

禅宗的

开悟与传承

吕真观 著

禅宗的开悟，就是证解阿赖耶识。



作者简介 /

吕真观

《实证佛教通讯》发行人，1961年出生于台湾省桃园市，著有专书《禅宗的开悟与传承》和《实证佛教导论》，发表《寒山子的唯识体证》及《佛教的论证方法和解脱的原理》等论文。1979年开始阅读佛经与禅门典籍并到处参访知名禅师。2006年毕业于华梵大学东方人文思想研究所。随后三年于中国社会科学院研究生院主修宗教学，2009年毕业，获颁哲学博士学位。一生都在探寻真理，如今仍在继续着永无止息的旅程。

微信：baran1961

电子信箱：lzheguan@gmail.com

OneDrive网址

<https://1drv.ms/f/s!AOIKWFdypJXwgRU>

豆瓣网址

<http://www.douban.com/people/46760473/>

简体版序：实证佛教学派的建立

这本书原来是委托文津出版社于2006年11月出版，当时的授权范围包括简体版，虽然文津并未出简体字版，笔者也不能自行出版。直到2021年3月，真观才和文津合意，终止了版权。笔者当时只是初出茅庐，没有任何名气，文津却愿意出版这本书，虽然讲好无偿解约，我还是包了一个红包给出版社，表达我的感激之意。目前，文津还有余书没卖完，我想只要原版还买得到，我就不再用出正体版，希望文津可以多赚一点钱。毕竟，出版社的经营也是很不容易的。

这本书是笔者的硕士论文，不得不迁就学术界的尺度，但当时已经鲜明地提出一个主张，佛教的核心是实证而不是哲学或信仰。〈绪论〉说到：

目前学术界研究禅宗，大多把禅宗当做一种思想……如果是思想，就会有流变的问题，年代越远，流变的情形就会越严重……

如果是事实真相，就没有流变的问题，只有如实地不如实的问题。以物理学为例，它是研究自然律的科学，从古到今的物理学发展史，只是人类不断发现自然律的过程，已经证实的自然律，不会被后人所扬

弃。在科学的领域中，没有思想领域中流变的问题——这是二者很大的不同。

从各种佛教典籍很频繁地使用「如实正观」「正观不颠倒」「依法不依人」「证解」「亲证」「现观」「触证」「印证」等等与客观事实的发现有关的词汇，我们有理由相信：佛教的核心宗旨是客观的事实真相，而不是主观的思想哲理。

封底折页的内容简介则说：

禅宗的开悟，就是证解阿赖耶识。证解阿赖耶识是一种客观事实的发现，由于这一种客观事实的发现，使得一个人可以解脱生死。阿赖耶识的具体内容，一向列为绝对机密，它是参禅者所必须破解的疑情。由于证悟的内容是一种客观事实，因此开悟也是有客观标准的。上一代的禅师便依此客观标准印证他的弟子，并将所悟的内容一代一代的传授下去，形成禅宗的传承。

真观之所以懂得禅宗，不得不归功于台北市佛教正觉同修会的萧平实老师。1999年，我读萧老师的书，同年冬至破参，2000年到正觉同修会参加共修，2003年通过禅三的勘验。2003年同修会发生第三次法难，有多位亲教师、执事和开悟弟子，受到学术界错误的研究成果影响而退出

同修会。同修会决定做学术研究，因而成立编译组，由笔者担任首任组长。随后真观自费攻读硕士和博士，都是为了支援同修会的学术研究。

萧平实老师是集佛魔于一身的特殊人物¹，一方面全面复兴佛教的义学与修证，包括禅宗、唯识、中观、阿含，范围之大，思辨之严密，元朝以下，无出其右者。一方面，他却纵容执事在道场当中争夺权位。若干重要执事，其手段之卑劣，到了令人怵目惊心的地步。真观不只是耳闻，更多次受到迫害。这些执事卑劣的品行，让人怀疑正觉同修会的法义，最终因为琅琊阁大量的爆料，很多学员离开正觉同修会，包括许多被印证为开悟的增上班学员，还有亲教师、助教等执事。有些人虽然畏惧报复，暂时没有离开，却完全不理睬正觉同修会的规定，持续将同修会的内幕公开在互联网上。

面对琅琊阁等人的质疑和挑战，正觉同修会只针对法义做出回应，却无法对执事的卑劣行径提出辩解。如果只有零星的案例，还可以按「依法不依人」的原则来处理，然而同修会执事的卑劣却是普遍现象，甚至越是掌握权力的执事，其人品就越卑劣。所谓的修行，无非就是修正身

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷22：「从现量中得者气力粗，从比量中得者气力弱。气力粗者能入佛，又能入魔。气力弱者入得佛境界，往往于魔境界打退鼓。」萧老师要是看到真观评价他「集佛魔于一身」，心里肯定乐得很。

口意行，如果同修会的法义那么胜妙，为什么这些执事人品如此不堪？问题到底出在哪里呢？

正觉同修会最大的问题，是胜义谛与世俗谛的部分没教好。萧老师经常讲「大乘法是胜义谛，二乘法是世俗谛」，因此他大部分的弟子都以为「自己既然学大乘法，一定也懂得胜义谛」，悟前并未在胜义谛上面用心，悟后也不知道怎么转依，大部分的人都停留在六住，无法继续向上突破。实际上，大乘与小乘都有胜义谛与世俗谛，只要落入相、名、分别就是世俗谛，离开相、名、分别才是胜义谛。正觉同修会并没有教人离开相、名、分别，反而有许多作法加深了徒众的相、名、分别。

同修会建立了严格而层次分明的等级制度，强调「上位菩萨」的权威性。这种状态的延伸，就是团体中几乎所有人都认为：同修会是全球唯一的正法团体，自己则是正法学员，身份远高于其他人。

有一位道友相信正觉同修会的宣传，很欢喜地告诉我：「萧老师是地上菩萨，依照《菩萨瓔珞本业经》『诸佛菩萨现在前受，得真实上品戒』，我所得的是上品菩萨戒。」真观问：「你是以什么为菩萨？」他说：「就是萧老师啊！」「你是指五蕴吧？」「……。」他还算乖觉，立刻警觉到不妙！因为《金刚经》说：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来。」一个行邪道的

人，怎么可能得真实上品戒？¹

同修会一位学员去世，好几百个道友去参加丧礼，绕棺送行，包括四位亲教师。事后，这四位亲教师被要求在班上跟自己的学员忏悔，理由是他们「伤害了亲教师尊贵的形象」。正觉同修会还将毁谤亲教师曲解为「破羯摩转法轮僧」，将不愿告密的人扣上「波罗夷」。正觉一向自称「正法道场」，却这样曲解戒律，把戒律当成斗争和控制徒众的工具，真是令人叹为观止！

正觉同修会的第二个问题，是擅自减少见道的要件，还不能住于胜义谛，便印证为见道。经过萧老师印证过的人，号称是七住大乘见道，绝大多数只有六住的开悟（知道阿赖耶识的具体作用）。这些六住菩萨不懂得胜义谛，甚至连声闻见道都没有！经过三次法难和琅琊阁事件，退转的比率估计有两成以上。《菩萨瓔珞本业经》讲，七住以上不会退转，可见这些退转的人并不是七住，最多只是六住而已。这么多人退转，说明萧老师的勘验标准不符合经教。

正觉同修会的第三个问题，是擅自增加见道的要件，

¹ 七住以上的菩萨能够以慧眼见到法身如来，住于平等，所得才是真实上品菩萨戒。这跟谁来传戒无关，主要还是受戒者具有永不退转的功德，因此假名为上品戒。事实上，真正的了义法是「心、佛、众生三无差别」，认为众生与佛有异，已是不了义法，何况是区分菩萨的位阶和菩萨戒的品位！

妄称声闻和大乘见道都必须有未到地定。¹要知道，见道只断见所断烦恼，不断修所断烦恼，因此只要验证六见处达到不疑，入三解脱门，便可以在一次对话当中证得，如《阿含经》就有很多凡夫当下证初果的记载。未到地定则是要修的，已证未到地定的人可以薄贪嗔，要是见道必有未到地定，应该至少证二果，而不是只有初果。禅宗的见道，也可以在一个机锋当中成就，并不需要定力。见道需要的「定」是「心得决定」，而不是未到地定。

正觉同修会的第四个问题，是擅自规定在家居士不得接受供养。事实上，在家菩萨接受供养并不违反戒律，甚至《菩萨戒本》还将「不受重宝」列为轻戒，²也就是说，不接受别人的供养才是犯戒。就像《西游记》讲的那样：「白手传经继世，后人当饿死矣！」他们施設这种错误的禁戒，必导致在家菩萨弘法的困难。真观以在家菩萨的身分弘法，接受供养，他们便诬谤为「破和合僧」³。这么做是「非律言律，律言非律」，是篡改戒律的行为，

¹ 萧老师对禅宗破参的标准是有过修正的，早期书中曾说过破参不需要定力，见性才需要定力。

² 《菩萨戒本》：「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，他持种种生色、可染、末尼、真珠、琉璃等宝，及持种种众多上妙财利供具，殷勤奉施，由嫌恨心，或悲恼心，违拒不受，是名有犯，有所违越，是染违犯；舍有情故。若由懒堕、懈怠、忘念、无记之心，违拒不受，是名有犯，有所违越，非染违犯。」

³ 「破和合僧」是指将一个和合、共同诵戒的出家僧团分裂为两个出家僧团。

比个人破戒严重百千万亿倍！

哪些人可以受供养，并不是依身分而定。《佛藏经》说：「我听行者、得者受他供养，不听余人。」这是说，佛陀允许正在修解脱法和已证解脱法的人接受供养，而不是其他人。《佛藏经》：「舍利弗！乃至法少许得者，皆与佛诤……如是见人，我则不听出家受戒。舍利弗！如是见人，我则不听受一饮水以自供养。」则是说，有邪见的人，佛不允许他接受供养，甚至也不允许他出家。

《华严经·普贤行愿品》说，发普贤行愿的人「一切人天皆应礼敬，一切众生悉应供养」，这是因为他发了菩提心，跟是否出家没有关系。《法华经》说：「其有读诵《法华经》者……其所至方，应随向礼，一心合掌，恭敬供养。」这是因为他有正见，信受大乘佛法，跟是否出家没有关系。《大般涅槃经》说：「若施畜生得百倍报，施一阐提得千倍报，施持戒者百千倍报，若施外道断烦恼者得无量报，奉施四向及以四果至辟支佛得无量报，施不退菩萨及最后身诸大菩萨、如来世尊，所得福报无量无边不可称计不可思议。」这表示一切有情皆可受施，只要是布施皆有功德。「供养」是带着恭敬心的布施，供养的对象是修习解脱法或证得解脱法的人。实证佛教学派的老师，或者已经分证解脱，或者正在修习解脱法，并且都发普贤行愿，可以让施主获得无量报，正是佛经讲的「堪受一切众生供养」。

真观原本只想做一个单纯的学者，但事与愿违，在正觉同修会持续迫害之下，最终建立了「实证佛教学派」。2008年，正觉同修会规划「中国佛教史」和「印度佛教史」的研究课题。这是极困难的任务，尤其是《印度佛教史》，英国的渥德尔和日本的平川彰各写一本，号称名著，却饱受垢病，但几十年来也没有更好的著作出版。萧老师在亲教师会议询问，没有人承接任务，于是便让我找其他学者共同来做这件事，并且指示执事们讨论经费如何拨发。2009年初，孙淑贞给我写电邮，她认为学术书籍跟一般书籍没有什么差别，说有人愿意以业余的方式来写，不需要花同修会半毛钱，问我意见。我发现双方的认知相差太远，即使勉强接下，也不会有好下场，立刻声明放弃。当时我已找到两位学者，三个人都认为两个课题应该不计代价继续做下去，所以我们仍然在2009年3月21日成立「实证佛教研究中心」。

2010年7月出版《实证佛教导论》以现代学术证明佛教的核心义理是不可推翻的客观事实，探讨的范围包括原始佛教、般若中观、法相唯识和教外别传的禅宗，内容涵盖佛教史、认识论、方法论和本体论，是实证佛教学派奠基之作。2018年1月出版《文艺佛心》提出实证佛教学派的宗旨：「一切有为法皆是第八识流注种子所现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。」2018年5月出版《实证佛教修行方法》有系统地讲解修证的知见和方

法，并建立实证佛教学派的修学纲领：「勇发普贤行愿总摄戒行，安住真如三昧深入禅定，遵循四依三量增上慧学。」虽然不离唯一实相，但解说方式与修证方法与其它宗派不同，认同的人逐渐汇聚在一起，终于形成实证佛教学派。

曾有人问我：「为什么要在『实证佛教』后面加上『学派』两个字？感觉上气势变小了。」我说，「实证佛教」就是佛教，加上「实证」二字，只是提醒大家佛教以实证为核心。「实证佛教学派」是在全体佛教当中，选取部分的法义做为学习的重点，应机的对象主要是具有理性态度的法行人，而不是崇拜大师的信行人，修证的位阶大约是初住到十住的习种性菩萨，而不是所有的佛教徒。我们格局比较小，没有严密的组织和纪律，又特别关注学术研究，加上「学派」二字还是比较相称的。我们会持续以三乘见道的证量，发表符合三量的学术论文，荷担如来末法事业，直到正法住世因缘灭尽为止。

《禅宗的开悟与传承》写于实证佛教学派成立之前，但与后来的著作一脉相承，现在出简体字版也没有太大的变更，因此把它列为实证佛教学派的重要著作。这本书有两个比较重大的错误，请读者留意。

第一，笔者当时仍分不清开悟与见道，将二者统称为「悟道」，后来才知道：开悟是知道密意，但没有转依，相当于六住；能够转依，入三解脱门，才是七住真见道。

禅门史传记载的大部分是开悟的公案，像「好雪片片，不落何处」这种转依的公案比较少。禅门所谓的「得法弟子」，只要求开悟，并不要求转依。

第二，据2019年湖南大学郑翔高博士论文《张九成的儒佛会通思想历程》的考证，张九成的开悟，应该是在遇到大慧宗杲之后，而不是先前的闻蛙鸣。

《禅宗的开悟与传承》字数比较少，因此再补上十二篇文稿，作为本书的附录《朝圣者的旅程》。前者是严谨的学术著作，后者则是虔诚的修证报告，集结为单行本，记录真观创立实证佛教学派的历程。对住位菩萨来说，这应该是很重要的参考书。

吕真观

2021年6月12日

序于桃园市诚信爱心家园

原序

笔者于2006年6月22日通过华梵大学东方人文思想研究所硕士学位口试，论文的题目是《大慧宗杲禅师与宋代士大夫交游研究——以大慧宗杲得法弟子为主》。指导教师何广棫老师和论文口试委员会召集人姜广辉老师，认为论文写得很好，鼓励我将它出版。我将论文的内容稍作调整，并补写若干段落，出版之前再仔细的校对过，成为现在这本《禅宗的开悟与传承——大慧宗杲禅师及其士大夫弟子的典范》。

这本书大部分的篇幅，仍然是宗杲与其士大夫弟子的生平事迹，这些章节参考了大量的古文献，详实的作了许多的考证。这个部分，无疑是这本书重要的特色之一，与原来的论文题目非常的相称。可是，为什么出版时，要改成现在这个书名呢？——这得交待清楚。

我开始写论文的时候，先完成〈张九成〉和〈李邕〉的部分，除了请指导教师何老师改正之外，因为上学期才修过姜老师的「论文写作方法」，便也向姜老师请益。姜老师看到其中有些内容涉及开悟与传承，要我交待清楚。于是我便写了〈绪论〉和〈禅宗的开悟与传承〉这二章。姜老师看了之后说：「写得满有气势的。」我笑着说：「这要二十年的功力才写得出来。」

这话倒不是开玩笑的。我从1979年开始阅读佛经，没多久之后，便对禅宗明心见性的法门产生浓厚的兴趣，到处逛道场、参访善知识。台湾地区知名的禅宗道场，即使没有去过，至少拜读过他们的著作。甚至远赴美国、加拿大、香港等地参访。

现代禅的李元松居士，也是我曾经参访过的老师。有人说李老师长得像是胡人，不过他却是出生于台北县石碇乡道地的台湾人，说法时也是用流利的闽南语。1996年，我读他的书，看到他自称是「慧解脱阿罗汉」，便写信到现代禅出版社，希望跟他学禅。那个时候，现代禅因为弟子人数激增，而传法老师不足，正在潜修，不收新的弟子。我便以护法委员的身分，跟李老师的学生禅瑄老师，以电话和研读教材的方式参学。一年之后，我想继续参学，禅瑄老师没有答应，才结束了一年的参访因缘。

1997年春节期间，现代禅在台北县乌来云仙乐园为护法委员办了一次两天的活动。在这次活动中，我见到了李老师，以及现代禅许多位传法老师。张火庆老师是一位中文博士，讲话竟然结结巴巴的，木讷到让你怀疑，他不是才刚学会讲话。现代禅的宗长（不是李元松老师，名字记不得了），穿着尼龙连帽的太空衣，看起来一点都不像是禅师。黄金源老师，他成年之后因病失去听觉，竟能够揣摩我大部分的意思和我交谈。只有禅瑄老师还穿着传统的僧衣，察觉到我的迟疑与拘谨，很亲切的招呼我。那次

的活动，彻底颠覆我对「禅」的刻板印象。

2003年李元松老师在去世之前，发函给各大佛教道场，忏悔自己的未证言证。知道这件事时，我心里很赞叹他的道德勇气。公开宣称证悟的人那么多，法义却各不相同，很显然的，一定有人悟错了。可是，他却是第一个公开忏悔的人。其他悟错的人，恐怕连自知之明都没有呢！

李元松老师的事件，使我不敢再轻信人家的言语。后来我更发现，原来连记载在史传中的禅师，也有悟错的！如果我们研究禅宗，却研究到一个错悟的禅师，用错悟禅师的见解来代表禅宗、理解禅宗，甚至依错悟禅师的语录求悟，结果如何，是可以想见的。

因为有这样的心理背景，所以我在撰写硕士论文时，在不知不觉当中，把重点放在开悟与传承上面，当我完成了论文的主体部分，再回头写〈绪论〉和〈结论〉时，这种企图更加的明显。

姜广辉老师似乎洞悉了我的企图，当他读完我的论文，就建议我：将来出版时，书名可更改为《禅宗的开悟与传承》——这就是书名的由来。副标题《大慧宗杲禅师及其士大夫弟子的典范》则是一位同学帮我想出来的。

现在这本书要出版了，除了感谢姜老师和那位同学之外，最要感谢的，仍然是何广棧老师。我进华梵大学时对考证方法一窍不通，跟着文献学和目录学专家何广棧老师修了不少课程，两年下来竟然可以写出考证方面的论

文，自己也满惊讶的。

这本书虽然是一本学术著作，不涉及修证，却是我二十几年参学的心得，并不只是参考他人的研究成果而已。本书对开悟、传承、公案都有不同于学术界通说的看法，相信大家读过之后，一定会有别开生面的感受。

真观

2006年8月21日

目录

- 第一章 绪论 19
- 第二章 禅宗的开悟与传承 37
- 第三章 大慧宗杲禅师生平及其禅法 73
- 第四章 禅师与士大夫的交游 109
- 第五章 悟道的士大夫 117
- 第六章 悟道的妇女与宦官 167
- 第七章 史传所遗漏的士大夫悟道者 189
- 第八章 结论 215

附录：朝圣者的旅程

- 岳灵犀的开悟报告：我是谁 222
- 岳灵犀的过失 225
- 终于被印证了 237
- 修行入门：从迷惑到觉悟 260
- 勘悟十问 291
- 香严禅师依身念处得大乘见道 294
- 游戏吧！朋友！ 302
- 道与术 306

《指鬘头陀演义》序：菩萨人中之雄	317
长沙讲座总结	325
意根证得如来藏？	350
成佛的知见与方法	355
跋	423
实证佛教研究中心	427

第一章 绪论

近代以来，疑古风气大盛。依据口传而作的历史文献，其价值受到严重的质疑。以中国的上古史来说，殷商还有甲骨文、铜器等古物可以为佐证，但是更往上的夏朝、黄帝，以及更古的神农氏、伏羲氏、燧人氏、有巢氏等的传说，则已无法印证。等到文字普及之后，再依据口耳相传的资料写成历史文献，这已经离开事件发生的年代极为遥远了。由于年代久远，一代一代的转述，不免逐渐失真，若由于人为的因素，参杂神话、想象的情节，更会造成严重的失实。这是口传历史受到质疑的基本原因。

中国社会科学院历史研究所研究员姜广辉先生说：「就文献而言，当时人记叙当时事即所谓『实录』，较为可靠；后世人追述前代事，较不可靠；而对于历史传说则往往采取『信者传信，疑者传疑』的态度。」¹大体上说出了历史学家对文献材料的取舍标准。

就禅宗的历史而言，也有同样的问题。从达磨以下，已有残缺不全的史料可以参考。惠能以后，更有大量的语录、史传，甚至还有官方所修的正史可资征信。但是禅宗西天二十八祖（初祖迦叶，一直到达磨，为第二十八祖）

¹ 姜广辉主编（2003），《中国经学思想史》第一卷，页8，北京：中国社会科学出版社。

在印度的种种事迹，记载于唐神清的《北山录》、北宋道原的《景德传灯录》、契嵩的《传法正宗记》，基本上是后代的追述，并不可靠。学者陈援庵于《中国佛教史籍概论》¹，对其史料价值，多有评论。甚至连禅宗史的第一个公案「世尊拈花，迦叶微笑」，直到北宋仍然找不到任何经典的记载。²在这种状况下，便有学者对禅宗传承产生严重的怀疑，甚至认为完全是后代禅家所捏造的。

口传的历史虽然不是很可靠，但也不能全面抹煞其价值。就像中国上古史一样，所以会没有文献记载，只是因为年代太久远了，并不表示中国没有上古史。如果全面否定口传历史，必定陷入历史的虚无主义。

同样的道理，既有后代禅宗的出现，就可以推论必有

¹ 陈援庵（1999），《中国佛教史籍概论》，台北：新文丰出版股份有限公司。

² 宋昙秀《人天宝鉴》：「舒王〔王安石〕问佛慧泉禅师曰：『禅家所谓世尊拈花，出自何典？』泉云：『藏经所不载。』王云：『顷在翰苑，偶见《大梵王问佛决疑经》三卷，因阅之，经中所载甚详。梵王至灵山会上，以金色波罗花献佛，舍身为床坐，请佛为羣生说法。世尊登坐拈花示众，人天百万悉皆罔措，独迦叶破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，分付摩诃迦叶。』泉叹其博〔博〕究。《梅溪集》」卷1 (CBETA, X87, no. 1612, p. 22, b21-c3 // Z 2B:21, p. 70, c12-18 // R148, p. 140, a12-18) 按，此中所述的《大梵王问佛决疑经》并未见于中国历代经录。目前收于《四库全书》的《梅溪集》为南宋王十朋所著，亦无所引文字。直到二十世纪日本《卍续藏》才收入《大梵天王问佛决疑经》。

其源流。我们可以理解，祖师的神异事迹，有可能是出自后代的想象添附。但是有关法义的源流，也就是禅师开悟的内容和见地，是一代一代印证下来的，只要印证的过程没有问题，后代禅师所悟的内容便和前代，乃至第一代祖师所悟的内容一模一样。就像盖印章一样，一个一个盖下来，盖了几百个，每一个都一模一样，所以才叫做「印证」。

目前学术界研究禅宗，大多把禅宗当做一种思想，例如开济所著的《华严禅——大慧宗杲的思想特色》，便把思想的研究放在首要的地位。如果是思想，就会有流变的问题，年代越远，流变的情形就会越严重。以儒家思想来说，经过二千多年的演变，在各个阶段都有不同的特点，和先秦儒家往往有很大的差异，甚至同一时期不同的支派，也会有截然相反的主张。

如果是事实真相，就没有流变的问题，只有如实不如实的问题。以物理学为例，它是研究自然律的科学，从古到今的物理学发展史，只是人类不断发现自然律的过程，已经证实的自然律，不会被后人所扬弃。在科学的领域中，没有思想领域中流变的问题——这是二者很大的不同。

从各种佛教典籍很频繁地使用「如实正观」「正观不颠倒」「依法不依人」「证解」「亲证」「现观」「触证」「印证」等等与客观事实的发现有关的词汇，我们有

理由相信：佛教的核心宗旨是客观的事实真相，而不是主观的思想哲理。有关这个部分，将在第二章第一节继续申论，此处暂且打住。

禅宗既是佛法的一支，当然也同样强调亲证。本书第二章第一节将会举经教与史料证明，禅宗所谓的明心，其实就是「证解阿赖耶识」。「证解」，是一种客观事实的发现，不是思惟推理的思想。第二章第三节将会论述，禅宗所谓的传承，必须师徒双方都是已悟者，也就是师徒双方都能够证解阿赖耶识。如果每一代都是真实的传承，不管经过几代，所悟的内容必然都是一样的。

为了保证所悟的心法不因辗转传授而产生偏差，除了师父勘验弟子的机制以外，还有已悟禅师之间的交互勘验。这种情形从马祖道一禅师（709—778）以后，便非常的普遍，例如大梅法常和浮杯和尚，二人皆曾得到马祖道一的印可，并被史传列为法嗣，但前者遭到盐官齐安的检点，后者遭到凌行婆的检点。¹又由于语录、史传的普及，所悟非真的禅师，即使事隔多年，仍然可能被后代的禅师所检点。遭到检点而无力辩驳的禅师，很快就面临弟子流失的局面，不容易延续数代成为持久的传承。

禅师之间证量高低、度众的方便善巧，其差别非常的悬殊。欠缺方便善巧者，如打地和尚与俱胝禅师。前者，

¹ 参见本书第二章第三节。

「凡学者致问，惟以棒打地而示之。」¹后者，「凡有参扣，惟竖一指。」²证量高而具足方便善巧者，如克勤、宗杲师徒，杀活自在，机锋层出不穷，其得法弟子皆在数十人以上。这样的禅师自然望重海内，学人趋之若鹜。所以，禅宗虽有五宗七派，到了南宋初年，逐渐统整为大慧宗杲禅师的看话禅和宏智正觉禅师的默照禅两大阵营，各自皆拥有千人以上的徒众。其它的门派或者已经绝嗣，或者人丁寥落，并不占重要地位。

宏智与宗杲晚年时，结为莫逆之交。宏智稍早去世³，临终时遗书请宗杲主持丧事。很特别的是，宏智正觉自己有法嗣十四人⁴，可是继宏智担任天童山主法和尚的，却是宗杲的师侄——应庵昙华禅师⁵。应庵昙华虽是虎丘绍隆禅师（宗杲师兄）的法嗣，却是宗杲大力赞扬、并且付与杨岐方会祖师法衣⁶的人。从宏智的门人并无异

¹ 《景德传灯录》卷8 (CBETA, T51, no. 2076, p. 261, c2-3)

² 《宗鉴法林》卷24 (CBETA, X66, no. 1297, p. 433, b17 // Z 2:21, p. 167, d11 // R116, p. 334, b11)

³ 宏智于绍兴二十七年（1157年）去世，宗杲于隆兴元年（1163年）去世。

⁴ 《嘉泰普灯录总目录》卷2 (CBETA, X79, no. 1558, p. 279, c25-p. 280, a9 // Z 2B:10, p. 11, d12-p. 12, a4 // R137, p. 22, b12-p. 23, a4)

⁵ 《嘉泰普灯录》卷19〈庆元府天童应庵昙华禅师〉 (CBETA, X79, no. 1559, p. 407, b15 // Z 2B:10, p. 138, d6 // R137, p. 276, b6)

⁶ 《五家正宗赞》卷2：「师（宗杲）闻应庵金轮提唱，甚喜，乃曰：『杨岐正脉在此老矣！』遂将正传衣并颂寄之，曰：『坐

议这点来看，这个人事安排应该是出自宏智本人公开的授意，而且很可能是咨询宗杲之后所作的决定。

《嘉泰普灯录》记载：「〈南书记者〉三山人，久依应庵，于『赵州狗子无佛（性）¹话』豁然契悟。有偈曰：『狗子无佛性，罗睺星入命。不是打杀人，被人杀打定。』庵见，喜其脱略。」²可知应庵昙华度人的手法，与宗杲同为看话禅。

应庵昙华之后，其法嗣密庵咸杰禅师又继任为天童山主法和尚。从《五灯会元》〈庆元府天童密庵咸杰禅师〉³的记载来看，他也是属于看话禅的体系。应庵昙华入主天童山，看话禅与默照禅两大阵营，已汇归成一个主流。密庵咸杰继任以后，看话禅在天童山益形稳固，天童山默照禅的体系，遂全面改易为看话禅。

宗杲和宏智的交游，若以世俗的眼光来看，是很难理解的。因为宗杲一向大力抨击默照禅，宏智身为弘扬默照

断金轮第一峯，千妖百怪〔怪〕尽潜踪。年来又得真消息，报道杨岐正脉通。』」（CBETA, X78, no. 1554, p. 597, a5-8 // Z 2B:8, p. 473, d15-18 // R135, p. 946, b15-18）《了庵清欲禅师语录》卷9：「此衣昔杨岐以付白云，三传而至妙喜。喜不付诸子，而付其侄应庵。」（CBETA, X71, no. 1414, p. 393, a10-11 // Z 2:28, p. 390, d9-10 // R123, p. 780, b9-10）

¹ 「性」，原作「生」，今依上下文更正之。

² 《嘉泰普灯录》卷21（CBETA, X79, no. 1559, p. 420, a17-19 // Z 2B:10, p. 151, b15-17 // R137, p. 301, b15-17）

³ 《五灯会元》卷20（CBETA, X80, no. 1565, p. 441, a16 // Z 2B:11, p. 414, d12 // R138, p. 828, b12）

禅的一代宗师，不但不以为忤，反而与宗杲成为莫逆之交，到最后甚至把自己所领导的僧团，整个托付给宗杲。这当然是禅宗史上的一大公案了！学者在这方面的研究很多，基本上认为是认为：宗杲肯定宏智是一位真实开悟的人，只是反对以默照禅作为度众的方法。我们直接看《大慧普觉禅师语录》，也可以得到同样的结论。既然宏智正觉是真悟的人，默照禅似乎也不是一无是处，只是未悟的人容易曲解默照禅，这就是宗杲所称的「默照邪禅」。修默照禅而自以为开悟的人，不在少数，他们也自称悟道，开山授徒，印证他人开悟。这在当时是很严重的问题。

日人石井修道说，宋代禅是「中央集权型」。¹这个说法有相当的道理。举例来说，绍兴初年宗杲毁掉《碧岩集》²刻版，禁止流通：

天禧间雪窦……为颂古……逮宣、政间，圆悟又出己意，离之为《碧岩集》。彼时迈古淳全之士，如宁道者、死心、灵源、佛鉴诸老皆莫能回其说。于是新进后生珍重其语，朝诵暮习谓之至学，莫有悟其非者。痛哉！学者之心术坏矣。绍兴初，佛日³入闽，

¹ 转引自郑真熙（2005），《看话禅与默照禅之比较研究》，页1，台北：国立台湾师范大学博士论文。

² 又称为《碧岩录》。即现存于《大正藏》48册之《佛果圆悟禅师碧岩录》。

³ 「佛日」为宋钦宗赐予宗杲的号。

见学者牵之不返，日驰月骛，浸渍成弊，即碎其板、辟其说，以至祛迷援溺，剔繁拔剧，摧邪显正，特然而振之。衲子稍知其非而不复慕。然非佛日高明远见，乘悲愿力救末法之弊，则丛林大有可畏者矣。¹

不但宗杲在世的时候无人重刻，甚至一直到南宋末年，始终无人重刻《碧岩集》。《碧岩集》是宗杲的师父克勤大师的杰作，号称为「宗门第一书」，只要是学禅的人，谁不想读这本书？却因为宗杲的禁止，大家便克制好奇心而凛然遵办。可见宗杲在禅宗的权威，已无人可与匹敌。这种权威并不是透过政治力或人为的强制力而达致的，比拟为政治上的「中央集权」并不恰当，但这四个字的确说明了南宋禅宗汇归一统的局面。

南宋的禅宗，在宗杲手中完成了大一统²。同一时期的理学，却始终无法定于一尊。即使到元仁宗皇庆二年（1313年），朝廷明令以朱熹的《四书章句集注》做为科举考试的标准本³，朱熹仍然没有取得定于一尊的权威。朱熹不能定于一尊，事实上也没有任何一位思想家能够定

¹ 《禅林宝训》卷4〈与张子韶书〉(CBETA, T48, no. 2022, p. 1036, b20-c3)

² 「大一统」典故出自《公羊传》，原意为「大大地推崇一统于天子的政治思想」。（见陈其泰〈春秋公羊义〉，刊于姜广辉主编（2003），《中国经学思想史》第一卷，页558，北京：中国社会科学出版社。）此处系依通俗用法，谓大而统一。

³ 《元史》卷81〈选举志〉第一。

于一尊，因为思想本来就是主观的，既然是主观的，就不可能定于一尊，即使以政治力勉强达到，也为时不久。

如果是研究客观事实的学问，人们自然会依照实验和观察等方法，而确定事实的真相。在确定真相的过程中，自然会扬弃错误的假说，只有与事实真相符合的说法，才能够独存。这种情形也不能说是「定于一尊」，因为只有人才能称之为「尊」。真相不会主张自己是尊贵的，它的权威是先天的、是自然的。真相不需要透过强制力来保证它的权威性，但违背真相的人会自寻烦恼。

禅师们经常以指头和月亮来做譬喻。我们可以说，不同的传承和方法是指头，证悟之标的是月亮。禅宗的五宗七派其实是人为的分类，只有方法和传承的不同，并不是他们证悟的标的有所不同。所以宗杲说：「悟，则事同一家；不悟，则万别千差。」¹真悟禅师所悟的内容本来相同，所以宏智能够摒除门户私见，真正做到「见和同解」，甘心把自己所领导的大门派，在自己的手中终结掉。宏智的德行令人赞叹，他对禅宗的贡献，比之于宗杲，也不遑多让！

佛学研究的方法，不外是分析、比较、考证、批判、推定等等，就是少了实修得证这个环节，偏偏这个环节又是最关键的部分。就好像研究物理学的人不做实验，以致

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, a13-14)

种种的理论都成为一种假说，不能肯定是正确还是错误。

佛教修行的方法虽然很多，但大体上皆是依循着闻、思、修、证的次第。唐朝窥基《金刚般若论会释》¹，因此分判四种慧：闻慧、思慧、修慧、证慧。依这样的分判，以学术方法研究佛学，应该是属于闻慧和思慧，无法触及修慧和证慧。我们做研究的人要了解学术方法的极限，对于属于修慧和证慧的部分，不宜作过度的揣测。

例如，有关特定人物的见道是否属实的问题，我们不便自作认定，必须依靠大禅师的判断。至于哪个人才是大禅师，我们是以著述、名望、得法弟子的人数、对后世的影响等等因素来判断。我们从事学术研究的人，自己没有修证的体验，所以对于别人的修证体验是否正确，也无从判定。在很不得已的状况下，只好采取「贵古贱今」的作法——凡是当代的，或者是时代比较近的禅师，我们尽量不引用；要时代比较远的，已经过许多禅师共同认可，没有被时代所淘汰的禅师，我们便引用得频繁些。本书便依此标准，选定大慧宗杲禅师做为主要的「专家证人」。

《景德传灯录》把圭峰宗密禅师列为「曹溪别出第五世」²，并且将他的六位法嗣列为「曹溪别出第六世」³，但这六人均无机缘语句，亦无法嗣。换句话说，宗密的禅

¹ 《金刚般若论会释》卷1 (CBETA, T40, no. 1816)

² 《景德传灯录》卷13 (CBETA, T51, no. 2076, p. 301, c8)

³ 《景德传灯录》卷13 (CBETA, T51, no. 2076, p. 301, c15-19)

法传到第二代就绝嗣了。依照以上的标准，宗密本来应该是要避免引用的；但因为宗密是唐朝人，离达磨和慧可的年代很近，我们仍然引用他的〈禅源诸论集都序〉¹，这是就史料的部分加以运用。

我们引用《北山录》，也是着重在它的史料价值。据学者陈援庵的说法，《北山录》的作者神清为义学僧徒，并不是禅师，甚至对禅宗时致不满。²但是因为神清是唐朝人，离初祖传法给慧可的时代比较近，所以本书也参用其史料的部分。

大慧宗杲禅师的生存年代，在北宋末、南宋初，当时的印刷术已经很发达，因此留下大量的文献记载。研究宗杲的二种主要文献，一者为《大慧普觉禅师语录》（以下简称为《语录》），于南宋孝宗乾道七年（1171年）编纂完成，由宗杲弟子蕴闻上奏朝廷。至迟于次年正月，即由朝廷下令，「入于毘卢大藏，用广流通」³。宗杲语录编入大藏经，同时也保持了它的原始记载，后人无法随意擅改；所以这是极为可靠的文献。二者为《大慧普觉禅师年谱》（以下简称为《年谱》），这本书序于宋孝宗淳熙十年（1183年），修订于宁宗开禧元年（1205年）。《年

¹ 《禅源诸论集都序》（CBETA, T48, no. 2015）

² 陈援庵（1999），《中国佛教史籍概论》，页112，台北：新文丰出版股份有限公司。

³ 《大慧普觉禅师语录》卷1（CBETA, T47, no. 1998A, p. 811, a26-27）

谱》的可靠性，不及《语录》，但基本上仍是当时人记叙当时事，也就是所谓的「实录」。有这二种可靠的文献，我们可以很明确的知道，宗杲这位禅师有什么事迹、说过什么话、做过什么事。这对确定禅宗的法义源流来说是很重要的，我们可以把它作为向前追溯禅宗源流的可靠基准点。

除了宗杲之外，本书也将与宗杲交游的士大夫，主要是他的士大夫弟子中已悟道者，纳入研究范围。这有三个重要的意义：第一、这对我们判断禅宗开悟的果位是很重要的。因为中国的佛门典籍，对于出家人以及已开悟的在家居士，倾向于隐讳他性格上的缺陷或者德行上的过失，所以我们不容易看到这方面的记载。但是正史和儒家典籍的撰作者就不然了，他们不但不会给禅门悟道者任何优待，甚至还将士大夫学佛视为负面材料来处理。《宋史》批评张九成：「九成研思经学，多有训解。然早与学佛者游，故其议论多偏。」¹就是一个例证。

又如张浚是禅门见道的士大夫，做过丞相，因为官阶高、影响大，在宋朝的历史上有重要的地位。《宋史·张浚传》²对他评价甚高，据说这跟他有个好儿子张栻，有很大的关系。但是他见识不明，错杀抗金名将曲端，以及他拙于军事，以致有富平、符离二次大败等故事，却也无

¹ 《宋史》卷374。

² 《宋史》卷362。

法讳言。

另一位悟道的丞相张商英¹就没有这么幸运了。他在禅门中享有盛名，包括宗杲在内，对他都非常称赞。《嘉泰普灯录》记载，他临死前，「口占遗表，命子弟书之。俄取睡枕掷门窗上，声如雷震。众惊。视之，已薨矣。」²死得潇洒自在，不愧是一个悟道者。可是《宋史》却评论他：「商英以倾诚之行，窃忠直之名，没齿犹见褒称，其欺世如此！」一个悟道者在正史中竟落到这样的评语，不免让人扼腕！

不过，《宋史》的偏颇也是有名的。沈松勤先生说：

一般认为，在二十五史书中，《宋史》是最不令人满意的一种。个中原委，清四库馆臣早有分析：「其书仅一代之史，而卷帙几盈五百，检校既已难全，又大旨以表彰道学为宗，余事皆不措意」，故「前后复沓抵牾」「史传亦不具首尾」等「舛谬不能殫数」。「大旨以表彰道学为宗」一语，既在一定程度上道破了造成「舛谬不能殫数」的根源所在，又揭示了欧阳玄等道学家领衔编撰《宋史》的最终目的；

¹ 丞相张商英，字天觉，号无尽，《宋史》卷351有传。于宗门为兜率悦禅师法嗣，《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 429, a12 // Z 2B:10, p. 160, b6 // R137, p. 319, b6)有传。

² 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 429, c17-18 // Z 2B:10, p. 161, a5-6 // R137, p. 321, a5-6)

其目的则不仅在于以正史的形式表彰师门先人及其道学思想，而且通过对已故师门先人的表彰，抬高自己在学术史上的地位……严重地践踏了真实性原则和「秉笔直书」的优良传统，也为后世解读有宋一代的历史造成了严重的混乱。¹

《宋史》评价虽然有偏颇之嫌，客观事实的部分基本上还是可信的。例如《宋史》对张商英的评价容或不适当，却不必因此就抹煞了《宋史》在记录史实方面的价值。至少我们可以知道，当时多数的人对张商英是赞扬的，认为他是一位忠直的人。至于张商英到底是一个什么样的人，我们可以直接看《宋史》所记载的客观事实，再参考儒家、佛家等文献，然后重新为他做适当的评价。这个方法也同样适用于其他的历史人物。基本上，客观事实记载错误或造假的机会比较小，评价不当的机会则比较大。在文献典籍的运用上，我们必须时时谨记这一个原则。

经由《宋史》和儒家典籍认识这些悟道士大夫的生平事迹，我们发现：悟道的士大夫不会为了名利而逢迎权贵，身在高位时也不会为了私欲而滥用权势。在秦桧掌握

¹ 沈松勤（2005），《南宋文人与党争》，页314，北京：人民出版社。

权柄、地位如日中天的十五年¹中，没有一位悟道的士大夫肯屈从秦桧。我们可以说：悟道的士大夫在人格方面是值得尊敬的，他们是国家社会的清流。但我们也同时发现：这些悟道的士大夫并不是完美无瑕的，在世间智方面也不见得很突出——这和坊间的种种传说：开悟的人有六种神通、开悟的人没有妄念和忆念、开悟的人没有贪嗔、开悟了便是圣种性菩萨、开悟了便是究竟佛、开悟了便不用再修行等等，显然有很大的差异。

《楞严经》说：「理即顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。」²李邴初悟时，宗杲即引用这段文字提示他。但我们看李邴的相关记载，发现他已经是一位道德修养很高的人，至少朱熹就很推崇他，可是他在悟后却还有烦恼习气必须对治。可见禅宗的开悟，并不是一悟之后就成为大乘法的圣人，还要经过悟后起修，来修除贪、嗔等性障烦恼。有关这个部分，在第二章第二节将会做进一步的申论。

研究士大夫悟道第二个重要的意义，便是在家菩萨修证的可行性。也就是说，修行不一定要出家，保持在家生活的居士身分，仍然有悟道的机会。如宗杲说：

¹ 绍兴十一年（1141年）到绍兴二十五年（1155年）。

² 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷10 (CBETA, T19, no. 945, p. 155, a8-9)

昔李文和都尉在富贵丛中参得禅大彻大悟，杨文公参得禅时身居翰苑，张无尽参得禅时作江西转运使，只这三大老便是个不坏世间相而谈实相底样子也。又何曾须要去妻孥、休官、罢职、咬菜根，苦形劣志、避喧求静，然后入枯禅鬼窟里作妄想，方得悟道来？¹

李文和都尉，是指「都尉李遵勳居士」²。杨文公，是指「翰林学士工部侍郎赠礼部尚书文公杨亿」³。张无尽，则是指丞相张商英。三个人都是北宋的士大夫，都是宗杲所肯定的悟道者。

除了士大夫之外，在我们研究的对象中，甚至还有妇女⁴和宦官⁵也参禅见道的案例。这说明了在家修行的菩萨道，不只是一种理论，也有很多成功的实例。

研究悟道的士大夫第三个重要的意义，是可以帮助我们了解宋朝理学受禅宗影响的情形。这个部分在张九成身上显得格外清楚，他所谓的「格物」，其实就是参禅。理

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷21 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 899, c26-p. 900, a3)

² 《嘉泰普灯录》卷22 (CBETA, X79, no. 1559, p. 423, c23 // Z 2B:10, p. 155, a12 // R137, p. 309, a12)

³ 《天圣广灯录》卷18 (CBETA, X78, no. 1553, p. 511, c5 // Z 2B:8, p. 389, b2 // R135, p. 777, b2) 《宋史》卷305有传。

⁴ 参见第六章第一节〈计法真〉。

⁵ 参见第六章第二节〈黄彦节〉。

学家朱熹对张九成等人以禅法混淆儒家思想的作法，虽然大加批判，可是他自己其实也有一段时间学禅。朱熹的父亲朱松去世之后，受托抚养朱熹长大的刘子羽和刘子翬二兄弟，刘子羽为宗杲的得法弟子，刘子翬亦曾向宗杲求法。朱熹本人受到禅法的熏陶与刺激，是明显而不容置疑的。这个部分将在第五章第一节〈张九成〉以及第五章第三节〈刘子羽〉继续说明之。

第二章 禅宗的开悟与传承

很久以来，研究中国佛教史的学者都认为：禅宗是大乘佛法传到中国，与中华文化融合，而产生的新兴宗派。虽然如此，它仍是大乘佛教的一个宗派，棒喝交加，乃至种种表面上看起来不合逻辑、违背事理的语言机锋开示，并未离开大乘「唯一实相、不二法门」的宗旨。最近几十年，以释印顺为首的学者，开始质疑这样的传统观念，认为禅宗和其它以如来藏修证为中心的中国传统大乘佛教，都有浓厚的梵我外道色彩。

即使是同样承认禅宗为正统大乘佛教的人，对于所谓的「开悟」，也有各式各样的定义，在不同的定义下，各自认定哪些人为真悟、哪些人为错悟。这使得开悟这个问题，变得非常的复杂。基本上，自认为已悟的人，会依据自己所悟的标准印证自己的弟子，一代一代的接续下来，就是「传承」。如果师徒都是正确的开悟，这就是「以心传心」的正统传承，但如果从某一代起悟错了，就成了错悟的传承。

例如，台湾有一位李元松居士，自1988年起，便在提倡经验主义，强调真参实悟，他自称是一位「慧解脱阿罗

汉」¹，成立「现代禅」道场，跟随他学禅的人很多，他曾印证若干学生为初果、二果、三果，乃至四果向²。陈兵、邓子美合著，2003年4月出版的《二十世纪中国佛教》第七章〈禅宗的振作〉³，也有若干篇幅介绍「现代禅」。可是，在同年的10月16日，李元松居士却发函给各大佛教道场，公开忏悔他「过去所谓的『悟道』应只是自己的增上慢」⁴。现代禅随之解散，所有出版品均下架不再贩售。12月10日，李元松居士便去世了。如果他在临终之前没有发现自己的错悟，或者虽然发现自己的错悟，而没有道德勇气做公开忏悔，他的追随者恐怕很难发现的问题，「现代禅」这个道场，无疑会继续运作下去，将来研究禅宗史的人，也会将「现代禅」列为禅宗的一个支脉。

那么，其他道场宣称开悟的修行人，是否有未证言证、增上慢的情形呢？乃至古代被认为开悟的禅师，是否

¹ 阿罗汉有二种，可以随时取证无余涅槃者，称之为「俱解脱阿罗汉」，意谓于定慧二者，皆得解脱。禅定功夫未圆熟，然已断一念无明者，称之为「慧解脱阿罗汉」。慧解脱阿罗汉必须等到寿尽时，方能取证无余涅槃。

² 四果向，谓趋近于四果。其它三果，亦有向。四向四果，称为四双八辈，皆为解脱道之果位。

³ 陈兵、邓子美（2003），《二十世纪中国佛教》，页354-356，台北：现代禅出版社。

⁴ 「增上慢」为佛教术语，谓未证言证，若故意犯之者，称之为「大妄语」。

有些也是错悟呢？开悟，是否有一定的客观标准呢？这些都是禅宗根本的问题，可以说从禅宗成立以来，一直都存在着。在已悟者之间，这个问题也许不存在，局外人却始终无法弄清其中的真相。例如，初祖达磨为什么将衣钵传给二祖慧可，而不是其他弟子？¹五祖弘忍，为什么将衣钵传给初来不久而且仍然是在家身的六祖惠能，而不是传给依止他很多年的出家僧人神秀？开悟与传承，都是禅宗根本的问题，值得我们进一步的研究。

第一节 禅宗开悟的内容

目前市面上有许多公案解说的相关书籍，包括吴经熊、铃木大拙等许多人的著作。解说公案的风气，事实上是从有公案以来，便已经开始了。这些作者企图以语言文字来解说公案的意旨。这类著作有一个共同的特点，就是

¹ 「尊者（达磨）一旦遽谓其徒曰：『吾西返之时至矣，汝辈宜各言所诣。』时有谓道副者先之曰：『如我所见，不执文字，不离文字，而为道用。』尊者曰：『汝得吾皮。』有谓尼总持者曰：『我今所解，如庆喜见阿閼佛国，一见更不再见。』尊者曰：『汝得吾肉。』有谓道育者曰：『四大本空，五阴非有，而我见处无一法可得，言语道断，心行处灭。』尊者曰：『汝得吾骨。』及慧可者，趋前拜已，归位而立。尊者曰：『汝得吾髓。』」《传法正宗记》卷5 (CBETA, T51, no. 2078, p. 742, c28-p. 743, a8)

每一个公案都各有意旨，解说五十个公案，就会有五十个意旨，解说一百个公案，就会有一百个意旨。对于这类的公案解说，我们要提出三点质疑：第一、如果公案可以解说的话，为什么创作公案的人不自己来解说呢？第二、如果每一个公案都各有意旨，那么参究公案的人明白一个公案的意旨，是不是开悟？如果是开悟，为什么要再参其它的公案？如果不是开悟，要参破多少公案才是开悟？第三、大乘佛法是以「唯一实相」为法印，既是唯一实相，为什么解释出来的每一个公案意旨都不相同？

从文献上我们可以看到，许多悟道者只有参究一个公案，一个公案通透了，其它的公案便都通透了。所以我们相信：禅门中虽有许许多多的公案，这些不同的公案其实都是指向同一个地方。这些不同的公案，像是许许多多的谜语，其答案却是同一个——禅师所悟的内容。

禅宗所谓的开悟，到底是悟个什么？是否有经教依据？这是很重要的问题。虽然有人主张，禅宗是教外别传，不需要有经教的依据。但是从三个方面看，这种说法实不可采。

一者，禅师说法时，往往举经教为证。

二者，初祖达磨传法给慧可之后，也交付了《楞伽经》为他印心。唐神清《北山录》记载：

东魏末，菩提达磨陈四行法，统备真奥，传法与可。可遇贼断其臂，以法御心，初无痛恼。每叹《楞伽经》曰：「此经四世之后变成名相，深可悲矣！」¹

四世之后变成名相，是说经过僧灿、道信、弘忍、惠能为四世。总之，到了五祖弘忍传法给惠能时，就是传《金刚经》而不是《楞伽经》了。²《楞伽经》是唯识经典，非常深奥，如果不能理解它的真义，就变成烦琐的名相之学。

北宋契嵩《传法正宗记》则记载：

尊者一旦遽谓其徒曰：「吾西返之时至矣，汝辈宜各言所诣。」……及慧可者，趋前拜已，归位而立。尊者曰：「汝得吾髓。」寻命之曰：「昔如来以大法眼付嘱摩诃迦叶，而展转至我，我今以付于汝。汝宜传之，无使其绝，并授汝此僧伽梨、宝钵，以为法信。唯恐后世以汝于我异域之人，不信其师承，汝宜持此为验，以定其宗趣。然吾逝之后二百年后，衣钵止而不传，法亦大盛……」复谓慧可曰：「此有《楞伽经》四卷者，盖如来极谈法要，亦可以与世开

¹ 《北山录》卷6 (CBETA, T52, no. 2113, p. 611, a25-b1)

² 惠能不识字，要传《楞伽经》给他，有实际的困难。

示悟入，今并付汝。」¹

这段记载离事件发生的时间更远，却比《北山录》详细许多，因此不如《北山录》可靠。但因为所记载的基本事实相同，而且契嵩是一位有名的禅师，他的著作比《北山录》流通更为广泛，流通广泛而未受质疑，即可认定这是禅门所公认的史实，至少在有关达磨传《楞伽经》四卷给慧可的部分，是禅师们所共同承认的。

三者，从永嘉玄觉「看《维摩经》发明心地」²，玄沙师备「阅《楞严》发明心地」³的史实，更可以证明，禅宗所悟的心地，是可以在经教中找到依据的。尤其是《楞伽经》，实应视为禅宗的根本经典。

那么，有没有人是读《楞伽经》而悟道的呢？据《佛祖统纪》记载：

太子太保张方平，尝为滁州。至一僧舍偶见《楞伽经》，入手恍然，如获旧物，开卷未终，宿障冰解，细视笔画，手迹宛然，从是悟入。常以经首四

¹ 《传法正宗记》卷5 (CBETA, T51, no. 2078, p. 742, c28-p. 743, a20)

² 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 357, c1)

³ 《联灯会要》卷23 (CBETA, X79, no. 1557, p. 202, c9 // Z 2B:9, p. 409, d8 // R136, p. 818, b8)

偈，发明心要。¹

《嘉泰普灯录》记载得更为详细：

〈文定公张方平居士〉字安道，知滁州，曰：「尝游琅琊山，周行廊庑，不忍去，旋抵藏院，有感流涕。指梁间经函曰：『此吾前身事也。』令取而视之，乃所书《楞伽经》始二卷。齐〔斋〕沐续之，与前书无少异（前身为此寺知藏，书未终而卒，誓再书故也）。焚香展读〈佛语心品〉，至赞偈曰：『世间离生灭，犹如虚空华。智不得有无，而兴大悲心。』遂洞明已见。书偈曰：『一念存生灭，千机缚有无。神锋轻举处，透出走盘珠。』」暮年，出此经示东坡居士，仍以其事语之。坡题其后，刻之浮玉山龙游寺。²

张方平是北宋的士大夫，与王安石、苏轼交游。文献上说，他曾到琅琊山某寺院的图书馆，忽然感应到前世的记忆，因而取出前世所抄写到一半的《楞伽经》。他斋戒沐浴之后，继续把它写完，竟然笔迹和以前的一模一样。后来，他读到「世间离生灭，犹如虚空华。智不得有无，

¹ 《佛祖统纪》卷45 (CBETA, T49, no. 2035, p. 411, b28-c3)

² 《嘉泰普灯录》卷22 (CBETA, X79, no. 1559, p. 423, b8-16 // Z 2B:10, p. 154, c9-17 // R137, p. 308, a9-17)

而兴大悲心」¹，顿时悟入禅门宗旨。

《楞伽经》有三种译本，四卷本为刘宋求那跋陀罗所译，名为《楞伽阿跋多罗宝经》。另二种译本为北魏菩提留支所译的《入楞伽经》十卷，以及武则天时实叉难陀所译的《大乘入楞伽经》七卷。达磨所传的《楞伽经》四卷，乃是《楞伽阿跋多罗宝经》。

苏轼〈楞伽阿跋多罗宝经序〉谓：

《楞伽阿跋多罗宝经》，先佛所说，微妙第一真实了义，故谓之〈佛语心品〉²。祖师达磨以付二祖曰：「吾观震旦所有经教，惟《楞伽》四卷可以印心。」祖祖相授，以为心法，如医之《难经》，句句皆理，字字皆法。后世达者，神而明之，如盘走珠，如珠走盘，无不可者。若出新意，而弃旧学，以为无用，非愚无知，则狂而已。近岁学者，各宗其师，务从简便，得一句一偈，自谓子证。至使妇人孺子，抵掌嬉笑，争谈禅悦，高者为名，下者为利，余波末流，无所不至，而佛法微矣。³

¹ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 480, a27)

² 《楞伽阿跋多罗宝经》四卷，卷一为〈一切佛语心品第一之一〉、卷二为〈一切佛语心品之二〉、卷三为〈一切佛语心品之三〉、卷四为〈一切佛语心品之四〉。

³ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷1 (CBETA, T16, no. 670, p. 479, c6-20)

「《楞伽》四卷可以印心」，意思是说：《楞伽阿跋多罗宝经》的经义，和禅师所明的心，是可以互相印证的。苏轼虽然是个文人，但《嘉泰普灯录总目录》将他列为「东林照觉常总禅师法嗣」¹，所以他也是禅门的一员。苏轼这段话说得很沉痛，把当时丛林的乱相披露无遗。他批评有些禅徒，才懂得一句一偈，就自称证道。实际上，真正的悟道应该能够和《楞伽经》互相印证才对。不然的话，为名为利的人都可以说自己开悟了，开悟的标准全都不一样，这样子佛法不衰微才怪！

综上所述，我们要研究禅宗所谓的「明心」，到底是明什么心？所谓的「开悟」，到底是悟什么？这些都应该在《楞伽经》当中寻找经教依据。

《楞伽阿跋多罗宝经》说：

大慧！菩萨摩訶萨欲求胜进者，当净如来藏及藏识名。大慧！若无识藏名如来藏者，则无生灭。大慧！然诸凡圣悉有生灭，修行者自觉圣趣现法乐住不舍方便。大慧！此如来藏、识藏，一切声闻缘觉心想所见，虽自性净，客尘所覆故，犹见不净，非诸如来。大慧！如来者，现前境界，犹如掌中视阿摩勒果。大慧！我于此义，以神力建立，令胜鬘夫人及利

¹ 《嘉泰普灯录总目录》卷1 (CBETA, X79, no. 1558, p. 274, b18 // Z 2B:10, p. 6, b13 // R137, p. 11, b13)

智满足诸菩萨等宣扬演说如来藏及识藏名与七识俱生；声闻计着，见人法无我，故胜鬘夫人承佛威神，说如来境界，非声闻、缘觉及外道境界。如来藏、识藏，唯佛及余利智依义菩萨智慧境界，是故汝及余菩萨摩訶萨，于如来藏、识藏，当勤修学，莫但闻觉，作知足想。¹

这段经文很重要，但是又很难懂，以致不同的学者往往有不同的理解，因此虽然字数稍多，只好全文引用。其中说到的「胜鬘夫人承佛威神，说如来境界，非声闻、缘觉及外道境界」，是指《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》²而言，简称《胜鬘经》，也是我们可以参考的经典。

经文说：「如来者，现前境界，犹如掌中视阿摩勒果。」这一句可以证明：佛教的核心宗旨既不是境界，也不是思想，而是事实真相。由于佛教的核心宗旨是事实真相，所以包括禅宗在内等佛教宗派，无不强调实修得证。实修得证的内涵，即是客观事实真相的发现，这是古今一同的。

经文又说：「如来藏、识藏，唯佛及余利智依义菩萨智慧境界，是故汝及余菩萨摩訶萨，于如来藏、识藏，当勤修学，莫但闻觉，作知足想。」此句除了重申修证的重

¹ 《楞伽阿跋多罗宝经》卷4 (CBETA, T16, no. 670, p. 510, b26-c11)

² 《胜鬘师子吼一乘大方便方广经》 (CBETA, T12, no. 353, p. 217)

要性之外，更点出如来藏、识藏（又称为阿赖耶识）为修证之标的——在大乘佛法的修证中，居于关键的地位，是《楞伽经》最重要的法，其它的法没有一个比得上如来藏、识藏。可是，如来藏和识藏到底是一个，还是二个，在经文中还不是很清楚。这在学术界也是一个悬而未决的问题。

另一个译本《入楞伽经》就清楚多了：「大慧！阿梨耶识者，名如来藏，而与无明七识共俱，如大海波常不断绝，身俱生故，离无常过，离于我过，自性清净。」¹很明确的说：阿梨耶识（阿赖耶识的别译，有时称为识藏），就是如来藏。

还有一部《大乘密严经》说：

佛说如来藏，以为阿赖耶，
恶慧不能知，藏即赖耶识。
如来清净藏，世间阿赖耶，
如金与指环，展转无差别。
譬如巧金师，以净好真金，
造作指严具，欲以庄严指，
其相异众物，说名为指环。²

¹ 《入楞伽经》卷7 (CBETA, T16, no. 671, p. 556, b29-c3)

² 唐地婆诃罗译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 681, p. 747,

也是明指，如来藏就是阿赖耶识。此经并以黄金和指环作为譬喻，谓以黄金打造的指环，其外相与金项链、金牌等其它物品不同，故称之为指环，但其本质上仍为黄金。同样的道理，阿赖耶识和如来藏也是同一个东西，在世间位名之为「阿赖耶识」，在出世间位便名之为「如来藏」。

《大乘入楞伽经》有人问：

内证智所行，清净真我相，
此即如来藏，非外道所知。
分别于诸蕴，能取及所取，
若能了此相，则生真实智。
是诸外道等，于赖耶藏处，
计意与我俱，此非佛所说。
若能辩了此，解脱见真谛，
见修诸烦恼，断除悉清净。
本性清净心，众生所迷取，
无垢如来藏，远离边无边。
本识在蕴中，如金银在矿，
陶冶炼治已，金银皆显现。
佛非人非蕴，但是无漏智，

a17-23)。唐不空译《大乘密严经》卷3 (CBETA, T16, no. 682, p. 776, a13-19)。两种译文，一模一样。

了知常寂静，是我之所归。
本性清净心，随烦恼意等，
及与我相应，愿佛为解说。

佛陀答：

自性清净心，意等以为他。
彼所积集业，杂染故为二。
意等我烦恼，染污于净心，
犹如彼净衣，而有诸垢染。
如衣得离垢，亦如金出矿，
衣金俱不坏，心离过亦然。
无智者推求，箜篌蠡鼓等，
而觅妙音声，蕴中我亦尔。
犹如伏藏宝，亦如地下水，
虽有不可见，蕴真我亦然。¹

在这里，如来藏又有多个别名，叫做「本性清净心」
「自性清净心」「本识」「蕴中我」「蕴真我」等。

唐宗密²〈禅源诸论集都序〉谓：

¹ 《大乘入楞伽经》卷7 (CBETA, T16, no. 672, p. 637, b22-c18)

² 宗密的禅法只传一代就绝嗣了，本来不适合把他做为「专家证人」，但因为他是唐朝人，离达磨、慧可的年代比较近，此处是就史料的部分加以引用。参见本书第一章〈绪论〉说明。

前叙西域传心，多兼经论，无二途也。但以此方迷心执文，以名为体故，达摩善巧，拣文传心，标举其名，默示其体，喻以壁观，令绝诸缘。问：「诸缘绝时，有断灭否？」答：「虽绝诸念，亦不断灭。」问：「以何证验，云不断灭？」答：「了了自知，言不可及。」师即印云：「只此是自性清净心，更勿疑也。」若所答不契，即但遮诸非，更令观察。毕竟不与他先言知字，直待自悟方验实，是亲证其体，然后印之，令绝余疑。故云：「默传心印。」所言默者，唯默知字，非总不言，六代相传皆如此也。¹

慧可找到自性清净心，达摩即与印证，可见禅宗所谓的「明心」，所明之心，即是「自性清净心」。再参照《大乘入楞伽经》，「自性清净心」，为阿赖耶识或如来藏之别名；所以我们可以得到一个结论，禅宗「明心」，所明之心，即是阿赖耶识。

在同样是以《楞伽经》为根本经典的法相唯识宗，则是以证解阿赖耶识为大乘见道。玄奘法师《成唯识论》在解释《大乘阿毘达磨契经》中，「由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶，胜者我开示」的「胜者」时，这么说：

已入见道诸菩萨众得真现观，名为「胜者」，彼

¹ 《禅源诸论集都序》卷1 (CBETA, T48, no. 2015, p. 405, b2-12)

能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。或诸菩萨皆名「胜者」，虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解求彼转依，故亦为说。¹

这段话讲得很清楚，只有见道位以上的菩萨，才能「证解阿赖耶识」，未见道以前，则「未能证解阿赖耶识」。很显然的，所谓的见道，即是证解阿赖耶识。

《成唯识论》又说：

云何应知此第八识，离眼等识，有别自体？圣教正理为定量故。谓有《大乘阿毘达磨契经》中说：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」此第八识自性微细，故以作用而显示之。颂中初半，显第八识为因缘用；后半，显与流转还灭，作依持用。²

禅宗传说佛陀拈花微笑的公案，不就说了：「吾有正法眼藏，涅槃妙心，分付迦叶。」第八识（阿赖耶识）既是涅槃证得的根本因，与「涅槃妙心」的名相，再相称也不过了。除第八识以外，更无其它可以称之为「涅槃妙心」。

前面说到，《景德传灯录》归类为「禅门达者，虽不

¹ 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, b28-c3)

² 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a10-17)

出世，有名于时者」，其中有一位寒山子。寒山子是唐朝人，他有一首诗：

世间一等流，诚堪与人笑，
出家弊己身，诳俗将为道；
虽着离尘衣，衣中多养蚤，
不如归去来，识取心王好。¹

其中所说的心王，即是指第八识心王——阿赖耶识而言。他又有一首诗：

寒山顶上月轮孤，照见晴空一物无。
可贵天然无价宝，埋在五阴溺身躯！²

此诗明指在五阴³身之中，有一「天然无价宝」——此意与《大方等如来藏经》相合，彼经云：「一切众生虽在诸趣烦恼，身中有如来藏常无染污，德相备足如我无异。」⁴又云：「佛眼观众生，虽流转五道，大宝在身内，常在不变易。如是观察已，而为众生说。」⁵亦与前引《大乘入楞伽经》所说的「蕴中我」「蕴真我」同一旨

¹ 《寒山诗集》，文渊阁《四库全书》本。

² 《寒山诗集》，文渊阁《四库全书》本。

³ 五阴，即五蕴：色、受、想、行、识。

⁴ 《大方等如来藏经》卷1 (CBETA, T16, no. 666, p. 457, c2-3)

⁵ 《大方等如来藏经》卷1 (CBETA, T16, no. 666, p. 458, b23-25)

趣。

北宋永明延寿禅师编《宗镜录》百卷，「举一心为宗，照万法如镜」¹，其中阐述唯识学理甚多：

问：诸心识中，何识坚牢，不为诸缘之所飘动？

答：世间无有一法不从缘生，缘生之法，悉皆无常，唯有根本心，不从前际生，不从中际住，不于后际灭，实为万有之根基，诸佛之住处。是以喻之如镜，可以精鉴妍丑，深洞玄微；仰之为宗，犹乎巨浸纳川，太虚含像。

《密严经》云：「心有八种……与无明俱，为世间因。世间悉是心、心法现，是心、心法，及以诸根，生灭流转，为无明等之所变异，其根本心，坚固不动……汝等诸佛子，云何不见闻，藏识体清净，众身所依止？……广大阿赖耶，而成于正觉，密严诸定者，与妙定相应，能于阿赖耶，明了而观见。」²

亦是以阿赖耶识为不生不灭之根本心，除此根本心之外，其它的心、心法、诸根，皆是生灭流转。

《大乘密严经》说：「佛说如来藏，以为阿赖耶。」

《入楞伽经》说：「阿梨耶识者，名如来藏。」有些学

¹ 《宗镜录》卷1 (CBETA, T48, no. 2016, p. 417, a20-21)

² 《宗镜录》卷51 (CBETA, T48, no. 2016, p. 715, c25-p. 716, a22)

者，因此将这二部经判为真常唯心系的经典¹，甚至有人主张这二部经典并非佛说。此部分牵涉广泛，在学术界尚无共识，亦非本书研究范围，故不在此处讨论。本节只是就史实说明，《楞伽经》是中国禅宗初起时最重视的经典。而《大乘密严经》因为义理和《楞伽经》相合，也成为禅宗很重视的经典，因此在永明延寿禅师的《宗镜录》当中，屡屡被引用，作为重要的教证。

宗杲说：「真个是金刚圈，须是藏识明，方能透得。」²天台上云峰无尽祖灯禅师，临终时说偈曰：「生灭与去来，本是如来藏。拶倒五须弥，廓然无背向。」³这都是禅师以藏识、如来藏为修证标的之例证。

虽然大部分的禅师在说法时，不会强调「阿赖耶识」「藏识」「如来藏」这些名相，因为禅宗不像法相唯识宗那样，专门以文字解释八个识的性相，禅宗就是主张「不执文字，不离文字，而为道用」⁴。另有一个原因是，《楞伽经》传了四世之后，就不再传了，从六祖惠能以下，绝大部分的禅师都不熟悉唯识经典，所以不用唯识的

