

正覺

電子報

50

2008.09.30

我證菩提無相無境。何等名為無相無境？舍利子，不得眼識名為無相；不觀於名色為無境。乃至不得意識名為無相，不觀於法名為無境。

《大寶積經》卷 39

The bodhi that I realize is void of appearances and mental states. Why is it said to be void of appearances and mental states? Sariputra, bodhi is said to be void of appearances because it has no eye-consciousness, and void of mental states because it does not perceive any form. Likewise, it is said to be void of appearances because it has no mind-consciousness, and void of mental states because it does not perceive any dharma.

The Maharatnakuta Sutra, Vol. 39

空如来藏，是说入胎识自身并没有色蕴之法，也与六尘中的种种烦恼不相应，从无我见、我执、我所执，所以名为空如来藏，这是它无为法性的功能；不空如来藏，是说它真实存在，是真实心，有真实的自性，因为它能出生万法（能出生十八界及识阴相应的我见等烦恼，也出生了山河大地世界），所以名为不空如来藏，这是它的无漏有为法功能。以此缘故，本识如来藏兼含有为界与无为界：如来藏心体的自性是无为界，但能感应无明与业种而生起种种三界中的世俗有为法。

《阿含正义》第五辑

The Emptiness Tathagatagarbha means that the embryo-entering consciousness itself neither is a dharma of the form-aggregate, nor does it respond to the various vexations of the six sense-objects, and always free from the self-view and the attachments to the self and the self-belongings. Therefore, it is called the Emptiness Tathagatagarbha. These are its non-active functions. The Non-emptiness Tathagatagarbha means that it does really exist, and is a true mind with true intrinsic natures. It can give rise to all dharmas, including the eighteen divisions of sense and those vexations of the self-view corresponding to the consciousness-aggregate, as well as the mountains, the rivers, the great earth, and the world. Therefore, it is called the Non-emptiness Tathagatagarbha. These are its flawless and active functions. For these reasons, Tathagatagarbha (basic consciousness) is said to have both the active and non-active functions. Although the intrinsic nature of the Tathagatagarbha itself belongs to the non-active realm, it can give rise to various mundane active dharmas of the three-realms in response to the ignorance and karma seeds.

The Correct Meanings of "The Agama Sutras", Vol. 5

正觉电子报第50期

本期目录



- | | | |
|-----|----------------|-------|
| 1 | 随缘（七） | 平实导师 |
| 21 | 人间佛教（引言） | 平实导师 |
| 27 | 明心与眼见佛性（十一） | 正光居士 |
| 40 | 中观金鉴（一） | 正德居士 |
| 56 | 学佛的觉醒（十五） | 正枝居士 |
| 72 | 广论之平议（十） | 正雄居士 |
| 82 | 从一封信谈起（上） | 正雯居士 |
| 91 | 评破一释印顺之谬论邪说一专栏 | 正源居士 |
| 104 | 辨正一释昭慧之错谬说法一专栏 | 法义辨正组 |
| 138 | 般若信箱 | |
| 142 | 公开声明 | |
| 145 | 布告栏 | |
| 159 | 正觉赠书目录 | |
| 162 | 正觉同修会奖学金公告 | |





(连载七)

附录：公案拈提四则¹

第三四三则 蒙谿无念*²

马祖法嗣蒙谿和尚 僧问：「一念不生时如何？」师良久，僧礼拜；师云：「汝且作么生会？」僧云：「某甲终不无惭愧。」师云：「汝却信得及。」

僧问：「本分事，如何体悉？」师云：「尔何不问？」僧云：「请师答话。」师云：「尔却问得好。」其僧大笑而出。师云：「只有遮师僧伶俐。」

¹ 编案：摘录自《宗门正道》——公案拈提第五辑

² *——错悟之公案

达赖喇嘛云：【在梦中射精的研究可能很重要。以明光升起的观点看，只有在一种情况下——在死亡的一刻——才是圆满地产生。不过，有其他四种情况，明光会以粗略的形式出现：打呵欠、打喷嚏、进入睡眠或昏厥、性高潮的时刻。……而最强的感受是在性高潮的时候。这是大乐的修习之所以包含在瑜伽密续中的原因之一。一般人对于无上瑜伽密续中，关于性以及其他的象喻存有诸多误解。性的象喻真正的理由，完全是因为在四种明光出现的状况当中，性高潮时最为强烈。因此这种象喻才用在静坐中，以延长明光出现的经验，或使之更清晰鲜明——目的就在于此。在性高潮时，因为明光出现的经验较持久，因此你较有机会加以利用。】³

平实云：陈履安先生曾在电话中，对余否认密宗之男女双身修法，谓无此事。今者彼出版社⁴为达赖喇嘛出版之书中，却又明言有此修法。

所谓性高潮之明光，并非佛法，乃是印度教性力派修法，以之为雌雄等至之一心乐境，以一心不乱之乐触境界为证悟，名为「以淫欲为道」，是外道法。

佛法遍一切时一切处一切界，性高潮中所起明光境界，乃

³ 摘自众生出版社《揭开心智的奥秘》页 146~148

⁴ 编案：陈先生之众生出版社

是意识境界；意识不遍一切处一切时，故明光不遍一切处一切时，如是焉得名为佛法？譬如明光唯在意识界相应，不与眼等五识相应；假饶乐触最强之正受时，身识仍不与明光相应，唯意识相应。复次，意识不遍六根，与五识俱而不在五识中，与意根俱而不在意根中，亦不在五色根中，是故不遍十二处，非是遍一切处者；意识既不遍一切处，依意识而生之明光焉能遍一切处？尔诸密宗法王、活佛，何妨于「无上瑜伽密续」之双身修法过程中，审详观察？方知余语之不虚也。三者，意识不遍一切时在，于眠熟等五位中必断灭故；意识既断灭已，明光则亦不存，何能于眠熟及闷绝位起明光境？而言于彼位中住明光境？如是妄想，有智之人所不信受，而汝法王竟自肯定，何其荒谬！

意识于眠熟、闷绝、正死位中必断，不能遍一切时，此是世俗常识，尔等密宗法王学人等，可以自行证实之，云何作是妄想？不应正理。

若于性高潮中，住于一心不乱之明光境界，即是证悟圣境者，则应女人悟境高于男人——女弟子悟境高于男上师；亦应男弟子悟境永远低于女上师。男上师若至性高潮时必致射精；精出已，高潮随过，无复有最高潮之乐触，则其明光境随之不能久住；反之，女弟子则可保持乐境较久，则可久住明光境中，则其「悟境」应胜男上师。亦应男弟子之「悟境」永远不及女上师，理必如是故，无二理故。如是「悟境」非平等法，非平

等法即非佛法也。

假使尔等法王活佛，真能净持「三昧耶戒」，不贪异性弟子色身供养，专以「双身禅定」之一心不乱而入明光境界，亦是意识境界，无关佛法也。假饶如是修得禅定，乃至能入四空定中明光之境，仍是凡夫外道，与解脱道及佛菩提道无涉故；何况尔等密宗四大派古今一切法王活佛，未见有能偶一叙述所证禅定境界浅如初禅者，何况无觉无观三昧？何足论哉！

如是，密宗四大派古今法王之误解佛法，极为普遍，古今如出一辙，咎在唯依密续，不依经典，是故久住邪谬见中，代代相传而不能拣择。显宗不然，俱依经典；若有所悟，其法同——所证之如来藏遍十二处、遍十八界，遍一切时而恒存不灭，乃至闷绝、正死、二无心定中，亦犹运行不辍。一切证悟者，悟后智慧容有浅深广狭差别，所悟如来藏境界，等无差别，悉同一心，如是名「等」，方可谓为遍一切处、遍十八界、遍一切时之佛法也。

然而错悟之人普天匝地，古今同调——悉堕意识境界，悉认意识住于一念不生之轻安光明境界为悟境，便自以为成贤入圣，嘲笑罗汉辟支，轻他十地法王，悉堕凡夫妄想情解之中，苦于不自知尔，如今更劳平实点破。古时蒙谿和尚亦复如是，错以无念之觉知心为实相心，以一念不生为悟。

有僧问：「一念不生时如何？」蒙谿和尚便住一念不生之

中，良久默然，彼僧亦以如是為悟，便禮拜；蒙谿問云：「你到底如何體會呢？」彼僧云：「我終究不敢無慚無愧。」此是意識心行，蒙谿不知自他俱錯，却印証云：「你却是信得過我。」與密宗四大派古今法王無少差異。

復有僧問：「向上本分事，應如何體究明白？」蒙谿云：「你為什麼不問我？」僧云：「請師父回答我的話。」蒙谿云：「你却是問得不錯。」這僧早勘破他手脚，大笑而出；蒙谿却故作大家，贊云：「只有這個師僧伶俐。」早是鷓過新羅，他却還向中土放箭，今日不免平實檢點也。 頌曰：

上師弟子同聚會，目光才交已生貪；
更云無上瑜伽密，妄說菩提是明光；
羞！羞！家中良人若見問，意旨如何頌？
一念不生蒙谿境，騁亂道場禍學人；
古今活佛悉踵隨，至今猶未解無為。
十方賢聖現觀無上密，其中真如遍處不曾藏，
諸方佛母活佛還有知者么？
喚來雙修無上密與鬼神賞！

第三四四則 逍遙永寂

馬祖法嗣逍遙和尚 一日，師在禪床上坐，有僧鹿西問云：「念念攀緣，心心永寂。」師云：「昨日晚間也有人恁麼道。」鹿西云：「道個什麼？」師云：「不知。」鹿西云：「請

师说。」师以拂子蓦口打，鹿西便出，师告大众云：「顶门上着一只眼。」

达赖喇嘛云：【……但是有一种方法或技术可以认定心，那就是将你的心自它所集中的外在事物上抽离，如此剩下的就是你的心了。如果你运用念心，可使你的心免于被外界事物转移，有助于你对自心做禅修。这样做，……经过一段时间，你将会有清晰与澄明的体验。那时你只有同净水般的清晰、澄明之觉受，以致当这分清澄接触到某一物体的时候，它即显现那物体的形象；不然就单是纯然的明亮或清澄。这种训练重要关键在时间——它浪花时间。不过经此训练之后，你的经验会愈来愈清楚。这就是一个人要**见心的本质**所需经历的过程。】⁵

平实云：达赖喇嘛以意识心为不坏心，是故与诸洋博士探讨心智时，率多言不及义。佛以名色所缘之识（第八识如来藏）为心，如是说涅槃、般若、一切种智，如是名为第一义谛，说为圣人自觉境界。今者达赖「法王」昧于涅槃本际之第八识如来藏，不晓般若中观，自堕应成派中观邪见中，以意识之清明轻安境界为实证佛法，无异常见外道。彼以知觉心之澄清明净，触外境而不沾黏外境，说之为亲见心之本质——即是密宗所说之开悟自心。然此乃是意识心，利根者若入本会修习，二月即能如是，钝根者六月可成；然余终不说如是人为已「见心

⁵ 摘自众生出版社《揭开心智的奥秘》页 203

的本质」。要须「无相念佛」之念明晰，于一切境缘中如是，复转入看话头阶段锻炼，而后起疑情参究自心藏识，逮至破参（亲证自心如来藏）已，勘验无误后，方说此人已「见心的本质」，非以修至一念不生之清明境界为见心也，所见是如来藏故，非是意识故，意识正是阿含中所说常见外道之神我、梵我故。

证得自心如来藏已，方能真通般若、渐通种智；若不触证如来藏，终不能真知般若、不通种智，是故密宗行人务必摒弃应成派中观之断常见，信有第八识如来藏，熏习禅宗之参禅知见，而后努力参寻自身本有之如来藏，方能证入大乘佛法；若不能尔，终不能入大乘别教见道位中，永住无明黑暗深坑，不离博地凡夫境界，云何可以法王自称？于此恳劝达赖喇嘛等一切密宗行者，速弃密宗妄想邪见，一心参禅：

逍遥和尚乃马祖道一大师法嗣。一日宴坐于禅床，有僧人鹿西上来问云：「念念攀缘，却又心心永寂。」逍遥和尚云：「昨天晚上也有这么说。」鹿西云：「究竟是说个什么物事？」逍遥和尚答云：「不知。」鹿西云：「请师父说明。」逍遥和尚于鹿西语毕处，突以拂子打，鹿西便出去；逍遥和尚却告诉大众云：「大众于顶门上安着一只眼吧！」

逍遥和尚宴坐禅床上，有底道是闲机境，有底道是三界之中独露身，有底道是宴坐于三界中不现心意；如是诸方所说有什么巴鼻？这僧人鹿西施施然上来座前，人天觑他不着，却问：「念念攀缘却又心心永寂。」好有一撂，人天罔措，还有

知音么？密宗四大派古今法王活佛，俱道证圣，每令徒众盘腿合眼，欲求一念不生以为证悟，恁么称为圣人；禅宗丛林说此即是「妄为澹净，冷水泡石头，坐在净裸裸处，活着不曾死。」于道有什么相干？须知自心法身——第八识如来藏，自无始劫来本已心心永寂，何必尔等密宗活佛法王妄以第六意识欲修一念不生之明光境？如是名为将马作牛，认奴为郎，错将意识认作自心法身也，有什么交涉？只如自心法身既然无始劫来本已心心永寂，云何又道它念念攀缘？究竟攀缘个什么？直得念念不断却又心心永寂？管教诸方活佛法王分疏不下。

逍遥座下僧鹿西，上来恁么一撈，人天侧目；若是一般讲经座主、错悟阿师，以及一切浅悟之人，便不奈何他；这逍遥和尚却非吴下阿蒙，傍里答他云：「昨日晚间也有人恁么道。」四两拨千金，有偏有正，一时答了，直饶诸方活佛法王有孙悟空火眼金睛，现大神通，亦见不着逍遥和尚在什处宴坐，无能说似平实。

鹿西法师见他逍遥和尚所答太高生，有心为众，乃代众人问云：「道个什么？」要他逍遥和尚为众撒土撒沙去也。不料逍遥和尚一向甚俭，不轻易与人，随口答他：「不知。」虽然甚俭，如是一语，不妨有个出身处；若有个禅和子，于如是一语下，见着逍遥和尚宴坐处，却好上前掀倒禅床；原来逍遥和尚宴坐处，既是禅床也是泥地，既非禅床也非泥地，却在那个灯笼上。若分明见着，不妨人天捧出，久后必成一方大师也。

若犹待下一着子方得，早是不堪也。

鹿西法师见大众不会，逍遥和尚又不肯撒土撒沙，只好又央求和尚云：「请师父明说了吧！」逍遥和尚只好抛土撒沙，随他鹿西语毕处，以拂子便打。如是撒土沙已，暗室中之隙缝阳光顿显无余；诸方活佛法王，可中若是有个伶俐汉，一眼觑着，正好捧向佛前，好作法供养，岂不强似每日里水饼供佛？

无奈众僧不会，鹿西法师只得自个儿辊身入泥下水，为众人说法，乃就和尚拂子打处转身便出，早是郎当不少也。这回逍遥和尚放去不能不奢，只好向大众云：「顶门上着一只眼。」教大众向鹿西出门处急着眼看，放去甚奢，极为破费，无奈众僧仍如今时诸方活佛法王，见不着逍遥和尚师徒二人手脚，只得向无人处换手捶胸，大声哭唱一曲长恨歌！

平实今为诸人颂曰：

念念攀缘，心心永寂；诸方难覩伊，此物何太奇！

昨日有人恁么道，四两千金偏中正，清风匝地有何极！

为大众，探骊珠，借问和尚觅奇珍，换得逍遥道不知；

休！休！请师说，拂尘蓦口打，念念攀缘心却寂。

鹿西辊身入泥水，顶门有眼须急着，真意有谁了？

如今还有伶俐活佛法王么？过来！过来！汝我俱不晓！

第三四五则 庞公江水

襄州居士庞蕴 衡州衡阳县人。字道玄。世以儒为业，而居士少悟尘劳，志求真谛。唐贞元，初谒石头和尚，忘言会旨。复与丹霞禅师为友。一日石头（希迁禅师）问曰：「子自见老僧以来，日用事作么生？」对曰：「若问日用事，即无开口处。」复呈一偈云：

日用事无别，唯吾自偶谐；头头非取舍，处处勿张乖。

朱紫谁为号？丘山绝点埃；神通并妙用，运水与搬柴。

石头然之曰：「子以缁耶？素耶？」居士曰：「愿从所慕。」遂不剃染。

后之江西，参问马祖云：「不与万法为侣者，是什么人？」祖曰：「待汝一口吸尽西江水，即向汝道。」居士言下，顿领玄要，乃留驻参承，经涉二载。……自尔机辩迅捷，诸方向之。尝游讲肆……居士所至之处，老宿多往复问酬，皆随机应响，非格量轨辙之可拘也。

达赖喇嘛云：【一般来说，我们将宇宙当作没有开始。在两种立场之间，一者说东西生出来无需有特别原因，一者说意识是无始的连续；虽然后者不能解决所有的问题，与前者相较，后者较合逻辑。】海华博士云：【好吧！不过科学家们所持的观点是：意识是由物质的因生出来的。】

达赖喇嘛云：【佛教徒对此无法接受。你必须将因分为两种：主因与助因。物质只可能是意识的助因，绝不会是主

因。这与宇宙学很有关系。依照佛教的演化观点，有一个无穷大的宇宙；佛教的宇宙学认为，任何一个世界系统都会经过各种阶段：有时被毁灭了，有时生起，有时有大物体，有时没有大物体，但真正是无始也无终。而细意识却永远存在。因此，什么是一个有情众生？一个有情众生是一有身体与心智的个体，而基本上这里所谓的心是**极细心**。】⁶

平实云：达赖喇嘛应成派中观见所说：「意识是无始的连续」，若属正确，则四阿含诸经佛说即成谬误，则应 释迦非已成佛，乃至仍未证得解脱果，与应成派中观见抵触故。四阿含诸经中，佛处处说「意、法为缘生意识」，意识需藉外缘⁷方能生起，若缘有缺，即不得生起，故名缘起法。缘起之法，无常性空——无有常、恒、不坏性，云何可言是「无始的连续」？无斯理也。

复次，意识不论修至如何微细，皆是三界有为法，永远不离缘起性——必须依他缘而起。依他而起之法，名为依他起性，如何可说「细意识却永远存在」？如是缘起法之意识粗细心，细至非想非非想处中，乃是十方三界最细意识，无过于此；然如是极细意识，仍是依缘而起，若离意根及非非想定法尘即不能生起故，无有常恒不坏之自体性。如是缘起法，云何应成中观师（如古时月称与宗喀巴、今时达赖与印顺），可说是心为

⁶ 摘自众生出版社《揭开心智的奥秘》页 267

⁷ 意根、法尘、色界欲界五根或无色界四空定力及法尘

轮回生死之主体？依世俗常识即可知其夜夜眠熟断灭、闷绝及死位⁸亦灭故。

若意识是无始连续心，则应是实相；然意根是意识之根，则应意根是实相中之实相；法尘及欲界五色根亦是意识生起之缘因，则法尘及五色根亦应是实相中之实相，则实相有三，合意识实相为四，是耶？非耶？如是应成派中观邪见，而可称为至高无上之佛法者，则十八王公之狗神亦可称之为佛，是耶？非耶？

禅宗真悟之人悉皆远离如是邪见，不堕意识缘起法中，亦离意识之缘因相，直探实相——涅槃本际，故名义学；尔等密宗法王活佛，欲离如是邪见者，当共探禅宗公案，便举庞公江水公案，与尔等共话无生：

庞公名蕴，字道玄。自从悟后，眉藏宝剑，袖笼金锤，到处行脚，专断禅门不平之事；多少野狐禅师，死在他宝剑金锤之下，臭名闻四方，不复滥膺贤圣、误导众生，当时禅门不平之鸣因之渐寂。

唐德宗贞元年间⁹，庞公初谒石头希迁禅师，得鱼忘筌；与丹霞山天然禅师莫逆。后有一日，石头禅师问曰：「汝自从见老僧以来，日用事如何？」庞公对曰：「如果问我日用之

⁸ 编按：正死位

⁹ 公元七八五年后

事，那就没有我开口之处。」又呈一偈云：

每天日用之事，其实并没有别的，
但是却只有我自己与它对偶和谐；
于行住坐卧一切境界中，它都不取舍，
于一切境界中，它却处处都不张扬、都不乖违。
称皇称帝作威作福，是谁在称号？
于它而言，却像丘山绝无一点尘埃；
对我庞蕴来说，神通与妙用，
无非只是运水与搬柴罢了。

石头禅师然可了他的悟境，便问他说：「你希望出家呢？还是在家呢？」庞公答说：「愿师父听从弟子一向之所慕求。」所以就不剃发着染衣，保持在家之身。

庞公后来到江西，参问马祖大师：「不与万法为侣者¹⁰，是什么人？」马祖大师回答说：「等你一口吸尽西江水，我就向你讲。」庞公于此言下，也是顿时领受马祖玄奥之法要，乃留驻于马大师处参问承事，经历二年之久。

自从久住马大师座下参承历练之后，庞公的机锋与辩才极为迅速敏捷，诸方学人老宿都向往他的悟境。他亦曾游历讲经法会，点化一些讲经座主。庞居士所到之处，那些有名大师，

¹⁰ 不与万法相到，不了知六尘中万法者

大多会与他往来问讯酬答，庞公都随着各种机缘而每扣必响，非一般格局度量轨范车辙所能拘束。

只如众生每日里朱紫为号，自称是皇帝、是董事长、是大财团总裁，都不过是妄心僭越，狂妄自大；此世过已，还有三皇五帝朱衣紫衣可着否？真实心王却如丘山绝点埃，纤尘不染；生死与荣辱，伊俱不关心。如是心王自无始来，未尝称朱号紫，却被佛门学人奉以朱紫之号，千山万水寻师访道，无非欲晋谒如是无为心王。及至一朝得覩，方知如是心王唯在日用之中，与吾人一向偶谐；又复头头非取舍，处处勿张乖。若人问着悟后之神通与妙用，也不过是运水与搬柴尔。

庞公自从说得此偈，一时风行，千古流传，禅门中几无不知者；及至问着神通与妙用时，个个口似扁担，水也不会挑，柴也不解搬；一似木头，不解下口。今时全球密宗活佛三千余人，法王有四，可中还有能于庞公此偈真意下得嘴者否？若有者，放马过来！在下只问一句：尔唤什么作马？ 颂曰：

日用无别吾偶谐，未尝取舍没张乖，千尔什么事？

朱紫为号绝点埃，神通妙用运柴水，是什么事？

休！休！莫问日用事，教我难开口。

如今诸方活佛、法王欲开口么？且向西江水，摘取麦管闭口吸着吧！

咄！

第三四六则 汾山净瓶

潭州汾山灵佑禅师 福州长溪人氏，俗姓赵。十五辞亲出家，究大小乘经律。年二十三，游江西，参百丈大师。百丈一见，许之入室，遂居参学之首。……时司马头陀自湖南来，百丈谓之曰：「老僧欲往汾山，可乎？」对云：「汾山奇绝，可聚千五百众。然非和尚所住。」百丈云：「何也？」对云：「和尚是骨人，彼是肉山。设居之，徒不盈千。」百丈云：「吾众中，莫有人住得否？」对曰：「待历观之。」百丈乃令侍者唤第一座来（即华林和尚也）问曰：「此人如何？」司马头陀令华林警欬一声，行数步。对云：「此人不可。」又令唤典座来（即灵佑禅师），头陀云：「此正是汾山主也。」百丈是夜召师入室，嘱云：「吾化缘在此；汾山胜境，汝当居之；嗣续吾宗，广度后学。」时华林闻之曰：「某甲忝居上首，佑公何得住持？」百丈云：「若能对众下得一语出格，当与住持。」即指净瓶问云：「不得唤作净瓶，汝唤作什么？」华林云：「不可唤作木椀也。」百丈不肯，乃问师；师蹋倒净瓶。百丈笑云：「第一座输却山子也。」（遂遣师往汾山住持开山。）

海华博士问：「那么印迹¹¹是印在什么上面？」达赖喇嘛答云：【如果你采取中观应成派的立场，那单只是个「我」；而你若是由更基本的学派如瑜伽宗来看，印迹则是建立在意识流之上——精神的意识，不是大脑。最好的解释是用无上

¹¹ 经历某些事而留下之记忆

瑜伽密续的观点，在此我们将意识分为三层次：粗、细与最细意识。如我们较早所讨论过的，心智越粗糙的层次，对身体的依赖越多；越微细的，依赖越少，而最细的层次则是独立于身体之外的，我们的这种最细意识叫做明光、明光心。因为具有这最细意识做为根源，经由与大脑、神经元、感觉器官的交互作用，才产生心智的较粗层次。在佛学中，意识的粗层次是细明光现出的性质；而对你们，就科学上来说，那通常是本自大脑，这其中有很大的区别。正如所有心的较粗层次都由最细意识产生，它们终究会融入最细意识，所以它就像是所有心智较粗层次的根源。因此我们可以说：意识中的仓库，上面留有所有印迹（记忆）的是最细意识——明光心。它保留所有储藏的记忆。】¹²

平实云：记忆绝非如达赖「法王」所说，由应成中观所主张之不坏意识执持，如是意识「我」非能执持一切记忆故；若达赖之应成中观所说无误，则应一切人皆过目不忘，然现见一切学生读诸地理、历史、法学……等，而多不能记忆，须待意识反复阅读背诵已，方能忆持，故记忆非由意识所持。复次，现见有人已忘少小时事，极尽意识之力而不能复忆初出母胎之事，故非意识「我」能持记忆，自己所持者必能随时忆知故。三者，现见有人极力想之而不可得，然于后数年间，往往因于某事触动之故，不经意间又复忆起所遗忘之少年琐事，故知记

¹² 摘自众生出版社《揭开心智的奥秘》页 272、273

忆非由意识「我」所持。四者，意识若如应成派中观所说由往世不断延续而来，则应人人意识皆能忆知往昔无量世事，不须入定或藉宿命通或梦中方见，而现见意识非能于一般情况中了知往世诸事。故达赖「法王」及黄教一切应成派中观师之见皆邪，违教背理故。

瑜伽学派主张记忆由第八识如来藏所持，非如达赖所说「建立在意识流之上」，此是一切中外研究佛学者之共识，达赖法王曲解瑜伽宗派之意旨，实为不善。

复次，「法王」所说最细层次之意识独立于身体之外；此语有正有讹。正者如四空天之有情，其最细意识以意根及四空定为依，无身根可住。讹者如欲界有情之修得四空定者，其最细意识仍须依欲界未坏之五根为依，方得现行于四空定等至及等持位中，非可外于身体也；如是正见，达赖「法王」应知。

复次，尔等密宗师徒有谓已证明光心者（如卡卢仁波切……等人），睽其所证之明光心，其实仍皆堕于欲界意识粗心中，以欲界中未离五尘之一念不生意识为明光心、为最细意识，俱堕密宗了义经典《楞严经》¹³所说外道五现涅槃邪见之中，不足师法。

瑜伽学派中，一切已悟未悟之人，皆说意识是生灭变易法，依未坏之五根及意根末那识与法尘为缘，方得由藏识中流

¹³ 编按：密教部经典

注意识种而起。五根则是五扶尘根及五胜义根（头脑）。五胜义根能储藏此世所经历事，此世意识依此世五胜义根俱有，故能忆知此世所经历事，不能忆知往世事；往世事由往世五胜义根所持故。往世舍寿时，其胜义根中之有记业种移至第八识中保存而至此世，故此世欲知往世事者，须于定中（等持位）或梦中了知，或藉宿命通方能知之，非如记忆昨日去年诸事，能于粗意识位中了知。瑜伽学派如是了知，非如尔等密宗无上瑜伽密续所主张之由最细意识持受记忆；最细意识乃是非非想定中意识故，如是意识仍非是持记忆者故。

尔等密宗师徒，处处错解佛法，而以佛教自居，极力扩充势力，挤压显宗之弘法空间已，取显宗而代之，唯余似是而非、同于印度教之表相佛法，佛教遂亡。此是印度佛教灭亡之真正原因。此亦不能完全怪罪印度晚期佛教等密宗师徒，彼等亦非故意欲灭佛教故，唯因不具慧眼法眼所致故，误认破坏佛法之学说为佛所说法故。如今台湾是大乘佛法最后净土，尔等密宗邪见不应再来台湾玷污。昔时印度真悟者之乡愿心态（欲与密宗和平共存），导致无人出而破邪显正，遂令密宗假藉虚妄不实之夸大证量，将佛教蚕食鲸吞乃至灭亡；今日大乘法中有慧眼者、有法眼者，必须记取印度晚期佛教灭亡之教训，致力于破除密宗邪见，令密宗一切行者回归显宗三乘法义，莫再因乡愿心态坐令大乘佛教复亡于台湾宝地乃至中国。

于今之际，当令大乘学人多有证得般若而起慧眼法眼者，

便举泐山净瓶公案，助益大乘行人亲证自心藏识；证已则能领受大小品《般若经》所说「菩萨不念心、非心心、无心相心」，便能通达般若而起慧眼，乃至未来能至通达位而起法眼、证道种智，住初地无生法忍：

潭州泐山灵佑禅师，本百丈怀海禅师座下弟子，时任典座（职司厨房）；一日司马头陀觅得泐山胜地，荐与百丈大师，观灵佑禅师宜居，合任开山之职，百丈乃令灵佑禅师为泐山开山之祖。不料首座华林法师不服，欲争此职；百丈大师乃曰：「若能面对众人之前，下得一语不落凡俗格局，泐山胜境当与汝住持。」随即手指净瓶问云：「不得唤作净瓶，汝唤作什么？」华林闻之便云：「不可说它叫作木椽也。」¹⁴百丈大师不肯他，乃问灵佑禅师；不料灵佑不答，却一脚踏倒净瓶。百丈大师不以为忤，反而笑云：「华林首座输掉山子也。」遂派灵佑禅师前往泐山住持开山，世称泐山灵佑禅师。

学人当知：若无开山本钱，万勿住山；切勿自告奋勇欲当开山祖师，无有正法可度学人证道故。且道：百丈明明指着净瓶，因何却不许人道是净瓶？灵佑禅师不答百丈大师语，抬脚踏倒净瓶，百丈因何不怒？反将泐山胜境付托于他，竟是何意？

每见诸方谈禅写禅自谓已悟证圣诸人，谓人云：「禅不可说，说者即非禅，是故灵佑禅师踏倒净瓶。」或云：「百丈

¹⁴木椽谓门户上之持枢纽者

指净瓶，不许人说净瓶，是要令人离两边，故华林首座说非木椽，已堕两边。」或云：「华林首座错在用言语说禅，灵佑禅师不用言语说禅，所以赢得泐山。」或云：「百丈不许人说是净瓶，只是要斩断他人思惟葛藤，使人念流停顿；华林堕在言语中，念流不断，所以不肯他。」或云：……。如是诸方谈禅说道者，纷纷扰扰各执一说，各有所本，学人迷茫、信以为真，有什么会处？

