

学校的理想装备

电子图书·学校专集

校园网上的最佳资源

传世名著百部一

周易参同契 坛经

太上感应篇

 **eBOOK**  
内参资料 非商业

## 名著评点

《太上感应篇》是中国道教史上有着不可忽视地位的著作，同时又是我国最早和影响最大的道教劝善书。

《太上感应篇》诞生于北宋末年，当时的皇帝宋徽宗酷好道教，有“道君”之称，在他的努力下，道教在北宋进入一个极盛时期。宋徽宗早期只是一般地信奉道教，然而政和以后，他日甚一日地崇道，立道学、编道藏、设斋醮、扩充道士队伍、提高道士礼遇，如此这般，不一而足，使全国上下道风大盛。宋徽宗尤其重视道教中的符箓派，使这一派的地位高于其他各派，符箓派的道士也格外受到宠信，如王老志、王仔昔、林灵素等人。其中林灵素所受恩宠最多，徽宗赐号“通真达灵先生”。

宋徽宗对道教的崇奉，耗费了大量的钱力、物力和人力，对整个社会起到了消极的作用，国力大损，以至于对金兵作战时，政府不得不从道士那里搜括钱物以充军费。不仅如此，道教内部的矛盾也尖锐起来，上层道士与下层道士，符箓派与其他道派的对立情绪增加。而最突出的一点，是道教日益脱离社会。这些都引起有识之士的不满，一场道教改革悄然兴起。就是在这样的背景下，《太上感应篇》出现了，它是这场改革的早期成果之一。广而言之，它还是金元新道教出现的先声。

《太上感应篇》在文字内容上大多直接继承了汉魏道书，其中对于《抱朴子内篇》采录尤多。近人孟森云：“《感应篇》多同《抱朴子》所引《道戒》”。清人俞樾说《感应篇》“与《抱朴子》所述《玉铃经》、《易内戒》诸书相近”。查阅《抱朴子》的《对俗》和《微旨》两篇，实际情形确实如此。如《对俗》中说：“行恶事大者，司命夺纪，小过夺算……人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善。”《微旨》中说：“《易内戒》及《赤松子经》及《河图记命符》皆云，天地有司过之神，随人所犯轻重，以夺人算，算减则贫耗疾病，屡逢忧患，算尽则人死……又言身中有三尸……又月晦之夜，灶神亦上天白人罪状。”这些内容与《感应篇》基本相同。另外，《感应篇》中最长的一段文字，即谈恶行的部份，文字也大多沿袭《微旨》。

虽然《太上感应篇》的文字在旧籍中多可寻到根源，但它决非旧经的翻版，而是一部蕴含新思想的新道经。首先，《感应篇》中言善行恶行的篇幅最多，而善恶的判断是以封建道德标准进行的，充分体现出儒道结合的特点。俞樾说“此篇虽道家之书，实不悖乎儒家之旨”。这是《抱朴子》等旧道经所没有的。其次，《感应篇》虽然谈长生求仙，但绝口不提修炼、服食、导引、符箓，作者显然对这些求道方式持否定态度，这也是对当时道教脱离世俗社会的一种否定。一些前人认为《感应篇》直承老子道德之意，宋人陈旻子讲：“《感应篇》“推本道德之旨，发明祸福之端，究诘天人之证，严于训戒。”《感应篇》的这两个特点，表明了作者希望道教返回世俗，与社会生活相结合的思想，这是很值得重视的。

《太上感应篇》素有“古今第一善书”之称，清人惠栋说：“劝善之书，称为最古，自此以下无讥焉。”所谓善书，就是以劝人去恶向善为内容的书，儒家有儒家的善书，佛教有佛教善书。儒家的善书以宣扬忠孝为基本内容，如《二十四孝》以及多种《报恩经》；佛家的善书以因果报应为基本构架，如《佛说离山老母宝卷》、《袁了凡功过格》等。道教劝善书的代表就是《太上感应篇》。

《太上感应篇》问世后，受其影响，出现了一大批善书，较著名的有《文

昌帝君阴鹭文》、《紫微仙君功过格》、《关帝觉世真经》、《文帝孝经》等。在善书的作者中，地位最高的是明成祖的仁孝皇后和清世祖。仁孝皇后于永乐初年亲著《劝善书》一部，共 20 卷，于永乐五年（1407 年）刊行。清世祖于顺治十二年“取诸书之要言，辑为一编”，名曰《劝善要言》。在善书中，部头最大的是清咸丰六年（1856 年）出现的《玉定金科》，该书共 36 卷，分诛、赏、宥三科，囊括万象，包罗无余，清末统治者十分重视这部善书。据统计，到民国时，各类善书已达数百种之多。

《太上感应篇》所以能在诸多的善书中，成为最受推崇的一种，除出现最早这一原因外，还有文字简炼、结构严谨、说理清楚、短小精悍、易于流传等原因。

众多道教劝善书的出现，表明了《太上感应篇》的影响力，但它的影响还远不止于此。《太上感应篇》在南宋初一直流传于民间，它的第一个注本就是由李昌龄这位隐者写成的。但到了绍定年间，统治者也开始注意到这部书。宋理宗亲笔为《太上感应篇》题词：“诸恶莫作，众善奉行”，当时的宰相郑清之亲自为之作赞、写序，大儒真德秀为之写序作跋。此后历代统治者都对此书重视有加，褒扬不已。明嘉靖年间，以好道著称的明世宗在为《感应篇》作序时说它“不但扶翼圣经，直能补助王化”。清世祖的《劝善要言》“于《太上感应篇》采录为多”。《太上感应篇》在统治者眼中，已成为一种政治工具，渗透到政治生活之中。《太上感应篇》之所以能在国家政治生活中产生影响，是因为它突出了封建伦理道德，倡导忠君孝长。关于这部书在封建政治中的作用，古人多有论述，宋人先挺说：“《太上感应篇》之作，正所以开千万世愚夫愚妇为善之门也。”清人郝玉麟说它“诚治教之一助也”。张义澍言其“与经传相表里，足以翼圣人之教”。

由于统治者的提倡，《太上感应篇》在社会上引起了普遍的关注，流传日益广泛。元代吴人温怀仁在当地长官冯梦周的支持下，于至正九年刊刻完成《太上感应篇》。温怀仁刊刻此书的目的是要“与四方善人因是篇也，日加修省。”至于明清两代，刊刻《太上感应篇》的人已无法统计，这些人动辄上万册地刊刻和奉送。到清末，《感应篇》已是“遍于州县，充于街衢”。其风至民国时期依然盛行不衰，《太上感应篇》已成为当时中国最普及的书籍。

自李昌龄以后，历代注释《太上感应篇》的文人学子比比皆是。元代泰定元年（1324 年）陈坚撰《太上感应篇图说》，这是最早用图注释《太上感应篇》的书，同时它也是《感应篇》较早的注本之一。至明代，为《感应篇》作注者，已知的就有金杭、冒起宗等多人。到了清康熙年间，注者愈多，当时人于觉世在《太上感应篇赘言序》中说：“近日从事此篇者，或诠释详明，或引据典贍，或参以释道之言，或辅以功过之格，备体裁之变，穷剗剔之工，流传海内数十百家。”其规模之庞大可见一斑。乾隆以后，注家不减，出现了一些在近代很有影响的注本，如乾隆十四年惠栋的《太上感应篇注》、乾隆二十年黄正元的《太上感应篇图说》等。惠栋注在学者中反应最好，俞樾评价说：“其注释诸家亦多浅陋邱里之言，无当大雅。惟国朝惠定宇先生以经师硕儒而注此书，征引渊博，文字雅驯”。黄正元的《图说》于乾隆以后在民间最为流行，这部《图说》是在前人基础上著成的：“《感应篇图说》始于云间许鹤沙先生，借印本者则有梁公化凤，继刊者则有朱公作鼎、王公继文、郝公玉麟”。这部《太上感应篇图说》形式活泼，图画精美，事例贴

切，深受人们喜爱。光绪十五年，有人将其更名为《太上宝筏》，重新刊印。此外清人注释的《太上感应篇》，见于著录的就有近 20 种。

在普及《太上感应篇》的过程中，民间绅士和文人起了很重要的作用，如元代的温怀仁、清代的惠栋。一些政府官员也出力甚多，如清代的于觉世、郝玉麟、黄正元等等。他们热衷于《太上感应篇》的原因，除帮助统治者作“教化”工作外，还在于借此行善积德，因为自宋代就有“竭诚募刊是篇，继获嗣续，及凡能至诚助刊者，亦多获嘉应”的说法。此外，还有一些人借刊刻此书来邀取声誉。劝善既然是社会公认的善事，于是沽名钓誉之徒对其加以利用也就不足为奇了。当然还有一些比较特殊的情况，如惠栋在叙述“注书之由”时说：“先慈抱病，不肖栋日夜尝药，又祷于神，发愿注《感应篇》以祈母疾。天诱其衷，母疾有间，因念此书感应之速，欲公诸同好。”可见是出于宣传“神灵”的目的。

在《太上感应篇》的传播中，有一些人不应被忽视，他们就是善书宣讲人。《太上感应篇》的流传最初是在民间，从南宋起就有人专门向人宣讲《太上感应篇》，据史书记载：南宋初，一个姓张的道士在四川雅安一带“口传《太上感应篇》以充旦暮，至雅安有一茶肆，日供斋馔，令贫道念诵此经”。此外，遂宁府的周箴“因获此篇，日逐观阅，又好与人演说”。宋以后，宣讲人专门讲《太上感应篇》的记载虽未见到，但宣讲善书确是一个相沿不衰的职业，华北一带的城乡，至今仍可见到他们的踪迹。可以这样说，在民间宣传《太上感应篇》的这些宣讲人，是《太上感应篇》最有力的普及者，是他们把《太上感应篇》的影响直接带给人们，尤其是带给普通老百姓。

经过广泛的宣传，《太上感应篇》的思想已深深扎根在人们心中，“善有善报，恶有恶报”，成为大多数人的信条，并以此作为评价世人行为的重要标准。更有甚者，个别人把日常生活中的每个细节，都要用善恶来加以判定。李昌龄《太上感应篇传》中记载了这样一件事：赵康靖公在家中的几案上摆放了白瓶和黑瓶及白豆黑豆，“每一念起，必随善恶以豆别之，善则投一白豆于白瓶中，恶则投一黑豆于黑瓶中”。这样的人，虽占少数，但也很能说明善恶之说在民间的深入程度。

《太上感应篇》在佛教信徒中也有一定的市场。明代著名僧人祜宏受其影响，创作了《自知录》这一善书。清乾隆年间一僧人还多次刻印过《太上感应篇》。

《太上感应篇》还影响到一些文学创作，明代的《西湖二集》卷 30、清代的《红楼梦》第 73 回都有关于《太上感应篇》的描写。茅盾的《子夜》中也提到过《太上感应篇》。

《太上感应篇》在明代有彝文译本，清则有满文译本。早在 17 世纪，日本人就翻刻过《太上感应篇》。在日本，《感应篇》很受重视，一些学者将其视为认识中国的基础读物，有关《感应篇》的论述也为数不少，甚至有的日本学者说《感应篇》对日本人的道德观念的影响不可估量。

《太上感应篇》之所以能产生持久而广泛的影响，为社会各个阶层的人所接受，除前面提到过的一些原因外，还有一个非常重要的原因，那就是《太上感应篇》中所倡导的善恶有报的思想乃是先秦以来中国人所固有的观念。《易·文言》中早就讲：“积善之家，必有余庆；积不善之家，必有余殃。”《尚书》中说：“惠迪吉，从逆凶，惟影响。”而天人感应之说更是人们所深信不疑的。有了这样的社会思想基础，《太上感应篇》就不会令人感到陌

生，人们接受起来也就便利多了。

同时，《太上感应篇》强调“心”的重要，这个思想显然是从理学家那里得来，它出现在《感应篇》中，使得那些深受理学影响的人们找到了知音。宋人龚幼采说：“天地之间，惟一感应。心，吾心也，感之在我，应之亦在我。”清人姚学壤说：“天人所以能感应者，此心而已。”很明显，这些人能够接受《感应篇》，是因为这部书里有他们所熟悉的思想。

此外，《太上感应篇》的作者主张在世俗生活中修持，寓道教于社会之中，因而《感应篇》关于世俗善恶之行的内容大大超过了其他的说教，使宗教气氛减弱了，这对它在社会上的传播无疑是有益的。

而且值得注意的是，在中国社会具有巨大影响、拥有无数信徒的佛教，其教义中也有大量善恶有报、因果轮回的内容，这与《太上感应篇》十分相近。因此，《感应篇》在其传播过程中，也不会受到佛教信徒的排斥。

总之，《太上感应篇》虽然是一部道书，但却兼融了儒、佛二家的学说和观念，有着全社会都熟悉、都欣赏的内容，无论什么人都可以利用它为自己服务，这就使它的影响远远超过了其它的传统典籍。

然而，《太上感应篇》的消极面也是不能忽略的。除去其中谈神论仙的迷信内容外，“善恶有报”的思想也不是万般皆好。这种思想虽有助于劝人向善，但却容易助长人们的等待意识，使人们处于消极状态，面对邪恶不是去积极铲除，而是期待有朝一日天降之祸，很显然，这不是一种进取的态度。可以说，这种思想越是深入，对社会的进步和健全人格的塑造危害越大，这一点是我们必须加以认识的。

传世名著百部之《周易参同契》

## 名著通览

《周易参同契》简称《参同契》，是世界炼丹史上最古的理论性著作。东汉魏伯阳著。“参”就是“三”的意思。《参同契》说：“大易情性，各如其度；黄老用究，较而可御；炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。”据此，“三”就是“三道”，即易学、黄老之学和炼丹术。“同”是“通”的意思，“契”就是“书契”。“参同契”即三道相通之书契。东晋葛洪《神仙传》最早提及此书，但葛洪在《抱朴子内篇·遐览》中却只记录了《魏伯阳内经》1卷。陶弘景所著《真诰》卷12中也提到《周易参同契》。唐玄宗时刘知古作《日月玄枢篇》，其中也说：“抱朴子曰：魏伯阳作《参同契》、《五相类》凡二篇，假大易之爻象以论修丹之旨。”（《道枢》卷26）《旧唐书》著录有魏伯阳撰《周易参同契》2卷、《周易五相类》1卷。《参同契》出世后，历代为之作注者甚多。宋郑樵《通志·艺文略》载《参同契》及注本19部31卷，惜多亡佚。唐宋以后的《参同契》注本，《四库全书总目》道家类收入6部16卷，明正统《道藏》收入11种。主要注本有唐代的《周易参同契无名氏注》，五代后蜀彭晓《周易参同契分章通真义》、宋朱熹《周易参同契考异》、宋陈显微《周易参同契解》、元俞琰《周易参同契发挥》等。《参同契》在宋代即有刻本流传。现存最早的刻本是明朝嘉靖年间赵府味经堂本，现藏于北京图书馆。

魏伯阳，会稽上虞（今浙江上虞县）人，生卒年不详，东汉桓帝时（公元147—167年）在世，炼丹家。他所著的《周易参同契》分上、中、下3篇及《鼎器歌》1首，共约6000余字。由于此书“词韵皆古，典雅难通”（朱熹语），历来对它的基本内容的理解存在着分歧。近年研究趋向于承认，书中内、外丹内容并存，其中除了总结性的理论外，以外丹为主，内丹为辅。王明认为“《参同契》之中心理论只是修炼金丹而已”。他在《周易参同契考证》一文中说：“魏伯阳不特无内丹及房中之论，且斥彼二者为左道旁门，乖违自然之理”。现在治化学史者也多持王明的这种看法。

在实践方面，《参同契》的核心内容是炼制“还丹”。其炼制过程共分3变，第1变是将15份铅与6份汞混合，用炭火加热，“须臾间”便生成铅汞齐（称为黄舆）；第2变是继续长时间加热铅汞齐，汞基本上完全被蒸发掉，铅则被氧化而生成“灰土”状的铅丹（称为黄芽）；第3变是将第2变的产物“黄芽”与9份汞混合并捣研均匀，置鼎器中，“固塞其际会”，然后先以文火后以武火加热。铅丹在500℃以上即分解放出氧气，汞与氧化合生成红色的氧化汞，凝结在丹鼎的上部，这样就炼成了还丹（HgO）。

《参同契》中提到的炼丹药物有：铅、汞、金、铜、硫黄、丹砂、石胆、云母、礬石、硃砂、磁石等。书中还记录了一些化学事实，如书中说：“胡粉投入火中，包坏还为铅”，这是指胡粉（即碱式碳酸铅）在高温下遇碳还原为铅的化学现象。《参同契》认为同类的物质才能相互发生化学变化，异类物质之间则不能发生作用。《参同契》还特别强调物质起作用时比例的重要性，认为：“若药物非种、名类不同，分剂参差，失其纪纲，虽黄帝临炉……愈见乖张。”

在理论方面，《参同契》采用了元气学说、阴阳学说，以及五行学说作为炼丹术的理论基础，认为万物的产生和变化都是由阴与阳的彼此交媾，相须不离，使精气得以舒发的结果。在阐明炼丹术的可能性和合理性的时候，

《参同契》把自然界的變化看作是有規律可循的，認為煉制金丹是“自然之所為兮，非有邪偽道”，“若蘗染為黃兮，似藍成綠組；皮革煮為膠兮，曲蘗化為酒”。在解釋服食金丹何以能致人長生不老時，《參同契》說：“金性不敗朽，故為萬物寶，術士服食之，壽命得長久。”這是一種希望把黃金的抗蝕性機械地移植到人體中去以求長生的天真想法。東晉葛洪後來將這種想法發展成為一種“假外物以自堅固”的丹藥觀。

《周易參同契》是道教的重要著作，它集中了我國古代養生家、神仙家、方技術數的科學成果，汲取當時易學流行的“納甲說”、“十二消息”、“封氣說”等，結合金丹術和引內養性的實踐，為後世的內丹、外丹奠定了理論體系。《參同契》正是看到了“大易”、“內丹”、“外丹”三者之間存在着統一性，在體內和體外煉制金丹是參天地、同日月、契造化的大道，是天人合一之道和從後天返先天之道。其中“歌叙大易”，闡明了天地之道、易道、人道和丹道的一致性，為內丹（《參同契》中稱內丹為“引內養性”，稱外丹為“爐火之事”，內外丹的名稱至隋唐時始盛行）、外丹奠定了理論基礎並描述了內外丹的具體步驟。唐宋以來的道教學者和近世的气功學家皆以內丹解《參同契》，執內丹說。古代煉丹士和近世化學家又多以外丹解《參同契》，執外丹說。在外丹說中，又有“硫汞說”和“鉛汞說”之爭。實際上，它既主張“引內養性”延年益壽，又主張服食金丹長生成仙，是兼修內丹外丹的神仙家著作。唐宋以來的煉丹術士依《參同契》的內丹注本做實驗，形成了鉛汞派。它的“引內養性”內丹功法及其理論體系，為後世道教內丹南北宗的清修派和栽接派提供了理論根據，成為人體科學的寶貴遺產。但其外丹部分描述不同物質化學反應的詞句又特別切合陰陽栽接派功法的特点。因而首先被南派尊為“萬古丹金王”。《參同契》的內丹功法在人體科學上仍有進一步發掘的價值。

《周易參同契》不僅在中國科學史上直接為古代氣功療法和老年養生學留下了寶貴遺產，而且還是將古代易學體系應用於方技術數創立古代科學理論體系的著作。現在，它的科學價值越來越受到國內外學者的重視，對它的研究也愈來愈深入。



## 全文

### 第一章 乾坤者易之门户

乾坤者，易之门户，众卦之父母。坎离匡郭，运毂正轴。

## 第二章 牝牡四卦

牝牡四卦，以为橐籥，覆冒阴阳之道。犹工御者，准绳墨，执衔辔，正规矩，随轨辙。处中以制外，数在律历纪。月节有五六，经纬奉日使，兼并为六十，刚柔有表里。

### 第三章 朔旦屯直事

朔旦屯直事，至暮蒙当受。昼夜各一卦，用之依次序。

#### 第四章 既未至晦爽

既未至晦爽，终则复更始。日辰为时期，动静有早晚。

## 第五章 春夏据内体

春夏据内体，从子到辰巳，秋冬当外用，自午迄戌亥

## 第六章 赏罚应春秋

赏罚应春秋，昏明顺寒暑。爻辞有仁义，随时发喜怒。如是应四时，五行得其序。

## 第七章 天地设位

天地设位，而易行乎其中矣。天地者，乾坤之象也，设位者，列阴阳配合之位也。易谓坎离，坎离者，乾坤二用，二用无爻位，周流行六虚。往来既不定，上下亦无常。幽潜沦匿，变化于中。包囊万物，为道纪纲。

## 第八章 以无制有

以无制有，器用者空。故推消息，坎离没亡。



## 第九章 言不苟造

言不苟造，论不虚生。引验见效，校度神明。推类结字，原理为证，坎戊月精，离己日光。日月为易，刚柔相当。土旺四季，罗络始终。青赤白黑，各居一方。皆禀中宫，戊己之功。

## 第十章 易者象也

易者，象也。悬象著明，莫大乎日月。穷神以知化，阳往则阴来。辐凑而轮转，出入更卷舒。易有三百八十四爻，据爻摘符，符谓六十四卦。晦至朔旦，震来受符。当斯之时，天地构其精。日月相撝持。雄阳播玄施，雌阴化黄包。混沌相交接，权舆树根基。经营养鄞鄂，凝神以成躯。众夫蹈以出，蠕动莫不由。

## 第十一章 于是仲尼

于是仲尼赞洪濛，乾坤德洞虚。稽古当元皇，关雎建始初。冠婚气相纽，元年乃芽滋。

## 第十二章 圣人不虚生

圣人不虚生，上观显天符。天符有进退，屈伸以应时。故易统天心。

### 第十三章 复卦建始萌

复卦建始萌，长子继父体，因母立兆基。消息应钟律，升降据斗枢。三日出为爽，震受庚西方。八日兑受丁，上弦平如绳。十五乾体就，盛满甲东方。蟾蜍与兔魄，日月气双明。蟾蜍视卦节，兔魄吐精光。七八道已讫，屈折低下降。

#### 第十四章 十六转受统

十六转受统，巽辛见平明。艮直于丙南，下弦二十三。坤乙三十日，东北丧其明。节尽相禅与，继体复生龙。

## 第十五章 壬癸配甲乙

壬癸配甲乙，乾坤括始终。七八数十五，九六亦相应。四者合三十，阳气索灭藏。象彼仲冬节，草木皆摧伤。佐阳洁商旅，人君深自藏。象时顺节令，闭口不用谈。天道甚浩广，太玄无形容。虚寂不可睹，匡郭以消亡。谬误失事绪，言还自败伤。别序斯四象，以晓后生盲。八卦列布曜，运移不失中。

## 第十六章 元精眇难睹

元精眇难睹，推度效符征。居则观其象，准拟其形容。立表以为范，占候定吉凶。发号顺节令，勿失爻动时。上察河图文，下序地形流，中稽于人心，参合考三才。动则依卦变，静则循彖辞。乾坤用施行，天下然后治。可不慎乎？



