

正覺電子報



第 36 期

2006.10.10

- 鈍鳥與靈龜
- 我的菩提路
- 學佛的覺醒
- 「導師」之真實義



菩提性中無得無失、無覺無知、無分別相。無分別中即清淨性。性無間雜，無有言說。非有非無，非知非不知。

《金剛三昧經》

The *bodhi* nature does not have discrimination; it is associated with neither gain nor loss, and with neither awareness nor perception. It is inherently pure by its non-discriminating nature, and therefore has neither mingled contamination nor any saying. It is neither being nor nothing, and neither knowing nor non-knowing.

The Diamond Samadhi Sutra

在解脱道声闻法中，对于蕴处界全部内容的了知，对于蕴处界无常故无我的了知，对于蕴处界灭尽后仍有涅槃中的本识无间等而常住不坏的了知，是证果的二个要件、一个前提。

《阿含正义》第四辑

There are two required conditions and a prerequisite in the sound-hearer's dharma of Liberation-way to attain the fruition: understanding the total content of aggregates, fields and divisions, understanding the no-self because of the impermanence of them, and understanding the permanent stay of the original consciousness, which continues to exist in nirvana even after the elimination of aggregates, fields and divisions.

The Correct Meanings of "The Agama Sutras", Vol. 4

正觉电子报第36期

本期目录

- ❖ 《钝鸟与灵龟》(十一) ----- 平实导师 1
- ❖ 《我的菩提路》(二十)----- 张正萍 26
- ❖ 《学佛的觉醒》(一)----- 正枝居士 38
- ❖ 「导师」之真实义(三之二) ----- 正礼 49
- ❖ 触证如来藏就是真见道(二之一) ----- 正鑫 74
- ❖ 救生—沙弥救蚊子水灾长命报缘 ----佛典故事选辑 100
- ❖ 般若信箱 ----- 102





(连载十一)

第九章 离念灵知之非

离念灵知心本非天童禅师默照禅之宗旨，大慧宗杲在尚未与天童宏智面谈之时，唯斥责默照之法令人难以证悟，都不破斥天童所悟之意旨也；复因天童宏智禅师推广之默照禅，仍以如来藏为归，非以离念灵知意识心为宗旨；故其默照禅法虽然难悟如来藏，仍非完全有过。真实有过失者，乃是当时人及后人误会天童所悟之旨，错以离念灵知心取代天童所悟之法，而以默照禅之名，行于离念灵知之法；是故此章命名为「离念灵知之非」，不称为「默照禅之非」。然而默照之法极易使人错会为觉知心默照妄想不起之境界，此亦是事实，学人于此应知。

释仪润举百丈门规说云：

夫参话头之法，自黄蘗肇端，诸师遵承，而大慧尤主张之。大慧中兴济北之道，岂其机用弗具？而开示来学，以一句话头塞其咽喉、消其伎俩，然后显大机大用、激

其精进，而获证者四十余人。盖师家机用、学者工夫，必两相宜而有成也。若不益进其工夫，唯机用接人，则上根利机当下知归，能有几人？中下之流永失法利；而掠虚者乘风接响，达磨一宗扫地尽矣夫。……《禅宗秘要》云：「西域崛多法师游五台，至定襄县，见一僧结庵而坐。法师问曰：『汝孤坐奚为？』曰：『观静。』师曰：『汝出谁门耶？』曰：『神秀大师。』法师曰：『我西域异道最下根者，不堕此见。兀然空坐，于道何益？』」（《百丈清规证义记》卷八）

是知打坐求静以定其心，常处于离念灵知境界中，乃是西域异道中最下根人也不会堕入之邪见，云何号称至高无上佛门大法之宗门正法大师，却犹堕在执身打坐求静之最下境界中，以求一念不生？是故，天童默照之法，当如天童禅师所示：默照有念灵知之非，默照离念灵知之非，默照处处作主之意根非真，默照意识觉知心之种种变相境界虚妄。如是默照观察，一一默觉其非已，岂非唯有如来藏一心方始真正？其悟也，不在久矣！惜乎天童当时学人悉皆错会天童之意，又因天童三寸甚紧，不轻易放人悟入，是故终其一生，无人悟入承其衣钵。今人无智，更向误会天童之邪见中久坐，更认天童所破之离念灵知心为真，欲待何时可悟？

又如《禅门锻炼说》卷一云：

是故从上古锥，论悟道者必贵乎机下也。马祖、百丈、黄檗、临济以至汾阳、慈明、东山圆悟、大慧诸老，皆大机大用，电闪雷奔，不可近傍：一锤、一擲、一捱拶、

一回换，命根顿断，正眼洞明；大龙大象云兴雾拥，宗门斯鼎盛矣。至元代以后，列祖锻炼之法不行，止贵死坐冷禅：寒灰枯木、古庙香炉，冷啾啾地不动不摇，以为得力；反诋诸祖机用以为门庭施設，黜五家纲宗为奇名异相牢笼学者，而宗风遂大坏矣。

所以自古以来，真悟之师若论悟道之法者，都看重在机锋下悟入者；所以马祖、百丈……东山圆悟、大慧等人，都是大机大用，都以禅门机锋助人悟入，由此而得光大宗门。初不以静坐求一念不生为贵，谓之为「死坐冷禅、寒灰枯木、古庙香炉、冷水泡石头、鬼家活计」，所以五家纲宗都很重视机锋施設，从不教人死坐冷禅、求一念不生，所以五家纲宗都破斥离念灵知心境界。

但是元朝历代皇帝，都信受从家乡蒙古带来的怛特罗佛教（天竺晚期密教，与西藏喇嘛教完全相同），故都崇尚双身法的乐空双运；由于乐空双运之法，以淫乐中的觉知心一心受乐而一念不生为其宗旨，所以必然都认定意识觉知心离念时即是真实心，落入常见外道见中。由此缘故，必然要破斥及抵制如来藏妙义，所以对「马祖、百丈、黄檗、临济以至汾阳、慈明、东山圆悟、大慧诸老」，不以静坐修证一念不生境界，「皆大机大用，电闪雷奔」之机用助人证悟如来藏一事，助人亲证绝对寂靜涅槃的如来藏，都不能接受，当然要大力加以打击。清朝雍正亦因如是，所以亲自撰写《检魔辨异录》，以邪魔外道之知见，而破斥亲证如来藏之贤圣为魔。

然而打坐修静的一念不生，都只是意识觉知心相应于定境

之境界，不可能悟得般若实智，只能获得定境的世间境界受用；大慧的看话禅则不以修习一念不生境界为务，一念不生只是参禅所应具有的前方便功夫而已，还得用一念不生的功夫，不起妄想杂念而专心参禅——寻觅第八识如来藏。然而学人欲以己力参出如来藏所在，其实甚难，是故真悟之师观察因缘，施以种种手段，或以话头、或以机锋、或以棒打、或以大喝……等，助益学人当下触证如来藏，便可现观如来藏的本来真实性、本来如如性、本来清净性、本来涅槃性、本来离念性、本来无我性、本来中道性……等，由是而得亲证如来藏所显之真如自性，即成贤圣大师。

元朝时起之皇帝既都崇尚双身法的受乐时离念灵知心，误认此一意识心为真实心，何能忍受真悟之师公开破斥离念灵知心？由是缘故，对于古今诸师破斥离念灵知之典籍，都极为厌恶；同理，堕入离念灵知心之错悟禅师们，本已不满真悟之师破邪显正，既见皇帝崇尚双身法中的离念灵知心，心中觉有皇朝势力依靠，便对五家纲宗公开大表不满，大力诬蔑五家纲宗，故有「止贵死坐冷禅：寒灰枯木、古庙香炉，冷啾啾地不动不摇，以为得力；反诋诸祖机用以为门庭施設，黜五家纲宗为奇名异相牢笼学者」之事生焉！

《禅门锻炼说》卷一又云：

直须以杀活圣箭、迅雷一击，紧峭言句顶门一札，桶底自脱、命根立断矣！此犹推人于万丈之崖而不能停也，转圆石于千仞之上而不可留也，亦如金针之拨转瞳神而立使光明也，岂不异矣哉！马祖之接水潦，睦州之接云

门，大愚之接临济，岩头之接雪峰，船子之接夹山，汾阳之接慈明，慈明之接黄龙，大慧之接教忠、西禅，非用此道耶？其余见之灯录、载之传记，诸祖机用霆崩电激，凤翥龙腾烈烈轰轰，照耀古今不可悉数，何常教人止休去歇去、坐死禅、守冷灶，不起疑情而将心待悟者为是耶？」

所以学人不应死坐冷禅，不应唯求一念不生，而是应以一念不生时之觉知心，进求如来藏之所在；一念不生、清纯绝点时，正是宗门所谓百尺竿头境界，仍须再进一步，方得谓悟；所以长沙招贤大师曾作颂云：「百尺竿头坐底人，虽然得入未为真；百尺竿头须进步，十方世界现全身。」正谓一念不生、清纯绝点之际也！此时正是进无可进之时，若能再求向上一路，只要忽然向上进得一步，便可悟得如来藏常住心，此时便可现观如来藏的中道性、涅槃性、真如性，即是证真如也！从此以后，去到十方世界，永远都是这个如来藏法身，不须要保任意识觉知心的离念境界，又何需专贵一念不生之粗俗境界？错以为悟？故知离念境界只是中途之乐，并非究竟。

又如《列祖提纲录》卷十六，大慧禅师曾有开示：

大慧杲禅师：钱计议请普说，师云：『法不可见闻觉知，若行见闻觉知，是则见闻觉知，非求法也。』既离见闻觉知外，却唤甚么作法？到者里，如人饮水冷暖自知，除非亲证亲悟，方可见得。若实曾证悟底人，拈起一丝毫头，尽大地一时明得。今时不但禅和子，便是士大夫聪明灵利博极群书底人，个个有两般病：若不着力，便

是忘怀。忘怀，则堕在黑山下鬼窟里，教中谓之昏沉；着意，则心识纷飞，一念续一念，前念未止、后念相续，教中谓之掉举。不知有人人脚跟下不沉不掉底一段大事因缘，如天普盖似地普擎；未有世界，早有此段大事因缘，世界坏时此段大事因缘不曾动着一丝毫头。往往士大夫多是掉举，而今诸方有一般默照邪禅，见士大夫为尘劳所障，方寸不宁帖，便教他寒灰枯木去、一条白练去、古庙香炉去、冷湫湫地去、将者个休歇人；你道还休歇得么？殊不知者个猢猻子不死，如何休歇得？来为先锋、去为殿后底不死，如何休歇得？此风往年福建路极盛，妙喜绍兴初入闽住庵时便力排之，谓之断佛慧命，千佛出世不通忏悔。」

又如：

大慧云：「默照邪禅，自不证悟，而以悟为建立、为接引之词，以悟为落第二头、为枝叶边事。自既不曾有证悟处，亦不信他有证悟者，一味以『空寂顽然无知，为威音那畔空劫已前事』，遇善知识与说本分话，反以为非，此即『说道理、认光影』之辈。」

这就是误会天童默照禅之凡夫禅师等人，误以为天童默照禅所示的证悟境界就是离念灵知的清纯绝点境界，就说大慧禅师所说的悟是建立、是接引学人之方便说，不信离念灵知之上更有证悟之事，所以大慧禅师大力诃斥为「默照邪禅」，却不是指天童宏智自身的默照禅也！

大慧禅师随后又开示道：

绝此二途，死抱话头，不使有第二念分歧。一切时单提此「无梦想主公」一句，结成疑团；打又打不破，舍又舍不得，正是得力时，切勿放松改辙；这便是吞栗棘蓬、跳金刚圈、铜墙铁壁。忽然哗地一声，不觉死中得活，庆快平生，便能与从上佛祖把手并肩、同一鼻孔出气：「雪峰球、道吾笏、石巩箭、秘魔叉，是甚么闲家具？」到者里，方说得有梦无梦不二，睡时醒时不二，未生与已生不二，未死与死后不二；指东瓜、画葫芦，悬羊头、卖狗肉，说鹿为马、证龟成鳖，作家相见、你坐我立，勘验初机应时及节，逆行顺行天地莫测，可谓「我为法王，于法自在」者矣！（《宗范》卷一）

大慧禅师此段开示，特别明示悟后境界：「有梦无梦不二，睡时醒时不二，未生与已生不二，未死与死后不二。」然而离念灵知心显然是有梦与无梦时不同，睡时与醒时也不同，未生与已生大不同，未死与死后更是大不同，都不是大慧宗杲所讲的不二。由此检查之，可知离念灵知心不可恃，抵不得生死时节到来，抵不得眠熟无梦时必然消失之事实；抵不得未生之前必定昏昧而不灵觉的事实，与已生之后大不相同；也抵不得死后断灭的事实，与未死之前的灵明觉了大不相同。是故有智之人闻此一说，应当进求第八识如来藏，方能实证「有梦无梦不二，睡时醒时不二，未生与已生不二，未死与死后不二」的般若实智境界。

堕入离念灵知心者，必于真悟祖师公案不能通达，只能意

识知解尔。然而悟之真假，一眼即得明鉴，不待语言文字之明说也！更非雍正所说必须入室三、五遍，观察其一念不生境界是否不堕昏沉、不堕掉举而得稳定之后方能认定之。今有史实为证，《续传灯录》卷三十二：

……。师〔开善道谦禅师〕于言下领旨，不觉手舞足蹈。元曰：「尔此回方可通书，宜前进，吾先归矣。」元即回径山。师半载方返，妙喜一见而喜曰：「建州子！尔这回别也。」

你看开善道谦禅师，在奉大慧之命送书之路途中悟得，不是在静坐时以一念不生为悟；元侍者助道谦证悟后，半途折回寺中，也不曾先向大慧禅师禀告（因为那是侵犯和尚职权的重大违规事情，不宜言之），然而开善道谦方才回到寺中，初见之时，妙喜一见就知他已经开悟了，就说他这次回来不同于以前了；何尝须要入室三、五遍而长时间检视一念不生境界之稳定与否？当知宗门之悟，绝非离念灵知境界也！故说倡导离念灵知境界者，有过失也！

又如《续传灯录》卷三十二：

既而有闻师入室者，故谓师曰：「本侍者参禅许多年，逐日只道得个不会。」师诘之曰：「这小鬼！尔未生时，我已三度霍山庙里退牙了。好教尔知。」由是益锐志，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，忽尔顿悟。后三日，妙喜归自郡城；师趋丈室，足才越阃，未及吐词，

妙喜曰：「本胡子！这回方是彻头也。」

若是离念灵知之意识心，焉得如此一观便得明鉴？故知离念灵知心绝非宗门证悟之旨，堕于其中而自以为悟、说向他人者，即成大妄语罪，有大过焉！

然而大慧对于大力支持默照禅之人，并无排斥之心，反而一心想救度他们。是故昔年大力支持默照禅而反对大慧之人，反而有人被大慧之智慧与无私、无我悲心所度，终能远离大妄语业，得入菩萨数中；苟非大慧看话禅之帮助，一生支持默照禅而大力反对大慧看话禅之郑昂尚书，即无可能得度。今录郑昂尚书经由大慧之助，在看话禅中得悟的事实如下：

大慧禅师有一次上堂普说：

彼中〔谓天童会下〕有个士人郑尚明，极聪明，教乘也理会得，道藏也理会得，儒教则故是也。一日，持一片香，来妙喜室中，怒气可掬、声色俱厉曰：「昂有一片香，未烧在，欲与和尚理会一件事。只如默然无言，是法门中第一等休歇处；和尚肆意诋诃，昂心疑和尚不到者田地，所以信不及。且如释迦老子在摩竭提国三七日中掩室不作声，岂不是佛默然？毗耶离城三十二菩萨各说不二法门，末后维摩诘无语，文殊赞善，岂不是菩萨默然？须菩提在岩中宴坐无言无说，岂不是声闻默然？天帝释见须菩提在岩中宴坐，乃雨华供养，亦无言说，岂不是凡夫默然？达磨游梁历魏，少林冷坐九年，岂不是祖师默然？鲁祖见僧便面壁，岂不是宗师默然？和尚因甚么

却力排默照以为邪非？」妙喜曰：「尚明！你问得我也是，待我与你说。我若说不行，却烧一炷香，礼你三拜；我若说得行，却受你烧香礼拜。我也不与你说释迦老子及先德言句，我即就你屋里说，所谓借婆帽子拜婆年。」乃问：「你曾读庄子么？」曰：「是何不读？」妙喜曰：「庄子云：『言而足，终日言而尽道。言而不足，终日言而尽物。』道、物之极，言默不足以载，非言非默，义有所极。我也不曾看郭象解并诸家解注，只据我杜撰，说破你这默然。岂不见孔夫子一日大惊小怪曰：『参乎！吾道一以贯之。』曾子曰：『唯。』你措大家，才闻个唯字，便来这里恶口，却云『这一唯，与天地同根、万物一体，致君于尧舜之上，成家立国出将入相，以至启手足时不出这一唯。』且喜没交涉！殊不知，这个道理便是曾子言而足，孔子言而足；其徒不会，却问曰：『何谓也？』曾子见他理会不得，却向第二头答他话，谓『夫子之道不可无言，所以云：夫子之道，忠恕而已矣。』要之，道与物，至极处不在言语上，不在默然处；言也载不得，默也载不得。公之所说，尚不契庄子意，何况要契释迦老子、达磨大师意耶？你要理会得庄子『非言非默、义有所极』么？便是云门大师拈起扇子云：『扇子跳上三十三天，筑着帝释鼻孔；东海鲤鱼打一棒，雨似倾盆。』你若会得云门这个说话，便是庄子说底、曾子说底、孔子说底一般。」渠遂不作声。妙喜曰：「你虽不语，心未伏在。然古人决定不在默然处坐

地，明矣！你适来举『释迦掩室、维摩默然』，且看旧时有个座主，唤作肇法师，把那无言说处说出来与人云：『释迦掩室于摩竭，净名杜口于毗耶』，须菩提唱无说以显道，释梵绝听而雨华，斯皆『理为神御』，故口以之而默，岂曰无辩？辩所不能言也！这个是理与神忽然相撞着，不觉得说不得处；虽然不语，其声如雷，故云：『岂曰无辩？盖辩所不能言也。』这里，世间聪明辩才，用一点不得。到得恁么田地，方始是放身舍命处。这般境界，须是当人自证自悟始得。所以华严经云：『如来宫殿无有边，自然觉者处其中。』此是从上诸圣大解脱法门，无边无量无得无失，无默无语无去无来，尘尘尔、刹刹尔、念念尔、法法尔。只为众生根性狭劣，不到三教圣人境界，所以分彼分此。殊不知境界如此广大，却向黑山下鬼窟里默然坐地，故先圣诃为解脱深坑，是可怖畏之处；以神通道眼观之，则是刀山剑树、镬汤炉炭里坐地。一般座主家，尚不滞在默然处，况祖师门下客，却道『才开口便落今时』，且喜没交涉！尚明不觉作礼。妙喜曰：「公虽作礼，然更有事在。」至晚间，来入室，乃问他：「今年几岁？」曰：「六十四。」又问：「你六十四年前从甚么处来？」渠开口不得，被我将竹篦劈脊打出去。

次日又来室中曰：「六十四年前，尚未有昂在，如何和尚却问昂从甚么处来？」妙喜曰：「你六十四年前，不可元在福州郑家。只今这听法说法一段历历孤明底，未

生已前毕竟在甚么处？」曰：「不知。」妙喜曰：「你若不知，便是生大。今生且限百岁，百岁后，你待飞出三千大千世界外去，须是与他入棺材始得；当尔之时，四大五蕴一时解散，有眼不见物，有耳不闻声，有个肉团心、分别不行，有个身、火烧刀斫都不觉痛，到这里，历历孤明底却向甚么处去？」曰：「昂也不知。」妙喜曰：「你既不知，便是死大，故曰：『无常迅速，生死事大。』便是这个道理。这里使聪明也不得，记持也不得。我更问你：『平生做许多之乎者也〔写了许多的禅书〕，腊月三十日，将哪一句敌他生死？』须是知得『生来、死去处』分晓始得。若不知，即是愚人。」渠方心伏，从此遂救他不坐在无言无说处，肯来这下做工夫，今日一会，同此听法。（《列祖提纲录》卷十六）

崇尚默照禅而自以为悟的郑昂，指责大慧说：「只如默然无言，是法门中第一等休歇处；和尚肆意诋诃，昂心疑和尚不到者田地，所以信不及。」这就像上平居士（黄明尧）一般，往年曾经指责平实，谓平实不知不证离念灵知境界，所以才会诽谤离念灵知境界。然而，离念灵知境界甚易证得，只需将无相念佛之净念舍弃，即成离念灵知境界，这是一切已会无相念佛之人都能轻易转入之境界，因为无相念佛境界远超离念灵知境界甚多。然而证得离念灵知境界者，想要在离念灵知境界中升起忆佛之无相净念，却非易事，往往需人教导之后，努力修习数月乃至经年以后，方能得入。郑昂亦复如是，以己之境度大慧智慧境界，焉是有智之人？

郑尚明初见大慧之时，正是误会天童默照禅意旨之人，乃以误会经教、误会祖师之典故，举以证实自己所入为真；然而经过大慧一番剖析与开示之后，方始知非。次日，大慧禅师又问他：「你六十四年前（郑昂当时六十四岁），不可元在福州郑家。只今这听法说法一段历历孤明底，未生已前毕竟在甚么处？」被这一问，方省得觉知心的自己在六十四年前本不存在，是后来出生以后才有的，这时方知错了。大慧又追着问：「百岁后，……，四大五蕴一时解散，有眼不见物，有耳不闻声，有个肉团心、分别不行，有个身、火烧刀斫都不觉痛，到这里，历历孤明底〔离念灵知心〕却向甚么处去？」证实离念灵知心真是虚妄生灭之法，方才彻底心服于大慧禅师。后来终于还是在大师的指导下，悟入如来藏实相境界了。这是一个鼎力支持默照禅而堕入离念灵知境界中，自以为悟而前往指斥大慧，却反而被大慧所度而悟的人。

默照禅之学者，若前往面见大慧、当面斥责大慧禅师者，莫不得悟；唯除背后大力诋毁，却不肯前去与大慧论辩者。举凡当面斥责大慧禅师者，大慧非唯不曾因其斥责之语而计较之、轻嫌之，反而摄受其人悟入，此事非唯郑昂一人而已，尚有他人也！有文为证，《嘉泰普灯录》卷二十三载云：

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，举赵州庭柏，垂语曰：「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，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。」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？」

以此二例，可见大慧无我、无瞋、无嫌之大悲心性也！亦可见知离念灵知心之过失也！所以者何？最为信受奉行之郑昂与李邴二人，原都质疑破斥大慧之法，却不料反被大慧之悲心及见地降伏，又能悟入，岂非大慧之悲心所使而致？

又：默照之法有何弊？谓般若真实智慧不生也！学禅之人于此不可不知也！默照之结果，都堕一念不生离念灵知境界中，坐至极果，就是非非想定；然而古今默照禅之行者，多难坐入初禅之中，何况能坐入非非想定中？纵使真实有人力能坐入非非想定中，既不能取证涅槃，复不能证知真如实相，智慧终究不生，宗门谓之为「澄澄湛湛、冷水泡石头、黑山鬼窟、鬼家活计」，谓都无法使人出生般若实智故，亦谓彼等诸人必以离开一念不生境界为离开悟境故，则与经中、论中、宗门公案中菩萨、祖师大异；谓经中、论中、宗门公案中菩萨与祖师，离开一念不生境界时，仍然都无妨碍悟境故，仍然都不离悟境故。岂不闻六祖名偈曰：「慧能无伎俩，不断百思想；对境心数起，菩提作么长。」从来不以一念不生作为开悟之境界也！

又，天童宏智禅师也曾破斥一念不生之离念灵知境界：

举卧轮云：「卧轮有伎俩，能断百思想；对境心不起，

菩提日日长。」六祖闻云：「慧能无伎俩，不断百思想；对境心数起，菩提作么长。」师云：「葵花向日，柳絮随风。」（《宏智禅师广录》卷三）

所以天童之默照禅宗旨，其实不是求证一念不生的离念灵知境界，因为这只是意识觉知心的境界，脱离不了生死的，所以天童禅师要常常破斥之。宗门证悟者既生般若，名之为般若禅，则当以出生般若实相智慧为其首要；乃竟静坐终日、一念不生，智慧不起，是故自以为悟之后，阅读经藏时总是断章取义、误会佛菩萨悟后所说之宗门意旨，如是离念灵知境界，何可谓之为宗门禅？