无门慧开禅师评此公案云：「泐山一期之勇，争奈跳百丈圈圜不出。检点将来，便重不便轻，何故呢？脱得盘头，担起铁枷。」又颂曰：「扬下策篱并木杓，当阳一椽绝周遮；百丈重关拦不住，脚尖趯出佛如麻。」泐山灵佑禅师虽然赢得泐山胜境，然须一生辛苦开山，建设丛林。脱下百丈典座之盘头，担起泐山开山度众之铁枷，说来只比前重，不比前轻；然其住持泐山期间，度化学人证悟入道，其数甚众，皆由有智冲破百丈重重关卡，一脚踢倒净瓶而来，故云：「百丈重关拦不住，脚尖趯出佛如麻」。如今诸方学人欲会百丈泐山父子意么？且听平实颂来：

若道净瓶则触，不唤净瓶则背；
唤它木椽已触，不道木椽又背，
百丈指净瓶，淆讹复谁知？

尔等密宗活佛还有知者么？

有！唤来为尔拖死尸！

（全书至此圆满）



引言：缘起与五个题目。

缘起：从《大乘无我观》一书，谈我与台南佛子的因缘。

维那：大众向上一问讯！大众请就座。

前言：我们这次法会——佛法的聚会，主要是因为我与台南曾经有些因缘；这因缘要回溯到几年前，那时台南纺织的侯董事长去台北，要求我来台南说法；后来不久，我们就在北门乡的侯氏宗祠里，以非正式讲演的方式乘兴而谈，与大众聊了四个多钟头。后来整理成文字，也就是诸位读过的《大乘无我观》。再来，是为了我们台南讲堂成立以后，因为台南亲教师的邀请；所以我又来了一次，讲了「心经的密意」，即是后来整理出版的《心经密意》一书。我想有很多人读过了这本书，应当印象很深刻；因为这本《心经密意》

整理出版以后，台湾与大陆有许多位法师，本来已注解了《心经》，稿子都已经校对好了，结果他们却说要把它封存起来，不再出版了！因为，他们觉得《心经》已经不需要再有别人的注解了。这是第二次来台南演讲的因缘。

第三次是二〇〇三年六月底，台南新讲堂的佛像开光典礼，当天下午开讲《真假开悟》。这一次则是我第四次来台南说法。再次又来到台南，有两个原因：第一个原因是因为我们台南共修处即将要再开新班，所以须要南下来为大家打打气，把缘结得更深一点。第二个原因倒是隐隐约约的，怎么说呢？因为我们《真假开悟》出版到现在刚好满一周年了，也应该来做一个预定的回顾。所以，这一回台南讲堂的邀请，我又接受了。再说台南同修们也已经多次的邀请，所以更得要来。有了这么多的原因应当要来，我就爽快的答应了。另外，我要求他们提出一些好题目来，然后我针对所提的题目来讲，因为我并没有预设要讲什么法，而他们真的很用心，共提出了五个题目来。

五个题目：

【讲记】现在，这五个题目呢，诸位在萤幕上可以看到。第一个题目是：

1.永嘉大师《证道歌》（附论：《证道歌》与般若中观之关系）

【讲记】他们提出永嘉玄觉大师的《证道歌》，要求我来讲解。我也是有这么的一个愿望，想要讲《证道歌》和般若中观之间的关系。第二个题目是：

2.从阿含到唯识——论第一义谛初中后善、纯一满净

【讲记】从阿含到唯识——讲这个题目，目的是要讨论第一义谛「初中后善、纯一满净。」第一个题目我接受了，但是这第二个题目我暂不接受；是因为我要把它保留下来，留到以后再讲。这个「第一义谛的初中后善，纯一满净」，是依附于「从阿含到唯识」的这个题目来讲的，我是想把这个内容保留下来，在《阿含正义》里面来讲，因为我预定要写的书目里面有这么一套书，

（编按：自 2006/8～2007/9 全套共七辑已圆满出齐，于各大书局上架流通。）而且我在《阿含正义》里面有陈述到大乘佛法的起源。但是，大乘法在阿含四大部诸经中讲得很隐覆、很简略，都是一、两句话就带过去了；因为阿含要说的法义主要是在解脱道上面来利乐众生，所以第一义谛的部分都是以简单一、两句话带过去；有时候是用「隐语」，就是以隐覆的话来讲，那是由于声闻圣人听不懂大乘经典，才会产生这种现象。如果，从阿含中的法义来对照第三转法轮唯识系经典里面的法义，将会发现其实阿含中也有隐覆、密说大乘法；我现在是回到阿含里面去探源唯识的正理，很多人对这部分很有兴趣，现在

就常常有人在问：「《阿含正义》出版了没有？」我们不妨再吊一下大家的胃口，再等一段时间再出版！让大家从《阿含正义》来了解、来证明第一义谛的纯一满净，并证明它的初中后善，所以这一部分就留在《阿含正义》书里面再来说明，好让大家有更深入的了解，因此这个题目我就暂时把它保留下来。

3.人间佛教与菩提道之差异

【讲记】第三个题目是〈人间佛教与菩提道的差异〉，这个部分，我倒觉得很可以说，而且切中时弊。就目前的全球佛教界来讲，这个题目是蛮好的，所以就把它放在这里来讲。

4.金刚经真义

【讲记】第四个题目是：〈《金刚经》的真义〉，《金刚经》的真义是很多人所不知道的、有误会的，也有人依文解义在讲，更有人乱讲；我们暂且把它保留着，因为《金刚经》的注解，我讲过很多次要留给我们理事长悟圆老和尚来讲解。

（大众鼓掌）这里事先不讲任何一句话，因为这部经应该是他的舞台啊！（编案：后因悟圆老和尚多年来一再谦辞，平实导师已于二〇〇六年开讲《金刚经宗通》了。）

5.默照禅古今之差异

【讲记】第五个题目是：「默照禅古今之差异」，这个题目对目前整个佛教界来讲是非常好的，因为可以纠正目前佛教界大师们普遍的错误，能够让佛弟子们离开错误的知

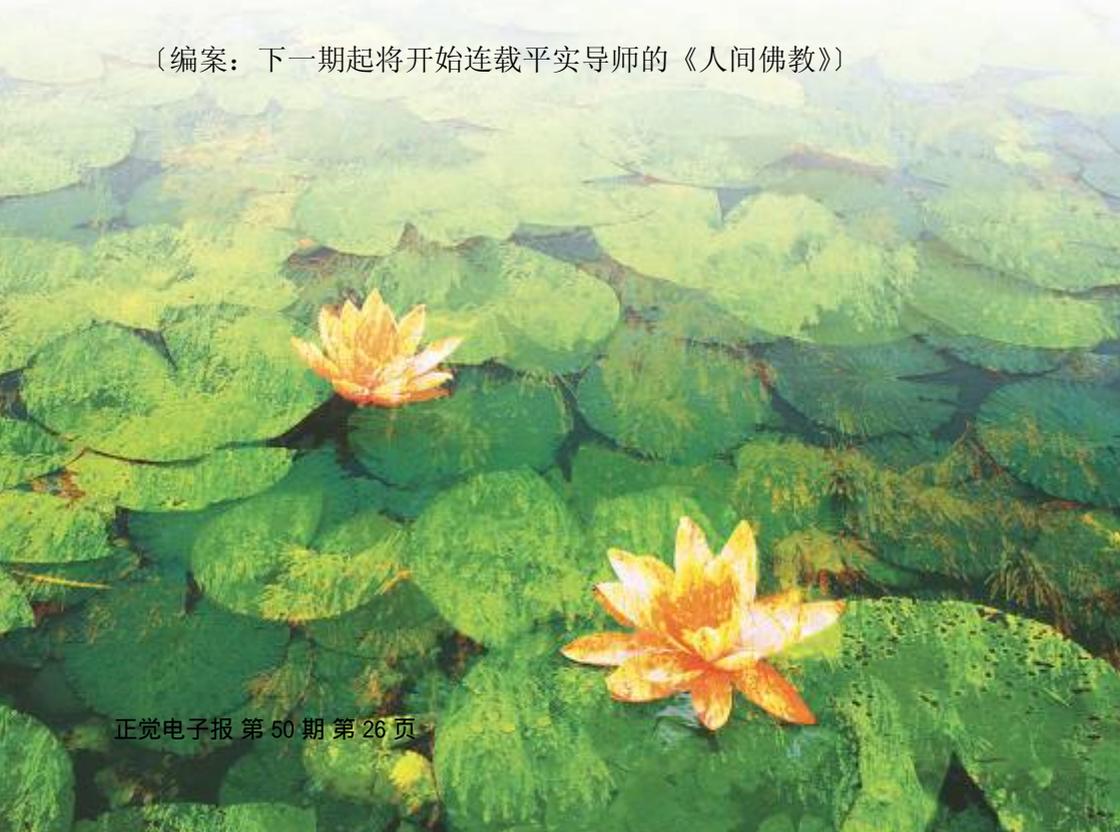
见，并导以正知见。佛子想要寻求证悟般若，才会有机会，所以我就接受这个题目。

因此，今天就以一、三、五，这三个题目为主轴来讲，并以「**人间佛教**」为主题；因为这几个题目，其实都跟人间佛教有关，也是跟现在台湾的人间佛教息息相关。将来也会整理成文字，印出来给大家闻熏受用，所以不如直接把未来会整理出来印行的书名，就定为「**人间佛教**」。这也是因为「人间佛教」的真正意思，几十年来已经被错解、误用了，所以我是希望「人间佛教」这个名称，可以依这个演讲的因缘而回复它的本来意义。也因此一缘故，所以我们就决定用「**人间佛教**」做为这一次演讲的主题。未来，我们也有可能开始以人间佛教的招牌来弘法。因为若是真正的黄金，却不用黄金作为名称，那是很奇怪的事；假黄金竟用了黄金的名称在指责真黄金，说真黄金是假的，竟然还无人反驳，那也是很奇怪的事；所以也许将来我们会用人间佛教的名称来弘法，目前我们不排除这个可能。

待会儿你们若经过办公室，看见我们义工菩萨，可以请他们把今天讲的章节内容，列出来给诸位参考；但是内涵其实有许多都是讲不完的，因为光是第一章永嘉大师的《证道歌》，就不可能说得完啊！永嘉大师的《证道歌》，我们如果真的要讲，那是要讲上很久的；因为般若之义难明，这必须要非常深细的去讲，众生才容易理解；如果今天也要来细

讲《证道歌》，这么一点时间是一定不够用的，其他的章节就无法再谈了。所以，我这个《证道歌》本来是打算要为大家影印然后再讲，只是时间不够，所以我们不念它、也不讲它，从《证道歌》里面跳过去，直接跳到第二节来讲《证道歌》和般若中观的关系，因为《证道歌》的内涵，我们在未来出书时，会把它做简单的语译或者注解，印入书中；今天大家不必花费时间在讲解《证道歌》本身的意涵上面，而可以实际证明《证道歌》与般若真实义的关联。所以，接下来我就要直接从第二节开始来讲，否则诸位今天在人间佛教与佛法的关系上面，将听不到什么内涵，只能听到《证道歌》的内涵而已。

（编案：下一期起将开始连载平实导师的《人间佛教》）



明心与眼见佛性

—驳慧广〈萧氏「眼见佛性」
与「明心」之非〉文中谬说
正光居士

(连载十一)

二，烦恼渐渐淡薄。未明心之前，不知如何断除烦恼或者只能以定力去降伏烦恼，无法真正的断除烦恼。于日后有机会得以参禅，才开始与无始无明相应，但仍无法断除烦恼。直到发起一念相应慧——破参明心了，才得以断除一念无明的见一处住地烦恼（亦名我见、见惑），不再以意识心为我，也不再以色身及受想行阴为我，故能断除少分烦恼；同时也打破了无始无明。因为我见已在明心见道时断除，所以我见亦名为见道所断烦恼。明心时虽然得以断除我见烦恼，但仍有一念无明的欲界爱、色界爱、无色界爱烦恼（以上三种烦恼名为思惑，亦名我执）尚未断除，须于历缘对境中，对自己的贪瞋痴等烦恼障种子的现行及随眠渐渐断除。因此，我执亦名修所断烦恼，是见道后所应断除的烦恼；当有能力断尽我执烦恼之现行，于已解脱道已究竟清净成无学时，已离分段生死，但仍然有习气种子随眠、所知障随眠未断除。地上菩萨虽然有断尽思惑，可是

并不急着断除究竟，而是会在无生法忍的道种智以及断除习气种子随眠、所知障随眠上戮力用功，并且故意留一分思惑以润未来世生，以便广度有缘众生进而成就佛道。然而，菩萨道学人明心前没有能力断烦恼，得在明心后才有能力断除烦恼的现行、习气种子的随眠、所知障的随眠；其原因主要在于明心后，七转识观察这个第八识本来无生、不在烦恼中，而是七转识自己不断的在相应种种烦恼。七转识了知这个道理以后，转依第八识的无生体性，得以在种种境界中，渐渐清净自己的烦恼种子，汰换自己染污的种子；转烦恼为菩提，渐渐地断除种种烦恼的现行、习气种子随眠及所知障随眠。并且，增益自己的差别智、道种智，乃至究竟清净成就佛道。所以大乘法中，明心见道才是修道的开始，才有能力断除烦恼少分，并使自己的烦恼渐渐淡薄，乃至究竟清净。如果没有明心见道，用定力仅能伏烦恼，无法真正断除烦恼。因此，建议慧广应以证悟第八识如来藏为标的。待明心了，才有能力断除烦恼、薄贪瞋痴，乃至究竟清净；别再继续沈迷于离念灵知意识心，因为意识是无常心，是有生有灭的法。

又我见及贪瞋痴止息乃是菩萨与声闻皆应断除的烦恼——见惑及思惑，也是菩萨与声闻正觉共道。然虽如此，菩萨与声闻正觉也有不共道的地方。其不共道有二：一者、声闻人虽然能够断除烦恼障现行，穷尽一生可以成就解脱道极果，成俱解脱，随时取证无余涅槃，却无法断除烦恼障习气种子随眠及

所知障无明随眠。菩萨则不然，能够与声闻人同样的断除烦恼障现行，于三地满心时即可以随时取证无余涅槃，但却不急着取证，而故意留一分思惑润未来生，努力在无生法忍上用功、努力去断除烦恼障的习气种子随眠及所知障随眠，穷尽三大阿僧只劫成就佛菩提道极果——佛。

二者、声闻人从五蕴、六入、十二处、十八界等空相观察一切法虚妄，因而得证声闻初果时，断除我见及身见，不再以清清楚楚、明明白白、了了常知的意识心及处处作主的意根为真我，可是并未找到一切有情生命实相空性心。菩萨则不然，透过参禅方式，找到生命实相空性心，不仅断除三缚结，而且也打破无始无明，发起大乘般若的智慧；并以此来反观第八识所生的五蕴、六入、十二处、十八界空相都是虚妄不实，没有真实我，唯有第八识才是真实我。

从菩萨与声闻正觉共道及不共道当中可知，我见及贪瞋痴的止息，不过是断除见惑及思惑，也就是断除一念无明烦恼的现行，只不过是菩萨与声闻正觉共道而已，尚未论及正觉不共道。从这里可以了知，慧广说：「修行要的水——贪瞋痴止息、生死轮回止息」，仅论及声闻之道而已，故慧广所说纯粹是声闻人的心态，是心量狭隘的定性声闻种性人，不是心大宽广的菩萨种性人；这也难怪坚持离念灵知意识心为真心的慧广，甫听闻 平实导师甚深微妙究竟了义的大乘法，与自己的妄想不同，而无法信受，遂撰文公开毁谤，已成就毁谤大乘胜义僧的

罪行，正是佛说的可怜愍之人。

又慧广提及三性三无性，正光就举经文及譬喻来说明三自性及三无性的真实义理，以免慧广及其跟随者，因为误解三自性及三无性，而广造毁谤三宝之重罪。《解深密经》卷二：「胜义生当知：我依三种无自性性密意，说言一切诸法皆无自性。所谓相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。善男子！云何诸法相无自性性？谓诸法遍计所执相，何以故？此由假名安立为相，非由自相安立为相，是故说名相无自性性。云何诸法生无自性性？谓诸法依他起相，何以故？此由依他缘力故有，非自然有，是故说名生无自性性。云何诸法胜义无自性性？谓诸法由生无自性性故，说名无自性性，即缘生法，亦名胜义无自性性，何以故？于诸法中，若是清净所缘境界，我显示彼以为胜义无自性性，依他起相非是清净所缘境界，是故亦说名为胜义无自性性。」

翻译如下：「胜义生菩萨！你应该知道：我释迦世尊依三种无自性的体性所含藏的密意，说一切诸法都是借着种种助缘，由这个根本因——第八识出生，都是因缘所生法，缘生缘灭，本身没有自体性，也就是相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。善男子！什么是诸法相无自性性？即是对诸法相恒生一切不如理作意，产生了普遍的计度（即遍计执性），误以为这些生灭法中有一部分是真实法，为什么这样说呢？因为这都是对第八识不如实知的缘故，不知种种法相是由第

八识自己所生的六根及共业有情所感而变现的器世间外五尘相接触，由第八识变现内六尘相分，再由七转识对这些内六尘相分起了种种不如理作意分别而产生种种的执着。这种执着，是不如实了知一切法都是由第八识所变现，再由七转识对一切法产生普遍的计度（不是指第八识空性心自己），所以说相无自性性。什么是生无自性性？即诸法相是依如来藏因与种种缘而出生，乃是由如来藏心借着六根、六尘、触三和合而有，为什么这样说呢？因为诸法都是六根、六尘相接触后，六识就从如来藏心中流注而出现了；有了六识，就能了知一切诸法内容而安立名言。这些名言都是人为所施設，假名而有，不是第八识空性心本身，所以说生无自性性。什么是诸法胜义无自性性？即诸法都是六根、六尘、触心所三和合，由第八识变现带质境的内相分，与外境非一非异，何以故？外色尘是色法，内色尘相分是心法，非一故；此带质境内相分与外色尘相分一模一样，无二无别，非异故。这个能够圆满成就及显现与外境非一非异的胜义性，是依根、尘、触而显示出来的，所以这个胜义并无自性性，是依他而有，因此说胜义没有自体性，都是因缘所生的法，所以说胜义无自性性。为什么这样说呢？因为诸法相都是从这个第八识因，借着种种缘而生，为空相所摄，并不是第八识空性心自己啊！因为这个缘故，所以说胜义无自性性。」

从上面经文及直译中得知，依蕴处界而说有三自性，简称

遍计执性、依他起性、圆成实性，亦即相无自性性、生无自性性、胜义无自性性。菩萨于依他起性的蕴处界中，如实现观蕴处界及其所生的一切法，悉依不生不灭的空性心，借着种种的助因与藉缘而出生，故虚幻不实，没有可以自己独自存在的体性。以此现观的缘故，证得遍计执性及依他起性所依的圆成实性——人、法二空所显真如。然而，就第八识空性心而言、就第八识所处的涅槃境界而言，根本就没有所谓三自性的存在，所以三自性是以第八识心体为根本因，借着种种缘，再由第八识心体出生或显示，都是因缘所生法，本身是虚妄的，而第八识心中从来都没有三自性可说；也就是说，第八识实相心自住境界中，并没有三自性可说；是在第八识出生名色以后，显示了依他起性及遍计执性时，由实证法界实相智慧的菩萨现观了第八识的圆成实性，才说这个圆成实性是胜义谛；而这个胜义谛却是必须假如来藏及其所生的名色与前二个自性，才能显示出来；若离名色及前二自性，只有如来藏单独存在时，就无这个胜义可说了，由此缘故而说胜义无自性的体性；也因此缘故而说三自性为「三性三无性」。

这个道理就像空性心如来藏与空相蕴处界的关系一样：空性心所生种种蕴处界空相，虽然不断的在空性心表面运作，显现生灭不断的现象，故言蕴处界虚妄；可是这个贯穿三世的空性心，得以让世世的蕴处界不断的生起、不断的运作、不断的坏灭；灭已又生，不断的生灭，恒常不断；所以是常住的空性

心与生灭的蕴处界空相同时同处，是真妄和合运作而显示出来的。所以，不能外于不生灭的第八识空性心，而有生灭不断的蕴处界空相。

同样的道理，三自性与三无性的关系，是为诸已证八识心王三自性的人，为了使他们能实证有余涅槃、无余涅槃，使能永伏性障如阿罗汉，然后转依菩萨道而进入诸地广修菩萨行，故云三无性；乃依藏识自住境界而说，非无三自性常住于一切凡夫有情中也（然此只有深悟菩萨方能了知，并非初悟菩萨所能了知）。若无三自性，则无依他起性；无依他起性，则无蕴处界，意识觉知心亦无，是谁能修证八识心王而证知三无性？若无遍计执性，尚无无明及业爱种子，则无此世身心，是谁能修证三无性？若无圆成实性，则无依他起性、遍计执性，尚无此世蕴处界，谁能够于依他起性上修除遍计执性而成就解脱果？若无第八识的圆成实性，尚不能有三界有情身心，是谁能够修学般若及唯识种智而成就佛菩提果？故唯有已经亲证如来藏而能现观三自性的菩萨，佛才会为他们咐嘱「三性三无性」；未实证如来藏者即无可能了知三自性，不能了知三自性者即无可能了知三无性；是故慧广应先求证第八识如来藏心，证得如来藏心已，更当努力求证三自性，证已方知末学上来所注解的第八识三无性之真实义理，方能了知三无性，此即《成唯识论》卷九所说：「三颂总显诸契经中，说无性言非极了义；诸有智者不应依之，总拔诸法都无自性。」慧广尚未证得第八识，尚

无法现观三自性，却奢言三无性，当然会成为戏论之说，徒然貽笑大方，对自己绝无实质利益可说。

因此说，欲证三无性者，必须先证三自性；欲证三自性者必须先求证第八识如来藏，不得否定自心藏识——第八识，第八识自心藏识即是三自性中之圆成实性故；证得如来藏的圆成实性时，才能自己证实识阴等法都是依他起性的虚妄法，才能证实自己处处作主的意根只是在依他起的识阴等法中普遍计度而产生了执着，如此才能证实三自性的确实存在；但是三自性却都是从亲证如来藏，现观如来藏的圆成实性才能渐次了知的，此即《楞伽阿跋多罗宝经》卷一所说正理：「云何成自性（圆成实性）？谓离名相事相妄想，圣智所得及自觉圣智趣所行境界，是名成自性如来藏心。」

反观慧广所说，都是对经文误解以后所说的邪见，证明他完全不懂三自性、三无性，也不懂得圆成实性，何以故？因为慧广外于空性心第八识，否定空性心如来藏的真实有，纯以意识等六识而说三自性、三无性、圆成实性故，已成为牛头逗马嘴的笑话。因此，先有对如来藏的圆成实性真实存在的承认，才能死心踏地参禅而实证如来藏；先已实证了如来藏，才能现观意识确实是从如来藏中藉六根六尘为缘而出生的，才有对意识等识阴的依他起性能如实知；有了对意识的依他起性如实知，才有对意根的遍计执性能真实证解的智慧，这些都是从如来藏的圆成实性中出生或显示出来的，故三自性是依如来藏的

圆成实性而铺设的。然而慧广却极力否定圆成实性所依的如来藏心的存在，像这样外于不生不灭的第八识心，执取生灭的离念灵知意识心而解说如来藏心的三自性、三无性以及圆成实性，本身即不如法，有何资格评论他人懂或不懂三自性、三无性及圆成实性？因此缘故，说慧广根本不懂佛法也！所作的评论即如同三岁小儿妄评大学教授一般的可笑。

最后，针对这几章作个总结：这个阿赖耶识——第八识如来藏就是因地的真心，也是未来果地的无垢识。因此，阿罗汉精进断除了烦恼障的种子现行（菩萨亦断习气种子随眠），将阿赖耶识的阿赖耶性（能藏、所藏、执藏的体性）舍清净了，断除分段生死，而灭掉阿赖耶识之名称，唯留异熟识名称，只改其名不改其体，仍是同一心体——第八识；待断尽了异熟识的烦恼障习气种子随眠及所知障随眠，改异熟识名为无垢识，也是只改其名不改其体，仍是同一心体第八识。既然这个心体就是未来佛地的常住心无垢识，所以这个阿赖耶识（第八识如来藏）就是佛所说的真心，也是真悟的禅宗祖师所悟的心体，故知它绝不是慧广所说的妄心、妄识。所以 大慧宗杲禅师云：「到这里，打失布袋，湛堂为我说底方便，忽然现前；方知真善知识不欺我，真个是金刚圈，须是**藏识明**，方能透得。」（《大慧普觉禅师语录》卷十五），假使能出生慧广所「悟」的离念灵知意识心的第八识如来藏，慧广可以说为妄心、妄识，那么慧广所「悟」的离念灵知意识心，正是被第八识如来藏「妄心」所出生的，

又该说是真心或妄心呢？慧广对自己这一严重的矛盾，却是尚未想到而不能及早考虑自己文章中的大过失，怎能说是有智慧的人呢？

又如《佛祖纲目》卷四十一载云：【灯祝曰：『色身无常，早求证悟。时至，吾将行矣！』侍者执纸求偈，灯曰：『终不无偈便未可死耶？』侍者请益坚，乃书曰：『生灭与去来，本是如来藏；拶倒五须弥，廓然无背向。』投笔端坐而逝。火化，异香袭人，舍利不可胜计。】

亦如《圆悟佛果禅师语录》卷四：【群灵一源假名为佛，体竭形消而不灭，金流朴散而常存；于一现一切而普该，于一切现一而无刹不遍；同古同今契物契我，正体一如非生非灭。所以道：「生灭去来，本如来藏妙真如性。」夫如是，则生未尝生，灭未尝灭，去未尝去，来未尝来，都卢是个如来藏体，真如正性。敢问提举中奉，即今在什么处？还委悉么？无生无住着，处处是全身。】

三如《宏智禅师广录》卷二：【举鲁祖问南泉：「摩尼珠，人不识，如来藏里亲收得。如何是藏？」泉云：「王老师与尔往来者是。」祖云：「不往来者？」泉云：「亦是藏。」祖云：「如何是珠？」泉召云：「师祖！」祖应诺，泉云：「去！汝不会我语。」颂曰：别是非，明得丧；应之心，指诸掌。往来不往来，只者俱是藏。轮王赏之有功，黄帝得之罔象。转枢机，能伎俩，明眼衲僧无卤莽。】

亦如《宏智禅师广录》卷四记载，天童宏智禅师【持钵归，上堂：「生灭去来，本如来藏；清净妙明，虚融通畅。六门我，绝攀缘；三界渠，无身相。无生路上底人，识取万回和尚。参！】】

《宗镜录》卷四，永明延寿禅师说：「然第八识无别自体，但是真心；以不觉故，与诸妄想有和合不和合义。和合义者能含染净，目为藏识；不和合者体常不变，目为真如，都是如来藏。故《楞伽经》云：『寂灭者，名为一心。一心者，即如来藏。』如来藏亦是在缠法身。」

此如来藏，在楞伽中的圣教开示：「此阿梨耶识名如来藏，与七识俱。」明说阿赖耶识心体就是如来藏，是与意根及识阴六识同时在一起的；而上面稍微例举的禅宗真悟祖师之开示，也都说禅宗证悟的标的就是第八识如来藏，又说是真心。慧广自称懂禅、悟禅，也常常教禅而为人主持禅七，而以证悟者自居；若真是证悟者，就应该已经证得第八识如来藏，不料却会信受印顺的六识论邪见，落在意识境界中，显见他尚未证得祖宗禅师所证的第八识真心如来藏，显然是误会禅宗、误会佛菩提的凡夫；因为意识心是常见外道、佛门凡夫所堕的生灭境界法故，而慧广正好是落在意识心中的凡夫。

然而菩萨证悟第八识后，依第八识的立场而言，根本没有所谓的四相（我相、人相、众生相、寿者相）存在，因此心中没有慢、过慢、慢过慢、增上慢；唯有未悟而不能直心的人，反谓

菩萨心中有慢。正如慧广一样，不能安忍被人揭穿假冒证悟者的身分（其实是他自己心虚而对号入座来批判别人，才会被人回应评论而泄露他错悟的底细），然后开始在网路上以化名极力毁谤平实导师。但在慧广化名毁谤平实导师以前，平实导师从来不曾主动指出慧广所说之法义有误；而慧广只因为平实导师所著书中的法义已显示一切错悟者（慧广只是其中之一）所「悟」的离念灵知是意识、是妄心、是生灭法，所以慧广不能安忍于名闻利养渐渐流失，屡次以化名质疑，都被正光及诸同修们所破，无力提出其法正确之辩证，即开始采取人身攻击，反说平实导师及正光心存我慢、傲慢，乃至说之为「飞扬跋扈，超出正常人应有的心态」；作出这些无根毁谤以后，已成就谤法、谤贤圣之重罪，而使他自己种下难以善了的不可爱异熟果报。

慧广的所「悟」是意识心，这是因为信奉印顺派的六识论以后的必然落处——意识是所有诸心的最终心。但是慧广应该想到的一点——很重要的一点，那就是：意识是由如来藏藉六根、六尘为缘而出生的，而根与尘也都是由如来藏出生；意根不但无法出生根尘，反而是要由根尘为缘才能出生的。意识既是藉根与尘为缘才能从如来藏中出生，而意识出生必须依止的根与尘也和意识一样是从如来藏中出生的；那么慧广所「悟」的意识若是真心，则意识所依的根、尘、如来藏，更有资格说是真心。若如来藏及意识都是真心，慧广何须妄评实证如来藏的平实导师未悟？若如来藏及意识都是妄心，那么慧广同样

是错悟者，也没有资格来评论别人错悟。若意识是从如来藏中出生的，而且也找不到任何一法可以出生如来藏，当然如来藏才是最终心、究竟心，当然是真心；而慧广以所生的意识认定为常住不坏的真心，显然是错悟；更无资格评论已证得第八识如来藏者是否有悟，所以慧广妄评别人，真是不自量力的作法，最后终究会招来别人依法辨正，所说都属徒然，无法挽回自己的名闻与利养，并且是促使更多人经由辨正而了知慧广的落处与错悟，故慧广妄评别人，并非有智之行为。

因此，正光才会特地在这里举出真悟禅师们一小部分的开示，证明禅宗证悟的唯一标的就是第八识如来藏，期望能摄受慧广回归禅门正道，早日忏悔灭罪，以免后报。在此建议慧广，赶快抛弃「阿赖耶识是妄心、妄识」之大邪见，努力寻找自己身中本来离见闻觉知的阿赖耶识心体，一旦找到这第八识如来藏，才会真的知道 平实导师所说都是真实语、不诳语，完全符合经典所说。若不抛弃「阿赖耶识是妄心、妄识」之大邪见，仍执「阿赖耶识是妄心、妄识」的邪见，仍坚执离念灵知意识心是真心，则永远不脱禅宗祖师所说「光影门头认识神」、「鬼窟里做活计」、「冷水泡石头」……的常见外道无明；就算能无量世生死中努力精进的修行，依旧是博地凡夫一个，仍将流转于三界生死轮回不得出离；而今时未得言得，未证言证，已犯下大妄语业，未来将受长劫尤重纯苦之果报，诚是可怜悯之人！（待续）



