

# 正覺

The background of the entire page is a photograph of a pond. The water is dark and still, reflecting the sky. Numerous large, round, green lotus leaves are scattered across the surface, some showing signs of aging or damage. A single, upright lotus seed pod (receptacle) is visible in the middle ground. The overall mood is serene and natural.

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*

空如來藏，是說入胎識自身並沒有色蘊之法，也與六塵中的種種煩惱不相應，從無我見、我執、我所執，所以名為空如來藏，這是祂無為法性的功能；不空如來藏，是說祂真實存在，是真實心，有真實的自性，因為祂能出生萬法（能出生十八界及識陰相應的我見等煩惱，也出生了山河大地世界），所以名為不空如來藏，這是祂的無漏有為法功能。以此緣故，本識如來藏兼含有為界與無為界：如來藏心體的自性是無為界，但能感應無明與業種而生起種種三界中的世俗有為法。

《阿含正義》第五輯

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*

# 正覺電子報第50期

## 本期目錄



- |     |                |       |
|-----|----------------|-------|
| 1   | 隨緣(七)          | 平實導師  |
| 21  | 人間佛教(引言)       | 平實導師  |
| 27  | 明心與眼見佛性(十一)    | 正光居士  |
| 40  | 中觀金鑑(一)        | 正德居士  |
| 56  | 學佛的覺醒(十五)      | 正枝居士  |
| 72  | 廣論之平議(十)       | 正雄居士  |
| 82  | 從一封信談起(上)      | 正雯居士  |
| 91  | 評破一釋印順之謬論邪說一專欄 | 正源居士  |
| 104 | 辨正一釋昭慧之錯謬說法一專欄 | 法義辨正組 |
| 138 | 般若信箱           |       |
| 142 | 公開聲明           |       |
| 145 | 佈告欄            |       |
| 159 | 正覺贈書目錄         |       |
| 162 | 正覺同修會獎學金公告     |       |





(連載七)

## 附錄：公案拈提四則<sup>1</sup>

### 第三四三則 濛豁無念\*<sup>2</sup>

馬祖法嗣濛豁和尚 僧問：「一念不生時如何？」師良久，僧禮拜；師云：「汝且作麼生會？」僧云：「某甲終不無慚愧。」師云：「汝卻信得及。」

僧問：「本分事，如何體悉？」師云：「爾何不問？」僧云：「請師答話。」師云：「爾卻問得好。」其僧大笑而出。師云：「只有遮師僧靈俐。」

---

<sup>1</sup> 編案：摘錄自《宗門正道》——公案拈提第五輯

<sup>2</sup> \*——錯悟之公案

達賴喇嘛云：【在夢中射精的研究可能很重要。以明光升起的觀點看，只有在一種情況下——在死亡的一刻——才是圓滿地產生。不過，有其他四種情況，明光會以粗略的形式出現：打呵欠、打噴嚏、進入睡眠或昏厥、性高潮的時刻。……而最強的感受是在性高潮的時候。這是大樂的修習之所以包含在瑜伽密續中的原因之一。一般人對於無上瑜伽密續中，關於性以及其他的象喻存有諸多誤解。性的象喻真正的理由，完全是因為在四種明光出現的狀況當中，性高潮時最為強烈。因此這種象喻才用在靜坐中，以延長明光出現的經驗，或使之更清晰鮮明——目的就在於此。在性高潮時，因為明光出現的經驗較持久，因此你較有機會加以利用。】<sup>3</sup>

平實云：陳履安先生曾在電話中，對余否認密宗之男女雙身修法，謂無此事。今者彼出版社<sup>4</sup>為達賴喇嘛出版之書中，卻又明言有此修法。

所謂性高潮之明光，並非佛法，乃是印度教性力派修法，以之為雌雄等至之一心樂境，以一心不亂之樂觸境界為證悟，名為「以淫欲為道」，是外道法。

佛法遍一切時一切處一切界，性高潮中所起明光境界，乃

---

<sup>3</sup> 摘自眾生出版社《揭開心智的奧秘》頁 146~148

<sup>4</sup> 編案：陳先生之眾生出版社

是意識境界；意識不遍一切處一切時，故明光不遍一切處一切時，如是焉得名為佛法？譬如明光唯在意識界相應，不與眼等五識相應；假饒樂觸最強之正受時，身識仍不與明光相應，唯意識相應。復次，意識不遍六根，與五識俱而不在五識中，與意根俱而不在意根中，亦不在五色根中，是故不遍十二處，非是遍一切處者；意識既不遍一切處，依意識而生之明光焉能遍一切處？爾諸密宗法王、活佛，何妨於「無上瑜伽密續」之雙身修法過程中，審詳觀察？方知余語之不虛也。三者，意識不遍一切時在，於眠熟等五位中必斷滅故；意識既斷滅已，明光則亦不存，何能於眠熟及悶絕位起明光境？而言於彼位中住明光境？如是妄想，有智之人所不信受，而汝法王竟自肯定，何其荒謬！

意識於眠熟、悶絕、正死位中必斷，不能遍一切時，此是世俗常識，爾等密宗法王學人等，可以自行證實之，云何作是妄想？不應正理。

若於性高潮中，住於一心不亂之明光境界，即是證悟聖境者，則應女人悟境高於男人——女弟子悟境高於男上師；亦應男弟子悟境永遠低於女上師。男上師若至性高潮時必致射精；精出已，高潮隨過，無復有最高潮之樂觸，則其明光境隨之不能久住；反之，女弟子則可保持樂境較久，則可久住明光境中，則其「悟境」應勝男上師。亦應男弟子之「悟境」永遠不及女上師，理必如是故，無二理故。如是「悟境」非平等法，非平

等法即非佛法也。

假使爾等法王活佛，真能淨持「三昧耶戒」，不貪異性弟子色身供養，專以「雙身禪定」之一心不亂而入明光境界，亦是意識境界，無關佛法也。假饒如是修得禪定，乃至能入四空定中明光之境，仍是凡夫外道，與解脫道及佛菩提道無涉故；何況爾等密宗四大派古今一切法王活佛，未見有能偶一敘述所證禪定境界淺如初禪者，何況無覺無觀三昧？何足論哉！

如是，密宗四大派古今法王之誤解佛法，極為普遍，古今如出一轍，咎在唯依密續，不依經典，是故久住邪謬見中，代代相傳而不能揀擇。顯宗不然，俱依經典；若有所悟，其法同——所證之如來藏遍十二處、遍十八界，遍一切時而恆存不滅，乃至悶絕、正死、二無心定中，亦猶運行不輟。一切證悟者，悟後智慧容有淺深廣狹差別，所悟如來藏境界，等無差別，悉同一心，如是名「等」，方可謂為遍一切處、遍十八界、遍一切時之佛法也。

然而錯悟之人普天匝地，古今同調——悉墮意識境界，悉認意識住於一念不生之輕安光明境界為悟境，便自以為成賢入聖，嘲笑羅漢辟支，輕他十地法王，悉墮凡夫妄想情解之中，苦於不自知爾，如今更勞平實點破。古時濛谿和尚亦復如是，錯以無念之覺知心為實相心，以一念不生為悟。

有僧問：「一念不生時如何？」濛谿和尚便住一念不生之

中，良久默然，彼僧亦以如是爲悟，便禮拜；濛谿問云：「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，濛谿不知自他俱錯，卻印證云：「你卻是信得過我。」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？」濛谿云：「你爲什麼不問我？」僧云：「請師父回答我的話。」濛谿云：「你卻是問得不錯。」這僧早勘破他手腳，大笑而出；濛谿卻故作大家，讚云：「只有這個師僧靈俐。」早是鷄過新羅，他卻還向中土放箭，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？  
一念不生濛谿境，騷亂道場禍學人；  
古今活佛悉踵隨，至今猶未解無爲。  
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麼？  
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

師說。」師以拂子驀口打，鹿西便出，師告大眾云：「頂門上著一隻眼。」

達賴喇嘛云：【……但是有一種方法或技術可以認定心，那就是將你的心自它所集中的外在事物上抽離，如此剩下的就是你的心了。如果你運用念心，可使你的心免於被外界事物轉移，有助於你對自心做禪修。這樣做，……經過一段時間，你將會有清晰與澄明的體驗。那時你只有同淨水般的清晰、澄明之覺受，以致當這分清澄接觸到某一物體的時候，它即顯現那物體的形象；不然就單是純然的明亮或清澄。這種訓練重要關鍵在時間——它浪花時間。不過經此訓練之後，你的經驗會愈來愈清楚。這就是一個人要見心的本質所需經歷的過程。】<sup>5</sup>

平實云：達賴喇嘛以意識心爲不壞心，是故與諸洋博士探討心智時，率多言不及義。佛以名色所緣之識（第八識如來藏）爲心，如是說涅槃、般若、一切種智，如是名爲第一義諦，說爲聖人自覺境界。今者達賴「法王」昧於涅槃本際之第八識如來藏，不曉般若中觀，自墮應成派中觀邪見中，以意識之清明輕安境界爲實證佛法，無異常見外道。彼以知覺心之澄清明淨，觸外境而不沾黏外境，說之爲親見心之本質——即是密宗所說之開悟自心。然此乃是意識心，利根者若入本會修習，二月即能如是，鈍根者六月可成；然余終不說如是人爲已「見心

---

<sup>5</sup> 摘自眾生出版社《揭開心智的奧秘》頁 203

的本質」。要須「無相念佛」之念明晰，於一切境緣中如是，復轉入看話頭階段鍛鍊，而後起疑情參究自心藏識，逮至破參（親證自心如來藏）已，勘驗無誤後，方說此人已「見心的本質」，非以修至一念不生之清明境界爲見心也，所見是如來藏故，非是意識故，意識正是阿含中所說常見外道之神我、梵我故。

證得自心如來藏已，方能真通般若、漸通種智；若不觸證如來藏，終不能真知般若、不通種智，是故密宗行人務必摒棄應成派中觀之斷常見，信有第八識如來藏，熏習禪宗之參禪知見，而後努力參尋自身本有之如來藏，方能證入大乘佛法；若不能爾，終不能入大乘別教見道位中，永住無明黑暗深坑，不離博地凡夫境界，云何可以法王自稱？於此懇勸達賴喇嘛等一切密宗行者，速棄密宗妄想邪見，一心參禪：

逍遙和尚乃馬祖道一大師法嗣。一日宴坐於禪床，有僧人鹿西上來問云：「念念攀緣，卻又心心永寂。」逍遙和尚云：「昨天晚上也有這麼說。」鹿西云：「究竟是說個什麼物事？」逍遙和尚答云：「不知。」鹿西云：「請師父說明。」逍遙和尚於鹿西語畢處，突以拂子打，鹿西便出去；逍遙和尚卻告訴大眾云：「大眾於頂門上安著一隻眼吧！」

逍遙和尚宴坐禪床上，有底道是閑機境，有底道是三界之中獨露身，有底道是宴坐於三界中不現心意；如是諸方所說有什麼巴鼻？這僧人鹿西施施然上來座前，人天覷他不著，卻問：「念念攀緣卻又心心永寂。」好有一撈，人天罔措，還有

知音麼？密宗四大派古今法王活佛，俱道證聖，每令徒眾盤腿合眼，欲求一念不生以為證悟，恁麼稱為聖人；禪宗叢林說此即是「妄為澹淨，冷水泡石頭，坐在淨裸裸處，活著不曾死。」於道有什麼相干？須知自心法身——第八識如來藏，自無始劫來本已心心永寂，何必爾等密宗活佛法王妄以第六意識欲修一念不生之明光境？如是名為將馬作牛，認奴為郎，錯將意識認作自心法身也，有什麼交涉？只如自心法身既然無始劫來本已心心永寂，云何又道祂念念攀緣？究竟攀緣個什麼？直得念念不斷卻又心心永寂？管教諸方活佛法王分疏不下。

逍遙座下僧鹿西，上來恁麼一撈，人天側目；若是一般講經座主、錯悟阿師，以及一切淺悟之人，便不奈何他；這逍遙和尚卻非吳下阿蒙，傍裡答他云：「昨日晚間也有人恁麼道。」四兩撥千金，有偏有正，一時答了，直饒諸方活佛法王有孫悟空火眼金睛，現大神通，亦見不著逍遙和尚在什麼處宴坐，無能說似平實。

鹿西法師見他逍遙和尚所答太高生，有心為眾，乃代眾人問云：「道個什麼？」要他逍遙和尚為眾撒土撒沙去也。不料逍遙和尚一向甚儉，不輕易與人，隨口答他：「不知。」雖然甚儉，如是一語，不妨有個出身處；若有個禪和子，於如是一語下，見著逍遙和尚宴坐處，卻好上前掀倒禪床；原來逍遙和尚宴坐處，既是禪床也是泥地，既非禪床也非泥地，卻在那個燈籠上。若分明見著，不妨人天捧出，久後必成一方大師也。

若猶待下一著子方得，早是不堪也。

鹿西法師見大眾不會，逍遙和尚又不肯撒土撒沙，只好又央求和尚云：「請師父明說了吧！」逍遙和尚只好拋土撒沙，隨他鹿西語畢處，以拂子便打。如是撒土沙已，暗室中之隙縫陽光頓顯無餘；諸方活佛法王，可中若是有個伶俐漢，一眼覷著，正好捧向佛前，好作法供養，豈不強似每日裡水餅供佛？

無奈眾僧不會，鹿西法師只得自個兒輓身入泥下水，為眾人說法，乃就和尚拂子打處轉身便出，早是郎當不少也。這回逍遙和尚放去不能不奢，只好向大眾云：「頂門上著一隻眼。」教大眾向鹿西出門處急著眼看，放去甚奢，極為破費，無奈眾僧仍如今時諸方活佛法王，見不著逍遙和尚師徒二人手腳，只得向無人處換手搥胸，大聲哭唱一曲長恨歌！

平實今為諸人頌曰：

念念攀緣，心心永寂；諸方難覩伊，此物何太奇！

昨日有人恁麼道，四兩千金偏中正，清風匝地有何極！

為大眾，探驪珠，借問和尚覓奇珍，換得逍遙道不知；

休！休！請師說，拂塵齧口打，念念攀緣心卻寂。

鹿西輓身入泥水，頂門有眼須急著，真意有誰了？

如今還有伶俐活佛法王麼？過來！過來！汝我俱不曉！

### 第三四五則 龐公江水

**襄州居士龐蘊** 衡州衡陽縣人。字道玄。世以儒爲業，而居士少悟塵勞，志求真諦。唐貞元，初謁石頭和尚，忘言會旨。復與丹霞禪師爲友。一日石頭（希遷禪師）問曰：「子自見老僧以來，日用事作麼生？」對曰：「若問日用事，即無開口處。」復呈一偈云：

日用事無別，唯吾自偶諧；頭頭非取捨，處處勿張乖。

朱紫誰爲號？丘山絕點埃；神通並妙用，運水與搬柴。

石頭然之曰：「子以縑耶？素耶？」居士曰：「願從所慕。」遂不剃染。

後之江西，參問馬祖云：「不與萬法爲侶者，是什麼人？」祖曰：「待汝一口吸盡西江水，即向汝道。」居士言下，頓領玄要，乃留駐參承，經涉二載。……自爾機辯迅捷，諸方嚮之。嘗遊講肆……居士所至之處，老宿多往復問酬，皆隨機應響，非格量軌轍之可拘也。

達賴喇嘛云：【一般來說，我們將宇宙當作沒有開始。在兩種立場之間，一者說東西生出來無需有特別原因，一者說意識是無始的連續；雖然後者不能解決所有的問題，與前者相較，後者較合邏輯。】海華博士云：【好吧！不過科學家們所持的觀點是：意識是由物質的因生出來的。】

達賴喇嘛云：【佛教徒對此無法接受。你必須將因分爲兩種：主因與助因。物質只可能是意識的助因，絕不會是主

因。這與宇宙學很有關係。依照佛教的演化觀點，有一個無窮大的宇宙；佛教的宇宙學認為，任何一個世界系統都會經過各種階段：有時被毀滅了，有時生起，有時有大物體，有時沒有大物體，但真正是無始也無終。而細意識卻永遠存在。因此，什麼是一個有情衆生？一個有情衆生是一有身體與心智的個體，而基本上這裡所謂的心是極細心。】<sup>6</sup>

平實云：達賴喇嘛應成派中觀見所說：「意識是無始的連續」，若屬正確，則四阿含諸經佛說即成謬誤，則應釋迦非已成佛，乃至仍未證得解脫果，與應成派中觀見牴觸故。四阿含諸經中，佛處處說「意、法爲緣生意識」，意識需藉外緣<sup>7</sup>方能生起，若緣有缺，即不得生起，故名緣起法。緣起之法，無常性空——無有常、恆、不壞性，云何可言是「無始的連續」？無斯理也。

復次，意識不論修至如何微細，皆是三界有爲法，永遠不離緣起性——必須依他緣而起。依他而起之法，名爲依他起性，如何可說「細意識卻永遠存在」？如是緣起法之意識粗細心，細至非想非非想處中，乃是十方三界最細意識，無過於此；然如是極細意識，仍是依緣而起，若離意根及非非想定法塵即不能生起故，無有常恆不壞之自體性。如是緣起法，云何應成中觀師（如古時月稱與宗喀巴、今時達賴與印順），可說是心爲

---

<sup>6</sup> 摘自眾生出版社《揭開心智的奧秘》頁 267

<sup>7</sup> 意根、法塵、色界欲界五根或無色界四空定力及法塵

輪迴生死之主體？依世俗常識即可知其夜夜眠熟斷滅、悶絕及死位<sup>8</sup>亦滅故。

若意識是無始連續心，則應是實相；然意根是意識之根，則應意根是實相中之實相；法塵及欲界五色根亦是意識生起之緣因，則法塵及五色根亦應是實相中之實相，則實相有三，合意識實相為四，是耶？非耶？如是應成派中觀邪見，而可稱為至高無上之佛法者，則十八王公之狗神亦可稱之為佛，是耶？非耶？

禪宗真悟之人悉皆遠離如是邪見，不墮意識緣起法中，亦離意識之緣因相，直探實相——涅槃本際，故名義學；爾等密宗法王活佛，欲離如是邪見者，當共探禪宗公案，便舉龐公江水公案，與爾等共話無生：

龐公名蘊，字道玄。自從悟後，眉藏寶劍，袖籠金鎚，到處行腳，專斷禪門不平之事；多少野狐禪師，死在他寶劍金鎚之下，臭名聞四方，不復濫膺賢聖、誤導眾生，當時禪門不平之鳴因之漸寂。

唐德宗貞元年間<sup>9</sup>，龐公初謁石頭希遷禪師，得魚忘筌；與丹霞山天然禪師莫逆。後有一日，石頭禪師問曰：「汝自從見老僧以來，日用事如何？」龐公對曰：「如果問我日用之

---

<sup>8</sup> 編按：正死位

<sup>9</sup> 公元七八五年後

事，那就沒有我開口之處。」又呈一偈云：

每天日用之事，其實並沒有別的，  
但是卻只有我自己與祂對偶和諧；  
於行住坐臥一切境界中，祂都不取捨，  
於一切境界中，祂卻處處都不張揚、都不乖違。  
稱皇稱帝作威作福，是誰在稱號？  
於祂而言，卻像丘山絕無一點塵埃；  
對我龐蘊來說，神通與妙用，  
無非只是運水與搬柴罷了。

石頭禪師然可了他的悟境，便問他說：「你希望出家呢？還是在家呢？」龐公答說：「願師父聽從弟子一向之所慕求。」所以就不剃髮著染衣，保持在家之身。

龐公後來到江西，參問馬祖大師：「不與萬法爲侶者<sup>10</sup>是什麼人？」馬祖大師回答說：「等你一口吸盡西江水，我就向你說。」龐公於此言下，也是頓時領受馬祖玄奧之法要，乃留駐於馬大師處參問承事，經歷二年之久。

自從久住馬大師座下參承歷練之後，龐公的機鋒與辯才極爲迅速敏捷，諸方學人老宿都嚮往他的悟境。他亦曾遊歷講經法會，點化一些講經座主。龐居士所到之處，那些有名大師，

---

<sup>10</sup> 不與萬法相到，不了知六塵中萬法者

大多會與他往來問訊酬答，龐公都隨著各種機緣而每扣必響，非一般格局度量軌範車轍所能拘束。

只如眾生每日裡朱紫爲號，自稱是皇帝、是董事長、是大財團總裁，都不過是妄心僭越，狂妄自大；此世過已，還有三皇五帝朱衣紫衣可著否？真實心王卻如丘山絕點埃，纖塵不染；生死與榮辱，伊俱不關心。如是心王自無始來，未嘗稱朱號紫，卻被佛門學人奉以朱紫之號，千山萬水尋師訪道，無非欲晉謁如是無爲心王。及至一朝得覲，方知如是心王唯在日用之中，與吾人一向偶諧；又復頭頭非取捨，處處勿張乖。若人問著悟後之神通與妙用，也不過是運水與搬柴爾。

龐公自從說得此偈，一時風行，千古流傳，禪門中幾無不知者；及至問著神通與妙用時，個個口似扁擔，水也不會挑，柴也不解搬；一似木頭，不解下口。今時全球密宗活佛三千餘人，法王有四，可中還有能於龐公此偈真意下得嘴者否？若有者，放馬過來！在下只問一句：爾喚什麼作馬？ 頌曰：

日用無別吾偶諧，未嘗取捨沒張乖，干爾什麼事？

朱紫爲號絕點埃，神通妙用運柴水，是什麼事？

休！休！莫問日用事，教我難開口。

如今諸方活佛、法王欲開口麼？且向西江水，摘取麥管閉口吸著吧！

咄！

### 第三四六則 為山淨瓶

潭州瀉山靈祐禪師 福州長谿人氏，俗姓趙。十五辭親出家，究大小乘經律。年二十三，遊江西，參百丈大師。百丈一見，許之入室，遂居參學之首。……時司馬頭陀自湖南來，百丈謂之曰：「老僧欲往瀉山，可乎？」對云：「瀉山奇絕，可聚千五百眾。然非和尚所住。」百丈云：「何也？」對云：「和尚是骨人，彼是肉山。設居之，徒不盈千。」百丈云：「吾眾中，莫有人住得否？」對曰：「待歷觀之。」百丈乃令侍者喚第一座來（即華林和尚也）問曰：「此人如何？」司馬頭陀令華林警效一聲，行數步。對云：「此人不可。」又令喚典座來（即靈祐禪師），頭陀云：「此正是瀉山主也。」百丈是夜召師入室，囑云：「吾化緣在此；瀉山勝境，汝當居之；嗣續吾宗，廣度後學。」時華林聞之曰：「某甲忝居上首，祐公何得住持？」百丈云：「若能對眾下得一語出格，當與住持。」即指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林云：「不可喚作木椀也。」百丈不肯，乃問師；師蹋倒淨瓶。百丈笑云：「第一座輸卻山子也。」（遂遣師往瀉山住持開山。）

海華博士問：「那麼印跡<sup>11</sup>是印在什麼上面？」達賴喇嘛答云：【如果你採取中觀應成派的立場，那單只是個「我」；而你若是由更基本的學派如瑜伽宗來看，印跡則是建立在意識流之上——精神的意識，不是大腦。最好的解釋是用無上

---

<sup>11</sup> 經歷某些事而留下之記憶

瑜伽密續的觀點，在此我們將意識分為三層次：粗、細與最細意識。如我們較早所討論過的，心智越粗糙的層次，對身體的依賴越多；越微細的，依賴越少，**而最細的層次則是獨立於身體之外的**，我們的這種最細意識叫做明光、明光心。因為具有這最細意識做為根源，經由與大腦、神經元、感覺器官的交互作用，才產生心智的較粗層次。在佛學中，意識的粗層次是細明光現出的性質；而對你們，就科學上來說，那通常是本自大腦，這其中有很大的區別。正如所有心的較粗層次都由最細意識產生，它們終究會融入最細意識，所以它就像是所有心智較粗層次的根源。因此我們可以說：意識中的倉庫，上面留有所有印跡（記憶）的是最細意識——明光心。它保留所有儲藏的記憶。】<sup>12</sup>

平實云：記憶絕非如達賴「法王」所說，由應成中觀所主張之不壞意識執持，如是意識「我」非能執持一切記憶故；若達賴之應成中觀所說無誤，則應一切人皆過目不忘，然現見一切學生讀諸地理、歷史、法學……等，而多不能記憶，須待意識反覆閱讀背誦已，方能憶持，故記憶非由意識所持。復次，現見有人已忘少小時事，極盡意識之力而不能復憶初出母胎之事，故非意識「我」能持記憶，自己所持者必能隨時憶知故。三者，現見有人極力想之而不可得，然於後數年間，往往因於某事觸動之故，不經意間又復憶起所遺忘之少年瑣事，故知記

---

<sup>12</sup> 摘自眾生出版社《揭開心智的奧秘》頁 272、273

憶非由意識「我」所持。四者，意識若如應成派中觀所說由往世不斷延續而來，則應人人意識皆能憶知往昔無量世事，不須入定或藉宿命通或夢中方見，而現見意識非能於一般情況中了知往世諸事。故達賴「法王」及黃教一切應成派中觀師之見皆邪，違教背理故。

瑜伽學派主張記憶由第八識如來藏所持，非如達賴所說「**建立在意識流之上**」，此是一切中外研究佛學者之共識，達賴法王曲解瑜伽宗派之意旨，實為不善。

復次，「法王」所說最細層次之意識獨立於身體之外；此語有正有訛。正者如四空天之有情，其最細意識以意根及四空定為依，無身根可住。訛者如欲界有情之修得四空定者，其最細意識仍須依欲界未壞之五根為依，方得現行於四空定等至及等持位中，非可外於身體也；如是正見，達賴「法王」應知。

復次，爾等密宗師徒有謂已證明光心者（如卡盧仁波切……等人），睽其所證之明光心，其實仍皆墮於欲界意識粗心中，以欲界中未離五塵之一念不生意識為明光心、為最細意識，俱墮密宗了義經典《楞嚴經》<sup>13</sup>所說外道五現涅槃邪見之中，不足師法。

瑜伽學派中，一切已悟未悟之人，皆說意識是生滅變易法，依未壞之五根及意根末那識與法塵為緣，方得由藏識中流

---

<sup>13</sup> 編按：密教部經典

注意識種而起。五根則是五扶塵根及五勝義根（頭腦）。五勝義根能儲藏此世所經歷事，此世意識依此世五勝義根俱有，故能憶知此世所經歷事，不能憶知往世事；往世事由往世五勝義根所持故。往世捨壽時，其勝義根中之有記業種移至第八識中保存而至此世，故此世欲知往世事者，須於定中（等持位）或夢中了知，或藉宿命通方能知之，非如記憶昨日去年諸事，能於粗意識位中了知。瑜伽學派如是了知，非如爾等密宗無上瑜伽密續所主張之由最細意識持受記憶；最細意識乃是非非想定中意識故，如是意識仍非是持記憶者故。

爾等密宗師徒，處處錯解佛法，而以佛教自居，極力擴充勢力，擠壓顯宗之弘法空間已，取顯宗而代之，唯餘似是而非、同於印度教之表相佛法，佛教遂亡。此是印度佛教滅亡之真正原因。此亦不能完全怪罪印度晚期佛教等密宗師徒，彼等亦非故意欲滅佛教故，唯因不具慧眼法眼所致故，誤認破壞佛法之學說為佛所說法故。如今台灣是大乘佛法最後淨土，爾等密宗邪見不應再來台灣玷汙。昔時印度真悟者之鄉愿心態（欲與密宗和平共存），導致無人出而破邪顯正，遂令密宗假藉虛妄不實之誇大證量，將佛教蠶食鯨吞乃至滅亡；今日大乘法中有慧眼者、有法眼者，必須記取印度晚期佛教滅亡之教訓，致力於破除密宗邪見，令密宗一切行者回歸顯宗三乘法義，莫再因鄉愿心態坐令大乘佛教復亡於台灣寶地乃至中國。

於今之際，當令大乘學人多有證得般若而起慧眼法眼者，

便舉滄山淨瓶公案，助益大乘行人親證自心藏識；證已則能領受大小品《般若經》所說「菩薩不念心、非心心、無心相心」，便能通達般若而起慧眼，乃至未來能至通達位而起法眼、證道種智，住初地無生法忍：

潭州滄山靈祐禪師，本百丈懷海禪師座下弟子，時任典座（職司廚房）；一日司馬頭陀覓得滄山勝地，薦與百丈大師，觀靈祐禪師宜居，合任開山之職，百丈乃令靈祐禪師為滄山開山之祖。不料首座華林法師不服，欲爭此職；百丈大師乃曰：「若能面對眾人之前，下得一語不落凡俗格局，滄山勝境當與汝住持。」隨即手指淨瓶問云：「不得喚作淨瓶，汝喚作什麼？」華林聞之便云：「不可說它叫作木楔也。」<sup>14</sup>百丈大師不肯他，乃問靈祐禪師；不料靈祐不答，卻一腳踏倒淨瓶。百丈大師不以為忤，反而笑云：「華林首座輸掉山子也。」遂派靈祐禪師前往滄山住持開山，世稱滄山靈祐禪師。

學人當知：若無開山本錢，萬勿住山；切勿自告奮勇欲當開山祖師，無有正法可度學人證道故。且道：百丈明明指著淨瓶，因何卻不許人道是淨瓶？靈祐禪師不答百丈大師語，抬腳踏倒淨瓶，百丈因何不怒？反將滄山勝境付託於他，竟是何意？

每見諸方談禪寫禪自謂已悟證聖諸人，謂人云：「禪不可說，說者即非禪，是故靈祐禪師踏倒淨瓶。」或云：「百丈

---

<sup>14</sup>木楔謂門戶上之持樞紐者

指淨瓶，不許人說淨瓶，是要令人離兩邊，故華林首座說非木楔，已墮兩邊。」或云：「華林首座錯在用言語說禪，靈祐禪師不用言語說禪，所以贏得滄山。」或云：「百丈不許人說是淨瓶，只是要斬斷他人思惟葛藤，使人念流停頓；華林墮在言語中，念流不斷，所以不肯他。」或云：……。如是諸方談禪說道者，紛紛擾擾各執一說，各有所本，學人迷茫、信以為真，有什麼會處？

無門慧開禪師評此公案云：「滄山一期之勇，爭奈跳百丈圈圍不出。檢點將來，便重不便輕，何故呢？脫得盤頭，擔起鐵枷。」又頌曰：「颺下笨籬並木杓，當陽一楔絕周遮；百丈重關攔不住，腳尖趂出佛如麻。」滄山靈祐禪師雖然贏得滄山勝境，然須一生辛苦開山，建設叢林。脫下百丈典座之盤頭，擔起滄山開山度眾之鐵枷，說來只比前重，不比前輕；然其住持滄山期間，度化學人證悟入道，其數甚眾，皆由有智衝破百丈重重關卡，一腳踢倒淨瓶而來，故云：「百丈重關攔不住，腳尖趂出佛如麻」。如今諸方學人欲會百丈滄山父子意麼？且聽平實頌來：

