大佛頂首楞嚴經義貫（二〇一三年修訂版）（上）

唐中天竺沙門般剌密諦譯
沙門釋成觀撰註

佛陀教育基金會　印贈

楞嚴00--1書名頁(上).indd　1　2012/6/2　下午 02:28:00

一切佛經及闡揚佛法諸書。無不令人趨吉避凶。改過遷善。明三世之因果。識本具之佛性。出生死之苦海。生極樂之蓮邦。讀者必須生感恩心。作難遭想。淨手潔案。主敬存誠如面佛天。如臨師保。則無邊利益。自可親得。若肆無忌憚。任意褻瀆及固執管見。妄生毀謗。則罪過彌天。苦報無盡。奉勸世人。當遠罪求益。離苦得樂也。

恭錄自—《印光大師文鈔三編卷四　靈巖山寺念誦儀規題辭》

楞嚴00--1書名頁(上).indd　2　2012/6/2　下午 02:28:01

楞嚴00--2佛語諦實決定不虛.indd 3 2012/6/2 下午 02:31:15

目次（全）

自序……<1>
緒論……1
一、本經梗概……1
二、楞嚴法門三大主旨……9
1・悟本性（先行）……9
2・持心戒（初行）……11
3・修大定（正行）……13
三、三昧總持論……15
1・三昧總持略論……15
2・定的重要性……18

3・三昧總持手記……23
4・三昧總持具體作法……34
5・修三昧莫退心……36
四、本經修斷之次第……36
五、勸發菩提心……37
1・為何應發菩提心？……37
2・何為發菩提心之相？……38
六、首楞嚴三昧法門的殊勝處……40
七、釋疑……48
1・六祖與禪定……48
2・判經真偽……53
八、古德序文……59
㈠ 大佛頂經開題　日本・弘法大師（空海）撰……59

㈡ 註大佛頂真言并序　日本・南忠法師撰 …… 60

大佛頂首楞嚴經義貫 …… 63

【卷一】 …… 63

第一篇　方便示導令悟本體 …… 63

第一章　了妄識真、明心見性 …… 63

第一節　經題、譯者 …… 63

第二節　序分 …… 82

第三節　阿難示墮 …… 105

第四節　阿難請定 …… 116

第五節　七處徵心——七處破妄（令明真心） …… 123

A・引言 …… 123

B・徵心……131
1・破計心在身內……131
2・破計心在身外……151
3・破計心潛在根裏……163
4・破計心以內、外對而見明、暗……175
5・破計心隨和合處而有（無有定處）……193
6・破計心在中間……218
7・破計心無所在……233
第六節　阿難再度請法……255
第七節　世出世間二種根本……264
第八節　第二度徵心……278
第九節　真心有體……294
第十節　妄識無體……299

第十一節　阿難求開道眼……313
第十二節　十番顯示見性──顯真（令見真性）……326
1・顯示見性是心非眼……326
2・顯示見性不動……339
【卷二】……364
3・顯示見性不滅……364
4・顯示見性不失……386
5・顯示見性無還……402
6・顯示見性不雜……423
7・顯示見性無礙……437
8・顯示見性不分……451
9・顯示見性超情……481
10・顯示見性離見……502

第十三節　別業妄見與同分妄見……514
第十四節　破和合及非和合……541
第二章　一切法本如來藏……554
第一節　五陰本如來藏性……557
1・色陰本如來藏性……559
2・受陰本如來藏性……570
3・想陰本如來藏性……577
4・行陰本如來藏性……580
5・識陰本如來藏性……586
【卷三】……591
第二節　六入本如來藏性……591
1・眼入本如來藏性……591

2・耳入本如來藏性……596
3・鼻入本如來藏性……600
4・舌入本如來藏性……604
5・身入本如來藏性……608
6・意入本如來藏性……613
第三節　十二處本如來藏性……619
1・眼色處本如來藏性……620
2・耳聲處本如來藏性……624
3・鼻香處本如來藏性……630
4・舌味處本如來藏性……635
5・身觸處本如來藏性……641
6・意法處本如來藏性……645
第四節　十八界本如來藏性……651

1・眼色識界本如來藏性……651
2・耳聲識界本如來藏性……660
3・鼻香識界本如來藏性……667
4・舌味識界本如來藏性……676
5・身觸識界本如來藏性……682
6・意法識界本如來藏性……689
第五節　七大即如來藏性周徧法界……697
1・地大即如來藏性周徧法界……705
2・火大即如來藏性周徧法界……713
3・水大即如來藏性周徧法界……722
4・風大即如來藏性周徧法界……729
5・空大即如來藏性周徧法界……738
6・根大即如來藏性周徧法界……748

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 8 2012/6/6 下午 12:55:24

7・識大即如來藏性周徧法界……761
第六節　阿難明心發廣大願……773
【卷四】……782
第三章　審除細惑、開示三如來藏……782
第一節　陳述二深疑……782
1・如來藏本淨，為何有為遷流？……785
2・五大如何周徧圓融……787
第二節　如來次第除疑……789
1・審明其惑……791
2・無明不覺生三細……796
3・境界為緣長六粗……800
4・世界相續……804

5・眾生相續……809
6・業果相續……815
7・富樓那執因疑果……819
第三節　開示三如來藏……831
1・空如來藏──一切皆非……831
2・不空如來藏──一切皆即……852
3・空不空如來藏──皆非皆即、離非離即……856
第四節　諸妄之因……861
1・又起疑惑：寶覺妙明，何因起妄？……861
2・有因非妄，妄即無因（無因故妄）……863
3・頓歇即菩提……875
第五節　阿難起疑……889
1・未解佛語而執因緣……889

2・三狂緣斷，即菩提心……892
3・因緣自然皆是戲論……899
4・斥離戲論，勤修無漏……903
第四章　捐捨小乘、入佛知見……914
第一節　初心行者之二決定義……914
1・初心之第一決定義——……924
A・決定不以生滅心求佛果……924
B・決了五濁生因，伏還無生滅性……928
2・初心之第二決定義——決定捐棄諸有為相……942
第二節　諦觀六根與六塵……946
1・審度六根功德優劣……950
2・入一解六……955
3・一與六皆由於妄……966

4・攬諸塵結六根……974
5・離塵無結……983
6・證不依根……987
7・離塵無體即斷滅，豈可為因？……994
8・擊鐘驗聞性不斷……1001

【卷五】……1020

第五章　解結……1020

第一節　解結之元……1020

1・生死之結，在於六根……1023
2・根塵同源，猶如交蘆……1028
3・交蘆中性，空有俱非，解因次第，六解一亡……1032

第二節　開示圓修之門……1036
1・綰巾示解結次第……1043
2・六結雖異，一巾所造……1051
3・六解一亡：若無諸結，即無彼此；勞見生狂華……1055
4・解結須從結心……1058
5・結心在根——根結若除，塵相自滅……1063
6・解結依次第——解後得人空及無生忍……1067
第六章　二十五聖圓通境界（聖人示範）……1071
第一節　問圓通本根……1071
第二節　二十五圓通……1077
A・六塵圓通……1077

1. 聲塵圓通（憍陳那等五比丘）……1077
2. 色塵圓通（優波尼沙陀尊者）……1080
3. 香塵圓通（香嚴童子）……1085
4. 味塵圓通（藥王、藥上菩薩）……1089
5. 觸塵圓通（跋陀婆羅菩薩）……1093
6. 法塵圓通（摩訶迦葉尊者）……1097
B・五根圓通……1113
7. 眼根圓通（阿那律陀尊者）……1113
8. 鼻根圓通（周利槃特伽尊者）……1128
9. 舌根圓通（憍梵缽提尊者）……1132
10. 身根圓通（畢陵伽婆蹉尊者）……1139

11. 意根圓通（須菩提尊者）……1145
C・六識圓通……1150
12. 眼識圓通（舍利弗尊者）……1150
13. 耳識圓通（普賢菩薩）……1155
14. 鼻識圓通（孫陀羅難陀尊者）……1159
15. 舌識圓通（富樓那尊者）……1166
16. 身識圓通（優婆離尊者）……1170
17. 意識圓通（大目犍連尊者）……1176
D・七大圓通……1182
18. 火大圓通（烏芻瑟摩明王）……1182
19. 地大圓通（持地菩薩）……1191

20. 水大圓通（月光童子）……1200
21. 風大圓通（瑠璃光法王子）……1211
22. 空大圓通（虛空藏菩薩）……1220
23. 識大圓通（彌勒菩薩）……1227
24. 根大圓通（大勢至菩薩）……1233

【卷六】……1243

第七章　25. 耳根圓通（觀世音菩薩）……1243

第一節　發菩提心、從聞思修入三摩地……1243

第二節　正修耳根圓通三昧……1253

第三節　三十二應……1268

1・求三乘應……1271

2・求諸天應……1275
3・求人趣應……1280
4・求離八部應……1289
5・求得人道應……1293
6・求離非人應……1294
第四節　十四無畏……1297
1・令離八難無畏……1297
2・令離三毒無畏……1304
3・滿子息願無畏……1307
4・持名殊勝無畏……1313
第五節　四不思議……1320

1・身不思議――化身無量……1321
2・語不思議――咒力無畏……1325
3・意不思議之一――捨貪行施……1327
4・意不思議之二――隨求即得……1330
第八章　揀擇圓通之根……1343
第一節　研判諸聖圓通……1343
1・研判六塵圓通……1355
2・研判五根圓通……1361
3・研判六識圓通……1367
4・研判七大圓通……1372
第二節　獨選耳根圓通……1379

1・此世界之因緣……1379
2・耳根之優點：「圓、通、常」三真實……1382
3・病在循聲……1387
4・一根返源，六根解脫……1390
第三節　結勸修證……1398
第四節　大眾證悟……1408
第二篇　悟後依體起……1415
第一章　前方便：四種清淨明誨……1415
第一節　斷淫心清淨明誨……1424
第二節　斷殺心清淨明誨……1450

第三節　斷盜心清淨明誨……1464
第四節　斷大妄語心清淨明誨……1486
【卷七】……1505
第二章　道場加行……1505
第一節　除障（前行）……1505
1・持戒除魔事障……1505
2・持咒除宿習障……1508
第二節　坐道場修定慧……1517
1・因戒生定……1517
2・因定發慧……1522
第三節　建立道場、結界軌則……1526

1・淨地、結壇……1527
2・莊嚴道場……1537
3・備供養物……1540
4・安奉佛像……1542
第四節　正修三昧（正行）……1547
1・三七日加行證得三昧……1547
2・百日證果……1551
第三章　重說神咒……1555
第一節　阿難祈請……1555
第二節　如來重說五會神咒……1557
1・首楞嚴五會神咒咒文（漢譯全咒）……1560

2・首楞嚴五會神咒註釋義貫……1574
(1)第一會註釋義貫……1574
(2)第二會註釋義貫……1613
(3)第三會註釋義貫……1622
(4)第四會註釋義貫……1646
(5)第五會註釋義貫……1662
第三節　神咒功德威神利益……1691
1・一切如來自依神咒證得二利圓滿……1691
2・神咒利生之威德……1700
(1)一切眾生須依此咒修行，方得免魔事……1700
(2)誦持、書寫、佩帶獲益……1702

(3) 惡眾生不害反護……1706
(4) 助成道業……1709
(5) 遠離雜趣……1712
(6) 常生佛前……1714
(7) 眾行成就……1717
(8) 諸罪消滅……1720
(9) 願求稱遂……1726
(10) 諸難消除……1728
(11) 兆民豐樂……1730
(12) 惡星不現……1731
(13) 持咒獲護，得三摩地、不犯四過、必得心通……1734

第四節　會眾護咒……1739
1・金剛力士護咒……1739
2・梵釋四王護咒……1740
3・八部護咒……1741
4・日月星等護咒……1742
5・天神地祇護咒……1744
6・內聖護咒……1746
第四章　請問大乘修證階位……1751
第一節　阿難問修證階位次第……1751
第二節　二顛倒因（先明凡夫境界差別之因）……1757
1・眾生顛倒……1762

2・世界顛倒……1770
第三節　十二類生（次明眾生差別之果）……1775
1・卵生……1776
2・胎生……1777
3・濕生……1779
4・化生……1780
5・有色……1782
6・無色……1784
7・有想……1785
8・無想……1787
9・非有色……1789

【卷八】……1799
第五章　正說六十位修證……1799
第一節　三漸次位……1799
1・第一漸次：除其助因（斷五辛）……1805
2・第二漸次：刳其正性（斷淫、酒、肉，及持餘戒）……1817
3・第三漸次：違其現業（現前不逐外塵，旋元自歸）……1827
第二節　乾慧地（入正位前）……1832
10・非無色……1791
11・非有想……1793
12・非無想……1795

第三節　地前諸位……1836
1・十信位……1836
(1)初信：信心住……1836
(2)二信：念心住……1838
(3)三信：進心住……1840
(4)四信：慧心住……1841
(5)五信：定心住……1842
(6)六信：不退心住……1843
(7)七信：護法心住……1844
(8)八信：迴向心住……1845
(9)九信：戒心住……1846

2・十住位……1849
(1) 發心住……1849
(2) 治地住……1850
(3) 修行住……1851
(4) 生貴住……1853
(5) 具足住……1854
(6) 正心住……1855
(7) 不退住……1856
(8) 童真住……1857
(9) 法王子住……1858
(10) 十信：願心住……1848

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 28 2012/6/6 下午 12:55:27

3・十行位……1860
(1) 歡喜行……1860
(2) 饒益行……1861
(3) 無瞋行……1862
(4) 無盡行……1863
(5) 離癡亂行……1864
(6) 善現行……1865
(7) 無著行……1866
(8) 尊重行……1868
(9) 善法行……1869
(10) 灌頂住……1858

4・十回向位……1871
(1) 離眾生相回向……1871
(2) 不壞回向……1873
(3) 等一切佛回向……1874
(4) 至一切處回向……1875
(5) 無盡功德藏回向……1875
(6) 平等善根回向……1876
(7) 隨順等觀一切眾生回向……1877
(8) 真如相回向……1879
(9) 無縛解脫回向……1880
(10) 真實行……1870

⑽ 法界無量回向……1881
5・四加行位……1883
(1) 煖地……1883
(2) 頂地……1888
(3) 忍地……1889
(4) 世第一地……1891
第四節 菩薩十地……1892
1・歡喜地……1892
2・離垢地……1893
3・發光地……1894
4・燄慧地……1895

5・難勝地……1896
6・現前地……1897
7・遠行地……1900
8・不動地……1901
9・善慧地……1902
10・法雲地……1903
第五節　等妙二位……1904
1・等覺……1904
2・妙覺……1906
第六節　結論：修習止觀，次第證入……1908
第六章　文殊請問經名……1913

第一節　本經五名……1913
第二節　得密印加持──大眾悟禪、證果……1922
第七章　三界七趣眾生升墜之因與果……1928
第一節　為何一真如界，仍生六道？……1928
第二節　眾生升墜總原理：「內分外分」與上升下墜……1939
1・內分（貪愛分內），屬情故下墜……1941
2・外分（渴仰分外），屬想故上升……1944
3・臨終善惡相現……1949
第三節　升墜之類別……1952
1・飛升之類──淨土、天道、鬼神（想多之眾生）……1952
2・不升不墜──人道（情想參半之眾生）……1955

3・下墜之類——三塗（情多想少之眾生）……1957
4・結論：別業中有同業……1962
第四節　地獄趣之因果（十習因與六交報）……1964
一、地獄之十習因……1965
1・淫習……1965
2・貪習……1967
3・慢習……1969
4・瞋習……1971
5・詐習……1974
6・誑習……1977
7・怨習……1979

8・見習……1982
9・枉習……1986
10・訟習……1988
二、地獄之六交報……1990
1・見業之報……1991
2・聞業之報……1995
3・嗅業之報……1999
4・味業之報……2003
5・觸業之報……2006
6・思業之報……2009
三、結語……2014

1・妄造所生……2014
2・分別受報輕重……2015
3・別業中有同業，妄生妄有……2019
第五節　鬼趣之因果……2023
一、鬼趣之因……2023
二、十類鬼趣（鬼趣之報）……2026
①怪鬼（貪習之報）……2026
②魃鬼（淫習之報）……2027
③魅鬼（誑習之報）……2028
④蠱毒鬼（瞋習之報）……2029
⑤癘鬼（怨習之報）……2029

⑥餓鬼（慢習之報）……2030
⑦魘鬼（枉習之報）……2031
⑧魍魎鬼（見習之報）……2032
⑨役使鬼（詐習之報）……2033
⑩傳送鬼（訟習之報）……2034
三、結語：妄業所引……2036
第六節　畜生趣之因果……2038
一、畜生趣之因……2038
二、十類畜生（畜生業之報）……2040
①梟類（怪鬼之後報）……2040
②咎類（魅鬼之後報）……2041

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 37 2012/6/6 下午 12:55:28

③狐類（魅鬼之後報）……2042
④毒類（蠱毒鬼之後報）……2042
⑤蛔類（癘鬼之後報）……2043
⑥食類（餓鬼之後報）……2044
⑦服類（魘鬼之後報）……2044
⑧應類（魍魎鬼之後報）……2045
⑨休類（役使鬼之後報）……2046
⑩循類（傳送鬼之後報）……2047
三、結語……2048
①妄業所引，了本非有……2048
②自招自受……2049

第七節　人趣之因果……2052
一、人趣之因……2052
①負債者互相追償……2052
②負命者互相殺食……2054
二、十類人趣（果報）……2056
①頑類人……2056
②異類人……2057
③庸類人……2058
④狠類人……2059
⑤微類人……2059
⑥柔類人……2060

⑦勞類人……2061
⑧文類人……2062
⑨明類人……2063
⑩達類人……2063
三、結語：輪轉可愍……2064
第八節　仙趣之因果……2066
一、仙趣之因……2066
二、十種仙（果報）……2069
①地行仙……2069
②飛行仙……2071
③遊行仙……2071

④空行仙……2072
⑤天行仙……2073
⑥通行仙……2074
⑦道行仙……2076
⑧照行仙……2076
⑨精行仙……2077
⑩絕行仙……2079
三、結語：不出輪迴（仍處輪迴）……2080
第九節　天趣之因果……2083
一、天趣之因……2083
二、諸天趣……2084

A・欲界天……2084
(A) 六欲天……2084
① 四天王天……2084
② 忉利天……2087
③ 燄摩天……2088
④ 兜率天……2091
⑤ 化樂天……2093
⑥ 他化自在天……2094
(B) 結語：仍屬欲界……2096
【卷九】……2099
B・色界天——四禪天……2099

(A) 初禪三天 …… 2099
1・三天名義 …… 2099
① 梵眾天 …… 2099
② 梵輔天 …… 2102
③ 大梵天 …… 2103
2・結語・伏漏、離欲界苦 …… 2104
(B) 二禪三天 …… 2107
1・三天名義 …… 2107
① 少光天 …… 2107
② 無量光天 …… 2108
③ 光音天 …… 2109

2・結語：離憂、伏粗漏 …… 2111
(C)三禪三天 …… 2113
1・三天名義 …… 2113
①少淨天 …… 2113
②無量淨天 …… 2114
③徧淨天 …… 2115
2・結語：身心安穩、與喜樂俱 …… 2117
(D)四禪凡天 …… 2119
1・凡外四天 …… 2119
①福生天 …… 2119
②福愛天 …… 2121

③廣果天……2123
④無想天……2124
2・結語：苦樂不動，於有為法達純熟……2127
(E)四禪五淨居天（五不還天）……2129
1・五淨居之因……2129
2・淨居五天……2132
①無煩天……2132
②無熱天……2133
③善見天……2134
④善現天……2136
⑤色究竟天……2137

3・結語：五淨居天為四禪諸凡夫天所不能知見 2138
4・總結色界天：不出色界 …… 2140
C・無色界天 …… 2141
(A) 無色界中迴心之大阿羅漢 …… 2141
(B) 四空天 …… 2143
① 空無邊處天 …… 2143
② 識無邊處天 …… 2145
③ 無所有處天 …… 2146
④ 非想非非想處天 …… 2148
(C) 無色界中不迴心鈍羅漢及外道天 …… 2150
(D) 結語 …… 2153

a・結語一：通於凡聖 …… 2153
b・結語二：不出無色界 …… 2155
(E) 總結三界・迷本積妄而生 …… 2157
第十節　四種阿修羅趣 …… 2160
①鬼趣攝修羅（卵生） …… 2161
②人趣攝修羅（胎生） …… 2162
③天趣攝修羅（化生） …… 2163
④畜生攝修羅（濕生） …… 2165
第十一節　總結七趣 …… 2166
1・總結一：七趣虛妄因果 …… 2166
2・總結二：隨順妄惡為因 …… 2169

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 47 2012/6/6 下午 12:55:31

3・總結三：正定能除三妄惑……2170
4・總結四：同業別業俱妄……2172
5・總結五：正修須除三惑……2174
6・總結六：邪正之判……2176
第三篇　五十陰魔（破魔證通）……2177
第一章　習禪須知魔事……2177
第一節　由妄生空，迷生世界……2187
第二節　發心歸元，震裂空界……2191
第三節　魔怖而來擾……2193
第四節　不迷魔即殞，迷則魔得便……2195

第二章　五十陰魔（禪中五十境）……2203
第一節　色陰魔境……2203
一、色陰區宇相（定中初相）……2203
二、色陰盡相（定中末相）……2207
三、色陰十境相（中間過程諸相）……2210
(1)身能出礙……2210
(2)身徹拾蟲……2213
(3)精魄離合、聞空說法……2215
(4)境變佛國……2218
(5)虛空成七寶色……2221
(6)黑暗中能見物……2223

(7)身同草木……2225
(8)上見佛國下見地獄……2227
(9)遙見遙聞……2229
(10)妄見妄說……2231
四、結語：迷則成害，囑令保護……2233
第二節　受陰魔境……2239
一、受陰區宇相（定中初相）……2239
二、受陰盡相（定中末相）……2242
三、受陰十境相（中間過程諸相）……2244
(1)責己悲生──悲魔入心……2244
(2)揚己齊佛──狂魔入心……2249

【卷十】……2291
第三節　想陰魔境……2291
四、結語：迷則成害，囑令保護……2288
(10)著有恣淫——淫魔入心……2283
(9)著空毀戒——空魔入心……2277
(8)慧安自足——輕清魔入心……2274
(7)見勝成慢——慢魔入心……2268
(6)覺安生喜——喜魔入心……2263
(5)歷險生憂——憂魔入心……2259
(4)慧偏多狂——知足魔入心……2256
(3)定偏多憶——憶魔入心……2253

一、想陰區宇相（定中初相）……2291
二、想陰盡相（定中末相）……2294
三、想陰十境相（中間過程諸相）……2296
(1)貪求善巧——怪鬼來撓……2296
(2)貪求經歷——魆鬼來撓……2304
(3)貪求契合——魅鬼來撓……2308
(4)貪求辨析——蠱毒魘鬼來撓……2314
(5)貪求冥感——癘鬼來撓……2323
(6)貪求靜謐——大力鬼來撓……2329
(7)貪求宿命——山川土地鬼神來撓……2336
(8)貪求神力——天地大力精魅來撓……2341

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 52 2012/6/6 下午 12:55:31

(9)貪求深空——麟鳳龜鶴精怪來撓 …… 2348
(10)貪求長壽——遮文荼、毗舍遮來撓 …… 2355
四、結語：妄稱成佛，以淫為教，囑令保護 …… 2364
第四節　行陰魔境 …… 2371
一、行陰區宇相（定中初相） …… 2371
二、行陰盡相（定中末相） …… 2376
三、行陰十境相（中間過程諸相） …… 2378
㈠墮二種無因惡見（二無因論） …… 2378
①計本無因（過去無因惡見） …… 2380
②計末無因（未來無因惡見） …… 2383
㈡墮四種徧常惡見（四徧常論） …… 2387

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 53 2012/6/6 下午 12:55:32

1・類別 …… 2389
①計「心境為常」惡見 …… 2389
②計「四大是常」惡見 …… 2390
③計「八識為常」惡見 …… 2391
④計「想陰盡為常」惡見 …… 2393
2・結語：墮為外道（圓常論） …… 2395
㈢墮四種顛倒邪見（四顛倒見） …… 2396
1・類別 …… 2399
①計「我常他為無常」之邪見 …… 2399
②計「國土無常及究竟常」之邪見 …… 2402
③計「心為常、生死無常」之邪見 …… 2403

楞嚴00--3目次(全)(p1-60).indd 54 2012/6/6 下午 12:55:32

④計「行陰常，前三陰無常」之邪見 …… 2404
2・結語：墮為外道（一分常論） …… 2405
㈣墮四種有邊邪見（四有邊論） …… 2407
1・類別 …… 2408
①計「過去未來有邊，相續心無邊」之邪見 … 2408
②計「八萬劫前無邊，眾生界有邊」之邪見 … 2410
③計「我知性無邊，他知性有邊」之邪見 …… 2411
④計「一切依報正報皆半有邊、半無邊」之邪見 2413
2・結語：墮為外道（有邊論） …… 2414
㈤墮四種矯亂論 …… 2415
1・類別 …… 2417

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 55 2012/6/6 下午 12:55:32

①計「八亦」之矯亂論……2417
②計「惟無」之矯亂論……2423
③計「惟是」之矯亂論……2425
④計「有無」之矯亂論……2426
2・結語：墮為外道……2428
㈥計「死後仍有十六相」之邪見……2429
㈦八種邪計無相……2433
㈧八種俱非邪論……2438
㈨七際斷滅邪見……2444
㈩邪計五處現證涅槃論（五現涅槃邪論）……2447
四、結語：定中用心交互所成，囑令保護……2453

第五節　識陰魔境……2457
一、識陰區宇相（定中初相）……2457
二、識陰盡相（定中末相）……2461
三、識陰十境相（中間過程諸相）……2465
(1)墮「因所因」之邪執──生外道種……2465
(2)墮「能非能」之邪執──生我徧圓種……2469
(3)墮「常非常」之邪執──生倒圓種……2472
(4)墮「知無知」之邪執──生倒知種……2476
(5)墮「生無生」之邪執──生顛化種……2481
(6)墮「歸無歸」之邪執──生斷滅種……2486
(7)墮「貪非貪」之邪執──生妄延種……2489

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 57 2012/6/6 下午 12:55:33

(8)墮「真無真」之邪執──生天魔種……2493
(9)墮「定性聲聞」之計執──生纏空種……2496
(10)墮「定性辟支佛」之計執──生不化圓種……2501
四、結語：迷則成害，囑令保護……2510
第六節　總結五陰魔境……2515
一、五陰盡之境界──證入圓通、諸根互用、入如來地……2515
二、教令護持──令識魔相、除心垢、持神咒、摧破諸魔……2519
第三章　尾聲（總結全經）……2525
第一節　五陰之生滅與修斷……2525
一、重問五陰除滅之頓漸……2525
二、總答五陰生滅本因：同是妄想──妄元無因……2527

楞嚴00--3目次(全)(pl-60).indd 58 2012/6/6 下午 12:55:33

三、別答五陰根本生因……2533
(1)色陰之生因——堅固之妄想……2533
(2)受陰之生因——虛明之妄想……2536
(3)想陰之生因——融通之妄想……2538
(4)行陰之生因——幽隱之妄想……2540
(5)識陰之生因——罔象之妄想……2542
四、五陰各自之邊際……2549
五、滅除五陰之頓漸——理為頓悟，事非頓除……2552
第二節　結勸傳示未來……2554
【附錄一】大佛頂如來放光悉怛多鉢怛囉陀羅尼（梵本原文）……2564
【附錄二】大佛頂首楞嚴神咒（拉丁拼音）……2574

【附錄三】大仏頂万行首楞厳陀羅尼（日語拼音）……2583
【附錄四】三界六道表……2595
【附錄五】大乘圓頓了義六十位修證表……2596
參考書目……2597
註者簡歷……2601

自序

本書爲註者繼十八年前所註楞伽經義貫之後，在法上的又一重要努力。

楞嚴經，眾所週知，是一部極重要的大經，可說是一部「佛教修行大全」，亦不爲過。因爲此經在內容上，包含了「顯密性相」各方面重要的道理；在宗派上則橫跨「禪淨密律」，均衡發揮，各得其所；在修行的次第上，則更是充實、圓滿：舉凡發心、解、行、證、悟，皆詳盡剖析開示——從教令正發心起，經循循善誘的破惑、見眞（明心見性）、依性起修（設壇結界、於實際上起正修行），並詳細開示一切凡聖境界（二十五聖圓通、三界七趣眾生），令於聖境起企慕、而於凡外得知解，從而不受迷惑、不入岔道；又詳述六十位修證（三漸次、乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行、十地、等覺、妙覺）令行者於菩提道上知所趣向；

最後更廣開示五陰魔境，及其破除之法，俾於菩提道上能克服魔怨留難，所修圓滿成就。

由於本經有這些稀有的特點，因此歷來皆被修行者奉爲必修的無上圭臬，尤其是對習禪者而言，更是如此。再者，漢傳佛寺中，僧眾每日早課都必誦楞嚴咒，而且歷代在打禪七之前，傳統上都要先修七日到七七日的「楞嚴會」，以除魔障。又，以本經中，顯密性相上的道理均發揮無遺，故是一部在法門上十分均衡，沒有宗派偏倚的圓滿法門。因此本經是一部非常難得的無上大法寶。也因爲本經具如此的重要性，所以歷來註解楞嚴經的著作非常豐富。儘管如是，但很令人遺憾的是：就連在歷代大德的註本中，也常「抱怨」諸註本都有許多地方並未交待清楚；甚至有些地方變成有如解經的「死角」，幾乎是無法克服的障礙；歷代大德註到這些地方，有時是一筆帶過，有時則含混言之，有時就將原經文復述一遍，乃至乾脆略而不提（跳過去）的也有。因此問題總無法得到令人滿意的解決。

本經之難解，當然跟本經在義理上本來就很深奧有關。不過本經的譯文特別古雅且簡練（有時也可說是簡略），更重增學者在理解上的困難。

本「義貫」作者昔在關中研讀本經及歷代註本時，發現有此一問題存在，即發心要釐清這些問題，俾令大家對這部稀有的寶典，於每一字、每一句、乃至每一行，都能得到較清楚、及確定、滿意的理解；也就是作者發心志在廓清所有的死角、盲點、與疑惑不清之處，普令「皆解如來眞實義」。這是作者的發心，至於此目標究竟達成多少，則有賴各界大德慈悲明鑑指正。

又，大家都知道，楞嚴經也是一部有名的「破魔大全」寶典。尤其我們末法時期種種法上的亂相，佛在本經中，幾乎全都說到了！而且講得十分透徹、明白；佛並且也指出其各各對治之方。因此，本經更是末法時期眾生修行不可或缺的一部寶典；依此寶典，末法眾生方可望於如來正法得正信、正知見、正解、正修行，而不被種種邪魔外道所轉、所誑惑、破

壞。

佛在經中說，末法將盡、法將滅時，楞嚴經最先滅；因爲楞嚴經是眾魔的剋星，破魔的大法寶，若有本經住世，則正法得住持世間，佛弟子修行有所依恃，邪魔即不能得逞。然而本經若滅，魔力即無有能制者，魔事猖獗，眾生修行即罕能不墮魔數者。因此，爲佛弟子，應善護正法，勿謗此經，共同宣揚此法門，則自他於菩提道深種善根因緣，速修無上。茲爲序。

釋成觀識於台北大毘盧寺

佛曆二五四九年十二月十九日

（民國95年，西元2006．1．18）

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經義貫

唐中天竺沙門般剌密諦譯
烏萇國沙門彌伽釋迦譯語
羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯
菩薩戒弟子　前正議大夫　同中書門下
平章事　清河　房融　筆受
沙門釋成觀撰註

緒論

一、本經梗概

本經的基本架構，可說是「從破魔始，至破魔終」。也就是說，一開始時，佛以阿難示墮因緣，自說神咒破魔；到末了，佛又自說五十重陰魔，教示首楞嚴行者

如何覺知魔事、破魔，作爲結束；於其中間，種種破立，皆是以破魔、破邪、破妄爲主軸。所以略說本經之結構，即是：自阿難示墮、佛入定放光說咒，文殊將咒往救，此即是破魔之始。然後阿難請示修定的方法，因爲誠如阿難所自述者，修行若光追求聞慧，定力不足，境界現前時，便把持不住，戒體不保，因而墮落，成就魔事。

基於阿難之請，於是佛方便示導，歷經七處徵心（實即七處破妄），破妄之後「顯見」，即十番顯見（顯示能見之性）；「見性」顯示之後，再開示五陰、六入、七大、十二處、十八界皆本如來藏妙眞如性。信解契入如來藏妙眞如性之後，如來再教敕與會聖眾、開示大眾此如來藏妙眞如性之用，亦即令知依體起用，這就是「二十五聖自證境界」，令眾生聞如來藏之妙果，而歡喜發心依此修行。開示依如來藏修行，當得種種妙果後，即回頭開示因位的修行，詳細陳示從初發心直至菩提的眞修之路。（由於如來說法，常是由果溯因，如四聖諦：由「苦」諦之果而回溯「集」諦之因，次由「滅」諦之果回溯「道」諦之因。）

爲了實踐眞修行路，阿難即請佛重說大咒、開示如何建壇、結界、嚴道場、及修楞嚴大定之法。本經的法門（楞嚴法門）之精髓，即在首楞嚴神咒，因爲如來救度

阿難免於墮落，乃至十方一切如來破魔、證三藐三菩提、於十方世界度脫無量有情，都是依楞嚴咒威神之力，這是佛在經中所開示的。關於楞嚴咒其他種種功德之力，請詳見本經經文，茲不贅述。又，佛說：末法時期，眾生修行，若不持楞嚴咒，能遠離魔事者，無有是處！修行不能離魔事，而能有所修證、有所成就者，亦無有是處。

如來開示首楞嚴法門的基本作法之後，即詳述整個修行過程：亦即「四種清淨明誨」（此爲前方便），以及大乘菩薩「六十位修證」的眞菩提路。「六十位」爲：

1. 三漸次位──除其助因、刳其正性、違其現業。(3)
2. 乾慧地 (1)
3. 十信位 (10)
4. 十住位 (10)
5. 十行位 (10)
6. 十回向位 (10)
7. 四加行位──煖、頂、忍、世第一。(4)
8. 十地 (10)
9. 等覺、妙覺 (2)

一般通教大乘爲五十二階位，本經爲令易於實修，於開始時加上「三漸次」及「乾慧地」，俾入菩薩正位（信位）。其次於十回向後、入地之前，加「四加行位」，因爲「地前」爲賢位，「十地」爲聖位，是爲摩訶薩埵之位，爲令速入菩薩聖位，即精修加行，易得成就。

以上爲如來開示的出世間無上菩提道的因緣業果。說完出世間聖賢解脫境界，接著，如來即開示世間一切眾生的生死因緣果報。關於眾生的生死因緣業果，如來在諸經中皆有所開示，然而，開示得如此詳細而完全的，則非本經莫屬：如來首先詳細開示眾生輪迴生死的總因及總果，亦即三界眾生之「十習因」及「六交報」，這是總的因與果，然後再分別開示四生（卵、胎、濕、化）以及「七趣」眾生。「七趣」即在一般所說的六趣，再加上「仙趣」（因爲仙趣眾生，非天非人、非聖非凡，且修之者眾，尤其是中國人，多愛求仙、成仙。）如來在此詳述七趣之因、果、相狀，於修多羅教中，亦無出其右者；這七趣，亦皆各有多種：種種地獄趣、十種鬼趣、十種畜生趣、十種人趣、十種仙趣、欲界色界諸天趣、四種修羅趣。如來詳示七趣眾生之意，在令眞修菩提者了解諸趣皆是生死流轉，無有止時，令發心

不貪著一切世間，速得離妄修眞。

接著，爲令眞修免於魔事之留難與破壞，如來於是開示「五十重陰魔」。所謂五十重陰魔，其實也就是修定時會碰到的五十種難關，所以五十重陰魔可說是「禪定五十關」；或者更確切及中性地說，即是「禪中五十境」，也就是在禪定中會現起的五十種境界；但這五十種境界並不一定會成爲難關，更不一定會成爲魔境，因人而異。如果修定者，對於這些定中所顯的境界，心不貪著、不緣、不取、不住、不憶、不念，則不但不會構成難關或魔境，而且還是「善境界」。然而行者心中若生貪愛、住著、自以爲大，即立刻爲魔所趁，而轉此境界爲魔境。所以佛於經中說：「斯但功用，暫得如是，非爲聖證，不作聖心，名善境界；若作聖解，即受群邪。」

其次，從本經的方法論（methodology）來講，則本經爲有破有立，破立均等。佛經中有些經是以「破」爲主的，有些則是以「立」爲主的；而破立均等的，並不很多。例如中論、百論、十二門論等，是以破爲主的。而華嚴、法華、涅槃、淨土諸經、藥師經、圓覺經等，是以立爲主的。而本經則破立均攝、破立均等。所謂

「破」，即是破凡夫、外道、魔道、小乘、乃至大乘權教。所謂「立」，即是確立、建立大乘、無上乘心地法門、如來藏、眞菩提路；一言以蔽之，即是建立「如來密因、諸菩薩萬行首楞嚴」。

再從教相上來看，則本經係圓攝「顯、密、性、相」、「禪、淨、密、律」諸法，而以禪密爲主修。至於禪與密的配合，則取「先禪後密」、「由禪入密」、及「外禪內密」的方式。所言「密」者，秘密也，廣而言之，即諸佛如來自行的秘密、不可思議境界，以非九界凡聖（六凡三聖）所知，故稱爲秘密。詳言之，即如來的身、語、意三業，皆是秘密不可思議；故稱爲如來之「三密」，即「身密、語密、意密」。如來以自住之身語意三密，教授菩薩及大根眾生，菩薩及眾生依教熏修此三密，即得自於八識中熏得三密之氣分，於外則能感得如來依本願威神之力，三密加持行者；內外勝因勝緣和合，是故速得生起菩提道種、乃至熏轉八識、斷惡生善，轉身爲菩提薩埵。茲將禪密修行的配合之方式，簡述如下：

(1) 先禪後密——本經在如來重說首楞嚴神咒之前，其教相主要是以禪爲主，因爲如來要以「顯說」的方式，來引攝阿難等，先行破妄，而於眞實之道得信

解，並發心修行，故這一部分非以顯說不可。於無上法得信解發心之後，再說密咒，及其修法，方便引攝，漸次入於如來甚深三密不可思議境界。是故，即是以禪入「信、解、行」之門，而以密入於深密修證之門。職是之故，本經在大藏經中，列於密教部，良有以也。

(2) 由禪入密——由對無上禪之聞、思，而得於如來藏不思議性心得開悟，復由如來三密威神之力加持，令行者頓得三密相應，頓入、頓證此不思議之本體。此即本經由禪入密之處。

(3) 外禪內密——亦即外修首楞嚴定，內持心咒，如是即是禪密一體、外禪內密。

因此可知，本經之法門，殊勝無比。又，以本經之教法而言，可說是：「非禪不得密、非密不證禪」。因爲若光修密，而毫不習禪，則於無上理，無從信解、悟入，如是逕修三密，則不知所云，即使偏學、偏修種種密法，也不知在修什麼，因爲無信、無解、無悟，則所修何事？所謂「悟而後修，不悟復何修？」而欲悟，則須先信解。因此古德說修密須先有十年的顯教基礎者，以此。

其次，「非密不證禪」，以無上禪乃如來不可思議的「秘語秘意」境界，故非言思可得；是故不能以「思議法」而求於「不思議法」，須得逕以「不思議法」而證入「不思議法」。是故，於禪得悟之後，即頓捨一切凡夫言說思議之法，而逕以如來所開示之不思議之「三密」法門爲所依，以此而頓入如來三密不思議、萬德莊嚴之境。

其次，於經教中，像本經這樣圓攝禪淨密律、顯密性相諸法者，實不多見，其中以華嚴經最爲明顯；不過華嚴經雖圓攝顯密性相諸法，但較偏於理。至於本經，則不但圓攝顯密一切諸法，且理事均等。

又，本經圓攝顯密性相諸法，含有兩層深義（即所謂「如來密義」）：

一、成就眾生之具足信、決定信——何謂「具足信」？即具足信受如來所說一切顯密性相諸法，等心修學，不以自妄想心而妄生分別、計著。何謂「決定信」？即決定諦信一切佛語：佛語諦實、決定不虛；不爲一切凡外邪小所動。行者以得「具足信」及「決定信」故，滿足信根，速入菩薩正位，而得十信滿心，於佛法中住。

二、速斷法執——以如法、等心修行一切法故，於諸法門，遠離妄想分別、愛憎取捨；於初發心時，即頓斷法執、法愛；法執斷故，我見、我慢、我執亦斷。我法二執斷故，頓了本具清淨法體（所謂「不歷僧祇獲法身」），頓與如來薩婆若一切智海相應，堪修無量無上不可思議大行，入普賢行；是故當知，此法門者，即是熏習、長養、成熟、成就「菩薩種性」、「如來種性」，令佛種不斷。是爲「如來眞實意」也；何以故？一切法皆爲一佛乘故，非若二、若三、何況若五，是皆化城，而非寶所。

二、楞嚴法門三大主旨

1.悟本性（先行）

本性即是眞如本性，即如來藏性。「悟」有三種：一、解悟，二、行悟，三、證悟。

一、**解悟**——即是始覺。於此覺中，了妄達眞。「了妄」者，如了七處皆妄，一切世間幻化虛妄。「達眞」者，如十番顯見，通達本有「眞見之性」。此「始覺智」即見道位，於是悟中，行者之觀念（知見）改變、行爲轉變，且此等轉變皆是決定，非如突然心血來潮，曇花一現，此即如圓覺經所云：「既已成金，不復爲鑛」。是故非如一般之文字知解，乍現即逝；即如小乘之見道位，一切邪見、惡知見悉斷；亦如大乘見道位，決定一佛乘，不再履於凡外權小之徑，並於一切法，聞即信受、諦解。

二、**行悟**——即明心見性。「明心」者，明心相也。心相者，即如大乘五位百法中所示之心王、心所、心不相應行等法，包括心所的善惡（煩惱）等法之自相、及相互間的關係，如何生起、如何修滅等。至於「心王」，則了八識之體，諸識各自之體、相、用如何，以及其間互動之條件及本源。如是一一法皆明了者，乃得稱爲眞「明心」者，故六祖惠能大師說：「明心號菩薩。」「見性」者，即是見自本性，亦是見五蘊、六入、十二處、十八界、二十五有皆本如來藏妙眞如性。此見性，當修道位，亦即「分證覺」，即於六十位修證過程中，分分斷無明，即得分分見；

是故大般涅槃經中說：「十住菩薩猶見不了了。」意謂：十住菩薩雖有見性，但仍不能了了全見，是故，於此位中，尚非現量境界，而仍屬比量智。

三、證悟——此即「究竟覺」，亦是證道位，即爲現量智。是故當知，所謂「悟」者，絕非「神秘」、籠統的概念，而是有具體之悟境、對象、及內容的。且悟前與悟後，其人之三業，必然轉變，有所不同；其轉變即：越加清淨、莊嚴、不貪染、有智慧。而且當然不會因爲悟了，而言行乖異、反常、狂妄、貪愛世間、恣行雜染（若如此者，則決非悟了，而是著魔——然末世眾生愚妄不知，常以著魔爲大悟！）

2.持心戒（初行）

持心戒者，即是持佛戒。如佛在本經中說：「我毘奈耶中宣說修行三決定義：所謂攝心爲戒，因戒生定，因定發慧，是則名爲三無漏學。」一般的戒，都是指身口戒，不是心戒；而「佛戒」是心戒，故說：「攝心爲戒」，以攝心、攝念，令惡心、惡念不起，名爲心戒，是爲如來戒。因爲既要修「佛定」，故不能光持凡夫、

小乘「身、口」之戒——持此戒者，於其持犯，即不能說要具多少緣，且其事成就——如「前人命斷」（殺生），「離本處」（偷盜）、「入胡蘇許」（邪淫）、「前人領解」（妄語）、「咽咽得罪」（飲酒）等——方結罪，只要起心動念有惡念、惡心生起，即是有犯，是故名爲心戒。故欲修佛定者，須持佛心戒，持心令無殺心、無盜心、無淫心、無妄語心，才有資格修習佛定。至於持佛心戒，於本經中則包含兩大單元：

一、四種清淨明誨（詳見經文卷六）

a・其心不殺——不起殺心
b・其心不盜——不起盜心
c・其心不淫——不起淫心
d・其心不妄語——不起妄語心

二、三種漸次（詳見經文卷七）

a・除其助因——除五辛
b・刳其正性——斷除酒肉、淫欲（包括正淫）
c・違其現業——不緣六塵，旋元自歸

如是持佛戒，身語意三業清淨，資糧具足，堪修大定。

3・修大定（正行）

此即所謂「全體起修」。所言「體」者，眞如本體也，以悟得本體故，故得依此本體爲「本修因」（即「如來密因」），而進修首楞嚴大定。其次第爲：

① **具信解**——信解正法、無上法，尤其是眞如法；如前說。

② **持淨戒**——除在家者五戒、八戒，出家者沙彌戒、比丘、比丘尼戒之外，尚須依循四種清淨明誨、三種漸次，此則僧俗共遵者，如前說。

③ **嚴道場**——包括擇地、掘地、淨地、建壇、灑淨、結界、莊嚴道場（含如法安奉佛菩薩像、法器、供具、莊嚴具，如幢、幡等）。

④ **持心咒**——先持大咒以爲結界，再持咒心，以爲攝心入定。

⑤ **修大定**——以持佛心咒，得與佛心相應，入佛總持，三密與佛相應，得佛三密加持，速入大定。

⑥ **破五陰**——入大定後，以大定之定慧力，破五十重陰魔；陰魔破故，即破五

陰（五十陰魔即五陰各各有十境，五乘十爲五十，故五陰總共有五十境）；五陰破故，得度「五濁」（劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁）。

⑦ **證三昧**——五陰魔破，即身證得三昧，究竟、堅固、不動。

⑧ **證圓通**——證三昧故，以三昧力照破六和合，復歸一精明，無復根隔，內外圓通，諸根互用，身心無礙，理事無礙，是名圓通。

楞嚴法門之精要，一言以蔽之，即是首楞嚴三昧。雖然其他經典也有講種種三昧，甚至三昧的修法，然而最完整、圓滿的，莫過於本經所開示的首楞嚴三昧。何以故？本經從開始修定前的信、解、悟、入之資糧位，到正行的修行、證果，整個過程，其間修行者會碰到的種種困難、岔道（例如三界七趣）、以及困難的排除、岔道的避免，一一詳細解說，令你不會爲內外障難所困，不受邪魔留難，亦不墮爲凡、外、邪、小，而一路直趨無上菩提妙莊嚴路。

又，首楞嚴三昧，以密教言之，在本經中即是「本尊三昧」，以是本尊所入之三昧故。行者若依法修習而入此三昧，即得本尊加持。

三、三昧總持論

1.三昧總持略論

何謂三昧？三昧梵文爲 （Samādhi），正翻爲三摩地或三摩提。言「三昧」者，爲一音之轉，是爲訛音。三摩地意爲：定慧等持，因此三昧不只是「定」，而是有「定」有「慧」，且定慧須均等，以定多即偏於沉寂，慧多即易失於掉舉，故定慧須均等。又，三摩地之成分即是奢摩他及毗婆舍那；奢摩他是止，止即是定；毗婆舍那即是觀，觀即慧。是故欲成就三昧，須先修奢摩他（止），得止後再修毗婆舍那（觀），止觀皆成就後，止觀雙運，維持定慧均等，即是三摩地。茲表示如下：

三摩地
- 奢摩他（ ，Śamatha），止
- 毗婆舍那（ ，Vipaśyanā），觀

其次，「總持」者，梵文爲陀羅尼（धारणि，Dhārani），總攝憶持一切法義之意。有四種總持：法總持、義總持、咒總持、忍總持。此爲出於瑜伽師地論：

一、**法總持**——謂菩薩得念慧力，持所聞法，經無量時，永不忘失，是名法總持（法陀羅尼）。

二、**義總持**——謂諸菩薩持所聞無量義趣，經無量時，永不忘失，是名義總持（義陀羅尼）。

三、**咒總持**——咒即咒願；謂諸菩薩獲得如是總持，令其咒願悉皆神驗，能除一切眾生種種災患，是名咒總持（咒陀羅尼）。

四、**忍總持**——忍即安忍；謂諸菩薩成就堅固之行，於所聞法，得成於忍，是名忍總持（忍陀羅尼）。

又，「法陀羅尼」（法總持）即是以一法總攝一切法；「義陀羅尼」即是以一義總攝一切義；「咒陀羅尼」即是以一咒而總攝一切眞言陀羅尼；「忍陀羅尼」即是以忍而總攝一切法。

而「三昧總持」者，即是以三昧而總攝一切法門，一切法盡在其中。爲何三昧

可總攝一切法？欲回答此問題，首先須知三昧有何重要性：

「三昧即是一切佛法的精髓。」

「一切佛菩薩修行最高的成就，都是以三昧來代表。」

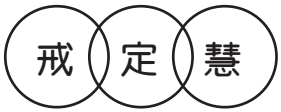
任何法門，修證成就時，也都以三昧來表示。例如，修法華法門，成就時即入「法華三昧」；修華嚴法門，成就時即入「法界三昧」；修淨土法門，成就時即入「念佛三昧」；習禪成就時，即入「眞如三昧」，或「一行三昧」；修唯識法門，成就時即入「唯心識定」；修密法，成就時即入當法之「本尊三昧」，如不動明王三昧、準提三昧等；修楞嚴法門，成就時即入「首楞嚴三昧」；一切等覺菩薩，於等覺後心，皆入「金剛三昧」（金剛喻定），而斷最後一分無明，成就佛道。連所謂「最不著相」的大般若經，佛要講此經前，也先入「等持王妙三摩地」，然後於三昧中，全身放光。因此可知，三昧是一切修行最高成就的精華。

又，三昧有狹義及廣義兩種意義。狹義即如上所說之定慧等持。廣義的三昧，即是正定；正定者即佛所教之定，相對於邪定。所以一般也常以三昧或三摩地，作爲「定」、或「正定」的代名詞。

2・定的重要性

(1) 定爲三學之關鍵

三學爲「戒定慧」三無漏學。戒定慧三學彼此之關係如何？如下圖所示：



用　體　用

這表示戒定慧三者是個連鎖關係，而以定居中，爲關鍵作用，若「定」這一環沒有了，這連鎖即斷，戒與慧即散失。因此「戒、慧」與「定」都須有「交集」。事實上是，戒慧都須以定爲體，於此定體中，攝持戒慧，令不散失，而能於一切

境，有所作用。凡夫持戒、修慧之所以不成就，皆因其心不定；心不定，即是散亂，故其一切所修，皆與亂心相應，因此不能持久，是故浮浮沉沉、生生滅滅，乍起乍落。大智度論中云：若人修行，無有禪定，如人持火炬，面對大風，火光即搖曳不定，不能遠照，乃至爲風所滅；若菩薩修行，而有禪定，如人持火炬，入於暗室中，即火光穩定、通明，照了一室。菩薩修行亦如是，若有禪定，其心光穩定、通明，照破一心無始劫來無明愚闇，乃至其光照徹三千大千世界，利樂無量有情，亦復如是。

(2) 心若有定，即入正定聚，得出欲界，乃至色界、無色界。

一切眾生爲三種聚：

一、**不定聚**——此爲凡夫，其心散亂不定故。

二、**邪定聚**——此爲外道，以外道人依於邪知見、邪慧而入定，名得邪定，是爲邪定聚。如婆羅門教入於「梵我合一」之三摩地；道家修習「與萬化冥合」；道教乩童與神靈合一、神靈附體；耶教修習「與主

合一」之聖餐禮（Holy Communion）等。凡此皆有一共同點，即皆計執心外有法、心外有道，而妄欲與心外之道合一，故名外道；以此邪知見而得定者，名爲邪定。

三、**正定聚**——即是如來正教中，三乘賢聖依於正法所入之定。

(3) 定中有一切

定體能含藏攝持一切功德，令不散失。以有體，故有用，因而得實現一切世出世間事業。於三昧之中，從因到果，從體到用，一切功德皆能攝持、長養、成就。

從因位上說，定即不亂、不染、不迷、覺知、堅定、精進、勇猛、不放逸、不懈怠、不散亂、不失念。必須念念不斷維持在清淨、明覺、不動的境界中，才能不失定。

從果位上說，三摩地即某尊佛、或某尊菩薩、或某法門的成果之精髓，如前說。譬如，首楞嚴法門成就，即入首楞嚴三昧；法華法門成就，即入法華三昧；不動明王法成就，即入不動明王三昧。

(4)定是因位行人的「工具」，果位賢聖的成果；一切修行能不能成就，完全靠三昧：三昧是成就的關鍵。

得定前的修行是「信解」（資糧位），得定後的修行是「證悟」（修道位、證道位）。

一切諸佛菩薩、三乘賢聖的修斷，皆在禪定中進行、成就。（佛經上所說的「修」，或聞思修的「修」，都是指入定後，「在禪定中修」。）

一切諸佛菩薩斷惑證眞，乃至坐菩提樹、降伏魔軍、加持眾生、三明六通、種種不可思議神通變化，皆從禪定中生。是故，一切修行皆是爲了成就三昧。欲證無上菩提、涅槃、五十二位修證（或六十位修證），皆須成就三昧；三昧是修道、證道不可或缺的「工具」。

若不成就三昧，一切只是文字言說、文字知解，不能成爲實際的境界或能力。

(5)一切大乘、小乘、密乘所有經典，主要都是在講修定。

例如：

▲大乘之楞嚴經講楞嚴定。圓覺經上卷講「理上之悟」，下卷即講「事上之行」（事上的實踐），而說「二十五種清淨定輪」。整部瑜伽師地論都在講關於修定之事。整套唯識學都是爲了修定（唯心識定）而講。

▲小乘的四阿含，主要全在講修定。

▲密乘的重點，也是在講修定（金剛三昧、本尊三昧等。）

▲淨土也是講修定：念佛三昧、般舟三昧；經云：「若一日、若二日……若七日，一心不亂。」「一心不亂」即是定。因爲「定」的另一個定義是：「心一境性」。因此，即使淨土法門，亦是以得三昧爲成就之相。

因此，所有佛弟子，不論在家出家（尤其是出家），皆應發心修定。

因此，應知，「得定」對於學佛來講，本來不是什麼「了不起」的事，而是應該的、必須的事，但因爲太少人作到，就變成很了不起。正如孝順，本是爲人子很自然的、應該作的事，但因爲太少人作到，所以就變成很了不起的「美德」，亦復如是。

3・三昧總持手記

前述「三昧總持論」係筆者「發現」的佛法中的「公開的秘密」：「公開」，因爲三藏諸經論中，都在說定或諸禪三昧，或如來入於諸禪三昧所起的功德，如放光、動地、種種神變、現通說法等，這些都是公開的。但都沒有這樣明白地指出：「三昧是一切佛法修行的精髓。」而祖師大德（除了龍樹菩薩有較接近的說法外），亦皆無如是直言指陳，因此大家都似乎不知此事實，故說是「秘密」。筆者於徧覽大小乘重要經論後，前後貫通，得此一體會，甚覺茲事體大，亦感吾等末世眾生可憐，無大善知識，大家修學都有如盲目摸索，不知頭緒，無有次第、亦無本末、不知主旨，常常無所適從，枉費工夫，不能得眞修實證，不入實際；上焉者只在文字知解邊上兜，中焉者學少爲足，下焉者不學不修，持一法二法，自以爲大。筆者有幸蒙佛菩薩加持，得此體會，不敢自秘，故於此公諸同道。

以下之「手記」者，原本爲筆者之日記，悉爲自勵之語；今爲砥勵自他，「從聞思修入三摩地」，故不揣譾陋，摘錄於此，與讀者諸君，互相黽勉，共證無上，護佛

正法。

▲佛法的精髓在於三昧。禪定三昧猶如文人的筆（無筆何以成篇章翰墨？）、武將的劍（無劍何以助成王霸之業？）、樂師的琴（無琴何以成動人樂章？）演說者之舌（無舌何以成妙說善辯？），如人之身（無身何以爲人？）如足（無足何以至於如來寶所？）、如手（無手何以取用如來無量妙寶？）

▲心亂，即入煩惱、生死。心定，即入菩提、涅槃。智者自取之。

▲三昧是修學的根本，也是修學的究竟。一切修學只爲三昧故，行者應依於三昧，活於三昧，乃至死於三昧（經云：「其人臨命終時，心不散亂」，即是至死都不捨三昧，即是「死於三昧」。又，釋尊於四禪中般涅槃，亦是示現至死不捨三昧。又，歷代祖師大德有坐化者，亦是「死於三昧」。）是故，三昧者，乃佛法行人須生死以之，常不捨離者。以有三昧即有一切；無三昧一切免談。有三昧即一切所修皆得成就，故經云：「制心一處，無事不辦。」制心一處者，心得定也。無事不辦者，一切所修悉皆成就也。

▲唯有發心修習三昧，才能眞正長久「念念修行」。

▲若要修三昧，則一切善惡，不論大小都很有關係，連一丁點錯誤、染污、不如法、違佛教誡之行都不能有。反之，若不修三昧，則一切都似乎無所謂，即連天大的錯誤、不如法之行，也都不知不覺，毫不在意，而增長墮落。

▲若要修三昧，則須從最基層的工夫開始作起──即「棄絕雜染」，乃至最高階層的聞慧，都是必備的資糧。

▲若修禪定三昧，心中的任何微細的動相或靜相，都須覺知、注意、小心在意，剎那剎那步步爲營，沒有一刻馬虎、放鬆。乃至身語意三業，一點一滴都不得含混。

▲修習三昧即是正式起修；故三昧即是修證門。三昧能令人由「信解門」入「修證門」，此外無門。

▲三昧是須實際去作的！非徒託空言，如阿難於大佛頂經所示現的，說食不飽，多聞知解，不足以應付困難。

▲三昧是由凡人入聖必由之階，是超越生死必修之道。三昧是修行者一切身心、內外全體總動員的「總體戰」──身語意三業齊修、一切信解行、聞思修，全部動用。是故觀世音菩薩於經中言：「我於彼佛發菩提心，彼佛教我從聞思修，入三摩地。」（所以，所謂修定，不是光打坐就行，須先發菩提心，然後又要具備聞思修三慧資糧，才可開始修定。）

▲要成就三昧，須具一切善、斷一切惡，須離一切雜染、憒鬧、惡不善法，念念覺知，念念不亂，念念不迷惑、不緣、不取、不放逸、不懈怠、不散亂、不失念，時時正念在前，不動、自覺；是故三昧是「總一切法，持於一心」，故稱三昧總持。

▲欲修三昧總持，必須如密教之金剛明王，起暴惡相（fierceness）；何謂暴惡？即狠下心來，棄絕、斷除內外一切雜染，念念在意，步步為營，決斷如金剛，暴惡如明王，嫉自身心之惡如寇讎，除惡務盡；絕非溫溫吞吞、絕不因循苟且，決定不再隨順惡境、惡人、惡行、惡業、惡習──唯有欲修三昧之人，才可能眞正實行「斷一切惡」！

欲得三昧，必先堅定其心。何謂堅定？謂意志堅定，願望堅定，謂必得三昧而後已，即四如意足之「欲如意足」，亦即是「五行」之「欲行」（五行是：欲、念、進、巧慧、一心）。是故大智度論說：「菩薩必定，非不必定。」

▲「成佛」？——且置！先成就三昧再說。

「成就無上菩提」？——且置！先成就三昧再說。如是乃至密宗的「即身成佛」，禪宗的「見性成佛」、「即心是佛」、「即心淨土」等第一義諦之理，皆是與三昧相應之法，非言說境界。若無三昧，此等皆但有言說，都無實際，而是比量境界；若成就三昧，則此等境界皆可實證，成爲現量境界，非但言說。「現量」如一金在手，可以兌現，可實際受用；「比量」如但知山中確實有金鑛，尚未開採，不得眞實受用。三昧可轉比量的鑛，成爲現量的金，而起無量眞實自利利他之妙用。

「文字知解」與「修證」是兩回事。譬如有人想學太極拳，便去買一本太極拳的書，看過一遍，便說：「我會太極拳。」學佛光是看經知解，亦復如是。又如有人患心臟病，他去買了些有關心臟病的書，研究其病理、藥理等，看過之後，對病

情與治療等皆有所瞭解，於是他說：「我病好了。」這樣能行嗎？「知苦」並不等於「斷苦」。

是故，莫將「比量」當「現量」；莫將「言說」當「實際」；莫將「知解」當「修證」。

▲是故，三昧所爲何事？謂令行者於比量的聞思修，得以現證、親證、實證；即是提昇「比量境界」爲「現量境界」，轉言說爲現證，令親證「離言法性」。

▲修三昧者，應不自動亂，亦不隨他動亂，亦不被他動亂——成不動德，身心不動不亂：不能鬧情緒，也不能動脾氣；不能低潮，也不能高潮亢奮（女眾修定障難較男眾爲多，因女性較情緒化，且每月生理期時，情緒多不穩定），也不能沉悶，亦即不昏忱、不掉舉。

▲唯有發心修三昧，才能不再留戀世法，不再流連雜染。唯有修定，才可以對雜染 Say No.（「說不」）。

唯有修定，才能於世無畏，以不貪、不執世間法故。

唯有修定，才能眞正放下一切。

▲唯有修定，才能於無上道堅定、勇猛。

唯有修定，才能念念修行。

唯有修定，才能不浪費時間，不作無益事，念念不空過，不蹉跎時光，眞正不再迷，不再往外馳逐。

▲唯有修定，才能眞正離染、離苦，得正法樂住、得自受用法身，自受無上法樂，自住清淨平等界域，自證金剛不動法身。

▲唯有修定，才能站在另一個level（層次）上看世間，以超出故；才能跟這世間有點距離（detach），才能超越（transcend），抽離（disinterested）。

▲唯有修定，才是眞正「發心修行」，眞正「開始修行」。（在此之前，都是準備工作。）因此唯有修定，才能成爲眞實修行之人。

▲修定是爲了修道，爲了法身——不是爲了肉身、治病、健身、强身、長壽、休閒、「充電」，也不是練氣功、吐納、覺受、精氣神、氣脈明點等等世俗或外道

貪著身相之行。

▲修定是佛法的實修、總體修，凡聖之所由判，超凡入聖之契機，是修道、證道的根本與究竟之體現。

▲唯有修定，才能把握修行的眞實目標，修行才有目的，有方法，一切所修才有實現的可能。

▲若不修定，談什麼戒定慧？（「定」不是光用談就有的。）若不修定，即三學缺一學。若不修定，談什麼禪？（便成有禪而無定。）若不修定，談什麼本尊三昧？（即但有本尊，而無三昧。）

▲諸佛菩薩如是修，我亦如是修；三乘賢聖如是修，我亦如是修。此是「必修」、必作，而非「選修」，可作可不作。因此須「利而行之，勉强而行之」，即使不能很快成就，也要如實如法去作，不能連作都不作，連發心都不發心。譬如持戒，即使不能作到完全清淨，還是必須持。修定亦如是：即使尚未能親證諸禪三昧，也要發心努力去修；如是久久行之，至少能令心水沉澱、狂心休歇，心得澄

明，與智慧等無量功德相應，所修易得成就。

▲何謂末法？「末」者，沒也，沉沒之謂也，亦即正法沉淪，一切法門皆沒滅。又，末法即是：在法上，這也可不作，那也可不作；結果是沒有什麼正法是必須作、必須修的（因此一切正法皆悉汩沒）。反之，其他與修行不相干的、攀緣貪愛世間的「擬佛法」、「半佛法」、「次佛法」、「相似佛法」，都變成可作，大爲昌盛。諸如「邊緣佛法」（如經懺佛事等），「外緣佛法」（Peripheral Buddhism）（如社福、醫療、相卜、教育、政治、商業、企業等），「相似佛法」（Quasi-Buddhism）或「界外佛法」（External Buddhism）（如歷史考據、學術研究、詩詞書畫等）。凡此皆與世間名利直接或間接掛鈎，不離世間貪愛，都是生死業，而自美名之爲「大乘」、爲「菩薩道」、混淆正法，敗壞佛法，誤導眾生，所謂「一盲引眾盲，相繼入火坑。」修正定者，於此等境緣皆應遠離。

▲正、像、末差別：

正法──有信解，有禪定三昧，有智慧解脫。

像法──有信解，少禪定三昧。

末法──連信解亦少，甚或全無。其中或「有信無解」（如有些不看經論之人），或「有解無信」（如有些學唯識或習文字禪之人），或「無信無解」（如把佛法當「哲學」或「學術」來研究或考據的人）。若連信解都不具，更遑論躡解起行（由解起修）。是故一切盡成相似佛法，但有言說，都無實義。

然若大心人，自有信解，如法正修諸禪三昧，求無上智慧解脫，不論其身處何時代，皆是自住於正法時期。是故所謂「正像末」，並非指時間差別，而是指修行方法及內容不同。若自修行正法，即是如來正法常住；若不如是，即正法沉淪，轉成末法。

▲若不修定，作一些錯事、壞事也覺無所謂，乃至一輩子悠悠忽忽，渾渾噩噩，天天混日子，在五欲六塵中打滾，當時都不覺知有何不妥。若修定者，即使一點點雜染、憒鬧，一絲絲放逸、懈怠，或與人有忤、有諍，都會馬上覺知有妨害心定，當下都不能忍受。

▲總而言之，爲佛弟子，不論僧俗，皆須「戒定慧」三學俱修，不能選修其中一、二。末法時期，常是於三學中「三缺一」，或「三缺二」，乃至「三缺三」。

三缺三者，以種種藉口，不持淨戒，不修正定，不習正慧，但仍自稱「我學佛」、「我修大乘」、「我學菩薩道」——若非修習三學，學佛所爲何事？

▲定是什麼？定即「心一境性」，攝心專注不散、不亂、不外馳，持心不昏、不掉、不忱、不放逸、不懈怠、不失念，念念明覺，念念攝心——這些都必須要作，才能配得上稱「眞修行人」！否則，修行所爲何事？

▲何謂修定？修定是「玩眞的」，是眞槍實彈與煩惱障、業障、魔障來眞的；是修行的壓軸大戲；不是玩票、跑龍套、「插花」（點綴）。一切修行有成無成，全在此一舉。

▲眾生爲何不能修定？因爲修定的條件太多、太高。其條件如：

1. 身——須得暇滿之身，六根具全，無病無痛。
2. 心——a．聰明利根、能閱經藏、能解經義。

b．三障微小：① 報障無　② 業障少　③ 煩惱障淡薄（「種子」與「現行」俱淡。）

3. 能發菩提心

4. 具聞思修──解了全盤佛理（含顯密性相）、深入禪理、禪事，解無上法。

▲偈云：

出離欲界　棄絕雜染
專注不散　不動明覺
眞修實證　三昧總持

何謂「不動」？謂不動貪念、不動瞋念，不動妄想！

何謂「離雜染」？謂其心從雜染中抽離而不動，名爲離雜染。

4・三昧總持具體作法

欲證三昧，須發長遠心，修習眞不動行。何謂眞不動行？謂常自以種種方便攝心不亂，行住坐臥不動貪、瞋、妄想等念，常樂坐禪；久修此行，令心水沉靜、澄清，三昧總持即現前證得，得現量智，此是不動行之總相。

又，以一正念攝一切念、伏一切邪念、止一切妄念、此即奢摩他之不動。然非修令心「無念」，以無念不可修，以眾生不可能無念；有心必有念。且諸佛亦不住無念，亦不斷念，諸佛但念念正念，念念無染無邪、無妄無雜、無亂無失，念念純一眞實，猶如眞金，猶如金剛，具足無量功德，如是即是諸佛如來藏心。

是故修三昧者，應先於諸佛毘尼（戒學）、三摩地（定學），以及般若等（慧學）三無漏學，具足聞慧、信受、思惟、通達了知，得殊勝解，正信堅定，不爲一切邪僞愚妄所惑亂，具如是資糧，然後正式起「正修行」。

正修三昧時，可選擇一性習相近之法門，或禪、或淨、或密等皆可；以「一正念到底」爲主，以其他相近之法門爲輔。此一念者，或念佛、或持咒、或作禪觀、密宗觀想、淨土觀等。以如是正念爲手段，而修於正定，即是以一念法門「總一切法，持於一心」，名之爲「理事具足三昧總持法門」之具體作法。

5・修三昧莫退心

行者修三昧時，若碰到世法或出世法有所不順、挫折、或打擾，乃至橫逆、惱亂，或於法上值遇困難、障礙時，切莫起退卻之意。在這種時候，有些人就會以「無所得」之理來寬慰自己，進而用來逃避當前的困境；如是逃避已，便覺得如釋重負一般，然而卻中止修行，廢本所修。須知，這便是所謂的「退心」、放棄、向困難投降，亦即是懈怠、放逸之徵。因此，這可說是「未戰先降」，並非眞的「看得開」，亦非「一切放下」之眞義。這實是前進受挫時，心裏暗中爲自己開脫的自慰之詞，即是合理化的藉口──心行微妙，能自誑惑，愼之愼之（不要被自己的妄心騙了！）

四、本經修斷之次第

本經修斷之次第分二大階段：

㈠說咒之前（指佛重說神咒）──

破「分別我執」、「分別法執」，亦即是「破妄」，破思議法，破六識所攝虛妄，而得明心，了妄達眞，屬見道位，得「比量智」。

㈡說咒之後——

持咒修定，破「俱生我執」、「俱生法執」、破七八二識所攝之妄，得分分見本性，屬修道位，得「現量智」。

五、勸發菩提心

1.爲何應發菩提心？

爲何應發菩提心？依三決定義，佛弟子應發菩提心：

(1) 佛法是善，是爲至善（Buddhism is good, is the highest good.）——這是決定的。

(2) 諸佛有一切智——這是決定的。

(3) 佛法眞能度眾生——這是決定的。

以眾生愚妄，自墮十二類生、生死流轉，而唯佛有一切智，能度眾生，是故，一切佛子，當信心決定、願心決定、決定菩提，而發無上菩提之心，承佛威神，自度度他；度脫無量眾生已，具足無量功德，得成佛道。

2・何爲發菩提心之相？

何爲「發菩提心之相」？亦即，菩提心發起之後，是什麼情況？這也可用來驗證一個人是否已經眞正發起菩提心。學佛人中，人人皆謂：「我已發菩提心。」或自以爲已發，但不知菩提心發起之後，是什麼樣的一個狀況？並非已受三歸五戒、乃至菩薩戒、讀讀經、念念佛、打打坐，就是已發菩提心；亦非發心出家、剃頭、受大戒、披袈裟，早晚兩堂功課、誦經、禮佛、習禪、學教等，就是已發菩提心（當然，這些事都應作，就看你以何心態去作而已。）已發菩提心之相爲：

不論在家出家，一心一意，爲了法，爲了菩提，能捨一切，捨身命財，捨世間一切名利權位、眷屬恩愛，勇猛精進，等心修學一切如來正法；然一切所修皆不爲己：不爲自己求得少法，但爲法故，爲眾生故，不計一切，無有厭悔，盡未來際。

阿難讚佛偈中所謂：「將此深心奉塵剎，是則名爲報佛恩。」屈原楚辭中所謂：「惟予心之所善兮，雖九死其未悔。」

又所謂「發菩提心」之「發」者，謂於先所種之「菩提種」，以土壤、陽光、空氣、水分、肥料、除蟲、除草等因緣，令種子發芽、生根、乃至抽枝、生葉、開花等，是爲「發」之意。若聽經聞法，而起眞信解，乃至勝解，因而受三皈五戒等，乃至出家，是爲「下菩提種」；然此種子仍未萌芽，須待土壤、陽光等增上緣，其芽才能萌發、出生。是故只有種子，尚未發芽、生根，還不能算是一顆有生機的植物。因此，其菩提心仍未具足發起。

又，所謂「土壤、陽光」等者，即是親近三寶、善知識、善友、善緣、以敬信心，如法修習五善根（信、進、念、定、慧），遠離惡見、惡行、惡知識、惡友、惡緣，即是「除蟲除草」。如是因緣成熟，菩提心芽乃得發起，乃至菩提根、菩提枝、菩提葉、菩提花、菩提果，亦次第隨之而生。此「菩提芽」，即外凡位（五停心觀位）；「菩提根」，即內凡位（十信位）；「菩提枝、菩提葉」，即三賢位（十住、十行、十回向）；「菩提花」，爲十地。「菩提果」，即等覺、妙覺以及

佛果菩提，以等妙如佛故，爲菩提果位。

以上爲勸發菩提心竟。

六、首楞嚴三昧法門的殊勝處

首楞嚴三昧法門殊勝無比，因爲首楞嚴三昧即是「佛定」，唯有十地以上菩薩才能眞正成就；十地以下菩薩即使修習，也只能得其少分。茲舉諸經論，以資證明。

⑴ 佛學辭典上云：首楞嚴三昧，即堅固攝持諸法之三昧，爲百八三昧之一，乃諸佛及第十地菩薩所得之禪定。又作首楞嚴三摩地、首楞伽摩三摩提、首楞嚴定。意譯爲：健相三昧、健行定、勇健定、勇伏定、大根本定。大智度論卷四十七云：

「首楞嚴三昧者，秦言健相。分別知諸三昧行相多少深淺，如大將知諸兵力多少。復次，菩薩得是三昧，諸煩惱魔及魔人無能壞者，譬如轉輪聖王主兵寶將，所往至處，無不降伏。」

(2)首楞嚴三昧經卷上載：**首楞嚴三昧非初地乃至九地之菩薩所能得，唯有十地菩薩能得此三昧**。所謂首楞嚴三昧，即修治心猶如虛空、觀察現在眾生之諸心、分別眾生諸根之利鈍、決定了知眾生之因果等共一百項。是故，此三昧並非僅以一事、一緣、或一義便可了知，因爲一切禪定解脫三昧、神通如意無礙智慧，皆攝在首楞嚴中，譬如陂泉江河諸流皆入大海。故菩薩所有禪定皆在首楞嚴三昧，乃至所有三昧門、禪定門、辯才門、解脫門、陀羅尼門、神通門、明解脫門等諸法門，悉皆攝在首楞嚴三昧。此首楞嚴三昧有五種名：

一、首楞嚴三昧。
二、般若波羅蜜。
三、金剛三昧。（十地等覺菩薩入「金剛喻定」，及密教所言「金剛三昧」，即是首楞嚴三昧。）
四、師子吼三昧。
五、佛性。

又，南傳本涅槃經卷二十五亦謂：佛性即首楞嚴三昧。

(3) 成唯識論卷九云：「定學有四：

一、大乘光明定：謂此能發照了大乘理教行果智光明故。

二、集福王定：謂此自在集無邊福，如王勢力，無等雙故。

三、賢守定：謂此能守世出世間賢善法故。

四、**健行定：謂佛菩薩大健有情之所行故。**」

此處所言「健行定」即是「首楞嚴三昧」一詞的意譯。由以上所引諸經所說可知，此首楞嚴三昧係性相二宗之所共說，且係最高最上之定，毫無疑問。

(4) 復引首楞嚴三昧經，以證知首楞嚴三昧的境界與功德威力：

爾時佛告堅意菩薩：「首楞嚴三昧，非初地、二地、三地、四地、五地、六地、七地、八地、九地菩薩之所能得，唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧。

何等是首楞嚴三昧？

謂修治心猶如虛空[一]觀察現在衆生諸心[二]分別衆生諸根利鈍[三]決定了知衆生因果[四]（中略）於宿命智得無所礙[十]天眼無障[十一]得漏盡智非時不證[十二]（中略）得入一切菩薩密法[六十八]常放光照無餘世界[六十九]（中略）自然而得無生法忍[七十四]（中略）聞無量法具足能持[八十四]求一切法心無厭足[八十五]（中略）百千密跡金剛力士常隨護侍[八十九]（中略）示現入胎初生[九十七]出家成就佛道[九十八]轉於法輪[九十九]入大滅度而不永滅[一百]。」

經上又云：

「堅意，首楞嚴三昧如是無量悉能示佛一切神力，無量衆生皆得饒益。堅意，首楞嚴三昧不以一事、一緣、一義可知，一切禪定解脫三昧，神通如意無礙智慧，皆攝在首楞嚴中。譬如陂泉江河諸流皆入大海；如是，菩薩所有禪定，皆在首楞嚴三昧。譬如轉輪聖王有大勇將，諸四種

兵皆悉隨從。堅意，如是，所有三昧門、禪定門、辯才門、解脫門、陀羅尼門、神通門、明解脫門，是諸法門悉皆攝在首楞嚴三昧，隨有菩薩行首楞嚴三昧，一切三昧皆悉隨從，是故此三昧名爲首楞嚴。」

佛告堅意：「菩薩住首楞嚴三昧，不行求財而以布施，大千世界及諸大海、天宮、人間，所有寶物、飲食、衣服、象馬車乘，如是等物自在施與；此皆是本功德所致，況以神力隨意所作，是名菩薩住首楞嚴三昧檀波羅蜜本事果報。」（此即謂：菩薩若住於首楞嚴三昧，若想行布施，雖然不去求財物，也不用神通力變化，但一切財物都能自然獲得、而自在施與。）

經中又云：

「若善男子善女人求佛道者，聞首楞嚴三昧義趣，信解不疑，當知是人於佛道不復退轉；何況信已受持讀誦，爲他人說，如說修行。」

可見首楞嚴法門不但對大菩薩有大利益，連一般佛弟子，亦能令得「菩提心不退」的

大利。至於其他利益，則在本經第七卷中，如來於重說咒後，有極詳盡的開示，請參閱。

(5)大集地藏十輪經卷一，佛向好疑問菩薩解答及說明地藏菩薩的功德威力，佛云：

「若聞如來為汝廣說如是大士功德善根，一切世間天人大眾，皆生迷悶，或不信受。」

時好疑問復重請言：「唯願如來哀愍為說。」

佛言：「諦聽，善思念之，吾當為汝略說少分：

如是大士成就無量不可思議殊勝功德，已能安住首楞伽摩勝三摩地（即首楞嚴三昧），善能悟入如來境界，已得最勝無生法忍，於諸佛法已得自在，已能堪忍一切智位（即佛位），已能超度一切智海，已能安住師子奮迅幢三摩地（此為佛所得定之一），善能登上一切智山，已能摧伏外道邪

論，爲欲成熟一切有情，所在國土，悉皆止住（謂住於勝定）。」（中略）

「隨住如是諸佛國土，若入增上觀勝幢定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆深呵厭自惡業過，咸善護持十善業道生天要路。

隨住如是諸佛國土，若入具足慈悲聲定，由此定力，令彼佛土一切有情，皆悉發起慈心、悲心、無怨害心、普平等心、更相利益安樂之心。

隨住如是諸佛國土，若入引集諸福德定，由此定力，令彼佛土一切有情，離諸鬥諍、疾疫、飢饉、非時風雨，苦澀辛酸、諸惡色觸，悉皆銷滅。」（中略）

「以要言之，此善男子於一一日每晨朝時，爲欲成熟有情故，入殑伽河沙等諸定；從定起已，遍於十方諸佛國土，成熟一切所化有情，隨其所應，利益安樂。」

從上面這段經文，我們可證知如下諸事：

(1)地藏菩薩也修習、入住首楞嚴三昧。因地藏菩薩是十地菩薩，故這與首楞嚴三昧經中所說：「唯有住在十地菩薩，乃能得是首楞嚴三昧」相合。

(2)以地藏菩薩已能住於首楞嚴三昧，而地藏十輪經中又說地藏菩薩能入「殑伽河沙等諸定」，這又與首楞嚴三昧經所說相合，因爲在該經中佛說：**「隨有菩薩行首楞嚴三昧，一切三昧皆悉隨從。」**

(3)地藏菩薩自入於定，以勝定力利益教化安樂一切眾生。不但地藏菩薩如是，其實一切佛菩薩亦皆如是。例如世尊要講法華經，即入定放光，作種種吉祥神變；講大般若經前也是一樣，入定放光。講准提神咒經，即入七俱胝准提三昧。講本經時也有數度放光。爲什麼要入定才講經說法、或利益安樂眾生呢？因爲講經說法、濟度眾生不是凡夫能作的事，只有聖人有此德能；而聖人之智德，全在「三昧」（定慧等持）中體現出來。因此，這也證明了龍樹菩薩在大智度論中所說：「一切神通解脫，皆在禪定中發。」

由以上所引諸經論中，可見首楞嚴三昧法門，確定是最高、最上、最甚深微妙的法門，連密教（眞言宗）的傳持第八代祖師，日本弘法（空海）大師，亦大爲讚嘆、宣揚，而特著有「大佛頂經開題」一文傳世，本書中亦加引錄。又，於密教中則通稱此法門爲「大佛頂法」，此經爲「大佛頂經」，而稱楞嚴咒爲「大佛頂咒」。

七、釋疑

1・六祖與禪定

問：「請問師父，您所說的似乎與六祖大師所說的不同；因爲六祖大師說：『唯論見性，不論禪定解脫。』」

答：「當然，你如果是六祖所說的上上根器之人，直下能夠見性，那你也就不用再去『論』禪定解脫了。但，你是已能見性的上上根人嗎？此其一。

其二，看經須懂得佛菩薩說法所對的根機，即所謂『當機』，以及說法者的『眞實

義』。六祖所說的『不論禪定解脫』，是指凡外、小乘的『四禪、八定、八解脫』，也就是小乘定與凡夫定，而不是不要菩薩定、佛定。因爲凡小之定是沉空滯寂，躭於空寂之受的，而大乘佛定、菩薩定即非如是；佛菩薩並非無定，佛菩薩的定，只有更深更廣更微妙，但其定力都是用來廣利一切眾生的，而非爲己求，故是不同。

其三，我現在問你：六祖的心是散亂的，還是有定的？——當然是有定的。（如果沒有禪定，怎能稱爲禪宗祖師？）」

再問：六祖打不打坐？乃至達摩祖師打不打坐？若六祖不打坐，爲何爲道明開示時，盤坐石上？（據云其石上至今猶有六祖衣印。）

再問：六祖開示不開示禪定三昧法門？

——當然開示。試舉六祖壇經中所說如下：

1. 妙行禪定品第五：「**師示眾云：此門坐禪，元不著心**（如凡夫），**亦不著淨**（如二乘）、**亦不是不動**（如外道）。」

故知六祖在此是以很簡單的言詞，看來似乎沒有高深道理的「白話」，在總

破一切凡夫禪、外道禪與二乘禪，以確立大乘無上禪。所以要看懂六祖意之所指的「著心」、「著淨」、與「不動」，不是那麼簡單，須得通達一切大小乘法教，乃至楞嚴、楞伽等甚深法門，才能眞正懂得；否則光看表面文字，依文解義，很容易錯解祖師之意，反成疑謗法門。

2. 又云：**「善知識，何名坐禪？此法門中無障無礙，外於一切善惡境界心念不起，名爲坐；內見自性不動，名爲禪。」**

其義是說，禪者不只在坐中「心念不起，自性不動」，而是於一切時，四威儀中，都要如是，才能稱爲是「坐禪」之人——而我們末世凡夫，一般連盤起腿都不能攝心，一直在打妄想，更何況能在行住坐臥中都能「心念不起、自性不動」？這等於是小學生連算數都沒學好，就說他能學微積分一樣！

3. 又云：**「善知識，何名禪定？外離相爲禪，內不亂爲定。外若著相，內心即亂；外若離相，內心即不亂。本性**（本來是）**自淨自**

定，只爲（凡夫人）**見境、思境即亂。若**（能）**見諸境**（而）**心不亂者，**（才）**是眞定也。」**

這就是大乘定的精義：不能像二乘人，離群索居心才不亂，要在境界中也不心亂，才是工夫！但你如果在境界中，卻生貪愛、取著，那不是「大乘」，而是「愚夫」了。因爲你於外不能「離相」；什麼是「離相」？指離對諸相的貪著。「相」是什麼？五欲六塵相（財色名食睡相、色聲香味觸法相）、名利相、權位相、男女相、苦樂相、衆生相、國土山川相、有情無情相，乃至法相非法相等──若能離對這一切相的貪著，才能稱爲「外離相」。又，再以金剛經之經文言：「離一切諸相，即名諸佛。」所以六祖所說的「外離相爲禪」的禪，是佛禪、無上禪──你若能如是，即許你「不論」凡小禪定解脫（因爲你已畢業了），而直依於本性、如來密因，直修大乘無上禪首楞嚴大定，福慧雙嚴！

4. 懺悔品第六云：**「今可各各胡跪，先爲傳自性五分法身香……二、**

定香，即覩諸善惡境相，自心不亂，名定香。」

5. 機緣品第七，偈云：「五八六七果因轉，但用名言無實性；若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」

最後一句之義：即使處在內自身心、外之境界，種種生死來去不斷之中，也永遠住於那伽定之中。「那伽定」，佛定，如龍象不動之定。

6. 付囑品第十中云：「汝等若欲成就（一切）種智（亦即佛智），須達一相三昧（與）一行三昧：若於一切處而不住相，於彼相中不生憎愛，亦無取捨，不念利益成壞等事，安閑恬靜，虛融澹泊，此名一相三昧。

若於一切處，行住坐臥，純一直心，不動道場，眞成淨土，此名一行三昧。

若人具（此）**一**（種）**三昧，如地有種，含藏長養，成熟其實；一相一行**（三昧）**，亦復如是。」**大乘起信論說：一行三昧就是眞如三昧。

由以上所引壇經經文，可知六祖大師並非「不說」（「不論」）禪定，而只是：他所說的禪定，並非一般的禪定，不是凡外權小的「有所著、貪求小境、小果」的小定，而是諸佛如來的究竟大定，惟求作佛、成就種智的「一行三昧」、「眞如三昧」。

因此，並非我與祖師所說不同，而是恐怕你並沒眞解得六祖之意，或者是如一般末法時期眾生一樣，想拿著斷章取義、一知半解的六祖之「羽毛」，當作你「不須要修定」的「令箭」。爲什麼？因爲修定太苦、太難了！

2・判經眞僞

問：「請師父慈悲開示：有人說楞嚴經是一部僞經，爲什麼？又，討論首楞嚴經眞僞之辨的文章或論文，可參看那些刊物或書籍？」

答：「首先，爲何近代有人說首楞嚴經是一部僞經？因爲這是一部專門破魔的大寶典，令修行人得以辨魔、遠離魔事，修行沒有障難。而末法時期魔强法弱，故魔力令愚痴邪妄之人，謗此法門，令人不信，即無所依怙；此法門既被謗、被毀，眾生不信此正法，魔於是得肆無忌憚，放心大膽地大造魔業，大成魔事，於焉一切修行人不能出於魔掌，墮於三途，遑論明心見性、修行菩提；故可知毀謗此經，即是毀去末法時期修行正法之人最大的靠山，竊取一切正修之士的護身符、以及破除魔事的無上法寶。因此，毀謗此經之事實即末法一大魔事之肇端──魔尚未被破，已然先發制人，『搶先出招』了。惡心、邪心之人爲魔所用，而發如是破法邪言，而一般大眾，愚昧無知，不知輕重，也盲然隨之應合。

其次，首楞嚴經是一部破魔大全的寶典，是諸魔的剋星，有人說它是末法時期的一面『照妖鏡』；一切佛法修行人，欲免於魔事，必須參究楞嚴經。又，末法時期，法欲滅時，這部首楞嚴經最先滅；因爲楞嚴經一滅，諸魔橫行，即無人能制，一切邪魔外道、邪師邪說便能肆無忌憚，橫行無阻。如今末法已五百年，經法將滅時，即有邪心人，爲魔所用，因而自疑經謗法，且令人疑經謗法；眾生疑經謗法既

久，共業既成，經法即滅，這世間便再也找不到這部經書了──法如是故，眾生業報如是故：因爲眾生共謗如是經法，便再也無福見聞、領受如是正法。話說，近世最先起來倡導疑謗首楞嚴經的，是民國初年幾個白衣，後來亦時有所聞；乃至近年來，有人在註解楞嚴經時，也自己主動提到，說：『有人說首楞嚴經是僞經』，但作者只提這麼一筆就罷了，並未加以任何評論或駁斥，是故徒啓讀者之疑竇，且又像是在『默認』或默許其說，於是更令讀者心中狐疑不決，因而於此上妙法門即有障難：不能解，更不能悟入，遑論悟而後修。因此鄙人希望末世一切講經註經者，若遇有人謗經毀法，應善爲眾生釋疑、破疑、解惑，普令眾生於如來正法起正信、正解、正修行。這是講解正法者的職責，這也才達到講經的目的；否則講經何爲？

前述『首楞嚴三昧法門的殊勝處』中所引之諸經論，便可用來作爲『以經證經』的最佳例證（亦即，用其他佛所說經典的聖言，來證明本經與他經所說無異），故知首楞嚴經不但是一部佛口親說的眞經，而且是一部極爲完備、圓滿殊勝之經。隋代天台智者大師，即已聞說西天有此殊勝經法，便期盼此經趕快傳來中土；其期盼之切，乃至造了一座『拜經台』，天天都親自去西向拜經，盼其早來。

然而盡智者大師一生，竟無緣親見此經；因爲印度的國王，深以此經爲國寶，不聽其外傳他國；後經般剌密諦法師千方百計，在唐朝時偷渡傳來，漢土眾生才有緣得聞如是妙法。不過此寶典最後之所以得以傳來中土，可能智者大師拜經的誠心也是一個增上緣。

東晉的高僧法顯（西元三四〇—四二〇年頃），於其所著佛國記（或稱高僧法顯傳）中云：『佛昔於此說首楞嚴，法顯生不值佛，但見遺跡處所而已，即於石窟前誦首楞嚴，停止一宿。』

由此可見古人於佛、於法的信心之一斑。近世人根鈍，且不知惜福，不知經法之可貴，眞是『得了便宜又賣乖』；乃至依於世見、慢心，輕法慢教，疑謗正法，謂非眞經，或曰非是佛說。試想：如是清淨、勝妙法門，一字一句，讀之都令人遍心清涼——如是智慧、妙法，除了佛的一切智外，還有誰能說得出？又，佛弟子不同於世間儒者或學問家，佛弟子或菩薩，若有所說、有所作，絕不會、也不須妄語假託是佛所說，因爲他們不須像孔子有『託古改制』的需要：他們沒有什麼『制』可以改、或須要改；諸菩薩、祖師大德，皆是承佛之教，弘傳如來正法，其所作也

都名正言順的稱爲『論』，而爲三藏之一，與佛所說的經藏一樣受到尊重，受歷代弘傳；因此這些如來的賢聖弟子實在沒有必要這樣犯戒，欺誑如來及眾生，而『僞造經典』──再想：若菩薩或祖師大德，已修到了能造出如是上妙經典、能開悟度化無量眾生的境界，他還會去造這樣的欺誑之業嗎？他心中還會有如是欺誑的雜染心嗎？連一般受五戒的居士都不會輕易妄語，更何況有如是智慧與修行境界的菩薩或祖師大德，會去犯這最基本的戒律？再說，如果菩薩已達到能宣說如是清淨上妙之法的境界，他一定不會犯戒、僞造佛經，一定會按照正途而『造論』，且於其論中推仰如來，推尊如來修多羅教，宣揚如來修多羅之教旨，（這是一般論藏的通途），而不會『假裝』自己是佛，而『假藉佛的名義』來說他自己的法，這種事，菩薩是幹不出來的。

再者，我已如是稱揚讚歎此首楞嚴法門，亦引諸經論加以稱揚──我講這麼好的經給你聽，你卻來問我此經是眞是假?!若是僞經，我幹嘛費這麼大工夫爲你講？

身爲佛弟子，深受佛恩，不知寶愛佛經之可貴，卻聽從惡知識來疑它、謗它，辜負如來。譬如有人被父母養育成人，一朝忽聽惡人造謠，說他父親不是他的親生

父，於是起疑，乃至不信親父，甚而忘恩絕義。聽信惡人謗法者亦如是，若因此疑而不信正法，忘佛深恩，即斷絕善根，成一闡提人。

經中說：佛初成道時，魔王波旬即來見佛，勸請如來速入涅槃。他說：世尊所作已辦，已證一切法無生，可以速入涅槃。

佛對波旬說：我諸弟子尚未成就，我不宜入涅槃。

波旬說：那麼待世尊弟子皆成就時，應即入涅槃。

佛默然應承。

於是魔王波旬歡喜踊躍。

波旬又對釋尊說：世尊，世尊滅度後，於末法時期中，我將化爲比丘僧，於世尊佛法中出家，披佛袈裟，誦佛經典，而破壞佛法。

於是世尊落淚。

＊　＊　＊　＊　＊

最後我再說一句話：若連信根都沒有，如何堪受如是『如來密因、諸菩薩萬行』的大法？地藏菩薩本願經云：『或有善根，聞即信受；或有障重，久化方歸。』

願您堅信：佛不妄語，菩薩不妄語；佛語諦實，決定不虛。」

八、古德序文

㈠大佛頂經開題

日本・弘法大師（空海）撰

將釋此成佛了義經。略有三門。謂大意題目入文判釋也。載夫六爻精微老聃難窮。繫象幽源孔子喟然。塵埃纏縛未出區表。妄海滉瀁遑迴迷津。豈如法身性相循環九域、拯濟群萌。眞性纜藏、黜陟閻都、引導黔黎。霧中逐月三惑爰斷。海浦攀蓮淹醉便醒。是故衛城營齋崇頓證教。寶冠月光重中道理。初始大意蓋有斯哉。

第二釋題目者。謂大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經者。「大佛頂如

來」謂無爲心佛是也。「密因」謂佛性也。「修證」謂同揚因果也。「了義」者中道了義也。「諸菩薩」謂通地前地上之因也。「萬行」謂表菩提薩埵之萬行也。「首楞嚴」者梵語也。此云健行定也。「經」者舍新也舊語。今新謂蘇怛纜也。

第三入文判釋者。略此十卷了義經凡有三段。初從「如是我聞」至于「願聞法要」此謂序說分也。次從「于時世尊頂放百寶無畏光明」下至于第十卷「無復魔業」是謂正宗分也。次從「佛說此經已」下至于「作禮而去」是謂流通分也。此了義經者大唐大聖大孝皇帝之代中天竺波賴密帝三藏所翻譯也。輪王之苑求金色華非小所爲。琉璃之林問摩尼果大緣攸勤。于佛授記可奉書寫此佛性典。祇林付屬必應值遇此頓證法。見者研眼登諸佛位。聞者耳中照吠琉璃。三門分別略釋如是

寬治五年二月八日於皆明寺

（大正藏卷六十一）

(二) 註大佛頂眞言 并序

日本・南忠法師撰

夫無一而不多者實相也。　無同而不異□□（於諸）乘焉。所以遍照輪光多都同

等。由斯一道清□（淨）群品各解。見實相於普門則眾業歸本。悟□□（一乘）於聲字則群心開覺。　今言大佛頂眞言者。是□證聖智之秘楗。外護生界之密甲矣。雖爾□□（眞言）持誦者只在胡音尚有訛謬。況悟句義科□□釋。　吾靈巖和尚入於巨唐請益此眞言釋。□於日國傳持彼尊儀軌。於是南忠在受法次被授彼釋。可謂伏藏示處貧兒知璽。長夜有曉昏蟄見日。尋即被和尚印可取不空梵本。橫書梵漢兩字梵語。竪記科段別釋句義。若持誦之者明察此註旨。將修行之徒更學彼儀軌。字與句相應剎那證悉地。口與意平等即身至菩提。　承和十四年（847A.D.）歲次丁卯夏女月註矣

大興善寺三藏沙門不空奉詔譯

釋名者。　大佛頂如來頂髻白蓋無有能及甚能調伏陀羅尼者。梵漢雜擧。若具存梵語。可謂薩多二合 他嚩姤烏瑟尼二合 莎悉多引 多鉢多藍二合 阿波羅爾擔鉢囉二合 登擬覽陀羅尼。若具譯漢語。可謂大佛頂如來頂髻白蓋無有能及甚能調伏總持也

娑哆二合 他誐覩引如來 烏瑟膩引二合 衫頂髻 悉殫跢鉢跢嚂二合白蓋 阿跛羅爾哆無有能及 鉢囉二合 底孕二合 祇覽甚能調伏 陀羅尼總持

此陀羅尼以五佛頂明爲一大眞言。分爲四段。一金輪佛頂段。二普通成就佛頂段。三白傘蓋佛頂幷光聚佛頂段。四辨事佛頂段。初段有六。一歸命諸尊。二明能除諸難。三列能護者。四明祈願。五說呪。六又祈願。初歸命又二。先總後別。

（大正藏卷六十一）

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經義貫

【卷一】

第一篇　方便示導令悟本體

第一章　了妄識眞、明心見性

第一節　經題、譯者

經

大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經

註釋

「大佛頂」：「大」爲形容詞，修飾「佛頂」，用以表示如來所證之功德。如何才能眞正稱作「大」呢？若眞正大者，則必須是所謂「無量無邊，無有方所，不

在內、不在外、不在兩間，不著一切處，於三界乃至十法界中，不著一切法；廓然如虛空，故能容受一切而無罣礙，亦不瞋惱，亦不生心忍受；廣如大地，負載一切，離一切相，無有方圓大小、青黃赤白、前後三際斷」，具如是之德，以西洋哲學的術語來說，即是：「具有這樣的屬性（Attributes）」，才能稱作眞正是「大」。那麼，甚麼東西才具有如是之德？除了眞如本性外，無有一法，得配如是之德。而如來即是親證了眞如本性，故得以「大」來形容如來之性德。

「佛頂」，梵文爲「烏瑟膩沙」ཨུཥྞཱིཥ（Uṣnīṣa），又稱「無見頂相」，此爲佛三十二相之一。其相爲：頂上有肉，高起如髻，故又稱「頂上肉髻」。此肉髻之頂是一切人、天、菩薩都見不到的，所以稱爲「無見頂相」，此是如來無量世修忍辱及謙下於人、禮敬三寶及善知識，故得如是之相：以謙下一切，故頂高起，爲人所不能見。此無見頂相是佛三十二相中，最明顯，也是最殊勝的一個，以其居於頂上之故。

又，「大」是如來所證的如如之理，不生不滅；而「佛頂」則是如來依本願力，起於大悲，累世爲度生而勤苦修行，所得之勝妙果報，乃最極清淨之善法，超

過一切人天、二乘、菩薩，故人天、三乘賢聖皆不能得見。這裏所謂的「不能得見」，不僅是指不能看見如來有相之頂，其深密之義則是：見不到如來的最高境界，因爲這最高境界是如來自證，甚深秘奧。而這部經所呈現的境界、力用與法門，正是從這至高、最極秘奧的大佛頂上所出生的，因此此經的法門也是至高、奧妙的。

（附及，「大佛頂」三字，如前所說，「大」是修飾「佛頂」，「佛頂」兩字是在一塊兒的，應作一氣讀，因此句讀是「大、佛頂」，而不是「大佛、頂」——這樣讀就變成好像是在講一尊「大佛」的頭「頂」了！）

「如來」：梵文爲「多陀伽他」ཏཐཱགཏ（Tathāgata）。義爲：乘眞如之道而來。「如」，爲眞如、不動、平等、不生不滅之義；此是佛所證之極理，因此即是佛智的最高代表。佛既證眞如、平等、不動、究竟解脫的智慧，已體諸法皆如（金剛經云：「如來者，諸法如義」），本不生滅；然見眾生以不悟此法，而妄造諸業，枉受無量六道生死之苦，於是依本住法，起於大悲，「不來而來」度化眾生；如是，度盡無量眾生已，不見有一眾生實滅度，亦不見自己在度眾生，亦不作是

念：我在度眾生；彼爲我所度。如是，如來雖來度眾生，然亦「來而無來」。如是，「無來而來」、「來而無來」，故稱「如來」。因此，「如」是大智，「來」是大悲，悲智雙運，即是「如來」。又，「無來而來」主要是就眾生而說的，即是大悲示現。「來而無來」是就佛本身而言的。再者，「來」，具體而言，即是來此世間示現成佛，乃至從兜率天下，入、住、出母胎，以及出家、修行、成道、轉法輪、入涅槃等「八相成道」，皆是如來所現的「來」之相。

「密因」：「密」，是秘密。「因」，是本修因，亦即因地修行之根本。所謂「因地」有三種意義：一、是通稱尚在菩薩位時的修行，都叫「因地」，成佛時就稱已達到「果地」；因此，「因地」（菩薩位）是相對於「果地」（佛位、佛果菩提）而言的，因爲菩薩從初發心到十地，都是成佛之因，故是「佛地」之因，故稱「因地」。（附及，此處的「地」，是境界的意思。）二、「因地」亦可指初發心，因爲菩薩最初發菩提心，即是成佛之因。三、「因地」亦可指菩薩初見道時，因爲嚴格而言，菩薩在見道位（亦即禪宗所謂的初見性）之前，一切所修尚無有歸趨，亦沒有依據，亦很容易退心。但在見自本性後，即使只是剎那之頃，也都從此

不再迷失，走冤枉路。此處的「如來密因」（「如來」秘「密」的本修「因」）就是指的這個──見自本性──而言。這個見本性的修因之所以稱爲「秘密」，有幾層意義：

一、「密」是如來自行境界，九界不能得知，唯佛與佛乃能究竟，故稱爲「密」。

二、是「不共」之義，此修因，由於不與人、天、外道、二乘、乃至權教菩薩共，只有一乘實教，決定成佛的大道心菩薩方才能得聞如來如是開示，而悟入，（小根小機之人則不能得聞，以不具大心、不具深弘誓願，聞則生悔，乃至因疑法、忌法而生謗，反招大禍），因此這實是成佛的「密訣」，而這密訣是如來所自行、自證的，故稱「如來密因」。

三、「密」，有寶的意思。因爲是如來自己修行成佛的密訣，所以很寶貴；因爲很寶貴，所以把它珍藏起來，不輕易示人，故稱爲「密」。譬如有人有一無價之寶，他就會把它珍藏起來，作爲傳家寶，不隨便拿給人家看，只讓他的繼承人知道，旁人皆不知不見。如來亦如是：本妙覺心，從本以來，清淨本明，所謂「本覺」（圓覺經稱爲「淨圓覺」，六祖壇經稱之爲「本性」），這是如來的至寶，是不隨便給人看的（所謂「我於凡愚不開演」），只給他的繼承人（發

大菩提心的佛子）看，以便紹隆佛種，繼佛職志。以上爲釋「密因」之「密」字。

「修證」：「修證」是承上面「密因」而來的。有了「密因」，修行的密訣，就依之而「修」。從見道那一刻起，即矢志守著它，一刻也不願離開它，不忍離開它，弘忍大師所謂：「但信眞諦，守自本心」，又說：「若解此義，但於行知法要：守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。」（見五祖大師「最上乘論」）。這個「守心不二，不忘、不退、不失、不沒」，就是所謂的「菩提心堅固」，或「道心堅固」；因爲「菩提」是覺的意思，所以「菩提心」即是「覺心」；若能如此守心不二、不忘、不失、不退、不沒，當然就可說是「覺心堅固」，如此「覺心堅固」，其心自然清淨、明了、不動、不散、不亂、不雜、不壞、惡念不起、煩惱不生，如此，其心自然有「道」，故稱「道心堅固」（亦即達摩祖師所說的「心如牆壁」）。這樣就是修行，也是最高的修行，因爲是依著「如來密因」而修，故是無上。「證」，是證明、或悟入的意思。譬如世間學、數學、邏輯、或物理、化學等，有一命題或假設：「設A大於

B、小於C，若X等於〇時，則……」等等，讓你去解一個程式，你解完後，發現假設與結果相符，你最後便說：「原式得證」。佛法中的修證也是一樣：佛提出種種修行的方法與果地的境界（這就是假設命題），你依著去「修」（這就是解題），最後發現你所得到的答案，與佛所說的一致（這就是「原式得證」）。「原式得證」時，表示你解題的方法沒有錯，且在解題的過程中，沒有犯甚麼嚴重的過錯（也就是你「修對了」），因此你也能親自「證明」如來所說的境界，阿含經所謂「自作證」，大乘所謂「親證」，即親身經歷的意思，楞伽經所謂「入如來地」；入如來地也就是「證」菩提。

「了義」：「了」是完全、圓滿、究竟、通達之義。「義」是道理之義。「了義」即是指佛在本經所闡發的道理是究竟、圓滿、通達第一義諦理的。以佛所示之教有兩大類：第一、不了義法，亦即是所謂「權法」。所謂「權法」是佛爲了攝受、教化、調伏、長養、成就根機未熟眾生，而由其大悲心中所流露出來的甘露法乳，令一切有情聞後，易得信受奉行，普得增長善根，故不了義教亦即爲「方便教化門」，或「方便接引門」，禪門所謂「教下」者，即是指此。第二、了義法，亦

即所謂「實法」，這是佛爲成就根熟眾生，而自其薩婆若海所流出之自證境界之法，此法爲「直指人心」、直示離言法性，無上甚深，故是諸佛及實教大菩薩之境界，非凡外權小之機所能趣入。本經所宣示的，即是此無上甚深微妙第一義諦（了義）之理與事。

「**諸菩薩**」：「菩薩」，爲梵文 （Bodhisattva）之音譯，全稱應爲：「菩提薩埵」，漢譯省稱爲「菩薩」。「菩提」，梵文 （Bodhi），義爲「覺」，或「覺悟」。「薩埵」，梵文（Sattva），義爲「有情」。「菩提薩埵」合稱，有三種意義：

一、「正在求覺之有情」，又稱「大道心有情」；

二、「已經覺了之有情」，亦即菩薩已非迷位凡夫，而是已有證悟，位列賢聖（賢聖皆是已覺了之人，非是迷惑之凡夫）；

三、「求自覺、覺他之有情」，菩薩爲求自度、度他，自利、利他，自覺、覺他（自求開悟、亦令他開悟）之有情，亦即所謂「上求下化」（上求菩提一切智、下化六道諸眾生）。

以此三義，故這種有情得稱爲「菩提薩埵」。「諸菩薩」：依本經而言，菩薩爲求無上菩提，須歷經六十位修證，也就是六十個階段或證悟的境界。此六十位是：三漸次位、乾慧地、十信、十住、十行、十回向、四加行位、十地、等覺、妙覺。（華嚴經與菩薩瓔珞經則明五十二位，即十信、十住、十行、十回向、十地、等覺、妙覺。此中「十信」爲凡位；住、行、向爲「三賢位」；十地爲「十聖位」。大智度論所明者，爲從十住開始，共四十二位。）因爲菩薩的修證有種種差等，故稱爲「諸菩薩」，義即：各種階位之菩薩。

「萬行」：菩薩須依六度而修萬行，自利利他之萬行圓滿後，方成菩提。又此「萬行」如觀音之三十二應；地藏之冥陽兩度、出入地獄、天上、人間；普賢之十無盡願等，皆是菩薩之萬行。乃至藥師如來因中之十二大願、彌陀之四十八願，亦是其於菩薩位時之萬行。

「首楞嚴」：（Śūraṅgama），又譯爲「首楞伽摩」。佛在大般涅槃經中解釋「首楞嚴」爲：「一切事究竟堅固」。「一切事」，簡言之即自利化他二事，亦即福德、智慧二事，或自受用、他受用（法身與應化身）；詳言之即是：四念處、四

正勤、四神足、五根、五力、七覺支、八正道等三十七道品、以及六波羅蜜、四攝、四無量心、四禪八定、滅受想定、三明六通、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法等，悉皆成就、堅固、不動不壞、稱爲「首楞嚴」。若以本經而言，則爲依於如來秘密之本修因（眞如本性、或如來藏性）而起修，歷六十階、證二十五圓通，而契入如來覺性大海，堅固不動、不生不滅，從而從體起用，稱爲「首楞嚴三昧」。「三昧」者，定慧等持，定以自持，慧以化他。是故此三昧境界，即是佛之境界，此定即是佛定。佛自住於此三昧，用以自利、化他也。換言之，佛菩薩之一切度生事業，皆是在三昧中行，非於散亂中行（──散亂何能度生耶?!）如準提陀羅尼經中，釋迦牟尼世尊爲「愍念未來薄福惡業眾生，即入準提三摩地（準提三昧）」，而說出「過去七俱胝佛所說陀羅尼」。又如地藏十輪經述地藏菩薩每於晨朝，入於首楞伽摩三昧（即首楞嚴三昧）、加持眾生。故知佛菩薩之定，非沈空味著之小定，乃自利化他、一體成就之大定。

「經」：梵文सूत्र（Sutra）、修多羅，有二義：

一、「貫串」之義，佛以名身、句身、文身，亦即種種語詞善說，而將其所開

示之教法貫串起來，令不散失，亦令受者易持，如線串珠，則易執持而不散失。再者，佛所開示之八萬四千法門有如一大串摩尼寶珠所成之瓔珞（項鍊）──其中每一顆珠皆各代表一大法門──而此等諸寶珠則是由一條線貫穿於各珠之中心，故不散失，而得成一整體；此貫串各珠中心之線，即是三世之佛心：由諸佛一貫之大悲一切智心中，流露出無量妙門，度脫眾生。故此諸妙門，既由諸佛一切智大悲心中出，即不得離於此心，若離此心，法即散失、墮落；故一切法恒須以佛心爲本、爲依，方能持之不墜；行者如是持，方冀有朝一日得其「心要」入佛本心，更而得其全體之珠，而非但以得一珠二珠爲已足。此爲「修多羅」深秘之義。

二、修多羅是「契合」、「契入」之義。這是指佛一切所說，不但契理，而且契機。「契理」即是如理而說，指佛之所說，未有一法而違於理，皆與道理相合，不作妄說，故經中言：「如來是如語者、是實語者、是不妄語者。」然而，如理如實之語，則未必能令聽者信解、受用。故佛語除契理外，還具「契機」的特色。「契機」的「機」字，有根機、時機、與機緣三義。亦即佛所開示之法，不但契合眞理，且契合當時聽者的根器（根機），並能配合當時的因緣（時機、機緣）。詳

言之，佛對上根且因緣成熟之人，即開示無上直指之法；對中下根人、或因緣未熟之人，即爲說種種接引之法，以次第成熟之。若對下根人說無上法，即不相應，而不能信解、奉行；反之，若上根人爲說下根法，亦不相應，不能得益。是故佛語一方面諦實、契理、順理，一方面又能隨眾生之根、性、欲而達契機、隨機；因而佛語於人、於法，皆能兩全、圓滿。

復及，末法時期談佛法者，常太側重所謂「契機」與「隨機」，而幾乎忽略了契理，因此常衍成「於理不合」、或「於理無據」之現象，如是即導致「不如法說法」，甚或爲了一時「契機」或迎合時尚，而「非法說法」（不合佛法的言說，而說是佛法）、「法說非法」（明明是佛法的，卻說不是佛法——此即是謗法），而名之爲「方便」，或「方便說法」。凡此種種即有譁眾取寵之嫌，實不了「契機」與「方便」之眞義。所謂「方便」，梵文爲「漚和俱舍羅」𑖎𑖨𑖪𑖽𑖟𑖨𑖯𑖽𑖫𑖰（Upaya-kauśalya），譯爲「方便勝智」，或「方便善巧」，簡言之即是「方法」或「巧妙的方法」之意，乃八地菩薩方能現出之大智慧。故知「方便」絕非「隨便」。）

義貫

此經爲開示自如來的「**大佛頂**」（無見頂）相上所現出之「**如來**」秘「**密**」、依於「**因**」地本心「**修證**」、而達到之「**了義**」境界，及如來教敕六十階位「**諸菩薩**」，依此因地而起自利利他之「**萬行**」，悉皆達於究竟堅固「**首楞嚴**」之契「**經**」。

