



識  
識 蘊 真 義

平實導師 著  
Venerable Pings Xiao

真義

識

蘊

真

義

依《成唯識論、唯識述記》正義

略顯安慧論師《大乘廣五蘊論》之邪謬

兼述現觀識蘊內涵、取證初果、親斷三縛結之具體行門

平實導師 著

一切佛法概括爲三乘菩提，其中二乘菩提爲聲聞、緣覺所悟證者，唯是斷我見與我執之解脫道，能出三界生死苦，然不能成佛；此謂證悟二乘菩提者，未證法界實相心、未證法界萬法根源之如來藏識故，則不能發起般若智慧。故大乘菩提方是般若，函蓋十地菩薩所修一切種智，及三賢位之般若總相智與別相智。禪宗開悟明心雖僅是三賢位之第七住，然屬般若之總相智（根本無分別智）乃成佛之入處，華嚴說爲親證本覺智；二乘聖人不證真心如來藏，故二乘聖人不知般若，外道天主與佛門中之凡夫更不能知。然欲修學大乘般若者，應當先斷我見——伏除能取與所取；此所言我見則以執著識蘊常住不壞之邪見爲主，識蘊常住不壞之邪見若斷，即成聲聞初果。佛子四眾不須想像聲聞初果境界，不須妄自菲薄，此書針對識蘊而作極爲深入之舉證與分析解說，讀者閱後若能依之如實觀行，必能斷我見及三縛結，聲聞初果不求自得；不須依止任何名師，能以四阿含諸經印證，唯除有文字障者不能自行印證。

——平實導師——

參加慈濟功德會一類之行善團體，常行布施、消除眾生在世法上之痛苦，唯是修行十善業而已，唯能獲得往生欲界天之福德。供養三寶、護持寺院，唯是修集見道之福德資糧而已，仍非正修佛法也。若學人以此二種必修之善業，作為往生極樂之三福淨業修行，作為修集見道與修道之資糧，則屬正修。若以為如此行善即是佛法之修行，則成誤會，與佛菩提及聲聞解脫道皆不能相應故。若作此類修福諸事時，以之作為修學佛菩提之福德資糧而同時修學佛菩提者，方是如法學佛也；若不同時修學三乘菩提，則與外道之行善無異，則與學佛無關——與解脫果及佛菩提果修證無關——唯是修行世間善法而已，唯得來世人天善報，此世來世皆不能證得佛菩提，亦與二乘所證解脫果無關；解脫道之行門必須深觀識蘊之內涵與本質故，以現觀意識虛妄而斷我見及我執為法門故，不以修福行善為法門故；佛菩提之親證，則以證得如來藏及其所含藏之一切種子而生起般若實相智慧及一切種智故。凡我佛門弟子真欲學佛者，於此允宜留意思惟之。

——平實導師——

執著離念靈知心——意識——常住不壞者，即是常見外道，誤計緣生緣滅之覺知心為常故，與諸誤計意識心常住不壞之常見外道無異故。欲斷除對於離念靈知心——意識——之誤計與貪著者，必須先行了知意識心之種種變相境界，而後始能藉由觀行而斷離念靈知心常住不壞之我見。我見斷已，自可了知諸方大師之已否斷除我見，而於諸方大師之證境悉皆不疑，名為斷疑見者；疑見斷已，對於解脫生死之道理已如實了知，則戒禁取見隨之亦斷，名為已斷三縛結之初果聖人。

——平實導師——

閱讀此書者有二事應知：一者，詳閱後必須**實地**觀行，並需確實**轉依**實地觀行所得之見地，方能實斷我見、常見；並非閱讀此書之後所得之知見，即可認定爲已斷我見。二者，若觀行之內容不足，或觀行之內容有誤，或觀行之結論有誤，或觀行之前閱讀此書所得之知見有所誤會，都不能實斷我見；口中縱言已斷我見，其實並未真斷，若說向他人，即成大妄語業。如是重業，慎勿犯之；是故觀行之前應當細讀、數讀，然後詳加思惟、前後連貫，務求確實瞭解書中所說意涵，再作蘊、處、界空之觀行，方得實斷我見而成初果人；必須確實釐清**識蘊**內容，**真觀識蘊空**，實斷我見後轉依所觀正見，進斷對於我所及對覺知心我、作主心我之自我貪著，方屬實斷我見，否則必墮大妄語業！若自無把握者，應當親隨真善知識聞熏修習，尋求具足之知見與觀行方法及內容，依教奉行，始得正觀、分證解脫。恐有輕易自謂已斷我見、已證初果之人，特此叮囑，免因善法而賈禍，則成世間最大之冤枉也！

般若實相之證悟，唯有親證如來藏而現觀其為萬法之根源，亦能現觀如來藏之真如法性，方屬真悟，餘者皆非真悟。今時諸方大師悉以離念靈知心作為真如心而謂為悟，即違常識認知；謂離念靈知實是意識心，夜夜斷滅故，是現實生活中即可體驗之常識故，亦是醫學界共同認知之常識故。佛法中亦謂離念靈知心從因緣生，於悶絕、正死位、滅盡定、無想定、無想天中悉必斷滅故。離念靈知心必須因與緣具足，方能出生：因者謂第八識如來藏心體及其含藏之意識覺知心種子，緣者謂意根、法塵、五色根作為俱有依。若缺其一，意識——離念靈知心——即不能出生於人間，即無法有知覺性現行，何況繼續存在與運作？若離念靈知意識心體或離念靈知心之知覺性，可認作證悟標的之實相心、真如心者，則實相應有五法：離念靈知意識心、意根、法塵、色身五根、如來藏。則大違法界真如心絕待不二之理。若所生之意識心可以認定為實相心，則意識心所依緣之意根等四法，以及能生意識心之最終心如來藏，當然更屬實相！則是法界實相有五，大違聖教與諸賢聖之理證！亦違禪宗諸祖及當今一切真悟者之實證！知此，則大乘法中開悟證聖之標的，可以知之矣！稍有世間智之學人，聞此即當知所檢擇也！

# 目次

自序	1
第一章 總說	1
第二章 阿賴耶識不許攝在識蘊中	29
第三章 安慧「大乘廣五蘊論」妄說意根是假名施設有	42
第四章 安慧「大乘廣五蘊論」妄說滅盡定中無意根存在	59
第五章 安慧「廣五蘊論」妄說意識即是意根	71
第六章 安慧「大乘廣五蘊論」妄言根能生識	82
第七章 能持種者方能生六轉識，能生六識者只有阿賴耶識	110
第八章 安慧妄言識無見分相分	128
第九章 安慧「廣五蘊論」妄說五別境心所法同時有	191
第十章 安慧「廣五蘊論」妄說阿賴耶識為有漏有記性	200
第十一章 安慧之「大乘廣五蘊論」妄說阿賴耶識有法執	217
第十二章 識蘊真義總結	225
第十三章 萬法匯歸阿賴耶識	286



第十四章	識蘊之觀行與斷三縛結取證初果	335
附錄一：	安慧所造《大乘》廣五蘊論》原文	399
附錄二：	《大唐大慈恩寺玄奘三藏法師傳》局部	413

## 自序

造作此書之緣起：緣於小乘論師**安慧**冒充大乘菩薩，以二乘法曲解大乘法、誹謗大乘法而造之《大乘廣五蘊論》中說「阿賴耶識爲識蘊所攝」，今者有人將此文句引來破壞余所弘傳**世尊**之第八無垢識（因地名爲阿賴耶識）正法，妄將能生一切法、能顯佛地眞如、永遠不滅之無垢識因地心體——性如金剛恆而不壞之阿賴耶識，謗爲有生可滅之識蘊所攝法；更將**佛菩薩經論**中所開示「眞如是阿賴耶、異熟、無垢識之所顯性」，加以顛倒反說，妄謗阿賴耶識心體是從阿賴耶識所顯示之「眞如性」中出生者；將佛說「本來而有、常住不壞」之阿賴耶識心體，妄謗爲有生可滅之法——可滅之法必定曾是有生之法故；完全違背佛說，大違佛菩提之正義，成就破壞佛教根本大法之最大、最重戒罪。

彼等諸人生起如是邪見而捨離正覺同修會之後，更以**安惠**（古時慧字與惠字通用）之《大乘廣五蘊論》全論邪見作爲教材，用以宣說錯誤之「佛法」，將**安慧**所說能生識蘊之阿賴耶識，是阿賴耶識所生之識蘊所攝邪論，作爲依據，將出生識蘊之阿賴耶識歸

類在阿賴耶識所生之識蘊中，用以誹謗阿賴耶識爲生滅法，嚴重誤導隨其修學之法師與居士，嚴重違背因明學，亦嚴重違背世間邏輯。由是緣故，余將**安慧**所造之《大乘廣五蘊論》細讀一遍，發覺論中多處違背佛意，多處不符唯識增上慧學之一切種智所說，完全不是大乘法，本質正是：冠以大乘之名，而以誤會後之小乘法來誹謗大乘法，藉此而破壞大乘法根本之阿賴耶識，令大乘學人中信受其說者從此永無親證如來藏之日、永無見道之日；也因此故使得二乘涅槃墮於斷滅空，破壞大乘、二乘佛教正法極爲嚴重，是故應予辨正，令眾週知。由因此故，**安慧**之論不應冠以大乘之名也，非大乘法故，本質是以誤會後之小乘法破壞大乘法者故。

復次，古來聖**玄奘菩薩**已曾將**安慧**論師之《大乘廣五蘊論》邪見加以分析破斥，辨正實義於《成唯識論》中；然造《成唯識論》之時，因窺基大師爲求當時佛教界之和諧而勸止**玄奘菩薩**指名道姓之舉，故《成論》中皆不指名道姓而辨正之，皆以「有義」二字代之，乃至將自己所主張之正義，亦以「有義」二字言之，致使正訛之間不能分明顯示，唯有親證種智者能知其間大異所在，因此大失辨正破邪之利；亦因此故，致令當時及後世學人仍不能知**安慧**《大乘廣五蘊論》所說法義之邪謬，仍不能

知**安慧**《廣五蘊論》已在《成唯識論》中被極力破斥，以致歷代皆有自作聰明之人，繼續援引**安慧**之邪說，藉以否定實相心體阿賴耶識，無根妄謗爲有生可滅之法，無根謗爲妄識。

雖然《成論》流通之後，窺基大師發覺當年自己力勸玄奘菩薩在《成論》中不指名道姓，導致辨正法義、破邪顯正之功德不彰，致令**安慧**之邪論仍能繼續爲害學人，實是自己鄉愿心態所產生之後果，乃造《成唯識論述記》，於述記中明指**安慧**之名而破斥之，爲當年力勸玄奘菩薩隱覆姓名辨正之過失而作補救；然因《述記》之內涵，相對於今時一切大師而言，乃至相對於當時諸多大法師而言，確實陳義太高、深邃難解，致諸大師與學人讀之仍難理解；又加以名相極多（名相之使用者，爲《述記》中所不能不用者，以免篇幅更形擴大，乃是勢所必然者，古時排版印刷費用極貴故，用字必須簡短洗練故），又復言辭簡略，時移勢易之後，今時《述記》所說言義，雖有指名道姓而廣破**安慧**邪謬之處，然而已經無人能如實理解《述記》文句表相之義，望而生畏，幾至無人讀之，何況能知《述記》中破斥**安慧**邪說之實義？《述記》之實義既不能知，何況能知《成論》之妙義？是故今時欲覓一人真解《成論》、《述記》文義、實義，進而了解

安慧所說之邪謬者，已難可得。

若不能知安慧之見乃是以誤會小乘法之邪說，用以破壞大乘法，則未來世仍將有人再步今時楊榮燦、蔡岳樺、法蓮師、紫蓮師諸人後塵，再引安慧之邪說，用以破壞正法，藉以否定三乘菩提根本之阿賴耶識心體，妄謗爲生滅法，則將使後世學人誤信阿賴耶識是生滅法；誤信之後則將永無證悟之時，則將使後世學人永離三乘菩提之親證，只能墮於純想像、純研究之佛法「假名修證」中，同於今時達賴喇嘛與印順法師之所墮。

由是緣故，應當以較爲淺顯之口語化文字，將窺基大師於《述記》中明指安慧之名而作破斥之處，加以語譯、註解、表顯，由是能將識蘊之真實義表顯，令眾週知，悉令遠離錯認識蘊爲實相之境界，方能彰顯玄奘菩薩與窺基大師古時造作《成論》、《述記》之護法大功德，方能使當年玄奘菩薩破斥邪說、救護學人悉入正道之功能彰顯，方能使四眾學人了解正法之異於安慧邪見所在，方能令今時後世學眾，了知《大乘廣五蘊論》之邪謬事實，免再追隨安慧之邪見，方能救回今時後世妄自誹謗阿賴耶識心體之人，方能救回隨彼同入邪見之人悉皆回歸正道。由是緣故，乃檢安慧之《大乘廣

《五蘊論》詳審閱讀，發覺其過極多，應當加以簡擇，書以成文，令今時後世諸多學人，不再墮於**安慧**之邪見中，免除後人再墮「誹謗根本大法」之最重罪中，乃有此書之寫作，欲成就護法之大業，求令深妙正法久住人間而不受破壞，欲救彼等諸多因故步入邪見、因故破壞根本大法之破戒者。

最後乘便宣示**識蘊**之內涵，特別著墨於**識蘊**中之意識心，將離念靈知心之體性，將**識蘊**因緣所生之理深入宣示，條分縷析，佛弟子四眾若能細讀之後，詳加思惟，確實觀行，即得斷除我見，三縛結自得解開，成就解脫果之初分，得以預入聖流；並得以三縛結是否真斷而自我檢驗，自知自證初果而無疑惑；若無文字障，亦非無明深重者，即得因此而以四阿含諸經再作自我檢查與印證，證明自己確實能證初果，此乃余此世所能公開利益大眾之處；若諸有智學人深具悲心者，當以此書廣為推介，令諸修學南傳佛法之緣熟者共斷我見而證初果，皆得成就自受用大功，皆得成就為人宣說解脫妙法之他受用大德；一切詳審閱讀並如實理解余意者，若能確實如理作意的觀行，並能為人解說者，誠可以此作為捨壽後面見 世尊之福德資糧也！

今辨安慧之《大乘廣五蘊論》者，唯舉《成論》及《述記》中所曾指陳**安慧**之名

而列舉辨正之**安慧**邪見過失，作爲引證及辨正之依據，作爲此書辨正法義之內涵。至於《成論》及《述記》中，限於篇幅而未曾舉述之**安慧**論文中其餘種種過失，仍有極多尙待舉述辨正者，一則因非涉及根本大法正義，屬於枝節上之錯誤，不致因此導令大眾成就破壞根本大法之大惡業，故不列舉辨正之，以免往日在余座下受學、今已退轉之楊榮燦、蔡岳樺、法蓮師、紫蓮師……等人，又復妄作謗言：「蕭平實真是膽大，現在連**安慧**『菩薩』也敢破斥了。」故此書中所引證破斥者，皆是玄奘菩薩摩訶薩、窺基菩薩摩訶薩所已經破斥者，證非平實一己之言。

古天竺之**安慧法師**絕非菩薩，本是二乘人，崇信小乘法之《俱舍論》；而其所說諸法，特以《大乘廣五蘊論》中所敘「佛法」，及其弟子西域般若趨多所造之《破大乘論》中，妄以誤會後之二乘解脫道，處處曲解大乘佛菩提般若正法；處處以誤會後之小乘法義解釋大乘法義，處心積慮誹破阿賴耶識爲生滅法；又違背法界實相現觀之事實，剝奪「阿賴耶識能生萬法、能生識蘊」之體性，故意違背佛說「阿賴耶識是一切法界本源」之聖教，將出生識蘊之阿賴耶識，反謗爲識蘊所攝之生滅法，意在崇小貶大。又爲矇騙世人，令人以爲其著作眞爲大乘法義，故將其邪論之《廣五蘊論》冠以大乘

之名；然其所說皆非大乘法，亦非正確之二乘法，乃是以誤會後之小乘法來解釋大乘法；若欲檢其全部著作，依道種智而一一論之，誠恐篇幅所限、時間所限，難以盡爲。

次者，由於**安慧**法師之故意破壞大乘法，導致後來其徒寫作《破大乘論》，正式而且公開的否定大乘法。彼師徒二人既故意誹謗大乘法道根本之第八識，將實相心阿賴耶識謗爲生滅法、所生法，導致今時我會中之楊先生、蔡先生、法蓮師、紫蓮師等人隨從**安慧**師徒之邪說，以其邪說而解釋、而弘揚「大乘法」，力謗阿賴耶識爲生滅法，實已成就誹謗大乘方廣法義根本之最重罪。彼諸人如是過失之產生，雖因性障與私心所致，實亦咎在古時**安慧**師徒之始作俑、現代印順法師之倡導，令彼等信以爲真而得引爲藉口故；由是緣故，對**安慧**師徒實不應冠以菩薩名義，亦不應冠以大乘法師之名，彼等二人乃是小乘根性之法師故，實以誤會後之小乘法而故意破壞大乘法之惡人故。

三者、亦因**安慧**法師論著之種種錯誤，於《成論、述記》中所未舉述之違背教證、理證處雖然仍有多處，然因皆屬較爲枝節之問題，無關根本大法如來藏之正邪，並無一一析論簡擇之迫切必要，不需爲此浪費篇幅與時間，以免影響弘傳正法所應作之更重要事務，故不一一評論之。



四者、若將《述記、成論》中所未舉述辨正之**安慧**種種謬誤加以全部破斥者，彼楊、蔡、蓮……等諸人讀此書已，恐將更生瞋恚、更謗正法而增其口業，不利於彼等崇古賤今之否定阿賴耶識諸人，徒增彼等來世罪業，無所利於彼等，故今唯引據《述記》中曾經明指**安慧**姓名、破斥其謬說之部分，以現代人通用之口語而翻譯之；並對其中邪謬之處，於《成論》及《述記》中雖已舉述而限於篇幅未作辨正之法義，略加辨析，欲令今時後世大眾悉知，而令正法得以長固久安，如是寫作此書。

又，**安慧**之徒般若趨多（華言「慧藏」），更以**安慧**之《大乘廣五蘊論》為藍本，別造《破大乘論》七百頌（又名《謗大乘論》），用以誹謗大乘法；後時聖玄奘菩薩即因彼論為害大乘嚴重，可能風吹草偃，鑑於時間迫切故，即以一天一夜時間造作《制惡見論》一千六百頌而破之，為當時西天諸大論師所推崇及傳講焉。古來祖師有謂：「正人說邪法者，邪法隨之亦正；邪人說正法者，正法隨之亦邪。」正謂**安慧**師徒之曲解大乘法義也！亦謂今時引**安慧**邪文以破世尊根本正法阿賴耶、異熟、無垢識之印順、昭慧、楊、蔡、蓮……等諸人也！

如是，法蓮師、紫蓮師、昭慧師、楊先生、蔡先生……等輩，皆是墮於邪知邪見

者；彼等若引世尊正教聖言而解釋之，終亦成邪，必以自己預設之邪見立場而曲解世尊之正教故；曲解之後，更對大眾諍辯彼所說之邪法方屬世尊真旨；將他人依世尊真旨而宣說之正法，誣謗爲邪謬之法，誣謗爲不符世尊正教之邪法；乃至不依經文「古今約定俗成」之名相文字意義共通用法，而以自己別設之文法，將世尊聖教，以自己的意思扭曲解釋之，狡辯其曲解後之法義方屬正法；則彼等所說皆成邪法，絕非佛法也，是名「邪人說正法者，正法亦邪」也。

修學大乘法者，必須謹慎；而且必須「始」與「終」皆極謹慎，非唯初種善根及初學、初悟之時。若不能爾，在未真入初地之前，隨時皆有可能因爲極爲深細寬廣之所知障中異生性所障，便因事相上之所求不遂故，而於善知識心生不滿，便故意「爲反對而反對」，造作誹謗根本正法之大惡業；便以既設之立場，以自己之成見，尋覓諸經諸論中之法句，蒐求似是而非之古人邪論，斷章取義、斷句取義而證成自己破法之說，顛倒說爲佛之正說，顛倒說爲護持正法。然實所說諸法義理，皆是反佛所說者，皆是正違聖教量之言，皆是破壞根本大法之身口意行。

何故必墮於此？謂若有人非以佛之真實意旨而修、而學佛法者，往往斷章取義，

乃至斷句取義，借用似是而非、混淆視聽之手段，達成其轉易正法爲妄想法之目的。有時則因不具法眼故，加以崇古賤今故，便將錯說佛法之古時未悟論師所造論著，乃至將安慧……等破壞大乘法之《大乘廣五蘊論、破大乘論》邪法，奉爲絕對正確之佛法，加以援用，藉以印證自己所預設之妄想見解；由是緣故，方有二〇〇三年初之正覺同修會中十餘緇素互相串聯，公然否定阿賴耶識，將世尊所說本來而有、未來亦將永遠不滅之阿賴耶識心體，謗爲有生有滅之法，成就誹謗正法、破壞根本大法之大惡業。彼十餘人當時又極力串聯，以其原在會中親教師之崇高身分，以及夥同串聯之手段，欲串聯其餘已發起見地之親教師而不可得，乃引誘會中百人（註）追隨之，如是分裂正法中之勝義和合僧團，而作全盤否定之激烈廣泛耳語，以當面言說及電話聯繫之法，四處恐嚇會中證悟之大眾爲破法、爲大妄語、爲必下地獄，誘入彼等新創道場。

（註：連同台中及台南共二百餘人。）

彼等之作爲，實令當時正覺同修會中暗潮洶湧、人心惶惶，復因彼等謗法之法師將此訊息散播於佛教各大寺院，而成爲當時台灣佛教界「同皆矚目而不敢張揚，以觀其變」之事件；然而會中經常共修之千餘學員仍不爲所動，反而以之作爲逆增上緣，

於法義辨正中獲得更高層次之提升，乃至受衝擊最大之台南地區已見道學員，更因此一事件所致之法義辨正而提升見地，而有能力寫造《辨唯識性相、假如來藏》二書，盡破楊、蔡、蓮等人所印行之二本不像書的書，以利今時後世廣大學人與諸方大師。

如是，二乘菩提所斷煩惱障中之異生性極易修斷，但得真斷我見，三縛結真實斷除已，便得消滅，永不復生；絕不會對二乘菩提之解脫道產生誤會而加以誹謗，解脫道中見道所斷之異生性狹而淺故，我見之內容淺狹故，極易斷除。然彼聲聞初果聖人，若迴心向大，亦唯是第六住賢位菩薩而已；彼斷煩惱障中見道所斷異生性已，非唯未斷修道所斷異生性種，亦仍有所知障中見道所斷異生性待斷，並非已無所知障中見道所斷之異生性也；此唯有初地菩薩能盡斷之，唯有證悟大乘菩提者能分斷之，非定性聲聞之四眾凡夫弟子所能斷之；是故 佛欲說法華時，仍有五千定性聲聞四眾，認為阿羅漢之證境同於 世尊，認為解脫道即是成佛之道，未證謂證而起增上慢，更不信 佛之證境與聲聞羅漢之證境大有差異，是故當眾公然退席，對 佛欲以《法華經》宣示佛地修證境界大異阿羅漢一事，公然表示無言之抗議，此亦是所知障中見道所斷之異生性種子尚未斷除所致。

諸已親證阿羅漢果之四眾弟子悉皆信受佛語，永不於身口上造作誹謗大乘經典之過失，絕無誹法之過；唯有未證解脫果而自認已證之凡夫四眾，方不信受大乘法；乃至大乘別教十信未滿，是故不肯聽受法華真實妙義，是故不肯信受大乘一切種智內涵之如來藏妙法。而此所知障中之見道所斷異生性種，極爲寬廣深細，非屬大乘「真見道」當時便可斷盡，要須真見道以後，進修「相見道」諸多妙義，歷經三賢位中之地前二十三心悟後起修別相智與種智，並伏、除性障，直至已令見道妙義完全通達而入初地心時，具足相見道位所修之別相智「後得無分別智」具足已，方得盡斷之，非因明心真見道初悟時之「根本無分別智」便可一時斷盡者。

由是緣故，平實懇勸佛門四眾弟子：務須時時謹記如是正理，務須借取本會於二〇〇三年初，「楊榮燦、蔡岳樞、法蓮師、紫蓮心海……等人私心不能實現，便將破壞根本正法誤認作護持正法」之現實教訓，作爲前車之鑑；以鑑來茲，用警未來。余亦因是之故，寫作此書，警覺眾人，兼又宣示識蘊妙義，欲令佛門四眾正斷我見、多證初果，以免有人再步楊、蔡二位及法蓮師、紫蓮師……等人後塵：正當毀壞大乘正法根本之時，心中猶誤以爲自己壞法之大惡業是護法之大善業。懵然不知善惡因果實質，

以私心故，假藉造善事之善名而成就破壞根本大法之大惡業，誠可憐憫。

一切佛弟子苟能如是悟後起修、消除私心，伏、除性障，摒棄狂傲慢心，悟後普皆謙虛轉進「相見道位」中修習般若別相智——後得無分別智，則未來此界佛教之久遠弘傳，可以無憂；則未來與今世之一切佛子，修學佛道時即可依此書先斷我見、三縛結，然後按部就班、循序以進，求證大乘見道，從此再無岐路擾人誤人；若不欲修學佛菩提道者，亦可藉此書中所述觀行之法為緣，自行精進觀行而斷我見，取證初果；爾後或者精進觀行求斷我執，或可一生取證無餘涅槃；或者懈怠而隨緣度日，則亦能於極盡七次人天往返之後，成阿羅漢，取證無餘涅槃。如是誠乃佛教之大幸，亦是一切佛弟子之大幸也！茲以《識蘊真義》一書開始寫作之故，先作此文敘述私衷，藉明緣起，即以爲序！

佛弟子 平實 謹識

時在公元二〇〇三年仲夏

（作者註：本書梓行時曾將此序文略作修改，合當敘明。又此書完稿於二〇〇三年冬初，印順法師當時仍健在，但已亡於其後之二〇〇五年六月十五日）



# 識 蘊 真 義

—依《成唯識論、唯識述記》之正義

略顯安慧《大乘廣五蘊論》之邪謬

## 第一章 總說

《楞嚴經》云：「陀那微細識，習氣成暴流；真非真恐迷，我常不開演。」語譯《楞嚴經》此偈的意思如下：【第八阿陀那識（阿陀那識的意思是「持身識」，識是了別之意），是識別性極爲深細的識，很難證得祂，很難了知祂在何處；這個微細識中含藏著眾生各人所有的習氣種子，好像瀑流一般不斷的流注，而使得眾生因此流轉生死。這個阿陀那識究竟是真心？或者是虛妄心？很難解說到普令佛弟子都能瞭解的地步，所以不是三言兩語就可以解釋得清楚的；因爲祂心體中還含藏著流轉生死的習氣種子，所以還不能說祂是完全的真心；如果強說眾生的阿陀那識就是真心，那麼眾生在證得阿陀那識以後，就不可能再去努力斷除祂所含藏的七識心相應的染污習氣種子，就不能轉變成佛地真如所依理體的真心無垢識，就不能成就究竟佛果，所以還不能說祂就是真心。但是，如果離開這個阿陀那識，或者否定了這個阿陀那識，而想要另外再找一個真心



的話，卻又永遠都不可能再找到另外一個真心了；所以，這個阿陀那識，祂究竟是真心呢？或者不是真心呢？這個道理真的很難用簡單的幾句話就說清楚，很難讓眾生真的理解「阿陀那識非真、亦非不真」的道理；因為那些還沒有證得阿陀那識的眾生，聽到阿陀那識的深妙道理以後，恐怕都會越聽越迷惑，根本不能理解祂雖是真心、卻又不是真心的道理，所以我釋迦牟尼佛常常都不輕易為眾生宣說這個實相真理。」

《解深密經》云：「阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流；我於凡、愚不開演，恐波分別執為我。」語譯如下：「阿陀那識的體性是很深妙、深奧的，而且是很微細的心，不容易找得到祂；這個阿陀那識所含藏著的一切萬法的種子，猶如瀑流一般不停地流注而產生了萬法；這個阿陀那識的深妙法，不是凡夫所能知道的，也不是二乘聖人所能知道的，所以二乘聖人雖然不是凡夫了，在大乘法中來說卻還只是個愚人罷了，我釋迦牟尼佛在凡夫之中是不演說這個法的，即使是在那些不證阿陀那識的不懂般若的二乘聖人之中，在這些愚人之中，我也是不為他們宣說這個深妙法的；因為這些凡夫與二乘聖人沒有深妙的般若智慧，如果我釋迦牟尼佛為他們開示演說這個阿陀那識深妙的法，他們都將會因為還沒有親證的緣故，而作錯誤的分別與思惟，這樣一來，恐怕他們就會誤將第八識阿陀那識誤認作是第六意識的我，將會因此而誹謗這個阿陀那識勝妙法為外道神我、梵我等世間我。」

亦如《成唯識論》註釋云：【恐彼於此起分別執，墮諸惡趣、障生聖道，故我世尊不爲開演。】（《大正藏》31卷[0351a16]）

《成唯識論》聖玄奘菩薩解釋說：【恐怕那些外道、凡夫、二乘阿羅漢愚人，對於這個阿陀那識不能真的理解，而生起虛妄的分別，就把阿陀那識執著爲眾生我——執著爲能見聞覺知的世間我——或者執著爲外道所誤會了的第六識神我——將會因此而誹謗說：「佛在阿含期與方廣期所說的法不相同」，因爲這樣謗佛謗法的緣故，將會墮落種種惡趣之中，枉受多劫之惡報；或者將會使未證得阿陀那識的二乘愚人——阿羅漢及辟支佛——產生誤解，以爲阿陀那識就是意識與意根，以爲就是外道神我、梵我，因此轉而不能信受阿含所說「破斥眾生我」的「無我見」，就會因爲聽到阿陀那識而產生誤會的緣故，又回歸到「眾生我」上面來，不能安住於阿含及大乘所說的「無我見」中，也將不能取證二乘聖果，就會障礙他們出生聖道；因爲這些緣故，所以我們的釋迦世尊，不爲這些外道、凡夫、二乘愚人，開演阿陀那識的極妙正理。】

亦如真諦三藏所造《決定藏論》，開宗明義即說：【五識地，《心地經》言：「阿羅耶識普爲種本。」云何知有？此是如來藏說，故《解節經》偈云：「盛識普種本，深細流如溢；不爲凡人說，恐生我見故。」[1018c05]】

真諦三藏所造《決定藏論》，開宗明義即作此說：【五識相應地，依《心地經》所

說：「阿羅耶識，普遍地作為一切法種之根本依止。」如何知道阿羅耶識是真實有、而非想像得來的呢？這個阿羅耶識，就是如來藏的另一種說法，所以《解節經》中有一首偈這麼說：「勢力強大的阿羅耶識，普為一切法種的根本，祂所含藏的一切種子極為深細，而又流注不斷，猶如水滿而不斷的溢出；我不為世間凡人宣說這個阿羅耶識，是因為恐怕凡人聽聞之後，會誤以為阿羅耶識就是了了靈知的意識心，反而會因為不明白而誤會成『阿羅耶識即是意識心』的緣故，因此而出生了我見。」】

當年天竺各方論師所共推崇的第一義天 玄奘大師造作《成唯識論》，辨正安慧、清辨及小乘、外道等人所說的錯誤言論時，曾將安慧、清辨……等人的名號寫在論中；但因為窺基大師當時考慮到指名道姓時，可能會破壞當時中國佛教界的和諧氣氛，所以力勸 玄奘大師，將安慧……等人的名號刪除，都用「有義（「有義」意為：有人如此說）」二字代替；又勸 玄奘大師不須盡理破斥，只需略辨就可，以免刺激安慧、般若趨多……等謬法的後繼弘傳者。亦因此故，窺基菩薩不曾弘傳 玄奘菩薩在西天所造的《制惡見論》，以免刺激當時眾多俱舍宗的法師們，以免有人因此而誹謗 玄奘菩薩憤高我慢；如今《制惡見論》也因此而失傳了，成為佛教界眾多佛弟子的一大損失。

但是時移勢易、事過境遷之後，窺基大師卻發覺：那些被 玄奘菩薩所破斥的安慧、般若趨多……等人的邪見，卻繼續在流傳；甚至有人以安慧的論著，用來抵制 玄奘菩

薩與窺基大師所弘傳的正知、正見、正法；因爲大家都不知道 玄奘菩薩在論中所破斥的某些「有義」等說法，就是安慧及其徒弟般若趨多的破斥大乘法的邪見。聖 玄奘菩薩雖然在《成唯識論》中辨正了安慧……等人所說的法義錯誤，但因爲沒有指名道姓，所以仍然無法讓大眾了知安慧……等人所弘傳的《大乘廣五蘊論、破大乘論》等法義是錯誤的，所以仍然有人繼續弘傳安慧所造的《大乘廣五蘊論》的錯誤法義，繼續誤導眾生，使得邪論可以繼續抵制 玄奘菩薩的如來藏正法。

後來窺基大師探討這個原因以後，才發覺到：眾生並不瞭解 玄奘菩薩論中所舉示「有義」等邪見，就是安慧……等人所說的邪謬法，所以讀了 玄奘菩薩的《成唯識論》以後，仍然不知道安慧……等人所說《大乘廣五蘊論》的法是錯誤的，所以就曾有一些沒智慧的法師與居士，繼續弘傳安慧等人的邪謬法義，繼續誤導眾生，繼續破壞正法。窺基大師探究到此，才發覺當年 玄奘菩薩明指安慧……等人法號而作辨正，真是有遠見的看法；唯有這樣指名道姓而指出其過失，才能彰顯正法的真實義，才能使正法不會被邪見所混淆。這才發覺到自己當年當好人而求和諧，勸請 玄奘大師刪除論中安慧等人法號，以「有義」二字代替，希望維持佛教界和諧表相的作法，其實是錯了；因此不得不再將《成唯識論》加以註解，並於註解《成唯識論》的《唯識述記》中，負起責任來，指名道姓而說安慧等人之法義錯誤，指出《成論》中的某些「有義」等

他人所說法義，即是安慧、清辨……等人所說的錯誤邪法，藉以補救自己當年「力勸玄奘菩薩不指名道姓」的過失。

因為 窺基菩薩認為安慧、般若趨多……等人是破法者；後來也發覺：如果不指名道姓而辨正法義正邪處，則當世眾多法師居士仍然不知道誰的法義是邪論，仍不知遠離；所以仍須指名道姓而破斥之後，正法才能彰顯，而不被安慧等人似是而非的邪見所破壞。故於《成唯識論述記》中，多引《成唯識論》本文，用來廣破安慧法師之說，並指名論中所說有義者，即是指安慧師徒。我們將在此書中舉證 窺基大師指名道姓而破安慧邪見的文句，將錯得較為嚴重的部分舉出，以資明證。所以這本書中，只是純依《成論》及《述記》中破斥安慧謬法之處，加以列舉及註解；安慧論文中的許多小錯之處，則不擬舉證論述之。

譬如窺基大師如是說：【述曰：若起分別「我、法」二執，「凡」墮惡趣，「愚」障聖道；凡「無聖道」故，愚「聖可生」故，故各偏義說。恐有此過故，我 世尊不為開演，然不為說「凡、愚第七識恒緣第八，執為我法，二見亦生。」何故不為「凡、愚」等說？此即南印度羅羅國正量部僧名般若趨多：此名惠藏，安慧之學徒，三代帝王師，造七百頌誹謗大乘。論中作如此說：「是佛說者，何故相違？」撥大乘理為非善說。此不達義，謂不為說：「其第七識但生俱生我見」，不生惡趣，未障聖道；若為說時，便

增「煩惱、所知」分別我、法二見。第六者起障生聖道，便生惡趣，故不爲說。何

開第七俱我見也？此唯有覆，彼不善故，前爲說別。而汝不知俱生、分別二惑過失，妄爲此難。此即大師（大師者謂聖玄奘菩薩）於《制惡見》中有此分別，西方師等咸皆宗仰。後戒日王三度往喚般若趨多，欲令共我。大師論議，辭不肯來：一度辭不能乘馬，一度辭輿熱；復將母象往迎，即辭年老；遂歎大師，深生敬伏。但以（大師）智窮海性，學盡玄源，故所出言千古模範；然觀「凡、愚」俱愚法故，故不爲說。若不愚法，雖決定性，亦爲說之。

然後有難：「如外道等雖爲不說有阿陀那，亦有分別『我、法』障生。此何不爲說者？」不然！彼妄計我，沈淪惡趣；冀其修無我，而得斷除；今更爲說（有如來藏），返增重病：彼便執爲實體別有，分別「我、法」，深增惡趣，故不爲說。雖有種姓，可聞信解；根未熟故，亦不爲說。如一乘法，信根若熟，即便爲說。此中約全五姓作論，非約少分，故不說言。雖有種姓，根未熟者生誹謗故，不爲他說深細等義。 [0351a16]

謹將上開《述記》之文句，語譯如下：【如果是外道凡夫，聽到佛在阿含時期宣演諸經時，破斥外道的常見與斷見以後，再聽到佛宣說阿陀那識的殊勝微妙、難知難解的正法以後，如果不能真實理解佛所說的阿陀那識與六識心體迥異的地方，而誤認爲阿陀那識就是外道所墮的神我、梵我的第六意識心的我，因此而生起錯誤的見解，

分別思惟阿陀那識，以為阿陀那識同於外道神我的意識心，就會產生了我執與法執。如果是重新再執取意識能見、能聞……乃至能覺之自性，作為「常住不壞我」的話，就會產生了我執；這些產生了我執的凡夫，將會因此而誹謗佛「所說法前後矛盾」；因為這樣誹謗佛及「佛所說法」的緣故，這些凡夫將會墮落於地獄、餓鬼、畜生道等三惡趣中；如果是愚癡不解大乘般若的二乘聖人，則將會因此而不信受大乘法義，或者不再信受佛所說的二乘解脫道正法，因此而障礙他們修證聖道。

因為凡夫沒有證得聖道的因緣，所以只為他們宣說人天善法；因為愚癡而不能懂得般若的二乘聖人，由於他們的二乘世俗諦的聖智確實是有因緣可以出生的緣故，所以佛各各為他們宣說不同的義理（為他們說二乘世俗諦的蘊處界無我的正理）。因為恐怕有這樣誤會佛語的過失的緣故，所以我們的教主世尊就不輕易的為凡夫與二乘四果愚人開示演說阿陀那識的深妙法。

但是世尊也不為凡夫與二乘聖人宣說這個道理：「凡夫的第七識心意根末那識，永遠攀緣第八識的種種作用，執著為意識妄心自己的功能，所以產生了我執。」愚癡的二乘聖人的第七識，其實也是永遠向內攀緣第八識的功能，執著為意識我所有的法性。其實凡夫與二乘愚人都有這種第七識心的內執阿陀那識為實我、為實法的執著，所以凡夫與二乘聖人的我見與我執，其實是還沒有完全斷盡的，所以凡夫與二乘聖人

的人我見與法我見等二見，其實也還是會再出生的：當二乘聖人迴心大乘而再受生的來世，（由於未離胎昧）在未證悟之前還是會有意根內執阿陀那識的我執、法執的。

爲什麼世尊不爲凡夫與二乘愚人開示這個道理？這就好像是南印度羅羅國的正量部僧人，名叫**般若趨多**的人一樣：這個人名叫**惠藏**（梵音：般若趨多），是**安慧法師**的學徒；他是三代帝王之師，當代的帝王與其父王、祖王，都信受他，都拜他爲師；他寫出《破大乘論》七百頌（又名《謗大乘論》有時簡稱爲《謗論、破論》），誹謗大乘，妄說大乘法不是佛所說的正法。他在論中這樣說：「如果大乘方廣經典真的是佛所說的話，爲什麼會與阿含期諸經所說的道理互相違背？」但是，其實是他誤會了阿含經的真正意思，更誤會了大乘方廣經典的真正意思；就像那些凡夫與二乘四果的愚人一樣，不懂四阿含裡面的隱語密意，更不懂大乘方廣經典的隱語密意，所以就排斥、挑撥大乘諸經所說的正理，而說大乘方廣諸經所說的法，不是良善之說。

這其實是因爲**般若趨多**和他的師父**安慧論師**，都不曾通達阿含與方廣諸經的真實義，所以有這種錯誤的謗法之說。這意思是說，佛不爲他們那種二乘法中的愚人開示：「他們的第七識只會生起俱生的我見，他們的第六識只會生起分別的我見」，他們如果不曾聽見佛這樣說的話，就不會因爲誤會這一句佛語而謗法、而轉生到三惡道裡去，也不會因爲謗法而障礙他們修學二乘聖道；如果不觀察他們的根器，而隨便的再爲他



們講解這個阿陀那識的深妙正理時，他們將會增長煩惱障而落在所知障中，就會起了虛妄的分別，以為佛所說的阿陀那識常住實心，就是眾生的第六意識我——就是外道的神我、梵我——誤以為就是眾生意識所生的種種法我，就會重新出生人我見、法我見。因為他們不能如實的理解：「阿陀那識與意識的人我、法我之間，有極大的差別」，不能現前觀察其中的大差異，就會產生了邪見，就會再度落在第六意識心中，再度生起誤會而落在無明之中，就會障礙他們出生二乘聖道的智慧，就會謗法，就會在捨報之後生在三惡道中，所以世尊不為他們宣說阿陀那識的深妙正理。

為什麼佛要為菩薩們別開第七識的俱生我見呢？因為這個第七識心體，唯是有覆性，有種種的執著性；那個第七識——意根末那識——祂是不善性，是普遍計度種種世間法的緣故，所以在以前，只為凡夫與二乘人說唯一佛乘以外的另一種別說——二乘菩提解脫道。然而你**安慧與般若趨多**師徒二人，不知道意根末那識的俱生思惑、也不知道意識心的分別所生思惑，有此過失的緣故，所以就妄對大乘勝妙法，作此質疑、為難之說。這就是玄奘大師在《制惡見論》一千六百頌的論述中，會作此一分析與論述的緣故；玄奘大師所造的《制惡見論》的論述，是當時西天的所有經師、論師等人，全部都宗奉仰慕的。

後來戒日王，因為**安慧**的弟子**般若趨多**接受**安慧**的教導，不服玄奘大師的論述，

造作了《破大乘論》七百頌來誹謗大乘，說大乘法不是佛所宣說的正法；所以戒日王因為這個緣故，前後三次命人往喚般若趨多，想要使般若趨多與我師父玄奘大師當面議論正理；然而般若趨多卻藉口推辭而不肯前來；第一次推辭說他不能乘馬，所以戒日王便派轎子前往迎接；但是般若趨多又推辭說轎子很熱，他不耐於煩熱，不肯前來辨正；因此，戒日王第三次又改派性情溫和的母象前往迎接，以免轎子太熱，以免馬的蹶跛；那般若趨多卻又推辭說他年紀已老，不適合乘象；在這最後一次，他就在那離玄奘大師很遙遠的地方，讚歎我師父玄奘大師，從深心裡生起了尊敬心而降伏了下來。（編案：所以他就不再誹謗玄奘大師，也不再誹謗大乘法，但是他的邪論卻已經四方流傳了，他師父安慧的《大乘廣五蘊論》的謬論也就繼續廣為流傳了，現在的台灣還有印順、昭慧；在傳。）

所以阿陀那識所顯示的般若真實義理，很難使眾生理解；但是因為我大師玄奘菩薩，證得阿陀那識而出生了智慧以後，能窮究佛法大海的法性；又因為對於在人間所應修學的種智正理，已經全部探盡；對於般若智慧的難以理解的根源，也已經究竟證得，所以他所說出的佛法言說，就成為千古模範。然而觀察那些凡夫與二乘四果愚人，全部都沒有智慧可以理解大乘種智妙法的緣故，所以就不為那些凡夫說，也不為二乘中的初果到四果等愚人而說。如果有人於深妙法不愚癡，聽聞以後就能理解的話，雖然他是決定性的不迴心聲聞，雖然他決定不會迴心於大乘法中成為菩薩，我的師父玄

裝大師還是會爲他宣說的。

但是後來有人提出質難：「譬如外道等人，雖然他們不說有阿陀那識，但是仍然一樣的有分別『我、法』智慧的障礙出生，而成爲斷見（認爲三界中的諸法實有，但是「我」非實有，死後斷滅）。對這種人，你師父 玄奘大師爲什麼不爲他們宣說？爲什麼不救他們呢？」其實話不能這麼說，因爲他們雖然是斷見者，其實仍然都會虛妄的計著在五蘊我裡面，如果對他們宣說阿陀那識的正理，他們就會誤以爲（離念靈知、外道神我那一類的）意識心我就是阿陀那識，就會誤認爲：「佛在四阿含中說無我，現在卻又說有阿陀那識的意識真我，顯然前後所說不相符合。」就會因爲不能理解其中一個是第八識、一個是第六識的差異，不能理解第八識離六塵而第六識不離六塵的體性差異，而產生謗法的行爲——誹謗阿陀那識同於外道神我——因此而沈淪於三惡道中。

因爲佛希望他們專修二乘解脫道的無我正理，因此而得斷除我見，獲得解脫果；如果現在他們大乘法的信力還未成熟時，就爲他們再宣說阿陀那識的道理，當他們還沒有證得阿陀那識以前，聽聞了阿陀那識的正理時，將因爲誤會的緣故，反而增加他們流轉生死的重病：因爲他們還沒有證得阿陀那識，所以當他們聽到宣講阿陀那識的深妙法以後，就會將阿陀那識的法性加以執著，以爲是另外還有一個像意識心一樣有見聞覺知等等心的體性，就會錯誤的分別識蘊中的某一法爲常住的阿陀那識，就會返

墮我見之中，就會因為誤會佛所說的第八阿陀那識同於外道的第六識神我，因此而謗佛謗法，謗說佛在前後一、二、三轉法輪所說經義互相違背。因此反而更深厚的增長了他們來世往生惡趣的種子，所以我大師玄奘菩薩才不為他們宣說阿陀那識的妙法。

雖然有的時候，所遇到的人是大乘的種性，可以在聽聞以後而得信受與理解；但是因為他們證悟阿陀那識的善根還沒有成熟的緣故，所以佛也是一樣不為他們說明的。猶如唯一佛乘的正法，當有人信根成熟時，佛就會為他宣說。這裡面所說的種性，是以全部五種的種性（編案：五種種性詳見《楞伽經》）作為標準來說的，不是以其中的少數幾種來說的，所以佛只為那些五種種性的人，宣說唯一佛乘的道理，而不為他們更深入的宣說阿陀那識的妙法。雖然有的人是適合修學唯一佛乘的種性，但是為了避免證悟的善根還沒有成熟的人聽了以後，會因為誤解而產生誹謗正法的現象的緣故，所以雖然有人已經是大乘的種性，佛也是不為他宣說深細的阿陀那識等正義。】

由以上窺基大師的註解，可知阿陀那識的親證，是非常困難的，連定性的二乘聖人都證不到，定性的二乘凡夫更無法親證，所以都不相信佛來人間的唯一大事因緣就是教導眾生親證無餘涅槃的實際——阿陀那識；所以，阿陀那識是很難親證的，只有利根智慧的菩薩們才能在佛的教誨下親證祂，定性二乘的凡夫都是不肯相信的；所以，阿陀那識的別的心性是非常微細的，祂並不是像意識等六識一樣的了別六塵，

而只了別六塵以外的世界、種子、身根……等法；而這種了別的功能，都不在六塵之內；這種六塵外的了別性，不像意識心的了別性是六塵中的了別，不是外道神我在六塵中的了別性，這不是世間凡夫與阿羅漢、辟支佛等愚人所能了知，唯有隨佛修學之後，證得阿陀那識的菩薩們方能了知，所以說祂的了別性——識性——極爲微細，極爲深奧，不容易了知，不容易親證。

未斷我見的世間人，名爲凡夫；他們連二乘法內初果聖人所斷的我見都不能斷除，何況能證得這個極微細的阿陀那識？二乘五果聖人雖斷我見乃至我執，以世間凡夫及外教之造物主、天神……等凡夫的標準來看，雖然說二乘法中的初果到四果及辟支佛名爲聖人，但是從大乘法的般若及種智上來看，仍然還得要名之爲愚人；因爲二乘聖人仍然愚於法界萬法之實相故，法界之實相主體即是阿陀那識故，二乘聖人悉未證得阿陀那識故，證得阿陀那識者即通般若實相而成菩薩故，必入佛菩提門真修佛菩提道故。如果他們迴心大乘修習菩薩道時，也只是六住位的賢人，尙未證得七住菩薩所證的阿陀那識故，必須同樣的求證七住菩薩所證的阿陀那識故；當他們迴心大乘而證得阿陀那識時，必定再故意生起一分迷惑而留惑潤生，而不入無餘涅槃以繼續修行菩薩道故，未來必定成佛故，則不再名此二乘聖人爲愚人。

此外，由於此識在未斷盡思惑之前，在未證得阿羅漢果之前，或者在未證入第八

地之前，這個自性清淨的心體之內，都含藏著能使七識心王相應的分段生死現行的種子，所以在阿陀那識運作時，雖然恆時顯示出祂的清淨自性——絕不於六塵境界起貪厭喜怒——但是所出生的七轉識卻是有所不淨的，這七識卻是與貪厭及喜怒相應的。由於含藏七轉識相應之不淨種子，雖然自體恆常顯現清淨性，所以心性不與七識心同流合污，但仍然不可稱之為絕對清淨的心體，因為阿陀那識心體仍然執藏著七識心相應的煩惱障種子，所以名為非染亦非淨。

這個道理，必須為初悟的菩薩們說明，令諸已悟的菩薩們，現前觀照自己的第八阿陀那識心體，確實是自性清淨而含藏著七識心相應的不淨種子；菩薩聞佛如是開示以後，現前觀察自己的阿陀那識，結果發覺確實如此；由此而知這個阿陀那識心體清淨，卻含藏七識心的不淨種子，使得七識心現行時仍然會有不清淨的心行。悟後的身口雖然不一定會因為七識心的不淨種子習氣而跟著造作惡業，但是既然還有七識心的不淨心行，就表示阿陀那識還含藏著七識心相應的不淨種子，不是內外俱淨的，當然就不可以說阿陀那識是絕對清淨的；所以悟後還得要修除七識心的不淨習氣種子，使阿陀那識不再含藏七識心的不淨種子。這就是悟得較深的禪宗祖師所說的「悟後起修」。

菩薩如果能依照佛的開示，如此觀察無誤，確實證明了此一事實，就不會妄言阿陀那識在因地已經是絕對的清淨，就不會妄想要在因地親證佛地的真如心體無垢識；

就不會落在清淨的一邊，就能確實了知阿陀那識的「非淨亦非染」的中道義。了知之後，便不會再隨著阿陀那識所含藏的七識心習氣種子去造惡業，便知道如何在歷緣對境中，修除自己的七識心的習氣種子；這樣歷劫修行的結果，就能將阿陀那識中的七識習氣種子漸漸修除，終於究竟清淨而成佛道。世尊如此開示以後，菩薩們聽聞之後現前觀察，證實了佛的說法是事實，了知實相的更微細狀況以後，就不會再隨著阿陀那識所含藏的七識心的習氣種子任運作惡，就不會再因惡業種子而流轉生死。

但是這種現觀的境界，必須是已經親證阿陀那識，才有能力現前觀行；若未證得阿陀那識，尚不能知阿陀那識何在，如何能作此現觀？所以，尚未證得阿陀那識的凡夫及二乘聖人，在他們因緣未成熟前，佛是不會為他們開示這個深妙道理的。因為當他們還沒有證得阿陀那識時，聽聞佛說這個常住不壞的清淨心體，往往會誤以為就是佛在四阿含時期所破斥的外道神我的意識心，就會誤以為佛前後說法不一致。這種誤會狀況，從有佛教以來，就一直存在著，一直有人誤以為佛在一到三轉法輪諸經中的說法是「前後說法不一」。有的人不敢否定世尊，就編造另一種說法：「第三轉法輪的第八識如來藏的經典，是佛滅後的弟子們所集體長期創造的；如來或者如來藏，其實本來是無我說的另外一種方便說；為了攝取執著於意識我的常見外道，所以另外用如來藏的名相，方便攝取恐懼無我的常見外道入佛門中，所以如來藏是方便說的，其實

是不存在的，只是假名施設的名辭。」如此妄說而否定大乘法。

也有人這樣說：「如來藏其實就是意識心的另一種說法，與外道所說的神我、梵我，是一樣的東西。」但是如來藏即是阿賴耶識，乃是第八識心體，而且是出生意識，並且被意識所依止的、與意識同時同處的另一心體；意識心卻是第六識，從第八阿賴耶識中出生，這樣的意識心怎可能與第八識如來藏相同呢？此外，佛說如來藏阿賴耶識自無始劫以來，恆離六塵之見聞覺知性；但意識心一旦現起，卻是絕對離不開六塵之見聞知覺性；乃至進入二禪以上的等至位中時，仍然離不開定境中的法塵境與覺觀性，是永遠不能剎那暫離六塵境界的心，也是永遠都有六塵中的覺知性的心，與如來藏阿賴耶識的離見聞覺知、恆離六塵境界，迥然大異，怎可說意識覺知心的心性就是如來藏呢？但是還沒有證得如來藏阿陀那識的人，在沒有善知識詳細說明之前，大多分不清楚其中的差異性，而誤會阿陀那識同於外道神我意識心；正因為很容易被誤會的緣故，所以世尊絕不爲凡夫與二乘愚人宣說如來藏的非淨亦非染的深妙正理。

由兩千多年來的佛教界著作以觀，從現代的佛學大師——印順老法師——的著作中觀察，以及從跟隨他的那些法師與居士的著作、錄影帶中觀察，也證實事實上一定會如此，全部都離不開上來所說的兩種情況，全部都會誹謗說世尊後來所說的如來藏同於外道的神我，又說世尊所說的如來藏只是方便誘引害怕落入斷滅境界的執我凡夫所施



設的法，並非真的有如來藏阿賴耶識；現在的印順老法師與他的追隨者都是如此，都如此嚴重的誤會佛意。世尊觀察到一定會如此，所以絕對不爲凡夫與定性二乘聖人宣講如來藏阿陀那識。所以世尊才會以偈而說：「**真非真恐迷，我常不開演。**」

因爲這個阿陀那識必須要親證以後，才有能力現觀，才會真的相信世尊的教示，否則往往會滋生誤會；未悟之人，若要瞭解這個道理，必須有兩個條件：一者有真正的善知識，以著作或言辭詳細的說明這個道理；二者，聽者的大乘信根信力成熟，性障已薄，聞已能信。否則，聽聞之後而不誹謗者，極難可得。如是信根信力成熟而又性障微薄者，譬如古時憨山法師、廣益法師，即是其人也。所以廣益法師曾於解釋「八識規矩頌」時，對學人作了如是說明：

《《二乘不了因迷執，由此能興論主諍》：此頌第八（識）深密義。言「二乘」者，簡非大乘；謂小乘不知者，以世尊一向未曾顯說，故二乘人不信有此識。所以不說者，以此識甚深微細，非思量所知，非二乘智慧所覺；在菩薩地盡（等覺地），亦不能盡知；唯佛與佛乃能究盡，故不說耳。故云：『陀那微細識，習氣成暴流；真非真恐迷，我常不開演。』

「陀那」，此云執持。此識之體，深隱精微，故曰「微細識」。

「習氣」，即所持種子；謂識中無始微細生滅、念念受熏；以此習種能發現行，引生諸趣，於根身器界流轉無停，故如「暴流」。

「真非真恐迷」，言：『我若說爲真，其奈

帶持種子，妄習不除，眾生將迷妄爲真，未免瀑流漂轉。我若說爲非真，其奈體即真如，離此無真，眾生將棄真爲妄，未免向外馳求。由此真與非真，二俱難言，是故，非時非機故，我常不開演。』以不令眾生墮彼二種之迷故也。以世尊尋常但爲小

根說六識，建立染淨根本，故二乘一向未聞；以淺智難知，故不了耳。又云：「我於凡愚不開演，恐彼分別執爲我。」故曰因迷執，以小乘不信有此識，故大乘論師引三經、四頌、四教、十理，證有此識，故云「由此能興論主淨」。》》》

由於第八識阿賴耶——阿陀那識——究竟是真心或非真心？有這些極爲複雜的深義，很難以短短的幾句話說明，所以絕對不會爲那些凡夫宣說；乃至二乘聖人雖名爲聖、不名爲凡，然而仍因聞之不解，亦不能現觀證實。佛所說阿賴耶識正理之正確無訛，故名愚人。由此緣故，佛不爲凡夫與二乘阿羅漢等愚人，開演阿陀那識的深妙理；只爲已經證悟的菩薩們，才開示這個非真亦非妄的阿陀那識的中道妙理；因爲證悟的菩薩們聽聞之後，可以當時就現觀這個阿陀那識，可以當場證實。佛所說的話都是如實語。這樣，聽聞之後，菩薩們就可以確實的漸漸邁向佛地，次第進發乃至地地增上。

未到初地入地心以前，雖然已在七住位中證得如來藏——阿陀那——阿賴耶識，成爲大乘真見道位的菩薩，但是距離通達位的初地心還很遙遠；所以，在天竺被各國國王廣尊爲第一義天的玄奘菩薩，於《成唯識論》中開示說：真見道時證得根本無分別智，

還要在真見道後繼續進修相見道；在相見道位中發起後得無分別智，然後才能親證十住位的如幻觀，才能親證十行位的陽焰觀，才能親證十迴向位的如夢觀，如此次第親證三種現觀以後才入初地。所以玄奘菩薩這樣說：「前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。」「無分別智證真如（證真如者謂證得阿賴耶識以後，現觀阿賴耶識心體恆具真實不壞性、恆顯示如不染法性）已，後得智中，方能了達依他起性如幻事等。」

所以，如幻觀的親證，並非在真見道位的明心之時就能證得，要到十住位眼見佛性的時候，現前領受**世界身心如幻**的眼觀之時，才能頓證如幻觀；並不是像明心時，以所證得的阿陀那識常住不壞而思惟觀察、而比對的「**身心如幻觀**」，而是眼見佛性時**眼見世界如幻、眼見身心如幻**，這不是由思惟及觀察得來的，是見性當下的剎那間就獲得的**眼觀境界**，不必在見性後別作觀行，這是見性分明以後都會時時存在的眼觀境界。如果沒有具足如幻、陽焰、如夢等三觀，就不能斷盡所知障中的異生性，只能斷盡煩惱障中的異生性罷了；所以，如幻觀並不是大乘真見道時所能獲得的現觀境界，所以聖玄奘菩薩說：「無分別智證真如已，後得智中方能了達依他起性如幻事等。」等字是說如幻觀以後的八種現觀境界。

所以，依玄奘菩薩的開示，已經證明了一項事實：明心之人仍然不能具足證得如幻觀的境界，要在後來眼見佛性時，發起身心世界悉皆如幻之眼見現觀時，方能初得

如幻觀，但是，這已經是明心後再度進修的眼見佛性的「後得智」了，已經是屬於後面的相見道位的事了，這也就是《大般涅槃經》所說的十住菩薩眼見佛性。所以說，明心之後並不能具足如幻觀，更何況想要具足十行位的陽焰觀、十迴向位的如夢觀？所以明心所得的根本無分別智，只是阿賴耶識總相上的智慧，仍不可能獲得前三觀中的任何一觀，要在明心後再進修相見道位的「後得無分別智——別相智」中，要在發起後得智的境界中，才證得「如幻事等」，等字者非單謂如幻觀，而亦函蓋陽焰、如夢……乃至變化所成、似有非有等現觀。所以如幻等九觀的任何一觀，都是在後得智中才能證得，並不是在真見道——明心——證得第八識時就能獲得，因為明心真見道位的般若智慧只是根本智、只是總相智而已，尚未發起根本智後所發起的後得智——別相智。

聖 玄奘菩薩如是說，與正覺同修會的明心、見性、悟後起修的過程，完全相符，證明 玄奘菩薩的開示是完全正確的，證明 玄奘菩薩並不是某些人所說的純是理解而無證量，絕不是正覺同修會在二〇〇三年初退轉於大乘見道的那些人所誹謗的「尚未入地」。那些退轉的人，如此誹謗聖 玄奘菩薩說：「世親菩薩是未入地的菩薩，而玄奘菩薩既然以世親的唯識頌作爲正法教材，來製作《成唯識論》而弘傳佛法，可見玄奘菩薩也是未入地的人。」這就成爲故意貶低 玄奘菩薩證量的人了，就成爲誹謗地上聖者的大惡業了，也成就菩薩十重戒中的自讚毀他的大戒罪了。

又因為他們離開同修會的早期，自稱已證佛地真如；後來改稱已證初地真如、已證初地果位；乃至現在還故意貶低聖 玄奘菩薩的地上果證為未入地；但是一切的地下菩薩，絕無可能寫得出《成唯識論》這種勝妙無比的論著，所以說他們是自讚毀他的犯重罪者；而且，不但是三賢位菩薩寫不出《成唯識論》的深妙內涵，乃至初地、二地滿心位的菩薩也寫不出這種妙論來的（地上菩薩宣說正法時，不一定要取上地菩薩所造的論著來說，其理由詳見拙文《勿因玄奘菩薩宣說下地菩薩所造論頌，便判定玄奘菩薩之證境同於下地菩薩》，此文與拙文《略說第九識與第八識並存：等過失》，皆已附錄於正德居士所著《學佛之心態》結緣書中，讀者欲知此二文者，請逕向正覺同修會索取。此二文可以迅速而深廣的增上學者之佛法知見）。此外，他們離開同修會的初期，這樣宣稱：「成佛之道在《成唯識論》。」後來卻因為《成論》中所說的法義，和他們所主張的「阿賴耶識是生滅法，阿賴耶識從真如中出生」的說法完全相反，後來索性否定聖 玄奘菩薩所造的《成論》：「菩薩所造的論也不一定正確。」從此不再承認聖 玄奘菩薩的論中法義是真正的成佛之道了。這樣把偽論的《釋摩訶衍論》讚為真論，卻把真實而且勝妙、究竟的《成論》加以貶抑，不知是何居心？

從聖 玄奘菩薩的論著中，顯示出前後一致而無自相矛盾處，並且顯示 玄奘菩薩千餘年來無人可以仿造、無人可以超越的無比勝妙智慧，由此可以證實他在一切種智

上面，確實是真修實證的人，絕非是僅作研究的人；從他的論著中所說地上菩薩的證境來看，與經中佛說三地菩薩的智慧證境完全符合，不會有一絲一毫的過失或相左之處；在正覺同修會法道的理證上來看，也證明玄奘菩薩絕非三地以下的菩薩。所以那些退轉的人，將三地菩薩的聖玄奘大師加以貶抑，貶為地下菩薩，乃是無根誹謗大乘聖僧的愚人，名為「證言未證」的大妄語者，成就了自讚毀他及無根誹謗賢聖的謗三寶大罪，真是無智之人；有道種智的人，絕對不會妄作如此荒謬的行為。

由此可以了知，那些人對初地的入地心的證境，尚且完全不知，何況是初地的住地心？何況是玄奘菩薩的三地心的道種智證量？夢想亦不能知也！何以故？從《成論》中說得很清楚的真見道與相見道、根本智與後得智的差別，他們都會嚴重誤解的事實上來看，而說他們根本不懂初地入地心菩薩的證境，這樣的評論是絲毫都沒有冤枉他們的，仍是很客氣的說法。而且他們甚至已經嚴重違背了三賢位中第七住位菩薩的般若證境，不能在七住位的般若總相智裡面生起安忍，所以他們因為這種嚴重違背聖教與理證，也不能生起「忍」法的緣故，而敢大膽否定恆存不滅的阿賴耶識，將佛所說「恆而不審的阿賴耶識心體，誹謗為「有生、有滅」的虛妄法，由此一事實，就可以證實：他們已經不能安忍於第七住位的大乘無生忍了。

未入初地以前，性障如果沒有努力修除的人，或者不能克制自己習性的人，在佛

菩提道上，仍然還會有因為誤會佛菩提的道次第而誹謗正法的情形發生；這就是因為沒有親證如幻、陽焰、如夢三觀，所以才會有私心、才會固執己見，而與能說微妙勝法的善知識爭執，乃至無根據的扭曲法義來誹謗善知識所弘傳的正法。如果能努力修除性障、修除私心，能克制自己的習性，並能提升自己的般若智慧，就能謙虛的和善知識當面論議，釐清道次第的內涵，而將自己的誤會斷除，就不會引發所知障中的異生性種子的現行，就不會因此而成就誹法、誹賢聖的重罪，就不會因此而在捨壽之後墮落三惡道中。

因此，所知障中的異生性的修除，要具足三種現觀以後才能斷盡；也就是說，要到通達位——初地的入地心——才能斷盡，也就是在十迴向滿心位具足如夢觀時才能斷盡；不像煩惱障中的異生性，只須斷我見之後，觀察三縛結確實已斷便可。因為他斷了三縛結以後，絕不會再爲了二乘解脫道的內涵而誹謗解脫道正理，他對解脫道的正理已確實了知故，確實了知解脫的正理就是斷我見與我執故；諸阿羅漢所說的解脫道，也都同樣主張斷我見與我執即可證得解脫故。初果人對於解脫道見道實質的見解，與諸阿羅漢的見解完全相同，就不會引發煩惱障中的異生性種子。所以，二乘法中見道的初果人，如果不迴心修學大乘法，就不會引發在大乘法義上的不同見解，就不會引發所知障中的異生性種，所以在斷我見時，便已斷盡煩惱障中的異生性了。

但是，他如果迴小向大，日後親證阿陀那識時，如果還沒有證得第四果，性障的現行（譬如二果人的修道所斷異生性障）尙未永斷；又不能如初地的入地心一樣——性障永伏如阿羅漢——那他仍然還會因爲佛菩提的道次第與法道內容的爭議，而引發所知障中的異生性種子，使異生性現行。除非他很小心的注意著戒律、注意著自己的私心、性障……等等，不讓它們現行，才能以謙和的心態與善知識討論法義，消除自己對法義的誤會；才能夠不以自己誤解的法義而誹謗大乘法中的真善知識，才能讓所知障中的異生性種子不現行。所以，煩惱障中的見道所斷異生性淺狹，證得聲聞初果時便斷盡了；所知障中的異生性深廣，必須要到初地的入地心時，方才全部斷盡；此後才是真正的進入修道位中，已經具足六地滿心位應有的九觀中的如幻、陽焰、如夢三觀，因此而具足習種性、性種性、道種性等菩薩性，並已發起聖種性的緣故。

由此事實，亦可了知，大乘佛菩提道的難修難證者，端在此二：一者阿陀那識心體難知難證，二者阿陀那識心體所含藏的種子極爲深廣，難以具足了知、難以具足轉易。由此二緣，使得佛菩提道之修學，必須有大善知識之攝受與不斷的教導，才能悟入；悟後仍須大善知識之教導，才能日進千里；否則，欲求開悟明心已是登天之難，何況是明心之後欲在此世中得具三觀而入初地？更難思議初地之滿心、以及二地……等諸地之修證了。所以，一般人不知大乘佛菩提道之內涵者，最好是少說、多聞，等



到親證初地心時，再來破邪顯正，比較穩當；如果還沒有到初地心，至少也要有七住位的般若智，而且有上地菩薩指導；或者已有十行位滿心的證量，進入初迴向位時，再出世破邪顯正，以免徒以凡夫之身而誤謗所未曾聞之勝妙正法時，成就誹謗正法之大惡業，而仍然自以為是在破邪顯正、護持正法。此時，眞善知識如果不對謗法者加以回應，置之不理，不加以詳細開演正邪之所在者，他將根本沒有機會反省，將永遠不知道自己所以爲的「護持正法」的行爲，其實本質正是破壞所未曾聞的勝妙正法，將永遠沒有消除謗法惡業的時候。只有眞善知識作了回應，出了書籍詳細辨正，令他了解自己的謗法事實，消除了他的顛倒想，才有可能在數年後心迴意轉而懺悔壞法之惡行，才有可能得見好相而滅大罪、而遠離三惡道。

所以，如果要爲人宣說了義正法，最好是明心以後再出世弘揚了義正法；如果不能明心的話，說法時，最好仍以表相正法弘傳之，不可以因爲想要示現已悟者的姿態，而作「過解、甚解」的逾越行爲，違背世尊正法原意；也應謹記世間聖人孔老夫子的教誨：「知之爲知之，不知爲不知，是知（智）也。」如是自謙守分而弘正法，斯爲明哲保身、自度度他之有智學人。至於評論他人，特別是評論大善知識，最好免之；否則，萬一誤評誤斷，成爲誹謗大乘四眾賢聖僧，成就謗賢謗聖之大惡業，腊月三十到來，救之不及，後悔已晚，豈不是世間最大的愚人？何以故？修學佛法本是善因，這

一世卻因爲修學佛法、欲護正法而造下誹謗正法、誹謗勝義僧之重罪，自以爲是在護持正法，卻成爲下墮三惡道之惡因，以如是善心而得惡果，豈不是世間最大的冤枉？卻又只能怪自己性障深重、所知粗淺、有眼無珠、不辨賢聖，怨不得別人。這就是禪宗祖師所說的：大善知識出於人間，有利有弊；利者，撈漉幾個有智慧底；弊者，令少聞少福眾生起瞋謗法，轉墮地獄。

特別是末法之時，證得無生法忍的地上善知識出於人間時，更會有兩極化的現象出現：一者使善根具足的學人，非唯得以證悟，而且可以進修初地道業，日進千里，一世便入初地，深得大利；二者使少福少聞之新學菩薩，因性障深重而聞之生謗；或因部分聲聞種性之法師執著僧衣故，執著自己的僧寶表相，而非議在家菩薩所宣揚的「聞所未聞」的勝妙正法一切種智，因此謗法之故轉墮三途，便成大害；是故大善知識出於末法之人間而示現爲在家相者，於末法時之佛弟子眾，固有大利，亦有大害，成爲兩極化的現象。

復因勝義僧之義少有學人知之，每以爲出家身相方是僧寶，而不知小乘法中一至四果之在家人亦是聖人，更不知大乘法中已見道之菩薩不論在家出家，都是勝義僧；尤以等覺菩薩多現天人在家相，現成可見的例子是：文殊、普賢、觀音、勢至、彌勒、維摩詰、地藏七大等覺菩薩中，唯有地藏菩薩現出家相，是故地上菩薩爲除微細習氣

種子故，證量越高者越少現出家相，此即是華嚴五十三參中所示現者；然而地上菩薩示現在人間雖有大利與大害，如是大利抑或大害，皆由眾生自造，非干大善知識自身。只是眾生根性差異故，伴隨大善知識而出現之現象罷了！得大利者深可慶幸，得大害者則唯能責怪自身有眼無珠、性障深重，怨不得大善知識也！

然謗法者亦有別因者，謂末法時代誹謗大善知識正法者，往往由大法師、大居士造之，非由一般初機學人造之；一般初機學人唯是初學無知，信彼大名聲之大法師、大居士，是故人云亦云，非是惡意故謗。而彼大法師、大居士，其實明知自己所言所行乃是謗法、謗勝義僧，只因顧戀既得之名聞、地位、利養、眷屬，深恐流失，是故明知是正法、是勝義僧，而亦故意謗之；誹謗之時，當然必定以護持正法爲名，誣蔑正法爲邪法、誣蔑大乘勝義僧爲邪魔外道，藉以收攬人心、以助聲勢；此等心行，往往非諸初機學人所能知之。是故一切初學佛法者，於此應當有智慧觀察之，萬勿人云亦云，以免害人害己。

## 第二章 阿賴耶識不許攝在識蘊中

表面上觀之，安慧「菩薩」似是大乘法中之菩薩法師，然而究其法義本質，其實不是；安慧法師本質上只是小乘聲聞種性之出家人罷了，同於今時台灣之印順法師等人一般，皆是身披大乘袈裟、受大乘菩薩戒之後，自認爲是大乘法師，其實都是弘揚小乘法、歸依小乘聲聞法——並且是歸依誤會後之小乘法——是故彼等所說冠以大乘名相之小乘法，其實不符真正之小乘解脫道正法，乃是誤會後之小乘解脫道謬法，更非真正大乘佛法；只是冠以大乘之法相，配合身披大乘法衣之表相，破壞大乘法義，誤導眾生同入歧途。

所以安慧師徒，對大乘法所說的如來藏阿賴耶識，存心加以否定，造出《『大乘』廣五蘊論》，將能生識蘊之阿賴耶識顛倒歸類在阿賴耶識所出生之識蘊中，令人誤以爲阿賴耶識是生滅法；如是否定阿賴耶識以後，大乘法的勝妙處就消失了，他們就可以理直氣壯與證悟的大乘法師一較短長。安慧的弟子惠藏法師，更因爲繼承了安慧法師否定大乘法的思惟，所以更大膽的寫出了《破大乘論》七百頌，誹謗大乘法；由此緣故，聖玄奘菩薩鑑於時機緊急，不得不在短短的兩天時間內，寫出了《破惡見論》（亦名《制惡見論》）一千六百頌，破斥安慧法師與慧藏（惠藏、梵音爲般若趣多）法師的邪說。

今時印順師徒等人，規定佛學院之課程中必須教授安慧之《大乘廣五蘊論》邪說，

目的亦是在此，古今有志一同，故意將阿賴耶識歸納在五蘊生滅法中；如此一來，他們有沒有證得阿賴耶識，就變得不重要了，眾生也就不需要以親證阿賴耶識爲最重要的目標了，也不必追究他們有沒有開悟、有沒有見道。而且，阿賴耶識被否定成功以後，證悟的大乘法師所說的勝妙法，就可以被他們歸類爲自性見外道法，歸類爲外道的神我、梵我思想，初機學人不能分辨他們的正邪，他們錯會了的小乘法就可以堂而皇之的正式佔領全部的佛教資源，用來弘揚他們所謂的大乘般若；但他們的法義其實卻是具足斷常二見的應成派中觀見，這就是安慧、月稱、寂天、阿底峽、宗喀巴、歷代達賴喇嘛所作的事，也正是今天的印順、昭慧法師……等人所作的事；這就是打著大乘法的招牌，來打擊大乘，以誤會後的小乘法來取代大乘真正勝妙的阿賴耶識法義，這就是古今惡知識披著弘法、護法的招牌而共同造作的行徑。所幸今時台灣與大陸部分佛學院已意識到此一事情之嚴重性，開始有了轉變，已有部分有遠見的佛學院主持者，將安慧的《大乘廣五蘊論》課程撤除，改爲聖玄奘菩薩所造之《八識規矩頌》，回歸到大乘根本法的如來藏正法中。

後來玄奘菩薩回到中國以後，寫作《成唯識論》時，雖因窺基大師的勸諫，爲了維持當時佛教界的和諧，不刺激俱舍宗，而不指名道姓的以「有義」二字舉例而破斥安慧等人的邪說；在《成論》中也將口氣加以緩和，委婉而說，也不像在西天一樣

嚴厲的廣破；但是當時的其餘法師，卻因為崇古賤今、貴遠賤近的緣故，不服玄奘大師的法義，繼續以安慧師徒的邪說而弘傳之，使玄奘菩薩弘揚正法以利眾生的德用，被削減、抵消了一大部分；由此緣故，使得窺基大師後來不得不著作《唯識述記》，並在《述記》中相反於以前當好人的作風，指名道姓而破安慧等人的邪說。

基大師在《唯識述記》破斥安慧所說者，絕非無緣無故而破斥之，亦非自讚毀他而破斥之，純粹是法義辨正，護持正法免被邪見所取代；這意思是說，安慧所說的「大乘法」，與現今的印順法師一樣，通常是以二乘解脫道之理，來解釋大乘法；乃至對於二乘解脫道正法的真實義，也誤會了，所以會說出眼根能出生眼識的邪說，所以會說出滅盡定中沒有意根存在的邪說來。安慧既因為不能證得阿賴耶識心體的所在，便故意將阿賴耶識歸類在識蘊中，妄謗為生滅法，這樣便可以使得自己不曾親證阿賴耶識的事實，變得不重要了；也使得他不能宣說大乘如來藏妙義的事，變得不重要了。爲了這個緣故，所以他創作《大乘廣五蘊論》，將出生五蘊十八界法的阿賴耶識心體，歸類在阿賴耶識所出生的識蘊之中。他這樣作，背後的真正原因，其實是因為對於大乘法不能證悟的緣故，所以不服大乘法，便作了這樣嚴重謗法的事業。

乃至他的徒弟慧藏法師，繼承了他的邪謬思惟，所以後來索性創造了《破大乘論》七百頌，用來否定大乘法，便將大乘法中所說萬法根源的阿賴耶識心體及種子，說爲

虛妄可滅的生滅法；所以也隨著他的師父安慧，將阿賴耶識攝在五蘊中，如是廣傳而破大乘法，破斥一切法界根源之阿賴耶、異熟、無垢心體。但因為大乘法與二乘法中，都不曾說阿賴耶識是識蘊所攝，所以安慧便自己發明「『廣』五蘊」的名相，以「廣」字而將能生五蘊之阿賴耶識，攝在阿賴耶識自己所生的五蘊中，以便成立他自己的創見，因此而宣稱阿賴耶識是生滅法。有何根據而令乎實敢作是說？不畏因此成就誹謗賢聖、誹謗僧寶之地獄業？此乃因安慧只是凡夫，豈但尚未證得阿賴耶識、尚未開悟明心，乃至尚未斷除我見！而且又是誹謗大乘正法者，是將三乘菩提根本所依之第八阿賴耶識加以完全否定者；否定後，已導致二乘涅槃成爲斷滅法，亦導致大乘菩提成爲印順法師所說「性空唯名」的戲論。今舉安慧所造之《大乘廣五蘊論》文句爲證，本書中隨後亦將漸次說之：

安慧說：「云何識蘊？謂於所緣，了別爲性；亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故；若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故；又此行相不可分別，前後一類相續轉故。又由此識從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生，待所緣緣差別轉故，數數間斷，還復生起，又令生死流轉迴還故。阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又能攝藏我慢相故，又復緣身爲境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。最勝意者，謂緣藏識爲境之識，恒與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類

相續隨轉；除阿羅漢聖道滅定現在前位。如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識

蘊。[0854b28]

如是，安慧將此能生五蘊之阿賴耶識，將五蘊所依之阿賴耶識心體，歸類在阿賴耶識所生之五蘊中，則成大過：唯有所生之法可攝在能生之法中故，能生之法絕對不應攝在自己所生之法中故。

智者以喻而解：若能生與所生爲一者，則應燈泡出生光明以後，彼光明即是燈泡，則應燈泡即是光明；亦應光明消失之後，燈泡亦隨之而滅失，同屬一法所攝故，不應光明消失後而令燈泡不消失故；亦應能出生光明之燈泡攝在所生之光明中，則應說燈泡是由光明所生，歸屬於光明，則成違背現象界真理之胡言亂語。是故光明可以附屬於燈泡，但燈泡絕無附屬於光明之理，燈泡絕無攝在光明中之理。

若能生之法可攝在所生法中者，則應母體即是胎兒所生，胎兒即是母體之所依，則應母體從胎兒中出生，則無人倫可言，則能生與所生顛倒；亦應其子後時因車禍亡故或者流產而亡故時，母亦隨之而亡，母體從胎兒出生故，母體不得外於胎兒而獨存故，同在一處而相連故，胎兒含攝母體故；然而人間法界中的事實是：母親未必與子同在一處，亦不曾與母體相連爲一體，不必一定隨之而亡也；而母親亦不應由所生之胎兒所攝。若安慧之《大乘廣五蘊論》所說無誤，則應五蘊十八界滅後，阿賴耶識隨



之亦滅，成爲斷滅；則不應如佛所說改名異熟識而繼續恆存，則不應改名無垢識而繼續恆存；則阿羅漢捨壽時滅盡五蘊所攝之十八界法全部以後，不應尚有異熟識繼續存在不滅而成爲無餘涅槃之實際。然而佛說阿賴耶識心體「本來而有」不會有生，亦復永遠不滅；斷盡思惑之後改名爲異熟識，斷盡煩惱障中習氣種子隨眠，並斷盡所知障中一切無始無明隨眠以後，改名無垢識，永無滅時，利樂有情永無盡時，故永不滅。故知阿賴耶識心體唯有改名之故，方便說之爲捨阿賴耶、滅阿賴耶，其實心體永無捨時、永無滅時也。

由斯教證，故說能生之法不應即是所生之法，更不應攝在所生法中，此乃一切具有世間智之學人所能認知者；然而號稱能知能解出世間智之安慧師徒，於此竟然不知不解，豈不怪哉？能生之法若可攝在所生之法中者，則意識心依安慧《大乘廣五蘊論》所說，意識心於夜晚眠熟而斷滅時，意根亦應隨之而滅；則眼識於眠熟後斷滅時，眼根亦應於彼時同時斷滅；然而現見意根與眼根依舊存在不滅；是故次晨眼識能再度以眼根爲俱有依，而從阿賴耶識心體中出生。若依安慧師徒之理論言說，則應眾生眼識滅時眼根亦隨之而滅；此理若可成立者，方可主張：「五蘊滅時，阿賴耶識隨之必滅，故可歸類在識蘊中，與五蘊同時生滅。」此若如是，彼亦當如是故，則應眼識滅時眼根必定隨之而滅、意識滅時意根亦隨之而滅。彼若不得如是，則此亦必定不得如是故，

則阿羅漢滅盡五蘊而入無餘涅槃時，阿賴耶——異熟識——必定不隨五蘊而滅，焉可謗之爲生滅法？焉可謗阿賴耶識必隨五蘊生滅？若阿賴耶識不隨五蘊生滅，焉得說阿賴耶識是生滅法之識蘊所攝？無是理也！由是故知安慧師徒之說虛妄，故知安慧師徒其實並無妙智，於如是粗淺之理亦不能知；由是故說楊、蔡、蓮……等人極無智慧，連此粗淺道理亦不能知，更食已死千餘年之安慧法師餘唾，引爲教證以破正法，貽笑大方；故說 玄奘菩薩與 窺基菩薩於《成論》及《述記》中，摧破其邪謬之說者，道理極成，無可非議。

若人主張安慧之理可以成立者，除了必須先就上來所說之理加以釐清以外，還須將 玄奘菩薩及窺基大師在《成論》及《述記》中破斥安慧之處，加以澄清及辨正。若不能澄清安慧邪說而加以正確之辨正，而強辭奪理、狡辯安慧之說法有理，強行主張安慧之邪理可以成立者，即是推翻《成論》與《述記》正義，即是主張「《成論》與《述記》之理錯誤，安慧之理正確」，安慧之說大違 玄奘師資所說故；審如是者，則已成爲誹謗聖 玄奘菩薩及 窺基菩薩之法義者，即成爲誹謗大乘勝義菩薩僧之重罪，亦是勝妙正法之謗法、破法者；安慧師徒之說已經平實在此書中引據教證與理證而證明爲邪謬之外道法故，已被聖 玄奘菩薩及 窺基大師所明文破斥故，今於《成論》及《述記》中皆猶可稽故，非是平實一家之說也；亦可謂非唯 玄奘一家之說也，千餘年後猶

有認同、支持之人，能宣示其法義之勝妙無比，無人能破。

復次，安慧又言：【又由此（阿賴耶）識從滅盡定、無想定、無想天『起』者，了別境界轉識復生，……】然而阿賴耶識在滅盡定、無想定、無想天中，一直持續不斷地在運作，從來不曾剎那間斷過；剎那之間斷尚不曾有之，何況能如安慧所說之斷而復起？安慧竟然妄言彼「起」字！豈真猶如安慧所誤以為之「阿賴耶識入滅盡定中時，與識蘊俱滅」？既未曾滅，安慧焉可說之為「起」？

復次，安慧又言：【阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又能攝藏我慢相故。】意謂阿賴耶識自身亦有「我慢相」相應。然而事實不然，我慢相之種子現行時，唯是意根與意識相應，不與阿賴耶識相應，焉可言阿賴耶識心體攝藏我慢相？不應正理！是故安慧當說：「阿賴耶識攝藏七識心王之我慢相種子。」如是始為正說。復次，阿賴耶識心體只攝藏意根與意識之我慢種子，意根與意識之我慢種子既然不是現行，則無我慢相可言，是故安慧不應言我慢相為種子。

我慢相者，謂種子已經現行，已非種子，方有我慢之法相；然而現行而有我慢法相者，唯有意根與意識，絕不與阿賴耶識心體相應；乃至二〇〇三年初第三批捨離同修會之眾人，亦不能否定此一事實也，亦不敢明目張膽而說阿賴耶識有我慢相也！何況安慧師徒尚未證得阿賴耶識心體所在，尚不能觀行阿賴耶識心體之心行，何況能現

前了知阿賴耶識心體之自性？而竟造此邪論、說此謬法，以宣示阿賴耶識的體性。可憐楊、蔡、蓮……等諸人迷於古人，復又崇古賤今，自無慧眼、法眼，竟無智慧簡別安慧師徒之邪謬所在，竟將余助其親證阿賴耶識所得之般若現觀境界置而不顧，迷信未證阿賴耶識、證境更低於自己之安慧，只因安慧是古人，而其邪說復又收在大藏經中，便信以爲真，反將證境不如自己之安慧邪說，冠於自己之上，誤認爲真實說，將安慧邪見之《大乘廣五蘊論》取爲教材而教導隨學之人；竟將玄奘師資所已破斥之安慧邪說，取來否定余之正法，誠不知彼等甫離同修會時所謂更高於余之證量何在！豈真欲與玄奘師資互別苗頭耶？其心態殊難理解也！

安慧又言：【復有十八界，謂眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界、鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界，意界、法界、意識界。眼等諸界及色等諸界，如處中說。六識界者，謂依眼等根，緣色等境，了別爲性。意界者，即彼無間滅等，爲顯第六識依止，及廣建立十八界故。如是色蘊即十處十界及法處法界一分，識蘊即意處及七心界。餘三蘊及色蘊一分，并諸無爲，即法處法界。】於此段論文中，安慧說意處（意根）攝屬識蘊，亦將八識心王全部攝歸識蘊，然而此說有大謬焉。

於二乘法中，世尊雖然唯爲二乘人說意識之我見與我執是生死輪迴之根本，唯將

眼等六識歸類在識蘊中，尙且不將意根歸類在識蘊中，而歸之爲六根所攝，說之爲根，而不說之爲識，故不攝在識蘊中；末那識攝屬於根而非攝屬「意根爲緣所生」之「識」故，故非識蘊所攝，由此證明安慧之見解邪謬。

乃至大乘法中之根本論《瑜伽師地論》中，當來下生彌勒尊佛亦同佛說，將前六識說爲識蘊：【云何識蘊？謂心、意、識（註）。復有六識身，則眼識、耳鼻舌身意識；總名識蘊。】<sup>[043c1]</sup>亦不將意根攝在識蘊中，因爲意根是意識生起時所依根故，於識蘊生起之前即已存在故，不可攝在後生之識蘊中；更何況能生六根、六識、六塵——能生意根——之阿賴耶識，焉可歸類於識蘊中？而與識蘊同一生滅？而誣謗說「阿賴耶識同於識蘊、爲生滅法」？若依廣義之識蘊而說者，謂二乘無學聖人，入無餘涅槃時，意根亦可滅除、亦應滅除，故將意根歸類於識蘊中，如是方便歸類，容有其理，爲令滅除意根自我執著故，爲令得成無學果故；若有人將永遠不可能壞滅之阿賴耶識心體亦歸類於識蘊中，則與佛及當來下生彌勒尊佛所說全然相違；此是熟習原始佛法四阿含諸經者之共識，然而安慧師徒竟將永遠不可能壞滅之阿賴耶識，歸類爲識蘊所攝，何其荒唐！（註：詳本章之末）

復次，若依阿賴耶識心體所具之阿賴耶性而言，此乃是依阿賴耶識集藏分段生死之體性可以滅除而方便說，因此而廣義的將阿賴耶識歸類於識蘊之中，容有可通之處

（雖然仍是有違識蘊之真義）；但若因此便如楊、蔡、蓮……等人之將阿賴耶識心體妄說爲可滅法，乃至妄說爲有生之法，則有大過。謂阿賴耶識心體從來不從他法而生，無始劫以來本無生時，是故經中說「阿賴耶識本來而有，自性清淨。」；而且大乘經中多處已說：世出世間一切法中，無有一法能生阿賴耶識心體，亦說萬法皆是直接、間接、輾轉從阿賴耶識心中出生，在在處處都已明指阿賴耶識心體非是有生之法。既非有生之法，焉有滅時？

非唯教證中如是，理證上亦復如是。可以現觀，唯除新學菩薩從人明聞而不能發起妙智，以致不能現觀者；然而安慧師徒竟將從來無生之阿賴耶識心體，歸類於有生有滅之五蘊妄法中，妄指爲識蘊，致令今時無智之楊、蔡、蓮……等人以余助其證悟之身，轉而迷信未悟之古人，隨其妄謗爲前時有生、將來有滅之法，則成無明所罩、愚癡謗法之過，成就誹謗菩薩藏之大過，成爲一闡提人，善根永斷，唯有長劫輪轉三途，復有何種佛法而可令人隨之修學者？

復次，《瑜伽師地論》偶說阿賴耶識爲生滅法者，乃謂阿賴耶識心體執藏分段生死種子之體性，謂如是阿賴耶體性是可滅之法；滅我執已，則此阿賴耶識性即滅而不存，即將此阿賴耶識心體保留異熟識名，異熟識名亦攝阿賴耶識性故，凡夫之阿賴耶識亦名異熟識故，然多以阿賴耶識爲名故；如是滅卻阿賴耶識名，方便說爲滅除阿賴耶識：

唯滅其名，不滅其心體。安慧等人如何可以妄言阿賴耶識爲五蘊之識蘊所攝？而謗爲有生之法、可滅之法？如今卻有楊、蔡、蓮……等人將此安慧師徒之邪論，取來否定阿賴耶識心體，妄稱阿賴耶識心體是可滅之法，妄稱阿賴耶識心體是從另一想像之眞如法體出生，又無法證得彼想像中方有之眞如法體，又無法證明阿賴耶識心體是從彼想像之眞如法體出生，如是違教悖理，復無實證之情況下，竟敢大膽以想像之邪理而妄謗現量所觀不生滅之阿賴耶識心體爲有生有滅之法，成就破壞菩薩藏之最重罪，焉是有智之人？如是絕無實證現量之臆想妄想法，而可說向他人，而可用以誤導學人，而用以否定實證般若之現量境界，眞乃世間最不負責任之人也！阿賴耶、異熟、無垢識如來藏法，是世出世間至高無上之法故，否定者即是世間最大惡業故。由是故說：楊、蔡、蓮……等人尙無別立之眞如心體實證，尙未證實阿賴耶識是由眞如所生，即謗阿賴耶識爲生滅法，以此轉易他人原有正見者，即是世間最不負責任之人！

註：窺基大師《瑜伽師地論略纂》卷一云：【言意地者，六七八識同依意根（而轉），略去識、身、相應三語，故但言意。又實義門雖有八識，然隨機門（編案：二乘菩提即是隨機門，隨二乘根機而方便說之法門故）但有六識，六七八識同第六攝（編案：依隨機門之小乘法而言，六七八識皆攝在意中，故若依隨機門二乘法而言，心、意、識者皆是唯指第六識；後有別解，暫勿舉之）。就所依名，故但言意；所依非色，或離於身猶如心受，故不言身；相

應准前，故略不說。又六七八，雖皆同有心意識義，心法意處識蘊攝故，然意「義等」，故但言意，皆是思量意根攝故。第八持種，心義偏強；第六普遍了別境界，識義偏強，是故不說心地、識地、身及相應，略故不說。地義如前。】 [0885c21]



### 第三章 安慧「大乘廣五蘊論」妄說意根是假名施設有

安慧法師不承認有意根，所以認為意根是施設而有者，有文為證，安慧於《大乘廣五蘊論》中作如是說：「復有十八界，謂眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界，意界、法界、意識界。眼等諸界及色等諸界，如處中說。六識界者，謂依眼等根，緣色等境，了別為性。意界者，即彼無間滅等，為顯第六識依止，及廣建立十八界故。如是色蘊即十處十界及法處法界一分，識蘊即意處及七心界。餘三蘊及色蘊一分，并諸無為，即法處法界。〔0855a01〕」

安慧如上所言者，顯然是說：意根並非實有，所謂意根者，其實只是意識無間滅之前識種子，為了顯示第六識依止之所在，所以將已滅之「前意識種子」建立為意根。所以他所謂之意根，其實就是已滅之「前意識種子」，指此已滅謝之「前意識種子」為意根。因此，安慧師徒不承認萬法皆由阿賴耶識出生，認為是由阿賴耶識所含藏的意識種子出生，而阿賴耶識是假名施設有，並非真實有，是故認同小乘人所說之理，主張「根即是種」，所以主張「眼根能生眼識，耳根能生耳識……乃至意根能生意識。」所以安慧的說法，總共只有六識而無七、八識。然而如是邪理，已被玄奘菩薩及窺基大師所破斥。

有何根據證明安慧師徒如是說法，已被玄奘師資在評破邪師之謬說時一併破斥之？譬如《成唯識論》卷四中玄奘菩薩辨正說：

【觀所緣論（陳那「菩薩」所造《觀所緣緣論》）亦作是說：「識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因。」彼頌意言：異熟識上能生眼等色識種子，名「色功能」，說爲五根，無別眼等；種與色識常互爲因，能熏與種遞爲因故；第七八識無別此依，恒相續轉自力勝故。第六意識別有此依，要託末那而得起故。有義（此有義者，乃是論主玄奘菩薩所說之義）：彼說理教相違，若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故。又五識種各有能生「相、見分」異，爲執何等名眼等根？若見分種，應識蘊攝；若相分種，應外處攝；便違聖教「眼等五根皆是色蘊內處所攝」。又若五根即五識種，五根應是五識因緣，不應說爲增上緣攝；又鼻舌根即二識種，則應鼻舌唯欲界繫，或應二識通色界繫；許，便俱與聖教相違；眼耳身根即三識種；二界五地，爲難亦然。又五識種既通善惡，應五色根非唯無記。又五識種無執受攝，五根亦應非有執受。又五色根若五識種，應意識種即是末那，彼以五根爲同法故。又瑜伽論說眼等識皆具三依，若五色根即五識種，依但應二。又諸聖教說「眼等根皆通現種」，執唯是種，便與一切聖教相違。有避如前所說過難，朋附彼執，復轉救言：「異熟識中能感五識增上業種，名五色根，非作因緣生五識種，妙符二頌，

善順瑜伽。」彼有虛言，都無實義；應五色根，非無記故。又彼應非唯有執受，唯色蘊攝，唯內處故；鼻舌唯應欲界繫故，三根不應五地繫故，感意識業應末那故，眼等不應通現種故，又應眼等非色根故。又若五識皆業所感，則應一向無記性攝；善等五識既非業感，應無眼等爲俱有依。故彼所言，非爲善救。」

語譯如下：【彼《觀所緣緣論》中也和安慧一樣的說法：「識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因。」那首頌中所說的意思是說：「在第八異熟識心體上，具有能出生眼識乃至身識等五種色識的種子；種子現行後成爲五識，再由這見分五識的色識，來變生似有相分的五塵色法，這種能變生五識的異熟識上的功能就是五根，並沒有別的眼等五色根，只有異熟上所出生的五色根，攝歸異熟識。五色識的種子與五色識，一直都是彼此互相爲因；能薰的五色識與種子，輾轉互相爲因的緣故（陳那認爲五種色識能薰五色識的種子，五色識的種子能生五色識的現行；所以說能薰的五識與種子互相爲因）。第七八識，則沒有這種根——種子——的所依；第七八識心體是恆時相續不斷運轉的，因爲牠們的心體自力很殊勝的緣故，所以不需要另外有所依的根。第六意識則是另外有牠的所依根，因爲意識必須要假託意根末那識作爲俱有依，然後才可能生起的緣故。」

但是有一種說法（編按：即是玄奘菩薩的說法）這麼說：「陳那『菩薩』的《觀所緣緣論》的說法，是與理證相違背的，也是與教證相違背的。如果五識的所依根，真的

是像他所說的那樣，說五色根就是指五識心的種子的話，那麼十八界法的種子應該都會變成很雜亂的了；因為在教證上來說，六根、六塵、六識都有各自的種子，如果五根就是五識的種子，那麼經中所說五根有自己的種子，五識也有自己的種子，又怎麼說得通呢？就會變成十八界法只剩下三界了，這就會成立『諸界雜亂的過失』；這種十八界各都有自己的種子的說法，是諸經中聖教很多地方都這麼說的，所以陳那在他的《觀所緣緣論》中的說法不對。

而且，五識的種子，都各有能生見分相分的功德，換句話說，五識各各都有見分種子與相分種子，這見分相分的兩類種子是大不相同的；現在陳那論師說五識的種子名爲五根，究竟是取見分、相分中的哪一類種子作爲五根呢？如果是指五識的見分種子作爲五根，但是在事實上，見分種子應該是識蘊所攝，而非是根所攝啊！如果是指相分的種子，而相分的種子卻應該是外處的色蘊所攝，不是根所攝啊！但是陳那所說的種子五根卻不是外處所攝的法；這樣一來，就違背經中所說眼等五根都是色蘊的內處所攝的聖教量了。

此外，如果說五根就是五識的種子，那麼五根就應該是五識的因緣，就不該說五根是五識的增上緣了；那麼諸經、諸論中的佛說與菩薩說，就變成都說錯了。所以陳那論師不應該說五根就是五識的種子。