古昔又有一种人，每因真悟禅师不肯他，便生怨怼，谓禅师把定他、不肯放过他：

大慧云：「近来衲子，不肯向省力处做工夫，只管热忙来呈见解、作颂古。云门向他道：『不是者个道理。』便道把定他，不肯放过。我且问你：『你还自放得过也未？』」（《宗宝道独禅师语录》卷三）

近年台海两岸学人亦复如是，往往有人来函要求印证；然而彼等所悟仍属离念灵知心，或为离念灵知心之变相，平实即不得为之印证；又因遵佛所嘱护持宗门密意故，以及会中规矩不得在禅三以外场合为人印证，乃婉言不得印证之缘由。多数学人都能体谅而接受之，然而间有不服者，见平实不能为之印证，便生怨怼之心，开始以化名对平实大肆诽谤，谓平实把定他而不肯放过他。不唯会外有如是人，历年亦都有如是会内

学员，以此缘故而对平实生怨怼心者。以此征知此界学人具足五浊者不在少数也！

《为霖道霈禅师餐香录》卷二：

杲大慧，禅中杰也！于大悟之际，乃为渠曰：「正好参禅。」又云：「一切但只细和合，先防自犯三业。」提向上那一着子，教兄弟日有趣向。至于虎丘隆、佛智裕、华藏民，皆一代伟人；其教之修己之方、接人之要，亦靡不委曲周至，不致渗漏。而后已今之学者，资禀志气较大慧辈，不啻霄壤之隔；而又弁髦参悟操履之功，妄欲荷担佛祖重任，是奚异跛鳖而逐飞龙，凡庸而希梵位哉！

如是记载，显示一项事实：自古以来，错悟者多、真悟者少；错悟者亦广著书籍借以求名，便使自宗意识境界之禅法，得以住世广弘，求后世名。若见真悟者为教学人故破邪显正，便自不甘，起而编造种种莫须有之事实，藉以诬蔑真悟之师。如是错悟者之著作，若当代真悟者为求教界和谐而不破之，则其谬着便得广为流行，结集成书，甚至后来收入大藏经中，成为指导后人之著作语录，亦成为后人错悟而可举以印证自己「所悟」之根据，遗害非仅当代而已。如是错悟者之开示，一旦载入藏经之中，后世真悟者若无种智及胆气，即无力破之，便使其错误知见得以继续误导学人，造成学人因此自作印证而成就大妄语之罪业，亦造成后世错悟之师据以取代真悟者之凭藉，则令真悟之妙法不得正当传世，普被错悟后人奋力抵制。由是缘故，从今以后，凡有错悟者写书流通而自称为悟，真悟

者皆当奋力而起，揭其落处以示时人，方免佛门当代及后世学人再被广作误导，共成大妄语罪。

古人与时人总同二病：都不知天童之悟处即是如来藏，亦不知天童证悟之机缘实由公案机锋而入。天童自身既非由默照之法而悟，却倡议默照之禅，又未详实而且常常明说其默照之义，其开示都以公案以教学人，学人依其默照之法而修，焉有悟缘？天童座下几无悟入之人，然而由其真悟如来藏之事实以观，复由其开示公案等语录以观，皆可证实其所传与入门弟子者亦是如来藏；然而天童弘倡默照之法者，意在何处？都非当时及后世今人之所知也！唯除已得其旨者。

后世今时专弘离念灵知心者，努力提倡默照禅，引天童默照之禅以为己证，岂非皆由时人之世智辩聪，思欲对治真悟之师正法所致？是故天童默照之法者，乃其表相所弘者，欲以之而息灭当时人之世智辩聪也！至于座下弟子，则择其有缘者，施以机锋、令悟如来藏识，绍继法脉。然而此事不便公开宣扬之，致使世人同皆错认默照之法即是天童教人证悟之法；今时世人复无实智，执以为实，不免同皆堕入默照离念灵知境界中，同指离念灵知意识心为证悟之标的，焉是有智之人？天童亦因是故，非唯因此能接受大慧之隐名指责；后时大慧往访，相谈甚欢，皆因同一所悟故。大慧当时若知其宣扬默照之旨者乃为对治时人世智辩聪之病，则必定不再责其默照之说为邪，而必单斥堕入离念灵知者之邪谬也！

虽然如是，天童之所悟者，于其举示祖师证悟之极多公案开示以观，即可知也！然而天童之所悟，其旨安在？如今究竟

有谁知之？何妨再以大慧之开示以示时人？若能识得，无妨即与天童把手共行，方知天童老人常在眼前也！大慧宗杲禅师开示云：

昔志道禅师问六祖：「学人自出家，览涅槃经近十余载，未明大意，愿师垂诲。」祖曰：「汝何处未了？」对曰：「『诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。』于此疑惑。」祖曰：「汝作么生疑？」对曰：「一切众生皆有二身，谓色身、法身也。色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉。经云『生灭灭已寂灭为乐』者，未审是何身寂灭？何身受乐？若色身者，色身灭时四大分散，全是苦，苦不可言乐。若法身寂灭，即同草木瓦石，谁当受乐？又法性是生灭之体，五蕴是生灭之用，一体五用，生灭是常；生则从体起用，灭则摄用归体，若听更生，即有情之类不断不灭；若不听更生，即永归寂灭，同于无情之物。如是，则一切诸法被涅槃之所禁伏，尚不得生，何乐之有？」（《大慧普觉禅师语录》卷二十八）

如是之疑，亦是今时一切大师与错悟学人之疑，当先语译之，然后再举大慧之开示，以解群疑：【以前志道禅师问六祖：「学人自从出家以后，阅览涅槃经将近十余年了，一直未明经中大意，愿师垂诲。」六祖问说：「你是什么地方不能了解？」志道禅师答说：「『诸行无常，是生灭法；生灭灭已，寂灭为乐。』我在这里有疑惑。」六祖说：「你为什么生起疑惑？」回答说：「一切众生都有二身，也就是色身与法身。色身无常，有生有灭；法身有常，无知无觉。既然如此，经

中又说『生灭灭已寂灭为乐』的话，那么究竟是何身寂灭？何身受乐？若是色身受乐的话，色身坏灭之时，四大分散无常，全都是苦，苦不可说是快乐。若是说法身寂灭、无知无觉，那就同于草木瓦石一般，又该是谁在受寂灭之乐？而且，法性既然是生灭之体，五蕴又只是法身生灭法上的作用，这样一来，可说是一体五用而成为生灭是常了；所以，有生则是从体起用，灭了则是摄用归体，若是让它这样灭了再生，这就成为有情众生都永远不断也不灭了；若是不让五蕴万法再度出生，这就永远都摄归寂灭，可就等同于无情之物了。像这样子，就会使得一切诸法都被涅槃所禁伏；到这时，一切诸法尚且不可能出生了，无觉也无知了，又怎能像经中所说的享受寂灭之乐呢？」】

这真是许多人心中的疑问，所以大慧禅师接着又举六祖开示之言而开示曰：

「佛愍此故，乃示涅槃真乐：刹那无有生相，刹那无有灭相，更无生灭可灭，是则寂灭现前。当现前时，亦无现前之量，乃谓常乐。此乐无有受者，亦无有不受者，岂有一体五用之名？何况更言『涅槃禁伏诸法令永不生』？此乃谤佛毁法！听吾偈曰：『无上大涅槃，圆明常寂照；凡愚谓之死，外道执为断。诸求二乘人，目以为无作；尽属情所计，六十二见本；妄立虚假名，何为真实义？（居仁要见实处，但看此一句子。）〔编案：（）符号内字，是大慧禅师覆吕郎中之书信中原注文字，以下皆同。居仁乃是吕郎中之兄〕唯有过量人（未见其人），通达无取舍（居仁更

疑三十年)；以知五蕴法，及以蕴中我(居仁在里许求出无门)，外现众色像(莫眼花)，一一音声相(赚杀人)，平等如梦幻(救得一半)，不起凡圣见；不作涅槃解(亦未见其人)，二边三际断；常应诸根用，而不起用想；分别一切法，不起分别想。劫火烧海底，风鼓山相击；真常寂灭乐，涅槃相如是。吾今强言说，令汝舍邪见(只是居仁不肯舍)；汝勿随言解(居仁记此)，许汝知少分(只这少分也不消得)。』」志道闻偈，忽然大悟(葛藤不少)。

大慧禅师举了六祖的开示言语，随即又开示道：

只这一络索，便是直截分明指示居仁底指头子也！居仁见此，若道犹是经论所说，尚指古人公案；若尚作如此见，入地狱如箭射。

时人皆与错悟古人一般，总道无余涅槃之中有一觉知心受诸寂静之乐，或如藏密外道一向主张「无余涅槃之中，有一觉知心常受人间淫乐中最高层次之第四喜淫触乐受，就是报身佛所拥有的快乐常乐果报」，皆是不解涅槃常乐之理者。所以大慧禅师接着开示道：

祖师〔六祖〕到这里，不能临济德山用事，遂放些气息还他云：「汝是释子，何习外道断常邪见而议最上乘法？据汝所解，即色身外别有法身，离生灭求于寂灭；又推涅槃常乐，言有身受者；斯乃执吝生死，耽着世乐。」

(以上皆录自《大慧普觉禅师语录》卷二十八)

学人于此中义理，务必审细思惟、详尽知之，尔后方有悟缘也！

否则假饶再参三十大劫，只成个宗门野狐，于宗门下事终究无分。

非独错以邪见教人者应当破之，乃至以密意为他人明说者，亦须诫之，以免误人，免令面闻者之智慧难以泉涌勃发也！书末且举大慧宗杲之开示，与一切已悟者及诸方求悟者共勉：

……若使老汉初为渠拖泥带水说老婆禅，眼开后，定骂我无疑；所以古人〔譬如香严智闲禅师〕云：「我不重先师道德，只重先师不为我说破。若为我说破，岂有今日？」便是这个道理也！

是故一切真悟之人，度众数年之后皆知此中道理；谓从人明闻密意者，不独无有功德受用，智慧难以泉涌而出，并且「悟」后起修宛如龟步，冀如自参自悟者之一日千里，决定难可得之也！有智之人当以自参自悟为要，莫因贪求一时之「悟」解，遮障悟后进修之道业。已悟之人，亦宜善护密意，莫为人明说；否则，听闻密意之人，当时虽然感激之情溢于言表，久后终究不免私下大骂法身慧命葬送于明言之人也！又为人明言密意者，皆是亏损如来、亏损法事之地狱罪，违佛所诫，真悟之人于此都宜戒之也！

由是再以前人之言，呼吁一切真悟之人，当效大慧宗杲禅师一生破斥邪见以显正法之事迹：

昭觉门下得法者众，独著《临济正宗记》付大慧禅师者，以其能彻法源底，又能赤身担荷从上佛祖慧命，不少假借。故当分座之日，即炷香为誓曰：「宁以此身代众生

受地狱苦，终不以佛法当人情。」乃以一竹篋子、一狗子无佛性话，普接群机。天下翕然归重，法席之盛、得人之多，号为临济再出。正宗之付，岂徒然哉？（《为霖道霈禅师还山录》卷四）

诚如圣 玄奘菩萨所言：「若不破邪，无以显正。」邪法听来总似正法，然而似是而非，学人极难辨白之，则邪法终究不免一再误导学人，令诸学人或者求悟无门，或者错入歧路而自以为悟，成就大妄语罪；甚者广而弘之，则将陷堕广大学人共成大妄语罪，其数众多，其罪不可谓小也！是故呼吁一切真悟之人，为救学人免被陷堕，皆当出世摧破邪说以显正法。

然而如是呼吁之言，今时后世亦恐将有误会之者；谓自古以来，常有错悟之人同堕离念灵知心中，或堕六识心之见性、闻性……知觉性等自性中，成为佛门中的自性见外道，却反而不服真悟祖师之言，乃至造书刻梓，对大慧禅师等人恣意月旦之；如是情事，广见于《续藏》收藏之禅师语录中，时人若无慧眼、法眼，恐将同堕彼等心病之中，同入离念灵知外道常见境界中；是故明、清年代宗门有言：

至于近代法门流弊，尤有不可胜言者；即欲言，无从启齿。有心者，不过闭门塞兑，唯将一「嘿」仰答佛心而已，奈之何哉！（《为霖道霈禅师还山录》卷四）

如是，诸师错悟而言悟，复又妄评大慧宗杲禅师者，其数非寡；又如晚明之天童山圆悟师一脉传人，更编造大慧患背疽而亡，乃至编造背疽痛极、昼夜呼叫之故事以诬大慧；如是无根诽谤

正法及证悟菩萨，果报可知。今时堕于离念灵知境界而自以为悟之人，当取以为鉴，莫因所堕意识境界被真悟之师所破，心中不服，重堕覆辙；舍寿时至，庶几无过。

默照禅难悟之事实非唯现今，古有如是记载：

系曰：北宋三佛〔二勤一远之克勤佛果、佛鉴慧勤、佛眼清远三人〕并唱演公之道，惟佛果〔克勤佛果圆悟禅师〕得其髓也。而入佛果之室、坐无畏床师子吼者，又不下十余人。独后法嗣之绳绳直至我明嘉〔嘉靖〕、隆〔隆庆〕犹有臭气触人巴鼻者，妙喜与瞌睡虎之裔耳，他则三、四传便乃寂然无声。然此二老可谓源远流长者也！当时称二甘露门，不亦宜乎！（《大明高僧传》卷第五）

语译如下：【系曰：北宋时期的三位佛字开头的佛果、佛鉴、佛眼三位禅师，同时演述唱弘法演禅师之法道，其实只有佛果圆悟禅师得到法演禅师的全部真髓。但是已经成为佛果禅师的入室弟子，并且已经安坐于无畏床而作狮子吼（破邪显正）的人，不止十余人。后来代代相传法嗣，如同绳绳不断而一直传到我明朝嘉靖、隆庆年间，而仍然有禅门的味道可以触人鼻孔、嘴巴的，也就只有大慧宗杲与瞌睡虎的后人罢了！其余的宗派，都是三传、四传之后就消失了。所以说，大慧与虎丘二老的法脉，真可说是源远流长啊！大慧在世时，时人称呼大慧与虎丘二门为甘露门，不正是说得很恰当吗！】

由是史实记载可知，除克勤圆悟大师传下来之大慧宗杲与虎丘绍隆禅师之苗裔以外，诸师所传法脉，率多中断不继；

复由虎丘一脉传至南宋理宗时，已经落在离念灵知意识心境界中了，晚明时之天童山圆悟法师时更是极力提倡离念灵知，虎丘绍隆之正法真旨早已失传了，只剩下表相的法脉继承与弘传了；这都是因为想要兼弘天童默照禅法，所以后来天童山的虎丘后人，全落在离念灵知心中，不再有人能悟得第八识如来藏了。观察虎丘一脉正法传承之衰落，都是咎在禅悟之法门不妙所致，是故数代以后即告失去正法妙旨，唯余法脉传承表相，所以南宋末叶及元、明时的东山禅，仍由克勤、大慧师徒一系继续发扬光大，天童宏智禅师则是后继无人，虎丘一脉四、五传后亦落入离念灵知意识心中，由此可征默照之法确实令人极难悟入也！由是缘故，克勤、大慧一宗苗裔流传不坠，代有其人证悟而出，弘扬宗门正法。天童山在大慧住世时，传至南宋理宗以前，仍然都有宗门正法，遂有称誉克勤门下之大慧与虎丘二门为当时二大甘露门者，举凡崇尚默照禅法者，后来都不免落入离念灵知意识心中。学人由此史实记载及分析，当知默照之法绝非禅门宗旨证悟之妙法也！离念灵知则是错悟者之所堕，有智禅和与诸大师，自当知所简择。

由于离念灵知是宗门大过失故，所以古时大慧宗杲提倡看话禅，这就是大慧话头禅之倡弘原由：据《永觉元贤禅师广录》卷十一载云：

至于话头上一死工夫，则实非吾之臆说也！昔者黄蘗肇端，诸师遵承，而大慧尤主张之。夫大慧中兴济北之道，岂其机用弗具？而开示来学，一一例以一句话头塞断其咽喉，消磨其伎俩，然后显大机大用，以激发其精

光，故依而获证者四十余人。

又《云门麦浪怀禅师宗门设难》卷一如是说：

其奈情与世异，道随物迁，学者不以生死大事为重任，惟期明会机缘，向古人舌头上安身立命、望空穿凿；人我是非逾高逾大，生死牢关逾深逾固。呜呼！欲求禅道之兴，其可得耶？所以大慧、高峰，一味教人看话头、下疑情；孜孜密密，苦口叮咛；如猫捕鼠，如鸡抱卵；至于用力之久，一旦豁然开悟，可谓庆快平生者矣！观彼死坐蒲团、一念不动者，乃告子之弗求、无想之异熟，佛、祖叱此辈为外道、孔孟拒此辈为异端；污辱宗门，无过于是。

有智之人，当速远离一念不生、离念灵知境界，依大慧看话头之方法参之，久后始有悟缘也！彼时岂不畅快平生？

本章总结：欲求明心之人，应以看话头之禅法修之为佳，默照禅之行法极易落入定境中，难脱离念灵知意识境界，实难明心；明心之理，实以看话头之禅法而在行住坐卧之中参究最为易悟；是故平实此世虽在静坐中悟入，其实只是舍弃此世误我之师所说邪见，经由体究而发起往世所修之智慧而已，并非真实经由静坐而悟入也！是故自身虽在坐中悟入，却不乐众人坐中悟入，皆因坐中欲悟极难故；除非乘愿再来之人，因静坐参禅而激发往世所悟般若种子。复次，平实此世之悟，虽在坐中得入，然而仍非默照之法，仍是以话头禅之法而运用思惟观之方式得悟，绝非默照之法也！谨将自身之经验提供一切有心于禅悟之禅和参酌。（待续）



(连载二十)

张正萍见道报告

一心顶礼本师 释迦牟尼佛
一心顶礼主三和尚 平实菩萨
一心顶礼亲教师 陆老师
一心顶礼监香 孙老师
一心顶礼监香 游老师

回想十五年来学佛之路，深感因缘真的不可思议。

从小因家庭经济条件不佳，父母皆须为生活奋斗，所以将子女交由南部的外祖父母照顾，在物质匮乏的童年里，得到第一本课外读物，是学校奖励的《释迦牟尼佛传》，读时倍觉亲切；青少年时期，强说愁的年龄，再加上父亲往生，让我开始找寻「生命的真谛」为何？有模有样地看起基督教的圣经及哲学类的书籍；直至二十二岁初入文教业，办公室同事大多是一

贯道的道亲，在大家热心传教下，还是无动于衷；倒是跟着上素食馆一事，颇能接受；在如此的因缘下，从素食馆的结缘书中，开始了学佛这条漫长的路。

囫圇吞枣地看了一年的书，升起了皈依三宝的念头。一向「龟毛（编案：台湾俚语，意为不容易随顺他人的想法，心中总是有自己的想法而喜欢挑毛病）」的我，做任何事之前都非先弄清楚不可，所以找到了圣严法师的书，知道皈依的意义，却一直没有因缘完成皈依的心愿；直至二十五岁时在姑母的因缘下，才于浴佛节当天至东方寺求皈依，但因临时起意，法师太忙了，另约时间再上山；与师父约定日期的前三日，梦见一位从未谋面的法师坐在路边等我，要我到他那里皈依（梦中清楚知道他是惟觉法师，现实生活中不知此人），醒来想了两天：自己到底是不是另有因缘？要不要去找这位法师？后来想到：听说很多人开始学佛时会有一些魔障，便放下挂碍，欢喜上山皈依了。

皈依后，想着接下来怎么修行呢？就上山请教师父，师父给了一本纪录本，只交代每日诵《阿弥陀经》、《往生咒》及弥陀圣号。功课做了一个多月，不老实的我，不知每天做功课的意义为何？就自动停止功课了；只有平日持名念佛，断断续续地倒也念得欢喜。为了继续找寻生命的真谛这条漫漫长路，我流浪到了慈济。曾经视花莲那朴实的精舍为心灵的故乡，但也没人能告诉我「生命的真谛」是什么。于是我又开始流浪了。（行笔至此，潸然泪下。佛教界有多少这样流浪的游子找不到归乡的路啊！）

接下来我到了法鼓山，智慧的花「好像」在我眼前开展了，

觉得到此总算有个安歇处了。直至二十八岁，我面对负债、离婚、独立抚养孩子的困境，恶因缘常让自己在这条路上有心无力；听到友人将在农禅寺受菩萨戒时，心生赞叹，但自己是不敢受的（当时对戒的内容也不懂，现在平实导师开讲《优婆塞戒经》，才对菩萨戒有较深刻的了知），离开友人家后，在回家途中，心念一转，觉得自己该去报名，现实生活中恶因缘缠绕，什么时候犯了不该做的事？下辈子能不能再得人身？还有因缘学佛吗？听说菩萨戒是尽未来际受的，能受戒，未来世学佛的缘可能不会断。在这种想法下报了名。接下去一个半月的时间，业障现前，我天天出事，忙得昏头转向，在受戒报到时间前一个半小时，才确认自己能前往报到；现在想来，真的很惭愧；我不是为了学做菩萨而受戒，不是为了自利利他而受戒，而是怕自己未来世学佛的因缘断了而受戒，出发点实在是自私啊！

之后，因调职至桃园，与法鼓山的因缘便淡了；同事中有人学密，跟着去了二次，那感觉不止是怪怪的，简直可用「吊诡」二字形容，所以跟密宗没正式接触就说拜拜了！（还好没继续下去，真是佛菩萨保佑。）

接下来的几年，在赚钱这件事用功，生活好转了，心也浪荡了；还好，慈悲的佛菩萨，为我这个离乡的浪子安排了回家的因缘。佛菩萨为我安排了一位好同修，二〇〇一年四月，在同修好友曾师兄破参的因缘下，我们走进了正觉（早在一九九三年，我就曾看过《无相念佛》一书，当时迷于表相，因平实导师现在家相，与大菩萨就这样擦身而过）。

我的同修先报名禅净双修班，力邀我一起报名。我则是：

课你去上就可以了，我自己跑去看 MTV（也不知当时是什么心态）。后来先跟着去听 平实导师讲《大乘起信论》，两个小时下来，真是不得了，套句儿子常说的话：「超震撼！」怎么有人能够理路如此清楚地开演经论？以前常常觉得师父们开示得很清楚，根器不好的我则是听得很模糊；今日看来，可能师父们（自己也不懂所以）也是说得很模糊哦！可是美中不足的是当天 平实导师刚好也评论了圣严法师，情执重的我，当场觉得好像「有人说自己亲爹不是」一样，不能接受，心想：「法说得好，说自己的就好了，何必说别人？」还好理性的个性让我当时做了一个决定：觉得 平实导师说得实在太好了，还是多听几次再说吧！

到了星期六，便愿意与同修一起去上课；到了讲堂上课前，接了一通电话，让我足足在门口讲了二小时电话，没进去上课（真不知是什么遮障）。接下来几周，心里着实欢喜，但评论圣严法师的心结还在，所以每次上课都坐在电脑室门口，后来我戏称那是准备随时可以离开的位置。有一次早到了，陆老师请我往前面的座位坐，我竟回答他：「我是来旁听的」，就算会打死我，也不肯换位置（真是顽强）。接着半年，每周上课都法喜充满，也出现一些感应，色身开始会气动（我从未学过气功）；睡梦中出现过去世片断的记忆，拜佛拜到入定，看《悟前与悟后》看了三十八页，开始起疑情（当时不知那种状态是疑情）。看 平实导师的书时，摄受力很强，「很有感觉」，可是又说不上来，常看到天快亮时方肯放下书睡觉；种种状况，还好有陆老师不厌其烦地的解说引导（因为我真的很烦，可能是班上小参次数最多的