若道淨瓶則觸，不喚淨瓶則背；  
喚它木楔已觸，不道木楔又背，  
百丈指淨瓶，淆訛復誰知？

爾等密宗活佛還有知者麼？

有！喚來為爾拖死屍！（全書至此圓滿）



**引言：**緣起與五個題目。

**緣起：**從《大乘無我觀》一書，談我與台南佛子的因緣。

維那：大眾向上一問訊！大眾請就座。

**前言：**我們這次法會——佛法的聚會，主要是因為我與台南曾經有些因緣；這因緣要回溯到幾年前，那時台南紡織的侯董事長去台北，要求我來台南說法；後來不久，我們就在北門鄉的侯氏宗祠裡，以非正式講演的方式乘興而談，與大眾聊了四個多鐘頭。後來整理成文字，也就是諸位讀過的《大乘無我觀》。再來，是爲了我們台南講堂成立以後，因爲台南親教師的邀請；所以我又來了一次，講了「心經的密意」，即是後來整理出版的《心經密意》一書。我想有很多人讀過了這本書，應當印象很深刻；因爲這本《心經密意》

整理出版以後，台灣與大陸有許多位法師，本來已註解了《心經》，稿子都已經校對好了，結果他們卻說要把它封存起來，不再出版了！因為，他們覺得《心經》已經不需要再有別人的註解了。這是第二次來台南演講的因緣。

第三次是二〇〇三年六月底，台南新講堂的佛像開光典禮，當天下午開講《真假開悟》。這一次則是我第四次來台南說法。再次又來到台南，有兩個原因：第一個原因是因為我們台南共修處即將要再開新班，所以須要南下來為大家打打氣，把緣結得更深一點。第二個原因倒是隱隱約約的，怎麼說呢？因為我們《真假開悟》出版到現在剛好滿一周年了，也應該來做一個預定的回顧。所以，這一回台南講堂的邀請，我又接受了。再說台南同修們也已經多次的邀請，所以更得要來。有了這麼多的原因應當要來，我就爽快的答應了。另外，我要求他們提出一些好題目來，然後我針對所提的題目來講，因為我並沒有預設要講什麼法，而他們真的很用心，共提出了五個題目來。

## 五個題目：

【講記】現在，這五個題目呢，諸位在螢幕上可以看到。第一個題目是：

### 1. 永嘉大師《證道歌》（附論：《證道歌》與般若中觀之關係）

【講記】他們提出永嘉玄覺大師的《證道歌》，要求我來講解。我也是有這麼的一個願望，想要講《證道歌》和般若中觀之間的關係。第二個題目是：

## 2.從阿含到唯識——論第一義諦初中後善、純一滿淨

【講記】從阿含到唯識——講這個題目，目的是要討論第一義諦「初中後善、純一滿淨。」第一個題目我接受了，但是這第二個題目我暫不接受；是因為我要把它保留下來，留到以後再講。這個「第一義諦的初中後善，純一滿淨」，是依附於「從阿含到唯識」的這個題目來講的，我是想把這個內容保留下來，在《阿含正義》裡面來講，因為我預定要寫的書目裡面有這麼一套書，〔編按：自 2006/8~2007/9 全套共七輯已圓滿出齊，於各大書局上架流通。〕而且我在《阿含正義》裡面有陳述到大乘佛法的起源。但是，大乘法在阿含四大部諸經中講得很隱覆、很簡略，都是一、兩句話就帶過去了；因為阿含要說的法義主要是在解脫道上面來利樂眾生，所以第一義諦的部分都是以簡單一、兩句話帶過去；有時候是用「隱語」，就是以隱覆的話來講，那是由於聲聞聖人聽不懂大乘經典，才會產生這種現象。如果，從阿含中的法義來對照第三轉法輪唯識系經典裡面的法義，將會發現其實阿含中也有隱覆、密說大乘法；我現在是回到阿含裡面去探源唯識的正理，很多人對這部分很有興趣，現在

就常常有人在問：「《阿含正義》出版了沒有？」我們不妨再吊一下大家的胃口，再等一段時間再出版！讓大家從《阿含正義》來瞭解、來證明第一義諦的純一滿淨，並證明祂的初中後善，所以這一部分就留在《阿含正義》書裡面再來說明，好讓大家有更深入的瞭解，因此這個題目我就暫時把它保留下來。

### 3.人間佛教與菩提道之差異

【講記】第三個題目是〈人間佛教與菩提道的差異〉，這個部分，我倒覺得很可以說，而且切中時弊。就目前的全球佛教界來講，這個題目是蠻好的，所以就把它放在這裡來講。

### 4.金剛經真義

【講記】第四個題目是：〈《金剛經》的真義〉，《金剛經》的真義是很多人所不知道的、有誤會的，也有人依文解義在講，更有人亂講；我們暫且把它保留著，因為《金剛經》的註解，我講過很多次要留給我們理事長悟圓老和尚來講解。

（大眾鼓掌）這裏事先不講任何一句話，因為這部經應該是他的舞台啊！〔編案：後因悟圓老和尚多年來一再謙辭，平實導師已於二〇〇六年開講《金剛經宗通》了。〕

### 5.默照禪古今之差異

【講記】第五個題目是：「默照禪古今之差異」，這個題目對目前整個佛教界來講是非常好的，因為可以糾正目前佛教界大師們普遍的錯誤，能夠讓佛弟子們離開錯誤的知

見，並導以正知見。佛子想要尋求證悟般若，才會有機會，所以我就接受這個題目。

因此，今天就以一、三、五，這三個題目為主軸來講，並以「人間佛教」為主題；因為這幾個題目，其實都跟人間佛教有關，也是跟現在台灣的人間佛教息息相關。將來也會整理成文字，印出來給大家聞熏受用，所以不如直接把未來會整理出來印行的書名，就定為「人間佛教」。這也是因為「人間佛教」的真正意思，幾十年來已經被錯解、誤用了，所以我是希望「人間佛教」這個名稱，可以依這個演講的因緣而回復它的本來意義。也因此一緣故，所以我們就決定用「人間佛教」做為這一次演講的主題。未來，我們也有可能開始以人間佛教的招牌來弘法。因為若是真正的黃金，卻不用黃金作為名稱，那是很奇怪的事；假黃金竟用了黃金的名稱在指責真黃金，說真黃金是假的，竟然還無人反駁，那也是很奇怪的事；所以也許將來我們會用人間佛教的名稱來弘法，目前我們不排除這個可能。

待會兒你們若經過辦公室，看見我們義工菩薩，可以請他們把今天講的章節內容，列出來給諸位參考；但是內涵其實有許多都是講不完的，因為光是第一章永嘉大師的《證道歌》，就不可能說得完啊！永嘉大師的《證道歌》，我們如果真的要講，那是要講上很久的；因為般若之義難明，這必須要非常深細的去講，眾生才容易理解；如果今天也要來細

講《證道歌》，這麼一點時間是一定不夠用的，其他的章節就無法再談了。所以，我這個《證道歌》本來是打算要為大家影印然後再講，只是時間不夠，所以我們不唸它、也不講它，從《證道歌》裡面跳過去，直接跳到第二節來講《證道歌》和般若中觀的關係，因為《證道歌》的內涵，我們在未來出書時，會把它做簡單的語譯或者註解，印入書中；今天大家不必花費時間在講解《證道歌》本身的意涵上面，而可以實際證明《證道歌》與般若真實義的關聯。所以，接下來我就要直接從第二節開始來講，否則諸位今天在人間佛教與佛法的關係上面，將聽不到什麼內涵，只能聽到《證道歌》的內涵而已。

〔編案：下一期起將開始連載平實導師的《人間佛教》〕





# 明心與眼見佛性

—駁慧廣〈蕭氏「眼見佛性」  
與「明心」之非〉文中謬說  
正光居士

(連載十一)

二，煩惱漸漸淡薄。未明心之前，不知如何斷除煩惱或者只能以定力去降伏煩惱，無法真正的斷除煩惱。於日後有機會得以參禪，才開始與無始無明相應，但仍無法斷除煩惱。直到發起一念相應慧——破參明心了，才得以斷除一念無明的見一處住地煩惱（亦名我見、見惑），不再以意識心爲我，也不再以色身及受想行陰爲我，故能斷除少分煩惱；同時也打破了無始無明。因爲我見已在明心見道時斷除，所以我見亦名爲見道所斷煩惱。明心時雖然得以斷除我見煩惱，但仍有一念無明的欲界愛、色界愛、無色界愛煩惱（以上三種煩惱名爲思惑，亦名我執）尚未斷除，須於歷緣對境中，對自己的貪瞋癡等煩惱障種子的現行及隨眠漸漸斷除。因此，我執亦名修所斷煩惱，是見道後所應斷除的煩惱；當有能力斷盡我執煩惱之現行，於已解脫道已究竟清淨成無學時，已離分段生死，但仍然有習氣種子隨眠、所知障隨眠未斷除。地上菩薩雖然有能力斷盡思惑，可是

並不急著斷除究竟，而是會在無生法忍的道種智以及斷除習氣種子隨眠、所知障隨眠上勦力用功，並且故意留一分思惑以潤未來世生，以便廣度有緣眾生進而成就佛道。然而，菩薩道學人明心前沒有能力斷煩惱，得在明心後才有能力斷除煩惱的現行、習氣種子的隨眠、所知障的隨眠；其原因主要在於明心後，七轉識觀察這個第八識本來無生、不在煩惱中，而是七轉識自己不斷的在相應種種煩惱。七轉識了知這個道理以後，轉依第八識的無生體性，得以在種種境界中，漸漸清淨自己的煩惱種子，汰換自己染污的種子；轉煩惱為菩提，漸漸地斷除種種煩惱的現行、習氣種子隨眠及所知障隨眠。並且，增益自己的差別智、道種智，乃至究竟清淨成就佛道。所以大乘法中，明心見道才是修道的開始，才有能力斷除煩惱少分，並使自己的煩惱漸漸淡薄，乃至究竟清淨。如果沒有明心見道，用定力僅能伏煩惱，無法真正斷除煩惱。因此，建議慧廣應以證悟第八識如來藏為標的。待明心了，才有能力斷除煩惱、薄貪瞋癡，乃至究竟清淨；別再繼續沈迷於離念靈知意識心，因為意識是無常心，是有生有滅的法。

又我見及貪瞋癡止息乃是菩薩與聲聞皆應斷除的煩惱——見惑及思惑，也是菩薩與聲聞正覺共道。然雖如此，菩薩與聲聞正覺也有不共道的地方。其不共道有二：一者、聲聞人雖然能夠斷除煩惱障現行，窮盡一生可以成就解脫道極果，成俱解脫，隨時取證無餘涅槃，卻無法斷除煩惱障習氣種子隨眠及

所知障無明隨眠。菩薩則不然，能夠與聲聞人同樣的斷除煩惱障現行，於三地滿心時即可以隨時取證無餘涅槃，但卻不急著取證，而故意留一分思惑潤未來生，努力在無生法忍上用功、努力去斷除煩惱障的習氣種子隨眠及所知障隨眠，窮盡三大阿僧祇劫成就佛菩提道極果——佛。

二者、聲聞人從五蘊、六入、十二處、十八界等空相觀察一切法虛妄，因而得證聲聞初果時，斷除我見及身見，不再以清清楚楚、明明白白、了了常知的意識心及處處作主的意根為真我，可是並未找到一切有情生命實相空性心。菩薩則不然，透過參禪方式，找到生命實相空性心，不僅斷除三縛結，而且也打破無始無明，發起大乘般若的智慧；並以此來反觀第八識所生的五蘊、六入、十二處、十八界空相都是虛妄不實，沒有真實我，唯有第八識才是真實我。

從菩薩與聲聞正覺共道及不共道當中可知，我見及貪瞋癡的止息，不過是斷除見惑及思惑，也就是斷除一念無明煩惱的現行，只不過是菩薩與聲聞正覺共道而已，尚未論及正覺不共道。從這裡可以了知，慧廣說：「修行要的水——貪瞋癡止息、生死輪迴止息」，僅論及聲聞之道而已，故慧廣所說純粹是聲聞人的心態，是心量狹隘的定性聲聞種性人，不是心大寬廣的菩薩種性人；這也難怪堅持離念靈知意識心為真心的慧廣，甫聽聞平實導師甚深微妙究竟了義的大乘法，與自己的妄想不同，而無法信受，遂撰文公開毀謗，已成就毀謗大乘勝義僧的

罪行，正是佛說的可憐愍之人。

又慧廣提及三性三無性，正光就舉經文及譬喻來說明三自性及三無性的真實義理，以免慧廣及其跟隨者，因為誤解三自性及三無性，而廣造毀謗三寶之重罪。《解深密經》卷二：「勝義生當知：我依三種無自性性密意，說言一切諸法皆無自性。所謂相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。善男子！云何諸法相無自性性？謂諸法遍計所執相，何以故？此由假名安立為相，非由自相安立為相，是故說名相無自性性。云何諸法生無自性性？謂諸法依他起相，何以故？此由依他緣力故有，非自然有，是故說名生無自性性。云何諸法勝義無自性性？謂諸法由生無自性性故，說名無自性性，即緣生法，亦名勝義無自性性，何以故？於諸法中，若是清淨所緣境界，我顯示彼以為勝義無自性性，依他起相非是清淨所緣境界，是故亦說名為勝義無自性性。」

翻譯如下：「勝義生菩薩！你應該知道：我釋迦世尊依三種無自性的體性所含藏的密意，說一切諸法都是藉著種種助緣，由這個根本因——第八識出生，都是因緣所生法，緣生緣滅，本身沒有自體性，也就是相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。善男子！什麼是諸法相無自性性？即是對諸法相恆生一切不如理作意，產生了普遍的計度（即遍計執性），誤以為這些生滅法中有一部分是真實法，為什麼這樣說呢？因為這都是對第八識不如實知的緣故，不知種種法相是由第

八識自己所生的六根及共業有情所感而變現的器世間外五塵相接觸，由第八識變現內六塵相分，再由七轉識對這些內六塵相分起了種種不如理作意分別而產生種種的執著。這種執著，是不如實了知一切法都是由第八識所變現，再由七轉識對一切法產生普遍的計度（不是指第八識空性心自己），所以說相無自性性。什麼是生無自性性？即諸法相是依如來藏因與種種緣而出生，乃是由如來藏心藉著六根、六塵、觸三和合而有，為什麼這樣說呢？因為諸法都是六根、六塵相接觸後，六識就從如來藏心中流注而出現了；有了六識，就能了知一切諸法內容而安立名言。這些名言都是人爲所施設，假名而有，不是第八識空性心本身，所以說生無自性性。什麼是諸法勝義無自性性？即諸法都是六根、六塵、觸心所三和合，由第八識變現帶質境的內相分，與外境非一非異，何以故？外色塵是色法，內色塵相分是心法，非一故；此帶質境內相分與外色塵相分一模一樣，無二無別，非異故。這個能夠圓滿成就及顯現與外境非一非異的勝義性，是依根、塵、觸而顯示出來的，所以這個勝義並無自性性，是依他而有，因此說勝義沒有自體性，都是因緣所生的法，所以說勝義無自性性。為什麼這樣說呢？因為諸法相都是從這個第八識因，藉著種種緣而生，爲空相所攝，並不是第八識空性心自己啊！因為這個緣故，所以說勝義無自性性。」

從上面經文及直譯中得知，依蘊處界而說有三自性，簡稱

遍計執性、依他起性、圓成實性，亦即相無自性性、生無自性性、勝義無自性性。菩薩於依他起性的蘊處界中，如實現觀蘊處界及其所生的一切法，悉依不生不滅的空性心，藉著種種的助因與藉緣而出生，故虛幻不實，沒有可以自己獨自存在的體性。以此現觀的緣故，證得遍計執性及依他起性所依的圓成實性——人、法二空所顯真如。然而，就第八識空性心而言、就第八識所處的涅槃境界而言，根本就沒有所謂三自性的存在，所以三自性是以第八識心體為根本因，藉著種種緣，再由第八識心體出生或顯示，都是因緣所生法，本身是虛妄的，而第八識心中從來都沒有三自性可說；也就是說，第八識實相心自住境界中，並沒有三自性可說；是在第八識出生名色以後，顯示了依他起性及遍計執性時，由實證法界實相智慧的菩薩現觀了第八識的圓成實性，才說這個圓成實性是勝義諦；而這個勝義諦卻是必須假如來藏及其所生的名色與前二個自性，才能顯示出來；若離名色及前二自性，只有如來藏單獨存在時，就無這個勝義可說了，由此緣故而說勝義無自性的體性；也因此緣故而說三自性為「三性三無性」。

這個道理就像空性心如來藏與空相蘊處界的關係一樣：空性心所生種種蘊處界空相，雖然不斷的在空性心表面運作，顯現生滅不斷的現象，故言蘊處界虛妄；可是這個貫穿三世的空性心，得以讓世世的蘊處界不斷的生起、不斷的運作、不斷的壞滅；滅已又生，不斷的生滅，恆常不斷；所以是常住的空性

心與生滅的蘊處界空相同時同處，是真妄和合運作而顯示出來的。所以，不能外於不生滅的第八識空性心，而有生滅不斷的蘊處界空相。

同樣的道理，三自性與三無性的關係，是為諸已證八識心王三自性的人，為了使他們能實證有餘涅槃、無餘涅槃，使能永伏性障如阿羅漢，然後轉依菩薩道而進入諸地廣修菩薩行，故云三無性；乃依藏識自住境界而說，非無三自性常住於一切凡夫有情中也（然此只有深悟菩薩方能了知，並非初悟菩薩所能了知）。若無三自性，則無依他起性；無依他起性，則無蘊處界，意識覺知心亦無，是誰能修證八識心王而證知三無性？若無遍計執性，尚無無明及業愛種子，則無此世身心，是誰能修證三無性？若無圓成實性，則無依他起性、遍計執性，尚無此世蘊處界，誰能夠於依他起性上修除遍計執性而成就解脫果？若無第八識的圓成實性，尚不能有三界有情身心，是誰能夠修學般若及唯識種智而成就佛菩提果？故唯有已經親證如來藏而能現觀三自性的菩薩，佛才會為他們咐囑「三性三無性」；未實證如來藏者即無可能了知三自性，不能了知三自性者即無可能了知三無性；是故慧廣應先求證第八識如來藏心，證得如來藏心已，更當努力求證三自性，證已方知末學上來所註解的第八識三無性之真實義理，方能了知三無性，此即《成唯識論》卷九所說：「三頌總顯諸契經中，說無性言非極了義；諸有智者不應依之，總撥諸法都無自性。」慧廣尚未證得第八識，尚

無法現觀三自性，卻奢言三無性，當然會成爲戲論之說，徒然貽笑大方，對自己絕無實質利益可說。

因此說，欲證三無性者，必須先證三自性；欲證三自性者必須先求證第八識如來藏，不得否定自心藏識——第八識，第八識自心藏識即是三自性中之圓成實性故；證得如來藏的圓成實性時，才能自己證實識陰等法都是依他起性的虛妄法，才能證實自己處處作主的意根只是在依他起的識陰等法中普遍計度而產生了執著，如此才能證實三自性的確實存在；但是三自性卻都是從親證如來藏，現觀如來藏的圓成實性才能漸次了知的，此即《楞伽阿跋多羅寶經》卷一所說正理：「云何成自性（圓成實性）？謂離名相事相妄想，聖智所得及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心。」

反觀慧廣所說，都是對經文誤解以後所說的邪見，證明他完全不懂三自性、三無性，也不懂得圓成實性，何以故？因爲慧廣外於空性心第八識，否定空性心如來藏的真實有，純以意識等六識而說三自性、三無性、圓成實性故，已成爲牛頭逗馬嘴的笑話。因此，先有對如來藏的圓成實性真實存在的承認，才能死心踏地參禪而實證如來藏；先已實證了如來藏，才能現觀意識確實是從如來藏中藉六根六塵爲緣而出生的，才有對意識等識陰的依他起性能如實知；有了對意識的依他起性如實知，才有對意根的遍計執性能真實證解的智慧，這些都是從如來藏的圓成實性中出生或顯示出來的，故三自性是依如來藏的

圓成實性而施設的。然而慧廣卻極力否定圓成實性所依的如來藏心的存在，像這樣外於不生不滅的第八識心，執取生滅的離念靈知意識心而解說如來藏心的三自性、三無性以及圓成實性，本身即不如法，有何資格評論他人懂或不懂三自性、三無性及圓成實性？因此緣故，說慧廣根本不懂佛法也！所作的評論即如同三歲小兒妄評大學教授一般的可笑。

最後，針對這幾章作個總結：這個阿賴耶識——第八識如來藏就是因地的真心，也是未來果地的無垢識。因此，阿羅漢精進斷除了煩惱障的種子現行（菩薩亦斷習氣種子隨眠），將阿賴耶識的阿賴耶性（能藏、所藏、執藏的體性）捨清淨了，斷除分段生死，而滅掉阿賴耶識之名稱，唯留異熟識名稱，只改其名不改其體，仍是同一心體——第八識；待斷盡了異熟識的煩惱障習氣種子隨眠及所知障隨眠，改異熟識名為無垢識，也是只改其名不改其體，仍是同一心體第八識。既然這個心體就是未來佛地的常住心無垢識，所以這個阿賴耶識（第八識如來藏）就是佛所說的真心，也是真悟的禪宗祖師所悟的心體，故知祂絕不是慧廣所說的妄心、妄識。所以 大慧宗杲禪師云：「到這裏，打失布袋，湛堂爲我說底方便，忽然現前；方知真善知識不欺我，真箇是金剛圈，須是藏識明，方能透得。」〔《大慧普覺禪師語錄》卷十五〕，假使能出生慧廣所「悟」的離念靈知意識心的第八識如來藏，慧廣可以說爲妄心、妄識，那麼慧廣所「悟」的離念靈知意識心，正是被第八識如來藏「妄心」所出生的，

又該說是真心或妄心呢？慧廣對自己這一嚴重的矛盾，卻是尚未想到而不能及早考慮自己文章中的大過失，怎能說是有智慧的人呢？

又如《佛祖綱目》卷四十一載云：【燈祝曰：『色身無常，早求證悟。時至，吾將行矣！』侍者執紙求偈，燈曰：『終不無偈便未可死耶？』侍者請益堅，乃書曰：『生滅與去來，本是如來藏；撈倒五須彌，廓然無背向。』投筆端坐而逝。火化，異香襲人，舍利不可勝計。】

亦如《圓悟佛果禪師語錄》卷四：【群靈一源假名為佛，體竭形消而不滅，金流朴散而常存；於一現一切而普該，於一切現一而無刹不遍；同古同今契物契我，正體一如非生非滅。所以道：「生滅去來，本如來藏妙真如性。」夫如是，則生未嘗生，滅未嘗滅，去未嘗去，來未嘗來，都盧是箇如來藏體，真如正性。敢問提舉中奉，即今在什麼處？還委悉麼？無生無住著，處處是全身。】

三如《宏智禪師廣錄》卷二：【舉魯祖問南泉：「摩尼珠，人不識，如來藏裡親收得。如何是藏？」泉云：「王老師與爾往來者是。」祖云：「不往來者？」泉云：「亦是藏。」祖云：「如何是珠？」泉召云：「師祖！」祖應諾，泉云：「去！汝不會我語。」頌曰：別是非，明得喪；應之心，指諸掌。往來不往來，只者俱是藏。輪王賞之有功，黃帝得之罔象。轉樞機，能伎倆，明眼衲僧無鹵莽。】

亦如《宏智禪師廣錄》卷四記載，天童宏智禪師【持鉢歸，上堂：「生滅去來，本如來藏；清淨妙明，虛融通暢。六門我，絕攀緣；三界渠，無身相。無生路上底人，識取萬迴和尚。參！」】

《宗鏡錄》卷四，永明延壽禪師說：「然**第八識**無別自體，但是**真心**；以不覺故，與諸妄想有和合不和合義。和合義者能含染淨，目為**藏識**；不和合者體常不變，目為**真如**，都是**如來藏**。故《楞伽經》云：『寂滅者，名為一心。一心者，即**如來藏**。』**如來藏**亦是在纏法身。」

此如來藏，在楞伽中的聖教開示：「此**阿梨耶識**名**如來藏**，與七識俱。」明說阿賴耶識心體就是如來藏，是與意根及識陰六識同時在一起的；而上面稍微例舉的禪宗真悟祖師之開示，也都說禪宗證悟的標的就是第八識如來藏，又說是真心。慧廣自稱懂禪、悟禪，也常常教禪而為人主持禪七，而以證悟者自居；若真是證悟者，就應該已經證得第八識如來藏，不料卻會信受印順的六識論邪見，落在意識心境界中，顯見他尚未證得祖宗禪師所證的第八識真心如來藏，顯然是誤會禪宗、誤會佛菩提的凡夫；因為意識心是常見外道、佛門凡夫所墮的生滅境界法故，而慧廣正好是落在意識心中的凡夫。

然而菩薩證悟第八識後，依第八識的立場而言，根本沒有所謂的四相（我相、人相、眾生相、壽者相）存在，因此心中沒有慢、過慢、慢過慢、增上慢；唯有未悟而不能直心的人，反謂

菩薩心中有慢。正如慧廣一樣，不能安忍被人揭穿假冒證悟者的身分（其實是他自己心虛而對號入座來批判別人，才會被人回應評論而洩露他錯悟的底細），然後開始在網路上以化名極力毀謗平實導師。但在慧廣化名毀謗平實導師以前，平實導師從來不曾主動指出慧廣所說之法義有誤；而慧廣只因為平實導師所著書中的法義已顯示一切錯悟者（慧廣只是其中之一）所「悟」的離念靈知是意識、是妄心、是生滅法，所以慧廣不能安忍於名聞利養漸漸流失，屢次以化名質疑，都被正光及諸同修們所破，無力提出其法正確之辯證，即開始採取人身攻擊，反說平實導師及正光心存我慢、傲慢，乃至說之為「飛揚跋扈，超出正常人應有的心態」；作出這些無根毀謗以後，已成就謗法、謗賢聖之重罪，而使他自己種下難以善了的不可愛異熟果報。

慧廣的所「悟」是意識心，這是因為信奉印順派的六識論以後的必然落處——意識是所有諸心的最終心。但是慧廣應該想到的一點——很重要的一點，那就是：意識是由如來藏藉六根、六塵為緣而出生的，而根與塵也都是由如來藏出生；意根不但無法出生根塵，反而是要由根塵為緣才能出生的。意識既是藉根與塵為緣才能從如來藏中出生，而意識出生必須依止的根與塵也和意識一樣是從如來藏中出生的；那麼慧廣所「悟」的意識若是真心，則意識所依的根、塵、如來藏，更有資格說是真心。若如來藏及意識都是真心，慧廣何須妄評實證如來藏的平實導師未悟？若如來藏及意識都是妄心，那麼慧廣同樣

是錯悟者，也沒有資格來評論別人錯悟。若意識是從如來藏中出生的，而且也找不到任何一法可以出生如來藏，當然如來藏才是最終心、究竟心，當然是真心；而慧廣以所生的意識認定為常住不壞的真心，顯然是錯悟；更無資格評論已證得第八識如來藏者是否有悟，所以慧廣妄評別人，真是不自量力的作法，最後終究會招來別人依法辨正，所說都屬徒然，無法挽回自己的名聞與利養，並且是促使更多人經由辨正而了知慧廣的落處與錯悟，故慧廣妄評別人，並非有智之行為。

因此，正光才會特地在這裡舉出真悟禪師們一小部分的開示，證明禪宗證悟的唯一標的就是第八識如來藏，期望能攝受慧廣回歸禪門正道，早日懺悔滅罪，以免後報。在此建議慧廣，趕快拋棄「阿賴耶識是妄心、妄識」之大邪見，努力尋找自己身中本來離見聞覺知的阿賴耶識心體，一旦找到這第八識如來藏，才會真的知道平實導師所說都是真實語、不誑語，完全符合經典所說。若不拋棄「阿賴耶識是妄心、妄識」之大邪見，仍執「阿賴耶識是妄心、妄識」的邪見，仍堅執離念靈知意識心是真心，則永遠不脫禪宗祖師所說「光影門頭認識神」、「鬼窟裡做活計」、「冷水泡石頭」……的常見外道無明；就算能無量世生死中努力精進的修行，依舊是博地凡夫一個，仍將流轉於三界生死輪迴不得出離；而今時未得言得，未證言證，已犯下大妄語業，未來將受長劫尤重純苦之果報，誠是可憐憫之人！（待續）



(連載一)

## 第一章 從部派佛教之發展，正觀中論緣起

二千五百多年前，世尊於天竺示現大般涅槃以後，聲聞法中的摩訶迦葉尊者觀察到：須跋陀羅摩訶羅比丘認為可以不必再聽從世尊關於淨或不淨、應作不應作之言教，隨著世尊之涅槃示現，從此以後自己可以隨欲造作或不作。看到同行比丘有這樣的想法，促使摩訶迦葉尊者思惟著：有這種想法之比丘能導致惡法生起，應該趁惡法未興起之前結集世尊言教為法藏，讓世尊正法能夠住世久遠以利益有情眾生；世尊亦教導弟子，於世尊涅槃以後應以世尊所說之法及戒為師。摩訶迦葉尊者為護持世尊正法，遂邀集聲聞法中共五百位阿羅漢與凡夫，同聚於王舍城，以持律第一的優波離尊者為首而誦出毘尼藏（律藏），以多聞第一的阿難尊者為首而誦出法藏，此

法藏函蓋了四部阿含之修多羅藏（經藏）及阿毘曇藏（論藏）。此經、律、論三藏或名戒、定、慧藏，於世尊涅槃以後不久而作初次結集，師資遵守相傳不絕。（註<sup>1</sup>）

世尊涅槃後一百一十六年，長老離婆多及薩婆迦，為斷除於毘舍離所生起之十事非法及消滅諍法，邀集七百位通達三藏之比丘重新誦出毘尼藏，此是聲聞法中的三藏法教第二次結集，只結集十事非法的聲聞律藏，無關法藏及大乘律、法。（註<sup>2</sup>）