## 第十七章 御政之首

御政之首，管括微密，闾舒布宝，要道魁杓，统化纲纽。爻象内动，吉凶外起。五纬错顺，应时感动。四七乖戾，谗离俯仰。

## 第十八章 文昌统录

文昌统录，诘责台辅。百官有司，各典所部。

## 第十九章 日合五行精

日合五行精，月受六律纪。五六三十度，度竟复更始。原始要终，存亡之绪。或君骄溢，亢满违道。或臣邪佞，行不顺轨。弦望盈缩，乖变凶咎，执法刺讥，诘过贻主。

## 第二十章 辰极受正

辰极受正，优游任下。明堂布政，国无害道。内以养已，安静虚无。原本隐明，内照形躯。闭塞其兑，筑固灵株。三光陆沉，温养子珠。视之不见，近而易求。

## 第二十一章 黄中渐通理

黄中渐通理，润泽达肌肤。初正则终修，干立末可持。一者以掩蔽，世人莫知之。

## 第二十二章 上德无为

上德无为，不以察求；下德为之，其用不休。上闭则称有，下闭则称无。无者以奉上，上有神德居。此两孔穴法，金气亦相须。

## 第二十三章 知白守黑

知白守黑，神明自来。白者金精，黑者水基。水者道枢，其数名一。阴阳之始，玄含黄芽。五金之主，北方河车。故铅外黑，内怀金华。被褐怀玉，外为狂夫。

## 第二十四章 金为水母

金为水母，母隐子胎。水者金子，子藏母胞。真人至妙，若有若无。仿佛大渊，乍沉乍浮。进退分布，各守境隅。



## 第二十五章 采之类白

采之类白，造之则朱。炼为表卫，白里贞居。方圆径寸，混而相拘。先天地生，巍巍尊高。

## 第二十六章 旁有垣阙

旁有垣阙，状似蓬壶。环匝关闭，四通踟蹰。守御固密，阙绝奸邪。曲阁相连，以戒不虞。可以无思，难以愁劳。神气满室，莫之能留。守之者昌，失之者亡，动静休息，常与人俱。

## 第二十七章 是非历藏法

是非历藏法，内视有所思。履斗步罡宿，六甲次日辰。阴道压九一，浊乱弄元胞。食气鸣肠胃，吐正吸外邪。昼夜不卧寐，晦朔未尝休。身体日疲倦，恍惚状若痴。百脉鼎沸驰，不得清澄居。累土立坛宇，朝暮敬祭祀。鬼神见形象，梦寐感慨之。心欢而意悦，自谓必延期。遽以天命死，腐露其形骸。举措辄有违，悖逆失枢机。诸术甚众多，千条有万余。前却违黄老，曲折戾九都。

## 第二十八章 明者省厥旨

明者省阙旨，旷然知所由。勤而行之，夙夜不休。服食三载，轻举远游。跨火不焦，入水不濡，能存能亡，长乐无忧。道成德就，潜伏俟时。太乙乃召，移居中洲。功满上升，膺箓受图。

## 第二十九章 火记不虚作

火记不虚作，演易以明之。偃月法鼎炉，白虎为熬枢。汞日为流珠，青龙与之俱。举东以合西，魂魄自相拘。上弦兑数八，下弦艮亦八。两弦合其精，乾坤体乃成。二八应一斤，易道正不倾。铢有三百八十四，亦应卦爻之数。

### 第三十章 金入猛火中

金入于猛火，色不夺精光。自开辟以来，日月不亏明，金不失其重，日月形如常。金本从月生，朔旦受日符。金返归其母，月晦日相包。隐藏其匡郭，沉沦于洞虚。金复其故性，威光鼎乃燿。

### 第三十一章 子午数合三

子午数合三，戊己号称五。三五既和谐，八石正纲纪。呼吸相含育，忖思为夫妇。黄土金之父，流珠水之子。水以土为鬼，土镇水不起。朱雀为火精，执平调胜负。水盛火消灭，俱死归厚土。三性既合会，本性共宗祖。

### 第三十二章 巨胜尚延年

巨胜尚延年，还丹可入口。金性不败朽，故为万物宝。术士服食之，寿命得长久。土游于四季，守界定规矩。金沙入五内，雾散若风雨。熏蒸达四肢，颜色悦泽好。发白皆变黑，齿落生旧所。老翁复丁壮，耆妪成姹女。改形免世厄，号之曰真人。



### 第三十三章 胡粉投火

胡粉投火中，色坏还为铅。冰雪得温汤，解释成太玄。金以砂为主，稟和于水银。变化由其真，终始自相因。欲作服食仙，宜以同类者。值禾当以黍，覆鸡用其卵。以类辅自然，物成易陶冶。鱼目岂为珠，蓬蒿不成橧。类同者相从，事乖不成宝。是以燕雀不生凤，狐兔不乳马。水流不炎上，火动不润下。

### 第三十四章 世间多学士

世间多学士，高妙负良才。避遑不遭遇，耗火亡货财。据按依文说，妄以意为之。端绪无因缘，度量失操持。捣治羌石胆，云母及矾磁；硫黄烧豫章，泥汞相炼治。鼓下五石铜，以之为辅枢。杂性不同类，安有合体居？千举必万败，欲黠反成痴。侥幸讫不遇，圣人独知之。稚年至白首，中道生狐疑。背道守迷路，出正入邪蹊。管窥不广见，难以揆方来。

### 第三十五章 若夫至圣

若夫至圣，不过伏羲。始画八卦，效法天地。文王帝之宗，结体演爻辞。夫子庶圣雄，《十翼》以辅之。三君天所挺，迭兴更御时。优劣有步骤，功德不相殊。制作有所踵，推度审分铢。有形易忖量，无兆难虑谋。作事令可法，为世定此书。素无前识资，因师觉悟之。皓若褰帷帐，瞋目登高台。

### 第三十六章 火记六百篇

火记六百篇，所趣等不殊。文字郑重说，也人不熟思。寻度其源流，幽明本共居，窃为贤者谈，曷敢轻为书？若遂结舌暗，绝道获罪诛。写情著竹帛，又恐泄天符。犹豫增叹息，俯仰缀斯虑。陶冶有法度，未可悉陈敷。略述其纲纪，枝条见扶疏。

### 第三十七章 以金为堤防

以金为堤防，水入乃优游。金计有十五，水数亦如之。临炉定铢两，五分水有余。二者以为真，金重如本初。其三遂不入，水二与之俱。三物相含受，变化状若神。下有太阳气，伏蒸须臾间。先液而后凝。号曰黄舆马。岁月将欲讫，毁性伤寿年。形体如灰土，状若明窗尘。

### 第三十八章 捣治并合之

捣治并合之，持入赤色门。固塞其际会，务令致完坚。炎火张于下，昼夜声正勤。始文使可修，终竟武乃陈。候视加谨慎，审察调寒温。周旋十二节，节尽更须亲。气索命将绝，休死亡魄魂。色转更为紫，赫然成还丹。粉提以一丸，刀圭最为神。

### 第三十九章 推演五行数

推演五行数，较约而不繁，举水以激火，奄然灭光明。日月相薄饰，常在晦朔间。水盛坎侵阳，火衰离昼昏。阴阳相饮食，交感道自然。

#### 第四十章 名者以定情

名者以定情，字者缘性言。金来归性初，乃得称还丹。吾不敢虚说，仿效圣人文。古记题龙虎，黄帝美金华。淮南炼秋石，玉阳加黄芽。贤者能持行，不肖母与俱。古今道犹一，对谈吐所谋。学者加勉力，留念深思惟。至要言甚露，昭昭不我欺。



## 第四十一章 乾坤刚柔

乾刚坤柔，配合相包。阳禀阴受，雄雌相须。须以造化，精气乃舒。坎离冠首，光耀垂敷。玄冥难测，不可画图。圣人揆度，参序元基。四者混沌，径入虚无。六十卦周，张布为舆。龙马就驾，明君御时。和则随从，路平不邪。邪道险阻，倾危国家。

## 第四十二章 君子居室

君子居其室，出其言善，则千里之外应之。谓万乘之主，处九重之室。发号出令，顺阴阳节。藏器待时，勿违卦月。屯以子申，蒙用寅戌。余六十卦，各自有日。

### 第四十三章 聊陈两象

聊陈两象，未能究悉，立义设刑，当仁施德。逆之者凶，顺之者吉。按历法令，至诚专密。谨候日辰，审察消息。纤芥不正，悔吝为贼。

#### 第四十四章 二至改度

二至改度，乖错委曲，隆冬大暑，盛夏霜雪。二分纵横，不应漏刻。风雨不节，水旱相伐，蝗虫涌沸。群异旁出，天见其怪，山崩地裂。孝子用心，感动皇极，近出己口，远流殊域。或以招祸，或以致福，或兴太平，或造兵革。四者之来，由乎胸臆。

## 第四十五章 动静有常

动静有常，奉其绳墨。四时顺宜，与气相得。刚柔断矣，不相涉入。五行守界，不妄盈缩。易行周流，屈伸反复。

## 第四十六章 晦朔之间

晦朔之间，合符行中。混沌鸿蒙，牝牡相从。滋液润泽，施化流通。天地神明，不可度量。利用安身，隐形而藏。始于东北，箕斗之乡，旋而右转，呕轮吐萌。潜潭见象，发散精光。

## 第四十七章 昂毕之上

昂毕之上，震出为征。阳气造端，初九潜龙。阳以三立，阴以八通。故三日震动，八日兑行。九二见龙，和平有明。三五德就，乾体乃成。九三夕惕，亏折神符。盛衰渐革，终还其初。巽继其统，固济操持。九四或跃，进退道危，艮主进止，不得逾时。二十三曰，典守弦期。九五飞龙，天位加喜。六五坤承，结括终始。蕴养众子，世为类母。上九亢龙，战德于野。用九翩翩，为道规矩。阳数已讫，讫则复起。推情合性，转而相与。

## 第四十八章 循据璇玑

循据璇玑，升降上下。周流六爻，难可察睹。故无常位，为易宗祖。



## 第四十九章 朔旦为复

朔旦为复，阳气始通。出入无疾，立表微刚。黄钟建子，兆乃滋彰。播施柔暖，黎蒸得常。

## 第五十章 临炉施条

临炉施条，开路正光。光耀渐进，日以益长。丑之大吕，结正低昂。

## 第五十一章 仰以成泰

仰以成泰，刚柔并隆。阴阳交接，小往大来。辐辏于寅，运而趋时。

## 第五十二章 渐历大壮

渐历大壮，侠列卯门。榆莢坠落，还归本根。刑德相负，昼夜始分。

### 第五十三章 夬阴以退

夬阴以退，阳升而前，洗濯羽翮，振索宿尘。

## 第五十四章 乾建盛明

乾建盛明，广被四邻。阳终于巳，中而相干。

## 第五十五章 姤始纪序

姤始纪序，履霜最先。井底寒泉，午为蕤宾。宾服于阴，阴为主人。

## 第五十六章 遁世去位

遁世去位，收敛其精。怀德俟时，栖迟昧冥。



## 第五十七章 否塞不通

否塞不通，萌者不生。阴伸阳屈，没阳姓名。

## 第五十八章 观其权量

观其权量，蔡仲秋情。任畜微稚，老枯复荣。芥麦芽孽，因冒以生。

## 第五十九章 剥烂肢体

剥烂肢体，消灭其形。化气既竭，亡失至神。

## 第六十章 道穷则反

道穷则反，归乎坤元。恒顺地理，承天布宣。

## 第六十一章 玄幽远渺

玄幽远渺，隔阂相连。应度育种，阴阳之元。寥廓恍惚，莫知其端。先迷失轨，后为主君。无平不陂，道之自然。变易更盛，消息相因。终坤始复，如循连环。帝王承御，千载常存。

## 第六十二章 将欲养性

将欲养性，延命却期。审思后末，当虑其先。人所稟躯，体本一无。元精云布，因气托初。

## 第六十三章 阴阳为度

阴阳为度，魂魄所居。阳神日魂，阴神月魄。魂之与魄，互为室宅。性主处内，立置鄞鄂。情主营外，筑固城郭。城郭完全，人物乃安。爰斯之时，情合乾坤。乾动而直，气布精流。坤静而翕，为道舍庐。刚施而退，柔化以滋。九还七返，八归六居。男白女赤，金火相拘。则水定火，五行之初。上善若水，清而无瑕。道之形象，真一难图。变而分布，各自独居。

## 第六十四章 类如鸡子

类如鸡子，黑白相符。纵广一寸，以为始初。四肢五脏，筋骨乃俱。弥历十月，脱出其胞。骨弱可卷，肉滑如铅。



## 第六十五章 阳燧取火

阳燧以取火，非日不生光。方诸非星月，安能得水浆？二气玄且远，感化尚相通。何况近存身，切在于心胸。阴阳配日月，水火为效征。

## 第六十六章 耳目口三宝

耳目口三宝，闭塞勿发扬。真人潜深渊，浮游守规中。旋曲以视听，开阖皆合同。为已之枢辖，动静不竭穷。离气内营卫，坎乃不用聪。兑合不以谈，希言顺鸿蒙。三者既关键，缓体处空房。委志归虚无，无念以为常。证难以推移，心专不纵横。寢寐神相抱，觉悟候存亡。颜容浸以润，骨节益坚强。排却众阴邪，然后立正阳。修之不辍休，庶气云雨行。淫淫若春泽，液涂象解冰。从头流达足，究竟复上升。往来洞无极，怫怫被容中。反者道之验，弱者德之柄。耘锄宿污秽，细微得调畅。浊者清之路，昏久则昭明。

## 第六十七章 世人好小术

世人好小术，不审道浅深。弃正入邪径，欲速阨不通。犹盲不任杖，聋者听宫商。没水捕雉兔，登山索鱼龙。植麦欲菽黍，运规以求方。竭力劳精神，终年无见功。欲知服食法，事约而不烦。

## 第六十八章 太阳流珠

太阳流珠，常欲去人，卒得金华，转而相因。化为白液，凝而至坚。金华先唱，有顷之间。解化为水，马齿琅玕。阳乃往和，情性自然。迫促时阴，拘畜禁门。慈母育养，孝子报恩。严父施令，教敕子孙。五行错王，相据以生。火性销金，金伐木荣。三五与一，天地至精。可以口诀，难以书传。

## 第六十九章 子当右转

子当右转，午乃东旋。卯酉界隔，主客二名。龙呼于虎，虎吸龙精。两相饮食，俱相贪并。遂相衔嚙，咀嚼相吞。荧惑守西，太白经天，杀气所临，何有不倾。狸犬守鼠，鸟雀畏鸷。各有其功，何敢有声。

## 第七十章 不得其理

不得其理，难以妄言。竭殫家产，妻子饥贫。自古及今，好者亿人。讫不谐遇，希有能成。广求名药，与道乖殊。如审遭逢，睹其端绪，以类相况，揆物终始。

## 第七十一章 五行相克

五行相克，更为父母。母含滋液，父主稟与。凝精流形，金石不朽。审专不泄，得为成道。立竿见影，呼谷传响，岂不灵哉？天地至象。若以野葛一寸，巴豆一两，入喉辄僵，不得俯仰。当此之时，虽周文揲蓍，孔子占象，扁鹊操针，巫咸扣鼓，安能令苏，复起驰走？

## 第七十二章 河上姤女

河上姤女，灵而最神，得火则飞，不见埃尘。鬼隐龙匿，莫知所存。将欲制之，黄芽为根。



### 第七十三章 物无阴阳

物无阴阳，违天背元。牝鸡自卵，其雏不全。夫何故乎？配合未连。三五不交，刚柔离分。施化之精，天地自然。犹火动而炎上，水流而润下。非有师导，使其然也。资始统政，不可复改。观夫雌雄，交媾之时，刚柔相结，而不可解，得其节符。非有工巧，以制御之。若男生而伏，女偃其躯。禀乎胞胎，受气元初。非徒生时，著而见之，及其死也，亦复效之。此非父母教令其然。本在交媾，定制始先。

## 第七十四章 坎男为月

坎男为月，离女为日。日以施德，月以舒光。月受日化，体不亏伤。阳失其契，阴侵其明。晦朔薄蚀，掩冒相倾。阳消其形，阴凌灾生。男女相须，含吐以滋。雌雄错杂，以类相求。

## 第七十五章 金化为水

金化为水，水性周章，火化为土，水不得行。故男动外施，女静内藏。溢度过节，为女所拘。魄以铃魂，不得淫奢。不寒不暑，进退合时，各得其和，俱吐证符。

## 第七十六章 丹砂木精

丹砂木精，得金乃并。金水合处，木火为侣。四者混沌，列为龙虎。龙阳数奇，虎阴数偶。肚青为父，肺白为母。肾黑为子，脾黄为祖。子五行始，三物一家，都归戊己。

## 第七十七章 刚柔迭兴

刚柔迭兴，更列分部。龙西虎东，建纬卯酉。刑德并会，相见欢喜。刑主伏杀，德主生起。二月榆落，魁临于卯。八月麦生，天罡据酉。子南午北，互为纲纪。一九之数，终则复始。含元虚危，播精于子。

## 第七十八章 关关雎鸠

关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。雄不独处，雌不孤居。玄武龟蛇，盘虬相扶。以明牝牡，竟当相须。假使二女共室，颜色甚姝。令苏秦通言，张仪结媒，发辨利舌，奋舒美辞，推心调谐，合为夫妻，弊发腐齿，终不相知。若药物非种，名类不同，分刻参差，失其纲纪。虽黄帝临炉，太乙执火，八公捣炼，淮南调合，立宇崇坛，玉为阶陛，麟脯凤腊，把籍长跪，祷祝神祇，请哀诸鬼，沐浴斋戒，冀有所望。亦犹和胶补釜，以礲涂疮，去冷加冰，除热用汤，飞龟舞蛇，愈见乖张。

## 第七十九章 惟昔圣贤

惟昔圣贤，怀玄抱真。服炼九鼎，化迹隐沦。含精养神，通德三元。精液腠理，筋骨致坚。众邪辟除，正气常存。累积长久，变形而仙。忧悯后生，好道之伦。随傍风采，指画古文。著为图籍，开示后昆。露见枝条，隐藏本根。托吃诸石，复谬众文。学者得之，韞椟终身。子继父业，孙踵祖先。传世迷惑，竟无见闻。遂使宦者不仕，农夫失耘。商人弃货，志士家贫。吾甚伤之，定录此文。字约易思，事省不繁。披列其条，核实可观。分两有数，因而相循。故为乱辞，孔窍其门。智者审思，用意参焉。

## 第八十章 法象天地

法象莫大乎天地兮，玄沟数万里。河鼓临星纪兮，人民皆惊骇。晷影妄前却兮，九年被凶咎。皇上览视之兮，五者退自改。关键有低昂兮，害气遂奔走。江淮之枯竭兮，水流注于海。天地之雌雄兮，徘徊子与午。寅申阴阳祖兮，出入复终始。循斗而招摇兮，执衡定元纪。



## 第八十一章 升熬于甑山

升熬于甑山兮，炎火张设下。折虎唱导前兮，苍液和于后。朱雀翱翔戏兮，飞扬色五彩。遭遇罗网施兮，压之不得举。嗷嗷声甚悲兮，婴儿之慕母。颠倒就汤镬兮，摧折伤毛羽。漏刻未过半兮，龙鳞狎猎起。五色象炫耀兮，变化无常主。譊譊鼎沸驰兮，暴涌不休止。接连重叠累兮，犬牙相错距。形如仲冬冰兮，琅玕吐钟乳。崔嵬而杂厕兮，交积相支柱。

## 八十二章 阴阳得其配

阴阳得其配兮，淡泊而相守。青龙处房六兮，春华震东卯。白虎在昂七兮，秋芒兑西酉。朱雀在张二兮，正阳离南午。三者俱来朝兮，家属为亲侣。本之但二物兮，末而为三五。三五并为一兮，都集归二所。治之如上科兮，日数亦取甫。

### 八十三章 先白后黄

先白而后黄兮，赤黑达表里。名曰第一鼎兮，食如大黍米。自然之所为兮，非有邪伪道。山泽气相蒸兮，兴云而为雨。泥竭遂成尘兮，火灭化为土。若薰染为黄兮，似蓝成绿组。皮革煮成胶兮，糝孽化为酒。同类易施功兮，非种难为巧。惟斯之妙术兮，审谛不诳语。传与亿世后兮，昭然自可考。焕若星经汉兮，曷如水宗海。思之务令熟兮，反复视上下。千周灿彬彬兮，万遍将可睹。神明或告人兮，心灵乍自悟。探端索其绪兮，必得其门户。天道无适莫兮，常传与贤者。

圆三五，寸一分，口四八，两寸唇，长尺二，厚薄均。腹齐三，温坐垂，阴在上，阳下奔。首尾五，中间文。始七十，经三旬，二百六，善调匀。阴火白，黄芽铅，两七聚，辅翼人。瞻理脑，定升玄。子处中，得安存。来去游，不出门，渐成大，情性纯。却归一，还本源。善敬爱，如君臣。至一周，甚辛勤，密防护，莫迷昏。途路远，复幽玄，若达此，会乾坤。刀圭霏静魄，得长生，居仙村。乐道者，寻其根，审五行，定铢分。谛思之，不须论。深藏守，莫传文。御白鹤兮驾龙鳞，游太虚兮谒仙君，受天图兮号真人。

## 八十四章 补塞遗脱

《参同契》者，敷陈梗概，不能纯一，泛滥而说，纤微未备。阔略仿佛，今更撰录，补塞遗脱，润色幽深。钩援相逮，旨意等齐。所趣不悖，故复作此，命《三相类》，则大易之情性尽矣。

## 八十五章 大易情性

大易情性，各如其度。黄老用究，较而可御。炉火之事，真有所据。三道由一，俱出径路。

## 八十六章 枝茎华叶

枝茎华叶，果实垂布。正在根株，不失其素。诚心所言，审而不误。

## 八十七章 象彼仲冬节

象彼仲冬节，竹木皆摧伤。佐阳诘贾旅，人君深自藏。象时顺节令，闭口不用谈。天道甚浩广，太玄无形容。虚寂不可睹，匡郭以消亡。谬误失事绪，言还自败伤。别序斯四象，以晓后生盲。

## 八十八章 会稽鄙夫

会稽鄙夫，幽谷朽生，挟怀朴素，不乐权荣。栖迟僻陋，忽略利名。执守恬淡，希时安宁。宴然闲居，乃撰斯文。歌叙大易，三圣遗言。察其旨趣，一统共论。



## 八十九章 务在顺理

务在顺理，宣耀精神，神化流通，四海和平，表以为历，万世可循。序以御政，行之不繁。引内养性，黄老自然，含德之厚，归根返元。近在我心，不离己身。抱一毋舍，可以长存。配以服食，雄雌设陈。挺除武都，八石弃捐。

## 九十章 审用成物

审用成物，世俗所珍。罗列三条，枝茎相连。同出异名，皆由一门。非徒累句，谐偶斯文。殆有其真，砾硌可观。使予敷伪，却被赘愆。命《参同契》，微览其端。辞寡意大，后嗣宜遵。委时去害，依托丘山。循游寥廓，与鬼为邻。化形而仙，沦寂无声。百世一下，遨游人间。陈敷羽翮，东西南倾。汤遭厄际，水旱隔并。柯叶萎黄，失其华荣。吉人相乘负，安稳可长生。

## 九十一章 鼎器歌

圆三五，寸一分。口四八，两寸唇。长尺二，厚薄匀。腹齐三。坐垂温。阴在上，阳下奔。首尾武，中间文。始七十，终三旬。二百六，善调匀。阴火白，黄芽铅。两七聚，辅翼人。缮理脑，定升玄。子处中，得安存。来去游，不出门。渐成大，性情纯。却归一，还本源。至一周，甚辛勤。密防护，莫迷昏。路途远，复幽玄。若达此，会乾坤。片子沾，净魂魄。得长生，居仙村。乐道者，寻其根。审五行，定铢分。谛思之，不须论。深藏守，莫传文。御白鹤兮，驾龙麟。游太虚兮，谒仙君。录天图兮，号真人。

## 第九十二章 赞序

《参同契》者，辞隐而道大，言微而旨深。列五帝以建业，配三皇而立政。若君臣差殊，上下无准，序以为政，不致太平。服食其法，未能长生。学以养性，又不延年。至于剖析阴阳，合其铢两，日月弦望，八卦成象。男女施化，刚柔动静。米盐分判，以易为证。用意健矣，故立为法，以传后贤，推晓大象，必得长生，强己益身，为此道者，重加意焉。

## 名著通览

《坛经》是中国僧人唯一被称之为“经”的著作，这在全部佛教史上（无论是印度，还是中国）都是绝无仅有的。因为依据佛教的观点，只有佛的“法”，才能称为“经”。除佛之外，无论是小乘的“罗汉”，还是大乘的“菩萨”，他们的著述只能称为“论”，而不能称为“经”。《坛经》之所以能称之为“经”，是因为它的口述者慧能（即惠能）大师是禅宗六祖，是禅宗的实际创始者，他在中国佛教史乃至思想史和文化史上的贡献都是极为伟大光辉的。慧能大师在世的时候，人们就已经将他视为万家长佛了。