經　唐中天竺沙門般剌密諦譯

註釋

「**唐**」：中國唐朝，其時約在唐中宗神龍年間（西元七〇五—七〇六）。

「**中天竺**」：「天竺」是古印度，分爲東、西、南、北、中五區，共有七十餘小國。

「**沙門**」：梵文 （Śramaṇa），義爲勤息，即是勤修戒定慧三學、以息滅貪瞋癡三毒之人。

「般剌密諦」：這是譯主的梵名，中文義爲「極量」或「極恭」，又，此大佛頂首楞嚴經原來是藏在龍宮；龍勝菩薩（亦即龍樹菩薩之異名）至龍宮說法，見龍藏中有此經，拜閱之下，嘆爲稀有，便將全經默誦下來，以利益閻浮提眾生；出龍宮後，便將此經誦出，記錄下來，呈給王家，王家也把它視爲稀有之法寶，珍藏在國庫中，並且禁止傳到外國。雖然此經尚未傳到中土，但其威名早已爲大家所知：曾有一位梵僧，見智者大師所立之三觀，而告訴智者大師說與他們國中的楞嚴經之意旨相符合；於是智者大師便設了一個拜經台，西向拜經，但拜了十八年，終未得見楞嚴經（到現在，天臺山的拜經台還在）。

話說本經譯主般剌密諦，依於願力，要利益中土之人，第一次身上藏著楞嚴經東來之時，被守邊界的官吏查獲，而不許他出境，這反而更激發了他宏法之願，更加堅定，並且更加精進。他並想到了一個方法，可以將此經攜帶出境而不被發覺：他用極細的白絹書寫此經，然後剖開自己的肩膊，將經文縫藏在其中，等瘡口平復之後，再申請出國，海關搜查無疑，才得航海東來。大師於唐中宗神龍元年（西曆七〇五年）到達廣州，那時正好首相房融被貶在廣州，房融便請大師住在制止寺，

於是剖膊出經，譯成漢音，譯事完畢，便速回本國，以解除邊吏所受之難：由於譯主藏經出國，國王因此罪責守邊之官吏查緝不嚴，因此大師譯經完成之後，便速即回國，願以自身承當所有罪責。大師如此冒險艱苦，乃至不惜身命榮辱，正是所謂重法輕身，所成功德，不可思議；我國之眾生，均霑其法施之益。

「譯」：般剌密諦法師所譯的，不是將原文譯成漢文，而是將梵音的經文，用漢字拼出來，也就是所謂的「音譯」，例如「摩訶般若波羅蜜多」一語，就是梵文的漢字之「音譯」，若是「義譯」，則爲「大智度」，或「大智慧到彼岸」。因此，楞嚴經雖經般剌密諦大師翻成漢字，但因只是譯其音，所以中土之人沒學過梵文的，還是看不懂，故須再加以「義譯」。

經　烏萇國沙門彌伽釋迦譯語

註釋

「烏萇國」：在北天竺，即阿育王的園苑所在，玄奘傳稱之爲烏仗那。

「彌伽釋迦」：義爲能降伏。

「譯語」：即將梵音翻成中文。

經　羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯

註釋

「羅浮山」：在廣東省廣州東方博羅縣西北之羅浮山脈中，長二八〇餘公里，高峰四百餘座，爲嶺南名勝，寺院道觀頗多；其中之寶積寺、龍華寺、資福寺、東林寺、南樓寺等五寺，已於明洪武二十五年（一三九二年）併入延慶寺（見明代陳璉撰羅浮志）

「懷迪」：唐代僧，循州（廣東惠陽）人，初住羅浮山南樓寺，博通內外典籍，並就梵僧學梵文。神龍二年（七〇六）菩提流志譯寶積經時，奉詔入經證義，後於廣州府與一梵僧（蓋即彌伽釋迦）共譯出大佛頂首楞嚴經十卷。

「證譯」：亦即證義，爲譯場上擔任證明梵文文義之職稱。據佛祖統紀卷四十三

載，古時譯場，除譯主之外，另設有八項職稱，各司一項職事，「證義」即其中之一。任此職者，坐於譯主之左，於譯主宣讀梵文之前，與譯主共同評量該梵文文句之義；又於漢譯之後，核對原梵文之義，而判定該譯語是否得當。此即是證譯師的職事。

經 菩薩戒弟子 前正議大夫 同中書門下平章事 清河房融 筆受

註釋

「菩薩戒」：爲大乘之戒法，依梵網菩薩戒則有十重、四十八輕。菩薩戒通在家、出家。梵網經云：「欲受國王位時，百官受位時，應先受菩薩戒，一切鬼神，救護王身，百官之身。」房融遵受佛戒，故稱爲菩薩戒弟子。又，菩薩戒一般漢傳所用的戒本，大致有三種：

一、梵網經菩薩戒：如前所說，含十重、四十八輕，此戒本雖通在家、出家，然而

一般都是用在出家戒場上。

二、「瑜伽菩薩戒」：含四重、四十三輕戒，出自彌勒菩薩所說瑜伽師地論本地分中菩薩地。

三、「優婆塞菩薩戒」：含六重、二十八輕戒，出優婆塞戒經（然而依本經，則欲受戒者，須依止比丘僧，於六個月中淨四威儀，此師僧於六月中觀察許可後，方令於二十僧中受此六重二十八輕菩薩律儀；故若欲依此經而傳授菩薩戒，恐非易事，因此智旭法師在優婆塞戒經箋要中說：此經中既無開緣，所以最好授與「通途（之）五戒、並梵網、地持等戒耳」。）

除此三種以外，又有「地持菩薩戒」；其實這與前述第二項「瑜伽菩薩戒」同是出於瑜伽師地論的「菩薩地品」，兩者內容大致相同，故可視爲「瑜伽菩薩戒」的別本。

「前正議大夫」：「前」，先之義，曾任的意思。「正議」，即正諫。正議大夫，如同現在的監察委員。

「同中書門下平章事」：官名，爲從唐朝開始設立的宰相的稱號。唐朝的宰相

有三：*1.* 中書令（掌「中書省」）*2.* 侍中（掌「門下省」）*3.* 尚書令（掌「尚書省」）。基本上，中書省負責決策，門下省負責審議，尚書省負責執行（因此尚書省就有如現在的行政院之各部會）。而「同中書門下平章事」則是於「三相」之外，皇帝再派一個更親信的官，去與「三相」共議政事。「同」，協同。「平」，平議（評議）。「章」，彰顯。「事」，政事。亦即，在此位者，其職掌爲協同（幫助）中書省及門下省的宰相一起辦事，以使政事更加彰顯（有績效）。其實等於是督責中書及門下二省的上司。這是原本的意義。後來演變成：若在相位的頭銜上沒有加「平章事」三字，就等於有名無權的閒缺，尤以宋朝爲然。故知本經之「筆受」者房融乃是當朝的宰相。

「清河」：河北省清河縣，在鉅鹿縣東，爲房融之故里。

「房融」：其子房琯，亦曾爲宰相，房融之事略係出自其子房琯所作之房融傳。

「筆受」：亦是譯場職司之名，秉筆確定文字，然後下筆。楞嚴經正脈言此爲潤文之人，也就是把譯文潤飾得更爲文雅、暢順。

第二節　序分

經

如是我聞，一時佛在室羅筏城，祇桓精舍。

註釋

「如是我聞」：「我」，指阿難尊者，此句義爲：此經爲我親從佛聞。大般涅槃經中載：佛臨入涅槃前，阿那律尊者教阿難問佛四件事：一、佛滅度之後，佛弟子將依誰而住？二、以何人爲師？三、於經典結集時，一切經首應安何語？（亦即：一切經典應如何開始？）四、惡性比丘應如何處置？佛答：一、如來滅度後，佛之弟子應依四念處而住；二、以戒爲師。以上二者爲答自修——四念處爲定慧等持；「以戒爲師」爲不捨戒律；戒律者慈悲也，故不捨戒律即是不捨悲心。是故如來答：佛滅度後，佛弟子應如是自修：自住定慧，不捨悲心（毘尼）。三、將來結集經典時，一切經首應安「如是我聞，一時，佛在某處，與某某大眾俱。」這是答如何利他。四、惡性比丘，再三勸誡，怙惡不悛，則應默擯之，不與共語，亦不共住。這是答如何令僧團清淨和合，這條與自修、化他，及護持正法，令法久住，皆

有關係。

「一時」：爲在某一個時候。佛經之所以不定說爲何時，是有深義的。因爲佛法是屬於一切眾生之法，而非專屬某一國度、或某一民族；而且佛住世說法時，常於各國遊行布教，而各國的紀年與曆法亦皆不同，爲免諍論，故只標「一時」。

「佛」：梵音爲佛陀，意義爲覺者，或已開悟之人。而如來之「覺」爲「正徧知覺」，即於三世十方，世出世間，一切因緣業果，如來以佛眼佛智，無不照了，故稱正徧知覺，又稱「等正覺」。

「室羅筏城」：即憍薩羅國（Kośala）之都城，此國之主爲波斯匿王。此國在中印度，位於迦毘羅衛國之西北，波羅奈因之北方。此亦即法顯傳所謂之「拘薩羅國」。世尊曾前後於此居止二十五年，經常於此開示佛法。

「祇桓精舍」：「精舍」爲精修梵行者所居之舍。此精舍又稱爲「祇樹給孤獨園」。「祇樹」，爲祇陀太子之樹之義，祇陀太子爲波斯匿王之太子。「給孤獨」爲須達多長者之雅號，因長者常好施一切貧窮、孤苦之人，故時人尊稱他爲「給孤

獨長者」。須達多長者爲建一僧坊，供養釋尊及弟子，便依祇陀太子之要求，以黃金布滿祇陀花園，而購得此園以建精舍。祇陀太子言：雖黃金布地，但樹所在處，黃金不遍，園爲你所有，但樹仍屬我所有，我願以此等樹，與你的園，一齊供養如來。因此便稱此精舍爲「祇樹給孤獨園」。「桓」者，林也。

經

與大比丘衆，千二百五十人俱。

註釋

「大比丘衆」：「比丘」，爲佛門出家男衆弟子，受持二百五十戒，稱爲比丘。又，比丘之原義有四：

一、怖魔：由於佛弟子執持如來清淨戒法，當得出離三界塵染，故魔大怖畏。

二、乞士：比丘僧，須離諸世間一切名、利、作業，不與俗人爭名、爭利、爭位，故乞食以自活。又此乞食有兩種：一爲向衆生乞飯食（段食），維持色身，以修梵行；二、向佛乞法食，以長養法身慧命。又，佛制比丘乞食以自活命（是爲比丘之「正命」——不以世間之行業而自活命），除了有如上的二義：一、離

俗——不爲世俗行業；二、無爭——不與俗爭名、利、權、位，迥然超出世間；此外，尚有如下之義；三、寡欲知足——比丘乞食而活，不但能食物上少欲知足，因不作世間行業，故沒有收入，因此其他衣、住、行等等也都必須寡欲知足；四、修行忍辱——眾生根器不一，有的眾生有善根，知道恭敬布施修行人，有的眾生根器下劣，不但不知布施修福，反而毀謗辱罵譏笑，故比丘乞食實爲常行忍辱，成就忍辱行之要道；五、去我慢——這一點尤爲重要，因爲依世俗人之見解，最爲可恥之事不過向人乞討，向人伸手，「有傷自尊心」，所以世人非不得以，絕不出此；而修行人爲成就法身故，乞食而活，正好於此調伏無始以來之我慢習氣，破除我慢；六、修行無我——佛之「無我智」非但言說，是要從實際的定慧觀行以及四威儀中去作的；承上所說，比丘於乞食中，破除我慢，我慢既破，無始以來之我執、我見、我愛等「我相」，亦皆隨而易破，我相破已，即是「無我」，若得「無我」即是「無我智」現前。是故金剛經中，佛雖開示「無我無相」之法，然亦從佛示現自持衣鉢入舍衛大城乞食爲始，正顯體現「無我」第一義空理之本，乃自乞食始。又，大乘佛教中，出家眾雖未

日日托鉢行乞，然種種「化緣」，及不作俗業，依信施活命，乃至寺中點燈、打齋等以維持寺院開支，其實質上皆與依靠信施之「乞食」無異。今處末法，有出家眾自言不靠他人布施，而作種種行業（或工或商，或兼工商販賣），自食其力，實乃不解佛「比丘乞食」之深重義理。

三、破惡：比丘以修習戒定慧，故能破貪瞋痴慢等惡法。

四、不生：「不生」有二義：(1) 煩惱不生——以比丘修習三聖學、四聖諦，故煩惱不生。此不生爲制伏、止息煩惱，令暫不生（不起現行），非畢竟斷，名爲不生；此當前三果位。(2) 不再來三界中受生——這是指已證四果阿羅漢道的聖僧，因爲他們已達所謂「我生已盡，梵行已立，所作已辦，不受後有」，此中「我生已盡」，指我這是最後身；「梵行已立」，指一切聖道清淨之法（梵行）我皆已成就——「聖道已修」；「所作已辦」，指一切煩惱我皆斷盡；「不受後有」，指不再來三界中受生（受「後有」之身），因爲「煩惱已斷」，故不再受三界之煩惱身。

以上，「怖魔、乞士、破惡、不生」，爲比丘之四種意義。因此經文中「大比丘」

實係特指已證得阿羅漢道的比丘僧。

「眾」：梵文爲「僧伽」，義爲和合，故得稱「和合眾」。僧眾以和合，故得共住、共修。

「千二百五十人俱」：這是釋尊的常隨聖眾。「俱」，在一起之義。

經 皆是無漏大阿羅漢，佛子住持，善超諸有，能於國土成就威儀；從佛轉輪，妙堪遺囑，嚴淨毘尼，弘範三界，應身無量，度脫衆生，拔濟未來，越諸塵累。

註釋

「無漏」：「漏」，即是煩惱之異名。三界有三種漏：欲漏、有漏、無明漏。聖人已破淫、怒、痴諸煩惱，故達於無漏（無煩惱）之境界。

「阿羅漢」：梵文 Arhat，又譯爲「阿羅訶」，其義爲：一、無生——阿羅漢煩

惱已不再生起，故稱無生。又，阿羅漢此身是最後身，更不再來三界受生，故稱無生。二、殺賊──阿羅漢具足戒定慧，能殺煩惱賊。三、應供──阿羅漢成就涅槃聖道，爲世間第一福田，佛說若人供養阿羅漢，得福無量，是故一切世間之眾生，爲令自身速離貧苦厄難，速得福智資糧，應當供養阿羅漢，故稱應供。

「佛子住持」：「佛子」，爲佛之眞子，以能紹繼佛志，拔濟眾生，故稱佛子。又法華經說菩薩是「從佛口出，從法化生，得佛法分，堪紹佛種。」「住持」有二義：一、「住」法王家，「持」秘密藏（即首楞嚴之密法）；二、「住」首楞嚴三昧，「持」如實修證。

「善超諸有」：「超」是超越。「有」具有二義：

一、「三有」──欲有、色有、無色有，亦即是三界，以三界皆是「有法」，有因有果、有生有死，而非涅槃之無生，故三界又稱爲「三有」；又，三有亦即是三界之生死：「欲有」即欲界之生死；「色有」即色界之生死；「無色有」即無色界之生死；以三界皆有生死、有煩惱、有苦，故稱爲三有。

二、「二十五有」──二十五有爲從三界開出（「開出」之義爲：再進一步詳細分

類，亦即「廣說」）：

(1)欲界有「十四有」──四惡趣（阿修羅、地獄、餓鬼、畜生）、四大洲（東勝神洲、南贍部洲、西牛貨洲、北俱盧洲）、六欲天（*1.* 四天王天 *2.* 忉利天 *3.* 焰摩天 *4.* 兜率天 *5.* 化樂天 *6.* 他化自在天）。

(2)色界有「七有」──四禪天、大梵天、淨居天、無想天。

(3)無色界有「四有」──即四空處（空無邊處、識無邊處、無所有處、非想非非想處）。

以上十四加七加四，合共二十五，故稱「二十五有」。又所謂「二十五有」，亦即在三界中共有二十五種果報之義，眾生於三界中無始生死往來，不離此二十五處。此言：這些大比丘眾，都能以如來之妙善方便法門，超越三界諸有生死之苦果。

「能於國土成就威儀」：「國土」即佛土，亦即佛所化之土，或稱一佛世界，即三千大千世界。「威儀」，即行住坐臥四威儀，「成就威儀」亦即是成就戒法莊嚴之義。此言：這些大比丘，都能於佛化之國土，具足戒品，一切時中成就四威儀。

「從佛轉輪」：隨從佛世尊轉正法輪，度化有情。**「輪」**有七義：一、摧輾，能摧輾煩惱故；二、運載：能載眾生至彼岸故；三、圓滿：佛之法門初善、中善、後亦善，故究竟圓滿，譬之如輪；四、無量無盡：佛之法門無量無邊，譬如輪之轉動，無有始終可得；五、一切通達：佛之法門，譬如輪之有輻、有輳、諸輻通達於四方，而無障礙；六、萬法歸一：佛之法門無量，譬如輪之眾輻，然眾輻亦皆歸於一轂，如眾海水，等同一味，謂菩提味、涅槃味；七、萬法中空：佛之法門力用雖無量，譬如眾輻，然輻之用繫於一轂，以轂中空，故有輪之用；如來法亦如是，諸法體空，無相，故成法之無盡力用，得度眾生出於有爲。

「妙堪遺囑」：**「妙」**，智慧殊妙。**「堪」**，能。**「遺囑」**，佛臨涅槃前，所咐囑弟子度化有情之遺志。此言：這些大比丘，都證入了勝妙之智慧，而堪能紹繼如來度化一切有情之咐囑。

「嚴淨毘尼」：**「嚴」**，莊嚴。**「淨」**，清淨、淨持。**「毘尼」**，梵文「毘奈耶」（Vinaya）、或「毘尼耶」之省言，戒律之總稱。此言：這些大比丘僧，於敬持如來律法方面，都能清淨、莊嚴。戒品清淨即不破戒、不漏戒、不缺戒、不污

戒。以戒品清淨，故得四威儀妙相莊嚴。

「弘範三界」：「弘」，大。「範」，模範、師範。能爲三界一切眾生之師範。

「應身無量」：「應」，應機，感應。「應身」，即三乘賢聖，爲度眾生，應其根機及因緣，而示現之身。此隨機而應之**「應身」**，雖非其本身，然亦依於其本身（自受用法身）而得變化示現他受用身。阿羅漢已證神足，故能於自身作種種不思議變化。

「拔濟未來，越諸塵累」：「未來」，未來世之眾生。「塵累」，六塵之負累；眾生以緣取六塵，而自障蔽自心本明，而成爲靈明本性之負累。此言：這些大比丘僧，能拔濟未來之眾生，令其超越六塵之負累，而得解脫三界苦難，因此不負如來之慇勤囑託。

義貫

這些大比丘僧**「皆是」**已證聖道，離欲**「無漏」**，煩惱永息之**「大阿羅漢」**；彼等皆是**「佛」**之眞**「子」**，安**「住」**護**「持」**如來正法，自身**「善」**修如來無量

妙法而得「**超**」脫三界二十五有等「**諸有**」之繫縛，並且「**能於**」此娑婆「**國土**」（乃至十方佛土），「**成就**」三千「**威儀**」，隨「**從佛**」世尊「**轉**」正法「**輪**」；並且以其所證深「**妙**」之智慧，而「**堪**」能紹繼如來「**遺囑**」之度生事業；是故彼等皆能莊「**嚴淨**」持「**毘尼**」戒品，「**弘範**」於「**三界**」（爲三界眾生之師範），並能隨眾生之機緣，而示現「**應身無量**」，以「**度**」化解「**脫**」現在之「**眾生**」於生死之中，更能救「**拔**」賑「**濟**」盡「**未來**」際無量有情，令皆超「**越諸塵**」勞之負「**累**」，而得解脫。

詮論

本段經文，看來與一般經文之「序分」中，陳述與會大眾之大比丘，好像沒甚麼不同，而實際上，本段經文中即暗藏了許多玄機，此言何解？我們知道，所謂「佛子」，依理而言，即是指菩薩，以菩薩爲能紹隆佛種，故爲佛之眞子，而堪稱佛子。但本經文中，明明是在講阿羅漢，爲甚麼經文又稱阿羅漢爲佛子？豈不有違道理？接著又說這些阿羅漢「從佛轉輪，妙堪遺囑」，阿羅漢怎麼能紹繼如來遺志，度化眾生？他們不是都是「所作已辦，不受後有」，此是「最後身」，即將入

涅槃了嗎？既馬上要入涅槃，如何還能繼佛遺志？再下去，經文又說他們能「應身無量，度脫」現世「眾生」，不僅此也，而且更能「拔濟未來」之眾生，令「越諸塵累」，而得解脫——這豈不是菩薩境界了嗎？這正是本經的玄機，也是本經一經的大旨。何則？

依藏教、通教、乃至別教，二乘與菩薩是有別的：形相與智慧皆別。但依於圓教，則心、佛、眾生平等無二，三乘會歸一乘，唯一佛乘，無二無三；三乘、五乘只是如來大悲智慧之權說化導，一乘爲實，眾生畢竟成佛，此是法華之大旨，故法華經中佛與在家出家、三乘賢聖皆授記成佛。而法華「一佛乘」之得以建立，乃依於大般涅槃經佛所開示之「一切眾生皆有佛性」，是故「一切眾生當得作佛」。是故，在通教中，聲聞人被斥爲「焦芽敗種」，然於圓教中，則得授記，將「迴小向大」，當得作佛。

又，依楞伽經，阿羅漢有兩種，一爲「實法阿羅漢」，即是實取涅槃滅度者，二爲「權法阿羅漢」，乃爲菩薩依本願力，爲護持如來，及護正法而示現者，此類阿羅漢，以是菩薩示現故，故不實取涅槃，而繼佛種性，度化有情，盡未來際。像

大迦葉尊者，現仍於雞足山入定，以待彌勒菩薩下生成佛，而傳與釋尊衣法，即是菩薩示現之權阿羅漢。又如玄奘大師在大唐西域記中所載，羅睺羅亦爲護如來正法，不入涅槃，亦是權阿羅漢之一例。又賓頭盧尊者，表面上雖是受佛教敕，不准入涅槃，永住此世間受眾生供養，然亦是慈悲示現之「權阿羅漢」。菩薩悲心之深，不拘本身形相，於此可知。

本經因是如來開示眞如本性之圓頓大經，故已超越「藏通別」教之三乘分別，而以萬法皆「本如來藏妙眞如性」，而會三乘於一乘圓教，是故暗示此等大阿羅漢本身實亦是菩薩示現，並藉此以默示本經「眞如一相」之深旨。

經　其名曰：大智舍利弗，摩訶目犍連、摩訶拘絺羅（ㄔ）、富樓那彌多羅尼子、須菩提、優婆尼沙陀等，而爲上首。

註釋

「舍利弗」：梵語「舍利」爲鶖；「弗」爲子。因舍利弗之母，其名爲鶖，印

度人常以母之名爲名，故名爲「鶖子」。有時亦翻爲「舍利子」，即是華梵合併之翻譯。舍利弗爲佛十大弟子中，智慧第一，常代佛宣說法要，或重誦佛所講之經。諸佛菩薩之示現，皆有「本」、有「迹」，「本」即其本身；「迹」即其示現。舍利弗爲釋尊之十大弟子之首，此爲其迹現，而其本則爲過去之金龍如來，今倒駕慈航，助佛轉輪。

「**摩訶目犍連**」：梵文「摩訶」𑖧𑖯（Mahā），大之義。佛弟子中，仍有同名目犍連者，此言大目犍連，以示有別。目犍連爲佛十大弟子中，神通第一。阿含經云：「我佛法中，神通輕舉，飛到十方者，目犍連爲第一。」

「**摩訶拘絺羅**」：梵文「拘絺羅」爲膝，大膝爲舍利弗之母舅，出家前又號「長爪梵志」。拘絺羅在佛弟子中，爲四辯才第一。

「**富樓那彌多羅尼子**」：「富樓那」義爲滿願；「彌多羅尼」義爲慈子，故常合譯爲「滿慈子」。富樓那爲佛弟子中，論說第一。

「**須菩提**」：義爲空生、善現、善生。故大般若經中常譯爲「善現須菩提」。

須菩提爲佛弟子中解空第一，其本爲過去青龍如來。

「**優婆尼沙陀**」：義爲塵性，以觀塵性空而得道果。本經中，優婆尼沙陀自陳圓通時說：「觀不淨相，生大厭離，悟諸色性以從不淨，白骨微塵歸於虛空，空色二無，成無學道，如來印我，名尼沙陀。」所以「尼沙陀」這個名字是釋尊印許他所證的法，爲顯其法，而賜其如是名。

「**而爲上首**」：就是領眾帶頭在前之義。

經

復有無量辟支無學，並其初心，同來佛所，屬諸比丘，休夏自恣。

註釋

「**辟支無學，並其初心**」：「辟支」，即辟支佛道，亦即緣覺，亦譯爲獨覺。「緣覺」與「獨覺」所修雖同，但他們的修行因緣則不同：「緣覺」是出現在有佛之世，聞佛開示十二因緣之法，因而修行而得開悟「緣起無常」之理，得證涅槃

者；「獨覺」是在無佛之世，自觀世間興衰法，得悟無常、因緣之理，證入涅槃者。辟支佛乘與聲聞乘人，因無度生之悲願，亦不趣求無上菩提，故在通教上合稱爲「二乘」。「無學」，爲二乘已證道果者，在此則爲指已證辟支佛果者。「初心」，爲指於辟支佛乘初發心之學人。

「屬」：值，正好碰到。

「休夏自恣」：「休夏」，即結夏。佛制比丘每年四月十五至七月十五，結夏安居專心辦道，不外出行乞，或作其他事。「自恣」，「恣」爲任之義，即於安居三月完了，眾僧齊集，大家一齊共同檢討三月修行的得失，通常是自舉所犯過錯，而不是自述功德。詳言之，即若自知己過，便自行陳說，若自不知過，則「恣任僧舉」。自恣時之白文爲：「大德長老，或見我過，或聞我罪，或疑我犯，恣任所舉，哀愍我語，我當懺悔。」（——這是何等的境界！修行人當如是爲護法身慧命，不顧世間虛假顏面，如是庶幾速與「無我智」相應乎！然而末法時期，這種自恣之法，早已不能行了！）

義貫

「**復有無量**」的「**辟支**」佛乘已證道果的「**無學**」聖人，「**並其初**」發「**心**」的學人，一「**同來**」到「**佛所**」，正「**屬**」（值遇）「**諸比丘休**」止一切活動，結「**夏**」安居三月完畢，正要作「**自恣**」（自我檢討）的時候。

經

十方菩薩咨決心疑，欽奉慈嚴，將求密義。即時如來敷座宴安，爲諸會中宣示深奧，法筵（ㄧㄢˊ）清衆，得未曾有。

註釋

「**十方**」：四方（東、南、西、北）加四隅（東北、東南、西南、西北），再加上、下，稱爲十方。

「**菩薩**」：大道心有情，詳如經題中釋。

「**咨決心疑**」：「**咨**」，詢、問。「**決**」，決斷、解決。「**心疑**」，心中的疑惑、疑問。又，疑在唯識五位百法中爲六大根本煩惱之一。（六大根本煩惱爲：

貪、瞋、痴、慢、疑、惡見。以「疑」能令人於正法、正理心生猶豫，而踟躕不前，不得安心如法修行，因而令心惱亂不安，故爲一大煩惱。一切修行人皆應速求善知識決疑──決斷心中疑惑，永斷疑網，否則智眼永被疑惑所障，不得開顯。）此言：來咨問決斷心中之疑惑。

「**欽奉慈嚴**」：「欽」，敬也；又欽，重、殷重也。「奉」，奉事。「慈」，母。「嚴」，父。此言：諸菩薩眾，皆敬事如來，如奉事父母一般敬重、殷勤。

「**將求密義**」：「將」，欲，想要。「求」，請問、請示。「密義」，此與六祖壇經中，道明法師問六祖大師：「上來密語密意外，還更有密意否？」中的「密意」相同。密義爲秘奧之道理，此理因爲凡愚障重不解、不相應，恐生疑謗，故如來不常開示，唯對大根器人說。以不常開示，故稱之爲「密」。又，此理幽隱高深，爲如來自行境界，非凡外權小能知能解，故稱之爲「密」。然而此「密」，雖爲「如來密因」，不與他共，而此密實爲一切眾生本具、共有，故六祖答道明上座云：「若汝返照，密在汝邊。」是故，此密雖各人皆有，然迷而不悟、不知不覺，故非密成密，須求善知識指示，乃得開解、知見。

「**敷座宴安**」：「敷」，舖也。「宴」，即安也，恬然安祥寂靜之義。「安」，安坐，身心不動。

「**法筵**」：「筵」，同宴，席也。法筵，猶法席。以法會爲供給大眾法食，故如同宴席。

「**得未曾有**」：從來沒有這麼歡喜過；從來沒有聽到過這麼好的道理。

義貫

此時，「**十方**」世界的諸大「**菩薩**」，都爲了向如來「**咨**」問，以求「**決**」斷「**心**」中的「**疑**」惑，而來「**欽**」敬「**奉**」事如「**慈**」母「**嚴**」父的佛世尊（以如來爲一切眾生之法身父母故。）「**將**」欲「**求**」乞如來開示無上「**密**」要之「**義**」理。就在這時（「**即時**」）「**如來**」自行「**敷座，宴**」然「**安**」坐，身心不動，而「**爲諸**」與「**會中**」之法眾，「**宣示深奧**」之理，而令此「**法筵**」中的「**清**」淨大「**眾**」，皆「**得未曾有**」之法喜。

經

迦陵仙音徧十方界，恆沙菩薩來聚道場，文殊師

利而爲上首。

註釋

「迦陵仙音」：「迦陵」，全名爲迦陵頻伽，義爲妙聲，是一種鳥名，此鳥之音和雅，令聽者皆歡悅；在此爲比喻如來的法音，如來梵音和雅，聞者莫不歡悅。「仙」，爲大仙，指如來。仙之原義爲已成正果之修行人。

「道場」：有二義，一爲修道之場所，二爲講道、傳道之場所。這裏指祇桓精舍，爲眾僧自恣辦道，及如來宣說正法之道場。又，有人修道、有人傳道之處，即是道場，然若無「道」，縱有種種莊嚴具，亦不得謂爲眞實道場。又，直心、深心、菩提心等，是菩薩道場。

「文殊師利」：義爲妙吉祥，以其出生時有十種祥瑞。文殊主大智，曾爲七佛之師，其本爲過去龍種尊王佛，現在爲北方之歡喜摩尼寶積佛，未來成佛，名爲普現如來。

「十方界」：爲十方之佛世界。一佛世界爲一三千大千世界。

義貫

世尊如「**迦陵**」頻伽鳥的大覺金「**仙**」之美妙梵「**音**」，普「**徧**」至於「**十方**」佛世「**界**」，於是十方如「**恆**」河「**沙**」數一般的無量「**菩薩**」，皆聞聲而「**來聚**」集於此祇園「**道場**」，此菩薩眾中，以「**文殊師利而爲上首。**」

經

時波斯匿王爲其父王諱（ㄏㄨㄟˋ）日營齋，請佛宮掖（ㄧㄝˋ），自迎如來，廣設珍饈（ㄒㄧㄡ），無上妙味，兼復親延諸大菩薩。

註釋

「**波斯匿王**」：「波斯匿」，義爲月光，波斯匿王在過去龍光佛的時候，與釋迦菩薩同爲地上菩薩；那時釋迦位居第八地，而波斯匿王爲四地菩薩。今釋尊成佛，他就大權示現，內秘菩薩行，外現國王身，以助佛法化。

「**諱日**」：即忌日，即去逝之週年紀念日。此日之所以稱爲忌日的原因，是因爲在這一天有許多避忌或忌諱之事，也就是不可作或不該作之事，尤其是歌舞、飲

酒、歡樂之事。因爲此日既然是先亡之紀念日，理應哀悼，以示敬意及孝順之義，何況還在這天大肆暢飲、笑談、歡樂。

「營齋」：營，辦。**「齋」**，素食飯菜。在父親的忌日那天供佛及僧，是爲了增進亡父的冥福。又，眾僧自恣之日，亦即佛歡喜日；在盂蘭盆經中，佛告目犍連，可於是日齋僧，以救拔其母，故波斯匿王遵教於此日設供，而修孝順。

「宮掖」：宮殿中之旁舍，稱爲掖庭。

「親延」：**「延」**，請也。**「親」**，親自。國王親自延請諸大菩薩，而非派人去請，表示十分尊重菩薩。

義貫

那**「時」**，**「波斯匿王爲其父王」**的忌日（**「諱日」**）而**「營」**辦素**「齋」**，敦**「請佛」**到他的**「宮」**中之**「掖」**庭裏受供；波斯匿王親**「自」**到祇桓精舍**「迎」**請**「如來，廣設珍饈」**皆爲**「無上」**之**「妙味」**；國王並（**「兼復」**）**「親」**身去**「延」**請**「諸大菩薩」**。

經

城中復有長者、居士，同時飯僧，佇（ㄓㄨˋ）佛來應（ㄧㄥˋ）。

註釋

「長者」：在佛法中稱長者，不只是說年紀高，而是應具有十德，方才配稱長者：一、姓貴；二、位高；三、大富；四、威猛；五、智深；六、年耆；七、行淨；八、禮備；九、上歎；十、下歸。

「居士」：居家修道之士，即優婆塞、優婆夷。佛法中，須正式於僧中受三皈、五戒，方得稱爲優婆塞、優婆夷。

「飯僧」：設齋飯供僧。「飯」，在此爲動詞。

「佇佛來應」：「佇」，等待。「應」，應供。「佇佛來應」在此之義爲：城中長者及諸居士，知國王親自供佛，則各地一定有很多僧眾及菩薩來應供，他們在門口等待，希望佛慈悲，分派一些弟子及菩薩聖眾讓他們供養，以修無上之福。因爲國王如不請佛，平常便不可能有這麼多聖僧齊集一地，接受供養，所以這是一個很稀有難得的修福機會。

經　**佛敕（ㄔˋ）文殊分領菩薩及阿羅漢，應諸齋主。**

註釋

「**敕**」：誡也、教也、令也。

「**分領**」：分配、領導。因文殊爲諸菩薩之上首，所以佛命文殊菩薩作分派之工作，諸菩薩及阿羅漢皆能信服。

「**齋主**」：供齊之主人。

義貫：本節從略。

第三節　阿難示墮

經　**唯有阿難先受別請，遠遊未還，不遑（ㄏㄨㄤˊ）僧次；既無上座及阿闍黎，途中獨歸。**

註釋

「阿難」：全名爲阿難陀，義爲慶喜，爲佛之堂弟，白飯王之子。阿難爲在佛成道之日出生，佛的父王淨飯王聽到太子成道，又聽皇弟得子，實爲一門雙喜，故賜小王子名爲慶喜。

「別請」：「別」，特別、個別。指在家居士於僧眾之中，特別指定某僧接受供養，稱爲「別請」。又，由僧眾中別請四人以上，稱爲「別請眾食」。出家人接受在家人之齋食供養，必須依照僧臘，次第赴請（相對於「別請」而言，這稱爲「僧次請」），這樣才如法；應知於平時受別請是戒律上所禁止的，犯者得波逸提罪。因爲施食之利養是屬於十方僧的，若受別請，即是取十方僧物，故大小乘律皆禁之。然而受「別請」亦有開緣（即於某些特別情況下，受而不犯），如病時、行時、作衣、施衣等時，無犯。現在因爲是自恣時，即是施衣之時，故阿難可受別請而無犯。

「不遑僧次」：「遑」，及，趕上。「次」，列。阿難因受遠地之人別請，而趕不及參與眾僧之列。

「上座」：毘尼母經說：出家戒臘從二十夏到四十九夏，稱爲「上座」；（零夏到九夏稱「下座」；十夏到十九夏稱爲「中座」；戒臘五十夏以上，爲一切沙門、國王所尊敬，稱爲「長老」）。又，依阿毘達磨集異門足論，有三種上座：

一、生年上座──即戒臘二十夏以上者。此「生年」非指世間之年紀，而是指「出世間」之年紀，蓋佛說出家受具足戒，才是眞生，以於法中出生，故出家受具名爲「生年」，非關世俗之年齡。

二、法性上座──爲已證得涅槃法性之阿羅漢，不問其老少、戒臘，皆得爲上座。

三、世俗上座──即大族大姓出身，有大眷屬、大徒眾、眾所推尊者。

「阿闍黎」：梵文 ācārya（Acārya），又譯爲阿闍黎耶，義爲執範師，爲能矯正弟子行爲，並爲其軌則、師範的高僧之敬稱。據四分律刪繁補闕行事鈔卷上載：阿闍黎有五種：

一、出家阿闍黎：爲出家時授與沙彌十戒之師。

二、羯磨阿闍黎：爲受具足戒時之羯磨師，又稱「受戒阿闍黎」。

三、教授阿闍黎：於受具足戒時，屏處問遮難，教令乞戒，及教授威儀之師。

四、授經阿闍黎：學人從其教授經典、法義，乃至四句偈者。

五、依止阿闍黎：比丘依之而住，乃至一宿者。

以上爲顯教之阿闍黎，此外尚有密教之「眞言阿闍黎」，又稱金剛阿闍黎。大日經疏卷三說：若對曼荼羅之種種支分、乃至一切諸尊、其眞言、手印、觀行及悉地，皆悉通達，得傳法灌頂者，是名爲阿闍黎。

「途中獨歸」：律制比丘五夏未滿，不得暫離依止。今阿難出家已十二年，故得無上座或阿闍黎相伴而獨行。

經

其日無供，即時，阿難執持應器，於所遊城次第循乞。（二八）

註釋

「其日無供」：即那一天在路上，沒有人請他到家裏受供養。

「應器」：梵語爲缽多羅，義爲「應法器」，也就是缽。因爲僧人之缽，於體、色、量三者，都須「應法」（即合法、如法），故稱爲應法器、簡稱應器。缽之體（亦即材質），有鐵、瓦（即陶、瓷）二種；缽之色，熏成黑赤色、或孔雀咽

色、或鴿色；缽之量：應己之食量而爲，極大亦不可超過三升，最少也要能容下一升半。

「次第循乞」：「循」，順也。僧眾分衛（即乞食）時，不揀別淨穢貧富，順著門戶之次第而行乞。

義貫：本節從略。

經

心中初求最後檀越以爲齋主；無問淨穢（ㄏㄨㄟˋ）、剎利尊姓，及旃（ㄓㄢ）陀羅，方行等慈，不擇微賤，發意圓成一切衆生無量功德。

註釋

「心中初求」：「初」，本來之義。

「最後檀越」：「檀越」一詞爲華梵合併。「檀」，梵語檀那，布施之義。

「越」，超越。以行布施，而獲福報，得超越貧窮之海，故稱施者爲檀越。「最後檀越」，因大家都已準備供佛及僧，剩下還沒有準備供的，阿難稱爲最後的檀越。

「無問淨穢」：小乘乞食，一向避開五種人家：一、官家，二、倡優家，三、屠戶，四、沽戶（賣酒家），五、淫舍。阿難因發心等慈，所以決定不避穢戶。

「剎利」：全文爲剎帝利，義爲王種，這便屬「淨家」。

「旃陀羅」：義爲殺者，即是以殺爲業者，是爲「穢家」。

「方行等慈」：「方」，法也，效法之義，謂效法佛菩薩而行平等之慈心。

「發意」：即發心。

義貫

阿難「心中」最「初」只「求最後」一家尚未供佛菩薩的「檀越」家，「以爲」他的「齋主」，而「無問」其家是「淨」家還是「穢」戶，是屬「剎利」的「尊姓」之族，「及」行殺爲業的「旃陀羅」穢種，意欲效法（「方行」）佛菩薩之平「等慈」心，而「不」揀「擇」低「微」下「賤」種姓之人家，「發意」要

「圓」滿「成」就「一切眾生無量」之「功德」。

經 阿難已知如來世尊訶須菩提及大迦葉，爲阿羅漢、心不均平；欽仰如來開闡無遮，度諸疑謗。

註釋

「世尊」：梵文爲薄伽梵。因如來十號具足，能爲六凡、三乘、九法界之所尊敬，故稱世尊。

「如來世尊訶須菩提及大迦葉」：須菩提認爲富人好逸樂，難修行，故今世福報受盡，來世墮於惡道，爲愍此等，故捨貧乞富，令來世不墮落。大迦葉的想法正好相反：他認爲窮人因爲累世不修福，故世世貧窮，因而更加無法修行而超脫貧苦；因此大迦葉捨富就貧，令種善根。這兩位尊者之用意雖善，但心卻不平等，故爲世尊所訶。

「無遮」：無遮限（亦即沒有預設甚麼限制）之慈心，究竟平等。

「度諸疑謗」：若專向貧人求乞，必致招俗人疑心；若專向富人求乞，則會招來毀謗。平等行乞則可度脫眾生的疑謗之心。

義貫

這是由於**「阿難」**早**「已知如來世尊訶」**責過**「須菩提及大迦葉」**兩位尊者，說他們身**「爲阿羅漢」**之聖者，而對待眾生之**「心」**卻**「不均平」**，有所偏頗。阿難心中非常**「欽」**敬**「仰」**慕**「如來」**所**「開」**示**「闡」**明的**「無」**有**「遮」**限的等慈之心，如是更可**「度」**化**「諸」**眾生的**「疑」**心及誹**「謗」**，令不造罪。

經

經彼城隍，徐步郭門，嚴整威儀，肅恭齋法。爾時，阿難因乞食次，經歷淫室，遭大幻術，摩登伽女以娑毗迦羅先梵天咒攝入淫席，淫躬撫摩，將毀戒體。

註釋

「城隍」：「隍」爲城外的濠溝；無水的稱爲城隍，有水的叫城池。

「**徐步郭門**」：「徐步」，安祥慢步。「郭門」，護城之門內門稱爲城門，外門稱爲郭門。

「**肅恭齋法**」：肅穆恭敬，敬持化齋之法儀。

「**大幻術**」：即虛幻之咒術，能變化物像，迷惑於人，令人失性，爲其咒術之力所攝，不覺而隨從其命。此幻術能咒令日月墮地，令梵天下降，威力强大，故名之爲大幻術。

「**摩登伽**」：義爲小家種，或下賤種，爲其母之名，其女名爲鉢吉蹄，義爲本性，謂雖墮爲淫女，然本性不失。

「**娑毗迦羅先梵天咒**」：「娑毗迦羅」義爲黃髮，又譯爲黃髮外道。「先梵天咒」，此派外道僞稱其咒爲過去梵天所授。黃髮外道將此咒傳給摩登伽。

「**攝入淫席**」：摩登伽女因見阿難具佛之二十種相好，心生愛染；又因過去五百世曾與阿難爲夫婦，愛業所感，一見歡喜，不能自已，必欲與之結爲夫婦。便求其母滿其所願。於是其母便持咒修法，引攝阿難，阿難不覺爲咒力所攝，心意恍

惚，入於其家室、更至於摩登伽女之寢席。

「戒體」：即是受戒之時，登壇白四羯磨竟，所得之妙善無漏色法，稱爲無作戒體。

義貫：本節從略。

經　如來知彼淫術所加，齋畢旋歸，王及大臣、長者、居士俱來隨佛，願聞法要。

註釋

「齋畢旋歸」：通常佛受齋供後，都會爲齋主說法，令其除得福之外，更得智慧，以令速入菩提解脫之道。**「旋」**，立刻。今日如來齋畢，便馬上要回精舍，必有非常之因緣。

「俱來隨佛，願聞法要」：因佛在受供處未開示法要，所以國王等人都隨佛回到精舍，要聽佛開示法要。

義貫：本節從略。

經

於時，世尊頂放百寶無畏光明，光中出生千葉寶蓮，有佛化身結跏趺坐，宣說神咒，救文殊師利將咒往護；惡咒銷滅，提獎阿難及摩登伽，歸來佛所。

註釋

「提獎」：「提」，提攜；「獎」勸勉也。

義貫：本節從略。

詮論

化佛居於佛頂，表尊中之尊，其所說之咒即爲密中之密。「佛頂」代表諸佛之極果，而「寶蓮花」則代表如來密因。「光」代表佛大無畏之智慧，故能破魔。「百寶」則代表佛所成就的無量功德。是故大佛頂法爲最殊勝之法，顯密皆然。

第四節　阿難請定

經　阿難見佛，頂禮悲泣，恨無始來一向多聞，未全道力。殷勤啓請十方如來得成菩提，妙奢摩他、三摩、禪那，最初方便。

註釋

「無始來」：長久以來，言時間之久遠。

「一向多聞」：佛讚阿難有八不思議，其中之一爲「法不再問」，義即：阿難聞佛說法，一聽便記住，從不忘失一字，故爲佛弟子中之「多聞第一」。

「未全道力」：「全」，完全，究竟成就之義。「道力」者，定慧之力；又，道力爲成就三十七助道品所得之力用，稱爲道力，而三十七品，從四念處開始，主要都是在修定或定慧等持。故「道力」具言之即定慧力，簡言之即定力。若有定力

所持，便不會被邪咒所攝，即不會有示墮之事發生。

「妙奢摩他、三摩、禪那」：阿難此時不知十方如來得證菩提所修的定之名稱為何，故姑舉此三種定之名而言，然實不了其中底蘊，只知其神用之奧妙，甚至可以放光，動地、化佛、救苦，故稱之為「妙」，這個「妙」字在此為貫其下之三個定名，只是經文避免繁複而省略，具言應是：妙奢摩他、妙三摩、妙禪那。這三個，雖然都是定的名稱，但是有差別的：

一、奢摩他──梵文 （Śamātha），義為止，止息亂心之義，若得奢摩他，即是所謂得定。這是一般修定的第一步功夫。

二、三摩──梵文全文為三摩鉢底 （Samāpatti），義為觀。通常修定的程序是先止後觀，亦即先修奢摩他，令心得定後，再修觀，開大智慧，破除煩惱。

三、禪那──梵文 （Dhyāna），此為止觀雙運之法。禪那亦可為一般定的通稱或總名，代表所有的禪定。若以三觀而言，則奢摩他為空觀，三摩鉢底是假觀，禪那為中觀。

「最初方便」：「方便」即法門，此亦即最初入手的法門。

義貫

「阿難」被文殊菩薩帶回來，**「見」**到**「佛」**以後，便五體投地**「頂禮」**佛足，**「悲」**傷啜**「泣」**，悔**「恨」**自己從**「無始」**以**「來」**，**「一向」**只於教理上求**「多聞」**多知，而**「未」**能亦於思修上成**「全」**定慧**「道」**之**「力」**。於是**「殷」**切**「勤」**謹地**「啓請」**世尊開示，**「十方如來」**之所以**「得成」**就無上**「菩提」**，所修之奧**「妙」**的**「奢摩他」**，或微妙的**「三摩」**鉢底，或神妙的**「禪那」**等，這些佛定的**「最初」**入門的**「方便」**法門。

經

於時復有恆沙菩薩及諸十方大阿羅漢、辟支佛等，俱願樂聞，退坐默然，承受聖旨。

註釋

「於時」：於此時，當此之時。

「承受聖旨」：「聖」，聖人，指佛；「旨」，意旨，所言之要旨。

義貫　：本節從略。

詮論　因爲阿難問的是佛定，也就是佛所行的境界，所以不只是阿難或初發心人，及未證道者想聽，連十方的大阿羅漢及菩薩等，也都想知道如來所行境界。

經　**爾時，世尊在大衆中，舒金色臂摩阿難頂，告示阿難及諸大衆：「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出，妙莊嚴路。汝今諦聽！」阿難頂禮，伏受慈旨。**

註釋　**「爾時」**：那時。

「舒金色臂」：「舒」，張開。「金色臂」，如來三十二大人相之一爲「身黃金色，如紫磨金」（見中阿含經卷第十一：三十二相經第二──大正藏卷一，四九三頁──四九四頁）。故佛身金色，爲佛世尊在大小乘經典中，皆如是金口親說，並非神話，或今世學者所謂「神格化」。爲佛弟子，於佛親言，應一心諦受，不應依於凡夫六根境界以判聖人境界，而妄生疑、不信。

「三摩提」：梵文𑖦𑖾𑖫𑖿𑖥𑖲（Samādhi），又譯爲三摩地，中國古代又省譯爲「三昧」（而「三昧」一詞雖是簡便，實是訛音）。三摩地義爲等持，「等」爲定慧均等，又稱爲等引或等至，爲一切禪定修行最高成就之總名，亦即於一切禪定修習成就時，便得三摩地，但由於所修的法門不同，而有種種不同的三摩地（三昧），如念佛三摩地、法華三摩地，般舟三昧、一行三昧、如幻三昧等，而本經中佛所開示的，即「大佛頂首楞嚴三昧」，亦即是佛定，或首楞嚴大定。

「大佛頂首楞嚴王」：以此三昧爲依於佛頂，力用無上，爲諸定之最上者，故稱爲王。又此定爲依於如來本修密因（亦即如來藏性）而起修，故此三昧之行者，須先悟了本具之性，方得眞修。

「具足萬行」：因爲此**「首楞嚴王」**，不但具足一切三昧，乃至具足諸波羅蜜，所以六度所攝之萬行，具在其中。

「十方如來一門超出，妙莊嚴路」：**「一門」**，即此首楞嚴金剛三昧門。**「超出」**，爲超越出過九法界之二種生死（分段生死與變易生死）。**「妙莊嚴路」**，爲殊妙莊嚴之修行路，因此中行人，以首楞嚴之定慧而自莊嚴，故稱莊嚴；又此三昧，可引導行人，速歷六十位修證，速達無上菩提，速獲法身，無量莊嚴，故稱此法門爲妙莊嚴路。

義貫

「爾時」（那時），**「世尊」**即**「在大眾」**之**「中，舒」**張其紫磨**「金色」**的手**「臂」**，而**「摩阿難頂」**，並**「告示阿難及諸大眾」**說**「有」**一種**「三摩提」**，是如來所行，**「名」**爲**「大佛頂首楞嚴王」**，此三昧即**「具足」**一切波羅蜜及阿難所問之三觀等**「萬行，十方如來」**以此**「一」**妙法**「門」**，而得直**「超」**越**「出」**過九法界二死，達於無上殊**「妙莊嚴」**境界之修行**「路」**。**「汝今」**應捨虛妄分別之心，而以眞心**「諦聽」**諦受。於是**「阿難頂禮」**而**「伏」**地聽**「受」**如來**「慈」**

悲大法之妙「旨」。

詮論

在此，如來即正答阿難，佛所行定之名，既非奢摩他、或三摩鉢底，亦非禪那，而是大佛頂首楞嚴三昧，因爲阿難所說那三種定，是一般藏教及通教行人所修。佛之所修，非比尋常，乃一乘圓頓之法。

又，此節經文，係依圓瑛法師所言，應置於此處，經文方得順暢；雖然以前流通本都是放在「七處徵心」中，第一番破「執心在身內」以後。本人覺得圓瑛法師所言甚是，故亦從之，讀者請詳。

第五節　七處徵心——七處破妄（令明眞心）

A．引言

經　佛告阿難：「汝我同氣，情均天倫；當初發心，於我法中見何勝相，頓捨世間深重恩愛？」阿難白佛：「我見如來三十二相，勝妙殊絕，形體映徹，猶如琉璃；常自思惟：此相非是欲愛所生，何以故？欲氣麤（ㄘㄨ）濁，腥臊交遘（ㄍㄡˋ），膿血雜亂，不能發生勝淨妙明紫金光聚——是以渴仰，從佛剃落。」

註釋

「同氣」：同一祖宗之氣脈、氣血、氣質。

「**情均天倫**」：「均」，同也。在感情上猶如同胞兄弟。

「**頓捨世間深重恩愛**」：「恩」，特指父母；「愛」，指妻子、兄弟、奴婢等，以及其他一切如名位、田產、舍宅等。

「**如來三十二相**」：這是百福莊嚴之相，如來於因地中修百福，果地方成一相，從「足下平滿相」，到頂上「肉髻相」，共有三十二相。詳如中阿含卷十一：三十二相經，或三藏法數。

「**形體映徹**」：「映」，照，發亮。「徹」，透徹，透明。

「**何以故**」：爲甚麼。

「**麤濁**」：「麤」，粗也。

「**腥臊交遘**」：「腥臊」，腥臭之氣味，「交遘」，交合。

「**膿血雜亂**」：「膿」，指父精。「血」，指母卵。

「**剃落**」：剃髮有四義：一、離我相貪愛；二、清淨；三、平等；四、斷煩惱。

義貫

「佛告阿難：汝」與**「我」**爲屬**「同」**一祖宗之**「氣」**血傳承，**「情」**感則**「均」**如同胞之**「天倫」**。（因此你老實對我說，不要客氣，不要顧忌甚麼——因爲我們是自己人嘛！）**「當」**你於最**「初發心」**時，**「於我」**佛**「法中」**，是**「見」**到了**「何」**等殊**「勝」**之**「相」**，才令你**「頓捨世間」**之**「深重」**的父母親**「恩」**及男女等之**「愛」**而出家？**「阿難白佛：我」**是因爲**「見」**到**「如來」**之**「三十二相」**如此**「勝妙殊」**特超**「絕」**一切，**「形」**貌**「體」**質內外**「映」**照透**「徹，猶如琉璃」**一般。因此我便**「常」**常**「自」**己如是**「思惟」**：如來**「此」**極其清淨之**「相」**絕**「非是」**由世間之淫**「欲」**染**「愛」**之**「所生，何以故？」**因爲淫**「欲」**之**「氣」**分**「麤」**重污**「濁」**，味道極其**「腥臊」**之男女體液，**「交」**相**「遘」**合，如**「膿」**之精、含**「血」**之卵**「雜亂」**混合，如是污濁之處絕**「不」**可**「能」**從其中**「發生」**如彼殊**「勝」**清**「淨」**絕**「妙」**光**「明」**，如**「紫」**磨**「金」**百**「光」**會**「聚」**之金剛不壞身。**「是以」**我極其**「渴」**求**「仰」**慕，因而**「從佛剃落」**髮鬚而出家。

詮論

諸法因緣生。由於前面阿難表示他要開始好好修行，以全其道力，而問如來怎麼修。於佛法中，首重發心，因爲發心是因，因正則果才能正；若因不正，則果不得而正。發心亦如是，唯有正發心，才能正修行，發心不正，便與正修行不相應。因爲阿難問修行，所以如來釜底抽薪，窮源達本而問其最初發心爲何。以最初發心即是他當初心中所最想要達到的目標。但阿難答說是因爲見到如來的三十二相殊妙而發心出家，如此便是見相而發心，如是見相發心，便非正發心，即使他所見的相是最爲清淨殊妙的如來相，亦然，何以故？依於六識分別，起於愛憎之心，如是之心即是妄心，非是眞心，若復依如是之心而發心出家，便非正發心。又，如來所有功德，不只是在三十二相，三十二相只是如來大悲示現之他受用化身，非是如來之無上清淨法身。阿難不依法身，而依有相化身發心，故非究竟。

經

佛言：「善哉，阿難。汝等當知：一切衆生從無始來生死相續，皆由不知常住眞心，性淨明體，用諸

妄想，此想不眞，故有輪轉。」

註釋

「善哉」：此爲讚其直心。

「眾生」：生生死死，生死不斷，數數生，故稱眾生。又，數取趣，稱爲眾生；趣者，六趣也。**「數取趣」**以白話言，即是：一再地往六趣跑。

「常住眞心」：「常住」即不生不滅，此眞心非生滅之心。

義貫

「佛言：善哉，阿難，」你能直心地自陳出家之發心因緣，直言不諱。**「汝等」**大眾**「當知：一切眾生從無始」**世以**「來」**，依惑造業，依業受報，因此無量劫中**「生」**與**「死相續」**不斷，生了又死，死已復生，此**「皆由」**於**「不知」**自身中具有**「常住」**不生不滅的**「眞心」**，其**「性」**本**「淨」**、並具本**「明」**之**「體」**；眾生以不自見眞心故，反**「用諸妄想」**心去思惟分別一切法，然**「此」**等妄**「想」**實在**「不眞」**，但是虛妄（因爲妄想就是心中起惑，既起妄惑，故造妄

業，而受妄報），「**故有**」六道生死「**輪轉**」之事。

詮論

眾生最大的問題，在於不見自心，以不見自心，故雖身受輪轉而不自知。爲甚麼？因見心名爲悟，故「悟」字从心从吾，此字之義爲「見吾心者，名之爲悟」；反之不見自心者，即是迷，迷人以迷失自本心故，隨逐五欲六塵而去，而不知返，不知返觀自照，是故盡其一生悠悠忽忽，受六塵之擺佈，爲五欲之所驅使，空造許多業，空受許多苦。斯皆由於不見自心之過。

經

「汝今欲研無上菩提，眞發明性，應當直心酬我所問。十方如來同一道故，出離生死皆以直心，心言直故，如是乃至終始地位，中間永無諸委曲相。」

註釋

「欲研無上菩提」：「研」，求。「無上菩提」即佛菩提。因爲前面阿難請法

時爲：「殷勤啓請：十方如來得成菩提，妙奢摩他，……」故即是請問成就無上菩提之法。

「眞發明性」：「眞」，即是眞正地，而非虛僞、表面、作假的。「發」，開發；「明」，明了，即是悟。「性」，即如來藏性。

「應當直心，酬我所問」：「酬」，對也，答也。維摩詰經說：「直心是道場」。與直心相反的，即是諂曲心，心若諂曲，便會有吹牛、拍馬、諂上欺下、趨炎附勢等惡事，以及覆藏、委過、文過飾非之事，皆會發生，如是便無法修行，以諂曲者其心虛妄盛故，故與道不相應，與道格格不入，故修行人必須直心。

「十方如來同一道故」：十方如來皆是同行一直心之大道，行不由徑，不走險路，不由小道、邪道、不抄小徑。

「出離生死皆以直心」：一切眾生得以出離生死者，皆是以直心去修行，而不以邪心、曲心。

「心言直故」：「心言」，心與言。謂心與言皆不歪曲、扭曲。

「終始地位」：**「終」**，爲十地等妙（等覺、妙覺）。**「始」**，初發心。**「地位」**，菩薩修證的六十階位。

「中間永無諸委曲相」：**「中間」**，即過程。**「諸」**，種種、各種。**「委」**，彎曲。此言，菩薩從初發心至於成佛，其修行一直依於純一直心，在無量劫中，歷經六十階位，其過程中，永遠也沒有一點點彎曲、偏出直道之相。

義貫

「汝今」既**「欲研」**求**「無上菩提，眞」**正去開**「發明」**見自己本具之如來藏**「性」**，便**「應當」**秉一純誠之**「直心」**，來**「酬」**答**「我」**以下**「所」**要**「問」**的問題。（我問甚麼，你答甚麼，不要顧忌、或諱疾忌醫，逃避問題。）**「十方」**世界的**「如來」**皆是**「同」**行**「一」**直心之大**「道故，」**而得證無上菩提；不僅諸佛如是，連一切眾生，之所以得**「出離生死」**輪轉，亦**「皆」**是**「以」**純一無曲之**「直心」**去修行，以其持**「心」**與**「言」**語皆一向**「直」**而不扭曲**「故，如是乃至」**在他們修行的最**「終」**之十地、金剛後心，及最初**「始」**發菩提心所經歷之十**「地」**、六十階**「位」**，於其**「中間」**的過程，亦**「永無諸委」**婉迂**「曲」**之

「相」。

B・徵心

1・破計心在身內

經 **「阿難，我今問汝：當汝發心，緣於如來三十二相，將何所見？誰爲愛樂？」阿難白佛言：「世尊，如是愛樂用我心目：由目觀見如來勝相，心生愛樂，故我發心願捨生死。」**

註釋

「緣於如來三十二相」：以如來三十二相爲緣。

「將何所見」：「將」，用，以。你是以甚麼來看，而能有所見？換言之，即

是問「誰見？」這個「誰」與「念佛是誰？」「拖死屍的是誰？」相同。

「誰爲愛樂」：誰爲能生愛樂？亦即：誰愛？誰樂？這個「誰」，亦與上條同。

「如是愛樂用我心目」：「如是」，這樣。這樣的愛樂之產生，是用我的心和眼。又，心有六種：

一、肉團心——梵文 紇栗馱耶（舊譯爲汗栗馱），即是世間所稱的心臟。心的各種意義中，唯有這個是物質的，其他皆非物質的。

二、集起心——梵文（Citta），即第八識，阿賴耶識，此即心識之總體，以阿賴耶之性能爲能蒐「集」諸業習之種子，又能生「起」諸現行法，故稱阿賴耶識爲集起心。

三、思量心——即第七末那識，以末那識之性能爲恆審思量故。

四、緣慮心——又稱慮知心、了別心，即前六識，以前六識之性能爲能攀緣前塵，並起思慮而了別之。

五、堅實心——即自性清淨心，亦即是如來藏心，以其他各種心皆是生滅無常敗壞之法，唯有此心究竟不生不滅，故是堅實之法。

六、積聚精要心——即積聚諸經要義之法要或經典，如般若心經。

如此看來，阿難所用的心，到底是那一種心呢？故禪者行禪須善了自種種心，及一切世間種種心。

「故我發心願捨生死」：願捨生死之志願是不錯，不過阿難不知這個「見相生愛」之心，正是生死之本！

義貫

「阿難，我今問汝：當汝」最初**「發心」**出家，是**「緣於如來」**的**「三十二相」**，那時，你是以（**「將」**）**「何」**而能有**「所見？」**（你是用甚麼來見的？）又，你在見了之後，**「誰爲」**能生**「愛」**與**「樂」**者？**「阿難白佛言：世尊，」**我**「如是」**之**「愛樂」**的產生，是**「用我」**的**「心」**與**「目：由」**於用我的**「目」**而得**「觀見如來勝」**妙之**「相」**，因此我**「心」**才**「生」**出**「愛樂」**；由此之**「故我」**即**「發心願捨」**棄**「生死」**，而從佛學道。

詮論

這一節最主要的，就是在問一個「誰？」這是一切參究中最深最難的課題之一。這個「誰」，就是「能所」的「能」。又，於此節中，阿難過在何處？阿難錯將肉眼當作是「能見者」，而將愛樂之心當作眞是他的心，而不知那是緣於外塵的六識妄心；阿難又更進一步，欲以此虛妄緣塵愛樂之心要求無上菩提，則更是錯上加錯。

又，在此節中，除了「誰」這個問題外，同時佛還提出了另一個大問題，即：「能見、能愛」。這「見、愛」二字最爲吃緊；因有所見，故有所愛；然有「所見」及「所愛」，皆因有「能見」及「能愛」；「能見能愛」是主，「所見所愛」是客；「能見能愛」是因，「所見所愛」是果；「能見能愛」是妄識，「所見所愛」是妄塵，若了知能見所見、能愛所愛俱是虛妄，則見人法空，不復輪轉，然要究竟離一切見愛相，離一切能所相，則須了達一切法本如來藏妙眞如性。是故本經一開始，如來即直指一切問題的核心，開門見山地直徵一切眾生無始的生死根本—「見愛」與「能所」，俾令利根者當下了得。

經 佛告阿難：「如汝所說，眞所愛樂因於心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王爲賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉，心目爲咎，吾今問汝：唯心與目，今何所在？」

註釋

「塵勞」：煩惱之別名；爲攀緣、取著六塵境界，而令心勞動不堪，故稱塵勞；若心不隨塵而勞動，則心自息矣；心息則妄想不生，妄想不生則正智現前，正智現前則得照見自心之心相與心性，照見自心即返本，得本起因地，如來密因矣。是故祖師直指之法勸云：「外息諸緣，內心無喘」，斯可入道，誠如是也。

「譬如國王爲賊所侵」：「國王」喻本覺眞性，「賊」爲六賊，喻六識妄心。眾生之本覺眞性、爲六識妄心之所蒙蔽、染污、侵害，因而其力用不彰，故整個心爲妄識所據；譬如國中盜賊蠭起，諸賊控制地方，乃至挾制國王，威逼朝廷，以致

全國山河板蕩；一切眾生之生死亦復如是，眾生心中，六賊蠭起，六識妄心控制整個內心，乃至挾制顚覆本有眞性，以致眾生迷失眞性，整個心中板蕩不安，無始以來浪跡三界，皆因自心無主，爲賊所據故。

「使汝流轉，心目爲咎」：「咎」，過錯。

「唯心與目」：「唯」，發語詞，無義。

「今何所在」：即今在何處所？

義貫

「佛告阿難：」若**「如汝所說：」**我**「眞」**正**「所」**能產生**「愛樂」**者，爲**「因於」**我的**「心」**與**「目」**；然而你**「若不」**能**「識」**別了**「知」**你的**「心」**與**「目所在」**之處，**「則不能得」**以**「降伏」**因取**「塵」**而**「勞」**動不安的煩惱心。**「譬如」**一國之**「國王」**（心王），**「爲」**盜**「賊」**（六賊）之**「所侵」**擾，若此國王欲**「發兵」**聲**「討除」**滅賊人，這些（**「是」**）官**「兵」**必**「要」**應**「當知」**道**「賊」**之**「所在」**，才能討伐他。同樣的，**「使汝」**無始來生死**「流轉」**的，實

是你所說的「心」跟「目」所「爲」之過「咎」，此心與目實爲如賊，（此心爲賊首，此目爲爪牙）。「吾今問汝：唯心與目，今何所在？」（你那個心和目，現在哪裏呢？）。

詮論

「唯心與目，今何所在？」這是第一次「徵心」（「徵」是徵求、詢問之義），也就是「找心」，看心在哪裏。「徵心」之所以重要，因爲大家都知道，佛法的修行主在修心，若連心在何處都不知道，怎麼修？是故徵心即是明心之第一步，且須先明心，而後方能見性。

經　阿難白佛言：「世尊，一切世間十種異生，同將識心居在身內；縱觀如來，青蓮華眼亦在佛面。我今觀此浮根四塵，祇在我面。如是，識心實居身內。」

註釋

「一切世間」：世間有兩種：一、有情世間，爲六凡眾生所居；二、正覺世間，爲四聖所現（四聖爲聲聞、緣覺、菩薩、佛）。

「十種異生」：即卵、胎、濕、化、有色、有想、非有色、非無色、非有想、非無想。即於本經下文所說的十二類生中，除去無色、無想兩種。因無色界天之眾生，空散銷沈，而無想天則心有如土木金石，此十種眾生，其生存之狀態、業報形體各異，故稱「異生」。

「同將識心居在身內」：「將」，把。「居」，安置。此言，世間所有一切眾生，只要是有心的，大家都一樣，把心放在身中，不獨我阿難爲然。

「縱觀如來青蓮華眼，亦在佛面」：「縱」，縱使。「青蓮華眼」，佛眼修廣，猶如青蓮花，又，青蓮花最爲高貴稀有，故以爲喻（修，長之義）。此言，連聖人的眼睛也都在臉上，更何況我們凡夫眾生的眼，當然是在臉上囉。

「浮根四塵」：「浮根」，爲浮塵根之略，蓋佛法中，眼根有兩種：一、浮塵

根，又稱扶塵根，直接與外塵接觸，故稱浮塵（扶塵），即俗稱的眼球及視神經、視網膜等，此等爲由色、香、味、觸四塵構成。二、勝義根，此爲由清淨四大所構成，非天眼及聖眼則不能得見之。

義貫

「阿難白佛言：世尊，一切世間」的**「十種異生」**有情，都**「同」**樣**「將」**他們的**「識心居」**置**「在」**其**「身」**體**「內」**；至於眼睛的所在，**「縱」**使我們**「觀」**看神聖清淨的**「如來」**，其最高貴的如**「青蓮華」**之**「眼，亦」**是**「在佛面」**之上，更何況是我們凡夫眾生——由此凡聖二者之例證，因此**「我今觀」**察我**「此」**眼睛的**「浮」**塵**「根四塵，祇在我」**的**「面」**上，更無別處；**「如是」**由上證推知，我的**「識心，實」**是**「居」**處在我的**「身內」**。

詮論

在此，爲何阿難不乾脆直接了當地回答說：「世尊，我的心就在身內，而我的眼就在面上。」不就得了？爲甚麼這樣東說西說、扯來扯去，豈不嚕囌？殊不知這就是依於印度因明學的正式論辨之形式。因明學（印度古典邏輯辨證學）中規定論

辨必須具備「三支」或「五分論」。「三支」即：宗、因、喻。「宗」即立論，「因」即證據，「喻」即舉例或比喻。因此一個成功的論說，不能只有立論（現代西洋邏輯稱爲「前題」），而無證據，否則便成强辯，那是立不住腳的；若立論站不住腳，便輸了（「墮負」）。這種論辯的成規（遊戲規則），在印度不僅是世俗的學術及外道，連佛法中也是一樣。因此阿難在這段經文中的那些話，既不是廢話、題外話，反而是正式論辯中所必要的架構。這與我們中國的經史子集中的論辯方式，大異其趣，這是讀者所應知的。我們現在來看阿難的這段論辯。

如前所說，如果阿難平舖直敘、直淌淌地只說：「我的心在身中，我的眼在面上。」這樣的立論便沒有證據支持（Support），因此此「宗」便「不得立」；換言之，這不是在「立一個宗」（設立一個命題），而只是一個陳述而已。阿難如何將這個「陳述」（Statement），變成一個有「因」可證的「宗」呢？首先，他舉一切世間的十類異生爲證，因爲這證據所涵蓋的範圍，已包括了幾乎所有「有心識」的眾生，除了無色界天與無想天眾生外，已無遺漏，因此是非常有力的證據；一切世間的眾生既皆如是；「把心放在身內」，而我阿難爲眾生之一，豈得例外？因此我

的心自然也是在我的身中。這樣的立論、證據，在一般世學中，可說幾乎是駁不倒的了。

其次，阿難說眼在面上時，不舉他證，而舉如來的青蓮華眼爲證，這是有目共見的，不可能有錯；且神聖如佛的佛眼既在面上，凡俗如我者更不會不同，這是用的「以聖例凡」的技巧。又，阿難想，如要駁斥這點，如來您老人家可先得推翻我的證據：否定您老人家的眼睛不在您臉上——那您可就輸定了！

再者，阿難在此段論辯中，還用了一個技巧，那就是：先舉證，後立論，這樣令原本可能很平板的立論，變成生動有力，且順理成章。

又，阿難在此段論辯中之舉證（因），爲何於「心識」一項舉一切凡夫爲證，而於「目」這一項，卻舉如來爲證？這也是阿難的技巧：因爲阿難既仍在凡夫數中，故其心識之所在，理應同於一切眾生，且既仍在凡位，便不能確知聖人之心究竟如何，故不敢妄擬（亂猜），所以，在這一項上，「以凡證凡」是穩紮穩打、穩贏的。至於眼睛的所在，既然凡聖同然，有目共見，就不妨舉「高價位」的證據，

這樣一來有力，二來如果世尊要反駁，只有自討沒趣，故這是阿難「雙贏」的盤算。

復次，以正理而言，阿難在此所犯的過錯何在？即是所謂的「妄計」。尤其是「計心在身內」，更是一切妄計的根本，由計心在身內，於是有內外之隔；一有內外，便有自他；自他一成，四相皆立；四相成立，輪轉不息矣。所以要破四相（我、人、眾生、壽者），首先要破我相；要破我相，須先破「計心在身內」之相——若解心非在身內、則身心渙然解脫。

經　佛告阿難：「汝今現坐如來講堂，觀祇陀林今何所在？」「世尊，此大重閣清淨講堂在給孤園；今祇陀林實在堂外。」「阿難，汝今堂中先何所見？」「世尊，我在堂中先見如來，次觀大衆，如是外望，方矚（ㄓㄨˇ）林園。」「阿難，汝矚林園，因何有見？」「世

尊，此大講堂戶牖（ㄧㄡˇ）開豁（ㄏㄨㄛˋ），故我在堂得遠瞻見。」

註釋

「此大重閣清淨講堂」：祇桓精舍在佛世時有七層。東晉法顯與唐玄奘去印度時，仍見其遺跡，現則無存。

「矚」：看。

「戶牖開豁」：「戶」，門。「牖」，窗。「豁」，通。

義貫

「佛告阿難：汝今現坐」在**「如來」**的**「講堂」**中，你**「觀」**看一下**「祇陀林」**現**「今何所在？」**阿難回答說：**「世尊，此大重閣清淨講堂」**是**「在給孤」**獨**「園」**中，而**「今祇陀林實在」**講**「堂」**之**「外。」**佛說：**「阿難，汝今」**人在講**「堂中」**，張眼一看，最先看到的是甚麼？（**「先何所見？」**）阿難回答：**「世尊，我」**現**「在」**講**「堂中」**，張眼一看，首**「先見」**到的是**「如來，」**其**「次」**再**「觀」**見**「大眾；如是」**次第**「外望，方」**可**「矚」**望到祇陀**「林園。」**世尊

道：「阿難，」當「汝」想「矚」望祇陀「林園」時，你「因何」而能「有」所「見？」（你怎麼能看得到的？）阿難答：「世尊，此大講堂」的門「戶」窗「牖」都很「開豁」通徹，沒甚麼遮障，「故我」人雖「在」講「堂」內，但亦「得遠」遠「瞻見」室外，沒有困難。

經　爾時世尊在大衆中，舒金色臂摩阿難頂，告示阿難及諸大衆：「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。汝今諦聽。」阿難頂禮，伏受慈旨。

詮論

這一段經文，已敬依圓瑛老法師之見，而移到前面去了。圓老說這樣才不致令前後兩段經文的問答不相應，隔礙開來，而且令經文的組織亦較暢順。又，本段經文，在內容上來看，非常非常重要，因爲它宣示本經一經最重要的主題，因此若移

到前面去，因爲是在論辨開始之前，所以若藉西洋修辭學的名詞來說，則此段經文在那裏就變成了Topic Paragraph，類似中國古文修辭學中「起承轉合」的「起」文，是故以文章效果來看非常好，以義理的組織、結構、與發揮也非常好。圓老在其講義中說：以前的諸賢，未必沒有看到這點，但由於尊經的緣故，明知是抄寫之誤，仍然不移動，而「余不避彌天大罪，祇求經義文意之貫串，而知我、罪我，一任具眼者之品評也。」敝人一向亦不贊同改動佛經，然此段經文，衡諸各方面，實十分贊同圓老之見，故亦隨其移動。然而圓瑛老法師在此處仍存原文，並科爲「仍存原文」，以存其原貌。此中得失功過若何，達者請詳。

經　佛告阿難：「如汝所言：身在講堂，戶牖開豁，遠矚林園。亦有衆生在此堂中，不見如來，見堂外者？」阿難答言：「世尊，在堂不見如來，能見林泉，無有是處。」「阿難，汝亦如是。」

註釋

「無有是處」：「是」，對。此即言：那是不對的，那是不可能對的。

義貫

「佛告阿難：如汝」剛才**「所言」**一點也不錯：雖然**「身」**是**「在講堂」**中，但因講堂的**「戶牖開豁」**通徹，故在室內即能**「遠矚」**祇陀**「林園。」**然而是否**「亦有眾生」**，其身明明**「在此堂中」**，卻**「不」**能**「見」**到同在講堂中的**「如來，」**而他反倒能**「見」**到**「堂外」**之林園**「者」**否？（亦即，不能見近，卻能見遠？）**「阿難答言：世尊，」**若有人身**「在堂」**上，**「不」**能看**「見如來」**，卻**「能見」**到堂外遠處的**「林泉」**，則**「無有是處。」**（那是不對的。）佛說：那麼，**「阿難，汝」**先前之立論**「亦」**復**「如是」**無有是處。

詮論

佛在此所用的辯證之法，爲將「講堂」比作「身」，而將「人」比作「心」：亦即「心在身中」，猶如「人在堂中」。既然人在堂中，近則能見堂中諸人，遠則能見外之林園，則「心在身中」亦應如是：近能自見身內腑臟，遠則能見外面景

象。若說「心在身中」，卻近不能見自身內腑，而僅能見外面景物，即如同人在堂內不能見同堂之人，卻能見外面的風景一樣，這是不通的。

經 **「汝之心靈一切明了，若汝現前所明了心實在身內，爾時先合了知內身。頗有衆生先見身中，後觀外物？縱不能見心、肝、脾、胃；爪生、髮長、筋轉、脈搖，誠合明了——如何不知？必不內知，云何知外？」**

註釋

「汝之心靈」：此「靈」不是指靈魂，而是靈明、靈知、靈巧之義，蓋吾人此心，靈明不昧，能覺了、知覺一切，無有邊畔，際限，故稱此心爲靈。

「若汝現前所明了心」：「現前」，當前。「所明了心」，所能明了一切之

心，亦即，能明了覺知一切之心。

「爾時」：這裏作此時之義。

「先合了知」：「合」，應該。

「頗有眾生」：「頗有」，可有？

「先見身中」：先自見身中的腑臟。

「後觀外物」：然後才去看外面的景物？

「縱不能見心、肝、脾、胃」：因爲這些腑臟離心太近而看不到。眼睛的功能，太近的看不到，（如眼睫毛因太近故看不到），太遠的也看不到。

「爪生、髮長、筋轉、脈搖、誠合明了」：「爪」，指甲。既然離心太近的腑臟看不見，那麼離心不近不遠的一些生理現象，像指甲的生長、頭髮長長了、筋在扭轉、血脈或氣脈在搖動，這些現象。「誠」，實。「合」，應，應該能夠看得很明白才對。

「如何不知」：爲甚麼連這些自身之事都不能知見？

「必不內知，云何知外」：**「必」**，必然，決定。**「內知」**，倒裝語法，即知內。此言，既然決定不能知見自內身之情，爲何能知見身外之物？

義貫

「汝之」常住之**「心」**實**「靈」**明不昧，於**「一切」**皆能**「明了。」**然而**「若汝現」**時當**「前所」**能**「明了」**一切之**「心，實」**是居**「在」**你**「身內」**的話，**「爾時」**即**「先合」**覺**「了知」**見你自己之**「內身」**。然而**「頗有眾生」**在看東西時，是**「先見」**自**「身中」**之腑臟，然**「後」**方**「觀」**見身**「外」**之**「物」**的？再說，若你的心實居你身內，那麼**「縱」**使你**「不能」**近**「見」**你自己的**「心、肝、脾、胃」**等腑臟，因太近見不到，則離心不近不遠的**「爪」**甲之**「生」**、毛**「髮」**之**「長」**、**「筋」**之扭**「轉」**、**「脈」**之動**「搖」**，這些現象**「誠合明」**見覺**「了」**——然而**「如何」**你連這些現象亦**「不」**能**「知」**見呢？既然說心是居在心內，但它又**「必」**定**「不」**能**「內」**自**「知」**見身內物，**「云何」**又說它能**「知」**見身**「外」**之物？

詮論

此段中，如來所用的論證主要是：心與眼的知見，應是由近而遠，由內而外；沒有說不能見近而能見遠、不能見內而能見外的；因此，心若在身內，又不能了知身內之物，則可見心不是眞的在身內，則可證明說「心在身內」是不對的，因此，結論：「心在身內」這個命題不得成立（Invalid）。

經 **「是故應知：汝言『覺了能知之心住在身內』，無有是處。」**

義貫

「是故」你**「應知」**道，**「汝言『覺了能知之心住在身內』」**這個立論**「無有是處」**，不得成立。

詮論

到此，第一處徵心完畢，如來破除阿難「計心在身內」之迷執。然而讀者須

知，這個妄計並非眞正是阿難的——阿難只是大權示現，爲利益化導無量有情故，作如是示現。方知聖人境界不可思議，非凡情凡智可及。

復次須知，此「心在身內」之見，實爲一切眾生虛妄計著中，最爲普通，亦是對一切有情爲害最深者：由於眾生計著心在身內，是故其心自無始來，即爲其身所禁錮，身即有如心之牢獄一般。換言之，眾生自無始以來，之所以心不得解脫者，即是由於自禁其心於四大五蘊身中，猶且貪愛不捨，是故累劫以來，雖一再捨身得身，生生不斷，唯不能脫於如是自身牢獄之禁錮。若欲脫此禁錮，則首須去除「心在身內」之顚倒想，如是庶幾解縛有望。

2．破計心在身外

經　阿難稽（ㄑㄧˇ）首而白佛言：「我聞如來如是法音，悟知我心實居身外。所以者何？譬如燈光然於室中，是燈

必能先照室內，從其室門，後及庭際；一切衆生不見身中，獨見身外，亦如燈光居在室外，不能照室。是義必明，將無所惑，同佛了義，得無妄耶？」

註釋

「稽首」：爲九拜中的至敬之禮，爲頭至地之禮，略同於佛教之頂禮，故借用以爲頂禮之義。九拜出於周禮，茲條釋於后：

一、稽首——爲九拜中最敬之拜；拜時頭至地，多時方起（稽是稽留之義）。此爲臣拜君之禮。

二、頓首——爲九拜中次重之禮。拜時亦頭至地，但頭一觸地即舉起，故稱爲「頓」（頓者頓時也），俗稱叩頭者即此禮也。

三、空首——跪而拜，頭只至於手，頭不觸地。

四、振動——鞠躬加拱手，即所謂「打躬作揖」。

五、吉拜——喪禮中，服齊衰（ㄗ ㄘㄨㄟ）者（孝服的一種），向賓客禮拜時，拜而後稽顙（ㄙㄤˇ）（額至地），以其拜與頓首相近，故稱爲吉拜。

六、凶拜——喪禮中，稽顙而後拜，是服三年喪服者之禮。

七、奇（ㄐㄧ）拜——單腿跪拜。

八、褒拜——「褒」音ㄅㄠ，「褒」是其俗字，褒是正字。褒者報也，褒拜即報拜，再拜，亦是持節而拜。

九、肅拜——跪而身直立不動，只舉手下手。

「然於室中」：「然」，同燃。

「是義必明，將無所惑」：「義」，道理。「明」，明白，明顯，明確。「將」，當。此言，這道理是很明確的，應當沒甚麼可疑惑的了。

「同佛了義」：「了」，通達、究竟。「了義」，通達究竟的道理。承上句，阿難言：我這看法，是與佛的了義之說相同的。

「得無妄耶」：「得」，能。「妄」，錯誤。能沒有錯嗎？意即，我這樣的說法，是不是不錯？

義貫

於是「阿難稽首而白佛言：我」一「聞如來如是」微妙「法音」，即「悟知我」的「心實」在是「居」於「身外」的。「所以者何？譬如」一盞「燈光」若其燈爲「然於室中，」則「是燈必」定「能先照」亮「室內，」次「從其室」之「門，」然「後及」於外面的「庭際」——這就是爲甚麼「一切眾生」之所以「不」能「見」自「身中」的腑臟，而「獨」能「見身外」事物的原因：因爲他們的心在身外呀！這正「亦如」同「燈光」若「居在室外」，那光一定「不能照」到「室」內，是一樣的道理。「是義」理「必」然是很「明」確的，「將無所」疑「惑」（沒有甚麼可以疑惑的了。）我這樣的見解，應是「同」於「佛」之「了義」之說的——這樣說沒錯吧？（「得無妄耶？」）

詮論

在此，阿難首先說他「悟知我心實居身外」。這裏他所說的「悟」，當然不是眞悟，而只當「瞭解」的意思用。（這也是初發心學佛的人，常常容易犯的毛病：「以解作悟」：當他說：「我悟了××經的那句話」時，事實上他只是「看懂了」

那句話文字上的意義。）所以此處阿難眞正的意思是說：「哦！我瞭解了！我知道了。」但他這知道，事實上也只是一種「推測」，佛法上稱爲虛妄分別；因爲這是又一次的虛妄分別，所以稱爲「轉計」。前面是計（虛妄分別）「心在身內」不成，這次便轉計「心在身外」。

讀者看經文及註解的書、或科判，看到這裏說阿難「轉計」，便以爲阿難見風駛舵，看到此路不通，便走他道。不是這樣的，阿難不是這麼差勁。在此傳統的科文雖說「阿難轉計」，而其實阿難是「重新推斷」，「重新推理」。阿難在此所犯的，只不過是：他依世俗或凡夫的思考與推理來看待這件事；因爲是依於世俗的思考與推理，來處理這個甚深的問題，於是就變成了「妄想分別」，或「分別計著」。

凡夫或世俗的思考，通常是二分法（Dichotomy）的：不是對，就是錯；不是「是」，就是「非」；尤其是西洋形式邏輯，硬梆梆的，絲毫沒有討價還價的餘地。阿難在此所用的，就是這樣的「邏輯推理」：既然不在內，那一定是在外——錯不了的！（經文「將無疑惑」就是這個語氣。）就是運用這樣的邏輯推理方式，怪

不得阿難一聽佛破斥他的「心在身內說」，馬上就說：我一聽如來這樣的法音，就「悟」到了我的心其實是在我身外──原來如此！我懂了。這就是世俗二分法思惟之過。二分法，在佛法中稱爲「二法」，二法也就是依於自心妄想分別，而勉强將世間一切法都弄成是「對立」之法，對立就是敵對，世人將世間法判爲一組一組的敵對之法，如陰陽、水火、是非、黑白等等，並想像他們互相在爭鬥，乃至唯物辨證的「正反合」（Thesis, Antithesis, Synthesis）等，都是類似的相生相剋、互相鬥爭、互相併吞的理論。這些種種二法的理論，都是源於眾生自心中「有諍」，故與諍法相應，故好爭、好鬥、好辯，在一切處爭强鬥勝，這都是凡夫自心相的顯現：以自心中有「爭」，故見外的一切皆有爭。阿難此時雖已達初果，然未證聖果，故其所思所見，仍依凡夫的思惟方式而來。在第一處徵心時，阿難之所以計「心在身內」，主要所犯的，是只見表相。在此「第二計」中所犯的，主要即是「二分法推理」之過。

在此段論說的末了時，阿難加上一句「得無妄耶？」表示已經不敢那麼確定，不像第一計中說：「我今觀此浮根四塵，『祇』在我面；如是，識心『實』居身

內。」你看：「祇在我面」的「祇」字；「實居身內」的「實」：語氣多麼堅定、自信！也可能因爲前面太自信，卻吃了滑鐵盧，於是現在就學謙虛一點了，而附加一句「得無妄耶？」有請示及探探口氣的味道，也是給自己預留一個台階。

經 **佛告阿難：「是諸比丘適來從我室羅筏城，循乞摶（ㄊㄨㄢˊ）食，歸祇陀林，我已宿齋。汝觀比丘，一人食時諸人飽不？」阿難答言：「不也，世尊。何以故？是諸比丘雖阿羅漢，軀命不同，云何一人能令衆飽？」佛告阿難：「若汝覺了知見之心實在身外，身心相外，自不相干，則心所知，身不能覺；覺在身際，心不能知。」**

註釋

「是諸比丘」：這些比丘。

「適來」：方才。

「循乞摶食」：「循」，順。「循乞」，順著所行道路之次第而乞，不作揀擇。「摶」，亦即團，西域以手團食而食，又稱段食。經云，一切眾生依食而住，而食有四種：

一、段食──此爲欲界眾生食，欲界眾生將食物分段（用刀切及用牙齒嚼）而飲噉，故稱段食。

二、觸食──此爲鬼神食，諸鬼神觸取食物精華之氣味，而得飽滿，稱爲觸食。

三、思食──色界天人，依「禪思」爲食，此禪思食爲依於第六識者。

四、識食──無色天人入於空定，其壽命爲依於第八識而住，得以維持不斷，故猶以第八識爲食，稱爲識食；又地獄眾生之命，亦依其本識（第八識）而得延續不斷，故亦是識食。

成唯識論說：「此四食能持有情身命，令不斷壞，故名爲食。」

又，楞嚴經正脈云，如來此次入城乞食，爲提獎歸來的次日之事。

「宿齋」：「宿」，止。宿齋即齋畢。

「若汝覺了知見之心」：你能覺了、能知見之心。

「身心相外」：「外」，分離。

「覺在身際，心不能知」：「覺」，感覺。「身際」，身上。如果感覺發生在身體上，心亦不能知，因爲身心互相分離故。

義貫

「佛告阿難：是諸」大**「比丘」**眾，**「適來」**隨**「從我」**入**「室羅筏城」**去**「循」**次第**「乞摶食」**，然後回**「歸祇陀林」**來用齋，如今**「我已宿齋」**（齋訖）。**「汝」**今且**「觀」**這些**「比丘，」**其中若**「一人食時，」**其他**「諸人」**能覺得**「飽不？阿難答言：不也，世尊；何以故？是諸」**大**「比丘」**僧，**「雖」**皆是已證法性的**「阿羅漢」**聖人，然每個人的身**「軀」**與性**「命」**還是各個**「不同，云何一人」**吃飯，而**「能令」**其他**「眾」**人皆**「飽？佛告阿難：若汝」**能**「覺了」**能

「知見之心」確**「實」**是**「在」**你的**「身外」**，如是則變成你的**「身」**與**「心相外」**（相離）；若身心分離，**「自」**然互**「不相干」**；若身心互不相干，**「則心所」**覺**「知」**者，**「身」**便**「不能」**感**「覺」**到；反之，若感**「覺」**是發生**「在身際」**，則**「心」**亦同樣**「不能」**有所了**「知」**。

詮論

若說「心在外」，便有一個不可避免的嚴重結果，那就是：身心就分離了！若身心是分離的，便有很多混亂的狀況發生，例如：

(1)心既離開了身體，中間並沒有一個連繫的媒介，那麼身體如果發生甚麼狀況，心如何能知？

(2)若大家的心都在身體外，豈不是分不清彼此了？——到底哪一個是你的心，哪一個是我的？因爲自他的分際已沒有一個範圍。

(3)若心在外，身體在吃飯，心怎能覺得自己有吃沒吃，或吃飽沒有？

(4)若心在外，由於自他已沒有分際，因此別人吃飯，我也可能覺得飽了；我吃飯，別人也可能覺得飽——但事實並非如是。

由於以上的推理，以及「心在身外」這命題造成與事實相違的種種混亂現象，是故可知「心在身外」這命題是不能成立的。

經 **「我今示汝兜羅棉手，汝眼見時，心分別不？」阿難答言：「如是，世尊。」佛告阿難：「若相知者，云何在外？是故應知：汝言『覺了能知之心住在身外』，無有是處。」**

註釋

「兜羅棉手」：佛三十二相之一。「兜羅棉」，義爲細香棉。西域有這種棉，非常柔軟，色白如霜。佛的手柔軟有如兜羅棉。

「汝眼見時，心分別不」：「分別」，在此當了別、了知之義。此言，當你用

眼睛看我的手時，你的心能了知嗎？

「如是，世尊」：是這樣沒錯；亦即，我用眼睛看世尊的手時，心中即能了知那是世尊的手。

「若相知者，云何在外」：若心與眼相知者，怎麼還能說心是在身體外邊？

義貫

「我今示汝」我的**「兜羅棉手」**，此時，**「汝」**以**「眼見」**我的手**「時」**，你的**「心」**能**「分別」**了知這是如來的手**「不？阿難答言：如是，」**不錯，**「世尊，」**當我以眼見世尊的手時，心即能了知那是世尊的手。**「佛告阿難：若」**心與眼互**「相」**能**「知」**覺對方的活動或狀況**「者，云何」**尚能說心是**「在」**身之**「外？是故應知，汝」**所**「言」**能**「覺了」**且**「能知之心」**是**「住在身外」**，這個立論**「無有是處」**，不得成立。

詮論

世尊破除阿難的大前提**「心在身外」**，主要的論點爲：心在身外即**「身心分**

離」，再由這「身心分離」這個小前提推出兩個分論：一、身心互不相知（身心互不相干）；二、自他混亂。

在前一段，世尊先破「自他混亂」這個分論，用的舉證是「一人食，不令眾飽」，由此可知自他的分際並無混亂，因此可證明：心並非在身外。

在次一段中，世尊才破第一個分論「身心互不相知」，所用的舉證爲「眼見手時，心即能了知」，故知「身心互不相知」是錯的，因此，「心在身外」的立論也是錯的。

3.破計心潛在根裏

經 阿難白佛言：「世尊，如佛所言，不見內故，不居身內；身心相知，不相離故，不在身外；我今思惟，知在一處。」佛言：「處今何在？」阿難言：

「此了知心，既不知內，而能見外，如我思忖，潛伏根裏。猶如有人取瑠璃椀合其兩眼，雖有物合而不留礙：彼根隨見，隨即分別。然我覺了能知之心不見內者，爲在根故；分明矚外無障礙者，潛根內故。」

註釋

「我今思惟，知在一處」：「思惟」，即是如來常說的「善思念之」，或正思惟，爲依正理而思惟，非依自心、或凡情凡見之妄想分別。然阿難在此所說的思惟，其實都是依照凡俗的邏輯推理，也就是第六意識的妄想分別、攀緣附會，並非眞正離於六識心之正思惟。佛在經中說，以依正思惟，方有正念正智。是故若依不正思惟，則知見即不正。「知在一處」，知心在某一處。阿難此知即非正知，「不正知」在唯識百法中，是二十隨煩惱的一種。又，阿難在此還用了一個小技巧：懸疑（Suspense）——如來問他，再說出他所推論的新的心之所在。

「**思忖**」：「忖」，忖度，推測也。

「**猶如有人取瑠璃椀合其兩眼**」：「瑠璃椀」，即今之眼鏡。「合」，覆合，即戴在兩眼上。

「**彼根隨見，隨即分別**」：「隨」，馬上。「根」，眼根。此謂，雖戴了眼鏡，但眼根還是照樣，馬上看到東西，馬上就能分別了知其爲某物。

「**不見內者，爲在根故**」：「內」，內臟。謂我的心之所以不能見到我的內臟，那是因爲它並不是在內臟中，而是藏在比較外面的眼根裏。因爲是在比較外面一點的地方，當然就看不到裏面了。

「**分明矚外無障礙者，潛根內故**」：而我的心之所以又能很清楚地看到外面的景象，沒有任何障礙，那是因爲它是潛藏在眼根裏；阿難之意亦即，此心有如在眼根門口邊，背內面向外，所以只能見外不見內。

義貫

「**阿難白佛言：世尊，**」正「**如佛**」先前「**所言：**」以心「**不**」能自「**見**」身

「內」五臟「故」，故知心「不居」在「身內」；又由於「身」與「心」確實是「相知」且「不相」分「離故」，而證心「不在身外；」這麼說來，「我今思惟」推斷，「知」道心確實「在」某「一處。佛言：」那個「處」所現「今何在？阿難言：此」能「了」能「知」之「心，既」然「不」能「知」見「內」身五臟六腑，「而」卻「能見外」境，「如我思忖」推論所得，一定是「潛伏」在眼「根裏。」這正「猶如有人取瑠璃椀」（眼鏡），覆「合」在「其兩眼」上一樣，「雖」然「有」一「物合」在眼上，「而」卻「不」會於視覺有所「留礙：」也就是說，「彼」眼「根」照樣「隨」時看「見」任何一件東西，「隨即」（馬上）能「分別」了知那是甚麼東西。「然」而「我」能「覺了能知」見「之心」，之所以「不」能「見內者，爲」藏「在」眼「根」內，而非在身體內部「故」；反之，我之所以能「分明矚」視「外」境，而「無障礙者，」也是由於心「潛」在「根內」之「故」。

詮論

此第三計心潛在根裏，其實就是「心在兩間」（或中間）的變體。因爲前面第

一處計「心在身內」被破，於是推論：非在內，應是在外了，而成第二計。接著第二計又被破，又再推論：既不在內、又不在外，那應該是在中間了。而阿難很聰明，他還把這中間給「定位」下來，給它一個確定的位置：潛在根裏，否則如來如果問說：你所說的中間到底在哪裏？如果答不出來，或說不一定，那佛一定會說：「既然沒有一個確定的處所，等於沒有，因此你所說的心在兩間不能成立。」爲避免此後果，因此非找個確定可指陳的處所不可，否則這個立論馬上就會遭到被破的命運。

在此，阿難說「如帶眼鏡」，以比喻心藏在根裏，就好像眼睛躲在眼鏡後面一樣：雖然躲在後面，但是對外物照樣看得清清楚楚。這個比喻爲以眼喻心，而以眼鏡喻眼。其論證方法仍是以「喻」爲基。

經　佛告阿難：「如汝所言，潛根內者，猶如瑠璃，彼人當以瑠璃籠眼，當見山河，見瑠璃否？」「如

是，世尊，是人當以瑠璃籠眼，實見瑠璃。」佛告阿難：「汝心若同瑠璃合者，當見山河，何不見眼？若見眼者，眼即同境，不得成隨；若不能見，云何說言『此了知心潛在根內，如瑠璃合』？」

註釋

「猶如瑠璃」：猶如人帶瑠璃椀（眼鏡）。

「彼人當以瑠璃籠眼，當見山河，見瑠璃否？」：「籠」，罩。此言，當那個人把眼鏡罩在他的眼睛上，然後當他向遠處看見山河時，在近處能看到他這副眼鏡嗎？

「汝心若同瑠璃合者，當見山河，何不見眼？」：「合」，合眼。照你的譬喻，你的心如果好像有人以瑠璃合眼（汝心即藏在眼根後──如那人之眼藏在眼鏡後一樣；你說：雖然眼睛藏在鏡片後，但還是看得清清楚楚。）當此人於遠處見山河

時，近處何不能自見他自己的眼？

「若見眼者，眼即同境，不能成隨」：「若見眼者」，即退一步說，姑且承認那人眞能自見其眼。「境」，外境。「成隨」，「成」是成就；「隨」爲上面所說「隨見隨即分別」之事。此言，如果那人眞的能自見其眼，則他的眼睛便變成外境，因爲外境是「被看到的東西」（「所見」），所見的外物、外境應當是無情物，而人的眼睛應是「能見者」，而非「所見物」，然而「能見者」應是有情，非無情物。若眼睛變成「被看到的」所見之物，則成無情之外境，眼睛既成爲外境，便不應再有能見之功，因此便不再能成就「隨見隨即能分別」了知的功能。

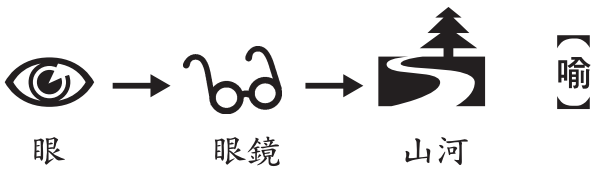
義貫

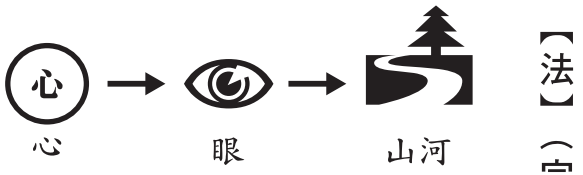
「佛告阿難：如汝所言，」你的心「潛」藏在「根內」所根據的道理「者，」爲「猶如」有人戴「瑠璃」椀一般。那麼我問你，「彼人當以瑠璃」椀「籠」罩在他的「眼」上，次「當」他遠「見山河」之時，近者能「見」他眼睛前面的「瑠璃」眼鏡「否？」阿難回答：「如是，世尊，是人當以瑠璃籠」其「眼」之時，確「實」近者能「見」其眼睛前面的「瑠璃」眼鏡。「佛告阿難：汝心若」如「同瑠

璃合」眼**「者，當」**你遠**「見山河」**之時，於近處**「何不」**能自**「見」**你自己的**「眼？」**退一步說，姑且承認你眞能自見己眼（這當然是與事實不符的），如**「若」**你眞能自**「見」**己**「眼者，」**你的**「眼」**根**「即同」**外**「境」**之無情物，由能見者變成所見者，而失去能見之功能，因此也就**「不得成」**就**「隨」**見隨即能分別了知之事（——然而事實上，你的眼睛確實一直都能隨見隨即分別了知一切外境，因此逆而言之，你的眼睛並沒有變成『所見』者；因你的眼睛沒有變成所見者，所以它並沒有被看到；）因此你**「若不能」**自**「見」**己眼，**「云何」**能**「說言此」**覺**「了」**能**「知」**之**「心」**爲**「潛」**藏**「在」**眼**「根內，」**猶**「如」**有人以**「瑠璃」**眼鏡**「合」**眼一般？

詮論

戴眼鏡的人確實能看到自己的眼鏡，所以世尊破斥的方法，圖示如下：





既然眼躲在眼鏡後，能見眼鏡與山河；同樣的，心躲在眼根裏，也應能見山河並見自己的眼睛——但事實不然，人不能自見其眼，故所用的譬喻不能支持、證明所立之前提；亦即，「如人戴眼鏡」的譬喻，不能用來證明「心潛在根裏」，因爲比喻本身的推論，與立論（所立之宗）不一致，這稱爲「法喻不齊」（「不齊」即不一

致），以不齊，所以喻不能與「法合」。

又，因明的論證之學中，有一點與西洋的形式邏輯（Formal logic）極不相同，習因明者必須注意，此即：西洋的邏輯將事情的推理（inference）分爲兩種「可能性」：

一、事實上的可能性（Possibility），即在經驗上，此推論在現在、過去、未來，都有存在的可能，此種推論稱爲有Possibility。

二、純理論的可能性（Probability），此種可能性，純粹是在公式上的推演中達成，完全可以不必顧及經驗或事實上能否實現的問題，只要在公式或形式上的推演過程無誤，不管所推出的結果是甚麼，即使再怎麼荒謬可笑，只要推演無誤，便被認爲是可以成立的（Valid）。

近代西洋學術中的邏輯推論，多屬第二種。反之，佛法的因明學，不僅在理論的形式十分嚴謹，若於論辯稍有違犯，便會落敗；除了形式上的推論外，佛法因明學還兼顧事實或經驗上的可能性，乃至價值哲學（倫理、道德、美學、知識論等）上的

正與誤，都必須考慮到，如有違世間、社會、倫理、風俗之言論，皆不能成爲立論之佐證（因），或譬喻，否則即成落敗，其所立之宗即不得成立。（拙意以爲，佛法的因明學，較之西洋的論理學（邏輯），似乎較「人性化」，較能涵容人類的全體經驗。而西洋的論理學，則似乎頗爲生硬、偏狹：因爲西洋的論理學，可以理論上是一回事，而事實又是另一回事。而佛法因明學則理論與各種事實必須兼顧，此似較圓滿。）

世尊在第二部分的駁斥中，用了一個技巧：「讓步」（Concession），即退一步說，亦即姑且承認對方所作某種論證成立，中文稱爲「縱」。話雖說是讓步，其實正好相反，這正好是「以退爲進」、「欲擒故縱」的策略。表面上看像是讓步，其實是在讓步中將對方可能反駁或改口（所謂「轉計」）的機會，全都先提出來加以駁斥，所以是將對方所有逃生的路全都封死了，所以是「很絕」、很徹底、一網打盡、「先發制人」（pre-emptive）的一招。世尊在往後的論證中，這個策略用得很多，故很精采。

這裏所說的「讓步」，是指世尊說：如果我們姑且承認說你能自見己眼（乃至

以防你強辯說：我是能看到自己的眼睛！）這一節而說。於是世尊在退此一步後，馬上進十步說：那麼你的眼睛就會變成跟無情物一樣，而失卻「能見之功」。在此，世尊所用以破斥的，是指斥對方的譬喻會因此而「令有情、無情雜亂」（分不清），亦「令能見、所見雜亂」，以有此「雜亂之過」故，原宗不得成立。

經

「是故應知：汝言『覺了能知之心潛伏根裏，如瑠璃合』，無有是處。」

義貫

「**是故應**」該了「**知：汝**」所「**言**」你的能「**覺了、能知之心**」是「**潛伏**」在「**根裏，**」猶「**如**」有人以「**瑠璃**」眼鏡「**合**」於其眼，這個立論，「**無有是處**」，不能成立。

詮論

至此，第三處徵心，計「心潛伏根裏」，破斥完畢。

4・破計心以內、外對而見明、暗

經

阿難白佛言：「世尊，我今又作如是思惟：是衆生身，腑臟在中，竅（ㄑㄧㄠˋ）穴居外；有藏則暗，有竅（ㄑㄧㄠˋ）則明。我今對佛，開眼見明，名爲見外；閉眼見暗，名爲見內，是義云何？」

註釋

「腑臟在中」：「腑臟」爲五臟六腑。五臟爲心、肝、脾、肺、腎；六腑爲五臟之宮府：胃爲脾府，膀胱爲腎府，三焦爲命府，大小腸爲心府、肺府。「中」，身體內。

「竅穴居外」：七竅之孔穴。七竅爲二眼孔、二耳孔、二鼻孔、及口。「外」，身體表面。

暗的。

「**有藏則暗**」：「藏」同臟。意謂：眾生身中因有腑臟充滿身中，故身體內是

「**有竅則明**」：眾生身上因有七竅，在七竅之處即見有光明。

「**開眼見明，名爲見外**」：我若把眼打開，而見到光明，就稱爲是見到外境。

「**閉眼見暗，名爲見內**」：我若把眼閉起來，而見到眼前一片黑暗時，就稱爲是見到內身。

「**是義云何**」：您看這個道理怎麼樣？可以成立嗎？

義貫

「**阿難白佛言：世尊，我今又作如是**」之「**思惟：是眾生**」之「**身，**」有六「**腑**」及五「**臟在**」身體「**中**」，亦有五官的七個「**竅穴居**」於「**外**」；以身中「**有**」腑「**藏**」充塞「**則**」身內變成一片黑「**暗，**」以身外「**有**」孔「**竅則**」現有光「**明。**」因此，「**我今對**」著「**佛**」，我「**開眼**」時能「**見**」到光「**明**」，即「**名爲見**」到「**外**」境；我若「**閉眼**」時，便「**見**」一片黑「**暗**」，則「**名爲見**」

到「**內**」身，「**是義云何？**」可以成立嗎？

詮論

阿難在此第四計中，表面上是「計心有開合且能內外對」，或說「雙計內外」，事實上，還是以計「心在身內」爲主，或者說，是「計心在內」的「變體」，或「修正版」（「改良版」）。其潛意識之動機，恐怕仍是不甘心第一計（計心在身內）被破，故於此再想要「救」其墮負處，此其一。又，此亦表明了，眾生對於「心在身內」之觀念，根深蒂固，實不易忘情，更難以頓捨，是故阿難將其論證修改之後，再度提出。

阿難在此如何修改其論證呢？心如果在內，爲何不能見腑臟，因爲「有臟則暗」；又閉眼時，看到黑暗，即因爲腑臟是暗的，所以其所看到的暗境，其實就是心往內看所看到的腑臟之暗——因此，心不是不能見內身（如佛前所指斥者），只不過內身是黑洞洞的——閉眼即見！（我們一閉眼，自然就向內看，於是就看到身內一片黑黝黝的！）所以，這個「內對見暗」就用來反駁、補救如來前面所說：「不能自見內身」之謬。如是，心既能「內對見暗」，再加上「開眼向外見明」，便成就

了「心既能見內也能見外」的「雙見內外」之立論，如此一來，便差不多天衣無縫了吧！

又，阿難最後加了一句「是義云何」，顯得心相當虛了，變得不像在辯駁，好像是在請示。又，阿難此時的語氣，與前面第一番的「縱觀如來青蓮華眼，亦在佛面；我今觀此浮根四塵祇在我面；如是，識心實居身內。」及第二者：「我聞如來如是法音，悟知我心實居身外。」那時的自信和氣勢，都不見了。（此番論戰，還相當富戲劇性（Dramatic）哩！——亦即，字裏行間可見「主人公」（Protagonist）阿難的性格有在轉變！難怪有人說佛經的「文學性」很高——此是餘話。）

經　佛告阿難：「汝當閉眼見暗之時，此暗境界爲與眼對？爲不眼對？若與眼對，暗在眼前，云何成內？若成內者，居暗室中無日、月、燈，此室暗中皆汝焦腑？若不對者，云何成見？」

註釋

「閉眼見暗之時，此暗境界爲與眼對？」：「與眼對」，與眼相對，亦即「在眼前」。依唯識學，「根塵相對」而生識，根塵若不相對，則識不能生。所謂「相對」，爲面對面直接接觸。因此，若說眼睛看到甚麼東西，那件東西一定正在眼前，稱爲此色塵與眼根相對，因此而能生出眼識，而了別此物。此色塵若不在眼前與眼根相對，則不能發識、成「見」。此句之義爲：當你閉眼而見到一片黑暗時，這片黑暗的境界，是與你的眼根相對嗎？

「爲不眼對？」：還是不與你的眼根正面相對？

「若與眼對，暗在眼前，云何成內？」：「內」，身內，亦即你體內的臟腑。此言：若你說此暗境界是在你的眼前，與你的眼正面相對，那麼就會變成那片暗境是在你眼前，既在你的眼前，即是在你身外，怎麼說這片暗境反而成爲在你的身內？豈不互相抵觸？

「若成內者，居暗室中無日、月、燈，此室暗中皆汝焦腑」：「若成內者」，亦是一個「讓步」，退一步說，姑且承認那片暗境是你所見到的自身內臟。「焦

腑」，「焦」爲三焦（上焦在胃，中焦在胃與臍之間，下焦在臍下）；三焦爲「命府」，命府爲六府之一，故稱之爲「焦腑」。在此，焦腑也只是代表內臟之義。此言，退一步說，若你閉眼所見的暗境是你的內身的話，那麼，如果你在一間暗室裏，其中沒有日光、月光、或燈光，在此暗室之中，（不管你睜眼還是閉眼），你所見的一定只是一片黑暗；既然你說「見暗即是見內身」，那麼此時這個房間的黑暗之空間，不都成了你的三焦六腑了？

「若不對者，云何成見」：「不對」，指此暗境不對目前，亦即並非「在眼前」。此言，你若聽了上面的話，而在這時否認說：這片暗境並非在我眼前，而與我的眼根相對（「不對」），如果暗境不在眼前，不與眼相對，如是即「根塵不相對」，若根塵不相對，如何能生眼識，而成就「看見某物」之事？

義貫

「佛告阿難：汝當閉眼」而**「見」**到一片**「暗」**境**「之時，此」**片黑**「暗」**之**「境界爲」**是**「與」**你的**「眼」**根正面相**「對？爲不」**與你的**「眼」**根正面相**「對？若」**你說此暗境是**「與」**你的**「眼」**正面相**「對」**，則此**「暗」**境應該是

「**在**」你的「**眼前**」才對，若暗境在你眼前，則應是在你身外才對，「**云何**」又說此暗境反「**成**」爲你的「**內**」身？（因此，你的推論中說此暗境界是你的內身，這是不能成立的；也因此你的立論之「閉眼見暗是內對」，以及說是內對看自內身，也都是錯的。）退一步說，「**若**」此暗境眞的「**成**」爲你的「**內**」身「**者**」，則設當你「**居**」在一間「**暗室**」之「**中**，」於此室中，既「**無日、月**」之光，亦無「**燈**」光，故只是一片黑暗，如此一來，因室中本來就一片黑暗，故不論你是睜眼還是閉眼，你在此室中所見的，一定只是一片漆黑，這麼說來，「**此室**」在一片黑「**暗中**」之空間，難道「**皆**」變成「**汝**」內身之三「**焦**」六「**腑**」了嗎？（顯然不是這樣，此暗室之空間絕不會變成你的內身之三焦六腑，因此可證你眼前所見的一片黑暗並不是你的內身，也因此你閉眼見暗並非是你所說的「內對」，所以說：『閉眼見暗時爲內對見自內身』這個立論是錯的。）再者，你此時「**若**」辯說：暗境並「**不對**」目前「**者**」（暗境與眼非正面相對，）亦即，暗境並不須在目前，所以暗境不是在身外；如果說暗境並不在目前，即眼根與色塵不相對，根塵既不相對，如何能生眼識，「**云何**」能「**成**」就眼睛「**見**」物之事？若不能成就見物之