世尊涅槃後一百一十八年，阿育王統領閻浮利地；阿育王自從信受佛法以後，於所統領之八萬四千國廣興塔寺，佛法大興。（註<sup>3</sup>）當時諸多外道逐漸失去供養利得，四處乞食往往難有所獲，為飢渴所逼故，遂入於佛門中作沙門；雖然表相已經是佛法中之沙門，但卻仍然以其原有之外道戒律與法義來教化人民，一切威儀進止完全不遵照世尊所規範——不依當時真正佛門比丘應當遵守的律儀而行。到了布薩（誦戒、懺悔）的日子，這些表相佛法之假名沙門也到場參與布薩，可是當時所有善守佛門律儀之比丘們卻不願與他們一起布薩，因為那些人是犯戒的不淨者，依律不應允許他們參加布薩，於是律藏內容正訛之諍即從此生起。時阿育王經過目犍連子帝須之教導：何法是佛說，何法非佛說；何者是佛法之戒律，何者為非。據此而過濾

---

註<sup>1</sup> 《善見律毘婆沙》，大正藏第二十四冊，六七三頁中。

註<sup>2</sup> 《善見律毘婆沙》，大正藏第二十四冊，六七七頁下。

註<sup>3</sup> 《善見律毘婆沙》，大正藏第二十四冊，六八一頁上。

了那些說佛法「是常、是斷、是非想、是非非想、是世間涅槃……」之外道假名沙門，並予以逐出僧團。之後，以目犍連子帝須為上座，邀集通達三藏之一千比丘再重新誦出毘尼藏及法藏，猶如第一次結集與第二次結集，此是聲聞三藏法教第三次結集。(註<sup>4</sup>)

世尊涅槃後，以摩訶迦葉尊者、富樓那尊者、優婆離尊者及阿難尊者等為首而結集佛說之聲聞三藏法教，當時五百結集之法會內為首者，皆為世尊在世時已親證解脫果、通達聲聞三藏，並能夠攝受、教導新進比丘之上座比丘，而所結集下來之聲聞三藏法教——四阿含諸經的法義，就由此等大阿羅漢與其所帶領之弟子等師資共五百位，互相遵守而傳下來，即依這個系統之師資傳承而稱為「上座部」，是依為首的阿羅漢等上座而立名故。而結集法會外之聲聞弟子雖然沒有參加法藏結集，同樣的以其在佛座下所修學的聲聞三藏法要帶領著大眾修學佛法；這個系統的師資所傳承下來的法脈，就被稱為「大眾部——摩訶僧祇部」。這兩大部在世尊涅槃後百年，雖存在著不同的部名，但是法義上並未有異執。而佛滅後由文殊、普賢、彌勒、維摩詰、摩訶迦葉、童女迦葉等菩薩繼續弘傳的大乘佛教，仍然外於聲聞摩訶迦葉、富樓那、優波離的聲聞乘佛教繼續弘傳著。

直到阿育王時代，聲聞法中的上座部及大眾部才開始對戒

---

註<sup>4</sup> 《善見律毘婆沙》，大正藏第二十四冊，六八二頁上。

律的主旨與布薩有了諍論，以及對於生死及涅槃等法有了不同的見解。有說世尊涅槃後將近二百年時，大眾部將文殊與阿難等人結集的華嚴、般若等大乘經摻雜於聲聞三藏中而說，當時有人信受，也有人不信；緣於此，大眾部又分成一說部、出世說部、灰山住部（或名雞胤部）。於將近二百年時，又因為法義深淺之異執，大眾部再次分出多聞部；甫屆二百年時，又於多聞部中再分別出不同法義，此等異信者又新成立多聞分別部。到了滿足二百年時，更因為有外道為利養而於佛門中出家，因受戒得戒之諍論，此等外道又分出支提山部及北山部。如是，大眾部因內部法義諍議及外道違戒等緣故而分出七部。（註<sup>5</sup>）

聲聞法中的上座部，從摩訶迦葉尊者以來二百年內都沒有異部，直到第三個百年的初期，有以經為正而弘法者，有以毘曇為正而弘法者，因此而分成正弘契經之上座弟子部（又名雪山住部），及以毘曇為勝而正弘毘曇之薩婆多部（又名說一切有部）。薩婆多部中，以舍利弗之法相毘曇為主之弘傳者，亦另成一部稱為可住子弟子部（又名犢子部）；第三個百年中期時，有嫌此法相毘曇不足，又各各造論，取經中之義理而補足之，各自所執不同的緣故，犢子部又分出法尚部、賢乘部、正量弟子部、密林部等四部。第三個百年即將屆滿時，因所執義理不同的緣故，從薩婆多部分出正地部（又名化地部），不久又從正地部分出法護部（又名法藏部）。同一時期亦因異執故，另從薩

---

註<sup>5</sup> 《三論玄義》，大正藏第四十五冊，第八頁上。

婆多部分出善歲部及說度部（又名經量部）。上座部因各部異執的緣故，共分出十一部。（註<sup>6</sup>）

上座部與大眾部是聲聞法的根本二部，及所分出之十八部，總共有二十個部派，皆屬於聲聞法中的部眾，皆未脫離世尊先前所作之預測，如同五百結集後隨即展開的大乘法結集（七葉窟外的千人大結集）的經典《文殊師利問經》卷二中所說：

爾時文殊師利白佛言：「世尊！佛入涅槃後，未來弟子云何諸部分別？云何根本部？」佛告文殊師利：「未來我弟子，有二十部能令諸法住，二十部者并得四果，三藏平等無下中上，譬如海水，味無有異，如人有二十子，真實如來所說。文殊師利！根本二部，從大乘出，從般若波羅蜜出，聲聞、緣覺、諸佛悉從般若波羅蜜出。文殊師利！如地水火風虛空，是一切眾生所住處，如是般若波羅蜜及大乘，是一切聲聞、緣覺、諸佛出處。」佛說此祇夜：

摩訶僧祇部，分別出有七；體毘履十一，是謂二十部。十八及本二，悉從大乘出；無是亦無非，我說未來起。（註<sup>7</sup>）

根本二部就是**上座部**（體毘履）及**大眾部**（摩訶僧祇部），佛

---

註<sup>6</sup> 《三論玄義》，大正藏第四十五冊，第八頁上。

註<sup>7</sup> 《文殊師利問經》大正藏第十四冊，五零一頁。

說都是從大乘法中分出而說，從般若波羅蜜分出而說，這是表示：三乘菩提皆是佛陀施教方便而從唯一大乘的佛菩提中，分爲三個時期說法而施設聲聞乘、緣覺乘、大乘；聲聞乘與緣覺乘合併在第一轉法輪時期宣講，大乘法則分在第二、第三轉法輪時期宣講，第二轉法輪講般若諸經，第三轉法輪講唯識諸經，是故上座部與大眾部的聲聞法也是從大乘法中分出的。上座部就是結集四阿含的五百結集等人，從法藏結集以後演變到部派之成立前後，皆是遵循於世尊所說之正法——從大乘法中析出而猶如化城之二乘解脫道以及含攝解脫道之佛菩提道，是大乘教與二乘教併行弘揚的情況。但是聲聞教因於各部之所執不同、信受者不同、外道的滲入，而有聲聞法分裂後的十八個部派產生，連同根本部的上座部與大眾部，共有二十個聲聞部派；大乘佛教則因有諸大菩薩的妙法及傳承不斷而繼續一脈相傳，並未分裂，前後一貫都以如來藏實相般若智慧及如來藏的一切種子智慧而弘傳不輟，並且由於法教及實證境界俱皆勝妙，引生學人更大的興趣而日益擴大其影響力。但二乘化城的聲聞法則是從大乘佛法中析出，後來卻因誤會大乘經教及誤會二乘法、律，故漸次分部。佛又說般若波羅蜜及大乘是一切聲聞、緣覺、諸佛出處，這也表示聲聞、緣覺所證之解脫道，是以大乘法中菩薩所親證之如來藏阿賴耶識（異熟識）之本來自性清淨涅槃爲根本、基礎；聲聞、緣覺所證之有餘、無餘涅槃，即是因於如來藏阿賴耶識（異熟識）的本來自性清淨涅槃而施設。

菩薩從三賢位修證到十地、等覺，最後妙覺地究竟佛所證之無住處涅槃，也是不離如來藏阿賴耶識（異熟識、無垢識）之本來自性清淨涅槃。親證如來藏阿賴耶識（異熟識），現觀此識與其所生之五陰和合運作、不一不異，現觀此識所生現之五陰法界與涅槃法界空有不二、不一不異，如是現觀五陰眾生常住於本來自性清淨涅槃，所得之智慧就是般若波羅蜜，這是必須親證第八識以後才能生起的大乘智慧；依憑此般若波羅蜜才可以進修一切種智，斷除分段生死苦及斷盡變易生死苦，究竟清淨煩惱障及所知障，最後成就佛道，這就是大乘法——並非只修解脫道就能成佛。在大乘法一直都與聲聞法同時弘揚的狀況下，聲聞部派佛教中對大乘法產生種種臆測的想法，也對聲聞解脫道及戒律有了種種不同的見解而逐漸分部；大乘佛教則數百年間始終如一而未分部，漸傳而到今天亦仍然只有二種現象：此錯悟者說法與他錯悟者所說有異（當然一切錯悟者的說法也都與真悟者所說有異），而大乘法中的古今真悟者所說始終前後不二、法同一味。是故古天竺乃至今日全球佛教的真悟菩薩所傳之法，是始終一味、同一法乳而不曾有所演變的；有所演變的，永遠都只是聲聞凡夫僧對解脫道法義及大乘法義誤會以後，不斷的「改進」而產生的演變現象，這種現象從來都與歷代真悟菩薩所弘傳的大乘法義無關。如同現代大乘法中的錯悟者所說，互有異同而都與真悟者所說全然不同，這些錯悟者在弘法過程中，必須一再的修正其說法而不得不演變，但真悟者的說法是始終如一而不可能會有演變的，因為法界實相必然是古今

如一而不可能被演變的。

聲聞、緣覺畏懼生死，以為生死涅槃實有，而努力修道斷除與三界生死相應之我見與我執，以滅除五陰苦為目標而求涅槃法；定性聲聞、緣覺不證如來藏阿賴耶識（異熟識），然而佛以究竟解脫於三界又能於三界自在之一切種智巧設方便，教導聲聞、緣覺離欲、愛盡，到達生死苦之邊際。聲聞、緣覺聖者如說而行，除去其如來藏阿賴耶識所執藏，能牽引眾生於三界生死輪迴之染污種子，使其如來藏之「阿賴耶識性」滅除，只留存異熟性而證阿羅漢果；此時雖然仍不知不證自心如來，卻能於現法中證得無為寂滅法樂（其實仍是自心如來藏所顯，而聲聞羅漢不覺不知如來藏心所在），捨壽前得以安住於不受後有之涅槃法中，因此佛說聲聞、緣覺皆從般若波羅蜜出。所以說聲聞人從佛受學聲聞法、緣覺法以後，所結集出來的法藏，乃至後來各有所執而分出之各部派，都是從大乘法而出；因為佛法本來唯是一佛乘之法，之所以被分成三乘教而次第教授，乃是釋迦世尊度眾之方便善巧，以契合根器陋劣之娑婆眾生。《妙法蓮華經》卷三中佛說：

於是眾人前入化城，生已度想，生安隱想。爾時，導師知此人眾既得止息，無復疲倦，即滅化城，語眾人言：「汝等去來！寶處在近，向者大城我所化，作為止息耳。」諸比丘！如來亦復如是，今為汝等作大導師，知諸生死煩惱，惡道險難長遠，應去應度。若眾生但聞一

佛乘者，則不欲見佛，不欲親近。便作是念：佛道長遠，久受勤苦乃可得成。佛知是心怯弱下劣，以方便力而於中道爲止息故，說二涅槃。若眾生住於二地，如來爾時即便爲說：「汝等所作未辦，汝所住地近於佛慧，當觀察籌量，所得涅槃非真實也；但是如來方便之力，於一佛乘，分別說三。」（註<sup>8</sup>）

既然聲聞、緣覺、諸佛的出處都是般若波羅蜜及大乘，而佛滅後聲聞部所演變之上座部、大眾部二根本部，及從二部分出之十八部所弘傳的聲聞法，也都是從大乘法中方便析出，表示佛法於佛未入涅槃以前，就已經把含攝聲聞、緣覺解脫道之大乘佛菩提道圓滿具足演說了，而究竟法的大乘法與方便道之二乘法，本質從未經歷任何演變；只有學法者之智慧差別與心量差別，以及對法義修證、我見我執及我所執之認知差別而錯會、錯證。在三乘正確法教仍然繼續弘傳的過程中，錯證者必然會不斷的修正其錯誤或互起諍論，所以產生諸部異執之部派演變；如果能夠以大乘法及般若波羅蜜爲根本來解說二十部各別所執之法義，而且所解說是正確的，就可以達到佛所說的：「三藏平等無下中上，無是亦無非。」然而，由於聲聞、緣覺未能悟入大乘法，尙未證解般若波羅蜜所依止之自心如來藏故，所以聲聞、緣覺所解說之法要，不能含攝大乘法修證之究竟法義，對於大乘人無我、法無我以及生死與涅槃不二之深

---

註<sup>8</sup> 《妙法蓮華經》大正藏第九冊，二十六頁。

義，自始至終都無法觸及，只能住於臆想猜測之中。而上座部等聲聞五百聖、凡之第一次法藏結集，所產生之四阿含諸經；乃至百餘年後的聲聞法教第二次結集等律藏戒經，對於二乘學人而言，最多也只能讀到佛所教導修證二乘解脫道之部分法要，而於第一結集的四阿含諸經中佛所隱說的大乘法之根本——般若波羅蜜的部分——卻一無所知，這也是必然的現象。因為他們未證如來藏而不能勝解佛所說義，無法生起對於大乘法義的念心所，故無法憶持大乘法。

依照般若經中的記載，佛將般若波羅蜜囑累於阿難尊者，期許阿難尊者不可忘失、不可作最後斷種人。由此也可以確定，大乘法之般若、方廣唯識經典，一定是由阿難尊者與諸菩薩將佛所傳授之究竟微妙甚深義理共同結集出來，如同《大智度論》卷一百中所說：

問曰：若佛囑累阿難是般若波羅蜜，佛般涅槃後，阿難共大迦葉結集三藏，此中何以不說？答曰：摩訶衍甚深，難信、難解、難行，佛在世時，有諸比丘聞摩訶衍不信、不解故，從座而去，何況佛般涅槃後！以是故不說……佛滅度後，文殊尸利、彌勒諸大菩薩，亦將阿難集是摩訶衍。又阿難知籌量眾生志業大小，是故不於聲聞人中說摩訶衍，說則錯亂，無所成辦。(註<sup>9</sup>)

---

註<sup>9</sup> 《大智度論》卷一百，大正藏第二十五冊，七五六頁。

而所謂的摩訶衍，就是大乘的般若波羅蜜，早於阿含部之《央掘魔羅經》中，世尊已說一切眾生皆有如來藏，若有人以滅除五陰當作是究竟之出世間法，認為即是佛所說之無我法全部，正是不知如來隱覆所說無我性之真我如來藏一乘中道教義者。是故佛般涅槃以後五百年之正法時期中，由於聲聞人阿羅漢只是斷除煩惱障所攝之五陰人我執，尚有菩薩道中無始無明所知障相應的法我執未知未斷，因此在未證解般若波羅蜜、未能真實了知佛隱覆所說之中道、尚有煩惱障習氣種子隨眠及所知障法執隨眠的情況下，雖然能夠如實依佛之遺教修斷而證得解脫，成為阿羅漢，但是迷於五陰異熟及涅槃法界之一乘中道教義理，迷於真實第一義空而偏執於蘊處界法上說有說無，聲聞教中便有諸部異執而產生之部派，也隨其師資相續而發展下來，成為聲聞法所攝的部派佛教；窮究這些部派所說大乘、二乘法義的演變，都屬於聲聞人對法義的臆測與演變，實與大乘佛教的法義流傳無關。

例如說一切有部所執：「一切有唯十二處，十二處依名色而有，實有過去現在未來之名色、十二處；五蘊假我雖剎那滅，由於煩惱與業的勢力，因此剎那滅之五蘊能為緣，使得因果無間展轉相續，至後世生起新的名色五蘊；實有虛空無為、擇滅無為、非擇滅無為，說一切有通三世無為。」(註<sup>10</sup>)

---

註<sup>10</sup> 《阿毘達磨藏顯宗論》卷十三、二十六，大正藏第二十九冊，八三九頁、九零一頁；《異部宗輪論》，大正藏第四十九冊，十五頁上。

又例如犢子部所執：「補特伽羅自體實有（眾生非假名），其自體與蘊不一不異；涅槃有『學、無學、非學非無學』三性。」（註<sup>11</sup>）。又有外道摻雜滲入於佛門中，以存著人我法之惡見而曲解人我空之二乘解脫道，亦曲解人我、法我畢竟空之般若波羅蜜；而聲聞人亦不能了知「世尊以般若波羅蜜為根本而說二乘解脫道」之真實義，亦往往對自己所不懂之大乘法橫加註解或評論，如同安慧、清辨一類人，各依二乘凡夫六識論見解而造大乘論，凡此皆屬聲聞部派佛教的所作所為，與大乘佛教中真悟菩薩弘法時所說的法義全無關聯，不能代表大乘菩薩所弘揚的法義。部派佛教各部聲聞人皆執五陰生死與涅槃真實有，在這種情況下，對於大乘佛教般若波羅蜜畢竟空，則不能生起信心。

如來藏一乘中道般若實相法，是佛法之根本；佛弟子若不能於此法生信，所學二乘解脫道正法也將落於邪執邪見中，非唯取證無期，乃至不免被外道法所取代；於正法期終，進入像法期之初，馬鳴菩薩為了要發起眾人對大乘法之清淨信，為了斷諸眾生之疑暗邪執，為了令佛種性能相續不斷，因此造了《大乘起信論》。馬鳴菩薩於論中，以含攝一切世間、出世間法之眾生心——如來藏阿賴耶識——一心含攝八識之體、相、用，顯示摩訶衍之義理；並以一心二門之心真如門及心生滅門廣為

---

註<sup>11</sup>《阿毘達磨大毘婆沙論》卷十一，大正藏第二十七冊，五十五頁；《阿毘曇毘婆沙論》卷十七，大正藏第二十八冊，一二六頁。

解說，顯示摩訶衍之真實義，以對治二乘聖、凡眾人對大乘一切法畢竟空無之邪解，及因未證解如來藏而錯解生死與涅槃，互爭「涅槃後有、無」而墮於常見或斷見中的聲聞部派凡夫四眾，得以消除所妄執的大乘人我空及法我空的誤會，兼令大眾能於大乘發起信心。

繼馬鳴菩薩之後，又有龍樹菩薩有感於聲聞各部派教團之異執，已漸漸失去佛之真實意旨；復有九十六種外道死灰復燃、競相興起，更使二乘部派未能以如來藏中道實相般若為根本而產生了偏執；如是經由師資相傳下來，很容易落入邪見之中而淪為外道斷、常邪見，使小乘聲聞易遭外道的破壞；為破邪見並顯示佛之正法，龍樹菩薩造了《中論》、《十二門論》、《大智度論》，其中之《中論》廣破外道所計之邪因邪果、無因有果、有因有果及無因無果等見解；並對未知解一切法根本因——如來藏中道般若——之聲聞法二乘部派等六識論者，破斥其為形同無因論之立四緣生萬法之偏執；同時辨別聲聞所證之空，非大乘之即空觀有、即有觀空之畢竟空；同時責難執著法相毘曇之學人於世俗諦求決定相，及學大乘之凡夫執於邪空而失世俗諦之理。

當時之外道，經由通達外道僧佉論、毘世師論、尼犍子論，(註<sup>12</sup>)以神我或極微為常住法、無我法，獲得以此類外道論之

---

註<sup>12</sup>《提婆菩薩破楞伽經中外道小乘四宗論》，大正藏第三十二冊，一五五頁上。

辯才，以為究竟，使得純粹修學二乘解脫道者，以及不能通達大乘種智之佛門僧徒，在尚未如實了知二乘無餘涅槃之本際乃是真實常住、具足人我空與法我空之如來藏之時，不能了知外於如來藏所計執之常住法與無我法之過失所在，導致智慧未生，而與外道辯論時屈居下風，一再墮於負處，以致十二年間不能擊捷椎召集學人論議佛法。龍樹菩薩之大弟子提婆菩薩，欲摧邪見山、燃正法炬，乃請求龍樹菩薩扮演敵方而假立外道義，由提婆菩薩隨即造文分析破斥；龍樹菩薩扮演外道而嘗試扶立外道義，但是提婆菩薩緊接著依龍樹菩薩所授佛法而破斥外道謬理，七日之後龍樹菩薩終亦難免失去所立之外道宗旨。最後龍樹菩薩允許提婆菩薩擊法鼓，聚眾與外道論議，隨外道所說而一一予以析破無餘，（註<sup>13</sup>）提婆菩薩所造之《百論》及《百字論》，皆是破斥外道法之重要歷史論典；後來的天竺左道密教便是依此而仿造，以雙身法的淫猥境界造出《百字明》，混淆《百字論》。由於龍樹菩薩與提婆菩薩師資之間，已對外道義作了建立及破斥，又於龍樹菩薩所造之《中論》中，亦處處可見此種立義與破斥；末學未來於《中論正義》釋論中將一一舉示說明之。

馬鳴菩薩及龍樹菩薩如是造論為人說大乘、破有無見，於《摩訶摩耶經》卷二中，世尊已預為授記這樣的發展，阿難尊者如是引述：

---

註<sup>13</sup>《大唐西域記》，大正藏第五十一冊，九一二頁下。

我於往昔曾聞世尊說，於當來法滅之後事云：佛涅槃後，摩訶迦葉共阿難結集法藏，事悉畢已，摩訶迦葉於狼跡山中入滅盡定。我亦當得果證，次第隨後入般涅槃。當以正法付優婆掬多，善說法要如富樓那廣說度人；又復勸化阿輸迦王（阿育王），令於佛法得堅固正信，以佛舍利廣起八萬四千諸塔。二百歲已，尸羅難陀比丘，善說法要，於閻浮提度十二億人。三百歲已，青蓮花眼比丘，善說法要度半億人。四百歲已，牛口比丘，善說法要度一萬人。五百歲已，寶天比丘，善說法要度二萬人，八部眾生發阿耨多羅三藐三菩提心，正法於此便就滅盡。六百歲已，九十六種諸外道等，邪見競興破滅佛法；有一比丘名曰馬鳴，善說法要降伏一切諸外道輩。七百歲已，有一比丘名曰龍樹，善說法要滅邪見幢，然正法炬。（註<sup>14</sup>）

龍樹菩薩所造《中論》內容，未來將於拙著《中論正義》中分別闡釋其真實義；《中論》以離於斷常二邊之如來藏般若中道為根本，回歸世尊所說**佛法實為一佛乘**之正理，論述一切法空之真實義，破斥惡取空及邪執空，是對治外道及小乘部派佛教諸多不信真正大乘法之小乘論師而作。他們不能了知如來藏阿賴耶識（異熟識——四部阿含中說的本識）為生死及因果相續主體，亦為有餘涅槃及無餘涅槃之根本；因此，龍樹菩薩在論中

---

註<sup>14</sup>《摩訶摩耶經》大正藏第十二冊，一零一三頁。

多數以五陰十八界法之幻生幻滅、無自性等予以立破，凸顯出五陰十八界本身之空相法相，顯示陰界處之緣起性空並非中道。當時為防小乘人甫聞如來藏之名即排斥、拒讀，故論中並未以如來藏、般若、實相等字句正面申論；以此緣故，後代沒有般若智慧、不具擇法眼之聲聞乘部派佛教論師，一旦修學大乘法的《中論》或《百論》時，即認定《中論》是依阿含而造，說是以緣起法為最勝、為第一義諦。(註<sup>15</sup>)

將佛於四阿含中所說五陰十八界緣起性空、一切法有為空，誤認為大乘第一義諦般若空之後代小乘部派論師，每當註解龍樹菩薩之《中論》時，則所立之宗旨、所舉之譬喻、所論述之語意，皆是以解脫道緣起性空作為般若，以如是兔角法而引生、興起百家爭鳴之中道觀；各以自家所立陰界入緣起性空，假說為第一義般若之宗旨，自行攀附於龍樹菩薩以第八異熟識最勝空性為第一義中道之《中論》，妄攀龍樹菩薩為其謬法之傳承祖師；自續派中觀及應成派中觀，就是此類小乘聲聞部派佛教論師所發展下來，謬解第一義般若、曲解《中論》以後所演變出來之兔角法中觀，後面諸章、節，將針對此點加以舉證說明。(待續)

---

註<sup>15</sup>《般若燈論釋》卷第一，大正藏第三十冊，五十一頁中。



(連載十五)

「所以前念不生，後面這念『無住心』要清清楚楚、了了分明，只有『知』存在。『知』，就是當下這念一無所住的覺性，要悟到這個道理。『明心』就是明白這念絕對、超然的菩提心，明心才能增長般若之智。」(中台山月刊 78 期第 31 頁)。

「大眾聽法的這念心，現在自己回光返照看看，打坐的時候，這念心是不是有個坐相？走路的時候，這念心是不是走路的相？……大眾聽法的這念心安住一念，不想過去、不想現在、不想未來，清清楚楚、了了分明，這就是如來。」(中台山月刊 75 期第 22 頁)。

「這念心不起分別、不落兩邊、清清楚楚、明明白白、寂然不動，就是實相，就是要安住在這個地方。」

（中台山月刊 75 期第 27 頁）。

「所以，諸位聽法，清清楚楚、明明白白的這一念心要存在。這一念心保持站得住、站得長，自然得入清淨心體。」（中台山月刊 75 期第 30 頁）。

**略說：**把聽師父說法的這一念心，安住下來，不要隨便打妄想，不要讓妄想持續不斷下去，一直保持著一念不生，清清楚楚、了了分明，這樣就是如來，就是開悟了嗎？《大乘起信論》云：「如凡夫人，前念不覺、起於煩惱；後念制伏、令不更生，此雖名覺，即是不覺。」馬鳴菩薩說如是之人就是不覺位的眾生，就是凡夫；指的就是這種把一念不生沒有語言文字的妄念，安住在清清楚楚、明明白白，一直保持下去，能長時間不起分別念的寂然不動，認作是實相心，認為是覺悟的境界，當作是開悟之人，其實是凡夫一個，不是真正證悟的菩薩。

惟覺法師一直強調說：清清楚楚、明明白白的能聽法的這一念心，不要迷失，不想過去、不想將來、不想現在，安住下來，如是保持著，就是覺性。可是惟覺法師不了知，不管是語言文字乃至一切境界相的妄念起或不起，只要於六塵法上有所「知」，不管是清楚分明或昏沉遲鈍，都是意識心所住的境界，這些一念不生的離念靈知正是意識心所住的境界，切不可把它認作是覺悟空性的境界，馬鳴菩薩早就說這是不覺位的凡夫所住的境界；因為意識心的所住境界與第八識實相心體，二者是完全不同的；雖說是真妄和合，隨緣運作，但是不可以把妄

心當作真心；真心是真心，妄心是妄心，是二心同時同處並行運作的，對這一點可得要清清楚楚、明明白白，不可含混籠統。

所以《勝鬘經》云：【……自性清淨心而有染者，難可了知……。佛即隨喜：「如是！如是！自性清淨心而有染污，難可了知。有二法難可了知：謂自性清淨心，難可了知；彼心爲煩惱所染，亦難了知。如此二法，汝及成就大法菩薩摩訶薩乃能聽受；諸餘聲聞，唯信佛語。」】此段經文的意思是在說：第八識的體性本來就是自性清淨的心，第八識心從本以來就是離六塵萬法，祂是從來不貪、不瞋、沒有歡喜、沒有討厭，永遠離見聞覺知，祂就是如此的清淨體性，而且是本來就清淨的，可是惟覺法師所「悟」的真心空性，卻是本來染污而非清淨的意識妄心，他想要把妄心意識修行清淨來變成本已清淨的真心第八識，是顛倒想。第八識心雖然自性清淨，卻含藏了七轉識心及七轉識相應之心所法的染污種子；七識心有見聞覺知與處處作主之作用，但是第八識自身卻又是自性清淨，於六入六塵諸法之中，無分別作用，自性本來清淨，因此而說自性清淨心中而有染污，難以了知。第八識空性心，是與七轉識妄心同在一起，是與見聞覺知心在一起，真妄和合，才能爲人說種種法，來利益眾生。

「菩提心就是諸位聽法這個心，念念分明、處處作主，能明辨什麼是正、什麼是邪？若不能明辨是、非、對、錯，就會被種種外境所迷惑。所以這念心時時都要

分明、都要作主。打坐的時候，絕對不打妄想、絕對不落昏沉，絕對要堅住正念！這就是道，這就是解脫，這就是淨土，這就是涅槃，就是沒有出、沒有入的無上大涅槃。」（中台山月刊 64 期第 18 頁）。

**略說：**惟覺法師要其隨學弟子，時時都能把這聽法的一念心（惟覺將耳識、意識混為一心），不打妄想、不落昏沉，要分明、能作主，要明辨是非對錯、不被迷惑，說這就是涅槃，就是沒有出入的無上大涅槃。如此解說佛法，正與街談巷議的凡夫戲論無有差別！如果說佛法是以如此錯誤的方向來修行，就能證得涅槃的話，那佛法就不必是佛法了，因為那些外道們早在 佛陀降生之前都已證悟這種境界而說已證涅槃了，世尊也不需辛苦的於此五濁惡世示現演說此無上大法。惟覺法師所說之法，處處皆認意識心作第八識真心，這就是未斷我見，我見未斷者連初果都無法證，卻說能證涅槃，而且說是佛地究竟涅槃的「大涅槃」！如此妄說佛法，真是誤導眾生、對不起四方信眾啊！但是卻還有惟覺法師的弟子為他叫屈而說：「沒有覺知心，沒有清清楚楚、明明白白，微妙甚深法，如何用於生活上？」然而正法的開悟是證得第八識如來藏，祂雖然離見聞覺知，卻出生了覺知心而能由覺知心清清楚楚、明明白白，來聽聞或閱讀微妙甚深法，也能用於生活上，惟覺法師不必害怕證得如來藏以後就沒有覺知心可用。法界的實相是：離見聞覺知的第八識真心，與有見聞覺知的前七識妄心同時存在而並行運作的。

這就是爲什麼一定要把這些大師們說法的落處，拈提出來讓大家了知：爲什麼錯？錯在那裡？然後依佛說的經典來解說之，以此來提升佛子們的佛法知見，也就不再這麼容易被邪說誤導，而錯解了大乘了義正法。

