：法性妙有故即色，色妙无故即空。所以经云：‘色不异空，空不异色。’又云：见即色，见无可见即空。是以经云：‘色即是空，空即是色。受想行识<sup>⑧</sup>，亦复如是。’”

又问曰：“众生烦恼，无量无边，诸佛如来、菩萨摩訶萨，历劫修行，犹不能得，云何龙女刹那发心便成正觉？”

和上言：“发心有顿渐，迷悟有迟疾。迷即累劫，悟即须臾<sup>⑨</sup>。此义难知，为汝先以事喻，后明其义，或可因此而得悟解。譬如一续<sup>⑩</sup>之丝，其数无量，若合为一绳，置于木上，利剑一斩，一时俱断。丝数虽多，不胜一剑。发菩提心，亦复如是。若遇真正善知识，以巧方便，直示真如，用金刚慧，断诸位地<sup>⑪</sup>烦恼，豁然晓悟，自见法性本来空寂，慧利明了，通达无碍。证此之时，万缘俱绝；恒沙妄念，一时顿尽；无边功德，应时等备。金刚慧

发，何得不成？”

又问：“见俊法师说：‘龙女是权，不得为实。若是实者，刹那发心岂能断得诸位地烦恼？’见俊法师作如是说，无行有疑。愿和上再示。”

和上言：“前引丝喻以明，即合尽见，何乃更疑？《华严经》云：‘十信<sup>⑫</sup>初发金刚慧，便成正觉。’菩提之法，有何次第？若言龙女是权者，《法华经》圆顿不思议教<sup>⑬</sup>，有何威力？”

## 注释

①**比丘无行**：比丘，梵文 Bhikṣu 的音译，意为乞食的人。原本是对婆罗门教中在人生的第四个阶段完成遍历修行的人的称呼，佛教中用来指男性出家僧人。无行，神会的弟子，生平事迹不详。

②**襄阳俊法师**：襄阳，即今湖北省襄樊市，是唐代襄州的州府所在地。俊法师，僧人名，生平事迹不详。

③**刹那**：梵文 Kṣaṇa 的音译，指极短的时间单位，据说相当于一念或一弹指之间的六十分之一。

④**品法师**：僧人名，生平事迹不详。

⑤**析物以明空**：通过分析、解析事物以说明空。这样的观点，佛教称为分析空，它是一种不彻底的空观。

⑥**心境高于须弥**：心境，由心造就的外境，也就是人们主观臆想出来的事物。须弥，梵文 Sumeru 的音译，意译为妙高，山名。印度传说中的大山，处于大海之中，高出水面三百三十六万里，山顶为帝释的住处。这句话的意思是说外界事物是人们主观臆造的。

⑦**谛听**：意为注意听、仔细听。

⑧**受想行识**：受指感觉、感情等感受作用，想指想象等表象作用，行指造作、迁流变化之意，识指识别、认识的作用。它们与色共同构成五蕴。

⑨**须臾**：指很短的时间。

⑩**一缊**：一股。缊原本是指粗麻。

⑪**位地**：指修行过程中的阶段。

⑫**十信**：菩萨修行所应经历的五十三个阶段中的最初十个阶段，具体指信心、念心、精进心、慧心、定心、不退心、护法心、回向心、戒心、愿心，是最初修习佛教的人所应修的十种心，也是修习佛教的基础。

⑬**圆顿不思议教**：圆满快速、不可思议的教法。

## 译文

神会的出家弟子无行问道：“我看见襄阳的俊法师及其他各位法师，在您的法堂上一起议论物质和空没有区



别，空与物质没有区别，物质就是空，空就是物质，以及龙女一下子发起心愿便完成了真正的觉悟的说法。像这样一些说法，我对它们还有疑问。”

神会和尚说：“你看见各位法师是怎样问答的？”

无行回答说：“我看见品法师问俊法师等人：‘什么是物质不异于空、空不异于物质？’俊法师回答说：‘借您的身体可以说明这个意思。哪个是您呢？如果说眼睛不是您，嘴也不是您，以至于耳朵、鼻子等等，一一检讨，都不是您。只有虚假的名号，无论怎么寻求您都不能得到结果，这就是空；可是由于您又借助于因缘而存在，这就是物质。’我现在之所以怀疑，就是见到俊法师作这样的解说。请您说明这段经文的要领。”

神会和尚说：“像俊法师所说的，也有他自己的道理。可是如果探寻一下佛经中的意思，那就不相应了。俊法师所说的，是把事物解析开来以说明空，可是他不懂得人们心中所臆造的外物要比须弥山还大。你现在仔细听着，我给你大概地讲一讲。因为这个心生起，所以就有物质；因为物质不可得到，所以就是空。另外，因为法性很巧妙地存在，所以就有物质；因为物质很巧妙地不存在，所以就是空。所以佛经上说：‘色不异于空，空不异于色。’另外，看见了就是物质，看见了没有什么可见的就是空。因此佛经上说：‘色就是空，空就是色。受、

想、行、识也是这样。’”

无行又问：“众生有无限多的烦恼，诸佛、菩萨经历了极其长久的修行，尚且不能得到觉悟，可是为什么龙女在一刹那间发起心愿便成就了真正的觉悟呢？”

神会和尚说：“发起心愿有迅速和逐渐的区别，迷惑和觉悟也有迟缓和快速的不同。迷惑就是极其长久，觉悟就是非常快速。这个意思是很难懂的，我现在先用具体的事例说明，然后再说明它的意思，你或许可以由此得到悟解。比如有一股丝线，它的数量多得无法计数，如果把它们揉合起来变成一根绳，放在木头上，用锋利的宝剑一斩，那它们一下子就全都断了。丝的数量虽然很多，但是经不住这一剑。发起觉悟的心愿也是这样。一个人如果遇到真正的良师益友，用巧妙方便的方法直接指示真如实相，他用如同金刚一样坚强的智慧斩断各个修行阶段的烦恼，一下子明白悟解，发现法性本来就是空虚寂静的，于是他变得聪慧明白、一切都能通晓。当他验证这一点的时候，把一切思念的东西都杜绝了，无数虚妄的念头也一下子都没有了，极其广大的功德也一下子都具备了。如金刚一样的智慧发挥起来，怎么能不成功呢？”

无行又问：“我看见俊法师说：‘龙女只是权宜的说法，不能把它当作实在的。假如它是实在的，那么在一

刹那间发起的心愿怎么可能断除各个修行阶段上的烦恼呢？’我看见俊法师提出这样的说法，有所怀疑。请您再说明一下。”

神会和尚说：“我在刚才引用丝线的比喻已经说明了，你应当全都明白了，怎么还有疑问？《华严经》上说：‘在刚一修十种信心时就发挥出金刚般的智慧而成就真正的觉悟。’觉悟的方法有什么次序呢？如果说龙女是权宜的说法，那么《法华经》的圆满快速、不可思议的教法还有什么威力呢？”

## 与无行论如来五眼

### 原典

弟子无行问：“见俊法师云：‘《法华经》说如来五眼<sup>①</sup>义言：从假<sup>②</sup>入空，名为慧眼；从空入假，名为法眼；非空非假，名为佛眼。’都城道俗，叹不可思议。无行于此有疑，未审所说是否？”

和上言：“汝有何疑，今试说看。”

白曰：“无行疑者，所谓经云：如来天眼，常在三昧，悉见诸佛国土，无有二相。云何慧眼要从假入空？云何法眼乃从空入假？若如此者，皆是相因。若不因假，即

不能入空；若不因空，即不能入假。当知入空即不假，入假即不空。假空二途，法慧殊隔。佛圆真眼，不应有异。如此见疑，伏垂决示。”

和上言：“人有利钝故，即教有顿渐。法师所说，盖为迷人。若论如来五眼，实不即如是。如来示同凡夫，则说有肉眼。虽然如是，见与凡夫不同。”

复白和上：“愿垂决示。”

和上言：“见色清净，名为肉眼；见清净体，名为天眼；见清净体于诸三昧及八万四千诸波罗蜜门，皆于见上，一时起用，名为慧眼；见清净体无见无无见，名为法眼；见非寂非照，名为佛眼。”

## 注释

①**五眼**：五种眼力，指肉眼、天眼、慧眼、法眼、佛眼。肉眼是肉体身躯所具备的眼力；天眼是色界的天人所具备的眼，它能够预知众生的未来生死；慧眼是声闻、缘觉二乘所具备的眼，它能认清事物真空无相的本性；法眼是菩萨所具备的眼，它能照见一切法门；佛眼是佛所具备的眼，它具有前四种眼的各种能力。

②**假**：指假有，即由因缘聚合而成的事物。佛教认为它们只是一种假象，所以称为假有。

## 译文

神会的弟子无行问：“我看见俊法师说：‘《法华经》里讲到佛的五种眼力时说：从假有进入到空，这就叫作慧眼；从空进入到假有，这就叫作法眼；也不是空、也不是假有，这就叫作佛眼。’都城里的僧人和俗众听了以后，都感叹这个说法不可思议。我对这个说法有疑问，不知俊法师所说的对不对？”

神会和尚说：“你有什么疑问，现在就请说说看。”

无行禀告说：“我所疑惑的是，本来佛经上说佛的天眼总是在禅定状态中，它可以完全看见诸佛的国土，它们没有什么不同的相状。可是为什么慧眼要从假有进入到空呢？为什么法眼是从空进入到假有呢？如果是这样的话，那就是相互依赖的了。如果不依赖假有，就不能进入到空；如果不依赖空，就不能进入假有。要知道进入到空就不是假有，进入到假有就不是空。假有和空是两回事，从佛法的智慧来说相隔甚远。可是佛的圆满真实的眼力不应当有什么差别。这样的疑问，请您给以彻底的指示。”

神会和尚说：“因为人有敏锐和愚笨的区别，所以教法也有快慢之分。那个法师所讲的，大概是为了迷惑的人而说的。如果说到佛的五种眼力，其实不是这样的。

佛所显示出来的就和凡人一样，因而说有肉眼。尽管如此，他所见的却不同于凡人。”

无行又向神会和尚禀告：“请您给以彻底的指示。”

神会和尚说：“看见物质是清净的，这就叫作肉眼；看见清净的本体，这就叫作天眼；看见清净的本体在各种禅定及无数多的波罗蜜法门中，都在见上一时发起作用，这就叫作慧眼；看见清净的本体没有见，也没有不见，这就叫作法眼；看见不是寂静、不是观照，这就叫作佛眼。”

## 烦恼虽有殊，菩提心不动

### 原典

给事中房琯<sup>①</sup>问烦恼即菩提义。

答曰：“今借虚空为喻，如虚空本来无动静，不以明来即明、暗来即暗，此暗空不异明空，明空不异暗空，明暗自有去来，虚空元无动静。烦恼即菩提，其义亦然。迷悟虽即有殊，菩提心元来不动。”

又问：“有何烦恼更用悟？”

答：“经云：佛为中下根<sup>②</sup>人说迷悟法，上根之人，不即如此。经云：菩提无去来今，故无有得者。见此义

者，即与给事见不别。如此见者，非中下之人所测也。”

## 注释

①**给事中房瑄**：给事中，职官名，在唐代是隶属于门下省的官员，掌管驳正政令失违之职。房瑄，卒于公元七六三年，字次律，河南（今河南省洛阳市）人。唐天宝五年（公元七四六年）任给事中，肃宗时官至宰相。善高谈，喜好道家与佛教。原文中“房瑄”误写作“房馆”。

②**根**：梵文 Indriya 的意译，意为能生，指人的感官和能力。在这里是指宗教觉悟的能力。

## 译文

给事中房瑄问烦恼就是觉悟的说法。

神会回答说：“现在用虚空来作比喻，就如同虚空本来没有运动和静止，它并不因为光明来了而变得明亮，也不因为黑暗来了而变得阴暗，这个阴暗的虚空与明亮的虚空没有什么差异，明亮的虚空也无异于阴暗的虚空，光明和黑暗本身有来有去，而虚空本来就没有运动和静止。烦恼就是觉悟，意思也一样。迷惑与觉悟虽然有所不同，可是觉悟的心本来是没有动摇的。”

房瑄又问：“有什么烦恼还要用得着悟呢？”

神会答：“佛经上说：佛为那些素质属于中根器、下根器的人说迷惑与觉悟的教法，而对上根素质的人就不这样说了。佛经上说：觉悟没有过去、未来、现在，所以没有谁得到它。如果能体悟这个意思的话，那就与您的见解没有差别了。这样的见解不是中、下根器的人所能理解的。”

## 众生佛性本来自有不从他得

### 原典

峻仪县尉李冤<sup>①</sup>问自然义。

问曰：“最初佛从因得道否？若言不从因得道，约何教得以成佛？”

答曰：“过去佛不从因得道。”

又问：“此义云何？”

答曰：“众生本有无师智、自然智，众生承自然智得成于佛，佛将此法展转教化众生，得成等正觉。”

又问：“以前众生，说有自然智，得成于佛；因何如今众生具有佛性，何谓无自然智即不得成佛？”

答曰：“众生虽有自然佛性，为迷故不觉，被烦恼所覆，流浪生死，不得成佛。”



问曰：“众生本来自性清净，其烦恼从何而生？”