(连载一)

第一章 从部派佛教之发展，正观中论缘起

二千五百多年前，世尊于天竺示现大般涅槃以后，声闻法中的摩诃迦叶尊者观察到：须跋陀罗摩诃罗比丘认为可以不必再听从世尊关于净或不净、应作不应作之言教，随着世尊之涅槃示现，从此以后自己可以随欲造作或不作。看到同行比丘有这样的想法，促使摩诃迦叶尊者思惟着：有这种想法之比丘能导致恶法生起，应该趁恶法未兴起之前结集世尊言教为法藏，让世尊正法能够住世久远以利益有情众生；世尊亦教导弟子，于世尊涅槃以后应以世尊所说之法及戒为师。摩诃迦叶尊者为护持世尊正法，遂邀集声闻法中共五百位阿罗汉与凡夫，同聚于王舍城，以持律第一的优波离尊者为首而诵出毘尼藏（律藏），以多闻第一的阿难尊者为首而诵出法藏，此

法藏函盖了四部阿含之修多罗藏（经藏）及阿毘昙藏（论藏）。此经、律、论三藏或名戒、定、慧藏，于世尊涅槃以后不久而作初次结集，师资遵守相传不绝。（注¹）

世尊涅槃后一百一十六年，长老离婆多及萨婆迦，为断除于毘舍离所生起之十事非法及消灭诤法，邀集七百位通达三藏之比丘重新诵出毘尼藏，此是声闻法中的三藏法教第二次结集，只结集十事非法的声闻律藏，无关法藏及大乘律、法。（注²）

世尊涅槃后一百一十八年，阿育王统领阎浮利地；阿育王自从信受佛法以后，于所统领之八万四千国广兴塔寺，佛法大兴。（注³）当时诸多外道逐渐失去供养利得，四处乞食往往难有所获，为饥渴所逼故，遂入于佛门中作沙门；虽然表相已经是佛法中之沙门，但却仍然以其原有之外道戒律与法义来教化人民，一切威仪进止完全不遵照世尊所规范——不依当时真正佛门比丘应当遵守的律仪而行。到了布萨（诵戒、忏悔）的日子，这些表相佛法之假名沙门也到场参与布萨，可是当时所有善守佛门律仪之比丘们却不愿与他们一起布萨，因为那些人是犯戒的不净者，依律不应允许他们参加布萨，于是律藏内容正讹之诤即从此生起。时阿育王经过目犍连子帝须之教导：何法是佛说，何法非佛说；何者是佛法之戒律，何者为非。据此而过滤

注¹ 《善见律毘婆沙》，大正藏第二十四册，六七三页中。

注² 《善见律毘婆沙》，大正藏第二十四册，六七七页下。

注³ 《善见律毘婆沙》，大正藏第二十四册，六八一页上。

了那些说佛法「是常、是断、是非想、是非非想、是世间涅槃……」之外道假名沙门，并予以逐出僧团。之后，以目犍连子帝须为上座，邀集通达三藏之一千比丘再重新诵出毘尼藏及法藏，犹如第一次结集与第二次结集，此是声闻三藏法教第三次结集。（注⁴）

世尊涅槃后，以摩诃迦叶尊者、富楼那尊者、优婆离尊者及阿难尊者等为首而结集佛说之声闻三藏法教，当时五百结集之法会内为首者，皆为世尊在世时已亲证解脱果、通达声闻三藏，并能够摄受、教导新进比丘之上座比丘，而所结集下来之声闻三藏法教——四阿含诸经的法义，就由此等大阿罗汉与其所带领之弟子等师资共五百位，互相遵守而传下来，即依这个系统之师资传承而称为「**上座部**」，是依为首的阿罗汉等上座而立名故。而结集法会外之声闻弟子虽然没有参加法藏结集，同样的以其在佛座下所修学的声闻三藏法要带领着大众修学佛法；这个系统的师资所传承下来的法脉，就被称为「**大众部——摩诃僧祇部**」。这两大部在世尊涅槃后百年，虽存在着不同的部名，但是法义上并未有任何异执。而佛灭后由文殊、普贤、弥勒、维摩诘、摩诃迦叶、童女迦叶等菩萨继续弘传的大乘佛教，仍然外于声闻摩诃迦叶、富楼那、优波离的声闻乘佛教继续弘传着。

直到阿育王时代，声闻法中的上座部及大众部才开始对戒

注⁴ 《善见律毘婆沙》，大正藏第二十四册，六八二页上。

律的主旨与布萨有了诤论，以及对于生死及涅槃等法有了不同的见解。有说世尊涅槃后将近二百年时，大众部将文殊与阿难等人结集的华严、般若等大乘经掺杂于声闻三藏中而说，当时有人信受，也有人不信；缘于此，大众部又分成一说部、出世说部、灰山住部（或名鸡胤部）。于将近二百年时，又因为法义深浅之异执，大众部再次分出多闻部；甫届二百年时，又于多闻部中再分别出不同法义，此等异信者又新成立多闻分别部。到了满足二百年时，更因为有外道为利养而于佛门中出家，因受戒得戒之诤论，此等外道又分出支提山部及北山部。如是，大众部因内部法义争议及外道违戒等缘故而分出七部。（注⁵）

声闻法中的上座部，从摩诃迦叶尊者以来二百年内都没有异部，直到第三个百年的初期，有以经为正而弘法者，有以毘昙为正而弘法者，因此而分成正弘契经之上座弟子部（又名雪山住部），及以毘昙为胜而正弘毘昙之萨婆多部（又名说一切有部）。萨婆多部中，以舍利弗之法相毘昙为主之弘传者，亦另成一部称为可住子弟子部（又名犍子部）；第三个百年中期时，有嫌此法相毘昙不足，又各各造论，取经中之义理而补足之，各自所执不同的缘故，犍子部又分出法尚部、贤乘部、正量弟子部、密林部等四部。第三个百年即将届满时，因所执义理不同的缘故，从萨婆多部分出正地部（又名化地部），不久又从正地部分出法护部（又名法藏部）。同一时期亦因异执故，另从萨

注⁵ 《三论玄义》，大正藏第四十五册，第八页上。

婆多部分出善岁部及说度部（又名经量部）。上座部因各部异执的缘故，共分出十一部。（注⁶）

上座部与大众部是声闻法的根本二部，及所分出之十八部，总共有二十个部派，皆属于声闻法中的部众，皆未脱离世尊先前所作之预测，如同五百结集后随即展开的大乘法结集（七叶窟外的千人大结集）的经典《文殊师利问经》卷二中所说：

尔时文殊师利白佛言：「世尊！佛入涅槃后，未来弟子云何诸部分别？云何根本部？」佛告文殊师利：「未来我弟子，有二十部能令诸法住，二十部者并得四果，三藏平等无下中上，譬如海水，味无有异，如人有二十子，真实如来所说。文殊师利！根本二部，从大乘出，从般若波罗蜜出，声闻、缘觉、诸佛悉从般若波罗蜜出。文殊师利！如地水火风虚空，是一切众生所住处，如是般若波罗蜜及大乘，是一切声闻、缘觉、诸佛出处。」佛说此祇夜：

摩诃僧祇部，分别出有七；体毘履十一，是谓二十部。十八及本二，悉从大乘出；无是亦无非，我说未来起。（注⁷）

根本二部就是**上座部**（体毘履）及**大众部**（摩诃僧祇部），佛

注⁶ 《三论玄义》，大正藏第四十五册，第八页上。

注⁷ 《文殊师利问经》大正藏第十四册，五零一页。

说都是从大乘法中分出而说，从般若波罗蜜分出而说，这是表示：三乘菩提皆是佛陀施教方便而从唯一大乘的佛菩提中，分为三个时期说法而施設声闻乘、缘觉乘、大乘；声闻乘与缘觉乘合并在第一转法轮时期宣讲，大乘法则分在第二、第三转法轮时期宣讲，第二转法轮讲般若诸经，第三转法轮讲唯识诸经，是故上座部与大众部的声闻法也是从大乘法中分出的。上座部就是结集四阿含的五百结集等人，从法藏结集以后演变到部派之成立前后，皆是遵循于世尊所说之正法——从大乘法中析出而犹如化城之二乘解脱道以及含摄解脱道之佛菩提道，是大乘教与二乘教并行弘扬的情况。但是声闻教因于各部之所执不同、信受者不同、外道的渗入，而有声闻法分裂后的十八个部派产生，连同根本部的上座部与大众部，共有二十个声闻部派；大乘佛教则因有诸大菩萨的妙法及传承不断而继续一脉相传，并未分裂，前后一贯都以如来藏实相般若智慧及如来藏的一切种子智慧而弘传不辍，并且由于法教及实证境界俱皆胜妙，引生学人更大的兴趣而日益扩大其影响力。但二乘化城的声闻法则是从大乘佛法中析出，后来却因误会大乘经教及误会二乘法、律，故渐次分部。佛又说般若波罗蜜及大乘是一切声闻、缘觉、诸佛出处，这也表示声闻、缘觉所证之解脱道，是以大乘法中菩萨所亲证之如来藏阿赖耶识（异熟识）之本来自性清净涅槃为根本、基础；声闻、缘觉所证之有余、无余涅槃，即是因于如来藏阿赖耶识（异熟识）的本来自性清净涅槃而施設。

菩萨从三贤位修证到十地、等觉，最后妙觉地究竟佛所证之无住处涅槃，也是不离如来藏阿赖耶识（异熟识、无垢识）之本来自性清净涅槃。亲证如来藏阿赖耶识（异熟识），现观此识与其所生之五阴和合运作、不一不异，现观此识所生现之五阴法界与涅槃法界空有不二、不一不异，如是现观五阴众生常住于本来自性清净涅槃，所得之智慧就是般若波罗蜜，这是必须亲证第八识以后才能生起的大乘智慧；依凭此般若波罗蜜才可以进修一切种智，断除分段生死苦及断尽变易生死苦，究竟清净烦恼障及所知障，最后成就佛道，这就是大乘法——并非只修解脱道就能成佛。在大乘法一直都与声闻法同时弘扬的状况下，声闻部派佛教中对大乘法产生种种臆测的想法，也对声闻解脱道及戒律有了种种不同的见解而逐渐分部；大乘佛教则数百年间始终如一而未分部，渐传而到今天亦仍然只有二种现象：此错悟者说法与他错悟者所说有异（当然一切错悟者的说法也都与真悟者所说有异），而大乘法中的古今真悟者所说始终前后不二、法同一味。是故古天竺乃至今日全球佛教的真悟菩萨所传之法，是始终一味、同一法乳而不曾有所演变的；有所演变的，永远都只是声闻凡夫僧对解脱道法义及大乘法义误会以后，不断的「改进」而产生的演变现象，这种现象从来都与历代真悟菩萨所弘传的大乘法义无关。如同现代大乘法中的错悟者所说，互有异同而都与真悟者所说全然不同，这些错悟者在弘法过程中，必须一再的修正其说法而不得不演变，但真悟者的说法是始终如一而不可能会有演变的，因为法界实相必然是古今

如一而不可能被演变的。

声闻、缘觉畏惧生死，以为生死涅槃实有，而努力修道断除与三界生死相应之我见与我执，以灭除五阴苦为目标而求涅槃法；定性声闻、缘觉不证如来藏阿赖耶识（异熟识），然而佛以究竟解脱于三界又能于三界自在之一切种智巧设方便，教导声闻、缘觉离欲、爱尽，到达生死苦之边际。声闻、缘觉圣者如说而行，除去其如来藏阿赖耶识所执藏，能牵引众生于三界生死轮回之染污种子，使其如来藏之「阿赖耶识性」灭除，只留存异熟性而证阿罗汉果；此时虽然仍不知不证自心如来，却能于现法中证得无为寂灭法乐（其实仍是自心如来藏所显，而声闻罗汉不觉不知如来藏心所在），舍寿前得以安住于不受后有之涅槃法中，因此佛说声闻、缘觉皆从般若波罗蜜出。所以说声闻人从佛受学声闻法、缘觉法以后，所结集出来的法藏，乃至后来各有所执而分出之各部派，都是从大乘法而出；因为佛法本来唯是一佛乘之法，之所以被分成三乘教而次第教授，乃是释迦世尊度众之方便善巧，以契合根器陋劣之娑婆众生。《妙法莲华经》卷三中佛说：

于是众人前入化城，生已度想，生安隐想。尔时，导师知此人众既得止息，无复疲倦，即灭化城，语众人言：「汝等去来！宝处在近，向者大城我所化，作为止息耳。」诸比丘！如来亦复如是，今为汝等作大导师，知诸生死烦恼，恶道险难长远，应去应度。若众生但闻一

佛乘者，则不欲见佛，不欲亲近。便作是念：佛道长远，久受勤苦乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力而于中道为止息故，说二涅槃。若众生住于二地，如来尔时即便为说：「汝等所作未办，汝所住地近于佛慧，当观察筹量，所得涅槃非真实也；但是如来方便之力，于一佛乘，分别说三。」（注⁸）

既然声闻、缘觉、诸佛的出处都是般若波罗蜜及大乘，而佛灭后声闻部所演变之上座部、大众部二根本部，及从二部分出之十八部所弘传的声闻法，也都是从大乘法中方便析出，表示佛法于佛未入涅槃以前，就已经把含摄声闻、缘觉解脱道之大乘佛菩提道圆满具足演说了，而究竟法的大乘法与方便道之二乘法，本质从未经历任何演变；只有学法者之智慧差别与心量差别，以及对法义修证、我见我执及我所执之认知差别而错会、错证。在三乘正确法教仍然继续弘传的过程中，错证者必然会不断的修正其错误或互起诤论，所以产生诸部异执之部派演变；如果能够以大乘法及般若波罗蜜为根本来解说二十部各别所执之法义，而且所解说是正确的，就可以达到佛所说的：「三藏平等无下中上，无是亦无非。」然而，由于声闻、缘觉未能悟入大乘法，尚未证解般若波罗蜜所依止之自心如来藏故，所以声闻、缘觉所解说之法要，不能含摄大乘法修证之究竟法义，对于大乘人无我、法无我以及生死与涅槃不二之深

注⁸ 《妙法莲华经》大正藏第九册，二十六页。

义，自始至终都无法触及，只能住于臆想猜测之中。而上座部等声闻五百圣、凡之第一次法藏结集，所产生之四阿含诸经；乃至百余年后的声闻法教第二次结集等律藏戒经，对于二乘学人而言，最多也只能读到佛所教导修证二乘解脱道之部分法要，而于第一结集的四阿含诸经中佛所隐说的大乘法之根本——般若波罗蜜的部分——却一无所知，这也是必然的现象。因为他们未证如来藏而不能胜解佛所说义，无法生起对于大乘法义的念心所，故无法忆持大乘法。

依照般若经中的记载，佛将般若波罗蜜嘱累于阿难尊者，期许阿难尊者不可忘失、不可作最后断种人。由此也可以确定，大乘法之般若、方广唯识经典，一定是由阿难尊者与诸菩萨将佛所传授之究竟微妙甚深义理共同结集出来，如同《大智度论》卷一百中所说：

问曰：若佛嘱累阿难是般若波罗蜜，佛般涅槃后，阿难共大迦叶结集三藏，此中何以不说？答曰：摩诃衍甚深，难信、难解、难行，佛在世时，有诸比丘闻摩诃衍不信、不解故，从座而去，何况佛般涅槃后！以是故不说……佛灭度后，文殊尸利、弥勒诸大菩萨，亦将阿难集是摩诃衍。又阿难知筹量众生志业大小，是故不于声闻人中说摩诃衍，说则错乱，无所成办。（注⁹）

注⁹ 《大智度论》卷一百，大正藏第二十五册，七五六页。

而所谓的摩诃衍，就是大乘的般若波罗蜜，早于阿含部之《央掘魔罗经》中，世尊已说一切众生皆有如来藏，若有人以灭除五阴当作是究竟之出世间法，认为即是佛所说之无我法全部，正是不知如来隐覆所说无我性之真我如来藏一乘中道教义者。是故佛般涅槃以后五百年之正法时期中，由于声闻人阿罗汉只是断除烦恼障所摄之五阴人我执，尚有菩萨道中无始无明所知障相应的法我执未知未断，因此在未证解般若波罗蜜、未能真实了知佛隐覆所说之中道、尚有烦恼障习气种子随眠及所知障法执随眠的情况下，虽然能够如实依佛之遗教修断而证得解脱，成为阿罗汉，但是迷于五阴异熟及涅槃法界之一乘中道义理，迷于真实第一义空而偏执于蕴处界法上说有说无，声闻教中便有诸部异执而产生之部派，也随其师资相续而发展下来，成为声闻法所摄的部派佛教；穷究这些部派所说大乘、二乘法义的演变，都属于声闻人对法义的臆测与演变，实与大乘佛教的法义流传无关。

例如说一切有部所执：「一切有唯十二处，十二处依名色而有，实有过去现在未来之名色、十二处；五蕴假我虽刹那灭，由于烦恼与业的势力，因此刹那灭之五蕴能为缘，使得因果无间展转相续，至后世生起新的名色五蕴；实有虚空无为、择灭无为、非择灭无为，说一切有通三世无为。」（注¹⁰）

注¹⁰《阿毘达磨藏显宗论》卷十三、二十六，大正藏第二十九册，八三九页、九零一页；《异部宗轮论》，大正藏第四十九册，十五页上。

又例如犍子部所执：「补特伽罗自体实有（众生非假名），其自体与蕴不一不异；涅槃有『学、无学、非学非无学』三性。」（注¹¹）。又有外道掺杂渗入于佛门中，以存着人我法之恶见而曲解人我空之二乘解脱道，亦曲解人我、法我毕竟空之般若波罗蜜；而声闻人亦不能了知「世尊以般若波罗蜜为根本而说二乘解脱道」之真实义，亦往往对自己所不懂之大乘法横加注解或评论，如同安慧、清辨一类人，各依二乘凡夫六识论见解而造大乘论，凡此皆属声闻部派佛教的所作所为，与大乘佛教中真悟菩萨弘法时所说的法义全无关联，不能代表大乘菩萨所弘扬的法义。部派佛教各部声闻人皆执五阴生死与涅槃真实有，在这种情况下，对于大乘佛教般若波罗蜜毕竟空，则不能生起信心。

如来藏一乘中道般若实相法，是佛法之根本；佛弟子若不能于此法生信，所学二乘解脱道正法也将落于邪执邪见中，非唯取证无期，乃至不免被外道法所取代；于正法期终，进入像法期之初，马鸣菩萨为了要发起众人对大乘法之清净信，为了断诸众生之疑暗邪执，为了令佛种性能相续不断，因此造了《大乘起信论》。马鸣菩萨于论中，以含摄一切世间、出世间法之众生心——如来藏阿赖耶识——一心含摄八识之体、相、用，显示摩诃衍之义理；并以一心二门之心真如门及心生灭门广为

注¹¹《阿毘达磨大毘婆沙论》卷十一，大正藏第二十七册，五十五页；《阿毘昙毘婆沙论》卷十七，大正藏第二十八册，一二六页。

解说，显示摩诃衍之真实义，以对治二乘圣、凡众人对大乘一切法毕竟空无之邪解，及因未证解如来藏而错解生死与涅槃，互诤「涅槃后有、无」而堕于常见或断见中的声闻部派凡夫四众，得以消除所妄执的大乘人我空及法我空的误会，兼令大众能于大乘发起信心。

继马鸣菩萨之后，又有龙树菩萨有感于声闻各部派教团之异执，已渐渐失去佛之真实意旨；复有九十六种外道死灰复燃、竞相兴起，更使二乘部派未能以如来藏中道实相般若为根本而产生了偏执；如是经由师资相传下来，很容易落入邪见之中而沦为外道断、常邪见，使小乘声闻易遭外道的破坏；为破邪见并显示佛之正法，龙树菩萨造了《中论》、《十二门论》、《大智度论》，其中之《中论》广破外道所计之邪因邪果、无因有果、有因有果及无因无果等见解；并对未知解一切法根本因——如来藏中道般若——之声闻法二乘部派等六识论者，破斥其为形同无因论之立四缘生万法之偏执；同时辨别声闻所证之空，非大乘之即空观有、即有观空之毕竟空；同时责难执着法相毘昙之学人于世俗谛求决定相，及学大乘之凡夫执于邪空而失世俗谛之理。

当时之外道，经由通达外道僧佉论、毘世师论、尼犍子论，
(注¹²)以神我或极微为常住法、无我法，获得以此类外道论之

注¹²《提婆菩萨破楞伽经中外道小乘四宗论》，大正藏第三十二册，一五五页上。

辩才，以为究竟，使得纯粹修学二乘解脱道者，以及不能通达大乘种智之佛门僧徒，在尚未如实了知二乘无余涅槃之本际乃是真实常住、具足人我空与法我空之如来藏之时，不能了知外于如来藏所计执之常住法与无我法之过失所在，导致智慧未生，而与外道辩论时屈居下风，一再堕于负处，以致十二年间不能击捷椎召集学人论议佛法。龙树菩萨之大弟子提婆菩萨，欲摧邪见山、燃正法炬，乃请求龙树菩萨扮演敌方而假立外道义，由提婆菩萨随即造文分析破斥；龙树菩萨扮演外道而尝试扶立外道义，但是提婆菩萨紧接着依龙树菩萨所授佛法而破斥外道谬理，七日之后龙树菩萨终亦难免失去所立之外道宗旨。最后龙树菩萨允许提婆菩萨击法鼓，聚众与外道论议，随外道所说而一一予以析破无余，（注¹³）提婆菩萨所造之《百论》及《百字论》，皆是破斥外道法之重要历史论典；后来的天竺左道密教便是依此而仿造，以双身法的淫猥境界造出《百字明》，混淆《百字论》。由于龙树菩萨与提婆菩萨师资之间，已对外道义作了建立及破斥，又于龙树菩萨所造之《中论》中，亦处处可见此种立义与破斥；末学未来于《中论正义》释论中将一一举示说明之。

马鸣菩萨及龙树菩萨如是造论为人说大乘、破有无见，于《摩诃摩耶经》卷二中，世尊已预为授记这样的发展，阿难尊者如是引述：

注¹³《大唐西域记》，大正藏第五十一册，九一二页下。

我于往昔曾闻世尊说，于当来法灭之后事云：佛涅槃后，摩诃迦叶共阿难结集法藏，事悉毕已，摩诃迦叶于狼迹山中入灭尽定。我亦当得果证，次第随后入般涅槃。当以正法付优婆掬多，善说法要如富楼那广说度人；又复劝化阿输迦王（阿育王），令于佛法得坚固正信，以佛舍利广起八万四千诸塔。二百岁已，尸罗难陀比丘，善说法要，于阎浮提度十二亿人。三百岁已，青莲花眼比丘，善说法要度半亿人。四百岁已，牛口比丘，善说法要度一万人。五百岁已，宝天比丘，善说法要度二万人，八部众生发阿耨多罗三藐三菩提心，正法于此便就灭尽。六百岁已，九十六种诸外道等，邪见竞兴破灭佛法；有一比丘名曰马鸣，善说法要降伏一切诸外道辈。七百岁已，有一比丘名曰龙树，善说法要灭邪见幢，然正法炬。（注¹⁴）

龙树菩萨所造《中论》内容，未来将于拙著《中论正义》中分别阐释其真实义；《中论》以离于断常二边之如来藏般若中道为根本，回归世尊所说**佛法实为一佛乘**之正理，论述一切法空之真实义，破斥恶取空及邪执空，是对治外道及小乘部派佛教诸多不信真正大乘法之小乘论师而作。他们不能了知如来藏阿赖耶识（异熟识——四部阿含中说的本识）为生死及因果相续主体，亦为有余涅槃及无余涅槃之根本；因此，龙树菩萨在论中

注¹⁴《摩诃摩耶经》大正藏第十二册，一零一三页。

多数以五阴十八界法之幻生幻灭、无自性等予以立破，凸显出五阴十八界本身之空相法相，显示阴界处之缘起性空并非中道。当时为防小乘人甫闻如来藏之名即排斥、拒读，故论中并未以如来藏、般若、实相等字句正面申论；以此缘故，后代没有般若智慧、不具择法眼之声闻乘部派佛教论师，一旦修学大乘法的《中论》或《百论》时，即认定《中论》是依阿含而造，说是以缘起法为最胜、为第一义谛。（注¹⁵）

将佛于四阿含中所说五阴十八界缘起性空、一切法有为空，误认为大乘第一义谛般若空之后代小乘部派论师，每当注解龙树菩萨之《中论》时，则所立之宗旨、所举之譬喻、所论述之语意，皆是以解脱道缘起性空作为般若，以如是兔角法而引生、兴起百家争鸣之中道观；各以自家所立阴界入缘起性空，假说为第一义般若之宗旨，自行攀附于龙树菩萨以第八异熟识最胜空性为第一义中道之《中论》，妄攀龙树菩萨为其谬法之传承祖师；自续派中观及应成派中观，就是此类小乘声闻部派佛教论师所发展下来，谬解第一义般若、曲解《中论》以后所演变出来之兔角法中观，后面诸章、节，将针对此点加以举证说明。（待续）

注¹⁵《般若灯论释》卷第一，大正藏第三十册，五十一页中。



(连载十五)

「所以前念不生，后面这念『无住心』要清清楚楚、了了分明，只有『知』存在。『知』，就是当下这念一无所住的觉性，要悟到这个道理。『明心』就是明白这念绝对、超然的菩提心，明心才能增长般若之智。」（中台山月刊 78 期第 31 页）。

「大众听法的这念心，现在自己回光返照看看，打坐的时候，这念心是不是有个坐相？走路的时候，这念心是不是走路的相？……大众听法的这念心安住一念，不想过去、不想现在、不想未来，清清楚楚、了了分明，这就是如来。」（中台山月刊 75 期第 22 页）。

「这念心不起分别、不落两边、清清楚楚、明明白白、寂然不动，就是实相，就是要安住在这个地方。」

（中台山月刊 75 期第 27 页）。

「所以，诸位听法，清清楚楚、明明白白的这一念心要存在。这一念心保持站得住、站得长，自然得入清净心体。」（中台山月刊 75 期第 30 页）。

略说：把听师父说法的这一念心，安住下来，不要随便打妄想，不要让妄想持续不断下去，一直保持着一念不生，清清楚楚、了了分明，这样就是如来，就是开悟了吗？《大乘起信论》云：「如凡夫人，前念不觉、起于烦恼；后念制伏、令不更生，此虽名觉，即是不觉。」马鸣菩萨说如是之人就是不觉位的众生，就是凡夫；指的就是这种把一念不生没有语言文字的妄念，安住在清清楚楚、明明白白，一直保持下去，能长时间不起分别念的寂然不动，认作是实相心，认为是觉悟的境界，当作是开悟之人，其实是凡夫一个，不是真正证悟的菩萨。

惟觉法师一直强调说：清清楚楚、明明白白的能听法的这一念心，不要迷失，不想过去、不想将来、不想现在，安住下来，如是保持着，就是觉性。可是惟觉法师不了知，不管是语言文字乃至一切境界相的妄念起或不起，只要于六尘法上有所「知」，不管是清楚分明或昏沉迟钝，都是意识心所住的境界，这些一念不生的离念灵知正是意识心所住的境界，切不可把它认作是觉悟空性的境界，马鸣菩萨早就说这是不觉位的凡夫所住的境界；因为意识心的所住境界与第八识实相心体，二者是完全不同的；虽说是真妄和合，随缘运作，但是不可以把妄

心当作真心；真心是真心，妄心是妄心，是二心同时同处并行运作的，对这一点可得要清清楚楚、明明白白，不可含混笼统。

所以《胜鬘经》云：【……自性清净心而有染者，难可了知……。佛即随喜：「如是！如是！自性清净心而有染污，难可了知。有二法难可了知：谓自性清净心，难可了知；彼心为烦恼所染，亦难了知。如此二法，汝及成就大法菩萨摩訶萨乃能听受；诸余声闻，唯信佛语。」】此段经文的意思是在说：第八识的体性本来就是自性清净的心，第八识心从本以来就是离六尘万法，它是从来不贪、不瞋、没有欢喜、没有讨厌，永远离见闻觉知，它就是如此的清净体性，而且是本来就清净的，可是惟觉法师所「悟」的真心空性，却是本来染污而非清净的意识妄心，他想要把妄心意识修行清净来变成本已清净的真心第八识，是颠倒想。第八识心虽然自性清净，却含藏了七转识心及七转识相应之心所法的染污种子；七识心有见闻觉知与处处作主之作用，但是第八识自身却又是自性清净，于六入六尘诸法之中，无分别作用，自性本来清净，因此而说自性清净心中而有染污，难以了知。第八识空性心，是与七转识妄心同在一起，是与见闻觉知心在一起，真妄和合，才能为人说种种法，来利益众生。

「菩提心就是诸位听法这个心，念念分明、处处作主，能明辨什么是正、什么是邪？若不能明辨是、非、对、错，就会被种种外境所迷惑。所以这念心时时都要

分明、都要作主。打坐的时候，绝对不打妄想、绝对不落昏沉，绝对要坚住正念！这就是道，这就是解脱，这就是净土，这就是涅槃，就是没有出、没有入的无上大涅槃。」（中台山月刊 64 期第 18 页）。

略说：惟觉法师要其随学弟子，时时都能把这听法的一念心（惟觉将耳识、意识混为一心），不打妄想、不落昏沉，要分明、能作主，要明辨是非对错、不被迷惑，说这就是涅槃，就是没有出入的无上大涅槃。如此解说佛法，正与街谈巷议的凡夫戏论无有差别！如果说佛法是以如此错误的方向来修行，就能证得涅槃的话，那佛法就不必是佛法了，因为那些外道们早在佛陀降生之前都已证悟这种境界而说已证涅槃了，世尊也不需辛苦的于此五浊恶世示现演说此无上大法。惟觉法师所说之法，处处皆认意识心作第八识真心，这就是未断我见，我见未断者连初果都无法证，却说能证涅槃，而且说是佛地究竟涅槃的「大涅槃」！如此妄说佛法，真是误导众生、对不起四方信众啊！但是却还有惟觉法师的弟子为他叫屈而说：「没有觉知心，没有清清楚楚、明明白白，微妙甚深法，如何用于生活上？」然而正法的开悟是证得第八识如来藏，它虽然离见闻觉知，却出生了觉知心而能由觉知心清清楚楚、明明白白，来听闻或阅读微妙甚深法，也能用于生活上，惟觉法师不必害怕证得如来藏以后就没有觉知心可用。法界的实相是：离见闻觉知的第八识真心，与有见闻觉知的前七识妄心同时存在而并行运作的。