此外，鼻舌二根如果依照陳那所說就是鼻舌二識的種子，那就應該鼻舌二種有色根，只能算在欲界所攝的法中，也應該說鼻舌二種色根的種子只有欲界中才有；或者應該被色界繫縛的色界天人，也有鼻舌二識；如果允許陳那根即是識種的說法正確的話，那就和聖教量相違背了。因為聖教中說色界衆生也有鼻舌二種有色根，而無鼻舌二種勝義根、也沒有鼻舌二識的緣故。如果眼耳身三根就是三識的種子，那麼應該從二禪天到四禪天中都沒有三根，而只有三識，那就違背佛說根塵觸三法出生三識的聖教；或者都有三根而無三識，違背了理證上色界天人日常生活中都有三根三識的事實；也該變成欲界地到四禪地都同樣有眼等五識而無眼等五根，然而現見二禪到四禪地中，都無鼻舌二識而有鼻舌二種扶塵根。因此從欲界地到初禪地不同於二禪地到四禪地的現象，就顯示陳那論師根即是識種的說法是不正確的。

而且，五識的種子既是通善惡性的，那麼依陳那論師的說法，說根就是識的種子，那就應該五色根也是通善惡性的，而非是無記性的；這麼一來，也是違背聖教所說根是無記性的教證，所以陳那論師的說法並不正確。

而且，五識的種子，並沒有執受；只有現行爲五識時，才會跟著第六意識的分別與執著而有執受；陳那說五識的種子就是五根，那麼五識的種子沒有執受，五根卻是有執受性的，顯然不能說五識的種子就是五根，否則就會產生根無執受的過失。

此外，如果依照陳那的說法，說五色根就是五識的種子，那也應該意識的種子就是意根末那識了；因為意識和五識一樣都是有俱有依根的，既是五識的種子就是五根，當然也應該說意識的種子就是末那，就會變成意識沒有俱有依根，違背聖教與現象界中的事實。如今陳那說末那識不是意識的種子，這麼一來，當然也不可說五根就是五識的種子，否則就會產生所依根不整齊的過失，就會變成只有意識現行時有俱有依根，而前五識現行都沒有俱有依根而違背現象界的事實，也違背了聖教，那他也就不可說六識各有所依根了；因為他如果這樣說的話，就會自相違背了。

而且，《瑜伽師地論》中說，眼等五識都一樣的具有三種所依：一者增上緣依，謂所依根；二者因緣依，謂種子；三者等無間緣依，也就是等無間滅的現行意識。如果依照陳那五根就是五識的種子的說法，那五識就少了五根作為俱有依根了，五識必有增上緣依、因緣依、等無間緣依等三依，也就缺了一依，就不符合聖教量，也不符合法界現象上的理證。

而且，佛所說的諸聖教中，都是說眼等五根皆通於種子，也通於現行；陳那論師執著的說根一定是種子，就與一切的聖教相違背了。

所以有人為了避免前面所說的九種過失，而朋比附和陳那的說法，為陳那論師救護，而這樣說：『陳那所謂的五根就是五識的種子，他是以異熟識中都能招感五識現行

的增上業的種子，名爲五色根；而不是以五根作爲五識的因緣，作爲出生五識的種子。這樣一來，就可以很微妙的符合唯識二十頌與《觀所緣緣論》中的那兩首頌了，也就是善於隨順《瑜伽師地論》的說法了。」

但是，這個人所說的話，其實都是虛言謊話，根本就沒有真實的道理。因爲：第一、聖教中說『業通三性，根唯無記』，如果像後面這個想要救護陳那邪說的人一樣執著說『五識的增上業種名爲五根』的話，那麼五根就應該不是佛所說的唯有無記性了，而是兼通善惡與無記等三性的了。因爲五識的增上業種是通三性的，而五根卻是純無記性的。

第二、亦應成爲『五根都沒有執受』。然而五根卻是有執受性而不一定會有業種的；譬如身業有執受，語業及意業則無執受；如果增上業種就是五根的話，應該業種也是屬於有執受性的，那就會使得五識執受諸法的時候，同時也有五識的增上業種在執受諸法，那將會使一切有精心識錯亂而不是像大家所見的完全正常的了；如果意業與語業也是有執受性的，那就不一定是由五根來執受色法的了；所以依執受性來說，增上業種絕不可能成爲五識的根。

第三、五根是色蘊所攝的，業種卻是由身語意的行爲造作而成就的，屬於行蘊所攝；不同的蘊所攝的二法，性質不同，如何可以將五根作爲業種來看待？如果依照陳

那論師的說法，說五根即是增上業種，那麼五根就不應該是色蘊所攝的了，而應該改說『五根是行蘊所攝』才對，那就違背聖教與理證了。

第四、五根是內外根塵等十處裡面的內根五處，業種則是通於外塵的色、聲、法等三個處。一個是內處所攝，一個是外處所攝，如何可以說業種就是五根？如果有人執著說業種就是五根，那麼業種就應該純屬內五處所攝，而不應該是可通外五處的法了，那就違背聖教量了。所以陳那和那個爲他辯護的人所說的法，都是不對的。

第五、五根只在欲界地及色界地才有，而鼻舌二識的業行，則只能在欲界地才有；眼耳身等三識的業種現行，則唯在欲界地及初禪地，不通諸地（二禪地以上的等至境界中都沒有這三識的現行，只有起心動念來至初禪天及欲界地時才會生起這三識）；顯然根與識的業種現行，是不一樣的，當然五識的業種不可能就是陳那所說的五根。如果說五根就是五識的增上業種，那就應該鼻舌二識的業行也會在欲界地和色界地等五地中都會現行，而不是只有在欲界中現行的了。而且，眼、耳、身等三根，和眼、耳、身等三識一樣，同樣是色界五地中都有；如果根就是識的種子，那麼依照五根都同一類的道理，眼、耳、身等三根就應該如同鼻舌二識一樣，只能存在欲界地中，而不可能遍在欲色界等五地中了。所以陳那等人的說法是錯誤的。

第六、依陳那五根即是五識種的說法，而且如他所說能感生五識的業種即是五根



的話，那麼同樣的道理，能感生意識的業種就應該是第七識意根了，這樣一來，意根也成爲業種了，而不是意識的俱有依了，所以陳那論師等人所說這個道理是講不通的。

第七、聖教中及理證上，都說眼等五根是有五根各自種子的，也是有五根現行的，所以五根是通種子、也通現行的；如果說五根即是識的種子，或者說五根即是識的增上業種，那麼眼等五根就應該只通種子，就不應該也通現行的；但是聖教中說五色根不但通種子，也是通現行的，而且現見人間所有眾生的五色根都有現行，並非沒有現行，所以不可以說五色根只是種子而無現行；既有種子也有現行，顯然和陳那等人所說的根即是識種，而成爲只有種子、或只有現行一種的說法，完全不符；所以陳那的說法和第二個人爲他補救的說法，都是不正確的。

第八、陳那及補救他的過失的人所說的道理，還會有另一個過失；也就是說，眼等五根，依照聖教所說都是有色根；陳那等人所說的五根卻是種子的非色之根，不符合聖教中所說的有質礙的色法，所以他的《觀所緣緣論》中的說法，並不可信；爲他辯護的人所說的法，也同樣是不可信的。

第九、五識是通善性、惡性、無記性的，但是陳那等人所說的業種的五根，卻是種子而成爲無記性；如果說五識都是增上業種五根所感生的話，那麼五識也應該一向都是純無記性的識才對，就不可能因爲隨著意識運作而通三性的了，那就很顯然的違

背聖教量了。所以陳那所造的論，以及爲他辯解的人所說的法，都不可信。

第十、如果他們改口主張說『無記性的五識，是由無記性的業種所感生。』但是明明五識是具有善、惡、無記三性的，這善惡性的、有記性的五識，就應當不是無記性的業種所感生的，那麼聖教中又如何可以說五根是五識的俱有依呢？所以那第二個人朋比於陳那的說法，而對陳那所造《觀所緣緣論》中的謬論加以救護，反而產生了更多的過失；所以他不是善於救護陳那謬論的人。」（上述法義若不能理解，可於稍後○○頁中再詳讀思惟之，○○頁起之辨正文中已增加略解於彼語譯中。此章僅辨正意根是否實有，故唯作語譯而不加以略解；○○頁中所說法義，爲辨正「六根是否即是六識之種子」故，於語譯中增加略解，較爲容易讀懂。）

若有人爲救安慧而作是言：《安慧菩薩在他所造的《大乘廣五蘊論》中，並未說「五根即是五識的種子」。如今你平實居士如此評論安慧，有失公允，乃是栽贓誣蔑之言。》然而此說非正，乃是粉飾遮掩之談，非是事實也。因爲安慧在他的《大乘廣五蘊論》中，自己也已經如是主張過了：五識的種子即是五根！所以沒有第八識執持五識的種子，所以意識種子即是意根，沒有第八識執持意識的種子。可是這種說法卻自語相違、前後矛盾，而且也違背聖教量。

而且安慧絕非菩薩，他是二乘法的信受者，他根本不信大乘法；而且他所認知的

二乘法，也不會是正確的法義；因為正確實證二乘菩提的證果者，即使不信大乘法，也不會公然或私下加以否定的。而且安慧對大乘法也不敢正面的否定，而如當代印順法師之《妙雲集》所說一般，同樣是以欲說還休、處處暗示之手法，來否定大乘第八識正法。安慧法師為恐他人引為證據而廣破之，故以暗示手法廣破如來藏阿賴耶識為生滅法，暗指「如來藏—阿賴耶識—為識蘊所攝之生滅法，所以阿賴耶識其實是不存在的」。由是緣故，其弟子般若趨多繼承其邪思謬想，又見當代「無人」能指正安慧之邪說，便誤以為安慧的說法正確無誤，便進一步公開明指大乘法非佛說，寫作《破大乘論》而宣揚之，以破大乘如來藏法義。

由此緣故，聖 玄奘菩薩及 窺基大師不得不在《成論、述記》中廣破其邪說，基大師並明指安慧、陳那之名而破之，今有《成論》及《述記》之文為證。

譬如此段《成唯識論》文中，聖 玄奘菩薩破曰：「有義：彼說理教相違，若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。……」窺基大師註解云：「……初中又二：初非，後會。若教若理，二皆違故，即安慧：等諸師所說。」論中實義，詳如前述語譯；於後第六章中亦將補述之，此處暫且略舉及譯，暫不述之。是故安慧之《大乘廣五蘊論》中主張意根是假名施設有，認為意根非是現象界中實有之法；所說確屬虛妄之說，非但違教，亦復悖理故。雖然安慧之論中，常有隱語暗示而破阿賴耶識之處，然今 玄奘

菩薩指稱其法義之邪謬處而廣破之，窺基大師復於《述記》中明指其名而廣破之，當知安慧處處用心以破大乘第八識妙法之意，逼使玄奘大師與窺基大師不得不廣破之也！後世學人焉得再爲之遮掩狡辯耶？乃至今時退失大乘菩提無生忍之楊、蔡、蓮……等人，焉得取其邪論作爲教材、以誤隨學之人？

彼等諸人若復改言：「安慧之意乃是說：意界是十八界法出生之根源，謂意界是十八界法之根本，故云：『意界者，即彼無間滅等，爲顯第六識依止，及廣建立十八界故。』」意謂十八界法皆依意根而得生起、而得建立。」則是建立意根「一界、一處」爲萬法之根源者，或是建立無間滅之前位意識爲萬法之根源者，則成爲小乘人中不知四阿含經中佛已曾說涅槃實際之定性聲聞人所說邪理也，焉可自稱爲修習大乘般若正法者？此謂無餘涅槃之中確有實際存在、永遠不壞故，其中實際即是第八識心體故；四阿含諸經中亦說無餘涅槃是滅盡十八界法故，則是明說意根亦須滅盡故；如是則已顯示確有意根之存在，安慧焉得不定。佛在四阿含諸經中的正說？焉得否定諸菩薩實證意根存在之證量？皆因安慧師徒連意根都證不得，是故不知實有意根與意識同時同處並行運作，因此而大膽否定之。

依安慧所說，若不墮斷滅者，則其所知之無餘涅槃，應當仍有意識心獨存，則違聖教，亦違諸菩薩本來自性清淨涅槃之實證，可謂既違教證亦違理證者。亦如護法菩

薩於《大乘廣百論釋》中，曾如是開示：「復次，有執涅槃實有常樂。如契經說：「苾芻當知有涅槃界，無生無滅、無相無爲、究竟安樂。」……【0192a10】護法菩薩於此論釋中，已經證明：涅槃之中非有覺知心住於快樂境界，是故已無意識存在，不應執著涅槃爲實有六塵境界之法，不應執著涅槃之中有意識享受涅槃寂滅之樂受。亦已說明：涅槃非是斷滅相。既非斷滅相，當知無餘涅槃位中確有實相心體阿賴耶識（改名異熟識）獨存而不滅失也，故名無生無滅，安慧焉可建立無間滅意作爲十八界法之本源？而其無間滅意，又是依二乘法中之凡夫論師所指前位無間滅之意識，則已成爲意識是十八界法之本源，則成意識能生萬法，更爲荒謬也！如是，安慧所言，不唯處處違背聖教，又復大違自己所說意根實不存在之說法：既否定第七識意根之存在，而誣指爲前位無間滅之意識種子；又不欲無餘涅槃境界墮於斷滅空而必須主張涅槃中實有意根，則是自語相違、前後矛盾。如是未悟之古人，如是未證二乘菩提、亦未證大乘菩提之凡夫，好樂造論以求世名，欲令世人恭敬於彼，卻遺害當時及後世學人極爲廣泛而又深遠，乃至今時仍有印順、昭慧……等人迷之，訂爲各大佛學院所必須教授之教材；而離我而去之學員楊、蔡、蓮……等人亦如是無智而迷信之，更欲大力弘揚之，更取其如是邪教以破世尊如來藏正法。如是未悟之人所造書、論，非唯古時有之，今亦有之，印順法師是其中翹楚，其餘未悟言悟之慧廣法師等人繼之，各各廣造書論以求世名、以

求大眾之恭敬供養；然而少人知其邪謬所在，少人知其所說皆是破壞佛教正法之謬論。亟應有人出而指正分辨之，以救學人免於誤從而隨彼同造謗法共業，如是拯救廣大學人。

有諸學人不知無餘涅槃非真實有，不知涅槃實依第八識心體離分段生死而假立其名，是故涅槃其實只是第八識心體斷除思惑以後，不再出生十八界法時所建立之名相，以顯示第八識心體斷除思惑後之境界相而已——其實只是顯示第八識心體之境界相而已——離第八識心體所顯涅槃境界以外，並沒有別的涅槃境界可知、可證也！不知此一法界實相者，往往不知無餘涅槃其實是依第八識心體斷盡七識相應的煩惱障種子現行時而立名者，本是顯示第八識心體在斷除思惑以後的境界；不知此一實相正理故，往往執著無餘涅槃境界爲實有法，往往執著無餘涅槃爲有境界之法，往往以爲無餘涅槃是外於第八識心體而獨有之境界；如是妄想而修之，便都遠離涅槃之實證，越修則離涅槃之證境越遠，是故護法菩薩廣破之。

聖護法菩薩破斥之文，長而不舉；學人若欲知之者，逕尋護法菩薩《廣百論釋》即可知也。今者唯舉護法菩薩所引佛語，以證無餘涅槃之法界確實存在；既言十八界滅後尚有涅槃界存在，當知彼涅槃界即是阿賴耶識所改名之異熟識心體獨住境界也！依四阿含中佛之教示：無餘涅槃界中，已經滅盡十八界所有法故，意根與意識俱

皆滅盡故。既如是，當知意根與意識俱是十八界法所攝，意根亦是十二處所攝，俱是五蘊所攝；由此當知蘊處界皆是可滅之法，則知意根與無間滅前意識種子皆是可滅之法，既是可滅之法，則非法界之根源實相，則是不能出生他法之心，安慧法師焉得以意根或無間滅意識種子而出生十八界法？而建立十八界法？安慧云何可以主張等無間滅之意識為境界？何可主張為廣建立十八界法而方便說有藏識？則同藏密應成派中觀師宗喀巴等人所說：「意根是從意識細分而建立者，阿賴耶識則是再從意根細分而建立者，所以意識是一切法根本，所以意識不生不滅。」此即是大陸西藏密宗《破除邪說論》之作者索達吉所主張之邪論也，正同藏密黃教之說法無異，同樣是以自己之邪見而指稱他人正見為邪見者；如是顯示：安慧、月稱、寂天、阿底峽、宗喀巴、歷代達賴喇嘛、現代印順、昭慧、索達吉等人所說者，皆同是違教亦復悖理之邪說也！

復次，安慧論文中所說者，謂境界非是實有法，乃是爲了顯示意識之依止，所以將前位無間滅意識種子建立為境界一法；然而依佛所說之義，絕非僅是爲了顯示意識之依止而建立意根一界，而是說「境界是意識生起之所緣與所依」，是說「因爲有意界作爲生起俱有依緣，才能有意識生起。」如佛在阿含部諸經聖教所開示者：「意、法爲緣生意識」、「一切粗細意識皆意、法爲緣生」，如是之意，乃謂：必須有意根與法塵先已存在，作爲所依之助緣，方能出生意識；出生以後尚須有意根作爲俱有依根，方

能存在及運作。若缺意根一處，或缺法塵一處，二者若缺其一時，即不可能有二處相觸，即不能從阿賴耶識中流注出意識種子，即不可能出生意識知覺心，即無見聞知覺性之生起、存在與運作。

如是阿含聖教之理，已經極為分明：意根——意界——不但是現實上確實存在之法，而且是阿賴耶識現起意識所必須具備之條件，初轉法輪諸經中佛已如是開示，自是安慧有所不知，或被追求世名之私心所崇，故作謬說。於第三轉法輪諸經中，佛更說意識現起之後，必須有意根為其俱有依，方能運作；由是緣故，依聖教量而說意根是現實上存在之法，絕非安慧所說之建立法也，絕非安慧所說「為建立十八界而說前位無間滅意識為意界」；是故安慧所云：「意界者，即彼無間滅等，為顯第六識依止，及廣建立十八界故。」故意扭曲事實而妄言為建立十八界、建立意識依止所以說有意根，如是主張意根非實有；如是說法者名為妄說，名為自意妄想所說者，豈唯違逆佛之聖教？亦復悖於法界真實之理！此謂意根絕非是建立之法故，佛亦絕非為了建立十八界法以破外道，而施設前位無間滅意識為意界故，佛於四阿含中已處處說意界為意識生起之助緣故，亦是意識運作時之所依緣，非是名相建立而無實質之「性空唯名」也；復次，意界——末那識——是一切有智菩薩於現象界中可以親見其真實存在而可證知之心體故，是故安慧所言意根為建立法之邪說，必使佛說之十八界法，在本質上成為虛妄



說法，必使十八界法成爲十七界法，亦將使十二處變成十一處，故其所說邪謬，不可爲憑。

如是違於四阿含 佛說無餘涅槃有實際不滅之聖教，違於大乘諸經 佛說實有第八識能生萬法之聖教，違於 佛說第八阿賴耶識是一切法本源之聖教；亦復違背正理及般若證境現觀，其所說法焉可與諸聖教會通？焉可與法界實相正理會通？而彼楊、蔡、蓮……等退轉之人，竟將安慧之謬論取爲教材，用以證成自己邪謬之說而誤導眾生，兼得破壞正法之弘傳，究竟欲何所爲？究竟是欲反對聖 玄奘師資之說呢？或是對於世尊所說「阿賴耶識本來而有，非斷滅法」之說法意欲加以否定呢？吾人誠然不知彼等之意圖所在也！

觀彼諸人愚昧於正法聖教及與正理，造下如是謗法毀 佛之最重罪，而猶不自謙、不知返觀而檢校之，成就謗法極重罪而仍不知悔改，未來世將受無量世之尤重長劫純苦，吾人豈能滅卻悲心而冷漠坐視、而不浩嘆？而不嘗試加以拯救？ 而乎實去年二月時，多方求見不得；後雖託人求見面論法義，至今仍無消息；以是緣故，應造此書，抒衡正理而流通之，冀能以此一書流通到其住處而挽救之，欲冀彼等年老捨壽之前，善於把握時間以救謗法毀 佛之大惡業。

#### 第四章 安慧「大乘廣五蘊論」妄說滅盡定中無意根存在

安慧「菩薩」於其所造《大乘廣五蘊》中如是云：「最勝意者，謂緣藏識爲境之識，恒與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉；『除』阿羅漢聖道滅定現在前位。」（《大正藏》31卷 p0854c07）

且不言安慧此處所說「意根謂緣藏識爲境界之識」一語，已經說明「確有阿賴耶識存在」而不應再否定之，而與自己所說阿賴耶識攝在識蘊中之說法自相矛盾，單就安慧所主張「滅盡定位無有意根」一事，而作辨正。

最勝意者，謂意根也。今者安慧師徒所主張者，與安慧所造《大乘廣五蘊論》中所說者無二。如今彼安慧於論中既主張滅盡定位無意根存在：謂滅盡定中既無意根相續不斷，也無意根仍在運作。審如安慧師徒二人所說者，則應滅盡定位已經滅盡十八界，則滅盡定位應即是無餘涅槃，則世尊當說無餘涅槃一法即可，則不應別說俱解脫之阿羅漢有滅盡定一法。何以故？謂意根不存在之時，唯有一位，即是無餘涅槃時故。非唯理證上必定如此，聖教中亦復如是說故。且分述之：

理上言之，意根若滅時，即成絕對無我，亦將永無意識再度現行，六根永滅、六塵永滅，六識更無論矣！則是十二處、十八界俱皆滅盡，那就必定會成爲無餘涅槃，佛曾開示說無餘涅槃界中十八界永遠滅盡故。云何意根若滅時即成絕對無我？即成無餘

涅槃？謂意根若滅時，意識亦將永滅而不可能再度出現；意根與意識若滅，則顯境名言無復存在，更無可能尚有表義名言現於心中，亦無覺知心之我、作主心之我；則成絕對無我，則無蘊處界中之任何一蘊、任何一處、任何一界存在。意識知覺心之出現而有見聞知覺性的功能，都是由此意根的作意使然；顯境名言之能被吾人所用，而能了知六塵，皆由意識心之現前領納所致。

如果沒有意根的存在，就不可能有意識出現的因緣，意識就會永遠不再現前了。意識若因意根斷滅而永遠不再現前，則前五識亦必隨之永斷，永無能見之性、能聞之性……乃至能覺、能知之性，顯境名言悉滅，則成絕對寂靜境界，成爲絕對無我境界，只餘恆離六塵見聞覺知之第八識如來藏存在。審如是，則必在滅除意根時捨身而入無餘涅槃，十八界俱滅，無任何一蘊、一處、一界繼續存在，已無意根執我而致阿賴耶異熟識捨身故，則無六根與六塵等十二處存在。依安慧等人如是妄言，則滅盡定中意根滅時，將完全同於無餘涅槃，則佛於無餘涅槃之外，依俱解脫大阿羅漢而別行施設滅盡定法相者，即成無義，即成妄法。若有人說法顯示佛所說法虛妄者，則彼人必屬妄見、妄說、妄修者，其法絕無實義可言，安慧「菩薩」師徒二人正是如此，今時之楊、蔡、蓮……等人亦復如此，是故會認同安慧之邪論而弘揚之。

此外，《俱舍、顯揚聖教、攝大乘、成論、述記……》等三乘賢聖之論著中，以及

三乘經典中，亦皆主張滅盡定中仍有意根存在不滅；今者安慧所造之《大乘廣五蘊論》中，卻自行發明、創造新說，妄言滅盡定中無有意根存在，妄言意根已不相續、已不運作，而言「意根相續隨轉，除阿羅漢滅盡定位」，妄謂滅盡定中全無意界繼續存在運作，全違佛、菩薩及俱解脫阿羅漢之聖教；如是邪謬之論著，彼諸退轉於我法之楊、蔡、法蓮、紫蓮等四人，云何可以取來作為教材？如何可以用來誤導眾生？如是支持破法之安慧邪論而弘揚之，彼三人真是不畏破法共業之因果者也！

此外，衡於佛教歷史事實，諸俱解脫之大阿羅漢，常於托鉢飲食之後，若無佛同住而說勝妙之法，無世尊開示妙法而又無人前來請法之時，則於齋罷稍事經行之後便入滅盡定中，直至次晨將午，方出定境（此謂通常情況，非謂一切時。以俱解脫之阿羅漢，仍須定期假藉睡眠中之新陳代謝作用，來消除色身長期活動所累積之勞累故）。若滅盡定中實無意根者，則應六識、意根、六塵俱滅，意根若滅時，則法塵亦不能現起於心中故，則意識知覺心亦不能現起而滅除所有顯境名言故；如是邪理，不同於教證所說「眠熟位及滅盡定位尚有層次不同之顯境名言」，故非真實正理。審如安慧師徒所說者，則是滅盡定中意根與意識俱滅，則次晨將午之時，尚有何心可以觸知入定前所預設之法塵境？而起「思」心所法，令意識等六識心滅後重新現起？而得出於滅盡定？當知必定不能再出滅盡定也！

若如安慧師徒所說者，則滅盡定中實屬十八界法俱皆滅盡，則俱解脫大阿羅漢入滅盡定已，應當同於無餘涅槃，則應入定已，隨即捨身而不持身；則應入定之後，永不可能復有前七識心在次日將午時復現於此世色身中。然而現見諸大阿羅漢入滅盡定之後，到次晨將午時，所預設之法塵境出現時，便有意根能觸知此一法塵境，便喚起意識等六識，又回復意識等六識之見聞知覺性；由此可知滅盡定中必有意根所觸之顯境名言——法塵——存在，必有意根賡續存在不滅，故能繼續有意根之心所有法繼續運作不滅，故得名為滅盡定，而非無餘涅槃。

非唯聖教如是說，理證亦復如是，皆可證明滅盡定中仍有意根存在不滅，故知安慧師徒依其所造《大乘廣五蘊論》之邪說而否定意根、否定阿賴耶識者，乃是破法之行為也。若人將安慧之邪論廣弘，或取來作為否定意根、否定阿賴耶識心體，作為論定阿賴耶識是生滅法之證據者，即是破壞佛教正法之愚人，乃是愚癡無智之人；隨其修學、護持其法者，悉皆成就破壞正法之共業，有智之人悉當有以鑑之也！

此外，安慧師徒之說法若可成立者，更應主張阿賴耶識心體非是生滅法也！何以故？譬如安慧師徒主張滅盡定中無有意根存在、無有意根繼續在運作；試問：滅盡定中若無意根存在，是否必定別有阿賴耶識存在？若無阿賴耶識繼續存在者，意根、意識皆滅以後，已無任何一心持身，則諸大阿羅漢入滅盡定之後，色身必定隨之漸次敗

壞，次晨將午，必定不可能色身完好而再次出定、托鉢，焉得名之爲定？而言滅盡定？

復次，安慧師徒說滅盡定位無意根、意識存在，復又主張阿賴耶識是生滅法者，則大阿羅漢入滅盡定已，應已十八界俱滅，阿賴耶識亦復隨滅，則滅盡定是否已成斷滅境界？若是斷滅境界，大阿羅漢應不能復出滅盡定，應當取證滅盡定時即是入無餘涅槃也！而無餘涅槃亦應成爲斷滅境界！未審安慧等人主張滅盡定位無意根、意識之說，爲正理之說？爲邪見之理？有智之人，何必跟隨楊、蔡、蓮……等人信受安慧《大乘廣五蘊論》如是邪見？

若楊、蔡、蓮等人改口而爲安慧辨正，而主張曰：「滅盡定位中尚有阿賴耶識不滅，故意根滅除後，非是斷滅。」則亦有過：

一者，安慧應當改口說：「實有阿賴耶識存在，非是假名施設法，不應攝在識蘊生滅法中。」然安慧終究不會如是說，仍依二乘法中之凡夫所說者，主張意根是前滅位之等無間滅意之建立說，主張阿賴耶識是依意根之細分而別行施設者，此是安慧之徒所說而被玄奘菩薩所造《制惡見論》所破者。

二者，滅盡定位意識既滅，則依安慧之說，亦應意根已滅，尚有彼所說依意根施設而有之阿賴耶識存在耶？則彼安慧師徒所認知之滅盡定位，仍屬斷滅境界，則成進退失據、前後矛盾之兩難局面也！

三者，滅盡定中若無意根，而唯有阿賴耶識——異熟識——存在，則依經中聖教所說異熟識若無意根則必不能運轉，則應大阿羅漢入滅盡定已，不復能出滅盡定也；然而現見大阿羅漢入滅盡定已，次日皆能再出定外，可見安慧之說邪謬，自是楊、蔡、蓮……等無智之人不能辨別之爾。

四者，若滅盡定中意識滅已，實有意根繼續存在運作，實有阿賴耶識——異熟識——繼續存在，持身而令身根不壞，則知安慧依二乘法中之凡夫所說「意根是前位等無間滅意識，阿賴耶是依意根細分而說」者，所說不實，虛妄邪謬，焉可信受之？

五者，依安慧所言，滅盡定中既無意根、亦無阿賴耶識心體存在，則無任何心體持身，則入定之後不得名為入定，而應名為捨身，則同世人死亡無異，則色身必定敗壞，次晨何能再度出定？然而現見經載，諸大阿羅漢入滅盡定已，次晨悉皆能再出定，色身完好無缺而無敗壞；由是故知：滅盡定中必定仍有心體持身也，非如安慧所說之已無心體存在也，故知安慧師徒所說為虛妄說也。

六者，意根顯然不能持身，因為意根不具備「大種性自性」故，不是造身者故。如第三轉法輪諸經所說：阿賴耶識有大種性自性，而非意根有此自性；故說持身者為阿賴耶識，不是意根。此如《楞伽經》所說：阿賴耶識有創造色蘊之功能，名為「大種性自性」，其餘七識心王皆無此功能。是故在滅盡定中持身之心，必是阿賴耶識——阿

陀那識——絕非意根也。滅盡定中，既然有阿賴耶識持身而令色身不壞，當知必有第八識心體存在。既已證明第八識心體確實存在非無，非是假名，非是唯名施設之名相，當知必有第七識心體意根，阿賴耶識若無意根同時同處，則必不運轉故；是故安慧師徒不可言阿賴耶識是唯名無實之施設法相也。既然滅盡定中意識滅已，必有意根與阿賴耶識——異熟識——繼續存在，則安慧豈可說意根是建立法？豈可誹謗意根是唯名無法之建立法？不應正理！

七者，於滅盡定位，依安慧之謬說，意根縱使可以斷滅之，阿賴耶識則絕無可能斷滅；此謂滅盡定位若可滅盡阿賴耶識者，則大阿羅漢入滅盡定位以後，將成爲斷滅空，同於斷見外道，無絲毫差別。若安慧所說爲然，則佛法所說二乘涅槃及滅盡定，皆成外道斷見法；若安慧之說爲不然，則違安慧之自說，自語相違，即成邪見，即應將其《大乘廣五蘊論》廢棄。是故安慧主張阿賴耶識心體亦是五蘊所攝之說法，進則失據，退則無憑，乃是妄說；阿賴耶識從來不應攝在五蘊中故，是能生五蘊之法故，能生之法不應攝在所生之法中故；意根在滅盡定中必定仍然存在不滅故，由教證及理證上觀之悉皆如是故。

由斯正理，說安慧造《大乘廣五蘊論》以破斥意根及阿賴耶識者，藉以否定意根及阿賴耶識之實有者，藉以否定意根在現象界中之確實存在者，乃是謗法之說。並且



是誹謗三乘菩提之根本大法，將令三乘菩提之修證悉成戲論，必墮斷滅空故。如是謗法者，事實上是將三乘菩提之根本加以斫喪，令三乘菩提之本質同於外道斷滅空，乃是最嚴重謗法者，乃是將菩薩藏從根本上加以毀滅之邪說，故安慧造論流通之後，已成爲一闡提人。

復次，安慧之《大乘廣五蘊論》中，更有妄說者：「云何滅盡定？謂已離無所有處染。從第一有，更起勝進，暫止息「想作意」爲先；所有不恆行及恆行一分心心法滅爲性；不恆行，謂六轉識；恆行，謂攝藏識及染污意。是中六轉識品及染污意滅，皆滅盡定。」[0854904]】此段論文中，安慧更主張說：在滅盡定中，恆行心與心所法俱滅。並指明恆行心與心所法者，乃是含攝染污性之意根及如來藏識。但在滅盡定中，其實仍有染污意（尚有遍計執之習氣種子相應，只斷我見、我執故）及其心所法一分存在，並非全無染污意及一分心所法的存在。

安慧如是解釋滅盡定之義涵，同於前段論文之主張「滅盡定位已無意根與阿賴耶識」。完全違背大乘法中已證道種智之菩薩摩訶薩所說者。此謂諸大菩薩往往於論中倡言：「滅盡定位已滅染污意。」如是之言，安慧師徒錯會菩薩意，乃作如是主張；然諸大菩薩所說「滅盡定位已滅染意」者，實無過失；謂滅染污意已，仍有轉變爲相對「清淨性」之意根存在，非如安慧師徒所言之「意根全滅」也，因爲安慧說「意根即是前

滅位之意識種子」，則滅盡定位中之意識種子亦應隨滅，不符法界事實。由是故說，安慧之說違於教證，亦違理證，絕非真正之大乘佛法，亦違真正之二乘菩提法，故其《大乘廣五蘊論》之命名，乃是違教悖理之命名，應名為《外道廣五蘊論》，或名《斷見廣五蘊論》，所見同於斷見外道對佛法之臆想故。

所以者何？譬如滅盡定位若無相對清淨（染污意）之意根及其一分心所法存在者，縱使尚有阿賴耶（異熟識）存在，仍無可能令大阿羅漢次日出定，必將永住滅盡定位，永無出定之時也。如玄奘菩薩《成唯識論》所說：「如伽陀說：『阿賴耶為依，故有末那轉；依止心（阿賴耶識）及意（根），餘轉識得生。』阿賴耶識俱有所依亦但一種，謂第七識；彼（第七）識若無，定不轉故；（瑜伽師地）論說藏識恒與末那俱時（運）轉故。」

[0020c21]

此意是說：阿賴耶識在三界中運作時，亦有一俱有依，謂阿賴耶識依憑四住地煩惱俱生之末那識意根；若無意根存在滅盡定中，則無意根之作意與思，則阿賴耶識絕不會運轉而持身根不壞，必定捨身而去。同理，滅盡定中除阿賴耶識——異熟識——以外，仍應有意根作為定中阿賴耶識心體之所依緣，若無此緣，則阿賴耶識必定不會自行作主思量而令六識心現行，則必使得阿羅漢入住滅盡定以後，永遠不能再出定外，永遠常住滅盡定中。然而現見諸大阿羅漢入滅盡定之後，仍然可以依其入定前所預設之情

境而屆時出定；而此出定之作意與思，須賴意根之「作意與思」心所之運轉，方能成功；阿賴耶識之作意與思，純對色身……等境而為，不於六塵中起作意與思故。

由此可證：滅盡定中非唯必有阿賴耶識——異熟識——心體，亦必定尚有清淨意根存在運作，非無意根也！故知安慧所說滅盡定中之恆行心已不存在之言，乃是虛妄說法者，完全悖於聖教，亦復大悖理證之事實。是故安慧之《大乘廣五蘊論》所說者，乃是邪知邪見，乃是以斷見外道見而取代正法之邪論，乃是以他誤會二乘菩提後之邪見，而模仿菩薩之正論所創造者，乃是破壞正法之說。若有愚人不知不解安慧之邪謬所在，取以弘傳者，即是與安慧共同成就謗法破法重罪之愚癡人也！云何名為愚癡？謂如是一心行、口行、身行，乃是破壞 世尊正法之地獄罪故。

彼安慧若聞余說而改言為：「滅盡定中染污意滅者，乃是尚有我執之染污性意根滅，轉為清淨意根仍然存在於滅盡定中。」如是之言，則屬正說；然安慧並不作如是正確之說，而謂為恆行心及心所法俱滅。又指明恆行之心為染污意及藏識，則是意指滅盡定並無藏識與意根，而非指稱染污意滅後轉為清淨意繼續存在滅盡定中；安慧如是之說，意謂滅盡定中絕無不恆行之六識等心與心所法，亦無恆行之藏識與意根，如是則使滅盡定之境界異於 佛說，則成謗法之說，亦使滅盡定成為斷滅法。

云何言安慧如是說法，使滅盡定成為斷滅法？謂俱解脫大阿羅漢入滅盡定已，將

使八識心王俱滅；若使八識心王俱滅者，則佛法即成斷滅見，無異斷見外道，非是佛法也！

復有大過，亦應使大阿羅漢入滅盡定已，皆將立即死亡，八識心王既皆滅而不存，則無持身識——阿陀那識——在身而駐，則入定之後必定使得色身進入敗壞之過程中，至明日已，色身無有不壞滅者。然而現見經載，諸大阿羅漢入滅盡定已，次晨色身完好又再出定托鉢、賡續化緣，可見安慧對滅盡定之說法邪謬，不能徵信於有智之人。

復有大過，謂大阿羅漢若入滅盡定已，亦將成爲永遠無法再度出定之狀況，已無任何一心及心所法能促使八識心王復起故，前七識必須有阿賴耶識方能存在故，皆由阿賴耶識所出生者故，而安慧說滅盡定中恆行心藏識亦不存在故；阿賴耶識亦須意根爲俱有依方能在三界中示現故；今者依安慧所說，滅盡定位尙無阿賴耶識——藏識——存在，何況能有意根存在？二者，若無意根，縱有阿賴耶識存在，亦不能出定；何況如今連阿賴耶識也不存在，意根又復滅而不存，如何能使大阿羅漢再度出於滅盡定外？

由是故說安慧所造《大乘廣五蘊論》者，乃是以外道邪見之論而冠以佛法名相，由安慧師徒之佛教僧寶表相說之，絕非佛法中之正論也！安慧誤以二乘解脫道之法義解釋大乘佛菩提道故，卻又誤會了二乘之解脫道法義故。凡我佛門真正修學正法者，於此都應有所了知，不應故作濫好人，但見安慧師徒身現佛教法師之表相，便作濫好

人而與安慧等人和稀泥；更不應在今時取用安慧如是邪論而弘傳之、而誤導眾生，用以破壞世尊所遺正法，共成破法重罪。若人讀其邪論之後，不能了知安慧所說真意，強作符合正理之說者，顯然可以證實一項事實：其人之文字障極爲嚴重，根本不懂安慧邪論所欲表示之意也！如是之人，有何可以與語之處？

## 第五章 安慧「廣五蘊論」妄說意識即是意根

安慧認為意識即是意根，然而論中卻又往往自語相違。譬如《大乘廣五蘊論》中，安慧如是言：「『意』言者，謂是意識。」依安慧之論意，其意思乃是主張「意根即是前滅位之意識種子」，而不知意根與意識都各自別有自身種子，不知意根與意識種子同時並存於異熟識——阿賴耶識中，亦昧於意根與意識同時現行運作之法界事實，而錯以意識種子作為意根故，誤以為根與識不是同時現行、並行運作之法故；如是安慧與陳那所說之法，同於藏密應成派中觀之邪見，與印順法師及宗喀巴在其著作中所說者相同。安慧之所以會作如是虛妄之說者，其實是因為他主張意根能生意識，眼根能生眼識，而說識之種子即是所依根，是故錯認眼識種子即是眼根所致也。此如前數章中窺基大師所舉示破斥者，此處不復重舉贅說。

或謂安慧此段文字出自《大乘五蘊論》中，故其所說無誤；然而彼論中如是文句只在解釋與「尋、伺、睡眠、惡作」等四法所相應之意，故說：「『意』這個名言所說的是意識。」是預防有人將此意字誤會為意根，故作此言：「『意』言者，謂意識。」然而此句之意，不可引來解釋作意根即是意識；否則將與《大乘五蘊論》中此句解釋「與尋等四法相應的意是指意識」的本意大相違背了！依安慧的說法，把意根與意識合為一法，將意根說為前後不同分位的意識心，則將成為「意根會與尋、伺、睡眠、

惡作四法相應的心」，那就與法界事實相去甚遠了！所以安慧將意根解釋為「前滅位的意識種子，意識未現行前的種子即是意根」，是有過失的。

然而安慧於同一論中隨後又言：「復有十八界，謂眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界。意界、法界、意識界。」卻將意根與意識建立為同時存在的二界，合法塵共為三界，非如前舉其說意根與意識為同一界也，則已自相矛盾。安慧論中復作是言：「幾有分別？謂意識界、意界及法界少分。」於此二段論文中，卻又別將意根與意識並列為二界，與前句所說意即是意識之自語相違；安慧如是於《大乘廣五蘊論》中，主張「意根是假名施設而有」。然而意識絕非意根，意根亦絕非意識之種子。如前數章所辨正者：滅盡定中意識已滅，而意根不滅。亦如聖教所說：意根與意識各有自類種子而不相混，意根與意識並行運作而非一現、一不現。由此可知意根絕非安慧所說之意識也！亦知安慧所說「意識種子即是意根」乃是虛妄說也！

安慧、陳那：等人設或救言：「滅盡定中實有意根，未現前之意識種子即是意根故。」則違佛說意根與意識得同時現行運轉，復為意識之俱有依之聖教。譬如吾人眠熟之後，意識固然已滅，然而意根尚在現行運作之中，並非猶如識種之潛藏不現；是故安慧、陳那：等人若如是救言，仍無實義。

復次，如人清醒位時，意識與意根同時現行運作，並非意識現行時意根已滅不存；於法界現象上如是，於佛及菩薩之聖教中所說者亦復如是，皆是「根與識並行運作」；是故安慧之說，即成妄說，不論於理證上及教證上，皆悉全違，故安慧所造之邪論不可信受。若人繼續信之，即成無智愚人也。無智愚人已不堪為，更何況將其邪論弘揚而成為破法者？

復次，如諸聖教所說，眼識現行時，必有眼根為其俱有依；耳識現行時，必有耳根為其俱有依；……乃至意識現行時，必有意根為其俱有依；若根壞時、斷時，識則不能現行運作，是故六識現行位，必定皆有其根同時現行，必定同有六根同時存在運作。若如安慧、陳那：等人論中所言「根即是識種」者，則應十八界法不可能同時存在，則應十八界法不可能同時現行運作，則應成爲六處法，或應成爲十二界法，而非佛所說之十二處法、十八界法。由是故說：安慧與陳那之論著，不可信受。既不可信受，更何況弘傳之？

先以理證言之：一者，譬如人有五色根之勝義根與扶塵根，若眼之扶塵根——眼球——毀壞，眼識即不能與外五塵連結而覺知外色塵，故眼盲之人只能觀見黑暗，即成瞎子；唯有在夢境中方能觀見色彩……等。或有人因外力撞擊故，致令眼之勝義根——腦筋中掌管視覺之部分——毀壞，則亦不能令眼識現起，則其人雖眼球完好無缺，仍不能



眼見外色塵。由是現象界之理證，可知眼識在清醒位中，必定有所依五色根隨同運轉；若內根壞時，識則不現、不轉，若外根壞時，識則唯能見暗，而不能見外色塵。眼識如是必有有色根之眼根爲俱有依，意識亦復如是，必有無色根之意根爲俱有依；由根與塵同時現前故，方能令六識現行與運轉。

二者，以睡眠言之；譬如一切人眠熟之後，意根不滅，故能由於意根之觸法塵故，於次晨了知色身之功能恢復正常，已離疲倦，故而喚起意識心而覺醒，現起顯境名言，復能了知六塵。若無意根存在，意識於眠熟後已經滅失，阿賴耶識之體性復是於一切位中皆離六塵之見聞覺知性，復是從來不作主之體性——從來不在六塵中起思與作意等心所法——云何能令意識再度現起？則一切人皆應眠熟之後永不能醒。然而現見一切人眠熟之後，次晨皆又自然而醒，可證眠熟位中，必定仍有一心能觸五塵上之法塵，又具有作意與思心所法，方能使意識種子自阿賴耶識中流注而出，方使人離開眠熟位而覺醒。

三者，於實證上，觀察眠熟位之意根，與經教所說體性完全相同；復觀清醒位之意根，亦與經教所述體性完全相同；皆能處處作主，體恆不滅而藉意識之分別性來審度萬法，不曾稍違經教所說；若入眠熟位中，既無意識之分別性與返觀性，則意根唯能在五塵上之法塵而作粗劣之分別，亦不能返觀自己正在眠熟位中，不能了知自己正

在睡眠中，故說其慧極劣；然卻能夠普緣、廣緣萬法上之法塵，非如意識之唯能專注一境而了別之，故又說意根極爲伶俐。若眠熟後無此意根者，則一切人皆將無法再令意識之分別了知性再度現前，顯境名言則滅；由此可知，意識必有意根爲其俱有依，方能隨意根俱轉。如前所說滅盡定位中，亦復如是，必須有意根繼續存在運作不斷，方能令大阿羅漢從滅盡定中再出定外也，是故安慧所說眼界、意根即是意識種子者，其說虛妄，大違理證，不可信之也。

復次，依教證上言之：一者，四阿含諸經中，佛說「一切粗細意識皆『意、法』爲緣生。」又說：「『意、法』爲緣生意識。」亦如第三轉法輪諸經中佛曾處處開示云：「根、塵、觸三生眼識」，乃至「根、塵、觸三生意識」，皆是此意也！如是聖教中，已經說明一項事實：意識必須有二法爲緣而且相觸，方能出生，即是意根與法塵二緣。若缺其一，則意識必定不能出生；若滅意根，縱有阿賴耶識心體駐身，仍將立即捨身而入無餘涅槃，不能令色身久時長住而不壞也！阿賴耶識——異熟識——亦將不能使其功德現行，不能令無漏有爲法繼續運作，乃至亦將不能知色身已壞而應立即捨身也！縱使未捨身，亦將因爲阿賴耶識——異熟識——之無漏有爲法上功德不能運作而令色身毀壞也！教證上既如是說，當知意識必須以境界（意根）爲俱有依根，方能令意識現行運作也！經中佛語如是開示，證悟菩薩之妙論中亦復悉皆如是開示；徵之於根本論之《瑜

伽師地論》，或徵之於《顯揚聖教論、成唯識論、攝大乘論……》等，莫非如是說；安慧與陳那二人云何可以妄說境界即是意識種子？云何可以妄說「根即是識之種子」？大違經論！有智之人豈肯信其妄說？

二者，前六識心名為眼識……乃至意識者，皆是因根立名，故知六識必定各有自己所依根、隨之共同運轉，非唯六識心自行運轉也；故知六識心現行運轉時，必定同有其根並行運轉，即是根與識同時現行運轉，非無教證也。譬如《成唯識論》卷五中云：「後應辨了境能變識相，此識差別總有六種，隨六根境種類異故；謂名眼識乃至意識，隨根立名，具五義故；五謂依發，屬助如根。雖六識身皆依意轉，然隨不共，立意識名；如五識身，無相濫過。或（者意識）唯依意（根），故名意識。」又云：「如契經說：『眼識云何？謂依眼根了別諸色。』廣說乃至『意識云何？謂依意根了別諸法。』」如是，聖彌勒、無著、玄奘、窺基菩薩，及與世親……等菩薩聖教所說甚多，非唯成論作如是說也，至今皆猶可稽，證非虛言也。由是故說，安慧與陳那等人所說「意根即是意識種子」，或說「根即是識」者，其說不可信也，徵之教證，處處違背故。

三者，「處」異於「界」，體性異故別施設「十二處」與「十八界」。意識乃是十八界法所攝，意根雖亦是十八界法所攝，然亦是十二處所攝法；今觀世尊所設十二處法中，不攝六識心在內，可知界與處二法，必定有其同處及異處也。同處者，謂眾生

在人間存在生活者，必定同有十八界法，唯除殘障者。然而復因眾生同在人間生存時，「處」法之十二處，必定因阿賴耶識——異熟識——為依託故，而永遠存在不斷；但十八界法中之六識心體，則是夜夜眠熟已即斷滅，要於次晨再依十二處法為依託，才能復從阿賴耶識中現起，是故處之異於界者，於此可知也！此即是佛於十八界法中另立十二處之主旨所在也！既然「處」異於「界」，則知意識異於意根，不可如安慧與陳那之說「意識即是意根」也！亦由十八界法之俱存而並行運作，可知意識絕非意根也！可知安慧與陳那所說意根即是意識之種子，有誤也！

四者，云何言六識必與六根並行運作？證明識與根並行？有何教證而作是言？且依意根與意識之相應心所法同異，而作證明：譬如《成唯識論》舉安慧之邪說云：【此中有義（此有義者乃是安慧之主張）：末那唯有煩惱障俱，聖教皆言二位無故 [002:407]。】安慧因為誤解經中佛語故，如是主張：末那識只能與煩惱障相應，不可能有清淨末那識存在，所以在無學聖人位（如二乘無學及八地以上菩薩）入滅盡定時，在有學聖人入滅盡定位時（譬如大乘別教中之六地滿心及七地菩薩），以及二乘定性無學入無餘涅槃位等三位中，都不可能末那識存在。

然而安慧誤會佛語聖教極為嚴重，佛說三位中無染污意，乃言無染污意，非無清淨意；故諸無學聖人親證無學果後，仍有清淨意根同時存在，已將染污意根之染污

性清除，轉變爲清淨性之意根；故大乘別教六地滿、心位菩薩，或七地入地心、住地心、滿地心等三位菩薩，若入滅盡定位，仍有微分染污意存在不滅，謂故意留惑潤生而保留最後一分思惑不斷故；此等位中雖然已證滅盡定，仍屬染污意故。是故佛所說「無染污意」者，同於《成論》所說：「此染污意無始相續，何位永斷或暫斷耶？」阿羅漢滅定、出世道，無有」；阿羅漢者總顯三乘無學果位，此位染意「種及現行」俱永斷滅，故說無有。」安慧讀經不解，執言取義，故生誤會；誤會之後復又不肯聽人辨正之言，堅執此三位境界中絕無意根，是故玄奘菩薩舉安慧之名以辨正之，載於《成唯識論》中；後因基大師之勸阻而不指名道姓，改以「有義」二字而論之，流傳至今。

云何知此「有義」謬說乃是安慧所說者耶？且觀窺基大師於《唯識述記》中註解云：「述曰：下更諍也，安慧等（人）云：「三位體無。此識俱時，唯有人執，無有法執；對法等說三位無故。若此俱有法執，應言三位有。」准此師計，即成佛時（應）無第七識，（唯有）餘七識（無垢識及前六識）成佛。[0405a20]」

語譯如下：「述記曰：接下來安慧：等人更再諍論也，安慧：等人說道：「在滅盡定等三位中，都無意根末那識。因爲意根末那識存在的時候，只和煩惱障相應，只有人我執，而沒有法我執；《對法》中說滅盡定等三位中沒有意根末那識的緣故。若說意根存在的時候也有法執，那就應該在滅盡定等三位中，仍然有意根末那識，就違背對

法所說的道理。」如果准許安慧法師等人的這種道理正確的話，那就應該成佛的時候已經沒有第七識意根了，就應該只是由剩下的眼耳鼻舌身意六識及無垢識，共七識心而成佛道；那就成爲佛地只有七識心王，而缺了一個意根末那識了。」

《成論》舉述安慧：等人的說法以後，隨即破斥安慧之邪說：「有義（此乃玄奘菩薩之主張）：彼說教、理相違，出世末那經說有故；無染意識如有染時，定有俱生不共依故。論說藏識決定恆與一識俱轉，所謂末那；意識起時，則二俱轉，所謂意識及與末那。」語譯如下：

【安慧他們的說法，不但是在教證上與佛菩薩所說互相違背，在理證上也與事實互相違背，因爲能使人「出離世間生死」的清淨末那識，經中已經明說是確實有的緣故，安慧他們怎可強辯滅盡定等三位中沒有清淨末那識呢？而且，在理證上來說，悟後進修而成爲沒有染污的意識現行時，就像是有染污的意識現行時一樣，都是必定同時有俱生而不共五識所依的意根末那識一起運作的緣故。在根本論的《瑜伽師地論》中，彌勒菩薩也說如來藏決定是永遠與另一個識同時運轉的，所說的另一個識就是末那識；如果意識現起時，則有兩個識與藏識俱時運轉，所謂的兩個識就是意識及末那識。」

由《成論》中所說如是教證與理證以觀，即知安慧所說滅盡定中無染污末那識，

而引申爲亦無清淨末那識，所以主張「滅盡定等三位中並無末那識意根」者，所說乖違聖教，亦違理證事實，是故，安慧所造之《大乘廣五蘊論》中，主張「意識即是意根」，主張「在現象界中事實上並沒有意根」之說法，荒謬無稽，不可信之；更何況是取來作爲教材，用以誤導自己及諸隨學眾生？眞乃無智之人所行、所爲之蠢事也！有智之人當予辨正深思，尙且遠之不及，更何況追隨修學之？

復次，由意根相應之心所法，與意識之相應心所法迥然大異，可證意根與意識確實同時並存：意識相應之心所法爲「五遍行之觸、作意、受、想、思，五別境之欲、勝解、念、定、慧」，而意根相應之心所法爲「五遍行之觸、作意、受、想、思」，與五別境心所法中之「慧」心所之極少分，故意根之慧心所極其弱勢，迥異意識之慧心所具足而極爲伶俐聰明。既然意識與意根之心所法，有如是極大差異，顯然是兩個可以在現象界中同時存在與運作之心，絕非同一個識，亦非一爲識種、一爲現行；既然意根有其獨立之心所法，自行在三界中運作，當知絕非意識心之種子，意根自無始劫以來一直都是具足現行法故；亦當知是與意識同時存在運行之心，安慧與陳那：等人焉可妄自主張「意識之種子即是意根」？不應正理！

若意根與意識爲「種子與現行」之分位差別，則應意根不具自己所相應之心所法，更不應是具有迥異意識之心所法；若意根具有自己相應之心所法，而其相應之心所法

復又迥然大異意識者，則安慧與陳那……等人即不可說「識種子即是根」也。

復次，經中佛說意識以意根爲俱有依才能運轉，已經說明一項事實：意識是與意根同時存在而並行運轉之二心。又說阿賴耶識恆以意根爲前導，方能運轉，當知意根絕非意識之種子也；意根若是意識之種子者，則應阿賴耶識在三界中運轉時，不以意根爲前導，而應以意識爲前導也！審如是，則又滋生多過，說之難盡也！三轉法輪諸經，始從四阿含諸經，末至第三轉法輪諸經，亦皆必須重說、重寫也！故知安慧與陳那：等人之說法，其過極多，難可罄述！有智學人不應輕信之也！



## 第六章 安慧「大乘廣五蘊論」妄言根能生識

《成唯識論》卷四云：「有義：彼說理教相違，若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。[0019c27]」語譯如下：《》另有一種說法：彼安慧及陳那之說法，是在理證上及教證上都有所違背的，如果五色根就是五識的種子，那麼十八界法應該會成爲很雜亂的情況。》

基大師在《唯識述記》中註解云：「述曰：下文有二，初破前說，後申正義。初中有三：一、總非，二、別非，三、結非。理教相違，是總非也。別非有三：一、非五，二、非六，三、非七。初中又二：初非，後會。若教若理，二皆違故；即安慧等諸師所說：雖實無色，似色等現。就此爲難。下皆准知。初非五中有二：初申十難，後總結非。初十難中，第一諸界雜亂難；瑜伽五十一云惡又聚，喻十八界種。又五十六云「云何種種界？謂十八界展轉異相性。」云何非一界等？乃至廣說。攝事分中言十八界種子各別，對法第一說「種隨現」，即彼界攝；故種成雜亂失。又色種非識種，故成雜亂。[0381b28]」

基大師於《述記》中如是說：《成論》中所說之「有義」謬說者，即是安慧與陳那：等人所謬說者也。又說：十八界之一一界，都各有自體種子，而非以某一界作爲另一界之種子故。既如是，則意根有其自類種子，意識亦有其自類種子，何需以意根作

爲自身之種子？意根又何需淪爲意識之種子？

基大師又說：十八界法之體性，一一各有不同性相，說爲「展轉異相性」，如何可以如**安慧**與**陳那**所說之「意識以意根爲種子」？此說不通也！二乘聖者所造之論中，所說「種隨現」者，非是正說，因爲意識種子若即是意根者，則將使得一一界之種子變成極爲雜亂之現象，而與現象界迥然大異，不能成立，是故基大師說「故種成雜亂失」。又因五根之種子爲色法種子，意根之種子爲心法種子，其義有別，事實有別；若意識之種子即是意根者，則五識種子應非色法；若五識種子即是五根者，意識種子應成色法。則所說不通也，由是緣故，基大師說「種成雜亂之失」。是故，**安慧**與**陳那**等人所說之理，不能成立也！應依聖**彌勒菩薩**、**無著**、**玄奘**、**窺基**等大菩薩之論著爲依止也，不應以**安慧**、**陳那**等人所說謬論爲依止也。

平實亦證實曰：《成論》及《述記》責備**安慧**妄說法者，確有實據，非是誣責也！謂**安慧**主張眼根能生眼識，非從**阿賴耶識**出生眼識，非說眼根是眼識之「俱有依緣」，而妄說眼根是眼識之「因緣」，是故**安慧**等人此說邪謬。譬如**安慧**所造《大乘廣五蘊論》云：【云何四大所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色、聲、香、味及觸、一分無表色等。造者因義，根者「最勝自在」義、「主」義、增上義，是爲根義。所言主義，與誰爲主？謂即眼根與眼識爲主，生眼識故。如是乃至身根與身識爲主，生身識

故。[0850c24]】此即是安慧：等人所主張之「眼根能生眼識，耳根能生耳識」……乃至「身根能生身識」之論文也！

但此說完全悖於佛說，絕非真實佛法也！乃至不能與原始佛法之四阿含諸經所說蘊處界法相符，更何況能與大乘深妙法中諸經所說相符？楊、蔡、蓮……等人離開同修會之後，焉可取用安慧此一邪論作為教材？取作教材之後，則難免依安慧之邪見而誤導眾生、妄說佛法也！若不是這樣妄說佛法的話，則只剩下一條路可走：解釋安慧的《大乘廣五蘊論》時，不顧語言文字的約定俗成之用法及涵義，而作種種飾詞狡辯，為安慧的錯誤法義等文句給予圓謊。但是有智慧的人聽了以後，便立即能知那是曲解安慧文句的真實意旨，藉以符合佛在經教中所說的真實義。既然如此，何不早早揚棄安慧邪謬的《大乘廣五蘊論》，另取正論而弘佛法呢？

安慧論中又云：【云何眼根？謂以色為境，淨色為性。謂於眼中一分淨色如淨醍醐，此性有故，眼識得生，無即不生。[0851a01]】如是對照上面所舉證的安慧論文，就可以知道安慧此段論文的意思，其實是說眼有淨色根；而這個眼的淨色根確實是有自體性的緣故，所以能出生眼識，所以眼識是由眼根所出生的。安慧這樣的說法，有兩個過失：第一、既然安慧承認眼有淨色根，就已經表示眼識存在的當下，眼根也是同時存在的，因為淨色根，當然是有色根；有色根怎可能變成眼識？若能變成眼識，則與安

慧自己的說法互相衝突了，因為他說眼根即是前滅眼識種子，所以前面他所說的根是心而不是色，與此相違。除非他說：「眼識現行的時候，眼的淨色根已經消滅不見了，轉變成眼識了。」那又成爲「色變成心」的過失。若非色變成心，而是眼根與眼識同時存在，那麼，既然眼根的淨色根是與眼識同時存在的，既然眼識與眼的淨色根是同時存在運作的，那就顯示一項事實：眼識與眼根是同時存在的，不是眼根種子轉爲現行的眼識。這樣一來，又衝擊到安慧自己所說的「前無間滅眼識種子名爲眼根」的說法了。所以安慧的立論與主張，是進退都失依據的。

而且也證明一項事實：眼識不是由眼根的現行而變現出來的，因爲眼識是識蘊所攝的心王法，而眼的淨色根卻是有色之法，是色蘊所攝；色蘊所攝的眼根，如何可能轉變爲心法識蘊所攝的無色法的心法？有智慧的人都可以認知一件事實：有色之法不可能轉變爲無色之法的的心王法，所以安慧與陳那主張說「眼識的種子就是眼根」，這個說法是荒謬的、不正確的。楊……等諸人既然自認智慧遠高於平實，是故離開同修會之後，認爲平實智慧低下，證量低下，不足以與彼對話，是故拒絕平實之求見，因此而拒平實於千里之外，絕不肯稍賜一見，如今爲何卻又信受聲聞種性凡夫「菩薩」安慧法師之邪說？更取作教材而誤導隨學之眾人？其心行殊令人難解也！

第二，安慧與陳那之過失者：謂違背經教中之佛語聖旨。因爲經教聖旨所說的法，

都是明說眼根與色塵都只是眼識生起的「增上緣」，而不是眼識生起的「因緣」。在三轉法輪的許多經典中，也都明說眼識是由阿賴耶識心體所執藏的眼識種子中流注而出，並不是由眼根的現行而變成眼識的；因為聖教中說眼根種子與眼識種子是同時存在、同時運作，而且是各有自性的；所以安慧與陳那主張說眼識的種子就是眼根，都是虛妄的說法，是悖理而且違教的。安慧等人會落入這些妄想邪見中的緣故，都是因為安慧等人不肯信受大乘佛法，不信大乘經教，而以二乘菩提為依歸，以二乘菩提原始的、不具足圓滿的法義，並且是誤會了的二乘菩提法教，來誹謗大乘經典的具足圓滿、究竟了義的法義；所以不肯承認大乘佛法所說的八識心王並行的正理，不肯承認大、小乘經教所說六根與六識並行運作的正理，所以才會有了像《大乘廣五蘊論·觀所緣緣論》裡的這種荒謬的說法。

而且，陳那「菩薩」在他所造的《觀所緣緣論》中，不承認眼根等五色根可以作為五識的所緣緣，所以初始即開己宗而明己義、而否定之：「諸有欲令眼等五識，以外色作所緣緣者；或執極微許有實體，能生識故；或執和合，以識生時帶彼相故。二俱非理。」由不承認五色根能為眼等五識之疏所緣緣，而主張內色相分為五識種，名之為五識之根，妄謂內五根——內相分色法上之種子——能生五識，作為五識之所緣緣，而被西天共認之第一義天聖 玄奘菩薩所破，如《成論》卷四中廣破，今不舉證贅述。言

歸正傳：

像安慧與陳那二人這樣的妄說佛法，僅從表面上觀之，就有這兩個過失了；如果再詳細的思惟與觀行，一定會有更多的種種過失，限於篇幅，不作廣破；也因此故，所以玄奘菩薩在《成唯識論》中曾略破之，而仍未廣破：

【彼頌（陳那所造《觀所緣緣論》中之頌：「識上色功能，名五根應理；功能與境色，無始互爲因。」）意言：異熟識上能生眼等色識種子，名「色功能」，說爲五根，無別眼等；種與色識常互爲因，能熏與種遞爲因故；第七八識無別此依，恒相續轉自力勝故。第六意識別有此依，要託末那而得起故。有義（此有義者，乃是論主玄奘菩薩所說之義）：彼說理教相違，若五色根即五識種，十八界種應成雜亂。然十八界各別有種，諸聖教中處處說故。又五識種各有能生「相、見分」異，爲執何等名眼等根？若見分種，應識蘊攝；若相分種，應外處攝；便違聖教「眼等五根皆是色蘊內處所攝」。又若五根即五識種，五根應是五識因緣，不應說爲增上緣攝。又鼻舌根即二識種，則應鼻舌唯欲界繫，或應二識通色界繫；許，便俱與聖教相違，眼耳身根即三識種；二界五地，爲難亦然。又五識種既通善惡，應五色根非唯無記。又五識種無執受攝，五根亦應非有執受。又五色根若五識種，應意識種即是末那，彼以五根爲同法故。又瑜伽論說眼等識皆具三依，若五色根即五識種，依但應二。又諸聖教說「眼等根皆通現種」，執唯是種，便與

一切聖教相違。有避如前所說過難，朋附彼執，復轉救言：「異熟識中能感五識，增上業種名五色根，非作因緣生五識種，妙符二頌，善順瑜伽。」彼有虛言，都無實義；應五色根，非無記故。又彼應非唯有執受，唯色蘊攝，唯內處故；鼻舌唯應欲界繫故，三根不應五地繫故，感意識業應末那故，眼等不應通現種故，又應眼等非色根故。又若五識皆業所感，則應一向無記性攝；善等五識既非業感，應無眼等爲俱有依。故彼所言，非爲善救。【0019c23】

茲以白話語句翻譯、略解如下：〔陳那所造的《觀所緣緣論》的頌中所說的意思是：「在第八識心體上，具有能生眼等五識的種子；由於眼等五識之現行識，能使我們覺知五塵，所以方便的說眼等五識變似五塵，故說眼等五識爲色識；就以第八識心體中的眼等五種色識的種子，作爲眼等五識之根，如是名爲五根，並沒有另外四大種所造的物質色法的眼耳等五根作爲所依根。所以見分五識的種子，就是五根；五識種子現行而使五識出現及運作時，就稱這五識的現識爲色識；這樣，五識的種子與五識的現識互爲因緣，所以五識的種子就是五識的現識的根，名爲五根。這樣，五識的現識是能熏，五識的種子即是所熏，這樣的能熏與所熏，互相爲因，所以五識的現識都是以五識的種子作爲俱有依。至於第七八識，則沒有這種俱有依，因爲第七與第八識心，都是永遠相續不斷的運作而不曾中斷過，牠們能夠自己現起的自力很殊勝的緣故，所

以不需要像五識心體需要這一類的自己種子作爲俱有依根。至於第六意識，那就不能沒有俱有依根了；因爲第六意識心體，有時會間斷，所以要假藉第七末那識心體，才能在眠熟、悶絕……等間斷了以後，再度生起意識心體；所以意根末那識其實就是意識的種子，如同五識的種子就是五識的根；這樣子，六識的現識以六識的種子爲根，稱爲六根。」

但是另外有一種道理，對這樣的說法加以破斥：安慧與陳那他們的說法，不論是在正法的道理上來說，或者是從世尊開示的聖教上來說，都是相違背的。如果真的是像他們所說的那樣：五色根就是五識的種子（意根就是意識的種子）的話；那麼眼耳鼻舌身五根及色聲香味觸五塵等十界的種子，應該都會因爲這樣的施設，而變成全部雜亂不分的了。但是不論在教證或理證上來說，六根、六塵、六識等十八界法的種子，卻是一直都很清楚的各有各的種子，不曾互相雜亂，不曾有眼根的種子變成眼識的種子，也不曾有眼識的種子變成耳識的種子；而且眼根有眼根自己的種子，會變現出眼等五色根而與眼識同時現行存在運作，所以眼根與眼識都是各有自己的種子，所以眼根與眼識的種子是同時存在的，所以眼根的勝義根與扶塵根，是與眼識同時存在的；所以眼根有它自己的種子，眼識也有眼識自己的種子，是兩種種子同時存在而各自都有不同的功能的，所以並不是像他們所說的那樣：眼根就是眼識的種子。



他們那種說法，將會產生這種過失：眼根現行而成爲眼識的現識時，眼根就不存在了。這樣就會違背佛所說「眼識現行時眼根仍然存在」的聖教，也違背現象界中生理上的現量事實。所以眼識現行而成爲現識時，它是與眼根同時存在的，眼根在眼識現行時並沒有滅失，仍然繼續存在而支應眼識的所須——配合眼識而運作；這種道理，在世尊所說的經典聖教中，到處都有解說，並不是沒有開示過這種道理。而且，五識與五根的種子，都是各自擁有能出生見分相分的功能，這見分與相分的兩種種子，是完全不同的；但是安慧與陳那他們卻說五識的種子就是五根，那他們究竟是執著五識的見分與相分中的哪一種，而稱爲五根呢？

眼識的見分，是指眼識能了別色塵的顯色等；眼識的相分是指眼識現行時的心行，能使阿賴耶識藉著眼根而變現的色塵，在我們覺知心中接觸到，所以我們能覺知有色塵相，這就是眼識的相分。從諸地菩薩的種智上來說，**眼根的見分是指眼根能提供接觸色塵的功能**，使得阿賴耶識能根據眼根所觸的色塵而變現內相分給眼識了別；眼根的相分則是扶塵根與勝義根。從三賢菩薩的相見道智慧來說，如果像安慧他們所主張的那樣，那他們是執著眼識與眼根的見分種子而說爲種子呢？或是執取眼識與眼根的相分種子而說爲種子呢？他們如果是指見分的種子，那麼見分是心法，就應該是屬於識蘊所攝的了；但是眼根的種子並不是心，而是色法，不屬於識蘊；心與色既然是不

同的，識蘊與色蘊當然也是不同的，他們怎麼可以說色蘊的眼根種子會成爲識蘊的眼識現識？眼根如此，耳等四根也是如此，也都是物質色法，這四種有色根的種子，怎麼可能變成耳等四識心呢？如果他們說的是指眼識「變生」的色塵相分的種子，那麼這種相分卻是外處的色塵法，那就應該屬於眼識心外的色蘊所攝的法，不應該屬於眼識的識蘊法；然而眼根雖然是色法，卻不是外處的色法，卻是內處的色法。眼根如是，耳等四根也是如此；所以他們所說「識種子就是識根」的說法，是違背世尊聖教的；因爲聖教上說：五根都是屬於色蘊的內處法所攝，不屬於色蘊的外處法所攝；也說眼識等五識是屬於識蘊所攝，不屬於色法的五根。

此外，假使說眼根就是眼識的種子，他們這種說法也是不能成立的。因爲眼根如果就是眼識的種子，那麼眼根就應該是眼識現行的「因緣」，而不是眼識的「增上緣」；但是在阿含諸經中，佛都是這樣說的：「根、塵、觸三生眼識，乃至根、塵、觸三生意識。」也就是說，根與塵是識的增上緣，是並行存在、同時運作而提供支援的增上緣，而不是因緣。眼根與色塵是與眼識同時存在的，並不是：眼根現行成爲眼識而使眼根消失，成爲只有眼識與色塵二法存在。所以說眼根是眼識的增上緣，不是因緣。如果像安慧、陳那他們所說的那樣：「眼根就是眼識的種子。」那麼眼識就應該沒有眼根作爲增上緣。當眼識沒有眼根作爲增上緣的時候，眼識是不可能看得見色塵相的；

因為假使眼根現行而成爲眼識現識的時候，眼根已經滅失了，那麼阿賴耶識就不可能藉着眼根而變現內相分的色塵相了，那麼眼識是心，如何能看得見色塵的相分呢？必須是阿賴耶識藉著眼的扶塵根與勝義根，來變現出內相分的似有質境的「心所變」的色塵相，眼識才可能看得見色塵啊！所以安慧、陳那他們說眼根是眼識之主，說眼識的種子就是眼根，說眼根能轉變爲眼識，那是錯誤的說法。所以，眼根只是眼識的增上緣，而不是眼識的因緣——眼識並不是眼根所轉變而成的。眼識的因緣是阿賴耶識，而不是眼根；安慧他們卻把眼根說成眼識的因緣，這就產生了「二緣相違」的過失了。眼根如是，耳鼻舌身意等五根也當如是，所以安慧與陳那他們認爲「意根現行變成意識，意識的種子就是意根」，這是錯誤的說法。

此外，如果像安慧他們所說的那樣，說鼻舌二根就是鼻舌二識的種子，那也會產生過失：應當欲界的有情才有鼻舌二根的扶塵根，應該色界中的有情都沒有鼻舌二根的扶塵根，就應該初禪到三禪天的天人都沒有鼻子而不能呼吸了，那就違背了初禪到三禪天人都有呼吸的事實。所以安慧、陳那他們說六識的種子就是六根，就會使得色界天人沒有鼻舌二識的時候，只剩下鼻舌二識的種子不現行，那就是說色界天人應該沒有鼻舌兩種扶塵根，那就變成說：色界天人沒有鼻子可供呼吸，沒有舌頭可以說話了。如果真的是這樣，那就違背世尊經中的聖教了；因爲在聖教中說，色界天人也還

是有鼻舌二根的扶塵根的，只是沒有鼻舌二根的勝義根，只是沒有鼻舌二識罷了。那麼他們說鼻舌二根就是鼻舌二識的種子，就表示色界天人沒有這二根的扶塵根，就沒有鼻子與舌頭了，那他們要怎麼說法與聞法呢？

如果像安慧、陳那他們所說的那樣，應該眼耳身等三根，就是眼耳身等三識的種子；因為色界二禪地到四禪地的天人，都有眼耳身等三識，依照他們所說的道理，識現行的時候，就不應該還有三根存在啊！如果真的是這樣，那麼眼耳身等三根，就應該只在欲界地和初禪地才有，往上的二禪地到四禪地都不應該有這三根。但是當人們進入二禪地到四禪地裡面時，眼耳身等三根都還在啊！而且他們的眼耳身等三識也都還存在著；既然三根與三識都有，所以這些色界天人都能往返去止，乃至聞法說法修定等。如果安慧與陳那他們的說法可以成立的話，那麼這三地的天人們，當他們都有眼耳身三識而聞法說法修定的時候，他們應當都已經使得眼根、耳根、身根消失了；可是當他們都沒有這三根作為俱有的時候，連色身都沒有了，如何能行來去止聞法說法呢？如何能有三識聞法及說法呢？此外也還有別的過失：如果說鼻舌二識的種子就是鼻舌根，那麼也應該在第二、三、四禪地的天人們，都還有鼻舌二識，或者應該都沒有眼耳身等三根；如果安慧他們的說法可以成立，就一定會變成這樣，那就與聖教相違了，因為聖教中說：五根是通欲界地到四禪地的，可是鼻舌二識卻是只通欲

界地。

此外，如果說六根就是六識的種子，還會有別的過失，就是「根通三性」的過失；五識心自身雖是無記性，然而因為五識心必須隨著意識心之思心所而運作，不能獨自運作；既然必定是隨同忽善忽惡之意識心一起現行運作，那就必定會跟著意識心的善惡性而產生了善惡的心行，所以五識心也是通善惡的。猶如八識規矩頌說：「性、境、現量通三性」，即是此意。五識心既然通三性，可是五根卻都是無記性，卻都不通善惡性；如果五根就是五識的種子，那麼五識既然是通善、惡、無記等三性的心，而五根既是五識的種子，自然也應該是通三性的了。可是五根明明是無記性的，明明無關善惡性，與五識截然不同；所以安慧與陳那他們說五根是五識的種子，不承認另外有五色根作為五識的所依根，而說五識是由五根出生的，而說意識是由意根出生的，不相信「五識與意識都只是以六根為同時存在的俱有依根，而由阿賴耶識中的六識種子所出生」，那都是邪見。卻更寫作《大乘廣五蘊論、觀所緣緣論》來否定阿賴耶識，來將阿賴耶識歸類在有生有滅的五蘊中，真是「毀壞別人正知正見」的邪見者。

此外，安慧與陳那他們說：「六根是六識的種子，識由根所生，不是由阿賴耶識所出生。」這樣的說法，還會有別的過失；也就是說：會有「根無五塵之執受、識有五塵之執受，性異而妄說為等」的過失；也會有「根有對於阿賴耶識的執受體性，卻被

說成沒有執受」的過失。首先說明執受的意思，什麼是執受呢？譬如五識的現識，因為現起之後必定會觸五塵，而且會討厭「不能接觸五塵」的離見聞覺知境界；那就表示五識對於五塵是有執受性的。

第一個過失的意思是說：五識對五塵是有執受性的，所以五識一旦現起，絕不會放過五塵而不了別，所以眼識甫見色塵時，不待語言文字生起，當下便能了知青黃赤白……等。然而五根對於五塵，卻完全沒有執受性，見與不見都無所謂。既然五根對五塵沒有執受性，五識卻對五塵有執受性，性質完全不同，怎麼可以說五識的種子就是五根呢？

第二個過失的意思是說：五根對五塵雖然沒有執受性，但是對阿賴耶識心體卻有執受性。為何這麼說呢？這是因為：五色根對阿賴耶識有執受性，所以當一個人很痛苦，希望立即安祥自然地死去，阿賴耶識卻被五色根執持著，無法離去；必須等待壽盡報終，或者以非自然的方式——比如自殺毀壞五根——使五根對阿賴耶識心體的執受性毀壞，才能死去而捨身，阿賴耶識才不再被五根所執受。然而五識的種子卻沒有這種執受性，如果五根就是五識的種子，而不是另外有五根自己的種子，那麼五根對阿賴耶識的這種執受性，就不應該存在，就應該和五識一樣對五塵有執受性了；那就應該所有受苦的人想死的時候，只要下定決心願死，當時就可以捨壽了。然而現見並非如

是。這就是安慧等人所說「五根就是五識種子」的過失。

意識與意根也是一樣，當意識因為覺得活著太痛苦，而下定決心捨壽的時候，當時意識對阿賴耶識是沒有執受性的，因為他連阿賴耶識在哪裡都不知道，怎麼會有執受性？可是當他決定自然捨壽的時候，意根卻仍然堅定執持著阿賴耶識的種種功能，而不肯便捨；其實，意識只是想要轉換到另一個時空去生活罷了，只是正在痛苦的當時，不想再執受阿賴耶識的功能，而希望捨身罷了；但是意根卻是仍然牢牢地執受著阿賴耶識上的功能，而不肯捨身。這種執受有無的現象，顯示意識與意根是完全不相同的兩個心；安慧等人怎麼可以昧著事實而說意識種子就是意根？

此外，當安慧等人主張「根就是識的種子」時，也會有另一個過失：「五七不齊」的過失。安慧等人既然說識的種子就是根，所以說五根出生五識；那麼同樣的道理，意識的種子也應該就是意根了；所以安慧主張六根出生了六識，不相信六識只是以六根為緣，而由阿賴耶識中出生，那他就不能將第七識意根歸類為六根中的一根了。這樣一來，六根就會少了一根，就會使得意根不能歸類在六根中的意根，就只能稱意根為意識了；正由於這個緣故，安慧等人便主張唯有六識，沒有七識；因此而使得五根歸類為根，第七識的意根卻不能歸類為根了。可是他的《大乘廣五蘊論》中，卻又將意根與意識建立為兩界，又與自己這個說法違背。所以他們所說的「根能生識」的說

法，是不能成立的。所以，根能生識的說法，是違教悖理的說法。所以，意根與意識，應當是兩個識，意根與意識是不可以混同為一個識的。

此外，還會有「三依缺一」的過失。在《瑜伽師地論》中，聖彌勒菩薩曾經開示：眼等五識都有三依，也就是因緣依——種子，增上緣依——根，等無間緣依——前滅意。如今安慧卻說「根就是識的種子」，如此一來，五識現行而成為現識的時候，五識就會少了一個增上緣依——沒有五根陪同一一起運作。同樣的，依安慧所說「意根就是意識的種子」，那麼意識現行而成為現識的時候，意識也將沒有意根作為增上緣依、沒有俱有依根了，同樣的少了一依，成為「三種依只剩下兩種依」了，名為「三依缺一」的過失。那就違背了彌勒尊佛開示的聖教了；而且也使得十八界少了一界，成為十七界的妄說，這又違背了世尊的教誨。如果是以六識的現行位來說，就變成缺少了六根界，那麼佛所說的十八界法就成為永遠都只有十二界了，又嚴重違背佛的人類十八界並存的教誨。

此外，還會有一種過失，就是「諸根唯種」的過失：一切的經論上都說：「眼等五根，通現行，也通種子。」意根也是一樣的通現行，也通種子。六根都有各自的種子，六根也都有現行的時候；特別是意根，自無始劫以來一直都現行不斷，而且在意根現行位，也一直都有意根種子一直同時執藏在阿賴耶識心體中，並不是像安慧所講的「意



識現行時並無意根的現行」，也不是像安慧所講的「意識滅了以後成爲種子時名爲意根」；而且在清醒位的法界現實中，也一直是意識與意根同時現行存在運作的，都是意識與意根同時並行運作而不是意識現行時沒有意根。所以意根自身有祂自己的種子，祂的種子並且是一直與意根的現行根、意識的現行識同時存在的。所以安慧等人所說的「根能生識、根識不並行」的說法，在理證上是說不通的，在聖教量上也是說不通的。如果他們執定說：「五根只是五識的種子，五根不通現行，五根沒有現行，五根現行時即是五識。」這樣的說法，豈非與聖教和法界實相嚴重相違？

也有人爲了躲避前面所說的九種過失，所以又朋比依附第一種錯誤的說法，這樣主張：「異熟識上能生眼等色識種子，名爲『色功能』，說爲五根，並沒有別的眼根等。」這樣來救護自己錯誤的說法，主張說：「所謂『五根就是五識種』的意思，是以異熟識內能招感五識現行的增上業種，作爲五色根；並不是你所責難的『以五根作爲親生五識的種子因緣』，這樣的主張，妙符《唯識二十頌》中的一頌，也妙符《觀所緣緣論》中的一頌，而且也善巧的隨順了《瑜伽師地論》的說法。」

但是，他們爲了挽救自己的說法，而作了這樣的說明，其實都是只有虛言，而沒有一點兒真實正確的義理存在，更會產生十種的過失（註：窺基大師在《述記》中也如此說：「下，安慧。破：十難第一：此說不然，業通善惡性，根唯無記失……」）：

第一、業通三性、根唯無記。依照他們的說法，應該五色根是有記性，而不是聖彌勒菩薩在根本論的《瑜伽師地論》中所說的無記性，而變成是有記性的善惡性了；那麼這樣一來，就有過失了：當眼識依意識而產生善惡性的時候，眼根應該也是有記性而不是無記的，眼根應該也通善惡有記性才是，但是這樣卻違背了根本論所說的了，怎麼可以說安慧他們是善順《瑜伽師地論》的呢？

第二、也應該會產生另一個過失：眾生所造身業都是會被執受為業種之法，能使得來世的五蘊身親受其果；如果五根不是指眼耳鼻舌身等五色根，而是異熟識上能感生五識的增上業種的話，那麼語業（口業亦是在身根上所作者）與意業應當也會與五根同樣的成為被執受的法；如果是這樣的話，那麼五根上的業種被執受，在心中打妄想的口業及心中的意業，雖然還沒有實際上去作，也將會有因果業種的執受了，那就顯然違背佛的聖教了。此外，聖教中說五根都會執受阿賴耶識心體，五識卻不能直接執受阿賴耶識心體，要藉五根才能執受（此即阿含經中所說「名色緣識（阿賴耶識）」之意，唯有真悟者方知此意）；五識種子既無執受阿賴耶識心體的功能，所以五識種子絕非五根。所以安慧的說法是不正確的。

第三、五根屬於色蘊所攝，可是依安慧、陳那等人的說法，五根能生五識，就應該五根是識蘊所攝才對。一切的善惡業，都是透過身根的五根才能完成行蘊，才能成

就業種；如果五根就是五識的種子，那麼五根就不應該是色蘊所攝，而應該是行蘊與識蘊所攝的了。所以安慧與陳那等人的說法，與現量上的事實不符，也和世尊的聖教不符合。

第四、也會成就另一個過失：根成外法。五根在內外根塵的十處法相中，純粹是內根的五處；但是業行卻是藉著扶塵根而通外塵的色塵、聲塵、法處的。如果五根就是五識的種子，種子純粹是內法，不應該能通外塵；可是業行的色蘊與行蘊卻是通外塵的，卻是由五根的勝義根與扶塵根能通外塵而成就的，但是五識的種子卻是內法而不通外塵；如果說五根就是五識的種子，這樣一來，業種就會變成五根了，就會使得業種成爲與外五塵相應的了，也會使得內五根與外五塵相應的了，因爲五識的種子——五根——現行而成爲五識時，內五根就消失了，就成爲與外塵相應的心了，這樣一來，就與聖教所說種子唯內法的開示相違背了，所以安慧與陳那等人的說法不正確。

第五、還會產生別的過失，也就是說：色界眾生不但應無鼻舌識，也應該無鼻舌根等二根。但是依照安慧、陳那他們的說法：五識的種子就是五根；當色界眾生鼻舌二識永不現行時，那就應該一定有鼻舌二根（鼻舌二識的種子）存在才對；可是佛說色界眾生的鼻舌二識的種子都是具足的，卻又說色界眾生是沒有鼻舌二根的（沒有鼻舌二根的勝義根）。如果依照他們的說法，是「有根無識、有識無根」的話，那就變成根本

識所執藏的種子不具足了，因為佛說色界眾生沒有鼻舌二根的勝義根，依他們的說法就是沒有具足鼻舌二識的種子了，但是根本識卻是永遠具足執持一切種子的。如果鼻舌識未現行時的種子就是鼻舌根的話，那麼在色界中，應該也和欲界地一樣，會有鼻舌二識的現行才對；如果沒有鼻舌二識的現行，就應該有鼻舌二識的種子——鼻舌二根——繼續存在，可是佛卻說色界並無鼻舌二根——無內勝義根。而且，眼耳身三根，既然只是三識的種子，那麼眼耳身三根，就不應該是欲界、色界所繫縛的法相；有種子而沒有現行，當然就應該欲界色界中沒有眼耳身三種色根的繫縛了；但是欲色界卻明明都有眼耳身等三種有色根的繫縛，所以安慧與陳那等人的說法是錯誤的。

第六、如果能感應因果業種的增上業種就是根，如果五根現行時就是五識，那麼能感應意識所造善惡業的主體就應該是意根了，因為他們說意識還沒有現行時的種子就是意根啊！因為他們說根能生意識啊！然而這種說法，卻是錯誤的。因為佛說意根是與意識同時存在運作的，並不是意識現起時意根就沒有了，而且因為意根是不能感應意識相應的業種的，因為意識與意根所感應的業種是各不相同的。所以安慧、陳那等人所說「五根就是五識種子」的說法，是不可能成立的。

第七、眼等五根都是能通五識的，也是能通五識相應業種的，五根也都是通現行的，所以眾生常有五根的現行，並不是眠藏而稱為根。若是依安慧、陳那等人所說「根

的現行就是識」，而說「五根是五識種子」，那就成爲「根不通現行，只通業種」了，那就違背佛說「根通現行、也通業種」的聖教了，所以安慧與陳那等人的說法不對。

第八、眼等五根，佛說是有質礙的色法；而身、語、意三業，卻是意識相應的思「心所法」所主導的，才能在有色的、質礙的五色根上實現。如果安慧、陳那：他們執著「身語意的業種就是五根」，那眼等五根就不應該是佛所說的有質礙的色法五根身了。所以安慧與陳那：等人的說法是不正確的。

第九、還有過失：五識心都是通善惡及無記性的，但是業種的五根，卻只是無記性。如果像安慧……等人所說的道理，五識都是由五根所感而轉變成的，那就應該五識也屬於無記性，而不是通三性的了。可是這樣的道理是講不通的，因爲每一個學佛的人，都可現見五識是通三性，而五根是無記性的啊！

第十、如果安慧……等人把五識分爲善、惡、無記等三種來說，而主張三性中的無記性的五識是業種的五根所感而出生；說善惡性的五識不是無記性的五根所感而出生。這樣一來，五識出生了以後，就不可能會再有業感了，因爲五根已因五識的出現而消失了啊！還能感得什麼業種呢？那也應該五識沒有五根作爲俱有依啊！那就違背佛的聖教了。所以，安慧與陳那所主張「異熟識中所感的五識增上業種就是五色根」的說法，也是不可能成立的。」

聖 玄奘菩薩如是破斥以後，隨即又於《成論》中舉示 護法菩薩的意旨，以破安慧、陳那……等人之說，玄奘菩薩如是辨正云：「又諸聖教處處皆說：『阿賴耶識變似色根及根依處、器世間等。』如何汝等撥無色根，許眼等識變似色等，不許眼等藏識所變？如斯迷謬，深違教理。」基大師就此段論文註解云：「然護法論師假爲此救，非用彼義，故下正義，護法所說。即今西方正法藏等解此文云：『護法菩薩『業招眼等五色根』勝。根從緣稱，說彼爲業，實有別根。』下總破上二種計非：聖說本識變似根等，汝撥爲無，便違聖教……。」

語譯上列《成唯識論》之真義如下：「在許多的經論上，處處都說：第八識阿賴耶，變現了似乎永遠都不會壞的五色根，也變現了五色根所依止的五扶塵根及器世間等。你們那些人爲什麼卻在現象界中，事實上確實可以認知其存在的五色根上，撥之爲無？爲什麼眼見身體的五色根時，卻故意說沒有五色根？爲什麼明知實有五勝義根可以證驗，卻說沒有五勝義根？卻反而允許眼等五識變現五塵等五境，卻不許眼等五根是由藏識所變現的呢？像你們這樣迷昧荒謬的見解，真是嚴重的違背了聖教與正理啊！」讀者閱讀語譯之文以後，便知實義，便知安慧所造《大乘廣五蘊論》之法義邪謬到何種程度了，也就不需平實別作發揮解釋，故不重作釋論。

此外，六識的現識，如果像安慧、陳那……等人所說，是以六識的種子爲根，而

不是以意根及五色根爲根，而不是從阿賴耶識所執藏的種子中流注出來的，那也將會產生「六識自己能變現六塵」的過失，那就違背經中佛說「阿賴耶識變現六塵（內相分）」之聖教，也將違背一切法界中的現象界的事實正理。爲什麼這樣說呢？因爲眼識不能自己變現色塵相，乃至意識自己也不能變現法塵相；所以在清醒位中，眼識只能隨順外境的色塵像——只能隨順阿賴耶識依外色塵所對現的內相分色塵影像——而不能自己變現色塵影像，也不能轉變五塵影像。眼識如此，耳、鼻、舌、身識也是如此，都是只能隨順五塵影像而作分別，根本就沒有能力變現五塵影像。

意識在清醒位中，也只能隨順外五塵相上的法塵相，也沒有能力變現自己所喜歡的法塵相，只能隨順阿賴耶識依五色根所觸外五塵而變現出的內五塵相和內五塵相上的法塵而作分別，不管意識喜不喜歡阿賴耶識所變現的六塵相，意識都不能排拒，都只能隨順而作分別；正在厭惡的六塵境界中時，祂只能選擇逃避一途，無法轉變自己在現實境界中所接觸到的可厭六塵相；所以安慧主張意識的種子就是意根，意根爲主故能生意識的說法，在理證上是沒有任何根據的，是永遠不可能成立的，所以意根是確實存在的，是與意識同時存在運作的；不但在聖教上如此說，在理證上也確實是如此，所以安慧、陳那等人不承認意根確實存在的想法，是錯誤的想法，所以安慧在《大乘廣五蘊論》中說「意根能生意識」的說法，違教悖理，不可信之。所以應依佛之聖

教：以意根及法塵爲緣，而由如來藏所執持的意識種子出生了意識。

同樣的，意識在夢中時，也只能隨順夢中的五塵像與法塵相，不能自己變現六塵相。如果是由根出生了識，如果真的像安慧等人所說的「識以根爲主，識的種子就是根」，那麼六塵影像也應當如安慧等人所說「是由六識心來變現」才對，而不是由阿賴耶識藉五色根所對外五塵境來變現，也應不是由阿賴耶識在夢中隨業種熏習而變現。但是在夢中，事實上卻是由阿賴耶識隨業而變現，所以常作惡夢的人，雖然希望不要再作惡夢，但是他的意識自己卻沒有辦法由自己來變現好夢的六塵境界，只能繼續在惡夢的六塵境界中受苦。所以安慧、陳那等人所說「根是識之主」根能生識」的說法，或者說「根現行時就是識」的說法，都有很多的過失，都不能成立，不但違背了法界中所顯示的真理，而且也嚴重違逆 佛的聖教。

此外，玄奘菩薩及窺基大師二人，也由所緣門的正理，來破斥安慧的《大乘廣五蘊論》，所以《成唯識論》云：「如是已說此識所依；所緣云何？謂即緣彼。彼謂即前此所依識，聖說此識緣藏識故。有義……有義……。」語譯如下：「如前面論文已經論述此末那識意根的所依了，那麼意根的所緣又如何呢？這就是說意根緣於彼識，彼識的意思就是說前面論文中所說的這個阿賴耶識；聖教經典中說這個意根末那識，緣於如來藏識的緣故。有一種說法是……有另一種說法是……。」



《成唯識論》中又繼續辨正說：「有義：此說亦不應理，五色根境非識蘊故，應同五識亦緣外故，應如意識緣共境故。[0021c25]」這個「有義」的說法，就是安慧等人的說法，語譯如下：「前來這第一個人，主張意根緣於阿賴耶識心所法的說法是不對的；第二個人又說意根緣於阿賴耶識的相分的說法，也是不能與正理相應的，因為阿賴耶識所生相分的五色根與五塵境，並不是識蘊的緣故，如何能說也是意根的所緣呢？如果五色根與五塵境也是意根的所緣，那麼意根就應該和前五識一樣的能緣外五塵境了；意根也應該會如同意識一樣的和五識同緣外五塵共境了。但是意根卻是不能緣外五塵境的。」

《唯識述記》針對此段成論中所舉安慧法師提出來的辨正，如此的註解道：「述曰：此安慧說，非次前師。所以者何？論言緣彼阿賴耶識，即識蘊攝；許緣彼境者，即通色蘊；然此色蘊非識蘊攝，如何言緣識而亦得攝色？色若是識蘊，緣識之言許緣色；色既非識蘊，緣識之言不攝色。[0392b29]」

語譯如下：「這個有義，是安慧法師所說的辨正，不是第二家的前師所說。為什麼安慧這樣說呢？因為安慧的意思是說：「瑜伽根本論中所說的『意根緣於彼阿賴耶識』，就已經說明了一項事實：阿賴耶識是識蘊所攝；如果允許意根能緣阿賴耶識所變現的境界相的話，那麼意根的所緣就應該通色蘊了；但是這個色蘊並非識蘊所含攝的法，

如何可以說緣於識蘊的心卻又能緣色蘊呢？色蘊若是識蘊，緣識蘊的這個說法才可以同時函蓋緣於色蘊的說法；色蘊既然不是識蘊，則緣識蘊的這一句話就不應該函蓋色蘊而說意根也緣色蘊了。ㄒ

安慧這樣辨正，是不正確的說法；所以玄奘菩薩在《成唯識論》列舉了安慧這樣的辨正意思以後，又列舉了護法菩薩的辨正說：「有義：前說皆不應理，色等種子非識蘊故；論說種子是實有故，假應如無，非因緣故。又此識俱薩迦耶見，任運一類恆相續生，何容別執有我、我所？無一心中有斷常等二境別執俱轉義故。……」

語譯如下：（安慧等）前面三種的說法都不與正理相應，因為無論是色法的種子，或者是識心的種子，都只是種子，而不是能緣的識蘊，也不是所緣的識蘊。而且在瑜伽根本論中有這樣說：種子是真實有的法。如果種子是假有施設的無實法，豈不是等於無法？那麼種子又怎麼可能成爲種種現行法的因緣呢？而且，意根末那識生來就同時存在的我見，是任運而出生的，是不必經由意根生出作意以後才出生的；而且這種意根所俱生的我見，是前後都屬於同一類的俱生性的我見，不是由後來的分別作意所生的我見；它是這樣一類永遠不變而相續不斷的我見，如何可能容許另外執著分別所生的我與我所呢？不可能在這種同一種類而永遠不變的意根心體中，卻另外有意識相應的分別所生的會斷滅的我見、我所見，與意根自己的不會斷滅而恆常存在的俱生我

見，同時存在不斷地運作的道理啊！」

由此可以證實：意根的我見，既然是俱生的，是常而不斷的；而意識的我見，卻是分別所生的，是夜夜眠熟時便會暫時斷滅而不存在的；由這兩種我見的如此完全不同，就可以證明意根與意識是兩個心體，是兩個同時存在的心體，絕不可能是同一個心體而有兩個不同的我見：覺知心分別生的我見不同於不由分別心所生的俱生我見，覺知心分別所斷我見不同於意根久時熏習方斷的我見。既然有所不同，當然可以了知一項事實：當意識心的我見現行的時候，必然也有意根的俱生我見同時現行的。既然如此，就表示：意根為緣而使得意識現行的時候，意根也是同時存在的。這麼一來，安慧所說「意識以意根為主，意識的種子就是意根，所以意根能出生意識」的說法，就不攻自破了。所以安慧在《大乘廣五蘊論》中，說【根是主，根能生識】的說法，是虛妄說，在理證上而言，是講不通的。所以安慧的《大乘廣五蘊論》的說法，根本就是邪論，楊、蔡、蓮……等人怎可將這種邪論取來誤導佛門四眾？這樣作的人，豈不是以安慧的邪謬說法來取代諸佛菩薩的正法呢？他們以安慧的邪論來指斥正法的作為，豈非正是破壞佛菩薩正法的人呢？

猶如此書前來所舉示之安慧與陳那等二位「菩薩」之說法，一為小乘法本質而外現大乘法相之論師，一為大乘法中未通種智之論師，由此可知安慧與陳那之論著中所

說諸法，多有邪謬之處，多有誤導眾生之處，不應取來作正法之論著，而應改依當來下生彌勒尊佛之《瑜伽師地論》，改依聖無著、玄奘……等菩薩所造之《顯揚聖教論》、成唯識論……等正論，作為所依止之論著，作為弘揚正法之教材；莫再將安慧……等人所造之邪論，取來誤導眾生也。

## 第七章 能持種者方能生六轉識，能生六識者只有阿賴耶識

唯有能執持一切種子的心體，才可能出生前六識，意根既然不是能執持一切種子的心體，當知絕無可能出生意識。意根如是，眼、耳、鼻、舌、身等五根，當知也是同樣的道理：五根既然不是執持一切種子的心體，又是色法，當然也是不可能出生前五識的，唯有心法才能出生前五識故，所以安慧法師造論說「根是種子、根能生識」，是完全不符法界實相的。而安慧等人既然主張意根只是種子，不是心體，那麼意根就應該是被另一心所執持的種子，而不是能持種子的心，所以依安慧的主張意根一定不可能執持意識的種子，那就不可能出生意識心體了，所以第七識意根及前五根都是不能出生意識等六識的。所以，安慧在《大乘廣五蘊論》中倡言：眼的淨色根有真實性，所以能出生眼識；……乃至意根是主，能出生意識。這樣的說法，與他自己否定意根的存在的說法，已經是自相牴觸了，更是違背教證、違背理證的說法。