答曰：“烦恼与佛性，一时而有，若遇真正善知识指示，即能了性悟道；若不遇真正善知识，即造诸恶业，不能出离生死，故不得成佛。譬如金之与矿，相依俱时，而不逢金师，只名金矿，不得金用；若逢金师烹炼，即得金用。如烦恼依性而住，如若了本性，烦恼自无。”

和上却问曰：“如世间礼，本有今有？”

李少府<sup>②</sup>答曰：“因人制，故今有礼。”

和上又问言：“若因人制即今有者，豺祭兽、獭祭鱼<sup>③</sup>等，天然自解，岂由人制？若达此理，具明先有。如众生佛性，亦复如是。此即本来自有，不从他得。”

## 注释

①**峻仪县尉李冤**：峻仪，唐代地名，所在地点不详。县尉，职官名，是县府中负责军事的长官。李冤，生平事迹不详。

②**少府**：县尉的别名。唐代县令又称明府，因为县尉是县令的佐官，所以又称为少府。

③**豺祭兽、獭祭鱼**：豺在深秋时节为了准备过冬而捕杀其他动物，将捕杀的动物置于住地周围，有似人间的陈物而祭，故称豺祭兽；獭捕得鱼后置于水边，亦如

陈物祭祀，故称獭祭鱼。

## 译文

峻仪县的县尉李冤问关于自然的说法。

李冤问道：“最早的佛是不是从某种因缘而得道的呢？如果不是从因缘而得道的话，那么他是靠着哪种教法才得以成佛的呢？”

神会回答说：“过去的佛不是从因缘而得道的。”

李冤又问：“这话是什么意思呢？”

神会回答说：“众生本来就有不靠师传的智慧、自然天生的智慧，众生借助于自然天生的智慧而得以成佛，佛就用这个教法反反复复地教化众生，使他们得以成就平等真正的觉悟。”

李冤又问：“以前的众生，据说是具有自然天生的智慧，因而得以成佛；为什么如今的众生也具有佛性，可是怎么又说没有自然天生的智慧就不能成佛呢？”

神会答：“众生虽然具有自然天生的佛性，但是因为迷惑，所以不能觉察，佛性被烦恼所掩盖，于是使他们在生生死死中流转沉浮，不能成佛。”

李冤问道：“众生的本性本来是清净的，他们的烦恼又是从哪里生起的呢？”

神会回答说：“烦恼与佛性是同时共有的，如果遇到真正的良师益友加以指示，那就能够明了本性、觉悟道理；如果不遇到真的良师益友，那就会造作各种恶业，不能从生死中脱离出来，所以也就不能成佛。这就好比金属和矿石，相互依存，同时共在，可是不遇到冶金的工匠，那只能叫作金矿，不会有金属的作用；如果遇到冶金的工匠加以冶炼，那就可以有金属的作用。就如同烦恼是依赖本性而存在的，如果彻底明白了本性，烦恼自然也就没有了。”

神会和尚反问道：“像世间的礼仪，是本来就有的呢，还是现在才有的呢？”

李冤回答说：“那是由于人的制定，所以现在才有礼仪。”

神会和尚又问道：“如果是由于人的制定所以现在才有的话，那么豺祭祀兽、獭祭祀鱼之类的情况，它们都是天生地就知道那样做，难道是由人制定的吗？如果通晓这个道理，那就都说明是先前就有的。像众生的佛性，也是这样。这就是本来就有，而不是从其他地方得到的。”

## 与张万顷论真如佛性

### 原典

内乡县令张万顷<sup>①</sup>问：“真如者似何物？”

答曰：“比者<sup>②</sup>诸大德道俗皆言不迁变名为真；神会今则不然。今言真者，无可迁变，故名为真。所言如者，比来诸大德道俗皆言两物相似曰如。会今即不然。无物相似曰如。”

又问：“佛性是有是无？”

答曰：“佛性非边义，何故问有无？”

又问：“何者是非边义？”

答曰：“不有不无，是非边义。”

又问：“何者是不有？云何是不无？”

答曰：“不有者，不言于不有；不无者，不言于不无。二俱不可得，是故非边义。”

### 注释

①内乡县令张万顷：内乡，唐代县名，在今河南省西峡县。县令，职官名，是一县的最高行政长官。张万顷，天宝（公元七四二—七五六年）年间曾任河南尹，其他

事迹不详。

②比者：意为近来、最近。

## 译文

内乡县县令张万顷问神会和尚：“真如和什么事物相似呢？”

神会回答说：“近来各位高僧大德、僧人俗士都说迂流变化就叫作真；我现在却不以为然。现在我说真就是没有什么可以迂流变化的，所以才叫作真。所谓如，近来各位高僧大德、僧人俗士都说两个事物相似就叫作如。我现在就不以为然。没有什么事物相似就叫作如。”

张万顷又问：“佛性是有还是无？”

神会回答说：“佛性不是两边的意思，为什么要问它是有还是无呢？”

张万顷又问：“什么是并非两边的意思呢？”

神会回答说：“不有、不无，这就是并非两边的意思。”

张万顷又问：“什么是不有？什么是不无呢？”

神会回答说：“不有就是不说到没有的东西；不无就是不说到并非没有的东西。这两者都不可能得到，因此就是并非两边的意思。”

## 有无双遣，中道亦亡，即是无念

### 原典

门人蔡鎬<sup>①</sup>见武皎<sup>②</sup>问忠禅师<sup>③</sup>中道义，问“有无双遣，中道亦亡”，如是问五六十度。

忠禅师答云：“是空。”

又问：“空更有是勿在<sup>④</sup>？”

答曰：“想非想，更有俱生识<sup>⑤</sup>。”

以忠禅师作如是答，武皎将此问问和上。

和上言：“武八郎，从三月至十月，唯问此一义。会今说此事，与忠禅师有别。”

武皎曰：“云何得差别？”

答曰：“‘有无双遣，中道亦亡’者，即是无念。无念即是一念，一念即是一切智<sup>⑥</sup>，一切智即是甚深般若波罗蜜，般若波罗蜜即是如来禅。是故经云：‘佛言：善男子，汝以何等观如来乎？维摩诘言：如自观身实相，观佛亦然。我观如来，前际不来，后际不去，今即无住。’以无住故，即如来禅。如来禅者，即是第一义空。第一义空，为如此也。菩萨摩訶萨如是思维观察，上上升进，自觉圣智。”

## 注释

①**蔡镐**：应是神会的在家弟子，生平事迹不详。

②**武皎**：生平事迹不详。可能他排行第八，所以下文中神会称他为“武八郎”。

③**忠禅师**：僧人名，生平事迹不详。

④**在**：表示强调的语气词。是当时的口语。

⑤**俱生识**：与生俱有的意识。

⑥**一切智**：梵文 Sarvajña-jñāna 的意译，指无所不知的智慧。是佛所具备的智慧。

## 译文

神会门下的弟子蔡镐见到武皎向忠禅师询问关于中道的说法。武皎向忠禅师问“把有和无两方面都排斥掉，中道也没有了”这句话的意思，这样问了五六十次。

忠禅师回答说：“就是空。”

武皎又问：“空还有什么东西吗？”

忠禅师回答说：“思想就是不思想，可是还有与生俱来的意识。”

由于忠禅师作了这样的回答，所以武皎把这个问题来问神会和尚。

神会和尚说：“武老八，你从三月到十月，只是问这

一个说法。我现在所说的这个意思，与忠禅师所说的有所区别。”

武皎说：“怎么会有区别呢？”

神会回答说：“‘把有和无两方面都排斥掉，中道也没有了’，这句话的意思就是没有意念。没有意念就是一个意念，一个意念就是知道一切的智慧，知道一切的智慧就是甚深的般若波罗蜜，般若波罗蜜就是佛的禅定。因此佛经上说：‘佛说：善男子，你用什么方法来观想佛呢？维摩诘说：就像观想自身的实际相状，观想佛也是这样。我观察到佛前际不来，后际不去，今即无住。’因为不停留的缘故，所以就是佛的禅定。佛的禅定就是最真实的空。最真实的空就是这样。菩萨就是这样思维观察而不断地向上进升，最后自己觉悟了佛的智慧。”

## 与徐锴论佛先法先

### 原典

洛阳县令徐锴<sup>①</sup>问曰：“一切诸佛及诸佛阿耨多罗三藐三菩提法，皆从此经出。未审佛先？未审法先？佛若在先，即禀何教而成道？若是法先者，法即是何人说？”

答曰：“若论文字法，佛先法后。若论寂灭法<sup>②</sup>，即



法先佛后。又明经义。经云：‘诸佛之师，所谓法也。以法常故，诸佛亦常。’若论佛稟何教而成道者，经说众生有无师智，有自然智。众生承自然智，任运<sup>③</sup>修习，证寂灭法，得成于佛，佛即遂将此法展转教化众生，众生承佛教修习，得成正觉。”

## 注释

①**洛阳县令徐鍜**：洛阳，今属河南省。徐鍜，生平事迹不详。

②**寂灭法**：寂灭的教法，在这里指超脱生死烦恼的境界。

③**任运**：听任运用。

## 译文

洛阳县令徐鍜问神会和尚：“所有的佛以及他们无上的平等真正的觉悟，都是从这部佛经里出来的。我不知道是佛在先呢，还是教法在先呢？如果是佛在先的话，那么佛是秉承哪种教法而成道的呢？如果是教法在先的话，那么教法又是什么人说的呢？”

神会回答说：“如果说文字的教法，那是佛在先，教法在后。如果说寂灭的教法，那是教法在先，佛在后。

我们再以佛经的意思来说明。佛经上说：‘诸佛的老师就是教法。因为教法是恒常的，所以诸佛也是恒常的。’如果说到佛是秉承哪种教法才成道的，佛经上说众生有不靠老师传授的智慧，有自然天生的智慧。众生秉承自然天生的智慧，听任运用它来修行学习，印证寂灭的教法，得以成佛，佛于是用这个教法反反复复地教化众生，众生秉承佛的教导修行学习，得以成就真正的觉悟。”

## 与王弼论生住异灭及说通宗通

### 原典

南阳太守王弼<sup>①</sup>问《楞伽经》生住异灭义。

答曰：“此义有二种。”

又问：“若为是二种？”

答曰：“人受胎之时，名之为生；长至三十，名之为住；发白面皱，名之曰异；无常<sup>②</sup>到来，名之为灭。又如谷子初含其牙，即是生义；既生已即住，是为住义；生既即异于未生时，是为异义；即生已含灭，是为灭义。菩萨摩诃萨发般若波罗蜜心，即具此四相义。”

又问：“禅师，为是说通？为是宗通？<sup>③</sup>”

答：“今所说者，说亦通，宗亦通。”

又问：“若为是说通？若为是宗通？”

答：“口说菩提，心无住处；口说涅槃，心有生灭；口说解脱，心有系缚，即是说通宗不通。”

又问曰：“若为是宗通？”

答曰：“但了本自性空寂，更不复起观，即是宗通。”

又问曰：“正说之时，岂不是生灭否？”

答：“经云：能善分别诸法相，于第一义而不动<sup>④</sup>。”

## 注释

①**南阳太守王弼**：南阳，今属河南省。王弼，生平事迹不详。

②**无常**：在这里是指身体的坏灭，即死亡。

③**为是说通？为是宗通**：“为是……为是……”是选择疑问的句式，是当时的口语。说通，指“为说种种众具契经”，也就是讲说佛教经论和宣讲佛法。宗通，指“自觉圣境界”或“自身内证”，也就是自己内心的觉悟体验；与说通相对。说通、宗通的说法，出自《楞伽经》。

④**能善分别诸法相，于第一义而不动**：这两句出自《维摩经·佛国品》，意思是说既能识别各种事物，又不会对佛教的最高真理发生动摇。

## 译文

南阳郡的太守王弼问神会和尚《楞伽经》里生、住、异、灭的意思。

神会回答说：“这个意思有两种。”

王弼又问：“怎么是两种呢？”

神会答道：“人初投胎的时候，就叫作生；长到三十岁，就叫作住；头发苍白、面皮褶皱，就叫作异；死期到来，就叫作灭。又好比谷子一开始发芽，就是生的意思；既然已经生了，于是就保持住那个样子，这就是住的意思；生出以后就不同于还没有生出的时候，这就是异的意思；在生当中就已经包含了灭，这就是灭的意思。菩萨发起般若波罗蜜的心愿，就具备了这四种情况的意思。”

王弼又问：“禅师，您是说通呢，还是宗通呢？”

神会答：“我现在所说的，既是说通，也是宗通。”

王弼又问：“怎么是说通？怎么是宗通呢？”

神会答：“口头上说觉悟，可是内心没有个安住的地方；口头上说寂灭，可是内心里却有生有灭；口头上说解脱，可是内心却有束缚，这就是说通，而不是宗通。”

王弼又问：“怎样才是宗通呢？”

神会回答说：“只要彻底明白自己的本性是空寂的，

也用不着再发起观照，那就是宗通。”

王弼又问道：“当您正在说的时候，难道不是生灭吗？”

神会回答：“佛经上说：既能够善于分别各种事物的现象，又对于最高的真理没有怀疑动摇。”

## 性与妄身同入地狱而无受

### 原典

扬州长史王怡问曰：“佛性既在众生心中，若死去入地狱之时，其佛性为复<sup>①</sup>入不入？”