这就是为什么一定要把这些大师们说法的落处，拈提出来让大家了知：为什么错？错在那里？然后依佛说的经典来解说之，以此来提升佛子们的佛法知见，也就不再这么容易被邪说误导，而错解了大乘了义正法。

第八识如来藏，离见闻觉知，无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法，如何来听闻佛法？又如何来分辨是非对错？它根本不管什么是正、什么是邪。您要作善事，它随缘；您要造作十不善业，它不会反对，它还是与您同行，不会拉着您说不准做。您造作善恶业，那是您的七转识妄心在做。第八识菩提心，永远是自性清静。那是不是说第八识是白痴？不是！第八识菩提心能配合妄心而运作，前七识妄心在想什么，它都知道，只是惟觉法师不知道，所以《维摩诘经》说：「知是菩提，了众生心行故。」此知非是六尘中的见闻觉知之知。第八识真心不于六尘中起见闻觉知，第八识真心不是于六尘中能知、能觉的心；同时又说：「不会是菩提，诸入不会故。」第八识心，虽然能了知众生的心行，随缘运作，但是它又不见六尘诸法；不见色、不闻声、不嗅香、不尝味、不受触、不知法；对六入、六尘从来都无体会之心，也是从来不会佛法的心，才是真正的涅槃心，才是真正的菩提心。若是依惟觉法师的说法，真觉知心就是涅槃心，那阿罗汉入无余涅槃后，应该是还有六尘或至少还有法尘的，那就违背佛说的涅槃寂净法印了；因为无余涅槃中是没有六尘中的任何一尘存在的，而觉知心却是必须依附

于六尘（至少要有一尘）才能存在的。维摩诘大士说：「夫说法者，无说无示；其听法者，无闻无得。」诸位！惟觉法师说法的这一念心与大众听法的这一念心，正是有说有示，而他的徒众们听法时则是有闻有得，都与等觉菩萨所说不符，当然都不是菩提心；只有无说无示、无闻无得之心，才是菩提心。佛子们！务必要赶快觉醒、仔细思惟「**什么才是真正佛法**」，若依此阿师所开示的法语来修，那岂只是缘木求鱼而已，将待何劫才能证得涅槃？

「六根照样起作用，如眼睛照看，看了以后，不起计度分别，看而无看，又归于不动；耳根听了以后，知是、知非，仅止于听，心念并不随之攀缘、迁流。这就是菩提心、涅槃性。」（中台山月刊 65 期第 15 页）。

略说：识阴共有六识，能见之性是眼识的作用，能闻之性是耳识的作用，能嗅之性是鼻识的作用，能尝之心是舌识，知触之心是身识，能了知六尘的细分别之心是意识，属于识阴；于六尘诸法中能时时作主、处处作主之心，则是末那识意根。此七识合称七转识，七转识皆是缘起法，皆从如来藏中出生，依于如来藏才有能见、能听……能知。前六识妄心日日断灭，是缘生缘灭之法，故六转识皆是虚妄法。凡有见闻觉知心则必有所住，有所住必有爱、恶、取、舍。但是惟觉法师却是教人清清楚楚、了了分明之见闻觉知心为真如心，落入识阴之中，亦落入意根之中，与常见外道并无差别；他教人于六尘境

界中看而无看，不取舍、不分别，听了以后知是知非，仅止于听而说是证得菩提心、涅槃性。此乃掩耳盗铃、自欺欺人之说，完全错解了佛法。

一念不生之离念灵知心，于六尘境界中，皆能了了分明，不待语言文字生起就已先了知完毕了。而了了分明就是在已经分别完成了，才能够对六尘了了分明；如果只有末那识而没有意识存在的时候，您就没办法了了分明，因为末那识它自己没法完成这些分别的功能。这是常人都是可以亲自验证的，当您熟睡时六根照样起作用，外境的声尘仍旧会由耳根与意根在接触，此时就像惟觉法师所说仅止于听，心念不随之攀缘、迁流，因为意识与前五识都暂时断灭而不存在了。若这样就是菩提心、涅槃性，那可要大大地恭喜中台山的四众弟子了，可以不必辛苦的打七与腿疼对抗了，也不必听闭着眼睛说法的「大师」开示，「较早困、较有眠」，赶紧躺在温暖舒适的高广大床睡上一觉，当您熟睡无梦时就是您的菩提心、涅槃性，就可依惟觉法师的标准来恭喜您「开悟」了！只是您可千万不能醒来，因为当您醒来对六尘境一了知，就不可能不分别，听到了声音就不能仅止于听。抱歉！依惟觉法师的标准，您的菩提心、涅槃性就不见了，您又从「开悟的圣者」堕回「未悟的凡夫」，所以千万别再醒过来，赶紧再回去睡觉，「较早困、较有眠」（不过可别做梦喔！否则您还是成不了惟觉法师说的开悟圣人）！又如打坐于一念不生之中，听了引磬声，不必等到觉知心中有语言文字

生起，即能了知要随众作息等，这就是分别，若是没有语言生起就是不分别，您如何了知要下座了？又怎么来配合作息？所以，一念不生时不是没有分别，而是刹那刹那不停的在分别，只是惟觉法师的心太粗糙，又缺乏佛法的正知见，故而不知道自己已经分别完成罢了。离念灵知心当然有知，绝非无知，有了知就必定有能分别的意识心存在着，即使是修至二禅乃至非非想定中不触外五尘，也还是意识妄心的境界，非是真心、空性心的境界。意识心会断灭，能见之心乃至知觉性皆会断灭，正是意识等六识心；它又是夜夜会断灭之法，不可说意识心不攀缘、不执着一切法，就认定它是涅槃心。会变来变去的意识心，非是常住法，怎么可以把有分别、有了知的意识心认作是菩提心？必须是用有分别的觉知心，去证得从来就是无分别的第八识如来藏、才是真正证得第八识菩提心，才是禅宗所说的证悟明心。

惟觉法师真是错解了佛所说之真心，所以才会在解释《六祖坛经》中之「无念念即正」时，如是说：「就是大众听法这念心，不起心、不动念、不想过去、现在、未来，就是无念，这个无念就是正。我们心中有杂念、有恶念、有善念；不但不起恶念，连善念都不起，这个心就是无念；无念不是打瞌睡，也不是无聊；这个心当下要清楚、明白，并且没有妄念，如同《金刚经》所说『应无所住而生其心』。（中台山月刊 63 期第 22 页）。

目前诸方大师几乎都是教学人要用一念不生之离念灵知心来入涅槃，错说了般若佛法而不自知；就如同圣严师父、惟觉法师所说的，要把妄心（妄念纷飞的意识心）修成为无妄想心（不起语言文字妄念的意识心），说这就是真心、就是「开悟」。就好像把一只会吃人的老虎用麻醉剂让牠昏迷了，您能说牠变成一只猫咪了吗？不行呀！老虎还是老虎，顶多只是成了只昏迷的老虎，所以妄心就是妄心，不起语言妄想仍然是妄心意识，永远不可能变成真心如来藏。能变的心必定是因缘所成，终有一日会断灭，意识妄心正是这会断灭的有住心，是会与六尘相应，会见色、闻香等等，永远是住在六尘中的妄心，皆是有所住的心。如同「大众听法这一念心」，不论您有无语言文字妄想，您在听师父说法的时候，就是有所住了（还不只一住，是住于六尘中而有好几住呢！）；师父说的佛法好好听，要多多来听，这就是有住；您已了知这是善法，所以要多闻佛法，这就是有住心。第八识真心本无所住，您想听也好、不想听也好，祂都不在意；第八识真心是不贪、不爱，不瞋，离六尘万法，因为它离见闻觉知，这样才是无所住。

「无所住心」是指第八识真心，不是说意识心不执着了，就能变成真心，因为真心本来就不住于一切境界中，却能时时现起运作。但是第八识真心在不起念的当中，却能念念随缘不断运行，此念不是六尘中的念，非见闻觉知心之思惟所能了知，这才是《金刚经》所说的「应无所住而生其心」真正内

涵。不是说把语言妄想灭了的意识心就是真心，妄想灭与不灭，真心永远都是真心，意识心永远是意识心，不能互相转变成对方；不是说「妄想不灭就没有真心，妄想灭了真心才出现」，惟觉大师那样的「开示」是在妄说佛法！真心本与妄心同在，所以《六祖坛经》云：「惠能无伎俩，不断百思想，对境心数起，菩提恁么长。」烦恼在的当下，真心也在，不是把烦恼去掉，真心才出生，惟觉法师却想要与六祖大师打对台，故意反对六祖大师的正说。

如果修学佛法，连善法念都不起，那修学什么佛法？然而，真心也不是完全无念，却时时都有六尘以外的念，六祖云：「真如起念，非眼耳鼻舌能知。」此谓空性心能了知众生心行，不断的配合妄心在运作，但此了知性的念，不在六尘中，不于六尘中起分别。这与《维摩诘经》所云：「知是菩提，了众生心行故」，其意义是相同的。若将一念不生的觉知心，强制不去分别六尘万法，却说能了了分明、清清楚楚、明明白白，还认为这就是无所住而生其心，其实这是未悟凡夫的众生心妄想；了了分明、清清楚楚时，正是分别完成了，怎能说是无分别？众生心是会看、会喜欢、会瞋怒、想多闻、要行善……等七转识心，众生心都有取舍。但是，第八识真心是无心相心，当您在取舍善恶法之时，第八识真心从来不去作取舍；您要贪，它不会阻止您去贪；您在行善时，它也不会给您鼓励、要您多多行善，它只是配合您而随缘运作。第八识真心不会去取

舍，会起心动念的都是众生心，是会取舍的心，才会取净舍垢，正是了了分明、清清楚楚的离念灵知心；这个众生心就是七转识心，第八识菩提心它是没有众生心相的心，所以说第八识是「无心相心」。

八·觉醒

常自思惟，父母在子女受教育阶段，如果遇到不如意的老师，都会要求校方能将子女调到比较好的班级，甚至于说如果老师教错了，还会兴师问罪，要求校长更换老师。为何轮到自己在修学佛法的道路上时，却是这么的「宽宏大量」；不探究说法者所教的是对或错，迷信的全部概括承受！师父所说的内容与经典说法不一时，也不会去问！（或者说不知道是对或错，甚至于不知从何问起。）若有人揭发他所跟随的师父在般若法义上有所错误时，甚至还曲心护着自己的师父。不思别人所说的法义完全符合经典的正义，也不管别人是善意想要救自己，筑起自我封闭的高墙，挖出自我隔绝于正法之外的鸿沟，一律拒人于千里之外，完全不管自己与师父的法身慧命是何等的重要。

佛子们在修学成佛之道的过程中，一步一步都要走得非常谨慎踏实，不要走入常见外道邪见之中而落入识阴里面，如果走错了方向，要回头的确是不容易。除非您能够觉醒过来，真的认为「我需要的是大乘了义正法，我要追求真正的第一义谛妙法。」

因此，为了帮助大家多了解正法，把目前手边有的资料内容，依佛所说的经典作为依据，来作法义上的解说与分析，让佛子们能了知真正证悟与错悟之差异，而有能力简择，避免错把常见外道法当作正法来护持。解说法义正邪、辨正知见淆讹对错，这并不是在批评个人，而是救护被辨正的大师，也是在救护跟随错悟大师的所有佛弟子，这一点，学人一定要认识清楚，免得错将救护众生所作的法义辨正，误认为是批评、攻击。把正确的法义告诉佛子们，这是身为证悟的佛子不可推卸的责任；佛子们也有权利了知何人所说的法是正、是邪，所以法义辨正也是维护所有佛子了知真相的权利，让佛子们有必要的知见与选择，才能把渗入佛门的外道法从真正佛法之中排除出去；当您有了认识了知与判断的能力，才能走上真正的成佛之道，否则一直是在门外绕，要等多少劫才能进入佛法的内门来修行？

佛子们！真要行菩萨道吗？想要行菩萨道，一定得要早日进入佛法的内门。不是说悟后才起修吗？未走入内门，则永远只能在门外转，如此说要行菩萨道，那也只是口中说说而已。真要早日行菩萨道，广度众生，利乐有情，那您一定要早日修学大乘了义法以求开悟明心，才有能力为人宣说大乘了义正法，否则尽说一些言不及义的戏论，只是在误导众生，如何能真的度众？因此，日思夜梦就是要如何才能早日远离惟觉法师所堕的我见中，如何早日断我见而不落入意识或识阴中？如何

才能早日开悟？您可不能说求开悟就是有执着，有执着就是不对；那请问二祖断臂求悟也是执着吗？历代祖师各个都是积极求悟，那也是执着吗？明心证真可不是等在那里，就会开悟的。所以在修学般若第一义法时，自己一定要觉醒！觉醒些什么？我现在所学的法，是什么法？是二乘菩提解脱道之法？还是大乘菩萨道的了义正法？能确实先断我见吗？若如惟觉法师一般落在识阴、意识中，连我见都断不了，还能证悟空性心吗？

要正确的去判断，是真的在学般若第一义法，或是常见外道、无因论外道、断见外道……等之法？您一定要问问自己，问个清清楚楚、明明白白，如果是学错了，就赶快回头，不要怕没面子；修学佛法要的是里子，若没了里子，要面子何用？所以，如果错了就快点修正方向，如同飞行器，在飞行中途，航道偏离了，就要赶快修正，才能到得了目的地。修学佛法也是一样，尤其是修学般若了义正法，更要注意分辨真伪，不要学错了方向，这样才对得起自己的法身慧命。末学以前因为无明的遮障，不能了知正法的方向与内容，总认为只要是学佛就是好的，却没有想过所学的皆非是究竟了义正法。退休前还曾在公司的禅学社，介绍一些师兄、师妹跟随妙天、耕云、净空法师、圣严师父、惟觉法师等等修学或护持。但都没有般若了义正法可学，引导大家走错路，深感对不起大家；末学在此公开至诚的向诸位师兄、师妹们发露忏悔。但末学还是很感谢师父们，于当年末学初学佛时的接引之恩，但是总感觉脚跟踏不

着地，无法令心安住；所以末学才会一再寻觅，佛菩萨怜悯末学求法心切，最后终于让后学找到并安住在平实导师座下修学般若第一义法，也已经实证了。故末学希望大家都能多多接触正觉所出版的正法书籍，多读、多思惟，不正是佛说的多闻熏习吗？对您的法身慧命总会有个入处，有朝一日撞进了那扇佛法的大门而「开悟明心」了，那才是您的真正归家安身之处！

依个人的经验，只要找到了真正的善知识，必有正确的知见与善巧方便的教导方法；当知见与方法具足了，哪有教而不觉、参禅不悟的道理？所以在真正开悟的善知识门下，修学三年、五载，即能令学人悟入禅宗明心见性之不思议境界。因为悟后才能真的起修，虽然您的证悟明心在长远的成佛之道上只是一小步，却是您成佛之道上最重要的一步。这一小步可不要小看，虽然只是一小步，般若智慧却是从此而开始出生，有了般若第一义谛的智慧才是真正成佛之基础，您就能知道为何三世诸佛皆是依它而成无上正等正觉。因此，这一步的门槛是什么时候能够跨入，就等着您自己先觉醒才有机会了。

修学佛法一定要跟随真正的善知识修学，真正的善知识绝无私心，依其弘法广度众生之本愿，必定全力「行无等慈」来「荷负众生，为众生所作福佑，无所希求」回报，只是期望佛子们能早日明心证悟实相，续佛慧命，永不断绝。《华严经》云：「是善知识，有大因缘，所谓化导，令得见性。」真正善知识是以度化佛子能亲证明心境界，以引导弟子证如来藏而现

见真心恒具成佛之性为乐。在真正善知识座下修学，依循课程进度学习，了解绝对正确的基础佛法之道理，学得参禅正确的知见，这些条件都有了，不让您悟也难。这样的善知识，您要去哪里找？这是可遇而不可求的，所以依止善知识是非常重要的关键。

善知识难遇，有时无意中让您遇上了，如果您以貌取人，往往就错过了，因而失去多劫以来难得遇到善知识而能开悟的因缘。善知识不在表相的在家或出家相来判断，常有人问：「您的师父是在家、出家？」众生着相故，在家的善知识一般来说比较不会被重视，平实导师在悟后欲传法予「名师」助其成为「明师」以利益广大佛子四众，就曾被知名的大法师当面错过。如果「大师」能先放下慢心，不否定第一义谛的如来藏法，再仔细慢慢来了解与判断，那今日证量岂是等闲。因此，有真善知识出世弘法，那真是一大因缘，要想尽办法赶快把握住此世之大好机会，这是您这一世能证悟明心之稀有因缘，稍纵即逝，往后可能是百千生乃至多劫以后的事了。

愿佛子们——**珍惜！珍惜！**

运笔至此，心中有一深深的感触：好比有一市集，只有您一家是在卖真货，其他都在卖假货、仿冒品；当有顾客上门时，卖假货的店家都毁谤卖真货的店家是卖假货，买货的人就要自己有智慧来分辨清楚，以免受害；至于卖真货而被众家毁谤为卖假货的店家，在众口铄金的情况下，只有自己一张嘴，要如

何使人相信自己卖的是真品？只好说：识货的人就赶快进来吧！要是迟了，那时进得门来，咱家这里可是没货给您喔！没有货给您的，才真是**货真价实**。

（全书至此圆满）

广论之平议

—宗喀巴《菩提道次第广论》之平议

正雄居士

(连载十)

第二节 从善知识处听闻正法

《大乘本生心地观经》卷三说：

钝根小智闻一乘，怖畏发心经多劫，不知身有如来藏，
唯欣寂灭厌尘劳。众生本有菩提种，悉在赖耶藏识中；
若遇善友发大心，三种炼磨修妙行；永断烦恼所知障，
证得如来常住身。菩提妙果不难成，真善知识实难遇，
一切菩萨修胜道，四种法要应当知：亲近善友为第一，
听闻正法为第二，如理思量为第三，如法修证为第四；
十方一切大圣主，修是四法证菩提。

这段经文是说，小乘人听闻唯一佛乘的行门，知道发起胜义菩提心以后，要经历很多劫的修行，对此心生怖畏，不敢发起大乘菩提心回入大乘法中；对于修学成佛之道要历经三大无

量数劫，还要发愿生生世世广度众生，因为太辛苦而心生畏惧；更因为无法亲证自己五蕴身中有如来藏识常住不变，只一心要趣向空寂的无余涅槃，厌倦世世受生在三界中不断摄受六尘的辛劳。然而众生本来具有成佛的菩提种子，这些种子都在自己的如来藏阿赖耶识中，等到有一天遇到善知识，并信受听从善知识的教诫，而发大愿力誓度众生，透过身口意的磨练，努力修证大乘法的种种胜妙行，最后断尽了烦恼障及所知障，证得如来地的常住法身而成佛。修证菩提妙果是不会很难成就的，难就难在真善知识难值遇。因此，一切菩萨若想要修学胜妙大法的成佛之道，佛说有四种法，是学佛人必须知晓的：「第一要亲近善友、第二要听闻正法、第三要如理思量、第四要如法修证。」亲近善友是此四法之首要，善友即是善知识；有了善知识，后三法才能依之而行，所以亲近善知识就显得特别重要了。如果亲近恶友，一开始就被误导了，哪来正法可听闻？随后所思量的都是恶法，不可能如理思量，又如何能修证胜妙菩提呢？但是，藏密学人都自认为已经亲近善知识了，却不知道那些所谓的「善知识」都不知道自己正是恶知识，正在误导学佛人随着他们走向学佛的歧路及破坏正法之路。所以，辨别真假善知识，是非常重要的前提。

第一目 所谓善知识

学佛者听闻正法、建立正确知见，是很重要之事。而正法要从何处听闻？当然是从善知识处！所谓善知识者，是指过

去、现在诸佛及大乘胜义菩萨僧，以及三藏十二部经律论等，都是善知识，这是以广义来说；但是部分大藏经中往往收录了许多未悟或悟错的古人所写的论著，应该将其排除在善知识以外。至于狭义来说，善知识是指七住位以上已经见道，开悟破参乃至已经有道种智的地上菩萨。这些贤、圣菩萨不但断我见，并已悟得空性心如来藏，已入实相中，他们都能为大众开示大乘实相法义，宣说第一义谛妙法，能令众生触证空性心如来藏，能助众生生起般若智慧而远离不如理作意的思惟与观行，故名为善知识。因此，真善知识必须有如下条件：一、自己已悟明真心，乃至已眼见佛性而不退转者。二、自己已明心、见性，并且愿意帮助学子建立求悟的信心者。三、自己已明心、见性，并且能演说禅法与知见，以帮助学子悟入者。四、自己已明心、见性，并能教导学子参禅的功夫者。五、自己已明心、见性，并经常能接受学子的谘询或摄受学子者。六、自己已明心、见性，并能观察学子得度因缘而随缘度化者。七、自己已明心、见性，并能发大愿心助人得悟者。八、自己已明心、见性，悟后起修，慧力层层增上，并能帮助学子同样悟后起修者。如以上所说即是善知识！禅宗初祖 达摩祖师曾经说：「若不见性，即不名善知识，若不如此；纵说得十二部经，亦不免生死轮回，三界受苦，无出期时。」《六祖坛经》也说：「是善知识有大因缘，所谓化导令得见性；一切善法，因善知识能发起故。三世诸佛，十二部经，在人性中本自具有，不能自悟，须求善知识指示方见。」所以开悟明心是善知识之最基

本条件，否则就不是善知识。

至于未悟言悟的人，或者自己未悟而向大众宣说「不要求悟，也不可能悟这回事」的人，或者以定为禅的人，或者教导众生一念不生的意识境界为悟的人；或者自己未悟而不能宣说第一义谛法，只能以常见外道法代替的人；或者劝请趣入藏密金刚乘修习无上瑜伽双身法的人，或者宣说无如来藏为所依之一切法缘起性空的人，都是恶知识。虽然现在离佛世已远，恶知识漫山遍野，但还是有已明心、见性之在家、出家大乘胜义菩萨僧在解说佛法；或以文字立论，或讲经说法，故众生还是有正法可闻熏；只要众生正法缘成熟，就可遇见，就可追随此等善知识修学正法。但是值此五浊恶世，假名善知识充斥，讲邪说、修邪法的道场林立，各个宣称是佛说、是大菩萨说，误导众生于不义——学人与邪师共造趣入三涂之业。学佛者岂能不小心谨慎如法选择真善知识乎！

《华严经》卷四十六说：「善知识者出兴世难，至其所难，得值遇难，得见知难，得亲近难，得共住难，得其意难，得随顺难。」有善知识出世弘法，本不容易；已知有善知识出世，但又不知道在何方？已知道在何方，但要能到善知识住处很难；已知道善知识的住处，但想要能与善知识见面也很难；虽然见到了，但要知道他是否是自己所要寻求的善知识也很难；知道所见到的人确实是善知识了，但想要亲近随学也很难；设使能亲近了，但要能与善知识共住学法也很难；能与善知识共

住而学法了，但要得到善知识的胜妙意旨更难；得到胜妙意旨而开悟明心了，但是要能随顺善知识的教诲，如实转依增上，又更加的困难。《华严经》中说求得善知识有这么多难处，但有时候，善知识却是远在天边、近在眼前，那就要看学人自己是否有慧眼能识英雄了，更要看有没有善根福德因缘而值遇、亲近、随学、实证了。

《瑜伽师地论》卷二十五说：「云何名善友性？谓八因缘故，应知一切种圆满善友性。何等为八？谓如有一安住禁戒，具足多闻，能有所证，性多哀愍，心无厌倦，善能堪忍，无有怖畏，语具圆满。」文中所说的善友即是善知识，圆满的善友本身必须具备八种功德。一、安住禁戒：身口意三业，善于守护各种律仪，无有缺失。二、具足多闻：对正法之深妙法已经多闻胜妙，已深广增长自身道业，并能善于宣说各种善妙法接引学人同能亲证。三、能有所证：已证得空性心，并能宣说第一义谛法。四、性多哀愍：具大慈悲心，能拔众生苦，能予众生乐，能体现菩萨种性根器来利益众生。五、心无厌倦：为大众宣说第一义谛法，不辞辛劳，不怕困难；为护众生法身慧命而破邪显正，勇无畏惧，更无厌倦。六、善能堪忍：心能安忍于众具匮乏，亦能安忍于众生无明所障，极难救拔，于诸众生而不舍；更能堪忍正法见地，不为邪说邪法所转，住不退地。七、无有怖畏：处大众中，善说法要；面对邪说，摧邪显正，俱皆勇猛，心无怯弱。八、语具圆满：宣说正法，滔滔不

绝；实智权智，俱能开阐；法与次法，普皆兼顾；为众说法，语无障碍。

又《广论》二十四页，引《经庄严论》中 弥勒菩萨所说善知识应具备十法，如《广论》所节录《经庄严论》的说法：「于此中所说知识，是于三士所有道中，能渐引导，次能导入大乘佛道。如《经庄严论》云：『知识：调伏、静、近静、德增、具勤、教富饶、善达实性、具巧说、悲体、离厌应依止。』」又说：「圆满伴相，八分之一为下边际。」我们来看这一段 弥勒菩萨在《经庄严论》中所说的是什么意思，简略而说这十法，前面三种是戒、定、慧三学；德增是说师德应高于学人；具勤是说利他勇悍刚决；教富饶是说对三藏要多闻；善达实性是说通达法无我及现证空性心如来藏。具巧说，则是指说法善巧；悲体，则是不顾利养，慈悲为体；离厌，是说能堪忍宣说之苦劳。以上十法都包含在《瑜伽师地论》八法当中，不论十法或八法都是善知识必须具足的圆满功德相。因此 弥勒菩萨于《经庄严论》中的十个条件中有一个「善达实性」，亦即能够善于了知通达法界实相之体性，因此对于法界实相第八识如来藏必须亲证而能现观，进而能够进修别相智乃至闻熏种智，才能通达，不是藏密应成派中观的无因论——否定第八识而说的一切法空，此点宗喀巴虽在《广论》后面，依于 弥勒菩萨论中文字上又再补充说：「达实性者，是殊胜慧学，是谓通达法无我性，或以**现证真实**为正。此若无者，说由教理

通达亦成。」因此宗喀巴囿于 弥勒菩萨论中的「善达实性」的文字，故不得不承认要以「现证真实」为正，但是他却不承认第八识如来藏真实存在，其乃是自相矛盾者。再者，宗喀巴又在后面论文说：「此若无者，说由教理通达亦成」也就是说：「若无，通达教理亦可。」以此掩饰其未证实相的事实。而宗喀巴又说：「圆满伴相，八分之一为下边际。」因此如果要当《菩提道次第广论》之「善知识」则很简单，只要具备十法中之八分之一即可，也不必明心、见性，如此善知识其实是假名善知识，怎能引导众生真实进入佛法大门呢！因此他只是夤缘弥勒菩萨的《经庄严论》的论文，用是取信于人，使人误以为他说的法是正确的，实际上却偷斤减两而不肯遵照论文中的圣教实行。

再说，宗喀巴如此要求善知识应具的条件，但他自己是否为善知识？从他自己引用之十法加以观察之，即可了然。一、宗喀巴持藏密的三昧耶戒，嗜吃众生肉而不戒杀、每日八个时辰要与母亲、姨母乃至畜生女等，努力行双身法而犯邪淫、未证言证号称「即身成佛」而说大妄语，这样要大贪、要大瞋、要饮酒助性者，已严重毁破菩萨戒、声闻戒了！故说他持戒非但不圆满，而且早已毁破十重戒而成就地狱种性了（编按：宗喀巴等藏密行者，如此行为根本是严重破戒者，实质上没有圆不圆满可说。）。二、宗喀巴喜爱双身修法，规定藏密行者每日长时修无上瑜伽淫乐之法，此不离欲界贪爱，根本不可能得证色界初禅

离生喜乐地，仍系缚于欲界中，故说他定力不圆满（编按：宗喀巴等藏密双身法实行者，乃无惭愧法，与畜生无异，根本连粗浅的欲界定都不可能生起，连不圆满都说不上，根本没有禅定的一丝一毫实证。）。三、宗喀巴否定了空性心如来藏，把蕴处界的缘起性空之空相当作般若，则知他未证空性心，故无般若慧；再者，因执着意识细心为贯通三世的主体，故我见未断，连二乘初果的解脱智慧都没有，只是一个异生凡夫而已，有何智慧功德可言。四、宗喀巴相对于他的弟子来说，算是「德高望重」（编案：实际上宗喀巴无德可言）；但以他破戒又不能稍离欲界贪，亦无正法的亲证见地，又公然否定三乘佛法根本所依的第八识，乃是破坏佛教正法者，决不是佛门中人，更不是有德之善知识，不具德增故。五、宗喀巴勤于修密宗道无上瑜伽双身修法，故说其「具勤」乃是勤于欲界贪的异生法，不是勤于正法中的解脱道及佛菩提道，乃至不是勤于世间五戒十善等善法，绝非弥勒菩萨所说的「具勤」。六、宗喀巴不懂初转法轮阿含诸经之解脱道，又错认二转法轮般若诸经为无因论的一切法空，更否认三转法轮唯识方广诸经教导的增上慧学，认为三转法轮诸经乃方便说，不知唯识种智诸法乃是究竟深妙法，他连最基本的解脱道断我见的正知见都不具备，当然不可能具有「教富饶」的条件。又藏密无上瑜伽的双身法乃是师徒乱伦、亲属乱伦、师兄姊乱伦的恶行，是广造不善之业，此乃亏损福慧法财的大恶业，使行者速趣未来世匮乏极苦、堕三恶道之果，如此邪教导乃「教匮乏，非教富饶」，因此不能说宗喀巴是「教富饶」。七、宗喀

巴连最基本的我见都未能断，否定根本心如来藏，离真心如来藏而说一切法缘起性空，又建立意识心贯通三世，既是断见外道，也是常见外道，连二乘断我见的解脱智都没有，故未证三乘人无我；因为他否定了空性心如来藏，那就更不可能证得空性心，连般若中观总相智（根本无分别智）都没有，当然谈不上通达地上菩萨法无我的无生法忍智。又他于教理亦不通达，乃是抄录诸佛菩萨的经论文字，并全盘错解而前后矛盾，因此也不符合他所说的「此若无者，说由教理通达亦成」，所以十法中的「善达实性」功德，他也是丝毫都无。八、宗喀巴善说邪法，让众生闻之随学而同造乱伦邪淫的大恶业中，说者学者同堕恶趣，故可说是善巧说染恶法，非善说净善法。他于解脱道该有的最基本断我见智慧都没有，如何具巧说？他连佛菩提道与解脱道的智慧都俱缺，唯有恶慧邪说，非诸佛菩萨在经论中所说的「心善解脱功德，巧说法要庄严」，而是「**恶慧巧说迷逛人故**」。九、密宗道不戒杀，反而鼓励杀生，嗜食众生肉；为了修学双身法的持久不泄，嗜食众生的红肉（牛、羊肉），故不具慈悲心之体性；又藏密上师爱修「诛法」，派遣鬼神诛杀破斥密教邪法的人，或者诛杀冒犯上师的人，更谎言说诛杀对方乃是「为救众生而杀众生，为度魔恶而杀魔恶。」还要用虚妄想的迁识法来「超度对方、超度亡魂」。此不具慈悲体性，乃是虚妄想，有智者思惟：「若其诛法有用，宗喀巴等藏密喇嘛上师，直接用诛法将父母及所有众生直接杀死而超度之即可，何必如此辛苦度众？」故说此乃藏密谎言托词的说法，非