慧能大师（公元638—713年），俗家姓卢，原籍河北范阳，父亲是一位官员，后来被贬到岭南新州。慧能的幼年生活极为困苦，父亲早亡，他只好以卖柴为生，奉养老母。偶然有一天，慧能送柴至客店，听到有位客人在读诵《金刚经》，慧能立刻觉得心中开悟，问这位客人：“这是什么经？是从哪里得来的？”客人回答道，“这是《金刚经》，我在蕲州黄梅县东禅寺禅宗五祖弘忍大师那里听受此经。”慧能闻言，立即萌发了去参见五祖弘忍大师的念头。有位客人资助了他一些银两，使他得以安置老母，走上了去往黄梅的成佛之路。

慧能见到弘忍大师后，直言自己来此的唯一目的就是成佛，可见其当仁不让的宗教精神。弘忍大师问道：“你是岭南人，又是一个未开化的獯獠，怎么能成佛？”慧能的回答极富深刻的哲理，他说：“人虽有南北之分，佛性却不分南北；我这个獯獠与大师的外在的东西虽然不同，但内在的佛性却都是一致的。”弘忍大师听慧能如此对答，认为他是一个很有成佛“根器”的人，就将他留下来。但弘忍大师担心有人会暗害他，于是只安排他去碓房舂米。

有一天，弘忍大师把他的弟子们全部召集起来，对他们说：“生死事大，为人当求解脱。你们都可做一首偈颂给我看看，如果我看到谁的偈子得到了觉悟，我就传法于他，使其成为第六代祖师。”众弟子听到弘忍大师的话后，却都不写偈子，因为弘忍门下有位上座叫神秀，现任教授师，大家公认他的学问最好，得法的一定是他。神秀也明白大家的意思，于是苦思冥想地琢磨出一首偈子。但他还有些心虚，不敢直接拿给弘忍大师看，而是偷偷写在廊下的一块墙壁上：

身是菩提树，  
心如明镜台，  
时时勤拂拭，  
勿使惹尘埃。

弘忍见到这首偈子后，便明白一定是神秀所作。弘忍虽然私下认为这首诗还未见性，口中却称赞了几句，并让大家都念诵它。慧能在碓房舂米，听到有人念诵此偈，就知道此偈的作者没有见性。于是他也要做一首偈子，请绘壁画的卢供奉替他写在墙上（因为慧能是个文盲，不会写字）。慧能的偈子是：

菩提本无树，  
明镜亦非台，  
本来无一物，  
何处惹尘埃。

弘忍看了慧能的偈子，知道他已见性觉悟，但害怕有人暗害他，还是用鞋底将这首偈子擦掉了。

当天深夜，弘忍大师将慧能唤至房中，用袈裟将他遮围起来，为他仔细讲解《金刚经》，传法于他，并授予他传法的信物——袈裟。

传法之后，弘忍大师让慧能连夜逃往南方。从此，慧能又在下层百姓中默默无闻地生活了16年。唐代大诗人王维所做的《能禅师碑铭》中说他“怀宝迷邦，销声异域，众生为净土，杂止于编人，世事是度门，混农商于劳侣。”宗宝本的《坛经·行由品》中说他避难于猎人队中，达15年之久。当猎人们吃肉时，他只吃肉边的蔬菜。

然而慧能大师终于出山了。关于出山的机缘，王维的《能禅师碑铭》和宗宝本《坛经·行由品》的说法基本上是一致的，只不过宗宝本讲得更生动一些。有一次慧能大师到南海（广州）法性寺，正值印宗法师在宣讲《涅槃经》。一阵风来，吹动了旗幡。一位僧人说是风动，另一位说是幡动，争论不休。这时慧能大师挺身而出，说道：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”此语一出，举座皆惊。印宗请他上座，质问佛法奥义。两人交谈之后，印宗对他甚为钦佩，到处为他宣传。直到此时，慧能大师才剃发受戒，正式出家成了僧人。后来慧能大师到了韶州，在韶州城东南的曹溪宝林寺传授禅法，大振禅风。当时的韶州刺史韦璩邀请他到城里的大梵寺说法，并传授了无相戒。慧能大师的这次说法，经过门人弟子的记录整理，就成了中国佛教史和思想史上的著名经典——《坛经》。慧能大师在曹溪住了30年，教出了很多成就非凡的弟子。他德高望重，声誉极隆，武则天和唐中宗召他入京，他都没有去，后来坐化于曹溪。

《坛经》基本上有4个本子，按照时间顺序排列，分别为：

（1）法海本，即敦煌本。该本子全名达32个字，叫做《南宗顿教最上大乘摩诃般若波罗蜜经六祖慧能大师于韶州大梵寺施法坛经》，1卷本，1.2万余字，不分品目。这是现存《坛经》最早的本子，大约写于唐中叶。据卷末所记传授，已是慧能门下法海一系的再传，距慧能大师涅槃时至少也近半个世纪了。敦煌本《坛经》是日本学者矢吹庆辉于1923年从伦敦大英博物馆收藏的敦煌文书中发现的，后来日本著名学者铃木大拙将其分为57节。

（2）惠昕本。书名为《六祖坛经》，这是晚唐僧人惠昕的改编本，分为上、下两卷，共11门，1.4万余字。

（3）契嵩本。书名为《六祖大师法宝坛经曹溪原本》，一卷十品，2万余字。这个本子是由僧人契嵩改编的，大约完成于北宋仁宗至和年间。

（4）宗宝本。书名为《六祖大师法宝坛经》，一卷十品，2万余字。这个本子是在元世祖至元末年，由僧人宗宝改编的。

日本学者柳田圣山在其主编的《六祖坛经诸本集成》中收集了11种本子的《坛经》，石井修道列出了14种，而宇井伯寿更列出了十八、九种之多。据我国著名学者郭朋考订，这十多种《坛经》，不过是上面4种本子的不同翻刻本或传抄本而已，现存的《坛经》，只有上面4种本子。

本书选用的是宗宝本。这个本子虽然最晚出，但它在中国历史上流传最广，内容也较为丰富。虽然它经过多次改编，但也反映了禅宗思想的发展。敦煌本虽然最古，但满篇错别字，更有很多脱漏之处，不适合于一般读者。

从佛学的观点来看，《坛经》的内容主要是论述佛性和成佛方法的经典；从现代人的观点来看，它是一部探讨生命的本质以及如何使生命达到圆满境

界的哲学著作。宗宝本《坛经》十品的品名依次为：行由品第一、般若品第二、疑问品第三、定慧品第四、坐禅品第五、忏悔品第六、机缘品第七、顿渐品第八、宣诏品第九、咐嘱品第十。顾名思义，它们的内容为记录大梵寺说法情况和慧能大师生平，论述佛智，回答疑问，论述定、慧二者的关系，坐禅，忏悔，接引，教授弟子，论述修行是否有阶段，回答内侍薛简的提问，以及临终嘱咐等等。但各品的内容并不是固定不变的，因为慧能大师的思维是圆融的，所以各品的思想内容是交相呼应的。

关于佛性的论述，是《坛经》思想体系的基础，而佛性论，实际上就是心性哲学。首先，慧能认为，人的心性包容量是广大无边的，一切事物都是人的自我心性的体现，即所谓“心量广大，犹如虚空”，“自性能含万法是大，万法在诸人性中”（《般若品第二》）。在《行由品》中，两个僧人争论是风动还是幡动，慧能说：“不是风动，不是幡动，仁者心动。”这个故事说的也是万法皆为内心体现的道理。这个观点，当然是一种唯心主义，但我们要明白，慧能大师不是一位现代哲学家，而是一位古代宗教实践家，他关心的不是哲学本体论，而是人如何才能解脱。从解脱论的角度来看，心性当然是第一位的，生命是走向堕落还是超越高扬，当然是在自我的一念之中。慧能大师强调心性无所不能，其目的就在于说明心性中包含着堕落与解脱两种可能，而哲学本体论对他来说只是一个极次要的东西。所以慧能大师又说：“若不思万法，性本如空，一念思量，名为变化。思量恶事，化为地狱；思量善事，化为天堂。”（《忏悔品第六》）

正因为心性之中包含着堕落与解脱这两种可能性，那么人只要在自我的心性中下功夫，去恶从善，化烦恼为智慧，就可以摆脱生命的苦难和迷误，使生命得到超越和高扬，用佛教的话就是成佛。慧能大师说：“自性迷即是众生，自性觉即是佛”，“常行十善，天堂便至。除人我，须弥倒；去邪心，海水竭；烦恼无，波浪灭；毒害忘，鱼龙绝。自心地上觉性如来，放大光明，引照六门清静，能破六欲诸天，自性内照，三毒即除，地狱等罪，一时消灭，内外明彻，不异西方”（《疑问品第三》）。

由于慧能大师是一位宗教实践家，而不是佛学义理家，所以他在使用“心”、“性”概念时，其含义是比较含糊的。有时“性”与“心”相同，都是指产生万法（尤其是善恶）的本源。而更多的时候，“心”指的是人的凡心、妄心；而“性”则是指人的自我真实本质。人如果能认识到自我的真实本质，生命就可以得到解脱，所谓“见性成佛”，说的就是这个意思。在这个意义上，慧能大师阐述了“心”与“性”的关系：“世人自色身是城，眼耳鼻舌是门，外有五门，内有意门，心是地，性是王，王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏，佛在性中作，莫向身外求”（《疑问品第三》）。

佛性论只是一种理论基础，慧能大师更强调实践。因为生命的解脱需要全身心地实践，如果仅仅停留在口头上或一般性的认识上，那么生命将永远不得解脱，所以慧能大师说：“此须心行，不在口念，口念心不行，如幻如化，如露如电。口念心行，则心口相应”，“口莫终日说空，心中不修此行，恰似凡人，自称国王，终不可得，非吾弟子”（《般若品第二》）。

在慧能大师看来，解脱成佛的唯一条件就是在自我的内在心性上下功夫，其它一切外在条件都是可有可无的。以此推论，修行是否一定要出家当僧人，则是一个毫无意义的问题了：“若欲修行，在家亦得，不由在寺。在

家能行，如东方人心善；在寺不修，如西方人心恶。但心清净，即是自性西方。”（《疑问品第三》）

既然在自我的内在心性上下功夫是成佛的唯一条件，那么具体说来，如何在心性上下功夫呢？也就是说，什么是真正的禅定？什么是真正的修行？慧能大师提出了“三无”的精神境界，即“无念”、“无相”、“无住”。这“三无”是慧能大师修行方法——慧能禅的高度概括。关于“三无”的具体内容，慧能大师说：“我此法门，从上以来，先立无念为宗，无相为体，无住为本。无相者，于相而离相；无念者，于念而无念；无住者，人之本性。……”（《定慧品第四》）

慧能大师所说的“无念”，并不像某些宗教派别所主张的那样，要消除人的一切意识。因为丧失一切性灵意识的人，除非是个死人，死人连生命尚无，生命的解脱又从何谈起？慧能大师所谓的“无念”有两层意思：一是对于各种心念都不加执著，即“无念者，于念而无念”；二是对于各种各样的外在事物（诸境），坚决不演绎出非分妄想之心，即“于诸境上，心不染，曰无念”，“常离诸境，不于境上生心”。同理，“无相”也不是消灭一切事物的“相”，而是对“相”不加执著，即“外离一切相，名为无相”（同上）。“无住”就是对一切事物都不执著。慧能大师认为，“无住”是人的本性，这种本性是一种真正的智慧，心灵如果执著于妄想和外在事物，就会套上枷锁，一旦放弃执著，心灵就会得到解放，人的本性（即佛性）就会显现。“去来自由，心体无滞，即是般若”（《般若品》第二），人就会变成无所不知、无所不能的佛。

慧能大师认为，内心达到“无念”、“无相”、“无住”才是真正的禅定，如果拘泥于外在的形式，摆个姿式打坐，内心却纷乱不已，这是假禅定，骗人又骗己，所以慧能大师说：“外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱，本性自净自定。只为见境思境即乱，若见诸境心不乱，是真定也。”（《坐禅品第五》）

慧能大师的无相禅法是最上乘的修行方法，修行者如果能真正进入三无的精神境界，就能顿悟佛性，认识到自我本来的真实面目。这种修行，是心灵的解放和自由，没有任何阶段性可言，所以慧能大师主张单刀直入、见性成佛的顿悟：“不修即凡，一念修行，自身等佛。善知识，凡夫即佛，烦恼即菩提，前念迷即凡夫，后念悟即佛。前念著境即烦恼，后念离境即菩提。”（《般若品第二》）

《坛经》思想的最伟大之处，在于它反对迷信，崇尚智慧，高扬人的价值。从宗教迷信的观点来看，佛是膜顶崇拜的对象，是可望不可及的。而慧能大师却认为佛和菩萨不过是人类高尚品德的象征，即“慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀”（《疑问品》第三）。慧能大师认为，人具有无限发展的可能性，人人都有佛性，“凡夫即佛”，佛性即人类自我的真实本性，自我本性中具足一切，具有无限的能力，“三世诸佛、十二部经，在人性中本自具有”（《般若品》第二）。慧能大师的这一观点，将凡夫与佛、尘世与佛国统一起来，使生命的解脱与自由成为可能。在宗教学的意义上，这一理论确立了人的地位，可与西方近代启蒙主义相媲美。

佛教在解脱论方面，一直存在着“自力”和“他力”论两种观点。“他力”论认为，人的自我力量是有限的，要想求得解脱，必须依赖佛和菩萨的“救度”和“加持”。“自力”论则主张解脱需要依靠自我的力量。但传统



的“自力”论也兼容了“他力”说，而慧能大师却是彻头彻尾的“自力”论者。在宗宝本《坛经·疑问品第三》中，韶州刺史韦璩常念“阿弥陀佛”，祈求往生西方极乐世界，问慧能大师如此修行，是否能实现愿望，慧能大师回答道：“使君东方人，但心净即无罪；虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？”“使君心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。”（《疑问品第三》）。

生命的解放和自由，依靠的是智慧，而不是迷信和崇拜，迷信和崇拜只能给生命披上锁链。然而生命的解放是项伟大的事业，它依靠的是大智慧、般若智、佛智，而不是小聪明、小手段。这些小聪明在慧能大师看来只不过是“邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心”（《忏悔品第六》），它们与般若智是背道而驰的。般若智是在“无念”、“无相”、“无住”的境界中才能产生。慧能大师极度强调般若智的作用，他说：“摩诃般若波罗蜜最尊最上最第一”（《般若品第二》），“智如日，慧如月”，“譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚”（《忏悔品第六》）。邪妄之心是非理性的，西方近代思想是理性主义的，对于慧能大师的佛学，我们现代人只能用新造的一个词来称呼它，即“超理性主义”，它是最高级的智慧！

慧能大师所教导的修行目的绝不是“成神”，对于这点我们一定要注意。因为佛教认为，天神也是众生的一种，只不过是较高的一种，它们的生命也不是自由的，也要在“六道”中轮回。为善去恶只能成神，而不能成佛。慧能大师倡导的是生命彻底的解放和自由，这是一种超越一切矛盾对立关系（包括善恶）的境界。因此他提出的最根本的修行方法是“不思善，不思恶”、“不思万法”，灭除一切神的迷信，最终达到“自心地上觉性如来，放大光明，外照六门清净，能破六欲诸天”。所谓“诸天”，即佛教所说的存在于欲界、色界、无色界中的所有天神。在慧能看来，它们和人的欲望一样，都是需要加以破除的。因而慧能大师所主张的“见性成佛”，是人的自我真实本性的实现，是生命最终的完满成就。

《坛经》的语言朴实，但其思想却是极深刻的，因而对于其中许多精深的思想内容，需要读者自己加以仔细体悟。

本书在编写过程中，参考了洪修平的《禅宗思想的形成与发展》、骆继光的《佛教十三经》以及郭朋、潘桂明、方立天等学者的著作和论文。

## 全文及大意

## 行由品第一

《行由品》的内容主要是慧能大师讲述自己的生平和得法由来，在这些故事中也体现了他的佛学思想。

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

大师告众曰：“善知识，菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛。善知识，且听惠能行由得法事意。”

“惠能严父，本贯范阳，左降流于岭南，作新州百姓。此身不幸，父又早亡，老母孤遗，移来南海，艰辛贫乏，于市卖柴。时有一客买柴，使令送至客店。客收去，惠能得钱，却出门外，见一客诵经。惠能一闻经语，心即开悟，遂问客诵何经？客曰：《金刚经》。复问从何所来，持此经典？客云：‘我从蕲州黄梅县东禅寺来。其寺是五祖忍大师在彼主化，门人一千有余，我到彼中礼拜，听受此经。大师常劝僧俗，但持《金刚经》，即自见性，直了成佛。’惠能闻说，宿昔有缘，乃蒙一客，取银十两与惠能，令充老母衣粮，教便往黄梅参礼五祖。”

“惠能安置母毕，即便辞违。不经三十余日，便至黄梅，礼拜五祖。”

“祖问曰：‘汝何方人，欲求何物？’”

“惠能对曰：‘弟子是岭南新州百姓。远来礼师，惟求作佛，不求余物。’”

“祖言：‘汝是岭南人，又是獍獠，若为堪作佛？’”

“惠能曰：‘人虽有南北，佛性本无南北。獍獠身与和尚不同，佛性有何差别？’”

五祖更欲与语，且见徒众总在左右，乃令随众作务。

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

“祖云：‘这獍獠根性大利。汝更勿言，著槽厂去。’”

“惠能退至后院，有一行者，差惠能破柴踏碓，经八月余。祖一日忽见惠能，曰：‘吾思汝之见可用，恐有恶人害汝，遂不与汝言，汝知之否？’惠能曰：‘弟子亦知师意，不敢行至堂前，令人不觉。’”

### 【大意】

慧能大师的开场白“菩提自性，本来清净，但用此心，直了成佛”，是他佛学理论的集中概括。慧能大师认为，菩提之智，是每个人固有的真实本性，它是纯净无瑕的，不会沾染上任何错误的认识。因为它“本来清净”，所以一步步渐修是没有必要的，只要正确地运用自我的菩提之智，即可顿悟成佛。

在慧能看来，佛性是宇宙的本质，也是每个人的本质，所以它没有南北之别。相貌、身份、学识的差别，都是非本质的。这体现了他人人皆有佛性的思想。

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

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

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

“五祖堂前，有步廊三间，拟请供奉卢珍画《楞伽经》变相，及五祖血脉图，流传供养。”

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

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

身是菩提树，  
心如明镜台，  
时时勤拂拭，  
勿使惹尘埃。

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

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

“祖三更唤秀入堂，问曰：‘偈是汝作否？’”

“秀言：‘实是秀作，不敢妄求祖位。望和尚慈悲，看弟子有少智慧否？’”

“祖曰：‘汝作此偈，未见本性，只到门外，未入门内。如此见解，觅无上菩提，了不可得。无上菩提，须得言下识自本心，见自本性。不生不灭，于一切时中，念念自见。万法无滞，一真一切真。万境自如如，如如之心，即是真实。若如是见，即是无上菩提之自性也。汝且去一两日思维，更作一偈，将来吾看。汝偈若入得门，付汝衣法。’”

“神秀作礼而出。又经数日，作偈不成，心中恍惚，神思不安，犹如梦中，行坐不乐。”

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

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

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

“童子引至偈前礼拜。惠能曰：‘惠能不识字，请上人为读。’”

“时有江州别驾，姓张，名日用，便高声读。惠能闻已，遂言：‘亦有一偈，望别驾为书。’别驾言：‘汝亦作偈，其事希有。’”

“惠能向别驾言：‘欲学无上菩提，不可轻于初学。下下人有上上智，’”

上上人有没意智。若轻人，即有无量无边罪。’

“别驾言：‘汝但诵偈，吾为汝书。汝若得法，先须度吾，勿忘此言。’

“惠能偈曰：

菩提本无树，  
明镜亦非台，  
本来无一物，  
何处惹尘埃。

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

“祖见众人惊怪，恐人损害，遂将鞋擦了偈。曰：‘亦未见性。’众以为然。

“次日，祖潜至碓坊，见能腰石舂米，语曰：‘求道之人，为法忘躯，当如是乎。’乃问曰：‘米熟也未？’

“惠能曰：‘米熟久矣，犹欠筛在。’

“祖以杖击碓三下而去。惠能即会祖意，三鼓入室。

“祖以袈裟遮围，不令人见，为说《金刚经》。至‘应无所住而生其心’，惠能言下大悟：一切万法，不离自性。遂启祖言：‘何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。’

“祖知悟本性，谓惠能曰：‘不识本心，学法无益；若识自本心，见自本性，即名大夫、天人师、佛。’

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

有情来下种，  
因地果还生。  
无情亦无种，  
无性亦无生。

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

“惠能启曰：‘向甚处去？’

“祖云：‘逢怀则止。遇会则藏。’“惠能三更领得衣钵。云：‘能本是南中人，素不知此山路，如何出得江口。’

“五祖言：‘汝不须忧，吾自送汝。’

“祖相送直至九江驿。祖令上船，五祖把橹自摇。惠能言：‘请和尚坐，弟子合摇橹。’祖云：‘合是吾渡汝。’惠能曰：‘迷时师度，悟了自度。度名虽一，用处不同。惠能生在边方，语音不正，蒙师传法，今已得悟，只合自性自度。’祖云：‘如是如是。以后佛法，由汝大行。汝去三年，吾方逝世。汝今好去，努力向南，不宜速说，佛法难起。’

#### 【大意】

神秀所做的偈子，将人的本性比成镜子，所以要时常加以擦拭，不要让它沾染上错误的见识和习性（尘埃）。但他没有认识到，既然是错误的认识和习性，那么它们就不是人的本性，因为人的本性是不会有错误的。慧能所做的偈子则指出，人的本性是“无相”的。正因为“无相”，所以它才是最

清净、最完满、最真实的。错误的认识是不真实的、虚幻的，它们不用清除，实际上就已不存在了。

慧能还以渡河作比喻，认为人迷误时需要导师救度，觉悟之后自己就能救度自己了。

“惠能辞违祖已，发足南行。两月中间，至大庾岭。（五祖归，数日不上堂，众疑。诘问曰：和尚少病少恼否？’曰：‘病即无，衣法已南矣。’问：‘谁人传授？’曰：‘能者得之。’众乃知焉。）逐后数百人来，欲夺衣钵。

“一僧俗姓陈，名惠明，先是四品将军，性行粗糙。极意参寻，为众人先，趁及惠能。惠能掷下衣钵于石上，曰：‘此衣表信，可力争耶？’能隐草莽中。惠明至，提掇不动，乃唤云：‘行者行者，我为法来，不为衣来。’

“惠能遂出，盘坐石上。惠明作礼云：‘望行者为我说法。’惠能云：‘汝既为法而来，可屏息诸缘，勿生一念，吾为汝说。’明良久，惠能云：‘不思善，不思恶，正与么时，那个是明上座本来面目？’惠明言下大悟。复问云：‘上来密语密意外，还更有密意否？’

“惠能云：‘与汝说者，即非密也。汝若反照，密在汝边。’明曰：‘惠明虽在黄梅，实未省自己面目。今蒙指示，如人饮水，冷暖自知。今行者即惠明师也。’惠能曰：‘汝若如是，吾与汝同师黄梅，善自护持。’明又问：‘惠明今后向甚处去？’惠能曰：‘逢袁则止，遇蒙则居。’明礼辞。（明回至岭下，谓趁众曰：‘向陟崔嵬，竟无踪迹，当别道寻之。’趁众咸以为然。惠明后改道明，避吾上字。）

“惠能后至曹溪，又被恶人寻逐。乃于四会，避难猎人队中，凡经一十五载，时与猎人随宜说法。猎人常令守网，每见生命，尽放之。每至饭时，以菜寄煮肉锅。或问，则对曰：‘但吃肉边菜。’一日思惟，时当弘法，不可终遁。遂出至广州法性寺。值印宗法师讲《涅槃经》。时有风吹幡动，一僧曰风动，一僧曰幡动，议论不已。惠能进曰：‘不是风动，不是幡动，仁者心动。’一众骇然。

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

“宗复问曰：‘黄梅付嘱，如何指授？’惠能曰：‘指授即无，惟论见性，不论禅定解脱。’宗曰：‘何不论禅定解脱？’惠能曰：‘为是二法，不是佛法。佛法是不二之法。’宗又问：‘如何是佛法不二之法？’惠能曰：‘法师讲《涅槃经》，明佛性是佛法不二之法。如高贵德王菩萨白佛言：犯四重禁，作五逆罪，及一阐提等，当断善根佛性否？佛言：善根有二，一者常，二者无常，佛性非常非无常，是故不断，名为不二。一者善，二者不善，佛性非善非不善，是名不二。蕴之与界，凡夫见二；智者了达，其性无二。无二之性，即是佛性。’