人之一)。

课上了半年，好像前面十几年学的东西，在平实导师及亲教师帮我们建立的知见里，慢慢地串联起来了，对佛法的整体开始有了初步的完整架构，真正开始窥见佛法殿堂的样貌。唉！这次真的回到家了，不用再四处游荡沉沦。但是，在这时也出现「卡住了」的感觉，卡在哪里也说不上来，老师一直强调真修实证，自己要有自己的体验、别沦于做学问了！抓着「体验」二字，怎么体验呢？我开始思惟：佛法就在我们身中，我们身体就是五蕴、十八界，平实导师书上说「界」是界限、功能差别；十八界是哪十八个？十八个不同的功能差别？……思惟到最后，完蛋了！原来十几年来认为最基础的东西，自己从没真的懂过！这一惊，非同小可，从此开始食不知味、睡不成眠、暗无天日的日子，日常生活上琐碎的事，一件件拿来体验，老是分不开十八界不同的界限（亲教师说：「体验不是意识思惟哦！」）心情像这混在一起的十八界一样，搅和在一起。现实生活里，人生变成黑白的，有乐趣的事变无趣了，家人变不重要了，倒完垃圾回来，家里怎么还有一大包；一路下来，真的苦了同修。我们当时刚刚创业，事业刚开始，我无心工作，经济的压力全落在他身上，我表相上什么事都不想做，其实心里忙得不得了，时时刻刻挂着这分不清楚的五蕴十八界。慢慢地，从粗至细，做事时认真做，认真感觉，真的在行住坐卧中可以现观出界限及法升起的次第；虽然还很粗糙，总算有一点摸到路了；对平实导师传的法，越来越有信心；佛法跟自己的生活越来越近，课程也上到五阴、十八界了，陆老师特别重

视观行，常提醒我们要自我检查：「佛法跟生活有没有连结？学佛对我们的生活有什么帮助、改善？世俗烦恼有没有淡些？学佛可别学到落于做学问了。」句句叮咛、声声教诲，老婆到不能再老婆了，如慈父担心子女走错了路，蹉跎了光阴。这时课堂上的知见与自己观行的体验慢慢能连结。唉！这个自认为学佛最基础的部分，可真的一点都不简单啊！没有善知识摄受教导，这辈子大概永远无法走到这一阶段，更别谈「明心」了。

观行的经验，对身心产生非常大的功德受用。一界一界越观越细，顽强的末那识慢慢的相信这一切真的是虚妄的，色身连很细微的部分也可以放松，看到末那不再那么执着色身，虽然我只在每周上课时才拜佛（我这顽劣的学生，让亲教师担很多心，破参后还劳老师特别叮咛：见性这关不能不拜佛啊！）但拜佛的状况也因此进步不少。接下来，便常可现观末那的起心动念、贪着执取，意识常会觉得末那很好笑，却也常觉无可奈何，自己真的很愚痴，假的！也那么爱，还爱得不得了。唉！

心性细微地开始转变，朋友们常觉得我是一个很好的人，与人应对时，常常好像有另一个我在旁边观看，看见深层的自己有着很多以前都没查觉的问题与习气。有一段日子，常跟自己的内心打架，心理产生很大的落差，惊吓于自己的起心动念怎么老是有所求？「扮好人」的背后隐藏着自利的目的。很多习气是如此顽强，却老是隐藏着；将自己一层层剥开，实在是很「假仙（编案：闽南语。意谓装模作样）」的人；这段日子很讨厌自己，后来慢慢转换，不跟末那来硬的了，换个方式用商量的，

跟末那慢慢打商量，很明显有效，性障就一分一分慢慢除；开始尝到解脱的功德受用，心行起伏变小了，淡了，生活清清淡淡地，真好，自在二字有很深刻的体会。上课时听到亲教师说：「跟末那识要半推半就，慢慢来。」让我会心大笑。来到了正觉，不会空手而回；就算没破参，如此的解脱受用，这辈子也值回票价了。

除了观行，心里还常常带着淡淡的「疑」，寻寻觅觅。心想：十八界可以分清楚了（虽然不是很深细），哪天让我碰上那个不是这十八个之中的，大概就是了。有时连睡梦中也在观行，白天以为已经较淡的习气，梦中又跑出来，边作梦、边在旁观看，有时觉得好笑；有时在旁看着梦境，看到跟自己生气，真是没长进。睡着、醒着，遍寻不着那个「它」，开始知道什么是「死了活不了」。有时心里有个答案（甚至同时有好多个）放在心里想着、整理着，过一阵子又推翻掉。最惨的是有一个答案搁在心里好几月了，还没推翻，想着会不会就是了；结果看了《楞伽经详解》第二辑时也被平实导师杀掉了，真是愁云惨雾，苦不堪言。

二〇〇二年十一月禅三后的星期日，起床刷牙时，牙膏跑进了眼睛，□□□□□□，不就是「它」吗？真是生缘处处。接着意识现起，马上能够承担，那个「不会是菩提、诸入不会故」，它确实与六尘境不相应；那个「知是菩提，了众生心行故」，妄心在想什么，它都能知道、□□。接下来的日子如同洗三温暖，将平实导师的书开始重看，确实与书上说的对得起来，心中雀跃不已；可是书中也说破参了就会如何、如何，

自己好像又不是这样；尤其是公案，翻出来看似懂非懂（大部分是不懂的），自己就又开始怀疑到底找到的「它」是不是？接着四个月的时间，世间法、出世间法所有的事都不想做，不想用大脑；但却身心轻安，直至二〇〇三年春天，有一天又重拿《公案拈提》来读，真是不可思议，怎么突然就看懂了；平实导师的每一本书，这时读来滋味完全不同，虽然还是有很多地方说破参就知道的，自己还是不会；反反复覆检查，心里还是很确认就是「它」！

在这时候，因杨先生离开讲堂一事，让我于上课时心情非常难过；下课后离开讲堂前，跟韦陀菩萨问讯时，感应到讲堂的韦陀菩萨会处罚破法者；隔天清晨，曾师兄的车便被偷了（曾师兄因为他们三人决定跟杨老师离开正觉）。破参前后，我与同修皆曾与他们谈过此事，看到自认为依法不依人的他们，其实言谈中有太多的依人不依法的论点，也将镀金当真金，背离正法、师门。我们感谢他们引进的因缘，让我们能有幸在平实导师座下学法，同时也为他们遇到的恶因缘深感忧心，这地狱果报如何承担？

终于，二年半的课程快结束了，等待录取通知书的心情还是有着淡淡的焦虑；收到录取通知书时，马上将通知书供在佛前，以至诚心发愿——尤其是出家的愿——早年自己也是迷于表相而与正法无缘；另外，因请平实导师的书与一位法师结缘，那位法师当面指着封面平实导师的名字回答说：「他的书，我们不看。」虽然早知佛教界出家人对「法」的排斥，但当面碰上了，心里还是难过。深切体会平实导师肩上荷担

的如来家业有多沉重，我想：出家可能是对一般佛教徒较能有影响力的方式吧！再一次感谢家中同修，他知道我发了此愿，只说了一句话：「以后没人煮饭给我吃，我就到本山道场搭伙。」玩笑中见到他的不舍与支持，真是一个了不起的人。

上了山，禅堂里摄受力好强，大家好用功，我的心轻轻松松的（也是一种深沉的慢心）。第一天晚上，平实导师先将大家的我见杀光光，看坐在前面的平实导师，色身有些不舒服，但是为了大家的生死大事，比我们还拼命，这是怎样的悲心啊！眼泪又出来了。到了「正觉」二年多，整个人变成水做的，老是流泪。可是听讲公案时，那真是快乐得不得了：能吃那「士林萧家的白酒」，生死的路就往前跨了一大段。萧家的白酒，真不是盖的。

第二天进了小参室，顶礼了平实导师，坐下后见到平实导师面无表情，眼光淡淡的，却有「高深莫测」、时空仿佛回到古代丛林的情境。平实导师问了一句：「你要跟我说什么？」轻轻一句话便让人感受到平实导师的威德力；我开始慢慢叙述自己刷牙触证的过程，心里其实很紧张，中间忘了自己要说什么，怕被平实导师赶出去；不知哪来的勇气，竟然请平实导师等我一下，让我定定神、慢慢想；平实导师就面无表情、耐心等我。叙述完毕，平实导师开始问问题：□□□□！□□□□□！一串问题考下来，因为自己上山前已有很长一段时间反反复覆地肯定、推翻、肯定的过程，知道其中的淆讹差别，所以很肯定地回答平实导师，自己找到的就是！以为可以喝水去了，哪知后面还有一大串的考问（真的不可放松

轻忽)，平实导师最后的问题，我答不出来，老实回答：「没有整理过。」平实导师说我漏了一个重要的环节，要我回座再体验整理，说我明天应该可以整理出来。天啊！信心满满上山，这下子真的紧张了，紧张到去「粘」监香孙老师；孙老师慈悲，帮我把见闻觉知的部分打掉，让我往另一方向去整理。躺在床上想着「不能睡呀！好好体验整理。」结果，迷迷糊糊就睡着了；突然惊醒，心想「完蛋了！都没整理就睡着了！」没想到奇妙的事开始发生了，一个又一个的境界出现，让我开始体验，真的懂了公案里说：「早上吃粥又饿了，所以高兴。」不就是吗？体验整理完，睡不着，便穿了外套进禅堂，怎么都没人？看了钟，才二点整。在走廊上来回慢步，妙啊！整个人清清楚楚、像个透明人似的，这一刻，真心、妄心清楚地切开，清清楚楚地照见：真妄配合得天衣无缝，真是不可思议，怎么一下子全部体验出来了（下山后回想那夜的体验，一定是平实导师暗中加持），想到孙老师说的一句话：「诸佛现全身」，这下子完全可以体会了！

第三天先跟监香游老师小参，一开始，游老师很凶，真的有点怕他；我开始说昨夜的体验，清楚明白地告诉游老师最后那一个环节是什么。真的！最后一环扣上了，一切就串联贯通起来了，游老师边听边露出笑容；那笑，让我看见一位老师为学生能过生死大河而欣喜。讲堂每位亲教师，为了众人的生死，无尽的付出，都不受供养；这恩德，如何回报？游老师安排我第二次小参，跟平实导师报告完毕，平实导师还要我提出证明；说得不完整处，平实导师边引导、边补充，平实导

师真是「智慧如海」，悟后跟着要学的东西根本学不完，离开正觉的师兄们怎么会觉得「在讲堂悟后就没有东西学了」？最后平实导师交待喝水整理，这杯水真是不好喝啊！上山前听说喝水就轻松了，不然拜佛会拜到腰酸背痛、昏天暗地。结果，四分之一杯的水，一整个下午喝不完：喝水里有太多的法，每喝一次就深细一次，每喝一次就智慧再开展一些，喝到我腰酸背痛，双脚发麻、满头大汗；这杯正觉茶与中台山的「赵州茶（赵州禅师平白受累）」真是天差地别，十万八千里啊！

第四天早上过堂前，见到平实导师，平实导师问昨天几点睡？还跟我说：「辛苦了。」慈父般的关爱，让我眼泪又快出来了；最辛苦的是平实导师，他却只关心弟子们这四天的劳累。我们何德何能，这天大的恩德，何以为报啊！

喝水的小参，报告喝水的体验，平实导师再帮我们做更深细的整理，这如果不是大菩萨再来，怎会有如此深妙的智慧？（离开正觉的师兄们竟然怀疑平实导师的智慧及证量）在此末法时期，众生真是犹如经上说的如此顽劣。直至解三前最后一刻，平实导师都还把握分分秒秒为大家整理，让大家悟后智慧能够开展，平实导师如此心系着大家的法身慧命，让不够用功的我实在深觉惭愧。

解三后，亲教师陆老师也上山来看大家，每一位老师都比学生还认真；顶礼亲教师的恩德时，二年半的种种、历历在目，没有老师如母亲般将我们从佛法的婴儿、慢慢拉拔长大，谁有能力过这生死关呢？弟子愿以一己绵薄之力，尽未来际护持平实导师破邪显正，让未来世的众生及自己，在生死的大海

中，还有 佛陀留下的一盏明灯，可以指引我们航向解脱的彼岸。

弟子以至诚心、愿将明心所有功德回向：

愿 平实导师色身康泰！统理大众、一切无碍。

愿正法能久住！众生得依止！

弟子张正萍 叩首敬呈

二〇〇三年十二月十五





(连载一)

一、学佛的信心：

佛子们常会在心里想：「我是什么人？开悟是何等神圣，我今世有可能开悟吗？」有了这种想法，就已经把自己学佛的信心与豪气消灭了一半。然后又听某些人说：「现在是末法时代，哪有开悟的可能？」好了！原本只剩下一丝丝的微弱火苗，就此全部熄灭了！这就是目前佛子们的一般通病：学佛一年，佛在心田；学佛二年，佛在眼前；学佛三年，佛在西天。真可说是越学越遥远了！

末法时代的佛子们总是认为：「开悟是深不可测的，那是大菩萨的事。开悟这档子事，哪轮得到我？」想都不敢想，可以说是对自己完全没有信心。学佛学了一辈子，不但对于开悟还是茫无头绪、一片茫然！而且根本就对自己没有丝毫的信心。可是却没有想到过：自古以来，有那么多的菩萨们证悟之后发愿再来，难道我们现在这一代就没有一点机会遇到其

中的一、二位吗？那些发愿再来的菩萨祖师们都到哪里去了？大家对这一点是否也该用心的想一想？

想要真正的学佛，就要有绝对的信心。修学大乘佛法的第一步就是要寻找帮助自己开悟的方法，也要相信自己绝对能开悟；学佛的第一步不就是见道吗？见道不就是开悟明心吗？不然我们学佛的真正目的是什么？五祖说过：「不识本心，学法无益。」如果不能证得本来面目如来藏，想要真正的修学佛法，是进不了门的；但是只要跟对了真正的善知识，就可以相信自己在此世确实能有证悟的机会。《优婆塞戒经》云：「若人信因、信果、信谛、信有得道，如是之人则得三归。」相信学佛以后一定会有学佛的果报出现，那就有机会可以证悟。相信世间有得道的人住世，相信目前真的会有得道证悟者在弘法，也要相信自己能遇到证悟者，更要相信自己也有机会可以证悟。这是世尊告诫我们金口圣言：要相信随时都会有证悟者出现在人间，假使我们有因缘来追随着他，能安住下来认真的修学，总会有开悟的一天。除非是跟错了，追随到未悟或错悟的师父。

佛说过「信解行证」四个次第，所以我们学佛的首要之务，就是对佛所说之一切法皆能信；信了以后还得要能解、能行、能证，这才是真正信佛、学佛的人。佛也未说末法时代的我们在此世不能得证悟的功德，所以要深信必定有人能证悟明心。《优婆塞戒经》云：「不要自轻」。因此佛子们，要有绝对的信心，深信一事情：只要是跟对了真善知识，今世必能开悟，除非是跟随到尚未开眼的师父。佛亦常说，必有真善知

识会依本愿倒驾慈航再来广度有情，我们有时也会发愿祈请佛、菩萨再来人间，我们要祈请古德再来。如果有真善知识再来人间了，我们要能信受；如果能全然信受，且在其座下熏习，当生必能克期取证。

有人说：「不要一直去想着『求开悟』这件事，有求就是执着，有执着就不对了，就无法开悟了。」您听了以后没有细加思惟对或不对，觉得似乎说得有理，就受影响而一直不想去求开悟之事，那就永远都悟不了、都进不了大乘佛法大门之内了；但是没有人知道这种话是未悟的人才会说的话。一定得要有证悟的企图心，要思索如何开悟的事情，才会真正迈向开悟的方法与方向去探究，才有可能开悟。但是悟前一定有许多功课要作，这就是开悟的基础；基础有了，房屋才盖得起来。您当然也可以说：「我等在那里，房子自己就会盖成了。」然而那是痴人说梦话，天地间没有这种事。

佛说「因缘不可思议」，每一个人的开悟因缘绝对不同，不必永远都把自己当作无法开悟的人，千万不要小看自己。末学当初学佛时，也是找来找去，踢到多次铁板而不气馁，在这些过程中所遇到的师父都不是真正明心开悟的善知识（虽然他们总是声称自己已经悟了），他们所教的都是打坐除妄念，都是以离念灵知心当作真心；但是这些都不是真正的了义法，哪有开悟的可能？最后只好乖乖的回到念佛法门中，只想念佛求生净土；而且听法师说：「能够下品下生而往生极乐，就已经是感恩不尽了。」哪里还敢想明心、甚至见性这种不可能之事，真是门都没有。及至后来到了「正觉同修会」，才知道明心是

同修会中最起码的第一步，「哇！好美喔！」何止是明心？只要依着同修会之次第法门，能够长时间安住下来，何止是明心？连眼见佛性都有可能；甚至有的人可以要求自己在这一世尽可能的修入初地，这是多么殊胜的事情！有一些佛子们，末学请他（她）们来上课，他们就说：「我没有福报啦！」但是依末学走过来的路，可以为您证明：只要您敢往前跨出这一步，您就有福报，开悟明心的智慧境界就等着您来体验。这是末学亲自走过来的经验。因此，要有绝对的信心，才是真正想修学大乘法之菩萨所应有的雄心大志。

我们还要相信：末法时代必然会有真正开悟之善知识常住世间。为何能够有此信心呢？因为真正的菩萨必定会发愿：「愿度有情众生。」不是吗？所以我们既然号称是学佛而不是学阿罗汉，就真的要相信有「开悟」见道的这件事情。也要相信：只要有真正的善知识来指导，有方法、有步骤、有次第，哪有参禅而不能开悟的事。人在世间，什么事总都要有一点信心吧！

圣严师父云：「有一位六十多岁的人在参加禅七时，他对我说：『师父！我年纪这么大了，盼望能赶快开悟，再不开悟就没希望了。』师父说：『正是因为你年纪这么大了，更不该只想开悟，而该专心修行。』那人问道：『师父！你怎能光教我修行，而不教我开悟？』我回答说：『我不能只教你开悟，否则这辈子根本没希望开悟。如果只教你修行，而你能精进修持，至少会接近开悟。修行是功不唐捐的』。」（摘自《信心铭讲录》第28、29页）

这位佛子问得好：「师父！你怎能光教我修行，而不教我开悟？」光是修行就能开悟吗？那就得要问一问：「修行是要修什么行？是修二乘解脱道的行？还是修大乘佛菩提道的行？」如果只是修二乘解脱道，还是无法悟得第八识实相心的，那就不可能发起般若实相智慧了。二乘解脱道的修行人，这么努力断烦恼，即使修到四果阿罗汉，应该可以算是最努力精进修行的人吧！但是成为阿罗汉以后，为什么佛还是说他为愚人？说他虽是圣贤而非凡夫，但是在乘法中却还是说阿罗汉是愚人？因为阿罗汉尚未证得佛菩提。因此，如果真是开悟的善知识，依他们度众生的本愿故，在教人修禅时，哪有不教学人开悟之方法？除非他本身真的不懂得禅悟的内容。

如同高射炮部队，平时不教导官兵们识别飞机，一旦有状况时，看到有飞机就打，也不管飞机是敌、是友，那要如何作战？又如学开车，教练只告诉你：「你不必管车子怎么开，你只要好好练好踩油门就行了，车子不必实地练习；只要如此一直练，努力练习踩油门，你至少就已接近会开车的境界了。」这样讲，可以通吗？所以，教禅的善知识，一定要教导学人怎样可以开悟的道理、方向、方法。志求第一义谛的佛子们！一定要对此事好好想看看！我们修学佛法而特地学参禅，目的不是在求开悟见道吗？除非是真的不想开悟，那您学禅又是为了什么？难道是像世间人一样只是学打坐练腿功来炫耀吗？所以一位真正的善知识，必会教导学人开悟前所应具备的知见与功夫，学人依此才能了知参禅的方向与思惟次第而参究，才有可能有朝一日，一念相应而破参开悟明心。这

是说在未法时代，还是有真善知识来此世间度化有缘众生的，就看你有无福德遇到真善知识而肯信受安住在其座下修学；依其次第方法，来志求第一义谛，来日必有证悟实相的一天，末学是现身说法，算是一个实例。

修学佛法的人应当要有目标，修学佛法的目标在哪里？是求明心见性？或只是念佛求生净土？如果是曾经发大愿心者，不忍众生为烦恼所苦、轮转生死，愿尽未来际利乐有情，愿有情众生同证菩提，那就应当求道、修道，志求明心开悟。有心要广度有情众生的菩萨们，本身不求开悟、发起智慧的话，又如何能度有情众生？自己都不会游泳，怎么能够救人？因此首要目标一定是要先求开悟；如果不求开悟，学佛之后努力参禅作什么？学佛这么多年了，为什么还没有开悟？应静下心来思考：问题出在哪里？不要随波逐流，到处逛道场凑热闹，那是在浪费您的时间与精力，不能发起法身慧命的。您应该就目前所学的法义，深入的分析探讨，对于所遇之大师所教的法，是以定为禅？或是以一念不生的意识境界为禅？或是以五尘中见闻觉知之灵知心为禅？这些教法是真正的禅吗？如果是的话，为什么还不能亲切的与禅宗祖师证悟的公案相契合？这都要问问自己，不是去问大师们，因为法身慧命不是别人的。

次者，应亲近真正善知识所著作之书，详细的阅读及思惟。佛子们若想要自度度他，应先求见道明心；想要明心就必须在悟前多充实知见，以了解一些基础佛法，同时多亲近真善知识，听闻真善知识说法，以增进参禅悟道之资粮。对志求大

乘佛法、想要亲证实相之菩萨，所亲近的善知识必须是能宣说大乘了义法者，方是对自己的道业有所助益。说不求明心开悟而能证悟，或者说自己没有悟而能帮人证悟，那是在自欺欺人。如果自己都不会开车，而能教人开车上路，那不是在骗人吗？他自己都不会游泳，还能期望他教人如何下水救人？天下那有这种事！故对善知识应善加拣择。所以对于真善知识所著作之书，也应多多参阅，以增进佛法根本的知见。

有些人只要看到正觉同修会所出版的书就推开不看了，只因为有人告诉他说：「正觉的书会『批评』别人。」但是却不知法义的辨正不是批评个人的言行，二者是大不相同的。正觉所出版的书，不曾对个人之身口意行为作批评，只是针对大师们所说的般若法义在作辨正，把悟错的实情告诉众生，让佛子们不要跟着错悟的大师们误入歧路，而能学到真正的了义佛法，同时勿让真正的佛法被错解而成断灭法。但是有些佛子们相信别人有偏见的说法：「某某人的书不可以读。」他就言听计从，不去了知书中内容是在讲什么？也不知书中的内容有无错误，完全不了解的状况下就信任别人的说法，不知说这话的人也是道听涂说而转述的。

有智慧的人一定会先加以了解，然后再自己作决定。如果书中真的是在说般若第一义谛的内容，您不去看，那您不是在断送自己这一生的法身慧命吗？您不要一下就先排斥、推辞掉不读，您可以先设定这是对我有益处的书，也可设定存疑的心态，先读了以后，与般若诸经比对，再来下定论不迟。如果一下子就回绝掉了，送上门来的开悟因缘可能就因此而丧失了；

別人不要法身慧命是他家的事，您自己的法身慧命才是重要的；要依法不依人，如果連宣說般若第一義諦引導佛子們確實能夠證悟明心的書都不敢讀、都不敢加以了解，就是愚痴迷信、隨人言語，那真是沒有智慧。真善知識的書，讀了絕對有利益，甚至於有人讀了善知識的書而發生開悟的事情，因此多讀總是有益的。

二、佛法內容：

自古以來，有多少佛子為參禪悟道，不辭千山萬水，辛苦跋涉，所謂「芒鞋踏破嶺頭雲」，為了就是追求證悟；為求悟道，即使是犧牲性命亦在所不惜。如今有許多佛子亦是為追求實相，到處在找道場，為的是找父母未生前的本來面目，大家跌跌撞撞，找得好辛苦，到底本來面目在哪裡？

佛法殿堂浩若煙海，佛子們要修學佛法，應該要學什麼？打坐、念佛、誦經、參禪、朝山、法會……，真不知該從何處著手，也怪不得佛子們為了求法，到處奔波，自己背著道場還不知道，卻到處去找道場，您我大部分都是如此；能不用到處找道場，而能一下即遇到真善知識，找到自己身中的大道場，那是百千萬劫所修來的福報。大多數佛子們，都是在一山道場修學打坐一段時間後，又換一山道場來念佛；換了一山又一山，對於開悟見道的事，還是一頭霧水。只知道要用功修行，卻少有人能宣說要如何修行證悟第八識如來藏的次第方法，都只是教人要放下妄想、分別、執著、煩惱，或是追求一念不生境界；學到後來，妄想還是一大堆，真心猶如天邊的一顆星，