事，即是無所見，既是無所見，又怎能說你看到了你的內身？因此可證：說「閉眼看到你的內身」這個立論是錯的。

詮論

阿難在此第四計（計心有開合及能內外對）中，他所運用的推理，若以現代的邏輯式子來表示，則比較能清楚阿難的意思，以及他所犯的錯處在哪裏：

設 A 爲開眼，B 爲見明
　−A 爲閉眼，−B 爲見暗
　C 爲外對，−C 爲內對。

1.若 A 則 B（若開眼則見明）
　合稱爲 AB（開眼見明）

2.若 −A 則−B （若閉眼則見暗）
　合稱爲 −AB（閉眼見暗）

3.若 AB＝C（若開眼見明爲外對）
　則 −AB＝−C（則閉眼見暗爲內對）

若依以上的橫式（Formula）推演來看，好像是可以成立的。這也就是上面詮論中所說西洋邏輯推論的缺陷：只顧一些沒有生命的符號之推演排列，全不顧經驗上的可能性之有無。如是一來，所作的推論，不論在形式上看來多麼天衣無縫，但在經驗界上來驗證，那只是一種毫不可能的妄想，或忽發奇想（Whim），雖然此奇想亦能所謂「持之有據」或「言之成理」，乃至能驚世駭俗，但因爲是妄想故，到底是於修行無益乃至有害的。（雖然於世俗間也許可能因此奇想或狂論，而名振一時，乃至所謂「成一家之言」，或揚名立萬——但那些是世俗人之所求，到底非修行人之目的。）

其次，阿難在此第四計中所犯之過，主要在於上面所說的妄想（或忽發奇想），以英文而言，即是說：「我有一個好主意」（I've got a good idea.），那就是，他說：心之「見」能「內外對」，此見解在世間人看來，可能很有「原創性」(Originality)，但此原創性對修行乃至見道、證道來講，不但無益，反而有害，因爲那是自心妄想分別，不依於實相，不依正思惟、正知、正見故，故是與道相違，反成障道。所以世人常由於種種妄想分別，而沾沾自喜，甚至自以爲是「高見」，然

而對修行而言，不但不足以喜，反堪爲憂。

以此「內對」與「外對」的妄想爲害太大，故佛在此先破此見。而佛所用的立論、爲根據於佛常開示的唯識根本道理：「根塵相對而生識」，其詳茲如上「註釋」及「義貫」中所述。

經 **「若離外見，內對所成，合眼見暗名爲身中；開眼見明，何不見面？若不見面，內對不成；見面若成，此了知心及與眼根乃在虛空，何成在內？若在虛空，自非汝體，即應如來今見汝面，亦是汝身？汝眼已知，身合非覺。必汝執言：身眼兩覺，應有二知——即汝一身，應成兩佛。」**

註釋

「若離外見，內對所成」：這是如來再重述阿難的立論。「離」，非。「外見」，外對所成之見，亦即，眼向外看。「內對所成」，心眼向內看所成之見。此言，依阿難你的說法，如果不是「向外看」所成之見，便是「向內看」所成之見。這又是凡俗二分法所造成的計著。

「合眼見暗名爲身中，開眼見明，何不見面？」：這又是一個「讓步」句法。佛說，退一步而言，你所說的「合眼見暗時，稱爲是看到你內身中的臟腑」，縱使我們承認這是眞的，那麼我問你，當你開眼而見到一片光明的前景時，爲何不能看到你自己的臉？

「若不見面，內對不成」：若你實在不能看見自己的臉，則「心能內對而見物」這立論便不能成立。

「見面若成，此了知心及與眼根乃在虛空，何成在內？」：這裏又是一個「讓步」句法。「見面若成」，你能自見己面這件事若能成立，亦即，你若眞能看到你

自己的臉，那麼你的能了知的心以及你的眼根，都變成懸在虛空中了（這樣才有可能面對著你的臉，看到你的臉。）「何成在內」，如何能成在你身內之物？亦即，既然你的心與眼都變成在虛空中與你的臉相對，如何還能成爲在你身中之物？也就是你的心與眼就不是屬於你身上所有的東西了！

「若在虛空，自非汝體，即應如來今見汝面，亦是汝身？」：若你的心與眼是懸在虛空中，與你的臉相對，自然就不是你的身體之一部分；這樣一來，如今如來是在你的面前，與你的臉相對，且能看到你的臉，難倒如來亦成爲你懸在虛空中的身體之一部分？

「汝眼已知，身合非覺」：這是繼續上面所說：「心在虛空」的假設。「知」，有知覺。「合」，應。「非覺」，非有知覺。亦即，若你的心與眼是在虛空中，則當你看東西時，你的眼既然已有知覺了，你的身就不應再有所覺知了。

「必汝執言：身眼兩覺」：「必」，一定。「兩覺」，兩者各有各的知覺。此言，你若一定要堅持說：我的身和眼兩者各有各的知覺。

「應有二知」：這是讓步以後再進一步推論。「知」，能知之體。此言，「若你的身和眼兩者各有知覺」，這件事能成立的話，那麼，你一個人就應擁有兩個能知之體。「能知之體」，在佛法中言，即是心之義。這麼一來，就變成阿難一個人有兩個心。

「即汝一身，應成兩佛」：再承上所說，如果你眞的有兩個能知之體（兩個心），那麼你雖只一個身（但因爲有兩個心），應能修成兩尊佛。

義貫

佛言：如你所說，當你見物時**「若離」**（若非）向**「外」**所成之**「見」**，即是**「內對所成」**之見；你又說，**「合眼」**時所**「見」**到的**「暗」**境，你就**「名」**之**「爲」**見到你**「身中」**的腑臟；我們姑且承認這是對的，若如是者，則當你**「開眼」**而**「見明」**時，你爲**「何不」**能自**「見」**你的顏**「面」**？你**「若」**實在**「不」**能自**「見」**己**「面」**，則說心能**「內對」**而見，便**「不」**能**「成」**立；再退一步說，如果能自**「見」**己**「面」**的事**「若」**能**「成」**立，則你**「此」**能**「了知」**的**「心及與眼根乃」**必須離開你的身體，懸**「在虛空」**中，而與你的臉相對；心與眼

既在虛空中，即非你身體的一部分，如「**何**」還能「**成**」爲「**在**」你身「**內**」之物？又，心與眼「**若**」是懸「**在虛空**」中，「**自**」然「**非**」在「**汝**」身「**體**」上，那麼，「**即應如來今**」既能「**見汝**」之「**面**」，又在你身體外，因此如來「**亦**」成爲「**是汝**」懸在虛空中的「**身**」體之一部分（然而顯然如來之身並非你身體之一部分，因此你並不能自見己面；既不能自見己面，因此你的心眼便不能內對而見，所以說「心眼能內對而見」是不能成立的。）又，再退一步言，若你的心與眼眞的在虛空中，則「**汝**」處在虛空中的「**眼已**」自有「**知**」覺，那麼你的「**身**」體「**合非**」（應非）有知「**覺。必汝**」堅「**執言**」說：我的「**身**」與「**眼兩**」者各有各的知「**覺**」，並不是只有一個能知覺；如果承認這是對的，如是則一人「**應有二**」能「**知**」之體，既有二能知之體，便有兩個心，你既有兩個心，「**即汝**」現前，「**一身**」將來應「**能成**」爲「**兩**」尊「**佛**」；（但這顯然是不對的，你一身並不能成爲兩佛，所以，說你一身有兩個覺知之體（兩個心）是不能成立的；你既只有一心，便只能有一能覺體，是故，你的心若離身體而處在虛空中，與你的臉相對，則你的身中便沒有心，身既無心，便應無知覺，因此當懸在身外的心與眼見到外物時，你

的身也應無知覺。然而事實不然，實是：心見身覺；是故心與眼非在體外，懸在虛空，而能內對且自見己面——是故「內對」的理論不能成立。）

詮論

在此段中依佛所說，可見阿難論證的錯誤在於：一、「若離外見，內對所成」（亦即，阿難之意爲：當他看東西時，若不外對，就是內對），所以沒在「往外看」的時候，就是在「往內看」，這種說法很武斷，而且又是入了二分法的窠臼。再者，眼能對外看，並不表示「眼能對內看」也是成立的，但阿難就武斷地依邏輯推論而說眼能「內對而看」。但請注意，阿難所主張的眼能內對而看，是有條件的，那條件就是：眼必須閉起來，才能內對而看。這個假設條件也很武斷，因爲並沒有足夠的憑據能證明這個假說能成立。因此佛就針對這一點來攻破：如果心眼眞有內對而視的功能，它不應是閉起眼來時才能內對而視，而當眼開的時候也應能內對而視：而事實上，「見」這件事，在唯識學上稱爲「眼根與色塵相接（相對、相觸）而生眼識」，因此才能了別外色；再者，依唯識學，依四緣生眼識：眼、色、空、明。眼即眼根；色爲外色（外物）；空爲空間、距離，亦即有效距離，不能太

遠，亦不能太近，如前所說；明爲光明，亦即日、月、燈等光明。這四種，缺少其中任何一條件，都無法令眼識生起，因此就不能「成見」。而阿難說閉眼時內對而視，正好又犯了唯識學這個基本道理，因爲視覺這件事，正好是開眼的時候才能稱作「視」，閉眼時，眼即不視任何東西，更何況還能內對而視自己內臟——眞是天大的妄想：妄想再加妄想。

話說回頭，佛在此就質問阿難：因爲你既然說心與眼能內對而視，且說你閉眼而內對所見之暗境，就是看到了你身中的內臟（「合眼見暗，名爲身中」），那麼，當你開眼見明的時候，爲何不能見到你自己的臉？因爲，如前所析，心眼既有內對而視之功能，則應不論開眼、閉眼，皆能「內對而視」；不能說只有在閉眼的時候才能內對而視。如果你承認開眼的時候也能內對而視，那就應該能看到自己的臉。你若說開眼時雖內對而視，但並不能見到自己的臉。那我再問你，既然開眼時內對而視，並不能看到自己的臉，那麼，開眼內對而視時，到底能看到甚麼？你如答說：甚麼都看不到（的確！）那麼既然「開眼內對而視」甚麼都看不到（不只是不能看到自己的臉），就等於沒有「開眼內對而視」這回事，也就是「開眼內對而

視」是子虛烏有的事，是不能成立的。既然開眼時不能內對而有所視，閉眼時則更加不能內對而視（閉眼時本即無所視，更何況是內對而視身中！）——因此，所謂「內對而視」也者，不管開眼也罷、閉眼也罷，都不能成立。

以上是破「內對」之妄想。接下來的經文即如來又再次一「縱」：姑且承認「內對」可以成立，則看會有甚麼後果產生：其後果則愈來愈荒謬——因爲「內對」的理論本身即是荒謬的，如果這樣荒謬的理論成爲事實，則無怪乎天下大亂：變成一人有兩個心，一個人能修成兩佛！附及，世間邪說之亂天下，令眾生顛倒，大類如是。所以如來出現世間，主要是破除世間邪惡知見、顛倒妄想，導眾生入正知、正見、正思惟、正念正智、正解脫。

經 **「是故應知：汝言『見暗名見內』者，無有是處。」**

義貫

「是故應知：汝言」閉眼而**「見」**一片**「暗」**境之時，**「名」**爲內對而**「見」**自**「內」**身**「者，無有是處。」**不能成立。

詮論

在本經中，如來的論證（甚至阿難的論證也是一樣），常常只提出證據，而其結論卻沒有明白說出來，讀者必須自己把它加進去，語義才能通順明白。例如此段中：「開眼見明，何不見面？」，接下來應是結論：「而實不能見面」。然後才接下面經文：「若不見面，內對不成」。又如下面經文：「見面若成，此了知心及與眼根乃在虛空，何成在內？」下面應言：「然心與眼實在身內，不在虛空，故實不能自見己面。」再者，下面經文：「汝眼已知，身合非覺」，應接：「然實眼有知，身能覺，故證心與眼不在身外，亦非兩者各有知覺。」又，最後，「即汝一身，應成兩佛」，應接：「然汝一身實不能成兩佛，是故汝非有二能知之體（非有二心），是故汝言『身眼兩覺』不能成立。」像上面所舉，都是經文論辯之中所省略的，讀者如要令論證之脈落明朗貫串，必須寫筆記，用自己的話把它加進去，才於經義容易明白，除此之外，許多轉折語氣，也是要自己作筆記時加進去。所以，這又是增加參研楞嚴法門的一道困難處——也許這是因爲本經是給大根器的人悟修如來密因的，所以才如是言簡意賅。

5.破計心隨和合處而有（無有定處）

經

阿難言：「我嘗聞佛開示四衆：『由心生故，種種法生；由法生故，種種心生。』我今思惟：即思惟體，實我心性。隨所合處，心則隨有，亦非內、外、中間三處。」

註釋

「嘗」：曾經。

「四眾」：如來之弟子有出家男女二眾（比丘、比丘尼）、在家男女二眾（優婆塞、優婆夷），合稱如來四眾弟子。

「由心生故，種種法生」：這是指「有因必有果」，著重於心因，強調心中善惡之本因；若心中善，則能令種種善法生起，斷惑證眞，乃至證涅槃、得菩提。若

心中惡，則能令種種惡法生起，乃至令人造作五逆十惡、墮三塗八難，三界輪轉不息等惡法，皆會生起。因此這二句偈之主旨在勉勵學人注意自己的心因，乃至於剎那間的起心動念，都會「有因有果」，因果昭然。這二句偈同時也在警誡世人莫動惡念、邪念，因爲因果昭然，即使一念惡念惡心起，亦會招致「種種（惡）法隨之生起」，如影隨行。

「由法生故，種種心生」：這是講一切法因緣和合而生，因此而勸誡弟子親近善法，遠離惡法，親近善知識、遠離惡知識，親近善友、遠離惡友。不要說：沒關係，只要我心清淨就好，或只要我自己心中沒有惡念，沒有鬼就好，「隨緣」一點有甚麼關係？但如來說：你自心中也許沒有惡念，可是你若親近惡法、惡知識、惡友，而令此等惡因緣和合，不期然的，就會有種種惡法在你心中生起，而令你想逃都逃不掉——到那時已由不得你了，「萬法因緣和合而生」故，不幸，你所碰到的是令惡法生起的因緣，彼等惡因緣已具足、和合，故不可避免的，必有惡法生起，且由此等惡法之生起及不斷熏習，再令你心中種種惡念油然生起，這叫「由法生故，種種心生」。相反的，若有人親近善知識、善友、聽受善法，由此等善因緣熏習，

便能令他心中漸漸有種種善念生起。這也是「由法生故，種種心生」。

「即思惟體，實我心性」：「即」，就是這個，有當下、當體之義。「思惟體」，能思惟的本體。此言，即此能思惟的本體，就是我的心性。

「隨所合處，心則隨有」：「合」，和合。此言，隨著諸法因和合而生起處，我的心便隨著在那裏生起。

「亦非內、外、中間三處」：因爲諸法因緣和合生起之處是遍一切處的，也是沒有一定的，所以沒辦法說確定在那裏不動。

詮論

此爲阿難在歷經前四計：內、外、根裏（兩間）、能內外對，全都被破之後，又另闢蹊徑。這次的推論更厲害，是引佛言以自重，儼然是思惟佛義而悟到的道理。如來這四句偈的意義及用意，茲如上面註釋中所述。而阿難實際用到的，只是下半偈：「由法生故，種種心生」，阿難錯解佛意，以爲在諸法因緣和合生起之處，就有心體在那地方生起。所以他便順理成章地推論；因此我的心是隨著諸法生

起之處而生起（這是如來說的！）而法生起之處，是徧一切處，沒有定所的，所以我的心也一樣，不是在一定的處所，故不是我前面所說的在身內，也不是在身外，亦非潛在中間（根裏）。這次總該對了吧？而阿難不知，佛所說：「由法生故，種種心生」，不是說在法生起處，我的心便到那邊生起；而是若有種種法生起，不論是善、惡、無記，便會熏染我的心，令我心中有種種心念生起。佛語的「種種心生」是指種種心念生起，而非種種心在外頭生起！

綜上所言，阿難在找尋他的心，企圖爲它「定位」，從身內、到身外、到兩間等，種種固定的處所都試過了，都不成，現在只好試這個「心在不定處」，這個立論就很具彈性（Flexibility），不易被抓住辮子，應該是無懈可擊了吧！

義貫

「阿難言：我嘗聞佛開示四眾」弟子，而說：**「由心生故，種種法生；由法生故，種種心生」**如是之法偈，**「我今」**即依此偈而作如是之**「思惟：即」**我此現前能**「思惟」**之**「體，實」**爲**「我」**的**「心性」**，而且，如佛所教敕者，就**「隨」**著種種法**「所」**和**「合」**生起之**「處」**，就在那當處，我的**「心則隨」**著而**「有」**

（生起），所以，如來問我，我的心今安在？此心實「亦非」定在身「內」、或身「外」、或「中間」這「三處」中的任何一處，也就是說，此心實在於不定處。

經　佛告阿難：「汝今說言：『由法生故，種種心生，隨所合處，心隨有』者；是心無體，則無所合：若無有體，而能合者，則十九界，因七塵合，是義不然。」

註釋

「是心無體，則無所合」：這是個假設的陳述。「無體」，無實體，無自體。此言，如果此心是沒有實體的話，則實並沒有任何東西，從種種法和合之中生起，即無實體物從眾法和合中生起，則此眾法實在並沒有和合。如來經教言：「因緣和合而生法」。現在諸法之因緣和合之後，所生之「心」，既然是個沒有實體的東西，則此諸法和合之意義便不存在，也等於沒有和合一樣。再者，既然諸法和合之後，所生之物是個無實體的心，則可證諸法本身亦是無實體，因爲諸法和合爲因，

生心爲果；果既無體，無體之果不會從有體之因來；換言之，有體之因也不會生出無體之果；所以，被生的「心」既無實體，則證能生之法亦是無體。若諸法本身並無實體，無實體之物怎能和合？無實體之物，「實無所合」——所以，說：「心是從諸法和合中生起」，是不能成立的。這是從「心無實體」的前提來破「心是從諸法和合而生」之論。

「若無有體，而能合者」：這是個「讓步」句法。如果你說這心雖無有實體，但它卻能從他法和合中生起，這雖類似强辯，但我們姑且讓它成立，看會有甚麼結果。讀者請注意，如前所說，有時世尊在用一讓步句時，也就是令已被駁倒的立論暫且讓它成立，然後進一步從這已被破的立論中推出一個結果，而這結果通常是個非常荒謬可笑的狀況，因此而反證出原立論之荒謬及極其不可能成立的實況，以此而置對方於啞口無言，毫無反駁的餘地（——再辯恐怕就更難看了！）

「則十九界，因七塵合」：「十九界」，即第十九界。我們知道世間有十八界（六根、六塵、六識），若說有第十九界，其義即如龜毛兔角，不可能有的，純粹是自心的妄想之義。「七塵」，即第七塵。我們亦知世間有六塵（色、聲、香、

味、觸、法），並沒有甚麼第七塵，如果說有第七塵，那一樣也純是自心妄想，子虛烏有之物。「十九界因七塵合」，我們知道，世間的十八界，是因六塵和合而有。六塵爲外法，內六塵和合生六根、六根六塵再和合生六識，因此而有十八界。若硬說世間有個第十九界，是因第七塵與其他六塵和合而有，則知這個說法是純粹自心妄想，荒謬絕倫。所以說，「即使無體，也能從諸法和合而有」，是不能成立的；正如說第十九界雖是無實體的，而卻能從七塵和合中生是一樣的，因第七塵本身是有名無實的，如何能與其他六塵和合而生出第十九界？是故，說「心雖無實體，卻能因他物和合而生」是不對，是荒謬的，不能成立。

義貫

「佛告阿難：汝今說言：由法生故，種種心生；隨」眾法**「所」**和**「合」**之**「處，心」**即**「隨」**之而於彼處**「有」**（生）**「者」**。那麼我問你，你這個由諸法和合而生起之心，到底是「有實體」的，還是「沒有實體」的？若**「是心」**是**「無」**實**「體」**的，**「則」**諸法等於是實**「無所合」**（並沒有和合），因此才會生出個沒有實體的心；所以，心若無體，可證此心並不從和合而生。縱使姑且承認

「若」心雖**「無有」**實**「體，而」**它卻**「能」**（可以）從他物和**「合」**中而生**「者」**，這個立論若能成立，**「則」**有人可以說這世間除了十八界外，還有個第**「十九界」**是**「因」**於有個第**「七塵」**與其他六塵和**「合」**而生起；然而**「是義不然」**，並沒有一個第十九界，是從第七塵與六塵和合而生起；又，因爲第十九界並無實體（如同你們所說的心是無實體一樣），既無實體，縱饒你如何堅持，它都不可能變成實存的東西，既非實存，則等於無物；故說心無實體，等於是說心是無物一樣，既是無物，則可反過來證明諸法並沒有和合，更無心從中生起。因此可證：**「由法生故種種心生，隨所合處，心則隨有」**此論不得成立。

詮論

佛在此答覆阿難的，便直接去蕪存菁，只引阿難在論證中所眞正用到的下半句偈：「由法生故，種種心生」，而略去了阿難只拿來當門面的前半偈：「由心生故，種種法生。」

佛在此所用的論證方法，是撇開一切，直接討論阿難所說的「由諸法和合所生的心」，來探究此心的相狀。佛將此心分爲兩大部分來討論：一、這個心是無實體

的？二、還是有實體的？本段先集中在第一命題：此心是無實體的。然而這只是藉著討論心有無實體的論證方式，來達到另一個眞正的目的：即破阿難「執心爲和合而有」這個妄見。阿難在此第五計中有三個錯誤：

一、未解佛義而妄用、並且曲解佛語。

二、執心爲和合生滅之法——這又是另一項嚴重的根本錯誤。因爲和合生滅之心，即是妄心，以唯識言之，即緣塵而有的六識妄心，塵有即有，塵謝即滅，故此心斷非眾生常住眞心。

三、更計此妄心爲隨塵和合於不定處生；這個謬見雖是附屬於第二項下，然而卻是阿難的立論之主旨：「心在不定處」。然而佛卻不就這個處所的問題去破他，而是就「有和合、無和合」的問題去破；而爲達到破和合說之目的，佛採用了「心有體、還是無體」的論證方式。

現在來回顧一下七處徵心到此阿難所犯之過：

第一處：計「心在身內」——此爲凡夫見，爲凡情所共計，所謂常情（Common Sense）；一般凡夫很難超越這個見解，更無法想像說「心在身內」是錯的！

第二處：計「心在身外」——此爲外道見。有些外道依種種邪說、邪論而作如是說。

第三處：計「心在中間」——此亦爲外道見。復有外道種種妄想分別，不依正理，而作如是說。

第四處：計「心有開合，能內外對而見」——此純爲阿難自心妄見，異想天開（阿難自己發明的傑作）。

第五處：計「心隨和合而有，其處不定」——這是依執權教和合之理加上錯解佛義，所作的妄說。

由上列可知，佛於各處破斥阿難的知見，實際上是在破除凡夫、外道、權教及行者自身的種種妄見，若此等邪、妄知見不除，則無由入於如來正道：以諸邪見妨道故。

關於第五計中，阿難錯解佛義部分已說，今當說明阿難依執權教和合之理這一部分。

諸位須知，這個「和合」之理，是佛法中第一等重要，也是最基本的道理，許

多佛法中高深的道理，都是根據這個和合之理而來的，例如最高深的：「緣起性空」、「緣生無性」等，以及較中等的無常、苦、空、無我都是。

其次，「諸法因緣生」這句話佛弟子都知道，然而諸法是如何而能從因緣而生呢？即以和合故，即是因緣和合而生法，所以諸法之生起，稱爲「緣起」、「緣生」。「因緣」是諸法生起之因，而「和合」則是生起之方法。這是如來解釋爲何有一切法之理。

然而因緣既有和合，便有離散：和合者不會永遠和合，是有時間性的，所以因緣聚合時則生，因緣離散時則滅；以諸法是如是由於因緣之和合、離散，而有生滅，故世間是無常的；以無常故是苦；以無常故空；以因緣和合無自性故無我。這是佛在權教中所開示的道理。

然而佛爲何在權教中要開示「諸法因緣和合而生」？主要是爲了破斥外道計著「無因說」、或「自然說」，有外道謂諸法生起，沒有原因，善惡亦如是，因爲沒有原因，所以也就沒有果；無因無果，所以造善不得善報，作惡亦無惡報。外道以

邪見、愚痴作如是說，誤導眾生墮無因果，而不修善斷惡，以致無福無智墮入惡趣。以此惡見害人，故如來破斥之，而開示一切諸法皆有因緣而生，非無因緣而能生，善法有善的因緣，惡法有惡的因緣；若因緣具足、和合，法便生起。於是世間眾生造惡便受惡果報，造善便有福報，乃至得智慧、解脫、菩提、涅槃，這不僅佛自身是最好的明證，連佛諸弟子，其數無量證於解脫，更是示範。以佛如是自行、教他，開示大眾，故外道無因果之邪見便息。此是如來開示權教中「因緣和合而生法」之因緣。

接著，外道邪見既破，眾生善根成熟，心無邪妄，堪受如來大法，於是如來即離於「權教」（一時權便之說，如法華中之三乘），而開示最正、眞實之「實教」大法。此實法如來當時不說，由於當時眾生智器下劣，不堪承受大法；又於其時，以眾生心有邪妄故，不與實法相應，所以只授與權法，以醫一時之病；今邪見之病既除，權教之藥亦可不用再服，所謂病癒藥除是也。又，如來今開示實教，亦以弟子根熟，是以破其權教法藥之法執，以令堪紹諸法實相之法。此諸法實相之一，即是今經中之「諸法實不和合」！

如上所說，權教之「諸法因緣和合而生」，如來是有因緣而說，爲治眾生邪見之病，及爲導眾生入無上菩提之正道，換言之，即黃蘗大師所說「爲止小兒啼」。今既已成長，不再如小兒（凡外權小）亂啼（妄想分別、言說戲論、虛妄馳逐），便爲說最上正理。爲何於諸法實相中說諸法實不和合，舉例而言，化學中說「二氫加一氧，變成水」；以佛法的詞句是說：氫與氧和合而生水，而科學上則稱此爲「化合」。（您看多妙：化合，變化而和合——豈非巧合？）但我們來細細參詳：氫之性是甚麼？化學中說氫之性爲自燃，那氧之性是甚麼？氧之性能助燃。而水之性呢？水之性能滅火。您看，既然水是氫與氧和合而生，就應該能保存氫氧的本性，而兼有能自燃、且能助燃之性；然而事實不然，水不僅既不自燃也不能助燃，而且相反的是：水能「滅燃」。因此，在水中，我們看不到一點點氫之性或氧之性，因此若說水是從氫與氧和合而來的，實在難以置信，以此證明：「氫與氧實無和合」！

這到底是怎麼一回事？不是明明看到氫與氧和合的嗎？那是「表相」，以佛法言即是：「相上所現如是」，而實際上並無如是事，所以在實教中稱「因緣幻化」

而生（方才不是說，化學中亦稱其所研究的現象爲「化合」，而其所研究之物爲「化合物」嗎？「化合物」者，變化和合而成之物，有如幻化，法如是故，非凡智所解。化學家本人也只知事實的現象如是，但到底爲何會如是，他也是所謂「知其然而不知其所以然」。）

又，「和合」這道理在眾生界也是很重要的，例如我們這個身體，即是個「和合體」，西洋哲學中稱爲「有機體」（Organism），古代及中古哲學中又稱爲是個「小宇宙」（Microcosm），以相對於外界那個「大宇宙」（Macrocosm），這「大宇宙」與「小宇宙」之說，類似我國儒家及道家的「大我」與「小我」。爲何稱這身體是個小宇宙？因它由無數的元素和合而成，其中甚有規律，如外界大宇宙中天體之運行。所以這個小宇宙是「一個整體」，是不可分割的有機體，此一完整、和合、不可分割的有機體之相，即是金剛經中所說的「一合相」。是故知世間之眾生、凡夫、外道，皆著此「一合相」，以此一合相即是「我相」，即是「人相」，即是「眾生相」、即是「壽者相」。而金剛經中佛說：「一合相者，實不可說，而凡夫之人貪著其事。」「貪著其事」者，即是著我相、人相、眾生相、壽者相，亦

即是計著一合相，亦即是計著諸法有和合，亦即是計著諸法有生滅之相——然而和合、生滅，乃諸法之表相——由其表面幻化而觀有如是等相——而諸法之本性，實不生不滅，更實不和合：諸法法爾本自清淨，不增不減。若體了悟入如是知見者，即是入佛知見，即是悟入如來密因。若如是者，即堪荷擔如來首楞嚴大業，廣利無量眾生。

經 **「若有體者，如汝以手自挃（业ˋ）其體，汝所知心爲復內出？爲從外入？若復內出，還見身中；若從外來，先合見面。」**

註釋

「若有體者」：若心有實體的話。

「以手自挃其體」：「挃」，捏。「體」，在此爲身體，不是前面所說的心體。此言，如果你用你的手捏自己的身體。

「汝所知心爲復內出？爲從外入？」：「所知心」，所能覺知此捏之心體。此即言，你能覺知到這一捏的心體，此時是從外面進來，到所捏的地方，去覺知此一捏之觸呢？還是從裏面出來，到所捏的地方，去覺知此一捏之觸？

「若復內出，還見身中」：如果你的心體是從裏面出來，那就等於說你的心體是「居在身內」一樣，如是則還應能先見到你內身中五臟，如是即同前面第一處中所破一樣：「心非在身內」，故言「心體從身內出」不能成立。

「若從外來，先合見面」：如果說你的心體是從外面進來，到所捏之處去覺知此捏觸，則應該在還沒到達那捏處之前，先能自見己面；因爲心既從外進來，即同說心「居在身外」，心既居在身外，即同前第二處中所破，以實不能「自見己面」，故說「心居在身外」不得成立。因此不得說：「心體從外而入」。

義貫

「若」你說心爲**「有」**實**「體者，」**則**「如」**果**「汝以」**自己的**「手，自捏其體」**（你的身體），此時**「汝所」**能覺**「知」**之**「心」**體，**「爲復」**從你身**「內」**而**「出」**來覺知此觸？**「爲從」**身**「外」**而**「入」**，來覺知此觸？**「若復」**汝之心

體爲從身「**內**」而「**出**」，來到揑處，則等於說心是居在身內，這樣就應「**還見**」自內「**身中**」腑臟；但你實不能自見身內腑臟，如前所破，所以心體實不從內出，所以說心體從身內而出，不能成立。）「**若**」你說心體是「**從**」身「**外**」進「**來**」覺知此揑觸的，既是從外來，即同於說心是居在身外，既居在身外，便在進來之前，「**先合**」自「**見**」己「**面**」，如前所破。（然而你實不能自見己面，故知你的心體實不從身外進來，因此說「心體從外而來」是不能成立的。如是則心體既不從內出，又非從外來，故知心體實無出入來去，若無出入來去，則不能說心有實體，是故若說「心有實體」是不能成立的。心既不能說有實體，則不能說心是由法和合而有，因爲若是和合而有，則應有實體，方具和合之條件；若無體，則無物合。）

詮論

如上所言，阿難在此第五計中，爲計「心隨和合而有」。佛即從這「和合體」的心去破，質問阿難此和合體之心到底是「有體」還是「無體」？前面一節經文中先從「無體」破：如果說此和合體之心是「無實體」的，則不能說是從和合而得。此節經文再從「有體」上來破：如果此和合體之心是「實有體」的，那它一定要存

在某一個地方，正如現代物理學上所說：「一個物體一定有體積，且必佔有某一個空間。」這「佔有某一個空間」即是存在某一地方之義。心既有體，即一定要存在某處，否則便不能說它是有體的。所以佛此處再從「內出」與「外入」來破，如是即得證明：心體既不能從「內出」，亦不能從「外入」，因此而判知「心有實體」不能成立；「心有實體」既不能成立，便又證知心不是從和合而生，因此阿難的「隨所合處，心即隨有」不能成立。

經　阿難言：「見是其眼，心知非眼，爲見非義。」佛言：「若眼能見，汝在室中，門能見不？則諸已死尚有眼存，應皆見物，若見物者，云何名死？」

註釋

「見是其眼」：「其」，語助詞，無義。此言，能見是眼的性能。

「心知非眼」：心的功能是能知。「非眼」，能知不是眼的功能。

「爲見非義」：故說心爲「能見」，不合道理。「義」，義理、道理。

「若眼能見，汝在室中，門能見不？」：如果光有眼睛，而不用心，就能見的話，你身在室中，若不用心，能看得見門嗎？可能視而不見。

「則諸已死」：「已死」，已死之人。

義貫

「阿難言：」能**「見是其眼」**之功能，而**「心」**的功能是能**「知」**，且能知亦**「非眼」**之功能，故說心**「爲」**能**「見非」**合**「義」**理。**「佛言：若」**光有**「眼」**便**「能見」**，則**「汝」**身**「在室中」**，若不用心，**「門能見不？」**（若不用心，顯然會視而不見。）又，退一步言，若光有眼即能見的話，**「則諸已死」**之人**「尚有眼存」**在，他們**「應皆」**能**「見物，若」**他們還能**「見物者，云何名」**爲**「死」**人？故知「有眼無心」還是不能見的。

詮論

在此阿難又引出一個大課題，即依於凡情，計「眼爲能見，心爲能知」，尤其

是「眼爲能見」，更是大家所共知、共認的「事實」，而千萬想不到，依佛智所證，能見者不是眼，而是心！甚至於能聞者也不是耳，而是心——總而言之，一切見聞覺知，都不是眼耳鼻舌身，而是心，此非凡情所知。所以如上所說，若無心，則雖有眼，可能視而不見，乃至聽而不聞，食而不知其味，以其「心不在焉故」。又，不但死人雖有眼而不能見，有耳而不能聞，即連活人，若睡著了，或失心發瘋了，或太專注其他事，或作白日夢，都會雖有眼而不見，雖有耳而不聞，故知見聞覺知之事，非有心則不能辦；更進一步說，其實見聞覺知等事，都是一心之用，眼耳鼻舌身等，只是一個過道而已。又，見聞覺知之事，不但光有眼耳鼻舌而無心，則不能成辦，相反的，有些特殊狀況下，即使無眼耳鼻舌等，而有心，亦能成見聞覺知等事；如阿那律無眼而能證天眼通，能視三千界猶如見掌中訶摩勒果；再如人於夢中，自心即能化作種種境界，且有種種見聞覺知；又人於定中，不用現前眼耳等，亦能觀見種種莊嚴境界。至於天眼通、天耳通者、其所見聞更非肉眼肉耳所能及，而此所謂「通」者，即是「心通」，亦即本經中的二十五聖圓通之事。故圓通者，即其心圓滿通達，而無隔礙，故其六根互用，乃因其心通無礙之故。然凡夫以

心執著，隔礙不通，故計執必眼爲視、必心爲知，如是區隔執著，故不通，乃至令心之全體功能不能顯發；是故自身懷寶而不自知，累劫枉受貧窮。

經

「阿難，又汝覺了能知之心，若必有體，爲復一體？爲有多體？今在汝身，爲復徧體？爲不徧體？」

義貫

佛又說：「**阿難，又汝覺了能知之心，**」你「**若**」執說「**必**」定「**有**」實「**體**」的話，我們姑且讓它成立；如果這樣的話，那麼此心「**爲復一體？爲有多體？**」又此心「**今在汝身**」上，「**爲復徧**」布你的身「**體**」（在你全身同時都有）？抑「**爲**」並「**不徧**」布你的身「**體**」（只是在於局部）？

詮論

佛在此又進一步要破心有實體之說，也就是爲了徹底破此種凡夫、外道的邪見，及其各種變體，故又細分之爲：一、心爲一個整體，二、心分爲多體，三、心

爲同時徧布全身，四、心爲不徧布全身，一時只存在於局部。這些都不是空穴來風，都是確實有外道及凡俗學術計著此等妄見。遠的不說，例如一般凡情，都把心的功能分爲見、聞、嗅、嚐、覺、知等六部分，而各分派給眼、耳、鼻、舌、身、意，因此令原本一心的功能，化爲六個，變成心好像有六個體一樣，這就是本經中所說「分一精明，爲六和合」。又，外道理論，及中國與西洋哲學中，皆有所謂一元論、二元論、多元論，此等皆與論心之一體、多體有關。佛爲究竟破如是等計著，故在此舉出，一併破斥。

經「若一體者，則汝以手捉（ㄓㄨㄛˊ）一支時，四支應覺。若咸覺者，捉應無在；若捉有所，則汝一體自不能成。若多體者，則成多人，何體爲汝？若徧體者，同前所捉；若不徧者，當汝觸頭亦觸其足，頭有所覺，足應無知；今汝不然。」

註釋

「以手捏一支」：「支」即肢。

「咸覺」：「咸」，皆；都有感覺。

「捏應無在」：「無在」，無一定之所在。此言，那一捏應該沒有一定的所在，亦即，不能定說是捏在哪裏，或：所捏的地方是無法定位的。當然不可能有這種事：既然有捏這個動作，必然能確定是捏在哪裏。

「若捏有所，則汝一體自不能成」：「有所」，有一定的所在。此言，如果能覺知此一捏是有一定的所在，亦即覺知是捏在某一點上，這樣，你所計的心是一個整體，便不能成立。

「若徧體者，同前所捏」：如果心體是徧布你的全身的話，則與前面所說「心爲一體」時，所捏的情況一樣。

義貫

（佛接著說，）第一、「若」你說心是「一體者，則汝以手捏」捏你的四肢中

的「**一支時，**」則你的「**四支應**」皆同時「**覺**」得被捏了一下，然而事實並不如是，你捏一肢時，並非四肢都有感覺被捏，因此說「心是一體」，不能成立。縱使退一步說，「**若**」四肢「**咸**」同時「**覺**」得被捏「**者**」，那麼剛才那一「**捏應無**」一定之所「**在**」可言，若有一定的所在，應只是被捏那一個地方有所覺知，不會全身徧覺此一捏。反之，「**若**」說此「**捏**」確實「**有**」一個一定的「**所**」在，而非全身徧覺，「**則汝**」所立的心爲「**一體**」之論，「**自**」然「**不能成**」立。第二、「**若**」說心是有「**多體者，則**」你一身便「**成**」有「**多人**」之心，到底「**何**」心「**體爲汝**」？（哪一個心體是你的呢？）因此，說你的心有多體，也不能成立。第三、「**若**」說你的心是同時「**徧**」布你的全身「**體者**」，即「**同**」於「**前**」面所說心爲一體時，於一肢上「**所捏**」的結果一樣：四肢應覺，因此說心爲同時徧布全身，也不能成立。第四、「**若**」說心爲「**不徧**」布全身「**者**」，則「**當汝觸**」你的「**頭**」部時，在那同時「**亦觸其足**」（也碰你的腳），若你的「**頭**」能「**有所覺**」，則你的「**足應**」毫「**無**」覺「**知，**」而「**今汝不然**」，當你同時碰你的頭部和腳時，確實是頭與腳都同時有覺知被碰了，因此說心體不遍全身，也不能成立。

（綜上而言，既然說心爲一體、或多體，心爲徧布全身，或不徧布全身，四者都不能成立，因此可證知：說「心有體」不能成立。若心有體不能成立，則不能說心是從和合而有。）

經　**「是故應知：『隨所合處，心則隨有』，無有是處。」**

義貫

「是故應知」：你所說的**「隨」**法**「所」**和**「合」**之**「處」**，你的**「心則隨」**之而**「有」**，此立論**「無有是處」**，不能成立。

詮論

綜上所言，佛在此爲要破阿難的心爲由和合而生之論，故兵分二路（「無體」、「有體」）；而第二路兵（「心有體」），又分爲三支，這三支又各統三路勁騎：一、內出、外入；二、一體、多體；三、徧體、不徧體。茲表列如下：

A. 以心無體破——若心無體，則非由和合而有。

B. 以心有體破

a_1 心體由內出——應能見內身（而實不然）。

a_2 心體從外入——應能見己面（而實不然）。

b_1 心爲一體——捏一肢，則四肢皆應覺（而實不然）。

b_2 心爲多體——則成有多人之心，何心爲你？（自相混雜）。

c_1 心爲徧體——與「心爲一體」結果相同。

c_2 心爲不徧體（在局部）——同時摸頭與足，若頭有知，足應不覺（而實不然）。

這樣便結束了第五處徵心，破計心由和合而生。此破心和合而生，亦即是在破「心有生滅」，而爲令悟心爲不生不滅作張本。

6・破計心在中間

經

阿難白佛言：「世尊，我亦聞佛與文殊等諸法王

子，談實相時，世尊亦言：『心不在內，亦不在外。』如我思惟：內無所見，外不相知；內無知故，在內不成；身心相知，在外非義；今相知故，復內無見，當在中間。」

註釋

「**法王子**」：法王之子，以佛爲法王，菩薩爲佛之眞子，故稱法王子。

「**實相**」：眞實之相。諸法眞實之相乃一相，非二相，非種種相，乃至非有相，亦非無相，此爲一眞之相。

「**心不在內，亦不在外**」：阿難在此又引世尊之言，其實未眞了其義，只是口頭禪，攀緣附會。

「**內無所見，外不相知**」：若說心在身內，則於身內又一無所見；若說心在身外，則又會落得身心不相知之結局，與事實相違。

「內無知故，在內不成」：因爲此心對身內毫無所知故，則說心在身內便不成立。

「身心相知，在外非義」：身心若能相知，則說心在身外是不合道理的。

「今相知故，復內無見，當在中間」：現在身心既能相知，再加上對身內又一無所見，以這兩個條件來推論，可見此心當在中間。

義貫

「阿難白佛言：世尊，我亦」曾**「聞佛與文殊等諸法王子」**（大菩薩）**「談」**諸法**「實相時，世尊亦言：『心不在內，亦不在外。』如我思惟：」**若說心在身內卻對身**「內」**一**「無所見，」**若說心在身**「外」**則會落得身心**「不相知」**的結果；以心對身**「內」**一**「無」**所**「知故，」**則言心**「在」**身**「內」**便**「不」**能**「成」**立；而以**「身心」**現前確能**「相知」**，則說心**「在」**身**「外非」**合**「義」**理；而**「今」**以身心既能**「相知故，」**又**「復」**對自身**「內無」**所**「見」**，因此心非在身內，亦不在身外，故心**「當在中間」**。

詮論

此處的「心在中間」與第三計的「潛在根裏」的中間，有所不同。第三計中雖然並未明白講出「中間」二字，而其義即同於中間，不過亦有點傾向「身內」的變體。在此之前，阿難已上窮碧落下黃泉，到處爲他的心找個定居之處，可是仍找不到，於是還是回到再度攀附佛言，想要成其「中間」之論。然這個「中間」之論並不眞實確定，因爲被佛一破斥，他馬上又改口修正（轉計）。詳如下文。

經 **佛言：「汝言中間，中必不迷，非無所在。今汝推中，中何爲在？爲復在處？爲當在身？若在身者，在邊非中，在中同內；若在處者，爲有所表？爲無所表？無表同無，表則無定。何以故？如人以表，表爲中時，東看則西，南觀成北，表體既混，心應雜亂。」**

註釋

「中必不迷」：「迷」，迷失方所，亦即不知何處，無一定之處所。此言，你既然說你的心是在中間，既是中間，則一定不是沒有一個方所。

「今汝推中，中何爲在」：「推」，推測，推論。你現在所推論的「中間」，現今在哪裏？

「爲復在處？爲當在身」：是在身外的某一處所，還是在你身上？

「若在身者，在邊非中」：「邊」，亦即皮膚上，皮膚爲身體的最「外邊」。此言，如果是在身體上的話，則在皮膚邊上，就不能稱爲是在中間。

「在中同內」：若說是在身體中，就與在「身內」相同了，亦即，必須能見自內身腑臟。

「若在處者」：如果說此心是在身外某一個處所的話。

「爲有所表？」：「表」，表示，即以東、西、南、北等三十二方位來加以標示。「有所表」，可以表示，可以標指的，亦即，有一定的方位。

「爲無所表？」：還是無法表示、標指的？亦即還是沒有一個定所可以標指的？

「無表同無」：「無表」，即無所表。「同無」，與無處所相同。若此身外之處，是無法以方位來表示的，即與沒有處所相同，如是則不能說心是在身外某一處。

「表則無定」：「表」，有所表，可以用方位來表示。「無定」，則變成沒有一定的標示。

「如人以表，表爲中時，東看則西」：譬如有人以方位來標示某物之所在，若把它標成爲中央時，從東方看來時，它變成在西方。

「表體既混」：「表」，能表的方位。「體」，所表的物體。「混」，混亂不一。此言，能表的方位，與所表的物體，既然混亂不一。

「心應雜亂」：此心所在之處所，就會變得很亂，不知到底是哪一個方位，因此其表示便變成「無定」處。

義貫

「佛言：汝」既**「言」**心是在**「中間，」**既是**「中」**間，則**「必不」**是**「迷」**失方所，不知其所在，亦**「非無」**一定之**「所在。今汝」**所**「推」**斷之**「中」**間，此**「中」**間**「何爲在？」**（爲在何處？）A、**「爲復在」**身外的某一**「處」**呢？B、**「爲當在」**你**「身」**上？以下分論之，先論B項，**「若」**是**「在」**你**「身」**上**「者」**，則有以下兩種情形：一、若是**「在」**你皮膚**「邊」**上的話，那就**「非」**可說是在**「中」**間；二、若是**「在」**你身**「中」**的話，則**「同」**前面所破的在身**「內」**一樣，應該能見自內身。（所以，若說心是在皮膚上，或在身內都不能成立；因此這B項所陳述的：這**「中間」**是在你身上，便不得成立。）接著，A、**「若」**這中間是**「在」**身外的某一**「處者」**，則有兩種情形：a、此身外之處**「爲有所表」**（可以用方位來表示）呢？b、抑**「爲無所表」**（無法以方位來表示）呢？仍然先討論b項，若此身外之處爲**「無」**法以方位來**「表」**示者，則**「同」**於**「無」**方位一樣，（既無方位，便無處所；若無處所，怎麼還能說這中間是在身外的某一處？因此，此身外之某一處，若**「無所表」**，則不能說是**「中間」**。）其次

論a項：若此身外之處爲可以方位來「**表**」示者，「**則**」成「**無**」一「**定**」之方位；「**何以故？**」例「**如**」有「**人以**」方位來「**表**」示某物所在之處所，若所「**表**」之方位「**爲中時**」，從「**東**」方「**看**」來，此中方「**則**」成「**西**」方；若在「**南觀**」，則此中方便「**成北**」方，如是，能「**表**」的方位與所表的物「**體**」之處所「**既混**」亂不一，則此「**心**」所在之處所「**應**」亦變成「**雜亂**」莫辨，不知那一個方位才是對的，無法確定，所標示的方位既無法確定，故說「表則無定」；若表則無定，則同於無表。（因此，A項之假設，若說這「中間」是在身外的某一處，不管此處是可以方位表示，還是不可以方位表示，都不能成立，因此說這中間是在身外的某一處是錯的。綜上所論，既然這中間若是在身上、或在身外某處都不能成立，則總而言之，你所說的「心在中間」不能成立。）

詮論

佛在此處說，例如有人以方位來表示某物的處所，若將此物標爲中方，則從東看來成西方，從南看來成北方。的確不錯，譬如我國自古即自稱爲「中國」，因爲自認是居於世界之中央（稱爲「中華」亦然，爲華夏居中之義）；但從近世西方帝

國主義看來，我們就變成「遠東」了！（附及，「遠東」一詞乃西方帝國主義侵略瓜分全球爲其殖民地或勢力範圍，所標定的戰略方位之詞，故從彼等看來，波斯、伊拉克等國那一地區，是他們帝國戰略的「近東」，以離他們較近故；而中國、韓國、日本等，則成「遠東」，以離他們較遠故——您看，風水輪流轉，中國乃神州上國，竟然變成「偏遠」的「未開發國家」了！是故中、日、韓、泰等國人不應自稱是「遠東人」、「遠東國家」，因爲那是帝國主義者取的、作爲侵略目標的鄙夷之詞。就像中國人亦不應自稱自己是「支那人」或China man一樣，後者爲英美人對華人的鄙夷之詞。前者則爲日本帝國主義者爲了設立「大東亞共榮圈」而發動對華侵略的戰爭前對華人的鄙夷之稱，因那時候他們不把中國看成是一個國家，而只是一個地區，不宜稱「中國」，故改稱「支那」，以便他日受日本皇國的統治；近世有人設立佛學院，還把它稱爲「支那內學院」，實在不曉事。）又，大英帝國的國勢如日中天時，設定地球的東西經，即以倫敦的格林威治爲全球之中央，而定之爲零度，從此往東爲東經，往西爲西經。然而格林威治在我們看來是如假包換的「西方」——乃知佛眞一切智人，佛語不虛，佛智照見一切眾生之虛妄，皆以我見、我執

爲中心，而判斷一切法，楞伽經所謂「自心妄想見」是也。

經　阿難言：「我所說中，非此二種，如世尊言：『眼色爲緣，生於眼識』，眼有分別，色塵無知，識生其中，則爲心在。」

註釋

「我所說中，非此二種」：我所說的中間，不是身上或身外某處這兩種。

「眼色爲緣，生於眼識」：以眼根及色塵爲緣，則能生眼識。大乘唯識言眼識須九緣具足方能生起：根、境、空、明、作意、分別、染淨、種子、根本。

「眼有分別」：眼根有分別之功能。

「色塵無知」：而色塵則屬於不能覺知的無情物。

「識生其中，則爲心在」：「其中」，根塵相接之中。因此我的心識生於根塵

相接之中，那就是我的心之所在。

義貫

「**阿難言：我所說**」的「**中**」間，並「**非**」指世尊剛才所說的「**此**」身上、身外之處這「**二種**」，乃「**如世尊**」昔時所「**言：**」以「**眼**」根及「**色**」塵「**爲緣**」，則能「**生於眼識**」，因「**眼**」根「**有分別**」之功能，而「**色塵**」則屬「**無知**」覺功能之無情物，因此我的心「**識生**」於「**其中**」（根塵相接之中），此「**則爲**」我的「**心**」所「**在**」之處。

詮論

阿難在此計開始的「心在中間」之論，所根據的，是性宗的無上法：「心不在內、亦不在外」，乃屬諸法實相之法。但阿難只是從這文字表面去攀緣附會，而推論：既不在內，又不在外，當在中間——想當然耳。這「中間」之論被破之後，馬上改口，重新申明或界定他所說的中間，並非是在身上或身外之處，而是超越這兩處的，比較特殊的中間，此中間非他，還是依據世尊所說的話，所以是有根據的，不是我阿難自己信口亂說的，這「中間」就是在於世尊您自己說的：「眼色爲緣，生

於眼識」，這點您怎能否認呢？我所說的中間，就是指的這個：眼識生在根塵相接中間。

阿難所犯的錯誤在於：其一、前面明明是根據性宗之理，而推論出他的「中間」之論；現在一轉身，馬上改口跳到以相宗爲依據來推理，腦筋實在動得很快，如果不是左右逢源，也眞是狡兔三窟。如此於所根據的理論徬徨不定，即顯示其論證之微弱不可恃，這是阿難在此論理的錯誤之一。

其二、事實上，世尊在往昔開示唯識法相時所說的「眼色爲緣，生於眼識」這句話，其意義完全不是如阿難所想的那樣。此句之義爲：「若眼根有外色爲緣，這樣便能令眼識於心中生起，而令我們能分別了知外塵。」故阿難完全錯解佛義，因此更作錯誤的推論。

其三、阿難說：「眼有分別，色塵無知」，這是錯的，因爲眼根也是色法，故眼根並不能分別，眼識才能分別，違犯了「根識不分」的過錯。

其四、佛在問阿難的是他的「心」何在，而阿難在此一直在找的，卻是「眼

識」；眼識雖然也是心的功能之一，但卻不是眞心——阿難一直在找的，都是六識妄心。

經　佛言：「汝心若在根塵之中，此心之體，爲復兼二？爲不兼二？若兼二者，物體雜亂，物非體知，成敵兩立，云何爲中？兼二不成，非知不知，即無體性，中何爲相？」

註釋

「此心之體，爲復兼二」：「兼二」，兼有根與塵二者。此言，這個心之體，是兼有根與塵（有情與無情）兩者嗎？

「物體雜亂」：「物」，外物。「體」，心體。外物與心體（有知與無知）相雜混亂。

「物非體知」：外物並非心體，故不能覺知。

「成敵兩立」：**「敵」**，敵對。**「立」**，對立。心與物即成敵對而兩相對立。

「云何爲中」：既然是兩相對立之物，怎能和合？又怎能說心體是在這種互相對立的兩物之中？

「兼二不成」：亦即**「不兼二」**，不兼根塵二者。

「非知不知」：非屬有知，非屬不知。此言，若心體不兼根塵二者，則心體便成爲既非屬**「根」**之有知，亦不屬**「塵」**之無知。

「中爲何相」：**「相」**，相狀、行相。若心無體性（既無**「有情性」**，亦無**「無情性」**），則你所說的中間，是怎樣的相狀？

義貫

「佛言：汝心若在根塵」相接**「之中」**，則**「此心之體，爲復兼」**有**「二」**者之性？**「爲不兼」**有**「二」**者之性？**「若」**你的心是**「兼」**有根與塵**「二者」**的有情與無情性，則外**「物」**與心**「體」**便形成有知與無知相**「雜」**混**「亂」**，且外

「物」並「非」心「體」，故不能如心之有「知」，如是則心與物「成」爲「敵」對而「兩」相對「立」，如是兩相對立之物，怎能和合互容？又「云何」能說心「爲」在此對立混亂「中」生？其次，若說心體「兼二不成」，（不兼根塵二者之性），則此心便成爲「非」屬根之有「知」，亦「不」屬塵之無「知」，如是，你的心「即」落於「無」任何「體性」（既非有知，亦非無知；既非有情，亦非無情。）則你所謂的「中」是以「何爲相」？

經

「是故應知：『當在中間』，無有是處。」

義貫

「是故應知」：心體**「當在」**根塵**「中間，無有是處」**，不得成立。

詮論

不論說此心是兼有根塵二者之性（兼二），還是不兼二者之性（不兼二），阿難都無法界定（define）出其心之體性及相、用，既然心之體性不可得，因此說「心」在根塵中間生，便不得成立。以上便結束了第六處，「計心在根塵中間」。

以下爲最後一處：第七處。

7．破計心無所在

經　**阿難白佛言：「世尊，我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子共轉法輪，常言：『覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著，名之爲心。』則我無著，名爲心不（ㄈㄡˇ）？」**

註釋

「**法輪**」：以佛所說之法能摧轢無明煩惱，故以輪爲法之比喻。

「**覺知分別心性**」：亦即六識妄心，以六識緣取前五識，而分別五塵落謝之影子，故圓覺經稱之爲「六塵緣影」，本經則斥爲「虛妄相想」，全無實體。

「既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在」：六識妄心，隨境生滅，本無實體，本自無生，是故於一切處求之，而不可得；因此言不在內、不在外、不在中間，正是顯示大乘無相實相之義。

「一切無著，名之爲心」：「著」，染著。佛義爲：此心縱然虛妄，然其對於一切，實不染著，諸法究竟清淨之相，實不爲一時妄心之所改變。如是性相，稱之爲心。

「則我無著，名爲心不？」：「無著」，阿難所說的無著，與諸法實相之無著，意義大不相同。阿難之意爲：沒有著落。因爲從上面以來，阿難一路找他的心之處所，都不被印可，現在已被逼得無路可走，無處可找，所以覺得「下不著村，上不巴店」，毫無著落，空空洞洞的，有點落寞之感，不知如何是好，正如黃蘗大師所說的「無棲泊處」，這種四處落空之狀，阿難把它當作是「一切無著」。不知妄心本無體，只是目前被逼得無處可尋，但他還是在認此妄心爲有一實體，只是目前暫時找不到一個地方安置它而已。這種「沒有戶籍」，沒有落腳處的無奈狀態，阿難把它稱爲「無著」。

義貫

「阿難白佛言：世尊，我」在**「昔」**日**「見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子」**一起**「共轉法輪」**時，**「常言：」**一切眾生**「覺知分別」**六塵之**「心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在」**，於**「一切」**處**「無」**所住**「著」**，念念生滅者，**「名之爲心」**，依此而言，**「則我」**現在覺得於任何處皆毫**「無著」**落，此可得**「名爲」**我的**「心」**之性相**「不？」**

詮論

有些習禪之人常好言：「我的心無所在、無所不在」，好像已達到很高的境界了，而究其實，常只是心未決定、乃至尚未明了，而想達到「雙脫」的目的，所造就的一個口頭禪，但有言說，都無實義。茲破斥如下：

一、心無所在——若你的心無所在，即同無心；而實不然。若無心，即不再起貪瞋癡，亦不能造惡，更不能造善，乃至亦不能發心學佛、修道、證道。故說你的心無所在，是不能成立的。

二、心無所不在——如果你的心無所不在，則到處都可碰到你的心，而實不然；故說

你的心無所不在，是不能成立的。

三、心無所在、亦無所不在──這更不成：因「無所在」與「無所不在」是兩相對立的，既然「無所在」就不可能同時也「無所不在」；因此說「無所在」又「無所不在」是自相矛盾的。故不得言你的心既「無所在」又「無所不在」。又，這在因明學中稱爲「雙亦」，是一種詭辯術，企圖雙脫其過：你若否定我的「無所在」，則我還有個「無所不在」，反之亦然。

四、心非無所在、非無所不在──這也是雙脫的詭辯術，因明學中稱爲「雙非」，其實這只是「雙亦」的變體，其原理與技巧則與「雙亦」同。

總之，習禪貴實修，不在言說，若只在言說中逞能，充其量只是戲論，枉費此生得遇禪法的大好因緣。

經　佛告阿難：「汝言覺知分別心性俱無在者，世間虛空、水、陸、飛行，諸所物象，名爲一切，汝不著

者爲在？爲無？無則同於龜毛、兔角，云何不著？有不著者，不可名無；無相則無，非無則相，相有則在，云何無著？」

註釋

「覺知分別心性」：能覺知、分別之心性。

「俱無在者」：俱無所在，意指不在內、外、兩間等處所。

「世間虛空、水、陸、飛行」：「世間」指山河大地等。「虛空」，世間之虛空界。世間之山河大地並其虛空，即是指眾生之依報，亦即無情界。「水」，指水中生存之水族類。「陸」，指陸上行走之眾生。「飛行」，指於空中飛行之禽類。這些便是指眾生的正報，亦即有情界。

「諸所物象，名爲一切」：「諸所」，這一些。「物」，指有情物、有生物。「象」，指無情界。「一切」，一切法。依唯識百法，則一切法包括世間、出世

間，色、心二法，亦即有情、無情一切法。此句言，這一些所有的有情界及無情界，有命無命的都包括在內，才能稱爲世間的一切法。

「汝不著者，爲在？爲無？」：「在」，有心體存在。「無」，沒有心體存在。而你所說的一切不著，是指你仍然有心體存在，而不著這一切？還是指你並沒有心體存在，故不著這一切？

「無則同於龜毛、兎角，云何不著？」：「無」，若無心體存在。「龜毛」，烏龜的毛，烏龜本來無毛，龜毛一詞，但有其名，並無其實之義；亦可作爲「純是自心妄想」之義。「兎角」，其義同龜毛，在佛經中常與龜毛並舉。此句言，如果你說你的心體是無，則你的心就變成跟龜毛、兎角一樣，有名無實，本無所有，怎還能說甚麼著不著一切？——既然沒有心體，你用甚麼來著一切？

「有不著者，不可名無」：若還有個能不著一切處的，即是還有心體在，便不可稱爲一切無著。

「無相則無，非無則相」：若你的心是完全沒有任何體相，則你的心便成一無

所有；若非一無所有，則還是有體相。

「相有則在，云何無著？」：若心仍有體相，則心便是還存在著；既然存在，如何能不著一切處？

義貫

「佛告阿難：汝言」你的能**「覺知、分別」**一切法的**「心性俱無」**所**「在者」**；然則**「世間」**之山河大地並其**「虛空」**等無情界（依報），以及**「水」**中游之魚類、**「陸」**上走之人類、畜類、空中**「飛行」**之鳥類（及各處之三惡道類）等有情正報，是**「諸所」**有有情**「物」**及無情**「象」**，總**「名爲」**世間**「一切」**法；而**「汝」**所言之**「不著」**一切**「者，爲」**是有心體存**「在，爲無」**心體存在？若言並**「無」**有心體存在，**「則」**你的心便**「同於龜毛、兎角」**，但有其名，並無其實，實無所有；汝心既無一物，**「云何」**還能說著與**「不著？」**（根本沒有東西，用甚麼去著？）反之，若**「有」**個能**「不著」**一切處**「者」**，即是還有個心體在，便**「不可名」**爲一切**「無」**著。又，心若完全空**「無」**體**「相，則」**此心便成一**「無」**所有，此心便不存在了；此心若**「非」**變成一**「無」**所有，**「則」**一定還有

個體「相」存在，體「相」既「有，則」它一定有個所「在」（一定存在某個地方，既然一定有個所在之處），你「云何」能說「無著」一切處？

經

「是故應知：『一切無著，名覺知心』，無有是處。」

義貫

（佛言：）「**是故應知**」：你所說的你於「**一切**」處「**無著**」，即「**名**」之爲你的「**覺**」了能「**知**」之「**心**」之行相，如是立論「**無有是處**」，不得成立。

詮論

這是七處徵心的第七處，也是最高潮的地方。在此，阿難雖敗露出他論證及思惟的缺點，但須知這缺點並不是阿難一個人的（其實，如前所說，阿難只是依於本願，爲護持正法及護持眾生，而作如是示現）；事實上現今末法時期，許多人習禪就常落入這種缺失：不了佛義，墮於口頭禪，甚至亦常有因不解佛義而墮於斷滅惡

見、惡取空的。尤其是這句：「覺知分別心性既不在內、亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著」，無智之人若依文解義，便有落斷滅空之虞。

又，佛稱「無所著等正覺」，這個「無所著」與前面的「無所著」之義又不同。佛之無所著，是於一切法皆不貪著之義。然凡夫之人則於一切處貪著一切法，故是處處計著，所以妄想不斷；以妄想不斷，故顛倒不正。

復次，阿難在本經初，表示他要學三昧，世尊爲甚麼不直接就教他三昧就好，爲甚麼這樣一步步緊迫釘人爲難他？須知這一步步緊迫釘人，就是在一層層破他的妄想，然後一步步讓他放棄貪愛執著：首先破他的凡夫妄想（凡情計著——心在身內），這是一切眾生最根本的計著，以有此計著，故「執身爲我、爲我所、我爲彼所」，因此流浪生死不斷、不捨，累劫不得脫。然一切凡夫皆把這「心在身內」的觀念，當作是不可否認、無可置疑、視爲當然的「事實」，故堅固難破。

其次的第二處，是破外道計心在身外，第三處（心潛在根內）及第四處（心能內外對）都是破阿難自己的妄想計著。而第五處、第六處、及第七處（心隨和合

生、心在中間、心無所在）都是由曲解佛義再加自己妄想而來。因此可知錯解佛義在整個「徵心」過程所佔的分量之重；也因此可知，要修行不走錯路，須依佛之正知見；然而若無善知識指引、自己智慧又不夠，自讀佛經、自修自煉，連錯會了佛意都不知道，那樣修行，豈不危險？（然而當今電腦及大藏經都很方便，因此頗有些居士，學佛只在家自己看大藏經，不近道場，不親近三寶，不尋求善知識，雖非閉門造車、盲修瞎煉，也是自己同時身兼病人、醫師與藥劑師：病人爲自己看病、抓藥，豈不殆乎危哉？）所以佛及阿難慈悲，一步步把一般人所犯的錯誤都引出來，然後一件件破解，俾令離妄。所以「七處徵心」就是修行前的準備工作（「前方便」），先破妄、離妄、破惑。心離邪妄之後，再開始眞正作「證眞」的工作，亦即：明心及見性。「明心」指須明「心相」與「心性」，明了通達心性與心相之後，才能眞正見性。而「見性」又分爲見自心性及見法性。這又有很多層次，不是只有一層，因此菩薩才有三賢十聖之修證。又，初見性後，才眞正起修、入法流，位階賢聖。然此種種，皆須從徵心破惑開始。

最後，七處徵心雖在此結束，然而，答案呢？到底心在何處？有沒有個答案？

如二祖大師之公案：「覓心了不可得。」即於當下悟了妄心實不可得，以隨塵生滅，故唯識說爲「依他起性」，以依他起，念念生滅，如幻似化，故不可得。若遍處尋心覓不著，即同本經中演若達多到處找頭，我們卻到處找心是一樣的。我們找心——即此能尋者即是汝心也。此即如菩提達摩祖師在西天之法子波羅提所說偈曰：「在胎爲身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞，在鼻辨香，在口談論，在手執捉，在足運奔；徧現俱該沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性；不識喚作精魂。」菩提達摩祖師在達摩血脈論中亦開示云：「聖人種種分別，皆不離自心。心量廣大，應用無窮，應眼見色，應耳聞聲，應鼻嗅香，應舌知味，乃至施爲運動，皆是自心：一切時中但有言語道斷，即是自心。」在此恭錄祖師直指達心之言，有心者其善思念之，速獲本心。

又，在此並附上「七處徵心因明辨證三支比量表」，以爲讀者參考，俾能性相二學融通，速得宗說二通：（符號說明，請見此表後。）

「七處徵心」因明辨證三支比量表

阿難論證		第一處	第二處	第三處
	宗	心在身內 （凡夫計）	心在身外 （外道計）	心潛在根內 （此爲身內或中間的變體） （自心妄想計）
	因	▲一切世間十類眾生皆心在身內⇩ ∴我之心亦在身內 （類比法，以全體例部分；以凡例凡）	因缺。（唯聞佛破斥心在身內，故依邏輯推論：「非內必外」。然此不得爲因明之正因。故因缺。）	缺。（亦是因身內身外皆不成，故依邏輯推理，再加想像，而立是宗。）
	喻		▲如燈在室外，不能照到室內，但能照室外。 ⇩（法合） ∴心在身外，故不能見內，但能見外。	▲如戴眼鏡（以眼喻心，以眼鏡喻眼）故能明見外境沒有障礙。 ㊎∴能見外，不能見內臟，（潛在根內故，如眼躲在眼鏡後。）
如來破斥	宗	心非在身內	心非在身外	
	因	▲若在身內，應能自見內臟 ⇩然實不能見 ㊍心非在身內	▲心在身外則： (1)身心分離 (2)身心不能相知	▲就喻而破。若如戴眼鏡： (1)戴眼鏡者能自見其眼鏡。 ㊎應能自見眼 ㊍然不能自見眼 ∴「法喻不齊」 （比喻不適當，不能當證明）
	喻	▲人在堂內，近能見堂中人，遠可見外物。 ㊎心若在身內，近能見內臟，遠能見外物。	(1)一人食，眾不能飽⇩（法合） ∴身心並不分離 (2)眼見如來手，心即知是手 ⇩（法合） ㊎㊍身心非不相知心在身外不成	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證	宗	因	喻
第三處（續）			
第四處心能內外對（自妄想計）		▲眾生有七竅、有五臟 【推論】 (1)開眼見明 ⇩外對見境 (2)閉眼見暗 ⇩內對見自內身	

如來破斥	宗	因	喻
		(2)縱若能自見眼⇩眼成外境，失去能見之功 合然眼實不失去能見之功 結法喻不齊	
		A.若閉眼見暗為內對見自內身： (1)暗境若在「眼前」，與眼相對，則暗境不是內身 (2)縱若暗境是內身 ⇩則暗室皆成你腑臟 結閉眼見暗時， (1)所見暗境不是內臟 (2)不是內對而見（眼不能內對而見） B.開眼見明： (1)若開眼不能內對而見（而獨許閉眼能內對） 結眼既不能內對而見，則不論開眼閉眼應皆然。 (2)縱若開眼能內對而見 ⇩則應能自見己面	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證				如來破斥			
第四處（續）	宗	因	喻	宗	因	喻	
					(結)然實不能自見己面，故「內對」不成。 (3)(縱)若能自見己面 ⇩則心應在虛空中 (結)然心實非在虛空中，故「內對」不成。 (4)(縱)心若眞的在虛空中 ⇩則眼雖有見，而身並不能知（以身心相離故） (結)然眼見時、身非不知（故知身心並非相離——心非在虛空中：「心在虛空中」不成） (5)(縱)若暫許你說「心與眼各有一覺體」 ⇩則便成「一身之中有兩心體（覺知之體）」：一身既有二心體，則成佛時，一人應成兩佛。 (結)然實一人不能成兩佛；一身不成二佛。故「心眼各有一覺」宗不成。		

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證	宗	因	喻
第五處			
心隨和合而有 （不解藏教通教妄計）		▲「由法生故，種種心生」 ⇩隨所合處，心則隨有	

如來破斥	宗	因	喻
		【以心有體、心無體來分破和合而生】 A. 若心無體 (1)則非從和合而有，故「無所合」 ㊟「心無體而可從和合生」宗不得立。 (2)㊟若心無體而可從和合而生 ⇩十九界因七塵合而生 ㊟是義不然： ∴「心無體而可從和合而生」宗不得立 B. 若心有體： a_1 此體爲由內而出 ⇩應能見身內。 然不能見身內， ∴此體非由內出 ㊟「此心有體」宗不得立。 a_2 ㊟此體從外入 ⇩應能見己面。	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證				如來破斥			
第五處（續）	宗	因	喻	宗	因	喻
					然不能見己面， ∴此體非由外入 ㊟「此心有體」宗不得立。 b_1此心爲一體 ⇩捏一肢，四肢皆應覺 然實不然， ∴此心非一體 ㊟「此心有體」宗不得立 b_2此心爲多體 ⇩則一人成多人，何體 爲你？ ∴法即混亂。事實非然， ∴此心非多體 ㊟「此心有體」宗不得立 c_1此心體遍身 ⇩則與「一體」同： 捏一肢，四肢皆覺 而實不然， ∴此心體非遍身 c_2㊟「此心有體」宗不得立。 此心體不遍身（只在局部）	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證			
	宗	因	喻
第五處（續）			
第六處	心在中間（妄引佛實相語，加邏輯推論妄計）	甲、(1)【引佛語】「心不在內，亦不在外」 (2)【推論】a.心若在身內，卻對身內一無所知；故心不在身內。	

如來破斥			
	宗	因	喻
		⇩同時摸頭與足，頭若有覺，足應無知。 而實不然， ∴此心體非不遍身 ㊣ *1.*「此心有體」宗不得立 *2.*「此心有體而可從和合生」宗不成 ㊣總結心有體、心無體，皆不得隨法和合而有。 ∴「隨所合處，心則隨有」宗不得立。	
		甲、A.此「中間」為在你身上（身上有二種） (1)在邊（皮膚上） ⇩表皮非中間 ㊣結心非在邊。 (2)在身中 ⇩則與「在身內」同：應能見內身 ㊣結心非在身中。	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證	宗	因	喻
第六處（續）		b.心若在身外，則身心變成不相知；故心不在身外。 c.不在內、不在外 ⇩當在中間	
如來破斥		分結 (1)此中間非在你身上 (2)「心在中間」宗不得立 **B.此「中間」在身外某處** a.無所表（不能以方位來表示） ⇩則與「無處所」同 結 (1)此中間無所表不成 (2)此心非在無所表的身外某處 b.有所表 ⇩則方位不定（依立場而有各種不同標示） 例 表爲中，東看成西，南看成北 結 (1)此中間在身外不成 (2)此心非在有所表的身外某處 分結 (1)此中間非在你身外某處 (2)「心在中間」宗不得立	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證	宗	因	喻
第六處（續）		乙、 (1)阿難引佛語：「眼色爲緣，生於眼識」 (2)【推論】心生於根塵相接之中	

如來破斥	宗	因	喻
		乙、 A.若此心爲兼二（兼根塵二者之性） ⇩一切外物與心體（物與心）、有知與無知、有情與無情都將變成相雜亂、相敵對，而不和合 ㊟(1)然而心不能於「不和合」中生 (2)「此心兼二」（兼有根塵二性）不成 B.若此心不兼二 ⇩(1)則此心非如根之有知，又非如塵之無知——既非有知、又非無知，則此心即成無有體性。 (2)然而世間萬物無有一物是無有體性者。 ㊟(1)此心體非離於「根之有知」與「塵之無知」之性 (2)「此心不兼二」不成	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證				如來破斥			
	宗	因	喻	宗	因	喻
第六處（續）					(分結)「心生於根塵相接之中」宗不成。 (總結)「心在中間」宗不得成立。	
第七處	心無所在	阿難引佛語自證其理。佛昔曾言：「覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，一切無著，名之爲心。」			以此心爲A.有體相B.無體相破 **A.若此心無體相** ⇩則心同龜毛兔角，有名無實，實無一物。 a.既是「無物」 (結)則不得說「一切無著」。以心既「無物」，即無自體可著於任何它物，若再言它的性質是「無著」，不但是「贅言」（Redundancy），而且於理不通。 b.若有個能「不著一切處」者 (結)則不可說此心無體——你既說「不著一切處」，	

「七處徵心」因明辨證三支比量表（續）

阿難論證				如來破斥			
第七處（續）	宗	因	喻	宗	因	喻
					則證明你所說的心是有個「自體」，如是即與「是心無體」相衝突。 (分結)若此心無體相，則「心無所在、一切無著」宗不成。（以「無體相」即「無物」；既是「無物」即沒有「著」或「不著」的性質，因此也就沒有論辯它是「有所著」或「無所著」的必要。） B. 若此心有體相 ⇩ (1)既有體相，一定有處所 (2)既有處所，則定非無所著 (分結)若此心有體相，則「心無所在、一切無著」宗不成。 (總結)不論心「有體相」、或「無體相」，「心無所在、一切無著」宗皆不得成立。		

【符號說明】：

∴ 所以　㊐ 法合　㊋ 結論　㊎ 表讓步（姑且許你、或假定你如是說）

⇩ 則，或推論、以此推知　例 舉例　分結 小結論　總結 總結論

「縱」：原義：「縱」者，放、放任、縱使。此「縱」亦是「欲擒故縱」之用意。古註家稱「牒破」，即是防止你這麼狡辯，先把你說破：先把你可能想到或想說的反駁之處，全部提出、攻破，全面圍剿，讓你走投無路，俯首納降。這也是一種「先發制人」（pre-emptive）的辯證策略。如來常用此法破斥化他人。

又，關於宗、因、喻三支比量，欲深入探討者，請見因明入正理論義貫（釋成觀法師撰註）。

第六節 阿難再度請法

經 **爾時阿難在大衆中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「我是如來最小之弟，蒙佛慈愛，雖今出家，猶恃憍憐，所以多聞，未得無漏，不能折伏娑毘羅咒，爲彼所轉，溺於淫舍。當由不知眞際所詣。惟願世尊大慈哀愍，開示我等奢摩他路；令諸闡提隳彌戾車。」作是語已，五體投地，及諸大衆，傾渴翹佇，欽聞示誨。**

註釋

「偏袒右肩」：在印度，出家眾平常袈裟爲覆雙肩，禮佛時，爲表示敬意，露

出右肩，以右方爲大，故裸露右肩表示極其赤誠恭敬。

「右膝著地」：印度之敬禮法。據釋門歸敬儀卷下載，此禮又稱爲互跪，或胡跪，爲有所啓請，或悔過授受之儀，且云：「僧是丈夫，剛幹事立，故制互跪。尼是女弱，翹苦易勞，故令長跪。」故在西域請法時或懺悔時爲男眾胡跪，女眾長跪。但在中土，除了眞言宗某些儀軌外，一般全是長跪爲多。

「如來最小之弟」：佛父有四兄弟，四王共有八子，阿難是八個堂兄弟中年齡最小的。

「蒙佛慈愛」：指佛攝受他出家。

「猶恃憍憐」：「恃」，倚靠，倚。「憍」，同驕，恣也，矜也，在此爲寵之義。「憐」，愛也。此言，靠著佛對我的寵愛。（故有恃無恐。）

「所以多聞，未得無漏」：三聖學（三無漏學）爲聞、思、修。阿難在修行上，只止於多聞，未能再進一步，而求得無漏道果。

「爲彼所轉」：「轉」，動也，影響、左右也。因阿難未得無漏道果，故道共

戒未成，定力不足，故能爲邪咒之力所轉動。

「溺於淫舍」：「溺」，沈溺、汩沒。因爲邪咒咒力所攝，所以昏昏忱忱，全身與心皆無力，猶如人溺於水中，無力抵擋流水之力。阿難於淫舍中，無力自持，故稱爲「溺」。又，溺水者將死，而僧人溺於淫舍，法身慧命將盡，故亦稱爲「溺」。

「當由不知眞際所詣」：「眞際」，眞如實際之理地，也就是眞心。「詣」，往，至。此言，定當是由於不知眞心何往（不知眞心到哪裏去了，以迷失眞心故不知其所至之處）才會如此。阿難之意爲，若知道眞心到那裏去，（知道眞心在那裏），便知怎麼修，也才能把握住它。

「奢摩他路」：「奢摩他」，止也，定也。即阿難在前面所請的三種定名中的第一個。「路」，道，法門。

「闡提」：梵文「一闡提」（iccantika），信不具，亦即沒有信根之人，佛在涅槃經中稱一闡提人爲斷善根種性；以此類人不信三寶、不信正理，故不能修行善

法，因此一切善根皆斷，如此種性之人，名爲斷善根種性。

「隳彌戾車」：「隳」，壞，破壞，摧毀。「彌戾車」，梵文Mleccha，義爲垢濁種，下賤種，惡知見，以此類人於印度生於邊地（北方或西方），全不信佛法。阿難之意爲，若佛速開示我等奢摩他大定之路，不但我等得成定力，甚至可以制伏魔外，而令不信三寶之人，摧毀其惡知見，建立其正知見。

「五體投地」：又稱五輪投地或五輪著地，此爲敬禮中之最上者。阿含經云：「二肘、二膝、頂名輪也。」

「傾渴翹佇」：「傾」，傾心，全心全意。「渴」，渴望，渴仰，非常希望，非常期待之義。「翹」，舉也，亦即翹企，舉踵企望，就是直立、腳根抬起，顚著腳尖，向前方、遠方企盼地望著。「佇」，等待。此言，與會大眾都傾心渴望、翹企地等待如來開示。

「欽聞示誨」：「欽」，敬。很恭敬地要聽如來的開示教誨。

義貫：本節從略。

詮論

阿難於七處全都被破之後，現在已無計可施，於是再度請法。因爲是要請法，所以必須如法如儀、起立頂禮，長跪承聽，這不但表示尊重如來，最主要還是表示尊重法，及爲莊嚴法故。（近世由於電話方便，許多人不懂事，請教法師佛法時，不但不親自去，頂禮如儀、長跪承聽——還用打電話問哩！實在太過「方便」了，也太隨便了些。如此不尊重法，如何能增長智慧?!）

阿難此次請法，一開始時是說：「我是如來最小之弟，蒙佛慈愛，雖今出家，猶恃憍憐……。」這段用意是甚麼？即是西方辯論術所說的：訴諸感情（resorting to emotion），中國的文章學中論說文之作法也說：論辯之法有兩種：一者說之以理、二者動之以情。因爲阿難在這之前，已詞窮理盡，因此在說理這條路上已行不通了，於是轉而欲動之以情；不但訴諸情感，而且還訴諸憐憫呢！諸位如果問說：出家人怎麼可以在論辯中訴諸感情呢？諸位須知，阿難在此時仍未得道，故還是凡夫之身，所以凡夫的習氣還在，即如前面論辯中，亦一直使用世俗的邏輯推論之法，來談論佛法，也是這個凡夫習氣的原因。如果您問：因爲阿難仍未證道，是凡夫

身，所以論辯之中使用「訴諸感情」的方式，但佛是無上正等正覺，凡夫習氣已斷，爲何佛在七處徵心一開始時也是用類似的方法？世尊說：「汝我同氣，情均天倫……。」這又是爲甚麼？答：這不是因爲世尊愛訴諸感情的關係，而是因爲對象的關係：由於當機的阿難仍未證道，猶有凡夫習氣，而凡夫人最重的還是感情，尤其是親情（所以凡夫眾生稱爲有情），因爲凡夫情重、智昏，所以不容易曉之以理，若動之以情，則比較容易引他說出眞話（那時爲說出眞正出家的動機），所以那不是如來貪愛，而是一時權便誘導，令發直心之言，以便知病源所在，應病與藥。

經　爾時世尊從其面門放種種光，其光晃（ㄏㄨㄤˇ）耀（ㄧㄠˋ），如百千日，普佛世界六種震動，如是十方微塵國土，一時開現。佛之威神，令諸世界合成一界。其世界中，所有一切諸大菩薩，皆住本國，合掌承聽。

註釋

「從其面門放種種光」：佛在開示大法之前，常先放光。佛光代表佛的智慧光明，佛的智慧光明可照破世間眾生的無明，令得開悟。故佛放光，代表將破眾生無明。這是佛第二次放光。第一次是在本經一開始，佛於祇桓精舍中，從無見頂相（佛頂）上放光。佛頂放光，表示其法至高無上，最有威力，爲破邪外，並開示如來最爲無上秘密法門，故從佛頂放光。現在從面門放光，面門代表生佛共見，不像佛頂，任何人，乃至十地大菩薩亦不得見佛頂，故稱無見頂；以面門爲生佛共見，故代表佛將開示心、佛、眾生三平等之法門，亦即一切眾生共具之清淨本明之體。

「晃耀」：「晃」，光明貌。「耀」，照耀。

「如百千日」：據看過佛光的人（如佛之舍利放光）說，佛光雖亮（能照黑夜猶如白天），但並不刺眼。（筆者昔在閉關時亦有幸見過一次。）佛光如百千日，表示自性光明無量，佛智亦復無量。

「普佛世界」：「普」，普徧。普徧的十方佛世界，非局限於某一方之佛世界，表佛力無量。

「六種震動」：動、起、涌、震、吼、擊。大般若經卷一：「爾時世尊在師子座，入師子遊戲三昧，以神通力，感動三千大千世界國土六種震動：東涌西沒，西涌東沒，南涌北沒，北涌南沒，邊涌中沒，中涌邊沒，地皆柔軟，令眾生和悅。」又，「普佛世界」代表眾生自身當體；「六種震動」代表六識妄心將破。

「十方微塵國土一時開現」：「微塵國土」，「國土」與佛土或佛世界同。微塵國土即無量之佛土。此於事相上說，即是十方無量的如微塵之佛土，皆一時開顯出來，令眾生皆得見。於性上言，即「十方微塵國土」乃自心自性，以自心自性含藏無量妙寶，即十方佛土亦含藏在此本性之中，故稱之爲「如來藏」。「一時」，頓也。一時開現，表由於佛之開示及威神加持，眾生佛性得以頓時開現，此表本經之無上頓法，故說：「十方如來一門超出妙莊嚴路」，是故能令未悟者「不歷僧祇獲法身」。

「佛之威神，令諸世界合成一界」：於相上言，眞的是佛以威神之力，令諸佛世界都合成一世界，表十方法界爲「一眞法界」。於性上言，「佛之威神」指眾生本有智光。「諸世界」，指眾生由自心妄想，將自本心種種分別區隔，因而化一精

明爲六和合，於是內外隔礙不通；今以佛開示，悟自性本有威神，而將自心區隔之世界，全部打通，故至圓通，而還成一眞。

「其世界中，所有一切諸大菩薩，皆住本國，合掌承聽」：此義有三：一、從相上言，即如經文所述，十方世界諸大菩薩，不離本國，不起於座，合掌聽釋尊說法。二、從性上言，「其世界」，即自心本性，「諸大菩薩」，即諸識，「皆住本國」，表諸識不動不起，而「合掌承聽」，即以清淨本心，恭持如來妙法。三、從密教言，（此深密義也），「其世界」，指（自心中）大曼荼羅。「諸大菩薩」即此曼荼羅中之諸聖也。「皆住本國」，即皆住於本尊三昧耶。「合掌承聽」，無言受教護持也。

義貫：本節從略。

第七節　世出世間二種根本

經　佛告阿難：「一切衆生從無始來，種種顚倒，業種自然，如惡叉聚。諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺，及成外道、諸天、魔王、及魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習；猶如煮沙欲成嘉饌（ㄓㄨㄢˋ），縱經塵劫終不能得。」

註釋

「無始來」：無量世、無量劫以來。以其劫數無量，時間邈遠，非凡夫俗智所能理會，亦非菩薩、聲緣、緣覺所能完全了知，唯佛與佛乃能究竟。以其初始如是幽隱難了，故方便謂之無始。

「種種顚倒」：所言「顚倒」，一般有兩種：

一、凡夫四倒──凡夫有四種顛倒：於世間不堅法中，無常計常、無樂計樂、無我計我、不淨計淨，故成四倒。此四倒爲意業，亦即妄惑，爲凡夫生死流轉（分段生死），長劫不能得脫之本因。

二、二乘四倒──二乘於眞如所現一切究竟不生滅之堅法中，常計無常、樂計無樂、我計無我、淨計不淨，故成二乘四倒，以是四倒，令其妄起欣厭、欣涅槃寂靜之樂，而厭生死，故不起大願度脫眾生，但自度脫，以求自了，以是顛倒，令其不得究竟，不樂求無上菩提，是故雖入於有餘依涅槃，然其阿賴耶仍受微細之生死（變易生死）。

在本經此文中之顛倒，則指九界眾生不了眞心，迷眞逐妄，故成顛倒妄惑。

「業種自然」：「業」，造業。「種」，熏成種子。「自然」，爲自然而遭受果報，有「法爾如是」之義。前面的「顛倒」屬起惑，這裏的「業種」屬造業，「自然」爲受果報：起惑、造業、受果報（惑、業、苦三者）即是一切眾生輪迴的根本型態（Pattern）。

「如惡叉聚」：惡叉，梵文akṣa，義爲縱貫珠，金剛子。爲印度一種樹名，亦

其果實之名。此種樹所結果實，皆三粒同一蒂，故稱惡叉聚，佛法中用以譬喻惑、業、苦三者間之互相關連。如成唯識論卷二：「一切有情無始來有種種界，如惡叉聚，法爾而有。」惡叉聚之果實呈紫色，印度人多用來染色或榨油，其果核可作念珠之用。

「諸修行人不能得成無上菩提」：前面是指一般凡夫之顛倒。凡夫起惑、造業，而受種種苦報，因果不斷，固然可憐，而諸修行人，縱使有心修行，如果不了本心，而以生滅爲本修因，而欲求佛乘之不生不滅無上菩提果，是不可得的，這便是修行人的顛倒。以如是顛倒而修行，不得所願，亦是十分可愍

「乃至別成聲聞、緣覺」：「乃至」，甚至。「別」者，即非通途，而有岔道之義。此謂，有些修行人，雖有心求無上菩提，但以不了常住眞心，以致錯亂修習，因此不但不能成就無上菩提，甚至還走出佛乘之坦途，入於岔道，而成二乘（聲聞、緣覺）。大般若經的魔事品中說：退墮二乘，是菩薩魔事。何以故？因爲菩薩墮爲二乘，不能成就佛道，諸魔歡喜。

「及成外道」：修行人志求無上菩提，而以本修因虛妄故，不能成就菩提。反

面墮爲二乘，已經夠慘的了；但還有更糟的：不但迷失本性，更且於心外見法，而修行外道法。這就是楞伽經中所說的「學佛法成外道」及「佛法中外道」，這種魔事末法時期特別多，近日尤盛，許多人競相與外道打交道，互相交流、互學所長，邪正不分，越迷越遠矣。

「諸天」：即欲界六天、色界諸禪天、無色界諸空天。此諸天，除淨居天外，皆是凡夫所住；眾生之不發菩提心者，修福布施，命終承其所修福，得生六欲天；又，若不發菩提心而修凡夫禪，得四禪定，命終即生於色界四禪天；若不發菩提心而修四空定，命終即生無色界四空天。這些去處，對凡夫來講是很好的，因爲皆是善道；但對原本志求佛道的修行人來講，那就很糟糕，因爲天福彌久，一來耽誤了進趨無上菩提之路，二來天福受盡，便會墮落受苦。尤其是第一種，雖然發心學佛，若只知修福，而墮至三乘之外，成爲凡夫之人天乘，尤爲可憐。猶如五祖大師對門人說：「汝等終日只求福田，不求出離生死苦海，自性若迷，福何可救？」但佛門中這類人，近年來愈來愈普遍了，乃至已蔚爲風氣，竟然成爲當今佛教之主流；佛子其觳觫乎？

「魔王、及魔眷屬」：「魔」，梵文「魔羅」（mara），義爲奪命、障礙、擾亂、破壞、殺者。有四種魔：煩惱魔、五陰魔、天魔、死魔。此中，死魔爲能奪眾生身命者，故爲奪命及殺者。其他三者，皆能破壞修行，奪眾生之慧命，故亦是奪命者。又，「魔王」有兩種，一是欲界天的大自在天王，一是色界天的摩醯首羅天王。若修行人，修習禪定及福業，然以其心惡，或不由正道，命終即墮爲魔王；若其福業小者，不能成魔王，便成爲魔之眷屬。又，如果在世時，聽從或護持修行邪道魔業者，身壞命終，亦依本業而墮爲魔眷屬。

「二種根本」：爲世間眾生輪迴之根本，及出世間一切眾生本具之成佛根本（亦即如來藏性）。

「錯亂修習」：錯修、亂修。由於自不能知二種根本，又不能親近善知識，或爲惡知識所誤，因此錯修二乘，乃至亂修外道、人天道、魔道，種種盲修瞎煉，皆以無知故。

「猶如煮沙欲成嘉饌」；比喻不可能之事，以「因」不對，則「果」必不能

成。佛經中這麼妙的譬喻，吾人徧覽世界各國一切文學、哲學，皆無出其右者；乃知佛智之不可思議。

「塵劫」：如塵沙一般多的劫數，無量劫之義。

義貫

「佛告阿難：一切眾生從無始」劫以**「來，」**迷眞執妄，於自心中生**「種種顚倒」**妄想，如是起惑、造**「業」**，於八識中熏成**「種」**子，因此法爾**「自然」**而感生死之果報，此惑業苦三者**「如惡叉聚」**之果實一蒂三果，互不相離。不僅凡夫由於自心顚倒而輪轉生死，甚至**「諸修行人」**，雖本欲求佛道，由於不會本心，而以生滅心爲本修因，故**「不能得成無上菩提，」**有的**「乃至」**偏離佛乘，修行**「別」**乘墮**「成聲聞、緣覺，及成外道」**，乃至有樂行世法，墮於人天乘，成爲**「諸天」**，或更有修行邪道成就而成**「魔王，及魔」**之**「眷屬」**。凡此，**「皆由」**於**「不知二種根本，」**而**「錯亂修習」**，如是修行，不論再怎麼努力，仍**「猶如煮沙欲成嘉饌，縱經」**如**「塵」**沙**「劫」**數的時間，**「終不能得」**成菩提。

詮論

發心修行當然很好，但發心要正；以「因」正，「果」才能正。但如果不會本心，而只依生滅心去修，縱經塵劫也是徒勞；不但徒勞，還會走入小路（二乘）、邪路（外道）、岔路（諸天）、惡路（魔王及魔眷屬），都不自知，都還以爲自己是在佛道、菩薩道上！際此末法，佛在此之開示，不正說中了現在的世象？現在整個世界及佛教界越來越亂，百家爭鳴，各出新招，很少願意堅持如來所說的「原版」的佛教，多有所創作或「修正」，或增或損，以「符合時代的要求」（然卻可放棄菩提的要求），因此，學佛法成二乘道、成外道、成人天道、成魔道，比比皆是。尤其是成二乘道及人天道者，特別多，儼然已成爲當今佛教之「顯學」：此中修佛法成二乘道者，例如不宣揚大乘，卻大倡阿含及四念處等小乘法，且視爲「根本」，乃至貶抑大乘修法，如是之人，若是出家眾，則罪過大矣，何則？一者背負佛恩，二者背負眾生恩。背負佛恩者，如來種種苦口，無非是要眾生發無上菩提心，入一佛乘，企求佛道；而彼等乃違背佛之大悲深心，自背大乘，教人背捨大乘，求於自了，斷滅佛種，豈非大過？又，若出家人，在此大乘的國度，爲大乘僧

吃大乘信徒的飯（受大乘信徒的信施），卻提倡小乘，豈非有負眾生？

其次，近來佛教界提倡及力行人天乘的更多，幾乎舉目皆是，寺院道場大多受到波及，也都或多或少跟進（隨喜）──因爲大家都這樣作嘛！不這麼作就落伍了，就會被淘汰了！照這樣下去，也許不久，佛教界將有一片「新氣象」，那時，只講經律論、求戒定慧的大乘八宗「老貨色」，將被日新月異的「新產品」所全盤取代了。

經「云何二種？阿難，一者、無始生死根本：則汝今者，與諸眾生，用攀緣心爲自性者。二者、無始菩提涅槃，元清淨體：則汝今者，識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。」

註釋

「無始生死根本」：「根本」，所依之義。無始劫來，遭受無量生死的根本所依，那就是六識妄心，以此妄心種種顛倒，故受輪轉。

「則汝今者，與諸眾生，用攀緣心爲自性者」：「則」，即，那就是。「今者」，現前，目前。「與諸眾生」，不但是你，所有的眾生都是這樣。「用」，以，認，當。「攀緣心」，第六意識，因爲第六意識於外攀緣前五識所得五塵落謝之影子，於內攀緣第七末那識，故稱第六意識爲攀緣心。「自性」，眞心，本性。此言，甚麼是無始生死的根本呢？那就是現前你與一般眾生，錯把第六識攀緣心當作是自己的眞心本性。

「無始菩提涅槃，元清淨體」：「菩提」，覺，覺性。「涅槃」，不生滅；涅槃有兩種：有餘依涅槃（即二乘之涅槃）及無餘依涅槃（即佛之涅槃）。「無始菩提涅槃」，無始以來，其性本自菩提、本自涅槃。「元」，同原，原來，原本。「元清淨體」，本來清淨之體。此言，從無始以來，本自菩提、本自涅槃，原來清淨之體，亦即佛性本體。言「原來清淨之體」者，爲指在此體中，究竟清淨，縱然

已經隨著眾生經過無央數劫之生死，然其本體究竟清淨，一毫不染，不但毫無染污之相，連菩提涅槃之相亦無，故究竟清淨，故稱「元清淨體」，以其如是究竟清淨，故是究竟之菩提（明覺）、涅槃（究竟不生不滅）。又，「生死根本」與此「元清淨體」皆稱「無始」，是由於眾生「相」有生死，而「性」實不生死，故其清淨乃無始以來本然。又，以眾生有生死相，故亦有菩提相、涅槃相。然以究竟實法而言，即此生死相，並菩提相皆是究竟一相、一性，如眞金與鑛中之金，非有二性。

「則汝今者，識精元明，能生諸緣」：「今者」，當前，當下。「識」，第八識，亦即阿賴耶識。「精」，精明體。「識精」，第八識之精明體。「元明」，本明。你現今當下的第八識的精明之體，本來明淨。若依唯識法相，則第八阿賴耶識爲「眞妄和合」，以第八識體本眞，由於受無始一念無明所熏，即當下不思議轉成染污之相，而得「阿賴耶」之名（原本未受熏轉之前，只稱第八識──第八識爲中性之名，而沒有阿賴耶之名），阿賴耶有受染污義，自此，其體雖眞，然其相是妄，故稱之爲眞妄和合，有如銅上長銅綠。此爲依唯識而言；然唯識雖爲大乘，但仍是

權教，若以實教言之，則阿賴耶當體清淨，實無妄相可得，更無眞妄和合之事，以八識、賴耶，全是如來藏清淨本體之用，故稱「識精元明」，此爲如來了義之教，再無權教之依相分別，而直指當體，是故本經之經題爲「如來密因……修多羅了義經」，學人至此，須頓捨一切教下之思議，乃能頓契佛心宗門之奧旨。

「能生諸緣」：「諸緣」，諸緣識，即七轉識（前七識）。第八識受熏轉爲阿賴耶後，即稱爲「自證分」，此自證分便立即生起「見分」與「相分」。見分即「能見分」，相分即「所見分」，亦即能緣與所緣。能緣即前七識，而所緣即六塵，是故能緣與所緣皆是阿賴耶自所變現，故實唯有識，而無外塵，故此教法名爲「唯識」，而示「萬法唯識」之義。故依唯識學，即萬法唯有識，且確定內識的確是有，並非沒有——所以才叫「唯識」。相對的，外塵爲虛妄幻假，以唯識所現故。然依如來最究竟了義之教如本經者，則唯一眞，更無一法可厭可忻、可取可捨。

「緣所遺者」：「緣」，即諸緣識，亦即前七識。「遺」，遺失，遺忘，遺落，迷失。七轉識本是從阿賴耶體所轉生出來的，但七識生起後，便好像遺忘了阿賴耶那個母體一樣，便就幾乎各自獨立，獨當一面，各司其所攀緣集取之業，可說

念念忙碌得不遑後顧；就有如孩子長大了，離家去各自創業，各奔前程，因此便忘了本家的爹娘一樣。前七識就是這樣，無始來便一直奔奔競競，緣取前塵，而忘失本心本識，所以在此經文說第八識是「七緣識」所遺忘者。

「遺此本明」：遺忘此自本有之妙明體。

「雖終日行，而不自覺」：「終日」，整天。「行」，用。雖然整天沒有一刻不用它，但卻一直沒有感覺到它的存在。例如整天每一刻都在用眼、耳、鼻等，但從來也沒有覺得我有一雙眼、一個鼻子、兩隻耳朵。幾乎沒有人在聽的時候，同時覺得「我有一副耳朵，而且我正在用它！」五官如是；至於心、肺、胃、腸等，乃至牙齒、舌頭等；平常幾乎沒有人有覺知說：「我有個心，而且我正在用它」，除非他心臟有問題。眾生連自己所擁有、且一直在用，一刻都少不得的眼耳鼻、四肢等，都不知不覺，更何況心肺等內臟，更不用說六識、七識、八識了！全都是打從出娘胎開始，即終日用而從不自覺知。

「枉入諸趣」：因不自覺本具之妙明，所以不知自珍自貴，而自染污，妄造眾業，因此很冤枉地入了六道，累世奔波受苦——結果都是白苦的！就像有人沒事一時

興起，從台北到高雄玩，到了高雄，竟丟了荷包中的五千元，身上頓成一文不名，而事實上他是把錢塞在一件大衣的暗袋裏，自己忘了，徧尋不著，以爲丟了；又無親朋在彼，只好走路回台北，一路餐風飲露，露宿田野，又餓又累，受盡折磨，好不辛苦。好不容易到了台北，回到家脫衣服要洗澡時，才發現：「諾！這不是那五千塊現大洋嗎！」您說這人不是白白受了好多辛苦，好冤枉、好不值得是不是？眾生忘了自心中本具之寶，流浪六趣，冤枉受盡無量劫貧窮奔波之苦，亦復如是。

義貫

（佛言：）「**云何二種**」根本？「**阿難，一者，無始生死**」之「**根本，**」此「**則**」是「**汝今者**」（當下）「**與諸眾生**」皆「**用**」第六意識「**攀緣心**」妄認「**爲**」你們自己的自心「**自性者**」，這就是生死的根本。「**二者**」、爲「**無始**」世來本自「**菩提**」、本自「**涅槃**」，本「**元清淨**」之「**體。**」此體爲何？「**則**」是「**汝今者**」（當前）之第八「**識**」之「**精**」，「**元**」本「**明**」淨，此識精明之體，且「**能生**」起「**諸緣**」識（前七識），然後即爲此七能「**緣**」之識「**所遺**」忘「**者。由**」於「**諸眾生，遺**」忘「**此本**」具之妙「**明**」之體，故「**雖終日**」依之而

「行」於一切，**「而不自覺」**自己擁有這麼一個妙明之體，因此於無量世中**「枉入諸趣」**受生死苦。

詮論

在此，佛即點出了兩種根本；簡言之，即凡、聖二種根本。然此二種根本皆是一心所成，一心所有，亦即，這兩種根本，一切眾生皆是自無始來即已有之，只是依與不依，隨與不隨而已。這二種根本，既然都是一心，則相互之關係爲何，一爲心之體，一爲心之相；其體本淨，其相非實，但是依緣幻現；譬如以眞金打造淫女相，或爲牛、馬、豬、狗相、乃至男女交媾或男根女根相，以及以眞金打造諸佛菩薩、羅漢相；不論其相如何，其體皆是眞金，一相無二，然以金匠手藝、熔鑄、打造等因緣，而有如是相現，或染或淨。金體雖一，打造成淨相，即有淨用，見之令人起清淨心，乃至恭敬心、信心等；若打造成染相，即有染用，見之即不思議令人起染污心、貪愛心、煩惱心。以法之體、相、用，法爾如是故。眾生亦如是，同是一如來藏清淨本性，若依其相（六識攀緣心），則自己將自己純金之心打造成凡夫相，故此六識攀緣心，即是一切眾生成凡之根本。若依其性（本清淨體），則是自

己將自己純金之心打造成賢聖，故此清淨本體，即是一切眾生致聖之根本。然須知成凡、或致聖皆是一心之用──若了相，即得離凡；若見性，即得致聖。然離凡、致聖皆須於此一心之體、相（二種根本），有知有見，若無知無見，即不得修學之根本；若不得修學之根本，則是盲修瞎煉，不知在修甚麼，亦不知爲何而修，故墮於凡、外、權、小、邪魔惡道，因此，明確覺了、知見此二根本，實是一切修行中，最重要最重要者。簡言之，若不了知此二種根本，走錯了路都不知道。佛子其致意焉。

第八節　第二度徵心

經「阿難，汝今欲知奢摩他路，願出生死，今復問汝。」即時如來舉金色臂，屈五輪指，語阿難言：「汝今見不？」阿難言：「見。」佛言：「汝何所

見？」阿難言：「我見如來舉臂屈指，爲光明拳，耀我心目。」佛言：「汝將誰見？」阿難言：「我與大衆同將眼見。」佛告阿難：「汝今答我，如來屈指爲光明拳，耀汝心目。汝目可見，以何爲心當我拳耀？」阿難言：「如來現今徵心所在，而我以心推窮尋逐，即能推者，我將爲心。」佛言：「咄！阿難，此非汝心。」

註釋

「屈五輪指」：如來的手指，每一支都有千輻輪相，五指皆各有千輻輪，故稱五輪指，「屈五輪指」即捏指成拳。

「如來舉臂屈指，爲光明拳」：此即言如來之拳有光芒，或如來拳放光。又以

密教而言，如來拳或金剛拳菩薩爲主調伏或成就，在此則爲如來將調伏阿難隨妄之心之義，否則如來舉掌也就可以了，以拳在此有此特殊意義，故舉拳。

「汝將誰見」：「將」，用，以。「誰」，何者，何。你用甚麼來看？

「我與大眾同將眼見」：這裏阿難還是用「以凡例凡」的方式論證，亦可說是「以眾證寡」、「以全體證部分」，眾所同然；彼意以爲：大家都這樣嘛，所以我也一樣，同用眼來看，以凡情而言，此是顯而易見的事實，無庸置疑。

「汝目可見，以何爲心當我拳耀」：你的眼既自可見物，則你是以何者爲心，來對我的拳呢？亦即，你把你的心拿去作甚麼用去了？或，拿去放在何處了？

「而我以心推窮尋逐」：「推」，推斷，推論，推演，推衍。而我就用我的心到處去找，去推求。「逐」，追逐，奔馳。

「即能推者，我將爲心」：就是這個能推論的，我就把它當作是我的心。

「咄」：「咄」，喝斥聲。佛見阿難仍然如是堅固執著凡夫思量之情，不肯捨棄，故施之以棒喝，俾令覺醒。

「此非汝心」：這不是你的眞心，只是你的心影！推斷思量者，在唯識百法中稱爲**「思心所」**，是心所有法之一，心所有法之義就是這個**「心所」**，是屬於心王（心體）的作用，故即如心影，猶如樹之影，並非樹本身，然見樹影即知有樹；心所也是一樣，**「心所」**非**「心」**，然見**「心所」**，即知有**「心」**。

義貫

「阿難，汝今」即**「欲知」**到無上菩提的**「奢摩他路，」**且**「願出」**三界**「生死」**，故我**「今復問汝」**一個問題。這樣說完之後，**「即時如來舉」**起他紫磨**「金色」**的手**「臂，」**並**「屈」**其**「五」**支千輻**「輪」**的手**「指」**，而成爲拳相，而**「語阿難言：汝今」**看**「見不？阿難言：」**我看**「見」**了。**「佛言：汝何所見？」**（你看見了甚麼？）**「阿難言：我」**看**「見如來舉」**起手**「臂」**後**「屈指」**而成**「爲光明」**閃耀之**「拳」**，其光照**「耀」**著**「我」**的**「心」**與**「目。佛言：汝將誰見？」**（那麼你是用甚麼來看的呢？）**「阿難言：我與」**在此會中所有的**「大眾」**都是**「同將眼」**來**「見。佛告阿難：汝今」**回**「答」**了**「我」**說：**「如來屈指」**成**「爲光明拳」**照**「耀汝」**之**「心目；」**這麼說來，**「汝目」**既自**「可見」**物，則汝

「以何爲心，當我拳耀？」（正當你看著我的光明拳晃耀之時，你把你的心拿去作甚麼用去了？）**「阿難言：如來現今徵」**問我**「心」**之**「所在，而我以心」**各處**「推」**求**「窮」**盡四方**「尋」**覓奔**「逐」**的結果，發現**「即」**此**「能推」**窮尋逐**「者，我將」**之認**「爲」**是我的**「心。佛言：咄！阿難，此」**能推者，並**「非汝」**之眞**「心。」**

詮論

這是第二度徵心，爲如來欲驗阿難在七處破妄之後，有沒有任何省悟，亦即：「成果檢驗」。但阿難還是執迷不悟，他還是說：「我與大眾，同將眼見」，實是堅固執著，然欲破此迷執，實非易事，因爲這是凡夫最根本的計著之一：把眼當作是能見者，不知能見者是心，而不是眼：眼只是一個通道而已，如照像機最外面的鏡片而已；眞正能攝影的，是後面的軟片，並非鏡片。然凡夫之人但見表相，執以爲實；是故「眼爲能見」，凡夫皆視爲當然，無可置疑；而此實是凡情所計，其實不然。此其一。

其次，凡夫之人又有另外一個更嚴重的計著，即阿難所顯露的：「即能推者，

我將爲心」。前面第一個計著（計眼爲能見），那是一般凡夫皆所共計；現在這第二個計著，則是比較「有思想」、有學問的人的計著，能作這樣的言說之人，世俗稱之爲思想家或哲學家。阿難所說的「即能推者，我將爲心」，這個說法，正好與法國啓蒙運動時的先驅哲學家笛卡爾（René Descartes 1596-1650）所說一致；笛卡爾的名言：「我思故我在」（原文爲拉丁文：Cognito ergo sum.英譯：I think therefore I am.）這是笛卡爾哲學中很重要的一個理論，也是其鉅著「方法論（Discourse on Method）」的主旨，其義爲：由於我在思考，所以可證明我是存在的。因此，「我在思考」這個事實，是「我存在」的一個明證。換言之，我若不思考，或我不覺得我在思考，則我等於沒有活著一樣，因爲那樣等於只有一具軀殼在活著：只有軀殼存在的生命，不能說是眞正的存在；唯獨我有思考、有思想的時候，才表示我的存在。因此，對笛卡爾來說，「能思考」是靈魂的意義，以動物沒有靈魂（這是傳統基督教的教義），所以他們不能思考。這是西洋唯心論的說法。但它有別於其他的唯心論，在於它基本上是一種反動：它質疑十六世紀以前的傳統「經院哲學」，說一切都是神的意旨，或神的恩典（God's Graces），人能不能得救贖或下

地獄，乃至宇宙萬物之或生或滅，皆是神的意旨，因此，人是沒有自由意志的；因此人只要靠神的意旨便可，人自己甚至可以不用思考；更有進者，人若想要有自由意志的話，那是違背神的意旨的。而笛卡爾由於受文藝復興運動的洗禮，甚爲懷疑這種說法，他覺得人應「有思想」，他主張人是有自由意志的，而這自由意志就從人自己「有思想」或「能思想」體現出來；依其意，人唯有自己能思考，才表示自己眞正活著，這個自我思考的自由意志，即是生命存在的全部意義，不是任何人可以取代，也不是任何威權或體制可以抑制、箝制或控制。由於這個理論，因此笛卡爾成爲開啓了歐洲啓蒙運動的先河之一。（附及，由於啓蒙運動的影響，後來才帶動了歐洲全面性一連串驚天動地的大變革：宗教革命、政治革命、浪漫主義運動、產業革命，因而造成了近代世界。）

現在來看笛卡爾這句話與阿難所說的話，兩者之間的關係，及其謬誤所在。阿難所說的「推」（推理、推論、推測），就是唯識百法裏的「思」，而笛卡爾的「我思故我在」的「思」，也正是同一個東西。這個「思」，就是「思心所」，是屬於六類「心所有法」裏的第一類「遍行心所」中的一個。（遍行心所共有五個：觸、

受、想、思、作意。）甚麼是「心所有法」呢？唯識學把「心」分爲兩大類：心法和心所有法。心法或稱「心王」即是八種識，爲心之體；而心所有法即心之用（作用），因爲這些作用（共五十一種）是「屬於」心的，所以稱之爲心所有法。因此可知「思」只是心的一個作用，它不是心體本身，故不可把「用」當作「體」；所以「思」不是心體——因此，此「能思者」非心，它是第六意識的作用之一。若把第六意識的「作用」當作是心的「本體」，那就大錯了，如同把「樹影」當作是「樹」本身一樣。所以我們就知道，爲甚麼凡情所計者，與實際相距，不可以道里計。當知，「思心所」乃第六意識緣六塵而起的作用，故此思心所，圓覺經中稱之爲「六塵緣影」（攀緣六塵的影子）；然而凡情顛倒，以「六塵緣影爲自心相」，把六識緣六塵所起的思心所相，當作是自己的眞心（以影爲樹）！又，阿難在此所說的「推窮尋逐」，正好合著楞伽經及唯識學的三性之一的「徧計所執性」。

經 阿難矍然（ㄐㄩㄝˊ），避座合掌，起立白佛：「此非我心，當名何等?!」佛告阿難：「此是前塵虛妄相想，惑汝眞

性，由汝無始至於今生，認賊爲子，失汝元常，故受輪轉。」

註釋

「矍然」：「矍」，音ㄐㄩㄝˊ（絕），驚動的樣子。又，矍與瞿（音ㄑㄩˊ，渠）二字在此意義相同，故「矍然」與「瞿然」可通用。

「避座」：與避席同，離座而起之義。

「此是前塵虛妄相想」：「前塵」，現前的塵境。「想」，分別之心想。此言，這其實全是現前的塵境，在你的心中所投射的虛妄相之影子，而引起的種種分別心想。

「惑汝眞性」：「惑」，使迷惑，惑亂。惑亂了你的眞心本性。

「認賊作子」：「賊」，六賊，即六識。以六識能欺誑、劫奪自心法財，故有如賊人。而凡夫不知情，多誤認此六賊爲自己的眞子，十分寶愛。「子」者，乃眞正由己所出，形同己有，且珍視異常，所謂心肝寶貝之義，甚麼都隨他，甚麼都聽

他，十分疼惜，萬分憐愛，即使整個家產被他蕩盡了，也捨不得斥責。凡夫之視六識妄心，便即如是，甚麼都由它，任它十方三際攀緣徵逐，累積塵垢，耗盡本心清淨本明，自心非但不喝責、制止，令不放逸，還樣樣隨它，事事依它，念念由它，於是此賊子終於把老子給賣了，典當質押出去（──「二胎」、「三胎」，乃至無數「胎」），盡是高利貸；於是乎本心累劫以來，債台高築，賣身於五欲、六塵、六根、六識之中，遂墮爲根塵識及五欲之奴僕，爲彼終日驅使，然以財源耗盡，贖身無門，解脫無日矣；如是之殃，皆是由於「沒認清人」，妄認、妄信六賊，妄依、妄隨六賊之咎，是故生死災難永無盡期矣。