答曰：“身是妄身，造地狱业，亦是妄造。”

问曰：“既是妄造，其入者何入？”

答曰：“入者是妄入。”

问：“既是妄入，性在何处？”

答曰：“性不离妄。”

问：“既应同入否？”

答：“虽同入而无受<sup>②</sup>。”

问：“既不离妄，何故得有入无受？”

答曰：“譬如梦中被打，为睡身不觉知。其佛性虽同入，而无所受。故知造罪是妄，地狱亦妄，二俱是妄。

妄自迷真，性元无受。”

### 注释

- ①**为复**：表示选择的疑问词。是当时的口语。  
②**无受**：指没有承受下地狱的恶报。

### 译文

扬州的长史王怡问神会和尚说：“佛性既然是在众生的心中，那么当人死后下地狱的时候，他的佛性是不是也入地狱呢？”

神会回答说：“身体是虚妄的身体，造作下地狱的恶业也是虚妄的造作。”

王怡问道：“既然是虚妄的造作，那么入地狱又是怎么入呢？”

神会回答说：“入地狱也是虚妄的人。”

王怡问：“既然是虚妄的人，那么佛性在什么地方呢？”

神会答道：“佛性不离开虚妄的身体。”

王怡问：“那应当是佛性与身体一同入地狱吧？”

神会答：“佛性虽然与虚妄的身体一同入地狱，但是它不承受地狱之苦的恶报。”

王怡问：“佛性既然不离开虚妄的身体，可是为什么可以进入地狱而不承受地狱之苦的报应呢？”

神会回答说：“这就好比在睡觉时梦见自己被人打了，可是由于睡着了的缘故，身体并没有被打的感觉。佛性虽然和虚妄的身体一同进入地狱，然而它并没有承受什么，所以我们知道造作罪孽是虚妄的，地狱也是虚妄的，这两者都是虚妄的。虚妄的东西本来就迷惑真实的东西，佛性本来没有承受地狱之苦。”

## 与志德法师论生住异灭义

### 原典

志德法师问：“生住异灭义若为？”

答：“生、住、异、灭者，正言一，以有一故即有四。无始无明，依如来藏<sup>①</sup>，故一念微细<sup>②</sup>生时，遍一切处。六道众生所造，不觉不知，无所不遍；亦不觉不知，从何所来，去至何所。即此众生，体有六道。何故如此？众生亦遍知六道苦乐，以曾受故知。假识即有生住去来，真识如如<sup>③</sup>，都无去来生灭。犹如人眼睡时，无明心遍一切处，觉时有其粗细<sup>④</sup>，故有遍<sup>⑤</sup>不遍。如谷子初含其牙，即有生义；既生已即住其生，住已即异未生时，即生中

已含灭义。此即生、住、异、灭。”

## 注释

①**如来藏**：梵文 Tathāgata-garbha 的意译，意为如来之胎，指潜在的佛性或成佛的可能性。大乘佛教认为它就是一切众生所具有的清净本性，也是一切事物的根本。

②**微细**：指细微的烦恼。

③**如如**：意思是如本来那样的存在，真实的状态，没有生灭变化。与真如同义。

④**粗细**：粗大与细微的东西，在这里指明显的和细微的妄心或烦恼。

⑤**遍**：周遍、普遍，即到处都有。

## 译文

志德法师问神会和尚：“生、住、异、灭的意思是怎样的呢？”

神会答：“生、住、异、灭，从正面说只是一个意思，因为有了了一个意思，所以也就有了四个意思。从无限久远以来的无明就依赖着如来藏，所以当人们有一丝一念的烦恼生起的时候，就普遍地存在于一切地方。这些烦恼是六道的众生所造成的，可是人们不知道它是无处不



有的；也不知道它是从哪里来的，又到哪里去。然而众生的体性，包含有六道。为什么会这样呢？众生也都知道六道的苦和乐，因为他们都曾经尝受过这些苦和乐。虚假意识就有生、住、去、来，真实的意识就是如它本来那样，完全没有去来和生灭。这就如同人的眼睛在睡觉的时候，无明的心就普遍地在一切地方，可是当醒了的时候，无明的心就有了粗大细微的不同，所以也就有普遍不普遍的区别。好像谷子一开始发芽的时候，就有了生的意思；既然已经生出，就停留在生的状态；既然已经停留在生的状态，就不同于尚未出生的时候；在生当中就已经包含了灭的意思。这就是生、住、异、灭的意思。”

## 答康智圆问

### 原典

中天竺国梵僧伽罗蜜多三藏弟子康智圆<sup>①</sup>问曰：“和上，多劫有缘，□□□□，生死事大，念念无常，怀疑日深，不敢谘问。唯愿慈悲，许申心地<sup>②</sup>。”

和上答：“汝若有疑，恣意当问。”

智圆问：“一切众生，皆云修道，未审修道者一生得

成佛道不？”

和上答言：“可得。”

又问：“云何可得？”

答：“如摩诃衍宗<sup>③</sup>，恒沙业障，一念消除，性体无生<sup>④</sup>，刹那成道。何况一生，而不得耶？”

又问：“云何刹那顷修习即得成佛？愿断此疑。”

答言：“修习即是有为诸法<sup>⑤</sup>，计属无常。无常者不离生灭。”

又问：“一切诸佛，修习果满，得成佛道。今言不假修习，云何可信？”

答：“夫所信行修习，不离于智觉。既有智觉，即有照用。如是因果宛然，生灭本无，何假修习？”

又问：“诸佛成道，皆因智觉。今离智觉，何者是道？”

答：“道体无物，复无比量<sup>⑥</sup>，亦无智觉照用，及动不动法；不立心地意地<sup>⑦</sup>，亦无去来，无内外中间，复无处所；非寂静，无定乱，亦无空名，无相、无念、无思，知见不及，无证者，道性俱无所得。”

又问：“无所得，知见不及，云何而得解脱？”

答：“三事不生，即是解脱。”

又问：“云何三事不生？”

答：“心不生即无念，智不生即无知，慧不生即无见。

通达此理者，是即解脱。”

又问：“心智既有，云何不生，智见无念？”

答言：“心定不言自定，即是无念。定慧更无分别，即是无智。慧定诸见不生，即是无见。非因果法，通达无我，明知生者妄生，灭者妄灭。”

又问：“诸佛皆从因果，得成佛道。今言非因果法，云何得成师师相授？”

答：“大乘言下悟道，初发心时，便登佛地，无去来今，毕竟解脱。”

问：“何者是大乘禅定？”

答：“大乘定者，不用心，不看净，不观空，不住心，不澄心，不远看，不近看，无十方<sup>⑧</sup>，不降伏<sup>⑨</sup>，无怖畏，无分别，不沉空，不住寂，一切妄相不生，是大乘禅定。”

问：“云何不用心？”

答：“用心即有，有即生灭。无用即无，无生无灭。”

问：“何不看心？”

答：“看即是妄，无妄即不看。”

问：“何不看净？”

答：“无垢即无净。净亦是相，是以不看。”

问：“云何不住心？”

答：“住心即假施設，是以不住。心无处所。因汝所问，一切修道者同悟。”

## 注释

①**中天竺国梵僧伽罗蜜多三藏弟子康智圆**：中天竺，即中印度。梵僧，梵土（印度）的僧人，也指由西域来的僧人。伽罗蜜多，印度僧人，生平事迹不详。三藏，梵文 Tri-pitaka 的意译，指佛教的经、律、论三类典籍，也用作对精通这三类典籍的高僧的尊称。康智圆，生平事迹不详。

②**心地**：这里是指内心所想。

③**摩诃衍宗**：摩诃衍是梵文 Mahāyāna 的音译，意为大乘。摩诃衍宗就是大乘宗或大乘教的意思。

④**无生**：梵文 Anutpanna 的意译，意为没有生起，特指事物由于空的本性而没有生灭变化。与涅槃、实相、法性等同义。

⑤**有为诸法**：有为，梵文 Saṃskṛta 的意译，意为被做成的东西。有为诸法是指由因缘和合而成、有生灭变化的各种事物。

⑥**比量**：梵文 Anumāna 的意译，意思是推论或由推论而得到的知识。

⑦**意地**：指第六意识，即与眼识、耳识等前五识相对的意识。它是个人存在的支配者、认识作用的根源和一切事物成立的场所，因此称为“意地”。

⑧**十方**：指东、南、西、北、东南、西南、东北、西北、上、下十个方位。

⑨**降伏**：制伏，指制伏恶魔。据说修禅时往往有恶魔之相浮现，因而要运用佛教的观念制伏这些恶魔，才能顺利修道。

## 译文

中印度国僧人伽罗蜜多三藏法师的弟子康智圆问神会和尚说：“和尚，我们已经有很久的缘分了……生死是非常重要的事情，生命就在一念之间而不能永恒常住，因此我的疑虑也日益深重，可是又不敢贸然询问。但愿您发发慈悲，允许我申诉心里想说的话。”

神会和尚答：“你如果有疑问的话，那就请随便问吧。”

智圆问：“一切众生都修道，可是我不知道修道的人能不能在一生当中成佛？”

神会和尚回答说：“可以。”

智圆又问：“为什么可以呢？”

神会答：“像大乘教所说的，即使有如恒河里的沙子那么多的罪业孽障，也能在一念之间消除掉；本性自身就是空寂无生灭的，人可以在刹那之间成佛。更何況用

一生的时间，难道还不能成佛吗？”

智圆又问：“为什么刹那之间的修习就可以成佛呢？希望您为我决断这个疑问。”

神会答道：“修习就是有生灭变化的东西，毕竟属于没有恒常性的东西。没有恒常性的东西不会脱离生灭。”

智圆又问：“诸佛都是修习的结果圆满了，于是才成佛的。现在您说不通过修习而成佛，这怎么能让人相信呢？”

神会答：“人们所相信、奉行、修习的，都离不开智觉。既然有智觉，就有观照的作用。像这样的因果关系非常微妙，本来没有生灭，哪里用得着修习呢？”

智圆又问：“诸佛都是依靠智觉而成佛的。现在要是脱离了智觉，那什么是佛教的道理呢？”

神会答：“道理本身并没有什么东西，也不能用推理去掌握它，也没有智觉和观照作用，以及动和不动的情况；不确立心和意识，也没有去和来，没有内、外、中间，又没有处所；不是寂静的，没有安定和散乱，也没有空的名字，没有相状，没有意念，没有思想，是知识和见解所不能及的，没有验证的东西，道理和本性都没有什么可以得到的。”

智圆又问：“没有什么得到的，知识和见解所不能及，那怎么能获得解脱呢？”

神会答：“有三种事情不生起，这就是解脱了。”

智圆又问：“什么是三种事情不生起呢？”

神会答：“心不生起，就是没有意念；智不生起，就是没有知识；慧不生起，就是没有见解。通晓这个道理就是解脱。”

智圆又问：“既然有心智，那怎么能不生起智慧、见解和无念呢？”

神会答道：“心安定下来，但是不自己说自己安定，就是无念。定和慧更没有什么区分识别，就是无智。慧和定的各种见解不生起，就是无见。不是因果关系的事物，通晓没有主体的道理，清楚地知道生起是虚妄的生起，消灭是虚妄的消灭。”

智圆又问：“诸佛都是从因果关系才得以成佛的。您现在说不是因果关系，那怎么能够有从一个老师到另一个老师的传授呢？”

神会答：“大乘是说话之间就悟解了佛教的道理，在最初发起求得觉悟解脱的心愿时，就登上佛的境界，没有过去、未来、现在，彻底解脱。”

智圆问：“什么是大乘的禅定呢？”

神会答：“大乘的定，是不用心，不看护清静，不观想空，不执着心，不澄清心，不向远处看，不向近处看，没有各种方位，不制伏恶魔的干扰，没有恐怖和畏惧，

没有区分识别，不沉浸在空的想象中，也不停住在寂静里，一切虚妄的相状都不生起，这就是大乘的禅定。”

智圆问：“什么是不用心呢？”

神会答：“用心就是有，有就是生灭。不用心就是无，没有生也没有灭。”

智圆问：“什么是不看心呢？”

神会答：“看就是虚妄，没有虚妄就是不看。”

智圆问：“什么是不看护清净呢？”

神会答：“没有污垢就没有清净。清净也是一种相状，因此不用看护。”

智圆问：“什么是不住心呢？”

神会答：“住心就是人虚妄设定的，因此不要住心。心没有停留的地方。根据你所提的问题，一切修道的人都可以同样地悟解。”



## 2 南阳和尚顿教解脱 禅门直了性坛语

### 原典

无上菩提法，诸佛深叹不思议。知识<sup>①</sup>既一一能来，各各发无上菩提心。诸佛菩萨真正善知识，极甚难值遇。昔未曾闻，今日得闻；昔未曾遇，今日得遇。《涅槃经》云：“佛告迦叶<sup>②</sup>言：‘从兜率天<sup>③</sup>放一颗芥子<sup>④</sup>，投阎浮提<sup>⑤</sup>一针锋，是为难不？’迦叶菩萨言：‘甚难，世尊<sup>⑥</sup>。’佛告迦叶言：‘此未为难。正因正缘，得相值遇，此是为难。’”云何正因正缘？知识发无上菩提心是正因；诸佛菩萨真正善知识，将无上菩提法授知识心，得究竟解脱，是正缘。得相值遇，为善知识。