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

“惠能于东山得法，辛苦受尽，命似悬丝。今日得与使君、官僚、僧尼、道俗同此一会，莫非累劫之缘，亦是过去生中供养诸佛，同种善根，方始得闻如上顿教，得法之因。教是先圣所传，不是惠能自智。愿闻先圣教者，各令净心，闻了各自除疑，如先代圣人无别。”

一众闻法欢喜，作礼而退。

**【大意】**

在本段的几则对话中，慧能阐述了自己对佛性的看法以及“见性成佛”、“顿悟成佛”的修行方法。

慧能认为通过禅定以求解脱，这是“二法”，而见性成佛才是最上乘的佛法。因为以禅定求解脱，首先必须承认现实自我的错误和佛理的正确，这就会落入矛盾关系之中，不能进入本体的纯粹境界。而“见性成佛”则不会出现这种情况，因为“性”是纯粹圆满的，它已经超越了一切矛盾对立关系，是纯粹不二的本体。只要彻悟佛性，即可成佛。

## 般若品第二

顾名思义，本品主要论述“般若”之智。慧能大师认为，般若之智即人的自我真实本性（佛性），因此本品也同样是对佛性的论述。此外，本品还强调修行实践，阐述了“无念”的修行方法。

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

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

“善知识，‘摩诃般若波罗蜜’是梵语，此言大智慧到彼岸。此须心行，不在口念。口念心不行，如幻如化，如露如电。口念心行，则心口相应。本性是佛，离性无别佛。

“何名‘摩诃’？摩诃是大，心量广大，犹如虚空，无有边畔，亦无方圆大小，亦非青黄赤白，亦无上下长短，亦无瞋无喜，无是无非，无善无恶，无有头尾。诸佛刹土，尽同虚空。世人妙性本空，无不一法可得，自性真空，亦复如是。

“善知识，莫闻吾说空，便即著空。第一莫著空，若空心静坐，即著无记空。

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

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

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

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

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

### 【大意】

慧能大师认为，“心量广大，犹如虚空”，但修行者不能执著于“空”（“著空”）。因为执著于“空”，就不是“空”了，就会产生“无记空”的后果。所谓“无记空”，即泯灭了一切善恶对立分别，但自我的真心并未显现。

他还认为，真空并不是泯灭对一切事物的认识，而是对一切事物都不加执著。人如果不执著，心灵就会得到解放，般若之智就会产生。般若智产生之后，就可以无所不知、无所不能了。

“善知识，何名‘般若’？般若者，唐言智慧也。一切处所，一切时中，念念不愚，常行智慧，即是般若行。一念愚即般若绝，一念智即般若生。世人愚迷，不见般若。口说般若，心中常愚，常自言我修般若，念念说空，不



识真空。般若无形相，智慧心即是。若作如是解，即名般若智。

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

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

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

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

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

### 【大意】

慧能大师的修行方法，注重的是当下的现实之心，而不是理论上的本身体心。在一切时候，一切场所，心灵都不执著，以智慧观照，这就是般若的行为。所以，慧能大师时常用“念”这个字来说明心。他认为，人如果执著于外在事物，就会产生有生有灭的心念，像水有波浪一样，这就叫做此岸。如果不执著于外在事物，生灭的心念也就没有了，般若之智像水一样通流无碍，这就是彼岸。

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

“当知此经功德，无量无边。经中分明赞叹，莫能具说。此法门是最上乘，为大智人说，为上根人说，小根小智人闻，心生不信。”

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

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

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

“善知识，一切修多罗及诸文字，大小二乘，十二部经，皆因人置，因智慧性，方能建立。若无世人，一切万法，本自不有。故知万法，本自人兴；一切经书，因人说有，缘其人中，有愚有智，愚为小人，智为大人。愚者问于智人，智者与愚人说法。愚人忽然悟解心开，即与智人无别。”

“善知识，不悟即佛是众生，一念悟时，众生是佛。故知万法尽在自心。”

何不从自心中，顿见真如本性。

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

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

“若自不悟，须觅大善知识，解最上乘法者，直示正路。是善知识，有大因缘，所谓化导令得见性。一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中，本自具有。不能自悟，须求善知识，指示方见。

“若自悟者，不假外求。若一向执谓须他善知识望得解脱者，无有是处。何以故？自心内有知识自悟。若起邪迷，妄念颠倒，外善知识虽有教授，救不可得。若起真正般若观照，一刹那间，妄念俱灭。若识自性，一悟即至佛地。

### 【大意】

慧能大师对《金刚经》极为推重，认为此经是为上根大智之人所说之法。

同时，他又反对死守经文，认为“十二部经，皆因人置”、“一切经书，因人说有”，主张“不假外求”，而是从自我内心中“顿见真如本性”。

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

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

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

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

说通及心通，  
如日处虚空，  
唯传见性法，  
出世破邪宗。  
法即无顿渐，  
迷悟有迟疾，  
只此见性门，  
愚人不可悉。  
说即虽万般，  
合理还归一，  
烦恼暗宅中，  
常须生慧日。  
邪来烦恼至，  
正来烦恼除，  
邪正俱不用，

清淨至無餘。  
菩提本自性，  
起心即是妄，  
淨心在妄中，  
但正無三障。  
世人若修道，  
一切盡不防，  
常自見己過，  
與道即相當。  
色類自有道，  
各不相妨惱，  
離道別覓道，  
終身不見道。  
波波度一生，  
到頭還自懊，  
欲得見真道，  
行正即是道。  
自若無道心，  
暗行不見道，  
若真修道人，  
不見世間過。  
若見他人非，  
自非却是左，  
他非我不非，  
我非自有過。  
但自却非心，  
打除煩惱破，  
憎愛不關心，  
長伸兩腳臥。  
欲擬化他人，  
自須有方便，  
勿令彼有疑，  
即是自性現。  
佛法在世間，  
不離世間覺，  
離世覓菩提，  
恰如求兔角。  
正見名出世，  
邪見名世間，  
邪正盡打却，  
菩提性宛然。  
此頌是頓教，  
亦名大法船，  
迷聞經累劫，

悟则刹那间。

师复曰：“今于大梵寺说此顿教，普愿法界众生，言下见性成佛。”

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

**【大意】**

慧能大师认为，解脱就是般若，般若就是“无念”。“无念”不是什么都不知道，而是什么都知道，但不执著任何东西。末尾的“无相颂”是对本品思想的总结。

### 疑问品第三

《疑问品》记述慧能大师解答韶州刺史韦璩的疑问，其中的内容基本上可分三点：一是论述什么是真正的功德；二是对修净土的评论；三是论述在家如何修行。

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

师曰：“有疑即问，吾当为说。”

韦公曰：“和尚所说，可不是达摩大师宗旨乎？”

师曰：“是。”

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

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

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

“善知识，念念无间是功，心行平直是德；自修性是功，自修身是德。

“善知识，功德须自性内见，不是布施供养之所求也。是以福德与功德别。武帝不识真理，非我祖师有过。”

【大意】

禅宗初祖菩提达摩见到梁武帝，梁武帝一生佞佛，造寺度僧，布施设斋，甚至亲自三次舍身同泰寺。梁武帝问：我一生做了这么多有益于佛教的好事，可以获得什么功德？达摩回答：毫无功德。刺史韦璩问这是什么缘故。

慧能大师解释道：行善做好事只能得到福报，但这并不是真正的功德。因为功德在法身中，福报只能施于色身（父母所生的血肉之躯）。真正的功德就是达到“无念”的境界，产生般若之智，见性成佛，获得解脱。

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

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

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

“使君东方人，但心净即无罪；虽西方人，心不净亦有愆。东方人造罪，念佛求生西方；西方人造罪，念佛求生何国？凡愚不了自性，不识身中净土，愿东愿西，悟人在处一般。所以佛言：随所住处恒安乐。

“使君心地但无不善，西方去此不遥；若怀不善之心，念佛往生难到。今劝善知识，先除十恶，即行十万，后除八邪，乃过八千。念念见性，常行平直，到如弹指，便睹弥陀。

“使君但行十善，何须更愿往生。不断十恶之心，何佛即来迎请。若悟

无生顿法，见西方只在刹那。不悟念佛求生，路遥如何得达。

惠能与诸人移西方于刹那间，目前便见。各愿见否？”

众皆顶礼云：“若此处见，何须更愿往生，愿和尚慈悲，便现西方，普令得见。”

师言：“大众，世人自色身是城，眼耳鼻舌是门。外有五门，内有意门。心是地，性是王。王居心地上，性在王在，性去王无。性在身心存，性去身心坏。佛向性中作，莫向身外求。

“自性迷即是众生，自性觉即是佛。慈悲即是观音，喜舍名为势至，能净即释迦，平直即弥陀。

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

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

大众闻说，了然见性，悉皆礼拜，俱叹善哉！唱言：普愿法界众生，闻者一时悟解。

#### 【大意】

韦璩问：念“阿弥陀佛”，求托生西方极乐世界，能否如愿？慧能大师解释道：如来佛说西方有净土，只是一种象征说法。西方极乐世界距此十万八千里，代表人心中的十恶八邪；佛土清净，代表人的本性清净。只要自己心中清净，破除我执、邪心、烦恼、虚妄等等，让自我的真实本性放射出光明，那么西方就在眼前，不必另求净土。慧能大师主张的是“佛向性中作，莫向身外求”。

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

韦公又问：“在家如何修行？愿为教授。”师言：“吾与大众说《无相颂》，但依此修，常与吾同处无别。若不作此修，剃发出家，于道何益！颂曰：

心平何劳持戒，  
行直何用修禅；  
恩则孝养父母，  
义则上下相怜。  
让则尊卑和睦，  
忍则众恶无喧；  
若能钻木取火，  
淤泥定生红莲。  
苦口的是良药，  
逆耳必是忠言；  
改过必生智慧，  
护短心内非贤；  
日用常行饶益，  
成道非由施钱。  
菩提只向心觅，

何劳向外求玄；  
听说依此修行，  
西方只在目前。

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

时刺史官僚、在会善男信女，各得开悟，信受奉行。

#### 【大意】

慧能大师认为，真正的修行就是在自我的心性中下功夫，所以不一定要出家。末尾的偈子说明在家如何修行，这是契嵩本开始加进去的，反映了宋代僧人“儒化”的现象。这首偈子将佛理和儒家伦理结合在一起，认为遵守儒家的道德就是真正的修行。

#### 定慧品第四

本品的内容主要是阐述定慧一体的道理，以及具体的修行方法（如一行三昧，无念、无住、无相等）。

师示众云：“善知识，我此法门，以定慧为本。大众勿迷，言定慧别。定慧一体，不是二。定是慧体，慧是定用。即慧之时定在慧，即定之时慧在定。若识此义，即是定慧等学。”

“诸学道人，莫言先定发慧，先慧发定，各别。作此见者，法有二相，口说善语，心中不善，空有定慧，定慧不等。若心口俱善，内外一如，定慧即等。自悟修行，不在于诤，若诤先后，即同迷人，不断胜负，却增我法，不离四相。”

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

#### 【大意】

定，指佛教禅定，即摒除杂念，观悟佛理；慧，即般若智慧。慧能大师认为“定”与“慧”是一致的，两者没有先后顺序，即“定是慧体，慧是定用”。如果争执“定”、“慧”谁先谁后，就落入后天的现象界中，不能直悟本体。

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

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

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

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

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

“善知识，外离一切相，名为无相。能离于相，则法体清净。此是以无相为体。

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

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

“善知识，无者无何事？念者念何物？无者无二相，无诸尘劳之心。念者念真如本性。真如即是念之体，念即是真如之用。真如自性起念，非眼耳鼻舌能念。真如有性，所以起念。真如若无，眼耳鼻舌当时即坏。

“善知识，真如自性起念。六根虽有见闻觉知，不染万境，而真性常自在。故经云，能善分别诸法相，于第一义而不动。”

#### 【大意】

“一行三昧”是四祖道信依据《文殊说般若经》所提出的一种念佛法门。在这里，慧能大师对“一行三昧”提出了自己的解释，即“一行三昧者，于一切处行住坐卧，常行一直心是也”。所谓直心，就是对一切事物都不加以执著，也就是“无念”、“无住”、“无相”。



## 坐禅品第五

本品的内容是论述什么是真正的禅定。

师示众云：“此门坐禅，元不著心，亦不著净，亦不是不动。若言著心，心原是妄。知心如幻，故无所著也。若言著净，人性本净。由妄念故，盖覆真如；但无妄想，性自清净。起心著净，却生净妄。妄无处所，著者是妄。净无形相，却立净相，言是功夫，作此见者，障自本性，却被净缚。”

### 【大意】

在本品中，慧能大师首先指出人们在坐禅问题上的错误观念。他说，坐禅并不是执著于本心，也不是执著于清净，更不是不动。如果说坐禅是看守本心，心是虚妄的，没什么值得看守；如果说是看守清净，人性本来就是清净的，如果执著于清净的真实，反倒产生虚妄的清净（即“净妄”）。

“善知识，若修不动者，但见一切人时，不见人之是非善恶过患，即是自性不动。”

“善知识，迷人身虽不动，开口便说他人是非长短好恶，与道违背。若著心著净，即障道也。”

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

“善知识，何名禅定？外离相为禅，内不乱为定。外若著相，内心即乱；外若离相，心即不乱。本性自净自定，只为见境、思境即乱。若见诸境心不乱者，是真定也。”

“善知识，外离相即禅，内不乱即定。外禅内定，是为禅定。《菩萨戒经》云：我本性元自清净。善知识，于念念中，自见本性清净，自修，自行，自成佛道。”

### 【大意】

慧能大师认为，真正的不动，是“自性不动”；真正的禅定是“外离相为禅，内不乱为定”。也就是说在一切时刻，对外在的事物都不执著，自我清净的真实本性永远显现。

## 忏悔品第六

本品记录了慧能大师在率领信徒举行宗教仪式（举行无相忏悔、传授无相戒等）时的言论。在这些言论中，慧能大师对传统的宗教仪式进行了新的解释，从而阐发了他的佛学理论。

时大师见广韶洎四方士庶骈集山中听法，于是升座告众曰：“来，诸善知识，此事须自性中起，于一切时，念念自净其心，自修其行，见自己法身，见自心佛，自度自戒，始得不假到此。即从远来，一会于此，皆共有缘。今可各各胡跪，先为传自性五分法身香，次授无相忏悔。”众胡跪。

师曰：“一戒香，即自心中，无非，无恶，无嫉妒，无贪瞋，无劫害，名戒香。

“二定香，即睹诸善恶境相，自心不乱，名定香。

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

“四解脱香，即自心无所攀缘，不思善，不思恶，自在无碍，名解脱香。

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

“善知识，此香各自内薰，莫向外觅。

### 【大意】

慧能大师为大家传五香，实际上是对戒、定、慧、解脱、解脱知见的含义进行新的解释。在慧能看来，“戒”不是外在的条条框框，而是在自我的内心中，“无非、无恶、无嫉妒、无贪瞋、无劫害”。“定”就是见到任何事物，自心都不乱。“慧”就是心中自由，多做善举，并且不计较所做的好事。解脱也不是什么神秘不可及的事，只要心中自由自在，超越一切矛盾，对一切都不执著，这就是大解脱。“解脱知见”就是内心超越矛盾，不执著于空，消除人我之别，认识到佛教真理和自我本性，并且永不退转。慧能大师指出，佛教的这一切真理都要在自我的内心里发掘，不要向外寻找。

“今与汝等授无相忏悔，灭三世罪，令得三业清净。

“善知识，各随我语，一时道：弟子等，从前念今念及后念，念念不被愚迷染，从前所有恶业愚迷等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。弟子等，从前念今念及后念，念念不被恚谤染，从前所有恶业恚谤等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。弟子等，从前念今念及后念，念念不被嫉妒染，从前所有恶业嫉妒等罪，悉皆忏悔，愿一时消灭，永不复起。

“善知识，以上是为无相忏悔。云何名忏？云何名悔？忏者，忏其前愆。从前所有恶业，愚迷恚谤嫉妒等罪，悉皆尽忏，永不复起，是名为忏。悔者，悔其后过。从今以后所有恶业，愚迷恚谤嫉妒等罪，今已觉悟，悉皆永断，更不复作，是名为悔。故称忏悔。凡夫愚迷，只知忏其前愆，不知悔其后过。以不悔故，前罪不灭，后过又生。前罪既不灭，后过复又生，何名忏悔？

### 【大意】

慧能大师所传授的无相忏悔，注重的不是外在的仪式，而是在自我内心的每一个念头中，都不被愚昧、骄诳、嫉妒等不良的观念所迷误。忏的含义是认识到以前所犯的罪过，并发愿消灭这些罪过；悔的含义是发愿永不再做这些罪业。在忏悔中，慧能大师所注重的更是“悔”。

“善知识，既忏悔已，与善知识发四弘誓愿，各须用心正听：自心众生无边誓愿度，自心烦恼无边誓愿断，自性法门无尽誓愿学，自性无上佛道誓愿成。

“善知识，大家岂不道众生无边誓愿度，恁么道，且不是惠能度。善知识，心中众生，所谓邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心，如是等心，尽是众生。各须自性自度，是名真度。

“何名自性自度？即自心中邪见烦恼愚痴众生，将正见度。即有正见，使般若智打破愚痴迷妄众生，各各自度。邪来正度，迷来悟度，愚来智度，恶来善度。如是度者，名为真度。

“又烦恼无边誓愿断，将自性般若智除却虚妄思想心是也。又法门无尽誓愿学，须自见性，常行正法，是名真学。又无上佛道誓愿成，即常能下心，行于真正，离觅离觉，常生般若，除真除妄，即见佛性，即言下佛道成。常念修行是愿力法。

#### 【大意】

在这里，慧能大师对佛教的四大宏愿作了新的解释。

关于“众生无边誓愿度”。慧能大师认为，所谓“众生”，并非专指外在的生命，更是指自我内在的“邪迷心、诳妄心、不善心、嫉妒心、恶毒心”等不良思想。解脱不能依靠别人甚至不能依靠慧能大师，只有用般若之智打破上述不良思想和错误认识，才能自己拯救自己，得到真正的解脱。

“烦恼无边誓愿断”，就是用自我本性中的般若智慧消除各种虚妄的思想和观念。

所谓“法门无尽誓愿学”，在慧能大师看来，就是见性。因为一切法门都存在于自我的本性之中，见性才是真学。

“无上佛道誓愿成”，就是实行真心，不但要超越迷悟，也要超越觉悟；不但要消除真实，也要消除虚妄，这样般若智慧就会永远产生。认识到自我的佛性，就能立即成就佛道。

“善知识，今发四弘愿了，更与善知识授无相三归依戒。善知识，归依觉，两足尊。归依正，离欲尊。归依净，众中尊。从今日去，称觉为师，更不归依邪魔外道，以自性三宝常自证明。劝善知识，归依自性三宝。佛者，觉也；法者，正也；僧者，净也。自心归依觉，邪迷不生，少欲知足，能离财色，名两足尊。自心归依正，念念无邪见，以无邪见故，即无人我贡高贪爱执著，名离欲尊。自心归依净，一切尘劳爱欲境界，自性皆不染著，名众中尊。

#### 【大意】

在这里，慧能对“三皈依”做了新的解释，指出归依的是自性中的三宝，而不是对外在的迷信崇拜。慧能大师认为，所谓佛，就是觉悟的象征；所谓法，就是真理的象征；所谓僧，就是清净的象征。因此，“三皈依”就是归依自我本性中的觉悟、真理、清净。

“若修此行，是自归依。凡夫不会，从日到夜，受三归戒。若言归依佛，佛在何处？若不见佛，凭何所归？言却成妄。善知识，各自观察，莫错用心。经文分明言自归依佛，不言归依他佛。自佛不归，无所依处。

“今既自悟，各须归依自心三宝。内调心性，外敬他人，是自归依也。

“善知识，既归依自三宝竟，各各志心，吾与说一体三身自性佛，令汝等见三身，了然自悟自性。总随我道：于自色身归依清净法身佛，于自色身

归依圆满报身佛，于自色身归依千百亿化身佛。

“善知识，色身是舍宅，不可言归。向者三身佛，在自性中，世人总有，为自心迷，不见内性，外觅三身如来，不见自身中有三身佛。汝等听说，令汝等于自身中见自性有三身佛。此三身佛，从自性生，不从外得。

“何名清净法身佛？世人性本清净，万法从自性生。思量一切恶事，即生恶行；思量一切善事，即生善行。如是诸法在自性中，如天常清，日月常明；为浮云盖覆，上明下暗；忽遇风吹云散，上下俱明，万象皆现。世人性常浮游，如彼天云。

“善知识，智如日，慧如月，智慧常明。于外著境，被妄念浮云盖覆自性，不得明朗。若遇善知识，闻真正法，自除迷妄，内外明彻，于自性中万法皆现。见性之人，亦复如是。此名清净法身佛。

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

“何名圆满报身？譬如一灯能除千年暗，一智能灭万年愚。莫思向前，已过不可得。常思于后，念念圆明，自见本性。善恶虽殊，本性无二。无二之性，名为实性。于实性中，不染善恶，此名圆满报身佛。自性起一念恶，灭万劫善因。自性起一念善，得恒沙恶尽，直至无上菩提。念念自见，不失本念，名为报身。

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

“善知识，法身本具。念自性自见，即是报身佛。从报身思量，即是化身佛。自悟自修自性功德，是真归依。皮肉是色身，色身是宅舍，不言归依也。但悟自性三身，即识自性佛。吾有一《无相颂》，若能诵持，言下令汝积劫迷罪一时消灭。颂曰：

迷人修福不修道，  
只言修福便是道，  
布施供养福无边，  
心中三恶元来造。  
拟将修福欲灭罪，  
后世得福罪还在，  
但向心中除罪缘，  
各自性中真忏悔。  
忽悟大乘真忏悔，  
除邪行正即无罪，  
学道常于自性观，  
即与诸佛同一类。  
吾祖唯传此顿法，  
普愿见性同一体，  
若欲当来觅法身，  
离诸法相心中洗。

努力自见莫悠悠，  
后念忽绝一世休，  
若悟大乘得自性，  
虔恭合掌至心求。

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

一众闻法，靡不开悟，欢喜奉行。

**【大意】**

佛教认为佛有三种存在形式，即法身佛、报身佛和化身佛。慧能大师认为，这三身佛不是外在的迷信崇拜对象，而是都存在于每个人的自我本性之中，即“一体三身自性佛”，因此皈依佛就是皈依自我本性。在他看来，所谓“清净法身佛”，就是自我本性本来清净，人若能认识到自我本性，就能成为清净法身佛；所谓“圆满报身佛”，就是在自我真实本性中，不执著任何矛盾对立的事物；“千百亿化身佛”是指自我本性可以变化万端，在这些变化中产生智慧，消除恶业，即可成为自性化身佛。

## 机缘品第七

本品的内容是记录慧能大师接引教导弟子的言论，其中有很多禅宗的机锋。

师自黄梅得法，回至韶州曹侯村，人无知者。时有儒士刘志略，礼遇甚厚。志略有姑为尼，名无尽藏，常诵《大涅槃经》。师暂听，即知妙义，遂为解说。尼乃执卷问字。

师曰：“字即不识，义即请问。”

尼曰：“字尚不识，焉能会义？”

师曰：“诸佛妙理，非关文字。”

尼惊异之，遍告里中耆德云，此是有道之士，宜请供养。有魏武侯玄孙曹叔良及居民，竞来瞻礼。时宝林古寺自隋末兵火已废，遂于故基重建梵宇，延师居之，俄成宝坊。

师住九月余日，又为恶党寻逐。师乃遁于前山，被其纵火焚草木，师隐身挨入石中得免。石今有师跌坐膝痕，及衣布之纹，因名‘避难石’。师忆五祖‘怀会止藏’之嘱，遂行隐于二邑焉。