¹ 释昭慧（2001），《初期唯识思想——瑜伽行派形成之脉络》，页87，台北：法界出版社。

² 《大慧普觉禅师语录》卷15 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 875, c16-17)

³ 《五灯会元续略》卷2 (CBETA, X80, no. 1566, p. 495, a22-23 // Z 2B:11, p. 468, d18-p. 469, a1 // R138, p. 936, b18-p. 937, a1)

⁴ 《传法正宗记》卷5 (CBETA, T51, no. 2078, p. 743, a2)

名相来解说他们所悟的内容。但是从他们所描述心的体性，如不生不灭、自性清淨、万法的本源等，可以知道他们所悟的心，其实就是阿赖耶识。

第八识本体不可见，所以《大乘入楞伽经》说：「犹如伏藏宝，亦如地下水，虽有不可见，蕴真我亦然。」¹不可见者，即是无相，没有办法直接用感官观察得到。那么，我们怎么找得到这个第八识呢？《成唯识论》「此第八识自性微细，故以作用而显示之」²指出了一条门径。凡是真实存在的东西，必有体、相、用，第八识心体无形色、不可见、无相，因此只能透过作用去认明它。

唯识经论虽然也说明第八识的性质和作用，但是显然还有若干关键的知见，被视为秘密法或大乘不共法，并没有公开给一般人，所以研究唯识的人虽然很多，却很少听说有哪个人实际找到第八识的。同样的，禅宗标榜「直指人心」，其一切的机锋开示，必然都是在指示第八识心王；可是古往今来明心、开悟者，一直都是极少数人。很显然的，这些机锋开示与第八识心王真正的关联，并没有公开给一般人。禅师们常说：「向上一路，千圣不传。」

¹ 《大乘入楞伽经》卷7 (CBETA, T16, no. 672, p. 637, c17-18)

² 《成唯识论》卷3 (CBETA, T31, no. 1585, p. 14, a15)

¹又说：「宁可截舌，不犯国讳。」²由此看来，其中必有被他们列为绝对机密的心法，不许以语言文字明白的传授。这个秘密心法，像一袭永不揭下的面纱，使得禅宗始终具有神秘的色彩与魅力。也由于这个心法从未公开传授，更没有记载于典籍，导致禅悟的内容扑朔迷离，辨别真悟与错悟，极为困难。

然而，我们从禅门典籍的记载仍可得到这样的结论：禅宗的开悟是智慧的成就，是一种事实的发现。其所发现的事实，即是阿赖耶识的功能性用。因为所悟的标的不是思想，而是一种事实，所以才特别强调「证解」或「亲证」。开悟通常会达致一种解脱的心境，然而开悟本质上仍然是智慧的成就，解脱的心境只是它的副产品。因此禅师在判断一个人是否开悟时，是以他所发现的事实是否正确来判断。悟后所达致的解脱心境，则是悟后的功德受用，各人之间会有很大的差别，这不是判断是否开悟的重要因素。

¹ 此句在禅门中经常被引用，最早的典故可能是幽州盘山宝积禅师：「向上一路，千圣不传。学者劳形，如猿捉影。」《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 253, b13-14)

² 《联灯会要》卷20 (CBETA, X79, no. 1557, p. 175, c4-5 // Z 2B:9, p. 382, a6-7 // R136, p. 763, a6-7)

第二节 禅宗开悟的判果

因为事涉机密，有关禅悟的功德及其判果¹，也变得众说纷纭。主要有三种说法，²第一种说法，认为一悟即成究竟佛。主张这个说法的人，往往以五祖弘忍对六祖惠能所说的话作根据：「不识本心，学法无益。若识自本心，见自本性，即名丈夫、天人师、佛。」³究竟佛是天台宗所谓「六即佛」之一，六即佛的思想应该是源自《华严经》的「心佛及众生，是三无差别」⁴，其他五种佛是理即佛、文字即佛、观行即佛、相似即佛、分证即佛。

《华严经》「心佛及众生，是三无差别」的说法，在禅宗也被广泛的接受，经常被引用⁵。在这种语意脉络下，五祖前述的话，解释的空间非常大，欲以此证明开悟了就是究竟佛，很显然是不够的。特别是五祖已说「不识本心，学法无益」，这句话的反面即是说：识本心之后，学法才能得益。如果说悟了即是究竟佛，那就应该不用再学法了。可见五祖所谓的「佛」，并不是究竟佛。

第二种说法，认为开悟以后最低的果位，是初地圣种

¹ 判果，谓判断果位的等级。

² 参见萧平实（2003）。《灯影——灯下黑》，页24-83，台北：佛教正觉同修会。

³ 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a21-23)

⁴ 《大方广佛华严经》卷10 (CBETA, T09, no. 278, p. 465, c29)

⁵ 大多引用为：「心、佛、众生，三无差别。」

性菩萨。笔者认为，这种看法仍然犯了高推圣境的毛病，与事实明显不符。我们将会以宗杲开悟弟子的部分事迹，证明开悟的人未必是圣种性菩萨。

第三种说法，认为开悟者所证的最低果位，在佛菩提道上来说，是大乘五十二位阶的第十七阶——「不退转住菩萨」。这一种说法的依据，出自《菩萨璎珞本业经》：

诸善男子！若一劫、二劫，乃至十劫，修行十信得入十住。是人尔时从初一住至第六住中，若修第六般若波罗蜜正观现在前，复值诸佛菩萨知识所护故，出到第七住常住不退，自此七住以前名为退分。佛子！若不退者，入第六般若修行于空、无我人主者，毕竟无生，必入定位。¹

不退转住菩萨在大乘五十二位阶中，是属于习种性菩萨，位阶并不是很高。我们用悟道士大夫的生平事迹来比对，发现这一种说法除了有经教依据之外，也比较符合事实。

悟后果证高的，则没有上限，如最后身菩萨²的一悟成佛。

禅宗是大乘法，用大乘五十二位阶来判果，自然是比

¹ 《菩萨璎珞本业经》卷1 (CBETA, T24, no. 1485, p. 1014, b29-c7)

² 谓即将成佛的最后一世菩萨身，如释迦牟尼未成佛之前，即是最后身菩萨。

较合适的。但是大乘五十二位阶的判果标准，很难用闻思慧加以准确的理解。为了避免错判，在本书中主要是以小乘解脱道的四果来判果；因为四果的界限比较容易理解，不容易发生争议。而且依据底下所引的经教，大乘的果位也兼摄解脱道的果位。

《金刚经》说：「一切贤圣皆以无为法而有差别。」¹换句话说，同样是悟得无为法的贤圣，还是有很大的差别。从禅门典籍来看也是如此，各人悟后的差别非常大，很多人悟后仍有强烈的烦恼习气现行。例如宗杲的得法弟子刘子羽，他的德行还比不上自己未悟的弟弟刘子翬。²从这里判断，禅宗开悟者所证的最低果位，只是见地而已，连薄贪嗔痴的二果斯陀含，都还够不上；所以应该只是初果须陀洹而已。

《别译杂阿含经》记载：

佛告释摩男：「断除三结，身见、戒取，及疑网等。断三结已，成须陀洹，更不复受三涂之身，于无上道，生决定信，人天七返，尽诸苦际入于涅槃。是名优婆塞得须陀洹。」又问：「云何而得斯陀含果？」佛告摩诃男：「断三结已，薄淫、怒、痴，名

¹ 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, b17-18)

² 参见第五章第三节〈刘子羽〉。

斯陀舍。」¹

初果须陀洹虽然贪嗔和一般人差不多，没有二果斯陀舍薄贪嗔痴的功德，但是凭着断三缚结的智慧，人天七返便能取证无余涅槃，所以说这还是可以敌得生死，可以出离三界的果位。

须陀洹只有断三缚结的果证，所以贪嗔和一般人差不多。虽然如此，也不能小看须陀洹，它是通于大乘、小乘的果位，也是佛教一切果位的基础。如《大般涅槃经》说：

一切众生名有二种，一者旧，二者客。凡夫之时有世名字，既得道已更为立名，名「须陀洹」。以先得故名「须陀洹」，以后得故名「斯陀舍」，是人亦名「须陀洹」，亦名「斯陀舍」。乃至佛，亦复如是〔亦名「须陀洹」，亦名「佛」〕。²

《金刚经》说：「须陀洹名为『入流』，而无所入，不入色、声、香、味、触、法，是名『须陀洹』。」³这也是讲大乘法的须陀洹。

宗杲说：

¹ 《别译杂阿含经》卷8 (CBETA, T02, no. 100, p. 431, b29-c5)

² 《大般涅槃经》卷36 (CBETA, T12, no. 374, p. 577, c19-23)

³ 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, b28-29)

我真个要尔纳物事，尔无从所出，便须讨死路去也。或投河赴火，拚得命方始死得。死了却缓缓地再活起来，唤尔作「菩萨」便欢喜，唤尔作「贼汉」便恶发，依前只是旧时人。所以古人道：「悬崖撒手自肯承当，绝后再苏欺君不得。」¹到这里始契得竹篋子话。²

在禅宗语言中，「悬崖撒手自肯承当，绝后再苏欺君不得」，一向都是指开悟而言。「竹篋子话」是宗杲用得最多的机锋，不知难倒了多少人。能够契得「竹篋子话」的，自然也是开悟的人。这样开悟的人，「唤尔作『菩萨』便欢喜，唤尔作『贼汉』便恶发」，德行和以前一模一样，还有贪、嗔等性障，所以说他「依前只是旧时人」。这也可以证明：禅宗所谓的开悟，基本上是见地的成就，不一定有薄贪嗔的解脱功德。

再来，就是禅宗开悟者所证的智慧。坊间的传说，有的说开悟了就是究竟佛，有的说开悟了就是「初地」以上的圣种性菩萨，把开悟高推到渺茫不可知的地步。但我们

¹ 「苏州永光院真禅师。上堂谓众曰：『言锋若差，乡关万里。直须悬崖撒手自肯承当，绝后再苏欺君不得。非常之旨，人焉庾哉！』」《景德传灯录》卷20 (CBETA, T51, no. 2076, p. 362, a20-22)

² 《大慧普觉禅师语录》卷16 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 879, c21-26)

却从禅门典籍中发现：一、开悟者的世间智，未必便胜过一般人。二、大多数的开悟者还无法全部贯通禅门言语的真义。

先从第一点说。《古尊宿语录》记载并州承天院智嵩禅师的一件事：

知郡张侍郎与部署到，见方丈割破，问：「和尚有护法善神，为什么却被恶人窥筭？」师云：「贼是小人，智过君子。」¹

「贼是小人，智过君子。」最早是仰山慧寂禅师（807—883）所说，记载于《镇州临济慧照禅师语录》：

一日普请次，师在后行。黄蘗回头见师空手，乃问：「锄头在什么处？」师云：「有一人将去了也。」黄蘗云：「近前来！共汝商量个事。」师便近前。黄蘗竖起锄头，云：「祇这个，天下人拈掇不起。」师就手掣得，竖起云：「为什么却在某甲手里？」黄蘗云：「今日大有人普请。」便归院。

后汾山问仰山：「锄头在黄蘗手里？为什么却被

¹ 《古尊宿语录》卷10 (CBETA, X68, no. 1315, p. 63, a13-15 // Z 2:23, p. 139, d1-3 // R118, p. 278, b1-3)

临济夺却。」仰山云：「贼是小人，智过君子。」¹

在上述的公案中，「贼是小人，智过君子」也许还可以解释为机锋转语。但在智嵩口中，很显然只是平实的语句——他承认开悟者的世间智，未必比得过一般人。

又如张浚虽然是一个开悟的人，但是他的军事统帅能力并不杰出，以致有富平、符离之败。相较之下，他的军事统帅能力，便比不上岳飞。岳飞从来没有打过败仗，这二次战役，如果由岳飞来指挥，结果可能完全不同。

坊间的传闻说：开悟了就有六种神通。六种神通是：天眼通、天耳通、他心通、神足通、宿命通、漏尽通。如果张浚有天眼通，他应该可以看到敌兵的去向，即使不能打胜仗，至少也可以全师而退。从张浚打败仗这一点看来，他显然没有天眼通。但是他确实是克勤的得法弟子，是一个开悟的人。很显然，坊间的传闻，对开悟这件事有过度的渲染和想象。

再就第二点来说。李邴开悟之后，对于古禅师的种种差别言句，尚未能贯通。²陈惇悟后说禅，「有着处则入地数寸，不着处则全无巴鼻。然大体基本已正，而大法未

¹ 《镇州临济慧照禅师语录》卷1 (CBETA, T47, no. 1985, p. 505, b7-14)

² 参见第五章第二节〈李邴〉。

明，亦初心入道之常病耳。」¹可见初心入道的人，对于禅宗的禅法未必能完全通达。

永嘉玄觉的〈证道歌〉说：「直截根源佛所印，摘叶寻枝我不能。」²也说明了，悟道之后所得为根本智，差别智必须悟后渐次进修方得圆满，至于神通，更是枝叶中的枝叶。

如果依唯识宗义来判果，证解阿赖耶识为见道。见道位下面，是资粮位和加行位。见道位上面，还有修道位和究竟位——由此也可证明，见道在大乘法修证的位阶，并不是很高的果位。

第三节 禅宗的传承

传承的问题，牵涉到开悟印证的问题，双方必须都是已悟者，才有传承的问题，所以称之为「以心传心」³，否则便只是表相的师徒关系，不是禅宗真正的传承。而开悟与否，又是唯证乃知的，未悟的人不便、也不能越俎代

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 908, c10-12) 另参见本书第七章第四节〈陈惇〉。

² 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 395, c21-22)

³ 「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。」《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 349, a28-b2)

庖来为他们认定。所以判定传承的标准，原则上是以其传法师父或传承和尚的认可为准。但是禅师们所用的语言文字非常灵活，是否为印可的表示，必须谨慎的判断，否则还是会有出入。我们可以看到，若干史传所列的法嗣，并没有印可的文献证明。但是如果史传编纂的年代，和事件发生的年代很近，有可能是根据口传和大众已知的事实而作认定，所以除非有反证，也不能就此予以否定。有时候从语录上看，已经有印可的明白表示，却没有被列入法嗣。例如本书第七章所列的黄元绶、郭仲堪和陈惇等人，都是经过宗杲明白印可的士大夫，却没有被史传列为宗杲的法嗣。

有时候传法师父也有看走眼的，例如被马祖道一禅师用一句「梅子熟也」¹印证的明州大梅山法常禅师，盐官齐安禅师便对他很不以为然。《景德传灯录》记载：「僧问大梅：『如何是西来意？』大梅云：『西来无意。』师（盐官齐安禅师）闻，乃云：『一个棺材，两个死尸。』（玄沙云：「盐官是作家。」）」²盐官齐安是从「西来无意」这句话，看出大梅法常并没有开悟，问答的双方，都被一个公案困死了，所以说：「一个棺材，两个死尸。」玄沙师备听了，也肯定盐官齐安，称赞盐官齐安是「作家」。作家，意思是真悟而能够创作公案的人，意为

¹ 《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 254, c20)

² 《景德传灯录》卷7 (CBETA, T51, no. 2076, p. 254, a19-21)

禅门中的行家。换句话说，玄沙师备也认为大梅法常没有悟。开悟的禅师，会以自己的证量，直接检视另一个人的悟与未悟。他们不会迷信别人的印证。

另一个案例是浮杯和尚，他也是马祖道一的弟子，《传法正宗记》¹《五灯会元》²等史传，将他列为马祖道一的法嗣，应该是曾得到印可的。可是，他却遭到凌行婆的检点：

〈浮杯和尚〉有凌行婆来礼拜师，师与坐吃茶。行婆乃问云：「尽力道不得底句，还分付阿谁？」师云：「浮杯无剩语。」婆云：「某甲不恁么道。」师遂举前语问婆。婆敛手哭云：「苍天！中间更有冤枉。」师无语。婆云：「语不知偏正，理不识倒邪，为人即祸生也！」后有僧举似南泉。南泉云：「苦哉，浮杯！被老婆摧折。」³

凌行婆从浮杯的答话和应对，看出他不是真悟。「语不知偏正，理不识倒邪，为人即祸生也！」是责备浮杯搞不清言语中的机关，又无法分辨正确和错误的佛法，这样子也敢出来教人禅法，难免会招惹不净说法的罪过。后来

¹ 《传法正宗记》卷7 (CBETA, T51, no. 2078, p. 750, c27)

² 《五灯会元目录》卷1 (CBETA, X80, no. 1564, p. 4, b14 // Z 2B:10, p. 458, d7 // R137, p. 916, b7)

³ 《景德传灯录》卷8 (CBETA, T51, no. 2076, p. 262, c18-24)

马祖道一的另一弟子南泉普愿禅师（748—834）也肯定凌行婆。

由这些案例的出现，可以知道：目前记载在史传的禅宗法脉传承，有一部分是来自错误的印证。只是目前还没有人作全面的筛选。

在惠能以前，用衣钵当作传承的信物，自惠能以下不再传衣钵，而是以禅师对弟子的印证，作为传承的表征。虽然有少数人依据经教、语录、公案自行参究而悟道，但这些人大多会寻找一位已悟的禅师为他印证，而以这位为他印证的禅师为老师，自己便成为这位禅师的法嗣。最有名的例子，是永嘉玄觉禅师以印证他的惠能为老师，其事迹见于《六祖大师法宝坛经》：

永嘉玄觉禅师……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……愿仁者为我证据。」策云：「我言轻，曹溪有六祖大师……」觉遂同策来参。绕师三匝，振锡而立……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。¹

《景德传灯录》即依此故事将玄觉列为「慧能大师法嗣」²。

自参自悟的修行人当中，也有若干零星的个案，并没有由任何人为他印证，以致没有办法将他们归属到任何一个传承，如《景德传灯录》所谓的「禅门达者，虽不出世，有名于时者」³，包括寒山、拾得、布袋和尚等人，都没有明显的传承。

禅门的印可，是很重大的事，印可下去之后，名闻利养随之而来。如果主法和尚拿这个来做人情，是可以皆大欢喜的。在宗杲的时代，错误的印证已经很普遍。他批评说：

世间工巧技艺，若无悟处，尚不得其妙，况欲脱生死，而只以口头说静，便要收杀？大似埋头向东

¹ 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 357, b29-c18)

² 《景德传灯录》卷5 (CBETA, T51, no. 2076, p. 235, a14)

³ 《景德传灯录》卷27 (CBETA, T51, no. 2076, p. 429, c13)

走，欲取西边物，转求转远，转急转迟。此辈名为可怜愍者。教中谓之谤大般若、断佛慧命人，千佛出世，不通忏悔。虽是善因，返招恶果。宁以此身碎如微尘，终不以佛法当人情。决要敌生死，须是打破这漆桶始得。切忌被邪师顺摩挲，将冬瓜印子印定，便谓：「我千了百当。」如此之辈，如稻麻竹苇。¹

例如，有一位无著妙总道人，参访诸方尊宿，都得到印可，偏偏自己总觉得不对，到宗杲这里，才得到真实的证悟：

常州许宅有个无著道人，法名妙总，三十岁便打硬修行，遍见诸方尊宿，皆蒙印可。然渠真实畏生死苦故，要真实理会本命元辰下落去处，特来山中度夏……一日因老僧升座，举药山和尚初参石头……是时升座才再提撕，无著于言下忽然省悟。²

宗杲再三强调，一个人所悟的内容，必须可以敌得生死。他说：「平生做许多之乎者也，腊月三十日³，将那一句敌他生死？须是知得生来死去处分晓始得，若不知即

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷30 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 941, c7-16)

² 《大慧普觉禅师语录》卷22 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 904, a4-22)

³ 腊月三十日为一年的最后一天，禅门中用以指称临终之时。

是愚人。」¹如果禅宗的开悟在解脱道的果位只有初果，是否可以敌得生死呢？

《瑜伽师地论》说：「若预流果及一来果，尔时（临命终时）我爱亦复现行。然此预流及一来果，于此我爱，由智慧力数数推求，制而不着。犹壮丈夫与羸劣者共相角力，能制伏之。当知此中道理亦尔。」²预流果，即指初果人。一来果，为二果人。这两种人都还没有断贪嗔，所以临命终时，我爱会现行。但是这两种人都已经断三缚结，以这种智慧力的缘故，他们可以制伏我爱，不受我爱的牵制。以这个道理，说初果以上的修行人皆可以敌得生死。

真正的大禅师，是不随便印证别人的。以宗杲为例，他出来住山弘法以后，座下的徒众往往在千人以上。三十几年下来，曾在座下闻法者，估计至少在三万人以上，而经他印证的弟子，不过七、八十人。换算成比率，得到宗杲印证的人不到千分之三，可见其困难。

宗杲被克勤指定为下一代主法和尚时，曾经发誓：「宁以此身代众生受地狱苦，终不以佛法当人情。」³禅宗的规矩，是只有主法和尚和主法和尚指定的继承人，才

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷17 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 885, c25-28)

² 《瑜伽师地论》卷1 (CBETA, T30, no. 1579, p. 281, c26-p. 282, a1)

³ 《大慧普觉禅师年谱》宣和七年条。

能为人印证。所以我们看到，在克勤去世以前，宗杲已经在传授禅法，并且为人印证。但是宗杲的弟子道谦帮助秦国太夫人计法真开悟之后，仍得由宗杲为计法真印证。宗杲所谓的「不以佛法当人情」，意思是说，以不符合事实的印证来当作人情的酬佣，他是绝对不会做的。

以泉南给事江安常（字少明）来说，他在泉南创庵请宗杲住持说法，出钱出力，不少人在那边开悟，偏偏他就是悟不了。要是出钱出力就可以得到特别传授和印证，那就是拿佛法来作人情了，但宗杲并没有这么做。其他如孝宗皇帝、丞相汤思退，宗杲也没有因为他们的身分，就给予特别的待遇。

反过来说，人家悟了，主法和尚却故意否定他、不给予印证，也是不可以的。宗杲说：「若尔实有悟处，师家故言不是，亦招因果不小。」¹宗杲印证的人当中，有若干人和宗杲的因缘并不深，甚至张九成、黄元绶、郭仲堪等人，在被印证时，和宗杲只是初识而已。

如果说开悟没有客观标准，印证的人偶而放水、作人情，或者故意不给予印证，就不是那么严重的事了。但从宗杲印证的严谨，即知开悟是有客观标准的。

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, b5-6)

第三章 大慧宗杲禅师生平及其禅法

大慧宗杲生于北宋哲宗元佑四年（1089年），卒于南宋孝宗隆兴元年（1163年），他是一位伟大的禅师，在禅宗史上起了承先启后的作用。如果没有他，禅宗的法脉也许早就断绝了。台湾释圣严曾说过：

大慧宗杲禅师在中国禅宗史上，是一员振衰起敝的中兴大将，也是一位多姿多彩奇峰屡起的大师，对于禅修法门的成就，不仅盖乎当世，对于参无字话头的提倡，影响及后代乃至迄今的日本禅林，而他对于知识分子士大夫阶级的接引，也别具方便。¹

这段话简短的说明了宗杲在禅宗史上的地位，以及他对后世禅门深远的影响。

第一节 大慧宗杲禅师的生平

有关宗杲的生平，最重要的文献，当为祖咏所编的《大慧普觉禅师年谱》（以下简称《年谱》），依其序文所标的日期「淳熙癸卯四月望日」，此书应成于南宋孝宗

¹ 邓克铭（1986），《大慧宗杲之禅法》，圣严〈序〉。

淳熙十年（1183年），距宗杲去世刚好二十年，许多门人弟子仍在世间，可以参考大量的第一手资料，因此内容相当可靠。宁宗开禧乙丑年（1205年）又参考「江西莹云卧书」（晓莹《云卧纪谭》）¹删入六十余处，此即是现存于《佛教大藏经》七十三册和《中华大藏经》七十七册的版本。《年谱》成书很早，传说神话的色彩很少，绝大多数皆是信而可征。后来的史传，差不多都是依据《年谱》的内容传述宗杲的生平，本节亦是直接取自《年谱》。

北宋哲宗元佑四年（1089年）十一月十日巳时，宗杲生于安徽宣州宁国县²，俗姓奚。据说他在出世之前，母亲曾经梦见一个神人护卫着一个「黑颊隆鼻」的僧人进到卧室，自称是岳北人，醒来时发觉自己已怀孕。宗杲出生时，白光从产房中透出来，看到的人都很惊异。

其家语记载祖先光禄常说：

昔汉于公为狱吏，后曰：「余理狱多阴德，子孙必有荣显者。」预高其门闾，庶以容车马往来。吾建隆三年预旨收河东，所至城邑，保护生灵免涂炭者，

¹ 晓莹是宗杲的及门弟子，曾跟随宗杲至衡阳、梅阳二地服侍老师，也参与前后两次的径山说法之会，所著《云卧纪谭》出于亲见耳闻，是很可靠的文献。

² 今安徽省宁国县。参见潘桂明（1997），《大慧普觉禅师语录》，页403，台湾高雄县：佛光山宗务委员会。

不可以数计，后子孙当有享吾德者。¹

三岁时，祖父奚仲，看宗杲神彩仪态不同凡响，认为他可能就是祖先所预记的人：「光禄屡记子孙享其所积之德，今将百载，未见吾宗有符其语者。余观此子生吾家，神仪秀发，异事多显，但恐世间富乐不能羁绊耳。」

宗杲长到七岁，「形体岐嶷，气宇如神，不喜戏玩，语不妄发」，别的小孩子都怕他。家里时有僧道来访，他就站在父亲身边，听人家讲话。听完之后，竟然都记得住，亲族们都很讶异。

宗杲出生之后，家道日微，十岁时更因一场火灾，家产付之一炬。亲族间因此戏称他为「善财」（按，与「散财」谐音）。宗杲自述，当时一直不明白这个戏称的由来，后来读了《华严经》〈入法界品〉的善财童子五十三参，才明白是怎么回事，多年前的疑团顿时而除，不觉失笑。

十三岁时，入乡校读书，才十三天，便因和同学游戏，丢掷砚台误中老师的帽子。不但害父母赔了三百钱，他自己也因而辍学。父亲责备他，他答：「与其读世间书，还不如出家探究出世法。」父亲倒觉得他是出家的料子，可是母亲却不肯答应。

到十六岁时，父母知道宗杲意志坚决，便许他出家。

¹ 《大慧普觉禅师年谱》元佑六年条。

先在质县一所寺院暂住，但宗杲随即发现这所寺院不是理想的归依处，住没几天，便弃之而去。《年谱》记载：「不就槽厂，弃去。」槽厂的典故出自《六祖大师法宝坛经》¹，谓出家前随众服劳务之处所。同年九月，又到东山慧云院，礼慧齐为师。

宋祖琇《僧宝正续传》〈径山杲禅师〉记载：

先是元丰戊午²，院塑释迦像，有异人丁生者，语寺僧曰：「立像一纪，当生一导师，大兴宗教。若像有难，是人方来。像毁，则是人亦有难。」崇宁甲申³，有盗穴像腹，取其所藏。师以是岁适至，事慧齐为师。⁴

慧齐认为他就是丁生所预言的人，于是为他取法名「宗杲」，意思是「大兴宗教，照明浊世」。

次年于景德寺受具足戒。宗杲学禅，亦从此年起。

十八岁。参奉圣初和尚。初和尚教他看「圣问法眼：『如何是学人自己？』」眼云：『是汝自己。』」这个话头。奉圣初和尚，生平事迹不详，「奉圣」当系寺院名，

¹ 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 348, a14-23)

² 神宗元丰元年，1078年。

³ 徽宗崇宁三年，1104年。

⁴ 《僧宝正续传》卷6 (CBETA, X79, no. 1561, p. 577, b12-15 // Z 2B:10, p. 306, a1-4 // R137, p. 611, a1-4)

「初」应为法名其中一字。

徽宗大观元年（1107年），十九岁。开始到各地游历，参访善知识。到太平州隐静杯渡庵，方丈很礼遇他。原来，前一天晚上，方丈梦见伽蓝神（关羽）告诉他，云峰文悦禅师¹（996—1062年）将至，要他好好款待。宗杲莫名其妙，但人家把文悦的语录给他看，他竟然非常熟悉，看过一遍，便能记诵。从此以后，大家都认为他是云峰文悦再来人间。

大观二年（1108年），二十岁。参洞山道微禅师²，二年之间，「曹洞宗旨」一时参得。《年谱》引用〈为方敷文普说〉³：

微却有悟门，只是不合将功勋五位、偏正回互、五王子之类，许多家事来传。被我一传得了，写作一纸，榜在僧堂前。大丈夫参禅，岂肯就宗师口边吃野狐涎唾？尽是阎老子面前吃铁棒底。

宗杲在两年之内，便把曹洞宗「功勋五位、偏正回

¹ 《禅林僧宝传》卷22 有传：〈云峰悦禅师〉（CBETA, X79, no. 1560, p. 535, c1 // Z 2B:10, p. 264, c16 // R137, p. 528, a16）《建中靖国续灯录》卷8有传：〈南岳云峯文悦禅师〉（CBETA, X78, no. 1556, p. 690, a18 // Z 2B:9, p. 68, d2 // R136, p. 136, b2）

² 丹霞子淳禅师法嗣，见《禅灯世谱》卷9（CBETA, X86, no. 1601, p. 467, a18 // Z 2B:20, p. 331, a2 // R147, p. 661, a2）

³ 以下文字，并未载于《大慧普觉禅师语录》。

互、五王子」之类问题的「标准答案」会通了。这当然是道微禅师教的。可是，他认为拾人牙慧，根本不能敌得生死，所以不把这些「标准答案」当一回事，全部公布在僧堂前，让大家一起浏览。可以想见，当时道微一定很难堪。闹了这风波，宗杲是不能待下去了。笔者研判，这位道微禅师应该还没有开悟，否则不会把禅当成记问之学来教徒弟。不过宗杲讲话还留些余地，说「微却有悟门」，此处所谓的「悟门」，应该是指对佛法文字上的理解，而不是真正的开悟。

大观三年（1109年），二十一岁，至洪州泐潭山宝峰寺¹处挂搭，奉命到宣州募化。这个道场的主法和尚为湛堂文准禅师，宗杲奉命募化，足见他已经选定湛堂文准作为依止了。文准是宗杲遇见克勤之前，最重要的老师。

大观四年（1110年），二十二岁。《年谱》引用〈为然侍者普说〉²：

四月八日，遇奉圣初和尚上堂问话毕，初顾视笑曰：「宝峰化主³何不出来？」我即出问：「承和尚有言：『金莲从地涌，宝盖自天垂。』为复是神通妙用？为复是法尔如然？」答曰：「金莲从地涌，宝盖

¹ 今江西南昌。参见潘桂明（1997），《大慧普觉禅师语录》，页404，台湾高雄县：佛光山宗务委员会。

² 以下文字，并未载于《大慧普觉禅师语录》。

³ 宗杲当时在宝峰挂搭、奉命募化，故称其为「宝峰化主」。

自天垂。」进云：「鸾凤不栖荆棘树，燕雏犹恋旧时窠。」答曰：「三年不相见，便有许多般。」进云：「只如适来僧道：『昔日世尊，今朝和尚。』又作么生？」初便喝。进云：「这一喝，未有主在。」初回头取拄杖稍迟，我便云：「掣电之机，徒劳伫思。」拍手一下，归众。你看！我那时何曾安排来？

这是宗杲自述，他回去参访以前教授过他的奉圣初和尚。他问初和尚：「承和尚有言：『金莲从地涌，宝盖自天垂。』为复是神通妙用？为复是法尔如然？」初和尚重复他的问话「金莲从地涌，宝盖自天垂」，当作回答。宗杲很不满意，以机锋回敬之。「鸾凤不栖荆棘树，燕雏犹恋旧时窠」的意思是说：「你还在玩这旧把戏！」

宗杲问他：「『昔日世尊，今朝和尚。』又是怎么回事呢？」初和尚大喝一声，宗杲却认为他知其然不知其所以然。初和尚回头想拿拄杖子打他，动作稍慢了些，宗杲抢先说：「掣电之机，徒劳伫思。」意思是说，所谓的机锋，都是随机应用，迅如电光，哪里还需要思索呢？然后拍手一下，便入列归众。那时宗杲未悟，作略却不让大师，日后回想这段往事，也不禁为自己喝彩。

徽宗政和元年（1111年），二十三岁。化募已足，回到宝峰。

政和二年（1112年），二十四岁。担任湛堂文准禅师

的侍者。¹年底时，文准看到他留指甲，说道：「想东司头筹子不是汝洗。」宗杲听了惭愧不已，乃自愿担任净头，负责打扫厕所，九个月后才回任侍者。

按，宋道诚《释氏要览》：「屏厕……今南方释氏呼『东司』，未见其典。」²现在的潮州话，「东司」仍是指厕所而言。³宋宗寿《入众日用》：「右手提水，入厕换鞋，不得参差……不得多使筹子。」⁴故东司头筹子应是一种竹片，其用途相当于今之卫生纸，但用后可清洗，供反复使用。清洗筹子，必须很干净，留指甲的人干这种活很不方便，是以文准有此一说。

政和四年（1114年），二十六岁。文准之机语，宗杲颇能对答，然文准终不许可，每谓为：「杜撰禅和。」一日，文准告诉宗杲：「杲上座！我这里禅，你一时理会得，教你也说得，教你做拈古、颂古、小参、普说，你也做得。只有一件事不是，你还知么？」宗杲答：「什么事？我不知道。」文准说：「你现在只差一个关键知见没

¹ 担任侍者，便可以经常听到禅师的开示，所以这是表示文准有意栽培宗杲。

² 《释氏要览》卷3 (CBETA, T54, no. 2127, p. 300, a21-24)

³ 「『东司』在潮州话中意为厕所。在1958年版《大辞典》『东司』条第二项解释：『东司即厕所，为厕神登司之转谓。』」
2006/8/20撷取自<http://www.czyes.com/html/Article/czms/mssh/200605/5304.shtml>。

⁴ 《入众日用》卷1 (CBETA, X63, no. 1246, p. 557, c19-24 // Z 2:16, p. 473, c1-6 // R111, p. 946, a1-6)

有通透。因为这一点没有通透，所以在方丈室里与你说时便有禅，才出方丈便无了；清醒时有禅，才睡着时便无了。如何这样子，如何能敌得生死？」宗杲承认，这正是他自己也怀疑的地方。

政和五年（1115年），二十七岁。文准去世，临终前介绍宗杲去参访克勤圆悟禅师。文准平日说法，不许抄录，宗杲乃凭记忆诵出，集成语录，托惠洪觉范（1071—1128）为序。

惠洪禅师，筠州人，俗姓喻，本名德洪，字觉范，自号寂音，生于北宋神宗熙宁四年（1071年），卒于南宋高宗建元二年（1128年），得年五十八岁。¹著有《僧宝传》《林间录》《冷斋夜话》等等，是北宋著名的文学僧。陈自力先生曾说：

惠洪集禅、教、史、诗于一身，其言行举止带有十分明显的时代烙印，其著作涉及宋代文化的诸多方面。作为一种时代文化的表征，惠洪的出现，无论在禅宗史上还是在文学史上，都具有特别引人注目的典

¹ 参考黄启江〈僧史家惠洪与其「禅教合一」观〉，原刊于《大陆杂志》1991年4月出版，145-153页，下载自「佛学数位图书馆暨博物馆」，网址：

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/hs02.htm>和

<http://ccbs.ntu.edu.tw/FULLTEXT/JR-MAG/hs03.htm>。

型意义。¹

惠洪是宗杲的长辈，宗杲曾作〈寂音尊者〉²形容惠洪：

头如杓，面如楮，口无舌，说无竭。
是而非，同而别，种空华，抽暗楔。
死木蛇，活如蝎，击涂毒，脑门裂。
是阿谁，甘露灭？

其中的「击涂毒，脑门裂」，用的是禅门典故，谓有人在鼓皮涂毒，击此涂毒鼓，闻之者死。这个譬喻，是形容说法微妙，能断闻者我见，死却凡夫身命，得涅槃果。大慧宗杲以此赞誉惠洪，可见他对惠洪的推崇与肯定。

政和六年（1116年），二十八岁。前往荆南见丞相张商英，求撰文准和尚塔铭。商英说：「被罪于兹，未尝为人做文字。今有一问问上人，若道得即做；若道不得，与钱五贯，裹足归兜率参禅去。」宗杲答：「请相公问。」问：「闻准老眼睛不坏，是否？」「是。」「我不问者个眼睛。」「问什么眼睛？」「问金刚眼睛。」「若是金刚眼睛，在相公笔头上。」「老夫为他点出光明，令教照天

¹ 陈自力（2005），《释惠洪研究》，页6，北京：中华书局。

² 《大慧普觉禅师语录》卷12(CBETA, T47, no. 1998A, p. 859, c18-21)

照地去也。」宗杲于是近前说：「先师多幸，谢相公作塔铭。」商英笑一笑，便答应了。

张浚〈大慧普觉禅师塔铭〉记载：「湛堂死，师谒丞相张公无尽，求准塔铭。无尽门庭高于天下，士亦小许可见。师一言而契，即下榻，朝夕与语，名其庵曰『妙喜』¹，字之曰『昙晦』。」²宗杲又称「妙喜」，最早的典故在此，后来普安郡王赵昚也沿用这个庵名，于绍兴二十九年（1159年）亲题「妙喜庵」三字送给宗杲。宗杲去世那一年，普安郡王赵昚登基为帝，是为孝宗皇帝。孝宗皇帝把宗杲生前所住的明月堂改名为「妙喜庵」。

政和八年（1118年），三十岁。参访潜庵清源禅师³、海会守从禅师⁴。

徽宗宣和元年（1119年），三十一岁。依兜率慧照禅

¹ 按，妙喜为不动佛所在之国土。见《大方广佛华严经》卷63：「妙喜世界不动如来」（CBETA, T10, no. 279, p. 339, c24-25）
² 《大慧普觉禅师语录》卷6（CBETA, T47, no. 1998A, p. 836, c16-19）
³ 潜庵清源禅师，生平事迹见《罗湖野录》卷2（CBETA, X83, no. 1577, p. 391, a11-22 // Z 2B:15, p. 497, a2-13 // R142, p. 993, a2-13）
⁴ 机语见《建中靖国续灯录》卷21〈舒州白云山海会守从禅师〉（CBETA, X78, no. 1556, p. 775, b5 // Z 2B:9, p. 154, a8 // R136, p. 307, a8）

师¹席下，参草堂善清禅师²、灵源惟清禅师³（二人皆晦堂祖心禅师法嗣）。

宣和二年（1120年），三十二岁。「再谒张商英于荆渚，同唐子西⁴馆于府第之西斋，为法喜之游。」辞行之时，商英特地交代他：「子必见圜悟，吾助子往。」宗杲遂于十月离开，张商英则于十一月去世。

宣和四年（1122年），三十四岁。抵达京师开封，原本准备往蒋山依止克勤圜悟，听人家说：「江淮岂此老久留？都下有阙，必此来也。」遂暂依咸平寺普融道平禅师⁵法席。咸平寺为太宰王大观⁶之功德寺，王大观经常来寺，与宗杲特别投缘，经常和宗杲谈论。如此一来，却引起旁人的嫉妬。王大观遂邀宗杲住在府第花园。太宰闾府

¹ 《嘉泰普灯录》卷10〈隆兴府兜率慧照禅师〉（CBETA, X79, no. 1559, p. 356, a10-17 // Z 2B:10, p. 87, c10-17 // R137, p. 174, a10-17）

² 《嘉泰普灯录》卷6〈隆兴府泐潭草堂善清禅师〉（CBETA, X79, no. 1559, p. 326, a6 // Z 2B:10, p. 57, c14 // R137, p. 114, a14）

³ 《嘉泰普灯录》卷6〈隆兴府黄龙佛寿灵源惟清禅师〉（CBETA, X79, no. 1559, p. 325, b19-p. 326, a5 // Z 2B:10, p. 57, a15-c13 // R137, p. 113, a15-p. 114, a13）

⁴ 唐庚，字子西，官提举京畿，《宋史》卷443有传。

⁵ 《嘉泰普灯录》卷8〈东京智海普融道平禅师〉（CBETA, X79, no. 1559, p. 337, b14 // Z 2B:10, p. 69, a8 // R137, p. 137, a8）

⁶ 此一王大观，生平事迹待考。《宋史·王临传》王临字大观，仁宗庆历年间，在朝为官。此一王临，非此处之王大观。

敬事供养，四事¹丰美，凡有所需，皆府中供给。

宣和六年（1124年），三十六岁。九月，朝廷下诏克勤接掌开封天宁寺。宗杲听了很高兴，心里想：「此老实天赐我也！幸早届都城，速慰所愿。」他屡次向太宰辞行，打算先到天宁寺等候克勤。不料，太宰全力挽留宗杲，甚至密令仆人把他的行李锁到仓库里，不肯让他走。后来，克勤已经快到开封了。宗杲不得已，只好拜托好友关无党，拿走行李，偷偷地离开。

宗杲心想：「当以九夏为期，其禅若不异诸方，妄以余为是，我则造〈无禅论〉去也。漫自枉费精神，蹉跎岁月，不若弘一经一论，把本修行，庶他生后世不失为佛法中人也。」他买了一部《华严疏钞》，一起带到天宁寺去。所谓的「妄以余为是」，应该是为宗杲胡乱印证的意思。宗杲参访过不少禅师，其中有若干人肯定宗杲，但宗杲明知自己不行，如果克勤也这般胡乱印证，他反而会大失所望。

宣和七年（1125年），三十七岁。四月初一，宗杲至天宁寺挂搭。四月初二，克勤入院。五月十三日，克勤拿云门禅师的一段公案做为开示。「有一个僧人问：『如何是诸佛出身处？』云门答：『东山水上行。』如果有人这样问我，我不会这么答，我会答：『熏风自南来，殿阁生

¹ 四事，谓衣服、饮食、汤药、卧具。

微凉。』」宗杲听到这里，忽然斩断了前际后际，全身流汗，「虽然动相不生，却坐在静侃侃处」。克勤说：「你修到这步田地，倒也不容易，只可惜死了不能活。」要他参「有句无句，如藤倚树时如何？」宗杲每开口，克勤即说不是。如此折腾了半年之久。

有一天宗杲拿起筷子，原本要夹菜，怎奈疑情正浓，筷子伸出去到了中途，竟忘了自己在干什么，好一会不曾移动。克勤看在眼里，便道：「这汉参得黄杨木禅。」宗杲答道：「这个道理，恰如狗看着热油铛相似，要舐又舐不得，要舍又舍不得。」大约是说，参禅虽然辛苦，但兴致来了，无论如何都舍不掉。这也可见他功夫绵密，二六时中，皆恒持相续，不曾暂断。克勤说：「只这便是金刚圈、栗棘蓬。」

按，「黄杨木禅」到底是什么意思，颇费猜疑。沈从文〈白河流域几个码头〉：

本地……产材质坚密的黄杨木，乡下人常常用绳索系身，悬空下垂到溪谷绝壁间，把黄杨木从高崖上砍下，每段锯成两尺长短，背负入城找求售主，同卖柴一样。碗口大的木料，在本地人眼中看来，十分平常。这种良好木材，照当地人习惯，多用来作筷子和

天九牌。¹

笔者查阅其它网站资料，也发现黄杨木到现在为止仍然是制作筷子的上好材料。所以，「黄杨木」应该是指宗杲所用的筷子而言，「黄杨木禅」实为戏谑之语。

又有一天，宗杲问克勤：「您以前问师爷法演：『有句无句，如藤倚树时如何？』师爷是怎么回答的？」「他答：『描也描不成，画也画不就。』」我又问：『忽遇树倒藤枯时如何？』他答：『相随来也！』」克勤说完，宗杲已经洞悉其中密旨，便答：「我会了！」克勤便以公案一再的勘验他，发现他真的开悟了，心里很开心，便跟他说：「你现在知道，我从来不曾欺骗你们了吧！」这个时间，应该是在宣和七年年底。

克勤遂著《临济正宗记》以付之，俾掌记室，又命其分座训徒。这是指定宗杲，作下一代的掌门人。师乃炷香为誓曰：「宁以此身代众生受地狱苦，终不以佛法当人情。」从那个时候开始，他就拿着一把粗黑的竹篦子，纵横丛林。没多久，便声誉卓著，十方归重，贤士大夫争与之游。竹篦子，相当于戒尺或禅板，往往做为示现机锋的工具，包括打人在内。

钦宗靖康元年（1126年），三十八岁。四月，丞相吕

¹ 沈从文〈白河流域几个码头〉，2006/6/28撷取自
<http://www.millionbook.net/mj/s/shencongwen/xx/005.htm>。

好问¹奏赐紫衣，号「佛日大师」。「佛日」是宗杲受赐的第一个称号，但后来因为得罪秦桧，宗杲被勒令还俗，这个称号从此就不再用了。

北宋钦宗靖康二年、南宋高宗建炎元年²（1127年），三十九岁。元月，金人攻入开封。张浚〈大慧普觉禅师塔铭〉记载：「会女真之变，其酋欲取禅僧十辈，师在选中。已而得免，盖若有相之者。」³《年谱》记载：「时女真之肆骄，取禅师十数，师为首选。克勤遣惇上人侍行。有西竺密三藏，俱馆金明池上，日与论义，密深敬服。虏酋壮，师不少屈，由是一众获免其行。」⁴

按，金明池开凿于北宋太宗在位之时⁵，为宋朝皇室观水嬉宴之所在，相当于皇室之渡假区。⁶由此可知，金人乃是视为贵宾而礼遇之，非俘虏可比。李心传《建炎以来系年要录》卷一，建炎元年二月条记载：「金人取详通经教德行僧数十人，待遇颇厚。」应即是宗杲等人所遇之事。大约是金政府高层笃信佛教，故而选取有名望之高僧，欲请往北地弘法，宗杲等人不肯屈从，金人也不敢过

¹ 吕好问，字舜徒，《宋史》卷362有传。

² 靖康之祸，徽、钦二帝被掳，五月赵构登极，改元建炎。

³ 《大慧普觉禅师语录》卷6 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 836, c28-p. 837, a1)

⁴ 按，此段于《大慧普觉禅师年谱》误载于靖康元年条。

⁵ 见《宋史》卷4。

⁶ 见《宋史》卷15。

度逼迫，后来便将宗杲等僧人释放了。

建炎二年（1128年），四十岁。赴江西云居山省覲克勤，当时云居山有许多人早已开悟，但克勤却空着首座的位子等宗杲过来担任，以致当时大众颇有不平之心。冬至，有昭觉道元禅师¹出问：「眉间挂剑时如何？」宗杲答：「血溅梵天。」克勤于座下以手势止住问答说：「住！住！问得极好，答得更奇！」从此之后，大家都佩服宗杲，不再质疑他的本事。

按，「眉间挂剑」的典故，应该是出自临济义玄禅师的传法偈：「沿流不止问如何？真照无边说似他。离相离名人不禀。吹毛用了急须磨。」²谓禅者察觉妄念的心，真照无边，如吹毛剑³似的。「眉间挂剑」，是将吹毛剑挂在眉间，随时砍断川流不息的妄念。然而，临济义玄的传法偈已经说了，这个心只是「似他」，和清净本心相似而已，并不就是清净本心。真正的清净本心，是离名离相，未悟的人弄不清是什么的。照见妄念的心，用了之后必须立刻修治，否则会像吹毛剑钝掉一样，没多久就不管用了。宗杲答：「血溅梵天。」字面上的意思是说：「会

¹ 昭觉道元禅师，为克勤得法弟子，见《五灯会元目录》卷2 (CBETA, X80, no. 1564, p. 26, a6 // Z 2B:10, p. 480, b10 // R137, p. 959, b10)

² 《五灯会元》卷11 (CBETA, X80, no. 1565, p. 223, a23-24 // Z 2B:11, p. 196, c8-9 // R138, p. 392, a8-9)

³ 吹毛剑是指很锋利的剑，吹毛发向剑刃，毛发即被斩断。

死得很难看，血溅到梵天那么高。」

建炎三年（1129年），四十一岁。闰八月，克勤离开云居，返回四川。宗杲在云居山后古云门旧址，兴建云门庵，至次年（建炎四年，1130年）春天完成而迁入，仅余开善道谦、荐福悟本等二十余人从学。

绍兴四年（1134年），四十六岁。二月，作七闽之行。三月，至长乐。有林适可司法¹创庵于洋屿，邀请宗杲住持。「庵居才五十三人，未五十日，得法者十三辈。」本书专章论述之吴伟明，即于此时悟道。

绍兴五年（1135年），四十七岁。正月，郎中蔡枢邀请他到天宫庵说法。泉南给事江安常创新庵于小溪之上，称为「云门庵」（与江西云居山的云门庵同名），邀请宗杲住持。宗杲有时自称「云门」，乃是依庵名自称。本书专章论述之李邴、蔡枢，即于此处悟道。克勤于此年于蜀中去世，临终前嘱托其弟子丞相张浚，务必请宗杲出世弘法。讣音迟至明年，方由张浚遣人传至泉南。

绍兴七年（1137年），四十九岁。张浚回到朝廷，聘请宗杲住持临安府（杭州）径山。并请泉州太守刘子羽敦促宗杲启程。宗杲乃冒着大暑，于五月初离开泉南，至七

¹ 司法，即司法参军，掌议法断刑。林适可司法，「适可」疑其字也，其名不详。宋李刘撰《四六标准》卷32〈回杨司理蕃林司法木〉，其中「蕃」「木」作小字。此一位林木司法，或即林适可也。

月十七日方才抵达临安，而于七月二十一日在明庆寺开堂说法。宗杲遣道谦通书张浚，道谦于途中悟道，留在零陵张浚公馆半年，指导张浚的母亲秦国太夫人计法真，于此年冬天悟道。此年，张九成访宗杲不遇，宗杲回访，但闲话家常，未曾论及禅法。宗杲事后告诉门人：「张侍郎不假师承，有个自得处。」¹

绍兴八年（1138年），五十岁。宗杲住持径山一年，慕名而来求法者，已将近千人，「皆诸方角立之士」，「由是宗风大振，号临济再兴」。道谦回到径山，宗杲在半山亭远远看他走过来，便说：「这汉，和骨都换了也。」六月，计法真到径山请宗杲普说。

绍兴九年（1139年），五十一岁。「是年龙象骈集，坐夏者一千七百。」

绍兴十年（1140年），五十二岁。「创建千僧阁，时侍郎张公九成、状元汪公应辰登山问道于师。」

绍兴十一年（1141年），五十三岁。千僧阁告成，由参政李邴作记。四月十四日张九成父丧百日，至径山供养僧众，请宗杲说法。宗杲升座，盛赞九成所悟的禅法如神臂弓，并说偈曰：「神臂弓一发，透过千重甲。子细拈来看，当甚臭皮鞮。」五月，张九成和宗杲因此被论列诽谤军政。九成暂准居家持服。宗杲则被褫夺僧籍，敕令缴还

¹ 《联灯会要》卷18 (CBETA, X79, no. 1557, p. 158, b6 // Z 2B:9, p. 364, d8 // R136, p. 728, b8)

原先赐与的紫衣，编管衡州¹。

绍兴十二年（1142年），五十四岁。居衡州廖通直知县之西园，「四方纳（衲）子云委川会，擘粮景从」。在衡州贬居期间，常有士大夫登门拜访，或书信致问。

绍兴十七年（1147年），五十九岁。李邴于去年去世，死讯传到衡州，宗杲作祭文遣僧致奠。他感叹地说：「泉南道友零落殆尽，今唯蔡郎中一人而已，不若生祭之。」便替蔡枢也写了一篇祭文，请人一并带到泉南。不料，祭文尚未到泉南，蔡枢竟然也死了！

绍兴十八年（1148年），六十岁。作〈寄无垢居士〉：「上苑玉池方解冻，人间杨柳又垂春，山堂终日焚香坐，长忆毘邪杜口人²。」清厉鹗《宋诗纪事》，收于卷九十三。

绍兴二十年（1150年），六十二岁。因为一则画相自赞：「身着维摩裳，头裹庞公帽。资质似柔和，心中实躁暴。开口便骂人，不分青白皂。编管在衡阳，莫非口业报。永世不放还，方始合天道。」³又遭趋炎附势者诬讪。六月二十五日，命移梅州，十月初三到达贬所。梅州

¹ 今湖南衡阳。参见潘桂明（1997），《大慧普觉禅师语录》，页406，台湾高雄县：佛光山宗务委员会。

² 「长忆毘邪杜口人」，《大慧普觉禅师年谱》作「长忆毘耶多口人」，当以《宋诗纪事》为是。参见本书第五章第一节〈张九成〉。

³ 《大慧普觉禅师年谱》绍兴二十年条。

位于广东¹，地处偏远，医药落后，仍有门徒百余人相随而来。直到绍兴二十五年（1155年）十二月解除居住限制，随行僧徒已有六十三人客死异乡。²

按，当时有许多信徒，聘画工画宗杲肖相，然后请宗杲题字于上，上面的题字便是宗杲对自己的形容。这样的画相请回去，是作为供养之用的。《年谱》绍兴二十年（1150年）条记载：「庄彦质未画师像，预以素缣求赞。云：『只此便是妙喜真，何用画工更怛怛？彦质抬眸子细看，南无急性王菩萨。』」这显然是一个特例。由此可知，大多数人都是先有肖相，再求宗杲题自赞。供养宗杲肖相的风气很普遍，《年谱》绍兴二十五年条记载：「师自衡迁梅六年之间，遐陬远俗，靡不从其摄化，家绘其像，敬事虔肃，有若临淮之大士、南安岩之定光。」供养宗杲肖相的，还包括士大夫在内。从《语录》第十二卷的〈大慧普觉禅师自赞〉³可知，曾经求过宗杲肖相自赞的士大夫，有李汉老（李邴）、吴元昭（伟明）、郑尚明（郑昂）、蔡子应（蔡枢）、蔡正卿、蔡春卿、储彦伦

¹ 今广东梅县。参见潘桂明（1997），《大慧普觉禅师语录》，页406，台湾高雄县：佛光山宗务委员会。

² 《大慧普觉禅师年谱》绍兴二十五年条记载，宗杲曾于〈答经略方公务德书〉感叹的说：「往岁南迁，参随僧行，零落瘴乡六十三人，义难以忘。今之所存，于兹无几，间或熏炉茗盃，必异于众，盖不忘南荒朝游夕处之义也。」

³ 《大慧普觉禅师语录》卷12 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 860, b22)

（惇叙）、赵邦礼、许寿源、廖季绎（通直）、朱主簿、江少明（安常）等十二人。宗杲的出家弟子求宗杲自赞的，也不在少数。让宗杲贬到梅州的自赞，应该就是题在宗杲画相上的，此则自赞并未收于《语录》。

绍兴二十六年（1156年），六十八岁。正月二十一日，离开梅阳。太守派官兵护送，居民扶老携幼送行。二月，遇张九成于瀨川。二月底或三月初，县尉黄元绶¹于渝川江亭迎接宗杲，随后得其印证。秦国太夫人计法真病危。张浚三走宜春，好不容易遇到宗杲，请他兼程前往长沙，赶到时计法真已去世了。十月，朝廷命宗杲住持明州²阿育王山。十二月，访天童山正觉宏智禅师及诸邻峰。

绍兴二十七年（1157年），六十九岁。十月，天童宏智去世，遗嘱交托后事与宗杲处理，宗杲夜半得闻，立即赶往天童山。十二月，主持天童山正觉宏智禅师的丧事。

绍兴二十八年（1158年），七十岁。正月初十，朝廷命宗杲住持临安府径山。

绍兴二十九年（1159年），七十一岁。七月二日，普安郡王赵昚，也就是日后的孝宗皇帝，派宦官黄彦节请宗杲于山中说法。次年，复亲书「妙喜庵」三字及制真赞，

¹ 《大慧普觉禅师年谱》作「邑宰黄元绶」，今依《大慧普觉禅师语录》更正为「县尉黄元绶」。参见本书第七章第二节〈黄元绶〉。

² 今宁波。参见潘桂明（1997），《大慧普觉禅师语录》，页407，台湾高雄县：佛光山宗务委员会。

题「文囿赞真呈妙喜」，致赠宗杲。

按，文囿，即赵昚之号。赵昚身为郡王，而对宗杲恭敬若此，一方面是他本身崇尚佛法，另一方面也可见宗杲确是望重一时的大禅师。

孝宗皇帝隆兴元年（1163年），七十五岁。六月，回家乡宣州宁国县葺治祖坟。七月初一，回径山。孝宗皇帝赐号「大慧」¹。七月十二日，宗杲有些病症，似乎将不久人世，「大众力请说法于千僧阁，以为末后垂训」。宗杲没有答应。七月十四日，「夜有大星陨于寢室之后，流光有声」，宗杲听了说：「是我该走的时候了。」八月初二凌晨，法鼓震裂，似有不祥的预兆。初九黄昏，门徒恐怕宗杲行将去世，都聚在宗杲寢室不肯散去。宗杲挥手要他们离开，说：「我明天才会走。」

八月十日，宗杲亲自写遗奏给孝宗皇帝，又写信给张浚和汤思退二位丞相，希望他们能够继续护持佛法。最后，付嘱门徒：

吾自夏及秋，不美饮食，虽无甚疾苦，而幻体日见羸劣，盖世缘止于此也。汝既应缘一方，宜更坚持愿力，以报佛祖深恩，是吾之望。临行以数语为别，各宜悉及。

¹ 大慧本为《楞伽经》中，与佛陀对答的菩萨。

此时有了贤侍者等请写临终传法偈。宗杲厉声说：「无偈便死不得也！」但经不起大家的再三恳求，宗杲还是写了一偈：

生也只恁么，死也只恁么。

有偈与无偈，是甚么热大！

写完之后，把笔一扔，慢慢的躺下来成吉祥卧姿，便与世长辞了。

〈大慧普觉禅师塔铭〉记载：「隆兴元年八月十日，大慧禅师宗杲示寂于径山明月堂。皇帝闻之嗟惜，诏以明月堂为『妙喜庵』，赐谥『普觉』，塔曰『宝光』。」¹

《年谱》说，宗杲说法有「八处九会」。「八处九会」依时间顺序应该是：云居山、洋屿、天宫庵、小溪、径山、衡州、梅州、阿育王山、径山。其中只有八处，但径山去过两回，所以称之为「九会」。

〈大慧普觉禅师塔铭〉记载：「师寿七十有五，坐夏五十八年，僧俗从师得法悟彻者，不啻数十人……惜其沦没山林，惠利之不博加于人也。」²宗杲三十七岁悟道，七十五岁去世，弘法三十八年，其中有十五年被放逐于衡

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷6 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 836, b17-19)

² 《大慧普觉禅师语录》卷6 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 837, b4-11)

州、梅州，除此之外他大多居住在江西、福建等人口不多的地区。像京城这种人烟稠密的地区，他停留弘法的期间，合计不超过十年。要是他留在临安府的时间更长些，一定会有更多得法的弟子。

第二节 大慧宗杲禅师的禅法

大慧宗杲（1089—1163）是《碧岩集》作者克勤圆悟大师的得意门生。禅宗自六祖惠能大师（638—713）以下，传至宗杲已经过四百多年，唐代素朴的禅法，演变至宋代产生了相当的流弊。其一为义理禅、文字禅，乃是针对个别公案予以解说与理解，由于欠缺实证，没有真解禅法，其理解流于片面。其二为默照禅，其修行者以寂静为法门，厌喧斥动，转为寂静所缚。宗杲认为，二者皆是欠缺真实证悟，以致有此过失。因此，特别提倡看话禅，以资对治。

大乘佛法的宗旨，在于实证唯一实相、不二法门，从而解脱于三界万法的束缚。禅宗既是大乘佛法其中的一个宗派，当然也不能外于这个宗旨。实相是本然存在而亘古不变的，所以《大般若波罗蜜多经》说：「如来出世、若

不出世，诸法法性、法住、法定，法尔常住。」¹这个不变的法性（唯一实相、不二法门）是每一个大乘行者所要证悟的内容，它不允许个别差异，但是修证的方法，和开示唯一实相的世谛流布（语言、文字、机锋等），则有千差万别。准此而论，禅师所证的唯一实相不应该和释迦牟尼所证的唯一实相有所差异。但禅师所施设的修证方法，和语言、文字、机锋的开示，则是可以不断创新的。

开济《华严禅——大慧宗杲的思想特色》说：「宗杲思想特色有二：本体论的『华严禅』，与方法论的『看话禅』。」²所判的本体论与方法论二门，与笔者前述的看法，颇为相似，只是开济在述说本体论之余，又将它判为「华严禅」，则是笔者认为不妥的。

禅宗的本体是自性清净心，又名如来藏、阿赖耶识、藏识、蕴真我、根本心、蕴中我、本性清净心、本识、涅槃妙心……等等。本体是宇宙万法的总源头，它本身离名离相，离于一切的对待相。所以，为本体安立名相（假名），是很不得已的事，不应再于名相之外，加上任何限缩用语，使其成为有对待的法。开济所说的「华严禅」，除了代表本体的名相「禅」之外，再加上一个形容词「华

¹ 《大般若波罗蜜多经》卷363 (CBETA, T06, no. 220, p. 873, b19-20)

² 开济（1996），《华严禅——大慧宗杲的思想特色》，页12，台北：文津出版社。

严」，好像这个本体和别的本体体性不同，因而有所区隔，所以叫「华严禅」。如果是这样的话，是不是可以有「法华禅」「宝积禅」「密严禅」「胜鬘禅」……等等的本体论呢？

《六祖大师法宝坛经》记载：

一日，师告众曰：「吾有一物，无头无尾，无名无字，无背无面，诸人还识否？」神会出曰：「是诸佛之本源，神会之佛性。」师曰：「向汝道无名无字，汝便唤作『本源』『佛性』。汝向去有把茆盖头，也只成个知解宗徒。」¹

惠能问的，即是离名离相的本体。神会出头说出名相，便遭惠能呵斥。如果在名相之外，另加限缩用语，岂不是更容易令人产生误会？

如果说「华严禅」的意思，是用《华严经》来阐述、解说本体论，则如此的阐述、解说，已是世谛流布，而非绝待的第一义谛。所以方法论是可以加上形容词的，如「看话禅」「默照禅」「文字禅」等，在这三个词当中，「禅」都是表示方法，而不是本体。契证本体的方法，可以有八万四千法门，门门不同，所以可以加上形容词。但是，所契证的本体，体性应该是相同的，所以才称之为

¹ 《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 359, b29-c4)

「唯一实相、不二法门」。

解说本体的各种语言、文字，也可以因为所重经典的不同，因而分为不同的宗派，例如华严宗、三论宗、法相唯识宗等大乘宗派。而这些不同的大乘宗派，都是以「唯一实相」印，来判别是否为大乘佛法。其中的同，是唯一实相，它是不允许有差别相的。其中的异，则是世谛流布，可以依不同的经论或个人的修证经验与体悟加以解说。

以这个观点来看，宗杲虽然是一个时有创新的大禅师，他仍然是在这个「唯一实相」的法印内，演说法义和示现机锋。创作公案的目的，仍然是为了使人悟入唯一实相。既然如此，应该是以度人是否有效，来判断一个禅师。宗杲创作的公案，和别出新裁的语言文字开示，在《语录》与《年谱》中俯拾皆是。但是他度人最重要的法门看话禅，和用来度众的二个主要的公案，却都是前人施设的法门。虽然是前人施设的法门，在宗杲手中演示起来，却有无限的新意，让人无法套招蒙混。就像技击高手将基本招式灵活运用，便让人防不胜防，只有挨打的份。宗杲的禅法也是如此，他惯用的只是平常的手法，却变化万端，若有人想拾人牙慧作己见解，或者企图套招过关的话，一定会当场出丑。张浚称赞宗杲的机锋为：「如苏、张之雄辩，孙、吴之用兵，如建瓴水转圆石于千仞之阪，

诸老敛衽，莫当其锋。」¹证诸《语录》与《年谱》，确是的评。

据今人邓克铭先生考证²，赵州狗子无佛性话头的原型，首先出现在宋颐藏主所编的《古尊宿语录》：

问：「狗子还有佛性也无？」师云：「无！」学云：「上至诸佛，下至蚊子，皆有佛性，狗子为什么无？」师云：「为伊有业识性在。」³

较早编集的《祖堂集》和《景德传灯录》中，均未收录。笔者据此推论：「狗子无佛性」在北宋初期还不是很重要的公案。

赵州从谏禅师（778－897），说狗子无佛性，其实是违背经教的。佛法传入中国，早期曾有一阐提人⁴无佛性的说法，但是自从《大般涅槃经》译出之后，学佛人皆知：一切众生皆有佛性。赵州虽说：「为伊有业识性在。」亦未能解释狗子的无有佛性。换句话说，这个公案用语言文字去理解，是行不通的。

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷6 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 836, c25-26)

² 邓克铭（1986），《大慧宗杲之禅法》，页60，台北：中华佛学研究所。

³ 《古尊宿语录》卷13 (CBETA, X68, no. 1315, p. 81, a4-6 // Z 2:23, p. 157, c8-10 // R118, p. 314, a8-10)

⁴ 一阐提，谓断善根人。

宗杲的师爷，也就是克勤的师父，五祖法演禅师（?-1104），曾拈提过这个公案：

上堂举：「僧问赵州：『狗子还有佛性也无？』州云：『无！』僧云：『一切众生皆有佛性，狗子为什么却无？』州云：『为伊有业识在。』」师云：「大众尔诸人，寻常作么生会？老僧寻常只举『无』字便休。尔若透得这一个字，天下人不柰尔何，尔诸人作么生透？还有透得彻底么？有则出来道看。我也不要尔道『有』，也不要尔道『无』，也不要尔道『不有不无』，尔作么生道？——珍重！」¹

这已经是经过润色加工的版本，但这是由禅门宗匠所做的润色加工，参这个后起的版本，效果不见得比原来的差。法演曾说：「今夏诸庄，颗粒不收，不以为忧。其可忧者，一堂数百衲子，一夏无一人透得个狗子无佛性话，恐佛法将灭耳。」²可见法演是把「狗子无佛性」做为度众首要的公案。

宗杲为狗子无佛性的公案作了一颂文，算是参这公案的注脚：「有问狗佛性，赵州答曰无。言下灭胡族，犹为

¹ 《法演禅师语录》卷3 (CBETA, T47, no. 1995, p. 665, b27-c5)

² 《大慧普觉禅师语录》卷30 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 942, c24-26)

不丈夫。」¹除此之外，还有很多禅师为它写颂文，元朝的《禅宗颂古联珠通集》共搜集了四十六则²，可见它在宋元之间风行的程度。由于有法演、宗杲等大禅师的提倡，参究这个公案的人非常的多。「狗子无佛性话」遂成为禅门第一公案。无门慧开禅师（1183—1260）于理宗绍定元年（1228年）作《无门关》，拈提四十八则公案，「赵州狗子」³便是第一个公案。

「竹篋子话」，则是临济宗第五代的首山省念禅师（926—993）所创：

〈叶县省禅师⁴〉师嗣首山，讳归省，冀州贾氏子。师到首山，山举竹篋问曰：「唤作『竹篋』则触，不唤作『竹篋』则背。唤作什么？」师掣竹篋，拗作两截，掷地曰：「是什么？」山曰：「瞎！」师便作礼。⁵

按，「唤作『竹篋』则触」，其中的「触」意思是抵

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷10 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 851, c27-28)

² 《禅宗颂古联珠通集》卷19 (CBETA, X65, no. 1295, p. 592, b4-p. 593, c3 // Z 2:20, p. 118, c2-p. 119, d7 // R115, p. 236, a2-p. 238, b7)

³ 《无门关》卷1 (CBETA, T48, no. 2005, p. 292, c22)

⁴ 即汝州叶县归省禅师。见《联灯会要》卷12 (CBETA, X79, no. 1557, p. 105, a18 // Z 2B:9, p. 311, d5 // R136, p. 622, b5)