## 注释

①**知识**：在这里是对听讲的人的称呼，相当于“朋友”。

②**迦叶**：据北本《涅槃经》：此迦叶菩萨本是多罗聚落人，属婆罗门种，年纪尚小。

③**兜率天**：兜率是梵文 Tuṣita 的音译，是佛教所说的欲界六天中的第四天。

④**芥子**：芥末的果实，形状甚小，佛教往往用以比喻极小的东西。

⑤**阎浮提**：梵文 Jambū-dvīpa 的音译，是佛教所说的须弥山以南的大陆，四大洲之一。佛教以须弥山为中心，把人间世界分为东西南北四大洲，阎浮提就是其中的南洲，印度等地都在此洲。

⑥**世尊**：梵文 Bhagavat 的意译，意为尊敬的老师，应受尊敬的人。佛教中用作对佛的尊称。

## 译文

(1) 最高的觉悟之法，诸佛都深深地赞叹它不可思议。各位朋友既然都能来到这里，每个人都发起了求得最高觉悟的心愿。诸佛、菩萨、真正的良师益友，是非常难以遇到的。以前不曾听说的，今天可以听说；以前

不曾遇到的，今天可以遇到。《涅槃经》上说：“佛告诉迦叶说：‘从兜率天上放下一颗芥末籽，投到须弥山南部大陆的一个针尖儿上，这是不是很难呢？’迦叶菩萨说：‘是很难，世尊。’佛告诉迦叶说：‘这还不是困难的事情。正因正缘得以相遇，这才是困难的。’”什么是正因正缘呢？朋友们发起求得最高觉悟的心愿，这就是正因；诸佛、菩萨、真正的良师益友把最高觉悟的方法传授到朋友们的心中，使你们得到彻底的解脱，这就是正缘。这两个方面相互遇合，那就是良师益友。

## 原典

是凡夫<sup>①</sup>口有无量恶言，心有无量恶念，久轮转生死，不得解脱，须一一自发菩提心。为知识忏悔，各各礼佛：

敬礼过去尽过去<sup>②</sup>际一切诸佛！

敬礼未来尽未来际一切诸佛！

敬礼现在尽现在<sup>③</sup>际一切诸佛！

敬礼尊法般若修多罗藏<sup>④</sup>！

敬礼诸大菩萨一切贤圣僧！

各各至心<sup>⑤</sup>忏悔，令知识三业清净：

过去未来及现在，身、口、意业四重罪<sup>⑥</sup>，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

过去未来及现在，身、口、意业五逆罪<sup>⑦</sup>，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

过去未来及现在，身、口、意业七逆罪<sup>⑧</sup>，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

过去未来及现在，身、口、意业十恶罪<sup>⑨</sup>，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

过去未来及现在，身、口、意业障重罪<sup>⑩</sup>，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

过去未来及现在，身、口、意业一切罪，我今至心尽忏悔，愿罪除灭永不起！

## 注释

①**是凡夫**：“是”字冠于名词之前，有强调或提示那个名词的作用。是当时的口语表达形式。

②**尽过去**：指极其遥远的过去。

③**尽现在**：指目前正在说话的那一时刻。

④**修多罗藏**：修多罗是梵文 Sūtra 的音译，就是经的意思，修多罗藏就是经藏的意思，指佛教的经典。

⑤**至心**：至诚之心。

⑥**四重罪**：指比丘违犯淫戒、盗戒、杀戒、大妄语戒。

⑦**五逆罪**：指杀父、杀母、杀圣者（指阿罗汉）、出

佛身血、破和合僧。佛教认为这五种恶行会招致堕入无间地狱的苦果，所以又称为“五无间业”。

⑧**七逆罪**：在五逆罪之外，再加上杀和尚、杀阿阇梨两种罪行，合称七逆罪。

⑨**十恶罪**：指杀生、偷盗、邪淫、妄语、两舌、恶口、绮语、贪欲、嗔恚、邪见。

⑩**障重罪**：对获得解脱造成深重障碍的罪恶。

## 译文

(2) 这些凡人嘴里说了无数的坏话，心里有无数的邪念，长久地在生死中轮回翻转，不能解脱出来，所以一定要每个人自己发起求得觉悟的心愿。现在我就为朋友们作忏悔，每个人都来礼拜佛陀！

恭敬地礼拜过去以及遥远的过去的一切佛！

恭敬地礼拜未来以及无限的未来的一切佛！

恭敬地礼拜现在以及当下的现在的一切佛！

恭敬地礼拜尊敬的教法般若智慧和佛教经典！

恭敬地礼拜诸大菩萨和一切圣贤高僧！每个人都诚心诚意地忏悔，以便使朋友们的身体、言论和意念的活动都变得清净！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动造

成了四种大罪孽，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动造成了五种大罪孽，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动造成了七种大罪孽，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动造成了十种大罪孽，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动造成的罪孽太深重，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

过去、未来和现在，我的身体、言论、意念活动所造成的一切罪孽，我现在诚心诚意地彻底忏悔，希望罪恶消灭永不再起！

## 原典

现在知识等今者已能来此道场，各各发无上菩提心，求无上菩提法。若求无上菩提，须信佛语，依佛教。佛

教没语？经云：“诸恶莫作，诸善奉行，自净其意，是诸佛教。”过去一切诸佛皆作如是说。诸恶莫作是戒，诸善奉行是慧，自净其意是定。知识要须三学，始名佛教。何者是三学等？戒、定、慧是。妄心不起名为戒，无妄心名为定，知心无妄名为慧。是名三学等。各须护持斋戒<sup>①</sup>。若不持斋戒，一切善法终不能生。若求无上菩提，要先护持斋戒，乃可得入。若不持斋戒，疥癩野干<sup>②</sup>之身，尚自不得，岂获如来功德法身？知识学无上菩提，不净三业，不持斋戒，言其得者，无有是处。要借有作戒、有作慧显无作戒慧，定则不然。若修有作定，即是人天因果，不与无上菩提相应。

## 注释

①**斋戒**：一般指节制身心的行为和活动，使身心清净，具体的节制项目包括不杀生、不偷盗、不淫欲、不妄语、不饮酒、不卧高广之床、不装饰打扮及观听歌舞、不食非时食（过午不食）。亦名“八关斋戒”。

②**疥癩野干**：疥癩是恶疮一类的皮肤病。野干是一种野兽，形状似狐；据说这种动物一听到狮子吼叫，头脑顿时破裂。

## 译文

(3) 现在朋友们已经能来到这个道场，每个人都发起求得最高觉悟的心愿，追求最高觉悟的方法。如果要追求最高的觉悟，必须相信佛所说的话，依循佛的教导。佛说了什么话呢？佛经说，各种恶事不要做，各种善事要恭行，自己清净自己的意念，这就是诸佛的教导。过去所有的佛都是这么说的。各种恶事不要做就是戒律，各种善事要恭行就是智慧，自己清净自己的意念就是禅定。朋友们一定要具足此三学，才能叫作佛教。什么是三学一致呢？就是戒律、禅定、智慧。虚妄的心不生起就叫作戒律，没有虚妄的心就叫作禅定，知道心中没有虚妄就叫作智慧。这就叫作三学一致。大家各自都必须守护保持斋戒。如果不保持斋戒，那么一切善的事情终归不能生起。如果追求最高的觉悟，那首先就要保持斋戒，那样才能够入道。如果不保持斋戒，那么就连要得到长了烂疮的野干的身体，尚且是不可能的，哪里还能获得佛的功德法身呢？朋友们要学最高的觉悟，如果不净化身体、言论、意念的活动，然而却说那是可能成功的，那就完全不对了。如果要凭借有作为的戒律和有作为的智慧来显现无作为的戒律、智慧和禅定，那就是不对的。如果修习有作为的禅定，那只是人和天的因缘与



果报，与最高的觉悟是不相应的。

## 原典

知识久流浪生死，过恒沙大劫不得解脱者，为不曾发无上菩提心，即不值遇诸佛菩萨、真正善知识。纵值遇诸佛菩萨、真正善知识，又复不能发无上菩提心。流转生死，经无量恒沙大劫不解脱者，总缘此。又纵发心者，只发二乘人天心，人天福尽，不免还堕。诸佛出世，如恒河沙；诸大菩萨出世，如恒河沙；一一诸佛菩萨善知识出世度人，皆如恒河沙。诸佛菩萨，知识何不值遇，今流浪生死不得解脱？良为与过去诸佛菩萨真正善知识无一念无上菩提缘来。

或有善知识不了无上菩提法，徇<sup>①</sup>将二乘声闻及人天法教知识，谕如秽食置于宝器。何者宝器？知识发菩提心是宝器。何者秽食？二乘、人天法是秽食。虽获少善生天，天福若尽，还同今日凡夫。知识今发心学般若波罗蜜相应之法，超过声闻、缘觉等，同释迦牟尼佛授弥勒<sup>②</sup>记，更无差别。如二乘人执定，经历劫数，如须陀洹在定八万劫，斯陀含在定六万劫，阿那含在定四万劫，阿罗汉在定二万劫，辟支佛在定十千劫。何以故？住此定中，劫数满足，菩萨摩訶萨方乃投机说法，能始发菩

提心，同今日知识发菩提心不别。当二乘在定时，纵为说无上菩提法，终不肯领受。经云：“天女<sup>③</sup>语舍利弗云：‘凡夫于佛法有反复，而声闻无也。’”

## 注释

①**儻**：在这里是昏暗不明的意思。

②**弥勒**：梵文 Maitreya 的音译，人名。生于古代南印度婆罗门之家，后成为佛弟子，先佛入灭，上生兜率天内院。佛预言他未来成佛，继承释迦牟尼的佛位而成为未来佛。经过四千万岁（相当于人间五十六亿七千万岁）之后，他将下生人间，完成正觉，为众生说法。

③**天女**：梵天 Devakanyā 的意译，指欲界六天的女性。

## 译文

（4）朋友们之所以长久地在生死中流转颠簸，经过了无数的大劫也不能够解脱，就是因为不曾发起求得最高觉悟的心愿，因而也就不能遇见诸佛、菩萨和真正的良师益友。即便是遇见了诸佛、菩萨和真正的良师益友，可是又不能发起求得最高觉悟的心愿。在生死中流转轮回，经过无数多的大劫也不解脱，都是因为这一点。另外，即使发起了心愿，也只有成为声闻、缘觉两种人和

投生到人间、天上的心愿，等到人间、天上的福报耗尽了，免不了还要堕落下来。诸佛出现到世间，如同恒河的沙子一样多；诸大菩萨出现到世间，也如同恒河的沙子一样多；所有一切的佛、菩萨和良师益友出现到世间救度人们，都如同恒河里的沙子多不可数。可是朋友们为什么不能遇见诸佛、菩萨，今天还在生死中流转颠簸、不能解脱呢？实在是因为与过去的诸佛、菩萨和真正的良师益友没有结一丝一念的最高觉悟的因缘。

有的师长朋友自己也不清楚最高觉悟的方法，糊里糊涂地把声闻、缘觉和人天法教给了朋友们，这就好比把肮脏的食物放置在宝贵的器皿里。什么是宝贵的器皿呢？朋友们发起求得最高觉悟的心愿，这就是宝贵的器皿。什么是肮脏的食物呢？声闻、缘觉和人天法，就是肮脏的食物。虽然凭借它可以获得微少的善而上生到天上去，但是等到天上的福报完结了，你们还是和现在的凡人一样。朋友们现在发起心愿学习般若波罗蜜这种与最高觉悟相应的方法，就超过了声闻、缘觉一类人的水平，与释迦牟尼佛预言弥勒菩萨将来成佛没有什么差别。像声闻、缘觉两种人执着于定，要经历一定劫数的时间，像修预流果的人在禅定中经历八万劫，修一来果的人在禅定中经历六万劫，修不还果的人在禅定中经历四万劫，修阿罗汉果的人在禅定中经历二万劫，缘觉在禅定中经

历一万劫。为什么呢？停留在这种禅定状态中，达到了很长的时间，大菩萨才会迎合一定的时机演说佛法，这样才能使人们开始发起觉悟的心愿，就和今天朋友们发起觉悟的心愿没有什么差别。当声闻、缘觉两种人在禅定中的时候，即使是为他们演说最高觉悟的方法，他们也终归不肯领悟接受。佛经上说：“天女告诉舍利弗说：‘凡人对于佛法有反复的时候，而声闻没有。’”

## 原典

已来登此坛场学修般若波罗蜜时，愿知识各各心口发无上菩提心，不离坐下悟中道第一义谛。

夫求解脱者，离身意识、五法<sup>①</sup>、三自性<sup>②</sup>、八识<sup>③</sup>、二无我<sup>④</sup>，离内见外见，亦不于三界现身意，是为宴坐。如此坐者，佛即印可。六代祖师<sup>⑤</sup>，以心传心，离文字故。从上相承，亦复如是。

知识——身具有佛性。善知识不将佛菩提法与人者，亦不为人者安心。何以故？《涅槃经》云：早已授人者记。一切众生，本来涅槃，无漏智性，本自具足。何为不见？今流浪生死，不得解脱，为被烦恼覆故，不能得见。要因善知识指授，方乃得见故，即流浪生死，使得解脱。