具悲体之菩萨行者。十、宗喀巴不遗余力宣扬藏密喇嘛教，不辞辛劳将外道双身法取代佛的三乘菩提正法，努力毁破 释迦世尊所宣说的正法，当然是具足离厌正法，却不具足厌离邪法、恶法、染法，又具足欲界最低下的贪欲，鼓励密宗信徒广造师徒乱伦、亲属乱伦的恶业，如此不具 弥勒菩萨所说厌离三界染恶之法，永不能成就解脱的出世间法，不具离欲果故。

从上所述，知道宗喀巴等藏密喇嘛如此这般的说法与作法，依照他所引用的 弥勒菩萨开示善知识的十法定义，正好完全相违，能说他是善知识吗？更何况圣 弥勒菩萨在《经庄严论》中，自始至终都在指示佛子如来藏第一义正理，例如：

「如是种子转，句义身光转，是名无漏界，三乘同所依。」世亲菩萨更明说：「如是种子转者，阿梨耶识转故；句义身光转者，谓余识转故。是名无漏界者，由解脱故，三乘同所依者，声闻、缘觉与佛同依止故。」，宗喀巴曲解圣 弥勒菩萨论中所说宗旨，用经论中之文句加以曲解，来附丽己说，让众生趣向修学藏密双身法邪法，如此舍金山而取烂铜朽铁之片段，其所落之处昭然可见。（待续）

滅除大妄語業

—從一封信談起（上）—

—正覺居士

—许大至（一西行者）错误印证学人明心见性之始末—

去年（2006年）的某一日，约莫傍晚的时间，末学在讲堂里刚好接到一通电话，电话里传来一位师兄的声音，希望能请购平实导师的《楞伽经详解》全套（十辑）及《真实如来藏》等书。末学随口问道：「请问师兄，您怎么会知道导师的著作呢？」师兄回答：「因在桃园朋友家里曾经看过讲堂的书，看了欢喜，所以来请购。」由于师兄一口气请购了平实导师的许多著作，应是相当殷切想要求法之学子，末学随喜赞叹了这位师兄，并告之购书等细节后，随意地问起：「请问您的朋友有在正觉讲堂共修吗？」师兄回答道：「没有……。」这时不知为什么末学突然闪过一念，警觉的再问：「那您的朋友是否在桃园的懿莲念佛会共修呢？」师兄回答：「是。」一些往事蓦然地涌上心头……，于是末学在电话中严肃而沉重的告诉师兄：「师兄！请恕我直言，在

懿莲念佛会，如果专修忆佛念佛，求生极乐净土是很好的。至于许大至老师（一西行者）勘验明心、见性的部分是很有问题的，当初我们十多位桃园地区的同修，就是因为发现一西行者的法出错，而回到正觉讲堂，重新从禅净班上起。请您们小心！不要随便被勘验，免得被误导。」

电话讲完之后，隔了几天，末学又接到师兄的电话，师兄说：「我估算了一下，觉得你可能会在同样的时间接电话，果然刚好就再碰上了！我老实的告诉你，我在懿莲念佛会已被一西行者印证明心、见性，我已写好了一封信，其中详细地叙述了明心、见性的过程，并已于日前寄出，请平实导师帮我验证是否正确，好吗？」末学回答：「很抱歉！导师只在禅三中为学子印证，只要您报名来参加讲堂的禅净班，经过两年半的修学，就可以参加禅三，并且由导师本人亲自帮您勘验，如果您是对的，自会为您印证了。」师兄答道：「既然如此，这封已寄出的信就交由您们来处理了……。」

这封信后来由推广组保存起来，令人扼腕的是，打开一看，不仅没有见性，连明心都有问题，这让末学再次感到相当的难过与痛心。难道这些年来，许大至老师依旧没有悔改，继续改信静老菩萨而轻率、错误地为人勘验印证明心与见性？眼前这封信又是一个活生生的例子，又一位辛苦求法学子的法身慧命因此而葬送了；那么是不是在懿莲念佛会中又

有诸多单纯念佛、努力修行的淳厚良善学子，又被错误印证明心、见性，落入大妄语业中而不自知呢？

犹记得末学在电子报第五期〈毕业感言〉一文里，只约略谈及个人修学上所遭遇之瓶颈，最后回到正觉讲堂，听闻每周二平实导师亲自宣讲之大乘第一义谛系列经典，以及参加禅净班重新熏习佛法知见才得以突破之种种艰辛心路过程，其中完全未写及有关于许师等事；实因仍然顾念师徒之情，心想既然许师已离开正觉讲堂，并曾在电话中告诉末学「从此永远不再为人勘验印证明心、见性」，果若如此，即不用再提起，就让一切烟消云散吧！希望能各自在法上好好修行，也祝祷许师能偿其志愿——宣说阿弥陀佛四十八大愿四十八次，今生得助学人与自身往生西方极乐世界成办。没想到，才事隔数年，同样误勘学员明心、见性的事件又再次、接二连三发生，这让末学忏悔是否因为当初的一念妇人之仁，反而让后来无辜不知情的学子们又重蹈我们以前的覆辙。为了终结这些憾事，末学不得不善尽告知的责任，不得不公布当初在桃园地区所发生的一些事实了。

诸位菩萨！在您阅读接下来的叙述内容之前，可否容末学先请问您几个问题，请问：「您希望被误导吗？您希望此生修行的次第与方向是偏差的吗？您希望一生辛苦的修行成果，到最后竟是错误的吗？」相信您的答案是否定的。那么末学在此恳请诸位菩萨们，尤其是懿莲的学子们，能保

持在不愿被误导的心情下，才能平心静气地看完这篇文章，以了解事情的始末、求证事实真相，然后才能作出对自己最有利的抉择——改弦易辙或续行原路。末学以下所举之事例与言说，皆是许师亲口所言所作，绝非无根毁谤，皆有人证、物证与学员之签字以示负责；目的不是要伤害您与一西行者之师徒情谊，也并非要破坏整个懿莲念佛会；而是同修会一年多以来，数次私下电话沟通以及寄出信函尝试与许师沟通而完全无效的情况下，迫于无奈之作法；实因不忍您被误导，希望能救护您，免得您虽以欲求无上大法之善因，由于跟错了错误的知识，却反而遭致大妄语之恶果，不仅往生西方净土不成，甚至有沦堕地狱之虞，如此岂不是天大的冤枉啊！

许师（一西行者）是平实导师早期的弟子，他率先在桃园地区教导一些学子学习平实导师的无相忆佛拜佛之功夫法门，并流通一些讲堂早期出版的书籍，早期接引学人之功德不可谓小；尔后很多阅读过平实导师书籍并进一步想要求法的桃园地区学子们，通常会就近在中坜市的○○寺、埔心的○○寺以及桃园市的懿莲念佛会许大至座下共修；末学也是因为阅读了平实导师的《悟前与悟后》满心欢喜，而在1996年就近前往○○寺修学。一开始末学以及其他参加共修的同修们，总以为许师是平实导师亲派的亲教师，因为许师自称是平实导师的第二位开悟大弟子，并已解悟牢关且得到平实导师之认可，所以我们对许师的一言一行及其所传授之

法信受不疑，总以为在○○寺上课和在台北上课的内容是一样的；也以为由许师勘验印证明心、见性，和由平实导师勘验印证是一样的。

之后，许师经常在课堂上或私下转而宣说「静老」菩萨修行境界之高深，如说：「老菩萨可在墙壁上看到经文。」「台风在老菩萨脚下，仅是一点点。」（还有台风在老菩萨头上以及台风在老菩萨膝盖，仅是一点点，各种不同版本之说法。）「有一次地震要来，老菩萨一指，便将地震移转到别处。」九二一地震发生当天，许师更说：「你们要默念静老，老菩萨是掌管灾难的菩萨，有轮宝，来注极乐世界自如。」并暗示自己与静老菩萨关系非浅，又说：「老菩萨和地藏王菩萨像兄弟一样，○○寺老师父病重，我去找老菩萨，老菩萨找地藏菩萨帮忙，老师父才没有痛苦。」「老菩萨这样修行给我们看，我们跟着老菩萨走就没错了。」等等诸如此类显扬静老菩萨神通等话语，学员们经常听得是目瞪口呆，一愣一愣的；教师节时还曾经要每个学员在教师节卡片上签名，并说：「老菩萨看到你们的名字，即可清楚你们的住处，修行状况等。」然而事后从平实导师的三年亲历与三年后的说明中，才知道原来每一件事情都是不实之语，事事都是前后相违，并且完全都与事实相反。

渐渐地，许师开始私下对学员们诉说平实导师以及师母诸多事相上之不是，又说正觉很复杂，并且告诉某些学员，

如说：「你们不用去台北上周二萧老师的课，萧老师讲的，我上完课回来都会讲。」「很多去台北上周二课的学生，都变得不听话，都想求表现，还在背后说我的坏话。」「台北讲堂很恐怖，你们不要去台北上课。」因此，在当时很多学员（包括末学）认为，台北如此复杂，是非很多，许师已受了很多误会与委屈，跑去台北上课的学员竟还反过来说许师的坏话，实在不是身为弟子应有之作为；既然 平实导师讲课的内容，许师从台北上课回来也会讲，在桃园又有静老菩萨这么厉害，不如留在○○寺，护持、跟随许师，单纯无事的上课就好了。

一直到 2000 年为止的这段期间，末学对于悟后该如何修学以及一些法上的问题迟迟无法解决，甚至怀疑是否有些偏差了。那时末学在悟后便经常阅读 平实导师之《楞伽经详解》以及陆续出版之公案拈提及其它书籍，也经常依 平实导师书中所教导的想要进一步再作五阴十八界的整理，以及第六识与第七识、第七识与第八识之间，彼此互动关系之整理；总觉得这些部分很重要，尤其是意根的体性特别须要弄清楚，也从 平实导师书上得到了许多助益；但是很多地方还是很迷糊，不懂的地方，便会问许师，无奈得到的答案还是很含糊；有一次被我问烦了，许师竟然说：「你怎么老是有这个习气，要去分别这些。」末学当时心想：可是这些应该是很重要的，难道不是吗？又悟后末学出现一些定境，许师就说这是

○○观，还印了《大方等大集经》卷第○○给末学，说是平实导师要末学看的（事后证明：并无此事）。接下来末学陆续出现定境，许师说是初禅天身，还说已帮我问过平实导师，只是平实导师说的有些不一样，但许师认为应该没错；当末学还在怀疑求证中，许师就已到处张扬，搞得似乎很多人都以为末学有初禅甚至有神通了（事后发现：不走火入魔已经不错了），弄得末学不知如何是好。

正在苦恼着，刚好听说台北周二平实导师新开讲《大乘起信论》的课，据说很精彩。末学有些心动，可是想到许师的话：「台北很复杂、很恐怖的……。」又有些退却，后来再想：反正只是到台北多听一堂课，桃园许老师的课还是照上，况且听完课就回家了，如此而已，不必想太多。于是便于2001年一月二日前往台北听平实导师开讲《大乘起信论》。一听，哇！怎么讲得这么棒！怎么有些法义是我们在桃园从来没听过的？恰好那天是释迦世尊成道日，拿着讲堂发的寿桃，欢欢喜喜的回家，完全忘了台北复杂、恐怖……等事。

日子平静法喜的过了一段时间，于九十年二月十三日上《大乘起信论》的课时，文○师在课堂上突然公然地和平实导师大起争辩，认为平实导师一些作法不圆融，平实导师问：「很多事，我都未指名道姓，也未提及是什么事？你怎么会知道的？」文○师说：「都是许老师告诉我的！」末学

心中震了一下，心想：许师也告诉我们许多事，是否有朝一日我也会和文○师一样公然和 导师大起争辩，并说 导师不圆融呢？究竟我和文○师听到的是什么呢？事实的真相又是什么呢？我开始有些疑惑着。

文○师的事情隔没多久，许师就说：「我和文○师根本没什么交情，平常也没怎么连络，文○师竟给我惹麻烦。」末学心想：许多学员都知道您和文○师交情不错，您还带桃园的学员们（包括末学）在懿莲念佛会受三皈依，皈依师正是文○师，文○师也认为您这些年在正觉受到许多委屈，为您打抱不平，怎么您没帮他，还自我撇清地讲这种话呢？这不像是我们向来所敬重信受的许老师呀！（编案：文○师的事情，详见《明心与初地》小册）

法上的困惑一直无法解决，加上到台北上了一段时间的课，发觉自己程度似乎差了一大截，而台北也没有什么复杂、恐怖的事情，遂很想再参加 平实导师所开的悟后起修的差别智课程。有一次下了课，终于鼓足了勇气，找 平实导师小参，末学问起陆续出现的一些定境现象，平实导师说：「这不是初禅，初禅不是这样的，就把它当作是妄觉，丢掉就好了。」并且很慈悲的把大乘佛法如何修学明心、见性的次第，重新讲了一次，末学纳闷地说：「噢！可是我早已明心、见性，许老师早要我写好报告，并说要转呈给导师看过，难道导师都不知道吗？」平实导师说：「从未见过你的报告。」顿

时空气似乎凝结起来，时间的钟摆跟着静止停歇……，为何来到台北讲堂所发生的事，不仅与末学之前所认知的大不相同，甚至于完全地出乎末学的意料之外呢？末学脑袋刹那间一片空白、无法思考，匆匆忙忙的就告退了出来。

回到家中，末学冷静地思索了一番，作了一些决定，首先要对众忏悔，便在一些同修面前忏悔、说明并未证得初禅（于此，再次公开忏悔此大妄语业，永不复作），接着末学打电话给许师，请求许师把报告交给平实导师，许师说：「我这一世来，什么都不留，我自己的报告也没留，包括学员的报告也都不留。」接着要末学重写报告，并且报告中不要提到他，只要写见地就好。末学心想：报告不就是要把过程写清楚，怎么是只写见地就好？这样看起来会像是造假或是听来的，而且如果报告中不提到许老师，要怎么写？更何况很多细节都已忘记，要如何写？最后末学只好说：「那是不是我自己去问导师该怎么办？」

隔了几天，许师就说：「所有报告都找到了，我会把全部报告退还给其他学员。」末学这才知晓，原来还有其他学员的报告竟然皆未转呈给平实导师，所以事实上并不是报告不见了，而是很多的报告都被蓄意地收藏起来了。这又是另一个意外发现，若不是末学到台北上课，并且去找平实导师小参的偶发因缘，可能永远被蒙在鼓里。（注：事后许师只退还了两份报告，其余的报告还是没退还给学员们。）（待续）



辨正印順之《佛法概論》

-序文篇

· 正源居士 ·

在本书的序文中，释印顺开宗明义就告诉我们，他是以「阿含讲要」的讲稿为基本架构（甚至可说是核心内容）来写这本《佛法概论》，用以说明他所认知的「佛法」。所以本书虽名为《佛法概论》，基本上仍属声闻解脱道的法义，应以《声闻法概论》命名为宜。然尽管声称只是「概论」，也是有所偏的「概论」，不符四阿含原旨。乍看之下，会觉得他还蛮老实的：愿意公开说明这本书的论述之所以偏于阿含解脱道的原由。细读之后才知，其实释印顺认为「阿含解脱道就是佛法的全部」。

印顺于此自序中说：

关于佛法，我从圣龙树的《中观论》，得一深确的信解：佛法的如实相，无所谓大小，大乘与小乘，只能从行愿中去分别。缘起中道，是佛法究竟的唯一正见，所以阿含经就是三乘共依的圣典。当然，阿含经义，是不能照

着偏执者——否认大乘的小乘者，离开小乘的大乘者的见地来解说的。从佛法一味，大小异解的观点去观察，对于菩萨行的慈悲，利他的积极性等，也有所理会。深深的觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。大乘的应运而盛行，虽带来新的方便适应，「更以异方便，助显第一义」；但大乘的真精神，是能「正直舍方便，但说无上道」的，确有他独到的长处！佛法的流行人间，不能没有方便适应，但不能刻舟求剑而停滞于古代的。原来，释尊时代的印度宗教，旧有沙门与婆罗门二大类。应机设教，古代的声闻法，主要是适应于苦行，厌世的沙门根性；菩萨法，主要是适应于乐行，事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便，但在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了！所以弘通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这才能使佛光普照这现代黑暗人间。我从这样的立场来讲阿含经，不是看作小乘的，也不是看作原始的。着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！为了避免一般的——以阿含经为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。¹

¹ 印顺，《佛法概论》新版一刷，正闻出版社（新竹），2000，「自序」页 1-2。

以释印顺这一段文字为材料，下文将辨正释印顺所说之淆讹。

对于一个能如实知四部阿含已含摄三乘菩提的人而言，佛法的如实相，确实无大小乘之别，因为小乘法已明确地摄入大乘法中。但以声闻人来说，并不是以亲证大乘菩提如来藏为必要条件，只要是声闻初果须陀洹——断我见而能信佛语，了知见闻觉知心外别有无余涅槃中之本际者，能如实知灭尽十八界而成为无余涅槃时并非断灭空。但这样的声闻初果人，也必定能知亲证大乘菩提的别教菩萨们之智慧远胜于自己，且不是自己声闻初果的智慧所可得思议者，因为菩萨明心所证的妙观察智并非身处初果位的自己所能臆测；至于大乘别教菩萨由亲证如来藏所生平等性智而发起的慈悲行愿，当然更不是一切声闻人所敢望其项背的！而释印顺竟然说：「大乘与小乘，只能从行愿中去分别。」可见他无法了知以上所述的正理，这已证实释印顺连声闻初果须陀洹的果证都没有，当然更无能力、无智慧看出佛在四阿含中所隐说、显说的三乘菩提内涵。至于释印顺信不信佛语，其实已经不重要了！对于一个未断我见，未能取证声闻见道见地的佛学文字研究者来说，实在谈不上有何资格来说他「信佛语」；因为未得胜解，如何起信？而他又完全否定大乘经典，诬为非佛说²；因此就以偏邪的认知来解读

² 此处不多做说明，详见后文申论举证；但是释印顺已因此一谤菩萨藏的缘故，失去了他的菩萨戒、声闻戒的戒体，成为披着僧衣的世俗人。

阿舍经典，认为「佛法」的如实相就是「缘起性空」，然后就自以为是地妄认声闻行者与菩萨，乃至错误地宣称解脱道与佛菩提道最后果位都是阿罗汉果，并认定阿罗汉与佛的智慧并无差别，只是「行愿」不同罢了。

为什么我们断定他说「佛法的如实相」就是「缘起性空」？因为印顺知道「佛为法本，法由佛出」³，佛法的如实相，当然是指佛世尊的证智——「佛智」。在此，印顺先是说「佛法的如实相，无所谓大小；⁴大乘与小乘，只能从行愿中去分别。」然后紧接着说：「缘起中道，是佛法究竟的唯一正见」，从印顺这么入骨的表白，还不够清楚吗？他不折不扣地认为佛法的如实相就是「缘起中道——缘起性空」。他这句话所要表达的意思显然是说：「缘起中道，是佛法究竟的唯一正见，而阿舍经所彰显的正是缘起中道的正理，所以阿舍经就是三乘共依的圣典。」但是，佛在《阿舍经》有提到入胎而能出生名色五阴的本识，第八识入胎识的真实存在已被证实过了⁵；如果否定了名色的根本因入胎识而说缘起性空，那是无因唯缘的无因论者；因为缘起不是中道，只是一个概念——一个说明现象界万法「缘起性空、终归坏灭」现象的一个观念而已，

³ 印顺，《佛法概论》新版一刷，正闻出版社（新竹），2000，页1。

⁴ 此处原文之标点符号为逗号，但为使读者更易理解其原文表达的意思，且不影响其原意故更易为分号。

⁵ 入胎识的法要，平实导师于《阿舍正义》一至七辑中申论甚多，此处篇幅有限，请读者至书局请购。《阿舍正义》，正智出版社（台北）。

不是一个有真实自在体性的法，根本连「断见、常见」都还谈不上——仅是一个存在人们意识心中的无常的观念，如同虚空被称为「色边色」，同样只是一个形容物质色法边际状态的观念而已。这样一个「观念」如何能说有断、有常？真要勉强的说断、说常，或许就只能依它所据以存在的「意识心」之断、常来说断、常吧！印顺意识心中的这个「观念」，虽说谈不上是断、是常，但并不就表示可以称为「中道」，因为当印顺此世的意识心入胎而永断以后，他心中这个观念也就随之永灭不存了；而印顺却以「缘起中道」来称它——将缘起而无常的观念判定为中道，只能说是全然的妄想与戏论！

以这样否定入胎识而堕于断灭空的「缘起中道」来看待阿含，那么阿含又如何能成为三乘共依的圣典？印顺虽然紧接着说：「当然，阿含经义，是不能照着偏执者——否认大乘的小乘者，离开小乘的大乘者的见地来解说的。」虽然印顺表面这么说，但是印顺实际的想法真是这样吗？我们从其它书中举证来看，他于《印度佛教思想史》说：

释尊入灭了，在「佛弟子的『永恒』怀念中」，「世间情深」，不能满足于人间（印顺原注：涅槃了）的佛陀（Buddha），依自我意欲而倾向于理想的佛陀，不过理想的程度是不一致的。⁶

⁶ 印顺，《印度佛教思想史》初版七刷，正闻出版社（新竹），1999，页 84。

从这个例子可以确定印顺骨子里其实是否认大乘的，他否认 释迦世尊曾说过大乘法，更别说承认四部阿含中有大乘法的法义存在。而他也认为大乘法其实只是小乘法的延伸，所以他将「否认大乘的小乘者」等同于「离开小乘的大乘者」，而如此说：「阿舍经义，是不能照着偏执者——否认大乘的小乘者，离开小乘的大乘者的见地来解说的。」但是这样的说法是自相矛盾的，是完全背弃逻辑的混淆是非之说；而且印顺这样的否定大乘的说法并非只有一处，我们再举二证，他在《初期大乘佛教之起源与开展》中说：

从「佛法」而发展到「大乘佛法」，主要的动力，是「佛涅槃以后，佛弟子对佛的永恒怀念」。⁷

在《华雨集》第四册：

什么是『(梵化之机应慎)』？梵化，应改为天化，也就是低级天的鬼神化。西元前五〇年到西元二〇〇年，「佛法」发展而进入「初期大乘」时代。由于「佛弟子对佛的永恒怀念」，理想化的、信仰的成分加深，与印度神教，自然的多了一分共同性。⁸

因此印顺根本就是否定大乘法的，是始终一贯以小乘法来

⁷ 印顺，《初期大乘佛教之起源与开展》初版十刷，正闻出版社（新竹），2003，〈自序〉页3。

⁸ 印顺《华雨集》第四册，初版三刷，正闻出版社（新竹），1998，页41。

取代大乘法，所以他处处主张大乘经非佛说，如《印度之佛教》中说：

大乘经为金口亲说，非吾人所敢言，然其思想之确而当理，则无可疑者。夫释尊修菩萨道而成佛，乃以直趋解脱教人，不令成佛！⁹

但是印顺实际又不懂阿含，他的《妙云集》是依阿含的声闻解脱道义理来写书，却名《成佛之道》、《佛法概论》，反过来否定大乘经，因此他已是落入自己所描述的「偏执者」，所以他是属于「否认大乘的小乘者」的「偏执者」；当他以错误的小乘解脱道说为大乘法时，又成为自己所破斥的「离开小乘的大乘者」的「偏执者」¹⁰，双具两种「偏执者的『见地』」来解说《阿含经》。

我们再看印顺于此篇自序后面的错谬：印顺从「菩萨行的慈悲，利他的积极性等」「理会」到「初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的」，以他自行认定的佛法演

⁹ 印顺，《印度之佛教》重版六刷，正闻出版社（新竹），2004，页 179。

¹⁰ 印顺后文有说：「我从这样的立场来讲阿含经，不是看作小乘的，也不是看作原始的。着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！为了避免一般的一一以阿含经为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》。」因此他认为他乃是刺透大小乘的行者，并且「他认为的大乘」主要还是在阿含经中，因为差别只有「行愿不同而已」，但是他又否定大乘经为大乘菩萨法，而认为阿含法要就是菩萨法，乃是「行愿不同」的解脱道而已。

化说之观点，他这里所说的「初期佛法」当然指的是初期的声闻部派佛教法义，就是他在后文中提到的「古代的声闻法，主要是适应于苦行，厌世的沙门根性。」但他否认 释迦世尊曾说过大乘法，否认四部阿含中有大乘法的法义存在，如此一来就产生一连串矛盾的逻辑问题，这也导致他在后来被据理破斥时无言以对的结局！佛既没说过大乘法，那印顺在本篇序文中接下来又说：「深深的觉得：初期佛法的时代适应性，是不能充分表达释尊的真谛的。」也成为自相矛盾的说法。另外在本书〈第十九章菩萨众的德行〉〈第一节菩萨行通说〉中更说：

菩萨道源于释尊的本教，经三五百年的孕育长成，才发扬起来，自称大乘。大乘教虽为了适应时机而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光华灿烂，能彻见佛法真髓的！¹¹

印顺在这里说初期部派佛教的声闻佛法时代不能充分表达的「释尊的真谛」，但他的书写到后来却说：「经三五百年的孕育长成」的「大乘教」却能「彻见佛法真髓」，那么「佛法真髓——释尊的真谛」究竟要从他所承认为 佛说的「阿含圣典」中「观察」，而「有所理会」？或是要从他认为非佛说，而是「经三五百年的孕育长成」——亦即演化的「大乘经典」中「观察」，而「有所理会」？再者，若印顺认为 世尊所说

¹¹ 印顺，《佛法概论》新版一刷，正闻出版社（新竹），2000，页 245。

的「初期佛法」不能充分表达 世尊的真谛，也就是说 世尊说法四十九年却没有说到重点？佛亲口说的不能充分表达 世尊的真谛，要待后世佛弟子经三五百年研究、揣摩、推敲……的结果来表达 世尊的真谛，而能「彻见佛法真髓」，他的意思是否也就是说 世尊在世时所表达的佛法是不具足、不圆满的，证明世尊当时确实是尚未成佛而讲不清楚的；而后世三五百年的「佛弟子对佛的永恒怀念」所结集出来的「大乘法」却能「彻见佛法真髓」；在这个逻辑的前提下，当然是现代的印顺更能够「彻见佛法真髓」。印顺如是说法，无量过失举之不尽。这样前后矛盾的说法，其实也就是印顺一贯的伎俩，可以使人读不懂他的书而认定他的思想太高，永远无法理解他的思想而完全相信他，那么他主张的「大乘非佛说」就可以获得佛教界普遍的认同，他这个目标也几乎在台湾成功了。

且让我们看看印顺可曾从阿含经典中观察出「菩萨行的慈悲、利他的积极性」等大乘菩萨道的精神？他在《印度之佛教》第十一章〈大乘佛教导源〉第三节讲〈菩萨之伟大〉时，还是要从他认为非佛说的大乘《般若经》，来说明「大悲为上首、菩萨但从大悲生」！这样窄化 佛在四阿含所宣说的法义，然后从他认为不是 佛说的大乘经典中所说菩萨道的根本精神——菩萨的慈悲与积极利他，说为是「**释尊的真谛**」，印顺在逻辑与思惟上的矛盾，显而易见！¹²印顺又在后文中引用大乘法

¹² 按：印顺说：「菩萨道虽深广无伦，『般若经』以三句释之，罄无

中《妙法莲华经》卷一：「更以异方便，助显第一义。」¹³、「正直舍方便，但说无上道。」¹⁴的经文开示，来说明大乘法独到之处，因此印顺所引用这两句经文，直接的意思是在表示大乘法真是佛的「无上道」，纵使施設种种方便，也无非开示悟入，以帮助学人能证入「第一义」。也就是说，不管「异方便」或「大方便」，并不就是大乘佛法本身，而只是助显「第一义」的方便加行而已。可是当我们再往下读，就会发觉印顺其实并不这么认为；他只是要藉大乘经中片段偈文，来让读者以为他不是不读大乘经典的「否定大乘的小乘者」而已！但是从我们的举证中，已经证明他是「否定大乘的小乘者」，同时又是他所破斥的「离开小乘的大乘者」。¹⁵

而印顺后文又说：「菩萨法，主要是适应于乐行，事神的婆罗门根性。这在古代的印度，确乎是大方便……」言下之意，大乘菩萨法是适应于乐行，事神的婆罗门根性，是因应古代的印度而发展演变出来的「大方便」，不是真正世尊所带领沙门根性的僧团的真正佛法。这发展演变出来的大乘法——「旧有的无上妙方便」，「在时异境迁的今日，今日的中国，……反而

不尽。一、『一切智智相应作意』……二、『大悲为上首』……三、『无所得为方便而行』……」。《印度之佛教》重版六刷，正闻出版社（新竹），2004，页189起。

¹³ (CBETA, T09, no. 262, p. 8, c9-10)

¹⁴ (CBETA, T09, no. 262, p. 10, a18-19)

¹⁵ 其实印顺连小乘法都没有理解，连基本的断我见都没有证得。

变为佛法的障碍物了。」所以他会说：「弘通佛法，不应为旧有的方便所拘蔽，应使佛法从新的适应中开展，这样才能使佛光普照这现代黑暗人间。」印顺这样的比拟，是将广行外道双身法的密宗判摄为大乘法，而将真正的大乘法排除于佛门之外；他这个说法是否正确，且先不谈。既然他也承认「大乘法真是佛的『无上道』，纵使施設种种方便，也无非开示悟入诸佛知见，以帮助学人能证入『第一义』。」那么从逻辑上来说，「在时异境迁的今日，今日的中国，多少无上妙方便，已失却方便大用，反而变为佛法的障碍物了」的情况下，应该要有所变革的是那些已「变为佛法的障碍物」的『方便（密宗的双身法）』才对，不能把『无上道』及『第一义』的大乘法都斩断，否则岂不成为因噎废食？！但印顺却说他：「讲阿含经……着重于旧有的抉发，希望能刺透两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！」就是要将大乘佛法这个他认为佛法「演化」的中间部分完全截断，然后「着重于旧有的」原始阿含的「抉发，希望（直接）刺透」旧有观念与今日环境这「两边，让佛法在这人生正道中，逐渐能取得新的方便适应而发扬起来！」不就正好犯了这毛病吗？