⁵ 《五家正宗赞》卷2 (CBETA, X78, no. 1554, p. 588, b19-22 // Z 2B:8, p. 465, b17-c2 // R135, p. 929, b17-p. 930, a2)

触，谓与第一义谛抵触。禅师说法皆是直指第一义，第一义离言离相，不应名之为「竹篋」。「不唤作『竹篋』则背」，其中的「背」意思是违背，违背世俗谛之谓。这既然是禅门公案，当然离不开「直指人心」的禅门宗旨。学人必须离于语言文字相、将第一义具体的表现出来，才过得了关。

《年谱》绍兴八年（1138年）条记载：「师行首山令，起临济宗，憧憧往来，其门如市，学徒咨扣，日入玄奥，规绳不立，而法社肃如也。由是宗风大振，号临济再兴。」其中的「首山令」，即是指「竹篋子话」。由此可见，「竹篋子话」是宗杲运用最多的机锋。

宗杲说：

妙喜室中常问禅和子：「唤作『竹篋』则触，不唤作『竹篋』则背。不得下语，不得无语，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切总不得。」尔便夺却竹篋，我且许尔夺却。我「唤作『拳头』则触，不唤作『拳头』则背」，尔又如何夺？更饶尔道个：「请和尚放下着。」我且放下着。我「唤作『露柱』则触，不唤作『露柱』则背」，尔又如何夺？我「唤作『山河大地』则触，不唤作『山河大地』则背」，

尔又如何夺？¹

首山省念的「竹篋子话」曾经被归省破解过，而记载在《五家正宗赞》等禅语录，所以一定会有人依样画葫芦，企图蒙混过关。宗杲不能否定归省的应对方法，所以虽然他说「不得下语，不得无语，不得思量，不得卜度，不得拂袖便行，一切总不得」，却不得不开许人家，可以夺却他手中的竹篋子。若有人如此，宗杲便施設第二问、第三问和第四问来勘验学人，判别学人是否是依旧公案套招。一、二、三、四问，基本上都是同一语法的句子，只不过语言所指涉的事物，有所差别。

这一类公案最早的创作者，是唐朝的百丈禅师（720—814）：

师讳灵佑，初参百丈大智禅师……丈令司马头陀选得洵山堪建道场，因谓众曰：「若有人道得一转语，便去住洵山。」乃指净瓶，问云：「若唤作『净瓶』则触，若不唤作『净瓶』则背。」时华林为首座，云：「不可唤作『木椀』。」丈不肯。时师为典座，丈乃问师，师踢倒净瓶。丈云：「首座输却山子

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷16 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 879, c10-18)

了也。」师居洵山，建洵仰一宗，道传天下。¹

后来套入这个原型公案的，除了竹篋子之外，还有拄杖、拳头、圆相（○相）、拂子、念珠、木虵等等。而宗杲无疑是运用这类公案最得心应手的一位禅师。

夺下竹篋子，可以破解「竹篋子话」。但是若换作「拳头话」，拳头便夺不去了。「拳头话」的创始人是黄龙晦堂祖心禅师（1025—1100）：「师室中常举拳，问僧曰：『唤作『拳头』则触，不唤作『拳头』则背。唤作甚么？』」²这个公案后来被日本觉阿禅人所破解。《瞎堂慧远禅师广录》〈示日本国觉阿〉记载：

日本觉阿禅人，泛海而来，参究达磨正宗……以后令往诸方游礼，自江北回至金山，闻击法鼓，乃高声云：「灵隐禅师打我一拳。」从此知解释然，如桶底脱……一日老僧举拳示之，乃云：「唤作『拳头』，眉须堕落。不唤作『拳头』，入地狱如箭。」阿云：「请师放下。」老僧云：「放下了也。你试道看。」阿云：「衲僧脑后底。」老僧云：「是甚么？」阿喝一声便出。信知此道不在语言，不从他

¹ 《洵山警策注》卷1 (CBETA, X63, no. 1239, p. 224, c7-15 // Z 2:16, p. 142, d4-12 // R111, p. 284, b4-12)

² 《五灯会元》卷17 (CBETA, X80, no. 1565, p. 354, a14-15 // Z 2B:11, p. 327, d16-17 // R138, p. 654, b16-17)

得，当自知之。汝归本国，流通大法……在汝一人全身担荷。¹

瞎堂慧远是宗杲的师兄弟，同是克勤的弟子。他比宗杲稍晚去世，弘法的年代重迭了二十年以上。觉阿破解「拳头话」的经过，当时必已广为流传，因此宗杲的第二问，也还是有人依样画葫芦。这是宗杲施設第三问、第四问的原因。可以想见的，如果有人破解第三问、第四问，宗杲必定还能施設出第五问、第六问等等。因为这一种公案类型，可以不断的推陈出新，不怕人家套招。

《语录》记载：

有个舟峯长老云：「某看和尚竹篋子话，如籍没却人家财产了，更要人纳物事。」妙喜曰：「尔譬喻得极妙。」我真个要尔纳物事，尔无从所出，便须讨死路去也。或投河赴火，拚得命方始死得。死了却缓缓地再活起来……到这里始契得竹篋子话。²

宗杲就是这样逼迫人，把人逼到没命了，再缓缓的活过来。他说，要这样才能真懂得竹篋子话。

《嘉泰普灯录》记载，宗杲的得法弟子多达七十五

¹ 《瞎堂慧远禅师广录》卷3 (CBETA, X69, no. 1360, p. 586, c10-23 // Z 2:25, p. 482, c8-d3 // R120, p. 964, a8-b3)

² 《大慧普觉禅师语录》卷16 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 879, c19-26)

人，比起其他禅师的人丁寥落，往往数代而绝，这是一个惊人的纪录。足见他在传法方面，是具足方便善巧的，难怪人家称赞他是「临济中兴」。

第四章 禅师与士大夫的交游

与宗杲往来的士大夫当中，最有名的，首推张九成。华梵大学何广棧教授〈张九成与释宗杲交游考〉¹，根据《直斋书录解题》《宋史》《宝庆四明志》《咸淳临安志》《新续高僧传》《宋诗纪事》等文献，考证张九成与宗杲之交游。本章即依何教授之研究基础，再参考《大慧普觉禅师年谱》《云卧纪谭》《嘉泰普灯录》等文献而撰作。

大慧所处的年代，在北宋末、南宋初年。靖康之乱，金人攻陷汴京，掳走徽、钦二帝，北方沦陷，金人扶植张邦昌伪政权。当时无论士庶，大多主张与金人决战到底，而南宋高宗却打算苟安求和。秦桧巧妙的利用主战派与宋高宗之间的矛盾，掌握了政权，为高宗镇压反对和议的势力，岳飞父子便是在这种局势之下，被诬以谋反，而双双被杀。秦桧不仅违背朝野清议，他更利用秘密警察、司法和监察（言官）体系，而结党营私、排除异己。如《宋史·秦桧传》²所说：

桧两据相位，凡十九年，劫制君父，包藏祸心，

¹ 收于何广棧（2004），《硕堂文存五编》，页138-141，台北：里仁书局。

² 《宋史》卷473。

倡和误国，忘籛戮伦，一时忠臣良将，诛锄略尽。其顽钝无耻者，率为桧用，争以诬陷善类为功。其矫诬也，无罪可状，不过曰「谤讪」，曰「指斥」，曰「怨望」，曰「立党沽名」，甚则曰「有无君心」。凡论人章疏皆桧自操，以授言者，识之者曰：「此老秦笔也。」察事之卒，布满京城，小涉讥议，即捕治，中以深文。又阴结内侍及医师王继先，伺上动静，郡国事惟申省，无一至上前者。

张九成和宗杲为秦桧所流放，事见《宋史·张九成传》¹：

径山僧宗杲善谈禅理，从游者众，九成时往来其间。桧恐其议己，令司谏詹大方论其与宗杲谤讪朝政，谪居南安军。

宗杲这一位伟大的禅师，《宋史》竟然只有这么简略的记载，而且是附在〈张九成传〉当中。但在禅门典籍《嘉泰普灯录》中，宗杲是张九成的老师，张九成只是宗杲七十五位得法弟子其中的一位。以今天的情形来看，知道张九成的人已经很少，可是宗杲的名气却始终响亮，只要是学禅的人，几乎都知道他。由此可见，《宋史》的编纂者，并未给予宗杲恰如其份的历史评价。

¹ 《宋史》卷374。

不只《宋史》如此，实际上中国正史的编纂，皆偏重于政治人物与儒家学者，而不重视宗教人物。然而，自六朝以降，佛教对中国的影响力早已不容忽视，正史却始终没有给予应有的注意，以致许多重要的历史事件，无法充分反映真实，必须参考佛家史籍，始能还其原貌。

宗杲弟子晓莹所著《云卧纪谭》记载详细的情节如下：

〔绍兴〕十一年四月间，老师升座，而张侍郎与法会。老师因说：「张魏公之兄昭远参圜悟，而圜悟谓其为『铁划禅』。今山僧却谓侍郎禅为『神臂弓』，未免以偈见意曰：神臂弓一发，穿过千重甲。子细拈来看，当甚臭皮袜。」……逮五月间，侍郎遭台评，被及老师有衡阳之行。盖是时，朝廷议兵，而神臂弓之论颇纷纭，所以侍郎〈答何中丞¹书〉，有「除帅在月末」之语。²

《宋史·兵志》记载：

熙宁元年，始命入内副都知张若水、西上合门使

¹ 何铸，字伯寿，余杭人，登政和五年进士第，历官州县，入为诸王宫大小学教授、秘书郎、御史中丞，《宋史》论其为「附丽秦桧，斥逐忠良，以饜富贵」。详见《宋史》卷380本传。

² 《云卧纪谭》卷2 (CBETA, X86, no. 1610, p. 682, a6-20 // Z 2B:21, p. 23, d10-p. 24, a6 // R148, p. 46, b10-p. 47, a6)

李评，料简弓弩而增修之。若水进所造神臂弓，实李宏所献，盖弩类也。以麋为身，檀为梢，铁为镦子枪头，铜为马面牙登，麻绳扎丝为弦。弓之身，三尺有二寸。弦长，二尺有五寸。箭木羽长数寸。射三百四十余步，入榆木半筈。帝阅而善之。于是神臂始用，而他器弗及焉。¹

谓神臂弓为北宋神宗熙宁元年（1068年）研发而成的先进弓弩，有效杀伤射程达三百四十余步，为他器所不及。部队配备神臂弓，因而战胜的记载，于《宋史》中屡见不鲜，可知神臂弓为宋朝最重要的军事武器。

宗杲神臂弓偈，以戏谑之语称赞张九成，其实与讥谤朝政无关。但宗杲素具爱国情操，与其往来之士大夫，率皆不齿秦桧作为，秦桧早欲拔之而后快，此事遂成为绝佳的借口。

秦桧于绍兴十一年（1141年）四月二十八日解除韩世忠、张俊、岳飞三帅兵权。这件事当时引起民间清议沸腾，秦桧深为忌惮，必须找人来开刀，于是便有詹大方上奏朝廷：「近者朝廷延登功臣，置之枢筦，而异意之人不顾安危，鼓倡浮言，诬惑众听。如九成者，实为之首，宗杲从而和之，恣行诽谤，务欲摇动军政，以快其私，伏望

¹ 《宋史》卷197〈兵志〉第一百五十。

严赐处分。」¹

张九成〈答何中丞伯寿书〉说：

九成忽弃老亲，此心痛割，欲死无路，四月十四奄经百日，顾此冤苦无所舒豁。径山老人，道眼明彻，超然在生死之表，而一众凡千七百人，皆不为名闻，精心学道，宜饭此处，可以少慰先考之心。是日登山，十八下山，而除帅在月末，事理昭灼，当益安命义。²

换句话说，神臂弓偈作于四月中旬，而朝廷却是在绍兴十一年四月底解除韩世忠、张俊、岳飞三帅兵权，二者根本无关，但以当时的政治环境，九成之申辩，并未发生任何作用。秦桧推行和议、镇压反对势力，这一年十二月岳飞即被「赐死」于大理寺³，宗杲和张九成被流放，同岳飞父子被诬杀比起来，宗杲和张九成要算幸运多了。

由于张九成和宗杲的交游列入正史，以致很多人一提起与宗杲往来的士大夫，便只知道张九成。事实上，与宗杲往来的士大夫，有文字记载的，至少有数十人之多。据主持宗杲丧事的临安府察判罗公旦的祭文（以下简称为〈祭文〉）记载：

¹ 李心传《建炎以来系年要录》卷140。

² 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴十一年条。

³ 李心传《建炎以来系年要录》卷143。

士大夫恪诚扣道，亲有契证，如参政李公邴、侍郎曾公开、侍郎张公九成、吏部郎中蔡公枢、给事中江公安常、提刑吴公伟明、给事中冯公穢、中书舍人吕公本中、参政刘公大中、直宝文阁刘公子羽、中书舍人唐公文若、御带黄公彦节、兵部郎中孙公大雅、编修黄公文昌、楞伽居士郑昂、秦国夫人¹计氏法真、幻住道人智常、超宗道人普觉。²

「恪诚扣道，亲有契证」，表示这是一张得法弟子的名单。还有一张名单，是亲近求法的士大夫弟子：

枢衣与列，佩服法言，如内翰汪公藻、参政李公光、枢密富公直柔、侍郎刘公岑、侍郎曾公几、侍郎徐公林、枢密楼公照、尚书汪公应辰、左丞相汤公思退、侍郎方公滋、提举李公琛、侍郎荣公蕤、尚书韩公仲通、内都知昭庆军承宣使董公仲永、成州团练使李公存约、安庆军承宣使张公去为、开府保信军节度使曹公勋、中书舍人张公孝祥、御带宁远军节度使黄公仲威、直殿邓公靖、无住居士袁祖岩。³

这篇祭文提到士大夫都是用本名，不像《语录》和

¹ 按，应为秦国太夫人之略称。

² 载于《大慧普觉禅师年谱》隆兴元年条。

³ 载于《大慧普觉禅师年谱》隆兴元年条。

《年谱》大多是以字称之，幸亏有这篇祭文，才让我们得知若干重要人物的本名。这篇祭文列为「恪诚扣道，亲有契证」的士大夫有十七位，但是禅门典籍承认的，其实并没有那么多，例如《嘉泰普灯录》¹记载宗杲法嗣，共有七十五人，〈祭文〉归类为悟道的士大夫弟子，在这里却只有侍郎张九成、参政李邴、宝学刘彦修（即刘子羽）、提刑吴伟明、秦国太夫人计法真、门司黄彦节等六人。为什么会差距那么大呢？因为后者显然是采取较严格的标准，还有几位已经是他人的法嗣（例如给事中冯楫《嘉泰普灯录》将他列为龙门远禅师法嗣²，侍郎曾开列入灵隐佛海慧远禅师法嗣³），因而不列入宗杲的法嗣。

另外，秦国太夫人计法真，和御带（宦官）黄彦节，是否可以算是士大夫呢？也许会有人有不同的意见，但既然〈祭文〉中已把他们算做士大夫，而且他们也是重要的人物，因此本书也把他们纳入研究的范围。

除了〈祭文〉所列的士大夫，秦国太夫人计法真的二个儿子，直徽猷阁张滉和丞相张浚，也是很重要的人物。计法真是宗杲的得法弟子，已在〈祭文〉中列名。张滉和

¹ 《嘉泰普灯录总目录》卷2 (CBETA, X79, no. 1558, p. 283, a7-b31 // Z 2B:10, p. 15, a2-c10 // R137, p. 29, a2-p. 30, a10)

² 《嘉泰普灯录总目录》卷2 (CBETA, X79, no. 1558, p. 282, a1 // Z 2B:10, p. 13, d17 // R137, p. 26, b17)

³ 《嘉泰普灯录总目录》卷2 (CBETA, X79, no. 1558, p. 284, a12 // Z 2B:10, p. 16, a9 // R137, p. 31, a9)

张浚则是克勤圆悟禅师的得法弟子，在辈份上是宗杲的师兄弟，不能算是宗杲的法嗣。张浚曾推荐宗杲到径山担任住持，并为宗杲撰写塔铭。张滉是张浚的兄长，字昭远，克勤圆悟曾称赞他的「铁划禅」，与宗杲有书信往来。

大力帮忙宗杲的士大夫，还有丞相张商英、太宰王大观等人，他们算是宗杲的长辈。

在以上的名单中，张商英、李邴、张九成、吕本中、刘子羽、唐文若、汪藻、李光、富直柔、楼照、汤思退、张去为、曹勋、张孝祥、张浚等人，于《宋史》都有传可查。儒家典籍和禅门典籍，在记载这些士大夫的事迹时，显然各有侧重之处，将二者同时铺陈出来，并比较其间的不同，会有一些有趣的发现。

和宗杲交游的士大夫当中，最重要的当然是宗杲的悟道弟子，底下三章便是他们的生平事迹。

第五章 悟道的士大夫

本章介绍四位士大夫，皆是宗杲的悟道弟子，为史传所明载的。

第一节 张九成

张九成，字子韶，生于北宋哲宗元佑七年（1092年），号无垢居士，于南安流放时，又自号横浦居士。九成祖先原为开封人，后来才迁徙到浙江钱塘。他是龟山先生杨时的学生。

九成于绍兴二年（1132年）状元及第，曾做过镇东军签判、著作佐郎、著作郎、宗正少卿、权礼部侍郎、权刑部侍郎等职。他还做过侍讲，为高宗皇帝讲《春秋》，现存于《横浦集》的〈迺英春秋进讲〉〈夏曹伯来朝〉〈齐人归公孙敖之丧〉〈六月辛丑朔日有食之鼓用牲于社〉四篇，即为当时之经筵讲义¹。

绍兴十年（1140年），九成以反对和议，为秦桧谪守邵州，不久又遭何铸弹劾「矫伪欺俗，倾附赵鼎」，而落职闲居。绍兴十一年（1141年），九成丧父，为超荐亡

¹ 邓克铭（1990），《张九成思想之研究》，页49，台北：东初出版社。

父，于临安府径山能仁禅院，请大慧宗杲禅师升座说法。秦桧恐其议己，令司谏詹大方劾其谤讪朝政，朝廷因令其在家服丧，期满另候朝命。宗杲则剥夺僧籍，编置衡阳。

绍兴十三年（1143年），父丧期满，朝廷与张九成宫观，令南安军居住。所谓的「与宫观」，是由士大夫担任道教宫观的主持人，这样的士大夫称之为「奉祠官」。如宋曾几诗：「整整三朝玉笋班，几年流落奉祠官。」¹奉祠官是宋政府给退休和落职官员的闲缺，让他们还能有一份薪资。就靠着这一份闲缺，九成乃能无后顾之忧，而读书不辍，并撰就《横浦集》等著作。

九成与宗杲二人分别被流放，其间似无连络。直到绍兴十八年（1148年）正旦，宗杲在衡阳，书寄九成曰：「上苑玉池方解冻，人间杨柳又垂春。山堂尽日焚香坐，长忆毘耶多口人。」²

此诗亦载于《宋诗纪事》，末句「长忆毘耶多口人」作「长忆毘邪杜口人」。何广棧教授考证曰：

末句之「毘邪杜口人」，即指张九成无垢居士。毘邪，或译作毘耶，乃地名，维摩诘所居之地。考后秦僧肇《肇论》有句云：「释迦掩室于摩竭，净名杜口于毘耶。」斯即本诗末句所本。净名乃毘摩罗诘之

¹ 宋曾几《茶山集》卷5。

² 见《大慧普觉禅师年谱》绍兴十八年（1148年）条。

意译，一译作无垢，即维摩诘居士。宗杲有意将九成比作维摩诘，则其用典之圆融无碍，已达天衣无缝之上乘境界。¹

「毘耶」与「毘邪」固为音译之异，实无关紧要。而「多口」与「杜口」，则全然相反，此二词之闽南语²读音极为相近，应系传抄者误听。今依「净名杜口于毘耶」的典故，认为《宋诗纪事》的版本方为正确。

绍兴二十六年（1156年），也就是秦桧病死之后的次年，九成获赦还，复秘阁修撰官职，并知温州。在温州任内，因朝廷督促军粮，九成上书朝廷痛陈其弊。南宋高宗绍兴二十九年（1159年），九成知事不可为，以病辞归。同年夏，病逝于故乡，得年六十八岁。理宗宝庆元年（1225年），赠太师崇国公，谥文忠。

《宋史》本传说：「九成研思经学，多有训解。然早与学佛者游，故其议论多偏。」³张九成有关经学方面的训解，于《宋史·艺文志》有著录者，包括《尚书详说》五十卷、《中庸说》一卷、《大学说》一卷、《孝经解》四卷、《论语解》十卷、《乡党、少遗、咸有一德论、孟子拾遗》共一卷。由于朱熹和《宋史》的严词批判，这些

¹ 何广棫（2004），《硕堂文存五编》，页139，台北：里仁书局。

² 闽南话又称为「河洛话」，保存许多中原古音。

³ 《宋史》卷374。

著作大多散佚，也许有少部分仍保留在《横浦集》。保存比较完整者，则为《孟子传》二十九卷，收于《四库全书》。这是训解《孟子》的书，而不是孟子的传记。

以上是正史与儒家典籍所传述的张九成。底下则是禅门典籍所记载的张九成。首先是宋朝的《嘉泰普灯录》：

侍郎张九成居士，字子韶，号无垢。未第，因客谈杨文公¹、吕微仲²诸名儒所造精妙，皆由禅学而至也，于是心慕之。闻宝印楚明禅师道传大通，居净慈，即之。请问入道之要。明曰：「此事唯念念不舍，久久纯熟，时节到来，自然证入。」复举赵州栢树子³话，令时时提撕。

公久之无省，辞谒善权清禅师，问曰：「此事人人有分、个个圆成，是否？」清曰：「然。」公曰：「为甚某无个入处？」清于袖中出数珠示之曰：「此是谁底？」公俛仰无对。清复袖之，曰：「是汝底，则拈取去。才涉思惟，即不是汝底。」公悚然。

未几，留苏氏馆，一夕如厕，以栢树子话究之，闻蛙鸣，释然契入。有偈曰：「春天月夜一声蛙，撞破乾坤共一家。正恁么时谁会得？岭头脚痛有玄

¹ 翰林学士工部侍郎杨亿。

² 丞相吕大防。

³ 按，史传、语录中有时作「栢树子」，有时作「柏树子」。在禅语中，柏树子并无特别的典故。

沙。」¹

这里讲张九成悟道的因缘，是在考取进士以前。宝印楚明禅师指导九成修证方法。善权清禅师则以机锋示之。不过，这都是在九成参访时，所做的简单指导，所以不算他的传承和尚。

宋昙秀所辑的《人天宝鉴》，说到他在悟前曾拜访过胡安国：

谒胡文定公，咨尽心行己之道。胡告以将《语》《孟》谈仁义处类作一处看，则要在其中。公稟受其语，造次不忘，一夕如厕，谛思「恻隐之心，仁之端也」²，正沉默间，忽闻蛙鸣，不觉举庭前柏树子，蓦有省。³

按，胡安国，字康侯，谥文定，曾著《春秋传》三十卷，事迹详《宋史·儒林传》；安国于禅门，为上封祖秀禅师法嗣，见录于《嘉泰普灯录》等。若《人天宝鉴》所载属实，则胡安国对九成的指导，似乎更为关键。宋悟明

¹ 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 431, a22-b9 // Z 2B:10, p. 162, b16-c9 // R137, p. 323, b16-p. 324, a9)

² 《孟子》卷2〈公孙丑章句上〉

³ 《人天宝鉴》卷1 (CBETA, X87, no. 1612, p. 6, a15-19 // Z 2B:21, p. 54, a18-b4 // R148, p. 107, a18-b4)

所集的《联灯会要》，亦有类似的记载¹。

「岭头脚痛有玄沙」，典故出自玄沙师备（835–908）禅师悟道经过，曾记载于《联灯会要》，而以《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》所载，最为简明：

福州玄沙宗一大师，讳师备，芒鞋布衲，菲食自怡，雪峰高其苦行，常以备头陀呼之。世传：「玄沙不出岭，保寿不渡河。」因蹶伤足指，叹曰：「是身非有，痛自何来？是身是苦，毕竟无生。休，休！达磨不来东土，二祖不往西天。」遂回复，因阅《楞严》而发明，故应机捷敏与修多罗合，至与雪峰征诘，亦当仁不让。峯曰：「备头陀，再来人也。」²

《嘉泰普灯录》³接着又记载：

¹ 《联灯会要》卷18：「公复谒胡文定公，问治心修己之道。胡云：『公但熟读《孟子》，将他言仁义处，类作一处看。』一日如厕，因思惻隐之心，乃仁之端，忽闻蛙鸣，豁然有省。不觉自举云：『如何是祖师西来意？庭前栢树子！』不觉大笑，汗下被体。遂作颂云：『春天月下一声蛙，撞破乾坤共一家。正恁么时谁会得？岭头脚痛有玄沙。』」（CBETA, X79, no. 1557, p. 157, c21-p. 158, a2 // Z 2B:9, p. 364, b11-16 // R136, p. 727, b11-16)

² 《万松老人评唱天童觉和尚颂古从容庵录》卷5 (CBETA, T48, no. 2004, p. 279, b17-24)

³ 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 431, b9-22 // Z 2B:10, p. 162, c9-d4 // R137, p. 324, a9-b4)

届明，谒法印一禅师，机语颇契。

适私忌，就明静庵供。云水主僧惟尚禅师才见，乃展手。公便喝，尚批公颊。公趋前。尚曰：「张学录何得谤大般若？」公曰：「某见处只如此，和尚又作么生？」

尚举「马祖升堂，百丈卷席话」诘之，叙语未终，公推倒卓〔桌〕子。尚大呼：「张学录杀人！」公跃起，问傍僧曰：「汝又作么生？」僧罔措。公欧〔殴〕之。顾尚曰：「祖祢不了，殃及儿孙。」尚大笑。公献偈曰：「卷席因缘也大奇，诸方闻举尽攒眉。台盘趯倒人星散，直汉从来不受欺。」尚答曰：「从来高价不饶伊，百战场中夺两眉。夺角冲关君会也，丛林谁敢更相欺？」

绍兴癸丑¹，魁多士²，复谒尚于东庵。尚曰：「浮山圆鉴云：『饶你入得汾阳室，始到浮山门，亦未见老僧在。』如何？」公指侍僧曰：「虾蟆窟里讨甚蛟龙！」

这是说九成悟后不久，便机锋凌厉，与惟尚禅师往来互相勘验，不相上下，难怪后来宗杲称赞他「神臂弓一发，穿过千重甲」。

¹ 绍兴三年（1133年）。

² 谓九成进士第一。

九成见宗杲，已在担任礼部侍郎以后，当时是绍兴七年（1137年）。《嘉泰普灯录》记载：

丁巳¹秋，大慧禅师董径山，学者仰如星斗。公阅其语要，叹曰：「是知宗门有人。」持以语尚，恨未一见。及为礼部侍郎，偶参政刘公²请慧说法于天竺，公三往不值。暨慧报谒，公见，但寒暄而已，慧亦默识之。³

九成所以欲见宗杲，据《人天宝鉴》所说，是由于见到宗杲于画像上的题字。⁴那是吴伟明所供的画相，上面有宗杲所题的自况语：「这个村和尚少人能近傍，黑漆粗竹篋，佛来也一棒，没秋毫人情，有万千无状。慈悲时观音菩萨之所不如，嗔恚时阿修罗王亦难比况。世上可憎可恶者是这般底阿师，如何也有人画渠供食？」⁵

宋悟明集《联灯会要》记载：

¹ 绍兴七年（1137年）。

² 刘大中。

³ 《嘉泰普燈錄》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 431, b22-c1 // Z 2B:10, p. 162, d4-7 // R137, p. 324, b4-7)

⁴ 「公偶見妙喜題像云：『黑漆粗竹篋，佛來也一棒。』由是願見甚力。」《人天寶鑑》卷1 (CBETA, X87, no. 1612, p. 6, a20-22 // Z 2B:21, p. 54, b5-7 // R148, p. 107, b5-7)

⁵ 《大慧普覺禪師語錄》卷12 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 860, b28-c3)

公谒妙喜不遇，妙喜报谒公私第，但寒温而已。

妙喜归，谓参徒云：「张侍郎不假师承，有个自得处。」学徒云：「闻相见，未尝说着个禅字，何以知之？」妙喜云：「要我眼作甚么？」¹

《联灯会要》谓宗杲见九成，没有跟他谈禅说道，只是寒暄几句，已判定九成所悟真实。由宗杲答复门人的质疑，可知他是眼睛观察而知。此事在禅门中虽然罕见，却非绝无仅有。据《景德传灯录》记载，丹霞天然禅师，「才见马大师，以手托幞头额。马顾视良久曰：『南岳石头是汝师也。』」²惠洪《禅林僧宝传》便说：「丹霞承马祖印可，而作石头之裔。」³意思是说，马祖道一禅师，光只是从「以手托幞头额」这一点，便看出丹霞天然已经开悟，只是发现他的法缘不在自己，所以要他另投石头希迁禅师。张九成的情形和丹霞类似，他是在未见到宗杲之前，已由惟尚禅师为他做非正式的印证，他所以列为宗杲的法嗣，是因为他后来跟随宗杲学法，更加深入禅法。自参自悟者以印证者为师，原则上只是挂名而已，所以若另有实际从学的老师，自应以后者为准。因为，真悟

¹ 《联灯会要》卷18 (CBETA, X79, no. 1557, p. 158, b5-8 // Z 2B:9, p. 364, d7-10 // R136, p. 728, b7-10)

² 《景德传灯录》卷14 (CBETA, T51, no. 2076, p. 310, b25-27)

³ 《禅林僧宝传》卷16 (CBETA, X79, no. 1560, p. 524, c17 // Z 2B:10, p. 254, a14 // R137, p. 507, a14)

者不会找一个未悟或错悟的老师来从学，二者之间，必是灵犀相通，这是实质上的师生关系。

宗杲勘验人，但以眼观，不以言语的例子，还有二起。一者，载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴八年（1138年）条，宗杲自述：「因遣道谦往零陵问讯紫岩居士，谦中途打发大事。及归，老僧半山亭望见，便云：『这汉，和骨都换了也。』谦闻之大惊。」

二者，载于《罗湖野录》：

本侍者¹参禅许多年，〔宗杲〕逐日只道得个：「不会！」本诘之曰：「这小鬼！你未生时，我已三度霍山庙里退牙了。好教你知！」由兹益锐志以「狗子无佛性话」举「无」字而提撕。一夕，将三鼓，倚殿柱昏寐间，不觉「无」字出口吻间，忽尔顿悟。后三日，妙喜归自郡城。本趋丈室，足才越阃，未及吐词，妙喜曰：「本胡子！这回方是彻头。」²

绍兴二十六年（1156年），宗杲与九成同时遇赦北上，此事《嘉泰普灯录》记载：「丙子春，蒙恩北还，道次新淦，而慧适至，与联舟剧谈宗要，未尝语往事。」

¹ 饶州荐福悟本禅师。

² 《罗湖野录》卷1 (CBETA, X83, no. 1577, p. 382, b19-24 // Z 2B:15, p. 488, b17-c4 // R142, p. 975, b17-p. 976, a4)，此书为宗杲弟子晓莹，作于绍兴乙亥年（绍兴二十五年，1155年）。

《人天宝鉴》则载为：「公北还至赣州，妙喜亦从梅阳来，联舟东下，妙喜日提宗要。」¹据《大慧普觉禅师年谱》二人应系在瀛川相聚，留连款语、遍赏名山，方才联舟北上，而于新淦分袂。九成并作赠别诗一首：

相别十七年，其间无不有。
今朝忽相见，对面成老丑。
人生大梦耳，是非安足究。
欲叙惓惓怀，老大慵开口。
公作湖南行，我赴永嘉守。
重别是今日，南北又奔走。
已歆相过盟，长沙不宜久。²

此处的「公作湖南行」，系指秦国太夫人计法真病危，宗杲受张浚之请，赴湖南长沙，欲见法真最后一面。「我赴永嘉守」，永嘉即是温州，指九成前往温州，就任太守之职。

九成有一首颂，说黄龙三关：

我手何似佛手？天下衲僧无口。纵饶撩起便行，
也是鬼窟里走（讳不得）。我脚何似驴脚？又被呵胶

¹ 《人天宝鉴》卷1 (CBETA, X87, no. 1612, p. 6, b24-c1 // Z 2B:21, p. 54, c15-16 // R148, p. 108, a15-16)

² 《大慧普觉禅师年谱》绍兴二十六年条。

黏着。翻身直上兜率天，已是遭他老鼠药（吐不出）。人人有个生缘处？铁围山下几千年。三灾直到四禅天，这驴犹自在旁边（煞得工夫）。¹

黄龙三关是黄龙慧南禅师（1002-1069）所作，第一关是「上座生缘何处？」第二关是「我手何似佛手？」第三关是「我脚何似驴脚？」「三十余年，示此三问，往往学者多不凑机。」²九成此颂，一方面宣示其悟境，一方面实为指示后学，欲令其有悟入之缘。

九成曾说：

某每闻径山老人所举因缘，豁然四达，如千门万户，不消一踏而开，或与联舆接席，登高山之上；或缓步徐行，入深水之中。非出常情之流，莫知吾二人落处。然九成了末后大事，实在径山老人处，此瓣香不敢孤负他也。³

按，所谓「末后」大事，在禅门中通常是指牢关而言。无门慧开禅师曾说过：「若是末后句，岩头、德山俱未梦见在。」⁴九成所自许的「末后大事」，是否即是慧

¹ 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 431, c24-p. 432, a4 // Z 2B:10, p. 163, a12-16 // R137, p. 325, a12-16)

² 《黄龙慧南禅师语录》卷1 (CBETA, T47, no. 1993, p. 636, c20-21)

³ 《大慧普觉禅师年谱》绍兴十年条。

⁴ 《无门关》卷1 (CBETA, T48, no. 2005, p. 294, c7-8)

开所说的「末后句」，不得而知。如果是的话，九成参禅的成就，已在岩头、德山之上。不管怎么说，九成确实是在宗杲的指导下，更深入禅法，因此禅门典籍都把他列为宗杲的法嗣。

朱熹于孝宗乾道二年（1166年）三十七岁时作《杂学辨》，此书中说：

张公始学于龟山之门，而逃儒以归于释，既自以为有得矣。而其释之师语之曰：「左右既得橛柄入手，开导之际，当改头换面，随宜说法，使殊途同归，则世出世间，两无遗恨矣！然此语亦不可使俗辈知，将谓实有恁么事也。」（见大慧禅师〈与张侍郎书〉，今不见于《语录》中，盖其徒讳之也。）¹用此之故，凡张氏所论著，皆阳儒而阴释。其离合出入之际，务在愚一世之耳目，而使之恬不觉悟，以入乎释氏之门，虽欲复出而不可得。

朱熹在淳熙十二年（1185年）五十六岁²，作〈答孙敬甫〉时，又说：

少时喜读禅学文字，见杲老〈与张侍郎书〉云：
「左右既得此橛柄入手，便可改头换面，却用儒者言

¹ 此为原书之小字注解。

² 清王懋竑，《朱子年谱》，页132，台北：世界书局（1984）。

语，说向士大夫，接引后来学者。（其大意如此，今不尽记其语矣。）¹后见张公经解文字，一用此策，但其遮藏不密，索漏露处多，故读之者，一见便知其所自来，难以纯自托于儒者……但杲老之书，近见藏中印本，却无此语，疑是其徒已知此陋，而阴削去之。然人家必有旧本可考，偶未暇寻访也。²

《杂学辨》的指控，非常严厉，朱熹宣称曾见过大慧禅师〈与张侍郎书〉，可是却无法提出这一关键的证据，而且经过了将近二十年，直到朱熹写〈答孙敬甫〉时，仍未找到佐证的文献。以事理而论，若宗杲确曾书与九成，又明白的告诉他「此语亦不可使俗辈知」，则此语理应随即由九成涂去，至迟于编纂刊行时，必刻意删除之。朱熹如何有机会可以得见？朱熹也没有交代他如何得见此信，既无证据，又欠缺合理性，如今年代久远，更无从查考。

不过话说回来，朱熹批评九成「阳儒而阴释」，仍有相当的道理。据九成本人于《孟子传》说：

盖六经之言，皆圣贤之心也。吾自格物先得圣贤之心，则六经皆吾心中物耳。如是以论六经，则可否与夺，抑扬高下，迥出常情之外，超然照见千古圣贤

¹ 此为原书之小字注解。

² 《晦庵集》卷63。

之心。¹

其所谓之「格物」，实指参禅而言。如《嘉泰普灯录》记载：

至径山，与冯给事²诸公议格物。慧曰：「公只知有格物，而不知有物格。」公茫然，慧大笑。公曰：「师能开谕乎？」慧曰：「不见小说载，唐人有与安禄山谋叛者，其人先为阆守，有画像在焉。明皇幸蜀，见之，怒，令侍臣以剑击其像首。时阆守居陕西，首忽堕地。」公闻，顿领深旨，题不动轩壁曰：「子韶格物，妙喜物格。欲识一贯，两个五百。」慧始许可。³

《大慧普觉禅师年谱》载此事于绍兴十年（1140年），这是九成谪居南安军以前的事，而九成大部分的著作，都是在谪居以后完成的。由此可见，九成训解经义皆是依据参禅所证之理。《宋史》本传说：「九成研思经学，多有训解。然早与学佛者游，故其议论多偏。」固然是站在儒家立场而下的评断，然而所依据的事实，原则上并没有差错。

¹ 《孟子传》卷28。

² 给事冯楫，字济川，号不动居士。

³ 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 431, c2-8 // Z 2B:10, p. 162, d8-14 // R137, p. 324, b8-14)

九成自己解释「格物」：

所谓格物者，穷理之谓也。一念之微，万事之众，万物之多，皆理也。惟深造者，自天下之本，逆流沿叶，进进不已，而造极于格物。是故于一念之微，一事之间，一物之上，无不原其始而究其终，察其微而验其著，通其一而行其万，则又收万以归一，又旋著以观微，又考终而要始，往来不穷，运用不已，此深造之学也。扶如是，则心即理，理即心，内而一念，外而万事，微而万物，皆会归在此出入。¹

而这个说法，和佛门「三界唯心」「万法归一」等说法，本质上并无不同。九成接着又说：

在此非师友所传，非口耳所及，非见闻所到，当几自见，随事自明，岂他人能知哉？此所谓以道欲其自得之也。²

则又与参禅必须自参自悟，方能于一切境界中得自在的说法，完全吻合。所以，朱熹对九成「阳儒阴释」的批评，除了语带尖刻之外，其评价仍有事实做为根据。

朱熹《论孟集义·序》「外自托于程氏，而窃其近似

¹ 《孟子传》卷19。

² 《孟子传》卷19。

之言，以文异端之说」，虽未指名道姓，陈振孙《直斋书录解题》卷三〈语孟类〉认为这一段文字是在批评张九成。¹

朱熹虽然极力撇清理学和佛法的渊源，但宋代理学受到佛法、特别是禅法的影响，仍是一个不争的事实。今人熊琬说：

宋学号称理学，若就思想渊源而言，自当推溯至孔孟儒家思想。但理学之内涵，其推阐发明之处，又非儒家思想所能范围。它可以说是儒家的革新，其迈越前古处，一是儒家本身之自觉与反省，二是佛道二家外在思想之刺激与启示。以上二者，乃相互激荡而成。理学若没有佛、道二家外在之刺激，则即使透过其本身之内省，亦难有创发性之思想，作如是广且深的突破。²

许多理学家都曾经亲近过禅师，例如《云卧纪谭》记载：「谦后归建阳，结茅于仙洲山，闻其风者，悦而归之，如曾侍郎天游、吕舍人居仁、刘宝学彦修。朱提刑元

¹ 参见何广棧（2004），《硕堂文存五编》，页205，台北：里仁书局。

² 熊琬（1998），〈宋代性理思想之渊源与佛学（禅学）〉，《佛教的思想与文化——印顺导师八秩晋六寿庆论文集》，页165，台北：法光出版社。2006/3/22撷取自「佛学数位图书馆暨博物馆」<http://ccbs.ntu.edu.tw/BDLM/index.htm>。

晦，以书牋问道，时至山中。」¹也就是说，包括朱熹本人，在年轻时也曾跟随宗杲的得法弟子道谦禅师学法。张九成则是在禅门当中获得证悟，然后以其禅悟之理，训解儒家经典。比起其他未悟禅法的理学家，九成对宋代理学的正向刺激，应该是更具价值的。

第二节 李邴

李邴，字汉老，号云龕先生，济州任城县人，生于北宋神宗元丰八年（1085年）²。徽宗崇宁五年（1106年）进士出身，曾任起居舍人、给事中同修国史兼直学士、翰林学士、徽猷阁待制知越州、兵部侍郎兼直学士院等职。

建炎三年（1129年）三月苗傅、刘正彦发动军事政变，强迫高宗禅位给他年方三岁的儿子，由太后垂帘听政，「建炎三年」的年号也改为「明受元年」。苗、刘二人专制朝政，用太后和小皇帝的名义发出诏书。在苗、刘

¹ 《云卧纪谭》卷2 (CBETA, X86, no. 1610, p. 676, b19-22 // Z 2B:21, p. 18, b13-16 // R148, p. 35, b13-16)

² 按，《宋史·李邴传》只说李邴享年六十二岁，而没有记载生卒年。李心传《建炎以来系年要录》卷155则记载，李邴薨于绍兴十六年（1146年）。故依此推算，李邴应系生于宋神宗元丰八年（1085年）。

控制局势之时，李邴也在首都临安（杭州），那时候他担任兵部侍郎兼直学士，在百官彷徨无措之时，李邴「见苗傅，面谕以逆顺祸福之理，且密劝殿帅王元俔以禁旅击贼，元唯唯不能用，即诣政事堂白朱胜非，适正彦及其党王世修在焉，又以大义责之，人为之危，邴不顾也。」¹当时还有御史中丞郑榘也抗疏说睿圣皇帝（高宗逊位之后的称号）不应当改号。在事变中，丞相朱胜非曾上奏太后：「自变故以来，能助朝廷者，惟李邴、郑榘。」²这个军事政变大约一个月后，就被张浚所平定。

由于李邴所表现的气节，事变平定不久，他被任命为参知政事。高宗曾亲自写信感谢他：「卿毅然正辞，气折羣丑，万众动色，具臣腩颜。」³这件事后来被一再的传诵，清《御定渊鉴类函》也收录之。但是李邴本人却不居功，而自请调离中央，隐居山林，甚至从未跟外人提这件事。他去世之后，朱熹在〈云龕李公文集序〉中，曾评论此事：

呜呼！天地之间，理义之实，孰有大于君臣之际者？而公于是，乃能竭其股肱之力以有成功，是其所立，岂独以其文而已哉！然公功成不居，退而老于江

¹ 见《宋史》卷375〈李邴传〉。

² 宋谢维新编《古今合璧事类备要》后集卷31。

³ 宋谢维新编《古今合璧事类备要》后集卷30。

海之上，杜门终日，绝口不道前事。虽所以告其子弟者，亦常欲然退托，如有不足之意，是以世之君子鲜或知之。其所可考而必信者，独赖圣谟神翰炳若日星，是以天下之公论，至于久而后定耳！以是观之，则世之独以文字知公者，岂非浅哉！¹

《宋史·李邴传》记载：「绍兴五年时，诏问宰执方略，邴条上战阵、守备、措画、绥怀各五事……不报。邴闲居十有七年，薨于泉州，年六十二，谥文敏。有《草堂集》一百卷。」这种写法很容易让人误会李邴是绍兴五年之后才开始闲居，这样子就会以为他去世的时间是绍兴二十二年。但是李邴逝世的时间，李心传的《建炎以来系年要录》²记载得很清楚，是绍兴十六年（1146年）五月，所以他闲居的十七年，显然是从建炎三年（1129年）开始起算。建炎三年的苗、刘军事政变，李邴立下大功，被任命为参知政事，但同年闰八月，就因为和吕颐浩不和，自请调职。朝廷把他调为「资政殿学士提举临安府洞霄宫知平江府」，他没有去平江府就任，结果只剩「资政殿学士提举临安府洞霄宫」这个闲缺。

李邴是济州任城县人，但是他隐居在泉州将近二十年，所以李清馥《闽中理学渊源考》也有他的传记。他平

¹ 刊于清李清馥《闽中理学渊源考》卷31。

² 李心传《建炎以来系年要录》卷155。

日好游山水，以诗词自娱，有一首〈访僧诗〉：

数丈招提¹四面山，
羡师终日掩禅关。
十年不踏门前路，
只遣松风送我还。

徐焘以其「萧爽可味」，而收于《徐氏笔精》²。

李邕最脍炙人口的作品，是〈汉宫春〉：

潇洒江梅，向竹梢疏处，横两三枝。东风也不爱惜，雪压霜欺。无情燕子怕春寒，轻失花期，惟是有南来塞雁，年年长见开时。

清浅小溪如练，问玉堂，何似茅舍疏篱？伤心故人去后，冷落新诗，微云澹月对孤芳，分付伊谁？空自倚，清香未减，风流不在人知。³

据说徽宗政和年间，李邕父亲去世，他回乡守丧，服满之后回到朝廷，却没有人要理他，当此前途茫茫之时，宰相王黼忽然邀宴，宴会中便唱他少年所作的这首〈汉宫春〉，几天之后，他便被任命于馆阁。⁴《文献通考》卷二百四十六及《草堂诗余》卷三，说这首〈汉宫春〉真正的作者，应该是晁叔用，但多数文献都说作者是李邕。宋

¹ 招提，指寺院。

² 明徐焘撰《徐氏笔精》卷3。

³ 《御选历代诗余》卷62。

⁴ 清徐鉉《词苑丛谈》卷8。

王应麟《小学绀珠》卷六，将李邴列为南渡三词人之一，其他二位是汪藻和楼钥。

李邴曾撰〈啸堂集古录序〉，收于《啸堂集古录》。何广棧教授曾据此考证王长孺、王侁父子之事迹。¹

以上是正史与儒家典籍所传述的李邴，底下则是禅门典籍所记载的李邴。《嘉泰普灯录》记载：

参政李邴居士，字汉老，醉心祖道有年，闻大慧排默照为邪，公疑怒相半。及见慧示众，举赵州庭栢。垂语曰：「庭前栢树子，今日重新举，打破赵州关，特地寻言语。敢问大众，既是打破赵州关，为甚么却特地寻言语？」良久，曰：「当初只道茆长短，烧了方知地不平。」²公领悟，谓慧曰：「无老师后语，几蹉过。」

后以书咨决曰：「某近扣筹室，伏蒙激发蒙滞，忽有省入，顾惟根识暗钝，平生学解，尽落情见，一取一舍，如衣坏絮，行草棘中，适自缠绕。今一笑顿释所疑，欣幸可量，非大宗匠委曲垂慈，何以致此？自到城中，着衣吃饭，抱子弄孙，色色仍旧，既亡拘

¹ 参见何广棧（2004），《硕堂文存五编》，页142-146，台北：里仁书局。

² 《佛祖纲目》卷38：「当初只道茅长短，烧了方知地不平。」（CBETA, X85, no. 1594, p. 765, c20-21 // Z 2B:19, p. 393, a17-18 // R146, p. 785, a17-18）

执之情，亦不作奇特之想，其余夙习旧障，亦稍轻微。临行叮咛之语¹，不敢忘也，重念始得入门，而大法未明，应机接物，触事未能无碍，更望有以提诲，使卒有所至，庶无玷于法席矣。」²

由这段记载可知，李邴见宗杲以前，学的是默照禅。他听说宗杲抨击默照禅，很不以为然，可能是因为宗杲名气大的缘故，仍然疑怒相半的来学法。就在宗杲的开示之下，悟入禅法。宗杲有一个习惯，先施設一个问题，让大家参究，看大家参不出来，便自代答，这在《语录》中屡见不鲜。由李邴在后语中开悟，可以证明，宗杲此一手法，极方便善巧。

李邴写给宗杲的书信，实际上是他的见道报告。禅师都是以当时流通的语言开示，所以我们在阅读禅语录时，要先将它译为白话文，再想象当时的情境——李邴参禅已久，听到宗杲施設的问题，已被浓浓的疑情所笼罩，全心全意都在参究之中，没想到宗杲自答的，却是一句幽默的言语，这一下大出李邴意料之外，他不禁笑了出来。便在这一笑当中，他开悟了。

宗杲回信为李邴印证：

¹ 即「理即顿悟，乘悟并销；事则渐除，因次第尽。」详见底下所引宗杲回信。

² 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 432, a14-b3 // Z 2B:10, p. 163, b8-c3 // R137, p. 325, b8-p. 326, a3)

示谕：「自到城中，着衣吃饭，抱子弄孙，色色仍旧，既亡拘滞之情，亦不作奇特之想，宿习旧障亦稍轻微。」三复斯语，欢喜跃跃，此乃学佛之验也，饶非过量大人，于一笑中百了千当，则不能知吾家果有不传之妙。若不尔者，疑、怒二字法门¹，尽未来际终不能坏，使太虚空为云门²口，草木瓦石皆放光明助说道理，亦不柰何。方信此段因缘不可传、不可学，须是自证、自悟、自肯、自休，方始彻头。公今一笑，顿亡所得，夫复何言！³

由宗杲的三复斯语，可见他是以「自到城中，着衣吃饭，抱子弄孙，色色仍旧，既亡拘滞之情，亦不作奇特之想，宿习旧障亦稍轻微」这段话，判定李邴是真悟。这段话当中，「既亡拘滞之情，亦不作奇特之想」是悟后的见地⁴，整个来说，李邴悟后在日常的行止当中，能够安住

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷26〈答富枢密(季申)〉：「李参政顷在泉南，初相见时，见山僧力排默照邪禅瞎人眼，渠初不平，疑、怒相半。蓦闻山僧颂庭前柏树子话，忽然打破漆桶，于一笑中千了百当，方信山僧开口见胆，无秋毫相欺，亦不是争人我，便对山僧忏悔。此公现在彼，请试问之，还是也无？」(CBETA, T47, no. 1998A, p. 922, b8-13)

² 宗杲自称。

³ 《大慧普觉禅师语录》卷25 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 919, c14-23)

⁴ 《大慧普觉禅师语录》卷25：「黄面老子曰：『不取众生所言

于所证的见地，并能自动的引用见地，消解宿习旧障，这是证悟者以道为戒的境界。

宗杲担心李邴悟得太容易，悟后若是别求殊胜奇特，道力不敌业力，便为魔所摄持。特别引用《华严经》「不取众生所言说，一切有为虚妄事。虽复不依言语道，亦复不着无言说」¹，以及马祖踏倒水潦、雪峯擒住鼓山，和惠明不思善恶等三个公案为李邴证明，以此摄受护持他安住于平常心境界。

宗杲又说：

前日之语：「理则顿悟，乘悟并销；事则渐除，因次第尽。」行住坐卧，切不可忘了。其余古人种种差别言句，皆不可以为实，然亦不可以为虚，久久纯熟，自然默默契自本心矣。不必别求殊胜奇特也。²

所谓的「前日之语」，即李邴信中所谓的「临行叮咛之语」，宗杲引用的文字，小有出入，但应该是出自《楞

说，一切有为虚妄事。虽复不依言语道，亦复不着无言说。』来书所说『既亡拘滞之情，亦不作奇特之想』，暗与黄面老子所言契合，即是说者名为佛说，离是说者即波旬说。』(CBETA, T47, no. 1998A, p. 919, c23-27) 按，波旬为魔王之名。波旬说，谓魔说也。黄面老子，则是指佛陀。

¹ 《大方广佛华严经》卷24 (CBETA, T10, no. 279, p. 129, b3-4)

² 《大慧普觉禅师语录》卷25 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 920, a11-16)

严经》的：「理即顿悟，乘悟并销；事非顿除，因次第尽。」¹这当然是提醒李邕，悟后必须起修，方能渐除性障习气。（此处亦可证明，禅宗开悟者还没有断除烦恼，因此果位不可能太高。）所谓的「古人种种差别言句」，自然包括禅师所施设的种种语言文字的机锋，这是属于世谛流布的部分，初悟之人未必能够全解，宗杲要他不必介意：「但知作佛，莫愁佛不解语。」²（此处可证明，禅宗开悟者尚未完全通达佛法，因此不可能是究竟佛或初地圣种性菩萨。）这和《永嘉证道歌》「直截根源佛所印，摘叶寻枝我不能」³以及「但得本，莫愁末」⁴的意旨相当，初悟的人所得为根本智，后得差别智必须日后才能渐次圆满。

根据《大慧普觉禅师年谱》，李邕见道，是绍兴五年（1135年），在泉南给事江安常（字少明）所建的小溪庵。宗杲在〈答江给事少明〉信中，请江安常经常亲近李邕，咨问法义：

承连日去与参政道话，甚善！甚善！此公歇得驰求心，得「言语道断心行处灭」差别异路，觑见古人

¹ 《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》卷10 (CBETA, T19, no. 945, p. 155, a8-9)

² 《大慧普觉禅师语录》卷25 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 920, b8)

³ 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 395, c21-22)

⁴ 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a19)

脚手，不被古人方便文字所罗笼。山僧见渠如此，所以更不曾与之说一字，恐钝置他，直候渠将来自要与山僧说话，方始共渠眉毛厮结理会在。¹

此处宗杲称赞李邴，谓其「歇得驰求心，得言语道断心行处灭差别异路」。这在禅语中，都是开悟的意思。「觑见古人脚手，不被古人方便文字所罗笼」，谓李邴能够懂得古禅师的机锋作略、言语开示的真意。如此看来，李邴已经有部分的后得差别智。宗杲所以故意不理李邴，是要等他自己来找宗杲。由此判断，这封信应该是写在李邴初悟之时。

附带一提，在罗公旦祭宗杲文中，江安常是列于「士大夫恪诚扣道，亲有契证」的名单，但是从现有文献中，看不到他见道的记载。各种语录、史传，也未将他列入宗杲的法嗣。至少，在宗杲写〈答江给事少明〉的时候，江安常仍然未悟。由于缺乏有力的文献证明，不便判断他已经悟道。

朱熹的父亲朱松所撰的《韦斋集》，其中有一首〈寄江少明〉：

龙卷风云一髮蟠，不妨聊作侍祠官。

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷26 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 920, c22-27)

高情未许羣儿觉，万事何须正眼看。
问道从公春信近，谈天容我酒杯宽。
乘桴亦有平生意，回首纷纷行路难。

由这首诗可以看出，朱松和江安常二个人，应该是平辈论交的好朋友。

第三节 刘子羽

刘子羽，字彦修，建州崇安人¹，生于北宋哲宗绍圣四年（1097年），资政殿学士刘韜的长子。宣和（1119—1125）末，刘韜主管浙东，子羽任主管机宜文字，辅佐父亲破方腊为首的睦州民变²。刘韜守真定时，值金人入侵，父子二人相誓死守，金人不能拔，因而退去，子羽也因此知名。靖康之乱，刘韜死于京城，子羽服丧期满，被任命为秘阁修撰、知池州，后来又改任为枢密院检详文字。

建炎三年（1129年），大将范琼拥强兵于江西，不理

¹ 《宋史》文渊阁《四库全书》本，载为「建之崇安人」，今参考《宋史·刘韜传》更正之。

² 清李清馥《闽中理学渊源考》卷92，记载：「用嬴卒数百，破方腊数十万众，全其城。」

会中央号令。子羽协助知枢密院事张浚，顺利逮捕范琼，送狱法办，未引起兵变。张浚因此赏识子羽的奇才。同年七月，张浚宣抚川陕，便以子羽为参议军事，在秦州设立幕府，训练部队，预定五年之后出师。参议军事的权限很大，相当于宣抚处置使张浚的职务代理人，张浚返朝时，曾授权子羽：「凡川陕军政民事皆得专决。」¹

建炎四年（1130年），金人侵江淮，战事紧急，张浚为了分散江淮的战事，遂不顾子羽等人的反对，下令对金人主动出击，在富平与金人会战，部队溃败，金人乘胜追击，宣抚司由秦州退到兴州，局势十分危急。有人因此主张将宣抚司迁到夔州。子羽坚决反对：「做这种建议的人，应该斩首！若不坚守，而让敌人继续深入，夔州偏僻，与关中无法互相声援，到时候进退失计，便后悔莫及了。宣抚司应该留在蜀口兴州，外系关中之望，内安全蜀之心，再派遣官属出关，集结溃散的部队，固守险隘固垒，俟机而动。」张浚认同子羽的说法，但当时敌骑四出，道阻不通，参谋人员没有人敢去。子羽便自请北出，单骑至秦州，渐次集结了十几万溃散的部队，守住大散关、和尚原等险塞。金人发现宋军有备，因而退去。

绍兴元年（1131年）十二月，金人再度集结部队来攻，第二度为吴玠所败。张浚将宣抚司移往阆州，子羽自

¹ 李心传《建炎以来系年要录》卷31。

请独留河池，担任前线调度。绍兴二年（1132年），子羽负责后勤补给，通商输粟，解决了汉中缺粮的问题，他也因功被任命为宝文阁直学士。

绍兴三年（1133年），金人攻陷金州，子羽烧掉兴元，退守三泉县，跟随他的士兵不到三百人。子羽命士卒于潭毒山上筑垒，十六日而成。金人逼近于十数里外，子羽坐在垒口，准备死守到底，幸好金人并没有攻上来。

金人在此次战役中，虽然攻入梁、洋，四蜀大震，但子羽事先已将梁、洋地区的存粮全部运走。金人深入，粮运不继，腹背为子羽、吴玠所攻，死伤十之五六，加上军中传染病流行，不得不急急退去。子羽率部攻击撤退中的金兵，金兵堕入溪涧而死者，不计其数，侥幸不死的也只好投降。

金兵攻蜀的部队，都是经过严格挑选的精锐部队。三个人发一副重铠，前面一个人死了，第二个便披上死者的重铠继续作战，第二个人死了，第三个又继续作战。金人不计死伤，企图攻下蜀，终于没有得逞。张浚虽然打了败仗，却保全了蜀，这大多是子羽策划与指挥之功。

子羽的另一个功劳，是举荐吴玠。当初吴玠只是一个籍籍无名的中级军官，子羽却慧眼独具，发现他的长才，张浚于是刻意提拔吴玠，后来他果然成为抗金名将。

绍兴四年（1134年），朝廷追究富平战败的责任，张浚与刘子羽都被解除职务。绍兴五年，张浚回到朝廷，派

刘子羽和熊彦诗一同抚谕川、陕。绍兴六年（1136年）还朝，子羽被任命为徽猷阁待制、知泉州。八年（1138年），御史常同论子羽十罪，乃以散官安置漳州。十一年（1141年），枢密使张浚荐子羽复原官（徽猷阁待制）知镇江府兼沿江安抚使。不久即为秦桧所罢，改派「提举太平观」的闲缺。

绍兴十六年（1146年），刘子羽卒，享年五十。后赠少傅，谥忠定。吏部郎朱松临死以前，把儿子朱熹托给子羽和子翬两兄弟，在子羽和子翬尽心的教导下，朱熹成为一位大儒。（以上刘子羽事迹，取材自《宋史》本传。）

清李清馥《闽中理学渊源考》〈忠定刘彦修先生子羽〉¹，大体上取自《宋史》本传，另有评论曰：

子羽平生慷慨厉节，有忘身徇国之忠，众人惶惑失措，子羽色愈厉，气愈劲。遇事立断，凜不可犯，料敌决胜，虽古名将不能过之。至其为政，爱民礼士，敦尚教化，摘奸发伏，不畏强御；而天性孝友，接人乐易，开心见诚，豁然无纖芥滞吝意。好贤乐善，轻财喜施，于姻亲旧故贫病困阨之际，尤孜孜焉。

〈忠定刘彦修先生子羽〉接着又转载朱熹对刘子羽的

¹ 清李清馥《闽中理学渊源考》卷92。

见闻：

朱文公尝称：「子羽在川陕，虽盛寒，必侵晨着单衣汗衫，入教场射箭三百，率以为常。」又言：「幼常侍侧，宾客满座，见其目览书册，耳听指授，口供应对，手答书疏，顷刻之间，五官并用，百函俱发，并无差错。真人杰也¹！」

宋岳珂²撰《宝真斋法书赞》，收有〈刘彦修江岸帖〉（楷书十五行），其赞曰：

其忠足以继忠显，其教足以传西枢，其略足以佐魏公，其识足以知二吴，于虘！斯亦足以列宝真之储矣。

忠显是子羽父亲刘韜的谥号，魏公谓魏国公张浚，二吴指吴玠、吴玠，意思是说子羽的忠贞、学术、才略、见识无不超人一等，而其书法亦殊足珍贵，足以传世。岳珂此语简明扼要，堪作子羽之总评。

刘子羽在禅法方面，也有突出的成就。《嘉泰普陀

¹ 《建州弘释录》卷2：「朱晦庵尝称曰：『刘忠定，真人杰也！』」（CBETA, X86, no. 1606, p. 569, c23-24 // Z 2B:20, p. 424, d3-4 // R147, p. 848, b3-4）

² 岳飞之孙。

录》记载：

宝学刘子羽居士，字彦修，出知永嘉，问道于大慧禅师。慧曰：「僧问赵州：『狗子还有佛性也无？』赵州道：『无！』但恁么看。」公后乃于栢树子上发明，有颂曰：「赵州栢树太无端，境上追寻也大难。处处绿杨堪系马，家家门底透长安。」¹

其中记载子羽出知永嘉（温州），应该是泉州之误。这个错误一直没有人指出来，后来的《五灯会元》《续传灯录》《禅宗正脉》《佛祖纲目》《居士分灯录》《建州弘释录》《五灯严统》《五灯全书》《续指月录》《续灯正统》《先觉宗乘》全都沿袭这个错误。

根据李心传《建炎以来系年要录》，子羽于绍兴六年（1136年）八月²至绍兴八年（1138年）五月知泉州³。而根据《大慧普觉禅师年谱》，宗杲于绍兴五年至绍兴七年（1137年）五月间住泉州。绍兴七年，张浚受到师父克勤圆悟禅师的嘱咐，乃建议朝廷以临安府径山延之，张浚担心宗杲不肯赴任，还特别请他原来的参议军事、当时担任

¹ 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 432, b9-13 // Z 2B:10, p. 163, c9-13 // R137, p. 326, a9-13)

² 李心传《建炎以来系年要录》卷104。

³ 李心传《建炎以来系年要录》卷119。

泉州太守的刘子羽，转达朝廷的聘书¹，敦促宗杲前往就任，宗杲乃于五月离开泉州²。

《语录》收有〈答刘宝学（彦修）〉和〈答刘通判（彦冲）〉，这二封信都是作于绍兴九年³，从这二封信的内容可以看出，刘子羽早先即已悟道，但悟道的时间也不可能太久，所以宗杲在信中还要他自己检视，是否有悟道的功德受用。根据地缘关系和史传的记载，他应该是在担任泉州太守时，向宗杲问道而得入宗门。时间应该是在绍兴六年（1136年）八月到绍兴七年（1137年）五月之间。宗杲要子羽参「狗子无佛性」这个话头，但他却是因为「赵州柏树」的公案悟入的。

「赵州柏树」，也是很重要的禅门公案，张九成和李邴皆是依此公案而悟入。《联灯会要》记载如下：

时有僧问：「如何是祖师西来意？」师〔赵州观音从谗禅师〕云：「庭前栢树子。」僧云：「和尚莫将境示人。」师云：「我不将境示人。」僧云：「如

¹ 《大慧普觉禅师年谱》绍兴七年条。

² 〈答泉守刘公〉书云：「五月初离泉南，冒大暑，艰苦备尝，七月方抵三衢，吕丞相易疏帖遣人至衢相候。」见《大慧普觉禅师年谱》绍兴七年条。

³ 《大慧普觉禅师年谱》绍兴九年条。

何是祖师西来意？」州云：「庭前栢树子！」¹

「祖师西来意」，在禅门里是第一义谛的别称，它是禅师所悟的内容，远离一切境界相，赵州从谏却以「庭前栢树子」来回答，难怪人家会抗议，说他不该以境界法做为第一义谛。赵州从谏面对质疑时，很坚定的说，他不将境界法做为第一义谛。但第二次回答时，仍然重复「庭前栢树子」，这就令人纳闷了，难道「庭前栢树子」不是境界法吗？

笔者在这里提出一个看法：禅宗的修证方法与禅师开示佛法的机锋言语，和大乘其它宗派虽然有显著的不同，但既然份属大乘佛法，就一定可以在大乘经典中找到依据。有时候，禅师会在示现机锋时，将经教依据一并引出来。这对理解公案而言，是非常重要的参考。例如宗杲曾这么开示：

古德道：「青萝夤缘，直上寒松之顶。白云淡泞，出没太虚之中。万法本闲，唯人自闹。」又教中道：「凡夫见诸法，但随于相转，不了法无相，以是不见佛。」遂举起拂子云：「这个是相，那个是无相？现今目前森罗万象，眼见耳闻，悉皆是法，又何

¹ 《联灯会要》卷6 (CBETA, X79, no. 1557, p. 57, c24-p. 58, a3 // Z 2B:9, p. 264, c17-d2 // R136, p. 528, a17-b2)

曾闹来？既不曾闹，教甚么物随相转？」又举拂子云：「这个是无相，又作么生了？既无可了却，向甚么处见佛？且道古德底是，教中底是？是又是个甚么？若向这里分割得出，释迦不先，弥勒不后。」¹

同样举起拂子，一会儿说「这个是相」，一会儿又说「这个是无相」，似乎前后矛盾。但宗杲已引用《华严经》：「凡夫见诸法，但随于相转，不了法无相，以是不见佛。」²这就解释了其中的理路，也就是说：即相而离相。《金刚经》说得更加分明：「凡所有相，皆是虚妄。若见诸相非相，则见如来。」³

子羽偈曰：「赵州栢树太无端，境上追寻也大难。」表明他已在境界法的表相之外，契入无境界法。这也是「若见诸相非相，则见如来。」所以，那是他的悟道偈。

由宗杲〈答刘宝学（彦修）〉一文，可知宗杲已认可刘子羽悟道真实：

近年已来禅道佛法衰弊之甚，有般杜撰长老，根本自无所悟，业识茫茫无本可据，无实头伎俩，收摄学者，教一切人如渠相似，黑漆漆地紧闭却眼，唤作

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷2 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 816, b19-28)

² 《大方广佛华严经》卷16 (CBETA, T10, no. 279, p. 81, c19-20)

³ 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 749, a24-25)

默而常照。彦冲被此辈教坏了。苦哉！苦哉！这个话，若不是左右悟得「狗子无佛性」，径山亦无说处。千万捋下面皮，痛与手段救取这个人，至恳至祷！¹

彦冲是子羽的二弟刘子翬，学的是默照禅，宗杲要子羽「捋下面皮，痛与手段救取这个人」。也是因为子羽所悟真实，所以宗杲才会说：「若不是左右悟得『狗子无佛性』，径山亦无说处。」宗杲又说：「公既于此个门中，自信不疑，不是小事。」²意谓刘子羽悟后，能毅然承担，无所动摇。

子羽和子翬是两个截然不同的典型，宗杲〈答刘宝学（彦修）〉信中说：「此公（刘子翬）根性与左右迥不同，『生天定在灵运前，成佛定在灵运后』者也。」³「生天定在灵运前，成佛定在灵运后」的典故，出自谢灵运。《佛祖历代通载》：

初，灵运与颜延之齐名，其文纵横俊发，过于延之，深邃则弗及。袭封康乐侯，居会稽与隐士王弘

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷27 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 925, a23-b1)

² 《大慧普觉禅师语录》卷27 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 925, a14-15)

³ 《大慧普觉禅师语录》卷27 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 925, b8-10)