### 【大意】

比丘尼无尽藏时常读诵《涅槃经》，慧能大师听后就为她讲解其中的奥义。当无尽藏问其中的字时，慧能大师却回答不识字。在慧能大师看来，佛法精妙的理论，和文字没有关系。这个故事反映了他主张以心悟佛理，反对拘泥于经典的思想。

僧法海，韶州曲江人也。初参祖师，问曰：“即心即佛，愿垂指谕。”

师曰：“前念不生即心，后念不灭即佛。成一切相即心，离一切相即佛。吾若具说，穷劫不尽，听吾偈曰：

即心名慧，

即佛乃定，

定慧等持，

意中清净。

悟此法门，

由汝习性，

用本无生，

双修是正。

法海言下大悟，以偈赞曰：

即心元是佛，

不悟而自屈，

我知定慧因，

双修离诸物。

### 【大意】

法海问“即心即佛”是什么意思。慧能大师解释道：从前的念头不再重生就是真心，以后的念头也不用消除就是佛；生成万事万物的是心，心不执著于万事万物就是佛。

僧法达，洪州人，七岁出家，常诵《法华经》。来礼祖师，头不至地。

祖诃曰：“礼不投地，何如不礼。汝心中必有一物，蕴习何事耶？”

曰：“念《法华经》已及三千部。”

祖曰：“汝若念至万部，得其经意，不以为胜，则与吾偕行。汝今负此事业，都不知过。听吾偈曰：

礼本折慢幢，  
头奚不至地，  
有我罪即生，  
忘功福无比。

师又曰：“汝名什么？”

曰：“法达。”

师曰：“汝名法达，何曾达法？”复说偈曰：

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

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

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

达曰：“学人根性暗钝，从来但依文诵念，岂知宗趣？”

师曰：“吾不识文字，汝试取经诵一遍，吾当为汝解说。”

法达即高声念经，至《譬喻品》，师曰：“止，此经元来以因缘出世为宗，纵说多种譬喻，亦无越于此。何者因缘？经云：诸佛世尊，唯以一大事因缘故出现于世。一大事者，佛之知见也。

“世人外迷著相，内迷著空，若能于相离相，于空离空，即是内外不迷。若悟此法，一念心开，是为开佛知见。

“佛，犹觉也，分为四门：开觉知见，示觉知见，悟觉知见，入觉知见。若闻开示，便能悟入，即觉知见，本来真性而得出现。

“汝慎勿错解经意，见他道开示悟入，自是佛之知见，我辈无分。若作此解，乃是谤经毁佛也。彼既是佛，已具知见，何用更开。汝今当信佛知见者，只汝自心，更无别佛。盖为一切众生，自蔽光明，贪爱尘境，外缘内扰，甘受驱驰，更劳他世尊从三昧起，种种苦口，劝令寢息，莫向外求，与佛无二，故云开佛知见。

“吾亦劝一切人，于自心中常开佛之知见。世人心邪，愚迷造罪，口善心恶，贪瞋嫉妒，谄妄我慢，侵人害物，自开众生知见；若能正心，常生智慧，观照自心，止恶行善，是自开佛之知见。

“汝须念念开佛知见，勿开众生知见。开佛知见，即是出世。开众生知见，即是世间。汝若但劳劳执念以为功课者，何异牝牛爱尾？”

达曰：“若然者，但得解义，不劳诵经耶？”

师曰：“经有何过，岂障汝念。只为迷悟在人，损益由己。口诵心行，即是转经；口诵心不行，即是被经转。听吾偈曰：

心迷法华转，

心悟转法华，  
诵经久不明，  
与义作仇家。  
无念念即正，  
有念念成邪，  
有无惧不计，  
长御白牛车。

达闻偈，不觉悲泣。言下大悟，而告师曰：“法达从昔已来，实未曾转《法华》，乃被《法华》转。”再启曰：“经云：诸大声闻乃至菩萨，皆尽思共度量，不能测佛智，今令凡夫但悟自心，便名佛之知见。自非上根，未免疑谤。又，经说三车，羊、鹿、牛车与白牛之车，如何区别？愿和尚再垂开示。”

师曰：“经意分明，汝自迷背。诸三乘人，不能测佛智者，患在度量也。饶伊尽思共推，转加悬远。佛本为凡夫说，不为佛说。此理若不肯信者，从他退席。殊不知坐却白牛车，更于门外觅三车。况经文明向汝道，唯一佛乘，无有余乘，若二若三，乃至无数方便，种种因缘譬喻言词，是法皆为一佛乘故。汝何不省三车是假，为昔时故；一乘是实，为今时故。只教汝去假归实，归实之后，实亦无名。应知所有珍财，尽属于汝，由汝受用。更不作父想，亦不作子想，亦无用想。是名持《法华经》，从劫至劫，手不释卷；从昼至夜，无不念时也。”

达蒙启发，踊跃欢喜，以偈赞曰：

经诵三千部，  
曹溪一句亡，  
未明出世旨，  
宁歇累生狂。  
羊鹿牛权设，  
初中后善扬，  
谁知火宅内，  
元是法中王。

师曰：“汝今后方可名念经僧也。”达从此领玄旨，亦不辍诵经。

#### 【大意】

在本段中，慧能大师为法达解释了《法华经》。他说，佛之所以出世，是因为一个大原故（即“一大事因缘”），这个原故就是佛的智慧（“佛知见”）。而佛的智慧存在于每个人的本性中，所以要用自我的本性体悟经典，不能被经典所拘缚。尘世中的人愚昧迷误，做下各种罪业，这就是众生的见识水平。如果世人能端正心念，就会常常产生智慧，以此观照自身，止恶行善，这就开启了佛的智慧。

僧智通，寿州安丰人，初看《楞伽经》，约千余遍，而不会三身四智，礼师求解其义。

师曰：“三身者，清净法身，汝之性也；圆满报身，汝之智也；千百亿化身，汝之行也。若离本性，别说三身，即名有身无智；若悟三身无有自性，即名四智菩提。听吾偈曰：

自性具三身，  
发明成四智，



不离见闻缘，  
超然登佛地。  
吾今为汝说，  
谛信永无迷，  
莫学驰求者，  
终日说菩提。

通再启曰：“四智之义，可得闻乎？”

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

大圆镜智性清净，  
平等性智心无病，  
妙观察智见非功，  
成所作智同圆镜。  
五八六七果因转，  
但用名言无实性，  
若于转处不留情，  
繁兴永处那伽定。

通顿悟性智，遂呈偈曰：

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

#### 【大意】

智通读《楞伽经》上千遍，不理解什么是“三身四智”。慧能大师说：清净法身，就是你的真实本性；圆满报身，就是你先天具有的、圆融无碍的大智慧；千百亿化身，就是你正确的行为。四智就是佛所具有的大圆镜智、平等性智、妙观察智、成所作智。慧能认为：如果明白了三身，就会明白什么是四智。若脱离了三身，有智也是无智。

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

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

师曰：“彼有何言句，汝试举看。”

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

师曰：“彼师所说，犹存见知，故令汝未了。吾今示汝一偈：

不见一法存无见，  
大似浮云遮日面，  
不知一法守空知，  
还如太虚生闪电。  
此之知见瞥然兴，  
错认何曾解方便，  
汝当一念自知非，  
自己灵光常显现。  
常闻偈已，心意豁然。乃述偈曰：  
无端起知见，  
著相求菩提，  
情存一念悟，  
宁越昔时迷。  
自性觉源体，  
随照枉迁流，  
不入祖师室，  
茫然趣两头。

智常一日问师曰：“佛说三乘法，又言最上乘，弟子未解，愿为教授。”

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

#### 【大意】

智常参拜大通和尚，大通教他见性成佛。智常问什么是自我本性，大通说，本性就如虚空，无一物可见，这就是正见；无一物可知，这就是真知。智常听了大通的话，还是没能见性，于是又来问慧能大师。慧能认为，大通的理论还是存在知见，无一物可见也是一种见，无一物可知也是一种知。“守空”是慧能大师历来所反对的，他教导的是不执著。“守空”也是一种执著，并不能产生正见真知。他还认为：佛法并没有差别，只不过是人心有差别，因而念诵经文是小乘，理解经义是中乘，按照佛法修行是大乘。万法尽通，万法具备，而对这一切都不执著，远离一切相，这才是最上乘的佛法。

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

师曰：“汝何处未明？”

曰：“‘诸行无常，是生灭法。生灭灭已，寂灭为乐。’于此疑惑。”

师曰：“汝作么生疑？”

曰：“一切众生皆有二身，谓色身、法身也。色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉。经云‘生灭灭已，寂灭为乐’者，不审何身寂灭，何身受乐。若色身者，色身灭时，四大分散，全然是苦，苦不可言乐；若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又法性是生灭之体，五蕴是生灭之用，一体五用，生灭是常。生则从体起用，灭则摄用归体。若听更生，即有情之类，不断不灭；若不听更生，则永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？”

师曰：“汝是释子，何习外道断常邪见，而议最上乘法？据汝所说，即

色身外别有法身，离生灭求于寂灭，又推涅槃常乐，言有身受用。斯乃执吝生死，耽著世乐。汝今当知，佛为一切迷人认五蕴和合为自体相，分别一切法为外尘相，好生恶死，念念迁流，不知梦幻虚假，枉受轮回，以常乐涅槃，翻为苦相，终日驰求。佛愍此故，乃示涅槃真乐，刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无不受者，岂有一体五用之名。何况更言涅槃禁伏诸法，令永不生，斯乃谤佛毁法。听吾偈曰：

无上大涅槃，  
圆明常寂照，

凡愚谓之死，外道执为断。诸求二乘人，自以为无作，尽属情所计，六十二见本。妄立虚假名，何为真实义，惟有过量人，通达无取舍。以知五蕴法，乃以蕴中我。外现众色像，一一音声相。平等如梦幻，不起凡圣见，不作涅槃解，二边三际断。常听诸根用，而不起用想，分别一切法，不起分别想。劫火烧海底，风鼓山相击，真常寂灭乐，涅槃相如是。吾今强言说，令汝舍邪见，

汝勿随言解，  
许汝知少分。

志道闻偈大悟，踊跃作礼而退。

#### 【大意】

志道读《涅槃经》十几年，没有弄明白经中的根本大意，于是来请教慧能大师。

慧能在批评了志道将涅槃理解为普通的寂灭和世俗的快乐这一错误观念后，为他讲解道：涅槃不是俗人所说的死，也不是外道所说的断灭一切知觉，更不是成神享乐。从本质上说，涅槃是全知全能、超越一切相的，因而它不能用语言文字来说明。在偈子末尾，慧能大师向志道声明，我在这里勉强解释涅槃，只是为了让你抛弃邪见。

这段含义极为深奥，望读者自己仔细体悟。

行思禅师，生吉州安城刘氏。闻曹溪法席盛化，径来参礼。遂问曰：“当何所务，即不落阶级？”

师曰：“汝曾作什么来？”

曰：“圣谛亦不为。”

师曰：“落何阶级？”

曰：“圣谛尚不为，何阶级之有。”

师深器之，令思首众。一日，师谓曰：“汝当分化一方，无令断绝。”思既得法，遂回吉州青原山，弘法绍化。谥弘济禅师。

#### 【大意】

行思来参见慧能大师，问道：怎样修行，才不落入渐修的阶段中？慧能问：你修行过什么？行思回答道：我连四圣谛（即苦、集、灭、道的佛教基础理论）都没修过。慧能问：那你修到什么阶段了？行思立即明白：我连四圣谛都不修，怎会落入渐修的阶段中呢！

在慧能大师来看，承认任何理论学说，都会落入渐修的阶段之中，因为任何学说都有逻辑过程。而“见性成佛”则是一种直指心性的修行方法，可以顿悟成佛。

怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参叩。让至礼

拜。

师曰：“甚处来？”

曰：“嵩山。”

师曰：“什么物？怎么来？”

曰：“说似一物即不中。”

师曰：“还可修证否？”

曰：“修证即不无，污染即不得。”

师曰：“只此不污染，诸佛之所护念，汝即如是，吾亦如是，西天般若多罗讖：汝足下出一马驹，踏杀天下人。应在汝心，不须速说。”

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

### 【大意】

本段记载了怀让和慧能大师的一段对话。这段话有个双关语，慧能问你是什么，实际上指的是你的本性（佛性）是什么。慧能指出，这个不用修证、也不能污染的本性就是成佛的基础。

怀让后来有个弟子叫马祖道一，在禅宗史上非常有名，所以慧能说：“汝足下出一马驹”。

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

策云：“仁者得法师谁？”

曰：“我听方等经论，各有师承。后于《维摩经》，悟佛心宗，未有证明者。”

策云：“威音王已前即得，威音王已后无师自悟，尽是天然外道。”

曰：“愿仁者为我证据。”

策云：“我言轻。曹溪有六祖大师，四方云集，并是受法者。若去，则与偕行。”觉遂同策来参。绕师三匝，振锡而立。

师曰：“夫沙门者，具三千威仪，八万细行，大德自何方而来，生大我慢？”

觉曰：“生死事大，无常迅速。”

师曰：“何不体取无生，了无速乎？”

曰：“体即无生，了本无速。”

师曰：“如是如是。”

玄觉方具威仪礼拜。须臾告辞。

师曰：“返太速乎？”

曰：“本自非动，岂有速耶？”

师曰：“谁知非动？”

曰：“仁者自生分别。”

师曰：“汝甚得无生之意。”

曰：“无生岂有意耶？”

师曰：“无意谁当分别？”

曰：“分别亦非意。”

师曰：“善哉。”

少留一宿。时谓一宿觉。后著《证道歌》盛行于世，谥曰无相大师。时称为真觉焉。

### 【大意】

本段记载了永嘉玄觉与慧能大师的一段对话。双方以问对的形式，探讨了“无生无灭”的道理，慧能对玄觉的回答十分满意。对话充满了机锋。

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

隍曰：“入定。”

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

隍曰：“我正入定时，不见有有无之心。”

策云：“不见有有无之心，即是常定，何有出入？若有出入，即非大定。”隍无对。良久，问曰：“师嗣谁耶？”

策云：“我师曹溪六祖。”

隍云：“六祖以何为禅定？”

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

隍闻是说，径来谒师。

师问云：“仁者何来？”

隍具述前缘。

师云：“诚如所言，汝但心如虚空，不著空见，应用无碍，动静无心，凡圣情忘，能所俱泯，性相如如，无不时也。”

隍于是大悟，二十年所得心，都无影响。其夜河北土庶闻空中有声云：隍禅师今日得道。隍后礼辞，复归河北，开化四众。

### 【大意】

智隍跟玄策一起去拜见慧能大师。慧能说：心如虚空，但又不执著于空，应用自由无碍，对动静都不在意，忘掉一切分别矛盾（凡圣、能所），对本性和外相都是自在的，这就是无时不在入定。

凡圣，指凡人和佛教两种观念。能所，指认识能力和认识对象。

一僧问师云：“黄梅意旨，甚么人得？”

师云：“会佛法人得。”

僧云：“和尚还得否？”

师云：“我不会佛法。”

### 【大意】

如果自称懂得佛法，则并不是真正懂得佛法，所以慧能大师说：“不会佛法”。

师一日欲濯所授之衣，而无美泉，因至寺后五里许，见山林郁茂，瑞气盘旋。师振锡卓地，泉应手而出，积以为池。乃膝跪浣衣石上。忽有一僧来礼拜，云：“方辩是西蜀人，昨于南天竺国，见达摩大师，嘱方辩速往唐土，吾传大迦叶正法眼藏及僧伽梨，见传六代于韶州曹溪，汝去瞻礼。方辩远来，愿见我师传来衣钵。”

师乃出示。次问上人攻何事业。曰：“善塑。”师正色曰：“汝试塑看。”辩罔措。过数日，塑就真相，可高七寸，曲尽其妙。师笑曰：“汝只解塑性，不解佛性。”师舒手摩方辩顶曰：“永为人天福田。”师仍以衣酬之，辩取衣分为三：一披塑像，一自留，一用棕裹瘞地中。誓曰：后得此衣，乃吾出

世，住持于此，重建殿宇。

【大意】

方辩称会雕塑，慧能大师说：你试试雕一座我的像。慧能的话是一个机锋，“雕像”的意思是让他讲一讲佛性，雕的是内在本性，而不是外在形象。没想到方辩真的雕成一座六祖大师的塑像。慧能见方辩如此憨厚真诚，乃是有福之相，所以摸着他的头祝他永远享受天上和人间的福报。言外之意是他只能享有福报，却不是成佛的根器。

有僧举卧轮禅师偈云：

卧轮有伎俩，  
能断百思想，  
对境心不起，  
菩提日日长。

师闻之，曰：“此偈未明心地。若依而行之，是加系缚。”因示一偈曰：  
惠能没伎俩，

不断百思想，  
对境心数起，  
菩提作么长。

【大意】

有个僧人念卧轮禅师的一首偈子，这首偈子自称能断绝各种心念，面对外在事物不起心念，所以永远有菩提之智。慧能认为卧轮的偈子没有见性，所以他也做了一首偈子，称自己没本事，不断绝各种心念。慧能所主张的不是断绝心念，而是不执著于各种心念。如果不执著于心念，各种心念就反映了菩提智慧的应用。菩提智慧不在于断绝，而在于无所不能。

## 顿渐品第八

本品的内容还是记录慧能大师对弟子的教导。其中对神秀的弟子志诚的教导，主要论述了渐修和顿悟的区别。

时祖师居曹溪宝林，神秀大师在荆南玉泉寺。于时两宗盛化，人皆称南能北秀，故有南北二宗顿渐之分，而学者莫知宗趣。师谓众曰：“法本一宗，人有南北；法即一种，见有迟疾。何名顿渐？法无顿渐，人有利钝，故名顿渐。”

然秀之徒众，往往讥南宗祖师，不识一字，有何所长。秀曰：“他得无师之智，深悟上乘，吾不如也。且吾师五祖，亲传衣法，岂徒然哉！吾恨不能远去亲近，虚受国恩。汝等诸人毋滞于此，可往曹溪参决。”

一日，命门人志诚曰：“汝聪明多智，可为吾到曹溪听法。若有所闻，尽心记取，还为吾说。”志诚禀命至曹溪，随众参请，不言来处。时祖师告众曰：“今有盗法之人，潜在此会。”志诚即出礼拜，具陈其事。师曰：“汝从玉泉来，应是细作。”对曰：“不是。”师曰：“何得不是？”对曰：“未说即是，说了不是。”

师曰：“汝师若为示众？”

对曰：“常指诲大众，住心观净，长坐不卧。”

师曰：“住心观净，是病非禅。常坐拘身，于理何益？听吾偈曰：

生来坐不卧，  
死去卧不坐，  
一具臭骨头，  
何为立功课。

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

师曰：“吾闻汝师教示学人戒定慧法，未审汝师说戒定慧行相如何，与吾说看。”

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

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

志诚曰：“戒定慧只合一种，如何更别？”

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

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

诚闻偈，悔谢，乃呈一偈曰：

五蕴幻身，  
幻何究竟，  
回趣真如，

法还不净。

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

志诚再启师曰：“如何是不立义”？

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

志诚礼拜，愿为执侍，朝夕不懈。

### 【大意】

当时，禅宗分成南、北两派。慧能在南，神秀在北，两派分别主张顿悟和渐修的修行方法。本段记载了慧能大师与神秀弟子志诚的对话。在对话中，慧能反对打坐的修行方法，认为这不是真正的禅定。同时对戒、定、慧做出了有别于神秀的解释，认为一切理论都不能脱离人的本性，否则就成了语言皮相。在他看来，自性是不能增加也不能减少的完满，不存在错误、愚昧和散乱，自由自在，不执著于一切事物，因此用不着建立任何修行的规矩和次序。从对话中可以看出，慧能对自己倡导的顿悟之法十分自信。

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

师心通，预知其事，即置金十两于座间。时夜暮，行昌入祖室，将欲加害，师舒颈就之，行昌挥刃者三，悉无所损。

师曰：“正剑不邪，邪剑不正，只负汝金，不负汝命。”行昌惊仆，久而方苏，求哀悔过，即愿出家。师遂与金，言汝且去，恐徒众翻害于汝，汝可他日易形而来，吾当摄受。行昌稟旨宵遁。后投僧出家，具戒精进。

一日，忆师之言，远来礼覲。师曰：“吾久念汝，汝来何晚？”

曰：“昨蒙和尚舍罪，今虽出家苦行，终难报德，其惟传法度生乎？弟子常览《涅槃经》，未晓常无常义，乞和尚慈悲，略为解说。”

师曰：“无常者，即佛性也；有常者，即一切善恶诸法分别心也。”

曰：“和尚所说，大违经文。”

师曰：“吾传佛心印，安敢违于佛经。”

曰：“经说佛性是常，和尚却言无常；善恶诸法乃至菩提心，皆是无常，和尚却言是常。此即相违，今学人转加疑惑。”

师曰：“《涅槃经》，吾昔听尼无尽藏诵读一遍，便为讲说，无一字一义不合经文。乃至为汝，终无二说。”

曰：“学人识量浅昧，愿和尚委屈指示。”

师曰：“汝知否？佛性若常，更说什么善恶诸法，乃至穷劫，无有一人发菩提心者？故吾说无常，正是佛说真常之道也。又一切诸法若无常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不通之处，故吾说常者，是佛说真无常义。佛比为凡夫外道执于邪常，诸二乘人于常计无常，共成八倒，故于涅槃了义教中，破彼偏见，而显说真常真乐真我真净。汝今依言背义，以断灭无常，及确定死常，而错解佛之圆妙最后微言，纵览千遍，有何所益。”



行昌忽然大悟，说偈曰：

因守无常心，  
佛说有常性。  
不知方便者，  
犹春池拾砾。  
我今不立功，  
佛性而现前。  
非师相授与，  
我亦无所得。

师曰：“汝今彻也，宜名志彻。”彻礼谢而退。

#### 【大意】

在本段中，慧能向志彻（张行昌）讲解了“无常”的含义。慧能说：无常就是佛性，有常就是对一切矛盾的区别之心。行昌感到大惑不解，因为佛经上说佛性是永恒的（常），而区别之心才是非永恒的（无常）。慧能大师所说的恰与佛经相反。慧能解释道：如果说佛性是永恒的，那么哪里还有什么善恶矛盾的事物呢？所以我说的无常才是佛说的真常。如果说一切事物都是无常的，那么这些事物中就没有佛性，佛性就不是普遍的、永恒的了，所以我所说的常，才是佛说的真无常。在慧能大师看来，佛法最精妙、最圆满最真实的道理是在矛盾的理论中体现出来的。志彻死板地依据佛经，因而不能理解最圆妙的佛法。

有一童子，名神会，襄阳高氏子，年十三，自玉泉来参礼。

师曰：“知识远来艰辛，还将得本来否？若有本则合识主。试说看。”

会曰：“以无住为本，见即是主。”

师曰：“这沙弥争合取次语。”

会乃问曰：“和尚坐禅，还见不见？”

师以拄杖打三下，云：“吾打汝是痛不痛？”

对曰：“亦痛亦不痛。”

师曰：“吾亦见亦不见。”

神会问：“如何是亦见亦不见？”

师云：“吾之所见，常见自心过愆，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前，见不见是二边，痛不痛是生灭，汝自性且不见，敢尔弄人。”

神会礼拜悔谢。

师又曰：“汝若心迷不见，问善知识觅路。汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见。吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。何不自知自见，乃问吾见与不见。”神会再礼百余拜，求谢过愆。服勤给侍，不离左右。

一日，师告众曰：“吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？”神会出曰：“是诸佛之本源，神会之佛性。”

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

祖师灭后，会入京洛，大弘曹溪顿教，著《显宗记》，盛行于世，是为菏泽禅师。

#### 【大意】

本段记载了慧能大师对神会的教导，内容主要是讲“佛性”（即自我本性）的问题。慧能认为：佛性“无头无尾，无名无字，无背无面”，不能用世俗的矛盾见解和名词言语来解释和形容。这一观点也贯穿于其它各品当中。

师见诸宗难问，咸起恶心，多集座下，愍而谓曰：“学道之人，一切善念恶念，应当尽除。无名可名，名于自性；无二之性，是名实性。于实性上建立一切教门，言下便须自见。”诸人闻说，总皆作礼，请事为师。