何以故？謂意根既然只是意識的種子，則意根當然是不存在的，也是不與意識同時存在運作的。但是經中佛說意根是與意識同時同處而存在的，而且又說意根與意識的體性有極大差別，又說意識依意根與法塵為緣才能生起，又說此三法同時存在，意識才能運作，安慧怎能違背佛說聖教？而說意識的種子即是意根？成爲「意識心現行時意識種子不存在，故意根不存在」的邪理，而說意識種子即是意根？故知安慧不但

不懂大乘佛法般若，也不懂小乘聲聞菩提所說的十八界法、十二處法、五蘊法，如是而造《廣五蘊論》，並且以其已經誤會之後的小乘法而冠以「大乘」之名，以求名聞，以求供養，皆成破壞正法之邪說也，楊、蔡、蓮等人不知其中處處錯謬，無智檢擇，如何可以取此邪論而弘佛法？甚至以此邪論作為根據而破壞大乘佛教如來藏深妙正法？而破壞三乘菩提根本所依之如來藏阿賴耶識？而誣謗從無生滅的阿賴耶識心體為生滅法？

而且，在第三轉法輪的經典中，佛曾處處宣說：阿賴耶識心體能執持一切法的種子。既能執持一切法的種子，當然是執持意根的心（因為安慧說意根只是意識心的種子），所以「意識種子的意根」必定是由阿賴耶識所執持的，當然阿賴耶識心體才是能出生前六識的心體啊！眼根等五色根，以及心法所攝的意根，既然不是能執持一切種子的心體，當然不是能出生六識心的法體，所以安慧在《大乘廣五蘊論》中倡言六根為六識之主，六根能出生六識的說法，是極為荒謬的，是虛妄的說法。

聖玄奘菩薩在《成唯識論》中開示云：「一切種相」應更分別，此中何法名為種子？謂本識中親生自果功能差別。此與本識及所生果不一不異，體用、因果，理應爾故。雖非一異，而是實有。【0008a05】

語譯如下：「一切種子的法相，比之於前面所說的「自相門的阿賴耶識，果相門的

異熟生死果」，是更爲複雜的佛法，所以應該更作深細的分析別說。既說有一切法的種子，那又是什麼可以稱爲種子呢？ 答：這是說，在根本識阿賴耶心體中，因爲無始劫以來，阿賴耶識心體親自所受的種種熏習的原因，所以從阿賴耶識中漸次的生起了各種差別不同的功能；這些出生各種差別不同果報的功能，以及能夠配合七識而運作的一切功能，就是種子。這些種子——功能差別——以及從阿賴耶識心體上所出生的異熟果報，是與阿賴耶識心體自身不一不異的。也就是說，心體與功能作用互相之間，因果與果互相之間的道理，本來就應該如此的，事實就是如此的。雖然阿賴耶識心體與祂所顯現的種種功能，並不是同一，也不是非一，然而阿賴耶識心體與祂所顯現的種種功能，卻是在現象界中真實有——是可以體驗的實法——不是純粹想像的虛妄法。」

窺基大師註釋此段論文云：「述曰：下第二，廣上三相。於中有三：初發問，次廣釋，後總結之。此即初也。上來雖言能持法種，與法爲種，仍未盡理分別種相，故今應說。先發論端，自下廣釋。初出體等，以十門分別種子，後第二辨熏習相。 論：

「謂本識中」至「功能差別」。述曰：此出體也。言本識者，顯種所在，簡經部師「色、心等持種。」 親生自果，簡異熟因，望所生果非種子故，要望自品能親生故。 功

能差別，簡現行七轉識等，望所生種雖是因緣，亦親生果；是現法故，非名功能，故以功能顯種子相。」 [0302b21]

僅將後半段語譯如下：【所說本識的意思，目的是在顯示種子依止的所在，藉以簡別經部師所說「色法五根、意識心能持種」的邪見。「親生自果」一句的意思，是在簡別異熟果報的正因，相對於所生的異熟果已不是種子而作此說故，得要相對於意識自己的心品而能出生者，才能說是親生自果故。「功能差別」一句的意思，是在簡別現行七轉識與阿賴耶識自體的功能是有所差別的，相對於七轉識的種子而言，雖說阿賴耶識即是七轉識的因緣，但七轉識其實也是阿賴耶識親生的異熟果；由於阿賴耶識與七轉識都是現行法的緣故，不能稱為種子——功能差別——所以另外用「功能差別」四字來顯示種子的法相。】

由此可知，執持種子的心是阿賴耶識，不是意根，因為意根是現行法，被意識所緣而共同運作故；而且意識種子也不可能獨自存在於虛空，或是存在於虛無空無之「無法中」。而且，《成論》中說七轉識是同時現行的現法，窺基大師在《述記》中也說：「七轉識……是現法故，非名功能，故以功能顯種子相。」也同樣是說意根是現行識，不是種子，所以意根不能稱為種子，當然不可能是意識的種子；既如此，則意根必定是與意識同時現行的心體，絕不可能是安慧所說的意識的種子；因為意根如果是種子，那就不會有現行運作的意根了，就不可能作為意識的俱有依根了；由此可見安慧等說意根是意識的種子，這說法是很荒唐的。而且，意根如果只是意識的種子而不是現行



識，那麼十八界就得減少一界，就成爲只有十七界，成爲安慧法師個人的創見了，但卻是大大違背 佛的聖教。意根本身既無持種的功能，依安慧的說法又是意識的種子，那麼意根當然必須由另一個實相心來持祂（種子），那就更加的證明阿賴耶識心體實有，絕非識蘊所攝的了，那麼安慧又怎麼可以否定阿賴耶識的實有呢？

所以，意識種子得要存在阿賴耶識中，而以意根爲緣，才能從阿賴耶識中生起；在原始佛教的二乘經典四阿含諸經中，世尊也是如此開示的：「意法爲緣生意識。一切粗細意識皆意法爲緣生。」所以，意根與法塵同時存在時，意識才能出生，由此即可證明意根與意識是同時存在、同時運作的；如果安慧硬要說「意識種子即是意根，意識現行時意根已經變爲意識而不存在」的話，則意識現行時，相分法塵種子也應該與意根同時消失了，應該法塵在意識現行時，與意根都同時不存在了，才能使意識現行；如果意根只是意識的種子，意識現行時意根就滅失了，則相分法塵使意識現行時，相分法塵也應該如同意根一樣的滅失了；那就違背意根與法塵存在的時候意識才能存在的聖教了。所以安慧在論中所說意根爲主能生意識，意識種子即是意根的說法，是錯得很離譜的說法，有智慧的佛子們怎能信受這種很離譜的說法？但是楊、蔡、蓮等人卻信受了，卻取安慧的邪論作根據，來否定阿賴耶識心體，謗爲生滅法。

聖玄奘菩薩於《成唯識論》中，先舉出「安慧對正法之質難」：「假法如無，非因

緣故；此與諸法既非一異，應如瓶等是假非實。[0008a08] 語譯安慧對正法的質疑語句如下：【所謂假法的意思是說，猶如空無一法的施設名相才是假法，因為不是從因與緣的相合而出生緣故；所以你所說的這個阿賴耶識心體，和祂所出生的一切種子，互相之間既然不一也不異，不是由某一因及某些緣的相合而出生阿賴耶識，那只是假名，不是猶如因緣所生法一般可以被人所接觸到，所以那個阿賴耶識就應該好像瓶子、衣服等物一樣，都是假有的法，都不是真實有的法。】這是 玄奘菩薩列舉安慧法師對阿賴耶識心體實有的質難。

窺基大師的《唯識述記》中，也敘述安慧對大乘法阿賴耶識的質難：【生等假法如龜毛等，體是無法，非因緣故。種子望法，即是因緣，故體實有。 問：生等既如無，應非行蘊攝。答：依法施設故，故是行蘊收，然法非果。生非是因，即於法上假施設故。亦有唯於現行等法，或種上立，故例不同。種子非現行，因、果差別故。 論：「此與諸法」至「是假非實」。述曰：此安慧等難：問「生等與法非因果，不可例同於種子者；此與諸法既非一異，有因果故，應如瓶等是假非實；瓶為假果體，色等為因故。」[0302c26]】

語譯如下：【所生等假法，就好像是龜毛等物，體是無法，因為不是因緣所攝的緣故。從種子這邊來看待種種法，種子就是種種法的因緣，所以種子的體性是實有法。

有人問說：「所生等法既然好像是無法一樣，那就應該不是行蘊所攝的了。」答：「依法性施設的緣故，所以說是行蘊所攝，然而所生諸法並不就是等於果。」所生諸法並不是因，只是在現行的法相上面假名施設爲所生法的緣故。也有純粹在現行等法上施設，或者是在種子上面施設，所以施設的實例不一定是相同的。因爲種子並不是現行，在因相與果相之間是有差別的緣故。這就是安慧等人對大乘正法的質難，他們問說：「生等諸法與法的種子之間，既然非因非果，既然互相之間不是因與果的關係，所以不可將所生等法視同種子的話，而說種子與所生法之間既然不一不異，因爲互相之間是因與果的關係的緣故，那麼種子就應該好像是瓶子衣服等物一般，都是假有而非真實的法；因爲瓶子是假的果體，是以物質等色法爲因的緣故。所以依照你的說法，種子也應該是假有非實的。」這也是列舉安慧法師對阿賴耶識心體實有的質難。

《成唯識論》 玄奘菩薩對安慧這樣的質難，答覆云：「若爾，真如應是假有；許，則便無真勝義諦。[000809]」語譯如下：「如果真的是像你安慧所說的一樣，那麼你所說的真如就應該也是假有的名相了，如果你允許自己的說法是正確的話，那就不可能有真正的勝義諦了。」

窺基大師在《成唯識論述記》中，針對玄奘大師這一段文義，註疏曰：「此論主質，真如與諸法既非一異，應是假有，如種子故。真如是法性，與法不一異，如前已

解，故得爲喻。此難清辨、安慧（……）等。設彼救言：「真如亦假，不起故，如空華。」許，則便無真勝義諦；真勝義諦若許無者，約誰說有世俗諦耶？何有涅槃？而有造修求成佛等？蘊、處、界等通真、俗諦，真如唯真，名真勝義。【0303a09】語譯

《唯識述記》這一段文句的意思如下：

【這是論主玄奘大師反問安慧法師：「依照安慧、清辨你們的說法，也應該可以這樣說：『真如與諸法既然非一亦非異，那麼真如也是應該是假有的法相。』因爲真如也好像是種子一般啊！」但是真如其實只是阿賴耶識這個第八識心法的體性，與阿賴耶識這個法體不一不異；就像前面已經解釋的那樣，所以可以這樣來作譬喻。這是反過來質難清辨與安慧等人的邪說。假如他們返身回救而這樣說：「真如也是假名施設，因爲真如不起作用的緣故，就好像是空中幻現的花一般。」如果准許他們自己的說法可以成立的話，那麼佛法中也就變成沒有真實的勝義諦可說了；真勝義諦如果可以假有、是沒有真勝義諦的話，那又是依據什麼道理而有你們二乘人所说的世俗諦呢？那又是如何可能會有無餘涅槃的修證呢？這樣一來，又如何能夠有造作福業、修學諸法而求成佛等事呢？五蘊、十二處、十八界等法，是通於大乘真諦與二乘俗諦的，真如唯是第八識的真實性，名爲真勝義。」所以安慧所说的真如，與他自己所说的意識種子即是意根，不須別有阿賴耶識心體作爲意識種子所依止之處所，都是虛妄的說法。

《成唯識論》接下來又辨正云：「然諸種子，唯依世俗說爲實有，不同真如。種子雖依第八識體，而是此識相分非餘；見分恆取此爲境故。」語譯如下：「然而一切法的種子，都是依世俗現象界而說爲真實有，不同於阿賴耶識所顯現的心體的真實如體性實有不壞。種子雖然依附於第八識心體而現行，但卻是阿賴耶識心體的相分，並不是別有種子，也不是別有其他的法可以名爲種子；因爲七轉識等見分，是恆常不斷的執取阿賴耶識心體的種種功能差別現行的法相，作爲七識心所緣的境界的緣故。」

《唯識述記》就此段論文註疏曰：「此種雖依異熟識體，即是依於自體分也。亦非見分，見分一向緣前境故，是自體分，義用別故，非受熏故。此言種子依識自體，自體即是所受熏處，不可見分初受餘熏，種後便依自體分住。此論依附，即依自體；若據別攝，即相分攝，非見等攝；即是見分緣自證分差別功能，以爲相分；非是緣於自證分體。若不爾，即無證自證分。又說「見分但緣外」故。何故不是自體分攝？論：「見分恆取此爲境故」，述曰：此（「見分恆取此爲境故」一句乃是）護法釋，見分恆緣故是相分，即是（第八識之）識體功能義分，故成相分；真如亦是識之自體，應爲相分，真如是識實性攝故。既稱無相，不同種子，種子非是識實性故，故爲相分。真如但是識之性攝，體實無相見分，唯不緣識自體。」

語譯如下：「這些種子雖然是依止於異熟識心體而存在，其實即是依止於自體分上

啊！也不是依止於見分上，因為見分一向緣於面前所對的境界相故，而且見分正是意識心的自體分，不論是在真實義上面來說，或者是在作用上來說，都是有差別的緣故，而且意識心等六識都不是受熏的法，因為都不是受熏的法所以不能持種的緣故，所以不可說見分即是相分種子。這就是說，種子依止於第八識，以第八識為自體，這個第八識自體就是所受熏之處，當然不可說見分初受種種熏習之後，所熏習的種子隨後就依止見分意識自體而住。這是討論種子依附的道理，即是說種子依止於自體第八識；如果是依據別種層次所攝的相分正理來說，那就應該說意識種子與現行都是相分所攝，而不是見分等法所攝的了；這也就是說，見分緣於自證分的差別功能作為相分，並不是緣於自證分自體，如果不是這樣的話，就不可能有證自證分的了，而且經中也說見分只緣於外境的緣故。此「見分恆取此為境故」一句，乃是護法菩薩的解釋，因為是見分所恆緣，所以說是相分，是從識體功能的道理上來說，所以說是相分；真如也是阿賴耶識的自體，應該也是阿賴耶識所顯現出來的相分，因為真如是阿賴耶識心體顯示的真實性所攝的緣故，所以說真如是阿賴耶識心體的相分。真如既然稱為無相的法，不同於種子是有相的法，種子不是第八識顯示的心的真實性故，而是第八識所出生的功能差別故，所以真如是第八識的相分——是第八識心體所顯示的第八識自身的真實與如如的體性。然而真如只是第八識的自性所攝，所以真如本身其實沒有見分與相

分，真如只是第八識心體的相分，而且也是唯有一個無爲法性而沒有作用，不能生任何一法，不能緣一切法，也不能返緣於第八識心體。」

換句話說：「這些種子（譬如意識的種子與意根的種子）雖然是依附在異熟識——阿賴耶識——心體上出現，其實就是依附在阿賴耶識心體上所顯現的相分啊！這些種子也不是見分，因爲見分一向都是攀緣前來所說的種子現行所顯示的相分的緣故，這些種子是異熟識——阿賴耶識——自體的相分，真實義與所顯現的作用還是有差別的緣故，阿賴耶識心體的自身種子，是不會受熏而改變的（阿賴耶識所含藏的七識心的種子才會受熏而被改變）。這就是說，種子依附於第八識自體，第八識自體即是所受熏的處所；不可以說見分初受其餘的熏習，成爲種子以後就依意識自體所在而住；這裡所討論的依附，就是說依於第八識體；如果是要根據別的說法爲準，那麼種子就是相分所攝的了，不是見分所攝的了。也就是說見分緣於自證分的差別功能作爲相分，並不是緣於自證分體。如果不是這樣的話，那就不可能有證自證分了。而且經中也說見分只緣外法的緣故。這句「見分永遠攝取此第八識爲境界」的話，依據護法菩薩的解釋，因爲是見分的永遠所緣，所以說是相分，也就是第八識自體所顯示出來的功能的意思——顯示第八識的種種功能——所以說是相分。真如也是第八識自體所顯示出來的法性，所以也是相分。真如只是第八識心體的法性所攝，真如自己其實沒有相分與見分（真如是第八識的相分，

所以沒有自己的相分)；六根、六識、六塵都緣於第八識自體，但是就只有真如不緣於第八識自體，因為真如只是第八識所顯示出來的相分，所以真如自己沒有相分、也沒有見分，所以完全沒有作用。即使證悟後的賢聖現觀真如時，也會證實這一點：十八界都緣於阿賴耶識心體而運作，意識心與意根可以和合緣真如法性和現觀真如法性，但是真如卻沒有見分、也沒有相分，所以真如既不緣六塵外法，也不緣十八界法，也不緣阿賴耶識，也不返緣自己，也不能出生任何一法，因為真如只是阿賴耶、異熟、無垢識的相分，只是第八識心體所顯示出來的第八識清淨相而已，並不是實體法，除非以真如之名來代稱第八識心體時。」

由這一長段《成論》與《述記》的破斥中，以及較為明白的白話語句說明中，即可了知一項事實：安慧等人是千方百計要破壞第八識正法、想要否定意根存在的事實，他們的本質，其實是身披大乘法衣而又想盡種種理由，想要達成「否定大乘第八識正法」的二乘種性的破法者；所以他們千方百計的想出種種理由，來否定意根與第八識如來藏的確實存在，以免別人問起他們有沒有實證第七、八識時的尷尬。但是聖玄奘菩薩及窺基菩薩，在《成唯識論》與《唯識述記》二論中，都已經將安慧等人的邪說破斥過了。如果是久學菩薩，即使尚未通達大乘見道的智慧，只要有了初悟阿賴耶識所得到的根本無分別智，又具備文學涵養而沒有文字障的話，就都不會相信安慧、陳



那等人的邪說論著；只有尚未通達大乘見道的「新學菩薩」，又不懂因明的道理，加上沒有文學涵養而被文字障障住的人，才會信受安慧的邪見；因為他們沒智慧，所以看不出安慧的論著中確實有許多的邪謬；因為他們沒有文學涵養，讀不懂安慧的論中在說什麼。

如果是通達位的菩薩，又有中國文學涵養的話，根本就不會信受安慧、陳那：等人的論著；因為通達位的菩薩們，見到安慧在論中否定阿賴耶識，以及否定意根的說法，這些通達位的菩薩們爲了維護正法，尙且要破斥安慧與陳那：等人，何況會信受他們？更不可能取來弘傳、誤導眾生！所以，只有「無智」的「新學菩薩」，才會信受安慧的《大乘》廣五蘊論》邪說，取來誤導學人。如果因爲誤信安慧邪說而誹謗說：「第八阿賴耶識是生滅法」，這個人可就是愚不可及的人了，誰都比不上他的愚癡！

平實對上面這一段文字的註釋疏解，還沒有證悟如來藏的人，大多是讀不懂的；只有少數人能懂字義表面上的意思，那是因爲過去世曾經熏習唯識種智的緣故。已經證悟如來藏的人，如果還沒有長時間的進修一切種智的話；或者悟後不能生忍，而否定阿賴耶識的人，讀了以後也都是無法懂得這些真實義的。所以上來這一段窺基大師的註解，以及平實的語譯和補充，都不是爲那些過去世不曾熏習唯識種智的新學菩薩說的；也不是爲那些還沒有證悟的人而說的；而是爲了那些過去世曾熏習過正確的唯

識種智的久學菩薩，也是爲了護持那些真悟之後能夠生忍不退的佛子們而說的；更是爲了宿具福德善根，並且真悟之後能夠勇猛進修一切種智的人而寫的；期望攝受他們永不退失，乃至能夠幫助他們進一步深入一切種智中。

讀者如果讀過以後，覺得太過深奧難懂的話，不必因此而生起煩惱；只需持之以恆，努力研習、思惟，久之自然漸漸能懂，只是不能現觀而已。如果能夠勤求證悟——但必須是在真善知識的指導下自參自悟而不是求人明說聽來的——否則永遠都是無法真正讀得懂的。因爲在這些辨正法義裡面，有些法義是不允許說得太過明白的，否則阿賴耶識心體所在的密意，就會被洩露而遭致明聞的人心生懷疑，而加以公開或私下的否定，就會使明聞密意的人不知不覺的成就謗法的一闡提重罪；也會因此而成就虧損如來的重罪，因爲他也將會爲別人明說如來藏所在的密意，經中說這就是虧損如來的重罪，將來捨壽之後必定會下墮地獄中，不得不接受長時劫而且是尤重的純苦，爲了避免害人的緣故，所以不許明說密意。

還沒有證悟的人，雖然不一定能讀得懂這本書中的法義辨正，但是也可以從這本書中所列舉的 玄奘菩薩、窺基菩薩、指出安慧、陳那……等人的破法行爲的法義辨正中，知道大藏經所收錄的某些論著是絕對不可信受的；從此以後，對於安慧、陳那……等人否定阿賴耶識、破壞佛教正法的虛謬說法，就可以遠離；不再隨著安慧……等人

的破法行爲，去誤引安慧的《大乘廣五蘊論》的邪見，用來誹謗說「阿賴耶識是生滅法」；因此就可以免除不小心誹謗了義微妙正法的大罪，這就是平實在百忙中，特別要辛苦地寫作此書的另一重要的緣由：避免佛門四眾弟子誤信安慧、般若趨多、陳那、清辨等人的邪說，而在無意之中誹謗了正法，無意之中破壞三乘菩提根本所依的第八識如來藏心。也期望藉著此書，能使那些正在宣揚阿賴耶識為生滅法的邪見破法者，能夠明白真理實義，因此能夠幡然悔悟，趕快懺悔以前所作誹法破法的大惡業；經過長時間的懺悔以後，將來得見好相時，地獄業就可以消滅。如果能夠達到這些預期的結果，平實寫作此書的辛苦，就算是有了報償，就沒有白費力氣了。

既然經教聖言量中，都說一切法的種子，是由阿賴耶識心體所執持的；既然一切證悟的菩薩們所造的論著中，都說一切法的種子是由阿賴耶識心體所執持，都說六識心的種子不是由眼等五根所執持，也都說不是由意根所執持，安慧等人怎麼可以說「眼識是以眼根為主」？怎麼可以說「眼識是由眼根所出生」？又怎麼可以說「眼識的種子就是眼根」？又怎麼可以說出……等邪謬的主張？所以安慧等人絕對不可以像他的《大乘廣五蘊論》那樣的妄說「意識以意根為主」，不可以妄說「意根能出生意識」，不可以妄說「意識的種子就是意根」。因為眼根乃至意根，這六根都是從阿賴耶識心體所出生的法啊！因為只有阿賴耶識心體才有執持一切種子的功能啊！意根與眼等五根

都沒有執持任何種子的功能啊！而且六根與六識都各有自己的種子含藏在阿賴耶識中啊！不可以把六根取來當作六識的種子啊！

所以安慧在《大乘廣五蘊論》中，主張「眼識以眼根為主體」，主張「眼根能出生眼識」；乃至主張「意識以意根為主，意根能出生意識」，都是虛妄說法，目的只是在證明他的只有六識而無第七八識的主張，想要使人相信他的《大乘廣五蘊論》的邪見是真實法。所以安慧造論的目的，是想要證明他這個主張正確：意根與阿賴耶識都是假名施設。所以就主張法界中其實並沒有意根與阿賴耶識，主張意根與阿賴耶識都是從意識中細分而有的；藉此而成立大乘法不是真正的佛法的謬論，證成他所主張的二乘所說只有六識、十七界的法才是正確的佛法。

像安慧這樣邪謬的《大乘廣五蘊論》，如何可以取來作為弘法的教材而誤導眾生呢？以這種邪論來說法時，就必定會抵制世尊所說經教中的正法，否定世尊所說能持一切種子的萬法根源的阿賴耶識——將恆而不審的阿賴耶識心體誣謗為生滅法——就會使得三乘菩提正法成為妄想法，或是墮於斷滅見的本質中。弘傳這種安慧邪法的人，當他們口中說出阿賴耶識是生滅法的時候，只需將這一句對懂得佛法的人說上一遍，便已成就破壞正法、誹謗正法的大罪了；如果更大膽的出書否定阿賴耶識，那就更是嚴重的無間地獄罪了。如果沒有智慧判斷，而去支持或贊助那些弘揚邪論的人，或是

自己親身去一起否定阿賴耶識，就是共造破法惡業的大愚癡人，就是共同成就破法惡業的人；未來世的種種不可愛的尤重純苦長劫異熟果報，都須自作自受，沒有人能救得了他們。

這種人如果想要往生西方極樂世界的話，也是不可能的；因為淨土三經中早已經說過了：誹謗大乘方廣諸經的人，最慈悲的西方極樂世界阿彌陀佛，也是不肯加以攝受，而將這種人排除在極樂世界以外的。這在《觀經》裡面有確實的、明文的說明。因為方廣諸經講的都是第八阿賴耶識的法義，因為方廣諸經都以第八識為體而宣說一切種智的；所以否定第八阿賴耶、異熟、無垢識的人，就是誹謗方廣經典的謗法者。

《觀經》說：即使是五逆十惡的大惡人，都可以下品往生極樂世界，唯獨將誹謗方廣經典的人排除在外，不攝受這種謗法的人。而且方廣諸經中所說的真如或者如來藏，已經明說是第八阿賴耶、異熟、無垢識。所以如果想要獲得最慈悲的阿彌陀佛的攝受而往生西方極樂世界，更不應掉以輕心，絕對不可否定阿賴耶識而謗為生滅法，這種人是阿彌陀佛所不歡迎、所不攝受的人！因為極樂世界阿彌陀佛所講述的法也是無生法忍，而無生法忍的內容完全是以第八阿賴耶、異熟、無垢識為中心的一切種智，如果有人否定了祂所說的正法，卻想要往生到祂的世界，祂如何可能接受呢？所以，法蓮師以《如來藏與阿賴耶識》一書公開的否定了第八識——阿賴耶、異熟、無

垢識——的一切種智妙法以後，實質上已經成就誹謗方廣諸經真實義的了，已經公然違背彌陀世尊的大願了，卻還大膽的想要求生西方極樂世界，那真是愚癡妄想啊！佛門四眾中的淨土行者，對此更應該特別注意、特別小心才是！千萬不可人云亦云的不小心就謗了方廣經典所說的正法！

## 第八章 安慧妄言識無見分相分

安慧等人，妄自主張說：八識心王中的所有識，都沒有見分與相分。但是這種說法，不但是違背教證上的聖教量，也是違背理證上的實證的，所以窺基大師在他的《成唯識論述記》中，有這樣的破斥：〔述曰：此第四計，即是經部、覺天等執。經部師說：「佛說五蘊，故離心外唯有三心所：一受，二想，三思。更不說餘心所名蘊，故離三外更無餘所。」 覺天所執亦依經：「故經說三法和合名觸，乃至廣說。」又說：「士夫六界染淨由心，故無心所。」彼說：「唯有受及想、行、信、思等心，更無餘法。」隨心功用立心所名，亦恐違至教，故說無心所。如上所說四種計執，初之二種，小大二乘，執境執心非無非有；後之二種，大小二乘，執心執所，非多非異。然清辨計「總撥法空」，為違中道，強立唯境：「諸心所現即是唯境，有何心也？」 順世外道亦立唯有四大種色。若依此義四句分別：清辨、順世，有境無心；中道大乘，有心無境；小乘多部，有境有心；邪見一說，都無心境。總是第一別敘計也。又四句分別，有見無相，謂正量部師，不作相分而緣境也；有相無見，謂清辨師；相見俱有，餘部及大乘等；相見俱無，即安慧等。又有別解，如樞要說。〔0236c201〕

語譯如下：【這第四種的誤計，就是「經部師」和「覺天法師」所執著的虛妄見。經部師等人這樣說：「佛曾說過有五蘊，所以除了心這一蘊以外，就只剩下三個心所法

了：一受，二想，三思。佛並沒有另外再說其餘的心所法名之爲蘊，所以除了受想思等三法以外，絕不可能另外再有別的心所法了。」 覺天等人的執著，也是依止經典而誤會經典之後，所產生的說法：「所以經裡面說，根塵識等三法和合名爲觸，乃至廣說意根、法塵、意識三法和合名之爲觸。」又說：「世間的士農工商等人六界會有染淨，都是由於心的緣故而有，所以並沒有『心所』的存在。」他們說：「只有受和想、行、信、思等心，此外就不可能再有任何其他的心所法了。」他們是依隨著六識心的功用而建立心所法的名稱，又因爲恐怕違背佛的至理正教，所以就說「除了心以外，並沒有心所法。」 如上所說的四種誤計和執著，最前面所說的那兩種，就是小乘與大乘中的部分人，執著實有境界、實有心意識等心體，認爲心外境界與意識等心體都是非無亦非有的；後面的那兩種，是大小二乘中的某一部分人，執著實有六識心及執著實有心所法：不能說是多法，也不能說心與心的功能不是不同。但是清辨論師他們卻是誤計佛語之後，誤以爲一切法都是緣起性空，所以就總撥一切法都空；他們爲了要破斥大乘的中道法，就堅強頑固的建立唯境的思想；而說「諸心所現即是『唯境』，還有什麼『心』可說呢？」 至於順世外道，他們也建立說：「一切法都是只有四大種所造的色法。」如果依照這種道理而作四句分別的話：清辨、順世等人，屬於「有境無心」；一分誤會中道正理的大乘人，則是「有心無境」；小乘多部，則是「有境有心」；



至於邪見一說，就撥無一切法，落在「惡取空」中，不但說是沒有心可說，連外境也都是不存在的。這一些，總是第一種另外敘述的誤計邪說。如果再另外作四句分別的詳細的說法，那麼，「有見分而無相分」的說法，就是指量部的那些論師們，他們不建立「相分」而直接由心體緣於外境；至於「有相分而無見分」的見解，那是指清辨論師等人；主張「相分與見分」皆都有的，則是小乘其餘各部，及大乘中誤會佛法的那些人等；主張「相分與見分都是沒有」的，那就是安慧、陳那等人。還有另外別的說法，猶如《樞要》中所說的那樣。】由這一段歷史文獻的記載中，可以證實一件事：當年想要尋求一位真正證悟的人，就已經很不容易了，何況末法的現在？何況去聖更遙的現在？所以當今之世，證悟者少，錯悟、未悟者多的現象，也是理所當然的了；所以當今之世，如果只有極少數人是真悟者，當然也是正常的現象，因為自古以來本就如此，不是現在才這樣的。

那麼為何 窺基菩薩會有這一段辨正之《述記》文句呢？這是因為在《成唯識論》中，玄奘菩薩對安慧等人的邪說，曾經有這樣的開示：【又為開示謬執我法、迷唯識者，令達二空；於唯識理，如實知故。】因為這一段文句，本來就是明指安慧的過失而說的，因為造論時被 窺基菩薩所勸止而沒有指出安慧的姓氏，就無法產生破邪顯正的良好效果，而使得安慧的邪說在中國當時繼續弘傳，導致正法不能彰顯，所以 窺基

菩薩爲了補救自己「勸止 玄奘菩薩指名道姓的過失」，才有前面這一段註解。乃至今時，印順法師還把小乘法師安慧的這部邪論列入各大佛學院所必修的課程中；所以平實還得把當年窺基大師對安慧的辨正論文，重新再舉示一遍，重新再加以白話語譯及宣示，以此護持正法不被安慧……等人的邪說所壞。

對於 玄奘菩薩的這一段開示文，窺基菩薩註解云：「述曰：自下第二「令達二空、證唯識性」，此即先敘所爲外執。「開」爲初開，「示」爲久示。諸内外道俱起邪智，不知正知故，謬執我法；於二空門真俗二法唯識真理，不能了達；無明所盲，殊不正確，名「迷唯識」。爲令達空，方乃造論。「者」即假者，迷謬人也。論：「於唯識理，如實知故。」述曰：此即正述達空，所以爲外道等開顯此文，爲内道等演示此義，令於唯識如實了知，不生邪智謬執我法。或内外道我法邪知，示令正知，故名爲「示」。於唯識理全未能知，開曉令知，故名「開」也。智稱正理，名如實知；此約小乘及外道解。若大乘中諸「空見師」，唯識亦名「謬（唯識）」，影互顯也。此中說有謬執我法，令謬不生，意在空、證唯識性，故與第一所說有殊。又以真如名迷悟依，迷真如故謬執我法；除迷令悟故與前殊。又如樞要說。」

基大師的這一段文句，語譯如下：「自這一段成論的文句以下，是第二個部分：爲了使得内外道都能通達人空與法空，證得萬法唯識的正義。」也就是前一段成論文句

所說「爲了外道的邪謬執著而寫造成唯識論」的意思。「開」的意思是說「第一次打開來」，「示」的意思是說「長時間的顯示」。我師父玄奘菩薩所以要著作《成唯識論》，其目的乃是爲了這些原因：因爲佛門內道中人，以及外教的外道中人，都一樣的產生了邪惡的智慧，由於不正知佛法的緣故，所以虛妄的執著「五蘊中的某一蘊裡面實有常住不壞的我」，或者實有常住不壞的法性。這些內外道的修行者，對於「人我空」與「法我空」這兩門的真實義，也就是說對於大乘真諦的了義法，以及對於二乘俗諦的方便法，其中所具有的萬法唯識的正理，不能夠了知與通達，被無明瞎了法眼，完全不能真正的理解萬法唯識所生的道理，這些人就稱爲「迷惑於唯識正理的愚人」。爲了能令這些二乘愚人和大乘中誤會佛法的「惡取空」的誤會中觀的邪見者（編案：即是當年的安慧、清辨、月稱：等人傳承下來的藏密應成派中觀見的祖師寂天、阿底峽、宗喀巴，以及現在的達賴喇嘛、印順法師、昭慧法師……等人，否定一切法，總說爲空——一切法空、一切法緣起性空而無第八識如來藏，使得無餘涅槃成爲斷滅境界的邪見），能夠如實的了知萬法唯識的正理，所以才會寫作《成唯識論》。

我窺基法師申述《成唯識論》的真義曰：《成論中所說「於唯識理如實知故」一句的意思，就是明確的說明：要使大眾了達空性的真正境界，所以才會爲了外道等人開顯《成唯識論》等文句的真義；爲了佛門內的修行人詳細的演說這個「萬法唯識」

的道理，使佛門中人能於「萬法唯識」的正義如實的了知，不會再產生邪惡的智慧，而謬執於五蘊中的某一蘊爲「常住我」，或者執爲常住不壞的法性。「智慧如果能與正理對稱的話，就叫作如實知」，這句話是爲小乘人及外道而說的。如果是在大乘法中墮於「一切法空」邪見中的那些空見師——也就是惡取空的安慧及月稱等應成派中觀學者——依他們所說的邪理，就會誤認爲「唯識的法教也是錯誤的」。》》》

所以玄奘菩薩以這句「於唯識理如實知故」，作爲與小乘人及外道比對的影子，來相互彰顯「小乘、外道與大乘惡取空邪見者互相間的差異性」。這段成論文句中說「有的人虛謬的執著常住我與常住法，應該使他們的迷謬不再生起」，這句話的意思，是在使他們了達心外的萬法皆空，使他們證得「萬法唯如來藏識所生所顯」的「唯識性」，而不要落在意識我上面；這是從另一個方向來說，所以和前面第一種的說法有些差異。而且，阿賴耶識所顯示出來的真如法性，是迷惑者以及開悟者的所依——迷悟依（證得阿賴耶識心體時能現觀阿賴耶識心體的真如性，就稱爲開悟，即是證真如；不能證得阿賴耶識心體時，則不能現觀阿賴耶識心體的真如性，就稱爲迷而不悟的人。所以開悟者或者迷昧者，都是以是否已經親證阿賴耶識心體所顯示的真如性，作爲分判有悟未悟的所依標準，所以說真如是「迷悟依」），迷昧於第八識心體的真如性的緣故，就會虛謬的執著於眾生的五蘊我和種種八識心王所生的萬法；這是方便施設，想要使那些迷昧萬法唯識正理的

人除去迷惑，使令開悟萬法唯識，使令親證阿賴耶識所顯示出來的真如性，使令證得一切染淨法皆是唯如來藏識所生所顯的正理，所以和前面所說的道理有些不同。另外還有部分法理，猶如《樞要》中所說。

《成唯識論》中又說：【復有迷謬唯識理者。】語譯如下：【另外還有一些「迷惑、誤解」萬法唯識的正理的人。】

窺基大師在《唯識述記》裡面註解這一句話說：【此四計中第一、第四，名「迷唯識」，全不解故。第二、第三，名「謬唯識」，邪分別故。清辨計言：「若論世諦：心、境俱有；若依勝義：心、境俱空。經中所言唯心等者，識最勝故，由心集生一切法故，非無心外實有境也。】（0236c15）

基大師的開示，語譯如下：【這是四種誤會唯識正理而加以誤計和執著的人裡面的第一種人和第四種人，名為「迷唯識」，因為他們對唯識正理完全不能理解的緣故。第二種和第三種人，名為「謬唯識」，因為他們雖然有研究唯識正理，但是卻對唯識正理產生了錯誤的分析理解的緣故。清辨論師誤會唯識正理而產生了誤計與執著，清辨論師這樣說：「如果要議論世俗諦的話：心與外境是全部都實有的。如果是依照勝義諦來說的話：心與外境是全部都空無所有的（撥無一切法的一切法空說，與印順、藏密黃教的主張相同）。經中所說的『三界唯心』等法義所說的道理，是因為心識最殊勝的緣故。由於

心識能蒐集產生一切萬法的緣故，所以心識以外的外境五塵是實有境界。」

基大師所註解的這一段開示，正是指明清辨等人誤會「萬法唯識」的真正義理，妄謂「心外實有五塵境界」也。殊不知一切人之意識覺知心所觸知之五塵境，其實都是自心阿賴耶識假藉外五塵所變現的內相分五塵境；所有眾生的覺知心，從來就不會接觸過第八識所變的內相分五塵以外的外境五塵。從佛法實證上所現觀的實相般若智慧，來觀察這個事實：覺知心既然從來都不會觸及外境的五塵，所觸及的五塵都是自己的阿賴耶識緣於五色根、外五塵而變現的內相分；既然覺知心根本就沒有接觸到外境，對覺知心而言，所觸都是自心阿賴耶識所變生的五塵內相分，那怎麼可以說外境是真實有的呢？

《成唯識論》中又說：【或執外境如識非無。】語譯如下：【或者也有人執著說：外境如同意識覺知心一樣，並非不存在的。】這就是「說一切有部」——薩婆多部——的迷惑和執著。窺基大師在《唯識述記》中註解這一句話說：【此第一計，薩婆多等，依說十二處密意言教，諸部同執「離心之境如識非無」。彼立量云：「其我所說離心之境，決定實有；許除『畢竟無心、境二法』，隨一攝故，如心、心所，此皆依經說有色等。】（0236b26）

語譯如下：【這就是第一種錯誤的認知與執著，就是薩婆多部的論師們，他們依於

阿含部經典所說十二處密意的言教，不能如實的理解，所以都同樣的執著：「在覺知心以外的五塵境界，如同覺知心意識等，是在現實上存在的一樣，都是實有的。」他們這樣建立外五塵爲「真實有的境界」而如此說：「那個十二處的『我』，所說的心外的五塵境界，是和六識心一樣決定實有的。」因爲他們准許排除『畢竟沒有心與境這兩種法』，隨說「心、境」中的任何一法，他們認爲都是可以成立的緣故。就好像是阿含中所說覺知心與心所法等，這都是依阿含諸經而說『心外實有色法等五塵』。

這意思就是說，在小乘法中，薩婆多部與清辨等人都說：在覺知心外，實有外境五塵存在而被覺知心所觸知；對於大乘唯識經典中，佛所說覺知心所觸知的五塵其實是阿賴耶識藉外五塵而變現的內相分五塵，他們不肯接受。但是他們其實不懂阿含部的經典中，佛所說的密旨，其實不懂萬法皆是唯識所生所顯的實相，所以說他們對萬法唯識的正理，是完全不能理解的。也由於這個緣故，佛在初轉法輪的阿含期，宣說四阿含的二乘解脫道時，凡是講到第七識意根時，都不作解釋，最多只說到「意、法爲緣，生意識」；至於第八識阿賴耶，更不明說，只是說滅盡十八界後的無餘涅槃位中有本際、有我，而不說那個「本際、我」就是第八識阿賴耶——異熟識。

其實阿含部的經典中也曾密意說到：眾生所觸的五塵，其實都是自心阿賴耶識所變現的。只是那些二乘聖人不懂佛語中的密意言說；而且，佛因爲不得不觀察根機

而作不同施教的緣故，所以依隨機門而演說二乘法解脫道，所以不為那些二乘定性人解說第七、八識心體。所以在因機施教上，佛不對二乘定性人細說第七識意根，也不對他們宣說第八識阿賴耶——異熟識；但這樣說，並不表示佛在四阿含中不曾宣說過第七識末那與第八識阿賴耶，其實還是曾經說過的，只是因為密意而說，而且都是一言之下便帶過去了，所以只有少數迴心大乘的大阿羅漢才能聽懂，所以那些定性二乘聖人聽不懂，就以爲佛在阿含期中不曾說過第七、第八識。

由於這個緣故，所以才會有**清辨論師**：等人誤以爲覺知心所接觸到的五塵確實是外五塵，所以才會有古時的**安慧**、**清辨**、**月稱**、**寂天**、**阿底峽**：之流，破斥第八阿賴耶識；才會有今時達賴、印順、昭慧之流，妄言「佛說第七八識是方便說，第七八識是從第六意識細分而出者。」彼等古今諸人如此主張。由有如是邪見故，**安慧**、**清辨**、**陳那**：：等人便將第八識也歸類在五蘊生滅法中。如果有人願爲安慧遮醜而消除他的邪見惡名的話，可以這樣爲安慧圓謊而宣說正理：「第八識心體的阿賴耶性應該滅除，然後改名爲異熟識，所以用『廣』字將阿賴耶識攝在『廣五蘊』中，這樣說阿賴耶識也是應該滅除的，這樣也是可以說得通的。」這樣爲安慧的《大乘廣五蘊論》圓謊遮醜，那純粹只是好心顧慮安慧法師的面子，其實都是方便說，並不是究竟說；因爲安慧所造《大乘廣五蘊論》的本意並非如此，論文具在，尚可查稽，證實平實所說不



虛，不曾一言半句誣蔑冤枉他。也因為阿賴耶識這個心體，是「體恆常住、永遠不滅」的，直至佛地時將阿賴耶識心體改名為無垢識，仍然還是常住不滅的；並且是任何人都無法把祂滅除的，乃至合十方諸佛廣大威神之力為一極廣極大之威力，用來毀滅一隻螞蟻的阿賴耶識心體，也還是永遠不能成功的，因為法界中實無一法可滅任何微小眾生之阿賴耶識故，任何有情的阿賴耶識心體永遠都是金剛性而無法加以滅除、無法加以消滅故。

玄奘菩薩在《成唯識論》中又說：【或執諸識，用別體同。】語譯如下：【或者是有人妄執說：從第一識到第八識，只是因為作用不同而分別施設罷了，其實還是同一個第六意識。】聖玄奘菩薩在論中這一段所舉示的這種妄執者所說的法，就是大乘法中一類性空宗派、性空唯名派等凡夫菩薩的妄執，這就是指成實宗及三論宗等弘法師；他們常常錯誤的引用經中佛語，錯誤的引用龍樹菩薩的《中論》文句，來證明自己的說法正確，常以小乘經的義理來解釋大乘般若方廣及唯識諸經的義理。現在的印順法師就是如此，他的追隨者昭慧、星雲、證嚴等人也都是如此；古時的阿底峽與宗喀巴也是如此，所以宗喀巴在他的《菩提道次第廣論》中所說的法，也是以誤會了二乘菩提的「緣起性空」，來解說大乘菩提的般若空性，所以極力否定如來藏正法，極力否定唯識一切種智的增上慧學，將證悟般若以後才能修學的、能令人成就究竟佛道的一

切種智唯識增上慧學，貶爲般若中觀總相智、別相智之下的方便法門。

他們有時也這麼說：「經中佛說：『元依一精明，分爲六和合。』所以眾生的心是只有一個意識心，而分爲眼等六個心來和合運作，所以實際上沒有七與八識；七八識只是部派佛教發展後，將意識再細分以後才有的，佛在世時不曾說過有七八識。」但是，《楞嚴經》「元依一精明」的意思，其實是說：眾生都有的**眼識能見之性、耳識能聞之性**……乃至**身識能覺之性、意識能知之性**，都是因爲無明、虛妄想的熏習緣故，而從如來藏中一一現行，分成六種體性而各自運作；本來只是如來藏一心的精明性而已，卻因妄想與熏習的緣故，現在便有六根所以就有六種不同的心性和合運作而顯示出來。所以楞嚴說「見聞知覺性本如來藏妙真如性」以外，又說六識心的見聞知覺性都是虛妄法，都是從緣而起。這才是經文的真正意旨。所以，六識心都是從如來藏中出現運作，顯示出能見乃至能覺、能知之性；但是這六種心性，雖然都是從如來藏一心中出現而運行，卻與如來藏自心的體性完全不同：正當六識的能見、能聞乃至能覺、能知之性現前時，卻有如來藏的離見聞覺知的六塵外了別的自體性，與六識的能見等性同時現行運作，並非只有六識的能見等性現前運作，所以不可因爲能見等性都是從如來藏中出生，又因未悟而不見另外還有離六塵的了別性的如來藏在運作，就說這能見等六識心的體性即是如來藏，就說如來藏就是這六心的綜合體；只有未悟的人，才

會這麼說的，證悟的人都不會這麼說的。

此外，世尊在轉第一法輪的原始佛教四阿含時期，早已在四大部阿笈摩（編案：「阿笈摩」是梵語「阿含」之音譯）中密意說過有第七識、第八識，只是大乘法中的小乘法師**安慧、清辨**：等論師他們不懂，妄說世尊在四阿含中不曾講過七八識。然而世尊早在四大部阿笈摩中，密意說過實有七八識；這在今天的南傳、北傳四阿含諸經中，都仍然還可以找到明確的證據；平實也會在諸書中，舉證許多了，使得印順、昭慧、星雲、證嚴、達賴：等人都無法推翻。所以，如果有人如此說：「心只有一個，那就是第八識如來藏阿賴耶識，因為無始來的虛妄熏習的緣故，從如來藏中出生了意根及六轉識，因此顯現有能見之性：乃至能覺之性、能知之性，而意根與阿賴耶識也是配合六識能見等性同時在運作，而有八個識在運作，這八個識合稱為一心，名為阿賴耶識（異熟識、無垢識）。」這才是正確的說法，這才是《楞嚴經》中「元依一精明，分爲六和合」的真正意思。如果不是這樣的理解，而說只有六個識，沒有七八識，那就是謗佛謗法之說；如果不依《楞嚴經》的原意，不作如此正確的說法，而說七八識是從第六意識中細分出來的，那也是謗佛謗法之邪說，是嚴重誤會楞嚴的說法。

窺基大師在《唯識述記》中，也對這一段《成論》文句註解說：「此第三計，即大乘中一類菩薩，依「相似教」，說識體一。攝論第四說：「一意識，菩薩計：一、依遠

行及獨行教，遊歷諸境故說遠行，復言獨行無第二故；二、依五根所行境界，『意各能受』教；三、依『六識身皆名意處』教；四、又解深密、瑜伽等，說『如一鏡上有多影像』教；五、如『依一水中有多波喻』教。」此恐違至教，故說唯有一識。有云：「一意識，但說前六識爲一意識。」理必不然，此說八識體是一故。」

語譯如下：〔這是第三種誤計，就是大乘法中的某一類凡夫菩薩，他們依循初轉法輪阿含系列的「相似教」的經典，而主張說六識心體其實只是一個心體，所以便認爲八七六識也只是一個意識心體細分爲三。在《攝大乘論》卷四中曾經這樣說道：「一個意識心，卻被不同的菩薩們如此誤計與執著：第一種人即是依遠行教及獨行教而誤計的人；如何是遠行呢？這是因爲他們所說的法是遊歷於種種境界上而越修越遠，所以說他們是遠行教；又因爲他們說自己的法義獨行於世，說他們的法義才是最正確的法義，並無他宗他派可以和他們比擬的緣故，因爲這樣而起誤計與執著（編案：即是密宗應成派中觀見者）。第二種人就是依於五根所運行的境界，認爲『意識意根各各皆能觸受六塵』的法教，而起誤計與執著。第三種人則是依六識身而觀察之，會歸意根於意識中，說意根就是六識心，依此教法而起誤計與執著。第四種人，他們依《解深密經、瑜伽論》等法教上所說，譬如『依一鏡上有多影像』的教法，而誤計經論真意，而說諸識其實只有一心，就是意識心，依這樣的教法而產生了誤計與執著。第

五種人，譬如依《楞伽經》中所說『依一水中而有多波』的比喻的法教，而誤計六識是同一識。」這五種人，因為這些原因而說「六識都是從一個意識心細分而有的」，但是又因為恐怕違背經中佛所說的至上無謬的「八識並行」的教理，所以就乾脆把八識合說為一個識，而不說是六識或者八識。也有人這樣說：「一個意識心，只說前六識為一個意識，也不必管他六七八等識。」這種理論必定不對，此《成唯識論》中說「八個識的體其實是同一個阿賴耶識心體」而不是同一個第六意識的緣故。」

最後的一類菩薩，就是目前南傳佛法系統中最常見的一種謬執，也是目前藏密應成派中觀的達賴、印順、昭慧、傳道、星雲、證嚴……等人所常說的**唯有六識**的邪見，正是他們誤會佛法的一個大關鍵。古時的藏密黃教宗喀巴、克主杰，以及他們所繼承的阿底峽、寂天、月稱、安慧、清辨等人，都是這一種的邪謬思想。他們常常這樣說：「《楞伽經》中說，六識波浪就是水體，所以六識總括、合而為一，就是如來藏，如來藏就是六識心；所以如來藏只是方便說，其實並沒有別的心體另外存在而可名為如來藏；而第七識意根，也是因為部派佛教的分裂與演變之後，漸漸的發展以後才從意識再細分出來，是部派佛教發展以後才有的，所以在原始佛教中，世尊並沒有說過有意根第七識，也沒有說過有第八阿賴耶識，所以七八識都是方便說，實際上並沒有七、八識存在。所以七八識是佛滅度後，分裂的部派時期，從意識的細分中漸漸發展演變

而成的，其實都只是意識心的細分而已。至於第三轉法輪的方廣唯識諸經，那是佛滅後的菩薩們創造出來，經過長時間的結集而成的，並不是佛親口宣說的正經。」

這就是窺基大師說的「對於經中所說水波喻的誤會者」，正是月稱、安慧、般若趨多、阿底峽、宗喀巴、歷代達賴喇嘛所傳揚的所謂「正法」，也正是現在的印順老法師，在三十歲時自己去繼承藏密黃教的宗喀巴所造的《菩提道次第廣論、入中論善顯密意疏》之後，一生所努力弘揚的破法邪見。他六、七年來細讀平實的種種著作剖析之後，知道自己繼承自藏密黃教的中觀見正是邪見，正是從佛法根源加以徹底破壞的最重罪；所以六、七年來眼見平實寫出二十冊評論他的法義錯誤的書籍以後，一向樂於法義辨正而且不斷摧邪顯正、極爲強勢的印順老法師，雖然今猶耳聰目明，但至今仍沒有任何回應；他的徒眾中，譬如極爲強勢，一向眼裡容不下一顆小沙子，對於評論印順法師法義的任何人都必定加以回應與嚴厲攻擊的昭慧法師，至今也仍然沒有任何公開的文字回應；至今仍然逃避面對平實繼續評論出版的書籍，對人妄言：「我把他的書都丟到字紙簍裡，不屑一讀。」至今仍然不敢閱讀及回應。

如今印順老法師縱使知道自己的法義有嚴重的錯誤，縱使有心改正，但是六十幾年來所培養出來的邪見勢力，已經極爲龐大，成爲尾大不掉的局面，這些人如何可能同意他公開修正？印順老法師如果公開的修正他的法義，而回歸第八識如來藏的正理

時，就等於是將他畢生心血所寫的《妙雲集、華雨集、……》等著作全盤否定，那些一生追隨他倡導人間佛教、而且已經營造出一番龐大弘法事業的人，豈非要全部歸零、從頭再來？所以昭慧、傳道、星雲、證嚴：等人，一定會極力反對，不肯讓他修正原有的邪見；所以印順老法師至今仍然無力改正，也無法回應平實針對他而作的法義辨正、提出任何的辯解或說明。而他的法義隨從者，必定會說：「那只是蕭平實的一家之說，所以我們不屑與蕭平實辯論，不屑與蕭平實辨正法義，懶得理他。」或者以緩兵計來面對大眾的質疑：「我們正在彙整各方的意見，正在會合各方的力量，將來一定會對蕭平實的法義提出辨正與打擊。現在還在整合中，請大家稍安勿躁。」但其實這些都只是空言而無實義，最後也將不了了之，因為他們終究無有智慧能作回應。

也有人這樣的誤會：「楞嚴經說，能見之性、：乃至能覺之性、能知之性就是佛性，就是如來藏。因為別的經中也說，依於一個明鏡而顯現鏡上的種種影像，所有影像都是明鏡所顯示的；同樣的道理，依一如來藏而有六種性用，所以能見之性乃至能知、能覺之性，都是如來藏的體性，所以能見之性乃至能知、能覺之性就是如來藏，就是佛性。」徐恆志、元音老人、上平居士、惟覺法師等人，就是這一類人；這都是誤會《圓覺經、大般涅槃經》真實意旨的人，都落入凡夫隨順佛性的凡夫境界中，都是錯以六識心的知覺性作為佛性的大妄語者；根本就不是未入地菩薩隨順佛性，也不是已

入地菩薩隨順佛性，更不是諸佛隨順佛性，而敢奢言「見性成佛」，而敢以凡夫身廣受供養，未免太大膽了。

這些人也都是誤會《楞嚴經、解深密經》意旨的人，誤以為能見、能覺等六識的體性就是如來藏、就是佛性。卻不知道《楞嚴經》所說的這六種體性，一直都說是「從如來藏中所出生」的，不是從眾多外緣而生的，也不是自然而生的，只是如來藏假借眾緣而出生的，所以說「非因緣生、非自然生」、「本如來藏妙真如性。」意謂都是從如來藏心體中出生的，不是因緣所生，也不是自然而生，所以眼根乃至意根、意識的能見之性乃至能覺、能知之性，都是所生法，都是生滅法；所生之法則是可滅之法故，唯有能生見性、聞性：知覺性的如來藏，才是不生不滅之法；這才是《楞嚴經》中的真實義。現在像他們這些誤會佛法的人，處處皆有，和古時誤會經論的人一樣多；所以窺基大師才會有上面所列舉的這類註解與說明。

《成唯識論》中又說：【或執離心無別心所。】語譯如下：【或者有人執著說：「除了心王以外，沒有心所法可說；所謂的『心所有法』，其實只是從心王的功用上面來假名安立心所法的名稱罷了。」】

窺基大師在《唯識述記》中註解《成論》的這一句話時，這樣說道：【此第四計，即是經部、覺天等執。……餘部及大乘等，相見俱無，即『安慧』等。】語譯如下：【這



是屬於第四種錯誤的計著，也就是經部師、覺天論師等人所執著的錯誤想法。……其餘各部派及大乘中的一部分誤會佛法的人，則是主張相分與見分都是不曾存在的，那就是安慧、清辨、陳那等人誤計與執著的邪見。」

這就是說，古天竺的安慧論師：等人，是因為誤會了佛法，因為不懂萬法唯識的真實義，所以執著說心識的相分與見分都是不存在的。然而，如果安慧的說法是正確的話，那就應該一切有情的眼等六識出現的時候，都將不可能分別顯色、形色、表色、無表色的了，也應該意識不能分別種種的法塵了。那麼這樣一來，有情的動物與無情的植物就應該是同一類，應該都是不能分別、不能了知六塵的。所以安慧主張諸識都沒有見分與相分的說法，其實正是虛妄不實的邪說。

此外，諸識都有相分；且不說阿賴耶識的相分與見分，唯恐洩露賴耶心體所在的密意，使得閱讀者失去了參究過程所應發起的功德與智慧；單說前六識的相分，如果眼識沒有分別顯色等色法的行相，就沒有人能證得眼識的所在，也就沒有人能證實眼識的所在了；但是眼識出現而在了別色塵相的時候，必定都有了別色塵的行相持續顯現出來，由於有這樣的心行的法相存在，而可以證實及體驗祂，所以能使人證知眼識的存在；由這個稍為高深層次的法義上來說，就可以了知眼識的確是有相分的，並不是像在比較粗淺的層次中所說的只有見分。同樣的道理，眼識如此，耳鼻舌身意識也

都如此，都有這樣的了別六塵的心行法相存在，所以都是有相分的；乃至意根也是具有恆審思量的心行法相不斷的在運作，了知意根所在的人，便可以確實的現前觀察到意根的如是心行；既然意根有這種心行的法相存在不斷，當然意根也是有相分的。

同理，前六識與意根等七識心體的相分，既然都是由這六識心體了知六塵的心行的行相，以及意根恆審思量的心行行相而顯現出來，那就表示這七識心體都是有見分的；如果沒有見分，又如何能了知六塵相呢？又如何能生起恆審思量的心行呢？更如何能顯現出這七識心體了別六塵的心行法相的相分呢？而且，意識更有證自證分，所以能返觀自己的行相，所以能返觀眼等五識及意根的行相相分；這樣一來，由意識的證自證分確實存在，也就更明顯的證明了祂的見分與相分必定是確實存在的；所以說，安慧論師等人否定六識心的見分與相分，乃至否定意根與阿賴耶識心體的見分與相分，都是錯誤的認知與誤計，而且是非常離譜的說法，完全違背了大乘一切種智的法界實相正理。

像這種不懂大乘佛法的人，將一些大乘佛法的名相，取來用小乘法的緣起性空法而胡亂解釋一通，已經是很不應該的了；沒想到安慧更把錯誤的想法取來造論，誤導後世眾多的無知眾生，而且冠以大乘之名。如今更有無知的眾生，援引安慧《大乘廣五蘊論》中處處違背佛旨的邪見，用來曲解大乘唯識教的根本大法正理，用來否定如

來藏阿賴耶識，無根誹謗阿賴耶、異熟、無垢識心體是生滅法，已經成就謗菩薩藏的大惡業了。想不到現在竟然還有更無知大膽的人，故意拿安慧這種依據虛妄想所造的邪論作為教材，要求各大佛學院都必須教授安慧論師的《大乘廣五蘊論》中的邪見，用來否定阿賴耶識，用來誤導眾生，用來破壞如來藏正法，自造地獄以容未來無量世的自身，真是愚癡到極點了。

這種惡業，是修學佛法的一切人都想極力避免的最大惡業；如果想要消除這種大惡業的話，只有一個辦法：趕快公開對大眾懺悔改正，趕快對所有曾經聽聞自己否定阿賴耶識的人，一一加以更正；公開對眾懺悔更正之後，還須每日繼續不斷的在佛前禮拜千佛，至誠殷勤的發露自己否定阿賴耶識的罪業，以及至誠的懺悔、永不復作；如此至誠的發誓永不復作謗法惡業，一直要到親見好相，他的破壞根本大法的大惡業的戒罪，才能消滅（所說的見到好相，譬如：佛現身摩頂赦罪、或聞佛所示現的異香赦罪、或睹佛以金光照明己身而赦罪。但觀想所得的好相不算數，因為那只是自己所觀想成功的內相分，並不是真的有佛前來示現滅罪）。依比丘二眾的聲聞戒與菩薩戒的羯摩法來說，如果不見好相，則是謗法的一闡提大惡業未滅，捨壽後必墮無間地獄，親受尤重純苦、而且是「長劫、無間」的最大苦受。

謗菩薩藏是所有世間惡法中的最重罪，因為菩薩藏的所有法義，可以令眾生出離

三界生死苦，也可以令眾生成就究竟佛道；而菩薩藏的法義，正是專講阿賴耶識心體所顯真如法性的法義，也是專講阿賴耶識心體所含藏的一切種子的法義。證得阿賴耶識而發起總相智慧的人，就是證得般若根本無分別智的第七住位菩薩；證得阿賴耶識而發起別相智慧的人，就是證得般若後得無分別智的十住、十行、十迴向位的菩薩；證得阿賴耶識所含藏的許多種子的人，就是分證佛地一切種智而能生忍的人，就是親證無生法忍的聖者，名爲證得道種智的地上菩薩；圓滿具足證得阿賴耶識心中所含藏的一切種子的人，就是證得一切種智的聖者，就是究竟佛，所以阿賴耶、異熟、無垢識就是最究竟、最了義的佛法。

一切種智的所有種子，既然都含藏在阿賴耶識中；成佛所應證得的一切種智，既然都是依阿賴耶識心體而有；一切三賢位的證悟者，一切十地菩薩、等覺菩薩，以及最後身菩薩的證悟成佛，所應轉依的真如法性，既然就是阿賴耶識心體的所顯性；佛地法身所名之清淨法界，既然就是無垢識法身，而無垢識的前身正是阿賴耶識心體，當然阿賴耶識心體就是萬法的根源，就是世間、出世間一切法的本源。而且，二乘菩提所證的兩種涅槃，以及大乘佛果所證的四種涅槃，也都是依第八阿賴耶識心體而施設，只是顯示阿賴耶識在不同階位所顯示的真如法性。而且三德之般若德、法身德、解脫德，也都是依阿賴耶識心體而生、而顯；由此當知一切佛法都攝在阿賴耶識心體

中，當知阿賴耶識心體絕非生滅法。

由如是事實，可見所有佛法的根本，都從阿賴耶識而來；若離阿賴耶識、若滅阿賴耶識、若否定阿賴耶識心體，妄指阿賴耶識心體是有生有滅的法，那麼阿賴耶識心體所含藏的一切種子，就都失去了所依處，也就不可能存在、不可能實有了，也就沒有一切種智可修學的了，也就沒有任何人能夠成佛了，因為一切佛都完全是以一切種智的具足圓滿而成佛的；那他們那些否定阿賴耶識的人，他們的意思一定是說：「佛所說的一切種智妙法，是不實的說法，只是戲論。所以釋迦牟尼其實也還沒有成佛，因為祂說『具足一切種智的人才是真正成佛的人』，但是一切種智事實上是不存在的，因為第八識根本非有，哪裡有第八識所含藏的一切種子的智慧可修證呢？」這樣一來，就成爲否定一切種智、否定世尊的嚴重謗法者，就是誹謗佛虛妄說法的人，因爲他們否定阿賴耶識心體的時候，就必定意謂著佛所說的一切種智是虛妄法了；心體尚且不存在，何況能有心體所含藏的一切種子？更何況能有一切種子的智慧可以修證？更何況能有究竟義上之三德可說？三德函蓋一切三乘菩提故。

既然菩薩藏所說的一切法，都是一切種智妙法；一切種智妙法，卻是全部依附於阿賴耶識心體才有；由淨除阿賴耶識中的二障種子隨眠，才能發顯清淨法界；由阿賴耶識心體中的一切種子之具足證得，而有四智心品之發起；由四智心品之發起，才能

具足證實三德之妙理；而三德卻都依阿賴耶識心體而有，所以，誹謗阿賴耶識心體，誣指阿賴耶識心體是生滅法的人，當然都是謗菩薩藏者。謗菩薩藏的人是什麼罪業呢？《楞伽經》中佛說：謗菩薩藏的人就是一闍提人。一闍提人即是斷一切善根的人，捨壽之後必下無間地獄、長劫受諸尤重純苦；所以說那些無知愚昧，而又大膽妄謗阿賴耶識心體是生滅法的人，都是可憐憫者，吾人都應憐憫之，都應想辦法救護他們，令他們早日回歸正道，早日懺悔重罪，免除後世無量劫的尤重純苦大報。

因為這種人，是最慈悲的阿彌陀佛都不願攝受的人，想要下品下生而生極樂世界，都不可得；在《觀無量壽佛經》中，世尊說這種人是不能往生極樂世界的，因為他們正是誹謗方廣經典的人，方廣經典所說的正是阿賴耶、異熟、無垢識的妙法故。觀經說「五逆十惡的人可以下品下生往生極樂世界」，但是卻說「唯除誹謗大乘方廣經典」，而方廣經典中所說的法都是阿賴耶識心體及所含一切種子的妙法，所以他們誹謗阿賴耶識心體是生滅法時，就是誹謗方廣經典，當然無法往生極樂世界。既然往生不了極樂世界，諸佛世界更不肯收受這種誹謗正法的人，那他們當然只有下墮地獄一途了；所以有慈有悲的人，都應該把這種正理與嚴重後果，告訴他們，讓他們瞭解這個道理，讓他們趕快懺悔，趕快採取補救措施，挽救自己愚癡所造的大惡業。有慈悲的人，都應該想辦法救度他們免墮地獄。

《成唯識論》中又說：「我法分別熏習力故，諸識生時變似我法。」（0001p03）語譯如下：「由於往昔無數劫以來，錯誤分別「實有蘊處界我、實有諸法」的不斷熏習力量為緣，所以六識心出生的時候，就變現出好像確實「有我、有種種法」。」窺基大師針對此一段論文，在《唯識述記》中註解說：「……若安慧解：「七識相應諸心、心所，皆名分別。能熏習故，即由分別熏習種生。」……」語譯如下：「如果依照安慧法師的解釋，他是這樣的說法：「七識心相應的種種心與心所法，都稱之為分別。因為七識心與心所法能熏習的緣故，就由所分別熏習的種子來出生七識心與心所法。」……」

基大師此段文意，是指責安慧等人如此誤執：《七識等心乃是因為無始劫來久曾熏習之故，已有七識心王之熏習種子存在，所以由七識心王之種子變生種種心與心所法。》然而安慧法師此說實有大過，謂七識心現行時，固然能變現似有五蘊、似有眾生我、似有蘊上識上所有種種法；然而此等種子——功能差別——皆是收藏於第八識如來藏中，方能隨緣流注七識心王之種子，再依意根之作意與思心所，然後始有看來似乎是常住不壞我的五蘊出生。不可七識心王之種子寄存於虛空故，不可所熏習的一切種子都寄存在虛空中故；虛空是無法故，不能收存任何一法種子故；虛空是色邊色的緣故，是依物質色法的邊際而施設虛空一名，所以虛空是唯名無法的名詞而已，依於物質邊際而施設有，並無收存種子的作用或功德，不可能收存任何一識的心種，也不可

能收存七識心王無始劫來所熏習的一切有漏無漏法種、業種。而種子是不可能獨自存在的，必須有第八識心體來收存它。

因爲否定七、八識的安慧論師，不肯承認六識心自無始劫以來所熏習的一切法種都收存於阿賴耶識心體中，所以就將阿賴耶識心體攝歸阿賴耶識所生的五蘊中，而說阿賴耶識是生滅法，所以安慧法師主張種子即是根，不承認六根可以和六識並存運作，所以就撥無六根——妄說六識種子就是六根，並沒有另外的六根與六識並行運作；這樣就不需要阿賴耶識心體來收存種子，就不需要阿賴耶識心體來流注五色根的種子，因此他就可以否定阿賴耶識心體，使得佛所說的萬法根源的阿賴耶識的親證，變得不要了；那麼他沒有證得阿賴耶識的這一件事，也就根本不重要了，就不會有人說他還沒有證悟、還沒有見道，也就不會影響到他在當時天竺佛教界中的地位了。但是他這樣的說法，卻是完全違背佛的旨意，卻是從根本上否定了三乘菩提一切佛法中的最勝妙義，卻是使得佛法大幅度淺化的破法行爲。

此外，光是七識心王的種子，也還是不能使七識心王現行的，也還是不能使七識心王在現行以後能夠運作的。因爲七識心王如果沒有和阿賴耶識在一起——沒有阿賴耶識的現行識來配合運作——就不可能成就熏習的功德，就沒有所熏的心體存在，一切善業、惡業、無記業的種子將會隨熏隨失，也就不可能有現在各人異於他人的七識心王



的習性出現來運行；而且嬰兒熏習言語、動作等無記業也不可能成功，將會永遠保持剛出生時的愚癡無智，將會永遠保持在嬰兒狀態而不能作任何事，因為沒有一個持種受熏的阿賴耶識故，而七識心王都不能執持任何種子故，如是正理已經略述於拙著《眞實如來藏》中，至今無人能推翻之，未來亦將永遠無人能推翻之。

所以必定要有另一個阿賴耶識心體，與七轉識同時同處的存在，而且繼續不間斷的配合七轉識而現行運作，才能使熏習結果所產生的種子保存不滅。而且，正當七識心王現行的時候，祂如果想要能夠運作的話，還得要有第八阿賴耶識心體的現行識來配合運作；若無第八識的現行識共同運作，七識心王縱使能夠現前，也是不能作任何運作的。這個道理，還沒有證悟阿賴耶識心體所在的人，是不可能真正理解的；但是一切證悟阿賴耶識心體所在的人，聽了這一句話以後，如果能有智慧的細加觀察，都一定會認同的。所以安慧法師的說法，是錯誤的說法，絕對不正確，也是破壞佛教深妙大法之破法者。有智慧的人，避之唯恐不及，宣稱證量高過平實的楊、蔡、蓮：等人，怎麼還會故意去取那位尚未證得阿賴耶識的安慧凡夫所造的邪論，用來破壞正法，用來誤導追隨他們的四眾弟子？真是令人費解！

所以安慧法師不肯承認是由阿賴耶識執持一切種子，不相信八識心王各有相分與見分，那是純粹以二乘法理的五蘊皆空的隨機門、方便門的出離觀的道理，來理解七

識心王，而且是未曾證得聲聞出離觀，也未證得大乘安隱觀所證阿賴耶識的人所有的虛妄想；所以安慧所造的《大乘廣五蘊論》的本質，其實是以錯會後的二乘人我空的道理，來解說大乘法中所說的五蘊空相的道理；二乘人我空的道理，安慧尚且錯會了，落在斷滅見的本質中，如何能了知大乘法中的五蘊空的真實義？大乘法中所說的五蘊空的真實義，安慧法師尚且嚴重誤會，更何況是大乘般若實相的第八識如來藏空性的妙義，當然更會產生極大的誤會。由此事實觀之，就知道安慧對大乘法無我的道理，有多麼的無知了。

像這樣沒有證悟二乘菩提的人，也沒有證悟大乘般若正理的二乘本質的法師，這樣否定阿賴耶識如來藏的人，這樣妄想的將阿賴耶識心體歸類在識蘊中，將能生五蘊的阿賴耶識歸類在所生的五蘊中，而誹謗阿賴耶識爲生滅法的人，將佛所說本來而有、體恆不滅的阿賴耶識心體，妄說爲生滅法，妄自攝入生滅法的五蘊中，完全違背佛的說法，正是謗法者；依阿含部諸經中的說法：「妄說佛法的人就是謗佛者。」所以古天竺的安慧法師，他這樣的妄說佛法，早就已經成就謗佛的重罪了，更何況他還造論否定阿賴耶識，貶爲識蘊所攝的生滅法。像這樣謗法、謗佛的人所寫的《大乘廣五蘊論》的邪說，又怎麼可以信受呢？所以他否定八識心王的見分與相分的說法，當然也都是不可信的。

又因爲親證如來藏阿賴耶識心體，只是發起般若的總相智而已，只是根本無分別智；八識心王的見分與相分的道理，卻是般若的別相智，屬於悟後所修得的後得無分別智，也是悟後才能進修的一切種智；沒有證得阿賴耶識心體所在的人，無法觀察阿賴耶識的體性與行相，是無法真正懂得這個意涵的；安慧既然否定阿賴耶識心體，妄說是生滅法，顯然他還不會親證阿賴耶識心體，所以根本就不知道阿賴耶識心體是恆而不審的體性，所以才會否定阿賴耶識心體，才會把體恆、常住的阿賴耶識心體，妄說爲生滅法，妄行歸類在生滅法的識蘊中。由此可見安慧等人根本不懂般若正理，那他會依著自己的邪見所創造的《大乘廣五蘊論》的義理，而顯示出處處邪謬、處處違背佛說正理的現象，也就不足爲怪了。

在《唯識述記》中，基大師這樣評論：【難陀等言：「於識所變依他相分，諸聖者等愍諸凡類不知自識，方便假說我、法二言，便於『識變』強名我、法，令彼斷除我、法實執，方便解了離言法性；凡夫依此依他相分，執爲我、法，故說『識變似我、法』言。」安慧解云：「變似我、法，總有二解：一、若世間聖教皆是計所執，世間依八識所變總無之上，第六、七識起執於我；除第七識，餘之七識起執於法，不許末那有法執故。如是總說『執爲我、法』種種別相熏習力故，八識生時『變似我、法，六、七似我』。聖教愍諸有情，說凡愚所計爲假我、法，亦依總無，假說爲別我法；由聞此熏

習，八識生時變似我、法。」又解：「諸識生時『變似我、法』者，即自證分上，有似我、法之相，體變為相，但依他性。依此堅執為『我、法』者方是二分，其『似我、法』不名二分。」以下約喻依他性有故，識所變『似我、似法』是識自體。雖有二解，後解難知（後面安慧的又解，眾生是難以了知其正邪的），前解為勝（前面難陀的解釋是比較殊勝的）。然護法等云：「第六、七識妄熏習故，八識生時變似我法。」安慧釋云：「由七識熏習分別力故，八識生時變似我法，八識之中皆有執故。」〔242c02〕

因為安慧這一段的解釋，非是正說，所以聖玄奘菩薩在《成唯識論》破斥安慧之如是邪說云：「此『我、法』相，雖在內識，而由分別，似外境現，諸有情類無始時來，緣此執為實我、實法。」語譯如下：「此『我相』與『法相』，雖然事實上是在內識上才有的『我與法』，然而卻由於沒有實相智慧的緣故，自無始劫來執為實有的虛妄分別，使得眾生將心中似有非有的外境，誤以為是真實有外境被自己所觸知，所以覺得實有外境顯現而被自己所接觸與覺知；由於這個緣故，諸多有情種類的眾生，自無始劫以來，都攀緣於內識所變現的『我』與種種『法』，執著為真實有蘊處界我、真實有眾生我所觸知的種種法。」

聖玄奘菩薩的意思是說：眾生的五蘊我，以及五蘊所附生、附顯的種種法，其實都是熏習在內識如來藏中執藏著，然後在因緣成熟時，再從內識如來藏心體變現出生

或顯示的，並不是單由熏習的種子獨能變生的。所以安慧所說由熏習力導致八識心王出生在世間的主張，是他一己的偏狂見解；因為第八識心體和無漏有爲法的種子，都不是由別的法出生的，而是自己本來就一直存在的，心體也不是由種子熏習而出生的。也因為六識心熏習諸法之後，必須由第八識心體來執藏所熏習的一切種子；熏習力只是七識心王的能熏性，但七識心王的這個能熏性，卻是從第八識心體所執藏的七識心王種子的流注出來而有七識心王，以及七識心王從無始以來不斷熏習種種法所積集的種子而有的，而且都必定是收藏在第八阿賴耶識如來藏中，才能有這些種子存在的；所以熏習力是不能自己存在的，是必須由阿賴耶識心體收藏而現行的。既然熏習力自己不能存在，如何能促使八識心王——尤其是阿賴耶識——出生呢？所以安慧主張熏習力可以使八識心王出生，然後變現衆生我及一切法，根本就是錯誤的說法。

而且六識心的一切有漏法、無漏法的熏習所成的種子，都是收存在阿賴耶識心體中，所以種子的流注現行都必須由阿賴耶識心體來執行，也都必須依附阿賴耶識的配合運作才能運行；由此可知一切法都由阿賴耶識出生，一切法都依附阿賴耶識的現行識而現行、運行，所以應當說種子是以阿賴耶識為體才對，怎麼可能是由種子出生阿賴耶識心體的呢？那不是很顛倒的想法嗎？安慧就因為有這種邪見，所以主張阿賴耶識心體是有生之法，所以就妄自把阿賴耶識歸類在有生有滅的識蘊中，所以妄說阿賴耶

識心體是可滅之法。安慧就是由這種邪見爲基礎，而寫出《大乘廣五蘊論》的種種邪說謬見來，處處違背世尊的聖教開示。

《成唯識論》中，聖玄奘菩薩又辨正云：「然諸種子唯依世俗說爲實有，不同真如；種子雖依第八識體，而是此識相分，非餘；見分恆取此爲境故。」[008a10]語譯如下：「然而一切的種子，都是依世俗諦所說的蘊處界等世俗法的現行與運作的現象上，而說種子真實有，表示種子不是想像的假名施設，不是唯名無法；但種子只是依世俗法而假說實有，與第八識的真如法性確實存在而永遠不可能被壞滅，這二者還是不一樣的。種子雖然是依附在第八識心體上，但種子卻是阿賴耶識的相分，並不是其餘七識心王的相分；因爲七識心王的見分，是永遠都執取阿賴耶識的功能差別作爲自己的境界的緣故。」

窺基大師在《唯識述記》中註解云：「自下第四，二諦分別。問：真如非假，是勝義有；種亦應然，實有體故。論：「然諸種子」至「不同真如」，述曰：謂此種子唯世俗諦說爲實有，不同真如；真如唯是勝義勝義，種子不然，非唯勝義，亦通世俗，道理世俗故。今顯異於勝義，故說唯依世俗，非不通勝義也。又依瑜伽等，勝義唯一，非安立諦，故種言唯，真唯勝義；據實，種子亦通勝義。又於俗諦中可名實有，推入勝義，虛妄假法；真如隨在二諦皆實，依詮勝義亦是實故。若非安立唯有一種，此即

諦唯，不通真故；若立四勝義，此是實唯，勝義諦中假故。此助瑜伽，會於此等，瑜伽並有誠文同此。此則通說一切有漏、無漏種子，義皆同故。……此種雖依異熟識體，即是依於自體分也。亦非見分，見分一向緣前境故，是自體分義用別故，非受熏故。此言種子依識自體，自體即是所受熏處。不可見分初受餘熏，種後便依自體分住。此論依附，即依自體；若據別攝，即相分攝，非見等攝。即是見分緣自證分差別功能，以爲相分，非是緣於自證分體；若不爾，即無證自證分。又說見分但緣外故。何故不是自體分攝？論：「見分恆取此爲境故」，此護法釋：見分恆緣，故是相分；即是識體功能義分，故成相分。真如亦是識之自證，應爲相分，真如是識實性攝故。既稱無相，不同種子，種子非是識實性故，故爲相分；真如但是識之性攝，體實無相。[0303a17]

語譯如下：【從這裡以下所說的，是第四門中的二諦上的分別說。問：真如並非只是假有的名相，而是勝義上確實存在的法性，確實顯示出阿賴耶識心體的真實性、如性，所以是勝義上確實存在的法性；種子也應該像真如一樣，因爲種子確實有其體性的緣故。……這意思是說，種子——功能差別——只是在世俗諦上才會被說爲真實有，不同於第八識所顯示真如法性的真實存在；真如法性是勝義中的勝義，不通世俗諦的方便假說爲真實有。種子就不一樣了，非但可說爲勝義中有，而且也是通於世俗有的，這是因爲種子實有的道理，是依二乘法的世俗諦所說的緣故。在這裡，則是將種子與

真如勝義的差別加以顯示，顯示種子確有異於真如勝義的地方，所以在這裡只說是依世俗諦才說種子實有，然而，其實種子既通世俗諦、也是通勝義諦的。而且依《瑜伽師地論》等論中所說的勝義諦，是說只有一種勝義諦，所以不是依二乘菩提的安立諦而說的；所以種子才會被說為唯通世俗，所以真如法性才會被說為唯通勝義。如果依據法界中實際上的事實來說，種子其實也是可以通勝義諦的。此外，種子在二乘菩提的世俗諦中可以說是真實有的，但是推入大乘勝義諦中的時候，就成為虛妄的假法，因為都是有生有滅的法；但是真如法性，不論是在二乘法的世俗諦中，或者是在大乘法的勝義諦中，都是真實不壞的體性，都是實有的（因為二乘菩提所證涅槃也是依第八識心體的真如性而假名安立的）；如果是依言詮上的勝義來說，真如法性也是真實有（真實存在）的緣故。如果說非安立諦只有一種，此一說法則是依世俗道理極成的世間真理上的唯一而說的，因為這種世間道理的極成，不通真實法界真如勝義的緣故。如果是依所安立的四種勝義的真實理上來說，在二乘菩提的勝義上來說，相對於世間外道，種子也可以說是真實獨一無二的勝義，但是在大乘的勝義諦中，卻是只有第八識心所顯示的真如法性是真實法，種子在這種勝義諦中仍然是生滅流注性的假有故。這是助成《瑜伽師地論》的說法，是會通瑜伽論的說法，瑜伽論中同樣是有這種真實不虛的說法記載的緣故。這就是通說一切有漏與無漏的種子而說的，不是單指某一類的種子而說的，



真實的實相道理其實都是一樣可以說得通的。……這些種子雖然都是依附於異熟識——阿賴耶識——心體而存在，但是這些種子其實也就是異熟識自體的一部分啊！異熟識的種子也不屬於七識心體的見分，因為七轉識心體的見分，一向都是緣於眼前異熟識的種子相分所顯現的境界作為實有我、作為實有法的；從七轉識種子自體分上來觀察，它的義理與作用，是有別於異熟識的種子義理與作用的，七轉識種子不是受熏法的緣故，而是能熏之法故；而且異熟識心體的自身種子——相分——也同樣是不受熏習的緣故。這就是說，異熟識自己的種子——功能差別——是依附在異熟識心體自身上的；異熟識心體也正是七轉識熏習萬法的時候所受熏的處所——熏習之後的種子都收藏在異熟識心體中，受熏的處所正是異熟識所在之處。不可以說七識見分初受其餘種種世間法或者出世間法的熏習時，所熏的種子完成後就依七識心見分自體而住——分別在七識心王自體中各各住藏。在此論文中所說的依附，就是說依附於自體而住藏著；如果根據別的說法所說的含攝的道理來說，則種子乃是相分所攝，不是見分、自證分、證自證分等所攝；也就是見分緣於自證分的差別功能而作為相分，並不是緣於自證分自體；如果不是這樣的話，那就沒有證自證分了（但是證自證分其實是在現象界中真實存在的），而且論中又說見分七識心只緣於外境諸法的緣故。是什麼緣故而說種子不是心體的自體分所攝呢？這是護法菩薩的解釋：「因為種子是見分七識心一向所緣的

法，所以說是相分。」也就是說，種子其實就是依識的自體的功能上面來區分而說的，所以種子就成爲相分了。真如也是異熟識心體的自證分，所以真如應該說是相分，因爲真如是識體自身的真實性所攝的緣故。真如既然被稱爲無相的法，沒有行相，不同於種子有行相；種子——功能差別——不是識體的真實性的緣故，而是在有漏有爲法和無漏有爲法上作用的緣故，所以說爲相分；真如則只是第八識體の自性所攝，真如的法性其實沒有自體性，也完全沒有相分，並沒有如同八識心王一般的心行之相，也沒有種種功能差別，所以不是識體，只是識的行相。」

由上來之論旨，及白話語譯之後可知，真如非是唯有名相的戲論，而是法界中真實存在的一種事實、即是法界的真實相；而此真如法性其實正是阿賴耶、異熟、無垢識心體所顯示的真實性與如性的相分，由此相分顯示第八識的真實性、常住性與如如性，乃是第八識的心性所顯，顯示第八識恆常真實存在、恆常出生萬法，因爲常住故名真實，顯示萬法都是虛名與戲論；此第八識亦恆常顯示不貪不厭六塵萬法之如如不動之清淨性，故名爲如；由此常住的真實性與能生萬法的真實性，以及對六塵如如不動之特性故，合名爲真如，即是識之實性；也就是說，真如非識所變，而是識性所顯，故名識性，故說真如即是識性：既然非識所變，是識所顯，故說真如其實即是第八阿賴耶、異熟、無垢識心體運作時顯示出來的行相。

然而真如法性雖在三界中真實顯現而無虛假，非是唯名之言說，但在勝義諦中卻只是依言詮之勝義諦而說爲實有者，若依勝義之勝義諦而說者，則說真如唯是假名施設有，因爲真如無自體性故，真如只是**識性所顯**故，依第八識心體在三界萬法中運作時的行相所顯示出來之**真實性與如如性**而說實有**真如**故，本是**識性所顯**，故依言詮勝義而說真如實有，確可親證故；然依勝義勝義而觀時，則說**真如亦是假名施設**而有，唯依三界有爲法中之運作而顯示出第八識的**真實與如如體性**，本是**識性**而說是**識所顯、非識所變**；既非第八識所變生之心體或心所法，則絕無作用——不能出生任何一法——唯是第八阿賴耶識所顯示之自性故；識所變生者必有作用故，識所顯者則無作用故，真如只是識所顯性而無作用故，非如識所變生之七識心王與心所法等皆有作用故；真如無作用故，故說是**識所顯而非識所變**。

由此可知：乃至純無相法的真如法性，在最高層次的一切種智觀點上來說，在勝義之勝義上來說，非依言詮之勝義來說，都是相分所攝——因爲確實可以被證悟的人所現前觀察的緣故，在相分上面可以確實觀察到真如法性的存在故，真如是識的行相故，故說真如是相分所攝。也因爲真如法性雖然不是未悟的人或悟錯的人所能觀察到它的存在，但是卻可以被真悟的人所現前觀察到：真悟的人可以證實阿賴耶識心體的真如行相的確存在，所以在勝義之勝義上，窺基大師說真如是相分所攝。更何況八識

心王都各各有其心行之法相，更何況第八識心體除了真如法性的行相以外，還另外有祂自己的無漏有爲法上的心行功能之法相。如是，純無爲法的真如法性尚且還有相分可見，何況是通有漏與無漏的八識心王，焉可說沒有相分？真正有智慧的人，如何可以像安慧一般妄說八識心王都是沒有見分與相分的呢？所以安慧說諸識沒有見分與相分，那是錯誤的說法，是以大乘法師的身分而以小乘法師的立場，故意要與當時諸大菩薩所造的正論妙義相互違背，目的只是想要以二乘法來抵制大乘法，而避開他還沒有證悟如來藏的窘境罷了。

《成唯識論》又辨正云：【諸種子者，謂諸相、名、分別習氣。[0010a14]】語譯如下：【所說「各類的種子」的意思，是說種種的相分、名言、分別的習氣等種子。】

《唯識述記》中註解此段《成論》之文句意義說：【述曰：即是一切有漏善等諸法種子。下解五法中，此三唯有漏，論說非無漏。無漏種子此識既不緣，但爲彼依，故非執受；與七十六、解深密同；與五十一、顯揚等別。彼言遍計所執自性妄執習氣，有何所以者，此有二說：護法等說，唯染、無記心中有法執，善、無記心不能起執；因執心所執，爲所遍計熏成於種，此種名妄執習氣，即見、相分而熏種生。又解：應分別論文染、無記心有遍計所執自性妄執，故此種子名遍計所執自性妄執習氣。善、無記心但是遍計，計是分別心之異名，故此種名遍計習氣，而非所執自性妄執習氣；

以有漏心皆名遍計故，非善等心中許有執故。或復此文但約染語，以有漏中多起執故；若不爾者，一切色法非能熏者，皆非能遍計，亦不起執。相分之中既無種子，又此不說本識應不緣，既爾，第八應亦能熏，有力能執故。由此故知此解爲勝，下三性中更當分別。安慧等說，有漏八識皆能遍計而起於執，即以此文爲證。今此師意有八識種子，唯自體分後生現行，似有能詮、所詮相現，說爲名、相。名、相現行遍計所執，「相」似有故，說自證種能生名、相因緣。名爲名、相等習氣，非離自證種外別有名、相種。或名與相雖無實體，而別有種，亦不相違。此中二解，如下自知。然今此文與彼既別，故此文勝。通一切有漏三界、三性。乃至決擇分等種，皆是執受，阿賴耶識性所攝故。問：「爲緣種子別功能不？」答：「自有種子即是功能，能生現行之功能故。然復有別功能，如心、心所種子，有總能生現行功能，復有厭心差別功能即無想定；然第八識雖緣種子，不緣無想定，此即不緣差別功能。」「若爾，無色界識即不緣心等廣大功能，如何乃言於無色界能緣廣大執受境等？」此義應思：如善種子，本識雖緣；然但緣體，體即識性，唯無記攝，不緣善等餘別功能；無想定等唯是善性，故亦不緣。無色界中雖有善種差別功能，即是能生廣大之心現行法故，不失無記，不違本識；不如善等及無想定違本識故，故於無色界緣廣大功能。無想定等是種上假，無色廣大功能不然，故不許緣無想定等。又無色界廣大之用，唯在

現行；種是彼因，即是廣大之功能義。彼第八境種子，從現行爲名，名廣大功能，非緣種上廣大別義，故無有失。又種有三品，此爲一類緣；心無三品，任運緣故。心

唯一界，種通三界，繫、性別故。如第八緣異界色法，見、相別界攝，以親緣故，名本識故，不同意識等；彼分別生故，相、見必同界，但得爲境，非必有用。此識任運隨因緣變，境有用故，即已體故，若斷、未斷，隨增、減緣，如現行法相分緣故。【0316a26】

這一段《述記》之解釋文，語譯如下：《述》曰：論中所說的種子，就是指一切有漏法的種子，及世間善等有漏的諸法種子。下面所解釋的五個法中，這三個（相分、名言、分別習氣）唯是有漏法，《成論》中說不是無漏法的緣故。無漏法上的種子，這個異熟識既然不緣亦不了別，只是作爲彼等無漏法種的所依，所以不能說是執受；這個說法與根本論第七十六卷，以及《解深密經》所說相同；而與根本論的卷五十一及《顯揚聖教論》中所說的有些許差別。彼《成唯識論》所說者，則是指遍計所執自性的虛妄執著習氣。有何緣故而這樣說呢？這有兩個說法：一者，護法等菩薩說，唯有染污心及無記心中才有法執，善、無記心中不能生起法執；因爲能執著的心所執著的緣故，而被染污心、無記心所普遍誤計才熏習成爲種子，這個種子就名爲虛妄執著的習氣，即是見分與相分經由熏習種子而出生者。另外還有一種解釋：應分別論文中所說的染心、無記心有普遍計度所執著的對五蘊的自性虛妄的執著，所以這個種子名爲

遍計所執自性的妄執習氣。善心與無記性心只是普遍的計度，計度就是分別心的另一個名稱，所以此類種子名爲遍計習氣，而不是所執著的自性妄執習氣；因爲有漏心都名爲遍計的緣故，不是善性心及無記性心可以被允許爲還是有執著的緣故。或者此一論文只是大約的從染污的話上面來說，因爲在有漏心位之中大多會起執著的緣故；如果不是這樣的話，則一切色法將成爲不是能熏的法，都應該成爲不是能遍計的色蘊，也不會在色身中生起執著。相分之中既沒有種子，又此論文中也不說本識應該不緣於色法，既然如此，依他們所說的道理，則第八識也應該是能熏的識而不是所熏的識了，因爲依照他們的說法，第八識就會成爲能執著的心故，能執著的心必是能熏的心故。由以上等道理就可以知道，護法菩薩等論中的這個見解爲較爲殊勝的見解，下面的三自性當中更當再作分別解說。

安慧與陳那：等人說，有漏位的八識都能普遍計度而起於執著，即以此文作爲他們立論的證明根據。如今此安慧法師之意是說：「八識心王不必有第八識心體作爲所依，八識各自的種子都只是自體的種子在種子滅了以後繼續出生了現行，似乎有能詮與所詮的法相出現了，這樣而說爲名與相。名與相現行時產生了遍計所執，這個遍計所執的法相似乎確實有的緣故，而說自證分種子能出生名與相，而成爲名與相的因緣。名是指名與相等法的習氣，不是離於自證分種子以外另有名與相的種子。或者說

名與相雖然沒有實體，而另有種子，也是不相違背的。」這裡面的安慧法師兩種解釋是否正確，如下所說自然就可以知道了。

但是現在這《成唯識論》的文句所說，既然與彼二說有所差異，所以此論之文所說者為勝妙之說。這是因為成論所說的道理可以通一切有漏三界與三性的緣故。乃至決擇分等種子，都是執受，都是阿賴耶識的體性所攝的緣故。

問：「成論所說的相與名，是因為緣於種子差別功能的緣故，所以您才會這樣說的嗎？」答：「阿賴耶識自體所有的種子就是阿賴耶識的功能，能出生阿賴耶識的現行的功能故。但是還有別的功能，譬如七識心的種子、八識心王的心所法種子，具有全部八識心都能現行的功能，還會有厭惡心的差別功能，也就是入住無想定的種子；但是第八識雖然能緣於一切種子，卻不緣於無想定，這就是不緣於六塵中的種種差別的功能。」又問：「如果是您所說的這樣，那麼無色界的識就應該不會緣於心等廣大功能，如何可說識於無色界能緣廣大執受境界等？」答：「想要瞭解這個道理者，應該如此思量：譬如善法的種子，本識雖然也能緣，然而卻只緣於識體，識體即是識的自性，所緣的識性只是無記性所攝，而不緣於善等其餘別的功能；無想定等純粹是善性，所以識也是不緣的。無色界中雖然也有善法種子的差別功能，其實就是能生廣大之心的現行法故，不失於無記性，不違背本識的體性；不像是善等及無想定的境界法違背本識



的自性故，所以說本識於無色界中能緣於廣大功能。無想定等是依種子上假立的境界，無色界中的廣大功能則不是這樣，所以不許說本識能緣於無想定等。又無色界中的廣大之作用，只在現行上面來說；種子才是無想定的因緣，這也就是廣大功能的真實義。彼第八識所緣的境界種子，從現行的立場上而名為種子，而名為廣大功能，並不是說本識緣於種子上的廣大的另一種意思，所以我這樣說並沒有過失。」此外，種子有三種差別，這是同一類種子所緣；本識這個心則無三種，任運而緣種子的緣故。第八識心唯有一個法界，種子則通三界，所繫與體性有差別故。譬如第八識緣於異界的色法時，那種見分與相分是別一法界所攝，不是七識心王所緣的法界；以如是法界是第八識本識的親所緣緣故，名為本識所緣故，不同於意識等心所緣；彼意識等心有能分別的心性出生的緣故，相分與見分都必定是同一境界，然而卻只是得到那個境界、領受那個境界，非必能對那個境界生起作用。此第八識則是任運的運作而隨著因緣不斷的變生境界相，於境界能有變生的作用故，那些境界都是第八識自體所變的緣故；因為不論境界相有間斷或未間斷，都能隨著增加或減少的外緣，而變生種種境界相分，如同現行法的相分的因緣故。》

且不說理證上確實如同上面《成唯識論》及《唯識述記》的說明，單從此二論典中的教證文句，也可以知道一件事實：從更高層次的一切種智上面來說，八識心王都

各自有牠們的見分與相分的，而不是依一般人所知的般若總相智與別相智上所說的唯是見分或唯是相分。只是因爲八識心王所了別的法是不是六塵中的法，而有見分上的差別相；只是因爲所了別的法是不是無漏有爲法，而有見分上的差別相；所以，八識心王都各自有其見分與相分，所以八識心王都名爲識，識的意思即是了別故。正因爲六識心王及意根，都有這種有漏有爲法上的六塵中的了別性，所以眾生才有六塵上的見聞覺知性及遍計執性，所以眾生才會輪轉生死，永無盡期；也正因爲二乘聖人能滅除這種六塵中的了別性的執著故，所以才能滅除十八界的自己，而在捨壽之後不再出生下一世的自我，所以才能出離三界中的分段生死苦；也正因爲菩薩能像二乘聖人一般的滅除對蘊處界自我的執著，而又親證一切法界中的實相心第八識，現觀第八識心體所顯示的眞如法性而轉依之，現觀第八識實相心的六塵外的了別性，現觀第八識的種種無漏有爲法上的功德，而能以第八實相識的種種無漏有爲法功德，成就一切種智，乃至成佛時可以成就清淨法界及佛地四智心品，因此而成就無上佛道。由此以觀，八識心王都各自有所屬而異於諸識的見分與相分，所以安慧法師謗說諸識無見分與相分，這是未悟大乘菩提的諸大阿羅漢們都不敢說的話，而未斷我見的安慧法師，以凡夫之身竟敢說出這樣的話，用來否定大乘教中證悟的菩薩們在論中所說的一切種智的妙法，何等愚癡？

《成唯識論》又辨正云：「然有漏識自體生時，皆似所緣能緣相現。[0010a21]」《唯識述記》註解此段論文云：「述曰：大段第二明四分義，即分爲四。初立二分，於中有二。初立二分，後引教成。立二分中，初申自義，後方破他。此出自義：謂安慧等古大乘師，多說「唯有識自證分，無相、見分」。護法出已，說見、相有，依《集量論》等，方顯發之，故先敘宗。自體生時者，識自體也。皆似所緣能緣相現者，依他二分，似遍計所執情計二分現也。似能緣相者，大乘見分收，當小乘事攝；似彼行相取所緣故，名似能緣。似所緣相者，大乘相分收，當小乘行相；似彼所緣心外相分，爲見分所緣故，名似所緣相。是心外法，此中無故。[0317b28]」

語譯如下：《述曰：大段中的第二段說明識有四分的義理，所以就分爲四種。第一種建立二分，於此分中又有二說。初立的二分，於後面會再引據教證而成立之。所立的二分之中，先申論自家所說的義理，然後方再破斥他家的邪說。此段論文是出示自家的義理，這是說安慧等古時候的大乘法中的法師，常常說只有識的自證分，沒有識的相分與見分。護法菩薩出世弘法以後，則說見分與相分都有，依於陳那的《集量論》、法稱的《釋量論》等典籍，才開始顯揚而發出正理的光明。所以在這裡先說自家的宗旨。《成論》中所說的自體生時一句者，乃是說識的自體也。「皆似所緣能緣相現」這一句話的意思，是說依他起性的六識心的見分與相分，因爲這是如同六識心