第八識如來藏，離見聞覺知，無眼耳鼻舌身意、無色聲香味觸法，如何來聽聞佛法？又如何來分辨是非對錯？祂根本不管什麼是正、什麼是邪。您要作善事，祂隨緣；您要造作十不善業，祂不會反對，祂還是與您同行，不會拉著您說不准做。您造作善惡業，那是您的七轉識妄心在做。第八識菩提心，永遠是自性清淨。那是不是說第八識是白癡？不是！第八識菩提心能配合妄心而運作，前七識妄心在想什麼，祂都知道，只是惟覺法師不知道，所以《維摩詰經》說：「知是菩提，了眾生心行故。」此知非是六塵中的見聞覺知之知。第八識真心不於六塵中起見聞覺知，第八識真心不是於六塵中能知、能覺的心；同時又說：「不會是菩提，諸入不會故。」第八識心，雖然能了知眾生的心行，隨緣運作，但是祂又不見六塵諸法；不見色、不聞聲、不嗅香、不嚐味、不受觸、不知法；對六入、六塵從來都無體會之心，也是從來不會佛法的心，才是真正的涅槃心，才是真正的菩提心。若是依惟覺法師的說法，真覺知心就是涅槃心，那阿羅漢入無餘涅槃後，應該是還有六塵或至少還有法塵的，那就違背佛說的涅槃寂淨法印了；因爲無餘涅槃中是沒有六塵中的任何一塵存在的，而覺知心卻是必須依附

於六塵（至少要有一塵）才能存在的。維摩詰大士說：「夫說法者，無說無示；其聽法者，無聞無得。」諸位！惟覺法師說法的這一念心與大眾聽法的這一念心，正是有說有示，而他的徒眾們聽法時則是有聞有得，都與等覺菩薩所說不符，當然都不是菩提心；只有無說無示、無聞無得之心，才是菩提心。佛子們！務必要趕快覺醒、仔細思惟「什麼才是真正佛法」，若依此阿師所開示的法語來修，那豈只是緣木求魚而已，將待何劫才能證得涅槃？

「六根照樣起作用，如眼睛照看，看了以後，不起計度分別，看而無看，又歸於不動；耳根聽了以後，知是、知非，僅止於聽，心念並不隨之攀緣、遷流。這就是菩提心、涅槃性。」（中台山月刊 65 期第 15 頁）。

**略說：**識陰共有六識，能見之性是眼識的作用，能聞之性是耳識的作用，能嗅之性是鼻識的作用，能嚐之心是舌識，知觸之心是身識，能了知六塵的細分別之心是意識，屬於識陰；於六塵諸法中能時時作主、處處作主之心，則是末那識意根。此七識合稱七轉識，七轉識皆是緣起法，皆從如來藏中出生，依於如來藏才有能見、能聽……能知。前六識妄心日日斷滅，是緣生緣滅之法，故六轉識皆是虛妄法。凡有見聞覺知心則必有所住，有所住必有愛、惡、取、捨。但是惟覺法師卻是教人認清清楚楚、了了分明之見聞覺知心為真如心，落入識陰之中，亦落入意根之中，與常見外道並無差別；他教人於六塵境

界中看而無看，不取捨、不分別，聽了以後知是知非，僅止於聽而說是證得菩提心、涅槃性。此乃掩耳盜鈴、自欺欺人之說，完全錯解了佛法。

一念不生之離念靈知心，於六塵境界中，皆能了了分明，不待語言文字生起就已先了知完畢了。而了了分明就是在已經分別完成了，才能夠對六塵了了分明；如果只有末那識而沒有意識存在的時候，您就沒辦法了了分明，因為末那識祂自己沒法完成這些分別的功能。這是常人都可以親自驗證的，當您熟睡時六根照樣起作用，外境的聲塵仍舊會由耳根與意根在接觸，此時就像惟覺法師所說僅止於聽，心念不隨之攀緣、遷流，因為意識與前五識都暫時斷滅而不存在了。若這樣就是菩提心、涅槃性，那可要大大地恭喜中台山的四眾弟子了，可以不必辛苦的打七與腿疼對抗了，也不必聽閉著眼睛說法的「大師」開示，「較早暈、較有眠」，趕緊躺在溫暖舒適的高廣大床睡上一覺，當您熟睡無夢時就是您的菩提心、涅槃性，就可依惟覺法師的標準來恭喜您「開悟」了！只是您可千萬不能醒來，因為當您醒來對六塵境一了知，就不可能不分別，聽到了聲音就不能僅止於聽。抱歉！依惟覺法師的標準，您的菩提心、涅槃性就不見了，您又從「開悟的聖者」墮回「未悟的凡夫」，所以千萬別再醒過來，趕緊再回去睡覺，「較早暈、較有眠」（不過可別做夢喔！否則您還是成不了惟覺法師說的開悟聖人）！又如打坐於一念不生之中，聽了引磬聲，不必等到覺知心中有語言文字

生起，即能了知要隨眾作息等，這就是分別，若是沒有語言生起就是不分別，您如何了知要下座了？又怎麼來配合作息？所以，一念不生時不是沒有分別，而是剎那剎那不停的在分別，只是惟覺法師的心太粗糙，又缺乏佛法的正知見，故而不知自己已經分別完成罷了。離念靈知心當然有知，絕非無知，有了知就必定有能分別的意識心存在著，即使是修至二禪乃至非非想定中不觸外五塵，也還是意識妄心的境界，非是真心、空性心的境界。意識心會斷滅，能見之心乃至知覺性皆會斷滅，正是意識等六識心；祂又是夜夜會斷滅之法，不可以說意識心不攀緣、不執著一切法，就認定祂是涅槃心。會變來變去的意識心，非是常住法，怎麼可以把有分別、有了知的意識心認作是菩提心？必須是用有分別的覺知心，去證得從來就是無分別的第八識如來藏、才是真正證得第八識菩提心，才是禪宗所說的證悟明心。

惟覺法師真是錯解了佛所說之真心，所以才會在解釋《六祖壇經》中之「無念念即正」時，如是說：「就是大眾聽法這念心，不起心、不動念、不想過去、現在、未來，就是無念，這個無念就是正。我們心中有雜念、有惡念、有善念；不但不起惡念，連善念都不起，這個心就是無念；無念不是打瞌睡，也不是無聊；這個心當下要清楚、明白，並且沒有妄念，如同《金剛經》所說『應無所住而生其心』」。(中台山月刊 63 期第 22 頁)。

目前諸方大師幾乎都是教學人要用一念不生之離念靈知心來入涅槃，錯說了般若佛法而不自知；就如同聖嚴師父、惟覺法師所說的，要把妄心（妄念紛飛的意識心）修成爲無妄想心（不起語言文字妄念的意識心），說這就是真心、就是「開悟」。就好像把一隻會吃人的老虎用麻醉劑讓牠昏迷了，您能說牠變成一隻貓咪了嗎？不行呀！老虎還是老虎，頂多只是成了隻昏迷的老虎，所以妄心就是妄心，不起語言妄想仍然是妄心意識，永遠不可能變成真心如來藏。能變的心必定是因緣所成，終有一日會斷滅，意識妄心正是這會斷滅的有住心，是會與六塵相應，會見色、聞香等等，永遠是住在六塵中的妄心，皆是有所住的心。如同「大眾聽法這一念心」，不論您有無語言文字妄想，您在聽師父說法的時候，就是有所住了（還不只一住，是住於六塵中而有好幾住呢！）；師父說的佛法好好聽，要多多來聽，這就是有住；您已了知這是善法，所以要多聞佛法，這就是有住心。第八識真心本無所住，您想聽也好、不想聽也好，祂都不在意；第八識真心是不貪、不愛，不瞋，離六塵萬法，因爲祂離見聞覺知，這樣才是無所住。

「無所住心」是指第八識真心，不是說意識心不執著了，就能變成真心，因爲真心本來就不住於一切境界中，卻能時時現起運作。但是第八識真心在不起念的當中，卻能念念隨緣不斷運行，此念不是六塵中的念，非見聞覺知心之思惟所能了知，這才是《金剛經》所說的「應無所住而生其心」真正內

涵。不是說把語言妄想滅了的意識心就是真心，妄想滅與不滅，真心永遠都是真心，意識心永遠是意識心，不能互相轉變成對方；不是說「妄想不滅就沒有真心，妄想滅了真心才出現」，惟覺大師那樣的「開示」是在妄說佛法！真心本與妄心同在，所以《六祖壇經》云：「惠能無伎倆，不斷百思想，對境心數起，菩提怎麼長。」煩惱在的當下，真心也在，不是把煩惱去掉，真心才出生，惟覺法師卻想要與六祖大師打對台，故意反對六祖大師的正說。

如果修學佛法，連善法念都不起，那修學什麼佛法？然而，真心也不是完全無念，卻時時都有六塵以外的念，六祖云：「真如起念，非眼耳鼻舌能知。」此謂空性心能了知眾生心行，不斷的配合妄心在運作，但此了知性的念，不在六塵中，不於六塵中起分別。這與《維摩詰經》所云：「知是菩提，了眾生心行故」，其意義是相同的。若將一念不生的覺知心，強制不去分別六塵萬法，卻說能了了分明、清清楚楚、明明白白，還認為這就是無所住而生其心，其實這是未悟凡夫的眾生心妄想；了了分明、清清楚楚時，正是分別完成了，怎能說是無分別？眾生心是會看、會喜歡、會瞋怒、想多聞、要行善……等七轉識心，眾生心都有取捨。但是，第八識真心是無心相心，當您在取捨善惡法之時，第八識真心從來不去作取捨；您要貪，祂不會阻止您去貪；您在行善時，祂也不會給您鼓勵、要您多多行善，祂只是配合您而隨緣運作。第八識真心不會去取

捨，會起心動念的都是眾生心，是會取捨的心，才會取淨捨垢，正是了了分明、清清楚楚的離念靈知心；這個眾生心就是七轉識心，第八識菩提心祂是沒有眾生心相的心，所以說第八識是「無心相心」。

## 八·覺醒

常自思惟，父母在子女受教育階段，如果遇到不如意的老師，都會要求校方能將子女調到比較好的班級，甚至於說如果老師教錯了，還會興師問罪，要求校長更換老師。爲何輪到自己在修學佛法的道路上時，卻是這麼的「寬宏大量」；不探究說法者所教的是對或錯，迷信的全部概括承受！師父所說的內容與經典說法不一時，也不會去問！（或者說不知道是對或錯，甚至於不知從何問起。）若有人揭發他所跟隨的師父在般若法義上有所錯誤時，甚至還曲心護著自己的師父。不思別人所說的法義完全符合經典的正義，也不管別人是善意想要救自己，築起自我封閉的高牆，挖出自我隔絕於正法之外的鴻溝，一律拒人於千里之外，完全不管自己與師父的法身慧命是何等的重要。

佛子們在修學成佛之道的過程中，一步一步都要走得非常謹慎踏實，不要走入常見外道邪見之中而落入識陰裡面，如果走錯了方向，要回頭的確是不容易。除非您能夠覺醒過來，真的認爲「我需要的是大乘了義正法，我要追求真正的第一義諦妙法。」

因此，爲了幫助大家多了解正法，把目前手邊有的資料內容，依 佛所說的經典作爲依據，來作法義上的解說與分析，讓佛子們能了知真正證悟與錯悟之差異，而有能力簡擇，避免錯把常見外道法當作正法來護持。解說法義正邪、辨正知見淆訛對錯，這並不是在批評個人，而是救護被辨正的大師，也是在救護跟隨錯悟大師的所有佛弟子，這一點，學人一定要認識清楚，免得錯將救護眾生所作的法義辨正，誤認是批評、攻擊。把正確的法義告訴佛子們，這是身爲證悟的佛子不可推卸的責任；佛子們也有權利了知何人所說的法是正、是邪，所以法義辨正也是維護所有佛子了知真相的權利，讓佛子們有必要的知見與選擇，才能把滲入佛門的外道法從真正佛法之中排除出去；當您有了認識了知與判斷的能力，才能走上真正的成佛之道，否則一直是在門外繞，要等多少劫才能進入佛法的內門來修行？

佛子們！真要行菩薩道嗎？想要行菩薩道，一定得要早日進入佛法的內門。不是說悟後才起修嗎？未走入內門，則永遠只能在門外轉，如此說要行菩薩道，那也只是口中說說而已。真要早日行菩薩道，廣度眾生，利樂有情，那您一定要早日修學大乘了義法以求開悟明心，才有能力爲人宣說大乘了義正法，否則盡說一些言不及義的戲論，只是在誤導眾生，如何能真的度眾？因此，日思夜夢就是要如何才能早日遠離惟覺法師所墮的我見中，如何早日斷我見而不落入意識或識陰中？如何

才能早日開悟？您可不能說求開悟就是有執著，有執著就是不對；那請問二祖斷臂求悟也是執著嗎？歷代祖師各個都是積極求悟，那也是執著嗎？明心證真可不是等在那裡，就會開悟的。所以在修學般若第一義法時，自己一定要覺醒！覺醒些什麼？我現在所學的法，是什麼法？是二乘菩提解脫道之法？還是大乘菩薩道的了義正法？能確實先斷我見嗎？若如惟覺法師一般落在識陰、意識中，連我見都斷不了，還能證悟空性心嗎？

要正確的去判斷，是真的在學般若第一義法，或是常見外道、無因論外道、斷見外道……等之法？您一定要問問自己，問個清清楚楚、明明白白，如果是學錯了，就趕快回頭，不要怕沒面子；修學佛法要的是裡子，若沒了裡子，要面子何用？所以，如果錯了就快點修正方向，如同飛行器，在飛行中途，航道偏離了，就要趕快修正，才能到得了目的地。修學佛法也是一樣，尤其是修學般若了義正法，更要注意分辨真偽，不要學錯了方向，這樣才對得起自己的法身慧命。末學以前因為無明的遮障，不能了知正法的方向與內容，總認為只要是學佛就是好的，卻沒有想過所學的皆非是究竟是義正法。退休前還曾在公司的禪學社，介紹一些師兄、師姊跟隨妙天、耕雲、淨空法師、聖嚴師父、惟覺法師等等修學或護持。但都沒有般若了義正法可學，引導大家走錯路，深感對不起大家；末學在此公開至誠的向諸位師兄、師姊們發露懺悔。但末學還是很感謝師父們，於當年末學初學佛時的接引之恩，但是總感覺腳跟踏不

著地，無法令心安住；所以末學才會一再尋覓，佛菩薩憐憫末學求法心切，最後終於讓後學找到並安住在平實導師座下修學般若第一義法，也已經實證了。故末學希望大家都能多多接觸正覺所出版的正法書籍，多讀、多思惟，不正是佛說的多聞熏習嗎？對您的法身慧命總會有個入處，有朝一日撞進了那扇佛法的大門而「開悟明心」了，那才是您的真正歸家安身之處！

依個人的經驗，只要找到了真正的善知識，必有正確的知見與善巧方便的教導方法；當知見與方法具足了，哪有教而不覺、參禪不悟的道理？所以在真正開悟的善知識門下，修學三年、五載，即能令學人悟入禪宗明心見性之不思議境界。因為悟後才能真的起修，雖然您的證悟明心在長遠的成佛之道上只是一小步，卻是您成佛之道上最重要的一步。這一小步可不要小看，雖然只是一小步，般若智慧卻是從此而開始出生，有了般若第一義諦的智慧才是真正成佛之基礎，您就能知道為何三世諸佛皆是依祂而成無上正等正覺。因此，這一步的門檻是什麼時候能夠跨入，就等著您自己先覺醒才有機會了。

修學佛法一定要跟隨真正的善知識修學，真正的善知識絕無私心，依其弘法廣度眾生之本願，必定全力「行無等慈」來「荷負眾生，為眾生所作福祐，無所希求」回報，只是期望佛子們能早日明心證悟實相，續佛慧命，永不斷絕。《華嚴經》云：「是善知識，有大因緣，所謂化導，令得見性。」真正善知識是以度化佛子能親證明心境界，以引導弟子證如來藏而

現見真心恆具成佛之性爲樂。在真正善知識座下修學，依循課程進度學習，瞭解絕對正確的基礎佛法之道理，學得參禪正確的知見，這些條件都有了，不讓您悟也難。這樣的善知識，您要去哪裡找？這是可遇而不可求的，所以依止善知識是非常重要的關鍵。

善知識難遇，有時無意中讓您遇上了，如果您以貌取人，往往就錯過了，因而失去多劫以來難得遇到善知識而能開悟的因緣。善知識不在表相的在家或出家相來判斷，常有人問：「您的師父是在家、出家？」眾生著相故，在家的善知識一般來說比較不會被重視，平實導師在悟後欲傳法予「名師」助其成爲「明師」以利益廣大佛子四眾，就被知名的大法師當面錯過。如果「大師」能先放下慢心，不否定第一義諦的如來藏法，再仔細慢慢來了解與判斷，那今日證量豈是等閒。因此，有真善知識出世弘法，那真是一大因緣，要想盡辦法趕快把握住此世之大好機會，這是您這一世能證悟明心之稀有因緣，稍縱即逝，往後可能是百千生乃至多劫以後的事了。

願佛子們——**珍惜！珍惜！**

運筆至此，心中有一深深的感觸：好比有一市集，只有您一家是在賣真貨，其他都在賣假貨、仿冒品；當有顧客上門時，賣假貨的店家都毀謗賣真貨的店家是賣假貨，買貨的人就要自己有智慧來分辨清楚，以免受害；至於賣真貨而被眾家毀謗爲賣假貨的店家，在眾口鑠金的情況下，只有自己一張嘴，要如

何使人相信自己賣的是真品？只好說：識貨的人就趕快進來吧！要是遲了，那時進得門來，咱家這裡可是沒貨給您喔！沒有貨給您的，才真是**貨真價實**。

（全書至此圓滿）

# 廣論之平議

—宗喀巴《菩提道次第廣論》之平議

正雄居士

(連載十)

## 第二節 從善知識處聽聞正法

《大乘本生心地觀經》卷三說：

鈍根小智聞一乘，怖畏發心經多劫，不知身有如來藏，  
唯欣寂滅厭塵勞。眾生本有菩提種，悉在賴耶藏識中；  
若遇善友發大心，三種鍊磨修妙行；永斷煩惱所知障，  
證得如來常住身。菩提妙果不難成，真善知識實難遇，  
一切菩薩修勝道，四種法要應當知：親近善友為第一，  
聽聞正法為第二，如理思量為第三，如法修證為第四；  
十方一切大聖主，修是四法證菩提。

這段經文是說，小乘人聽聞唯一佛乘的行門，知道發起勝義菩提心以後，要經歷很多劫的修行，對此心生怖畏，不敢發起大乘菩提心迴入大乘法中；對於修學成佛之道要歷經三大無

量數劫，還要發願生生世世廣度眾生，因為太辛苦而心生畏懼；更因為無法親證自己五蘊身中有如來藏識常住不變，只一心要趣向空寂的無餘涅槃，厭倦世世受生在三界中不斷攝受六塵的辛勞。然而眾生本來具有成佛的菩提種子，這些種子都在自己的如來藏阿賴耶識中，等到有一天遇到善知識，並信受聽從善知識的教誡，而發大願力誓度眾生，透過身口意的磨練，努力修證大乘法的種種勝妙行，最後斷盡了煩惱障及所知障，證得如來地的常住法身而成佛。修證菩提妙果是不會很難成就的，難就難在真善知識難值遇。因此，一切菩薩若想要修學勝妙大法的成佛之道，佛說有四種法，是學佛人必須知曉的：「第一要親近善友、第二要聽聞正法、第三要如理思量、第四要如法修證。」親近善友是此四法之首要，善友即是善知識；有了善知識，後三法才能依之而行，所以親近善知識就顯得特別重要了。如果親近惡友，一開始就被誤導了，哪來正法可聽聞？隨後所思量的都是惡法，不可能如理思量，又如何能修證勝妙菩提呢？但是，藏密學人都自認為已經親近善知識了，卻不知道那些所謂的「善知識」都不知道自己正是惡知識，正在誤導學佛人隨著他們走向學佛的歧路及破壞正法之路。所以，辨別真假善知識，是非常重要的前提。

## 第一目 所謂善知識

學佛者聽聞正法、建立正確知見，是很重要之事。而正法要從何處聽聞？當然是從善知識處！所謂善知識者，是指過

去、現在諸佛及大乘勝義菩薩僧，以及三藏十二部經律論等，都是善知識，這是以廣義來說；但是部分大藏經中往往收錄了許多未悟或悟錯的古人所寫的論著，應該將其排除在善知識以外。至於狹義來說，善知識是指七住位以上已經見道，開悟破參乃至已經有道種智的地上菩薩。這些賢、聖菩薩不但斷我見，並已悟得空性心如來藏，已入實相中，他們都能為大眾開示大乘實相法義，宣說第一義諦妙法，能令眾生觸證空性心如來藏，能助眾生起般若智慧而遠離不如理作意的思惟與觀行，故名為善知識。因此，真善知識必須有如下條件：一、自己已悟明真心，乃至已眼見佛性而不退轉者。二、自己已明心、見性，並且願意幫助學子建立求悟的信心者。三、自己已明心、見性，並且能演說禪法與知見，以幫助學子悟入者。四、自己已明心、見性，並能教導學子參禪的功夫者。五、自己已明心、見性，並經常能接受學子的諮詢或攝受學子者。六、自己已明心、見性，並能觀察學子得度因緣而隨緣度化者。七、自己已明心、見性，並能發大願心助人得悟者。八、自己已明心、見性，悟後起修，慧力層層增上，並能幫助學子同樣悟後起修者。如以上所說即是善知識！禪宗初祖 達摩祖師曾經說：「若不見性，即不名善知識，若不如此；縱說得十二部經，亦不免生死輪迴，三界受苦，無出期時。」《六祖壇經》也說：「是善知識有大因緣，所謂化導令得見性；一切善法，因善知識能發起故。三世諸佛，十二部經，在人性中本自具有，不能自悟，須求善知識指示方見。」所以開悟明心是善知識之最基

本條件，否則就不是善知識。

至於未悟言悟的人，或者自己未悟而向大眾宣說「**不要求悟，也不可能**有悟這回事」的人，或者以定為禪的人，或者教導眾生一念不生的意識境界為悟的人；或者自己未悟而不能宣說第一義諦法，只能以常見外道法代替的人；或者勸請趣入藏密金剛乘修習無上瑜伽雙身法的人，或者宣說無如來藏為所依之一切法緣起性空的人，都是惡知識。雖然現在離佛世已遠，惡知識漫山遍野，但還是有已明心、見性之在家、出家大乘勝義菩薩僧在解說佛法：或以文字立論，或講經說法，故眾生還是有正法可聞熏；只要眾生正法緣成熟，就可遇見，就可追隨此等善知識修學正法。但是值此五濁惡世，假名善知識充斥，講邪說、修邪法的道場林立，各個宣稱是佛說、是大菩薩說，誤導眾生於不義——學人與邪師共造趣入三塗之業。學佛者豈能不小心謹慎如法選擇真善知識乎！

《華嚴經》卷四十六說：「善知識者出興世難，至其所難，得值遇難，得見知難，得親近難，得共住難，得其意難，得隨順難。」有善知識出世弘法，本不容易；已知有善知識出世，但又不知道在何方？已知道在何方，但要能到善知識住處很難；已知道善知識的住處，但想要能與善知識見面也很難；雖然見到了，但要知道他是否是自己所要尋求的善知識也很難；知道所見到的人確實是善知識了，但想要親近隨學也很難；設使能親近了，但要能與善知識共住學法也很難；能與善知識共

住而學法了，但要得到善知識的勝妙意旨更難；得到勝妙意旨而開悟明心了，但是要能隨順善知識的教誨，如實轉依增上，又更加的困難。《華嚴經》中說求得善知識有這麼多難處，但有時候，善知識卻是遠在天邊、近在眼前，那就要看學人自己是否有慧眼能識英雄了，更要看有沒有善根福德因緣而值遇、親近、隨學、實證了。

《瑜伽師地論》卷二十五說：「云何名善友性？謂八因緣故，應知一切種圓滿善友性。何等爲八？謂如有一安住禁戒，具足多聞，能有所證，性多哀愍，心無厭倦，善能堪忍，無有怖畏，語具圓滿。」文中所說的善友即是善知識，圓滿的善友本身必須具備八種功德。一、安住禁戒：身口意三業，善於守護各種律儀，無有缺失。二、具足多聞：對正法之深妙法已經多聞勝妙，已深廣增長自身道業，並能善於宣說各種善妙法接引學人同能親證。三、能有所證：已證得空性心，並能宣說第一義諦法。四、性多哀愍：具大慈悲心，能拔眾生苦，能予眾生樂，能體現菩薩種性根器來利益眾生。五、心無厭倦：爲大眾宣說第一義諦法，不辭辛勞，不怕困難；爲護眾生法身慧命而破邪顯正，勇無畏懼，更無厭倦。六、善能堪忍：心能安忍於眾具匱乏，亦能安忍於眾生無明所障，極難救拔，於諸眾生而不捨；更能堪忍正法見地，不爲邪說邪法所轉，住不退地。七、無有怖畏：處大眾中，善說法要；面對邪說，摧邪顯正，俱皆勇猛，心無怯弱。八、語具圓滿：宣說正法，滔滔不

絕；實智權智，俱能開闡；法與次法，普皆兼顧；爲眾說法，語無障礙。

又《廣論》二十四頁，引《經莊嚴論》中 彌勒菩薩所說善知識應具備十法，如《廣論》所節錄《經莊嚴論》的說法：「於此中所說知識，是於三士所有道中，能漸引導，次能導入大乘佛道。如《經莊嚴論》云：『知識：調伏、靜、近靜、德增、具勤、教富饒、善達實性、具巧說、悲體、離厭應依止。』」又說：「圓滿伴相，八分之一爲下邊際。」我們來看這一段 彌勒菩薩在《經莊嚴論》中所說的是什麼意思，簡略而說這十法，前面三種是戒、定、慧三學；德增是說師德應高於學人；具勤是說利他勇悍剛決；教富饒是說對三藏要多聞；善達實性是說通達法無我及現證空性心如來藏。具巧說，則是指說法善巧；悲體，則是不顧利養，慈悲爲體；離厭，是說能堪忍宣說之苦勞。以上十法都包含在《瑜伽師地論》八法當中，不論十法或八法都是善知識必須具足的圓滿功德相。因此 彌勒菩薩於《經莊嚴論》中的十個條件中有一個「善達實性」，亦即能夠善於了知通達法界實相之體性，因此對於法界實相第八識如來藏必須親證而能現觀，進而能夠進修別相智乃至聞熏種智，才能通達，不是藏密應成派中觀的無因論——否定第八識而說的一切法空，此點宗喀巴雖在《廣論》後面，依於 彌勒菩薩論中文字上又再補充說：「達實性者，是殊勝慧學，是謂通達法無我性，或以現證真實爲正。此若無者，說由教理

通達亦成。」因此宗喀巴囿於 彌勒菩薩論中的「善達實性」的文字，故不得不承認要以「現證真實」爲正，但是他卻不承認第八識如來藏真實存在，其乃是自相矛盾者。再者，宗喀巴又在後面論文說：「此若無者，說由教理通達亦成」也就是說：「若無，通達教理亦可。」以此掩飾其未證實相的事實。而宗喀巴又說：「圓滿伴相，八分之一爲下邊際。」因此如果要當《菩提道次第廣論》之「善知識」則很簡單，只要具備十法中之八分之一即可，也不必明心、見性，如此善知識其實是假名善知識，怎能引導眾生真實進入佛法大門呢！因此他只是夤緣彌勒菩薩的《經莊嚴論》的論文，用是取信於人，使人誤以爲他說的法是正確的，實際上卻偷斤減兩而不肯遵照論文中的聖教實行。

再說，宗喀巴如此要求善知識應具的條件，但他自己是否爲善知識？從他自己引用之十法加以觀察之，即可了然。一、宗喀巴持藏密的三昧耶戒，嗜吃眾生肉而不戒殺、每日八個時辰要與母親、姨母乃至畜生女等，努力行雙身法而犯邪淫、未證言證號稱「即身成佛」而說大妄語，這樣要大貪、要大瞋、要飲酒助性者，已嚴重毀破菩薩戒、聲聞戒了！故說他持戒非但不圓滿，而且早已毀破十重戒而成就地獄種性了〔編按：宗喀巴等藏密行者，如此行爲根本是嚴重破戒者，實質上沒有圓不圓滿可說。〕。二、宗喀巴喜愛雙身修法，規定藏密行者每日長時修無上瑜伽淫樂之法，此不離欲界貪愛，根本不可能得證色界初禪

離生喜樂地，仍繫縛於欲界中，故說他定力不圓滿〔編按：宗喀巴等藏密雙身法實行者，乃無慚愧法，與畜生無異，根本連粗淺的欲界定都不可能生起，連不圓滿都說不上，根本沒有禪定的一絲一毫實證。〕。

三、宗喀巴否定了空性心如來藏，把蘊處界的緣起性空之空相當作般若，則知他未證空性心，故無般若慧；再者，因執著意識細心為貫通三世的主體，故我見未斷，連二乘初果的解脫智慧都沒有，只是一個異生凡夫而已，有何智慧功德可言。

四、宗喀巴相對於他的弟子來說，算是「德高望重」〔編案：實際上宗喀巴無德可言〕；但以他破戒又不能稍離欲界貪，亦無正法的親證見地，又公然否定三乘佛法根本所依的第八識，乃是破壞佛教正法者，決不是佛門中人，更不是有德之善知識，不具德增故。

五、宗喀巴勤於修密宗道無上瑜伽雙身修法，故說其「具勤」乃是勤於欲界貪的異生法，不是勤於正法中的解脫道及佛菩提道，乃至不是勤於世間五戒十善等善法，絕非 彌勒菩薩所說的「具勤」。

六、宗喀巴不懂初轉法輪阿含諸經之解脫道，又錯認二轉法輪般若諸經為無因論的一切法空，更否認三轉法輪唯識方廣諸經教導的增上慧學，認為三轉法輪諸經乃方便說，不知唯識種智諸法乃是究竟深妙法，他連最基本的解脫道斷我見的正知見都不具備，當然不可能具有「教富饒」的條件。又藏密無上瑜伽的雙身法乃是師徒亂倫、親屬亂倫、師兄姊亂倫的惡行，是廣造不善之業，此乃虧損福慧法財的大惡業，使行者速趣未來世匱乏極苦、墮三惡道之果，如此邪教導乃「教匱乏，非教富饒」，因此不能說宗喀巴是「教富饒」。