太遥远了！无从捉摸！根本不知真心是什么？

学禅十几年了，还会一无所知，归根结柢，皆是因为不了解佛法内容与修学次第。不了解开悟的内容是什么？以为开悟了就会飞檐走壁；心是什么也不清楚，如何能入门？学禅之后至少要了知自己所要寻找的宝物是什么，才能寻找到所要的宝物；若不清楚宝物的内容，要去哪里寻找？那不是在大海里捞针吗？找到的结果往往就会把黄铜当成黄金，当您告诉他说这不是黄金，是黄铜，他还自信满满的把黄铜当作宝物。大乘了义法更是需要有知见与方法，修学佛法，如果遇到了真正的善知识，在求悟之前，一定会有正确的知见与方法来教导您：什么是真心、真心有什么体性、它的功能是什么、有无作用……等等。这些知见都会教导您，只要循序渐进，因缘成熟时，必定能找到归乡路，亲自证得第八识真心。如果说知见与方法都错了，想要以离念灵知心来当作是真心，以这种错误的知见而求开悟，那是缘木求鱼，要等待何时才能证悟？

圣严师父说：「打七要有正确的心态，你们不是来开悟的，而是来用功学习的，所以不要管自己这次用功的好还是不好，不要管自己能不能开悟，不要管自己是否具有修行的根基，只管拿着这个方法修行，不怀疑这个方法，也不怀疑禅七的形式，只要相信修行对自己有用，方法对自己有用就够了。……因为方法就是方法，没有别的意义，是用来帮助我练心、修行的，根本不该去想它有没有功德。」要求弟子们，好好修行就好了，说得很好。努力修行，本是佛子们修学佛法的基本态度，当然要精进；但是修行的次

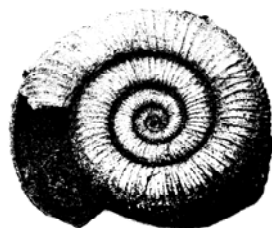
第在哪里？真心体性是如何？妄心的体性又如何？我见是什么？我见要如何来断除？……等等。这些知见，有没有告诉佛子们，好让佛子修学早日上手？反倒是要要求弟子不可以求开悟。弟子们来打禅七，不求开悟，那他们来打七作什么？难道只是来练腿功夫及一念不生的功夫吗？

怪不得佛子们会到处跑道场，对佛法的义理和证悟方法不了知，要如何能悟？只知道来参加禅七就是每天打坐，坐到无念、无心时就是开悟了。不知道坐到无念、无心时还是意识妄心，坐断了腿也悟不了。因为没有适当的方法来指导佛子们证得无门之门，佛子在悟前应有的正确知见严重缺乏的条件下，要开悟很难。因此，对于大乘佛法的证悟有哪些内容，对于初学佛法的人而言，对于已为人师而尚未证悟的名师、法师、居士而言，这都是非常重要的一门课题。确实了知证悟内容了，有了方针与目标，为人师者才不会尽说些言不及义之戏论，才不会对弟子说「不要想开悟才能开悟」，或要求弟子以一念不生为开悟。对佛子们来说，弄清楚自己所要证悟的目标，证悟的内容了解了，就不会把别人的箭靶当成自己的箭靶，射错了还以为射得很好：错把意识离念灵知心当成真心如来藏。如此，才不会被名师任意误导而走入死胡同，永远都走不出来。如果是错把一念不生之意识离念觉知心当成第八识真心，把玻璃当成钻石，悟错了还欢喜不已，那要修到何时才能开悟明心？

吾师 萧导师自出道弘法以来，对于佛法三藏十二部经，皆能了知通达，且对于大乘佛法的内容与修学次第都能和盘托

出，发大悲心带领佛子们证悟实相——明心、见性，当前不作第二人想。吾师多种著作之中，其中的《邪见与佛法》及《宗通与说通》二本书，对于佛法修学次第，如何证悟第一义谛，皆有详尽的解说，简洁精辟、直指正路。尤有甚者，于今佛门外道与邪见烈焰正炽，众人都以大乘见道之歧路——以常见外道之离念灵知心当作是开悟境界——错认为其就是一切法根本之如来藏真心，而来曲解般若实相，混淆迷惑误导众生之时，吾师不忍了义正法为世俗之说法所取代，为欲救度学人，乃广造诸书，辨正宗门正义，破邪显正，摧破诸方各种邪知谬见，苦口婆心清楚说明；愿一切有缘佛子，皆得此诸书，早日建立佛法正知正见，方能拣择远离邪见，导入宗门正法，速入大乘，悟入宗门第一义谛。

今谨从该二本著作的阅读心得，提示一些重点与佛子们共享，愿佛子们能认识佛法之内容，建立起佛法正知正见，充实悟前之资粮，速速远离邪见邪说，早日同证菩提。如要详细内容，学人可自行向「台北市佛教正觉同修会」请阅。（待续）





「导师」 之真实义

(三之二)

—正礼—

唯圣位菩萨得称导师

前面已经略述唯有诸佛菩萨方能作为世间众生之导师，二乘声闻缘觉所有果位之圣人皆不能摄受菩萨种姓之有情，故不能作为一切世间众生的导师，由此可知一切外道及佛门中之凡夫位法师、居士，更不得于佛教中称为导师。菩萨法道中有种种阶位：诸佛、等觉菩萨、十地圣位菩萨、三贤位证悟之七住以上菩萨、三贤位未悟之六住以下菩萨、具信凡夫菩萨，乃至对于三宝不生信心、毁谤三宝、破坏正法之外道法中假名菩萨。如此多种阶位之菩萨，何者可以于佛教中被称为导师呢？根据《大方广佛华严经》卷二十九云：

如来出世为大医王，能治众生烦恼重病；如来出世为大明灯，能破众生无明黑暗；如来出世为大导师，能引众生至一切智安隐住处。

佛陀出现于世间作为三界一切众生之大导师，因为具足十力、四无所畏、十八不共法等等，能为一切众生之大导师，故诸佛得为一切众生之导师，无有疑义。又《优婆塞戒经》卷二

有说：

云何名为假名菩萨？善男子！众生若发菩提心已，乐受**外术及其典籍**，持讽诵读，**即以此法教化众生**；为自身命杀害他命，不乐修悲、**乐于生死**，常造诸业受生死乐；无有信心，于三宝所生疑网心；护惜身命不能忍辱，语言粗穢悔恨放逸；于己身所生自轻想：「我不能得无上菩提。」于烦恼中生恐怖想，亦不勤修坏结方便，常生悭贪、嫉妒、瞋心；亲近恶友，懈怠乱心；乐处无明，不信六度；不乐修福，不观生死，常乐受持他人恶语，是名假名菩萨。

上述经文说明佛教中之假名菩萨，于三宝尚且不具足信心，尚且乐于受持外道法教及外道典籍，以常见或断见外道法教化众生，都属于假名菩萨，尚且不是真菩萨，何况能作为众生之导师？乃至不信菩萨六度之修行能够令诸众生成就佛果，以声闻所修的解脱道来取代佛菩提道，妄称为成佛之道，都属于身披菩萨衣之声闻僧，都是假名菩萨；因此假名菩萨具种种邪见，自身尚且不能免于长时沦堕三恶道中，尚且难得常生三善道中，只能百千万劫偶然成为人、天，于佛法中尚且不能得伏顺忍，如何能够具足正见，于佛法之中修行？因此，假名菩萨不可能是佛教学人之导师。至于具信之凡夫菩萨，于三宝能够生起信心，不造种种恶业，能够免于沦堕三恶道，但是不能出离三界，唯能于三善道中流转，不知声闻及菩萨法道，故亦不能作为众生之导师。

于诸佛以下，具信凡夫菩萨以上，位于何阶之菩萨得以称为世间众生之导师？若以导师之实义而论，导师必须具般若智

慧，并且通达法道之修行次第，导护一切世间众生于菩萨法道安隐而行，令一切菩萨不误入歧途；亦具解脱德，断除三界之贪瞋，梵行清静，于三界众生中足为表率；更具无边愿行，能够住持如来正法、久住世间，广利人、天而百折不挠。因此，依于导师之实义而论，唯有见道后进入通达位之初地菩萨及初地以上圣位菩萨，得称为世间众生之导师，三贤位之证悟菩萨尚不能称为导师。唯有诸佛及初地圣位以上菩萨方得称为世间众生之导师，其余其他阶位之菩萨妄称导师者即是僭越，即是果盗见者。但若要探究初地的果证前，应先了解真见道的意涵，才能进而了解真见道以后进修相见道圆满的初地心境界。如何是真见道？

《菩萨瓔珞本业经》卷一：

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。

从般若智慧而观，菩萨于六住位断我见而满六住心时，由于参禅而亲证如来藏，故使般若正观现在前，并得诸佛菩萨及善知识之所覆护，故得保持般若见地不退而入住于第七住，成为不退位菩萨，名真见道。从七住位起至十回向位等三贤位中菩萨，必须有诸佛及上位菩萨之覆护，历经将近一大无量数劫，方能于见道位中熏习种种别相智慧，逐渐了知各阶菩萨法道之修行及种种歧路，名通达位，方得于成佛之法道次第了然于心，不退于诸菩萨行，进入初地。若是三贤位菩萨，纵使证悟而使般若正观现前，无有诸佛菩萨及善知识之覆护，将会如同

舍利弗在过去世十大劫证悟后，因为恶因缘而退入外道中，作大邪见及五逆，无恶不作，退失大乘菩提。这是因为般若正观初起，于佛菩提之法道内涵尚不能通达，于种种歧路尚未具足抉择慧，尚且有诸性障烦恼未能净除，遇恶因缘即不能保任见地而退失，回到外道恶见中。因此，直至初地通达于菩萨法道，方才具足佛菩提之抉择慧，可以免于恶因缘之退相，方能于一切众生中做为导护，覆护一切世间众生于佛菩提及声闻菩提等正法中行，覆护大小乘见道者不复退入外道见中。故从般若智慧之通达而观，唯有初地开始之圣位菩萨通达于三乘法道，于三界中除色究竟天外，得称为一切世间众生之导师。

从解脱功德而观，菩萨七住明心，亲证法界实相如来藏，破无始无明，同时亦断见一处住地烦恼，已证沙门初果须陀洹，但只是证得见地上的解脱功德，于贪、瞋等习气仍重，属于习种性位，故身口意行之清净尚不足以为人天之表率。菩萨法道立阶系以般若智慧为主，故三贤位中仍多未断贪、瞋；纵有少数二乘阿罗汉回心而入大乘者，则已断贪、瞋，身心足为人天表率，但因尚无般若智，更未通达，故亦不能作为人天导师。初地菩萨已通达法道，且从七住位起历经将近一大无量数劫之闻熏修行，永伏性障如阿罗汉，已是三果阿那含或四果向位，已能断尽三界诸法贪爱，唯为留惑润生，皆不以断尽五上分结取证无余涅槃之解脱作为目标，以免入无余涅槃而斫丧佛菩提之法身慧命，方能摄受三乘学人，成为众生导师。从三界众生而观，声闻缘觉之阿罗汉必入无余涅槃，不再受生于三界中；三界人天中，除色究竟天外，一切人天之解脱果证，无有

能超越初地菩薩者，唯除上地菩薩。乃至已斷盡見、思二惑之阿羅漢，依有余依涅槃而住世間者，由於阿羅漢只斷煩惱障的現行，尚有余習未盡；而初地菩薩雖未斷盡思惑，可是已經開始修除習氣，於思惑中只留一分無色界中極少分之我慢思惑作為潤生之用，故從如來藏種子清淨而論，初地菩薩已開始修除習氣，對於煩惱障習氣種子的淨除猶勝於有余涅槃中之阿羅漢。

此外，登地以上菩薩多數示現在家相或人天相，少有示現聲聞出家相者。示現在家相之初地以上菩薩，都以菩薩戒為正解脫戒，不受出家別解脫戒，與諸眷屬五欲自娛；然於五欲自娛中，不生貪染，因為菩薩現觀五欲功德，也是本來自性清淨涅槃之如來藏所生、所顯，菩薩轉依如來藏而不貪染五欲之性，故能於五欲中不貪染於五欲，稱為於欲離欲，成為極可貴的火中紅蓮，以此方能利樂眾生永無窮盡；如是菩薩乃至淨除五欲貪染的習氣種子，於一切五欲都無恐懼，非諸二乘聖人所能思議。因此，從解脫功德而觀，於三界中除色究竟天外，初地開始之聖位菩薩足為一切世間眾生之導師。

此外，菩薩入於初地時，勇發十無盡願，生起增上意樂，願生生世世住持佛教於人間，以廣利人天，無有止息，是二乘聖人所畏懼者。而且初地以上菩薩通达於菩薩法道，具足三乘菩提之抉擇慧，不於菩薩法道入於歧途；且初地菩薩永伏性障，已斷除所知障中之異生性，於菩薩法道不生邪解，於諸外道眾生不生瞋恚，故能於一切眾生中行四攝法，累積種種功德而常住於人間住持佛教。而三賢位菩薩於菩薩法道尚不能通

达，或有生于邪解而入于歧路；且三贤位菩萨烦恼性障尚不能永伏如阿罗汉，则不能断尽所知障之异生性，于诸善知识之指正或生瞋恚，或于外道众生心生瞋恚，不能圆满四摄，尚有可能由于误会相见道位应修的种种法而谤正法，下堕三恶道中而不能常住世间住持佛教，仍不能成为人间佛子之导师。因此，初地以上菩萨常住人间住持佛教之广大愿行，除色究竟天外，三界一切人天无有能超越者，故唯初地以上圣位菩萨方得称为导师。

由般若智慧、解脱功德与住持法教之功德较量可知，唯初地以上之圣位菩萨得为人天表率，得以覆护一切众生实修三乘菩提，令皆不堕外道邪见中，因此能于世间住持如来正法、荷担如来家业，非二乘圣人所能。因此，佛教中之导师乃是初地以上圣位菩萨之称号，非诸三贤位菩萨、一切声闻缘觉、乃至凡夫外道所能僭越冒称者。若有僭越而称导师者，即是因中说果，即是果盗见者，获无量罪。

应远离假名导师，离邪见坑

释昭慧著《人间佛教的播种者》页 48 说：「这年〔编案：1941 年〕秋天，演培法师等，在四川合江县法王寺，创办法王学院，礼请印顺法师为「导师」（从此，「导师」这个称呼，就变成学众乃至教界对他的共同称谓了）。导师原是不负实际责任的，但适应事实，逐渐演化为负行政责任的院长。」

根据释印顺自撰《平凡的一生》所记载，法王学院请释印顺当「导师」，是指世间法上的称谓，是初级课程班级的指导

者，因此于该书中释印顺自述：「**导师原是不负实际责任的，但适应事实，逐渐演化为负责的院长。**」这就说明原来的「导师」是世间法上学校的职称，如同学校班级的导师名称一样，所以后来才会演化为「院长」，这样的**导师与院长**都是学校组织的世间法中职称，只是法王学院的某一职称，不是整体佛教界导师的称号，与整体佛教界毫无关系。释印顺从班级导师成为院长后，便也就不再称为班级导师了；后来继续使用这个职称而且转变成佛教界导师，就名实不符了。

一九五二年，释印顺来到台湾善导寺，由李子宽（子老）居士聘请担任为善导寺的「导师」职事，释印顺在《平凡的一生》书中自己这样记载：「子老在善导寺护法会提议，聘请我当导师。他送聘书来，我说：『南老是导师，为什么又请我？』子老说：『**善导寺的导师，不限一人，如章嘉大师也是导师**，这是护法会表示的敬意。至于善导寺的法务——共修会、法会、佛七，一切由南老负责。』我就这样的接下了，……」

由上述释印顺的自述可见，善导寺导师的职称不只释印顺一人，释印顺尚且是在其他的法师之后获得该职称，是属于善导寺之寺院庶务中，某一个高级的职称，与整体佛教界的导师仍毫无关系。一九六〇年，善导寺为解决纠纷，释印顺在《平凡的一生》记载：「于是由护法会推请证莲老与我商酌，拟订方案。主要为，一、**多请几位长老为导师**：住持不能任意辞退监院，要得**多数导师**的同意。……」从上述的举证说明，「导师」在善导寺是职事上的称谓，属于寺院庶务组织

之称谓，是寺院在弘法组织上的职称，仍然是世间法上的称谓，不但与整体佛教界毫无关系，也不是佛法中出世间法上所定义的导师。善导寺对导师的职称设定，乃属世间法中组织上的资深长老，因为寺院组织仍然必须与世间法中的一般团体组织配合运作，因此礼聘见多识广的长老，负责指导底下年轻职事，故赋予导师职称，与出世间法上指导三乘法义与修行，引领众生出离生死，具有初地以上证量之佛法导师意涵完全不同。

从上述释印顺的自述，可以知道释昭慧在为释印顺撰写传记时，已经熟读释印顺的自传文章《平凡的一生》，必然清楚的知道释印顺的导师一名，其意义只是世间法上的职事称谓，与出世间法上的佛法导师意义无关。然而，释昭慧在《人间佛教的播种者》的自序中说道：「一位法师贸然向我说：『你不要让导师失望！』……果然，光是名称的支微末节，就够我受的——我如何可能舍『导师』一名不用，而像一般学者一样通篇『印顺』长、『印顺』短呢？……」很显然的，该书的撰写是秉承释印顺的期待而写的，而且从自序中，可以得知搏取佛法「导师」一名的光耀，是该本传记的重要使命，也是释昭慧用以向释印顺「报师恩」的大礼。释昭慧如此不避众嫌的将佛教中对诸佛菩萨的尊称，而且是初地以上圣位菩萨的称号，当作世间人情送与释印顺，而释印顺也不避众嫌的由另一位法师出面，表达对释昭慧所写关于自身传记的要求，由此可见释印顺与释昭慧处心积虑搏取世名之一斑。

由释昭慧的自序中，就不难了解为何释昭慧要在释印顺的

传记中，将一个世间法中学校组织普通的导师职称，扩大而成为佛教的出世间法中「教界对释印顺的共同称谓了」。如果释印顺真的具有佛法导师之实德者，则释昭慧对之尊称可以说是如实而无过失，佛门四众皆可认同而接受；但是如果释印顺无有佛法导师实义之任何德性，则师生皆已是果盗见者，佛门四众应予默摈。因此，本文必须略为检视释印顺是否具有佛法导师实义之德性。

释印顺著《初期大乘佛教之起源与开展》页 13：

本来，佛也是称为阿罗汉的，但「多闻圣弟子」（声闻）而得阿罗汉的，没有佛那样的究竟，渐渐被揭示出来，……无比伟大的佛陀，在怀念与仰信心中，出现了究竟圆满常在的佛陀观。「佛身常在」，弥补了佛般涅槃以来的心理上的空虚。到这，声闻的阿罗汉们，与佛的距离，真是太远了！佛陀常在，于是从圣道的实行中，求佛见佛，进入佛陀正觉的内容，也与阿罗汉们的证入，有了多少不同。这些信仰、传说、理想、（修行），汇合起来，大乘法也就明朗的呈现出来。

释印顺一直著书立论认为：佛陀就是阿罗汉，阿罗汉等于佛陀；至于现在认为佛陀的解脱与智证超越阿罗汉，只是后来佛弟子对佛陀的永恒怀念而提升上来的，是佛法后来「**渐渐被揭示出来**」的演化。然而，佛陀也可以称为阿罗汉，这是以佛陀亦满足解脱道的解脱功德而说的，故说佛陀也称为阿罗汉。但是，不可因为佛陀也可称为阿罗汉，而说阿罗汉也是佛陀；因为就解脱的功德而论，阿罗汉只断除烦恼的现行而不断

习气，佛陀则是双断烦恼的现行与习气，故佛陀可称为阿罗汉，而阿罗汉却不能够称为佛陀，所断的烦恼范围及深浅有所不同故。乃至，佛陀亲证法界实相并且穷究一切种智，阿罗汉对于法界实相则完全无知，更不用说对一切种智的了知与究竟实证。因此，佛陀与阿罗汉在解脱的证境上有极大的差别，在法界实相智慧方面则是阿罗汉完全不能相应的，因此对三贤位菩萨的般若智慧便不能揣测，更何况是佛陀的一切种智，所以释印顺显然是不懂这里面的大差异，不具有解脱道实证的果德，也不具有佛菩提智的果德，不堪佛法导师之职、名。

释印顺主张：**佛身常住**（或「如来常住」），只是佛弟子对佛陀的永恒怀念，并弥补了**佛陀般涅槃以来的心理上的空虚**，因此而长期编写大乘经典，高抬佛陀的证量，使得佛陀与阿罗汉的证量差异愈来愈扩大。他对于大、小乘经典中，世尊一直强调「法界实相是可以现量验证，亲证法界实相后，未来可以成就不生不灭的佛地境界」的至教量，完全予以排除、否定。菩萨现量亲证不生不灭的如来藏后，便可验知，佛陀必然是常住的，因为第八识如来藏不可坏灭；根本就不必刻意去建立为常住法，而是法界中本就如此的事实。同样的，不论就事上或理上而论：众生也是常住的。由有自心如来常住故，能使众生常住三界而流转生死；于流转生死中，一世一世不断的更换五蕴。若众生不是常住的，众生如何流转生死呢？因此，正信的佛弟子，不论声闻缘觉或菩萨，都信受佛陀是常住的；证悟的菩萨们心中全无可能刻意加以建立，而是亲证与现观的般若智慧境界中本来就是如此的，不是、也不可

能建立的。

佛陀在人间的示现，也是由凡夫位依于如来藏而修行，最后清净如来藏所含摄的一切种子，成就四智圆明，使得七转识与如来藏完全相应，而常住如来藏之清净境界，永尽生死而常住三界，随愿度化众生，只是智浅的声闻、缘觉或浅学菩萨不知道佛陀常住的住处何在而已。胜义菩萨僧与二乘及凡夫的极大不同，即是在于胜义菩萨僧实证一切有情常住之根源——如来藏——的所在，证知无有任何一位有情会断灭。所以，后世真悟的菩萨们，从来不会因为任何有情的生死而产生空虚的心理，对世尊圆满度化因缘而示现般涅槃，更不会产生空虚的心理，只是遗憾自己的福德不足，不能面见世尊学法。因为世尊示现降生人间时，当时的一切菩萨不论证量高低，皆可亲炙、学法；世尊示现般涅槃后，只有缘深者可于梦中或定中有时亲见，唯有色究竟天的圣位菩萨可以时时面谒学法。虽然人间菩萨会有福德不足的遗憾，但是菩萨却时时感受到世尊冥冥中之护佑，如在左右；因此菩萨精进学法，救护众生，累积福德无有懈怠，未来世必然常随诸佛，亲炙、学法。因此，菩萨在心理上从来没有远离佛陀，一直都在理上、事上与佛陀彼此相互忆念而不相远离，如何会有「心理上的空虚」而必须作种种「永恒怀念」的提升佛陀果证的事行？

只有如同释印顺一般，将声闻解脱道误认为菩萨所修的成佛之道，故误认为佛陀与阿罗汉的证量完全相同，因此认为「世尊般涅槃后与阿罗汉相同，皆入无余涅槃中，永远灭尽，永不再出现于三界中，因此佛弟子已经永远得不到佛

陀的护佑，永远不可能再有机会面谒佛陀」，才要对世尊生起永恒的怀念。由此可知，释印顺的心中，佛陀与阿罗汉是没有差别的，这表示释印顺的心中，并没有佛宝实存；对于佛陀与阿罗汉的差别，他心中充满质疑，因此著书立论否定佛陀与阿罗汉在实质上的不同。所以说释印顺对于三宝中究竟皈依的佛宝是不信受，并且是充满质疑的，是于佛宝尚未生起不坏信、具足信的凡夫，这类人当然没有资格胜任佛法导师之职、名。

再者，释印顺认为：菩萨法道是建立在不可靠的「**信仰、传说、理想、（修行）**」上。完全迥异于经、律、论三藏共同皆说：菩萨法道是依于众生可以亲证的法界实相心——如来藏——而建立的。释印顺如此立论的目的，是要令一切菩萨道的修行者不再信受菩萨法道，不再探求法界实相心的所在，不再进求般若实相智慧，则没有人可以质疑他尚未证得如来藏，以确保他自任导师的虚名。

此外，释印顺为了成就其错误的立论，往往割截经文、断章取义，令人误解经文，以满足他认为大乘佛法是依不可靠的「**信仰、传说、理想、（修行）**」逐渐演化而来的，藉以证明佛陀与阿罗汉的智慧与解脱完全相同的结论。在《印度佛教思想史》页 95：

「大乘佛法」的甚深义，依于涅槃而来，而在大乘法的开展中，渐渐的表示了不同的涵义。起初，菩萨无生法忍所体悟的，与二乘的涅槃相同，『华严经』「十地品」也说：「一切法性，一切法相，有佛无佛，常