「失汝元常」：「失」，迷失、忘失、失去。「元」，本。「常」，常住，指眞心。此言，因此失去了你本來常住之眞心。此是依相而言，若從性上說，則本自不失，而於相上，卻「非失而失」，猶如「懷金不知」，以不自覺知故，不能得其受用，故如同失去；然雖不得受用、如同失去，金體實猶常在，隨衣而行。「衣」者，五蘊身也。

義貫

「阿難矍然」（驚懼），**「避座」**（起座）**「合掌，起立白佛：『此非我心，當名何等?!』佛告阿難：此」**乃**「是」**現**「前」**的**「塵」**境，於心海中所投射的**「虛妄」**影**「相」**而引起之分別心**「想」**，而**「惑」**亂**「汝」**之**「眞」**心本**「性」**；然而之所以會有此惑亂之因，完全是**「由」**於**「汝」**自**「無始」**來**「至於今生」**，生生世世皆是妄**「認」**六識之**「賊爲」**骨肉眞**「子」**，更進而妄隨之起惑造業，因而迷**「失汝」**之本**「元常」**住之性，**「故」**於六道**「受輪」**迴輾**「轉」**不息。

詮論

在此段中一開始，佛就教我們如何找心了：「此是前塵虛妄相想。」要找眞心之前，先要能辨認妄心，別認錯了，認錯了，就會成了宗門所謂「錯用心」，因而「認賊爲子」。此中經文是說「認賊爲子」，而不說「認賊作父」，爲甚麼？因爲世間之爲孝子者很稀有，但爲人父母者愛護自己的子女的，卻比比皆是，很少有例外，所以認賊作子表示：一、對此六賊無條件的愛；二、視此六識爲「我所有」（如父之擁有子一樣）；三、因認賊作子，反而對眞的兒子（眞心）毫不顧視；

四、因妄認賊人爲子，結果這賊子便成了「敗家子」，蕩盡老父所有家財（善根法財），而不慚不愧、不厭不悔。

其次，經文說「失汝元常」（本元常住眞心），此元常之心，從相上看，「不失而失」（雖沒眞的失去，但卻顯出有如失去的樣子）；若依性而言，則「失而不失」（依凡夫肉眼淺智而言，表面上看是失去了，但事實上還在，並未曾失去，只是不自覺知而迷失而已）。此即如楞伽經所說：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶、垢衣所纏；如來之藏常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲、恚痴、不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。」這也與法華經「信解品第四」中所言之浪子懷珠的譬喻故事，意義完全相同：本性猶「懷中珠」，雖本自有之，亦未曾失去；然以不自覺知，故如同沒有，不得受用，因而淪落十方受苦。若不悟者，永無「復珠」、出苦之期。

經 阿難白佛言：「世尊，我佛寵弟，心愛佛故，令我出家；我心何獨供養如來，乃至徧歷恆沙國土，承

事諸佛及善知識，發大勇猛，行諸一切難行法事，皆用此心；縱令謗法，永退善根，亦因此心。若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木。離此覺知更無所有，云何如來說此非心？我實驚怖！兼此大衆無不疑惑。惟垂大悲，開示未悟。」

註釋

「我心何獨供養如來」：「獨」，只，僅。我的心那裏只是想要供養如來您一人而已。

「偏歷恆沙國土」：「歷」，親往，親身到。

「善知識」：善知識有很多層次，最下乃至雖只有一知一識，而能導引衆生入善法者，皆稱爲善知識；其上者，或通達一經、一論之法，而能以之示導衆生入菩提道者，得名衆生之善知識；其再上者，通達一宗之法，能爲諸衆生開演，令入菩

提者，名爲眾生之善知識；其最上者，爲萬法盡通，達第一諦，自能行，亦能教他，示教利喜，令入無上菩提道；如是之士，具如來最正知見，爲人天眼目，荷擔如來家業，續佛慧命，是爲眾生之大善知識。

「若此發明不是心者」：「此」，此心，即我當前這個能推、能愛、能修、能謗、能造善造惡之心。「發明」，開發闡明，指如來在前一節中之開示。此言，如果我這個能推、能愛、能勇猛修行、能造善造惡之心，如來竟然開發闡明說不是我的心的話。

「我乃無心」：我就變成跟沒有心一樣。

「離此覺知，更無所有」：「離」，除了。除了這個能覺能知之心之外，再也沒有別的甚麼可以說是我的心了。阿難在此所說之覺知，非眞覺眞知，實是六識取著、了別前塵之知。

「我實驚怖」：小乘之人但知六識心，依之而建立四諦八道染淨一切法，而不知眞如之法，今遽聞破斥，即頓失所據，進退失所，莫知所之，故心生驚怖。金剛

〈經云：「若樂小法者，著我見、人見、衆生見、壽者見，則於此經不能聽受讀誦。」又云：「若復有人得聞是經，不驚不怖不畏，當知是人甚爲希有。」即是此義。

「兼此大眾無不疑惑」：「兼」，再加上。「此大眾」，指在會的二乘行人。

義貫

「阿難白佛言：世尊，我」是**「佛」**所**「寵」**愛的堂**「弟」**，我當初就是因爲這顆**「心愛佛」**的緣**「故」**，才**「令我」**想要隨佛**「出家」**，而**「我」**這顆**「心何獨」**只想**「供養」**承事**「如來」**您一人而已，我的心**「乃至」**想要**「徧歷」**如**「恆」**河**「沙」**數之諸佛**「國土」**，以親**「承事」**奉**「諸佛」**如來，以**「及」**諸**「善知識」**，甚至**「發」**起**「大勇猛」**大精進，而徧修**「行諸一切難行」**之**「法事」**，這一切，從我初發心，乃至修一切善法及至成道，所有修行，**「皆」**須**「用」**到**「此心」**才行。今且不說修善，甚或造惡，**「縱令」**我會因造**「謗法」**之行，而**「永」**遠**「退」**失**「善根」**，成一闡提、斷滅善根種性等，如是極大惡事，**「亦」**是**「因」**有**「此心」**才能造。**「若此」**能推、能愛、能發心、能想修行、能造善、造惡之心，如來竟然開**「發」**闡**「明」**是虛妄相想，而**「不是」**眞**「心者，**

我乃」成「**無心**」之人，而「**同諸土木**」，而實在是若「**離**」了「**此**」能「**覺**」能「**知**」之心，「**更**」一「**無所有**」可當我的心；「**云何如來**」竟然「**說此非**」我之「**心？我實**」在感覺非常「**驚怖！兼此**」與會之「**大眾**」皆「**無不疑惑。惟**」願如來「**垂**」施「**大悲，開**」發「**示**」導我等「**未悟**」之人。

詮論

阿難在此又是以訴諸感情爲武器開始。又其論辯之舉證，爲從初發心，乃至成佛，都引證了：若非有心，即不能爲善，乃至造極重之惡，亦須有此心。在此，阿難說：「乃至徧歷恆沙國土，承事諸佛及善知識」，這是甚麼境界？這就是普賢菩薩的境界囉！他又說：「發大勇猛，行諸一切難行法事」，這豈不是菩薩摩訶薩之所行？是故阿難實是大乘種子，而其所現聲聞乘人者，依楞伽經而言，非「實法聲聞」，乃「權聲聞」，故阿難實爲大菩薩之大權示現，由此可知。

復次，阿難說：「離此覺知，更無所有」，阿難不知彼所覺知者，皆是塵影，而能覺知者，即是隨塵影現之六識心，此六識心亦因塵影而有，塵有則有，塵無則無，故楞伽經說此爲「依他起性」，依他起性者，全無自體性，其性乃依他而得；

易言之，以是「他」性，故無「自」性；以無自性，故實無所有，依他緣幻化而已；是故禪宗二祖大師「覓心了不可得」；又二祖不安之心者，並非其本心（本心無有不安者），而是此緣塵而動之六識心，以緣塵而動，故不安；然以是依他起性，故「了不可得」。若實照見依他無性、無實、了不可得，則破妄識矣。然阿難在此仍執此妄識爲有實體，乃至更執此體爲其本心，今被破斥，是故惶惑之至。

第九節　眞心有體

經　爾時世尊開示阿難及諸大衆，欲令心入無生法忍。於師子座摩阿難頂，而告之言：「如來常說：諸法所生，唯心所現，一切因果、世界、微塵，因心成體。阿難，若諸世界一切所有，其中乃至草葉縷（ㄌㄡˇ）結，

詰(ㄐㄧㄝˊ)其根元，咸有體性，縱令虛空，亦有名貌，何況清淨、妙淨明心，性一切心，而自無體？」

註釋

「無生法忍」：「忍」，忍可於心而不動。此忍是一種極高之智慧成就之相。小乘修四諦之三十二緣觀，成就八忍八智（八忍：苦法忍、苦類忍、集法忍、集類忍、滅法忍、滅類忍、道法忍、道類忍；八智：苦法智、苦類智、集法智、集類智、滅法智、滅類智、道法智、道類智）。大乘則有兩種三忍：一、生忍、法忍、無生法忍；二、耐怨害忍、安受苦忍、諦察法忍。又有五忍：伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍（仁王經）；及十忍：音聲忍、順忍、無生忍、如幻忍、如焰忍、如夢忍、如響忍、如影忍、如化忍、如空忍（華嚴經）。此中之無生法忍，爲以智證知一切法皆悉不生不滅，而於十法界中如實知見三界內之六凡法界、及三界外之四聖法界，不見有少法生，亦不見有少法滅，其一一法，皆當體如如，無有少法可得，如是如實知見，而得成於忍，於是法中安忍不動，稱爲悟入無生法忍。

「師子座」：「師子」，即獅子。這是如來說法之座，此座並非畫或雕刻了獅子之像，也不是以一頭眞的獅子爲座，而是譬喻之詞，比喻如來說法無所畏，且如來所說法，一切邪魔外道皆悉恐懼懾伏，猶如獅子，爲百獸之王，獅子一吼，百獸鎭恐驚伏，嚇得腳都軟了，無法動彈。

「摩阿難頂」：如來摩頂有三義：一、授記，二、安慰，三、加持。在此屬於後二義。因爲阿難聞妄識非心，以爲自己變成無心之人，嚇壞了，所以如來摩頂安慰他。又，本經亦屬密部所攝，故亦有加持之義。

「諸法所生，唯心所現」：一切諸法之所以生起者，爲唯一眞心之所現，非有別物。

「一切因果、世界、微塵，因心成體」：一切凡聖正報之因與果，依報之大如一佛世界，小如一微塵，皆是因此眞如本心，而得成其體性。

「草葉縷結」：「縷」，絲、線。「結」，草木成實（所結果實）。此謂：即使一草、一葉、一絲、一小果實。

「詰其根元」：「詰」，究，深究，推究。「元」，源。推究其根源。

「咸」：皆。

「縱令虛空，亦有名貌」：「名貌」，名稱及相貌。

「何況清淨、妙淨明心，性一切心，而自無體」：「性一切心」，「性」字在此爲動詞，義爲賦與體性；此言，能令一切法得其體性的心。全句之義爲：更何況本自清淨、妙淨妙明之心，能賦與一切法以體性之眞心，自己本身會沒有體性嗎？簡言之，此眞心既能賦與他物體性，自己怎會沒有體性？

義貫

「爾時世尊」即將**「開示阿難及諸」**與會**「大眾，欲令」**其**「心」**皆悟**「入無生法忍。」**於是世尊便**「於師子座」**上**「摩阿難」**之**「頂，而告之言：如來常說：」**一切**「諸法」**之**「所」**從**「生」**者，乃由**「唯心所現」**，依心而起：**「一切」**凡聖正報之染淨**「因果」**，以及依報，其大者如一佛**「世界」**、小如一**「微塵」**，皆是**「因」**此眞如本**「心」**而得**「成」**其**「體」**性，**「阿難，若諸世界」**中

「一切所有」山河大地等無情器世間，**「其中乃至」**一**「草」**一**「葉」**一**「縷」**一**「結」**等森羅之萬象，究**「詰其根元，咸」**各**「有體性，縱令虛空」**，即使空無，**「亦有」**其**「名」**稱相**「貌」**，更**「何況」**本自**「清淨、妙淨」**妙**「明」**之**「心，」**能將體**「性」**賦與**「一切」**萬物之**「心」**，反**「而自」**身會**「無體」**性？

詮論

這一段經文顯示**「眞心有體」**，非常重要，尤其是它也廓清了一般很普徧的誤解：以爲心既無形無相，便是甚麼都沒有。如來在破斥六識虛妄後，於此開示：**「眞心是有體的。」**很多禪和子，見諸佛祖師開示說：「不在內，不在外，不在兩間，無有方圓，青黃赤白」等，便以爲心是**「無體」**的——對淺智之人，以無智眼，不得親見自心之**「本體」**，故如來一時之權教曰：**「是心無相」**。然以本經實法了義之教而言，此心雖**「無一般之形相」**，然非都無體性，若全無體性者，則便成甚麼都沒有，此心豈不斷滅？所以末法時期，不解**「眞心有體」**，而參禪、習教者，往往有墮入斷滅之傾向，以執斷滅故，便空喊**「甚麼都空」**，因此**「甚麼都無所謂」**，因此他便**「隨緣度日」**，甚麼都不愛作，或侈談**「以塵勞爲佛事」**，而大搞世間法，日

日往外馳求，於五欲六塵、世間名利事業中討活計，妄稱大乘，於是落入無因果邪見之行，因此壞法、自壞、壞他。是故須知：「諸法如幻，眞心不幻」，又，「六識虛妄，眞心不妄」，若得如是信解受持，乃得入於如來無上正眞之道。

第十節　妄識無體

經「若汝執慳（ㄎㄢ）分別覺觀所了知性必爲心者，此心即應離諸一切色、香、味、觸諸塵事業，別有全性。如汝今者，承聽我法，此則因聲而有分別；縱滅一切見、聞、覺、知，內守幽閒，猶爲法塵分別影事。我非勅（ㄔˋ）汝執爲非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性，即眞汝心。若分別性離塵無體，斯則前塵分別影

事。塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角；則汝法身同於斷滅——其誰修證無生法忍？」

註釋

「執慳」：「慳」，同吝，吝惜，不肯捨之義。

「分別覺觀所了知性」：「分別」，即六識之作用。「覺」，粗心之緣慮，稱爲覺。「觀」，細心之靜住，稱爲觀。「覺觀」又譯爲「尋伺」。覺與觀換言之，即是心之粗與細的動相（行相）。「所了知性」，所能了別覺知之性。此句言，彼由六識之分別而起之覺觀，所能了別覺知之性。

「此心即應離諸一切色、香、味、觸諸塵事業，別有全性」：「離」，即於根境不和合時，亦即六塵不現前之時。「色香味觸」，以此四塵代表六塵，聲塵與法塵亦包括在其中。「事業」，業即作業、造作之義。諸塵之事業即爲諸塵於心中投射其影像，令心攀緣、執取、分別見聞覺知、而起愛憎等等，皆稱爲此心依於諸塵所造作之事業。「全性」，獨立完全之自性。此句義言，如果此心是眞心的話，則

此心應該即使在不依六塵造諸見聞覺知分別愛憎等事業的時候，依然有自己獨立完全的自性，而不是說一定要有六塵現前，它才能顯現其自性，若無六塵現前，它便沒有自性可得，這樣一來，它的自性就完全在於六塵，依六塵的有無而存歿，因此，它的自性便根本就是依塵而起的依他起性，且既是依塵而有無，它的自性也變成是塵性，而非自心本具、昂然獨立之性。

「縱滅一切見、聞、覺、知，內守幽閒」：「滅」，離滅（由遠離而息滅），或壓伏。「見聞覺知」，指前五識及第六意識之同時意識，簡言之，即一般之前六識：「見」指眼識，「聞」指耳、鼻二識，「覺」指身識，「知」指舌、意二識。「幽閒」，寂靜之相。此言，縱使你因離去或壓伏了六塵於心所起的六識見、聞、覺、知等作用，令不起現行，而達到一種寂靜的境界，於是你便在自心中守著這一片寂靜之境，而以為你是守著自心的法性。

「猶為法塵分別影事」：「猶」，仍然。「影事」，塵影之事。承前，這種寂靜之境，仍然不是你的眞心之本相，仍然是定中之第六意識依於寂靜的法塵，所作的分別之塵影之事。因為依佛法，寂靜也是一種塵，稱為「靜塵」：有聲音的塵叫

聲塵，而與之相反，無聲音的也是一種塵，叫靜塵。又，靜塵不只是指沒有「音聲相」，乃至沒有「動相」的也叫靜塵。

「我非勅汝執爲非心」：我並不是要強迫、命令你一定要堅執這不是你的心。

「微細揣摩」：「微細」，詳細。「揣摩」，斟酌思慮。即是要阿難自己好好地想一想下面這兩件事：

「若離前塵有分別性，即眞汝心」：此心若離開現前的六塵，而仍有「能分別」的體性，那就許你說那是你的眞心；亦即，此心不須依附六塵而存在：能不依附他人，其「自性」才是眞的，才是煢然獨立。用這句話就可以檢驗判別所證者究竟是不是「眞心」。

「若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事」：如果這個「能分別」（能了別）的性，一旦離了六塵，就沒有自體性可得——塵起則有，塵滅則無——那麼你那「能了別」的性則係依於前塵所作的「分別塵影」之事，並非常住眞心。用這句話就能判別甚麼是「妄心」。

「塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兎角」：「變滅」，就是四相（生、住、異、滅）中的異相與滅相；因爲一切法要滅時，須先有變化或改變，然後才壞散、滅去。此言，六塵及其塵影並非常住不變的，如果這六塵變異、壞滅的時候，則依此六塵而生的識心，就會跟著滅去，那麼這個心不就變成跟龜毛兎角一樣有名無實、子虛烏有了嗎？

「則汝法身同於斷滅」：承前，既然你的心已隨同前塵一起滅去，那麼你的法身不就形同斷滅了嗎？因爲既沒有「心體」，何來「法身」？

「其誰修證無生法忍」：承前，又，既然心已隨塵而滅，法身也斷滅了；既無心體亦無法身，那麼誰來修證無生法忍，乃至成就佛道、菩薩道、羅漢道？

義貫

（佛告阿難：）**「若汝」**堅**「執恡」**惜不捨那取塵**「分別」**而起的粗心之**「覺」**與細心之**「觀所」**能**「了」**別覺**「知」**之**「性」**，堅持說此**「必爲」**汝**「心者，」**則**「此心即應離」**於依**「諸一切色、」**聲、**「香、味、觸」**、法等**「諸塵」**

而造作的見聞覺知、分別愛憎等種種「**事業**」（意業），而「**別有**」獨立完「**全**」之自「**性**」才對。「**如汝今者**」正在「**承聽我**」說「**法，此則因**」所聽到的「**聲**」音「**而有分別**」之性。離塵畢竟無體，「**縱**」使你止「**滅**」了「**一切**」前六識的「**見、聞、覺、知**」之作用，不令現行，並以定中獨頭意識於「**內**」心中「**守**」著「**幽閒**」寂靜之境，那片寂靜之境，仍然不是你本心的眞相，「**猶爲**」意識對「**法塵**」所作的「**分別**」塵「**影**」之「**事**」，故豈可認之爲眞？「**我**」並「**非**」強「**勅**」令「**汝**」一定要「**執**」此緣塵分別之相「**爲非心，但汝**」現「**於**」自「**心**」中，稍作「**微細**」之「**揣摩**」斟酌：此心「**若離**」於現「**前**」六「**塵**」而仍能「**有分別**」之體「**性，即**」可說「**眞**」正是「**汝心**」，而非依他起性；然而，「**若**」此能「**分別**」之「**性離**」於被分別之六「**塵**」則「**無**」自「**體**」可得，「**斯則**」爲依於現「**前**」六「**塵**」所作之「**分別**」塵「**影**」之「**事**」，非是常住眞心。然而六「**塵**」並「**非常住**」不變的，此被攀緣分別的六塵「**若變**」異壞「**滅時**」，則「**此心**」即與之俱滅，如是此心豈非變成如「**同龜毛兎角**」，子虛烏有，並無實體？這麼一來，「**則汝**」之「**法身**」即「**同於斷**」盡壞「**滅**」，如是，既無心體，又無法

身，「**其誰**」來「**修證無生法忍**」，而入不生不滅之三乘佛道？

詮論

這一節就是在教我們如何觀我們的「自心相」，亦即是坐禪的「觀心法門」之一。在學如何觀眞心本性以前，先要能觀察及判別妄心，妄心就是六識心。而這第六意識有點複雜，它大類可分爲兩種：一、五俱意識，二、獨頭意識。茲列表於后：

第六意識
- 五俱意識（同時意識、明了意識）
- 獨頭意識
  - 1．散位獨頭
  - 2．狂亂獨頭
  - 3．夢中獨頭
  - 4．定中獨頭

在正常的狀況下，第六意識即是「五俱意識」，意思是：此意識是與前五識同時俱起，亦即五根取五塵境，於心中生起前五識，以作最初級的了別，但此等了別

並未加入價值判斷及個人愛憎等，然而就幾乎在前五識生起的第二剎那，意根便生起第六識去取這前五識落謝的影子來分別，並加上價值判斷及個人好惡、愛憎、取捨等；所以第六意識之生起，爲依前五識、緣前五識，而與前五識俱起，故稱爲「五俱意識」。但第六識之生起時間雖比前五識晚約一剎那，而事實上，以凡夫之智實無法覺察其時序之差別，兩者幾乎是同時生起，故又名爲「同時意識」；又在第六意識生起前，前五識雖能對外塵有所覺知，但對於彼我關係、內外、好醜、是非、高下等相，皆不作如是判別，這些相皆須由第六意識來判別，方能明白，故第六意識又稱爲「明了意識」。這是意識在日常生活、正常的狀況下的情形。

其次，在某些特殊或特定的狀況下，第六意識的運作方式又不一樣了，在這些狀況下，第六意識可以不用依前五識、或緣前五識而起，它可以獨立作業，單獨而起，而不與前五識俱，故稱爲「獨頭意識」：

一、**散位獨頭意識**——又稱獨散意識，如人作白日夢、或發呆時，此時獨頭意識係緣自心現所造境，或緣過去記憶之影像，而分別取著，想入非非；此時雖不緣現行前五識，但也能見色、聞聲，乃至色聲香味觸法六塵俱全；當然，此時所見

之色，所聞之聲，都不是現前所有，也就是說，他此時所見、所聞等事，在外在現實環境中，並沒有這些事物於現前發生或存在，故都不是他人所能共見、共聞者，而唯有此人本身能見、能聞，因爲那些色聲等塵，全都是此人獨頭意識所造境，或緣過去記憶之影像。這便是散位獨頭意識的作用。

二、**夢中獨頭**——即人於睡夢時，因前五識暫不起現行，於是獨頭意識便獨自造境，自造境後再自攀緣此等境而生分別，或亦緣取過去記憶之影像而生分別等。

三、**狂亂獨頭**——即人於失心、錯亂、瘋狂時，獨頭意識雖於醒時，亦能依自想像而造出種種塵境，然後再去緣、取、分別此等自所造境。

四、**定中獨頭**——即修行禪定之人，於其定中，其前五識雖不緣現前五塵境，但其獨頭意識即依於淨心之觀想而造境，並緣取其所現之五塵境，再加以分別、覺知。如定中所見種種勝相、瑞相、佛菩薩相、乃至淨土相等，皆是定中獨頭意識之作用。這就是爲甚麼修行無上禪者，即須離一切見聞覺知，即使是定中所見、所聞之一切，全不得執著，因爲在定中所有的見聞覺知，即使是清淨勝瑞之相，也仍是自心定中獨頭之作用，故楞伽經說須「覺自心現量、離心意意識。」故金剛經云：「離一切諸相即名諸佛。」

了解「獨頭意識」的內涵之後，再來看這段經文，就應會比較明白；經云：「縱滅一切見、聞、覺、知、內守幽閒，猶爲法塵分別影事。」，此義爲：即使你在靜坐時、於禪寂中，雖然你能把前六識的現行作用，如見、聞、覺、知等都止息了，而心中只有一片幽閒安靜之相，你切莫認爲這寂靜之相就是你的「清淨心」，或清淨的本性之相——換句話說，這不是你的眞心之相，仍然只是你的定中獨頭意識分別心中寂靜的法塵的塵影之事，是故莫認妄爲眞！附帶提及，近世有人教人坐禪時說要「觀靜」，須知這是不正確的，因爲如前所說，「靜」也是一種塵，（名爲靜塵），習禪者所應觀者不是「塵境」，而是觀「自心」；若是觀塵，即隨塵而勞動，逐塵生滅，反成塵勞。再說，依此段經文而言，即使得定後，以定中獨頭去取心中寂靜的法塵來分別，都是錯用心了，更何況還沒得定，而去觀靜，只不過是傾耳聽取外界寂靜之相而已，如是則離自心與正道更遠：因爲此種習禪，雖名爲習禪，實是「往外馳逐」，以往外馳逐，故其心是向外奔逸的，故與禪法實相違背；是故佛道甚深甚難，差之毫釐、謬以千里。也因此之故，禪宗六祖惠能大師亦開示云：「汝等愼勿『觀靜』，及『空其心』。此心本淨，無可取捨。」（六祖壇經

「付囑品第十」）

又，「內守幽閒」其實就是一般「凡夫禪」及「外道禪」的境界，因爲凡夫、外道不了眞心，故只能依於六識妄心，乃至雖有心離於憒鬧，息心取靜，但仍看不透自心獨頭意識的作用，而以爲自己已修到了「清淨心」，其實仍在六識妄心的範疇內。因此時下有些人提倡工作之餘，靜下來，享受片刻的放鬆與寂靜，乃至前述的「觀靜」，都是屬「凡夫禪」所攝。至於坐到一片寂靜，而覺「與萬化冥合」，則是獨頭意識遍緣內外寂靜之相的「外道禪」，是故禪者於此須萬般留意，一不小心，即落入凡夫、外道境界！

復次，此段經文十分重要，除了上面教我們如何判別凡夫禪、外道禪的「內守幽閒」之境界外，又教我們如何分辨「眞心」與「妄心」最基本的條件：妄心是依前塵而起滅的；而眞心的了了分明之性，則是常住不變，不依塵而有無。所以經文說：「若離前塵有分別性，即汝眞心」。據此而言，欲親見此離塵而有分別性的眞心，還須得先離於六塵虛妄之境，方能「微細揣摩」並深心直接體取。又，判別心之眞妄，是一切修行的總根本，是故我們須對此節經文細加玩味、體察，且應用於

日常及禪坐中自心之觀察，方是活的佛法。

經　即時阿難與諸大衆，默然自失。

義貫：本節從略。

詮論

「默然」，是因爲妄心被破，無言可對，不敢再辯解，故默然。然而，妄心雖破，眞心仍未悟，無依無靠，故「自失」。

經　佛告阿難：「世間一切諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想，誤爲眞實。是故汝今雖得多聞，不成聖果。」

註釋

「九次第定」：三乘凡聖共修之禪定分爲三大階次：

一、四禪——①「離生喜樂地」得初禪，②「定生喜樂地」得二禪，③「離喜妙樂地」得三禪，④「捨念清淨地」得四禪。

二、四定——①空無邊處定，②識無邊處定，③無所有處定，④非想非非想處定。

三、第九次第定。

因爲前兩種合稱爲四禪八定，且其中諸定都是由低而高、次第而入，故修到四禪八定後，便可進一步修第九個次第之定。又，四禪八定爲凡夫定，甚至印度某些外道亦修此定，故其果報還是在三界之內，無法滅煩惱。而第九次第定則是小乘聖位所修，以其能以定力伏滅「受想」二蘊，故又稱爲「滅受想定」。若受想滅，則行蘊亦息，故亦稱「滅盡定」。若得滅盡定，便得斷煩惱，「我生已盡、梵行已立、所作已辦，不受後有」，而證阿羅漢，得入涅槃。然而，雖稱爲「滅盡定」，其實並不滅盡，以八識還在；若都滅盡，八識亦滅，誰入涅槃？所以阿羅漢所入之涅槃稱爲「有餘依涅槃」，而非佛之「無餘依」的無上大涅槃。然二乘人以不發度生大願，故如來慈悲，教令入化城止息。又，雖得第九次第定，但不斷煩惱，只是壓伏六識，令不現行，此第九定即稱爲「無心定」，此爲凡夫定，以不斷煩惱，故不能

證聖果、入涅槃。

「阿羅漢」：有應供、殺賊、無生三義，詳如前釋。二乘之阿羅漢之無生，爲煩惱不再生起，及不再來三界受生之義；然此非諸佛所證一切法畢竟不生不滅之**「無生」**。所以如來十號中亦有阿羅訶（應供），此是眞不生，爲如來境界；而阿羅漢之不生爲化城之權不生，以其智、願皆不堪遠行，故令止化城暫息；化城者，黃蘗大師所謂「爲止小兒啼」者是也。

「生死妄想」：生死有兩種：一、分段生死，爲一切凡夫眾生所受一期一期之生死果報，以其分段而受，故稱分段生死。二、變易生死，爲菩薩及二乘所受者，以八識中仍有微細之生滅變異，楞伽經所說之「流注生滅」，故稱爲變易生死。唯有諸佛如來究竟斷一切生死，證不生不滅、二死永亡。

義貫

「佛告阿難：世間一切」凡、外、權、小**「諸修學」**之**「人，現前雖成」**就了第**「九次第定，」**而仍**「不得」**諸**「漏」**滅**「盡」**而**「成阿羅漢」**道的原因，**「皆**

由」計**「執此生死妄想」**之第六識心，而**「誤」**以**「爲」**是**「眞實」**之常住眞心。**「是故汝今雖得多聞」**，亦因不能判別眞妄，未見自己常住眞心，以爲本修因，故仍**「不」**能**「成」**就**「聖果」**。

詮論

因正則果正，如是因、如是果。若不得本性爲本修因，則儘管再怎麼努力習禪，修到能得非想非非想定，乃至於第九次第定，也只落於無心定，仍居凡位，而與聖道菩提無緣。因此可知此本修因之重要及可貴難得，故稱爲**「如來密因」**，或**「本起因地」**（圓覺經）。

第十一節 阿難求開道眼

經

阿難聞已，重復悲淚，五體投地，長跪合掌而白佛言：「自我從佛發心出家，恃佛威神，常自思惟無

勞我修，將謂如來惠我三昧，不知身心本不相代，失我本心，身雖出家，心不入道，譬如窮子，捨父逃逝。今日乃知：雖有多聞，若不修行，與不聞等；如人說食，終不能飽。」

註釋

「重復悲淚」：又再悲從中來，而淚流不止。這次阿難眞是悟今是而昨非了。

「將謂如來惠我三昧」：**「將」**，而。**「惠」**，嘉惠與我，惠贈，惠賜。這本乃人情之常，亦是凡情所在，因知如來有無量三昧，而他又是佛的寵弟。

「不知身心本不相代」：一切功德福報還是要自己修；如來雖有加持力，但自若不發心修行，與如來之加持力亦不相應，故如來亦無法加持。

「譬如窮子，捨父逃逝」：**「窮子」**，比喻六識妄心；**「父」**比喻本心本性。如人自棄家中珍寶而逃家，出外流浪，莫知所之。眾生依六識妄心，亦復如是，向

外奔馳，追逐聲色、五欲六塵，不知自返。

「如人說食，終不能飽」：若光口說種種美食，終不能令肚子不餓。

義貫

「阿難聞」佛說**「已，重復悲」**傷地流**「淚」**，而**「五體投地，長跪合掌，而白佛言：自我」**隨**「從佛發心出家」**以來，仗**「恃」**著有**「佛」**之**「威神」**力加持，故**「常」**暗**「自思惟：」**因有佛力加持，便**「無」**須**「勞」**動**「我」**自己去苦苦**「修」**行，**「將謂如來」**一定會**「惠」**賜給**「我」**一些**「三昧」**，而**「不知身心本」**來即**「不」**能**「相代；」**因我已迷**「失我本」**有眞**「心」**，故**「身雖」**已**「出家」**，然**「心」**卻**「不」**能**「入」**於佛**「道」**；這**「譬如」**一個貧**「窮」**之浪**「子」**，之所以貧窮困頓匱乏，都是因爲他**「捨」**棄了他多富資財的**「父」**親而**「逃逝」**，故窮露路途，無有歸依。我**「今日乃知：雖有多聞，若不修行」**，則**「與不聞」**佛法是同**「等」**的，其多聞對他本人並沒有實際上的受用；這正**「如」**同有**「人」**雖口裏**「說」**著很多**「食」**物之名，但光口說，沒有實際行動去準備食物，肚子**「終不能飽」**。

詮論

在此，阿難眞正是「悟今是而昨非」了，也開始眞正發露懺悔。他所說：「今日乃知：雖有多聞，若不修行，與不聞等；如人說食，終不能飽。」此正可給與末世之好「文字般若」或「文字禪」，及僅僅以看大藏經而求多聞、光說不練者，一個警誡。

經

「世尊，我等今者二障所纏，良由不知寂常心性，惟願如來哀愍窮露，發妙明心，開我道眼。」

註釋

「二障」：煩惱障與所知障。煩惱障是由我執所起，以諸煩惱能障涅槃，故稱煩惱障；又煩惱因能障人天等勝妙之事，故亦稱爲「事障」。所知障是由法執而起，此法執爲執心外實有，不達唯心，以及於所修習，生起法愛，以此能障菩提，故稱所知障；又因能障所欲證法空之理，故又稱爲「理障」。

「良由不知寂常心性」：「良」，誠，實在。「不知」，此不知有二義：一、不覺知，以迷內外，故日用而不能覺知。二、未聞知，凡夫若不聞佛開示，即連「常住心性」之名，亦不得知。「寂常心性」：寂靜常住之眞心本性。

「窮露」：「窮」貧窮。「露」，無有遮護依靠。眾生之「窮」，爲無福慧莊嚴；眾生之「露」，爲無大涅槃可依止。

「發妙明心」：開發本妙元明之心。

「開我道眼」：眼爲能見，佛法中以般若之智爲能見，故此「道眼」即是般若智眼，以「五度如盲，般若爲導」故般若智有如修道人之眼，亦即所謂「人天眼目」是也。

義貫

「世尊，我等今者」爲煩惱及所知**「二障所纏」**，不得解脫，**「良由」**於**「不知寂」**靜**「常」**住之眞**「心」**本**「性，惟願如來」**，慈悲**「哀愍」**我等貧**「窮」**孤**「露」**，沒有眞心本性之莊嚴華廈可以安身立命，而開**「發」**我們本**「妙」**元

「明」之「心」，以啓「開我」們見「道」之智「眼」。

詮論

阿難在此以前，雖然責備自己不知自心在何處，但都還一直認六識爲心。現在聽如來開示說「妄想非眞」之後，才責備自己不知眞心。又，阿難現在也已知「認見屬眼」，與「認識爲心」，同樣是錯誤的，故現在求開「道眼」，以辨明奢摩他路，而照見楞嚴定體。

經

即時如來從胸卍字湧出寶光，其光晃昱，有百千色，十方微塵普佛世界一時周徧，徧灌十方所有寶剎諸如來頂，旋至阿難及諸大衆。告阿難言：「吾今爲汝建大法幢，亦令十方一切衆生獲妙微密性淨明心，得清淨眼。」

註釋

「從胸卍字」：卍，梵文Svastika，又作万字、萬字，卍字；意譯爲吉祥海雲，吉祥喜旋，爲佛三十二相之一，也是八十種好之一；此爲顯現於佛及十地菩薩胸臆等處之德相。長阿含經卷一大本經、大薩遮尼乾子所說經卷六、大般若經卷三八一等均記載佛之胸前、手足、腰間等處有卍字。於今印度阿摩羅婆提（Ama-rāvati）出土之佛足石，亦刻有數個卍字。

卍之形，原是古代印度表示吉祥之標誌；除印度外，波斯、希臘、羅馬均有此類符號。然其最初來源則爲梵文，祥如後「詮論」中說。

卍之漢譯，古來有數說，鳩摩羅什、玄奘等諸師譯爲「德」字，菩提流支則譯爲「萬」字，表功德圓滿，萬德具足之意。武則天長壽二年（西元693年）始制定此字讀爲「萬」，而謂其乃「吉祥萬德之所集」。

又，據佛光大辭典稱，華嚴經中卍字共有十七處、但以梵文對勘，其原文共有四種：

(1) Śrivatsa，音譯「室利靺蹉」，義爲吉祥臆，華嚴經卷四十八：「如來胸臆有大人相，形如卍字，名吉祥海雲。」

(2) Nandyāvarta，音譯「難提迦物多」，義爲喜旋。華嚴經卷二十七：「其髮右旋，光淨潤澤，卍字嚴飾。」

(3) Svastika，音譯「濕佉阿悉底迦」；圓瑛法師簡稱之爲「阿悉底迦」意譯爲有樂。華嚴經卷二十七：「願一切眾生得如卍字髮，螺文右旋髮。」

(4) Pūrṇaghaṭa，音譯爲「本囊伽吒」，義爲增長。華嚴經卷二十七：「願一切眾生得輪相指，指節圓滿，文相右旋，願一切眾生得如蓮華卍字旋指。」

佛光大辭典雖有如是發現，然一般提到卍字，其原文之讀音，皆以第三種Svastika（濕佉阿悉底迦）爲主，請參見丁福保編佛學大辭典（2683頁）。此證之韋氏國際大辭典，及牛津大辭典亦然。

「晃昱」：此二字都是明、明亮之義。

「旋至阿難」：「旋」，還，回。

「建大法幢」：「建」，立也。「幢」，旌旗的一種。建立大法幢，爲建立大

佛頂首楞嚴大法，以其能摧邪顯正，樹立正因，故喻爲法幢，凡外邪小之人見之，靡不屈伏。

義貫

「即時如來從」其**「胸」**臆上的**「卍字，湧出」**眾**「寶」**之**「光，其光」**明**「晃昱」**熾盛，**「有百千色。十方」**如**「微塵」**數的**「普」**徧諸**「佛世界」**於**「一時」**間都**「周徧」**，此光普**「徧灌」**注於**「十方」**世界**「所有寶剎」**中之**「諸如來」**之**「頂，」**然後即回**「旋至阿難及諸大眾。」**佛**「告阿難言：吾今」**即將**「爲汝建」**大佛頂首楞嚴王之**「大法幢；亦」**以此法**「令十方」**世界**「一切眾生」**悉能**「獲」**得殊**「妙」**幽**「微」**秘**「密」**本**「性」**清**「淨」**圓**「明」**之**「心」**，而**「得清淨」**無翳之智**「眼」**。

詮論

在此如來應允阿難要開他的道眼，亦即如來將開始「顯眞」。前面七處爲「破妄」，如今妄既已破，便可開始顯眞，所以這以下便是所謂的「十番顯見」。要顯眞之前，如來又放光，此爲第三度放光。前面兩次：佛頂及面門，此時爲胸前卍

字，各代表不同意義：

1. 第一度，佛頂放光，爲代表全經總的法門，光從佛頂出，顯此法之尊貴無上。
2. 第二度從佛面門出，顯生佛一如，爲示此一如之法，故顯大神變，令十方世界震動，十方世界合成一界，一界者，一眞如界也，亦一眞法界也。
3. 第三度，光從胸卍字出，胸即心也，卍字萬德莊嚴吉祥之記也，亦即如來累劫所修福德之徵也；此光，上供養十方世界如來，下庇蔭一切眾生，普徧布施無遺。

又，以密教言之：

1. 第一度放光從佛頂出，表降伏，降伏外道邪咒故；
2. 第二度從面門出，表息災，震動十方界，令和合一界無災故；
3. 第三度從胸卍字出，表增益，加持弟子，令得白法故。

又，關於卍字之寫法，佛光大辭典云：「卍字自古即有左右旋之別，於印度教，男性神多用卐表示，女性神多用卍表示。於佛教，現存於鹿野苑之古塔，其上之卍字全爲「卍」，該塔係阿育王時代之建築物，爲記念佛陀昔時於此入定而建者。在西藏，喇嘛教徒多用卐，棒教徒則用卍。我國歷代左右旋混用各半，慧琳音

義與高麗大藏經皆主張卐，日本大正藏亦準之而採用卐；然宋、元、明三版藏經均用卍。」佛光大辭典接著又載：「卍字產生左右旋之紛歧，主要係由於『立場』之差異。蓋經中多處有『右旋』之說，且佛眉間白毫亦右旋宛轉；又如禮敬佛菩薩時亦須右繞而行，故『右旋』一詞已成定說；惟究竟以『卍』爲右旋，抑或以『卐』爲右旋，則是爭論之關鍵。若以卍字置於吾人之前，而以吾人之立場觀望卍字，右旋則成卐；然若以卍字本身之立場而言，則卍乃符右旋之方向。」（PP.2203—2204）

美國韋氏第三版大辭典（Webster's Third New International Dictionary of the English Langunge），解釋卐Swastika或Svastika條下云：「此爲加上裝飾或象徵的希臘式之十字，將十字之末端皆延長且彎曲成直角，並皆朝同一旋轉之方向，亦即是順時鐘之方向。」（1. a symbol or ornament in the form of a Greek cross with the ends of the arms extended at right angles all in the same rotary direction,... 2. a swastika with arms extended clockwise.）（韋氏大辭典2307頁）。又此大辭典，在此字之語源（Etymology）欄載：「Skt. Svastika, fr. Svasti, wel fare, fr. Su-, well + asti, being; fr.

the belief that it brings good luck.」此義爲：此卍字爲從梵文而來，梵文原文Svastika是從Svasti（福祉、幸福）而來，而此字則爲兩個字拼起來的：Su-（好、幸）加上asti（存在），且自古素有此信仰，即見此卍字者，皆獲吉祥、幸運。

又，英國最權威之大辭典，牛津大辭典（Oxford English Dictionary），所說大略相似，茲不再引。

由此可知，西洋雖亦有卍字，然其來源係從梵文中來，此爲定論。不過西洋人卻把它當作是十字的一種變形或複雜體來解釋；羅馬帝國亦以此爲十字之代表。但不論如何，此字都保存了其原文具有吉祥、幸運之義。又，西洋人對此字之讀音爲「濛佉悉底迦」，此在古代及現代之西洋人皆然，這正好與中土傳統所讀的音一樣，也就是上引佛光大辭典的第三種，而其他三種讀音，東西方傳統上都沒這麼讀過。

至於此字之形狀，既然(1)鹿野苑的古塔上是卍；(2)宋、元、明的大藏經都作卍；則應以卍爲正。此外，更重要的是：既然此字應爲右旋，亦即「順時鐘」，則

只有卍是正的，其他則爲誤寫，何以故？正如佛光大辭典中所說，此字寫法之所以紛歧之因，爲由於立場的不同，看是站在我們觀看者的立場，還是卍字的立場——這就對了！須知，在佛像、及佛堂的擺設方向，所稱的左與右，都是以佛的右手邊爲右，不是以我們瞻仰者的右手爲右，所以：一、在佛殿上排班時，「男左女右」，的左邊即是指佛的左手那邊，非我們瞻禮者的左邊；二、經行佛塔、及佛殿上繞佛時，「右繞」，亦是以佛之右手爲右；三、佛的眉間之白毫相爲右旋，當然是以佛之右手爲右方，循此而繞，當然不是以我們觀者的右手爲右——別忘了，那白毫相是他的，不是我們的！既是他的，怎會依我們的右方爲右？否則我們的方向若改變了，怎麼辦？四、同理，那卍字也是佛身上的吉祥相，不是我們觀者的，其左右方向怎能以我們爲準?! 若佛的吉祥相是以我們的方向爲準，便生顛倒！那麼爲何有那麼多人弄錯，尤其是西洋人一概弄錯，日韓近代亦然，爲甚麼？我想是眾生共業不可思議吧！因爲西洋人多爲外道，外道本自顛倒，所以想學佛法中的東西也學顛倒了——佛之正法多麼寶貴，心不正，怎能學得到？至於日、韓、及喇嘛教等，可能也是如此吧。

附帶提到，近代德國希特勒也用此卍字，不過他當然是用錯誤的那個寫法：卐，而且把它傾斜四十五度，且彎出去的那一劃較短，變成：卐。由於希特勒使用此字爲納粹的標幟，因此近代西洋人幾乎無人不會讀這個字：Swastika。因此佛教徒若到西洋弘法或建寺院的，最好避免把卍字寫在牆上，或做成旗幟，否則極容易引起誤會，以爲此處是納粹的信奉者或三K黨，而遭到反納粹及猶太人等的暴力破壞。

第十二節　十番顯示見性——顯眞（令見眞性）

1・顯示見性是心非眼

經

「阿難，汝先答我見光明拳；此拳光明因何所有？云何成拳？汝將誰見？」阿難言：「由佛全體閻浮檀

金，赮（ㄒㄧㄝˇ）如寶山清淨所生，故有光明；我實眼觀；五輪指端屈握示人，故有拳相。」

註釋

「汝先答我」：「先」，先前，剛才。

「閻浮檀金」：義爲勝金。此金產於須彌山南面之洲，其洲有樹名爲閻浮檀樹，其果汁入於河水，水中沙石皆成金，稱閻浮檀金。

「赮」：大紅色，亦即佛身金光赤焰閃爍。

義貫

佛言：**「阿難，汝先」**前回**「答我」**說你**「見」**到如來的**「光明拳。」**我現在再一次問你幾個問題：一、**「此拳」**之**「光明」**是**「因何所有」**（因何而有）的？二、**「云何」**能**「成」**此**「拳？」**三、**「汝將誰」**來**「見？」**（你用甚麼來見？）**「阿難言：由」**於**「佛」**的**「全」**身**「體」**皆如**「閻浮檀金」**一樣，其所放出的光

皆赤「**赩**」閃耀有「**如**」一座「**寶山**」，而此全身金身及其金光，乃由「**清淨**」之善法功德「**所生**」，非是欲愛所生，「**故**」如來之拳能「**有光明**」，是故如來拳之光明，爲因此而有的；「**我實**」在是以「**眼**」來「**觀**」見如來的光明拳的；因如來的「**五**」支千輻「**輪**」之「**指端屈握**」以「**示人，故有拳相**」產生。

詮論

從這裏開始是「十番顯見」的第一番：「顯見是心非眼」。

佛要建大法幢，開發眞心之道眼之前，必須先把一切虛妄之見，作最後的釐清，故有此三問，並以此三問爲引子。又，此三問，第一及第二問爲問「所見」，第三問爲問「能見」。且第二問爲問「拳之本體」，第一問爲問「拳之用」。而請注意如來問的次序，爲先問拳之「用」，再問拳之「體」，最後再問「能見者」。這是有深義的：由「所見」之用，達「所見」之體，再達「能見」者，此即「由末返本，迴光返照，返照自身，返見自性」之義，而不可逐色隨聲，往外奔逸而去。而阿難不體佛意，不知返觀自照，且其所答之次第，完全一團混亂，忽內忽外。

經　佛告阿難：「如來今日實言告汝；諸有智者，要以譬喻而得開悟。阿難，譬如我拳，若無我手，不成我拳；若無汝眼，不成汝見；以汝眼根，例我拳理，其義均否？」阿難言：「唯然，世尊，既無我眼，不成我見；以我眼根，例如來拳，事義相類。」

佛告阿難：「汝言相類，是義不然。何以故？如無手人，拳畢竟滅；彼無眼者，非見全無。所以者何？汝試於途詢問盲人：『汝何所見？』彼諸盲人必來答汝：『我今眼前惟見黑暗，更無他矚（ㄓㄨˇ）。』以是義觀，前塵自暗，見何虧損？」

註釋

「諸有智者」：這是指中根人，中根人若不解時，一聞譬喻便得開悟。上根人則直下便了，不須譬喻。下根人以無智故，即使多所譬喻，仍然難解。此處之開悟指「解悟」而言，而非「證悟」。

「以汝眼根，例我拳理，其義均否」：「例」，比對。「均」，同，似，相當。此句爲省文，其義爲：用你的眼根之能見，來比如我以手而成拳，這兩件事，道理相當不相當？

「前塵自暗，見何虧損」：塵有明、暗兩種。此言，盲人只見前塵一片黑暗，而能見之性並無虧損；因爲眼根壞了，所以不能顯色，故見現前之色一片黑暗。正如照相機的鏡頭破了，便不能照像，但這並不表示軟片等感光之性也都沒有了。

義貫

「佛告阿難：如來今日」要將**「實言告汝。諸有智」**之中根器**「者」**須**「要」**假**「以譬喻」**來曉喻，**「而得開悟。阿難，譬如我」**的**「拳」**來說，**「若無我手」**

則一定「不」能「成我」的「拳；若無汝眼，」也一定「不」能「成汝」之「見；」若「以汝」之「眼根」之能見，來比「例我」以手成「拳」之「理，其義」理「均」等、相當「否？阿難言：唯然」（是的），「世尊，既無我眼，」便「不」能「成我」之「見；」所以，「以我眼根」之能見，來比「例如來」之手能成「拳」，此二「事」之「義」理「相類」似。

「佛告阿難：汝言」此二事在道理上「相類」似，「是義不然。何以故？如」有個「無手」之「人」，他的「拳」便「畢竟滅」了；然而「彼無眼者，」並「非」其能「見」之性便都「全無」了。「所以者何？汝試」著「於」路「途」上「詢問盲人」說：「汝何所見？」而「彼諸盲人必來答汝：我今眼前惟見」一片「黑暗，更無他矚。」（再沒有看到別的甚麼東西）。「以是義觀」之，只是現「前」的色「塵自」現「暗」澹，能「見」之性有「何虧損？」

詮論

爲何說「諸有智者要以譬喻而得開悟」爲指中根人？因爲「譬喻」是比量；若依於聖言量之文字或教說，而得比量之智，是爲有智者；然上上根人則得入現量境

界，即於聖言量而得離於其文字言說，直入離言法性，此非中根人之所能。

又，世尊在此所作的譬喻，其邏輯表列如下，或許對現代讀者較易瞭解：

A. 若有眼 $\xrightarrow{\text{則}}$ 有見
　若有手 $\xrightarrow{\text{則}}$ 有拳

B. 然而：
　若無手 $\longrightarrow$ 絕對無拳
　若無眼 $\longrightarrow$ 並非絕對無見
　（亦能有見）

C. 所以
　c_1 手爲「拳」的充分必要條件
　（一定必要之條件）
　c_2 眼非「見」的充分必要條件

D. 結論：
　兩事在邏輯的內容與成分上，並不相當。

其實世尊在此所要的，只是：「眼非見之充分必要條件」這個道理，亦即：「有眼能見」，這是人所共曉，但「無眼並非全然無見」這道理就不是那麼明顯易

知。爲了烘托、反襯這個道理，世尊才用「有手→有拳；無手→無拳」這個淺顯易見之事，來襯托「無眼→非全無見」之理。故此技巧爲以「淺顯」喻「幽隱」。

經　阿難言：「諸盲眼前惟覩黑暗，云何成見？」佛告阿難：「諸盲無眼，惟覩黑暗，與有眼人處於暗室，二黑有別？爲無有別？」「如是，世尊，此暗中人與彼群盲，二黑較量，曾無有異。」

「阿難，若無眼人全見前黑，忽得眼光，還於前塵見種種色，名眼見者；彼暗中人全見前黑，忽獲燈光，亦於前塵見種種色，應名燈見。若燈見者，燈能有見，自不名燈；又則燈觀，何關汝事？

是故當知：燈能顯色，如是見者是眼非燈；眼能顯色，如是見性是心非眼。」

註釋

「覩」：見。

「云何成見」：怎麼說他是成就了見物之事？

「若無眼人全見前黑」：「全見前黑」，爲倒裝句，義爲：見前全黑。如果無眼的人，他所看到的，只是前面全是一片黑暗。

「名眼見者」：這稱爲眼睛所見者。

「應名燈見」：就應稱爲是燈所看到的。

「又則燈觀，何關汝事」：「又則」，疊語，其義仍是單詞之義，即：又，或則。此言：再說，燈既自能觀，何關你的事？

「燈能顯色」：燈只能幫助顯示色相；以唯識學而言，即是增上緣，爲「四緣

成見」中的第四緣。四緣爲：(1)親因緣（眼）、(2)所緣緣（色）、(3)次第緣（等無間緣）、(4)增上緣（光明）。

「如是見者是眼非燈」：如是因有燈顯色而能見者，是因爲有眼，不是因爲有燈。

「眼能顯色，如是見性是心非眼」：同樣的道理，法喻合：眼根只能顯示色像，如是因有眼根顯色而有能見之性的，是因有心，不是因爲有眼根。

義貫

「阿難言：諸盲」人在其**「眼前惟覩」**見一片**「黑暗，云何」**能說他能**「成見」**物之事？**「佛告阿難：諸盲」**者**「無眼，惟覩」**面前一片**「黑暗，」**他們若**「與有眼」**之**「人」**同**「處於」**一**「暗室」**中，則**「二」**者所見的**「黑」**暗是**「有」**差**「別？爲無有」**差**「別？」**阿難答：**「如是，世尊，」**在**「此暗」**室**「中」**的有眼**「人」**所見之黑暗，**「與彼群盲」**所見之黑暗，**「二黑」**相**「較量，曾無有」**差**「異。」**

佛言：「**阿難，若無眼**」之「**人，全**」部所「**見**」到的只是眼「**前**」一片「**黑**」暗之相，如果他「**忽**」然復「**得**」其「**眼**」睛的「**光**」明，便得「**還於**」現「**前**」之「**塵**」境中「**見種種色**」相，他這樣由無眼而獲眼因而成見之事，若「**名**」爲彼「**眼**」所「**見者**」；那麼，「**彼**」等於「**暗**」室「**中**」之明眼「**人**」，也「**全見**」眼「**前**」只有一片「**黑**」，如果這些人「**忽**」然「**獲**」得「**燈光**」，他們「**亦**」能「**於**」現「**前**」之「**塵**」境中「**見**」到「**種種色**」相，這樣，明眼人於暗中獲燈而見之事，就「**應名**」之爲「**燈見**」，因爲同是加上某物而能見。「**若**」是稱爲「**燈見者**」，則「**燈**」既自「**能有**」所「**見，自**」然就「**不**」能再「**名**」爲無情之「**燈**」，而是已成有情之物（然而事實不然，燈非有情，故知燈不能見）；退一步而言，「**又則燈**」既自能「**觀**」物，則見物之事「**何關汝事？**」（則不是你看到的，是燈看到的，既是燈看到的，你應不知不覺，你應還是甚麼也沒看到；然而事實不然，確實是你看到的；既是你看到的，便知不是燈看到的，因此可證不是「燈見」，故說燈見是錯誤的。）

「**是故當知：燈**」的功能只是「**能**」幫助「**顯**」示「**色**」相，以俾於見，爲見

之增上緣，「**如是**」因燈顯色之助而能「**見者，是**」因爲有「**眼**」而「**非**」由於有「**燈**」；同樣的，「**眼**」根的功能爲「**能顯**」示「**色**」相以俾於見，「**如是**」因眼顯色而有能「**見**」之「**性**」者，「**是**」因有「**心**」，而「**非**」因有「**眼**」根，眼根只是見之助緣而已，非能見者。

詮論

這一段是十番顯見的第一番「顯見是心非眼」的結論。

阿難在此說：「諸盲眼前惟覩黑暗，云何成見？」阿難沒有發覺，他自己這句話本身有所矛盾：既然能「覩」黑暗，怎麼還問「如何成見」？因爲「覩暗」亦是「見」，只不過所見者是一片黑暗而已。又，這裏有個很深的道理在，即：在佛法中，「見暗」亦是「見」，並非只有「見色」才叫見，這是依「能見之性」而言，不是依「所見之相」而言；只要有能見之性，不管所見者爲何，都叫作「見」——這就是佛法與世法、外道法的最大不同：佛法爲往內觀，故目的與主體永遠是自身、自心、本性，永遠是返觀自照，故稱「內教」；而外道或世法正好相反：不求其本，反觀其末，故一切皆以外法爲主體，所以凡夫、外道法之論「見與不見」，完

全是以「所見」者來評斷，所以若「所見」是色，則稱爲有見；若「所見」是黑，則稱爲無見；而完全不論主體的「能見」之性，所以凡夫外道之法便成逐色奔塵，不知返本。

又，「見暗亦是見」，與「無聲亦是塵」是相類似的道理。以凡情而言，只有「有聲」才是聲塵，無聲則否；而佛法則更深一層言：有聲是塵之動相，故又稱爲「動塵」；無聲則是塵之靜止之相，稱爲「靜塵」。所以，有聲與無聲兩種塵，同樣都是可以聽得到的，只不過聽到靜塵時，「所聽到的，是一片靜悄悄的」：當我們「聽到一片靜悄悄的」時候，不能說「沒有聽到」——不但不能說「沒有能聽之性」，也不能說「沒有所聽之塵」：能聽之性永遠是有的，而所聽之塵，這時是「一片靜悄悄的」靜塵。這靜塵就是俗稱的「無聲之聲」，而儒家與道家把這「無聲之聲」給一個很玄的美麗之詞：「天籟」（當你心很靜很靜，而週遭也很靜，沒有一點聲響；這時，你若聽到一種「無聲之聲」盈盈於耳、這就是儒道所稱的「天籟」——別高興，以爲你很高了？其實你所聽到的只是周遭的「靜塵」！而凡俗之人妄想，計著種種相而自以爲高。）同樣的，有見與無見，不應依「所見」而定，而

應依「能見」來看。而且，若「所見」是暗，並不是表示無見，只是所見者爲「暗塵」而已，所以於能見之性毫無影響。換言之，所見之塵是色或是暗，並不能令能見之性變成有或無——外塵有生滅、變異等相，本性（能見、能聞等性）無有變異。是故應依「性」不依「塵」。

2. 顯示見性不動

經　阿難雖復得聞是言，與諸大衆口已默然，心未開悟，猶冀（ㄐㄧˋ）如來慈音宣示。合掌清心，佇（ㄓㄨˋ）佛悲誨。

註釋

「冀」：希望。

「佇」：等待。

義貫：本節從略。

詮論

這時阿難「口已默然」，表示不再辯駁，也就是不再執著凡情己見。然而心仍未開悟，故「合掌清心」，表恭敬地以清淨之心，等待開示，而不是如前之滿心狐疑、執著。

經

爾時世尊舒兜羅緜網相光手，開五輪指，誨勅阿難及諸大衆：「我初成道，於鹿園中，爲阿若多五比丘等，及汝四衆言：一切衆生不成菩提及阿羅漢，皆由客塵煩惱所誤。汝等當時因何開悟，今成聖果？」

註釋

「網相光手」：佛全身都是福德智慧所成，故全身都有光，其手亦然。

「開五輪指」：開拳成掌，表接引之義。

「我初成道」：此指釋尊於六年苦行後，坐金剛座，降伏魔軍，成就無上菩

提。然此只是釋尊的「迹門」而非「本門」，釋尊之本門爲如法華經中所說：釋尊成佛已來，塵點劫數。至於釋尊之迹門，則如梵網經所說：「吾今來此世界八千返。」

「鹿園」：亦即鹿野苑，在波羅奈國境，爲古時帝王之苑囿，亦是帝王養鹿之園，故稱鹿園。

「阿若多五比丘」：爲佛初出家時，淨飯王所派遣的五位大臣，去勸太子回宮，其名爲：一、阿鞞（義爲馬勝），二、跋提，三、拘利，四、阿若多（義爲解本際），五、十力迦葉。太子對他們說：「不成佛道，不回本國。」這五人因太子不回去，他們也無法回去覆命，所以就陪著太子遊方，且同修苦行六年。之後五人皆至鹿野苑。

「不成菩提及阿羅漢」：菩提爲大乘之極果（最高的果位），阿羅漢則爲小乘之極果。

「客塵煩惱」：「客塵」，一切塵勞煩惱有如訪客或過客一樣，此蓋含三義：

一、客人來來去去、川流不息；煩惱亦如是，永不止息。二、猶如過客，形形色色不一而足；煩惱亦如，是有百千種，無數無量。三、亦如過客，來去匆匆，曾不久留；煩惱亦如是，生滅無常。

義貫

「爾時世尊舒」伸出其細輭如**「兜羅綿」**具千幅縵**「網相」**且發出金**「光」**之**「手」**並張**「開五輪指」**變拳爲掌，然後**「誨勅阿難及諸大眾」**道：**「我初成道」**時，**「於鹿園中，爲阿若多五比丘等，及汝」**等在家、出家**「四眾」**弟子開示**「言：一切眾生」**雖發心修行，然而之所以**「不」**能**「成」**就無上**「菩提及阿羅漢」**的原因，**「皆」**是**「由」**於受如過**「客」**之**「塵」**勞**「煩惱所誤。」**你們試說看，**「汝等當時」**是**「因何」**而得**「開悟」**故**「今成聖果？」**

詮論

這一段是「十番顯見」的第二番「顯見性不動」的開頭。此段經文以深義釋之，則爲：一切眾生由於不了三界身心如客、如塵，無有少法可得，而妄起見思煩

惱，故不得成阿羅漢。三乘行者以不達九界如客如塵，無有少法可得，而不斷塵沙無明，故不能成無上菩提。

經 **時憍陳那起立白佛：「我今長老，於大衆中獨得解名，因悟客、塵二字成果。世尊，譬如行客投寄旅亭，或宿、或食，宿、食事畢，俶（ㄔㄨˋ）裝前途，不遑（ㄏㄨㄤˊ）安住；若實主人，自無攸（ㄧㄡ）往。如是思惟：不住名客，住名主人，以不住者名爲客義。又如新霽（ㄐㄧˋ），清暘（ㄧㄤˊ）升天，光入隙中，發明空中諸有塵相。塵質搖動，虛空寂然。如是思惟：澄寂名空，搖動名塵，以搖動者名爲塵義。」佛言：「如是！」**

註釋

「憍陳那」：又翻成憍陳如，即阿若多之姓。

「我今長老」：佛在鹿園說法，阿若多最初得解，成阿羅漢，爲法性長老。

「獨得解名」：阿若多之義爲解本際，此爲憍陳那之名，故說獨得解名，又三乘聖人多以宿世所修因緣，而得其名，實非偶然。如阿若多以解而得悟，故得「阿若多」之名；又須菩提爲空生，而須菩提後來爲佛十大弟子中，解空第一。

「因悟客、塵二字成果」：由解而悟此二字，因而致果，是其次第。

「行客」：旅行之客人。

「旅亭」：旅店、客棧。

「或宿、或食」：此比喻六識所攀緣之妄塵，停留於心中之時間有長有短，其長者不過如一宿，短者如一飯之頃。

「俶裝」：整裝。

「不遑」：無暇。

「**自無攸往**」：「攸」，所。自然無所往。

「**不住名客，住名主人**」：不長住下來的，就稱爲過客；若是住下來的，便成主人。又，「不住」即是無常，「住」即是常。無常變滅來去的，即是來客，曾不久住，用來比喻六塵及六識妄心。常住不動不變異的，即是主人，用來比喻眞心本性：不管經歷多少過客來來往往，但主人還是在那裏。

「**新霽**」：「霽」，久雨初晴，喻初入道或初見道。

「**清暘升天**」：「清暘」，早晨之日。比喻依教起修，由觀行力而心光顯耀，如日之初升，照見思惑之微細妄想，生滅晃躍不住。

「**光入隙中**」：「隙」，縫。好像早晨太陽出來時，人在室內，把門打開一條縫，陽光從這條縫隙中照進來。「隙」，比喻心扉，因此時心未完全開悟，然已見道，故有如開一小縫，讓智慧之光射進來。

「**發明空中，諸有塵相**」：「空」，比喻眞心本性之體，不動而能容，故如空。這時陽光射進來，便看到空中有很多微細之塵相，這些塵相，平常若無陽光照

進來，是根本看不到的。比喻自心塵沙無明之惑，若無如來慧日之光來照，以凡夫之眼，即不可見；若開道眼，以如來智光，便了了見。

「塵質搖動，虛空寂然」：陽光照進室內之後，不但可看到空中有很多很多的微塵，而且這些微塵沒有一個是止息的，每一個都是不斷地動搖不定；但是反觀這些微塵所在的虛空，卻絲毫不受這些微塵的動盪不安影響，還是一直保持寂靜不動。這比喻本性如空，容受無量六識客塵煩惱動盪不安，但眞心本性之體，一點也不受這些煩惱所動搖，還是一直寂然不動；因此：客塵煩惱徒自擾擾攘攘，眞心本性本自不動。是故六祖大師說：「何期自性，本不動搖。」

「搖動名塵」：「搖動」，即生滅來去之義。

義貫

此**「時憍陳那」**即**「起立」**而**「白佛」**言：**「我」**如**「今」**之所以得成**「長老」**，且**「於大眾中獨得解」**本際之**「名」**，是**「因」**我**「悟」**了**「客、塵二字」**而**「成」**聖**「果」**之故。（所以現在我來報告一下我是如何悟了這兩個字而證聖果

的經驗。）首先說我如何觀「客」這個字。「**世尊，譬如行**」旅之「**客**」，於其途中「**投寄旅亭**」，於此旅亭中「**或**」住「**宿、或**」飲「**食**」，而於住「**宿**」或飲「**食**」之「**事**」完「**畢**」後，便再「**俶**」理行「**裝**」而奔向「**前途**」，因而「**不遑安**」心居「**住**」下來；「**若實**」是旅店的「**主人，自**」然「**無攸往**」（無所往）。於是我就「**如是思惟：不**」能長「**住**」的即「**名**」爲過「**客**」，若是常「**住**」不動的方得「**名**」爲「**主人，**」是故便「**以**」念念「**不住**」遷流不息「**者名爲客**」之「**義**」。以上就是我如何參悟「客」字的經驗。其次談我如何參究「塵」字：「**又如**」久雨之後「**新霽**」，於早晨「**清暘升**」上「**天**」空，此時人在室內，見一束陽「**光**」射「**入**」門「**隙**」之「**中**」，因而室內之人得以「**發**」現「**明**」了在「**空中**」有無數「**諸有**」微細之「**塵相。**」且見這些微「**塵**」之「**質**」（體）雖然「**搖動**」不住，但這些微塵所處的「**虛空**」卻總是「**寂然**」不動，絲毫不受影響，不爲所動，亦不受染。我便再「**如是思惟：澄**」然「**寂**」靜不動之體「**名**」爲「**空**」，而「**搖動**」來去不定者「**名**」爲「**塵**」，是故即「**以**」有「**搖動**」生滅「**者名爲塵**」之「**義**」。以上是我如何參悟「塵」字的經驗。「**佛**」即證之而「**言**」：「**如**

是！」正如你（憍陳那）所說。

詮論

本段不但可作靜坐時禪觀的法門（觀法、觀心），而且也是絕佳的「發明心地」的法門。

經云：「塵質搖動，虛空寂然」，正可觀自心妄想紛飛之同時，即有不動之佛性在焉。

其次將本段經文之大旨，列表如下：

塵：動搖 ↓ 空：不動

客：不住 ↓ 主：常住

如經文及上表所示：「客」的屬性，主要是不住；「塵」的屬性主要是動搖。懂得這字面的意思是一回事，但因此而觀事相，因而悟了其中道理，又是另一回事。憍陳那在此的觀察，用的是「對比法」（Contrast），亦即是反襯法。他先深入觀察「客」的行相，依他所觀即：「譬如行客投寄旅亭，或宿、或食，宿、食事畢，俶裝前途，不遑安住。」這是他所觀察的行相。但這種觀察很平板；接著，從「客」，又引發他對「主人」的行相之觀察，這便令他的觀察，由「平面」變成「立體」式的觀察，且由對「主人」的觀察、對比，而更加凸顯出「客」的意義：由於主人的「住」，更反襯出客的來去匆匆，其形相更加顯著，也因此令其悟境更進一步提昇。

然而憍陳如這段「心路歷程」，對我們現代讀者來說，最大的困難是：它是個「隱喻」（metaphor），也就是它並沒有把所要比喻的事明講出來；以因明學的話來說，即：經文只有「喻」，而沒有「法合」。因此這段「法合」，也就是譬喻的眞正目的，就得我們自己去把它補起來；若講得粗鬆或玄一點，就是「要靠我們各自去體會」。但我們寧可具體一點。這段譬喻的經文：「譬如行客投寄旅亭……不

遑安住」，接下來應是甚麼？大概類似：「眾生之塵勞煩惱亦復如是，有如行客，投寄旅亭（生起之後，於心中暫住），或宿或食（煩惱住於心中的時間有長有短，並不一定），宿食事畢，俶裝前途（在心中暫住後，即滅去），不遑安住（不會永遠留下來的——是故煩惱心，念念無常，生後暫住，住後即滅）。」然而經文沒有把「法合」明講出來，也有好處；其好處有二：一、由行者自去體會，則所解、所悟更深，所謂「自得之則資之深」。二、不明講出來，則法合便很活潑，不會僵化固定，而可隨行者的智力而有不同層次的體悟——不過對末世鈍根之人，可能就一頭霧水了：不知所指爲何，因爲眞正的目的沒講出來。

接著經云：「若實主人，自無攸往」。「自無攸往」用白話講即是：不會跑掉。這個「實主人」，是實在的主人，不是假主人，也不是喧賓奪主的主人。這個「實主人」當然是隱喻眞心本性，表示「本性不壞、不滅」。這個主人也更進一步隱喻宗門所說的「主人公」，或「當家作主」之義，亦是得自主、自在之義；以此佛性成佛之後，堪爲三界主，乃至爲法界之主人公，佛出世時所言：「天上天下唯我獨尊」，於法得自在，故稱「主人」——不只是這小小旅店（此五蘊身心）之主

人，而且是整個「法界大飯店」（三千大千世界）的主人。

接著，下面這段經文，我們也照樣把法合試著給加進去：「又如新霽（久雨初晴：累劫生死，不逢佛法，今方聞正法，故如久雨後之初晴），清暘升天（依教起修後，得初見道，自心慧日升於佛性之天），光入隙中（智光射入心門之縫隙中），發明空中諸有塵相（才發現照明自己本性之空中，居然有這麼多的微細思惑之塵），塵質搖動（且照見這些惑塵之體一直搖動個不停），虛空寂然（然而相對的，卻顯出容受這些塵質的本性之虛空，卻一點也不受其動盪所影響，而永遠保持著其寂然不動之體性。）」

這兩段觀照各有一個結論，對於這兩個結論，有一個地方值得特別留意的，那就是：在「如是思惟」下，憍陳那說：「不住名客，住名主人」，這是總結上面的觀照思惟，且採用「主」和「客」對比的方法來顯示；然而接著他又說：「以不住者名爲客義」，用這句話來作爲總結，但這句話便又令整個思惟回到「客」的主題上去了。現在先再看下面一段的結論，然後我們再合起來談其重要性。下面一段的結論，也是從「如是思惟」開始：「澄寂名空，搖動名塵」，仍然是以「空」與

「塵」的對比法來顯示主題；接著又是一個總結：「以搖動者，名爲塵義」，還是回到「塵」去。所以，我們可以看到，憍陳那本來由觀照「客」，而明了到「主人」；又本來由觀照「塵」而照見「空」：由「客」到「主」，其思惟與理解可說推進了一步；由「塵」到「空」，也是一樣，是推進了一步。如果在總結的時候，憍陳那不退回去「客」與「塵」，而是以「主」與「空」作結，那麼憍陳那所證者可能就不是阿羅漢，而是無上菩提，或大菩薩果位。因爲照了「客」與「塵」，故不爲客塵所動，而能斷煩惱、證解脫，得阿羅漢果；但是，「客」與「塵」是末，而「主」與「空」才是本，若一心趨進，而進修本性之「主」與「空」，則必定克得大果。然而二乘之人可謂捨本而逐末，捨內而求外（「客塵」爲外，本性之「主空」爲內），不在主人邊用功，反在客人邊求，冀得小果，實是可惜！

最後再提示幾句，以爲本段之總結：一切眾生之本性常住，有如「主人」，無有來去，亦不消失；本性如「空」，今雖容受無量煩惱，然其體本不動搖，本不生滅。眾生自心現之粗煩惱如「客」，來來去去、熙熙攘攘，生滅來去之相粗顯，喧囂煩雜，如旅店之行客；眾生自心觀之細煩惱如「塵」，如空中之「游絲」

（gossamer），動搖不定。然眾生心中的粗煩惱之來來去去，卻不妨主人之不來去；眾生心中之細煩惱之動搖晃盪，卻不礙本性之空體不動不搖。眾生界之根塵識十八界如客，不住；眞性如主，常住，不生不滅。俱生、分別二惑如塵，搖動；心性之體如空，澄寂。是故此段經文，不但可以發明心地，亦且可明心見性。

經 **即時如來於大衆中，屈五輪指，屈已復開，開已又屈，謂阿難言：「汝今何見？」阿難言：「我見如來百寶輪掌，衆中開合。」佛告阿難：「汝見我手衆中開合，爲是我手有開有合？爲復汝見有開有合？」阿難言：「世尊寶手衆中開合，我見如來手自開合，非我見性有開有合。」佛言：「誰動？誰靜？」阿難言：「佛手不住，而我見性尚無有靜，誰爲無住？」**

佛言：「如是。」

註釋

「屈已復開，開已又屈」：這用來啓示阿難外境不住之意。

「誰動？誰靜？」「誰」，哪一個。何者是動，何者是靜？

「佛手不住」：佛的手開合不住，如客。

「而我見性尚無有靜，誰爲無住？」：我的能見之性尚沒有靜相可得，何者有動而無住者？亦即言：能見之性不但離於動相，而且也離於靜相。

「如是」：這是佛印可阿難的回答。

義貫

「即時如來於大眾中，」彎**「屈」**其**「五」**千輻**「輪」**之**「指，屈已復開，開已又屈」**（屈指成拳後，又開指爲掌），然後**「謂阿難言：汝今」**有**「何」**所**「見？阿難言：我見」**到**「如來」**的**「百寶輪掌，」**於大**「眾中開合。佛告阿難：**

汝見我手」於大「**眾中開合，爲是我**」的「**手有開有合？**」抑「**爲復汝**」之能「**見**」之性「**有開有合**」呢？「**阿難**」答「**言：世尊**」之「**寶手**」於大「**眾中開合**」，而「**我**」則是「**見**」到「**如來手自開合**」（開合的是如來之手），而「**非我**」的能「**見**」之「**性有開有合。佛**」又問「**言：**」此二者中，「**誰動？誰靜？阿難**」答「**言：佛手**」之開合「**不住，而我**」的能「**見**」之「**性尚無有靜**」相可得，「**誰爲**」動而「**無住**」者？「**佛**」印許而「**言：如是。**」

詮論

這裏顯示阿難顯然受了憍陳那自陳悟境的啓示，因此也能對於客與塵、主與空，漸能領略判別了。

又，佛在問阿難手與見性的開合問題後，馬上又問「誰動？誰靜？」爲甚麼？因爲「開合」的相比較粗顯易見，而「動靜」之相比較細，比較抽象，也比較根本——因爲開合只是色塵的兩種相，而動靜則可攝一切六塵的生住異滅四相，乃至六根、六識、六塵以及十八界的生滅之總相。如來爲了令阿難速達一切法之根本相，故特再此一問。

這一段問答參究中顯示：佛手乃爲外塵，而此外塵之開合來去，皆能爲見性之所覺知了別；見性雖能覺知了別外塵之開合，但它本身於彼覺知之中，亦不受其開合的影響，更不會因覺知它的開合，而跟著開合。這就是：外塵不住而無知，見性常住不動而有知（雖復有知，然亦不動，不必隨塵而動），若了知此，則知一切萬緣雖起滅紛飛，而實無礙於見性。具體而言：佛手之開合，既然不妨見性之不動，正如諸塵搖動而空不動一樣，若能體入此理，則能照見一切法之起滅，乃本性中事。果能如是者，則不爲萬境所惑動矣。

經　如來於是從輪掌中飛一寶光在阿難右，即時阿難迴首右盼；又放一光在阿難左，阿難又則迴首左盼。佛告阿難：「汝頭今日何因搖動？」阿難言：「我見如來出妙寶光，來我左右，故左右觀，頭自搖動。」

「阿難，汝盼佛光，左右動頭，爲汝頭動？爲復見動？」「世尊，我頭自動，而我見性尚無有止，誰爲搖動？」佛言：「如是。」

註釋

「汝頭今日何因搖動」：這個「搖動」正與前面的「塵質搖動」之「搖動」相呼應，意欲阿難以「塵」喻「頭」，以「空」喻「見性」。如下圖所示：

塵→搖動　　空→不動

頭→搖動　　見性→不動

「頭自搖動」：因爲要左右觀佛光，以此因緣和合，頭自然就左右擺動了。

義貫

「如來於是從」其千輻**「輪掌中飛」**出**「一」**束**「寶光在阿難右」**邊，**「即時阿難」**便**「迴首右盼」**；如來**「又放一」**束**「光在阿難左」**邊，**「阿難又則迴首左盼。」**這時**「佛告阿難：汝頭今日」**爲了**「何因」**而**「搖動？阿難」**回答**「言：我」**因**「見如來」**從掌中**「出妙寶光來」**到**「我左右，故」**我便向**「左右觀」**看佛光，以此因緣我的**「頭自」**然隨之而**「搖動」**。佛又問：**「阿難，」**當**「汝盼佛光，」**而向**「左右動頭」**之際，**「爲」**是**「汝頭」**在**「動？爲復」**你能**「見」**之性在**「動？」**阿難答言：**「世尊」**，只是**「我」**的**「頭自」**己在**「動，而我」**的能**「見」**之**「性，尙無有」**靜**「止」**之相可得，**「誰爲搖動」**者？**「佛」**印許**「言：如是。」**

詮論

這一段問答，又進一步逼近問題的核心了：由上面的外塵（佛手）之開合，到自身（頭）的動搖，亦即一步步往內推求：由**「塵」**而**「根」**，步步深究。

經　於是如來普告大衆：「若復衆生，以搖動者名之爲塵，以不住者名之爲客。汝觀阿難，頭自搖動，見無所動；又汝觀我，手自開合，見無舒卷。」

註釋

「若復衆生」：這是指還沒有悟到客、塵之義的凡夫人。

「見無舒卷」：能見之性實無跟著手舒張或卷曲。

義貫

「於是如來普告大衆：若復」有**「衆生」**，仍未悟解客與塵之義者，即當**「以」**一切有**「搖動」**來去、生滅之相**「者，名之爲塵；」**且應**「以」**一切變遷**「不住者名之爲客。汝」**等但**「觀阿難」**剛才以根塵和合而**「頭」**雖**「自」**有**「搖動，」**然其能**「見」**之性並**「無所動」**，不受頭的搖動之影響。**「又汝」**等再**「觀我」**，我的**「手」**只是**「自」**有**「開合」**之相，而阿難的能**「見」**之性並**「無」**隨

之而「**舒**」張或收「**卷**」。

詮論

這一段爲總結對「客塵」的開示。須知如來之所以開示客塵之義，主要還是爲了開示「主、空」之義。因爲「主空」的屬性：常住、不動比較深隱難解，故以「客塵」來作對比，而烘托出它的精義。又，爲了加强教學效果，如來首先教憍陳那起來報告，以作爲示範。憍陳那的報告，除了將他的經驗跟與會大眾分享外，主要還在於因他也是弟子之一，這一來對阿難等人有親切感，對於悟道不生畏怯；二來也令他們實際看到悟道並非不可能，不是只有如來才能悟道，他們的同修師兄亦有實際悟道的，如此示範等於也是一種很大的激勵。其次如來又舉手、開合、放光等，阿難也因此而動頭等，這些都是如來慈悲，嘗試把很幽隱難知、難解的理與事具象化、具體化，充分顯示出如來教學方式之活潑，是一種動態的教學，而如來的教具，則皆是就地取材。

又，客與塵之義，如來最後顯示：「以搖動者名之爲塵」，並非只有頭之搖動才是塵，而是舉凡一切有搖動、來去、生滅之相的任何法，都叫作「塵」，這是最

廣義的塵（更不是只有六塵才是「塵」——那是狹義的塵）。又「客」之義，如來說，應「以不住者名之爲客」，不只是佛手之開合不住才叫「客」，而是舉凡一切生滅不住的法，都叫作「客」。

復次，在此「頭」代表了整個根身全部或身上任何一部位，而搖動即代表一切變化之相：生、住、異、滅。所以此地「頭」的搖動，即代表乃至眼、耳、鼻、舌、身等一切動搖之相，乃至連身來、身往、捨生、趣生等等身命之大搖動的情況下，能見之性都是不動的，因爲搖動不住者爲「塵」、爲「客」；不動常住者爲「主」、爲「空」。故知「客塵」二字法門所要表顯的，主要還是「常住、不動」的主人公，眞如本性，故「客塵」二字實是「指月之指」，非眞月也。所以，你看，如來說法與憍陳那比較就是不同，最後還是指向究竟之處：「頭自搖動，見無所動」，以及「手自開合，見無舒卷」，最後仍以「能見之性」爲歸趨。

經「云何汝今以動爲身？以動爲境？從始洎(니ㅅ)終念念生滅？遺失眞性，顚倒行事，性心失眞，認物爲己，

輪迴是中，自取流轉。」

註釋

「以動爲身」：以搖動者爲實身，不知是身無常幻化，執以爲實，妄計爲我、爲我所、我爲彼所，此即「身見」或我執之根本。

「以動爲境」：以搖動者爲實境，執心外實有，不了唯心，此即屬法執。

「從始洎終，念念生滅」：「洎」，到。在一生之中，從頭到尾都於念念中隨著此我執、法執而生滅。

「性心失眞」：本性及眞心既然遺失其眞。此遺失實乃迷而不自覺知，因而非失而失，失而不失；一旦蒙善知識指示，直下體取，其眞復現，絲毫不減。

「認物爲己」：「己」，即我與我所。於內誤認內四大妄身爲實我，於外誤認外四大妄境爲實我所，而貪著不捨。

「自取流轉」：生死流轉皆由自取，非由他人之咎。自取者，即自願如此。

義貫

佛言：「**云何汝**」等至「**今，**」仍然內「**以**」搖「**動**」者「**爲**」實「**身？**」而外「**以**」搖「**動**」不住者「**爲**」實「**境？**」因而於每一期報身之中「**從始洎終**」，皆於「**念念**」中隨著這我、法二執而「**生**」生「**滅**」滅？汝等既已認妄爲眞，故即「**遺失**」本具之「**眞性**」，因而更起種種「**顚倒**」惑而「**行**」無量顚倒「**事**」：既令本「**性**」眞「**心失**」其本「**眞**」，又妄「**認**」內外「**物爲己**」，於是便「**輪迴**」於「**是**」妄身妄境之「**中**」，「**自取**」生死「**流轉**」，不得解脫。

詮論

這一段爲總結「客塵」、「主空」的開示，而結束了十番顯見的第二番：「顯示見性不動」。如來在此指出這番道理的重要性：由於眾生妄取內外之搖動者爲實，而不能體取不動、常住者，因而才會落入生死流轉。（然而那不動者，對凡夫來講，實在是因看不到、又摸不著，很難體會：是故「見相」容易，「見性」難——除非得大善知識接引）。以下即開始十番顯見的第三番。

【卷二】

3・顯示見性不滅

經　爾時阿難及諸大衆，聞佛示誨，身心泰然！念無始來失却本心，妄認緣塵分別影事。今日開悟，如失乳兒忽遇慈母，合掌禮佛。願聞如來顯出身心眞妄、虛實、現前生滅、與不生滅，二發明性。

註釋

「身心泰然」：「泰」，安。因爲前面「能推之心」被斥爲非心，就「矍然驚怖」，後又聽到妄識「離塵無體」便「默然自失」，進退失據。接著聽到「盲人矚暗」，才知見性是心。現在又聽到客、塵、主、空之義，更又了知見性不動，見性不隨外塵或根身而動搖生滅，故知見性是常住不動，因此就很安心——不致落於因

六識虛妄就一切都成虛妄。以此心安理得之狀態，所以說身心泰然。

「今日開悟」：其所悟者，爲悟了「能推之心」離塵無體，只是第六識的「前塵分別影事」，及悟了「能見之性」不隨根塵（頭、佛手）而動搖、開合，亦即悟能見之性乃是離根、脫塵，不動不搖，超然物外。

「如失乳兒，忽遇慈母」：「乳」，喻法乳。「慈母」，喻如來，能供給法乳。幼兒若失乳，身命便難保；眾生若失佛法之法乳，法身慧命便會死亡。沒有法乳的眾生，忽逢大慈如來賜與法乳，慧命便得延續、增長。

「合掌禮佛」：合掌然後頂禮佛足。

「願聞如來……」：這是密請，因爲並未說出來，只是如是作意。

「二發明性」：於此身心二者之中開發顯明其各別之性，令知而抉擇，而不致再妄認。

義貫

「爾時阿難及諸」與會**「大眾，聞佛」**如是開**「示」**及教**「誨」**後，都感覺

「身心泰然！」皆自「念」從「無始」以「來」無量劫中，即「失却本心」，而「妄認」以六識攀「緣」六「塵」，更進而虛妄「分別」塵「影」之「事」，以此而爲自心之相。「今日」幸得「開悟」，見妄知眞，即猶「如失」去母「乳」哺育之幼「兒，忽」然「遇」到「慈母」一般，法身慧命如同再造，因此感激佛恩，而「合掌」頂「禮佛」足。並「願」再「聞如來」進一步開「顯」指「出」此「身」與「心」，何者爲「眞妄、虛實」，何者是「現前生滅」的，「與」何者係「不生滅」，俾令弟子們於此身心「二」者之中得開「發明」了其各別之屬「性」，以便認眞而不取妄。

經　時波斯匿王起立白佛：「我昔未承諸佛誨敕，見迦旃延（ㄓㄢ）、毘羅胝（ㄓ）子，咸言：『此身死後斷滅，名爲涅槃。』我雖值佛，今猶狐疑，云何發揮，證知此心不生滅地？今此大衆諸有漏者，咸皆願聞。」

註釋

「波斯匿王」：波斯匿王久修菩提，位當四地菩薩，今乘本願而來護持釋尊，示現爲王。

「迦旃延」：義爲剪髮，是外道六師第五位的姓，其名爲迦羅鳩馱。此外道邪計一切眾生皆是自在天所造。

「毘羅胝子」：義爲不作，爲外道六師之第三位，其名爲奢夜。此外道邪計苦、樂等報，係現在無因，未來無果；此二外道都是以斷見爲主。

「涅槃」：此詞有多義，但還是以「不生不滅」爲主要意義。

「狐疑」：因爲以前聽外道說死後斷滅；而今聽佛開示見性爲主、空、常住、不動之義，因此心起疑惑。

「不生滅地」：「地」，境界。不生不滅之境界；亦即證無生法忍。

義貫

此**「時波斯匿王起立白佛：我」**於往**「昔」**尚**「未承諸佛誨敕」**之時，曾

「見」外道六師之第五師「迦旃延」及第三師「毘羅胝子，」此二外道師「咸言：『此身死後（即）斷（壞）滅（盡），名（之）爲（入）涅槃。』」之後，「我雖」得「值佛，」及蒙佛開示，現「今」對於法性到底是歸於斷滅、或常住不動的道理，心中「猶」有「狐疑」不得確定。我今當「云何」而得應用「發揮」佛方才所說的道理，而能現「證」了「知此心」常住眞性，以入於「不生」不「滅」之境「地？今此大眾」中之「諸有漏者，咸皆願聞。」

經 **佛告大王：「汝身現在，今復問汝：汝此肉身爲同金剛常住不朽？爲復變壞？」「世尊，我今此身終從變滅。」佛言：「大王，汝未曾滅，云何知滅？」「世尊，我此無常變壞之身雖未曾滅，我觀現前念念遷謝，新新不住，如火成灰，漸漸銷殞，殞亡不息，**

決知此身當從滅盡。」佛言：「如是。」

註釋

「金剛」：爲世間最爲堅固之物。梵文「伐折羅」。佛菩薩修得肉身不壞，即稱爲證得金剛不壞之身。

「我觀現前念念遷謝，新新不住」：「我觀」，我如是觀察，此即是觀無常。波斯匿王先前雖受學外道邪教，但此處所陳述的，卻完全是佛法，可見波斯匿王爲宿昔久修。「遷」，變。「謝」，滅。此言，我觀此現前無常之身，幾乎是念念之間都在變遷謝滅，前念爲新，後念即舊，新舊嬗替，前新與後新皆剎那不住。

「如火成灰，漸漸銷殞，殞亡不息」：這是以燒香作比喻。香頭的火燒過之後，成爲灰燼。「銷」，同消。「殞」，亡，滅。銷殞，即燒完了。如此，香體一點一點、一段一段，漸漸地燒掉，香身即不停地殞亡減短，終究是要燒盡的。

「決知此身當從滅盡」：「決」，確定。「從」，歸。因此確定知道此身一定會歸於滅盡。

義貫

「佛告大王：汝身現」今是存**「在」**的；那麼我**「今復問汝：汝此肉身爲」**如**「同金剛」**之**「常住不朽？」**抑**「爲復」**會改**「變壞」**滅的？波斯匿王回答道：**「世尊，我今此」**現前之**「身終」**究要**「從變」**遷壞**「滅」**的。**「佛言：大王，汝」**尚**「未曾滅」**過，**「云何知」**道你會**「滅」**的呢？波斯匿王答言：**「世尊，我此」**屬於**「無常」**且會**「變」**遷毀**「壞之身」**目前**「雖未曾滅」**去，然而**「我觀」**此**「現前」**無常身中，於**「念念」**間皆有變**「遷謝」**滅之相，新舊嬗遞，前**「新」**後**「新」**剎那**「不住；」**這譬**「如」**燒香，香枝爲**「火」**燒盡**「成灰」**，灰落下之後，香頭又成新的火，如是整枝香便**「漸漸」**燃燒**「銷殞」**，香體不斷地**「殞亡不」**曾止**「息」**，直至全部燒完爲止。因此我才**「決」**定判**「知此身」**終究**「當從滅盡。佛言：如是，」**如你所說沒有錯。

詮論

佛在此印許波斯匿王所說，並非印許說「一切斷滅」，而是印許他對色身的觀察，以及印許「色法無常、變滅」，但並沒有說本性亦是無常變滅。其次，佛亦印

許波斯匿王陳述中的三支比量都正確無誤。其三支比量是：一、宗「我今此身終從變滅」；二、因：「我觀現前念念遷謝，新新不住。」三、喻：「如火成灰，漸漸銷殞，殞亡不息。」因爲三支比量都沒有犯過，所以所立之宗可以成立，故佛說：「如是。」

經 **「大王，汝今生齡已從衰老，顏貌何如童子之時？」「世尊，我昔孩孺，膚腠（ㄘㄡˋ）潤澤；年至長成，血氣充滿；而今頹齡，迫於衰耄（ㄇㄠˋ），形色枯悴，精神昏昧，髮白面皺，逮（ㄉㄞˋ）將不久！如何見比充盛之時？」**

註釋

「孩孺」：「孩」，孩童。「孺」，幼小也，幼童之通稱。

「顏貌何如童子之時」：此時容貌與童子之時相比，如何？

「**膚腠**」：「腠」，皮膚之紋理、肌理。膚腠，也就是皮膚。（見康熙字典）。

「**耄**」；原義，年七十曰耄；亦可作爲老年之通稱。

「**逮將不久**」：「逮」，恐怕。恐將不久於人世。

「**如何見比**」：「見」，被（文言之被動態）。亦可當虛字用。

義貫

佛言：「**大王，汝今**」之「**生齡已從**」於「**衰老，**」今日之容「**顏**」相「**貌何如童子之時？**」波斯匿王答言：「**世尊，我**」在往「**昔孩孺**」之時，皮「**膚**」之「**腠**」理勻稱「**潤**」滑而有光「**澤**」，到了我「**年至長**」大「**成**」人，二十多歲，「**血氣充滿；而今**」到了衰「**頹**」之「**齡**」，由於「**迫於衰**」老之「**耄**」年，「**形色**」都已經「**枯**」萎憔「**悴，精神昏**」冥暗「**昧**」，頭「**髮**」都「**白**」了，「**面**」皮也「**皺**」了，「**逮將不久**」於人世。「**如何**」能「**見比**」於形色「**充**」沛旺「**盛之時**」呢？

經　佛言：「大王，汝之形容應不頓朽？」王言：「世尊，變化密移，我誠不覺，寒暑遷流，漸至於此。何以故？我年二十雖號年少，顏貌已老初十歲時；三十之年又衰二十；於今六十又過於二，觀五十時宛然強壯。世尊，我見密移，雖此殂（ㄘㄨˊ）落，其間流易且限十年；若復令我微細思惟，其變寧惟一紀、二紀，實惟年變；豈惟年變？亦兼月化；何直月化？兼又日遷；沈思諦觀，剎那剎那，念念之間不得停住；故知我身終從變滅。」

註釋　「汝之形容應不頓朽？」：你的身形與容貌，應該不是突然就變成這樣老朽的

吧？

「變化密移」：生滅的變化微密遷移。

「宛然強壯」：「宛然」，好像是。即，那時好像還比現在強壯些哩！

「我見密移」：我觀見此色身的生滅變化密密遷移。

「雖此殂落」：「殂」，往也，死也。雖然此身之盛年已然崩殂衰落。

「其間流易且限十年」：「易」，變易。其間的遷流變易的過程，我們權且只限於每十年作一階段來比較。

「其變寧惟一紀、二紀」：「寧」，哪裏。「惟」，同唯，只是。「紀」：十二年。其變化那裏只是在每十二年，或二十四年才顯現出來？

「實惟年變」：實在是每年都有變化。「惟」，在此爲虛字，無義。

「亦兼月化」：「化」，變化。此言，連每個月都有變化。

「何直月化」：「直」，止也，只也。何止是每個月都有變化？

「**刹那刹那**」：每一刹那連續不斷，故重言（ㄔㄡˊ）。仁王般若經云：「一念中具九十刹那，一刹那有九百生滅。」因此一念之頃就有八萬一千個生滅。可見刹那刹那的生滅，是極短極短時間內之生滅相，這樣微細短暫的生滅相都能觀察得到，非大菩薩之慧眼莫辨。可見波斯匿王位居四地菩薩，非徒空言。

義貫

「**佛言：大王，汝之**」身「**形**」與「**容**」貌，「**應**」該「**不**」是「**頓**」然間變成老「**朽**」的吧？「**王言：世尊，**」色身的生滅「**變化**」微「**密**」遷「**移**」，因此「**我誠**」然對此不知「**不覺**」，由於歷年「**寒暑**」更替「**遷流**」，「**漸**」漸地「**至於此**」老耄之相。「**何以故？**」當「**我**」還在「**年二十**」時，那時雖仍「**號**」爲「**年少**」，然而二十歲時的「**顏貌已**」經「**老**」於我最「**初十歲**」之「**時**」；當我「**三十之年**」時，「**又衰**」於年「**二十**」之時；「**於今**」年已「**六十又過於二**」，反「**觀五十**」歲「**時**」，眞覺得那時還「**宛然**」比現在「**強壯**」些呢！「**世尊，我見**」色陰生滅變化，相似相續緜「**密**」遷「**移，雖**」然「**此**」身之盛年已經崩「**殂**」衰「**落**」，若要判別「**其間**」的遷「**流**」變「**易**」，我們權「**且**」只「**限**」

於以每「**十年**」作一階段來觀察比較，則實每十年都有很大的變化。然而「**若復令我**」再「**微細**」一點「**思惟**」，則「**其變**」化「**寧惟**」（豈只）是在每「**一紀**」或每「**二紀**」都有所改變，「**實惟**」每一「**年**」都在「**變**」化；「**豈惟**」每「**年**」在「**變**」遷？「**亦兼月**」月皆在變「**化**」；「**何直**」（何止）每「**月**」都有變「**化？兼又日**」日「**遷**」改；若我更加「**沈思**」而「**諦**」實「**觀**」照，實則每一「**剎那**」每一「**剎那**」，乃至「**念念之間**」，都「**不得停住**」不變。「**故知我**」此「**身終**」究要「**從**」於「**變**」遷壞「**滅**」。

詮論

您看！波斯匿王的觀察多麼細密，思惟多麼深刻，論理表達多麼明白，清晰、曉暢，實在不像個老邁之人。平常一般人，在此老耄之年，能不老糊塗就很不錯了。附及，有人說這段經文所述是「波斯匿王在觀『行陰』之相」，此說似是而非，是不正確的，應說他是在觀「色陰」才對：因爲「行陰」是心所有法，而波斯匿王在此所作的是觀「身」，並非觀「心」，因此他所觀的不是「行陰」，而是「色陰」。

經　佛告大王：「汝見變化遷改不停，悟知汝滅；亦於滅時，汝知身中有不滅耶？」波斯匿王合掌白佛：「我實不知。」佛言：「我今示汝不生滅性。」

註釋

「亦於滅時，汝知身中有不滅耶」：你是否在觀自身念念遷滅的時候，同時也知覺你的現前色身之中，有常住不滅之本體嗎？

「我實不知」：波斯匿王已久證無生，然爲助佛轉輪，而示同凡夫。

「我今示汝不生滅性」：我現在就顯示給你看，你現前身中所具有的不生滅之性。

義貫

「佛告大王：汝」觀**「見」**自身之**「變化」**念念**「遷改不停」**，因而**「悟知汝」**之色身終將殞**「滅」**；然而你**「亦於」**觀身念念**「滅時，汝知」**覺現前色

「身」之**「中有」**常住**「不滅」**之性**「耶？波斯匿王合掌白佛：我實不」**覺**「知。佛言：」**那麼**「我今」**便顯**「示」**於**「汝」**你現前身中之**「不生滅性」**。

詮論

「於滅時，知身中有不滅者」這句話最關緊要，亦即於此父母所生身中，有能即身成佛之常住不動本性。若能了此，則不再隨逐種種生滅之相，而得一心趣入不生滅性矣。

經

「大王，汝年幾時見恆河水？」王言：「我生三歲，慈母攜我謁耆（ㄧㄝˊ ㄑㄧˊ）婆天，經過此流，爾時即知是恆河水。」佛言：「大王，如汝所說，二十之時衰於十歲，乃至六十，日月歲時念念遷變；則汝三歲見此河時，至年十三其水云何？」王言：「如三歲時，宛然

無異；乃至於今，年六十二，亦無有異」。

註釋

「**謁**」：見也。

「**耆婆天**」：梵文 𑖚𑖰𑖯𑖽 (Jivadeva)。耆婆 𑖚𑖰𑖯 (Jiva)，命，長壽之義；𑖤𑖽 (deva) 爲天；故耆婆天即長壽天。印度風俗，子生三歲，拜謁耆婆天廟，一來謝神能得生此子，二來求子得長壽。耆婆天爲帝釋天左右之十大天將之一，長阿含經云：「釋提桓因左右常有十大天子，隨從侍衛；何等爲十？一名因陀羅，二名瞿夷，三名毘樓，四名毘樓婆提，五名陀羅，六名婆羅，七名耆婆，八名靈醯兔，九名物羅，十名難頭。」

「**宛然**」：此處爲依然之義。

義貫

佛言：「**大王，汝**」於「**年**」紀「**幾**」歲「**時**」第一次「**見**」到「**恆河水**」的？「**王言：我生**」後「**三歲，慈母攜**」帶著「**我**」去拜「**謁耆婆天**」廟時，「**經**

過此」河「**流**」，我於「**爾時即知**」那「**是恆河水。佛言：大王，如汝**」先前「**所說**」，你觀「**二十**」歲「**之時**」已「**衰於十歲**」之時等等，「**乃至**」於今日「**六十**」多歲隨著「**日、月、歲**」之「**時**」間推移，你說觀見自身「**念念**」都在「**遷變；則**」當「**汝三歲**」初「**見此河時，至**」你「**年十三**」時所見，「**其水云何？**」有沒有什麼改變？「**王言：**」我十三歲時所見的恆河水，正「**如三歲時**」所見的，「**宛然無異；乃至於今**」我「**年**」已「**六十二**」了，現在所見之恆河水，與三歲時所見，「**亦無有異。**」

詮論

這一段中，佛以極妙之善巧，引出「所見者不變」之理。又，此「所見者」是恆河之水，水性亙古不變，表「大種不變」，此是第一義諦之理。因爲以權教而言，四大無常，然於第一義諦實教之中，則六大之性皆是「如來藏不生滅性」，故六大之「性」不變。

經　佛言：「汝今自傷髮白面皺，其面必定皺於童

年；則汝今時觀此恆河，與昔童時，觀河之見，有童耄（ㄇㄠˋ）不？」王言：「不也，世尊。」佛言：「大王，汝面雖皺，而此見精性未曾皺；皺者爲變，不皺非變。變者受滅，彼不變者元無生滅，云何於中受汝生死？而猶引彼末伽黎等，都言此身死後全滅？」

註釋

「觀河之見，有童耄不」：「童耄」，即老少。觀河之「能見之性」，是否有老少之變異？亦即這個能見之性有沒有也由少變老了？

「而此見精性未曾皺」：此第八識精，其性卻未曾起皺紋。

「皺者爲變，不皺非變」：有起皺紋的可說是有變異，但不皺的就不是有變異了。

「彼不變者元無生滅，云何於中受汝生死？」：那亙古不變的能見之性本來就沒有生滅，你怎麼可以說它會在你的身中，與你同受生死？——你身有分段、變易生死，見性本自沒有變異生死，故它當前雖在你身中，並不隨著你的色身之生死，而跟著一起生死。如同頭自有搖動，而見性實未動。

「末伽黎」：全名爲末伽黎拘賒梨爲外道六師之第二師，亦是以斷滅爲宗，謂眾生之苦樂，皆無因無緣而生，爲屬自然外道，亦是斷滅論的一種。

義貫

「佛言：」大王，**「汝今自傷」**年耄而**「髮白面皺」**，那麼**「其面」**如今**「必定皺於」**你在**「童年」**之時；**「則汝」**在**「今時觀此恆河，與」**在**「昔」**爲**「童」**子**「時，觀河之」**能**「見」**之性，兩者**「有童耄」**老少之變異**「不？王言：不也，世尊。佛言：大王，汝面雖皺，而此」**第八識之**「見精」**，其**「性」**卻**「未曾」**起**「皺」**紋：起**「皺」**紋**「者爲」**有**「變」**異，但**「不」**起**「皺」**紋的則**「非」**有**「變」**異；有**「變」**異**「者」**則**「受」**殞**「滅」**，而**「彼不變」**異**「者，元」**本即**「無生滅」**，它**「云何」**會**「於」**你身**「中」**，同**「受汝」**色身之**「生死？」**你自

不了正理，「**而猶引彼**」斷滅論外道「**末伽黎等**」所說，「**都言此身死後**」完「**全**」斷「**滅**」，無有因果。

詮論

此段中佛開示能見之性不變不滅，相對於面與身之有「皺」有「死」。又此能見之性，在此經中有時稱爲「見精」，這與「能見之本性」有所不同，因本性爲最純粹的，與佛性同義，也就是本經所說的「如來藏」。而見精是屬於第八識，但又有別於第八識，第八識是中性之詞，沒有什麼價值判斷的意涵；第八識體若起妄後，馬上變成有眞有妄，而轉名爲阿賴耶，其體是「眞」，其相是「妄」；在唯識學中，把第八識的眞體，稱爲「自證分」，而把其「妄相」分析爲兩種：「見分」與「相分」。所以，本經所說的「見精」即相當於阿賴耶的眞精之體（自證分），是阿賴耶的精華，不受染的本體，故稱爲「見精」；但它絕不是阿賴耶的「見分」，因爲見分是染污的，這點在參究本經時，必須搞清楚。

其次，爲什麼斷滅論者這麼受佛及弟子所忌諱？斷滅論有什麼壞處？斷滅論的壞處如下：

一、因爲死後什麼都沒有了，一切都完了，所以大多數有斷滅論傾向的人，在面對死亡的時候，都會起恐懼、恐慌，尤其是重病垂死之人，以及老年人，在此波斯匿王就是因此種恐懼感而提出疑問。

二、斷滅論因爲計「一切罪福沒有因果」，所以若信受彼說，就會令原本修福、造善，乃至修道之人，都不再修福、修道，因此懈怠放逸，及時行樂，死後以廢修及無福故，墮於惡道。所以斷滅論者所教人的是愚痴之法，誤導眾生，爲害極大。

三、有人因信斷滅論，計無罪無福、無因無果，墮惡取空，因而不但不修善，反而妄造惡事，而且不怖，不慚、不愧，死後墮於地獄受大苦楚。因此斷滅邪見是一切邪見中之最惡者，故又稱爲「斷滅惡見」。因此修行之人最須遠離此類惡知識、惡知見，以能斷壞行人一切善根種性故。

經　王聞是言，信知身後捨生趣生；與諸大衆踊躍歡喜，得未曾有。

註釋

「信知身後，捨生趣生」：波斯匿王不但「知」，而且「信」此身亡故之後，並不全都滅盡，而於捨掉此生之後，仍到他處受生。

「踊躍歡喜，得未曾有」：其聞法歡喜之心，從沒有這麼大。

義貫

波斯匿**「王聞」**佛**「是言」**之後，便**「信知」**此身之中有不生滅性，而於此一期報**「身」**結束之**「後」**，雖**「捨」**此**「生」**，但仍**「趣」**至他處受**「生」**，因此仍有機會以此不生滅性而修大定，所以**「與諸大眾」**都**「踊躍歡喜，得未曾有」**之體驗。

詮論

以上即是十番顯見的第三番：**「顯示見性不滅」**。

4・顯示見性不失

經

阿難即從座起，禮佛合掌，長跪白佛：「世尊，若此見聞必不生滅，云何世尊名我等輩遺失眞性，顚倒行事？願興慈悲，洗我塵垢。」

註釋

「名我等輩」：稱我們這些人。

義貫

「阿難」此時**「即從座」**而**「起，禮佛」**之後，**「合掌長跪」**而**「白佛」**言：**「世尊，若此」**能**「見」**、能**「聞」**之性，是如世尊方才對波斯匿王所開示的是**「必不生滅」**的，那麼**「云何世尊」**在先前卻**「名我等輩」**人是**「遺失眞」**心本**「性」**，而爲**「顚倒行事」**之人呢？惟**「願」**如來再大**「興慈悲」**，以甘露法水**「洗」**卻**「我」**等之無明**「塵垢」**。

經　即時如來垂金色臂，輪手下指，示阿難言：「汝今見我母陀羅手，爲正爲倒？」阿難言：「世間衆生以此爲倒，而我不知誰正誰倒。」佛告阿難：「若世間人以此爲倒，即世間人將何爲正？」阿難言：「如來豎臂，兜羅緜手上指於空，則名爲正。」

佛即豎臂，告阿難言：「若此顚倒，首尾相換，諸世間人一倍瞻視。則知汝身與諸如來清淨法身，比類發明，如來之身名正徧知；汝等之身號性顚倒。隨汝諦觀，汝身佛身稱顚倒者，名字何處號爲顚倒？」於時阿難與諸大衆，瞪瞢[ㄇㄥˊ]瞻佛，目睛不瞬，不知身心顚倒

所在。

註釋

「母陀羅手」：梵文मुद्रा（mūdra），印也。佛說法時常結手印，表與所說法相應，並有加持義，故稱佛手爲寶印手。

「若此顚倒，首尾相換，諸世間人一倍瞻視」：「首尾」，即上下。此言，若將此手之上下顚倒一下，首尾交換一下位置，你們便稱那是正、或那是倒，這實在是世間之人，以加一倍之迷執之眼（迷上加迷），來瞻視此本無正倒之相的手：以手本無正倒，而你們一定要把指端上指之相稱爲是「正」，這已經是迷了；若再見手指之上下交換，而將指端下指，便進而稱那是「倒」，因爲此「倒」相之計，是從先前計「上指」爲「正」而來，計「正」已是「迷」（——於實在無「正」相之中計正），再依「正計」而起「倒計」，即是迷上加迷，故是「加一倍的迷執」。

「如來之身名正徧知，汝等之身號性顚倒」：如來之身名正徧知，猶如手之「上指」名正；而汝等之身號性顚倒，猶如手之「下指」爲倒；然「手」本身實無

正倒，同是一手，只是擺的方向不同而已，「正、倒」但是假名，並無其實——實並無一法名爲「正手」，亦無一法名爲「倒手」可得。同理，此眞心本性，生佛一如，它本身實無正、亦無倒，「正倒」但是假相、假名，無實體可得。

「汝身佛身稱顚倒者，名字何處號爲顚倒」：「汝身」，汝等之身。汝等之身與佛身來作個比較，你們被稱爲顚倒的，是在你們身上的哪一處？這「顚倒」之名應安在你們身上的哪一處？——如是即知：「顚倒」不可得！顚倒之「處」不可得，顚倒之「相」亦不可得；所謂「顚倒」者，但有言說，都無實義，法界唯是一眞，生佛共此一眞。

「瞪瞢」：「瞢」，目不明也，悶也。此即：目瞪口呆，心中迷悶不解。

義貫

「即時如來垂」下其**「金色臂」**，其輞**「輪手」**向**「下指」**於地，以此**「示阿難」**而後**「言：汝今見我母陀羅」**（寶印）之**「手」**，此手**「爲正」**抑**「爲倒？阿難言：世間」**的一切**「眾生」**皆**「以此」**手勢**「爲倒，而我」**實**「不知」**應說**「誰正誰倒。佛告阿難：若世間人」**是**「以此」**下指的手勢**「爲倒，即世間人將何」**者

稱「**爲正**」的？「**阿難言：**」若「**如來豎**」起手「**臂**」，而且將「**兜羅綿手上指於空，**」世間人「**則名**」此手勢「**爲正。**」

於是「**佛即**」如阿難所言而「**豎臂**」指空，然後「**告阿難言：若**」將「**此**」手上下「**顚倒**」一下，「**首尾相換**」一下，而世人就把它改稱爲是正的手勢，此乃「**諸世間人**」以加「**一倍**」迷執之眼來「**瞻視**」此本身並無正倒的手。由此手之正倒作爲譬喻，「**則知汝**」等眾生之「**身與諸如來**」之「**清淨法身**」，互相「**比類**」則可開「**發明**」了，「**如來之身**」雖「**名**」爲「**正徧知**」，（如手之正），而「**汝等之身**」雖「**號**」爲「**性顚倒**」，（如手之倒）；而實同一性，正如手雖若現有倒正之相，而實只一手。是故現今「**隨汝諦觀，汝身**」與「**佛身**」作個實際比較來看，你們的色身上所以「**稱**」爲「**顚倒**」之身「**者**」，此顚倒之「**名字**」應安於身心中之「**何處？**」而得眞正「**號爲顚倒？**」（亦即，顚倒在汝身之何處？是哪一個部位顚倒了？將顚倒來！——拿出顚倒來我看！）「**於**」此「**時，阿難與諸大眾**」目「**瞪**」昏「**瞢**」而「**瞻**」視「**佛，目睛不瞬**」，一動也不動，然皆「**不知**」自己「**身心顚倒**」之「**所在。**」

詮論

在此段中，阿難答佛：「世間眾生以此為倒，而我不知誰正誰倒。」此為阿難不明白佛的用意所在，因為前面屢次回答都被斥，現在看佛把手指上、指下，然後把個問題來問他，他實在不知如來悶葫蘆裏賣的是什麼藥；現在學乖了，所以不敢亂答，也不敢看到什麼就照常情來答，所以就把責任推給「一切眾生」：世間人是這麼說，並不是我說的，不要罵我。接著世尊也不與他為難，就順勢說：「若世間人以此為倒，即世間人將何為正？」一來免去他的責任，二來隨順世間人語，三來，又可再引阿難發言（否則阿難就不敢接腔了）。