七、宗喀

巴連最基本的我見都未能斷，否定根本心如來藏，離真心如來藏而說一切法緣起性空，又建立意識心貫通三世，既是斷見外道，也是常見外道，連二乘斷我見的解脫智都沒有，故未證三乘人無我；因為他否定了空性心如來藏，那就更不可能證得空性心，連般若中觀總相智（根本無分別智）都沒有，當然談不上通達地上菩薩法無我的無生法忍智。又他於教理亦不通達，乃是抄錄諸佛菩薩的經論文字，並全盤錯解而前後矛盾，因此也不符合他所說的「此若無者，說由教理通達亦成」，所以十法中的「善達實性」功德，他也是絲毫都無。八、宗喀巴善說邪法，讓眾生聞之隨學而同造亂倫邪淫的大惡業中，說者學者同墮惡趣，故可說是善巧說染惡法，非善說淨善法。他於解脫道該有的最基本斷我見智慧都沒有，如何具巧說？他連佛菩提道與解脫道的智慧都俱缺，唯有惡慧邪說，非諸佛菩薩在經論中所說的「心善解脫功德，巧說法要莊嚴」，而是「惡慧巧說迷誑人故」。九、密宗道不戒殺，反而鼓勵殺生，嗜食眾生肉；爲了修學雙身法的持久不洩，嗜食眾生的紅肉（牛、羊肉），故不具慈悲心之體性；又藏密上師愛修「誅法」，派遣鬼神誅殺破斥密教邪法的人，或者誅殺冒犯上師的人，更謊言說誅殺對方乃是「爲救眾生而殺眾生，爲度魔惡而殺魔惡。」還要用虛妄想的遷識法來「超度對方、超度亡魂」。此不具慈悲體性，乃是虛妄想，有智者思惟：「若其誅法有用，宗喀巴等藏密喇嘛上師，直接用誅法將父母及所有眾生直接殺死而超度之即可，何必如此辛苦度眾？」故說此乃藏密謊言託詞的說法，非

具悲體之菩薩行者。十、宗喀巴不遺餘力宣揚藏密喇嘛教，不辭辛勞將外道雙身法取代佛的三乘菩提正法，努力毀破 釋迦世尊所宣說的正法，當然是具足離厭正法，卻不具足厭離邪法、惡法、染法，又具足欲界最低下的貪欲，鼓勵密宗信徒廣造師徒亂倫、親屬亂倫的惡業，如此不具 彌勒菩薩所說厭離三界染惡之法，永不能成就解脫的出世間法，不具離欲果故。

從上所述，知道宗喀巴等藏密喇嘛如此這般的說法與作法，依照他所引用的 彌勒菩薩開示善知識的十法定義，正好完全相違，能說他是善知識嗎？更何況聖 彌勒菩薩在《經莊嚴論》中，自始至終都在指示佛子如來藏第一義正理，例如：「如是種子轉，句義身光轉，是名無漏界，三乘同所依。」世親菩薩更明說：「如是種子轉者，阿梨耶識轉故；句義身光轉者，謂餘識轉故。是名無漏界者，由解脫故，三乘同所依者，聲聞、緣覺與佛同依止故。」，宗喀巴曲解聖 彌勒菩薩論中所說宗旨，用經論中之文句加以曲解，來附麗已說，讓眾生趣向修學藏密雙身法邪法，如此捨金山而取爛銅朽鐵之片段，其所落之處昭然可見。（待續）

# 滅除大妄語業

## —從一封信談起（上）—

—正覺居士

### —許大至（一西行者）錯誤印證學人明心見性之始末—

去年（2006年）的某一日，約莫傍晚的時間，末學在講堂裡剛好接到一通電話，電話裡傳來一位師兄的聲音，希望能請購平實導師的《楞伽經詳解》全套（十輯）及《真實如來藏》等書。末學隨口問道：「請問師兄，您怎麼會知道導師的著作呢？」師兄回答：「因在桃園朋友家裡曾經看過講堂的書，看了歡喜，所以來請購。」由於師兄一口氣請購了平實導師的許多著作，應是相當殷切想要求法之學子，末學隨喜讚歎了這位師兄，並告之購書等細節後，隨意地問起：「請問您的朋友有在正覺講堂共修嗎？」師兄回答道：「沒有……。」這時不知為什麼末學突然閃過一念，警覺的再問：「那您的朋友是否在桃園的懿蓮念佛會共修呢？」師兄回答：「是。」一些往事驀然地湧上心頭……，於是末學在電話中嚴肅而沉重的告訴師兄：「師兄！請恕我直言，在

懿蓮念佛會，如果專修憶佛念佛，求生極樂淨土是很好的。至於許大至老師（一西行者）勘驗明心、見性的部分是很有問題的，當初我們十多位桃園地區的同修，就是因為發現一西行者的法出錯，而回到正覺講堂，重新從禪淨班上起。請您們小心！不要隨便被勘驗，免得被誤導。」

電話講完之後，隔了幾天，末學又接到師兄的電話，師兄說：「我估算了一下，覺得你可能會在同樣的時間接電話，果然剛好就再碰上了！我老實的告訴你，我在懿蓮念佛會已被一西行者印證明心、見性，我已寫好了一封信，其中詳細地敘述了明心、見性的過程，並已於日前寄出，請平實導師幫我驗證是否正確，好嗎？」末學回答：「很抱歉！導師只在禪三中為學子印證，只要您報名來參加講堂的禪淨班，經過兩年半的修學，就可以參加禪三，並且由導師本人親自幫您勘驗，如果您是對的，自會為您印證了。」師兄答道：「既然如此，這封已寄出的信就交由您們來處理了……。」

這封信後來由推廣組保存起來，令人扼腕的是，打開一看，不僅沒有見性，連明心都有問題，這讓末學再次感到相當的難過與痛心。難道這些年來，許大至老師依舊沒有悔改，繼續改信靜老菩薩而輕率、錯誤地為人勘驗印證明心與見性？眼前這封信又是一個活生生的例子，又一位辛苦求法學子的法身慧命因此而葬送了；那麼是不是在懿蓮念佛會中又

有諸多單純念佛、努力修行的淳厚良善學子，又被錯誤印證明心、見性，落入大妄語業中而不自知呢？

猶記得末學在電子報第五期〈畢業感言〉一文裡，只約略談及個人修學上所遭遇之瓶頸，最後回到正覺講堂，聽聞每週二平實導師親自宣講之大乘第一義諦系列經典，以及參加禪淨班重新熏習佛法知見才得以突破之種種艱辛心路過程，其中完全未寫及有關於許師等事；實因仍然顧念師徒之情，心想既然許師已離開正覺講堂，並曾在電話中告訴末學「從此永遠不再為人勘驗印證明心、見性」，果若如此，即不用再提起，就讓一切煙消雲散吧！希望能各自在法上好好修行，也祝禱許師能償其志願——宣說阿彌陀佛四十八大願四十八次，今生得助學人與自身往生西方極樂世界成辦。沒想到，才事隔數年，同樣誤勘學員明心、見性的事件又再次、接二連三發生，這讓末學懺悔是否因為當初的一念婦人之仁，反而讓後來無辜不知情的學子們又重蹈我們以前的覆轍。為了終結這些憾事，末學不得不善盡告知的責任，不得不公布當初在桃園地區所發生的一些事實了。

諸位菩薩！在您閱讀接下來的敘述內容之前，可否容末學先請問您幾個問題，請問：「您希望被誤導嗎？您希望此生修行的次第與方向是偏差的嗎？您希望一生辛苦的修行成果，到最後竟是錯誤的嗎？」相信您的答案是否定的。那麼末學在此懇請諸位菩薩們，尤其是懿蓮的學子們，能保

持在不願被誤導的心情下，才能平心靜氣地看完這篇文章，以瞭解事情的始末、求證事實真相，然後才能作出對自己最有利的抉擇——改弦易轍或續行原路。末學以下所舉之事例與言說，皆是許師親口所言所作，絕非無根毀謗，皆有人證、物證與學員之簽字以示負責；目的不是要傷害您與一西行者之師徒情誼，也並非要破壞整個懿蓮念佛會；而是同修會一年多以來，數次私下電話溝通以及寄出信函嘗試與許師溝通而完全無效的情況下，迫於無奈之作法；實因不忍您被誤導，希望能救護您，免得您雖以欲求無上大法之善因，由於跟隨了錯誤的知識，卻反而遭致大妄語之惡果，不僅往生西方淨土不成，甚至有淪墮地獄之虞，如此豈不是天大的冤枉啊！

許師（一西行者）是平實導師早期的弟子，他率先在桃園地區教導一些學子學習平實導師的無相憶佛拜佛之功夫法門，並流通一些講堂早期出版的書籍，早期接引學人之功德不可謂小；爾後很多閱讀過平實導師書籍並進一步想要求法的桃園地區學子們，通常會就近在中壢市的○○寺、埔心的○○寺以及桃園市的懿蓮念佛會許大至座下共修；末學也是因為閱讀了平實導師的《悟前與悟後》滿心歡喜，而在1996年就近前往○○寺修學。一開始末學以及其他參加共修的同修們，總以為許師是平實導師親派的親教師，因為許師自稱是平實導師的第二位開悟大弟子，並已解悟牢關且得到平實導師之認可，所以我們對許師的一言一行及其所傳授之

法信受不疑，總以為在○○寺上課和在台北上課的內容是一樣的；也以為由許師勘驗印證明心、見性，和由平實導師勘驗印證是一樣的。

之後，許師經常在課堂上或私下轉而宣說「靜老」菩薩修行境界之高深，如說：「老菩薩可在牆壁上看到經文。」  
「颱風在老菩薩腳下，僅是一點點。」（還有颱風在老菩薩頭上以及颱風在老菩薩膝蓋，僅是一點點，各種不同版本之說法。）「有一次地震要來，老菩薩一指，便將地震移轉到別處。」九二一地震發生當天，許師更說：「你們要默念靜老，老菩薩是掌管災難的菩薩，有輪寶，來注極樂世界自如。」並暗示自己與靜老菩薩關係非淺，又說：「老菩薩和地藏王菩薩像兄弟一樣，○○寺老師父病重，我去找老菩薩，老菩薩找地藏菩薩幫忙，老師父才沒有痛苦。」「老菩薩這樣修行給我們看，我們跟著老菩薩走就沒錯了。」等等諸如此類顯揚靜老菩薩神通等話語，學員們經常聽得是目瞪口呆，一愣一愣的；教師節時還曾經要每個學員在教師節卡片上簽名，並說：「老菩薩看到你們的名字，即可清楚你們的住處，修行狀況等。」然而事後從平實導師的三年親歷與三年後的說明中，才知道原來每一件事情都是不實之語，事事都是前後相違，並且完全都與事實相反。

漸漸地，許師開始私下對學員們訴說平實導師以及師母諸多事相上之不是，又說正覺很複雜，並且告訴某些學員，

如說：「你們不用去台北上週二蕭老師的課，蕭老師講的，我上完課回來都會講。」「很多去台北上週二課的學生，都變得不聽話，都想求表現，還在背後說我的壞話。」「台北講堂很恐怖，你們不要去台北上課。」因此，在當時很多學員（包括末學）認為，台北如此複雜，是非很多，許師已受了很多誤會與委屈，跑去台北上課的學員竟還反過來說許師的壞話，實在不是身為弟子應有之作為；既然 平實導師講課的內容，許師從台北上課回來也會講，在桃園又有靜老菩薩這麼厲害，不如留在○○寺，護持、跟隨許師，單純無事的上課就好了。

一直到 2000 年為止的這段期間，末學對於悟後該如何修學以及一些法上的問題遲遲無法解決，甚至懷疑是否有些偏差了。那時末學在悟後便經常閱讀 平實導師之《楞伽經詳解》以及陸續出版之公案拈提及其它書籍，也經常依 平實導師書中所教導的想要進一步再作五陰十八界的整理，以及第六識與第七識、第七識與第八識之間，彼此互動關係之整理；總覺得這些部分很重要，尤其是意根的體性特別須要弄清楚，也從 平實導師書上得到了許多助益；但是很多地方還是很迷糊，不懂的地方，便會問許師，無奈得到的答案還是很含糊；有一次被我問煩了，許師竟然說：「你怎麼老是有這個習氣，要去分別這些。」末學當時心想：可是這些應該是很重要的，難道不是嗎？又悟後末學出現一些定境，許師就說這是

○○觀，還印了《大方等大集經》卷第○○給末學，說是平實導師要末學看的（事後證明：並無此事）。接下來末學陸續出現定境，許師說是初禪天身，還說已幫我問過平實導師，只是平實導師說的有些不一樣，但許師認為應該沒錯；當末學還在懷疑求證中，許師就已到處張揚，搞得似乎很多人都以為末學有初禪甚至有神通了（事後發現：不走火入魔已經不錯了），弄得末學不知如何是好。

正在苦惱著，剛好聽說台北週二平實導師新開講《大乘起信論》的課，據說很精彩。末學有些心動，可是想到許師的話：「台北很複雜、很恐怖的……。」又有些退卻，後來再想：反正只是到台北多聽一堂課，桃園許老師的課還是照上，況且聽完課就回家了，如此而已，不必想太多。於是便於2001年一月二日前往台北聽平實導師開講《大乘起信論》。一聽，哇！怎麼講得這麼棒！怎麼有些法義是我們在桃園從來沒聽過的？恰好那天是釋迦世尊成道日，拿著講堂發的壽桃，歡歡喜喜的回家，完全忘了台北複雜、恐怖……等事。

日子平靜法喜的過了一段時間，於九十年二月十三日上《大乘起信論》的課時，文○師在課堂上突然公然地和平實導師大起爭辯，認為平實導師一些作法不圓融，平實導師問：「很多事，我都未指名道姓，也未提及是什麼事？你怎麼會知道的？」文○師說：「都是許老師告訴我的！」末學

心中震了一下，心想：許師也告訴我們許多事，是否有朝一日我也會和文○師一樣公然和導師大起爭辯，並說導師不圓融呢？究竟我和文○師聽到的是什麼？事實的真相又是什麼呢？我開始有些疑惑著。

文○師的事情隔沒多久，許師就說：「我和文○師根本沒什麼交情，平常也沒怎麼連絡，文○師竟給我惹麻煩。」末學心想：許多學員都知道您和文○師交情不錯，您還帶桃園的學員們（包括末學）在懿蓮念佛會受三皈依，皈依師正是文○師，文○師也認為您這些年在正覺受到許多委屈，為您打抱不平，怎麼您沒幫他，還自我撇清地講這種話呢？這不像是我們向來所敬重信受的許老師呀！〔編案：文○師的事情，詳見《明心與初地》小冊〕

法上的困惑一直無法解決，加上到台北上了一段時間的課，發覺自己程度似乎差了一大截，而台北也沒有什麼複雜、恐怖的事情，遂很想再參加平實導師所開的悟後起修的差別智課程。有一次下了課，終於鼓足了勇氣，找平實導師小參，末學問起陸續出現的一些定境現象，平實導師說：「這不是初禪，初禪不是這樣的，就把它當作是妄覺，丟掉就好了。」並且很慈悲的把大乘佛法如何修學明心、見性的次第，重新講了一次，末學納悶地說：「咦！可是我早已明心、見性，許老師早要我寫好報告，並說要轉呈給導師看過，難道導師都不知道嗎？」平實導師說：「從未見過你的報告。」頓

時空氣似乎凝結起來，時間的鐘擺跟著靜止停歇……，為何來到台北講堂所發生的事，不僅與末學之前所認知的大不相同，甚至於完全地出乎末學的意料之外呢？末學腦袋剎那間一片空白、無法思考，匆匆忙忙的就告退了出來。

回到家中，末學冷靜地思索了一番，作了一些決定，首先要對眾懺悔，便在一些同修面前懺悔、說明並未證得初禪（於此，再次公開懺悔此大妄語業，永不復作），接著末學打電話給許師，請求許師把報告交給平實導師，許師說：「我這一世來，什麼都不留，我自己的報告也沒留，包括學員的報告也都不留。」接著要末學重寫報告，並且報告中不要提到他，只要寫見地就好。末學心想：報告不就是要把過程寫清楚，怎麼是只寫見地就好？這樣看起來會像是造假或是聽來的，而且如果報告中不提到許老師，要怎麼寫？更何況很多細節都已忘記，要如何寫？最後末學只好說：「那是不是我自己去問導師該怎麼辦？」

隔了幾天，許師就說：「所有報告都找到了，我會把全部報告退還給其他學員。」末學這才知曉，原來還有其他學員的報告竟然皆未轉呈給平實導師，所以事實上並不是報告不見了，而是很多的報告都被蓄意地收藏起來了。這又是另一個意外發現，若不是末學到台北上課，並且去找平實導師小參的偶發因緣，可能永遠被蒙在鼓裡。（註：事後許師只退還了兩份報告，其餘的報告還是沒退還給學員們。）（待續）



# 辨正印順之《佛法概論》

## -序文篇

· 正源居士 ·

在本書的序文中，釋印順開宗明義就告訴我們，他是以「**阿含講要**」的講稿為基本架構（甚至可說是核心內容）來寫這本《佛法概論》，用以說明他所認知的「佛法」。所以本書雖名為《佛法概論》，基本上仍屬聲聞解脫道的法義，應以《聲聞法概論》命名為宜。然儘管聲稱只是「概論」，也是有所偏的「概論」，不符四阿含原旨。乍看之下，會覺得他還蠻老實的：願意公開說明這本書的論述之所以偏於阿含解脫道的原由。細讀之後才知，其實釋印順認為「阿含解脫道就是佛法的全部」。

印順於此 自序 中說：

關於佛法，我從聖龍樹的《中觀論》，得一深確的信解：佛法的如實相，無所謂大小，大乘與小乘，只能從行願中去分別。緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，所以阿含經就是三乘共依的聖典。當然，阿含經義，是不能照

著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。從佛法一味，大小異解的觀點去觀察，對於菩薩行的慈悲，利他的積極性等，也有所理會。深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。大乘的應運而盛行，雖帶來新的方便適應，「更以異方便，助顯第一義」；但大乘的真精神，是能「正直捨方便，但說無上道」的，確有他獨到的長處！佛法的流行人間，不能沒有方便適應，但不能刻舟求劍而停滯於古代的。原來，釋尊時代的印度宗教，舊有沙門與婆羅門二大類。應機設教，古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性；菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便，但在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了！所以弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！為了避免一般的——以阿含經為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 印順，《佛法概論》新版一刷，正聞出版社（新竹），2000，自序頁1-2。

以釋印順這一段文字為材料，下文將辨正釋印順所說之淆訛。

對於一個能如實知四部阿含已含攝三乘菩提的人而言，佛法的如實相，確實無大小乘之別，因為小乘法已明確地攝入大乘法中。但以聲聞人來說，並不是以親證大乘菩提如來藏為必要條件，只要是聲聞初果須陀洹——斷我見而能信佛語，了知見聞覺知心外別有無餘涅槃中之本際者，能如實知滅盡十八界而成為無餘涅槃時並非斷滅空。但這樣的聲聞初果人，也必定能知親證大乘菩提的別教菩薩們之智慧遠勝於自己，且不是自己聲聞初果的智慧所可得思議者，因為菩薩明心所證的妙觀察智並非身處初果位的自己所能臆測；至於大乘別教菩薩由親證如來藏所生平等性智而發起的慈悲行願，當然更不是一切聲聞人所敢望其項背的！而釋印順竟然說：「大乘與小乘，只能從行願中去分別。」可見他無法了知以上所述的正理，這已證實釋印順連聲聞初果須陀洹的果證都沒有，當然更無能力、無智慧看出 佛在四阿含中所隱說、顯說的三乘菩提內涵。至於釋印順信不信佛語，其實已經不重要了！對於一個未斷我見，未能取證聲聞見道見地的佛學文字研究者來說，實在談不上有何資格來說他「信佛語」；因為未得勝解，如何起信？而他又完全否定大乘經典，誣為非 佛說<sup>2</sup>；因此就以偏邪的認知來解讀

---

<sup>2</sup> 此處不多做說明，詳見後文申論舉證；但是釋印順已因此一謗菩薩藏的緣故，失去了他的菩薩戒、聲聞戒的戒體，成為披著僧衣的世俗人。

阿含經典，認為「佛法」的如實相就是「緣起性空」，然後就自以為是地妄認聲聞行者與菩薩，乃至錯誤地宣稱解脫道與佛菩提道最後果位都是阿羅漢果，並認定阿羅漢與佛的智慧並無差別，只是「行願」不同罷了。

爲什麼我們斷定他說「佛法的如實相」就是「緣起性空」？因爲印順知道「佛爲法本，法由佛出」<sup>3</sup>，佛法的如實相，當然是指佛世尊的證智——「佛智」。在此，印順先是說「佛法的如實相，無所謂大小；<sup>4</sup>大乘與小乘，只能從行願中去分別。」然後緊接著說：「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見」，從印順這麼入骨的表白，還不夠清楚嗎？他不折不扣地認爲佛法的如實相就是「緣起中道——緣起性空」。他這句話所要表達的意思顯然是說：「緣起中道，是佛法究竟的唯一正見，而阿含經所彰顯的正是緣起中道的正理，所以阿含經就是三乘共依的聖典。」但是，佛在《阿含經》有提到入胎而能出生名色五陰的本識，第八識入胎識的真實存在已被證實過了<sup>5</sup>；如果否定了名色的根本因入胎識而說緣起性空，那是無因唯緣的無因論者；因爲緣起不是中道，只是一個概念——一個說明現象界萬法「緣起性空、終歸壞滅」現象的一個觀念而已，

---

<sup>3</sup> 印順，《佛法概論》新版一刷，正聞出版社（新竹），2000，頁1。

<sup>4</sup> 此處原文之標點符號爲逗號，但爲使讀者更易理解其原文表達的意思，且不影響其原意故更易爲分號。

<sup>5</sup> 入胎識的法要，平實導師於《阿含正義》一至七輯中申論甚多，此處篇幅有限，請讀者至書局請購。《阿含正義》，正智出版社（台北）。

不是一個有真實自在體性的法，根本連「斷見、常見」都還談不上——僅是一個存在人們意識心中的無常的觀念，如同虛空被稱為「色邊色」，同樣只是一個形容物質色法邊際狀態的觀念而已。這樣一個「觀念」如何能說有斷、有常？真要勉強的說斷、說常，或許就只能依它所據以存在的「意識心」之斷、常來說斷、常吧！印順意識心中的這個「觀念」，雖說談不上是斷、是常，但並不就表示可以稱為「中道」，因為當印順此世的意識心入胎而永斷以後，他心中這個觀念也就隨之永滅不存了；而印順卻以「緣起中道」來稱它——將緣起而無常的觀念判定為中道，只能說是全然的妄想與戲論！

以這樣否定入胎識而墮於斷滅空的「緣起中道」來看待阿含，那麼阿含又如何能成為三乘共依的聖典？印順雖然緊接著說：「當然，阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。」雖然印順表面這麼說，但是印順實際的想法真是這樣嗎？我們從其它書中舉證來看，他於《印度佛教思想史》說：

釋尊入滅了，在「佛弟子的『永恆』懷念中」，「世間情深」，不能滿足於人間（印順原註：涅槃了）的佛陀（Buddha），依自我意欲而傾向於理想的佛陀，不過理想的程度是不一致的。<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> 印順，《印度佛教思想史》初版七刷，正聞出版社（新竹），1999，頁 84。

從這個例子可以確定印順骨子裡其實是否認大乘的，他否認釋迦世尊曾說過大乘法，更別說承認四部阿含中有大乘法的法義存在。而他也認為大乘法其實只是小乘法的延伸，所以他將「否認大乘的小乘者」等同於「離開小乘的大乘者」，而如此說：「阿含經義，是不能照著偏執者——否認大乘的小乘者，離開小乘的大乘者的見地來解說的。」但是這樣的說法是自相矛盾的，是完全背棄邏輯的混淆是非之說；而且印順這樣的否定大乘的說法並非只有一處，我們再舉二證，他在《初期大乘佛教之起源與開展》中說：

從「佛法」而發展到「大乘佛法」，主要的動力，是「佛涅槃以後，佛弟子對佛的永恆懷念」。<sup>7</sup>

在《華雨集》第四冊：

什麼是『(梵化之機應慎)』？梵化，應改為天化，也就是低級天的鬼神化。西元前五〇年到西元二〇〇年，「佛法」發展而進入「初期大乘」時代。由於「佛弟子對佛的永恆懷念」，理想化的、信仰的成分加深，與印度神教，自然的多了一分共同性。<sup>8</sup>

因此印順根本就是否定大乘法的，是始終一貫以小乘法來

---

<sup>7</sup> 印順，《初期大乘佛教之起源與開展》初版十刷，正聞出版社（新竹），2003，自序 頁3。

<sup>8</sup> 印順《華雨集》第四冊，初版三刷，正聞出版社（新竹），1998，頁41。

取代大乘法，所以他處處主張大乘經非佛說，如《印度之佛教》中說：

大乘經為金口親說，非吾人所敢言，然其思想之確而當理，則無可疑者。夫釋尊修菩薩道而成佛，乃以直趨解脫教人，不令成佛！<sup>9</sup>

但是印順實際又不懂阿含，他的《妙雲集》是依阿含的聲聞解脫道義理來寫書，卻名《成佛之道》、《佛法概論》，反過來否定大乘經，因此他已是落入自己所描述的「偏執者」，所以他是屬於「否認大乘的小乘者」的「偏執者」；當他以錯誤的小乘解脫道說為大乘法時，又成為自己所破斥的「離開小乘的大乘者」的「偏執者」<sup>10</sup>，雙具兩種「偏執者的『見地』」來解說《阿含經》。

我們再看印順於此篇〈自序〉後面的錯謬：印順從「菩薩行的慈悲，利他的積極性等」「理會」到「初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的」，以他自行認定的

---

<sup>9</sup> 印順，《印度之佛教》重版六刷，正聞出版社（新竹），2004，頁 179。

<sup>10</sup> 印順後文有說：「我從這樣的立場來講阿含經，不是看作小乘的，也不是看作原始的。著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！為了避免一般的一一以阿含經為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》。」因此他認為他乃是刺透大小乘的行者，並且「他認為的大乘」主要還是在阿含經中，因為差別只有「行願不同而已」，但是他又否定大乘經為大乘菩薩法，而認為阿含法要就是菩薩法，乃是「行願不同」的解脫道而已。

佛法演化說之觀點，他這裡所說的「初期佛法」當然指的是初期的聲聞部派佛教法義，就是他在後文中提到的「古代的聲聞法，主要是適應於苦行，厭世的沙門根性。」但他否認釋迦世尊曾說過大乘法，否認四部阿含中有大乘法的法義存在，如此一來就產生一連串矛盾的邏輯問題，這也導致他在後來被據理破斥時無言以對的結局！佛既沒說過大乘法，那印順在本篇序文中接下來又說：「深深的覺得：初期佛法的時代適應性，是不能充分表達釋尊的真諦的。」也成為自相矛盾的說法。另外在本書〈第十九章菩薩眾的德行〉〈第一節菩薩行通說〉中更說：

菩薩道源于釋尊的本教，經三五百年的孕育長成，才發揚起來，自稱大乘。大乘教雖為了適應時機而多少梵化，然而他的根本原理，到底是光華燦爛，能澈見佛法真髓的！<sup>11</sup>

印順在這裡說初期部派佛教的聲聞佛法時代不能充分表達的「釋尊的真諦」，但他的書寫到後來卻說：「經三五百年的孕育長成」的「大乘教」卻能「澈見佛法真髓」，那麼「佛法真髓——釋尊的真諦」究竟要從他所承認為佛說的「阿含聖典」中「觀察」，而「有所理會」？或是要從他認為非佛說，而是「經三五百年的孕育長成」——亦即演化的「大乘經典」中「觀察」，而「有所理會」？再者，若印順認為世尊所說

的「初期佛法」不能充分表達 世尊的真諦，也就是說 世尊說法四十九年卻沒有說到重點？佛親口說的不能充分表達 世尊的真諦，要待後世佛弟子經三五百年研究、揣摩、推敲……的結果來表達 世尊的真諦，而能「澈見佛法真髓」，他的意思是否也就是說 世尊在世時所表達的佛法是不具足、不圓滿的，證明世尊當時確實是尚未成佛而講不清楚的；而後世三五百年的「佛弟子對佛的永恆懷念」所結集出來的「大乘法」卻能「澈見佛法真髓」；在這個邏輯的前提下，當然是現代的印順更能夠「澈見佛法真髓」。印順如是說法，無量過失舉之不盡。這樣前後矛盾的說法，其實也就是印順一貫的技倆，可以使人讀不懂他的書而認定他的思想太高，永遠無法理解他的思想而完全相信他，那麼他主張的「大乘非佛說」就可以獲得佛教界普遍的認同，他這個目標也幾乎在台灣成功了。

且讓我們看看印順可曾從阿含經典中觀察出「菩薩行的慈悲、利他的積極性」等大乘菩薩道的精神？他在《印度之佛教》第十一章〈大乘佛教導源〉第三節講〈菩薩之偉大〉時，還是要從他認為非佛說的大乘《般若經》，來說明「大悲為上首、菩薩但從大悲生」！這樣窄化 佛在四阿含所宣說的法義，然後從他認為不是 佛說的大乘經典中所說菩薩道的根本精神——菩薩的慈悲與積極利他，說為是「釋尊的真諦」，印順在邏輯與思惟上的矛盾，顯而易見！<sup>12</sup>印順又在後文中引用大乘法

---

<sup>12</sup> 按：印順說：「菩薩道雖深廣無倫，『般若經』以三句釋之，罄無

中《妙法蓮華經》卷一：「更以異方便，助顯第一義。」<sup>13</sup>、「正直捨方便，但說無上道。」<sup>14</sup>的經文開示，來說明大乘法獨到之處，因此印順所引用這兩句經文，直接的意思是在表示大乘法真是佛的「無上道」，縱使施設種種方便，也無非開示悟入，以幫助學人能證入「第一義」。也就是說，不管「異方便」或「大方便」，並不就是大乘佛法本身，而只是助顯「第一義」的方便加行而已。可是當我們再往下讀，就會發覺印順其實並不這麼認為；他只是要藉大乘經中片段偈文，來讓讀者以為他不是不讀大乘經典的「否定大乘的小乘者」而已！但是從我們的舉證中，已經證明他是「否定大乘的小乘者」，同時又是他所破斥的「離開小乘的大乘者」。<sup>15</sup>

而印順後文又說：「菩薩法，主要是適應於樂行，事神的婆羅門根性。這在古代的印度，確乎是大方便……」言下之意，大乘菩薩法是適應於樂行，事神的婆羅門根性，是因應古代的印度而發展演變出來的「大方便」，不是真正 世尊所帶領沙門根性的僧團的真正佛法。這發展演變出來的大乘法——「舊有的無上妙方便」，「在時異境遷的今日，今日的中國，……反而

---

不盡。一、『一切智智相應作意』……二、『大悲爲上首』……三、『無所得爲方便而行』……」。《印度之佛教》重版六刷，正聞出版社（新竹），2004，頁 189 起。

<sup>13</sup> (CBETA, T09, no. 262, p. 8, c9-10)