**【大意】**

大师看到各宗派的人怀着恶意来发难诘问，便召集门下说：修行的人应消除一切善恶对立的观念。这种无区别的境界没有名称可称呼它，这种没有矛盾的本质才是真实的本性。他认为，应在真实本性的基础上建立一切派别，而一切宗派的斗争都是没有意义的。

## 宣诏品第九

本品又名《护法品》，内容是慧能大师回答武则天和唐中宗的特使——内侍薛简的提问。

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

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

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

简曰：“弟子回京，主上必问。愿师慈悲，指示心要，传奏两宫，及京城学道者。譬如一灯燃百千灯，冥者皆明，明明无尽。”

师云：“道无明暗，明暗是代谢之义。明明无尽，亦是有尽，相待立名。故净名经云：法无有比，无相待故。”

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

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

简曰：“如何是大乘见解？”

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

简曰：“师说不生不灭，何异外道？”

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

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

### 【大意】

薛简问，解脱是否一定要通过打坐？慧能答道：道由心悟，不在于外在形式上的打坐。无生无灭、诸法空寂，才是如来真正清净的坐禅。他认为，最上乘的佛法是没有矛盾对立关系的。而所谓“不生不变”，是指本来就无所谓生成，所以现在也无所谓消除毁灭。只在对一切善恶等矛盾的事都不加思量，自然就能进入清净的心之本体，永远明净，其精妙的作用如同恒河之沙一样多。安、秀二师，指弘忍的弟子慧安和神秀。

## 付嘱品第十

本品记录了六祖慧能大师的临终嘱咐以及坐化时的情形。

师一日唤门人法海、志诚、法达、神会、智常、智通、志彻、志道、法珍、法如等，曰：“汝等不同余人，吾灭度后，各为一方师。吾今教汝说法，不失本宗。

“先须举三科法门，动用三十六对，出没即离两边，说一切法，莫离自性。忽有人问汝法，出语尽双，皆取对法，来去相因。究竟二法尽除，更无去处。

“三科法门者，阴、界、入也。阴是五阴，色受想行识是也。入是十二入，外六尘色声香味触法，内六门眼耳鼻舌身意是也。界是十八界，六尘六门六识是也。自性能含万法，名含藏识。若起思量，即是转识。生六识，出六门，见六尘，如是一十八界，皆从自性起用。自性若邪，起十八邪；自性若正，起十八正。若恶用即众生用，善用即佛用，用由何等，由自性有。

“对法，外境无情五对：天与地对，日与月对，明与暗对，阴与阳对，水与火对，此是五对也。法相语言十二对：语与法对，有与无对，有色与无色对，有相与无相对，有漏与无漏对，色与空对，动与静对，清与浊对，凡与圣对，僧与俗对，老与少对，大与小对，此是十二对也。

“自性起用十九对：长与短对，邪与正对，痴与慧对，愚与智对，乱与定对，慈与毒对，戒与非对，直与曲对，实与虚对，险与平对，烦恼与菩提对，常与无常对，悲与害对，喜与瞋对，舍与悭对，进与退对，生与灭对，法身与色身对，化身与报身对，此是十九对也。”

师言：“此三十六对法，若解用，即道贯一切经法，出入即离两边。

“自性动用，共人言语，外于相离相，内于空离空。若全著相，即长邪见。若全离空，即长无明。执空之人有谤经，直言不用文字。既云不用文字，人亦不合语言，只此语言，便是文字之相。又云直道不立文字，即此‘不立’两字，亦是文字。见人所说，便即谤他言著文字。汝等须知自迷犹可，又谤佛经。不要谤经，罪障无数。

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

“若有人问汝义，问有将无对，问无将有对，问凡以圣对，问圣以凡对。二道相因，生中道义。

“如一问一对，余问一依此作，即不失理也。设有人问，何名为暗？答云：明是因，暗是缘，明没则暗，以明显暗，以暗显明，来去相因，成中道义。余问悉皆如此。汝等于后传法，依此转相教授，勿失宗旨。”

### 【大意】

慧能大师告诫他的几位大弟子：宣讲任何佛法，都不要离开自我本性。如果有人问佛法，回答时出语要成双，最后将矛盾的两面彻底破除，这样真理才会显现出来。即不要执著于外相，又不要总是执著于空。依法修行，就是不执著一切事物（“无住”）。

师于太极元年壬子、延和七月命门人往新州国恩寺建塔，仍令促工。次年夏末落成。七月一日，集徒众曰：“吾至八月，欲离世间。汝等有疑，早

须相问，为汝破疑，令汝迷尽。吾若去后，无人教汝。”法海等闻，悉皆涕泣。惟有神会，神情不动，亦无涕泣。

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

一切无有真，  
不以见于真，  
若见于真者，  
是见尽非真。  
若能自有真，  
离假即心真，  
自心不离假，  
无真何处真。  
有情即解动，  
无情即不动，  
若修不动行，  
同无情不动。  
若觅真不动，  
动上有不动，  
不动是不动，  
无情无佛种。  
能善分别相，  
第一义不动，  
但作如此见，  
即是真如用。  
报诸学道人，  
努力须用意，  
莫于大乘门，  
却执生死智。  
若言下相应，  
即共论佛义，  
若实不相应，  
合掌令欢喜。  
此宗本无诤，  
诤即失道意，  
执逆诤法门，  
自性入生死。

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

师曰：“吾于大梵寺说法，以至于今，钞录流行，目曰《法宝坛经》。

汝等守护，递相传授，度诸群生。但依此说，是名正法。今为汝等说法，不付其衣。盖为汝等信根淳熟，决定无疑，堪任大事。然据先祖达摩大师，付授偈意，衣不合传。偈曰：

吾本来兹土，  
传法救迷情，  
一华开五叶，  
结果自然成。

师复曰：“诸善知识，汝等各各净心，听吾说法。若欲成就种智，须达一相三昧，一行三昧。若于一切处而不住相，于彼相中不生憎爱，亦无取舍，不念利益成坏等事，安闲恬静，虚融澹泊，此名一相三昧。若于一切处，行住坐卧，纯一直心，不动道场，真成净土，此名一行三昧。若人具二三昧，如地有种，含藏长养，成熟其实。一相一行，亦复如是。

“我今说法，犹如时雨，普润大地。汝等佛性，譬诸种子，遇兹霑洽，悉皆发生。承吾旨者，决获菩提，依吾行者，定证妙果。听吾偈曰：

心地含诸种，  
普雨悉皆萌，  
顿悟华情已，  
菩提果自成。”

师说偈已，曰：“其法无二，其心亦然。其道清净，亦无诸相。汝等慎勿观静，及空其心。此心本净，无可取舍，各自努力，随缘好去。”尔时徒众作礼而退。

#### 【大意】

慧能大师在临终前告诫弟子说，法性本无生灭和去来，所以不必因我圆寂而悲伤。随后在《真假动静偈》中，阐述了“真”和“不动”的真实含义，强调了无诤的意义。

慧能大师指出，若要成就一切智慧种子，必须达到“一相三昧”和“一行三昧”的境界。“一相三昧”就是在一切地方都不执著外相，对外在事物不生憎恶和喜爱之心，不计较成败得失，永远安然自在。“一行三昧”就是在一切地方，不论行住坐卧，永远保持纯粹、平直之心。这种纯粹、平直之心，才是不变的道场和真正的净土。

大师七月八日，忽谓门人曰：“吾欲归新州，汝等速理舟楫。”大众哀留甚坚。

师曰：“诸佛出现，犹示涅槃。有来必去，理亦常然。吾此形骸，归必有所。”

众曰：“师从此去，早晚可回？”

师曰：“叶落归根，来时无口。”

又问曰：“正法眼藏，传付何人？”

师曰：“有道者得，无心者通。”

又问：“后莫有难否？”

师曰：“吾灭后五六年，当有一人来取吾首。听吾记曰：

头上养亲，  
口里须餐，  
遇满之难，  
杨柳为官。”

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

问曰：“未知从上佛祖应现已来，传授几代？愿垂开示。”

师云：“古佛应世，已无数量，不可计也。今以七佛为始，过去庄严劫，毗婆尸佛、尸弃佛、毗舍浮佛；今贤劫，拘留孙佛，拘那含牟尼佛、迦叶佛、释迦文佛，是为七佛。

“释迦文佛首传摩诃迦叶尊者，第二阿难尊者，第三商那和修尊者，第四优婆鞠多尊者，第五提多迦尊者，第六弥遮迦尊者，第七婆须蜜多尊者，第八佛驮难提尊者，第九伏驮蜜多尊者，第十胁尊者，十一富那夜奢尊者，十二马鸣大士，十三迦毗摩罗尊者，十四龙树大士，十五迦那提婆尊者，十六罗睺罗多尊者，十七僧伽难提尊者，十八伽耶舍多尊者，十九鸠摩罗多尊者，二十阍耶多尊者，二十一婆修盘头尊者，二十二摩拏罗尊者，二十三鹤勒那尊者，二十四师子尊者，二十五婆舍斯多尊者，二十六不如蜜多尊者，二十七般若多罗尊者，二十八菩提达摩尊者，二十九慧可大师，三十僧璨大师，三十一道信大师，三十二弘忍大师，惠能是为三十三祖。从上诸祖，各有禀承。汝等向后，递代流传，毋令乖误。”

#### 【大意】

大师说“来时无口”，意为去时也无可奉告。

在这里，慧能列出印度和中国禅宗的历代祖师，表明禅宗乃是佛教真传。

大师先天二年癸丑岁八月初三日于国恩寺斋罢，谓诸徒众曰：“汝等各依位坐，吾与汝别。”

法海白言：“和尚留何教法，令后代迷人得见佛性？”

师言：“汝等谛听。后代迷人，若识众生，即是佛性。若不识众生，万劫觅佛难逢。吾今教汝识自心众生，见自心佛性。欲求见佛，但识众生。只为众生迷佛，非是佛迷众生。自性若悟，众生是佛。自性若迷，佛是众生。自性平等，众生是佛。自性邪险，佛是众生。汝等心若险曲，即佛在众生中。一念平直，即是众生成佛。我心自有佛，自佛是真佛。自若无佛心，何处求真佛？汝等自心是佛，更莫狐疑。外无一物而能建立，皆是本心生万种法。故经云：心生种种法生，心灭种种法灭。吾今留一偈，与汝等别。名《自性真佛偈》。后代之人识此偈意，自见本心，自成佛道。偈曰：

真如自性是真佛，  
邪见三毒是魔王，  
邪迷之时魔在舍，  
正见之时佛在堂。  
性中邪见三毒生，  
即是魔王来住舍，  
正见自除三毒心，  
魔变成佛真无假。  
法身报身及化身，  
三身本来是一身，  
若向性中能自见，  
即是成佛菩提因。  
本从化身生净性，  
净性常在化身中，

性使化身行正道，  
当来圆满真无穷。  
淫性本是净性因，  
除淫即是净性身，  
性中各自离五欲，  
见性刹那即是真。  
今生若遇顿教门，  
忽遇自性见世尊，  
若欲修行觅作佛，  
不知何处拟求真。  
若能心中自见真，  
有真即是成佛因，  
不见自性外觅佛，  
起心总是大痴人。  
顿教法门今已留，  
救度世人须自修，  
报汝当来学道者，  
不作此见大悠悠。

师说偈已，告曰：“汝等好住，吾灭度后，莫作世情悲泣雨泪，受人吊问。身著孝服，非吾弟子，亦非正法。但识自本心，见自本性，无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往。恐汝等心迷，不会吾意，今再嘱汝，令汝见性。吾灭度后，依此修行，如吾在日。若违吾教，纵吾在世，亦无有益。”复说偈曰：

兀兀不修善，  
腾腾不造恶，  
寂寂断见闻，  
荡荡心无著。

师说偈已，端坐至三更，忽谓门人曰：“吾行矣。”奄然迁化。于时异香满室，白虹属地，林木变白，禽兽哀鸣。

十一月，广、韶、新三郡官僚洎门人僧俗争迎真身，莫决所之，乃焚香祷曰：香烟指处，师所归焉。时香烟直贯曹溪。十一月十三日，迁神龕并所传衣钵而回。次年七月二十五日出龕。弟子方辩以香泥上之。

门人忆念取首之记，遂先以铁叶漆布，固护师颈入塔。忽于塔内白光出现，直上冲天，三日始散。

韶州奏闻，奉敕立碑，纪师道行。师春秋七十有六。年二十四传衣，三十九祝发，说法利生三十七载，得旨嗣法者四十三人，悟道超凡者莫知其数。达摩所传信衣，中宗赐磨衲宝钵，及方辩塑师真相，并道具等，主塔侍者尸之，永镇宝林道场。流传《坛经》，以显宗旨，此皆兴隆三宝，普利群生者。

#### 【大意】

本段记述了六祖慧能大师在圆寂前的最后一次说法。他强调自我真实本性就是佛性，众生本来就是佛。众生如果觉悟了自我本性，就可以成佛。自我若无佛心，则无处可求佛。同时，慧能大师又指出：本心能产生一切事物，只要认识到自我心性无动无静、无生无灭、无去无来、无是无非、无住无往，就是见性成佛。



## 名著评点

中国现代新文化运动的领袖人物、大学者胡适先生说：“禅宗是一个运动，是中国思想史、中国禅宗史、佛教史上一个很伟大的运动。可以说是中国佛教的一个革新运动，也可以说是中国佛教的革命运动。”（《胡适讲演集》上册《禅宗史的一个新看法》）胡适先生的赞誉毫不过份，六祖慧能大师倡导的这场运动，其意义已远远超出了佛学领域，它在中国文化史上产生了巨大影响。

依据慧能大师口述而成书的《坛经》，是中国思想史上一部伟大经典。它之所以伟大，在于它总结提高了中印思想传统，深刻探讨了生命的本质和生命达到圆满的途径，解决了佛教在流传过程中所产生的重大理论和实践问题，并对中国文化产生了广泛的影响。

佛教在流传过程中产生了很多重大的理论问题，这些问题严重影响了佛教的进一步发展。佛教是作为印度婆罗门教的反对者而出现的，佛教强烈反对婆罗门教宣扬的万能造物主（“大梵天”）和不死的精神主体（“神我”），提出了与外道相区别的根本标志——“三法印”（即“诸行无常”、“诸法无我”、“一切皆苦”）。释迦牟尼所建立的佛教理论基础——十二因缘说，指出一切事物都是因缘合和而生成的，因而任何事物都没有永恒不变的本质。也就是说，一切事物都是虚幻（“空”）的。这种观点为佛教提供了一种超越性的学说，涅槃并非成神，这使佛教理论凌驾于其它宗教派别之上。然而将这种学说推演到极端，必然导致深刻的矛盾，既然一切事物都是虚幻不实的，那么是谁在修行？修行的目的——涅槃是否也是“空”的？对于这个问题的不同看法，引起了佛教内部派别的不断分裂。部派佛教时期，上座部各派偏于说“有”，尤其是说一切有部，离经叛道，认为一切事物都是实有的；从说一切有部中分化出来的犍子部特别强调，有一种类似于灵魂的东西叫“补特伽罗”，它虽然不可言说，但却是实有的。与上座部相反，大众部以及上座部中的说经部偏重于说“空”，坚持佛陀的无常学说。尤其是说经部，甚至怀疑涅槃永恒幸福，并因此产生了严重的虚无主义倾向。在大乘佛教时期，龙树、提婆的大乘空宗（中观学派）虽然强调不落二边、合乎中道，但从本质上说来，是主张缘起性空的。龙树的著名偈子“一切有为法，我说即是空，亦是为假名，亦名中道义”，阐述的就是这种思想。空宗的某些僧人还产生了“但空”、“恶趣空”的虚无主义倾向。无著、世亲兄弟创立的瑜伽行派（大乘有宗）感觉到了空宗的缺点，于是提出万物皆由“识”所变，万物（“境”）是“空”的，而“识”是有的。总的说来，“空”和“有”是佛教的两翼，如果放弃空观，佛教就丧失了超越性，与其它有神论的宗教没什么两样；但若因“空”而放弃“有”，就会严重影响佛教修行的可能性和目的。

涅槃解脱的根本，在于心性上的修行，这是佛教各派的一致观点。然而“心”究竟是怎么样的，是“真心”，还是“妄心”；是“净心”，还是“染心”，各派的观点就不一致了。说一切有部将“心”分为净、染两种，净心可以解脱，染心则决不可解脱。上座部中的化地部、法藏部及分别论者和大众部的观点基本相近，认为现实之心为“染心”，解脱之后的心是“净心”，因而修行的道理就如同磨镜一样，去掉污染，即显本来清净面目。大乘空宗反对任何精神实体，以“性空”解释“心性本净”。也就是说，心性之所以

清静，是因为它是“空”的。大乘有宗则认为有一种绝对清静永恒的精神实体，即佛性，这种精神实体也是宇宙的本质，故又称为“法性”。然而这种绝对清静的佛性又怎能与有染的人心发生关系呢？瑜伽行派认为“阿赖耶识”依一切染净之法而“转依”，而如来藏系则认为“如来藏”（也就是“真心”）存在于一切众生中，然而却不能被烦恼所污染。印度佛教在心性解脱问题上的分歧，严重影响了中国佛教各派，例如神秀要“时时勤拂拭”，去“染”成“净”；而慧能认为佛性本来清静，用不着“拂拭”。宋代天台宗大分裂，分为山家、山外两派，以知礼及其弟子为首的山家派主张“妄心说”，庆昭、圆智的山外派则坚持“真心观”。

不断调和空、有两宗是中国佛教的一大特色，《坛经》的出现，使这种调和得到了圆满解决。毫无疑问，慧能的学说属于大乘有宗的佛性论者，然而他却用大乘空宗的般若空观论证他的佛性，因此他多次以“不二法门”解释佛性，他认为“佛性非常非无常”、“佛性非善非不善”、“无二之性，即是佛性”，众生的自我真实本性“无动无静，无生无灭，无去无来，无是无非，无住无往”，“无名可名，名于自性，无二之性，是名实性”。在慧能的佛性论中，空有相融相摄，获得了超越性的圆满。也就是说，《坛经》不仅综合了空、有两家学说，而且其理论水平更超越两者结合之上。因此，禅宗号称“最上乘顿教”、“教外别传”，决非自夸之词。在具体的心性修行实践中，慧能大师认为心性并非思维的对象，一个理论上的心性客体是没有意义的。他重视的是体悟实践，所以非常强调当下的现实之心，也就是“念”。他说：“前念迷即凡夫，后念悟即佛；前念著境即烦恼，后念离境即菩提”、“一念修行，自身等佛”。正是这种当下的现实之心，将中印佛教各派所有心性论上的分歧都统一起来，无论是“真心”、“妄心”，还是“净心”、“染心”，全都包容其中。因为“念”中有“无明”也有“般若”，有“烦恼”也有“菩提”，有“众生”也有“佛”，即慧能大师所说的“一念愚即般若绝，一念智即般若生”。慧能大师无相、无住、无念的禅法，既反对执著于空，也反对执著于有。以三无禅法证得不二之佛性，显示了《坛经》思想的圆满。

禅宗是中国化的佛教，《坛经》之所以能解决佛教众多重大问题，这与它继承发展了我国自先秦以来的思想传统有很大关系。慧能大师认为，一切众生皆有佛性，人们只要认识自我心中的佛性，就可以成佛。这种理论与孟子的性善论同出一辙。孟子认为，人类具有共同的天赋本性，这种本性表现为恻隐之心、羞恶之心、辞让之心、是非之心，这四心就是仁、义、礼、智四种道德的根本，因此这四种道德不是外力强加的，而是自我本性所固有的（《孟子·尽心上》）。只要“反身而诚”、“反求诸己”，人人都可以成为圣人。“涂之人皆可为禹”是儒家的口号，“一切众生皆有佛性”是佛家的口号，而这两个口号的道理却是一致的。《坛经》的思想，与先秦道家哲学更有很多相通之处：在本体论上，《老子》高扬“道”，将“道”描绘成万物的创始者和宇宙的本质、规律，然而《老子》又将超越性的“道”降落于形而下，强调要“和光同尘”、“返朴归真”；《庄子》也同样高扬“道”，但又说“道”在草木瓦砾屎溺之中。同样，《坛经》也极力高扬佛性，但它又强调佛性并非彼岸的客体，而是存在于众生之中，众生即佛，烦恼即菩提，并非离开众生、烦恼而别有佛与菩提。在解脱修行的方法上，慧能主张“不二”的三无禅法，“去来自由”、“心体无滞”、“自在神通，游戏三昧”。

这与《庄子》“无待”以逍遥、追求精神自由的主张也是相通的。

至此，读者们可能会产生这样的疑问：慧能大师是个文盲（起码识字不多），他怎能继承我国的思想哲学传统，并解决佛教许多重大理论问题呢？其实，这并不难理解。首先，慧能大师是个中国人，即使他不识字，传统思想文化对他也会产生耳濡目染的影响。其次，自佛教来华，它就一直不断地进行着中国化的进程，僧肇、道生都是其中的杰出代表。慧能的学说是建立在他们的基础上的，因而在《坛经》中继承了中国传统思想就毫不奇怪了。最重要的一点是，慧能大师是一位伟大的宗教实践家，任何理论都来源于实践，因而从实践中产生的理论有相通之处也是当然的了。慧能大师不是一位义学之僧，他无心于佛学理论的争论，但他在自我心性修行实践中产生的学说，却解决了佛学理论的争端。

《坛经》不仅继承了中国的思想传统，而且对此后的中国文化产生了广泛持久的影响。在慧能大师之后，禅宗人材辈出，荷泽神会、永嘉玄觉、南岳怀让、马祖道一、大珠慧海、石头希迁、青原行思、德山宣鉴等等，都不愧为一代佛教大师。唐末五代间，南岳系分出沩仰、临济两宗，青原系分出曹洞、云门、法眼三宗，即所谓“一花开五叶”，佛教几乎出现禅宗一统天下的局面。与禅宗的繁荣相反，天台、华严、唯识等各家却在不断地衰落。虽然它们衰落的原因很复杂，但由于《坛经》已基本解决了佛教的理论问题，禅宗在实践上又极为出色，因而这些义理学派也就丧失了存在的必要性。

六祖慧能大师领导的禅宗运动，掀起了中国思想史上的新高潮，“心性之学”开始盛行。心性之学原是我国先秦哲学的传统，但秦汉之后，学术的主题又转向宇宙发生、构成论和儒家经学等其它领域。禅宗的佛性学，使中国思想学术重新开始注重心性学的探讨。继佛教之后，道教哲学也开始向心性论方面转化，其具体表现为道教内丹学中的心性论。唐末五代兴起的内丹学注重自我身心的综合锻炼，以获得生命的自由与解脱。此后的内丹学大师如陈抟、张伯端、王重阳等等，无一不是心性学理论的大师。继道教内丹学之后，中国思想学术的中坚——儒家，也开始向心性学转化，其标志是宋明理学的兴起。理学大师们几乎无不对佛学有着深刻的研究，朱熹说“心之全体，湛然虚明，万理具足”，陆九渊说“宇宙便是吾心，吾心即是宇宙”，王阳明说“心即理”，这些言论与《坛经》中所讲的“心量广大，犹如虚空”没有什么两样。陆九渊的大弟子杨简还将儒家所说的“心”与禅宗所说的“心”完全混同起来，他说：“孔子曰心之精神是谓圣，即达摩谓从上诸佛，惟以心传心，即心是佛，除此外更无别佛。”慧能大师认为自我本性具有超越性，即“佛性非善非不善”、“佛性非常非无常”，而王阳明在他著名的四句教中，第一句就是“无善无恶心之体”，同样是“不二法门”。儒家的立足点就是严格区别善恶的道德学说，王阳明将其学说的根本——“心”说成是无善无恶的，这种观点完全背离了传统儒家的主张，而更接近于禅宗的理论了。因此，王阳明还在世的时候，就有人将他的学说称为“阳明禅”。此外宋明理学的修身养性功夫与禅宗的解脱修行功夫也有很多联系。周敦颐、二程教人“主静”、“主敬”，杨简教人“毋意”，王阳明教人“致良知”、“知行合一”，这些方法中都有着某些禅学的影子。

禅宗对中国古代的伦理学说也产生了一定影响。宋代著名禅僧契嵩改编《坛经》，加进了“心平何劳持戒，行直何用修禅；恩则孝养父母，义则上下相怜……”这首偈子将修行视为遵守儒家伦理，以佛教之力推行儒家道德