知识承前所有学处，且除却，莫用者。知识学禅已来，经五十余年、廿年者，今闻深生惊怪。所言除者，但除妄心，不除其法。若是正法，十方诸佛，来除不得，况今善知识能除得？犹如人于虚空中，行、住、坐、卧不离虚空。无上菩提法，亦复如是，不可除得。一切施为运用，皆不离法界<sup>⑥</sup>。经云：但除其病，不除其法。

## 注释

①**五法**：指五种迷法、悟法之本质。据《入楞伽经》卷七等所说，名、相、分别、正智、真如，称为五法。

②**三自性**：指唯识的三种自性，即遍计所执性、依他起性、圆成实性。

③**八识**：瑜伽行派与法相宗五位法中之心法。即眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿赖耶共八识。

④**二无我**：即人无我与法无我。又称人空、法空，或我、法二空。

⑤**六代祖师**：指禅宗在中国的六代祖师，即初祖菩提达磨、二祖慧可、三祖僧璨、四祖道信、五祖弘忍、六祖惠能。

⑥**法界**：在这里指众生觉悟的本性。

## 译文

(5) 当你们已经来到这个讲坛的地方学习修行般若波罗蜜的时候，希望朋友们每个人都从心里和口头上发起最高觉悟的心愿，当你们在这里坐着的时候就领悟中道这一最高的真理。

求解脱的人，离开身体、意念、认识、五法、三种自性、八种意识、两种无我，离开对主观和客观的意见，也不在三界中表现身体和意念，这就是安然静坐。这样静坐，佛才会印证许可。六代祖师，都是以心传心，因为他们都不依靠经典的文字。从远古继承下来的方法，也是这样。

朋友们每个人的身上都具有佛性。良师益友并不把佛的觉悟给予你们，也不为你们安定心神。为什么呢？《涅槃经》说：早已经预言你们将来会成佛。一切众生，本来就是涅槃的，清净的智慧本性，本来就已具备充足。可是为什么不能发现呢？今天在生死中流转颠簸，不能解脱，是因为被烦恼掩盖，不能发现清净的本性。因为你们要依靠良师益友的指示传授才能发现清净的本性，这样才能使你们从在生死里流转颠簸的状态中解脱出来。

朋友们以前所学过的东西，且把它们排除掉，不要用。朋友们学习禅定以来，有的人经过了五十多年、二

十年，现在听到我的说法而深切地感到吃惊和奇怪。我所说的排除，只是排除妄心，而不排除他的佛法。如果是正确的佛法，那就是四面八方的诸佛都来排除也排除不了，何况是现在的良师益友就能排除得了吗？就如同一个人在虚空当中，他行、住、坐、卧都不离开虚空。最高的觉悟也是这样，不能排除掉。人们的一切作为运动，都不离开本性。佛经上说：只排除他的病痛，不排除他的佛法。

## 原典

知识谛听，为说妄心。何者妄心？人者等今既来此间，贪爱财色男女等，及念园林屋宅，此是粗妄，应无此心。为有细妄，人者不知。何者是细妄心？闻说菩提，起心取菩提；闻说涅槃，起心取涅槃；闻说空，起心取空；闻说净，起心取净；闻说定，起心取定。此皆是妄心，亦是法缚，亦是法见。若作此用心，不得解脱。非本自寂净。

心住涅槃，被涅槃缚；住净，被净缚；住空，被空缚；住定，被定缚。作此用心，皆是障菩提道。《般若经》云：若心取相，即着我、人、众生、寿者。离一切诸相，即名诸佛，离其法相。《维摩经》云：何者为病本？为有

攀缘<sup>①</sup>。云何断攀缘？以无所得，无所得则无病本。学道若不识细妄，如何得离生死大海？

## 注释

①攀缘：指胡思乱想，妄念丛生。

## 译文

(6) 朋友们认真听着，我为你们说一说妄心。你们今天既然来到这里，贪恋爱着钱财异性，以及思念华丽的园林和屋宅，这些都是明显的妄心，你们大概没有这种妄心。可是有细微的妄心，你们却不知道。什么是细微的妄心呢？听说到觉悟，就起心执着于觉悟；听说到涅槃，就起心执着于涅槃；听说到空，就起心执着于空；听说到清净，就起心执着于清净；听说到定，就起心执着于定。这些都是妄心，也是佛法的束缚，也是对佛法的偏见。如果以此用心的话，那就不能解脱。因为那样并不是本来的寂灭清净。

心如果停留在涅槃上，那就被涅槃束缚住了；如果停留在清净上，那就被清净束缚住了；如果停留在空上，那就被空束缚住了；如果停留在定上，那就被定束缚住了。以此用心，都是妨碍觉悟的。《般若经》说：如果心



执着于现象，那就会执着于我相、人相、众生相和寿者相。脱离一切现象，就叫作佛，脱离了事物的现象。《维摩经》说：什么是病痛的根源呢？是因为有胡思乱想。怎么断除胡思乱想呢？须用无得真空的般若智慧，空掉攀缘的境，那也就没有病痛的根源了。学习佛法如果不识别细微的妄心，那怎么能出离生生死死的大苦海呢？

## 原典

知识各用心谛听，聊简<sup>①</sup>自本清净心。闻说菩提，不作意取菩提；闻说涅槃，不作意取涅槃；闻说净，不作意取净；闻说空，不作意取空；闻说定，不作意取定。如是用心，即寂净。《涅槃经》云：断烦恼者，不名涅槃；烦恼不生，乃名涅槃。譬如鸟飞于空，若住空，必有堕落之患。如学道人，修无住心，心住于法，即是住着，不得解脱。经云：更无余病，唯有空病。空病亦空，所空亦复空。经云：常行无念，实相智慧。若以法界证法界者，即是增上慢<sup>②</sup>人。

知识，一切善恶，总莫思量。不得凝心住心，亦不得将心直视心，随直视住，不中用。不得垂眼向下，便随眼住，不中用。不得作意摄心，亦不复远看近看，皆不中用。经云：不观是菩提，无忆念故。即是自性空寂

心。

心有是非不？

答：无。

心有住处不？有来去处不？

答：无。

心有青、黄、赤、白不？

答：无。

心有住处不？

答：心无住处。

和上言：心既无住，知心无住不？

答：知。

知不知？

答：知。

今推到无住处立知，作没？无住是寂净，寂净体即名为定。从体上有自然智能知本寂净体，名为慧。此是定慧等。经云：寂上起照。此义如是。无住心不离知，知不离无住，知心无住，便无余知。《涅槃经》云：“定多慧少，增长无明；慧多定少，增长邪见；定慧等者，明见佛性。”今推到无住处便立知。知心空寂，即是用处。

《法华经》云：“即同如来知见，广大深远。心无边际，同佛广大；心无限量，同佛深远。更无差别。”看诸菩萨行甚深般若波罗蜜，佛推诸菩萨病处，如何？《般

若经》云“菩萨摩訶萨，应如是生清净心，不应住色生心，不应住声、香、味、触、法生心，应无所住而生其心”者，今推知识无住心是。“而生其心”者，知心无住是。本体空寂，从空寂体上起知，善分别世间青、黄、赤、白是慧，不随分别起是定。

只如凝心入定，随无记空。出定已后，起心分别一切世间有为，唤此为慧，经中名为妄心。此则慧时则无定，定时则无慧，如是解者，皆不离烦恼。住心看净，起心外照，摄心内证，非解脱心，亦是法缚心，不中用。《涅槃经》云：佛告琉璃光菩萨：善男子，汝莫入甚深空定。何以故？令大众钝故；若入定，一切诸般若波罗蜜不知故。但自知本体寂净，空无所有，亦无住着，等同虚空，无处不遍，即是诸佛真如身。真如是无念之体，以是义故，立无念为宗。若见无念者，虽具见闻觉知而常空寂，即戒、定、慧学，一时齐等，万行俱备；即同如来知见，广大深远。云何深远？以不见性，故言深远。若了见性，即无深远。

各各至心，令知识得顿悟解脱。若眼见色，善分别一切色，不随分别起，色中得自在，色中得解脱，色尘<sup>③</sup>三昧足；耳闻声，善分别一切声，不随分别起，声中得自在，声中得解脱，声尘三昧足；鼻闻香，善分别一切香，不随分别起，香中得自在，香中得解脱，香尘三昧足；

舌尝味，善分别一切味，不随分别起，味中得自在，味中得解脱，味尘三昧足；身觉种种触，善能分别触，不随分别起，触中得自在，触中得解脱，触尘三昧足；意分别一切法，不随分别起，法中得自在，法中得解脱，法尘三昧足。如是诸根善分别是本慧，不随分别起是本定。

经云：不舍道法而现凡夫事。种种运为世间，不于事上生念，是定慧双修，不相去离。定不异慧，慧不异定，如世间灯光，不相去离。即灯之时光家体，即光之时灯家用；即光之时不异灯，即灯之时不异光；即光之时不离灯，即灯之时不离光；即光之时即是灯；即灯之时即是光。定慧亦然。即定之时是慧体；即慧之时是定用；即慧之时不异定；即定之时不异慧；即慧之时即是定；即定之时即是慧；即慧之时无有慧；即定之时无有定。此即定慧双修，不相去离。后二句者是维摩诘默然入真不二法门<sup>④</sup>。

## 注释

①聊简：聊，姑且。简，检讨。

②增上慢：梵文 *Adhimāna* 的意译，即对于教理或修行境地尚未有所得、有所悟，却起极度的傲慢，妄自

尊大。

③**尘**：梵文 Visaya 的意译，意思是对象。与“境”同义。

④**维摩诘默然入真不二法门**：这句话原本出自《维摩诘经·入不二法门品》。不二法门就是指佛教的真理。佛教认为真理和事物的实际完全相等，没有分别，因此称真理为“不二法门”。入不二法门就是指领悟佛教真理。

## 译文

(7) 朋友们都用心听着，现在我们且来考察一下自己本来清静的心。听说到觉悟，但是并不有意地去执着觉悟；听说到涅槃，但是并不有意地去执着涅槃；听说到清静，但是并不有意地去执着清静；听说到空，但是并不有意地去执着空；听说到禅定，但是并不有意地去执着禅定。这样来用心，就是寂静了。《涅槃经》说：断除烦恼，这不叫作涅槃；烦恼不生起，那才叫作涅槃。就好比鸟在空中飞着，如果停留在空中，那一定有堕落的危险。像学习佛法的人，修炼无住的心，如果使心住在佛法上，那就是执着，不可能解脱。佛经上说：没有什么别的病，只有空这种病。空这种病也是空的，被认为空的东西也是空的。佛经上说：经常做到没有意念，就

是了解了真实相状的智慧。如果用法界来证明法界的话，那就是非常傲慢的人。

朋友们，一切善的、恶的，都不要去想它们。不要凝聚心神、停止心思，也不要用心去直接地看心，随着直接地看心而使心思停住，那是没有用的。不要低垂眼睛向下看，那样就会随着眼睛停住心思，那也是没有用的。不要有意地去控制心，也不要向远处看或向近处看，那都是没有用的。佛经上说：不观想就是觉悟，因为那样做就没有什么记忆思念。这就是空虚寂静的心。

心有没有是非呢？

回答说：没有。

心有没有停住的地方呢？有没有来去的地方呢？

回答说：没有。

心有没有是青、黄、赤、白的颜色呢？

回答说：没有。

心有没有停住的地方呢？

回答说：心没有停住的地方。

神会和尚说：心既然没有停住，那么知道不知道心没有停住呢？

回答说：知道。

知道不知道？

回答说：知道。

那我们现在追问到心没有停住的地方而来确立知见吧，怎么样？没有停住就是寂静，寂静本身就叫作定。从寂静本体上有一种天生的智慧，它能够知道本来寂静的本体，这就叫作慧。这就是禅定和智慧一致。佛经上说：从寂静上发起观照。这个意思就是如此。没有停住的心不离开知，知不离开没有停住的心，只知道心没有停住，而没有其他的什么知。《涅槃经》说：“禅定多而智慧少，那就会增长无知；智慧多而禅定少，那就会增长错误的见解；禅定和智慧相等，那就会清楚地发现佛性。”现在追问到心没有停住的地方就确立了知。知道心是空虚寂静的，这就是它的作用。

《法华经》说：“就和佛的知识见解一样广大而深远。心没有边际，和佛一样广大；心没有限度，和佛一样深远。心与佛没有什么差别。”请看诸菩萨实行甚深的般若波罗蜜时，佛追究诸菩萨的缺欠之处，到底是怎么样呢？《般若经》中所说“大菩萨，应该这样生起清净的心，不应停留在物质上生起心思，不应停留在声音、气味、滋味、感触和事物上生起心思，而应当无所执着生起清净的心”这些话，现在我推测就是朋友们的无住心。“生起清净的心”这句话，就是指知道心是无住的。心的本体是空虚寂静的，从空虚寂静的本体上生起知，善于分辨世间的青、黄、赤、白等各种颜色就是慧，不随着分辨而生起