一樣的似乎有真實法的遍計所執的妄情所誤計的見分與相分出現了的緣故。「似能緣相」這一句論文的意思，在大乘法中是屬於見分所攝的，相當於小乘的事相法所攝；「似波行相取所緣故」這一句論文所說的意思，名為似乎有能緣的功能，也就是說：識似乎真實有能緣的功能；「似所緣相」這一句所說的意思，在大乘法中是屬於相分所攝，相當於小乘法中所說的六識的行相；因為這個似彼所緣的識心顯現於外的相分，是識的見分所緣的心的行相故，名為似所緣相。因為這種相分是識心所顯示於外的法相，在識種中並不像是種子實有法的緣故。》》

若以意識一心而言，這意思是說：意識覺知心是有能緣相與所緣相的，而且祂的能緣與所緣，並不只是能緣的意識自己與所緣的外境六塵而已。而且意識的能緣也只是似有能緣，所緣也只是似有所緣。分述如下：意識云何只是似有能緣？似有所緣？因為意識的能緣諸法的功能，只是暫時而有，終必歸滅，無常不住；如是能緣並非常住不壞之真實法性，故說為似有能緣。意識心的似有所緣，是說意識心所緣的六塵相分，都只是自己的第八識所變現的內相分，而這種相分也只是第八識依於外境所變現的，也是變異不住的生滅法，不是常住不壞、不變異的法性；意識心所緣的六塵，更不是外境的六塵相分，所以意識覺知心所緣的相分諸塵，就說為似有所緣，以非常住法性的緣故，以六塵相分亦是第八識上所變現的緣故，所以說為似有所緣。

意識覺知心的能緣相與所緣相，爲何說不是只有能緣的意識自己與所緣的六塵相分呢？因爲意識心現行的時候，也有心行過程的法相，這個心行過程的法相，也是相分，正是意識的相分；若無這個相分，意識的現行，就不可能被吾人所觀察到、所能認知，就不可能有由自己了知自己確實存在的相分了；所以，意識覺知心的行爲過程，就是意識覺知心的相分。意識覺知心住於自己所住的境界中，所以能了知種種法，這就是意識覺知心的自證分，所以意識能了知祂所住的種種境界，因爲有自證分的緣故。但是意識也能了知第八識所現起的六塵相分，祂還有能返觀自己的能力，不似其餘七識不能返觀自己；這種返觀自己的能力，就名爲證自證分。但是這種證自證分，還是須以見分爲基礎，才可以有證自證分；也就是說，意識能了別六塵，所以祂有見分；祂了別的六塵，就稱爲相分；祂能了別及證實自己正在六塵中運作，這就是自證分；而祂也能了別自己是否存在，也能返觀自己的所爲正確或錯誤，這種返觀而了別的能力，就稱爲證自證分。所以意識覺知心具足四分。

正因爲有這四分，具足了這四分，所以常常有佛門中的修行人，將意識覺知心的行相，也就是將意識心的見分的心行相分，認作虛妄法；然後再將覺知心能返緣自己，將覺知心能返觀的證自證分——能返觀自己而一念不生如如不動之心——建立爲常住不壞的真心：名之爲真如、如來藏、法身……等名。但其實這都不是真正的證悟真心如來

藏，只是誤認意識心的證自證分爲常住真心，只是落在意識心的變相中罷了！所以說，在一切種智上面來說，就不是像初悟般若總相智、別相智時所簡單說明的：六塵是相分，意識覺知心是見分了。所以在證悟者進入一切種智的發起後得無分別智的修習過程中，善知識會進一步的開示：諸識各有四分。

但是這個道理，若只是在六識心上面來解說的話，未悟的人就可以瞭解其中的道理：六識心王都是見分，所見的六塵都是相分。若是進一步說到前六識的四分、第七識的四分、第八識的四分時，未悟的人就不可能理解的了；即使是三明六通的大阿羅漢，當他迴心而入大乘法中，在還沒有證得第七、八識的時候，他們還是絕無能力真正聽懂這種深妙法的，只能似懂非懂罷了！所以從諸地菩薩所修證的一切種智上來說：諸識各有四分。絕非古天竺**安慧法師**所說的都無見分與相分。

由此可以證實，古天竺的**安慧論師**，其實並未證悟般若，只是和古時的**月稱論師**、**寂天**、**阿底峽**、**宗喀巴**一般，只是和現在的**印順法師**：等人一般，依研究經論的所得而造論，以求世名、以求世人的恭敬；並不是依著證悟後進修所得的般若總相智而造論，更沒有一切種智的智慧；從他的論著中，也可看出他連二乘菩提的見道功德，都還沒有親證。這樣的凡夫，竟然大膽造出《大乘廣五蘊論》，想要像大乘菩薩一樣的爲人解說一切種智的內涵，想要與證悟的聖僧相提並論、以爭世名，真可說是大膽自抬

身價的凡夫執著者，所以他所造出的論著，就成爲破壞佛教正法極爲嚴重的邪論了；這種愚行，殊不可取！今世後世佛門中的所有法師與居士們，絕對不可爲了求名而希望以著作等身之表相受人奉侍，而盲目崇拜之、盲目效法之！否則，求得一世英名之後，縱使當世沒有大菩薩出面訶責破斥之，卻仍然免不掉墮落地獄而輪轉於三惡道中，求出無期，常受苦痛及無量世的愚癡果報，何其愚癡？

《成唯識論》復辨正云：【彼相應法，應知亦爾，似所緣相說名相分，似能緣相說名見分；若心、心所無所緣相，應不能緣自所緣境，或應一一能緣一切；自境如餘，餘如自故。【0010a22】】

《唯識述記》解云：【述曰：一如於心；今此正義不同安慧及小乘中正量部等無所緣相得名爲緣，不同薩婆多等許有行相，但取心外所緣，無心、心所自能緣故。【0317c11】】

基大師又註解云：【述曰：自下第二正破安慧、正量部等。 量言：「如緣青時，

若心、心所上無所緣相貌，應不能緣當正起時自心所緣之境。」此立宗也；許無所緣相故，因也；如餘所不緣境，喻也，或如餘人境。 又量：「我餘時緣聲等心，亦應緣今色。」許無所緣相故，如今緣自青等之心，餘人亦爾。【0317c18】】

又註解云：【述曰：謂除所緣色外諸餘法，亦應爲此緣色心緣；無所緣相故，如現自所緣色。他人亦爾。【0317c26】】

又註解云：〔述曰：或自境如餘境亦不緣，或餘境如自境亦應緣。即此二喻，各通前量。或論中二量次第配之，初屬上，後屬下。此義意言：緣此自境時，心上必有帶境之相；如鏡面上似面相生，方名所緣，不爾便有如前說過。除正量等外，所餘部共大乘同。而真如無似境之相，如下所緣緣中自會。〔0317c29〕〕

《述記》上來諸多註解中所說之正量部師，即是安慧法師所傳下來的一派師徒也。由此等論文與《述記》中之所說者，可以證實諸識皆有見分與相分，並非安慧師徒所說的諸識沒有見分與相分。若無見分，諸識即不得名之爲識，不能了別六塵萬法故，「識」之意義即是了別故。如是至淺之理，安慧師徒等人尙且錯會，則其所造《大乘廣五蘊論》之言，思亦可知矣！粗淺之理尙且不知，深妙之一切種智妙義，何有能力知之？有智之人閱彼所說已，何堪信之？乃竟今有愚人如楊、蔡、蓮等人者，更取安慧凡夫之邪論以爲依據，用來否定阿賴耶識，隨順於安慧論中之邪見，將出生識蘊之阿賴耶識，轉而歸類在阿賴耶識自己所生之識蘊中；如是邪謬知見，《成唯識論》及《唯識述記》中，聖玄奘菩薩及窺基菩薩都已明文破斥之，而彼等諸人竟不能知；乃至平實往昔以四年餘之時間而宣講《成唯識論》時，早已宣示識有四分之理，彼等皆曾親聞，不意今時竟然遺忘殆盡，不能憶此，念心所悉無成就，今時竟又取受安慧凡夫之邪論，用來否定阿賴耶、異熟、無垢識正法，豈非顛倒？竟然有人其愚至此，平實夫復何言？



今時辛苦造作此書者，意欲彼等二十年中往復現觀，然後知所親證、知所當爲，而免嚴重謗法之地獄罪，而免長劫往復輪轉長墮三塗、求出不得。

又聖玄奘菩薩於《成唯識論》中開示云：【三、所緣緣，謂若有法是帶已相心，或相應所慮所託。[0040c14]】語譯如下：《第三、所緣緣，是說：如果有一個法是帶已相的心，或者是相應於這個心的所慮與所託的法，這就是親與疏所緣緣。》

基大師於《唯識述記》註解云：【述曰：此中有三，一、釋出體義，二、辨差別，三、八識分別。此出所緣緣體相。謂若有法者，謂非遍計所執。此中有二師釋，初或通緣假，次或唯緣實；前師即眼識緣長等，後師即不緣，故此但總言有法，不別定其假實體法。此則明非所執，所執無體，不能發生能緣之識，故非是緣；緣者必是依他無爲，可有力用，發能緣識，名爲緣故。即簡經部眼識緣和合色體，是假法，識雖似彼有所緣義，而非是緣，以無體故。今此必是有體方緣。是帶已相者，帶有二義；

若古西方師釋：「已者境體，帶者是心似彼境相義」，即能緣之心有似所緣之相名帶。相者相狀，小乘是行相，能緣體攝；大乘是相分所攝，以前第二卷中解，謂能緣心等帶此色等已之相也；以此理故，正量部師般若趨多造《謗大乘論》（按：即是《破大乘論》），遂破此云：「無分別智不似真相起，應非所緣緣。」我之大師（此指天竺諸大論師所尊稱之第一義天：聖玄奘菩薩），戒日大王爲設十八日無遮會時，造《制惡見論》，遂破彼云：「汝不

解我義。帶者是挾帶義，相者體相，非相狀義。」謂正智等生時，挾帶真如之體相起，與真如不一、不異，非相、非非相。若挾帶彼所緣之已，以爲境相者，是所緣故。若相言體，即有同時心、心所之體相；亦心挾帶而有，雖有所託，然非所慮故，非所緣故。（故陳那之《觀所緣緣論》所說並非全部皆爲正解，其中仍有許多錯說之處）相者相分義，或體相義；真如亦名爲相，無相之相，所以經言「皆同一相，所謂無相。」前句是緣，此句是所緣。緣生於誰？誰帶已相？謂心。或此相應法，是所緣緣果，非與色、不相應爲所緣故。三十八說唯望心、心所爲所緣故。若爾，古師、大師二釋，（似乎）皆有妨難。謂能爲緣，生能照法；能照法體若帶已相，說此名彼所緣緣者，即鏡水等所照外質，亦能爲緣生鏡中影，鏡中影即是帶已之相。鏡等外質，應是鏡等所緣緣。爲解此疑故，次說言所慮、所託，所慮即前所緣義，所託者即前緣義。（假）設此爲彼所慮，非所託者，不名爲緣，如和合假等；設爲彼所託，彼得生，亦須彼能慮於此，方是所緣。謂鏡等不能慮，質非鏡等所慮，故便非鏡等所緣緣；不同心等雖無分別亦能慮故，慮者緣慮義。《佛地論》云：「若無見分，應非能緣。」此中意說，若是有體之法，是帶已相之心，及心所法所慮、所託者，是所緣緣故。一切有爲、無爲，皆此緣攝。安慧等師既（然主張說）無見分，如何解所緣？[0500b19]

語譯如下：《述曰：在這一段玄奘大師的成唯識論的語句裡面，有三種意思，一

者解釋及顯出能緣所緣的心體的義理，二者辨正其中的差別，三者解說八識各自的分別所緣。這裡先出示「所緣緣」的體性。「謂若有法」這一句的意思，是說「不是遍計所執」。關於這一句話的意思總共有兩位論師的不同解釋，第一位論師所說的意思是「或者通緣於假法」，第二位的解釋是「或者唯緣於實法」；前一位論師即是說「眼識不但能緣於青黃赤白等事實上存在的實有顯色，也通於能緣長短方圓等等假有的形色」，後一位即是說「眼識唯緣青黃赤白等事實上存在的顯色，而不緣於長短方圓等依於顯色而假有的形色」，所以這裡只是概略的、整體的總說「有這樣的一個法」，而不另外定義其為假法或者是實體法。這個意思則是明白的顯示「非所執」的意思，所執之法並無實體，不能顯發或出生能緣之識，所以所執之法並非能緣之法；緣的意思是說，必定是依附在自己以外的世間緣起的五塵法而現起自己的體性的，而且也是無為性的，這樣才可以有能力出生能緣的識，因為這個識被稱為「緣」之故。這也就是簡別經部師所說的「眼識所緣的和合而生的色法上的色塵體，其實是假有的法」，能緣的意識心體雖然似乎好像他們所說的有所緣的意思，然而卻不是真正的「（疏）所緣緣」，因為他們所說的意識沒有法界中的實體性故——因為他們說意識沒有見分與相分的緣故。如今在這裡所說的意識心體，必定是有見分與相分，才可說是有實體的法性——才是三界中確實存在的法性——才能緣於六塵，才算是具有能緣與所緣的法性。關於成

論中所說的「是帶已相」這一句話，「帶」這一個字有兩種意義；若如古時西方論師所解釋：「『已』的意思是境界中的自體，『帶』的意思是指心體自身所顯示出來的行相，相似於彼境界相的意思」，也就是能緣六塵的心，有似乎不壞的所緣相的意識自己的行相，名之爲帶。『相』的意思是指心行的相狀，這個心行的相狀，在小乘法中，他們說的就是意識心的行相，是能緣的心體所攝；在大乘法中，是屬於意識心體的相分所攝，因爲前面的第二卷中曾經有解釋過，是說能緣的覺知心等帶有此類色等諸法中的自己心體的行相；由於這個道理的緣故，所以正量部的法師般若趨多，就造了一部《破大乘論》。就在論中破斥這個真實的道理說：「無分別智並不是像真如的行相生起一般，應該不是所緣緣。」我所歸命的大師 玄奘菩薩，在當年戒日大王爲他所設的前後十八天的法義辨正的無遮大會時，在等待別人前來辨正法義的時間裡，造作了《制惡見論》，所以就破斥般若趨多的邪論說：「你般若趨多不懂我所說的道理。『帶』字的意思是挾帶的意思，相字的意思是指意識心體的自體相，而不是指意識心體有什麼色相的意思。」這是說真正的世出世間智慧生起的時候，挾帶著第八識的真如的體相同時生起，這個無分別智與真如法性是不一不異的，這個證得真如的無分別智並無色相，但也不能離於色相而有真如及無分別智可證，所以真如與無分別智都是「非非相」。如果心體挾帶著被自己所緣的自己的五遍行、五別境等心所法的現行，作爲所緣的境界相時，這就

是相分，也是意識的親所緣緣。如果依於『相』這個字所說的就是意識覺知心體自身，那就表示是有同時存在的心體及心所法等法體之行相；這是由覺知心現起時所挾帶而有的，雖然覺知心有其「內所託」的親所緣緣，但這個內所託的親所緣緣，並非是覺知心對外所慮的對象，而是對內所緣的法性，所以真如並不是覺知心的所緣緣，而是覺知心所慮的法。『相』這個字是指相分的意思，或者是指體相的意思；真如也稱為相分，是無色相之相，所以經中說「一切眾生的真如相都是同一相，所謂無相。」前句所說的是能緣，這句經文所說的真如卻是被覺知心所緣的法。能緣的法性生於什麼法體上呢？這個所緣緣所說的帶已相的心又是誰呢？這也就是說覺知心自體啊！或者說，這個能夠相應的法性，是所緣緣的果，不是作為色法、不相應行法的所緣的緣故，而是心體自身的所緣的緣故。在根本論的卷三十八中說，單純的相對於心與心所法，作為所緣緣的緣故。如果是這樣的話，古時的論師與我大師等兩種解釋，就似乎都會都有妨難了。這是說，覺知心及其心所法可以作為能緣的法，而出生了能夠照了的法；能照了的法體如果是帶已相的話，而說這就是所緣緣的話，那就應該鏡子與水等反映出來的外境「有質境」的相分，也能作為緣而出生鏡中的影子，就可以說鏡中的影子就是帶已之相的了；那就會成為：鏡與水等所映照出來的外面的有質境，應是鏡水等的所緣緣了。玄奘大師為了解開讀論者對此所出生的疑問故，所以接著就

說出了「所慮與所託」的開示；所慮就是前面所說的不帶已相的所緣緣的意思，所託就是指意識心的所依託的帶已相的所緣緣的意思，要依心所法、要緣心所法，才能有所慮的外境相分故。假設此真如行相是覺知心的所慮而非所依託的話，就不能稱為意識心體的所緣緣了，猶如和合假有的色相等法一樣。假設彼真如行相為彼意識無分別智所依託的話，則應該說無分別智生起的時候，真如如同覺知心之有心所法一般，應當也能緣慮於此真如自己，這才可以說是真如亦是無分別智的所緣緣。這就是說，鏡水等法（譬喻第八識心體）不能向內思慮，所映現的帶質境亦非真如的所慮，所以就不是鏡水等的所緣緣了；這就不同於覺知心及心所法等，雖然處於無分別位中時，也是能夠向內緣慮故，『慮』就是『攀緣而思慮自己』的意思。《佛地論》說：「如果沒有見分，那就應該不是能緣的心。」這句論的意思是說，如果是有實體的法，而不是施設的唯名無體的法，而且是帶已相的心，以及心所法的所慮和所緣的法，那就是『親所緣緣』了。一切有為、無為的法，都是這個親所緣緣所含攝。安慧、般若趨多等人既然主張說諸識都沒有見分，那又如何能解釋所緣緣的道理呢？》

「緣生於誰？誰帶已相？謂心。」這意思是說，能緣的法性，是從意識覺知心上出生的，也就是意識心的親所緣緣，即是五遍行與五別境：等心所法；帶已相的法，就是指意識心體自身的心所法，因為意識心體的心所法恆時帶著意識心體的自相故。

意識如此，其餘七識心王莫非如此，都各有帶已相的能緣體性與所緣緣體性；所以第八識亦非是無作用的想像法，非是唯名無體的假名施設法，所以第八識也有能緣及所緣，能緣謂第八識有緣性自性、相性自性、大種性自性；等法性，亦有五遍行；等一切種子之法性；所緣謂緣於一切業果種子，緣於根身器界，緣於七轉識……等；帶已相者，謂第八識依於親所緣緣之五遍行、緣性自性、大種性自性；等法性，故有帶已相之第八識自身真如行相生起，名為帶已相心，即是真如，故真如即是第八識之相分。

此中《成唯識論》之意，及《述記》之意，謂真如有行相，故說真如亦是阿賴耶、異熟、無垢識之相分；又說真如是第八識體挾帶而起之識體行相，是帶已相之心行法相，非是第八識體之所慮與所託，非屬第八識心體之心所法……等所緣緣，第八識不返緣於自己之真如法性與真如行相故，真如只是識體所顯清淨自性之行相，故說真如亦是第八識體之相分之一。由於真如行相非是阿賴耶識之所慮與所託，故非阿賴耶識之所緣緣；若非所託之所緣緣，則不可說真如是阿賴耶識之所依體，則不可說真如能出生阿賴耶識心體；亦不可說阿賴耶識會緣於真如行相之境界，是故阿賴耶識不緣真如境界，亦不以真如行相作為所緣緣，故真如非是阿賴耶識之所慮、所託。

復次，依未悟之人所住境界而觀，真如既非意識之內所慮、所緣緣，故非意識心體出生之根源；非意識心所法出生之根源故，不可說真如是能生意識之法；若非能生

意識心體之法，則不可說是萬法之主體識；既非萬法之主體識，則不可言真如能生阿賴耶識也！真如唯是第八識所顯示之清淨相分故，真如只是第八識顯示之清淨行相故，真如非如第八識之心所法可作為第八識之親所緣緣故，真如非是意識心對內之所慮所託故，是故真如並無作用；無作用法之真如，尙不能出生意識心，當知更不可能出生第八阿賴耶識。唯有意識心在證悟之後，才能緣慮於第八識之真如行相境界，而真如仍非意識之內所託，若真如只是證悟者意識之所緣慮而非意識之所託，則知真如絕不可能出生意識，則亦永無可能是意識心體之親所緣緣，永遠都只能是證悟賢聖意識之疏所緣緣。

復次，真如亦非阿賴耶識之所託，謂真如實是因阿賴耶識心體在三界中現行時之心行法相，而顯示阿賴耶識心體之真如行相（阿賴耶識雖然出生了七轉識及種種染污法種，使得七識心體夤緣六塵萬法而起貪瞋癡等惡行，然而阿賴耶識在其中配合運作之時，卻始終無貪、無瞋、無癡，故名真如），故真如託於阿賴耶識心體而有，真如非是阿賴耶識之所託，阿賴耶識卻是真如之所託；真如既非是阿賴耶識之所託，唯是證悟賢聖意識覺知心之所慮者，而非證悟賢聖意識心之所託者，則知真如只是第八識之相分，則知真如絕無心所法，則知真如絕無夤緣萬法之功能，則無任何無漏有為法上之功德，當知既不能出生意識，更不能出生阿賴耶識，由是故說真如非阿賴耶識之所緣緣，更非阿賴耶識之所



慮與所託，是故當知真如唯是第八識體性所顯之法相，不可能反過來出生第八識；真如既是阿賴耶識之行相所顯，當知絕非阿賴耶識之所緣緣，當知真如絕非阿賴耶識之內所託法，則不可說真如是阿賴耶識出生之因緣也。由是證明：楊、蔡、蓮等人所說「真如出生阿賴耶識」之說，乃是妄想者所說。

如上《述記》中窺基大師所言：安慧法師之徒，正量部之般若趨多法師，造《破大乘論》破斥大乘法中之《集量論、釋量論》之正理，如是妄說：《無分別智不像真如有行相生起，所以應非意識等心之所緣緣》。然而此說非正，由是緣故聖玄奘菩薩造《制惡見論》而破斥安慧法師的徒弟般若趨多：《你不懂我所說的義理。我所說的「帶」字的意思是挾帶而起的意思，「相」字的意思是說心體的行相，不是在說心體的相狀。》所以窺基大師述言：《這是說真正的世出世間智慧生起的時候，覺知心所證得的無分別智，就挾帶著第八識的真如的體相同時生起，這個無分別智與真如法性是不一不異的，這個證得真如的無分別智並無色相，但也不能離於色身色塵等色法之相，而有真如及無分別智可證，所以真如與無分別智都是「非非相」。如果心體挾帶著被自己所緣的自己的五遍行、五別境等心所法的現行，作為所緣的境界相時，這就是相分，就是意識的所緣緣。如果依於『相』這個字所說的就是意識覺知心體自身，那就表示是有同時存在的心體及心所法等法體之行相；這是由覺知心現起時所挾帶而

有的，雖然覺知心有其「內所託」的親所緣緣，但這個內所託的親所緣緣，並非是覺知心對外所慮的對象，而是對內所緣的法性，所以真如並不是覺知心所託的所緣緣，而是覺知心所慮的所緣緣。》》》

這意思已經很分明了，也就是說正智等法生起的時候，意識心就會以正智而看見第八識挾帶祂自己的行相、挾帶祂自己的真如體性而現起，這個第八識的體性與行相名為真如相，所以阿賴耶識是和真如不一不異的；這個真如是無相而又不能說是完全無相的；因為第八識雖然沒有色相，卻有心行的法相而顯現真如法性的行相故。如果第八識挾帶彼第六識所緣的真如行相以後，而被第六識緣為真如境界相的話，這是意識的所緣，而不是第八識自體的所緣，也不是第八識自體的所緣緣，也不是意識的所託，只是意識的所慮。如果第八識的行相真如，確實是第八識的所緣緣與所託的話，那才可以說「第八識是從真如中出生的」，但是第八識並無內所託的心體，也無六塵上的證自證分——真如行相也非第八識內所慮託之證自證分對象——所以第八識絕不向內緣慮於真如行相，也不向內依託於真如行相（不以真如作為所託）；如果說第八識是從真如中出生的，又如果這個真如行相是指第八識或第六識心體，而不是第八識心體所顯示的行相，那麼這個真如就應該會有「與第八識同時現起運作的『心體』與『心所法』的體性與行相」，那就應該說真如也是心而成為第九識，而不應該是和第八識非一非異

的「心體的行相」了，就不應該如《成論》與《述記》所說的「真如是第八識的相分」了，而應該會如同第八識心體一般的有其自有的心所法的現起；假使真的是這樣，那又必須請問那些主張「真如出生阿賴耶識」的邪見者：「第八識既從真如中生起，請問真如的心所法如何？真如的親所緣緣如何？真如的疏所緣緣又如何？」真如若真的能出生阿賴耶識，就必定會有心所法、親所緣緣、疏所緣緣故；這個問題，那些人必定都答不得也！因為真如是第八識心體挾帶己相的心所法等在運作時所顯示出來的第八識的真實性與如如性等相分，所以說真如只是識性，只是第八識的行相相分（真如只是阿賴耶識心體的真實自性，須藉第八識的行相相分才能顯示出來），而非第八識心體的所緣緣，更非第八識心體的內所慮、內所託的法。

所以，實際上是：第八識作為真如的所託，不可以說真如作為第八識的所託；而這個真如法性又是第六識的所慮與所緣，亦非意識的親所緣之緣，真如亦無心所法等作用，根本沒有能力出生任何一法，何況能出生阿賴耶識？何況能有種種作用？所以說真如法性不是第八識的疏所緣緣，更不可能是第八識的內所託的因緣；既非第八識的親所緣緣，則知真如並無作用，所以不可能出生阿賴耶識；又非第八阿賴耶識的內所託，所以絕非是能出生第八識者。

由上所述，從諸地菩薩的證境上來說，可知八識心王各有四分，只是佛弟子未得

種智之前，不能理解；是故，佛於一般凡夫所能理解的層次中，只對大眾說七轉識是見分，六塵是相分，這是從凡夫智慧所能知的層次上及從六塵相上面來說的。然於已悟阿賴耶識的菩薩所修學的一切種智上說，於六塵外之八識心王自體而言，則說八識心王各各都有四分；如是四分之妙義，必須有親證第八識、第七識之證量而能現觀此二識者，於悟後從學於諸地菩薩等善知識時，方能聞已解義，漸次觀行，漸漸證知八識心王各各都有四分之事實；如是觀行之後，即可成爲自己道種智之證量。除此以外，別無能證真如者，別無能觀行真如者，亦別無能證「一切識各有四分」者。

由此事實，亦可了知，安慧師徒及其所傳下來之正量部各代師徒，皆是不能了知「識有見分相分」之愚人；如斯等人，尙且不能了知二乘菩提所說之六識心王等法，違於二乘阿羅漢所說之識相——六識心之行相——何況能了知阿羅漢所不知之一切種智所說識各有四分之深奧微妙正法？是故安慧師徒所弘傳之《大乘廣五蘊論、破大乘論》種種邪見，不可信受；唯有愚癡如印順法師者，方才肯信受之；唯有愚癡無智如宗喀巴、阿底峽、寂天，如今時之楊、蔡、蓮等人，方才肯信受之。是故大眾當信「識有見分與相分」之正理，不可信受安慧論師與般若趨多之邪見；當信真如是意識內所慮而非內所託之正理，當信受真如只是第八識心體的行相，只是第八識心體的相分，而無心所法，亦無能緣之功能，故非能生任何一法之識、之心，故無作用，故說真如非

心亦非識，故不具有任何心性（不具有心體的任何自性：心所法、大種性自性、集性自性、相性自性……等自性），是故不可能出生任何一法、任何一心，當知更無可能出生萬法根源之阿賴耶識心體。

## 第九章 安慧「廣五蘊論」妄說五別境心所法同時有

五種別境心所法者，謂覺知心相應而轉之五種「心所有法」；「心所有法」古來多簡稱爲「心所」：謂欲、勝解、念、定、慧等五法。此等五種心所有法，唯在六塵境界中運作；不能外於六塵境界而有如是五種別境心所法，別境者謂唯了別六塵境界故。其中欲者，謂於順心之境起希望心，欲求久住久得故，勤心而行，名之爲欲。勝解者，謂於所曾經歷之境界，能得證解，決定了知其中境界相，印持於心中，他人不能代以他境言語而誤導轉變之，是名勝解。念者，謂於所曾經歷之境界，憶持不忘，後時復能記憶之，故名爲念，憶持是也。定者，謂專注於某一法之意涵而不移動，以覺知心能觀察某一法之了別慧而安住之，令心能不改變而得決定不移；亦謂覺知心於定境能眞了知而安住不動，如是制心一處，亦名爲定。慧者，謂於六塵境界能作了別，乃至於出世間法能作了別推求，心得決定而不懷疑；以確實了知其境界相故，名之爲慧；此慧者，於一般人而言，謂覺知心能了別境界相之智慧，亦謂意識與五識心能了別境界相之了別慧；乃至成長過程中，薰習了知世間種種法之智慧；亦謂二乘聖人修習及親證二乘菩提之智慧，亦謂大乘菩薩修證佛菩提之智慧，乃至佛地四智圓明之智慧。如是五種別境心所法，通常多指意識心相應者而言，此五種心所法是意識覺知心相應之「心所有法」故，意識於此最相應故、最具足故。意根於此五別境心所法中，

則唯有慧心所之極少分，其慧極劣，亦唯能於五塵上所顯之法塵中，唯作法塵上有無大變動之了別爾，其餘皆非意根所能了別者。第八阿賴耶識——如來藏心體——則於五別境心所法中，皆無一法相應，是故經中每言第八識真心「離六塵中之一切見聞覺知、離一切六塵萬法之思量」，故名無分別心。雖於六塵中皆不了別，然而卻能了別器世間、根身、種子、意根之心行，故名爲識，識即是了別故。然因不於六塵境界起諸貪著，不於六塵境界起諸了別，故名無記性心、無分別心，相對於六識心能於六塵中了別，產生了有覆有記性，以此作爲區分；亦相對於意根能在法塵上作極少分了別而被意識誤導，產生了有覆無記性，以此作爲區分，是故依第八識心體在六塵都無了別、都無執著，相對於六七識的迥異體性而說爲無分別心；亦欲因此而令求悟般若之凡夫菩薩能作區分，因此而得易證第八識常住心，是故即因不於六塵中了別，而說爲無分別心；因不於六塵、身根、器世間起諸執著，而說爲清淨心；佛及諸菩薩所說第八阿賴耶識爲無分別心者，意在此也！

第八識心體，雖於六塵中不作了別，然而別有獨自相應之心所法，能了別前七識所不能了別之法相，故仍名之爲識；乃至轉至佛地時之無垢識，仍有其了別性，皆屬無漏有爲法之法性，亦是佛地四智之所依、所緣；由於第八識有如是無漏有爲法上之了別性故，由有如是外於六塵之了別性故，說之爲識。此是爲諸已悟之菩薩而說者，

以令向上進修一切種智；若爲未悟此第八識心體之凡夫菩薩而言，則爲使其易於親證此識，而依此識不於六塵起諸分別之體性，說爲無分別心。等覺位以下菩薩所有之第八識，云何不與五別境心所法相應？謂同皆離於六塵上之見聞覺知性故，同皆不於六塵而作了別故；未至佛地之第八識，其了別性皆不與六塵相應故。

安慧論師對第八識之體性完全誤會，皆因尙未證得第八識阿賴耶，以致不能現觀其體性所致；由是緣故，安慧論師於其所造之《大乘廣五蘊論》中，妄謂五別境心所法爲必定同時有，與法界實相大爲相悖，故其所說邪謬，絕非正說。今有安慧論師之謬文爲證：【是諸心法，五是遍行，此遍一切善不善無記心，故名遍行。五是別境，此五，一一於差別境，展轉決定，性不相離；是中有一，必有一切。十一爲善，六爲煩惱，餘是隨煩惱，四爲不定。此不定四，非正隨煩惱，以通善及無記性故。觸等體性及業，應當解釋。】

《成唯識論》中聖玄奘菩薩曾就安慧論師之謬說加以辨正云：【有義（此有義者即是安慧之說也）；此五定互相資，隨一起時必有餘四。有義不定（此有義者是另一家之說），瑜伽說此四一切中無後二故；又說此五緣四境生，所緣能緣非定俱故。（以下始是聖玄奘菩薩所說也）應說：此五或時起一，謂於所樂，唯起希望；或於決定，唯起印解；或於曾習，唯起憶念。或於所觀，唯起專注，謂愚昧類爲止散心，雖專注所緣，而不能



簡擇，世共知波有定無慧；波加汙位少有聞思，故說等持緣所觀境。或依多分故說是言，如戲忘天，專注一境起貪瞋等，有定無慧；諸如是等，其類實繁。或於所觀唯起簡擇，謂不專注，馳散推求；或時起二，謂於所樂決定境中，起欲勝解；或於所樂曾習境中，起欲及念。如是乃至於所觀境起定及慧，合有十二；或時起三，謂於所樂決定曾習，起欲解念；如是乃至於曾所觀，起念定慧，合有十三。或時起四，謂於所樂決定曾習所觀境中，起前四種；如是乃至於定曾習所觀境中，起後四種，合有五四。或時起五，謂於所樂決定曾習所觀境中，具起五種。如是於四，起欲等五，總別合有三十一句。或有心位，五皆不起；如非四境率爾墮心及藏識俱，此類非一。第七八識，此別境五，隨位有無，如前已說；第六意識諸位容俱，依轉未轉皆不遮故。【0028c19】

上來《成論》之第一小段所舉他家之說：【有義：此五定互相資，隨一起時必有餘四。】此乃安慧師徒所主張者。針對安慧所主張者，《唯識述記》註解云：【述曰：此師（安慧論師）意說：「此欲等五，若一起時，必有餘四；相資之時，方（甫）作用轉，五必俱生；若一不起時，餘四皆不起。」此安慧義，西方共責。論說四境能生欲等，如何此五定可俱生？又：「若有境，非曾所受；但聞此勝名，即生希欲」，如何有念？不專注故，如何有定？不印是非，亦無勝解，故必不俱。彼言四境能生欲等，約欲等五行相增說，謂欲但於所樂境增，故偏說之，非實於中無細餘四故必相資。【0431a29】】

語譯如下：《述曰：此師（安慧論師）之意乃是說：「此欲、勝解、念、定、慧等五個心所法，如果有一個現起的時候，必定會有其餘的四個心所法隨同現起；五個心所法互相資用之時，方能有作用運轉故，所以五個心所法必定同時俱生；如果有一個心所法不生起的時候，其餘的四個心所法皆不會生起。」這是安慧所主張的道理，卻是被當時西方所有的論師們所共同責備的。在《成唯識論》中曾經說過「一：於所樂唯起希望。二：於所樂、決定境中起欲。三：於所樂、決定、曾習境起欲。四：於所樂、決定、曾習、所觀境界起欲。」等四種境界中，都能出生欲心所法等，顯然是有時起一，有時起二，有時起三，有時起四，有時五法俱起的，安慧等人如何可說「此五別境心所法一定是同時俱起的」？而且，如果有某一種境界，不是以前曾經歷過的；只是聞說這個境界的殊勝名稱，就生起希望進入這種境界的欲心所，當知念心所不必一定與欲心所同時而起，又何必同時有念心所才能起欲心所？安慧如何可說五法必定俱起？又：正當心散亂而不專注的生起亂欲的時候，如何有「決定性」的心所法同時生起可說？所以欲心所不一定會和定心所同時現起，所以安慧說「五法必定同起」的說法，是錯誤的。又：於此所聞之殊勝境界相，尚未經歷而無勝解，不能理解其境界相是否為正確之境界，對此所聞之境界相，也還沒有勝解，雖然心中生欲而想親證，但並沒有「勝解」這個心所法出現，仍然可以有欲心所生起，所以欲與勝解

這兩個心所法，也不必一定同時現起，所以安慧說五法必定同起的說法，是錯誤的。所以五別境心所法，並不是像安慧師徒所說的一定同時現起。《成論》中所說的四境能生欲等五種心所法者，乃是約欲等五種心所法的種種行相，而作增說；這是說欲心所唯於所樂境界上才能起心增上，所以偏說四種境界相上生起欲心所的道理，是說欲心所只能在所樂的順心境界上面而增上生起，所以偏說之；並不是說確實在五種境界中沒有其餘的四種心所法，所以方便的說五法必定會有互相資助而生起的現象，並不是說五法一定會同時生起。》

所以五別境心所法，有時會同時生起，一時具足五別境心所法而共同運作；但這意思並不說五別境心所法在所有的時間都一定會同時生起，大多的時間是有次第性的或二、或三、或四、或五的生起現行。由此可知，安慧師徒對意識相應的五別境心所法的了知，並不正確。意識覺知心的心所法尚且不能如實的了知，更何況是更爲深細難覺的意根的心所法的了知呢？意識與意根之心所法都不能了知，又如何能了知他所未曾親證的第八阿賴耶識相應的心所法呢？由此可知安慧法師等人，根本只是一個未證二乘菩提的凡夫，當然更是未證勝妙的大乘菩提的凡夫俗子。像這樣不能如實了知三乘菩提的凡夫俗人，卻當起論師、造起論著而流通天下，以求世名而破大乘正法，用來誤導當時及後世廣大眾生，此種破壞正法的愚行，絕不是佛子應有的本分。

如是事實，佛弟子大眾多未能知；後代的今日，更有無智的愚人印順法師，不能分別安慧的邪謬知見，用安慧所造的邪見論著，作為教導眾生的教材，豈是負責任的作法？豈是有智慧的人？沒智慧的人，不負責任的人，卻身任導師之責，卻以導師身分而主張佛學院必須教授小乘安慧法師的謬論：《大乘廣五蘊論》。以其著作等身而且領導台灣佛教數十年之導師身分，將安慧之《大乘廣五蘊論》邪論，強行規定為佛學院所必須教授之教材；如是誤導佛學院中的出家二眾與在家二眾，以邪論取代正論而教導未來的佛門龍象，豈無壞法破法之因果？豈無誤導佛門四眾之因果？

誤導在家二眾，其過尚小，也就罷了；誤導出家二眾，其過極大。何以故？謂在家二眾多不出世弘法，大多非以弘法度生為專責，唯除極少數在家二眾。然而佛學院中之出家二眾，大多以終生弘法利生為職志，被誤導之後，將來必定轉又誤導更多眾生。又因為出家二眾身披福田衣，身現僧寶表相，多為初機學人所共歸依習學者，若被誤導在先，轉又誤導眾生於後，則廣大在家二眾必將隨其同入安慧師徒之邪見中，久後必定共同成為抵制正法、破壞正法之龐大勢力，令正法難可弘傳。今日之印順法師等人崇尚安慧之《大乘廣五蘊論》謬見，數十年來經由所影響之各大佛學院課程，所誤導出家二眾者已不在少數，當然也必定同時誤導佛學院中之在家學佛者。

今日正覺同修會中之蔡岳樺退出同修會而否定阿賴耶識者，即肇因於安慧法師所

造《大乘廣五蘊論》將阿賴耶識歸類於識蘊中，令蔡居士與楊居士等人迷信安慧之邪論，而誤以爲阿賴耶識真是生滅法，即因事相上之不滿故，而以前曾在佛學院中所薰習之安慧邪見爲歸，便取安慧之邪說謬論作爲教材，用來否定最終心阿賴耶識如來藏正法，用來誤導隨其修學之人，即是現成事例也。凡此皆是早年就讀「佛學院」時，因印順法師選定安慧《大乘廣五蘊論》邪論爲教材，致被誤導而依於先入爲主之觀念，種下疑見仍不能斷；加以事相上之不滿，便有如是否定阿賴耶識之作爲，而欲廣弘安慧之邪見論著；若究其因，印順以佛教界導師之身分而規定佛學院必須選修安慧之《大乘廣五蘊論》邪見，實是遠因也，先入爲主之觀念極難消除故。

又因佛學院之課程中，先爲出家二眾灌輸安慧之邪見，後來則有知見錯誤之出家二眾出世領導弘法事務；彼等若無正知見，若不肯虛心理解正法異於佛學院所教課程之緣故者，往往正在破壞正法、正在廣造「以邪見取代佛法」之大惡業時，卻又同皆以爲自己是正在弘揚正法、正在護持正法，誤將破法認作護法。如是錯誤知見久薰習故，長時難以轉易，其勢難消，惡業難以轉滅，後世將受何等苦楚之果報？何時方能再回人間？將來久劫再回人間時又如何能有福德可修正法？將來修習正法時又如何對治往昔無量世以來所薰習之破法習性種子？又如何能再薰習正法？正法妙義一向迥異自己往世所薰修之無數邪見種子故。誠恐未來再回人間時，甫聞正法已，又將因爲往

世久劫所薰之邪論種子現行故，又再誹謗正法，再受三塗惡報；如是輪轉不絕，難可出離三惡道，更何況能修學正法？能親證三乘菩提？真可謂求證無期也！思之誠可哀憫！

是故應使今時後世一切佛弟子眾，都能了知正量部之安慧師徒等人所造《大乘廣五蘊論、破大乘論》之邪謬所在，有以轉易，方免不慎造作破法之重罪也！苟能如是舉證而說，廣令佛門四眾悉能了知此一事實，令一切佛弟子以後皆可避免如是破法重罪者，方是真實護持正法者，方是修集真實功德、福德者。

## 第十章 安慧「廣五蘊論」妄說阿賴耶識爲有漏有記性

安慧論師曾妄言阿賴耶識是有漏性，故言阿賴耶識能遍計諸法而起執著，故言阿賴耶識有虛妄分別性……等。此說乃是未悟之人所說者，與諸親證阿賴耶識之菩薩所得現觀大異，由此可證安慧師徒根本不曾證得阿賴耶識。未證阿賴耶識之人，不能現觀阿賴耶識之眞如性、相，是故不能了知般若實義，尙且不能初入七住，不能成爲「位不退」之賢位菩薩，如何有智有慧？而敢大膽創造《大乘廣五蘊論》，破斥阿賴耶識，成就破法重罪，實屬無智。由是緣故，玄奘菩薩及傳人窺基菩薩共皆破斥其說，有文爲證：

《成唯識論》云：【有義（此有義者即是安慧之說也）：八識及諸心所，有漏攝者皆能遍計，虛妄分別爲自性故，皆似所取能取現故，說阿賴耶以遍計所執自性妄執種爲所緣故。[0045c23]】語譯如下：《有人如此說（此是安慧論師所說）：八識心王及其種種心所法，若是有漏所攝的話，都是會生起遍計執性的，因爲第八識是以虛妄分別作爲自性的緣故，都是似有能取所取而有二取的現象出現的緣故，瑜伽等論中說「阿賴耶識以遍計所執自性的妄執種子作爲他的所緣」故。》

然而這是安慧誤解《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》意旨以後，所作的虛妄說法；《瑜伽師地論》和《顯揚聖教論》的明文記載，卻不是像他所說的這樣，二論現在都

還存在、都還可以稽核。如今卻有人誤會了《成論》中這一段話的意思，將安慧所說的這一段話，誤認是聖玄奘菩薩所說的法，取來公開誹謗阿賴耶識是遍計執性、是有爲有作、是依他起性，因此而否定阿賴耶識，誣謗阿賴耶識心體是生滅法，更發明另一個能生阿賴耶識的第九識自性清淨心如來藏（詳見法蓮法師所「著」之《如來藏與阿賴耶識》一「書」第八頁），另立一個想像中才會有的心體爲如來藏，將本來一心二名的如來藏與阿賴耶識分割爲二心，據以否定阿賴耶識爲有生之法，成就謗法之大惡業。

譬如法蓮法師如是云：《八識皆是彼「如來藏自性清淨心」所現八種了別識故，三界一切萬法皆由八識不實妄想生故，怎可說第八阿賴耶識就是如來藏自性清淨心？怎可說阿賴耶識函蓋自性清淨心？何以故？因八識皆是如來藏自性清淨心所現心法故。》法蓮師如是分割第八識爲二心，或將阿賴耶識貶抑爲如來藏的心所法，然後說阿賴耶識是從另一永遠不可知、不可證的、想像中才會有的如來藏中所出生者；復再以此邪論而否定阿賴耶識，說阿賴耶識是從另一想像中的如來藏中所出生的心所法，故意昧忽《楞伽經》中世尊所說「此阿賴耶識名如來藏，而與七識共俱」之聖教；對《楞伽經》中佛所說「廣說有八識」之聖教不能信受，堅決主張共有九識，認定第九識如來藏出生了第八阿賴耶識，然後因爲自知逃不過平實所造「八九識並存的種種過失」一文侷限，所以再來狡辯說第九識如來藏與第八阿賴耶識非一非異，所以同是第八識。



若然，則依其邏輯，應第八識不得名為第八識，前七識從第八識中出生而與第八識非一非異故，不得名為第二乃至第八識故，八識皆應同名為第一識故，則第八阿賴耶識應無第八識之名；彼理既可如是，則此理亦必定如是故，則法蓮師所言能生阿賴耶識心體之法即應名為第九識；則佛說識共有八之說法，便成妄說；然佛終不虛妄，故知法蓮師如是說法者，乃是謗佛之說。

復次，楊、蔡、蓮……等人為逃避八、九識並存之無量過失故，主張「阿賴耶識與如來藏非一非異，同為一識，故無八、九識並存之過失」，但是他們所建立的另一想像中才可能存在的「如來藏」，既能出生阿賴耶識，當知必定是心體；若非心體，則無能力出生第八識心體故；既能出生第八阿賴耶識而是心體，則必定是第九識，不能狡辯為第八識，則已成就八、九識並存之無量過失。若強言是與第八阿賴耶識非一非異者，則只有一個狀況可以是和第八識非一非異，那就是說：如來藏是第八阿賴耶識之心所法，或者阿賴耶識是如來藏之心所法，才有可能非一非異而非八、九識並存。但是如此說法，則又輾轉出生無量過失，若欲破之書之，必將罄紙難盡，其過失無量無邊故。所以楊、蔡、蓮等人在余文《略說第九識與第八識並存……等之過失》寫出之後，變更說法而主張「阿賴耶識與如來藏非一非異，同是第八識」，藉以逃避八、九識並存的無量過失，仍然進退失據，不能成立。

復次，諸經中世尊所說者，一向皆說前七識及一切法都從阿賴耶識心體中出生，又明說如來藏即是阿賴耶識，不曾說過如來藏與阿賴耶識是二心，亦不曾說過阿賴耶識從另一心體中出生，亦不曾說過阿賴耶識從如來藏中出生，更不曾說過阿賴耶識是如來藏的心所法，因為佛已明說阿賴耶識有其心所法故，則已證明阿賴耶識非是任何一心之心所法故。如今法蓮師卻盲從印順所推崇之安慧邪說，認定阿賴耶識是識蘊所攝，認定阿賴耶識是生滅法，認定阿賴耶識只是如來藏的心所法，而不是猶如七識心王一般可以擁有獨自之心所法而運作者，則已成爲謗法之最重罪，未來世果報無量，難可承受。

復次，比丘誹謗根本大法之如來藏阿賴耶識，比之於在家二眾之謗法行爲，乃是更爲過分逾越之妄行；比丘所應爲者乃是護持真正如來藏之阿賴耶識故，佛說阿賴耶識即是如來藏故；今者法蓮師卻以比丘身分，秉持私心而謗根本大法之阿賴耶識，謗爲非是如來藏，即成誹謗真正如來藏之「謗菩薩藏」最重罪，成爲一闍提人，善根斷盡。法蓮師如是邪見，皆因誤會經論中之文意所致，復又信受楊、蔡二人之邪見，基於私心而不肯虛心與平實詳細探討，致有今日進退兩難之局面出現，如今無力收拾殘局，只能悔恨一世以了殘生；而其故謗菩薩藏、故謗根本大法阿賴耶識如來藏之未來世嚴峻果報，又將如何承受？絕非僅只喪失比丘戒體而已，由是故說，安慧之邪論

害人不淺。而印順法師選定安慧邪論作爲各大佛學院之教材，更是害人之最；此謂毒藥害人不過一世一命，法毒害人謗法者，害人無量世故。

復次，楊、蔡、蓮等人讀不懂《成論》，誤將論中所舉安慧邪說，認作玄奘大師之開示，不免成爲佛門笑話一椿。有何證據而作是說？今舉基大師之開示爲證：基大師並不認同安慧的說法，所以在《唯識述記》中註解此段《成論》之義時，指名道姓而表明此段「有義」之說法是安慧之邪論：

【論：「有義八識」至「皆能遍計」。述曰：此安慧等，執即通三性：有漏之心無非執者，五、八識唯有法執，七唯有人，六通二種。論：虛妄分別爲自性故。述曰：若有漏心，有如無漏不起執者，即不應言虛妄分別。若不執心，名妄分別，即無漏心應名虛妄分別之心。即以此理，明有漏心皆能遍計，楞伽、中邊等文，皆言八識是妄分別。論：皆似所取能取現故。述曰：聖教中說二取名執，有漏諸心既能取、所取相現，故皆有執；「非有取心」不名取故，「非無執心」似二取故。一切經論皆有此文，《攝大乘論》第四卷中，及《辨中邊》皆作是說。論：說阿賴耶識至爲所緣故。述曰：所執自性之妄執習氣，即能執心等種子；瑜伽第五十一及顯揚等說：阿賴耶識以遍計所執自性妄執種爲所緣故。若有漏心有不執者，有有漏種，第八不緣，何故論說第八緣妄種？《瑜伽》第七十六及《解深密經》說，第八緣相、名、分別習氣；五十一說，

緣遍計種，故遍計種通有漏一切心，即善心中許有法執，安慧等師義。[0540c17]

語譯如下：《成唯識論》說：「有義八識」至「皆能遍計」。述曰：這就是安慧法師等人所執著的說法，也就是說，他們認為阿賴耶識是通善性、惡性、無記性等三性的，他們這樣主張：「有漏之心並非無執著的心，前五識及第八識只有法執，第七識只有我執，第六識通二種執。如果第八識是有漏心而能夠有如無漏性一般的不起執著的話，論中就不應該說他是虛妄分別。如果不執著的心可以稱為虛妄分別，那就應該無漏心可以名為虛妄分別之心了。由這個道理就可以明白，凡是有漏心都是能夠遍計的，《楞伽經》及《辯中邊論》等論文中都說，包括阿賴耶識在內的八個識是虛妄分別的。聖教中也說能取與所取名為我執、法執，有漏諸心既然似有能取與所取的法相現行，所以都是有執著的；「非有取」的無取心不可稱為取的緣故，非無執的心似有二取現行的緣故。一切經論都有如斯的文句言說，在《攝大乘論》的第四卷中，以及《辯中邊論》中，都是這樣說的。所執著自性的妄執習氣，就是能執心等種子；《瑜伽師地論》第五十一卷及《顯揚聖教論》等說：「阿賴耶識以遍計所執自性的妄執種子為所緣」故。如果有漏心會有不執著的體性，而有有漏法種是第八識所不緣的話，是什麼緣故論中說第八識會緣於妄種？《瑜伽論》第七十六卷及《解深密經》中說，第八識緣於相、名、分別習氣；卷五十一中也說「緣於遍計種子」，所以遍計種子通於有漏位的一

切心，也就是在善心等位中，容許都是有法執的。」這就是小乘正量部的安慧、般若趨多……等法師所說的義理。》》》

護法菩薩也不認同小乘安慧論師的這個觀點，因為安慧論師所舉證的《瑜伽師地論》……等論中，雖有如是語句，但意義並不是安慧論師所解說的那樣，所以聖玄裝菩薩隨即舉示護法菩薩的如是主張：

【有義（此有義者即是護法菩薩之說也）：第六、第七心品執我法者，是能遍計。唯說「意、識」能遍計故，意及意識名「意、識」故，計度分別能遍計故，執我法者必是慧故，二執必與無明俱故，不說無明有善性故，癡無癡等不相應故，不見有執導空智故，執有達無不俱起故，曾無有執非能熏故。有漏心等不證實故，一切皆名虛妄分別。雖似所取能取相現，而非一切能遍計攝，勿無漏心亦有執故，如來後得應有執故。經說佛智現身土等種種影像如鏡等故，若無緣用，應非智等。雖說藏識緣遍計種，而不說唯，故非誠證。由斯理趣，唯於第六、第七心品，有能遍計。識品雖二，而有二、三、四、五、六、七、八、九、十等遍計不同，故言波波。】

語譯如下：《有另一種說法（即是護法菩薩的主張）：只有能夠執著「我」與「法」的第六、第七兩個識，才是能遍計的心品，第八識並不能普遍的計度諸法。下列十個理由可以證明這個說法才是正確的：一、「第六、第七心品執我法者，是能遍計，唯

說『意根、意識』能遍計故」：只有第六識與第七識才是會有遍計所執性的心，因為第六識與第七識能普遍的計度我與法，才是能夠普遍計度的心，因為在《攝大乘論》中，世親菩薩只說意識、意根是能夠普遍計度的心，所以阿賴耶識不是能計度諸法的心品，所以安慧法師不該說阿賴耶識是有漏有記性的心。二、「意根及意識名『意、識』故」：第七識名為意，第六識依附於意根才能從阿賴耶識中現起，所以依意根立名而說為意識，諸論中既然都說「意、識」能普遍計度諸法，所以說只有意與意識才是能普遍計度諸法的心品，所以安慧不該說「阿賴耶識會普遍的計度諸法」。三、「計度分別能遍計故」：能夠計度分別的心，才是能夠普遍計度的心故；在八識心王中，只有第六和第七識才有能力普遍的計度諸法，而前五識及第八識都不能普遍的計度諸法，所以不能遍計的心品，所以安慧說阿賴耶識是有漏有記性的心，是錯誤的說法。四、「執我法者必是慧故」：第六和第七識有五別境心所法中的了別慧，第八識並沒有五別境心所法中的了別慧，所以不可能會有善惡性或貪著性，如何能夠普遍的計度諸法呢？所以安慧說阿賴耶識是有記性的心，是錯誤的說法。五、「二執必與無明俱故」：我執與法執都是無明體性的污染執著，而我執與法執則是與無明相俱，但是第八識並沒有無明，不與我執的一念無明相應，也不與遮障實相的無始無明相應，當然是沒有遍計性的，所以安慧法師說阿賴耶識是有記性的有漏心，是錯誤的說法。六、「不說無明

有善性故」：在《瑜伽》……等論中，都不曾說過無明有善性的開示，那麼無明就是不善性的了；而第八識心體是無覆無記性，無所謂善與不善性，所以阿賴耶識沒有「有記性」中的有漏性，所以安慧說阿賴耶識是有記性的有漏心，是錯誤的說法。七、「癡無癡等不相應故」：阿賴耶識與癡、無癡等二性都是不相應的，意與意識會與癡或無癡相應，但是第八識從來不與癡或無癡相應，怎可說第八阿賴耶識會有「有記性」的善惡有漏性呢？安慧怎可說阿賴耶識是有記性、有漏性的心呢？八、「不見有執導空智故」：意與意識往往有我執與法執，有這兩種執著的時候，就不可能發起導致證得諸法空相與萬法空性的智慧；而第八識從來不曾與我執法執相應——恆而不審——如何能與我執法執相應呢？既不與我執法執相應，又如何能有遍計所執性的有漏有記性呢？所以安慧師徒誹謗說阿賴耶識是有記性、有漏性的說法顯然錯了！九、「執有達無不俱起故」：隨順於聖教而作我空觀、法空觀時，能夠達到諸法空相的智慧與境界；意與意識一向都有法執，即是執著諸法中有「常而不壞我」者；如果斷了我法二執，就是親證二無我，即是達到「一切法無」的都無執著境界；若無法執的話，就不可能現觀二空正理了。但是第八阿賴耶識從來離見聞覺知，所以從來不曾與我執、法執相應，也不能現觀我法二執，所以不可能會成爲有漏性、有記性的心品；安慧不知這個道理，而說阿賴耶識有善惡性的有記性，是錯誤的說法。十、「曾無有執非能熏故」：不曾有

過哪一個能熏習的心是沒有我執法執的，所以只要是能熏習諸法的心品，都是有記性的；但是第八阿賴耶識心體卻是執藏種子的心，正是所熏的心，不是能熏的心，所以祂是沒有任何的執著的；阿賴耶識既然不是能熏習的心，而是被熏習的心，則是不曾有執著的心品，怎麼會是安慧所說的有覆性、有記性、有漏性的心品呢？而且，《楞伽、中邊》等經論中，雖然說三界中的八識心王都是虛妄分別，卻不可誤會經論中的真實義；因為在有漏位中的八識心王，雖然能以六七識作我空觀、法空觀，但是卻不能使意與意識住於第八識所住的本來無漏的境界中；又因為六七識不能斷除我執與法執的緣故，使得第八識心體含藏著六七識相應的我執與法執的種子，所以才會說有漏位中的八識心王都是有漏的虛妄分別性，因為第八識能使意與意識生起有漏有記性的虛妄分別故，但這些論文中的意思，卻不是安慧所誤會的「阿賴耶識有善惡性、有有漏性」，所以安慧是誤會根本論等論意了。此外，雖然說第八識有能取與所取的法相出現，但是能取是指第八識出生了六七識而有能取的現象，所以能取是指六七識心，而非第八識心；所取則是因為第七識的遍計執性沒有滅除，所以使得第八識不斷的出生六塵相，而被六七識所執著，成為所取的法相；但是能取與所取的法相，其實都與第八識阿賴耶識本身並不相應，只與六七識相應，阿賴耶識是出生能取的七識見分與所取的六塵相分的心，所以不在能取與所取二法中，所以並非八識的一切識都能攝在



遍計性中，不應該本來無漏性的第八識心體也有六七識所有的我執與法執故；如果不是這樣的話，那麼如來的後得智所轉依的第八識的境界，也應該變成會有執著的緣故；而經中說佛地四智心品所示現的三身淨土等種種影像，豈不也都都會成爲二取的現象了？譬如大圓鏡智、妙觀察智、平等性智、成所作智，如果沒有緣於十八界法、取受十八界法及眾生五蘊相的作用，就不能成就四智的作用了，那就應該說佛的四智不是四智了；所以不能因爲第八識仍有取受十八界及四智無漏法種等無漏有爲法的取受性，就說第八識是有漏、有記性的心。復次，經中雖然說藏識能緣於遍計所執性的有漏法種，然而卻不是說唯緣遍計所執性的法種，所以實際上還有無量的法種都是第八識的所緣；而且遍計所執性的有漏法種雖是第八識的所緣種子，但是現起以後卻與第八識不相應，只是與六七識相應，所以安慧法師不應該說第八識是有漏、有記性的心體，所以經中所說的「藏識緣於遍計所執性種子」的開示，不能取來作爲誠實的教證。由這些道理上所證明的意趣，就可以知道：唯有在六七識心體上面，才能說是有遍計執性的心品。》》》

往往有諸學人誤會大乘法義所說的取受性真義，誤以爲所有的取受性都是有漏法，便因此一誤會後之邪見，否定真正的實相心阿賴耶識心體，謗爲生滅法。小乘法正量部一派中的安慧法師與其徒弟般若趨多亦復如是，由是緣故而造論誹謗實相心爲

生滅法；今日更有印順法師盲目跟隨而否定第八識阿賴耶，甚至以其邪見著作而「遺」害我會中之學人，致有蔡岳樺以曾就讀佛學院之先入爲主邪見故，誤認爲小乘論師安慧之邪論爲正論，於所證阿賴耶識生疑不信，退失佛菩提，進而否定阿賴耶識爲生滅法。然而阿賴耶識之取受性中，有屬於有漏有爲法者，亦有屬於無漏之有爲法者；屬於有漏之有爲法者，乃是欲求親證解脫果之人所應滅除者；然而亦有屬於無漏之有爲法者，乃至成佛皆不應滅除，世尊更說爲應當修證及**永遠寶持**之法者，是故第八識上之無漏有爲法取受性，不可與前七識有漏有爲法之取受心性混爲一譚也。

應滅除之有漏有爲法種者，謂根本煩惱之貪、瞋、癡、慢、疑、惡見等六大煩惱；亦謂隨煩惱之無慚、無愧……等二十隨煩惱，以及四種不定之心所法等，皆是所應滅除者。餘諸無漏有爲法者，譬如阿賴耶識心體自身眞如性之自體性、大種性自性、相性自性、因性自性、緣性自性、成性自性等，亦如阿賴耶識相應之五遍行心所法，乃至阿賴耶識經由三大無量數劫之淨除二障種子，最後轉成佛地之第八無垢識時，成就特異功德而與五別境心所法、善十一心所法相應，八識心王之一一心、一一心所法，皆得自行運作而廣利眾生，爲等覺菩薩所不能臆知者，亦屬無漏有爲法之體性，然皆是因爲無垢識心體之有無漏有爲法種之取受性，方能成就如是三界一切有情中之最廣大功德；若無如是無漏有爲法種之取受性，則無四智心品可言，亦無一切種智可言，

何能成就佛地廣大功德？何能廣利眾生？如是佛地一切廣大無漏有爲法上之功德，都因無垢識之無漏有爲法上之取受性而來；而無垢識之如是取受性，則是因地時之阿賴耶識位本已有之，非從修來，亦無從捨棄之；若無如是無漏法上之有爲功德種子之取受性，欲求成就佛果福德之圓滿者，欲求佛道一切種智、四智心品之具足者，欲求安住佛地境界者，直是緣木求魚，絕不可得，安得成就佛果？

而阿賴耶識心體雖有如是無漏有爲法上之取受性功德，如是取受性卻是本有而永遠不應消滅之善淨功德法；乃至定性聲聞阿羅漢入無餘涅槃時，亦只是不令此一無漏有爲法種子之取受性現行爾，仍舊無法加以滅除也；阿羅漢如是，諸佛菩薩亦如是，皆無法加以滅除也；亦不應作任何絲毫滅除之行爲，假使真有一法能加以滅除的話。如是取受性，卻是所熏法的阿賴耶識心品才可能有的法性，絕非能熏法的前七識所能有的法性；如是取受性，迥異於能取性之見分七轉識及所取性之相分六塵法。若人無智，誤將經論中所說阿賴耶識之如是取受性，誤會爲七識心對六塵能取與所取之取受性，因此誹謗阿賴耶識心體爲生滅法者，即是新學無智菩薩，不懂阿賴耶識心體對六塵外的無漏有爲法之取受性；由未貫通三乘菩提故，亦未貫通大乘菩提之相見道諸法故，便以自己臆想所得之邪見，以諸論中所說阿賴耶識心體有取受性一語，用來否定阿賴耶識，謗爲生滅法，成就最嚴重謗法之地獄罪，即是二〇〇三年初，拒絕余之求

見面談法義，直接出書否定阿賴耶識之楊、蔡、蓮……等人也！（編案：詳見本會台南共修處法義組所造《辨唯識性相、假如來藏》二書之辨正。）

阿賴耶識心體既然恆離見聞覺知，又是從來住於無覆無記性中，純屬被動性之心體，完全秉持意根之遍計執性作意而隨緣應物，都不思量一切法，都不觀察一切法，都不了知六塵中之一切法，當知絕無可能成爲有覆性心，當知絕無可能成爲有記性心，永離善惡性。若是常於六塵萬法中生起見聞覺知，能取六塵而了別六塵萬法者，方有貪瞋……等有覆性之心所法生起和相應，方可能成爲具有善惡性之有記性心；然而一切熟讀經論而知阿賴耶識體性之人，都能依經論聖教而認定阿賴耶識心體從來離六塵中之見聞覺知性，從來不於六塵萬法而起絲毫之貪瞋……等心行，是故阿賴耶識必是無覆無記性心。所以，古天竺的小乘安慧論師說八識心王都是有漏有記性的心，而將阿賴耶識也攝在有漏有記性的心性中，是完全錯誤的說法。

此外，在實證上面來說，一切親證阿賴耶識心體的人，如果不是聽別人明說密意的人，都能夠現觀阿賴耶識心體的自性是離六塵中的見聞覺知的，是離我性的，是離我執的，是離法執的，是無善性亦無惡性的，是無覆性的，是恆而不審的——從來都不審度一切法——從來都只是隨順於意根的作意而顯現諸法的；如果意根斷滅了，不再有意根的作意時，阿賴耶識是絕對不會再現起一切六塵相的，也絕對不會在死後再現起

中陰身的。所以，阿賴耶識自體是從來就不會有一絲一毫的我執與法執的，是從來就不與善惡性相應的，怎會是安慧論師所說的有漏有記性的心呢？

古天竺的正量部小乘論師安慧法師，與其徒弟西域的般若趨多，不能如是現觀，所說也不符合經中聖教正理，由此即可了知：安慧法師與其徒弟般若趨多二人，根本不會親證第八識。也正因為這個緣故，所以他才會在世親菩薩的《大乘五蘊論》之上，另造《大乘「廣」五蘊論》，冠於世親菩薩之上，欲顯示他比世親更有智慧，而將能出生識蘊的阿賴耶識，歸類在阿賴耶識所出生的識蘊中，因此而誹謗阿賴耶識是有漏有記性的心，誹謗阿賴耶識是生滅法；也正因為他根本不會親證阿賴耶識，不能現觀阿賴耶識的自體性，所以根本不懂大乘法，所以才會和現在的印順法師一般，否定阿賴耶識，以二乘法來解釋大乘法，並且私下否定大乘法，所以他的弟子般若趨多，才會在後來秉承他的謬論而造了一部《破大乘論》，來破壞大乘諸經所說的深妙法。

一切親證阿賴耶識的人，都可現觀祂的無漏性、無記性、無我性，所以安慧法師誹謗說八識心王全部都是漏有記性的心，可見他根本不曾證得第八阿賴耶識，不能現觀第八識的確實體性，才會純從經論文字表中尋求理解，才會以預設立場來研讀大乘論典，以致誤解了經論而說出這樣破壞三乘菩提根本心的破壞正法的話來。安慧既是未證第八識心體的人，從大乘別教法義以觀，只是凡夫位眾生，根本沒有造作大

乘論著的資格；本身又是小乘正量部僧人，也沒有資格寫作大乘論典，但他卻以小乘法師的身分而造出荒腔走板的二乘本質的《大乘廣五蘊論》來，用以證明自己的邪說爲正法，用以誤導當時及後世之廣大學佛人；時至今日，更誤導了印順法師等一群人，再由印順法師邪見主張的著作，誤導了本會之楊、蔡、蓮……等人，轉信小乘法師安慧的邪論邪見，因而大膽否定三乘法根本之阿賴耶識，謗爲生滅法，成就謗法及謗大乘賢聖僧之地獄罪。若論始作俑及推廣者，古時正量部之小乘法師安慧、般若趨多，以及古天竺之月稱、阿底峽，西藏之宗喀巴、克主杰等人，皆是罪魁禍首；若論今時之罪魁禍首，則印順法師當之無愧。

古安慧等人捨報前，或者不知自身之謬誤，補救無門；今之印順法師……等人，藉由平實之多方舉證與論述，應皆已知自身之謬誤極爲嚴重；然而平實指名道姓辨正印順法義以來，至今已六年、十餘本書，仍然未見印順法師……等人出面更正、公開懺悔，收回以前所發行之種種謗法書籍；後時捨壽，所將面對之多劫尤重純苦長劫嚴峻果報，誠不知印順法師……等人，未來世中將何以承受？而今時之楊、蔡、蓮……等人愚癡不辨，踵繼爲之，不畏果報，根本不知菩薩所畏之因；乃至今時明知大謬，卻仍然故作無誤狀，繼續撐持已經破敗之「弘法」局面，力圖東山再起，根本不畏後時之果。如是行爲，乃是既不畏造惡因、又不懼受惡果者，可謂爲修習正法之菩薩乎？

有斯「菩薩」不畏於廣造謗法之因者乎？有斯「菩薩」不畏於後時無量世之果報者乎？

## 第十一章 安慧之「大乘廣五蘊論」妄說阿賴耶識有法執

古天竺之小乘行者安慧論師，故示大乘行者相，造論妄言阿賴耶識有法執，乃是嚴重謗法之惡行。法執者，謂於諸法中確認有一實法或多實法常住不壞，或者確認外法實有，或者確認「實有外法能被覺知心意識、思量心末那識所觸受」，是故執著種種心外法及心所生法而不能捨，是名法執。

二乘菩提唯在現觀五蘊我、十二處我、十八界我悉皆虛妄上面用心，由是而斷我見與我執；而不能現觀諸法之實相，不能現觀實無外法；不能現觀外法從來不曾被自己覺知心所觸、所知，不能現觀萬法皆是自心如來所生所顯之現量，不能現觀萬法皆從自心阿賴耶識中直接、間接、輾轉出生；由是執著心外一切法為實有，或執著「實有心外之六塵法為七轉識所觸受」，故成法執。然而法執之產生者，必定因於對六塵有分別性，因此產生六塵萬法實有之執著，方能成就法執。然而第八阿賴耶識心體，對於六塵中一切法，都是從來離見聞覺知，從來都不領受六塵中之苦樂捨受，從來不起六塵法上之識別與思、受等心所法，如何可能會有法執？與六識身、六受身、六思身、六想身、六行身之對六塵有所觸受覺知而起領受性與思量性，完全相悖，根本就不可能會有法執，是故安慧所說阿賴耶識有法執的說法，是極為荒謬的說法。

在《成唯識論》中玄奘菩薩破之云：「所知障者，謂執遍計所執實法薩迦耶見而



為上首，見、疑、無明、愛、恚、慢等，覆所知境無顛倒性，能障菩提，名所知障。[0048c09] 語譯如下：《所知障的意思，是說執著有一個遍計所執的真實法上的我見作為基礎，以我見、疑見、無明、貪愛、瞋恚、我慢等心所法，覆蓋一切證悟後所應知的境界及無顛倒性，能夠障礙佛菩提智的發起，所以稱為所知障。》

《唯識述記》註解此段論文云：【述曰：亦以法我、我所執為首，生餘障故。如前第一卷解。[0560b28] 語譯如下：《述曰：所知障也同樣地以法我、我所的執著作為上首，由此而產生其餘的遮障故。猶如前面第一卷中的解釋一般。》《唯識述記》又註解云：【見、疑、無明、愛、恚、慢等者，此出體性。此之頭數亦與煩惱障同，若煩惱障俱，必有所知障故。然煩惱粗，有多品類可易了知，二乘所斷；唯是不善有覆性故，以數束顯。今此所知障細，下無多品類，極難了知，唯菩薩斷；亦是異熟無記所攝，故不顯數。其實法執，無離無明，故必有數；又顯法執，無明五住地中，唯一住攝；前障，四住地攝，故不顯數。 若爾，何故不言諸隨煩惱？ 既言慢等，等取隨惑。佛地亦同，此出自性體。若眷屬者，佛地云：「諸心、心所，及所發業、所得果，皆攝在中。」皆以法執無明為根本故。此中果者謂等流、增上、士用果等，除異熟果，不感執故。[0560c01] 語譯如下：《見、疑、無明、愛、恚、慢等句，這是顯出這六種煩惱的體性。這

些煩惱的數目與名稱，其實是與煩惱障的內涵相同，因為如果是與煩惱障在一起的時  
候，必定同時會有所知障的緣故。但是煩惱障的煩惱粗重，有許多的品類容易了知，  
是二乘聖人所斷的煩惱；這些煩惱障的煩惱，純粹是不善性、有覆性故，所以就用六  
個數目束在一起而顯示之。如今這裡所說的所知障是很深細的，說不完的，所以在所  
知障這個項目下，並沒有很多的品類可以詳細的宣說，所以極難了知，這是唯有菩薩  
才能分分斷除的，不是二乘聖人所能斷除的；這些所知障中的極細煩惱，也是異熟性  
的無記性所含攝的，所以不以數目而顯示之。其實法執也是不曾離開無明的，所以必  
定也是可以有其數目名稱的，只因很繁雜、很深細而不細說之；而且也顯示這個法執  
在五住地煩惱中，只是其中的一住地煩惱所攝；前面的煩惱障，是四住地煩惱所攝，  
而所知障只是其中的一種住地煩惱所攝，所以不顯示這個所知障中的上煩惱的數目。  
問曰：「如果是這樣的話，是什麼緣故而不在所知障中說種種的隨煩惱？」答曰：「既  
然已經說過『慢』這個煩惱等法，而『等』字的意思中，也就是『等取隨煩惱』的意  
思，就沒必要再將隨煩惱歸類在所知障中了。」佛地經中所說也是這樣的道理。這是  
顯出煩惱障與所知障的自性理體。如果是二障的眷屬，就好比佛地經論中所說的：「諸  
心與心所法，以及所發起的業種與所得的果報，都是攝在這裡面的。」這都是以法執  
無明作為根本的緣故。這裡面所說的果，即是說等流果、增上果、士用果等，但是異

熟果除外，因為異熟果不感應我執與法執的緣故。》》

《唯識述記》又註解云：【述曰：二、釋名也。所知境者，謂有為、無為、無顛倒性，謂真如理。由覆此境，令智不生，能障菩提，故名所知障。此即釋名。此望所障增者，以得名故；下轉依中，自當解釋。前煩惱障，煩惱即障；此所知障，障於所知。前當體彰名，持業釋也；此所障受稱，依士釋也。】[0560c15]

語譯如下：《述曰：第二是解釋這個名相的由來。所知境的意思，是說有為法與無為法。無顛倒性的意思，是說真實不壞性及如如不動之理。由於障覆此真如正理及無顛倒性的境界，所以使得般若實智不能生起；因此而能障礙佛菩提，所以名為所知障，這就是解釋其名相。這是相對於所障礙的佛菩提智而增說者，以所障礙的佛菩提智而得名的緣故。下面講到轉依的道理時，自然就會解釋到。前面所說的煩惱障，顯示煩惱本身即是遮障；這個所知障，是障礙於成佛所應了知的境界。前一個煩惱障是依煩惱當體而彰顯其名為煩惱障，就是從執持業種上來說的；這個所知障是依所障的應證受的佛菩提境界而稱為所知障，是依修行者的菩薩心性而解釋、而稱名的。》》

《成唯識論》中又云：【此所知障，決定不與異熟識俱；波濊劣故，不與無明、慧相應故。】[0048c10]語譯如下：《這個所知障，決定不會與異熟識同時存在的；因為異熟識的了別性極為微細，其了別性極為微劣而不在六塵中作了別故，所以有時稱為微

心、細心，所以不與無明相應，不與別境慧相應的緣故。》》

《唯識述記》註解云：【述曰 三：八識分別因破外執。第八識名異熟識，何以不俱？波異熟識是微細劣弱故，此法執望波粗而強故；此是能熏，故波非也。安慧等師執三性心皆有法執，此識唯異熟故，唯異熟性中破之。 [0560c22]】

語譯如下：《述曰 第三：以八識的分別因，來破外道的無明執著。第八識名為異熟識（又名阿賴耶識），為何這第八識不與法執同時同處而相應之？因為第八異熟識是微心故，祂的了別性極為劣弱而不能了別萬法的緣故；這個六、七識分別心相應的法執，相對於第八識的自性來說，是很粗重而強烈的，所以不是微心、細心的異熟識所能了別的緣故。這個法執並且是屬於能薰習的體性，而異熟識是屬於所薰習的體性，所以法執不是異熟識所相應的，所以安慧他們所說的「第八識與法執相應」的說法是不對的。因為安慧等師徒都是執著不論是善性、惡性、無記性的心都是有法執的，而這個異熟識純粹是異熟性而無善惡性的緣故，所以這一段《成唯識論》的話，是單純的就異熟性裡面的意思來破斥安慧等人的邪說。》》

《唯識述記》又註解云：【述曰：諸論但說此第八識唯五數俱，法執必惠，及無明俱。惠能計度，無明迷故。佛地論說：「有義：法執及無明，遍三性。有漏心品及二乘無漏心品，皆不了達法無我故，皆似相分、見分起故。」前卷已說，此障中無，但護

法師伏遮波計。若言法執，何藉惠俱？【0560c281】

語譯如下：《述曰：諸論中只曾說過「第八識只有與五遍行等心所法同時存在」，而法執必定要與五別境的慧心所及無明同時存在。而且「慧」心所能夠誤計與揣度，是無明所迷的緣故。《佛地經論》中也說：「有一種說法：法執及無明，遍於善性、惡性、無記等三性。有漏心品及二乘無漏心品，都不能了達法無我的緣故，都是似有相分、見分而生起的緣故。」在前卷裡面已經說過了，這是在煩惱障中所沒有說過的，只是護法菩薩伏遮**安慧**等人的妄計罷了。如果真的要說異熟識是有法執的心，那麼又何必說「法執一定要與別境慧同時同處才會」呢？》

以上《成論》及《述記》中的開示，非常清楚的說明：法執的意思乃是說，對於成佛所應證得的智慧境界相，還沒有完全了知；也就是對於「一切法都是自心現量」的事實，還沒有具足親證，所以誤認為心外實有一切法能被覺知心的自己所接觸、感受、了知；因此而導致末那識被意識的不如理作意思維誤導，所以執著心外實有六塵萬法，所以成爲法執。

而這個法執的生起和存在，是必須與五別境的慧心所同時同處的；如果沒有別境慧，法執就不能存在。因爲佛菩提智所證的是一切種智，證得一切種智時，法執才能斷盡；所以法執的修斷究竟境界，就是親證佛地一切種智的境界相。而這個佛地清淨

法界的境界相，卻是在三界中的一切無漏有爲法上的所有種子（包括無漏有爲法的取受性）的具足親證與了知，所以都是不離境界相的；若想要了知佛地的這些境界相，就必須依五別境心所法中的慧心所，才能在因地中漸次修習斷證，直至佛地之時方才斷盡法執。

然而等覺以下菩薩之第八識，一向皆只有五遍行心所法，不超過這五個數目；從來都不與五別境心所法相應，並不是具有超過五個心所法數目的，所以說不逾五數。既然只有五遍行心所法，而從來不會有五別境心所法，則第八識是沒有六塵中的慧心所的；而法執的存在與運作，卻是必須有六塵中的慧心所，才能相應的；異熟識、阿賴耶識既然從來沒有慧心所，又如何能夠有法執呢？

但是小乘法的安慧論師與般若趨多二人所弘揚的正量部的法義，卻完全的違背了這個事實，違背了經論中所說的正理，絕非正量之法；有智慧的人，應當急速揚棄原來得自他們的邪見，回歸正法，才能契符佛在經中所說的真實義，才能契符諸大菩薩在正論中所說的真實義。所以安慧等人的說法，絕不可信；特別是他們師徒二人將萬法根源的阿賴耶識，謗爲生滅法；特別是安慧師徒，妄將出生識蘊的阿賴耶識，反而歸類在阿賴耶識自己所生的識蘊中，而謗爲生滅法。這是最嚴重的謗法行爲，是最嚴重破壞佛教正法的行爲，有智慧的人，千萬不要跟著那些沒智慧的人們，一起造作謗

法、抵制正法的共業，以免捨壽時後悔莫及；以免未來無量世中受苦無量，以免未來受苦無量世以後回到人間時，再聞深妙正法時，又再度現起此世所薰習的邪見惡種，又再度不能安忍於正法而誹謗之，再度淪墮三塗中，如是輪轉不絕，難可進修正法。有智之人，何妨共思之？何妨亦爲廣大眾生而深思之？

## 第十二章 識蘊真義總結

古天竺的小乘法師安慧，與其徒弟西域的般若趨多，他們師徒二人極力否定大乘法，特別是其徒弟般若趨多，他常常指責說：「《瑜伽師地論》是外道論。」玄奘大師在前往天竺時，因為阻雪而不能出發前往天竺，在西域長住二月有奇，在此期間曾經多次與般若趨多論法。初時般若趨多曾勸大師莫往天竺求法，自謂已懂全部佛法，願收大師為徒弟；及至大師問求《瑜伽師地論》時，般若趨多竟然謗為外道論，力勸大師莫前往天竺修習此論。大師甫聞，即知其人不懂大乘佛法，以此緣故而判斷其亦不可能懂得小乘法；乃就般若趨多所專弘之小乘《俱舍論》法義徵詢之，果然處處錯解；大師即以彼所宗之《俱舍論》中二乘法，破斥般若趨多所說之二乘法，導致後來般若趨多不敢再見大師，往往避不見面論法。後來更因此故，惱羞成怒，故意造作《破大乘論》，誹謗大乘法，導致後來玄奘大師甫聞其論時，立即連夜寫作《破惡見論》（亦名《制惡見論》），破斥其邪說。由此事實，可知般若趨多與安慧二人，本質正是專弘小乘法之小乘法師，而且是以誤會後之二乘法來弘揚二乘法，卻又假冒為大乘法；他們所宗的正量部教義宗旨，也正是專弘《俱舍論》者，所以他們師徒二人其實都是假冒大乘法師之名，而行否定大乘法之實。

古時小乘本質之法師安慧論師，如是妄判識蘊曰：「云何識蘊？謂於所緣，了別為



性；亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識；此能採集諸行種子故；又此行相不可分別（由此一句已可證明安慧不曾證得阿賴耶識），前後一類相續轉故。又由此識，從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生；待所緣緣差別轉故，數數間斷還復生起。又令生死流轉迴還故，阿賴耶識者謂能攝藏一切種子；又能攝藏我慢相故，又復緣身為境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。最勝意者，謂緣藏識為境之識，恒與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉，除阿羅漢聖道滅定現在前位。如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識蘊。」

如是安慧妄判之論文，語譯如下：《《什麼是識蘊呢？也就是說，對於所緣的六塵能作種種了別，以此為其自性；又名為心，因為能採集一切善惡業種的緣故；又名為意，是意所攝的緣故。如果有說這識蘊中的最勝心的話，那就是阿賴耶識；這個識能採集諸多業行的種子故；又，這個阿賴耶識的行相，是不可能被我們所分別了知的，祂是前後一類的體性，從來不轉變祂的體性而相續不斷的運轉故。又因為有這個阿賴耶識的緣故，所以從滅盡定、無想定、無想天中出定而現起時，了別六塵境界的六轉識、七轉識重新又生起了；阿賴耶識相待於所緣緣的差別相而運轉的緣故，所以不斷的間斷以後重新又生起了。又因為這個阿賴耶識能使得生死流轉而又重新再回到人間的緣故，這個阿賴耶識的意思就是說祂能攝藏一切法的種子；又因為祂能攝藏我慢相

的緣故，又因為祂緣於身根作為自己的所緣境界故，所以名為阿賴耶識。又，這個阿賴耶識又名為阿陀那識，因為祂能執持身根的緣故。所說的最殊勝的意根，是說緣於藏識的種種功能差別作為自己境界的識，祂永遠都與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後都是像這樣不改變祂的體性，而這樣相續不斷的隨順於阿賴耶識的境界而運作；只有在阿羅漢聖道的滅盡定現前位中，才會斷滅，否則永遠不會斷滅的。像這樣，**六轉識及染污意、阿賴耶識，這八個識名為識蘊。**》

由如是安慧邪說作根據的緣故，法蓮師、紫蓮、楊先生、蔡先生等人，在私下及離開同修會後的公開場合，常如是誹謗言：「證得阿賴耶識者，仍然不是真見道；因為根據安慧論師的說法，阿賴耶識是識蘊所攝的，所以阿賴耶識是生滅法，不是不生不滅法，是有生而可滅之法。如果有人證得阿賴耶識以後，以悟者自居，以見道菩薩自居，則是大妄語罪，必下地獄。只有證得另一個如來藏、真如的人，才是真正的見道者，真見道時就是初地菩薩，不是蕭老師所判的七住位的賢位菩薩。而如來藏、真如，並不是阿賴耶識。」

如是諸人，多年親隨余學，得余之助而證阿賴耶識已，不久之後即因疑見未斷故，便假私心作崇之因，否定我法，否定三乘菩提根本之阿賴耶識，將佛所說「本來而有、永遠不滅」之阿賴耶識心體，謗為生滅法；謗為有生之法，謗為有滅之法，而有如是

妄說，並且出書否定之（詳見法蓮師與紫蓮師印行《辯唯識性相、如來藏與阿賴耶識》本質爲經文剪貼簿的「書」，本會台南共修處法義組已造《假如來藏、辨唯識性相》二書回應辨正之），成就最重大的破法謗法大惡業。他們又將本來即爲一法之如來藏阿賴耶識——心眞如，強行割裂爲二法，於言語上及書中（詳見法蓮師所「著」《如來藏與阿賴耶識》一「書」）否定阿賴耶識、阿陀那識，誣謗阿賴耶識、阿陀那識不是如來藏，誣謗阿賴耶識不是佛所說的自性清淨心。然而如是說法，非唯嚴重違教悖理，並且成就了誹謗菩薩藏之一闡提大罪，乃是至少七十大劫之地獄罪也，其後尙有餓鬼與畜生二道之多劫餘報；如是果報極重，不可輕犯，而彼等輕易犯之。

彼等諸人初離正覺同修會，公開否定阿賴耶識時，既常倡言「成佛之道在《成唯識論》，今日舉示《成唯識論》之開示而辨正之：〔已入見道諸菩薩眾，得眞現觀名爲勝者；彼能證、解阿賴耶識，故我世尊正爲開示。或諸菩薩皆名勝者，雖見道前未能證解阿賴耶識，亦能信解，求波轉依，故亦爲說。非諸轉識有如是義。解深密經亦作是說：阿陀那識甚深細，一切種子如瀑流；我於凡愚不開演，恐波分別執爲我。〔001.4b27〕】

由此段《成唯識論》聖玄奘菩薩之開示中，亦可證明：證得阿賴耶識心體，而能眞實理解佛所宣示阿賴耶識之開示等語者，即是得眞現觀者，即是勝者。既然說證得阿賴耶識心體之人，即得眞現觀，此句中既言：「得眞現觀者即是已入見道諸菩薩眾」，

即已說明：證得阿賴耶識心體之菩薩，皆是真見道之人。觀乎論言「已入見道諸菩薩眾，（對阿賴耶識心體）得真現觀名爲勝者；彼能證解阿賴耶識，故我世尊正爲開示」，即已明說：證得阿賴耶識者即是真見道之賢聖。可知余言「證得阿賴耶識者即是真見道」之言，絕無絲毫虛妄也！既然證得阿賴耶識之人即是真見道之人，又名之爲勝者，則余稱諸親證阿賴耶識者爲開悟般若之第七住位菩薩，斯有何過？自是法蓮師、紫蓮師、楊先生、蔡先生等人，同墮嚴重之文字障中，閱讀《成唯識論》之時，不能真解《成唯識論》之真實義，處處錯解；復因私心作祟而不能成功故，故意反對余說——爲反對而反對——乃有如是妄謗阿賴耶識爲生滅法之嚴重破法行爲。

若不信此言，且再續觀玄奘菩薩同段文字隨後之言：「或諸菩薩皆名勝者，雖見道前未能證解阿賴耶識，而能信解，求彼轉依，故亦爲說。」此段開示中明說：未能證解阿賴耶識者，名爲見道位前。既如是，當知證解阿賴耶識者即是真見道之人，彼法蓮師、紫蓮師、楊先生、蔡先生等人，焉可妄謗親證阿賴耶識之人非是證悟者、非是見道者？彼等如是妄謗真悟者爲非悟，妄謗見道賢聖爲非見道，恐嚇已經真見道之菩薩爲大妄語，恐嚇爲必下地獄，即已成就誹謗賢聖、恐嚇賢聖之大過，必下地獄七十大劫，《大乘方廣總持經》中具說。更何況妄謗余所親證之無生法忍？其罪更重！

即如無智愚人蔡岳樺者，先受佛學院中所教印順選定安慧邪論中之邪法先入爲主

邪見影響，深植腦海中；後雖從余學法，得證阿賴耶識心體所顯真如無爲，然而仍然不能消除先前所受印順邪說之影響，如同印順不能信受阿賴耶、異熟、無垢識心體是究竟佛法之根本心，隨於印順法師之邪見，依印順書中臆想真如之邪見，外於真如所依之理體阿賴耶識，另立想像中之永遠不可知、不可證之清淨法界真如，將此臆想所得子虛烏有之法，建立爲萬法根源之常住法，猶如愚人捨棄黃金而取另一想像之物爲真黃金，而謂人爲真正之金；復因城府深沈，心中縱使懷抱疑惑多年，而不肯與余面談解疑，後來致有提供大量印順邪見及安慧所說邪見經論資料給與楊先生之舉，由楊先生等人串聯多人共同否定正法第八阿賴耶識心體；乃至後來更取安慧所造《大乘廣五蘊論》之邪論作爲教材，開闢課程，於課堂中公然否定阿賴耶識心體。

蔡先生以安慧之邪論爲根據，欲證明彼等諸人所倡之邪說：「阿賴耶識攝在識蘊中，所以阿賴耶識是生滅法，所以證得阿賴耶識者不是見道之人，證得佛地真如者才是見道之人。」後來則改言：「見道是一念相應而入初地，真見道即是初地菩薩，不能只是七住位。」如是誤解真見道與相見道之內容，對真見道之內容完全誤會之後，想要跳過相見道位之種種進修而直接以一念相應慧進入初地心；又誤會初地真如，不知道初地真如乃是初地菩薩阿賴耶識心體之所顯性，不知初地菩薩之第八識仍然是阿賴耶識。如是嚴重誤會之後，卻來否定余所弘傳完全正確之佛菩提道，否定佛所說「本

來而有、永無生滅」之阿賴耶、異熟、無垢識心體，強行謗爲生滅法，故意違背佛之聖教，同皆成就破壞佛教根本大法之大惡業。護持其邪說者，則皆共同成就謗法破法之大惡業，未來捨壽時之謗法重罪現前時，欲待如何補救？故說斯等諸人，誠可憐憫！

如斯等人，其智遠遜於印順老法師，何以故？謂印順之否定第七、八識者，實因不能證得第七、八識，是故索性否定之，以免有人詢問時尷尬難堪。然而楊、蔡、蓮……等人卻是因余相助而證第八識已，反而不信第八識是實相心，竟然隨順於未悟之印順法師著作中所說，臆想別有一心爲真如心體，能生阿賴耶識。由是緣故，欲再頭上安頭，別覓實相心第九識，即如《楞嚴經》中所說演若達多一般，否定、迷失己頭之後欲再別覓想像中之另一頭；如斯等人，與印順因爲不能證得阿賴耶識而否定之，截然不同；乃是開悟親證之後，反信未悟之印順所說邪見而否定如來藏。印順之智雖愚，不能親證第八識如來藏，然而斷然愚不及此；而楊、蔡、蓮等人已然親證如來藏，竟能愚至於此，故說楊、蔡、蓮等人之智遠遜於印順老法師也！

法蓮師如是愚無智慧，於余座下得悟阿賴耶識已，無智寡慧，於實相法不得自在安住，二〇〇三年新春期間，聞得楊先生否定阿賴耶識之說法，又聞楊先生妄言可以別證另一更高層次之佛地真如心，誤以爲又將如同以前離開慧律法師時覓得平實一般，誤以爲此次又可以覓得更高於平實證量之師而再上一層樓；是故甫聞楊先生否定

阿賴耶識及「別有另一真如心可證」之語，隨即信以為真，誤以為可以如同以前一般獲得更高之修證，便隨同楊、蔡等人否定阿賴耶識正法；並在前正覺同修會台南道場，於各班課程中公開否定阿賴耶、異熟、無垢識心體，公然否定正法。親證阿賴耶識心體之後，竟然沒有智慧對阿賴耶、異熟、無垢識生起忍法，不能安住於正法之中。

如是魯莽造作大惡業已，隨後即有我會中同修多人，於週四晚間共修之時前往面見，當眾引教據理而證明正法之正確無訛，然彼法蓮師猶不願速速懺悔，乃更故作輕鬆狀而倡言曰：「簡單啦！各人造的業，各人自己承擔。」竟然不願速求懺悔，當眾說出如是漂亮話，故作瀟灑狀，對自己所造破法毀佛、虧損法事、虧損如來之大惡業都不以為意；對於捨壽後即將開始之七十大劫地獄尤重無間純苦大受，亦不以為意；對於謗法之後，將導致未來世證悟再入七住位之時程因此延後一、二百劫之事，全無所知；死要一世之面子，不重此世及來世之實質；亦不懂得思索未來無量世之佛道進修因此生障之結果，一進一退之間，遠超天壤之隔；而彼等諸人竟然不覺不知，如是愚癡，令人不能不為彼等諸人悲嘆！

非唯無出世間智，乃至無世間智，謂法蓮師後來更言：「我很後悔離開慧律法師、文殊講堂。」竟然不是後悔自己被楊先生所誤導而隨同造作破法之地獄業，竟是後悔當時離開慧律法師、文殊講堂而親從平實得證如來藏，後悔離開文殊講堂而得以發起

證悟所應有之少分般若智慧，後悔離開文殊講堂而證悟寫了《慈悲的心聲》破邪顯正，成就大功德。若法蓮師悟後不誤入歧途而否定如來藏阿賴耶識者，豈非迅捷超越凡夫地之大利？但卻後悔如是超劫修證，而非後悔誤信楊先生邪見；此語所顯示之心態，著實可議。

當年，法蓮師證得如來藏阿賴耶識以後，欲出世弘法，乃向文殊講堂告辭，離開時書具信函寄與文殊講堂諸師兄弟（註），欲利益眾多師兄弟，本屬好意；然今卻因誤信楊先生邪見故，公開否定正法，走入窮途末路中，轉因前函而導致今時不能再返回文殊講堂安單，後悔莫及。然而法蓮師所應後悔者，不該是離開文殊講堂，亦不該是後悔寫信利益眾多師兄弟；離開文殊講堂後已經親證如來藏阿賴耶識故，已經發起少分實相般若智慧故。故其所當後悔者，應是證悟後誤信楊先生邪見而致退轉一事；如是後悔者，方是有智之人也！豈可轉而後悔當初離開文殊講堂而寫信利益師兄弟，導致今日不能再回文殊講堂？

想當時，法蓮師初出道時，因為平實之支持故，便能在短短兩年中，擁有二百餘位信眾支持，四事供養無缺，甚有「盈餘」，何等風光？若不被楊先生所誤導而破壞正法者，再經五年之後應能廣增至千人以上，亦得保持證悟聖僧之美名。由因無智而信受楊先生邪見，公然破壞正法，導致本會為護持正法、救護學員免入歧路而派人前往



辨正法義，致令信眾多數回歸正法，流失於法蓮師之座下（但亦未全部回歸正覺同修會），一出入，相差之大，不可謂小。

凡此後果，皆由法蓮師自己無智而又師心自用，所以誤信楊、蔡二人之邪說以後，又不肯先與平實詳細深入討論所致。所以法蓮師所應面對、所應後悔者，不是離開文殊講堂，而應是離開正覺同修會之正法，應是後悔誤信楊先生邪見而公開否定正法。離開正覺同修會者，本亦無可厚非，本會亦絕對不會加以破斥或抵制，甚至計劃在將來因緣成熟時，助其購地建寺；但法蓮師跟隨楊先生：等人，極力否定本會正法根本之阿賴耶識，極力否定三乘菩提正法根本之阿賴耶識，造成本會不得不加以法義上之辨正，造成今天法蓮師之失去弘法空間與一切利養，都不能一絲一毫怨怪本會，皆是咎由自取也。

如今法蓮師卻不肯著眼於自己之過失所在，而在「能不能回到文殊講堂常住」之世俗利益上面著眼；不肯面對自己所造之破法大惡業，而在世間法一世之安身立命上著眼，如何可說是有智之人？【註：法蓮師所著之《慈悲的心聲》小冊，原非本會意欲發行之刊物，以其本是法蓮師對文殊講堂之常住法師私下寄發之信函故，本會不宜印行流通，以免造成對文殊講堂之干擾，是故遲遲未予印行流通。但因當時本會中羅老師（已離本會而與彼等沆瀣一氣，在楊先生道場中另開一班共同誤導學人。）爲示善意於法蓮師，藉以獲取

其好感，故不斷私下鼓勵學員影印流通法蓮師寫與師兄弟之信函，放置本會知客處，如是長時印行流通四個月，前後已達萬冊；本會後來眼見勢不能止，不得不不在四個多月以後隨順時勢而印行之。二〇〇三年初，因法蓮師於否定阿賴耶識之「書」中明言不欲再流通此小冊，故本會隨即停止印行，並將庫存小冊停止流通。」

如佛所說：若有外道破壞正法者，一切在家居士皆應執持矛槊刀箭等，護持弘揚正法之師，應將破壞正法者摒除於佛教之外。由是緣故，平實結云：若有大小法師與大小居士，公然否定三乘菩提根本之阿賴耶、異熟、無垢識，成就破法重罪者，一切有智之佛子皆應加以摧破敗壞，不應坐令彼諸大法師、大居士以其惡知惡見繼續誤導眾生、破壞佛教正法。云何一切大師毀壞眾生正知正見者，悉應破之？謂彼諸在家出家大師壞人正見之惡言惡語，遠甚彼等自身毀破重戒之惡故！乃至或有法師假使造作殺人放火、打家劫舍、姦淫婦女等惡業者，其惡皆遜於彼等大師壞人正知見之惡；此惡害人無量世故，此惡是破壞正法之大惡故，此惡是偽善之極致故。以是緣故，聖護法菩薩在《廣百論釋論》中倡言：「論曰：毀戒、壞見，雖復俱能損壞善因，障礙樂果；然毀戒輕，壞見極重。所以者何？持戒生天，增長結縛，受生死苦；正見能證三乘菩提，得涅槃樂。是故智者勿壞正見。」

語譯云：《毀壞出家戒、菩薩戒，以及毀壞眾人之正見者，雖然都是能夠損壞善

果之原因，會障礙世間樂及解脫樂的果報；但是毀壞戒法的罪，比之於毀壞眾人正見的罪來，還是比較輕的；毀壞眾人正見的罪，非常的重。這是什麼緣故呢？因為持戒的人可以生天享福，這會增長他的結使與繫縛，使他不斷的接受生死輪迴之苦；正見則能使人證得三乘菩提，獲得涅槃解脫之究竟樂。由這個緣故，一切有智慧的人，都不可用邪見來毀壞眾人的正見。》》》