復次，相有改，性不遷；手的方向有變，而手本身實只一個。手雖有上下、正倒之名相，而於手本身實未嘗有增損。然凡夫見相、取相、著相、依相立名，循名取實，執著名相，堅固不捨；而不知雖有正倒等假名、假相，眞淨實性實未曾改易或失去。由此可知一切眾生之見性，迷者與悟者，皆無得無失。迷時雖號「顛倒」，但即使正在顛倒之時，也並無有少法失去；悟時雖稱「無倒」，但亦無得無增，其所得者只是本有的寶明妙性。雖然如此，但此「見性」可隨染緣，而成就如

幻九界生死，不失而似失；此「見性」若隨最上淨緣，即如化而成佛界自性涅槃菩提，非得而似得。以此極理甚爲深奧，故大眾瞪瞢。

經 **佛興慈悲，哀愍阿難及諸大衆，發海潮音，徧告同會：**

註釋

「慈悲」：慈者與樂，悲者拔苦。大慈與一切眾生樂；大悲拔一切眾生苦。

「海潮音」：海水之潮汐不違其時；「海潮音」即喻無念無求而能施與，猶如海潮；應不失時，正如海潮；無緣大悲，亦如海潮，無有愛憎之分別。

義貫

「佛」即**「興」**起**「慈悲」**之心，爲了**「哀愍阿難及諸」**與會之**「大眾」**，而**「發」**如**「海潮」**一樣的不失其時、善施、無分別的妙法**「音，徧告同會」**之人：

經

「諸善男子，我常說言：色、心、諸緣，及心所使，諸所緣法，唯心所現。汝身汝心皆是妙明、眞精、妙心中所現物。云何汝等，遺失本妙，圓妙明心，寶明妙性，認悟中迷？」

註釋

「諸善男子」：這是包括了與會的四眾，而以「善男子」爲代表。

「色、心、諸緣」：「色」爲色法，有十一種。「心」，即心法，亦即八識心王，有八個。「諸緣」，指心的生起所必需的四緣：親因緣、增上緣、等無間緣（又名次第緣）、所緣緣。

「心所使」：亦即心所有法，共有五十一個，其中包括徧行心所（五個）、別境心所（五個）、善心所（十一個）、根本煩惱心所（六個）、隨煩惱心所（二十個）、不定心所（四個）。這五十一個心所法，因是受心王所驅使者，所以稱爲

「心所使」。

「諸所緣法」：指「心不相應行法」，共有二十四個，這二十四法不屬於色、心二法，且爲與「心法、心所有法、以及色法」不相應之有爲法的聚集（分位假立）。依小乘「說一切有部」的說法則爲：在色法、心法及心所有法之外，另有與心不相應之「實法」，其體係有爲法，又爲五蘊中之「行蘊」所攝，故稱心不相應行法。經部及唯識等則主張心不相應行法乃於色心之分位所假立者，並非實法，非有實體。這二十四個心不相應行法爲：得、命根、眾同分、異生性、無想定、滅盡定、無想報、名身、句身、文身、生、住、老、無常、流轉、定異、相應、勢速、次第、時、方、數、和合性、不和合性。

「唯心所現」：以上所舉之心法、色法、心所有法、及心不相應行法，即是有爲法，亦即唯識五位百法中的前四位，此百法即代表一切法，此一切法，皆是眞心所現之法。

「皆是妙明、眞精、妙心中所現物」：「妙明」，指眞心於凡位時，雖在暗而

常明，故稱妙明。「**眞**」，眞實不妄。「**精**」，純一無雜，圓覺經所謂：「無壞無雜」，全體皆眞，故稱「**眞精**」。「**妙明**」與「**眞精**」都是形容詞，形容下面的「**妙心**」。「**妙心**」，此眞心因能不變而隨緣，隨緣而不變，不可思議，故稱爲「**妙心**」。

「**認悟中迷**」：自錯認而妄取常覺心性中的一點迷情。

義貫

佛言：「**諸善男子，我常說言：色**」法、「**心**」法、親因緣、增上緣、等無間緣、所緣緣等「**諸緣**」、以「**及**」五十一「**心所使**」法，二十四個「**諸所緣法**」（心不相應行法）等諸有爲法，乃至無量一切世出世間諸法，皆非他物，「**唯**」是汝自「**心所現**」之法。是故「**汝**」現前之「**身**」及「**汝**」之識「**心**」，亦「**皆是**」雖在暗而常明之「**妙明、眞**」實不妄、「**精**」純不雜的「**妙心中所**」化「**現**」之「**物**」。然而「**云何汝等**」卻「**遺失本**」體自「**妙**」不依他法、「**圓**」照微「**妙明**」徹之「**心**」，如摩尼「**寶**」光「**明**」微「**妙**」之「**性**」，而錯「**認**」妄取本「**悟**」心性「**中**」之一點「**迷**」情？

詮論

此段經文中之「本妙」，即指本性之解脫德；「圓妙明心」爲本性之般若德；「寶明妙性」爲法身德；故此心即是三德秘藏。

又，若了達一切法唯心所現，則得於身、心、世界皆不取不著，即等虛空、徧法界去，受用等佛，是名爲「正徧知」；反之，若於此等唯心所現諸法，妄生計著執取，自纏纏他，即成「性顚倒」。

經

「晦（ㄏㄨㄟˋ）昧爲空，空晦（ㄏㄨㄟˋ）暗中，結暗爲色。色雜妄想，想相爲身。聚緣內搖，趣外奔逸，昏擾擾相以爲心性。一迷爲心，決定惑爲色身之內。不知色身，外洎（ㄐㄧˋ）山河，虛空大地，咸是妙明眞心中物。譬如澄清百千大海，棄之，惟認一浮漚（ㄡˋ）體，目爲全

潮，窮盡瀛渤（ㄧㄥˊ ㄅㄛˊ）。」

註釋

「晦昧爲空」：這句是開示眾生是如何遺失本妙的心性，而將本無迷悟、內外、身心世界的一眞法界，轉爲身心、九界具足之法界的：那是由於最初一念妄動，迷於本性之本明，而成無明，以是無明故，其相變成「晦昧」暗澹。由於這晦昧暗澹的無明力，便轉原本靈明通徹之「眞空」，成爲冥頑昏昧之「虛空」。這就是起信論所說的「業相」，也就是從眞起妄之相。

「空晦暗中，結暗爲色」：在「業相」的頑空中，本來亦無一物可見，但自心又以無明力，而欲有所見，因此就轉本有智光爲能見之「見分」，這就是起信論所說的「轉相」（轉本有智光爲能見分），既有能見之見分，欲見則見，於是在「頑空」中變現所見之「相分」；其方法爲：瞪以發勞、而結頑空之暗境成爲色；所以本經云：「空晦暗中，結暗爲色。」暗境一結爲四大之色，於是變起山河大地等依報之世界。這就是起信論所說的「現相」（依「見分」而變起所見之「相分」）。

這就是本經下文中所說的：「依空立世界，想澄成國土。」以上所說的「業相、轉相、現相」三者合起來，就是「三細」，也就是阿賴耶識之業用。以上所說的色、空等法，迷人皆誤認是心外實有之法，而不知乃本識阿賴耶所變現。

「色雜妄想，想相爲身」：「色」，就是上面所說結暗所成的四大之色。「妄想」，亦即妄心。「想」，就是上面的妄想心；「相」就是上面的妄色。以妄想心取少分四大妄色，色心相雜、色心和合而變起正報之內色，此即「想相爲身」。

「聚緣內搖，趣外奔逸，昏擾擾相以爲心性」：「聚緣」，積聚能緣的氣分，此即圓覺經所云：「妄有緣氣，於中積聚。」於妄身之中，內緣五塵落謝的影子，計度分別，搖動不休，這就是第六識的「獨頭意識」，內緣法塵而起活動，故稱「聚緣內搖」。「趣外奔逸」，第六識之「五俱意識」同時又向外緣取五塵境界，明了分別，奔逸不息。「昏」，聚緣內搖故昏。「擾」，趣外奔逸故擾。這就是由上面的三細——「以無明不覺生三細」，再以「境界爲緣長六麤」。也就是圓覺經所說的：「妄認四大爲自身相，六塵緣影爲自心相」。

「一迷爲心，決定惑爲色身之內」：一旦迷於內聚積的「能緣之氣分」，以爲

那就是自心，就決定會迷惑心是在色身之內，而一切萬法皆在心外；這就變成「心外見法」，也就是七處徵心所要破的第一計：計心在身內。此爲凡外共計，爲凡夫之最大顛倒，與正徧知正好相反。

「譬如澄清百千大海，棄之」：此心本來廣大，盡虛空，遍法界，譬如澄清的百千大海，眾生竟棄而不顧。

「惟認一浮漚體」：「浮漚」，水泡，或水上的聚沫，白泡泡。

「目爲全潮，窮盡瀛渤」：「瀛」，海也。「渤」，海之旁出者。「瀛渤」即代表一切海。承上，卻把這個大海上的一個水泡，當作是整個大海的所有潮水之全體，且計此小水泡已涵蓋了一切大海及小海灣之水。

義貫

眾生由最初一念妄動，迷明淨之本性，而轉靈明洞徹之眞空，成爲「**晦**」暗昏「**昧**」之相，而成「**爲**」冥頑之「**空**」，更進而於此頑「**空**」之「**晦暗**」之「**中**，**結**」合諸「**暗**」境而成「**爲**」四大之「**色**」，因而變起山河大地，依報世界。其

次，結暗所成的四大之「**色**」再夾「**雜**」著「**妄想**」心，如是，妄「**想**」心與色「**相**」和合，即成「**爲**」五蘊之正報「**身**」。於是再積「**聚**」能「**緣**」之氣分於妄身中，「**內**」緣五塵落謝的影子，分別計度，「**搖**」動不休，同時又「**趣**」向「**外**」五塵之境「**奔**」馳放「**逸**」不止；而以迷執顚倒故，卻對如是搖動「**昏**」昧，奔逸「**擾擾**」之妄「**相，以爲**」就是自「**心**」本「**性**」；「**一**」旦「**迷**」執妄法「**爲**」本「**心**」，便「**決定**」會起迷「**惑**」，妄認心「**爲**」在「**色身之內**」，因而計萬法皆在心外（皆爲心外之法）。而「**不知**」不但此「**色身**」，乃至「**外洎山河、虛空、**」以及「**大地，咸是**」本「**妙**」圓「**明**」之「**眞心中**」所現之「**物**」。（若證知心包萬法，則成正徧知矣。）眾生如是謬認一點虛妄之相，作爲全部之眞實，就「**譬如**」雖有「**澄**」徹「**清**」淨之「**百千大海**」反而「**棄之**」不顧——遺眞，而「**惟認一**」個小「**浮漚體**」（小水泡）——認妄，而「**目**」之「**爲全**」部大海之所有「**潮**」水，且已「**窮盡**」大「**瀛**」小「**渤**」。（眾生之迷，亦復如是，不體包羅萬法之本性，而妄認局礙之六識妄心及渺小的四大妄身，不知此身心在法界海中只如一小水泡而已，而眾生卻以爲這水泡好大喔！）

經

「汝等即是迷中倍人，如我垂手，等無差別，如來說爲可憐愍者。」

義貫

佛言：**「汝等即是迷中倍人」**（迷上加迷），就**「如」**於**「我」**的下**「垂」**與上舉的**「手」**起迷執一樣，這兩種迷（迷正迷倒以爲眞）實在是同**「等」**而並**「無」**什麼程度上的**「差別」**，汝等如是於自家財寶不識不知，懷寶受苦，是故**「如來說」**名**「爲可憐愍者」**！

詮論

這裏所說的**「迷中倍人」**（迷上加迷），是因爲：一、棄大海而取水泡（棄海認漚），此已是迷；二、把一個小水泡當作是大海的全體，此是二迷，故是迷上加迷。這用來比喻眾生遺棄自己等空偏界的本心（大海），而認取時空上皆極其有限的六識妄心（小水泡）當作是自己本心（此爲一迷）；更進而以此六識妄心爲整個法界中他唯一所擁有的東西（此爲二迷）——而不知三世十方一切法皆是自心之所

變現，皆「自心中物，本性中事」。

其次，佛說這與「如我垂手，等無差別」，因爲不知手臂本無正倒之名與相，此已是一迷，再更計「上豎之相」名爲正，「下指之相」名爲倒，則是迷上加迷！因此可愍。

5・顯示見性無還

經　阿難承佛悲救深誨，垂泣叉手而白佛言：「我雖承佛如是妙音，悟妙明心、元所圓滿、常住心地。而我悟佛現說法音，現以緣心、允所瞻仰，徒獲此心，未敢認爲本元心地。願佛哀愍，宣示圓音，拔我疑根，歸無上道。」

註釋

「叉手」：合掌，或金剛合掌，左右手指交叉，表理智不二，生佛不二。又，中土的儒禮之叉手又稱拱手，此處不是拱手。

「現以緣心、允所瞻仰」：**「緣心」**，即第六識心。**「允」**，識也，信也。**「瞻」**，視也。**「仰」**，仰慕。此言，我現在是以能緣的第六識心來聽法，此心實在是我一向所瞻依仰慕的。

「徒獲此心」：因爲悟得此心純是仰仗佛之開示及加持，自己所用之力甚少，故說**「徒獲」**。

「未敢認爲本元心地」：承上，雖徒然獲得此心，但還是不敢貿然地認爲這就是我的本元心地。阿難至此仍是未悟，還是在執取第六識，以爲心性。

義貫

「阿難」由於**「承佛」**之慈**「悲救」**拔顛倒之見**「深」**刻訓**「誨」**，**「垂」**淚哭**「泣叉手」**合掌**「而白佛言：我雖承佛如是妙音」**開示，而**「悟」**到了本**「妙」**本**「明」**之**「心，元所圓滿」**（原本就是圓滿的），且是不動、不滅、不失之**「常**

住心地。」雖然如此，然**「而我」**想我之所以能**「悟」**解**「佛現」**今**「說法」**之**「音」**，實在是**「現」**前**「以」**我能**「緣」**慮之**「心」**去分別，才能聞法領悟，故此緣心，**「允」**誠（相信）一直是我**「所瞻」**依**「仰」**賴者。我雖**「徒獲」**悟**「此心」**，仍然**「未敢認爲」**此即是我的**「本元心地。」**惟**「願佛哀愍」**於我，更**「宣示圓」**滿法**「音」**，以**「拔」**除**「我」**之**「疑根」**，令我**「歸」**於**「無上道」**。

詮論

阿難在此雖自說悟了，其實未悟，他只是「聽得懂」如來所說語句的意思，但還沒能把如來的話，跟他自己的心，連在一起；也就是：佛語是一回事，他的心是另外一回事，這兩者之間沒有交集。換句話說，就是：他沒有把佛所說的道理應用（apply）到他自己身上；更深一層而言：他沒用以佛語之智慧來返觀自照，只是理解其文字表面而已；是故，嚴格來說，他只是「解」，並沒有「悟」；而且他的「解」也不是「勝解」——其實很悲哀，他的解，到此爲止，還是錯解、誤解，而非「正解」、「信解」。而他卻以這樣的文字知解，自以爲悟了，眞是**「以解作悟」**（末法時期這種人非常多，行者宜自深誡之。）又，爲什麼說阿難此時之解，

連「信解」都還夠不上呢？因爲他還在迷執其第六識心，其原因是他見那六識心有很大「功用」，因而認爲他沒有它不行，所以還捨不下，是故尚未能確實捨妄就眞，當下體取。

經 佛告阿難：「汝等尚以緣心聽法，此法亦緣，非得法性。如人以手指月示人，彼人因指，當應看月。若復觀指以爲月體，此人豈惟亡失月輪，亦亡其指，何以故？以所標指爲明月故。豈惟亡指，亦復不識明之與暗，何以故？即以指體爲月明性，明暗二性無所了故。汝亦如是。」

註釋

「尚以緣心聽法」：還是用能緣慮的第六識心來聽法；亦即是以妄想分別之心

來聽法；換言之，亦即是以自我本位，以自我主觀意識來聽，來判別所聽之法，未能先放棄自己的我見（亦即所謂眞正「挖空心思」），然後以純淨之心來接受如來大法。

「此法亦緣，非得法性」：若是以緣心來聽法，這樣所聽到的法，也變成所緣慮之境，而有緣慮之氣分，不能得其法之不生滅性。因爲其來源是緣慮心，所以此法也染上了緣慮性。

「如人以手指月示人」：這就是有名的「指月之指」典故的出處。「指」，比喻如來的言教開示。「月」，比喻聽法人之本心。

「彼人因指，當應看月」：「因」，由於，隨著、順著。「當應」，即應當。那個人就應順著手指所指的方向，而去看月亮。比喻：應順著如來言教所指的方向，而返求自心，返觀自性。

「若復觀指，以爲月體」：如果那人還是一直只看著手指，以爲那手指就是月亮之體。

「此人豈惟亡失月輪，亦亡其指」：「豈」，那裏。「惟」，同唯，只是。「亡」，喪失。這個人不僅是喪失了月輪而不得見，並且也喪失了手指本身，因爲將指作月，手指已變成不是手指。另義：並且喪失了指這個動作的意義，亦即不解此指之用義。此比喻：如來一切法教，皆是指向你的本心，皆爲示導我們找回自心本性；若不順著法教而觀自心，而只停留在法教上，以爲「法教」就是「心」，以爲法教就是如來最終的意指，此人不但喪失應可尋回的本心，而且也喪失了法教之本意。

「豈惟亡指，亦復不識明之與暗」：此人不但亡失「指」的用意，而且還不能識別明與暗，其心之暗鈍顛倒，可知一斑。

「即以指體爲月明性，明暗二性無所了故」：承上，亦即，他把手指當作是有明月之性，然而月亮是發光的，而手指並不發光，所以此人對於「明」與「暗」這兩種性質一點都不能了知，連明暗都分不清楚。比喻：如來之言教只是聲塵，並非不生不滅，而自心本性才是有不生滅性（發光），不了此者，即分不清生滅性與不生滅性（暗與明）。

義貫

「**佛告阿難：汝等**」至今「**尙以緣**」慮之第六識「**心**」在「**聽法**」，如是則「**此**」所聽到的「**法亦**」成染有「**緣**」慮性，而汝等即「**非得**」其本來清淨寂滅不生滅之「**法性**」。這正「**如**」有「**人以手指**」著「**月**」亮來「**示人**」（說：「你看！月亮在那裏」），此時，「**彼人**」即「**因**」（順著）手「**指**」所指的方向「**當應看**」被指著的「**月**」。彼人「**若復**」只「**觀**」手「**指**」，而「**以爲**」那手指就是「**月**」之「**體**」，則「**此人豈惟亡失**」所指的「**月輪**」而不得見，「**亦**」且「**亡**」失「**其**」手「**指**」本身。「**何以故？以**」手指「**所標指**」的，並非手指本身，實「**爲明月**」之體「**故**」。此人「**豈惟亡**」失「**指**」示之本義，「**亦復不**」能「**識**」別光「**明之與**」黑「**暗。何以故？即**」是他竟「**以**」手「**指**」的無明之「**體**」，作「**爲月明**」之「**性**」，因此是對於「**明**」與「**暗二性**」，絲毫「**無所了故。**」阿難，「**汝亦如是**」，連明與暗都分不清，心與識也分不清，我法教中所指的實義，你也不曾順著所指的方向去看一看。

經

「若以分別我說法音爲汝心者，此心自應離分別

音有分別性；譬如有客寄宿旅亭，暫止便去，終不常住，而掌亭人都無所去，名爲亭主。此亦如是：若眞汝心，則無所去，云何離聲無分別性？斯則豈惟聲分別心；分別我容，離諸色相無分別性。如是乃至分別都無，非色非空，拘舍離等昧爲冥諦，離諸法緣無分別性。則汝心性各有所還，云何爲主？」

註釋

「若以分別我說法音爲汝心者」：如果你以能分別我說法的音聲之心，當作是你的眞心的話。

「此心自應離分別音有分別性」：這個心自然應該在即使離開所分別的音聲之時，仍自有能分別之體性。這就是前面所說的「離塵有體」。

「譬如有客寄宿旅亭，暫止便去，終不常住」：「客」，喻六識妄心；旅客住宿，暫住便去，喻六識妄心緣塵而起，塵滅識亦滅，念念不住。

「斯則豈惟聲分別心」：「斯」，此，指這個道理。這個道理豈只限於緣聲者而有分別之心是如此（意即非眞心，離塵無體）。

「分別我容，離諸色相無分別性」：「容」容貌。甚至連因分別我的容貌（三十二相）之心，彼心若離色相，就沒有分別之體性，也一樣並非眞心，而是緣塵乃有的妄心。

「如是乃至分別都無，非色非空」：「乃至」，是超略香、味、觸等諸塵。這就是前面的「縱滅一切見聞、覺、知、內守幽閒，猶爲法塵分別影事」。這是外道（或二乘）境界。此言，甚至於你即使都離去色、香、味、觸，或壓伏一切見聞覺知，而令一切能分別之性都沒有了，而達到一種相當寂靜的境界，此境界好像非色、非空（既非同色界的四禪定，又非同無色界的四空定）。因爲這境界雖很微妙，但很曖昧不定，且只是定中獨頭的分別影事，故參禪之士到此境界，很難不被

它所誤：認爲自己已到了滅色，或滅受想等聖境，乃至以爲自己已達涅槃，或開悟，或「入法界」、「與萬化冥合」、或「坐脫身心」等等誤認，不一而足，因而反成魔事，如本經五十陰魔章中所詳述者。

「拘舍離等昧爲冥諦」：「拘舍離」，義爲牛舍，外道六師之一。「冥諦」，冥初主諦。大智度論云：「外道通力，能觀八萬劫，八萬劫外，冥然不知」；因爲八萬劫以外，他們就看不清楚了，而只見一片冥然（冥者，暗色，模糊也。）故稱這一片冥然爲「冥初」，而說這就是天地初造之始。這有點類似老子的「混沌」，儒家易經也有類似「混沌初開」的說法，而稱之爲「無極」，彼言「無極生太極，太極生兩儀」。拘舍離外道亦將此混沌的冥諦稱爲是天造地設之初（冥初）之主諦（主要之理、或主要之法），這冥初濛濛朧朧的主諦（其實是他自己能力不夠，看不清楚，實相並非如此），他們又稱之爲「世性」，而說：世間一切眾生，從開天闢地以來，就具有此性，所以此冥濛之性便是世間之性，故稱爲「世性」，又，更重要的是，他們說，這冥初之主諦（世性）就是生出一切眾生之本源，一切眾生皆從此冥諦生（這很像儒家的「無極生太極，太極生兩儀，兩儀生萬物」）；「兩

儀」，就是陰陽。

「各有所還」：「還」，去，滅。諸塵若滅，識心亦皆各滅去。

義貫

佛告阿難：**「若」**你**「以」**能**「分別我說法音」**聲之心，**「爲汝」**之眞**「心者，」**則**「此心自應離」**其所**「分別」**的**「音」**聲，而仍自**「有」**能**「分別」**之體**「性」**（眞心應離塵有體）；這**「譬如有」**旅**「客」**（六識心），**「寄宿旅亭」**（緣塵於心分別），**「暫止便去」**（塵滅識亦滅），**「終不常住」**（識非恒常），**「而掌亭人」**（常住眞心），**「都無所去」**（眞心不滅、不動、不失），如是方得**「名爲亭主。此」**時的情況**「亦如是：若」**分別法音者爲**「眞汝心，則」**應**「無所去」**，常住不滅，**「云何」**它卻**「離」**於音**「聲」**即**「無」**能**「分別」**之自**「性」**呢？**「斯」**理**「則豈惟」**是緣**「聲」**塵而有**「分別」**之**「心」**爲然，即連能**「分別我」**（如來）的三十二相**「容」**貌之心，亦是因相而有，並非常住，若彼心**「離諸」**所分別的**「色相」**，便**「無」**能**「分別」**之自體**「性。如是」**之理**「乃至」**可運用於修行人，當他們習禪之時，即使因離於一切色香味觸等六塵，而令一切**「分**

別」之性好像「**都無**」，而達到一種相當寂靜的境界，此境界既「**非**」如「**色**」界之四禪定，又「**非**」如無色界之四「**空**」定；而「**拘舍離等**」外道六師，於此卻迷「**昧**」以「**爲**」眞的是世間「**冥**」初之眞「**諦**」，更說彼冥諦爲能生萬法之因；然而此境界實在是若「**離諸法**」塵之「**緣**」即「**無**」能「**分別**」之體「**性**」，故非一切眾生之生因。如此看來，「**則汝**」緣塵分別之諸識「**心**」之「**性**」，塵若滅時，亦皆「**各有所還**」滅，如此的話，「**云何**」說它「**爲**」常住不動之「**主**」？

詮論

阿難由於緣佛聲而有分別之心，是爲散位的第六同時意識，亦即是六識的粗相。而外道計非空非色的分別心，則是定位的第六意識（定中獨頭意識），此則爲第六識的細相。此二種六識心雖有粗細之別，然皆同屬於「緣心」，皆是生死之根本。佛在此特地引外道的細心，以對顯（襯托）出阿難的粗分別之緣心，義即：連外道那樣微細息止的心，都還不是眞心本性，都還是第六緣慮之心，則你剛才說你所悟的，怎麼可能是「本元心地」呢？

經　阿難言：「若我心性各有所還，則如來說妙明元心云何無還？惟垂哀愍，爲我宣說。」佛告阿難：「且汝見我見精明元，此見雖非妙精明心，如第二月，非是月影。汝應諦聽，今當示汝無所還地。」

註釋

「且汝見我見精明元」：且你現前見我之時，此見即是第八識見精的妙明本元體上所現者。

「此見雖非妙精明心」：此見雖非純眞本元心地的妙精明心直接所現，也就是說，不是本性的現量境界，因爲是從緣外塵的五俱意識分別而來。

「如第二月，非是月影」：正如翳眼所見的第二月，非是眞月的形影，而是翳眼的虛妄之見。此翳之見雖是「妄見」，但其見還是從本有能見之性而來，只不過是此能見之性受了翳眼的遮障、扭曲，故所見變成不完全眞實；雖然見不眞實，但

從這「非眞實之見」的事實來看，我們就知它是「從眞實之見而來」的，因此，此見乃「妄中有眞」。又，此見雖妄，但不論是眞見或妄見，兩者都是見。

「無所還地」：無生滅地。

義貫

「阿難言：若我」此緣塵而有的識**「心」**之**「性」**皆**「各有所還」**滅；**「則如來」**所**「說」**的**「妙明元心云何」**會**「無還？」**這二者爲何會有如此之不同？**「惟垂哀愍，爲我宣說。佛告阿難：且汝」**現前**「見我」**之時，此見即是第八識**「見精」**之妙**「明」**本**「元」**體上所現者，爲帶妄之見，**「此見雖非」**純眞本元心地的**「妙精明心」**直接所現者，猶**「如」**捏目所成的翳眼所見之**「第二月」**一樣，**「非是」**天上之眞**「月」**（第一月）的形**「影」**——所見雖非眞，但能見還是從見性而有（正如眾生迷後所起的見分，雖非眞見，亦是因見性而能有此見）。**「汝應」**以眞實心**「諦」**實**「聽」**取，我**「今當示汝無所還地」**（無生滅之境界）。

詮論

見第二月，問題不是出在**「月」**上，也不是在**「見性」**上，而是出在多此一舉

的「揑目」上（依於無明虛妄分別），故令自己所見有異。已之所見雖然有異，但實際上對於外境（月亮）及本性之實相，則毫無影響：第一月不會由於你所見之有異而異；你的本性亦不會因你的所見之異而異。所以一切內外法性本無有異，只是自己妄自起妄，妄受苦惱、生死之殃。此即認妄之過。

經「阿難，此大講堂洞開東方，日輪升天則有明曜；中夜黑月，雲霧晦暝，則復昏暗；戶牖之隙，則復見通；牆宇之間，則復觀壅；分別之處，則復見緣；頑虛之中，徧是空性；鬱垟之象，則紆昏塵；澄霽斂氛，又觀清淨。

阿難，汝咸看此諸變化相，吾今各還本所因處。云何本因？阿難，此諸變化，明還日輪，何以故？無日不

明，明因屬日，是故還日。暗還黑月，通還戶牖，壅還牆宇，緣還分別，頑虛還空，鬱垤還塵，清明還霽，則諸世間一切所有，不出斯類。」

詮論

在這一段經文看起來比較複雜，故先歸納分類簡化一下，比較清楚易解。在此如來提出八相（八種現象），這八相又分成四對：一、明暗，二、通塞，三、同異（空性——見緣），四、清濁（清淨——昏塵）。這八相都是外象，故皆有來去。「還」即是去。這些相既有來，即現有：「緣聚即來，緣離則還」的現象。如來欲以這些粗顯有來去的「外相」，來反襯出無來去的「心性」，亦是以「所見」的相有來去，來托顯「能見性」之無來去。

註釋

「此大講堂洞開東方」：「洞」，通、達。大講堂坐西朝東，東方爲阿閦如來

之方，阿閦如來主菩提心門，而講堂開向東方，表如來說法皆欲導眾生入菩提心門。此示明相。

「中夜黑月，雲霧晦暝」：「中夜」，子夜。「黑月」，即陰曆的下半月，上半月稱白月。「晦」，昏。「暝」；暗。若是半夜正好是黑月之日，下弦月，月不明亮，或又雲霧遮障而昏暗不明。此示暗相。

「戶牖之隙」：門窗的縫。此示通相。

「牆宇之間，則復觀壅」：「宇」屋頂。「壅」，塞。處在四面牆及屋頂之下，則所見的便被壅塞住了。此示塞相。

「分別之處，則復見緣」：眼前分別外境之處，如山、林、泉、池等，則可見到眾緣的差異之相。此示異相。

「頑虛之中，　是空性」：於冥頑的虛空之中，我們可見的則是一片同樣的空性。此示同相。

「鬱埒之象，則紆昏塵」：「鬱」，積也。「埒」，塵起貌，即塵土飛揚之

貌。「紆」，縈環，環繞。此示濁相。

「**澄霽斂氛，又觀清淨**」：「澄」，澄清。「霽」，雨停止或霜雪、雲霧等消散。「斂」，收斂。「氛」，氣氛、塵氛。此謂，大雨過後的澄清，收斂了空中的塵氛，便又令人看到了清淨之相。此示清相。

義貫

「**阿難，此大講堂**」之大門「**洞**」然「**開**」向「**東方**」，所以：一、當「**日輪升**」上「**天**」際之時，「**則**」我們可見「**有明**」亮光「**曜**」之相（明相）；二、到了「**中夜**」若是下半月的「**黑月**」之日，月不明亮，又加「**雲霧**」遮隔，天氣昏「**晦**」暗「**暝**」之時，「**則**」我們「**復**」見到「**昏暗**」之相（暗相）；三、在「**戶牖之**」縫「**隙**」之處，「**則**」我們「**復**」可「**見通**」相（通相）；四、但在「**牆**」壁與屋「**宇之間**」，因內外不通，「**則**」我們「**復觀**」見「**壅**」塞之相（塞相）；五、放眼往外望去，即能矚了而「**分別**」諸外境「**之處**」，如山河泉林等，「**則復**」可「**見**」到種種外「**緣**」的差異之相，如山高、水低、林密等各皆不同（異相）；六、然而在冥「**頑**」的「**虛**」空「**之中**」，則所見「**徧是**」一樣的「**空性**」

（同相）；七、積「鬱」的塵「垾」揚起「之象」出現時，「則」可見一片「紆」繞「昏」濁的「塵」相（濁相）；八、但當「澄」清的雨「霽」（止），收「斂」了空中的塵「氛」之時，則我們「又」可「觀」見週遭一片「清淨」之相（清相）。「阿難，汝」在此「咸」可「看」到「此諸變化」之「相，吾今」即示汝此八相「各還」其「本所」生「因」之「處。云何」爲其「本」所生「因？阿難，此諸變化」之相，「明」相即「還」於「日輪」，隨著日輪而去，「何以故？」若「無日」即「不明」，故知「明」相之「因屬」於「日」（日來，明相即隨之而來），「是故」明相「還」隨於「日」之去而去。同理，「暗」相「還」隨於「黑月；通」相「還」隨於「戶牖，壅」塞之相「還」隨於「牆宇」，諸「緣」差異之相「還」隨於「分別」之六識，「頑虛」之相「還」隨於「空，鬱垾」昏濁之相仍「還」隨於「塵，清明」之相即「還」隨於「霽」雨，「則諸世間一切所有」之相，「不出」於「斯類」，因緣生滅，緣聚則生，緣散還滅。

經「汝見八種見精明性，當欲誰還？何以故？若還

於明，則不明時無復見暗；雖明暗等種種差別，見無差別。諸可還者自然非汝，不汝還者，非汝而誰？則知汝心本妙、明、淨。汝自迷悶，喪本受淪，於生死中常被漂溺，是故如來名可憐愍。」

註釋

「汝見八種見精明性」：「見」，能見。「八種」，上說之明暗等八種相。「明性」，本明之性。此言，你能見此八種相的見精本明之性。

「當欲誰還」：「誰」，即八相中的哪一相？

「若還於明，則不明時無復見暗」：「若還於明」，若你的「見性」是還之於明相，是與明相俱去。「不明」，即暗。此言，如果你的見性是跟著明相去的話，則當暗相來時，因「能見性」已走了，你便不能再見到暗相了。（然而實非如此：「相」有來去，「能見之性」並不隨其來去；是故方能明來見明，暗來時又見

暗。）

「雖明暗等種種差別，見無差別」；以**「見性」**並不隨**「相」**而滅，因此雖明暗等八相皆各有種種差別之相，而汝之**「見精」**卻無有差別。

「不汝還者，非汝而誰」：**「還」**，去。若不離你而去（還）的，那不是你自己（的見性），還是甚麼？

義貫

佛言：八相皆各有歸屬，而**「汝」**之能**「見」**此**「八種」**相之**「見精」**本**「明」**之**「性」**，你想**「當欲誰還？」**（應當跟哪一相去呢？——當然是回到你自己！）**「何以故？若」**汝之見精**「還」**歸**「於明」**相，**「則」**當**「不明」**而暗相來**「時」**，你就**「無復」**能**「見暗」**相了，（然而事實不然，明來能見明，暗來你又能見暗，故知見精並不隨明暗而來去，亦不隨明暗而增減；相有來去，性無增損。）因此**「雖明暗等」**相，皆各有**「種種差別」**之相，而汝之**「見」**精卻**「無」**有任何**「差別」**，不來不去，不增不減，亙古常然，無有歸屬，自作主翁。**「諸可還」**滅**「者，自然非汝」**之眞心，而其**「不」**捨**「汝」**而**「還」**滅**「者，非汝」**自

心「而」會是「誰」呢？因此「則知汝」之眞如本「心本妙」、本「明」、本「淨」；只是「汝自」生「迷」惑昏「悶」不通，「喪」失「本」心而「受」沈「淪」，故「於生死」大海「中常被漂」流沈「溺，是故如來名」爲「可憐愍」者。

詮論

「明暗、通塞、同異、清濁」此八相皆是眼所了別之境。所見之境變化無常，生滅不住；而能見之性則湛然常住，物來照物，物去不隨。永嘉禪師參六祖時說：「生死事大，無常迅速。」這是見相未了性。六祖說：「何不體取無生，了無速乎。」這是教他離相、歸性。永嘉於是具威儀而拜。

6．顯示見性不雜

經

阿難言：「我雖識此見性無還，云何得知是我眞

性？」

佛告阿難：「吾今問汝：今汝未得無漏清淨，承佛神力見於初禪得無障礙；而阿那律見閻浮提，如觀掌中菴摩羅果；諸菩薩等，見百千界；十方如來，窮盡微塵清淨國土，無所不矚；衆生洞視，不過分寸。阿難，且吾與汝，觀四天王所住宮殿，中間徧覽水、陸、空行，雖有昏明種種形像，無非前塵分別留礙。」

註釋

「承佛神力見於初禪」：承佛神力加持，而得見初禪的境界。

「阿那律」：全名應是阿那律陀，是佛的堂弟。在聽佛說法時常好睡眠，因此被佛喝斥云：「咄咄何爲睡，螺蠃蚌蛤類，一睡一千年，不聞佛名字。」因此生慚愧心，起大精進，七日七夜不睡，因而失明。佛憐愍他，而教他修「樂見照明金剛三昧」，而證得天眼智通，爲佛弟子中，天眼第一。

「見閻浮提，如觀掌中菴摩羅果」：阿那律所見爲一佛世界，三千大千世界，其中有百億個閻浮提，此處爲舉一閻浮提爲代表。維摩詰經中阿那律答嚴淨梵王時亦說：「吾見此釋迦牟尼佛土，三千大世界，如觀掌中菴摩羅果。」

「諸菩薩等，見百千界」：初地菩薩可見百佛世界，二地菩薩可見千佛世界，乃至十地菩薩可見無量佛世界。佛見則無量。

「十方如來，窮盡微塵清淨國土，無所不矚」：一切佛土，以佛觀之，無不清淨，故說是「清淨國土」。此言十方一切如來，皆可見盡微塵數的無量佛國淨土。

「眾生洞視，不過分寸」：若與三乘聖人相比，則凡夫眾生所能見到的，差不多等於分寸而已。

「四天王所住宮殿」：「四天王」，東方持國天王、西方增長天王、南方廣目天王、北方多聞天王；此四天王之宮殿，在須彌山腰，離地四萬二千由旬。

「中間徧覽水、陸、空行」：「中間」、指大地以上，忉利天以下，此間的水居、陸棲、空中飛行的有情眾生，至於無情器界則有山、河、大地，虛空等境界。

「昏明」：即明、暗。

「無非前塵分別留礙」：這些有情及無情境界，雖有明暗等差殊之相，但無非是六識對現前塵境所作的分別，而得的留滯障礙之相。

義貫

「阿難言：我雖」已**「識」**知了**「此」**能**「見」**之**「性」**並**「無還」**滅，然而**「云何」**而**「得」**證**「知」**那就**「是我」**的**「眞」**心本**「性」**，而非我所見的物之性呢？**「佛告阿難：吾今問汝：今汝」**尚**「未」**斷煩惱而**「得無漏」**之**「清淨」**法身、唯因仰**「承佛」**之**「神力」**加持，而得至日月宮、**「見於初禪」**天之境界，**「得無障礙；而阿那律」**則能**「見」**此佛世界中之百億個**「閻浮提」**，猶**「如觀」**

看他自己手「**掌中**」的一顆「**菴摩羅果**」一樣清楚。至於「**諸菩薩等**」，則各能「**見**」或「**百**」、或「**千**」佛世「**界**」；而「**十方如來**」之所見，則「**窮盡微塵**」沙數之「**清淨**」佛「**國土**」，皆「**無所不矚**」。然而一般凡夫「**眾生**」所能「**洞視**」的距離，若與三乘聖人比起來，則「**不過分寸**」而已。「**阿難，且**」就「**吾與汝**」所「**觀**」的「**四天王所住**」之「**宮殿**」，以及於其「**中間徧覽**」一切「**水**」居「**陸**」棲、「**空行**」所有眾生之正報依報，這一切一切的情境，「**雖有昏**」暗或「**明**」晰「**種種形像**」之差別，但「**無非**」皆是六識對「**前塵**」境界所作「**分別**」而得的「**留**」滯障「**礙**」之影像。

詮論

此段大義，簡言之，即一切聖人所見及凡夫所見，姑不論其所見多遠或多近，涵蓋的境界的大與小，一切「所見」全都是前「塵的分別留礙」，亦即，「所見皆屬塵性」，而非見性本身。

經

「汝應於此分別自他，今吾將汝擇於見中誰是我

體？誰爲物象？阿難，極汝見源，從日月宮，是物非汝；至七金山，同徧諦觀，雖種種光，亦物非汝；漸漸更觀，雲騰鳥飛，風動塵起，樹木山川，草芥人畜，咸物非汝。」

註釋

「**分別自他**」：「自」，你自己的自性。「他」，外物之性。

「**今吾將汝擇於見中**」：「將」，令也，引領也。「擇」，抉擇。「見」，含攝「能見」及「所見」。此言，我現在就要引領你於你的「能見的見性」，及「所見的物性」，兩者之間，作個抉擇。

「**極汝見源**」：「極」，窮盡。「見源」，即見性，以其爲能見之本源，故稱之。窮盡你的見性，亦即，盡你所能看到的。

「**從日月宮**」：「日月宮」，日月二天子的宮殿。這是阿難目前所能看得到的

最上一層。

「至七金山」：須彌山之外，周圍圍繞著一重香水海，香水海外爲一重金山，這樣，總共有七重香水海及七重金山。因爲這七重山，其體皆金，所以稱爲七金山。

「雖種種光，亦物非汝」：上面的日月宮當然有光，七金山也是有光，但這些光明體（明相），也都是外物之相，而不是你能見之性之相。（能見之性雖有明妙之光，但非此類——所以不要把外物之光，當作是你的本有智光，莫混爲一談。）

「雲騰鳥飛、風動塵起，樹木山川，草芥人畜，咸物非汝」：於上面兩種「明相」比起來，這些都是「暗相」，然而，不但這一切明相非你的見性，連暗相也不是你的見性——所以，莫「認物作已」！

義貫

佛言：阿難，**「汝應於此」**中善**「分別」**何者爲你的**「自」**性（能見），何者爲**「他」**物之性（所見）。**「今吾將」**引導**「汝」**抉**「擇於」**能**「見」**及所見二者

之「中」，究竟「誰」才「是我」能見之「體」？而「誰」乃「爲」所見之「物象？阿難，極」盡「汝」能「見」之性之「源」，其最上者「從日月」天子之「宮」殿，其體光耀奪目，然此明相實「是」你所見的「物」性，並「非汝」之見性；其次，「至」於中間的「七金山，同偏諦觀」此諸山，「雖」亦有「種種光」，然此等明相，「亦」是「物」性，而「非汝」自性之本有智光。「漸漸」我們「更觀」其他一切，如空中的「雲」之「騰」湧、「鳥」之「飛」翔，「風」之拂「動」，「塵」之揚「起」；以及地上「樹木、山川、草芥、人畜」等，此等暗相「咸」是你所見的「物」性，而「非汝」之見性。

詮論

這段是舉實例來正面顯示「物不是見」。

經

「阿難，是諸近遠諸有物性，雖復差殊，同汝見精清淨所矚，則諸物類自有差別，見性無殊，此精妙

明誠汝見性。」

義貫

「阿難，是諸」若**「近」**若**「遠諸」**所**「有物性，雖復」**有種種之**「差殊」**，然它們**「同」**是**「汝」**之**「見精」**一道**「清淨」**不起分別之圓照**「所矚」**之境，**「則諸」**所見一切**「物類」**雖**「自有」**千**「差」**萬**「別」**，然而汝之能**「見」**之**「性」**畢竟**「無殊」**，故知**「此」**見**「精」**本**「妙」**本**「明」**，（能照一切殊相，而自一相不變）**「誠」**然是**「汝」**之**「見性」**，汝可依此而作抉擇。

經

「若見是物，則汝亦可見吾之見。若同見者名爲見吾，吾不見時，何不見吾不見之處？若見不見，自然非彼不見之相；若不見吾不見之地，自然非物，云何非汝？」

註釋

「若見是物」：你若執言說見性是物，如此一來則能見便轉成所見。

「則汝亦可見吾之見」：承上，既然能見之性已變成是物，那你應該可以看到我的見性。實則不然。

「若同見者名爲見吾」：「同見」，你我同見一物時。「見吾」，見吾之見性。此言，你若說，當你我同見一物時，就可以說你不但看到那物，而且同時也看到我的見性；（爲甚麼呢？因爲當我在見那物時，我的見性與那所見之物已不可分，因此當你見那物的同時，也見到我的見性）——我們姑且承認這是對的。

「吾不見時，何不見吾不見之處」：承上，我見某物時，你既可因爲那物而見到我的見性，但當我把視線收回，而不見那物的時候，你何不能見到我的見性不見一物時所在之處？（因爲見性既是物，它必須有是體積，有處所，因此不論它是在見物、或不見物之時，它都必須有一個所在之處。）

「若見不見，自然非彼不見之相」：不過話說回來，若你眞的能見到我的見性

於它不見物時所在之處，那你所看到的，則自然不是它不見物時之「物相」，而是我的「能見」之性，因爲此時已無「所見」之物。

「若不見吾不見之地，自然非物」：你若退卻而說：你並不能見我所不見之地，則我的見性與你的見性，自然都不是物。

義貫

退一步說，**「若」**你執言**「見」**性的確**「是物」**。如是則能見已轉成所見，**「則汝亦可見」**到**「吾之」**能**「見」**之性（而你實不能見到我的見性，故能見之性並不是物。）你**「若」**再辯說當你我**「同見」**一物**「者」**（之時），即**「名爲」**你**「見」**到**「吾」**之見性，若此爲眞，那麼當**「吾」**收回視線而**「不見」**此物**「時」**，你**「何不」**能**「見吾」**之見性**「不見」**物時所在**「之處」**？（而你實不能見我的見性當它不見物時的所在之處，因此，見實非物。）然而再退一步言，你**「若」**眞正能**「見」**到我的見性當它**「不見」**物時所在之處，姑且以此爲眞，則你所見到的，**「自然非彼」**見性所**「不見之」**物**「相」**，而是我的見性本身，因爲此時已無外物摻雜在內，（然而你實不能見到我的見性，因爲我的見性並不是物，而

能爲他人所見者——性是能見，非所見。）此時，你「**若**」退而說你並「**不**」能「**見吾**」之見性「**不見**」物時所在「**之地**」，則我的見性與你的見性，「**自然**」皆「**非**」是「**物**」；見性既非是外物，「**云何**」還說「**非**」是「**汝**」之眞性？

經 **「又則汝今見物之時，汝既見物，物亦見汝；體性紛雜，則汝與我並諸世間不成安立。阿難，若汝見時，是汝非我。見性周徧，非汝而誰？云何自疑汝之眞性，性汝不眞，取我求實？」**

註釋 **「汝既見物，物亦見汝」**：因爲能見之性既然是「物」，反過來說，「物」亦即是「見」——物亦有能見之性。物若有能見之性，則當你見物之時，此物也見了你。

「體性紛雜」：如是則能見與所見，有情與無情，體與性都紛亂相雜，分不清楚了。

「則汝與我並諸世間不成安立」：如是則你、我、以及世間一切法，都無法安立了，因爲搞不清楚到底何體是你，何體是我，何體是外物。

「若汝見時，是汝非我」：當你見物的時候，一定是**「你」**在見，而非**「我」**在見。

義貫

佛言：**「又，」**見性若是物，**「則」**當**「汝」**現**「今」**正**「見」**某**「物之時，汝既見」**此**「物」**，同時此**「物亦」**應能**「見汝」**才對，因爲物具有能見之性故，如是則能見與所見其**「體」**與**「性」**都會**「紛」**亂相**「雜，則汝與我並諸」**有情與無情**「世間」**，皆**「不成安立。阿難，若」**當**「汝」**在**「見」**物之**「時」**，一定**「是汝」**在見，而絕**「非」**是**「我」**在見。你的**「見性」**能**「周徧」**於一切，若見性是物，即有一定之體積與質礙，怎能周徧一切呢？則此見性**「非」**是**「汝」**之眞性，**「而」**會是**「誰」**呢？你**「云何自疑」**那不是**「汝之眞性」**，此**「性」**本在**「汝」**而你卻**「不」**敢認爲它**「眞」**是你的，反而欲**「取我」**之言說以**「求」**證其**「實」**呢？

詮論

這一段論辨「見性非物」之文，可以表列如下：

1・若見性是物
則你應能見「吾之見」
→然你實不能見到「吾之見」
∴見性非物。

2・假設你能見「吾之見」
則你也應能見「吾之不見」
→然你實不能見「吾之不見」
∴你能見「吾之見」不能成立
∴見性非物。

3・再假設你能見「吾之不見」
則你所見者便是我的見性，
→既是我的「見性」，便非外物，
∴見性非物。

4．若你不能見「吾之不見」，
則你所不見者更加非物
因若是物，則必能見，
→以不見故，則必非物。
∴見性非物。

7．顯示見性無礙

經　阿難白佛言：「世尊，若此見性必我非餘，我與如來觀四天王勝藏寶殿，居日月宮，此見周圓，徧娑婆國；退歸精舍，祇見伽藍；清心戶堂，但瞻簷廡。世尊，此見如是，其體本來周徧一界，今在室中唯滿一室，爲復此見縮大爲小？爲當牆宇夾令斷絕？我今

不知斯義所在，願垂弘慈，爲我敷演。」

註釋

「我與如來觀四天王勝藏寶殿」：阿難曾乘佛威神之力，而隨佛至四天王宮殿，其殿皆是殊勝的寶藏所成，故說是「勝藏寶殿」。

「居日月宮」：阿難後亦隨佛到日月二天子之宮殿。

「此見周圓，徧娑婆國」：「此見」，我此能見之性。「娑婆國」，指娑婆世界中之南閻浮提。以阿難不是以自己神力所見，故無法很精確。

「伽藍」：梵文「僧伽蘭若」（Saṃgharana），僧眾所住之園庭，引伸爲寺院之通稱。

「清心戶堂，但瞻簷廡」：「戶堂」，戶內之講堂。「簷廡」，屋簷與廊廡。此言，若進入了令人心生清淨的講堂之內，則只能看到屋簷和走廊。

「爲當牆宇夾令斷絕」：「爲」，還是。「當」，由，被。此言，還是被牆壁

及屋簷夾斷了？

「**弘慈**」：大慈。

「**敷演**」：「敷」，鋪敘。「演」，開演。意即廣爲說明之義。

義貫

「**阿難白佛言：世尊，若此**」能「**見**」之「**性**」，如您所說的，「**必**」定是屬於「**我**」的，而「**非餘**」物所有，則當「**我與如來**」在「**觀四天王**」的「**勝藏寶殿**」，及乘佛威神而得「**居**」於「**日月**」天「**宮**」，當彼之時，我之「**此**」能「**見**」之性確然能夠「**周**」徧「**圓**」滿，而「**徧**」及「**娑婆國**」土之南閻浮提。然而等到我「**退歸**」祇桓「**精舍**」時，卻「**祇**」能「**見**」到「**伽藍**」的屋宇園林，若入於能令人「**清**」淨「**心**」地的「**戶**」內講「**堂**」，則「**但**」能「**瞻**」見講堂的屋「**簷**」及廊「**廡**。**世尊，此見**」性竟有「**如是**」之變異，「**其體**」性「**本來**」可「**周徧一**」三千大千世「**界**」，而「**今在室中**」，卻變得「**唯**」能「**滿一室；爲復此**」能「**見**」之性能自己主動調整「**縮大爲小**」？抑「**爲當牆**」壁及屋「**宇夾令**」內外「**斷絕？我今**」實「**不知斯義**」理之「**所在，願垂**」賜「**弘慈，爲我**」等

「敷」陳開「演」此中道理。

詮論

是能見之性，於境大時即可見大，小時即可見小，清時即可見清，濁時即可見濁。境有變異，而見性隨物朗照，無有遷改。然而眾生之妄想眞是無奇不有，居然想到見性會被牆壁夾斷！

經　佛告阿難：「一切世間，大小內外諸所事業，各屬前塵，不應說言見有舒縮。譬如方器中見方空；吾復問汝：此方器中所見方空，爲復定方？爲不定方？若定方者，別安圓器，空應不圓。若不定者，在方器中應無方空。汝言不知斯義所在；義性如是，云何爲在？」

註釋

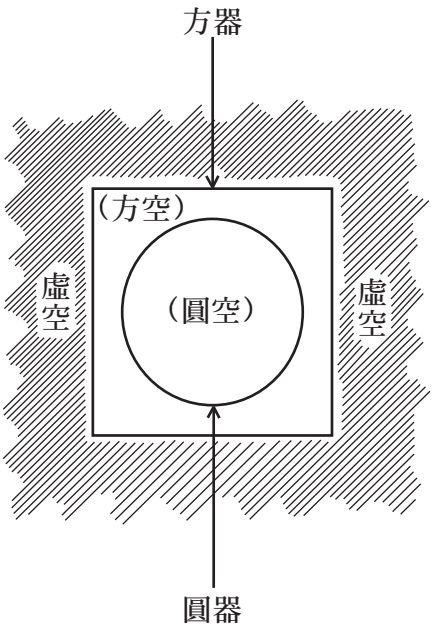
「諸所事業，各屬前塵」：各種所現的事相，如上下方圓，以及業用，例如來去伸縮等，皆各屬現前塵境之留礙，與見性無關。亦即，諸有所作，皆是有相，托塵依緣聚散而起、滅；而見性實不起不滅。無雜無染——相自生滅耳。

「不應說言見有舒縮」：「舒」，伸展。不應說見性有隨境而伸展擴大或縮小。「舒縮」在此還包括「斷續」等相。

「譬如方器中見方空」：如在方形的器皿之中，便見有方形的空間。

「爲復定方？爲不定方？」：是一定是方的？還是不一定是方形的？「一定」含有不可改變之義。

「若定方者，別安圓器，空應不圓」：如果說那空間一定是方的的話，那麼我們若在那方形器皿中，另外再安放一個圓形的器皿，則此方器中的空間，不應再變成圓的。如下圖所示：



「若不定者，在方器中應無方空」：如果說那方器中的方形空間是不一定的，那麼，在方器之中就應無確實的方形之空間。然而現見方器中確實有個決定的方空，所以說「方器中的方空爲不定」，此論點不能成立。

「不知斯義所在」；「斯義」，這個道理。指爲何見性時大時小，有時又好像有舒縮、或被夾斷的感覺，這道理何在？（這是因爲阿難見相不見性，著外相求。）

「義性如是，云何爲在？」：見性之道理乃本性如是：如虛空隨器而現方圓之相，但虛空本身並未改變，即沒有舒縮，也沒有被方圓之器隔斷。虛空比喻見性，方器圓器比喻所見之相。**「云何爲在」**，云何有**「定在」**與**「定不在」**呢？即，方空與圓空之相，不能說一定在，或一定不在：若有器之因緣在，則現有方空或圓空在；諸器若除，方空圓空即不復在，空即不復有方圓之相，然空性不失；空性常在，能隨器現方圓，然空實無方圓。這用來比喻：見性自身無大小，然能逢大見大，逢小見小，而見性本身並不因所見之境而有改變或舒縮，更加不會被夾斷。

義貫

「佛告阿難：一切世間」中，不論**「大小內外諸所」**現之**「事」**相，如上下方圓等，或**「業」**用，如來去明暗等，皆**「各屬」**現**「前塵」**境於六識中之留礙，與見性本身無關，故**「不應說言見」**性**「有」**隨境**「舒」**展擴大或**「縮」**小夾斷之相。這**「譬如」**在**「方」**形之**「器」**具**「中」**便**「見」**有**「方」**形之**「空」**間，（而虛空實不方，亦不被方器所夾斷）；就這個譬喻，**「吾復問汝：」**在**「此方器中」**我們**「所見」**之**「方」**形**「空」**間，**「爲復」**一**「定」**是**「方」**的？抑**「爲**

不」一「定」是「方」的？「若」說一「定」是「方者」，則當我們「別安」一個「圓」形之「器」在方器中，此方「空應不」再變成「圓」形的。（故說『方器中的方空是一定的』，不能成立。）「若」言此方器中的方空是「不」確「定者」，則「在」原來的「方器」之「中，應無」確實的「方」形之「空」間顯現出來。（然而，方器中確實有方空顯現，故說『方器中的方空爲不一定』，此論不得成立。）**「汝言：」**我**「不知斯」**大小縮斷之**「義」**理**「所在」**（爲何見性時大時小，又好像有縮舒夾斷之相？）**「義」**理之本**「性如是」**：虛空隨器而現方圓之相，然空實無方圓，亦不因器而有方圓；（見性亦如是，見性隨境而見大小、內外、明暗等相，然見性實無大小、明暗，亦不隨所見而變大變小，變明變暗，境自大小，見性只是照見而已：性能顯相，而不隨於相，其用如鏡。）**「云何」**說**「爲」**有定方圓、或不定方圓**「在」**呢？方圓等相，爲外境外物之相，非見性之相。

經「阿難，若復欲令入無方圓，但除器方，空體無方，不應說言：更除虛空方相所在。」

註釋

「若復欲令入無方圓，但除器方」：如果要令虛空之性還復到本來沒有方圓之相，那麼只要把方、圓的容器去除掉就行了。**「器方」**，器之方圓。**「方」**包括方與圓等。

「空體無方」：虛空之體本無方圓之相。

「不應說言：更除虛空方相所在」：不應說：還須除去虛空中方圓之相原來的所在之處。

義貫

「阿難，若復欲令」虛空之性**「入」**於**「無」**有**「方圓」**之相的話，**「但除」**去**「器」**之**「方」**圓，以**「空體」**本**「無方」**圓之相，因此**「不應說言：更」**須**「除」**去**「虛空」**之**「方」**圓**「相」**的**「所在」**之處，才能回復其無相。

經

「若如汝問：『入室之時縮見令小』，仰觀日

時，汝豈挽（ㄨㄢˇ）見齊於日面？若築牆宇能夾見斷，穿爲小竇（ㄉㄡˋ）寧無續迹？是義不然。」

註釋

「仰觀日時，汝豈挽見齊於日面」：「挽」，牽引、拉長。當你仰觀太陽時，你難道是把你的見性拉長到與日面齊（才看得到）？

「若築牆宇能夾見斷，穿爲小竇寧無續迹？」：「能夾見斷」，可以把見性夾斷，如是則見性一半在牆內，一半在牆外。「竇」，孔。「續迹」，接起來的痕迹。此言，如果說建築牆壁及屋宇，能把見性夾斷，成爲牆內牆外兩段，那麼如果再在牆上打一個洞，怎麼會沒有看到見性內外接起來的痕迹？

義貫

佛言：「**若如汝**」所「**問**」的：「**入**」到「**室**」內「**之時**」能「**縮見**」性「**令**」變「**小**」，若此爲眞，則當你「**仰觀日時，汝豈挽見**」（把見性拉長到）

「**齊於日**」之表「**面**」？然而實際上，你要看太陽時，並不須把見性拉到太陽表面，才看得到；故知見性看遠時並沒拉長，看小時，也沒有縮小。又「**若築牆**」壁及屋「**宇**」便「**能夾**」你的「**見**」性令內外「**斷**」絕，那麼如果再於牆上「**穿爲小竇**」（孔）「**寧無**」（怎麼沒有）牆內外的見性顯出再接「**續**」起來的痕「**迹**」？故知「**是義不然。**」（因爲實際上，在牆上打個洞，並沒有看到見性有內外再接起來的痕迹，所以可知見性原本即未被牆壁夾斷。所以說見性會縮小或被夾斷，是錯誤的。）

經「**一切衆生從無始來，迷己爲物，失於本心，爲物所轉，故於是中觀大觀小。若能轉物，則同如來。身心圓明，不動道場，於一毛端，徧能含受十方國土。**」

註釋

「一切眾生」；包括凡、外、權、小（凡夫、外道、權教菩薩、小乘）。

「迷己爲物」：「己」，己心。「物」，外物。因爲一切外物皆是己心之所變現，實非外法，然眾生以無明覆蓋，而迷自心所變現之萬境爲外物，並執此等境界爲心外實有，不了唯心所現。

「失於本心」：本來內外一切境界，皆是本識如夢所現，現因計境爲心外之物，心外實有，於是本來是一心，無有內外之如幻萬法，就法爾變成有內外之區隔；內外之區隔一成，於是乎廣大無量之本心，便被拘囿於渺小、極有限之五蘊身中，因而無礙無量之本心於焉喪失其力用，是故非失似失。

「爲物所轉」：「轉」，操縱，影響、驅使。因爲迷失了本心，所以便爲自心所現的外物操縱，實是喧賓奪主。

「故於是中，觀大觀小」：「是中」，一切自心所現之萬物中。「觀大觀小」，看到有大、有小，亦即分別其大小，乃至高、下、美、醜等。「大小」爲總

稱一切分別。此即是言，既然一切法皆是自藏識所現，即皆是自心中物，還有什麼好分別的呢？愚者更於其中分別大小、美醜、妍媸，而生好惡、愛憎，正如經中所云：「自心取自心」。

「若能轉物，則同如來」：「轉」，迴轉。若能迴轉一切自心所現之物，還爲己體；亦即還歸其本來面目，亦即見諸法實相。諸法實相者，一切萬法皆爲自心所現，外法實不可得，因爲皆是阿賴耶的見相二分所變現故。若能如是迴轉觀照，則其智覺同於如來。

「不動道場」：「不動」，即不生不滅。

「於一毛端，徧能含受十方國土」：「毛端」，毛髮的尖端，爲正報之最小者。「十方國土」，爲依報之最大者。菩薩證得圓通自在以後，一切無礙，甚至可以把十方世界的諸佛國土，放在他的一個毛端裏面，而不覺得迫促。這表示「依正無礙」及「廣狹無礙」。因爲一切依正、廣狹，本即自心所現，今菩薩證此實相，雖說是現大神通，其實只是還它諸法一個本來面目（本性）而已。

義貫

佛言：「**一切眾生從無始**」劫以「**來**」，即「**迷己**」心所變現之境，以「**爲**」是心外實有之「**物**」，不了唯心，因而「**失於本心**」，進而「**爲**」自心現「**物所轉，故於是**」本心「**中**」物，妄自「**觀大、觀小**」，起妄分別。一切修行人「**若能**」迴「**轉**」一切自心現「**物**」還爲己體，見其實相，復其本性，「**則**」其智覺便「**同**」於「**如來**」，如是便速能證得「**身心**」皆「**圓**」滿光「**明**」，得法性生身，成就自受用身「**不動**」不壞「**道場**」，自受無量清淨法樂；更能起而作大神變，能「**於**」自身之「**一毛端，徧能含受十方國土**」，種種自在無礙神變，利樂有情。

詮論

這裏兩段經文，同是講一心所現之力用，第一段爲講眾生於一心所現，妄起分別之有限力用；第二段則講佛及大菩薩返照萬法爲己心，而成不思議無量妙用。又，於第二段中，「若能轉物，則同如來。身心圓明，不動道場」，這便是宗門中所謂的「全體」；而「於一毛端徧能含受十方國土」，便是所謂的「起用」。又，「全體」爲成自受用身，「起用」即成他受用身。

又，這裏的「轉物」，更精確來講，即是唯識所說的「得二轉依」，亦即轉捨阿賴耶識中的煩惱種子爲「大涅槃」，及轉阿賴耶識中的所知障種子，而得清淨「菩提」妙果，是爲「二轉依果」；易言之，若得二轉依果，即是轉第八識之二染污習氣種子，而爲大涅槃、無上菩提兩種妙果——是爲「轉物」之深義。

8．顯示見性不分

經　阿難白佛言：「世尊，若此見精必我妙性，今此妙性現在我前；見必我眞，我今身心復是何物？而今身心分別有實；彼見無別分辨我身。若實我心，令我今見，見性實我，而身非我。何殊如來先所難言：『物能見我』。惟垂大慈，開發未悟。」

註釋

「今此妙性現在我前」：溈仰大師楞嚴文句云：「阿難自從屈指飛光驗見之處，已從分別心中變現出一種昭昭靈靈、凝然不動光景，頓在目前，喚作見性。」且因在目前，所以好像與身心是分開的兩個個體。這可說是一種禪病；參禪者於此須留意焉。

「見必我眞，我今身心復是何物」：若這個在我面前（亦即在我身外）的見性，必定是我的眞性，那麼我現今在與佛對答的這個身心，又是何物呢？阿難在前面是疑「見性」與「物」混雜在一起；現在則疑「見性」與「身心」分開、各有其體。

「而今身心分別有實」：我現在這個身心，能分別而且有實在之功能。

「彼見無別分辨我身」：然而那在我面前的見性，卻毫無分別之功能以分辨我的身。

「若實我心，令我今見」：如果那實在是我的眞心的話，爲何反而令我現今能見到它，而它卻不能見我，這豈不是顚倒？

義貫

「阿難白佛言：世尊，若此見精必」定是**「我」**的本**「妙」**之**「性」**，而**「今」**我覺得**「此妙性」**正**「現在我」**的眼**「前」**，而與我身分別爲二。若這個現在我身外的**「見」**性**「必」**定是**「我」**的**「眞」**性的話，則**「我」**現**「今」**在與佛問答的這個**「身心」**，就反而不是我了；此身心既不是我，**「復是何物？」**這不是很奇怪嗎？（這是第一點令我疑惑的；）然**「而」**現**「今」**這**「身心」**既能**「分別」**且**「有實」**體；相反的，**「彼」**在我面前之**「見」**性反而並**「無」**分**「別」**的能力以**「分辨我」**此**「身」**心，所以它好像又不是我的見性，（這是第二點令我疑惑的）。**「若」**彼**「實」**爲**「我」**的眞**「心」**的話，爲何反而**「令我」**現**「今」**能**「見」**到它，而它卻不能見到我，這豈不是顚倒嗎？（這是第三點令我疑惑的）。又，爲何那不能分別且不能見的**「見性」**是眞**「實」**之**「我，而」**此能分別之**「身」**心反成爲**「非我」**？如是則**「何殊」**（何異）於**「如來先」**前**「所」**斥**「難」**於我之**「言：『物能見我』。」**（這是第四點令我困惑的）。**「惟」**願如來**「垂」**賜**「大慈，開」**示啓**「發」**我等**「未悟」**之人。

詮論

阿難由於聞前佛開示「見性有體」，於是他在此，便依他的分別心去想像有一個靈明之體，在他面前（他不能再想像這靈明之體是在他身中，因他屢次被破斥執心在身內），且他對這靈明之體，不只是想像，更進而似有所見，彷彿確有此物現在其前；既有此見，阿難便把它當作眞是他的見性，而不知實在是自心所幻，猶如陽焰、海市蜃樓、並無實性，然而渴鹿執以爲實。參禪之士，常以業習力故，由自心所幻現，因而若有所見、若有所聞、若有所覺，盡皆如是。若有此等境界，須知實是自心現幻，莫執以爲實，更切忌以爲已有所證。此事極關重要。若能如是覺知、信解，修行即離諸過，不會出問題。

復次，阿難雖見自心現幻相，但仍不敢遽然完全肯定那就是他的見精，亦即，不敢猝然自以爲自己眞的「見性」了，眞的親見自己的本性，這是由於他的善根力故，覺得自己仍有疑惑，因此沒有造成「未證說證」的大過。在此他就提出自己的疑惑，求佛決疑。附及，末世禪者，很多像阿難這樣見到些許自心現境界，便決然肯定，並向他人宣說他已「見性」或「開悟」了。阿難在此即爲末世眾生作了一個

很好的示範。讀者善思念之。

經　佛告阿難：「汝今所言，見在汝前，是義非實。若實汝前，汝實見者，則此見精既有方所，非無指示。且今與汝坐祇陀林，徧觀林渠及與殿堂，上至日月，前對恆河。汝今於我師子座前，舉手指陳是種種相：陰者是林，明者是日，礙者是壁，通者是空，如是乃至草樹纖毫，大小雖殊，但可有形，無不指著。若必其見現在汝前，汝應以手確實指陳何者是見？阿難，當知若空是見，既已成見，何者是空？若物是見，既已是見，何者爲物？汝可微細披剝萬象，析出

精、明、淨、妙、見元，指陳示我，同彼諸物，分明無惑。」

註釋

「既有方所，非無指示」：既然有一定的方向與所在，即非無可指陳表示的；亦即，就應該指得出來它確實存在哪個位置。

「草樹纖毫」：花草樹木，乃至纖細的毫末。

「汝可微細披剝萬象」：「披」，分也，開也。你可以把這萬物之象細細地披開、分析。

「同彼諸物，分明無惑」：就如同你能指陳其他那些物體一樣，清清楚楚，明明白白，而無絲毫疑惑之處；如指著說：這就是樹，那就是池，一點沒有甚麼可遲疑之處。

義貫

「佛告阿難：汝今所言」，你的**「見」**性正現**「在汝」**面**「前，是義非」**是眞**「實。若」**此見精**「實」**在**「汝」**面**「前」**，且**「汝實」**在可以親眼**「見」**到**「者，則此見精」**必定有個方所，此見精**「既有」**一定**「方」**向與**「所」**在，即**「非無」**可**「指」**陳表**「示」**者。**「且」**我**「今與汝」**皆**「坐」**於**「祇陀林」**中，於此可**「徧觀」**樹**「林」**河**「渠，及與殿堂」**，乃至**「上至日月，前對恆河」**皆可一覽無餘。**「汝今於我師子座前，」**便可以**「舉手」**分明地**「指陳」**出**「是」**諸**「種種」**物**「相」**，如：**「陰」**涼**「者是」**樹**「林，明」**亮**「者是日」**，偏**「礙者是」**牆**「壁」**，開豁**「通」**達**「者是」**虛**「空，如是乃至」**花**「草樹」**木及**「纖」**細之**「毫」**末，其體之**「大小雖」**各**「殊」**別，**「但可」**（只要）**「有形」**體者，**「無不」**能一一**「指」**陳**「著」**實。同樣的，**「若必」**定**「其見」**精顯**「現在汝」**目**「前，汝應」**能**「以手確實指陳」**出來，究竟**「何者是」**你的**「見」**精？**「阿難，當知」**在我們當前的一切物象之中，**「若」**無形、無體的虛**「空是」**你的**「見」**精，虛空**「既已成」**爲你的**「見」**精了，那麼，**「何者」**還可說**「是」**虛

「**空**」呢？（我們現前便不應再有虛空了，然而我們現前確實是有虛空存在，因此說這虛空是你的見精，便不能成立。）既然無形無體的虛空不能是你的見精，那麼再假設，「**若**」有形有體的其他任何一「**物是**」你的「**見**」精，彼物「**既已是**」你的「**見**」精了，則「**何者**」仍「**爲**」彼「**物**」？彼物應不再存在了。（然而我們現見彼物實仍存在，沒有變成別的甚麼東西，因此說某物是你的見精，是不能成立的。）萬一你若說你的見精是深藏在萬象或某物之中，那麼，「**汝**」便「**可微細**」地「**披**」分「**剝**」析「**萬**」物之「**象**」，而從其中分「**析出**」你那「**精**」純、光「**明**」、清「**淨**」、玄「**妙**」之「**見元**」（見精），來「**指陳**」以「**示**」於「**我**」，正如「**同**」你能指陳「**彼諸物**」體一樣，清楚「**分明**」而「**無**」絲毫疑「**惑**」之處。

經　阿難言：「我今於此重閣講堂，遠洎恆河，上觀日月，舉手所指，縱目所觀，指皆是物，無是見者。世尊，如佛所說，況我有漏，初學聲聞；乃至菩薩亦

不能於萬物象前剖出精見，離一切物別有自性」。佛言：「如是，如是。」

註釋

「指皆是物，無是見者」：手所能指得到的，都是無情物，並無我所說的見精。此即「物中無見精」，或「即物無見精」。

「如佛所說」：即上文佛說：「汝可微細披剝萬象，析出精明、淨妙見元，指陳示我。」

「乃至菩薩亦不能……」：「乃至」，超略之詞。義即：即使是羅漢、辟支佛，乃至菩薩，也無法……。

義貫

「阿難言：我今於此」大**「重閣講堂，遠洎」**（至）**「恆河，上」**則能**「觀日月，舉手所指，縱目所觀」**，手所能**「指」**得到的**「皆是」**無情**「物」**，而**「無」**

一樣「是」我所說的「見」精「者。」（即物無見）「世尊，」其次，正「如佛」方才「所說」，我可微細披剝萬象，把其中的見精分析出來，並指給世尊看，這點我實在做不到，何「況我」仍是「有漏」的「初學聲聞」之人，怎麼有這樣的神通能耐；莫說初學聲聞，即使是得道的阿羅漢、辟支佛，「乃至菩薩，亦不能於萬物象前剖」析「出精」純之「見」性，令之「離」於「一切物」而「別有」能見之「自性」（離物無見）。「佛」印可「言：如是，如是。」（如你所說，即物無見性可得，離物亦無見性可得。）

經 **佛復告阿難：「如汝所言，無有見精離一切物別有自性；則汝所指是物之中無是見者。今復告汝：汝與如來坐祇陀林，更觀林苑，乃至日月種種象殊，必無見精受汝所指，汝又發明，此諸物中何者非見？」**

阿難言：「我實徧見此祇陀林，不知是中何者非見。

何以故？若樹非見，云何見樹？若樹即見，復云何樹？如是乃至，若空非見，云何見空？若空即見，復云何空？我又思惟：是萬象中，微細發明，無非見者。」佛言：「如是，如是。」

義貫

「**佛復告阿難：如汝所言**」，一點也不錯：「**無有見精離**」於「**一切物**」象而「**別**」（另）「**有自性**」（離物無見性）；然「**則汝所指**」之「**是**」諸「**物之中**」亦「**無是見**」性「**者**」（即物亦無見性）。我「**今復告汝**」：現在「**汝與如來**」都「**坐**」在「**祇陀林**」的講堂中，你今「**更觀**」此「**林苑，乃至**」上及「**日月**」，你可看到這「**種種**」物「**象**」皆各「**殊**」別，而你已說過，此諸物象中「**必**」定「**無**」有「**見精**」可「**受汝所指**」陳得出來（物中見性不可得）；那麼，「**汝又**」再進一步「**發**」揮闡「**明**」一下，「**此諸物**」象「**中**」，到底「**何者非**」是你的

「見」性？

「阿難言：我實」在已**「偏見此祇陀林」**，但卻**「不知是」**萬象之**「中，何者」**確定**「非」**我之**「見」**性。**「何以故？」**（這以下是阿難的眞**「參」**了！）**「若樹」**決定**「非」**是我的**「見」**性所及，（樹中沒有我的見性），二者既無交集，**「云何」**我能**「見樹」**？（因此說樹中決定沒有我的見性——物中無見——是不成立的。）反之，**「若樹即」**是我的**「見」**性，與我的見性合一、不二，**「復云何」**具有**「樹」**之形象，而非我身之形相？（因此說樹即是我的見性——物中有見——也是不對的。）**「如是乃至，若」**虛**「空非」**我之**「見」**性所及（虛空中無見），則**「云何」**我能**「見」**虛**「空」**？又**「若」**虛**「空即」**是我之**「見」**性，**「復云何」**具虛**「空」**之相，而非我之相？於是**「我又」**進一步如是**「思惟」**：於**「是」**諸**「萬象中」**，若**「微細」**加以開**「發」**顯**「明」**，則**「無」**一物而**「非」**我之**「見」**性**「者」**（萬象皆見，能見所見泯同爲一。）**「佛」**印證**「言：如是，如是。」**一切諸法無是見性，無非見性，不可思議。

詮論

在此段中，阿難由於佛之方便示導已漸漸開解了實法；見性非「即物而有」，亦非「離物而有」——因爲見性非「依他起性」，是故不依於物之「即」、「離」而成「有無」。

又，阿難最後所說：「是萬象中微細發明，無非見者。」這已經快接近即妄即眞，一眞法界的境界。但阿難於此無上理趣並還沒悟了，只是由於佛之加持與引導，而漸起如是勝解。

經

於是大衆非無學者，聞佛此言，茫然不知是義終始；一時惶悚（ㄎㄨㄥˇ），失其所守，如來知其魂慮變慴（ㄓㄜˊ），心生憐愍，安慰阿難及諸大衆：「諸善男子，無上法王是眞實語，如所如說，不誑不妄，非末伽黎四種不死矯亂論議；汝諦思惟，無忝（ㄊㄧㄢˇ）哀慕。」

註釋

「茫然不知是義終始」：「是義」，即「物象之中無是見」及「物象之中無非見」。「終」，此道理最終的歸趣。「始」，此道理最初始的由來。

「一時惶悚，失其所守」：「惶」，驚。「悚」，懼。「所守」，一向所信守者。一向所信守依據的道理都動搖了，不知所從，因而惶恐不安。

「魂慮變慴」：「魂」，神識。「慮」，心思。「變」，驚動。「慴」，懼。

「無上法王」：「法王」，即佛，以佛於法自在，故爲法中之王；如世間之國王，於其國中自在，故稱國王。

「如所如說」：第一個「如」，依據。第二個「如」，眞如。佛一切所說，都是依據其所自證的眞如之理而說，故無妄說，無不實說。

「不誑不妄」：「誑」，欺騙。「妄」，虛妄不實。妄語心是一種粗煩惱，這種煩惱連阿羅漢都已經斷了，更何況是佛，是故佛一定是不會打妄語的。莫說佛不妄語，即使在家居士持五戒清淨者，已能不妄語，更何況佛已於無量功德皆已成

就，怎麼還會妄語呢？其理甚明。故知佛語諦實，決定不虛。

「四種不死」：末伽黎言：若依四種論，而一生不亂答人，死後便可生「不死天」，其四種論爲：「亦變亦恆、亦生亦滅、亦有亦無、亦增亦減。」其言皆兩可，終無決定。其實此種議論即墮於「四句」中的「雙亦」，其病在於於理胡塗、不知分辨揀擇，故模稜兩可。這種議論很像古希臘的極端之懷疑論者（Skeptic），亦即詭辯學家（Sophist），或不可知論者（Agnostics）等之言論。

「矯亂論議」：「矯」，詐也。「亂」，紊亂。謂矯詐混淆是非之論。

「無忝哀慕」：「忝」，辱，辜負，「哀」，指如來之哀愍。「慕」，指你們的仰慕。此謂不要辜負了如來對你們的哀愍，以及你們對聖道的仰慕之情。

義貫

「於是」與會之**「大眾」**中尚**「非」**證**「無學」**地的有漏**「者，聞佛此言」**，即心下**「茫然不知是義」**理最**「終」**之歸趣及最初**「始」**之由來，因而**「一時」**都驚**「惶悚」**懼，而頓**「失其」**一向**「所」**信**「守」**之理，莫知所從。**「如來知其」**

神「魂」思「慮」驚「變慴」懼，故「心生憐愍」，而「安慰阿難及諸大眾」言：「諸善男子」，佛爲已成「無上」道之「法王」，於一切法而得自在，故所作言論皆「是眞實語」，皆「如」其「所」證之眞「如」實理而「說」，從「不」欺「誑」、亦「不」虛「妄」，並「非」如外道六師中之「末伽黎」所立之「四種」虛妄議論，謂依彼修即可生於「不死」天，彼所言說實是「矯」詐混「亂」是非之「論議；汝」等於佛所說須「諦」實「思惟」修行，方「無忝」負如來對你們的「哀」愍以及你們對聖道之仰「慕」之初心。

詮論

阿難雖已漸漸領會他自己所說的「物象之中無是見性」，及「物象之中無非見性」，然而那多半是如來一步步引導攝化的結果；所以據實而言，阿難現在只是比較不那麼執著，比較不「迷妄」，且其目前所解、所言，亦有一半是情勢所引，故離自悟親證現量境界，尚有一段距離。以其頓失一向所守，如人流離失所，無依無靠，故如來安慰他們，且開示他們說如來不妄語，而如來所說的「無是見、無非見」，爲示諸法之實相，大異於外道之不定論者，切不可混爲一談，因爲如來的

「物中無是見」，是爲了「遣妄」（破妄執）；「物中無非見」爲遣妄之後之「還眞」，令皆入一眞如實相。然妄執不破，眞不可入，是故先遣。

經　是時文殊師利法王子愍諸四衆，在大衆中即從座起，頂禮佛足，合掌恭敬而白佛言：「世尊，此諸大衆不悟如來發明二種精見，色、空，是、非是義。世尊，若此前緣色空等象，若是見者，應有所指；若非見者，應無所矚。而今不知是義所歸，故有驚怖。非是疇昔，善根輕尠（ㄒㄧㄢˇ），惟願如來大慈發明，此諸物象與此見精，元是何物？於其中間，無是、非是。」

註釋

「二種精見，色、空，是、非是義」：「二種」，二種道理。「精見」，即見精，亦即第八識之見分。**「色空」**，所見之相分，**「是、非是義」**，即是義與非是義。是義，即無非見之義。非是義，即無是見之義。

「若此前緣色空等象」：若此現前所緣的色空等萬象。

「應無所矚」：應該看不到。

「疇昔」：往昔。

「善根輕尠」：「尠」，同鮮，少之義。善根輕薄鮮少。

「於其中間無是、非是」：令大眾於這些道理中，都能解了，而不再有「無是見」、「無非見」的迷惑。

義貫

「是時文殊師利法王子」由於**「愍諸四眾」**，而**「在大眾中即從座起，頂禮佛足，合掌恭敬，而白佛言：世尊，此諸大眾不」**能**「悟」**知**「如來」**所開**「發」**闡

「明」的「二種」道理，即；第八識「精」純之「見」精（見分）與所見的「色空」（相分），以及物象「是」見性或「非是」見性之「義」理。「世尊，若此」現「前」所「緣」之「色空等」萬「象，若是見」性「者」，則「應有所指」陳（可以指出來）；「若」萬象「非見」性「者」，則「應無所矚」（看不到）；然而現在爲何既能見色、又能見空、及見一切萬象，是故「而今」大眾「不知是義」理之「所歸」趨（不知究竟是什麼意思），「故有驚怖」。此諸法眾已「非是疇昔」樂於小法，「善根輕」薄「尠」少，現已回小向大，故堪聽受大乘無上妙旨，「惟願如來大慈」開「發」闡「明此諸」所見之「物象與此」能見之「見精，元」來「是何物？」令皆解了，而「於其中間」決定悟了，而不再於「無是」見及無「非是」見之間產生不知抉擇之迷惑。

經 佛告文殊及諸大眾：「十方如來及大菩薩，於其自住三摩地中，見與見緣並所想相，如虛空華，本無所有。此見及緣，元是菩提妙淨明體，云何於中有是

非是？」

註釋

「大菩薩」：此爲圓頓菩薩之境界，此境界，權教菩薩尚且無分，更何況二乘。

「於其自住三摩地中」：「三摩地」，即三昧，在此即指首楞嚴三昧；此定即是佛定，唯有佛及大菩薩堪能，所以是佛及大菩薩的自證境界，故稱「自住」；於密教中即稱爲「本尊三昧」，以爲本尊所自證、自住者。

「見與見緣並所想相」：「見」，第八識能見之見分。「見緣」，第八識之相分，以此相分爲見分之所緣，故稱爲「見緣」。於三性中，見分與相分（「見與見緣」）係「依他起性」；因見分是由最初一念無明而起，故見分爲依無明而有，所以是依他起。相分則是依見分而有，故也是依他起性。「所想相」，即六識所起諸妄想之相，此爲「徧計所執性」。

「如虛空華，本無所有」：「虛空華」，乃病眼所見，而空中實無華。

「本」，從本以來。承上，第八識之見分與相分，乃至第六識的種種妄想之相，內外一切法，從本以來，即無所有，俱是眾生以翳眼所見，一切「徧計」本空，「依他」幻有，唯心妄現，如虛空華，非有非無：空實無華，然以病眼因緣，空華幻現。以上這段是佛解釋爲何「萬象之中無是見者」，以一切能見、所見皆是空華，皆是依他起性、或徧計所執性，本來無實，唯心妄現。然此知見爲佛知佛見，唯佛及大菩薩，於自住之首楞嚴大定中，方能朗朗照了，現量知見。

「此見及緣，元是菩提妙淨明體」：「緣」，即上面「見緣」之省稱，這能見之見分，及所見之相分，原本皆是自性菩提本心的妙淨明體。「妙、淨、明」，爲本性之三德：「妙」爲法身德，以本性乃眞空妙有，故稱爲妙。「淨」是解脫德，以本性在污不染，亙古恆淨，故本自解脫。「明」爲般若德，以本性在迷在悟，皆靈光獨耀，具如是性德，故具般若本明。以第八識本具如是三德之如來藏性，而其中所見一切能見、所見，亦皆是如來藏眞如本體所現，本是一眞，更無他物，如水與波，「全波是水」：波只是相，所有波浪之體，都是水，並無別物；但眾生見相不見性，見用不見體，見波不見水。諸佛菩薩以眞智照見：所有的波都是水（波即

是水——此即萬象之中，無非見者）更不再分別大波小波、大浪小浪。

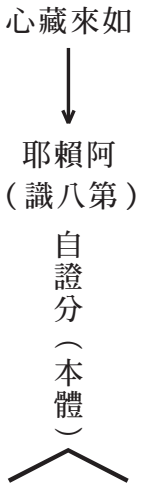
「云何於中有是非是」：既然所有的波浪都是水；哪裏還有是水、或不是水（萬象是見性，萬象不是見性）的爭執與迷惑呢？

義貫

「佛告文殊及諸大眾：十方」世界的**「如來」**以**「及」**圓頓之**「大菩薩，於其」**所自證、**「自住」**的不共**「三摩地」**（首楞嚴三昧）之**「中」**，以定慧智眼如實照見第八識的能**「見」**之見分**「與」**所**「見」**之**「緣」**（相分）**「並」**六識**「所」**起妄**「想」**之**「相」**，皆**「如」**翳眼所見之**「虛空華」**，從**「本」**以來即**「無所有」**，唯心妄現，是故萬象之中無是見者。復次，十方如來及諸大菩薩於其自住之三摩地中，又如實照見，**「此」**第八識之能**「見」**之見分**「及」**所**「緣」**之相分，內外一切諸法，**「元」**本即**「是菩提」**本心之本**「妙」**、本**「淨」**、本**「明」**之眞如本**「體」**中所現之物，既是一體之物，**「云何」**而**「於」**其**「中有是」**見性與**「非是」**見性之迷惑與戲論？

詮論

佛在這裏所開示的，眞是最甚深無上之法，因爲在此所觀的，是第八識之見分與相分。而第八識之相，除了佛及大菩薩入於甚深三摩地才能照見其相外，共他三乘賢聖皆不堪能。茲表解第八識之相如下：



以此「相」與「性」甚深，故唯諸佛及諸大菩薩所能證知，也難怪阿難及大眾皆迷惑不解，乃至惶悚失守。

經

「文殊，吾今問汝：如汝文殊；更有文殊是文殊者？爲無文殊？」

註釋

「如汝文殊」：如你文殊，原是一體而已。

「更有文殊是文殊者？」：除了你這文殊眞體之外，是否還有一個文殊稱爲「是文殊」的？

「爲無文殊」：還是根本就沒有文殊這個人。

義貫

佛言：**「文殊，吾今問汝」**，譬**「如汝文殊」**本是一體；那麼，除了你這文殊體外，是否**「更有」**一個**「文殊」**名叫**「是文殊者？」**抑**「爲」**根本**「無文殊」**此人？

詮論

「文殊」在此比喻一眞法界，一眞法界即是一體，本來就沒有是非二相。若於文殊這眞體之外，妄見還有一個「是文殊」，便是墮「有見」；若說：不但「是文殊」是沒有的，即連文殊的眞體也是沒有的（「無文殊」），便是墮於「無見」。

於一文殊之體，而起「是文殊」或「非文殊」之言說戲論，反而不認本眞，此乃自起迷惑，於文殊本體之眞並無影響。同樣的，菩提妙淨明體，唯是一體，更無二法，除此一眞本體外，更無「是、非是」。是故維摩詰經言不二法門；不二法門者，當體即是，離一切思議、戲論、虛妄分別。

經

「如是世尊，我眞文殊，無是文殊。何以故？若有是者，則二文殊；然我今日非無文殊，於中實無是非二相。」

註釋

「無是文殊」：除了我這文殊眞體外，更無另外一個文殊稱爲「是文殊」的。

「若有是者，則二文殊」：若有另外一個文殊稱爲「是文殊」的，那就變成有二個文殊了。所以，「文殊就是文殊」，不用再說甚麼「是文殊」了，那是多此一舉，猶如頭上安頭，床上架床。

「**然我今日非無文殊**」：但我現前確實是有個文殊之眞體在，並非沒有文殊眞體（喻眞如本性有眞體，不是什麼都沒有。）

「**於中實無是非二相**」：在一文殊體中，實在沒有「是文殊」、或「非文殊」二相可說；於一眞體中，論「是」論「非」，皆是戲論，唯有當下體取本眞，即無「是、非」可得。

義貫

文殊答言：「**如是，世尊，**」除了「**我**」此「**眞文殊**」之一體外，更「**無**」另一文殊稱爲「**是文殊**」者；「**何以故？若有**」另外一個文殊稱爲「**是**」文殊「**者，則**」成爲有「**二文殊；然我今日**」現前，亦「**非無文殊**」之眞體；故「**於**」此一文殊眞體「**中，實無**」從說有「**是**」文殊與「**非**」文殊「**二相**」可得。故言是文殊，乃虛妄之說；而言非文殊（無文殊），則更是虛妄。

經

佛言：「此見妙明與諸空、塵亦復如是，本是妙明無上菩提，淨圓眞心；妄爲色、空，及與聞、見。

如第二月，誰爲是月？又誰非月？文殊，但一月眞，中間自無是月、非月。是以汝今觀見與塵，種種發明，名爲妄想，不能於中出『是、非是』。由是眞精妙覺明性，故能令汝出『指、非指』。」

註釋

「此見妙明」：此能見之見精其妙明之性。

「與諸空、塵」：以及所見的無相的空與無相的塵。「空、塵」即一切物象，也就是上面所說的萬象。

「亦復如是」：這是與「眞文殊、是文殊、非文殊」的比喻作法合：同樣的，能見的妙明與所見的物象，與文殊一樣，只有一眞之體，此外，並無是與非可得。

「無上菩提」：「菩提」，覺義。菩提有三種：一、二乘菩提（證一切智），二、菩薩菩提（證道種智），三、佛菩提（證一切種智）。此中，佛菩提至高無

上，故稱無上菩提。然此無上菩提之心，一切眾生與佛並皆有之，只是眾生自迷，此覺心無始劫來，爲妄想塵勞之所覆蓋，因而本有智光不能顯現，猶如雲霧本身之重量雖輕，但濃雲厚霧卻可令光明威力無比的艷日之光，隱蔽不現。

「妄爲色、空，及與聞、見」：**「妄」**，虛妄，以非有而幻化似有，故是虛妄。**「色、空」**，所見之相分。**「聞、見」**，能聞與能見，即第八識之能見分，或見精。

「如第二月」：如揑目後所見之第二個月亮。**「揑目」**，比喻一念無明妄動——沒事好端端的，卻來把眼睛揑一揑，因此眼花；眼睛本來不花（本覺、本明），一揑之後眼睛就花了（轉本明爲無明）；眼睛一花，看月亮時，就看到有第二個月亮（從眞起妄），然而**「第二個月」**實在是沒有的（妄實無體）；妄月雖無實體，但眼花的人說他明明看到是有（執妄爲眞）。

「誰爲是月？」：對揑了眼睛而見到第二月的人來說，他就會徒自發生疑問：「呃，怎麼會有兩個月亮？到底哪一個是眞的月？」

「又誰非月」：承上，**「又哪一個不是眞月？」**——其實月只有一個，哪有什

麼眞假？那第一個月本來就是眞月，就不用再指著它說：「這是眞月」了——多此一舉。至於第二個月，本來就沒有，還論什麼眞假？「月」在此比喻一眞法界：法界一切，唯是一眞如體，更無是非、眞假。

「是以汝今觀見與塵」：「汝」，在此爲指文殊。「觀」，觀察。「見與塵」，能見之「見精」與所見之「塵」，也就是見分與相分，此二者爲依他起性。

「種種發明」：種種開發闡明、研究、揣測；即是再依「依他起」的種種相，而更作種種的「徧計」妄想。

「不能於中出是、非是」：如此只是在「依他起」及「徧計所執」二性中打轉，於此二性之中，永遠也無法超出「是」與「非是」的二法之戲論。

「由是眞精妙覺明性，故能令汝出指非指」：「指、非指」，謂於萬象之中，何者是見性可以指陳？何者非見性不可指陳？此言，然由悟了能見與所見皆是眞精妙覺明了之性，則能頓遠離一切依他起性及徧計所執性，而了達根塵識三者無非圓成實性，悉無自他之別，怎會有是非可指？

義貫

「佛言：此」能**「見」**的見精之**「妙明」**之性，**「與」**所見之**「諸空、塵」**等物象，**「亦復如是」**，無是、無非，但一體眞，離言說相（亦即，不可說是見非見，是空非空，是塵非塵），因爲這一切能見與所見，其體原**「本是妙明無上菩提」**本來清**「淨圓」**滿周徧之**「眞」**如本**「心」**，由最初一念妄動，故轉妙明爲無明，轉明覺爲不覺，因而虛**「妄」**地化**「爲」**所見之**「色、空」**（相分），**「及與」**能**「聞」**能**「見」**之見精（見分）。譬**「如」**捏目而見**「第二月」**，然後再來思辨此中**「誰爲是」**眞**「月？又誰」**爲**「非月？文殊，」**淨眼人皆見**「但一月眞，中間自無是月」**與**「非月。是以汝今」**若於**「觀」**察能**「見」**之性**「與」**所見之**「塵」**（依他起性）之際，作**「種種」**的闡**「發」**開**「明」**，都只能**「名爲妄想」**（徧計所執性——於依他起上起徧計執），是故**「不能於」**其戲論**「中」**超**「出是」**與**「非是」**二法分別的境界。然而**「由」**悟了一切能見與所見皆**「是眞精妙覺明」**了之本**「性」**，**「故能令汝」**超**「出」**可**「指」**陳與**「非」**可**「指」**陳的依他起及徧計執性，而頓入一眞的圓成實性。

9・顯示見性超情

經　阿難白佛言：「世尊，誠如法王所說，覺緣徧十方界，湛然常住，性非生滅；與先梵志娑毘迦羅所談冥諦，及投灰等諸外道種，說有眞我，徧滿十方，有何差別？」

註釋

「覺緣徧十方界」：「覺緣」，能覺、能緣者，指見性。見性徧十方界，阿難是指在第六番顯見之時，佛說：「見性周徧，非汝而誰？」

「湛然常住」：「湛然」，澄清。這是指第四番顯見中佛說：見性「譬如澄清百千大海。」「常住」，這是指第二番顯見不動中，佛言：「誰動？誰靜？」阿難言：「佛手不住，而我見性尚無有靜，誰爲無住？」；以及第五番顯見性無還，

「無還」即是常住不動。

「**先梵志**」：「先」，古時。「梵志」，在此指婆羅門。「梵」，清淨。「志」，志求。凡志求於清淨之道的修行人，便稱爲梵志。原先是指婆羅門之修行者，因爲他們修習他們所自以爲的清淨之道，認爲那樣的修行可以令他們來世生於梵天，故稱梵志。後來「梵志」一詞演變爲廣義的修道人，亦可用來指佛門弟子。

「**娑毘迦羅**」：義爲金頭或黃髮，又稱爲黃髮外道。

「**冥諦**」：冥初之眞諦，即萬物初始之相，亦即一切萬物之初始、本源。此爲外道囿於已之所見之妄想，猶如老子所說之「混沌初開」，或易經之「無極」。詳如前所釋。

「**投灰**」：指印度有一種外道之苦行，以身投灰，或終日不斷將灰塗在身上等，修種種無益於調伏自心貪瞋痴之苦行；其他如拔髮、終生裸露、常蹲、常浸水中、倒立、倒吊、臥刺，或持牛戒、狗戒等無益、無義之苦行，而謂如是受苦能消業障，且說如是眾苦受盡即業障消盡，來世得生天上，純受福樂。

「說有眞我」：外道所說之眞我，指「神我」，亦即西洋人所說的靈魂。

義貫

「阿難白佛言：世尊，誠如法王所說」，能**「覺」**能**「緣」**之見性爲**「徧」**滿**「十方界」**，且**「湛然」**澄清如百千大海，**「常住」**不動，不還不去、猶如主人，其**「性」**本**「非生滅」**。然而如來此說，**「與先」**古之外道**「梵志娑毘迦羅所談」**之**「冥」**初始**「諦」**（宇宙萬物之本源），以**「及」**提倡**「投灰等」**苦行的**「諸外道種」**性之人所**「說有」**一**「眞我」**（神我），**「徧滿十方」**，如來所說本性徧滿，與外道此說**「有何差別」**呢？

詮論

在此，阿難疑佛所說本性，與外道之神我混同。

經

「世尊亦曾於楞伽山，爲大慧等敷演斯義：『彼外道等常說自然，我說因緣，非彼境界。』我今觀此

覺性自然，非生非滅，離遠一切虛妄顚倒，似非因緣，與彼自然；云何開示，不入群邪，獲眞實心，妙覺明性？」

註釋

「**楞伽山**」：在今錫蘭（斯里蘭卡）；「楞伽」，義不可往，或難可到；以其山高峻，又無路可通，唯有得神通者得往。佛於此開演楞伽經，以表顯此經之義甚深無上，非佛及大菩薩，即無堪能，以其爲「法佛」自住境界故。達摩祖師即傳此經以爲弟子印心，故此經爲禪門無上寶典。然此經亦爲相宗之根本經典之一，以其究竟融通性相二宗故。復次此經亦爲眞言宗之寶典之一，以其開示「法佛說法」之究竟義，而法佛（法身佛）即毘盧遮那佛，毘盧遮那佛又譯爲大日如來，是即眞言密教之根本本尊；是故眞言宗之祖師立言開示亦常依楞伽經。

「**大慧**」：大慧菩薩，爲楞伽會上之當機。以大慧菩薩問佛百八問，而爲楞伽一經之教起因緣。

「彼外道等常說自然，我說因緣，非彼境界」：這是楞伽經中的句子。「自然」，自然而然，不從因緣。在佛法中講到「自然」一詞的時候，常是指印度外道中的一派，稱爲「自然外道」，他們的主要立論是：一切法自然而有，無因無緣，非從因緣生。所以，不但器世間非從因緣生，連眾生，乃至眾生之苦樂、善惡、禍福等，亦皆無因無緣，自然而生；以無因緣，是故亦無果報。依彼之論，即壞世間及出世間一切因果，而令眾生墮於邪見，因而不修善斷惡；以此因緣，令眾生墮三惡道，永不得出離。因此「自然論」者，爲世間之一大邪論，誤導眾生入邪見坑，斷滅善根；是故如來出興於世的目的之一，即爲拔眾生出如是之惡見泥淖。「我說因緣」：「我」，如來自稱。「因緣」，即十二因緣，又稱「十二有支」，或「十二鉤鎖」，以此十二支中之每一支皆有如鉤鎖，前後相鉤相鎖，相續不斷，故成輪迴之相。楞伽經頌云：「我說唯鉤鎖，離諸外道過，若離緣鉤鎖，別有生法者，是則無因論，彼壞鉤鎖義。」「非彼境界」：佛所說之因緣法，爲攝一切世間及出世間之因緣果報，故是無上甚深，因此不是外道所知境界。

「我今觀此覺性自然，非生非滅」：「自然」，自然而有。「非生」，因爲是

本具、本有，故不是生出來的。「非滅」，因爲是究竟不壞，故其性不滅。此言，依我（阿難）所觀，這個能覺之性，也是自然而有的，因爲一切眾生之覺性本具，所以非生；此覺性亦究竟不壞，故非滅。

「離遠一切虛妄顚倒，似非因緣」：「離遠」，即遠離。「虛妄顚倒」，指上面如來所破斥的「動、還、雜、礙、分」等相，而開顯見性「不動、無還、不雜、無礙、不分」等性。「似非因緣」，所以覺性好像也不是從因緣而有，若是因緣而有，就變成生滅法了。

「與彼自然，云何開示」：如是一來，佛所說的本有覺性，與被外道所說的自然論，無因無緣，有何不同？關於這點，應該如何開發顯示才對？

義貫

阿難言：**「世尊亦曾於楞伽山，爲大慧」**菩薩**「等，敷」**敘開**「演斯義：彼外道等常說」**一切法**「自然」**而生、自然而滅，無因無緣，而**「我」**所**「說」**之**「因緣」**法則甚深難見難了，**「非彼」**外道所能了知之**「境界」**。根據以上所說，因此**「我」**（阿難）**「今觀此」**能**「覺」**之**「性」**，認爲亦是**「自然」**而有：以其本具

故「**非生**」，以其究竟不壞故「**非滅**」；而且它又「**離遠一切**」動、還、雜、礙、分等「**虛妄顛倒**」之相，因而「**似非**」從「**因緣**」而有（既非因緣而有，當屬自然，不用假因託緣）；如此，則佛所說的覺性，便「**與彼**」外道所說的「**自然**」是相雷同的。關於這一點，應「**云何開**」發闡「**示**」，方能令眾生「**不入**」於「**群邪**」之惡論，而得再「**獲眞實**」之本「**心**」，證得「**妙覺**」光「**明**」之「**性**」？

詮論

外道之自然論者，亦說「不生不滅」，但他們所說的「不生不滅」是指：一切法不從因緣生，自然而有，所以「不是生出來的」，這是相對於其他外道說：法是「從梵天而生」，或說「從自在天生」（如同耶教之耶和華，我國之盤古、女媧，皆是能生者），或說從神我（靈魂）生，或說從微塵生，或說從時間生、或說從方位生（此二如同中土之以生辰八字、地理風水，爲能生眾生之禍福。）或說從冥諦（略同於儒之無極、太極，道之混沌）生；在印度眾多外道中，「自然外道」力排眾議，獨立一幟說：「一切法都不是誰生的，也不是從什麼生的，而是自然而有，無因無緣」。

阿難誤會佛義，以爲常住不動、不生不滅的本性，是跟外道所說的自然性一樣，故有此問。

經 **佛告阿難：「我今如是開示方便，眞實告汝，汝猶未悟，惑爲自然！阿難，若必自然，自須甄（ㄓㄣ）明，有自然體。汝且觀此妙明見中，以何爲自？此見爲復以明爲自？以暗爲自？以空爲自？以塞爲自？阿難，若明爲自，應不見暗；若復以空爲自體者，應不見塞；如是乃至諸暗等相以爲自者，則於明時，見性斷滅，云何見明？」**

註釋

「甄明」：「甄」，別也，察也。

「以何爲自」：以何相爲自體？

義貫

「佛告阿難：我今」已**「如是開示」**種種**「方便」**，以一**「眞實」**之相**「告汝」**，而**「汝猶未悟」**，還要將能見之性迷**「惑爲自然」**之性！**「阿難，若」**此見性**「必」**定是**「自然」**性的話，你**「自」**己便**「須」**善爲**「甄」**別察**「明」**它確實**「有」**一**「自然」**之**「體」**。若如此者，則**「汝且觀此」**微**「妙」**圓**「明」**之**「見」**性**「中」**，究竟是**「以何」**相**「爲」**其**「自」**然之體性？**「此」**一能**「見」**之性，**「爲復以」**所見之**「明」**相**「爲」**其**「自」**然體性？還是**「以暗」**相**「爲」**其**「自」**然體性？抑或**「以空」**相**「爲」**其**「自」**然體性？抑**「以」**所見之**「塞」**相**「爲」**其**「自」**然體性？**「阿難，若」**見性是以所見之**「明」**相**「爲」**其**「自」**然之體性，則**「應不」**能**「見」**到**「暗」**相（以明暗相對，不共存故）；此見性**「若復以空爲」**其**「自」**然之**「體」**性**「者」**，則**「應不」**能**「見塞」**相（因爲空塞也是敵對，不同時共存故）；**「如是乃至」**若見性是以**「諸暗等相以爲自」**然體**「者，則於明」**相起**「時，見性」**應隨暗相之滅去而變成**「斷滅」**，如是見性若已

斷滅，「**云何**」復能「**見**」到「**明**」相呢？

詮論

世間一切大自然之物，都必定有個形狀、體性，且這體性是確定的；例如地、水、火、風、花草木石等，各有一確定之體性，且各不相濫。所以佛說：如果見性也是自然體，那麼它也應該有個一定的體性。因爲「見性」所對的「相」，無非明暗、通塞等相，而這些相，也都是自然界之相，所以如來就用來假設作爲見性的體相。

經　阿難言：「必此妙見性非自然，我今發明是因緣生；心猶未明，咨詢如來，是義云何合因緣性？」

註釋

「**是義云何合因緣性**」：「是義」，指前面佛都一直在發揮的見性常住不滅不動之理。「合」符合。既是常住不生不滅，此理如何符合我今所悟之因緣性？

義貫

「阿難言：必此妙」明之**「見」**性，其**「性」**如佛方才所說既**「非自然」**性，因此**「我今」**於此顯**「發明」**了，一定**「是」**從**「因緣」**而**「生」**的；我雖有此悟，但**「心猶未」**完全**「明」**了，因此**「咨詢如來，是」**見性眞常不生不滅之**「義」**理**「云何」**而得符**「合」**我現在依佛所教而自悟了的**「因緣性」**？

詮論

阿難聞佛開示說見性非同外道之自然性，於是他便推斷：既然是非「自然性」，那就一定是「因緣性」了。在此，阿難又是犯了凡夫二分法（dichotomy）邏輯思惟之病：「非善即惡，非東即西，非有即空」；而不知善惡、是非、空有等二法中間，有很多很多的粗細等級、差別之相；更何況，此等兩極的對法，也不是絕對的敵對不相容，而事實上是常常可以互容互攝，只是成分比例的不同而已。求菩提者，須有此了知，方能免於邊見、偏見，或墮於激進、狂熱；種種外道宗教及政治之狂熱份子，皆是中了此兩極二分法之毒；可見思想正確（正見）之重要及難能可貴。

阿難雖作如是推斷，但實在不明白其道理，尤其是他這「因緣性」要怎麼才能與佛前面所說的「見性眞常不生不滅」的道理，融合在一起；因爲「因緣性」與「眞常性」顯然是有所抵觸，因此有所困惑，而求佛開示。

經　佛言：「汝言『因緣』，吾復問汝：汝今因見，見性現前，此見爲復因明有見？因暗有見？因空有見？因塞有見？阿難，若因明有，應不見暗；如因暗有，應不見明；如是乃至因空、因塞，同於明暗。」

註釋

「汝今因見，見性現前」：「現前」，起現前之功用。此言，你現在因爲見到了明暗、空塞等境，因而見性起了現前（或現行）的功用。

「此見爲復因明有見」：「因」在此須作及物動詞解，義爲：「以……爲

因」。此言：這個見性是以明相爲因，才能有所見的嗎？以下的「因暗」、「因空」、「因塞」，都是一樣：以暗爲因，以空爲因，以塞爲因。而這「因」字，是具有特別的意思的，亦即「生因」之義。例如：「以明爲因」，義爲：由於以明相爲生因，所以見性才得生起。「以暗爲因」等等，皆同此義。

義貫

「佛言：汝」方才所**「言」**見性是從**「因緣」**而生，那麼**「吾復問汝：汝今因見」**到了明暗、通塞等境，因而你的**「見性」**得以起**「現前」**之作用，然**「此」**由境而顯之**「見」**性，**「爲復因」**於**「明」**相（以明相爲生因）而**「有」**此**「見」**生起的呢？還是**「因」**於**「暗」**相（以暗相爲生因）而**「有」**此**「見」**生起呢？抑是**「因」**於**「空」**相（以空相爲生因）而**「有」**此**「見」**生起呢？或是**「因」**於**「塞」**相（以塞相爲生因）而**「有」**此**「見」**生起？**「阿難，若」**見性是**「因」**於**「明」**相而**「有」**（以明相爲生因而生），則明相滅時，見性應隨之而滅，如是則**「應不」**能再**「見暗」**相，（然而事實不然，你在明相來時能見明；明相滅去，暗相來時又能見暗。因此，你的見性並沒有因明相的生滅而生滅；所以可知，明相並

非你的見性的生因（見性生起之因），因此，見性見明之時，並非因明而有。）同樣的，「如」見性是「因」於「暗」相而「有」，即「應不」再能「見明」相（其理同前所述）；「如是乃至」言見性爲「因」於「空」或「因」於「塞」等相而生，皆「同於」言因於「明暗」二相的道理。（因此可知，見性雖見明、暗、空、塞等相，當其正在見之時，彼見性不是以明相、或暗相、空相、塞相等爲因而生；故明、暗、空、塞等所見之相，非是能見之性之生因。）

經 **「復次，阿難，此見又復緣明有見？緣暗有見？緣空有見？緣塞有見？阿難，若緣空有，應不見塞；若緣塞有，應不見空；如是乃至緣明、緣暗，同於空、塞。」**

註釋

「此見又復緣明有見」：「緣」，在此也是當及物動詞，義爲：以……爲緣

（而有）。此言：這個見性是以明相爲緣而有能見之性嗎？上面的「因」，是主要的條件，此處的「緣」，是次要的條件，爲助緣。然而因與緣必須都具足、和合，才能令法生起。

義貫

佛言：「**復次，阿難，此**」能「**見**」之性「**又復**」爲「**緣**」於「**明**」相（以明相爲其生起之緣），而「**有**」能「**見**」之功能呢？還是「**緣**」於「**暗**」相（以暗相爲其生起之緣）而「**有**」能「**見**」之功能？還是「**緣**」於「**空**」相（以空相爲其生起之緣）而「**有**」能「**見**」之功能？還是「**緣**」於「**塞**」相（以塞相爲其生起之緣）而「**有**」能「**見**」之功能？「**阿難，若**」見性是「**緣**」於「**空**」相（以空相爲其生起之緣）而「**有**」能見之功的話，則當空相之生緣滅去時，見性應跟著緣滅而滅；若見性隨緣滅而滅，則當塞相現前時，以見性已滅，「**應不**」再能「**見塞**」相，（然而事實不然，今於空相滅去，塞相生起之時，仍能見塞；由此知能見之性並未隨空相之緣滅去而滅去——因而可知、空相實非見性生起之緣；故見性非緣空而有）；「**若**」見性是「**緣**」於「**塞**」相而「**有**」（以塞相爲生緣而有），則塞相

之生緣滅去時，見性應隨之而滅；見性既隨塞緣而滅，則空相現前時，「**應不**」再能「**見空**」相（其理同前）；「**如是乃至**」說見性是「**緣**」於「**明**」相、或「**緣**」於「**暗**」相（以暗相爲生緣），凡此，皆「**同於**」以「**空**」相、「**塞**」相爲生緣一樣，是不能成立的。因此可知，見性非是以所見之空塞、明暗等相爲主因或助緣而生，亦不隨之而滅——能見之性是離一切生滅之緣而仍有自體性的，其性非是依外相之因、緣而有，或隨外相之因、緣而無。

詮論

阿難在說「因緣」時，是把「因」、「緣」合起來說，而實際上「因」與「緣」是有差別的：親者爲「因」，疏者爲「緣」；主要條件爲「因」，次要條件爲「緣」。故佛在破斥時，則將因與緣分開來破，因而顯示見性之性爲本自具足，非從外得，亦不隨外緣而生、而住、而異、而滅。因此一切外境，皆非見性之因或緣；因爲因緣是生滅法，而見性本具，不用再生，故不待因而生，不依緣而有——見性若再依緣有生，則成頭上安頭。

經「當知如是精覺妙明，非因非緣，亦非自然，非不自然，無非、不非，無是、非是；離一切相，即一切法。」

註釋

「非因非緣」：本性非依外因而有，亦非依外緣而生；若依外「因、緣」而生，則是依他起性，然而本性非依他起性，是故非因緣生法；又，以依他起性即是生滅性，然本性實不生滅，故本性非屬任何外因外緣之所能造作。

「亦非自然」：本性亦非自然性之「自生自滅」；又本性雖一切眾生共有，然眾生迷而不能覺悟；而欲覺悟此本有之性，亦須要有善知識指示及自修行之因緣，而非無因無緣「自然」能證得，故說「亦非自然」。

「非不自然」：而本性本具，非屬造作，故非不自然。

「無非、不非，無是、非是」：無非、無不非，無是、無非是。此即言，本性

乃「離四句、絕百非」，非言語思議、世間戲論可得。

「離一切相，即一切法」：若離一切依於妄情計度之妄相，即是一切法之本相。

義貫

佛言：**「當知如是」**見**「精」**本**「覺」**本**「妙」**圓**「明」**之性，本如來藏妙眞如性，**「非」**依外**「因，非」**依外**「緣」**而有，**「亦非自然」**無因無緣而自生自滅；**「非不自然」**，以其性本具，非屬造作；其性與相**「無非」**、亦無**「不非、無是」**、亦無**「非是」**，究竟離四句，絕百非。若**「離一切」**妄情計度之**「相，即」**是**「一切法」**之本相。