从印顺此篇〈自序〉这一段文字中，可以看到印顺认为大乘佛法是小乘佛法为了「适应」¹⁶新环境而发展出来的新「方

¹⁶ 按：短短的一段文字中，看他一而再再而三使用「适应」这个字眼。

便」，其目的已昭然若揭。在他眼中的阿含，正是没有大乘意涵的阿含，就只是「小乘的」、「原始的」解脱道。所以他绝对没有办法想象 平实导师在巨著《阿含正义》中的开示，将阿含经中 佛所隐说的大乘般若乃至唯识的全般佛法，一一举示。那么印顺这部《佛法概论》乃至整套《妙云集》的内容，本质上纯属以「小乘阿含」为架构基础的论述，却说是「为了避免一般的——以阿含经为小乘的误解，所以改题为《佛法概论》」。那岂不是「挂羊头卖狗肉」吗？而且《罗云忍辱经》卷 1：「佛之明法，与俗相背。俗之所珍，道之所贱。」¹⁷所以印顺把大乘佛法说为「适应」时代的产物，也是与佛法的根本精神不符的！

最后印顺说：

佛法，是理智的德行的宗教，是以身心的笃行为主，而达到深奥与究竟的。从来都称为佛法，近代才有称为佛学的。佛法流行于人间，可能作为有条理，有系统的说明，使他学术化；但佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的「正解」，也决非离开「信」「戒」而可以成就的。「法」为佛法的根本问题，信解行证，不外乎学佛者倾向于法，体现于法的实践。¹⁸

¹⁷ (CBETA, T14, no. 500, p. 769, c22)

¹⁸ 印顺，《佛法概论》新版一刷，正闻出版社（新竹），2000，「自序」页 2-3。

这段话倒是说得很好。但印顺自己做到了没有？他又究竟得到佛法的「正解」没有？是不是「得义、得法」了？但我们从自称为印顺宗徒的昭慧教授等人，连佛法真实义的辨正都要自称为「学术性」不免有自抬身价之嫌（实乃画地自限，且「司马昭之心，路人皆知」），像这样「追随」印顺十数年乃至数十年后的弟子如昭慧教授¹⁹，都还不能从亲见亲闻印顺言行中，体认「佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的『正解』，也决非离开『信』『戒』而可以成就的。『法』为佛法的根本问题，信解行证，不外乎学佛者倾向于法，体现于法的实践。」那么她对前面质疑印顺的问题是否有能力回应，答案似乎也就不言而喻了！

印顺既然自知他的《佛法概论》内容是「说明的、佛法而学的」，也就是属于「学术化」的论述，已无法「保持佛法的根本立场」²⁰又怎能再称为「佛法」概论，来贻误学人？还是应该称它为「佛学概论」才恰当！

¹⁹ 昭慧教授以前对李元松争执，说自己不是印顺的门徒，有时候却又自称乃印顺弟子，如：「我可是印公座下的弟子」，释昭慧，《浩荡赴前程》初版二刷，法界出版社（台北），1995，页116。或者「自己也算是辜负导师期许的一个不肖弟子」，释昭慧，《人间佛教的播种者》修订初版，东大图书（台北），1995，〈自序〉页1。

²⁰ 按：印顺这里所谓「佛法的根本立场」，应该就是同段前面所说：「佛法的本质，决非抽象的概念而已，决不以说明为目的。佛法的『正解』，也决非离开『信』『戒』而可以成就的。『法』为佛法的根本问题，信解行证，不外乎学佛者倾向于法，体现于法的实践。」

第七屆「人間佛教·薪火相傳」

學術會議紀實



(新書發表會／印順導師思想研習會)

法義辨正組

在释昭慧教授¹领导下的弘誓学院所举办之第七届「印顺导师思想之理论与实践」学术会议上²，我们参与会议的菩萨们询问释昭慧教授的问题：

一、释昭慧教授之前写的《佛教规范伦理学》这本书有提到，是用所谓佛法中的众生平等论（无自性义而平等无二）来谈护生的问题。此次新书又发表了所谓的后设（《佛教后设伦理学》），在这本书中释昭慧教授提到说是要追求根源，我们也很赞叹释昭慧教授想要建立的「要探索戒律根源性的原理以及戒律的道德」。

关于戒律的道德有所谓的声闻戒和菩萨戒这两个类别

¹ 由于释昭慧崇尚学术界作学问的方法与研究结果，尊崇学术研究所得之错误观点，否定佛门实证者所举扬的教徒观点，故其所说与诸多经论不符——真悟的佛菩萨经论中所说的内容全部是教徒观点故。释昭慧如是心态并非佛门出家人所应有的心态，故此文中随其意愿而称呼释昭慧为教授，不称呼释昭慧为佛门中的法师。

² 时间：2008年5月31日 地点：玄奘大学慈云厅

的戒，它们有共的部分也有不共的部分，我们想谈的是共的部分，也就是所谓「究竟解脱」的部分；这个解脱的部分是声闻戒和菩萨戒都有的共同部分，而对于解脱的部分，研讨会中释昭慧教授也有提到，好像说大家都不关心阿罗汉的问题。虽然，释昭慧教授研究西方哲学及东方的孔孟学说，但是我们讨论的既然是成佛之法，而非罗汉法、非孔孟学说，当然还是要回归到佛法的问题上来看，因为印顺法师也说过要「以佛法研究佛法」！所以，会中请问释昭慧教授这个重要的法义问题：「假如阿罗汉有证得解脱，那么他入无余涅槃的时候，五阴十八界都断灭了，这时候无余涅槃指的是什么？」（按：意指阿罗汉入无余涅槃后剩下什么？或说什么是无余涅槃？）

再者，关于众生平等的问题，释昭慧教授于书中提到是以无自性义而平等。然而，若说到「无自性」就会引申到所谓的「缘起」，而缘起基本上就是因缘所生法（的道理），因缘所生法表示这个法本身就是没有自体、没有自性的，既然没有自体、没有自性，那么这个缘起之法的自性是不是空？这个法的空性是不是就是它的本源？若是这样的话，那么这个缘起之法就变成有自性，有自性就不应该藉因缘而生！所以，我们请问另外一个重要的法义问题：「假如众生平等论，是建立在无自性上来谈所谓的平等论，这可说是在无常法

中建立平等。可是我们佛陀所说的是以『诸行无常、诸法无我、涅槃寂静』而说平等，表示真平等并不是界定在无常法的平等之中，阿罗汉本身也是因为这三法印而平等！在这里跟释昭慧教授交流问题……」

〔按：印象中此时是被释昭慧强制中断发问！〕

编按：提问者想要请问释昭慧教授将如何自圆其说？释昭慧于缘起法无自性及三法印的论述，既违背佛说又自相矛盾的问题。譬如：说『缘起性空』就是佛法的究竟」。但是无自性指的是缘起法无有自体、无有自性，如果说空就是此无自性之体性，那么无自性就变成有自性，既然是有空的自性，又何需再藉因缘而生？若不是，缘起无自性就是无常法，等于将众生之平等建立在一律无常之虚相法上，可是佛陀说诸行无常、诸法无我、涅槃寂静以三法印诸法平等，而且阿罗汉亦是以这三法印而平等，这显然与佛陀所说不符，因此在在都显示释昭慧教授的论述与诸佛菩萨所说的真实佛法相违。

释昭慧教授针对此问题回答之要点整理如下：

1. 这位来宾，我看你的时间花很多，我必须提醒你，你问的问题太多了！你问到了声闻戒和菩萨戒的共同原理，这共同的原理不是「解脱」，声闻戒和菩萨戒共同原理是「断恶」，菩萨戒不共声闻戒的原理是修善而且还要度众生。

2. 我不关心阿罗汉「入无余涅槃」的问题，我没有贬低阿罗汉，而为什么说阿罗汉的问题不需要去处理？我是说社会大众都很现实，他不会管你是谁？不管你是什么阿罗汉不阿罗汉！他所关心的是你们这个宗教那么一大群的人，这一群人到底在做什么事情？要对我们有帮助，如果对我们没帮助，人少也就算了，人太多我就不客气了，要说「这群人真是浪费粮食！」
3. 对众生平等的问题，你说这个众生平等无自性，因缘所生法、空性的本源，我说那个叫戏论！也就是说，你如果认为众生平等，我已经「谛造」了无自性空，是从「无自性空」中建立之法缘慈，所以就归结于空性。若说空性就是本源的话，就落于龙树所说的：「大圣说空法，为离诸见故，若复着有空，诸佛所不化。」难怪你没有办法在这中间建立平等！

由于现场无法畅所欲言，也无法再针对同一题目继续深入讨论，而释昭慧教授又往往在提问者被允许发问的时间里，打断提问者的发言而中止问题之完整表达，故只能在事后针对释昭慧之回答内容，辨正申论回应如下：

一、论众生平等

佛法中涉及众生平等者，若从修道之对治面而说，依修道者之心量与智慧层次，佛陀施设了方便善巧，使修道者能

够运用之而对治贪瞋等烦恼。例如，要调伏来自于众生贪之身口意行，依止于不净观而修习对治之；要调伏来自于众生瞋之身口意行，依止于慈愍观而修习忍以对治之，此亦仅是多种方便善巧中之一。慈愍观中有三缘：众生缘慈、法缘慈与无缘慈，众生缘而修慈是修初业者所缘，从最亲之父母兄弟子女眷属开始，扩及到怨家、非亲非怨者，乃至到十方有情众生，希望给予喜乐，愿彼求乐者皆能得乐，如是不于其中生起瞋行而引起种种违逆之烦恼苦受。进而再于此慈愍观加行，自身乐于背离生死苦，已于佛之正法中修四念住，观察五蕴无实断除我见我执；由于自身能够离苦得乐，念及所缘众生与己平等皆具足五蕴身，定能同样背离生死苦而得解脱之乐。³到了这个层次，已经是从众生缘慈进入了法缘慈了，从观察自身五蕴虚妄不实，无有坚固不坏自在之法性，不可倚恃，进而能够超越亲、怨、中等三品众生缘，单纯缘于众生相续而生之五蕴法，因缘和合无有自在之体与自性，无有真实我故破除我相与一异相；众生不知五蕴苦、空、无我，而常一心求乐，故而慈念众生而欲摄受之，以法利益之令得安乐。

众生缘慈与法缘慈，乃是三乘所共者，其中声闻缘觉二乘唯为自利而修，如是依止声闻戒，不恼害众生；菩萨乃是为有情而勤修众生缘慈与法缘慈，如是依止菩萨戒自利而利

³ 请参考《瑜伽师地论》卷三十二，大正藏第三十册，页 462 下。

他。三贤位菩薩所修之法緣慈，除了緣于五蘊因緣和合無有自在之體與自性，虛妄不實無我與我所，于六住位修習般若正知見，親證自心如來藏之所在得般若正觀現在前，發起大乘人無我現觀，以雙得**五蘊空之人無我**及**般若實相之人無我**現觀，依止于此法緣慈之平等而修忍，此乃不共聲聞緣覺所修。⁴

以上乃是略述佛法中（非羅漢法中）慈愍觀中之眾生平等所緣，反觀釋昭慧所說之眾生平等，她答复問題時說：「你如果認為說眾生平等，我已經「諦造」無自性空，是從「無自性空」中建立之法緣慈，所以就歸結于空性。若說空性就是本源的話，那就落于龍樹所說的：『大聖說空法，為離諸見故，若復着有空，諸佛所不化。』難怪你沒有辦法在這中間建立平等。」釋昭慧似乎不認同她自己是于無自性空來建立眾生平等，以眾生皆是緣起無自性而生起法緣慈，故而倡導護生；從釋昭慧這樣的回答中可以知道，提問者也似乎太高估了釋昭慧教授之層次，以為釋昭慧教授真的是如同佛所教導的那般在正修學佛法之人，以為釋昭慧教授于書中說所謂之「后設」是真要去探究背后支撐的原理，那麼釋昭慧教授所說之眾生平等，理當是更上于眾生緣慈、法緣慈之無緣慈了。所謂之無緣慈，乃是證得無生法忍之地上菩薩，依止于親證自心如來藏不緣于眾生之親怨、不緣于五蘊諸法之因緣和合無自

4 請參考 a 《大寶積經》卷四十一，大正藏第十一冊，頁 236 上。

b 《大智度論》卷二十，大正藏第二十五冊，頁 209 中。

体性，于诸法无有取舍之作意而随顺缘起诸法运行，如是法无我真如法性无所缘之清净所缘⁵，于蕴处界等法自相与共相中平等无二无差别相，是依如来藏不对三界诸法生起贪执之智慧，想要教导众生同样证得自心如来不执着诸法的实相智慧，自他皆依止于如是无缘慈之平等而修忍直到佛地，才是众生平等之究竟理。⁶

提问者根据释昭慧教授所写书中之「后设」定义，以此无缘慈之究竟理来请问释昭慧教授，她不应回避法缘慈、无缘慈的主旨，转从无常、无有自体性之生缘慈法理，而建立依于究竟理之众生平等。释昭慧教授所认知者，到底是不认同他人解读其仅是止于蕴处界缘起无自性之「法」缘慈而立众生平等？而认为她所立之众生平等已超越法缘慈之平等？自认为已是属于真如法无我之无缘慈究竟理？以下引用释昭慧教授于《佛教后设伦理学》之论述，予以分析辨正：

释昭慧教授说：

圣者则因其体悟「缘起无我」，所以可不倚仗任何依「自我」为中心而幅射出「我所」之沟通管道，而对其它生命之苦乐，不问亲疏地产生毫无藩篱的感知能力，并施与毫无差别的慈悲，是名「无缘大慈」……在现象差

⁵ 请参考 a 《解深密经》卷一，大正藏第十六册，页 691 中。

b 《解深密经》卷二，大正藏第十六册，页 694 上。

⁶ 请参考《大宝积经》卷四十一，大正藏第十一册，页 236 上。

别的背后，缘起性空，诸法无我，故永恒不变、独立自存而真实不虚的现象自体，了不可得（是为性空、无我义）。易言之，「诸法缘生无自性」，在此一法则下运作生灭的，只有相对稳定的个别现象，却无永恒差别的实体可得；在差别法相的底里，这又是一个实然层面「法性平等」的理则。⁷

释昭慧教授于书中所说：只要能够体悟缘起无自性，无有一真实不虚之现象自体可得，如是即是缘起性空、诸法无我之法性平等理则，若以此缘起无我为中心，施与毫无差别的慈悲，那就是无缘大慈了。然而，事实非如释昭慧教授这般说法，所谓无缘大慈者，经中如是教示：「十者无缘大慈，证离生死实法性故。」⁸离于生死之真实法性，乃是如来藏之真如无我法性，是真实不坏的法性实存，方是实相法；并非释昭慧所说的虚相法：因缘所成故无生，无生故无灭，无生无灭者不受生死、离于生死故。要以意识心证得无有所缘而本来离于生死、具有真实法性之如来藏心：要有所证的某一法是本已离生死的，而且必须是「实法性」，不是释昭慧教授所说的缘起性空虚相法的无实法性。若如释昭慧教授所说的道理，则阿罗汉乃至诸佛之所证，入涅槃以后都必然会

⁷ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008年5月初版，页57-58。

⁸ 《大萨遮尼干子所说经》卷8，大正藏第九册，页353中。

成为断灭空；当一切圣者入涅槃而成为断灭空以后，释昭慧教授所说的生缘慈、法缘慈、无缘大慈，也就随之成为纯属名言戏论而无实义了！是故，释昭慧教授回避了提问者所提这个问题：「假如阿罗汉有证得解脱，那么他入无余涅槃的时候，五阴十八界都断灭了，这时候无余涅槃指的是什么？」就成为顾左右而言他的具体事例，也使释昭慧等人对于她们自己否定**实法性**以后，会使阿罗汉所入的无余涅槃成为断灭空的问题，完全无法面对；也使她们今天造就了只能拉扯一些与所问题目无关的议题来搪塞的现象。不幸的是，这也是释昭慧等人从事学术研究而不事实证之后，永远无法逃避的结果。

众生皆有如来藏，无有差别而平等平等，真如法性亦是平等无二，证得如来藏无所缘亦无分别之智慧而修慈忍者，才能说是无缘慈——如来藏于一切法皆无贪厌等所缘。蕴处界皆是缘生法，皆是因缘和合有生有死、无有自体与自性之法，此蕴处界无有一法能够自在而独存，无有真实我与我所；缘于众生我而观行成就的慈心观，仍然是生缘慈，不能实证佛法。因此，佛陀教导我等，因缘所生法是苦、是空、是无我，虚幻不实，应当远离颠倒想与五蕴我、我所之贪爱；是故，在这样的情况下所缘所修之慈忍，仍然是法缘慈而非无缘大慈，因为五蕴十八界法都是人法，于人法生起我见或者于人法断除我见，此种缘起性空之无我，仅属于二乘

所缘之人无我，只是声闻法中的法缘慈，并非佛法实证者所证的法缘慈；这类声闻法中的法缘慈，佛陀于阿含中已经说明得很清楚了。⁹又，缘起无自性即是无有真实自性，既然无有真实自性，归于灭后之空无，又如何可以说为法性平等？仅能说皆为无有自性之断坏空相平等——一样是缘起性空而归断灭空，并非具有**真实**自性之空性平等。自心如来藏之真如无我法性不可毁坏，非由因缘所成，亦不随因缘所生法之散坏而散坏，法住法位、法尔如是，永无一法可以坏灭它，故是真实法性而非缘起性空之虚无法性；又因为如来藏的真如法性全然无我，都无一丝一毫因缘所生法之蕴处界等我性，亦是真实自性清净不坏之空性，常住不坏而非断灭空；佛陀于六百卷般若经中一再重复宣说，释昭慧教授与性广等人皆不信受，仅信受可依世俗凡夫智慧经验来检验及理性分析可得理解者。¹⁰

人法是现象界中可以依循 佛陀之教导，并一一检验、理性分析而得解者，既然是缘于人法而修得无我，纵然能够不问亲疏而施予慈悲，也还是属于有所取舍之所缘；因为刹那生灭变异不住之意识心是能缘的心，由能缘的心缘于所缘之人法而产生的慈心观，仍有所缘；但无缘慈是无所缘的，故

⁹ 《杂阿含》卷十三，第 306 经，大正藏第二册，页 87 下。

¹⁰ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008 年 5 月初版，页 58。

释昭慧所说的无缘慈，最多只是声闻法中有所缘的法缘慈，不能成就无所缘的无缘慈；此理，亦可援引释昭慧之门人释性广对着大众信口所说的言语来证实：「心怎么能够无所缘呢？吃饭时体验看看。」释昭慧所说的心同于性广所说心，必定是有所缘之意识心，故能缘与所缘是不能分离的，当知此分之慈忍乃经论中所说之法缘慈所摄，并非佛法中的无所缘大慈。昭慧想要自封彼所行为无缘大慈，事实上却属于起诤于经论中佛菩萨之圣教，无法取信于有智之佛弟子，而她们的所说与所行也都禁不起法义上及正理上之检验，这都肇因于释昭慧等人全部落入意识境界、意识思惟之中。而唯证乃知之自心如来藏，是亲证者之现量智慧境界，一切凡夫及声闻圣人，都不能于现象界之人法中一一检验理性分析而得解；释昭慧教授既未亲证自心如来藏之现量境界，亦未断我见，三缚结具在，并无声闻智与般若智可以了知这种智慧的现量境界，所以她们都是不信受的；纵然 佛陀已于经中多处隐说乃至显说，释昭慧教授仅以其不能亲证、无法证实到底存不存在，即径行否定之。释昭慧教授这种言行，就是经中佛所斥「如有生盲者，不见日月星，彼便如是言，无有诸色类」的无智人，她们师徒众人已经完全违背菩萨戒中 佛陀之教诫：「若佛子，心背大乘常住经律，言非佛说而受持二乘声闻、外道恶见一切禁戒邪见经律者，犯轻垢罪。」¹¹因为

¹¹ 《梵网经》卷二，大正藏第二十四册，页 1005 下。

她们是以声闻法取代佛法。在她们不久前所举办的这场学术研讨会中，又公开主张「大乘非佛说」，在实质上已全面否定佛法，改以声闻法取代佛法；当半月诵戒时没有公开忏悔灭罪而参加诵戒时，已经转成重罪了！若再一次半月诵戒时仍未忏悔而继续参加诵戒，就成为断头罪，舍报后应入地狱受无量苦。身为大乘法中的出家人，竟然努力造作诽谤大乘的愚行；而她们的衣食住行都是在享用 释迦如来的福报，却在否定 释迦如来的如来地位，只承认 释迦如来的阿罗汉身分——她们认为如来其实只是阿罗汉，所证并未超出阿罗汉的解脱智慧与果位，实在令人不敢相信；所以她否定 释迦的如来果位及智慧以后，在本质上已经不是 释迦如来的弟子，而她竟然还叫作「释」昭慧，我们则以为她应该是在印顺法中「出家」之「印昭慧」，这样称呼比较符合事实。

释昭慧教授说：

原来，真常心的特征是「非缘起性」，它与缘起法「非恒常、非独立、非真实」的特质正好相反，是「恒常、独立而真实」的，是不须依因待缘而本自存在、本自清净的。这在《楞严经》中说得最清晰：

汝等当知一切众生，从无始来生死相续。皆由不知常住真心性净明体。¹²世间诸因缘相非第一义，见犹离见

¹² 按：原注 6《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，大正十九，页一〇六下。

见不能及，云何复说因缘自然及和合相？¹³

……良知本有论或真常唯心论，并不容易解答令人困惑的问题。如果有这么一个事物（姑名之为「良知」或「如来藏」），是道德的根源，而且不是在因缘法则下出现的，那么「良知」或「如来藏」应该是「人人本具，个个不无」，它所呈现出来的应该没有差别性。……再者，「良知」或「如来藏」是否存在？吾人无法证实它到底存不存在。反倒是在经验的层面，吾人可以不自证自明：心中确有道德感，能对他人的处境感同身受。然而感同身受的心，依然还是意识的现行，是「非恒常、非独立、非真实」的因缘生法，而绝非「恒常、独立、真实」的「真常心」。¹⁴

释昭慧教授这段文字，已经证明她完全落在意识境界中；她虽然说意识心是因缘生法而非真常心，却不相信 佛陀所说有真常心如来藏可以实证的圣教；虽然知道 佛陀在经中隐说、显说如来藏，说众生皆因不知性净明体之常住真心如来藏而生死相续，已说如来藏心并非因缘所生法，已说世间诸因缘相非第一义，但她却不接受 佛陀之教义，竟将出世间

¹³ 按：原注 7《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，大正十九，页一一三上。

¹⁴ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008 年 5 月初版，页 103-105。

第一义谛心如来藏与世间孔孟儒学之良知相提并论，以其表相佛教比丘尼之身分而带头示范来误导众生，让众生不信受佛陀之法义与教导；如此作为是住在佛门中极力破坏大乘佛法的附佛法外道，而她们自称为声闻法中的修证者，却又违背声闻法四阿含中的圣教，且处处相违；如是，正信之佛弟子们如何能于面对这般佛门外道戕害众生之法身慧命、如是摧毁 佛陀之正法教时，而能充耳不闻！

又释昭慧教授亦恐堕于一切法缘起无有自体、无有自性之无法「断灭空」中，因此释昭慧教授辩解说：

清凉澄观即于《华严大疏钞》中，简别二者的不同：经云：佛性除于瓦石。论云：在非情数中名为法性，在有情数中名为佛性。

简别二者的原因，即在于心法的有无。非属心法之诸法，无自性空故，是为「法性」；具足心法的有情，依心识之之修为焉而可转染成净、转迷启悟，故不但具足「法性」，而且具足「证入法性」的觉性，是即「佛性」。¹⁵

她认为无自性空之体性不是空性，不是缘起之本源，而是可以离于言说之感知能力，此具有感知能力之意识心具足

¹⁵ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008年5月初版，页107。

了缘起无自性之法性，并且具足了「证入法性」之知觉性，此等能「证入法性」之知觉性就称为佛性。这么一来，就已明说了彼等即是认取意识心之知觉性为佛性，这是落入识阴的内我所中——是落入识阴的心所法中。识阴六识已是虚妄的缘生法，而识阴的内我所——五别境心所法——竟可以被她们认定为如来藏方能拥有的佛性，显然是将缘生法的识阴六识所显现的心所法——将再度缘生的心所法认定为常住法¹⁶；这种显而易见的矛盾逻辑竟然彼等能够接受？而且还能取得世间智慧象征的「大学教授」崇高名位，真令人觉得不可想象。而意识心是因缘所生之不自在法，是依因待缘有生有灭之心，意识心现起以后才有之知觉性，其实是意识缘生法再度藉缘而生的次第缘生法，竟然能够说之为 佛陀所说常住不变易之佛性？佛陀在经中开示说佛性是第一义空、佛性常恒无有变易¹⁷，佛陀亦说诸世间因缘相非第一义，而意识的知觉性——五别境心所法，释昭慧教授怎可违背 佛陀之教示，自己另行创造佛法，而与 佛诤？如此之人，还可说是佛弟子？居然还穿着佛之「福田衣」来接受信众的供养，而在实质上破坏佛法，还大言不惭的说是在弘扬佛法？恳请正信之佛弟子审思！慎思！以免大力护持她们以后，本质上却是在造作谤佛

¹⁶ 佛性是常住法，释昭慧还是期盼能依止常住法，但是于否定了常住之如来藏心体以后，却仅能以妄想认取生灭之觉知性做为依止，真是可悲可叹！

¹⁷ 《大般涅槃经》卷二十七，大正藏第十二册，页 523 中。

破法的惡行。

成佛，必需是于佛法上有修有證，而不是于聲聞法上有修有證；但，在佛法上有修有證者皆是意識心，能與二障煩惱染污相應而受系縛者也是意識心，能斷除煩惱發起智慧者也是意識心；即使修到了佛地，當時意識心的知覺性都仍然不是佛性，因為意識心不是常住之第一義諦心故，更因為意識的心所法不是常住心如來藏的心所法故。常住世間之第一義諦心顯示出來之心所法才能稱為佛性，本來自性清淨不受世間任何一法所染著系縛者，又能如明鏡如實呈現一切染淨法等功能者，才能稱為佛性。釋昭慧教授否定了真常心如來藏，于無常法中恐墮于斷滅，故于不信受 佛陀所說之真常心如來藏之余，卻又臆想着屬於真常心之真如心顯現的佛性做為依靠，然後將生滅性的識陰六識的知覺性套在真心如來藏顯現的功能性上，自認為是常住的佛性，藉此來逃避否定如來藏以後墮入斷滅空的窘境，其實仍然不能自外于斷滅空，因為識陰六識顯現的知覺性並非佛性，仍是生滅法。

釋昭慧等人若不宣稱自己已經證得常住的佛性，則彼等之緣起性空無自性皆是斷滅法；但佛性並不是她們所知的識陰六識的知覺性——她們已墮入凡夫臆想所知的佛性中，不是真的實證佛性，因此她們只能在現象界中體驗之意識覺知性上生起妄想，計著意識心有一分離語言道之覺知細分，誤認那就是佛性了！釋昭慧教授與釋傳道即稱這個意識細分的

心所法功能性为第八识。¹⁸然而，佛性不与表义名言相应，而意识心之觉知性从来都是与表义名言相应的，释昭慧等人不应将虾作鱼混同为一；因为觉知就是受与想心所法之呈现，而受与想出现后能了知六尘时，已是别境心所法了。受与想都不离于法尘影像相，纵然可以离开语言文字等表义名言，但是却系于了相之显境名言而不可脱离，这已是意识的受与想心所法出现后再延续到别境心所法的境界相了，这才是释昭慧等人所知的知觉性，而意识的受与想心所法，并不是释昭慧等人所能稍知，何况能生意识的如来藏的本觉性——佛性，从来不与五别境心所法相应，当然更不是释昭慧等人所能臆测的。

该次「学术」会议中，释传道曾否认自己是六识论者，自称是八识论者；他把意识再细分出意根与第八识——认为意识共有三识，自认为这样就是八识论者。但意识的自性与意根及第八识的自性全然不同，已证明意识不可能含摄第八识与意根；而意识的生起，必需以意根为俱有依，才能从第八识中生起，故意根与第八识是先存在的，依意根与第八识的功能才能出生意识，释传道不该将能生的第八识含摄在被生的意识心中。而意识每天早上生起时，一定会与受想及五别

¹⁸ 释传道于2008年5月31日玄奘大学法云厅所举办印顺思想研讨会中说：「第八识就是意识之细分。」释昭慧接着说：「意识与意根中就含摄了阿陀那识。」

境心所法相应，故欲界之粗意识心乃至到最细分之非想非非想，皆与受想及别境心所法相应，仍属意识所摄，从来不能说为意根或第八识；而一切意识中最微细的意识，是非非想定中的意识，仍然未曾脱离言说相，并非言语道断之法，从来都与表义名言相应（即使住入定境等至位中，也仍然会与显境名言相应），绝对不是言语道断的第八识，更不是第八识所显现出来的佛性。故意识心乃至意识之细分，皆不可施設别名为第八识，第八识乃是如来藏阿赖耶识、异熟识、阿陀那识，体性与功德完全不相同故¹⁹，而第八识是能生意识之常住心，意识则是每夜眠熟即告断灭之生灭心，怎能细分出每夜眠熟时仍然常住不断之第八识常住心？断无此理！此外，释昭慧教授等人将意识之细分说为第八识者，本质仍然是否定众生具有八识、否定真实有第八识如来藏阿赖耶识者，故说释昭慧等人仍然是标准的六识论断见者——所有阿罗汉入涅槃时都必须灭除六识全部故，无第八识常住时的涅槃即是断灭空故。因此，根据释昭慧教授与释传道之说，佛性即非常住而无有变易之法，因为在彼等之认知中，不承认、不信受 佛陀所说「众生皆有如来藏、一切众生皆有佛性」之法义，妄想将能生意识之如来藏归摄于被如来藏所生的意识中，心行颠倒；而如来藏具有本来自性清净涅槃之真如法性，从来都无

¹⁹ 请参阅平实导师《真实如来藏》、《阿含正义》等等著作，已详细的阐述申论法性之差异，可以将意识等七识汇归于法体第八识，但是却不能以意识等所生法假名施設为第八识。

所缘而不断地运作，令众生得以生存而继续受报及造业；以如是无所缘的平等性，才能成就究竟而无可非议的平等性；一切众生皆因此第一义法而平等平等，此乃菩萨修无缘慈之所缘，并非缘于非第一义之因缘法相之蕴处界人法，可以说为无缘慈的。