令他人毀壞戒法，胡作非爲，其罪遠不及毀壞他人的正見；因為鼓舞他人持戒，而不令其親證菩提，會導致他人生天而受欲界勝妙五欲樂，更會增加他的結使，使他輪轉生死，永難得度；所以鼓舞他人嚴持戒法，是小功德，不是大功德；即使是勸令他人貪著世樂而毀壞戒法，譬如誘導出家二眾毀犯殺戒、淫戒而墮地獄，其罪雖然極大，但是比起毀壞別人正見的重業而言，都仍算是小的惡業。如果以自己的邪見來毀壞他人的正見，令他人墮入邪見中的話，其罪極重，因為會使他人走入邪道乃至造作誹謗正法、破壞佛教正法、虧損法事、虧損如來的大惡業；所以即使是勸人毀壞戒法、胡作非爲，其罪都遠不及毀壞他人正見的惡業。所以，假使有人以自己所發明的邪見，來毀壞他人的正見，這個惡業比他自己受出家戒之後再殺人放火、強淫他人妻女之大惡業，更爲嚴重。所以平實寫書時從來不在比丘眾之戒行上著眼，專在正見上著眼；若有人以破戒認作更高之佛法，譬如藏密雙身法，則必須廣破、力破之，彼藏密雙身

法是以邪見邪法而取代正見正法故；若有人不能守持出家戒，皆屬私德事項，平實仍不評論之，亦是此故也，唯除彼人故意指責正法、破壞正法。

有智慧的人，對於聖護法菩薩這一段話，應該都能深自反省，改往修來；只有沒智慧的、死要面子的愚癡人，才會執迷不悟，繼續以他人所傳授的惡見來毀壞自己的道業，來轉壞他人的道業。有智慧的人，絕不會如法蓮師一般，只在一世之安身立命處著眼，而應在謗法毀佛後之大惡業如何善了上面著眼，應在未來無量世中如何安身立命上著眼，應在壞人正見之後如何補救上面著眼。

又，楊先生、蔡先生、法蓮師、紫蓮師等人，堅持自己之妄見，狂言曰：「阿賴耶識是生滅法，只是真如所出生之性用（心所法）；真如即是如來藏、即是清淨法界。」堅持如是說法，不肯依教、據理而實質探究之，更引未悟如來藏之破壞大乘之祖師所偽稱龍樹之名而造的邪論《釋摩訶衍論》為依據，作為證實「三言之根據，妄將佛說本來而有之阿賴耶識心體，貶為有生、有滅之依他起法；妄將佛說萬法根源、能生萬法、能生識蘊之阿賴耶識心體，貶為阿賴耶識所生之識蘊所攝之生滅法，全違教證與理證。

彼等所作所為，實有大過：一者，親光《佛地經論》與安慧《大乘廣五蘊論》之見解是否全部符合佛意？應有智慧加以探究，應比對佛之聖教量而抉擇之，不可全信；若論中有不符佛旨之處，則應依據經中佛之原意而改正之。更應在自己是否誤會了親

光菩薩論意上面，加以探究；探究清楚之後，再決定是否依止，或加以正確之解釋；不可見有古人論著，便完全信受之；應當擇其論中正知正見而受持之，應當擇其有違佛說者而摒棄之。或者將古人之誤說處，加以正確之解釋，圓成古人利益眾生之功德，隱其誤說之失，成就其弘揚正法之本意，滅除其誤導眾生之過。否則，便如同藏密行者迷信密宗祖師所造密續一般的一體信受，便隨順密續而走入外道法中。

二者，親光菩薩在《佛地經論》說：「如是所說四智轉何法得？《攝大乘論》說『轉識蘊得』。何故轉心而得心法？非得心法；四無漏心，智相應故，假說名智故。」誤將阿賴耶、異熟、無垢識歸類在識蘊中。然而無著菩薩之《攝大乘論》，及親光菩薩之《佛地經論》所引『轉識蘊得四智』之語，絕非意謂阿賴耶識即是識蘊，而是指轉易識蘊七識心王，然後到達佛地時可以令無垢識生起大圓鏡智；凡此四智心品之發起，皆在識蘊六、七識上用心轉易，方得成功，絕非是在第八識心體上用心轉易而得成功，而七識心攝在識蘊中，故說轉識蘊得四智；是故親光菩薩論文之意，不可用來指稱阿賴耶識為識蘊所攝；故說楊、蔡、蓮……等人被文字障所障，誤會親光菩薩之論意。復次，識蘊之義，隨後當加以細論闡述之，此處從略。是故親光菩薩之《佛地經論》，以及無著菩薩之《攝大乘論》實義，絕非楊、蔡、蓮等人所能真知也。云何妄以「說四智轉識蘊得」一句，而編派阿賴耶識為識蘊所攝、而謗為生滅法？如是以己誤會論意

後之邪見，編造虛假事實矇騙佛子，構陷《攝大乘論》無著菩薩、及《佛地經論》親光菩薩同成謗法者，非是誠信之人也；若非誠信之人，所說之言，焉可信之？是故一切大師與學人，對於他人所說法義，必須有所簡擇，應當依止實義，莫依於人；應當依止正經、正論，莫依止偽經、偽論。

三者，識蘊之義，當依佛說爲準，及依已有道種智之菩薩所說爲準，不可依未悟之小乘安慧論師所造論著爲憑，更不可依小乘心態而身披大乘外衣之人所說爲憑，乃至不可依彼悟後尙未發起道種智之大乘菩薩所說違於佛意者爲準。安慧法師及其徒弟般若趨多二人，本是身披小乘法衣而弘小乘法之人，在天竺被尊稱爲第一義天之玄奘菩薩，當年於遊記中，已曾細述彼等師徒之小乘根性，亦曾細述自身與安慧之徒般若趨多往來辨正法義之事實經過，言爲尙未實證小乘果證、誤會小乘論著《俱舍論》之凡夫。如是小乘法師而弘揚誤會後之小乘法者，卻造《「大乘」廣五蘊論》邪說，用以否定三乘佛法根本之阿賴耶識心體爲識蘊所攝之生滅法，何等愚謬？可笑的是印順法師卻昧於史實而故意選定爲佛學院授課之教材，云何可以信之、受之、習之、研之？

古來印土、中土皆有無智之人，妄以己意解釋識蘊之義，妄將阿賴耶識判在識蘊中，妄謂能生識蘊之阿賴耶識反被祂自己所生之識蘊含攝，便謗阿賴耶識心體是生滅法；如是判教，絕無正理可言，非唯嚴重違背邏輯學，亦復成就破壞根本大法之最重罪。安慧

師徒二人，即是此中翹楚，乃是身披小乘法衣，而以誤會後之小乘法義取代大乘法，並用來指責大乘深妙正法之破法人；非唯未悟而已，直是故意破壞大乘法之人，故其所說識蘊之義，違佛真旨，何可信受？

今當以具有道種智之菩薩所說識蘊之定義，闡釋識蘊之正義；亦以二乘法中對識蘊之定義，及大乘法中對識蘊之定義，種種異說、同說，悉皆彙集舉例，然後加以辨正，欲令識蘊之真義，從此楷定於一；並且梓行流通，欲求此後不再有人妄作情解而誤導眾生正見。辨正識蘊之後，再將大乘方廣經中「清淨法界」一辭意涵，加以明確之辨正，以免以後再有類似楊、蔡、蓮等人之妄行註解清淨法界為第九識真如，誤導眾生同造誹謗正法之大惡業。

識蘊者，於二乘法之原始佛法四阿含諸經中，處處皆有佛說聖教，謂識蘊者乃是依他三法而生者，所謂「根、塵、觸三，生眼識」……乃至「根、塵、觸三，生意識」；此謂眼等六識，皆依「根、塵、觸」等三法為緣，方能由如來藏中出生，名為識蘊；識蘊中之一切識者皆依此三法而生，若非依此三法而生者，即不得名為識蘊。由是緣故，四阿含諸經中，佛終不說意根是識蘊所攝，而說是根，常說為意，所以建立在六根之內；以能作為出生識蘊之俱有依根故，以能作為識蘊出生之助緣故，以能作為識蘊出生之動源故，是故名之為「根」，故說為意根或單名為意，四阿含諸經中始終不說是「識」；

既非是「識」，而是根，則非識蘊所攝，是故二乘菩提法中，將意根攝在六根與六塵之十二處中，而不攝在識蘊中；因意根末那識不屬於「根、塵、觸三法和合所生」之「識」故，而是「根、塵、觸三法和合」所生識蘊所依之「根」故，由是而說意根末那識非屬識蘊所攝。

復次，二乘法中說六識爲識蘊，而不說意根是識蘊者，除了上來所說「意根能生識蘊之所依緣，意根是識蘊之俱有依根」二理以外，更有別義；這是說，意根從無始劫以來，本自依附於阿賴耶識而恆常存在、不間不斷的運作，乃是無始以來一直存在的不終止其種子從如來藏中出生的現象，但在將來卻是成就解脫道之後才成爲可滅之法，此前一直是能通三世之法；非如識蘊一直是夜夜有滅、朝朝有生之法，並且是不能去至後世之法；是故意根不攝在識蘊中，本是識蘊生起時之所依根故。

三者，意根之體性迥異識蘊；四阿含諸經中所說識蘊者，謂能了別色聲香味觸法等六塵，六識蘊集如是功能，故說爲「識」之「蘊」；意根不能了別五塵，對於與己相應之五塵上所顯法塵，亦只能了別法塵是否有大變動，而不能了別法塵之意涵與種種相，故其了別法塵之慧極爲昧劣，不名爲「識」，而名爲意識之「根」，只攝在六根六塵十二處中，終不攝在識蘊六識中。如是正理，於四阿含諸經中處處可見、隨處可拾，學人皆知，不需舉證，故說意根不攝在識蘊中。如是，從阿賴耶識心體中出生的意根，尙且



不能攝在識蘊中，而彼能出生意根、能出生識蘊的第八阿賴耶識，怎可能反被攝在識蘊中而成爲曾生、可滅之法？此理不通也！由是故知楊、蔡、蓮等人不知正理，顛倒妄想之後，復又信受凡夫安慧論師所造《大乘廣五蘊論》之邪見，將其錯說「阿賴耶識是識蘊所攝之生滅法」邪見轉說於人，則其所說不正，焉可爲憑？而愚人信之、奉行之！

意根一法，唯於第三轉法輪諸經中，方可方便說之爲「識」，以意根亦是心故，於法塵亦能作極爲昧劣之了別故；若有意識相伴時，意根對六塵即轉變極爲伶俐故，正是識心故；然若因此而說意根爲識蘊所攝，則違四阿含諸經佛意；謂此意根不能獨自了別六塵故，單獨面對法塵時亦只能了別法塵有無大變動故，其餘法塵及五塵皆不能了別故；意根非如識蘊六識同是每天常生常滅之法故，意根自無始現行以來常存不滅故，一切外道凡夫眾生乃至外道天主耶和華與阿拉，悉皆不能滅除意根故，彼等乃至意根何在都尙不能知故，亦是外道一切「世間聖人」所不能知、不能滅故，唯有證得二乘菩提之阿羅漢方能滅除意根故，由是緣故，佛不將之歸類爲識蘊。唯有在大乘法中可以方便歸類爲識蘊，以意根亦是心體故，阿羅漢可以滅除祂故；然此歸類，亦只是方便說，而非正說，是「能爲緣」出生識蘊之法故，不同於識蘊等六識須依意根爲緣而生故，意根是識蘊運作時不可暫離之俱有依根故，意根復是六根所攝而非識蘊所攝故，六根是識蘊出生之「所依緣」故。由是種種緣故，大乘法中，若有說意根歸類爲識蘊者，乃是方便

說，非是正說。

如是，意根尚非可以正式歸類爲識蘊中者，云何可將能生意根、能生識蘊之阿賴耶識歸類於識蘊中？絕無斯理也！是故，大乘法中，有時將意根歸類在識蘊中者，乃是方便說，爲顯示意根亦是二乘無學聖人可滅之法故，爲顯意根遍計執性即是流轉生死之根源故，爲免世人繼續執著處處作主之意根爲不生滅法而流轉生死不絕故。今觀楊、蔡、蓮……等人誤將大乘論中方便所說之意根歸類於識蘊中，認作正理之說，不知實是方便說，乃竟更加大膽的進一步將阿賴耶識亦歸類於識蘊中，因此而故意誹謗阿賴耶識心體爲生滅法，可見彼等諸人同於安慧師徒一般，對識蘊之本質尙無正確之理解也。無正確理解之人，爲取信佛子大眾，卻妄自攀緣聖無著菩薩之《攝大乘論》，曲解論意，編造假事實，誣言《攝論》中曾說「阿賴耶識攝在識蘊中」，乃是不誠實之作爲，心態可議。何以故？謂《攝大乘論》中，所說「轉識蘊得四智」之語，如前所述非是楊、蔡、蓮等人所誤會之意故。是故彼等所說「阿賴耶識亦是識蘊所攝故是生滅法」之語不實，非誠實語、非智者語也。

有智之人，對於大乘法中攝意根於識蘊中之方便說，應當知其爲方便利益眾生而說者，不可執言取義而認爲真實。今舉二乘聖人——五百大阿羅漢——所造之《阿毘達磨大毘婆沙論》爲證，可知二乘法中實以前來所說之三種正理，而定位識蘊爲六轉識，不含

攝意根在內，意根是識蘊出生之所依根故，無始劫以來一直都可以外於識蘊而存在故。彼論第七十卷有云：【問：識蘊云何？答：六識身，謂眼識乃至意識。契經及阿毘達磨皆作是說。】此即是小乘法中諸阿羅漢俱以六識作爲識蘊之明文著述。

亦如小乘聖人 世友尊者所造《阿毘達磨品類足論》卷第二〈品類足論辯七事品第四之一〉云：【識蘊云何？謂六識身，即眼識乃至意識。】亦是以六識作爲識蘊之內容者。

乃至 世親菩薩尙在小乘法中，未得兄長 無著菩薩度入大乘法之時，所造《阿毘達磨俱舍論》卷第一中亦如是云：【論曰：各各了別彼彼境界，總取境相故名識蘊。此復差別有六識身，謂眼識身至意識身。應知如是所說識蘊，於處門中立爲意處，於界門中立爲七界，謂眼識界至意識界，即此六識轉爲眼界。】此是 世親菩薩以其尙在小乘法時之知見所造之論，語譯如下：《論曰：各自了別各自所應了別的境界，總取六塵相的緣故而名爲識蘊。這個識蘊的差別總共有六識各自獨立的身相，也就是說眼識身、耳識身……乃至意識身。應當要知道如是所說的識蘊，如果是依「十二處門」來說的話，則此六識身都是建立在意根一個「處」上面；如果是依「十八界門」來說的話，則建立爲七界，也就是說從眼識界、耳識界……乃至意識界、意根界，總共七界；這是總取眼等六識界合說爲一個意根界。》

這就是世親菩薩尚在弘揚小乘法時所造的《俱舍論》中的說法，當時還沒有迴心進入大乘法中，還沒有被他的兄長無著菩薩所度，所以他的思想完全承襲自當時未證聖果的二乘人所說的誤會二乘菩提後的知見。爲何是誤會二乘菩提後之知見？謂世尊曾於二乘菩提中如是說：「根、塵、觸三生眼識……乃至根塵觸三生意識。」凡是根、塵、觸三法和合所生的識，才是識蘊所攝的妄心；既然是眼根與色塵接觸而生眼識，既然是意根與法塵接觸才能出生意識，則意根顯然是在識蘊出生之前就已存在，不能被識蘊所攝，所以意根與識蘊是兩種截然不同的法性，所以眼識乃至意識固然可以歸類在意處中，但是意根、意處絕對不能歸類在意處意根所攝的識蘊中，否則即有顛倒邪想、不明事理之譏；所以，依二乘小法所說「六識都攝入意處中」，當知意處不應與六識一同歸類爲識蘊；意根不得歸類在識蘊中。此理雖然極明，而當時尚在小乘法中之世親「菩薩」仍不知如是正理。既然意識心，實是意根與法塵接觸故生起意識，則知意識實由意根爲緣方能出生，出生後是與意根同時同處運作，不是一識生而另一識滅，則不應歸類在意根一處中；但因爲若「以十二處法攝盡十八界」的原則來歸類時，六識無處可歸，是故攝入意根一處之中，此乃是方便說，非如實說。如今《俱舍論》中卻將眼識、耳識……乃至意識歸類在意根一處中，謂六識之綜合即是意根、意處，則是只承認有六識，不承認有第七識意根，則違正理，亦悖世尊「意根與法塵相

觸爲緣而生意識」之實有意根聖教，也違背世尊四阿含經中所說意根與意識同時同處運作故有十八界的聖教，悖離世尊在四阿含中所說「夜夜眠熟時識蘊六識俱皆斷滅而意根尚存」之聖教，是故平實往常曾說：「世親菩薩尚在小乘法中所造之《俱舍論》法義，猶未可全信。」謂彼論之意仍有可商榷之處故。

然由世親尚在小乘法中所造之論而觀，亦可見小乘法中之法師、居士，舉凡尙未親證聲聞果者，所說之識蘊總爲六識，乃是二乘人一般之共識。若是已證初果乃至四果之大乘行者，絕不作如是說也，謂已能現觀意根常存而意識易斷故，已能確實證解佛說「意根與法塵爲緣而生起意識」之意根常存正理，證解意根不像識蘊一樣夜夜斷滅之正理，故不將意根歸類在識蘊中也。由是可知一切大師，若有將意根歸類在識蘊中而說是實義門者，皆是顛倒見者，唯除爲眾生方便說法，識蘊之所依根不應是識蘊所攝故。又：意根並非能了別五塵之心，若非能了別五塵之心，對法塵之了別性又極度昧略，焉得說爲識蘊所攝？識蘊即是清楚了別六塵之心故。意根於自所相應法塵之了別慧亦極度低劣而不能了別其內涵，若於法塵之了別極爲低劣而不能分別所觸法塵之內涵者，焉可說爲識蘊所攝？識蘊所攝之識都是清楚的了別六塵萬法故。是故，識蘊應說爲六識心，尙不應說爲七識心，是故意根尙且不應說爲識蘊所攝，何況識蘊及意根共同所依之俱有依根本心阿賴耶識，何況意根種子、識蘊種子所依之阿賴耶識心體？

何況出生識蘊、出生意根之阿賴耶識心體？云何可以攝在所生之識蘊中？

如今楊榮燦先生，竟公然妄稱**出生識蘊**的阿賴耶識亦是識蘊所攝；並由楊先生在二〇〇三年新春期間，極力說服法蓮師與紫蓮師，由不知世法險惡的二位法師具名在書中公然否定阿賴耶識，將佛在經中所明說「本來而有、永不生滅」之阿賴耶識心體，謗為有生有滅之法，被人惡意利用而成就謗法大惡業；楊榮燦先生對於識蘊之成因、識蘊之本質，全然無知，不可謂為有智之人也。又彼對於能生識蘊之阿賴耶識心體的認知極度欠缺，亦皆不能顯示其觀行所得之智慧，故有種種邪謬而悖逆佛說聖教之言語，說之於口、載之於「書」；如是全無現觀智慧之人，焉敢以己妄想而出書公開否定三乘菩提根本之阿賴耶識心體？公然出書否定授其根本無分別智之根本上師？焉敢誣謗真實正法為謬法、誣謗真實之見道為大妄語？又妄自高抬真見道之七住位果德為佛地、初地，藉以自抬身價；又妄以常見外道所執「常住不壞離念靈知」之外道見意識心體，吹噓為佛地真如心，然後又在平實破斥之後再改說為初地真如心？然而終究仍是常見外道意識境界；最後才不得不承認離念靈知心不是真如心，宣稱半年或一年後可以親證第八識以外之另一真如心；又不肯在平實委屈已意求見彼等之時，對平實多年授業之苦辛而心存感恩，賜與一次接見面談機會；平實後又三次託人面邀相見論法，明言時間、地點、旁聽人員皆由楊榮燦先生決定，亦託人轉告：「既然楊先生認為平實

之法義有誤，認爲平實是大妄語罪之親犯者，則請楊先生發慈悲心，以救平實，賜與面談之機會。」然而三次託人往邀，亦皆不肯稍賜平實面談之機會；如是顯出極高之姿態，始終不屑與平實探討法義正訛，非唯出世法中師徒之道盪然無存，亦且全無作人之根本行誼，如何可稱爲菩薩行者？如何以德服人？如何以理服人？又如何弘揚「正法」於人間？如是心行而冀推廣其法，焉可成其功而竟其業？

復次，古德亦有將意根歸類在識蘊中者，皆是方便說，非是正說也！譬如《阿毘達磨藏顯宗論》卷第二云：「就所依「根」別分爲六，應知即此所說識蘊。於「處」門中立爲意處，於「界」門中立爲七界。及聲顯「一」析爲「二」門。顯一一識體分「處、界」。七界者何？六識及意，謂眼識界至意識界，即此六識轉爲意界。」同於小乘法時之世親「菩薩」《俱舍論》中所說。

語譯如下：《就所依之「根」而另外分類爲六心，應知即是此處所說之識蘊。若於「十二處」門中建立時，則建立爲意處；若於「十八界」門中，則合併意根而建立爲七界。以及以蘊處界音聲而顯示一個識蘊中分析爲二門，顯示一一識的自體可以分爲「處」與「界」二種。如果有人說七界的話，那是什麼意思呢？那就是說前六識以及意根，也就是說眼識界、耳識界……乃至意識界，就以此六識心體合爲一心而說爲意界。》這就是二乘人所說的識蘊以及意根，將六識歸類合一爲識蘊，又將六識全部

解釋爲「意處」，即是安慧論師等正量部師之立論也；如是誤會小乘解脫道正理者，古今同犯，所以今時之印順法師及昭慧、星雲、證嚴……等人都不能自外於此；當年玄奘菩薩前往天竺途中，即曾面斥安慧之徒弟般若趨多（天竺之安慧法師當時已亡）。

又如《阿毘達磨順正理論》卷第三曾敘述原始佛教說一切有部之識蘊理論云：【已說四蘊自性處界。第五識蘊自性處界，今當顯示。頌曰：識謂各了別，此即名意處，及七界應知，六識轉爲意。……就所依根，別分爲六，應知即此所說識蘊；於處門中立爲意處，於界門中立爲七界。】

語譯如下：《》已經說過色受想行四蘊，以及四蘊的自性、所屬的處相、所屬的界相。第五門中的識蘊的自性、處、界，如今也應當顯示給大眾知道。頌曰：「識的意思就是各自了別自己所應了別の色塵、聲塵……乃至法塵，這六種識的了別自性合起來，就說是意根一處所攝；而這六識分爲七界的道理也應當要知道，也就是六識合併時轉說是意根。」……意界的六識從各自的所依根上來說，另外分開建立爲六個識，應知這就是我們所說的識蘊；如果是從十二處門來看的話，就建立這六識爲十二處中的意處；如果是從十八界門來看的話，就建立爲眼識界、耳識界……乃至意識界、意根界。《》

所以，從一般尙未證得聲聞果的二乘菩提行者，以及已證果的部分較愚鈍的聲聞聖者來說，意根就是識蘊六識，意根就是前六識的總說；合六識心王併爲一心時，前



六識即總名爲意根或意處。所以，在二乘人說來，意根就是識蘊，識蘊就是前六識，以六識併爲一個意根而說識蘊即是意處。印順法師即依小乘法這個道理，而說識只有六個，並無意根末那識，亦無第八阿賴耶識；因此而主張第七與第八識都是方便施設，並沒有第七、八識可知、可證，所以就公然的在書中否定如來藏阿賴耶識，說阿賴耶識只是依據這個道理而從意識心中再細分之後才建立的唯名無實法，不是真的有阿賴耶識心體存在。一分歐美日本佛教研究者，也誤解了小乘法、依小乘法如此主張，所以他們都讀不懂四阿含諸經中 佛所隱說的第七、八識的密意。這些二乘論師所造的論中就是說：二乘人所說的識蘊只有六識，並不包括第七識意根。因爲從二乘法的立場來說，第七識意根只是前六識的綜合名稱罷了！由因此故，古天竺的安慧和月稱、寂天、阿底峽，西藏的宗喀巴、克主杰、歷代達賴喇嘛，現代的印順法師、昭慧、傳道、性廣、星雲、證嚴……等人，便因爲讀不懂四阿含中隱說七、八識的密意，所以就都否定七、八識，說七、八識是方便說，妄說是部派佛教發展以後才從第六識細分而有者，說第八阿賴耶識實際上是不存在的，因此而成就謗菩薩藏、謗四阿含的最大惡業。

但是在大乘法中，當來下生 彌勒尊佛在《瑜伽師地論》卷第二十五中，亦有類似的方便開示：【即三種受，是名受蘊。所言想者，即六想身，是名想蘊。所言行者，即六思身等，是名行蘊。所言識者，即六識身等，是名識蘊。】 語譯如下：《《這個苦、

樂、捨三種受，就名爲受蘊。所說的想蘊，就是以眼的想（想即是了知性）……乃至意識等六種想，「以能了知的想爲身」的六種想身，名爲想蘊。所說行蘊，就是眼耳鼻舌身意六識的思，名爲行蘊。所說識蘊者，就是六識本身而不帶心所法等，即是識蘊。》》

當來下生 彌勒尊佛於卷二十七又如是云：「云何識蘊？謂心、意、識（過去意識名心、未來意識名意、現在意識名識）。復有六識身，則眼識耳鼻舌身意識，總名識蘊。前受想行蘊及此識蘊，皆有過去未來現在內外等差別，如前廣說。是名爲蘊。」 語譯如下：《《如何是識蘊呢？也就是說：過去意識名心、未來意識名意、現在意識名識。另外還有六識身的說法，那就是眼識、耳鼻舌身意識，這六識合起來說爲識蘊。前面所說的受想行蘊以及此處所說的識蘊，都有過去、未來、現在、內外等等差別，猶如前面所廣說的那樣。這就是我所說的識蘊。》》（註：戶陀槃尼阿羅漢撰《鞞婆沙論》云：「心者過去，意者當來，識者現在。」）

由上所舉教證，都可以證實一個事實：識蘊一法，通常是指前六識的總說，很少會說到第七識意根的，因爲第七識意根是識蘊的所依根。既是識蘊的所依根，把它歸類在識蘊中，便產生不同類而歸在同一類中的矛盾現象；也會產生將所依歸類在能依裡面而成爲能依的識蘊與所依的意根相同的違教、悖理現象，所以意根末那識是不應該歸類在識蘊中的。所依的意根尚且不應歸類在能依的識蘊中，更何況阿賴耶識不但

是意根的主識（阿賴耶識是出生意根的根本識），也是出生識蘊等六識的主識，怎可歸類在所生的識蘊中？今者楊榮燦先生將所依而能生的主識阿賴耶，歸類在所生而能依的識蘊中，豈不是更爲顛倒的說法？

只有在一個情況下，才會將意根歸類在識蘊中，那就是方便說的時候。爲何需要方便說？這是爲了讓眾生瞭解：意根也是可以滅除的，滅了意根才能出三界生死；如果處處作主（恆審思量）的意根自己不肯滅除，就不可能實證無我，就不可能實斷我執，就不可能出離分段生死；爲了利樂眾生出離生死之緣故，而方便將意根歸類在識蘊中。但這只是在二乘菩提中的**出離觀**裡面的方便說，而不是大乘菩提中的**安隱觀**裡面的究竟說。所以說：於四阿含諸經中，都是以三個原則作爲判定識蘊的標準，那就是：一、依於「根、塵、觸」三法所生的識，二、依於「能分別六塵」的識別六塵自性，三、依於每天「常生常斷」的識性；以此三個原則而說識蘊爲眼等六識，所以識蘊的內涵不出六識身，而以六識作爲識蘊，如此才是二乘菩提中的正說，也正是大乘菩提中的正說。

菩薩或阿羅漢假使有時將七識作爲識蘊而說者，乃是依「處門」及「界門」而方便說故。這意思是說：若依「十二處」或「十八界」而說可滅法之識時，則意根亦可攝在識蘊中故，小乘解脫道之法中每以意根一處而總說六識身故。如是方便而說之目

的，只是爲了讓學人了知意根之虛妄性，將意根處處作主之恆審思量性函蓋在意識心中，因此而教導眾生求滅意根之俱生我見，因此而可滅除我執，取證解脫果，出離三界生死，是故方便將意根歸類於識蘊中。因爲：想出離三界生死、入無餘涅槃的話，都必須滅盡十二處法及十八界法故，四阿含諸經都如是說故。爲此緣故，將意根方便攝在識蘊中。有何根據而作是說？有二乘聖人五百大阿羅漢所共造之論典爲證：

《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第七十一云：「以所作故建立眼識界乃至意識界；以能作故建立眼界乃至意界。以蘊差別故建立十八界，謂色蘊差別建立十界一界少分，識蘊差別建立七心界。」這就是說：從六識都是所作、所生之法的緣故，建立眼識界乃至意識界等六識爲識蘊；又因爲想要使識蘊兼含能作的體性的緣故，而建立意根爲識蘊所攝，而說識蘊有七識；又因爲五蘊的不同體性差別的劃分故建立十八界法，而說色蘊差別時即建立色蘊含攝十八界法中之十界全部及一界中之少分。再依十八界法而說者，則方便說識蘊有七，十八界法中之意根亦屬心識故，非是色法故，亦是十八界法所攝故。是故此處論文中說「以所作故建立眼識界乃至意識界」，意謂識蘊乃是所生法，即如上所說之「根、塵、觸」三法所作而生者，故名爲識；合此所作而生之六識即名識蘊。

若以能造作諸分別事而言，則方便歸類意根爲識蘊所攝，謂意根恆審思量故能於

六塵法中時時處處作主，掌控六識諸種分別事相故，意根取六識心性爲己所用而似一心故。由是可知，意根歸類於識蘊中者，非是正說，乃是爲令眾生易於理解五蘊十八界而作之方便說；意根能主控六識之種種分別作爲己性故，意根之思量作主性非是六識分別性所攝故。是故，識蘊當依四阿含諸經所建立「以六識界爲識蘊」者方是正說，其餘皆是方便說，攝屬爲人悉檀。

《阿毘達磨大毘婆沙論卷》第二十五又云：「彼二界、一處，一蘊攝者，謂眼界、意識界、意處，識蘊攝。」亦如《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百七十三云：「若說六識身及意處，則顯識蘊。」《阿毘達磨大毘婆沙論》卷第一百五十一又云：「識是識蘊七心界，意處攝。」意謂識蘊雖說有七識，但是識蘊七識卻是意處所攝一法，謂意根即是六識心之總說，是故**識蘊仍是六識心**，非是七識心，故以意根一法代表識蘊而含攝識蘊，非以識蘊或意識可以含攝意根，是故意根含攝識蘊、識蘊不能含攝意根。如是，意根尚且不可含攝在識蘊中，而由意根代表識蘊；更何況出生識蘊、出生意根之阿賴耶識，如何可以歸類在識蘊中？此理不通也！

二乘菩提中如是說，大乘論中亦有如是方便說者，譬如《梵網經古跡記》卷上有云：「於我所法者即所遍計十八界也。此文可言我法、所法，謂七心界名爲我法，多計識蘊以爲我故。」亦如《華嚴經內章門等雜孔目章》卷二云：「云何建立「界」？謂色

蘊即十界：眼等五根界、色等五境界及法界一分；受想行蘊，即法界一分；識蘊，即七識界。」

此謂十八界之建立者，乃是將十八界分別建立於五蘊法中，令眾生能知蘊與界間之關係，因此易斷我見，由是故說：色蘊就是十八界中的十界；所謂眼等五根界、色聲香味觸等五塵界，都是吾人之色蘊所攝。受想行等三蘊，乃是心所法，不攝在根、塵、識中，然亦屬於吾人整體法界中之一分，攝歸心所法。而識蘊則是指前七識法界，可見亦是依界（依功能差別）之建立而說識蘊含攝七識也。十八界法中之五根與五塵分屬吾人之色蘊，亦是十二處所攝之十處；法塵攝屬法界中之一分，六識攝屬識蘊，如是，則意根無所歸，則五蘊將唯有十七界法，所攝不盡十八界，是故因意根亦是心故，乃依其界性而方便歸類於識蘊中，令五蘊法相具足十八界法；若究其實，意根非是「根、塵、觸」三法之所生法，故若攝在識蘊中，絕非「根塵觸」三法所生法之正說，亦非是能真實分別六塵之正說，意根本是識蘊之所依根故，與識蘊和合同時同處運行而作為故，於法塵之了別性極為低劣故。然因意根於五蘊法中無可歸類，故從「心」性之界性，方便歸類於識蘊中，乃是方便說而非實義說。

是故，意根攝在識蘊中，本是依「界性」而方便說，非是正說也，意根非如識蘊是常生常滅之所生法故，唯有入涅槃時方滅故，亦是識蘊之所依根故，識蘊需依意根

爲緣方能現起故，意根之「識別性」極劣、極劣，不像是識故（識謂了別）。如是，意根歸類於識蘊中者，本是方便說，已非正說；更何況出生識蘊俱有依之意根之阿賴耶識，更何況出生識蘊六識之阿賴耶識，焉可歸類於祂自己所生之識蘊中？故說安慧師徒妄將阿賴耶識歸類在識蘊中，誠有大過，尙且通不過世間邏輯之檢驗，尙且無法通過小乘法諸論之考驗，何況能通過大乘法一切種智之檢驗？如今楊榮燦先生，引據安慧之邪論而更進一步誹謗阿賴耶識是生滅法者，則有增上過，亦將因此更增安慧師徒之謗法大過惡業，令安慧師徒之地獄業轉更增長，地獄壽命亦更增長。

亦如《瑜伽師地論》卷第五十四聖 彌勒菩薩云：「識蘊攝一蘊全，七界全，一處全。」意謂識蘊若以七識而言時，則識蘊一名已含攝五蘊中之識蘊全部，亦含攝十八界中之七識界全部，亦攝十二處中之意根一處全部。仍是以蘊、界、處等三法之歸類而說者，可見都是方便含攝之說也，與原始佛法中四阿含諸經中 佛說「根塵觸三法所生而名識蘊」之意有違，是故意根歸類於識蘊中者，仍不可作爲正說也，乃是方便說也。

《大乘阿毘達磨雜集論》卷第二，安慧自己亦云：「……色等五境界及法界一分。受想行蘊即法界一分。識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界。」此處論文中安慧之意爲：受想行蘊即是心所法，攝屬整體法界中之一分。識蘊即是十八界中之七識界，即

是眼等六識界及意根一界，是故安慧在此論中所說的識蘊中，亦不含攝阿賴耶識也！何故不含攝耶？其故有二：一者，依安慧之所學所說者，乃是以聲聞法來解釋大乘法，是故仍以六識爲體，說六識總名爲意處、意根，不承認有第七識、第八識；其意處即是前六識之全體合併而說，將前六識總說爲意處、意根，故不承認有第七識，所以安慧主張「六識攝屬意處，意根即是前六識、即是識蘊」。二者，依大乘諸經諸論之說法，都說識蘊爲六識，但又別說實有第七識，安慧既依大乘諸菩薩所造論著爲據，即不得違於諸菩薩論也，是故安慧有時亦說識蘊爲六識及六識綜合之意處，但是卻將意處解釋爲前六識之綜合，表面似與菩薩論同樣都有第七識，但第七識仍是前六識，所以安慧之意思仍是只有前六識而無第七識存在。

但是安慧法師之論，有時自相違背，故於同論卷二曾云：「云何建立識蘊？謂心意、識差別。心者，謂蘊、界、處習氣所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。習氣者，謂由現行蘊等令彼種子皆得增益。一切種子識者，謂能生蘊等諸法種子所積集故。阿賴耶識者，謂能攝藏諸法種子故，又諸有情取爲我故。異熟識者，先業所生故。阿陀那識者，謂能數數令生相續，持諸根等令不壞故。又言心者，謂能積集一切法習氣故。」安慧在此處論文中雖說有第八識，實是依大乘經、論而不得不說有，但安慧心中仍不肯承認確有第八識，私心認爲第七、八識



皆是從第六識中分出而方便說者，是故隨後即將識蘊定義云：【受想行蘊即法界一分。識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界。】故安慧於同論中如是云：【色謂色蘊；十色界、十色處及法界法處所攝諸色。「心」謂識蘊；七識界及意處。心所有法，謂受蘊、想蘊、相應行蘊及「法界、法處」一分。】明言指稱「心」者唯有七識，並無八識，而第七識意根仍是六識心，謂意根、意處乃是六識之總說，是故他在此段論文中明說：所謂心者，即是識蘊，也就是意處所攝之六識，依十八界法總說爲七識界或者意處一處。所以安慧之本質，其實是以小乘法之六識心爲主體，來解說、冒充大乘法義者。是故安慧依其邪見而認定阿賴耶識攝在識蘊中，亦是事所必然者。

然而，於四阿含諸經中，佛說**意根與法塵**爲緣故出生眼識乃至**意識**，則知意根乃是上於識蘊、也是能存在於識蘊未生起之前的識蘊外的心體，所以必非六識之綜合體，不得以六識合說爲一個意根、意處也！眼等六識尙未生起之前，即有意根及法塵存在故，依意根與法塵爲緣而出生眼等六識識蘊故，是故意根、意處絕非六識所攝之法。由是正理，說小乘正量部之安慧師徒以二乘法之六識說，而將意識含攝第七、八識者，非是正說，乃是虛妄顛倒之說法也。安慧此說，尙不能符合四阿含諸經中佛所說之二乘菩提正理，何況能符合大乘菩提正理？然而楊榮燦先生在平實座下證得阿賴耶識已，應可現見意識是由阿賴耶識所生之法，爲何卻會相信安慧所說「阿賴耶識是識蘊

所攝」之邪說？實令人費解，只能解釋為明心之見地尚未發起了！但此事不能怪罪於他，只能怪罪平實當年為他明說而害他不能發起見地了！所以平實後來自責其心！立誓：「永不復作明說而害人之惡事，盡未來際善於守護密意。」

此謂二乘菩提正理皆說「根、塵、觸」三法為緣出生眼等六識故，若無意根能離六識獨存者，則不可能出生六識故；意根既能外於六識而存在，既能於識蘊出現前而自己存在，焉可將之歸類於六識之總說中？焉可將之歸類於識蘊中？而說六識合說即是意根？若言識蘊六識之總說即是意處、意根，則識蘊等六識滅時，意根、意識亦應滅而不存，如何能有意根再度為緣而出生識蘊六識心？故說安慧之論中所說道理不能成立，亦不能會通諸經也！是故意根之本質仍非是識蘊所攝。意根既然尚非識蘊所能含攝，焉得更將能生識蘊、能生意根之阿賴耶識攝在識蘊中？此理豈有絲毫可通之處？

復次，聖無著菩薩所造《大乘阿毘達磨集論》卷第一有云：【云何建立界？謂色蘊即十界：眼界、色界、耳界、聲界、鼻界、香界、舌界、味界、身界、觸界，及眼界一分，受蘊、想蘊、行蘊即法界一分。識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界。】此亦是依十八界法之分別，而方便說意根是識蘊所攝，仍屬依蘊、依界而方便說。由是緣故《大乘阿毘達磨雜集論》卷第二中，安慧法師自己亦不能不如是隨順而說云：【識者，謂六識身：眼識乃至意識。眼識者，謂依眼（根），緣色了別為性。耳識者，謂

依耳（根），緣聲了別爲性。鼻識者，謂依鼻（根），緣香了別爲性。舌識者，謂依舌（根），緣味了別爲性。身識者，謂依身（根），緣觸了別爲性。意識者，謂依意（根），緣法了別爲性。當知此中由所依故、所緣故、自性故，建立於識。」此意即已分明宣示：由於皆是同依於意根故、同緣六塵故、同是分別之自性故，而說識蘊爲六識心。然後再將五蘊依十八界分類之法相而方便說：【云何建立界？謂色蘊即十界：眼等五根界、色等五境界，及法界一分。受想行蘊即法界一分，識蘊即七識界。」如是依大乘經、論所說者，方是正說。

然而，一者阿賴耶識心體既非依根而有，反而是能生六根者；二者阿賴耶識心體亦非依六塵而有，反而是能生六塵者，三者阿賴耶識心體復無了別六塵相之自性，無始以來不曾有一剎那分別過六塵；當知由此識蘊自性之三種定義以觀，絕無絲毫理由可以定義阿賴耶識爲識蘊所攝者；而阿賴耶識心體之從來不具此三種體性者，是楊榮燦先生所能現前觀照領受者，爲何卻會相信安慧《大乘廣五蘊論》中「阿賴耶識是識蘊所攝」之邪說？只能說他對佛菩提道的知見零零落落而未貫通所致。是故，安慧於《大乘廣五蘊論》中，將能出生識蘊、也能出生識蘊所依意根之阿賴耶識，歸類於識蘊中，說爲識蘊所攝而成爲生滅法者，已違自己依大乘經論所說之法，亦違四阿含諸經中之佛語聖教，故其《大乘廣五蘊論》所說乃是妄說、邪見也。

由是緣故，對於大乘諸菩薩論中之方便說者，學人應有深入之認識，不可誤將方便說執爲究竟說、實義說，亦不可誤將小乘凡夫僧人冒名大乘菩薩所造之邪論，用來否定大乘如來藏究竟正理、用來誹謗正說，否則難免誤會而謗正法。譬如大乘法中，亦常有將八識攝爲識蘊之方便說；以阿賴耶識性亦是可滅之法故，又常與識蘊相應而轉故。譬如《瑜伽師地論略纂》卷第一中，窺基大師因機、因義差別，而方便說識蘊有六、有八：【又實義門，雖有八識；然隨機門，但有六識：六、七、八識同第六攝；就所依名，故但言意；所依非色或離於身，猶如心受故，不言身相應，准前故略不說。又六、七、八雖皆有心意識義，心法（中之）意處，（是）識蘊攝故，然「意」義等，故但言意，皆是思量（性之）意根攝故。八「心」義強，六「識」義強，是故不說（意根名）心地、識地。……】

基大師此處所說者，謂佛爲二乘人所說之隨機門中，只明說有六識（四阿含諸經中隱說第七、八識是小乘人所不懂的），是故若能永滅六識心之自我執著，即可斷除我執；捨壽時即能永滅六識心之自我執著，即可使意根隨滅而成無餘涅槃，此義即是《楞伽經》中大慧菩薩所問：「世尊！不建立八識耶？」之問意所在也！世尊隨即開示曰：若能令六識永滅不起，意根即滅而入無餘涅槃。即是二乘菩提隨機門之方便開示所說也。

由是緣故，此段論文中，基大師如是說：《此外，於實義門中，雖然說有八識；但是在為二乘人所說的隨機門中，只明說有六識，所謂六七八識都同樣是屬於第六識所攝，而以隱語密意說有七、八識；所以就所依之理而說前六識只是意根、意處，因為所依之意根不離於色法或離色身，七識心王運作時猶如一心而一體受苦樂的緣故；但是不說這六識心與身相應，因為只有阿賴耶識方是身相應心故；准前所說，故此處略而不說。而且大乘法中六、七、八識雖然皆各有心、意、識之實質正義，但是心所法上之受想行三蘊攝歸意處，所以六七八識依二乘法而言都攝在識蘊中的緣故（二乘法中說：意識一心已過去者名心，未來者名意，現在意識名識）；但是因為識蘊與「意」的真實義相等，所以在二乘法中，識蘊往往只說為意，因為六識都是能思量的意根所攝的緣故。然而依大乘實義門來說，第八識的「心」的真實義強，而第六識的「了別識」的真實義強，所以第七識只說為意，而不說為心地所攝或是識蘊地所攝。》

基大師意謂：第八識有積集諸法種子、執持諸法種子的「心」的體性，不能如意識之分別六塵，也不能如意根之思量六塵萬法；而第六識則是分別六塵的體性極強，但不能執藏、積集諸法種子，也不能思量六塵萬法；而第七識雖能思量諸法，然卻不能積集、執藏諸法種子，也不能分別六塵諸相。所以六七八識各有不同體性，不可混同為一識，此即是大乘法中所說真實義法門。若為隨機門之二乘行者而說，則不分別

說有八識，但說有六識，令能易於證得涅槃，而以隱說之方式，隱於字裡行間而示有八識。所以，安慧以隨機門而解釋大乘實義門之八識心王正理，難免會有諸多過失。

復次，聖無著菩薩認為：心的自體性有所增減的緣故，方可說之為蘊；如果有一心的自體性是不增不減的話，那就不可以說是識蘊所攝的了。這種說法完全符合《心經》的真實義。譬如六識心、七識心，體性都是可以從具足三毒而經由修行轉變為清淨性的清淨意識、清淨末那，如諸阿羅漢在煩惱障上的清淨，亦如諸佛、菩薩在二障上的清淨；由是緣故，前七識心的清淨性或染污性都可以增減，是故可以歸類在識蘊中；若是第八識阿賴耶心體，則永遠都是保持原有之真實常住與如如自性，其真如法性之體性是永遠都不能加以增減的，那就不可以歸類在識蘊中了。

也因為意根與意識的染污性可以被修除，導致阿賴耶識心體中的意根與意識二心種子轉變為清淨性，則阿賴耶識心體的含藏我執的染污性就被滅除了，從此不再執、藏分段生死的種子，這就是滅除掉阿賴耶識性了，但是阿賴耶識心體仍在而不滅，只是從「雙具阿賴耶識名、異熟識名」而改為只剩下異熟識之名了，這就是諸經論中所說的「滅阿賴耶識、滅阿賴耶性」的真義；所以，滅阿賴耶識的意義，並不是滅掉阿賴耶識心體，而是滅掉這個第八識心體執藏分段生死種子的阿賴耶性。

由此緣故，聖無著菩薩如是云：【方所者，所謂色蘊。位者，所謂受蘊。分別者，

所謂想蘊。作者，謂諸汙蘊。執持者，所謂識蘊。增者，此有二種應知：一、煩惱增，二、業增。如增，減亦二種，謂煩惱減、業減。」語譯如下：《有方所的，即是色蘊。有前後分位差別者，即是受蘊。能分別諸法者，即是想蘊。能造作諸事者，即是行蘊。能執持煩惱者，即是識蘊。所執持法能有增加者，這有兩種應知：一、煩惱增加，二、業種增加。猶如能有增加者一般，能有損減者亦有二種，也就是說煩惱損減、業種損減。》這也就是說，能使本來所有的煩惱增減、能使本來所有的業種增減之心，方可歸類在識蘊中。現見阿賴耶識自身永遠都是常住自體的眞如法性中，自無量世以來，一直都不轉變此一眞如法性，亦無任何一法可以轉變第八阿賴耶識心體本有的眞如法性；過去與現在如是不變，未來也將永遠如是不變，是故阿賴耶識自身不與煩惱相應，所以不能使「自己相應的煩惱」增加或減少；也不能自己使業種有所增減，唯有六、七識和合運作之後，方能使阿賴耶識心體中的煩惱種及業種增減，而這些煩惱種及業種，都是不與阿賴耶識心體相應的，都不是阿賴耶識心體自身的業種，因為祂自無始劫以來不曾造過任何一業，也不曾與任何煩惱相應過。既然唯有六、七識方能增減煩惱及業種，既然煩惱種與業種都是六、七識所有的，所以六、七識可得歸類在識蘊中，也因此緣故而將意根方便歸類於識蘊中，是故阿賴耶識不得歸類在識蘊中。

亦如《成唯識論演秘》卷第七末云：【論：「論說轉去阿賴耶識得自性」者，攝

論本云：「應知法身由幾佛法之所攝持？一、由清淨，謂轉阿賴耶識得法身故。」故知鏡智自性身攝。」語譯如下：【論曰：「論說轉去阿賴耶識而獲得自性」的意思，猶如《攝大乘論（本）》裡面說：「應知法身由幾個佛法之所攝持？第一，由清淨法界攝持，這是說，轉去阿賴耶識所集藏的七識煩惱生死體性而獲得清淨法界的自性故。」由此可以知道，大圓鏡智乃是自性法身所攝。」由於阿賴耶識心體的清淨法界性始終常住不變，不能增加其真如法性，亦不能損滅其真如法性，非是可增減者，所以不能歸類在識蘊中。既非識蘊所攝，焉可說阿賴耶識爲生滅之識蘊法？】

安慧不瞭解這個道理，所以在大乘法中將心、意、識三者混同爲一，所以他在《大乘阿毘達磨雜集論》卷第二如是云：【云何建立識蘊？謂心意識差別。心者，謂蘊界處習氣所熏，一切種子阿賴耶識；亦名異熟識，亦名阿陀那識；以能積集諸習氣故。……無間滅意者，由隨覺故，無間覺義是「意」義，當知此中隨顯相說。識者謂六識身：眼識乃至意識。眼識者，謂依眼、緣色了別爲性。……】隨後又云：【識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界。】然後總結而說：【心謂識蘊；七識界及意處。心所有法，謂受蘊、想蘊、相應行蘊及法界法處一分。】

所以安慧之意爲：第八識攝歸第七識，第七識即是前六識之總體而說爲「意」，所以「意」即是六識總說。所以安慧法師的意思是：第八識亦是含攝在「意」內，而「意」



就是前六識的總說；然後因為前六識是識蘊所攝，所以阿賴耶識也是識蘊所攝，因為是識蘊所攝而識蘊又是生滅法，所以阿賴耶識當然就是生滅法。安慧由此邪見之緣故，而認同一切法空之虛相法言說，認為「一切法緣起緣滅即是佛所說之一切佛法宗旨，其餘諸經所說的七、八識，都是方便說，實質上並無七、八識存在」；所以他和當今的印順派、宗喀巴派：等追隨者一樣，以誤會後之二乘菩提「一切法緣起性空」的隨機門方便理，來解釋大乘菩提實義門之般若及一切種智。因此緣故，導致今時楊、蔡、蓮等新學菩薩，在平實助其證悟如來藏心體之後，尙未發起勝妙別相智之前，轉被印順及安慧所造之邪見書籍、論著誤導，便大膽的否定第八阿賴耶識，誣爲是識蘊所攝，並且謗爲生滅法。然後再效法印順別立真如的新說，創造另一個想像中才會有的「純無爲性」而能產生有爲作用的能出生阿賴耶識的真如」，出現了這種自相矛盾的邪見。

天台宗的智者法師在《仁王護國般若波羅蜜多經疏》卷中之一之《菩薩行品第三》中亦如是云：【經：「所謂觀察身受心法不淨、諸苦無常無我。」解曰：言觀察者，觀謂對觀，察謂伺察，亦審察也，體即是慧。身受心法者所觀境也。身謂相續，如智論中，身謂色蘊，受謂受蘊，心謂識蘊，法處法界並名法故。不淨等者能治汙也。】智者「大師」如是依二乘菩提中之四念處觀而說心者，皆說識蘊即是六識心也，皆同以六識而含攝七、八識也。

由此緣故，基大師於《大乘法苑義林章》卷第四中，隨順小乘法之隨機門而說云：【段食是色蘊。思、觸是行蘊。八識是識蘊。五處者謂香、味、觸三，法、意二處。】因爲是宣說隨機門之小乘法故，因爲小乘法中唯明說有六識故，亦說「意」即是六識之總說故。是故基大師復依世親尚在小乘法中時所造之《俱舍論》意旨，而於卷五中云：【識蘊唯攝心法八種，總攝九十四法，唯除六無爲。故俱舍云：「蘊不攝無爲。」義不相應故。十二處攝者，內五處、外五處，攝十種色。意處攝八識，法處攝四類法，所謂色法：法處所攝色，有五種。是相應法有五十一，不相应法二十四，無爲法有六，合有八十六法。十八界攝者，唯開意處、立六識界，餘並與處同。】

語譯如下：《識蘊》最多就只能含攝心法八種，也就是眼耳鼻舌身意識、意根、阿賴耶識；以這八種心王法攝盡百法中之九十四法，唯除六種無爲法，因爲是與八識心王不相應之所顯法故，不是識所變生之有作用法故，不是八識心王所能應用之法故。所以小乘法之《俱舍論》中說：「識蘊不攝無爲法。」六識識蘊之真實義中與無爲法不相應的緣故。若從十二處所攝上面來說的話，是說內五根處、外五塵處，攝十種色法。意處一法則攝盡八識心王，法處則含攝四類法，所謂色法中之法處所攝色，則共有五種。這個心識相應的法有五十一種，不相应的法有二十四種，無爲法有六種，合起來總共有八十六法。若依十八界的含攝來說，則只開意處而建立爲六識界，其餘所說與

大乘並無不同。》》

是故，在隨機門之小乘法中，都是以六識心王含攝八識心王的；都是說六識合說爲意處，意處又含攝阿賴耶識，所以依小乘隨機門之方便法而言，阿賴耶識是意識所攝的；而意識既是識蘊所攝，則依小乘法而言，阿賴耶識亦應該攝歸在識蘊中。但是這種說法，是有教證與理證上的大過失的，在實義門中不可能講得通的，也違背原始佛法四阿含諸經的真實義，只能在隨機門的觀機逗教的方便說上才能講得通。因爲在教證上來說，四阿含諸經中，常常有隱說第七、八識的地方，只是那些不迴心的二乘聖人們，不能理解般若，沒有般若實相智慧，所以聽不懂佛所隱說的七、八識秘密真義，誤以爲只有六識而無七、八識。這在將來出版《阿含正義——唯識學探源》時，平實將在書中一一舉證，此處暫且從略。

此外，在理證上來說，四阿含諸經中佛既明白開示說：識蘊爲六識。又說識蘊中之所有六識，都是「根、塵、觸」三法和合而生，依有生之法性、依能了別六塵之法性故，說識蘊唯是六識心王，說「根、塵、觸三法所生者」方是識蘊；如是則可了知：眼識依於色法之**眼根**及色塵相觸，方能出生；乃至意識須依於心法**意根**及法塵相觸，方能出生。既然意識是以**意根**與**法塵**相觸爲緣，方能出生，於意識尚未出生之前，意根本已存在，法塵亦是本已存在者，是故意根不但是意識之俱有依，也是識蘊全體之

俱有依，如何可能會攝在識蘊之第六識中？意根在識蘊六識出現之前既已存在而不會剎那斷滅過，如何可以攝在意根為緣始能出生的識蘊中呢？所以，在小乘法隨機門中所講的這個道理，不但在大乘實義門中的理證與教證上站不住腳，乃至純依二乘法隨機門的四阿含原典來說，也都是站不住腳的；不管二乘解脫道隨機門的學者如何的廣有辯才，當他來到一切證得種智的菩薩面前，不論在教證與理證上都是說不通的，都是無理可說的。

意根既然從阿賴耶識中出生，依附於阿賴耶識而運作，不能獨立於阿賴耶識之外而存在；而識蘊等六識復從意根為緣，始能從阿賴耶識中出生，也必須依附於意根及阿賴耶識才能運作，怎可能阿賴耶識反而是攝在意識為主體的識蘊中？這種道理，怎麼說都說不通啊！所以楊、蔡、蓮……等人由於虛妄想，而把阿賴耶識攝在識蘊中，然後再來誹謗萬法主體的阿賴耶識是生滅法，和古時身披大乘法衣的小乘論師安慧師徒二人一樣，都是顛倒其心的人。所以基大師在《大乘法苑義林章》卷五中，依大乘法法的實義門而說：【識蘊中取六識，除七、八識。】以彼等百法中之諸法，多非第八識相應法故，皆由第八識所生故。既然百法中的前七識心法，都是阿賴耶識所生；而七識中的識蘊等六識復又必須以意根為緣，才能出生；識蘊等六識出生之後，又必須依於意根及阿賴耶識之配合，才能運轉，當知第八識阿賴耶不應攝在識蘊中。

若有人說：「基大師文中所說爲：『取識蘊所含八識中之前六識爲生得善』，非是說『八識中除第七、八識，而取前六識爲識蘊』。」則與基大師的說法有違，謂基大師所說意爲：「生得善等法，總取識蘊中之六識全部，排除七、八識於生得善等法之外」，謂七、八識不與生得善等法相應故，不應說是會與生得善等法相應心，故排除在外，並非意指七、八識攝歸識蘊中。若將基大師「識蘊中取六識，除七、八識」解釋爲七、八識亦攝在識蘊中，即有大過：能生識蘊六識之第八識攝歸第八識所生之識蘊中。

復次，大乘論中所說「轉識而得四智心品，成就法身」之說，不可如楊、蔡、蓮等人之自生誤會，然後再以誤會後之知見來誣謗阿賴耶識是生滅法。譬如《攝大乘論（本）》〈彼果智分第十一〉如是云：「復次，法身由幾自在而得自在？略由五種：一、由佛土自身相好無邊音聲無見頂相自在，由轉色蘊依故；二、由無罪無量廣大樂住自在，由轉受蘊依故；三、由辯說一切名身、句身、文身自在，由轉想蘊依故；四、由現化變易、引攝大眾、引攝白法自在，由轉行蘊依故；五、由圓鏡、平等、觀察、成所作智自在，由轉識蘊依故。」楊、蔡、蓮等人誤會此文「轉識蘊依」一語故，便謗說阿賴耶識是識蘊所攝，謗爲生滅法，成就最嚴重謗法之重罪。

今當說明「轉識蘊依」之真實義，以解所疑。不論是大乘之修道，抑或是二乘之修道，都是從修正六、七識心行上面來修道，從來不是在修正第八識心行上面來修道；

因爲第八阿賴耶、異熟識的自性，於過、現、未三世中，永遠都是保持真如體性而不改易其性，不須吾人去修行轉變祂的體性。轉識蘊者亦復如是，亦是於六、七識心行之修正上面著手，絕不在第八識之心行上著手。由二乘聖者之將六、七識之我見、我執消除斷滅，自然使令第八識中之分段生死種子除滅，不必證得第八識心體，亦得方便名爲「已證生空真如」。大乘法之般若修證，固然必須以親證第八識爲根本，然而證得第八識如來藏之後，亦只是將六、七識自身轉依第八識之真如法性，由此轉依而不再依止六、七識原有之染著自性，故能次第修除六、七識相應之煩惱障；由此緣故，導致第八識心體所執藏之六、七識種子漸轉清淨，即是清淨第八識種子之正行，絕非直接將第八識心體自性造作任何改變修正也。是故轉識蘊依之真實義，不可如楊、蔡、蓮等人之嚴重誤會也。

此外，從第八識心體自身以觀，亦絕對不會有任何修行可言，因爲第八識心體從來離見聞覺知、不知不愚一切諸法，云何而是可修行者？既如是，當知第八識不可歸類在識蘊中也。如前所舉證之論言，謂第八識之清淨心性永遠不增不減，則是體性無增減者，如何可以修行而令轉易？唯有識蘊六識及識蘊所依之意根，才是善惡體性能增減者，所以應當在識蘊及意根的轉變轉依上用功，才是轉識蘊依之真實義；是故，轉識蘊依之真實義，乃是經由修行而轉變七識與六識識蘊心行，轉而依止第八識永遠

不變之真如法性，名為轉識蘊依。是故，不可猶如楊、蔡、蓮等人誤會論意，妄將此語作為「阿賴耶識是識蘊所攝」之引證根據也。否則所說必將貽笑方家，即名文字障、無明障所障者，非是有智之人也。

由上教證與理證所述，識蘊說有六識者，或識蘊說有七識者，皆是依於隨機門而說，或是依實義門而作之方便說，是故雖有如是異說，並無定說；唯有在實義門中之實義說時，方有定說也。故《瑜伽論記》卷第七云：【識蘊謂心、意、識。此有兩解，一云：即六識體，有集起義，名心；有思量、籌慮義，名意；了別，名識。一云：賴耶名心，末那稱意，六識名識。】卷十四又云：【若取意處，即攝七心界及識蘊。】

語譯如下：《識蘊是說心、意、識。這有兩種解釋，第一種是依二乘隨機門而解釋說：單就六識本體而說，因為六識有集起的意義，所以名為心；六識也有思量籌慮的意義，所以名為意；六識有了別六塵的意義，所以名為識。另一種大乘實義門的說法是：阿賴耶識名為心，末那識名為意，前六識名為識。》在卷十四裡面又說：《如果取其意處所攝的道理，那就是說，識蘊是含攝十八界法中的七心界的，也含攝五蘊中的識蘊全部。》這就是說，在二乘法中的識蘊一法中所說的心、意、識，都是說前六識；也說前六識能造作種種集藏一切善惡業種子、無漏有為法種子的業行。而在大乘法中所說的心、意、識，則是說第八識、第七識及識蘊六識。所以在三乘法中，其

實同樣都是說「識蘊爲六識心」。

又如聖無著菩薩於《大乘阿毘達磨集論》卷第一云：【識蘊何相？了別相是識相。謂由識故，了別色聲香味觸法種種境界。】識即是了別故，以識蘊六識皆能於六塵中各自了別相應之六塵法故，名之爲識；六識和合運作似如一心，其實仍是由眼等六識和合而成，故名識「蘊」。是故仍應以眼等六識作爲識蘊，謂所能了別者爲六塵故，則知是指六識也。

聖無著菩薩又云：【云何建立識蘊？謂心、意、識差別。何等爲心？謂蘊、界、處習氣所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。何等爲意？謂一切時緣阿賴耶識，思度爲性，與四煩惱恒相應，謂我見、我愛、我慢、無明。此意遍行一切善不善無記位，唯除聖道現前，若處滅盡定及在無學地。又六識以無間滅識爲意。何等爲識？謂六識身：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識。……識蘊即七識界，謂眼等六識界及眼界。】仍是依蘊、處、界之方便施設，而說識蘊即是一至七識，而意根則仍攝在六識中，說爲無間滅之六識心，是故識蘊者仍是指一至六識。

若依實義說，則說了別六塵故名爲識，是故識蘊以六識聚爲一蘊；此有五義故作是說：一者、末那不能了別五塵故，於法塵中之了別慧亦極度低劣故，不宜歸在識蘊



中；二者、此意根末那識遍行一切善、不善、無記、悶絕、眠熟……等位中，不似六識之不能遍行於此諸位中；而識蘊六識於眠熟、悶絕……等位常常間斷而不能常時行於三性之中，二者體性迥異，故意根不應混同爲識蘊；三者、意根自無始劫以來常恆不間不斷，非如識蘊等六識之夜夜有間有斷，其體性大異也，故不應攝在識蘊中；四者、意根是識蘊六識之俱有依，識蘊等六識皆不得離於意根而現起、而運行，然意根卻可離於識蘊六識而單獨存在，故不應攝在識蘊中；識蘊六識不得離於意根而獨存，但六識滅時意根卻可離於識蘊六識而獨存，體性迥然大異，故意根不可視同識蘊也；五者、第七識意根是有覆而無記性（心體無善惡性），識蘊六識心則是有覆而且是有記性（心體有善惡性），其性迥異，不應混雜爲同一識蘊。由是五故，不得將第七識末那歸類於識蘊中也。

又如《宗鏡錄》卷四十七云：「小乘云：『我將六識爲名色依，何要第八？』」論破云：「眼等轉識（六識）攝在名中，此（第八）識若無，說誰爲（名色所依之）識？」論主云：眼等六識已攝在名中，爲識蘊故；須得第八爲名外識支與名色爲依。又如此界人生時，中有初念心執取結生時，由未有前六識，爲名中識蘊。名色唯具三蘊，此三蘊名色，一念間依何而住？故知信有第八識，是名外識支，與名色爲依。八引識食，證有第八識。」此乃謂第八識爲名等七識心王之外識支，方便說名識蘊。此謂初入胎位

時，尚無六識意識蘊存在，云何而有名色之名可說耶？當知彼時甫入胎位中，方便說「名色之名即爲意根」，由此證有意根可以外於識蘊六識而存在不滅，既然識蘊不存在時，意根仍可存在而不攝在識蘊中，則已證實法界正理：意根不應攝在識蘊中。復次，識蘊既是依意根爲緣而生者，焉可將識蘊出生所依緣之意根反攝在識蘊中？此說不通也！所以永明說意根攝在識蘊中，只是方便說，不是正說也！

意根既非攝在識蘊中，而只攝在五蘊名色之名中，當知不可謂第八識亦是識蘊也；名與色皆是第八阿賴耶識所生、所攝故，識蘊及其俱有依之意根皆從阿賴耶識中出生故，皆須以阿賴耶識爲俱有依，才能運轉故；正當識蘊六識現前運轉時，阿賴耶識卻不了別六塵一切法，不具識蘊之識相，由是緣故《宗鏡錄》卷六十九說：【問：識蘊何相？答：了別相是識相，由此識故，了別色聲香味觸法等種種境界。】由此可證：永明延壽禪師此段論文之意，亦是說識蘊總有六識，不包括第七識意根，當然更不包括第八阿賴耶識也。所以永明若有將意根或第八識攝爲識蘊中者，只能說是方便說，不可認作是正說也！否則即將使令永明錯說佛法，有大過也！

復次，小乘人如永明所舉斥：【「我將六識爲名色依，何要第八？」】顯然是顛倒想！謂一切人之六識是依名中意根及色蘊五色根爲依而生起的，怎能反說六識是名中意根與五色根之所依？誠如阿含部諸經中佛說「眼、色爲緣生眼識……」乃至「意、法爲

緣生意識」，所以六識是依名中意根及五色根爲緣而生的，怎可能反過來成爲名中意根與色法五根之所依？真是顛倒想！又第八識成爲外識支，只是名色以外的識支，此識支亦不可解釋爲識蘊；謂識支爲十因緣法中所說「名色緣識、識緣名色」中所說之識支，不可解釋爲十二因緣法中之識支六識也！否則即有種種大過，篇幅所限，茲不舉述辨正。是故，若有人將識蘊所依根之意根攝在識蘊中者，即是顛倒想！

《大乘阿毘達磨集論》卷第一聖 無著菩薩云：【識蘊何相？了別相是識相，謂由識故了別色聲香味觸法種種境界。】此是依能識知六塵而說六識即是識蘊，與永明禪師之說相同；此是依五蘊之分法而說者，然若依界而說者，則又方便說七識爲識蘊，是故卷一隨後又云：【識蘊即七識界，謂眼等六識界及眼界。】若從所知依之觀點而方便說者，亦說七識俱是識蘊，是故卷二有云：【……由依此故，一切皆是所知；此中色謂色蘊十色界、十色處，及法界法處所攝諸色。心謂識蘊七識界及意處，心所有法謂受蘊、想蘊、相應行蘊及法界法處一分。……】七識界中之六識即是意處而攝歸於意處一處故。若方便定義識蘊時，亦往往定義爲七識心王，是故卷三說：【識蘊攝幾界幾處？七界、一處。】乃是方便歸攝意根於識蘊中。但此只是方便含攝，非是正說；謂識蘊六識悉以意根一處作爲俱有依，方能生起故，焉可攝意處於識蘊中？

《攝大乘論釋》〈彼果智分第十一之一〉無性菩薩云：【由轉阿賴耶識等八事、識

蘊，得大圓鏡智等四種妙智，如數次第或隨所應；當知此中轉阿賴耶識故得大圓鏡智，雖所識境不現在前，而能不忘、不限時處，於一切境常不愚迷。無分別行能起受用、佛智、影像，轉染污末那故得平等性智；初現觀時先已證得，於修道位轉復清淨，由此安住無住涅槃，大慈大悲恒與相應，能隨所樂現佛影像。轉意識故得妙觀察智，具足一切陀羅尼門、三摩地門；猶如寶藏，於大會中能現一切自在作用，能斷諸疑，能雨法雨。轉五識故得成所作智，普於十方一切世界，能現變化、從睹史多天宮而沒，乃至涅槃，能現住持一切有情利樂事故。」

如前所述「轉識蘊依」之真實義，「轉識蘊而得四智」之論句者，不應廣為引申而作甚解、而誤認作識蘊即是八識心王總攝也；由轉識蘊七識心性，而得轉生八識心王之四智心品故，第八識之自體性非是所轉者故，由七識究竟轉故能令第八識中之七識心王種子究竟清淨；究竟斷盡一切惑而證一切種智故，令第八識轉生大圓鏡智；然而第八識心性從來皆非所轉，本自真實性、如如性故，不須轉變其性故，唯轉第八識所含藏之七識心王種子而不轉易第八識之自性故。是故轉識蘊而得四智者，非謂轉變八識心王也，故不可因有第八識隨識蘊七識而變生大圓鏡智之聖教，便引申解釋為「識蘊兼含第八」也，否則即成隨言取義、執言取義而作甚解、過解之愚人也，即是依語不依義者，焉得是真實證真如者？焉得是真實證悟之人？

復次，安慧《大乘廣五蘊論》將八識悉皆定位為識蘊，其說非正：「云何識蘊？謂於所緣，了別為性；亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故；若最勝心，即阿賴耶識，此能採集諸行種子故；又此行相不可分別，前後一類相續轉故。又由此識，從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生，待所緣緣差別轉故，數數間斷還復生起，又令生死流轉迴還故。阿賴耶識者，謂能攝藏一切種子，又能攝藏我慢相故，又復緣身為境界故；又此亦名阿陀那識，執持身故。最勝意者，謂緣藏識為境之識，恒與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉，除阿羅漢聖道滅定現在前位。如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識蘊。問：蘊為何義？答：積聚是蘊義。」則所說成謬。

何故言安慧所說成謬？謂安慧既言阿賴耶識恆常不斷，復又言其「前後一類相續轉故」；又言阿賴耶識常住，而在滅盡定等位中亦恆常住不斷的運作（轉謂運作，相續謂不間斷），故能使入定後斷滅的了別識等六識於出定時重新現起；安慧又言阿賴耶識能攝藏一切種子，又言意根在滅盡定位中斷滅（此說不正確）而阿賴耶識仍然獨存、相續而轉，則已證明一項事實：阿賴耶識絕非識蘊所攝之法，識蘊已於滅盡定位斷滅故，而阿賴耶識仍在滅盡定位相續轉故。然而安慧卻仍然將阿賴耶識函蓋於滅盡定位已滅之識蘊中，由此可見安慧故意否定阿賴耶識之心行所在，可知心態絕非正確，非是學

佛人之所當爲者。

安慧若解釋其文爲：在阿羅漢位、滅盡定位中，（尙未斷除我見與我執的）染污意根已無，但仍有已斷我見與我執的清淨意根及其一分心所存在，則不應將意根及阿賴耶識攝歸爲已滅不存之識蘊六識所攝；故其妄將能生識蘊及意根之阿賴耶識心體，攝在所生的識蘊中，是顛倒想。所以安慧論中的說法，其意思是：在阿羅漢位及滅盡定位中已無意根存在。這與世親、玄奘論中所說染污意滅而清淨意仍存的意思截然不同，所以他將清淨意及阿賴耶識都攝歸積聚所成的識蘊中，仍是本於「識唯有六，七八皆是方便說」的二乘凡夫邪見而說的邪法。

復次，安慧既言「積聚是蘊義」，則知五蘊方是積聚之法，然而五蘊或識蘊滅後，阿賴耶識仍然獨存：識蘊在眠熟、悶絕、正死位、無想定、滅盡定位，皆已斷滅，成就積聚之義，可說爲蘊；阿賴耶識則仍然獨存不滅，非是積聚所成者，焉可說是蘊所攝法？又阿賴耶識既能離蘊獨存，復又能出生五蘊、十二處、十八界、萬法等積聚之法，焉可是識蘊所攝之法？然安慧於論中自言「積聚是蘊義」，復又將非積聚所成之阿賴耶識心體，歸類在識蘊中，若說安慧不是愚癡無智者，則必是心顛倒之人也！有請宣講「大乘廣五蘊論」而主張阿賴耶識是識蘊所攝、是生滅法之蔡岳樺先生，對此理出之以言，令天下人知之！

推究安慧造此邪論之因由，必因未能親證故，所以便同於印順法師：等人一般，索性加以否定，則自己未證第八識之事，便顯得無關緊要了，便可以繼續廣弘自己所知的「佛法」。何故言安慧未能親證第八識心體？謂安慧否定其存在故，然一切眞悟之人皆可現前觀照第八識之運作，故非不曾存在；安慧既已否定之，顯然是未證之人。又安慧論中自說：「又此（阿賴耶識之）行相不可分別。」可證安慧不曾親證第八識阿賴耶也。然而一切眞悟之人皆可藉每一當下之現觀，親見此第八識心體之行相而能爲眾生廣作分別、廣說其自性，絕非不可分別者，由此可見安慧根本未曾證得第八識心體所在；又因大乘諸菩薩都說親證第八識而現觀其眞如性者即是眞見道，是故安慧索性否定之，則可免除自己尙未見道之弘法時不利窘況。

又世親菩薩在《大乘五蘊論》中雖然亦有是說，然定義異於安慧，故於《大乘五蘊論》中開示云：【言意處者，即是識蘊。】則是以七轉識爲識蘊也，不攝阿賴耶識於識蘊中也。又言：【如是色蘊即十處、十界、及法處法界一分，識蘊即意處及七心界，餘三蘊及色蘊一分并諸無爲即法處法界。】意謂：識蘊若是從十二處來說的話，那就是意處所攝之六識心王；若是從十八界法來說的話，那就是七識心王，迥異安慧之認定八識皆爲識蘊所攝者。是故安慧同於世親菩薩之說：【識蘊即意處及七心界。】而將此句作錯誤之解釋：將八識心王皆定位爲識蘊，則安慧所說識蘊共爲八識；如是定

位者，非是正說。

又，第八識若攝在識蘊中者，則有諸過：識蘊滅盡而成無餘涅槃已，則墮斷滅境界。謂世尊於四阿含中曾開示說：滅盡五蘊而成無餘涅槃，滅盡十八界而成無餘涅槃。又於諸經中明言：識共有八，不過八識。若第八識亦攝在識蘊中者，則滅盡五蘊之後，識蘊已成斷滅，阿賴耶識亦隨之而成斷滅，則無餘涅槃境界即是斷滅境界，明顯違背世尊在四阿含中所說涅槃有本際、實際獨存，焉可符合世尊聖教？安能符契理證真義？故說安慧：等人將阿賴耶識攝在識蘊中者，其實是極大之錯誤。有智之人，思之即知，焉可信之？焉可盲從之？

《大乘阿毗達磨集論》中說：【云何建立識蘊？謂心、意、識差別。何等爲心？謂蘊界處習氣所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。……識蘊即七識界，謂眼等六識界及意界。】可徵無著菩薩亦以七識界作爲識蘊，所說迥異安慧之說法。

又如世親菩薩之《大乘五蘊論》云：【云何識蘊？謂於所緣境了別爲性。亦名心意，由採集故，意所攝故。最勝心者，謂阿賴耶識；何以故？由此識中諸行種子皆採集故。……言意處者，即是識蘊。】語譯如下：《如何是識蘊？也就是說：於所緣的境界能夠了別，以此作爲自性的心。這個識蘊又名爲心意，由於能採集的緣故，是意



處所攝的緣故。若說最勝心的話，那就是說阿賴耶識這個心；爲什麼這樣說呢？因爲這個第八識在諸行中的所有種子都會採集的緣故。……如果是單指意處的話，那就是指識蘊六識。》於此段論文中，世親菩薩很清楚的表明：識蘊是指對於所緣的六塵境界而作了別的心，又名爲「心意」，因爲意根能採集種種業種而交付於阿賴耶識保存的緣故。然後再說最勝心即是阿賴耶識，能集藏一切諸行中所得之種子故。最後則明言：識蘊即是意處一處。由此可知，在大乘法中，有時爲攝取隨機門之根性，故亦將意根方便攝在識蘊中，然終不將阿賴耶識攝在識蘊中，以識蘊從阿賴耶識中出生故，能生之法不應攝在所生之法中故。

復次，依四阿含諸經聖教顯示 佛對識蘊之定義：「識蘊由根、塵、觸三法所生。」依此聖教，楊、蔡、蓮等人尙且不可將意根歸類於識蘊中，如何可將能生意根六根之阿賴耶識心體歸類於根塵爲緣方生之識蘊中？識蘊不能出生五色根故，亦不能出生意根故，並且反須以六根爲緣方能出生故；由是緣故，說楊、蔡、蓮等人將阿賴耶識歸類於識蘊中，由此而誣謗阿賴耶識心體爲生滅法者，乃是虛妄想者所說：【如此當知八識皆爲識蘊所攝，豈可自言己所證之第八阿賴耶識是無爲無造作、是圓成實性，而自絕於識蘊外。昧言轉第八識成真如，非理也。】（紫蓮心海著《辯唯識性相》頁 63、64）由紫蓮法師如是虛妄不實言語，可知紫蓮心海等人只是食人涎唾之無智人，自無見地，不能了知

佛旨、大菩薩旨，如何可以否定正法？

一者，謂平實不論於書中，或於言論中，從來不曾主張「轉八識成眞如」，而是一向皆言第八識恆常顯示真實性與如如性，有時則隨順禪宗諸祖約定俗成之規矩，而以眞如一名以稱阿賴耶識，從來不曾說過「轉第八識成眞如」之語也，紫蓮心海受法於平實，豈可以學生身分而編造不實言語，無根誹謗平實？

二者，平實從來不曾說過「阿賴耶識是純無爲法」，一向皆說阿賴耶識心體既具備無漏有爲性，所以能生一切萬法；但心體自身復又是無爲性，出生了有爲萬法之後卻又恆住於無爲法中；如是雙具有爲性與無爲性，故能圓成世間、出世間一切善性、惡性、無記性及清淨法，故名圓成實性，從來未曾說過第八識是純無爲法，紫蓮心海不應以學生之身分，而以不曾聞我所說之法，無根誣責老師，失於爲人學生之世間基本行誼。

三者，若非雙具有爲性與無爲性者，即是有缺陷之法，則是唯能顯示純無爲性之自性，而不能以其無漏有爲法之自性，而出生世間一切法。若不能出生世間一切法，則顯然是有缺陷之法性，尙且不能出生五蘊覺知心等，又如何能出生四智心品？又如何能成就佛地清淨法界？如是焉得名爲圓成實性？紫蓮心海於此眞實義門，有所不知，竟以所知障具足之邪見，以其墮於無爲一邊之邪見，而主張圓成實性單具無爲法性，不具備無漏有爲法大利益生之廣大功德，則是嚴重誤會佛法之人也。誤會佛法之邪見者，竟以編

造之莫須有罪名，羅織於其根本上師身上，復又不經當面或電話商議討論，便逕行出書誣賴及否定之，尙且不符世間作人之本分，焉能符合修學出世間法之佛弟子本分？

復次，由第一至第三轉法輪諸經中，或明說、或隱說「阿賴耶識心體能生萬法」之佛旨而觀，即知阿賴耶識心體絕對不應歸類於識蘊中也，更不應將實相心阿賴耶識侷限於純無爲法中，否則焉能具有出生世間萬法之功德？又如何能是圓滿成就諸法之圓成實性？如今紫蓮心海等人如是歸類，將出生識蘊之阿賴耶識，顛倒攝在阿賴耶識所生之識蘊中，嚴重違背佛旨，破壞佛之旨意，亦使佛所說萬法根源之阿賴耶、無垢識，成爲不是能生萬法之心體，剝奪其「圓滿成就諸法」之圓成實性，另行建立不能出生萬有之純無爲真如性，作爲「圓滿成就諸法」之圓成實性，自語顛倒；又誣謗阿賴耶、異熟、無垢識爲生滅法，加以否定，欲令自他一同別證想像中才有、而非法界實有之想像真如，則令三乘菩提之修證，永無親證之時。紫蓮心海等人從他人轉聞平實之破斥後，爲救此病，乃又尋文逐義加以曲解，另行施設而言另有清淨法界是能生阿賴耶識者，以免墮於斷見中；如此以虛妄想像之法，取代佛所說本有而且可證之法，讓佛法成爲玄學，成爲永不可證之法，本質完全是破法者。

如斯等人，違佛所說「阿賴耶識心體本來而有，永遠不滅，同於涅槃」之聖教，此非唯是安慧、般若趨多之大過，今時彼等諸人無智，受安慧、印順邪論誤導之後而

不知其謬，更振振有辭而作辯言，公然否定阿賴耶識心體，妄謗爲有生有滅之法；乃更引用安慧之邪說而破佛說，成就破壞根本大法之重罪。

亦謂如彼歸類之言，而言爲佛所說者，實質乃是謗法毀佛之言，必將坐佛於「不如實語，理證有缺」之譏諷中。何以故？謂若阿賴耶識是識蘊所攝，則是意謂「識蘊能生識蘊」，則成嚴重過失，佛言識蘊從阿賴耶、異熟、無垢識中出生故，世、出世間邏輯絕無可能自己出生自己故，是故識蘊不可能出生「識蘊所攝之阿賴耶識」。若有某佛確曾如紫蓮心海、楊先生……等人如是言語者，則顯示彼佛之智慧尙不能及於正覺同修會中現在自參自悟之初悟人，何況能及初地心之龍樹菩薩？何況能成究竟佛？由此可知正量部創造《大乘廣五蘊論》之安慧等諸師，妄造《破大乘論》之安慧徒弟般若趨多等人，皆是猶未證得如來藏阿賴耶識者。若蔡先生、紫蓮、法蓮……等人仍執意要引安慧……等人之論中言句，用以否定阿賴耶識，堅持阿賴耶識應歸類在識蘊中者，即是故意破壞佛教正法者；則一切佛門中人，皆應群起而攻、口誅筆伐，以免佛教正法爲彼所壞；不應因爲紫蓮、法蓮比丘等人身著僧衣，便曲意維護之，坐視彼等眾人壞法毀佛；此類人皆是獅子身中蟲故，獅子身中蟲是佛在人間時所最不喜見之人故；佛入滅前所墮清淚者，皆爲斯等獅子身中蟲故。

### 第十三章 萬法匯歸阿賴耶識

阿賴耶識是萬法之根本，若無阿賴耶識，即無識蘊，更無一切世間與出世間法，由此當知阿賴耶識絕非生滅法。分述如下：

一、色蘊五根及意根皆依阿賴耶識而有：云何色蘊五根依阿賴耶識而有？謂色蘊眼耳鼻舌身等五色根，都是往世阿賴耶識與意根末那識，因於業種、無明、悲願故，而入母胎中，所以藉由阿賴耶識所有之大種性自性，方能執取受精卵，方能執取四大微細物質而造色身，方有此世之五根也；由是緣故，佛於四阿含中說：「識緣名色。」又說：「識入母胎而住的緣故，使得受精卵或漸漸形成的色身不爛不壞。（語譯）」因有阿賴耶識故，方得有色身五根，故說五根從阿賴耶識出生，由阿賴耶識有大種性自性故，能執持受精卵及攝取母血中之四大種而製造吾人身根，然後才有五根、才有六識及萬法。又，一切證悟者在理證上，都可以從阿賴耶識心體對三界法之被動性、不貪取性，而知阿賴耶識在三界中運轉者，必須有意根爲其主導，方能運轉；若非意根爲主導，則不運轉，則入涅槃，故二乘菩提解脫道之修證，在於修除意根之我執。故《成唯識論》中亦說：「阿賴耶識俱有所依，亦但一種，謂第七識，彼（第七末那）識若無，定不轉故。」意謂：此阿賴耶識在三界萬法中運作時，必定有一俱有依，即是末那識；若無此意根爲助伴，若無此意根作爲導引之動力，則阿賴耶識必定不會自行運作故，

則萬法即不可能現行。由此緣故，而說意根是現識——意根正是一切法現行的動力故。

《成唯識論》又言：「此第八識自性微細……頌中初半，顯第八識爲因緣用，後半顯與流轉還滅作依持用。界是因義，即種子識無始時來展轉相續親生諸法，故名爲因；依是緣義，即執持識無始時來與一切法等爲依止，故名爲緣。謂能執持諸種子故，與現行法爲所依故，即變爲彼及爲彼依。變爲彼者謂變爲器及有根身，爲彼依者謂與轉識作所依止，以能執受五色根故，眼等五識依之而轉。又與末那爲依止故，第六意識依之而轉。末那意識轉攝故，如眼等識依俱有根。」

語譯如下：《這個第八識的覺了的自性極爲微細……頌中的初半頌，是顯示第八識即是諸識的因緣，能有出生諸識的因緣的作用；後半頌是顯示第八識能作爲眾生流轉的依持作用，亦能作爲眾生修證解脫境界的依持作用。頌中的界字，即是因緣的意思，也就是說阿賴耶種子識自無始時以來，展轉相續而不間斷的親生色身……等諸法，所以稱之爲諸法的因緣；依字的意思就是緣的意思，就是說阿賴耶識又名執持識，無始時以來一直都是給一切法平等的作爲依止，所以說是諸法的緣。也就是說阿賴耶（異熟、無垢）識能執持一切種子的緣故，所以祂能給諸法作爲現行時的依止，所以祂變現七識心王等諸法以後又作爲七識心王等諸法的所依。變現的意思是說，阿賴耶（異熟、無垢）識心體能變生器世間及有根身，「爲彼依」的意思是說祂能作爲七轉識所依止的

處所，因為祂能執受五色根的緣故，所以眼等五識也就依止於阿賴耶識而運轉。又阿賴耶識也能給末那識作爲依止的緣故，所以才能有意識依止於阿賴耶識而運轉。因爲末那識與意識都是會轉變、生滅的識，就如眼等五識要依俱有依的五色根而運轉，所以末那與意識也須依阿賴耶識這個俱有依而運轉。《》這也就是說：第一、第七識意根與意識等六識，都是從第八阿賴耶識中出生者；並且出生而現行時，也必須有阿賴耶識作爲依止及配合，才能繼續出生、現行、運轉；由此可知阿賴耶識是六根之根源。而六根是萬法生起之俱有依緣，若無六根，則一切都不能從阿賴耶識中生起現行，所以說阿賴耶識出生了六根，即是萬法之根源，所以萬法都要匯歸阿賴耶識心體。

二、色蘊五塵及法處所攝之一分色塵，亦依阿賴耶識而有：色蘊含攝色身五根及五塵，五塵爲何是吾人之色蘊所攝？謂吾人之七識覺知心，既是心體，然心體無色，焉能觸五塵色法？故由阿賴耶識變生五色根以後，阿賴耶識即能藉祂自己所生之五色根來接觸外五塵，隨即如鏡現像而變現內相分五塵，七識心才能觸到內相分的五塵；由此內五塵而與外五塵相連結，才能在世間生活及與彼彼有情互動。故說吾人見聞覺知心所觸五塵皆是內相分五塵，從來不曾接觸過外五塵，故吾人覺知心所觸五塵亦是五蘊中之色蘊所攝，攝歸吾人五蘊中。非謂外五塵是吾人五蘊中之色蘊也。吾人所觸五塵既是阿賴耶識所變生而攝歸吾人之色蘊中，外五塵又是共業有情的如來藏種子所

共同變生者，當知阿賴耶識是萬法之根源也，當然萬法都要匯歸阿賴耶識心體——如來藏。

三、識蘊依阿賴耶識而有：由有六根及五塵故，吾人見聞覺知心方能覺察五塵上所顯之法塵：由有五根故，阿賴耶識心體就在勝義根中變現出內相分的五塵，由內相分五塵上的法塵故，意根可以觸此法塵，可以根據法塵而生起作意等心行，眼識乃至意識因此可得出生，則有識蘊六識出現。若無阿賴耶識心體藉五色根而變現出來的六塵，則識蘊六識即不可能出生、現行、運作。識蘊六識由阿賴耶識變生的五根與六塵而出現了以後，配合意根末那識，則能了知六塵等法，故說識蘊依阿賴耶識而有，故說識蘊以阿賴耶識爲所依、爲根本，故說阿賴耶識是常住法，故說萬法都應該匯歸阿賴耶識心體——如來藏。

四、受想行蘊依阿賴耶識而有：以人間法界而言，由於阿賴耶識出生了意根及五色根，所以出生了七轉識；八識心王具足時，則有八識心王之心所法各各運行不斷，則色蘊、識蘊自性具足現行，方有五受、三受等受蘊現行；受蘊現行後，則有了知六塵諸法之想蘊現行（想陰即是了知性、知覺性）；由有行蘊現行故，則有種種的觀察、思惟、分別、取捨……等，則根本煩惱與種種隨煩惱……等法隨之而起。乃至出世間法之二乘菩提，以及世、出世間上上法之大乘菩提，亦由五蘊之故而輾轉生起，由覺者



轉爲大眾漸漸宣說。如是追根究柢，其根源仍是阿賴耶（異熟、無垢）識心體，外於阿賴耶識心體，尙無一法可得，何況萬法？由是故說，阿賴耶識是常住法。

五、**眞如無爲、虛空無爲**：等，**悉依阿賴耶識而有**；清淨法界即是眞如故，由七識心王轉依第八識所顯示之眞如法性而稱爲清淨法界故，眞如是阿賴耶（異熟、無垢）識之所顯性故。此謂：一切佛子次第漸修而至佛地時，其清淨法界即是無垢識連同純淨七識所顯示之究竟清淨境界，非唯第八識心體是眞如性故，其所含藏之佛地七識心體種子亦皆究竟清淨而成爲純無漏之有爲法故；由此內外俱淨故，佛地六、七識究竟轉依第八無垢識心體之眞如性，能令佛地八識心王顯出究竟清淨法界之境界，因此始能出生四智圓明之一切種智；然而如是清淨性之眞如性相，絕非修行而得者，而是因地阿賴耶識時即已如是顯示，而且永不改易識體自身之眞如性。由是緣故，可證六無爲或者細分而說九無爲、十二無爲……等者，亦皆是依於阿賴耶識心體所出生之六根、六塵與六識心王……等一切法，方能有的。推其根源，仍是阿賴耶識心體，故說阿賴耶識心體是萬法之根源；若是萬法之根源者，當知即是實相心體，當知必是常住法，絕非生滅法。

六、**佛地眞如無垢識依阿賴耶識而有**：佛地眞如者，謂諸佛之無垢識藉佛地應化之有根身等法所顯示之眞實性與如如性；而佛地眞如所依之無垢識，則是由因地阿賴

耶識心體，經由修行而淨除七轉識之分段生死種子，改名異熟識；再經由修行而淨除七轉識相應之無始無明等塵沙惑，轉生四智心品等無漏有爲性之大功德法，而改名爲無垢識，永遠不滅、不斷，恆示無垢識心體自身之眞如法性。佛地具足之四智心品由無垢識爲體而生，復由無垢識來生、顯佛地之一切無漏有爲法上無量無數大功德法，廣利眾生永無窮盡。歸根結蒂，仍是阿賴耶識心體，由此而知：阿賴耶識心體永無暫斷之時，永無斷滅之時，故說阿賴耶識是常住法，不是楊、蔡、蓮等妄想者所誣謗的生滅法。

七、二乘涅槃及二乘菩提都依阿賴耶識心體而有：二乘所證之生空眞如，即是滅盡我見與我執之後，所顯示出來之阿賴耶識心體，改名爲異熟識。然而佛說不迴心之二乘聖者不能親證異熟識，所以不證實相；又從理證上觀之，斷我見、斷我執者，只須在三界世俗之蘊處界法上現觀其緣起性空即可，只須如是斷除蘊處界我常住不斷之我見，只須斷除對於蘊處界我之自我執著即可，不必親證蘊處界我之根源阿賴耶識，不必親證萬法實相心體阿賴耶識；若已斷我見與我執，不必證得眞如法性，即可名爲證得生空眞如（這是依菩薩所證的眞如法性來現觀阿羅漢所證的涅槃而說的，阿羅漢自身則不知生空眞如之內涵）；要待親證第八識心體，現觀萬法皆從第八識生起之時，才可名爲證得法空眞如；故說聲聞緣覺不證阿賴耶識——異熟識。若能親證第八識心體，則知法界之

真實相即是第八阿賴耶、異熟、無垢識也。然而從大乘菩薩所證般若，以觀二乘聖人所證之有餘無餘涅槃，其實二乘菩提仍然是依異熟識（阿賴耶識心體）而有；若非尚有第八識獨存不滅，則二乘聖人滅盡十八界我、十二處我、五蘊我之後，捨壽而入無餘涅槃時，即成斷滅境界，無異斷見外道言論。今者佛說無餘涅槃之中確有本際、實際不滅，在四阿含中稱之為「我、如、本際、實際、如來藏、心……」等，當知即是第八異熟識，即是阿賴耶識心體也。二乘涅槃及二乘菩提既然都依阿賴耶識所改名之異熟識而有，當知阿賴耶識心絕非斷滅法。

八、大乘菩薩之本來自性清淨涅槃依阿賴耶識而有：大乘菩薩所證之本來自性清淨涅槃，即是證得阿賴耶識之後，現觀第八識心體之本來性、自性性、清淨性、涅槃性；涅槃性者即是不生不滅性也。是故大乘菩薩所證得之本來自性清淨涅槃，仍是第八識性，乃是識性所顯。由是緣故，說第八阿賴耶識是大乘本來自性清淨涅槃之所依理體；若離阿賴耶識心體，即無大乘法中本來自性清淨涅槃可知、可證。由因本來自性清淨涅槃是常住法，是不生滅法，故說所依之阿賴耶識是常住法。而二乘聖人所證得二種涅槃之本質，既然仍是大乘法中所證之本來自性清淨涅槃，仍以本來性淨涅槃為體，而此涅槃復是阿賴耶、異熟識性所顯，當知二乘聖人所入無餘涅槃境界，其實仍然是本來自性清淨涅槃；只是二乘聖人不能證得第八識，是故不能了知何為本來自

性清淨涅槃，是故不能了知無餘涅槃中之實際境界，是故不知法界之實相，不能通達般若智慧，不知菩薩智慧。由是緣故，說阿賴耶識是常住法。

九、佛地之無住處涅槃依阿賴耶識心體而有：佛地之無住處涅槃，乃是依不住無餘涅槃境界，而又已經斷盡分段生死現行，又再進斷二乘聖人所不能斷之變易生死種子，是故成佛之後雖然仍在三界廣利眾生而不斷受生於人間天上，然而卻已不住於分段生死及變易生死之中，故名不住生、死；如是不住於生、死之中，又不住於無餘涅槃之中，故名無住處涅槃。而如是不住涅槃亦不住生死之境界相，其實仍是因地阿賴耶識心體所顯示之本來自性清淨涅槃；只是經由悟後之不斷進修，漸斷思惑及塵沙惑，究竟圓明一切種智，成就四智心品……等無漏有爲法，故有佛地之無住處涅槃證得。而此無住處涅槃，其實是依果地無垢識心體而有；果地無垢識心體則是由因地阿賴耶識心體淨除二障而來，追根究柢，仍然是阿賴耶識心體，是故阿賴耶識心體是常住法，非是生滅法。

十、佛地四智依見道智慧而有，修道智慧則依見道智慧而有，然而不是因此初始見道就具足佛地四智圓明，要由因地的見道智慧漸次進修而有，因地見道智慧則依親證阿賴耶識心體而有，因此見道智慧即是修道成佛之基本故。由是緣故，說證得第八識者，由有根本無分別智故，即能發起下品妙觀察智與平等性智之初分，即能漸次提

升下品妙觀察智與平等性智，經由修諸勝行而漸次引發後得無分別智，若至初地之入地心時，則能具足下品二智；既然下品妙觀察智及平等性智等根本無分別智，以及部分後得無分別智，都是由親證阿賴耶識心體所在，於現觀心體的真如法性時所生起，當知初明心之時即是大乘真見道位之菩薩。有論爲證，《攝大乘論釋》（二智差別章第十）云：【攝大乘】論曰：「若菩薩如此入初地已，得見道，得通達，入唯識。」釋曰：此下顯見道爲修道依止。由先成立見道故，修道得成。若菩薩於願樂地中，具修諸方便，得入初地。所以得入初地，由得見道故，見道即無分別智。所以得無分別智，由通達真如及俗諦，故知「塵無所有」，是通達真如；「唯有識」，是通達俗。復知「此識無有生性」，是通達真如；「此識是假有」，爲通達俗。若不通達俗，無以能得見真，以離俗無真故；若不通達真，無以遣俗，以俗無別體故。所以能通達真俗，由能解唯識理故。此文即顯四義：一、出世界，二、出世行，三、出世境，四、出世方便；初地是果，總「有爲無爲法」爲體，福德智慧行是有爲，真如及煩惱不生是無爲。初地是假名，由是總故，見道是行，所通達真俗是境，入唯識是方便。由入唯識爲方便故，能通達真俗境；由通達真俗境故，得無分別智行；由得勝行故，得初地果。」

語譯如下：《在《攝大乘論》中有如是說：「如果菩薩如此修行而入初地以後，就稱爲得到見道功德、得通達見道內涵、真入唯識位。」解釋如下：從此這一句話以下，

是顯示「見道爲修道之依止」的道理。由於先成立見道內涵的緣故，所以後面的修道位才能成立。如果菩薩於三賢位之願樂地中，能夠具足修集種種方便的話，就可進入初地。菩薩之所以能進入初地，是由於先得見道功德的緣故，見道所得的內涵即是無分別智。之所以能夠發起無分別智的原因，是由於通達真如及俗諦，所以了知眾塵皆無常住不壞性、皆無所有，只有第八識體常住不滅而恆常住「真實性與如如性」之中，這就是通達真如；了知「一切都唯有識」：「都從第八識體中出生，所以一切法都不真實」，這就是通達大乘法中的世俗諦。復由於了知「此第八阿賴耶、異熟、無垢識心體，從來都不曾出生過，也不可能出生之體性」，這就是「通達真如」；這個第八識其實無形無色，不可名狀，所以所說阿賴耶、異熟、無垢識，都只是假名施設；親證此識而了知這個道理，就是通達俗諦。如果不通達俗諦，不知道俗中有真的話，就不能見到真諦，因爲如果離開俗諦、離開蘊處界的話，那就沒有真諦可說了；如果不能通達真諦的話，就沒有智慧能排遣世俗法中認假爲真的邪見，因爲世俗法的五蘊並沒有別的本體故，都同樣是以第八識爲主體故。菩薩所以能通達真諦與俗諦者，是由於能證解萬法唯識之正理故。這段論文中已經顯示出四種真實義：一、出世間果，二、出世間的正行，三、出世間的境界，四、出世間的方便法，而初地就是「行、境、法」的果，總括而包含一切有爲法與無爲法，作爲初地果的體；福德與智慧的修行都是有爲