住不异。一切如来不以得此法故说名为佛，声闻、辟支佛亦得此寂灭无分别法。」

释印顺在上述引用的《华严经》〈十地品〉中，截去前面的经文，仅取后面的两句经文，令人读起来会误以为：「一切法性，一切法相」是「声闻、辟支佛亦得此寂灭无分别法」，用以证明「**起初，菩萨无生法忍所体悟的，与二乘的涅槃相同**」，将胜义菩萨亲证法界实相——如来藏，从而观察如来藏出生一切法之实性及生起之「一切法相」，都归于声闻缘觉之同一所证。其实，声闻缘觉只知一切法缘起性空，是否定三界所有法性的，是连本际的一分法性亦不能证得的，何况一切法性？因此才要灭除一切法相而入无余涅槃。如果声闻缘觉能亲证一分法性，则必然要探讨：此法性与一切法的关系，此法性如何生起一切法相，以及一切法性与一切法相的内涵。则阿罗汉必须三大无量数劫方可探究穷尽，不可能舍寿即入无余涅槃。然而，慧解脱阿罗汉，乃至三明六通的大阿罗汉皆否定三界一切法性，也不实证本际的一分法性，所以不证一切法性，更不能证一切法相；菩萨虽证而未圆满，唯有佛陀能究竟证一切法性及一切法相。因此，经中世尊以一切法性及一切法相，劝勉八地菩萨于断尽见、思二惑时，不应入无余涅槃，因为八地菩萨还有一切法性、一切法相尚未具足证得。兹引《大方广佛华严经》卷二十六原文如下：

菩萨亦如是，住**不动地**，一切心意识不现在前，乃至佛心、菩提心、涅槃心，尚不现前，何况当生诸世间心？佛子！是菩萨随顺是地，以本愿力故。又诸佛为现其

身，住在诸地法流水中，与如来智慧为作因缘。诸佛皆作是言：「善哉！善哉！善男子！汝得是第一忍，顺一切佛法。善男子！我有十力、四无所畏、十八不共法，汝今未得，为得是故，勤加精进，亦莫舍此忍门。善男子！汝虽得此第一甚深寂灭解脱，一切凡夫离寂灭法，常为烦恼觉观所害，汝当愍此一切众生。又善男子！汝应念本所愿，欲利益众生，欲得不可思议智慧门。又善男子！一切法性，一切法相，有佛无佛，常住不异。一切如来不以得此法故，说名为佛；声闻辟支佛亦得此寂灭无分别法。」

语译如下：【菩萨也是这样的安住于第八不动地，一切过去世心、现在世识、未来世意皆不现在前，乃至成佛之心、修证菩提之心、欲入涅槃之心，都不现前，何况是生起世间种种杂染的心行？佛子！这位菩萨能够随顺安住在第八地而不入无余涅槃，是以本愿力量的缘故而安住。而且诸佛为此菩萨示现种种身相，授与不共二乘的如来智慧作为因缘，令其安住于诸地的佛法流水中，而不入无余涅槃。诸佛都这样说：「很好！很好！善男子！你得到断尽见、思惑而又能安忍不入无余涅槃，这是最上第一忍，能够随顺于一切诸佛所教之法。善男子！我有十力、四无所畏、十八不共法，你现在还未能证得，为了要证得这些殊胜妙法，应当勤加精进，而且不可舍弃这个安忍的法门。善男子！你虽然证得断尽见、思二惑的第一甚深寂灭解脱之法，一切的凡夫众生因为离开寂灭的法门，常常被烦恼以及不能舍离觉观之所加害而流转生死，你应当

怜愍这样的一切众生。另外，善男子！你应当常常忆念你原本的誓愿，是要利益一切众生，是要证得如来不可思议的智慧法门。还有，善男子！一切法性，一切法相，不论有佛出现世间或无佛出现世间，都是常住而不变异的，即使断尽见、思二惑，如来藏出生一切法的功能性，出生一切法相的功能性，也永远不会坏灭。一切如来不是以证得断尽见、思二惑的解脱境界，而称为佛陀的；因为声闻缘觉也证得灭尽定而获得断尽见、思二惑这个寂灭无分别法。」】

《华严经》中诸佛劝慰八地菩萨：一切法性及一切法相，都是依如来藏心而常住不变异，即使断尽见、思二惑而入无余涅槃，一切法性及一切法相仍然常住不变异，因此实证如来藏之一切法性及一切法相是比入无余涅槃更为胜妙的，以此劝慰八地菩萨不应如同二乘人入无余涅槃。诸佛之所以称为佛陀，不是因为证得断尽见、思二惑的寂灭解脱之法，而是因为证得十力、四无所畏、十八不共法等，比入无余涅槃更为殊胜而不共声闻缘觉的解脱与佛菩提智慧，因此劝勉八地菩萨应该安忍于八地所证断尽见、思惑的寂静境界而能不入无余涅槃，住于世、出世间的最上第一的无生法忍，继续往佛地迈进。诸佛的成佛是以般若种智等法成就而成佛的，并不是以断尽见、思惑的无余涅槃而成就的；断尽见思二惑，是阿罗汉所成就的，也是八地菩萨同样成就的，但终究是仍然不能成佛。释印顺将佛诸劝慰八地菩萨的开示，故意断句取义，扭曲世尊于华严经中的开示，以误导一切读者，由此显见：释印顺对于经典法宝也是极不敬重的，他随意割截，极尽恣意扭曲之能事，以遂其

破坏大乘法道的意图。

再者，从《华严经》中世尊的开示，可以知道诸佛随时都在呵护一切菩萨，故能于七地菩萨证得念念入灭尽定的极寂静心境而断尽见、思惑时，示现身相而为说法，引导七地满心菩萨入于八地中，永不取灭而常住人间利乐众生。因此，诸佛示现般涅槃时，并不是入二乘之无余涅槃，而是无住处涅槃，不住于生死而亦不住于无余涅槃，常住世间无穷无尽的示现轮回而实无生死，故能于七地菩萨断尽见、思二惑时，示现身相而为说法，引入八地心中，此亦证明「佛身常住」的说法并不是弥补了佛陀般涅槃以来的心理上的空虚，而是诸佛的悲愿、常法，一切菩萨也都依此而住。释印顺引证《华严经》的目的，只是为了扭曲经意，用以印证其错误的立论，但是对于经中诸佛常住世间而现身呵护诸地菩萨的事实，与他所说「**佛身常住**」是弥补了佛陀般涅槃以来的心理上的空虚的立论完全相反，他明知至教中的事实是如此，却故意不闻不问，亦不做任何解说而加以扭曲引用。由此显见释印顺对于经文中诸佛常住及有时现身指导菩萨而违反其立论，是无法作任何解释的，他引用经文只是要故意扭曲而采取对其立论有利之面向；对于同段经文中，正确显示佛法义理而驳斥其立论之部分，一向故意视而不见，刻意截去。释印顺故意断句取义，非仅是世人断章取义而已。由他恣意断句取义及曲解经意，可证实他对于经典法宝也是不信受的，是对法宝不具信，无资格身任导师之职、名。

至于三宝中之僧宝，释印顺在《印度之佛教》中将原本与

佛教教法完全不同而入篡佛法的「譚崔瑜伽」(Tantra, 旧译为坦特罗瑜伽, 即是佛教研究者所说的坦特罗佛教) 教法, 判为大乘末期之秘密教, 承认其为佛教中之支派, 并且对其法义做种种合理化与殊胜化的解释; 虽然表面上略有批评, 都只是针对双身法的轮座杂交部分而作批评; 其实是赞誉有加, 因此令专弘「譚崔瑜伽」双身法的西藏喇嘛教得以披上佛教的法衣, 蒙骗佛教学人, 并且勾引佛教的出家在家四众实修双身法, 使得戒行清净的佛门僧宝蒙尘。《印度之佛教》页 321-322 说:

且置此等琐屑事, 试一言其要义。……二、厌苦求乐之妙乐: 出家声闻弟子, 视五欲如怨毒, 以「淫欲为障道法」, 固非在家弟子所必行。然以性交为成佛之妙方便, 则唯密乘有之。「先以欲钩牵, 后令入佛智」, 大乘摄化之方便。方便云者, 且以此引摄之, 非究竟, 亦非漫无标准也。或者谬解「以乐得乐」, 乃一反佛教之谨严朴质, 欲于充满欲乐中, 成就究竟佛果之常乐。欲界欲乐中, 淫乐最重, 或者乃以此为方便, 且视为无上之方便。惟是淫欲为道, 密宗之旧传我国而流入日本者, 犹未尝显说, 故每斥「无上瑜伽」之双身法为左道密教。然特宏「无上瑜伽」之西藏喇嘛, 则矜矜以妙法独备于我已。

如来正法中出家的声闻弟子, 将五欲视为怨毒, 以「淫欲为障道法」, 这是世尊的教法与戒法, 释印顺则说:「然以性交为成佛之妙方便, 则唯密乘有之。」以此明贬暗扬的手法, 否定如来正法的教法与戒法不是妙法, 显示如来藏教法不是妙方

便，认为以**性交成佛**才是**妙方便**；而且说这种妙方便，只有**密乘**有之，而寓有推崇之意，予以胜妙化。并且对于「**性交成佛**」这种妙方便，如何可以称为妙方便，更以「**非漫无标准也**」加以合理化，令人深信「**性交成佛**」是合理性的，不是漫无标准的邪思妄想，是不违佛法理论与行门的。

释印顺私心中认为：佛陀的智慧与解脱，是可以经由男女交合而成就的，则无色界天无有色身，故无有妙方便即身成佛；色界天人离开欲界的男女欲，无有男女根，皆是中性身，亦无有妙方便可以即身成佛；欲界天人从四王天往上至他化自在天，男女淫欲愈来愈淡薄：四王、忉利二天是身身相接，兜率执手，化自在熟视，他化自在暂视皆成就欲事，则天界层次愈高则愈难成佛，因为无有男女交合的妙方便所致，这即是释印顺私心中的理论基础。因此释印顺说：「**欲界欲乐中，淫乐最重，或者乃以此为方便，且视为无上之方便。**」由此逻辑则可理解释印顺主张「人间佛教」，而不愿相信天界有佛教者，乃是「**性交成佛**」理路之幽隐寓意推演而已；因为人天中，只有人间有粗重男女根以之交合，可以引生第四喜做为妙方便，只有人间方有粗重的白、红菩提（喇嘛教对男、女淫液之称呼），可以获得菩提智而即身成佛，这应该与他主张的人间佛教，有直接而隐晦关联的。

释印顺常言：倡导「人间佛教」皆以《增一阿含经》所说「佛世尊皆出人间，非由天而得也」为其根本。《印度之佛教》自序：「（1938年）时治唯识学，探其源于『阿含经』，读得『诸佛皆出人间，终不在天上成佛也』句，有所入。」

可是以《印度之佛教》揆其解读《增一阿含经》此句经文之思想根源，却是暗中植基于污秽邪淫之「性交成佛」思想，与一般的正信佛弟子是截然不同的。乃至 1985 年重新出版之《印度之佛教》书中，仍然不改其思想，页 339 说：「想到『印度之佛教』，到底是始终条理，表示了印度佛教的演变过程，指出了抉择取舍的明确标准。在我的其他作品中，还没有足以代替的。」由此可以看到，释印顺的「人间佛教」其实是从他心中隐藏的谭崔瑜伽「性交成佛」思想所获得的结论。所以，释印顺对于「佛陀的清静是远离三界杂染」是不能信受的，对于如来教法与戒法的清静是远离欲界淫欲之杂染，也是不能信受的，乃至出家声闻人的清静应该建立于远离男女淫欲的杂染，同样是不能信受的，因此邪见，他才会主张「凡夫的人菩萨行可以成就佛道」，才会有人间佛教的建立。

释印顺推崇谭崔瑜伽「性交成佛」思想而说：「惟是淫欲为道，密宗之旧传我国而流入日本者，犹未尝显说，故每斥「无上瑜伽」之双身法为左道密教。然特宏「无上瑜伽」之西藏喇嘛，则矜矜以妙法独备于我已。」释印顺对于西藏喇嘛教是特别赞叹的，对于经由中国而流传于日本的谭崔瑜伽思想，由于日本东密加以改良而舍弃西藏喇嘛教「性交成佛」的核心法门——「无上瑜伽」的双身法——不肯加以实行及弘扬，表示这样的妙方便犹未尝显说而隐有惋惜之情，反而对于西藏喇嘛教专一而完整的弘扬「性交成佛」，婉转赞叹为「矜矜以妙法独备于我」，对于西藏喇嘛教「性交成佛」的思想流传于中国地区，隐寓珍惜可贵的意思。

由于释印顺于书中，如此暗示性的赞叹谭崔瑜伽的「**性交成佛**」思想，暗示性的赞叹西藏喇嘛教专一完整的弘传「**性交成佛**」思想，并且将之高推为**密乘**，承认为佛教中正确的支派，与如来正法中声闻、缘觉、菩萨之三乘教法同时并立，甚且赞叹此**密乘之教法为妙法**，寓意贬抑如来正法之三乘教法不是妙法，视同外道的神我。并且于文中将此邪淫本质之喇嘛教称之为**密宗**，令佛弟子误以为是佛教中为接引不同根器的众多宗派之一，将此与佛教完全无关之喇嘛教编派为佛教中之宗派，令佛弟子误认为此是专为接引淫欲心重之特别法门，间接承认喇嘛教的性交成佛法门是正法。这已显示他对邪法本质的无能理解，不足以身任导师之职、名。

西藏喇嘛教本质是邪淫的谭崔瑜伽性交之法，与清淨的佛教完全无关，源于印度教的两性生生不息的观念，后来由莲花生与阿底峡传入西藏；但是喇嘛教的教主达赖喇嘛，为吸收佛教信众的资源，处心积虑的想要披上佛教的清淨法衣，以便获得世界各地虔诚佛弟子之仰信，而方便吸收庞大的佛教资源。释印顺对于辗转源自印度教的西藏喇嘛教的大力赞叹，并且将之置入于佛教的印度史中，使得以谭崔瑜伽为本质的喇嘛教，取得披上佛教清淨法衣的合理化根据。因此西藏喇嘛教都不自称为喇嘛教而改称**密宗、密乘、金刚乘、密教**，或者**西藏密宗**，乃至**藏传佛教**，其目的即是要将不是佛教的喇嘛教合理化为佛教的一员，乃至高推是佛教中最殊胜的一员，而释印顺的大力赞叹，以及视释印顺为其传承的法师、居士们的大力推崇下，使得喇嘛教想要入主佛教的企图得以完成。

例如：佛光山释满义著《星云模式》页 14：「他〔编案：指释星云〕虽不大倡导修学密法，但不排密，主张显密融合，主办世界显密佛学会议、禅净密三修法会，选派弟子学习藏传密教。」短短的几句话，文中充满矛盾的说法，既然「不大倡导修学密法」，为何却又「选派弟子学习藏传密教」？如果所谓的密法是如来正法，为何要说「不大倡导修学密法」？其实释星云与释满义心中皆知喇嘛教的邪淫本质，却不顾世尊的戒法与教法，选派具足戒的出家弟子学习邪淫的喇嘛教法，这种身口不一的作为，皆是心中认同释印顺将喇嘛教植入佛教中而造成的矛盾。又如今年 2006 年，法鼓山释圣严于《汉传佛教文化及其古文物》中（发表于《中华佛学研究》第七期），将藏传佛教当作是佛教的三大传统之一，将大乘佛法贬抑为汉传佛教，而非佛教的喇嘛教并立，这也是受到释印顺邪见影响而产生的结果。凡此种种将喇嘛教建立为佛教之一，令清净僧宝及僧宝所代表的寺院，变成污秽邪淫的喇嘛教的弘扬场地，释印顺扮演着极为关键的重要角色。

最悲惨的是，由于释印顺及宗奉释印顺的大法师及大居士的推波助澜，令佛教四众普遍地误以为喇嘛教是佛教的正统宗派，以致不知喇嘛教的邪淫本质而尊崇喇嘛外道为上师。当佛门四众对喇嘛极为信受时，喇嘛便显露出邪淫的本质，对无知的信众们伸出魔爪，进行性侵害〔编案：喇嘛教的种种错误，请参考平实导师所著《狂密与真密》56 万字的细说〕。例如以前著作《西藏生死书》的索甲仁波切，在美国被告发的性侵害事件，乃至近日（2006/7/14 台湾各报纸报导）又有比丘尼及优婆夷不堪受到

佐钦派的正统喇嘛林喇仁波切之性侵害而出面控诉；这只是冰山中的一角，为保护名声而未被披露的事件更多；这类事件不断出现在喇嘛教的弘法过程中，更多的是被报导出来以后，改个法名又重新弘扬密宗双身法，继续侵害无知的信众，但都被归类为佛教界的弘法者性侵害事件，使得整体佛教蒙羞。

然而，所有由达赖喇嘛领导的喇嘛们，不论是索甲仁波切、林喇仁波切或者其他的喇嘛，本质上皆是谭崔瑜伽的喇嘛教法的实践者。尚有许多受到性侵害，因为顾及颜面而不敢声张的受害者，皆是虔诚的佛教徒；当强逼异性信徒合修双身法的性侵害证据确凿而不能否认时，或引诱异性信徒合修双身法而被信徒的配偶抓奸成功时，所有的喇嘛教寺院或精舍主持人，都会异口同声的宣称是假喇嘛所为，不是真正的喇嘛；这是密教处理双身法事件时的一贯手法，以此手段继续瞒骗不知情的社会人士及佛教界，以便未来可以继续弘传邪淫的教法。这种令许多出家及在家佛弟子令誉受损的事件，皆是释印顺对邪淫本质的喇嘛教公开赞叹及支持下所产生的悲惨后果。因此，对于僧宝的戒行清净，对于实证如来藏之后，转依如来藏的本来清净真如性的胜义僧宝，释印顺不仅是不相信，而且著书立说将之推入魔属或外道法中，反将污秽邪淫的喇嘛教置入佛教中，认定为真正的佛教支派，因此而染污了佛教道场，玷污了佛门四众，是不折不扣的破坏佛教正法者，所以他对证悟如来藏的实义僧宝也是不具信的，当然不具导师的资格。

如上所举，释印顺对于佛不坏净、法不坏净、僧不坏净、

圣戒成就等四法，完全无法信受，而且是著书立论破坏随学者的四不坏净，更且导引其随学者踵随其言，破坏佛门四众的四不坏净，绝无资格被尊称为佛法导师。《杂阿含经》卷三十说：

佛告释氏难提：「若于四不坏净，一切时不成就者，我说是等为外凡夫数。」

语译如下：【佛陀告诉释氏难提：「若是有人对于佛宝的清静不能生起坚固不可破坏的信心，对法宝的清静不能生起坚固不可破坏的信心，对僧宝的清静不能生起坚固不可破坏的信心，对戒律的清静不能生起不可破坏的信心，在一切时节中的身口意行都不能对四不坏净成就信心，我说这样的人已经是堕入外道凡夫的数目之中。」】

释迦世尊于经中开示说明，若有人对于佛法僧三宝的清静及戒律的清静，不能生起不可破坏、不可改变的信心者，就是外道凡夫，何况是著书立说破坏他人四不坏净的释印顺？因为对于四不坏净不能具足信心者，三皈依戒便不能成就；若三皈依戒不能成就，则一切戒体即不能依之而存在，故五戒戒体、声闻戒体、菩萨戒体皆不能存在，已成为外道中的凡夫，连法师、僧宝的身分都已经失去了，纵使仍然住于寺院中，仍然身披僧衣，也只是一个不具僧宝身分的俗人。「一切时不成就者」，是指有人如同释印顺、释昭慧、释圣严、释星云等人，于四不坏净不能成就信心，而且造作种种破坏四不坏净的诸行，例如著书、立说、曲解经典、支持及学习谭崔瑜伽、乃至暗中实行谭崔瑜伽等等，都是外道凡夫中的一员，已非凡夫僧宝。可是佛教道场中不知情的佛门信众，或者知情但是不跟随

他们造作种种破坏四不坏信的许多法师和居士；因为不造作种种破坏四不坏净的诸行，故非一切时不成就者，则不属外道凡夫，因为于四不坏净尚具信心的缘故。

释印顺从极早期的著作《印度之佛教》(1942年)到极后期的著作《初期大乘佛教之起源与开展》(1981年)、《印度佛教思想史》(1988年)，一生的佛学著作，一向皆是不信佛法僧三宝，一向是对佛法僧三宝及戒律的清静都无法信受，乃至著作种种书籍破坏佛门四众对三宝的信受、对四不坏净的信心。因此，释印顺一生不但没有导护众生入于如来正教中，反而认同宗喀巴的《菩提道次第广论》中的作法，不着痕迹的渐渐将佛弟子引入密教外道法中，幽隐而难以令人觉察的引导四众学人亲近喇嘛教，成就毁坏正法的事业。释印顺一生一直都是暗中认同喇嘛教的谭崔瑜伽的教法与理论，从来不曾住持如来正教于世间，由此可知其未来世及未来的久远时劫，也不可能住持佛教正法于世间，当然不能身任佛教导师之职、名。

依据以上的举证，综合而言，可以获得一个结论，就是释印顺是佛教中的假名导师，根本不是一个正信的佛弟子。随便一位初入佛门的普通正信佛弟子的戒行、德行，都比释印顺更具有善根与福德。释印顺只是一个暗中支持、暗中赞叹邪淫教法的外道凡夫，却披着清静的佛教法衣，以宗喀巴的手法而藏身佛门，诱骗清静的佛门四众堕于外道法中。这样的一个人外道凡夫，连成为世间国中、小学班级导师的资格都不够，连成为一般不受五戒但不犯五戒的普通人的导师资格都不够，连具足人身之资格都不够，遑论成为清静佛门中的导师。由此可见，

释印顺完全没有丝毫佛门中导师的德行，只是如同喇嘛一样用佛教僧宝的身相、佛法的名相，实际弘传外道法的一个外道凡夫。释印顺与释昭慧二人，从来不在如来正教中用心，从来不信受遵从佛语，不在断身见、求证可知可证的如来藏上用心；一向只用心于世间法上，用种种高推果证的手段，想搏取世间的名闻利养，确实皆是果盗见者。祈请一切佛门弟子应仔细思惟分辨导师二字的真实义，远离假名导师，以免随堕邪见坑中。（待续）



触证如来藏就是真见道

(二之一)

—正鑫—

末学去年认识一位对经论及各种佛学著作都广为涉猎的同修道友，他常来新竹讲堂聆听平实导师讲经说法的DVD，共修结束之后，在多次回家的车上，他先后出示《成唯识论》及一迭从网路上列印下来的资料，向末学提出一些质疑及他个人的看法。末学先将这位同修的看法整理归纳，后面末学会把这些问题加以说明。这位同修认为：「只有在具有『五地』的禅定，至少是『未到地定』条件下的见道，才能称为真见道。是用无分别智见道触证如来藏。正觉同修会的学员一念相应慧触证如来藏，知晓如来藏的所在，是用思维整理出来的，只能称为『开悟、明心』，不能称为真见道。平实导师将『触证如来藏』定义为『真见道』，会降低见道的品质，误导后人，有诸多过失。」末学便请教他说：「您认为正觉同修会的学员触证如来藏只能称为开悟明心，不能称为真见道，那么请问您的依据是什么？」这位同修回答说：「于五位（地）中依成论过程见道，五位（地）指的是初禅到四禅及未到地定，因为『其相等故，总说一心』，各有甚

深涵意。多刹那是指一段见道的过程内所现庄严的过程。」
(多刹那在定中,在类似黄胜处的情况下,见到如来藏所现庄严)这位同修说:「他蒙地藏王菩萨的慈悲摄入『三昧』中,他的誓愿就是『守护经论』。」他也提供了如下的资料:

- 1、《成唯识论述记》卷七:「论:未知当知至可当知故。」
- 2、《瑜伽师地论》卷六九:「复次唯依诸静虑及初静虑近分未至定。能入圣谛现观。」(CBETA, T30, no. 1579, p. 682, b27-28)
- 3、《大乘法苑义林章》卷二:「六十九说见道唯五地故」。(所说五地之意指四静虑及初未至定)(CBETA, T45, no. 1861, p. 286, b1-2)
- 4、《大乘百法明门论开宗义决》卷一:「二相见道。即是后得无分别智。从真见道无间而生。」(CBETA, T85, no. 2812, p. 1083, b23-24)
- 5、《成唯识论述记》卷七:「义唯菩萨从真见后亦不出观即入相见。」(不出观即是仍在定中)(CBETA, T43, no. 1830, p. 502, c7-8)
- 6、《显扬圣教论》卷一六:「复次以何现观。颂曰。出世间胜智。能除见所断。无分别证得。唯依止静虑。(此即见道唯五地四静虑及初未至定)论曰。出世间智能为现观非世间智为断见所。断惑唯是见道非修道故。问彼复何行。答无分别证得。谓现前证得无分别行非未现证。问彼何所依。答唯依止静虑不依无色。」(CBETA, T31, no. 1602, p. 560, b11-17)
- 7、《成唯识论》卷九:「28若时于所缘。智都无所得。尔时住唯识。离二取相故。论曰。若时菩萨于所缘境无分别