释昭慧教授、性广、传道等所言之法，本质是常见与断见之邪见所摄，认取生灭法意识心之细分觉知当作佛性，虽然于文字中说此意识心是因缘所生法，但是却又执着此意识心之了知性是离于语言文字之不空法性，认此意识心能以语言文字了知缘起性空即是如来藏之本觉性，只要于中不起语言文字，就是双证空与不空之中道，这个本质仍不能自外于常见见——与常见外道一样同堕意识常住之邪见中，并且又同于自性见外道——与自性见外道一样同执识阴六识见闻知觉之自性为佛性。释昭慧教授曾于信件中枉责 平实导师为自性见²⁰，但释昭慧这样的主张却正是她枉责于别人的自性见，故说释昭慧教授是标准的自性见外道。而意识心的确是可灭之法，故意识心的心所法——意识心的见闻知觉性——当然更是可灭法；当我们在学术研讨会现场，问及「阿罗汉舍报入无余涅槃时，五蕴十八界皆灭，十二有支因缘法全灭，则意识所证得的中道智慧亦灭，无余涅槃是否为断灭法？若是断灭，这就是断见见」，当时释昭慧教授、释传道等人皆

²⁰ 详见〈正觉电子报〉第 34 期释昭慧之信函所说。

无法回答，闪闪躲躲避重就轻而说言：「缘起无自性空，不可言说、离语言道，即当下解脱。」而这仍然是意识心所住的境界——只是意识心住于离念灵知之中，那么不就是堕于常见见中了吗？又怎能解释她们所说的见闻知觉性的「佛性」呢？这更已证明她们堕于自性见外道的知见中，无法正答的缘故，当场就只能如此答非所问。她们为何不能当场申论阿罗汉所证之无余涅槃是为何法？而正觉同修会中已证悟的菩萨们却能说明其中的实法与境界相。当她们否定第八识时，必然使阿罗汉法堕于断灭；而她们又以阿罗汉法取代佛法，则一切所说之佛法皆成为戏论，已非佛所说之真实解脱法故。

释昭慧教授引用 龙树菩萨所说的：「大圣说空法，为离诸见故，若复着有空，诸佛所不化。」正是在破释昭慧教授、传道等人这般于因缘所生法中着于有、着于空者，她们援引 龙树菩萨的论文来破斥别人时，却还不知道已经破斥到自己了。因为彼等于因缘所生法之缘起理中，一概的否定有第一因的存在²¹，只看到十二有支——支之流转以及还灭等表相，却不能了解 佛陀于阿含中说有入胎之识，此识与名色互缘而共成世间；她们也不知道 佛陀所说十二因缘观的流转及还灭法，是以十因缘观所说的「由识出生名色」的道理作为

²¹ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008年5月初版，页62。

大前提来说的。佛陀的意思已经很清楚地表明了：名色之所由来即是住胎识，观修因缘法时不断往上推究的结果，是一切法从名色出生，而名色的出生即是住胎之后能出生名色的本识如来藏；推寻一切法时，只能齐于此入胎、住胎之本识，不能过于此入胎识而有他法可以成为名色出生之根本；再从此本识往前推寻时，即无一法可得，是故佛说「齐识而还，不能过彼」。这是原始佛教《阿含经》中的圣教，并非大乘法教中才如此说的，释昭慧教授却昧于此一圣教，茫然不知此理。

当她们肯承认有此入胎而住的第八识时，肯承认此一本识是常住不坏之金刚心时，则她们所推崇的阿罗汉道就不会落入断灭空中，当天的学术会议中就不必对提问者，作出**实问虚答、答非所问**的糗事。而这个本识是确实可证的，并非佛陀徒托空言的方便施設，因为今天的正觉同修会中已经有极多人实证此如来藏识——入胎识，并且能运转它，也能时时刻刻现观它的真如法性。此入胎之识即是第八识如来藏阿赖耶识，众生不知有此性净明体之常住真心，误认生灭性的觉知心意识为常住的自己，堕入常见外道见中；或误认觉知心意识的心所法——见闻知觉性——为佛性，落入自性见外道的邪见中；为维持这二种虚妄的自己可以继续存在，死后就必须重新入胎受生，故有生死相续，此即是常见之范畴。反之，离于如来藏常住真心而说因缘所生一切法皆是空者，

即是着于空见者；如是空见已落于空亡外道中，本是断见外道之属，却加以增益为不断不常的常住法，正是增益执之凡夫；若离于如来藏常住真心之真如佛性而说存有不灭之空性佛性者，即是着于有见者，始终不离断常二边等边见，这不就是释昭慧教授、性广、传道等人目前之堕处吗？彼等于误解、曲解 龙树菩萨之《中论》以后，不知不觉堕于 龙树菩萨所破之着空、着有者中，乃是源于亲近了恶知识释印顺，受到所传西藏喇嘛教应成派「中观」²²之毒所害，导致彼等之我见、邪见深不可破，不但法身慧命之芽种无有启发之时，亦同时导致三缚结不能断除，真令人怜悯！

综上所述，释昭慧教授所立之众生平等依据，仅是停留于众生缘慈之阶段，而且仅能缘于亲而不能缘于怨，何以故？摘录释昭慧教授所说如下：

佛法中的平等有三种层次：一、生命均有感知能力，应平等尊重生命的苦乐感知，以及其离苦得乐的强烈意愿，是即「众生平等」之要义。二、生命又都依因依恃缘而生灭变迁，是即缘生诸法在差别相中，无自性义平等无二，是为「法性平等」之要义。三、不但凡夫依因恃缘而承受苦乐、流转生死，圣者也是依因恃缘而证入涅槃、成就佛道。在此「缘起」法则之下，凡夫

²² 密宗的应成派及自续派中观，其实都非中观，只是将断见及常见境界套用中观的名称而冒称。

有修三学以解脱的可能性，也有修六度、四摄以成佛的可能性。后者即「佛性平等」之要义。²³

释昭慧教授所谓之感知能力，就是六识心之了知与觉受，亦即六识心加上六识心之受与想……等心所法，也就是佛陀所说五蕴中之识蕴与受蕴、想蕴及其心所法；不断的感知，就是识蕴所成行蕴之行相；感知，必需经由五根为增上缘，故不能脱离色蕴，这就是释昭慧教授所堕的五蕴众生凡夫境界。欲对众生施予乐，即是菩萨所修之慈忍，不于与众生相对时之违逆境生起瞋心，这是众生缘慈所修之初步；从亲人眷属中扩大到非亲非怨者乃至怨家，这也是必经之程序；而这个程序是经由圣教的熏习教导及长时间的修习以后，才能成功的，不是众生识阴的天然本性；即使号称修行很好的人，由于处于意识所缘境界中，故仍然会对逆境自然生起瞋恚。是故自认为在佛法中有实修的释昭慧教授，她于五月三十一日的学术研讨会中，发现到会场中有多人对于彼等之书与论文提出法义上之质疑时，马上将提问者视为怨家，意识中生起瞋心、口出瞋言，完全看不到一位刚刚还宣说已在修无缘慈者必定已圆满之众生缘慈之行相！也看不到她自己所说对于心中之怨家有众生缘慈应该呈现之不瞋心行，显然她的无缘慈仍是有所缘的——缘于她视为怨家的提

²³ 释昭慧，《佛教后设伦理学》，法界出版社（台北），2008年5月初版，页60。

问者所提的议题而生瞋。这样的情况如何说服大众信受：释昭慧教授所立之众生平等而行护生是依止正法之无缘大慈？这已证明她所说的其实仍是她自己臆想的「无缘大慈」，不是真正的无缘大慈。因为能生起无缘大慈的人，是必须亲证无缘而恒时对众生保持慈心的如来藏者，才能够转依如来藏的不缘大慈而成就这个慈心观，但无缘而大慈的真实心如来藏，却是释昭慧等人所否定并谤为外道法的。

释昭慧教授又以缘生法无自性，立法性平等，认为这个层次是属于能够圆满众生缘慈者，是进入法缘慈修慈忍之阶段；然而缘生法无自性，属于依他而起之生灭法性，无常故空，空已即无法性可以评量为平等性，故并非真实之法性平等；此亦仅是以五蕴空、无我之空相成为修忍之所缘，纵使超越释昭慧当天起瞋的状况，已能超越所缘人我之亲、怨、中三种关系，于众生中不分别是亲或怨或非亲非怨而如是平等，仍然是缘于人法而修慈忍，仍非释昭慧教授所说的无缘慈，释昭慧以此意涵来解说无缘慈，明显已违背圣教及正理。现成事例，是释昭慧教授身口意行所呈现之现量表现，让人检验出彼尚需于众生缘慈加行，心仍未能调柔，则不能受法，故佛法中最基本之人我与人法等粗浅之五蕴知见，都是释昭慧教授一众必需加强修习与观行者；若能如是行、如实行，假以时日必能断除我见而进入声闻法的法缘慈中修忍。只可惜这位身现声闻出家相的释昭慧教授，以当天在学

术研讨会中的表现来看，仍是遥遥无期的。出家所为何事？却斤斤于事相面子等法，不事修证——连最基本的五蕴内容都错会得如此严重，想来也真是可悲。

缘于众生平等修慈忍，或缘于五蕴十八界空相之法性修慈忍，这些都属于有缘慈，仍不是无缘慈；于实际行门中，释昭慧教授对有缘慈都已混杂不清，而不能于次第之初业中有所成就，奢谈缘起能够使人解脱乃至成佛，主张依止于依因待缘之缘起法所修的有缘慈，错说为无缘慈，而主张能有成佛的可能性，言是佛性平等，纯属妄言，故违背圣教及正理。今观释昭慧教授所说之佛性平等，却是以无常法——以缘生的识阴六识所拥有的觉知性——为基础而建立，若真是这样，则佛性即成可断灭之法，则阿罗汉舍报入无余涅槃即成为佛性断灭的空无境界，如何可说是佛法中之解脱？又如何可说不是断灭法？而众生之依因待缘流转生死、承受苦乐，也不是由于缘起法而平等，而是由于流转真如、安立真如、邪行真如而立一切流转生死之有情平等平等——都是依止于一切有情各自都有的第八识之平等真如体性，随顺于业之异熟与六、七二识之我见执着而说，并非所谓「法不孤起必依因待缘即是真如」；法不孤起必依因待缘，仅是说明生灭性的种种缘起法的不自在，以及无真实体性之相貌罢了，本质仍是断灭空、无常空，空已即无真实与如如可说，怎能说是真如？但释昭慧教授对自己违教悖理的说法是完全无法

自行省觉的。

有情修三学能解脱，乃至修六度、四摄等法能成佛，也是由于正行真如而立三乘闻法修道所得之智慧平等，以及依清净真如而立三乘菩提平等平等²⁴，此亦是依止于第八识之本来自性清净涅槃第一义真空的体性而说，并非缘于生灭性之五阴无常空而说的；二乘圣人虽未亲证涅槃之实际，心中所安住者并非以蕴处界断灭想为涅槃之实际，而是 佛陀所说常不变易之真实清凉寂静法为涅槃之实际，故二乘圣者信受佛说，信无余涅槃之中有实际——恒现真如性之本识——常住不坏，由此缘故，能够将「我入涅槃」之我受、我想，全都断灭而入于五蕴空、十八界空，不产生断灭空之恐怖，而依止常不变易之涅槃实际真实解脱；涅槃实际，即是不生不灭之第八识心体如来藏。菩萨亲证第八识心体，了知第八识心体本来自性清净涅槃之真如体性非缘起，乃本来而有，一切众生平等；二乘圣者舍报灭尽蕴处界入无余涅槃，所谓之无余涅槃仍然是第八识心体之本来自性清净涅槃，由于已断除我见我执之现行种子，不再具有后有名色之生因，因此第八识心体不再于三界中现行——如来藏不再出生后世十八界、五蕴——故于三界中已无法找到入涅槃后的阿罗汉之如来藏，即是无余涅槃位之如来藏——无生亦无死的如来藏独住而不可知见。菩萨依止于亲证第八识本来自性清净涅槃体性之智

²⁴ 《解深密经》卷三，大正藏第十六册，页 699 下。

慧，转依此智慧而舍五蕴之我见与少分我执，乃至次第进修断除我执与法执等染污种子与随眠，成就完全不再有种子变易——离变易生死——之无垢识佛地真如，而此佛地真如非非缘起：若不经三大阿僧祇劫修菩萨道则不能成就，故非非缘起；而第八识心体之本来自性清净涅槃真如体性恒不变易，本来如是，故非缘起。

一切众生皆有佛性故众生平等，乃是以非缘起之如来藏所显示的本来涅槃与真如法性而说；众生皆能成佛，乃是以正行真如之非非缘起而说；但不能如释昭慧教授所说仅需于依因待缘之缘起法则下，就能够建立佛性平等之要义。若如释昭慧教授所立之佛性平等要义，则应十信位之菩萨不必入于住位修学第一义空法，只要长劫修人间善法就可以成佛了！依此逻辑，我们不禁要请问释昭慧教授：只要人法能成就即能成佛？这又与一神教徒一般于人间大力布施修善有何差别？是否一神教的教义也是能够成佛的法？印顺人难道都不曾思考过 佛陀之真实教义吗？

故说释昭慧教授欲于缘起无自性而立佛法中所说之究竟平等，无有是处。若欲于世间法中行护生，劝请释昭慧教授回归 佛陀所制之声闻戒与菩萨戒义理；若欲寻求戒法所依之根本原理——戒体，于私下阅读 平实导师著作之余，亦可放下身段来正觉讲堂听经闻法乃至参与共修，建立正知正见，早日脱离无明暗垢，定有机缘找到戒体之根源。

二、略论声闻戒与菩萨戒之共与不共

摄受**佛戒**，又称为摄受**法戒**。法者，即是坏烦恼因、真实解脱，意即不能坏烦恼因即非真实解脱，则为非法；也就是说，此法有其必然不可戏论之因果存在，是故受持佛戒者，必然是顺于真实解脱法而受戒、学戒、持戒，因此而得真实解脱。真实解脱所指的义理，乃是不可毁坏故称为真，理不颠倒、体不虚妄而称为实；若是以称蕴处界为主体，以蕴处界皆灭为解脱者，即非真实解脱，蕴处界不真亦不实故，则依此所成就之解脱即非真亦非实，入涅槃解脱后成为断灭空故。是故真实解脱之理所说者乃是不生不灭、不可毁坏，本来自性清静涅槃之第八识心体如来藏；阿罗汉们依止佛语圣教而确定有此常住心，方能确实断除我见，然后于舍报时灭尽蕴处界入涅槃，即不堕断灭空，如是解脱方是真实解脱。如来藏离六尘中之见闻觉知²⁵、不贪、不瞋、无欲、无作、不念我与我所²⁶，具足无缘大慈、同体大悲之戒体功德；是故 佛陀说，一切众生戒本源自性清静，孝顺于无上之道之法是名为戒，孝即是戒²⁷，意即顺于如来藏真实解脱真如体性之法即是戒。

²⁵ 详诸大乘经典，所载不胜枚举。

²⁶ 《阿差末菩萨经》卷二，大正藏第十三册，页 590 中。

²⁷ 《梵网经》卢舍那佛说菩萨心地戒品第十卷下，大正藏第二十四册，页 1003 下。

以上所说乃是佛戒——菩萨戒，乃修习成佛之道者所受戒律。摄受声闻戒（别解脱戒）者，必需舍亲而离世俗家，剃发着染衣，住于如来家（寺院中），亦是顺于真实解脱法之初步，前提为兼受菩萨戒——佛戒，并以佛戒为正戒而非别戒；舍亲而离世俗家，表示远离我所、不以五蕴为所应安住之处所；剃发着染衣，住于如来家，表示破除男、女、我相，住于方便解脱法中（纯信佛语知有如来藏常住而未能亲证如来藏故，不名真实法中所证之解脱）；故声闻戒于受具足戒之时，传戒之师与教授师所教导的，都应不离于以断五蕴我见为入道之标的，进断我执贪爱为学处，依止于声闻戒——比丘、比丘尼戒；于见道断我见后，舍离欲界爱及修学禅定而发起初禅、证得三果，乃至依于身证（成就八解脱）及无生智而成为俱解脱阿罗汉。

摄受菩萨戒者，有出家与在家菩萨，出家菩萨若同时摄受声闻戒者，则于受持声闻戒及菩萨戒时，以菩萨戒为主，声闻戒为辅——确认比丘、比丘尼戒为别解脱戒而非正解脱戒；其中顺于解脱分所修者，皆是依止于真实解脱法，无有冲突与矛盾之处。所断五蕴为真实体之我见与我执，仍然同于声闻戒之精神，仍然是要断除的；但于亲证涅槃本际如来藏时，能现观真实戒体之无我无作真如法性种种功德——已入菩萨数中之一切菩萨皆以如来藏为菩萨戒之所依体，转依之而勤于受学摄律仪戒、摄善法戒、饶益有情戒，降伏性障

证得初禅而成为通教菩萨三果圣者，或在十行位、十回向位中，或在七地以下，世世进修转进，直到八地成为通教菩萨之无学圣者（单取解脱道、不依同时所证之大乘道而言）。菩萨于入初地时，同时已是三果圣者；若从初地满心位起，若欲取涅槃者亦能取证，但都不取受无余涅槃，转以增上意乐勇发十无尽愿，不舍众生、不以坏灭蕴处界而于涅槃作证，故诸地菩萨有能力入无余涅槃而不证。在家菩萨除了于表相上未舍亲离家剃发着染衣受声闻戒住于寺院中以外，其余诸法所应修习者并无差别；譬如摄受菩萨戒、受学十重四十八轻乃至八万四千威仪戒、摄归三聚净戒之一切佛戒，断除五蕴我见亲证涅槃本际如来藏、断除三缚结，乃至发起初禅而证得通教菩萨三果等等，顺于真实解脱心如来藏所应修应证，于菩萨戒中 佛陀所制不应作与不得不作者；如是等类大乘诸法，出家菩萨与在家菩萨之学处无有差别。

故于经论中，都说声闻戒与菩萨戒是别解脱戒——二者所证之解脱别别而异（故《瑜伽师地论》中弥勒菩萨说声闻戒为别解脱戒，非正解脱戒），如今释昭慧教授却说「受持声闻戒之二乘人仅能断恶而不能解脱」；阿含中 佛却说，比丘重于戒，不重于定、不重于慧，比丘戒坚固，受持而学，能断身见、疑见、戒禁取戒等三缚结，得初果，七有人天往来，能究竟苦边。究竟苦边者即是成最后有——四果解脱。弥勒菩萨于《瑜伽师地论》声闻地中亦说，具戒者若清净尸罗律仪，能证

得解脱，乃至自知能于无余依涅槃界而般涅槃，此乃清净尸罗律仪之功德。²⁸

释昭慧教授说「受持声闻戒之二乘人仅能断恶而不能解脱」，断恶者，学戒持戒断除以五蕴有真实法性、为真实我之恶见我见，断五欲之恶思、恶想、恶分别，断除我瞋、我慢之恶习，显然可以解脱生死，为何释昭慧教授说断恶以后不能解脱？难道说释昭慧教授所受所学之戒没有办法断除恶见我见，所以强烈主张受持声闻戒不能得解脱？那么一切受比丘、比丘尼戒之出家僧众若未受菩萨戒者，皆将不能因此而得解脱，显然与声闻戒、佛戒之根本理及佛陀的教导完全不相符合；因为佛世时，未回小向大而得慧解脱入无余涅槃之阿罗汉，于阿含中尚有史实记录可供稽查故。自称精通阿含之释昭慧教授怎么可以说声闻戒仅能断恶而不能得解脱？

又于声闻戒中，若起一念受生之欲，是犯了戒的；声闻罗汉对于自我无有一丝一毫的念，舍报后五阴十八界灭尽，入无余涅槃；菩萨若起一念不欲受生则是犯戒的，而菩萨却仍然得解脱，却不是阿含道中所说的声闻解脱境界，这是释昭慧教授应该深入理解及求证的最胜妙法，而这胜妙法全然以如来藏为体，却被释昭慧教授全力否定而诬谤为自性见外道法。²⁹阿罗汉灭尽五阴十八界入无余涅槃，与菩萨不断受生

²⁸ 《瑜伽师地论》卷二十二，大正藏第三十册，页 405 下。

²⁹ 详释昭慧教授写给 平实导师的信函。载于〈正觉电子报〉第 34 期。

愿世世于人间受生仍然得解脱，彼等解脱之理都是源自同一个涅槃理，即是本来自性清净涅槃之如来藏心，释昭慧教授可曾了解丝毫？

受持声闻戒而得解脱者，是因为断除分段生死烦恼之现行，如来藏不再于三界现行而施設说入无余涅槃，但继续受生之异熟种子仍在，仍可领受分段生死，不是究竟解脱；受持菩萨戒而得解脱者，乃是因为证得涅槃之本际如来藏，发起般若实相智慧，转依如来藏本来性净涅槃之真如体性，而断除分段生死烦恼习气与随眠，修学道种智破除所知障，证得于相于土自在之无功用行，不坏蕴处界而解脱于三界之生死系缚。所共者，乃是解脱之根源皆是如来藏之本来涅槃体性；所不共者，二乘圣者不知不证涅槃本际——不能证得无余涅槃中之本际；二乘圣者乃是以断除三界爱、见之烦恼现行，不断习气随眠，舍寿时坏灭蕴处界而于涅槃作证。菩萨则是亲证无余涅槃中之本际，并断除三界爱、见之烦恼现行与习气随眠以及所知障，生生世世都不坏蕴处界，如实了知涅槃之理，不于涅槃作证而解脱于三界之系缚。

释昭慧教授身穿僧衣，现出家相于台湾，应曾于出家时亲在戒场，应当已具足受持声闻戒，也同时受持菩萨戒，具足受三坛大戒；我们姑且如此相信她已曾受戒，这样一位身现比丘尼相者，竟然主张受持声闻戒的人无法与别解脱相应，无视于《阿含经》中所载「诸阿罗汉仅受声闻戒就能与

别解脱相应而出生死」的道理，意在主张唯有亲受菩萨戒而修学大乘佛法以后才能解脱生死；这应是由于知见上之偏差，不能如实知、如实见乃至如实现观，故有如是严重谬误的说法而误导众生。

对于出家而住于佛家者而言，戒是最根本之依循，弥勒菩萨于根本论《瑜伽师地论》中乃至定义，毁谤菩萨藏之比丘、比丘尼，实已弃舍了摄属别解脱戒之声闻戒³⁰，本质上已成身披僧衣的世俗人，不在凡夫僧宝数中；这对修行者来说是非常重要的事情，劝请释昭慧教授及释传道等人，应审慎检查自己否定如来藏而成为谤菩萨藏之犯最重罪者，于戒行上是否仍然顺于真实解脱法？释昭慧教授及释传道等人，遇到有人问及阿罗汉灭尽五阴十八界入无余涅槃后，无余涅槃是否为断灭空？何法为无余涅槃？无余涅槃以何为体而不堕断灭空？都只能闪避而答非所问，都不敢正答而申论之，其所以致此之原因，也是应当要日日检讨的。反之，观于游祥洲教授，却能够坦然的对大众诚实的说明：这个范围不是他所知道的，所以无法回答。如是不知则不知，不回避亦不扭曲而强答，这样的态度让人赞叹。反观释昭慧及释传道等人在新竹玄奘大学中举办佛学研讨会中的作为，却不如一介白衣凡夫。在此呼吁一切学佛或学罗汉的比丘、比丘尼众：读完此文以后，将来能够进而去探究所不知的，将理路不通而

³⁰ 《瑜伽师地论》卷四十，大正藏第三十册，页 515 下。

不能贯通、有矛盾的地方，予以厘清。并重新思考自己的道业：若是理上不能贯通的，能够履践吗？若不能履践的，值得付出一生身命与财物去研究、去随学吗？是故，所有的印顺门下学人，都应当要重视自己之法身慧命，切莫儿戏视之！我等谨以参加此次玄奘大学中由释昭慧教授等人举办的佛学研讨会实例，依亲见亲闻而写出本文，作为对印顺门下一切法师与居士的谏言，期望对彼诸大众都有助益。





☒、导师曾开示：「不承认八识的六识论者无法成就解脱道，成就解脱道者必须先承认第八识。」请问老师，为何成就解脱道的阿罗汉所结集的四阿含经中不明说这一点呢？再者，若有专弘声闻解脱道的道场主张：「第八识如来藏非佛法」，是否在这样的道场中修学将永远无法成就断我见、我执的解脱道呢？如果有一天他们承认有第八识如来藏，而继续弘传解脱道，是否会因为无法开示第八识如来藏的内涵与法义，而无法摄受大众，而无法真正弘扬解脱道？

答：1.单修解脱道而不修佛菩提道之阿罗汉，他们没有实证第八识，虽然有随诸菩萨听闻佛开示之大乘经典，因无实证，故无法胜解，因此即无法成就对于听闻实相心如来藏诸开示之念心所。因此，在结集四阿含时，皆无能力诵出所闻的大乘经典，也不乐于讲述自己所不懂的如来藏大乘正法。若有所记载，也是唯有第八识的「识」名相而无内涵，现见许多阿含部经典中，皆有大乘法之名相而无内涵说明，即是明证，所以您提问说：「为何成就解脱道的阿罗汉所结集的四阿含经中不明说这一点呢？」是不正确的说法。并且，在阿含中又说「比丘于内有恐怖、于外有恐怖」的法义，也是明确的说明：若

不承认灭尽十八界以后仍有本识独存，这样的比丘一定是于内有恐怖、于外有恐怖的人，心中恐怕灭尽十八界以后会成为断灭空，就不敢断除我见。这样的比丘，连初果都无法实证，何况是证得阿罗汉果呢？这在《阿含正义》书中，也有举证经来说明，所以四阿含中并非没有说明这个道理。

以此缘故，纵然这种声闻心态之阿罗汉，如此避重就轻的结集四阿含诸经，但还是有许多地方有第八识记载之迹象，如「入胎识」、「取阴俱识」、「涅槃本际」、「正住者」、「法不异如，法不离如」、「齐识而还，不能过彼」……等，有诸多四阿含的经文在在显示 佛有开示第八识如来藏，非如一分佛学学者所说：「无有结集之记载」，唯于四阿含中所述乃属隐说，得需有智之善知识开示指陈，众生方能发觉、了解此一教证。再者，此一问题于 平实导师所造专论《阿含正义》七辑中，有条分缕析的详细说明，若欲如实了知佛于阿含中隐说之第八识如来藏的读者，请至各大实体书局及网路书局购买拜读之。

2.若有号称**专弘声闻解脱道**的道场主张：「第八识如来藏非佛法。」由这样的主张，就可以证明在这些道场的修行人是连我见都没有断，此乃持六识论恶见而否定八识论正见者，其所认知的阿含法义必然是与阿含诸经中所说的法义相违背；若执此恶见者，即永无可能成就断我见之功德。兹举阿含经文以说明之，《长阿含经》卷二十：

【佛告比丘：「我时为彼地神次第说法，除其恶见，示教利喜，施论、戒论、生天之论，欲为不净，上漏为患，出要为上；敷演开示，清净梵行。我时知其心净、柔软、欢喜，无有阴盖，易可开化，如诸佛常法，说苦圣谛、苦集谛、苦灭谛、苦出要谛，演布开示。」】此段经文即说明 佛于开示众生证得解脱道之断我见前，必须确定此一众生乃是**恶见已除**，然后才会开示「施论、戒论、生天之论」等人天善法，于后再说如何证得初禅等禅定的法要，这样达到「心净、柔软、欢喜，无有阴盖，易可开化」以后，才说四圣谛的解脱道法要，这样的人才能有机会进断我见，而证得解脱初果；若不除恶见者，永远无法证得断我见之解脱功德。因为，若执六识论，不是常见论者，就是断灭论者，乃是标准的外道，若执此恶见，则无法「**心净、柔软、欢喜，无有阴盖**」，更遑论证得断我见的功德。这些佛门中的外道，他们不知道解脱道也是以八识为基础，因为解脱道的成就必需要有佛菩提道所宗之第八识为基础，若离八识论而说解脱道，其所说之解脱道即与断常见外道无异，有智学子于修学法要之时，当以智慧为先导而简择之，不可不慎。

3.若后来他们能够转易六识论恶见而以八识论为主，并且有承认前六识都从第八识中出生。但不许妄说：「第七、八识是从第六意识中细分出的，所以我们也是八识论者。」这样妄说的人其实仍然是六识论者，因为他所说

的第七、八识其实仍然是第六意识。事实上，一切真悟菩萨都可以证明七、八二识不是从第六意识细分出来的，反而是第六意识从第八识中藉缘出生得。所以，妄说七、八识从意识中细分出来的人，本质仍是六识论者，不可能断除我见的，因为仍会落入意识中，意识正是「识阴我」。但是六识论者改为承认八识论以后，他们也未必能够实证或弘扬解脱道，因为他们对于解脱道修证的内涵与次第不如实知，所以仍然无法实证，除非有因缘值遇大善知识开示解脱道正确的法要，否则闭门造车的结果，也是盲修瞎练一场。但是，他们若能够熟读平实导师于《阿含正义》当中的开示，再深入四阿含诸经中去比对验证之，然后深心殷重忏悔过去诽谤八识论之恶行直至得见好相，并且能如实观行以后，这些专弘声闻解脱道者，虽心志专修解脱道，却必须同时努力赞叹大乘佛法，不可以丝毫否定之，这样方有实证解脱道而断除我见的日子到来。因此，祈请有志实证初果断我见解脱功德者，万勿人云亦云而随意否定大乘，当以智为先导，并勤精进用功，实证之日，期可早至。





公開聲明

缘由：有少数大法师向海峡两岸佛教界及大陆宗教局诬告：
「正觉同修会是破坏禅宗的新兴宗派，他们专门毁谤
禅宗正法。」

说明：1.此事关乎佛教了义正法的存亡，本会不能无言，故
作此声明回应之。

2.事实上，正觉同修会才是真正的禅宗正法；那些四
处诬告的大法师们，所弘扬的都不是禅宗的法门，
而是常见外道所弘扬的意识常住思想。从诸大法师
为人印证的内容、书中的法义、演讲宣扬的禅法
中，都已经证明他们所「悟」的都是意识心，与常见
外道完全相同，却与中国禅宗祖师所证的第八识如
来藏完全不同。由此证明诸大法师其实不是禅宗，
而是寄居于佛门中的常见外道——身披佛教法衣而弘
扬常见外道法。

3.平实导师所证正是禅宗历代诸祖所证的第八识如来
藏，始从 1989 年开始弘扬至今将届二十年了，始终
一贯不变的弘扬禅宗祖师所悟的第八识如来藏，也

帮助许多人同样的实证第八识如来藏，由此证明正觉同修会才是真正的禅宗。

4. 诸大法师们由于无力实证，故极力否定第八识如来藏的存在，由他们十余年来不断抵制正觉同修会弘扬如来藏正法的明确事实，可以证明他们都没有实证如来藏，才会公开的否定如来藏（以意识的一念不生，或以意识常住而放下烦恼，作为禅宗的实证标的）。假使他们未来有一天实证了如来藏的所在，他们就必须把目前流通于人间的所有书籍、影音成品，全部销毁，并向佛教界公开道歉，因为诸大法师误导学人落入意识境界几十年，也妄行赚取学人买书的金钱，应该加息返还佛教界学人。
5. 由此证明，诸大法师向两岸佛教界及大陆宗教局告状说：「正觉同修会是破坏禅宗的新兴宗派。」全是谎言。事实上，他们是恶人先告状，因为破坏中国禅宗的人正是他们——他们几十年来都以外道常见的意识境界，取代中国禅宗原本代代相传的第八识如来藏实证法门，是从根本来改变中国禅宗为常见外道法。而且，正觉同修会针对他们所说的常见外道思想，出书加以辨正至今，或已十年、或已五年之久，而他们都无法在法义上作出丝毫回应——从法义上来证明自己不是落入常见外道的意识境界