法，識體所顯的真如法性，以及因為見道而導致的煩惱不生等事實則是無為法。這個初地也只是假名施設，由初地這種總含無為法及有為法的緣故，而說見道是出世間行，所通達的真俗諦智慧即是初地的出世境，真入萬法唯識的行門即是方便法。由於初地菩薩能以進入唯識性的行門作為方便法的緣故，所以能通達真諦與俗諦二境；由於通達真俗二諦境界故，能獲得無分別智的出世行；由於獲得出世間的殊勝行的緣故，所以才能證得初地的果位。》》》

如是論文及釋文中，已經明說：由見道故方能有諸地之修道事行與理行。又說：在大乘法中，必須了知外塵都無所有，才算是通達真如；必須了知萬法皆空，都由第八阿賴耶識所生，才算是通達俗諦；必須了知此第八阿賴耶識從來無生，才算是通達真如；必須了知第八識離言、離名、無形、無色，不可名狀，不是「三界有」法，假名說為「實有」法，才算是通達大乘法的世俗諦，大乘法的世俗諦是以親證如來藏為基礎而作現觀故，不同於二乘世俗諦單依蘊處界而不必依如來藏來作現觀故。由此已可了知：初悟之時絕非初地，尚未完成如是俗諦、真諦之種種觀行，尚未通達故。若已通達如是種種觀行，即知此第八識是本來無生，故永不滅，怎可能還會否定祂呢？由此故知初見道、真見道，絕非已入初地也。楊、蔡、蓮等人不知此理，自抬身價，初時妄謂初見道時之真見道位，即已證得佛地真如；或如後時之改言初見道時已入初

地，皆是大妄語也（後來推究其所謂之初地真如，則是離念靈知意識覺知心，正是我見未斷，返墮常見外道知見中）；後來雖然改口說「我不承認蕭平實幫我所悟的阿賴耶識是如來藏、真如，我現在全部歸零，從頭再求證如來藏、真如，所以現在是尙未見道的凡夫。」但是初離正覺同修會時宣稱已證佛地真如、初地真如而示現爲佛果、初地菩薩之大妄語業，已經成就；若未公開悔除及得見好相，其罪不滅，當受苦果，應當詳審思之，莫作輕易觀，當速懺悔求滅重罪，方是有智之人。求滅重罪之最好方法，則是一改以往之無根誹謗，大力擁護阿賴耶、異熟、無垢識心體之正法。

復次，此論文及釋文中，既說菩薩能入初地者皆由見道故，又言見道所得者即是無分別智，而見道位所得無分別智有二：根本無分別智與後得無分別智。後得智要依真見道時所得的根本智爲基礎，再轉入相見道位中，向前不斷進修與觀行，方能通達圓滿；然後還須永伏思惑如阿羅漢，並於佛前勇發十無盡願，方始入地（此後即須進修一切種智），不可如楊、蔡、蓮等人甫離同修會時之妄言一悟即可進入初地也。

復次，彼等妄言第八識之上、之外，另有一個實體法之心，能出生阿賴耶識，謂之爲真如；彼等後來雖然辯稱此一實體法之真如不是心、不是識，但彼等所言之真如體性，卻是真實不假之心體、識體，以彼等所說之真如、如來藏，是能生阿賴耶識之實有性故；如是則知必定是心、是識，不可狡辯爲非心非識也；非心非識之法則無心



識之用，既無心識之用，當知不可能出生阿賴耶識心體也，只有心識方能出生所附屬之心體故。彼等既言真如能出生阿賴耶識心體，當知彼所說之真如必定是心識，如是則墮「八九識並存之種種過失」中，進退維谷、陷入兩難之局，無法自解困境。

復次，彼等妄謂另一個能出生阿賴耶識之實體法，名之爲真如，或名如來藏；謂人曰：「證得這個真如、如來藏時，才是真見道；真見道當時即可成爲初地菩薩。」然而諸經諸論中皆說，如來藏就是阿賴耶識心體本身，並沒有另一個如來藏；經論中又說真如唯是第八阿賴耶、異熟、無垢識之真實性，乃是識性所顯，純無爲而無任何作用，是故不能生起任何一法；而彼等諸人當時所謂之已證初地真如，後來證實仍是平實所預料的離念靈知意識心；意識離念靈知心尚且不能出生六根、六塵，反而要依六根與六塵才能出生與存在，又焉能出生六根六塵根源之阿賴耶識心體？故知彼等所說「真如出生阿賴耶識」，或者「如來藏出生阿賴耶識」之說法，皆是虛妄邪見法，乃是因爲文字障、無明障而誤會經論之後，又轉信印順對《起信論》曲解後的邪見以後，心生妄想所作的妄語，不可爲憑。

理證上如是，教證上亦如是，全無任何經論中曾說過「真如出生阿賴耶識、如來藏出生阿賴耶識」的聖教；而且所有說到阿賴耶識的經論，都說阿賴耶識心體是本來已有，從來不生，亦永不滅，唯有經由證道而改名異熟識、無垢識，然後利益眾生永

無窮盡、永不壞滅，絕無心體滅失之說，故說楊、蔡、蓮……等人否定阿賴耶識心體，謗爲生滅法，別立另一阿賴耶識以外、以上的真如、如來藏者，既違理證、亦違教證，皆是自意妄想、憑空想像。

今據此段論文所說，亦可證實彼等所說者皆是妄語也，論釋中言：「復知此識無有生性，是通達真如。」意謂：親證第八阿賴耶識以後，親自現觀而了知此第八識的體性從來不生，永無出生之時，永無他法能出生之，亦恆時顯現其真如性；如是現觀者，即是通達真如。既如是說，當知親證此識而現觀其能生萬法而常住不滅、而從來不曾被他法出生；又現觀此識於六塵萬法一向如如不動其心，故知阿賴耶識心體即是真如之理體，故知真如亦是假名施設，依阿賴耶識心體而有，如是方可名爲證真如，名爲通達真如，方入初地通達位中。《攝大乘論、攝大乘論釋》中，既然皆說：「證知阿賴耶識心體從來不生，一向都是無生之性者，方是通達真如者。」則知唯有從種種別相智上證知阿賴耶識心體恆顯無生之性者，方是通達位之初地菩薩；如今楊、蔡、蓮……等人卻是不能現觀此識之無生性，謗爲有生有滅之法，怎有可能是已經安忍於大乘無生之人？七住賢位之忍尚且不能安住，又怎有可能是證得初地真如的初地菩薩？彼等不能通達初地真如即是初地菩薩阿賴耶識心體所顯示之真如性故。彼等諸人外於阿賴耶識、上於阿賴耶識，別求永不可證的想像真如、想像如來藏，妄想證得想像中才會

有的另一真如、如來藏，而在妄想妄證當時，竟然對人宣稱一悟即入初地，非慢而何？

此「論」及「釋」中復言，要由真見道之後，進入相見道位再作觀行，於通達真諦與俗諦之後，方得成爲初地菩薩，要非初見道之時便得入地也；楊、蔡、蓮等人何得妄言初見道之時即得入地？如是自高、自抬身分，非唯違教、亦復悖理，所說虛謬，有何實義？

亦如《成唯識論》卷九 玄奘菩薩云：「前真見道，證唯識性；後相見道，證唯識相；二中初勝，故頌偏說。前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。……菩薩得此二見道時，生如來家，住極喜地；善達法界，得諸平等，常生諸佛大集會中。於多百門已得自在，自知不久證大菩提，能盡未來利樂一切。」

語譯如下：《前面的真見道位中，證得「萬法唯阿賴耶識所生」之唯識性；後面的相見道位中，證得萬法唯阿賴耶識所生的種種法相；真見道與相見道的這兩種功德，以初時的真見道爲勝（因爲這個真見道是發起相見道與修道功德的基礎，能使後面的相見道功德得以發起，所以殊勝），所以在唯識三十頌中，世親菩薩偏說真見道的部分（因此而少說相見道的部分）。但是前面的真見道位所得的智慧，只是根本無分別智；後面相見道位的悟後觀行進修所得的智慧，則是後得無分別智所攝。……菩薩具足獲得真見道與相見道時，就是出生在如來家的真實佛子，就是住於極喜地的入地心菩薩；這樣的菩薩善於

通達一切法界的真實相，獲得種種法相上的平等觀，未來世中常常都會出生在諸佛的大集會中。這初地菩薩於許多種的百法明門已得自在，能作眾生的依怙，他自己可以知道：不久以後（再經過二大阿僧祇劫）就會證得大菩提而成佛，能夠盡未來際而利樂一切的有情。》》》

平實以往諸書所說正理完全符合如是《成論》玄奘菩薩所言，是故所謂證真如者，實際內容仍是證阿賴耶、異熟、無垢識心體，然後現前觀察此心體真實不壞性與如如不動心之體性，名爲證真如；而此證真如，尙未通達見道位中所應有的全部見地，要再作相見道位中所應作之種種觀行以後，現觀而確定阿賴耶識心體的從來不生，並且通達阿賴耶識心體的真實與如如法性，方可名爲通達位的初地入地心菩薩也。凡夫菩薩初悟時所證真如，即是阿賴耶識心體在萬法中所顯示之真實性與如如性；阿羅漢迴心大乘修學禪宗之法而證真如者，即是親證異熟識所顯示之真實性與如如性；最後身菩薩所證真如者，即是親證無垢識所顯示之真實性與如如性，都不離第八識心體如來藏；由是緣故，證真如者即是親證第八阿賴耶、異熟、無垢識心體，由證此第八識心體故，方能於萬法中現觀此第八識心體之真實性與如如性，方得名爲證真如；如此所證真如，方是真止之證真如也。

若有人外於第八識，或者上於第八識而另覓「能出生阿賴耶識之真如」者，其人

即是「將非道見以爲道」之愚人；若有人如同楊、蔡、蓮等人一般，在善知識助其親證第八識之後，不能生忍，因而否定第八識心體，妄行求覓另一「能出生阿賴耶識之真如」者，即是「將道視爲非道」之謗法者，佛在般若系經典中曾說真如乃是**識性所顯故**，真如是第八識心體所顯示之心行法相故，真如非是能有作用之法故，真如非能出生任何一法故，**真如只是第八識心體之相分故**。

亦如《成唯識論》卷十玄奘菩薩云：「平等性智相應心品，菩薩見道初現前位，違二執故方得初起；後十地中執未斷故，有漏等位或有間斷，法雲地後與淨第八相依相續，盡未來際。」

語譯如下：《平等性智相應之清淨末那識及其心所法等，是在菩薩真見道功德初現前時，由於初違我執與法執故，方得首次現起；在隨後的十地次第進修的過程中，由於我執與法執尚未斷盡的緣故，由於在七地前尚有有漏種子的緣故，有時會出現間斷的情況；但是都得到法雲地以後的等覺地中，才能與修除二障種子隨眠的清淨第八識相依相續，盡未來際，永不間斷。》

由此可見，平等性智在初見道、初觀阿賴耶識的真如行相時，就已經初起了，只是尙未具足初地所有的下品平等性智罷了；而初地菩薩的真如，仍是阿賴耶識心體所顯示出來的識性。既然初證阿賴耶識之時，即能發起下品平等性智的少分，即能現觀

一切眾生之根本心悉皆同一清淨性、同一涅槃性、同一真如性、同一能生萬法性、同一無生性、同一不壞性、同一具足萬法性、同是本來而不從他法出生之自性……皆同一性而無差別；如是現觀一切有情依此根本識而平等平等，唯有事相上因為往世之造業受報而有此世之種種差別，由此現觀而得發起下品平等性智之初分；而此下品平等性智之初分現起，皆由初證第八阿賴耶、異熟識方得發起，所觀平等性亦是依眾生第八識心體之平等性而現觀，並非單觀第八識心體的眞如性而已，是故，七住菩薩初次親證第八阿賴耶、異熟識時，即是大乘法中之眞見道，不可妄說初地入地心時才是眞見道。

而此平等性智有上中下三品，而且必須進修到初地入地心時才能具足下品平等性智，以此當知：親證阿賴耶識而現觀其眞如法性時，即是眞見道；楊、蔡、蓮……等退分菩薩，焉可誹謗親證第八阿賴耶識心體之人為非眞實見道？此非誹謗賢聖而何？亦如《成唯識論》卷十聖玄奘菩薩云：【妙觀察智相應心品：（1）生空觀品，二乘見位亦得初起，此後展轉至無學位；或至菩薩解行地終，或至上位，若非有漏或無心時，皆容現起。（2）法空觀品，菩薩見位方得初起，此後展轉乃至上位；若非有漏、生空智果，或無心時，皆容現起。】

語譯如下：《妙觀察智相應的清淨意識心與心所法等，有兩種空觀：1. 生空觀

相應的清淨意識與心所法等，在二乘人斷我見時的見道位中，也可以初次現起，不必一定要親證大乘法中所說的實相心才能發起；或者大乘行人進修到菩薩解行位終了而證得第八識的時候就會現起，或者在進修到上位時，在「非有漏位」，或者在「非無心位」時，都可以現起。2·法空觀相應的清淨意識與心所法等，在菩薩依大乘菩提而得見道時方能初次現起；此後輾轉乃至地上各位中，如果不是有漏心位，不是在通教菩薩的生空智果位中，不是生空智的二乘果位中，不是在無心位時，都可以現起的。》

由是緣故，說二乘聖人依世俗諦而觀行五蘊、十二處、十八界都是緣起法，無常故其性空，證知三界世俗法之蘊處界悉皆虛妄，因此而斷除對五蘊我、十二處我、十八界我之我見與我執，由是而成聖道，名爲證得生空觀等法品。然而二乘人唯斷我見與我執，所觀行之對象爲五蘊、十二處、十八界法，不須證得法界實相心，不須觀行第八識體性，是故從菩薩的智慧觀之，方便說他們唯得生空智果，即是斷煩惱障的現行；由於不須親證萬法實相心的第八識故，不知萬法皆由第八識心體中出生，誤以爲萬法在心外實有，不知萬法皆是自心阿賴耶識所生，是故不得法空智果，不能現觀一切法悉皆由如來藏所生，皆是有生有滅之法，無常故空；不能現觀一切法皆是自心所現之現量境界，所以不得法空觀，誤以爲心外實有諸法存在而能被五蘊之自己所領受，不知「蘊處界我」所領受之一切法皆是自心異熟識所出生者，不證第八識自心現量，

故以爲心外實有諸法能被自己所領受，故不能了知一切法空，執著心外之法爲實有。菩薩由是親證，而信佛語，而入種智；諸佛由是親證之具足而成就一切種智、而成佛道，而爲諸利智菩薩說一切法皆是自心現量，而說「三界唯心，萬法唯識」。

由是緣故，二乘人觀苦、斷集、證滅、修道，皆是依於三界世俗法之蘊處界空而觀、而滅、而修、而證，都是依「眾生我緣起性空」之觀行而證，從來不曾證知蘊處界所從來之根源；第八識如來藏。由因二乘菩提之親證者，不須親證法界實相之如來藏心故，不須觀行第八識心體自性故，不知一切法皆是第八識自心現量，由是緣故，不知心外一切法空，是故聖玄奘菩薩說二乘人不證法空觀，只證生空觀。然而不論生空觀或法空觀，都是意識心所觀、所修、所證，若離意識心，即無可證者；由此緣故，正當意識心眠熟而滅時，生空觀與法空觀所起妙觀察智及平等性智，便皆不起；生空觀與法空觀之智慧，要依意識同時現行時方得運爲故，若住眠熟等五位中，即皆不得現起。

據實以觀，不論生空觀抑或法空觀，皆須匯歸於阿賴耶識；若無阿賴耶識，尙無包括意識心在內之七識心，尙無識蘊存在，何況能有意識心所證之生空觀與法空觀？若無阿賴耶識，何況能有蘊處界？若無蘊處界，何況能有蘊處界緣起性空、一切法空？故說二乘菩提仍以大乘菩提之如來藏阿賴耶識爲歸，二乘菩提依於生滅無常之蘊處界



而有故，蘊處界則依如來藏而有故，如來藏即是阿賴耶識故，異熟識、無垢識亦是阿賴耶識之異名故。

生空觀如是，法空觀亦復如是；一切法皆是自心現量者，所觀一切法謂：蘊、處、界、心所法、色法、心不相應行法、一切無爲法、山河大地、一切三界萬法等，實無一法非由如來藏所生、所顯；但隨菩薩證量深淺廣狹之別，而得隨力分別、隨力了知其中實相正理：或者少分親證一切法皆是自心現量，或者分證一切法自心現量，乃至具足證得一切法自心現量而成佛道，具足了知眾生其實從本以來未曾親觸自心如來藏以外之一切法，無量劫以來一直都是住在自己第八識心體所出生、顯現的境界中而修種種行；如是具足修行而親履自心如來藏之一切功德境界以後，名爲具足行普賢行之菩薩，即可成就佛道，如是名爲具足了知眾生所觸知之一切深廣微細萬法皆是各人第八識之自心現量。

二乘聖人中之定性不迴心者，由不能親證實相故，誤認爲：除了二乘菩提所說的蘊處界皆是生滅法，是故緣起性空，以外就沒有別的法了。因此緣故，二乘定性聖者，捨壽時由胎昧未除故，畏懼來世另一個全新的意識心不能了知此世所證之解脫慧與解脫果，畏懼因爲發願受生而被胎昧所障、再有生死，所以一心一意取證無餘涅槃；雖知取證無餘涅槃者實無取證，只是滅了蘊處界自己而已，卻不知剩下的仍然是自己

的如來藏離見聞覺知而獨存；由此緣故，定性二乘聖人因爲慈念眾生的悲心不夠，以及掛念正法能否久住的護法願不夠堅強，所以在知苦、斷集、證滅、修道後，捨壽必入無餘涅槃，盡形壽不知無餘涅槃實際之如來藏何在。

菩薩則不然，由於已經親證一切法皆是自心現量之故，了知涅槃實際即是如來藏，了知蘊處界及一切法皆是從如來藏中直接、間接、輾轉出生，了知一切法實即如來藏之局部自性，是故發心欲證如來藏所含藏之一切法種，發心求欲成就一切種智；亦因慈念眾生不得解脫生死苦、不了法界實相，以及掛念正法能否久住以利眾生，由是種種緣故，不似二乘定性聖人一心取滅，所以效學諸佛永不入滅，利樂眾生永無窮盡，是故悟後雖猶未離胎昧，而能不畏永劫所受生死眾苦，上求下化，由此而世世受生於三界中，故能成就大白牛車之乘，而非二乘羊車、鹿車之乘。

然而觀察二乘菩提與大乘菩提之異處，唯在是否親證實相而有別異，非因是否斷除我見與我執而有別異，大乘法亦須斷除我見與我執故，乃至進斷二乘聖人所能斷之我執習氣種子故；大乘菩薩所證如來藏，以及悟後所證般若之別相智及一切種智，皆非二乘聖人所能證得故；唯除後來迴心而入大乘法中，隨世尊或隨勝義菩薩僧修學親證者。大乘菩薩所證妙觀察智中之生空觀，同於二乘斷除我見與我執之觀行，內涵並無差異；大乘菩薩妙觀察智中之法空觀，則非二乘聖人所能稍證、稍知者，法空觀

要依親證如來藏後，再作萬法皆從如來藏出生之確實觀行方得初起故，二乘聖人尙且不能證得如來藏，尙且不知如來藏的所在，從何觀行？故說定性阿羅漢不證法空觀。

既然菩薩所證妙觀察智中之生空觀，要依於如來藏阿賴耶識所生之意識心觀行所得智慧而有，而意識所觀行者則是生滅無常之世俗法蘊處界，然蘊處界要依如來藏阿賴耶識而有，當知生空觀不得外於阿賴耶識而有，是故二乘菩提既是妙觀察智二觀中之生空觀所攝，當知二乘菩提要依阿賴耶識而有。菩薩所證之法空觀，仍要依蘊處界中之意識心而有，意識心則仍然要依如來藏而生；而妙觀察智之法空觀所觀行之自心現量實相，則是由親證實相心阿賴耶識而有，是故法空觀仍然不得外於阿賴耶識而有。

如是世間法之蘊處界及所生一切法，皆依阿賴耶識而有；生空觀與法空觀亦皆依阿賴耶識而有，當知萬法悉皆匯歸於阿賴耶識心體，實無一法能離阿賴耶識心體而有；由是故知大乘菩提之親證與觀行者，悉皆不離阿賴耶識心體。乃至斷盡我執後之異熟識，亦是阿賴耶識心體所改名者；斷盡我執習氣種子之佛地無垢識，亦是阿賴耶識心體所改名者；佛地之一切種智之建立者，亦是依無垢識心體所含藏一切種子之具足證得而有者；佛地真如亦是由無垢識假藉萬法之運行，於諸佛示現於三界中之無垢識所現行諸蘊而顯示者，而無垢識即是阿賴耶識心體淨除二障後所改名者，由是故說一切世、出世間法，皆是阿賴耶識心體自心現量，皆匯歸於阿賴耶識心體。

十一、法身即是阿賴耶識心體：佛地無垢識以五法爲性故名法身，無垢識即是阿賴耶識心體所改名者，非別有一心可名無垢識故，亦非別有一法可名清淨法界。此謂法身者，如經所說：「舍利弗！甚深義者即是第一義諦，第一義諦者即是衆生界，衆生界者即是如來藏，如來藏者即是法身。」（《佛說不增不減經》）亦如經說：「此如來藏者名阿賴耶識，而與七識共俱。」（《入楞伽經》）亦如金剛藏菩薩所示：「賴耶體常住，衆識與之俱。」亦如《大乘本生心地觀經》所說：「鈍根小乘聞一乘，怖畏發心經多劫；不知身有如來藏，唯欣寂滅厭塵勞。衆生本有菩提種，悉在賴耶藏識中。」

此謂清淨法界者，即是阿賴耶識淨除二障習氣種子、隨眠以後，成爲無垢識時之清淨境界，名爲清淨法界；而此清淨法界者，實以阿賴耶識心體之本來所顯眞如法性爲體，經由淨除二障習氣種子、隨眠後，所顯示之佛地無垢識心行與種子絕對清淨之境界，名爲清淨法界；究其實體，仍是阿賴耶識心體恆顯眞如法性，而含藏著七識心相應之種種不淨法種及無明、煩惱種子，故名阿賴耶識爲不淨眾生之法身；由阿賴耶識心體淨除所含藏之七識相應之煩惱障不淨習氣法種及無明隨眠以後，改名無垢識而顯示佛地之究竟清淨境界時，即名清淨法界，由是故說阿賴耶識改名爲無垢識時即是諸佛之純淨法身，其實仍是因地阿賴耶識心體，並無二心，唯是種子等改變後而改名爾。阿賴耶識心體既可以是眾生之法身，亦可以是諸佛之法身，故

說清淨法界以無垢識爲體——即是以阿賴耶識心體爲其法體——是故阿賴耶識心體即是眾生之法身，亦是諸地菩薩之法身。阿賴耶識心體既是眾生、諸地菩薩、諸佛之法身，焉可說阿賴耶識心體是生滅法？所以安慧將阿賴耶識心體歸類於生滅法的識蘊中，是無智的行爲。

復次，清淨法界是佛所安住境界，如是清淨境界法，則是由無垢識心體所顯，故清淨法界非是心體，絕無出生任何一法之作用，絕無無漏有爲法之體性，楊、蔡、蓮等人焉可建立爲能生第八識之法？絕無斯理！譬如《大乘本生心地觀經》〈成佛品第十二〉云：【爾時薄伽梵能善安住清淨法界，三世平等無始無終，不動凝然常無斷盡，大智光明普照世界，……】所言即是佛地八識心王所顯所住清淨境界，乃是表顯佛地八識心王所顯的清淨境界，絕非實體法，更非是心；若非實體法，亦非是心識者，楊、蔡、蓮等人焉可建立爲能生第八識之法性？

復次，《佛說不增不減經》卷一有云：【舍利弗當知：如來藏本際相應體及清淨法者，此法如實不虛妄，不離不脫智慧；清淨真如法界不思議法，無始本際來有此清淨相應法體（如來藏），舍利弗！我依此清淨真如法界，爲衆生故說（如來藏）爲不可思議法自性清淨心。舍利弗當知：如來藏本際不相應體，及煩惱纏不清淨法者，此本際來離脫不相應煩惱所纏不清淨法，唯有如來菩提智之所能斷。舍利弗！我依此煩惱

所纏不相應不思議法界，為衆生故說為客塵煩惱所染自性清淨心不可思議法。舍利弗當知：如來藏未來際平等恆及有法者，即是一切諸法根本；備一切法，具一切法，於世法中不離不脫真實一切法，住持一切法，攝一切法。舍利弗！我依此不生不滅常恆清涼不變歸依不可思議清淨法界，說名衆生。所以者何？言衆生者即是不生不滅、常恆清涼不變歸依、不可思議清淨法界等異名，以是義故，我依彼（如來藏）法說名衆生。」

語譯如下：《舍利弗！你應當知道：如來藏這個本際相應的實體及其所顯示之清淨法，這個法如實而不虛妄，不離不脫智慧境界；這個清淨真如法界不可思議的法，是無始本際以來就有的這個「如來藏能夠與真如法界相應」的法體，舍利弗！我依這個煩惱所纏的七識心不曾相應過的不可思議的如來藏所顯真如法界，為了能令眾生聽得懂的緣故，說是客塵煩惱所染的自性清淨心不可思議法。舍利弗當知：這個如來藏本際——七識心從來不曾相應過的自性清淨心——卻又不斷的出生了煩惱等不清淨法，而被這些七識心相應的煩惱所纏縛、不能出離三界生死的第八識如來藏心；而這個如來藏心從無始本際以來就一直都遠離、解脫於第八識如來藏所不相應、卻被纏縛住的不相應煩惱等不清淨法（也就是凡夫的八識心王都不相應的無始無明等過恆河沙數上煩惱），但是這種「心不相應」卻被縛住的不清淨法，只有如來所證得的佛菩提智慧才能斷除淨盡。

舍利弗！我依這個煩惱所纏又是七識心不曾相應過的不可思議法界如來藏，爲利樂眾生的緣故而說「如來藏是被客塵所染污的自性清淨心」不可思議的法性。舍利弗啊！你應當知道：如來藏在無盡的未來際中，平等的、永遠的能夠與一切「三界有」種法互相觸及，所以如來藏即是一切「三界有」諸法的根本；所以祂具備一切法的種子，具足了一切法；於世間法中運行作爲之時也是不離不脫真實法界的一切法，祂能住持一切法，能攝持一切法。舍利弗！我依此不生不滅、常恆清涼不變而可歸依的不可思議的如來藏自己的清淨法界，而說三界有情名爲眾生。爲何這樣說呢？我所說的眾生，其實也就是不生不滅、也就是常恆清涼不變、歸向依止的法界，也就是不可思議清淨法界，有如是等種種異名，由於這個真實義的緣故，我依上來所說的如來藏種種法而說如來藏名爲眾生：眾生界就是如來藏。》

如是證明，清淨法界只是佛地八識心王所顯示的清淨境界罷了！如果取清淨法界一名來代表心體的話，也只能說是如來藏阿賴耶識心體的異名罷了；不可如楊、蔡、蓮……等人執言取義，妄將如來藏所有多名、異名，建立爲另一心體，或者建立爲另一能生萬法之實體，否則不免他人責之爲執言取義也！經中如是說清淨法界，諸論亦復如是，多有如是註釋者，皆同一味。是故清淨法界只是如來藏阿賴耶、異熟、無垢識所顯示之清淨境界，只是一種心體所顯示之現象，非是實體法，故說清淨法界非心

非識，絕對不可能出生任何一法，何況能出生「出生萬法的阿賴耶識」？絕無是理也！是故楊、蓮：等人曾私下改口而再度傳言：「清淨法界才是不生不滅法，才是萬法的根源；阿賴耶識不是清淨法界，是生滅法。」真是妄說、妄想之法。

如是，諸經諸論等悉如是說，唯除未悟示悟者所造論，唯除古時二乘法中論師所造破壞大乘正法之邪論。略查經論同此所舉正說者，約如下述：《佛說無上依經卷一、七佛經卷一、大乘理趣六波羅蜜多經卷十、方廣大莊嚴經卷九、佛說佛地經卷一、瑜伽師地論卷八十一、佛地經論卷二、卷三、卷六、卷七、究竟一乘寶性論卷四、廣釋菩提心論卷四、般若波羅蜜多心經贊卷一、金剛般若經贊述卷二、金剛般若論會釋卷三、仁王護國般若波羅蜜多經疏卷二、妙法蓮華經玄贊卷二、大方廣佛華嚴經演義鈔卷七十六有二處、華嚴經明法品內立三寶章卷二、宗鏡錄卷一、釋淨土群疑錄卷一、梵網經古跡記卷一、攝大乘論釋卷三、卷十三。》

亦如聖 玄奘菩薩於《成唯識論》中所示：「一、所顯得，謂大涅槃；此雖本來自性清淨，而由客障，覆令不顯；真聖道生，斷波障故令其相顯，名得涅槃。此依真如離障施設，故體即是清淨法界。涅槃義別略有四種，一、本來自性清淨涅槃，謂一切法相真如理，雖有客染而本性淨，具無數量微妙功德，無生無滅、湛若虛空，一切有情平等共有，與一切法不一不異，離一切相、一切分別；尋思路絕，名言道斷，唯真



聖者自內所證，其性本寂故名涅槃。二、有餘依涅槃……】

語譯如下：《一、所顯得，也就是說「大涅槃」；這個大涅槃雖然是由阿賴耶識的本來自性清淨而有，然而由於客塵所障的緣故，由客塵所遮蓋而令此大涅槃不能發顯；直到真正的聖道出生了以後，斷除了煩惱障與所知障的緣故，而使得大涅槃的法相分明的顯現出來，由此而名爲「證得大涅槃」。這個大涅槃其實是依無垢識所顯示出來的「眞如法性已經永離二障」而施設爲大涅槃，所以大涅槃的法體其實就是無垢識所顯示的清淨法界。涅槃的眞義分別而言大略有四種，第一、本來自性清淨涅槃，也就是說一切法相中所顯示出來的第八識的眞如自性的正理；雖然因地一直都有客塵所染污而導致所含藏的種子不清淨，但是第八阿賴耶識如來藏的自性卻一直都是清淨的，這個阿賴耶識具有不可數說的微妙功德，無生無滅、湛然清淨猶如虛空，一切有情平等的、共通的都有這個自性清淨心；而這個自性清淨心與一切法是不一不異的，這個自性清淨心遠離一切相、遠離一切分別；是凡夫以意識尋思而不能親證的，是意識思惟所不能到的，一切的名言到了這個第八阿賴耶識本際時都是用不著的，所以說「語言道斷」；這種智慧境界，是只有真正的聖者才能夠獲得的自內所證，由於所證得的這個阿賴耶識心體，其性本來寂靜，永遠不曾與世間語言相應，永遠不曾與六塵喧鬧境界相應，故名涅槃。二、有餘依涅槃……》

如是論文中，聖 玄奘菩薩明說清淨法界只是第八識的真如行相（清淨法界就是無垢識的真如法性繼續存在而顯示出來的過程），是由第八識心體藉著三界諸法而顯示出來的真如行相；又說大涅槃以清淨法界爲體，而清淨法界則是「依真如離障」而「施設」；佛地大涅槃的真如離障，則是由因地的阿賴耶識修除二障種子隨眠以後的境界，而佛地的真如又是無垢識所顯，無垢識則是阿賴耶識淨除二障種子隨眠以後所改名者，所以真如離障所顯出的清淨法界，仍是阿賴耶識心體，改名爲無垢識。如是可知：清淨法界者，其實仍是由因地的阿賴耶識心體本具的真如性相而成就，由是緣故，聖 玄奘菩薩開示說真如法性、真如行相是【一切有情平等共有，與一切法不一不異。】

由於一切有情平等共有（共有之意非是共同擁有，而是共同都有），故說初始證得阿賴耶識的人，能發起下品平等性智的初分智慧；由於因地眾生的清淨法界是阿賴耶識心體所顯示之真如行相，而阿賴耶識又與一切法不一不異，故說阿賴耶識「平等恆及一切三界有之法」，故說阿賴耶識法身「具無量數微妙功德」。由此可知，三界有之一切法都以阿賴耶識爲主，都由阿賴耶識而生，乃至佛地常住不滅而能利樂眾生永無窮盡的無垢識，四智心品所依的無垢識所顯清淨法界，亦都是阿賴耶識心體所輾轉出生、顯示者，以此證知阿賴耶識是萬法之本源，亦是清淨法界之主體，亦是真如性相之主體；真如既非生滅法，則真如所依主體的阿賴耶識心體，焉可誣謗爲生滅法？所以安

慧造《大乘廣五蘊論》，將阿賴耶識心體歸類爲生滅性的識蘊所攝，是荒誕的說法。

復次，佛地一切種智既依阿賴耶識心體所含藏之一切無漏有爲法種子而命名，當知阿賴耶識即是佛地一切種智之所依、之根源，焉可是生滅法？二乘涅槃亦是以阿賴耶識所改名之異熟識爲體，焉可誣謗阿賴耶識心體是生滅法？世間萬法亦是從阿賴耶識中直接、間接、輾轉出生，顯見阿賴耶識是世間、出世間萬法之根源，即是一切佛法之根源，焉可誣謗萬法根源之阿賴耶識心體是生滅法？既然萬法悉皆必須匯歸於阿賴耶識，當知阿賴耶識心體是常住法，心體恆常、不間、不斷，永離剎那生滅，當然更不可歸類爲生滅性的識蘊所攝。

十二、證得阿賴耶識已，得通禪宗諸祖之見道功德，能通禪宗諸祖開悟公案，唯除較深之重關與牢關公案：證得阿賴耶識已，若不退轉者，亦得二乘見道所能獲得之功德，謂斷三縛結；亦通般若系經典所說密意，亦通唯識系經典所說內涵而可以懂得唯識系經典之局部，因此而可漸漸進修唯識系經典所說一切種智增上慧學之全部。由是諸理，故說證得阿賴耶識者，即是真見道者；既然從理證上及教證上，都已證明真見道之內容是以親證阿賴耶識爲標的，當知阿賴耶識絕不是可壞滅之生滅法。是故阿賴耶識不可歸類於識蘊中，阿賴耶識是世、出世間萬法之本源故，亦是清淨法界真如之理體故，若離阿賴耶識心體即無所顯示之真如清淨法界故；識蘊亦是阿賴耶識所生之

法故，所生法不應含攝能生之法故，所生之法含攝在能生之法中故。由是故說，安慧與其徒弟般若趨多，將阿賴耶識攝在阿賴耶識所生之識蘊中，真是荒唐無稽之說法；唯有無智之人方會信受其理，有智之人悉皆不受。

十三、如《成唯識論》所云：【前真見道，證唯識性；後相見道，證唯識相。前真見道，根本智攝；後相見道，後得智攝。】亦可證知真見道必是證得阿賴耶識而現觀真如所依之實際即是阿賴耶識也，名爲親證唯識性：真如唯識所顯。是故真見道即是初證阿賴耶識而現觀其真如法性之時，因爲是初見道故智慧粗狹；相見道則是真見道後之悟後再作更深細之觀行，了知阿賴耶識能生諸法，以及現觀阿賴耶識在諸法上所顯示之更深細之真如法性，故其智慧深廣，故說相見道智慧深廣於真見道位，名爲後得無分別智，不是真見道時較爲原始而粗略的根本無分別智。由此亦可了知，真見道在前，相見道在後；真見道之智慧較粗淺，相見道之智慧較深廣；由是可知，初證阿賴耶識而現觀識體所顯之真如性者，必是真見道位；然而真見道之智慧較淺，相見道之智慧較深。而且證真如者，唯有親證阿賴耶、異熟、無垢識者，方能證之，除此無別真如法性可以現觀、可以親證故，真如法性只是第八識心體在三界萬法中運作時，所顯示出來之第八識真實性、如如性、清淨性之行相故，真如攝屬第八阿賴耶、異熟、無垢識之相分故。

譬如《攝大乘論釋》〈二智差別章第十〉云：「（攝大乘）論曰：『若菩薩如此入初地已，得見道，得通達，入唯識。』」釋曰：此下顯見道爲修道依止。由先成立見道故，修道得成。若菩薩於願樂地中，具修諸方便，得入初地。所以得入初地，由得見道故，見道即無分別智。所以得無分別智，由通達真如及俗諦，故知塵無所有，是通達真如；唯有識，是通達俗。復知此（第八）識無有生性，是通達真如；此識是假有，爲通達俗。若不通達俗，無以能得見真，以離俗無真故；若不通達真，無以遣俗，以俗無別體故。所以能通達真俗，由能解唯識理故。此文即顯四義：一、出世果，二、出世行，三、出世境，四、出世方便；初地是果，總有爲、無爲法爲體；福德智慧行是有爲，真如及煩惱不生是無爲。初地是假名，由是總故，見道是行，所通達真俗是境，入唯識是方便。由入唯識爲方便故，能通達真俗境；由通達真俗境故，得無分別智行；由得勝行故，得初地果。」

語譯之文詳如前面第二九四頁，今不重譯。然由此「論意」及「釋意」中，可以證知：真見道即是證真如，而真見道所證得的真如法性，卻是第八阿賴耶、異熟、無垢識心體在世俗萬法中所顯示出來的本來自性清淨涅槃；又說證得通達真如果位——初地——的證量，是以「證知阿賴耶識心體無生的體性」作爲基礎的；所以主張阿賴耶識心體是生滅法的安慧及楊、蔡、蓮等人，絕無可能證得初地果位。乃至七住位中尚未

通達阿賴耶識心體無生的人，都知道阿賴耶識心體本來無生，然而自稱已證初地真如、通達真如的楊、蔡、蓮等人，竟然不能忍於阿賴耶識心體的無生，連七住位功德都保不住，豈能示人以初地之果相？豈非所稱與所證自相顛倒？

由是故說，非唯世間萬法以阿賴耶識爲歸，乃至出世間一切無爲法，以及諸地諸位親證無生忍、無生法忍所證之果位，亦皆匯歸於阿賴耶、異熟、無垢識心體；二乘聖者所證一至四果之施設，亦是依阿賴耶識心體所含藏之「我見煩惱種子現行、我執煩惱種子現行」之斷除而立名故，二乘羅漢所取證之無餘涅槃亦是依阿賴耶識所改名之異熟識心體而立名故；最後身菩薩所證得之佛地真如，亦是依阿賴耶識所改名爲無垢識心體所顯示之真實性與如不動性而立名者故。由是緣故，說世間、出世間一切法，都匯歸於阿賴耶識心體，無有一法可以離阿賴耶識心體而有。

又，猶如《成唯識論》中聖玄奘菩薩所言者，佛地所生四智心品，非一亦非四；皆由八識心王之配合運作而出生了能作觀察、思惟、分別、了知的意識心，再由意識覺知心觀察第八阿賴耶識心體，而了知第八識心體之真實性與如如性，方得出生意識所有之妙觀察智，方能在意識覺知心上顯示第八識心體恆處於真如法性中，因此而顯示佛地清淨意識之清淨法界故；亦由佛地清淨五識相應之成所作智心品，而顯現佛地五識之清淨法界故；亦由佛地之清淨意根相應之平等性智相應心品所行境界，而顯示佛地意根之

清淨法界故；亦由第八無垢識相應之大圓鏡智心品，作為四智之所依，因此而顯示佛地無垢識之清淨法界故；如是四智心品所行智慧境界、所顯清淨無雜境界，與第八無垢識心體合名清淨法界。亦說無垢識心體猶如虛空而不能染污其體性，說為清淨法界故，是故清淨法界非是心法，只是佛地八識心王所顯示之清淨智慧境界；清淨法界既非心、非識，則無出生任何一法之功德，焉能猶如楊：等諸人所說而出生阿賴耶識？故說楊：等諸人心行顛倒、執言取義，於諸佛經及菩薩論生顛倒見。

既然四智心品及佛地清淨法界，皆是由於真見道及相見道的通達般若，發起增上意樂而入初地；皆是由於進修阿賴耶識心體所含一切種子之智慧，以及修集無量福德，淨除第八阿賴耶識所執藏之二障種子隨眠，方得成就佛地清淨法界及四智心品，當知世間萬法與一切佛法都須匯歸於第八阿賴耶識心體。若捨阿賴耶識，若否定阿賴耶識而欲別覓另一能生阿賴耶識之法者，即是心外求法之外道見，同於當代外道所臆想之真如、如來，同於世尊未降生人間以前諸外道依過去佛所遺留下來而失傳之傳說中之真如、如來而作之種種臆想，皆是外於實相心而求解脫、而求佛法者，故名心外求法之外道，楊榮燦先生：等入皆不能自外於此。

如今且於書末公開請問楊先生、蔡先生、法蓮師、紫蓮師、：等人：爾等諸人認同安慧法師《大乘廣五蘊論》之邪說，取作教材來誤導眾生，因此而將阿賴耶識歸類

在阿賴耶識所生之識蘊中，公開出書主張阿賴耶識是識蘊所攝、是生滅法，亦皆以言語而對正覺同修會諸同修公開否定阿賴耶識，誣謗爲生滅法，並謗證得此識之同修們爲錯悟、爲大妄語。今且請問爾等諸人最簡單之問題：阿賴耶識心體既言是生滅法，請問是在何時出生？而說爲有生之法？阿賴耶識心體又在何時可以滅除？而說爲可滅之法？有何教證上之證明？有何理證上之證明？」有請汝等自認是「更高層次之大修行者」以文字公開流通說明之。當知爾等諸人對此極簡單之問題，皆不能置一詞也！皆只能顧左右而言他，只能**正問偏答**也！

乃至僅問最簡單、而且你我皆無爭議之問題：「阿賴耶識所有、能令眾生流轉生死的阿賴耶性種子——一念無明種子——是何時出生的？是不是無始即有此阿賴耶性？或者是有始方有此性？若是有始者，請說明始於何時？若是無始本有此阿賴耶性者，如何可謂阿賴耶識性是有生之法？阿賴耶識性尚且不曾有生，更何況含藏一念無明阿賴耶性之阿賴耶識心體，焉是有生之法？」有勞爾等自認爲修證層次遠高於平實，而拒平實於千里之外、不屑接受平實之求見——於平實六度求見之時仍不肯垂賜一見面談法義之「地上」大修行者——請舉示教證與理證，用以證明爾等所說非是邪理；有請爾等諸「大菩薩」對那些追隨你們的比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷公開說明之；或者在追隨之四眾提出請問時公開回答之，並懇請書於文字上公開流通之，以弘汝等「大」



法，以「護」「佛」之大法、以救吾等「大妄語者」之地獄業、以「利」今時後世佛子，不是單利此時追隨爾等之佛弟子。

若不能從教證與理證上證明之，則請儘速公開懺悔，改易謗法之言而說護法正言，改易所行破法之行而作護法之行，莫再心中明知所言是誣謗正法，卻仍顧慮面子而繼續誣謗正法，以免來世七十大劫之地獄罪；以免枉受七十長劫地獄尤重純苦之後，再入餓鬼道中飽受饑火中燒及「苦、渴、餓」之苦受多劫，然後再入畜生道中受苦多劫，求食難得而又世世逢殺被食；初回人間之五百年中又復盲聾瘖啞、生在邊地，不聞佛法；餘報盡已，生到中國時初聞深妙法，又將因為往世謗法所熏惡見種子未滅故、再度謗法，又墜地獄；如是不斷重複淪墮三惡道，難以重得正法修證之實益。

平實誠懇籲請楊、蔡、蓮：等諸人，夜半人靜時，冷靜審細而思惟之；為自己及追隨者之今世與未來無量世之實質利害得失，審細思量，萬勿只顧短短一世面子而漠視之、而拒思之！此事關乎自己及追隨者未來無量世切身之利與切身之害故。平實誠懇呼籲爾等：請勿視作馬耳東風，漠視自己及追隨者未來無量劫之重大「利、害」！若不如是，誤導追隨之四眾弟子同造破法共業，陷害彼等同墮地獄業中，捫心自問：於己豈能無愧於心？對他復又於心何忍？

平實復又在此誠懇呼籲楊先生之支持者：支持破法、謗法之人，即是成就破法、

謗法共業者。未來世中將如彼等諸人一般正受種種尤重純苦長劫重報，平實既已見之，不能知而不言，誠難自忍於心中，今於此處明言告之，請您務必正視此一對自身有深切利害之重大課題；務請細心思惟，速謀補救。

如佛所說，五蘊十八界之一一界皆應滅除已，方得成就二乘所證無餘涅槃；今者楊、蔡、蓮三人，妄將阿賴耶識心體攝歸識蘊而謗爲生滅法，則五蘊十八界滅已，識蘊滅盡之後的無餘涅槃應成斷滅；因爲除了八識心王以外，別無第九識可獨存於無餘涅槃中故，因爲佛說如來藏即是阿賴耶識心體故，因爲佛說真如只是假名施設：只是阿賴耶、異熟、無垢識心體所顯示的清淨真實自性，只是第八識心體行相的相分，不是心也不是識，尙且不能出生任何一法，何況能出生阿賴耶識心體？由此則知安慧《大乘廣五蘊論》所說之無餘涅槃及滅盡定等，皆是斷滅法，同於斷見外道無二無別也。由此可證安慧論師及其徒弟般若趣多，正是佛門內之外道破法者，正是以小乘法師之心態而冒充大乘法師，而妄造「廣五蘊論」，並虛妄的冠上「大乘」之名，以欺騙大乘法中之法師與居士信受其謬說。由是故說安慧將能生五蘊之阿賴耶識心體，攝在阿賴耶識自己所生之五蘊中，有無量無邊大過也！乃是心行顛倒之惡見、邪見也！在阿含部《長阿含經》卷九 舍利弗尊者說：「或有眾生生於中國，而有邪見，懷顛倒心，惡行成就，必入地獄。」<sup>[0056c13]</sup>又如《雜阿含經》卷二十，阿那律尊者說：「此

諸眾生身惡行。口·意惡行。誹謗賢聖。邪見因緣。身壞命終。生地獄中。」[0140b12] 乃至爲人稱說世間邪見者，尙且不免惡趣地獄之報，何況誹謗出世間最了義法之眞實如來藏阿賴耶識者，而能不入地獄？何況以常見外道所執之離念靈知心，取代佛所說眞正眞如法性之如來藏阿賴耶識心體，而妄說爲佛地眞如、初地眞如者，正是最嚴重破壞 佛正法者，豈能不入地獄？

有何教證而言世間邪見者當墮惡道？且觀阿含部經典 佛如何說：【佛告聚落主：「若言古昔伎兒能令大眾歡樂喜笑，以是業緣生歡喜天者，是則邪見；若邪見者應生二趣：若地獄趣，若畜生趣。」】（《雜阿含經》卷 32 [0227a25]）【起世間邪見而誤導眾生者，尙且墮落畜生或地獄中，何況謗大乘法中之最究竟法者？

復次，【佛云：「若復有眾生身口意行惡：造不善行；命終之後生餓鬼中。或復有眾生身口意行惡：誹謗賢聖，與邪見相應；命終之後生畜生中。或復有眾生，身口意行惡，造不善行：誹謗賢聖；命終之後生地獄中。」】（《增一阿含經》[0674b25]）【造作身口意惡行者，不過墮落餓鬼中；以惡心謗諸賢聖者，則不免墮落畜生道或地獄道中。又如佛告比丘：「彼云何趣泥犁之路、向涅槃之道：邪見趣泥犁路，正見向涅槃之道。」】（《增一阿含經》[0755c12]）【不捨邪見者，往往因己所執邪見而謗賢聖所說正法，謗爲非法；以誹謗賢聖及諸賢聖所說正法故，趣向地獄。是故一切邪見皆當儘速棄捨而勿稍留，是

故舉凡教授邪見之師長，皆應儘速捨而遠離，免為邪見之師所害。

由此緣故，總結云：安慧論師及其徒弟般若趨多創造《大乘廣五蘊論、破大乘論》等，皆是以二乘法而破斥大乘諸菩薩所弘揚之大乘正法者；而且安慧與般若趨多對二乘菩提法義復又錯會，不能使人實證二乘斷我見之功德。如是謬行，古時有密宗之月稱、寂天、阿底峽、宗喀巴、克主杰、歷代達賴喇嘛等人，以及今時之達賴喇嘛……等人，一貫的使用密宗應成派中觀的邪說，以小乘法內涵來解說大乘法的手段，令人誤以為彼等所說已經誤會了的小乘法即是真正的大乘法。顯教中的印順法師及其繼承者，近年來為求生存故，也沿用此一手段，開始在有線電視台上廣說唯識增上慧學，將真實唯識門棄而不言，單取唯識增上慧學中之虛妄唯識門，用以誹謗唯識方廣經典所說是不了義法、是虛妄法，暗示一種邪見予修學者：「萬法唯識是虛妄見，三界不應是唯心而有。」再妄以二乘菩提之一切法緣起性空之理，倡言即是大乘般若之全部正法，倡言唯識學中不說實有如來藏，倡言唯識學中所說的如來藏是假說、方便說，扭曲唯識正義，據以否定第七識意根的實有及存在，據以否定第八識如來藏正法，如是取代勝妙之唯識增上慧學，如是破壞佛教中最勝妙之第三轉法輪大乘方廣正法。此一假藉弘揚唯識學之表相而實質上抵制唯識學之事實，應當加以披露，普令大眾了知。

復次，古時之月稱、寂天、阿底峽、宗喀巴、克主杰，今時之達賴喇嘛、印順法

師及其繼承人，如是作爲，其實亦間接的破壞了二乘菩提正法。因爲他們所說的唯識學等法理，都是以二乘菩提之本質，並且是誤會了二乘菩提以後所說的二乘菩提，用來取代真正的大乘般若正理，極力的否定第七、八識，公然的說如來藏並不存在，將世尊諸經中所明說如來藏實有、如來藏出生一切法的聖教加以否定。如此一來，將使大眾隨之誤會二乘菩提正理，誤以爲二乘菩提的涅槃果中所住的無餘涅槃境界，仍然是他們所說的意識細心的境界，則將永無修斷我見的時候，則將永無取證二乘菩提之時候，將永遠是未證二乘菩提的凡夫，將會久修佛法而永遠都不能取證。佛所開示的解脫境界，更何況是大乘菩提所說的般若實智的見道境界？

由是緣故，若有比丘、比丘尼、優婆塞、優婆夷，若曾修習密教之雙身法而毀破所受戒法者，余皆不欲指陳姓名而說之，自有護法善神慈愍而警覺之，自有拙著《狂密與真密》可警覺之；自有因果報應，能令破戒者反思當受其報而有所警覺故；唯除故意誹謗余所弘傳世尊正法者，唯除彼等四眾所破之戒，乃因邪見而壞正法、而謗佛教大乘廣大法寶所依之阿賴耶識者；彼所破戒乃是緣於惡見、壞正知見而生者故，攝屬壞見者故。由經中佛所指示之聖教，遵循經中佛所指示之聖教；對於破壞正法者，一切佛子皆應當摧伏之，並須依於自己所得之般若智慧，盡引破法者之惡見邪理而分析之，令其邪謬之處廣爲人知，以護學佛者；並須盡引正見之理而闡釋之，當令眾生

皆得知所遠離、知所趣道。亦因此故，余今不辭勞苦，於弘法繁忙之際，更造《識蘊真義》一書，摧破惡見，降伏彼諸壞見者，以救彼諸追隨者。

又，後來有人在讀了《宗門密意》之後，見到台灣南部某大法師的邪說被平實所評論，只因為崇拜名師的緣故，情執深重、心生不滿；請託楊先生要求平實不再出版《佛教之危機、學佛之心態》二書，而不能成功，心生極度不滿之憤恨心，故作種種事相上之無根誹謗。亦有名師座下之出家法師，因為其師被評而不能答覆一語，彼法師因此而生生唇亡齒寒之想，欲制止平實對彼名師之評論，是故請託彼人威脅平實，希望以後不再評論彼名聞中外之大法師；便因受託之故，在網站上，故意以其先前在平實幫助下所證得之阿賴耶識心體所在密意，倡言欲加以公佈，以如是作法，欲使大乘佛法密意廣被外道及盜法者所知，以如是破壞正法、虧損法事、虧損如來之手段，要脅正覺同修會，不再出書評論「暗中破壞正覺同修會的某大法師」。但是正覺同修會寧可玉碎，不求瓦全，絕不可能接受此種威脅，其原因有六：

一、不論是直接或者間接隨從平實修學而得到般若密意，卻因某種原因而將平實遵循 佛語所不斷交待的不可明說的密意，意欲加以公佈、明言廣說，用來威脅平實，那正是世間法上所說的忘恩負義、欺師滅祖，正是世間法中一切人天所不能容忍的；這樣作的人，只會招致世人的不齒，正是毀壞自己弘法前程的愚人。

二、這也是一切天人、天神、鬼神、護法神所不容的，如果因此而招致護法神的懲罰，只能怪自己造作了欺師滅祖的惡行，只能怪自己故意違背 佛誠而造作了虧損法事、虧損如來的惡行，不能怨怪護法龍天。而且已經有人因為離開正覺同修會之後，由於公開以言語宣說正法密意、或者破壞正法的緣故，因此而瞎掉一眼，或者忽然無故耳聾，或者爆炸傷身，或者撞斷雙腿，或者撞斷一腳，或者謗法之後生子嚴重殘障，或者事業忽然一蹶不振；或者欲聞我法而尋過失轉向彼等宣說以破我法，導致當日小車禍而斷二牙；或者無故忽然罹患緊急重病、救治無效而亡……種種現世苦報現報，不一而足；所以平實特地在這裡再度籲請大眾特別小心，千萬不可人云亦云，皆當明哲、善保自身，以修正法。這些都是現世報的事實，都是真實確有「人、事、時、地」的事實，願彼等諸人千萬勿再輕忽之。

三、如果有人得到了 佛所遺傳的般若密意以後，卻故意將 佛所一再咐囑不可洩露的密意，公開宣佈，那又會成爲**虧損法事及虧損如來**的重罪。這在經中 佛已經明言開示。虧損法事及虧損如來的人，不論護法神再怎麼慈悲，都不會坐視他們繼續虧損法事、繼續虧損如來的；所以有智慧的人，絕不會造作這種虧損如來的大罪。

四、正覺同修會對這種因爲誤會或者因爲所求不遂，便公佈密意而戕害學人智慧發起的事，而爲害佛教、虧損如來的事，雖然並不樂見；但並不是沒有能力處理這種

事件，所以正覺同修會永遠不會因為害怕被公佈密意而妥協謗法的人。即使他們強行再作虧損法事、虧損如來的大惡業，寧可謗法、寧可公佈密意來虧損法事、虧損如來，願墮地獄七十大劫，願在七十大劫後再轉受餓鬼、畜生數十劫的餘報、及接受初回人間的五百世諸根不具的下賤人惡報，強欲繼續虧損如來，欲令正法永滅而公佈世尊正法之密意者，正覺同修會還是會繼續破除少數無根誹謗正法的大法師的邪說，寧爲玉碎而不求瓦全，絕不會因此而妥協、而坐令諸大法師繼續破壞佛教的正法。我們的想法很簡單：與其坐視佛教正法被諸大法師轉易爲常見、斷見外道法，導致佛教名存而實亡，終至走上天竺密宗滅亡佛教的舊路；反不如直接破斥諸大法師之邪說，尙能在此世中救得具有慧根、善根之佛弟子；雖然被公佈密意之後佛教不免滅亡，但卻不是滅在吾人手中；這種情況也仍然勝過被全面外道化的佛教。

五、本會如果接受了此次的夥脅，以後任何退轉的人皆可如法炮製，以同樣手法不斷威脅正覺同修會；則如是威脅之事件，必將層出不窮而難以杜絕。此時接受了威脅之後，雖然暫時相安無事；然而未來，彼諸破法者若因掙扎圖存而不能成功，再度或再三、再四以此公佈密意之手段而相夥脅，要求本會以後永遠不再破邪顯正救護眾生時，仍然不能不面對，仍然逃避不了彼等之威脅。既然如此，不如現在即予嚴拒，不令得逞；彼等若因此而正式公開佛教般若之密意，導致眾生不信佛教正法，則佛教



正法從此永滅於人間，吾人仍可轉生其他星球以弘正法；而此界正法滅絕之極重業，由彼諸人自行承擔；佛教從此永絕於此地球人間，亦是無可奈何之事；此界眾生只能怨怪自己福德不足，只能怨怪此界之五濁事實，只能怨怪此界眾生之心性惡劣，不能怨怪於吾人也。

六、住持正法之一切在家及出家菩薩，寧可喪身捨命，亦絕不能受人要脅；若接受要脅者，則有大過。此謂住持正法之人，必須爲後世住持正法之出家、在家菩薩考慮故；若現在接受了威脅，後世亦將有心性惡劣之人，效法如是惡行而再三、再四威脅之；若現在建立不受威脅之風範與教風，則未來世之住持正法菩薩，即可援引此例而不受威脅也，則反將因此而使正法得以在此人間廣利眾生也。反之，若真有惡人在得到佛法密意後，卻因所知障中見道所斷之異生性尚未斷盡故，由於私心不能得遂，而故意造作虧損法事、虧損如來之「公佈佛法密意」惡事，致令眾生聞之生疑不信，致令此界人間佛法不能繼續弘傳者，亦尚有娑婆世界中之其餘星球可以弘傳正法，何需爲此掛礙？由是諸多因緣，不能接受任何在我正覺同修會中得法之人，因私心不遂而以公佈密意作爲威脅之手段。

如果正法因爲他們公開宣佈佛法的密意而斷絕的話，那個惡業就由他們自己去承擔吧！正覺同修會多多少少還是會有善後的能力，但是仍需先提醒他們考慮思惟「虧

損法事、虧損如來的長劫尤重純苦果報」，以及正報後所應再受之「多劫餓鬼道、畜生道之種種苦報」，以及最後受生人身時，仍將因為種子未曾懺除而繼續謗法、墮落、永無出期，亦永無重新見道之時。並且請他們思惟：公佈密意戕害眾生，導致眾生同他們一樣因為明聞密意之後不能發起深妙之般若智慧，不能深觀阿賴耶識心體是不生不滅的法體，以致心不信受而走向他們所走的謗法覆轍，再度造作破法的地獄惡業，也可能使得佛法永滅於人間，陷害眾生與自己同樣的成就世間最大惡業及苦果。這樣執意破法，執意陷害眾生，有何意義？為了一世之私心與意氣之爭，而以自己及廣大眾生未來無量世之長劫尤重純苦果報相博，豈是有智慧的人？為了自己一個人的私心，而公開宣佈 佛所告誡不應明說之密意，陷害其數眾多的當代及後代無辜眾生，慈悲心又何在？有智慧的人，由此即可了知事實的真相了！即可正確的作出抉擇了！

有智慧的人，最好不要去聽他人明說阿賴耶識的密意，否則將會同他們一樣：因為那些早期從平實明聞密意的楊榮燦先生等人，由於沒有經歷參究過程的磨練，所以不能發起深妙的般若智慧，所以無法現觀萬法皆由阿賴耶識而生、而顯；由於欠缺參究過程的啟發故，所以無力深入觀行，導致心中始終懷疑：「阿賴耶識是不是萬法的根源？」即使經中明說阿賴耶識即是如來藏，但是他們心中始終不信阿賴耶識即是如來藏；對於平實所註解、所舉示《楞伽經》中 佛語明文記載說「阿賴耶識即是如來藏」

的聖教，仍然不肯信受，所以才會有二〇〇三年初的楊、蔡、蓮：等人，大膽的公開誹謗阿賴耶識，謗爲生滅法，誣謗阿賴耶識心體不是如來藏；成就謗法及謗賢聖的大惡業，令彼諸人至今難以收拾、善後。

凡是聽聞他人明說阿賴耶識所在的密意者，都無法發起深妙的般若智慧，就會因此而不能消除所知障中的異生性，而同他們一樣的把謗法當作護法，成就謗法的地獄業。因爲參禪的辛苦過程，其實正是釐清意識心種種變相境界的好機會，正是斷除意識心我見的好機會，也正是啓發悟後深利智慧的必要過程；如果放棄了參究的過程，而從別人口中明聞，即是放棄這些好機緣的愚癡人；表面上看來似乎是佔了便宜，但從長遠的修行過程中所必將出現的障礙上來看，卻反而是「得便宜處失便宜」；所以勸請有智慧的人，認取前車之鑑，不要因爲好奇而去讀那些人所寫的書，不要去讀那些人在網站論壇上面的不負責任的話，不要去聽聞那些人爲你明說的密意，以免加害自己不能發起深妙智慧，乃至將來可能因爲不能發起深妙智慧的緣故而不能簡別法義之正訛，而隨同他們一起謗法，造作地獄業，得不償失。

支持那些人，讓他們有能力繼續造作虧損如來的大惡業，就是大惡業的共業者；有智慧的人，還是應該趕快遠離才好！因爲支持他們也就是支持謗法者，就是造謗法的共業；若不趕快修正，繼續成就更深的謗法共業，將來再怎麼後悔，都不及了！幫

助那些人印書，出資助印、幫助流通、提供場所共修，也都是謗法的共業，而且是三界中最大惡業的共業；爲了賺一些小錢而幫他們印書，爲了多年相處的情份難以推辭的緣故，就得提供場地幫助他們謗法壞法而成就大惡業的共業，未來世在地獄中，再怎麼怨嘆，都將於事無補！爲了人情而不能捨離，而不得不繼續前往「共修」幫他們壯大聲勢，卻正是使他們繼續破法行爲的動力，正是害他們不能早日結束破法惡業的人。但是有人卻不能想到這個事實真相，眞令人感嘆！所以平實不忍心，不得不再次誠懇的呼籲，請大眾細思、深思！

復次，爲救退失菩薩道之百餘人眾（今已所餘無幾），特別是想要救護法蓮、紫蓮、慧廣三人，於此應當提示 佛在阿含中之聖教，促使三人速離惡知識、令生明慧。《增一阿含經》卷四十一 佛云：「若有比丘成就九法者，於現法中不得長大。云何爲九？與惡知識從事、親近，非事恒喜遊行、恒抱長患，好畜財貨、貪著衣鉢，多虛乾妄、亂意非定，無有慧明、不解義趣，不隨時受誨，是謂目連：『若比丘成就此九者，於現法中不得長大、有所潤及。』設有比丘能成就九法者便有所成辦。云何爲九？與善知識從事，修行正法不著邪業，恒遊獨處不樂人間、少病無患，亦復不多畜諸財寶，不貪著衣、鉢，勤行精進無有亂心，聞義便解、更不中受，隨時聽法無有厭足，是謂目連：『若有比丘成就此九法者，於現法中多所饒益。』是故，目連：當念勤加往誨諸

比丘，使長夜之中致無爲之處。」 [0771b17]

願彼等三人速離惡知識，惡知識者謂印順法師之一切著作，及楊先生、蔡先生等人無根誹謗阿賴耶識心體是生滅法之邪說；願彼等三人速離無明、廣發大明。無明者謂：不解真義、迷於諸經文字，誤解真義。

## 第十四章 識蘊之觀行與斷三縛結取證初果

造此一書，證明二乘菩提所證無餘涅槃境界非是斷滅，證明涅槃中實有阿賴耶識所改名之異熟識獨存不滅，因此而成就二乘涅槃於不可誹謗、不被毀壞之勝境中；書末復又續寫此章者，欲令當今已被嚴重誤傳之二乘菩提解脫道行門與知見，普得回歸正道故，亦欲令大乘諸多大師與學人同得親斷我見、同得親斷三縛結而證聲聞初果故。所以者何？謂二乘菩提自中國元末以來，已被廣大佛弟子所普遍誤會故；今時之台灣與大陸佛教，乃至今時南洋之南傳佛教，俱皆如是不免誤會；總以為覺知心可以進入無餘涅槃中，總以為無餘涅槃之中有清淨無染之「境界相」可以使覺知心安住其中；而不知無餘涅槃境界者實無任何境界，唯是滅盡十八界我、十二處我、五蘊我、七識我之後，全然無我、全然無境界之「無境界境界」；由是故說：「舉凡大師、學人，若教人放下一切執著，而以一念不生之清淨覺知心入住無餘涅槃者，皆是未斷我見之凡夫也。」佛法中、法界中實無如是涅槃「境界」故，唯有外道法中方有如是意識心所住之涅槃境界故。

中國地區千年以來佛教之表相大師與一般學人，固然如是誤會涅槃；南洋地區南傳佛法亦復如是，觀乎古時南傳佛法之覺音論師，於公元五世紀時所造《清淨道論》三大冊，書中所言盡皆未斷我見，亦未教示眾人如何斷除我見之法理，斷我見之觀行

行門更無論矣！乃竟倡言能令人親證阿羅漢之解脫果者，皆是大妄語人也，皆是誤會二乘菩提之凡夫也。由南傳佛法至今奉爲最究竟佛法之《清淨道論》中所說以觀，則知二乘菩提非唯在大乘法中已經廣被誤會而失其真傳；乃至在專弘解脫道之南傳佛法二乘法中，亦已被古今二乘聲聞比丘所誤解而失其真傳也。由是緣故，今造此書，開示蘊處界我之實義，並示行門之說明，使二乘法中之利根讀者可以據之而作正確之觀行，以益末法時世眾多茫然難證之大師與諸行者，並藉此引發行者對大乘般若實智之信力，乃至引發大乘實智證悟之因緣，此乃平實寫作此書之目的所在。

復有邪見，亦應一併辨正，欲令正法得以回復本來面目。謂中國天台宗智者大師曾云：「初果耕地，蟲離四寸。」由是緣故，便有人將此世間境界誤認爲是否已證初果之判斷準繩。然而原始佛法四部阿含諸經中，皆無此說；五百大阿羅漢所造《阿毘達磨大毗婆沙論》……等論著中亦無此說；於第二轉法輪之般若系諸經中亦無此說，第三轉法輪唯識系諸經中亦無此說，西天中土已證悟之諸大菩薩所造正論中亦無此說，是故「初果耕地，蟲離四寸」之說，乃是智者大師所臆想之「一家之說」；經與論中所說者，唯言世尊在路行時離地四寸或四指，而足下印文亦能現於地上，初未曾言初果比丘、四果羅漢離地四寸而行也！又，舍利弗尊者所造二乘法之論中曾言：未見道之人，若修輕想、軟想者，若發起神足通時亦可離地而行，非必見道方能如是。是故離

地而行之境界相者，與二乘法之見道無關，與出世間法之見道無關；是故行路時離地與否，無關見道證果，不可與見道證果之事相提並論。復次，觀乎智者大師一生所說之論著，未見其已親證第八識如來藏心，而以通研經教爲其一生之修爲；於斷除我見之法，亦未有深入確切之證量，我見未斷，未能證實其已爲聲聞初果人，故其所作「初果耕地，蟲離四寸」一家之說，不足爲憑也！又：常有大師推崇智者大師之證量高深，然而智者竟不能離地四寸而行，依其自言之語，當知亦是未斷見惑、未證初果之人也！由經與論之記錄，以及智者大師未斷我見、未證真如心之事實以觀，智者所說「初果耕地、蟲離四寸」之說，是臆想之言，不足取也！

又：佛制結夏安居者，其原由亦是佛門弟子所應知者；由此亦可證實智者大師所說「蟲離四寸」之說虛妄。緣於夏天雨季之時，諸多蟲蟻因雨水灌巢故，往往逃出巢外亂走，以避雨淹潮溼；諸阿羅漢於午前出外托鉢時，常因不小心踏死蟲蟻，遭致外道譏嘲：「身爲阿羅漢，卻只因自己想要活命的緣故而外出托鉢、踏死蟲蟻，真是無慈無悲。」由是緣故，佛制結夏安居之事，規定夏天三個月雨季來臨時，諸阿羅漢比丘皆不得外出行乞，以免踏死蟲蟻等性命；一切凡夫比丘亦然，皆須結夏安居靜修梵行，由信徒送來供養食物，以免外出乞食時，不慎踏殺蟲蟻而遭外道誹謗。此是經律具載之歷史事實，由此可知：阿羅漢尚且不免誤踩蟲蟻而致蟲蟻殞命，何況修證粗淺之聲



聞出家初果人？何況諸在家初果人？行路時尚且不能離地四寸，何況耕地之時能令蟲蟻離犁四寸？絕無是理也！

又，台灣佛門中往往有人私下傳言曰：「阿羅漢走路時，離地四寸，所以絕不會踏死蟲蟻。如果有人行路時，不能離地四寸，而自稱是阿羅漢者，其人即是大妄語者。」然而此說有理乎？無理乎？有智之人何妨略加判斷？苟真如是者，則佛世諸大阿羅漢，舉凡尚未證得神足通者，亦皆是大妄語者，有時不免誤踏而殺死蟲蟻故；乃至有大神通之俱解脫阿羅漢目犍蓮尊者，奉佛之命不得隨意使用神通故，於路行時，有時亦難免誤踏而殺死蟲蟻。是故，佛門修行者是否已證初果？端以我見及三縛結是否已斷而判，不以耕地時是否能使蟲離四寸爲判；是故佛弟子是否已證阿羅漢果？端以五上分結是否已斷爲判，不以行走時是否離地四寸而判；所謂初果人耕地時蟲離四寸之言，所謂阿羅漢行走時離地四寸、憑空而行之言，皆是凡夫傳說之臆想，皆是無智之人不能判別真僞而隨人妄語者，安可信之？

自古以來，諸方大師與諸學人，常有如斯等事：即是經中所說「非道見道，道見非道」。意謂新學菩薩往往於非道而見爲正道，或於正道而見爲非道，即如正覺同修會中歷次退失之人，皆此類人也。如《大方等大集經》〈虛空百分彌勒品〉第三所載：「爾時彌勒菩薩即於佛前，心念說偈，問於如來：「非有途路，而有輪轉；如來亦不住一切

道、非道見道、道見非道。」佛言：「善男子！非道者即是不出滅，不住非智，非智境界，非明非闇，非常非斷，非善非惡，非是色陰乃至識陰；是名實性，是名法性，名一切行，名真實際，是名非道。如是中道，諸佛如來轉於法輪，而不貪著如是諸道。若有衆生，道見非道，非道見道，如是衆生不能達於道與非道及知三道。」

當今之世，學佛者首要之務，在於取證二乘菩提之初果解脫，然後則是求證大般若實相智慧；若欲取證初果解脫者，則以求斷我見而斷三縛結爲急切之務；若斷三縛結者，即使是最鈍根、最懈怠之人，亦可因此而極盡七次人天往返即出離三界生死，是故當以斷除三縛結爲首要之務，然後才是求證法界實相的禪宗開悟境界。若欲斷除三縛結者，首結即是我見；我見若斷，「能取與所取真實不壞」的世間見，便可斷除，疑見隨之即斷，對於眾生是否真可實證初果，對於諸方大師是否已斷我見等事，皆能明確判斷而無懷疑；疑見若斷，戒禁取見隨後次斷，令人流轉生死的三種繫縛便告斷除，即成聲聞初果人也。斷我見後，縱使未能獲得禪宗的大乘開悟，以致未能證得大乘見道之般若智慧，不起般若實相智慧，不入菩薩數中，亦可真成大乘通教中之初果菩薩，即是二乘菩提道中之聲聞初果聖人也！鈍根人可以因此而世世進修、漸次取證四果，然後留惑潤生而不取無餘涅槃，世世以解脫道正理而度眾生，即是大乘法中之通教初果菩薩也。

若能在證得初果之後，漸次入於大乘究竟了義正法中修集福德者，久後緣熟時亦有悟緣，自可悟入實相而起般若實智；由此可知，斷我見而證初果之後，進則可以求證大乘見道之禪宗明心等法而起實相般若智慧，入菩薩數中，永不退墮於意識我見中；退則可保解脫生死之進程，至遲歷經七次人天往返，必盡苦邊，得出三界生死；故說當今學佛者之首要急務，為斷除三縛結。然而欲斷三縛結者，其首要之務則為斷除我見；已斷我見者，三縛結俱可斷除。知此，則應敘明三縛結之內涵，作為《識蘊真義》詳實閱讀後，如實而作觀行之佛弟子，引為是否已證初果之判斷證據，庶幾不枉閱讀本書也；則平實弘法度眾之大功，亦得因為佛弟子閱讀此書、勤作觀行以斷我見而成。是故此下三縛結敘畢之後，則當為我當代佛門四眾弟子再進一步而宣示斷我見之觀行內涵與行門，令我佛門諸多佛弟子讀已，可以自行實地觀察實行，以求自斷我見，不數日乃至不數月間，即成大乘通教初果人，可以經論聖教而自檢驗，確認是否已斷三縛結也。

首當略敘三縛結內容。三縛結者，謂我見之結、疑見之結、戒禁取見之結。此三種邪見之結，能繫縛一切人、天人、天主……等有情，輪轉於三界中而不得出離生死；乃至一神教之天主耶和華、阿拉，亦皆墮在欲界地中而被三縛結所繫縛，不得出離欲界生死，當知更不能出離三界分段生死；由是繫縛緣故，說此三結為三種「繫縛」之

結。

三縛結之初結即是我見，我見攝屬五利使中之身見；我見若斷，五利使其餘四使亦必隨之一一滅除；五利使者即是身見（我見）、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。然而五利使之根源即是我見，我見若斷，五利使隨之皆斷，成大乘通教中之初果菩薩，即是聲聞教之初果聖者，但通教初果人之心量廣大而無聲聞初果人之自利心態。

所謂我見，略述如下：一者，斷續分別我見，即是聲聞法中初果人所斷之我見也。謂如凡夫、外道之誤認識心爲常住不斷法者，皆屬我見未斷之人；或謂南傳佛法中錯悟二乘菩提者，同以種種變相境界之意識心作爲涅槃心者，即是聲聞法中未斷我見之人；或謂大乘法中同以種種變相境界中之意識心（譬如長久安住於一念不生境界中之離念靈知、或如前念已過後念未起中間之短暫離念靈知、或如清清楚楚明明白白的覺知心……等），作爲第八識眞如、如來藏者，皆是大乘法中未斷我見之人也。云何謂此爲我見未斷之凡夫？謂佛於四阿含中說：「諸所有意識，彼一切皆意法因緣生。」意識是意根與法塵爲緣方能出生之法，是有生必滅之法，墮於意識境界中者，即同於眾生我；若有差別者，都在意識境界之高下差別而已，都不離意識生滅法境界，故爲我見未斷之凡夫。

如是我見，自古至今，即難斷除；是故古今大法師、大居士，每多誤以爲斷除「我所」之貪著，保持覺知心不貪不厭之境界，如是清淨安住即是斷我見煩惱、即是證涅

槃境界者；如是涅槃，同於外道五見涅槃之第一種，具足外道凡夫見解。如是邪見比比皆是，皆是錯悟二乘涅槃、自認已斷我見之誤會者；所以者何？謂覺知心本身即是欲斷我見者所應斷之「我」故；覺知心不論處在何種一念不生之境界中，不論處在何等勝妙之無念禪定境界中，都仍然是意識故，都仍是常見外道所誤認爲常之意識心故，都仍然是識陰所攝之我故；凡此誤會而錯認覺知心意識之種種變相，作爲不生滅法者，皆是墮於常見、我見中者，皆是誤以凡夫境界而錯認爲已證聲聞初果境界者。亦如大乘法中之大法師與大居士，參禪誤會而錯認真實心，誤將種種覺知心變相境界中之意識心，認作常住不壞之真如心——如來藏——阿賴耶識者，隨處可見；此即禪宗真悟祖師所說「漫山遍野死人無數」之意：難得遇見一個已斷我見而活卻法身慧命者。

欲斷我見者，當先了知我見之意涵；我見者即是誤認意識心爲常住不壞法，若將意識覺知心認定爲常住不壞法時，即是墮於識陰我之中；以如是見解而堅執覺知心——意識——常住不壞者，如是見解即名我見。所以欲斷我見者，當先了知意識心，莫墮於意識心中而自以爲不墮於意識心中，莫將意識心變相境界錯認爲第八識如來藏境界，是故應先了知勘驗意識心之方法，方能真斷我見無餘。如何勘驗所悟是否爲意識心？答：可以增上慧學一切種智中所說較爲粗淺之心所法勘驗之，即可正確勘驗；深細之勘驗法，暫勿論之；但憑較粗淺之心所法，即足以具足勘驗、即可具足取信於一切大

師與學人故。

意識心體者，舉凡現起時，必定會與五塵及法塵相觸，亦必定會與五種了別境界相之心所有法相應；又必定會有人間境界中五位（眠熟位、悶絕位、正死位、滅盡定位、無想定位）暫時斷滅之現象，當知符合如是體性之覺知心，必定即是意識心也。一切大師與學人，皆可將此二法，據以勘驗自己及諸方大師之所悟是否為意識心，即可了知諸方大師之已斷我見、或未斷我見，即可了知諸方大師之是否證得聲聞初果聖境、或未證聖果也。

先說第一種勘驗法：觀察所悟之心，是否為覺知心？若是覺知心，則非真實心。復觀察所悟之心，是否能領受五塵與法塵？若是能領受痛癢冷暖之心，能領受色、聲、香、味之心，能了知法塵之心，當知即是意識心，不論所住境界相如何勝妙，都仍然是意識境界；綜而言之，若是一念不生之際，仍然能領受六塵、仍然能觸知六塵之心，皆仍是意識心。經言「無覺無觀，是名心性」，又言「一切諸法無覺無觀，無覺觀者是名心性」，又言「法離見聞覺知，若行見聞覺知，是則見聞覺知，非求法也」，又言「不會是菩提，諸入不會故」；如是所言離見聞覺知之開示，處處經中同此一說，是故所悟之心若是有見聞覺知而能觸知六塵者，當知即非勝義菩提心，當知皆是意識妄心也。此是初勘驗之粗法。

次說第二種勘驗法：五別境相應之心所法。云何爲五種了別境界之心所法？謂欲、勝解、念、定、慧。若所悟之心，是於六塵能起欲者，不論所起之欲是善法欲、或是惡法欲，皆是意識覺知心也；譬如住於定境中時，起欲希望常住定中而不受干擾，即是欲心所也；或是起欲更求勝進之定境，亦是欲心所；定中之覺知心必定與欲心所相應，則知此定中之覺知心乃是意識心也，何以故？謂第七識末那識心，不與欲心所相應；第八阿賴耶識真心，亦不與欲心所相應故，則知此一能與欲心所相應之覺知心，必定是意識心也。

若所悟之心處在一念不生之境界中時，仍然能聞人說法而得勝解；於一念不生之時，聞聽他人命令或示意之際，仍然能起勝解而了知其意者，皆是意識心也。譬如有人正住於一念不生之靜坐境界中，忽聞父母師長呼喚，心中不必別起語言文字，即能了知呼喚自己者是父、是母、是師、是長輩，亦同時能了知呼喚自己之父母師長於呼喚時是惡心呼喚、或是善心呼喚、或是心喜而呼喚、或是心急而呼喚……等，皆不須在覺知心中別起語言文字、或者細心加以分別之後方知。由此可知一念不生時之覺知心即是意識心也，皆與勝解心所法相應故，諸佛菩薩於諸經論中都說意識心能與別境心所法中之勝解心所法相應故。由此證知：一念不生之覺知心乃是意識心。

若所悟之心，對於曾經親歷之境界，能回憶、能憶念者；或於所念之佛，能生起

憶念之念者，皆是意識心。譬如有人修習無相念佛之法成功者，覺知心常處於淨念相繼境界中而不起世俗法上之妄念，卻能繼續憶念所憶所念之佛或大菩薩，則知一念不生之覺知心是與念心所相應者，當知依佛菩薩聖教所說即是意識心也。又如有人修習念佛法門，打佛七之靜坐無聲時，正處於一念不生之定境中，然而卻無妨提起淨念憶佛念佛，保持自己對佛菩薩之憶念，當知能念之覺知心即是意識心；又如有人正在靜坐而處於一念不生之境界中時，忽然憶起往昔多年前所曾熏習之某一法義，心生歡喜；如是一念不生而又能憶念之覺知心，當知即是意識心也！何以故？謂佛菩薩經論中開示，凡能憶念之心即是意識；今觀定中能憶念往昔事之覺知心，正當憶起某事、某法等法，雖然仍無語言文字相，然而已是憶念往昔所經、所聞之事、之法也，故知能念之覺知心不論處於何種境界相中，都仍然是意識心也，常常與念心所相應故。

若所悟之心，能制心一處，或住於一種境界相中而不移動，或住於一種見解而不轉易者，皆是與定心所相應之心，皆是意識。譬如有人習定而有所成，能夠粗住於一念不生而不離五塵之欲界定中，如是制心一處而不移轉、不攀緣者，即是與定心所相應之心；如是與定心所相應之覺知心，當知即是意識心。若有人能安住於無覺有觀三昧中，乃至有人能安住無覺無觀三昧中，譬如安住於二禪等至位中，離五塵而安住於定中、清楚分明而無昏昧；如是離五塵而安住定中之覺知心，當知即是與定心所相應



之心，諸佛菩薩於聖教中說，意識心與定心所相應，當知如是與定心所相應之覺知心即是意識心也！

若所悟之心，是能了別五塵、法塵之覺知心者，即是與慧心所相應之心，即是意識心也。譬如有人正靜坐時，心中一念不生，忽然有人在室外言語，行者雖住一念不生之未到地定境界中，但仍能了知彼言語者爲父、爲母、爲子、爲女、爲師、爲長輩、爲朋友，心中雖不起語言文字，而於甫聞之際即已了知，如是了知者即是慧心所也。如是一念不生而始終不起語言文字，即已了知之分別性，即是五種別境界心所法之慧心所，諸佛菩薩聖教中開示：如是與慧心所相應之覺知心即是意識心。真心不與如是慧心所相應故，末那識雖能有少分之慧心所法，但亦無能力了別彼言語者爲誰故，亦唯能極少分了別法塵而無力了別對象爲誰故；由是故知定中離於語言文字而能了別之覺知心，即是意識心。

所悟之心若符合五別境心所法中之一種者，當知即是意識心也；不論彼覺知心有妄想雜念、抑或無妄想雜念，不論彼覺知心是一念不生、抑或有語言文字妄想，皆是意識心。由此檢驗而知是意識心者，則知應斷邪見：莫再如常見外道一般、莫再如民間信仰者一般，誤認此覺知心爲常住不壞法。苟能實際觀行而非純依思惟，如是實際觀行而確實了知如是覺知心即是意識心者，是名初知意識體性之人也，當知已得煖法、

頂法，而仍未斷身見、我見。正斷身見、我見之初果人，則是斷除了意識覺知心常住不壞之惡見，即是了知意識心確屬生滅有為之法者，方是斷除意識心常住不壞之我見者，方是證得聲聞初果者，方是大乘通教中之初果菩薩也！是故此時仍非是證果之人！是故了知覺知心即是意識心時，應當再進一步而觀意識覺知心之生滅易斷體性也。

然而確認與五種別境心所法相應之覺知心為意識心，卻是首要之觀行法門；能確認覺知心之種種變相皆是意識心者，方能確實斷除我見；若不能確認種種覺知心之變相境界都是意識心境界者，則不能確實斷除我見；是故觀察意識心之種種變相境界，極為重要；若不能如此確實觀行者，則我見不能確實斷除，往往墮於意識覺知心之某一種變相境界中，而不知其中之覺知心仍然是意識心，則不能確實斷除我見也。

為何意識心能與五種了別境界之心所法相應？為何以此五種了別境界之心所法為其親所緣緣？為其功能差別？此謂意識心之自性即是六塵上之分別心故，本是《楞伽經》中佛所說之「分別事識」故。分別事識者謂：能於六塵種種事相上分別了知之覺知心。云何意識覺知心是分別事識？謂意識能見聞覺知，故有如是五種別境心所法，由是緣故即能了別六塵所攝之一切諸法。

譬如吾人靜坐時閉目，一念不生清淨自住時，雖然在座上四個小時的過程中，心中都不會生起語言文字妄想，欲界定或未到地定極為穩定；但是定中忽聞父母或眷屬

音聲時，不須語言文字即能作分別，即能當場了知是父、是母、是子、是女、是兄、是弟、是師、是長輩、是友輩，無有不知者；聞聲之時即已分別完成，不必等待語言文字生起於覺知心中方作分別。定中若有雷聲、若有痛癢、若有特別殊勝之香塵，雖然在定中尚未生起語言文字之運作，已經了知彼是雷聲、彼是痛癢，然後語言文字方才隨後生起；此等皆是意識所擁有的五種別境心所法之運作，不必經由語言文字之分別才能了知也。此定境中之覺知心意識如是，於初禪等至位中，仍然可以離文字語言而了別六塵；於無覺有觀之二禪前未到地定中亦復如是，於無覺無觀之二禪之等至位中亦復如是。可以了知二禪等至位中之定境，不待語言文字分別，即能隨時了知定境中之單種或數種定境法塵；乃至三、四禪定中、四空定中之前三種定境莫不如是，皆離語言文字而與定境中之種種定境法塵相應——皆能隨時分別定境中之一切法塵，由是故知如是定境中之覺知心皆是意識心也，何況未能與定境相應之五塵中覺知心？當知更是意識心也。

乃至元音老居士與上平居士所「悟」之離念靈知心：前念已過、後念未起之間，短暫之離念靈知心，亦仍然未脫離六塵中之覺知性，亦仍然未遠離五別境心所法之了別性，仍然是意識心也！若言：「是時極短剎那間，後念未起，故未了別。」亦是誤會之言。謂此際雖未了別，只是由於意識心從一境界中轉移注意力，甫觸另一境界時，

乃爲率爾初心，尙無次一剎那境界相可供比對分別，故不能分別；要至第二剎那境界現前，進入尋求心時，已有第二剎那之境界相可與第一剎那境界相比對分別，然後才能於第三剎那時了知新觸之境界相；了知已，即已是進入第三剎那心之境界中，名爲決定心。而此率爾初心、尋求次心、決定後心，皆是意識覺知心之前後分位，三剎那中之覺知心仍是同一意識心，故第一剎那之覺知心雖然無法分別，但仍是意識分別心，只是境界所限而暫時無法了別而已，不是不能分別之意識心，故不因其極短暫時間之不能了別就說牠不是意識心；由此故知：覺知心在轉移所注意境界而改變其念時，於前念滅已，後念未起之間的率爾心，雖然並無了別，只是無法了別，並非其心體本性不作了別者，所以如離極短暫之離念靈知心仍然是意識心。

略說五理以明實義：一者，是能分別之心故；二者，真正無分別心是前後皆無分別，永不改易其性故；三者，有斷滅之法，不可能是無分別心故。四者，意識覺知心是剎那生滅、有生有滅之法故；五者，須依他法方能生起、存在、運作故。

首述其一：覺知心在第一剎那雖不分別，其實並非其心性不欲分別或不能分別，而是覺知心初起時雖欲分別，而無可供分別比對之另一境界，故尙未能生起分別功能；要待第二剎那尋求心時已有可供比對之第二剎那境界相，能與第一剎那境界相比對，由此了知轉移注意對象後之新境界爲是何物，方知新注意之境界相爲何事、何物，此

第二剎那時之覺知心既名尋求心，當知即是欲分別、能分別之心也；若非欲分別之心，則當來下生彌勒尊佛焉得名之爲尋求心？第二剎那時，既已了知新境界相，是故心得決定，故於一切種智中，說此第三剎那覺知心爲意識心之決定心，謂分別已經完成，故說已得決定：定知新事物之境界相。同一心而依前後分位施設爲率爾心、尋求心、決定心，當然屬於同一覺知心，而且是能分別者，焉可謂之爲無分別心？

而元音老居士與上平居士「前念已滅、後念未起之間，即是無分別心」之說，非如實理，謂彼所說離念靈知之短暫覺知心，已分明顯示此一意識心之分別體性故，必有前後三剎那之心相大異故，亦必定須有六塵之塵相方能存在故；若學人稍有動中定力，心細之時即可驗知此一覺知心必有如是三剎那之心相大異。由此證實：此一境界相中之第一剎那覺知心雖然尚未分別，然而第二剎那已作分別，第三剎那已經分別完成，故是有分別之心，非是無分別之心也。總因覺知心之心行迅捷，而行人多無動中定力，復無真善知識爲之開示其中義理，故不能了知此一覺知心本是有分別心。

其二：真正無分別心是前後皆無分別，永不改易其性故。第八識如來藏，自無始劫以來，恆常都不分別六塵，故無此五種了別六塵境界之心所法，故非有分別心。然而覺知心意識，一旦現起，則必定會對六塵中之境界相產生分別，絕非常時無分別者；元音老居士所說之「前後念中間短暫一剎那間之覺知心即是無分別心」者，不符聖教，

謂第一剎那間雖不分別，只是不能分別而非沒有分別性，並已起心尋求而欲分別其所接觸之新境界相，已經在第二剎那尋求之時而作比對分別，方於接觸新境界相之第三剎那時完成分別，終於心得決定，了知新境界相爲是何事、何物。既然只是極短時間內不能分別而仍然保有分別性，並且長時皆住於分別中，即違「無分別心永不分別」之聖教，即是錯會無分別心，即是誤將意識覺知心錯認爲第八識如來藏也。如是則墮意識境界相中，我見並未斷除，仍只是凡夫眾生，未能預入聖流：尙未成就聲聞初果之分證解脫境界。

其三：有斷滅之法，不可能是無分別心故。元音老居士與黃明堯所說「前念已滅、後念未起時之覺知心」，是有斷滅性之法性，故非真實心；佛所開示之無分別心，是始從無量劫前，後至無量劫後，乃至成佛之後盡未來際，皆是永不斷滅之體性，迥異離念靈知之覺知心意識也！元音老居士所說之短暫剎那之覺知心，於五位中必斷，非是常住之心，絕非真實心；行者可以自我檢驗：於眠熟位中、於悶絕位中必斷；亦可觀察老人、重病、有大神通者，若住於悶絕位中，意識必定間斷；亦可觀察病人死已，進入正死位中必斷；亦可隨於聖教，觀察諸阿羅漢入滅盡定時，意識覺知心必定斷滅；亦可依聖教而知，或依自己之親證無想定而知：進入四禪後之無想定中之意識覺知心必定斷滅。既是可以被外緣所斷滅，或由境界力而必斷滅之法，焉可狡辯爲常住之無

分別心？

若人認取如是離念靈知心爲常住心、爲佛所說之無分別心者，即是未斷我見之凡夫也；由是緣故，平實說元音老居士爲未斷我見之凡夫；上平居士意欲保持其「證悟者」之身分，意欲爲同墮於離念靈知之「恩」師淨慧法師辯護，是故著文誹謗平實，將平實所說正理謗爲不如實言，意謂平實所說有誤，欲證明其師淨慧法師所倡導之離念靈知心正確，以護自己所「悟」之離念靈知意識境界，兼報柏林禪寺淨慧法師在其窘困時提拔援助之恩，亦報淨慧法師傳法之「恩」，殊不知自己已被淨慧法師誤導而墮入大妄語業中，後世尤重純苦果報正等著上平居士，何恩之有？

其四：如前所舉離念靈知心必須前後三剎那間之比對瞭解所觸境界相，方能決定了知所觸境界相，當知即是經由意識種子之剎那生滅方能完成其分別之事功；此是佛在《楞伽經》中所開示者，亦是當來下生彌勒尊佛在根本論中所開示者，一切佛弟子對此皆無異見、異說；唯有藏密黃教宗喀巴及索達吉……等古今喇嘛，才會對此產生異見、異說，而極力爭執說意識心體不是念念生滅、不是種子剎那流注所成之心。一切聖教中都說意識心是由阿賴耶識所含藏之種子，剎那剎那流注生滅故，方能起其了知、分別之作用，方能運作其所相應之五遍行與五別境心所法；既是剎那剎那不斷由如來藏中流注種子，如是不斷由意識種子之流注生滅而成就其分別、了知之事功者，

當知即是生滅法；剎那剎那不斷生滅流注之離念靈知心，由於流注速度極爲快速故，眾生不能覺知其剎那生滅，即如《楞伽經》中佛所說意識心之剎那生滅：「如急流水，流急不覺」，是故凡夫眾生執著離念靈知心，誤以爲是從來都不生滅，誤以爲是不曾有剎那生滅之常住心體。由此可知，離念靈知心仍是生滅法，絕非實相心體。復次，由其剎那流注不斷，方能成就分別六塵之事功者，亦可證明其生滅流注性；然因篇幅所限故，於此不作宣示。

其五：意識覺知心是依於他法爲緣才能生起者故。上說意識覺知心離念靈知於五位中必定斷、滅，但離念靈知心爲何必定會斷滅？必有其理，謂此心是依藉他緣而生之有生法故。云何是有生之法而又依他起性？謂離念靈知心必須假藉因與緣，才能從如來藏中現起。此處所言必須假藉因與緣之「假藉諸緣」部分，是未悟般若之學人可以如實現觀者；至於假藉「如來藏因」方能生起之事相，則非未悟般若、未證如來藏之凡夫與二乘聖人所能了知、所能現觀。是故僅就假藉諸緣部分而作解說，能令一切大師與學人同作此一觀行而斷我見，普皆證得聲聞初果；元音老居士所說尙無定力者之前念已過、後念未起間之短暫離念靈知心，或如定力佳者之長時間離念靈知，皆是從因與緣之和合而生之法。

先由聖教量來說，謂世尊於四阿含諸經中，處處開示言：「眼、色爲緣，生眼識」……



乃至「意、法爲緣，生意識」。有時又言：「一切粗細意識，皆意、法爲緣生。」此乃佛門四眾皆無異議之原始佛法聖教，從現實事相中之現前觀察亦皆可以證明：吾人離念靈知正是因爲意根與法塵爲緣才能出生者，即是依於他法方能出生之心，符合聖教所說意識心體之自性；依聖教所說，當知離念靈知心即是意識心；墮於如是意識心中者，當知皆是我見未斷之凡夫。

復從理證上來說，一切大師與學人皆可現前觀察到：離念靈知心若離五色根，或五色根毀壞、或極羸劣時，離念靈知心即不得現起，由此可知離念靈知非唯須藉意根與法塵爲緣，尚須藉未壞的、功能正常的五色根，才能從如來藏中生起而在人間運作。既然離念靈知心須藉種種外緣作爲俱有依，才能從如來藏中現起；或如未悟者所說之從意根觸法塵中現起，非由如來藏中現起者，當知皆是有生之法；若是有生之法，當知離念靈知心必有斷滅時，譬如眠熟位、悶絕位、滅盡定位、無想定位、無想天中；又當知必有暫斷時，譬如正死位；亦當知必有永斷而無復起時，譬如入胎位五根未具之時。

吾人都可以現前觀察到：若意根因爲五色根受影響（譬如過量麻醉劑、過量安眠藥之影響），而不能接觸法塵、不能正常運作時，意識心——離念靈知——即不得現起，何況運作？又如極度勞累而眠熟時，縱使大聲呼喚之，亦不能醒覺，其時有念靈知及離念靈

知悉斷，故知離念靈知亦是有滅之法；要待身體勞累消除之後，方得自行醒覺、或由外聲影響而醒覺。由此可見離念靈知心即是意識心，由於離念靈知心之黑夜必斷、常常暫斷，並且必須依於意根、法塵、五色根爲緣，方能生起；緣若不具足時，則不能生起、現行、存在，由此證知離念靈知亦是依他起性之有斷法，有斷法則非實相心，正符意識心之自性。

復次，由離念靈知心必將永斷故，當知非是實相心也。云何謂之爲永斷？謂此世離念靈知心意識，乃是依此世五色根爲緣，方能生起者；前世離念靈知意識，則是依前世五色根爲緣方能生起者；後世離念靈知意識，則是依後世五色根爲緣方能生起者；由是緣故，同一世之意識心可以隨意了知昨日事、兒時事，但此世離念靈知卻不能隨意了知前世事，後世離念靈知也不能隨意了知此世事，故尙無宿命通之俱解脫大阿羅漢及諸慧解脫之阿羅漢，皆仍有胎昧，皆不能了知前世事；唯有三明六通具足之大阿羅漢，有了宿命智證，方能了知前世事，亦唯能了知至八萬大劫，不能如佛無所限制。由如是教證與實際現觀所得之理證，可以證知：離念靈知心即是意識心，絕非實相心第八識。必須如來藏因與三種俱有依緣都已具足，方得生起故；有生之法必定有滅之時故，可滅之法則非實相心體故。

若上平居士又狡辯言：「經中說『無分別心分別無窮』，故此覺知心仍是真實心。」

則亦有過，謂經中所說「無分別心分別無窮」者，非指覺知心、非指離念靈知心也，而其所分別者亦非離念靈知心所分別之六塵境界相也。此謂無分別心所分別者，乃是三界六塵以外之了別性，是依五遍行法而作了別者，非是依五別境心所法而作了別者，是故所了別之對象乃是三界六塵以外之法，即是對於山河大地以及宇宙之了別，即是對於根身、七識之了別，即是對於別別眾生心之直接接觸與了別……等，如是種種了別，皆非六塵中之分別，迥異離念靈知意識心對三界中種種六塵之分別；如是二種了別，一爲第八識心之六塵外了別性，一爲第六識心之六塵內了別性，二者不可同日而語，否則即是引證失當。