之、孔淳之，放荡为娱。太守孟顛事佛精恳，为灵运所轻。尝谓顛曰：「得道须惠〔慧〕¹业，文〔丈〕²人生天当在灵运前，成佛必在灵运后。」顛深恨此语。³

宗杲借用这个典故，意谓子羽的慧在子翬之上，而其德行则不如子翬。宗杲还讲过同样意思的话：「彦冲〔刘子翬〕修行却不会禅，宝学〔刘子羽〕会禅却不修行。所谓张三有钱不会使，李四会使又无钱。」⁴朱熹对这话很不以为然，谓：「皆是乱说。」⁵

然而，佛法本来分为福慧二门，无慧者未断我见、我执，无法出离三界生死，却不妨可以修福生天。有慧而不修行者，是指初果人。从经典的记载知道，最懈怠的初果人，必须七返人天⁶，才能取证无余涅槃。但是二果人，只要一返人天，就可以取证无余涅槃。换句话说，从初果的见地（断三缚结），到二果的薄地（薄贪嗔痴），可能

¹ 古时「惠」通「慧」，参见下注。

² 《御制拣魔辨异录》：「按《南史》，谢灵运讥孟顛曰：『学道当须慧业，丈人生天在灵运前，成佛当在灵运后。』刻本传说，『丈』字讹为『文』字，遂成『学道当须慧业文人』。」卷2 (CBETA, X65, no. 1281, p. 203, a1-4 // Z 2:19, p. 201, d12-15 // R114, p. 402, b12-15)

³ 《佛祖历代通载》卷8 (CBETA, T49, no. 2036, p. 535, c18-24)

⁴ 见《朱子语类》卷126。

⁵ 见《朱子语类》卷126。

⁶ 上生到欲界天，再下生人间，总共七次，谓之七返人天。

要经过六返人天漫长的历程。在大乘初果人身上，道理也是一样的，他虽然有明心的智慧，所以说他懂得禅，可是却不肯运用智慧积极的修除贪嗔等性障，所以说他不修行。有见道智慧的人，即使不肯积极的修行，却也不会积极的造恶，在智慧的引导之下，最终仍然可以出离三界，了脱生死。因此，禅门一向重见地过于行履，故有「只贵子眼正，不说子行履」¹的说法。

从刘子羽「会禅却不修行」的事例可以看出：禅宗的开悟者，未必皆发起圣性。所以禅宗开悟的判果不能太高，否则便不符事实。

第四节 吴伟明

吴伟明，《宋史》无传，生卒年不详。李心传《建炎以来系年要录》卷一二八，绍兴九年（1139年）五月条记载：「左朝奉大夫知徽州吴伟明，直秘阁应天府路提点刑狱公事。」表示他原来担任徽州知州，绍兴九年五月，改任应天府路提刑。宋刘一止《苕溪集》卷四十三，收有〈吴伟明除直秘阁应天府路提刑〉，是当时朝廷的任官公文。

¹ 《景德传灯录》卷9 (CBETA, T51, no. 2076, p. 265, b1-2)

清初编修的《福建通志》¹卷三十记载：「吴伟明，字元昭，邵武人。绍兴初以朝散郎知兴化军，政尚简严民安，之后奉祠归。」兴化军辖境相当今福建莆田、仙游等市县地，²因此《福建通志》这段记载应有依据，只是在他退休担任奉祠官之前，他还有其它经历，《福建通志》未及记载。

吴伟明的资料，儒家典籍记载很有限，但他是宗杲的得法弟子，所以有不少禅门典籍记载其生平事迹。《五灯会元》³记载：

提刑吴伟明居士，字元昭，久参真歇了禅师⁴，得自受用三昧，为极致。后访大慧于洋屿庵，随众入室，慧举「狗子无佛性话」问之。公拟答，慧以竹篲便打，公无对，遂留咨参。

一日，慧谓曰：「不须呈伎俩，直须啐地折曝地断，方敌得生死。若祇呈伎俩，有甚了期？」即辞

¹ 文渊阁《四库全书》本。

² 史为乐《中国历史地名大辞典》页1093，北京：中国社会科学，2005年3月第1版。

³ 《五灯会元》卷20 (CBETA, X80, no. 1565, p. 429, b18-c3 // Z 2B:11, p. 403, b2-11 // R138, p. 805, b2-11) 《五灯会元》的记载，与稍早的《嘉泰普灯录》记载大致相同，但《嘉泰普灯录》没有大慧所证之偈，故此处引用《五灯会元》。

⁴ 即「真州长芦真歇清了禅师」《嘉泰普灯录》有传，见卷9 (CBETA, X79, no. 1559, p. 344, a10 // Z 2B:10, p. 75, c13 // R137, p. 150, a13)

去，道次延平，倏然契悟，连书数颂寄慧，皆室中所问者，有曰：「不是心、不是佛、不是物，通身一具金鎖骨。赵州亲见老南泉，解道镇州出萝卜。」

慧即说偈证之曰：「通身一具金鎖骨，堪与人天为轨则。要识临济小厮儿¹，便是当年白拈贼²。」

《大慧普觉禅师语录》，有关伟明来参访求法的事，记载得很详尽：

云门初与元昭不相识，顷在江西见渠跋所施《华严·梵行品》，自言于〈梵行品〉有悟入处，不疑天下老师舌头。那时已得其要领，即与兄弟说，此人只悟得个无梵行而已，已被邪师印破面门了也。云门若见，须尽力救他。

¹ 《镇州临济慧照禅师语录》卷1：「师一日与河阳木塔长老，同在僧堂地炉内坐。因说：『普化每日在街市掣风掣颠，知他是凡是圣？』言犹未了，普化入来。师便问：『汝是凡是圣？』普化云：『汝且道，我是凡是圣？』师便喝。普化以手指云：『河阳新妇子，木塔老婆禅。临济小厮儿，却具一只眼。』师云：『这贼！』普化云：『贼！贼！』便出去。」（CBETA, T47, no. 1985, p. 503, b10-16）

² 《祖庭事苑》卷2：「临济一日上堂云：『汝等诸人肉团心上有一无位真人，常向诸人面门出入，汝若不识，但问老僧。』时有僧问：『如何是无位真人？』师便打云：『无位真人是甚么干屎橛？』后雪峯闻云：『临济大似白拈贼。』」（CBETA, X64, no. 1261, p. 339, c21-p. 340, a1 // Z 2:18, p. 27, c15-d1 // R113, p. 54, a15-b1）

及乎在长乐相见，便来咨问入室。即时将渠悟入处只两句断了曰：「公所悟者，永嘉所谓：『豁达空，拨因果，莽莽荡荡招殃祸耳。』」

更为渠引〈梵行品〉中错证据处曰：「『于身无所取，于修无所著，于法无所住，过去已灭，未来未至，现在空寂，无作业者，无受报者，此世不移动，彼世不改变，此中何法名为梵行？梵行从何处来？谁之所有？体为是谁？由谁而作？为是有，为是无？为是色，为非色？为是受，为非受？为是想，为非想？为是行，为非行？为是识，为非识？如是观察，梵行法不可得故。』¹若依此引证，谓『无梵行，是真梵行』，则是谤大般若，入地狱如箭射。」²

伟明布施的《华严经·梵行品》，依当时的状况判断，多半是手抄本。伟明在〈梵行品〉后面的跋写道，自己是从〈梵行品〉悟入的。宗杲当时住江西，依照《大慧普觉禅师年谱》的记载，宗杲于建炎二年十月（1128年）赴江西云居山省觐克勤，一直到绍兴四年二月（1134年），才到福建长乐洋屿庵。所以，宗杲看见吴伟明跋的时间，就在这段期间。

¹ 《大方广佛华严经》卷17 (CBETA, T10, no. 279, p. 88, c10-17)

² 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 867, a21-b9)

宗杲是在徽宗宣和七年（1125年），于克勤处得证悟，所以一下子就看出伟明所悟非真。后来伟明到长乐来参访，宗杲就跟他下断语：你所悟的，落在永嘉玄觉禅师〈证道歌〉所谓的「豁达空，拨因果，莽莽荡荡招殃祸」¹，不是真悟。意思是说，伟明从〈梵行品〉中，讲述第一义谛中一切法空的言语，断章取义，做为无梵行（不需要修行）的引证，是严重的曲解佛法。

宗杲随即为伟明讲解当时流行的种种不正确的说法。

²但

元昭初见如此说，心中虽疑，口头甚硬，尚对山僧冷笑。当晚来室中，只问渠个「狗子无佛性话」，便去不得，方始知道参禅要悟。在长乐住十日，二十遍到室中，呈尽伎俩奈何不得，方始着忙。山僧实向渠道：「不须呈伎俩！直须啐地折曝地断，方敌得生死，呈伎俩有甚了期？」仍向渠道：「不须着忙，今生参不得，后世参。」遂乃相信，便辞去。

隔十余日，忽然寄书来，并颂古十首，皆山僧室中问渠底因缘。书中云：「在延平路上，蓦然有省，某终不敢自谩，方信此事，不从人得。」其中一首

¹ 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a27-28)

² 篇幅颇多，此处从略，请参见《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 867, b9-p. 868, b26)

曰：「不是心、不是〔佛〕¹、不是物，通身一串金锁骨。赵州参见老南泉，解道镇州出萝卜。」山僧甚是疑着。

时光禅便问：「据此颂还了得生死否？」云门向渠道：「了得了不得，却请问取元昭去。」比得光禅书云：「学〔士〕²相见，尽如和尚所说。」³

据此处所说，伟明虽听了宗杲详细的解说，心里仍然不大服气，后来宗杲以「狗子无佛性话」来考问他，他才发现自己并不是真懂得禅法。在洋屿庵住十天，与宗杲参了二十回。「呈尽伎俩」，大约是拾人牙慧，断取经教、公案以为自己见解的把戏。但伟明终究是一把好手，辞去宗杲十几天，便在路上悟道，并且写了一封信和十首颂古呈给宗杲。宗杲看到其中一首，怀疑伟明可能真的悟了，为了慎重起见，特别请弥光去邵武勘验他。果然不错，伟明所说的，都和宗杲相同，二人已是同一鼻孔出气了。

引起宗杲注意的颂：「不是心、不是佛、不是物，通身一串金锁骨。赵州参见老南泉，解道镇州出萝卜。」重

¹ 「佛」，CBETA作「物」，经核对《大正藏》亦是「物」。今参考前引《五灯会元》更正为「佛」。

² 「士」，CBETA作「土」，经核对《大正藏》亦是「土」。今依上下文更正为「士」。「学士」，系指吴伟明而言。

³ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 868, b26-c13)

点在于前二句，「不是心、不是佛、不是物」，典故出自马祖道一禅师，既然三者都不是，那么到底是个什么？想必宗杲曾在室中问过伟明。「通身一串金锁骨」，是伟明于悟后所答的转语，宗杲显然是从此句，看出伟明的见地。

弥光问宗杲：「据此颂还了得生死否？」是另一个重点，弥光当然是在问，吴伟明的见地，是否可以出离生死。这和宗杲的开示「不须呈伎俩，直须啐地折曝地断，方敌得生死」，前后呼应。他们师徒都是以获得能够出离生死的见地，方为禅宗之破参见道，而不只是得到一种超脱的思想为已足。「啐地折曝地断」，是顿悟的一种形容词，表示这是真参实悟，不是拾人牙慧作己见解。

除了《语录》之外，宗杲及门弟子晓莹所著的《罗湖野录》，也有若干伟明的记载：

邵武吴学士，讳伟明，字元昭，参道于海上洋屿庵，与弥光藏主为法友。别去未几，于南剑道中有省，乃颂妙喜老师室中所问十数因缘，今纪其一曰：「不是心、不是佛、不是物，通身一穿金锁骨。赵州参见老南泉，解道镇州出萝卜。」遂致书以颂呈，谓不自谩也。

妙喜即说偈证之曰：「通身一穿金锁骨，堪与人为轨则。要识临济小厮儿，便是当年白拈贼。」

继而光往邵武相访，亦和之曰：「通身一穿金鎖骨，正眼观来犹剩物。纵使当机覩面提，敢保居士犹未彻。」妙喜亦尝谓元昭「有宗师体裁」，又称光为「禅状元」，谅其然乎！以之追踪丹霞、庞老故事，可无媿也。¹

福建长乐洋屿庵，是宗杲于绍兴四年（1134年）所住之处，创庵者为林适可司法。据《大慧普觉禅师年谱》绍兴四年条记载，「庵居才五十三人，未五十日，得法者十三辈。」「有弥光禅人，丛林号『光状元』者，盖在洋屿最初得法。」伟明当即此得法的十三人之一。《罗湖野录》说，吴伟明和弥光禅人为法友，弥光号称为「禅状元」，吴伟明被宗杲称赞为「有宗师体裁」，二人相友，可比丹霞禅师和庞蕴居士的故事。

这里有个问题：宗杲到底是什么时候作偈印可伟明呢？依照《语录》的记载，应该是弥光当面勘验过伟明之后，宗杲才确定伟明真悟的。但《罗湖野录》则说宗杲说偈在前。如果说两处记载都正确的话，也许是宗杲先说偈，托弥光于确认伟明真悟后转达之。

《罗湖野录》另有一段记载：

¹ 《罗湖野录》卷2 (CBETA, X83, no. 1577, p. 390, b4-14 // Z 2B:15, p. 496, b1-11 // R142, p. 991, b1-11)

荐福本禅师，绍兴十年，首众僧于径山，有偈示聪上座曰：「毒蛇猛虎当前立，铁壁银山在后横。进既无门退无路，如何道得出常情。」聪还鄱阳，取道徽州，谒太守吴元昭，因出似之。吴曰：「毒蛇猛虎空相向，铁壁银山谩自横。长笛一声归去好，更于何处觅疑情。」

吴与本以同参契分，更唱迭和，与夫捉杯笑语为治剧余乐，则有间矣。若非透脱情境，安能尔耶！¹

说绍兴十年（1140年）间，伟明为徽州太守。然而，依据《建炎以来系年要录》，伟明是在绍兴九年（1139年）五月，卸任徽州太守，改任「应天府路提点刑狱公事」。一直到孝宗隆兴元年（1163年），宗杲去世时，主持丧事的罗公旦所宣读的祭文，仍称吴伟明为「提刑」。所以，《罗湖野录》的记载，或许于年分上小有错误，或者晓莹所谓的「太守」，是指前任太守而言。这是伟明最后的记载。

¹ 《罗湖野录》卷2 (CBETA, X83, no. 1577, p. 392, b22-c4 // Z 2B:15, p. 498, c1-7 // R142, p. 996, a1-7)

第六章 悟道的妇女与宦官

第五章的四位士大夫，都是《嘉泰普灯录》有传的士大夫。本章的「士大夫」，计法真和黄彦节，也是《嘉泰普灯录》有传的，然而他们身分很特殊，一位是女性，一位是宦官。如果按照严格的定义，他们应该不是士大夫，但是〈祭文〉已经把他们二位列入「士大夫恪诚扣道，亲有契证」的名单中，而且他们也是很重要的人物，所以本书亦列入专章讨论之。

第一节 计法真

我国古代典籍，除了皇室后妃公主之外，很少记载女人的事迹。秦国太夫人计法真是丞相张浚的母亲，儒家相关典籍，没有她的记载。只有佛门典籍，可以看到她生平的片影。

《嘉泰普灯录》记载：

秦国夫人计氏法真。自寡处，屏去纷华，常蔬食，习有为法。因大慧遣谦禅者，致问其子魏公¹，魏公留谦以祖道诱之。真一日问谦：「径山和尚寻常

¹ 即丞相张浚。

如何为人？」谦曰：「和尚只教人看『狗子无佛性』及『竹篋子话』。只是不得下语，不得思量，不得向举起处会，不得向开口处承当。『狗子还有佛性也无？——无！』只怎么教人看。」真遂谛信，于中夜起坐，以前话究之，洞然无滞。谦辞归，真亲书入道概略，作数偈呈慧。其后曰：「终日看经文，如逢旧识人。莫言频有碍，一举一回新。」¹

在《大慧普觉禅师语录·秦国太夫人请普说》中，则有更详细的记载：

今日是秦国太夫人计氏法真庆诞之辰，谨施净财，远诣当山，修设清净禅众香斋，仍命山野²升〔于〕³此座，为众普说，举扬般若。所愿进道无魔，色身安乐。此是秦国太夫人意旨。⁴

¹ 《嘉泰普灯录》卷18 (CBETA, X79, no. 1559, p. 405, c9-17 // Z 2B:10, p. 137, a9-17 // R137, p. 273, a9-17)

² 宗杲自称。

³ 「于」原作「干」，今依《列祖提纲录》卷14：「今日是秦国太夫人计氏法真庆诞之辰，谨施净财，远诣当山，修设清净禅众香斋，仍命山野升于此座，为众普说，举扬般若。」(CBETA, X64, no. 1260, p. 113, b8-10 // Z 2:17, p. 197, a18-b2 // R112, p. 393, a18-b2) 更正之。

⁴ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, b24-28)

这次的普说，依其中的记载「去冬，忽一夜睡中惊觉，乘兴起来坐禅举话，蓦然有个欢喜处」¹，可以看出，普说的时间是在法真悟后的次年生日。

宗杲接着概略说明法真之生平：

这婆子平生行履处，川僧无有不知者，唯鲁子僧未知，今日因斋庆赞举似大众。见说这婆子三十左右岁时先太师²捐馆³，徽猷⁴与相公⁵尚幼，卓卓立身，凜然有不可犯之色，东邻西舍，望风知畏。极方教二子读书、处事，极有家法，寻常徽猷与相公左右侍奉，不教坐亦不敢坐，其严毅如此。相公常说：「今日做官，皆是老母平昔教育所致。」所得俸资，除逐日家常菜饭外，老母尽将布施斋僧，用祝吾君之寿。〔宗杲〕常有无功受禄之嫌。⁶

宗杲又说明法真参禅的因缘：

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, c27-29)

² 谓计法真的丈夫，姓名不详。可能是因为张浚的缘故，被追赠为太师。

³ 捐馆，去世之谓。

⁴ 指张浚。

⁵ 指丞相张浚。

⁶ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, b28-c9)

闻先师归蜀¹，受渠供养不少，只是未知参禅。徽猷与相公，却于先师处各有发明。向谦禅²在他家，徽猷与相公亲向谦道：「老母修行四十年，只欠这一着。公久侍径山和尚，多所闻见，且留公早晚相伴说话。盖某兄弟，子母分上，难为开口。」见说每日与谦相聚，只一味激扬此事。³

「徽猷与相公，却于先师处各有发明。」意思是说，计法真的二个儿子，张滉和张浚，都已在克勤圆悟禅师座下悟道。其中提到的「谦禅」，是指开善道谦禅师而言，其事迹见宋道融《丛林盛事》：

开善谦和尚，建宁人，初之京师，谒圆悟⁴，无所省发，后随妙〔妙〕喜庵于泉南。喜领径山，谦亦侍行。未几，喜令往长沙，通紫巘居士张魏公⁵书。谦自惟曰：「我参禅二十年，迥无入处，更于此行，决定荒废。」意欲无行。

友人竹原庵主宗元者，乃责曰：「不可在路参禅

¹ 指宗杲的师父，克勤圆悟禅师，于建炎三年（1129年）归蜀返乡。

² 即开善道谦禅师。

³ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, c9-15)

⁴ 指克勤圆悟禅师。

⁵ 张浚封魏国公，号紫岩居士。

不得。吾与汝俱往。」谦不得已而往，在路泣谓元曰：「我一生参禅，殊无得力处，今又途路奔走，如何得相应去？」

元告之曰：「但将诸方参得底、悟得底，圆悟、妙喜与汝说得底，都不要理会。途中可替底事，我尽替得你，只有五件事替你不得，你自家祇当。」谦曰：「甚五件事？愿闻其说。」元曰：「着衣、吃饭、屙屎、送尿、拖个死尸路上行。」

谦于言下大悟，不觉手舞足蹈曰：「非兄，某甲如何得此田地？」元乃曰：「汝这回方可通紫巘书，吾当回矣。」元即归建上。

谦到长沙留半载，秦国夫人亦因师打发大事。¹

宗杲领径山，是因丞相张浚的推荐，事在绍兴七年（1137年）七月。而宗杲印证道谦，《大慧普觉禅师年谱》载于绍兴八年（1138年）。所以道谦奉命通书张浚，应是在到达径山之后不久，时间才能吻合。《大慧普觉禅师语录》记载：法真悟后次年生日，请宗杲普说。由此可知，法真是在绍兴七年冬天悟道。

道谦参禅二十年，未得入处，初奉此命，极为不愿。先他而悟的同学宗元，纠正他以为路上就没有办法参禅的

¹ 《丛林盛事》卷1 (CBETA, X86, no. 1611, p. 691, c23-p. 692, a12 // Z 2B:21, p. 33, b5-18 // R148, p. 65, b5-18)

观念，又适时的给他一个机锋，道谦竟在当下开悟。宗元说的五件事：「着衣、吃饭、屙屎、送尿、拖个死尸路上行。」在禅门来说，没有一件是小事，历代禅师在这五件事作的文章，多到数不清。为了避免离题太远，此处只说「拖个死尸路上行」。

「拖个死尸路上行」的典故，出自唐朝湖南畅和尚。《景德传灯录》记载：「近日湖南畅和尚出世，亦为人东语西话。师唤沙弥：『拽出死尸着！』（沙弥即仰山也）」¹畅和尚的生平不详，只知道他出道较仰山慧寂（807—883）为早，他创作的这个公案很重要，发挥、阐释者不计算在内，收录这个原型公案的典籍，即有十三种之多。后来的仰山钦禅师，即以此公案作为主要度人的手段：

杭州西天目高峯原妙禅师……谒雪岩²于北磻，才问讯插香，岩即打出。后凡入门，岩便问：「阿谁与汝拖个死尸来？」声未绝，岩亦打出。一日覩五祖演和尚³真赞曰：「百年三万六千朝，反复元来是这汉。」蓦然打破死尸之疑。时岩住南明，师往省。岩问：「阿谁与你拖个死尸到这里？」师便喝。岩拈

¹ 《景德传灯录》卷9 (CBETA, T51, no. 2076, p. 267, b13-15)

² 仰山钦禅师。

³ 谓居住在五祖山的法演和尚，他是克勤圆悟禅师的师父、宗杲的师爷。

棒，师把住曰：「今日打某甲不得。」岩曰：「为甚打不得？」师拂袖而出。¹

道谦悟后到长沙，张浚留他在家里住了半年，计法真因而得以亲近道谦，从而问法。《大慧普觉禅师语录》记载：

一日问谦：「径山和尚寻常如何为人？」谦云：「和尚只教人看狗子无佛性话、竹篋子话。只是不得下语，不得思量，不得向举起处会，不得去开口处承当。『狗子还有佛性也无？——无！』只恁么教人看。」渠遂谛信，日夜体究。²

道谦又嘱咐法真，在参究期间，要先把读经、礼佛、诵咒之类的事先停掉：

〔法真〕每常爱看经礼佛。谦云：「和尚寻常道：『要办此事，须是辍去看经、礼佛、诵咒之类，且息心参究，莫使工夫间断。若一向执着看经、礼佛，希求功德，便是障道。候一念相应了，依旧看经礼佛，乃至一香、一华、一瞻、一礼，种种作用，皆

¹ 《五灯严统》卷21 (CBETA, X81, no. 1568, p. 265, b10-19 // Z 2B:12, p. 471, c10-d1 // R139, p. 942, a10-b1)

² 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, c15-20)

无虚弃，尽是佛之妙用，亦是把本修行。』但相听信决不相误。」渠闻谦言，便一时放下，专专只是坐禅，看狗子无佛性话。闻去冬，忽一夜睡中惊觉，乘兴起来坐禅举话，蓦然有个欢喜处。¹

之所以如此，并不是否定读经、礼佛、诵咒的功用，只是要让工夫绵密不断。法真按照道谦的指示，努力用功，终于得到证悟。

法真悟后，写信托道谦呈给宗杲，其中有一颂：「逐日看经文，如逢旧识人。勿言频有碍，一举一回新。」宗杲认为法真很可能已经开悟了，再仔细的问过道谦，便确认无疑，回了一封信给法真：

谦禅归，领所赐教，并亲书数颂。初亦甚疑之，及询谦子细，方知不自欺。旷劫未明之事，豁尔现前，不从人得，始知法喜禅悦之乐，非世间之乐可比。山野为国太欢喜，累日寝食俱忘。儿子作宰相，身作国夫人，未足为贵。粪扫堆头，收得无价之宝，百劫千生受用不尽，方始为真贵耳！然切不得执着此贵，若执着则堕在尊贵中，不复兴悲起智、怜愍有情

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 869, c20-29)

耳。记取！记取！¹

这里有个问题。道谦因宗元而悟，法真因道谦而悟。如果指导别人开悟，那个人就变成是自己的法嗣，则道谦应该是宗杲的第三代弟子，法真应该是宗杲的第四代弟子，但是禅门典籍皆把道谦和法真列为宗杲的法嗣。这可能是因为宗元和道谦并没有得到授权在外面开山弘法，所以因他们指导而开悟的人，都算作宗杲的法嗣。更重要的原因是，道谦和法真悟后，皆是由宗杲加以印证，并继续追随宗杲学法，由此而确认他们与宗杲的传承关系。

宗杲对法真的悟道偈评论如下：

山僧常常为兄弟说：「参得禅了，凡读看经文字，如去自家屋里行一遭相似，又如与旧时相识底人相见一般。」今秦国此颂，乃暗合孙、吴。尔看他是个女流，宛有丈夫之作，能了大丈夫之事。²

根据《年谱》记载，绍兴二十六年（1156年），计法真在长沙病重时遗言：「妙喜老师，此生无复见也！老婆有私恩未报。」张浚为此，「凡三走介之宜春，趣师之行。（宗杲）由是兼程而至，秦国捐馆矣！」按，宗杲于

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷27 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 926, c28-p. 927, a7)

² 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 870, a2-6)

绍兴二十五年十二月遇赦，绍兴二十六年正月二十一日，离开梅阳，其时正在北上的旅程中，古时连络不易，张浚欲寻宗杲，实非易事。「七月，秦国丧灵归蜀。」这是有关计法真生平的最后记载，由于此处并未记载其享年，以致无法推知其生年。

印度和我国古代，女人皆受到严重的歧视。在佛法中也是如此，认为她们身有五障：「一者，不得作梵天王。二者，帝释。三者，魔王。四者，转轮圣王。五者，佛身。」¹这种观点，与主张众生平等、皆有佛性的大乘佛教，无疑是格格不入的。《法华经》²龙女成佛，和《维摩诘经》³天女折服罗汉，为女人平反，是二个最知名的案例。

禅宗既是大乘的一宗，自亦主张男女平等。在宗教实践方面，历代也皆有女人悟道证真，有名的如：凌行婆、灵照、台山婆、卖饼婆等。清朝有《善女人传》和《优婆夷志》，专门搜集女居士的传，这二种文献都收录了计法真。出家女众悟道的也很多，宗杲的得法弟子当中，温州

¹ 《妙法莲华经》卷4 (CBETA, T09, no. 262, p. 35, c10-11)

² 《妙法莲华经》卷4〈妙法莲华经提婆达多品第十二〉(CBETA, T09, no. 262, p. 34, b23)

³ 《维摩诘所说经》卷2〈维摩诘所说经观众生品第七〉(CBETA, T14, no. 475, p. 547, a28)

净居尼妙道¹、平江府资寿尼无著道人妙总²皆是比丘尼。

宗杲于普说结束时，作一偈赞扬计法真：

女流中有大丈夫，示现其身化其类。
以戒定慧解脱法，摄彼贪欲嗔恚痴。
虽处于中作佛事，如风行空无所依。
过去未来及现在，尘沙诸佛及菩萨，
异口同音发是言：「善哉奇特世希有，
心源清净无忧喜，不作无喜无忧想，
逢场作戏随世缘，而于世缘无所著。
六月火云烧碧空，雷声忽震三千界，
销除热恼获清凉，是彼丈夫诞时节。」
我说此偈助光明，普施法界诸女人。³

宗杲赞叹计法真，是女流中的大丈夫。在禅语中，「大丈夫」是指悟道之人。虽为女流，而能悟道，即称之为「大丈夫」。反过来说，生为男儿，而未能悟道，则不称为「丈夫」，故有「茫茫宇宙人无数，几个男儿是丈

¹ 其事迹见《嘉泰普灯录》卷18 (CBETA, X79, no. 1559, p. 404, c5 // Z 2B:10, p. 136, a5 // R137, p. 271, a5)

² 其事迹见《嘉泰普灯录》卷18 (CBETA, X79, no. 1559, p. 405, a11 // Z 2B:10, p. 136, b17 // R137, p. 271, b17)

³ 《大慧普觉禅师语录》卷14 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 872, c8-17)

夫」¹的说法。

「示现其身化其类」，谓计法真像观世音菩萨一样，依对方的因缘变化为女人身，度化女性大众。「虽处于中作佛事，如风行空无所依。」谓为了度化众生的需要，来到娑婆世界，却不为世界万象所系缚，始终如风一般的自由自在。

「心源清净无忧喜，不作无喜无忧想，逢场作戏随世缘，而于世缘无所著。」则是说自性清净心本来没有烦恼，也没有喜乐，此心亦不自作「无喜无忧」之想。计法真的自性清净心便是这样，随着世间的因缘而逢场作戏，不为世间因缘所系缚。

「六月火云烧碧空，雷声忽震三千界，销除热恼获清凉，是彼丈夫诞时节。」谓六月火云烧碧空的时节，忽然有雷声震动三千大千世界，雷雨普降销除了众生的热恼。计法真大丈夫便像那炎夏午后的雷雨，轰轰烈烈的诞生于六月的时节，解除了芸芸众生的烦恼。

这首偈也同时是对女人修行证果的赞叹，鼓舞后世的女性朋友，了悟真理、解脱烦恼。

¹ 《禅宗颂古联珠通集》卷9 (CBETA, X65, no. 1295, p. 525, c20-21 // Z 2:20, p. 51, b16-17 // R115, p. 101, b16-17)

第二节 黄彦节

黄彦节是一位有名的宦官，惟在典籍中仅有零星的记载，且生卒年不详。宋王明清《挥麈录》：

绍兴中赵元镇¹为左相，一日入朝，见自外移竹栽，入内奏事毕，亟往视之，方兴工于隙地。元镇询：「谁主其事。」曰：「内侍黄彦节也。」元镇即呼彦节，诘责之曰：「顷岁艮岳花石之扰，皆出汝曹，今将复蹈前辙邪？」命勒军令状，日下罢役。彦节以闻于上。

翌日，元镇奏事，上喻曰：「前日偶见禁中有空地，因令植竹数十竿，非欲以为苑囿。然卿能防微杜渐如此，可谓尽忠尔，后倘有似此等事，勿惮，以警朕之不逮也。」（彦节自云）²

李心传《建炎以来系年要录》采信此事，载于卷八十六、绍兴五年（1135年）闰二月条。又，同书卷九十九记载：

绍兴六年三月……诏天章阁万寿观祖宗帝后神御

¹ 赵鼎，字元镇。

² 宋王明清《挥麈录》《余话》卷1。

见在温州，令干办官黄彦节迎奉赴行在，惟圣祖像留温州如故，既而中书言：「恐内侍沿途骚扰。」止，命本州遣近上兵官迎奉焉。

以上两则记载，可见彦节是位阶较高的宦官，在皇宫内主持园艺工程，有时也奉命外出办事。

宋岳珂编《金佗续编》卷十〈赐金带金碗等省札〉记载：

三省枢密院同奉圣旨。岳飞提兵已至蔡州，遣发官兵收复颍昌府¹，可差内侍黄彦节前去传宣抚问，仍赐金合茶药，及支降金带金碗壹千两。其已支犒军银，并折绢银，可共添赐作伍万两。令彦节管押赴军前，委岳飞将立功官兵等第赐给。右札送湖北京西路宣抚使、兼河南北诸路招讨使岳少保²，照会施行。

按，《建炎以来系年要录》卷一百三十六记载，岳飞部队收复颍昌，是在绍兴十年（1140年）六月，而同年七月，岳飞收到十三道加急诏书，不得不班师回朝，导致颍昌复为金人所占领。所以，彦节受命管押劳军物资粮饷之

¹ 《建炎以来系年要录》载于卷136：「绍兴七年……六月……壬辰，湖北京西宣抚使统制官张宪、傅选及金将韩常，战于颍昌府，败之。复颍昌。」

² 岳飞封少保，《建炎以来系年要录》载于卷136，绍兴十年六月条。

事，就是在这段时间内。但是，彦节并没有成行，原因是朝廷随后就改派李世良前去¹。

《建炎以来系年要录》卷一百四十四记载：

绍兴十二年……入内西头供奉官黄彦节，除名，枷项，送容州编管。彦节尝为岳飞军中承受，后转归吏部。飞怜其贫，遗钱三千缗²，且荐为睿思殿祇候，上不许。飞死，乃抵罪。

卷一百五十二记载：

绍兴十四年……左武大夫钦州刺史浙东兵马钤辖王敏求，勒停南剑州编管。敏求，岳飞亲校也。秦桧追论黄彦节事（事见十二年），以敏求为彦节计，嘱飞私求财物，法寺鞫实，乃有是命。

以上两件事，发生在秦桧当权，岳飞因「莫须有」³的罪名而枉死狱中之后。因此黄彦节和王敏求被流放编管，多半是秦桧打压异己的手段。彦节曾为岳飞军中承受，以及岳飞曾荐为睿思殿祇候，因而被视为岳飞同党，

¹ 参见《金佗续编》卷10〈改差内侍李世良管押御赐金带金碗等省札〉。

² 古制千钱为一缗。三千缗为三百万钱。

³ 真观按，「莫须有」一词应该是「莫输有」之误，在闽南语中「莫输有」意谓很可能有。闽南人原为河洛人，因避战乱迁往南方，其语言仍保留许多中原古音。

这应该是他被流放的真正原因。至于遗钱三千缗（三百万钱）的事，以岳飞的人品来说，不至于如此，多半是秦桧党羽所编造的，所以在秦桧死后，彦节仍有机会担任重要的职务，必是已得平反之故。

朱熹说：

王宣子说：「甘拊言：『士大夫以面折廷争为职，以此而出，人皆高之。宦官以承顺为事，忽犯颜而出，谁将你当事？而黄彦节是也！』」其见如此之争，后汉吕强，后世无不贤之。¹

甘拊认为宦官应以承顺为事，「面折廷争」则为逾越。但朱熹认为，东汉吕强²已有先例，后世无不以为贤，因而肯定彦节。这里记载的「犯颜而出」，应该就是指绍兴十二年（1142年），彦节带枷、被流放编管于容州的事。据此研判，彦节被流放的真正原因，除了被视为岳飞同党之外，他应该是对高宗皇帝提出谏言，因此触怒了高宗皇帝。此事不见其它文献记载，但既受到士大夫的评论，可以想见应为当时重要的事件。彦节身为宦官，却有士大夫的气节，因而得到朱熹的肯定。

彦节赦还的时间不可考，估计应该是在绍兴二十五年

¹ 《朱子语类》卷132

² 事迹详《后汉书》卷108吕强本传。

（1155年）秦桧死后，九成和宗杲都是在当年十二月遇赦的，彦节应该也是在此前后。秦桧死后，彦节机遇大好，被派到普安郡王赵昚处当差，赵昚就是后来的孝宗皇帝。秦桧当权期间，宗杲被编管于衡州、梅州，彦节则被编管于容州，他能够参访宗杲的时间，应该是在绍兴二十六年（1156年）以后。绍兴二十七年（1157年），彦节便得到宗杲的印证。

《嘉泰普灯录》记载：

门司黄彦节居士，字节夫，号妙德，于大慧一喝下，疑情顿脱。慧以衣付之。尝举「首山竹篋话」，至叶县¹近前夺得拗折，掷向阶下曰：「是甚么？」山曰：「瞎！」公曰：「妙德到这里，百色无能，但记得曾作〈蜡梅〉绝句曰：『拟嚼枝头蜡，惊香却肖兰。前村深雪里，莫作岭梅看。』」²

其中的「首山竹篋话」，典故出自汝州叶县归省禅师参访首山省念禅师（926—993）：

〈叶县省禅师〉师嗣首山，讳归省，冀州贾氏子。师到首山，山举竹篋问曰：「唤作『竹篋』则

¹ 指叶县归省禅师，典故参见正文解说。

² 《嘉泰普灯录》卷23 (CBETA, X79, no. 1559, p. 432, b22-c2 // Z 2B:10, p. 163, d4-8 // R137, p. 326, b4-8)

触，不唤作『竹篋』则背。唤作什么？」师掣竹篋，拗作两截，掷地曰：「是什么？」山曰：「瞎！」师便作礼。¹

彦节说，如果当时他在场的话，他会回答：「妙德到这里，百色无能，但记得曾作〈蜡梅〉绝句曰：『拟嚼枝头蜡，惊香却肖兰。前村深雪里，莫作岭梅看。』」此话或许要证悟之人，方能契会吧！至少宗杲就帮他印证了。

彦节开悟的过程，《嘉泰普灯录》记载得很简单，宗杲大喝一声，他就开悟了。宗杲不愧是临济后人，一记「临济喝」，便令彦节顿时悟入。

《大慧普觉禅师年谱》记载，宗杲于绍兴二十七年（1157年），曾作〈答妙德居士黄公节夫问道书〉。这应该就是载于《语录》的〈答黄门司节夫〉：

收书并许多葛藤，不意便解如此拈弄，直是弄得来，活鱍鱍地，真是自证自得者，可喜！可喜！但只如此，从教人道：「这官人不依本分，乱说乱道。」他家自有通人爱，除是曾证、曾悟者方知。若是听响之流，一任他钻龟打瓦，更批判得如来禅、祖师禅好，尽吃得妙喜拄杖也。且道：「是赏伊、罚伊？」

¹ 《五家正宗赞》卷2 (CBETA, X78, no. 1554, p. 588, b19-22 // Z 2B:8, p. 465, b17-c2 // R135, p. 929, b17-p. 930, a2)

一任诸方，更疑三十年。¹

所谓的「拈弄」，是指禅门机锋。宗杲认为，彦节已经懂得禅门机锋。不但如此，彦节本人还是个「作家」，可以创作禅门机锋，所以宗杲称赞他「直是弄得来，活鱗鱗地，真是自证自得者」。

宗杲用拄杖子打人，难道不是处罚人吗？为什么还要问，是赏、是罚呢？罚且不问，赏在何处？按，在禅宗史里，因为挨打而悟入者，不乏其人，从这里可以理解，为什么禅师打人，可称之为「赏」。然而，若更进一步问：「为什么禅师打人，是一种机锋，可以令人开悟？」也许可以回答：「因为『遍界明明不覆藏』，所以打人也可以令人开悟。」再问：「为什么『遍界明明不覆藏』？」一路追问下去，就找不到文献解释了，这已是修证的范围，不是闻思所能及的。

《大慧普觉禅师年谱》绍兴二十九年²（1159年）条记载：

孝宗皇帝在普安潜藩，七月二日，遣内都监黄彦节，命师就山中举扬般若。说偈云：「大根大器大力

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷30 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 940, a10-17)

² 当时彦节已开悟，说不定赵昀就是听了他的推荐，才会派他去护持宗杲的。

量，荷担大事不寻常。一毛头上通消息，遍界明明不覆藏。」献上，上嘉叹之。

《大慧普觉禅师年谱》绍兴三十年条（1160年）记载：

孝宗皇帝居建邸，内都监黄彦节侍次，诵于妙喜处所授祖师偈：「心随万境转，转处实能幽。随流认得性，无喜亦无忧。」¹上闻之，理与神遇，欣惬盈怀，委内都监访师，请升堂。遂说偈以献曰：「豁开顶门眼，照彻大千界。既作法中王，于法得自在。」上甚嘉纳焉。寻复请为众说法，亲书「妙喜庵」三字，及制真赞，题曰〈文圜赞真呈妙喜〉。

师演成四偈，其引曰：「宗杲伏承文圜至人颂示妙赞，大哉言乎，而思惟所不能及也。宗杲虽不敏，演成四章，谨缮写上呈，伏乞一目而掷之。」偈见前录。

乾道七年（1171年）三月八日，孝宗召见瞎堂慧远禅师，也提到黄彦节。

上曰：「昔闻黄彦节举古颂云：『心随万境转，

¹ 此为禅宗二十二祖摩拏罗传法偈。见《景德传灯录》卷2 (CBETA, T51, no. 2076, p. 214, a24-25)

转处实能幽。』因得受用，以虚心应物。径山云：『虚明自照，不劳心力。』¹师奏云：「此乃三祖大师〈信心铭〉²，正为有所证悟者说。」上曰：「如何？」师奏云：「至道无难，唯嫌拣择，但莫憎爱，洞然明白。毫厘有差，天地悬隔。」上喜甚……又问：「一口吸尽西江水，理会未得。」师奏云：「理会不得，无义路处，直下便是。」上曰：「更数年须可晓。」师奏云：「但于一刹那间，以悟为则。」³

宋薛季宣《浪语集》卷十八〈湖州与宰执书〉：

已具札状禀。本州添差武臣路钤以下，至进勇効士一百七十一员，军员五百三十一人，钱粮衣赐，总计一岁共支钱十九万八千七百四十余贯……如总管宣赞舍人刘炎，路钤辖武经郎黄彦节，供给钱皆一百五十贯。州钤辖武显大夫江昌朝等，准备将武节大夫马全等，皆八十贯……如刘炎、黄彦节等，久居本州，皆有田宅。

这封公文本身没有注明时间，但接下来的一篇〈与宰

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷26：「如水之湛然不动，则虚明自照，不劳心力。」(CBETA, T47, no. 1998A, p. 924, c2-3)

² 《信心铭》作：「虚明自然，不劳心力。」(CBETA, T48, no. 2010, p. 376, c29) 与宗杲文句，相差一字。

³ 《瞎堂慧远禅师广录》卷4 (CBETA, X69, no. 1360, p. 597, b21-c6 // Z 2:25, p. 493, b7-16 // R120, p. 985, b7-16)

执书二），提到「乾道八年折丁钱，补填九年少阙之数」，而这二篇应该都是同年所作。因此判断，这两篇公文是乾道九年（1173年）所作。黄彦节久住湖州，也在湖州有置产，当时他的官衔是「路钤辖武经郎」，薪水一百五十贯，比「州钤辖武显大夫」和「准备将武节大夫」的八十贯多了将近一倍，应该算是优渥了。

虽然如此，彦节仍然只是一个宦官，跟在朝为官的士大夫不能比，没有人替他写传，也不知道他的生卒年。不过，他参禅不过一、二年，便得证悟。比起其他参禅的人来说，（如他的主子孝宗皇帝，从绍兴末开始参，参了十多年多，到乾道七年仍说：「更数年须可晓。」）彦节却又幸运多了。彦节因为宗杲一喝而悟，在孝宗皇帝身上，这个因缘却是不存在的，宗杲总不能对郡王或皇帝施予「临济喝」吧！用拄杖子打人的手段，当然就更不能用在皇帝身上了。

宦官，在佛教典籍中，称之为「黄门」¹。黄门是不能出家受具足戒的，即使已受了具足戒，因故成为黄门，也必须勒令还俗。²但是，作为一个在家居士，黄门则是可以受菩萨戒的。

¹ 谓男性去势者。

² 《弥沙塞部和酰五分律》卷17：「诸白衣见讥诃言：『沙门释子度诸黄门，必当共作不净事。』此辈无可度不可度，乃至若已受具足戒，应灭摈，亦如上说。受具足戒时应先问：『汝是丈夫不？』二根亦如是。」（CBETA, T22, no. 1421, p. 118, a2-5）

《梵网经》说：

佛子！与人受戒时，不得简择一切国王、王子、大臣、百官，比丘、比丘尼、信男、信女、淫男、淫女，十八梵天、六欲天子、无根¹、二根²、黄门、奴婢，一切鬼神尽得受戒……若欲受戒时，师应问言：「汝现身不作七逆罪耶？」菩萨法师不得与七逆人现身受戒。七逆者：出佛身血、杀父、杀母、杀和上、杀阿闍梨、破羯磨转法轮僧、杀圣人。若具七遮，即现身不得戒，余一切人尽得受戒……但解师语，有百里、千里来求法者，而菩萨法师以恶心而不即与授一切众生戒者，犯轻垢罪。³

《菩萨瓔珞本业经》说：

始行菩萨，若信男、若信女中，诸根不具⁴，黄门、淫男、淫女、奴婢、变化人受得戒，皆有心向故。⁵

¹ 谓无生殖器官。

² 谓兼有男性与女性的生殖器官。

³ 《梵网经》卷2 (CBETA, T24, no. 1484, p. 1008, b21-c8)

⁴ 谓身体器官不健全。

⁵ 《菩萨瓔珞本业经》卷2 (CBETA, T24, no. 1485, p. 1020, b23-25) 圣严法师说：「此经的受戒得戒的资格标准，极其厚大，与

菩萨戒的主要精神，在于「发菩提心，离一切相」。依大乘经典而言，有心者，即有成佛之性，故除非现生曾犯七逆罪，不问其过去行业，只要有心欲求菩萨戒者，菩萨法师即有传戒的义务，如果拣择受戒人的出身、职业、品性，而不予传戒，此一菩萨法师犯轻垢罪。

黄门既然可以受菩萨戒，当然也可能在大乘法当中见道，黄彦节即是一个具体的例证。黄彦节并不是最早悟道的宦官，在他之前，还有一位「门司郑谔居士」，在克勤圆悟禅师的座下悟道，¹但是并无机语留传下来，悟道的过程亦无记载。

《梵网经》相类，除此二经，未见有其余大乘经论作如此说。」（见圣严法师（1997），《菩萨戒指要》，页110，台北：法鼓文化事业股份有限公司。）

¹ 《嘉泰普灯录总目录》卷2 (CBETA, X79, no. 1558, p. 281, b15 // Z 2B:10, p. 13, b17 // R137, p. 25, b17)

第七章 史传所遗漏的士大夫悟道者

本章收录四位士大夫，是从《语录》和《年谱》中集逸，为禅门史传所遗漏的士大夫得法弟子。

第一节 蔡枢

吏部郎中蔡枢，字子应。在罗公旦宣读的〈祭文〉中，蔡枢是列在「士大夫恪诚扣道，亲有契证」的名单，但是《嘉泰普灯录》却没有把他列为宗杲法嗣，一直到清朝彭际清的《居士传》，才为他写传，并记载：「大慧可之。」¹《年谱》绍兴五年（1135年）条记载，使李邴开悟的同一个机锋，蔡枢也有领悟，「亦以书通所得于师」。但是宗杲的回信，却没有收录在《语录》中，所以宗杲是否曾在回信中印证他，仍有待查考。

由于〈祭文〉判断宗杲法嗣的标准，并不是很严谨，而《居士传》成书的年代又离事件发生时间太远，所以此处判定蔡枢为宗杲得法弟子，是以《年谱》的记载作为主要的依据。

《闽中理学渊源考》卷十一〈朝请蔡子应先生枢〉记

¹ 《居士传》卷31 (CBETA, X88, no. 1646, p. 239, c11 // Z 2B:22, p. 454, d17 // R149, p. 908, b17)。

载：

蔡枢，字子应，传仲子。政和五年同从父仲登第，历官西京提举、学司主管文字、御史。常安民¹在党籍，人多疎之，枢独事以师礼。提举湖南学事时，殿中侍御史张所²教授潭州，未知名。会所白事，枢问曰：「时事如此，度今谁可任国事者？」所举刘安世³。枢瞿然曰：「自崇观来，禁锢元佑之学，文字言语稍涉疑似者，必置之法。子为教官，乃敢伸公论若是耶？」即荐所，后果知名。

年四十五，慨然叹曰：「先公挂冠之年，吾已遇之，时方多事，其可无功冒宠乎？」致仕去。榜所居堂曰「世隐」。

宣和⁴末，兴燕云之师，主兵者欲引枢为谋议官，枢以书止之。累官朝散郎守职方员外郎，赠朝请大夫。

子頔，进士，宣教郎，知宁德县。孙，师言、敷言皆登第。

¹ 常安民，字希古，邛州人，《宋史》卷346有传。

² 张所，青州人，登进士第，历官为监察御史，《宋史》卷363有传。

³ 刘安世，字器之，《宋史》卷345有传。

⁴ 1119—1125年。

从以上的记载可以看出，蔡枢鲜有党派之见，所以能够师事常安民和推荐张所。他对于做官，兴趣不大，四十五岁就提前退休。北宋徽宗宣和的最后一年，是宣和七年（1125年），那个时候他已经退休了，不愿再担任军中的参谋职务，所以他当时至少四十五岁，依此上推，他至迟是在北宋神宗元丰四年（1081年）出生。

明黄仲昭《未轩文集·补遗》卷下〈蔡枢列传论〉记载：

甚矣！蔡氏之多贤也。自襄¹以忠清直亮，为时名臣，至其孙佃、佃、伸相继第进士。佃不屈于其从祖京，伸不屈于秦桧，皆风节凛然，有足尚者。传学古务实，绿发挂冠。传之子櫛、枢，亦相继第进士。櫛为政得襄之家法。枢居官礼贤荐士，亦未中年致仕。而枢之子及孙，又皆以文学登第，其他接踵仕途者，尤未艾也。古谓：「德厚者流光。」吾于襄见之矣！

这是说，蔡枢出生于官宦世家，曾祖父蔡襄是北宋名臣。从父蔡佃、蔡佃、蔡伸是进士。他的儿子蔡頔和孙子蔡师言、蔡敷言，也是进士。再加上蔡枢本人和哥哥蔡櫛

¹ 蔡襄，字君谟，兴化仙游人，举进士，为西京留守推官馆阁校勘，《宋史》卷320有传。

也是进士。四代中，竟有八人进士出身。父亲蔡传虽然不是进士，但也做过官。所以黄仲昭称赞蔡枢这一家是「德厚者流光」。

《福建通志》记载，蔡枢为仙游县人，政和五年（1115年）登进士第。¹著有《蔡枢文集》十卷。²死后葬于仙游县连江里。³

宗杲〈答郡王孟公仁仲、枢密徐公师川书〉⁴记载：

去春〔绍兴四年二月〕入闽，憩广因、洋屿及八个月，而蔡子应以莆中灵岩天宫庵见招。坐席未暖，江少明复以今新庵遣人相延。遂领长乐五十三衲子卷襪此来。〔绍兴五年〕四月初一入庵，见今内外度夏者二百人，皆丛林老成、从游士夫、一时名士，如李参政汉老、江给事少明、蔡子应郎中、储彦伦、李端友、蔡春卿正卿诸公，咨问扣击，拳拳不倦。

这是宗杲教授蔡枢最早的记载。当时蔡枢的年龄在五十五岁以上，至少已经退休十年了。依《年谱》记载，绍兴五年「正月，赴蔡子应郎中天宫庵之命。」同年四月初一便到江安常的泉南小溪庵。宗杲在蔡枢的天宫庵停留只

¹ 《福建通志》卷33。

² 《福建通志》卷68。

³ 《福建通志》卷62。

⁴ 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

二个多月。让李邕和蔡枢开悟的开示，是在泉南小溪庵：

一日，因师示众，举自颂赵州庭前柏树子话，拈云：「庭前柏树子，今日重新举，打破赵州关，特地寻言语。敢问大众：既是打破赵州关，因甚特地寻言语？」良久，云：「当初将为茅长短，烧了元来地不平。」¹

蔡枢事后写信给宗杲：

某近看「狗子无佛性」一语，恰似平地钉个系驴橛子，一除除却，顿觉廓然，本无罣碍，一切文字语言已没交涉，故见得「竹篋子」彻底分明。信知从上佛祖切要为人处，尤无多子。便见自己脚根下一段大事，明如皎日，廓若太虚，从本已来，不生不灭，不变不易，赤骨历地，着一丝毫不得，直饶千佛出世，亦无摸索处。菩提、烦恼，真如、涅槃，皆为剩法；花梢柳眼，种种胜妙境界，尽是榼搔阿罗，应时瓦解冰消，庆快有不可胜言者。因作颂曰：「云门篋子，逢人便举，有眼无睛，徒劳下语。」二曰：「狗子无佛性，截断衲僧命，打破赵州关，识得云门病。」枢此回若不遇老师，空被从前一知一解以为殊胜，埋没

¹ 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

过此一生，岂不可惜也！¹

蔡枢在这封信中，显示他的见地，此信实为其见道报告。「自己脚根下一段大事」，即是他所悟之标的。蔡枢描述其所悟之标的：「从本已来，不生不灭，不变不易，赤骨历地，着一丝毫不得，直饶千佛出世，亦无摸索处。」此部分是说，他所悟的心体，是原本就存在的，未来也不会消灭，在任何时候这个心体都是不变不易的。它远离世间一切法，对它来说，根本就无有一法可得。这个心体是无形无相的，即使千佛出世，也捉摸不到它。

本书第二章第一节曾论述，禅宗的开悟即是证解阿赖耶识。依照《成唯识论》所说，阿赖耶识是「无始时来界，一切法等依」，其心体亘古长存、无有变异，所含藏的种子则不断的流注变迁。蔡枢此处的描述，应该是偏于心体的部分而说的。

辽僧行均《龙龕手鉴》卷二：「搯搯，粪也。」蔡枢信中写做「榼」，应系形近而误。「阿罗」的意义不详。

「搯搯阿罗」，四个字合起来，意思应该是污秽之物。「菩提、烦恼，真如、涅槃，皆为剩法；花梢柳眼，种种胜妙境界，尽是榼搯阿罗，应时瓦解冰消，庆快有不可胜言者。」意思是说，他已经明白了无相法，这是远离一切分别对待相的。

¹ 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

令蔡枢开悟的，是「赵州柏树」的公案。但回过头来看「狗子无佛性话」，蔡枢只觉得这个公案已经不再是公案，再也没有办法拘碍他了。再看「竹篋子话」，也能够充分了解其中暗藏的关键。也就是说，蔡枢从一个公案透入，同时也懂得其它的公案。

《年谱》记载：「师之所答，备于《语录》。」不过，《语录》中只有宗杲回答李邴的信，并没有回复蔡枢的信。因此，在文献上并没有宗杲为蔡枢印证的直接证据。但是，《年谱》也没有否定蔡枢的记载，依《年谱》的体例，这应该是肯定蔡枢的。

法宏、道谦所编二卷本的《普觉宗杲禅师语录》，也记载这件事：

李参政汉老、蔡郎中子应、储大夫彦伦、李教授端友，一日同会云门庵。因师小参，举赵州栢树子话：「有颂曰：『庭前栢树子，今日重新举。打破赵州关，特地寻言语。』敢问诸人：既是打破赵州关，为什么却寻言语？」良久云：「当初将谓茆长短，烧了元来地不平。」李参政闻之，豁然契悟，谓师曰：「若无后语，某亦不省。」李端友私谓蔡子应、储彦伦曰：「不是李汉老参得禅，乃是李参政参得禅。」子应曰：「不然！参政公不是三家村里汉，须是他自

肯始得。」彦伦曰：「子应之言是也。」¹

李端友的话语有些戏谑，意思是说，李邴官大学问大，所以参得禅。蔡枢认为，这样讲话不公允。储彦伦也赞同蔡枢。可惜这里只记载李邴豁然契悟，没有办法据此判断蔡枢是否因此而悟。

笔者判断蔡枢已悟，主要是依据宗杲所作的祭蔡枢文。李邴于绍兴十六年（1146年）去世。次年，宗杲在衡州得到消息，为李邴写了一篇祭文，请一位出家人带过去祭拜他。宗杲感叹的说：「泉南道友，零落殆尽，今唯蔡郎中一人而已，不若生祭之。」²便戏谑的写了一篇祭蔡枢文，请人一起带去泉州：

致祭于灵岩山下，半风半颠大脱空居士之灵：惟灵铁器，市里牙人，脱空场中主，将黑豆换人眼睛，只做这般伎俩。将谓阎老不知，一向起模画样，而今死去见渠，看你有何凭仗？镬汤炉炭横行，剑树刀山逆上！我侬闻说欣然，呆汉攒眉惆怅。人情敢不周旋，薄奠聊陈供养，郭郎线断俱休。呜呼哀哉！尚享！³

¹ 《普觉宗杲禅师语录》卷1 (CBETA, X69, no. 1362, p. 634, b19-c3 // Z 2:26, p. 37, b17-c7 // R121, p. 73, b17-p. 74, a7)

² 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

³ 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

「郭郎线断」，典故出自北宋工部侍郎杨亿¹的〈傀儡〉诗：「鲍老当筵笑郭郎，笑他舞袖太郎当。若教鲍老当筵舞，转更郎当舞袖长。」²郭郎，是小丑，此处为小丑形像的傀儡。郎当，为败事、不整治之意。杨亿是「广慧琏禅师法嗣」³，也是一位悟道的士大夫。这首〈傀儡〉诗大不简单。宗杲曾拜访台州宝藏本禅师，听到本禅师上台念这首诗便下座，即肯定他而炷香拜之。⁴「郭郎线断」意思是说，人死了，便像傀儡的线断了，身体再也没有办法动作了。

蔡枢人还没死，宗杲就替他写祭文，骂他半疯半癫，又咒他下地狱。这个玩笑开得够大的了！若不是已悟道的人，谁能堪得起这样的玩笑呢？「镬汤炉炭横行，剑树刀山逆上！」意思是说，众生的自性清净心，即使是在地狱当中，也一样的清凉自在。已经悟道的人，对自性清净心的这一个个性非常的清楚，看到这篇「生祭文」，必然会心一笑，不以为忤。在此之前，宗杲只有对他自己的师父克勤才说类似的话。⁵所以宗杲说：「我依闻说欣然，杲

¹ 杨亿，字大年，《宋史》卷305有传。

² 刊于宋陈师道撰《后山诗话》。

³ 《续传灯录》卷3 (CBETA, T51, no. 2077, p. 488, b19)

⁴ 《嘉泰普灯录》卷16 (CBETA, X79, no. 1559, p. 389, b12-17 // Z 2B:10, p. 120, d10-15 // R137, p. 240, b10-15)

⁵ 绍兴六年，宗杲的老师克勤死讯传到泉州时，有人问：「云门圆悟老师迁化向何处去？」宗杲答：「入阿鼻大地狱去也。」参见《大慧普觉禅师年谱》绍兴六年条。

汉攢眉惆怅。」显然，宗杲是把蔡枢当成和自己同一类的人，李邴死后，他便是「泉南道友」尚存的最后一人。

很巧的是，这篇「生祭文」作成之后，还没送到泉州，蔡枢竟然真的死了！那年是绍兴十七年，推算起来，他至少是六十六岁，还不算早死。宗杲在原来的祭文后面，补上一段：「呜呼！始以前文与公相戏，此意未达，公已瞥地。二俱偶然，初无实义。公既去矣，文焉敢弃，就而祭之，是法如是。」¹这篇「祭文」还真的派上用场了。

第二节 黄元绁

新喻县尉黄元绁，号如是，也是宗杲的得法弟子，这可以从《语录》和《年谱》很明确的看出来，但是《嘉泰普灯录》等禅门史传却忽略了他，没有把他列入宗杲法嗣。元绁应该是他的字，《语录》和《年谱》没有记载他的本名，也没有其它文献可以查考。

绍兴二十六年（1156年）正月二十一日，宗杲离开梅阳，二月至瀛川与张九成相遇，之后到庐陵，再到渝川，「邑宰黄公元绁迎师馆于东山寺，三月十一日，被旨复僧」。这是有关黄元绁最初的记载，宗杲与之相见，应该

¹ 载于《大慧普觉禅师年谱》绍兴五年条。

是在二月底或三月初。

《年谱》绍兴二十六年条，又记载：

〈示黄元绶如是居士法语〉云：「渝川江亭一见，心已许之。既而来驿舍吐露，若合符契。自庆验人眼不让古人。」

此中所谓〈示黄元绶如是居士法语〉实即《语录》卷二十的〈示新喻黄县尉〉：

妙喜与如是老人，素昧平昔。绍兴丙子¹暮春，邂逅渝川江亭，一见便得之，词色之间虽未相酬酢，而心已许之。既而来驿舍，吐露若合符契。自庆验人之眼不让古人，又喜般若社中得一个英灵汉，可以扶此大法幢，然此大法炬，为吾家内外护。次日同赴任宰饭，饭罢复坐兀斋，如是老人尽发所蕴，字字句句，皆有落着，不似今时士大夫说，世之所谓口鼓子禅。因说梦一巡。²

全段皆是印证之语，包括「一见便得之」「心已许之」「吐露若合符契」「自庆验人之眼不让古人」「又喜般若社中得一个英灵汉」「如是老人尽发所蕴，字字句

¹ 即绍兴二十六年（1156年）。

² 《大慧普觉禅师语录》卷20 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 897, a18-26)

句，皆有落着」，故知黄元绶之悟，系出于宗杲之印证。虽然黄元绶之悟，并非宗杲的传授，但依禅门惯例，无师自悟者，远如永嘉玄觉（665-713）参六祖惠能（638-713），近如张九成参宗杲，皆是以印证其悟者为传承师父。《嘉泰普灯录》既然把张九成列为宗杲法嗣，也应该把黄元绶列进去。

《年谱》谓元绶为邑宰，《语录》则谓其为县尉，究竟何者为是？今依《语录》：「次日同赴任宰饭」，可知邑宰姓任，另有其人，故应以《语录》所载为是。

宗杲接着又说道：

到这里方信三世诸佛说梦，六代祖师说梦，天下老和尚说梦，即今妙喜与如是老人又在梦中说梦。忽然有个没量大汉，梦里觉来，方信三世诸佛所说者不是梦，六代祖师所说者不是梦，天下老和尚所说者不是梦。何以故？梦与觉一，语与默一，说与无说一。所以云：「二由一有，一亦莫守，一心不生，万法无咎。¹」

意思是说，五阴、十二处、十八界等皆是生灭有为的梦境，即使是究竟佛亲自宣说，也仍然只能在梦境之中宣

¹ 「二由一有」等语出《信心铭》卷1 (CBETA, T48, no. 2010, p. 376, c5-6)

说。但是如果有人可以因此而开悟，他会发现诸佛，以及禅宗的证悟祖师，他们其实是借着生灭有为的梦境，在宣说那个不生不灭的自性清净心。「二由一有」，意思是说：万法本来就是由自性清净心而出生，所以世间万法，其实皆是自性清净心，整个就是一真法界。既然都是一真法界，也就没有能观之心与所观之境，不需要去守住什么。就这样，住在泯灭一切对待相的境界当中，不起差别对待相，则世间万法纵然乱起乱灭，又有什么过咎呢？

宗杲又说：

如是之法，说亦如是，默亦如是，三世诸佛亦如是，六代祖师亦如是，天下老和尚亦如是。妙喜即今与〔如是老人〕¹，所说者亦如是，所证者亦如是。如是老人，当如是受用，如是修行，与如是人，说如是事。令未得者，得入如是境界，同报佛恩，使如是之法，众生界中相续不断。则如是老人，不虚说梦，妙喜老汉不虚证明矣！且道：如何是不虚证明底道理，还委悉么？如是，如是！（咄）且截断葛藤！²

这一段中，说到很多的「如是」。「如是」是黄元绶的号，典故应该是出自《金刚经》：

¹ 「如是老人」原作「老如是人」，今依上下文更正之。

² 《大慧普觉禅师语录》卷20 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 897, b4-13)

长老须菩提……白佛言：「希有！世尊！如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。世尊！善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应云何住？云何降伏其心？」

佛言：「善哉，善哉！须菩提！如汝所说：『如来善护念诸菩萨，善付嘱诸菩萨。』汝今谛听，当为汝说。善男子、善女人，发阿耨多罗三藐三菩提心，应如是住，如是降伏其心。」¹

「如是」字面上的意思是：像这样。也就是说：像自性清净心这样。这一段是补充上面所说的「二由一有，一亦莫守」。禅宗悟道以后，便能够「如是住，如是降伏其心」，这是悟后起修的方法。

黄元纁是地方官员，在官场上地位并不重要，又没有著作传世，因此正史与儒家典籍都没有他的记载。他是宗杲遇赦北上的旅程中，邂逅的一位悟道者，与宗杲的因缘并不深，若不是有宗杲的这一封信，恐怕没有人知道他的事迹。罗公旦宣读的宗杲祭文说：「潜通密证，匿耀韬光，唯恐有闻于世者，殆不可胜数。」黄元纁，就是这样一位匿耀韬光的修行人吧！

¹ 《金刚般若波罗蜜经》卷1 (CBETA, T08, no. 235, p. 748, c24-p. 749, a4)

第三节 郭仲堪

知县郭仲堪，号中证居士，也是宗杲座下，为禅门史传所遗漏的得法弟子。他的事迹只见于《语录》，连《年谱》都没有记载，他是比黄元绶更加匿耀韬光的悟道者。仲堪应该是他的字，其本名为何，则尚待查考。

清初所编的《江西通志》记载：「天圣二年¹甲子宋郊榜……郭仲堪，泰和人。」这是北宋的郭仲堪，而宗杲在南宋绍兴二十六年（1156年）遇见郭仲堪，时间相距一百三十二年。如果北宋那位郭仲堪十八岁考上进士，到南宋绍兴二十六年也已经一百五十岁了。因此，他应该不是宗杲所遇的郭仲堪。

《语录》有一篇〈示中证居士（郭知县仲堪）〉，是有关仲堪唯一可靠的记载：

仲堪道友，妙喜与之素昧平昔，绍兴丙子冬，邂逅宛陵，一见风采，未语而心已许之。尝过其舍，遂蒙倾倒，因而诘之，自言于中字法门而有趣向。自尔每与对谈，未尝一语及世间事，古人隔江横趋时节，亦有之矣！为政不苛不察，而奸蠹为之胆落，此亦证中字法门效验也。别来恰九个月，忽专介以此轴来求

¹ 公元1024年。

道号，因思无尽张公¹之言，颇与仲堪所入门户略相似，故不觉引前葛藤，仍为立道号，曰「中证居士」。²

绍兴丙子，即绍兴二十六年，宗杲于该年冬天，在宛陵与仲堪相遇，一见仲堪，即知仲堪早已悟道。后来到他家里去，相谈甚是投机。宗杲肯定仲堪所证的「中字法门」，并为他取「中证居士」的道号。

「隔江横趋」，典故出自襄州高亭简禅师。《景德传灯录》谓：「襄州高亭简禅师，初隔江见德山，遥合掌呼云：『不审。』德山以手中扇子再招之，师忽开悟，乃横趋而去，更不回顾。后于襄州开法，嗣德山。」³宗杲以此比况仲堪，可见仲堪证悟的功德受用坚固，不需要他人言语的保证。

「为政不苟不察，而奸蠹为之胆落，此亦证中字法门效验也。」这一段宗杲称赞仲堪，说他能够将佛法运用在政事上。其具体内容为何，不得而知，或许类似儒家「允执厥中」的说法。

宗杲解释中字法门：

¹ 张无尽，即丞相张商英。

² 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 907, b23-c4)

³ 《景德传灯录》卷16 (CBETA, T51, no. 2076, p. 328, b27-c1)

天台智者大师，悟法华三昧，以空假中三观，该摄一大藏教，无少无剩。言空者，无假〔无〕¹中无不空；言假者，无空无中无不假；言中者，无空无假无不中。得斯旨者，获旋陀罗尼，是知从上诸佛、诸祖，莫不皆从此门证入。²

又说：

中证之义，在吾佛则曰：「金刚心。」心至中，曰忠。中无定方，见于行事，而利他自利，世出世间，了无遗恨矣！中证不偏，而上下相应，如析栴檀，片片非别木。非如他人说得盛水不漏，于行事时手足俱露，如此等辈，欲入中字法门，大似掉棒打月，不亦难乎！中证居士勉之，妙喜异日忽地撞到面前，那时相见。更若守着这一字，则不中矣！³

依照禅宗的传法脉络，「龙树大士」为西天第十四祖⁴，龙树主张中观，禅宗主张明心。宗杲主张「中证之

¹ 「无」原作「为」，今依上下文更正之。

² 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 907, a11-15)

³ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 907, c4-11)