<sup>14</sup> (CBETA, T09, no. 262, p. 10, a18-19)

<sup>15</sup> 其實印順連小乘法都沒有理解，連基本的斷我見都沒有證得。

變為佛法的障礙物了。」所以他會說：「弘通佛法，不應為舊有的方便所拘蔽，應使佛法從新的適應中開展，這才能使佛光普照這現代的黑暗人間。」印順這樣的比擬，是將廣行外道雙身法的密宗判攝為大乘法，而將真正的大乘法排除於佛門之外；他這個說法是否正確，且先不談。既然他也承認「大乘法真是佛的『無上道』，縱使施設種種方便，也無非開示悟入諸佛知見，以幫助學人能證入『第一義』。」那麼從邏輯上來說，「在時異境遷的今日，今日的中國，多少無上妙方便，已失卻方便大用，反而變為佛法的障礙物了」的情況下，應該要有所變革的是那些已「變為佛法的障礙物」的『方便（密宗的雙身法）』才對，不能把『無上道』及『第一義』的大乘法都斬斷，否則豈不成為因噎廢食？！但印順卻說他：「講阿含經……著重於舊有的抉發，希望能刺透兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」就是要將大乘佛法這個他認為佛法「演化」的中間部分完全截斷，然後「著重於舊有的」原始阿含的「抉發，希望（直接）刺透」舊有觀念與今日環境這「兩邊，讓佛法在這人生正道中，逐漸能取得新的方便適應而發揚起來！」不就正好犯了這毛病嗎？

從印順此篇〈自序〉這一段文字中，可以看到印順認為大乘佛法是小乘佛法為了「適應」<sup>16</sup>新環境而發展出來的新「方

---

<sup>16</sup> 按：短短的一段文字中，看他一而再再而三使用「適應」這個字眼。

便」，其目的已昭然若揭。在他眼中的阿含，正是沒有大乘意涵的阿含，就只是「小乘的」、「原始的」解脫道。所以他絕對沒有辦法想像 平實導師在巨著《阿含正義》中的開示，將阿含經中 佛所隱說的大乘般若乃至唯識的全般佛法，一一舉示。那麼印順這部《佛法概論》乃至整套《妙雲集》的內容，本質上純屬以「小乘阿含」為架構基礎的論述，卻說是「為了避免一般的——以阿含經為小乘的誤解，所以改題為《佛法概論》」，那豈不是「掛羊頭賣狗肉」嗎？而且《羅云忍辱經》卷 1：「佛之明法，與俗相背。俗之所珍，道之所賤。」<sup>17</sup>所以印順把大乘佛法說為「適應」時代的產物，也是與佛法的根本精神不符的！

最後印順說：

佛法，是理智的、適行的宗教，是以身心的篤行為主，而達到深奧與究竟的。從來都稱為佛法，近代才有稱為佛學的。佛法流行於人間，可能作為有條理，有系統的說明，使他學術化；但佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的「正解」，也決非離開「信」「戒」而可以成就的。「法」為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。<sup>18</sup>

---

<sup>17</sup> (CBETA, T14, no. 500, p. 769, c22)

<sup>18</sup> 印順，《佛法概論》新版一刷，正聞出版社（新竹），2000，自序頁 2-3。

這段話倒是說得很好。但印順自己做到了沒有？他又究竟得到佛法的「正解」沒有？是不是「得義、得法」了？但我們從自稱為印順宗徒的昭慧教授等人，連佛法真實義的辨正都要自稱為「學術性」不免有自抬身價之嫌（實乃畫地自限，且「司馬昭之心，路人皆知」），像這樣「追隨」印順十數年乃至數十年後的弟子如昭慧教授<sup>19</sup>，都還不能從親見親聞印順言行中，體認「佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的『正解』，也決非離開『信』『戒』而可以成就的。『法』為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。」那麼她對前面質疑印順的問題是否有能力回應，答案似乎也就不言而喻了！

印順既然自知他的《佛法概論》內容是「說明的、佛法而學的」，也就是屬於「學術化」的論述，已無法「保持佛法的根本立場」<sup>20</sup>又怎能再稱為「佛法」概論，來貽誤學人？還是應該稱它為「佛學概論」才恰當！

---

<sup>19</sup> 昭慧教授以前對李元松爭執，說自己不是印順的門徒，有時候卻又自稱乃印順弟子，如：「我可是印公座下的弟子」，釋昭慧，《浩蕩赴前程》初版二刷，法界出版社（台北），1995，頁116。或者「自己也算是辜負導師期許的一個不肖弟子」，釋昭慧，《人間佛教的播種者》修訂初版，東大圖書（台北），1995，自序 頁1。

<sup>20</sup> 按：印順這裡所謂「佛法的根本立場」，應該就是同段前面所說：「佛法的本質，決非抽象的概念而已，決不以說明為目的。佛法的『正解』，也決非離開『信』『戒』而可以成就的。『法』為佛法的根本問題，信解行證，不外乎學佛者傾向於法，體現於法的實踐。」

# 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

在釋昭慧教授<sup>1</sup>領導下的弘誓學院所舉辦之第七屆「印順導師思想之理論與實踐」學術會議上<sup>2</sup>，我們參與會議的菩薩們詢問釋昭慧教授的問題：

一、釋昭慧教授之前寫的《佛教規範倫理學》這本書有提到，是用所謂佛法中的眾生平等論〔無自性義而平等無二〕來談護生的問題。此次新書又發表了所謂的後設〔《佛教後設倫理學》〕，在這本書中釋昭慧教授提到說是要追求根源，我們也很讚嘆釋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」。

關於戒律的道德有所謂的聲聞戒和菩薩戒這兩個類別

---

<sup>1</sup> 由於釋昭慧崇尚學術界作學問的方法與研究結果，尊崇學術研究所得之錯誤觀點，否定佛門實證者所舉揚的教徒觀點，故其所說與諸多經論不符——真悟的佛菩薩經論中所說的內容全部是教徒觀點故。釋昭慧如是心態並非佛門出家人所應有的心態，故此文中隨其意願而稱呼釋昭慧為教授，不稱呼釋昭慧為佛門中的法師。

<sup>2</sup> 時間：2008年5月31日 地點：玄奘大學慈雲廳

的戒，它們有共的部分也有不共的部分，我們想談的是共的部分，也就是所謂「究竟解脫」的部分；這個解脫的部分是聲聞戒和菩薩戒都有的共同部分，而對於解脫的部分，研討會中釋昭慧教授也有提到，好像說大家都不關心阿羅漢的問題。雖然，釋昭慧教授研究西方哲學及東方的孔孟學說，但是我們討論的既然是成佛之法，而非羅漢法、非孔孟學說，當然還是要回歸到佛法的問題上來看，因為印順法師也說過要「以佛法研究佛法」！所以，會中請問釋昭慧教授這個重要的法義問題：「假如阿羅漢有證得解脫，那麼他入無餘涅槃的時候，五陰十八界都斷滅了，這時候無餘涅槃指的是什麼？」〔按：意指阿羅漢入無餘涅槃後剩下什麼？或說什麼是無餘涅槃？〕

再者，關於眾生平等的問題，釋昭慧教授於書中提到是以無自性義而平等。然而，若說到「無自性」就會引申到所謂的「緣起」，而緣起基本上就是因緣所生法（的道理），因緣所生法表示這個法本身就是沒有自體、沒有自性的，既然沒有自體、沒有自性，那麼這個緣起之法的自性是不是空？這個法的空性是不是就是它的本源？若是這樣的話，那麼這個緣起之法就變成有自性，有自性就不應該藉因緣而生！所以，我們請問另外一個重要的法義問題：「假如眾生平等論，是建立在無自性上來談所謂的平等論，這可說是在無常法

中建立平等。可是我們佛陀所說的是以『諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜』而說平等，表示真平等並不是界定在無常法的平等之中，阿羅漢本身也是因為這三法印而平等！在這裡跟釋昭慧教授交流問題……」

〔按：印象中此時是被釋昭慧強制中斷發問！〕

編按：提問者想要請問釋昭慧教授將如何自圓其說？釋昭慧於緣起法無自性及三法印的論述，既違背佛說又自相矛盾的問題。譬如：說「『緣起性空』就是佛法的究竟」。但是無自性指的是緣起法無有自體、無有自性，如果說空就是此無自性之體性，那麼無自性就變成有自性，既然是有空的自性，又何需再藉因緣而生？若不是，緣起無自性就是無常法，等於將眾生之平等建立在一律無常之虛相法上，可是 佛陀說諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜以三法印諸法平等，而且阿羅漢亦是以這三法印而平等，這顯然與 佛陀所說不符，因此在在都顯示釋昭慧教授的論述與諸佛菩薩所說的真實佛法相違。

釋昭慧教授針對此問題回答之要點整理如下：

1. 這位來賓，我看你的時間花很多，我必須提醒你，你問的問題太多了！你問到了聲聞戒和菩薩戒的共同原理，這共同的原理不是「解脫」，聲聞戒和菩薩戒共同原理是「斷惡」，菩薩戒不共聲聞戒的原理是修善而且還要度衆生。

2. 我不關心阿羅漢「入無餘涅槃」的問題，我沒有貶低阿羅漢，而為什麼說阿羅漢的問題不需要去處理？我是說社會大眾都很現實，他不會管你是誰？不管你是什麼阿羅漢不阿羅漢！他所關心的是你們這個宗教那麼一大群的人，這一群人到底在做什麼事情？要對我們有幫助，如果對我們沒幫助，人少也就算了，人太多我就不客氣了，要說「這群人真是浪費糧食！」
3. 對眾生平等的問題，你說這個眾生平等無自性，因緣所生法、空性的本源，我說那個叫戲論！也就是說，你如果認為眾生平等，我已經「誑造」了無自性空，是從「無自性空」中建立之法緣慈，所以就歸結於空性。若說空性就是本源的話，就落於龍樹所說的：「大聖說空法，為離諸見故，若復著有空，諸佛所不化。」難怪你沒有辦法在這中間建立平等！

由於現場無法暢所欲言，也無法再針對同一題目繼續深入討論，而釋昭慧教授又往往在提問者被允許發問的時間裡，打斷提問者的發言而中止問題之完整表達，故只能在事後針對釋昭慧之回答內容，辨正申論回應如下：

## 一、 論眾生平等

佛法中涉及眾生平等者，若從修道之對治面而說，依修道者之心量與智慧層次，佛陀施設了方便善巧，使修道者能

夠運用之而對治貪瞋等煩惱。例如，要調伏來自於眾生貪之身口意行，依止於不淨觀而修習對治之；要調伏來自於眾生瞋之身口意行，依止於慈愍觀而修習忍以對治之，此亦僅是多種方便善巧中之一種。慈愍觀中有三緣：眾生緣慈、法緣慈與無緣慈，眾生緣而修慈是修初業者所緣，從最親之父母兄弟子女眷屬開始，擴及到怨家、非親非怨者，乃至到十方有情眾生，希望給予喜樂，願彼求樂者皆能得樂，如是不於其中生起瞋行而引起種種違逆之煩惱苦受。進而再於此慈愍觀加行，自身樂於背離生死苦，已於佛之正法中修四念住，觀察五蘊無實斷除我見我執；由於自身能夠離苦得樂，念及所緣眾生與己平等皆具足五蘊身，定能同樣背離生死苦而得解脫之樂。<sup>3</sup>到了這個層次，已經是從眾生緣慈進入了法緣慈了，從觀察自身五蘊虛妄不實，無有堅固不壞自在之法性，不可倚恃，進而能夠超越親、怨、中等三品眾生緣，單純緣於眾生相續而生之五蘊法，因緣和合無有自在之體與自性，無有真實我故破除我相與一異相；眾生不知五蘊苦、空、無我，而常一心求樂，故而慈念眾生而欲攝受之，以法利益之令得安樂。

眾生緣慈與法緣慈，乃是三乘所共者，其中聲聞緣覺二乘唯為自利而修，如是依止聲聞戒，不惱害眾生；菩薩乃是為有情而勤修眾生緣慈與法緣慈，如是依止菩薩戒自利而利

---

<sup>3</sup> 請參考《瑜伽師地論》卷三十二，大正藏第三十冊，頁 462 下。

他。三賢位菩薩所修之法緣慈，除了緣於五蘊因緣和合無有自在之體與自性，虛妄不實無我與我所，於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，依止於此法緣慈之平等而修忍，此乃不共聲聞緣覺所修。<sup>4</sup>

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，她答覆問題時說：「你如果認為說眾生平等，我已經「誣造」無自性空，是從「無自性空」中建立之法緣慈，所以就歸結於空性。若說空性就是本源的話，那就落於龍樹所說的：『大聖說空法，為離諸見故，若復著有空，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於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，以為釋昭慧教授於書中說所謂之「濛設」是真要去探究背後支撐的原理，那麼釋昭慧教授所說之眾生平等，理當是更上於眾生緣慈、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，依止於親證自心如來藏不緣於眾生之親怨、不緣於五蘊諸法之因緣和合無自

---

<sup>4</sup> 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。

體性，於諸法無有取捨之作意而隨順緣起諸法運行，如是法無我真如法性無所緣之清淨所緣<sup>5</sup>，於蘊處界等法自相與共相中平等無二無差別相，是依如來藏不對三界諸法生起貪執之智慧，想要教導眾生同樣證得自心如來不執著諸法的實相智慧，自他皆依止於如是無緣慈之平等而修忍直到佛地，才是眾生平等之究竟理。<sup>6</sup>

提問者根據釋昭慧教授所寫書中之「後設」定義，以此無緣慈之究竟理來請問釋昭慧教授，她不應迴避法緣慈、無緣慈的主旨，轉從無常、無有自體性之生緣慈法理，而建立依於究竟理之眾生平等。釋昭慧教授所認知者，到底是不認同他人解讀其僅是止於蘊處界緣起無自性之「法」緣慈而立眾生平等？而認為她所立之眾生平等已超越法緣慈之平等？自認為已是屬於真如法無我之無緣慈究竟理？以下引用釋昭慧教授於《佛教後設倫理學》之論述，予以分析辨正：

釋昭慧教授說：

聖者則因其體悟「緣起無我」，所以可不倚仗任何依「自我」為中心而幅射出「我所」之溝通管道，而對其它生命之苦樂，不問親疏地產生毫無藩籬的感知能力，並施與毫無差別的慈悲，是名「無緣大慈」……在現象差

---

<sup>5</sup> 請參考 a 《解深密經》卷一，大正藏第十六冊，頁 691 中。

b 《解深密經》卷二，大正藏第十六冊，頁 694 上。

<sup>6</sup> 請參考《大寶積經》卷四十一，大正藏第十一冊，頁 236 上。

別的背後，緣起性空，諸法無我，故永恆不變、獨立自存而真實不虛的現象自體，了不可得（是為性空、無我義）。易言之，「諸法緣生無自性」，在此一法則下運作生滅的，只有相對穩定的個別現象，卻無永恆差別的實體可得；在差別法相的底裡，這又是一個實然層面「法性平等」的理則。<sup>7</sup>

釋昭慧教授於書中所說：只要能夠體悟緣起無自性，無有一真實不虛之現象自體可得，如是即是緣起性空、諸法無我之法性平等理則，若以此緣起無我為中心，施與毫無差別的慈悲，那就是無緣大慈了。然而，事實非如釋昭慧教授這般說法，所謂無緣大慈者，經中如是教示：「十者無緣大慈，證離生死實法性故。」<sup>8</sup>離於生死之真實法性，乃是如來藏之真如無我法性，是真實不壞的法性實存，方是實相法；並非釋昭慧所說的虛相法：因緣所成故無生，無生故無滅，無生無滅者不受生死、離於生死故。要以意識心證得無有所緣而本來離於生死、具有真實法性之如來藏心：要有所證的某一法是本已離生死的，而且必須是「實法性」，不是釋昭慧教授所說的緣起性空虛相法的無實法性。若如釋昭慧教授所說的道理，則阿羅漢乃至諸佛之所證，入涅槃以後都必然會

---

<sup>7</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008年5月初版，頁57-58。

<sup>8</sup> 《大薩遮尼乾子所說經》卷8，大正藏第九冊，頁353中。

成爲斷滅空；當一切聖者入涅槃而成爲斷滅空以後，釋昭慧教授所說的生緣慈、法緣慈、無緣大慈，也就隨之成爲純屬名言戲論而無實義了！是故，釋昭慧教授迴避了提問者所提這個問題：「假如阿羅漢有證得解脫，那麼他入無餘涅槃的時候，五陰十八界都斷滅了，這時候無餘涅槃指的是什麼？」就成爲顧左右而言他的具體事例，也使釋昭慧等人對於她們自己否定**實法性**以後，會使阿羅漢所入的無餘涅槃成爲斷滅空的問題，完全無法面對；也使她們今天造就了只能拉扯一些與所問題目無關的議題來搪塞的現象。不幸的是，這也是釋昭慧等人從事學術研究而不事實證之後，永遠無法逃避的結果。

眾生皆有如來藏，無有差別而平等平等，眞如法性亦是平等無二，證得如來藏無所緣亦無分別之智慧而修慈忍者，才能說是無緣慈——如來藏於一切法皆無貪厭等所緣。蘊處界皆是緣生法，皆是因緣和合有生有死、無有自體與自性之法，此蘊處界無有一法能夠自在而獨存，無有眞實我與我所；緣於眾生我而觀行成就的慈心觀，仍然是生緣慈，不能實證佛法。因此，佛陀教導我等，因緣所生法是苦、是空、是無我，虛幻不實，應當遠離顛倒想與五蘊我、我所之貪愛；是故，在這樣的情況下所緣所修之慈忍，仍然是法緣慈而非無緣大慈，因爲五蘊十八界法都是人法，於人法生起我見或者於人法斷除我見，此種緣起性空之無我，僅屬於二乘

所緣之人無我，只是聲聞法中的法緣慈，並非佛法實證者所證的法緣慈；這類聲聞法中的法緣慈，佛陀於阿含中已經說明得很清楚了。<sup>9</sup>又，緣起無自性即是無有真實自性，既然無有真實自性，歸於滅後之空無，又如何可以說為法性平等？僅能說皆為無有自性之斷壞空相平等——一樣是緣起性空而歸斷滅空，並非具有**真實**自性之空性平等。自心如來藏之真如無我法性不可毀壞，非由因緣所成，亦不隨因緣所生法之散壞而散壞，法住法位、法爾如是，永無一法可以壞滅祂，故是真實法性而非緣起性空之虛無法性；又因為如來藏的真如法性全然無我，都無一絲一毫因緣所生法之蘊處界等我性，亦是真實自性清淨不壞之空性，常住不壞而非斷滅空；佛陀於六百卷般若經中一再重覆宣說，釋昭慧教授與性廣等人皆不信受，僅信受可依世俗凡夫智慧經驗來檢驗及理性分析可得理解者。<sup>10</sup>

人法是現象界中可以依循 佛陀之教導，並一一檢驗、理性分析而得解者，既然是緣於人法而修得無我，縱然能夠不問親疏而施予慈悲，也還是屬於有所取捨之所緣；因為剎那生滅變異不住之意識心是能緣的心，由能緣的心緣於所緣之人法而產生的慈心觀，仍有所緣；但無緣慈是無所緣的，故

---

<sup>9</sup> 《雜阿含》卷十三，第 306 經，大正藏第二冊，頁 87 下。

<sup>10</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008 年 5 月初版，頁 58。

釋昭慧所說的無緣慈，最多只是聲聞法中有所緣的法緣慈，不能成就無所緣的無緣慈；此理，亦可援引釋昭慧之門人釋性廣對著大眾信口所說的言語來證實：「心怎麼能夠無所緣呢？吃飯時體驗看看。」釋昭慧所說的心同於性廣所說心，必定是有所緣之意識心，故能緣與所緣是不能分離的，當知此分之慈忍乃經論中所說之法緣慈所攝，並非佛法中的無所緣大慈。昭慧想要自封彼所行為無緣大慈，事實上卻屬於起諍於經論中佛菩薩之聖教，無法取信於有智之佛弟子，而她們的所說與所行也都禁不起法義上及正理上之檢驗，這都肇因於釋昭慧等人全部落入意識境界、意識思惟之中。而唯證乃知之自心如來藏，是親證者之現量智慧境界，一切凡夫及聲聞聖人，都不能於現象界之人法中一一檢驗理性分析而得解；釋昭慧教授既未親證自心如來藏之現量境界，亦未斷我見，三縛結具在，並無聲聞智與般若智可以了知這種智慧的現量境界，所以她們都是不信受的；縱然 佛陀已於經中多處隱說乃至顯說，釋昭慧教授僅以其不能親證、無法證實到底存不存在，即逕行否定之。釋昭慧教授這種言行，就是經中佛所斥「如有生盲者，不見日月星，彼便如是言，無有諸色類」的無智人，她們師徒眾人已經完全違背菩薩戒中 佛陀之教誡：「若佛子，心背大乘常住經律，言非佛說而受持二乘聲聞、外道惡見一切禁戒邪見經律者，犯輕垢罪。」<sup>11</sup>因為

---

<sup>11</sup> 《梵網經》卷二，大正藏第二十四冊，頁 1005 下。

她們是以聲聞法取代佛法。在她們不久前所舉辦的這場學術研討會中，又公開主張「大乘非佛說」，在實質上已全面否定佛法，改以聲聞法取代佛法；當半月誦戒時沒有公開懺悔滅罪而參加誦戒時，已經轉成重罪了！若再一次半月誦戒時仍未懺悔而繼續參加誦戒，就成為斷頭罪，捨報後應入地獄受無量苦。身為大乘法中的出家人，竟然努力造作誹謗大乘的愚行；而她們的衣食住行都是在享用 釋迦如來的福報，卻在否定 釋迦如來的如來地位，只承認 釋迦如來的阿羅漢身分。她們認為如來其實只是阿羅漢，所證並未超出阿羅漢的解脫智慧與果位，實在令人不敢相信；所以她否定 釋迦的如來果位及智慧以後，在本質上已經不是 釋迦如來的弟子，而她竟然還叫作「釋」昭慧，我們則以為她應該是在印順法中「出家」之「印昭慧」，這樣稱呼比較符合事實。

釋昭慧教授說：

原來，真常心的特徵是「非緣起性」，它與緣起法「非恆常、非獨立、非真實」的特質正好相反，是「恆常、獨立而真實」的，是不須依因待緣而本自存在、本自清淨的。這在《楞嚴經》中說得最清晰：

汝等當知一切衆生，從無始來生死相續。皆由不知常住真心性淨明體。<sup>12</sup>世間諸因緣相非第一義，見猶離見

---

<sup>12</sup> 按：原註 6《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，大正十九，頁一〇六下。

見不能及，云何復說因緣自然及和合相？<sup>13</sup>

……良知本有論或真常唯心論，並不容易解答令人困惑的問題。如果有這麼一個事物（姑名之為「良知」或「如來藏」），是道德的根源，而且不是在因緣法則下出現的，那麼「良知」或「如來藏」應該是「人人本具，個個不無」，它所呈現出來的應該沒有差別性。……再者，「良知」或「如來藏」是否存在？吾人無法證實它到底存不存在。反倒是在經驗的層面，吾人可以不證自明：心中確有道德感，能對他人的處境感同身受。然而感同身受的心，依然還是意識的現行，是「非恆常、非獨立、非真實」的因緣生法，而絕非「恆常、獨立、真實」的「真常心」。<sup>14</sup>

釋昭慧教授這段文字，已經證明她完全落在意識境界中；她雖然說意識心是因緣生法而非真常心，卻不相信 佛陀所說有真常心如來藏可以實證的聖教；雖然知道 佛陀在經中隱說、顯說如來藏，說眾生皆因不知性淨明體之常住真心如來藏而生死相續，已說如來藏心並非因緣所生法，已說世間諸因緣相非第一義，但她卻不接受 佛陀之教義，竟將出世間

---

<sup>13</sup> 按：原註 7《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，大正十九，頁一一三上。

<sup>14</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008年5月初版，頁103-105。

第一義諦心如來藏與世間孔孟儒學之良知相提並論，以其表相佛教比丘尼之身分而帶頭示範來誤導眾生，讓眾生不信受佛陀之法義與教導；如此作為是住在佛門中極力破壞大乘佛法的附佛法外道，而她們自稱為聲聞法中的修證者，卻又違背聲聞法四阿含中的聖教，且處處相違；如是，正信之佛弟子們如何能於面對這般佛門外道戕害眾生之法身慧命、如是摧毀 佛陀之正法教時，而能充耳不聞！

又釋昭慧教授亦恐墮於一切法緣起無有自體、無有自性之無法「斷滅空」中，因此釋昭慧教授辯解說：

清涼澄觀即於《華嚴大疏鈔》中，簡別二者的不同：經云：佛性除於瓦石。論云：在非情數中名為法性，在有情數中名為佛性。

簡別二者的原因，即在於心法的有無。非屬心法之諸法，無自性空故，是為「法性」；具足心法的有情，依心識識之之修為焉而可轉染成淨、轉迷啓悟，故不但具足「法性」，而且具足「證入法性」的覺性，是即「佛性」。<sup>15</sup>

她認為無自性空之體性不是空性，不是緣起之本源，而是可以離於言說之感知能力，此具有感知能力之意識心具足

---

<sup>15</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008年5月初版，頁107。

了緣起無自性之法性，並且具足了「證入法性」之知覺性，此等能「證入法性」之知覺性就稱為佛性。這麼一來，就已明說了彼等即是認取意識心之知覺性為佛性，這是落入識陰的內我所中——是落入識陰的心所法中。識陰六識已是虛妄的緣生法，而識陰的內我所——五別境心所法——竟可以被她們認定為如來藏方能擁有的佛性，顯然是將緣生法的識陰六識所顯現的心所法——將再度緣生的心所法認定為常住法<sup>16</sup>；這種顯而易見的矛盾邏輯竟然彼等能夠接受？而且還能取得世間智慧象徵的「大學教授」崇高名位，真令人覺得不可想像。而意識心是因緣所生之不自在法，是依因待緣有生有滅之心，意識心現起以後才有之知覺性，其實是意識緣生法再度藉緣而生的次第緣生法，竟然能夠說之為 佛陀所說常住不變易之佛性？佛陀在經中開示說佛性是第一義空、佛性常恆無有變易<sup>17</sup>，佛陀亦說諸世間因緣相非第一義，而意識的知覺性——五別境心所法，釋昭慧教授怎可違背 佛陀之教示，自己另行創造佛法，而與 佛爭？如此之人，還可說是佛弟子？居然還穿著佛之「福田衣」來接受信眾的供養，而在實質上破壞佛法，還大言不慚的說是在弘揚佛法？懇請正信之佛弟子審思！慎思！以免大力護持她們以後，本質上卻是在造作謗佛

---

<sup>16</sup> 佛性是常住法，釋昭慧還是期盼能依止常住法，但是於否定了常住之如來藏心體以後，卻僅能以妄想認取生滅之覺知性做為依止，真是可悲可嘆！

<sup>17</sup> 《大般涅槃經》卷二十七，大正藏第十二冊，頁 523 中。

破法的惡行。

成佛，必需是於佛法上有修有證，而不是於聲聞法上有修有證；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繫縛者也是意識心，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繫縛者，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，於無常法中恐墮於斷滅，故於不信受 佛陀所說之真常心如來藏之餘，卻又臆想著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，其實仍然不能自外於斷滅空，因為識陰六識顯現的知覺性並非佛性，仍是生滅法。

釋昭慧等人若不宜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

心所法功能性為第八識。<sup>18</sup>然而，佛性不與表義名言相應，而意識心之覺知性從來都是與表義名言相應的，釋昭慧等人不應將蝦作魚混同為一；因為覺知就是受與想心所法之呈現，而受與想出現後能了知六塵時，已是別境心所法了。受與想都不離於法塵影像相，縱然可以離開語言文字等表義名言，但是卻繫於了相之顯境名言而不可脫離，這已是意識的受與想心所法出現後再延續到別境心所法的境界相了，這才是釋昭慧等人所知的知覺性，而意識的受與想心所法，並不是釋昭慧等人所能稍知，何況能生意識的如來藏的本覺性——佛性，從來不與五別境心所法相應，當然更不是釋昭慧等人所能臆測的。

該次「學術」會議中，釋傳道曾否認自己是六識論者，自稱是八識論者；他把意識再細分出意根與第八識，認為意識共有三識，自認為這樣就是八識論者。但意識的自性與意根及第八識的自性全然不同，已證明意識不可能含攝第八識與意根；而意識的生起，必需以意根為俱有依，才能從第八識中生起，故意根與第八識是先存在的，依意根與第八識的功能才能出生意識，釋傳道不該將能生的第八識含攝在被生的意識心中。而意識每天早上生起時，一定會與受想及五別

---

<sup>18</sup> 釋傳道於 2008 年 5 月 31 日玄奘大學法雲廳所舉辦印順思想研討會中說：「第八識就是意識之細分。」釋昭慧接著說：「意識與意根中就含攝了阿陀那識。」

境心所法相應，故欲界之粗意識心乃至到最細分之非想非非想，皆與受想及別境心所法相應，仍屬意識所攝，從來不能說為意根或第八識；而一切意識中最微細的意識，是非非想定中的意識，仍然未曾脫離言說相，並非言語道斷之法，從來都與表義名言相應（即使住入定境等至位中，也仍然會與顯境名言相應），絕對不是言語道斷的第八識，更不是第八識所顯現出來的佛性。故意識心乃至意識之細分，皆不可施設別名為第八識，第八識乃是如來藏阿賴耶識、異熟識、阿陀那識，體性與功德完全不相同故<sup>19</sup>，而第八識是能生意識之常住心，意識則是每夜眠熟即告斷滅之生滅心，怎能細分出每夜眠熟時仍然常住不斷之第八識常住心？斷無此理！此外，釋昭慧教授等人將意識之細分說為第八識者，本質仍然是否定眾生具有八識、否定真實有第八識如來藏阿賴耶識者，故說釋昭慧等人仍然是標準的六識論斷見者——所有阿羅漢入涅槃時都必須滅除六識全部故，無第八識常住時的涅槃即是斷滅空故。因此，根據釋昭慧教授與釋傳道之說，佛性即非常住而無有變易之法，因為在彼等之認知中，不承認、不信受 佛陀所說「眾生皆有如來藏、一切眾生皆有佛性」之法義，妄想將能生意識之如來藏歸攝於被如來藏所生的意識中，心行顛倒；而如來藏具有本來自性清淨涅槃之真如法性，從來都無

---

<sup>19</sup> 請參閱平實導師《真實如來藏》、《阿含正義》等等著作，已詳細的闡述申論法性之差異，可以將意識等七識匯歸於法體第八識，但是卻不能以意識等所生法假名施設為第八識。