学说，产生了极为重大的效应。契嵩为阐明儒佛一致的观点，还写了一部《辅教篇》，其中的《孝论》篇将佛教的五戒（不杀、不盗、不邪淫、不妄言、不饮酒）与儒家的“五常”（仁、义、礼、智、信）相比附，认为二者完全一致。他还认为，儒家所提倡的孝道，佛教比其它学派更为推崇，“夫孝，诸教皆尊之，而佛教殊尊也。”明代著名禅僧真可声称，儒家的五常就是佛家的“五如来”。另一著名禅僧德清对《大学》、《中庸》、《春秋左传》都有很精到的研究，他甚至提出，孔子“克己”、“归仁”的主张就是佛教的禅定顿悟，因而“孔、老即佛之化身”。

禅宗对中国文化的影响是极为广泛的，其对艺术的影响尤为深刻。禅与艺术虽然是两种不同的东西，但它们都是心悟的结果，在这一点上它们是相同的。因此，古代有很多僧人喜欢借艺术形式表达自我觉悟的程度，也有很多诗人、画家利用禅学增加自己作品的思想深度，这两方面的交互作用使我国古代的艺术充满了禅的精神。我国历代有很多诗僧、画僧。例如寒山、拾得，他们不仅是得道的高僧，也是杰出的诗人；在明末清初的绘画史上，也出现了四位成就非凡的僧人，即弘仁、髡残、八大山人和石涛，他们强烈反对四王模拟古人的作法。石涛说：“夫画者，从于心者也”（《画语录·一画章》），“至人无法，非无法也；无法之法，乃为至法”（同上《变化章》）。石涛在绘画方法上的主张与禅的精神是完全一致的。中国古代有许多描绘田园山水的诗文书画，都寄托了艺术家们的禅学精神，表达了冲和淡远、宁静空灵、安闲适意、超脱束缚的意境。为慧能大师写碑铭的王维有很多富有禅意的诗句，如“兴来每独往，胜事空自知。行到水穷处，坐看云起时”（《终南别业》）、“空山新雨后，天气晚来秋。明月松间照，清泉石上流”（《山居秋暝》）等等。王维还是水墨山水画的鼻祖，人称其“诗中有画，画中有诗”，无论是诗还是画，都寄托了他对禅的理想追求。古代富有禅意的诗句实在太多了，柳宗元有“孤舟蓑笠翁，独钓寒江雪”（《江雪》），刘长卿有“溪花与禅意，相对亦忘言”（《寻南溪常道士》），苏东坡有“不识庐山真面目，只缘身在此山中”等等。这类例子，举不胜举。禅学甚至还成为艺术评论中的理论标准。宋代著名诗论家严羽说：“大抵禅道唯在妙悟，诗道亦在妙悟”（《沧浪诗话·诗辨》）。很多诗人将学诗的过程比做参禅，如韩驹写道：“学诗当初如学禅，未悟且遍参诸方。一朝悟罢正法眼，信手拈成皆成章”（《陵阳集·赠赵伯鱼》），由此也可以看到禅学影响之深之广。

禅宗对海外的影响也很大，6世纪末越南就有禅宗流传，七八世纪禅宗又传入朝鲜、日本。越南的禅宗派别有灭喜派、无言通派、草堂派、竹林禅派等；在朝鲜则有“禅门九山”之说，即迦智山、实相山、桐里山等等各派。日本虽早有禅宗流传，但宗派出现得较晚，十二三世纪的镰仓时代，荣西（号“明庵”）入宋求法，回国后传临济禅法；荣西的再传弟子道元（号“希玄”）也入宋留学，回日本后传曹洞禅法；17世纪中叶，我国高僧隐元隆琦应邀赴日，传黄檗禅法于日本。日本禅宗一直很盛行，并与日本文化的各组成部分，如茶道、书道、武士道等结合得非常密切。本世纪50年代，欧美各国也掀起了“禅宗热”，由于现代西方社会出现了种种危机与困境，一些学者力图引进禅宗思想，以战胜现代西方的精神危机，日本禅学大师铃木大拙对“禅宗热”作出了很大贡献。现代海外研究禅学的著作有很多，如铃木大拙写了大量的禅学著作和论文，他还与E·弗洛姆、R·德马蒂诺合著了《禅宗与精神

分析》，阿部正雄著有《禅与西方思想》，柳田圣山有《禅与中国》，亚米斯有《禅与美国思想》，格雷厄姆有《天主教禅》，等等。

## 传世名著百部之太上感应篇

## 名著通览

在道教典籍中，有一部篇幅虽短，但知名度却不亚于《道德经》的道经，它就是《太上感应篇》。

《太上感应篇》，又称《感应篇》，它成书于我国北宋末年，其作者不详。

关于《太上感应篇》的成书时间和作者，自古迄今说法甚多。有人认为《太上感应篇》早在春秋时期就已出现，如清光绪年间许越身在《太上宝筏序》中说：“《感应篇》与《道德经》同出于道祖李伯阳手笔。”也有人认为其书汉代就有，毛金兰在清同治年间叙述道：“尝考洪楚产云：‘《感应》一书，历汉而唐，自宋而明，敬奉已久。’”还有人认为其书成于魏晋，作者是葛洪或慕容皝。征诸史籍，这些说法或为市井侈谈，或为臆测之说，无法令人相信其真实性。

最早著录《太上感应篇》的正史是《宋史》。《宋史·艺文志》记载：“李昌龄《感应篇》一卷”，许多人据此认定《太上感应篇》成书于宋代，作者是李昌龄，清朝人惠栋、俞樾都持此说。在宋代，至少有两位叫李昌龄的人，一是北宋初年做过右拾遗、字天锡的李昌龄，《宋史》卷287有他的本传；一是南宋初年被称为“蜀士”或“汉嘉夹江隐者”的李昌龄。惠栋等人认为是李天锡，也就是说，《太上感应篇》成于北宋初年。当今的一些学者则认为是南宋的李昌龄，即该书成于南宋初年。

事实上，这两种意见均失于考订，为史书所误，因为《宋史·艺文志》的记载是不准确的，无论是北宋初的还是南宋初的李昌龄都不曾作过《太上感应篇》。要弄清这一点，只要注意以下的史实就行了；一是北宋末年被宋徽宗赐封为虚静先生的正乙道第三十代天师张继先曾为《太上感应篇》作颂，其颂文讲：“人之性，湛然圆寂。涉境对动，种种皆妄。一念失正，即是地狱。敬诵斯文，发立汗下。煨烬心火，驯服气马。既以自镜，且告来者。”这篇颂文收录在《道藏》中，题为《虚静天师颂》。二是《太上感应篇》在北宋末年已被收录在《政和万寿道藏》中，这部《道藏》在南宋淳熙年间被太乙宫全部抄录，孝宗赐名为《琼章宝藏》，后来太乙宫道士胡莹微曾在《琼章宝藏》中读过《太上感应篇》。以上两点表明，在南宋之前《太上感应篇》即已成书。三是《太上感应篇》的广泛流传是从南宋初年开始的，当时的官修和私修的目录之书也开始著录此书。而北宋的史籍中却寻不到《太上感应篇》的任何踪迹，如果此书真的成于北宋初年，以北宋统治者对道教典籍的重视及李天锡的地位，《感应篇》是不会没有影响的。这说明《太上感应篇》成书于北宋初年的可能性极小，甚至可以说是不存在的。因而可以得出这样的结论：《太上感应篇》成书于北宋末年，在南宋初年开始广为流传，其作者不详。那么《宋史·艺文志》为何将李昌龄与《太上感应篇》连在一起呢？其实原因很简单，南宋的李昌龄在《太上感应篇》的早期传播中起了关键的作用，他是第一个为《太上感应篇》作传的人，而且在他所著的《乐善录》中全文收录了《太上感应篇》。他的这些工作，使他与《感应篇》紧密地连在了一起。

《太上感应篇》的篇幅很短，全文只有1274个字。在这篇短文中，作者借“太上”之口，阐发了他的观点，指出行善去恶对于长生乃至成仙都是至关重要的，求道者只有不懈地行善，必能得到天神的佑护，实现追求的目标。

由于作者极力倡导在世俗生活中行善去恶，因而这部道经又被人们当作善书，并被尊为“善书之首”。

《太上感应篇》在开篇写道：“太上曰：祸福无门，惟人自召；善恶之报，如影随形。”这几句是全篇的纲领，文中的其他内容均是围绕这16个字展开的。在这里，作者提出人所遭遇的福和祸，完全是自身行为导致的结果，善与恶的不同表现一定会得到不同的福和祸。为善得福，行恶得祸。也就是说，人的福祸取决于人是行善还是为恶，善与恶在人与福祸之间起决定作用。

接着，作者写道：“是以天地有司过之神，依人所犯轻重，以夺人算……又有三台北斗神君，在人头上，录人罪恶，夺其纪算。又有三尸神，在人身中，每到庚申日辄上诣天曹，言人罪过。月晦之日，灶神亦然。”作者在此指出，监督世人行为的是天地之神，他们包括司过之神、三台北斗神君、三尸神和灶神，这些神从不同的角度观察世人的表现、记录人们的罪过，天曹依照这些记录对为恶者进行处罚，“凡人有过，大则夺纪，小则夺算”，“算减则贫耗，多逢忧患，人皆恶之，刑祸随之，吉庆避之，恶星灾之，算尽则死。”对恶人最直接的惩罚就是减夺其寿命（即夺纪、夺算），直到今其死亡。而且这些恶人在世间还会遇到各种磨难，磨难也是惩罚的内容。作者将原始道教的几位神明作为世人监督者的提法，今天看来显系迷信，但作者的用意并不是单纯为了宣扬他们，而是重在告诫世人：为恶是没有好结果的。这一段是“善恶之报”的进一步阐述。在这一段的结尾，作者说：“其过大小数百事，欲求长生者先须避之”。为恶是不能长生的，要长生必须避开那数百件过失。这句看似寻常，其实提出了一个非常重要的思想，那就是：长生者不能有过失。这个思想与道教靠修炼达到长生的主张有很大不同。

那么，哪些行为才是善行呢？作者随后写道：“是道则进，非道则退。不履邪径，不欺暗室。积德累功，慈心于物。忠孝友悌，化己正人。矜孤恤寡，敬老怀幼。昆虫草木，犹不可伤，宜悯人之凶，乐人之善，济人之急，救人之危。见人之得，如己之得；见人之失，如己之失。不彰人短，不炫己长。遏恶扬善，推多取少。受辱不怨，受宠若惊。施恩不求报，与人不追悔。”这20多条就是善行，依此施行，就是行善，是合乎道的要求的，道行也就会加深，进入更高境界。这里所列举的善行，多为儒家所宣扬的伦理道德，是人们在世俗生活中应该遵循的。作者认为，求道不仅要靠行善，还要靠在世俗生活中来完成。符合善的要求，就是善人，而天神是欣赏善人的。作者说：“所谓善人，人皆敬之，天道佑之，福禄随之，众邪远之，神灵卫之，所作必成，神仙可冀”。行善能够得到天神的佑护，更重要的，是“神仙可冀”，即有希望成为神仙。可见，作者是极为重视行善的，认为它是得道的必经之途。于是作者更进一步说道：“欲求天仙者，当立一千三百善；欲求地仙者，当立三百善。”作者在此不仅点明了求仙与行善的关系，而且把善加以量化，从而使求道者目标更明确了。

至此，作者已将主要观点托出：善行是凡人与神仙之间的桥梁，只有行善才能得福，才有成仙的希望。而监督这一切的是各种神灵，处于主动地位的是人自己。这里需要注意的是，道教认为长生与成仙有很大不同，成仙是求道者的最高理想。这在《感应篇》中也是很明确的，欲求长生，只要没有过失就可以了。而成仙，则必须实现若干条善行，这就更加突出了行善的重要。

作者在谈到长生时说：“其过大小数百事，欲求长生者先须避之”。在



他叙述完善行之后，笔锋一转，直承“其过大小数百事”，将人间的160多条恶行展示出来：“苟或非义而动，背理而行。……”（内容见原文），这一段是《太上感应篇》最长的一段文字，是从另一个侧面阐述其观点，同时也是为求道者提供具体的指导。作者所开列的恶行涉及到世人生活的各个层面，有政治、经济、家庭、个人品行、对自然界的态度等等，林林总总，面面俱到。作者认为，为官者的恶行是：“轻蔑天民，扰乱国政，赏及非义，刑及无辜；杀人取财，倾人取位；诛降戮服，贬正排贤；凌孤逼寡，弃法受赂”等；为商者的恶行则是：“短尺狭度，轻称小升，以伪杂真，采取奸利”；家庭中的恶行主要是“抵触父兄”、“用妻妾语，违父母训”、“男不忠良，女不柔顺；不和其室，不敬其夫；每好矜夸，常行妒忌；无行于妻子，失礼于舅姑”。面对自然界，有些行为也属于恶行，如“用药杀树”、“诃风骂雨”、“唾流星，指虹霓；辄指三光，久视日月；春月燎猎，对北恶骂，无故杀龟打蛇”。等等。从中可以看出，这些恶行基本都是以儒家的道德标准判断出来的，即不忠、不孝，不仁、不义，是非义背理的结果。作者将儒、道思想密切结合在一起，这是这部道经的突出特点之一。

在开列了恶行之后，作者再次强调为恶的后果：“如是等罪，司命随其轻重，夺其纪算，算尽则死”。但作者并未满足于此，他进一步指出：“死有余责，乃殃及子孙。”为恶不仅祸及自身，而且殃及子孙，其后果是极其严重的。接着，作者通过对一些具体恶行的讲解，表达了这一观点：“又诸横取人财者，乃计其妻子家口以当之，渐至死丧；若不死丧，则有水火盗贼、遗亡器物、疾病口舌诸事，以当妄取之直。又枉杀人者，是易刀兵而相杀也。取非义之财者，譬如漏脯救饥，鸩酒止渴，非不暂饱，死亦及之。”就这样，作者以层层推进的方式，把为恶的所有后果展示给人们，以此引起人们的警惕。

然而，作者并未将人的善恶福祸绝对化、简单化。在叙述完善恶两个方面之后，他开始探讨善恶福祸的起源和相互关系。他写道：“夫心起于善，善虽未为，而吉神已随之；或心起于恶，恶虽未为，而凶神已随之。其有曾行恶事，后自改悔，诸恶莫作，众善奉行，久久必获吉庆，所谓转祸为福也。”善恶虽是对立的，但人心是可变的，只要心存善念或改恶从善，并坚持不懈，祸完全可以转化为福，因为人心是善恶福祸的根源所在。这里，作者再次突出了人的作用，以呼应“祸福无门，唯人自召”这一主题。祸福转化的观点，将善门向一切人敞开了，这对于人间善业，具有莫大意义。这实际是作者将求道之路指给了世间一切人，体现了作者以人间为宫观的胸襟。

最后，文章总结道：“故吉人语善、视善、行善，一日有三善，三年，天必降之福。凶人语恶、视恶、行恶，一日有三恶，三年，天必降之祸。”通过对比，作者强调了行善为恶的不同结局。而两个“天必降之”，则在告诉人们，善恶之报，昭昭不爽，以此呼应“善恶之报，如影随形”这一主题。

全篇的最后一句是：“胡不勉而行之？”行，就是行善。道理已经讲清，那么，就请努力行善，踏上求道之路，以求吉福吧！作者以反问的口吻将此话说出，使此话变得更加含蓄而意味深长。

《太上感应篇》问世后，许多人只把它看作是劝善之书，强调它的社会功用，这是不全面的。《太上感应篇》重视行善去恶，目的在于求道，因而它首先是一部道书。这是我们需要指出的，否则就无法全面认识这部影响广泛的古籍。

尽管如此，《太上感应篇》所竭力倡导的善行，竭力主张去除的恶行，在今天看来，大多可以接受。因而，只要摒弃篇中的那些迷信思想，《感应篇》仍有其利用价值。诸如爱国爱民、敬长爱幼、慈心于物等等思想，都是中国传统美德的组成部分，经《太上感应篇》的提倡，就更加深入人心，对规范世人的行为是有帮助的，这正是它的意义所在。

《太上感应篇》篇幅极短，因此流传中错误很少，基本不存在版本差别问题，无论是《乐善录》中所收《感应篇》，还是宋理宗题词的《感应篇》，乃至明清和民国时期流行的《感应篇》，其经文都是相同的。

为了帮助阅读和加深理解，本书附录了清人黄正元乾隆年间著的《太上感应篇图说》。这个《图说》有图有注，注文通俗易懂，切合原文，既不作繁琐的考订，又不随意发挥，是清人诸多注文中较好的一种。

全文

## 太上感应篇

太上曰：  
祸福无门，惟人自召；  
善恶之报，如影随形。  
是以天地有司过之神，  
依人所犯轻重，以夺人算。  
算减则贫耗，多逢忧患，  
人皆恶之，刑祸随之，  
吉庆避之，恶星灾之，  
算尽则死。  
又有三台北斗神君，  
在人头上，录人罪恶，  
夺其纪算；  
又有三尸神，  
在人身中，每到庚申日，  
辄上诣天曹，言人罪过；  
月晦之日，灶神亦然。  
凡人有过，大则夺纪，  
小则夺算。  
其过大小，有数百事，  
欲求长生者，先须避之。  
是道则进，非道则退；  
不履邪径，不欺暗室；  
积德累功，慈心于物；  
忠孝友悌，正己化人；  
矜孤恤寡，敬老怀幼；  
昆虫草木，犹不可伤。  
宜悯人之凶，乐人之善，  
济人之急，救人之危。  
见人之得，如己之得，  
见人之失，如己之失。  
不彰人短，不炫己长，  
遏恶扬善，推多取少，  
受辱不怨，受宠若惊，  
施恩不求报，与人不追悔。  
所谓善人，人皆敬之，  
天道佑之，福禄随之，  
众邪远之，神灵卫之，  
所作必成，神仙可冀。  
欲求天仙者，  
当立一千三百善；  
欲求地仙者，当立三百善。  
苟或非义而动，背理而行，

以恶为能，忍作残害，  
阴贼良善，暗侮君亲，  
慢其先生，叛其所事，  
诳诸无识，谤诸同学，  
虚诬诈伪，攻讦宗亲，  
刚强不仁，狠戾自用，  
是非不当，向背乖宜，  
虐下取功，谄上希旨，  
受恩不感，念怨不休，  
轻蔑天民，扰乱国政，  
赏及非义，刑及无辜，  
杀人取财，倾人取位，  
诛降戮服，贬正排贤，  
凌孤逼寡，弃法受赂，  
以直为曲，以曲为直，  
入轻为重，见杀加怒，  
知过不改，知善不为，  
自罪引他，壅塞方术，  
讪谤圣贤，欺凌道德，  
射飞逐走，发蛰惊栖，  
填穴覆巢，伤胎破卵，  
愿人有失，毁人成功，  
危人自安，减人自益，  
以恶易好，以私废公，  
窃人之能，蔽人之善，  
形人之丑，讦人之私，  
耗人货财，离人骨肉，  
侵人所爱，助人为非，  
逞志作威，辱人求胜，  
败人苗稼，破人婚姻，  
苟富而骄，苟免无耻，  
认恩推过，嫁祸卖恶，  
沽买虚誉，包贮险心，  
挫人所长，护己所短，  
乘威迫胁，纵暴杀伤，  
无故翦截，非礼烹宰，  
散弃五谷，劳扰众生，  
破人之家，取其财宝，  
决水放火，以害民居，  
紊乱规模，以败人功，  
损人器物，以穷人用，  
见他荣贵，愿他流贬，  
见他富有，愿他破散，  
见他色美，起心私之，

负他货财，愿他身死，  
干求不遂，便生咒恨，  
见他失便，便说他过，  
见他体相不具而笑之，  
见他才能可称而抑之，  
埋蛊厌人，用药杀树，  
恚怒师傅，抵触父兄，  
强取强求，好侵好夺，  
虏掠致富，巧诈求迁，  
赏罚不平，逸乐过节，  
苛虐其下，恐吓于他，  
怨天尤人，诃风骂雨，  
斗合争讼，妄逐朋党，  
用妻妾语，违父母训，  
得新忘故，口是心非，  
贪冒于财，欺罔其上，  
造作恶语，谗毁平人，  
毁人称直，骂神称正，  
弃顺效逆，背亲向疏，  
指天地以证鄙怀，  
引神明而鉴猥事，  
施与后悔，假借不还，  
分外营求，力上施設，  
淫欲过度，心毒貌慈，  
秽食喂人，左道惑众，  
短尺狭度，轻秤小升，  
以伪杂真，采取奸利，  
压良为贱，谩募愚人，  
贪婪无厌，咒咀求直，  
嗜酒悖乱，骨肉忿争，  
男不忠良，女不柔顺，  
不和其室，不敬其夫，  
每好矜夸，常行妒忌，  
无行于妻子，失礼于舅姑，  
轻慢先灵，违逆上命，  
作为无益，怀挟外心，  
自咒咒他，偏憎偏爱，  
越井越灶，跳食跳人，  
损子堕胎，行多隐僻，  
晦腊歌舞，朔旦号怒，  
对北涕唾及溺，  
对灶吟咏及哭，  
又以灶火烧香，秽柴作食，  
夜起裸露，八节行刑，

唾流星，指虹霓，  
辄指三光，久视日月，  
春月燎猎，对北恶骂，  
无故杀龟打蛇。  
如是等罪，  
司命随其轻重，  
夺其纪算，算尽则死，  
死有余责，乃殃及子孙。  
又诸横取人财者，  
乃计其妻子家口以当之，  
渐至死丧；若不死丧，  
则有水火盗贼、遗亡器物、  
疾病口舌诸事，  
以当妄取之直。  
又枉杀人者，  
是易刀兵而相杀也。  
取非义之财者，  
譬如漏脯救饥、鸩酒止渴，  
非不暂饱，死亦及之。  
夫心起于善，  
善虽未为，而吉神已随之；  
或心起于恶，  
恶虽未为，而凶神已随之。  
其有曾行恶事，后自改悔，  
诸恶莫作，众善奉行，  
久久必获吉庆，  
所谓转祸为福也。  
故吉人语善、视善、行善，  
一日有三善，  
三年天必降之福。  
凶人语恶、视恶、行恶，  
一日有三恶，  
三年天必降之祸。  
胡不勉而行之。

## 太上感应篇注

### 太上感应篇

太上，尊称也。开章揭此二字，示人凛凛不敢违悖之意。由此动彼，谓之感；由彼答此，谓之应，言善恶受报，不爽毫厘也。

太上曰：祸福

无门，惟人自召

人心寂然不动，理欲未形，无理欲自无吉凶，及发而见诸事则吉缘理生，凶缘欲集，如种瓜得瓜，种豆得豆，自然而不可易。是祸福之来，人所自召，有何门路！古人所以昼勤三省，夜惕四知，戒慎恐惧于不睹不闻之际，无非趋福避祸之意耳。

善恶之报，

如影随形

此申明上文自召之旨。盖善恶感应，毫发不爽，如人做一善事，初无心于得福也，而善报自至；人做一恶事，初无心于得祸也，而恶报自至，犹形之与影，跬步相随。世人不察，谓某人善而得祸，某人恶而得福，遂起疑议之端，殊不知有报之本身者，有报之子孙者，形影之喻，乃言其必然，非概谓其速也。即影之肖形，亦有远近之殊，影远则大，影近则小。善恶之报，岂独不然，速则报轻，迟则报重。或恶业多则先受恶报，或善业多则先受善报，或善心退转，则因福得祸，或恶念改悔，则又因祸而得福。人能常将“果报”二字省察于中，自然祸减福生矣。

是以天地有司过

之神，依人所犯

轻重，以夺人算

自此至“算尽则死”，言人一生所为，日夜时刻、上下四旁，皆有鬼神鉴察也。算，谓寿数及享用衣食之类。夺，除而去之也。犯轻者夺算亦轻，犯重者夺算亦重。过者，无心之失，神尚衡其轻重以夺其算，而大奸大恶上干神怒，立受显戮，不问可知矣。