⁴ 「十四龙树大士」《六祖大师法宝坛经》卷1 (CBETA, T48, no. 2008, p. 361, c8)

义，在吾佛则曰金刚心」，从法脉的传承来说，有其背景。配合天台三观之义，谓中观通于一切佛法。

二卷本的《普觉宗杲禅师语录》，收了一篇〈郭县丞画像赞〉，这是三十卷本的《大慧普觉禅师语录》所未载的：

神情淡然，风骨粹然，袖手俨然，如春在花，如意在弦，如水在川，文章事业，遇物发宣，普而不偏。夫是之谓二十四考中书令之远孙。虽我不负丞，而无丞负予之叹者也。¹

国师三唤侍者，是很有名的公案：「师一日唤侍者，（侍）者应诺。如是三唤，侍者三应。师云：『将谓吾辜负汝，谁知汝辜负吾。』」²依这个典故，此处所谓的「我不负丞」，意思是说宗杲曾对郭县丞指示禅法。「无丞负予之叹」，意谓郭县丞能够明白宗杲的指示。由此可见，这位郭县丞是宗杲的得法弟子。再加上与宗杲交游的士大夫，并未有其他的知县姓郭，所以这里的「郭县丞」显然就是郭仲堪。

¹ 《普觉宗杲禅师语录》卷2 (CBETA, X69, no. 1362, p. 643, b22-c2 // Z 2:26, p. 46, c1-5 // R121, p. 92, a1-5)

² 《联灯会要》卷3 (CBETA, X79, no. 1557, p. 35, a3-4 // Z 2B:9, p. 241, d9-10 // R136, p. 482, b9-10)

第四节 陈惇

陈惇，字明仲，是另一位被佛门史传所忽略的得法弟子。他的事迹仅见于《语录》的〈示陈机宜（明仲）〉。

除了陈惇以外，另有一位陈旦，建州建阳县人，于绍兴十八年（1148年），年二十六岁，登进士，也是字明仲。¹这二位陈明仲，生存年代差不多，在文献上若单称「陈明仲」，很难辨别到底是哪一位。其中比较有名的是陈旦，他和朱熹时有书信往来，朱熹写给他的信收录于《晦庵集》。张栻的《南轩集》所提到的陈明仲，应该也是陈旦。

为什么笔者判断《晦庵集》中的陈明仲，是陈旦，而不是陈惇呢？其中一个原因，是朱熹在写信给陈明仲时，反对禅法的态度很强烈。例如，朱熹对陈明仲说：

程氏教人以《论》《孟》《大学》《中庸》为本，须于此数书熟读详味、有会心处，方自见得。如其未然，读之不厌熟，讲之不厌烦。非如释氏指理为障，而兀然坐守无义之语，以俟其侥幸而一得也。²

陈惇是被宗杲印证的得法弟子，不太可能明知朱熹反

¹ 《绍兴十八年同年小录》。

² 《晦庵集》卷四十三〈答陈明仲〉

对禅法的态度，还继续向朱熹请教。

但主要的证据，则是《闽中理学渊源考》〈进士陈仲明先生旦〉的记载：「陈旦，字仲明，建阳人。登进士与朱文公同榜，尝偕张敬夫从文公游，未几天丧。文公志其祖徽猷公墓，深慨惜之。」¹这段记载，谓陈旦字「仲明」，而不是「明仲」，但不妨碍认定事实。因为《绍兴十八年同年小录》记载朱熹、陈旦皆登进士，其中记载的陈旦，字明仲。而且《晦庵集》中，与朱熹经常有书信往来者，为陈明仲，不是陈仲明。所以可以认定，《闽中理学渊源考》所载的「仲明」，应该是「明仲」之误载。

同样的理由，汪应辰《文定集》卷十五的〈与朱元晦〉，提到二次「陈明仲」，应该也是指陈旦，而不是陈惇。

《建炎以来系年要录》卷一七五，绍兴二十六年（1156年）十二月条记载：

己未，宰执进呈，殿中侍御史周方崇论：「左朝奉大夫主管台州崇道观陈惇、左朝请大夫赵迪之，贪暴无耻，乞屏于远方。」上曰：「所论未知实否？且下逐路监司体究。」沈该曰：「既是台章，恐不须体究。」上曰：「朕见人才难得，未尝不留意爱惜，每谕以台谏风闻言事，不可容易，须再三询访。朕惟言

¹ 《闽中理学渊源考》卷20。

者之听，岂可不审？今二人者，合如何施行？」该曰：「乞送吏部与监当。」上曰：「且依此。」

这一位「左朝奉大夫主管台州崇道观陈惇」，应该就是《语录》所记载的陈惇。周方崇弹劾他「贪暴无耻」。本来依照宋朝的体制，台谏风闻言事，不必调查事实，即可贬官，但高宗皇帝还是认为应该调查事实之后，再行发落。

《宋史·叶义问传》记载：

桧死，汤思退荐之。上记其尝言范宗尹，召至。言：「台谏废置，在人主。桧亲党，宜尽罢逐。以言得罪者，宜叙复。」擢殿中侍御史。枢密汤鹏举效桧所为，植其党周方崇、李庚，置籍台谏，鉏异己者。义问累章劾鹏举，有「一桧死，一桧生」之语，并方崇等皆罢之。

《建炎以来系年要录》卷一百七十八的记载，周方崇因叶义问弹劾而罢职，事情是发生在绍兴二十七年（1157年）十二月。依照《建炎以来系年要录》的记载，曾因周方崇弹劾而罢职的人不在少数。可能因为他弹劾的人实在太多，所以当他弹劾陈惇时，高宗并没有完全相信。如《宋史·叶义问传》所载属实，则周方崇只是汤鹏举锄异己的工具而已。而且周方崇弹劾的「贪暴无耻」，并无

具体的事实，只是一种概括的判断，如果以现代依法行政的标准，是无法构成任何法律责任的。

宋曾巩《元丰类藁》卷四十三〈张久中墓志铭〉，也提到一位进士陈惇，与北宋仁宗庆历三年（1043年）入太学的张久中交好。此一陈惇，与《语录》中所载的陈惇，主要活动年代相差一百年以上，显然不是同一个人。

古人称官职，多以最高官职称之，因此《语录》中的〈示陈机宜（明仲）〉应该是在陈惇担任左朝奉大夫以前所作的。这封信是判断陈惇悟道，唯一可靠的文献。

陈惇参究得悟的过程如下：

佛弟子陈惇，知身是妄，知法是幻。于幻妄中，能看个「赵州狗子无佛性话」。忽然洗面，摸着鼻孔。¹

他应该是先阅读佛经，或闻法师说法，因而「知身是妄，知法是幻」。在「知身是妄，知法是幻」的正念中，复能参究「赵州狗子无佛性话」，则是陈惇用功参禅的方法。「鼻孔」于禅语中，喻清净本心，谓在极近之处，为吾人平日所忽略者。「摸着鼻孔」，意指悟道。也就是说，陈惇是在洗脸时悟道的。

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 908, c5-8)

陈惇悟道之后，写信给宗杲。宗杲评论如下：

有书来呈见解，试手说禅，如虎生三日，气已食牛。其间通消息处，虽似吉撩棒打地，有着处则入地数寸，不着处则全无巴鼻。然大体基本已正，而大法未明，亦初心入道之常病耳。¹

「虎生三日，气已食牛」，谓初悟之人说禅，即与未悟者截然不同，就像老虎才出生三天，就有猎食野牛的气概似的。宗杲初悟不久，克勤曾夸赞他：「鶻儿未出窠，已有摩霄志。虎子未绝乳，已有食牛气。况复羽翼成，况复爪牙备？」²陈惇悟后说禅，有时说得准确无比，有时却全不相干。宗杲认为，初心入道之人大法未明，是很正常的，不能因为有时没说中，就认为他没有悟。

宗杲接着开示陈惇，悟后继续修行的知见和方法：

苟能知是般事，拨向一边，却把诸佛诸祖要妙门一时塞断，向威音那畔讨个生涯处，方于法得自在矣。释迦老子云：「若但赞佛乘，众生没在苦。」³信知如是事，以我所证，扩而充之，然后不被法缚，

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 908, c8-12)

² 《圆悟佛果禅师语录》卷7 (CBETA, T47, no. 1997, p. 746, c4-6) 《大慧普觉禅师年谱》载于靖康元年（1126年）条。

³ 《妙法莲华经》卷1 (CBETA, T09, no. 262, p. 9, c13-14)

不求法脱，恁么也得，不恁么也得，恁么不恁么总得。凡有言句，凡所受用，如壮士展臂，不借他力。箭既离弦，无返回势，非是强为，法如是故。得如此了，始可言：「无善、无恶、无佛、无众生等事。」

1

「无善、无恶、无佛、无众生等事」，应该是陈惇在信中所呈的见解。宗杲提醒他，必须大法既明之后，方可这么说：

而今大法未明，若便说恁么话，恐堕在永嘉所谓「豁达空，拨因果，莽莽荡荡招殃祸」²中，不可不知也。「但得本，莫愁末。」³久久淹浸得熟，不愁不成一片。勉之，勉之！⁴

最后，则是请他不必担心悟后的功德受用，因为只要得到根本智，时间久了，自然会具足一切功德。

由以上的文献证据，可知陈惇已得到宗杲的印可，应列为得法弟子之一。可惜的是，文献对陈惇记载得很少，

¹ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 908, c12-20)

² 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a27-28)

³ 《永嘉证道歌》卷1 (CBETA, T48, no. 2014, p. 396, a19)

⁴ 《大慧普觉禅师语录》卷23 (CBETA, T47, no. 1998A, p. 908, c5-24)

只知道他在绍兴二十六年（1156年）时，担任左朝奉大夫、主管台州崇道观。左朝奉大夫是朝廷的官衔，宗杲另一得法弟子吴伟明，也是左朝奉大夫。吴伟明曾以这个官衔，担任徽州太守。主管台州崇道观则是一个闲缺，即所谓的「奉祠官」。奉祠官通常都是落职或退休的士大夫，例如张九成在秦桧主政期间，做过十几年的奉祠官。据此推测，陈惇可能曾经在朝廷担任过重要的职务。

第八章 结论

禅宗在中国历史上，曾经有过辉煌灿烂的时代，悟道的禅师和在家居士留下来的语录、史传，多到汗牛充栋的地步。即使到了二十一世纪的今天，禅宗仍然传承不绝，甚至传播到欧美地区。禅门的宗旨尽管深奥难懂，却始终强烈地吸引着人们，一直有人企图解读它。除了文字解说之外，更有许多艺术家以绘画、音乐、雕塑等等的素材，来诠释「禅」的境界。禅，给人一种出尘绝世的美感印像，以致许多与禅不相干的商业活动，也刻意的经营禅味，仿佛只要与禅沾上一点边，意境便天地悬隔。在中华文化领域中，禅宗是极令人神往的一个区块，它是中华文化最耀眼的特色之一。

禅散发的神秘魅力，跟它所标榜的开悟有莫大的关系。每一个人都有避苦趋乐的本能，这个本能引导着我们追求永恒的解脱境界，这应该是人们受禅宗吸引的主要原因。禅宗不只在理论上提出了一条令人神往的古仙人道。在宗教实践上，也一直有悟道者展现出令人激赏的解脱风范。禅师的机锋转语，固然莫测高深，却又深邃隽永，时时触发我们心灵的活水，洗尽市侩庸俗。悟道者所展现的解脱德和般若慧，使许多人因此深信：禅宗的开悟有转凡成圣的决定作用。

虽然如此，禅法却已经衰微很久了。唐朝是禅宗最灿

烂的黄金时代。宋朝有许多错悟的禅师，但也有名重一时的大禅师，如法演、克勤、宗杲等人相继住世，气象不亚于唐代。元、明、清以下，则一路衰败下来，悟道者越来越少。直到如今，自称悟道的人已无法得到普遍的承认，甚至还要受到众人的共同质疑。台湾近年发生好几次大规模的宗教敛财事件，其主事者皆自称悟道者。另外，现代禅创始人李元松居士临终忏悔事件，更震撼了佛教界许多与李居士「悟境」相仿的人。悲观的人已经不愿再相信，这个时代能有真实的悟道者。

由于禅法的衰微，坊间充斥了许多有关开悟的无稽之谈，包括：开悟的人有六种神通、开悟的人没有妄念和忆念、开悟的人没有贪嗔、开悟了便是圣种性菩萨、开悟了便是究竟佛、开悟了便不用再修行等等。这些说法在唐、宋大禅师的语录中，完全找不到具体的根据。当我们进一步检视宗杲与悟道士大夫的生平事迹，更发现许多反证。例如：张浚打败仗，证明他没有天眼通；刘子羽德行比不上未悟的弟弟刘子翬，证明他不是圣种性菩萨。所以说，那些无稽之谈是高推圣境，把开悟看得太难。禅宗开悟者在解脱道上所证的最低果位，应该只有初果须陀洹而已。

学术界通常把开悟视为一种思想、一种境界。这又把开悟等同主观的哲学与不可验证的玄学。从禅宗史和禅宗的根本经典《楞伽经》两方面加以观察，发现禅宗的开悟是有具体内容的。用一句话来概括：禅宗所谓的开悟，就

是《成唯识论》所说的「证解阿赖耶识」。而所谓的「证解」，是一种客观事实的发现。「证解阿赖耶识」，便是发现阿赖耶识具体的性用，由于这一种客观事实的发现，使一个人可以解脱生死。此一客观事实的具体内容是什么，从以前到现在，一直都是一个谜——它是参禅的人所要破解的疑情。学术研究方法有其极限，在这方面宁可阙而不论，以免因为过度的揣测而落入不符合真相的假说。

对多数人来说，以上的发现是很大的意外——标榜不立文字的禅宗，竟然和专门讲解名相的法相唯识宗拉上关联。但是，如果从它们皆属大乘佛教、所宗奉的经典又相同这二点来看，就一点都不意外了。事实上，也有若干禅师（包括寒山子、宗杲、无尽祖灯等人）明讲，他们所修证的是阿赖耶识。北宋永明延寿禅师主编的《宗镜录》，更大量的阐述唯识学理。如果能够将禅宗和法相唯识宗合起来研究，应该会发现更多不为人知的秘密。

禅宗的传承，重要性不亚于开悟。透过正确的传授，将开悟的内容一代一代的传下去，即是传承。这其中有二种机制，以确保所悟的内容不会因为辗转传授而发生偏差。一者，是师父对弟子的勘验。二者，是已悟禅师的交互勘验。由于开悟是客观事实的发现，因此勘验也是有客观标准的。由于禅宗重视传承，有理由相信：唐、宋禅师所悟的内容，和佛陀以及印度的二十八位祖师证悟的内容，应该是一样的。如果再以经教来印证，就更不用担心

法义流变的问题。

宗杲的禅法可分为二个部分。一者，是不变的法性，也就是「唯一实相、不二法门」，这个部分是证悟的内容。不会有一个证悟的禅师主张：他所悟的内容和佛陀不同、和印度的二十八位祖师不同。这和思想家必须不断追求创新与突破，有很大的不同。

二者，是证悟的方法，在这方面宗杲特别提倡「看话禅」。看话禅并不是宗杲所创的，他最常用的「狗子无佛性话」和「竹篋子话」也是前人施设的。宗杲最重要的贡献是提示看话禅的重要性，并且灵活的运用公案与机锋，使学人能够悟入。因为有人企图套招过关，宗杲把「竹篋子话」变化为四个公案，其中的典故在本书第三章第二节有深入的探索——以前研究宗杲的学者，似乎没有在这个部分有所阐述。

本书有一半以上的篇幅，是在考证宗杲与其十位士大夫得法弟子的生平事迹。张九成是在证悟之后，以禅法来训解儒家典籍，朱熹因此对张九成极力的破斥。但养育朱熹长大的刘子羽、刘子翬兄弟，前者为宗杲得法弟子，后者亦曾向宗杲求法有书信往来；朱熹自己亦曾向宗杲得法弟子道谦禅师求法。从各方面看来，理学家朱熹深受禅法的熏陶与刺激，是不容置疑的。

第六章讨论秦国太夫人计法真和门司（宦官）黄彦节，他们的身分很特殊，按照严格定义，应该不算是士大

夫。但是，因为〈祭文〉已经把他们列入「士大夫恪诚扣道，亲有契证」的名单中，所以本书也把他们纳入研究范围。由这二个人的得法事例，可以证明禅宗并不歧视女性和身障者——这是禅宗份属大乘佛教，主张众生皆有佛性、皆可成佛，反应在宗教实践上面的案例。

第七章讨论的四位士大夫：蔡枢、黄元绶、郭仲堪、陈惇，是被大多数的史传所遗漏的得法弟子，这本书希望能还给他们一个历史的公道。

从这些士大夫得法的事例，可以证明菩萨道不只是一种理论，在宗教实践方面，也有许多成功的典范。

还有一些零星项目的考证，包括：东司头筹子¹、金明池²、首山令³、神臂弓⁴、拖个死尸路上行⁵、郭郎线断⁶、隔江横趋⁷等。在研究宗杲的专书或论文中，并没有清楚的交待。这些名词大多是宋朝的学禅者所熟知的事物或典故，由于年代久远，现代人已无法了解其意义。笔者把它们的典故考证出来，应该会对学者理解宗杲的《语录》与《年谱》有一些帮助。黄杨木禅、眉间挂剑和血溅梵天

¹ 见第三章第一节〈大慧宗杲禅师的生平〉。

² 见第三章第一节〈大慧宗杲禅师的生平〉。

³ 见第三章第二节〈大慧宗杲禅师的禅法〉。

⁴ 见第四章〈宗杲与士大夫的交游〉。

⁵ 见第六章第一节〈计法真〉。

⁶ 见第七章第一节〈蔡枢〉。

⁷ 见第七章第三节〈郭仲堪〉。

三个名词¹的解释，则是笔者所提出的看法，是否正确，仍有待高明指教。

与宗杲往来的士大夫人数很多，比较重要的也有数十位之多，笔者搜集到许多相关的资料，限于篇幅，大多必须割爱，将来若有机缘，希望可以继续整理出来供学界参考。

¹ 三者均见第三章第一节〈大慧宗杲禅师的生平〉。

附录

朝圣者的旅程

岳灵犀的开悟报告：我是谁

1999年12月22日冬至的月亮，据说是近百年来最大的满月。这一天对我来说，也是意义非凡。

我从4月底开始看「我是谁」这个话头，由于先前就已经有整整一年参「如何做到见行合一」的经验，才两三天疑情就凝结起来，闷在心里，丢也丢不掉，没心情理会外境，有时就像行尸走肉一般。

12月9日参到了一个答案，但似通非通，并不是很有把握。我继续思惟整理，时而否定，时而肯定，反反复覆的始终不离这个，往往半夜醒来被疑情所笼罩，再也睡不着，就躺在床上参究到天亮。

12月22日那天，忽然贯通原有的疑滞，终于明白「以一念相应慧……随时随地皆能体验如来藏（真我）之运作，极为具体，绝非虚无缥缈之想象」这句话。原先看不懂的公案，现在也明白了，心情极为欢喜、踊跃。

下班后我用很夸张的言语和动作逗小孩玩，全家乐融融。「它」本来就是不生不灭，却又运用无碍。我却一直坚执能分别的心和随时作主的心为我，冤枉的受了许多苦。

隐藏在经典与公案中的密意极为平易、现成，一切众生皆本自具足，与修行与否无关。不必空心息妄想，甚至也不问善恶，「它」都是本来解脱。可惜大家都落入意识

思惟的纠缠，终日攀缘境界，以致对于这位「密友」不见不见。

记得1999年5月在温哥华海边，莲慈上师不断以机锋为我开示。她要我站在海水中，然后问我「水冷不冷？」我当时整个心都住在疑情当中，只觉得脚触很强烈，不知道那算什么，直接回答：「不知道」。不自觉中，答案已经出来了，所以上师才会转头告诉其他人：「我本来是想让他站在海水里面，告诉我们冷不冷。没想到他卖关子，不肯说。」这三个开示极为亲切，我仍是当面错过。（除了引号中的二句话之外，至少还有另一个开示，读者能检点出来吗？）

之后半年，我参究的重点是《维摩诘经》的「知是菩提，了众生心行故。不会是菩提，诸入不会故」。真心本身不能分别色、声、香、味、触、法，所以不受境界所牵动，此即《金刚经》所说的「不取于相，如如不动」，但是它又能够了知妄心的意向，而且时时配合着妄心而作用，这点又与无生物不同。

这当中的密意，并非不可说与人知，但未经参究过程即知答案者，无法体会真心与妄心的区别，大多不能安忍于本来无生的境界，故而无法得到解脱的受用，终因疑谤正法而成就地狱业。既不能明讲，又要想办法让佛子参出来，只好用机锋来开示。我详细研究了上百个公案，现在看来有的已几近于明说了，如果有看话头的定力，参究的

方向又正确的话，要参破它并不是太难的事。

想知道吗？耳朵凑过来。我会小声的告诉您：「可别讲出去噢！」（请问读者，我到底说了没有？）

莲花弟子

1999年12月24日

真观 2021-5-21 补注：

1999年底，我仍是真佛宗弟子，误以为莲生、莲慈都是悟道者，事后才发现并非如此，详见《真假活佛》。真观在真佛宗法名莲崑，经常在《真佛报》发表文稿。这一篇比较敏感，因此用「莲花弟子」的笔名。

岳灵犀的过失

2002年4月28日，正觉讲堂一位大用师兄在「岳灵犀专栏」留言，指责岳灵犀盗法等重大过失，我当时不确定他的说法是否正确，所以先将他的留言删除，请他宽限七天之后答复。经过七天的反省，笔者承认确实有重大不如法之处。除了先将「岳灵犀专栏」网站关闭之外，我也承诺要在五月二十七日以前，将所有的过失逐一检讨公布。

岳灵犀所犯的重大过失有以下三点：一、未观察因缘、选择根器，即演说第一义佛法。二、明知真佛宗师长所说的法有重大错误，却隐而不说，而且还经常引用他们的开示，使人误以为他们的说法完全正确。三、未得到传承师长的印证、许可，即以悟者的身分说法。以下再详细说明：

真正的佛法是很难信受的。大部分的佛弟子虽然知道我见、我执是轮回的根本，可是心态上却执着于我见、我执；若是以实例来说明佛法，没有几个人受得了。还记得去年五月，有一位真佛宗的同门主张：「一切教法当以师尊所传为主。」我没有赞同他的话，特别写〈以法为师〉和〈依法不依人〉等文和他反复辩论，演变成网络上的风波。拙作〈文字般若与观照般若〉甚至说：「以真佛宗的师兄弟来说，最大的执着，就是认为『真佛密法是最殊胜的法』和『根本上师是最高的成就者』，没有把真佛密法

和根本上师也观成幻化，因此无法继续深入般若空。」
（这段话恐怕大多数的真佛宗同门受不了，我没有贴在「真佛资讯网」，先用e-mail传送，最后是放在「岳灵犀专栏」。）

后来，有一部分文稿不再公开，而收集在2001年6月21日成立的「岳灵犀专栏」。我自己没有公开这个网站的网址，但透过私下的介绍逐渐传开，包括那些坚执我见的人偶而也会上网来留言。我没有用密码管制进入的读者，任何人都可以进来读取资料和留言，有些人根本不理睬专栏的规定，而将里面的文字到处传送。在这种状况之下，我仍然在里面谈论第一义佛法，违背世尊的告诫，非常不应该。

接下来谈第二点。莲生活佛是我的师父，我1983年皈依，至今已将近20年。我读他的著作，写信问事、求法，多年来的情感就像父子一样；也相信他是一位大成就者。1999年4月中，我读萧平实老师的《禅——悟前悟后》，几天后疑情成熟，当时我直觉萧老师所传的法门比较适合自己，但我很重视真佛宗的三昧耶誓约，不愿变更传承，所以约束自己不到正觉讲堂参加共修。其间曾向真佛宗的莲慈上师求教：「要怎么找到清净本心？」她虽然为我示现机锋，但我并没有因此悟入。而且她告诉我：「不用找了，找到也是垃圾。」这和我当时的知见，有很大的出入，令我无所适从，我只好自行抉择法义，苦参八个月，

直到1999年冬至。

我以「莲花弟子」的笔名写了一篇报告〈我是谁〉，先面呈给莲慈上师，再面呈给师父。师父将这篇报告转交给《真佛报》刊在262期。这两位师长，均给我肯定，但并没有直接说：「这是明心。」后来我经常在《真佛报》发表文稿介绍有关大乘见道的知见和方法。这些东西大部分都是得自萧老师的著作，因为我就是依此参究的。我曾推荐大家读《真实如来藏》和《三乘唯识——如来藏系经律汇编》，这两本书都是正觉讲堂所出的。

问题来了！我回想莲慈上师的话，很怀疑她到底悟了没有。我怕错怪她，2000年8月28日当面再问一次，她仍然说：「并没有什么可称之为心，找到也是垃圾。」如果没有东西可称之为心，那么开悟的人是悟个什么呢？我翻阅自己的日记，找到她1999年5月30日的开示：「上师示范法器之运用，敲木鱼一下：『你的念头被木鱼声打断，在这一秒钟你就是开悟，就是佛。』」——这很明显是以定为禅，落在意识心和定境法尘当中。知道她的落处之后，我静静的躺在床上，内人问我怎么回事，我却难过得说不出话来。莲慈上师在真佛宗出类拔粹，长于说法，有好几本著作，我跟她参学一年多，〈我是谁〉里面曾记录我跟她参学的片段；连她都弄错，其他的上师可想而知，上百万的真佛宗弟子，将何去何从呢？

另有一位很优秀的莲戒上师，2000年10月28日，他读

过我的作品〈修证方法论〉之后，在「真佛资讯网」贴文说：「写的很好。明心就好像开了眼睛，知道了目标道路。现在的修行者多是睁眼瞎子。其实……明了心才是修行的开始。」他是第一位公开印证我的真佛宗上师，可惜却是无效的印证，因为他自己并没有开悟。何以见得呢？2000年洛杉矶时间12月9日下午7点，在真佛资讯网聊天室举行的「中观讨论会」，莲戒上师曾经直接把清净本心讲出来，说是「能量」，这段文字在纪录的时候刻意省略掉，但在线上的人一定都看到了，从书面纪录也可以看出一点端倪。

接下来谈师父讲错的部分。莲生活佛说：

释迦牟尼佛涅槃之后，即身成佛的也很多，例如：乌金第二佛「莲华生大士」「密勒日巴祖师」「宗喀巴祖师」等等……禅宗也有很多成佛的，他们都见性成佛了……据我所知，释迦牟尼佛在娑婆世界的示现，是大权示现之佛，而弥勒佛在龙华三会广度众生，也是大权示现之佛。其实在这中间，也有很多成佛的例子啊！¹

这段话有不少问题。首先，宗喀巴与黄教诸师，均是应成派中观，应成派中观一向主张只有前六识，没有第七

¹ 见〈大权示现之佛〉，刊于《燃灯杂志》22期。

识，也没有第八识——这种说法，和经典完全不符合，如果宗喀巴是佛，必是佛佛同道，怎么会和释迦佛唱反调？而且第七识就是意根，若没有意根，意识就无法存在，宗喀巴主张没有第七识是很离谱的，只要稍懂十八界，就不会犯这种错误，宗喀巴连基本佛学都不通，怎么可以说他是佛？

再来看佛所示现的神通。《佛藏经》〈往古品第七〉说：「过去久远无量无边不可思议阿僧祇劫，尔时有佛号大庄严如来……其佛寿命六十八百万亿岁，有六十八百万亿大弟子众。其佛灭后舍利流布，如我灭后无有异也。正法住世亦五百岁，如我灭后无有异也。」试问：除了释迦佛之外，有哪个人能知如此久远劫以前的因缘？经典还记载佛示现很多不可思议的神通，从来没看过谁能够与至尊相提并论的。在人类的历史上，释迦佛的成就不但是空前，而且是绝后。

最后看看经典的记载。《大般涅槃经》讲佛性是可以肉眼看见的，并且说有的十住菩萨就可以眼见佛性，有的菩萨则是到十地才见性；可见大多数的佛弟子见性之后仍然不是佛，最低的果位可能只是十住位的习种性菩萨。《圆觉经》《楞伽经》……等等经文，都是大菩萨众跟随佛陀学法，这些大菩萨众智慧、神通莫测高深，密宗、禅宗祖师远远不如，大菩萨都不敢自称为佛，密宗和禅宗祖师怎么可以说「即身成佛」或者「见性成佛」？

密教的四皈依，皈依上师、皈依佛、皈依法、皈依僧，将上师放在佛的前面，显然是高推上师果证而来的，认为「上师与佛证量平等」，所以可以放在佛的前面——这是密教所预设的「真理」，不允许任何质疑。从这个逻辑一路发展下来，就是「依人不依法」，重视「传承口诀」而忽视经典，所有的密教弟子都不敢起念去怀疑上师的开示；上一代的上师如果讲错，下一代就跟着错，一代传一代，相续一千多年，每一代都是错的。即使是科学昌明的时代，知识分子一旦入了密教，也很难跳出盲目崇拜上师的陷阱。去年五月主张「一切教法当以师尊所传为主」而和我在网络上辩论的，就是知识分子。

修证的次第，也是一个大问题。真佛宗虽然是以明心见性为宗旨，但是明心见性到底是放在哪一个次第？莲生活佛《密教奥义书》76页：「这『乐』字是第一目标，『大喜乐』人之所好也，所以修行之路，仍然以『乐大』为第一次第。」因为把「乐大」当做第一次第，所以同书53页说：

密教行者，如果是在家居士夫妻，可以修「双身双运法」。

密教行者，如果是出家僧侣，可以修「单身大乐法」。

如果您确实无法苟同这种观念，那您只好修「密

教本尊法」，直至本尊相应即可，不用修「气、脉、点」，本尊相应就可以往生，但境界不是很高。

但是修「大乐法」的其中一个要件是：

不得着于贪乐，一贪乐等于是世俗男女，所以一切乐受要与空性相结合，把欲乐定于空性，「乐与空」的调御至为重要，直到「乐空无二、乐空一如」，进入禅定。¹

照这样说起来，应该要已证空性的人才能修「大乐法」，为什么要把「乐大」放在第一个次第呢？按照前引书76-78页的说法，禅宗的明心见性是从「慧」下手。密教行者既然不是从「慧」下手，必定没有明心，没有明心的人怎么会知道什么是「空性」？既然不知道什么是「空性」，就已经不符合修习「大乐法」的要件，又怎么能修习「大乐法」呢？这是修证次第上的矛盾。我曾经写信问这件事，真佛宗宗委会无法答复，只是简单的重述《密教奥义书》的言语。

莲生师父还有其它的开示，我觉得不太对，但是却讲不出哪里错了。我在参学的时候，都把这些东西暂时搁置，自己从很多佛书当中寻找出路。如果我不是这样，现在一定还在迷魂阵里打转，光是为了满足修习「大乐法」

¹ 《密教奥义书》51页。

的要件，就得耗费好多年的时间，然后修习「极难极险的密教法门」（前引书36页），即使侥幸没有因为漏精、着贪而下金刚地狱（35-36页），证得「大乐法」，果位也不出欲界天（79页）。然而在显教里面，只要读对书，或者碰到真善知识演说佛法，如实的思惟、观察五蕴、十八界空，却可以在几年、甚至几个月之内证得初果，过程快速安稳；而且这是无漏的果位，远胜过「大乐法」有漏的果位。密教上师一再强调密法超胜于显法，毫无道理，但密教弟子却深信不疑，这都是崇拜名师的缘故。

要判别一个人有没有开悟比较困难，判别一个人的说法有没有错误，就容易多了。我个人的智慧有限，只能挑容易的来做，不然的话，若是错怪自己的皈依师父，就是很严重的罪业。我先前在文稿当中引用莲生师父的言行，仍然是「依法不依人」的意思：只要对的，就可以引用，不必管说法的人是否开悟。但是因为引用得太多，有的人就拿我的话来「证明」师父有开悟，这都怪我太偏袒自己的师父，专挑对的来讲。现在不得不讲清楚：师父某些重要的说法，有关键性的错误，如果不会拣择的话，难保不会误入歧途。

师父有一个最重要的开示，记载于《密教智慧剑》第四册33页：

师尊有一个「顿法」，什么叫「顿」呢？所谓顿

就是很快的。我经常想，我四大瓦解，都没有了，人也归入虚空之中，在虚空之上有一颗很大的明星，那是我自己的神识，从我的中脉飞出去，「咻」！到了那个星星，跟那个星星合在一起。我把呼吸闭住……两眼看着那个星星，从意识里面，身体里面有一个闪电的光飞向那颗星星，就是这样一下就成就了。卢胜彦呢？气就归于气，土就归于土，什么都没有了，一切了决，通通没有了！只是你的神识飞向虚空与天上星星结合在一起，这是我的顿法。

如果有人修这个顿法，而有成就的话，那个成就一定不是「涅槃」，因为最后关头还看得到意识的心行，用这个方法绝对无法断掉意根，意根不断，必定还要轮回，并不是「一切了决，通通没有」。这在《佛藏经》〈净戒品之余〉讲得很清楚，大家也可以参考拙作〈最后的辩论〉（刊于《真佛报》372期）。莲生师父的顿法和禅宗的顿法不同，和佛经也完全不符合；这是很严重的错误，真悟的人应该不会这样讲。

大家可能会问我：「如果没有办法证明莲生活佛有开悟，你为什么要把他编入公案，成为公案的演出者？」我曾说过：「证悟的人可以亲眼看到一切有情的涅槃妙心明显现，其性与诸佛平等，无有丝毫的差别。如果你想要破参明心，不要往圣洁的人身上寻，最好向污秽、卑下的

有情身上找；譬如妓女、屠夫，乃至在粪坑里翻滚的蛆虫。」（拙作〈涅槃妙心的体现〉，刊于《真佛报》353期。）妓女、屠夫、蛆虫尚且可以示现涅槃妙心，莲生师父当然可以演出公案——这和有没有开悟无关。

至于莲慈上师和莲戒上师，他们讲得太白，破绽大到无可遮掩，足以断定他们没有开悟。以前不好意思讲，讲了也没有人相信，只好拖到现在一次解决。现在讲出来，大部分的人都会受不了，我只好和真佛宗的师长、同门说声：「珍重、再见！」

《大般涅槃经》〈寿命品第一之三〉：

如来世尊入涅槃后，盗窃如来遗余善法，若戒定慧；如彼诸贼，劫掠群牛；诸凡夫人虽复得是戒定智慧，无有方便不能解说。以是义故不能获得常戒、常定、常慧解脱；如彼群贼不知方便，丧失醍醐；亦如群贼为醍醐故，加之以水。

佛入涅槃后，佛法普传，经典随处可见，一般人有时也可以说出正确的佛法，但是他们会加入凡夫外道知见，使得佛法的纯度降低，只能得到微少的利益，无法脱离轮回。真佛宗也是如此，虽有佛法，纯度不高，以致连宗内杰出的上师也没有开悟。如果大家没有警觉性，仍然坚持「真佛密法是最殊胜的法」和「根本上师是最高的成就者」，这辈子就没有见道的希望了。

最后，谈传承的问题。卢胜彦上师著《灵仙金刚大法》129页：「〔萨巴证空喇嘛〕答：谁传了你『得证心法』，而使你也『得证心法』，如此这位上师就是你真正的传承。」萧老师的书也讲过类似的话。这个道理很现成，大家应该可以接受。我以前担心变更传承，可是这个问题根本不存在，因为没有开悟的人根本就没有传承。后来我根据萧老师的书，自行参究，自以为破参，如果正确的话，萧老师才是我的传承师父，而非莲生活佛。尤其是我从2000年4月1日起，便在正觉讲堂参加共修，自然应该遵守正觉讲堂的规矩。讲堂规定，必须共修满二年半，才能报名参加禅三，印证是否真悟。我没有得到讲堂师长的印证、许可，就以悟者的身分在外面说法，被人家指责为「盗法」，真是罪有应得。¹

以上三点过失，已对正法的弘扬造成伤害，除于网站公开忏悔认错之外，我当于佛前自誓，愿尽未来际，永不复造。

附带说明的是，大家千万别因为岳灵犀惹人厌，而全

¹ 真观2021-6-7注：「没有得到师长许可就说法」并不是佛制的戒律，按照《菩萨戒本》的规定，只有「爱乐宣说开示建立像似正法」才是犯戒。《菩萨戒本》甚至规定，拒绝对求法的人宣讲佛法，才是犯戒。各种大乘经典也一再宣说，应当「受持读诵，广为人说」。

面排斥我所说的东西。例如「依经不依论」¹「依法不依人」，是引自《大般涅槃经》和《维摩诘经》，我本人有过失，「依经不依论」「依法不依人」并没有过失；其它的东西也一样，是非对错请大家自己判断，不要受到笔者的影响。

岳灵犀

2002年5月26日

¹ 真观2021-5-21注：并没有「依经不依论」这个原则，应该是「依了义经不依不了义经」才对。

终于被印证了

「终于被印证了。」2003年4月12日，禅三的第二天傍晚，主三和尚平实老师勘验完之后，跟我说了这一句话。我在1999年12月22日破参见道，拖了三年多，才获得传承上师的印证，其间的曲折与障难，实非三言两语可以道尽。

和别人比起来，我算是苦命人。人家有亲教师指导二年半，再加上禅三期间主三和尚使尽机锋，没几天就开悟了。我却经过了十几年的参访，最后依平实老师的著作苦参八个月，终于破参明心，其间不曾得到真悟者的指导，乃至明心之后的整理与印证，都是靠自己。等到我来正觉讲堂参加共修，已是2000年4月，在这之前早已确定：我证悟的内容和诸佛菩萨、证悟祖师完全一致。

记得去年4月28日大用师兄指责岳灵犀盗法（此系指未经传承师长许可、未观察根器、选择时地，在网络上讲述第一义佛法而言，并不是说岳某刺探密意），5月26日我接受指斥、公布〈岳灵犀的过失〉一文，到6月5日关闭「岳灵犀专栏」；岳某先被正觉讲堂师兄弟严词诃责，继而遭真佛宗「高手」围剿，二边都有人质疑岳某不是真悟，我始终没有任何的动摇。为什么呢？我在悟前已熟读重要的经典，并依相似般若修成动中定力，自参、自悟、自承担之后，悟境勃发，不但能依证量解释经典，也能创

作公案，功德受用明显而坚固，任何人都否定不了。

当时真佛宗的天云师兄转贴他人的文章，谓阿赖耶识是生灭法。我答道：

《大乘密严经》：「佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即阿赖耶；如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别。」这段话明明就是讲：「佛说如来藏就是阿赖耶识，这是恶知识所不知道的，在如来身上就是清净藏，在世间众生身上就是阿赖耶识，此二者就像黄金和金戒指的关系一样，黄金可以做成金戒指，金戒指也仍是黄金。」天云所引「老小子」的说法，把很简单的一句话，硬掰成相反的意思，说：「如来藏含有阿赖耶，但是阿赖耶不能说是如来藏。」我真是替他捏一把冷汗，佛可不曾这样说过。《入楞伽经》卷七：「阿黎耶识者名如来藏，而与无明七识共俱，常不断绝，身俱生故，离无常过，离于我过，自性清净。」也是讲阿赖耶识即是如来藏，虽与无明七识共俱，而自性清净。

阿赖耶识本性清净，但含有染污种子，所以会出生染污的七转识，因此《大乘密严经》说：「如来清净藏，世间阿赖耶，如金与指环，展转无差别。」《入楞伽经》则说之为：「阿黎耶识者名如来藏，而与无明七识共俱。」又说：「是故大慧！诸菩萨摩诃

萨欲证胜法如来藏阿梨耶识者……此如来心阿梨耶识如来藏诸境界，一切声闻、辟支佛、诸外道等不能分别……大慧！我依此义、依胜鬘夫人、依余菩萨摩诃萨智慧深者，说如来藏阿梨耶识，共七种识生，名转灭相。」真悟者所悟的内容，必与此二部经完全一致，未亲证的人却以自己的成见曲解佛经，玩弄文字游戏，自误误人。

识蕴是指七转识¹，并不包括阿赖耶识，世面上的唯识著作绝大部分都是未悟的人所写的，因为没有亲证，所以大多弄错了，以为阿赖耶识也包括在一般所说的识蕴里面。《成唯识论》说：「阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体。」这是讲，阿罗汉断此识体中所含的粗重烦恼种子，因此不再称此识为阿赖耶，而改称异熟识；这只是改名而已，并不是将阿赖耶识心体消灭掉。阿赖耶识本身是一切染净法所依，如果也是假法的话，必定落入断灭顽空。《成唯识论》又说：「已入见道诸菩萨得真现观，名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。」因此阿赖耶识即是如来藏，即是大乘见道者所明的心。

¹ 真观2021-5-21补注：识蕴应只有前六识，没有包括意根。

天云的质疑来势汹汹，因为有些经论真的写：「灭阿赖耶」 「阿赖耶识……阿罗汉位舍」等等，好像是说阿赖耶识是可以消灭的；但这些其实都是针对阿赖耶识的染污种子而说，《成唯识论》既已说：「阿罗汉断此识中烦恼粗重究竟尽故，不复执藏阿赖耶识为自内我，由斯永失阿赖耶名，说之为舍，非舍一切第八识体」，已足以导正。可是有人专门在搜集这方面的经论文字，想证明阿赖耶识是生灭法；我没办法回答得很完整，曾将它转贴在讲堂的网站「成佛之道」，请其他师兄弟帮忙破斥此种说法。

此事并未就此了结！今年二月底，平实老师发表〈略说第九识与第八识并存之过失〉，我随后才知道该文所破斥的异说，来自台北讲堂的一位亲教师。我虽然很惊讶，但没时间理会，因为禅三已经快到了。禅三之后，接到讲堂干部的电话，要我一起到台南共修处，原来台南的亲教师释法莲也做此种主张。

释法莲说：「八个识是用，是生灭法；真如是体，方是不生不灭。」我们问：「法师是否已证得『真如』？」法莲坦言：「尚未证得。」虽未证得，法莲却依照自己理解的经论，当着我们的面，公开对台南共修处的学员宣说「第八识是生灭法」；不但宣之于口，更笔之于书，著作《如来藏与阿赖耶识》。还没有亲证「真如」就大胆批评，要是以后发现原来是自己错解经论，一切均已迟了！

天云所散播的邪见，和法莲等退分菩萨所接触的邪

见，应该是同一个源头。可惜当时没有在第一时间将它彻底消毒，导致「疫情」扩散，竟然连讲堂的亲教师也因而退转，则是始料未及。

法莲引用的经文，最具关键性的，应该是《楞伽经》三种译本，有关「真识、现识、分别事识」的部分。所以会引起这么大的争议，和三种译本间的差异太大有很大的关系。《楞伽阿跋多罗宝经》：「诸识有三种相，谓转相、业相、真相。大慧！略说有三种识，广说有八相。何等为三？谓真识、现识及分别事识。」《入楞伽经》：「识有三种，何等三种：一者转相识，二者业相识，三者智相识。大慧！有八种识，略说有二种，何等为二？一者了别识，二者分别事识。」《大乘入楞伽经》：「诸识有三相，谓转相、业相、真相。大慧！识广说有八，略则唯二，谓现识及分别事识。」

大家可以看到，三种译本都说有八个识（不说有九个识），三种相；但是《楞伽阿跋多罗宝经》略分为三种识，另二种译本，则略分为二种识。二和三的差别不可谓小，不是只有名相的差异而已，很难用「见仁见智」来解释，不过后代的祖师，包括龙树、玄奘、窥基、永明延寿等大师，都承认「真识」这个分类，平实老师所著的《楞伽经详解》，也是以《楞伽阿跋多罗宝经》为准。再者《入楞伽经》虽不说真识，却说有「智相识」，系三种识之一；《大乘入楞伽经》则说有「真相」，系诸识三相之

一。因此八个识分为三种识，应该是多数人的共识。岳灵犀认明阿赖耶识之后，也发现前六识、第七识、第八识的体性截然不同，分类为三种较符合解说的需要。

《楞伽阿跋多罗宝经》：

尔时大慧菩萨摩訶萨复白佛言：「世尊！诸识有几种生住灭？」佛告大慧：「诸识有二种生住灭，非思量所知。诸识有二种生，谓流注生及相生；有二种住，谓流注住及相住；有二种灭，谓流注灭及相灭。诸识有三种相，谓转相、业相、真相。大慧！略说有三种识，广说有八相。何等为三？谓真识、现识及分别事识。大慧！譬如明镜持诸色像，现识处现亦复如是。大慧！现识及分别事识，此二坏不坏，相展转因。大慧！不思议熏及不思议变，是现识因。大慧！取种种尘，及无始妄想熏，是分别事识因。大慧！若覆彼真识种种不实诸虚妄灭，则一切根识灭，大慧！是名相灭。大慧！相续灭者，相续所因灭，则相续灭；所从灭及所缘灭，则相续灭。大慧！所以者何？是其所依故。依者，谓无始妄想熏；缘者谓自心见等识境妄想。」

请大家特别注意到，上述经文说「略说有三种识，广说有八相」，依照纯粹的文义解释，八个识可以分类为三种识「真识、现识和分别事识」，换句话说，在八个识里

面，「真识」「现识」和「分别事识」每一种至少须有一个，做这样的分类才有意义。也就是说，真识应该是在八个识的范围里面。可是龙树菩萨在《释摩诃衍论》¹却解释：「初契经（指《楞伽阿跋多罗宝经》）中第一真识，直是根本无明所熏本觉真心。第二现识，直是现相阿梨耶识。第三分别事识，直是意识。粗分意识，细分即末那故。」这也是法莲等人所尊崇以为「真理」的解释。

问题是：龙树菩萨所立的「无明所熏本觉真心」，到底算不算是「识」？如果不是识的话，为什么要说它是「真识」？如果是识的话，经文不应说「略说有三种识，广说有八相」。而且若把「无明所熏本觉真心」当作是真识，加上前八个识，合起来应该有九个识；可是经文中分明说八，不说有九个识。龙树菩萨显然也知道，照他的解释，算起来会有九个识；因此将末那识和意识并为一个识，说「粗分意识，细分即末那」，硬将九个识浓缩为八个。但这样解释非常的牵强，因为意根的体性和意识截然不同，意根是「恒审思量」，意识则是「审而不恒」，意识因眠熟、闷绝、正死位、二无心定等五位而断，意根即使在五位中仍然持续运作、不曾暂断；而且意根和意识是

¹ 真观2021-5-21补注：《西域传灯目录》：「《释摩诃衍论》十卷，释《起信论》新罗大空山中沙门月忠撰云云，龙树造者伪也。」另外，释印顺《中观论颂讲记》：「《释摩诃衍论》，是《大乘起信论》的注解，无疑的是唐人伪作；无知者，也伪托为是龙树造的。」

十八界当中不同的二个「界」，若龙树菩萨所说正确，佛说的十八界法岂不是要改为十七界？

再者，经文说：「现识及分别事识，此二坏不坏，相展转因。」这句话是说：「现识和分别事识，这二个识一个会坏灭，一个不会坏灭，二者展转生成，现识是分别事识的因，分别事识也是现识的因。」其中会坏灭的是指前六识；不会坏灭的，是指末那识，祂只在无余涅槃位方灭，对一般众生来说，末那识是不会坏的，故经文说现识不坏。若硬说现识是阿赖耶识，分别事识是七转识，这句根本解释不通。照法莲的主张，前八识都是生灭法，那么经文不必说「此二坏不坏」；即使依照通常的解释，阿赖耶识固然不坏，可是七转识却有会坏灭的前六识，再加上不会坏灭的末那识，经文不应当说「此二坏不坏」。只有将现识解为末那识，前六识解为分别事识，此句才解释得通。依照「依经不依论」¹的原则，《释摩诃衍论》的解释既然不通，当然必须以《楞伽阿跋多罗宝经》为准。平实老师在《楞伽经详解》中，将《楞伽阿跋多罗宝经》这段经文解释得很详尽，更重要的是前后文能够呼应，有完整的体系，如果没有真实证量，是做不到的。相较之下，《如来藏与阿赖耶识》尽是片段的章句、扭曲的解释，何者可信？读者应可判断。

¹ 真观2021-5-21注：并没有「依经不依论」这个原则，应该是「依了义经不依不了义经」才对。

《释摩诃衍论》的解释，有很大的过失和流弊，密宗诸师将阿赖耶识与如来藏视为两个、应成派中观不承认有七识八识，乃至正觉同修会和合僧团的分裂、法莲等新学菩萨的退转，都和龙树菩萨不当的说法有关；岳灵犀虽然不敏，却不敢苟同如此的解释。¹

法莲在《如来藏与阿赖耶识》34页说：「如今竟有某居士于《学佛的心态》一书中言，《释摩诃衍论》中圣龙树菩萨主张『真识是本觉真心，现识是第八阿赖耶识。』违佛真旨，殊不知正是自己误解经文，违佛旨意；竟又著书立说毁谤世尊于《楞伽经》中所授记之初地圣人，岂只谤他圣龙树菩萨，又且轻视世尊之无边智慧也。若实龙树菩萨论义错谬，云何世尊预记其为初地圣人，往生极乐？」法莲的同学「紫莲心海」在《辩唯识性相》第8页到第11页，则是引用《楞伽经》对龙树菩萨的预记，以及《宗镜录》有关龙树菩萨现身满月相而说法的记事，做为龙树菩萨「任何说法都不会错误」的理由，自己无条件的相信，更痛心他人对龙树论文的评论。

上述的说法充满了宗教情操，诉诸崇高的信仰，却看不到起码的理智，正是「依论不依经」和「依人不依法」的心态。自己没有亲证想象中的「真如」，就敢妄评正法，原来就是把自己的法身慧命赌在龙树菩萨片段的言语

¹ 真观2021-5-21补注：当时并不知道《释摩诃衍论》并非龙树所作。

上。法莲等人不知自己依止的是「权威」、诉诸的是「信仰」，却来评论正觉同修会的同学「依人不依法」。他们以为依止经论就是「依法」，殊不知经论的言语，充其量只是「圣言量」而已；依止经论做自己的见解，本质上是拾人牙慧之举。岳灵犀所知道的「依法不依人」却非如此，一定要本于现量经验，完全不依靠佛、菩萨、祖师等权威人士的保证，自己能够亲自确认其正确性，才是真正的「依法不依人」。

诉诸权威是反智的行为，早已是世间智者的共识。在人类的历史上曾被认为权威，后来证明系谬误而被扬弃的说法，不知凡几；最有名的，当是《圣经》主张的「天动说」——哥白尼等中世纪的天文学家根据天文的观测提出质疑，宗教法庭为了维持《圣经》的权威，竟以残酷的手段处死主张「地动说」的天文学家。「依法不依人」是佛亲口所说，所谓的「法」不是指经教，而是指真相。任何人所说的法，若是违背真相，无论此人的身分、地位、头衔、神通、专业素养、道德水准有多高，均不应信受；反过来说，任何人所说的法，只要合于真相，即应信受奉行，不应挑剔此人的外在表相。这种以真理为师的精神，西方科学家曾为之付出惨痛的代价、最后才获得普遍的承认，在佛教中却早已悬为修证的首要原则，令人不得不钦佩世尊的高瞻远瞩。法莲和「紫莲心海」既然顶着「法师」的头衔，为佛法中的师资，智慧与勇气应胜过哥白尼

等外道凡夫，怎可未经批判检验，即迷信大师之言，违背世尊「依法不依人」的开示？

明心证真的人应当知道，阿赖耶识是非断非常的体性。什么叫做非断？阿赖耶识的体永不断灭，祂不从因缘而生，本来就存在，未来也不会断灭。什么叫做非常？这是指祂所蕴藏的种子不断的变迁，一方面不断的流注而形成世间和出世间一切法，一方面又不断的受熏持种，做为未来际圆成一切法的依据。譬如电脑的硬碟，可以将资料流注出来，形成屏幕画面和声音；它也可以接受外部的资料，记录下来，以备未来资料的输出。资料虽然不断的变动，但硬碟的功能却不曾变异，要是哪一天硬碟故障，资料也会跟着毁损。同样的道理，阿赖耶识既然可以受熏持种、起酬偿因果的作用，祂就必须有一个不曾变异的体，这个体必须在第一个因以前就已经存在，直到最后一个果呈现，祂才可以灭失；若非如此，祂就不能无所遗漏的记录业行、并呈现果报。然而时间并没有所谓的「开始」，也没有所谓的「终点」，所以阿赖耶识必然是无始以来就存在的，未来也不会灭失。

《大乘阿毘达磨契经》：「无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。」就是讲阿赖耶识体不生不灭，以及祂圆成世、出世间一切法的功能。就是因为祂具有不变的体，能够执持生灭变迁的种子，生灭和不变二者和合，才使祂具备这样的功能。生灭与不变既是和

合而不可分割，大家不应该专门批评祂的生灭，而无视于祂不变的体性。

法莲等人所引用的经文，包括《成唯识论》：「阿赖耶识为断为常？非断非常，以恒转故。恒，谓此识无始时来一类相续，常无间断，是界趣生施設本故，性坚持种令不失故。转，谓此识无始时来，念念生灭，前后变异，因灭果生，非常一故，可为转识熏成种故。」《宗镜录》：「马鸣以一心为法，以真如、生灭二门为义。论云依于此心显示摩诃衍义，心真如是体，心生灭是相用。只说此心不虚妄，故云真；不变易，故云如；不守自性，故随缘。以随缘故，成无量义。又由不变故，始能随缘，由随缘故，方能不变。何者？谓若变自体，将何随缘，如无水岂能成波浪，故知一心不动，义遍恒沙，虽遍恒沙，皆是一心之义。」讲的都是生灭和不变的和合。

生灭和不变，本来是同一东西不可分割的二个部分。不变的部分，经论中常以「真如」「第一义谛」「如来藏」「自性清净心」等名相来指称它；生灭的部分，往往以「阿赖耶识」来指称它；但这不是绝对的。例如《解深密经》有「邪行真如」「流转真如」等名；而《大乘密严经》的「阿赖耶识恒与一切染净之法而作所依，是诸圣人现法乐住三昧之境；人天等趣、诸佛国土悉以为因，常与诸乘而作种性，若能了悟即成佛道」则对阿赖耶识极力赞颂。更有经文直指阿赖耶识就是如来藏，例如《大乘密

严经》的「佛说如来藏，以为阿赖耶，恶慧不能知，藏即赖耶识」和《入楞伽经》卷七的「阿黎耶识者名如来藏，而与无明七识共俱，常不断绝，身俱生故，离无常过，离于我过，自性清净」。

有些人认明阿赖耶识之后，发现祂含藏着许多染污的种子，和自己原先所期望的「自性清净心」有很大的出入，久而久之遂起轻贱之心，便想另寻一个全然清净的心。在此要奉劝这些退分菩萨，不要用妄心分别种子是否清净，你们既然已认明祂，应当知道阿赖耶识所含藏的染污种子，对祂自己来说，并无所谓污染或清净。譬如硬碟的功能，就是如实的记录资料，外部输入什么，它就记录什么，不做任何取舍；制造厂商可以担保它的记录功能，却无法担保所记录的内容是否正确，后者应该是由使用人自行负责的。如果有人将错误的资料输入硬碟，他应该把资料叫出来，一笔一笔地修改，直到全数更正为止，而不能责怪硬碟竟然含藏错误的资料。

同样的道理，众生的阿赖耶识所含藏的染污种子，乃是无始以来的无明，发于身口意，不断熏习而有；并非祂无中生有，故意要整你冤枉。阿赖耶识像是一个忠实的历史家，你做善，祂就记录善，你做恶，祂就记录恶；你不能怪祂侵害隐私权，只能怪你自己每次都找祂做贴身秘书，不然祂怎么会知道那么多黑材料？（以上说明阿赖耶识受熏持种的功能。）祂又像是一个有求必应，但是反应

迟钝的菩萨。你过去世好淫，祂就让你继续受生于欲界；你过去世喜好佛法，祂也让你有缘接触到佛法。你证声闻菩提，发现世间苦、空、无常、无我，想断掉一念无明，立刻取证涅槃，祂却牢牢的记住你过去世贪爱、渴望……等等的习性，不断的提醒你，让你一时改不过来。你别怪祂不理你，其实祂一直在处理你的需求，小事情当下就满足你，大事情就得慢慢来。（以上说明阿赖耶识的圆成实性。）

法莲等人所想象的「真如、第一义谛、如来藏、自性清净心」，是「不生不灭、犹如虚空、恒不变异、体无增减」，并且是圆成实性，和阿赖耶识的「有为有作」「体是无常，有取受性」，其体性、相貌显然不同。¹设使真有这种「真如」存在于众生身上，必是无用之物。怎么说呢？因为他们将生灭与不变强行分割为二，此种「真如」只是单纯的「不生不灭、犹如虚空、恒不变异、体无增减」，既然恒不变异，完全没有生灭的面向，那么它必定不受熏染，不受熏染则众生无论如何造善、造恶，都无法改变「真如」，这种「真如」若有圆成实性，则从它所出生的世、出世法，必定具有恒常的体性，善人必定永为善人，恶人必定永为恶人，众生必定永为众生，不可能证圣解脱、出离轮回——这当然是违反事实的。因此，不受熏

¹ 参见《如来藏与阿赖耶识》第2页。

染的真如只有在佛身上方能存在¹；若在众生身上，则众生勤苦的修证必归于无用。

唯读（Read only）的光碟只能输出资料，不能写入资料。硬碟可以输出资料、储存资料，也可以覆写（Overwrite）原有的资料。当资料还不完整，或者有错误时，一定要放在硬碟中，才可以反复的修改。等到资料已经很完整，没有错误时，为了永久保存，避免使用时不慎变更正确的资料，就可以将这些资料烧入光碟中。硬碟比喻众生的阿赖耶识，可以不断修改其所含藏的内容，直到成佛为止。光碟比喻佛身中的真如，所含藏的种子已完全清净，不须要再加以变更。²

以上举各种譬喻，无非是说明阿赖耶识是生灭与不变二者和合的体性，使祂能够圆成世、出世间一切法，而在受熏染与圆成一切法的同时，祂本身仍然是远离一切烦恼、自性清净。龙树菩萨所说的「无明所熏本觉真心」，虽有分类上的差错，其名相用语却完全指向阿赖耶识，决非法莲等新学菩萨所想象的「真如」；因为他们所想象的

¹ 真观2021-6-17修正：《法华经》说，世尊成佛之后，不断利乐众生，使得报身寿命持续增长，由此可知，成佛之后仍然可以改变所藏。真如不受熏染，应该是指能藏的心体不受熏染，也可以指一真法界不受熏染。

² 真观2021-6-17修正：成佛之后，种子虽然不用再继续清净，但仍可改变，以反应现象界的变化，例如与某一特定众生从不信变成信仰时，在佛与众生两边都会有相应的纪录。

「真如」是单纯的「不生不灭、犹如虚空、恒不变异、体无增减」，不会受到无明的熏染，与龙树菩萨所立的名相显有不同。

法莲等人说：「诸经论及佛菩萨皆未曾宣说大乘见道是七住位，未曾宣说见道位是悟阿赖耶识。」¹这话不符合事实，《成唯识论》明明说：「已入见道诸菩萨得真现观，名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。」

他们又说：《菩萨瓔珞本业经》并没有讲第七住是大乘见道（出处同前），还把经文引用出来：「诸善男子！若一劫、二劫乃至十劫，修行十信得入十住。是人尔时从初一住至第六住中，若修第六般若波罗蜜，正观现在前，复值诸佛菩萨知识所护故，出到第七住，常住不退。自此七住以前，名为退分……佛子！若不值善知识者，若一劫、二劫乃至十劫，退菩提心，如我初会众中，有八万人退。如净目天子法才，王子舍利弗等，欲入第七住，其中值恶因缘故，退入凡夫不善恶中，不名习种性人。」

首先就文义解释之。上引经文最后一句：「如净目天子法才，王子舍利弗等，欲入第七住，其中值恶因缘故，退入凡夫不善恶中，不名习种性人。」既然讲「退入凡夫不善恶中」，也就是说第六住以下是凡夫；反过来说，第

¹ 参见《辩唯识性相》72-73页。

七住以上就不是凡夫；不是凡夫，当然是见道位以上的佛弟子。而且，这是正观般若波罗蜜，常住不退。经文说「若不值善知识者，若一劫、二劫乃至十劫，退菩提心」，因此这个不退，是特指不退失菩提心而言，既能不退菩提心，当然是大乘见道的不退转菩萨。「紫莲心海」刻意省略掉的经文「佛子！若不退者：入第六般若，修行于空、无我人主者，毕竟无生，必入定位」，所述的正是入第七住不退失者的功德，自此之后，「毕竟无生，必入定位」，功德远胜六住位的退分，自然是大乘见道，并非到初地才是大乘见道。

《菩萨瓔珞本业经》固然没有「大乘见道」这几个字，《大般涅槃经》却有「十住菩萨眼见佛性」的文字。如果照「紫莲心海」的说法，初地才算见道的话，这些见性的十住菩萨，距离初地还是很遥远，岂不也是未见道的凡夫？

虽然有些经典谈到，初地名之为见道，这应该是狭义的见道。¹因为明心是菩萨道中很重要的关键点，特别是明心证第七住，已经了知菩萨道的不共心法，又能够现观我空和我所空，所以也同时证小乘的初果。如果小乘初果是见道，七住菩萨自然也是见道。而且七住菩萨于大乘道心得决定，不退失菩提心，说他是大乘见道，是没有过咎

¹ 真观2021-5-21补注：七住为「真见道」，八住以后为「相见道」，初地则是「相见道」的圆满。

的。《成唯识论》说：「已入见道诸菩萨得真现观，名为胜者，彼能证解阿赖耶识，故我世尊正为开示。」所指的即是初次证解阿赖耶识的行者，世尊为这些人演说唯识的经典。正觉讲堂诸位明心的同修，虽自称大乘见道，但都特别说明所证的是第七住位，见性者则说所证的是第十住位，既已特别说明所证的位阶，不致让人误会是初地圣位菩萨，就不能说他们是大妄语。¹

次就个人修证经验说明之。笔者在1990年便闻思成熟，能用一句话衍生的意义解释大部分的般若经；1996年以般若正见修成定力，经常处在如梦如幻的觉受里面，走在人车往来的大马路上，感觉就像一个人似的；最后在1999年冬至亲证实相般若。我当时是用《大宝积经》的「诸法如幻化，斯由分别起，是中无所有，一切法皆空」，来总持一切的见解和行持，思惟法义，并随时与现象比对观察。破参前，我心目中的「分别」是七转识的分别；破参后，便涵盖八个识的分别。破参前后的差别很大，但大体上走的是闻、思、修、证的次第。

我怎么知道自己所证的是实相般若呢？因为我所悟的内容可以用般若经来印证。《佛藏经》〈诸法实相品第一〉的经文：

¹ 真观2021-5-21补注：正觉同修会被印证为开悟的增上班学员只有很少数是七住以上的菩萨，其他只有六住。

如来所得阿耨多罗三藐三菩提，说一切法无生无灭无相无为，令人信解，倍为希有。所以者何？无名相法无念无得，亦无有修，不可思议，非心所依，无有戏论，非是戏论所可依止；无觉无观，无有所摄；不在于心，非得、所得；无此无彼，无有分别；无动无性，本来自空，不可念不可出；一切世间所不能信。

拙作〈诸法实相〉（刊于《真佛报》361期）将之解释为：

以佛所得的无上正等正觉而言，一切的现象并没有生起、没有消灭，本来无相、没有作为，这个东西要让人家信解，是很困难的。为什么呢？没有名相的东西，祂没有念、没有得，没有修证；祂作用广大，大到不可思议；祂不是妄心所能依止的，因此没有戏论，戏论与祂无涉；祂无法觉知六尘，不属于现象界；祂不在妄心之中，不是能得的主体，也不是所得的客体；祂不是这个、不是那个、没有分别可言；祂不动，没有现象界诸法善恶、凡圣、青黄赤白……等等的属性，本来就是空；祂不是意识思惟的对象，但众生的心行丝毫都逃不出祂的掌握。世间凡夫无法相信有这么微妙的东西。

我是以明心的证量来解释《佛藏经》，没有参考别人的作品，解释得不是很好，但我确信它符合佛法主要的意旨。

般若经所述的实相般若，也是双具不变与生灭的体性，譬如《大宝积经》的「诸法如幻化，斯由分别起，是中无所有，一切法皆空」；拙作〈唯识、幻化、空三昧〉（刊于《真佛报》311-315期）解释为：「世间一切的现象，包括能认识的『我』，和被认识的『我所』，都是直接或间接由第八识幻化出来的，如果没有第八识不可思议的分别作用，根本没有任何一个现象可以存在。」而上一段《佛藏经》的经文则是偏向于描述不变的面向，正是法莲等新学菩萨心所喜好者，大家明心之后可以来读，看你所找到的阿赖耶识是不是符合前段经文的体性？如果你不是靠老师明说或暗示，而是按照闻思修的次第一路修上来的，在认明阿赖耶识不同于七转识的相用时，经过一番思惟整理，必定可以确认：阿赖耶识的体即是般若经所说的实相般若。

我说：「阿赖耶识的体即是般若经所说的实相般若。」「紫莲心海」等新学菩萨不要误以为我和你们作同一主张。譬如石头体坚、色白，坚为性，白为相。现在，如果有人看到白色的石头，却说：「我看到的只是白色，并不是石头。」便想另外寻找一个没有形色，只有体坚的「石头」，这种石头当然找不到。他如果不作这种邪见，

看到石头白色的形色，把它拿起来敲一敲，当下就可以验明体坚的性质。

同样的道理，离开阿赖耶识的相用，也不可能找到它的体性。不过阿赖耶识和石头毕竟有不同之处，石头的体坚可以验明，阿赖耶识的体性却无法用感官去触及，若是可以的话必落入六尘相。明心的人是从阿赖耶识的相用，而推知祂的体性，这种推知有充分的证据足以确定其体性必是如此，所以仍然是证量、不是比量。以我自己来说，在破参前十三天，就已经参出答案，但是似通未通，那十几天都是在做思惟整理，直到完全确认无疑为止。

不只是这样，证解阿赖耶识以后再读禅宗的公案，必定觉得亲切无比，确知真悟祖师的公案都是指向阿赖耶识，这是谁都无法否认的事实。例如香严上树的公案：一个人口中咬着树枝，吊在半空中，树下有人在问法，树上的人既不能开口说话，又不能辜负问法的人，该如何是好？有一个人不正面回答，却问：「他先前是怎么上树的？」像这些生灭有为的事相，当然不是在讲法莲等人所想象、单纯不生不灭的「真如」，而是在讲生灭与不变和合的阿赖耶识。如果证解阿赖耶识不是大乘见道，那么禅宗大部分的祖师，岂不都是未见道的凡夫了？

看到同修会这些新学菩萨的退转，我知道当初自参、自悟、自承担的痛苦是值得的；因为没有人指导，每一个步骤都必须自己确定，一旦承担下来，就永不退失。老实

说，平实老师的印证，对我虽然重要，却没有增加我的信心，因为我自己早已确认无疑。我所以来求印证，主要的目的是确认师徒的传承，一方面可以跟随老师学习别相智和道种智，一方面可以帮助老师破斥邪说、显扬正道。以正觉同修会这样小小的团体，外有各大山头联合抵制，内有退分菩萨分裂僧团，又必须延续本师释迦牟尼佛的法身慧命、以俟月光菩萨的降生，不但极为艰难，而且险阻重重，身为得法弟子，岂可置身于事外？

感谢平实老师著书传法和印证，若无老师的著作，我不可能寻到入处。六祖惠能大师说：「迷时师度，悟时自度，度名虽一，用处不同。」岳灵犀得到老师的印证之后，却反过来印证老师：「正觉平实菩萨法师，是数百年来难得一见的真善知识，他所施设的次第和方法极为善巧方便；若不能亲自随学，已是人生最大的遗憾，不应以自意妄评正觉平实菩萨法师和他所传的正法。」¹盼望法莲、紫莲心海等退分菩萨能够即时醒悟，公开忏悔谤师、谤法、破和合僧的罪愆，回归正道，如此方为有惭有愧的佛弟子，尚能保住七住位的见道功德²；设若不然，必如