心就是定。

像那种只是凝聚心神进入禅定，那就落入没有意义的空里面去了，等到出定以后，又起心分辨各种世间的有生灭变化的事物，并且把这叫作慧，佛经中把它叫作妄心。这样用智慧观想的时候就没有禅定，在进入禅定的时候就没有智慧，凡是这样理解的人，都没有脱离烦恼。停止心的活动以守护清净，起心向外观照，控制心在内心印证，这些都不是解脱了的心，也是佛法束缚住的心，那都是没有用的。《涅槃经》说：佛告诉琉璃光菩萨说：善男子，你不要进入很深的空荡的禅定。为什么呢？因为那样会使大家都变得迟钝；如果入定的话，那就各种般若波罗蜜都不知道了。只要自己知道本体是寂静的，空空的没有什么，也没有执着，和虚空一样，到处都普遍地存在，那就是诸佛的真如之身。真如是无念的本体，根据这个道理，就确立无念作为我们的宗旨。如果见到无念的话，尽管在看、听，有感觉和知觉，可是内心里也总是空虚寂静的，那样就会戒、定、慧三学一下子都一致了，一切实践都具备了，那就与佛的知见一样广大而深远。什么叫作深远呢？因为没有发现本性，所以说深远。如果清楚地发现了本性，那就没有深远了。

大家都诚心诚意地努力，让朋友们获得顿悟解脱。当眼睛看见物质的时候，既要善于分别一切物质，又不



要随着分别而起心，这样就在物质中得到自在，在物质中得到解脱，物质对象的禅定三昧就具足了；当耳朵听到声音的时候，既要善于分别一切声音，又要不随着分别而起心，这样就在声音中得到自在，在声音中得到解脱，声音对象的禅定三昧就具足了；当鼻子闻到气味的时候，既要善于分别一切气味，又要不随着分别而起心，这样就在气味中得到自在，在气味中得到解脱，气味对象的禅定三昧就具足了；当舌头品尝滋味的时候，既要善于分别一切滋味，又要不随着分别而起心，这样就在滋味中得到自在，在滋味中得到解脱，滋味对象的禅定三昧就具足了；当身体感觉到种种接触的时候，既要善于分别各种触觉对象，又要不随着分别而起心，这样就在接触中得到自在，在接触中得到解脱，接触对象的禅定三昧就具足了；当意识分辨一切事物的时候，不随着分别而起心，在事物中得到自在，在事物中得到解脱，事物对象的禅定三昧就具足了。像这样地各种感官善于分别就是本来的智慧，不随着分别而起心就是本来的禅定。

佛经上说：不舍弃佛法而表现凡人事。在世间进行着种种的造作，但是又不在事物上生起意念，这就是禅定和智慧二者兼修，不相脱离。禅定无异于智慧，智慧无异于禅定，就如同世间的灯和光一样不相脱离。当说

到灯的时候，它就是光的本体；当说到光的时候，它就是灯的作用；当说到光的时候，它与灯没有差异；当说到灯的时候，它与光没有区别；当说到光的时候，它并没有离开灯；当说到灯的时候，它也没有离开光；一说到光的时候也就是灯，一说到灯的时候也就是光。禅定和智慧也是这样。当说到禅定的时候，它就是智慧的本体；当说到智慧的时候，它就是禅定的作用；当说到智慧的时候，它不区别于禅定；当说到禅定的时候，它无异于智慧；当说到智慧的时候，它也就是禅定；当说到禅定的时候，它也就是智慧；当说到智慧的时候并没有智慧，当说到禅定的时候并没有禅定。这就是禅定和智慧两者兼修，不相脱离。后两句所说的就是维摩诘默默地领悟了真正唯一的真理。

## 原典

为知识聊简烦恼即菩提义。举虚空为喻。虚空本无动静，明来是明家空，暗来是暗家空；暗空不异明空，明空不异暗空；明暗自来去，虚空本来无动静。烦恼与菩提，其义亦然。迷悟别有殊，菩提性元不异。经云：如自观身实相，观佛亦然。知心无住，是观过去诸佛心，亦同知识今日无住心无别。经云：我观如来，前际不来，

后际不去，今则无住。夫求法者，不着佛求，不着法求，不着众求。何以故？为众生心中各有佛性故。知识起心外求者，即名邪求。《胜天王》言：

“大王即是如实，大王即不变异。”

“世尊，云何不变异？”

“大王，所谓如如。”

“世尊，云何如如？”

“大王，此可智知，非言能说。离相无相，远离思量，过觉观境。是为菩萨了达甚深法界，即同佛知见。”

知识自身中有佛性，未能了了见，何以故？喻如此处各各思量家中住宅、衣服、卧具及一切等物，具知有，更不生疑。此名为知，不名为见。若行到宅中，见如上所说之物，即名为见，不名为知。今所学者，具依他说，知身中有佛性，未能了了见。但不作意，心无有起，是真无念。毕竟见不离知，知不离见。

一切众生，本来无相。今言相者，并是妄心。心若无相，即是佛心。若作心不起，是识定，亦名法见<sup>①</sup>。心自性定。马鸣<sup>②</sup>云：若有众生，观无念者，则为佛智。故今所说般若波罗蜜，从生灭门顿入真如门<sup>③</sup>，更无前照后照、远看近看，都无此心，乃至七地<sup>④</sup>以前菩萨，都总蓦过<sup>⑤</sup>。唯指佛心，即心是佛。

## 注释

①**法见**：指对佛法作是非彼此等之分别。

②**马鸣**：人名。梵文原名阿湿缚鞞沙（Aśvaghōṣa），公元一、二世纪时期古印度中天竺国人，大乘佛教论师。据说他的说法特别感人，连马也闻之落泪、不思饮食，故人称他为马鸣。

③**从生灭门顿入真如门**：生灭门也叫作心生灭门，指有生灭的心，亦即妄心；真如门也叫作心真如门，指无生灭的心，亦即真心。把心分为生灭门和真如门的说法，出自《大乘起信论》。

④**七地**：指菩萨修行所应经历的十个阶段中的第七个阶段，即远行地。达到这个阶段的菩萨则能脱离世间和二乘的有相之行。

⑤**蓦过**：超过。

## 译文

（8）我现在为朋友们姑且检讨一下烦恼就是觉悟的说法。我们拿虚空来作个比喻。虚空本来没有运动和静止，光明来了就是光明的虚空，黑暗来了就是黑暗的虚空；黑暗的虚空与光明的虚空没有差异，光明的虚空和黑暗的虚空没有不同；光明和黑暗自己来来去去，虚空

本来没有运动和静止。烦恼和觉悟，它们的意思也是这样。迷惑和觉悟各有不同，觉悟的本性本来没有差异。佛经上说：如同自己观察身体的真实相状，观察佛也是这样。知道心没有停止，这就是观察过去诸佛的心，也就和朋友们今天的无住心没有区别。佛经上说：我观察佛，前际不来，后际不去，今则无住。追求佛法的人，既不执着于对佛的追求，也不执着于对法的追求，又不执着于对众生的追求。为什么呢？因为众生的心中各自都有佛性。朋友们如果起心向外追求，那就叫作偏邪的追求。《胜天王般若经》说：

“大王就是如实，大王就是不变异。”

“世尊，什么是不变异呢？”

“大王，就是所谓如是如是。”

“世尊，什么是如是如是呢？”

“大王，这个东西可以用智慧知晓，却不能用语言来说明。它脱离了现象而没有现象，远离思维计度，超过了觉察观照的境界。这就是菩萨彻底地通达很深的法界，也就和佛的知见相同。”

朋友们自己身中都有佛性，可是还没能清楚地发现，为什么呢？就好比大家在这里每个人都想一想自己家中的住宅、衣服、卧具以及各种东西，大家都知道有这些东西，根本不会生起怀疑。这就叫作知，而不叫作

见。如果回到家中，看见如上所说的那些东西，那就叫作见，而不叫作知。你们今天所学到的，都是依照别人说的，只知道身中有佛性，而没能清楚地发现。只要不故意、不起心，这就是真正的无念。终究是见不脱离知，知不离开见。

一切众生，本来无相。现在所说的相，都是妄心。心里如果无相，就是佛的心。如果人为地做到心不生起，那就是意识到定，也叫作佛法的偏见。心自身就是安定的。马鸣菩萨说：如果有众生观察到无念的话，那就是佛的智慧。所以今天所说的般若波罗蜜，就是从妄心一下子进入真心，根本没有向前观照、向后观照，向远看、向近看，完全没有这个心，以至于把达到第七个修行阶段之前的菩萨全都超越过去了。仅仅指示佛心，心就是佛。

## 原典

经云：当如法说。口说菩提，心无住处；口说菩萨，心唯寂灭；口说解脱，心无系缚。

向来指知识无住心，知不知？

答：知。

《涅槃经》云：此是第一义空。若三处<sup>①</sup>俱空，即是本体空寂。唯有中道，亦不在其中。中道义因边而立，

犹如三指并同，要因两边，始立中指。若无两边，中指亦无。经云：虚空无中边，诸佛身亦然。诸佛解脱法身，亦如虚空无中边。

知识常须作如是解。今将无上道法分付知识。若领此语，六波罗蜜、恒沙诸佛、八万四千诸三昧门，一时灌入知识身心。《维摩经》云：菩提不可以身得，不可以心得。寂灭是菩提，灭诸相故。不可以身得，心不在外；不可以心得，身不在内；寂灭是菩提，中间无处所；灭诸相故，一切妄念不生。此照体独立，神无方所。知识当如是用得。上根上智人，见说般若波罗蜜，便能领受，如说修行；如中根人虽未得，若勤谘问亦得入；下根人但至信不退，当来亦能入大乘十信位中。

只如学道人，拨妄取净。是垢净，非本自净。《华严经》云：譬如拭巾有垢，先着灰汁，然后用清水洗之。此虽得净，未名为净。何以故？此净为因垢得净，犹故不净。《维摩经》云：非垢行，非净行，是菩萨行。知识非用心时，若有妄起，思忆远近，不须摄来。何以故？去心既是病，摄来还是病。去来皆是病。经云：诸法无来去。法性遍一切处故，法无去来。若有妄起即觉，觉灭即是本性无住心。有无双遣，境智俱亡，莫作意，即自性菩提。若微细心，即用不着。本体空寂，无有一物可得，是名阿耨菩提。《维摩经》云：从无住本立一切法。

菩萨光、戒光，亦复如是。自性空寂，无有形相。

发心毕竟二不别，  
如是二心先心难。  
自未得度先度他，  
是故敬礼初发心。  
初发已为人天师，  
胜出声闻及缘觉。

### 注释

①**三处**：佛经中所说的“三处”各有所指。这里大概是指两边和中道。

### 译文

(9) 佛经上说：应当按照佛法说话。口头上说觉悟，内心里就没有住处；口头上说菩萨，内心就只有寂灭；口头上说解脱，内心就没有束缚。

刚才指示朋友们无住的心，知道不知道？

回答说：知道。

《涅槃经》说：这是最高真理的空。如果两边和中道三处都空的话，那就是本体空寂。只有中道，也不在它们当中。中道要依靠两边而确立，就如同三根手指并同，



只有依靠两边的手指，才能确立中指。如果没有两边的手指，中指也就没有了。佛经上说：虚空没有中间和旁边，诸佛的身体也是这样。诸佛的解脱法身，也如同虚空一样没有中间和旁边。

朋友们必须常作这样理解。现在我把最高的真理和方法嘱咐给朋友们。如果领会了这些话，六度、无数的佛、八万四千种禅定的方法，就会一下子灌输到朋友们的身心之中。《维摩经》说：觉悟不能用身体获得，也不能用心灵获得。寂灭才是觉悟，因为消灭了各种现象的缘故。不能用身体获得，因为心不在外部；不能用心灵获得，因为身体不在内部；寂灭才是觉悟，因为中间没有处所；由于消灭了各种现象，一切虚妄的意念都不生起。这个观照本身是独立的，神秘莫测而没有一定的位置。朋友们应当这样做才对。有上等的根机和上等智慧的人，一看见别人说般若波罗蜜，马上就能领会接受，并按照这种说法去修行；像中等根机的人虽然还没有领悟，但如果勤奋地请教，也可以领悟入道；下等根机的人只要虔诚地坚信而不失去信心，将来也能进入大乘十种信心的地位。

像有些学习佛教的人，拨除虚妄而追求清净。这是污垢的清净，而不是本来的自身清净。为什么呢？《华严经》说：就好比抹布上有了污垢，它先被染上了灰尘

和污水，然后用清水洗涤。这样虽然也能变得清净，但是还不能叫作清净。为什么呢？因为这种清净是由于污垢才变得清净，它和以前的不清净一样。《维摩经》说：既不是污垢的行为，也不是清净的行为，这才是菩萨的行为。朋友们不用心注意的时候，如果有妄念生起，思念记忆远处和近处，不用把心收敛回来。为什么呢？去除自己的心已经是错误，收敛自己的心也还是错误。去除和收敛都是错误。佛经上说：各种事物没有来和去。因为法性普遍地存在于一切地方，所以事物没有去和来。如果有妄念生起，马上就会觉察；觉察消灭了就是本来的无住心。把有和无二者都排除掉，外界对象和主观认识都没有了，不要有意识地做什么，这就是自己本性的觉悟。如果有细微的妄心，那就不行了。本体是空寂的，没有任何东西可以得到，这就叫作最高的觉悟。《维摩经》说：从法性无所依住为原则来安立一切善法。菩萨光、戒光，也是这样。自己的本性是空寂的，没有形象。