智都无所得。不取种种戏论相故。尔时乃名实住唯识真胜义性。即证真如智与真如平等平等俱离能取所取相故。能所取相俱是分别。有所得心戏论现故。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 49, c16-22)

8、《成唯识论》卷九：「加行无间此智生时体会真如名通达位。初照理故亦名见道。然此见道略说有二。一真见道。谓即所说无分别智。实证二空所显真理。实断二障分别随眠。虽多刹那事方究竟而相等故总说一心。」(CBETA, T31, no. 1585, p. 50, a4-8)

(按：这位同修所提供的以上资料，未学未更改一字。)

最初末学因这位同修的质疑，同于西元 2003 年的退转者所提的问题，便建议他阅读平实导师在 2003 年为了回应那些退转者所提的问题而撰写的《灯影》一书，并希望他去找平实导师小参。后来这位同修出示一迭从网路上列印下来的资料，其中一张有《成唯识论述记》第七卷的文字，并指着上面的「五位」，表明这里的「五位」指的就是「初禅到四禅及未到地定」，末学回家后便利用中华电子佛典(CBETA)搜寻资料，并将这些资料译成白话，发现《成唯识论述记》第七卷中的「五位」并不是这位同修所指的「初禅到四禅及未到地定」。有一回共修时末学便把结果告诉他。如今末学也将这份资料列印如后供大家参考。

《成唯识论述记》卷七：

论：未知当知至可当知故。述曰：「体谓体性，位谓五



位，体性居位故名体位。根本位者，五十七云：『几不系？』。答：『后三. 九少分。三者即三无漏根也，不取前位故。见道中如对法第九有十六心，此除末后心』。问：『何故见道通十六心，此根唯在十五心时？』『见道据见观谛行故，即十六心皆是。此根有所未知而当知根，唯前十五心，以第十六无所未知可当知故。此中类忍皆缘前心，其第十五心已缘前心遍成论。第十六心泛观类忍，不同小乘证无为故，唯取十五心为此根也』。问：『此相见道在真见道后，真见道中已有无间、及解脱道；解脱道中已得初果，何故相见至十五心犹此根摄，岂预流果亦此根耶？』答：『此不然！其预流果至相见道第十六心，见相谛圆方始建立，非真解脱可名初果。故十五心犹此根摄，而非初果得有初根。又唯菩萨从真见后亦不出观即入相见，至第二心犹此根摄，至第三心相，见既圆，方极见满，乃非此根，第二根摄』。』

白话解释如下：

窥基大师的《成唯识论述记》解释说：【体指体性，位指五位，体性安住其位的缘故，所以称为体位。「见道位」便是根本位，《瑜伽师地论》第五十七卷中说：「有几根不会成为根本位的系缚，可以增上成就见道位的功德？」，我的回答是：「有后面的三根、及少分的九根（信等五根及意、喜、乐、舍根）」，三根指的就是三个无漏根（未知当知、已知、具知根），因为这三个无漏根不含摄前面加行、资粮位的缘故。有关见道的文献中如对法论第九卷里所说见道有十六心，这里是把最后一心（道类

智)除去,因为(道类智)属于修道位所含摄」。有人问说:「什么缘故见道时已到达第十六心,而这一根(未知当知)却只摄属在第十五心时?」我的回答是:「见道如果是依据对四谛行相观行思维的话,那么十六心都是。因为这一根(有所未知而当知根)的意思就是未能完全普遍了知四真谛,所以只含摄前面的十五心,因为到了第十六心(道类智)时已完全了知四真谛,就是无所未知可当知的缘故。这里的类智忍都是以之前的心为缘而生,因此第十五心时已将前心遍缘完毕成就。第十六心是深入微细而全面的再观察思维所有的类忍法,因为不同于小乘的证无为法的缘故(大乘是以真见道触证如来藏的根本无分别智为基础,去做四圣谛的观行,与小乘只观四圣谛、蕴处界无我不相同),所以只摄取前面十五心做为这一根的根性」。有人问说:「相见道在真见道之后,真见道中已有无间道、及解脱道的证得;而在解脱道中也已证得初果,是什么缘故相见道位中,到了第十五心时还是属于这一根(未知当知)所含摄,难道预流果也是属于这一根(未知当知)所含摄吗?」我的回答是:「这个问题不能这样说!因为预流果到了相见道的第十六心,对如来藏变现的见相分谛理圆满的了知才开始生起,所以并不可以说证初果时就是真解脱,证初果时只得少分的解脱而已,尚非真解脱。所以十五心还是属于这一根所含摄,因而并不是证初果时就能够拥有初根(未知当知)。这个意思就是:菩萨在证得真见道之后,也可以在不离开对真如的思维观察,进入相见道的修习(《心经》行深般若波罗蜜多时,照见五蕴皆空),到了第二心(解脱道)时还是这一根(未知当知)所含摄,到了第三心(胜进道)时,相、见二



分的观行已经圆满，如果相见道的观行修证到达真正圆满时，才不属于这一根（未知当知）所含摄，而是属于第二根（已知根）含摄了」。】

末学告诉这位同修：他所出示的《成唯识论述记》第七卷，窥基大师解释「未知当知根、已知根、具知根」的文中的「五位」，指的并不是「初禅到四禅及未到地定」。末学初看这段文字时，确实看不懂它的意思，因为里面的名相不少，因此末学又赶紧找出《成唯识论》卷七的本文，再查阅相关的资料，互相对照之后，才看懂这段文字是说二十二根中的三无漏根各有什么体位。原来未知当知根的体位有三种：见道位（根本位）、加行位、资粮位；已知根有一个体位——修道位；具知根有一个体位——究竟位。见道位（根本位）的根性除了未知当知根之外，另外还有信及意喜乐舍等四根。从这里就可以确定文中的「五位」说的是「唯识五位——资粮位、加行位、见道位、修道位、究竟位」，并不是这位同修所指的「初禅到四禅及未到地定」的五位。这位同修随便将网路上一些质疑 平实导师法义（会外人士为了证明质疑有理，援引经论中的文字）的文字列印下来，自己也没有事先研究、了解清楚这些资料的内容，就拿给末学看，想让末学相信他的说法，末学从第一次与他见面谈话时，就已经心里有数了，怎会如此就轻易相信，何况那些资料又多是对经论错误解读后所写成的文章。

后来有一回共修时，这位同修又提供末学新的资料（即前面2—6项）。说实在话，这位同修提供末学的知见虽是错误的，但末学却因此获益不少。他否定 平实导师及多数同修见道的

行为是错误的，但末学还是衷心期望他能迷途知返，改往修来，一起摄受正法。末学再把《成唯识论述记》卷七解释「论：未知当知至可当知故。」的文字译成语体文之后，也大略了解这位同修知见错误的症结了。末学将个人的一些心得浅见叙述于后，尚请同修们大家不吝指教。

一、「定」的误解

这位同修由于个人「特殊三昧」的经验，因此非常坚持禅定在见道上的地位，认为只有在具有五地禅定，至少是有未到地定的情况下的见道才可以定义为真见道，如果没有未到地定以上的禅定的见道，只能称为明心开悟，如果定义为真见道，会有损见道的品质。这是以「守护经论」为誓愿的他所不能接受的。他认为四加行（明得定、明增定、印顺定、无间定），都要透过禅定来观行，与禅定有关，所以他认为四加行中的「定」不能解释为「心得决定」。末学以为法义辨正最好的方法，就是比对经典，用经典让事实真相呈现出来。我们来看《成唯识论》怎么说，《成唯识论》卷五：

云何为定？于所观境令心专注不散为性，智依为业。谓观得失俱非境中，由定令心专注不散，依斯便有决择智生。心专注言显所欲住即便能住，非唯一境。不尔，见道历观诸谛前后境别应无等持。若不系心专注境位便无定起，故非遍行。

白话解释如下：

玄奘菩萨开示说：「什么是定呢？定的体性就是能够使心



对于所观察思维的境界专注不散，依赖心的专注不散而出生智慧，就是定的功用。意思是说心在观察得、失、亦得亦失、非得非失的情境时，由于定使心专注不散的缘故，依赖这个特性，心便出生了对所观察思维专注的境界如何决定选择的智慧。心专注的意思是显示『心要安住在那里就能安住在那里』，不是只安住在固定的一个境界中。不然的话，为了见道而遍观四圣谛、十二因缘法……等种种谛理，前后有各种不同的境界，就不应有平等维持的定出现。如果心不维系专注在一个所观境界地位时，便不可能有定的生起，所以定不是遍行心所法。」

由 玄奘菩萨的《成唯识论》对「定」的开示，可以了知修定的目的是在使心对所思维观察的境界对象能专注不散，进而生起抉择的智慧，不是在定中爱味「类似黄胜处」的境界，也不是枯坐一念不生，冷水泡石头。而是在「五地」禅定中思维观察四圣谛、十二因缘法……等种种法时，由于心的专注不散的定力，而对思维观察的境界对象可以出生抉择的智慧，进而见道、断烦恼、得解脱。这个才是学佛修习禅定的主要目的，怎可将手段工具变成目的，反客为主，舍本逐末？

见道、断烦恼、得解脱主要还是靠智慧的，不是靠禅定的。「禅定」若是真能让人证悟、断烦恼、得解脱，佛陀的最后一个弟子「须跋」，禅定已修到非想非非想处的层次，又何须赶在 佛陀即将入灭之前，求见 佛陀请教，得蒙 佛陀开示，立即证得须陀洹果，继续思维，而在入夜之后，终于漏尽成为阿罗汉。这位年高一百二十岁才悟道的「须跋」尊者，因不忍

三界之尊、人天眼目的 佛陀入灭，请求 佛陀继续住世，但未蒙 佛陀应允，伤心痛哭而昏迷倒地。因而请求 佛陀允许他先于 佛陀入灭。得到 佛陀应允，便先 佛陀入灭了。由此可以知道一个事实：没有佛法正知见的禅定只能伏烦恼，不能断烦恼、得解脱，不能证悟成圣；禅定的证量即使高到非想非非想处定的层次，如果不遇「真」善知识的教导、传授四圣谛、十二因缘法、深般若……等的正知见，求证声闻的解脱果都已难如登天，何况是求证佛菩提道的如来藏深妙法！因此今生得遇佛菩提道的如来藏深妙法，实应该作希有难遇想，善自珍惜！

这位同修认为自己是有真见道的人，而他的真见道是：「多刹那在定中在类似黄胜处的情况下见到如来藏所现庄严」；这位同修的「在定中的类似黄胜处」是因修定而有，是法处所摄色的自在所生色，是与意识相应的境界法。即使因胜定力入火光定时能有火光发现，或入定时能见一切色像境界，或入定时能作青黄赤白等观所变青黄赤白等色相分，这些都还是法处所摄色的自在所生色，与意识相应的境界法。那么！什么是法处所摄色的自在所生色？首先说明法处所摄色，法处就是十二处中的法处，十二处指的是内六处（眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根）及外六处（色处、声处，香处、味处、触处、法处）。第八阿赖耶识藉五扶尘根触外五尘，在五胜义根中变现内五尘相分上之法尘，意根触法尘，作意如来藏流注六识的种子，了别此内五尘相分上之法尘，前五识只能了别色法中的显色（如眼识只能了别青黄赤白），而色法中的形色（如大小长短高低）、表色（屈伸俯仰）、无表色（气质韵味）只能依靠意识来了别。这个由意根所触，只

有意识能全部了别的法尘，就是十二处中的法处，而为法处所摄属的色法，就称为法处所摄色。「法处所摄色」有五种：一、**极略色**，就是将有质的五根五尘实色，用意识思维分析到极微细部分，这个极微的色，古名邻虚尘。二、**极迥色**，就是将无质的虚空显色青黄赤白，用意识思维分析到极微细部分。另有一种解释：就是遥望视野辽阔的远处的虚空显色青黄赤白，用意识思维在视力不及的远处时，这个青黄赤白，逐渐稀释淡薄后之极微之色。三、**受所引色**，即是无表色。如受戒所得的戒体，便是因领受戒法而在身中发起的色；又如人的气质神韵也是。四、**遍计所起色**，乃因不明了意识，单独缘于阿赖耶识所变现的内五尘相分上法尘时，虚妄计度，而执着实有我法之色。五、**自在所生色**，是说自在菩萨、大声闻等，因于殊胜的禅定力，能以定力自在变现色声香味等境色，如将第八识所变现的五尘相分改变为金银酥酪等相色，此从自在力新生之色，即名为自在所生色。末学如此详细说明，各位菩萨便可以知道「在定中的类似黄胜处」是由如来藏藉缘出生的名色六入所生之法，是因缘和合所生之法，是有出有入之法，入定时便有，出定时便灭，是有生有灭之法，不是真实常住不坏之法。而如来藏—阿赖耶识心体，无形无色、非青黄赤白、非长短方圆、离六尘见闻觉知；如来藏——阿赖耶识心体的体性是本来自在清淨涅槃，无有所得。般若的见道，主要是触证如来藏，知晓如来藏的所在，因而出生无分别的实相智慧。因此如来藏的触证与是否在类似黄胜处的情况下没有关系。正觉同修会的学员是以净念相继的「无相念佛、礼佛」的动中定力来参禅，

一念相应触证如来藏。这位同修只是为了想要凸显个人的「特殊三昧」，高抬自己「在定中在类似黄胜处的情况下见到如来藏所现庄严」的见道更超胜于同修会，便不惜做出否定同修会导师 平实菩萨所主张「触证如来藏就是真见道」的定义、及多数同修的见道事实的行为，实在是荒谬，让人难以思议。

二、「唯五地」的误解

这位同修引用 弥勒菩萨《瑜伽师地论》卷六九：「复次唯依诸静虑及初静虑近分未至定，能入圣谛现观。」及 窥基菩萨《大乘法苑义林章》卷二：「六十九说见道唯五地故。」的文字作为否定正觉同修会导师 平实菩萨所说「触证如来藏就是真见道」的证明，但这两段文字的真实义如何呢？他是否断章取义呢？末学将完整的论文抄录并语译、说明如下：

《瑜伽师地论》卷六九：

复次，唯依诸静虑及初静虑近分未至定，能入圣谛现观，非无色定。所以者何？无色定中奢摩他道胜，毗钵舍那道劣，非毗钵舍那劣道能入圣谛现观；非生上地或色界或无色界能初入圣谛现观。何以故？彼处难生厌故；若厌少者尚不能入圣谛现观，况于彼处一切厌心少分亦无！

白话解释如下：

弥勒菩萨开示说：「其次，禅定有四禅与四无色定，如果想藉助禅定来见道断惑，便只能依止在四静虑的等持位中，因心的专注不散而生起的思维抉择的智慧功德，及在未能完全具



足初靜慮功德的未到地定中，因心的專注不散而生起的思維抉擇的智慧功德，才能證得四聖諦現觀，而在攝屬無色界的四空定中就无法證得四聖諦現觀。這是什麼原因呢？因為在無色定中守心住緣，離于散動，寂靜（止）的勢力勝出，對於法推求簡擇的智慧力（觀）就顯得很低劣，因此對法推求簡擇的智慧（觀）力低劣是不能證得聖諦現觀的；也不是本在欲界時，未曾證得聖諦現觀，却在出生到欲界之上的處所如色界、或者無色界之後，就能初次證得聖諦現觀。這是什麼緣故呢？因為不管是耽于禪樂的色界天人、或是長久駐于深定中的無色界天人，都很难對眾苦生起厭離心的緣故；如果一個對眾苦厭離心少的人都還不能證得聖諦現觀，何況是生在色界、或是無色界的天人，他們對一切眾苦的厭離心絲毫都沒有，又怎麼有可能證得聖諦現觀呢？」

《法華經妙喻品》中說：「三界無安，猶如火宅。眾苦充滿，甚可怖畏。常有生老病死忧患，如是等火，熾然不息。」眾生因為對眾苦有切身的感受，才會興起厭離的心；因有厭離的心，才會興起求道的心；因求道方得入道離苦。而欲界中之人（或天人）多諸苦受，為了獲得些許快樂，也要付出很大的辛勞代價，日常生活之中，所在盡是不如意不稱心之事，多病乏財，親友乖離，所以較容易發起厭離心，因厭離心的發起而求出苦之道，因求出苦之道，若得善知識之教誡，聞熏正知見，及自己的如理思維、修行，便有見道離苦的機會。而色界的天人享受殊勝禪定的快樂，而且長壽無病，一切所需無虞匱乏，不須如人間必須付出辛勞之代價才能得到，也沒有愛別離的痛

苦。由于没有如人间的痛苦，厌离心就很微劣，自然就不容易有求道之心及见道之可能了。至于生于无色界的天人，因无色身，只有心识，纯是一种精神的状态，那里听闻不到佛法，自然也就不会有见道的可能性。如果坐禅进入无色的四空定，因无色的四空定，属于一念不生的寂静状态，这时对诸法推求简择的智慧力很低劣，没有办法止观双运，既然对诸法推求简择的智慧力很低劣，没有办法止观双运，又如何能证悟见道、远尘离垢、心得解脱，终至成佛？所以四禅八定（初、二、三、四禅及空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定）除去无色四空定，便只有四禅，再加上未到地定，才有对法义思维抉择的智慧功能，所以修学出世间法，见道断惑要以禅定为助缘时，便只能借助四禅八定中的四禅及未到地定。末学以为这才是弥勒菩萨《瑜伽师地论》卷六九：「复次唯依诸静虑及初静虑近分未至定。能入圣谛现观。」真正的涵意。

窥基菩萨对「见道唯五地故」的看法又如何？《大乘法苑义林章》卷二：

若正断者，二乘断分别烦恼障，唯依色界五地，必无漏道慧猛利故。中间虽有无漏真道不入见道，无色慧劣非断惑道，六十九说见道唯五地故。

白话解释如下：

如果说到烦恼的真实断除，那么二乘分别烦恼障的真实断除要依止色界「五地」的禅定功德，必须是能出离欲界欲的色界无漏五禅地，因为在这五禅地中观慧猛利的缘故。虽然在二



禅的中间定，也是离烦恼的无漏真实禅定，但属于无觉有观的性质（意识观定境时虽亦知五尘，但已不为五尘所动，唯是一心安住定境），不能使人趣入见道，而无色的四空定因为观慧微劣，不是断除烦恼的良好途径。因此这才是《瑜伽师地论》第六十九卷所说：「二乘的见道断惑就只能依止五地」的真实意思。

由以上 弥勒菩萨《瑜伽师地论》的原文及 窥基菩萨、《大乘法苑义林章》的解释，便可以清楚的知道「见道唯五地」的真实义，主要偏重在断烦恼障方面；并不是这位同修所说：「只有在五地禅定下的见道才能称为真见道」的大乘见道。二乘的见道与断惑，由于二禅的中间定，一心安住定境，不能使人趣入见道；而无色的四空定因为观慧微劣，不是断除烦恼的良好途径。如果要断烦恼障的话，最好的方法途径就是依止五地。与这位同修所说的意思真是出入很大。

烦恼是因分别而有，因不正的思维所生，这个从初果直至四果所断的烦恼障就是分别烦恼障。烦恼有粗细之别，最粗最根本的烦恼就是我见（身见），而这个我见就是因为众生的见一处住地无明、不如理的作意思维所生，要破除我见，主要依赖证悟正知见，而正知见有声闻乘的四圣谛、缘觉乘的十二因缘观、及大乘的般若、唯识。外道亦有禅定，但没有佛法的正知见（正知见的传受有赖真善知识），无法断我见，因此虽有四禅八定，也无法得解脱。二乘行者在现观苦、集、灭、道——四圣谛，明白无常、苦、空、无我，而证悟「无我」之理时，断三缚结（我见、戒禁取见、疑见），便得预流果，不需要有禅定实证；之后就须修道断惑，薄贪瞋痴得斯陀含果，断五下分结得阿那

含果，断五上分结得阿罗汉果。如果先有初禅功德，断除五下分结，入圣谛现观时，便得阿那含果；若无初禅，便无法证得三果。导师 平实菩萨在宣讲《瑜伽师地论》时开示解脱道时说：「断思惑解脱要有禅定的功德，断我见的见道便不一定；如果具有初禅的功德，见道时便是三果人；如果没初禅的功德，见道时就只是初果人。」在宣讲《胜鬘经》时又开示说：「有证初禅的外道，没有不证初禅的三果人，也没有不证初禅的慧解脱阿罗汉。」声闻解脱道中的修道断惑要藉助禅定的功德，是因为烦恼越深细时，就需要有品质更好的禅定功德才能断除，但因为无色的四空定，一念不生，观慧微劣，没有办法断惑。所以行者想要断惑，就只有依止色界的五地禅定。弥勒菩萨《瑜伽师地论》卷六九：「复次唯依诸静虑及初静虑近分未至定，能入圣谛现观。」及 窥基菩萨《大乘法苑义林章》卷二：「六十九说见道唯五地故。」说的是二乘的见道断惑，不是大乘的见道断惑。这位同修以前也曾引用《成唯识论》卷九：「菩萨起此暖等善根，虽方便时通诸静虑而依第四方得成满，托最胜依入见道故」来支持他个人对见道要依「五地」的看法，但这里「依第四方得成满。托最胜依入见道故」指的是最后身菩萨，最后身菩萨的福德已经圆满，智慧庄严，他的见道断惑是在第四禅中完成，因为在第四根本禅的等持位中，止观双运、定慧等持，见道时就能顿断所余最后一分的烦恼障习气种子随眠、及所余所知障的最后一分随眠。

多生累劫修行的菩萨降生人间，因有往世修集的福德智慧庄严，他的慧力、定力、福德力便胜过其余的人，所以当他今

世修学佛法，很快就有相当定力，可以自参自悟，一刹那间明心见性，不需多久又过牢关，就自然达到过去世的证量。就如同今世的导师 平实菩萨一样。而一般的新学菩萨便不能如此，若不遇真善知识，那么见道无门。见性与明心同是开悟，但明心只见到如来藏的空性，而见性便能见到如来藏的有性，只有明心又见性的菩萨才能如实明白如来藏空有不二的中道体性，明心而不见性者所见的如来藏空有之性是有所偏的。明心是七住，见性是十住，算一算，两者之间只差三住，但明心之后想要见性，就要修集另一层次的慧力、定力、福德力，而且这三者必须齐备，缺一便见性无门。见道与否不是只具定力一途就可以决定，还须配合另外的二个条件，而「真善知识」的开导才是入道的最重要条件。今世得遇导师 平实菩萨，我们要生希有难遇想，善自珍惜，要好好地跟着他学习，不应该如同这位同修一样，以为自己超胜 平实导师，擎着「守护经论」的大旗，否定 平实导师「触证如来藏就是真见道」的定义。（按：如何见道断惑的道理，在导师平实菩萨所著的书中，其实都已经说明得很详尽，各位菩萨阅读 平实导师所著的书之后，自然就明白了。这位同修怎会视而不见，真是匪夷所思！）

《长阿含经》卷一：

毘婆尸佛告守苑人曰：「汝可入城，语王子提舍、大臣子鸯茶：『宁欲知不？毘婆尸佛今在鹿野苑中，欲见卿等，宜知是时。』」时，彼守苑人受教而行，至彼二人所，具宣佛教；二人闻已，即至佛所，头面礼足，却坐一面。佛渐为说法，示教利喜：「施论、戒论、生天之

论,欲恶不净,上漏为患。赞叹出离为最微妙清净第一。」尔时,世尊见此二人心意柔软,欢喜信乐,堪受正法,于是即为说苦圣谛,敷演开解;分布宣释苦集圣谛、苦灭圣谛、苦出要谛。

尔时,王子提舍、大臣子鸯茶,即于座上远离尘垢,得法眼净。犹若素质易为受染。是时,地神即唱斯言:「毗婆尸如来于盘头城鹿野苑中转无上法轮,沙门、婆罗门、诸天、魔、梵及余世人所不能转。」如是展转,声彻四天王,乃至他化自在天。须臾之顷,声至梵天。

《长阿含经》卷二:

时,庵婆婆梨女取一小床于佛前坐。佛渐为说法,示教利喜:施论、戒论、生天之论,欲为大患,秽污不净,上漏为碍,出要为上。尔时,世尊知彼女意柔软和悦,荫盖微薄,易可开化,如诸佛法,即为彼女说苦圣谛,苦集、苦灭、苦出要谛。

时,庵婆婆梨女信心清净,譬如净洁白毡易为受色,即于座上远尘离垢,诸法法眼生,见法得法,决定正住,不堕恶道,成就无畏。而白佛言:「我今归依佛、归依法、归依僧,如是再三,唯愿如来听我于正法中为优婆夷,自今已后,尽寿不杀、不盗、不邪淫、不欺、不饮酒。」时,彼女从佛受五戒已,舍本所习,秽垢消除。即从座起,礼佛而去。

以上出自《长阿含经》卷二经文中的庵婆婆梨女,原来是

个淫女，发心供养 佛陀， 佛陀接受她的供养之后，为她说法，先开示布施、持戒、升天的人天乘法， 佛陀因为观察庵婆婆梨女「意柔软和悦，荫盖微薄，易可开化」，就继续为她开示「苦圣谛，苦集、苦灭、苦出要谛」。四圣谛的见道是证悟「无我」之理，因某种原因而从事卖淫的庵婆婆梨女，她对众苦的体验应该比一般人来得深刻，又因为本身的性障微薄及对 佛陀及 佛陀所说的法信心清淨，所以在听过四圣谛之时，便于座上（一念相应）证悟四圣谛无我之理，断三缚结（远尘离垢）而得法眼淨（预流果）。阿含经的经文便可以证明导师 平实菩萨所言「见道便不一定要有禅定功德」之语不虚。而庵婆婆梨女能够见道，最重要的原因是因为有 佛陀这位「真大善知识」啊！

是否一定要在这位同修所说的「五地」的框框里才能证悟，才能见道，从以上《长阿含经》的经文的叙述中，其实答案已经很清楚。修学佛法，初次见道，若有真善知识的开示正知见、教导正确的修行方法，自己又能够「专精思惟，不放逸法」，虽然没有五地禅定的修习，也可以见道。这位同修只为了凸显自己「在定中在类似黄胜处」的殊胜，不惜断章取义，否定「触证如来藏就是大乘真见道」的说法，作法真是勇气十足，但却无智而显出高傲，实不可取。

像庵婆婆梨女这样见道（以闻慧悟入，没有禅定的修习）的例子在四《阿含经》中有很多。佛陀为在家居士说法时，通常都先开示人天乘的法：「施论、戒论、生天之论，欲恶不淨，上漏为患」的道理，并「赞叹出离为最微妙清淨第一」，让他（她）

们得到法益心生欢喜。那时，佛陀观察这些求法者，如果他（她）们是「意柔软和悦，荫盖微薄，易可开化」或「心意柔软，欢喜信乐，堪受正法」时，才会依照往昔诸佛的一贯作法，继续为这些求法者「敷演开解，分布宣释」四圣谛「苦圣谛、苦集、苦灭、苦出要谛」。末学阅读了这些经文之后，内心的感触很深，原来要听闻能够出离三界中分段生死轮回的四圣谛都不是那么容易，何况是「诸佛之母」的般若深妙法？佛陀要为众生宣说四圣谛，还要先观察这个众生是否「意柔软和悦，荫盖微薄，易可开化」、或「心意柔软，欢喜信乐，堪受正法」，如果这个众生不是「意柔软和悦，荫盖微薄，易可开化」或「心意柔软，欢喜信乐，堪受正法」，那么佛陀是不会轻易为他（她）们宣说四圣谛「苦圣谛、苦集、苦灭、苦出要谛」的。可是我们回顾一下，导师 平实菩萨自参自悟之后，不忍正法圣教之命如悬丝，不忍众生犹在三界生死苦海中轮回，悲心深切，为续正法之命脉，把可以成佛的般若深妙法，无私无我奉献众生，有教无「类」。可是若干同修不仅不思于正法之弘传如何图报，竟于得法之后，做出令人难以思议的心行，处处显示「自高于得法之师之意」、「令所闻分别好丑」、「恼说经者」、「闻亦邪念」、「求经中长短，有疑问不解休」。真是让人痛心！末学最近因名相整理之因缘，阅读到这段经文，觉得很有意义，顺便复制下来，并译成白话，提供大家参考。

《七处三观经》卷一第（一七）：

闻如是：一时佛在舍卫国，行在祇树给孤独园。佛便告比丘：「若人意在五法中，设使闻佛法教，不应除尘垢，

亦不得道眼。何等为五？一者若恼说经者，二者若求便，三者若求穷，四者闻亦邪念意着他因缘，五者亦无有自高意，令所闻分别好丑。若人意随是五法，设使闻佛说法，不应自解尘垢，亦不应生法眼。」

佛复告比丘：「有五法，若人意在五法，即闻佛所教法，为应自解尘垢，亦应得道眼。何等为五：一者无有恶意在说经者，二者亦不求经中长短有疑问解休，三者意亦不在色意亦不在他因缘，四者亦自有點意能解善恶，五者分别自知。

是五法，若人意随是五法，能得自解尘垢。一为不恼说经者，二为不求经中长短，三为不求穷，四者为亦不邪念，五为亦自有點意能分别白黑。」佛说如是。

白话解释如下：

我曾亲耳听闻 佛陀这样开示：当时 佛陀来到舍卫国，住在祇树给孤独园，讲经说法。有一天， 佛陀利用机会告诉比丘们说：「如果一个人存有以下几种心态，他即使听闻佛陀有关四圣谛、十二因缘法、般若深妙法的开示，那么！他也一定无法灭除自己心中的种种烦恼，也一定无法证悟得智慧。是那五种心态呢？第一是对讲经的人心存不满，怀有怨恨、成见。第二是存心寻求讲经人的特殊习性，想加以嘲弄。第三是存心看讲经人在问答时，词穷的窘相。第四是用不正的心念闻法（以有色的眼光），或心不在焉，老是想着别的事情。第五是虽然心中并没有存着自己胜过讲经人的想法，但对听闻的法分别其优

劣高下。如果一个人随时都存着这五种心态，那么！他即使听闻 佛陀的说法，自己也一定不能灭除种种的烦恼，也一定不能证悟得无漏、实相智慧。」

佛陀又告诉比丘们说：「另有五种法，如果一个人存有这五种心态，那么他听闻了 佛陀开示教导的知见及修行方法，自己就一定可以灭除烦恼，也一定可以证悟得智慧。是那五种心态呢？第一是对讲经的人没有恶意。第二是不会存心寻求经文中的优点、缺点（这里说得很好，那里说得不好），如果有怀疑的地方，立即请教法师，将疑问解除，不让它继续停留在心中。第三是心不会随着色尘（美色）流转，也不会随着别的因缘（声、香、味、触、法尘）流转。第四是自己也有一些聪明，能够理解分别善恶。第五是闻法经由分别之后，就可以自己明白了知。

这五种心态很重要，如果一个人随时都存着这五心态，就能够自己灭除烦恼。第一是不对讲经的人心存不满，怀有怨恨、成见。第二是不会存心寻求经文中的优点、缺点。第三是不会存心看讲经人在问答时，词穷的窘相。第四是不用不正的心念闻法。第五是自己也有一些聪明，能够分别善恶。」 佛陀的说法就如前面这样。

三、「见」的误解：

这位同修因为读了书中： 平实导师描述自己参禅，因无法破参，而舍弃此世错悟之师所教知见，将禅门知见依自己所知重新整理思维，半小时之后就破参——明心见性的过程，就认定平实导师的明心见性是经由整理思维所得，只能说是开

悟，不能称作「见道」。这真是很奇怪又荒唐、缺乏思维的说法。平实导师的书中提到当时的未到地定，以及见山不是山的视而不见的定力，但也不断重复提到的二句话：「用见闻觉知的意识心，去寻找离见闻觉知的真心——如来藏」。由如来藏自己来参禅、来得到证知本觉的智慧，这道理讲得通吗？如来藏能见闻觉知、能思维法义、能参禅吗？整理思维不正是见闻觉知的意识心的功能吗？不思维，日常生活的诸事能成办吗？不思维，对诸法的正邪能有所抉择取舍吗？不思维，日常生活都不可能顺利运作，何况是证悟见道？有了思维，也不一定可以明心见性，自古以来，辛勤修学佛法之人多如过江之鲫，为什么能证悟之人总是极少数呢？大多数没有证悟的人，难道就没有在思维吗？古来许多以定为禅的人，专修禅定，难道都没有定力而不能破参吗？不是的，只因没有正知见，不遇「真善知识」耳！这位同修的见解真是很奇怪又颠倒。

为什么大小乘在证悟时都称为「见」道呢？这个「见」字的意思如果没有正确理解，就很容易对「真见道」产生误解，自然就会有如这位同修将落在「在定中在类似黄胜处」〔编案，其实不是黄胜处，也不是禅定〕的类似禅定证境视为「真见道」，而否定「触证如来藏就是真见道」的情况发生？我们先看古德祖师如何解释「见」、「见道」，《大乘义章》十七本曰：

入圣之初，于四真谛推求明白名为见道。

及卷十七：

见有二种：一、推求义，二、明白义。彼须陀果证断见

惑迷谛暗尽，照谛明白故得名见。

又《善见律毗婆沙》卷四：

如来已见观度，真实知故。以真实智，名为实知。见者，何谓为见？见者达故，名为见也；观者，何谓为观？遍知一切，故名为观。以知观见度，如来真实知己，生厌患想，便生离心欲得度脱。先坏三界车轴故，名为阿罗汉。

上面的《大乘义章》及《善见律毗婆沙》已很清楚告诉我们：名为「见」是因为「达（明白）的缘故、照谛明白的缘故」，所以「于四真谛推求明白即名为见道」。《出曜经》卷十五中说：「开意受持明者，以譬喻自解」，这两句话的意思是：「对真实义理，能不怀成见、意识如实了知并受持的人，自己就能因譬喻而了解道理」，那么，把第一义谛的正知见加以思维整理之后，一念相应而明白第一义心（如来藏）的所在，名为「真见道」，又有何不可？。

《大方等大集经》卷十三：

……。时舍利弗语不可说菩萨言：「善男子！谁入是化，今作是说？大德！如镜中像，其谁在中而有像现？善男子！无在中者，直以清净四大因缘故有像现。大德！化亦如是，法性净故，能作此说。善男子！若尔者，一切众生何故不能如是宣说？大德！镜之背后俱不离镜，像何不现？善男子！镜背四大不清净故。大德！众生亦尔，不能清净法界性，故不能宣说。善男子！汝先后语

义不相应，何以故？汝常说言：『一切法界性自清净。』今云何说法界不净？大德！若不尔者，汝云何因阿湿比丘得法眼净？善男子！我但因其开导除灭客烦恼，故名法眼净，实无所得。善男子！若有人言我得虚空，是义不然，何以故？虚空之性常自清净；若常清净，云何可得？客云覆故众生不见，除客云故名之为见。法界之性亦复如是，是故我实不得法眼。

以上所引《大方等大集经》卷十三的经文，其内容所说法义都与如来藏有关，如来藏的体性本来自在清净涅槃，无有所得。所以舍利弗说：「我实不得法眼」。经中以虚空之性譬喻法界之性。人人皆有体性本来自在清净涅槃的如来藏，但为什么人们浑然不知，因为无明所覆，所以不知不见。就如人们看不见清净的虚空之性，是因为虚空为客云所覆，所以当虚空的客云除灭时，就称为见到清净的虚空之性。舍利弗在未遇到阿湿比丘之前，因无明（没有正知见故）所以不得法眼净。后来遇到阿湿比丘，阿湿比丘为其开导，除灭烦恼客云遮盖，即得法眼净。

我们读佛菩萨的经论时，常常会看见这样的句子：「见法得法，决定正住，不堕恶道，成就无畏」；「见法得法，决定道果，不信余道，得无所畏」；「信心清净，遂得法眼，无有狐疑，见法决定，不堕恶趣，不向余道，成就无畏」，究竟「见法」是见了什么法？「见道」是见了什么道？又是怎么见的？末学再以《大方等大集经》卷十三中舍利弗得法眼净的故事为例加以说明。阿湿比丘为舍利弗诵出：「一切诸法本，因缘生无主，

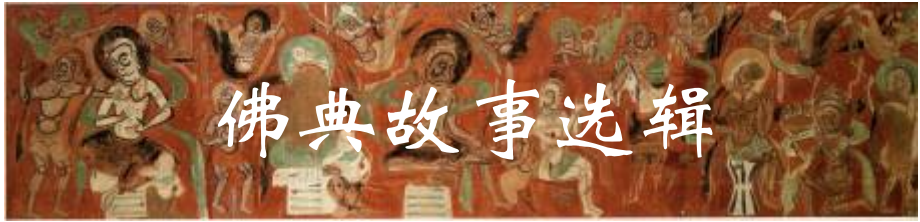
若能解此者，则得真实道。」之偈，舍利弗闻「一切诸法本，因缘生无主」之法后，（经由思维推求）如实了知凡是因缘和合所生的种种法，都没有一个常住不坏的真我存在（无我），便一念相应，证悟（蕴处界无我法）——见法（见道迹），因而断了三缚结（得法——即于诸法，远尘离垢），得初果（得法眼净），欢喜信乐（心大踊跃，身诸情根，皆悉悦预）。因见法得法而心得决定。（一切众生，悉着于我，所以轮回，在于生死。若除我想，即于我所，亦皆得离。譬如日光，能破于暗；无我之想，亦复如是，悉能破于我见暗障。）无有狐疑，信心清淨。（我从昔来，所可修学，皆为邪见；唯今所得，是正真道。）

众生或因习近外道、邪师受其教诫，或因自己不如理作意，而有无明；无明即是无知、不真实知；众生即因无明，所以长劫沉沦在三界的生死苦海中，不能出离。要断除无明，就要闻熏正法正知见，如理思维。众生闻思修般若正知见（即闻法），如理思惟推求（参禅），在触证能所二空、离见闻觉知的第一义心（如来藏）时（见法——于法如实知），意识心转依如来藏的无分别性，即出生无分别智，得下品妙观察智、平等性智（得法眼净），三缚结尽（得法——即远尘离垢）。了知如来藏就是一切有情生命的实相，万法的根源，是法平等，无有高下，任一有情皆有（即见法决定）。由以上分析可以知道，众生即因无明（不真实知，不具正知见故）而无能见道、见法，见法、见道之时即于法（如来藏）如实知（无明尽）。因此可以这样说：以前不真实知（无明）如来藏在那里，而今如实知（无明尽，除灭客烦恼）如来藏在那里，就是「真见道」。（打听密意者没有参禅过程，无明不能除

尽，即是不如实知者。）〔编案：此师兄应属于打探密意而知，所以今天才会理路不清，相见道智慧难以生起，乃假称自己是在禅定境界中悟入为更高之修证，证明自己的真悟。〕

正觉同修会的学员们在闻熏导师 平实菩萨所传授的般若正知见、参禅知见，及锻炼 平实导师所施设的「无相念佛、礼佛」、「参话头」的功夫，以「思维观」参禅，一念相应慧触证于六尘中离见闻觉知的如来藏，名为「真见道」，斯有何过？居然谤为「用思惟整理出来的，只能称为『开悟、明心』，不能称为真见道。」真是无智的批评。若是明心、开悟而仍然不能称为见道，中国历代禅宗祖师始从二祖慧可，中如六祖及历代祖师，未至今时的那位同修都将属于尚未见道的人了！因为以上祖师都还没有禅定证量就明心开悟了，而那位师兄自己也没有证得禅定，只是类似定境的状况。若开悟明心仍然不是见道，这位同修也将成为改变佛法见道定义的人了！（待续）





救生——沙弥救蚊子水灾得长命报缘

《杂宝藏经》卷第四：

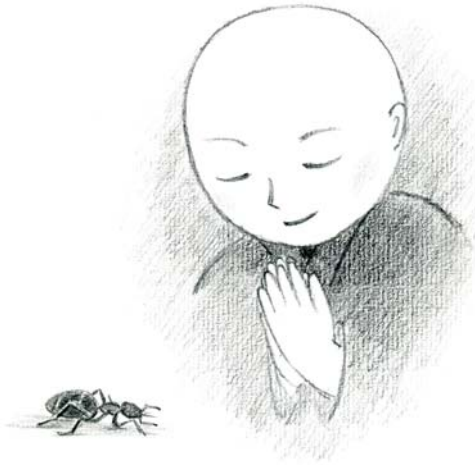
【昔者，有一罗汉道人，畜一沙弥。知此沙弥却后七日必当命终，与假归家，至七日头，敕使还来。沙弥辞师，即便归去。于其道中，见众蚊子，随水漂流，命将欲绝。生慈悲心，自脱袈裟，盛土堰水，而取蚊子，置高燥处，遂悉得活。至七日头，还归师所。师甚怪之！寻即入定，以天眼观，知其更无余福得尔，以救蚊子因缘之故，七日不死，得延命长！】

白话解释如下：

以前有一位已证得阿罗汉果的修行者，收了一位小沙弥作弟子。有一天，罗汉师父知道这位小沙弥弟子，再过七天寿命就要告终，因此就决定给予小沙弥假期，好让弟子告假还乡，回家探视父母亲友。但是，师父叮咛他，必须在第七天早上回到寺院来。小沙弥听完师父的吩咐后，谨记在心，拜别了师父，随即返乡而去。当小沙弥走在回家的路途中时，眼见众多的蚂蚁被水漂流，载浮载沉，命在旦夕！眼看这一幕即将发生的悲剧，心生慈悲，便将自己身上的袈裟脱下，就近装土，把泥土倾倒成小小的围堰，来挡住上游冲刷下来的流水，然后赶紧的

把蚂蚁们，一批批的捧移到高处干燥的地方，这些蚂蚁们，因此得以全数存活。到了第七天早上，小沙弥安然无恙的回到寺院来。师父甚为惊怪！难道因果错乱了吗？或是自己看错了！随即入定，以天眼通观察探究其中缘由，再一次的确定：小沙弥弟子，没有多余的福德可延寿啊！但因慈心悲愍而拯救蚂蚁性命的缘故，乃能在七天之后而能不死，将获得长寿的果报！

佛典故事选辑





☒一、如《菩萨瓔珞本业经》中，世尊曾告诫：菩萨十重戒应当严持不犯，尽未来际，永不弃舍；若不持此无尽戒，不得成佛。复云：若犯十重戒者，所修三贤十地果证，来世皆失，亦失于戒体。但若已修到十地，又怎么会犯十重戒？似乎有点不可理解？

答：佛法中有四悉檀，所谓世界悉檀、第一义悉檀、为人悉檀、对治悉檀。阿含中说世界成住坏空，是世界悉檀；般若诸经、唯识诸经说法界实相，是第一义悉檀；解脱道中为不同根性者，各说不同之解脱相与行门，是各各为人悉檀；三乘经中所说种种对治烦恼之法，譬如五停心观等，是对治悉檀。律下亦有如是四种悉檀，您所说的《菩萨瓔珞本业经》中经文，是为人悉檀，也是对治悉檀；譬如皇帝对诸臣言：「天子犯法，与民同罪。」然而天子治理国家时，终不犯罪，除非意欲亡国。故皇帝此言之意为：无论何人，一旦犯罪，必定严惩！非谓皇帝犯过者亦必实际受惩，皇帝必不犯下叛乱之罪故。菩萨登地已，已无违犯十重罪之事，故此说者寓有不可违犯十重罪之意，以警三贤位菩萨众，应属为人悉檀。然而佛意难知，无人可以认定为绝对之说，亦不宜擅自判定佛意。即如最粗浅之因果业行正理，唯佛地究竟了知，等觉菩萨亦有不知者，是故仅能如是臆测佛意。

☒二、导师在《优婆塞戒经讲记》(第二辑, 140 页)说佛对菩萨将来成佛的显授记通常是在八地入地心时, 八地之前通常是密授记。但在《法华经》〈授记品〉及〈五百弟子受记品〉, 佛对诸弟子均作了显授记, 《胜鬘经》〈如来真实义功德章〉, 对胜鬘夫人也是显授记; 十大弟子等似乎均非八地菩萨, 而根据导师在演说《胜鬘经》时的判断, 胜鬘夫人应仍未三地满心, 如此以何因缘佛要对诸多八地以下的菩萨作显授记?

答: 《优婆塞戒经讲记》第二辑: 「这是惯例, 通常授记是在八地的入地心; 除非有特殊原因才会在八地前授记, 在八地以前的授记通常都是密授记, 不会是显授记。」所以 平实导师在这里所说的乃是: 诸佛世尊「惯例、通常」是在菩萨八地入地心显授成佛记, 非必定在八地才能显授成佛记。再者, 佛授记不只授成佛记, 也授其他记别, 如《增壹阿含经》卷三八的开示, 佛也有授辟支佛记、声闻记、生天记、生人中记、生饿鬼记、生畜生记、生地狱记, 所以授记的问题非常复杂, 乃是属于因果是否具足了知的问题, 只有佛才能具足了知因果。复次, 授记的显隐与否, 牵涉到业果异熟是否决定性的问题, 若决定者, 佛则是分别记说; 这个部分的法义 平实导师在讲解《瑜伽师地论》时, 曾对增上班同修开示四种记别的妙理, 也就是佛对于各类种种有情众生, 他们的业果异熟都会分别记说, 这在佛世的时候是一个很重要却很常见的法。譬如某人舍寿了, 佛就会记说他往生到哪里去了, 因为每个人状况不一

样，有时候预记也有所不同，这也是分别记的不同，例如善星比丘与尼干外道苦得的故事，佛也是预记尼干外道苦得在七日后腹痛而死，得食吐鬼身，因为佛具足善知因果的一切，所以对于这些因果都具足了知。又如《增壹阿含经》卷三八，释迦世尊开示过去宝藏如来时，在释迦世尊因地为牟尼女与灯光如来因地为长老比丘的本生故事，宝藏如来为长老比丘授显记，为牟尼女授隐记，也是显授记与隐授记不同差别的例证。所以授记的情形很多种，而平实导师在《优婆塞戒经讲记》第一辑 p.140 页有开示：「我们佛教中最注重因果，可是因果不是我们能究竟了知的，因为究竟了知因果是佛地的境界，所以等觉菩萨也无法完全的了知。所以经中说，因果的究竟了知是『唯佛与佛乃能究竟知之』。」所以对于您所提十大弟子与胜鬘菩萨的授记情形，也当以此如理作意思惟，佛会因应当时该授记的菩萨，他成佛的业果异熟是否决定性，所表现出来显隐授记的差别。平实导师在书中说的是「通常」，不是有时的「特例」；在「通常」与「有时特例」的前提下，就没有您所说的疑问存在了。

☒三、《地藏菩萨本愿经》云：【莫轻小恶，以为无罪，死后有报，纤毫受之。】但是，念佛人一生都是善恶间杂。临终时，蒙佛慈悲接引，往生极乐，神超净域，永谢尘劳。那他们在此生所做的恶事不就可以不受报吗？比如我未信佛前曾杀生，但如果我舍寿后，能带业往生，不就可以不受恶报吗？为什么经中说：「莫轻小恶，以为

无罪，死后有报，纤毫受之」呢？再如，我贪心重，爱吃面包。但如果能往生极乐，以后在极乐不需饮食，又怎会有贪美食的恶报呢？

答：念佛人忆念 阿弥陀佛，寿终往生西方极乐世界多数带业往生，既然带业往生怎么没有受报呢？只是因为 弥陀世尊的大愿加持之下，住在莲苞之中，不与众生互动，透过八功德水与说法之音，让恶业的种子因法音的闻熏，而慢慢转化，此乃种子熏习的正理，然此方式不容易让往昔所造恶业的种子现行，故极乐世界成佛时劫久远；虽只进不退，然时劫久远。相较之下，娑婆世界的五浊恶世，因为逆增上缘特多，所以恶业种子现行转易的机会也较多，故容易超劫精进的快速成佛。此乃诸佛摄受众生的方便善巧不同，因应不同根器、心量、种性的众生，成佛时摄受众生的国土别相有所差别。

再者，造五逆恶业的众生， 弥陀世尊同样摄受，唯除诽谤菩萨藏者，但是因为近百年来许多学佛人对于往生西方极乐世界的知见错误，以为往生到极乐世界就没有事情，「自然」就会成佛、也不用受报，殊不知到了极乐世界仍然需要修行，净土诸经中所说，出了莲苞以后有在地、在虚空中「讲经、诵经、自说经、口授经、听经、念经、思道、坐禅一心、经行」；而且其间有未得「须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、不退转地菩萨」者透过修行乃得「须陀洹、斯陀含、阿那含、阿罗汉、不退转地菩萨」，各随其质而有所得，莫不欣然适意而悦。那在莲苞内的众