算减则贫耗

前言夺算之由，自此以下至“算尽则死”，则历举夺算之事，以明感应之不爽也。贫是无财，耗是家破。言不善之人，天既夺其算，则富者渐至于贫，丰者渐至于啬，必无仍加其禄、厚其积之理，所以动遭逆塞，触目皆苦境也。

多逢忧患

忧从中出，患自外来。多逢，言不善之人内忧外患接踵而至也。盖忧患与贫耗两相倚伏，贫耗而无忧患，则薄粥鹑衣尚可度命，惟贫耗而更加忧患，则身心俱病，虽处人世，不啻地狱矣。

人皆恶之

恶者为人所厌弃也。言人造恶多端，元神耗散，有一种败气发于颜面，见乎四体，处处有恶煞凭之。笑语则人恶其猖狂，流涕则人恶其怨诽，即加意奉承，人亦恶其奸佞，盖神斩魄丧，自不能与人相合。《纯阳祖师宝训》云：“丈夫义不怜”，若为不善者所恶，正足以见人品，故面鲜媚药，逢世无资，不足计也。经所云“人皆恶之”者，乃算减之后，英华销沮，天怒于上，人怨于下，故骨肉皆憎我之人，言动皆起憎之端，非端人正士为群小猜



忌之谓也。

#### 刑祸随之

刑祸，皆分天人。肢体残废，天刑也；官棒捶楚，人刑也；水火瘟疫，天祸也；横逆患难，人祸也。随者，跟定不离之意，盖夺算之人，恶贯满盈，必招种种恶报，所以刑祸随之。谚云：“人非欺心，不受官刑；人无隐过，不遭横祸。”其斯之谓与！

#### 吉庆避之

惠迪斯吉，积善召庆，乃一定之理。作恶之人，司过之神既夺其算，使之贫耗以困其身，忧患以艰其遇，不齿于人，动遭刑祸，种种示罚，福祿已尽消除，自然吉化为凶，庆化为祸。若或避之，盖人生吉庆之事，皆有善神主之，君子动与善会，故能膺五福享九如，彼造孽者，既有恶神相随，自与善神相左也。

#### 恶星灾之

人间一年三百六十五日，周天三百六十五度，皆有星主之。为善则有吉星照定，如紫微、玉堂、天贵、天富等星是也；为恶则有凶曜相摄，如丧门、吊客、计都、罗睺等星是也。善恶相感，不爽毫厘，故圣人在上，景星含辉；贤人所居，奎躔呈瑞。若作恶之人，乖气致睽，谴见于天，恶与恶感故也。世人不明此义，而徒仗巫师禳解，亦何益乎？

#### 算尽则死

尽，谓夺之尽也；死，非正命之死，盖横也，夭也。极言作恶者今日以某事减算，明日又以某事减算，减夺不已，会有尽时，夭折横亡无术可免，真可哀也。且一死之后，更有三途恶道：或落地狱、或堕饿鬼、或变畜生，冥律森然，又非一死能了账也。

又有三台北斗神君，  
在人头上，录人罪恶，  
夺其纪算

“又”字，承上“司过”来，言不善之人不但有司过之神监察报应，其头上又有神为之纠察，不可不时加修省也。三台，星名。北斗神君主人间善恶生死寿夭富贵贫贱之事，凡人有罪，皆录恶籍，量罪轻重，夺其纪算：夺至一年，其人坎坷多事；五年，其人灾衰疾病；夺至十二年，其人困笃，或遭刑狱而死。盖罪与过不同，恶之大者为罪，则夺纪，恶之小者为过，则夺算。十二年为纪，百日为算。

又有三尸神，在人身中，  
每到庚申日，辄上诣  
天曹，言人罪过

重言“又”，见可畏之甚也。三尸，人身中自有之神，即是精气神之所聚分而为三也。庚申日，诸神上天奏事，三尸神乘人寐时亦上诣天曹，言人罪过。故学道之人有守庚申之说，永夜不眠，令三尸不得出，久则减除。虽然，若未能修德，徒守庚申，只增罪过，何能令三尸勿言也。

#### 月晦之日，灶神亦然

晦，月尽之日也。灶有三十六神，在天为五帝真符，在地为五音太岁，在家为五祀灶君，司一家良贱之命，人有罪过，纤悉必记，每月晦日，诣天奏白，按轻重而加之罚。作恶之人，不过取快一时，岂知灶神森然监察，却于何处逃匿乎。

凡人有过，大则  
夺纪，小则夺算

总承上三节，言鬼神鉴察大小之过，皆不可掩，而夺纪夺算确乎不爽，以足前章“依人所犯”二句之义。过，乃过恶之过，非过失之过，即下文自“非义而动”以至终篇是也。

其过大小，有数  
百事，欲求长生  
者，先须避之

此亦承上起下之词。数百事者，即下文自“非义而动”至“杀龟打蛇”等类是也。前曰减算，是教人知所戒，兹曰长生，是教人知所慕。“先须”二字，又启下文“千善”“百善”之义，盖未立善，先须避过，过除而后善立也。今之求长生者，徒恃服气藏精、烧丹炼药，谓神仙可到，不知此皆外道也。惟戒慎恐惧，一切妄念才萌即觉，才觉即灭，令心如明月，境如止水，则言动举止，自然合乎天理，当乎人心，福祿永贞，无夺算夺纪之患矣。

是道则进，非道则退

前历举为恶之报，欲人知所警戒，此则历举为善之端，欲人知所奋励。道，犹路也；进，犹行也；退，犹避也。顺天理、合人心、坦平正直即是道，当勇往而践履之；逆天理、拂人心、荆棘险阻即是非道，当深恶而禁绝之。二“则”字有毅然不可委靡之意。

不履邪径

履，行也；径，路也；邪径，非理之地也，二字所包极广。路头走差，便是大错，一朝失足，遗恨终身，可不慎乎？玩“不”字，有用力禁遏裹足不前之意。

不欺暗室

暗室，隐僻幽暗之所，众人耳目不及之地也；欺，丧心之所谓。人能于无人之处见可欲而不动，把持得定，便是克己工夫，超凡入圣无难矣。《诗》云“相在尔室，尚不愧于屋漏”即此意也。

积德累功

存诸心曰德，见诸事曰功，自少至多曰积，自卑至高曰累。德不积不崇，功不累不大，人能今日修一德，明日又修一德，今日成一功，明日又成一功，时时精进，勿畏难，勿中怠，则道心充满，人心不萌，而为地仙天仙不难矣。

慈心于物

慈者，万善之根本。人欲积德累功，不独爱人，兼当爱物。至微亦系生命，人能慈心于物命之微，方便救护，则杀机自泯，仁心渐长矣，有不永享福寿者乎？

忠孝友悌

为臣当忠，为子当孝，为兄当友，为弟当悌。虽自尽其伦理之常，而自古迄今，格天地、泣鬼神、化及禽兽、感及草木，惟此至性所孚，应若桴鼓，所以为众善之纲，修身之本。盖居官有居官之忠，士庶亦有士庶之忠，富贵有富贵之孝，贫贱亦有贫贱之孝。兄弟之间，相爱相敬，随在各尽而已。

正己化人

以圣贤之道律己本诸身者，一无可议，则行一事，当时视为仪型；发一言，后世奉为准则，则所谓正己而物正是也。若己未能存理制欲，欲人为善去恶，虽刑驱势迫，人亦不从矣。

### 矜孤恤寡

矜者，矜全之也；恤者，体恤之也；无父曰孤，无夫曰寡。当念其饥寒，扶其颠危，察其痛苦，体其欲恶，总要想他那种说不出的苦恼。慎勿当为而不为、能为而不为也。《吕祖宝训》云：“文王哀矜无告。”孤寡，乃无告之大者，有财者宜帮助，有力者当扶持。若见此两等人不生怜悯心，反从而欺逼之，则去豺狼不远矣。

### 敬老怀幼

老者，高年之人，世间最难得者寿，见之须起恭顺之心，以其年长近乎我之父兄，所谓老者安之也。幼者，孩提之童，知识不广，见之须起慈爱心，以其幼小近乎我之子弟，所谓少者怀之也。

### 草木昆虫，犹不可伤

昆虫，众也。昆虫，物之至微者也；草木，物之无情者也。存心仁爱者犹不忍伤，况其他乎？高柴启蛰不杀，方长不折，圣贤用心不忽于细类如此。

### 宜憫人之凶

此句有两说：一说，凶者恶人之称，宜怜悯而化导之，使之改行从善，如孔子之于盗跖是也；一说，凶者孝服之称，宜怜悯而周恤之，使之各遂其愿，如孔子之式凶服是也。二说俱通，并存之各为集传。

### 乐人之善

善者，人我所同得，世人妄分彼此，好名者惟欲善自己出，嫉忌者不喜善与人同，甚至诬词以诋瑕，阴谋以败美，不过快其褊心，徒增罪孽耳。乐者，诱掖于始事，奖励于当机，而又播扬推引，使有善者因而益进，无善者亦因而兴起，便是无量功德。

### 济人之急

急者，如遇疾病则药饵为急，遇死丧则后事为急，遇饥寒则衣食为急，遇婚姻则奩奩为急。不论相识与不相识，一经目睹，便尽力做去，如独力不能设法，援引有力者为之，便是无量功德。慎勿谓事不关己，漠然视之也。

### 救人之危

危者，死生在于呼吸，如水火、盗贼、争斗、刑狱、疾病、逋负、羁旅、患难等事，救之缓则无济矣，有财有力者触目生怜，广行方便，则功德无量矣。

见人之得，如己之得；

见人之失，如己之失

好得恶失，人己同情。小人忌人之得，幸人之失，只缘此心不平之故。抑思财之聚散，势之盛衰，业之兴废，学问之进退，功名之成败，人之所得，何损于我而有忌心；人之所失，何益于我而有快心。总自生烦恼，徒增罪孽耳。

### 不彰人短

短，缺处也。或其人才有未能，或其人偶然失足，苟或彰之，则彼之身名从此败矣，盖彰人之短有两等：有存心刻薄，于广众中迎机凑巧，一言中之，令人无地自容者；亦有谈到高兴，不知不觉顺口道出者，招尤贾祸，得罪神明，可不戒哉！

### 不炫己长

人有所长，即当善藏其用，故圣人不矜不伐，君子若无若虚。才欲见长，便是短处，如龟以智自害，翠以羽自残，石以抱璞而碎质，象以齿而焚身，

物尚如此，况于人乎！每见少年英异之士露才扬己，眼中无人，到底只是平常，甚有困顿而死者，盖器量浅薄，自无受福之地也。

#### 遏恶扬善

遏，止也，未成之恶则止之，使勿行；已成之恶则止之，使速改。扬，表也，一端之善则表之，使其知所鼓舞；全体之善则表之，使人知所取法。规过劝善，激浊扬清，随人随地随时，皆可为也。

#### 推多取少

财者人所必争之物，然人生贫富自有定数，推之不去，取之不来，究竟能吃亏者，未尝不是讨便宜处也。若锱铢必较，以致骨肉成仇，亲戚启隙，朋友相争，狱讼繁兴，同归乌有，何若吃些小亏，常久相处之为得也？

#### 受辱不怨

凡人辱我，定非无因，若我有可辱，咎自在我；我无可辱，彼自妄耳，又何怨乎不怨？非独不报，亦不介于心也。古来大手眼人，必然忍小忿小耻，正是享福处。若夫藏怒于心，徐图报复，又奸险之人耳，岂太空之心哉？

#### 受宠若惊

福兮祸倚，人但受宠，便易盛满，才到盛满，便是祸机。“若惊”云者，如不当得而得，过我分量，担承不起之意。如此则兢业小心，随分尽职，内而忠诚，外而勤谨，必无盈满之祸也。

#### 施恩不求报

君子以济人为念，一念触发，推恩给之，见得道理，自当如是。若施恩于人而望报，便不是真心好施，所施者，亦必皆能报之人，或报以钱财，或报以声誉，而穷途望恩者，不得蒙其泽，全是一团私欲矣。故必不求报而后平心，心平而后利溥，方算得真施也。

#### 与人不追悔

推解之念，人皆有之，但初念未尝不善，病在转念之易其初心耳。故一念恻隐，慨然与人，复一念系恋而悔失我有，究竟是吝根难断，义利不明，为德不终，贪萌日炽。推此追悔之心，非惟不能与人，将来必且夺人矣。

#### 所谓善人

承上文“是道则进”以下至“与人不追悔”，言如此乃所谓善人也。曰善人，则心逸日休之象，与前所言贫耗忧患等相去霄壤，此在天堂，彼在地狱矣。

#### 人皆敬之

善者，人所同具之公理，人能全此公理，上自王侯卿相，下至牧竖村夫，无不尊之如神明，亲之如父母，此岂势以迫之、术以驭之哉？所谓一日克己复礼，天下归仁是也。

#### 天道佑之

天道无亲，常与善人，或孤忠可以贯日，或纯孝可以格天，或贞女烈士有霜飞星陨之异，或劳人迁客有鲸波瘴疠之危，要皆蒙难自全，履险克济。若非天道所佑，人力岂能为欤？佑，谓爱护而保翼之也。

#### 福祿随之

福，富之也；祿，贵之也；随者，不求而自至之谓。盖天爵从善气感召，捷于影响，莫知其然而然也。

#### 众邪远之

妖不胜德，善人正气充满，邪不敢干，譬如太阳一出，冰雪自消。一切

不正之气，远而避之，不敢为祸也。

神灵卫之

神道无私，其所敬者，忠孝；所钦者，正直；所爱者，循良；所尊者，道德，故遇善人无不曲加保护。古来积德之人，遇水火兵盗之灾，往往化吉生祥，脱离凶危。《传》曰：“神所凭依，将在德矣”，此之谓也。

所作必成，神仙可冀

所作，指作善而言。凡有作而不成者，多由善根浅善缘薄，以致大愿成虚，功德难满。若人事既合天心，天心岂违人意！故所作必成。善事既成，则心无愧怍，阳春在抱，其气舒长，所谓“仁者，寿也”，神仙之长生久享必本乎此，故曰“可冀”也。

欲求天仙者，当立

一千三百善；欲求

地仙者，当立三百善

承上作结，深明作善为立命之本也。功行满足，超居洞天，曰“天仙”；炼形长在，行地不老，曰“地仙”。立，积也。一千三百云者，乃刻期成功之意，勿泥！

苟或非义而动，

背理而行

自此以下，至“杀龟打蛇”，承上文“其过大小有数百事”来，皆恶行也。此二句先统言之。义是心之制、事之宜，理是天理。动，则才举念头；行，则见诸实事。曰“苟或”，有一时失足、后悔无及之意，不可不察也。

以恶为能，忍作残害

恶，即上文非义背理之事，以为能者，自负为手段也。如此则善念日消，恶根日炽矣。伤之曰残，杀之曰害，兼人物言。以恶为能之人，心上无过不去的事，故忍作残害而不顾，所谓恶人专行恶事也。

阴贼良善

贼，害也；阴，对阳而言。阴谋加人，莫测所自，如弹丸暗击，极为惨毒，况施诸善良乎。善良，在朝为国正，在乡为民望，小人不肯相容，多方倾陷，又恐公论不容，但为暗中之计，使善良受祸，不觉不知。人可欺，天不可欺，故阴报不于其身，必于其子孙，殆不爽也。

暗侮君亲

君亲之恩，与天地等，苟食禄怠事，规利徇私，此心不可与君知，是暗侮君也。奉养不诚，处身不肖，此心不可与亲言，是暗侮亲也。忠孝有愧，天雷首击之矣。

慢其先生

先生，长者之通称，传道、讲学、进德、修业，惟先生是赖，而可慢乎？慢者，语言礼貌心生轻易，皆是也。

叛其所事

叛，背也；所事者，分内应事之人也，如属下之于长吏，卒伍之于部辖，仆妾之于主人。所谓叛者，不必明为悖逆，凡存亡不相顾，贫困不相依，患难不相恤，即名为叛矣。

诳诸无识

诳者，言语虚诈之谓。无识之人，当随事晓谕，岂可以无为有，以非为是，使之终于迷误。此句在“慢其先生”之下，“谤诸同学”之上，明指教

授而言，如塾师欺不知书之东主，以致误其子弟是也。不可与“谩募愚人”同看。

#### 谤诸同学

同学，窗友也，朋友，五伦之一。古人白水结契，雉坛盟心，终身不渝。末世面交成风，平日席砚间笑语殷勤，少有不合，转面讪谤，甚而落井下石。又贫贱如兄弟，一旦得志，辄昂首抗颜，向日好友有瞻望咨嗟而不敢进者。此等小人，享福必不长久。

#### 虚诬诈伪

漫无根据曰虚，妄有污蔑曰诬，诡诈蒙人曰诈，矫情欺世曰伪。此辈逞其智巧，纵能欺人一时，久必败露，身名俱丧，亦何益之有哉！

#### 攻讦宗亲

宗，谓同族，本一脉之分；亲，谓姻党，皆累世之好。攻者，攻其短；讦者，讦其私，皆肆毒于骨肉之间，凿丧其天性之厚者也。处宗亲，慎勿以偶尔猜嫌，不思忍耐，致成大恶也。

#### 刚强不仁，狠戾自用

刚则不逊让，强则不屈抑，而又济以不仁，则待人纯是杀机。狠，残暴也；戾，乖张也。刚强不仁者，存心残暴，行事乖张，视天下皆莫己若，即有好友，谁来相亲；虽有善言，谁来忠告，以致终身失误，恶业日深，悔无及矣。

#### 是非不当，向背乖宜

自此至“见杀加怒”，为居官者言也。天下事是非自有公论，乃以非为是，以是为非，是非不当，处事如此，则君子小人昏然莫辨，始而误交，继而党恶。一时迎合，玷及终身，一日乖违，祸不旋踵，不可不慎也。

#### 虐下取功

虐，害也；下，谓我所属，胥吏军民皆是。虐下以取功，必非实功，或凌侮以针其口，或敲朴以夺其情，彼所谓功，即天地所不恕之罪也，纵得邀赏，岂能消灾。

#### 谄上希旨

旨，恩泽也。谄媚其上希求恩泽，盖容悦之流，固宠行私者也。如属官迎合上司，绅士迎合官府，吏役迎合本官，奸仆豪奴迎合家主，顺承于内，肆毒于外。惟加意防闲，勿使之有隙而投，则为上之道得矣。

#### 受恩不感

君子不轻受人恩，既受人恩，则一饭之德，在所必报，纵一时无力，心不可不怀感。若忘恩之人，受人之惠，视为固然，一有不遂，反生嗔恨，故程子云：“受人之恩而不忘者，其为子必孝，为臣必忠。”则忘人之恩者，其不获令终，盖可知也。

#### 含怨不休

怨，小隙也。或一事之犯，或一言之忤，纵当下不能不然，过后便当消释胸中，得多少便宜，多少受用。若念之不休，势必报复，至于报复，则毒恨不知何日能忘矣。

#### 轻蔑天民

天生斯民，君长之，官分治之。民固天民也，居官者逞志作威，惟吾所为，或厚敛或酷残或苦役，轻视小民，不畜草芥，岂知民有好恶，天必从之，未有蔑弃天民而不祸其身及其子孙者。

### 扰乱国政

国政，天下之公事也，以一己私意更变之，是为扰乱。盖祖宗成法，有司奉行已久，民亦安以为便，有一番更改，则多一番惊扰，近则为害一时，远则贻患后世，不可不慎也。

### 赏及非义

赏以劝有功，非义而赏之，是旌恶以长奸也。如保举之事，上司不能实心廉访，奸巧者多列荐章，而奉公守法、洁己砥节之士反多屈抑；至边方将领，赏擢尤所当核，若上下扶同，不察真伪，奸卒猾弁，冒级希赏，而奋力报效不屑寅缘者，不得一与赏格，又或有终身疆场，一战失利而论死者。呜呼，赏替则罚滥，其何以服人心乎？

### 刑及无辜

刑以惩有罪，无辜而刑之，是以民命为草菅也。夫误罹于法，当为之辨雪，况可滥及耶？《书》曰：“与其杀不辜，宁失不经”，则罗织无辜，敲朴成狱，为世所共戮也，宜矣！“及”字是波及之义，一时不察，无意中牵连受累即是，岂必有意故入而后遭天谴哉！刑不独杀戮，笞杖皆不可忽。

### 杀人取财

此指有位者言，财有定分，不可强求，况杀人以取之乎？惟奇贪之人，必济以异酷。盖绿林姊技，有杀人之伎俩；握篆绶符，有杀人之权柄，取财如探囊如挈注，其辙一也。下文“破人之家，取其财宝”指平人言，此指大奸极恶也。各本征事援引多杂，今特正之。

### 倾人取位

倾者，陷害也。凡人一官一职，俱由命定，命里当有，不求自得；命里若无，只做一日也不可，岂能妄取，况可妒贤嫉能，阴谋陷害以取之乎？乌能一朝居也。

### 诛降戮服

兵凶战危，圣人不得已而用之，故古者杀敌众多，则以悲哀临之，战胜则以丧礼处之。既归降服顺，则怜悯抚谕，令反侧自安。苟降而诛之，服而戮之，用意苛刻，为报亦甚烈也。

### 贬正排贤

正，方正也；贤，贤良也。放之远方曰贬，挤之失位曰排。正士贤人，中外所赖，乃贬逐之、排摈之，使不得安其位，则病民误国，上天所必诛也。

### 凌孤逼寡

以下六句指居官而言。孤儿寡妇，最为可怜，宜多方保护之，使豪恶之徒不得占其田产，侵其财物，方无悔父母斯民之责。若反从而凌辱之，逼勒之，令其控诉无门，乌能逃昭昭之鉴乎？

弃法受贿，以直为曲，

以曲为直

法者，朝廷以之惩恶罚罪，官司以之平反是非。若弃法受贿，则出一重囚，而受害者含冤；杀一无辜，而枉死者叫屈。曲直颠倒，得罪鬼神，真不知其死所也。

入轻为重，见杀加怒

法者，天下之平。如人所犯本轻，乃比拟重罪，临刑不加怜悯，反加嗔怒，此辈残忍好杀，死者含冤，能不结怨乎？

知过不改

人有口过，有身过，有心过，下愚之人有过而不自知，其人可悯，其罪尚可原也。夫既知过矣，知过之人胸中必有见地，赋性必有聪明，有过而不能即改，是以无心之失成有心之恶，渐将流为陷溺之小人。

#### 知善不为

人生世间，方便第一，势所能为，时所得为，又非阻于不知，便当竭力做去。而乃或惜费或惮劳或始勤终怠，机缘错过，真是自暴自弃，不特谓之无勇已也。

#### 自罪引他

自作罪孽，便当自受，若妄相连累，是孽中造孽矣。引，援也。如罪犯既有赃私，乃扳他人以图帮助完赃；或旧日冤衅，乘此下水拖人，冀图报复；更有信口妄招，借端索诈，以犯罪为射利之计。又有好事狱吏，惟恐罪人不多扳，且扳害之人不甚殷实，良心安在哉？

#### 壅塞方术

方术，如医卜之类。凡人挟一技一能，浅者用以谋生，高者用以济人，苟阻抑之，使不得行，则误其生理而败其衣食之路，罪莫大矣。如药方关人生死，尤宜广行流布，或秘而不传，或人欲传而我止之，皆造孽之甚者也。至烧炼房术，令人亡身丧家，急宜禁戒，不在此例。

#### 讪谤圣贤

讪谤有两等人：一是痴愚者，昧于趋向；一是才辩者，逞其隐怪，褻慢先哲，毫无忌惮。明则削其功名寿算，幽则置之地狱恶道。吁，可畏哉！

#### 欺凌道德

圣贤以人言，道德以理言，即圣贤所垂之训，载在经典，垂诸万世者也。欺凌者，灭裂准绳，妄为评驳，敢侮圣言，是不知天命之小人也。

射飞逐走，发蛰惊栖，

填穴覆巢，伤胎破卵

物之飞走，犹人行动；物之蛰栖，犹人寝处；物之巢穴，犹人宫室；物之胎卵，犹人孕育。若射飞逐走，使不得生；发蛰惊栖，使不得适；填穴覆巢，使不得安；甚则伤其胎破其卵，与人损子堕胎何异？忍孰甚焉！《保嗣章》云：“凡人嗣续衰绝者，往世犯一千六百杀生戒条，故受孤单报。”人奈何不知省也？