即如三三昧所說之有覺有觀、無覺有觀、無覺無觀，其中無覺無觀三昧亦非全然無覺無觀，而是指二禪以上等至位中，對五塵絕無覺觀，依欲界五塵之無覺無觀而說，並非定境中完全無覺無觀也，意識離念靈知心仍存在而住於定境法塵中、繼續領受定境法塵也。有極多尙未實證三三昧之妄語者，往往自稱已證第二禪、第三禪，及至現前檢驗時，則又只是誤將欲界定中所得境界，誤認爲初禪；或將未到地定過暗而不見頭手床敷之境界，誤認爲即是第四禪，便自稱已經證得初禪或第四禪；及至平實說出禪定境界中之微細相時，則又茫然不曉、不知所應，皆是誤認禪定境界相者，皆是誤認三三昧者。

般若之實證亦復如是，多有誤會者，便如元音老居士與淨慧法師、上平居士（黃明堯）一般，將離念靈知心具有短暫不能分別之體性，誤認爲即是佛所說之無分別心。若再援引如是教證，藉以證明自己所「悟」之離念靈知心爲無分別心、爲實相心，自認已悟，則是引證失當、誤會佛經實義之愚人。如斯等人，皆墮於意識心之變相境界中，皆是將第六識之變相境界誤認作第八識如來藏之境界相，皆是墮在意識心中，皆是未斷我見之人；未斷我見之人，尚且不得聲聞初果之實證，不能信受離念靈知心是能取六塵之有取心，尚且不得四加行中之煖法，何況能證得定性阿羅漢所不能證得之實相心如來藏所住境界？而與實證之大乘賢聖爭執，而謗實證之大乘賢聖爲邪魔、外道，造作此種諸天以及人間諸神、乃至阿羅漢所不敢造之大惡業，亦可謂愚膽過天也！

由是緣故，說意識心有種種變相，而種種變相中之覺知心都仍然只是意識，都仍然有極爲伶俐之了別性，並非遠離語言文字而了了分明者即是無分別心；此謂：於境了了者即是分別境界相的動作已經完成，故能了了分明。是故，清清楚楚明明白白而了了分明之時，正是分別心，即是意識心；分別六塵境界而了了分明時，即是了別已經完成故；既已了別完成，所以清清楚楚明明白白，當知即是分別心也。以如是了了分別之心而在六塵境界中處處作主，正是意識覺知心再加上末那識的遍計所執性思心所的運作，這正是眾生輪迴生死的根由，焉可教導眾生認定爲實相心？根本就是教導

眾人更堅定的住在我見之中，尚且斷不得我見，何況能證解脫？何況能證實相心第八識？

由如是五種真實理，當知覺知心一念不生之時，不論其無念之時間長或短，心中雖然無語言文字，都仍然是分別心也，不可說是無分別心也。既於六塵了了分明，既知是六塵中能分別之心，當知即是意識心也。如是，行者於慧心所上如此觀察之，於其餘之欲心所、勝解心所、念心所、定心所等，亦復如是皆可觀察分別而證實之；若能如是以種種境界相中之覺知心、離念靈知心是否與五別境心所法相應而作現觀者，我見即可斷除而實證三縛結已斷之境界，不必以種種繁多之錯誤知見而自纏繞，不必對初果人分證解脫之境界，作種種虛妄情解、加以玄想而玄學化。

以上所說是分別所生我見之斷除，亦是惡知識邪教導所生我見之斷除內容。分別所生我見者，謂因意識覺知心之俱生而生起者，譬如嬰兒之覺知心自我執著；亦是由覺知心後天分別而生起之「覺知心是常住我、不壞我」之邪見，於如是錯誤之計度以後，執著爲真實法，即是分別所生之我見。亦如學禪、學佛之人，由自己之錯誤觀察，或由名師（名師往往不是明師，並非所有名師都是明師）之邪教導，而誤計一念不生之未到地定中之覺知心爲常住實相心，或被錯誤教導而認定初禪境界中之覺知心作爲實相心，或被誤導而認定住在二禪等至位中之不觸五塵之定心爲實相心；或被誤導而認定

欲界五塵中能返觀自己之返觀心爲常住不滅法。

如是等誤認者，皆由邪教導而作不如理的分別所出生；被教導者及教導他人者，同皆是未斷我見之人，皆仍住於常見外道之凡夫境界中。謂如是變相境界中之覺知心，皆是意識心，皆與五別境心所法相應，皆不離六塵中之了知性。如是意識變相境界，種類繁多，說之難盡，可以一語函蓋之：眾生心想無量故，意識變相境界即無量數，皆因眾生心想各各不同所致故。以要言之，舉凡與六塵相應者，舉凡能與五別境心所法相應者，皆是意識心。此是二乘菩提之觀行與自我檢驗之法，至於四聖諦及八正道，則是爲了配合如是觀行而施設之法，與斷三縛結的觀行並無直接關聯，只是助道法；學人斷我見、斷三縛結時自知；未真實斷除三結時，辯之無益。

復次，如是觀察者，唯是二乘人所觀修之聲聞菩提，古人觀之能斷我見，古人性障較輕微故；今時末法學人障重福薄，以此求斷我見者，心中恐將仍有疑慮而未肯即斷，猶難真實斷除也，當復進以意識虛妄之觀察；平實今者施設方便行門，令我佛門末法弟子，能以此法而自觀察，能以此現前可證之現觀，自斷我見，不求他人；由是緣故重說五位間斷之勘驗法，以如實正斷我見。我見若斷，即知二乘菩提所說無我之真實義；由此即可了知諸方大師是否已斷我見？便可於諸方大師之著作中，或於諸方大師之言語中，僅憑一段言語，即可確認諸方大師已斷或未斷我見，於諸方大師已斷

或未斷我見一事之判斷結論，絕無絲毫猶疑，即是經中佛所說已斷疑見者：「於諸方大師不疑者，是名斷疑見。」

復由如是實證識陰無我之二乘菩提見地而分證解脫果時，便可了知諸方大師或外道所施設之禁戒，其實與解脫果無關；由是緣故，了知彼等所施設之禁戒乃是非戒取戒，譬如水戒、魚戒、食自落果戒、不可貪求五欲、不可起瞋、常立不坐、常坐不臥……等等；彼諸外道或大師們謂言：持如是戒者即可證得出離三界生死之解脫果。其實乃是於解脫果上所誤設之禁戒，皆墮於戒禁取的邪見中。謂如是戒法之實行，都不能使人斷除我見故。行者正斷我見之後，即可如是現觀而了知諸方大師是否已斷戒禁取見，謂行者自身已確實斷除戒禁取見故。是故，斷我見一事在二乘菩提中極為重要；若所教導之法不能使人如實斷除我見者，皆非是實證聲聞果之人也，何況能是實證大菩提果之實證般若者？當知彼人絕非已證大乘真見道功德之賢聖也！由是緣故，必須重觀意識覺知心、離念靈知心，為何是有間斷、有生滅之法？方得確實斷除我見而不令我見復萌。

意識覺知心、離念靈知心，云何是間斷法而非常住法？謂依他起性故，五位必斷故，五位必斷者如前所說。云何是依他起性？謂意識覺知心、離念靈知心，必須具有他法為其俱有依以後，才能生起；而其俱有依等法亦是生滅法、可滅法，如是當知意

識覺知心更屬必定可壞法、必屬間斷法；若是可壞法、間斷法者，當知必非常住法；由是現觀而證實者，當知執取意識覺知心自我爲常住不壞法之我見，必可得斷。云何意識覺知心（離念靈知心）是常常斷滅之法？是可斷法？謂人類之意識覺知心，必須依於恆、審、思量之意根（處處作主之末那識），必須依於未壞之五色根，必須依於阿賴耶識所現起之五塵或法塵，並令意根與此等五塵上之法塵相觸，才有可能現起，才有可能存在。若壞五色根，則五塵上所顯示之法塵，即不得現起、不得存在；法塵若不能現起及存在，意根即不能觸法塵，則意識（離念靈知心）即無可能繼續存在，則意識必定滅失，焉有可能是常住法？由此理論而作觀行，於行住坐臥當中如理作意的觀行，證實意識覺知心這個「眾生我」：離念靈知心或有念靈知心，都屬於依他眾法方得生起之法，不是自己可以獨立存在之法，乃是緣生之法，必依於五色根爲緣，必依意根與法塵爲緣，必須有意根與法塵相觸爲緣，然後始能生起現行及存在；由如是現量上之觀行而得證知意識覺知心是依眾緣而生起、而存在，是有生之法，當必有滅；我見則斷，實證無我。

又，意識覺知心必須有意根爲緣，方能在次晨復又生起、現行及存在，若無眠熟後繼續存在不滅之意根來繼續了知眠熟位時之法塵，則意識覺知心即因失去俱有依之意根故，令意根之思心所不起作用，則不可能使阿賴耶識流注意識覺知心之種子，則



意識覺知心即無可能生起及現行運作；由此可知，意識覺知心（離念靈知心）絕非常住不壞法；當知意識覺知心這個我，乃是緣起之法性，所依之緣若散壞時，則必定隨之滅壞而不能現起，故知意識緣生緣滅、其性無常，無常故空，空故無我；若是緣生緣滅之法，則此意識我、覺知心我、離念靈知心我，乃是無我法，非是真實常住之實我，如是實證無我境界者，我見即得斷除。

又，意識覺知心（離念靈知心），必須有六塵爲依；進而言之，至少必須有法塵存在，作爲離念靈知心之俱有依，方能生起、方能存在、方能運作；由此可知，離念靈知心我，乃是緣生之法，乃是依他而起之緣生法；若是緣生之法，將來必定有滅，絕非實我、實法，不論處於有念時或離念時，其實都無常住我之自性。云何證知意識覺知心我，必須依法塵或六塵方可存在？謂意識心現起之時，必定與六塵相應，至少亦必定有法塵相應；譬如覺知心緣於種種六塵境界時，亦譬如覺知心緣於二禪以上定境中之定境法塵；若離六塵境界時，若離定境法塵時，意識覺知心即無可能存在，由是故知意識覺知心乃是依他起性之法，乃是緣生之法，是故後必有滅；如是實際現觀，由是故證得人無我，則斷我見。

亦如離念靈知——意識覺知心——必須先有法塵存在，然後才能出生，故是出生在法塵後之法，絕非本有之常住心；何以證明？謂意識之生起現行既是由意根觸法塵而後

始生，則知法塵在先，意識——離念靈知心——生起在後；生起在前之法塵尚且是生滅法，何況是依法塵為緣，而在法塵之後生起的離念靈知——意識覺知心——當然更是有生之法。有生之法則必有滅，故於意根不欲觸知法塵時（譬如作意思眠時），意識便滅；或者意根因為五色根毀壞而導致如來藏不能現起五塵及法塵時，意根即無法促令如來藏生起離念靈知意識覺知心，故知意識離念靈知心之生起，是在意根與法塵之後；既然明知是後生者，焉可辯為不生之法？如是聽聞善知識開示以後，自行如理作意而在種種現量境界上加以觀察，即可斷除常見外道及世間人所誤說之「覺知心我常住不壞」之邪見，即可斷除佛門凡夫大師所誤教之「覺知心我常住不壞、離念靈知常住不壞」之邪教導所生邪分別，此即是分別所生我見之斷除。

二者，俱生分別我見亦由此現觀而斷除之。俱生分別我見者，謂出生時之覺知心即已自動執著覺知心自我，亦自動執著處處作主之意根自我，由是緣故墮於意識俱生斷續我見之中，亦由是故轉墮於意根相續我見之中，此即是我執（意識對「意根相續常住不斷」之我見雖斷，但意根之自我執著心性仍未能斷除，要藉三乘見道後之斷我執觀行，確實修行才能斷除之，故名我執），然 世尊於二乘菩提中，往往不說意根所有之俱生相續我見，但說斷盡意識我見及斷盡意識對意根處處作主體性之執著，而不告知意根之執著性，要待第三轉法輪時，方才告知二乘菩提中已斷我執之正理。

次敘蘊我、處我、界我，及其生起次第，廣令佛門四眾可以依之實地觀行而斷我見。若此界眾生能斷我見之人數極眾者，則此界將可漸轉清淨，由眾生之淨業因緣故，可以漸漸成就人間淨土也。若佛門弟子中之多數人已斷我見者，則必捨棄世相法上（廣建寺院、追求佛教界第一）之營謀，而開始注重人類心性之改善；以教導眾生斷除我見爲主要弘法內涵，以教導眾生捨離我所（財色名食睡）之貪著爲主要內涵，即可令社會清淨而不再有人干犯惡業、作奸犯科，則使國土漸轉清淨，人壽亦可因而漸次增長，福報亦可因而日漸轉增；從此以後，不再以建造金碧輝煌、一塵不染之寺院而可名爲人間淨土也！人間淨土之成就，在於心淨則土淨，而非泥土大地之清淨故；心方是真實之土故，眾生心淨則國土亦將隨之漸漸清淨，淨業使然故。如是方屬真實人間淨土之建設者，方是人間佛教四眾弟子所應爲者；不當以破壞正法之密宗黃教應成派中觀之無因論邪見，不當以顯教法師之身，將密宗四大派邪淫之雙身法暗中修習，而可名爲人間佛教、人間淨土也！

五蘊我者，謂色蘊、識蘊、受蘊、想蘊、行蘊。蘊者何義？謂聚集義、積聚義。色蘊者，謂人類色身由四大物質所造成；經由父精母血而成就，經由四大所成之食物而長養，是故新陳代謝、念念變異、生住異滅，由生而長，由長而變異、而老，由老而死；有生則必有滅，是由物質積聚而成者，即是藉緣積聚而生之法，說之爲蘊，是

故色蘊虛妄。色蘊者，謂色法積聚之義；色蘊以阿賴耶識心體爲因，復以往世六識無明熏習爲緣，是故阿賴耶識與意根入胎而取受精卵，而從母體中攝取四大以造色蘊五色根（眼耳鼻舌身等五根之扶塵根與勝義根）；具此五根之後，「外法光明所照」則意根有念，於是促使阿賴耶識出生色蘊所攝內相分五塵，於五塵中則有意根所觸知之法塵顯現，皆屬五蘊之十八界所攝；由是緣故，總說色蘊有十：眼根、耳、鼻、舌、身根，以及色、聲、香、味、觸五塵。如是十法說名色蘊。色蘊是十種色法積聚而有者，故名爲蘊。

識蘊如前所說，謂前六識；由意根與法塵爲緣，藉人間有色根「未壞、或未羸劣」之五色根爲緣，才能使此識蘊在人間生起與運行；識蘊六識既皆是眾法因緣聚合而成者，是故識陰亦名識蘊，是眾法積聚、蘊集而成者故。譬如經中說：「諸賢！世尊亦如是說：『若見緣起便見法，若見法便見緣起。』所以者何？諸賢！世尊說：『五盛陰從因緣生：色盛陰，覺、想、行、識盛陰。』諸賢！若內耳鼻舌身意處壞者，外法便不爲光明所照，則無有念，意識不得生。」（《中阿含經》[0467a09]）如是世尊開示中，已經明說：識陰是因緣所生法。若非因緣所生法（譬如意根唯因即生，不須藉緣；亦如阿賴耶識心體是因緣法之因，佛說「本來而有」，不必藉緣已自存在），即非識陰所攝，故意根與阿賴耶識心體不得攝入識蘊中，非屬藉緣乃生之法故，亦非積聚而成之法故。

識蘊以何因、何緣而生？答：以阿賴耶識爲因、無明爲因，以及內六處（五色根之勝義根及心根之意根）爲緣，加上功能完好之五色根而有「外法光明所照」，因此而生內相分六塵，方有意識之出生；意識得出生已，方有眼等五識伴隨出生。如是六識心，初從意識、末至眼識，都需因與緣和合方能從如來藏中出生，故說「從因緣生」；五陰既然皆是從因緣而生者，則五陰所攝之識陰，當知全部都必定是從因、緣出生者，故名識蘊。又：蘊者是積聚義，識蘊實由眼等六識積聚而成故。如來藏阿賴耶識既是出生識蘊之因，亦是識蘊藉以出生之眾緣（六根、六塵等十二處）之因，阿賴耶識心體又非積聚而成者，當然不可攝歸「蘊」中。由阿賴耶識心體本來已在，亦可單獨存在於無餘涅槃中，證明非屬積聚所成者故，蘊義不能成立，當知不可攝歸識蘊中；復是識蘊出生之因，復是「識蘊出生所依緣」之因，當知更不可攝歸識蘊中。

再舉 佛於《增一阿含經》中之聖教而說識蘊。云何識陰？謂前六識，有佛語爲證：【彼云何名爲識陰？所謂眼、耳、鼻、口、身、意，此名識陰。】（《增一阿含經》卷28）舉凡能夠了別六塵境界者，都是識蘊所攝之妄心；識謂識別之功能也，有佛語聖教爲證：【云何名爲識？所謂識：識別是非，亦識諸味，此名爲識也。】（《增一阿含經》卷28）故說離念靈知乃是識陰之功能，謂能了別是非善惡、苦樂受、六塵韻味：等故。離念靈知具足如是識蘊功能，不出六識心功能之外，與六識心之功能並無差異，故是識蘊

所攝。既是識蘊所攝，功能與識蘊都無差別，又是依於根、塵、觸三法和合而生者，當知是有生之法；有生之法則必有滅，只有未來滅盡時節的早到與晚到差別耳，無有不滅者，故說識蘊、離念靈知心虛妄，是有生有滅之法，不應依之，不離生死法故。

人間之識蘊如是，色界之識蘊亦然，須藉色界微細物質所造成之天身，才能存在；須藉禪定力所生功德，才能生起。此謂色界天身須藉色界定之禪悅以爲法食，才能生存；色界之色蘊生起以後，方有色界之識蘊四識生起與存在，是故色界之識陰亦名爲識蘊，亦是如來藏因與眾法爲緣方得積聚而出生者故，色界識蘊是由眼、耳、身、意識四法蘊積而成者故，爲蘊所攝。無色界識蘊僅存第六識——離念靈知——亦須藉四空定之定力才能安住，亦須藉意識所得定力產生之禪悅爲食，才能維持其生命；既然同屬如來藏因與意識定力、意根觸定境法塵爲緣，然後方得生起、存在者，當知亦是因緣和合而成者，當知亦是眾緣蘊積而成者，是故無色界識蘊雖唯一識，仍是識蘊所攝，仍是蘊集如來藏因與其餘諸緣而成者，故名識蘊。然而三界中之離念靈知意識心、定力所持之定境中意識心，皆必須依靠意根爲其俱有依，皆必須依靠定力及定境中之法塵相，才可能生存、安住。由此可知，始從最粗糙之人間識蘊，末至最微細之無色界識蘊，皆是眾緣積聚之法，非是可以獨存之法，故知非是常住法、實相法。由是故知識蘊虛妄、離念靈知虛妄，不應執著。

初受蘊者有二，謂境界受及苦樂捨等覺受，即是五遍行心所法中之受。境界受謂身根本有之苦、樂、捨受，即是尚未由覺知心、尚未由離念靈知心生起對此境界歡喜或厭惡之心行時所得之身根身識上所有覺受；苦樂捨受，謂身根身識觸痛塵已，轉由意識領受身根痛觸之粗相細相而產生苦覺、樂覺、不苦不樂覺（註：痛謂觸覺）。如是覺受，云何亦謂爲蘊？謂如是覺受，必須先有色蘊及識蘊，然後方得在人間生起；故如是覺受，必定是經由色蘊與識蘊之聚集而成，若無二蘊之聚集成蘊，則無身根身識之苦、樂、不苦不樂受可言，是故名之爲蘊。亦因此受蘊，乃是由三種受而成就，若無苦受、樂受、不苦不樂受三種聚集，則不能成就受蘊；若單有其中之一或其中之一，則人間眾生之受蘊不成就，名爲有殘缺者，即是殘障者，由是緣故亦名受蘊是聚積所成之法，故名爲蘊。境界受與苦、樂、捨受如是，隨後再由意識覺知心、離念靈知心之觀察而產生之心理上之苦受、樂受、不苦不樂受、憂受與喜受，當然更是積聚成蘊之法，當然更是依於身根所有受蘊而再轉生之心理上苦樂捨等受，如是受蘊則屬於後受蘊，當然更是依於生滅有爲之色蘊與識蘊而成就者；成就受蘊之色蘊與識蘊，既然皆是有生有滅之法，當知依於色蘊與識蘊而有之受蘊，亦是有生有滅之法，如是，則能證知「受蘊我、覺受之我」虛妄不實，有智之人如實觀行之後，即

不應執著受蘊之我常住不滅。

想蘊者，謂五遍行心所法中之「想」也，即是了知覺受之心所法；謂身根之苦受、樂受、不苦不樂受，皆由覺知心意識所了知，此了知者即名為想；是故佛云：「云何名為想？所謂想者，想亦是知；知青、黃、白、黑，知苦、樂，故名為知。」（《增一阿含經》卷 28 [0707b16]）是故並非僅限語言文字所作之思惟思想方名為想陰，舉凡識陰六識已生起知覺性者，此知覺性皆是想陰所攝，經說「想亦是知」故。若因想陰知覺性之了知五塵，然後生起苦、樂、捨之覺受者，已是受陰所攝，已非想陰也。想陰一法為何仍是積聚而成蘊？謂想蘊之了別性者，乃是由色蘊、識蘊、受蘊之「觸」心所法具足以後，方能有「了知性」之「想」故，由是故說想蘊亦是積聚而成蘊者：由色蘊五根界、識蘊六識及意根一處所蘊集而成為想陰，故說想陰亦是蘊；若是諸法蘊集而成者，當知虛幻不實。境界受中之想蘊成就以後，方有六想身：所謂眼想乃至意想。

六想身即是六識對六塵之直接了知性，即是眼根眼識之見性、耳根耳識之聞性……乃至身根身識之覺性、意根意識之知性，總有六種知覺性，是名六知性、亦名六想性，如是名為六想身，即是想陰。有此眼根、眼識等六種知（想）之想陰，方能有離念靈知心或有念靈知心之六種見聞知覺性，然後始有靈知心、覺知心對於身根三種受之分別領受，因此而產生了順心、違心、俱不順違之覺受，即是苦受、樂受、不苦不樂受；



有此三受，然後始有意識覺知心自身生起了種種語言文字妄想，思欲離苦得樂，始有憂受與喜受，然後始有初機學人所知之語言文字相應之想蘊。若究其實，未起語言文字時領受身根苦、樂、捨受之覺知性，即已是想蘊所攝也，經說「想亦是知」故。

想蘊如何是虛妄不實？謂想蘊之生起，必須先有色蘊、識蘊、受蘊三法，然後始有語言文字之想陰生起；或者必須先有色蘊、識蘊等二法，然後最初離語言文字之想蘊（知覺性）方能生起，隨後始有語言文字相應之想蘊在最後階段生起。色、識、受等三蘊既然虛妄，由此二蘊、三蘊積聚而成之想蘊當然必定虛妄，是故對於想蘊——知性或見聞知覺性——不應執著，此想蘊者亦是眾生輪迴三界生死之根源故，有知有覺即不離苦樂受故，不離苦樂受者即是苦故，無餘涅槃中絕無想陰（了知性）可以存在故。若人有智，欲究竟離苦者，當離一切受。欲離一切受者，當離六想身：離見聞知覺性。欲離見聞知覺性者，當滅六識身。欲永滅六識身者，當滅我見；滅我見已，當滅意根所有處處作主之心性，我執始斷。意根之我執滅盡已，死後不再入胎而滅六識，意根隨之永遠不再現起，最微細之行蘊即告滅盡，即入無餘涅槃（於大乘廣五蘊法中，別有意根及阿賴耶識自身之想陰，與斷除我見、我執無關，屬於大乘一切種智範疇，於此不另宣示）。

行蘊者，謂身根之種種行爲，所謂表色及無表色，皆是行蘊；亦謂識蘊之種種心行，皆是行蘊。人類皆有身根，不壞之身根即名有根身；有根身在人間之存在，必有

行來去止、坐臥睡眠及飲食、大小便利……等事，由此顯示種種表色，皆是行蘊；乃至由表色而顯示出來的氣質、神韻……等無表色，亦皆屬於身根之行蘊所攝；身根之行蘊即是肢體動作等色蘊所顯示之法，故行蘊中有一部分是由色蘊之行爲所顯現，即是色蘊之行來去止肢體動作等事相上之功能差別，亦是眾生所最執著之自性，攝屬行蘊之一。若有人將色蘊所顯示之行蘊執爲實相者，即是錯悟而墮於色蘊有爲生滅法中者；如是自稱爲悟，以賢聖自居，實是未斷我見者，墮在行蘊我中，即名大妄語者，成就地獄業。

身根有行蘊，七識心王亦有行蘊；然因二乘菩提中雖說有第七識意根，但不開示對於第七識意根之觀行，是故二乘菩提中不說意根之行蘊，唯說六識心王之行蘊。六識心王之行蘊者，即是眼識之行爲、耳識之行爲……乃至意識覺知心之行爲、離念靈知之心行，皆屬行蘊所攝。識蘊六識之行蘊者，即是眼識見性之行爲過程、耳識聞性之行爲過程……乃至意識覺知心（離念靈知心）了知性之行爲過程，皆屬識蘊六識之行蘊，都是識蘊六識自性之運作過程故。若將六識之見聞知覺性認作常住不生滅法，誤認爲開悟見性者，即是墮於識蘊所顯示之行蘊中，名爲未斷我見之大妄語者。

而此六識心王，正是識蘊之全部內涵。識蘊者，依阿含部經典中世尊所說者，舉凡經由「根、塵、觸而生」者即是識蘊所攝，以「根、塵、觸」三法和合而生之識，

皆是因緣所生法，亦是眾法蘊積而成者，皆攝歸識蘊：所謂眼根觸色塵而生眼識……乃至意根觸法塵而生意識，故名識蘊。依此二法（第一法爲「根、塵、觸三法和合」，第二法爲「因緣所生法」）所生之心體共有六識，皆名識蘊，此是四阿含諸經中世尊所開示之識蘊義涵。由是故說，六識心王即是識蘊之全部，意根攝屬十二處中之一處故，不攝在識蘊中，此是四阿含諸經中之正說。若在大乘法中，有廣說識蘊亦含攝意根者，皆屬方便說，爲顯示意根亦是可滅之法故（依三乘菩提共道之解脫道而言皆是可滅之法故），亦欲顯示意根非屬有色根故。然因意根非是外道諸天天主、天神所能滅除者，亦因不同識蘊六識之夜夜眠熟即滅者，故不攝在識蘊中；亦因意根是識蘊之俱有依故，亦是識蘊所生起之藉緣故，亦是識蘊未生之前即已存在之法故，不予攝在識蘊中，此即是四阿含諸經對識蘊與意根之界定。

如是，識蘊中六識心王之心行，皆是行蘊所攝；而識蘊之功能即是了別六塵，此是阿含佛之聖教。由識蘊六識了別六塵故，便有能見之性、能聞之性、能嗅之性……乃至身識能覺、意識能知之性；舉凡此等六識所顯現之能見乃至能覺、能知之性的存在，皆是識蘊六識心王運作時所顯現之行蘊；能見、……、能覺、能知等性的運作過程，亦攝屬行蘊。云何六識心之見聞覺知性存在之時亦是行蘊所攝？謂此六識了知六塵之自性存在時，必定同有了別作用伴隨運作故，非唯語言文字上之分別方是分別故，

當知亦是行蘊所攝。分別青黃赤白之時雖無語言文字，仍是分別故。有智之人觀察：能見之性乃至能覺、能知之性，皆是由於色蘊、識蘊、受蘊、想蘊等四法，以及五色根之行蘊配合，方能有之；而色、識、受、想四蘊皆是依於眾緣才能出生之法，是故識蘊等四蘊和合所顯現之行蘊——見性、聞性乃至知覺性之存在或運作——皆是識蘊之行蘊，同屬生滅有爲之法性，由是故說見聞覺知性有生有滅、無常敗壞；由是故說識蘊所顯行蘊無常，攝屬五蘊法，是故不可執著。若有人執取識蘊所顯示之行蘊——見性乃至知覺性之存在及運作——作爲實相心體者，如是自稱實證般若者，如是自稱已經開悟見性者，如是而以賢聖自居者，實則未斷我見，墮在識蘊我及行蘊我中，即是大妄語人，成就地獄業。

如是將此五蘊法，審細閱已、如理解知已、如理思惟已，當歷緣對境而現前觀察證實之；現觀證實已，即得斷除我見，即斷三縛結，轉依所現觀之五蘊無我智慧境界，現生親證聲聞初果（或通教菩薩初果）之分證解脫境界。

如是略說五蘊我已，次說十二處。以十二處爲我者，謂執著十二處法爲真實法。處者謂根與塵，根有六根，所謂眼、耳、鼻、舌、身等五色根；復有一根謂意根，意根非是色法，是無色法，是心體，然能作處胎位五色根生起之所依緣，亦能作五色根具足時意識生起之所依緣，爲意識之所依根，故名意根。塵有六塵，所謂內相分色、

聲、香、味、觸等五塵；於此內五塵中所顯示之種種法相，即名法塵，是故法塵依於五塵而顯現，而由眾生之意根所觸受，再由意識覺知心所領納與分別。六根與六塵之所以名為處者，乃因此十二法乃是識蘊六識生起之所在，不得離此十二處而有六識心生起，是故說此六根、六塵等十二法為處，合名十二處。意根既是處所攝、根所攝，當知不應攝在識蘊中，是識蘊生起時之所依根、所依處故。如是十二處，皆攝屬十八界法；十二處、十八界法都攝入五蘊法中，故知六塵亦是五蘊所攝，當知所言六塵者必定是內六塵，絕非是指外六塵也！是故攝在吾人五蘊中，皆屬吾人身心所有之法，皆屬吾人如來藏中所出生之法。

眾生中之無智人，常有執著眼根為我者，亦有執著耳根為我者，乃至執著意根為我者，故名無智；即如台灣惟覺大法師常言：「清清楚楚、明明白白、處處作主之覺知心，即是真心、真如。」此名執著意根一處及意識一界為常住不壞我者，清清楚楚、明明白白者即是意識心故，處處作主者即是唯識學中所說之「恆、審、思量」也，即是意根之體性也；由意根心性恆審思量故，遍計而執，不肯令自己轉滅，是故不得不世世繼續受生而保持恆審思量、處處作主之功能。至於執著六塵為常住法、實相法者，唯有四大極微派外道有之，佛弟子眾皆不墮此中，今則略而不談。此十二處法者，皆是有生之法，如前所說，有智之人閱已，如理作意而思惟之，即得斷除十二處我不生

不滅之我見，是故不應執著。

十八界爲不壞我者，謂於十二處中再加六識心也。六識即是識蘊，如前所辨，本是有生有滅、常生常滅，而且是可以永滅之法；譬如死後入胎，即告永滅，不能去至後世，後世已是另一依新生五色根爲緣而生之全新六識心故；亦如定性聲聞阿羅漢之入住無餘涅槃時，滅盡十八界我，名爲無餘涅槃，六識永滅。既是有生而可滅除之法，當知即是虛妄法；十二處尚且生滅無住，依十二處而生之六識識蘊更屬生滅無住法，是故十八界我虛妄不實，一切佛門行者不應執著十八界。由是教、理而知之後，加以實地觀行而證實確屬虛妄法，因而斷除十八界我常住不壞之我見，成就聲聞初果之實證。然此十八界我虛妄之智慧境界，仍須一一如理思惟、觀行、確認，確實親自觀行之後，始能斷除十八界我常住不壞之邪見，非是唯憑閱讀此書之了知即得斷除。閱讀所知者乃是知識常識，非屬實證智慧故。

若有人執取六識心體之自性（見性乃至知、覺性）作爲眞如佛性，如是自以爲悟者，即已落入十八界法之自性中，即是落入識陰六識之自性中，名爲自性見者，名爲自性見外道；此是更爲枝末之法故，越發遠離實相心體故。

蘊處界我之生起次第，由如是正理之宣示，即可經由如理作意的詳細思惟及觀察而了知之；了知已，即知五蘊我、十二處我、十八界我皆是虛妄不實之法；詳細思惟、

了知之後，即應於六塵、十八界等境界相中實際觀察之；如是實際觀察而確認之後，即可一一現觀十八界法之一根、一一處、一一界都屬因緣所生法，則能親證五蘊無我之現觀，則可確實斷除我見而無遺餘。我見斷已，邊見、邪見、疑見、見取見、戒禁取見等，必將一一隨之而斷，永不復存；如是斷除三縛結、五利使已，即名已斷三縛結之聲聞初果；若是立願永遠不取無餘涅槃，樂願生生世世住持正法永利人天者，亦是大乘通教初果菩薩；雖然猶未實證第八識實相心何在，猶未能確實了知法界之實相境界，不能入住別教七住位中，然已分證解脫果。如是之人中設使真有慧力極爲遲鈍者，亦得在七次人天往返之後，成阿羅漢而出離三界分段生死苦。

若此聲聞初果人能起大悲心，不畏胎昧而迴心大乘法中，欲世世救度悲苦眾生同證解脫者，當起受生願而再度生起一分思惑，故意不斷滅之，以潤未來世生，即成大乘通教中之初果、二果、三果菩薩，即是故意不斷盡思惑者。於世世受生度化有情時，若有緣得遇大善知識出世，得親近修習大乘般若禪——修習中國禪宗之禪悟——即得親證第八識實相心；由此真見道故，即得漸漸觀察十八界悉由第八識如來藏所直接、間接、輾轉出生，即知法界之實相即是如來藏，漸證法無我觀。亦可漸漸了知：二乘羅漢、辟支所住之無餘涅槃境界，實即是第八識如來藏不再出生十八界法而離七識心王獨住之無境界境界，便通般若經旨，便可對大眾說道：「所謂證得無餘涅槃，即非證得無餘

涅槃，是名親證無餘涅槃。」如是具有般若智慧之別相智，能通般若實智，名爲大乘眞見道菩薩（尙末是相見道位菩薩，更非是通達二種見道之初地入地心菩薩）。

總結：識蘊既然是由意根、法塵以及心所法之「觸」，三法和合而出生者，而根、塵、觸三法都是阿賴耶識所生者，當知能出生識蘊之阿賴耶識，絕非識蘊所攝之生滅法，阿賴耶識心體並非由諸法蘊集而成者故，識蘊是由諸法蘊集而從阿賴耶識心體中出生者故，怎可將阿賴耶識歸類在識蘊中？豈非心行顛倒？故說安慧論師不懂大乘菩提之基本法義，名爲「大乘法」中之凡夫。安慧師徒二人雖然身著大乘法衣，而其所言所行既然同皆否定大乘法，其徒般若趨多更造《破大乘論》而破大乘法義，顯然彼二人皆非大乘法師。既非大乘法師，卻身披大乘法衣，而以錯會後之二乘菩提法義，寫作《廣五蘊論》而冠以「大乘」之名，用來否定大乘法根本之第八阿賴耶識，否定二乘菩提所依止之第八阿賴耶識；如是冠以大乘之名，顯然所說非是大乘法中所說之廣五蘊論也。由是可知：安慧所造之《「大乘」廣五蘊論》內容，絕不可信也！

復次，蘊我、處我、界我之內涵者，謂五蘊爲我；蘊謂積聚，由眾法積聚而成者，方可謂之爲蘊也，不特大乘一切眞悟菩薩皆如是說，否定大乘法之安慧論師自己亦如是說。然而一切證悟之人現前可見：阿賴耶識非由他法積聚而成，並且現前可見他是出生一切法者，而且是無始劫來本然存在之法。非唯聖教中如是明文記載，理證上亦



復如是現觀可得：無人能證實祂是所生法，並且是一切證悟者在現量上都可以觀察祂確實出生了萬法，而非由任何一法所生。既然是出生萬法之心體，又非由他法爲因、非由眾法爲緣而積聚成就出生者，則不可說之爲蘊，是故安慧論師在其《大乘廣五蘊論》中，說阿賴耶識是「識蘊所攝」者，其言虛妄，絕無絲毫可信之處！更何況識蘊是從阿賴耶識中出生者，識蘊是阿賴耶識所生之法，由此能生與所生之關係，已經分明顯示一項事實：所生之法應含攝在能生之法中，能生之法絕無可能含攝在所生法中。安慧論師及其徒弟般若趨多全無智慧，又「不曾」讀過四阿含諸經（讀而不解故言不曾讀過），故不曾了知世尊曾說「根、塵、觸三法和合而生之識即是識蘊所攝」，妄將阿賴耶識歸類在祂自己所生之識蘊中，可謂胸無點墨、不學無術之人！故其所造《大乘廣五蘊論》所說之法，絕不可信。

二乘菩提中以滅盡十八界、滅盡五蘊，作爲實證無餘涅槃；若阿賴耶識是生滅法、是識蘊所攝者，當知亦是十八界法所攝；則諸阿羅漢滅盡五蘊、十八界法而入無餘涅槃時，阿賴耶識（涅槃之本際）即斷滅不存，則二乘菩提所證之無餘涅槃即成斷滅。此謂佛已在《楞伽經》中宣示：如來藏即是阿賴耶識心體。亦在阿含部諸經中說：無餘涅槃中，蘊處界悉皆滅盡，而有涅槃本際常住不滅。亦謂大乘法中所說之真如唯是第八識所顯示之真實、如如體性，故真如非心亦非識，乃是第八識心體在蘊處界中運作

時所顯示之真實性與如如性二種法相，以第八識心體此一真如法相之特性，來表示第八識心體之清淨性及自性性，是故真如攝歸第八識之相分，實以阿賴耶識心爲體，故真如並非實有法；若非實有法，即無可能獨自存在，只能成爲所顯法，即無能生他法之性用，不可將第八識所顯示之真如相狀作爲無餘涅槃中之實際。以真如非實有法故，般若系之經典中說：大乘法因此而顯示其尊貴、勝妙（詳見拙著《真假開悟》之舉證）；亦因第八識有真實性與如如性故，經中有时以真如一名而代稱第八識心體。若無餘涅槃之中實無第八阿賴耶識心體獨存，於真如唯是第八識相分之情況下，誤認「識性真如法相」爲常住法而否定阿賴耶識心體者，則二乘羅漢所入無餘涅槃境界，即成斷滅境界：彼時阿賴耶識心體之真如法性已經不能藉十八界而顯示出來，則真如法性已經滅失不存，亦無阿賴耶識心體獨存，即成斷滅。試問：無餘涅槃是斷滅境界耶？印順法師極爲認同安慧邪論，楊、蔡……等人亦認同安慧邪論，同皆取作教材以教學人，今請彼等諸人就此發表議論，並落實於文字而廣流通，以令佛門四眾知之。然平實預記於此：印順、昭慧、楊榮燦、蔡岳樺……等人讀此以後，都將只能顧左右而言他，不敢以文字公開答語也！

然我世尊在四阿含中，曾說無餘涅槃中有實際、如、我、真如、本際不滅，故無餘涅槃中絕非斷滅法，實有一心獨存。由此亦可證知阿賴耶識心體唯有改名爲異熟識

之理，而無滅除之理；唯有再改名爲無垢識之理，絕無滅除之理；唯有成爲無垢識之後，利樂眾生永無窮盡，而常住於無住處涅槃中，不住生死亦不住無餘涅槃中，如是親證者方名爲究竟佛，如是了知者方名爲菩薩。是故無餘涅槃仍非究竟，但亦非斷滅境界；如是不落於常見外道神我之第六意識心境界中，不墮三界有中；亦不墮於斷滅見外道所言之斷滅境界中。而斷見外道所說的斷滅境界，其實根本亦不能存在，謂其我見未滅故，仍不離常見境界之執著故；而其斷見理論其實亦是依於常見而衍生出來、得以存在者，非離常見而得有斷見故。

云何言滅盡十八界法時名爲無餘涅槃？譬如小乘法中說：「十八界滅，名爲涅槃。」有文爲證，《俱舍論》卷一云：「彼說言依十八界攝，或名有離。離謂永離，即是涅槃；一切有爲有，彼離故。」已明說離十八界法者名爲涅槃，而且是永離，不是暫離之後忽而又投胎而生也。

小乘經中亦說識蘊滅盡，名爲涅槃；譬如阿含部之《佛說法印經》中佛開示說：「復次，離我見已，即無見無聞、無覺無知。何以故？由因緣故而生諸識，即波因緣及所生識皆悉無常，以無常故，識不可得；識蘊既空，無所造作，是名無作解脫門。入是解脫門已，知法究竟，於法無著，證法寂滅。」佛告諸苾芻：「如是名爲聖法印，即是三解脫門。汝諸苾芻若修學者，即得知見清淨。」時諸苾芻聞是法已，皆大歡喜，

項禮信受。」由是可知，不論是大乘法中抑或小乘法中，都以十八界我、五蘊我、十二處我滅盡，名爲無餘涅槃。無餘涅槃既非斷滅，當知其中即是第八識阿賴耶改名異熟識之後，不再出生十八界法而離見聞覺知之獨存境界，乃是無境界之境界也。如是正知而說者，方合佛說；不如是說者，即是魔說；違佛所說教證正理故，亦復悖於理證故。

再作誠懇之叮囑：絕非閱讀此書而理解已，即是斷我見者；不應於閱畢此書時，心生增上慢而障自己修習解脫道之實證，而障自己之佛道前路；已如實依書中所授知見觀行，而且皆是如理作意之觀行者，亦須於事行上自我檢束：所思、所言、所行，是否符契初果人之證量？是否仍被我見所囿而不能跳脫其侷限？是否未斷我見而誤認爲已斷我見？是否仍在抵制大乘如來藏妙法而落入「我厭惡平實居士的所有法義，絕不信受」之我見、邪見中？

已經如實諦細觀行而斷我見者，應以三縛結而自觀察判斷：究竟自己之三縛結已斷？未斷？應於各個層面中長時間加以詳細現前觀察：自己之所思、所言、所行，是否已經永離我見？

然而確實觀行而確認已斷我見，成初果人之後，縱使真實已斷三縛結者，僅是聲聞初果之取證爾，或者唯是大乘通教初果菩薩之取證爾，仍然不能稍知別教七住菩薩

所悟之般若智慧也；於七住菩薩真見道位所證之根本無分別智尚不能知，何況能知悟後進修相見道諸法之十住、十行、十迴向位等菩薩之別相智慧？何況能入諸地所證之無生法忍道種智智慧境界？何況能知諸地滿心位之現觀證量？是故不得因為確實已斷我見、已斷三縛結而生慢，而障己道。

現代若有真斷三縛結者，若有真證阿羅漢果者，即知自己其實仍然未曾稍知般若，即知自己所有之般若智慧，其實仍然遠不如真悟之菩薩；甫閱平實諸書已，甫閱大乘諸經已，皆知自己所知之般若智慧是聽聞及思惟所得而非實證故，是故絕不會於大乘真悟菩薩稍起慢心；若有法師居士，修習南傳佛法而對大乘證悟菩薩起慢心者，當知其人根本未曾實證聲聞初果解脫之智慧，皆是凡夫也。此謂大阿羅漢未悟得第八識時，尚且不敢對大乘七住位之賢位菩薩起於增上慢，何況敢妄謗之？更何況今時法師與居士，多屬誤會二乘菩提者，焉有二乘解脫道之實證可言？由此可見現今時代真是末法也！唯願此書流通之後，能廣令佛弟子四眾閱讀而斷我見、取證初果功德，普令一切大師與學人速疾遠離末法劣根！

復次，由此書中所舉示之實例，已可了知一項事實：自古以來，錯悟者多，真悟者少；無般若智者多，有般若智者少；真悟之人中，無種智者多，有種智者少。譬如此書中所舉示聖玄奘菩薩與窺基菩薩之辨正中，已經明說當年唯有聖玄奘菩薩師徒

等人是真悟者，餘人譬如安慧、般若趨多、清辨、陳那、覺天：等人，皆是未悟之人；豈但如此？而且更是妄造邪論以破正法之破法者。往昔人心純樸之西天與中土尚且如是，千餘年後之今日末法時期，人人聰明伶俐而又尚慢，豈能外於如是狀況？由於不知其理故，每有愚人言曰：「怎麼就只有你們正覺同修會的法義正確？別人就都不對？世間哪有這種道理？」

但是世間確實是有這種道理！而且必然如是！因為佛法背俗：一向背於俗法、俗理。世俗諦的二乘法就已經是背俗的了，更何況大乘佛法的甚深般若妙義，當知更加背俗，更不是世間人意識思惟所能了知的；所以，佛門內外真悟者少，錯悟者多，是古今不變的定律；所以，現代佛教界的大師與諸學人，對極為粗淺的二乘菩提的斷我見的智慧境界，尚且都已經誤會了，都落在意識心上而自以為已經證得解脫境界；若是勝妙於二乘法百千倍的大乘菩提般若，那就更沒有修證的可能了；更何況無生法忍一切種智的上上妙義，又更勝妙於般若系經典所說的般若總相智與別相智，豈非更無希望親證？所以今日佛教界仍然無法免於真悟者少、錯悟者多之現象；古時及現代佛教界如是，未來佛教界仍將如是，永遠不可能跳脫於此一現象。

這個道理，並不難懂，在歷史事實上也是如此，只是大眾多未注意到而已；往昔玄奘與窺基菩薩在世時，就已經是如此了，那些名氣極大的安慧、般若趨多、清辨、陳

那、覺天等論師，個個都不曾證悟般若，只有玄奘師資才是真悟的人；也正因為如此，才會有《成唯識論》及《成唯識論述記》中廣破彼等諸人法義的事。又如本書第一四二頁所舉 窺基菩薩的記載中，也證明當時對正法的敘述與弘揚，已經是諸家大師眾說紛紛、莫衷一是的了；但是法界實相的正理必定唯有一種，不可能有許多種，然而在玄奘菩薩當時卻已經有許多種了；但是許多種見解不同時，其中必定只有一種才是正確的法義，由此可見當時的玄奘師資也真的是「眾人皆醉、我獨醒」的；這當然也是佛法弘傳過程中的必然現象，否則豈不是要變成「百萬將軍一個兵、百萬賢聖一凡夫」的不合理現象了？請大家想一想：有沒有這種可能？

特別是難知、難信、難證的大乘般若？尤其是比大乘般若更難修證的、諸佛據以成佛的一切種智唯識增上慧學？古人根機勝於今人，而其性障又少於今人，尚且不免如此；更何況去聖更遙、根機更劣的現在大法師們？何能超越此一現象與真理？所以，「真悟者少、錯悟者多」，「目前只有正覺同修會的法才是能令人開悟的了義究竟正法」，這二句話永遠都不是「危言聳聽、似是而非」的說法，永遠都只是顯示當前佛教界的事實真相，也永遠都可以顯示佛教界真修實證者必定永遠都是少數的必然現象；所以，從今以後，請大家少再亂用「危言聳聽、似是而非」的成語來抵制正法。也請大家盡量不再如此說：「不可能只有你們正覺同修會的法義正確。大家可以各說各話，

所說的證悟內容雖然不同，但都是正確的開悟境界，都是正確的佛法。」如此不顧事實而抵制正法的人，違背了「法界實相唯有一種」的真相，後果非常嚴重；所以請大家謹言慎行，不可處心積慮的用各種變相的方法與言語來抵制正法、誣蔑正法；否則，將來臘月三十到來，閻王老子與您算總帳時，可不怕您多舌善辯哩！

書末謹願：如今余等眾人既以《八、九識並存：等之種種過失》一文辨正之，復以《燈影——燈下黑、辨唯識性相、假如來藏、真假開悟》等書辨正之，今者復以《識蘊真義》一書，證實阿賴耶識非唯不會、亦不能攝在識蘊中，而且證明「識蘊乃至五蘊全部，其實皆從阿賴耶識心體所生」，阿賴耶識心體正是萬法之根源，真是實相法。由是而可證明：彼等諸人誹謗阿賴耶識爲生滅法者，安慧師徒故意貶抑阿賴耶識而妄行攝入識蘊中者，悉皆已經成就嚴重破壞大乘妙法之大惡業。如是證明已，能救慧力不足者回歸正法正道，能令印順、昭慧、楊榮燦……等人了知自己所犯之破法重罪，以冀彼等諸人能知己過，久後年老捨壽前，能作殷重懺悔；若作殷重懺悔已，能見好相，方可免除下墮長劫無間地獄，尚可小小爲慶；否則不堪設想也！若不見好相而欲免除地獄重罪者，唯有及早迴心轉意而力護正法，捨此別無他途也！

今以此書，闡釋**識蘊**之真義，並將廣爲發行流通而與佛門四眾普結法緣，普令佛門四眾皆知大乘佛菩提實以阿賴耶識爲根本，普知二乘菩提亦以阿賴耶識爲其根



本；並期待將有更多佛弟子依此書中所述**識蘊真義**內涵，如實了知識蘊內涵，如實觀行識蘊而斷我見以及三縛結；則此後廣大佛弟子多能免於再造謗法之地獄罪，皆可分證解脫果；雖然非必能令印順、昭慧、楊、蔡、蓮；等共謗正法者保住來世人身，然定可能救護彼等謗法者免入地獄，斯乃此書寫作之目的也！願彼等諸人冷靜讀之，平心靜氣諗細思惟之！莫負平實爲彼等寫作此書之辛勞。

書末再次重申曰：五蘊、十二處、十八界等法，函蓋離念靈知、意識細心，函蓋六識之見聞知覺性；然而五蘊、十二處、十八界等法，其實皆是由阿賴耶識所出生之法，亦是二乘菩提修證者取證涅槃時所應全部滅除之法，故說諸法無我、諸行無常；五蘊十八界俱滅已，則成無餘涅槃，唯餘第八異熟識獨存，斷滅了意根、意識等十八界法之後，離見聞覺知而不觸外六塵、不現內六塵，如是迴無六塵而獨存，覺知心永不復現，絕對寂靜而無叢鬧，永離生死，故名「**涅槃寂靜**」。然而二乘定性聖人取無餘涅槃已，十八界雖然俱皆滅盡，卻仍有阿賴耶識改名爲異熟識而獨存不滅，故說阿賴耶識心體絕非可滅之法，不應謗爲識蘊所攝之生滅法。

復曰：依第三轉法輪諸經所說，皆言五蘊十八界法（包括離念靈知心、見聞知覺性；等）悉從阿賴耶識心體藉緣而生，則知五蘊所含攝之離念靈知……等法，皆係阿賴耶識所生者；則知阿賴耶識是能生五蘊之法，是能生識蘊之法，絕無可能是有生之法。

從理證上現觀之，亦證明如是法界真理：由有阿賴耶識心體及其種種無漏有爲法上之自性功德，以及無始劫以來之無明與煩惱熏習，是故使得意根不肯自滅，常欲保持自我及六識性之存在，以遂行處處執取六塵及處處作主之我性，是故意根促使阿賴耶識以「大種性自性」而執取受精卵及四大、而創造眾生之色身；復因此一色身圓滿具足故，能觸外五塵而現內六塵，時時流注六塵法相種子故，能令意根觸及法塵，復由意根之作意……等心所法，促使阿賴耶識流注識蘊……等種子，便使見性、聞性……知覺性生起與運作。如是事實，無始劫來世世如此；由此緣故，而有眾生世世所有之五蘊、離念靈知、有念靈知、見聞知覺性現前，不斷攀緣世間六塵萬法。由有識蘊六識故，復又輾轉出生世間萬法：出生文學、藝術、核子彈……乃至佛法等一切法。

證悟阿賴耶識者，若非央求他人明說而聽聞得來者，多能作此現觀，證實法界中確實如是。由此現觀故，即知一切法由識蘊故有，識蘊則由色蘊與阿賴耶識及意根故有，意根由阿賴耶識心體之意根我執種子及意根種子的流注而有，是故經中常有是說：一切法即是阿賴耶識，阿賴耶識即是一切法。此謂一切法都由阿賴耶識中直接、間接、輾轉而生起故，由此證實識蘊乃是阿賴耶識所出生者；所生法之識蘊既從能生法之阿賴耶識心體中出生，則所生法之六識所有見性、聞性……知覺性等六識自性，必屬識蘊所攝之法，當知皆不能含攝能生法之阿賴耶識也！如是正理，淺顯易明，非屬極深

之理；若是稍有智慧之人，聞余說已，即能了知能生與所生之能攝與所攝實義，不致混淆不清，絕不會誤將能生之法含攝在所生之法內。誠願楊、蔡、蓮……等人深入觀察，深加思惟，儘速改往修來，尋求懺除謗法重罪之道；或改以極力護持正法之身口意行，以救自身，兼救追隨者；以彼等讀此書後，應皆有如是觀行之智慧故，以彼等應皆有慈悲心以救追隨者故。

三曰：「蘊」者，如世尊所說，謂為積聚之義。然而世尊聖教中說阿賴耶識本有，無始以來不曾有生，又說未來亦將改名為異熟識、無垢識，利樂有情永無窮盡，故亦無滅；又說阿賴耶識出生諸法，非由諸法積聚而蘊成阿賴耶識心體，故阿賴耶識心體非由諸法蘊集所成，當知不可歸類為「蘊」，當知不得攝入識蘊中。然而安慧論師自謂有智，能造「勝」論，亦已在論中舉陳世尊所說蘊為積聚義之開示聖教，卻依舊懵然無知，而認為阿賴耶識是積聚而成之心體，而將能生諸法之阿賴耶識歸納在阿賴耶識所生之識蘊中，以之而造五蘊論，增名為「廣五蘊」；並且不如實的冠以「大乘」之名，混淆視聽，其心顛倒乃至如斯；而法蓮、紫蓮、蔡先生、楊先生……等人竟然取此邪說作為教材，於其所設講堂中，用以否定阿賴耶識如來藏，不可謂為有智之人也！更有甚者，謂蔡岳樺其人，於余法中得證阿賴耶識已，以其早前就讀佛學院時得自印順法師認同《大乘廣五蘊論》之邪見，由先入為主而不能改易之故，不信佛說

阿賴耶識爲萬法根本之聖教，竟大膽執取佛學院教材之安慧邪論，認作教材，用以公然教人，用以公然破壞 佛所弘傳之阿賴耶、異熟、無垢識正法，妄謗阿賴耶、異熟、無垢識是識蘊所攝之生滅法，成就誹謗如來藏正法之極重罪（編案：蔡先生講授安慧邪論後不久，風聞平實老師將寫書破斥安慧之邪說，隨即停止講授安慧邪論而離開楊榮燦先生的講堂）。然而安慧以維護小乘法之心態而謗大乘法根本之阿賴耶識，乃以未證阿賴耶識而無法發起般若實智故，雖造此謗法大罪，尚有微小可宥之理由；蔡先生則是已在余座下親證阿賴耶識，並曾親聞平實種種理證上之現觀分析，亦閱平實書中舉證 佛語明言「阿賴耶識心體即是如來藏」，應可細觀其能生萬法之體性，並應有智讀懂 世尊聖教中所說「如來藏名阿賴耶識、阿賴耶識出生萬法、……」等聖教，而竟轉信安慧未悟阿賴耶識凡夫之邪見，共謗三乘菩提根本之阿賴耶、異熟、無垢識心體爲生滅法，可謂較之安慧法師更爲無智也！

復次，蔡先生信受以前「就讀」佛學院時被灌輸之安慧錯誤邪見，是故悟後不信阿賴耶識心體爲不生滅法，轉而復信安慧邪說，故有影響楊先生退失菩提之事，致有誹謗最勝妙如來藏法之事。後來轉據永明禪師所造《宗鏡錄》以破真正如來藏阿賴耶識心體，用以支持安慧之邪說；然而楊、蔡……等人都不知永明《宗鏡錄》中，早已破斥安慧邪論在先，竟然仍引以證明安慧之邪說，何有智慧之可言耶？有《宗鏡錄》

論文爲證：

《答：四分成心，千聖同稟。只爲安慧菩薩唯執自證心體一分，尚不識心，爲難陀菩薩所破。乃至陳那菩薩執有三分，體用雖具，猶闕量果第四證自證分。唯護法菩薩唯識義圓，四分具足，因製唯識論十卷，西天此土正義大行。製此論終，尋當坐蛻，乃有空中神人告眾曰：「護法菩薩是賢劫千佛之中一數。」故知：非十方大覺，何以圓證此心？若不達四分成心者，斯皆但念名言，罔知成心實義；體用既失，量果全無，終被心境緣拘，無由解脫。今時學者全寡見聞，恃我解而不近明師，執己見而罔披寶藏；故茲遍錄，以示後賢；莫踵前非，免有後悔。》（《宗鏡錄》卷第〇二問答章第二）

今者楊等諸人聞此永明《宗鏡錄》之破斥安慧邪說者，是否仍將一本以往作風而破斥《宗鏡錄》？再度改易所依止的論典？

匪唯如是，《俱舍論疏、因明義斷、唯識二十論述記、大方廣佛華嚴經隨疏演義鈔、辯中邊論述記》等，亦皆或多或少而對安慧有所破斥。譬如《辯中邊論述記》所載：《安慧釋云：「二取即是遍計所執二取，所依識自體分是依他起；二取所依識自體分斷，得不生；不生是滅，假名依他起。今言二取意，取所依識之自體圓成實性，謂垢寂二，即擇滅及真如。」安慧云：「垢寂有二種：一、染垢寂，即煩惱障斷，謂擇滅；二、不染垢寂，即所知障斷，謂真如滅。》其言餘過暫置不論，論中之破斥安慧者亦暫勿

論，然觀安慧所言真如可滅者，豈得謂之爲正論？所以者何？謂一切已斷所知障者，永不入無餘界，則其第八識心體必定永遠在三界中現行，如是，其識性真如焉可有滅之時？則知安慧知見之偏邪者，亦可知矣！何有可信之處？而印順、昭慧、楊、蔡、蓮等人竟未之知，一何愚哉！

復次，阿賴耶識心體者，據安慧雜集諸家所說之法而造之《大乘阿毘達磨雜集論》中說法，卻又違反已說而言不攝在識蘊中：《心者，謂蘊界處習氣所熏一切種子阿賴耶識，亦名異熟識，亦名阿陀那識，以能積集諸習氣故。習氣者，謂由現行蘊等令彼種子皆得增益。一切種子識者，謂能生蘊等諸法種子所積集故。阿賴耶識者，謂能攝藏諸法種子故，又諸有情取爲我故。異熟識者，先業所生故；阿陀那識者，謂能數數令生相續，持諸根等令不壞故。又言心者，謂能積集一切法習氣故。[0701a24]》既然自說阿賴耶識心體能出生識蘊等諸法，顯然識蘊不能含攝阿賴耶識心體，云何卻又妄言「阿賴耶識心體是由諸法種子積集而成」？一句話中就已自相矛盾了！然後又於另造之《大乘廣五蘊論》中復將阿賴耶識攝在識蘊中，亦是自語相違；如是愚人所造之論，有何可信？既然已說異熟識阿賴耶心體是集藏一切種子者，是集藏一切業種者，云何又言「異熟識者，先業所生故」？豈非三度自語相違？如是自心顛倒而妄說法者，云何承當「菩薩」令名？

凡此安慧過失之發生原因者，皆坐安慧其人不曾親證如來藏阿賴耶識心體所致；誠如永明禪師所斥「安慧尚不識心」，何況能知心有四分之意涵？何況能知心生萬法之意涵？以不識心體所在故，造作種種誹謗大乘根本法之邪論；雖然破法重罪可誅，睽其愚情實可憐憫。反觀蔡先生、楊先生、法蓮師、紫蓮師同皆在余所助之下親證阿賴耶識，已得根本無分別智，竟然會認同安慧之邪見謬解，取作教材而講解之，以之誣謗阿賴耶識心體爲生滅法，共同造作誹謗三乘菩提根本之三界中最重罪；彼等如是成就誹謗方廣經典實義之行爲，於己、於他，究有何益？而法蓮師嚴重誹謗方廣經典重心所在之阿賴耶識已，猶自求願往生極樂世界，焉能得生？謂《觀經》已經明說：五逆十惡重罪之人尚可下品往生極樂，「唯除誹謗方廣經典」。是故：法蓮師以書籍公開誹謗方廣經典重心所在之菩薩藏所歸之阿賴耶、異熟、無垢識，謗之爲生滅法已，顯然已無可能在捨壽後往生極樂也！則法蓮師捨壽時究竟應當如何面對此一最嚴重謗法之極重罪？法蓮師啊！真應該詳實深思之也！

紫蓮師同其罪行：以書籍公開否定方廣唯識經典所說之真正如來藏阿賴耶識心體，妄謗爲有生有滅之法，同樣都需面對此一破法重罪事實，捨壽後之未來無量世中將會如何結局？亦當深思之！楊、蔡二位先生，誤導彼二人、率領彼二人、唆使彼二人共造此謗法之大惡業，雖然躲在幕後而不具名、而不出書，利用法蓮師等二人具

名出書謗法，然而身為領導者及規劃者，乃是主謀者，其罪更重，能無辯乎？能逃得過法界定律中誹謗最妙正法之因果律乎？豈能安眠無憂以待捨壽時至？是故籲請楊先生、蔡先生、法蓮師、紫蓮師：當速思索何以補救、何以自利之道，莫待年老、時不我予之際，枉自徒呼負負。

復次，如《大乘入楞伽經》卷六 世尊開示說：《依於藏識故，而得有意轉；心意為依故，而有諸識生。》已經明示：意根依於如來藏而運轉，若無如來藏，則意根即不可能運轉也；復由心（如來藏識）及意根之和合運作及作為所依故，而有識蘊諸識（一至六識）出生；而如來藏識本是阿賴耶識心體之異名，由此已可了知識蘊六識悉從阿賴耶識中出生；既然識蘊六識悉從阿賴耶識中出生，則無可能如安慧所說反由識蘊含攝阿賴耶識！是故安慧所說「識蘊含攝阿賴耶識」之說法，與法界實相顛倒，極為荒謬。法界中之事實如是，教證上亦復如是開示，理證上之現觀亦復如是，焉有可能如安慧所說「阿賴耶識含攝於識蘊中」？有智之人稍思即知安慧論師之邪見謬在何處；無智之人則隨其言說而轉，不能了知其邪謬所在也！更何況是指定為佛學院教材之印順法師？更何況是隨人指示而取來作教材，用以誤導他人之者？豈有絲毫智慧可言！

既然意根與識蘊六識皆從阿賴耶識中出生，而萬法復由八識心王和合運作而有，當知萬法之根源即是阿賴耶識也！既如是，可知阿賴耶識必定是實相心，方是萬法



之本源；萬法之本源心，必定是宇宙萬法之實相；定是實相心體之阿賴耶識，當知絕無可能是生滅法，唯有被生之法方有可能是生滅法也！有智之人思已即知，無智之人隨余親證阿賴耶識已，復又閱讀 佛所開示之唯識諸經、方廣諸經已，猶自不信，今復公然否定之，其愚難可形容，平實能奈之何？

亦如《大乘入楞伽經》卷六 世尊開示說：《世間洲樹林，無我外道行；禪乘阿賴耶，果境不思議。》既然說：五蘊世間及物質世間各大洲、以及所生樹林；等法悉皆無我，而此無我觀者乃是斷見外道所行心境，皆屬外於如來藏而有一切法緣起性空之斷見所攝故；而斷見論者，其實離不了常見意識心之自我執著，皆是外於實相心而求實相法之外道——心外求法之徒——故名外道；故說：「外於如來藏實相而言一切法無我者，名為外道行。」此偈中又說：修行者修習禪法之乘，所悟者乃是阿賴耶識心體；又說證此阿賴耶識者所得之出世間及入世間之果報，皆不可思議。聖教中既已如是明說教導，豈有不信之理？

理證上亦可漸次深入現觀，而得漸次了知經中 佛所說其中不可思議之處，焉有擅加否定之愚行作爲？由此可見彼等諸人皆是不作觀行之人，皆是專作研究之人；而其研究佛學之最大依據，則是印順法師之邪謬論著。印順法師研究佛學之依據，則是以歐美一分不信佛教之研究者所造之書籍與結論中，所認定爲最高佛法之密宗應成派中

觀邪見爲基礎，從事佛學之研究。楊……等諸人不知其中原由，又不懂經中法句之真實義，無明及文字障所遮障故，轉隨印順法師之著作而篤信之，是故轉信印順所推崇之安慧邪論著作，致有隨同印順法師邪見而否定正法之惡業出現。

楊、蔡、蓮……等人既已從余親證阿賴耶識之所在，非如印順與彼歐美研究者之未能實證，則應有智、有力隨證入觀，亦應有智、有力隨經印證；乃竟不此之圖，隨彼印順……等專作研究之未證如來藏之凡夫所得邪見而轉，豈真無智至此？而今竟已確實造作此業，復又在尚可收拾之時不肯接受余之多次求見，遂至今日惡業具足成就、進退兩難、不可收拾之局面；如今深心之中悔不當初而不露憂色，故示他人以喜樂無憂之狀；私心雖欲力求再保顏面及世利，然而謗法及謗賢聖之大惡業已成，今者爲時已晚！難可補救。

捨壽後，復又必須面對三界中最嚴峻之果報，欲救極難，誠可憐憫。此事勉可作爲今時、後世佛門四眾之殷鑑：凡事最好保守，於未發起道種智之前，萬勿效法楊、蔡、蓮……等人之愚行。縱使悟後，亦萬勿自比於平實，出而妄評平實，以求明哲保身。如是而行，此世縱未能悟，至少可以世世安隱求法學法，以待緣熟；不須如彼諸人墮於誹謗菩薩藏、誹謗方廣大法之三界最大惡業中而難以補救也！願我佛教正法門中四眾弟子皆能深思此事，以警來茲。謗法及謗賢聖之因果昭昭不爽，果報極可怖故，平

實已曾親見往世輕言一句以謗六住賢位菩薩之果報極爲慘痛故，何況更謗已證無生法忍智之賢聖？願彼楊、蔡、蓮：等人深思之，速謀自救之道！莫待年耆之時，一切無所能爲，補救無門，悔之晚矣！

今年以來嘗聞多人言之：「去年初（二〇〇三年初）追隨楊、蔡、蓮捨離同修會者，如今大多輾轉流落於台灣各處寺院中努力作義工，勤心服侍三寶道場，冀以善業而求免墮地獄。」證悟本是極大歡欣之事，卻因誤隨惡知識而共成謗法惡業，如今無顏返回同修會中，四處流浪以修福德冀能消業，聞之令人鼻酸、潸然。然而如是破法共業，非僅表相善法所能滅除；要須面對原先所爲之事而對治之，不得以其他善事而抵消之；應當改其先時誹謗了義正法所爲，代以護持了義正法之大行。如是行者方得消業，非以世俗表相之善法、非以護持表相佛教之善行，所能獲免也！所造善業必在未來無量世後重回人間時獲得可愛世間果報，但不能與謗法之大惡業互相抵消故，前後所造善惡業是二件不同事業故。爲利彼等諸人，且舉《增一阿含經》卷二十九第七經佛之開示，勸慰彼等眾人「改其所造、爲所應爲」；審能如是，非唯可免下墮地獄及以二途餘報，尚可獲得生天之果報；以之迴向再生人間、再學了義深妙正法，或者以之立即回歸正覺同修會中，再續善淨法之緣，有何不可？經文如是：

【阿闍世】王白佛言：「我今以此譬喻，於中受解；今日世尊重演其義，自今已後

信受其義，唯願世尊受爲弟子：自歸於佛、法、比丘僧。今復懺悔：如愚、如惑，父王無過而取害之。今以身命自歸，唯願世尊除其罪愆，演其妙法。長夜無爲，如我自知：所作罪報，無有善本。」佛告王曰：「世有二種人，無罪而命終，如屈伸臂頃，得生天上。云何爲二？一者不造罪本，而修其善；二者爲罪，改其所造。是謂二人而取命終、生於天上，亦無流滯。」爾時世尊便說此偈：「人作極惡行，悔過轉微薄；日悔無懈怠，罪根永已拔。」是故大王！當以法治化，莫以非法。夫以法治化者，身壞命終，生善處天上。」【1076a13】平實今者至願：先前隨楊、蔡、蓮：等諸人同造謗法、抵制正法共業者，皆得明解此段經文佛意，改以回歸正覺同修會中共同護持正法之大行，或作外護而以極力擁護正法之大行，方是真實對治謗法大惡業之正行，以此方得滅除壞法之共業，並得引生繼續修持了義勝法之因緣。此是平實之所至盼！

末則祝願：凡閱此書者，願皆同得如寶觀行，真斷我見、真除三縛結，皆成通教初果菩薩，皆得共護如來藏正法——阿賴耶、異熟、無垢識正法——令不失傳於人間；次願一切真實證悟之佛弟子，皆能共護般若正法密意，令不洩露如來藏所在之密意於外道及佛門中緣猶未熟之未具信學人，以免彼等聞之不信而謗深妙正法，下墮三途、難可出離。如是以護正法，令得久遠流傳、廣大不絕，廣益人間未來所有眾多有緣佛子！祈願 世尊及諸 菩薩摩訶薩，慈憫加被今世後世廣大有緣佛子，令得成就道業，如

是成滿我願。

## 附錄一：安慧所造《大乘廣五蘊論》原文

附錄古天竺小乘法師安慧所造《大乘廣五蘊論》全文一卷，以供比對，證實此《識蘊真義》書中所舉證安慧所說者，絕無斷章取義、斷句取義之事，所舉其論文皆是如實舉證而無變造及臆誣之事，證明此書所說者對安慧法師絕無無根誹謗之事，亦藉安慧論著之全文，證明此書內容純屬法義辨正，無關人身攻擊。其論之「大乘」二字冠以引號者，謂安慧所說之論實非大乘法，乃是以二乘小法、而且是已經誤會後之二乘小法，用以解釋大乘法，故冠以引號而區別之。

### 「大乘」廣五蘊論

天竺安慧論師造（大正藏卷）

大唐中天竺三藏地婆訶羅奉詔譯

佛說五蘊，謂色蘊，受蘊，想蘊，行蘊，識蘊。云何色蘊？謂四大種及大種所造色。云何四大種？謂地界，水界，火界，風界。此復云何？謂地堅性，水濕性，火煖性，風輕性。界者，能持自性所造色故。

云何四大所造色？謂眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、色聲香味，及觸一分無表色等。造者因義，根者最勝自在義、主義、增上義，是為根義。所言主義，與誰為主？謂即眼根與眼識為主，生眼識故；如是乃至身根與身識為主，生身識故。

云何眼根？謂以色爲境，淨色爲性。謂於眼中一分淨色如淨醍醐，此性有故眼識得生，無即不生。云何耳根？謂以聲爲境，淨色爲性。謂於耳中一分淨色，此性有故耳識得生，無即不生。云何鼻根？謂以香爲境，淨色爲性。謂於鼻中一分淨色，此性有故鼻識得生，無即不生。云何舌根？謂以味爲境，淨色爲性；謂於舌上周遍淨色。有說此於舌上，有少不遍，如一毛端。此性有故舌識得生，無即不生。云何身根？謂以觸爲境，淨色爲性。謂於身中周遍淨色。此性有故身識得生，無即不生。

云何色？謂眼之境：顯色、形色、及表色等。顯色有四種，謂青黃赤白。形色，謂長短等。云何聲？謂耳之境，執受大種因聲，非執受大種因聲，俱大種因聲。諸心法，是能執受；蠢動之類，是所執受。執受大種因聲者，如手相擊、語言等聲。非執受大種因聲者，如風林駛水等聲。俱大種因聲者，如手擊鼓等聲。云何香？謂鼻之境。好香、惡香、平等香。好香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所順益。惡香者，謂與鼻合時，於蘊相續有所違損。平等香者，謂與鼻合時，無所損益。云何味？謂舌之境。甘、醋、鹹、辛、苦、淡等。

云何觸一分？謂身之境，除大種。謂滑性、澀性、重性、輕性、冷、飢、渴等。滑謂細軟，澀謂粗強，重謂可稱，輕謂反是。煖欲爲冷，觸是冷因；此即於因，立其果稱。如說諸佛出世樂、演說正法樂、眾僧和合樂、同修精進樂；精進勤苦，雖是樂

因，即說爲樂。此亦如是，欲食爲飢，欲飲爲渴，說亦如是。

已說七種造觸，及前四大十一種等，云何無表色等？謂有表業，三摩地所生，無見無對色等。有表業者，謂身語表；此通善、不善、無記性。所生色者，謂即從彼善不善表所生之色，此不可顯示，故名無表。三摩地所生色者，謂四靜慮所生色等；此無表色，是所造性，名善律儀。不善律儀等亦名業，亦名種子。

如是諸色，略爲三種：一者可見有對，二者不可見有對，三者不可見無對。是中可見有對者，謂顯色等；不可見有對者，謂眼根等；不可見無對者，謂無表色等。

云何受蘊？受有三種：謂樂受、苦受、不苦不樂受。樂受者，謂此滅時，有和合欲。苦受者，謂此生時，有乖離欲。不苦不樂受者，謂無二欲。無二欲者，謂無和合及乖離欲。受謂識之領納。云何想蘊？謂能增勝取諸境相。增勝取者，謂勝力能取，如大力者，說名勝力。云何行蘊？謂除受想，諸餘心法及心不相應行。云何餘心法？謂與心相應諸行：觸、作意、思、欲、勝解、念、三摩地、慧、信、慚、愧、無貪、無瞋、無癡、精進、輕安、不放逸、捨、不害、貪、瞋、慢、無明、見、疑、無慚、無愧、昏沈、掉舉、不信、懈怠、放逸、失念、散亂、不正知、惡作、睡眠、尋伺。

是諸心法，五是遍行，此遍一切善不善無記心，故名遍行。五是別境，此五，一於差別境，展轉決定，性不相離；是中有一，必有一切。十一爲善，六爲煩惱，餘



是隨煩惱，四爲不定。此不定四，非正隨煩惱，以通善及無記性故。觸等體性及業，應當解釋。

云何觸？謂三和合，分別爲性。三和，謂眼、色、識，如是等。此諸和合心、心法生，故名爲觸，與受所依爲業。云何作意？謂令心發悟爲性，令心心法現前警動，是憶念義，任持攀緣心爲業。云何思？謂於功德過失，及以俱非，令心造作意業爲性。此性若有，識攀緣用即現在前，猶如磁石引鐵令動，能推善、不善、無記心爲業。

云何欲？謂於可愛樂事，希望爲性。愛樂事者，所謂可愛見聞等事。是願樂希求之義，能與精進所依爲業。云何勝解？謂於決定境，如所了知，印可爲性。決定境者，謂於五蘊等；如日親說，色如聚沫、受如水泡、想如陽炎、行如芭蕉、識如幻境，如是決定。或如諸法所住自相，謂即如是而生決定；言決定者，即印持義。餘無引轉爲業，此增勝故，餘所不能引。云何念？謂於慣習事，心不遺失，明記爲性。慣習事者，謂曾所習行，與不散亂所依爲業。云何三摩地？謂於所觀事，心一境性；所觀事者，謂五蘊等，及無常、苦、空、無我等；心一境者，是專注意義，與智所依爲業；由心定故，如實了知。云何慧？謂即於彼，擇法爲性。或如理所引，或不如理所引，或俱非所引。即於彼者，謂所觀事。擇法者，謂於諸法自相共相，由慧簡擇，得決定故。如理所引者，謂佛弟子；不如理所引者，謂諸外道；俱非所引者，謂餘眾生。斷疑爲業，

慧能簡擇，於諸法中得決定故。

云何信？謂於業果諸諦寶等，深正符順，心淨爲性。於業者，謂福、非福、不動業。於果者，謂須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢果。於諦者，謂苦集滅道諦。於寶者，謂佛法僧寶。於如是業果等，極相符順，亦名清淨及希求義，與欲所依爲業。

云何慚？謂自增上及法增上，於所作罪，羞恥爲性。罪謂過失，智者所厭患故。羞恥者，謂不作眾罪；防息惡行，所依爲業。云何愧？謂他增上，於所作罪，羞恥爲性。他增上者，謂怖畏責罰及議論等；所有罪失，羞恥於他，業如慚說。云何無貪？謂貪對治，令深厭患；無著爲性，謂於諸有及有資具，染著爲貪；彼之對治，說爲無貪；此即於有及有資具，無染著義；遍知生死諸過失故，名爲厭患；惡行不起，所依爲業。云何無瞋？謂瞋對治，以慈爲性；謂於眾生不損害義，業如無貪說。云何無癡？謂癡對治，如實正行爲性；如實者，略謂四聖諦，廣謂十二緣起；於彼加行，是正知義，業亦如無貪說。云何精進？謂懈怠對治，善品現前，勤勇爲性；謂若被甲，若加行，若無怯弱，若不退轉，若無喜足，是如此義，圓滿成就善法爲業。云何輕安？謂粗重對治，身心調暢，堪能爲性；謂能棄捨十不善行，除障爲業，由此力故，除一切障，轉捨粗重。

云何不放逸？謂放逸對治，依止無貪；乃至精進捨諸不善，修彼對治諸善法故。

謂貪瞋癡及以懈怠，名為放逸；對治彼故，是不放逸；謂依無貪、無瞋、無癡、精進四法，對治不善法，修習善法故；世出世間正行所依為業。云何捨？謂依如是無貪、無瞋乃至精進，獲得心平等性、心正直性、心無功用性。又復由此離諸雜染法，安住清淨法，謂依無貪、無瞋、無癡、精進性故。或時遠離昏沈、掉舉諸過失故，初得心平等；或時任運無勉勵故，次得心正直；或時遠離諸雜染故，最後獲得心無功用。業如不放逸說。云何不害？謂害對治，以悲為性；謂由悲故不害群生，是無瞋分；不損惱為業。

云何貪？謂於五取蘊，染愛耽著為性；謂此纏縛，輪迴三界，生苦為業；由愛力故，生五取蘊。云何瞋？謂於群生損害為性，住不安隱及惡行所依為業；不安隱者，謂損害他，自住苦故。云何慢？慢有七種，謂慢、過慢、過過慢、我慢、增上慢、卑慢、邪慢。云何慢？謂於劣，計己勝；或於等，計己等；如是，心高舉為性。云何過慢？謂於等，計己勝；或於勝，計己等；如是，心高舉為性。云何過過慢？謂於勝，計己勝；如是，心高舉為性。云何我慢？謂於五取蘊，隨計為我或為我所，如是，心高舉為性。云何增上慢？謂未得增上殊勝所證之法，謂我已得。如是，心高舉為性。增上殊勝所證法者，謂諸聖果及三摩地、三摩鉢底等，於彼未得，謂我已得，而自矜倨。云何卑慢？謂於多分殊勝，計己少分下劣，如是，心高舉為性。云何邪慢？謂實

無德，計已有德，如是，心高舉爲性，不生敬重所依爲業；謂於尊者及有德者，而起倨傲，不生崇重。云何無明？謂於業果諦實，無智爲性。此有二種，一者俱生，二者分別。又欲界貪瞋及以無明，爲三不善根；謂貪不善根、瞋不善根、癡不善根。此復俱生、不俱生、分別所起。俱生者謂禽獸等，不俱生者謂貪相應等，分別者謂諸見相應與虛妄決定。疑煩惱所依爲業。

云何見？見有五種，謂薩迦耶見、邊執見、邪見、見取、戒取。云何薩迦耶見？謂於五取蘊，隨執爲我，或爲我所；染慧爲性。薩謂敗壞義，迦耶謂和合積聚義；即於此中，見一、見常、異蘊有我、蘊爲我所等。何故復如是說？謂薩者破常想，迦耶破一想、無常積集，是中無我及我所故。染慧者，謂煩惱俱，一切見品所依爲業。云何邊執見？謂薩迦耶見增上力故，即於所取，或執爲常，或執爲斷；染慧爲性。常邊者，謂執我自在，爲遍常等；斷邊者，謂執有作者、丈夫等，彼死已不復生，如瓶既破，更無盛用，障中道出離爲業。云何邪見？謂謗因果，或謗作用，或壞善事；染慧爲性。謗因者，因謂業煩惱性，合有五支；煩惱有三種，謂無明、愛、取；業有二種，謂行及有。有者，謂依阿賴耶識諸業種子，此亦名業。如世尊說，「阿難！若業能與未來果，彼亦名有。」如是等，此謗名爲謗因。謗果者，果有七支；謂識、名色、六處、觸、受、生、老死，此謗爲謗果。或復謗無善行、惡行，名爲謗因。謗無善行惡

行果報，名爲謗果。謗無此世他世、無父無母、無化生眾生，此謗爲謗作用；謂從此世往他世作用、種子任持作用、結生相續作用等。謗無世間阿羅漢等，爲壞善事，斷善根爲業，不善根堅固所依爲業；又生不善、不生善爲業。云何見取？謂於三見及所依蘊，隨計爲最爲上、爲勝、爲極，染慧爲性。三見者，謂薩迦耶、邊執、邪見。所依蘊者，即彼諸見所依之蘊，業如邪見說。云何戒禁取？謂於戒禁及所依蘊，隨計爲清淨、爲解脫、爲出離，染慧爲性。戒者，謂以惡見爲先，離七種惡。禁者，謂牛狗等禁，及自拔髮、執三支杖、僧法定慧等，此非解脫之因。又計大自在，或計世主及入水火等，此非生天之因。如是等，彼計爲因。所依蘊者，謂即戒禁所依之蘊；清淨者，謂即說此無間方便，以爲清淨。解脫者，謂即以此解脫煩惱出離者，謂即以此出離生死。是如此義，能與無果、唐勞疲苦所依爲業。無果唐勞者，謂此不能獲出苦義。

云何疑？謂於諦寶等爲有爲無，猶豫爲性；不生善法，所依爲業。諸煩惱中，後三見及疑，唯分別起，餘通俱生及分別起。云何忿？謂依現前不饒益事，心憤爲性。能與暴惡、執持鞭杖所依爲業。云何恨？謂忿爲先，結怨不捨爲性。能與不忍所依爲業。云何覆？謂於過失，隱藏爲性。謂藏隱罪故，他正教誨時，不能發露；是癡之分。能與追悔、不安隱住所依爲業。云何惱？謂發暴惡言，陵犯爲性；忿恨爲先，心起損害。暴惡言者，謂切害粗獷。能與憂苦、不安隱住所依爲業，又能發生非福爲業、起

惡名稱爲業。

云何嫉？謂於他盛事，心妒爲性。爲名利故，於他盛事，不堪忍耐，妒忌心生。自住憂苦所依爲業。云何慳？謂施相違，心吝爲性。謂於財等，生吝惜故不能惠施。如是爲慳，心遍執著利養眾具，是貪之分。與無厭足所依爲業。無厭足者，由慳吝故，非所用物猶恒積聚。云何誑？謂矯妄於他，詐現不實功德爲性。是貪之分，能與邪命所依爲業。云何諂？謂矯設方便，隱己過惡，心曲爲性。謂於名利有所計著，是貪癡分。障正教誨爲業。復由有罪，不自如實發露歸懺，不任教授。云何憍？謂於盛事，染著倨傲，能盡爲性。盛事者，謂有漏盛事。染著倨傲者，謂於染愛，悅豫矜恃，是貪之分。能盡者，謂此能盡諸善根故。云何害？謂於眾生，損惱爲性，是瞋之分。損惱者，謂加鞭杖等。即此所依爲業。

云何爲慚？謂所作罪，不自羞恥爲性。一切煩惱及隨煩惱助伴爲業。云何無愧？謂所作罪，不差他爲性。業如無慚說。

云何昏沈？謂心不調暢，無所堪任；蒙昧爲性，是癡之分。與一切煩惱及隨煩惱所依爲業。云何掉舉？謂隨憶念喜樂等事，心不寂靜爲性。應知憶念先所遊戲歡笑等事，心不寂靜，是貪之分。障奢摩他爲業。

云何不信？謂信所治。於業果等，不正信順。心不清淨爲性。能與懈怠所依爲業。

云何懈怠？謂精進所治。於諸善品，心不勇進爲性。能障勤修眾善爲業。云何放逸？謂依貪瞋癡懈怠故，於諸煩惱，心不防護；於諸善品，不能修習爲性。不善增長，善法退失所依爲業。

云何失念？謂染污念，於諸善法不能明記爲性。染污念者，謂煩惱俱。於善不明記者，謂於正教授，不能憶持義，能與散亂所依爲業。云何散亂？謂貪瞋癡分，令心心法流散爲性。能障離欲爲業。云何不正知？謂煩惱相應慧，能起不正身語意行爲性。違犯律行所依爲業。謂於去來等，不正觀察故，而不能知應作、不應作，致犯律儀。

云何惡作？謂心變悔爲性。謂惡所作，故名惡作。此惡作體非即變悔，由先惡所作，後起追悔故。此即以果從因爲目，故名惡作。譬如六觸處，說爲先業；此有二位，謂善不善。於二位中，復各有二：若善位中先不作善，後起悔心；彼因是善，悔亦是善。若先作惡，後起悔心；彼因不善，悔即是善。若不善位先不作惡，後起悔心；彼因不善，悔亦不善。若先作善，後起悔心；彼因是善，悔是不善。

云何睡眠？謂不自在轉，昧略爲性。不自在者，謂令心等不自在轉，是癡之分。又此自性不自在故，令心心法極成昧略。此善、不善、及無記性。能與過失所依爲業。云何尋？謂思慧差別，意言尋求，令心粗相分別爲性。意言者，謂是意識；是中或依思、或依慧而起。分別粗相者，謂尋求瓶衣車乘等之粗相，樂觸、苦觸等所依爲業。

云何伺？謂思慧差別。意言伺察，令心細相分別爲性。細相者，謂於瓶衣等，分別細相成不成等差別之義。

云何心不相應行？謂依色心等，分位假立。謂此與彼不可施設，異不異性。此復云何？謂得、無想定、滅盡定、無想天、命根、眾同分、生、老、住、無常、名身、句身、文身、異生性。如是等。云何得？謂若獲、若成就。此復三種，謂種子成就、自在成就、現起成就，如其所應。云何無想定？謂離遍淨染，未離上染；以出離想作意爲先，所有不恆行心心法滅爲性。云何滅盡定？謂已離無所有處染，從第一有，更起勝進。暫止息想作意爲先，所有不恆行及恆行一分心心法滅爲性。不恆行，謂六轉識；恆行，謂攝藏識及染污意。是中六轉識品及染污意滅，皆滅盡定。云何無想天？謂無想定所得之果。生彼天已，所有不恆行心心法滅爲性。

云何命根？謂於眾同分，先業所引住時分限爲性。云何眾同分？謂諸群生，各各自類相似爲性。云何生？謂於眾同分，所有諸行本無今有爲性。云何老？謂彼諸行相續，變壞爲性。云何住？謂彼諸行相續，隨轉爲性。云何無常？謂彼諸行相續，謝滅爲性。云何名身？謂於諸法自性，增語爲性，如說眼等。

云何句身？謂於諸法差別，增語爲性，如說諸行無常等。云何文身？謂即諸字，此能表了前二性故。亦名顯，謂名句所依，顯了義故。亦名字，謂無異轉故。前二性



者，謂詮自性及以差別。顯謂顯了。云何異生性？謂於聖法，不得爲性。

云何識蘊？謂於所緣，了別爲性；亦名心，能採集故；亦名意，意所攝故。若最勝心，即阿賴耶識；此能採集諸行種子故；又此行相不可分別，前後一類相續轉故。又由此識，從滅盡定、無想定、無想天起者，了別境界轉識復生；待所緣緣差別轉故，數數間斷還復生起。又令生死流轉迴還故，阿賴耶識者謂能攝藏一切種子；又能攝藏我慢相故，又復緣身爲境界故。又此亦名阿陀那識，執持身故。最勝意者，謂緣藏識爲境之識，恒與我癡、我見、我慢、我愛相應，前後一類相續隨轉；除阿羅漢聖道滅定現在前位。如是六轉識及染污意、阿賴耶識，此八名識蘊。

問：蘊爲何義？答：積聚是蘊義。謂世間相續品類趣處差別色等總略攝故。如世尊說：「比丘！所有色，若過去、若未來、若現在，若內若外，若粗若細，若勝若劣，若近若遠。」如是總攝爲一色蘊。

復有十二處，謂眼處、色處、耳處、聲處、鼻處、香處、舌處、味處、身處、觸處、意處、法處。眼等五處及色聲香味處，如前已釋。觸處謂諸大種及一分觸，意處即是識蘊，法處謂受想行蘊，并無表色等，及諸無爲。云何無爲？謂虛空無爲、非擇滅無爲、擇滅無爲及真如等。虛空者，謂容受諸色；非擇滅者，謂若滅，非離繫。云何非離繫？謂離煩惱對治，諸蘊畢竟不生。云何擇滅？謂若滅，是離繫。云何離繫？

謂煩惱對治諸蘊，畢竟不生。云何真如？謂諸法法性、法無我性。問：處爲何義？答：諸識生長門，是處義。

復有十八界，謂眼界、色界、眼識界，耳界、聲界、耳識界，鼻界、香界、鼻識界，舌界、味界、舌識界，身界、觸界、身識界。意界、法界、意識界。眼等諸界及色等諸界，如處中說。六識界者，謂依眼等根，緣色等境，了別爲性。意界者，即彼無間滅等，爲顯第六識依止，及廣建立十八界故。如是色蘊，即十處、十界，及法處、法界一分；識蘊即意處及七心界。餘三蘊及色蘊一分，并諸無爲，即法處法界。問：界爲何義？答：任持無作用性自相，是界義。問：以何義故說蘊界處等？答：對治三種我執故，所謂一性我執、受者我執、作者我執。如其次第。

復次，此十八界幾有色？謂十界一少分，即色蘊自性。幾無色？謂所餘界。幾有見？謂一色界。幾無見？謂所餘界。幾有對？謂十色界，若彼於此有所礙故。幾無對？謂所餘界。幾有漏？謂十五界及後三少分，謂於是處煩惱起故，現所行處故。幾無漏？謂後三少分。幾欲界繫？謂一切。幾色界繫？謂十四，除香味及鼻舌識。幾無色界繫？謂後三。幾不繫？謂即彼無漏。幾蘊所攝？謂除無爲。幾取蘊所攝？謂有漏。幾善、執、受者我執、作者我執。幾不善、幾無記？謂十通三性，七心界色聲及法界一分；八無記性。幾是內？謂十二，除色聲香味觸及法界。幾是外？謂所餘六。幾有緣？謂

七心界及法界少分心所法性。幾無緣？謂餘十及法界少分。幾有分別？謂意識界、意界及法界少分。幾有執受？謂五內界及四界少分，謂色香味觸。幾非執受？謂餘九及四少分。幾同分？謂五內有色界，與彼自識等境界故。幾彼同分？謂彼自識空時，與自類等故。

問：界爲何義？答：任持無作用性自相，是界義。問：以何義故說蘊界處等？答：對治三種我執故。所謂一性我，如其次第。（全文完畢）

## 附錄二：《大唐大慈恩寺玄奘三藏法師傳》局部

爲證明安慧與般若趨多師徒，都只是假冒大乘法師的小乘謗法僧人，師徒所學、所弘者，俱是小乘法之《俱舍論、毗婆沙論》等，根本不曾涉獵大乘法要，而且都是公然否定大乘深妙法的小乘法師，卻公然假借大乘名義而造《大乘廣五蘊論》，籠罩佛教四眾弟子。又此傳記中所載，亦說明安慧與般若趨多師徒二人，乃至對於自家小乘經論，都已誤解，是故玄奘菩薩尚未抵天竺學法之前，已能當面破之，謹引證如下：

《……阿耆尼王與諸臣來迎（接玄奘法師），延入供養。其國先被高昌寇擾，有恨，不肯給馬；法師停一宿而過，前渡二大河，西履平川。行數百里，入屈支國界；將近王都，王與群臣及大德僧木叉趨多（即是般若趨多）等來迎，自外諸僧數千，皆於城東門外張浮幔、安行像，作樂而住。（玄奘）法師至，諸德起，來相慰訖，各還就坐；使一僧，擎鮮華一盤來授法師；法師受已，將至佛前散華禮拜訖，就木叉趨多下坐。坐已復行華，行華已，行蒲桃漿。於初一寺受華受漿已，次受餘寺亦爾；如是展轉日晏方訖，僧徒始散。有高昌人數十，於屈支出家，別居一寺；寺在城東南，以（玄奘）法師從家鄉來，先請過宿，因就之，王共諸德各還。明日王請過宮，備陳供養；而食有三淨（肉），法師不受；王深怪之。法師報：「此漸教所開，而玄奘所學者大乘，不爾也。」受餘別食。食訖，過城西北阿奢理兒寺（唐言奇特寺），是木叉趨多所住寺也；趨

多理識閑敏，彼所宗歸；遊學印度二十餘載，雖涉眾經而聲明最善，王及國人咸所尊重，號稱獨步。見法師至，徒以客禮待之，未以知法爲許，謂法師曰：「此土雜心俱舍、毘婆沙等，一切皆有；學之足得，不煩西涉、受艱辛也。」法師報曰：「此有瑜伽論不？」趨多曰：「何用問是邪見書乎？真佛弟子者不學是也。」法師初深敬之，及聞此言，視之猶土，報曰：「婆沙、俱舍，本國已有；恨其理疏言淺，非究竟說；所以故來，欲學大乘瑜伽論耳。又瑜伽者，是後身菩薩彌勒所說；今謂邪書，豈不懼無底在坑乎？」彼曰：「婆沙等，汝所未解，何謂非深？」法師報曰：「師今解不？」曰：「我盡解。」法師即引俱舍初文問；發端即謬，因更窮之；色遂變動云：「汝更問餘處。」又示一文，亦不通，曰：「論無此語。」時、王叔智月，出家亦解經論；時在傍坐，即證言：「論有此語。」乃取本，對讀之；趨多極慚云：「老忘耳。」又問餘部，亦無好釋。

時爲凌山雪路未開，不得進發，淹停六十餘日；觀眺之外，時往就言；相見不復踞坐，或立、或避；私謂人曰：「此支那僧，非易誦對。若往印度，彼少年之儔，未必出也。」其畏歎如是。》》

語譯如下：《《……阿耆尼王與諸臣一起前來迎接唐三藏法師玄奘，延請進入國中供養。其國因爲以前曾被高昌國的強盜所侵奪擾害，對高昌國有怨恨之心，所以不肯供給馬匹與玄奘法師；因此玄奘法師只停留一個晚上，便通過其國，又再往前渡過二

大河，西履平川，行數百里，進入屈支國界。將近王都時，屈支國王與群臣及大德僧人木叉趨多（般若趨多）等人前來迎接，除此以外還有僧人數千位，皆於城東門外張掛浮幔、安立行像，並且同作音樂而等待他的到來。玄奘法師到達時，諸大德都起身，前來互相慶慰過了，各自回到自己的座位上坐下；接著就使喚一位僧人，高高的持來鮮花一盤，獻給玄奘法師；法師接受了鮮花之後，取花到佛前散華，並且禮拜了佛像以後，就在木叉趨多下方的座位上坐下來。坐好以後，復送上一盤花來供養玄奘法師，供華之後，又取來葡萄汁供養法師。如是，於第一家寺院所設等候之處接受鮮花與果汁以後，第二家寺院以下各寺所設迎接處，也都是這樣供養法師；如是展轉於各處寺院所設供養之後，白天的晏會才算完畢，各寺派來的僧徒才全部散去。屈支國中，原有唐朝人數十位，於屈支國寺院出家，另外安住於一處寺院中；此寺院建在城東南，因為玄奘法師是從家鄉來的，所以最先邀請玄奘法師過去住下來；因為如此，玄奘法師就前往留宿，國王與各位大德見玄奘大師已有住處，就各自還歸自己住處。到了明天，國王來請玄奘法師過去王宮，準備了許多的供養；然而食物之中卻有三淨肉，玄奘法師不接受肉的供養，國王對此，深深的覺得奇怪。玄奘法師回報國王說：「這種吃三淨肉的規矩，是小乘漸教所開緣的法；而我玄奘所學的法，是大乘法，不像他們一樣的吃肉。」所以就接受其餘另外的食物。飲食過後，前往城西北阿奢理兒寺（奇特寺），

此寺正是木叉趨多所住持的寺院；趨多法師對於法理的認識是通透而不覺得困難的，他也是很敏銳的人，是國中各寺和學佛人所宗仰和歸命的人；他曾遊學印度二十餘年，雖然曾涉獵眾經，可是對於聲明辯論之學，他最爲擅長，國王及國中人民全部都尊重他，號稱是獨步一代的大師。當他看見玄奘法師來到時，只是以來寺參訪遊客的禮節相待，不曾以懂得佛法者的身分來看待玄奘法師，所以就對玄奘法師說：「我們這裡的佛弟子們，都是雜心於《俱舍論》、《毘婆沙論》等，一切法已經都具足了；你只要在這裡學習就夠了，不必勞煩身心的遠到西天跋涉，枉受艱辛。」玄奘法師回答說：「你們這裡有在講授《瑜伽師地論》嗎？」般若趨多說道：「你何必問起這一部邪見的書呢？真正的佛弟子們，是不會學習這部邪論的。」玄奘法師本來是從深心裡面恭敬他的，等到聽他說了這些話以後，就把般若趨多視如糞土一般，就回報說：「《俱舍論》與《婆沙論》，我們大唐國中已經有了；我正因爲痛恨這二論中所說的法理稀疏不全，而且所說的法又粗淺，並不是佛法中的究竟道理；我正因爲這個道理而前來，目的正是想要修學大乘法的《瑜伽師地論》。而且《瑜伽師地論》乃是最後身菩薩、即將成佛的彌勒大士所說的深論；如今你卻說是邪書，難道你都不懼怕無底洞的地獄深坑嗎？」般若趨多說道：「《俱舍論》與《毗婆沙》等，是你所不能理解的深妙法，怎可說不是很深的法？」玄奘法師回報說：「法師你如今懂得這兩部論嗎？」般若趨多說道：「我已

經全部都理解了。」玄奘法師聽他這麼說，隨即引用《俱舍論》開頭的論文來問他；結果，一開頭，般若趨多就解釋錯了；所以玄奘法師就再進一步窮究他所說的法，般若趨多的神色就變異了，就說：「你再問其餘別的地方吧！別只是一直追問這個地方。」於是玄奘法師又提示了另一段論文，般若趨多仍然不能通達，解釋不來，就說道：「這二部論中並沒有你所說的這些論文。」當時國王的叔父智月，不但出家了，也懂得經論；當時也在旁邊同坐，就證實說：「這二部論中確實是有玄奘法師所舉出的這些話，不是你所說的『沒有這些話』。」爲免諍論，隨即取來論本，面對般若趨多讀出了出來；般若趨多很羞窘慚愧的說：「我老了，所以忘了。」玄奘法師又問他其餘各部小乘的論，趨多也都沒有講出正確的解釋。