¹ 这是依当时的状况而说，如今的萧老师，集魔佛于一身，要是你缺乏独立思惟判断的能力，很容易被带偏。有择法眼的人，倒是可以参考萧平实老师的著作，绝大部分的内容是很胜妙的，只有很少的部分不符合三量。

² 真观2021-5-21补注：「七住位的见道」应更正为「六住位的开悟」。

终于被印证了

《菩萨瓔珞本业经》所说：「如净目天子法才、王子舍利弗等，欲入第七住，其中值恶因缘故，退入凡夫不善恶中，不名习种性人；退入外道若一劫、若十劫，乃至千劫，作大邪见及五逆，无恶不造，是为退相。」

岳灵犀

2003年5月25日

修行入门：从迷惑到觉悟

吕真观讲述 / 甄不弃记录

时间：2011年10月2日

地点：武汉市洪山区隐形人咖啡馆

编辑按：这一次讲座的主要内容，是讲述如何证得声闻初果。其中有些内容在以往的文章或讲述中反复出现过，但这一次讲座最突出的特点，是深入浅出并且十分完整地讲述了「五阴非我」的义理，以及证果的利益、修证的原理、观行的方法等等，对于刚接触「实证佛教」的读者来说，是很好的入门篇章。而正文之后附录的现场问答部分，则更是集中了初学者容易疑惑的各种问题，讲述者都一一作答。文中的小标题是编辑为使阅读方便所添加。

一、游戏与案例：从喜羊羊变成灰太郎

我们先来做一个游戏。这张纸上用铅笔画了一个喜羊羊。接下来，我们把它依次传下去，每一个人拿到它之后，把这个喜羊羊擦掉一点，然后再画上一笔。最后再传回我这里。

（游戏完成。）

看来大家都很客气，这个喜羊羊的形象尽管有些改

变，但基本上还是看得出来是喜羊羊。这有点像你小时候是一个样子，过了十几二十年后，样貌改变了，但是人家看到你，还是会说：「哦，你是小时候的某某吧？」

但那个为你接生的护士，等你二十几岁的时候再次遇见你，你觉得她还能认出你是她接生的婴儿吗？

这个游戏就是一个比喻，它告诉我们，一个人从出生到长大，虽然他的改变都是一点一滴的，但是到了一定的时候，他全身上下统统都会换掉。好比你刚出生的时候只是三公斤的baby，但是你现在已经长成一个有四五十公斤，或者六七十公斤的成年人了。当你说「某某就是我的小时候」，你要怎样解释，那个只有三公斤的小baby，就是「我」呢？在这个变化过程当中，有哪个东西是一样的，哪个东西又是不一样的呢？

也许你会觉得思考这个问题很荒谬，但实际上这个问题哲学家已经思索了两千多年。也就是说，一个人从出生到死亡，这中间的变化如此巨大，然而大家一直都认为这是同一个人，这其中的原因到底是什么？

就以刚才这张喜羊羊的画来讲，我们把它擦掉一点，再画上一点，如果重画的部分差别比较大的话，它有可能整个都被擦掉，完全变成另外一个人。就像刚才做游戏的时候，有人就说「把它全部擦掉，画成灰太狼」。所以，喜羊羊一样可以把它换成灰太狼；或者当初画的是男性，后来被画上了裙子，就变成女性了。前后差异可以如此之

大。

同样的道理，一个人一生的改变也很大。刚开始的时候，只是一颗受精卵；受精卵只是一个细胞，它会分裂；到最后变成一个胎儿出生的时候，全身上下的细胞的种类有两百多种，细胞的总量是天文数字，但只要七年就可以全部代谢更换。从出生时的小baby，到上小学，差不多是七年。也就是说，到他上小学的时候，全身上下的细胞都更换过了，没有一样东西是和他刚出生时一模一样的了。我们为什么会认为「他们」是同一个人呢？

有的人会说：「基因还是相同的，所以基因相同，我们就说还是同一个人。」但这个答案无法解释同卵双胞胎的情况。大家知道，同卵双胞胎的基因是完全一样的，如果按照刚才那个说法，是不是因为同卵双胞胎的基因是一样的，就可以把他们当成同一个人呢？这是讲不通的。

所以，很显然有另外某种东西，你不知道它该叫什么，但是它一直都保持着同一性，所以你才会一直说「这个是我，这个是我，这个也是我」。那么，它究竟是什么呢？

再给大家讲一个故事。从前，有一个二十岁左右的年轻人，他觉得自己很聪明。有一天，他突发奇想，把一个四、五岁的小女孩杀掉，然后自己打电话去报警。他想要证明：他的犯罪手法如此高明，警察动用所有的警力都破不了这个案子。结果，他还是露出破绽，被判处无期徒刑。

刑。

他在监狱里关了三十年，从一个二十岁的年轻人，变成了一个五十岁的中年人。他写了一封信给司法部长，请求假释。他说：「我不是当初杀人的那个凶手。」他的理由是什么呢？当初杀人的那个凶手，经过七年，全身上下的细胞都全部换过了，而他已经关了三十年，细胞都换过好几次了，所以继续关他是没有道理的，应该立刻把他无条件释放。

大家想想看，他这个理由有没有道理？司法部长会不会把他放出来呢？结果大家一定可以猜得到，这个司法部长不可能因为这种理由就把他放出来。如果这个理由可以成立的话，那以后所有的有期徒刑都不能超过七年了。

二、问题：「谁」是不变的主体？

其实这里牵涉到一个很严肃的问题：人，在从小到大的转变过程当中，很显然有些东西是一直不断改变的，但也有东西是从来没改变过的。就以这张喜羊羊的画来讲，擦掉一些，再画上一些，到最后喜羊羊整个变成了另一个形象，也就是说这上面所画的东西统统都是可以改变的，但是，什么东西是没有改变的呢？

（有人说：这张纸。）

对，这张纸没改变。再打一个比方，假设你买了一台

电脑，你每天都会往硬盘里写一点数据进去，或是改动一点数据。（硬盘和我们的身体很像，我们的身体也是每天一点一点地改变。）到最后，硬盘里所有的数据都换掉了，但是你还是会说「这个是我原来的电脑」。这是为什么呢？其实就是因为那个存储数据的硬盘没有改变过。同样的道理，这张纸上面画的东西都可以被改变，但是这张纸没有变。

我们要知道，佛教讲的「有情」，不只是有生命，它比有生命还要更进一步。植物是有生命的，但是花、草、树木这些植物，在佛教里并不是「有情」。所谓的「有情」是能够感知的，有痛苦、有快乐，能够作决定的，这样才叫做「有情」。但是植物，你把它毁掉了，它也不痛不痒，所以，植物不是有情。人、动物（比方说蚂蚁、跳蚤）则属于有情的范围。

和有情相对的，就是「无情」。凡不属于有情的东西就叫做「无情」，包括没有生命的东西，像桌子、椅子；也包括一些有生命的东西，比如花、草、树木。

那么，有情和无情的差别在哪里呢？在佛教的观念里，差别就在于有情具有主体性。刚才我们讲的就是主体性的问题。一个人，在一生当中，由小到大的转变虽然很大，但总有一个东西是不曾改变过的。而佛教中讲的有情的转变则更大，因为在六道轮回当中，人可以变成老虎，老虎可以变成猫，猫可以变成狗，男人可以变成女人，女

人可以变成男人。在这个转变过程中，也一定有某个东西是不曾改变过的，不然讲什么「过去世」就变得没有意义了。

佛陀讲，有一世他是在地狱里发菩提心的。佛陀过去曾下到火车地狱。在那里，他和一个可怜的地狱有情一起负责拖火车，也就是一辆被烧得很热的车，因为车的温度很高，他的同伴已经被烤得快不行了，旁边的鬼卒看他动作变慢，马上举起带钩的鞭子用力抽下去。释迦牟尼佛的过去身在这个时候发了菩提心，他觉得这个同伴太可怜了，于是就向那个鬼卒求情：「他已经衰弱成这样子了，你就不要这么催促了嘛！」结果这个鬼卒生起气来，一鞭子就把他打死了。但是，不要以为被打死了很糟糕，因为在地狱这么苦的地方，死了才可以脱身，没有谁在地狱里还要求长寿的。所以，他在那个地方死掉后，就脱离了地狱身，这是在说发菩提心会有很大的利益。

这里的关键在于，一个曾经在地狱里受刑的人，最后成为了佛，三界人天的导师。举一个相似的例子，这就像南非的前总统曼德拉。他年轻的时候曾经被白人抓起来关入监狱，等到种族隔离取消了，他成为第一任黑人总统。曼德拉从一个囚徒变成总统，这个转变很大。但是，刚才讲的那个情况转变更大，是从地狱身转变成佛。佛陀说：「那个在地狱里拉火车的就是我，因为发菩提心的缘故，

很快证得佛果。」¹

不仅佛陀是这样，普通的众生也是如此，在很多世的轮回当中，也同样经历了巨大的转变。有一个女人，婆婆对她很不好，不管她怎么孝顺都没用，婆婆还是不断地虐待她。在催眠当中，她看到一个神射手，觉得一头牛很蠢，用弓箭把它射死了。当她看到这一幕的时候，她知道自己是那个神射手，而那头牛就是她这一世的婆婆。过去世的男性神射手，这一世变成一个女人；过去世的一头牛，而这一世变成了一个人。在这个转变过程中，我们看到，「因果报应」必须要有一个能够依附的主体，才能延续下来。

这个观念和我们今天做的游戏有点像。记录因果报应的容器，好像这张纸，刚开始画了一个喜羊羊，但是我们可以把它一点一点地擦掉，然后又一点一点地画上。这就像一个人一开始是一个样子，但他每做一件事情，就在他的纪录里添加一笔；而他每受一点报应，他的纪录就要擦掉一笔。所以，到后来，喜羊羊可能变成灰太郎；而一个男人可能变成一个女人，甚至畜生可能变成人。

那么这个六道轮回中不变易的东西是什么？在哪里呢？如果你读过《心经》的话，你一定会知道这一句：

¹ 「挽火车者，今我身是，因发菩提心故，疾得成佛。」《大方便佛报恩经》卷2〈4 发菩提心品〉（CBETA, T03, no. 156, p. 136, a27-28）

「色即是空，空即是色。色不异空，空不异色。受想行识，亦复如是。」这里提到的色、受、想、行、识，也就是「五阴」，或者叫「五蕴」。有情都会有这五个部分，包括人、猫、狗等等。我们就先来探讨，五阴会不会是这个不变易的主体呢？

第一个「色」身，也就是构成身体的部分，包括身上的器官、肉体、骨骼、头发等等。凡是固体的东西，我们就把它称为「地大」；液体的东西，像唾液、血液这类东西，就归类为「水大」；身体里的气体，还有身体的转动，归类为「风大」；温度则归类为「火大」。因为古代人对物理世界的认识 and 现代人不同，那个时候他们就用地、水、火、风这「四大」来概括一切。以我们现在的观念来讲，地、水、火、风其实就是物质和能量的总和，也就是说，色身一定是由物质和能量组成的。

有些人的色身特别强壮有力，而有的人又非常瘦小虚弱，但不管哪一种，都属于色阴。前面举过例子，显然这个「色」是不断改变的。

「受」，就是苦受、乐受、不苦不乐受。假设我们肚子饿的时候，你吃到很好吃的东西，觉得真好，这就是乐受。或者天气冷的时候，洗了一个热水澡，觉得浑身上下都很舒服，这也是乐受。但是肚子饿了，或者是生病了，你就会觉得很难受，这是苦受。而不快乐也不痛苦的时候，比如发呆，是不苦不乐受。

受也是会转变的，因为境界会转变，还有每个人的性情也不同。有的人是天生的乐天派，那也就是说他的神经系统容易感到乐受。可能一群人一起去某个地方吃饭，结果没有什么好菜，每一个人就只有发一个馒头。大家一边吃一边抱怨：「怎么只有一个馒头。」可是这个乐天派吃着馒头也觉得很好吃，又香又甜，他乐在其中。这就是那种特别容易感受到快乐的人。也有特别容易忧郁的人，他天生就是苦受特别多。有些事情，明明没有什么好抱怨的，他也要不停地抱怨。这就表示：每一个人所得到的受蕴是不一样的。如果是修行人的话，他一般不会着在乐受上面，而是大部分时候保持在不苦不乐受上。同样，这个「受蕴」也是会转变的。

「想」，在佛经中的定义是：「知即是想。」比方说，你现在正在想一件事情，这个当然是想；再比方说，我现在想起某一个人，或者说想起某一件事情，这也是想；还有一种想，你只要了知，就是想。比方说，我现在把这个东西拿起来（拿起一个橡皮擦），你一看就知道这是一个橡皮擦；我又拿起这个东西来（拿起一支铅笔），你一看就知道这是一支铅笔。你知道这个东西，就是「想」。在佛教中，想包含六种想，也就是眼、耳、鼻、舌、身、意六识都有「想」。比如耳朵能够了别，听到声音，知道声音是高声是低声，是大声是小声，这些都是想。

想蕴也有好与坏的差别。比方说，我现在拿起的这支笔，大家都知道是铅笔，可有的人很细心，能看出这是一支摇摇笔，只要这样甩一甩，笔芯就会冒出来的那种。再比如，狗的鼻子特别灵敏，对气味的了别性特别地好，犯罪嫌疑人在现场留下了一只鞋子，只要让警犬闻一闻，它就能把犯罪嫌疑人找出来。再比如有的人从事美术工作，他对于颜色、形状的了别功能就会特别地敏感，也就是他在这方面的想阴跟别人不一样。

「行」在佛经中的定义是「身行、口行、意行」。比方说，你走路、跑步，生活中一切的动作，只要是身体有意识的动作，统统都是身行。口行是指嘴巴讲话。意行就是心在动，哪怕你坐在那边一动不动，但只要你心里在想这想那，就是意行。

「识蕴」，能够让你了知、思想、感受的功能就是识蕴。识蕴是心法，受蕴、想蕴、意行是心所有法。识蕴和色、受、想、行一样，也有好坏的差别。比方说，一个人很会读书，大家都说他头脑好，这就是他的识蕴特别好。但识蕴也是会转变的。一个人现在会读书、头脑好，因为他受了教育。但并不是他刚出生的时候就能这样，如果那个时候就出一道算术题给他，哪怕是2加3等于几这样的题目，他也不会算，因为他没学过。但等到他后来一点一滴地学习，甚至连微积分、线性代数这些很难的数学统统都会了。这就是识蕴的转变。

三、以「五阴」为「我」所带来的苦

我们平常是如何认识我们「自己」的呢？就是常常从「五阴」上去认识。我们常常会把色、受、想、行、识认为是「我」。但是，把色、受、想、行、识当成是「自己」的时候，会产生什么问题呢？

比方说，如果有人把色身当成是我，那就很麻烦了。如果他是个小老百姓，还不会太明显。但如果他是法老王，是皇帝呢？如果他是埃及的法老王，他会替自己盖一个金字塔。死后，他的尸身一定要先做好防腐，然后用绷带缠起来，最后再放进黄金的棺木里。一个人为什么会为了一个尸身做这么多的事情？这就说明在他的观念里，觉得那个尸身就是「我」。

像秦始皇，动员六十万人去盖自己的陵墓，而修长城动员了四十万人。在他的心目中，是国家比较重要，还是他的臭皮囊比较重要呢？很显然，他觉得他的臭皮囊比整个国家还要重要。

不仅是皇帝，还有王爷、公侯伯子男，各种达官贵人，都要替自己建一个陵墓，至少要有昂贵的陪葬品。动员这么多的人力、财力，在世时已经是很大的苦恼，埋葬以后还有被盗墓的苦恼。

有的人把受阴当成「我」。他觉得：「一定要快乐才是我。」可是当他失恋了、失业了、生病了，这时候他就

会不快乐，就会感到痛苦。「痛苦的就不是我，快乐的才是我。」所以，有的人觉得以前过了那么多的好日子，很快乐，但是现在开始受苦了，他就否认自我，精神失常，甚至自杀。

又比如电影明星，他们有很多的粉丝，这么多人崇拜他，围绕在他身边，让他觉得：「哇，这种飘飘然的感觉真是好！」他如果把这个乐受和「我」结合在一起了，认为一定要有这个乐受才是「我」，那就麻烦了。等到他过气的时候，很容易得精神疾病，因为他没办法忘记当初那种辉煌。这都是把乐受和「我」连接在了一起而产生的苦恼。

把「行」当作是「我」也一样会造成烦恼。比方说有一名运动员，他跑得很快，甚至有希望拿奥运金牌，但是突然受了伤，或者生病，跑不动了，没办法参加奥运。如果他把「行动能力」和「我」连接在一起，当他丧失行动能力的时候，他就会觉得自己存在的价值也没有了。

最后，我们讲「识蕴」。我曾经跟一位朋友讲因果报应，他就说：「我不用管因果报应啊！像我这样的人，不管到什么地方去，都一定吃得开。」他是一个很有办法的人，知道怎样去奉承长官，知道怎样让朋友高兴，知道怎样让下屈服服贴贴地听他指挥，是一个到处都吃得开的人。

但他忽略了一点：识蕴是会转变的。很多很聪明的

人，后来得了阿兹海默症（俗称老年痴呆症），像美国的前总统里根和英国前首相撒切尔夫人，原本聪明绝顶，可以指挥文武百官，后来连一般人都比不上。一世一世的转变更大，这一世很会读书，但不能保证下辈子还很会读书。若是转生到三恶道，前世头脑再好都没有用。

所以，色、受、想、行、识，都是不断在转变的东西，如果把这些会转变的东西当成是「我」，这种观念就会给我们带来烦恼。

四、从迷惑到觉悟

以佛教的观念来讲，把五蕴当成是「我」，就是「迷惑」。而佛教所讲的「觉悟」则有三种，也就是所谓的「三乘佛法」。乘是交通工具的意思。小乘佛法就像一辆小车，它只够载你一个人。中乘佛法则是中型车子，它可以多载几个人，也许是四、五个人。大乘佛法就像火车、轮船等大型的交通工具。

小乘，也叫「声闻乘」，觉悟的内容就是「五阴非我」，也就是我们今天主讲的内容。大乘佛法，我会另外安排一个机会，把《心经》从头到尾解释一遍。¹

开悟以后会怎么样呢？会不会飞到天上去？会不会钻

¹ 已经发表为《文艺佛心·心经所说的解脱与成佛方法》。

到地底下去？或者说从此有了神通，可以知道过去世，可以看到神、鬼，是不是这样呢？不是的。

佛经里讲的开悟不是这样的，这些只是某些人对开悟的臆想。有的人会说：「开悟了就应该马上变成圣人。」但实际并不是这样。小乘的果位有四种，大家平常都知道的阿罗汉，其实是声闻果位里的第四果。而我们现在讲的，明确地知道「五阴非我」，便能证得声闻初果，叫作「须陀洹」。

《阿含经》有记载，有的人本来是外道的信徒，他们来请问佛陀：「你可不可以告诉我佛法是什么？」佛陀跟他讲五阴非我，讲完之后，这个人当场证得初果。初果有哪些功德呢？并不是飞天钻地，并不是马上会有神通，也没有立刻就变成圣人。虽然没有这些，但他可以在七返人天之后证得阿罗汉果，离开生死轮回。

什么是七返人天呢？声闻初果人死掉以后会生到欲界天去。欲界天是什么样的地方呢？欲界天有六个层次，第一个层次是四天王天，第二个是忉利天，第三个是夜摩天，第四个是兜率天，第五个是化乐天，第六个是他化自在天。天人的寿命都很长，以四天王天来讲，人间五十年在那里只是一昼夜而已，而四天王天的天人寿命是五百岁，所以和人间相比，他们的寿命非常长。不仅如此，四天王天的天人都有五百个太太，每一个太太都有七个侍女，所以就等于每个男性的天人都有四千个女人服侍。欲

界天是心想事成的，想吃饭的时候食物就在眼前，吃完以后也不用洗碗盘，它们自然就不见了。但是，要知道，四天王天的福报还是欲界天里最差的。

初果人在欲界天用完福报，死后再回到人间，这就叫做「一返人天」。初果人经过「七返人天」，最后来到人间就可以证得阿罗汉果。证得阿罗汉之后，便能「永尽后有」，不再有生死轮回，更不会再来人间受种种罪了。

有的人可能会说：「人间很好啊！我可以在这里吃喝玩乐。」但是你要知道，像中国历史五千年，承平的时期很少，大部分时候都是战乱。如果说现在在打仗，有旱灾、水灾，要死掉很多人，你还能吃喝玩乐吗？

我有一个长辈是安徽人，现在七十几岁。安徽那个地方常常闹水灾、旱灾，他们那个地方有个习俗，一旦闹天灾庄稼没有收成，家族的人就会集合起来，挑几个比较聪明的人，大家把仅有的粮食和钱财交给他们，让他们到外地去求生存。然后其他人留在家乡等死。所以，你千万不要以为轮回很好，遇到好的时候，生活是不错，可如果遇到不好的时候，就会受很大的罪。所以很多人知道这样继续轮回下去不是办法，所以他们就会想要离开轮回。

声闻初果人七返人天之后，一定能离开轮回，这种功德受用一般人看不出来。

证初果不等于是「圣人」

现在很多学佛人有一种观念，认为开悟了就一定是圣人，或者开悟了就一定会有神通。因为他对开悟有不切实际的想法，所以几乎不可能开悟。

比如他认为：「开悟了就是圣人，圣人没有男女的欲望。」所以有的人会受持过分严苛的戒律。这样，他修行起来不但很苦，而且没有办法证果。

最近有一个人写信给我，说他现在受了「不邪淫」的戒律，最初两个月，他都能忍住，但前几天他受不了，犯了邪淫，接着第二天、第三天又犯了。我问他：「你所谓的邪淫到底是指什么？」原来，他自己认为的「邪淫」是指自慰。他让我看一篇网络上的文章，那篇文章里讲，只要动念想到了男欢女爱就是邪淫，自慰更是不允许。断绝欲界贪爱是色界天人的境界，这个理想很高，出家人这么期许自己是应该的，但对于贪爱很重的在家居士是否太沉重呢？

像刚才讲的那种修行方法，并非完全行不通，那是以守护根门为基本功夫，降伏欲界爱而成就初禅。在佛经里，得初禅的人就直接称之为仙人。因为他有禅定功夫，所以很容易发起神通。这时候你去找他问事情，他就可以告诉你「你的钱是谁偷走了」这类的事情。而且他又不近男女色。世间如果有这样一个人，大家一定会把他当成仙

人。

从戒律和禅定入手，一开始就要修苦行。比如你吃东西的时候，觉得比较好吃就多吃一口，这也不行。如果你要证初禅就得这么修。结果会怎样？一定是每天都在那边忏悔，刚才犯了哪一条，现在又犯了哪一条。可能一分钟要忏悔好几次。你本来好好的，是一个很快乐的人，突然间这样修行起来，人家一定会问你：「这样子犯得着吗？」而且，你这样修行，可能很久都没有什么成效。弄不好可能一辈子都证不了初禅，因为你不知道修证的原理。

修证的原理

我希望大家选择轻松愉快的方式来修，也就是按照解脱道的果位次第而修，先证初果，再证二果，然后证三果，最后才证四果阿罗汉。这种按部就班的修行次第才是最合理的。这四种果位中，初果和二果都属于欲界的果位。所以你不要对声闻见道（证得初果）存有不切实际的幻想。没有不切实际的幻想，又知道该怎么修，你就有可能在很短的时间之内证得初果。

多短的时间呢？《阿含经》记载很多次，一个凡夫来问法，佛陀跟他讲「五阴非我」，讲完之后他已经证初果了。你注意看，第一，他没有留宿；第二，他也没有吃饭。所以，这个时间顶多就是几个小时。

如果你下午的时候去，到晚饭之前你就已经证初果了。所以，证初果的时间，按照我的估计，快的话，可能半个小时，长一点的话，也许三个小时。所以，你不要觉得从迷感到觉悟要很久的时间。如果说你今天有幸遇到佛陀或圣弟子（也就是初果、二果、三果、四果这些有果位的人），只要他跟你好好地讲解「五阴非我」的道理，讲完之后，你就有可能证得声闻初果了。

证果并非「不可思惟」

关于证得初果，很多人有一种很奇怪的想法，他们认为修行是要认识到一种很特别的真理，这种真理不可能用我们的大脑去想，或者说不可能是用我们人间的逻辑思惟可以达到的。

这种想法目前很流行。他会说：「你不要以为用观行那种方法可以开悟，那是不可能的。你不如找一个明师，好好地学习禅定，这样求开悟还有一点希望。」但是如果你对《阿含经》非常熟的话，你绝对不会认可这种说法。

因为《阿含经》里讲的就是用观行「五阴无常」的方法去证得初果的。如果你继续看《阿含经》的其它部分，你会发现，其实这个方法可以让你一直证到阿罗汉，在这个过程中，你不用打坐。这是大部分的佛弟子所不知道的。

三果阿那含和四果阿罗汉都是已经断掉了欲界贪爱的

果位，我们现在先不说。二果是薄贪嗔，这要有一点定力，所以也暂时不谈它。初果，它是纯粹见地上的成就，你应该要预期自己可以在很短的时间内证得。只要你能够实际考查，最后认定「五阴非我」这个命题是符合事实和逻辑的，是绝对不可推翻的。当你能够确认这一点的时候，就已经是声闻初果人了。

佛经里讲声闻初果人有断三缚结的功德，三缚结就是「我见、疑见、戒禁取见」。除此之外，他的贪、嗔跟欲界人一样。他所断掉的那三种烦恼（我见、疑见、戒禁取见），《瑜伽师地论》称之为「见所断烦恼」，也就是在见道的时候能够断掉的三种烦恼。断掉这三种烦恼，纯粹属于智慧的成就。如果你原来是很贪吃的人，声闻见道之后还是会很贪吃；你原来很贪爱你的男朋友、女朋友，现在还是很爱。所以，人家看不出你有任何的改变，唯一的差别就在于对「五阴非我」的道理你已经非常清楚了，你绝对不会用凡夫我见（五阴是我）来替自己的贪嗔辩护。

举一个例子，假设有一位科长，他在一间公司干了二十年，现在有一个可以升经理的机会，很多人会想办法巴结总经理，甚至走后门、送红包。这种事情很多人都会做，可问题是做完了以后，你是用什么理由来解释自己为什么这么做。如果你说：「任何人碰到这种情况，一定都会这么做的，我当然也不例外。」那么，你就落在凡夫我见上面了。

圣弟子和凡夫的分界线也就在这里。一个声闻初果人，如果他遇到这种情况，说不定也会去拍总经理的马屁。但是他不会用刚才那种理由替自己辩护，那样的话他讲不出口，因为他知道，只要这么一讲，自己就落在凡夫我见里了。

「任何人碰到这种事情的时候都一定会这么做」，这是我们刚才讲的色、受、想、行、识中的哪一蕴呢？（有人说：识蕴。有人说：行蕴。）属于「行蕴」，因为「一定会这么做」指的是行为。¹如果他觉得：「只要碰到有升经理的机会，去巴结总经理是理所当然的事情。」那就说明他认为这个行为是不可改变的。

我们刚才讲，五蕴一定是无常，因为无常，所以「非我」。但是拍马屁、送红包这个行为模式本来是可以转变的，也没有谁规定一定要送红包。品德比较好的正人君子，他就不屑去做这种事。所以你不能说：「任何人碰到这种情况都一定会去拍马屁、送红包，所以我也不例外。」你这样说，就表明你认为送红包这种行为模式是不可变更的。这就违背了行蕴无常的真理。

我现在这样讲，你可能会觉得很模糊，但这刚好就是凡夫和圣贤之间的分界线。圣贤的人生观里，不会认为五

¹ 法律和戒律，规范的都是人的行为，但最多只能规范到身行和口行。但如果你受了菩萨戒，那么就连心行也要规范。但问题是，你心里在想什么，其实别人是管不了的。

蕴（包括行为模式）是不可改变的。

再比如有一个案子。某甲开车把人家撞伤了。被撞伤的人拿起笔要抄他的车号。结果，他拿着刀子把人家捅了七、八刀，把人家杀死。他的师妹还说：「抄什么车号？我碰到这种情况，也一样捅。」这句话的意思就是说，在某种情境下，某种行为模式是一定要发生的，不可改变的。这是典型的凡夫我见。

要从凡夫修成圣贤，就必须把凡夫我见给断掉，最后变成圣贤的身口意行。这是修证上一个很重要的关键点。

「我见」就是把五阴当成是「我」，或者是当成「常、恒、不可改变」，只要有任意的这种想法，就是凡夫我见。

要有善知识告诉你五阴无常的道理，然后你通过观行，最后确认这个真理，你才能断掉凡夫我见。比方说色法，你在做观行的时候，你可以假设自己是皇帝，你正打算盖自己的陵墓，这时候来了一位圣贤，他告诉你：「色身一定是无常，既然是无常，就不可能是恒常不变的『我』。既然如此，你又何必去盖那个陵墓，这是在浪费自己的福报啊。一个聪明的人，他会知道人的福报是定数，你布施了多少，你的福报才会有多少。如果你现在把福报都花在这种莫名其妙的地方，那福报就耗费了。就好像你现在很有钱，可你去买了一些奢侈品，买来后又不吃又不用，让它馊掉、坏掉。那这些钱少掉了就是少掉了，

并不会因为你没吃没用就不算数。同样的道理，你现在虽然是个皇帝，你驱策了六十万的老百姓替你盖一个陵墓，消耗的福报一定很惊人。」

也就是说，善知识要为你详细解说五阴无常的道理，让你确认：在任何状况之下，五阴一定是无常的，所以它不可能是「我」。只有达到这种程度的确认，才会证初果。

五、「五蕴无常」的观行

今天由于时间的限制，我只重点讲五蕴无常的观行。更详细的讲解，请大家参看《实证佛教导论》第五章。

色蕴无常

所谓的「观行」，并不是打坐。打坐没有办法产生智慧，你观察客观事实，发现它的规律，这样才会产生智慧。比方说运动定律，它不可能是你在打坐的时候，忽然自己跑到你脑袋里去的。你一定要去设计各种不同的实验，然后仔细观察。

在做色蕴的观察时，首先你要去找经典，看看经典里讲的色蕴到底是怎么定义的。在佛经里，色是「四大及四大所造色」。「四大」，也就是地、水、火、风，它是物质和能量的最小单位。「四大所造色」，也就是经由小的

物质和能量拼凑而成的大型物体，比方说我们的身体。

在做色蕴无常的观行时，要做三种观察。

第一，它是不是本来没有，现在变成有？以我们的色身来做比对，大家马上就懂了。也请大家立刻做这种思惟：我们的色身是不是本来没有，而现在有，中间有一个出生的过程，对不对？（有人说：对。）所以你可以确定：色身很显然符合第一条。

第二，它是不是现在有，将来会变成没有？大家能不能确定色身符合这个条件？（大众答：确定。）

第三，在它存在的过程当中，是不是一点一滴地发生变化，刹那刹那无常？这一点大家能不能确定？（有人说：确定。）我们的色身一定会有新陈代谢，很多细胞在不断地死掉，然后又长出新的细胞；而且心脏在不断地跳动，血液在血管当中不断地运转，这些都是它的变化。所以，我们的身体从生到死，在这个过程当中，一直都在变化着。

这三个观察全部都完成了，你就完成了「色身无常，所以『非我』」的观行。

网络上有一人，宣称自己是深山修行三百年的道士，已经证得不死之身。既然你已完成了色身无常的观行，那么你就来检查一下，自己的观行是不是周遍，看看你是否能确认：任何状况之下的色身都是无常，没有例外。那么，就请回答这样一个问题：这个人如此宣称，你

会肯定他、否定他，还是无法确认？

（有人说：否定他，什么是「不死」呢？不死是一直保持这样子，还是指一直都活着？如果他是活着，但是他的身体也已经改变了，不是以前的东西了。）

对，没错。这个人的文章现在在网络上可能还找得到，他还在网上回答别人的问题，所以他应该是仍然在世的人。你可以问他：「你的身体是物质的，它是不是必须要有一个生存的空间？地球总有一天会毁灭，到时候你的身体是不是要随着地球一起毁灭呢？」

按照天文学的理论，太阳是恒星，而恒星会一直不断地散发光和热，这个过程中它也在不断地消耗质量。太阳本身就是一个很庞大的核子反应炉，经过了很长时间的消耗，太阳的质量变小，引力就会变小。太阳原来的核心部分是非常稠密的，所以它才能让很多物质在里面碰撞，产生核子融合反应。但是等到引力变小的时候，太阳的体积就会变大，最后就会把水星、金星、地球统统都吞进去。

那你想想看，现在如果有一个仙人住在地球上，等到太阳膨胀到把整个地球都吞进去了，那么请问，这个仙人要怎么活下去？有人说：「既然是仙人的话，他应该会飞，他可以在地球还没有毁坏之前，赶快飞到另外一个可以住人的行星去，他就不会死。」如果只逃跑一次，可能没问题。但问题是，他讲的是「不死之身」，是表示以后永远都不会死，这才叫不死之身，不然你说你是一百亿年

的寿命，和人家一百年的寿命比，虽然时间上有长短，可照样不能叫「不死之身」。所以他一定要从这个行星逃到另外一个行星；等到那个行星又快要毁坏的时候，他又要再逃到下一个行星去。他要每次都这样逃，永远都不出差错，统统都不会死，这样才叫不死之身。但是学过数学的人你就知道，只要是你每次逃的时候，有一点点会死的机率，当你经历无穷多次逃跑，就一定会被你碰上一次，这就是墨菲定律：任何事情只要有可能出错，到最后就一定会出错。

所以，如果一个东西的存在是需要依靠其它的东西来支撑的话（也就是说它必须要依靠其它的缘来支撑它），那这个东西将来一定会毁坏或死亡。

后面四蕴的观行方法，也是同样观察三点：第一，是不是本来没有，现在变成有；第二，是不是现在有，后来变成没有；第三，存在的过程当中，是不是一点一滴地变化。等你都观察过以后，就可以确认它们是无常的，不可能是「我」。这样，你就分证了解脱道声闻初果的部分。分证的意思就是你不是一次全部证完的，而是一个一个命题分开来证的，从色蕴无常、非我，然后受、想、行、识一个一个地观行下来。等到你全部观行完毕的时候，也就证得了声闻初果。

受蕴无常

受蕴无常其实很容易证得。因为在你睡着的时候是没有受蕴的；在你没有出生之前，当然也没有受蕴；或者说你还是受精卵的时候，大脑还没成长之前，你不会有受蕴。这是本来没有，变成有。

那受蕴什么时候变成没有呢？比如睡着的时候，死掉的时候，或者是昏倒的时候，就没有了。

而且它存在的时候也是刹那刹那地转变的。比方说你本来听音乐听得很高兴，可是突然间外面有噪音，这个时候你心里产生了一点点不快，这种不快其实就是苦受。你想想看，既然受有苦受、乐受、不苦不乐受，这就说明一件事情：苦受一定会转变成不苦不乐受，或者乐受。同样的道理，乐受和不苦不乐受也一定是变来变去的。

当我在讲解的时候，你就可以立刻思惟：这件事情有没有道理？符不符合事实？它是不是任何人在任何状况之下都不能推翻的道理？如果你可以确定这一点，那你就完成了受蕴无常的观行。

想蕴无常

想蕴，我们前面讲过，「想即是知」，也就是你了别的能力。我们先来看，想蕴是不是本来没有，现在有？

比方说，现在拿这个东西给你看，你知道是铅笔；拿

这个东西给你看，你知道是橡皮擦。这些显然是需要你经过学习的。这也需要你有大脑储存以前的知识。前五识的了别不需要学习，比如现在拿一个东西给你看，你知道这是某一种颜色。这里面，你的意识会知道这是绿色、这是蓝色，但是你的眼识，它的了别并不需要经过学习，直接就能了别青、黄、赤、白，当它了别这个东西的时候，自然就知道了。比如，你看到红灯，知道车子该停下来，这是需要学习的。但是看到红色，是由于眼识本身有了别能力，即使是刚得到视力的人，也可以辨别各种颜色。还有耳识、鼻识、舌识，乃至身识，都是本身就在了别能力的。这五个识加上意识，便是六个识，六个识的了别能力称之为识蕴，了别便称之为想。想是识蕴的功能之一，必须有识蕴才能有想蕴。识蕴必需依附于大脑而存在，在你还没有出生之前，还没有长成大脑之前，是没有识蕴和想蕴的。

想蕴睡着的时候就没有了。在你睡着的时候，人家讲话你也听不到。我们现在把眼睛闭起来，还会感到一片黑，可是睡着的时候，连眼前一片黑都不知道。在睡着的时候，眼睛没有办法了别青、黄、赤、白，耳朵没有办法了别声音的大小、高低，你甚至不知道自己正在睡觉，因为意识也停掉了，你不可能观察到自己在睡觉。所以，想蕴很显然也会从有变成没有。睡着的时候，死掉的时候，或者大脑坏掉了，想蕴就没有了。

想蕴存在的过程当中，也是刹那刹那地转变的。以我这个拳头来讲，你们现在看到的时候，试着心里尽量不要有语言文字出现，等一下我会伸出手指来，请你试着在不起语言文字的状态下，看看你能不能知道是几个手指。

（先伸一个手指头，又伸出一个、二个、三个手指。）你们有没有办法在不起语言文字的状态下，知道有几个手指头？（有人答：「不行。」）真的不行吗？

其实会开车的人，或者会骑脚踏车的人，他行驶在路上，要是突然间有一个小孩子从巷子里冲出来，这个时候他会立刻踩刹车，而不是起语言文字的思惟「有一个小孩子从巷子里冲出来了！赶快踩刹车」，然后才踩刹车，对不对？（大众答：对。）

他一定是直接刹车了，这表示在那个小孩子冲出来的一瞬间，他就已经察觉到了，这就是「想」。小孩子一冲出来，他可以马上知道，就说明这种察觉是可以瞬间转变的。想蕴其实有点像是旧式摄像机的底片，它要很快地转动，在运作的时候要瞬间瞬间地转变，所以即使你盯着一个白色的墙壁，这个墙壁从来都一样，没有任何变化，但你的了别还是刹那刹那一直在变更着的；一旦有不一样的画面出现，你立刻就能知道。

确认了以上三点，你就完成「想蕴无常、非我」的观行。

行蕴无常

行蕴无常很容易掌握，因为身体的动作本身就是不断地改变；或者说，正因为它在改变才称之为「行」。所以说「行蕴」在存在的过程当中是刹那刹那地变动的。你还没出生的时候，是没有「行」的，所以「行」是原来没有变成有。等到你死掉的时候也没有「行」了，所以它也是会从有变成没有的。这样，你就完成了对「行蕴无常」三个事项的观察，也就是完成了「行蕴无常」的实证。

识蕴无常

识蕴，包括眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识，总共这六个识。刚才我们讲的「想蕴」是指了别的功能。比方说，你现在能看到红色的东西、绿色的东西，这就是眼识所显示出来的功能，也叫做「心所法」，而眼识就叫做「心法」。眼识就好比我们现在的摄像机，摄像机它能够把一个镜头拍下来，那么拍摄就是摄像机的功能。同样的道理，我们的眼识就好比是这个摄像机，而「想蕴」就是摄像机的拍摄功能，也就是它的了别功能。一个人能够了别的主体叫做「心」，而它的各种功能叫做「心所」。「心」的功能有很多，「想」只是其中之一。而且，佛教讲的「心」有八个，我们今天有提到的只是前面六个。

六、结尾

我现在已经讲完了，不知道你证初果了没？可能还是茫茫然，因为里面有很多专有名词。而且因为时间很短，我讲的这些例子你未必当场就能够确认下来。在当时的印度，五蕴的概念是大家所熟知的，所以佛陀跟他讲五蕴无常、非我，讲完之后那个人就证初果了。今天大家的主要障碍是不知道五蕴是什么东西。所以，你如果有兴趣的话，请仔细看《实证佛教导论》第五章，如果你的思辨能力很好，看完的时候应该就可以证初果、声闻见道了。如果说你思辨能力稍微差一点的话，可能就需要几个月；但如果还有其它的障碍，需要更长的时间也不一定。

真观补注：讲证果容易，或者讲证果困难，都有道理。信行人对佛陀或出世间圣贤起信心，因为供养圣贤的因缘而听闻真正的佛法，便很容易证初果。法行人能够将真理放在情执之上，即使不曾以实物供养圣贤，一旦听闻真正的佛法，也能够很快地证得初果；因为能将真理放在情执之上，是实质上的「皈依法」，也是法供养，这样的人福德超过信行人。讲「证初果很容易」，是针对信行人与法行人而说，若不是这两种人，就得修集福德，改变根器，才能证果，那就没有那么容易了。但是，大部分的人觉得证果很困难，为了鼓励大家修证，应该说证果很容

易，所以《优婆塞戒经》说：「实义菩萨……常教众生菩提易得。」¹

¹ 《优婆塞戒经》卷2〈8 名义菩萨品〉（CBETA, T24,no. 1488, p. 1041, a25-b4）

勘悟十问¹

参禅者如何判定自己是否开悟，一直是个大问题。如果没有人帮你勘验，你可以自我勘验，白象版《实证佛教导论》315页说：

第八识的了别性，必须到究竟佛位，成就一切种智，才能完全洞悉。刚开悟的人虽然只知道一点点，但是相对于不知道的人，这可是惊人的突破。所以，要勘验一个人有没有开悟，其实很简单。《宗镜录》有十条勘验的标准，其中一条是：「还逢缘对境，见色闻声，举足、下足，开眼、合眼，悉得明宗，与道相应不？」从这里随便找一件事（例如举足、见色闻声），问他：「这个时候第八识在了别什么？怎么证明第八识有这种了别性？」没有开悟的人，一定答不出来。（若您曾经自认为开悟，看到这里，应该心里有数了。）不过，这只能适用于禅师勘验入室弟子，或者参禅者自行勘验。要是问的人没有开悟，而开悟的人回答了这个问题，就把大乘法的机密泄露出去了，这可是任何人都承担不起的重罪！不因为某些人信或不信因果律而有改变。

¹ 2011-12-10刊于「真观」豆瓣日记
<https://www.douban.com/note/189324564/>

《宗镜录》的原文现在公布在下面，如果您觉得自己开悟了，不妨用这十条标准检查看看。这十条有的是勘验开悟（B, H），有的是勘验大乘见道（C, E, F, I），有的是勘验见性（A），有的是勘验悟后差别智（D, G, J）。分类并不容易，很难说一定是勘验什么，真观的分类只是给大家做为初步的参考而已。

设有坚执己解，不信佛言，起自障心，绝他学路，今有十问，以定纪纲：

- A. 还得了了见性，如昼观色，似文殊等不？
- B. 还逢缘对境，见色闻声，举足下足，开眼合眼，悉得明宗，与道相应不？
- C. 还览一代时教，及从上祖师言句，闻深不怖，皆得谛了无疑不？
- D. 还因差别问难，种种征诘，能具四辩，尽决他疑不？
- E. 还于一切时一切处，智照无滞，念念圆通，不见一法能为障碍，未曾一刹那中暂令间断不？
- F. 还于一切逆顺好恶境界现前之时，不为间隔，尽识得破不？
- G. 还于百法明门心境之内，一一得见微细体性根原起处，不为生死根尘之所惑乱不？
- H. 还向四威仪中，行住坐卧，钦承祇对，着衣吃

饭，执作施为之时，一一辩得真实不？

- I. 还闻说有佛无佛，有众生无众生，或赞或毁，或是或非，得一心不动不？
- J. 还闻差别之智，皆能明达，性相俱通，理事无滞，无有一法不鉴其原，乃至千圣出世，得不疑不？

若实未得如是功，不可起过头欺诳之心，生自许知足之意，直须广披至教，博问先知，彻祖佛自性之原，到绝学无疑之地，此时方可歇学，灰息游心。

从来没讲过半句明白话的人，可以直接判定为「不死矫乱外道」¹，跟他学法只会越学越糊涂，还不如另寻明师。

¹ 《瑜伽师地论》：「不死矫乱论者，谓四种不死矫乱外道，如经广说。应知彼诸外道若有人来，依最胜生道问善不善，依决定胜道问苦集灭道，便自称言：『不死乱者，随于处所，依不死净天不乱。』（有人）诘问，即于彼所问以言矫乱，或托余事方便避之，或但随问者言辞而转。是中第一不死乱者，觉未开悟。第二于所证法，起增上慢。第三觉已开悟，而未决定。第四羸劣愚钝。又复第一怖畏妄语，及怖畏他人知其无智故，不分明答言我无所知。第二于自所证未得无畏，惧他诘问，怖畏妄语，怖畏邪见故，不分明说有所证。第三怖畏邪见，怖畏妄语，惧他诘问故，不分明说我不决定。如是三种，假托余事以言矫乱。第四唯惧他诘，于最胜生道及决定胜道皆不了达，于世文字亦不善知，而不分明说言『我是愚钝都无所了』，但反问彼，随彼言辞，而转以矫乱彼。」

香严禅师依身念处得大乘见道

香严禅师是泐山灵佑的弟子，与仰山慧寂是师兄弟。当时香严还没开悟，但是他很会回答问题，不管你问他什么，他都能对答如流。有一天，泐山灵佑对他说：「我问你一个关键的问题，你要是答得上来，我就认可你有开悟，不然的话你就再去参。你从别人那里听来的，或是从经教上记来的，我都不问你。你刚刚出娘胎的时候，你的本分事是什么？你说一句来。」这里的「本分事」，是指清净本心的功能。这样一问，香严就回答不出来了。

他拼命地去找经教，也没有看见哪本经里讲过。他找不到答案，就拜托泐山灵佑告诉他。泐山灵佑说：「我告诉你，它还是我的东西。你不自己悟出来，永远都没有用。」香严非常懊恼，这才发现自己一辈子都是在拾人牙慧。他终于知道亲证和没有亲证的差别：亲证的人不会被这种问题难倒，因为他的知识是从现观而来的，所以统统都知道；而香严的知识是靠背诵和记忆得来的，这就相差很远了。就好比背了一个题库，如果试题全部都是从题库里面出的，他能够考满分；但只要是题库里面没有列出来的，哪怕只有一点不一样，他就不会了。香严就像是这种硬背的学生。

他非常灰心，觉得这一生的修行都白费了。于是他到慧忠禅师曾经住过的地方搭了一个茅棚，自己在那里种一

点东西，自食其力。心想就这样子度过余生。

有一次，在芟除草木的时候，香严不经意抛起一块瓦砾，恰好打在竹子上，发出一声清脆的响声，他忽然大悟，作了一首偈：

一击忘所知，更不假修治。
动容扬古路，不堕悄然机。
处处无踪迹，声色外威仪。
诸方达道者，咸言上上机。

其中的第一、第三和第六句，透露出他是依身念处而找到了那个不假修治的「识界」，得大乘见道的。

「一击忘所知」，就是在那一击之下，他忘掉了以前所有的知识，那些记诵而来的佛法都忘得干干净净了。因为以前的东西都是记来的、背来的，等到他亲证的时候，这些背来的、记来的东西就一点也不重要了。

打个比方，假设你没去过北京，只是从旅游手册上看到北京是什么样子。等到你亲身到过北京以后，你就知道了北京的样子。假设你在天安门广场都逛过很多回了，这个时候，对旅游手册上面描述天安门广场的字句，对你来讲都不重要了。

再举个例子，假设你和某人是好朋友，这时候有一本传记，介绍他这个人如何如何，这本传记里的介绍对你来讲就没有意义，因为你直接认识他、了解他。

亲证的东西可以让你抛开描述它的语言文字。就好比你知道杯子是什么，所以你就不用去找字典查杯子的定义。当然，如果是学习另外一种语言，那就另当别论了。假设学习英语，你不认识cup这个词，于是你去查英英字典，用英文解释英文，你虽然查到了，可看了老半天还是要去揣测，这到底是什么意思。这个时候老师拿一个杯子指给你看。你就豁然开朗，字典里的措词就变得不重要了。

对于认明第八识而言，经教用语言文字去描述，现在他知道了、亲证了，所以那些语言文字就成了多余的。于是，他把它们统统都忘得干干净净，再也不用去记了。

「更不假修治」是说第八识本来解脱、本来清淨、本来涅槃，所以也不用去修治。

「动容」就是表情动一下。「古路」就是古仙人道，也就是第八识。《杂阿含经》记载，佛说有一条古仙人道，可以通往一个美丽的城市，大家在那里可以过得很好。后来，「古仙人道」就变成佛门的典故。「古仙人道」是已经存在很久的东西，这是在比喻第八识无始以来就恒常存在。「动容扬古路」，便是在讲，表情动一下，都是在发扬古仙人道。为什么呢？因为蕴处界一切法，皆是第八识流注种子所现起的功能差别，容貌当然也是。只要懂得这个道理，便可以转依于第八识的清淨性，将来也一定可以成佛。

「不堕悄然机」。「悄然机」是指什么呢？世尊在世的时候，曾经有外道来问，世尊也不讲话，然后这个外道就赞叹世尊，说：「世尊您真是了不起啊，我已经懂了您的意思。」说完就走了。但这是可以冒充的。今天任何一个人都可以在那边不讲话，他这样冒充，人家也不知道他到底会不会。所以后来大慧宗杲禅师就说：「佛法要妙……不可以语言造，不可以寂默通。」也就是说，你不讲话并不表示你一定有开悟；你照着前人说的讲，也不能表示你有开悟；讲话和不讲话都不许可，那你要怎么证明？

这是要警示参禅的人，不要套招。如果套招，讲话和不讲话都有毛病。如果你是真的悟了，讲话也好，不讲话也好，都可以让人家知道你懂了。「不堕悄然机」就是说，不落入寂默的套招。

「处处无踪迹」，这里是在教我们怎么找到第八识的踪迹。你要是不识货，「处处无踪迹」，统统都看不到，明明它在蕴处界都有显示，但是你不知道诀窍，再怎么看，它也是一个「贩私盐汉子」「白拈贼」。

「贩私盐汉子」，就是说，他是走私盐的，不纳税，经过城门口的时候，他大摇大摆地走过去，官员竟然看不到他。「白拈贼」是指小偷，公然拿人家的东西，可是大家却看不到他。这是比喻你在还没有开悟的时候，第八识的种种作用很明显地摆在面前，可你却看不到。所以，对

于没开悟的人来说，它就是「处处无踪迹」。

可是在开悟的人看来，它是「声色外威仪」。也就是说，在你的威仪之外，有离开声色等六尘相的东西，它就是第八识。也就是「不以色见我，不以音声求我」的意思。如果你用音声、形色去找法身如来（第八识），《金刚经》说「是人行邪道」。它虽然有种种威仪显示，却不是六尘相。

所以，修身念处不必去修不净观、白骨观，只要修「行则知行，坐则知坐」就好，乃至你每一个肌肉的牵动你都观察得到；而且，假设你有两块肌肉在动，你只注意到其中一块就好了，不用全身每一块都知道。也就是说，只要「少少观」就好。

（有人问：修身念处和修真如三昧会不会有矛盾？我感觉修真如三昧会轻松些。尤其是在散乱又有很多事情的时候，「身念处」一下子都不记得了。）

但是修真如三昧你可能会懈怠。可能你在那里散乱、打妄想，可是你又安慰自己说：「妄想也是真如啊！」

（大众笑。）如果你总是这样的话，你的定就没有办法很深入。其实修身念处和修真如三昧并不矛盾，而且可以把两者结合起来，这就成了大乘法的四念处。大乘法是很厉害的，只要把大乘法贯穿进去，小乘法也就变成了大乘法；不仅小乘法，就连外道法、魔法，也统统能够变成大乘法。有句话说「正人说邪邪亦正，邪人说正正亦邪」，

就是这个道理。

比如婆须蜜多女，和她共修双身法可以开悟，虽然双身法违背善良风俗，在世间来看它是邪法。但邪也只是邪那么一次，这和外道的双身法不一样。外道的双身法要每天修八个时辰（十六个小时）；如果没有真人可以抱，就观想一个天女和自己抱着。但婆须蜜多女却只要共修一次双身法就可以让人明心。当然，这需要证量很高的菩萨才可以这样做，我们不要去做，不然马上就会被毁谤。而且，这样教出来的菩萨，他的解脱功德很差。因为法法平等，为什么一定要这样做呢？经典讲，有人看到婆须蜜多女伸个懒腰明心；有的人走路去找婆须蜜多女的时候明心；有的人和她讲话的时候明心。她统统都是从蕴处界去指示，而蕴处界法那么多，当然她的手法就可以有很多。

所以扬眉动目是在指示佛法，举起拂子也是佛法。拂子是一根细细的棍子，前面有一些毛，平常用来掸灰尘。禅师常常拿它来当成说法的道具。以前有一个禅师一天到晚拿着拂子，如果有人问他：「师父，什么是佛法？」他就把拂子举起来。这个时候，如果学人认为自己开悟，就跪下来礼拜，表示已经知道师父这一举的意思，所以感恩师父让他开悟。因为有人会套招，所以他这样顶礼，也很难断定是不是有开悟。所以这个时候，禅师问他：「我现在举起拂子，你跪下来礼拜，那我平时拿这个拂子掸灰尘的时候，你怎么不拜呢？」这个师父为什么这么问他？因

为现在举起拂子，和平常举起一样是蕴处界相，为什么你平时不拜，到现在才来礼拜呢？这个人如果是真悟，一定会懂得禅师的意思，他会再下一个转语或者显示一个机锋，让禅师知道自己是真悟。如果不懂而乱套招，便逃不过禅师的检点。

要把真如三昧和身念处结合在一起修，其实也很简单，只要把每一个动作都看成是「一法界大总相法门体」，都是第八识的清静显示，这就是大乘法的身念处。

修行的成功与否，关键在于能否形成「无间作意」。无间作意的层次有很多种，初果人的正见是无间作意，二果又是另一种无间作意。

众生的「我见」也是无间作意。「我见」又分两种：一种是分别我见，一种是俱生我见。初果人断的是分别我见。也就是说，是声闻见道者用意识去分别诸法无我、五阴无常等义理；但是第七末那识和意识的直觉并不接受，还是觉得五阴是常，五阴里面有一个是「我」。这种执着，初果人是没有办法摆脱的，这种「我见」就是俱生我见。声闻见道者以意识分别五阴非我的同时，末那识和意识往往还是觉得五阴是我，那种感觉也是俱生我见。「俱生」指的就是与生俱来，也就是说，这种「我见」从出生的时候就已经有的，不需要经过后天的学习。

初果要修的那种无间作意，是用意识好好思惟，它只能对治分别我见。但我们往往因为一时冲动而做傻事，那

是俱生我见在起作用，初果人对俱生我见根本没有对治的力量，要修到二果才有办法对治。

修行的成功或失败，就在于无间作意的有无。二果需要修的无间作意也是意识层面的，也就是在境界相中，随时随地提醒自己不要忘失：五阴无常。而修四念处，就是一个很好的办法，也就是把四念处不间断地一直修下去，让它变成一种习惯，断了三缚结之后也不能懈怠；如果好好地再修七天七夜的四念处，自然就变成了一种习惯。因为七天七夜修下来，烦恼会减轻很多。然后你就会觉得，为什么不继续修下去呢？你不会再想回到以前那种状态：根本不去对治俱生我见的时候，为了一点点小事情就会情绪波动很大。你会觉得这样很没意义。

你证二果以后，就不会想回到初果；同样，你证了三果以后，就不会再想回到二果。所以说，已经证果的人，哪怕只是断了三缚结，他都会一直往前修证，很少会有退后的。

但如果修外道禅定的话，因为没有断三缚结的缘故，禅定迟早会退失，一旦退失就很久都修不回来。这是因为没有解决根本的问题，「我见」没有断的话，不管修什么都很难。

游戏吧！朋友！

2015年有一位朋友送我《世界就是一个游戏》，说这本书跟我的想法很接近，我一定会喜欢。果然如此！真观才翻几页就不能罢手，很快就把整本书读完了。更令人惊喜的是，不久之前，我收到作者空心菜先生的电子邮件，我因此有机会跟作者做直接的交流。

《世界就是一个游戏》探讨的学科很多，差不多每一个学科都可以让人钻研一辈子，因此不可避免地，它没有办法像学术著作那样严谨。以笔者来看，这本书在佛学方面的叙述，便有一点误差。但这不是太大的问题。如同作者所说的：「钻研得深虽然理解更深，但成见也深，视野有时反而更狭隘。所以专家不必自傲，民科也无需自卑。我们都需要以开阔的胸怀来面对新思惟，因为对于这个世界，每个人在认识上都是肤浅的，谁也不敢说自己有多深刻。」在真理的探究上面，保持客观理性的态度和方法，才是最重要的，只要有正确的态度和方法，即使有些错误也会陆续更正过来。这本来是无可争议的，但是实际上包括达尔文、爱因斯坦在内的许多科学家也不免有偏见，仍会抗拒与自己主张相反的证据。《世界就是一个游戏》从各个学科的不同角度看问题，让我们有机会检查自己的偏颇，这是这本书最有价值的地方。因此，枝节的问题不用过度钻牛角尖，读者若是有兴趣，可以找各学科的著作

继续深入研究。

世间智者一直在探索真相，但是每发现一点真相，就会发现还有更多无法明白的部分。对于不明白的地方，人们习惯以假说填补知识的空白。有时候这种假说太引人入胜，乃至出现相反的证据，大家也视若无睹。例如达尔文的进化论，虽然可以解释许多物种消灭的原因，但是他以偶然的突变解释物种的进化，却没有足够的证据。如果物种的突变是生物进化的主因，应该会发现许多中间物种，但是达尔文期待的化石证据却始终没有出现，反而出现强而有力的反证。新出土的化石，显示在寒武纪有许多物种突然爆发式地出现，完全不是一点一滴地进化而来的。即使如此，大部分的学校仍然把进化论当成真理，用来教育学生。

与进化论相反的是决定论。决定论主张，万物是由神、造物主或本体所生，万物的各种性质与特征在出生之前便已决定。决定论又可以分为唯一能生论与多元能生论。唯一能生论可分为一神论与唯一本体论。一神论主张，万物是由唯一的真神所创造的，这位真神能够听取信徒的祷告，决定是否应许其祷告。唯一本体论则认为，能生万物的本体是不能知觉、没有意志的本体，这包括中国《易经》的太极，《道德经》的道、古印度的冥谛与西方哲学的本体论。

科学家不容易相信一神论，因为如果造物主有意志，

我们应该可以观察到自然律被改变的事例，如同电影《冒牌天神》（Bruce Almighty）将月球拉近、猴子从一个人的肛门当中出生这种情节。唯一本体论不需要面对这种质疑，但是它只能解释共业共报，却没有办法解释别业别报的现象。

佛教是多元能生论或多元本体论，万物由阿赖耶识所出生，每一个有情各有一个阿赖耶识。阿赖耶识并非只是一种理论，它还是佛教修证的核心。佛经对阿赖耶识有具体的描述：一、它不能了别六尘境界，所以它没有烦恼，也不能听取信徒的祷告；二、它能够了别根身、器界、种子；三、它能够积集种子、生起现行。笔者在《禅宗的开悟与传承》及《实证佛教导论》曾经引用大量的经教证明，禅宗的开悟即是现实中发现阿赖耶识的具体作用。开悟之后，明白肉身和精神作用只是假我，便能渐次摆脱自私的心态和行为取向，最终转凡成圣。

各别有情的阿赖耶识出生各别的果报，如身体的强弱与智力的高下，这是别业别报。山河大地等生存的环境则是共业共报，由共业有情的阿赖耶识共同出生。阿赖耶识不在现象界，但是它与现象界互为因果，现象界是它的输出，有情身口意的造作则会改变阿赖耶识所含藏的数据，相当于对它的输入。每一个有情的阿赖耶识分别记载着他相对于其他有情的善业、恶业，等待着将来酬偿因果。每个人和其他所有的人都有相互的连系。它是平等的结构，

游戏吧！朋友！

没有中央主机，除此之外，它与网络游戏几乎没有什么不同。佛经常有「游戏神通」这句话，这并不只是譬喻，它显示的是佛教的世界观：世界就是一个游戏。懂得这个道理的人能够解脱烦恼，因此——游戏吧！朋友！

吕真观

2016年6月19日

道与术

吕真观2019年2月28日

讲于「实证佛教交流」频道

古人认为「道」是根本，「术」是应用。古人心目中的「道」，是指道义。「术」，则是指手段。闽南人称枉顾道义不择手段达到目的的人为「术仔」，意思是骗子。

最近有位朋友问我：「正觉同修会讲述的佛法非常高深，但有些『大乘见道』的菩萨，其德行却比凡夫还不如。为什么会这样呢？」问题都出在「道」与「术」上面。我们这里讲的「道」，是指声闻道、缘觉道和佛菩提道。凡夫有术无道，只有出世间的圣贤才有道。这个意义，比古人更加严格。

所谓的「道」必须和胜义谛相应。凡夫都在世俗谛当中，只有出世间的圣贤才能住于胜义谛。胜义谛一定要离开相、名、分别，不然的话，就是世俗谛。因此，凡夫必须舍掉相、名、分别，才能进入见道位，成为出世间的圣贤。

胜义谛不可言传，但是有和胜义谛相应的经教，也有和世俗谛相应的经教。和世俗谛相应的经教属于不了义经，和胜义谛相应的经教才是了义经。

佛菩提道可以分为五个阶段：资粮位、加行位、见道

位、修道位、究竟位。人间绝大部分的佛弟子都处于资粮位，很少人是见道位。修道位是初地以上的菩萨，究竟位就是究竟佛。

现在是末法时期，佛菩萨都隐身，不会表明他们真正的身分。有的人自称证了很高的果位，你不要被迷惑了，产生崇拜权威的心态，不然很容易被神棍欺骗。大家要用「四依三量」来抉择善知识。只要还未成佛就有可能讲错佛法，但是你应该找一个绝大部分都讲对的老师，特别是在核心法义上不能讲错。

核心法义只要讲错一点点，就会让你无法入道。例如萧平实老师，他大部分的法义都讲得很好，但是在「胜义谛与世俗谛」这个核心法义上讲错了。他说：大乘法是胜义谛，二乘法是世俗谛。所以，他大多数的弟子开悟之后，不知道要离开相、名、分别，却以为自己懂得胜义谛，实际上却无法安住于胜义谛。无法安住于胜义谛就是无法转依真如，缺乏大乘见道的功德受用。但是他们仍然以大乘见道者自居，落入增上慢而不自知，大部分都崇拜权威，鄙视新学，少数人甚至为了角逐名位而玩弄手段，与世间小人无异。这些人要是能够除掉慢心，细心研读真观的著作，就可以很快地安住于胜义谛，具足大乘见道的功德。不然的话，就有退失的可能。

《中论》说：「若不依俗谛，不得第一义；不得第一义，则不得涅槃。」参禅虽然是大乘法，但即使破参开

悟，仍有觉知心，也有觉知的对象——第八识的作用，因此还是有相、名、分别的世俗谛。虽然是世俗谛，毕竟已到了极致，只要懂得「一切法真如」的义理，便能转进到胜义谛而大乘见道。

《解深密经》说：「广慧！如是菩萨虽由法住智为依止、为建立故，于心意识秘密善巧。然诸如来不齐于此，施設彼为于心意识一切秘密善巧菩萨。」破参开悟的大乘行者，虽然懂得第八识的秘密，但是佛陀终不印可他。只有离开相、名、分别的菩萨，才是「于心意识一切秘密善巧菩萨」，如《解深密经》说：「广慧！若诸菩萨于内各别：如实不见阿陀那、不见阿陀那识；不见阿赖耶、不见阿赖耶识；不见积集、不见心；不见眼、色及眼识；不见耳、声及耳识；不见鼻、香及鼻识；不见舌、味及舌识；不见身、触及身识；不见意、法及意识；是名胜义善巧菩萨；如来施設彼为胜义善巧菩萨。广慧！齐此名为于心意识一切秘密善巧菩萨；如来齐此施設彼为于心意识一切秘密善巧菩萨。」

大乘法的核心义理是般若波罗蜜。般若波罗蜜有两个部分：一个是第八识能生一切法，另一个是第八识能摄一切法。般若波罗蜜与胜义谛相应的地方是第八识能摄一切法。第八识能摄一切法的事实基础则是第八识能生一切法。第八识能生一切法属于世俗谛。参禅时发现第八识能够了别根身、种子，能够积集种子生起现行，这里面都有

相、名、分别，属于世俗谛。破参以后如果不知道转进，仍然停留在世俗谛，还是「术」，参禅到这个地方已经是极致，在大乘见道之前，世俗谛上的参究已经走到顶点。

很多被印证为开悟的人，表现出德行不好，追逐名利、打击异己，做出许多让人不齿的事情，连世间的小人都不一定会那么卑鄙。那是因为他们专门在技术这个层面打转，没有「道」只有「术」，便无法离开凡夫位。讲起佛法头头是道，却没有任何出世间的解脱功德。

佛菩提道的「道」与「术」都是不可或缺的，但「道」才是核心。学佛的人必须经常在「道」上面用心，而不能反客为主，把「术」凌驾到「道」上面。有「道」无「术」相当于有根本智但是没有方便智。比如禅宗的打地和尚，每次人家问，他都以棒打地。有一次人家把棒子藏起来，然后问他，他便张口无语。他示现出来的就是有「道」但只有很少的「术」，他自己安住在胜义谛，却不知道怎么样去观察别人、怎么样去帮助别人，所以他连一个得法弟子都没有。他虽然帮不了几个人，但是至少可以自受用。

如果一个菩萨有「术」而没有「道」，却自以为得道，那就很可怕了。他造作的全部都是魔业。《华严经》说「忘失菩提心，修一切善根，总名魔业」。胜义菩提心才是「道」，布施、持戒、忍辱、精进、禅定，全都是「术」。

「道」可以公开告诉大家，如果你能接受并安住在「道」上，诸佛菩萨是很高兴的。诸法平等，不可能禁止广传。《心经》说：「般若波罗蜜多是大神咒，是大明咒，是无上咒，是无等等咒，能除一切苦，真实不虚。」

《金刚经》说：「是法平等，无有高下，是名阿耨多罗三藐三菩提。」这种一切平等的法义到处都可以看得到。但是它的细节要观察根器才能宣说。比如《大般若经》的「诸法平等」你听得懂，但是诸法包含哪些法？包括杀人放火、贪爱、邪淫、地狱、天界，很多人听到会受不了。思辨能力强的人，看到「诸法平等」自然就明白，并不需要别人解释。但是有障碍的人，就会自我设限，没办法全懂。所以，真正的道从来都是公开的，不曾有丝毫的隐藏。你只要受得了，就能闻思成熟，很容易就发起真如三昧。

众生皆有避苦趋乐的本能，如果没有人我的差别相，你一定会「自度度他」。这个就是「道」。用这种方式去发起普贤行愿，安住在真如三昧里面，这就是用普贤行愿来发起真如三昧。

真观特别强调的「道」是普贤行愿和真如三昧。普贤行愿必须和般若波罗蜜「第八识能摄一切法」这个部分相应，才有办法修。「礼敬诸佛」等十愿，后面都要「念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌」。这只有第八识才能办得到。不懂得第八识法义的人根本不知道应该怎么

修。

戒律很重要，但你要找一个总摄戒律的东西，才能够持戒不失。普贤行愿是十个，怎么总摄？告诉大家一个诀窍，第八识一切的功能差别全部都在奉行普贤行愿。只要明白这个道理，连睡觉也是在奉行普贤行愿。

涤生菩萨讲「内守真如三昧，外显普贤行愿」，这话讲得非常好。怎样用普贤行愿来发起真如三昧？普贤行愿并不是叫你用五蕴去修，而是第八识才能成就。大乘的核心义理是「诸法平等」，因为全部都是第八识的功能差别。既然如此，那「礼敬诸佛」与我现在用力吸一口气也是平等的，对不对？乃至白天穿衣、吃饭、走路、打妄想，晚上睡觉不知不觉，也都跟普贤行愿平等无差别。能够安住于这样的正见，就是以胜义菩提心修学普贤行愿。