发心和得到解脱二者没有区别，  
在这二者中还是先发心更为困难。  
自己还没有得度就要先救度别人，  
因此大家都尊敬礼拜最初发心的人。  
发心就已成为天上和人间的导师，

远远胜过声闻和缘觉两种人。

## 原典

诸家借问，隐而不说。我于此门，都不如是。多人少人，并皆普说。若于师处，受得禅法，所学各自平章<sup>①</sup>，唯通其心。若心得通，一切经论义，无不通者。佛在日，亦有上中下众生投佛出家。过去诸佛说法，皆对八部众<sup>②</sup>说，不私说，不偷说。譬如日午时，无处不照。如龙王降雨，平等无二，一切草木，随类受润。诸佛说法，亦复如是。皆平等心说，无分别心说。上中下众，各自领解。经云：佛以一音演说法，众生随类各自解。

知识若学般若波罗蜜，须广读大乘经典。见诸教禅者不许顿悟，要须随方便始悟，此是大下品之见。明镜可以鉴容，大乘经可以正心。第一莫疑，依佛语，当净三业，方能入得大乘。此顿门一依如来说修行，必不相误。勤作功夫。有疑者来相问。好去。

## 注释

①平章：意为品尝。

②八部众：亦称“八众”。指接受佛的说法教化的八类众生，即王族、婆罗门、长者居士、修行者（沙门）、

四天王、忉利天、魔王、梵王。

## 译文

(10) 各家被提问的时候，都是隐瞒而不说出来。而我在这方面却完全不是这样。不管是对很多人或很少的人，我都为他们说法。如果在老师那里接受了禅法，把所学的各自品味一下，实际上只是弄通自己的心念而已。如果能弄通了心的话，那么一切经论的意思都没有弄不通的了。佛在世的时候，也有上根、中根和下根器的众生投靠佛而出家。过去的诸佛说法，都是对八种人说，而不私下说，也不偷偷说。就好比太阳在中午的时候，没有什么地方照耀不到。又如同龙王降下雨水，到处都一样，所有的草木都按照它们自己的类别而受到滋润。诸佛说法也是这样。他们都是用平等的心说法，而没有用有分别的心说法。上根、中根、下根器的众生，各自领会理解。佛经上说：佛用一个声音演说教法，众生依自己的类别各自理解。

朋友们如果学习般若波罗蜜，必须广泛阅读大乘的经典。我见到各位教授禅法的人不赞同顿悟，他们主张一定要顺从方便的办法才能悟，这是极其下根器的见解。明亮的镜子可以映照容貌，大乘的经典可以端正心灵。

首要的是不要怀疑，依从佛的话，应当净化身体、语言和意念的活动，才能进入到大乘。这个顿悟法门全都依照佛所说的而修行，一定不会有误差。大家都勤奋地下功夫吧。有疑问的时候就来说问我。回去吧。





源  
流





禅本来是印度佛教中的一种修行方法。禅的修习主要包括“定”和“慧”（也叫作“止”“观”）两个方面。定就是使精神高度集中。佛教中一般都采取一定的身体姿势，控制呼吸的节奏，抑制心思的活动，通过这样的过程达到凝神入定的效果。慧则是一种冥想。禅的冥想内容并不同于睡梦中的胡思乱想，它是与修行者所信奉的佛教观念相应的。

禅的修习具有很强的宗教体验效应，它可以使修行者在安心入定的状态下，通过心理深层的活动，印证自己所信奉的佛教观念。对于佛教信仰者来说，获得这样一种经验是十分有益的。因此，无论是在小乘佛教的三学中，还是大乘佛教的六度中，禅都占有非常重要的地位，它是佛教中一门最重要的宗教实践课程。

佛教在公元一世纪前后传入中国，关于禅的学说也从那个时候开始介绍过来。不过，在佛教最初传入中国的一段时期里，很多人都把禅当作一种获得神奇效应（神通）的手段，而没有充分意识到它对于获得觉悟解脱的意义。经过了相当长的一段时间以后，人们对佛教的了解不断加深，于是才逐渐地在真正的宗教实践意义上修习这种方法。

禅的入定功夫具有很强的技巧性，而禅观冥想的活动又与具体的佛教观念密切相关，因而禅法的传承往往依赖于一定的师资，禅法的类型也和一定的佛教思想有着密切联系。禅师们根据各自所信奉的佛教观念，采用不同的修习技巧，于是便产生了各种各样的禅法，并且形成不同的禅学流派。在魏晋南北朝时代，印度和西域佛教中的大小乘各种思想以及相应的各种禅法都曾先后流传到中国，并且在中国出现了许多禅学流派。

到了南北朝后期和隋唐时代，中国的禅师们在各种佛教思想和禅法广泛传播的基础上，进一步作出自己的发挥创造，把当时流行的般若性空学说与如来藏自性清净学说结合起来，在禅观实践当中，使观想心性清净与观想诸佛和诸法性空相统一，同时保存了调身调息、凝神静坐的入定功夫，形成了一种以观心为核心的禅法。观心禅法从南北朝后期开始逐渐流行，在惠能开创的南

宗禅广泛流行之前，它一直是那个时期中影响最大的禅法形式。惠能南宗出现之前的早期禅宗，实际上就属于这样一种禅学。

按照传统的说法，自从菩提达磨（卒于公元五二八年）从印度来到中国以后，中国便有了禅宗。其实，现在从可靠的文献资料来看，从达磨到三祖僧璨（卒于公元六〇六年），达磨所传的禅法影响甚微，这一派的禅师在当时只是一个很小的禅学派别。到了四祖道信（公元五八〇—六五一年）和五祖弘忍的时代，以达磨禅相标榜的禅师们才成为一个真正的禅学宗派。他们以蕲州黄梅（在今湖北省）为根据地，授徒传法，追求快速的解脱成佛，反对只重外在形式的修行方式，提倡“安心”“守心”，把发现清静的本心作为禅观的目标，要求去除妄念对“真心”的蒙蔽，并且把调身调息、静默入定作为必要的修习内容。早期禅宗的这种禅法，正是与当时中国佛教中流行的观心禅法相一致的。一直到惠能以后的相当长的一段时期中，观心禅法仍为神秀北宗一派的禅师们所修持，它在禅宗中流传了很长时间。

相对于以往来自印度或西域的僧人所传的禅法而言，观心禅法已经具有一些革新的因素，它在当时也是一种新兴的禅法。但是，这种禅法本身还有很大的局限，它对以往禅法的革新也不够彻底，这主要表现在它的形式

化、规范化方面。这种禅法对于修习过程中的身心活动有一套具体的规范要求，因而尽管它希望修行者在凝神入定、观心清净的状态下获得自在解脱的体验，然而当人们按照规范的步骤形式去做、去想的结果却往往适得其反，达不到原来期望的目标。

例如它要求观想心的清净，实际上是把心当作某种具体的认知对象去把握，结果是越观想也就越增添内心的杂念，而不可能使心真正清净下来。观心禅法的规范化特征，使它无法与以往的旧禅法从根本上区别开来，同时也限制了它的有效性，这就促使一部分禅师去探索新的解脱途径，以便实现更上一层次理想。惠能所开创的南宗以及他们所进行的禅学革新运动，就是在这样的背景下发生的。

早期禅宗虽然在弘忍的时代获得了巨大发展，但是在弘忍之后很快便开始分化，在禅宗内部形成了革新与守旧的分歧。惠能南宗就是当时禅宗中的革新派。惠能当时提出了一套新的禅学主张，它大致包括以下几项内容：

第一是定慧等。惠能说自己的法门“以定慧为本”，其中首要的是不要把定和慧分别开来，定和慧的关系是一体不二的，定是慧的自体，慧是定的作用，“即慧之时定在慧，即定之时慧在定”。

第二是无念。惠能说自己的法门以“无念为宗，无相为体，无住为本”。他所主张的“无念”与旧禅学所说的“离念”有所不同。“离念”只是偏重于息除妄念，而“无念”则更强调真心的发露，它与通常的意识活动并不是绝对排斥的。只要是从本心发露出来的意念，那么无论是否有通常的意识活动，都是自在的。与“无念”密切相联的是“无住”。“无住”就是不要使心的活动停滞中断。惠能说人的本性就是念念不住的，如果把一切意念都断除了，那就如同死人一般。他的这些说法实际上是要求修心的实践应当灵活、开放，而不应一味地克制和拘束心的活动。

第三是顿悟。惠能认为人的本心原来就是清净的，自性是佛，不必外求，只要有善知识的指示引导，人们就能一下子了悟自己的本心，成佛得解脱，而不需要累世的修行和各种外在的烦琐功夫。

第四是提倡般若。般若就是智慧。惠能认为它是心的一种作用，通过它可以发现自己的本心，就如同阳光可以照亮广阔的虚空一样。只要在一切时中，不断地运用般若智慧去观照，就可以见性成佛。因此般若波罗蜜的方法“最尊、最上、第一”，它是一切修行的根本，成佛得解脱的门户。

第五是批评当时的旧禅学。惠能反对旧禅学中由定

发慧的做法，认为那样把定慧分开的做法会导致内外不一的伪善。他又进一步对“坐禅”和“禅定”提出新的解释，说坐禅就是对外界不生起意念，对内发现自己的本性，而禅定则是对外离弃事相，对内心中不乱。这样的解释完全排除了禅法修习中外在形式的方面，从而使禅的修习变得更为灵活多样。他还针对观心禅法中的“静坐不动”“看心看净”“除妄不起心”等做法提出批评，认为那样的做法实际上是以有相求无相，把心固执于某个具体的对象之上，从而阻塞了心的流通，使人心受到更大的束缚。他对当时的旧禅学的批评，虽然没有指名道姓，但是他的批评对象很明显地是包括了北宗神秀乃至道信、弘忍以来的观心禅法在内的。

惠能提出的这些主张，都记录在敦煌写本《坛经》之中。如果把《坛经》和神会的语录加以对照，可以发现它们之间有许多一致的说法。诸如上述惠能所提出的“定慧等”“无念”“无住”“般若解脱”“顿悟”以及对观心禅法的批评等等，都可以在神会的语录中看到相同的说法。这种情况表明，神会非常忠实地继承了他老师的思想，他的禅学直接来源于惠能。

事实上，惠能是当时禅学革新运动的发动者，然而这个运动并不是惠能一个人完成的，他的弟子乃至再传弟子们把他的新禅学付诸实践，并传播到各个地方，经

过了几代人的努力奋斗，才使得惠能开创的新禅学取代了旧式的观心禅法，南宗禅占据了禅宗的正统地位，并且影响到后世禅宗的发展。在这一过程中，神会为了捍卫和宣传惠能的新禅学做出了巨大的贡献。如果说惠能是当时禅学革新运动的发动者，那么神会则是这一运动的积极参与者，他在弘扬师说方面所作的努力，比惠能的其他弟子更为突出。

神会的一生所做的工作主要是宣传惠能的禅学主张，因而他的思想基本上是继承他老师的学说。但是神会对佛教经论的了解和世俗学识的修养都优于惠能，因而他的思想来源也比惠能更为复杂。他在与人讨论问题时，除了祖述师说之外，还广泛引证《涅槃经》《维摩经》《般若经》等佛教经典中的说法，甚至吸收道家《老子》中的说法来证明佛性是自然本有的。很显然，他在坚持师说的同时，努力为他从惠能那里接受的基本观念寻求内外经典的依据，这样做的结果是把惠能提出的基本主张进一步理论化和系统化。

另外，他并不是在每个细节上都拘泥于惠能的成说，例如他对“无住”“顿悟”等问题的说明，都比惠能的说法更为详尽透彻。神会在对惠能思想的阐述中，也有进一步的发挥和创造，但是他的发挥创造在总体上并没有超出惠能禅学的基本观点。正是由于神会的思想源于惠

能而又比惠能的思想更为周密系统，所以我们不妨把神会的语录看作是对《坛经》的发挥或注释。神会的语录和《坛经》，二者珠联璧合，相得益彰。不了解后者，便不明了前者的来历；不了解前者，也难以理解后者的内涵。

神会的弟子为数不少，但是在他的门下并没有出现像马祖道一（公元七〇九—七八八年）那样的禅门巨匠。直到他的第四代弟子当中，才出现了一位圭峰宗密（公元七八〇—八四一年）禅师，对他的思想有所发展。宗密是神会的四传弟子，又是华严宗的第五代祖师。他著有《禅源诸诠集都序》，试图以华严的教法与神会的禅学相结合，并在此基础上把当时禅宗中的各派说法融会贯通。

他把当时的禅宗分为以神秀为代表的息妄修心宗、以石头希迁（公元七〇〇—七九〇年）和牛头法融（公元五九四—六五七年）为代表的泯绝无寄宗、以神会为代表的直显心性宗，认为这三宗分别相应于佛教经典中的说相、破相和真心即性的三种教法。这三宗、三教，各自成理，俱非谬误，因而没有必要互相攻伐；但是它们之间又有深与浅、了义和不了义的区别，其中直显心性宗及相应的心性教法是最深刻彻底的，它可以统摄前两种宗、教。