生，也得要在莲苞里面住很久，在莲苞内也是受报，因为种子还是会现行，只是五欲的外缘不多，故现行受报的机会不大，实因 弥陀世尊的愿力所持，故在莲苞内的众生受到保护，但是当他闻熏佛法转易自己的心性以后，出来莲苞以后，仍然得要行菩萨道酬偿转易恶业种子，只是那个时候有能力去承受过去所造恶业的现行，能够重业轻报，也能够转恶业成为逆增上缘的法布施，故非不报，只因靠佛的方便加持得以顺利修学佛法。

☒四、阿弥陀佛愿慈悲接引每一个临终时发愿往生的众生，唯除五逆，诽谤正法。但若真有杀父、杀母的逆子，他临终时，发愿往生极乐，阿弥陀佛会不会宽恕他呢？如果不接引他，那在我们这些凡夫看来，好像阿弥陀佛的慈悲没地藏菩萨深？因为地藏菩萨对杀害父母的地狱众生也不会舍弃啊！

答：1. 在本电子报第十六期〈般若信箱〉问七与第三十一期〈般若信箱〉问十已经回答过：「虽是五逆十恶众生，只要有善知识缘，于临命终时对往生者开示教导及摄受加持，这样就有机会往生极乐。」

再者，往生极乐世界不是 阿弥陀佛宽恕与不宽恕的问题，佛乃纯善，没有怨恨心所有法，何来宽恕可言？造恶业者乃是自己所造的因缘业行与果报成熟的问题。这个部分的法义，我们在第三十四期〈般若信箱〉的问五有回答：「往生极乐世界后在莲苞中，因极乐世界乃纯一清静世界，所以受恶报的缘不具足，在极乐世界闻熏正法多

劫之后，心转清静以后，发菩提心行菩萨道，以后有能力酬偿此世恶业种子，然此时恶业种子已经消减许多，故能重罪轻报。」

所以按照《观经》所说，五逆重罪的众生舍寿时，若有善知识缘能为其开示导引，也是可以具足下品下生的成就，若此因缘成熟，弥陀世尊照样摄受往生。

2. 弥陀世尊与地藏王菩萨别愿不同，不能以此类比较量而说彼此高下，例如 弥陀世尊的别愿乃是「三辈九品，普皆摄受」，此乃「与乐大慈愍」的代表之一，能令恶业有情往生极乐世界；而 地藏菩萨的别愿乃是「六道脱苦，方成佛道」，此乃「拔苦大悲愿」的代表之一，是能令恶业众生重回人间，但不能生到极乐世界受诸妙乐的慈悲，两者有异，不能互相较量类比高下，因为诸佛菩萨普皆具足慈悲两善法的缘故，只是随顺当机众生的根器而凸显哪一部分当成其别愿而已，不能以此非彼。再者，五逆重罪与诽谤正法，此乃极重之业，在此一条件下不能往生极乐世界，因为极乐世界乃纯一清静世界，不与极重恶业的众生相应故，并不表示不摄受这个众生，将来仍会摄受；所以不可误会经文意思，虽不相应亦当摄受，若不慈悲摄受，弥陀世尊为何还要让五浊恶世的我们有机会往生呢？

☒五、阿弥陀佛在无量劫前是否做过我的父亲？如果是，我就把他当成我现在的慈父一样来忆念。请佛菩萨原谅我说一句很不慈悲的话，有时我觉得佛菩萨对我很残酷，经云：「十方如来，怜念众生，如母忆子」。我想见

佛菩萨都想疯了！无论是哪一位，你们让我在梦里见一下，哪怕3秒钟也好啊！你们为什么要这么对待我，让我忍受这种相思之苦，让我饱受煎熬？

答：有情之间无量世互为眷属，故彼此都有机会当某一有缘众生的眷属，故佛慈悲怜念众生如母忆子。但缘有远近亲疏之分，假使您与佛菩萨的往世缘已经是极久远劫以前的事，或是近世虽有缘，只是情分很差的极远房亲人，或曾结恶缘，或心性不够调柔，或心量不够广大……等，即难以感应；这一类事相不是一般人臆想所能得知。诸佛菩萨对众生总是一样摄受，同等放光普照；但是众生心地若不能广大，纯为自身，如同宇宙黑洞一般只吸光而不能向外放光，就无法感应。而且众生多是自己对自己残酷，不是佛菩萨对他残酷；因为诸佛菩萨现行于众生的面前，众生未必能认，因为众生多是想要见到自己认为的形象，才会认为是佛菩萨，若是示现人身时，众生就不承认了。即使是想要梦见佛菩萨的示现，也得要有因缘；即使是人间的表相大师，心很慈悲，也不见得一切人想要见一次面就能得见的，何况是诸佛及大菩萨？而且佛菩萨不像世间乐求钱财的假名大师一般，佛菩萨都有时智，都是要在众生缘熟时才能得见的，缘不足者就暂时不见；而且众生心性极易生起轻心，若是大家都能轻易得见，众生就不会珍惜，所以不是谁都可以得见的。譬如国家最高领导人都是心爱子民的，但并不是谁都可以因为他的爱民如子，就都能亲见他呢！

且《金刚经》有云：「若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来」，不当以五阴的任何一阴来当作佛、菩萨的真实相貌。如同菩萨示现为人身而出世弘法时，众多有情不见得就能信受，反而由于邪见熏习而否定或无根毁谤菩萨。不懂佛法的凡夫之见是世间常事，因为众生我见、见取见根深柢固，凡夫众生的心量不能堪任，就算佛菩萨现前到面前时，能确认真的是佛吗？若是鬼神化现，能分别真伪吗？因为追求有漏有为的神异境界，乃众生我见我执的遍计执性，无有智慧简择真假虚实，佛菩萨虽有方便变现各种种类众生与众生同事，但是我们应该思考一个问题：佛菩萨现前在众生面前的目的是甚么呢？不是增长众生执着有为相的习气，而是引导众生趣入生命实相真实智慧的境界；不是如同一神教的上帝与子民的关系，乃是任何一个众生都有机会能够成就佛道，而不是亲属我所的眷属欲。所以学佛之人应该思考自己学佛的目的为何？任何的方便都是要对于解脱与智慧的增上有帮助，才是学佛的正行。目前在各讲堂讲解的《胜鬘师子吼经》讲解完后，即将开示《金刚经宗通》，就会说到这个部分的法义，请对此有兴趣的菩萨们可以至全省各地讲堂聆听开示。

☒六、萧老师说萝卜是荤菜，但佛经上并未把萝卜列为荤菜。我在寺庙看到僧众的斋饭里也有萝卜，他们说萝卜不是荤菜。不知我们是否还是应避免吃萝卜？

答：平实导师并未说萝卜是荤菜，只是开示「上佛之供品尽量

不要辛辣与味道太浓郁粗重的食品，如萝卜、芹菜、榴槿等」，只说萝卜是辛菜；若以萝卜、芹菜、榴槿之类供品供诸佛，诸佛转赐护法神众受用，然此类食品气味浓郁，有些护法神众普皆清静，不喜此类气味粗重的食品香味，故未必容易受用，因气味粗重故，让人不适故。故不建议以此物品供佛，才建议使用清淡食品，布施要让受供者有受用为佳。

☒七、《优婆塞戒经》规定居士要有正当职业。请问当职业运动员或职业棋手算不算正当职业？因为此经中规定佛子不得下围棋，因为它与歌舞娱乐一样是无记散乱邪业。但我看到有的寺庙，出家人的房里也有电视，过春节时也看春节联欢晚会，那这是否为违反佛法呢？我的朋友教导孩子未来选择职业时，可以当足球运动员、或乒乓球运动员、或职业棋手。因为体育可以锻炼身体，磨练意志，开发智力，促进国际间不同民族的文化交流，促进和平。但有位居士却告诉我：信佛的人不能当运动员，因为这些竞技比赛会引发人的胜负心，争斗心。我觉得此话有理。但还是想请萧老师评判一下，因为我热爱围棋，想成为职业棋手或围棋教育家，又担心不符合佛法。到底现在的行业中，有哪些是不合佛法的？

答：在菩萨戒当中遮制下棋、战斗、比赛之类的游戏与工作，是因为这些活动，乃是容易引生造作恶业现行的增上缘，而且会与佛道实修相违，故佛遮止。如前面几期

的〈般若信箱〉有说到 佛制戒的目的乃是保护学人自己的善法璎珞增上而不漏失，使学人远离惑障恶业，趣入正道正行，戒律乃是防范障碍自己道业的最佳防腐剂。

运动本身乃是良好的活动，但是加上竞技的比赛就容易引发不好的心行，对于自己烦恼习气种子的熏习有其增上的效果，故当远离此类争斗的场所，所以 佛施設这样的戒律有其道理。因此我们不建议佛弟子以此为正业，如第三十一期〈般若信箱〉问三所提，我们不建议佛弟子在啤酒厂工作的例子，也是一样的道理，准此来选择合适的职业。但若是以指导他人健身为业，而不是志在求胜，则是正当职业，与佛法实修及戒律并无冲突。其余职业，可以比照这样的精神来抉择。

☒八、末学所怀疑为伪经之秘教部《一切如来心秘密全身舍利宝篋印陀罗尼经》，现在流传似乎甚广，甚至出现专门为此经而做的网站。若确实为伪经，以其流传之程度，恐使不少众生多与鬼神结缘（经里含某咒），偏离正法修习。此经中似乎未曾如实宣说第一义，亦有很多地方令末学读后觉得怪怪的，像是过于强调追求世间之名利等物，如此经中所写的：【功德官位荣耀不求自至……善夫良妇不求自得……贤男美女不祷自生……】。

上面所举只是其中一个末学觉得怪怪的地方，并未能完全否定，也许这是一种「先以欲勾牵，令入佛道」的作法？真正令末学认为极有问题的地方在于，此经中有提到：「一切种智自然显发，乐说无穷，位在补处。」

如果已经具足一切种智，不就已经成佛了吗？为什么还会位在补处呢？佛不可能自打嘴巴、有自相矛盾的讲法，故末学不得不对此经真伪做些「合理怀疑」。若此经确实为伪经，也希望能顺便透过同修会这里让更多佛子更远离偏离正法之伪经，早日真入佛道。

答：密教部的经典，大多数属于天竺后期密教祖师所创造的，或是从印度教中吸收进来的，其中言过其实之「经」非常之多，不可轻信；只有极少数是真正密教经典，但都被密教古今祖师排斥，譬如《楞严经》。密教部的经典中，有极多是夸大其词而不实的，譬如密教部极有名的《宿命智陀罗尼经》，也有许多人信受，一生诵持而且超过规定的遍数多倍以后，仍然没有宿命智；其他的密教咒语也一样是这种情形，多属于密教天竺祖师所创或得自印度教中的法门，并无佛法实义可说。您已有择法觉分，能自己判断了，这里就不用再一一赘言。

☒九、找到如来藏，是找到它的体，还是找到它的用呢？

可是体是恒常又无形无色，根本看不到，那只能从它显现在十八界的作用去判断它的存在，是这样吗？假如是这样，那我们平常现前看的、听的……五尘相，及源源不绝了别五尘相的六识瀑流，不就都是如来藏了吗？虽然五尘相及六识瀑流有生灭，但要依如来藏才能源源不断出生生灭的种子，这种连续出生种子的心相是否就是如来藏呢？学这个法门是否一定要将忆佛念佛的功夫

做得很纯熟才能转为看话头？如果没有看话头、参话头的功夫，是否真的找不到它呢？

答：求悟者努力探求真心实相的时候，当因缘成熟一念相应之时，后刹那即可对如来藏的体相性用之总相具足皆知，可以**现前体验**它的体如虚空、本来自在、不生不灭、真实如如、非染非净、非有为非无为……等诸多的法性，验证它具足圆满成就诸法的实性，复能生起妙观察智，于一切时中、一切境界中，**现前观察**心体所显的本来性、清净性、自性性、涅槃性，成就一分的解脱德、般若德、法身德。非是同打探密意者，或者古今皆有的多数修行人，以意识情解的推知其部分体性为开悟；若是闻熏悟者所说「六识瀑流出自如来藏，故六识瀑流也是如来藏中的一部分」，就认定「六识瀑流即是如来藏」，其实仍是无法现观如来藏的所在，这仍然不是开悟的境界；假使这样可以说是开悟的话，请问开悟后应有的三德何在呢？当以此自我检查。这就是世尊告诫善覆密意的重要，缺乏亲自的体验，真妄必定分不清楚。更不是如同今日佛教界中学术派的印顺派门徒与学者，以研究的方式来推论分析，以此名为开悟；因为如来藏的作用体性功德佛在经中说明甚多，尤其是般若系列经典。就算了解记忆经中佛语而不误会，那顶多也只有闻慧、思慧，但是修慧与证慧在哪儿呢？我们知道：「三界唯心、万法唯识」，哪一个法不是如来藏所生、所显呢？从真悟者来说，当然万法即是如来藏；如您所举例的，五阴十八界也是属于如来藏所生所显，但是五阴十

八界也只是如来藏的部分体性，假使凡夫观察到六识六尘的现行流注，就认为是了知如来藏，仍然落入五阴十八界的境界中，那就是古今许多大师及学法者的落处，故于此处不可不慎；所以佛在《楞严经》才会说「真非真恐迷，我常不开演」，就是这个道理。所以当以努力促使自己的亲证条件早日具足为佳，非于这里用意识情解的思惟猜测；如此猜测，反而容易让自己误认五阴十八界中的某一阴或者某一界为如来藏，不仅我见不能断，若说与他人听，那就成为未证言证、未得言得的大妄语业了，那就冤枉大了，果报严重故，不可不慎。

再者，对于无相念佛功夫的纯熟，可以帮助您更容易亲证实相，因为真心的行相微细，又与妄心和合运作，在妄心存在的同时，真心了然现行，然非心粗意乱者能够观察体验到的，就算有善知识帮忙证悟，若无法体验，也没有什么功德受用可言。故需要借助无相念佛的功夫为基础，先得无相念佛的净念相继的大受用；进而功夫纯熟后，提升到看话头与参话头的功夫，如此找到如来藏才有受用及智慧功德的显发；而破参明心乃一念相应慧，看似与此功夫没有什么直接关系，但却也不可缺少此一功夫，因为这样可以保证破参明心的品质，与后来将要实证的重关——眼见佛性作准备，所以看话头的功夫还是很重要。以眼见佛性的一念相应来说，若无看话头的定力，配合该有的慧力与福德，就算参出佛性名义，也无法亲眼得见，更于此世丧失亲证世界如幻的现观的实证功德，那就得不

偿失了，故无相念佛功夫的成就乃是得以亲证实相的一个很重要的条件，更是眼见佛性的必要条件。

☒十、弟子在阅读第 32 期《正觉电子报》〈钝鸟与灵龟（连载七）〉中导师有如下开示：【平实此世之师〔编案：指圣严法师〕与宣秘的心态相同，所以至今仍然落在意识境界上，还是无法证得如来藏识；他在千年前的状况也与此世相似，都是被慢心系缚而失去了证悟的机会，但他当时与平实是师兄弟，非如此世是师徒关系；而他今世也是仍在笼罩众生的，其他四大山头也是一样的作为。由此可见笼罩众生的师父与大师，是自古就很多，不是现在末法时才会如此的。】弟子疑惑：既然千年以前的圣严法师就在笼罩众生，误导众生的法身慧命，那应该是很大的罪过了，却为何他在千年前舍寿的时候没有去受报？反而依然长保人身，又于今世依然笼罩众生不断呢？请菩萨慈悲开示。

答：此处乃是您误会平实导师的意思，平实导师这里所说的，乃是指圣严法师过去世因为「慢心所系」，故不信受如来藏法，丧失了当初平实导师想要帮助他证悟的因缘。因此到了九百多年后的今天，还是同样的原因丧失机会，既不能断除我见，也无法证悟明心，仍然误以离念灵知心为真心，由此可知邪见恶习未除，过了九百多年后还是一样。但是他因多世出家，虽未证悟、未断我见，因出家因缘殊胜故，所以福德广大，得以此世出家后，再经由造势手腕而广有信众供养；可是这个慢心所系的邪见恶习

到了今天，影响自己深远，过去世只是自己不信，而丧失了证悟的机缘，然却未诽谤也无未悟言悟而误导众生，此世因舍不得名闻利养与眷属欲，因此而来笼罩众生，且影响众生数量众多，故白费了多世出家所集的大好福德，所以虽多世出家之善，却因自己的慢心所系，最后还是容易造作恶业，今世有了笼罩众生、方便示现开悟，以及私底下否定平实导师正法的情况发生，这已经不同于往世因有克勤大师对大慧的印证而不敢诽谤大慧禅师的情况。故我们在佛门中的修行人，当以此为警惕，慢习、贪习与恶见应尽早断除，远离异生性障而趣入圣道。

☒十一、请问：

1. 佛说：色蕴「非我，不异我，不相在」，这个「不相在」是什么意思？
2. 梦中为何只要意识而不用前五识即可了别五尘？那平常非梦中时，如来藏不就只要流注意识种子即可了别五尘，何需要流注五识种子呢？
3. 七转识是心，无法直接接触及了别色蕴，但为何阿赖耶识也是心，无形无色，为何能接触五根（胜义根）而现内相分呢？也就是说，一样都是心，一样都是无形无色，为何有的可以直接接触胜义根，有的却不行呢？

答：1. 平实导师在《真实如来藏》中已经开示得很清楚：「这个五蕴我不是真实的『我』，但也不能说与『我』不相干，因为它们与『我』一直都在一起，而又不互相包藏。能如

此观察而实际证实这道理的人，就是证得真正智慧的人。」关于「不相在」，意谓不是混合成一体的；譬如奶粉与水混搅为乳品，即是「相在」，将来放久了，一起败坏；但真我如来藏不是与五阴混合为一，死后会自动离开，不跟着色身等一起败坏，所以说的不相在。再者，《我与无我》、《心经密意》、《楞伽经详解》、《起信论讲记》等多部论著当中，都有开示这个部分的其他法义，请提问的菩萨自行到网路书局或者全省各大书局订购来读；在即将出版的《阿含正义》第三辑中，更有极多解释，这里就不重复细说了。

2. 意识有五俱意识与独头意识，梦中的意识乃是独头意识的部分，梦中的独头意识所了别的五尘乃是由于业种流注的内相分，故不需要前五识现行，但是醒时如来藏所现的内相分与外境连接，所以必需与五色根共同运作；既以五色根为依而面对外相分，当然就要有前五识共同运作，所以不是您所说的那样。这个问题我们在第三期的〈般若信箱〉的问一已经回答过了，且有多题与此有关，如十二期的问九、二十期的问七、三十期的问八等，限于篇幅，我们不再详细重复回答，请您自行阅读。

3. 三界一切万法皆如来藏所生所显，如来藏虽是心，但非众生所知的能了六尘之心。而能接触五根而现内相分，这是如来藏的功能之一，虽同是心，但是各有不同的功能差别，单以妄心来说，七转识之间就有不同的功能差别，所以十八界分立清楚无有混杂。然如来藏虽名为心，在般

若系列经典又说其为「非心心」，也就是说，这个真心阿赖耶识对于众生来说，它不是众生所知道能了别六尘的心，故名非心心，这在《心经密意》当中也有极多的开示；最主要的差别是阿赖耶识心有大种性自性，其他七识都没有这种自性，所以无法接触外尘，必须由阿赖耶识藉外尘变现出由心所显的六尘，七识心才能接触得到。这个道理很深，无法以简短答复说明清楚，请想要详细了解的学人，可以到各大书局或者网路书局采购 平实导师诸书中的细说，领纳其中的法要。

☒十二、「平实中国」网站里有个礼佛时间表，请问出自何经？普贤菩萨教我们忏悔业障，念念相续。此表却要我们在特定时间，朝特定方向礼拜特定的佛，说是可灭特定数量的罪业，这不像正信的佛教啊！若非出自佛经，是否应删除，以免误导学人？「一体读经网」说《显无边佛土功德经》是大唐三藏法师玄奘奉诏译，但《禅净圆融》里萧老师却说它出自《华严经》，怎么回事？《大般涅槃经》中佛言：「生死之中实无有乐，但诸佛菩萨随顺世间说言有乐」，此句是否为不了义？因它是让我们厌倦生死？而在另一经里，文殊菩萨说：【世尊！如是修般若波罗蜜，则不舍凡夫法，亦不取贤圣法。何以故？般若波罗蜜不见有法可取可舍，如是修般若波罗蜜。亦不见涅槃可乐、生死可厌。何以故？不见生死，况复厌离；不见涅槃，何况乐着。如是修般若波罗蜜，不见垢恼可舍，亦不见功德可取，于一切法心无增减。

何以故？不见法界有增减故。】我觉得这才是了义的。恳请师兄们指教，也祈请佛菩萨和大家原谅我说话时可能存在的过失。

答：1. 六斋日在阿含部、般若部、法华部等多部经典中都有说明，乃白月与黑月的第八天与最后两天，共六日，而十斋日则是载于《地藏菩萨本愿经》，除了六斋日以外加上一、十八、二十四、二十八称十斋日。至于每个月一天某个特定时辰的礼佛减罪时日表，我们不知道出处为何，在藏经中没有找到，但亦无妨碍正知见之处，可以作为摄受众生的方便法，只要对众生学佛做功夫有利，即可作为为人悉檀来看待。如您所举「普贤菩萨教我们忏悔业障，念念相续」正是无相念佛的功德，所以我们建议学人能够时时刻刻都可以忆佛念佛的话更好。换个角度来说，若以此方便接引初机众生礼佛忏罪，也是可以的，因为没有重大法义上的缺失，属于事相上面的问题；由于众生执着有相的情形很普遍，若以此表来接引初机的人礼佛进而做功夫，那也是功德无量而不可抹灭，故我们随喜赞叹而不作任何负面评论。

2. 这两段经文皆了义说，您所举的前句只有《大般涅槃经》其中的一段，前后有提到「虽生死中实无有乐」，然而同时同处当中，却有一个不苦不乐的第八识如来藏，所以后面经文说：「一切声闻辟支佛等不知乐因，为如是人于下苦中说有乐相，唯有菩萨住于大乘大般涅槃，乃能知是『苦因、乐因』。」

再者，经文所说义理是了义或者不了义，乃根据前后经文的义理而判断，不是单独一、两句话就说了义不了义，这样做的话，容易误会经典的意涵；且佛说四依法乃是「依法、依义、依了义经、依智」当以四依皆具来判断，非只有以「了义」一依而决。如同世间众多具有世间智慧的人，阅读经典以后全都误会，所以无法实证经中的法义；亦如平实导师书中许多法义已经说明得很清楚了，但是佛教界仍有极多自认为很有智慧的大师，仍然误会书中的法义，显然经中说得简略的法义是更不容易读懂的，往往误会以后而误认为此经与彼经所说互相违背。这类误会的情况极多，印顺法师是最现成的例子，故需谨慎简别，不可轻下定论。





正觉电子报

发 行：台北市佛教正觉同修会

编 辑：台北市佛教正觉同修会编译组

地址：103 台北市承德路三段 277 号 9 楼

网址：成佛之道 <http://www.a202.idv.tw/>

订阅：<https://www.enlighten.org.tw/epaper>

电子信箱：awareness@enlighten.org.tw

电话：台北讲堂 (02)25957295 (总机)

台中共修处 (04)23762138

台南共修处 (06)2820541

新竹共修处 (03)5619020

高雄共修处 (07)2234248

美国洛杉矶共修处 (909)595-5222

◎ 免费赠阅，有著作权，非经本会
或作者同意，不得转载或刊印◎

2006 年 10 月 10 日网络电子版出刊

初版四〇〇〇册



解脫道的四個果位：須陀洹、斯陀含、阿那含和阿羅漢，係以斷我見為基礎，進一步斷除思惑。

佛菩提道則係以明心為基礎，由於福慧的圓滿，最後證得究竟佛果。目前的佛教界，錯解佛法的情形非常普遍，平實導師以道種智的證量，領導正覺同修會勝義菩薩僧團，介紹佛法二主要道：解脫道與佛菩提道，讓佛教的法義與道次第清楚的呈現在世人面前，在當今佛教界中，極為稀有難得。

正覺電子報亦復如是，闡述佛法正義與修證經驗，普願有緣的讀者均能深入甚深法義，自渡渡他，終能圓滿究竟的佛果。