第八识永远都在奉行普贤行愿，因为五蕴的功能全部都是第八识的功能差别。一切的一切全部都是第八识去现起的普贤行愿。所有的众生，包括你自己，全部都是如来。注意，是全部！你不能说某个人是邪魔外道、是地狱种性、是一阐提。一切的有情都是如来，这是真正的了义法——心、佛、众生三无差别。到了这个份上，你还会做坏事吗？别人和你都是如来，你只要这么一安住，就是真正的持戒。

有情是如来，那山河大地这些无情又是什么呢？它们全部都是第八识显示的真如性。法法平等，都是第八识的

功能差别，你的五蕴身现起的一切功能差别都在履践普贤行愿，既然这样就是「唯是一心」。你这样安住下来，就会发起真如三昧。因为这就是般若波罗蜜能摄一切法，是大乘最核心的法义。

刚才讲的是「道」不是「术」。「道」都是很简单平实的，只要有中等智力就能听得懂，但「术」是很困难的。古时候一位智嵩禅师遭小偷，地方官不解地问他：「和尚有护法善神为什么还会被小偷欺负。」智嵩禅师答：「贼是小人，智过君子。」换句话说，「道」是有的，但是在「术」方面不是他们的对手。

已经有「道」的人必须要去学「术」才能够度众生。这个「术」要学三大阿僧祇劫。因为一切的观行，包括第八识怎么出生三界万法、三界万法的分类、法与法之间的关系这些统统都是「术」。所以，有禅师说「根本智易得，方便智难求」。比如微积分就是「术」，它计算得非常精细，就算是大乘见道的人要和一个学微积分的大学生比，也是比不了的。「道」跟「术」是不同的层面，但是要究竟成佛的话，所有的「术」都要通达。佛世尊在最后一世学数学、剑术、射箭等等都是一学就会，因为他已用了三个阿僧祇劫时间去学习各种方便智。

「道」可以明白的告诉大家，但是有些「术」是不能明白讲的。因为不知道你的因缘是否成熟。比如开悟这个「术」就不能明讲，如果你条件还不成熟就开悟，无法承

受而毁谤，甚至会下无间地狱。还有些人开悟之后做出来的事情和小人没有什么两样。因为开悟只是「术」，而不是「道」，你只要能够正确理解「道」，就不容易下三恶道。要是能够住于「道」，就是不退转的菩萨。

很多人菩萨性非常强，他们一直追求开悟，但又没有办法开悟。其实这不算什么严重的事，因为「道」比「术」更重要，得「道」以后，「术」是可以慢慢成就的，所以《永嘉证道歌》说：「但得本莫愁末。」¹

菩提心分两种，世俗菩提心和胜义菩提心。世俗菩提心就是那种菩萨性很强的人所表现出来的样子。他们会很积极的去帮助别人，甚至牺牲自己去成就别人。这是非常了不起的。他们没有发起真如三昧，是因为他们一直停留在世俗菩提心上面。他们要转进到胜义菩提心，必须舍掉「有所得」的心态。有世俗菩提心的人，即使暂时无法舍掉「有所得」的心态，我也完全不担心他。因为世俗菩提心的功德也是惊天动地的。世尊在《佛藏经》里说他曾经供养几十亿佛，因为「有所得」的心态舍不掉，都没有被授记。这表示，他一直都没有大乘见道，一直停留在世俗菩提心的阶段。

修行的四个层次：闻所成慧、思所成慧、修所成慧、证所成慧。闻所成慧就是只知道语言文字，还不懂得其意

¹ 真观2021-6-30补注：发起真如三昧再开悟，可说是先有道再补修术。

思。思所成慧阶段就能懂得经文表面的道理了。比如对「诸法空相」的理解，他知道一切法都是第八识所显示出来的相貌。但是如果告诉他「杀人放火也是第八识所显示出来的相貌」，他就可能有强烈的抵触了。「诸法空相」也可以推演出：「贪嗔痴也是诸法中的一法，也是不生不灭、不垢不净。」看懂的人其实是会吓一跳的。不光是看懂经教的表面意思，还要在现实生活中知道它所指向的真正事物。比如在现实生活中有人骂你，你要知道，这也是「诸法空相，不生不灭、不垢不净」，这样才是真正懂得经文的意义和它所指向的外延，很快就会发起修所成慧。

闻思慧离大乘见道还很远，修所成慧离见道就只一线之隔，见道的因缘随时都可能成熟。一旦破参，你就会转入大乘见道，发起真正的真如三昧。所以，最重要的是，你要从闻思进入「修」这个阶段。你要怎么修？要用刚才讲的方法，把一切的有情当作如来，把一切的无情当作第八识显示的真如性。这样整个打成一片，只有一个真如，只有一真法界。安住在这里，你就能够发起修所成慧（相似的真如三昧）。

开悟与大乘见道是两个阶段。你知道第八识怎么了别根身、种子，第八识怎么积集种子生起现行，就算是完整的开悟。这属于世俗谛的层面，只是叫「悟」而已。如果你没有大乘见道，你还是一个凡夫。我帮人勘验也就只能勘验到这个地步。因为勘验大乘见道非常困难，必须要知

道你到底有没有契入一真法界，有没有舍掉有所得心态，这很难从外表判断。所以，实证佛教研究中心的菩萨法师，不一定都大乘见道。但只要能够遵循四依三量，学员还是可以大乘见道。因为转依的法义都是公开的，只要经常听经闻法，思惟义理，就能安住。

按照闻、思、修、证的次第，你最好是有修所成慧再去求悟。用大乘了义法去发起轻安，叫修所成慧，也可以叫初级的真如三昧。这个时候，你可以通过禅师的机锋而悟入，或者找禅宗公案来自行参悟。目前是末法时期，市面上打着各种「灵修」旗号的面授班很多，有些是邪教或者以骗钱为目的，费用很高昂的课程不建议大家去参加。

参禅的诀窍我没有公开写出来，这是为了避免大家在未发起真如三昧之前就破参。太早破参的人如果不信而毁谤，有可能下地狱。我们这里就有一个人退转。他毁谤真观，说真观大妄语。还毁谤法，说这不可能是密意。退转的比率大概是百分之五，正觉同修会退转的比例甚至达到了两三成。这些退转的人都是善男子、善女人，没有一个是坏蛋，却必须下三恶道，这绝对是不可承受的痛。所以大家不要急急忙忙去参禅。在没有发起真如三昧之前，破参知道密意，多半没办法转依，这样就是「有术无道」。

悟前的真如三昧虽然不是见道位，但真如是「道」，修学真如三昧即是在道业上用心，所以发起真如三昧才是最重要的。当你有真如三昧之后，再去找菩萨法师学禅。

有的人根器很猛利，看真观的书就可以开悟。所以大家不要担心不能破参，破参只是一个技术、诀窍而已，禅师是用言语讲述的。开悟并不难，怕的是你开悟之后受不了。已经发起真如三昧的人一定可以承担，一旦破参，立刻就大乘见道，不会退转。

《指鬘头陀演义》序：菩萨人中之雄

2014年2月14日真观在豆瓣「实证佛教」小组发起「华严同学会」，呼吁久学菩萨留在人间荷担本师释迦牟尼佛的末法事业，许多菩萨纷纷响应，但也有人质疑，其中最重要的理由是《大智度论》：

有菩萨未入菩萨位，未得阿鞞跋致受记别故，若远离诸佛，便坏诸善根，没在烦恼，自不能度，安能度人！如人乘船，中流坏败，欲度他人，反自没水；又如少汤投大冰池，虽消少处，反更成冰。菩萨未入法位，若远离诸佛，以少功德、无方便力，欲化众生，虽少利益，反更坠落！

这个顾虑有相当的道理，真观大致认同，因此我只劝久学菩萨，而不劝新学菩萨留在娑婆世界。《菩萨瓔珞本业经》说：「七住以前名为退分。佛子！若不退者，入第六般若修行，于空无我人主者，毕竟无生，必入定位。」这是以七住菩萨为不退菩萨。

实证佛教研究中心规定，必须发愿悟后留在娑婆世界荷担如来末法事业，才会指导参禅的诀窍和悟后的整理。这是因为开悟的菩萨，即使是还没有转依功德的凡夫，仍然能够为世间依，安乐人天。经教依据是《大般涅槃

经》：

有四种人，能护正法、建立正法、忆念正法，能多利益怜愍世间，为世间依，安乐人天。何等为四？有人出世具烦恼性是名第一，须陀洹人、斯陀舍人是名第二，阿那舍人是名第三，阿罗汉人是名第四。是四种人出现于世，能多利益怜愍世间，为世间依安乐人天。

云何名为具烦恼性？若有人能奉持禁戒，威仪具足，建立正法，从佛所闻，解其文义，转为他人分别宣说，所谓少欲是道，多欲非道……有犯罪者教令发露，忏悔灭除，善知菩萨方便所行秘密之法。

开悟而未转依的六住菩萨，仍然是一个凡夫，但他懂得「菩萨方便所行秘密之法」（明白大乘法的密意），因此能够为世间的依止，安乐人天，是世尊认为具格的菩萨法师。六住菩萨要是退转，仍然可能堕入无间地狱，但是最多不过千劫，便能重新悟入。

六住菩萨要是退转，便不是适格的菩萨法师，因此更合适的菩萨法师是第二人（须陀洹和斯陀舍）和第三人（阿那舍），最好是第四人（阿罗汉）。这三种菩萨都是不退菩萨，须陀洹是指七住以上的菩萨，斯陀舍应该是指十住以上的菩萨，阿那舍可能是指地上菩萨，阿罗汉则是

指八地以上的菩萨。¹

还有一种人悲心彻骨，菩萨性特别勇猛，听说佛法即将灭亡，根本不管自身是否有足够的条件，便发愿留在娑婆世界，例如有一位菩萨留言：「末学愿继续留在娑婆世界修学佛法……愿得佛菩萨护佑，若堕恶道，一触即止，速返娑婆。」《央掘魔罗经》记载，帝释长子阿毘漫柔率领诸多天人发愿留在娑婆世界，宁可牺牲性命，也要守护菩萨法师。世尊只说「汝等皆是求正法者」，而不说他们是「住正法者」，看起来更像是奋不顾身的「泥菩萨」。尽管别人为祂们捏一把冷汗，但这样的菩萨正是本师特别护佑的一群，如世尊在经中承诺：「善哉，善哉！善男子！汝等皆是求正法者，我亦当为诸乐法者而作覆护，我亦常当于彼前行如善驭者。」换句话说，如来甚至为你驾车，为你挡住一切的恶意攻击。请大家注意，这不是空话，已开悟破参的菩萨都可以做证：如来真的会为你做这些事。

有人认为，留在娑婆世界便是远离诸佛。这是天大的误会！六住以上的菩萨可以随时看到「如来」，甚至「夜夜抱佛眠，朝朝还共起」，怎么能说他们远离诸佛？未阶六住的「泥菩萨」，世尊也是覆护有加，怎么可以说他们远离诸佛？《大般涅槃经》说：「我见一人有堕阿鼻地狱

¹ 大乘法的修证既有佛菩提道，也有解脱道。佛菩提道分为五十二位阶，解脱道则沿用须陀洹、斯陀含、阿那含和阿罗汉。

因缘，尚为是人，住世一劫若减一劫。」这表示，即使是造恶众生，也在本师教化与救度的名单上，因为娑婆世界仍然是佛国，教主便是本师释迦牟尼佛。

《楞严经》说：「十方如来怜念众生如母忆子，若子逃逝虽忆何为？子若忆母如母忆时，母子历生不相违远，若众生心忆佛念佛，现前当来必定见佛去佛不远，不假方便自得心开。」所以，所谓的「远离诸佛」，只是众生不忆念佛。佛弟子若把娑婆世界当成无佛之处，是他自己远离诸佛，辜负了本师的深恩。

萧平实老师主张：已明心的菩萨到了极乐世界，立刻就证得「无生法忍」，这是地上菩萨的果位，因此明心之后应该求生净土。萧老师把「无生法忍」和「无生忍」当成是两个法，误以为「无生法忍」是地上菩萨所证，「无生忍」则是见道菩萨所证。真观查过许多经教，发现这两个词同义，都是指见道菩萨能够实证并接受「一切诸法本来无生」的义理。萧老师把无生法忍当成是地上菩萨所证的法，由此便导出「去净土成就比较快」的结论，这和底下的经教显然不符。《维摩诘所说经》说：

此土菩萨……一世饶益众生，多于彼国百千劫行。所以者何？此娑婆世界有十事善法，诸余净土之所无有。何等为十？以布施摄贫穷，以净戒摄毁禁，以忍辱摄嗔恚，以精进摄懈怠，以禅定摄乱意，以智

慧摄愚痴，说除难法度八难者，以大乘法度乐小乘者，以诸善根济无德者，常以四摄成就众生，是为十。

娑婆世界虽然是秽土，但在这里修行一世，胜过净土百千劫。道理很简单，在艰难困苦的环境中，努力精进地度化众生，自然远胜于在净土当中享乐的菩萨众。《央掘魔罗经》说：

我于此世界治不可治众生，数数舍身故，生不生身。

我于无量阿僧祇劫，为护法故舍恒河沙身，一一身若伤若打若坏故，生此不坏无为之身。

.....

我于无量阿僧祇劫恒河沙生，为无量众生，灭一切有无量烦恼，离欲灭尽涅槃故，生涅槃不动快乐之身。

这一大段讲的都是本师修证的过程，在无量劫当中，不断地牺牲自己，为众生服务，最终才成就究竟法身功德。这样的句型，共有74句，全都是讲述同一个道理：累积福德是死功夫，没有办法取巧。为了加深大家的印象，世尊竟然连续讲了那么多遍，大家应该更加确认，留在秽土行菩萨道，成就远远快过往生净土的菩萨。

因此，娑婆世界也是佛国土，华严同学选择留在人间，并非远离诸佛，而是接受本师释迦牟尼佛的教化。取相分别的人，到了西方极乐世界，仍然不见真佛（法身佛），行邪道故，只能见报身佛或化身佛。不取相分别的人，在娑婆世界，一样可以见佛，心、佛、众生，三无差别故。

见报身佛或化身佛，虽然远远比不上见法身佛，总胜过不见佛，因此对于取相分别的佛弟子而言，往生极乐世界或其它净土，还是最好的选择。但是大家要明白，即使如此，仍然要有一批死士留在这里断后，掩护大家从容撤退。要是佛弟子全部往生，娑婆世界便无人传播佛法，佛法会立刻灭亡。真是这样，能够往生净土的人也会变得很少。帝释长子阿毘漫柔率领的天人，还有华严同学们，便是掩护大家从容撤退的死士。所谓的「死士」只是假名，因为五蕴都会死，乃至极乐世界的莲花化生，也仍然会死。初住位以上的毕定菩萨明白法身永恒不灭，因此他们并没有「风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还」的悲壮，反而庆幸自己能够成就护法的丰功伟业。

世尊更在《央掘魔罗经》极力赞叹能在末法时代最后八十年演说如来藏的菩萨：

彼非大力非为甚难，若以大海一尘为百千亿分，
百千亿劫持一尘去，乃至将竭余如牛迹；复能担负须

弥山王大地河海，百千亿劫，而彼不能于正法住世余八十年时，演说如来常恒不变如来之藏，唯有菩萨人中之雄，能说如来常恒不变如来之藏护持正法，我说此人第一甚难。

佛经赞叹极乐世界的地方非常多，但重点是赞叹国土的殊胜，而不是赞叹往生极乐世界的有情。此处，世尊极力赞叹的则是留在娑婆世界弘扬如来藏的菩萨。经文甚至说：「若于未来正法住世余八十年，菩萨摩訶萨舍弃身命，演说如来常恒不变如来之藏，当知彼人即是如来。」这个地方点出关键所在，久学菩萨能够离开相、名、分别，经常住于胜义谛，因此不以净土为乐，不以娑婆为苦，能够直心承担「心、佛、众生，三无差别」的法义。这样的菩萨是人群当中的英雄，跟如来没有什么两样。

因此，别怪我们偏心，只给少数人指导参禅诀窍和悟后观行。「直指人心，见性成佛」的法门，一般人担当不起，与其承受不了而怀疑、退转，还不如往生净土，等因缘成熟的时候再学。我们赞叹净土法门，鼓励大部分的佛弟子发愿往生极乐世界，只是大家应当明白，少数人发愿留在娑婆世界，对于此界的众生极为重要。《大般若波罗蜜多经》说：「于此秽土护持正法须臾之间，胜净土中若经一劫或一劫余所获功德，故应精勤护持正法。」所以，大家应该在往生之前，随心随力护持正法，将来往生净

土，莲品必得增上。而且，既然已经学习实证佛教，便有破参开悟的可能，特别是那些已发起修所成慧的菩萨，发愿「我若开悟便留在娑婆世界荷担如来末法事业，若不开悟则往生极乐世界」不是也很好吗？

真观菩萨法师

2019年1月21日

长沙讲座总结

2018年6月中旬长沙的讲座，真观讲了很多重要的法，还有一些有趣的见闻，今天借这个机会，跟大家分享。

守护密意

这次有一位破参。另外有一位，已经讲出密意了，但是不完整，我有给他机锋，让他继续参。希望他不要觉得我偏心，因为我帮忙越多，他悟后的功德受用就越差。以前我可能就帮他印证，现在我发现还是保守一点比较好。已经知道密意的人要非常小心，虽然我没有帮你印证，但是你知道的密意是不能讲的，因为你讲出去，人家听到了，很可能变成早产儿，他承受不了，就会毁谤。我过去有一些道友毁谤第八识菩萨藏，原本认为这个法门非常殊胜，后来有人告诉他密意，他就再也不学了。要是密意被公开，会导致佛法灭亡，没有人能承担得了这种后果。所以要请知道密意的人一定要守护它。

第八识的现观是科学性的，破参的学员都可以证明。即使退转的人也知道这属于科学原理，只是不承认这是禅宗所开悟的那个心。我们这里也有一位退分菩萨，他跟少数几个人讲他认为这个不是，这样算是轻谤。我暂时帮不

了他，只能亡羊补牢，更加小心，怕跟你讲太多，反而害了你。

读书作观行

有的学员不爱看书，但喜欢听课。这样的人知道的佛法体系会有些欠缺，因为课堂上讲的是重点，细腻的部分要靠你自己读，才能理解得清楚。有一位学员说真观写的书没什么废话，他试着把重点划下来，后来发现几乎整本书都划了。我写的东西，你最好不要遗漏什么。讲课的时候有人先念书，然后我再讲一遍，有时书里已经有的东西，我就没有再说了，很多地方没办法听一遍就懂，要是你一直没读书，知见就会有缺漏。看书有体悟时，应该停下来好好地想一想。真观的书是要让大家一边读一边作观行，如果你一直都不读书，要证果就比较困难。我推荐的第一本书是《文艺佛心》，第二本是《实证佛教修行方法》。（真观2019-4-7补注，《快来做一个菩萨吧！》是第三本推荐书。）《实证佛教导论》可以等开始参究的时候再读。

亲近善友

《大般涅槃经》说，学习智慧法门必须要靠四法：第

一，亲近善友。善友就是善知识。真观是大乘见道位以上的菩萨，是真正的善知识，我可以让你省去很多摸索的时间。这次通过勘验的学员，原来在正觉同修会学习，已知道密意，可以观察到第八识了知七转识的心行，我问他第八识如何了知根身，他回答了一部分，有些还不知道，我给他一个机锋让他整理，他当场就能够现观了。

他可能先前就转依了，但并不是因为我在小参室里跟他讲的那些话，而是读到《实证佛教修行方法·大乘见道永不退转》。他说那一节对他帮助非常大，因为他早知道密意，但是不知道它能拿来干什么，只是知道一个答案而已。这跟胜义谛和世俗谛有关，也跟一切法真如的义理有关。如果你好好看我的书，经常听课，你会听我不断重述着「一真法界」「一切法真如」的义理。这些道理可以让你在悟前发起修所成慧，悟后一定可以转依。这差别是很大的，破参以后如果一直都不能转依，你只是一个知道密意的凡夫，如果你误以为自己是大乘见道者，就连五住菩萨都不如。那你要这种开悟干什么？

真观自称是一个大乘见道者，虽然如实，却已犯了轻戒，这是非常不得已的事情。我想告诉大家亲近善友的重要性。这位学员一定能够理解，他找到真观前后的差别所在。我解决了他转依的问题，帮他把第八识的功能体性弄得更清楚，不然他可能摸索一辈子都没办法现观这一部分。真观此世看了萧平实老师的书，半年之后自行破参，

之后才去正觉同修会上课，学习悟后的增上慧学，不过很多悟后的整理，是自己摸索出来的，如果你仔细对照，就会发现：真观讲了一些平实老师没讲的东西，有时候也更正了平实老师的错误。破参之后能这样的人很少，可能我过去也有亲近善友的习性。虽然如此，我也要学佛三十年才写得出《实证佛教导论》。一个菩萨不能发愿想要无师自悟，那是缘觉的发心，你千万不要这样。

专心听法、系心思惟、如法修行

第二个重点是专心听法，包括看书。第三个重点是系心思惟，也就是你必须要好好去想，老师这么讲或书上这么写的原因在哪里。如果你能够跟现实作比对，就是第四个重点「如法修行」。这四法任何一法都不能少，但最重要的缘一定是亲近善友。你只要能够亲近善友，他自然会告诉你后面三个。一个真正的善知识，一定会要求你必须实证。

依法不依人，对自己负责

《大般涅槃经》还讲，要证大般涅槃不是靠苦行。这次有位学员是从正觉同修会来的，我讲课的时候，她眼泪几乎都快滚出来了，因为她以前都在修苦行，现在才知

道，学法可以这么轻松愉快。我基本上不在戒律方面要求大家。我不骂人，也不扣你帽子。我看正觉同修会，最大的问题都是权威崇拜和阶级分明，最上一级是主法和尚，第二级是亲教师，第三级是执事，第四级是被印证为开悟的菩萨，没开悟就人微言轻。这个道场的学员，大部分都很不开心，这也是一种苦行。修行应该是跟解脱相应，而不是跟烦恼相应。三解脱门是空、无相、无作，修行人应当知道，世俗谛的这些阶级并没有绝对的道理，这样才能够与三解脱门相应，转进到胜义谛。

我看到人家的错误示范，心里下了决心，一定不再犯这种错误。真观不会弄圣，我甚至公开说我还有什么烦恼没有断。真观只是一个小菩萨，我熟悉的的就是大乘见道前后的法义。很多人想学百法明门，想要证到初地，我都坦白跟他讲：「我没有能力教你。」

不要因为我这么说，你就看不起真观，觉得「既然你这么差，我去找一个果位很高的人学佛」。你又没有能力验证果位的真假，只好去找宣称果位很高的人。这个时代神棍很多，有的人说他是释迦牟尼佛或者阿弥陀佛转世。讲的果位越高，就越可能是神棍。

我第一个老师卢胜彦自称是阿弥陀佛的应化身，后来我发现他错了很多，为了这件事我写了《真假活佛》。第二个老师萧平实自称是地上菩萨，又说他是大慧宗杲禅师转世。他是几地我根本判别不了，但我发现他说「四大极

微是常住法」，又说「二乘法是世俗谛，大乘法是胜义谛」。这是属于核心法义，说错了会导致没办法转依。结果老师竟然在这里讲错了。你说要怎么办？真观一再强调，四依三量是智慧法门最重要的方法原则。只要你能遵循四依三量，老师讲错一点并不要紧，看他讲对的部分就好。可惜正觉同修会的徒众，大部分不看真观的书，他们认为有毒。他们喜欢依人不依法，不但我没办法，诸佛也拿他们没办法。

你可以去比较一下，大乘见道位的法义，写得最详细、最有体系的白话文著作，就是真观写的。如果你的修证差不多在这附近，我可能是对你最有帮助的。如果你是个小学生，大学毕业的人就绰绰有余，没有必要找博士生导师来教你。同样的道理，你如果还没有见道，又何必去找地上菩萨？有些人甚至宣称修证超过释迦牟尼佛，那根本就不是佛教，如果说他真的比释迦牟尼佛高明，还需要自称是佛教吗？

正觉同修会崇拜权威，里面不平等，在那里的学员动不动被举报、扣帽子，有人质疑，就说：「导师是地上菩萨、亲教师是明心的菩萨，你怎么能不接受他们的教导？」这种态度就是依人不依法。学员在里面很不开心，大家拼命去做义工，还要想办法不要被检举，做事要很小心，动不动就要找人忏悔。要知道，大般涅槃不是这样修的，这样是在修苦行，是严重的取相分别，对于大般涅槃

的实证一点帮助都没有。

我一直在营造平等论法的气氛，所以不惜跟大家讲我哪个烦恼没有断，让大家不要崇拜真观。大家也不要崇拜已经破参的学员或者曾经讲过法的菩萨法师，这完全没必要，因为一旦这么做就会掉进依人不依法的陷阱。真观不喜欢去指挥大家，大家应该按照自己认为适当的方式去行菩萨道，你必须对自己负责，而不是对我负责。

有一位学员说，在一次很困惑的时候，梦见本师释迦牟尼佛、文殊师利菩萨、观世音菩萨。（我问他观世音菩萨是现男相还是女相，他说是现男相的。）他远远地跟一佛二菩萨顶礼，仍然听到本师释迦牟尼佛跟他讲：「你是皈依佛，不是皈依某一个人。」我听到这件事感到很欣慰，我一向不认为跟一个老师就要一直跟着他，不能离开他。有些道场主张「一师一道」，就是你一辈子跟着一个老师学习一个法门，这很显然是不如法的。有时这个老师自订规矩，但是佛教的制度里并没有这些。比如，没有经过萧平实老师的授权，就不能在外面说法，一旦出去说法就扣你一个帽子叫「破和合僧」。这跟佛经是违背的，所有的大乘经都告诉我们，要「受持读诵，广为人说」。你要接受萧老师的说法还是要接受佛的教诫？在我看来，答案是很明了的，但是我从来没梦到过本师跟我讲话，听到学员这么讲，我心里就更踏实了。

关于「建立道场」

如果你有一些道友，喜欢修学实证佛教，想要成立共修团体，我们完全没限制。实证佛教研究中心只是提供一个平台而已，你不需要经过我的同意。只是你要对本师负责，也要对自己的第八识负责，你现在做的一切善业恶业全部都会被记录下来。办道场弘法的人如果有私心，以后的报应会非常严重。如果你没有私心，见地正确，有菩萨道的精神，你尽量去做。我们大家都是本师释迦牟尼佛的弟子，真观跟大家一律平等，所以你要办道场就去办。除非你要请真观去讲课，那个时候才要征询我是否有时间。你要请任何人去说法，有开悟没开悟都不要紧，只要你认为他某一个法说得好，你就可以邀请他。我曾经讲过，最慢65岁一定要专心写作，要写那几本书可能要花上二十年的时间。所以我希望已经破参的学员能够尽量出来说法，不要什么事情都依赖老师。

累积福德

佛菩提道最重要的秘诀就是发菩提心，没有之一。如果你没有菩提心，你有真如三昧、四依三量也都是空谈，因为没有发菩提心就没办法修大乘法。虽然如此，我只会劝大家发菩提心，而不会强迫别人发菩提心。有人跟我

说，不想发菩提心，她说：「那个人对我不好，我为什么要度他？他活该下三恶道。」她是一个老师，有人请她去教课，但这个人又找来一些人一起上课，自己跟别人收钱，结果比这个老师赚得多。变成是她出一张嘴巴，那个老师就要出劳力。而且她又会在背后讲老师的坏话，让这个老师非常不高兴。我发现这位朋友有福德不足的问题，这有简易的判断标准（这属于比量，不是现量）：第一、你的生活开销会不会很紧张，如果很紧张的话就是福德不足。第二、就是烦恼很重，一直有人在扯你后腿，总是要跟自己不喜欢的人待在一块，而且你又没有解脱的功德。

有的菩萨解脱功德非常好，他身边总是有人需要照顾，而且有的很任性，脾气不好，但他可以处理得非常好。碰到这种人我都怀疑是菩萨示现，真的。我常常怀疑很多人都是菩萨示现。这次我又看到一个人在照顾一个身体不方便的人，还要负担他的生活开销，我看到以后很感动。其实谁照顾谁并没有一定，但你被迫跟人家在一块，非常烦恼，自己解脱不了，如果有这种特征，就是福德不足。

福德不足该怎么办？我跟这位朋友讲了几个方法，第一个是遵守戒律。第二个是待人有礼貌，遵守文明规范，比如在室内公共场所不要抽烟，不乱扔垃圾，遵守交通规则，排队守秩序。有的人喜欢把垃圾藏在灌木丛里，卫生纸这种会烂掉的东西还好，但如果你放个塑料袋，可能两

三百年后还在那里，人家打扫要花很大力气。尽量不要增加别人的麻烦，要经常考虑到别人的立场。用这种方式去修行，不用花一毛钱，就可以不断累积福德。要是习惯做缺德事，不守文明规范，自私自利，喜欢占人家便宜，你的福德会一直损耗下去，到时候翻不了身，就直接下三恶道去了。

结果这位朋友跟我讲：「她对我不好，我还要对她有礼貌，我受不了。」如果这样就真的没办法。福德跟「心量」有很大的关系，我小的时候母亲常跟我讲：「肚量大，福气才会大。」发普贤行愿可以给人带来不可思议的福德，因为普贤行愿的心量实在太大了，没有边际，也没有止境，这当然会带来无穷无尽的福德。

我年轻时看到普贤行愿，非常感动，马上就对着佛像讲「愿生生世世修习普贤行愿」，连续讲了三遍。有一次，那时我还是真佛宗弟子，现在有人说它是附佛外道，也有人说是邪教，但我那时搞不清楚状况，还好没有学太坏的东西，像双身法这种，也根本轮不到我去修。1995年寒假，我参加「释迦牟尼消业大法」七天的法会，总共有四十八个学员，法会开始时，莲良上师一一介绍学员做什么行业、有什么优点，他介绍我的时候竟然跟大家说：「吕师兄是一位真正发菩提心的修行人，他发的是普贤行愿。」我很惊讶，因为我根本没跟他讲这些。由此知道，这种事情是可以感通的。

如果人家对你好，你才要对人家好，这就是心量狭小的现象，福德必然很小。那要怎样才能把你的福德变得很大？心量要大，就算人家对你不好，你还是要利益人家，包括骂他、惩罚他，以便让他改过迁善，你对每一个人都心存利益之心，福德自然就变大了。心量大，就可以在很短的时间内，变成有大福德的人。我刚才讲的遵守戒律，待人有礼貌，遵守文明规范，都是小到不能再小的事情，跟菩提心完全不能比，不是只有次一档，甚至次了百档、千档、万档，一个在天一个在地。《菩萨戒本》讲，你发了菩提心、受菩萨戒，一瞬间诸佛菩萨全部都感通，所有的菩萨把你当成同学，诸佛菩萨会想尽一切办法去成就你，一切众生也知道你要度化他，因为第八识了众生心行。

课间问答

问：可是那家长很过分，已经影响到我的生活所需了。

答：菩提心的反面就是吹毛求疵和斤斤计较，这会造成什么现象？因为第八识了众生心行，如果你每天跟别人斤斤计较，你的福德会一直耗损下去。如果你去算计别人或者你心里对别人一直有厌恶感，每天嘀咕着你很讨厌对方，一两天可能看不出来，但是经年累月下来，对方就会

感觉到。比方说你在某个地方上班，每天看到老板，你心里就骂他，老板一定会讨厌你，为什么呢？因为第八识了众生心行。如果你总是想怎样利益别人，想办法要帮助别人、原谅别人，心里面大部分都是正面的情绪，这样对方也会察觉到，这当然就会改变你的福德。

如果你真的感到影响生活，或是在那里做事很没意义，可以找别的工作。你可以发愿跟佛菩萨求，如果你没办法发普贤行愿，至少要有一些比较具体的善愿。比如说：「我希望能找到一个合适的工作，如果找到了，我每个月捐二百元给慈善机构。」这样等于是用将来的善行去跟菩萨求。菩萨看你善根发起，就可能给你安排好一点的工作。用善愿来追求一个适当的工作或是比较称心如意的眷属，这是比较能办到的。如果你发菩提心，那就更厉害了。心量越大，你的福德就越大，这都是相应的。

菩提心是最重要的秘诀，真如三昧也是从菩提心修来的，因为胜义菩提心就是般若波罗蜜，就是第八识，就是胜义谛，这没有什么发不发的。不发取相分别心，假名为发胜义菩提心，都是假名而已，因为你只要取相分别，就离开了胜义菩提心。我常常引用《华严经》：「忘失菩提心修诸善根，是为魔业。」这是很严重的，一旦忘失菩提心，不管你修什么善业，都是在魔道里修，你修得再好，也还是在魔道里面！忘失都不可以，你还不愿意发菩提心，那你会一直沉溺于苦海，这就没办法了。

菩提愿虽然很惊人，但只要你有智慧，就可以住在本来自性清净涅槃当中去行菩萨道，没那么困难。你一看到普贤行愿：「哦！发了菩提心日子一定变得很难过，每天光是在那边修普贤行愿，累都累死了。」其实行菩萨道没有那么难，你去看《菩萨戒本》就知道，只要有正当理由就不犯菩萨戒，比如说生病、没力气或者有别的事要忙，总之有很多理由可以让你不去帮人家的忙（笑）。简单地说，只是要你尽量做，不会强求你。

问：发菩提心档次高，这还是有相的追求啊，是有目地的，为了得到更好的果位才去发心会不会动机不单纯呢？

答：刚开始的时候，动机不单纯并不碍事，最重要的是他愿意修学大乘法。

问：在世俗谛可以讲发菩提心，在胜义谛又如何发菩提心呢？

答：发菩提心有两种，一种是世俗菩提心，一种是胜义菩提心。等一下我会讲。

问：密意是什么？

答：密意是大乘法的机密，也就是你必须自己把它参出来的东西，不能泄漏，所以我当然也不能讲。

问：末学与某争议法师学法，怎样知道其正邪？

答：要用四依三量来判别，也就是你必须掌握四依四不依的原则，然后再用三量去核对他所说的法。古今中

外都有很多佛教徒自创修行法门，实际上却没有经教依据。真观的书是最好的佛学概论，你只要看完《实证佛教导论》，你就可以判别他讲得对还是错。你要是不放心，就把我引用的经教都查出来比对，免得疑心一直断不掉。

问：普贤行愿也是法尔如是吗？

答：普贤行愿具足世俗菩提心和胜义菩提心，它是从般若波罗蜜而开演出来的菩提心。看你从哪个角度看，如果从般若波罗蜜的角度看，它就是法尔如是。普贤行愿讲「念念相续，无有间断，身语意业，无有疲厌」，世俗菩提心不可能这样，比如睡眠无梦时；只有第八识会念念相续，无有疲厌地利益众生。所以将随学第八识无有造作地利益众生称为胜义菩提心。如果是世俗菩提心的话，看起来是有造作相的。

问：真如三昧是否还是意识心的境界？在眠熟的情况下是否还能进入这个三昧？真如三昧和首楞严大定是不是一回事？

答：真如三昧是意识心境界，所以在眠熟的时候没办法住在这三昧里面。我讲过：真如是大法，它不是意识心境界，真如三昧则是小法，因为它是靠意识心修出来的，但它是缘着般若波罗蜜或一切法真如的义理而修成的，所以它就是首楞严三昧。《大般涅槃经》讲「首楞严三昧」有好几个别名：金刚三昧、般若波罗蜜、佛性、师子吼三昧。所以我很肯定，真如三昧就是首楞严定。而且经中也

讲，菩萨想要看清楚佛性，要修首楞严三昧。真观主张有真如三昧的人可以看佛性，这有经教的依据。

问：世俗谛有相，胜义谛无相，人要活在没有相还是有相当中？

答：要于相而离相。世俗谛跟胜义谛同时存在，但我们一定是活在有相当中，如果是无相，连人都没有，就更没有什么活不活的，因为「无眼耳鼻舌身意，无色声香味触法……无智亦无得」，整个就是一个空，一真法界，没有这些差别相。所以人一定是活在有相当中，胜义谛就是无人无法，更没有自性（指法的特征，比方说人是法，勇敢、懦弱是自性）。既然没有人，当然也没有什么懦夫、勇士。

问：如来藏不发菩提心，只有意识和意根发菩提心。

答：我在《文艺佛心·劝发普贤行愿》里讲过，第八识不需要发普贤行愿，但它不曾离开过普贤行愿。其实以胜义谛来讲，如来藏就是菩提心，意识和意根发菩提心只是随顺第八识的体性去修行，假名为「发菩提心」。

刚才说发菩提心档次很高，这是在世俗谛的层面上去讲，让大家不要每天在那边说空，层次非常高，但一到现实上，就想要做一只母狗。这是一个笑话，有一个书呆子死后到了阴间，阎王问他下辈子想当什么，他说要当母狗。阎王很诧异，问他为什么。他说：「临财母狗得，临难母狗免。」阎王听了哈哈大笑，原来他把《礼记》的

「临财毋苟得，临难毋苟免」误会成「临财毋狗得，临难毋狗免」，所以才想当母狗。「临财毋苟得，临难毋苟免」意思是说，碰到钱财的时候，不要用不正当的方法去获得；碰到有困难任务的时候，不要用不正当的方法去逃避。这只是世间君子的起码要求，菩萨行愿远远超过这个。

你不要说：「反正众生都是空，我又何必去度他？」如果你这样想，你就是一个假名菩萨，只懂得文字般若，而不懂得真空妙有。一个真正的菩萨要有胜义菩提心和世俗菩提心，世俗菩提心的内容包括乐集一切善法和愿拔一切众生苦。你要是没有世俗菩提心，跟人家讲空，就变成偏颇的空。般若波罗蜜一定是中道，不偏于空也不偏于有，所以不要站在胜义谛的角度去否定世俗谛菩提心，不然你的见地一定有问题。一个真正的菩萨一定乐于修集福德。

问：般若是否可以认作是真如的相？

答：人家都已经告诉你是无相了，你干嘛一定要说什么「真如的相」？这些都是假名，般若波罗蜜、真如，这些都是离开相、名、分别的，所以你不要玩文字游戏，在文字上纠缠一点用都没有，一定要缘着一切法真如的义理，灭除掉相、名、分别，不然就老是在语言文字上打转。

发菩提心会立即增长你的福德，是「立即」，绝对不

是一般性的。你可以去看〈普贤行愿品〉。真观曾劝大家发普贤行愿，现在再加上一点，希望你的身口意行要尽量按照《菩萨戒品》去做。

问：菩提和菩提心是不是同一回事？菩提是常住法？

答：有时候说菩提，有时候说菩提心。胜义菩提心是常住法，世俗菩提心则是生灭法。那发菩提心呢，是发什么心？发菩提心一定是发世俗菩提心，所以刚才有人说：以胜义谛来讲没办法发菩提心，但可以方便地说转依真是胜义菩提心，最重要的是你要懂得这个道理，不是在玩语言文字的游戏。

往生极乐最便捷的方法

你发了菩提心以后，每一世都会不断增上。如果你觉得这个娑婆世界很糟糕，要维持生活，还有很多不愉快的事情，想要往生极乐世界。佛经讲「不可以少善根福德因缘，得生彼国」，所以如果你只想念佛，不想修集福德，要去极乐世界，人家还不能保证你能去得了咧。怎么办？对我来讲很简单，发普贤行愿。发普贤行愿等于进入极乐世界保证班，〈普贤行愿品〉讲：「是人临命终时……一刹那中即得往生极乐世界，到已即见阿弥陀佛、文殊师利菩萨、普贤菩萨、观自在菩萨、弥勒菩萨等，此诸菩萨色相端严，功德具足，所共围绕。」所以你想想看，有哪一

件事情比这更便宜的？还有你发了普贤行愿之后，十方菩萨都跟你做同学。大家有没有发现一点，佛弟子在现世当中最大的报偿是什么？就是跟善男子善女人为伍。像这次在长沙聚会，大家都非常愉快，我看很多人都加了微信好友，想要以后继续联络。为什么会这样？因为你可以感受到对方是善良的人，是菩提道友，可以互相支援、讨论法义。

乐集一切善法

刚才讲，世俗菩提心要乐集一切善法，乐集一切善法不是空话，要切实地去做。如果你不知道怎样集一切善法，就照《菩萨戒本》去做，「实证佛教研究中心」的公众号一直在发这个，到时候会集结成单行本《快来做一个菩萨吧》。作为一个菩萨是要在行为上显示出来的，不信佛的人看到《菩萨戒本》一定会很开心，他发现有这么多的佛教徒发了菩提心在做这些事情，他会很感动。（有的宗教经典就不能给异教徒看，因为他们的经典鼓励信徒杀害、绑架、抢劫、奴役异教徒。那种东西看起来感觉就完全不一样。）我们要一直不断地利乐众生，不能只发一个空愿，说什么度一切有情等等，那都是空话。人间有很多不信佛的善人，照顾别人到了无微不至的地步。我们要多跟他们学习，不然就不要说自己在修菩萨道。

胜义菩提心

胜义菩提心就是一真法界，这是不可言传的，也没办法发起。但是有趋近于胜义菩提心的方法，也假名为胜义菩提心，就是如理正念真如法。第八识能生万法，所以第八识也就能摄一切法，一切法等同是第八识。这样就「唯是一心」，能取、所取全部都打成一片的一真法界。这也可以用「不是句」来解说，一切有为法皆是第八识流注种子所现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。在一个菩萨的心目中根本没有一切法，也没有一切的众生，当然也没有度众生这件事。

可是为什么还是要去度众生？这有两个原因，第一这是他的习惯。在我们还不知道众生界空的时候就已经持续行菩萨道，后来发现有为法都是梦幻泡影，都是空，菩萨道到底算什么呢？就好像你以前在梦中度众生，现在你知道是梦，但是无法离开梦境，你要在梦中干什么？你会在梦中继续修集善法、拔众生苦，因为你早就晓得这么做对自己是大有好处的。比方说，我人缘一向都满好的，有人看我的手相，说：「你的贵人线特别长，人家都会帮你忙。」我心里想的都是怎样提升大家的智慧和解脱功德，很少替自己打算，这是我的习惯。当我知道一切都是空，又有什么关系？我更可以一直做下去了，反正就当成是在游戏。

第二，在般若空义的浸泡之下，你对别人的痛苦渐渐能够感同深受，这也会让你发起大悲心，持续修习世俗菩提心。

已经破参的人要是还有「母狗」的心态，要赶快补修世俗菩提心。如果不这样，你会欠缺福德，还是要吃不少苦。如果你破参以后，只会空谈般若，德行却一直上不去，这是个大问题。如果你对于「空」有真正的领悟，你应该可以经常恒顺众生。不能恒顺众生的人其实是把自己的五蕴身当成真实，至少是觉得真实，所以被一些自私自利的想法给障碍住了，如果你是一个见地很纯正的人，这些比较不是问题。

发起真如三昧的方法

发起真如三昧有两个方法，第一个方法是浸泡，不断地阅读和思惟了义经，看不懂了义经就看菩萨法师的解释。

萧平实老师讲「大乘法是胜义谛，小乘法是世俗谛」，所以他的学生就以为自己早就懂得胜义谛，实际上却离不开世俗谛的相、名、分别。弘法的人宣称自己证了什么果位都没有用，你必须亲自去检查他讲的东西是不是可以让你转依在胜义谛上面。这一次我印证的学员提到这一点，很多被萧老师印证的人，心里有数「只是知道答案

而已」，根本没有发起般若慧和解脱功德。当中有少数人自己能够转依，他们绝对是前世有修的，不然那个定义就会让他没办法转依。萧老师为什么要这样讲我不知道，我得到的教训就是不能再崇拜权威了。总之，要依法不依人，全部都要以三量为准，违背三量的东西不能接受，不管对方是谁都一样，就算他现身成本师释迦牟尼佛的样子，你也不能接受。如果你有这个气魄，你才有能耐做到依法不依人、依了义经不依不了义经、依智不依识。

这要有智慧，也要有气魄才做得到，如果你没有这个条件，一定要熏习、浸泡。我建议大家读《文艺佛心》和《不可思议解脱法门》。《不可思议解脱法门》是真观解释《维摩诘经》集成的电子书，这两本书在桑葺子那里都可以请得到电脑档案，还没有发起真如三昧的人可以反复地读这两本书。

还有一种浸泡方法是看电影，我推荐的电影是《黑客帝国》《盗梦空间》和美剧《西部世界》。去感受一下，这个世界就是如梦如幻，感受第八识能生万法。《黑客帝国》中有个东西叫「母体」，母体可以出生万法。第八识跟这个很接近。你可以想象，第八识出生万法，我们到这个世界里面是什么样的滋味？全部都是假的，大家在里面就是在玩一个游戏。你在看电影当中去体会这个，然后经常思惟你的总持门。（我推荐的总持门是「不是句」：一切有为法皆是第八识流注种子所现起的功能差别，若离业

力与妄想，它们什么都不是。）

这次我还讲了一个方法就是唱歌，把可以让你转依的法义放到梵呗的调子里去唱。我曾经唱一个调子唱了五六年：「诸法如幻化，斯由分别起，是中无所有，一切法皆空。」我把它简称为〈幻化偈〉，这个偈子跟「不是句」的意思完全一样。（真观唱〈幻化偈〉。）这个调子你应该听过，很多五个字的偈颂都这么唱。在我破参前后，每次遇到什么烦恼，觉得自己落入相、名、分别，我就唱这个偈子。

检查渗漏

接下来另一件事情是检查渗漏，要检查自己有没有重大的取相分别。注意一下，是重大的取相分别，而不是轻微的取相分别。如果有时候觉得好像有五蕴身真实存在，这不会影响。或者有时你有贪、有嗔，甚至贪嗔很重，都不会影响真如三昧。什么会影响？重大的取相分别。会让你造作个不停的东西就是重大的取相分别。比方说这次有一位，我就不讲他的名字了，但是在场的人会知道，大家不要拿这件事来嘲笑人，要感谢他替我们提供这个例子。我刚讲完真如三昧的时候，他突然间冒出一句：「老师可不可以教我们怎样修习禅定？」我跟他说：「你又来了！」我再三告诉大家要离开相、名、分别，一切的有为

法统统都是依于业力和妄想而有。有为法包括欲界有、色界有、无色界有。如果他知道有为法的范围到哪里，又能够整个浸泡进去，就不会问出这种问题来。所以这就是他的重大渗漏。

那时候我讲，初禅、二禅、三禅、四禅是色界有，空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定是无色界有，如果你把色界有跟无色界有当成真实，你也是落入取相分别。因为一旦认为这是真实有，就会起造作之念，想去做禅定的修证。每天至少要打坐两个小时，还要想办法降伏五盖。这样就是共外道的修行方法，那你就别指望能够发起真如三昧了，因为你就是在主修不了义法，所以这要当成重大渗漏来处理。

还有，有些人想断掉自己的欲界爱，道理是一样的，只要花很多时间追求三界有法，都是重大渗漏，因为你已经现起造作相，而且这个造作相还不轻。这样去判断就够了。一个人虽然贪心很重，找一个相爱的人结婚，问题就解决了，所以这不是重大烦恼。她不爱我，我还拼命地追求她，就是把这个美女或帅哥当成真实有，从行为就可以判断是重大还是轻微。会花很多时间去追求，就是重大渗漏，花一点点时间去追求，那还可以接受，因为生活上你总是要去追求这些事，花合理的时间，比如说你要去工作赚钱才能生活，不得不做，这不算重大渗漏。我们要求的是不要有重大渗漏，你必须把它检查出来。

这次有位学员讲，他有段时间在修取相忏，修到身体变差，正在犹豫要不要再修下去时，梦见世尊跟他讲：「你这孩子！都已经开悟了为什么还用这种方式修行？」（我问他：「世尊是跟你讲普通话还是家乡话？」他说世尊是跟他讲家乡话。我听了满感动的，因为经典里就是这样讲的，佛会用你最亲切的语言跟你说话。）这也印证了真观一向的主张，懂得了义法的人不要修取相忏。

课后问答

问：所有的识都是依根而起，也依根而住吗？

答：只有前六识是依根而起，也依根而住。第七识是意根，依于第八识而刹那刹那地生起和运作。第八识在三界中，则缘于名色而运作。第八识在无余涅槃位，则是独自存在。

问：修行真如三昧的过程中是否有记忆力减退，以及对外界的反应减弱的情况出现？或者说不再像以前那样反应伶俐了？

答：也许初期会这样吧！因为你是在修定，修定的人对外界的反应比较没那么敏感。如果以前有人骂你，你会受不了，现在你会觉得外面有一个防护罩，替你把这些东西挡掉了，那是烦恼减轻的现象。到了后期就不是这样了，真如三昧修得好，观察能力也会变好，但有些东西你

不想观察，就会当作没看见或没听到，这样说是反应迟钝也可以。很多东西是戏论，你去反应那些东西干什么？反应得越伶俐，就表示你烦恼越重。

问：对什么都提不起兴趣是无挂碍吗？可那时被诊断为抑郁症，生活工作一团糟。

答：你先不要把自己的状况跟了义法的东西扯到一块，因为你对了义法还有误会。建议你暂时不要修了义法，而用世间的方法去对治，比方说心理学、人本主义，或者是儒家的东西都还不错。你先好好地改正自己，为众生服务，你的问题才能够解决。

问：对世俗的一切牵挂都是渗漏，对吗？

答：没错，因为你一定是有比较大的相、名、分别，才会牵挂。有事情去处理就好，不用牵挂。

问：我说法的时候，心里放不下，太执着，怕我损坏了佛法，让别人小看佛法。

答：在成佛之前都可以犯错，我们必须容许自己犯错，也要容许别人犯错。我们在讨论法义的时候特别强调四依三量，你可以告诉别人「如果我讲错，你可以不要理会」，如果你先声明这一点，不是故意的错说佛法是可以接受的。

问：你怎么看待现在的佛系青年？

答：「佛系」只是一种攀附佛教的人生观，跟佛教没有直接的关系。

意根证得如来藏？

问：

释生如主张「开悟证得如来藏，意识必然证，但是只有意识证，不算真证，必须意根也同时证，只有意识证，就是解悟」¹，这看法对不对？

答：

真观认为，这种说法不正确。

所谓的证悟，一般是指三乘见道：声闻见道、缘觉见道和菩萨见道。证悟的过程又可以分为「悟」和「入」两个阶段。声闻法的「悟」是指实证六见处，「入」则是指能够舍弃法与非法的差别相。大乘法的「悟」是指现观第八识如何出生三界万法，「入」则是指入不二法门（安住于一真法界）。具足「悟」与「入」才是见道。

见道所以那么重要，是因为它是不退转的果位，并且能够依此证得该乘最后的果位——声闻见道者七返人天必可证得阿罗汉果，缘觉见道者十劫之内必可证辟支佛，大乘见道者三个阿僧祇劫之内必可究竟成佛。离开这两个标准去说「解悟」「证悟」或「见道」，就没有明确的意

¹ <https://zhuanlan.zhihu.com/p/75644152>，2019-9-7。

义，只是无用的语言文字施設（戏论）。

声闻见道（初果须陀洹）的标准很简单，就是断三缚结，三缚结是见所断烦恼。贪、嗔和五上分结则是修所断烦恼。修所断烦恼必须在随后的事修当中渐次断掉，由此又安立二果（斯陀含）、三果（阿那含）和四果（阿罗汉）。其中二果是薄贪嗔、三果断贪嗔、四果才断掉全部的修所断烦恼。

大乘见道的经教依据是《菩萨瓔珞本业经》：

是人尔时从初一住至第六住中，若修第六般若波罗蜜正观现在前，复值诸佛菩萨知识所护故，出到第七住常住不退。自此七住以前名为退分……若不退者，入第六般若修行，于空无我人主者，毕竟无生，必入定位。

这里很明确地讲，六住以下都可能会退转，但是到了七住就不再退转。而且七住就是「入第六般若修行」，而般若波罗蜜是究竟成佛的方法，因此判七住菩萨为大乘见道。应注意的是，七住菩萨的功德全在见地，主要是能够正确地明白五蕴的空、无我、无人、无主（这部分同于声闻见道），并且能够明白一切诸法毕竟无生（这称之为无生法忍，是大乘见道才有的见地）。

三乘见道是见地上的成就，只能断掉见所断烦恼。修所断烦恼则是习气，必须悟后渐修才能次第断除，所以

《楞严经》说：「理则顿悟，乘悟并销。事非顿除，因次第尽。」

另外，从「我见」的角度来看，意识有分别我见和俱生我见；意根只有俱生我见。见道的时候，只断分别我见，俱生我见还会一直存在着。如果把这两个混淆，还要证果，就等于想把分别我见和俱生我见一起断掉，那等于初果到三果的施設全部没有用处了，学人必须直接证阿罗汉。

所以依照佛法的体系，大家可以自己判别：见道位应该只是断掉分别我见而已。所以见道位就是在意识上面证得，而不是意根去证得。

意根恒缘现境，又总是随顺强烈的贪嗔习气而作决定，如果只有意根，好色的人看到美女应该会冲上去亲热——但现实并非如此。因为他知道这样会被抓起来关。知道法律是意识的念心所（之前听说过），不愿意坐牢是意识的欲心所。所以，意识会对意根起强大的制约作用。一个人如果有邪见，例如误以为五蕴能够恒常存在，他就可能为了五蕴的利益而伤害他人。反过来说，有正见的人就不会为了无常的五蕴而做出伤天害理的事。

生如说：「意根要了解掌握必须经过参究的过程，意根亲自参与意识的思惟取证，了解意识传递过来的每个细节，掌握每个证据，作以考证和思量，当证据充分时，意根才能思量清楚，才能了知究竟。意根不知就不证，意根

不证，就有疑，有疑不证真，就没有解脱的功德受用。」¹从这段话可以看出，她所谓的「意根」并不是真正的意根，而是意识。因为意根只能恒缘现境，没有办法判别法与非法。能够判别证据的，是意识的胜解心所，这是意根没有的心所法。

意识具足五别境心所法：欲、胜解、念、定、慧。在参禅觅道的过程中，意识希望开悟是「欲」，将法义理解得很透彻是「胜解」，忆持正见是「念」，发现足够的证据而心得决定是「定」，不再有分别我见则是「慧」。意根只有一个别境心所法「慧」，我猜测这也许要等到断掉俱生我见之后才会有，并不是大乘见道时便有。

生如认为「意根不证，就有疑」，应该改为「意识不证，就有疑」，因为意识才有「疑」这个烦恼。因为证据不足，最多只有比量，所以意识无法心得决定，没办法断掉疑惑。要是证据充足，就是现量，意识能够心得决定，能够断掉疑惑，就会产生智慧。

¹ 出处同上。

综上所述，生如将意识的功能误以为是意根的功能，因此便主张意根证得如来藏才是证悟。实际上，见道纯粹是意识的功德。见道虽然只是意识的功德，却可以成为转凡成圣的起点，就这一点来说，仍然是意义非凡的。

吕真观

2019年9月16日

真观 2021 年 4 月补注：

五别境（欲、胜解、念、定、慧）是意识的心所有法。末那识（意根）只有「慧」心所，并没有欲、胜解、念、定这四种心所有法。这部分在学术界或教界原本是毫无争议的，但释生如竟然还是讲错了。

2021年3月，有一位朋友读了这篇文章，他没办法反驳，却不断地举其它的论点跟笔者争执，真观不得不将这位朋友拉黑。释生如不重视经教，才会将意识的部分功能错认为意根。跟释生如学习的朋友请参考《成唯识论》和《百法明门论》，要是连查阅经教都不愿意，就别指望能够出离生死了。

成佛的知见与方法

这原本是2021年3月4日的讲座，讲座的视频〈成佛的知见与方法〉¹已发在微信公众号「实证的佛教」和YouTube「实证佛教研究中心」²频道。里面的内容很重要，为了方便保存及阅读，将它整理为文字稿。

第一节 基础知见

简介

阐述菩萨如何修到七住，并以经教证明七住菩萨不会退转，又能够入门修般若波罗蜜，从此世世增上，直到究竟成佛。系统讲授的经教包括《心经》《金刚经》《法华经》《菩萨瓔珞本业经》《解深密经》《圆觉经》《成唯识论》等。

¹ 〈成佛的知见与方法（一）〉

<https://mp.weixin.qq.com/s/4gjHZ674eWIt-DCUeKPRdg>

〈成佛的知见与方法（二）〉

https://mp.weixin.qq.com/s/bIuaN8Aghg5UFN-sr_wx3A

〈成佛的知见与方法（三）〉

<https://mp.weixin.qq.com/s/-pc8JcW2xvAaNtYA0wrrKA>

² <https://www.youtube.com/channel/UCwX8DCP8SvyWujEUkR40gFA>

出离生死皆以直心

《楞严经》：

十方如来同一道故，出离生死皆以直心，心言直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。

我认为，这是佛陀的教诲中，最重要的一句话。学佛的人应该尽可能做到：心行合一、心口合一、言行合一、见行合一。如果一直做不到，你学佛的过程会非常坎坷，严重的话还可能变成人格分裂。

前一阵子，琅琊阁公布了一些截图，正觉同修会有一个学员到释生如的道场卧底，她混在聊天群里面，策反了两个主要的干部。后来被人家怀疑了，她这样描述自己的应对方式：「我和他说话之前，首先骗过自己。连自己都相信了，甚至流下眼泪。」她的同伙说：「这个也可以呀！哪天你教教我们怎么做。」

真观总结这个人的心行就是「先自欺，再欺人，连自己都信了」。连最起码的直心都做不到，这样的人要是自称为「佛弟子」，没有人会相信。

最初的两个障碍

第一是欲取，因为对自己有利，因此这么主张（有时候连自己也相信了）。第二是见取，为了维持自己的面

子，因此坚持自己的想法。¹（所谓的「自己」，包括自己所属的团体。）要是能舍掉欲取和见取，愿意在真理面前，放弃自身的利益和面子，可称为世间智者。

为了「破邪显正」而不顾道德底线，使用卑鄙的手段，是本末倒置的行为，不但不能破邪，反而让你自己变成邪道。要是这样的人自称佛弟子，会让人怀疑佛教。他等于是「以身谤法」。

正觉同修会的学员到别人那里卧底，并不是单一事件。基本上，他们只要打出「破邪显正」的名义，好像什么手段都可以用。这样完全不顾道德底线的结果，是让里面的人开始怀疑，最近一年，里面的干部和一些被印证开悟的人，陆续离开那个道场。

真观主张，弘法必须重「道」，而不是重「术」，像卧底这种「术」，只能在短期内看到一点点利益，长期下来绝对是自我伤害。用卑鄙的手段不可能达到道德的目的。

实证佛教学派修行纲领

勇发普贤行愿总摄戒行

安住真如三昧深入禅定

¹ 欲取与见取，参见《实证佛教导论》白象版284页。

遵循四依三量增上慧学

这是真观从无数经教当中抉择出来的法宝。普贤行愿称为愿王，是成就如来功德必修的法门。真如三昧是缘般若波罗蜜而修的禅定，一切如来皆依般若波罗蜜而成就无上正等正觉。四依三量可以让你避开谤法和增上慢的陷阱，以稳定可靠的方法增上智慧。

学佛的次第

普贤行愿、真如三昧和四依三量是怎么运用的？

发菩提愿才能开始成佛之旅，其中又以普贤行愿最具代表性。发愿之后要以四依三量抉择佛法与外道法，要是连这个都不会，就会在佛门里修外道法。要是不会抉择了义法与不了义法，就会一直在信心位当中打转，没办法进入初住位。进到住位之后，必须发起真如三昧，才能用这个方法一直修到七住。

就算你已经证到七住，还是要经常住于真如三昧的解脱境，遵循四依三量观察法相增长智慧，践行普贤行愿修集福德，最终才能福慧圆满而究竟成佛。

五种性

菩萨种性（新学与久学菩萨）

缘觉种性

声闻种性

不定种性

不般涅槃种性（包括恶人）

一个人属于什么种性，是经过长期熏习而成，很难在短期内看到改变，但最终都会转变为菩萨种性，走上成佛之路。报名这个讲座的朋友，大部分是菩萨种性，少数人属于不定种性。

新学菩萨与久学菩萨

《维摩诘经》：

弥勒！当知菩萨有二相。何谓为二？一者，好于杂句文饰之事；二者，不畏深义如实能入。若好杂句文饰事者，当知是为新学菩萨；若于如是无染无着，甚深经典无有恐惧，能入其中，闻已心净，受持读诵，如说修行，当知是为久修道行。

白话解释：

菩萨有两种，要是喜欢断章取义引用经典以装点自己的无知，可知是新学菩萨；要是对于无染无着、甚深的《维摩诘》等大乘经典，能够不害怕，深入其中，听了之后，能够生起清净心，愿意受持读诵，如

说修行，乃至如实能入，这样就是久学菩萨。

「好于杂句文饰之事」是什么状况呢？有些人读经典，他并不是系统性的学习，而是东读一句，西读一句。用这种方式读经典很危险。一个菩萨应该要怎么读经典呢？他应该要「如实能入」，也就是说，他必须依照经典所讲的修证方法，直接体会经典所讲的义理。比如《心经》说「诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」，你不能只是知道文字表面的意思，而是应该要契入它所指向的空相境界。

新学菩萨的两种现象

《维摩诘经》：

弥勒！复有二法名新学者，不能决定于甚深法。何等为二？一者、所未闻深经，闻之惊怖生疑，不能随顺，毁谤不信，而作是言：「我初不闻，从何所来？」二者、若有护持、解说如是深经者，不肯亲近、供养、恭敬，或时于中说其过恶。有此二法，当知是为新学菩萨，为自毁伤，不能于深法中调伏其心。

白话解释：

还有两种现象也显示是新学菩萨，他们没办法在甚深佛法当中得到利益。第一，对于没听过的深奥经典，产生惊疑和毁谤：「我从来没听过，这是从哪里来的？」（例如，南传佛教的信徒很容易毁谤大乘经。）第二，他不肯亲近、供养、恭敬解说深奥经典的菩萨法师，反而宣说菩萨法师身口意的过失。有这两种现象，可知是新学菩萨。他其实是自我伤害，没办法以深奥的佛法调伏自己的心。

像刚才那个卧底的人，她也在骂真观。我放的那张截屏，刻意抹掉她的网名，因为讲别的菩萨身口意的过失是不许可的，违犯菩萨戒。正觉同修会每两年就办一次菩萨戒，还经常办诵戒。她不可能不知道这个，但她根本不理睬，所以这个也是新学菩萨。

信解深法，犹自毁伤

《维摩诘经》：

弥勒！复有二法，菩萨虽信解深法，犹自毁伤，而不能得无生法忍¹。何等为二？一者，轻慢新学菩萨，而不教诲；二者，虽解深法，而取相分别。是为

¹ 无生法忍，意思是实证诸法本来无生，也就是大乘见道。

二法。

白话解释：

菩萨虽然信解深奥的佛法，但如果有以下两种情形，就会自我伤害，没办法证得无生法忍（大乘见道）。第一，轻慢新学菩萨而不给予教导；第二，虽然理解深奥的佛法，却取相分别。¹

新学菩萨来亲近菩萨，不管是来请教问题，或者挑战辩论，菩萨必须摄受他，就算是把他驳倒，彻底得罪他，也好过完全不理。

你属于什么种性

• 守戒还是救人

假设你是一个男性出家人，恰巧碰到一个美丽的女人落水，万分危急，只有你可以救她，你会怎么做？

A、转身离去。随后美女溺死，你证得阿罗汉。

B、出手救人。后来因此把持不住，还俗与这位美女结婚。

¹ 不愿教诲新学菩萨，违背菩提愿；取相分别违背般若波罗蜜。

（这一题绝大部分的人选择 B，但有少数出家人选择 A。）

在这种状况下，救人或不救人都是许可的。选择 A 的人属于声闻种性，选择 B 的人属于菩萨种性。为什么不救人也是许可的？这是因为有的魔会制造这种状况，破坏出家人的戒律，因此佛陀允许出家人在这种状况下可以不出手救人。

• 答应他吗？

假设你是一个单身在家女性，有一位男性很喜欢你，要求鱼水之欢，你会怎么做？

A、洁身自好，委婉地拒绝。

B、答应他，落得一身腥膻。

（这一题绝大部分的人选择 A，但还是有人选择 B。）

大菩萨与众生同事

《楞严经》：

我灭度后，敕诸菩萨及阿罗汉¹应身生彼末法之

¹ 声闻阿罗汉没有后有，因此能够奉佛敕令应化世间的阿罗汉，都是菩萨阿罗汉。

中，作种种形度诸轮转，或作沙门、白衣居士、人王、宰官、童男、童女，如是乃至淫女、寡妇，奸、偷、屠、贩，与其同事，称叹佛乘，令其身心入三摩地，终不自言「我真菩萨、真阿罗汉」。

真观按：菩萨奉佛勅令而应世，甚至化身为淫女，这真的是「落得一身腥膻」啊！不过，大家不必担心，你如果程度不够，佛陀不会让你去做这件事。

菩萨与声闻的差异

《瑜伽师地论》：

诸声闻自利为胜，不顾利他，于利他中少事少业少希望住，可名为妙，非诸菩萨利他为胜，不顾自利，于利他中少事少业少希望住，得名为妙。

菩萨爱诸有情、怜诸有情增上力故，凡有所作，一切皆是菩萨所作。

《菩萨善戒经》：

菩萨之人随众生心，非声闻也。是故菩萨于戒小缓，声闻护急。

菩萨不能于一世中尽诸烦恼，当以方便渐渐令尽。优波离！阿耨多罗三藐三菩提要须无上大庄严力

然后乃得，非一世得。

声闻以自利为胜，宁可见死不救，也要守戒证得阿罗汉。菩萨则以利他为胜，宁可自己不得解脱，也要救人。菩萨道很难修，甚至人家只是爱你，还没到溺死的程度，你就跟人家结婚去了。因为菩萨是「随众生心」，这样就很难断掉贪爱。声闻戒是指出家戒，目的是让人很快证得阿罗汉。因为这个缘故，声闻人只要几世便可以证得阿罗汉，菩萨却需要两个阿僧祇劫。

检查自己的修行方法

- 烦恼增加还是减少
- 心情变好还是变坏
- 人缘变好还是变差

现世的果报很不容易改变，但某些地方还是会有立杆见影的效果，这包括减少烦恼、心情变好和人缘变好。符合以上三个条件，就表示您的修行方法至少是人天善法。要是不符合以上三个条件，即使自称「正法」，您也要小心检查是否哪里出了问题。

很多人不知道自己的修行方法对不对，在这里真观列了三个标准。这里面最重要的是第一点，所以大家必须知道什么是烦恼。

烦恼自性

《瑜伽师地论》：

烦恼自性者，谓若法生时其相自然不寂静起，由彼起故，不寂静行相续而转。是名略说烦恼自性。

白话解释：

要是某一个不寂静的法生起，因此引发其它的法，使得不寂静的法持续运转，这就是烦恼。

烦恼灭尽，便是涅槃。菩萨道所谓的自度度他，就是要让自己和别人都断掉烦恼，证得涅槃。

这样大家能不能体会什么是烦恼？下次你有烦恼的时候，能不能检查得出来？

第二节 普贤行愿

普贤行愿

《华严经·普贤行愿品》：

如来功德，假使十方一切诸佛，经不可说不可说

佛刹极微尘数劫，相续演说，不可穷尽。若欲成就此功德门，应修十种广大行愿。何等为十？一者、礼敬诸佛，二者、称赞如来，三者、广修供养，四者、忏悔业障，五者、随喜功德，六者、请转法轮，七者、请佛住世，八者、常随佛学，九者、恒顺众生，十者、普皆回向。

普贤行愿具体的开展即是菩萨戒，菩萨戒有好几种，真观推荐的是《瑜伽戒本》。菩萨行的重点在于恒顺众生，越能随顺他人，就越显示他是久学菩萨。选择老师时，应该列为观察重点。菩萨必须生生世世牺牲自己为众生奉献，这无法用投机取巧的方法规避。投机取巧的心理反而会让你欲速则不达。