詮論

此爲如來總破一切情執：若離一切情執，眞如本性即自顯發：

一、**「非因緣、非自然」**，此爲破凡夫與外道之情執；以凡夫執**「因緣」**，外道計**「自然」**，若離此二計執，即離凡夫、外道所行境界。

二、「非不因緣、非不自然」，此爲破二乘之法執，以二乘已證人空，法執猶在；若離法執，即超二乘所行境界，入菩薩境界。

三、「無非不非、無是非是」，此爲破權教菩薩之微細法執，而入於實相境界。因此，佛意爲；不但因緣、自然（正邪二因）要離；非因緣、非自然也要離；非不因緣、非不自然也要離；無非不非、無是非是亦離。至於離無所離，即諸情蕩盡，法法皆眞。

又，「離一切相」爲顯「空如來藏」，以離一切相即得諸法空相。「即一切法」，爲顯「不空如來藏」，以諸法相雖空，但並非沒有眞如之體，萬德具足。於此之中，「離」時便是「即」，「即」時便是「離」，離即不二，即是顯「空不空如來藏」。

又，「離一切相」，即是妙奢摩他之空觀；「即一切法」，即是妙三摩之假觀；離即不二，即是妙禪那之中觀。三觀若成，便成就首楞嚴大定，一切事究竟堅固，斷三煩惱，證三菩提，是即本經之宗旨。

經「汝今云何於中措心，以諸世間戲論名相而得分別？如以手掌撮摩虛空，祇益自勞，虛空云何隨汝執捉？」

註釋

「措心」：「措」，置也，舉也，用也。

「以諸世間戲論名相而得分別」：世間的戲論名相，指「是因緣、非因緣、亦是因緣亦非因緣、非是因緣非非因緣」及「是自然、非自然、亦是自然亦非自然、非是自然非非自然」等四句之說，這些言說，以佛觀之，皆是戲論，（類如近世所謂「大腦的遊戲」）都無實義。用這些戲論的名相，怎能如實了知妙明的眞性呢？充其量不過增加一些妄想分別而已。

又，宗門所言「四句」者，以現代符號邏輯之橫式表示之，即是：

「如以手掌撮摩虛空」：**「撮摩」**，捉取。

義貫

佛言：阿難，此精覺妙明眞性，清淨寂滅，**「汝今云何於」**其**「中措心」**舉念，**「以諸世間」**之**「戲論」**之**「名相，而」**欲**「得分別」**妙明之眞性？**「如」**人**「以手掌」**欲**「撮摩」**捉取**「虛空」**，然虛空之相，實不可捉持，是故**「祇」**增**「益」**妄**「自勞」**累，而無所獲——**「虛空云何」**可**「隨汝」**之**「執捉」**？（同理可知，以世間的戲論名相，如何能捕捉、觸及妙明的眞性呢？）

⑴ 正A是對的
⑵ 負A是對的
⑶ 正A及負A兩者皆對。（雙亦）
⑷ 正A及負A兩者皆非。（雙非）

10・顯示見性離見

經　阿難白佛言：「世尊，必妙覺性非因非緣，世尊云何常與比丘宣說：見性具四種緣，所謂因空、因明、因心、因眼？是義云何？」

註釋

「見性具四種緣」：依小乘說，則四緣成見：心、眼、空、明。然佛只是說，若具備這四種緣，便能成就「見」（有所見）這件事，而並未說這四緣能生出能見之性；但阿難仍以爲能見之性爲從這四緣中生出來的。而佛之意爲：能見之性本有，若根境相接，內外四緣和合之時，便能有所見（看見東西──「成見」），這與阿難所錯解的「見性爲四緣所生」，差得太遠了。

「因空、因明、因心、因眼」：「空」，空間，亦即距離；作爲能生識的「空

間」之緣，不能太近或太遠；太近太遠都看不到。「明」，即光明，光源，要有足夠的光才能見。「心」，即識，這裏指本識，阿賴耶。「眼」，即眼根。

義貫

「**阿難白佛言：世尊，必**」此「**妙**」明能「**覺**」之見「**性**」，如世尊方才所說，「**非因非緣**」所生，「**世尊云何**」以前「**常與**」諸「**比丘宣說**」：能「**見**」之「**性**」須「**具**」足「**四種緣，所謂因空**」間、「**因**」光「**明、因心**」識、「**因眼**」根；「**是義**」理「**云何**」與如今所說的不一樣？（因爲如來方才說見性非從因緣而有。）

詮論

依小乘說爲四緣成見生於眼識，而大乘唯識則爲九緣成見：根、境、空、明、作意（偏行心所之一）、分別依（第六識）、染淨依（第七識）、種子依、根本依（第八識）。

經

佛言：「阿難，我說世間諸因緣相，非第一義。」

義貫

「佛言：阿難，我」往昔爲小乘人**「說」**一切**「世間」**諸法乃**「諸因緣」**所生之**「相」**，是爲權法，爲遮斥外道斷滅善根之無因無緣之自然之說，故是權教，並**「非第一義」**諦之理。

詮論

如大智度論所言，佛說二諦：一爲眞諦，二爲俗諦。而眞諦中又分爲了義（第一義諦）及不了義（權教）。俗諦之說，是爲了方便攝引世俗眾生，令得漸漸長養善根，故隨順世俗而說，例如佛亦教在家人修五戒、十善、修福等生天、人之法，令離三惡道。眞諦是爲了眞正發心修行的人而說的。但發心修行之人，根智有大小，爲中小根智之人，佛即爲開示權教，指示化城，此等諸法雖不了義，然而根智不足，亦不堪能攝受如來眞實大法。若爲大根眾生，如來即爲之開示第一義諦了義之法，令達究竟。

所以，如來在此即說出了如來眞正的本意，這種開示是很稀有的，除了在第一義諦了義經中，此外極少看得到。

經「阿難，吾復問汝：諸世間人說：『我能見』，云何名見？云何不見？」

阿難言：「世人因於日、月、燈光，見種種相，名之爲見；若復無此三種光明，則不能見。」

「阿難，若無明時名不見者，應不見暗！若必見暗，此但無明，云何無見？阿難，若在暗時，不見明故，名爲不見；今在明時，不見暗相，還名不見？如是二相俱名不見。若復二相自相陵奪，非汝見性於中暫無；如是則知二俱名見。云何不見？」

註釋

「云何名見？云何不見？」：怎麼叫作「見」？怎麼叫作「不見」（沒有見到）？

「若無明時名不見者，應不見暗」：如果沒有日、月、燈三種光明時，你就把它稱爲「不能見」的話，那麼就應該連暗相也看不到，才能稱爲眞正「不能見」。

「若必見暗，此但無明，云何無見」：如果沒有日月等光明時，一定還是可以見到暗相，因此那只能說是沒有光明，怎能說是「沒有見」呢？

「如是二相俱名不見」：這麼說來，不見明及不見暗兩種相，應該都稱爲「不見」才對——而不應只有「不見明」才稱爲「不見」。

「若復二相自相陵奪，非汝見性於中暫無」：「陵」，侵陵。「奪」，遞奪，取代。如果是明與暗兩種塵相在互相嬗遞取代，而現出有「明來暗去」、「暗來明往」之相，如此則是外塵在來去，而你的見性卻是一直都在的，並沒有於明暗之嬗代之中，暫時變爲沒有了，而成爲「不見」。

「如是則知二俱名見」：如是觀察，則知唯明暗有來去，見性並無來去；見性於「明」來之時「見明」，「暗」來之時「見暗」，所以不論是明相現前，或暗相現前，兩種情況之下，都能有所見，都稱爲「見」。

「云何不見」：這麼看來，見暗之時怎麼可以說是「不見」呢？

義貫

佛言：**「阿難，吾復問汝」**：當**「諸世間人說：我能見」**時，**「云何」**得**「名」**爲**「見」**？又**「云何」**稱爲**「不見」**呢？

「阿難言：世人因於日、月、燈」三種**「光」**之緣，而能**「見種種相，名之爲見；若復無此三種光明」**之緣，前境全黑，不能分辨種種物象，**「則」**名爲**「不能見。」**

佛言：**「阿難，若無」**光**「明時」**即**「名」**爲**「不見者」**，則亦**「應不」**能**「見暗」**境！**「若」**無光明時而仍**「必」**能**「見」**到**「暗」**境者，**「此」**情況**「但」**是**「無」**光**「明，云何」**可說是**「無見」**呢？（若眞無見，則應連暗境也不

能見，才稱爲無見。）「**阿難，若在**」黑「**暗**」中「**時**」，以「**不**」能「**見**」到「**明**」相「**故**」，你就「**名**」之「**爲不見**」的話；反之，「**今**」若「**在**」光「**明**」之「**時**」，則定「**不**」能再「**見**」到「**暗相**」了，這時是否「**還名**」爲「**不見**」？按照你的說法，則「**如是**」不見暗與不見明「**二相**」應「**俱名**」爲「**不見**」才對；（如此，則世間人便沒有能說「我能見」的時候了！）「**若復**」了知明與暗「二」種塵「**相**」在「**自相**」侵「**陵**」遞「**奪**」，而現有明來暗去、暗來明去等相，並「**非汝**」之「**見性於**」其「**中**」間「**暫**」時變「**無**」，而成不見；「**如是**」觀察「**則知**」明時見明，暗來見暗，於此「二」境現前之時，「**俱名**」爲「**見，云何**」復說見暗之時即名爲「**不見**」？

詮論

在這裏所牽涉到的，是最基本的概念，也是一切凡夫最基本共有的計執：認爲明時見物才叫作「見」，暗時見暗就不叫作「見」，就稱爲「不見」或「不能見」。這不只是凡夫爲然，連二乘及大乘權教亦然。二乘法中，四緣成見：心、眼、空、明，一定要有「明」，才能成見。大乘唯識九緣亦有「明」之一緣。這些

都是權教之法，非了義教。若依了義，則無「明」與「暗」之分別，俱名爲見：見性恆常，無來無去，不依外緣而稱有無，不但不依明緣，且四緣俱不依，煢煢獨立——此是第一義諦。若得如是現前知見，方知見性離根塵識、不依他有，是故本自圓成，體用恆常，非暫有無。

經 **「是故阿難，汝今當知：見明之時，見非是明；見暗之時，見非是暗；見空之時，見非是空；見塞之時，見非是塞；四義成就。**

汝復應知：見見之時，見非是見；見猶離見，見不能及。云何復說因緣、自然，及和合相？」

註釋

「見明之時，見非是明」：當你見到明相之境的時候，此能見之性並非是所見

的明相。莫把「所見之塵」當作是「能見之性」，否則即是「以六塵緣影爲自心相」。

「四義成就」：「四義」即見精離於四緣（明、暗、空、塞）的道理，亦即：見性離緣，因而成就了離緣之第一義諦。

「見見之時，見非是見」：當修行人以觀行力而得照見「見性」之時，此所見者猶非是眞正的見性。

「見猶離見，見不能及」：眞正的見性猶且離於能見，乃一切見所不能及：見性離見，離於能見、所見，無有能所──若離能所，而朗朗鑑照，斯則眞見。

「云何復說因緣、自然，及和合相」：若了妙明之見性是離於能見、所見，那你還說什麼見性是由於因緣而有（二乘、大乘權教境界）、或自然而有、無因無緣（外道境界），或和合一相（凡夫境界）呢？「和合一相」即金剛經所說之一合相。

義貫

佛言：**「是故阿難，汝今當知」**：當你**「見」**到**「明」**相**「之時」**，此能

「**見**」之性「**非是**」你所見之「**明**」相，（是故，莫把所見之塵當作是能見之性—莫以六塵緣影爲自心相）；當你「**見**」到「**暗**」境「**之時**」，能「**見**」之性亦「**非是**」你所見到之「**暗**」塵；復當你「**見**」到「**空**」境「**之時**」，能「**見**」之性亦「**非是**」你所見之「**空**」塵；當你「**見**」到「**塞**」境「**之時**」，能「**見**」之性亦「**非是**」你所見之「**塞**」塵。見性爲究竟離於「**四**」緣（明、暗、空、塞）之「**義**」理決定「**成就**」，因而顯示第一義諦離緣之理。此外，「**汝復應**」更進一步了「**知**」究竟無上甚深的極理：當修行人以觀行力而得親「**見**」能「**見**」之性「**之時**」，此所「**見**」到之見性，猶「**非是**」眞「**見**」，（以此見仍有能見及所見之對待故）；眞正的能「**見**」之性，「**猶**」且「**離**」於一切「**見**」，非能見、所見，離於九界一切能所，煢煢獨立而不改，徧照一切，乃有限的「**見**」所「**不能及**」，唯有頓離能所，方能契悟，惟證方知。若了見性究竟離一切緣，乃至離能見所見；「**云何復**」能「**說**」見性是「**因緣**」而有、或「**自然**」而有，「**及和合**」一「**相**」而有等，凡、外、權、小境界？

詮論

此段經文顯示見性離緣、離見。離緣之見性是絕於一切對待的，更無能所之對待，故是一眞之見；若有對待，則成二法，二法則是生滅之法，是故眞見非是見聞覺知之見精，以見聞覺知即有對待，且見精亦有能所故。見性更非明暗空塞等之妄見。「眞見」是本覺眞心，猶如眞月，爲圓成實性；「見精」是依他起性，如第二月；「妄見」是徧計所執性，如水中月。

經

「汝等聲聞，狹劣無識，不能通達清淨實相。吾今誨汝，當善思惟，無得疲怠妙菩提路。」

註釋

「狹劣無識」：「狹劣」，指心量狹小低劣，以聲聞人不發四弘願，趣求無上菩提故。「無識」，指無智慧，聲聞人沒有平等之大慧。

「清淨實相」：此指如來藏妙眞如性。

「吾今誨汝」：這是指如來開示修行應先依於聞慧。

「當善思惟」：這是指應依於聞慧而起思慧。

「無得疲怠」：此指應進而發起精進修行而入修慧。**「無得」**，不得，不可以。

「妙菩提路」；此指乃至究竟六十位勝妙菩提之階位。

義貫

佛言：**「汝等聲聞」**之人，不發無上悲願，心量**「狹劣」**，且**「無」**殊勝通達之器**「識」**，以無平等大慧故；又執依他、徧計故**「不能通達」**如來藏**「清淨」**眞**「實」**圓成之**「相。吾今」**以第一義諦示**「誨」**於**「汝，當善思惟」**之，更依解起修，**「無得疲」**厭**「怠」**惰，依此修行，及至圓滿五十五位勝**「妙」**無上**「菩提」**修證之**「路」**。

詮論

佛意爲：聲聞人，乃至一切修行人，欲悟入清淨實相之理，首先須具備第一義諦之聞思修三慧，方能究竟妙莊嚴路。

第十三節　別業妄見與同分妄見

經　阿難白佛言：「世尊，如佛世尊爲我等輩宣說因緣及與自然；諸和合相與不和合，心猶未開，而今更聞『見見非見』，重增迷悶！伏願弘慈，施大慧目，開示我等覺心明淨。」作是語已，悲淚頂禮，承受聖旨。

註釋

「諸和合相與不和合，心猶未開」：「心猶未開」指的是「諸和合相與不和合」，因爲這個道理，阿難等先前沒有聽過，所以心未開。諸法有和合，成一合相，那是權教，如來一時方便攝引鈍根之人，故說「因緣和合而生法」。然依第一義實法，不但「所和合」的結果之「一合相」不可得，乃至「能和合」的因與緣亦無自體性，不可得，故究竟實無和合，一合之相如空華、陽焰，猶如幻化。故金剛

〈經云：「所謂一合相者，非一合相，而凡夫之人貪著其事。」

「**見見非見**」：第一個「見」是動詞，第二個「見」是名詞。若能見到「能見之性」，此猶非是眞見，以有能所故。有能有所，則生滅熾然，非是眞常不生滅性。

「**弘慈**」：大慈。

義貫

「**阿難白佛言：世尊，如佛世尊**」方才「**爲我等輩宣說因緣及與自然**」之理；但尚未聞佛開示「**諸**」法「**和合**」一「**相，與不和合**」之理，因而於此，「**心猶未開**」悟，「**而今更聞**」佛說能「**見**」到「**見**」精者，猶「**非**」眞「**見**」，則「**重增迷**」惑昏「**悶，伏願**」世尊依於「**弘慈**」，廣「**施大慧目，開示我等**」，令悟「**覺心明淨。**」阿難「**作是語已，悲淚頂禮，承受**」如來「**聖旨**」。

經

爾時世尊憐愍阿難及諸大衆，將欲敷演大陀羅尼，諸三摩提，妙修行路。告阿難言：「汝雖強記，

但益多聞；於奢摩他微密觀照，心猶未了，汝今諦聽，吾當爲汝分別開示；亦令將來諸有漏者獲菩提果。」

註釋

「大陀羅尼」：「陀羅尼」，總持之義，此爲以一法而總攝一切理、持一切事，於一切教、行、境、果之理與事，無所不攝、無所不持，故稱總持。例如此經以如來密因之妙眞如性，總持一切修證之理與事，無不能究竟堅固圓滿。

「諸三摩提」：「三摩提」，正定。

「妙修行路」：六十位修證之道。

「強記」：記憶力很强，聞即不忘不失。

「於奢摩他，微密觀照，心猶未了」：於自性奢摩他本定之理，而起的細微秘密觀察照了眞性之智，猶未了悟。

義貫：本節從略。

詮論

「大陀羅尼門」（大總持門）爲本經之精要。本經之總持門分兩大部分：一爲理總持門，二爲事總持門。「理總持門」即是心，以理即是心，心即是理，此部分即是開示「心眞如」之理，以此一理而攝持無量之理，故大乘起信論云：「心眞如者，即是一法界大總相法門體，所謂心性不生不滅。」故說「心眞如」是理總持門。又，理總持門亦是解悟門，謂行者於此心眞如理，在破無量邪見、惡見、妄想、我見之後，於此平等、圓成之理，得以現前信解，悟了，故是解悟門。其次，本經之「事總持門」，指大佛頂首楞嚴神咒。謂行者於理上悟後，即在事上起修。本經亦言「理可頓悟，事須漸修」。何謂「事須漸修」？所謂「事」，是指**除障**、**淨業**、**轉識**這三件大事，這三件大事不是光悟了就可以的，所以古人悟了之後，便去住山二、三十年，就爲了一心潛修，以便除障，淨三業、轉八識而令始覺（最初之開悟）合於本覺，達於究竟覺。此非一蹴可幾，而且要有方法（法門），而本經所開示之悟了以後的修證門即是「首楞嚴神咒」大總持門，依此神咒總持法門，以

此父母所生之身，即得現身除障、淨業、轉識，證大菩提，轉大法輪，度脫眾生，作大佛事。此大總持門不但是我們末世凡夫所依之最殊勝大威力法門，連十方如來坐菩提場、降伏眾魔、成等正覺、轉大法輪，亦是依此陀羅尼總持門（如本經中如來所說）。

經「**阿難，一切眾生輪迴世間，由二顛倒，分別見妄，當處發生，當業輪轉。云何二見？一者眾生別業妄見；二者眾生同分妄見。**」

註釋

「**一切眾生**」：除了六凡之外，在此還包括二乘及權教菩薩。

「**由二顛倒，分別見妄**」：由於兩種顛倒心之分別，而見種種妄相。

「**當處發生**」：「當處」，本處，亦即本心本識之中，謂這些顛倒妄見，非離心別有，而全是在本心中發生，所謂不離本處。

「當業輪轉」：即在這些本業中而輪轉，亦即，輪轉者，除了這些**「業」**外，更無人受此輪轉：輪轉者業也，非他，是中無人；所以一切輪轉非離此等業而有。

「云何二見」：「二見」，此二種顛倒分別所起之妄見。

「一者眾生別業妄見」：「別業」，即不共業，即每個眾生個別有的業，亦即所謂「殊相」（particular）之妄見，此類妄見，人人不同，因爲每個人所造集之業都不盡相同的緣故。這句話，易言之，即是「自業所感之妄見」。

「二者眾生同分妄見」：這就是一切眾生，或一部分眾生所共有之業（共業）所起之妄見，即唯識百法中稱爲「眾同分」，爲心不相應行法之一。此句，易言之即：「共業所感之妄見」。

義貫

佛言：**「阿難，一切」**凡外權小之**「眾生」**之所以**「輪迴世間」**的原因，主要是**「由」**於**「二」**種**「顛倒」**心之**「分別」**而**「見」**種種**「妄」**相所致，而此二妄見乃於眾生本心本識中**「當處發生」**，非離心而生，亦令眾生**「當」**此本**「業」**而

「**輪轉**」，非離業而別有輪轉，（輪轉者業也，此中無人，無作者、受者）。「**云何**」爲「**二**」顚倒所起之妄「**見？一者**」爲「**眾生**」依個「**別**」之「**業**」所起之「**妄見**」（自業所感之妄見）；「**二者**」爲「**眾生**」共「**同**」有「**分**」之「**妄見**」（共業所感之妄見）。

經「**云何名爲別業妄見？阿難，如世間人目有赤眚（ㄕㄥˇ），夜見燈光別有圓影五色重疊（ㄉㄧㄝˊ）。於意云何？此夜燈明所現圓光，爲是燈色？爲當見色？阿難，此若燈色，則非眚人何不同見？而此圓影唯眚之觀。若是見色，見已成色，則彼眚人見圓影者，名爲何等？復次，阿難，若此圓影離燈別有，則合傍觀屏、帳、几、筵有圓影出？離見別有，應非眼矚，云何眚人目**

見圓影？」

註釋

「目有赤眚」：「眚」爲眼睛有病生翳；「翳」爲眼睛上所生障蔽視線之膜，例如白內障。赤眚即紅光眼；比喻「無明惑」障蔽眞見。

「夜見燈光」：「夜」，比喻眾生在迷位中之生死長夜。「燈光」，比喻如來藏性或一眞法界。

「別有圓影五色重疊」：「五色」比喻五蘊及三界身土。眾生以俱生無明（眚目）覆蓋遮蔽，故於一燈（自眞如）之外，還妄見有五色之光影屬於此燈（五蘊屬於此心）。

「爲是燈色？爲當見色？」：是這燈原來所有的色呢？還是妄見所成之色？

「此若燈色，則非眚人何不同見？」：「非眚人」，眼睛沒病的人，比喻佛及大菩薩。佛及大菩薩眼翳已除，妄惑已淨，故得清淨眼，淨法眼。此言，這五色圓

影如果說是燈本來實有之光色，那麼爲何眼睛沒毛病的人就不會看見？

「而此圓影唯眚之觀」：然而這些圓影實只是目患眚病的人才看得到。

「若是見色，見已成色，則彼眚人見圓影者，名爲何等」：「若是見色」，若說此五色圓影是眚見（有翳病之見）所成之色。「見已成色」，如是則能見之性已成爲圓影之色，見性便應不再存在了。如是則那個患眚病的人，能用來見那些圓影的，又是什麼呢？所以不應說：哪些圓影是眚見所成之色——因爲實際上根本沒有圓影，哪來能成之圓影、所成之圓影？能見圓影者？所見之圓影既無，則哪有能見這些圓影者？——所見既無，則能見虛妄，亦空無所有。所成圓影既實無，則定無能成者：故若問說「圓影是什麼東西造成的？」此言本身已是虛妄。

「若此圓影離燈別有」：「離燈別有」，即是不依於燈，不屬於燈。「燈」比喻如如之理。「圓影」比喻依惑所見之五蘊及十界身土等。此句爲言十法界自他依正身土，並非離於如如之理而別有，乃是以幻惑故，於眞相而起幻覺。

「離見別有，應非眼矚」：如果這些五色圓影是離於眚見別有，也就是說圓影

的產生，並非由於眚見，它們是離於翳目而有自體，故不須眚目來造成。如果是離於眚目所成，應該就非眚眼所能見的。（然而五色圓影實在是眚目能見，故圓影非是離眚見而別有自體。）

義貫

佛言：「**云何名爲別業妄見？阿難**」，譬「**如世間人**」（凡外權小之人），「**目**」患「**有赤眚**」（心中妄惑猶在），於「**夜**」裏「**見燈光**」之外，還「**別有**」些「**圓影五色重疊**」（於一如如理而見有十界自他身土，法界森然。）阿難，「**於**」汝「**意云何？此夜**」裏的「**燈明所現**」之「**圓光**」（迷眼所見之幻化法界）「**爲是**」屬於「**燈**」光原來有的「**色**」？（十法界是如如之理本有的？）「**爲當**」是此人眚「**見**」所成之「**色**」？（還是妄惑之見所造成的？）「**阿難，此**」圓影「**若**」是「**燈**」本來實有之「**色，則非**」患「**眚**」病之「**人**」爲「**何不同**」樣看「**見**」？（若十界身土爲如如理本來實有，爲何諸佛菩薩不能同見？）然「**而此圓影**」實「**唯**」有患「**眚**」病之人「**之**」所「**觀**」見者（只有眾生心有妄惑，才妄見十界身土實有。）然而，「**若**」說此等圓影「**是**」眚「**見**」所成之「**色**」，則能

「**見**」之性既「**已成**」爲圓影之「**色，則彼眚**」目之「**人**」還能用來「**見圓影者**」應「**名爲何等？**」（見已成影，即不復有見在；若見不復在，如何能再看到圓影）？然而眚目者實能再看到圓影，因此可知，圓影實非眚見所成——其實，不管眾生病不病目，看得到或看不到，圓影實本不生，任何情況下，圓影之體相不可得，非在燈內、非在燈、非在病目中、非從病目中出——於一切處皆實無圓影可得：十界自他身土亦復如是，非在如如理（燈）中，非在如如理外，非在眾生能見之見精中有（妄惑之心中非有，亦非從妄惑之心中生，實本不生。）「**復次，阿難，若此圓影離燈**」而「**別有**」自體，「**則合**」（應該）於其「**傍**」所「**觀**」之「**屏**」風、圍「**帳**」、「**几**」椅、「**筵**」桌等皆「**有圓影出**」才對。（然而事實不然，故知圓影非離燈而別有自體。十界身土亦如是，雖非如如之理所有，然亦非離於如如之理外，別有十界身土可得——亦即，十界非在理中，不在理外，離於內外。）若此等圓影是「**離**」於眚「**見**」而「**別有**」自體，則「**應非**」翳「**眼**」所能「**矚**」，然而「**云何眚**」目之「**人**」確能以其眚「**目**」而「**見圓影？**」（如是可知，五色圓影非離見別有自體。十界身土亦復如是，非離幻見而別有自體。）

經「是故當知：色實在燈，見病爲影；影、見俱眚，見眚非病，終不應言：是燈？是見？於是中有非燈？非見？」

註釋

「色實在燈」：「色」，燈光之色，即燈原有澄明之色；此澄明之光色實在於燈，離燈無光，然此光若以淨眼來看，並無五色圓影。

「見病爲影」：「見」，能見。「影」，所見之光影。以能見之見精有病，故令所見之燈光變成有五色影。

「影、見俱眚」：所以說所見之五色影及能見之精皆有眚病——這比喻不但能見之根身器界是無明之影，連能見的見精，也是無明赤眚所起。

「見眚非病」：「見」，徹見、照見。若如實照見一切能見之精與所見之影，皆是眚病（非眚不見），則當下離病。亦即圓覺經所說之：「知幻即離，離幻即

覺。」

「終不應言：是燈？是見？」：「是」，即也。此謂，若能當下眷取，知能見所見不實如幻，則終不應再依圓影幻相，而起妄惑，作如是虛妄言說：五色圓影是在燈呢？還是在見呢？

「於是中有非燈，非見？」：「非」，離也。此謂，乃至在此「即燈、即見」之妄惑中，更起如是虛妄之言說：或者此五色光影並非在燈中，是離燈而有自體的嗎？或是離見而有體的呢？此即惑上加惑。因爲五色光影，連「即燈、即見」（在燈之中、在見之中）都不可得，則更不可能「離燈、離見」而有自體。

義貫

佛言：**「是故當知：」**澄淨無影之光**「色實在」**於**「燈」**（離燈無光，光中無影），但以能**「見」**之精有**「病」**故令光成**「爲」**五色之**「影」**（如如之理實一相澄明，並無十界之影，以眾生心病而爲影）；所見之妄**「影」**與能**「見」**之精**「俱」**是**「眚」**病；然而若能一念相應頓**「見」**一切能所皆由**「眚」**所幻，則當下

「非病」；若能如是當下體取，則「終不應」再依幻相而作如是虛妄之「言」曰：此五色圓影到底「是」即「燈」而有的呢？還「是」即「見」而有的呢？乃至復「於是」等虛妄言說「中」更「有」進一步的戲論曰：或者此五色光影「非」是即「燈」而有？（而是離燈而有的？）抑或是「非」即「見」而有？（而是離見而有的？）如是即妄上加妄，惑上加惑。

經

「如第二月，非體、非影。何以故？第二之觀捏所成故。諸有智者不應說言：此捏根元是形、非形，離見、非見。此亦如是，目眚所成，今欲名誰是燈？是見？何況分別非燈？非見？」

註釋

「第二月」：捏目所見之第二個月亮。「捏目」比喻無明妄動。「第二月」比喻由於無明，而於實相外，見有妄相。

「非體、非影」：此第二月實非有自體，亦非是第一個月之影。

「第二之觀捏所成故」：此第二個月之所以能被看到，全是由於捏目所成，若不捏目，眼不花，則不會有此見。

「此捏根元是形、非形」：以此「捏目」爲根本因，所造成的第二月，若還去分別它倒底是「眞月的本形」呢？還是「非眞月的本形」？「捏目」之舉已是妄爲，捏目所見之第二月更是妄上加妄，若再在此第二月上去分別、爭論說：這第二月的形狀是眞月之形？還是非眞月之形，則成多重之虛妄。

「離見、非見」：這第二月是離見而有自體？還是非離見而有自體的呢？

義貫

佛言：譬**「如」**捏目所見之**「第二月」**，此第二月**「非」**有自**「體」**、亦**「非」**是第一月本身的**「影」**子，**「何以故？」**此**「第二」**月**「之」**能**「觀」**所觀，乃純是**「捏」**目**「所成故」**，本來無一物。是故**「諸有智者不應說言」**：由**「此捏」**目之**「根元」**所造成的第二月，**「是」**眞月之本**「形」**呢？還是**「非」**眞

月之本「形」？是「離見」而有自體呢？還是「非」離「見」而有自體？「此」燈與五色光影「亦如是」，乃「目」有「眚」病「所成，今」尚「欲名誰是燈」所造成的呢？還「是見」所造成的？更「何況」還進一步「分別」說：或者並「非」由「燈」所成？亦「非」由「見」所成？如是等分別，豈非愚妄之極？

經「云何名爲同分妄見？阿難，此閻浮提，除大海水，中間平陸有三千洲。正中大洲東西括量，大國凡有二千三百，其餘小洲在諸海中，其間或有三兩百國，或一、或二，至於三十、四十、五十。阿難，若復此中有一小洲，只有兩國，惟一國人同感惡緣，則彼小洲當土衆生，覩諸一切不祥境界：或見二日，或見兩月，其中乃至暈（ㄩㄣ）、適、珮（ㄆㄟˋ）、玦（ㄐㄩㄝˊ）、彗（ㄏㄨㄟˋ）、孛（ㄅㄟˋ）、飛、

流，負、耳、虹、蜺（ㄋㄧˊ），種種惡相。」

註釋

「同分妄見」：眾生共業所感、共有的妄見，看到同樣虛妄的東西。

「平陸」：平原、平坦的陸地。

「東西括量」：「東西」，省略了南北二字。東西南北都包括來計量。

「惟一國人同感惡緣」：這兩小國中，只有一國的人以共業而感受同樣的惡緣之果報。

「當土眾生」：「當土」，當地。

「暈、適、珮、玦」：「暈」，日旁有氣。「適」，黑氣。「珮」，日上有如玉帶之氣。「玦」，太陽四週有氣，其形如有缺口的玉環。這些都是日月之災象。

「彗、孛、飛、流」：「彗」，即彗星，俗稱掃帚星。「孛」，彗星的一種，但光芒短，且其光四射，而彗星則光芒長，且光拖於後。「飛」，星星絕跡而去。

「流」，星光之相往下注。這些都是星辰之災象。

「**負、耳、虹、蜺**」：「負、耳」爲陰陽之氣。「虹」，彩虹。「蜺」，同霓，爲霓虹之外環，內環稱虹，外環稱霓。

義貫：本節從略。

經「**但此國見，彼國衆生本所不見，亦復不聞。阿難，吾今爲汝以此二事，進、退、合明。**」

註釋

「**以此二事**」：指眚目所見之五色光影（別業妄見）及種種日月星辰之災象（同分妄見）二者。

「**進、退合明**」：「進」，即演繹。「退」，即歸納。「合」，合觀歸結。「明」，表明、說明。

義貫

佛言：然而這些日月星辰等的災變不祥之象，「但此」小「國」之人才「見」到，而「彼」鄰近另一小「國」之「眾生」，對於此等現象卻非但「本所不見，亦復不」曾聽「聞」過。「阿難，吾今」即「爲汝以此」眚目所見光影（別業妄見）及日月星辰之災象（同分妄見）「二事」作個「進」（演繹）、及「退」（歸納）之審析，並將其歸結「合」而觀之，以示「明」其理。

經

「阿難，如彼眾生別業妄見，矚燈光中所現圓影，雖現似境，終彼見者目眚所成。眚即見勞，非色所造。然見眚者終無見咎。例汝今日以目觀見山河國土及諸眾生，皆是無始見病所成。」

註釋

「雖現似境」：其圓影雖現出似有實境；亦即，那些圓影看起來好像是眞的一

樣。

「終彼見者目眚所成」：但終究還是那看到的人其翳眼所成之幻境，不是眞實的。

「眚即見勞」：「勞」，病也。若有眚病即是其見有病。

「非色所造」：所以那些圓影並非外色所造，而是自己眚目所見。

「然見眚者終無見咎」：然而若能知見覺了這一切都是眚病所爲，終不會再墮於眚見之咎；也就是：知幻即離，覺已非夢。

義貫

佛言：**「阿難，如彼眾生」**因個**「別」**之**「業」**而造成虛**「妄」**之**「見」**，因而**「矚」**見**「燈光」**之**「中所現圓影」**（見一眞法界中現有自他根身器界），其圓影**「雖現」**出近**「似」**實際之**「境」**界，然而**「終」**究是**「彼見者」**之**「目眚所成」**之幻境，並無眞實之實體（自他根身器界雖現如實有之境，終究是自心妄惑所成，並無實體）。**「眚」**目所見之境**「即」**是**「見」**之**「勞」**相（見之病相），

「非」是外「色所造」，乃自眚病所成。「然」而若能知「見」覺了這一切皆是「眚」病所成「者」，則「終無」復墮於眚「見」之「咎」矣（如覺了即不復夢矣）。如今以由眚病而見圓影之事來「例」同「汝今日以目觀見」此三界之「山河國土及諸眾生」，一切有情無情、依報正報，其實「皆是」你「無始」以來所患眚「見」之「病所成」，並無實體！

經

「見與見緣，似現前境，元我覺明見所緣眚，覺見即眚。本覺明心，覺緣非眚。覺所覺眚，覺非眚中。此實見見，云何復名覺、聞、知、見？是故汝今見我及汝並諸世間十類眾生，皆即見眚，非見眚者。彼見眞精，性非眚者，故不名見。」

註釋

「見與見緣，似現前境」：能見之見分與所見之緣（相分），晃如現在目前而

爲實有之境。

「元我覺明見所緣眚」：「覺明」之「覺」是妄覺，並非眞覺；因爲自心本覺，而起一念無明，還欲求覺；以此一念之妄求，反而轉眞覺爲妄覺，而往外求索，故成根本無明。此謂，承上句，現似實有的前境，原來實是我自己最初心起妄覺而欲求明之根本無明，因而幻起能見分，而妄見現前實有所緣之相分，如是所造成的眚病，而究其實，這一切能見與所見，並皆沒有實體，皆是眚病。

「覺見即眚」：若覺自己能見，此即是眚病。亦即，此能見實是妄見，而此能覺亦即是妄覺，非眞覺——其實是一種病。

「覺所覺眚，覺非眚中」：一旦覺了一切所覺者皆是眚病，則此覺即是眞覺，而非仍墮在眚咎之中。

「此實見見」：這樣便是眞實知見了一切能見與所見皆非眞，皆是妄見。

「云何復名覺、聞、知、見」：爲什麼還把一精明的妙覺明性稱爲六和合的見、聞、覺、知，且妄認其爲眞實有此六分別，並且認爲見聞覺知決定爲我心之

相？——而實際上，一切能見、能聞、能覺、能知併所見、所聞、所覺、所知，皆是一精明體上所起的眚病，都無實體。

「汝今見我及汝……皆即見眚，非見眚者」：所以以你現所見到的我及你自身，以及種種器世間，與十類眾生，一切世出世間聖凡依正，都是你的見精之眚病所成就的，並非能徹見「一切法皆是眚妄」之眞見。

「彼見眞精，性非眚者，故不名見」：彼見性乃眞精妙明，所以它的性從來沒有跟著見精起眚病，所以見性不名爲「能見」，因此更無「有所見」：以其不病故，無有能所之分。

義貫

佛言：能**「見」**之見分**「與」**所**「見」**之**「緣」**（相分），晃如近**「似」**眞實**「現」**在目**「前」**而爲實有之**「境」**界；其實**「元」**來是**「我」**最初心起妄**「覺」**求**「明」**之根本無明，幻起能見而妄**「見」**現前實有**「所緣」**之相分，而成**「眚」**者；是故若**「覺」**自己能有所**「見即」**是**「眚」**病（因眞如法界中，實無能見所

見。）雖然起了能所之心，但若能以「**本覺**」妙「**明**」眞「**心**」去「**覺**」了能「**緣**」與所緣二者皆是虛妄，即「**非**」有「**眚**」病了（見眚非病）。一旦「**覺**」了一切「**所覺**」者皆是「**眚**」病，則此「**覺**」即是眞覺而「**非**」復墮在「**眚**」幻之「**中**」了。「**此**」即是眞「**實**」知「**見**」了一切能「**見**」與所見皆非眞，皆是妄見。若能如是覺了，則「**云何復**」將本一精明之妙覺明性「**名**」爲六和合之「**覺、聞、知、見**」，而更妄認見聞覺知決定爲我心之相及外境相？「**是故汝今**」現前所「**見**」到的「**我及汝**」自身，「**並諸**」器「**世間**」及「**十類眾生**」，一切世出世間、聖凡依正，「**皆即**」汝之「**見**」精之「**眚**」病所成，而「**非**」爲能徹「**見**」一切法皆爲「**眚者**。**彼**」清淨「**見**」性乃「**眞精**」妙明，其「**性**」從本以來即「**非**」有「**眚**」病「**者**」（本性從來不病，不與妄合；其體雖究竟不染不變，卻有隨緣幻化之用），是「**故**」妙明眞性「**不名**」爲能「**見**」，以其實無能所之相。

經「阿難，如彼眾生同分妄見，例彼妄見別業一人：一病目人同彼一國，彼見圓影眚妄所生。此眾同

分所見不祥，同見業中瘴惡所起，俱是無始見妄所生。」

詮論

人雖有一、多，業亦有同、別；然其爲眚見則同。因爲一國之人之同分妄見（見日月星辰災相），人數多且規模大，牽涉亦廣，故較難了解；而一人病目見燈有圓影，則事件單純，易於了解；然而兩者之道理實同。因此佛即以一人來喻多人，以「別業妄見」來喻「共業妄見」（同分妄見）。

義貫

佛言：「**阿難，如彼**」一國「**眾生**」由於「**同分妄見**」之共業所見種種災象，來「**例彼**」因眚目而生「**妄見**」，見燈有圓影之「**別業一人：一病目**」之「**人**」實「**同彼一國**」之人，「**彼**」病目人所「**見**」之「**圓影**」乃「**眚妄所生**」，並非即燈或離燈而有實體，抑即見或離見而有實，本無有生。而「**此**」國之眾生因「**眾同分所見**」之「**不祥**」諸相，乃「**同**」分妄「**見**」共「**業中**」所感「**瘴**」癘「**惡**」氣

「所起」之妄相。而此等諸妄相，「俱是無始」無明熏成「見妄所生」之虛影，猶如空華、陽焰。

經 **「例閻浮提三千洲中兼四大海、娑婆世界並洎[十一]方諸有漏國，及諸衆生，同是覺明無漏妙心見聞覺知虛妄病緣，和合妄生，和合妄死。若能遠離諸和合緣及不和合，則復滅除諸生死因，圓滿菩提不生滅性。清淨本心，本覺常住。」**

註釋

「諸有漏國」：即非清淨佛土。

「虛妄病緣」：虛妄之見病所緣之相分。此病非實，否則永不得瘥。

「和合妄生，和合妄死」：能見與所見和合，而虛妄現出生相，復和合又虛妄

現有死滅之相。然實無生死，亦無和合。

「諸和合緣及不和合」：「根塵識」三者相應染，名爲和合；三不相應，名爲不和合。「眾同分」爲心不相應行法，所以「不和合」即指「同分妄見」；而和合緣即指「別業妄見」。

義貫

佛言：這又可進一步來比喻，以**「例閻浮提三千洲中兼四大海」**，乃至可例整個**「娑婆世界」**，甚至**「並洎十方」**之**「諸有漏國」**土等一切器世間，**「及諸眾生」**等一切有情世間，這一切依正**「同是」**本**「覺」**妙**「明」**本自**「無漏」**的**「妙心」**隨緣幻起的**「見聞覺知虛妄」**見**「病」**所**「緣」**之相分，唯自心現；能見所見**「和合」**而虛**「妄」**有**「生」**，眾緣**「和合」**而虛**「妄」**現有**「死」**滅之相。**「若能遠離諸和合緣」**（別業妄見）**「及不和合」**緣（同分妄見），如是**「則復」**能**「滅除諸」**分段、變易**「生死」**之**「因」**，離幻即覺，故速能**「圓滿菩提」**本**「不生滅」**無上大涅槃**「性」**，重獲**「清淨本心」**，證得**「本覺」**出纏而得**「常住」**不動不壞，入法界性。

第十四節　破和合及非和合

經

「阿難，汝雖先悟本覺妙明，性非因緣、非自然性，而猶未明如是覺元非和合生、及不和合。阿難，吾今復以前塵問汝：汝今猶以一切世間妄想和合，諸因緣性而自疑惑，證菩提心和合起者。」

註釋

「而猶未明如是覺元非和合生、及不和合」：「覺元」，妙覺明元，亦即本性。佛知阿難雖已離因緣及自然之計，但仍未脫和合及非和合之執，仍在疑惑本性到底是和合而有的呢？還是非和合而有的？

「證菩提心和合起者」：因此也以爲能證無上菩提的因地之心（亦即如來密因），也是和合而起的。

義貫

佛言：「阿難，汝雖先」已「悟」了「本覺妙明」其「性非因緣」所生，亦「非」墮無因果之「自然性」（已離因緣、自然之計），然「而」你「猶未明」了「如是」不生滅之妙「覺」明「元」（本性），既「非和合」而「生、及」非「不和合」（仍未脫和合與不和合之執）。「阿難，吾今復以」現「前」所對之「塵」境來「問汝：汝今猶以一切世間」眾生之「妄想」而計本性爲「和合」而有，認爲本性也是從「諸因緣性」和合而生，因「而自」生「疑惑」，而更疑能「證」無上「菩提」之因地「心」（如來密因）也是由「和合」而「起者」。

經

「則汝今者妙淨見精，爲與明和？爲與暗和？爲與通和？爲與塞和？若明和者，且汝觀明，當明現前，何處雜見？見、相可辨，雜何形像？若非見者，云何見明？若即見者，云何見見？必見圓滿，何處和

明？若明圓滿，不合見和！見必異明，雜則失彼性、明名字，雜失明、性，和明非義。彼暗與通，及諸群塞，亦復如是。」

註釋

「若明和者」：若見精爲與「明相」雜和者。

「當明現前，何處雜見？」：當明相現前時，明相爲於何處摻雜在見精之中？

「見、相可辨，雜何形像？」當見明相之時，見精與明相，應仍可分明辨別其各自原來的形像；這麼說來，則兩者雜和之後，其形像是個什麼樣子？（爲何至今並未看到？）

「若非見者，云何見明？」：若見精與明像雜和之後，所產生的是一個嶄新的形像，此新形像中若非仍保有見精原來的形像（即見精本來的形像變不見了；亦即見精不存在了——無「能見者」之相），那麼如何還有能力見到明相？

「若即見者，云何見見？」：若雜和之後所顯出來的新形像，即是見精的形像（並沒有明相的形像在內——無「所見」之相），如此，則如何能說見到了其所見的明相呢？

「必見圓滿，何處和明？」：如果說「見性」本自圓滿，則「見性」之中何處還能與明相和合呢？

「若明圓滿，不合見和」：若「明相」本自圓滿，則不應仍能與見精相和。然而物物本自圓滿，否則即不能獨立成爲一物。

「見必異明，雜則失彼性、明名字」：「見精」之本性若一定是異於「明相」之本性，兩物雜和之時，則一定會失去見性與明相各自本有的名字，而成爲一新的物體。

「雜失明、性，和明非義」：若雜和之後，即成一新物，因而便失去了本來的明相與見性，如此則若說雜和之後仍有「明相」存在，便不合道理。（然而我們卻現見明相並未曾失去，所以說見精見到明相時，爲與明相雜和，是不成立的。）

義貫

佛言：「**則汝今者**」本「**妙**」本「**淨**」之「**見精，爲與明**」相「**和**」？抑「**爲與暗**」相「**和**」？或「**爲與通**」相「**和**」？抑「**爲與塞**」相「**和**」？「**若**」說見精爲與「**明**」相「**和者，且汝觀**」看「**明**」相之時，「**當明**」相「**現前**」，而你看到之時，此時明相是在「**何處**」摻「**雜**」在「**見**」精之中（亦即，明相在哪裏與見精雜和？——我們遍尋、觀察，既找不到他們究竟在哪裏混和，其混和之處所不可得，因此可知並沒有和。）又，若雜和之後，「**見**」精與明「**相**」本來的形像還是一樣分明「**可辨**」（其本來之形像還是在，並無絲毫改變），則兩者於「**雜**」和之後應作「**何形像**」才對？首先兩者雜和之後所現出來的形像「**若非**」再有「**見**」精的形像存在「**者**」，則「**云何**」仍能「**見**」到「**明**」相？（然而，今實仍能見明相，所以可知見精並未失去，因此可知實無和。）其次，見精與明相雜和之後，所現出來的新形像，「**若即**」是「**見**」精「**者**」，如是則明相之形像便不在內，便失去了；既然明相已失，見精「**云何**」還能「**見**」到其所「**見**」之明相呢？應無所見。（然而，實在吾人還是能見到明相，因此可知明相並未失去其本來之形像，因此可知兩

者實無和。）若「**必見**」性本自「**圓滿**」，則「**何處**」還能「**和**」於「**明**」相（與明相雜和）？（見性之性若非本自圓滿，即不能獨立自成一物。）「**若明**」相本自「**圓滿**」，則「**不合**」（不應）仍能與「**見**」精「**和**」。若「**見**」精之本性「**必**」定「**異**」於「**明**」相之本性，兩者「**雜**」和之時「**則**」必「**失彼**」見「**性**」與「**明**」相本有之「**名字**」，而合成一體；既然「**雜**」和即「**失**」去「**明**」相與見「**性**」之本名，則雜「**和**」之後仍有「**明**」相在，即「**非**」合於「**義**」理。（若失本名，即亦失其體相，以有體相即有名，若無名即無體相。然而我們現見明相從來不失，故知明相並未與見精和。）「**彼暗**」相「**與通**」相，「**及諸群塞**」相等，「**亦復如是**」，不與見精雜和。

經「復次，阿難，又汝今者妙淨見精，爲與明合？爲與暗合？爲與通合？爲與塞合？若明合者，至於暗時，明相已滅，此見即不與諸暗合，云何見暗？若見

暗時，不與暗合，與明合者，應非見明！既不見明，云何明合了明非暗？彼暗與通，及諸群塞，亦復如是。」

詮論

世尊爲究竟破和合之執，而特將「和」與「合」分開來破：上一段先破「和」相，這一段再破「合」相。「和相」與「合相」分破之後，「和合相」之見即破矣。又，「和」相有如近世科學上所說的物理作用，故經文中稱「雜和」如將朱砂與麵粉和在一起。而「合」相就有如化學變化。

義貫

佛言：**「復次，阿難，又汝今者妙淨見精，爲與明」**相**「合」**？抑**「爲與暗」**相**「合」**？或**「爲與通」**相**「合」**？抑**「爲與塞」**相**「合」**？**「若」**見精爲與**「明」**相**「合者，至於暗時，明相已」**經**「滅」**去，則見精應隨明相一同滅去，如是**「此見」**精因已不存在了故**「即不」**能再**「與諸暗」**相**「合」**；然見精若不與暗

相合，「**云何**」還能「**見暗**」相？（然而，明去暗來之時，實可見暗，可知見精並不曾隨同明相一起滅去；故亦可知見精實未與明相合。）你「**若**」轉計說「**見暗**」之「**時**」，見精「**不**」須「**與暗**」相「**合**」即可成見；這麼說來，則先前「**與明**」相「**合者**」，反過來說，「**應非**」可「**見**」到「**明**」相（因爲：不合既能見，則合時應不見才對——怎可說：不合時能見，合時亦能見？）「**既**」然「**不**」能「**見明**」相？「**云何**」現前見精與「**明**」相「**合**」時，確實能「**了**」別「**明**」相實「**非暗**」相呢？可知見精並未曾與明相或暗相合。「**彼暗**」相「**與通**」相、「**及諸群塞**」之相，「**亦復如是**」，見精雖能見彼諸相，但並不與彼諸相合。

經　阿難白佛言：「世尊，如我思惟：此妙覺元與諸緣塵及心念慮非和合耶？」

註釋

「**此妙覺元**」：此妙明本覺之元，亦即本性。

「**與諸緣塵**」：與種種的所緣之塵境，如明、暗、通塞等。

「**及心念慮**」：亦即六識心。

「**非和合耶**」：彼此是不相和合的，對嗎？

詮論

阿難聞佛在上面破斥和合之計執，於是又轉計「法非和合」。這又是二分法的邏輯推論在作祟。

經 **佛言：「汝今又言覺非和合。吾復問汝：此妙見精非和合者，爲非明和？爲非暗和？爲非通和？爲非塞和？若非明和，則見與明必有邊畔（ㄆㄢˋ）！汝且諦觀：何處是明？何處是見？在見在明，自何爲畔？阿難，若明際中必無見者，則不相及，自不知其明相所在，畔**

云何成？彼暗與通，及諸群塞，亦復如是。」

註釋

「若非明和，則見與明必有邊畔」：如果說見精非與明相相融和成一體，則見精與明相之間，一定有一個分界線，可分出彼此來。

「在見在明，自何爲畔」：在見精與在明相之間，從何處開始是彼此的分界線？

「若明際中必無見者，則不相及」：若在明相的際限（範圍）內，必定是沒有見精存在的話，那就可知見精與明相兩者不相交涉（沒有交集）。

「自不知其明相所在」：承上，既然見精與明相不相涉，自然就不知其所見的明相到底在哪裏。

「畔云何成？」：若見精不知明相在哪裏，兩者之間又無交集，這樣的話，兩者之間的分界之邊畔，如何能成立？

義貫

「佛言：汝今又言」妙明本**「覺」**之元並**「非和合。吾復問汝：此妙見精」**若是**「非」**與他物**「和合者，爲非」**與**「明」**相**「和」**？抑**「爲非」**與**「暗」**相**「和」**？或**「爲非」**與**「通」**相**「和」**？抑**「爲非」**與**「塞」**相**「和？若」**見精爲**「非」**與**「明」**相融**「和」**成一體，**「則見」**精**「與明」**相之間**「必有」**個**「邊畔」**（分界線）。**「汝且諦」**實**「觀」**察：到底**「何處是明」**相的界限？**「何處是見」**精的界限？**「在見」**精與**「在明」**相之間**「自何」**處開始**「爲」**邊**「畔？阿難，若」**在**「明」**相的**「際」**限範圍之**「中，必」**定**「無見」**性存在**「者，則」**可知見精與明相兩者並**「不相及」**；（既然互不相及，則不可說見精見到了明相；既沒見到，）**「自」**然就**「不知其」**所見之**「明相」**之**「所在」**，如是則兩者間的邊**「畔云何」**得以**「成」**立？（若兩者間的邊畔不能成立，則兩者之間即非有邊畔；邊畔既無，便不能說見精與明相不相融和；因此，說見精與明相不相和，不能成立。）**「彼暗」**相**「與通」**相，**「及諸群塞」**之相等，**「亦復如是」**，不得言其不與見精相融和。

經「**又妙見精非和合者，爲非明合，爲非暗合？爲非通合？爲非塞合？若非明合，則見與明，性、相乖角，如耳與明，了不相觸。見且不知明相所在，云何甄明合、非合理？彼暗與通，及諸群塞，亦復如是。**」**

註釋

「**則見與明，性、相乖角**」，「乖角」，乖違如牛之二角。則見精與明相二者，一個屬於性，一個屬於相，便兩相乖違如牛之二角之對立。

「**如耳與明，了不相觸**」：猶如耳根與明相，兩者絲毫不相觸及，互不相干。

「**見且不知明相所在，云何甄明合、非合理**」：見精與明相既不相觸，見精便不可能知道明相在哪裏，見精既然連明相的所在都不知道，還怎麼去甄別它們兩者

是相合、還是不相合的呢？（——意即：根本不用甄別了！因爲既然兩不相觸，很顯然是不相合的！）

義貫

佛言：「**又**」此本「**妙**」之「**見精**」若「**非**」與諸塵相「**和合者，爲非**」與「**明**」相「**合**」？抑「**爲非**」與「**暗**」相「**合**」？或「**爲非**」與「**通**」相「**合**」？抑「**爲非**」與「**塞**」相「**合**」呢？「**若**」說見精爲「**非**」能與「**明**」相融「**合**」者，「**則見**」精「**與明**」相，必如「**性**」與「**相**」互相「**乖**」違如牛之二「**角**」之對立，永遠碰不在一起，這便猶「**如耳**」根「**與明**」相一樣，兩者「**了不相觸**」及，毫無交集，若如是者，則「**見**」精尚「**且不**」能「**知**」道「**明相所在**」之處，我們「**云何**」還去「**甄**」別「**明**」白二者是「**合**」或「**非合**」之「**理**」？（如是則根本不用甄明了——然而事實上是，明相來時，我們實能知明相之所在，因此若說見精與明相互不相觸，是不能成立的；可見見精與明相是有相觸，兩者既有相觸，則說見精與明相爲不相融合，是不通的；故知，見精與明相非不相合。）「**彼暗**」相「**與通**」相，「**及諸群塞**」之相，「**亦復如是**」，**非不與見精融合。**

第二章　一切法本如來藏

經「阿難，汝猶未明一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相，其性眞爲妙覺明體。如是乃至：五陰、六入，從十二處、至十八界，因緣和合，虛妄有生；因緣別離，虛妄名滅。殊不能知：生滅、去來，本如來藏常住、妙明、不動、周圓妙眞如性。性眞常中，求於去、來、迷、悟、生、死，了無所得。」

註釋

「一切浮塵」：一切虛浮無根不實之塵境。

「幻妄稱相」：「稱」，權稱，假名。但有幻化虛妄權稱其相而已，而實非有相。

義貫

佛言：**「阿難，汝」**今**「猶未明」**了**「一切」**虛**「浮」**無根不實之**「塵」**境，**「諸」**如**「幻」**如**「化」**之**「相」**，皆實**「當」**眞心本性**「處出生，隨」**即於本心**「處」**而**「滅盡」**，一切生滅不離自心自性，唯自心現量，此外更無一法可得。是故一切生滅，但有**「幻」**化虛**「妄」**權**「稱」**爲其**「相」**而已，故其相乃屬假名；然其相雖妄，而**「其性」**實乃**「眞爲」**本**「妙覺明」**之**「體」**，全體皆眞。非但浮塵其體是眞，**「如是乃至」**一切眾生之當體**「五陰、六入」**，甚至**「從十二處至十八界」**一切有爲法，皆於**「因緣和合」**之時，則**「虛妄」**而現**「有生」**起之相，而實無生；若**「因緣別離」**之時，則**「虛妄」**假**「名」**爲**「滅」**，而實無滅。一切眾生**「殊不能知」**世間一切**「生滅」**與**「去來」**，皆**「本如來藏常住、妙明、不動、周」**徧**「圓」**滿之**「妙眞如性」**；於此本**「性眞常」**之**「中」**，若**「求於」**（想要找）**「去、來、迷、悟、生、死」**之相，皆**「了無所得」**，如虛空華。

詮論

這一段是總結論。在此如來明示根、塵、識、世間一切有爲法，皆是如來藏妙眞如性：法界一切全體皆眞，更無虛妄，故是一眞法界。其中若有因緣妄相，須知其相雖妄，其性乃眞，故無少法可捨，亦無少法可得。如是乃至一切去、來、迷、悟、生、死、涅槃，皆本如來藏妙眞如性，隨緣幻化。若了於此，即能悟得三世如來密因，而隨法界性，起菩薩萬行，速即證入首楞嚴三昧，作大佛事，究竟堅固。

又，此段雖爲一切上文之總結，然亦是總起一切下文，因此是上下文之樞紐。從此以下，爲佛廣明分別詳釋爲何五陰、六入、十二處、十八界爲「本如來藏妙眞如性」。因爲這才是本經最甚深、最樞要的宗旨，亦是「如來密因」之所以爲如來密因之所由。舉要言之，本經之學者，能不能悟了，就看對在以下這一大段經文，是否能夠悟入。（當然，若最上根器人，可能於此總論，即已契入。）

第一節　五陰本如來藏性

經

「阿難，云何五陰本如來藏妙眞如性？」

註釋

「**五陰**」：「陰」，覆蓋之義。因爲色、受、想、行、識能覆蓋眞性，故稱爲陰。又，「陰」爲積聚之義，因爲這五法可積聚有爲之法。

「**如來藏**」：「如」，爲不變、不動之義，指眞心不變之體。「來」，爲眞心隨緣之用。故「如來」二字，即眞心之體與用：其體不變，而能起恆沙妙用，是即如來。「藏」之義有三：一、寶藏。一切眾皆具如是眞心，而此眞心具足一切如來性德，故是如來性德之寶藏。二、藏者，密也，以此眞性甚深不可思議，凡愚不可了知，故有如秘密一般暗藏起來，唯有契入如來眞智者，方能得其寶鑰而開啓、明見之，故名此眞性爲「藏」。三、此眞性亦是三德秘藏之義。三德者，法身德、般若德、解脫德，以具如是如來秘密三德，故稱爲「藏」。

「妙眞如性」：「妙」，即不可思議之義，以此眞性一體而具足萬用，萬用而不離一體；又此體雖具萬用，然其本體則恆常不變，不生不滅，故稱「妙」。「眞」者不虛、不妄。「如」者不變、不動、不壞。

詮論

本經眞正是最無上、第一義諦了義之經。因爲五蘊在權教大乘及小乘中，皆是污染、敗壞的，爲萬苦之源、輪迴之本。然而那是因爲眾生智慧未開，貪染太甚，如來爲調伏其心，令離貪染及緣於五蘊而起的一切凡夫、外道惡見、邪見，故說此對治、苦切之調伏法，令得遠離。譬如人生病，發高燒，不管如何，第一須先退燒；燒退之後，再講調養等令體力、精神恢復之法。五蘊亦如是，爲眾生病中之大熱惱，故如來稱之爲「五陰熾盛苦」，此病爲急病，須先對治；治好了五蘊熱惱，身心清涼之後，才談得上調理及增長之法。

是故本經爲根熟眾生，於五陰熱惱清涼之後，所修習之無上法；令得返照五陰本來不垢不淨，爲如來藏之妙眞如性；是故了此理者，即不復如愚夫於此五蘊身心上貪著、或於色身上虛用功夫，而美名之曰「藉假修眞」，如道家者流，或某些密

法之末流。亦不會如二乘之憎此身污染可厭，急急欲捨之而去。根熟眾生，了五陰本如來藏妙眞如性，不須貪愛、亦用不著憎惡；如是遠離一切愚夫二邊之法，契入中道聖旨，如實知見五陰全體皆眞，無有一法可取、無有一法可捨；如是了知，更依大佛頂總持門精修，長養聖胎，故能究竟轉染爲淨，轉凡成聖，而得五陰爲全身舍利、金剛不壞之體。三世諸佛菩薩皆依如是妙因而修行、證悟，故稱爲「如來密因、諸菩薩萬行」。行者如是知見此密因，修如是行，亦得速證得大佛頂本尊三昧，契入如來藏性，圓滿法身。

1.色陰本如來藏性

經「阿難，譬如有人以清淨目，觀晴明空，唯一晴虛，迥（ㄐㄩㄥˇ）無所有。其人無故不動目睛，瞪以發勞，則於虛空別見狂華，復有一切狂亂非相。色陰當知亦復如

是。」

註釋

「譬如有人」：此喻一念未動、本心清淨之人。

「以清淨目」：無妄之目。

「觀晴明空」：湛寂之空，喻眞理。

「唯一晴虛，迥無所有」：本自清淨，纖塵不立；比喻如如理中無有十法界、依正可得。

「其人無故」：沒來由的。以無緣無故，故稱「無明心動」。

「瞪以發勞」：「勞」，病也。眼睛瞪直了，久了以後，眼睛勞累而眼花，此現象稱爲眼之「勞相」。

「別見狂華」：「別」，另外。

「復有一切狂亂非相」：「非相」，非實之相，妄相。此指內外四大生滅、老

病死等粗相。

義貫

佛言：「阿難，譬如有人」，一念未動之時，「以清淨」無妄之「目，觀晴明」湛寂之虛「空」，則見「惟一晴」明「虛」空，此外「迥無所有」，纖塵不立（無有十法界依正染淨凡聖可得。）「其人」忽然無緣「無故」而「不動目睛，瞪」直眼睛「以發」生因過度「勞」累所產生的錯覺現象，「則於」原來一無所有的「虛空」中「別見」有「狂華」於空起滅，「復有一切狂亂非」實之「相」出現。一切眾生「色陰」之獲得，「當知亦復如是」，純爲自心虛空所生之空華勞相，本無所有，乃無明勞相所生；雖生，亦畢竟無體可得。

經

「阿難，是諸狂華非從空來，非從目出。如是，阿難？若空來者，既從空來，還從空入；若有出入，即非虛空；空若非空，自不容其華相起滅：如阿難

體，不容阿難。若目出者，既從目出，還從目入；即此華性，從目出故，當合有見！若有見者，去既華空，旋合見眼；若無見者，出既翳空，旋當翳眼。又見華時，目應無翳，云何晴空號清明眼？」

註釋

「非從空來，非從目出」：「來」與「出」一樣，都是生的意思。

「若有出入，即非虛空」：虛空一相，並無內、外之別，所以不能說「從空出、從空入」。否則，若說「從空出」，是從空的那一部位出？又若說「從空入」，則到底入到哪裏去？所以說，若能說「從空出、入」，則這個空就不是眞的空，而是個有內有外、有畛域的實體了。

「空若非空，自不容其華相起滅」：空若不是眞的空，而是個實體，就不再能容納那些華相於其中起滅了。因爲唯有眞的空，才能容納他物，若是實體，即有質

礙，就不能再容受他物。

「如阿難體，不容阿難」：譬如阿難的身體是個實體，不是虛空，因此就不能再容納另一個阿難於其中，是同一個道理。

「即此華性，從目出故，當合有見」：這空華，因爲是從眼睛中出生的，而眼是有情物，且其性爲能見；此華既然是眼所生者，便應具有眼之屬性，而亦應當有能見之功能。

「若有見者，去既華空，旋合見眼」：「華空」，成爲華，而處於虛空中。「旋」，回過頭來。此華若有能見之性，出去後成爲華而處於空中，這時此華若回轉身（回過頭來），應能見到自己的眼。

「若無見者，出既翳空，旋當翳眼」：「翳」，障也。此華若無能見之功能，則便是無情物；若是無情物，便會有質礙；既有質礙，則它出了眼睛之後，應成爲空中之翳障；而當它再回到眼中來時，也應當會翳障於眼——然而此華，於空時並不礙空，而且也不曾回到眼中而礙眼；是故此華亦非無見之無情物。

「又見華時，目應無翳」：又，當眼睛看到空華的時候，此時華既已從眼中出去了，眼中應不再有翳障才對──眼睛既無翳障，就不應該看到空華！因爲空華是翳眼人才能見的，而眼無翳病的人應該是見不到空華的；現在既然說華已從眼中出去了，眼已無翳，而卻還能見空華，可見此華並非從眼中出。又，眼既無翳，應該稱爲清明眼才對。

「云何晴空號清明眼？」：然而爲何只有能看到一片晴空澄明而無空華相的人，才得稱爲具有清明眼之人呢？

義貫

佛言：**「阿難，是諸狂」**亂起滅的空**「華」**，究竟是從哪裏生出來的呢？一、此諸狂華**「非從」**虛**「空」**中生出**「來」**；二、亦**「非從」**觀者之**「目」**中**「出」**生。**「如是，阿難」**：一、此華**「若」**是從**「空」**生出**「來者」**，其生之時**「既」**是**「從空」**出**「來」**，當其滅時，**「還」**應**「從空」**而**「入」**；然而**「若有」**處所能令物**「出入」**，即爲有內外之實體，**「即非」**眞**「虛空」**，以虛空一相，無有內外之別，故無出、入，（是故若言空華從空出、從空入，不能成立。）又，若物能

從虛空出入，虛空即非眞空；虛「**空若非**」眞「**空**」者，即變成實體，如是「**自**」然「**不**」能「**容其華相**」於其中「**起滅**」，這正「**如**」同「**阿難**」的身「**體**」爲一實體，故「**不**」能「**容**」納另外一個「**阿難**」於其中。（因此，虛空若非眞空，即是實體，便不能容納空華於其中起滅；然而現在翳眼人實見華在空中，可見此虛空不是實體，而眞是虛空；既然眞是虛空，便無內外，物便非從其中出入，因此結論：此華相並不是「從空而出」。）二、此華相「**若**」是從觀者「**目**」中「**出**」生「**者**」，則華生之時「**既**」是「**從目**」而「**出**」，則華滅之時亦應「**還從目**」而「**入**」（回到原處）才對。復「**即**」以「**此華**」之「**性**」而言，因爲是「**從目出**」生之「**故**」，它便是有情之性，故亦應如眼之性一樣「**當合有**」能「**見**」之性。此華「**若有**」能「**見**」之性「**者**」，則當其出「**去**」之後「**既**」成爲「**華**」而處於虛「**空**」中，當它「**旋**」轉身回頭對著觀者時，「**合**」當能「**見**」到自己的「**眼**」！（然而事實不然，此華並不能見自己的眼，可知此華並無能見之性；既無能見之性，可知此華並不是從觀者目中而出；故說空華爲「從目出」，不能成立。）又，「**若**」此空華並「**無**」能「**見**」之性「**者**」，則此華乃屬無情物；若是無情物，

當它「**出**」去之後，「**既**」可障「**翳**」於空，則當其「**旋**」歸之時，亦「**當**」會「**翳**」障於「**眼**」，令不能見其他物，（而事實不然，故此空華「非從目出」）。「**又**」當眼睛「**見**」到空「**華**」之「**時**」，因此華已從目而出，此時「**目**」中「**應無**」復「**翳**」障；眼若無翳，應稱爲清淨眼才對，則「**云何**」唯有觀見「**晴空**」而不見空華相的人才「**號**」爲「**清明眼**」呢？（如今既然看見空華，卻說眼中無翳，這是不能成立的；可知，看見空華的人，即是眼中有翳病才會看見空華；眼中既有翳，即知華未曾從眼出，故說「華從目出」，是不能成立的。）

詮論

在此，世尊是以翳眼來比喻凡夫眾生以最初一念無明心動，而轉澄明之眞見（清淨本心），成爲阿賴耶，而有能見之見分（或見精），此「見分」即是此處所說的「翳眼」；以有「能見」之翳眼，故變現「所見」之相分；「相分」即本經所說之「空華相」，而空華相以總相而言即代表十界一切自他身、土，以別相而言即代表此處佛欲開示的五陰。

佛在此開示此五陰的的空華亂相之來處，爲非從空生（非從一相的如如之理中

生），亦非從病目中生（亦非眞正從阿賴耶之見分中生），以華相實無所生；於翳眼人眼中所見雖現有，其實並無實體，只是翳眼所見之幻化虛妄之相（此意即：五陰之相於眾生眼中所見雖現有，而實並無實體，只是眾生無明翳障所見之幻化虛妄之相而已，實本不生。）

在此，「華相不從空生」的「虛空」，除了比喻法界一如之理外，還有一個很重要的意義，即是「虛空」的原義。這是因爲印度在傳統上，各種外道，乃至有部派小乘，在推論身心及世界的成壞時，最後都推到微塵；因爲分析色法，分析到最後，就快變成虛空了，所以稱爲「鄰虛塵」；若將鄰虛塵再分析下去，豈不變成虛空？所以他們的結論是：「將色塵一再分析，到最後會變成虛空（回到虛空）。」因此他們便把虛空當成色法的本源，且更進一步而執說：一切「色法」是從虛空中來（從虛空中生）；以其生時是從虛空中來，故滅時還是回到虛空中去（如分析色塵成空可知）。然而須知，虛空即是無，若說色從空生，即有二過：一、「無能生有」，亦即「有法」可不從因緣生，諸法可以非因非緣從空而出；如是則石頭中爲何不生出乳？既然不須因緣而能生的話，石中應可出乳。二、「無情能生有情」，

因爲虛空是器界、是無情，如何能生出有情之五蘊色身？果如是者，則竹林可生出豬羊，而人也不必再結婚交合而生男育女了。有如是等過，故不應言：「空能生色，色從空生」。這些都是外道淺智者愚妄計執之言。

交光法師在楞嚴經正脈中，說我國的儒道二家也有類似西域「色從空生」之說，他說：「此方儒道經書不一，而意旨皆謂：『虛以生氣，氣以成形，是萬相固本於一氣，而一氣乃始於太虛。』」若欲入如來智，泛如來無上覺海者，於此等虛妄計著，應速捨離；何以故？分別空華故——空華已是虛妄，本無有實，你再去研判，分別它究竟是從哪裏生出來的，豈非妄上加妄？

經

「是故當知：色陰虛妄，本非因緣，非自然性。」

註釋

「色陰虛妄」：「虛」者，其體本不生；「妄」者，循業幻現，爲眾生本識中業相及轉相二種勞相所現。

【義貫】

佛言：「**是故當知：**」一切眾生之「**色陰**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」生，「**本非**」由能造之「**因緣**」所造，亦「**非**」無因無緣「**自然**」而有之「**性**」；（——非有因生，非無因生，乃如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

【詮論】

關於「因緣所生」及「非因緣所生」，可參考中觀論及十二門論。此二論依於第一義而廣論因緣。論中言一切法非從因生，非從緣生；若從因生，則因中自有果，因中若已有果，則「因」不應仍名爲「因」，當名爲「果」；是故知因中無果。因中既無果，則不應言「果」從因生；若不能言果從因生，則「法非從因生」。

其次，若「法從緣生」，則「緣」中應有果；緣中若有果，則不復仍名爲「緣」，應名爲「果」；故緣中無果。緣中若無果，則不得言「果從緣生」；果若不從緣生，則「法非從緣生」。

例如說「酪從乳生」，然乳中實無酪；乳中若有酪，不應仍名爲乳，應名爲酪；是故不應言酪從乳生。

然而亦不應言「果不從因緣生」；「果」若不從「因」生，則應隨處皆有此果；而事實不然；是故果亦非「不由因生」。如言「酪不由乳生」，亦如是：酪若不由乳生，則石頭亦應可出酪；是故不應言「果不從因生」。「果不從緣生」，亦如是。是故不應言「果不從因生」或「不從緣生」。是故當知，果非從因緣生，非不從因緣生，虛妄和合而現有生。

2・受陰本如來藏性

經「阿難，譬如有人手足宴安，百骸調適，忽如忘生，性無違順。其人無故以二手掌於空相摩，妄生澀、滑、冷、熱諸相。受陰當知亦復如是。」

註釋

「手足宴安」：「宴」，即是安，喻眞如不動。

「忽如忘生」：「忘生」，如無所生，覺本不生。喻心體離念，本無受陰。

「性無違順」：「性」，爲其所感受之性。「違」，爲苦受之性。「順」，爲樂受之性。性無違順，即無苦無樂；本無受陰，故其所受性即不苦不樂，有如捨受。

「其人無故以二手掌於空相摩」：「無故」，本在一眞之境界，所謂「法界無事」，然而忽以無明力驅使，無端起念，念中帶妄。「於空相摩」，依無明所起妄念所使，而起妄爲。「以二手掌」，指本無外觸塵介入，此塵純係自身妄造所化，並無外實法可得。

「妄生澀、滑、冷、熱諸相」：「諸相」，諸觸之相。有觸則必有受；然此等觸及受，皆非從外來，皆是此人自作而自受者也。「妄生」，本是一眞，而起念妄造，乃而生九法界境界；此諸境界，本無有生，而以無明力妄爲，令「似」有生，非眞生，故稱妄生。「澀」，喻凡外三途之苦受。「滑」，喻人天之樂受。

「冷」，喻二乘之枯受。「熱」，權教菩薩之榮受。

義貫

佛言：「**阿難，譬如有人手足宴安，百骸調適**」（契合眞如不動），「**忽如忘**」一切「**生**」，（心體離念，本無受蘊），故其所受「**性**」都「**無違**」或「**順**」，無苦無樂，如得捨受。然「**其人**」忽以無明力而「**無故**」自「**以二手掌於空**」中互「**相摩**」擦，於是於其二手中「**妄生澀**」（三途苦受）、「**滑**」（人天樂受）、「**冷**」（二乘枯受）、「**熱**」（權教榮受）等「**諸**」觸之「**相**」。一切眾生「**受陰**」之產生「**亦復如是**」：非從外來，非有外塵生觸，實乃無端起妄、自造諸觸，自領納其受，自作自受，而實都無所有。

經

「阿難，是諸幻觸不從空來，不從掌出。如是，阿難，若空來者，既能觸掌，何不觸身？不應虛空選擇來觸！若從掌出，應非待合。又掌出故，合則掌

知，離則觸入，臂、腕、骨、髓應亦覺知入時蹤跡！必有覺心知出知入，自有一物身中往來，何待合知要名爲觸？」

註釋

「不從空來」：喻非自然性，無因生。

「不從掌出」：喻非因緣生。

「若空來者，既能觸掌，何不觸身」：如果此觸是從虛空中出生的，然後來觸雙掌；既然能觸掌，爲何不去觸身體的任何其他一個部位？因爲虛空是徧滿，圍繞著全身，若能觸掌，則一定也能觸其他部位，例如說觸頭、或觸臉。

「不應虛空選擇來觸」：不應說無情的虛空居然能自己選擇那個部位來觸，彷彿虛空是有知一樣。

「若從掌出，應非待合」：「合」，合掌摩擦。如果說此觸是從掌中生的，則

不應有待兩掌相合才生，應該單掌即能生。若單掌不能生，則兩個不能生的單掌加起來，應還是不能生！不能說兩個不能生的加起來就變成能生！否則兩顆石頭加起來爲什麼不生出雞來？

「又掌出故，合則掌知，離則觸入」：又此觸既是從掌中出生，兩掌相合時則兩掌覺知有觸從掌中出來，那麼兩掌分離時，則應可覺知此觸進入掌中（回到掌裏面去）。

「臂、腕、骨、髓應亦覺知入時蹤跡」：承上，不但如此，而且應該連手臂、手腕、骨、髓也都能覺知此觸進來時的蹤跡：看它進入身體哪裏，都應有感覺，不會說這個觸覺一進入手掌，就在手掌裏消失了。

「必有覺心知出知入，自有一物身中往來」：若必定有如是覺知之心，知道此觸之出與入，那麼就一定有一樣東西它有自體，且能在身中進出、往來。

「何待合知要名爲觸？」：「要」，方才。承上，如是則此觸便能離掌而存，而且於身中即有其自體，並且能於身中出入；如果眞是這樣的話，何須等待合掌然

後才名之爲觸？應該不合掌時亦名爲觸！若不合掌亦名爲觸（亦能有觸），則知此觸並非從掌中出。

義貫

佛言：「**阿難，是諸幻**」化之「**觸**」覺，並「**不**」是「**從**」虛「**空**」中「**來**」的（非無因生，非自然生），亦「**不**」是「**從掌**」中「**出**」生的（非因緣生）。「**如是，阿難，若**」此幻觸爲從「**空來者**」，則因虛空係圍繞人體全身，「**既能觸掌，何不觸身**」體的其他任何一部位？「**不應**」說無情無知的「**虛空**」居然知道要「**選擇**」何處「**來觸**」！（由此可知，若說此觸是從空來，是不能成立的。）「**若**」說此觸是「**從掌**」中「**出**」的話，既然雙掌能出，單掌亦應能出，而「**應非**」有「**待**」兩掌相「**合**」時才能出。（而今見單掌時實不能出，故知雙掌合時，此觸亦非從其中出，故說此觸從掌中出，不能成立。）「**又**」如果眞是從「**掌**」中「**出故**」，兩掌相「**合**」時「**則**」兩「**掌知**」有觸從中而出，因此若兩掌分「**離**」時「**則**」應可知有「**觸**」從外進「**入**」掌中；此觸不但從掌入，而且手「**臂**」、手「**腕**」、「**骨、髓應亦**」能「**覺知**」此觸「**入時**」之「**蹤跡**」！如果「**必有**」如是

「**覺**」知之「**心**」，既「**知**」觸之「**出**」，又「**知**」觸之「**入**」，則「**自有一物**」有其自體名爲觸者，常在此「**身中**」進出「**往來**」，如是則此觸便能離掌而有，且有自體，自能於身中進出往來，如是則「**何**」須更「**待**」兩掌相「**合**」而後能覺「**知**」，此時才「**要名**」之「**爲觸**」？（由是可知，若說此觸爲從掌中來者，則不能成立）。

經

「是故當知：受陰虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「**是故當知：**」一切眾生之「**受陰**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」生，「**本非**」能造「**因緣**」之所造，亦「**非**」屬無因之「**自然性**」（——非有因生、非無因生，乃如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相；相妄性眞。）

3・想陰本如來藏性

經「阿難，譬如有人談說酢（ㄘㄨˋ）梅，口中水出；思踢懸崖，足心酸澀。想陰當知亦復如是。阿難，如是酢說不從梅生，非從口入。如是，阿難，若梅生者，梅合自談，何待人說？若從口入，自合口聞，何須待耳？若獨耳聞，此水何不耳中而出？思踏懸崖，與說相類。」

註釋

「酢梅」：即酸梅。「酢」，有二讀音，讀作ㄘㄨˋ（促）或ㄗㄨㄛˋ（作）。讀作「促」時，義爲大酸（非常酸）；「酢」是「醋」的本字，而「醋」則是俗字。若

讀爲「作」時，義爲回報、客人回敬主人之獻酒，今多見於「酬酢」一詞，義爲應對、應酬。

「思蹋懸崖」：心中想著踏在懸崖邊上。

「若梅生者，梅合自談，何待人說」：如果這口水是由酸梅生出來的話，梅子應該會自己說：「好酸！」，而後自流口水，何須待人來說，而讓人流口水。（換句話說，若口水是梅中生的，則梅自能流口水，與你何關？且口水既是梅流的，即不是你在流口水。然而事實不然，梅子自己不會說酸，也不會自流口水，所以說口水是從梅中生出的，不能成立。）

「若從口入，自合口聞，何須待耳」：「若從口入」，再換個角度說，如果說「梅子好酸」這句話是從口而入的話，才能說：一聽到這句話以後，嘴巴覺得酸，因此才流口水。「自合口聞，何須待耳」，此謂，可是如果這句話是「從口而入」的話，便是指「口自能有聽聞之功」；若「口能聽聞」，則還要耳朵作什麼？

「若獨耳聞，此水何不耳中而出」：如果說並非嘴巴聽到，而是只有耳朵聽

到；既然是耳朵聽到，便應耳朵覺得酸；若是如此，則此水爲何不從耳中流出？

義貫

佛言：「**阿難，譬如有人**」聽到旁人「**談說酢梅**」，他的「**口中**」便有「**水**」生「**出**」；他若心中「**思**」想著腳「**踢**」在「**懸崖**」邊上，他的「**足**」底「**心**」便會生出「**酸澀**」之感。一切眾生的「**想陰**」之生「**當知亦復如是**」，雖無實境當前，但依空言、空想，便作實想，而成就想陰。

「**阿難，如是**」由於光聽到「**酢**」梅之言「**說**」即生出的口水，此口水實「**不從梅**」而「**生**」，亦「**非從口**」而「**入。如是，阿難，若**」此口水是從「**梅**」中「**生**」出來「**者**」，則「**梅合自**」己便能「**談**」說好酸，因而自流口水，「**何待人**」來「**說**」而讓人流口水？（然而梅實不會自說酸，亦不會流口水，故說此口水是從梅中來，不得成立。）又「**若**」此酢梅之言說是「**從口**」而「**入，自合口**」有能「**聞**」聲之功？若如此者則「**何須待耳**」來聽？然「**若**」唯「**獨耳聞**」此酢梅之說，而口並不能聞，則「**此**」口「**水**」爲「**何不**」是從「**耳中而出**」呢？（然而此酢說之言，實獨耳聞，但耳中並不出水，可見此水非從「酢說」來，亦非從梅中

來。故說此口水爲從梅中生者，無有是處。）至於心中「**思**」想「**踏**」著「**懸崖**」之時，足心便生出酸澀之感，「**與**」酢梅之言「**說**」令人生口水之例「**相類**」。（此酸澀並不從崖生，亦非從足生；若是從崖生，崖應自酸澀。若從足生，則足自能生酸，即不待心去想踏著懸崖。）

經 **「是故當知：想陰虛妄，本非因緣，非自然性。」**

義貫 佛言：「**是故當知：**」一切眾生之「**想陰**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」任何能造之「**因緣**」所造，亦「**非**」屬無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，乃如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣幻現之相，相妄性眞。）

4・行陰本如來藏性

經 **「阿難，譬如暴流，波浪相續，前際後際不相踰**

越。行陰當知亦復如是。

阿難，如是流性不因空生，不因水有，亦非水性，非離空、水。如是，阿難，若因空生，則諸十方無盡虛空成無盡流，世界自然俱受淪溺！若因水有，則此暴流性應非水，有、所有相，今應現在。若即水性，則澄清時應非水體！若離空水，空非有外，水外無流。」

註釋

「**譬如暴流**」：喻行陰奔瀉不停，狂飆不住。

「**前際後際不相踰越**」：如水之流，前浪後浪相接相續，亦不會互相跨越，這表示諸識之「等無間緣」。

「不因空生」：「空」，喻一眞法界，如如之理。

「不因水有」：「水」，喻如來藏。

「若因水有，則此暴流性應非水」：「有」，生之義。若說暴流是從水而生，則水是能生，而流是所生，能生與所生應成二體，不應還是一體，如樹生果或母生子，樹與果各有一體，母與子亦各有一體，如此才可說一個是能生，一個是所生，若還合成一體，則沒有能生與所生可言。因此，如果暴流的體性與水還是合一的話，並非暴流是暴流，水是水，兩者明顯分開，各自有體，即不能說暴流是水所生的。然而現見暴流並不能離於水，暴流主體與水之體仍然只有一個，因此不能說暴流是水生的。這比喻行陰不是如來藏所生，如果行陰是如來藏所生，行陰應有獨立的一個「體」，然而行陰的體性並不能離於如來藏而有，行陰之體還是與如來藏合成一個，因此不能說行陰是如來藏所生。

「有、所有相，今應現在」：承上，若流是從水而生，則能有（能生）與所有（所生）兩者各自之體相（共有兩個體相），今應呈現在目前。然而事實不然，暴流與水目前只共同擁有一體，並無二體顯現出來，所以不得說暴流是從水而有。

「若即水性，則澄清時，應非水體」：若說暴流急奔狂亂之相即是水的本性，則當水止不流、寂靜澄清之相時，豈非失去了水的本性？這時水的體性應是不在了？然而事實上，暴流狂奔與暴流停止，水性不失，故暴流之相之有無，與水之體性無關，是故暴流之相非即是水之本性。這比喻行陰狂暴之相並非即是如來藏之本性。以如來藏性本自寂滅。「澄清」，指眾生修行、淨業識，三昧現前，心得開悟，狂心頓歇，七識止息，心水澄明之時，此時即復得本心，以始覺智會於本覺。若眾生行陰狂亂之性即是本覺如來藏性，則當狂心歇時，心得澄明，狂亂之性已止，此時豈非反而失去了本心本性？

「空非有外」：虛空沒有內外之分，因此暴流不是離於空之外而有。此句之義即是：暴流非離於空而存在。

「水外無流」：「水外」，即是離於水。離於水外，即無暴流可得。

義貫

佛言：**「阿難，譬如」**急**「暴」**之**「流」**水，其**「波浪相續」**不斷，**「前際」**

與「**後際不相踰越**」，一個接一個。一切眾生之「**行陰當知亦復如是**」無有間歇，然念念生滅，相似相續。

「**阿難，如是**」暴「**流**」之「**性**」爲：一、「**不因空生**」；二、「**不因水**」而「**有**」；三、「**亦非**」即「**水**」之本「**性**」；四、「**亦非**」能「**離**」於「**空**」與「**水**」而存在。「**如是，阿難**」，析而言之：一、「**若**」此暴流爲「**因空**」而「**生**」（空爲能生，暴流爲所生），虛空既然能生暴流，而虛空無盡，暴流亦應是無盡，如是「**則諸十方無盡虛空**」（一眞法界），即變「**成**」爲「**無盡**」之暴「**流**」（法界之中成爲唯凡無聖），十方「**世界自然俱受**」凡夫狂亂暴流之「**淪溺**」（然而實際不然，法界之中，既有眾生暴流，亦有三賢十聖之澄水，故非盡法界皆是暴流。）二、「**若**」此暴流爲「**因水**」而「**有**」（水爲能生，流爲所生——如來藏爲能生，七識爲所生），「**則此暴流**」之體「**性應非**」與「**水**」合成一體，應暴流與水各有其體，如此則能「**有**」與「**所有**」之「**相**」（能生與所生之二相差別）「**今應**」呈「**現在**」目前。（然而暴流之體與水之體，並無二致，非有兩體，故可知暴流非是從水而生（而有）。）三、「**若**」此暴流之性「**即**」是「**水**」之本

「性，則」一旦暴流寂止而現出「澄清」之相「時」，此時「應非」仍有「水」之「體」性存在。（而事實上，不論暴流在狂奔時或暴流停止時，其水性不失，故知暴流狂亂相之有無與水性無關；因此，暴流之相非即水性——行陰狂亂之相非即是如來藏之性，否則眾生狂心歇息，心水澄清之時，應失去如來藏本性。然而事實不然，故知行陰狂亂之相非即如來藏之本性。）四、「若」此暴流之性爲「離」於「空、水」而有，然而虛「空非有外」，以一切法皆在虛空之中，故暴流非能離空而有。又，於「水」之「外」亦「無」暴「流」之體可得，無水即無暴流，故暴流不得離水而存在。

經

「是故當知：行陰虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「是故當知：」一切眾生之「行陰」，體本「虛」寂，循業「妄」現，「本非」由其他能造「因緣」之所造，「亦非」屬無因之「自然性」（——非有因生，非無因生，乃如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而妄現之相，相妄性眞。）

5・識陰本如來藏性

經

「阿難，譬如有人取頻伽瓶，塞其兩孔，滿中擎（ㄑㄧㄥˊ）空，千里遠行，用餉（ㄒㄧㄤˇ）他國；識陰當知亦復如是。阿難，如是虛空非彼方來，非此方入。如是，阿難，若彼方來，則本瓶中既貯空去，於本瓶地應少虛空！若此方入，開孔倒瓶，應見空出！」

註釋

「譬如有人」：喻眾生。

「頻伽瓶」：「頻伽」爲迦陵頻伽之略。迦陵頻伽爲一種鳥，譯爲美音鳥、好聲鳥、妙音鳥。此鳥原產於雪山中，此鳥當其猶在卵殼中，未出殼時，即已能鳴，

其聲美妙，勝過一切鳥，故稱美音鳥。印度人常以此鳥之形作成瓶，稱爲迦陵頻伽瓶。在此爲比喻眾生之妄業或妄業所成之根身。

「塞其兩孔」：「兩孔」，比喻理與事。「塞其兩孔」，比喻隔斷理與事，令起我，法二執，而成二障（煩惱障、所知障），因此形成內外隔斷之局。

「滿中擎空」：「滿中」，整個瓶子中。「擎」，攜帶。「空」，喻第八識，以八識本是空性，故以虛空比喻第八識。此言，此人將瓶子的兩個孔塞起來，使內外隔開來，他便以爲已把整個瓶子都裝滿了一瓶子的虛空（凡夫以色身隔絕外界，便以爲色身中之藏識爲我所有之內法，有別於外一切法）。

「千里遠行，用餉他國」：「餉」，饋也、遺也、食也；亦即當作禮品來饋贈，令他人得以享用、受用、食用。這裏是指讓自己受用。此即言，此人將瓶子裝好滿滿一瓶的虛空之後（有如整理行裝一樣），便準備到千里外遠地去旅行，而且便想用這瓶虛空到他國去好好受用一番。「他國」，指眾生展轉於六道受生時之另外一道。因爲第八識爲總報主，眾生自無始來即執此爲我，故前往受生前即是依此

本識而往；因此「用餉他國」之義，亦是指來世到其他道去受報。

「如是虛空非彼方來」：「彼方」，原捨身處。

「非此方入」：「此方」，指再受生處；比喻藏識不是在原捨身處就已經入於根身而帶來此處的；亦非到了此處才入於根身之中。

「若彼方來，則本瓶中既貯空去，於本瓶地應少虛空」：如果說瓶中的虛空是從原瓶地帶來的，則既在本瓶地裝滿了虛空，本瓶地便應少了一瓶之量的虛空。（然而虛空之性徧滿，不增不減，不可觸摩捉持，更不可攜來擎去，而是眾生自生妄想，以爲將瓶孔塞起來，便可把虛空裝著，帶著到處跑，到處去受用。比喻眾生以爲把理、事兩個孔，用「我、法」二執的塞子把它們塞起來，便可令內外隔斷，而安安穩穩地永保第八識藏爲己有，不會漏失，並可一直帶著這個「業識的瓶子」、在三界六道中到處跑。）

「開孔倒瓶應見空出」：「開孔」，打開二孔之瓶塞，比喻二障拔除時。「應見空出」，應看得見有漏的業識跑出來。

義貫

佛言：「**阿難，譬如有人取**」迦陵「**頻伽**」鳥形的「**瓶**」子（取自妄業所生根身），「**塞其兩孔**」（更妄起我法二執，生二障）令內外隔斷，便以爲可將「**滿**」瓶「**中擎**」裝著虛「**空**」（將有漏之身包裹本識），而欲至「**千里**」外「**遠行，用**」以饋「**餉**」於「**他國**」（至他道中受用）。一切眾生「**識陰**」之成就「**當知亦復如是**」（誠由眾生貪取自業報根身，執著人法，隔斷內外空性，而兀自至各道中受用此有限之空性——如取大海之一浮漚！）

「**阿難，如是**」已抵達他國之瓶內「**虛空**」，實「**非**」從瓶本處之「**彼方來**」，亦「**非**」於「**此方入**」（以識性周徧，本無來去）。「**如是，阿難，若**」瓶內之虛空爲從「**彼方來，則本瓶**」地「**中，既**」已被「**貯**」一瓶之虛「**空**」而「**去**」，故「**於本瓶**」原來所在之「**地**」便「**應少**」掉一瓶量之「**虛空**」！（然而虛空實無增減，不可稱量，亦不可捉持、擎裝、攜來持往。）「**若**」瓶內虛空爲於「**此方入**」，則打「**開**」二「**孔**」（拔除二執）「**倒瓶**」（消二障盡，得淨法身）時，「**應**」可「**見**」虛「**空**」從瓶中「**出**」！（然證果時，亦不見有漏識出，亦不

見無垢識入，故知識性本無來去、出入，只是二執之有無，及內外之有隔無隔而已；二執既除，二障頓消，內外無隔，即得圓通，實非識性之有出入、來去、增減。）

經 **「是故當知：識陰虛妄，本非因緣，非自然性。」**

義貫

佛言：「**是故當知：**」一切眾生之「**識陰**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」任何能造之「**因緣**」之所造，亦「**非**」無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，乃如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

【卷三】

第二節　六入本如來藏性

經

「復次，阿難，云何六入本如來藏妙眞如性？」

義貫

佛言：「復次，阿難，云何」眼、耳、鼻、舌、身、意「六入本」爲「如來藏」的「妙眞如性」之所現？

1．眼入本如來藏性

經

「阿難，即彼目睛瞪發勞者，兼目與勞同是菩提瞪發勞相：

因於明、暗二種妄塵，發見居中，吸此塵象，名爲見性。此見離彼明、暗二塵畢竟無體。

如是，阿難，當知是見非明、暗來，非於根出，不於空生。何以故？若從明來，暗即隨滅，應非見暗；若從暗來，明既隨滅，應無見明。若從根生，必無明、暗；如是見精本無自性。若於空出，前矚塵象，歸當見根；又空自觀，何關汝入？」

註釋

「即彼目睛瞪發勞者」：「勞」，病也。就是把雙眼瞪直了所發生的勞相（勞累之相——亦即錯覺現象）。

「兼目與勞同是菩提瞪發勞相」：「兼」，連同。「菩提」，本有菩提眞性。

此言，不但是在眼勞中所見的勞相（幻覺之象）是勞相（病相），連能見的眼根及所見的空華，一切能所之相，悉是正覺自性所發生的錯覺幻化之相。

「發見居中」：「發見」，發爲勞相之見。**「居中」**，黏居於眼根之中。

「吸此塵象，名爲見性」：「見性」，能見之性。此言，心再去攀緣而吸取此因錯覺而產生的明暗二種虛妄塵象，如磁石吸鐵一般，然後再去分別之，因而名爲有能見之性。

「歸當見根」：「根」，眼根。回來時應可看見眼根。

義貫

佛言：**「阿難，即彼目睛瞪」**直所**「發」**生之**「勞」**累錯覺現象**「者，兼」**以能見之**「目與」**所見之空華**「勞」**相，一切能所之相，**「同是」**本具**「菩提」**眞性中，因**「瞪」**直雙眼所**「發」**生之塵**「勞」**妄見之**「相」**：

「因於明」與**「暗二種」**虛**「妄」**之**「塵」**黏於湛然之體，**「發」**爲勞相之**「見」**而黏**「居」**於眼根之**「中」**，然後心再攀緣而**「吸」**取**「此」**因錯覺而產生

的明暗二種虛妄之「**塵象**」，繼而分別之，因而「**名爲**」有能「**見**」之「**性**」（見精）。事實上，「**此**」能「**見**」之性若「**離**」於「**彼**」因錯覺而產生的「**明、暗二**」種虛妄之「**塵，畢竟無**」有自「**體**」可得。故知見精離塵無體。

「**如是，阿難，當知是**」能「**見**」之性「**非**」從「**明暗**」二塵「**來**」（不他生），「**非於**」眼「**根**」中「**出**」（不自生），亦「**不於空生**」（非無因生）。「**何以故？**」此能見之性「**若**」是「**從明**」塵中「**來**」者，遇「**暗**」之時「**即**」應「**隨**」著明塵滅去，也跟著「**滅**」去；如是，見性既已滅了，「**應非**」復能「**見暗**」塵（然而明去暗來時，我們實復能見暗，故知見精並不隨著明塵而滅；是故可知見精不隨明塵來去）。「**若**」言見精爲「**從暗**」塵中「**來**」，則遇到「**明**」塵來時，「**即**」應「**隨**」著暗塵滅而跟著「**滅**」去；見精既如是滅去，「**應無**」復能睹「**見明**」塵。（而事實不然，今則於明來時能見明，暗來又能見暗：明暗之塵有來去，而見性並不跟著來去、生滅；故知見性並非從明暗中來。結論：見精非從塵來。）「**若**」言見性爲「**從**」眼「**根**」中「**生**」出者，則「**必無**」須與「**明、暗**」二塵有關（然而此見精實又非離於明暗二塵而能有，故知見精不能與明暗二塵無

關；是故見精並非單從眼根就能獨自生起），「**如是**」可知「**見精本無自**」體「**性**」，乃依他起性，非離塵而能自生。「**若**」言見精爲「**於空出**」者，當其出時，在面「**前矚**」見諸「**塵**」境之萬「**象**」，而當其回「**歸**」之時，應「**當**」可自「**見**」其眼「**根**」才對（然而實不能自見其眼，故知見精非從空出）；「**又**」，虛「**空**」若「**自**」己能「**觀**」，則「**何關汝**」之眼「**入**」？（虛空自觀，你應不覺。而實不然；故知見精非從空出。）

經

「是故當知：眼入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「**是故當知**」：一切眾生之「**眼入**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」由能造之（因緣）所造，亦「**非**」無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

2・耳入本如來藏性

經「阿難，譬如有人以兩手指急塞其耳，耳根勞故，頭中作聲。兼耳與勞同是菩提瞪發勞相：因於動、靜二種妄塵，發聞居中，吸此塵象，名聽聞性。此聞離彼動、靜二塵，畢竟無體。如是，阿難，當知是聞非動、靜來，非於根出，不於空生。何以故？若從靜來，動即隨滅，應非聞動！若從動來，靜即隨滅，應無覺靜！若從根生，必無動、靜，如是聞體本無自性。若於空出，有聞成性，即非虛空；又空自聞，何關汝入？」

註釋

「兼耳與勞同是菩提瞪發勞相」：連能聞的耳與所聞的塵勞相，全都是菩提眞性中，緣心瞪直所發的勞相。前面眼入之勞相可說是**「瞪發」**，現在**「耳入」**爲何也說是**「瞪發」**呢？因爲於權教中，因隨順凡夫境界，故六入是區隔的，但在實法之中，六入是通的，是同源的，故其**「理」**與**「用」**實同。又按**「瞪」**字本義爲直視，若通用在六入，即表示一直維持某個姿勢，或不停地作同一個動作之義。

「發聞居中，吸此塵象，名聽聞性」：動靜二塵發爲勞聞，居於耳根之中，心再攀緣而吸取此二妄塵之象而分別之，名爲聽聞之性。

義貫

佛言：**「阿難，譬如有人」**以無明力驅使而無端起妄，**「以」**其**「兩」**隻**「手指急」**速地**「塞」**入**「其耳」**，致使令**「耳根」**由於被戮得過**「勞故，頭中作聲。兼」**能聞之**「耳與」**所聞之**「勞」**相音聲皆**「同是菩提」**眞性中，緣心**「瞪」**直所**「發」**之**「勞相」**（錯覺幻化之相），其道理爲：

「因於動、靜二種」虛**「妄」**之**「塵」**黏於湛然之體，以致**「發」**爲勞**「聞」**

之相「**居**」於耳根之「**中**」，然後心再攀緣而「**吸**」取「**此**」二妄勞之「**塵象**」，更進而分別之，因而「**名**」爲有能「**聽聞**」之「**性**」，而事實上乃是托塵妄現，故「**此**」能「**聞**」之聞精若「**離**」於「**彼**」因瞪勞所產生的「**動、靜二**」種幻「**塵，畢竟無**」有自「**體**」可得——故知聞精離塵無體。

「**如是，阿難，當知是**」能「**聞**」之性（聞精）「**非**」從「**動、靜**」二塵「**來**」（不他生），「**非於**」耳「**根**」中「**出**」（不自生），亦「**不於空**」而「**生**」（非無因生）。「**何以故？若**」言此聞精爲「**從靜**」塵中「**來**」，若遇「**動**」塵時，見精「**即**」應「**隨**」著靜塵滅而「**滅**」去；如是聞精既已滅去，「**應非**」復能「**聞動**」塵！「**若**」言聞精爲「**從動**」塵中「**來**」，遇「**靜**」塵之時，聞精「**即**」應「**隨**」著動塵滅而「**滅**」去；聞精既已滅了，「**應無**」復能再「**覺**」知「**靜**」塵！（然而今則靜塵來時可以聽靜，動塵來時又能聽到動；是故動靜二塵有來有去，而聞精並不隨之來去生滅；故知聞精並非從動靜二塵中來。結論：聞精非從塵來。）「**若**」言聞精爲「**從**」耳「**根**」中「**生**」出者，則「**必無**」須與「**動、靜**」二塵有關；然而聞精實非離於動靜二塵而能有，「**如是聞**」精之「**體本無自**

性」而能離塵自生，故知聞精非從耳根中離塵自生而來，**「若」**言見精爲**「於空出」**生，則虛空既**「有」**聽**「聞」**之能力，虛空便**「成」**爲有情之根**「性」**，如是**「即非」**爲無情之**「虛空」**（然虛空實非有情，亦無聽聞之能，故知聞精不從空來。）**「又」**若虛**「空自」**己能**「聞」**聲，則**「何關汝」**之耳**「入」**？（虛空聞聲之時，你應無覺；而事實不然；故知虛空不能聞聲，是故聞精不從空來。）

經

「是故當知：耳入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：**「是故當知」**：一切眾生之**「耳入」**，體本**「虛」**寂，循業**「妄」**現，**「本非」**由能造之**「因緣」**所造，亦**「非」**無因之**「自然性」**（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

3・鼻入本如來藏性

經「阿難，譬如有人急畜（ㄔㄨˋ）其鼻，畜久成勞，則於鼻中聞有冷觸；因觸分別通、塞、虛、實，如是乃至諸香臭氣。兼鼻與勞同是菩提瞪發勞相：因於通、塞二種妄塵，發聞居中，吸此塵象，名齅（ㄒㄧㄡˋ）聞性。此聞離彼通、塞二塵畢竟無體。當知是聞非通、塞來，非於根出，不於空生。何以故？若從通來，塞則聞滅，云何知塞？如因塞有，通則無聞，云何發明香、臭等觸？若從根生，必無通、塞。如是聞機本無自性。若從空出，是聞自當迴齅（ㄒㄧㄡˋ）汝

鼻；空自有聞，何關汝入？」

註釋

「急畜其鼻」：「畜」，音ㄔㄨˋ（處）或ㄒㄩˋ（序）；抽搐，收縮之義。

「齅聞性」：「齅」即嗅。

「如是聞機」：「機」即根。「聞機」，即嗅精。

「若從空出，是聞自當迴齅汝鼻」：如果聞精是從空而出，此聞精回去虛空時，應當能回頭而嗅到你自己的鼻子才對。

義貫

佛言：**「阿難，譬如有人」**由於一念無明而起虛妄造作**「急」**速抽**「畜其鼻」**，抽**「畜久」**了便**「成」**過**「勞」**錯覺之相，**「則於」**其**「鼻中」**嗅**「聞」**到**「有冷」**氣吸入的幻嗅之**「觸；因」**有此嗅**「觸」**便虛妄**「分別」**出鼻中有**「通、塞、虛、實」**的現象，**「如是乃至」**嗅到**「諸香」**或**「臭」**之**「氣」**味。然而**「兼」**能嗅之**「鼻」**根**「與」**所嗅的通、塞、虛、實、香、臭等**「勞」**塵之相，皆

「**同是菩提**」眞性中，因妄心「**瞪**」直所「**發**」生之「**勞相**」（錯覺幻化之象），其道理爲：

「**因於通**」與「**塞二種**」幻「**妄**」之「**塵**」黏於湛然之體，「**發**」爲勞「**聞居**」於鼻根之「**中**」，心再攀緣而「**吸**」取「**此**」二幻「**塵**」之「**象**」而妄分別之，因而「**名**」爲有能「**覺聞**」之「**性**」。然此嗅性乃托塵妄現，以「**此**」能「**聞**」之嗅精若「**離彼**」因嗅勞而產生的「**通、塞二**」種虛妄之「**塵，畢竟無**」有自「**體**」可得——故知嗅精離塵無體。

「**當知是**」能「**聞**」之性（嗅精）「**非**」從「**通塞**」二塵「**來**」（不他生）；亦「**非於**」鼻「**根**」中「**出**」生（非自生）；亦「**不於空生**」（非無因生）。「**何以故？若**」言此能嗅之性爲「**從通**」塵中「**來**」，若遇「**塞**」塵生時「**則**」此能「**聞**」嗅之性應隨通塵之滅而「**滅**」，此時嗅精既已滅去，「**云何**」尚能覺「**知塞**」塵？（然而，通滅塞生之時，我們實復能嗅到塞塵，故知嗅精實不隨通塵之滅而滅；是故可知嗅精實不從通塵中來。）「**如**」言嗅精爲「**因塞**」塵而「**有**」，如是，「**通**」塵生時「**則**」應已「**無**」能「**聞**」嗅之性存在，因爲嗅精已隨塞塵之滅

而滅故，此時既已無嗅精，則「**云何發**」覺「**明**」了「**香、臭等觸**」塵？（然而我們實能再聞香臭等塵，故知聞精並不隨塞塵而滅，是故可見嗅精並不從塞塵中來。結論：嗅精非從塵來。）「**若**」言聞精爲「**從**」鼻「**根**」中「**生**」，則「**必無**」須與「**通、塞**」等塵有關；然而「**如是聞**」精之根「**機本無自**」體「**性**」而能離塵自生，故知嗅精非從根中離塵而生。「**若**」言嗅精爲「**從空**」而「**出**」生來入於鼻中，則「**是聞**」精回虛空去時，「**自當**」能「**迴**」身而「**鼻汝鼻**」才對！（然而事實不然，嗅精並不能迴嗅自鼻，故知嗅精並非從空而生。）又，若虛「**空自有**」能「**聞**」嗅之性，「**何關汝**」之鼻「**入**」？（虛空嗅時，你應無覺，而事實不然，故知嗅精非從空出。）

經

「是故當知：鼻入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「**是故當知：**」眾生之「**鼻入**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」能造之「**因緣**」所造，亦「**非**」屬無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因

生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

4・舌入本如來藏性

經「阿難，譬如有人以舌舐ㄕˋ吻，熟舐令勞。其人若病，則有苦味；無病之人，微有甜觸。由甜與苦，顯此舌根不動之時，淡性常在。兼舌與勞同是菩提瞪發勞相：

因甜苦、淡二種妄塵，發知居中，吸此塵象，名知味性。此知味性，離彼甜苦及淡二塵，畢竟無體。

如是，阿難，當知如是嘗苦、淡知，非甜、苦來，非

因淡有，又非根出，不於空生。何以故？若甜、苦來，淡則知滅，云何知淡？若從淡出，甜即知亡，復云何知甜、苦二相？若從舌生，必無甜、淡及與苦塵。斯知味根本無自性。若從空出，虛空自味，非汝口知；又空自知，何關汝入？」

註釋

「以舌舐吻」：「舐」，舔也。「吻」，嘴唇。

「熟舐」：「熟」，久也。

「斯知味根」：「斯」，此。這個能嚐知諸味之舌根。

義貫

佛言：「阿難，譬如有人」由無明起妄爲造作而忽「以舌」自「舐」其唇

「吻」，因「熟舐」而「令」舌發生由於「勞」累而產生的錯覺現象：「其人若」是有「病」之人，「則」覺「有苦味」；若是「無病之人」，則覺「微有甜觸。由」此久舐而妄生「甜與苦」二妄塵，便對「顯此舌根不動之時，淡」然無味之「性」（非甜非苦）「常在。兼」能嚐之「舌」根本身「與」所嚐之甜苦等「勞」塵之相，「同是菩提」眞性中，因妄心「瞪」直所「發」之「勞」幻之「相」，其道理爲：

「因」舌動時之「甜、苦」與舌不動時之「淡二種」幻「妄」之「塵」黏於湛然之體，「發」爲勞嚐之覺「知」性，「居」於舌根之「中」，心再攀緣而「吸」取「此」等勞「塵」之妄「象」而分別之，即「名」之爲有能覺「知味」之「性」。其實此能嚐之性乃托塵妄現，故「此」能嚐「知味」道之「性」，若「離」於「彼」勞幻之「甜、苦及淡二」種妄「塵，畢竟無」有自「體」可得——故知嚐精離塵無體。

「如是，阿難，當知如是」能「嘗苦」味與「淡」味之覺「知」性（嚐精），「非」從「甜、苦」二塵中「來」；亦「非因」不甜不苦之「淡」味而「有」（不

他生）；「**又非**」從舌「**根**」中「**出**」（不自生）；也「**不於**」虛「**空**」中「**生**。**何以故？若**」言嚐精爲從「**甜、苦**」二塵中「**來**」，遇「**淡**」味時「**則**」能覺「**知**」味道之嚐精必隨甜苦二味之滅而「**滅**」，嚐精既已滅去，則「**云何**」復能覺「**知淡**」塵？（然而，我們實能於甜苦滅去，淡味來時，復能嚐知淡味，故知嚐精並未隨甜苦二塵之滅而滅；因此可知嚐精非從甜苦之塵中來。）「**若**」言嚐精爲「**從淡**」塵中「**出**」者，遇「**甜**」味時，「**即**」能覺「**知**」味道之嚐精必隨淡塵之滅而「**亡**」，嚐精既已亡失，「**復云何**」能覺「**知甜苦二**」塵之「**相**」？（然而淡去甜來之時，我們確實仍能嚐知甜苦之味，是故嚐精並未隨淡塵而滅，故知嚐精非從淡塵中來。結論：嚐精非從塵來。）「**若**」言嚐精爲「**從舌**」根中「**生**」，則「**必無**」須與「**甜、淡及與苦塵**」有關，然而嚐精實非離於味塵而能有，「**斯**」嚐「**知味**」道之舌「**根本無自性**」，故實不能離塵而自生，是故嚐精非從舌根中生。「**若**」言嚐精爲「**從空**」而「**出**」生者，則「**虛空自**」能嚐「**味**」，必「**非汝口**」所能「**知**」覺其所嚐之味；「**又**」虛「**空自**」嚐「**知**」諸味，「**何關汝**」之舌「**入**」？（虛空嚐味，你定無知覺；然而事實不然；故知嚐精非從空來。）

經

「是故當知：舌入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「**是故當知：**」眾生之「**舌入**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現；「**本非**」能造之「**因緣**」所造，亦「**非**」無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，循業幻現之相，相妄性眞。）

5・身入本如來藏性

經

「阿難，譬如有人以一冷手觸於熱手，若冷勢多，熱者從冷；若熱功勝，冷者成熱。如是以此合覺之觸顯於離知，涉勢若成，因於勞觸。兼身與勞同是菩提瞪發勞相：

因於離、合二種妄塵，發覺居中，吸此塵象，名知覺性。此知覺體離彼離、合違順二塵，畢竟無體。

如是，阿難，當知是覺非離、合來，非違順有；不於根出；又非空生。何以故？若合時來，離當已滅，云何覺離？違順二相亦復如是。若從根出，必無離、合、違、順四相，則汝身知元無自性。必於空出，空自知覺，何關汝入？」