所緣而不斷地運作，令眾生得以生存而繼續受報及造業；以如是無所緣的平等性，才能成就究竟而無可非議的平等性；一切眾生皆因此第一義法而平等平等，此乃菩薩修無緣慈之所緣，並非緣於非第一義之因緣法相之蘊處界人法，可以說為無緣慈的。

釋昭慧教授、性廣、傳道等所言之法，本質是常見與斷見之邪見所攝，認取生滅法意識心之細分覺知當作佛性，雖然於文字中說此意識心是因緣所生法，但是卻又執著此意識心之了知性是離於語言文字之不空法性，認此意識心能不以語言文字了知緣起性空即是如來藏之本覺性，只要於中不起語言文字，就是雙證空與不空之中道，這個本質仍不能自外於常見見——與常見外道一樣同墮意識常住之邪見中，並且又同於自性見外道——與自性見外道一樣同執識陰六識能見聞知覺之自性為佛性。釋昭慧教授曾於信件中枉責平實導師為自性見<sup>20</sup>，但釋昭慧這樣的主張卻正是她枉責於別人的自性見，故說釋昭慧教授是標準的自性見外道。而意識心的確是可滅之法，故意識心的心所法——意識心的見聞知覺性——當然更是可滅法；當我們在學術研討會現場，問及「阿羅漢捨報入無餘涅槃時，五蘊十八界皆滅，十二有支因緣法全滅，則意識所證得的中道智慧亦滅，無餘涅槃是否為斷滅法？若是斷滅，這就是斷見見」，當時釋昭慧教授、釋傳道等人皆

---

<sup>20</sup> 詳見〈正覺電子報〉第 34 期釋昭慧之信函所說。

無法回答，閃閃躲躲避重就輕而說言：「緣起無自性空，不可言說、離語言道，即當下解脫。」而這仍然是意識心所住的境界——只是意識心住於離念靈知之中，那麼不就是墮於常見見中了嗎？又怎能解釋她們所說的見聞知覺性的「佛性」呢？這更已證明她們墮於自性見外道的知見中，無法正答的緣故，當場就只能如此答非所問。她們為何不能當場申論阿羅漢所證之無餘涅槃是為何法？而正覺同修會中已證悟的菩薩們卻能說明其中的實法與境界相。當她們否定第八識時，必然使阿羅漢法墮於斷滅；而她們又以阿羅漢法取代佛法，則一切所說之佛法皆成爲戲論，已非佛所說之真實解脫法故。

釋昭慧教授引用 龍樹菩薩所說的：「大聖說空法，爲離諸見故，若復著有空，諸佛所不化。」正是在破釋昭慧教授、傳道等人這般於因緣所生法中著於有、著於空者，她們援引 龍樹菩薩的論文來破斥別人時，卻還不知道已經破斥到自己了。因爲彼等於因緣所生法之緣起理中，一概的否定有第一因的存在<sup>21</sup>，只看到十二有支——支之流轉以及還滅等表相，卻不能瞭解 佛陀於阿含中說有入胎之識，此識與名色互緣而共成世間；她們也不知道 佛陀所說十二因緣觀的流轉及還滅法，是以十因緣觀所說的「由識出生名色」的道理作爲

---

<sup>21</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008年5月初版，頁62。

大前提來說的。佛陀的意思已經很清楚地表明了：名色之所由來即是住胎識，觀修因緣法時不斷往上推究的結果，是一切法從名色出生，而名色的出生即是住胎之後能出生名色的本識如來藏；推尋一切法時，只能齊於此入胎、住胎之本識，不能過於此入胎識而有他法可以成爲名色出生之根本；再從此本識往前推尋時，即無一法可得，是故佛說「齊識而還，不能過彼」。這是原始佛教《阿含經》中的聖教，並非大乘法教中才如此說的，釋昭慧教授卻昧於此一聖教，茫然不知此理。

當她們肯承認有此入胎而住的第八識時，肯承認此一本識是常住不壞之金剛心時，則她們所推崇的阿羅漢道就不會落入斷滅空中，當天的學術會議中就不必對提問者，作出**實問虛答、答非所問**的糗事。而這個本識是確實可證的，並非佛陀徒託空言的方便施設，因爲今天的正覺同修會中已經有極多人實證此如來藏識——入胎識，並且能運轉祂，也能時時刻刻現觀祂的眞如法性。此入胎之識即是第八識如來藏阿賴耶識，眾生不知有此性淨明體之常住眞心，誤認生滅性的覺知心意識爲常住的自己，墮入常見外道見中；或誤認覺知心意識的心所法——見聞知覺性——爲佛性，落入自性見外道的邪見中；爲維持這二種虛妄的自己可以繼續存在，死後就必須重新入胎受生，故有生死相續，此即是常見之範疇。反之，離於如來藏常住眞心而說因緣所生一切法皆是空者，

即是著於空見者；如是空見已落於空亡外道中，本是斷見外道之屬，卻加以增益為不斷不常的常住法，正是增益執之凡夫；若離於如來藏常住真心之真如佛性而說存有不滅之空性佛性者，即是著於有見者，始終不離斷常二邊等邊見，這不就是釋昭慧教授、性廣、傳道等人目前之墮處嗎？彼等於誤解、曲解 龍樹菩薩之《中論》以後，不知不覺墮於 龍樹菩薩所破之著空、著有者中，乃是源於親近了惡知識釋印順，受到所傳西藏喇嘛教應成派「中觀」<sup>22</sup>之毒所害，導致彼等之我見、邪見深不可破，不但法身慧命之芽種無有啓發之時，亦同時導致三縛結不能斷除，真令人憐憫！

綜上所說，釋昭慧教授所立之眾生平等依據，僅是停留於眾生緣慈之階段，而且僅能緣於親而不能緣於怨，何以故？摘錄釋昭慧教授所說如下：

佛法中的平等有三種層次：一、生命均有感知能力，應平等尊重生命的苦樂感知，以及其離苦得樂的強烈意願，是即「眾生平等」之要義。二、生命又都依因依恃緣而生滅變遷，是即緣生諸法在差別相中，無自性義平等無二，是為「法性平等」之要義。三、不但凡夫依因恃緣而承受苦樂、流轉生死，聖者也是依因恃緣而證入涅槃、成就佛道。在此「緣起」法則之下，凡夫

---

<sup>22</sup> 密宗的應成派及自續派中觀，其實都非中觀，只是將斷見及常見境界套用中觀的名稱而冒稱。

有修三學以解脫的可能性，也有修六度、四攝以成佛的可能性。後者即「佛性平等」之要義。<sup>23</sup>

釋昭慧教授所謂之感知能力，就是六識心之了知與覺受，亦即六識心加上六識心之受與想……等心所法，也就是佛陀所說五蘊中之識蘊與受蘊、想蘊及其心所法；不斷的感知，就是識蘊所成行蘊之行相；感知，必需經由五根為增上緣，故不能脫離色蘊，這就是釋昭慧教授所墮的五蘊眾生凡夫境界。欲對眾生施予樂，即是菩薩所修之慈忍，不於與眾生相對時之違逆境生起瞋心，這是眾生緣慈所修之初步；從親人眷屬中擴及到非親非怨者乃至怨家，這也是必經之程序；而這個程序是經由聖教的熏習教導及長時間的修習以後，才能成功的，不是眾生識陰的天然本性；即使號稱修行很好的人，由於處於意識所緣境界中，故仍然會對逆境自然生起瞋恚。是故自認為在佛法中有實修的釋昭慧教授，她於五月三十一日的學術研討會中，發現到會場中有多人對於彼等之書與論文提出法義上之質疑時，馬上將提問者視為怨家，意識中生起瞋心、口出瞋言，完全看不到一位剛剛還宣說已在修無緣慈者必定已圓滿之眾生緣慈之行相！也看不到她自己所說對於心中之怨家有眾生緣慈應該呈現之不瞋心行，顯然她的無緣慈仍是有所緣的——緣於她視為怨家的提

---

<sup>23</sup> 釋昭慧，《佛教後設倫理學》，法界出版社（台北），2008年5月初版，頁60。

問者所提的議題而生瞋。這樣的情況如何說服大眾信受：釋昭慧教授所立之眾生平等而行護生是依止正法之無緣大慈？這已證明她所說的其實仍是她自己臆想的「無緣大慈」，不是真正的無緣大慈。因為能生起無緣大慈的人，是必須親證無緣而恆時對眾生保持慈心的如來藏者，才能夠轉依如來藏的無緣大慈而成就這個慈心觀，但無緣而大慈的真實心如來藏，卻是釋昭慧等人所否定並謗為外道法的。

釋昭慧教授又以緣生法無自性，立法性平等，認為這個層次是屬於能夠圓滿眾生緣慈者，是進入法緣慈修慈忍之階段；然而緣生法無自性，屬於依他而起之生滅法性，無常故空，空已即無法性可以評量為平等性，故並非真實之法性平等；此亦僅是以五蘊空、無我之空相成為修忍之所緣，縱使超越釋昭慧當天起瞋的狀況，已能超越所緣人我之親、怨、中三種關係，於眾生中不分別是親或怨或非親非怨而如是平等，仍然是緣於人法而修慈忍，仍非釋昭慧教授所說的無緣慈，釋昭慧以此意涵來解說無緣慈，明顯已違背聖教及正理。現成事例，是釋昭慧教授身口意行所呈現之現量表現，讓人檢驗出彼尚需於眾生緣慈加行，心仍未能調柔，則不能受法，故佛法中最基本之人我與人法等粗淺之五蘊知見，都是釋昭慧教授一眾必需加強修習與觀行者；若能如是行、如實行，假以時日必能斷除我見而進入聲聞法的法緣慈中修忍。只可惜這位身現聲聞出家相的釋昭慧教授，以當天在學

術研討會中的表現來看，仍是遙遙無期的。出家所爲何事？卻斤斤於事相面子等法，不事修證——連最基本的五蘊內容都錯會得如此嚴重，想來也真是可悲。

緣於眾生平等修慈忍，或緣於五蘊十八界空相之法性修慈忍，這些都屬於有緣慈，仍不是無緣慈；於實際行門中，釋昭慧教授對有緣慈都已混雜不清，而不能於次第之初業中有所成就，奢談緣起能夠使人解脫乃至成佛，主張依止於依因待緣之緣起法所修的有緣慈，錯說爲無緣慈，而主張能有成佛的可能性，言是佛性平等，純屬妄言，故違背聖教及正理。今觀釋昭慧教授所說之佛性平等，卻是以無常法——以緣生的識陰六識所擁有的覺知性——爲基礎而建立，若真是這樣，則佛性即成可斷滅之法，則阿羅漢捨報入無餘涅槃即成爲佛性斷滅的空無境界，如何可說是佛法中之解脫？又如何可說不是斷滅法？而眾生之依因待緣流轉生死、承受苦樂，也不是由於緣起法而平等，而是由於流轉真如、安立真如、邪行真如而立一切流轉生死之有情平等平等——都是依止於一切有情各自都有的第八識之平等真如體性，隨順於業之異熟與六、七二識之我見執著而說，並非所謂「法不孤起必依因待緣即是真如」；法不孤起必依因待緣，僅是說明生滅性的種種緣起法的不自在，以及無真實體性之相貌罷了，本質仍是斷滅空、無常空，空已即無真實與如如可說，怎能說是真如？但釋昭慧教授對自己違教悖理的說法是完全無法

自行省覺的。

有情修三學能解脫，乃至修六度、四攝等法能成佛，也是由於正行真如而立三乘聞法修道所得之智慧平等，以及依清淨真如而立三乘菩提平等平等<sup>24</sup>，此亦是依止於第八識之本來自性清淨涅槃第一義真空的體性而說，並非緣於生滅性之五陰無常空而說的；二乘聖人雖未親證涅槃之實際，心中所安住者並非以蘊處界斷滅想為涅槃之實際，而是 佛陀所說常不變易之真實清涼寂靜法為涅槃之實際，故二乘聖者信受佛說，信無餘涅槃之中有實際——恆現真如性之本識——常住不壞，由此緣故，能夠將「我入涅槃」之我受、我想，全都斷滅而入於五蘊空、十八界空，不產生斷滅空之恐怖，而依止常不變易之涅槃實際真實解脫；涅槃實際，即是不生不滅之第八識心體如來藏。菩薩親證第八識心體，了知第八識心體本來自性清淨涅槃之真如體性非緣起，乃本來而有，一切眾生平等；二乘聖者捨報滅盡蘊處界入無餘涅槃，所謂之無餘涅槃仍然是第八識心體之本來自性清淨涅槃，由於已斷除我見我執之現行種子，不再具有後有名色之生因，因此第八識心體不再於三界中現行——如來藏不再出生後世十八界、五蘊——故於三界中已無法找到入涅槃後的阿羅漢之如來藏，即是無餘涅槃位之如來藏——無生亦無死的如來藏獨住而不可知見。菩薩依止於親證第八識本來自性清淨涅槃體性之智

---

<sup>24</sup> 《解深密經》卷三，大正藏第十六冊，頁 699 下。

慧，轉依此智慧而捨五蘊之我見與少分我執，乃至次第進修斷除我執與法執等染污種子與隨眠，成就完全不再有種子變易——離變易生死——之無垢識佛地真如，而此佛地真如非非緣起：若不經三大阿僧祇劫修菩薩道則不能成就，故非非緣起；而第八識心體之本來自性清淨涅槃真如體性恆不變易，本來如是，故非緣起。

一切眾生皆有佛性故眾生平等，乃是以非緣起之如來藏所顯示的本來涅槃與真如法性而說；眾生皆能成佛，乃是以正行真如之非非緣起而說；但不能如釋昭慧教授所說僅需於依因待緣之緣起法則下，就能夠建立佛性平等之要義。若如釋昭慧教授所立之佛性平等要義，則應十信位之菩薩不必入於住位修學第一義空法，只要長劫修人間善法就可以成佛了！依此邏輯，我們不禁要請問釋昭慧教授：只要人法能成就即能成佛？這又與一神教徒一般於人間大力布施修善有何差別？是否一神教的教義也是能夠成佛的法？印順人難道都不曾思考過 佛陀之真實教義嗎？

故說釋昭慧教授欲於緣起無自性而立佛法中所說之究竟平等，無有是處。若欲於世間法中行護生，勸請釋昭慧教授回歸 佛陀所制之聲聞戒與菩薩戒義理；若欲尋求戒法所依之根本原理——戒體，於私下閱讀 平實導師著作之餘，亦可放下身段來正覺講堂聽經聞法乃至參與共修，建立正知正見，早日脫離無明暗垢，定有機緣找到戒體之根源。

## 二、略論聲聞戒與菩薩戒之共與不共

攝受佛戒，又稱為攝受法戒。法者，即是壞煩惱因、真實解脫，意即不能壞煩惱因即非真實解脫，則為非法；也就是說，此法有其必然不可戲論之因果存在，是故受持佛戒者，必然是順於真實解脫法而受戒、學戒、持戒，因此而得真實解脫。真實解脫所指的義理，乃是不可毀壞故稱為真，理不顛倒、體不虛妄而稱為實；若是以稱蘊處界為主體，以蘊處界皆滅為解脫者，即非真實解脫，蘊處界不真亦不實故，則依此所成就之解脫即非真亦非實，入涅槃解脫後成為斷滅空故。是故真實解脫之理所說者乃是不生不滅、不可毀壞，本來自性清淨涅槃之第八識心體如來藏；阿羅漢們依止佛語聖教而確定有此常住心，方能確實斷除我見，然後於捨報時滅盡蘊處界入涅槃，即不墮斷滅空，如是解脫方是真實解脫。如來藏離六塵中之見聞覺知<sup>25</sup>、不貪、不瞋、無欲、無作、不念我與我所<sup>26</sup>，具足無緣大慈、同體大悲之戒體功德；是故 佛陀說，一切眾生戒本源自性清淨，孝順於無上之道之法是名為戒，孝即是戒<sup>27</sup>，意即順於如來藏真實解脫真如體性之法即是戒。

---

<sup>25</sup> 詳諸大乘經典，所載不勝枚舉。

<sup>26</sup> 《阿差末菩薩經》卷二，大正藏第十三冊，頁 590 中。

<sup>27</sup> 《梵網經》盧舍那佛說菩薩心地戒品第十卷下，大正藏第二十四冊，頁 1003 下。

以上所說乃是佛戒——菩薩戒，乃修習成佛之道者所受戒律。攝受聲聞戒（別解脫戒）者，必需捨親而離世俗家，剃髮著染衣，住於如來家（寺院中），亦是順於真實解脫法之初步，前提為兼受菩薩戒——佛戒，並以佛戒為正戒而非別戒；捨親而離世俗家，表示遠離我所、不以五蘊為所應安住之處所；剃髮著染衣，住於如來家，表示破除男、女、我相，住於方便解脫法中（純信佛語知有如來藏常住而未能親證如來藏故，不名真實法中所證之解脫）；故聲聞戒於受具足戒之時，傳戒之師與教授師所教導的，都應不離於以斷五蘊我見為入道之標的，進斷我執貪愛為學處，依止於聲聞戒——比丘、比丘尼戒；於見道斷我見後，捨離欲界愛及修學禪定而發起初禪、證得三果，乃至依於身證（成就八解脫）及無生智而成為俱解脫阿羅漢。

攝受菩薩戒者，有出家與在家菩薩，出家菩薩若同時攝受聲聞戒者，則於受持聲聞戒及菩薩戒時，以菩薩戒為主，聲聞戒為輔——確認比丘、比丘尼戒為別解脫戒而非正解脫戒；其中順於解脫分所修者，皆是依止於真實解脫法，無有衝突與矛盾之處。所斷五蘊為真實體之我見與我執，仍然同於聲聞戒之精神，仍然是要斷除的；但於親證涅槃本際如來藏時，能現觀真實戒體之無我無作真如法性種種功德——已入菩薩數中之一切菩薩皆以如來藏為菩薩戒之所依體，轉依之而勤於受學攝律儀戒、攝善法戒、饒益有情戒，降伏性障

證得初禪而成爲通教菩薩三果聖者，或在十行位、十迴向位中，或在七地以下，世世進修轉進，直到八地成爲通教菩薩之無學聖者（單取解脫道、不依同時所證之大乘道而言）。菩薩於入初地時，同時已是三果聖者；若從初地滿心位起，若欲取涅槃者亦能取證，但都不取受無餘涅槃，轉以增上意樂勇發十無盡願，不捨眾生、不以壞滅蘊處界而於涅槃作證，故諸地菩薩有能力入無餘涅槃而不證。在家菩薩除了於表相上未捨親離家剃髮著染衣受聲聞戒住於寺院中以外，其餘諸法所應修習者並無差別；譬如攝受菩薩戒、受學十重四十八輕乃至八萬四千威儀戒、攝歸三聚淨戒之一切佛戒，斷除五蘊我見親證涅槃本際如來藏、斷除三縛結，乃至發起初禪而證得通教菩薩三果等等，順於真實解脫心如來藏所應修應證，於菩薩戒中 佛陀所制不應作與不得不作者；如是等類大乘諸法，出家菩薩與在家菩薩之學處無有差別。

故於經論中，都說聲聞戒與菩薩戒是別別解脫戒——二者所證之解脫別別而異（故《瑜伽師地論》中彌勒菩薩說聲聞戒爲別解脫戒，非正解脫戒），如今釋昭慧教授卻說「受持聲聞戒之二乘人僅能斷惡而不能解脫」；阿含中 佛卻說，比丘重於戒，不重於定、不重於慧，比丘戒堅固，受持而學，能斷身見、疑見、戒禁取戒等三縛結，得初果，七有人天往來，能究竟苦邊。究竟苦邊者即是成最後有——四果解脫。彌勒菩薩於《瑜伽師地論》聲聞地中亦說，具戒者若清淨尸羅律儀，能證

得解脫，乃至自知能於無餘依涅槃界而般涅槃，此乃清淨尸羅律儀之功德。<sup>28</sup>

釋昭慧教授說「受持聲聞戒之二乘人僅能斷惡而不能解脫」，斷惡者，學戒持戒斷除以五蘊有真實法性、為真實我之惡見我見，斷五欲之惡思、惡想、惡分別，斷除我瞋、我慢之惡習，顯然可以解脫生死，為何釋昭慧教授說斷惡以後不能解脫？難道說釋昭慧教授所受所學之戒沒有辦法斷除惡見我見，所以強烈主張受持聲聞戒不能得解脫？那麼一切受比丘、比丘尼戒之出家僧眾若未受菩薩戒者，皆將不能因此而得解脫，顯然與聲聞戒、佛戒之根本理及佛陀的教導完全不相符合；因為佛世時，未迴小向大而得慧解脫入無餘涅槃之阿羅漢，於阿含中尚有史實記錄可供稽查故。自稱精通阿含之釋昭慧教授怎麼可以說聲聞戒僅能斷惡而不能得解脫？

又於聲聞戒中，若起一念受生之欲，是犯了戒的；聲聞羅漢對於自我無有一絲一毫的念，捨報後五陰十八界滅盡，入無餘涅槃；菩薩若起一念不欲受生則是犯戒的，而菩薩卻仍然得解脫，卻不是阿含道中所說的聲聞解脫境界，這是釋昭慧教授應該深入理解及求證的最勝妙法，而這勝妙法全然以如來藏為體，卻被釋昭慧教授全力否定而誣謗為自性見外道法。<sup>29</sup>阿羅漢滅盡五陰十八界入無餘涅槃，與菩薩不斷受生

---

<sup>28</sup> 《瑜伽師地論》卷二十二，大正藏第三十冊，頁 405 下。

<sup>29</sup> 詳釋昭慧教授寫給 平實導師的信函。載於〈正覺電子報〉第 34 期。

願世世於人間受生仍然得解脫，彼等解脫之理都是源自同一個涅槃理，即是本來自性清淨涅槃之如來藏心，釋昭慧教授可曾瞭解絲毫？

受持聲聞戒而得解脫者，是因為斷除分段生死煩惱之現行，如來藏不再於三界現行而施設說入無餘涅槃，但繼續受生之異熟種子仍在，仍可領受分段生死，不是究竟解脫；受持菩薩戒而得解脫者，乃是因為證得涅槃之本際如來藏，發起般若實相智慧，轉依如來藏本來性淨涅槃之真如體性，而斷除分段生死煩惱習氣與隨眠，修學道種智破除所知障，證得於相於土自在之無功用行，不壞蘊處界而解脫於三界之生死繫縛。所共者，乃是解脫之根源皆是如來藏之本來涅槃體性；所不共者，二乘聖者不知不證涅槃本際——不能證得無餘涅槃中之本際；二乘聖者乃是以斷除三界愛、見之煩惱現行，不斷習氣隨眠，捨壽時壞滅蘊處界而於涅槃作證。菩薩則是親證無餘涅槃中之本際，並斷除三界愛、見之煩惱現行與習氣隨眠以及所知障，生生世世都不壞蘊處界，如實了知涅槃之理，不於涅槃作證而解脫於三界之繫縛。

釋昭慧教授身穿僧衣，現出家相於台灣，應曾於出家時親在戒場，應當已具足受持聲聞戒，也同時受持菩薩戒，具足受三壇大戒；我們姑且如此相信她已曾受戒，這樣一位身現比丘尼相者，竟然主張受持聲聞戒的人無法與別解脫相應，無視於《阿含經》中所載「諸阿羅漢僅受聲聞戒就能與

別解脫相應而出生死」的道理，意在主張唯有親受菩薩戒而修學大乘佛法以後才能解脫生死；這應是由於知見上之偏差，不能如實知、如實見乃至如實現觀，故有如是嚴重謬誤的說法而誤導眾生。

對於出家而住於佛家者而言，戒是最根本之依循，彌勒菩薩於根本論《瑜伽師地論》中乃至定義，毀謗菩薩藏之比丘、比丘尼，實已棄捨了攝屬別解脫戒之聲聞戒<sup>30</sup>，本質上已成身披僧衣的世俗人，不在凡夫僧寶數中；這對修行者來說是非常重要的事情，勸請釋昭慧教授及釋傳道等人，應審慎檢查自己否定如來藏而成爲謗菩薩藏之犯最重罪者，於戒行上是否仍然順於真實解脫法？釋昭慧教授及釋傳道等人，遇到有人問及阿羅漢滅盡五陰十八界入無餘涅槃後，無餘涅槃是否爲斷滅空？何法爲無餘涅槃？無餘涅槃以何爲體而不墮斷滅空？都只能閃避而答非所問，都不敢正答而申論之，其所以致此之原因，也是應當要日日檢討的。反之，觀於游祥洲教授，卻能夠坦然的對大眾誠實的說明：這個範圍不是他所知道的，所以無法回答。如是不知則不知，不迴避亦不扭曲而強答，這樣的態度讓人讚歎。反觀釋昭慧及釋傳道等人在新竹玄奘大學中舉辦佛學研討會中的作爲，卻不如一介白衣凡夫。在此呼籲一切學佛或學羅漢的比丘、比丘尼眾：讀完此文以後，將來能夠進而去探究所不知的，將理路不通而

---

<sup>30</sup> 《瑜伽師地論》卷四十，大正藏第三十冊，頁 515 下。

不能貫通、有矛盾的地方，予以釐清。並重新思考自己的道業：若是理上不能貫通的，能夠履踐嗎？若不能履踐的，值得付出一生身命與財物去研究、去隨學嗎？是故，所有的印順門下學人，都應當要重視自己之法身慧命，切莫兒戲視之！我等謹以參加此次玄奘大學中由釋昭慧教授等人舉辦的佛學研討會實例，依親見親聞而寫出本文，作為對印順門下一切法師與居士的諫言，期望對彼諸大眾都有助益。





☒、導師曾開示：「不承認八識的六識論者無法成就解脫道，成就解脫道者必須先承認第八識。」請問老師，為何成就解脫道的阿羅漢所結集的四阿含經中不明說這一點呢？再者，若有專弘聲聞解脫道的道場主張：「第八識如來藏非佛法」，是否在這樣的道場中修學將永遠無法成就斷我見、我執的解脫道呢？如果有一天他們承認有第八識如來藏，而繼續弘傳解脫道，是否會因為無法開示第八識如來藏的內涵與法義，而無法攝受大眾，而無法真正弘揚解脫道？

答：1.單修解脫道而不修佛菩提道之阿羅漢，他們沒有實證第八識，雖然有隨諸菩薩聽聞佛開示之大乘經典，因無實證，故無法勝解，因此即無法成就對於聽聞實相心如來藏諸開示之念心所。因此，在結集四阿含時，皆無能力誦出所聞的大乘經典，也不樂於講述自己所不懂的如來藏大乘法。若有所記載，也是唯有第八識的「識」名相而無內涵，現見許多阿含部經典中，皆有大乘法之名相而無內涵說明，即是明證，所以您提問說：「為何成就解脫道的阿羅漢所結集的四阿含經中不明說這一點呢？」是不正確的說法。並且，在阿含中也說「比丘於內有恐怖、於外有恐怖」的法義，也是明確的說明：若

不承認滅盡十八界以後仍有本識獨存，這樣的比丘一定是於內有恐怖、於外有恐怖的人，心中恐怕滅盡十八界以後會成爲斷滅空，就不敢斷除我見。這樣的比丘，連初果都無法實證，何況是證得阿羅漢果呢？這在《阿含正義》書中，也有舉證經來說明，所以四阿含中並非沒有說明這個道理。

以此緣故，縱然這種聲聞心態之阿羅漢，如此避重就輕的結集四阿含諸經，但還是有許多地方有第八識記載之跡象，如「入胎識」、「取陰俱識」、「涅槃本際」、「正住者」、「法不異如，法不離如」、「齊識而還，不能過彼」……等，有諸多四阿含的經文在在顯示 佛有開示第八識如來藏，非如一分佛學學者所說：「無有結集之記載」，唯於四阿含中所述乃屬隱說，得需有智之善知識開示指陳，眾生方能發覺、瞭解此一教證。再者，此一問題於 平實導師所造專論《阿含正義》七輯中，有條分縷析的詳細說明，若欲如實了知佛於阿含中隱說之第八識如來藏的讀者，請至各大實體書局及網路書局購買拜讀之。

2.若有號稱專弘聲聞解脫道的道場主張：「第八識如來藏非佛法。」由這樣的主張，就可以證明在這些道場的修行人是連我見都沒有斷，此乃持六識論惡見而否定八識論正見者，其所認知的阿含法義必然是與阿含諸經中所說的法義相違背；若執此惡見者，即永無可能成就斷我見之功德。茲舉阿含經文以說明之，《長阿含經》卷二十：

【佛告比丘：「我時爲彼地神次第說法，除其惡見，示教利喜，施論、戒論、生天之論，欲爲不淨，上漏爲患，出要爲上；敷演開示，清淨梵行。我時知其心淨、柔軟、歡喜，無有陰蓋，易可開化，如諸佛常法，說苦聖諦、苦集諦、苦滅諦、苦出要諦，演布開示。」】此段經文即說明 佛於開示眾生證得解脫道之斷我見前，必須確定此一眾生乃是**惡見已除**，然後才會開示「施論、戒論、生天之論」等人天善法，於後再說如何證得初禪等禪定的法要，這樣達到「心淨、柔軟、歡喜，無有陰蓋，易可開化」以後，才說四聖諦的解脫道法要，這樣的人才能有機會進斷我見，而證得解脫初果；若不除惡見者，永遠無法證得斷我見之解脫功德。因爲，若執六識論，不是常見論者，就是斷滅論者，乃是標準的外道，若執此惡見，則無法「**心淨、柔軟、歡喜，無有陰蓋**」，更遑論證得斷我見的功德。這些佛門中的外道，他們不知道解脫道也是以八識爲基礎，因爲解脫道的成就必需要有佛菩提道所宗之第八識爲基礎，若離八識論而說解脫道，其所說之解脫道即與斷常見外道無異，有智學子於修學法要之時，當以智慧爲先導而簡擇之，不可不慎。

3.若後來他們能夠轉易六識論惡見而以八識論爲主，並且有承認前六識都從第八識中出生。但不許妄說：「第七、八識是從第六意識中細分出的，所以我們也是八識論者。」這樣妄說的人其實仍然是六識論者，因爲他所說

的第七、八識其實仍然是第六意識。事實上，一切真悟菩薩都可以證明七、八二識不是從第六意識細分出來的，反而是第六意識從第八識中藉緣出生得。所以，妄說七、八識從意識中細分出來的人，本質仍是六識論者，不可能斷除我見的，因為仍會落入意識中，意識正是「識陰我」。但是六識論者改為承認八識論以後，他們也未必能夠實證或弘揚解脫道，因為他們對於解脫道修證的內涵與次第不如實知，所以仍然無法實證，除非有因緣值遇大善知識開示解脫道正確的法要，否則閉門造車的結果，也是盲修瞎練一場。但是，他們若能夠熟讀 平實導師於《阿含正義》當中的開示，再深入四阿含諸經中去比對驗證之，然後深心殷重懺悔過去誹謗八識論之惡行直至得見好相，並且能如實觀行以後，這些專弘聲聞解脫道者，雖心志專修解脫道，卻必須同時努力讚歎大乘法，不可以絲毫否定之，這樣方有實證解脫道而斷除我見的日子到來。因此，祈請有志實證初果斷我見解脫功德者，萬勿人云亦云而隨意否定大乘，當以智為先導，並勤精進用功，實證之日，期可早至。