中。由此证明他们的法义确实都是常见外道法，也证明他们才是在实质上破坏禅宗的人。正觉同修会指证他们以常见外道法取代禅宗，希望他们回归禅宗如来藏正法的事实，才是真正护持及弘传中国禅宗的道场。

6.这些大法师们若不服正觉同修会这个声明，请他们向佛教界及大陆宗教局提出证明：他们仍然是依中国禅宗历代相传的如来藏实证法门在弘传的，并且证明他们已经实证禅宗代代相传的第八识如来藏了——正确的宣讲出第八识如来藏实证后观行所得的智慧。否则即应收回此前所作对正觉同修会的诬告，并向两岸佛教界及大陆宗教局公开道歉。

7.本声明将一直刊登于本报，直到诸大法师公开道歉为止。



佈告欄

一、本会在台湾与美国，除了本布告栏第四项所列共修处外，别无其他分会或道场；若有其他道场或共修处以本会名义或法门，招收学员上课共修者，皆非经过本会授权，亦皆与本会无关，敬请所有佛子们注意辨明；若无法确定，可以在本会上课时间来电询问，或者写信至台北讲堂查询。又，本会平实导师至今仍未授权任何人在会内、会外为人勘验或印证，所有人都应在本会举办的禅三精进共修中，才会由平实导师加以勘验或印证。近年有人在会中明心以后，违背世尊「应善观察根器及因缘，不为少福众生妄说如来藏妙法」的告诫，私自在会外为诸福德因缘未熟者给予引导及印证，成就了亏损如来的大恶业；并且他们所印证的内容亦多分或少分产生了偏差，又无悟后指导进修的能力，亦不具有摄受学人的能力，或与被引导印证的学人公然吵架，或产生严重争执及财务纠纷，难免导致学人退转乃至谤法，是害人害己而且公然违背世尊告诫，是为亏损如来。如是等人已经提报亲教师会议讨论后一致议决：应予开除增上班学籍，在尚未公开忏悔灭罪以前，不许继续参加本会增上班课程及布萨，并应予公布之。除不许他们再参加本会的课程及布萨（诵戒）以外，今已依照亲教师会议的决议，公布于本会各共修处，荐请会员、同修们鉴明。

自从本会发布上述公告以后，另有一贯道之点传师数人，冒称为本会上述文字所说之离会者，或冒称为平实导师早期所度弟子，皆伪称已被平实导师印证为悟，亦自称所弘扬的法义是本会的正法。但经本会搜集其书本或所说内容而加以检查之后，发觉都落入五阴之中，并非真悟；并于自称证悟佛法以后，仍然归依尚未断我见、尚未明心的老母娘——丝毫不知老母娘既未断我见亦未明心，显然他们尚无慧眼——确实尚未明心，概属附佛法外道。此亦应知照本会会员、同修们鉴明。（编案：本会一向秉承公开化、透明化的原则，始从初成立以来，至今不曾对会内、会外佛教界隐讳内部糗事，常写在书中，或在讲经时明白举示出来作为实例而说明经义，作为会员学「法」时应该注意修学的「次法」，完全遵守世尊「趣『法、次法』」的教诫。今对此事，一仍旧惯，秉承同一原则而对外公布之，以免有人误会而受害。）

二、《正觉电子报》已于二〇〇六年九月更换发报系统，欲订阅的读者请前往 <http://post.enlighten.org.tw/> 网址订阅。若读者欲阅览以前各期之《正觉电子报》，可以连结至「成佛之道」网站 <http://www.a202.idv.tw/> 点选正觉电子报合辑读取。若有关于本报的问题、建议或投稿，请寄至以下的信箱：

电子报投稿及般若信箱提问请寄：awareness@enlighten.org.tw

其他电子报等事务请寄：service@enlighten.org.tw

通讯皈依查询请寄：endeavor@enlighten.org.tw

三、《正觉电子报》平面刊物免费赠阅，欢迎索取。台湾地区读者，不便亲至正觉讲堂索取平面版者，亦可免费订阅(免附回邮)，本会将按期寄赠。本报网路版为了增进读者于阅读时的方便性及舒适性，并且让版面更加美观，41期起增加PDF档案格式之版本，更为方便不同需求之读者43期起同时发行HTML及PDF档案两种格式，PDF档案版面样式与平面版(纸本)电子报相同，敬请读者连结「**正智书香园地**」网站<http://books.enlighten.org.tw/>下载阅读，并请继续支持与爱护本刊。

四、本会台湾各地讲堂 2008 年下半年禅净班，将于十月同步开设新班，即日起开始接受报名，共修期间：二年六个月(费用全免)。

禅净班，系以『无相念佛及无相拜佛方式修习动中定力，实证一心不乱功夫。』并传授真正的参禅看话头功夫、解脱道正理、第一义谛佛法以及参禅知见。

各地讲堂地址、电话(共修时方有人接听)、新班开课时间如下：

台北讲堂：台北市承德路3段277号9楼——捷运淡水线圆山站旁，电话：总机02-25957295 (分机：九楼10、11；十楼15、16；五楼18、19)，共修时间：周一至周五晚上19:00~21:00、周六下午14:30~16:30。传真：02-25954493。2008/10/25(周六)新开设的禅净班已经开始接受报名，上课时间是每周六下

午上14:30~16:30。

桃园讲堂：正在筹设中。（目前桃园县有人冒称为本会之道场，与事实不符！）

新竹讲堂：新竹市南大路241号3楼，电话：03-5619020，共修时间：周一、二、三、四、五晚上17:00~21:00以及周六早上9:00~11:00。2008/10/24（周五）新开设的禅净班已经开始接受报名，上课时间是每周五晚上19:00~21:00。

台中讲堂：台中市五权西路二段666号13楼之4，电话：04-23816090，共修时间：周一、二、三、四、五、六晚上。2008/10/25（周六）新开设的禅净班已经开始接受报名，上课时间是每周六早上09:00~11:00。

台南讲堂：台南市西门路四段15号4楼，电话：06-2820541，共修时间：周二、三、四晚上、周六。2008/10/27（周一）新开设的禅净班已经开始接受报名，上课时间是每周一晚上19:00~21:00。

高雄讲堂：高雄市中正三路45号5楼，电话：07-2234248，共修时间：周一、二、三、四、五晚上。2008/10/25（周六）新开设的禅净班已经开始接受报名，上课时间是每周六早上09:00~11:00。

美国洛杉矶共修处：位于洛杉矶市东方约16英里(20公里)

处华人聚集圣盖柏谷(San Gabriel Valley)之工业市，地址：15949 Kaplan Ave, City of Industry, CA 91744-3110, USA。电话：(626)9612100 & 4540607。共修时间：周六上午10:00~下午17:30。每周六播放台北讲堂所录制讲经之DVD：下午13:00~15:00播放《优婆塞戒经》。目前禅净班，随时接受插班上课，上课时间是每周六下午15:30~17:30。

报名表可向本会函索，或于「成佛之道」网站下载：

<http://www.a202.idv.tw/a202-big5/doc/form/>，填妥报名表后，请邮寄本会教学组。

五、全省每周二晚上讲经时间——目前 平实导师正在讲授《金刚经宗通》：开讲时间 18：50~20：50 座位有限，请提早入座以免向隅！

如来藏为三乘菩提之所依，《金刚经》是专讲如来藏本来自性清净涅槃体性的经典，若能证悟如来藏，即可证得本来自性清净涅槃而发起实相般若智慧，成为实义菩萨，脱离假名菩萨位。平实导师特以宗通的方式宣讲，上上根人于听经时可能证悟如来藏而进入实相般若智慧境界中，可以确实证解般若系列诸经的密意，远离意识思惟所知的表相般若凡夫境界；中根人可以藉由闻熏《金刚经宗通》，使参禅方向正确的建立起来，未来必有悟处。欢迎有志禅悟、有心实证菩萨

实相智慧者一起来听讲。

平实导师讲授此经时，总有极生动而深入的开示，有缘之禅和极易因之悟入「**此经**」！是故此经讲授圆满后，宗通部分将不会整理成文字发行，只将其中胜妙的事说与理说部分整理成文而发行，以免诸方不求真修实证之佛学研究者于文字相上钻研，死于句下而丛生误解，乃至造诸不善业又误导众生。若诸学人亲临法会听授而得一念相应者，是为福德因缘具足之菩萨。欢迎亲临法会同享法益，本课程不限听讲资格，本会学员凭上课证进入台北讲堂、新竹讲堂听讲，会外学人请以身分证件换证进入听讲（此为配合大楼管理处安全管理规定之要求，敬请谅解）。其余各地讲堂每周二晚上，亦有台北讲堂所录制讲经之DVD播放，都不必出示身分证件。《金刚经宗通》讲授圆满后，将接着开讲《妙法莲华经》，敬请留意开讲时间。

六、佛法的修证乃是实事求是，为求真理而阐明佛旨，平实导师领导本会诸多证悟菩萨，不断地阐扬佛于经中开示之法界实相心——第八识如来藏——妙义，以图导正被古今诸方大师错解之法义，亦使受此诸邪见误导之众生回归正道，并振兴绍继衰微之佛法血脉；经十多年来的努力，到目前为止已出版八十多册书籍，然诸大师皆无法回应。今征求各大山头法师居士，寻找平实导师所有出版刊物之过失，请具名投稿至本会，若确实发现有义理上及实证上

之过失者，本会将发给高额奖金，并将此过失更正而刊登在电子报中。然匿名扰乱者恕不受理。

- 七、台北讲堂将于 2008/10/5 (周日)上午 9:00 举行大悲忏法会，令学员忏除往昔恶业、清净身心，恭请轮值亲教师主法。
- 八、各地讲堂将于 2008/11/9 (日) 新竹讲堂于 2008/11/16 (日) 上午 09:00 举行菩萨戒布萨，已受菩萨戒之会员，敬请携带海青及缁衣准时参加。
- 九、2008年下半年禅三第一梯次于 10/10(周五)~10/13(周一)举行，第二梯次于 10/17(周五)~10/20(周一)举行，2008/10/2(周四)开始分批寄发禅三录取通知。
- 精进禅三，系『以克勤圆悟大师及大慧宗杲之禅风，施設机锋与小参、公案密意之开示，帮助会员克期取证，亲证不生不灭之真实心——人人本有之如来藏』。每年举办两期，共四梯次；平实导师主持。仅限本会会员参加禅净班共修期满，报名审核通过者，方可参加。
- 十、2008 年下半年正觉祖师堂开放参访日期为：7/12、7/13、7/26、7/27、8/9、8/10、8/23、8/24、9/13、9/14、9/27、9/28、10/25、10/26、11/8、11/9、11/22、11/23、12/13、12/14、12/27、12/28。(详细参访途径请参阅本报第 41、42 期之公告，非开放时间请勿前来参访。本会为大乘清净道场，对修持外道法的藏密假名出家众恕不接待！)

十一、平实导师着《钝鸟与灵龟》，已于2007年11月出版，考证古今错悟者对 大慧宗杲禅师的无根毁谤等事，并论证天童宏智禅师与 大慧宗杲禅师同以第八识如来藏为所悟标的，都非以意识离念灵知作为证悟之标的。熟读此书者，可以矫正原有的错误知见，并消除心中由于误闻无根毁谤善知识而植入之恶法种子，有助于宗门正法之证悟。本书一大册，只售250元。

十二、《维摩诘经讲记》第五辑已于7/30出版了，第六辑亦将在十月初上架于各大书局。本经为禅门照妖镜，凡修学般若、证悟明心者，皆应以此经典的真实义自我检验，可以预防因无知、无意之间产生之大妄语业，亦可藉此经中的法义，修正参禅求悟之方向，有助于真实证悟明心。本书共六辑，每辑只售200元。

十三、平实导师着《阿含正义》共七辑，已由正智出版社出版完毕，每辑售价新台币二百五十元。本书详述四阿含诸经中的解脱道义理，请至三民、诚品、博客来、金石堂等网路书局订购及全省正智出版社书籍流通点（本布告栏第二十三项所列）或各大书局请购。本书的内容，系：

详解四阿含解脱道的实证原理与实修的观行方法，并指出末法时代修学阿含道而不能断三缚结的原因，也为学人的证果而预先建立正知见，可以助您亲证灭尽之道，于内、于外都无恐惧，实证阿含道而不退失声

闻菩提的见道功德。并且明确的指出三果与四果的取证关键，也指出八解脱与阿罗汉之间的异同所在。关于因缘观，也有极为详尽的说明，细说十因缘观与十二因缘观之间不可分割的紧密关联，使读者对因缘观的修习确实可以成就。南传佛法的修证者，将由此书中获得千年来已经失传的阿含道正知正见与观行的方法，可以在此世中实证初果，乃至亲证解脱道的极果。

十四、平实导师讲述的《优婆塞戒经讲记》共八辑，已由正智出版社全部出版，每辑售价新台币二百元，请至三民、诚品、博客来、金石堂等网路书局订购及全省正智出版社书籍流通点（本布告栏第二十三项所列）或各大书局请购。本书的内容，系：

详解在家菩萨戒法，细说布施之功德及布施得福之因果原理，详述自作自受、异作异受、无作无受之第一义真谛，兼述三乘菩提法义与精神之异同；读此，能知福慧双修之真实义，可以助益大乘学佛者之证道。

十五、正智出版社录制的CD名为〈超意境〉（第一辑），是以平实导师在各辑公案拈提中写的偈颂作为歌词，是超越意识境界的实相境界，以优美的旋律录制而成；平实导师并且亲作一首黄梅调风格的曲子，录制于其中。本CD可供参禅者聆听欣赏及参究之用，内附彩色精印之说明小册，请在聆听时同时阅读说明小册，能迅速发起疑情，促进证悟因

缘提早成熟，每片售价280元。自2007年起，凡购阅公案拈提系列书籍者，每一册皆附赠一片〈超意境〉CD。（预告：〈超意境〉第二辑，将于2008年底出版，平实导师已选取书中偈颂写成中国童谣风格及吉尔特民谣风格……等曲子，将与他人所写不同风格的曲子，共同录制，谨先预告。第二辑出版后将不再录制CD，特此公告。）

十六、正智出版社出版之《我的菩提路》已于2007年4月出版，全书三百余页，售价新台币200元，请至三民、诚品、博客来、金石堂等网路书局订购及全省正智出版社书籍流通点（本布告栏第二十三项所列）或各大书局请购。本书的内容，系：

凡夫及二乘圣人所不能实证之大乘别教般若菩提—本来自性清净涅槃，于现今末法之世，并非只有极少数人能闻、能证，您若愿意修学，也一样有证悟的机会；今摘录正觉同修会中释悟圆、释善藏等二十余位亲证如来藏之同修所撰写的见道报告，使当代学人得以见证宗门正法仍然丝缕不绝，而且正在广利学人，以利菩萨心性的学人发起求悟般若实相之大信心。这些已经见道的学员们，上从大学教授，下至小学毕业生，他们所悟的悉皆相同无谬，已证明法界实相之证悟不因学历高低、更不因世俗身分地位差异而有不同，更为末法时代求悟般若之学人指出光明的正途。本书中的二十余篇报告，叙述各种不同的见道因缘与过程，

是参禅求悟者必读之佳作。

十七、本报 49 期第 54 页，倒数第 5 行，因编辑作业疏忽将【不增不减】误植为【不增不灭】，正确文字内容应为：【「不生不灭，不垢不净，不增不减。」】特此更正。

十八、大陆地区读者，欲购买正智出版社书籍者，可洽香港

乐文书店(旺角店) ——旺角西洋菜街 62 号 3 楼(852-23903723)

乐文书店(铜锣湾店) ——铜锣湾骆克道 506 号 3 楼(852-28811150)

青年出版社——香港北角渣华道 82 号 2 楼(852-25657600)

十九、大陆及海外地区读者，欲函索本会赠阅书籍者，须自行支付回邮资费，其数额及支付之方法，请先与本会确定，来信请寄：

佛教正觉同修会 103台北市承德路三段277号九楼

Taipei Taiwan

◎敬告大陆地区读者：因为大陆部分地方政府认为台湾地区佛法是「境外佛法」，常常加盖「不许进口」字样而退回本会邮寄给大陆同胞的赠阅书籍；尤以闽南地区最常被大陆厦门海关退回，不知厦门海关现在是否仍然如此，或是已经承认台湾是境内了？请各自向厦门海关查询确定后，再由本会另行寄赠。

二十、《正觉电子报》非常欢迎会内、会外人士赐稿，关于投稿之相关须知，请连结至第二期电子报之「征稿启事」。

二十一、本会道场弘扬 如来正法，举凡于各地讲堂开班授课、发行结缘书、印刷邮寄费用、各共修处一般水电花费……等项目，凡有利于大众法身慧命增长之处，菩萨皆戮力行之，虽花费极巨，但可利益极多学佛人。佛说「诸施之中，法施为上」，经中 佛说此法施之行亦是护持正法，欢迎佛子四众护持，广植此一法施无上福田。本会之邮政划拨帐号为19072343，户名为「台北市佛教正觉同修会」，因护持项目甚多，为求收据开立作业进行顺利，而免延宕，划拨时请统一注明「护持道场」。

二十二、平实导师为悲悯四川地震灾区受难的同胞，于地震发生一周内，号召会内诸同修菩萨，发起赈灾捐款，虽然本会人数不多，却勇于捐助善款，如实履践 佛于经中开示菩萨「至心施、及时施、亲手施」之功德，后以佛教正觉同修会、正觉教育基金会、正觉寺筹备处的名义，透过中华宗教文化交流协会将新台币一千八百六十三万元捐往灾区。期使此次向四川地震灾区捐助的善款，能应燃眉之急，用于灾区学校、寺庙的重建及残障人士的康复治疗。

二十三、正智出版社所出版之书籍，为方便及利益更多佛子，增设下列各大书局之流通点，读者可就近到各流通处请购。

正智出版社书籍流通点如下：

佛化人生佛教圖書文物中心 台北市羅斯福路三段325號6樓-4 02-2363-2489

士林圖書佛教文物流通處	台北市士林區大東路 86 號	02-2881-9587
書田文化書局（大安店）	台北市大安路一段 245 號	02-2707-4900
書田文化書局（石牌店）	台北市北投區石牌路二段 86 號	02-2822-4316
書田文化書局（寧安店）	台北市南京東路 4 段 137 號 B1	02-8712-0601
致用書局	台北市民權西路 40 號	02-2521-7323
人人書局	台北市北安路 524 號	02-2532-0667
永益書店	台北市木柵路一段 57-8 號	02-2236-9553
金玉堂書局	台北縣三重市三和路 4 段 16 號	02-2981-1665
來電書局（新莊店）	台北縣新莊市中正路 261 號	02-2990-3130
春大地書店	台北縣蘆洲市中正路 117 號	02-2281-9327
金隆書局	宜蘭市中山路三段 43 號	039-323-678
金典文化廣場（桃園店）	桃園縣桃園市復興路 421 號	03-333-1280
小巧屋書局	桃園縣蘆竹市南崁路 263 號	03-322-8935
金玉堂文具批發廣場	桃園縣中壢市中美路 2 段 82 號	03-426-5805
御書堂文具圖書	桃園縣龍潭鄉中正路 123 號	03-409-2965
來電書局（大溪店）	桃園縣大溪鎮慈湖路 30 號	03-387-8725
聯成書局	新竹市中正路 360 號	03-534-0008
大學書局	新竹市建功路 10 號	03-573-5661
金典文化廣場（竹北店）	新竹縣竹北市中正西路 47 號	03-552-0082
展書堂（竹東店）	新竹縣竹東鎮長春路 3 段 36 號	03-595-9333
展書堂（頭份店）	苗栗縣頭份鎮和平路 79 號	037-681038
展書堂（竹南店）	苗栗縣竹南市民權街 49-2 號	037-476299
建國書局	苗栗縣苗栗市中山路 566 號	037-321277
萬花筒文具批發廣場	苗栗縣苗栗市府東路 73 號	037-358251

興大書齋	台中市南區國光路 250 號	04-2287-0401
佛教詠春書局	台中市南屯區永春東路 884 號	04-2384-6662
仁和書局	台中縣神岡鄉神岡路 66 號	04-2562-1843
參次方國際圖書有限公司	台中縣大里市大明路 242 號	04-2481-6635
文春書局	台中縣霧峰鄉中正路 1087 號	04-2333-2748
儀軒文化事業有限公司	台中縣太平市中興路 178 號	04-2275-2388
心泉佛教流通處	彰化市南瑤路 286 號	04-725-1368
聯宏圖書文化廣場	彰化縣溪湖鎮太平里西環路 515 號	04-2275-2388
綠澤鄉有機園地	南投縣埔里鎮南盛街 160 號	049-298-1787
宏昌書局	台南市北門路 1 段 136 號	06-228-2611
禪馥館	台南市北門路 1 段 308-1 號	06-228-8032
吉祥宗教文物	台南市公園路 595-26 號	06-251-2109
藝美書局	台南縣善化鎮中山路 436 號	06-581-7716
志文書局	台南縣麻豆鎮博愛路 22 號	06-571-5436
博大書局	台南縣新營市三民路 12-8 號	06-632-6865
豐榮文化商場	台南縣新市鄉仁愛街 286-1 號	06-501-4415
東普佛教文物流通處	台東市博愛路 282 號	089-351-619
香港-樂文書店(旺角店)	旺角西洋菜街 62 號 3 樓	852-2390-3723
香港-樂文書店(銅鑼灣店)	銅鑼灣駱克道 506 號 3 樓	852-2881-1150



佛教正觉同修会 赠阅书籍 目录

1. 无相念佛 平实导师著 回邮 10 元
2. 念佛三昧修学次第 平实导师述著 回邮 25 元
3. 正法眼藏—护法集 平实导师述著 回邮 35 元
4. 真假开悟简易辨正法& 佛子之省思 平实导师著 回邮 35 元
5. 生命实相之辨正 平实导师著 回邮 10 元
6. 如何契入念佛法门 (附: 印顺法师否定极乐世界) 平实导师著 回邮 3.5 元
7. 平实书笺—答元览居士书 平实导师著 回邮 35 元
8. 三乘唯识—如来藏系经律汇编 平实导师编 回邮 80 元
(精装本 长 27cm 宽 21cm 高 7.5cm 重 2.8 公斤)
9. 三时系念全集—修正本 回邮挂号 40 元(长 26.5cm×宽 19cm)
10. 明心与初地 平实导师述 回邮 3.5 元
11. 邪见与佛法 平实导师述著 回邮 20 元
12. 菩萨正道—回应义云高、释性圆…等外道之邪见 正灿居士著 回邮 20 元
13. 甘露法雨 平实导师述 回邮 20 元
14. 我与无我 平实导师述 回邮 20 元
15. 学佛之心态—修正错误之学佛心态始能与正法相应 正德居士著 回邮 35 元
附录: 平实导师著《略说八、九识并存…等之过失》
16. 大乘无我观—《悟前与悟后》别说 平实导师述著 回邮 20 元
17. 佛教之危机—中国台湾地区现代佛教之真相 (附录: 公案拈提六则)
平实导师著 回邮 25 元
18. 灯影—灯下黑 (覆「求教后学」来函等) 平实导师著 回邮 35 元
19. 护法与毁法—覆上平居士与徐恒志居士网站毁法二文 正圆老师著 回邮 35 元
20. 净土圣道—兼评选择本愿念佛 正德老师著 由正觉同修会购赠 回邮 25 元
21. 辨唯识性相—对「紫莲心海《辨唯识性相》书中否定阿赖耶识」之回应
正觉同修会 台南共修处法义组 著 回邮 25 元
22. 假如来藏—对法莲法师《如来藏与阿赖耶识》书中否定阿赖耶识之回应
正觉同修会 台南共修处法义组 著 回邮 35 元
23. 入不二门—公案拈提集锦 第一辑 (于平实导师公案拈提诸书中选录约二十则, 合辑为一册流通之) 平实导师著 回邮 20 元
24. 真假邪说—西藏密宗索达吉喇嘛《破除邪说论》真是邪说 正安法师著 回邮 35 元

25. **真假开悟**—真如、如来藏、阿赖耶识间之关系 平实导师述著 回邮 35 元
26. **真假祥和**—辨正释传圣之谤法谬说 正德老师著 回邮 30 元
27. **眼见佛性**—驳慧广法师眼见佛性的含义文中谬说 正光老师著 回邮 25 元
28. **普门自在**—公案拈提集锦 第二辑（于平实导师公案拈提诸书中选录约二十则，合辑为一册流通之） 平实导师著 回邮 25 元
29. **印顺法师的悲哀**—以现代禅的质疑为线索 恒毓博士著 回邮 25 元
30. **识蕴真义**—现观识蕴内涵、取证初果、亲断三缚结之具体行门。
—依《成唯识论》及《唯识述记》正义，略显安慧《大乘广五蕴论》之邪谬。 平实导师著 回邮 35 元
31. **正觉电子报** 各期纸版本 免附回邮 每次最多函索三期或三本
（已无存书之较早各期，不另增印赠阅）
32. **现代人应有的宗教观** 正礼老师著 回邮 3.5 元
33. **远惑趣道**—正觉电子报般若信箱问答录 回邮 20 元
34. **确保您的权益—器官捐赠应注意自我保护** 正光老师著 回邮 10 元
35. **佛藏经** 烫金精装本 每册回邮 20 元 正修佛法之道场欲大量索取者，
请正式发函并盖用关防寄来索取（2008.04.30 起开始敬赠）。
36. **西藏文化谈**—耶律大石先生著 正觉教育基金会印赠 回邮 20 元
37. **随缘**—理随缘与事随缘 平实导师述 俟正觉电子报连载后出版
38. **第七意识与第八意识**—第七、八识有可能是意识吗？
平实导师述 俟正觉电子报连载完毕后出版
39. **邪箭呓语**—从中观的教证与理证，谈多识仁波切《破魔金刚箭雨论—反击萧实对佛教正法的恶毒进攻》邪书的种种谬理。
正元老师著 俟正觉电子报连载后出版
40. **真假禅宗**—藉评论释性广《印顺导师对变质禅法之批判及对禅宗之肯定》以显示真假禅宗
附论一：凡夫知见 无助于佛法之信解行证
附论二：世间与出世间一切法皆从如来藏实际而生而显
正伟老师著 俟正觉电子报连载后结集出版
41. **雪域众生的悲哀**—揭示显密正理，兼破索达吉师徒《般若锋兮金刚焰》。
王心觉居士著 俟正觉电子报连载后结集出版

42.真假沙门—依 佛圣教阐释佛教僧宝之定义

正礼老师著 俟正觉电子报连载后出版。

43.佛法入门—迅速进入三乘佛法大门，消除久学佛法漫无方向之窘境。

○○居士著 将于正觉电子报连载后出版

★ 上列赠书之邮资，系台湾本岛地区邮资，大陆、港、澳地区及外国地区，请另计酌增（大陆、港、澳、国外地区之邮票不许通用）。尚未出版之书，请勿先寄来邮资，以免增加作业烦扰。

★ 本目录若有变动，唯于后印之书籍及「成佛之道」网站上修正公布之，不另行个别通知。

函索书籍请寄：佛教正觉同修会 103 台北市承德路 3 段 277 号 9 楼

台湾地区函索书籍者请附寄邮票，无时间购买邮票者可以等值现金抵用，但不接受邮政划拨、支票、汇票。大陆地区得以人民币计算，国外地区请以美元计算（请勿寄来当地邮票，在台湾地区不能使用）。欲以挂号寄递者，请另附挂号邮资。

亲自索阅：正觉同修会各共修处。 ★请于共修时间前往取书，余时无人 在道场，请勿前往索取；共修时间与地点，详见书末正觉同修会共修现况表（以近期之共修现况表为准）。

注：正智出版社发售之局版书，请向各大书局购阅。若书局之书架上已经 售出而无陈列者，请向书局柜台指定洽购；若书局不便代购者，请于正觉 同修会共修时间前往各共修处请购，正智出版社已派人于共修时间送书前 往各共修处流通。邮政划拨购书及 大陆地区 购书，请详别页正智出版社 发售书籍目录最后一页之说明。

成佛之道 网站：<http://www.a202.idv.tw/> 正觉同修会已出版之结缘 书籍，多已登载于 成佛之道 网站，若住外国、或住处遥远，不便取得正 觉同修会赠阅书籍者，可以从本网站阅读及下载。 书局版之《宗通与说 通》亦已上网，台湾读者可向书局洽购，成本价 200 元。《狂密与真密》第 一辑~第四辑，亦于2003.5.1.全部于本网站登载完毕；台湾地区读者请向书 局洽购，每辑约 400 页，赔本流通价 140 元（网站下载纸张费用较贵，容 易散失，难以保存，亦较不精美。）



佛教正觉同修会 补助家境清寒品行优良学生 奖学金公告

平实导师幼时家境清寒，见今时有品性优良之学子亦因家境清寒，而致就学不易，故本会特设清寒奖助学金专案，期能纾减学子们就学之负担，以为利益社会之一分。

再者，亦令诸菩萨众于历缘对境中，修除性障，藉此广结善缘、丰饶菩萨道资粮，此中亦能庄严菩萨僧团。

「菩萨当摄受净土，是名庄严佛土」，菩萨为圆满佛菩提道之法与次法，从而次第摄受有情令得趣入佛法大海，渐次成就佛道。

敬请诸位菩萨，若有知悉他人需要并符合申请者，可就近向全省各地讲堂之福田组业务窗口提出申请。申请之资格、程序等细节，请参阅本专案于全省各地讲堂，公告栏之奖助学金之核发办法及要点。

阿弥陀佛！

福田组 敬上

中华民国九十七年六月十日



正覺電子報

发 行：台北市佛教正覺同修會

編 輯：台北市佛教正覺同修會編譯組

地址：103 台北市承德路三段 277 号 9 楼

书香园地：<http://books.enlighten.org.tw>

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)

新竹讲堂 (03)5619020

台中讲堂 (04)23816090

台南讲堂 (06)2820541

高雄讲堂 (07)2234248

美国洛杉矶共修处

(909) 595-5222 & (626) 454-0607

◎ 免费赠阅，有著作权，非经本会

或作者同意，不得转载或刊印◎

2008 年 9 月 30 日网路电子版出刊

初版六〇〇〇册



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，自度度他，終能圓滿究竟的佛果。