註釋

「若冷勢多，熱者從冷」：如果冷的勢力較强，熱的那一方便跟從冷勢而變冷。

「合覺之觸顯於離知」：兩手相合而覺知冷熱互侵所生的勞觸，便對顯於兩手

相離時亦復有能知覺觸塵之功能。

「涉勢若成」：「涉」，交涉。「勢」，趨向，情況。這兩手冷熱互相交涉之勢若成。

「因於勞觸」：「因於」，便成爲……之因。就成爲勞觸之成因。

義貫

佛言：**「阿難，譬如有人以一冷手觸於熱手，若冷」**之**「勢」**力較**「多，熱者」**即跟**「從冷」**勢多的而轉冷；**「若熱」**之**「功」**用較**「勝」**，則**「冷者」**即從熱者而轉**「成熱。如是以此」**兩手相**「合」**而**「覺」**知冷熱互侵所生**「之」**勞**「觸」**之塵，即可對**「顯於」**兩手相**「離」**時亦復有能覺**「知」**觸塵之功用，這兩手冷熱互相交**「涉」**之**「勢若成」**，即可**「因於勞觸」**（成爲勞觸之因）。**「兼」**能覺知之**「身」**入**「與」**所覺知的冷熱幻**「勞」**之塵，**「同是菩提」**眞性中，因妄心**「瞪」**直所**「發」**之幻**「勞」**之**「相」**，其道理爲：

「因於離、合二種妄塵」黏於湛然之體，**「發」**爲勞觸之妄**「覺」**而**「居」**於

身根之「中」，然後心再攀緣而「吸」取「此」等勞「塵」之妄「象」而分別之，即「名」爲有能「知覺」觸之「性」，然而「此」能「知覺」身觸之「體」若「離彼離、合」及其所生之「違順」（苦樂）「二」種妄「塵、畢竟無」有自「體」可得——故知覺精離塵無體。

「如是，阿難，當知是」身入之觸「覺非」從「離、合」二種妄塵中「來」，亦「非」由「違、順」之受而「有」（不他生）；「不於」身「根」中生「出」（不自生）；「又非」從虛「空」中「生」（非無因生）。「何以故？若」言此覺精爲於兩手相「合時來」，則當兩手相「離」時此覺精應「當已」隨合塵之滅而「滅」，此覺精既已滅去，則「云何」復能「覺」知兩手相「離」之離塵？（然而我們實能於兩手合時知合，離時亦知離，故知此覺精並不隨離合二塵而生滅；因此可知，此覺精不從離合二塵中生。）至於「違、順二」妄受之「相亦復如是」（：若從違受生，順受來時必不能知順；然事實不然，違受生時知違，順受生時知順；故知此覺精並不隨違順二受而來去，故知此覺精不從違順二受中生。結論：覺精非從塵來。）「若」言此覺精爲「從」身「根」中「出」，則「必無」須有「離、

合、違、順四」塵**「相」**，身根就自己能生；（然而事實不然，若無離、合、違、順等塵，則身非自有彼等覺知，故知彼覺知性非自從身根中出。）**「則汝身」**入之覺**「知」**性**「元」**來並**「無自性」**而能離塵自生，是故覺精不從身根出。若言此覺知性爲**「必於」**虛**「空」**中生**「出」**者，則虛**「空自」**能**「知覺，何關汝」**之身**「入」**？（虛空覺時，你身必無覺；然而事實不然，故知此覺知性非從空生。）

經

「是故當知：身入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：**「是故當知：」**眾生**「身入」**之覺知性，體本**「虛」**寂，循業**「妄」**現，**「本非」**能造之**「因緣」**所造，亦**「非」**無因之**「自然性」**（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣而幻現之相，相妄性眞。）

6.意入本如來藏性

經

「阿難，譬如有人勞倦則眠，睡熟便寤；覽塵斯憶，失憶爲忘。是其顚倒，生、住、異、滅，吸習中歸，不相踰越，稱意知根。兼意與勞同是菩提瞪發勞相。」

註釋

「寤」：醒。

「覽塵斯憶」：「覽」，見。「斯」，即是。醒時若能回顧而見到夢中種種前塵，便稱爲是有記憶。

「失憶爲忘」：若對夢中之情境失去記憶，便稱爲忘。

「是其顚倒，生、住、異、滅，吸習中歸」：「其」，指意根。「生住異

滅」，指上面所說的眠、寤、憶、忘，此四勞相亦皆各有生住異滅四相。如始睡爲「眠之生」，深睡爲「眠之住」，將醒爲「眠之異」，醒覺爲「眠之滅」。但此四相都是勞相的更加顛倒之相。「吸」，爲吸取、吸納。「習」，爲現習。「中歸」之「中」爲內之義。亦即，意根將此等勞業之現習，吸納而歸之於意地之中，而加以一一分別了知。

「不相踰越」：這些現習，其生生滅滅皆次第井然，此滅彼生，不會互相踰越，此即相宗所說的「等無間緣」。

「稱意知根」：意根將現習歸入意地，一一加以了別之後，便稱「意」爲「有能知之根」。

義貫

佛言：**「阿難，譬如有人」**其意根**「勞倦」**之時，**「則」**因其意根暫現沈滯之相，而名之爲**「眠」**；此人**「睡熟」**之後意根再開始活躍，**「便」**稱之爲醒**「寤」**；此人於醒後回**「覽」**夢中之**「塵」**境，若有所知，**「斯」**名爲**「憶」**；若

「失」其「憶」，即名「爲忘」。然以實而言，本性實無眠、寤、憶、忘等相，如是之相皆「是其」意根「顚倒」所生的諸塵「生、住、異、滅」之相，後由意根「吸」納此等現「習」而「中歸」於意地，其前後次第「不相踰越」，且皆一一加以分別了知，而「稱」此「意」爲能「知」之「根」。然而「兼」能知之「意」根「與」其所知之種種「勞」相，如眠寤憶忘等，「同是菩提」眞性中，因妄心「瞪」勞所「發」之「勞相」。

經「因於生滅二種妄塵，集知居中；吸撮內塵，見、聞逆流，流不及地，名覺知性。此覺知性，離彼寤、寐生滅二塵，畢竟無體。」

註釋

「集知居中」：聚集能知之性居於意根之中。

「吸撮內塵」：「撮」，取。「塵」，法塵。吸取內之法塵。

「見、聞逆流，流不及地」：「見聞」，代表見聞覺知四者，此四者即是六根之用。**「逆流」**，即反緣，或向內緣。蓋六根之中，只有意根既可以向外緣，又可以向內緣，而其他五根只能向外緣外塵。此言，見聞覺知等其他五根即使要逆流反緣，也無法逆流到意地。

「名覺知性」：承上，唯有意根能逆流反緣到意地中之法塵，而加以分別，即名此分別爲有覺知之性。

義貫

佛言：**「因於」**五塵落謝之**「生、滅」**影像之**「二種」**幻**「妄」**法**「塵」**黏於湛然之體，心再攀緣聚**「集」**能**「知」**之性**「居」**於意根之**「中」**；意根**「吸撮內」**之法**「塵，見、聞」**等其他五根雖欲**「逆流」**反緣，然反緣之**「流」**亦**「不」**能**「及」**於意**「地」**之處，意根即於此處吸收、分別法塵，而**「名」**爲有能**「覺知」**之**「性」**。然**「此」**能**「覺知」**之**「性，」**若**「離」**於**「彼寤、寐」**等法之**「生滅二塵，畢竟無」**有自**「體」**，是故意入覺知之性，離塵無體，托塵妄現。

經

「如是，阿難，當知如是覺知之根，非寤寐來；非生滅有；不於根出；亦非空生。何以故？若從寤來，寐即隨滅，將何爲寐？必生時有，滅即同無，令誰受滅？若從滅有，生即滅無，誰知生者？若從根出，寤寐二相隨身開合，離斯二體，此覺知者同於空華，畢竟無性。若從空出，自是空知，何關汝入？」

註釋

「將何爲寐」：「將」，以。將復以何者（何人）爲睡寐？亦即：又是誰在睡覺呢？

「誰知生者」：誰爲能知覺生相法塵者？

「隨身開合」：「身」，指身根之肉團心。心開爲寤，心合爲寐。

義貫

佛言：「**如是，阿難，當知如是**」能「**覺知之**」意「**根**」之性，「**非**」從「**寤寐**」二相中「**來**」；亦「**非**」從「**生滅**」而「**有**」；亦「**不於**」意「**根**」中自「**出**」；「**亦非**」從虛「**空生。何以故？若**」言意根之覺知性爲「**從**」醒「**寤**」中「**來**」，則睡「**寐**」之時此覺知性「**即**」應「**隨**」著寤相之滅而「**滅**」，如是則「**將**」以「**何**」而「**爲**」睡「**寐**」者？（是誰在睡覺？）（然而我們寤時、寐時，覺知性皆不失，故知此覺知性非從寤寐中來。）若言此覺知性「**必**」爲在「**生時**」才「**有**」，如是則「**滅**」相起時，此覺知性「**即**」應「**同**」生相之滅而俱「**無**」，若覺知性既已滅去，則「**令誰**」領「**受滅**」相？「**若**」言此覺知性爲「**從滅**」相而「**有**」，則當「**生**」相起時，此覺知性「**即**」應隨「**滅**」相之滅而成「**無**」，如是則「**誰**」爲能「**知生**」相法塵「**者？若**」言此覺知性爲「**從**」意「**根**」中「**出**」，然則「**寤、寐二**」虛妄「**相**」乃「**隨**」著屬於「**身**」根之肉團心之「**開合**」而現有寤寐之相：心開則寤，心合則寐；若「**離斯**」心之開合「**二**」相之「**體**」，則「**此**」能「**覺知者**」實「**同於**」虛「**空華，畢竟無**」有自體「**性**」。是故此覺知性

非從根中離塵自出。「若」言此覺知性爲「從」虛「空」中「出，自」然「是」虛「空」自「知」，如是則「何關汝」之意「入」？（然而事實不然，故知此覺知性非從空出。）

經「是故當知：意入虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫　佛言：「是故當知：」眾生之「意入」（之覺知性），體本「虛」寂，循業「妄」現，「本非」能造之「因緣」所造，亦「非」屬無因之「自然性」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業緣幻現之相，相妄性眞。）

第三節　十二處本如來藏性

經「復次，阿難，云何十二處本如來藏妙眞如性？」

詮論

佛爲「迷色」重於「迷心」的眾生，開色法爲十一個（五根、六塵），而將心法合爲一意根，共十二法，稱爲十二處。照權教及相宗所說，根一定是在內，而塵一定是在外的。且「入」有二種：一、「取境」之時爲以根入塵；二、「受境」（或受塵）時，爲以塵入根。故根或塵都可說是能入或所入，所以根、塵都叫作「入」。下文說根塵同源，縛脫無二，同歸藏性，如是發明便得無上解脫。

1・眼色處本如來藏性

經

「阿難，汝且觀此祇陀樹林及諸泉池。於意云何？此等爲是色生眼見？眼生色相？

阿難，若復眼根生色相者，見空非色，色性應銷，銷則顯發一切都無；色相既無，誰明空質？空亦如是。

若復色塵生眼見者，觀空非色，見即銷亡，亡則都無，誰明空、色？」

註釋

「色生眼見？眼生色相？」：「色」，色塵。「眼見」，眼根的能見之性。此謂，是從色塵生出眼根能見之性的呢？還是從眼根生出所見的色相？

「見空非色，色性應銷」：「見空」，眼見到虛空。「非色」，虛空非有色相。此謂，若眼見空之時，則非有色相，根塵相接所生之色相既是無，則生色之性應即銷亡。

「觀空非色，見即銷亡」：觀空之時，非有色相；既無色相，則無能生見之塵，能生既無，則所生之見應即銷亡。

義貫

佛言：**「阿難，汝且觀此祇陀樹林及諸泉池。於」**汝**「意云何？此等」**景象**「為是」**從**「色」**塵**「生」**出**「眼」**根能**「見」**之性？還是從**「眼」**根**「生」**出所

見的「**色相**」呢？

「**阿難，若復**」言內之「**眼根生**」出外之「**色相者**」，則當眼「**見空**」時，此時「**非**」有「**色**」相，所見既無色相，則眼根所生之「**色性應**」即「**銷**」亡，色性既已「**銷**」亡「**則顯發一切**」有爲法「**都無**」；（然而事實不然，眼見空時，雖不見色相，色性不亡；結論：故知色不從眼出。）又若「**色相既無**」，則「**誰**」來襯托以「**明**」現「**空**」之性「**質**」？（因色空相對，相顯；無色不足以顯空，無空亦不足以顯色——若無色，則空亦不得名爲空，以對色說空故；是故色亡，空亦不得立。然而事實不然，現見色、空一切熾然現在，是故色相非無，空亦對顯；結論：故知色相非從眼根中生。）「**空亦如是**」（：若眼見色時，此時所見非有空相，所見既無空相，則眼根所生之空性應即銷亡，空性若銷亡，則顯發一切有爲法皆無；然而事實不然，眼見色時，空性不亡；結論：故知空相非從眼根生。又若空相既亡，則無法顯示色之性，以色空是相對而顯，空相既亡，色亦不成；且空相既亡，一切色相何處容納？然而現見色空熾然而立，故知眼見色時，空相不亡；結論：是故知空不從眼根中出。）「**若復**」言爲從「**色塵生**」出「**眼**」根之能「**見**」之性

「者」，則當眼「觀空」時，此時所見「非」有「色」相，是則無能生見之塵，能生之塵既無，則所生之「見」塵「即銷亡」，若能見之性已銷「亡，則」一切法「都無」（因無能見，即無所見；能見所見都無，即一切法皆成無——然而事實不然：觀空之時，色不銷亡；結論：故知能見之性不從色生。）又，能見之性若亡，則「誰」來「明」了「空」性與「色」相？（若無能見之性，則所見之空色亦亡；然而事實不然；結論：故知能見之性非由色塵生。）

經 **「是故當知：見與色、空俱無處所。即色與見二處虛妄，本非因緣，非自然性。」**

註釋

「見與色、空俱無處所」：能見之眼根，與所見的色、空，都無所生之處所可得。

義貫

佛言：**「是故當知：」**能**「見」**之眼根**「與」**所見之**「色、空，俱無」**所生之

「**處所**」可得，既無生處，即無有體。「**即**」所見之「**色**」塵「**與**」能「**見**」之眼根「**二處**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」由能造之「**因緣**」所造，亦「**非**」屬無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，循業幻現，相妄性眞。）

2・耳聲處本如來藏性

經 **「阿難，汝更聽此祇陀園中，食辦擊鼓，衆集撞鐘，鐘鼓音聲前後相續。於意云何？此等爲是聲來耳邊？耳往聲處？**

阿難，若復此聲來於耳邊，如我乞食室羅筏城，在祇陀林則無有我；此聲必來阿難耳處，目連、迦葉應不

俱聞。何況其中一千二百五十沙門，一聞鐘聲同來食處。」

註釋

「如我乞食室羅筏城，在祇陀林則無有我」：「無有我」，無有我身之存在。此謂，例如當我在室羅筏城乞食的時候，在祇陀林中就沒有我身存在，因爲我身只有一個，不可能同時到兩處去。這用來比喻音聲之體只有一個，若到了甲處，便不能同時也到乙處。

「此聲必來阿難耳處，目連、迦葉應不俱聞」：如果說必定是這鐘聲去到你阿難的耳朵而讓你聽聞，而非你的耳去就那鐘聲，則因鐘聲之體只有一個，此音體既到了你耳邊，便不能同時也到目連、或迦葉那裏，（正如同我到大城去乞食，祇陀林便沒有我身存在一樣）；依如是理，則目連及迦葉便不能與你同時聽到鐘聲。

義貫

佛言：**「阿難，汝更聽此祇陀園中，食」**物已**「辦」**時即**「擊鼓」**，大**「眾**

集」合時即「**撞鐘，鐘**」與「**鼓**」的「**音聲前後相續。**」阿難，「**於**」汝「**意云何？此等**」情況「**爲是**」鐘鼓之「**聲**」自己跑「**來**」人們的「**耳邊**」讓他們聽到的呢？還是人們的「**耳**」朵的聽覺奔「**往**」去就那鐘「**聲**」所在之「**處**」，才聽到的呢？（這聽覺到底是如何產生的？）

「**阿難，若復**」爲「**此聲**」自己「**來於**」聽者「**耳邊**」，那麼譬「**如我**」正「**乞食**」於「**室羅筏城**」的時候，此時「**在祇陀林**」中「**則無**」復「**有我**」身在，因我只一體，我到甲處、乙處便無我在。同樣的道理，此聲之體亦只有一個，若言「**此聲必**」定是自己「**來**」入於「**阿難**」之「**耳處**」，此一聲體既已入於阿難之耳，必不能同時亦到別處去，因此「**目連**」及「**迦葉**」二人「**應不**」能同時「**俱聞**」到此鐘聲。且不說目連與迦葉，更「**何況**」在祇陀林「**其中**」之「**一千二百五十**」名「**沙門**」，卻也都能「**一聞鐘聲**」即「**同**」時都「**來食處**」。（因此可知，此鐘聲非自己來到阿難耳處；結論：是故說聲來耳邊而能有聞，不能成立。）

經「若復汝耳往彼聲邊；如我歸住祇陀林中，在室

羅城則無有我。汝聞鼓聲，其耳已往擊鼓之處，鐘聲齊出，應不俱聞！何況其中象、馬、牛、羊種種音響？

若無來往，亦復無聞。」

註釋

「如我歸住祇陀林中，在室羅城則無有我」：「住」，止之義。我若回到祇陀林中，室羅城中便不再有我身存在了，因我只一體。此處則是以佛身爲一身，來比喻耳根之體唯有一個；若此耳體前往某處去採取某聲，則此耳體必不能同時也到別處去採取聲音。

「若無來往，亦復無聞」：這是以防阿難一聽如來破斥「聲來」、「耳往」，於是便計說：那就一定是「聲亦不來、耳亦不往」了！爲防此反計，於是如來說，如果說必定是聲既不來、耳亦不往；那就沒有人能聽到任何聲音了。所以，總結論

是：耳之聞聲（聽覺之產生），既不能說是「聲來耳邊」，也不能說是「耳去聲處」，更不能說「聲既不來，耳亦不去」，三者都不能成立。

義貫

佛言：「**若復**」言爲「**汝**」能聞之「**耳**」根「**往彼**」鐘「**聲邊**」而取其聲；這就譬「**如我**」於乞食畢回「**歸**」而止「**住**」於此「**祇陀林中**」，此時「**在室羅城**」中「**則無**」復「**有我**」身在，因我身只有一個，不能同時到兩地去。同樣的道理，若言耳往聲處，而你的耳根之體只有一個，當「**汝聞鼓聲**」之時，「**其耳**」根之體既「**已**」前「**往**」於「**擊鼓之處**」以領納彼鼓聲，但是如果「**鐘聲**」與鼓聲同時「**齊出**」的話，你「**應**」該「**不**」能同時「**俱聞**」鐘鼓二者之聲，因你的耳根之體既去了鼓聲之處，便不能同時也到了鐘聲之處。更「**何況**」在祇陀林「**其中**」還有「**象、馬、牛、羊**」等「**種種音響**」同時俱作，（你的耳根怎能來得及同時跑那麼多地方，以同時俱聞這麼多聲音？然而你確實能以一耳根同時聽到許多種聲音；結論：因此可知聽聞之時，並非耳根跑到聲塵邊處去領受此聲。因此非聲來耳邊，亦非耳去聲處；聲亦不來入於耳，耳亦不去入於聲；因此耳非「能入」，聲亦非「所

入」；能入所入只是托緣妄現；一切法體本不動。）

但你若因此計著說：那麼就絕對沒有聲來、耳往，「**若**」如是計著言絕「**無來往**」，則眾生「**亦復無**」有能聽「**聞**」之事。

經 **「是故當知：聽與音聲俱無處所。即聽與聲二處虛妄，本非因緣，非自然性。」**

義貫

佛言：既然耳入與聲入實不來不往，「**是故當知**」：能「**聽**」之性「**與**」所聽之「**音聲**」二者「**俱無**」所生之「**處所**」可得，既無生處，即無有體。「**即**」能「**聽**」之性「**與**」所聽之「**聲二處**」（耳聲二入）體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」權教之「**因緣**」所生，亦「**非**」外道無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業幻現，相妄性眞。）

3・鼻香處本如來藏性

經「阿難，汝又鼻此爐中旃（ㄓㄢ）檀，此香若復然於一銖，室羅筏城四十里內同時聞氣。於意云何？此香爲復生旃檀木？生於汝鼻？爲生於空？阿難，若復此香生於汝鼻，稱鼻所生，當從鼻出，鼻非旃檀，云何鼻中有旃檀氣？稱汝聞香，當於鼻入，鼻中出香，說聞非義。」

註釋

「旃檀」：即牛頭旃檀，出於北俱盧洲之牛頭山中。博物志云：「漢武帝時，西國遣使，獻異香四枚於朝，漢制香不滿斤不得受。使乃將其香，取如大豆許，著在宮門上，香聞長安四十里，經月乃歇，帝乃受之。後長安瘟疫流行，博士奏請焚

香一枚，四十里門，民疫皆愈。」又，法華經云：「此香六銖，價值娑婆世界。」可見此香之珍貴，及其功用之殊勝。

「一銖」：二十四銖爲一兩；所以一銖爲二十四分之一兩，又約等於四分之一釐。又佛舉燃一銖旃檀香，可使室羅筏城四十里內皆聞，爲表此香是有，非無；且是眾生共聞，並非阿難一人獨聞，故可用來作爲例證。

「稱鼻所生」：「稱」，言也，說也。既然說是鼻中所生的。

義貫

佛言：**「阿難，汝又覩此」**香**「爐中」**正在燒的牛頭**「旃檀」**香，**「此香若復」**只**「然於一銖」**，即令**「室羅筏城四十里內」**之人**「同時」**皆得俱**「聞」**其香**「氣」**。**「於」**汝**「意云何？此香爲復生」**於**「旃檀木」**之中？抑是**「生於汝鼻」**根之中？抑**「爲生於」**虛**「空」**中？

「阿難，若復此香」氣爲**「生於汝鼻」**根中者，即**「稱」**言爲**「鼻」**根中**「所生」**，則此香應**「當」**是**「從鼻」**中冒**「出」**來的才對；然而**「鼻」**子並**「非」**是

「旃檀」木，「云何鼻中」能「有旃檀」之「氣」味生出呢？而且，既「稱」說是「汝」在「聞香」，則香氣應「當」是「於」汝「鼻」中而「入」才合道理，若反而說是從「鼻中出香」氣的話，而「說」是「聞」到香氣便「非」合「義」理。（亦即，所謂聞香，應是香從鼻入，而非香從鼻出。因爲是香從鼻入，才稱鼻根與香塵二處爲「鼻香入」——因此，若從鼻中出，就不能稱「入」了。）

經

「若生於空，空性常恆，香應常在，何藉爐中爇（ㄖㄨㄛˋ）此枯木？若生於木，則此香質因爇（ㄖㄨㄛˋ）成煙，若鼻得聞，合蒙煙氣！其煙騰空未及遙遠，四十里內云何已聞？」

註釋

「爇」：依東漢許慎所著說文解字（段玉裁注本）此字發音爲ㄖㄨㄛˋ（弱）。其意爲燒也。

「若鼻得聞，合蒙煙氣」：**「蒙」**，受。如果鼻子聞到香氣，也應受到煙氣熏才對。因爲照一般凡俗的瞭解而言，香氣是籍著煙的負載而傳播的。

義貫

佛言：**「若」**言此香氣爲**「生於」**虛**「空」**中的話，因爲**「空性」**是**「常恆」**不滅的，則此**「香」**氣**「應」**與虛空性一樣**「常在」**（以此香既然是虛空所生，亦應有如是恆常不滅之屬性才對，此其一；又，虛空之性既恆常，而又說香是從空而生，則虛空便可不斷地生出香來——常住、又能生，則應能**「常生」**不斷；常生不斷則香氣常在。）如是則**「何」**須再假**「藉」**於香**「爐中爇此枯木」**呢？（然而事實不然，香氣非常在；結論：故知香非從空中生。）

「若」言此香爲**「生於木」**中，**「則此香」**所在之木**「質因爇」**而變**「成煙」**才能達到鼻子之中，因此**「若鼻得聞」**此香氣之時，亦**「合」**當**「蒙」**受**「煙氣」**所熏才對。（然而現今鼻子只聞其香，而並未受其煙熏，因此可見香氣並非在煙中；結論：故香氣亦不從木中生。）又當燒香之時，**「其煙騰」**飄至**「空」**中，尚

「**未及**」很「**遙遠**」，即消散不見了，「**四十里內云何**」（爲何）皆「**已聞**」此香氣？（但四十里內並沒有煙霧瀰漫。可見此香氣並不在煙中；結論：故知此香氣亦非從木中生。）

經

「是故當知：香、鼻與聞，俱無處所、即鼽與香二處虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

佛言：「**是故當知：香**」塵、「**鼻**」根、「**與**」能「**聞**」之性，「**俱無**」所生之「**處所**」可得；既無生處，即無有實體，如是「**即鼽**」入「**與香**」入「**二處**」，體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」權教所說之「**因緣**」所生，亦「**非**」外道所計無因之「**自然性**」（——非有因生、非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業幻現，相妄性眞。）

4・舌味處本如來藏性

經「阿難，汝常二時衆中持鉢，其間或遇酥、酪、醍醐，名爲上味。於意云何？此味爲復生於空中？生於舌中？爲生食中？

阿難，若復此味生於汝舌，在汝口中祇有一舌，其舌爾時已成酥味，遇黑石蜜，應不推移？若不變移，不名知味；若變移者，舌非多體，云何多味一舌之知？」

註釋

「二時」：早、午兩個食時；亦即早齋及午齋時。

「眾中持缽」：至信眾或民眾所居之城中、村中持缽乞食。

「其間」：於乞食中；有時；間或。

「其舌爾時已成酥味」：你的舌頭的味覺在那時已成爲酥之味覺。

「遇黑石蜜，應不推移」：「黑石蜜」，據行事鈔資持記卷十云：黑石蜜是用蔗糖和糯米煎成，其堅如石。「推移」，變遷。

「若不變移，不名知味」：「知味」，辨明而知覺眾味。如果舌的覺知不改變遷移的話，就不能稱爲能辨知眾味，而只能覺知單一的味道。

「若變移者，舌非多體，云何多味一舌之知？」：然而，如果舌的覺知確有改變的話，因爲舌的覺知體只有一個，而非有多個覺知體，因此此覺知體既然已經接受某一種食物而產生了味覺，若把此覺知體變換掉，便沒有別個覺知體可以取代（接替）其功能，因此第二種食物的味道，還是無法嚐知；除非一個舌頭具有多個能覺知之體。然而一舌並非有多個能覺知之體，如是則一個舌頭的一個覺知體，怎能同時嚐知多味？

義貫

佛言：「阿難，汝常」於早、午「二」食「時」，至於信「眾」之聚落「中持缽」乞食，「其間或」得「遇」人施與「酥、酪、醍醐，名爲上」等之美「味。於」汝「意云何？此」食物之美「味爲復生於空中」？抑或「生於」汝「舌」根「中」？抑「爲生」於「食」物之「中」？

「阿難，若復此」美「味」爲「生於汝舌」根之中，然而「在汝口中祇有一舌」，故在一時應只能嚐知一種味道，「其舌」之知覺「爾時已成酥」之「味」覺、若再「遇黑石蜜」之時，其覺知「應不」能再「推移」改變而成甜味才對；但「若」眞的「不變」遷推「移」，則舌就「不」能「名」爲能辨「知」眾「味」了，而只能嚐知一種味道。（然而事實不然，舌並非只能嚐知一種味道；結論：故知舌之覺知體並非不變遷推移。）然而「若」說舌之覺知體爲有「變」遷推「移者」，而一個「舌」頭並「非」有「多」個覺知「體」，故此覺知體若推移，即無接替者，如是則「云何多」種「味」道能受「一舌」同時「之知」？（故知，說舌之覺知體有遷移，不得成立。結論：是故可知，「食物之味不在舌中生」。）

經 **「若生於食，食非有識，云何自知？又食自知，即同他食，何預於汝，名味之知？若生於空，汝噉（ㄉㄢˋ）虛空，當作何味？必其虛空若作鹹味，既鹹汝舌，亦鹹汝面，則此界人同於海魚！既常受鹹，了不知淡。若不識淡，亦不覺鹹，必無所知，云何名味？」**

註釋

「又食自知，即同他食」：「他」，他人，別人。又如果是食物本身能自知其味，那就如同別人在吃東西一樣，並非你在嚐味。

「何預於汝，名味之知」：「預」，參預，相干。這麼一來，嚐味一事與你有甚麼相干，而能說你的舌頭有嚐味之知覺呢？（因爲是食物自知其味。）

「若不識淡，亦不覺鹹，必無所知」：如果說不能識別淡味（沒什麼味道的味道），那麼應該也不能覺知鹹味才對，如此一來，就必然變成於一切味皆無所知覺。

義貫

佛言：**「若」**言此味爲**「生於食」**物，然而**「食」**物本身並**「非有」**能分別之**「識，云何」**能**「自知」**其味？**「又」**退而言之，**「食」**物既**「自」**能**「知」**味，則**「即」**如**「同他」**人在享用此**「食」**物一般，而非你在吃，如是則此食物之味**「何預於汝」**（與你何干）而可**「名」**汝舌爲有嚐**「味之知」**覺？（然而當食之時，你確實能知味，故非食物本身能自知其味；結論：是故可知「味不從食物中生」。）

「若」言此味爲**「生於」**虛**「空」**者，則虛空一定有味道，那麼當**「汝嗽」**食**「虛空」**之時，**「當作何」**等之**「味」**？（會嚐到什麼味道？然而虛空中實非有食物之味；結論：故知「食物之味非從虛空中來」。）退一步講，若虛空眞的有味，且你若**「必」**言**「其虛空若作鹹味」**，那麼，此虛空之味**「既」**能**「鹹汝」**之

「**舌**」，則「**亦**」應能「**鹹汝**」之「**面**」，如此一來，「**則此**」世「**界**」上之「**人**」類，便都「**同於海魚**」！一直都浸泡在鹹味的虛空中。（然而事實不然，此世界的人類並沒有泡在鹹味的虛空中；結論：故知「味不從空來」。）再者，如是「**既常**」時不斷地領「**受鹹**」味，便變成「**了不知淡**」味了；「**若不**」能「**識**」別「淡」味，則「**亦**」應「**不**」能「**覺**」知「**鹹**」味才對，如是則於一切味「**必**」成「**無所知**」覺，既然於味無所知覺，「**云何**」還能「**名**」爲「**味**」？則一切食物皆當無味才對。（然而非一切食物皆成無味，我們於食物之味亦非無覺知；結論：故知「食物之味非出於虛空」。）

經

「是故當知：味、舌與嘗，俱無處所。即嘗與味，二俱虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

（食物之味既然不從舌生，不從食物生，亦不從空生，）「**是故當知：味**」

入、「舌」入「與」能「嘗」之性，三者「俱無」所生之「處所」可得；若無生處，即無有體。如是，「即」能「嘗」之舌入「與」所嚐之「味」入，「二」處「俱」體本「虛」寂，循業「妄」現，「本非」權教所說之「因緣」可生，亦「非」外道所計無因之「自然性」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業幻現，相妄性眞。）

5.身觸處本如來藏性

經「阿難，汝常晨朝以手摩頭。於意云何？此摩所知；誰爲能觸？能爲在手？爲復在頭？若在於手，頭則無知，云何成觸？若在於頭，手則無用，云何名觸？若各各有，則汝阿難應有二身？

若頭與手，一觸所生，則手與頭當爲一體！若一體者，觸則無成。若二體者，觸誰爲在？在能非所，在所非能，不應虛空與汝成觸？」

註釋

「汝常晨朝以手摩頭」：佛教弟子於晨朝起時，要以手摸頭，而思惟「我爲何剃度隨佛出家？」

「誰爲能觸」：哪一個爲能覺知此觸者？

「若頭與手，一觸所生」：「一觸所生」，只生一觸。

「若二體者，觸誰爲在」：「在」，屬於。如果頭與手的覺知爲二體（有兩個覺知體），那麼所生的觸塵應當是屬於哪一個覺知體呢？

義貫

佛言：「**阿難，汝常晨朝**」依佛所教「**以手摩頭**」思惟出家本懷。「**於**」汝

「**意云何？此摩**」頭「**所**」生之「**知**」覺，「**誰爲能**」覺知此「**觸**」者？「**能**」覺知者「**爲在**」於「**手**」呢？抑「**爲復在**」於「**頭**」？

能覺知之體「**若在於手，頭則**」變成是「**無知**」覺的，「**云何成**」就頭被手「**觸**」之事？（結論：是故言能覺知體在手上，不能成立。）「**若**」言能覺知體「**在於頭，手則無**」觸摩之「**用**」（就不用手來摩了，而頭卻能自觸自覺），如是則「**云何名**」爲能「**觸**」所觸？能觸所觸一事即當無。（然而事實不然，仍有能觸所觸之事；結論：故知言此覺知體在於頭，不能成立。）「**若**」言頭與手二者「**各**」皆「**有**」一覺知體，「**則汝阿難**」一身便有二能知者，則「**應有二身**」才對！（然而事實不然，阿難一人非有二身，故知非有二覺知體；結論：是故言頭手各有一覺知體，不能成立。）

「**若**」言「**頭與手**」之覺知，唯「**一觸所生**」（只生一觸），「**則手與頭當爲一體！若**」手與頭爲「**一體者**」，能「**觸**」所觸之事「**則無**」法「**成**」就（然而實有能觸所觸，故知手與頭非一體；結論：是故言手與頭之觸覺爲一體者，不能成立。）「**若**」言頭與手之覺知爲「**二體者**」，則所生之「**觸**」塵「**誰爲在**」（應是

屬於哪一個呢？）若言「**在**」於「**能**」觸之手，即「**非**」屬於「**所**」觸之頭；若「**在**」於「**所**」觸之頭，即「**非**」屬於「**能**」觸之手；你若說既不屬於能觸之手，亦不屬於所觸之頭；若如是者，「**不應**」是「**虛空**」來「**與汝成觸**」吧？（結論：是故言觸覺有二體者，不能成立。）

經 **「是故當知：覺觸與身，俱無處所。即身與觸二俱虛妄，本非因緣，非自然性。」**

義貫

「**是故當知**」：所「**覺**」知之「**觸**」入「**與**」能覺知之「**身**」入，「**俱無**」所生之「**處所**」可得，既無生處，即無有體，「**即身與觸**」二入，「**二俱**」體本「**虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」權教所說之「**因緣**」所生，亦「**非**」外道所計無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，循業幻現，相妄性眞。）

6．意法處本如來藏性

經 **「阿難，汝常意中所緣善、惡、無記三性，生成法則。此法爲復即心所生？爲當離心別有方所？阿難，若即心者，法則非塵，非心所緣，云何成處？」**

註釋

「意中所緣善、惡、無記三性」：「意」，意根。此言，於意根中，由所緣之五塵落謝之影子，而起善、惡、無記三性之分別。「無記」，非善非惡，因爲於善、惡性無可記別，故稱無記。

「生成法則」：「法則」，法塵之軌則。此言，由此三性而生成法塵之軌則，亦即法塵之性即由此三性而決定。

「若即心者，法則非塵」：如果法塵爲即心而有，此法便非外塵，而是心內之

法；心內之法即是心法、便不是塵。

「非心所緣，云何成處」：承上，若不是塵，就不是心所緣的法塵，如是則如何能成就意法處？

義貫

佛言：**「阿難，汝常」**於自心**「意」**根**「中」**由**「所緣」**五塵落謝之影像而生起**「善、惡、無記三性」**，因而**「生成法」**塵之軌**「則」**，於是成就法塵；**「此法」**塵**「爲復即心」**（意根）**「所生？爲當離心」**而**「別有」**所生之**「方所」**？

「阿難，若」法塵爲**「即心」**而生**「者」**，此**「法則非」**爲外**「塵」**，而是心法，故**「非」**爲**「心所緣」**之法塵；若無法塵，則**「云何成」**意法二**「處」**？（結論：故知言法塵爲即心而有，不能成立。）

經

「若離於心別有方所，則法自性爲知、非知？知則名心，異汝非塵，同他心量。即汝即心，云何汝心

更二於汝？若非知者，此塵既非色、聲、香、味，離、合、冷、暖，及虛空相，當於何在？今於色、空都無表示，不應人間更有空外。心非所緣，處從誰立？」

註釋

「若離於心別有方所」：「別有方所」，另有所生之處。此謂，如果說法塵是在心外另有生處。

「則法自性爲知、非知？」：「法」，法塵。此謂，那麼這個在心外生起的法塵，是有覺知性的呢？還是非有覺知性？

「知則名心，異汝非塵，同他心量」：若此法塵是有覺知性，則應名爲心（不應名爲塵）。**「異汝」**，離於汝，不同於汝。既異於汝心，且又非塵，那就如同是他人的心量。然而明明是你心中的法塵，怎麼會變成他人的心量呢？

「即汝即心，云何汝心更二於汝」：第一個「即」是在之義，第二個「即」是就是之義。「更二於汝」，與你不同。「二」，有別，不同。此謂，既在你的身上，就是你的心，爲何你的心還與你身有別？

「此塵既非色、聲、香、味、離、合、冷、暖，及虛空相」：「離合冷暖」即是觸塵之相，故「色聲香味」加「離合冷暖」即是五塵，五塵即是色法。「虛空相」即空。一切世間法，不是色法，便是空法。此言：此法塵既非五塵，又非虛空相。

「當於何在」：應當屬於何種類別？此謂，若法塵是非有覺知性，但它因爲是心外之法（離心而生），可是它又不是屬於五塵之色法，又非虛空之法，那麼此法塵應該是屬於何種類別的呢？

「今於色、空都無表示，不應人間更有空外」：現在既然用五塵之色法及空法，都無法表示此法塵之類別及處所，不應說這世間在虛空之外，還別有一個處所，容納著這個法塵吧？

「心非所緣，處從誰立」：又，此法塵既然離於心，爲心外之法，即非心所緣之法塵；法塵既非心所緣，如是則意法二處如何而得成立？

義貫

「若」言法塵爲**「離於心」**之外**「別有」**一**「方所」**爲此法塵之生處；若如是者，**「則」**此**「法」**塵之**「自性爲」**有覺**「知」**性？還是**「非」**有覺**「知」**性呢？若此法塵爲有覺**「知」**性，**「則」**應**「名」**爲**「心」**，而不應再名爲塵，且其既**「異」**於**「汝」**身（離於汝身）又**「非」**是**「塵」**，此法塵就變成如**「同他」**人之**「心量」**了（然而你自心中的法塵，怎會變成他人之心量呢？結論：故知法塵非離心而有。）又**「即汝即心」**（既然是在你身上，就是你的心），**「云何汝心更二於汝」**（既然不同於你，必定與你有別——結論：是故言「法塵離心而有，且是有知」，不能成立。）**「若」**言此法塵爲離心而有，然**「非」**有覺**「知者」**，（既是法塵，則非是前五塵，故必定有別於五塵），**「此」**法**「塵既非色、聲、香、味」**四塵及觸塵之**「離、合、冷、暖」**相以**「及虛空相」**（既非五塵色相，又非虛空相），則此法塵之地位與類別**「當於何在？今」**既然**「於」**五塵之**「色」**法及虛

「**空，都無**」法「**表**」顯指「**示**」此法塵之歸屬與所在，「**不應**」（應當不會）在此「**人間更有**」一個「**空外**」之處爲此法塵之生處吧？又，此法塵既在心外，即是屬於「**心非所緣**」之法，如是則意法二「**處從誰**」而「**立**」？（結論：是故言「法塵爲離心而有，且非有知」，不能成立。）

經

「是故當知：法則與心俱無處所；則意與法二俱虛妄，本非因緣，非自然性。」

義貫

「**是故當知：法**」塵生成之軌「**則與**」意根之「**心，俱無**」所生之「**處所**」可得；生處既無，即無有體，「**則意**」處「**與法**」處「**二**」處之體「**俱虛**」寂，循業「**妄**」現，「**本非**」權教所說之「**因緣**」所生，亦「**非**」外道所計無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨業幻現，相妄性眞。）

第四節　十八界本如來藏性

經

「復次，阿難，云何十八界本如來藏妙眞如性？」

註釋

「十八界」：六根、六塵、六識合稱十八界；十八界亦可用來代表一切世間法。又，界者，範圍、類別也。以佛眼觀之，一切世間法大略可分爲這十八個範疇，故稱十八界。

1．眼色識界本如來藏性

經

「阿難，如汝所明，眼色爲緣，生於眼識。此識爲復因眼所生，以眼爲界？因色所生，以色爲界？

阿難，若因眼生，既無色空，無可分別；縱有汝識，欲將何用？汝見又非青、黃、赤、白，無所表示，從何立界？」

註釋

「眼色爲緣，生於眼識」：以眼根及色塵爲緣；「緣」，在此指「增上緣」及「所緣緣」二種緣：眼根爲增上緣，色塵爲所緣緣，此二緣和合，識生其中；這是小乘教及大乘權教的教法，是爲如來之「化城」之教，非攝大根之究竟實法。如來在此爲示導一乘無上之旨，故開示最究竟實法，因而慈悲破除權法之執，普令聞者捨筏登岸；以如來說法如筏喻故也。

「若因眼生，既無色空，無可分別」：「空」，空間，即距離，此爲眼識生起的四緣之一；四緣爲：眼、色、空、明。此言，如果眼識是從眼根生的話，如是則單依眼根便能令識生起，才叫作眼能生識；既然單依「眼根」即能生識，就不需要

「色塵」與「空」這二種緣了。然而如果沒有「色塵」與「空」二緣，便沒有可以被了別的東西了。

「汝見又非青、黃、赤、白，無所表示，從何立界？」：「青黃赤白」代表色塵。承上，既無色塵，則你所見的便沒有青黃赤白等色，因此就無從表示你所見、所識別的範疇，如此則怎能建立「眼色識界」呢？

義貫

佛言：**「阿難，如汝所明」**瞭的權教教理：以**「眼」**根及**「色」**塵**「爲緣」**，則得**「生於眼識。此」**眼**「識爲復因眼」**根**「所生，以眼」**根**「爲界」**？或是**「因色」**塵**「所生，以色」**塵**「爲界」**呢？

「阿難，若」言眼識爲**「因眼」**根而**「生」**，則不需色、空二緣便能生，才能這麼說。然**「既無色」**塵與**「空」**間，便**「無可」**被**「分別」**者，如是則**「縱有汝」**能了別之**「識，欲將何用？」**（眼識即成無用，因爲既無「所分別」之色，「能分別」者便成無用。然而事實不然，識還是有用於分別，是故並非無「色、空」二緣參與其中；結論：因此可知「眼識非只依眼根即能生」。）退而言之，若

無色、空，則「汝」所「見」者「又非」屬「青、黃、赤、白」等色，便「無所」（無從）「表示」你所見的範疇，如是則「從何」而建「立」眼色識「界」呢？（然而，眼色識界事實上是有被建立的，因此並非無「色、空」參與其中；結論：是故知言眼識爲單獨依眼而生，不能成立。）

經

「若因色生，空無色時，汝識應滅，云何識知是虛空性？若色變時，汝亦識其色相遷變，汝識不遷，界從何立？從變則變，界相自無；不變則恆；既從色生，應不識知虛空所在。」

註釋

「若色變時，汝亦識其色相遷變，汝識不遷，界從何立」：如果眼識是從色塵生的話，則當色塵變異的時候，你一定也能識別它在變遷，此時，你的眼識如果不也跟著色塵一起變，則一變一不變，兩者不一致，這個界就無法建立了。

「從變則變，界相自無」：「變」，有變異與變滅之義，因色法生、住、異、滅，既開始變異，接著便是走向滅的路；是故一起「變異」，即將「變滅」。故此言，若識隨從色塵變異，則兩者皆勢將變滅；色與識既變滅，則界相自然就沒有了。因此，識從色變也是行不通的。

「不變則恆」：但若說識並不隨著色塵變滅，那麼此識便是恆常不滅的了？而且是固定不動的了？然而事實不然。

「既從色生，應不識知虛空所在」：又，此眼識既然說是從色塵而生的，而色塵是無情物，沒有認知性，故此識也應如色塵一樣是沒有認知的無情性，故應無法識知虛空之所在了。

義貫

再者，**「若」**說眼界是**「因色」**塵而**「生」**，如是則眼見虛**「空無色時」**（見空不見色時），**「汝」**之**「識」**體**「應」**由於無生識之色而**「滅」**；若如是者，**「云何」**見空之時仍能**「識知是虛空性」**？（可見，見空之時，雖無生識之色，然而眼識猶得生起而識知此空；結論：故知眼識並非從色塵而生。）又，若眼識爲從

色塵而生，則「**若色**」塵「**變**」異之「**時，汝亦識**」知「**其色相**」之「**遷變**」，如果此時「**汝**」之眼「**識不**」隨著色塵而變「**遷**」，則色與識一變一不變，兩者即不一致，如是則此眼色識「**界從何**」而得成「**立**」？（亦即，此界便不得成；然而確是有眼色識界；結論：故知眼識從色塵生，不得成立。）若眼識眞的隨「**從**」色塵而「**變**」異，「**則**」二者勢將「**變**」滅，色與識若皆變滅，則此眼色識「**界**」之「**相自**」然「**無**」存。若你轉計說色塵雖變，而識並「**不**」隨著色而「**變**」，若識能不變，不變者「**則**」應是「**恆**」常。（然而事實不然，諸識無常，沒有任何識是恆常不變的；結論：故言色變而識不變，不能成立。）又，「**既**」然此眼識是「**從色**」塵中「**生**」，便是物性，既是物性便無知覺之性，如是眼識「**應不**」能「**識知虛空**」之「**所在**」才對。（然而事實不然，眼識確能識知虛空所在，故此眼識非無覺知性，故此識並非物性；結論：因此知此識非從色塵中生。）

經「**若兼二種，眼、色共生，合則中離，離則兩合，體性雜亂，云何成界？**」

註釋

「若兼二種」：「二種」，指二種生因。此謂，若眼識並非只有一個生因，而是兼有二種生因。

「眼、色共生」：由眼根與色塵二因合起來共同生眼識。

「合則中離」：「離」，即縫隙。如果是兩種東西合在一起的，其間不論再怎麼緊密，都一定有個縫隙在。

「離則兩合」：若有縫隙則因是兩種不同性質的東西湊合在一起的結果。

「體性雜亂」：因爲眼根是有情物，而色塵則是無情物；若勉強將有情與無情兩者湊合在一起，則有情體與無情體之性便會相雜相亂了。

「云何成界」：體性一雜亂，便不再是一個和合體，如何而得成爲一個界呢？

義貫

「若」言眼識之生因非只一個，而是**「兼」**有**「二種」**生因，亦即爲由**「眼」**根與**「色」**塵二者**「共」**同和合而**「生」**；若是二法如此**「合」**在一起，**「則」**其

「**中**」定有「**離**」隙；若有「**離**」隙「**則**」是「**兩**」種不同性質之物雜「**合**」在一起，如是即眼根之有情體性與色塵之無情體性，兩種「**體性**」即成互相「**雜亂**」；體性若雜亂則如何成爲一和合體？若非一和合體，「**云何**」能「**成**」爲一整體的「**界**」？（然而眼色識界實爲一界，而非雜亂體；結論：故知眼界並非從眼根與色塵二者共同和合而生。）

經

「是故當知：眼色爲緣，生眼識界，三處都無。則眼與色及色界三，本非因緣，非自然性。」

註釋

「**三處都無**」：「三處」，指眼根、色塵、及眼色共同和合處。「都無」，都無能生界者。此言，於此三處推求都無能生界者。

「**及色界三**」：省略了眼與識二字，具言應爲眼色識界。

義貫

「**是故當知**」：權教中所說的爲「**眼**」根與「**色**」塵「**爲緣**」，而「**生眼識**

界」；然現以究竟實理言之，則於眼根、色塵及眼色共同和合**「三處」**推求之，實**「都無」**能生眼識之因可得。如是**「則」**知**「眼」**根**「與色」**塵**「及」**眼**「色」**識**「界三，本非」**權教所說之**「因緣」**所生，亦**「非」**外道所計無因生之**「自然性」**（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，循業妄現，相妄性眞。）

詮論

在這一節裏，如來之意，即是要破十八界世間假相，以此假相一破，眾生對此假相即不迷惑、執著；若不迷執世間假相，即得入第一義諦實相。而如來如何破除此等假相呢？其方法即剖析十八界悉皆「無生」——沒有能生之因：即非單獨一法能生，亦非二法共同和合能生。譬如以眼色識界爲例，探求此界爲單獨從眼根生，還是單獨從色塵生，或是眼色二法和合共同而生，然而於此三處探求，能生之因悉不可得；然除此三處之外，更無別的處所是能生的了，因此得知眼色識界畢竟無生；畢竟無生則畢竟無滅。若如是了知畢竟不生不滅，即能契入空如來藏之無上智。十八界畢竟無生無滅；如是，其他三科：五陰、十二處，及七大（地、水、火、風、空、根、識）亦皆如是，畢竟不生不滅，本如來藏妙眞如性，隨緣幻現，

相妄性眞。

2・耳聲識界本如來藏性

經「阿難，又汝所明，耳聲爲緣，生於耳識。此識爲復因耳所生，以耳爲界？因聲所生，以聲爲界？阿難，若因耳生，動靜二相既不現前，根不成知，必無所知，知尚無成，識何形貌？若取耳聞；無動靜故，聞無所成；云何耳形雜色觸塵，名爲識界？則耳識界復從誰立？」

註釋「若因耳生，動靜二相既不現前，根不成知」：「動靜二相」，聲塵即是動靜

二相；動即有聲、靜即無聲；依佛法而言，「無聲」與「有聲」皆是聲塵，無聲之時是塵之「靜相」，並非無塵；有聲之時則是塵之「動相」。此言，如果耳識是因耳根單獨即能生，如是則應不需聲塵便能生。若不需聲塵，則聲塵之動靜二相（有聲與無聲）既不現前，耳根便沒有所知的對象；若無所知，則耳根亦不能有所知覺。

「必無所知，知尚無成，識何形貌」：既然耳根都無所知，則耳根之知覺尚且不能成就，那麼耳識是個什麼樣子，怎能知道？——如此則當然也不可能成就耳識了。

「若取耳聞」：「聞」，能聞之性。如果轉計說：單單只要耳根的能聞之性便能成就耳識。

「無動靜故，聞無所成」：承上，但是因爲沒有所聞的聲塵之動靜二相現前，所以能聞之性也無法顯現出來。因此，此轉計（只要有耳根的能聞之性單獨便可成就耳識）亦不得成立。

「云何耳形雜色觸塵，名爲識界？」：「耳形」，即肉體捲葉形之耳朵，非指淨色之耳根。此有形之耳爲屬身根之一，而不是耳根。「色」，身根之色相。「觸塵」，身觸之塵。因爲有形之耳是身根，身根所對的外塵是觸塵，不是聲塵。這裏是如來爲防阿難於心中轉計有形的耳朵能生耳識，因此如來說：爲何有形的耳朵雜上身根之色相與觸塵，而能生耳識界呢？（身根若能生的話，應該是生身觸識界才對。）

義貫

佛言：**「阿難，又汝所明」**了的權教所示**「耳」**根與**「聲」**塵**「爲緣」**則能**「生於耳識。此」**耳**「識爲復因耳」**根**「所生，以耳爲界？」**還是**「因聲」**塵**「所生，以聲爲界」**呢？

「阿難，若」言耳識**「因耳」**根而**「生」**，即無需聲塵便能生，如是則聲塵之**「動靜二相既不現前」**，則耳**「根」**便**「不」**能**「成」**就覺**「知」**之事，若耳根**「必無所知」**，則覺**「知尚」**且**「無」**法**「成」**就，其所生之耳**「識」**是**「何形貌」**呢？（如是即無耳識之相可得；若無耳識，便不能成就耳聲識界。然而實有耳

聲識界；結論：故知耳識非從耳根中生。）「**若**」你轉計而「**取耳**」根之能「**聞**」之性爲耳識之生因，然而以「**無**」聲塵之「**動靜**」二相「**故**」，則能「**聞**」之性尚「**無所成**」，如何能成就耳識？（結論：是故言「耳根能聞之性爲耳識之生因」，不能成立。）若你更轉計有形的耳朵爲能生耳識，「**云何**」肉「**耳**」之「**形，雜**」上身根之「**色**」相與「**觸塵**」而可「**名爲**」能生耳「**識界**」呢？若以上皆不能作耳識之生因，「**則耳**」聲「**識界復**」能「**從誰**」而「**立**」呢？（是故，耳聲識界即不得成立；故知耳識非從耳根生，亦非從耳根能聞之性生，亦非從肉耳之形生——結論：實畢竟無生。）

經「**若生於聲，識因聲有，則不關聞。無聞則亡聲相所在。識從聲生；許聲因聞而有聲相；聞應聞識！不聞非界；聞則同聲；識已被聞，誰知聞識？若無知者，終如草木。**

不應聲、聞雜成中界。界無中位，則內外相復從何成？」

註釋

「識因聲有，則不關聞」：「聞」，指能聞之耳根。此謂，若耳識是因聲塵而有，則與能聞之耳根無關。

「無聞則亡聲相所在」：若無能聞，則所聞的聲相便亡失其所在，亦即，不能知聲相在哪裏；以無「能聞」則無法覺知「所聞」。既無所聞，則耳識便不得生。

「識從聲生，許聲因聞而有聲相」：若你堅持說：耳識一定是從聲塵中生，而且轉計許此聲塵因爲本身即有能聞之性，故可覺知所聞之聲相。

「聞應聞識」：「聞」，聽聞。「識」，指耳識。此謂，如是則聲塵於聽聞之時也應能聽聞到耳識！這便變成無情體（聲塵）反而倒過來覺知有情體（耳識）了！

「不聞非界」：反而言之，你若言聲塵並不能聽聞，如是則不能成立耳識界。

「聞則同聲」：「聞」，被聽聞。此言若識被聞，便如同聲塵。

「識已被聞，誰知聞識？」：「知」，覺知。「聞識」，能聞之耳識。此謂，耳識既已成爲被聞者，則誰來覺知而成爲能聞之耳識？

「不應聲、聞雜成中界」：「中界」指耳識界。不應說聲塵與能聞之耳根混合交雜，而成就中間的耳識界：因爲混雜在一起便無中界可得。

「界無中位，則內外相復從何成」：此界既無中界之位可得，則內耳界、外聲界之界相，又怎能成立？因爲無「中」則無「內外」可得。

義貫

「若」言耳識爲**「生於聲」**塵者，那麼**「識」**既**「因聲」**塵而**「有，則不關」**能**「聞」**之耳根。既**「無」**能**「聞則」**必**「亡」**失所聞之**「聲相所在」**（亦即，便不能覺知聲塵何在；既無聲塵所在，則「耳聲識界」從何而立？結論：因此可知「耳聲識界」非從聲塵生。）若你堅持說耳**「識」**定**「從聲」**而**「生」**，不過轉計而**「許聲」**塵**「因」**本身即有能**「聞」**之性，因此**「而有」**所聞之**「聲相」**，是故

耳聲識界仍得建立。若你所計是實，則此聲塵於聽「**聞**」之時「**應**」能「**聞**」到耳「**識**」！（然而豈有無情之聲塵反而倒過來聽聞有情之識的？如是則有情、無情成顛倒雜亂。）退而言之，若此聲塵並「**不**」能聽「**聞**」耳識，則「**非**」能建立耳聲識「**界**」（如是即無耳聲識界）；然而耳識若被「**聞則同**」於「**聲**」塵，如是則耳「**識**」既「**已**」成爲「**被聞**」者，「**誰**」復來覺「**知**」此「**聞識？若無**」復有能覺「**知者**」，則此身「**終如草木**」，同於無情。（結論：是故言耳識從聲塵生者，不能成立。）【——以上破從塵生】

「**不應**」說「**聲**」塵與能「**聞**」之耳根混合交「**雜**」而「**成**」就「**中**」間之耳識「**界**」吧？因爲交雜混合則必無中界可得。此「**界**」既「**無中**」界之「**位**」可得，「**則內**」耳界與「**外**」聲界之界「**相，復從何**」而得「**成**」立？（以若無中，則無內外可得。結論：是故耳識非從耳根與聲塵交雜和合而生。）【——以上破根塵和合而生】

經「是故當知：耳聲爲緣，生耳識界，三處都無；

則耳與聲及聲界三，本非因緣，非自然性。」

義貫

「**是故當知**」：如來於權教所示之以「**耳**」根與「**聲**」塵「**爲緣**」能「**生耳識界**」，今以實教之智觀之，於根、塵及二者和合「**三處**」求之「**都無**」能生之因可得。「**則耳**」界「**與聲**」界「**及**」耳「**聲**」識「**界三**」者，「**本非**」權教中所說之「**因緣**」所生，亦「**非**」外道所計無因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，循業幻現，相妄性眞。）

3・鼻香識界本如來藏性

經

「阿難，又汝所明，鼻香爲緣，生於鼻識。此識爲復因鼻所生，以鼻爲界？因香所生，以香爲界？」

義貫

佛言：「阿難，又汝所明」了的如來在權教中所開示的：以「鼻」根與「香」塵「爲緣」，便能「生於鼻識。此」鼻「識爲復因鼻」根「所生」，而「以鼻爲界」呢？還是「因香」塵「所生」而「以香爲界」？

經

「阿難，若因鼻生，則汝心中以何爲鼻？爲取肉形雙爪之相？爲取鼽知動搖之性？

若取肉形，肉質乃身，身知即觸，名身非鼻；名觸即塵，鼻尚無名，云何立界？

若取鼽知，又汝心中以何爲知？以肉爲知，則肉之知元觸非鼻。以空爲知，空則自知，肉應非覺；如是則應虛空是汝！汝身非知，今日阿難應無所在。以香爲

知，知自屬香，何預於汝？」

註釋

「爲取肉形雙爪之相」：你是把具有雙爪形相的肉體之鼻當作鼻嗎？

「爲取鼻知動搖之性」：**「動搖」**，指香塵之相。此言，還是把能嗅知香塵的動搖之相的覺知性，當作是鼻？亦即，是取其有相的形體，還是取其無相的功能？

「身知即觸，名身非鼻」：身根所能覺知的是觸塵，既已稱爲身根，就不能再稱爲鼻根了。

義貫

「阿難，若」鼻識是**「因鼻」**根而**「生，則汝心」**目**「中」**所想的，是**「以何爲鼻」**？（把什麼當作是鼻？）**「爲取」**具有**「肉形雙爪之」**形**「相」**的當作鼻？抑**「爲取」**能**「鼻知」**香塵**「動搖」**相**「之」**覺知**「性」**當作鼻？

「若」你是**「取肉形」**爲鼻，然**「肉質乃」**是**「身」**根之一，而**「身」**根所覺**「知」**的**「即」**是身**「觸」**之塵（故你所取的肉形之鼻，只能覺知身觸之塵，並不

能覺知香塵），且既已「名」爲「身」根，就「非」是「鼻」根（便不可再稱爲鼻根）；又其所知覺者既「名」爲「觸」塵，即非是香「塵」；在這種情況下，「鼻尚無」處可安其「名，云何立」鼻識「界」？（結論：因此可知，鼻香識界非從鼻根生。）

「若」你是「取」能「覺知」香塵之覺知性爲鼻，「又汝心」目「中」是「以何爲」能覺「知」者？你若是「以肉」體之鼻「爲」能覺「知」者，「則肉」體「之」覺「知元」來是「觸」塵，而「非鼻」所聞之香塵。（結論：故知以肉鼻爲能覺知者，不能成立。）若「以空爲」能覺「知」者，「空則有」覺「知」，而「肉」體「應非」有「覺；如是則虛空」即「是汝」身。且若「汝身非」有覺「知」，則「今日阿難應無所在」。又，你若「以香」塵「爲」能覺「知」者，則覺知之性「自屬」於「香」塵，「何預於汝」？（與你何干？）

經「若香臭氣必生汝鼻，則彼香、臭二種流氣不生伊蘭及旃檀木。二物不來，汝自鼻鼻爲香爲臭？臭則

非香，香應非臭；若香、臭二俱能聞者，則汝一人應有兩鼻？對我問道，有二阿難，誰爲汝體？若鼻是一，香臭無二，臭既爲香，香復成臭，二性不有，界從誰立？」

註釋

「香臭二種流氣」：香與臭兩種流動的氣味。

「伊蘭」：樹名，屬蔓麻類，有惡臭，與栴檀木之香氣正好相反，其惡臭及於四十里。經論中多以伊蘭喻煩惱，而以栴檀之妙香喻菩提。觀佛三昧經云：「末利山中有伊蘭樹，臭若胖屍，熏聞四十由旬，其花紅色，甚可愛樂，若有食者，發狂而死。」

「二物不來」：「二物」指香與臭二種氣味。「不來」，不從外來。

義貫

「若」言**「香」**與**「臭」**的**「氣」**味**「必」**定是**「生」**於**「汝鼻」**（從汝鼻中生），**「則彼香、臭二種流」**動之**「氣」**味應**「不」**須**「生」**自**「伊蘭」**樹**「及旃檀木」**（因爲即使是此二種極香與極臭的氣味，你的鼻也應自己能生。）若此香臭**「二物」**之氣味**「不」**從外**「來」**時，**「汝自鼻」**汝**「鼻」**所生之味**「爲香、爲臭」**？若你所聞到的氣味是**「臭」**的，**「則」**你的鼻定**「非」**能生出**「香」**味；反之，若你所聞到的是**「香」**的，則你的鼻中便**「應非」**能生出**「臭」**氣。**「若」**你說你**「香、臭二」**者**「俱能聞」**到**「者，則汝一人應有兩鼻」**，所以才能產生兩種氣味，並聞到兩種氣味。你若有兩鼻，即成兩人；若如是者，則現前**「對」**著**「我」**在請**「問」**佛**「道」**的，便**「有二阿難」**；要是這樣的話，**「誰爲汝」**之眞**「體」**？（哪一個才是眞的阿難？）**「若」**你辯說你的**「鼻」**只**「是一」**個，不是兩個；那麼你所聞的**「香」**與**「臭」**即**「無二」**味，沒有差別，**「臭既」**可**「爲香，香復」**可**「成臭，二」**者之**「性不」**能確定**「有」**；既不能分別香臭，則鼻識**「界」**要**「從誰」**而**「立」**？（是故可知，香臭之氣不從鼻生；結論：因此，言鼻

識是從鼻生者，不能成立。）【——以上破「識因根生」】

經「若因香生，識因香有，如眼有見不能觀眼；因香有故，應不知香。知即非生，不知非識。香非知有，香界不成；識不知香，因界則非從香建立。既無中間，不成內外，彼諸聞性畢竟虛妄。」

註釋

「知即非生，不知非識」：「知」，能識知香塵。「非生」，非從香塵生。此言，若言鼻識能識知香塵，就不是從香塵生的，因爲香塵是無情，識是有情；無情的香塵所生的識，應也是無情物，沒有覺知性才對；所以，反過來說，若此識既能覺知香塵，便知它一定不是從無情物中生出來的；結論：故此識非從香塵生。「不知」，沒有覺知性。「非識」，不能稱爲識。此謂：可是，如果此識沒有覺知的性

能，而不能覺知香塵，那它就不能夠稱爲識了。

「香非知有，香界不成」：「知」，能覺知的識。「有」，所涵有，指所覺知。此謂，香塵若非能知的識所有（所覺知），則香識界自然不能成立。

「識不知香，因界則非從香建立」：「因界」，因香塵而成立之界。此謂，若鼻識不能覺知香塵，則所說的因香塵而立的界，就實在不是從香塵而建立的了。亦即，則所立之界並非「香識界」。

義貫

「若」言鼻識爲**「因香」**塵而**「生」**，則此鼻**「識」**即是**「因香」**塵而**「有」**（存在）；譬**「如眼有」**能**「見」**之性（能見之性因眼而有），卻**「不能」**自**「觀」**其**「眼」**；同樣的道理，鼻識是**「因香」**而**「有故，應不」**能覺**「知」**其**「香」**（這是違理之說）。若言鼻識確能識**「知」**香塵，此識**「即非」**從香塵**「生」**，因爲香是無情，識是有情。然而，鼻識若實**「不」**能覺**「知」**香塵，即**「非」**可稱爲**「識」**。又，**「香」**塵若**「非」**爲能**「知」**之鼻識所**「有」**（所覺

知），則「**香界**」自「**不**」能「**成**」立；若鼻「**識不**」能覺「**知香**」塵者，則所言「**因**」香而立之「**界則**」實「**非從香**」塵而「**建立**」（亦即，所立之界並非香識界，是故香識界仍不得立，因此香識界不可得；結論：故知鼻識非從香塵而生。）【——以上破「識從塵生」】

「**既無中間**」的識界可得，則「**不**」能「**成**」立「**內外**」根塵二界和合生識，「**彼諸**」能「**聞**」、所聞之「**性，畢竟虛妄**」，從本無生。【——以上破「根塵和合共生識」】

經「**是故當知：鼻香爲緣，生鼻識界，三處都無。則鼻與香及香界三，本非因緣，非自然性。**」

義貫

「**是故當知**」：如來於權教所示之以「**鼻**」根與「**香**」塵「**爲緣**」，即能「**生鼻識界**」，今以第一義諦觀之，則於內根、外塵及和合中「**三處**」求之，「**都無**」

能生識之因；「則鼻」界「與香」界，「及香」識「界三」者，「本非」權法所說之「因緣」所生，亦「非」外道所計之無因「自然性」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨緣幻現，相妄性眞。）

4・舌味識界本如來藏性

經「阿難，又汝所明，舌味爲緣，生於舌識。此識爲復因舌所生，以舌爲界？因味所生，以味爲界？阿難，若因舌生，則諸世間甘蔗、烏梅、黃連、石鹽、細辛、薑、桂，都無有味；汝自嘗舌，爲甜爲苦？若舌性苦，誰來嘗舌？舌不自嘗，孰爲知覺？舌性非苦，味自不生，云何立界？」

註釋

「若因舌生，則諸世間甘蔗、烏梅、黃連、石鹽、細辛、薑、桂，都無有味」：**「黃連」**，味苦。**「石鹽」**即岩鹽。**「細辛」**，葯名，味辛。**「桂」**，肉桂，味甘辛。這些東西即代表世間一切味；依次爲甜、酸、苦、鹹、辛、辣、甘。此言，如果舌識是從舌頭生的，則舌頭便自能生味、知味，如是則世間一切食品都不須有味了。

「若舌性苦，誰來嘗舌」：如果此舌識之性是苦的，則誰又能來嚐知這舌識的味道，而說它是苦的？

「舌性非苦，味自不生」：反之，嚐的結果，若舌之性並非有苦等味，則味自然不是從你舌中生，是故舌中無味；舌中既無味，則味實無生。

義貫

佛言：**「阿難，又汝所明」**了的如來權法中所示：以**「舌」**根與**「味」**塵**「爲緣」**，即能**「生於舌識」**（現在來更深入探討一下）**「此」**舌**「識爲復因舌」**根**「所生」**，而**「以舌爲」**識體的畛**「界」**（識體的範圍就在舌上）呢？還是**「因**

味」塵「所生」，而「以味」塵「爲」識體之「界」域？

「阿難，若」舌識爲「因舌」而「生，則諸世間」之食物如「甘蔗、烏梅、黃連、石鹽、細辛、薑、桂」等的味道（甜、酸、苦、鹹、辛、辣、甘）等，「都」變成「無有味」了（因爲你的舌自己即能生出味道來，世間食物便不須有味），若如是者，則當「汝自」己「嘗」你自己的「舌」時，其味「爲甜爲苦」？「若舌」識之「性」是「苦」的，「誰」又能「來嘗」知這「舌」識之味？「舌」識既然「不」能「自嘗」，則「孰爲」能「知覺」此舌識之味而言其爲苦？反之，若言此「舌」識之「性」並「非」有「苦」等味，則「味自」然「不」是從你舌中「生」，舌中若無味，即無味覺，如是「云何」能成「立」舌識「界」？（結論：故知舌識不從舌中生。）【——以上破「識從根生」】

經「若因味生，識自爲味，同於舌根，應不自嘗，云何識知是味非味？又一切味非一物生，味既多生，

識應多體。識體若一，體必味生，鹹、淡、甘、辛和合俱生諸變異相，同爲一味，應無分別。分別既無，則不名識，云何復名舌味識界？」

註釋

「若因味生，識自爲味」：若說舌識爲因味塵而生，則舌識本身即是味塵，如此則能嚐者與所嚐者便爲同一個。

「同於舌根，應不自嚐」：那就如同前面所說的一樣：舌根不應能自嚐其舌，如眼之不能自見其眼。

「云何識知是味非味」：既然不能自嚐，怎麼知道是有味，還是沒有味呢？

「識體若一，體必味生，鹹、淡、甘、辛和合俱生」：「味生」，從味塵而生。舌識之體若說是只有一個，而其體又說一定是從味塵而生的，那麼鹹、淡、甘、辛等味一定是和合且一時俱生。

「諸變異相同爲一味，應無分別」：眾味既然是和合一時俱生，則眾味的各種不同之味相變化就都不會有了，因此眾味便是同一味，而無分別。

義貫

「若」說舌識爲**「因味」**塵而**「生」**，則舌**「識自」**身即**「爲味」**塵，如是則能嚐與所嚐便爲同一體，即與前面所闡明的道理一致：**「同於舌根應不」**能**「自嘗」**，既不能自嚐，則**「云何識知是」**有**「味」**或**「非」**有**「味？又一切味非」**只從**「一」**種**「物」**體**「生」**，能生識之**「味」**塵**「既」**是從**「多」**物**「生」**，則所生之**「識應」**有**「多體」**（然而識體實非多個，故舌識非從味塵生。）**「識體若」**是只有**「一」**個，且其**「體」**又**「必」**是從**「味」**而**「生」**，那麼**「鹹、淡、甘、辛」**等味一定是**「和合」**且一時**「俱生」**，而眾味的**「諸」**多**「變異相」**，便混**「同爲一味」**而**「應」**變成**「無分別」**了；**「分別既無，則不」**得**「名」**爲**「識」**，如是則**「云何復」**能**「名」**爲**「舌味識界」**？（結論：是故言舌識從味塵中生，不得成立。）**【**——以上爲破**「識從塵生」**】

經 **「不應虛空生汝心識？舌味和合，即於是中元無自性，云何界生？」**

註釋

「舌味和合，即於是中元無自性」：「和合」，指和合而生識。「於是中」，於此根塵和合體中。此謂，若說舌根與味塵和合而生舌識，因爲舌有知，而塵乃無知，根塵一經和合，其體性即成紛雜，而失去根塵本自有之自性；此和合體若無自性，便不能成立界。

義貫

「不應」說**「虛空」**能**「生汝」**之**「心識」**吧？（若是虛空生識，虛空自知，與汝何關？結論：故知舌識不從虛空生。）【——以上破**「識從空生」**】

若言**「舌」**根與**「味」**塵**「和合」**而生舌識，**「即於是」**有情與無情的和合體**「中，元無」**一實**「自性」**；自性若無，**「云何」**能令**「界生」**？（結論：故知舌識不於舌根與味塵和合中生。）【——以上破**「識從根塵和合中生」**】

經「是故當知：舌味爲緣，生舌識界，三處都無。則舌與味及舌界三，本非因緣，非自然性。」

義貫

「是故當知」，如來於權法所示者：以「舌」根與「味」塵「爲緣」，則能「生舌識界」，今以實法言之，則於根、塵、與根塵和合「三處」求之，「都無」能生識之因。如是「則」知「舌」界「與味」界「及舌」識「界三」者，「本非」權教所示之「因緣」能生，亦「非」外道所計之無因「自然性」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨緣幻現，相妄性眞。）

5・身觸識界本如來藏性

經「阿難，又汝所明，身觸爲緣，生於身識。此識爲

復因身所生，以身爲界？因觸所生，以觸爲界？阿難，若因身生，必無離合二覺觀緣，身何所識？若因觸生，必無汝身，誰有非身知合離者？」

註釋

「若因身生，必無離合二覺觀緣」：「離合」，離與合，即是塵觸。「覺觀」，這是唐朝以前的舊譯；唐以後的新譯爲「尋伺」。「覺觀」（或尋伺）爲四個「不定心所」（悔、睡、尋、伺）中的兩個。「覺」（尋），爲心之粗相；「觀」（伺），爲心之細相，亦即是心識的動相。此言，如果說身識是因身根而生的，則既然身根能生識，就不須再有觸塵了，因此觸塵的離、合二相，以及依此二相而產生的能緣的覺、觀二種心所，也都不需要了。

「身何所識」：既然沒有觸塵，也沒有能緣的心所法，那麼身根所識者爲何？那就必然沒有身識產生了。既無身識產生，就不能說身識是因身根而生。

「若因觸生，必無汝身」：如果說身識是因觸塵而生的，那就一定不須有你的身根，就能產生身識。

「誰有非身知合離者」：「非身」，無身。哪一個人能不須要身根，就能覺知離合的觸塵呢？定無此理。

義貫

佛言：**「阿難，又汝所明」**瞭的權法所示之以**「身」**根與**「觸」**塵爲緣，則能**「生於身識」**。然而，**「此識爲復因身」**根**「所生，以身」**根**「爲」**識體所在之畛**「界」**呢？或是**「因觸」**塵**「所生，以觸」**塵**「爲」**識體所在之疆**「界」**？

「阿難，若」言身識爲**「因身」**根而**「生」**，身根既自能生識，則**「必無」**需觸塵之**「離、合」**二相、及依此二相所起的**「二」**種**「覺、觀」**（尋、伺）能**「緣」**之心所；然而，既無外塵與能緣之心所，則**「身」**根爲**「何所識」**？（則身根必無能識與所識，既無能識之心所又無所識之塵，是故必無身識生起；結論：因此即不得言「身識因身根而生」。）【──以上破「識因根生」】

「若」言身識爲「因觸」塵而「生」，則塵自能生覺，「必無」需「汝」之「身」根；然而，「誰有非」須「身」根即能「知合、離」之塵「者」？（必無是理；結論：是故言「身識爲由觸塵生」，不能成立。）【——以上爲破「識由塵生」】

經 **「阿難，物不觸知，身知有觸。知身即觸，知觸即身；即觸非身，即身非觸。身觸二相元無處所，合身即爲身自體性；離身即是虛空等相。內外不成，中云何立？中不復立，內外性空，則汝識生從誰立界？」**

註釋

「物不觸知」：無情之物體不能自觸而自有覺知。

「身知有觸」：而是有情的身根才能覺知有觸。

「知身即觸」：眾生之所以能覺知自己有身根存在，是因爲有身觸產生；換言之，若在完全無內外「觸」的狀況下，眾生便會覺得彷彿身根都不存在了。

「知觸即身」：能覺知觸塵者，即名爲身根。

「即觸非身」：「即」，在之義。然而在觸塵的體中，非有身根可得，（亦即，觸中無身）。

「即身非觸」；而且在身根之中亦非有觸塵可得，（亦即，身中無觸）。

「身觸二相元無處所」：身根與觸塵二者之相，原無內外對立之處所可得；亦即，並非根在內，而塵在外。

「合身即爲身自體性」：若觸塵來合於身根中，此觸塵就應成爲身根的體性之一，而不再維持它自己的體性。因此，身中應無塵——亦即：「即身無塵」。

「離身即是虛空等相」：觸塵一旦離於身，即成虛空之相，亦即，即不再有相可得。因此，「離身亦無塵」。

「內外不成，中云何立」：「離身」與「即身」既然皆無觸塵可得，則「內根」、「外塵」便不得成立；內外既不成立，「中間」（識）如何能成立？

義貫

「阿難」，無情**「物」**體**「不」**能自**「觸」**而自有**「知」**，而是有情之**「身」**根方能覺**「知有觸」**塵。有情若能覺**「知」**己**「身」**根之存在，**「即」**是因爲有**「觸」**產生（若無內外觸即不能覺知己身存在），是故能覺**「知觸」**者**「即」**名爲**「身」**根；然而，**「即觸」**塵之體中**「非」**有**「身」**根可得——（觸中無身）；**「即身」**根之中**「非」**有**「觸」**塵可得——（身中無觸）。**「身」**根與**「觸」**塵**「二相元無」**內外對立之**「處所」**（並非根在內、塵在外）。若觸塵來**「合」**於**「身」**，此觸塵**「即」**成**「爲身」**根之**「自體性」**，（因此觸塵並無實自體性。）觸塵若**「離」**於**「身即是」**與**「虛空等」**同之**「相」**（即成空相，因此離身亦無塵可得。）若離身與即身皆無觸塵可得，則**「內」**根**「外」**塵即**「不成」**立；內根外塵既不成立，**「中」**間之識**「云何」**而得成**「立」**？**「中」**間既**「不復」**能**「立」**，則所謂**「內、外」**之**「性」**即**「空」**無自性；如是**「則」**即使有**「汝識生」**起欲

「**從誰**」而「**立界**」？（因此，內、外、中之界相不可得。結論：因此可知，身識非從內外根塵和合而生。）【——以上破「識從根塵和合中生」】

經 **「是故當知：身觸爲緣，生身識界，三處都無，則身與觸及身界三，本非因緣，非自然性。」**

義貫

「**是故當知**」，如來於權法所示之：以「**身**」根與「**觸**」塵「**爲緣**」則能「**生身識界**」，今以第一義諦而言，於身、觸及二者和合「**三處**」求之，「**都無**」能生識之因。「**則**」知「**身**」界「**與觸**」界「**及身**」識「**界三**」者，「**本非**」權教所說之「**因緣**」能生，亦「**非**」外道所計以因之「**自然性**」（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨緣幻現，相妄性眞。）

6・意法識界本如來藏性

經「阿難，又汝所明，意法爲緣，生於意識。此識爲復因意所生，以意爲界？因法所生，以法爲界？阿難，若因意生，於汝意中必有所思，發明汝意；若無前法，意無所生。離緣無形，識將何用？又汝識心與諸思量兼了別性，爲同爲異？同意即意，云何所生？異意不同，應無所識。若無所識，云何意生？若有所識，云何識意？唯同與異，二性無成，界云何立？」

註釋

「於汝意中必有所思，發明汝意」：「所思」，所思慮之法塵。在你的意根之中，必定有所思慮的法塵存在，才能依之而發明你的意識。

「若無前法，意無所生」：「前法」，指前面所說的法塵。如果沒有前述之法塵，則意識便無法生起。

「離緣無形」：「緣」，所緣之法塵。「形」，形顯。意根若離於所緣之法塵，則無法形顯其體；亦即，若無塵，根亦不顯。

「識將何用」：若無法塵，連意根都不顯了，更何況意識能有什麼作用？

「又汝識心與諸思量兼了別性」：「識心」，此指意根之心，亦即是意根，以此意根爲意識之所依，故稱爲識心。「諸思量與了別性」爲指意識之作用，亦即是意識。故此句簡言之即意根與意識二者。

「若有所識，云何識意」：「若有所識」，若能了別。「云何識意」之「識」爲意識，「意」爲意根。則如何分別意識與意根？

「唯同與異，二性無成」：不論是同或異，根與識二法之性皆無法成立。

義貫

「阿難，又汝所明」瞭之權法中所示：以**「意」**根與**「法」**塵**「爲緣」**，則能**「生於意識」**。然而，今依第一義諦言，**「此識爲復因意」**根**「所生」**而**「以意」**根**「爲」**識體所在之畛**「界」**呢？還是**「因法」**塵**「所生」**，而**「以法」**塵**「爲」**識體所在之**「界」**域？

「阿難，若」言意識爲**「因意」**根而**「生」**，則**「於汝意」**根**「中必」**須**「有」**其**「所思」**慮之法塵存在，依此法塵而**「發明汝」**之**「意」**識；**「若無前」**述之**「法」**塵，則**「意」**根即**「無所生」**（亦即，不能生識）。意根若**「離」**所**「緣」**之塵，則**「無」**能**「形」**顯；無塵而根又不顯，則意**「識將」**有**「何」**作**「用？又，汝」**意**「識」**所依之**「心」**（意根），**「與」**意識之**「諸思量兼」**其**「了別」**之**「性」**，二者**「爲同爲異」**？意識若**「同」**於**「意」**根**「即」**是**「意」**根，**「云何」**還說意識是意根**「所生」**？若**「異」**於**「意」**根而**「不同」**，則爲無知之塵，**「應無所識。若無所識，云何」**可名爲**「意」**根所**「生」**之識？**「若有**

所識」，則「云何」分別意「識」與「意」根？是故，「唯同與異」（不論同或異），意根與意識「二性」皆「無」能「成」立，根與識二性既不成立，則意識「界云何」得「立」？

經「若因法生，世間諸法不離五塵，汝觀色法及諸聲法、香法、味法、及與觸法，相狀分明，以對五根，非意所攝。汝識決定依於法生，汝今諦觀法法何狀？若離色空、動靜、通塞、合離、生滅，越此諸相，終無所得。生、則色空諸法等生，滅、則色空諸法等滅。所因既無，因生有識，作何形相？相狀不有，界云何生？」

註釋

「汝觀色法……及與觸法，相狀分明，以對五根」：你且看看這色、聲、香、味、觸五塵之法，每一法都各有其明確的相狀，且於五根亦各有所對，如色對眼、聲對耳、香對鼻、味對舌、觸對身。

「非意所攝」：但這五塵之中，卻沒有任何一法是直接爲意根所攝受的。附及：意根所攝、所緣之法，乃是前五塵在意地落謝的「影像」，即以此影像，名之爲「法塵」，而法塵實在並無實物，亦無實體。

「若離色空、動靜、通塞、合離、生滅，越此諸相，終無所得」：「色空、動靜、通塞、合離」爲五塵之相，而味塵之甜淡乃涵攝在其中（省略的說法）。「生滅」則爲一切塵相之總相。「越」，離去之義。此謂，你的法塵，只不過是前五塵的影像，如果離去了前五塵的色空、動靜等生滅之相，終無法塵之影像可得。故法塵實無自體，乃依五塵影像之生滅而得其體。

「生、則色空諸法等生」：「生」，指法塵生。若法塵生時，其實是五塵之色空等諸法之影像於心中生。

「滅、則色空諸法等滅」：而法塵滅時，其實亦是五塵之色空等法之影像於心中滅。是故法塵之生滅，實非法塵本身生滅，而是五塵之影像在心中生滅；易言之，所謂法塵生滅，實並無一法生滅！乃至亦非五塵生滅，而只是五塵在心中的**「影像」**生滅——故此生滅，實無一法可得，實無生滅——實無法**「生」**，亦無法**「滅」**。

「所因既無，因生有識，作何形相」：**「所因」**，指意識所依而生之因，亦即意識之生因，即指法塵。**「因生」**，因之而生，依之而生。此言，意識所依而爲生因之法塵，既無實自體，則因之而生的意識，確實是生作什麼形相呢？能生之因既無體，所生之果有何形相？例如母是無形，則此母所生之子，究竟是何形相？（亦即，不可能有何形相！）此則有如**「石女兒」**一般（——石女如何能夠生兒子？）。故知**「能生」**之法塵及**「所生」**之意識實都無所有；因此，法塵與意識皆無實體性，本無所生。

義貫

「若」言意識爲**「因法」**塵而**「生」**，然而**「世間諸法」**皆**「不離五塵，汝」**

今且「**觀色法及諸聲法、香法、味法、及與觸法**」，這五塵之「**相狀**」各自「**分明**」，並各「**以**」其相而「**對**」前「**五根**」，然此五塵均「**非意**」根「**所攝**」之法（意根所攝者，乃五塵落謝之影像，並非五塵本身）。若說「**汝**」之意「**識決定**」是「**依於法**」塵而「**生**」者，則「**汝今諦觀**」這五塵之法，每一「**法**」每一「**法**」是「**何**」相「**狀**」？意識所依的法塵「**若離**」於「**色空、動靜、通塞、合離**」等五塵「**生滅**」之相，「**越**」於「**此諸**」塵「**相，終無**」法塵「**所得**」。且法塵「**生**」時，實「**則**」是五塵之「**色空諸法**」之影像「**等**」於心中「**生**」，（非實法塵生）；法塵「**滅**」時，實「**則**」是五塵之「**色空諸法**」之影像「**等**」於心中「**滅**」，（非實法塵滅；故知法塵本自無生，今亦無滅，以其無實自體故。）意識「**所**」依爲生「**因**」之法塵「**既無**」實自體，則「**因**」之而「**生**」而「**有**」之意「**識**」，確實「**作何形相**」？（能生之塵既無體相，所生之識之體相定非有。）意識之體「**相**」形「**狀**」既「**不有**」，則意識「**界云何**」得「**生**」？（結論：故知「意識不從法塵生」。）

經 **「是故當知：意法爲緣，生意識界，三處都無。則意與法及意界三，本非因緣，非自然性。」**

義貫

「是故當知」，如來於權教中所說之以**「意」**根與**「法」**塵**「爲緣」**，則能**「生意識界」**；今以第一義諦而言，則於意根、法塵及意法和合**「三處」**求之**「都無」**能生意識之因。如是**「則意」**根界**「與法」**塵界**「及意」**識**「界三」**者，**「本非」**權教所示之**「因緣」**能生，亦**「非」**外道所計無因之**「自然性」**（——非有因生，非無因生，本如來藏妙眞如不生滅性，隨緣幻現，相妄性眞。）

第五節　七大即如來藏性周徧法界

經　阿難白佛言：「世尊，如來常說和合因緣：一切世間種種變化，皆因四大和合發明。云何如來因緣、自然、二俱排擯？我今不知斯義所屬；惟垂哀愍，開示衆生中道了義無戲論法。」

註釋

「如來常說」：指如來往昔在開示權教之法時常說。

「和合因緣」：即因緣和合，生一切法。

「一切世間種種變化」：「一切世間」，即一切世間之法，包括蘊、界、處及七大（合稱四科）。此一切法之種種變化。

「云何如來因緣、自然、二俱排擯」：爲什麼如來現在卻把因緣性與自然性，

兩種能生的法則，都排斥掉了？

「開示眾生中道了義無戲論法」：中道了義爲第一義究竟之法，超越遠離凡、外、權、小一切戲論名言之不究竟法。

義貫

「阿難白佛言：世尊，如來」往昔於開示中**「常說和合因緣」**生法的道理，而言**「一切世間」**蘊處界等**「種種變化，皆因四大」**之**「和合」**而顯**「發明」**了其性相。**「云何」**現今**「如來」**卻把**「因緣」**性與**「自然」**性**「二」**種能生法之法則**「俱排」**除**「擯」**斥了？**「我今」**實**「不知斯義」**理**「所屬」**（所在）；**「惟」**願如來**「垂」**示**「哀愍，開示」**我及**「眾生中道」**第一義究竟**「了義」**之教，令得超越遠離一切凡外權小之言說而入於**「無戲論」**之**「法」**。

詮論

阿難在前面七處破妄之中，已知妙覺明性非因緣和合，但對於世間法則，還是計著它們是因緣和合之法。阿難之意以爲：妙覺明性可說是非因緣、非和合，但世

間法之法性與之不同，故阿難之見爲世間法與本性爲有差別，而不知世間法與本性非二，世間法乃本性中事也。

經 爾時世尊告阿難言：「汝先厭離聲聞、緣覺諸小乘法，發心勤求無上菩提，故我今時爲汝開示第一義諦。如何復將世間戲論、妄想因緣而自纏繞！汝雖多聞，如說藥人，眞藥現前不能分別，如來說爲眞可憐愍！汝今諦聽，我當爲汝分別開示，亦令當來修大乘者通達實相。」阿難默然，承佛聖旨。

註釋

「如說藥人」：依藥書而論說藥方之人；亦即，只是依文解義，不達實際。

「亦令當來修大乘者通達實相」：「大乘」，即佛乘。「修大乘者」，即志求

無上菩提者，「實相」，實者，非虛妄也；實相即如來藏清淨莊嚴之相。

義貫

「爾時世尊告阿難言」：我是因爲**「汝」**已**「先厭離」**了**「聲聞、緣覺諸小乘法」**，而**「發」**大**「心勤求無上菩提，故我今時」**方**「爲汝開示」**究竟佛道的**「第一義諦」**。你既已聽受了第一義諦法，**「如何復將」**虛妄的**「世間」**之**「戲論、妄想」**分別不究竟之權教**「因緣」**之法，**「而自纏繞」**不肯放捨？**「汝雖多聞」**第一（然而，我已經應你所請，而爲你詳細開示了五蘊、十二處、十八界等一切法皆非因緣、非自然，乃如來藏妙眞如性，這樣至高至深最了義的第一義諦之法——你卻不能識得，還要請我開示無戲論的第一義諦法！殊不知因緣、自然即是戲論，離於此戲論即是第一義諦。）你這樣的情形，正**「如」**依著藥書而論**「說藥」**方之**「人」**，當**「眞藥」**之草**「現」**在其**「前」**時，卻**「不能分別」**了知是眞貨，反而疑而棄之，這樣的人，**「如來說爲眞可憐愍」**者！**「汝今」**再好好地**「諦」**實而**「聽，我當爲汝」**更進一步廣**「分別開示」**一切法非因緣生、非自然有，本如來藏妙眞如性的無上諦理，令你開悟，**「亦令當來修大乘」**法**「者」**也都能**「通達」**如

來藏清淨、莊嚴之「**實相**」。於是「**阿難默然**」而「**承**」聽「**佛**」之「**聖旨**」。

經

「阿難，如汝所言：『四大和合，發明世間種種變化。』阿難，若彼大性體非和合，則不能與諸大雜和，猶如虛空不和諸色。若和合者，同於變化——始終相成，生滅相續；生死死生，生生死死，如旋火輪，未有休息。阿難，如水成冰，冰還成水。」

註釋

「若彼大性體非和合，則不能與諸大雜和」：四大之本體，乃如來藏，而非其餘。此如來藏體自然是非和合性的；既是非和合性，則不能與其他諸大種相雜和。

「猶如虛空不和諸色」：就如同虛空一樣，虛空雖能容納諸色法（色、聲、香、味、觸），但是虛空並不與諸色法和合。

「若和合者，同於變化」：「變化」，變異遷化。若言四大之體是和合性的話，那麼四大便與其他物類一樣變異遷化；如是則一切法便只有和合生滅，無止盡的變化，如是則法將斷滅：因爲前法不至後法，後法異於前法，故法法相異，不得相續；法若不相續，即是斷滅。而實不然，世間之法並不斷滅：世間之法雖有種種變化，但在其變化的同時，其中亦有不變之體性存在，所以世間之法在無情界，與有情界兩方面，才能現出在變化中有不變而相續的現象。

「始終相成，生滅相續」：這是指無情界方面。「始」，指成；「終」，指空。「始終」亦即代表成住壞空。此言，無情界雖有成住壞空，但始與終皆相啣相成，生與滅也相接相續；不會說歷經了成住壞空，一到空以後，就不再繼續，就什麼都沒有了——而是「空」了以後，又有下一個「成」，「成」後復「空」，「空」後復「成」。生滅也是一樣，生後復滅，滅後復生，不會說滅了就永遠什麼都沒有了。這是指外四大（無情界），之所以能如此，完全是因爲四大之本體是如來藏性之故，以此「一線牽」，故外四大雖現生滅之相，但總不致斷滅——以其以如來藏爲本體故，而如來藏之性，非和合而成，故不斷、不滅。

「生死死生，生生死死」：這是指有情世間（內四大），雖然現有生死，然生死相續，而不斷滅；不會說死後就什麼都沒有了。之所以能如此的原因，亦是由於眾生內四大是以如來藏而爲其本體，故能歷無量生死而相續不斷。

「如旋火輪，未有休息」：「旋火輪」，爲點燃火把，旋之成輪。火輪雖見之成輪，然實在並無「輪」，只是一支火把在轉動，然而以此火把旋轉之因緣，而得相似相續成就輪之幻相：輪實非有，火體是眞。這用來比喻四大生滅相續之相。「火把」比喻四大之體，「輪相」比喻四大生滅之相。四大之如來藏體（火把）是眞，其生滅相續相（火輪）則爲幻化所現，並無實體。

「如水成冰，冰還成水」：又如水之性，遇冷緣則成冰，再遇熱緣則成水。當水成冰時，水流動之性不復見（流性滅去）；冰遇熱又成水時，冰之堅硬之性滅去。此中水之相雖有來去生滅，然而水體之本性，雖經百千萬次如是之變化，終不改異，亦不失去。水之本性比喻如來藏，冷熱等外緣可比喻染淨等緣，成流體相及固體相，則比喻六道果報之相。眾生因以如來藏爲其本體，故雖經歷無量世染淨善惡之緣，而於六道百千生死，改頭換面，然其如來藏性始終如一，未曾改異——以

如來藏性不和合故！水性亦如是，雖會受冷熱之緣而改變其相狀，但水始終不與冷或熱之緣相和合：冷是冷、熱是熱，水還是水──水體與冷熱相各不相干！

義貫

佛言：「**阿難，如汝**」方才「**所言：**」由於「**四大和合**」，才能顯「**發明**」了「**世間**」法之「**種種變化**」（然而你但見有變化，而不知有不變者；而且，實際上既無和合，亦實無變化：和合變化皆是幻現之相。）「**阿難，若彼**」四「**大**」之「**性**」其「**體**」本「**非和合**」性（以其體是如來藏故），「**則不能與**」其他「**諸大**」相「**雜和**」，這情況就「**猶如虛空**」之性一樣，實「**不和**」於「**諸色**」法。「**若**」言四大之性爲能與他物「**和合者**」，則四大便與他物「**同於變**」異遷「**化**」，如是終至斷滅。然而世間實不斷滅，以現見一切無情器世間雖有無量變化，然而在此等變化之中，其「**始**」與「**終**」總是「**相**」唧相「**成**」，其「**生**」與「**滅**」總是相接「**相續**」，而不落斷絕滅盡；在有情界亦然，有情眾生雖歷無量生死，「**生**」而後「**死，死**」後又「**生**」，如是「**生生死死**」，生死總是相續不斷，不致滅絕；如是世間有情與無情之生滅、生死，猶「**如旋**」轉「**火**」炬而成「**輪**」

相，「**未有休息**」（然而，雖現有輪相，而實無輪，只是一火眞。同樣的，四大雖現有和合生滅不斷之相，此等和合生滅，實在非有，只是四大之本體，隨緣動轉所生之幻相，是故實無和合，亦無生滅，只是本體轉動之相。）「**阿難**」，眞如之體「**如水**」之性，遇冷緣則「**成冰**」，逢熱緣「**冰還成**」爲「**水**」。（水性體無二致，逢緣而現液體、固體、氣體等幻化之相，雖歷千百次變化，而水性不失、不變；眾生本具之如來藏性亦復如是，雖於無量劫中，由染淨緣，經百千生六道現身，改頭換面，無量生死變化，然其如來藏體始終如一，亦不與染淨、善惡等法和合而變異，故無生滅，究竟清淨、堅固。）

1.地大即如來藏性周徧法界

經「**汝觀地性：麤麤爲大地，細爲微塵，至隣虛塵，析彼極微，色邊際相，七分所成，更析隣虛，即實空性。**

阿難，若此隣虛析成虛空，當知虛空出生色相。汝今問言：『由和合故，出生世間諸變化相』。汝且觀此一隣虛塵，用幾虛空和合而有？不應隣虛合成隣虛。又隣虛塵析入空者，用幾色相合成虛空？若色合時，合色非空；若空合時，合空非色；色猶可析，空云何合？」

註釋

「隣虛塵」：新譯爲極微；係色法的最小單位。七極微爲一微；七微爲一金塵；金塵以上爲：水塵、兔毛塵、羊毛塵、牛毛塵、隙遊塵、蟣、蝨、麵麥、指節等，以上皆爲七進位之容積單位。詳見俱舍論及楞伽經。

「更析隣虛，即實空性」：若還要進一步再分析隣虛塵，那就要變成眞正的空

性了（因爲隣虛塵太小了，再分析就沒有了，即如虛空性一樣。）這是小乘的「分析空」，以證明色法之空性。然佛在此之意，並非贊成此說，以此說爲佛往昔爲開悟鈍劣之小根智人，令其信解空性，而作此說。今則不然，以究竟之實智觀之，物之空性，非以分析故空，本性空故。又，分析並不能令任何一法之性成空，不管再怎麼分析，即令再小，它還是有，只是人力無法再加以分析而已，人力無法再加以分析，並不表示它就沒有了、空了。所以「分析空」是不究竟的，是方便化導鈍根人用的一時之權教。

「若此隣虛析成虛空，當知虛空出生色相」：如果隣虛塵可以分析而成爲虛空（所謂「析入虛空」），那麼反過來說，則虛空也應能聚合成色相才對。因爲色法一旦析入虛空，則色法便散化在虛空中，亦即虛空的體中，即含有色法的極小質素在；若如此，則應能再從虛空中，將這些色法的質素聚合起來，而還原成色法。

「不應隣虛合成隣虛」：不應說是由幾個隣虛可以合成一個隣虛吧？

「又隣虛塵析入空者，用幾色相合成虛空」：又如果隣虛塵可被析入虛空，這又等於表示隣虛塵中有虛空的質素，亦等於是說：「空由色生」（以「析色成

空」，故「空由色中來」；亦即，「聚色成空」。）若如是者，則是用幾個色相可以合成一個虛空呢？然而實無是事：不論多少色相，都不能合成一個虛空，故知隣虛塵中並無虛空之質素存在；因此亦可知，析色實不能成虛空。

「若色合時，合色非空」：承上言，若將幾個色相聚合起來，所合成的仍是色法，而非虛空。

「若空合時，合空非色」：這又是承上面所說的「一隣虛塵，用幾虛空和合而有？」如果眞的能將幾個虛空聚合起來，則所聚合成的，仍還是空，而非是色。亦即：「合空成空，合色成色」；反之，即：「合色不能成空，合空不能成色」。

義貫

「汝觀地」大之**「性」**：其最**「麤」**者**「爲大地，細」**者**「爲微塵」**，其**「至」**細者爲**「隣虛塵」**；因此若分**「析彼極」**其**「微」**小之塵，至於**「色」**法的**「邊際」**（最小最小）之**「相」**，則得**「七分」**極微塵**「所成」**之色，依如來權教所說，若還要**「更」**進一步分**「析」**此**「隣虛」**塵，**「即」**得眞**「實」**之**「空性」**，而色性即亡。【以上爲小乘之分析空】

「阿難，若此隣虛」塵可分**「析」**而**「成虛空，當知」**反過來說，**「虛空」**亦應可**「出生色相」**才對。（然而虛空生出色相，斷無此理；結論：故知析色入空不得成立。）【以上爲破析色成空──小乘之分析空】

「汝今問言：『由和合故，出生世間諸變化相』」，那麼，**「汝且觀此一」**個**「隣虛塵」**到底是**「用幾」**個**「虛空和合而有」**的呢？（然決無是理，不論用幾個虛空，亦不可能合成一個隣虛塵；是故，合空不能成色；結論：故知：「色非和合而有」。）且**「不應」**說是由幾個**「隣虛」**塵可**「合成」**一個**「隣虛」**吧？**「又」**若能將**「隣虛塵」**分**「析」**而**「入」**於**「空者」**，即表示色中有虛空之質素；若如是者，則**「用幾」**個隣虛之**「色相」**可以**「合成」**一個**「虛空」**呢？（然而亦無是理，合隣虛定不能成空；結論：是故可知「析色不成空」，以合色不成空故。）進而言之，**「若」**將**「色」**法和**「合時，合色」**即應成色，而決**「非」**成虛**「空」**；**「若」**虛**「空」**眞能和**「合時」**，則**「合空」**亦應只能成空，而決**「非」**能成**「色」**；再說，**「色」**法雖**「猶可」**分**「析」**，虛**「空云何」**可被和**「合」**呢？【以上爲破色有和合】

詮論

佛在此破和合之計，而說從虛空生出色相，斷無此理。「虛空生出色相」，換句話說，也就是「無中生有」，以佛智觀之，此說是虛妄的，「無」既然是無，即無能生之因，何能生「有」？又，「無」要眞能生，只能生「無」，何能生「有」？如驢只能生驢，不能生豬。然而古今中外這種「無中生有」的謬論，在許多世間所謂偉大的哲學，所在多有，印度當然很多，而中土的儒、道二教，亦是以此而立其宇宙論與本體論。如道家的「從無生有，有生一，一生二，二生萬物」，以及前德所論：「儒宗所執『虛以生氣，氣以成形，而世間萬物皆從陰陽之氣所成』等僞」皆一併破了。世間之妄想戲論，實是無盡。

經 **「汝元不知，如來藏中，性色眞空，性空眞色，清淨本然，周徧法界。隨衆生心，應所知量；循業發現。**

世間無知，惑爲因緣及自然性；皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」

註釋

「汝元不知」：「元」，同原；本來。

「性色眞空」：「性」，指如來藏性；「色」，所現之色。「性色」，如來藏性所現之色。此言，如來藏性所現之一切色法，實是眞空，非同於析色歸空之假空。以此眞空乃本性空，非分析而空。「本性空」者，無有自體性故；以無自體性，乃如來藏依緣幻現，如空中華，如水中月；空華與水月，其相非無，然無實體，故言其空，如是之空，名爲眞空，非分析所得。又，以其體空故，實不可分析。

「性空眞色」：以如來藏性所具之空，乃能成眞色，非同於和合所成之假相之色。

「**隨眾生心，應所知量**」：如是，由如來藏所成之眞空與眞色，能隨九法界眾生之心之勝劣，相應於其所知量之大小而現。

「**循業發現**」：世出世間九法界眾生之依正二報之色，皆各循其本業顯現其業報之色（地大）。

「**皆是識心分別計度**」：「識心」，指第六識。此言，世間所謂之因緣性或自然性，皆是第六識心妄生分別、周徧計度者。（按：此句古德講註時，有把它置於「世間無知」一句之上者；亦有將之置於「應所知量」一段之末者，如長水之楞嚴義疏注經，滿益大師之楞嚴文句，及近德海仁老和尚之楞嚴經講記，皆屬後者。余意以爲後者於文義似較暢，故從之。讀者請詳。）

義貫

「**汝元不知**」，於眾生本具「**如來藏中**」，如來藏「**性**」所現之「**色**」實是「**眞空**」，而非同於析色歸空之假空；而如來藏「**性**」所具之「**空**」爲能成「**眞**」實之「**色**」，非同於和合所成之假相之色，其性「**清淨**」從「**本**」而「**然**」（不假

功用，並非澄之使清，滌之使淨，乃本來清淨，無有垢濁。）其體則「**周徧**」十方「**法界**」，且能「**隨**」九法界「**眾生心**」之勝劣，相「**應**」其「**所知量**」之大小而顯現。（若以勝心大量致之，則應之以妙廣之色。）世出世間九法界眾生，皆「**循**」其本「**業**」而開「**發**」顯「**現**」如來藏中如幻業報之地大。

然而「**世間**」之眾生以「**無知**」故，而迷「**惑**」以「**爲**」諸法爲「**因緣**」所生，「**及**」外道之人昧於藏性隨緣之用，而計地大爲無因「**自然**」而有之「**性**」；凡此「**皆是**」依第六意「**識心**」而妄生「**分別**」周徧「**計**」著「**度**」量，「**但有**」虛妄名相「**言說，都無實**」在之「**義**」理。

2.火大即如來藏性周徧法界

經「**阿難，火性無我，寄於諸緣。汝觀城中未食之家，欲炊爨（ㄘㄨㄢˋ）時，手執陽燧（ㄙㄨㄟˋ）日前求火。**」

註釋

「**火性無我**」：「無我」，我者，自體也；無我即無自體性，非謂無火。

「**寄於諸緣**」：「寄」，托也。「諸緣」，如鑽木、執鏡、擊石等因緣。謂火之生、住，爲寄托在種種因緣中。

「**陽燧**」：取火之鏡，亦即聚光鏡，也就是凸透鏡。

義貫

「**阿難，火**」大之「**性**」實「**無**」自「**我**」之體性，而是「**寄**」托「**於諸緣**」方得顯現。「**汝觀城中未**」餐「**食之**」人「**家，欲炊爨時**」，以「**手執**」取「**陽燧**」（聚光鏡），於「**日前求火**」。【此明火大依緣無體】

經

「阿難，名和合者，如我與汝、一千二百五十比丘，今爲一衆；衆雖爲一，詰（ㄐㄧㄝˊ）其根本，各各有身，皆有所生氏族名字：如舍利弗，婆羅門種；優樓頻螺，

迦葉波種；乃至阿難，瞿曇種姓。

阿難，若此火性因和合有，彼手執鏡於日求火，此火爲從鏡中而出？爲從艾出，爲於日來？

阿難，若日來者，自能燒汝手中之艾，來處林木皆應受焚。

若鏡中出，自能於鏡出然於艾，鏡何不鎔？紆汝手執尚無熱相，云何融泮？

若生於艾，何藉日鏡光明相接，然後火生？

汝又諦觀：鏡因手執，日從天來，艾本地生，火從何

方遊歷於此？日、鏡相遠，非和非合。不應火光無從自有。」

註釋

「**詰其根本**」：「詰」，究詰，推究。

「**鎔**」：同熔；熔化。

「**紆**」：彎曲。

義貫

「**阿難，**」所「**名**」爲「**和合者**」，例「**如我與汝**」及「**一千二百五十比丘，今**」合「**爲一**」大「**眾**」；大「**眾**」之體「**雖爲一**」，然究「**詰其根本**」，則其份子「**各各有**」其自「**身，皆有**」其各自「**所生**」之「**氏族名字**」來源：例「**如舍利弗**」爲「**婆羅門種；優樓頻螺**」爲「**迦葉波種；乃至阿難**」係「**瞿曇種姓**」，各人種姓來源各自不同，而合爲一眾，這就是所謂的和合之義。

「阿難，若此火」之「性」爲「因和合」而「有」者，當「彼」人以「手執鏡」，且取艾草，而「於日」光下聚光「求火」，則「此火爲從鏡中而出」呢？抑「爲從艾」草中「出」？或「爲於日」中「來」？

「阿難，若」火爲從「日」中「來者」，則此日來之火「自」己即「能燒」著「汝手中之艾」草，便不須用鏡照之緣了；且日「來處」之「林木皆應受焚」，以日中之光不須用鏡聚光即能燒，故凡被日光照到的林木皆應燃燒（然而事實不然，林木雖被日光照射，亦不燃燒；結論：故知此火非從日光中來。）【以上爲破日光單一之緣能生火】

「若」言火爲從「鏡中出」者，則火便「自能」從「於鏡」中「出」來而「然」燒「於艾」草，果眞如此，則鏡中便有火；鏡中若有火，則「鏡」子本身爲「何不」會被燒「鎔」掉？而且當你「紆」屈「汝」之「手」指而「執」此鏡時，「尙」且「無」覺知鏡子有「熱相」，既然鏡子連熱都不熱，「云何」會「融泮」（融化）呢？（故知鏡中實無火；結論：是故火實非從鏡中出。）【以上爲破鏡子單一之緣能生火】

「**若**」說火是「**生於艾**」草，則艾草自能生火而且自燒，如是則「**何**」須再「**藉日**」光與「**鏡**」，而令日之「**光明**」與艾草「**相接，然後**」才令「**火生**」起呢？（故知，火不從艾草中生——如是，於生火之三緣：日光、鏡、與艾草中，三處推求，皆無能生火之因；結論：故知火非從此三緣中之任何一緣中生。）【以上破艾草單一之緣能生火】

既然單緣不能生，那麼「**汝又諦**」實「**觀**」察一下：此「**鏡**」是「**因**」你的「**手執**」而在此處，「**日**」光則爲「**從天**」上而「**來**」，至於「**艾**」草則「**本**」爲「**地**」所「**生**」，那麼究竟而言，此「**火**」是「**從何方**」而來「**遊歷於此**」的呢？若說是三緣和合而有，則「**日**」與「**鏡**」兩者「**相**」去天地之「**遠**」，且二者之體性迥然不同，故「**非和**」（性質不同故），「**非合**」（相距太遠故），日與鏡既實無和、亦無合，則不能言火爲從日鏡和合中生。【以上爲破和合生火】

更「**不應**」言此「**火光**」爲「**無**」所「**從**」來而「**自**」然「**有**」者。（無因而生——因爲既然連單緣與多緣和合皆不能生，則無因更加不能生；若無因能生火，則此世間豈非早都燒光了？）【以上爲破無因自然生】

經「汝猶不知；如來藏中，性火眞空，性空眞火，清淨本然，周徧法界，隨衆生心，應所知量。阿難，當知世人一處執鏡，一處火生；徧法界執，滿世間起。起徧世間，寧有方所？循業發現。」

註釋

「當知世人一處執鏡，一處火生」：須知世間之人，若在某一處執鏡取火，便有火在那一處生起。

「徧法界執，滿世間起」：若徧法界都有衆生執鏡取火，則整個世間到處都有火如是而起。

「起徧世間，寧有方所」：「寧」怎麼，哪裏。若取火之因緣多，火亦多，應心隨量，無有極限，整個世間到處都有火生，怎能說那些火都有一定的來處呢？

義貫

「**汝猶不知**」：眾生本具之「**如來藏中**」，其如來藏「**性**」所現之「**火**」實是「**眞空**」，無實自體，乃托緣妄現，非分析之假空；而如來藏「**性**」所具之「**空**」乃能成就世間之「**眞火**」，而其性「**清淨**」，從「**本**」而「**然**」，不受染污，其體性則「**周徧法界**」，故能「**隨**」九法界「**眾生心**」之勝劣，相「**應**」於其「**所知量**」之大小，而現其業感之火。「**阿難，當知**」若「**世**」間「**人**」於「**一處執鏡**」取火，則於此「**一處**」隨緣而有「**火生**」；若「**徧法界**」到處都有眾生「**執**」鏡取火，則「**滿世間**」到處都有火隨緣而「**起**」，此業火，應心隨量「**起徧**」於「**世間**」各處，如來藏中眾生幻化之業感如是，此火「**寧有**」一定之來源「**方所**」？實乃九法界眾生皆各「**循**」其本「**業**」而開「**發**」顯「**現**」如來藏中如幻之火大。

經

「世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」

義貫

然而「**世間**」之愚夫以「**無知**」故，昧於藏性不變之體，而自迷「**惑**」以「**爲**」是「**因緣**」和合所生，「**及**」外道人昧於藏性有隨緣之用，而妄計火大爲無因「**自然**」而生之「**性**」；凡此「**皆是**」，第六「**識心**」妄爲「**分別**」周徧「**計**」著「**度**」量，「**但有**」虛妄名相「**言說，都無實義。**」

詮論

世間之火，乃眾生循其本業之業報而發現者，正如人間之水，餓鬼道眾生見之則爲火。又餓鬼道因饑火熾然，故口吐火焰，頂髮生煙。又，大心菩薩修行，亦循其出世善業而發現其勝妙之火，如烏芻瑟摩明王，化淫心爲智慧之火，而稱火頭金剛。再如不動明王入火生三昧，能燒盡一切垢染。又，釋尊涅槃之後，荼毘之時，弟子舉火不能燒其體，以釋尊之體乃金剛不壞之身，非世間之火能燒，是故釋尊以大慈悲故，於自體上起三昧眞火而焚燒自身，並且碎身舍利。是故可知，十法界中，各有其火，循業而現，非因緣和合能生，亦非無因能生，乃如來藏隨緣循業幻化。