# 公開聲明

**緣由：**有少數大法師向海峽兩岸佛教界及大陸宗教局誣告：  
「正覺同修會是破壞禪宗的新興宗派，他們專門毀謗  
禪宗正法。」

**說明：**1. 此事關乎佛教了義正法的存亡，本會不能無言，故  
作此聲明回應之。

2. 事實上，正覺同修會才是真正的禪宗正法；那些四  
處誣告的大法師們，所弘揚的都不是禪宗的法門，  
而是常見外道所弘揚的**意識常住思想**。從諸大法師  
爲人印證的內容、書中的法義、演講宣揚的禪法  
中，都已經證明他們所「悟」的都是意識心，與常見  
外道完全相同，卻與中國禪宗祖師所證的第八識如  
來藏完全不同。由此證明諸大法師其實不是禪宗，  
而是寄居於佛門中的常見外道——身披佛教法衣而弘  
揚常見外道法。

3. 平實導師所證正是禪宗歷代諸祖所證的第八識如來  
藏，始從 1989 年開始弘揚至今將屆二十年了，始終  
一貫不變的弘揚禪宗祖師所悟的第八識如來藏，也

幫助許多人同樣的實證第八識如來藏，由此證明正覺同修會才是真正的禪宗。

4. 諸大法師們由於無力實證，故極力否定第八識如來藏的存在，由他們十餘年來不斷抵制正覺同修會弘揚如來藏正法的明確事實，可以證明他們都沒有實證如來藏，才會公開的否定如來藏（以意識的一念不生，或以意識常住而放下煩惱，作為禪宗的實證標的）。假使他們未來有一天實證了如來藏的所在，他們就必須把目前流通於人間的所有書籍、影音成品，全部銷燬，並向佛教界公開道歉，因為諸大法師誤導學人落入意識境界幾十年，也妄行賺取學人買書的金錢，應該加息返還佛教界學人。
5. 由此證明，諸大法師向兩岸佛教界及大陸宗教局告狀說：「**正覺同修會是破壞禪宗的新興宗派。**」全是謊言。事實上，他們是惡人先告狀，因為破壞中國禪宗的人正是他們——他們幾十年來都以外道常見的意識境界，取代中國禪宗原本代代相傳的第八識如來藏實證法門，是從根本來改變中國禪宗為常見外道法。而且，正覺同修會針對他們所說的常見外道思想，出書加以辨正至今，或已十年、或已五年之久，而他們都無法在法義上作出絲毫回應——從法義上來證明自己不是落入常見外道的意識境界

中。由此證明他們的法義確實都是常見外道法，也證明他們才是在實質上破壞禪宗的人。正覺同修會指證他們以常見外道法取代禪宗，希望他們回歸禪宗如來藏正法的事實，才是真正護持及弘傳中國禪宗的道場。

6. 這些大法師們若不服正覺同修會這個聲明，請他們向佛教界及大陸宗教局提出證明：他們仍然是依中國禪宗歷代相傳的如來藏實證法門在弘傳的，並且證明他們已經實證禪宗代代相傳的第八識如來藏了——正確的宣講出第八識如來藏實證後觀行所得的智慧。否則即應收回此前所作對正覺同修會的誣告，並向兩岸佛教界及大陸宗教局公開道歉。
7. 本聲明將一直刊登於本報，直到諸大法師公開道歉為止。



## 佈告欄

一、本會在台灣與美國，除了本佈告欄第四項所列共修處外，別無其他分會或道場；若有其他道場或共修處以本會名義或法門，招收學員上課共修者，皆非經過本會授權，亦皆與本會無關，敬請所有佛子們注意辨明；若無法確定，可以在本會上課時間來電詢問，或者寫信至台北講堂查詢。又，本會 平實導師至今仍未授權任何人在會內、會外爲人勘驗或印證，所有人都應在本會舉辦的禪三精進共修中，才會由 平實導師加以勘驗或印證。近年有人在會中明心以後，違背 世尊「應善觀察根器及因緣，不爲少福眾生妄說如來藏妙法」的告誡，私自在會外爲諸福德因緣未熟者給予引導及印證，成就了虧損如來的大惡業；並且他們所印證的內容亦多分或少分產生了偏差，又無悟後指導進修的能力，亦不具有攝受學人的能力，或與被引導印證的學人公然吵架，或產生嚴重爭執及財務糾紛，難免導致學人退轉乃至謗法，是害人害己而且公然違背 世尊告誡，是爲虧損如來。如是等人已經提報親教師會議討論後一致議決：應予開除增上班學籍，在尚未公開懺悔滅罪以前，不許繼續參加本會增上班課程及布薩，並應予公佈之。除不許他們再參加本會的課程及布薩（誦戒）以外，今已依照親教師會議的決議，公佈於本會各共修處，薦請會員、同修們鑑明。

自從本會發佈上述公告以後，另有一貫道之點傳師數人，冒稱爲本會上述文字所說之離會者，或冒稱爲 平實導師早期所度弟子，皆僞稱已被 平實導師印證爲悟，亦自稱所弘揚的法義是本會的正法。但經本會蒐集其書本或所說內容而加以檢查之後，發覺都落入五陰之中，並非真悟；並於自稱證悟佛法以後，仍然歸依尚未斷我見、尚未明心的老母娘——絲毫不知老母娘既未斷我見亦未明心，顯然他們尚無慧眼——確實尚未明心，概屬附佛法外道。此亦應知照本會會員、同修們鑑明。〔編案：本會一向秉承公開化、透明化的原則，始從初成立以來，至今不曾對會內、會外佛教界隱諱內部糗事，常寫在書中，或在講經時明白舉示出來作爲實例而說明經義，作爲會員學「法」時應該注意修學的「次法」，完全遵守世尊「趣『法、次法』」的教誡。今對此事，一仍舊慣，秉承同一原則而對外公佈之，以免有人誤會而受害。〕

二、《正覺電子報》已於二〇〇六年九月更換發報系統，欲訂閱的讀者請前往 <http://post.enlighten.org.tw/> 網址訂閱。若讀者欲閱覽以前各期之《正覺電子報》，可以連結至「成佛之道」網站 <http://www.a202.idv.tw/> 點選正覺電子報合輯讀取。若有關於本報的問題、建議或投稿，請寄至以下的信箱：

電子報投稿及般若信箱提問請寄：[awareness@enlighten.org.tw](mailto:awareness@enlighten.org.tw)

其他電子報等事務請寄：[service@enlighten.org.tw](mailto:service@enlighten.org.tw)

通訊皈依查詢請寄：[endeavor@enlighten.org.tw](mailto:endeavor@enlighten.org.tw)

三、《正覺電子報》平面刊物免費贈閱，歡迎索取。台灣地區讀者，不便親至正覺講堂索取平面版者，亦可免費訂閱(免附回郵)，本會將按期寄贈。本報網路版爲了增進讀者於閱讀時的方便性及舒適性，並且讓版面更加美觀，41 期起增加 PDF 檔案格式之版本，更爲方便不同需求之讀者 43 期起同時發行 HTML 及 PDF 檔案兩種格式，PDF 檔案版面樣式與平面版(紙本)電子報相同，敬請讀者連結「**正智書香園地**」網站 <http://books.enlighten.org.tw/> 下載閱讀，並請繼續支持與愛護本刊。

四、本會台灣各地講堂 2008 年下半年禪淨班，將於十月同步開設新班，即日起開始接受報名，共修期間：二年六個月(費用全免)。

禪淨班，係以『無相念佛及無相拜佛方式修習動中定力，實證一心不亂功夫。』並傳授真正的參禪看話頭功夫、解脫道正理、第一義諦佛法以及參禪知見。

各地講堂地址、電話(共修時方有人接聽)新班開課時間如下：

**台北講堂**：台北市承德路3段277號9樓——捷運淡水線圓山站旁，電話：總機02-25957295 (分機：九樓10、11；十樓15、16；五樓18、19)，共修時間：週一至週五晚上19:00~21:00、週六下午14:30~16:30。傳真：02-25954493。2008/10/25 (週六)新開設的禪淨班已經開始接受報名，上課時間是每週六下

午上14:30～16:30。

**桃園講堂**：正在籌設中。（目前桃園縣有人冒稱為本會之道場，與事實不符！）

**新竹講堂**：新竹市南大路241號3樓，電話：03-5619020，共修時間：週一、二、三、四、五晚上17:00～21:00以及週六早上9:00～11:00。2008/10/24（週五）新開設的禪淨班已經開始接受報名，上課時間是每週五晚上19:00～21:00。

**台中講堂**：台中市五權西路二段666號13樓之4，電話：04-23816090，共修時間：週一、二、三、四、五、六晚上。2008/10/25（週六）新開設的禪淨班已經開始接受報名，上課時間是每週六早上09:00～11:00。

**台南講堂**：台南市西門路四段15號4樓，電話：06-2820541，共修時間：週二、三、四晚上、週六。2008/10/27（週一）新開設的禪淨班已經開始接受報名，上課時間是每週一晚上19:00～21:00。

**高雄講堂**：高雄市中正三路45號5樓，電話：07-2234248，共修時間：週一、二、三、四、五晚上。2008/10/25（週六）新開設的禪淨班已經開始接受報名，上課時間是每週六早上09:00～11:00。

**美國洛杉磯共修處**：位於洛杉磯市東方約16英里（20公里）

處華人聚集聖蓋柏谷(San Gabriel Valley)之工業市，地址：15949 Kaplan Ave, City of Industry, CA 91744-3110, USA。電話：(626)9612100 & 4540607。共修時間：週六上午10:00～下午17:30。每週六播放台北講堂所錄製講經之DVD：下午13:00～15:00播放《優婆塞戒經》。目前禪淨班，隨時接受插班上課，上課時間是每週六下午15:30～17:30。

報名表可向本會函索，或於「成佛之道」網站下載：  
<http://www.a202.idv.tw/a202-big5/index.html>，填妥報名表後，請郵寄本會教學組。

五、全省每週二晚上講經時間——目前 平實導師正在講授《金剛經宗通》：開講時間 18：50～20：50 座位有限，請提早入座以免向隅！

如來藏為三乘菩提之所依，《金剛經》是專講如來藏本來自性清淨涅槃體性的經典，若能證悟如來藏，即可證得本來自性清淨涅槃而發起實相般若智慧，成為實義菩薩，脫離假名菩薩位。平實導師特以宗通的方式宣講，上上根人於聽經時可能證悟如來藏而進入實相般若智慧境界中，可以確實證解般若系列諸經的密意，遠離意識思惟所知的表相般若凡夫境界；中根人可以藉由聞熏《金剛經宗通》，使參禪方向正確的建立起來，未來必有悟處。歡迎有志禪悟、有心實證菩薩

實相智慧者一起來聽講。

平實導師講授此經時，總有極生動而深入的開示，有緣之禪和極易因之悟入「此經」！是故此經講授圓滿後，宗通部分將不會整理成文字發行，只將其中勝妙的事說與理說部分整理成文而發行，以免諸方不求真修實證之佛學研究者於文字相上鑽研，死於句下而叢生誤解，乃至造諸不善業又誤導眾生。若諸學人親臨法會聽授而得一念相應者，是為福德因緣具足之菩薩。歡迎親臨法會同享法益，本課程不限聽講資格，本會學員憑上課證進入台北講堂、新竹講堂聽講，會外學人請以身分證換證進入聽講（此為配合大樓管理處安全管理規定之要求，敬請諒解）。其餘各地講堂每週二晚上，亦有台北講堂所錄製講經之DVD播放，都不必出示身分證件。《金剛經宗通》講授圓滿後，將接著開講《妙法蓮華經》，敬請留意開講時間。

六、佛法的修證乃是實事求是，為求真理而闡明佛旨，平實導師領導本會諸多證悟菩薩，不斷地闡揚佛於經中開示之法界實相心——第八識如來藏——妙義，以圖導正被古今諸方大師錯解之法義，亦使受此諸邪見誤導之眾生回歸正道，並振興紹繼衰微之佛法血脈；經十多年來的努力，到目前為止已出版八十多冊書籍，然諸大師皆無法回應。今徵求各大山頭法師居士，尋找平實導師所有出版刊物之過失，請具名投稿至本會，若確實發現有義理上及實證上

之過失者，本會將發給高額獎金，並將此過失更正而刊登在電子報中。然匿名擾亂者恕不受理。

- 七、台北講堂將於 2008/10/5 (週日)上午 9:00 舉行大悲懺法會，令學員懺除往昔惡業、清淨身心，恭請輪值親教師主法。
- 八、各地講堂將於 2008/11/9 (日) 新竹講堂於 2008/11/16 (日) 上午 09:00 舉行菩薩戒布薩，已受菩薩戒之會員，敬請攜帶海青及縵衣準時參加。
- 九、2008年下半年禪三第一梯次於 10/10(週五)~10/13(週一)舉行，第二梯次於 10/17(週五)~10/20(週一)舉行。2008/10/2(週四)開始分批寄發禪三錄取通知。

精進禪三，係『以克勤圓悟大師及大慧宗杲之禪風，施設機鋒與小參、公案密意之開示，幫助會員剋期取證，親證不生不滅之真實心——人人本有之如來藏』。每年舉辦兩期，共四梯次；平實導師主持。僅限本會會員參加禪淨班共修期滿，報名審核通過者，方可參加。
- 十、2008 年下半年正覺祖師堂開放參訪日期為： 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。(詳細參訪途徑請參閱本報第 41、42 期之公告，非開放時間請勿前來參訪。本會為大乘清淨道場，對修持外道法的藏密假名出家眾恕不接待！)

十一、平實導師著《鈍鳥與靈龜》，已於2007年11月出版，考證古今錯悟者對 大慧宗杲禪師的無根毀謗等事，並論證天童宏智禪師與 大慧宗杲禪師同以第八識如來藏為所悟標的，都非以意識離念靈知作為證悟之標的。熟讀此書者，可以矯正原有的錯誤知見，並消除心中由於誤聞無根毀謗善知識而植入之惡法種子，有助於宗門正法之證悟。本書一大冊，只售250元。

十二、《維摩詰經講記》第五輯已於7/30出版了，第六輯亦將在十月初上架於各大書局。本經為禪門照妖鏡，凡修學般若、證悟明心者，皆應以此經典的真實義自我檢驗，可以預防因無知、無意之間產生之大妄語業，亦可藉此經中的法義，修正參禪求悟之方向，有助於真實證悟明心。本書共六輯，每輯只售200元。

十三、平實導師著《阿含正義》共七輯，已由正智出版社出版完畢，每輯售價新台幣二百五十元。本書詳述四阿含諸經中的解脫道義理，請至三民、誠品、博客來、金石堂等網路書局訂購及全省正智出版社書籍流通點（本佈告欄第二十三項所列）或各大書局請購。本書的內容，係：

詳解四阿含解脫道的實證原理與實修的觀行方法，並指出末法時代修學阿含道而不能斷三縛結的原因，也為學人的證果而預先建立正知見，可以助您親證滅盡之道，於內、於外都無恐懼，實證阿含道而不退失聲

聞菩提的見道功德。並且明確的指出三果與四果的取證關鍵，也指出八解脫與阿羅漢之間的異同所在。關於因緣觀，也有極為詳盡的說明，細說十因緣觀與十二因緣觀之間不可分割的緊密關聯，使讀者對因緣觀的修習確實可以成就。南傳佛法的修證者，將由此書中獲得千年來已經失傳的阿含道正知正見與觀行的方法，可以在此世中實證初果，乃至親證解脫道的極果。

十四、平實導師講述的《優婆塞戒經講記》共八輯，已由正智出版社全部出版，每輯售價新台幣二百元，請至三民、誠品、博客來、金石堂等網路書局訂購及全省正智出版社書籍流通點（本佈告欄第二十三項所列）或各大書局請購。本書的內容，係：

詳解在家菩薩戒法，細說布施之功德及布施得福之因果原理，詳述自作自受、異作異受、無作無受之第一義真諦，兼述三乘菩提法義與精神之異同；讀此，能知福慧雙修之真實義，可以助益大乘學佛者之證道。

十五、正智出版社錄製的CD名為〈超意境〉（第一輯），是以平實導師在各輯公案拈提中寫的偈頌作為歌詞，是超越意識境界的實相境界，以優美的旋律錄製而成；平實導師並且親作一首黃梅調風格的曲子，錄製於其中。本CD可供參禪者聆聽欣賞及參究之用，內附彩色精印之說明小冊，請在聆聽時同時閱讀說明小冊，能迅速發起疑情，促進證悟因

緣提早成熟，每片售價280元。自2007年起，凡購閱公案拈提系列書籍者，每一冊皆附贈一片〈超意境〉CD。（預告：〈超意境〉第二輯，將於2008年底出版，平實導師已選取書中偈頌寫成中國童謠風格及吉爾特民謠風格……等曲子，將與他人所寫不同風格的曲子，共同錄製，謹先預告。第二輯出版後將不再錄製CD，特此公告。）

十六、正智出版社出版之《我的菩提路》已於2007年4月出版，全書三百餘頁，售價新台幣200元，請至三民、誠品、博客來、金石堂等網路書局訂購及全省正智出版社書籍流通點（本佈告欄第二十三項所列）或各大書局請購。本書的內容，係：

凡夫及二乘聖人所不能實證之大乘別教般若菩提一本來自性清淨涅槃，於現今末法之世，並非只有極少數人能聞、能證，您若願意修學，也一樣有證悟的機會；今摘錄正覺同修會中釋悟圓、釋善藏等二十餘位親證如來藏之同修所撰寫的見道報告，使當代學人得以見證宗門正法仍然絲縷不絕，而且正在廣利學人，以利菩薩心性的學人發起求悟般若實相之大信心。這些已經見道的學員們，上從大學教授，下至小學畢業者，他們所悟的悉皆相同無謬，已證明法界實相之證悟不因學歷高低、更不因世俗身分地位差異而有不同，更為末法時代求悟般若之學人指出光明的正途。本書中的二十餘篇報告，敘述各種不同的見道因緣與過程，

是參禪求悟者必讀之佳作。

十七、本報 49 期第 54 頁，倒數第 5 行，因編輯作業疏忽將【不增不減】誤植為【不增不滅】，正確文字內容應為：【「不生不滅，不垢不淨，不增不減。」】特此更正。

十八、大陸地區讀者，欲購買正智出版社書籍者，可洽香港

**樂文書店**(旺角店)——旺角西洋菜街 62 號 3 樓(852-23903723)

**樂文書店**(銅鑼灣店)——銅鑼灣駱克道 506 號 3 樓(852-28811150)

**青年出版社**——香港北角渣華道 82 號 2 樓(852-25657600)

十九、大陸及海外地區讀者，欲函索本會贈閱書籍者，須自行支付回郵資費，其數額及支付之方法，請先與本會確定，來信請寄：

**佛教正覺同修會** 103 台北市承德路三段 277 號九樓

Taipei Taiwan

◎敬告大陸地區讀者：因為大陸 部分地方政府 認為台灣地區佛法是「境外佛法」，常常加蓋「不許進口」字樣而退回本會郵寄給大陸同胞的贈閱書籍；尤以閩南地區最常被大陸廈門海關退回，不知廈門海關現在是否仍然如此，或是已經承認台灣是境內了？請各自向廈門海關查詢確定後，再由本會另行寄贈。

二十、《正覺電子報》非常歡迎會內、會外人士賜稿，關於投稿之相關須知，請連結至第二期電子報之「徵稿啓事」。

二十一、本會道場弘揚 如來正法，舉凡於各地講堂開班授課、發行結緣書、印刷郵寄費用、各共修處一般水電花費……等項目，凡有利於大眾法身慧命增長之處，菩薩皆戮力行之，雖花費極鉅，但可利益極多學佛人。佛說「諸施之中，法施為上」，經中 佛說此法施之行亦是護持正法，歡迎佛子四眾護持，廣植此一法施無上福田。本會之郵政劃撥帳號為19072343，戶名為「台北市佛教正覺同修會」，因護持項目甚多，為求收據開立作業進行順利，而免延宕，劃撥時請統一註明「護持道場」。

二十二、平實導師為悲憫四川地震災區受難的同胞，於地震發生一週內，號召會內諸同修菩薩，發起賑災捐款，雖然本會人數不多，卻勇於捐助善款，如實履踐 佛於經中開示菩薩「至心施、及時施、親手施」之功德，後以佛教正覺同修會、正覺教育基金會、正覺寺籌備處的名義，透過中華宗教文化交流協會將新台幣一千八百六十三萬元捐往災區。期使此次向四川地震災區捐助的善款，能應燃眉之急，用於災區學校、寺廟的重建及殘障人士的康復治療。

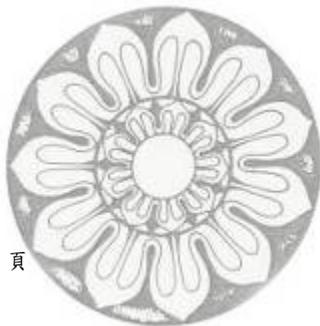
二十三、正智出版社所出版之書籍，為方便及利益更多佛子，增設下列各大書局之流通點，讀者可就近到各流通處請購。

### 正智出版社書籍流通點如下：

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
巧巧屋書局	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



## 佛教正覺同修會 贈閱書籍 目錄

1. 無相念佛 平實導師著 回郵 10 元
2. 念佛三昧修學次第 平實導師述著 回郵 25 元
3. 正法眼藏—護法集 平實導師述著 回郵 35 元
4. 真假開悟簡易辨正法 & 佛子之省思 平實導師著 回郵 3.5 元
5. 生命實相之辨正 平實導師著 回郵 10 元
6. 如何契入念佛法門 (附：印順法師否定極樂世界) 平實導師著 回郵 3.5 元
7. 平實書箋—答元覽居士書 平實導師著 回郵 35 元
8. 三乘唯識—如來藏系經律彙編 平實導師編 回郵 80 元  
(精裝本 長 27cm 寬 21cm 高 7.5cm 重 2.8 公斤)
9. 三時繫念全集—修正本 回郵掛號 40 元(長 26.5cm×寬 19cm)
10. 明心與初地 平實導師述 回郵 3.5 元
11. 邪見與佛法 平實導師述著 回郵 20 元
12. 菩薩正道—回應義雲高、釋性圓…等外道之邪見 正燦居士著 回郵 20 元
13. 甘露法雨 平實導師述 回郵 20 元
14. 我與無我 平實導師述 回郵 20 元
15. 學佛之心態—修正錯誤之學佛心態始能與正法相應 正德居士著 回郵 35 元  
附錄：平實導師著《略說八、九識並存…等之過失》
16. 大乘無我觀—《悟前與悟後》別說 平實導師述著 回郵 20 元
17. 佛教之危機—中國台灣地區現代佛教之真相 (附錄：公案拈提六則)  
平實導師著 回郵 25 元
18. 燈影—燈下黑 (覆「求教後學」來函等) 平實導師著 回郵 35 元
19. 護法與毀法—覆上平居士與徐恒志居士網站毀法二文 正圓老師著 回郵 35 元
20. 淨土聖道—兼評選擇本願念佛 正德老師著 由正覺同修會購贈 回郵 25 元
21. 辨唯識性相—對「紫蓮心海《辨唯識性相》書中否定阿賴耶識」之回應  
正覺同修會 台南共修處法義組 著 回郵 25 元
22. 假如來藏—對法蓮法師《如來藏與阿賴耶識》書中否定阿賴耶識之回應  
正覺同修會 台南共修處法義組 著 回郵 35 元
23. 入不二門—公案拈提集錦 第一輯 (於平實導師公案拈提諸書中選錄約二十則，合輯為一冊流通之) 平實導師著 回郵 20 元
24. 真假邪說—西藏密宗索達吉喇嘛《破除邪說論》真是邪說 正安法師著 回郵 35 元

25. **真假開悟**—真如、如來藏、阿賴耶識間之關係 平實導師述著 回郵 35 元
26. **真假禪和**—辨正釋傳聖之謗法謬說 正德老師著 回郵 30 元
27. **眼見佛性**—駁慧廣法師眼見佛性的含義文中謬說 正光老師著 回郵 25 元
28. **普門自在**—公案拈提集錦 第二輯（於平實導師公案拈提諸書中選錄約二十則，合輯為一冊流通之） 平實導師著 回郵 25 元
29. **印順法師的悲哀**—以現代禪的質疑為線索 恆毓博士著 回郵 25 元
30. **識蘊真義**—現觀識蘊內涵、取證初果、親斷三縛結之具體行門。  
—依《成唯識論》及《唯識述記》正義，略顯阿慧《大乘廣五蘊論》之邪謬。 平實導師著 回郵 35 元
31. **正覺電子報** 各期紙版本 免附回郵 每次最多函索三期或三本  
(已無存書之較早各期，不另增印贈閱)
32. **現代人應有的宗教觀** 正禮老師著 回郵 3.5 元
33. **迷惑趣道**—正覺電子報般若信箱問答錄 回郵 20 元
34. **確保您的權益—器官捐贈應注意自我保護** 正光老師著 回郵 10 元
35. **佛藏經** 燙金精裝本 每冊回郵 20 元 正修佛法之道場欲大量索取者，請正式發函並蓋用關防寄來索取（2008.04.30 起開始敬贈）。
36. **西藏文化談**—耶律大石先生著 正覺教育基金會印贈 回郵 20 元
37. **隨緣**—理隨緣與事隨緣 平實導師述 俟正覺電子報連載後出版
38. **第七意識與第八意識**—第七、八識有可能是意識嗎？  
平實導師述 俟正覺電子報連載完畢後出版
39. **邪箭譬語**—從中觀的教證與理證，談多識仁波切《破魔金剛箭雨論—反擊蕭平實對佛教正法的惡毒進攻》邪書的種種謬理。  
正元老師著 俟正覺電子報連載後出版
40. **真假禪宗**—藉評論釋性廣《印順導師對變質禪法之批判及對禪宗之肯定》以顯示真假禪宗  
附論一：凡夫知見 無助於佛法之信解行證  
附論二：世間與出世間一切法皆從如來藏實際而生而顯  
正偉老師著 俟正覺電子報連載後結集出版
41. **雪域眾生的悲哀**—揭示顯密正理，兼破索達吉師徒《般若鋒兮金剛焰》。  
王心覺居士著 俟正覺電子報連載後結集出版

#### 42.真假沙門—依 佛聖教闡釋佛教僧寶之定義

正禮老師著 俟正覺電子報連載後出版。

#### 43.佛法入門—迅速進入三乘佛法大門，消除久學佛法漫無方向之窘境。

○○居士著 將於正覺電子報連載後出版

- ★ 上列贈書之郵資，係台灣本島地區郵資，大陸、港、澳地區及外國地區，請另計酌增（大陸、港、澳、國外地區之郵票不許通用）。尚未出版之書，請勿先寄來郵資，以免增加作業煩擾。
- ★ 本目錄若有變動，唯於後印之書籍及「成佛之道」網站上修正公佈之，不另行個別通知。

**函索書籍** 請寄：佛教正覺同修會 103 台北市承德路 3 段 277 號 9 樓

台灣地區函索書籍者請附寄郵票，無時間購買郵票者可以等值現金抵用，但不接受郵政劃撥、支票、匯票。大陸地區得以人民幣計算，國外地區請以美元計算（請勿寄來當地郵票，在台灣地區不能使用）。欲以掛號寄遞者，請另附掛號郵資。

**親自索閱：**正覺同修會各共修處。 ★請於共修時間前往取書，餘時無人在道場，請勿前往索取；共修時間與地點，詳見書末正覺同修會共修現況表（以近期之共修現況表為準）。

**註：**正智出版社發售之局版書，請向各大書局購閱。若書局之書架上已經售出而無陳列者，請向書局櫃台指定洽購；若書局不便代購者，請於正覺同修會共修時間前往各共修處請購，正智出版社已派人於共修時間送書前往各共修處流通。郵政劃撥購書及大陸地區購書，請詳別頁正智出版社發售書籍目錄最後頁之說明。

**成佛之道 網站：**<http://www.a202.idv.tw/> 正覺同修會已出版之結緣書籍，多已登載於 成佛之道 網站，若住外國、或住處遙遠，不便取得正覺同修會贈閱書籍者，可以從本網站閱讀及下載。書局版之《宗通與說通》亦已上網，台灣讀者可向書局洽購，成本價 200 元。《狂密與真密》第一輯~第四輯，亦於2003.5.1.全部於本網站登載完畢；台灣地區讀者請向書局洽購，每輯約 400 頁，賠本流通價 140 元（網站下載紙張費用較貴，容易散失，難以保存，亦較不精美。）



## 佛教正覺同修會 補助家境清寒品行優良學生 獎學金公告

平實導師幼時家境清寒，見今時有品性優良之學子亦因家境清寒，而致就學不易，故本會特設清寒獎助學金專案，期能紓減學子們就學之負擔，以為利益社會之一分。

再者，亦令諸菩薩眾於歷緣對境中，修除性障，藉此廣結善緣、豐饒菩薩道資糧，此中亦能莊嚴菩薩僧團。

「菩薩當攝受淨土，是名莊嚴佛土」，菩薩為圓滿佛菩提道之法與次法，從而次第攝受有情令得趣入佛法大海，漸次成就佛道。

敬請諸位菩薩，若有知悉他人需要並符合申請資格者，可就近向全省各地講堂之福田組業務窗口提出申請。申請之資格、程序等細節，請參閱本專案於全省各地講堂，公告欄之獎助學金之核發辦法及要點。

阿彌陀佛！

福田組 敬上

中華民國九十七年六月十日



# 正覺電子報

發行：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 號 9 樓

書香園地：<http://books.enlighten.org.tw>

網址：成佛之道 <http://www.a202.idv.tw>

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

電子信箱：[awareness@enlighten.org.tw](mailto:awareness@enlighten.org.tw)

電話：台北講堂 (02)25957295 (總機)

新竹講堂 (03)5619020

台中講堂 (04)23816090

台南講堂 (06)2820541

高雄講堂 (07)2234248

美國洛杉磯共修處

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

◎ 免費贈閱，有著作權，非經本會  
或作者同意，不得轉載或刊印◎

2008 年 9 月 30 日網路電子版出刊

初版六〇〇〇冊



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，平實導師以這種智的證量，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，白度度他，終能圓滿究竟的佛果。