显然，他的这种说法实际上是对当时禅宗内部的不同派别作一判教，它一方面要把神会提倡的禅学说成是符合究竟教法的最高法门，另一方面又要调和禅宗各派的尖锐冲突。这种处理禅宗内部矛盾的办法，比神会当年不惜身命讨伐北宗的做法更为巧妙。另外，宗密还进一步阐发神会的即知指体的观点，认为神会所说的知，直接揭示了心的本体，比其他各种对心的说明更加透彻明了。

在与神会的时代比较接近的一些禅师的语录中，也可以看到许多与神会的思想一致的说法。例如马祖道一的语录中有批评神秀北宗“凝神入定，住心看净，起心外照，摄心内证”的说法，而在大珠慧海和黄檗希运的语录里也有以无情之物没有佛性、批评黄花翠竹等同于法身般若的说法，他们也都要求保持心的无住，去除对佛法的执着，认为识心见性的见无关乎对象等等。这些说法都是神会明确阐述过的。他们与神会之间并无师承关系，因而很难断定他们这些说法是否受到了神会的直接影响。但是有一点是明确的，那就是自惠能以来，是神会首先把这样一些观点明确阐述的，惠能对这些问题的说明还不够充分，而其他禅师的说法又都晚于神会。因此，不能排除神会的思想直接或间接地影响了他的弟子以外的其他禅师的可能性。

以后，神会一系的法脉逐渐衰落，甚至连神会的语录也失传了，因而再也难以看到神会对后代禅师的直接影响。不过，宋明时代的儒学也把知说成是心的本体，这种说法也是间接地受到了神会思想的影响。

到了二十世纪三十年代，随着《神会语录》的重新发现，关于神会在禅宗史上的地位又成为佛教研究中长期争论的问题。一九三〇年，胡适发表了《荷泽大师神会传》一文，文中主要根据《神会语录》和《坛经》有相同的说法而断定《坛经》是神会所作，并由此进而认为《坛经》代表神会的思想，神会是新禅学的真正建立者，说“南宗的急先锋，北宗的毁灭者，新禅学的建立者，《坛经》的作者——这是我们的神会。在中国佛教史上，没有第二个人有这样伟大的功勋，永久的影响”。这个说法推翻了禅宗的历史，抹杀了惠能的地位，过分夸张了神会的作用，因而一经发表之后，立刻掀起轩然大波，一时间在佛教界和学术界都引起争论。

著名的学者如钱穆、任继愈和印顺法师等，都曾先后发表文章批评胡适的观点，指出胡适提出的论证依据并不充分，《神会语录》和《坛经》中有相同说法的情况，只能说明神会继承了他老师惠能的思想，而不能反过来说《坛经》是神会所作。这场争论持续了几十年，直到七八十年代才告平息。经过长期的争论，现在人们

对这个问题已经得到了比较公允的看法，大多数人都认为惠能是新禅学的开创者，《坛经》里记录的主要是惠能的说法，但是其中也有一些包括神会在内的惠能弟子们加工的成分；神会大体上继承了惠能的思想，他对中国禅学的发展起过非常重要的作用。





解  
说



中国禅宗的大师多是一些注重修行实践的僧人，他们属于佛教中的实践派，与那些专门钻研经典义理的僧人是不一样的。在他们看来，佛祖的言教和经典并不等于觉悟的本心，就好比指月的手指不等于月亮一样，因此如果要想解脱成佛，关键在于使身心的活动符合本心的状态，而不在于议论研究。神会和尚是追随六祖惠能开创南宗禅的大师，他当然清楚地了解这个道理。但是出于革旧创新的需要，他也不得不宣教说法和应对答问。人们把他的说法记录下来，于是便有了我们现在所见到的两篇语录。在这些语录中，神会与人们讨论了各种各样的问题。尽管人们所提的问题显得杂乱不一，然而他在回答这些问题时所阐述的思想观点却是贯彻一致的。他的观点大致可以归纳为六个方面的内容：

## 第一，佛性本有。

在神会的语录中，佛性也称为“本性”“法性”“真如”等等，指佛的本性或觉悟的本性。他认为一切众生本来具有佛性，佛性就在心中，它是众生的本性，也是人心的本体。佛与众生在佛性方面没有差别，就好比茶杯、饭碗都是用同样的材料做成的。众生的佛性是生来自有的，它不靠习染得来，也不因烦恼消失。佛性的根本特性是空寂清静，清静就意味着没有具体的规定性，它如同虚空一样，没有有无、大小、高下、长短的分别，也不因光明与黑暗的变化而消长。

佛性本身是空虚的存在，它有而不可把捉，无而妙用无穷。它作为人心的本体，自然具有一种特殊的智慧（般若智慧），这种智慧可以印证心本体的空寂清静。正是由于佛性是空寂清静的，于是它才具有知觉鉴照的灵性，它就如同一面镜子，越是清静也就越能够无所不照。因此，如果要识心见性、觉悟解脱，关键就在于发挥本性原有的智慧作用。

人心当中还有与佛性相反的方面，那就是烦恼。人们的烦恼也是天生具有的，它与佛性同时俱在。但是烦恼有生有灭，不能持久，人们可以用智慧将它消除，因此烦恼不是人心的根本。如果把烦恼当作人心的根本，从而要求人们把修行实践的功夫用到去除妄念方面，那



就是错误的。

## 第二，无念、无住。

无念、无住是识心见性的基本手段。神会对无念的解释是：“无”就是没有“二法”，“念”就是只念“真如”。“二法”是指有分别限定的各种具体事物，“真如”则是指人们的本心或本性。无念一方面是不思念各种具体事物，一方面是思念自己的本性。然而本性是清净的，它空寂无相，因此当做到无念的时候，虽然心中有某种意念活动，但是并没有见到任何具体的对象，只有“见无物”才能与空寂无相的本性完全契合。

实际上，无念不是反映某种对象的意思，而是心本体的一种意念作用，它并不包含思念的内容，而是只表现本心的清净。所以说真如是无念的本体，无念是真如的作用。做到无念的具体办法就是“不作意”，也就是使心的活动放松，让心的活动不伴有意志努力作用，也不抱有目的意识。

所谓“无住”就是不要使心的活动停住在某一点上。神会认为，心本来是念念不住、不断流动的，只不过它的流动并非出自有意的安排而已，就好比镜子里映现的人物，他的种种施为举动都是无意的。如果使心停止在某个目标上，那就会使心受到束缚，背离本性原有的状态；这就如同鸟在空中飞行，一旦停止，便会落地摔死。

因此，体验本心的最好办法就是像《金刚经》里所说的那样，“应无所住而生其心”，让心自由地活动，而不停住在任何目标之上，哪怕那些目标是非常神圣的。

### 第三，定慧等学。

神会认为，禅的修习应当定慧双修，二者不可偏废。定和慧的关系就如同灯与光的关系一样，一个是本体，一个是作用，它们本来不可分离。定就是无思无念、空寂无相的心本体，慧就是能够发现这个本体的智慧作用。当人们真的见到空寂无相的心本体时，那就是定慧相等了。而所谓见到空寂的心本体，实际上就是使心本体（定）原来具有的智慧作用（慧）发挥出来。

### 第四，顿悟解脱。

顿悟是指一下子觉悟自己的本性，它是成佛解脱的一种具体形式。神会认为，众生的本性自然具有天生的智慧，从这个真理出发，人们可以很快地识心见性。修行实践并不需要逐渐地积累功夫，只要遇到明师指点，人们可以在一念之间了悟自己的本性。所以识心见性只在一念之间，其中没有阶段次序的分别。当然，人们心中的烦恼具有蒙蔽作用，它妨碍人们发现自己的本性，因此只有去除烦恼才能见性成佛。

但是并不需要逐一地去克服烦恼，而只要发挥本性原有的智慧，就可以在一瞬间去除所有的烦恼。这就如

同把许多丝线合为一股，只需一刀，便可全部斩断。顿悟就是一种快刀斩乱麻的方法，它直截了当，干脆利落。顿悟和无念一样，它也没有具体的对象和内容。由于本性空寂无相，所以顿悟的结果是“无所得”，而顿悟的活动也只不过是发挥本性原有的智慧。

#### 第五，无所得。

禅会认为，通过无念、顿悟等方法就可以识心见性、觉悟解脱。然而本性空寂无相，体不可得，因此顿悟的结果是并没有得到什么。这就叫作“无所得”。无所得就是说内心已经物我两忘、心境俱亡，对任何事物（包括佛法在内）都不再系念牵挂，心的活动不再受到羁绊束缚，完全自由自在，这样的精神境界便是解脱自在的理想境界。无所得的精神境界与清净的本性相应一致，因此达到这种境界实际上就是回复到本性自然的状态，其中没有人工矫饰的成分，也不需要人为努力的支撑，所以它是最彻底也最真实的解脱境界。

#### 第六，批评北宗。

禅会根据上面的观点激烈批评以北宗为代表的旧禅学。他认为旧禅学把烦恼当作人心的根本，背离了大乘佛教的精神。北宗的禅师们采取修习禅定的方法，要求人们住心、看心、观空、取净，这实际上是把本来清净的心当作一种具体的对象物去追求；这样的做法本身就

是妄念的作用，它只能妨碍人们觉悟见性。北宗和旧禅学用去除妄念的办法求得内心清净，这样得到的清净只是相对于染污的清净，它不是本性自然的清净；它还没有超出因果法则的制约，因而不是真实彻底的解脱。

上述六个方面就是《神会语录》中阐明的主要观点。这些观点直接继承了惠能的思想，同时又比惠能的说法更为充实完备。神会的基本观点集中说明成佛解脱的问题，以上第一项说明解脱成佛的根据，第二、三、四项说明解脱成佛的方法，第五项说明解脱成佛的境界。

在解脱的根据方面，他强调成佛的根据就在人们自己的心中，并且从这个观点出发，反对向外追求。这样的思想可以唤醒人们对自我的迷失，增强人们自立自立的信心；在当今世界人们一味追求权力、地位、名誉、金钱的条件下，它更具有指点迷津的作用。

在解脱的方法问题上，他非常注重发挥自然本有的智慧，并且反对固定规范对身心的束缚。这样的思想对于人们超越固定规范的制约、充分发挥自身的创造能力，也具有深刻的启迪作用。神会自己不惧权威、不拘教条、不惜身命的无畏气概和创造精神，本身就是这种思想的体现，同时也为后代有志于革新创造的志士仁人树立了典范。

在解脱的境界方面，他把无所得当作最高的理想境

界。这个观点不仅为人们指出了一个无限广阔的精神家园，而且可以使人们寓伟大于平凡，在现实的生活中实现崇高的理想。









1. 《敦煌宝藏》第四十八、一一〇、一一三、一二六册 新文丰出版公司 一九八六年出版
2. 《神会和尚遗集》 胡适纪念馆 一九七〇年出版
3. 《铃木大拙全集》第三卷 岩波书店 一九八〇年刊行
4. 《中国佛教思想资料选编》第二卷第四册 中华书局 一九八三年出版
5. 《景德传灯录》卷五、卷二十八、卷三十 中文出版社 一九八四年出版
6. 《宋高僧传》卷八 中华书局 一九八七年出版
7. 《圆觉经大疏钞》卷三之下 《续藏经》第一辑第十四套第三册
8. 《禅源诸论集都序》 金陵刻经处刻本
9. 《坛经校释》 中华书局 一九八三年出版



## 出版后记

星云大师说：“我童年出家的栖霞寺里面，有一座庄严的藏经楼，楼上收藏佛经，楼下是法堂，平常如同圣地一般，戒备森严，不准亲近一步。后来好不容易有机会进到藏经楼，见到那些经书，大都是木刻本，既没有分段也没有标点，有如天书，当然我是看不懂的。”大师忧心《大藏经》卷帙浩繁，又藏于深山宝刹，平常百姓只能望藏兴叹；藏海无边，文辞古朴，亦让人望文却步。在大师倡导主持下，集合两岸近百位学者，经五年之努力，终于编修了这部多层次、多角度、全面反映佛教文化的白话精华大藏经——《中国佛教经典宝藏》，将佛教深睿的奥义妙法通俗地再现今世，为现代人提供学佛求法的方便途径。

完整地引进《中国佛教经典宝藏》是我们的夙愿，

三年来，我们组织了简体字版的编审委员会，编订了详细精当的《编辑手册》，吸收了近二十年来佛学研究的新成果，对整套丛书重新编审编校。需要说明的是此次出版将丛书名更改为《中国佛学经典宝藏》。

佛曰：一旦起心动念，也就有了因果。三年的不懈努力，终于功德圆满。一百三十二册，精校精勘，美轮美奂。翰墨书香，融入经藏智慧；典雅庄严，裹沁着玄妙法门。我们相信，大师与经藏的智慧一定能普应于世，济助众生。

东方出版社

本书是神会和尚一生说法的记录，在中国佛教史中占有非常重要的地位，从中可以了解惠能之后禅宗思想发展的面貌。同时，该书的思想观点也可作为禅宗名著《六祖坛经》最好的注解与补充。

上架建议 禅宗经典

官方淘宝店热搜：东方出版社 <http://dfyxcbs.tmall.com>

人民东方图书音像专营店：<http://rmdftsyx.tmall.com>



ISBN 978-7-5060-8590-8



9 787506 085908 >

定价：35.00元