當時因爲佈滿了整個山脈的雪，雪中的道路都還沒有打開，沒有辦法發足前進天竺，所以就在那裡停留了六十餘日；這六十幾天中，玄奘法師除了觀眺雪景以外，還不時前往探訪般若趨多，互相討論佛法；這時，二人相見，那般若趨多已經不再像以前那樣高高的盤坐在上頭了，有時站立著與玄奘法師說話，有時乾脆就避開玄奘法師而不見面；私下則對別人說道：「這位中國來的僧人，真的很不容易互相對話。他如果前往印度求法的話，那些印度比較年輕的法師們，未必就能勝出於他啊！」他對玄奘法師的敬畏與讚歎，大約就是這樣。》》》



# 佛菩提二主要道次第概要表——二道並修，以外無別佛法

## 佛菩提道——大菩提道

解脫道：二乘菩提

### 遠波羅蜜多

#### 資糧位

- 十信位修集信心——一劫乃至一萬劫
- 初住位修集布施功德（以財施為主）。
- 二住位修集持戒功德。
- 三住位修集忍辱功德。
- 四住位修集精進功德。
- 五住位修集禪定功德。
- 六住位修集般若功德（熏習般若中觀及斷我見，加行位也）。

外門廣修六度萬行

#### 見道位

- 七住位明心般若正觀現前，親證本來自性清淨涅槃。
- 八住位起於一切法現觀般若中道。漸除性障。
- 十住位眼見佛性，世界如幻觀成就。
- 一至十行位，於廣行六度萬行中，依般若中道慧，現觀陰處界猶如陽焰，至第十行滿心位，陽焰觀成就。
- 一至十迴向位熏習一切種智；修除性障，唯留最後一分思惑不斷。第十迴向滿心位成就菩薩道如夢觀。

內門廣修六度萬行

初地：第十迴向位滿心時，成就道種智一分（八識心王一一親證後，領受五法、三自性、七種第一義、七種性自性、二種無我法）復由勇發十無盡願，成通達位菩薩。復又永伏性障而不具斷，能證慧解脫而不取證，由大願故留惑潤生。此地主修法施波羅蜜多及百法明門。證「猶如鏡像」現觀，故滿初地心。

二地：初地功德滿足以後，再成就道種智一分而入二地；主修戒波羅蜜多及一切種智。滿心位成就「猶如光影」現觀，戒行自然清淨。

斷三縛結，  
成初果解脫

薄貪瞋癡，  
成二果解脫

斷五下分結，  
成三果解脫

入地前的四加行令煩惱障現行悉斷，成四果解脫，留惑潤生。分段生死已斷，煩惱障習氣種子開始斷除，兼斷無始無明上煩惱。

三地：由三地再證道種智一分，故入三地。此地主修忍波羅蜜多及四禪八定、四無量心、五神通。能成就俱解脫果而不取證，留惑潤生。滿心位成就「猶如谷響」現觀及無漏妙定意生身。

四地：由三地再證道種智一分故入四地。主修精進波羅蜜多，於此土及他方世界廣度有緣，無有疲倦。進修一切種智，滿心位成就「如水中月」現觀。

五地：由四地再證道種智一分故入五地。主修禪定波羅蜜多及一切種智，斷除下乘涅槃貪。滿心位成就「變化所成」現觀。

六地：由五地再證道種智一分故入六地。此地主修般若波羅蜜多——依道種智現觀十二因緣——有支及意生身化身，皆自心真如變化所現，「非有似有」，成就細相觀，不由加行而自然證得滅盡定，成俱解脫大乘無學。

七地：由六地「非有似有」現觀，再證道種智一分故入七地。此地主修一切種智及方便波羅蜜多，由重觀十二有支——支中之流轉門及還滅門一切細相，成就方便善巧，念隨入滅盡定。滿心位證得「如犍闍婆城」現觀。

八地：由七地極細相觀成就故再證道種智一分而入八地。此地主修一切種智及願波羅蜜多。至滿心位純無相觀任運恆起，故於相土自在，滿心位復證「如實覺知諸法相意生身」故。

九地：由八地再證道種智一分故入九地。主修力波羅蜜多及一切種智，成就四無礙，滿心位證得「種類俱生無行作意生身」。

十地：由九地再證道種智一分故入此地。此地主修一切種智——智波羅蜜多。滿心位起大法智雲，及現起大法智雲所含藏種種功德，成受職菩薩。

等覺：由十地道種智成就故入此地。此地應修一切種智，圓滿等覺地無生法忍；於百劫中修集極廣大福德，以之圓滿三十二大人相及無量隨形好。

妙覺：示現受生人間已斷盡煩惱障一切習氣種子，並斷盡所知障一切隨眠，永斷變易生死無明，成就大般涅槃，四智圓明。人間捨壽後，報身常住色究竟天利樂十方地上菩薩；以諸化身利樂有情，永無盡期，成就究竟佛道。

修道位

究竟位

圓滿成就究竟佛果

佛子蕭平實

謹製

(二〇〇九、〇二修訂)  
(二〇一〇、〇二增補)

斷盡變易生死  
成就大般涅槃

七地滿心斷除故意保留之最後一分思惑時，煩惱障所攝色、受、想三陰有漏習氣種子同時斷盡。

煩惱障所攝行、識二陰無漏習氣種子任運漸斷，所知障所攝上煩惱任運漸斷。

# 佛教正覺同修會 〈修學佛道次第表〉

## 第一階段

- \*以憶佛及拜佛方式修習動中定力。
- \*學第一義佛法及禪法知見。
- \*無相拜佛功夫成就。
- \*具備一念相續功夫——動靜中皆能看話頭。
- \*努力培植福德資糧，勤修三福淨業

## 第二階段

- \*參話頭，參公案。
- \*開悟明心，一片悟境。
- \*鍛鍊功夫求見佛性。
- \*眼見佛性〈餘五根亦如是〉親見世界如幻，成就如幻觀。
- \*學習禪門差別智。
- \*深入第一義經典。
- \*修除性障及隨分修學禪定。
- \*修證十行位陽焰觀。

## 第三階段

- \*學一切種智真實正理——楞伽經、解深密經、成唯識論……。
- \*參究末後句。
- \*解悟末後句。
- \*透半關——親自體驗所悟末後句境界，親見實相，無得無失。
- \*救護一切衆生迴向正道。護持了義正法。修證十迴向位如夢觀。
- \*發十無盡願，修習百法明門，親證猶如鏡像現觀。
- \*修除五蓋，發起禪定。持一切善法戒。親證猶如光影現觀。
- \*進修四禪八定、四無量心、五神通。進修大乘種智，求證猶如谷響現觀。

## 佛教正覺同修會 共修現況 及 招生公告 2014/01/12

一、共修現況：（請在共修時間來電，以免無人接聽。）

**台北正覺講堂** 103 台北市承德路三段 277 號九樓 捷運淡水線圓山站旁  
Tel..總機 02-25957295 (晚上) (分機：九樓辦公室 10、11；知  
客櫃檯 12、13。十樓知客櫃檯 15、16；書局櫃檯 14。五樓  
辦公室 18；知客櫃檯 19。二樓辦公室 20；知客櫃檯 21。)。  
Fax..25954493

**第一講堂** 台北市承德路三段 277 號九樓

**禪淨班**：週一晚上班、週三晚上班、週四晚上班、週五晚上班、週六  
下午班、週六上午班（皆須報名建立學籍後始可參加共修，欲  
報名者詳見本公告末頁）

**增上班**：**瑜伽師地論詳解**：每月第一、三、五週之週末 17.50~20.50  
平實導師講解（僅限已明心之會員參加）

**禪門差別智**：每月第一週日全天 平實導師主講（事冗暫停）。

**佛藏經詳解** 平實導師主講。已於 2013/12/17 開講，歡迎已發成佛  
大願的菩薩種性學人，攜眷共同參與此殊勝法會聽講。詳解 釋迦世  
尊於《佛藏經》中所開示的真實義理，更為今時後世佛子四眾，闡述  
佛陀演說此經的本懷。真實尋求佛菩提道的有緣佛子，親承聽聞如是  
勝妙開示，當能如實理解經中義理，亦能了知於大乘法中：如何是諸  
法實相？善知識、惡知識要如何簡擇？如何才是清淨持戒？如何才能  
清淨說法？於此末法之世，眾生五濁益重，不知佛、不解法、不識僧，  
唯見表相，不信真實，貪著五欲，諸方大師不淨說法，各各將導大量  
徒眾趣入三塗，如是師徒俱堪憐憫。是故，平實導師以大慈悲心，用  
淺白易懂之語句，佐以實例、譬喻而為演說，普令聞者易解佛意，皆  
得契入佛法正道，如實了知佛法大藏。

此經中，對於實相念佛多所著墨，亦指出念佛要點：以實相為依，  
念佛者應依止淨戒、依止清淨僧寶，捨離違犯重戒之師僧，應受學清  
淨之法，遠離邪見。本經是現代佛門大法師所厭惡之經典：一者由於  
大法師們已全都落入意識境界而無法親證實相，故於此經中所說實相  
全無所知，都不樂有人聞此經名，以免讀後提出問疑時無法回答；二  
者現代大乘佛法地區，已經普被藏密喇嘛教滲透，許多有名之大法師  
們大多已曾或繼續在修練雙身法，都已失去聲聞戒體及菩薩戒體，成  
為地獄種姓人，已非真正出家之人，本質只是身著僧衣而住在寺院中  
的世俗人。這些人對於此經都是讀不懂的，也是極為厭惡的；他們尚  
不樂見此經之印行，何況流通與講解？今為救護廣大學佛人，兼欲護  
持佛教血脈永續常傳，特選此經宣講之。每逢週二 18.50~20.50 開  
示，不限制聽講資格。會外人士需憑身分證件換證入內聽講（此是大

樓管理處之安全規定，敬請見諒)。桃園、台中、台南、高雄等地講堂，亦於每週二晚上播放平實導師所講本經之 DVD，不必出示身分證即可入內聽講，歡迎各地善信同霑法益。

**第二講堂** 台北市承德路三段 267 號十樓。

**禪淨班：**週一晚上班、週四晚上班、週六下午班。

**進階班：**週三晚上班、週五晚上班（禪淨班結業後轉入共修）。

**佛藏經詳解：**平實導師講解。每週二 18.50~20.50（影像音聲即時傳輸）。本會學員憑上課證進入聽講，會外學人請以身分證件換證進入聽講（此為大樓管理處安全管理規定之要求，敬請諒解）。

**第三講堂** 台北市承德路三段 277 號五樓。

**進階班：**週一晚上班、週三晚上班、週四晚上班、週五晚上班、週六下午班。

**佛藏經詳解：**平實導師講解。每週二 18.50~20.50（影像音聲即時傳輸）。本會學員憑上課證進入聽講，會外學人請以身分證件換證進入聽講（此為大樓管理處安全管理規定之要求，敬請諒解）。

**第四講堂** 台北市承德路三段 267 號二樓。

**進階班：**週三晚上班、週四晚上班（禪淨班結業後轉入共修）。

**佛藏經詳解：**平實導師講解。每週二 18.50~20.50（影像音聲即時傳輸）。本會學員憑上課證進入聽講，會外學人請以身分證件換證進入聽講（此為大樓管理處安全管理規定之要求，敬請諒解）。

**第五、第六講堂** 為**開放式講堂**，不需以身分證件換證即可進入聽講，台北市承德路三段 267 號地下一樓、地下二樓。已規劃完成，正在整修中，預計 2014 年七月起，每週二晚上講經時段開放給會外人士自由聽經。

**正覺祖師堂** 大溪鎮美華里信義路 650 巷坑底 5 之 6 號（台 3 號省道 34 公里處 妙法寺對面斜坡道進入）電話 03-3886110 傳真 03-3881692 本堂供奉 克勤圓悟大師，專供會員每年四月、十月各二次精進禪三共修，兼作本會出家菩薩掛單常住之用。除禪三時間以外，每逢單月第一週之週日 9:00~17:00 開放會內、外人士參訪，當天並提供午齋結緣。教內共修團體或道場，得另申請其餘時間作團體參訪，務請事先與常住確定日期，以便安排常住菩薩接引導覽，亦免妨礙常住菩薩之日常作息及修行。

**桃園正覺講堂（第一、第二講堂）：**桃園市介壽路 286、288 號 10 樓（陽明運動公園對面）電話：03-3749363（請於共修時聯繫，或與台北聯繫）

**禪淨班：**週一晚上班、週三晚上班、週四晚上班、週五晚上班。

**進階班：**週六上午班。

**佛藏經詳解：**平實導師講解 每逢週二晚上，以台北正覺講堂所錄 DVD 放映；歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件。

**新竹正覺講堂** 新竹市東光路 55 號二樓之一 電話 03-5724297（晚上）

### 第一講堂：

禪淨班：週一晚上班、週三晚上班、週五晚上班、週六上午班。

進階班：週四晚上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

佛藏經詳解：平實導師講解，每週二晚上。以台北正覺講堂所錄 DVD 放映。歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件。

### 第二講堂：

禪淨班：週四晚上班。

佛藏經詳解：每週二晚上與第一講堂同時播放佛藏經詳解 DVD。

## 台中正覺講堂 04-23816090（晚上）

**第一講堂** 台中市南屯區五權西路二段 666 號 13 樓之四（國泰世華銀行樓上。鄰近縣市經第一高速公路前來者，由五權西路交流道可以快速到達，大樓旁有停車場，對面有素食館）。

禪淨班：週三晚上班、週四晚上班、週五晚上班、週六早上班。

進階班：週一晚上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

增上班：單週週末以台北增上班課程錄成 DVD 放映之，限已明心之會員參加。

佛藏經詳解：平實導師講解。以台北正覺講堂所錄 DVD 放映。每週二晚上放映，歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件。

**第二講堂** 台中市南屯區五權西路二段 666 號 4 樓

禪淨班：週一晚上班。

進階班：週五晚上班、週六早上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

佛藏經詳解：每週二晚上與第一講堂同時播放佛藏經詳解 DVD。

**第三講堂、第四講堂：**台中市南屯區五權西路二段 666 號 4 樓。

## 嘉義正覺講堂

**第一講堂** 嘉義市友愛路 288 號八樓之一（裝潢中，尚未開放）

**第二講堂** 嘉義市友愛路 288 號八樓之二（裝潢中，尚未開放）

## 台南正覺講堂

**第一講堂** 台南市西門路四段 15 號 4 樓。06-2820541（晚上）

佛藏經詳解：平實導師講解。以台北正覺講堂所錄 DVD 放映。每週二晚上放映，歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件。

禪淨班：週一晚上班、週三晚上班、週六下午班。

進階班：雙週週末下午班（由禪淨班結業後轉入共修）。

增上班：單週週末下午，以台北增上班課程錄成 DVD 放映之，限已明心之會員參加。

**第二講堂** 台南市西門路四段 15 號 3 樓。

佛藏經詳解：每週二晚上與第一講堂同時播放佛藏經詳解 DVD。

**第三講堂** 台南市西門路四段 15 號 3 樓。

佛藏經詳解：每週二晚上與第一講堂同時播放佛藏經詳解 DVD。

禪淨班：週四晚上班、週六晚上班。

進階班：週五晚上班、週六早上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

### 高雄正覺講堂 高雄市新興區中正三路 45 號五樓 07-2234248（晚上）

#### 第一講堂（五樓）：

佛藏經詳解：平實導師講解。以台北正覺講堂所錄 DVD 放映。每週二晚上放映，歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件

禪淨班：週三晚上班、週四晚上班、週末上午班。

進階班：週一晚上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

增上班：單週週末下午，以台北增上班課程錄成 DVD 放映之，限已明心之會員參加。

#### 第二講堂（四樓）：

佛藏經詳解：每週二晚上與第一講堂同時播放佛藏經詳解 DVD。

禪淨班：週三晚上班、週四晚上班。

進階班：週四晚上班（由禪淨班結業後轉入共修）。

#### 第三講堂（三樓）：（尚未開放使用）。

### 香港正覺講堂 香港新界葵涌大連排道 21-23 號，宏達工業中心 7 樓 10

室（葵興地鐵站 A 出口步行約 10 分鐘）。電話：(852)23262231。英文

地址：Unit 10, 7/F, Vanta Industrial Centre, No.21-23, Tai Lin Pai Road,

Kwai Chung, New Territories)

禪淨班：週六班 14:30-17:30，已經額滿。

週日班 14:40-17:40，已經額滿。

新班開始報名，5 月初開課。

妙法蓮華經詳解：平實導師講解 以台北正覺講堂所錄 DVD，每逢週六 18:40-20:40、週日 19:00-21:00 放映；歡迎會外學人共同聽講，不需出示身分證件。

### 美國洛杉磯正覺講堂 ☆已遷移新址☆

825 S. Lemon Ave Diamond Bar, CA 91798 U.S.A.

TEL. (626) 965-2200

Cell. (626) 454-0607

禪淨班：每逢週末 15：30~17：30 上課。

進階班：每逢週末上午 10：00 上課。

佛藏經詳解：平實導師講解 以台北正覺講堂所錄 DVD，每週六下午放映(13：00~15：00)，歡迎各界人士共享第一義諦無上法益，不需報名。

## 二、招生公告 本會台北講堂及全省各講堂，每逢四月、十月中旬開

新班，每週共修一次（每次二小時。開課日起三個月內仍可插班）；但美國洛杉磯共修處得隨時插班共修。各班共修期間皆為二年半，欲參加者請向本會函索報名表（各共修處皆於共修時間方有人執事，非共修時間請勿電詢或前來洽詢、請書），或直接從成佛之道網站下載報名

表。共修期滿時，若經報名禪三審核通過者，可參加四天三夜之禪三精進共修，有機會明心、取證如來藏，發起般若實相智慧，成爲實義菩薩，脫離凡夫菩薩位。

**三、新春禮佛祈福** 農曆年假期間停止共修：自農曆新年前七日起停止共修與弘法，正月 8 日起回復共修、弘法事務。新春期間正月初一～初七 9.00～17.00 開放台北講堂、大溪禪三道場（正覺祖師堂），方便會員供佛、祈福及會外人士請書。美國洛杉磯共修處之休假時間，請逕詢該共修處。

**密宗四大派修雙身法，是外道性力派的邪法；又以主滅的識陰作為常住法，是常見外道，是假的藏傳佛教。**

**西藏覺囊已以他空見弘揚第八識如來藏勝法，才是真藏傳佛教**



1、**禪淨班** 以無相念佛及拜佛方式修習動中定力，實證一心不亂功夫。傳授解脫道正理及第一義諦佛法，以及參禪知見。共修期間：二年六個月。每逢四月、十月開新班，詳見招生公告表。

2、**《佛藏經》詳解** 平實導師主講。已於 2013/12/17 開講，歡迎已發成佛大願的菩薩種性學人，攜眷共同參與此殊勝法會聽講。詳解釋迦世尊於《佛藏經》中所開示的真實義理，更為今時後世佛子四眾，闡述 佛陀演說此經的本懷。真實尋求佛菩提道的有緣佛子，親承聽聞如是勝妙開示，當能如實理解經中義理，亦能了知於大乘佛法中：如何是諸法實相？善知識、惡知識要如何簡擇？如何才是清淨持戒？如何才能清淨說法？於此末法之世，眾生五濁益重，不知佛、不解法、不識僧，唯見表相，不信真實，貪著五欲，諸方大師不淨說法，各各將導大量徒眾趣入三塗，如是師徒俱堪憐憫。是故，平實導師以大慈悲心，用淺白易懂之語句，佐以實例、譬喻而為演說，普令聞者易解佛意，皆得契入佛法正道，如實了知佛法大藏。每逢週二 18.50~20.50 開示，不限制聽講資格。會外人士需憑身分證件換證入內聽講（此是大樓管理處之安全規定，敬請見諒）。桃園、新竹、台中、台南、高雄等地講堂，亦於每週二晚上播放平實導師講經之 DVD，不必出示身分證件即可入內聽講，歡迎各地善信同霑法益。

有某道場專弘淨土法門數十年，於教導信徒研讀《佛藏經》時，往往告誡信徒曰：「後半部不許閱讀。」由此緣故坐令信徒失去提升念佛層次之機緣，師徒只能低品位往生淨土，令人深覺愚癡無智。由有多人建議故，平實導師開始宣講《佛藏經》，藉以轉易如是邪見，並提升念佛人之知見與往生品位。此經中，對於實相念佛多所著墨，亦指出念佛要點：以實相為依，念佛者應依止淨戒、依止清淨僧寶，捨離違犯重戒之師僧，應受學清淨之法，遠離邪見。本經是現代佛門大法師所厭惡之經典：一者由於大法師們已全都落入意識境界而無法親證實相，故於此經中所說實相全無所知，都不樂有人聞此經名，以免讀後提出問疑時無法回答；二者現代大乘佛法地區，已經普被藏密喇嘛教滲透，許多有名之大法師們大多已曾或繼續在修練雙身法，都已失去聲聞戒體及菩薩戒體，成為地獄種姓人，已非真正出家之人，本質上只是身著僧衣而住在寺院中的世俗人。這些人對於此經都是讀不懂的，也是極為厭惡的；他們尚不樂見此經之印行，何況流通與講解？今為救護廣大學佛人，兼欲護持佛教血脈永續常傳，特選此經宣講之，主講者平實導師。

3、**瑜伽師地論**詳解 詳解論中所言凡夫地至佛地等 17 師之修證境界與理論，從凡夫地、聲聞地……宣演到諸地所證一切種智之真實正理。由平實導師開講，每逢一、三、五週之週末晚上開示，僅限已明心之會員參加。

4、**精進禪三** 主三和尚：平實導師。於四天三夜中，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。每年四月、十月各舉辦二個梯次；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。並選擇會中定力、慧力、福德三條件皆已具足之已明心會員，給以指引，令得眼見自己無形無相之佛性遍佈山河大地，真實而無障礙，得以肉眼現觀世界身心悉皆如幻，具足成就如幻觀，圓滿十住菩薩之證境。

5、**阿含經**詳解 選擇重要之阿含部經典，依無餘涅槃之實際而加以詳解，令大眾得以現觀諸法緣起性空，亦復不墮斷滅見中，顯示經中所隱說之涅槃實際一如來藏——確實已於四阿含中隱說；令大眾得以聞後觀行，確實斷除我見乃至我執，證得見到真現觀，乃至身證……等真現觀；已得大乘或二乘見道者，亦可由此聞熏及聞後之觀行，除斷我所之貪著，成就慧解脫果。由平實導師詳解。不限制聽講資格。

6、**大法鼓經**詳解 詳解末法時代大乘佛法修行之道。佛教正法消毒妙藥塗於大鼓而以擊之，凡有眾生聞之者，一切邪見鉅毒悉皆消殞；此經即是大法鼓之正義，凡聞之者，所有邪見之毒悉皆滅除，見道不難；亦能發起菩薩無量功德，是故諸大菩薩遠從諸方佛土來此娑婆聞修此經。由平實導師詳解。不限制聽講資格。

7、**解深密經**詳解 重講本經之目的，在於令諸已悟之人明解大乘法道之成佛次第，以及悟後進修一切種智之內涵，確實證知三種自性性，並得據此證解七真如、十真如等正理。每逢週二 18.50~20.50 開示，由平實導師詳解。將於《大法鼓經》講畢後開講。不限制聽講資格。

8、**成唯識論**詳解 詳解一切種智真實正理，詳細剖析一切種智之微細深妙廣大正理；並加以舉例說明，使已悟之會員深入體驗所證如來藏之微密行相；及證驗見分相分與所生一切法，皆由如來藏——阿賴耶識——直接或展轉而生，因此證知一切法無我，證知無餘涅槃之本際。將於增上班《瑜伽師地論》講畢後，由平實導師重講。僅限已明心之會員參加。

9、**精選如來藏系經典**詳解 精選如來藏系經典一部，詳細解說，以此完全印證會員所悟如來藏之真實，得入不退轉住。另行擇期詳細解說之，由平實導師講解。僅限已明心之會員參加。

10、**禪門差別智** 藉禪宗公案之微細淆訛難知難解之處，加以宣說及剖析，以增進明心、見性之功德，啟發差別智，建立擇法眼。每月第一週日全天，由平實導師開示，僅限破參明心後，復又眼見佛性者參加（事冗暫停）。

11、**枯木禪** 先講智者大師的《小止觀》，後說《釋禪波羅蜜》，詳解四禪八定之修證理論與實修方法，細述一般學人修定之邪見與岔路，及對禪定證境之誤會，消除枉用功夫、浪費生命之現象。已悟般若者，可以藉此而實修初禪，進入大乘通教及聲聞教的三果心解脫境界，配合應有的大福德及後得無分別智、十無盡願，即可進入初地心中。親教師：平實導師。未來緣熟時將於大溪正覺寺開講。不限制聽講資格。

**註：**本會例行年假，自 2004 年起，改為每年農曆新年前七天開始停息弘法事務及共修課程，農曆正月 8 日回復所有共修及弘法事務。新春期間（每日 9.00~17.00）開放台北講堂，方便會員禮佛祈福及會外人士請書。大溪鎮的正覺祖師堂，開放參訪時間，詳見〈正覺電子報〉或成佛之道網站。本表得因時節因緣需要而隨時修改之，不另作通知。

# 佛教正覺同修會 贈閱書籍 目錄

2013/12/20

- 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27 cm 寬21 cm 高7.5 cm 重2.8 公斤)
- 9.三時繫念全集—修正本 回郵掛號 40 元(長26.5 cm×寬19 cm)
- 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 孫正德老師著 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  
張正圓老師著 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  
釋正安法師著 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 孫正德老師著 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  
游正光老師著 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 恒毓博士著 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，略顯安慧《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** 蔡正禮老師 著 回郵 3.5 元
33. **遠惑趣道**—正覺電子報般若信箱問答錄 第一輯 回郵 20 元
34. **遠惑趣道**—正覺電子報般若信箱問答錄 第二輯 回郵 20 元
35. **確保您的權益**—器官捐贈應注意自我保護 游正光老師 著 回郵 10 元
36. **正覺教團電視弘法三乘菩提 DVD 光碟（一）**  
由正覺教團多位親教師共同講述錄製 DVD 8 片，MP3 一片，共 9 片。有兩大講題：一為「三乘菩提之意涵」，二為「學佛的正知見」。內容精闢，深入淺出，精彩絕倫，幫助大眾快速建立三乘法道的正知見，免被外道邪見所誤導。有志修學三乘佛法之學人不可不看。  
（製作工本費 100 元，回郵 25 元）
37. **正覺教團電視弘法 DVD 專輯（二）**  
總有兩大講題：一為「三乘菩提之念佛法門」，一為「學佛正知見（第二篇）」，由正覺教團多位親教師輪番講述，內容詳細闡述如何修學念佛法門、實證念佛三昧，以及學佛應具有的正確知見，可以幫助發願往生西方極樂淨土之學人，得以把握往生，更可令學人快速建立三乘法道的正知見，免於被外道邪見所誤導。有志修學三乘佛法之學人不可不看。（一套 17 片，工本費 160 元。回郵 35 元）
38. **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，請正式發函並蓋用大印寄來索取（2008.04.30 起開始敬贈）
39. **喇嘛性世界**—揭開藏傳佛教譚崔瑜伽的面紗 張善思 等人著  
由正覺同修會購贈 回郵 20 元
40. **藏傳佛教的神話**—性、謊言、喇嘛教 正玄教授編著 回郵 20 元  
由正覺同修會購贈 回郵 20 元
41. **隨緣**—理隨緣與事隨緣 平實導師述 回郵 20 元。
42. **學佛的覺醒** 正枝居士 著 回郵 25 元
43. **導師之真實義** 蔡正禮老師 著 回郵 10 元
44. **淺談達賴喇嘛之雙身法**—兼論解讀「密續」之達文西密碼  
吳明芷居士 著 回郵 10 元
45. **魔界轉世** 張正玄居士 著 回郵 10 元
46. **一貫道與開悟** 蔡正禮老師 著 回郵 10 元

47. **博愛—愛盡天下女人** 正覺教育基金會 編印 回郵 10 元
48. **意識虛妄經教彙編—實證解脫道的關鍵經文** 正覺同修會編印 回郵 25 元
49. **繫念思惟念佛法門** 蔡正元老師著 回郵 10 元
50. **廣論三部曲** 郭正益老師著 回郵 20 元
51. **邪箭噬語—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**  
陸正元老師著 即將出版。
52. **真假沙門—依 佛聖教闡釋佛教僧寶之定義**  
蔡正禮老師著 俟正覺電子報連載後結集出版
53. **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  
余正偉老師著 俟正覺電子報連載後結集出版 回郵未定
54. **假鋒虛焰金剛乘—揭示顯密正理，兼破索達吉師徒《般若鋒兮金剛焰》。**  
釋正安 法師著 俟正覺電子報連載後結集出版

★ 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）。

**\*\*藏傳佛教修雙身法，非佛教\*\***

1. **宗門正眼—公案拈提 第一輯 重拈** 平實導師著 500 元  
因重寫內容大幅度增加故，字體必須改小，並增為 576 頁 主文 546 頁。  
比初版更精彩、更有內容。初版《禪門摩尼寶聚》之讀者，可寄回本公司  
免費調換新版書。免附回郵，亦無截止期限。(2007 年起，每冊附贈本公司  
精製公案拈提〈超意境〉CD 一片。市售價格 280 元，多購多贈。)
2. **禪淨圓融** 平實導師著 200 元 (第一版舊書可換新版書。)
3. **真實如來藏** 平實導師著 400 元
4. **禪—悟前與悟後** 平實導師著 上、下冊，每冊 250 元
5. **宗門法眼—公案拈提 第二輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
6. **楞伽經詳解** 平實導師著 全套共 10 輯 每輯 250 元
7. **宗門道眼—公案拈提 第三輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
8. **宗門血脈—公案拈提 第四輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
9. **宗通與說通—成佛之道** 平實導師著 主文 381 頁 全書 400 頁 成本價 200 元
10. **宗門正道—公案拈提 第五輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
11. **狂密與真密 一~四輯** 平實導師著 西藏密宗是人間最邪淫的宗教，本質  
不是佛教，只是披著佛教外衣的印度教性力派流毒的喇嘛教。此書中將  
西藏密宗密傳之男女雙身合修樂空雙運所有祕密與修法，毫無保留完全  
公開，並將全部喇嘛們所不知道的部分也一併公開。內容比大辣出版社  
喧騰一時的《西藏慾經》更詳細。並且函蓋藏密的所有祕密及其錯誤的  
中觀見、如來藏見……等，藏密的所有法義都在書中詳述、分析、辨正。  
每輯主文三百餘頁 每輯全書約 400 頁 售價每輯 140 元
12. **宗門正義—公案拈提 第六輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
13. **心經密意—心經與解脫道、佛菩提道、祖師公案之關係與密意** 平實導師述 300 元
14. **宗門密意—公案拈提 第七輯** 平實導師著 500 元  
(2007 年起，每冊附贈本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片)
15. **淨土聖道—兼評「選擇本願念佛」** 正德老師著 200 元
16. **起信論講記** 平實導師述著 共六輯 每輯三百餘頁 成本價各 200 元
17. **優婆塞戒經講記** 平實導師述著 共八輯 每輯三百餘頁 成本價各 200 元
18. **真假活佛—略論附佛外道盧勝彥之邪說** (對前岳靈犀網站主張「盧勝彥是  
證悟者」之修正) 正犀居士(岳靈犀)著 流通價 140 元



19. **阿含正義**—唯識學探源 平實導師著 共七輯 每輯 250 元

20. **超意境** CD 以平實導師公案拈提書中超越意境之頌詞，加上曲風優美的旋律，錄成令人嚮往的超意境歌曲，其中包括正覺發願文及平實導師親自譜成的黃梅調歌曲一首。詞曲雋永，殊堪翫味，可供學禪者吟詠，有助於見道。內附設計精美的彩色小冊，解說每一首詞的背景本事。每片 280 元。【每購買公案拈提書籍一冊，即贈送一片。】

21. **菩薩底憂鬱** CD 將菩薩情懷及禪宗公案寫成新詞，並製作成超越意境的優美歌曲。1. 主題曲〈菩薩底憂鬱〉，描述地後菩薩能離三界生死而迴向繼續生在人間，但因尚未斷盡習氣種子而有極深沈之憂鬱，非三賢位菩薩及二乘聖者所知，此憂鬱在七地滿心位方才斷盡；本曲之詞中所說義理極深，昔來所未曾見；此曲係以優美的情歌風格寫詞及作曲，聞者得以激發嚮往諸地菩薩境界之大心，詞、曲都非常優美，難得一見；其中勝妙義理之解說，已印在附贈之彩色小冊中。2. 以各輯公案拈提中直示禪門入處之頌文，作成各種不同曲風之超意境歌曲，值得玩味、參究；聆聽公案拈提之優美歌曲時，請同時閱讀內附之印刷精美說明小冊，可以領會超越三界的證悟境界；未悟者可以因此引發求悟之意向及疑情，真發菩提心而邁向求悟之途，乃至因此真實悟入般若，成真菩薩。3. 正覺總持咒新曲，總持佛法大意；總持咒之義理，已加以解說並印在隨附之小冊中。本 CD 共有十首歌曲，長達 63 分鐘，請直接向各市縣鄉鎮之 CD 販售店購買，本公司及各講堂都不販售。每盒各附贈二張購書優惠券。

22. **禪意無限** CD 平實導師以公案拈提書中偈頌寫成不同風格曲子，與他人所寫不同風格曲子共同錄製出版，幫助參禪人進入禪門超越意識之境界。盒中附贈彩色印製的精美解說小冊，以供聆聽時閱讀，令參禪人得以發起參禪之疑情，即有機會證悟本來面目而發起實相智慧，實證大乘菩提般若，能如實證知般若經中的真實意。本 CD 共有十首歌曲，長達 69 分鐘，於 2012 年五月下旬公開發行，請直接向各市縣鄉鎮之 CD 販售店購買，本公司及各講堂都不販售。每盒各附贈二張購書優惠券。〈禪意無限〉出版後將不再錄製 CD，特此公告。

23. **我的菩提路** 第一輯 釋悟圓、釋善藏等人合著 售價 200 元

24. **我的菩提路** 第二輯 郭正益、張志成等人合著 售價 250 元

25. **鈍鳥與靈龜**—考證後代凡夫對大慧宗杲禪師的無根誹謗。

平實導師著 共 458 頁 售價 250 元

26. **維摩詰經講記** 平實導師述 共六輯 每輯三百餘頁 優惠價各 200 元

27. **真假外道**—破劉東亮、杜大威、釋證嚴常見外道見 正光老師著 200 元

28. **勝鬘經講記**—兼論印順《勝鬘經講記》對於《勝鬘經》之誤解。

平實導師述 共六輯 每輯三百餘頁 優惠價 200 元

29. **楞嚴經講記** 平實導師述 共 15 輯，每輯三百餘頁 優惠價 200 元

30. **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  
正光老師著 共448頁 成本價250元
31. **見性與看話頭** 黃正偉老師 著，本書是禪宗參禪的方法論。  
內文375頁，全書416頁，定價300元。
32. **達賴真面目**—玩盡天下女人 白正偉老師 等著 中英對照彩色精裝大本 800元
33. **喇嘛性世界**—揭開藏傳佛教譚崔瑜伽的面紗 張善思 等人著 200元
34. **藏傳佛教的神話**—性、謊言、喇嘛教 正玄教授編著 200元
35. **金剛經宗通** 平實導師述 共9輯 每輯三百餘頁 售價200元
36. **空行母**—性別、身分定位，以及藏傳佛教。  
珍妮·坎貝爾著 呂艾倫 中譯 售價250元
37. **末代達賴**—性交教主的悲歌 張善思、呂艾倫、辛燕編著 售價250元
38. **霧峰無霧—給哥哥的信** 辨正釋印順對佛法的無量誤解  
游宗明 老師著 成本價200元
39. **第七意識與第八意識？** 平實導師述 每冊250元
40. **黯淡的達賴**—失去光彩的諾貝爾和平獎  
正覺教育基金會編著 每冊250元
41. **童女迦葉考**—論呂凱文〈佛教輪迴思想的論述分析〉之謬。  
平實導師 著 定價180元
42. **人間佛教**—實證者必定不悖三乘菩提  
平實導師 述，定價300元
43. **實相經宗通** 平實導師述 共八輯 每輯250元  
2014年1月31日出版第一輯，每二個月出版一輯
44. **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。售價250元
45. **藏傳佛教要義**—《狂密與真密》之簡體字版 平實導師 著 上、下冊  
僅在大陸流通 每冊300元
46. **中觀金鑑**—詳述應成派中觀的起源與其破法、凡夫見本質  
孫正德老師著，即將出版，出版日期、書價未定。
47. **法華經講義** 平實導師述 每輯250元  
俟《實相經宗通》出版完畢後開始逐輯出版，大約25輯。
48. **廣論之平議**—宗喀巴《菩提道次第廣論》之平議 正雄居士著  
約二或三輯 俟正覺電子報連載後結集出版 書價未定
49. **末法導護**—對印順法師中心思想之綜合判攝 正慶老師著 書價未定
50. **菩薩學處**—菩薩四攝六度之要義 陸正元老師著 出版日期未定。
51. **八識規矩頌詳解** ○○居士 註解 出版日期另訂 書價未定。
52. **印度佛教史**—法義與考證。依法義史實評論印順《印度佛教思想史、佛教史地考論》之謬說 正偉老師著 出版日期未定 書價未定
53. **中國佛教史**—依中國佛教正法史實而論。○○老師 著 書價未定。
54. **中論正義**—釋龍樹菩薩《中論》頌正理。

孫正德老師著 出版日期未定 書價未定

55. **中觀正義**—註解平實導師《中論正義頌》。  
○○法師（居士）著 出版日期未定 書價未定
56. **佛藏經講記** 平實導師述 出版日期未定 書價未定
57. **阿含經講記**—將選錄四阿含中數部重要經典全經講解之，講後整理出版。  
平實導師述 約二輯 每輯250元 出版日期未定
58. **寶積經講記** 平實導師述 每輯三百餘頁 優惠價250元 出版日期未定
59. **解深密經講記** 平實導師述 約四輯 將於重講後整理出版
60. **成唯識論略解** 平實導師著 五~六輯 每輯250元 出版日期未定
61. **修習止觀坐禪法要講記** 平實導師述 每輯三百餘頁 出版日期未定  
將於正覺寺建成後重講、以講記逐輯出版 日期未定
62. **無門關**—《無門關》公案拈提 平實導師著 出版日期未定
63. **中觀再論**—兼述印順《中觀今論》謬誤之平議。正光老師著 出版日期未定
64. **輪迴與超度**—佛教超度法會之真義。  
○○法師（居士）著 出版日期未定 書價未定
65. **《釋摩訶衍論》平議**—對偽稱龍樹所造《釋摩訶衍論》之平議  
○○法師（居士）著 出版日期未定 書價未定
66. **正覺發願文**註解—以真實大願為因 得證菩提  
正德老師著 出版日期未定 書價未定
67. **正覺總持咒**—佛法之總持 正圓老師著 出版日期未定 書價未定
68. **涅槃**—論四種涅槃 平實導師著 出版日期未定 書價未定
69. **三自性**—依四食、五蘊、十二因緣、十八界法，說三性三無性。  
作者未定 出版日期未定
70. **道品**—從三自性說大小乘三十七道品 作者未定 出版日期未定
71. **大乘緣起觀**—依四聖諦七真如現觀十二緣起 作者未定 出版日期未定
72. **三德**—論解脫德、法身德、般若德。 作者未定 出版日期未定
73. **真假如來藏**—對印順《如來藏之研究》謬說之平議 作者未定 出版日期未定
74. **大乘道次第** 作者未定 出版日期未定 書價未定
75. **四緣**—依如來藏故有四緣。 作者未定 出版日期未定
76. **空之探究**—印順《空之探究》謬誤之平議 作者未定 出版日期未定
77. **十法義**—論阿含經中十法之正義 作者未定 出版日期未定
78. **外道見**—論述外道六十二見 作者未定 出版日期未定

# 正智出版社有限公司書籍介紹

(書籍所登載售價為紙本價格)



## 禪淨圓融 平實導師著

言淨土諸祖所未曾言，示諸宗祖師所未曾示；禪淨圓融，另闢成佛捷徑，兼顧自力他力，闡釋淨土門之速行易行道，亦同時揭糞聖教門之速行易行道；令廣大淨土行者得免緩行難證之苦，亦令聖道門行者得以藉著淨土速行道而加快成佛之時劫。乃前無古人之超勝見地，非一般弘揚禪淨法門典籍也，先讀為快。

售價：新臺幣 200 元



## 宗門正眼—公案拈提第一輯 平實導師著

繼承克勤圓悟大師碧巖錄宗旨之禪門鉅作。先則舉示當代大法師之邪說，消弭當代禪門大師鄉愿之心態，摧破當今禪門「世俗禪」之妄談；次則旁通教法，表顯宗門正理；繼以道之次第，消弭古今狂禪；後藉言語及文字機鋒，直示宗門入處。悲智雙運，禪味十足，數百年來難得一睹之禪門鉅著也。(原初版書《禪門摩尼寶聚》，改版後補充為五百餘頁新書，總計多達二十四萬字，內容更精彩，並改名為《宗門正眼》，讀者原購初版《禪門摩尼寶聚》皆可寄回本公司免費換新，免附回郵，亦無截止日期)(2007

年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈)。

售價：新臺幣 500 元



## 禪—悟前與悟後 平實導師著

本書能建立學人悟道之信心與正確知見，圓滿具足而有次第地詳述禪悟之功夫與禪悟之內容，指陳參禪中細微淆訛之處，能使學人明自真心、見自本性。若未能悟入，亦能以正確知見辨別古今中外一切大師究係真悟？或屬錯悟？便有能力揀擇，捨名師而選明師，後時必有悟道之緣。一旦悟道，遲者七次人天往返，便出三界，速者一生取辦。學人欲求開悟者，不可不讀。

上、下兩冊售價：新臺幣 500 元；

單冊售價：新臺幣 250 元。



## 真實如來藏 平實導師著

如來藏真實存在，乃宇宙萬有之本體，並非印順法師、達賴喇嘛等人所說之「唯有名相、無此心體」。如來藏是涅槃之本際，是一切有智之人竭盡心智、不斷探索而不能得之生命實相；是古今中外許多大師自以為悟而當面錯過之生命實相。如來藏即是阿賴耶識，乃是一切有情本自具足、不生不滅之真實心。當代中外大師於此書出版之前所未能言者，作者於本書中盡情流露、詳細闡釋。真悟者讀之，必能增益心境、智慧增上；錯悟者讀之，必能檢討自己之錯誤，免犯大妄語業；未悟者讀之，能知參禪之理路，亦能以之檢查一切名師是否真悟。此書是一切哲學家、宗教家、學佛者及欲昇華心智之人必讀之鉅著。

售價：新臺幣 400 元



## 宗門法眼—公案拈提第二輯 平實導師著

列舉實例，闡釋土城廣欽老和尚之悟處；並直示這位不識字的老和尚妙智橫生之根由，繼而剖析禪宗歷代大德之開悟公案，解析當代密宗高僧卡盧仁波切之錯悟證據，並例舉當代顯宗高僧、大居士之錯悟證據（凡健在者，為免影響其名聞利養，皆隱其名）。藉辨正當代名師之邪見，向廣大佛子指陳禪悟之正道，彰顯宗門法眼。悲勇兼出，強捋虎鬚；慈智雙運，巧探驪龍；摩尼寶珠在手，直示宗門入處，禪味十足；若非大悟徹底，不能為之。禪門精奇人物，允宜人手一冊，供作參究及悟後印證之圭臬。本書於 2008 年 4 月改版，增寫為大約 500 頁篇幅，以利學人研讀參究時更易悟入宗門正法，以前所購初版首刷及初版二刷舊書，皆可免費換取新書。（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 起信論講記 平實導師演述

詳解大乘起信論心生滅門與心真如門之真實意旨，消除以往大師與學人對起信論所說心生滅門之誤解，由是而得了知真心如來藏之非常非斷中道正理；亦因此一講解，令此論以往隱晦而被誤解之真實義，得以如實顯示，令大乘佛菩提道之正理得以顯揚光大；初機學者亦可藉此正論所顯示之法義，對大乘法理生起正信，從此得以真發菩提心，真入大乘法中修學，世世常修菩薩正行。共六輯，都已出版，每輯三百餘頁。

售價：新臺幣 200 元



## 楞伽經詳解 平實導師著

本經是禪宗見道者印證所悟真偽之根本經典，亦是禪宗見道者悟後起修之依據經典；故達摩祖師於印證二祖慧可大師之後，將此經典連同佛鉢祖衣一併交付二祖，令其依此經典佛示金言、進入修道位，修學一切種智。由此可知此經對於真悟之人修學佛道，是非常重要的之一部經典。此經能破外道邪說，亦破佛門中錯悟名師之謬說，亦破禪宗部分祖師之狂禪：不讀經典、一向主張「一悟即成究竟佛」之謬執。並開示愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪等差別，令行者對於三乘禪法差異有所分辨；亦糾正禪宗祖師古來對於如來禪之誤解，嗣後可免以訛傳訛之弊。此經亦是法相唯識宗之根本經典，禪者悟後欲修一切種智而入初地者，必須詳讀。全套共十輯，已全部出版完畢，每輯主文約 320 頁，每冊約 352 頁。

售價：新臺幣 250 元



## 宗門道眼—公案拈提第三輯 平實導師著

繼宗門法眼之後，再以金剛之作略、慈悲之胸懷、犀利之筆觸，舉示寒山、拾得、布袋三大士之悟處，消弭當代錯悟者對於寒山大士……等之誤會及誹謗。亦舉出民初以來與虛雲和尚齊名之蜀郡鹽亭袁煥仙夫子——南懷瑾老師之師，其「悟處」何在？並蒐羅許多真悟祖師之證悟公案，顯示禪宗歷代祖師之睿智，指陳部分祖師、奧修及當代顯密大師之謬悟，作為殷鑑，幫助禪子建立及修正參禪之方向及知見。假使讀者閱此書已，一時尚未能悟，亦可一面加功用行，一面以此宗門道眼辨別真假善知識，避開錯誤之印證及歧路，可免大妄語業之長劫慘痛果報。欲修禪宗之禪者，務請細讀。（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 淨土聖道—兼評日本本願念佛 正德老師著

佛法甚深極廣，般若玄微，非諸二乘聖僧所能知之，一切凡夫更無論矣！所謂一切證量皆歸淨土是也！是故大乘法中「聖道之淨土、淨土之聖道」，其義甚深，難可了知；乃至真悟之人，初心亦難知也。今有正德老師真實證悟後，復能深探淨土與聖道之緊密關係，憐憫眾生之誤會淨土實義，亦欲利益廣大淨土行人同入聖道，同獲淨土中之聖道門要義，乃振奮心神、書以成文，今得刊行天下。主文 279 頁，連同序文等共 301 頁，總有十一萬六千餘字。

售價：新臺幣 200 元



## 宗通與說通 平實導師著

古今中外，錯誤之人如麻似粟，每以常見外道所說之靈知心，認作真心；或妄想虛空之勝性能量為真如，或錯認物質四大元素藉冥性（靈知心本體）能成就吾人色身及知覺，或認初禪至四禪中之了知心為不生不滅之涅槃心。此等皆非通宗者之見地。復有錯悟之人一向主張「宗門與教門不相干」，此即尚未通達宗門之人也。其實宗門與教門互通不二，宗門所證者乃是真如與佛性，教門所說者乃說宗門證悟之真如佛性，故教門與宗門不二。本書作者以宗教二門互通之見地，細說「宗通與說通」，從初見道至悟後起修之道、細說分明；並將諸宗諸派在整體佛教中之地位與次第，加以明確之教判，學人讀之即可了知佛法之梗概也。欲擇明主文共 381 頁，全書 392 頁。

師學法之前，允宜先讀。  
售價：新臺幣 200 元



## 宗門血脈—公案拈提第四輯

平實導師著

末法怪象—許多修行人自以為悟，每將無念靈知認作真實；崇尚二乘法諸師及其徒眾，則將外於如來藏之緣起性空—無因論之無常空、斷滅空、一切法空—錯認為佛所說之般若空性。這兩種現象已於當今海峽兩岸及美加地區顯密大師之中普遍存在；人人自以為悟，心高氣壯，便敢寫書解釋祖師證悟之公案，大多出於意識思维所得，言不及義，錯誤百出，因此誤導廣大佛子同陷大妄語之地獄業中而不能自知。彼等書中所說之悟處，其實處處違背第一義經典之聖言量。彼等諸人不論是否身披袈裟，都非佛法宗門血脈，或雖有禪宗法脈之傳承，亦只徒具形式；猶如螟蛉，非真血脈，未悟得根本真實故。禪子欲知佛、祖之真血脈者，請讀此書，便知分曉。平實導師著，主文 452 頁，全書 464 頁（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 真假活佛—略論附佛外道盧勝彥之邪說

正孺居士著

人人身中都有真活佛，永生不滅而有大神用，但眾生都不了知，所以常被身外的西藏密宗假活佛籠罩欺瞞。本來就真實存在的真活佛，才是真正的密宗無上密！諾那活佛因此而說禪宗是大密宗，但藏密的所有活佛都不知道、也不會實證自身中的真活佛。本書詳實宣示真活佛的道理，舉證盧勝彥的「佛法」不是真佛法，也顯示盧勝彥是假活佛，直接的闡釋第一義佛法見道的真實正理。真佛宗的所有上師與學人們，都應該詳細閱讀，包括盧勝彥個人在內。

售價：新臺幣 140 元





## 宗門正道—公案拈提第五輯 平實導師著

修學大乘佛法有二果須證—解脫果及大菩提果。二乘人不證大菩提果，唯證解脫果；此果之智慧，名為聲聞菩提、緣覺菩提。大乘佛子所證二果之菩提果為佛菩提，故名大菩提果，其慧名為一切種智—一函蓋二乘解脫果。然此大乘二果修證，須經由禪宗之宗門證悟方能相應。而宗門證悟極難，自古已然；其所以難者，咎在古今佛教界普遍存在三種邪見：1. 以修定認作佛法， 2. 以無因論之緣起性空—否定涅槃本際如來藏以後之一切法空作為佛法， 3. 以常見外道邪見（離語言妄念之靈知性）作為佛法。如是邪見，或因自身正見未立所致，或因邪師之邪教導所致，或因無始劫來虛妄熏習所致。若不破除此三種邪見，永劫不悟宗門真義、不入大乘正道，唯能外門廣修菩薩行。平實導師於此書中，有極為詳細之說明，有志佛子欲摧邪見、入於內門修菩薩行者，當閱此書。主文共 496 頁，全書 512 頁。（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 優婆塞戒經講記 平實導師講述

本經詳述在家菩薩修學大乘佛法，應如何受持菩薩戒？對人間善行應如何看待？對三寶應如何護持？應如何正確地修集此世後世證法之福德？應如何修集後世「行菩薩道之資糧」？並詳述第一義諦之正義：五蘊非我非異我、自作自受、異作異受、不作不受……等深妙法義，乃是修學大乘佛法、行菩薩行之在家菩薩所應當了知者。出家菩薩今世或未來世登地已，捨報之後多數將如華嚴經中諸大菩薩，以在家菩薩身而修行菩薩行，故亦應以此經所述正理而修之，配合《楞伽經、解深密經、楞嚴經、華嚴經》等道次第正理，方得漸次成就佛道；故此經是一切大乘行者皆應證知之正法。每輯三百餘頁；共八輯，已全部出版。

售價：新臺幣 200 元



## 真假外道 游正光老師著

本書具體證佛門中的常見外道知見實例，並加以教證及理證上的辨正，幫助讀者輕鬆而快速的了知常見外道的錯誤知見，進而遠離佛門內外的常見外道知見，因此即能改正修學方向而快速實證佛法。

售價：新臺幣 200 元。





## 狂密與真密 平實導師著

密教之修學，皆由有相之觀行法門而入，其最終目標仍不離顯教經典所說第一義諦之修證；若離顯教第一義經典、或違背顯教第一義經典，即非佛教。西藏密教之觀行法，如灌頂、觀想、遷識法、寶瓶氣、大聖歡喜雙身修法、喜金剛、無上瑜伽、大樂光明、樂空雙運等，皆是印度教兩性生生不息思想之轉化，自始至終皆以如何能運用交合淫樂之法達到全身受樂為其中心思想，純屬欲界五欲的貪愛，不能令人超出欲界輪迴，更不能令人斷除我見；何況大乘之明心與見性，更無論矣！故密宗之法絕非佛法也。而其明光大手印、大圓滿法教，又皆同以常見外道所說離語言妄念之無念靈知心錯認為佛地之真

如，不能直指不生不滅之真如。西藏密宗所有法王與徒眾，都尚未開頂門眼，不能辨別真偽，以依人不依法、依密續不依經典故，不肯將其上師喇嘛所說對照第一義經典，純依密續之藏密祖師所說為準，因此而誇大其證德與證量，動輒謂彼祖師上師為究竟佛、為地上菩薩；如今台海兩岸亦有自謂其師證量高於釋迦文佛者，然觀其師所述，猶未見道，仍在觀行即佛階段，尚未到禪宗相似即佛、分證即佛階位，竟敢標榜為究竟佛及地上法王，誑惑初機學人。凡此怪象皆是狂密，不同於真密之修行者。近年狂密盛行，密宗行者被誤導者極眾，動輒自謂已證佛地真如，自視為究竟佛，陷於大妄語業中而不知自省，反謗顯宗真修實證者之證量粗淺；或如義雲高與釋性圓……等人，於報紙上公然誹謗真修實證者為「騙子、無道人、人妖、癩蛤蟆……」等，造下誹謗大乘勝義僧之大惡業；或以外道法中有為有作之甘露、魔術……等法，誑騙初機學人，狂言彼外道法為真佛法。如是怪象，在西藏密宗及附藏密之外道中，不一而足，舉之不盡，學人宜應慎思明辨，以免上當後又犯毀破菩薩戒之重罪。密宗學人若欲遠離邪知邪見者，請閱此書，即能了知密宗之邪謬，從此遠離邪見與邪修，轉入真正之佛道。共四輯 每輯約 400 頁（主文約 340 頁）。

賠本流通價每輯售價：新臺幣 140 元



## 宗門正義—公案拈提第六輯 平實導師著

佛教有六大危機，乃是藏密化、世俗化、膚淺化、學術化、宗門密意失傳、悟後進修諸地之次第混淆；其中尤以宗門密意之失傳，為當代佛教最大之危機。由宗門密意失傳故，易令世尊本懷普被錯解，易令世尊正法被轉易為外道法，以及加以淺化、世俗化，是故宗門密意之廣泛弘傳與具緣佛弟子，極為重要。然而欲令宗門密意之廣泛弘傳予具緣之佛弟子者，必須同時配合錯誤知見之解析、普令佛弟子知之，然後輔以公案解析之直示入處，方能令具緣之佛弟子悟入。而此二者，皆須以公案拈提之方式為之，方易成其功、竟其業，是故平實導師續作宗門正義一書，以利學人。全書 500 餘頁（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 心經密意—心經與解脫道、佛菩提道、祖師公案之關係與密意 平實導師著

二乘菩提所證之解脫道，實依第八識心之斷除煩惱障現行而立解脫之名；大乘菩提所證之佛菩提道，實依親證第八識如來藏之涅槃性、清淨自性、及其中道性而立般若之名；禪宗祖師公案所證之真心，即是此第八識如來藏；是故三乘佛法所修所證之三乘菩提，皆依此如來藏心而立名也。此第八識心，即是《心經》所說之心也。證得此如來藏已，即能漸入大乘佛菩提道，亦可因證知此心而了知二乘無學所不能知之無餘涅槃本際，是故《心經》之密意，與三乘佛菩提之關係極為密切、不可分割，三乘佛法皆依此心而立名故。今者平實導師以其所證解脫道之無生智及佛菩提之般若種智，將《心經》與解脫道、佛菩提道、祖師公案之關係與密意，以演講之方式，用淺顯之語句和盤托出，發前人所未言，呈三乘菩提之真義，令人藉此《心經密意》一舉而窺三乘菩提之堂奧，迥異諸方言不及義之說；欲求真實佛智者、不可不讀！主文 317 頁，連同跋文及序文……等共 384 頁。

售價：新臺幣 300 元



## 宗門密意—公案拈提第七輯 平實導師著

佛教之世俗化，將導致學人以信仰作為學佛，則將以感應及世間法之庇祐，作為學佛之主要目標，不能了知學佛之主要目標為親證三乘菩提。大乘菩提則以般若實相智慧為主要修習目標，以二乘菩提解脫道為附帶修習之標的；是故學習大乘佛法者，應以禪宗之證悟為要務，能親入大乘菩提之實相般若智慧中故，般若實相智慧非二乘聖人所能知故。此書則以台灣世俗化佛教之三大法師，說法似是而非之實例，配合真悟祖師之公案解析，提示證悟般若之關節，令學人易得悟入。全書五百餘頁（2007 年起，凡購買公案拈提第一輯至第七輯，每購一輯皆贈送本公司精製公案拈提〈超意境〉CD 一片，市售價格 280 元，多購多贈）。

售價：新臺幣 500 元



## 我的菩提路第一輯 釋悟圓、釋善藏法師等著

凡夫及二乘聖人不能實證的佛菩提證悟，末法時代的今天仍然有人能得實證，由正覺同修會釋悟圓、釋善藏法師等二十餘位實證如來藏者所寫的見道報告，已為當代學人見證宗門正法之絲縷不絕，證明大乘義學的法脈仍然存在，為末法時代求悟般若之學人照耀出光明的坦途。由二十餘位大乘見道者所繕，敘述各種不同的學法、見道因緣與過程，參禪求悟者必讀。全書三百餘頁。

售價：新臺幣 200 元



## 阿含正義—唯識學探源 平實導師著

廣說四大部《阿含經》諸經中隱說之真正義理，一一舉示佛陀本懷，令阿含時期初轉法輪根本經典之真義，如實顯現於佛子眼前。並提示末法大師對於阿含真義誤解之實例，一一比對之，證實唯識增上慧學確於原始佛法之阿含諸經中已隱覆密意而略說之，證實 世尊確於原始佛法中已曾密意而說第八識如來藏之總相；亦證實 世尊在四阿含中已說此藏識是名色十八界之因、之本—證明如來藏是能生萬法之根本心。佛子可據此修正以往受諸大師（譬如西藏密宗應成派中觀師：印順、昭慧、性廣、大願、達賴、宗喀巴、寂天、月稱、……等人）誤導之邪見，建立正見，轉入正道乃至親證初果而無困難；書中並詳說三果所證的**心解脫**，以及四果**慧解脫**的親證，都是如實可行的具體知見與行門。全書共七輯，已出版完畢，每輯三百餘頁。

售價：新臺幣 250 元



## 超意境 CD

以平實導師公案拈提書中超越意境之頌詞，加上曲風優美的旋律，錄成令人嚮往的超意境歌曲，其中包括正覺發願文及平實導師親自譜成的黃梅調歌曲一首。詞曲雋永，殊堪翫味，可供學禪者吟詠，有助於見道。內附設計精美的彩色小冊，解說每一首詞的背景本事。每片 280 元。【每購買公案拈提書籍一冊，即贈送一片。】



## 菩薩底憂鬱 CD

將菩薩情懷及禪宗公案寫成新詞，並製作成超越意境的優美歌曲。

1. 主題曲〈菩薩底憂鬱〉，描述地後菩薩能離三界生死而迴向繼續生在人間，但因尚未斷盡習氣種子而有極深沈之憂鬱，非三賢位菩薩及二乘聖者所知，此憂鬱在七地滿心位方才斷盡；本曲之詞中所說義理極深，昔來所未曾見；此曲係以優美的情歌風格寫詞及作曲，聞者得以激發嚮往諸地菩薩境界之大心，詞、曲都非常優美，難得一見；其中勝妙義理之解說，已印在附贈之彩色小冊中。
2. 以各輯公案拈提中直示禪門入處之頌文，作成各種不同曲風之超意境歌曲，值得玩味、參究；聆聽公案拈提之優美歌曲時，請同時閱讀內附之印刷精美說明小冊，可以領會超越三界的證悟境界；未悟者可以因此引發求悟之意向及疑情，真發菩提心而邁向求悟之途，乃至因此真實悟入般若，成真菩薩。
3. 正覺總持咒新曲，總持佛法大意；總持咒之義理，已加以解說並印在隨附之小冊中。本 CD 共有十首歌曲，長達 63 分鐘，附贈二張購書優惠券。請直接向各市縣鄉鎮之 CD 販售店購買，本公司及各講堂都不販售。



## 禪意無限 CD

平實導師以公案拈提書中偈頌寫成不同風格曲子，與他人所寫不同風格曲子共同錄製出版，幫助參禪人進入禪門超越意識之境界。盒中附贈彩色印製的精美解說小冊，以供聆聽時閱讀，令參禪人得以發起參禪之疑情，即有機會證悟本來面目而發起實相智慧，實證大乘菩提般若，能如實證知般若經中的真實意。本 CD 共有十首歌曲，長達 69 分鐘，於 2012 年五月下旬公開發行，請直接向各市縣鄉鎮之 CD 販售店購買，本公司及各講堂都不販售。每盒各附贈二張購書優惠券。〈禪意無限〉出版後將不再錄製 CD，特此公告。



## 鈍鳥與靈龜 平實導師著

鈍鳥及靈龜二物，被宗門證悟者說為二種人：前者是精修禪定而無智慧者，也是以定為禪的愚癡禪人；後者是或有禪定、或無禪定的宗門證悟者，凡已證悟者皆是靈龜。但後來被人虛造事實，用以嘲笑大慧宗杲禪師，說他雖是靈龜，卻不免被天童禪師預記「患背」痛苦而亡：「鈍鳥離巢易，靈龜脫殼難。」藉以貶低大慧宗杲的證量。同時將天童禪師實證如來藏的證量，曲解為意識境界的離念靈知。自從大慧禪師入滅以後，錯悟凡夫對他的不實毀謗就一直存在著，不曾止息，並且捏造的假事實也隨著年月的增加而越來越多，終至編成「鈍鳥與靈龜」的假公案、假故事。本書是考證大慧與天童之間的不朽情誼，顯現這件假公案的虛妄不實；更見大慧宗杲面對惡勢力時的正直不阿，亦顯示大慧對天童禪師的至情深義，將使後人對大慧宗杲的誣謗至此而止，不再有人誤犯毀謗賢聖的惡業。書中亦舉證宗門的所悟確以第八識如來藏為標的，詳讀之後必可改正以前被錯悟大師誤導的參禪知見，日後必定有助於實證禪宗的開悟境界，得階大乘真見道位中，即是實證般若之賢聖。全書 459 頁。

售價：新臺幣 200 元



## 維摩詰經講記 平實導師著

本經係 世尊在世時，由等覺菩薩維摩詰居士藉疾病而演說之大乘菩提無上妙義，所說函蓋甚廣，然極簡略，是故今時諸方大師與學人讀之悉皆錯解，何況能知其中隱含之深妙正義，是故普遍無法為人解說；若強為人說，則成依文解義而有諸多過失。今由平實導師公開宣講之後，詳實解釋其中密意，令維摩詰菩薩所說大乘不可思議解脫之深妙正法得以正確宣流於人間，利益當代學人及與諸方大師。書中詳實演述大乘佛法深妙不共二乘之智慧境界，顯示諸法之中絕待之實相境界，建立大乘菩薩妙道於永遠不敗不壞之地，以此成就護法偉功，欲冀永利娑婆人天。已經宣講圓滿整理成書流通，以利諸方大師及諸學人。全書共六輯，每輯三百餘頁。

售價：新臺幣 200 元





## 我的菩提路第二輯 郭正益老師等八合著

書中詳述彼等諸人歷經各處道場學法，一一修學而加以檢擇之不同過程以後，因閱讀正覺同修會、正智出版社書籍而發起抉擇分，轉入正覺同修會中修學；乃至學法及見道之過程，都一一詳述之。其中張志成等人係由前現代禪轉進正覺同修會，張志成原為現代禪副宗長，以前未閱本會書籍時，曾被人藉其名義著文評論平實導師（詳見《宗通與說通》辨正及《眼見佛性》書末附錄……等）；後因偶然接觸正覺同修會書籍，深覺以前聽人評論平實導師之語不實，於是投入極多時間閱讀本會書籍、深入思辨，詳細探索中觀與唯識之關聯與異同，認為正覺之法義方是正法，深覺相應；亦解開多年來對佛法的迷雲，確定應依八識論正理修學方是正法。乃不顧面子，毅然前往正覺同修會面見平實導師懺悔，並正式學法求悟。今已與其同修王美伶（亦為前現代禪傳法老師），同樣證悟如來藏而證得法界實相，生起實相般若真智。此書中尚有七年來本會第一位眼見佛性者之見性報告一篇，一同供養大乘佛弟子。

售價：新臺幣 200 元



## 勝鬘經講記 平實導師講述

如來藏為三乘菩提之所依，若離如來藏心體及其含藏之一切種子，即無三界有情及一切世間法，亦無二乘菩提緣起性空之出世間法；本經詳說無始無明、一念無明皆依如來藏而有之正理，藉著詳解煩惱障與所知障間之關係，令學人深入了知二乘菩提與佛菩提相異之妙理；聞後即可了知佛菩提之特勝處及三乘修道之方向與原理，邁向攝受正法而速成佛道的境界中。共六輯，每輯三百餘頁。

售價：新臺幣 200 元



## 楞嚴經講記 平實導師著

楞嚴經係密教部之重要經典，亦是顯教中普受重視之經典；經中宣說明心與見性之內涵極為詳細，將一切法都會歸如來藏及佛性一妙真如性；亦闡釋佛菩提道修學過程中之種種魔境，以及外道誤會涅槃之狀況，旁及三界世間之起源。然因言句深澀難解，法義亦復深妙寬廣，學人讀之普難通達，是故讀者大多誤會，不能如實理解佛所說之明心與見性內涵，亦因是故多有悟錯之人引為開悟之證言，成就大妄語罪。今由平實導師詳細講解之後，整理成文，以易讀易懂之語體文刊行天下，以利學人。全書十五輯，2009年12月1日開始發行，每二個月出版一輯，2012年4月全部出版完畢。每輯三百餘頁。

售價：新臺幣 200 元



## 明心與眼見佛性 游正光老師著

本書細述明心與眼見佛性之異同，同時顯示了中國禪宗破初參明心與重關眼見佛性二關之間的關聯；書中又藉法義辨正而旁述其他許多勝妙法義，讀後必能遠離佛門長久以來積非成是的錯誤知見，令讀者在佛法的實證上有極大助益。也藉慧廣法師的謬論來教導佛門學人回歸正知正見，遠離古今禪門錯悟者所墮的意識境界，非唯有助於斷我見，也對未來的開悟明心實證第八識如來藏有所助益，是故學禪者都應細讀之。共 448 頁。

成本價：新臺幣 250 元



## 金剛經宗通 平實導師著

三界唯心，萬法唯識，是成佛之修證內容，是諸地菩薩之所修；般若則是成佛之道（實證三界唯心、萬法唯識）的入門，若未證悟實相般若，即無成佛之可能，必將永在外門廣行菩薩六度，永在凡夫位中。然而實相般若的發起，全賴實證萬法的實相；若欲證知萬法的真相，則必須探究萬法之所從來，則須實證自心如來一金剛心如來藏，然後現觀這個金剛心的金剛性、真實性、如如性、清淨性、涅槃性、能生萬法的自性性、本住性，名為證真如；進而現觀三界六道唯是此金剛心所成，人間萬法須藉八識心王和合運作方能現起。如是實證《華嚴經》的

「三界唯心、萬法唯識」以後，由此等現觀而發起實相般若智慧，繼續進修第十住位的如幻觀、第十行位的陽焰觀、第十迴向位的如夢觀，再生起增上意樂而勇發十無盡願，方能滿足三賢位的實證，轉入初地；自知成佛之道而無偏倚，從此按部就班、次第進修乃至成佛。第八識自心如來是般若智慧之所依，般若智慧的修證則要從實證金剛心自心如來開始；《金剛經》則是解說自心如來之經典，是一切三賢位菩薩所應進修之實相般若經典。這一套書，是將平實導師宣講的《金剛經宗通》內容，整理成文字而流通之；書中所說義理，迥異古今諸家依文解義之說，指出大乘見道方向與理路，有益於禪宗學人求開悟見道，及轉入內門廣修六度萬行。講述完畢後將擇期陸續結集出版。總共 9 輯，每輯約三百餘頁，將於 2012/6/1 開始出版，每二個月出版一輯。2013 年 9 月已全部出版。

售價：新臺幣 200 元



## 空行母——性別、身分定位，以及藏傳佛教 坎貝爾女士著，呂艾倫中譯

本書作者為蘇格蘭哲學家，因為嚮往佛教深妙的哲學內涵，於是進入當年盛行於歐美的藏傳佛教密宗，擔任卡盧仁波切的翻譯工作多年以後，被邀請成為卡盧的空行母（又名佛母、明妃），開始了她在密宗裡的實修過程；後來發覺在密宗雙身法中的修行，其實無法使自己成佛，也發覺密宗對女性歧視而處處貶抑，並剝奪女性在雙身法中擔任一半角色時應有的身分定位。當她發覺自己只是雙身法中被喇嘛利用的工具，沒有獲得絲毫應有的尊重與基本定位時，發現了密宗的父權社會控制女性的本質；於是作者傷心地離開了卡盧仁波切與密宗，但是卻被恐嚇不許講出她在密宗裡的經歷，也不許她說出自己對密宗的教義與教制下對女性剝削的本質，否則將被咒殺死亡。後來她去加拿大定居，十餘年後方才擺脫這個恐嚇陰影，下定決心將親身經歷的實情及觀察到的事實寫下來並且出版，公諸於世。出版之後，她被流亡的達賴集團人士大力攻訐，誣指她為精神狀態失常、說謊……等。但有智之士並未被達賴集團的政治操作及各國政府政治運作吹捧達賴的表相所欺，使她的書銷售無阻而又再版。正智出版社鑑於作者此書是親身經歷的事實，所說具有針對藏傳佛教而作學術研究的價值，也有使人認清藏傳佛教剝削佛母、明妃的男性本位實質，因此洽請作者同意中譯而出版於華人地區。

售價：新臺幣 250 元



## 霧峰無霧——給哥哥的信 游宗明居士著

本書作者藉兄弟之間信件往來論義，略述佛法大義；並以多篇短文辨義，舉出釋印順對佛法的無量誤解證據，並一一給予簡單而清晰的辨正，令人一讀即知。久讀、多讀之後即能認清楚釋印順的六識論見解，與真實佛法之牴觸是多麼嚴重；於是在久讀、多讀之後，於不知不覺之間提升了對佛法的極深入理解，正知正見就在不知不覺間建立起來了。當三乘佛法的正知見建立起來之後，對於三乘菩提的見道條件便將隨之具足，於是聲聞解脫道的見道也就水到渠成；接著大乘見道的因緣也將次第成熟，未來自然也會有親見大乘菩提之道的因緣，悟入大乘實相般若也將自然成功，自能通達般若系列諸經而成實義菩薩。作者居住於南投縣霧峰鄉，自喻見道之後不復再見霧峰之霧，故鄉原野美景一一明見，於是立此書名為《霧峰無霧》；讀者若欲撥霧見月，可以此書為緣。

售價：新臺幣 200 元



## 黯淡的達賴—失去光彩的和平獎

財團法人正覺教育基金會寫作、編輯

本書舉出很多證據與論述，詳述達賴喇嘛不為世人所知的一面，顯示達賴喇嘛並不是真正的和平使者，而是假借諾貝爾和平獎的光環來欺騙世人；透過本書的說明與舉證，讀者可以更清楚的瞭解，達賴喇嘛是結合暴力、黑暗、淫欲於喇嘛教裡的集團首領，其政治行為與宗教主張，早已讓諾貝爾和平獎的光環染污了。 本書由正覺出版社印行。

售價：新臺幣 250 元



## 藏傳佛教的神話—性、謊言、喇嘛教

張正玄教授著

本書編著者是由一首名叫「阿姊鼓」的歌曲為緣起，展開了序幕，揭開藏傳佛教—喇嘛教—的神秘面紗。其重點是蒐集、摘錄網路上質疑「喇嘛教」的帖子，以揭穿「藏傳佛教的神話」為主題，串聯成書，並附加彩色插圖以及說明，讓讀者們瞭解西藏密宗及相關人事如何被操作為「神話」的過程，以及神話背後的真相。

售價：新臺幣 200 元。



## 喇嘛性世界—揭開藏傳佛教譚崔瑜伽的面紗

張善思、呂艾倫著

這個世界中的喇嘛，號稱來自世外桃源的香格里拉，穿著或紅或黃的喇嘛長袍，散布於我們的身邊傳教灌頂，吸引了無數的人嚮往學習；這些喇嘛虔誠地為大眾祈福，手中拿著寶杵（金剛）與寶鈴（蓮花），口中唸著咒語：「唵·嘛呢·叭咪·吽……」，咒語的意思是說：「我至誠歸命金剛杵上的寶珠伸向蓮花寶穴之中！」「喇嘛性世界」是什麼樣的「世界」呢？ 本書將為您呈現喇嘛世界的面貌。當您發現真相以後，您將會唸：「噢！喇嘛·性·世界，譚崔性交嘛！」

售價：新臺幣 200 元。





## 達賴真面目—玩盡天下女人 白志偉等編著

假使您不想戴綠帽子，請記得詳細閱讀此書；假使您不想讓好朋友戴綠帽子，請您將此書介紹給您的好朋友。假使您想保護家中的女性，也想要保護好朋友的女眷，請記得將此書送給家中的女性和好友的女眷都來閱讀。本書為印刷精美的大本彩色中英對照精裝本，為您揭開達賴喇嘛的真面目，內容精彩不容錯過，為利益社會大眾，特別以優惠價格嘉惠所有讀者。大開版雪銅紙彩色精裝本。售價：新臺幣 800 元。



## 末代達賴—性交教主的悲歌

張善思、呂艾倫、辛燕著

簡介從藏傳偽佛教（喇嘛教）的修行核心—性力派男女雙修，探討達賴喇嘛及藏傳偽佛教的修行內涵。書中引用外國知名學者著作、世界各地新聞報導，包含：歷代達賴喇嘛的祕史、達賴六世修雙身法的事蹟，以及《時輪續》中的性交灌頂儀式……等；達賴喇嘛書中開示的雙修法、達賴喇嘛的黑暗政治手段；達賴喇嘛所領導的寺院爆發喇嘛性侵兒童；新聞報導《西藏生死書》作者索甲仁波切性侵犯女信徒、澳洲喇嘛秋達公開道歉、美國最大藏傳佛教組織領導人邱陽創巴仁波切的性氾濫，等等事件背後真相的揭露。作者：張善思、呂艾倫、辛燕。售價 250 元。



## 第七意識與第八意識？ 平實導師著

「三界唯心，萬法唯識」是佛教中應該實證的聖教，也是《華嚴經》中明載而可以實證的法界實相。唯心者，三界一切境界、一切諸法唯是一心所成就，即是每一個有情的第八識如來藏，不是意識心。唯識者，即是人類各各都具足的八識心王——眼識、耳鼻舌身意識、意根、阿賴耶識，第八阿賴耶識又名如來藏，人類五陰相應的萬法，莫不由八識心王共同運作而成就，故說萬法唯識。依聖教量及現量、比量，都可以證明意識是二法因緣生，是由第八識藉意根與法塵二法為因緣而出生，又是夜夜斷滅不存之生滅心，即無可能反過來出生第七識意根、第八識如來藏，當知不可能從生滅性的意識心中，細分出恆審思量的第七識意根，更無可能細分出恆而不審的第八識如來藏。本書是將演講內容整理成文字，細說如是內容，並已在《正覺電子報》連載完畢，今彙集成書以廣流通，欲幫助佛門有緣人斷除意識我見，跳脫於識陰之外而取證聲聞初果；嗣後修學禪宗時即得不墮外道神我之中，得以求證第八識金剛心而發起般若實智。售價：新臺幣 250 元



## 人間佛教 平實導師述

「大乘非佛說」的講法似乎流傳已久，卻只是日本人企圖擺脫中國佛教的影響，而在明治維新時期才開始提出來的說法；台灣佛教、大陸佛教的淺學無智之人，由於未曾實證佛法而迷信日本人錯誤的學術考證，錯認為這些別有用心的日本佛學考證的講法為天竺佛教的真實歷史；甚至還有更激進的反對佛教者提出「釋迦牟尼佛並非真實存在，只是後人捏造的假歷史人物」，也竟然有少數人願意跟著「學術」的假光環而信受不疑，於是開始有一些佛教界人士造作了反對中國佛教而推崇南洋小乘佛教的行為；在這些佛教及外教人士之中，也就有一分人根據此邪說而大聲主張「大乘非佛說」的謬論，這些人以「人間佛教」的名義來抵制中國大乘佛教，公然宣稱大乘佛教是由聲聞部派佛教的凡夫僧所創造出來的。這樣的說法流傳於台灣及大陸佛教界凡夫僧之中已久，卻非真正的佛教歷史中曾經發生過的事，只是繼承六識論的聲聞法中凡夫僧依於自己的意識境界立場，純憑臆想而編造出來的妄想說法，卻已經影響許多無智之凡夫僧俗信受不移。本書則是從佛教的經藏法義實質及實證的現量內涵本質立論，證明大乘佛法本是佛說，是從《阿含正義》尚未說過的不同面向來討論「人間佛教」的議題，證明「大乘真佛說」。閱讀本書可以斷除六識論邪見，迴入三乘菩提正道發起實證的因緣；也能斷除禪宗學人學禪時普遍存在之錯誤知見，對於建立參禪時的正知見有很深的著墨。已於 2013/11/30 出版。

售價：新臺幣 300 元



## 童女迦葉考 平實導師著

童女迦葉是佛世率領五百大比丘遊行於人間的歷史事實，是以童貞行而依止菩薩戒弘化於人間的大菩薩，不依別解脫戒（聲聞戒）來弘化於人間。這是大乘佛教與聲聞佛教同時存在於佛世的歷史明證，證明大乘佛教不是從聲聞法中分裂出來的部派佛教的產物，卻是聲聞佛教分裂出來的部派佛教聲聞凡夫僧所不樂見的史實；於是古今聲聞法中的凡夫都欲加以扭曲而作詭說，更是末法時代高聲大呼「大乘非佛說」的六識論聲聞凡夫極力想要扭曲的佛教史實之一，於是想方設法扭曲迦葉菩薩為聲聞僧，以及扭曲迦葉童女為比丘僧等荒謬不實之論著便陸續出現，古時的《分別功德論》是最具體之事例，現代之代表作則是呂凱文先生的〈佛教輪迴思想的論述分析〉論文。鑑於如是假藉學術考證以籠罩大眾之不實謬論，未來仍將繼續造作及流竄於佛教界，足以扼殺大乘佛教學人的法身慧命，以是緣故不得不舉證辨正之，遂成此書。已於 2013/08/31 出版。

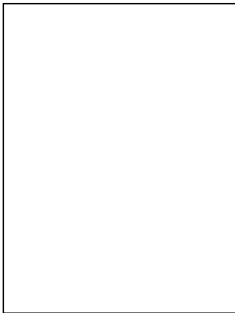
售價：新臺幣 180 元



## 實相經宗通 平實導師述著

學佛之目的在於實證一切法界背後之實相，禪宗稱之為本來面目或本地風光，佛菩提道中稱之為實相法界；此實相法界即是金剛藏，又名佛法之祕密藏，即是能生有情五陰、十八界及宇宙萬有（山河大地、諸天、三惡道世間）的第八識如來藏，又名阿賴耶識心，即是禪宗祖師所說的真如心，此心即是三界萬有背後的實相。證得此第八識心時，自能瞭解般若諸經中隱說的種種密意，即得發起實相般若——實相智慧。每見學佛人修學佛法二十年後仍對實相般若茫然無知，亦不知如何入門，茫無所趣；更因不知三乘菩提的互異互同，是故越是久學者對佛法越覺茫然，都肇因於尚未瞭解佛法的全貌，亦未瞭解佛法的修證內容即是第八識心所致。本書對於修學佛法者所應實證的實相境界提出明確解析，並提示趣入佛菩提道的入手處，有心親證實相般若的佛法實修者，宜詳讀之，於佛菩提道之實證即有下手處。共八輯。已於2014/01/31起開始出版，每二個月出版一輯。

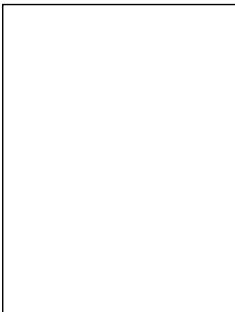
售價：新臺幣 250 元



## 見性與看話頭 黃正偉著

黃正偉老師的《見性與看話頭》已於〈正覺電子報〉連載完畢，即將出版；書中詳說禪宗看話頭的詳細方法，並細說看話頭與眼見佛性的關係，以及眼見佛性者求見佛性前必須具備的條件。本書是禪宗實修者追求明心開悟時參禪的方法書，也是求見佛性者作功夫時必讀的方法書，內容兼顧眼見佛性的理論與實修之方法，是依實修之體驗配合理論而詳述，條理分明而且極為詳實、週全、深入。敬請期待出版日期。本書內文 375 頁，全書 416 頁。

售價：新臺幣 300 元。



## 佛法入門 ○○菩薩著

學佛人往往修學二十年後仍不知如何入門，茫無所入漫無方向，不知如何實證佛法；更因不知三乘菩提的互異互同之處，導致越是久學者越覺茫然，都是肇因於尚未瞭解佛法的全貌所致。本書對於佛法的全貌提出明確的輪廓，並說明三乘菩提的異同處，讀後即可輕易瞭解佛法全貌，數日內即可明瞭三乘菩提入門方向與下手處。出版日期未定。

### 修習止觀坐禪法要講記 平實導師述著

修學四禪八定之人，往往錯會禪定之修學知見，欲以無止盡之坐禪而證禪定境界，卻不知修除性障之行門才是修證四禪八定不可或缺之要素，故智者大師云「性障初禪」；性障不除，初禪永不現前，云何修證二禪等？又：行者學定，若唯知數息，而不解六妙門之方便善巧者，欲求一心入定，極難可得，智者大師名之為「事障未來」：障礙未到地定之修證。又禪定之修證，不可違背二乘菩提及第一義法，否則縱使具足四禪八定，亦不能實證涅槃而出三界。此諸知見，智者大師於《修習止觀坐禪法要》中皆有闡釋。作者平實導師以其第一義之見地及禪定之實證證量，曾加以詳細解析。

將俟正覺寺竣工啓用後重講，不限制聽講者資格；講後將以語體文整理出版。欲修習世間定及增上定之學者，宜細讀之。

### 解深密經講記 平實導師述著

本經係 世尊晚年第三轉法輪，宣說地上菩薩所應熏修之唯識正義經典，經中所說義理乃是大乘一切種智增上慧學，以阿陀那識一如來藏—阿賴耶識為主體。禪宗之證悟者，若欲修證初地無生法忍乃至八地無生法忍者，必須修學《楞伽經、解深密經》所說之八識心王一切種智；此二經所說正法，方是真正成佛之道；印順法師否定如來藏之後所說萬法緣起性空之法，是以誤會後之二乘解脫道取代大乘真正成佛之道，亦已墮於斷滅見中，不可謂為成佛之道也。

平實導師曾於本會郭故理事長往生時，於喪宅中從初七至第十七，宣講圓滿，作為郭老之往生佛事功德，迴向郭老早證八地、速返娑婆住持正法；茲為今時後世學人故，將擇期重講《解深密經》，以淺顯之語句整理成文，用供證悟者進道；亦令諸方未悟者，據此經中佛語正義，修正邪見，依之速能入道。全書約三~四輯，每輯三百餘頁，將於未來重講完畢後整理成文、逐輯出版。

## 阿含講記—小乘解脫道之修證

### 平實導師述

數百年來，南傳佛法所說證果之不實，所說解脫道之虛妄，所弘解脫道法義之世俗化，皆已少人知之；從南洋傳入台灣與大陸之後，所說法義虛謬之事，亦復少人知之；今時台灣全島印順系統之法師居士，多不知南傳佛法數百年來所說解脫道之義理已然偏斜、已然世俗化、已非真正之二乘解脫正道，猶極力推崇與弘揚。彼等南傳佛法近代所謂之證果者多非真實證果者，譬如阿迦曼、葛印卡、帕奧禪師、一行禪師……等人，悉皆未斷我見故。近年更有台灣南部大願法師，高抬南傳佛法之二乘修證行門為「捷徑究竟解脫之道」者，然而南傳佛法縱使真修實證，得成阿羅漢，至高唯是二乘菩提解脫之道，絕非究竟解脫，無餘涅槃中之實際尚未得證故，法界之實相尚未了知故，習氣種子待除故，一切種智未實證故，焉得謂為「究竟解脫」？即使南傳佛法近代真有實證之阿羅漢，尚且不及三賢位中之七住明心菩薩本來自性清淨涅槃智慧境界，不知此賢位菩薩所證之無餘涅槃實際，仍非大乘法中之見道者，何況普未實證聲聞果乃至未斷我見之人？謬充證果已屬逾越，更何況是誤會二乘菩提之後，以未斷我見之凡夫知見所說之二乘菩提解脫偏斜法道，焉可高抬為「究竟解脫」？而且自稱「捷徑之道」？又妄言解脫之道即是成佛之道，完全否定般若實智、否定三乘菩提所依之如來藏心體，此理大大不通也！平實導師為令修學二乘菩提欲證解脫果者，普得迴入二乘菩提正見、正道中，是故選錄四阿含諸經中，對於二乘解脫道法義有具足圓滿說明之經典，預定未來十年內將會加以詳細講解，令學佛人得了知二乘解脫道之修證理路與行門，庶免被人誤導之後，未證言證，干犯道禁，成大妄語，欲升反墮。本書首重斷除我見，以助行者斷除我見而實證初果為著眼之目標，若能根據此書內容，配合平實老師所著《識蘊真義》《阿含正義》內涵而作實地觀行，實證初果非為難事，行者可以藉此三書自行確認聲聞初果為實際可得現觀成就之事。此書中除依二乘經典所說加以宣示外，亦依斷除我見等之證量，及大乘法中道種智之證量，對於意識心之體性加以細述，令諸二乘學人必定得斷我見、常見，免除三縛結之繫縛。次則宣示斷除我執之理，欲令升進而得薄貪瞋癡，乃至斷五下分結……等。共二冊，每冊三百餘頁。

### ★ 聲 明 ★

本社預定於 2015/01/01 開始調整本目錄中部分書籍之售價，《金剛經宗通》、《優婆塞戒經講記》、《勝鬘經講記》、《楞嚴經講記》、《維摩詰經講記》、《起信論講記》等套書都以成本價 200 元出售，屆時將改為每冊 250 元。《狂密與真密》將改為每冊 300 元。《我的菩提路—第一輯》及《鈍鳥與靈龜》將改為 300 元，以因應各項成本的持續增加。

**\*喇嘛教修外道雙身法，墮識陰境界，非佛教\***

**\*弘揚如來藏他空見的覺囊派才是真正藏傳佛教\***

**總經銷：飛鴻國際行銷股份有限公司**

231 新北市新店市中正路 501 之 9 號 2 樓

Tel.02-82186688 (五線代表號) Fax.02-82186458、82186459

**零售：1. 全台連鎖經銷書局：**

三民書局、誠品書局、何嘉仁書店

敦煌書店、紀伊國屋、金石堂書局、建宏書局

**2. 台北市：**佛化人生 羅斯福路 3 段 325 號 5 樓 台電大樓對面

士林圖書 士林區大東路 86 號 書田文化 大安路一段 245 號

書田文化 南京東路四段 137 號 B1 人人書局 大直北安路 524 號

**3. 新北市：**阿福的書店 蘆洲中正路 233 號 (02-28472609)

春大地書店 蘆洲中正路 117 號 明達書局 三重五華街 129 號

一全書店 中和興南路一段 10 號

**4. 桃園市縣：**誠品書局 桃園市中正路 20 號遠東百貨地下室一樓

金石堂 桃園市大同路 24 號 金石堂 桃園八德市介壽路 1 段 987 號

諾貝爾圖書城 桃園市中正路 56 號地下室 金義堂 中壢市中美路 2 段 82 號

墊腳石文化書店 中壢市中正路 89 號 巧巧屋書局 蘆竹南崁路 263 號

來電書局 大溪慈湖路 30 號

御書堂 龍潭中正路 123 號

**5. 新竹市縣：**大學書局 新竹建功路 10 號 聯成書局 新竹中正路 360 號

誠品書局 新竹東區信義街 68 號 誠品書局 新竹東區力行二路 3 號

誠品書局 新竹東區民族路 2 號 墊腳石文化書店 新竹中正路 38 號

金典文化 竹北中正西路 47 號 展書堂 竹東長春路 3 段 36 號

**6. 苗栗市縣：**建國書局 苗栗市中山路 566 號 萬花筒書局 苗栗市府東路 73 號

展書堂 竹南民權街 49-2 號

**7. 台中市：**瑞成書局、各大連鎖書店。

詠春書局 台中市永春東路 884 號 文春書局 霧峰中正路 1087 號

**8. 彰化市縣：**心泉佛教流通處 彰化市南瑤路 286 號

員林鎮：墊腳石圖書文化廣場 中山路 2 段 49 號 (04-8338485)

**9. 台南市：**宏昌書局 台南北門路一段 136 號

博大書局 新營三民路 128 號 藝美書局 善化中山路 436 號

宏欣書局 佳里光復路 214 號

**10. 高雄市：**各大連鎖書店、瑞成書局

政大書城 三民區明仁路 161 號 政大書城 苓雅區光華路 148-83 號

明儀書局 三民區明福街 2 號 明儀書局 三多四路 63 號

青年書局 青年一路 141 號

**11. 宜蘭縣市：**金隆書局 宜蘭市中山路 3 段 43 號

宋太太梅鋪 羅東鎮中正北路 101 號 (039-534909)

**12. 台東市：**東普佛教文物流通處 台東市博愛路 282 號

**13. 其餘鄉鎮市經銷書局：**請電詢總經銷飛鴻公司。

14.大陸地區請洽：

香港：樂文書店（旺角 西洋菜街 62 號 3 樓、銅鑼灣 駱克道 506 號 3 樓）

廈門：廈門外圖臺灣書店有限公司

商品部：范清潔

廈門市湖裡區悅華路 8 號外圖物流大廈 4 樓（郵編：361006）

電話：0592-2230177 0592-5680816 傳真：0592-5365089

（臺灣地區請撥打 86-592-2230177 86-592-5680816）

網址：JKB118@188.COM

15.美國：世界日報圖書部：紐約圖書部 電話 7187468889#6262

洛杉磯圖書部 電話 3232616972#202

16.國內外地區網路購書：

正智出版社 書香園地 <http://books.enlighten.org.tw/>

（書籍簡介、直接聯結下列網路書局購書）

三民 網路書局 <http://www.Sanmin.com.tw>

誠品 網路書局 <http://www.eslitebooks.com>

博客來 網路書局 <http://www.books.com.tw>

金石堂 網路書局 <http://www.kingstone.com.tw>

飛鴻 網路書局 <http://fh6688.com.tw>

**附註：**1.請儘量向各經銷書局購買：郵政劃撥需要十天才能寄到（本公司在您劃撥後第四天才能接到劃撥單，次日寄出後第四天您才能收到書籍，此八天中一定會遇到週休二日，是故共需十天才能收到書籍）若想要早日收到書籍者，請劃撥完畢後，將劃撥收據貼在紙上，旁邊寫上您的姓名、住址、郵區、電話、買書詳細內容，直接傳真到本公司 02-28344822，並來電 02-28316727、28327495 確認是否已收到您的傳真，即可提前收到書籍。2.因台灣每月皆有五十餘種宗教類書籍上架，書局書架空間有限，故唯有新書方有機會上架，通常每次只能有一本新書上架；本公司出版新書，大多上架不久便已售出，若書局未再叫貨補充者，書架上即無新書陳列，則請直接向書局櫃台訂購。3.若書局不便代購時，可於晚上共修時間向正覺同修會各共修處請購（共修時間及地點，詳閱**共修現況表**。每年例行年假期間請勿前往請書，年假期間請見共修現況表）。4.郵購：郵政劃撥帳號 19068241。5.正覺同修會會員購書都以八折計價（戶籍台北市者為一般會員，外縣市為護持會員）都可獲得優待，欲一次購買全部書籍者，可以考慮入會，節省書費。入會費一千元（第一年初加入時才需要繳），年費二千元。6.尚未出版之書籍，請勿預先郵寄書款與本公司，謝謝您！7.若欲一次購齊本公司書籍，或同時取得正覺同修會贈閱之全部書籍者，請於正覺同修會共修時間，親到各共修處請購及索取；**台北市讀者**請洽：103 台北市承德路三段 267 號 10 樓（捷運淡水線 圓山站旁）請書時間：週一至週五為 18.00~21.00，第一、三、五週週六為 10.00~21.00，雙週之週六為 10.00~18.00

請購處專線電話：25957295-分機 14（於請書時間方有人接聽）。

關於平實導師的書訊，請上網查閱：

成佛之道 <http://www.a202.idv.tw>

正智出版社 書香園地 <http://books.enlighten.org.tw/>

★正智出版社有限公司售書之稅後盈餘，全部捐助財團法人正覺寺籌備處、佛教正覺同修會、正覺教育基金會，供作弘法及購建道場之用；懇請諸方大德支持，功德無量★

### ★ 聲 明 ★

本社預定於 2015/01/01 開始調整本目錄中部分書籍之售價，《金剛經宗通》、《優婆塞戒經講記》、《勝鬘經講記》、《楞嚴經講記》、《維摩詰經講記》、《起信論講記》等套書都以成本價 200 元出售，屆時將改為每冊 250 元。《狂密與真密》將改為每冊 300 元。《我的菩提路-第一輯》及《鈍鳥與靈龜》將改為 300 元，以因應各項成本的持續增加。

**\* 喇嘛教修外道雙身法、墮識陰境界，非佛教 \***

**\* 弘揚如來藏他空見的覺囊派才是真正藏傳佛教 \***



《楞嚴經講記》第 14 輯初版首刷本免費調換新書啓事：本講記第 14 輯出版前因 平實導師諸事繁忙，未將之重新閱讀而只改正校對時發現的錯別字，故未能發覺十年前所說法義有部分錯誤，於第 15 輯付印前重閱時才發覺第 14 輯中有部分錯誤尚未改正。今已重新審閱修改並已重印完成，煩請所有讀者將以前所購第 14 輯初版首刷本，寄回本社免費換新(初版二刷本無錯誤)，本社將於寄回新書時同時附上您寄書回來換新時所付的郵資，並在此向所有讀者致上最誠懇的歉意。

《心經密意》初版書免費調換二版新書啓事：本書係演講錄音整理成書，講時因時間所限，省略部分段落未講。後於再版時補寫增加 13 頁，維持原價流通之。茲為顧及初版讀者權益，自 2003/9/30 開始免費調換新書，原有初版一刷、二刷書籍，皆可寄來本來公司換書。

《宗門法眼》已經增寫改版為 464 頁新書，2008 年 6 月中旬出版。讀者原有初版之第一刷、第二刷書本，都可以寄回本社免費調換改版新書。改版後之公案及錯悟事例維持不變，但將內容加以增說，較改版前更具有廣度與深度，將更能助益讀者參究實相。

**換書者免附回郵**，亦無截止日期；舊書請寄：111 台北郵政 73-151 號信箱 或 103 台北市承德路三段 267 號 10 樓 正智出版社有限公司。舊書若有塗鴉、殘缺、破損者，仍可換取新書；但缺頁之舊書至少應仍有五分之三頁數，方可換書。所有讀者不必顧念本公司是否有盈餘之問題，都請踴躍寄來換書；本公司成立之目的不是營利，只要能真實利益學人，即已達到成立及運作之目的。若以郵寄方式換書者，免附回郵；並於寄回新書時，由本社附上您寄來書籍時耗用的郵資。造成您不便之處，再次致上萬分的歉意。

正智出版社有限公司 啓


書名：識蘊真義  
作者：平實導師  
發行人：廖宙  
校對：孫正德 陳介源 章乃鈞  
出版者：佛教正覺同修會  
地址：10367 臺北市承德路三段 277 號 9 樓  
電話：+886-2-25957295 分機 10~21  
傳真：+886-2-25954493  
網址：<http://books.enlighten.org.tw>  
出版年月：西元 2014 年 1 月 15 日 電子書初版

ISBN 978-986-897-308-4 (PDF)

其他版本：

西元 2013 年 06 月 初版四刷 ISBN 957-41-3253-6 (平裝)

# 識蘊真義



本書細說識陰中之意識心體性，亦說明其真理與觀行方法，  
宣揚真正之二乘及大乘菩提於末法時代；一切大師與學人若能細讀之後，  
依之如實觀行，必能斷除「覺知心常住不壞」之我見、常見，  
即得實際斷除三縛結，成初果人；因此即能以三乘經中聖教引證真實，  
唯除有文字障者，唯除無明深重者；亦除顯虛名顯利養或成見在胸之大師，  
明知法正而仍故謗為謬。本書亦宣示：無餘涅槃非是斷滅境界，  
如是成就二乘涅槃不墮斷滅見中；以此護持二乘菩提正法，  
令二乘菩提不被斷見論者之邪見所壞。