请参考《文艺佛心·劝发普贤行愿》和《快来做一个菩萨吧》。

普贤行愿的利益

《华严经·普贤行愿品》：

若有善男子、善女人以满十方无量无边、不可说不可说佛刹极微尘数一切世界上妙七宝，及诸人天最胜安乐，布施尔所一切世界所有众生，供养尔所一切世界诸佛菩萨，经尔所佛刹极微尘数劫相续不断所得

功德，若复有人闻此愿王一经于耳，所有功德比前功德百分不及一，千分不及一，乃至优波尼沙陀分亦不及一。

这里是说普贤行愿的利益。首先是供养的功德。一般的善行也有福德，但是比不上供养佛和供养圣贤，因为布施破戒人只能得到千倍报，布施守戒人得十万倍报，供养初果以上的圣贤和佛陀，可以得到无量报。但是发普贤行愿的功德，却远远超过供养佛，二者的功德是无法比拟的。

或复有人以深信心，于此大愿受持读诵，乃至书写一四句偈，速能除灭五无间业，所有世间身心等病，种种苦恼，乃至佛刹极微尘数一切恶业，皆得销除。

第二是灭罪的功德。这里讲受持读诵〈普贤行愿品〉「速能除灭五无间业」，连五逆重罪（杀父、杀母、杀阿罗汉、出佛身血、破和合僧）都可以很快地除灭掉，何况是其它零零星星的恶业！

一切魔军、夜叉、罗刹、若鸠槃荼、若毘舍闍、若部多等饮血啖肉诸恶鬼神，皆悉远离，或时发心亲近守护。是故若人诵此愿者，行于世间无有障碍，如空中月出于云翳，诸佛菩萨之所称赞，一切人天皆应

礼敬，一切众生悉应供养。

第三是眷属的功德。一旦你发起普贤行愿，连诸恶鬼神也会发心守护你，甚至你会得到诸佛菩萨的称赞。至于「一切人天皆应礼敬，一切众生悉应供养」是理所当然的，因为你一直在礼敬、供养众生，懂得佛法的众生自然也会礼敬、供养你。

此善男子善得人身，圆满普贤所有功德，不久当如普贤菩萨，速得成就微妙色身，具三十二大丈夫相，若生人天，所在之处常居胜族，悉能破坏一切恶趣，悉能远离一切恶友，悉能制伏一切外道，悉能解脱一切烦恼，如师子王摧伏群兽，堪受一切众生供养。

「悉能破坏一切恶趣」，这是说修习普贤行愿的人不会下三恶道。「悉能远离一切恶友」，这是说坏的朋友，包括邪师、恶知识，对你不会发生影响，你不会被带坏。「悉能制伏一切外道，悉能解脱一切烦恼，如师子王摧伏群兽，堪受一切众生供养。」这是说修习普贤行愿的人有智慧和解脱功德，能够降伏外道的种种错误说法，堪受一切众生供养。

又复，是人临命终时，最后刹那一切诸根悉皆散坏，一切亲属悉皆舍离，一切威势悉皆退失，辅相、

大臣、宫城内外，象马车乘，珍宝伏藏，如是一切无复相随，唯此愿王不相舍离，于一切时引导其前。一刹那中即得往生极乐世界，到已即见阿弥陀佛、文殊师利菩萨、普贤菩萨、观自在菩萨、弥勒菩萨等，此诸菩萨色相端严，功德具足，所共围绕。

第四是净土的功德。很多修净土的人发起普贤行愿，因为普贤行愿可以让你往生极乐世界。生命的最后关头，身体器官都毁坏了，眷属、资财全都没有办法跟着你，只有普贤行愿会引导你，让你一刹那就可以往生极乐世界。人家讲「万般带不去，唯有业随身」，普贤行愿是善业，而且是最大的善业，跟它比起来，其它的善业恶业都微不足道，只要你发起普贤行愿，往生极乐世界绝对没有问题。

受菩萨戒的利益

《瑜伽师地论》：

依此无量菩萨戒藏正勤修习，常能获得五种胜利：一者，常为十方诸佛护念；二者，将舍命时住大欢喜；三者，身坏已后，在在所生，常与净戒若等若增诸菩萨众为其同分、为同法侣、为善知识；四者，成就无量功德藏能满净戒波罗蜜多；五者，现法后

法常得成就自性净戒，戒成其性。

白话解释：

在未成佛以前，依这个无量菩萨戒藏精进修习，经常能够得到五种胜利：一者，常为十方诸佛所护念。二者，临终时能够保持大欢喜。三者，下一世能够与修戒境界相近或更上等的菩萨作为同类、法侣或善知识。四者，成就无量大功德藏，能够满足持戒波罗蜜。五者，现世与后世常能成就自性净戒，守戒成为菩萨的本性。

十信位的修行

《菩萨瓔珞本业经》：

是人从始具缚凡夫，未识三宝圣人、未识好恶因之以果，一切不识不解不知。佛子！从不识始凡夫地，值佛菩萨教法中起一念信，便发菩提心。是人尔时住前，名信想菩萨，亦名假名菩萨，亦名名字菩萨。

白话解释：

一个受到烦恼所系缚的凡夫，什么都不懂，因为碰到佛菩萨的教导产生一念的信心而发起菩提心，这

时候他还没有进入初住位，称为信想菩萨、假名菩萨或名字菩萨。

报名的时候，有些人问「要怎么样才叫菩提心」或者说「已发了，但是做得不好」，这都不打紧，重点是您发了菩提心，就可以称为菩萨。虽然「假名菩萨」听起来不怎么高尚，但总比什么都不是好。

有一个人问：「我没有发菩提心，但是我想上这堂课，如果这样，要收费多少？」予乐菩萨跟他讲：「要三万美元。」他一听，吓到了，就没有报名。其实三万美元还是小儿科，如果是伊隆·马斯克来报名，我会跟他说三兆美元。让他把全部的家当都拿出来，还上不了课。因为我们这个课是准备要让你成佛的，结果你连菩提心都不愿意发，那你还来听这堂课干什么？

其人略行十心，所谓：信心、进心、念心、慧心、定心、戒心、回向心、护法心、舍心、愿心。复行十心，所谓十善法、五戒、八戒、十戒、六波罗蜜戒。是人复行十善，若一劫二劫三劫修十信，受六天果报。

白话解释：

这个人开始了信位的修行，也就是信心、进心、念心、慧心、定心、戒心、回向心、护法心、舍心、

愿心。又修习十善法、五戒、八戒、十戒、六波罗蜜戒。修习信位一劫、二劫或三劫，受欲界天的果报。

这样你知道为什么要发菩提心了吧？只要你发了菩提心，就算你修得不是很好，也可以到欲界天去。

十善有三品：上品铁轮王化一天下，中品粟散王，下品人中王。具足一切烦恼，集无量善业，亦退亦出。若值善知识学佛法，若一劫二劫方入住位。若不尔者，常没不出。

白话解释：

十善的果报有三品：上品为铁轮圣王，中品为粟散王，下品为小国王。虽然修集无量善业，却仍然具足一切烦恼，有时便会退转。要是碰到善知识教导佛法，经过一劫或二劫才能进到初住位。要是一直没碰到善知识，就会一直停留在信位当中。

铁轮圣王管辖的范围是一个部洲，例如南瞻部洲。粟散王管辖的范围可能是一个行星。这都是很好的果报。但是你有没有注意到？前面讲要碰到佛菩萨才会发菩提心，这里讲要碰到善知识才能在两个大劫之内进入初住位，所以在这个阶段，跟善知识的因缘显然是很重要的。

佛子！发心住者，是上进分善根人。若一劫二劫一恒二恒三恒佛所，行十信心信三宝，常住八万四千般若波罗蜜，一切行一切法门皆习受行。常起信心，不作邪见、十重、五逆、八倒，不生难处；常值佛法，广多闻慧多求方便，始入空界住空性位，故名为住。

白话解释：

发心住（初住菩萨）是上等精进善根的人。少则一劫、二劫、三劫，多则三个恒河沙数佛的时间，修习十信心，信仰三宝，于外门修习八万四千般若波罗蜜，及各种善法。经常起信心，不作邪见，不造作十重、五逆、八倒，不生于无法学佛的难处；经常碰到佛法，又乐意修学增广闻思慧，最终进入空界，能够住于空性位，所以称为住。

不知道你看到这个经教，会不会又吓到了？「我连六波罗蜜都不知道，这要修习八万四千！」经典这样写，我会检查它最重要的特征。这里的特征是「始入空界」，又说是「广多闻慧」，所以只要听得懂《心经》的「诸法空相」，就可以进入初住位，开始起算三个阿僧祇劫。

这里再度显示善知识的重要，要是没碰到善知识，最多要经过三个恒河沙数佛的时间，才能进入初住位。而先

前讲过，若碰到善知识，可能只要一个大劫就进入初住位。实际上，在七住以前，完全离不开善知识，不然一定会退转，这后面再讲。

第三节 四依三量

四依四不依

《维摩诘所说经》：

法供养者……依于义不依语，依于智不依识，依于义经不依不了义经，依法不依人……是名最上法之供养。¹

要尽量做到四依四不依，不然会一直碰到障碍：

• 依法不依人

只管法的正误，而不理会说法的人是谁。

反过来说，就是依人不依法。有人主张：「他是上位菩萨，所以他讲的东西，我们必须全盘接受（不用管它对

¹ 这是无量阿僧祇劫以前，世尊的前身月盖王子，闻自药王如来的开示。

不对)。」如果有人被标示为「退转者」或「未断我见者」，他就什么都不听。这样就是依人不依法。

• 依义不依语

只管意义，而不理会文字。

反过来说，就是依语不依义。像有的人找经教依据，一定要文字一模一样他才承认，即使意思是一样的，他也不承认。

• 依了义经不依不了义经

接引初学的方便说法是不了义经，讲得比较透彻的是了义经。会让你落入相、名、分别的是不了义经，能让你离开相、名、分别的是了义经。

不依，就是不理睬。要是有两种经教讲的不一样，你应该遵循了义经，而不理会不了义经。

• 依智不依识

有两种不同的知识来源时，你应该以现量为准，而不理睬比量和正教量。

注：请参考《实证佛教修行方法》第二章第二节〈佛教的方法论〉。

三量

• 现量

能够百分之百或几乎百分之百确定的知识。包括五官的观察，意识的判别、分类和有效的逻辑推理。

• 比量

八九不离十的推测。不包括捕风捉影的臆测。

• 正教量

现量者的报告，例如佛经。

相似三量（非量）

• 相似现量

- 一、事实观察上的失误，例如把草绳看成蛇。
- 二、逻辑推演的谬误，所导出的结论错误或没有必然性。
- 三、依照逻辑归纳法得到的结论被新发现的事例所推翻，例如传统物理学被相对论和量子力学所修正。

• 相似比量

- 一、证据不足，却做了过度的推测。
- 二、原本合于比量的要求，但是却被新的证据所推翻。

• 相似正教量

- 一、由依人不依法的错误心态而来。
- 二、宣说的人误以为自己是现量观察。
- 三、伪经伪论。
- 四、误解经教的意义。
- 五、公认的亲见事实者，在亲证范围以外的言说和文字著述。

请参考《实证佛教修行方法》第二章第一节。

如何理解经典

理解经教最重要的是文理解释，也就是说经文要优先以日常生活的语言来理解，除非说话的人特别去定义它。例如，《阿含经》定义识阴是六识身，我们就不能说第七识或第八识也是识阴。

要与佛教的体系相比对，符合体系的解释才是对的，而不是违背体系的解释。例如，烦恼分为「见所断烦恼」

和「修所断烦恼」，就是一个体系，而未到地定是要修的，不应该属于「见所断」的范围，因此「见道必须有未到地定」的主张是不对的。

第三个原则是依智不依识，目前修证不能检验的，应该暂时搁置，例如地上菩萨的证境。读经典时，发现很多地方不明白，最好不要强行理解。（例如《成唯识论》，学者误读的情形很普遍。例如能藏、执藏和所藏，其实是像字典当中的多个解释，要挑一个最准确的意思来理解，而不是三个意思全用上。但学者基本上不明白这一点，总是将三个意思全部搅和在一起理解。）三贤位的菩萨宜以《般若经》为主修。

禅宗长于直指，不长于说法，许多禅师言语不精确，很容易造成误解，宜谨慎！

没有充分的证据，不轻易下结论

这是最重要的方法原则！

学佛的人大多很善良，但还是有很多人退失，甚至落入外道恶知见，这是因为他们没有奉行这条方法原则。

只有现量才是可靠的知识来源，要是不能做现量观察，应该尽量避免做判断。如果不得不依比量或正教量做判断，应该要小心它可能是错的。

尽量不要钻研离自己修证层次太远的经典，例如《圆觉经》和《成唯识论》，不然会有过多的臆想，最终造成

很离谱的结论。

允许自己和别人犯错

在学习的过程当中，不可能不犯错。既然这样，就不要在别人犯错的时候，过度地指责别人。自己要是犯错，也不用太自责。需要谴责的是恶意曲解、撒谎和恶口。非故意的错说法义，应该以善意温和的方法导正它。维护平等论法的气氛，才能激发创造性的思想。

当心那些「无所不知」和「不会犯错」的人，无论他是明白地宣说，还是以暗示的方式宣说。这是究竟佛的证量，而不是其他人。

不能以现量验证的法义，虽然可以暂时参考正教量和比量，但是不能做终极的依靠。为了避免诤论，最好尽量减少判断。

第四节 真如三昧

修习方法

《大乘起信论》：

其修止者，住寂静处，结跏趺坐，端身正意。不依气息，不依形色，不依虚空，不依地水火风，乃至不依见闻觉知，一切分别想念皆除，亦遣除想，以一切法不生不灭皆无相故。前心依境，次舍于境，后念依心，复舍于心。以心驰外境，摄住内心，后复起心，不取心相，以离真如不可得故。行住坐卧，于一切时如是修行，恒不断绝，渐次得入真如三昧，究竟折伏一切烦恼，信心增长，速成不退。

简单地说，真如三昧是缘着「一切法真如」的义理而发起的定境。这是缘着正见而修的定，定慧等持，因此称之为三昧。只要经常缘着正见，就会发起三昧，可以在日常生活当中修习，不一定要在坐中修。只要「一切法真如」的正见不退失，真如三昧就不会退失。请参考《实证佛教修行方法》第六章。

一切法真如

《大般若经》：

色真如无生无灭，亦无住异而可施設，是名色真如相；受、想、行、识真如无生无灭，亦无住异而可施設，是名受、想、行、识真如相。

白话解释：

色没有生、住、异、灭，称之为色真如相；受没有生、住、异、灭，称之为受真如相；想没有生、住、异、灭，称之为想真如相；行没有生、住、异、灭，称之为行真如相；识没有生、住、异、灭，称之为识真如相。

《大般若经》讲了很多法的真如相，《大般若经纲要》将它们浓缩为底下这一句：

一切法真如无生无灭，亦无住异而可施設，是名一切法真如相。

白话解释：

一切法都没有生、住、异、灭，称之为一切法真如相。

《大乘起信论》：

所言法者，略有三种：一体大，谓一切法真如，在染在净性恒平等，无增无减无别异故。二者相大，谓如来藏本来具足无量无边性功德故。三者用大，能生一切世出世间善因果故，一切诸佛本所乘故，一切菩萨皆乘于此入佛地故。

白话解释：

所谓的法，略说有三种义：一、体大，这是说一切法真如，不管是染污还是清净，体性皆是平等，不增不减，没有差别。二、相大，这是说如来藏原本就具足无量无边的功德（一切法的相就是如来藏的相）。三、用大，这是说它能出生世间和出世间的善因果，一切菩萨都依此而入于佛地。

诸法空相

《般若波罗蜜多心经》：

诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减。

三世诸佛依般若波罗蜜多故，得阿耨多罗三藐三菩提。

诸法就是一切法，诸法空相，就是一切法真如相。后面的「不生不灭、不垢不净、不增不减」都是在形容它的真如相」。这就是所谓的「般若波罗蜜」，三世诸佛皆依此证得无上正等正觉。

缘起性空

《放光般若经》：

一切诸法性皆空，空法中亦无有众生，亦无有正

法，亦无有非法。若诸法性不空者，菩萨不于空法中成阿耨多罗三耶三菩，为空性说法，说五阴性空，是故菩萨行般若波罗蜜说五阴性空。以十八性空，以十二缘起性空故，为众生说法。

缘起就是一切有为法，性空相当于空相，缘起性空就是诸法空相，也就是一切法真如。

诸法实相

《妙法莲华经》：

诸法实相义，已为汝等说，我今于中夜，当入于涅槃。

唯佛与佛乃能究尽诸法实相，所谓诸法如是相，如是性，如是体，如是力，如是作，如是因，如是缘，如是果，如是报，如是本末究竟等。

诸法实相和诸法空相，虽然差一个字，但意思完全一样，都是成佛的义理，必须具足宣说之后，佛才入涅槃。

唯一实相印

- 一切法真如
- 诸法空相

- 缘起性空
- 诸法实相
- 法相唯识（万法唯识）
- 一切法皆是佛法
- 度一切法到彼岸
- 〔一切法〕本如来藏妙真如性

唯一实相印是检查是否为大乘法的标准，不符合唯一实相的，即使自称为「大乘」也不是真的大乘佛法。

上面的词语表达的都是唯一实相，请细心体会，有些人会因此闻思成熟而能「如理正念真如法」成为初住菩萨，有些人因此发起真如三昧而成为五住菩萨，有些人因此由六住转入七住而永不退转，乃至究竟成佛。

文字般若

• 不是句

一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。

以上简称「不是句」，它是实证佛教学派的宗旨。只要理解不是句，就能通达文字般若，很快就能顺入观照般若和实相般若。不是句我又把它改写成「无尽偈」，请大家跟我一起念：

一切有为法，种子流注生；
离业与妄想，# * & \$ @。

别管怎么念，开口念就对了！

您刚才念了吗？

知道怎么修，就要马上开始，不然您就错过了第一个机会，以后不知道要等到什么时候。要是刚才没有念，现在赶快念！随便念也比没念好。怕念错、出洋相吗？这都是妄想，直心去做就好。现在大家再来跟我一起念：

一切有为法，种子流注生；
离业与妄想，# * & \$ @。

最后一句「# * & \$ @」，真观第一次念「bla bla bla bla bla」，第二次念「do re mi fa sol」，下次我可能会念「ba ba ba ba ba」，每次都念不一样。你高兴怎么念就怎么念，随便念，总比没念好。

一切法皆是佛法

诸法实相，因此您刚才念的时候，显示的正是实相。要是瞻前顾后，想了一堆，实相就在您眼前溜走了。一旦明白诸法实相的道理，您就会知道并没有哪一法不是实

相，包括走路、穿衣、吃饭……等等的日常生活，无不是在实相中。下次还有人说「我没有时间修行」，看我一棍打下去！

这样会了吗？要是会了，您就知道怎么「如理正念真如法」了。

信成就发心

成佛要三大阿僧祇劫，这是从初住开始起算，《大乘起信论》称之为「信成就发心」。这要具足三个条件：

「一、发正直心，如理正念真如法故；二、发深重心，乐集一切诸善行故；三、发大悲心，愿拔一切众生苦故。」¹

一般人发菩提心，是先满足「乐集一切诸善行」和「愿拔一切众生苦」，之后学习大乘了义经，才能够「如理正念真如法」。要是您今天学会怎么「如理正念真如法」，配合先前已发的菩提心，您就是初住菩萨了！

五十二位阶只是假名施設

知道自己符合某一位阶，是值得庆幸的。但是您必须马上「如理正念真如法」，一切有为法都是在显示实相，法法平等，并没有高下之分。如《菩萨瓔珞本业经》说：

¹ 请参考《文艺佛心·大乘起信论导读》。

「三贤十地之名，亦无名无相，但以应化故，古佛道法有（三贤）十地之名。佛子！汝应受持一切佛法等无有异。」因此《华严经》的「心佛及众生，是三无差别」，才是究竟了义的佛法。

心，就是第八识。心、佛、众生这三法并没有差别相。所以，有人讲「你是初住菩萨」，你应该高兴还是不高兴？高兴跟不高兴都没有必要，因为都是平等。要是有人认为初住菩萨胜过十信菩萨，古时候的禅师会说，这是「压良为贱」，我好好一个如来，被你贬低为初住菩萨，有什么好高兴的？如果不管人家说你是什么，你都无动于衷，这才是真正懂得「一切法真如」的义理。

有的人一开悟，知道密意，就急急忙忙地想要赶快修到初地。事实上，这就是没有转依的现象，因为他要是已经转依，一定能够安住在「心佛及众生，是三无差别」的法义。整个都是唯一实相，没有差别相。如果佛跟众生不一样，那么佛法就整个要改写了，唯一实相印也会被推翻掉。

第五节 初住到六住

初住菩萨

《菩萨瓔珞本业经》：

发心住者，是上进分善根人。若一劫二劫一恒二恒三恒佛所，行十信心信三宝，常住八万四千般若波罗蜜，一切行一切法门皆习受行。常起信心，不作邪见、十重、五逆、八倒，不生难处；常值佛法，广多闻慧多求方便，始入空界住空性位，故名为住。

白话解释：

发心住（初住菩萨）是上等精进善根的人。少则一劫、二劫、三劫，多则三个恒河沙数佛的时间，修习十信心，信仰三宝，于外门修习八万四千般若波罗蜜，及各种善法。经常起信心，不作邪见，不造作十重、五逆、八倒，不生于无法学佛的难处；经常碰到佛法，又乐意修学增广闻思慧，最终进入空界，能够住于空性¹位，所以称为住。

当你确定自己是初住菩萨，应该心心念念地缘于空义，住于「空界」，把《心经》「诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」的义理弄得滚瓜烂熟，念念都不忘失，这样你学佛才会安隐，不会走入叉路。

¹ 空性，就是「诸法空相」的道理。初住菩萨懂得的，只是文字般若，属于闻思慧。

二住到七住

《菩萨瓔珞本业经》：

治地住者，常随空心净八万四千法门，清净白故，名治地住。

长养一切行故，名修行住。

生在佛家，种性清净故，名生贵住。

多习无量善根故，名方便具足住。

成就第六般若故，名正心住。

入无生毕竟空界，心心常行空无相愿故，名不退住。

大家别被这些文字给吓到了，像「常随空心净八万四千法门」，其实是指住于空义当中在历缘对境当中不断地修行。比方说，你记得「心佛及众生，是三无差别」，因此对别人都很有礼貌，不会因为别是地位低下，就随便骂人。在生活当中不断地这样修行，就是「常随空心净八万四千法门」。其它的「长养一切行」「种性清净」「多习无量善根」也是如此，只要你能够懂得空义，自然就能渐次成就。

你应该注意的是六住和七住的特征，这后面再讲。

般若波罗蜜的内涵

《大乘起信论》：

心生灭门者，谓依如来藏有生灭心转，不生灭与生灭和合，非一非异，名阿赖耶识。此识有二种义，谓能摄一切法、能生一切法。

真观按，观察「第八识能生一切法」是世俗谛，世俗谛的观察成就之后由「第八识能摄一切法」而转入胜义谛。

世俗谛

《瑜伽师地论》：

世俗谛教者，谓诸所有言道可宣，一切皆是世俗谛摄。又诸所有名相言说增上所现，谓相、名、分别，如是皆名世俗谛摄。

相，就是可以被察觉的相。名，就是名称。分别，就是觉知心。不离相、名、分别，就是世俗谛。

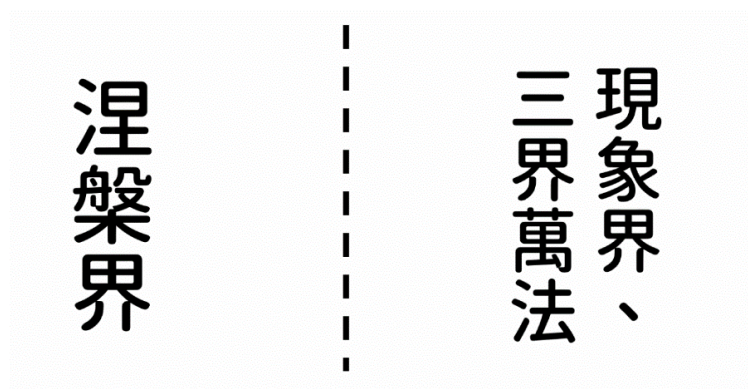
胜义谛

《瑜伽师地论》：

胜义谛有五种相：一、离名言相。二、无二相。三、超过寻思所行相。四、超过诸法一异性相。五、遍一切一味相。

不是世俗谛就是胜义谛。因此也可以说，离开相、名、分别为胜义谛。

胜义谛与世俗谛的关系



（此时播放视频）一边是涅槃界，一边是三界万法。涅槃界的第八识产生了三界万法。它们中间是一条虚线。一旦你把三界万法都看成是功能差别、种子以后，虚线就不见了（此时虚线消失），整个都打成一片（此时「现象界、三界万法」等文字消失），变成是一真法界（此时出现「一真法界」的文字，随后「涅槃界」的文字消失）。

这里没有真、妄乃至一切的差别对待相，比如善恶、男女、前后、上下、凡圣等等。（此时「一真法界」的文字消失，画面变成一片空白，停留了好几秒钟。）

会了吗？

最后一张空白，象征一真法界的无相境界。但是，它毕竟不是一真法界。一真法界，只能心领神会，而不能以语言文字图画视频表示。这并不是没有相，而是于相而离相，如《金刚经》说：「凡所有相皆是虚妄，若见诸相非相，即见如来。」

由世俗谛转入胜义谛

《中论》：

若不依俗谛，不得第一义；
不得第一义，则不得涅槃。

必须依世俗谛闻、思、修，才能三乘见道；三乘见道之后，才能安住于第一义（胜义谛）无分别的境界；能够安住于第一义，才能证得涅槃。胜义谛是靠世俗谛观行的成就而转入的，所以《中论》才会说「若不依俗谛，不得第一义」。

胜义谛与世俗谛的混淆

予乐问一位报名课程的朋友：「您愿不愿意生生世世修集福德与智慧以求究竟成佛。」

他答：「我们本来就带着永恒佛性，终将成佛。没有什么愿意不愿意之说。」

予乐：「既然这样，您也没有上课不上课的问题。」

.....

最后他终于说：「我愿意。」

问题出在哪里？

「没有什么愿意不愿意之说」是就胜义菩提心而回答，也就是说，这是与胜义谛相应的语言文字。但我们设定的条件，是发了菩提心才能报名，因此这显然是指世俗菩提心。世俗菩提心有发与未发的差别，甚至还有坚固与不坚固的差别。有些朋友，我们原本就很熟，也知道他老早发了菩提心，但这个问答还是没有省略，因为我想利用这个机会，让你的菩提心更加增上。事实上，世俗菩提心是会退失的。很多时候，你会忘记。比方说，有人把你惹火了，你那时候还记得他是佛吗？有的人不但忘失了胜义菩提心，甚至连世俗菩提心也退失了。退失菩提心的现象，在六住以前经常出现，所以有机会就要尽量去增上发起。

五波罗蜜

布施波罗蜜，布施而不着布施相。

持戒波罗蜜，持戒而不着持戒相。

忍辱波罗蜜，忍辱而不着忍辱相。

精进波罗蜜，精进而不着精进相。

禅定波罗蜜，禅定而不着禅定相。

初住到五住之间，必须修习五波罗蜜，为「般若波罗蜜正观现在前」而准备。（不能跳过五波罗蜜，只修般若波罗蜜。）《瑜伽师地论》说：「菩萨次第圆满六波罗多已，能证无上正等菩提，谓施波罗蜜多、戒波罗蜜多、忍波罗蜜多、精进波罗蜜多、静虑波罗蜜多、慧波罗蜜多。」

五波罗蜜是越来越难。布施容易，守戒难，因为守戒包括不骂人、不占人便宜、不投机取巧等等。守戒容易，忍辱难，因为不做坏事容易，任人毁谤就难了。忍辱容易，精进难，因为忍辱只是一时，精进却必须长期努力。精进容易，禅定难，因为精进可以在散乱中进行，禅定却必须制心一处。禅定容易，智慧难，因为禅定只要制心一处，智慧却微细入微。有智慧，又能离开一切相，成就般若波罗蜜，这就是难上加难。

贤位菩萨所修的禅定，一般是欲界定和未到地定。最慢到十住，一定会有未到地定，不然没办法见性。但是可

能要将近初地，才会发起初禅。

心意识秘密之义

《解深密经》：

吾当为汝说心意识秘密之义。广慧当知，于六趣生死彼彼有情，堕彼彼有情众中，或在卵生、或在胎生、或在湿生、或在化生，身分生起，于中最初一切种子心识成熟、展转和合、增长广大。依二执受：一者、有色诸根及所依执受；二者、相名分别言说戏论习气执受。有色界中具二执受，无色界中不具二种。

白话解释：

在六道四生身体生起时，第八识便参与了身体的成熟、辗转和合和增长广大。第八识的作用，必须依靠两种执受：一者，有色根和依于有色根的执受；二者、相名分别言说戏论习气执受，也就是意根的执受。在欲界和色界这两种执受都存在，无色界则只有第二种执受。

真观常说密意不可泄露，这里就是经教依据。「心意识秘密之义」是《解深密经》的原文。如果你正在怀疑自己所悟是否正确，请你仔细看一下这几段经文。要是你能

够用现量来验证经教的正确性，你就应该承认，这确实是密意。你要是还认为不要紧，到处跟人家讲，导致别人看轻佛法，就是亏损如来的重罪。《解深密经》接着说：

广慧！此识亦名阿陀那识。何以故？由此识于身随逐执持故。亦名阿赖耶识。何以故？由此识于身摄受、藏隐、同安危义故。亦名为心。何以故？由此识色声香味触等积集滋长故。

白话解释：

这个识又称为阿陀那识（持身识），因为祂随时执持着身体。祂也称为阿赖耶识（藏识），因为祂能够摄受身体，藏隐于身体内，与身体同安危。也称为心，因为祂能够收藏色声香味触等法，让它们能够滋长。

被印证为开悟的人，请你再来看这段经文，能不能用自己的现量和它印证无误。《解深密经》接着说：

广慧！阿陀那识为依止、为建立故，六识身转，谓眼识、耳、鼻、舌、身、意识。此中有识：眼及色为缘生眼识，与眼识俱随行，同时、同境，有分别意识转。有识：耳、鼻、舌、身，及声、香、味、触为缘，生耳、鼻、舌、身识，与耳、鼻、舌、身识俱随

行，同时、同境，有分别意识转。

白话解释：

因为有阿陀那识（第八识），六识身才能出生和运转，六识身就是眼识、耳识、鼻识、舌识、身识和意识。除了有阿陀那识为因，加上眼入处和色入处为缘便出生眼识。就在眼识运转时，意识也在同样的时间、同样的境界中运转着。耳识、鼻识、舌识、身识，也是这样，除了各自生起的缘不同之外，也有意识在同样的时间、同样的境界中运转着。

这个我不方便讲太多，但你如果是六住菩萨，我相信你应该看得懂。《解深密经》接下来又说：

广慧！若于尔时一眼识转，即于此时唯有一分别意识，与眼识同所行转。若于尔时二、三、四、五诸识身转，即于此时唯有一分别意识，与五识身同所行转。

白话解释：

前五识（眼识、耳识、鼻识、舌识、身识）可能只有一个在运转，也可能有两个、三个、四个，或五个都在运转，不管是哪一种情形，都只有一个分别意

识在运转。

这没有那么困难，六住菩萨应该完全看得懂。《解深密经》接着说：

广慧！譬如大瀑水流，若有一浪生缘现前，唯一浪转；若二、若多浪生缘现前，有多浪转，然此瀑水自类恒流无断无尽。又如善净镜面，若有一影生缘现前，唯一影起；若二、若多影生缘现前，有多影起。非此镜面转变为影，亦无受用灭尽可得。

白话解释：

就好像大瀑布的水流，有时候有一个浪在运转，有时候有两个或多个浪在运转，但它们其实都同样是水在流动。又譬如很干净的镜子，不管有几个影像现起，都是在同一个镜面上。当影像现起时，并不是镜面转变为影像，当影像灭尽时，也不是镜子失去了它的功能。

《解深密经》：

如是，广慧！由似瀑流阿陀那识为依止、为建立故，若于尔时有一眼识生缘现前，即于此时一眼识转；若于尔时乃至有五识身生缘现前，即于此时五识

身转。

白话解释：

浪比喻前五识，水比喻阿陀那识。不管有几个前五识在运转，其实它们都还是阿陀那识。

这个我相信六住菩萨也看得懂。《解深密经》又说：

广慧！如是菩萨虽由法住智为依止、为建立故，于心意识秘密善巧。然诸如来不齐于此，施設彼为于心意识一切秘密善巧菩萨。

白话解释：

菩萨由于有法住智，而明白心意识的秘密，但是如来不说他是「于心意识一切秘密善巧菩萨」。

真观按，这样的菩萨知道一些心意识的秘密，但仍然有一部分秘密不明白。法住智所缘为「有为境界」，与涅槃智所缘的「无为境界」不同。

《舍利弗阿毘昙论》：「云何法住智？若智圣有为境界，是名法住智。云何涅槃智？若智圣涅槃境界，是名涅槃智。」而《金刚经》说：「一切贤圣皆以无为法而有差别。」所以，若只有法住智，就是凡夫，必须证涅槃智，才是出世间的圣贤。

《解深密经》接着说：

广慧！若诸菩萨于内各别：如实不见阿陀那、不见阿陀那识；不见阿赖耶、不见阿赖耶识；不见积集、不见心；不见眼色及眼识；不见耳声及耳识；不见鼻香及鼻识；不见舌味及舌识；不见身触及身识；不见意法及意识；是名胜义善巧菩萨；如来施設彼为胜义善巧菩萨。广慧！齐此名为于心意识一切秘密善巧菩萨；如来齐此施設彼为于心意识一切秘密善巧菩萨。

白话解释：

要是菩萨如实不见持身、不见持身识；不见含藏、不见藏识；不见积集、不见能积集的心……乃至不见一切法，便称为胜义善巧菩萨，又称为于心意识一切秘密善巧菩萨。

按，此时所缘为涅槃境界，这是涅槃智，不同於先前的法住智。这时候才算知晓心意识「一切」秘密。这是七住菩萨才能以现量验证的经教。

七住菩萨的秘密在于实证，因此在语言文字上都可以讲，反正一般人证不了。六住菩萨的秘密，则不能用语言文字讲，这是大乘法的绝对机密。

大乘法的绝对机密

有些人被印证开悟之后，因为缺乏功德受用，渐渐怀疑所悟的内容，甚至公开否认自己所悟的内容。对于这样的人，我建议你看一下《解深密经》讲的「心意识秘密之义」，要是这些经文可以印证你开悟的内容，就表示这确实是大乘法的密意，千万不要毁谤。

《解深密经》已经讲，这是「心意识秘密之义」，如果有人不当一回事，泄露密意，就是「亏损如来」的重罪。还有些人仍然在网络环境当中谈论密意，这是极为轻慢的态度，迟早会造成严重的后果。

《大乘显识经》：「若违我教亏损法事，此人则为亏损如来。」要是有人违背世尊的教诲，导致弘法事业遭到严重的挫折，这样就是亏损如来。《解深密经》已经讲，这是「心意识秘密之义」，如果有人不当一回事，泄露密意，就是「亏损如来」的重罪。在我来看，这比出佛身血更加严重，因为后者只是佛来承受，但是亏损如来会使很多人毁谤佛法而下无间地狱，甚至使佛教在人间整个灭亡。这个责任要谁来负？就是泄露密意的人。

现代由于网络普及，重大的事情很容易透过网络而公开，但是仍然有人在网络的环境中谈论密意，这是极为轻慢的态度，如果不改过来的话，迟早会造成不可收拾的后果。这不是开玩笑的，只要是佛弟子，绝对不想看到这个

后果，除非你是个魔。

六住菩萨

心意识的秘密包括两个部分，都可以称为般若波罗蜜。第一部分是第八识如何积集种子生起现行，这属于法住智，是六住菩萨可以现观的。这个部分的现观，《菩萨瓔珞本业经》称之为「般若波罗蜜正观现在前」。第二部分则是涅槃智，这是六住菩萨所不知道的。

《成唯识论》说，见道位的菩萨能证解阿赖耶识，是指具足证解阿赖耶识能藏、所藏、执藏三义。六住菩萨能够证解所藏和执藏，有的人也能证解狭义的能藏（能藏的心体），但却没办法证解广义的能藏（一真法界）。

六住菩萨并未离开「有所得的心态」，有退转的可能，虽然如此仍然胜过一切声闻、缘觉。¹

有所得的心态

《佛藏经》：

我念过世求阿耨多罗三藐三菩提，值三十亿佛，皆号释迦牟尼²。我时皆作转轮圣王，尽形供养，及

¹ 《优婆塞戒经》：「六住人虽有转心，犹胜一切声闻、缘觉。」

² 按，菩萨为感念本师的教导，往往发愿成佛时与本师同名，由

诸弟子衣服、饮食、卧具、医药，为求阿耨多罗三藐三菩提。而是诸佛不记我言：「汝于来世当得作佛。」何以故？以我有所得故。

白话解释：

我过去世为了求无上正等正觉，曾经以转轮圣王的身分，毕生供养三十亿佛（皆号释迦牟尼）和僧团，衣服、饮食、卧具、医药。这些佛都不授记我：「你未来世将会成佛。」因为我怀着有所得的心态。

将有为法当成真实，可以让自己去取着，就是有所得的心态。有所得的心态是六住以下的菩萨最大的障碍。只要有「有所得的心态」，便无法离开三界有，因此对一切凡夫来说，这是难以逾越的铜墙铁壁，只要突破这个障碍，就是出世间的圣贤。

有的人将开悟当成实法来追求，一直出钱出力，介绍别人来听闻正法。他心里想：「要是让我开悟，那我可神气了。」这样的心态，跟七住菩萨的证境，刚好背道而驰。你想，一个具格的菩萨法师，看到他这个样子，还敢给他机锋，引导他开悟吗？当然不敢！所以，想要求开悟的人，自己要先检讨一下。六住是很危险的阶段，要是退转，说不定会谤法而下无间地狱。我们都不想让你冒这种

此便导致连续三十亿佛都同名。

危险。你知道六住菩萨退转的比例有多高？在正觉同修会是好几成，在我们这里可能也有一成。这不好统计，但可以确定的是，风险并不低。退转的人都是很善良的，没有一个是坏蛋，要是有人因为谤法而下无间地狱，这绝对是不可承受之痛。大家要知道我的心情。现在我已经不再主持面授课程，但是现在主持面授课程的菩萨，还是会有这种善意，他不想让你有什么闪失，到时候竟然下三恶道去。

久参未悟的人应该将自己浸泡在般若波罗蜜当中，你要知道般若波罗蜜是「度一切法到彼岸」，而不是能够让你得到什么。要是可以让你得到什么，那个绝对不是般若波罗蜜。

有些人以为，他所修的法有多么地殊胜。我也会告诉他，涅槃没有一切的相、名、分别，也不可能有人可以去得到什么。只要还有有所得的心态，所有的涅槃都证不了。声闻法在初果时能入胜义谛，但要到阿罗汉才证有余涅槃。菩萨则是在七住时入胜义谛，同时证得本来自性清净涅槃。胜义谛是无所得的境界，你还想得到什么？只要还有有所得的心态，这些出世间的果位就一概跟你无关。

六住还是可能退转

《菩萨瓔珞本业经》：

若一劫二劫乃至十劫修行十信得入十住，是人尔时从初一住至第六住中，若修第六般若波罗蜜正观现在前，复值诸佛菩萨知识所护故，出到第七住常住不退。自此七住以前名为退分。

白话解释：

在十信位修一劫到十劫，这人终于进入初住位，他又从初住修到六住，在六住位时「般若波罗蜜正观现在前」，又有诸佛菩萨善知识的守护，就能前进到第七住而永不退转。在未到七住以前，都有可能退转。

这里讲的「般若波罗蜜正观现在前」是证解阿赖识的所藏与执藏，但是不能证广义的能藏（一真法界）。差这么一点，让他不能离开相、名、分别，住不了胜义谛，就还有退转的可能。

退转的六住菩萨

《菩萨瓔珞本业经》：

若不值善知识者，若一劫二劫乃至十劫退菩提心。如我初会众中有八万人退，如净目天子法才、王子舍利弗等欲入第七住，其中值恶因缘故，退入凡夫

不善恶中，不名习种性人，退入外道。若一劫若十劫乃至千劫，作大邪见及五逆无恶不造，是为退相。

白话解释：

要是这个时候没有碰到善知识，一劫到十劫之间便退失菩提心。就像如来初次弘法时有八万人退转，例如净目天子法才、王子舍利弗等人，他们快要进入第七住时，碰到恶因缘，因而退入凡夫位当中，甚至连初住位都保不住，转变为外道知见。在一劫到千劫当中，邪见很严重，什么坏事都干，包括五逆，这就是退相。

真观按，「退菩提心」是指退失胜义菩提心，也就是他不再认为自己所认明的「阿赖耶识」是能够让他成就正觉的心。

六住菩萨要是想进到七住，一定要有善知识的护持。这里的「善知识」是指七住以上的菩萨。你不要去找声闻阿罗汉，因为他不懂得菩萨法。你找另一个六住菩萨，他跟你一样，也有可能退转，怎么有办法护持你到第七住？要是一直没有碰到七住以上的菩萨，那就很危险了，最多十个大劫，一定会退失菩提心。

六住菩萨如果碰到善知识，但是不能信受，就算是佛亲自教他也没有用，例如本师初会退转的八万人。要是碰

到善知识，而且能够信受，可以免掉退转的风险，但如果没办法舍掉有所得的心态，还是没办法进到第七住。例如本师的前身，碰到几十亿尊佛，都没办法从六住转到七住。为什么我认为本师那个时候是六住呢？因为他尽形寿供养佛和僧团，一定经常听到佛菩萨的开示，乃至看到机锋的直指，在这种情形下要悟并不是那么难。

因此，所有的事情当中，最难的就是舍掉有所得的心态。像禅师讲的「悬崖撒手」，你在那种状态时，只要放手，就能入空。但是很多人受不了一无所有的境界，最后那一点点，始终不肯放舍。

菩萨道无法速成

初住以上到究竟成佛要经过三个阿僧祇劫，初住到初地是第一个阿僧祇劫，因此哪怕只是向上一个位阶，都是不得了的进展。

开始参究第八识之前，最好先成就修所成慧（因地的真如三昧）。这样就可以在找到第八识之后不久，便进入七住而永不退转。

没有修所成慧就参出第八识的密意，会停留在六住。这是很危险的阶段，要是不能保任，便有退失而谤法的风险。现在我们就有学员跟少数人讲「这个不是」，这是轻谤。要是跟很多人讲，就是重谤。很严重的毁谤会下无间地狱。轻谤会有什么果报，我也不知道。但是可以确定的

是，他要退转很久，冤枉受苦，甚至沦落到三恶道。

所以，我劝大家千万不要要求速成。如果你花很多时间去学百法明门，想要很快证得初地，这就是有所得的心态。一个七住菩萨不会觉得成佛有什么好的，何况是初地！对他来讲，这个都是假名而已，实际上什么都不是。你要是把初地等果证当真，就是有所得。

六住菩萨应该想办法舍掉有所得的心态，才能转依真如而进入第七住。本师曾供养三十亿佛仍然未能舍掉有所得的心态，要是你可以在一世当中做到，那绝对是不得了成就。

真观是七住以上的菩萨，可以护持你从六住转入第七住而不退转。这样公开讲自己的果证，是很不得已的。如果我不这么说，大家不知道要去找谁。你不用亲自来找我，只要经常听我讲课，看我的书，效果是一样的。

第六节 七住以後

七住菩萨

《心经》说：「诸法空相……无智亦无得。」《摩诃般若波罗蜜经》：「得第一义，度一切法到彼岸，以是义故，名般若波罗蜜。」《菩萨瓔珞本业经》说：「若不退

者，入第六般若修行，于空无我人主者，毕竟无生，必入定位。」《楞严经》：「知见立知，即无明本；知见无见，斯即涅槃、无漏真净。」七住菩萨能够以自身现量与以上的经教全部印证无误。

心意识最重要的秘密，是「如实不见一切法」，因此七住菩萨即是《解深密经》所说的「于心意识一切秘密善巧菩萨」。

有人可能会问：「《解深密经》并没有明白地讲这是七住菩萨，你为什么这么判定？」真观是以自己的证境跟经教比对而得知的。「于心意识秘密善巧菩萨」明白心意识的秘密，但只有法住智，而没有涅槃智，这显然是见道以前。「于心意识一切秘密善巧菩萨」则有涅槃智，自然是菩萨见道。二者是接着讲的，可以看出见道前后的差异。

见道菩萨证解阿赖耶识

《大乘阿毘达磨契经》：

由摄藏诸法，一切种子识，
故名阿赖耶，胜者我开示。

《成唯识论》解释「胜者」：

已入见道诸菩萨众得真现观名为胜者，彼能证解

阿赖耶识，故我世尊正为开示。或诸菩萨皆名胜者，虽见道前未能证解阿赖耶识，而能信解求彼转依，故亦为说。

《成唯识论》的白话解释：

有的注释家认为：见道位以上的菩萨能现观阿赖耶识，因此称为胜者，他们能证解阿赖耶识，所以世尊为他们开示唯识经典。有的注释家则认为：所有的菩萨都是这里的胜者，虽然他们在见道以前未能证解阿赖耶识，可是他们能够信解，追求转依于唯识性，所以也为他们说唯识经典。

这两种说法不同，但都共同承认，见道者能证解阿赖耶识，见道前未能证解阿赖耶识，因此我们可以看出：见道的内容就是证解阿赖耶识。

那么，见道前到底能不能听闻唯识经典呢？答案是可以，但只限于基础的，而不是过于艰难的唯识经教。甚至，见道以后听闻唯识经典，也不能超过自己的现量太多，不然的话，一定会落入臆想，反而对自己有害。见道者已证「唯识性」，再怎么不会退转，跳级学习高深的经典，患处还是有限。六住以前，还没有证「唯识性」，要是跳级学习，很容易曲解经典，落入增上慢，反过来毁谤真见道的菩萨。

前面讲过，「法相唯识」和「一切法真如」是同义语。七住才能证「唯识性」，明白「法相唯识」的真义。六住以前，因为无法以现量验证「唯识性」，虽然学习高深的唯识经教，仍然无法突破六住，即使没有退转，最多也是在原地踏步。

真见道

《成唯识论》：

前真见道证唯识性，后相见道证唯识相，二中初胜故颂偏说。前真见道根本智摄，后相见道后得智摄。

白话解释：

先前的「真见道」证唯识性，后面的「相见道」证唯识相，真见道比相见道重要，所以《唯识三十颂》偏说真见道。前面的真见道属于根本智，后面的相见道属于后得智。

七住能够证解「法相唯识」的义理，因此说七住是真见道。

相见道

真见道之后，要依照「依智不依识」的原则，以现量观察逐一确定诸法与第八识的关系，并逐一体验诸法的真如性。

《心经》的「诸法空相，不生不灭、不垢不净、不增不减」是根本智，随后讲无五蕴、无十八界、无四圣谛，则是后得智。

《实证佛教导论》第六章第五节〈赖耶缘起〉属于后得智的范围，六住以后基本可以看懂，但要七住以上的菩萨才能以现量体验十二缘起的「性空」。

如果没有根本智，却强行阅读唯识典籍，不但不能增长后得智，反而会增长疑惑，甚至产生大邪见。

这里是告诉大家，修习菩萨道必须注重根本，相见道的修证必须有真见道作为基础，如果没有基础，就是跳级学习，非常危险！

七住菩萨必有初果的证量

《菩萨瓔珞本业经》说：「若不退者，入第六般若修行，于空无我人主者，毕竟无生，必入定位。」其中的「空无我人主」，意思是说，他发现一般人所以为的「我」「人」「主体」并不存在，这和声闻见道者的见地是一样的。「毕竟无生」则是大乘见道者才有的见地，意思是说，诸法其实从来没有出生过，相当于《心经》讲的「诸法空相，不生不灭」。

你能够以现量验证「诸法其实从来没有出生过」，就是无生法忍。

七住菩萨所处的位置，相当于一个转折点，也就是转凡成圣的起点，他的智慧刚好过了一个门槛，可以让他永不退转。只是这样而已。他还是常常会被有为法所系缚。这可以从以下的经教看出来。

其力未充

《庵提遮师子吼了义经》：

问曰：「颇有明知生而不生相，为生所留者不？」答曰：「有，虽自明见，其力未充，而为生所留者是也。」

又问：「颇有无知不识生性，而毕竟不为生所留者不？」答曰：「无！所以者何？若不见生性，虽因调伏少得安处，其不安之相常为对治。若能见生性者，虽在不安之处，而安相常现前。」

「明知生而不生相」，就是实证诸法从来都没有出生过，已经能够转依。「为生所留」，就是对生起的假相产生贪嗔等系缚。为什么转依以后对很多事情还是会有执着，没有办法一下就离开三界的系缚，这是因为「其力未充」，智慧力还没有充实起来。但它告诉你，绝对没有人

能不缘着般若波罗蜜离开三界的系缚。

七住菩萨虽然能够转依真如，然而智慧力仍然有限，不足以对抗无始以来的习气，经常受到有为法的系缚，但只要提起正见，立刻就能摆脱系缚，直到再度忘失正见。要是没有见道的智慧，而以戒律和禅定强行调伏其心，还是会经常处于不安当中。

初果造十恶业¹

有的人越级看了一些典籍，认为初果没有那么容易证。其实，初果只断「见所断烦恼」，没有断「修所断烦恼」，必须开始修行，才能渐次断掉「修所断烦恼」。

窥基《异部宗轮论疏述记》：

「诸预流者造一切恶，唯除无间。」

述曰：十恶业道预流犹造，唯除五无间以极重故，以此凡圣难可分别。

问：如何初果得不坏信，造十恶业²，犹有坏戒？答：入观证净，出观行恶，亦不相违。

问：若尔，应入观不疑三宝，出观便疑。答：疑但迷理，初果总无。十恶业道，其事微细，初果犹

¹ 此处的初果包括菩萨初果。

² 按，十恶业是杀、盗、淫、妄语、恶口、绮语、两舌、贪、嗔、痴。

有。

白话解释：

初果人不造五逆罪，但还是会造作十恶，所以跟凡夫差不多。

问：初果已得不坏信，为什么还会造作十恶业，毁坏五戒？答：初果在观察时清净，不观察时便不清净，这并不矛盾。

问：如果这样，应该观察时不疑三宝，不观察时便怀疑三宝。答：不明白道理才会有怀疑，初果明白道理，所以没有怀疑。十恶道这种事比较微细，初果还是会有。

看到这里，大家应该知道，初果并没有想象的那么伟大。如果说初果那么难，为什么《阿含经》有那么多听闻一次佛法就证得初果的记载？经典并没有说他过去世修了多少个大劫。主张证初果很难，或者擅自增加证初果的条件，说必须有未到地定，都会使得众生失去信心，不愿修学。

《异部宗轮论疏述记》跟南传《增支部经典》的说法是一致的，后者说：「无是处，不可能有。谓具足正见者会杀害其母……杀害其父……杀害阿罗汉……以恶心出如来血……破僧伽。」并没有说具足正见者不毁犯其它恶

行。

初果入三解脱门¹

《大般若经》：

菩萨摩訶萨以空、无我行相摄心一趣，是名空解脱门。

菩萨摩訶萨以苦、无常行相摄心一趣，是名无愿解脱门。

菩萨摩訶萨以灭、寂静行相摄心一趣，是名无相解脱门。

白话解释：

菩萨以空义摄心，入于解脱，称为空解脱门。

菩萨以苦和无常摄心，见到有为法的过患，能够息灭对有为法的愿求，称之为无愿解脱门。

菩萨以寂灭摄心，入于解脱，称为无相解脱门。

初果入三解脱门，但尚未形成三昧（定），因此「其力未充」，在失念的时候，仍然会造作十恶业。

初果要是不断忆念正见，由于正念相续，终于形成正

¹ 此处的初果、二果包括菩萨初果、二果。

定，原来的三解脱门就成为三三昧。由于有三三昧，解脱功德增上，便薄贪嗔而证得二果。

大乘见道者缘般若波罗蜜修成的定境，称之为真如三昧。有真如三昧的见道菩萨，必有声闻二果的证量。

《大般涅槃经》说：「首楞严三昧者，有五种名：一者首楞严三昧，二者般若波罗蜜……五者佛性。」因此真如三昧就是首楞严三昧，这是看佛性所需的定境。一旦见性，就是十住菩萨。《大般涅槃经》：「十住菩萨虽见佛性未得明了。」

三乘见道者不落恶道的原因

《瑜伽师地论》：

烦恼自性者，谓若法生时其相自然不寂静起，由彼起故，不寂静行相续而转。

若业非是明了所作，或梦中作，或由无覆无记所作；或不善作，寻复追悔对治摄受；又于一切清净相续所有诸业，如是皆名不增进业。当知异此名增进业。

无相作意，映夺一切众相。

烦恼增进，便落入三恶道。所谓的烦恼，是指经常有不寂静相持续运转，例如老是想着别人欺负自己，很不开

心。

七住菩萨如实不见一切法，因此经常以「无相作意」处于「清净相续」的状态，这时候不管做什么事，都不会增加烦恼。你只要经常思惟「不是句」（一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是），就能成就「无相作意」。

见道者透过以上的观察，便可以知道自己具有凡夫所没有的功德受用，因此可以用智慧确定：自己不可能下三恶道。虽然未来世会忘失过去世的正见，但见道的无漏法种，使他在未来世仍然会修学佛法而再度见道。

菩萨道与解脱道位阶的差异

菩萨道与解脱道的修行方法不一样，但菩萨也证解脱果，只不过时间不一定。

因为声闻见道比大乘见道容易，因此菩萨可能先声闻见道再大乘见道。如果菩萨一直没有声闻见道，那么他最迟会在大乘见道时圆满声闻见道的功德。菩萨也可能先证得声闻二果、三果、四果，才大乘见道。

要是菩萨先证二果，才大乘见道，这时候他虽然已经薄贪嗔，但并不习惯缘于「诸法实相」，因此还是没有真如三昧，甚至阿罗汉初次大乘见道，也不一定能立刻发起真如三昧。

声闻阿罗汉要是回心大乘，因为留惑润生的缘故，解

脱道果位立刻降为四果向，必须等到八地才会成为菩萨阿罗汉。

如来始觉

《圆觉经》：

一切诸如来，从于本因地，
皆以智慧觉，了达于无明，
知彼如空花，即能免流转，
又如梦中人，醒时不可得。

白话解释：

一切的如来，在他们因地修行的时候，都是以智慧觉了无明的本质，知道无明就像眼病患者看到空中出现的花朵，也像梦中的人，其实并不是人。有了这样的觉悟，就能离开生死轮回。

无明是十二缘起的第一支，是众生流转生死的根本。只要能够了达无明，便能免于流转。

真观按，七住菩萨实证一切有为法本来无生，这当然也包括无明，因此这个经教也是在描述七住菩萨的证境。

《圆觉经》很难，看不懂不要强行钻研。这一段是少数适合住位菩萨看的，文字虽然不一样，实际上跟诸法空

相、般若波罗蜜、不是句都是一个意思。要是现起贪爱，你想七住菩萨会怎么处理？有些人可能会修白骨观、不净观来对治，但菩萨不能这么修，因为这么修会增强「无明实有」的执着，与菩萨法「一切诸法本来无生」的核心法义背道而驰。七住菩萨会立刻观察：「所谓的贪爱，其实什么都不是。」当他这么观察的时候，贪爱仍然会依习气的惯性而停留一段时间，但只要经常这么观察，烦恼习气就会渐次降伏。

初住菩萨就应该经常思维这个法义，这可以让你发起真如三昧而晋升五住，也可以让六住菩萨转依真如而晋升七住，甚至也是七住以上的菩萨不断思维，直到究竟成佛的法义。

菩萨修行的方法

《圆觉经》：

知幻即离，不作方便。

离幻即觉，亦无渐次。

初住以上，都可以用这个方法修行，但要七住以上的菩萨才能以现量体验「离幻」的正觉。

如何知幻？如实观察，一切有为法皆是第八识流注种子现起的功能差别，若离业力与妄想，它们什么都不是。

只要企图追求有为境界，即使那是破邪显正的世间法，见性、过牢关、初地等出世间法，一样是有所得的心态。必须时时「知幻」，以对治有所得的心态。

「不作方便」包括不净观、白骨观、无常观、观想、数息、禅定等等的方便法。「亦无渐次」表示七住以后都是用这个方法，不必区分六种性、五十二位阶等等。

现前境界

蓝色象征智慧法门，乃是以冷静的态度和清晰的方法，证得清凉的寂灭境界。图形的设计理念取自《楞伽经》的「如来者，现前境界，犹如掌中视阿摩勒果」，由此显示大乘见道的实证境界。画面中只有手掌和阿摩勒果，而读者您，正是能证菩提的有情，与「如来」不异。能见闻觉知的七转识，与所见的六尘万法，二者打成一片，唯是一心，这正是大乘见道者所安住的证境啊！



实证佛教研究中心

跋

即将出版时，有几位朋友知道我点评正觉同修会和萧平实老师，纷纷表达忧虑之意。其中一位说：「我们还是有为尊长讳的传统吧！建议还是以某道场某导师某老师某学员来称呼，这样接受度高一点。」真观答：「不好意思，要违逆您的善意。正觉诬谤真观『破和合僧』，是正觉走向末法¹的标志事件，此事在网络上早已公开。为了保存佛教史的材料，身为当事人，必须将此事直白地写出来。我已经等待正觉好几年，如果他们收回这个诬谤，就不会有这篇简体版序文。佛法贵在见行合一，就算有千千万万的人恭敬供养，却无法直道而行²，还不如不弘法。」

¹ 正法能够让很多人证果，像法只有少数人能证果，末法是指没有人能证果的法门。目前是末法时代，末法居于主流，但仍有正法住世，直到正法完全灭亡，才是末法时代的结束。末法时代结束之后，人间仍有像法、末法，但不计入正法存世的时间。

² 《楞严经》说：「十方如来同一道故，出离生死皆以直心；心言直故，如是乃至终始地位中间，永无诸委曲相。」很多小菩萨之所以做出心口不一的行为，就是因为没有直心，对自己的心行不作如实审查，站在自己的愿行上认为自己永远正确，我慢膨胀而不自知，其实变化是我们生命的常态，就如开车，需要时时调整方向盘，菩提路上的菩萨也需要时时审查调整自己。

有一位朋友说：「『萧老师是集佛魔于一身的特殊人物』，这句话不要写吧！我觉得，不要激化矛盾。」我答：「不用担心『激化』的问题，正觉诬谤真观『破和合僧』时，早就不计一切后果了。」事实上，真观并不觉得这句话是当然的贬损，¹甚至我也不认为自己曾受委曲，「一切诸法本来无生」，三界当中何尝有一法真实！我只是做该做的事，不然萧老师这样不避腥膻的演出，没有得到真观的如法回应，效果不免大打折扣，恐怕他心里还非常郁闷呢！

岳飞是南宋抗金名将，连战皆捷，即将「直捣黄龙，迎回徽钦二帝」之际，硬生生地被召回下狱，以谋反的罪嫌拷打至死，而以「赐死」结案，后来朝廷虽为他恢复名誉，但南宋从此元气大伤，再无恢复国土的可能。袁崇焕是明末唯一能战胜女真人的将领，却被诬以谋反，凌迟处死，割下来的肉卖给围观的北京市民食用。这是崇祯皇帝朱由检登峰造极的权术，同时也是明朝丧失政权不可逆转的拐点，军队不肯再为皇帝卖命，甚至集体叛降，最终全面瓦解。真观被诬以逆罪，无知的正觉徒众竞相毁谤真观，正是正觉同修会转入末法佛教的标志事件，将来必定

¹ 《维摩诘经》说：「若菩萨行于非道，是为通达佛道。」更有许多例示，包括示行五逆罪、贪嗔痴、破戒、谄伪、懦弱、烦恼、入魔等等。又说：「十方无量阿僧祇世界中作魔王者，多是住不可思议解脱菩萨，以方便力教化众生，现作魔王。」

写入佛教史。除此之外，将来有人成佛，必定会讲述这段往事，现在以「护法」「破邪显正」等借口破坏佛法和戒律的正觉执事，以及无知盲从的正觉徒众，没有一个能逃得过究竟佛口述历史的检点及因果报应的惩罚。

正法和像法时期已经过去了，现在是末法时期，本师释迦牟尼佛所传的正法最终必定会灭亡。虽然如此，要是大多数佛弟子能够奉行四依三量，便能延长正法住世的时间，要是不能，则会加速佛法灭亡。真观曾经看好正觉同修会，以为是末法时期仅存的佛教正法。然而，目前的形势让人乐观不起来。萧平实老师和诸大执事，一直在提倡盲目崇拜和依人不依法，将正觉同修会推向像法与末法¹。大部分的正觉徒众则随波逐流，成为宗教师洗脑和控制的受害者，也一起参与破坏佛法和戒律的恶行。

《金刚经》说：「是经有不可思议、不可称量、无边功德。如来为发大乘者说，为发最上乘者说。若有人能受持、读诵、广为人说，如来悉知是人，悉见是人，皆得成就不可量、不可称、无有边、不可思议功德，如是人等，则为荷担如来阿耨多罗三藐三菩提。」真观依于菩提愿，得自本师经教的授权，创立「实证佛教学派」，弘扬三乘

¹ 真观《实证佛教修行方法》第一章第四节〈正法、像法、末法〉，其中像法佛教与末法佛教的特征，有些是正觉同修会的事例，只是没有指名，但熟悉内情的人一看便知。另参考琅琊閣等人在网上的爆料。琅琊閣等人的法义主张不正确，但所述事实基本可靠。

见道位的佛法，荷担如来末法事业，续佛慧命以俟当来。这是末法时期极为殊胜的法缘，因此借本书出版因缘，依《菩萨戒本》轻戒第十三条¹之意旨，清雪自己所受的不实诬谤，唯愿诸佛菩萨天龙八部暨此界四众护法大德鉴察！

真观菩萨法师

2021年7月22日

于诚信爱心家园

¹《菩萨戒本》：「若诸菩萨安住菩萨净戒律仪，于自能发不信重言，所谓恶声恶称恶誉，不护不雪。其事若实而不避护，是名有犯，有所违越，是染违犯。若事不实而不清雪，是名有犯，有所违越，非染违犯。」

实证佛教研究中心

「实证佛教研究中心」是一个学术团队，成立于2009年3月21日，我们从事的是教育和学术研究，而不涉宗教性的活动。学术研究虽然与实际修行不同，但是因为我们的研究是以实证为核心，所以与实际修行有密切的关系。思辨能力强的人，依实证佛教修学，可以很快证得声闻初果和二果，其余的人只要信心具足，能够长期闻思实证佛教的义理，也可以预期初果向（趋向于初果）的果位。已经发起菩提心的人，甚至有大乘见道的可能。

可以证果的法门，却以学术团队的形式出现，或许很难找到前例，不过我们还是想维持这个特点。这是因为实证佛教研究中心特别重视四依（依法不依人、依义不依语、依了义经不依不了义经、依智不依识）和三量（现量、比量、正教量），这和学术的方法论与认识论非常吻合。对我们来说，真相（现量）是最高的原则，而不是经典的义理（正教量）。我们还主张「国家法律与善良风俗高于一切的宗教戒律，任何人不得以宗教上的理由破坏世间善法」。

实证佛教研究中心提供了一个平台，让理性的朋友可以超越信仰的层次，理性探讨生命和世界的真相。还有很多佛教徒，最初是以信心入门，当他们深入经教之后，逐渐发现信仰的局限，开始寻求实证，盼望终极地解决烦恼

与痛苦。对这些佛教徒而言，实证佛教可以作为他们进阶的门径。无论您是因为什么原因而喜欢实证佛教，我们都期望您有收获。

已发行的《文艺佛心》《快来做一个菩萨吧！——菩萨戒本释义》和《法华探微》适合初学者，《实证佛教修行方法》《不可思议解脱法门——维摩诘经略解》《禅宗的开悟与传承》和《实证佛教导论》则是进阶的书籍。优先推荐的书是《文艺佛心》《实证佛教修行方法》和《快来做一个菩萨吧！》。

大多数佛教学者不相信佛教能够实证，只是把佛教当成思想来研究。《印度佛教史》尤其严重，最重要的两个作者渥德尔和平川彰不相信六道轮回和因果报应，都认同大乘非佛说，许多人看了他们的书，便不再信受中国传统佛教，汉传佛教也因此由像法转入末法时代。因为这个缘故，尔后三十年，我们主要的研究课题是实证佛教史，说明详细理由简别重要佛教著述的正误，判别祖师是否分证解脱，免得学人在未悟祖师的著作和公案当中求悟，平白浪费时间。

除了书籍之外，我们也开设网络课程，这没有规定费用，但是听讲的人可以透过课程中张贴的二维码，随喜赞赏讲课的老师。请留意「实证的佛教」szfjyjsx与「实证佛教研究中心」p677439微信公众号（以微信扫描二维码即可订阅），以及「实证佛学院」QQ群75649039发布的

讯息。境外的朋友，也可以观看YouTube「实证佛教研究中心」频道。



实证佛教研究经常性的开销是薪资、房租、旅费，以及各种杂支。2011年以前，大部分的经费来自至亲好友，只有很少的比例是陌生读者的赞助。如今陌生读者的赞助款渐增，所以从2012年开始将赞助款公告于onedrive¹。原则上只公告日期和每笔的金额，但赞助人也可以要求公告姓名或别名。您若觉得我们的工作很有意义，欢迎赞助经费：



微信支付



支付宝
ALIPAY

或

Paypal: lzhenguan@gmail.com

¹ <https://onedrive.live.com/?id=F095A47257580AE2%21149&cid=F095A47257580AE2>

或

台湾银行城中分行，045004802724，吕真观
国泰世华银行忠孝分行，011506097675，吕真观
（以上帐号适用于新台币的汇款）

或

A/C WITH BANK :
CATHAY UNITED BANK, TAIPEI, TAIWAN
NO. 293, SEC 4, CHUNG-HSIAO E. RD., TAIWAN R.O.C.
SWIFT CODE : UWCBTWTP
BENEFICIARY'S NAME : LUE ZHENGUAN
ACCOUNT NO. : 011087032762
（这个帐号适用于海外及各种外币汇款）

实证佛教研究中心 启

2021年8月11日

国家图书馆出版品预行编目资料

禅宗的开悟与传承 / 吕真观 著. —初版.—台中市: 白象文化事业有限公司, 2021.10
面: 公分.
正體題名: 禪宗的開悟與傳承
ISBN 978-626-7018-77-4 (平裝)
1. 禅宗 2. 佛教教理 3. 实证研究
220.1 110014280

禅宗的开悟与传承

- 作者 吕真观
校对 吕真观、闻力、法真
发行人 张辉潭
出版发行 白象文化事业有限公司
412台中市大里区科技路1号8楼之2 (台中软件园区)
出版专线: (04) 2496-5995 传真: (04) 2496-9901
401台中市东区和平街228巷44号 (经销部)
购书专线: (04) 2220-8589 传真: (04) 2220-8505
- 专案主编 陈逸儒
出版编印 林荣威、陈逸儒、黄丽颖、水边、陈婷婷、李婕
设计创意 张礼南、何佳誼
经销推广 李莉吟、庄博亚、刘育姗、李如玉
经纪企划 张辉潭、徐锦淳、廖书湘、黄姿虹
营运管理 林金郎、曾千熏
印刷 百通科技股份有限公司
初版一刷 2021年10月
定价 非賣品

版权归作者所有，内容权责由作者自负