3・水大即如來藏性周徧法界

經

「阿難，水性不定，流息無恒。如室羅城迦毘羅仙、斫迦羅仙、及鉢頭摩、訶薩多等諸大幻師，求太陰精用和幻藥，是諸師等，於白月晝手執方諸，承月中水。」

註釋

「流息無恒」：「恒」，常。水之流動與止息無常。如河水塡之，則其流止息；池水決之，則其流動。

「迦毘羅仙」：「仙」，修道人之義，非此方所說之仙。此爲黃髮外道，或金頭外道。

「斫迦羅仙」：「斫迦羅」，輪也。由於此外道以爲自己所見之理圓滿如輪，

且能摧伏他宗，故稱爲圓輪外道。

「**鉢頭摩**」：即蓮花，以此外道常住於蓮花池，故名。

「**訶薩多**」：此爲「阿迦薩謨多羅」之略，義爲海水。此爲事水外道（拜水外道）。

「**大幻師**」：以其善用幻術，不但能幻化人、物，且常能奪陰陽造化之工，故稱爲大幻師。「幻」者，咒術、魔術之類。

「**太陰精**」：「太陰」即月。太陰精即月中之水。

「**用和幻藥**」：以月中水來和合幻術之藥，作成藥丸。

「**白月晝**」：白月的月亮，其光明有如白晝之時。

「**方諸**」：許慎說文解字：「方，石也；諸，珠也。」按，方諸即水晶珠也。

義貫

「**阿難，水**」之「**性不定，流**」動止「**息無**」有「**恒**」常。「**如室羅**」伐

「城」中之「迦毘羅仙」（黃髮外道）、「斫迦羅仙」（圓輪外道）、「及鉢頭摩」（蓮花池外道）、「訶薩多」（事水外道）「等諸大幻」術之「師，求」取「太陰精」（月中水），「用」以「和」合「幻」術之「藥」作成藥丸。「是諸」幻「師等，於白月」月明如「晝」之時，「手執方諸」（水晶球），以「承」接「月中」之「水」。

經「此水爲復從珠中出？空中自有？爲從月來？阿難，若從月來，尚能遠方令珠出水，所經林木皆應吐流；流則何待方諸所出？不流，明水非從月降。若從珠出，則此珠中常應流水，何待中宵承白月晝？若從空生，空性無邊，水當無際，從人洎天（ㄐㄧˋ），皆同滔（ㄊㄠ）溺，云何復有水、陸、空行？

汝更諦觀：月從天陟（ㄓˋ），珠因手持，承珠水盤，本人敷設，水從何方流注於此？月、珠相遠，非和非合；不應水精無從自有！」

註釋

「所經林木皆應吐流」：「吐流」，吐水若流。此言，則月光所經過的林木（所照射到的林木），皆應出水如流。

「流則何待方諸所出」：如果林木皆能流出月中之水，那麼何待持水晶珠來取水？

「月從天陟」：「陟」，降也。

「承珠水盤，本人敷設」：「本人」，指幻師本人。承托水晶珠的水盤，是幻師本人準備的。

「月、珠相遠」：月與珠，一在天，一在地，相去極遠。

義貫

「此水爲復從珠中出？」還是**「空中自」**然而**「有」**（無因無緣）？抑**「爲從月」**中**「來」**的呢？

「阿難」，此水**「若」**是**「從月」**中**「來」**者，則此月**「尙能」**自遙**「遠」**的天之一**「方令」**此地上之**「珠出水」**，如是則月光**「所經」**過之**「林木皆應吐」**水若**「流」**；若林木皆能**「流」**出月中水，**「則何待方諸所出」**？（便不用持水晶珠於月下取水了——然而事實不然。）又，若月光所照射的林木並**「不」**能**「流」**出月中之水，這就表**「明」**了**「水非從月」**而**「降」**。【以上爲破水因月生】

「若」言水爲**「從珠」**中**「出，則此珠中常應流」**出**「水」**來，如是則**「何」**必**「待」**於**「中宵承」**藉**「白月」**如**「晝」**之緣方能得水？（然而事實上，此珠自身並不能流出水來，故知水非從珠生。）【以上爲破水從珠而生】

「若」言此水爲**「從」**虛**「空」**中**「生」**，然而**「空性」**實**「無邊」**際，則其所出之**「水」**亦**「當無」**有邊**「際」**；如此則**「從人」**道**「洎」**於**「天」**道，

「皆」當**「同」**受水之波**「滔」**淪**「溺」**，遍於世間皆浸在水中；然而現今**「云何復有水、陸、空行」**之差別存在？（是故可知，此水非從空生。）【以上爲破水從空生】

（既然於水晶珠、虛空、及月三處推求，單緣皆無有能生水之因，則）**「汝更諦」**實**「觀」**察一下：**「月」**光爲**「從天」**而**「陟」**降者，**「珠」**乃**「因手持」**而有者，**「承珠」**之**「水盤」**爲幻師**「本人」**所**「敷設」**者，那麼此**「水」**究竟是**「從何方」**而來**「流注於此」**呢？若說是因緣和合而有，則**「月」**在天、**「珠」**在地，**「相」**隔遙**「遠」**，且性相迥異，應**「非」**可**「和」**亦**「非」**可**「合」**（月與珠既不能和合，則知水並非從月珠和合中生）。【以上爲破水由因緣和合而生】

（若單緣之三處皆不能生水，並且和合因緣亦不能生），**「不應」**說此月**「水」**之**「精」**爲**「無」**所**「從」**來**「自」**然而**「有」**的！（以有因尚且不能生，更何況無因怎能夠生？是故知此水亦非從無因自然而生）【以上爲破水從無因中生】

經「汝尚不知：如來藏中，性水眞空，性空眞水，

清淨本然，周徧法界；隨衆生心，應所知量：一處執珠，一處水出；徧法界執，滿法界生，生滿世間，寧有方所？循業發現。

世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」

義貫

「**汝尚不知**」：衆生本具「**如來藏中**」，其如來藏「**性**」所現之「**水**」大實爲「**眞空**」，無實自體，故不生滅【此爲顯如來藏隨緣不變之性】；然以如來藏「**性**」之眞「**空**」乃能現出世間之「**眞水**」，其體本眞，究竟「**清淨**」從「**本**」而「**然**」，其性「**周徧法界**」【此爲顯如來藏不變隨緣之性】。以如來藏具如是不思議性業用，故能「**隨**」九法界「**衆生心**」之勝劣，且「**應**」其「**所知量**」之大小，而現其如幻業報之水大；是故，若於「**一處執珠**」求水，則於「**一處**」有「**水**」如

幻而「**出**」；若於「**徧法界**」各處皆有眾生「**執**」珠取水，則「**滿法界**」各處皆有水如幻而「**生**」，此水既能「**生滿世間**」各處，則「**寧有**」一定來源之「**方所**」可得？實乃九法界眾生各「**循**」其本「**業**」而開「**發**」顯「**現**」如來藏中幻化業報之水大。

然而「**世間無知**」之人，因昧於藏性不變之體而生迷「**惑**」，誤以水大「**爲因緣**」和合所生，「**及**」外道之人昧於藏性隨緣之性，而計水大爲無因「**自然**」而生之「**性**」，凡此「**皆是**」愚人依第六「**識心**」虛妄「**分別**」周徧「**計**」著測「**度，但有**」虛妄名相「**言說，都無實義。**」

4.風大即如來藏性周徧法界

經「**阿難，風性無體，動靜不常：汝常整衣，入於大衆，僧伽黎角動及傍人，則有微風拂彼人面。**

此風爲復出袈裟角？發於虛空？生彼人面？」

註釋

「僧伽黎」：即大衣，有二十五條，四長一短（即於縫製時，每四長條加一短條），爲袈裟中之最莊嚴者，佛弟子分衛（即乞食）時，常披此衣。

義貫

「阿難，風」大之**「性」**本**「無」**自**「體」**可得，隨著外物的**「動、靜」**而現出其生滅**「不常」**之相：例如**「汝常整」**理法**「衣」**，然後**「入於」**城村之**「大眾」**處而乞食，當你行動之時，你的**「僧伽黎」**的衣**「角」**若**「動及傍人」**，此時**「則有微風」**生起，**「拂彼」**傍**「人」**之**「面」**。

「此風爲復出」自於**「袈裟角」**呢？還是**「發」**生**「於虛空」**？或者**「生」**自**「彼」**傍**「人」**之**「面」**？

經

「阿難，此風若復出袈裟角，汝乃披風；其衣飛

搖，應離汝體。我今說法，會中垂衣，汝看我衣，風何所在？不應衣中有藏風地？

若生虛空，汝衣不動，何因無拂？空性常住，風應常生；若無風時，虛空當滅；滅風可見，滅空何狀？若有生滅，不名虛空；名爲虛空，云何風出？

若風自生被拂之面，從彼面生，當應拂汝。自汝整衣，云何倒拂？

汝審諦觀：整衣在汝，面屬彼人；虛空寂然，不參流動；風自誰方鼓動來此？風、空性隔，非和非合。

不應風性無從自有。」

註釋

「此風若復出袈裟角，汝乃披風」：如果此風是從袈裟角生出來的，那麼你實是在披「風」，而非披「衣」；因爲袈裟若能生風，袈裟即是風作的，才能生風，例如雞才能生雞。

「其衣飛搖，應離汝體」：既然袈裟是用風作的，則當衣體飛搖的時候，你應抓不住，應會離你的身體而飛去才對。

「汝看我衣，風何所在？」：你看我現在把衣垂下不動，此時風到底在哪裏呢？——若衣能生風，爲何獨獨行動之時才能生？而身靜之時就不能生風？若是行動之時，才能生風，就不能說此風是從衣所生。如果風眞是從衣而生，則應任何時候都能生才對，不應只在行動時才能生，而靜止時就不能生。

「若生虛空，汝衣不動，何因無拂？」：如果說此風是從虛空中生的，那麼當你的衣靜止不動時，爲什麼沒有風生起而拂傍人之面？亦即：既然空能生風，則何必假藉衣動而生？衣靜之時，虛空亦應自能生風，才能稱爲「虛空能生風」。

「若無風時，虛空當滅」：既然風從空生，則虛空爲「能生」，風爲「所

生」；若無「所生」，則「能生」亦無。所以說，如果沒有風的時候，那時虛空應該也滅去了才對——因爲虛空若還在，則一定一直有風生出，既無風生出來，可知虛空已經滅去。

「滅風可見，滅空何狀」：不過話說回來，若說風滅了，這是可以知見的，但是說虛空滅去了，這到底是什麼樣的一個相狀呢？

「若有生滅，不名虛空；名爲虛空，云何風出」：虛空如果有生滅，就不能再稱爲虛空了；反之，既然稱爲虛空，就不應有生滅；然而既無生滅，便是既無「能生」，亦無「所生」（亦即，自己本身不生滅者，也應不能生他。）既無能生、所生，爲何又說「風是從虛空中出生」的呢？

「若風自生被拂之面，從彼面生，當應拂汝」：如果說這風是從那被拂的人的臉上生出來的，既是從他的臉上生出的，便應能吹拂到你才對。

「自汝整衣，云何倒拂」：然而，整衣的人自然是你，怎麼會說你整衣，而卻從他的面上出風來吹拂你的袈裟，這豈非倒拂？

「虛空寂然，不參流動」：**「參」**，參與，參預，有關係之義。虛空本性是寂然不動的，不參與流動之性，故應與流動之風體性不同，因此不動的虛空應該不會生出會流動的風。

義貫

「阿難，此風若復出」自於**「袈裟角」**，則**「汝乃」**在**「披風」**，而非披衣；若眞是在披風的話，則**「其衣」**之體本風，若衣**「飛搖」**時，應捉持不住，早**「應離汝」**之身**「體」**而去，而汝成赤裸，不應如今還覆在你身上。（然而事實不然。）又，你看**「我今」**在此**「說法」**，於此**「會中垂」**下法**「衣」**靜止不動，**「汝看我衣」**垂下不動之際，此時**「風」**到底**「何所在？不應」**說於靜止時**「衣中」**還**「有」**個**「藏風」**之**「地」**，暫時將風藏起來吧？（然而衣中實無藏風之地，衣中亦無風；結論：故知風實不從衣中來。）【以上爲破風從衣生】

「若」言此風爲**「生」**自**「虛空」**，則當**「汝衣不動」**之時，以**「何因」**故卻**「無」**風**「拂」**動呢？（若空能生風，何必假藉衣動方生？結論：故知風非從空生。）又，虛**「空」**之**「性」**是**「常住」**的，如是則**「風」**也**「應常生」**不斷才

對，因此「**若無風**」生起之「**時**」，則知「**虛空當**」已經「**滅**」去；「**滅**」去的「**風**」我們尚「**可**」以知「**見**」，但是已「**滅**」去的虛「**空**」，究竟是「**何**」相「**狀**」呢？又，「**若有生滅**」，即當「**不名**」爲「**虛空**」；既然「**名爲虛空**」，便應無生滅；若無生滅，「**云何**」還可說「**風**」自虛空中「**出**」？（結論：故知風實不從虛空中出。）【以上爲破風從虛空生】

「**若**」言「**風自**」己「**生**」於「**被拂**」者「**之面**」，既然是「**從彼**」被拂者之「**面生**」，也「**當應**」能「**拂汝**」之面才對。而事實上「**自**」是「**汝**」在「**整衣，云何**」他面上所生之風卻「**倒拂**」你的袈裟角？（結論：故知此風非從被拂的人面上自生。）

既然於袈裟角、虛空、及被拂者之面三處推求，都無生風之因，那麼「**汝**」再「**審諦觀察：整衣**」是「**在汝**」（然衣中無風），而「**面屬**」於「**彼**」被拂之「**人**」（彼面亦不生風）；「**虛空**」本自「**寂然**」不動，必然「**不參**」預「**流動**」之性，（故空亦不生風）；既然三處皆不生，則此「**風**」爲「**自誰方鼓動**」而「**來**」至於「**此**」？若說是因緣和合而生，則「**風**」與「**空**」二者之體「**性**」迥相

「隔」異，一動一靜，故「非」能「和、非」能「合」（故知風不從和合而有。）【以上爲破風從因緣和合中生】

若此風於三處之單緣不生，和合之複緣亦不生，則更「不應」說此「風性」是「無」所「從」來、無因「自有」的（既然有因緣都不生了，若無因緣，則更不能生。）【以上爲破風大從無因中生】

經**「汝宛不知：如來藏中，性風眞空，性空眞風，清淨本然，周徧法界；隨衆生心，應所知量。阿難，如汝一人微動服衣有微風出，徧法界拂，滿國土生，周徧世間，寧有方所？循業發現。世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」**

註釋

「汝宛不知」：「宛」，顯然。

義貫

「汝宛」然**「不知」**：眾生本具**「如來藏中」**，其如來藏**「性」**所現之**「風」**大實爲**「眞空」**之性，以托緣幻現故，無實自體【此爲如來藏隨緣不變之性】；然亦以如來藏**「性」**之眞**「空」**方能顯現世間之**「眞風」**【此爲如來藏不變隨緣之性】，其性**「清淨」**從**「本」**而**「然」**，其體則**「周徧法界」**以如來藏具如是不思議性業用，故能**「隨」**九法界**「眾生心」**之優劣，且**「應」**其**「所知量」**之大小而現其如幻業報之風大。**「阿難」**，例**「如汝一人微動」**你所披**「服」**之**「衣」**，即**「有微風」**如幻**「出」**生；若**「徧法界」**各處皆有眾生**「拂」**衣，則**「滿國土」**各地皆有風如幻而**「生」**，故此風大即得**「周徧世間，寧有」**一定所出之**「方所」**呢？實乃九法界眾生各**「循」**其本**「業」**而開**「發」**顯**「現」**如來藏中如幻業報之風大。

然而**「世間無知」**之人，以昧於藏性不變之體，而將風大**「惑爲因緣」**和合而

生，「及」外道之人以昧於藏性隨緣之用，而計風大爲無因自生之「自然性」，凡此「皆是」凡外權小之人依第六「識心」而作之妄想「分別」周徧「計」著忖「度，但有」虛妄名相「言說，都無實義。」

5・空大即如來藏性周徧法界

經「阿難，空性無形，因色顯發；如室羅城去河遙處，諸剎利種及婆羅門、毘舍、首陀、兼頗羅墮、旃陀羅等，新立安居，鑿井求水，出土一尺，於中則有一尺虛空；如是乃至出土一丈，中間還得一丈虛空，虛空深淺，隨出多少。」

註釋

「毘舍」：商賈階級。

「首陀」：農人。

「頗羅墮」：六藝百工，工匠階級。

「旃陀羅」：屠夫。

義貫

「阿難」，虛「空」之「性」本自「無形」，乃「因色」塵而「顯」現「發」明；例「如」舍衛國的「室羅」伐「城去河遙」遠之「處，諸剎利種及婆羅門」種，乃至「毘舍」（商）、「首陀」（農）、「兼頗羅墮」（工匠）、「旃陀羅」（屠戶）「等」各種姓之人，當他們「新立安居」之家，於「鑿井求水」之時，若掘「出土一尺，於」地「中則有一尺」之「虛空；如是乃至出土一丈，中間還得一丈」之「虛空」，其地下之「虛空」之「淺深」，即「隨出」土之「多少」而現。

經

「此空爲當因土所出？因鑿所有？無因自生？

阿難，若復此空無因自生，未鑿土前何不無礙？惟見大地迴無通達。

若因土出，則土出時應見空入，若土先出無空入者，云何虛空因土而出？若無出入，則應空土原無異因；無異則同，則土出時空何不出？

若因鑿出，則鑿出空，應非出土。不因鑿出，鑿自出土，云何見空？

汝更審諦，諦審諦觀：鑿從人手、隨方運轉，土因地移，如是虛空因何所出？鑿、空虛實，不相爲用，非和非合。

不應虛空無從自出。」

註釋

「未鑿土前何不無礙」：土是有質礙的，空則無礙。若說此空是無因自生，則還未鑿井之前，爲何地中不現出無礙的空相？

「迴無通達」：「迴」，遠，截然，全然。

「若無出入，則應空土原無異因」：如果空實無於掘土時出入，則應空與土二者並無各異之生因，亦即空即是土，土即是空，空生即是土生。

「無異則同，則土出時空何不出」：既然沒有相異，即是相同，那麼掘土出來時，空爲何不也跟著出來呢，（因爲土即是空故。然而，空若跟著出來，則地中便應無空可得；地中若無空在，則掘地出土，亦無井可用——然而斷無是理。）

「若因鑿出，則鑿出空，應非出土」：如果此空爲因挖鑿而出生的話，那麼應於鑿地時剷出空來，而非剷出土來。

「不因鑿出，鑿自出土，云何見空」：若說此空不是因鑿而出的，那麼鑿時但自出土，應與空無關，爲何卻能於土出之後於地中見到虛空呢？可見出土非與空無關。

「汝更審諦、諦審諦觀」：「審」，詳也；熟究，深究也。此處詞句重疊，用以强調，令切實實行也。

「鑿從人手，隨方運轉」：「方」，方便，指器具。「鑿」這個動作是由人的手，隨著所持的器具之運轉而成。

「土因地移」：「土」，指挖出來的土堆。土堆是因爲移動所挖的泥土而成。

「鑿、空虛實，不相爲用，非和非合」：開鑿的動作與虛空這兩者，一實一虛（開鑿的動作、手、工具是有形有相的，故稱爲實。虛空本虛，乃空無一相，固不待言）。以一實一虛，體相完全不同，故不互相爲用，亦非和、非合。

義貫

「此空爲當因土所出」（從土而出）？**「因鑿所有」**？還是**「無因自生」**呢？

「**阿難，若復此空**」爲「**無因自生**」的，則「**未鑿土**」之「**前**」爲「**何不**」能現出虛空「**無礙**」之相？（爲什麼一定要等到挖了以後才有？）而未挖之前，我們「**惟見大地**」之中「**迴無**」（全無）「**通達**」之相。（可見，地中的虛空，不是無因自然而有的。）【以上爲破空從無因生】

「**若**」言此空爲「**因土**」而「**出**」生，「**則**」在「**土**」挖「**出**」來「**時，應**」可「**見**」到「**空**」進「**入**」才對；然而「**若土先**」挖「**出**」，而卻「**無空**」進「**入**」之相「**者，云何**」可言「**虛空**」是「**因土而出**」呢？「**若**」空實「**無出入，則應空**」與「**土**」二者「**原無**」各「**異**」之「**因**」（亦即，空即是土，土即是空，沒有分別）；若二者「**無異則**」是「**同**」一物；既是同一物，則應同進同出才對；如是「**則**」所鑿之「**土出時，空**」爲「**何不**」也跟著土一同「**出**」來呢？（若空也跟著出來，則地中便無空可得——如是則違於事實。故知空不隨土出；空既不隨土出，亦不於土出後入，是故此空實無出入；空既無出無入，則知空實不從土中來。）【以上爲破空從土出】

「**若**」言空爲「**因**」開「**鑿**」而「**出**」者，「**則**」應於開「**鑿**」時所剷「**出**」

的是「**空**」，而「**應非**」劀「**出土**」來才對。（因此說空是因鑿而出是不對的）。你若因此反過來計著說，那麼空是「**不**」須「**因**」開「**鑿**」方能現「**出**」的；若是這樣的話，則於開「**鑿**」時，它便「**自**」挖「**出土**」來，因此不管你怎麼挖，也都應與空無關，可是「**云何**」隨著鑿這個動作，便能「**見空**」呢？（可見說空不因鑿而出，也是不對的。）【以上爲破空因鑿與非鑿而出】

（既然空不因土出，非因鑿有，亦非無因自生，那麼）「**汝**」今「**更審**」詳「**諦**」察，「**諦**」實地「**審**」察、「**諦**」實地「**觀**」察：開「**鑿**」這件事是「**從人手隨**」所執之器具之「**方**」便而「**運轉**」所成，井外的「**土**」是「**因**」所挖掘的「**地**」被「**移**」出，「**如是**」所見之地中「**虛空**」究竟是「**因何所出**」呢？開「**鑿**」之功與所現之「**空**」乃一「**虛**」一「**實**」，二者體性完全不同，故應「**不相爲**」有因果之「**用**」，亦「**非**」可「**和**、**非**」可「**合**」。（故此虛空亦非從人手、工具、鑿的動作及泥土和合而生。）【以上爲破空從和合而生】

（既然虛空非從泥土或開鑿之人手、工具等單緣而生，亦非多緣和合而生，）「**不應**」說井中的「**虛空**」是「**無**」所「**從**」來（無因而）「**自出**」的吧？（若無

因能出虛空，則徧法界應皆成虛空，怎還會有水、陸呢？又，有因尚且不能生，若無因則更無法生。結論：故知井中虛空非從無因生。）【以上爲破空從無因生】

經 **「若此虛空性圓周徧，本不動搖，當知現前地、水、火、風均名五大，性眞圓融，皆如來藏，本無生滅。阿難，汝心昏迷，不悟四大元如來藏，當觀虛空爲出？爲入？爲非出入？」**

註釋

「汝心昏迷」：你的心自昏闇、迷惑。

「當觀虛空爲出？爲入？爲非出入」：「非出入」，即非出非入。你現在是應把虛空看作是由開鑿而從地中出的呢？還是由於移土後而從外面入的呢？（這兩種皆屬有因生）；還是無出無入自然而有的呢？（這一種是屬無因生）。此句之意

即：阿難，你是把這虛空看成是因緣生的呢？還是自然有的？

義貫

「若此虛空」其「性」實「圓」滿「周徧」十方，「本不」生滅「動搖，當知」虛空與「現前」之「地、水、火、風均名」爲「五大」，其「性眞」實「圓融，皆」是「如來藏」，從「本」以來原「無生滅。阿難」，只是「汝心」自「昏」闇「迷」惑，「不悟四大元」是「如來藏」，故其體非和非合，非不和合；且汝今「當觀虛空爲」因鑿而從地中「出」呢？抑「爲」因移土而從外而「入」？（因緣而生？）抑「爲非出」非「入」，無因而自然生？

經「汝全不知：如來藏中，性覺眞空，性空眞覺，清淨本然，周徧法界；隨衆生心，應所知量。阿難，如一井空、空生一井，十方虛空亦復如是，圓滿十方，寧有方所？循業發現。

世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。」

註釋

「如一井空，空生一井」：例如鑿一井而成空，則得空生於一井之中。

義貫

「汝全不知：」眾生本具之**「如來藏中」**，其如來藏**「性」**所現之種種**「覺」**知實爲**「眞空」**，以托緣幻現，無實體故，然亦以如來藏**「性」**之眞**「空」**乃能現出世間之**「眞覺」**（此即如來藏雖隨緣而體不變，體雖不變而能隨緣），是故其性究竟**「清淨」**，從**「本」**而**「然」**，其體則**「周徧法界」**。以如來藏具如是不思議性業用，故能**「隨」**九法界**「眾生心」**之勝劣，**「應」**其**「所知量」**之大小而現其如幻業報中之空大。**「阿難，如」**開鑿**「一井」**而成**「空」**，則得**「空生」**於**「一井」**之中，由此類推，**「十方」**世界之**「虛空亦復如是」**，空性本即**「圓滿」**周徧**「十方」**世界，**「寧有」**（怎有）一定來處之**「方所」**可得？實乃九法界之眾生皆

「循」其本「業」而開「發」顯「現」如來藏中如幻業報之空大。

而「世間」之人愚痴「無知」，如二乘及權教之人，昧於藏性不變之體，而將空大「惑爲因緣」和合而生之性，「及」外道無智之人則惑爲無因而生、「自然」而有之「性」，凡此「皆是」凡外權小依第六「識心」所作之妄想「分別」周徧「計」著「度」量，「但有」虛妄名相「言說，都無實義。」

6・根大即如來藏性周徧法界

經「阿難，見覺無知，因色、空有。如汝今者在祇陀林，朝明夕昏，設居中宵，白月則光，黑月便暗，則明暗等，因見分析。」

詮論

以上所明爲地、水、火、風、空五大。這節是講根大。諸經通常講六大，即地、水、火、風、空、識，本經則再加一根大，成爲七大，則更加圓滿。因爲地、水、火、風、空是色法，也是塵，故主要是無情的外色，本經爲重究竟解脫及圓通，故特立內色之根大，如是於七大中，根、塵、識三者皆圓備明析；否則若是只有六大（地、水、火、風、空、識）則便在前五大中之色法裏，含攝了內、外色，如是於闡示六根圓通時，較不周備。又，此根大，亦有稱爲「見大」者，蓋爲以見根統攝其餘，故以爲名；然依蕅益大師言，見大是舊科之名，新名則爲根大，似較明白，故從之。

註釋

「見覺無知」：「見」，即見根。在此即代表六根之見、聞、覺、知、嚐、嗅六種性能。「覺」，覺性。此處之根非指扶塵根，而是八識之見分映在六根者。故此六根之覺知，爲因塵而有，是故無有能、所，隨緣幻現而已。

「因色、空有」：因對色與空二境而現有。

「設居中宵」：「設」，假設。「居」，在。「中宵」，半夜。假如在半夜的時候。

「白月則光」：白月之夜則見有光明。

義貫

「阿難，見」根之「覺」性本身實「無」能「知」及所知之別，乃「因」對「色、空」等塵境而「有。如汝今者在祇陀林」平常所見，「朝」則「明」亮，「夕」則「昏」暗，假「設居」於「中宵」（半夜之時），「白月」之夜「則」見有「光」明，「黑月」之夜「便」見昏「暗，則明」與「暗等，因見」性而得「分」明清「析」。

經

「此見爲復與明暗相並太虛空爲同一體？爲非一體？或同、非同？或異、非異？

阿難，此見若復與明與暗及與虛空元一體者，則明與

暗，二體相亡，暗時無明，明時無暗；若與暗一，明則見亡；必一於明，暗時當滅，滅則云何見明見暗？若明暗殊，見無生滅，一云何成？」

註釋

「則明與暗二體相亡」：「相」，遞也，代也。明與暗二體是遞相而滅，互相嬗遞的。

「必一於明」：「一」，同也，動詞。若言見性一定是和明塵爲一體者。

「若明暗殊，見無生滅，一云何成」：「一」，一體，指明與暗成爲一體。如果說見性是與明暗殊別，因而明暗雖有生滅，而見性並無生滅；若如是者，則見性爲與明暗成一體之說怎麼能成立呢？

義貫

「此見」性**「爲復與明暗」**塵**「相並太虛空爲同一體」**呢？抑**「爲非」**同**「一體？或」**者是亦**「同」**亦**「非同？或」**是亦**「異」**亦**「非異」**呢？

「阿難，此見」性**「若復與明與暗及與虛空元」**是**「一體者，則明與暗二體」**爲遞**「相」**而**「亡」**，互相嬗代，因此若**「暗時」**則**「無明」**，若**「明時」**則**「無暗」**，（不可能明與暗同時出現；明暗若不同在，則不能說是一體；結論：因此說見性爲與明、暗、虛空三者同一體，不能成立。）

退一步而言，**「若」**言見性爲單**「與暗」**相爲同**「一」**體的話，如是則**「明」**相現時，**「則見」**性應隨暗相之離去而**「亡」**（然而事實不然，暗相去時，見性從未隨之而亡，因爲暗去明來之時，仍能見明；結論：故知見性不去。）

若**「必」**言見性爲**「一」**體**「於明」**相，則**「暗」**相來**「時」**見性**「當」**與明同**「滅」**，若見性有**「滅，則云何」**復能**「見明」**與**「見暗」**呢？（結論：因此說見性爲與明相一體，不能成立。）

「若」言見性與「明暗」二相，體有「殊」別，因而「見」性並「無生滅」，若如是者，則見性與明暗爲「一」體之說「云何」能「成」立呢？（結論：故知言見性與明暗殊別，不能成立。）

經

「若此見精與暗與明非一體者，汝離明暗及與虛空，分析見元，作何形相？離明離暗及離虛空，是見元同龜毛、兔角；明、暗、虛空三事俱異，從何立見？」

註釋

「見元」：即見精。

「明、暗、虛空三事俱異，從何立見」：「異」，離異，分開之義。「立見」，成立見性之事。如果將明、暗、虛空三者各自分開，不聚在一處，這樣怎能成立見性之事呢？

義貫

「若」言「此」能「見」之「精與暗與明」爲「非一體者」，那麼「汝」試著「離」於「明、暗及與虛空」，而去「分析」此能「見」之「元」，看看它到底「作何形相」呢？事實上是，若「離」於「明」又「離」於「暗及離」於「虛空，是」能「見」者「元同」於「龜毛、兎角」，本無所有（以有所見的明暗等塵，能見之性方得顯現。）又，若「明、暗、虛空三事」皆「俱」離「異」，而不聚合，則「從何」而得成「立」能見、所「見」之事？（結論：故知言明暗與見精非一體者，不能成立。）

經

「明暗相背，云何或同？

離三元無，云何或異？

分空分見，本無邊畔，云何非同？

見暗見明，性非遷改，云何非異？」

註釋

「明暗相背，云何或同」：「相背」，相反。「或同」，或，有時；有時而同，亦即：也有相同的時候。明與暗二者之性本即相反，互相陵替，怎能說見性與明暗二者有時而同呢？

「離三元無，云何或異」：「或異」，有時而異（也有相異之時）。見性若離於明、暗、空三者，原無獨立之見，故怎能說見性與此三者有時而異呢？

「分空分見，本無邊畔，云何非同」：「分」，分析。若分析空與分析見，則發現二者本沒有什麼邊畔疆界，各自既無疆界，怎可說見與空非混同呢？

「見暗見明，性非遷改，云何非異？」：見暗與見明之時，明暗二者互相陵奪，然見精之性並無遷改，云何可說見性與塵是「非異」的呢？

義貫

再者，**「明」**與**「暗」**二者之性本**「相背」**反，互陵互奪，**「云何」**能說見性與明暗二相有時**「或同」**一相。

然「**離**」於明、暗、虛空「**三**」者「**元無**」獨立之見可得，「**云何**」而得說見性與此三塵之相有時「**或異**」？

若「**分**」析「**空**」及「**分**」析「**見**」，則可發現見與空二者「**本無邊畔**」疆界可得；若無疆界，即無自體，「**云何**」可說「**非同**」？

然而「**見暗**」與「**見明**」之際，明暗二塵雖互相陵奪，能見之「**性**」則「**非**」有「**遷**」變「**改**」易，如是則塵與見，一變、一不變，「**云何**」可說塵與見「**非異**」呢？

經 **「汝更細審，微細審詳，審諦審觀：明從太陽，暗隨黑月，通屬虛空，壅歸大地、如是見精因何所出？見覺空頑，非和非合。不應見精無從自出？」**

註釋

「壅歸大地」：**「壅」**，塞，不通之義。壅塞不通之性是歸屬於地大的。

「見覺空頑，非和非合」：見精是有知覺的，而虛空則是頑鈍之塵，體性各自不同，故實不能和、也不能合。

義貫

「汝」今**「更」**加詳**「細審」**察、**「微細」**地**「審」**思**「詳」**察、**「審諦審觀：明」**相是**「從太陽」**而來的，**「暗」**相則爲**「隨黑月」**而有，**「通」**相是**「屬」**於**「虛空」**之性，**「壅」**塞不通之質礙則**「歸」**屬於**「大地」**之性。在這四者之中，沒有一個是有能見之功的；那麼，**「如是見精」**爲**「因何」**物**「所出」**呢？此四者各自既不能生見精之性，而**「見」**精爲有知**「覺」**、虛**「空」**是屬**「頑」**鈍之塵，體性各自不同，二者**「非」**可**「和、非」**可**「合」**。（故知見精非從和合而有。）

（既然明、暗、通、塞各自單獨不能生見性，彼此和合時亦非能生，則）**「不應」**說**「見精」**是**「無」**所**「從」**來、無因而**「自」**然**「出」**生的吧？

經

「若見、聞、知，性圓周徧，本不動搖，當知無邊不動虛空，併其動搖地、水、火、風，均名六大，性眞圓融，皆如來藏，本無生滅。阿難，汝性沈淪，不悟汝之見、聞、覺、知本如來藏，汝當觀此見、聞、覺、知爲生爲滅？爲同爲異？爲非生滅？爲非同異？」

義貫

「若」根大之「見、聞」、覺、「知」、嚐、嗅等六精之「性，圓」滿「周徧」十方法界，「本不動搖」生滅，「當知無邊不動」不搖之「虛空，併其」有「動搖」相之「地、水、火、風，均」得「名」爲「六大」之屬，其「性眞」常、「圓」滿「融」貫無礙，「皆」是「如來藏」本體，「本無生滅」動搖來去之相。「阿難」，但是「汝」之心「性沈」沒「淪」溺於權見，無有眞知，因而「不悟汝之見、聞、覺、知」等六精之根性，「本如來藏」；今「汝當」更「觀」汝「此

見、聞、覺、知」之性，「爲」有「生」？「爲」有「滅？爲同」於前五大？「爲異」於前五大？抑「爲非」有「生滅」？或「爲非」有「同異」？

經

「汝曾不知：如來藏中，性見覺明，覺精明見，清淨本然，周徧法界；隨衆生心，應所知量。如一見根，見周法界，聽、齅、嘗觸、覺觸、覺知，妙德瑩然，徧周法界，圓滿十虛，寧有方所？循業發現。世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」

註釋

「汝曾不知」：「曾」，乃，竟然。

「性見覺明」：如來藏性所現之見根，其覺體本明。

「覺精明見」：此本覺之見精乃是妙明之眞見。

「嘗觸」：即舌根嚐味之觸。

「覺觸、覺知」：「覺觸」爲身根知覺之觸。「覺知」指意根之知。

義貫

「汝曾不知：」眾生本具之**「如來藏中」**，如來藏**「性」**所現**「見」**根其**「覺」**體本**「明」**，而此能**「覺」**之**「精」**乃妙**「明」**之眞**「見」**，究竟**「清淨」**，從**「本」**而**「然，周徧法界」**，故能**「隨眾生心」**之優劣，且**「應」**其**「所知量」**之大小，而現其如來藏中幻化之根大。**「如」**此六根大中之**「一見根」**，其**「見」**性即本**「周」**徧**「法界」**，如是耳之**「聽」**聞、鼻之**「臭」**、舌根之**「嘗觸」**、身根之**「覺觸」**及意根之**「覺知，」**其**「妙」**用之**「德」**，光**「瑩」**潔**「然，徧周法界，圓滿十」**方**「虛」**空，**「寧有」**一定來處之**「方所」**？實乃九法界眾生各**「循」**其本**「業」**而開**「發」**顯**「現」**如來藏中如幻業報之根大。

然而，**「世間無知」**權小之人，將根大**「惑爲因緣」**和合所生之性，**「及」**外

道凡夫惑爲無因自生之「**自然性**」，凡此「**皆是**」依第六「**識心**」所作之妄想「**分別**」，周徧「**計**」著測「**度，但有**」虛妄名相「**言說，都無實義。**」

7.識大即如來藏性周徧法界

經 **「阿難，識性無源，因於六種根塵妄出。汝今徧觀此會聖衆，用目循歷，其目周視，但如鏡中，無別分析。汝識於中次第標指：此是文殊，此富樓那，此目犍連，此須菩提，此舍利弗。」**

註釋 **「識性無源」**：「源」，出生之源。識大之性並無所生之源，亦即，並無一法爲能生識大者。

「因於六種根塵妄出」：「六種根塵」，即六根與六塵。識大之生，爲由於六根與六塵爲緣，虛妄有生，如幻而現。

「其目周視，但如鏡中，無別分析」：你只要用眼睛向周遭環視一遍；但只是看就好，不要再加任何判別，就好像你用鏡來照一樣：用鏡照時，鏡只現像，不作分別，亦無選擇。

「汝識於中次第標指」：可是上面只是第一步，這種「光照而不作分別」的狀態不會維持太久，很快而且不思議的，你的諸識就會開始依你的所見而運作，進而作種種分別。因此現在你就依所見的次第，一一判別標指出，你所見者爲何物、或何人。

義貫

「阿難」，六**「識」**之了別**「性」**實**「無」**所生之**「源」**（識非任何一法所生），乃**「因於六種根」**與**「塵」**爲緣，幻**「妄」**而現**「出」**（塵有則有、塵無則無）。**「汝今徧觀此會」**中之**「聖眾」**，你試**「用目循」**序**「歷」**覽，**「其目」**向

「周」圍巡「視」之時，「但」須「如鏡中」所現一般，「無」須「別」作判斷「分析」。（此是以目覽物時之第一念心，於心中但現其像，無有判別分析，然而於第二念心起時），「汝」之眼「識」便會不思議地「於」其「中」躍然而起，因而得依所見之「次第」而作判斷、「標指」出所見諸像爲何人，如判別出「此是文殊，此」是「富樓那，此」是「目犍連，此」是「須菩提，此」是「舍利弗」等。

經「此識了知，爲生於見？爲生於相？爲生虛空？爲無所因，突然而出？

阿難，若汝識性生於見中，如無明、暗，及與色、空，四種必無，元無汝見，見性尚無，從何發識？

若汝識性生於相中，不從見生，既不見明，亦不見暗，明暗不矚（ㄓㄨˇ），即無色空，彼相尚無，識從何發？」

註釋

「爲生於見？爲生於相？」：**「見」**，指見根。**「相」**，指塵相。

「四種必無」：**「四種」**指明、暗、色、空。

「明暗不矚，即無色空」：**「矚」**，看。若明與暗都看不到，即無色與空之分別。

義貫

「此識」之能**「了」**別覺**「知」**之性，**「爲生於見」**根中？**「爲生於」**塵**「相」**裏？抑**「爲生」**自**「虛空」**？或**「爲無所因，突然而」**自**「出」**的？

「阿難，若汝」之**「識性」**爲**「生於見」**根**「中」**，然而**「如無明、暗，及與色、空」**，此**「四種」**塵**「必無」**的話，則**「元無汝」**之**「見」**根可成，如是則能**「見」**之**「性尚無，從何」**而能**「發」**出**「識」**來呢？（若無塵，則無所見之塵；若無所見之塵，則能見之性亦不生；既連能見之性都不生，怎能有識於中生起？結論：因此可知，識非生於見根之中。）

「若汝」之「識性」爲「生於」塵「相」之「中」，而「不從見」根而「生」，如是，以無見根，則「既不」能「見明」相，「亦不」能「見暗」相，若連「明暗」都「不」能「矚」視，「即無色」與「空」之分別，如此則「彼」塵「相尚無」從分別確立，則「識」爲當「從何」而「發」呢？（結論：故知識大非生於塵相之中。）

經「若生於空，非相非見，非見無辨，自不能知明、暗、色、空。非相滅緣，見、聞、覺、知無處安立。處此二非，『空』則同無，『有』非同物，縱發汝識，欲何分別？

若無所因，突然而出，何不日中別識明月？

汝更細詳，微細詳審：見託汝睛，相推前境，可狀成

有，不相成無，如是識緣因何所出？識動、見澄，非和非合，聞、聽、覺、知亦復如是。不應識緣無從自出？」

註釋

「若生於空，非相非見」：「非相」，非是塵相。「非見」，非是見根。如果說識是從空而生，然而虛空既非是塵相，又非是見根。

「非見無辨」：既然不是見根，即無辨別之性能。

「非相滅緣」：「非相」，非有相，指空不是有相之物。此言：而且空也不是相，既不是相，則如同滅了所緣之境；所緣之境既滅，即無所緣境。

「見、聞、覺、知無處安立」：「見、聞、覺、知」是能緣之根。若無所緣之境，則能緣的見、聞、覺、知等根，即無處安立。因爲「能緣之根」是緣「所緣之境」而起的。

「處此二非，空則同無」：「二非」，即非相非見（此指虛空爲非根、非塵）。虛空既然非根、非塵，處在這樣二者俱非的情況下，等於與無物相同；既是如同無物，則如何能生識？結論：故知識不從空生。

「有非同物」：「有」，即使有；此指虛空縱使有相。即使辯說虛空還是有其相貌，但虛空之相到底還是非同於任何一物，並非如其他物一樣有具體的存在。

「識動、見澄」：「見澄」，見性是澄寂的。此言，識之性屬於動的，而見根之性因爲無分別，所以是屬於澄寂之性。

義貫

「若」言識爲**「生於」**虛**「空」**，然虛空既**「非」**所見之塵**「相」**、又**「非」**能見之**「見」**根，若**「非見」**根即**「無」**能**「辨」**別之性，如是**「自不能」**了**「知明、暗、色、空」**等相。又空既**「非」**塵**「相」**，則如同已**「滅」**所**「緣」**之境，（亦即無所緣境），若無所緣境，則能緣之**「見、聞、覺、知」**諸根即**「無處安立」**，因此無從生識。虛空既是**「處」**在**「此二非」**的情況下（既非根、又非

塵），則能生之「**空則**」幾「**同**」於「**無**」物（又焉能生識？）若辯說空仍是「**有**」，然而此有又「**非同**」於一般有實體之「**物**」，因此「**縱**」使它眞能「**發**」出「**汝識**」，此識體亦是空無一物，識體既空無一物，「**欲**」其如「**何分別**」了知？（結論：故知言識從空出，不能成立。）

「**若**」言識大爲「**無所因，突然而出**」生的話，爲「**何不**」於「**日中**」之時「**別識**」有「**明月**」之相？（結論：故知言識大爲無因而生，不能成立。）

「**汝**」今「**更**」仔「**細詳**」察，「**微細詳**」思「**審**」察：能「**見**」之根乃「**託**」於「**汝**」之眼「**睛**」，而所見之塵「**相**」則「**推**」屬於現「**前**」之「**境**」，在此等前境之中，「**可**」構成形「**狀**」的則「**成**」爲「**有**」相之色，而「**不**」能成就形「**相**」的即「**成無**」相之空，「**如是**」生「**識**」之「**緣**」究竟「**因何所**」而「**出**」呢？（結論：故知根、塵、色、空單緣皆非能生）。又「**識**」之性屬於「**動**」，而「**見**」根之性，以其無分別故，屬於「**澄**」寂之性，一動一靜，兩者體性不一樣，故「**非**」可「**和、非**」可「**合**」，如是「**聞、聽、覺、知**」等五根之性「**亦復如是**」，均非因緣和合之性。（結論：故知識大非從因緣和合而生。）

根、塵、色、空單緣既不能生識，多緣和合亦不能生，則更「不應」言「識緣」爲「無」所「從」而「自出」。（以有因尚且不生，無因則更不能生。結論：故說識從無因而自然生，不能成立。）

經 **「若此識心本無所從，當知了別，見、聞、覺、知，圓滿湛然，性非從所，兼彼虛空、地、水、火、風，均名七大，性眞圓融，皆如來藏，本無生滅。阿難，汝心麤浮，不悟見聞，發明了知，本如來藏。汝應觀此六處識心，爲同爲異？爲空爲有？爲非同異？爲非空有？」**

註釋 「性非從所」：「從所」，從因緣和合所生。識大之性本圓滿湛然，非從緣合所生。

「汝心麤浮，不悟見聞」：**「麤」**則不細，**「浮」**則不深，故不能細思深思，因而不能悟了見聞等識之性本淨。

義貫

「若此識心本無所從」來，則非和合而有；**「當知」**此**「了別」**之識與上所說之**「見、聞、覺、知」**之性，同樣是**「圓滿湛然」**，故知其**「性非從」**緣合**「所」**生，故此識大**「兼彼虛空、地、水、火、風，均名」**爲**「七大」**，其**「性」**皆**「眞」**實**「圓」**滿**「融」**通，**「皆」**是**「如來藏」**本體，故**「本無生滅。阿難」**，以**「汝心麤」**糙**「浮」**淺，不能細思深觀，是故**「不」**能**「悟」**了**「見、聞」**等識之性本淨，是故不能**「發明了知」**此一切法之體**「本如來藏」**，更無別物。**「汝今「應」**詳細諦**「觀此」**眼耳鼻舌身意**「六處」**之**「識心」**，究竟**「爲同、爲異？」**（若言是同，則六用差別，故不得言同；若言是異，則元是一精明，云何是異？）**「爲空、爲有？」**（若言是空，則它實在現出有了別之作用，故不得言空；若言是有，則識體全無形相可得，故亦不得言有。）**「爲非同」**非**「異？」**（若說非同，則諸識原本一體，故不得說非同；若說非異，則六用又各殊別，故亦不得言

諸識非異。）「**爲非空**」非「**有？**」（若言非空，然諸識若離於根塵，本無所有，故非非空；若言非有，則諸識實現出能分別諸塵境界，故知亦不得言非有。）——【是故諸識之性，不得言同、言異；言空、言有；亦不得言非同、言非異；或言非空、非有。諸識體性乃離於此等名相言說戲論境界，乃如來藏妙眞如性。是故你今應速疾當下放下這一切愚夫言說思議戲論，方能契入無戲論了義第一義諦。】

經

「汝元不知：如來藏中，性識明知，覺明眞識，妙覺湛然，徧周法界，含吐十虛，寧有方所？循業發現。世間無知，惑爲因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。」

註釋

「**性識明知**」：性具之識即是妙明之眞知。

「妙覺湛然」：「妙覺」指其性。「湛然」指其體。其性微妙覺了，其體則湛然常寂。

「含吐十虛」：「吐」，現也。含裹吐現十方虛空。

義貫

「汝元」不悟眞理故**「不」**了**「知」**：眾生本具之**「如來藏中，性」**具之**「識」**即是妙**「明」**之眞**「知」**，本**「覺」**之**「明」**即是性**「眞」**之**「識」**，其性微**「妙覺」**了，其體則**「湛然」**常寂，**「徧周法界，含」**裹**「吐」**現**「十」**方**「虛」**空，（既是如是徧法界、虛空界，則）**「寧有」**一定點來處之**「方所」**？實乃九法界之眾生皆各**「循」**其本**「業」**而開**「發」**顯**「現」**其如來藏中幻化業報之識大。

然而**「世間」**二乘、權教之人，以不悟故**「無知」**、而將識大**「惑爲因緣」**和合所生，**「及」**外道、凡夫惑爲無因之**「自然性」**；凡此**「皆是」**依第六**「識心」**，妄想**「分別」**周徧**「計」**著**「度」**量，**「但有」**種種虛妄名相**「言說」**戲論，**「都無實義。」**

第六節　阿難明心發廣大願

經

爾時阿難及諸大眾，蒙佛如來微妙開示，身心蕩然，得無罣礙（ㄍㄨㄚˋ），是諸大眾各各自知心徧十方，見十方空，如觀手中所持葉物。一切世間諸所有物，皆即菩提妙明元心；心精徧圓，含裹十方。

反觀父母所生之身，猶彼十方虛空之中吹一微塵，若存若亡；如湛巨海流一浮漚（ㄡˇ），起滅無從，了然自知獲本妙心，常住不滅。

註釋

「身心蕩然」：「蕩然」，清淨開廓。以受如來甘露法水洗滌，故清淨、開廓

無邊。

「手中所持葉物」：「葉」，貝葉；「物」，其他物件，例如菴摩羅果等。

「猶彼十方虛空之中吹一微塵」：與眞如法身（徧法界大身）相比，父母所生之身，就像是十方法界的廣大虛空中，忽然在一陣風中所吹起的一粒微塵一樣，至爲渺小。

「若存若亡」：若有若無。

「如湛巨海流一浮漚」：「湛」，湛然。「浮漚」，水泡。又如於湛然的大海中漂流著的一個小水泡。

「起滅無從」：「起滅」，生滅。此水泡在大海中之生與滅，都如無所從：來無所從，去無所至；在浩瀚的大海中，其生與滅俱皆無聲無響；當處出生，隨處滅盡。其生與滅，對整個大海來講，畢竟毫無影響，直如無物。而所言大海者，乃眾生本具徧法界之大身也；水泡者，父母所生身也。

義貫

「**爾時阿難及諸**」與會「**大眾，蒙佛如來**」慈悲所作如是「**微妙**」之「**開示**」，皆悉悟了，而得「**身心蕩然**」清淨，開廓無邊，證「**得**」自在「**無**」所「**罣礙**」；且不只是阿難一人爲然，「**是諸大眾**」皆「**各各**」了悟，「**自知**」無始本具眞「**心徧**」滿「**十方**」，而得親「**見十方**」虛「**空，如**」自「**觀手中所持**」貝「**葉**」或果「**物**」，了了照見；頓時悟了「**一切世間**」有情、無情、身心、世界「**諸所有物，皆即**」本覺「**菩提妙明元心**」，無二無別。此眞「**心**」純「**精**」普「**徧圓**」滿，「**含**」容包「**裹十方**」世界。

「**反觀**」此「**父母所生之身，猶**」如於「**彼十方**」法界「**虛空之中**」一陣風所「**吹**」起的「**一**」粒「**微塵**」，極其渺小，「**若存若亡**」，似有還無；又「**如**」於「**湛**」然不動之「**巨海**」中所漂「**流**」的「**一**」個小小「**浮漚**」（水泡），其「**起**」與「**滅**」皆似「**無**」所「**從**」，當處出生，隨處滅盡。大眾如是覺了，是故「**了然自知**」已證「**獲本**」覺之「**妙心**」，悟其爲「**常住**」不生「**不滅**」。

經

禮佛合掌，得未曾有！於如來前說偈讚佛：

「妙湛總持不動尊，首楞嚴王世稀有！
銷我億劫顛倒想，不歷僧祇獲法身。
願今得果成寶王，還度如是恆沙衆，
將此深心奉塵剎，是則名爲報佛恩。
伏請世尊爲證明，五濁惡世誓先入，
如一衆生未成佛，終不於此取泥洹(ㄋㄧˊ)。
大雄大力大慈悲，希更審除微細惑，
令我早登無上覺，於十方界坐道場。
舜若多性可銷亡，鑠(ㄕㄨㄛˋ)迦羅心無動轉。」

註釋

「妙湛總持不動尊」：「妙」，妙覺。「湛」，湛然不動之法體。「總持」，總持一切智、一切法。「不動尊」，指如來不動本際而能普應十方，依法身本體而起應化。

「首楞嚴王」：「首楞嚴」，佛已健行一切事究竟堅固，一切事與理皆會歸如來藏性，本不生滅，本不動搖，而入自性本具深妙之首楞嚴大定；以此定爲法王之定，故稱佛或此定爲首楞嚴王。

「不歷僧祇獲法身」：「僧祇」，阿僧祇劫，即無量大劫。按照權教，須三大阿僧祇劫修行，才能證得法身。大毘婆娑論云：「三祇修六度行，百劫種相好因，然後獲五分法身。」成唯識論云：「地前歷一僧祇；初地至七地，滿二僧祇；八地至等覺是三僧祇，然後究竟法身。」此爲權教漸修之通途。然本經爲屬圓頓之教，以頓悟圓旨，復蒙如來加持，故可頓獲本具法身。又，達摩祖師云：「阿僧祇劫者，即三毒心也。胡言阿僧祇，漢名不可數。此三毒心，於中有恆沙惡念，於一一念中皆爲一劫；如是恆沙不可數也，故言三大阿僧祇。眞如之性既被三毒之所覆

蓋，若不超彼三大恆沙毒惡之心，云何名爲解脫？今若能轉貪瞋痴等三毒心，爲三解脫，是則名爲得度三大阿僧祇劫。末世眾生愚痴鈍根，不解如來三大阿僧祇秘密之說，遂言成佛塵劫未期，豈不誤行人退菩提道？」由此可知，三大阿僧祇劫者，如來密語也；若悟如來密語密義，自會本心，即頓悟見性成佛；若不悟者，其奈三大何？

「將此深心奉塵剎」：「深心」，菩薩所發大悲心與菩提心，以此二種心甚深，故名爲深心。「塵剎」，十方微塵剎土。此言，阿難發願，願以所發無量之深心奉獻於十方剎土，亦即願至十方剎土修菩薩行，度化眾生。

「五濁惡世」：五濁爲：

(1) 劫濁——此爲五濁之總稱，亦是其總相，此總相無別體，以下四濁交湊，即是此劫濁之相。

(2) 見濁——眾生依五惡見（五利使），而造諸惡業。五利使爲：身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。以此五見令眾生惡濁，故稱見濁。

(3) 煩惱濁——眾生依五毒心（即五鈍使）造諸惡業，而招感三災，即是煩惱濁世之

相。五鈍使爲：貪心、瞋心、痴心、慢心、疑心。以世有此等煩惱惡濁，故稱爲煩惱濁。

(4)衆生濁——以有如上之見濁及煩惱濁，故令衆生濁惡，更攬五陰見、慢爲體，此即是衆生濁之相。

(5)命濁——由於以上三濁，故令衆生福德減少，壽命短促，乃至減至十歲，壽命短促，即福薄之至也，故稱爲命濁。

「泥洹」：爲涅槃之別譯。義爲無生，即不生不滅。

「希更審除微細惑」：「審」，明了。「微細惑」，微細煩惱；有二種：一、三界之思惑，二、出世之無明惑。思惑爲證阿羅漢時斷；無明惑爲成佛時斷。因爲在前面由於頓悟如來藏玄旨，而頓獲法身，此爲粗惑已破，然而細惑仍在，故須更審除；細惑悉除，即證聖道。

「舜若多性可銷亡」：「舜若多」，即空。這是假設句，意爲：即使空性會銷亡。「舜若多」梵文爲 Sunyata。

「鑠迦羅心無動轉」：「鑠迦羅」，又譯爲伐折羅，原義爲金剛，此爲堅固之義。此承上言，即使空性會銷亡，我的金剛堅固之心願也不會動搖退轉。

義貫

於是阿難**「禮佛合掌」**，因今已悟妙旨，故**「得」**從前**「未曾有」**之法喜境界！於開悟感動之餘，即**「於如來」**座**「前」**，承佛威神及自然流露而**「說偈讚佛」**曰：如來爲**「妙」**覺**「湛」**然、**「總持」**一切智、如如之**「不動尊」**，究竟一切堅固之**「首楞嚴王」**爲**「世」**間**「稀有」**者。

如來**「銷」**除了**「我億劫」**以來迷眞認妄之**「顚倒想」**，令我**「不」**須**「歷」**經三大阿**「僧祇」**劫之修證而得頓**「獲」**本具之**「法身」**。

「願」我**「今」**速能**「得」**佛**「果」**菩提，而**「成」**菩提**「寶」**之**「王」**，於一切法得自在。自證以後**「還」**以自所覺法而廣**「度如是恆沙」**之**「眾」**生。

我欲**「將此」**菩提與悲願二種**「深心」**回**「奉」**十方微**「塵剎」**土，利樂無量有情，**「是則名爲報」**答**「佛」**慈悲攝引度化之深**「恩」**。

「**伏請世尊爲**」我作「**證明**」，我今在佛前所發之大誓願：即使是「**五濁**」的「**惡世**」我亦「**誓**」願率「**先**」而「**入**」其中，以度眾生。

「**如一眾生**」尚「**未成佛**」，尚須人教導、護念加持，我「**終不於此**」世自「**取泥洹**」，自得安樂。

如來爲具足智德、能破微細深惑之「**大雄**」、具能拔無明深根之「**大力**」（十力具足）、能與眾生究竟安樂之「**大慈**」及能拔眾生死苦之大「**悲**」者，「**希**」求如來「**更**」進一步「**審除**」我「**微細**」之無明「**惑**」，

而「**令我**」及「**早登**」至「**無上**」大「**覺**」之果證，而得「**於十方**」世「**界**」應機示現「**坐道場**」轉法輪、度眾生。

自今爲始，縱使「**舜若多性**」（空性）「**可**」被「**銷亡**」，而我如金剛堅固之「**鑠迦羅心**」亦決「**無動**」搖退「**轉**」（虛空有盡，我願無窮；金剛堅固，我心亦然。）

【卷四】

第三章　審除細惑、開示三如來藏

第一節　陳述二深疑

經　**爾時富樓那彌多羅尼子在大衆中，即從座起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言：「大威德世尊，善爲衆生敷演如來第一義諦。」**

註釋

「**富樓那彌多羅尼子**」：佛十大弟子中說法第一（論義第一）。其名之義爲滿慈子，以其母之名爲「滿慈」，滿慈之子，故名滿慈子。（古印度人多以母名爲名，例如舍利子亦然。）

「大威德」：「威」，以能折伏一切故有威；「德」，以能攝受一切眾生故稱德。佛之威德無上，故稱「大」。密教中有一尊明王稱爲大威德明王，爲西方阿彌陀如來之明王，是爲五大明王之一。

義貫：本節從略。

經「世尊常推說法人中，我爲第一。今聞如來微妙法音，猶如聾人，逾百步外聆於蚊蚋（ㄖㄨㄟˋ），本所不見，何況得聞？佛雖宣明，令我除惑，今猶未詳斯義究竟無疑惑地。世尊，如阿難輩，雖則開悟，習漏未除。我等會中登無漏者，雖盡諸漏，今聞如來所說法音，尚紆疑悔。」

註釋

「猶如聾人，逾百步外聆於蚊蚋」：「聾人」，喻二乘人。此意爲：聾人於近處尚且聽不到，更何況於百步之外。「百步外」，喻二乘人距離第一諦實理之遠。「蚊蚋」，喻如來藏深理，以其理甚爲深密，非凡外權小所能覺知，故以爲喻。

「如阿難輩，雖則開悟，習漏未除」：「習」，習氣。「漏」，煩惱。富樓那之意爲：阿難等人之悟，不是眞悟；此蓋二乘人執法爲實，並我相昭然，且不知悟有深淺，以及初悟、究竟悟等之別。

「尚紆疑悔」：「紆」，繞。謂其心中之疑悔，仍紆繞不去。「疑」是指對今日所聞的大乘法生疑；「悔」，則是對昔日所愛念之小乘法生悔。以其心於實諦及權教之間尚未融通，故有此障難。

義貫

「世尊常推」許**「說法人」**之**「中」**以**「我爲第一」**。然而我**「今」**聽**「聞如來」**所開示的精**「微」**奧**「妙」**之**「法音」**，我則**「猶如聾」**耳之**「人」**，於**「逾**

百步外」之處「**聆**」聽「**於蚊蚋**」之聲；如來藏之深理，對我而言，「**本所不見，何況得聞？佛雖**」已「**宣明**」萬法即藏性，諸大圓融徧滿之義，「**令我除**」去執心外實有之「**惑**」，然而我「**今猶未詳**」解「**斯義**」之「**究竟**」，而至於「**無疑惑**」之境「**地。世尊，如阿難輩**」，聞佛妙示之後，「**雖則**」已頓「**開悟**」妙心，然其「**習**」氣諸「**漏未除**」。反之，「**我等**」在此「**會中**」之已「**登無漏者，雖**」已「**盡諸漏**」，然「**今聞如來所說**」第一義諦微妙之「**法音**」，心中「**尚紆**」繞著「**疑、悔**」，縈懷不去。

1. 如來藏本淨，爲何有爲遷流？

經「世尊，若復世間一切根、塵、陰、處、界等，皆如來藏，清淨本然，云何忽生山河大地，諸有爲相？次第遷流，終而復始？」

註釋

「云何忽生山河大地，諸有爲相？」：既然一切法皆是如來藏，清淨本然，那麼爲何還會忽然生出眾生依報之山河大地，及正報的種種有爲染相。以依二乘之眼觀之，世間一切依正皆是染污相故。

「次第遷流，終而復始」：這一切有情界、無情界，不但其相染污，而且還不斷地在成住壞空、生老病死之中，依次第而遷流不斷，生滅不已；這是什麼道理？豈不有違如來藏清淨之理？

義貫

「世尊」，（我對以下的事還是有疑惑：）**「若復」**言**「世間」**中**「一切」**五**「根」**、六**「塵」**、五**「陰」**、十二**「處」**、十八**「界等」**一切諸法**「皆」**是**「如來藏」**之自體，各各**「清淨」**，從**「本」**而**「然，云何」**還會**「忽」**然又**「生」**起眾生依報之**「山河大地」**，及正報之**「諸有爲」**染污之**「相」**？且此諸染法皆**「次第」**而**「遷流」**生滅不居，**「終而復始」**循環往復呢？

2.五大如何周徧圓融

「又如來說：地、水、火、風本性圓融，周徧法界，湛然常住。世尊，若地性徧，云何容水？水性周徧，火則不生；復云何明水火二性俱徧虛空，不相陵滅？世尊，地性障礙，空性虛通，云何二俱周徧法界？而我不知是義攸往。

惟願如來宣流大慈，開我迷雲，及諸大衆。」作是語已，五體投地，欽渴如來無上慈誨。

註釋

「若地性徧，云何容水」：如果說地大之性是徧一切處，則法界中爲何還會有空間來容納水大呢？

「復云何明水火二性俱徧虛空，不相陵滅」：水火之性既不相容，又怎麼說明：若水大與火大兩者都同時周徧法界虛空時，爲何不會彼此互相陵奪，終致二俱消滅呢？

「而我不知是義攸往」：「攸」，所。「往」，歸，趨。而我實在不知此理之所歸趣。亦即，我實在不懂這是何道理。

義貫

「又如來說：」一切能造的四大**「地、水、火、風」**之**「本性」**各自**「圓」**滿互相**「融」**攝不礙，其體則**「周徧」**十方**「法界」**且**「湛然常住」**，不生不滅。**「世尊，若地」**大之**「性」**是**「徧」**一切處，則法界中**「云何」**還有空間可以**「容水」**？同樣地，若**「水」**大之**「性」**眞是**「周徧」**法界的話，**「火」**大**「則不」**能**「生」**起。再者，水火之性既不相容，**「復云何」**說**「明水火二性」**如何能**「俱」**周**「徧虛空」**而**「不」**互**「相陵」**奪，以致二皆消**「滅」**呢？**「世尊」**，又，**「地」**大之**「性」**爲**「障礙」**，而**「空」**之**「性」**則爲**「虛通」**，兩者之性也是相衝突的，**「云何」**此**「二」**大能**「俱周徧法界」**呢？**「而我」**實**「不知是義」**理之

「攸往」（究何所指）。

「惟願如來」開「宣流」布「大慈，開」解「我」心中之「迷雲，及諸大眾」之疑惑。「作是語已，五體投地，欽」慕「渴」仰「如來」之「無上慈」悲教「誨」。

第二節　如來次第除疑

經 **爾時世尊告富樓那，及諸會中漏盡無學諸阿羅漢：「如來今日普爲此會，宣勝義中眞勝義性；令汝會中定性聲聞，及諸一切未得二空，回向上乘阿羅漢等，皆獲一乘寂滅場地，眞阿練若正修行處。汝今諦聽，當爲汝說。」富樓那等欽佛法音，默然承聽。**

註釋

「宣勝義中眞勝義性」：宣說勝義諦中，正眞無上之勝義性。**「勝義」**，即第一義諦，亦即一眞法界。

「定性聲聞」：指沈空滯寂、得少爲足之鈍根聲聞乘人，以其不肯回小向大，故趨止涅槃化城。

「回向上乘阿羅漢等」：**「上乘」**，指大乘、一佛乘。此指回小向大趨無上菩提之阿羅漢。

「一乘寂滅場地」：即不生不滅之心地，亦即如來密因，此爲究竟寂滅之地。

「眞阿練若正修行處」：**「阿練若」**之義爲無喧雜，寂靜處。又譯作阿蘭若。此謂若但取靜境，非眞寂滅場地，非眞阿練若；必以本來不生滅、不動搖之眞心而住，方是眞寂滅場地、眞阿練若；是故眞阿練若者，與境無干，乃自眞心之獲得也。此心即爲首楞嚴之定體，乃爲十方婆伽梵、一路涅槃門，故名之爲**「正修行」**。

義貫：本節從略。

1.審明其惑

經 佛言：「富樓那，如汝所言，清淨本然，云何忽生山河大地？汝常不聞如來宣說：性覺妙明，本覺明妙？」富樓那言：「唯然，世尊。我常聞佛宣說斯義。」

佛言：「汝稱覺明，爲復性明，稱名爲覺？爲覺不明，稱爲明覺？」

富樓那言：「若此不明名爲覺者，則無所明。」

佛言：「『若無所明，則無明覺』。有所非覺，無所非明。無明又非覺湛明性。性覺必明，妄爲明覺。」

註釋

「**性覺妙明**」：理體本性之覺乃妙寂而明照。

「**本覺明妙**」：天然本具之覺性乃明照而妙寂。「妙寂」者，非寂而寂，寂而非寂，故稱之爲妙。

「**汝稱覺明，爲復性明，稱名爲覺？**」：你所說的「覺明」，你的意思是指其性本自明，不必再另外於其上加「明」，故稱之爲「覺」呢？抑「爲」此「覺」本是「不明」，必須加「明」於「覺」之上，方能「稱爲『明覺』」？

義貫

「**佛言：富樓那，如汝所言**」：一切諸法，既然是「**清淨本然**」，純一實相，又「**云何**」會「**忽**」然「**生**」出「**山河大地**」呢？

「**汝常**」常「**不**」是聽「**聞如來**」如是「**宣說：**」本「**性**」之「**覺**」乃「**妙**」寂而「**明**」照，而天然「**本**」具之「**覺**」性乃「**明**」照而「**妙**」寂嗎？「**富樓那**」答「**言：唯然，**」（是的，）「**世尊。我**」是「**常聞佛宣說斯義**」理。

「**佛言：汝**」所「**稱**」的「**覺明**」，你的意思「**爲復**」指其「**性**」本自「**明**」，不用再於其上加明，而「**稱**」其「**名爲覺**」呢？抑「**爲**」其本非明，而須「**覺**」其「**不明**」（令其不明變爲明覺），方「**稱**」其「**爲明覺**」呢？

「**富樓那言：若此**」心體「**不**」用加「**明**」上去，就得「**名爲『覺』者，則**」實「**無所**」能「**明**」了（則無有一物能由明之功用而覺了）。

「**佛言：**」假使如你所言：「**若無所**」加「**明**」於心體上，「**則**」實際上並「**無明覺**」之事。然而，若「**有所**」加（有修），則定「**非**」本「**覺**」；反之，以眾生無始無明，故若「**無所**」加（不修），則又「**非**」能轉無明爲「**明**」，（非明即有若無明），而此「**無明**」體「**又非**」本「**覺湛**」然常「**明**」之「**性**」：如來藏體之「**性**」既是有「**覺**」，則「**必**」定是有本「**明**」；以虛「**妄**」念動故，欲「**爲**」（造作）而加「**明**」於本「**覺**」之上。

【詮論】

大小乘的差別，除了悲心與願力外，最基本的，就在這裏：一個是內發的，一個是外加的。小乘人以無究竟之智眼，故不知不覺自心有覺體本明，而只知其心之相爲無明、不覺，所以執意必須先從外將此無明驅逐，然後再從外加明於心上，方令心得明、得覺；因此其修法便成爲「往外馳逐」之一種，且見相不見性，著相不了性，是故種種虛妄作爲；及至其有所成，便妄自以爲：這一切都是我努力得來的成就！因此深著我能、我所，所以才會成爲增上慢人。（試觀富樓那之評論阿難以其有漏之人竟說自己已能悟了，便知此旨。）

然從佛智觀之，一切眾生自心自有本覺、本明，故只要把此本覺本明開發出來，此覺此明大於一切，超過一切，若得完全顯現，則成正遍知覺，與佛無二；雖得如是知覺，亦不驕不慢——以雖得此覺此明，了了知見此覺此明非從外得，本自有之，爲自家本有財寶，是故不是自己辛勤努力才從無中變有的，所以離於能所，不謂我能證、此明覺爲我所證，因而亦離於驕慢，自己只是依佛所教，一心體取而已，不認爲此明覺之獲得，自己有半分施爲之功可誇；又了了知見，如佛所知見，

此明覺乃一切眾生共具、本有，是故其心平等（名爲平等性智），是故始終不驕不慢、無能無所、不忻不厭。

所以，小乘行人的問題，不在於他只求自度而已，而是他的智慧及心量本自陋劣；值此末世，有人不了，謬以爲小乘是「根本佛教」，轉而提倡小乘法，令眾生由大乘墜入小乘，實是作顛倒說，而不知大乘才眞正是佛教之「根本」。因爲經云：佛自住大乘，而爲眾生演諸餘乘。故佛所自住的「大乘」，才是佛法之「根」、佛法之「本」。若無佛世尊無量劫普度眾生的大乘心，世間焉得有佛出世？焉能有佛法？乃至焉能有阿羅漢、四雙八輩、以及三乘賢聖？——這一切都不可能有了。因此大乘才是佛法的根本，其理甚明。故不應言小乘是「根本佛教」或「原始佛教」（因爲佛之大乘才是佛教之「原」、佛教之「始」），而應稱爲「基本佛教」，始爲不謬。

2・無明不覺生三細

經「覺非所明，因明立所；所既妄立，生汝妄能。無同異中，熾然成異；異彼所異，因異立同；同異發明，因此復立無同無異。」

註釋

「覺非所明，因明立所」：眞覺非所明之境，但因起心欲加明於覺體上，因而反將本覺立爲所欲明之境。這是第一度顚倒，也就是起信論中所說的三細的第一細，無明業相。

「所既妄立，生汝妄能」：「所」，所明之境，亦即第八識之「相分」。「能」，能見，亦即第八識之見分。所明之境既已妄立，於是便生出你的妄能，即能見分。這就是三細的第二細，「轉相」，以其爲轉第八識之本有明覺成爲妄覺

（即見分）。

「無同異中，熾然成異」：「異」，有殊異的境界相，即世界之相，亦即無情之器世間。此言，於是在第八識中本無同異之中，熾然而成有殊異的無情器世間相。此即三細的第三細，亦即「現相」，或「境界妄現相」。

「異彼所異，因異立同」：「同」，即同相，亦即虛空之相，以虛空無差異（各處都一樣），故稱同相。此言，異於彼熾然所成之異相境界，因爲相對於「異相」之種種境界，進而立了「同相」的虛空。換言之，即若已經立了「異相」（境界相），有異就有同，因此就又立了「同相」（虛空相）。

「同異發明，因此復立無同無異」：「無同無異」之相，指眾生之相；因爲眾生之形貌各異，故稱「無同」；然其知覺本同，故稱「無異」，所以「無同無異相」即代表有情之眾生界。此句言，同與異又互相展轉發明，因此又立了無同無異相的眾生界相。易言之，既已立能所（相分、見分），又立了世界與虛空，現在所缺的就只剩眾生界還未立，於是又從同異相中，展轉立出眾生相。

義貫

眞「**覺**」並「**非**」是「**所明**」之境，但以「**因**」無明妄動、起心欲加「**明**」於覺體上，因而反將本覺「**立**」爲「**所**」欲明之境（此即第一細之業相——相分）。「**所**」欲明之境「**既**」已「**妄立**」，於是便「**生**」出「**汝**」之「**妄能**」（此即第二細之轉相——見分）。因此於第八識本「**無同異**」之相「**中**」，令「**熾然**」現「**成**」有殊「**異**」之世界相（此即第三細現相——境界妄現）。於是又爲了「**異**」於「**彼**」熾然「**所**」成之殊「**異**」境界相，「**因**」相對於有種種差「**異**」的器世界相而「**立同**」相之虛空；接著，「**同**」相之空與「**異**」相之世界又輾轉互相「**發明**」彰顯，「**因此復立無同無異**」（非同非異）之眾生相。

詮論

在這一段經文中，如來開始回答富樓那，於如來藏清淨本然中，爲何會有眾生、國土；而且，即使有眾生、國土，這些眾生國土還是如來藏自心所現，所以其體還是畢竟清淨的；只是眾生迷之又迷，復生貪染，故令其妄有染污，此妄又復累劫積習，於是非染成染，染之又染，故積重難返，所以累劫現於自心現量中輪轉不

息、不能自悟，不能自出。

此節所示，爲眾生之第一重迷，起信論中把它稱爲「無明生三細」。所謂「三細」，爲於如來藏清淨法體中，依無明力，起一念妄動，欲有所見，於是轉第八識爲阿賴耶，而成立「相分」（相分即所見相）；這就是三細中的第一細「業相」，或稱無明業相。有「所」就有「能」，現在既已有了所見的「相分」，於是又一轉，再成立能見之「見分」，這就是第二細的「轉相」（義爲轉清淨之心體爲有能見分。）有能見、所見之「見、相」二分以後，於是又一轉，而成立異相、同相、非同非異之世界、虛空與眾生相，此即是第三細之「境界妄現相」，簡稱「現相」。所以本經下面有偈說：「迷妄有虛空，依空立世界。想澄成國土，知覺乃眾生。」這都是從眞起妄，而妄有之虛空、世界、及眾生，實皆自心現量。又，此處的虛空、世界、與眾生，都指的是細境，那麼與麤境有何差別呢？這些細境，只在本識中結暗爲色，即根身、器界與種子三類的「性境」，作爲麤境之胚胎而已。依此細境之胚胎，再長養出六種麤境，所以起信論稱之爲「境界爲緣長六麤」，即是此義。起信論所示者，可與本經對照發明。

3・境界爲緣長六粗

經

「如是擾亂，相待生勞。勞久發塵，自相渾濁，由是引起塵勞煩惱。起爲世界，靜成虛空，虛空爲同，世界爲異，彼無同異，眞有爲法。」

註釋

「如是擾亂」：「如是」指上面所說異、同、無同無異及其所衍生的三細相等，如是等諸法在原本寂靜的心體中自生擾亂。

「相待生勞」：原本的心體是一相寂靜，本無對待，然而一起同異之相後，即熾然而成有對待之二法。此等二法互相對待、相對、相抗，有如敵體，因此待久即生勞相。此「勞」者，慮也。以慮故勞。這就是第七識，俱生法執。以第七末那之性爲恆審思量，恆審思量即是勞慮也。起信論將此勞慮相稱爲第一麤相的「智相」，因俱生法執依審思勞慮而分別諸法，妄爲有智，故稱智相。

「**勞久發塵**」：「發塵」，爲引發依塵分別之第六識。「勞久」，爲勞慮持續久了，起信論名此爲「相續相」，是六麤中的第二麤，這是分別法執。「發塵」爲第三麤的「執取相」，因爲第六識周徧計著，執我我所，所以是執取相，屬於俱生我執。

「**自相渾濁**」：這是第六識心，又更進一步，於前面的顛倒執著的我、我所相上，更立假名言相，又循名取實，因此令心水更加渾濁。這也就是起信論所說的第四麤，計名字相，屬於分別我執。

「**由是引起塵勞煩惱**」：「由是」，有兩個意義，一指遠因，一指近因。遠因指從一開始的無明所起之「三細、四麤」，一念生迷，由眞起妄，迷上加迷，妄上加妄，重重疊疊之因。近因則指前面的計名字相。「塵勞」，即是煩惱。以諸塵可令心勞累，故是煩惱。又，塵勞可作爲譬喻，以喻煩惱如塵、如勞。如塵之多無量，如塵之能染、能覆本心。如勞，則如勞役，役使其心令之勞累；亦如勞役，無盡地驅使，令不得脫。故稱煩惱如塵如勞。若起煩惱塵勞，即起信論所說之「起業相」，這是第五麤。

「起爲世界，靜成虛空，虛空爲同，世界爲異，彼無同異，眞有爲法」：這就是佛終於正面答覆富樓那的問題：「云何忽生山河大地，諸有爲相？」這一切有爲相，就是這樣，由於自心一念迷，於是一切就好像無端忽然生起一樣。就好像人於睡時作夢一樣，夢境亦是猶如無端忽然生起，你要那夢境消失，唯一的辦法，就是喚醒他。你若問爲什麼會有夢中那些境界呢？答案即是：因爲你作夢呀！而那些境界從那裏來的呢？你自己製造的呀！故有言：「人生一大夢」，乃至「三界一大夢」——於此大夢、小夢中，夢中人自造境、自受用，但一心造，故無別法——然而世人卻偏愛作夢，認爲作夢是好的，夢是美的，乃至將遙不可期的事美名之爲「尋夢」。然此大夢何時醒呢？——書歸正傳。這「起爲世界」到「眞有爲法」，即是起信論所說的「業繫苦相」，爲第六麤。由於上面的起業相，於是猶如忽然生起世界、虛空、及眾生，依報、正報於焉具足在自心妄現，一至於此，則「業」已成就，繫縛已難免，苦亦難脫，如是循環往復，於幻化相中，枉受如幻大苦，如夢中人，虛受驚嚇、勞累。然夢境非無、亦非有，但一心成。

義貫

「**如是**」同異等諸法於心體中自生「**擾亂**」，互「**相**」對「**待**」而轉「**生勞**」慮之第七識（俱生法執）。「**勞**」慮既「**久**」（分別法執）即引「**發**」依「**塵**」分別之第六識（俱生我執），計我我所，更而假立名言，循名取實，「**自相渾濁**」其心水（起分別我執），「**由是引起**」根本之「**塵勞煩惱**」（第五麤、起業相）；於是猶如忽然而「**起**」，有相之處即成「**爲世界**」山河大地，「**靜**」而無相之處即「**成虛空**」；「**虛空**」即「**爲同**」相，器「**世界**」則「**爲異**」相，而「**彼無同**」亦無「**異**」之相即是諸眾生，因而世間之「**眞有爲法**」於焉完全顯現。

詮論

此節經文即起信論所說的「境界爲緣長六麤」；歷來諸家註釋此節經文，皆配合起信論之三細、六麤而究論，唯滿益大師雖獨排眾論，但終不能「免俗」，亦依而申論之。余意以爲，此二經若配合起來探討，對於多聞、審問之人，於此甚深法相之理解，則有所裨益，更能深入且觸類旁通。爲方便初學，茲將三細、六麤表列於后：

經

「覺明空昧，相待成搖，故有風輪執持世界。因空

4・世界相續

三細相
- 1. 業相——相分
- 2. 轉相——見分
- 3. 現相（境界妄現）

第八識

六麤相
- 1. 智相（俱生法執）
- 2. 相續相（分別法執）

第七識

- 3. 執取相（俱生我執）
- 4. 計名字相（分別我執）

第六識

- 5. 起業相
- 6. 業繫苦相

生搖，堅明立礙，彼金寶者明覺立堅，故有金輪保持國土。堅覺寶成，搖明風出，風金相摩，故有火光爲變化性。寶明生潤，火光上蒸，故有水輪含十方界。」

註釋

「**覺明空昧**」；「空昧」，變眞空爲晦昧。此謂，由眞覺之體起妄，遂將眞空變成晦昧。

「**相待成搖**」：「相待」，指明、昧相對待。「成搖」：搖，搖動，指風相。變成搖動之風相。此言，明與昧相待，互爲侵奪而成搖動之風相。

「**因空生搖**」：因空昧覺明，明昧相傾而生搖動之風大。

「**堅明立礙**」：「堅明」：「堅」，堅執。堅執一定要明晦昧之空體。「立礙」：「立」，建立。「礙」，質礙，指金性。此謂，再由堅固執著之心，欲明晦昧之空體，而建立質礙。

「明覺立堅，故有金輪」：依無明妄覺所立之堅相，堅執不休，積而成輪，故有金輪之成立。

「堅覺寶成，搖明風出」：堅執妄覺所立之金寶既成，搖動妄明所感之風大既出。

「寶明生潤」：「寶明」，金寶之體明淨。「生潤」，能生潤澤之性。此謂，金寶之體明淨，能生潤澤，如五金之屬遇熱則出水一樣。

義貫

由眞**「覺」**之體起妄**「明」**遂將眞**「空」**變成晦**「昧」**之空，明與昧**「相待」**互相侵奪而**「成搖」**動之風相，**「故有風輪」**成就，**「執持世界」**（故世間諸風爲妄心動蕩之業感所成）。**「因空」**昧覺明，明昧相傾而**「生搖」**動之風大；次由**「堅」**固執著之心，必欲**「明」**晦昧之空體而成**「立」**質**「礙。彼金寶者」**，爲依無**「明」**妄**「覺」**所**「立」**之**「堅」**相，堅執不休，積而成輪，**「故有金輪保持國土。堅」**執妄**「覺」**所立之金**「寶」**既**「成，搖」**動妄**「明」**所感之**「風」**大亦已

「出，風」與「金相摩」擦，「故有火光爲變化性」（——風金相摩而變化出火。世間之諸火，不離妄心之摩盪所成，可見火大之種乃是無明妄心之熱相的業感。）金「寶」之體「明」淨、遇熱能「生潤」濕之氣，以「火光上蒸」於金，「故有水輪含十方」世「界」。

經 **「火騰水降，交發立堅，溼爲巨海，乾爲洲潬（ㄅㄢˋ）。以是義故，彼大海中火光常起，彼洲潬中江河常注。水勢劣火，結爲高山，是故山石擊則成燄，融則成水。土勢劣水，抽爲草木，是故林藪（ㄙㄡˇ）遇燒成土，因絞成水。交妄發生，遞相爲種，以是因緣世界相續。」**

註釋

「火騰水降，交發立堅」：火性上騰，水性下降，水火一騰一降，交互發生，

因而成立堅礙之質，而爲器界之本。

「乾爲洲潭」：「洲」，浮土乾處可居之處。「潭」，水中積沙，沙渚，沙洲可棲人獸之處。

「土勢劣水，抽爲草木」：若土之勢劣於水，則土隨水而成潤澤之處，因而草木於中抽拔而出（有土有水，則有草木抽生。）

「是故林藪遇燒成土」：「林」，樹林。「藪」，草野。因此樹林草野之處，遇火燒即成土，（以草木是由土隨水之潤澤而成，故草木本身即含有水土之成份，因此遇燒即成土，遇絞即成水。）

「交妄發生，遞相爲種」：「妄」，指妄心與妄境。謂妄心與妄境交互發生，遞相爲萬化出生之種。

義貫

「火」之性爲上**「騰，水」**之性爲下**「降」**，水火一騰一降**「交」**互**「發」**生，因而成**「立堅」**礙之質，而爲器界之本，其卑**「溼」**之處積水而**「爲巨海，**

乾」燥之處則**「爲」**土**「洲」**或沙**「潭。以是義故，彼大海中」**，以本質含有火之氣分，故**「火光常起」**，而**「彼洲潭中」**，因本質含有水之氣分故，**「江河常」**於其中流**「注」**（水性相近故）。若**「水」**之**「勢」**力**「劣」**於**「火」**，則**「結爲高山，是故山石」**以本質中含有火之氣分，故相**「擊則成燄」**，若**「融則成水」**，以本質中含有水之氣分在故。若**「土」**之**「勢」**力**「劣」**於**「水」**，水勢强盛，則**「抽」**拔泥土之精華而**「爲草木，是故」**樹**「林」**草**「藪」**（草木聚處），若**「遇」**火**「燒」**即**「成土」**，以草木本質中含有土之氣分故；草木若**「因絞」**榨則**「成水」**，以草木之本質中含有水之成分故。

如是，**「交」**互不斷的**「妄」**心與妄境迭相**「發生」**，更**「遞相爲」**萬化發生之**「種」**子，**「以是因緣」**而令**「世界相續」**不斷。（以上爲器世間相續之源。）

5．眾生相續

經

「復次富樓那，明妄非他，覺明爲咎。所妄既

立，明理不踰；以是因緣聽不出聲，見不超色。色、香、味、觸六妄成就，由是分開見、覺、聞、知。」

註釋

「明妄非他，覺明爲咎」：「明妄」，須明了眾生之妄。「非他」，不是別的。「覺明」：「覺」，此指妄覺，而非眞覺；「明」，有明；妄覺自己有明之能（有能明之力）。此謂，欲明了眾生所起之妄處並非由於他物，即是妄覺自己有能明之力，這便是它的過咎之處。

「所妄既立，明理不踰」：「所妄」，即能明與所明二妄。「不踰」，不能超越，指不能超越業相的範疇，亦即爲業相所局限。此言，能明與所明二妄既已成立，其所明之理體，並不能踰越業相之範疇。

「以是因緣，聽不出聲」：由於此因緣，因而所聽的範疇不出於聲塵（在聲塵範疇之內——亦即聞性被聲塵所拘）。

「**六妄成就**」：六種「所明」之妄塵皆成就其各自之畛域。

「**由是分開見、覺、聞、知**」：「見、覺、聞、知」爲代表包含「嚐」與「嗅」在內的六用。由是而將一精明之體，分開爲見、聞、覺、知、嚐、嗅之六用，各各相別；如此即是由一精明，分隔成六和合。

義貫

「**復次富樓那**」，欲「**明**」了眾生所起之「**妄**」因，並「**非他**」物，乃是妄「**覺**」自己有「**明**」之能，此即「**爲**」其「**咎**」之所在。能明及「**所**」明二「**妄既**」已成「**立**」，其所「**明**」之「**理**」體並「**不**」能超「**踰**」業相之範疇；「**以是因緣**」能聞之性所「**聽**」聞者便「**不出聲**」塵之限，能見之性所「**見**」者即「**不超色**」塵之局。於是乎，「**色**」、聲、「**香、味、觸**」、法「**六**」種所妄明之「**妄**」塵皆各「**成就**」其各自之畛域，互不相通，「**由是**」將一精明之體「**分開**」爲「**見、覺、聞、知**」、嚐、嗅之六用，是爲由一精明分隔成六和合之原由。

經

「同業相纏，合離成化。見明色發，明見想成。

異見成憎，同想成愛，流愛爲種，納想爲胎。交遘發生，吸引同業，故有因緣生羯羅藍、遏蒲曇等。胎、卵、溼、化，隨其所應。卵惟想生，胎因情有，溼以合感，化以離應。情、想、合、離更相變易。所有受業，逐其飛沈，以是因緣，衆生相續。」

註釋

「同業相纏」：此指胎生與卵生二類衆生，以同業而相纏。

「合離成化」：「成化」，成就、變化。此指溼生與化生二類衆生，以合、離二法而成就、變化。化生者，例如天道及地獄道衆生，皆是化生。

「見明色發，明見想成」：「想」，欲想，即男女欲愛之想。此指中陰身，於

父母有緣之處，見有一點微明之色相發出來，由於此明而見妄境，遂成妄惑，而性欲之想便成。

「異見成憎，同想成愛」：若與父母知見相異，便成相憎之怨親，若與父母之想法相同，便成爲互愛之眷屬。

「吸引同業」：吸引過去共同業緣者來入胎。

「羯羅藍」：胎兒受胎初七日之位，義爲「凝滑」。

「遏蒲曇」：義爲「皰」，爲受胎二七日。依俱舍論，處胎共有五位，今以此二者代表其餘。其他三者依次爲：三、閉尸（凝結、軟肉），四、鍵男（凝厚、硬肉），五、鉢羅奢佉（形位）。

「卵惟想生」：卵生者唯隨亂思不定之想而生。

「胎因情有」：胎生則因親愛迷戀之情而有。

「溼以合感」：濕生之有情則以與外境暖溼之氣和合而感生。

「化以離應」：化生則爲喜新厭舊、離此託彼而應。

「所有受業，逐其飛沈」：「所有」，指四生。「受業」，受業報。四生所有受業報之眾生，皆隨其善惡業而或飛、或沈。

義貫

卵生與胎生類之眾生以**「同業」**而互**「相纏」**縛，而溼生與化生類之眾生則以**「合、離」**而**「成」**其變**「化」**。中陰身於有緣父母處**「見」**到一點微**「明」**之**「色」**相**「發」**出，由於此**「明」**而**「見」**妄境，其欲**「想」**便**「成」**。此中陰身若與父母爲有互**「異」**之**「見」**則**「成憎」**恚，而爲怨親之種；若與父母爲**「同想」**則**「成愛」**，而爲互愛之眷屬之種。**「流」**注此**「愛」**意**「爲種，納」**受此愛**「想爲胎」**之親因，以父母肉體**「交遘」**之**「發生」**爲助緣，因而**「吸引」**過去有共**「同業」**緣之中陰身入胎，**「故有因緣」**而**「生羯羅藍、遏蒲曇等」**五胎位之相。是故**「胎、卵、溼、化」**皆各**「隨其」**業感**「所應」**：**「卵」**生之眾生**「惟」**由亂思之**「想」**而**「生，胎」**生之有情**「因」**親愛迷戀之**「情」**而**「有，溼」**生之有情**「以」**與外境暖溼之氣分和**「合」**而**「感」**生，**「化」**生之眾生**「以」**喜新厭舊、**「離」**此託彼相**「應」**而生。

此中，於累劫之中，眾生之「情、想、合、離」的狀態「更相變易」，並非一定。四生「所有受業」報之眾生，皆隨「逐其」善惡業感，或「飛」或「沈，以是因緣，眾生相續」而生滅不斷。

6.業果相續

經「富樓那，想愛、同結，愛不能離，則諸世間父母子孫相生不斷。是等則以欲貪爲本。貪愛同滋，貪不能止，則諸世間卵、化、溼、胎、隨力強弱遞相吞食，是等則以殺貪爲本。以人食羊，羊死爲人，人死爲羊；如是乃至十生之類，死死生生，互來相啗，惡業俱生，窮未來際。是等則以盜貪爲本。」

註釋

「想愛、同結，愛不能離」：以同想成愛，同爲結縛，因此相愛而不能分離。

「是等則以欲貪爲本」：「欲貪」，即淫欲之貪。謂此等眾生之生死根由，則是以淫欲之貪爲本。

「貪愛同滋」：一群眾生由於有相同的貪愛，必取相同的食物來滋養其身命。

義貫：本節從略。

詮論

這一節爲開示眾生生死之根本，由於三種貪：淫貪（欲貪）、殺貪、及盜貪。以此三種貪，眾生於六道中來往生死不斷。

經

「汝負我命，我還汝債，以是因緣經百千劫，常在生死。汝愛我心，我憐汝色；以是因緣經百千劫，常在纏縛。

惟殺、盜、淫三爲根本，以是因緣，業果相續。富樓那，如是三種顚倒相續，皆是覺明，明了知性，因了發相，從妄見生。山河大地，諸有爲相，次第遷流，因此虛妄，終而復始。」

註釋

「我憐汝色」：「憐」，即愛義。

「皆是覺明，明了知性」：皆是於眞覺而起「妄明」，此由無明而有之妄明，係妄有了知之性，非爲眞了知。

「因了發相」：「相」，即業、轉、現三相。因此妄了之無明，而引發了業、轉、現三相。

「從妄見生」：從妄覺妄明之三細起粗惑，而見種種粗境生。

義貫

有時「**汝負我命**」而還我命，有時則我欠你債故「**我還汝債**」，「**以是**」相報「**因緣**」，雖「**經百千劫**」，仍「**常在生死**」輪迴之中。有時「**汝愛我心**」，有時「**我憐汝色**」，「**以是**」愛憐「**因緣**」，縱「**經百千劫**」，亦「**常在**」愛欲「**纏縛**」之中，而不得脫。

是故眾生「**惟**」以「**殺、盜、淫三**」種貪習種子「**爲**」其生死之「**根本，以是**」種子爲「**因**」，現行之業爲「**緣**」，因緣相資，致令「**業果相續**」不斷。

「**富樓那，如是**」世界、眾生、業果「**三種顛倒相續**」不斷，「**皆是**」於眞「**覺**」而起妄「**明**」，此妄「**明**」之無明妄有「**了知**」之「**性，因**」此妄「**了**」之無明而引「**發**」業、轉、現之三「**相**」，復「**從**」此三細之妄相「**妄見**」有六粗境「**生**」，因而起「**山河大地，諸有爲相**」，生住異滅「**次第遷流，因此**」種種「**虛妄**」之相得「**終而復始**」，相續不斷。

7.富樓那執因疑果

經　富樓那言：「若此妙覺，本妙覺明，與如來心不增不減；無狀忽生山河大地，諸有為相。如來今得妙空明覺；山河大地，有為習漏，何當復生？」

註釋

「無狀」：無因無故。

「山河大地、有為習漏，何當復生」：「何當」，何時還會。意即，如來現在已證得了妙空明覺，返妄歸眞，可是在此如來所證的眞如法性，什麼時候還會再出生山河大地及眾生有漏的業果？換句話說，既然一切眾生本具的本妙覺心，會以一念無明妄動，而忽然生出山河大地及一切有為業果。而如來今日既已證入此本妙覺心，會不會有一天也忽然再一念妄動，再從眞起妄，又墮為凡夫？

義貫

「富樓那言：若此」眾生本具之**「妙」**明**「覺」**體，**「本妙」**本**「覺」**本**「明」**，且**「與如來」**所證究竟之**「心」**相比，實**「不增不減」**（如來究竟之心未曾增，眾生本具之心亦無減），無有高下。然眾生於本具眞心中，以最初一念無明，**「無狀」**（沒來由地，而妄欲加明於本覺，以致）**「忽」**然**「生」**出**「山河大地」**，及**「諸」**有漏**「有爲」**依正諸**「相」**。眾生既是如是忽然從眞起妄，而**「如來今」**已證**「得妙空明覺」**之本眞，然於此眞中，眾生有漏依報之**「山河大地」**，與**「有爲」**的**「習漏」**之業果等，**「何」**時**「當」**會**「復生」**？

詮論

這是很大的一個問題，也是很多人（不論初心或久學）常有的疑問。佛在圓覺經中也回答過這問題。之所以會有這個疑問，完全是宿昔於如來藏等第一義諦的熏修不夠，故不思議地無法起信，致有此疑。大凡人若於第一義諦熏習力不足，信根不具，通常就只能退而修習次一等的餘諦，如聲聞諦、緣覺諦，及大乘權諦，乃至凡夫之人天諦，這是勉強不來的，以善根力不足，根器如是故。除非因緣成熟，得

佛菩薩、大祖師、大善知識開示、接引，否則這是累劫的業習力及修行所致，很難突破、超越。又以本是二乘行人而言，阿難就比較具有第一義之善根，所以雖未斷煩惱，但一蒙佛慈悲開示，即心開悟解，獲本心明；更不會懷疑說：佛會不會哪一天又墮爲凡夫，起這樣的妄想分別！（當然，像富樓那這樣的大弟子，亦非「實法聲聞」，而是爲護釋迦牟尼佛的法，來權現聲聞，代眾生發問，以示眾疑。）

經 **佛告富樓那：「譬如迷人，於一聚落，惑南爲北；此迷爲復因迷而有？因悟而出？」**

富樓那言：「如是迷人，亦不因迷，又不因悟。何以故？迷本無根，云何因迷？悟非生迷，云何因悟？」

佛言：「彼之迷人，正在迷時，倏（ㄕㄨˋ）有悟人指示令悟。富樓那，於意云何？此人縱迷於此聚落，更生迷不？」

「不也，世尊。」

「富樓那，十方如來亦復如是。此迷無本，性畢竟空，昔本無迷，似有迷覺；覺迷迷滅，覺不生迷。」

註釋

「譬如迷人」：「迷人」，迷失方向之人。「迷」，在此指無明，亦即最初一念無明。

「於一聚落」：「聚落」，喻如來藏或一眞法界。人乃存在於眞如本性中，而猶自生迷惑，如人騎於牛背上而找牛。

「惑南爲北」：因爲心迷惑，而把南方當作北方。他雖這樣迷惑，以妄爲眞（以南爲北），但南方實不會因他的迷惑而轉爲北方。這比喻：迷時雖從眞起妄，以妄爲眞，但此妄決不會變成眞，因爲妄性本空。就好像此人迷南爲北，但他的迷惑並非實有，亦無實體——其「迷」本空，其「惑」無體。

「此迷爲復因迷而有？因悟而出？」：此人的這個迷惑，是從迷而生的呢？還是從悟而生的？——若是從迷而生，則此人心中原先就有迷，那就不是本妙覺明，而且這個迷也不是「最初一念無明」；因此可知，說這個迷是「從迷中生」，不能成立。如果說這個迷是「從悟中生」，悟何能生迷？如鴨何能生老鼠？故說「此迷爲從悟中生」，不能成立。如是則知，此迷既不是「從迷生」，也非「從悟生」；結論：因此可知，此迷實不生！迷無本體、無性、亦無生，迷體不可得。

「迷本無根，云何因迷？」：「本」，原本。「根」，根由。「此迷」（無明）原本無根由，若有根，即在本覺明心中便已有迷，若已有迷，即不能稱爲本覺明心。又，若有根由，即不迷惑，以無根由，故稱迷惑。沒來由的，胡里糊塗的，故稱爲迷；若是有來由，清清楚楚的，即不叫作迷。故此云，「迷」本來即無根由，怎麼可說迷是由迷而來，從迷而生？因爲既「無根由」，即沒有前因後果可尋，有如從空而降，令人摸不著頭腦，搞不清楚，故叫作迷。

「悟非生迷，云何因悟？」：悟雖與迷正相反，然亦非生迷之因，以物皆自類相生。因此如何能說迷是從悟中生的呢？此比喻，眞如本體並不會眞正「生」妄，

雖然從相上說，無明是「依」眞如本體而起，所謂「依眞起妄」，但這不等於說：「眞能生妄」。就好像樹影是依樹而有，但樹並不眞能生影，樹是樹、影是影，從來兩不相干：樹中無影，影中無樹——然而影還是依樹而有，而樹非影，樹不成影。同樣的，無明依眞如體而起，但眞如體實不生妄，眞如亦非妄，眞如亦不成妄。無明起時，眞如依舊；無明滅時，眞如依然。如樹影生時，樹仍是樹，樹影滅時，樹亦不短少增減。是故迷自有起滅，而眞性常然，不動、不染。

「倏有悟人」：「倏」，忽然；此指因緣成熟時。「悟人」，悟了之人，比喻佛如來。

「此人縱迷於此聚落，更生迷不？」：這個人縱使先前曾經在聚落中迷失方向，經指示令悟後，還會不會再迷？比喻佛開悟後，會不會再起無明？

「昔本無迷，似有迷覺」：「無迷」：「迷」，指無明。「似有」，相似有，好像有。「迷覺」，迷時的妄覺。此言，昔在眾生位中，本來就沒有無明，然卻相似有迷時的妄覺，因而惑南爲北。「似」爲相似，既是相似，即不是眞實的。迷中並非完全沒有覺知——迷中還是有覺知，只是其覺非眞，其覺知是一種妄覺，是一

種情執，非眞覺，故稱之爲「迷覺」，即迷中之覺。然連此迷中之覺也不是眞的有，而是虛妄的，故說此迷中之覺爲「似有」，彷彿有，恍惚中若有，雖若有而實無；以此「迷中之覺」之體不實，故其相虛幻，不能確定。

「覺迷迷滅」：「覺」，覺了，覺知。「迷」，無明。若覺知無明，無明即滅。如人若覺知自己走錯了路，即不會再走錯路。或如人已醒，即不復在夢中。

「覺不生迷」：眞覺之體是不會再生迷的，亦即，佛心不會再起無明。

義貫

「佛告富樓那：譬如迷」失方向的**「人，於一」**人煙**「聚」**集的村**「落」**中（一眞法界），**「惑南」**方**「爲北」**方（迷妄作眞）；**「此迷爲復因迷而有？」**還是**「因悟而出」**？

「富樓那言：如是迷人」心中之迷，**「亦不」**是**「因迷」**而起，**「又不」**是**「因悟」**而生。**「何以故？」**此**「迷」**原**「本無」**有**「根」**由可尋，**「云何」**說是**「因迷」**而生迷？**「悟」**與迷正相反，固**「非生迷」**之因，因此**「云何」**可說此迷

是「因悟」而生的呢？

「佛言：彼之迷人、正在迷時，倏有悟」了之**「人指示」**而**「令」**得開**「悟。富樓那，於意云何？此人縱」**使先前**「迷於此聚落」**中，經人指示令悟後，還**「更生迷不？」**

「不也，世尊。」富樓那答。

佛言：**「富樓那，十方如來」**三覺圓滿，**「亦復如是」**，悟後不復更迷也。**「此迷」**實**「無本」**體，其**「性畢竟空」**，無實相可得；**「昔」**在眾生位中**「本」**即**「無迷」**體生，然卻相**「似有迷」**時之妄**「覺」**，（以此妄覺而惑南爲北，迷妄作眞；然彼雖自生惑，而南並不成北；彼人雖迷，然妄並不因而成眞，眞亦不成妄。）當一念**「覺」**知往昔之**「迷」**時，此**「迷」**之幻相即**「滅」**，以本非有故，但覺知而已，亦非有迷滅；以眞**「覺」**之體本**「不生迷」**故。

經「亦如翳人見空中華，翳病若除，華於空滅。忽有愚人，於彼空華所滅空地，待華更生。汝觀是人爲

愚爲慧？」

富樓那言：「空元無華，妄見生滅，見華滅空已是顛倒，敕令更出，斯實狂癡，云何更名如是狂人爲愚爲慧？」

佛言：「如汝所解；云何問言：『諸佛如來妙覺明空，何當更出山河大地？』」

註釋

「忽有愚人，於彼空華所滅空地，待華更生」：「於彼空華所滅空地」，在那空華已經滅了的地方，比喻如來證於至眞，諸惑已盡。「待華更生」，等待已滅了的空中華再生起。比喻妄想分別如來還會再忽然無明又起。

「空元無華，妄見生滅，見華滅空已是顛倒」：空中本來就沒有華，以心虛妄

而見有空華或生或滅。見華於空中「生起」，已是一虛妄；又見空華於空「滅去」，便是二度虛妄，顛倒又顛倒。

「**敕令更出，斯實狂癡**」：要叫已經滅了的空華又生出來，這實在是接近瘋狂的愚癡。

「**如汝所解**」：正如你所瞭解的那樣，不錯。

義貫

「**亦如**」患眼「**翳**」之「**人**」妄「**見空中**」有「**華**」相，俟其「**翳病若除**」，其空「**華**」即「**於空**」中「**滅**」去。但是，「**忽有**」一「**愚人**」，卻「**於彼**」人原先所見「**空華所滅**」之「**空地**」，期「**待**」彼空「**華更生**。**汝觀是人爲愚**」痴呢？抑「**爲**」有智「**慧**」呢？

「**富樓那言：空**」中「**元**」本即「**無華**」，以自心虛「**妄**」故「**見**」有華於中「**生、滅**」，若「**見華滅**」於「**空，已是顛倒**」了，若於華滅之後，還「**敕令**」本來即無之華「**更**」從空生「**出，斯實**」近於瘋「**狂**」的愚「**癡**」之徒，「**云何更名如是狂人爲愚**」癡或「**爲**」有智「**慧**」呢？實乃愚不可及！

「佛言：如汝所」瞭**「解」**的，不錯。你的瞭解既能如是無誤，**「云何」**還會**「問言：諸佛如來」**於所證**「妙覺明空」**之眞如體中，**「何」**時**「當更出」**生有爲習漏之**「山河大地」**等三種相續，因而復墮爲凡夫？

詮論

若問如來什麼時候還會再起無明，再墮爲凡夫，實是褻瀆神聖。而富樓那在前面的問答中，亦說這種人實爲癡狂，富樓那在此的表現，顯示兩件事：一、此皆由於如來善於誘導，令富樓那起正知見之智慧；二、這也表示，如前所說，富樓那亦是爲護佛法及利益眾生故，大權示現。

經

「又如金鑛雜於精金，其金一純，更不成雜；如木成灰，不重爲木。諸佛如來菩提涅槃，亦復如是。」

註釋

「又如金鑛，雜於精金」：「精金」，純金。又譬如金鑛中，雜有純金。

「其金一純，更不成雜」：這是指金鑛開採出來，經提煉後，便是純一眞金，不會再含有雜質。

「諸佛如來菩提涅槃，亦復如是」：諸佛如來既已轉煩惱爲五智菩提，轉二種生死爲無上大涅槃，也是一樣的：既轉煩惱爲菩提，此菩提就不會再生煩惱；既轉生死爲涅槃，此涅槃就不會再成爲生死。如同煉鑛成金，不復爲鑛。是故圓覺經亦云：「如銷金鑛，金非銷有，既已成金，不重爲鑛，經無窮時，金性不壞。」又云：「雖復本來金，終以銷成就，一成眞金體，不復重爲鑛。」等，都是發明此義：諸佛如來所證之菩提、涅槃，乃金剛不壞，猶如眞金。

義貫

「又如」於**「金鑛」**中**「雜於精」**純之**「金」**，此鑛若開採出來，煅煉之後，**「其金」**即復**「一純」**之性，**「更不成雜」**；又**「如木」**已燒**「成灰」**，便**「不重爲木。諸佛如來」**於證無上**「菩提涅槃」**之後，**「亦復如是」**，不會再變回去成爲有煩惱生死的具縛凡夫。

第三節　開示三如來藏

1・空如來藏——一切皆非

經「富樓那，又汝問言：地、水、火、風本性圓融，周徧法界，疑水、火性不相陵滅，又徵虛空及諸大地，俱徧法界，不合相容。

富樓那，譬如虛空，體非群相，而不拒彼諸相發揮。所以者何？富樓那，彼太虛空，日照則明，雲屯（ㄌㄧㄣˊ）則暗，風搖則動，霽（ㄐㄧˋ）澄則清，氣凝則濁，土積成霾（ㄇㄞˊ），水澄成映。」

註釋

「又徵虛空」：「徵」，問。

「譬如虛空，體非群相，而不拒彼諸相發揮」：「虛空」，喻如來藏。「群相」，指下面所說的明、暗、動、清、濁、霾、映七相，用以比喻七大之相。虛空喻空如來藏，以其中無有相故。「不拒諸相發揮」，此則比喻「空而不空」之如來藏，以此如來藏本體雖空無相，然亦能隨緣含容諸相於其中發揮，是故此如來藏體雖空，其中亦宛然有相，故亦不空，是故得名爲「空不空如來藏」。然而，此諸相雖在如來藏中現，卻仍非如來藏所具有之物。

「雲屯則暗」：「屯」，屯積。

「霽澄則清」：「霽」，雨後天晴。雨後空中的積塵被雨水沖刷，故空中一片清新。

「土積成霾」：「霾」，陰霾不開。塵土積聚於空，則空中一片陰霾之相。

義貫

「富樓那，又汝問言」：如來所言**「地、水、火、風」**四大之**「本性圓」**滿互**「融」**無礙，其體則**「周徧法界」**，於是你便生出這樣的**「疑」**惑：**「水」**與**「火」**之**「性」**本來是相剋的，爲何能**「不相陵滅」**，你**「又徵」**問**「虛空及諸大地」**，空大與地大二者之性，一通一礙，若**「俱徧法界，不合」**（不應）能互**「相容」**納。

「富樓那，譬如虛空」，其**「體」**雖**「非」**由**「群相」**構成，**「而」**卻**「不」**會**「拒」**斥**「彼諸相」**於其中**「發揮」**（比喻如來藏體雖非七大，但並不拒七大發揮）。**「所以者何？富樓那，彼太虛空」**當**「日照」**之時**「則」**隨日緣而現**「明」**相，**「雲屯」**積時，**「則」**隨雲緣而現**「暗」**相，**「風搖」**時**「則」**隨風緣而現**「動」**相，**「霽澄」**時**「則」**隨霽緣而現**「清」**新之相，地**「氣凝」**聚時，**「則」**隨氣凝之緣而現**「濁」**相，塵**「土」**紛飛**「積」**於空中則**「成」**陰**「霾」**不開之相，江湖等**「水澄」**清時則**「成映」**現之相。

詮論

虛空中雖常有此等七相顯現，然而虛空本體中實不染著此等相，雖則如是，但它還是任此七相隨緣而現、隨緣而滅。又，因爲地、水、火、風、空、識、根等七大在如來藏中所發揮之事，無法直接指陳，所以如來便藉用肉眼現前看得到的現象來比喻，易於理解。

經

「於意云何？如是殊方諸有爲相，爲因彼生？爲復空有？

若彼所生，富樓那，且日照時既是日明，十方世界同爲日色，云何空中更見圓日？

若是空明，空應自照，云何中宵雲霧之時不生光耀？當知是明非日非空，不異空日。」

註釋

「**殊方**」：各方。

「**爲因彼生**」：「彼」，指緣。是從緣而生的嗎？這是破「相從緣生」。

「**爲復空有**」：還是從虛空而有的呢？這是破「相從無因生」。

「**且日照時既是日明，十方世界同爲日色，云何空中更見圓日**」：如果太陽照耀的時候，此虛空既爲日所明，則十方世界應該是同一日光之色，因爲此日之光明可遍至十方世界。日之光明既從日中「出」已，則日中應不復有光明。然則爲何我們仍能於空中見一圓日呢？

義貫

「**於**」汝「**意云何？如是殊方諸有爲**」法之「**相，爲因**」從「**彼**」緣而「**生？爲復**」從「**空**」而「**有**」的呢？

「**若**」說是從「**彼**」日之緣「**所生**」的話，「**富樓那，且**」看「**日照**」之「**時**」，此虛空「**既是**」爲「**日**」所「**明**」，則「**十方世界**」應「**同爲**」均一之

「日色」（然而十方世界於日照之時，並非同一均平之日色；結論：可知彼諸有爲相非從因緣而生。）再者，日明之色既已從日而出，均布於十方虛空，日中即不應再有光明，**「云何」**我們於**「空中」**猶**「更」**可**「見圓日」**？（結論：是故言虛空之明相爲從日出，不能成立。）

「若」言**「是」**從**「空」**而**「明」**（明從空生），則虛**「空應」**能**「自照」**，（空既自照自明，即應時時皆明，以空性是恆常，其明亦應恆常）然而**「云何」**於**「中宵」**（中夜）及**「雲霧之時」**，虛空即**「不」**能**「生」**出**「光耀」**呢？（結論：故說虛空之明相爲由虛空自生，不能成立。）是故**「當知，是明」**相既**「非」**從**「日」**中出生，亦**「非」**從**「空」**中來，亦**「不異空日」**（不離空日）而能有。（乃如來藏中，循眾生業緣幻化而現，非因緣生，非無因生。）

經「眞妙覺明亦復如是。汝以空明，則有空現；地、水、火、風各各發明，則各各現；若俱發明，則

有俱現。云何俱現？富樓那，如一水中現於日影，兩人同觀水中之日，東西各行，則各有日隨二人去，一東一西，先無準的（ㄉㄧˊ）。不應難言：此日是一，云何各行？各日既雙，云何現一？宛轉虛妄，無可憑據。」

註釋

「眞妙覺明亦復如是」：眞妙之如來藏，因覺之緣而現明相，也是像這樣的。

「汝以空明，則有空現」：**「明」**，此爲動詞；前人訓爲循業而明之，意義上較接近。你若循空之業去明之，則有空之相現。

「各各發明」：**「各各」**，一一、各別之義。

「東西各行」：喻各循其業。

「則各有日隨二人去」：喻各發現其本業所現之大相（諸大之相）。

「一東一西，先無準的」：「準」，定。「的」，實。「先」，本也。此謂，則此二人各自發現各自之日：一在東、一在西，本無定實可得。亦即，並不能確定哪一個人所見的水中之日影才是眞日，且其日所處的方位哪一個才是正確、實在的。（水中的第一個日影本就不實、虛妄。現在兩人又各循自業，於第一日影，又別見不同位置之二日影；第一日影已自虛妄，今若再去論究此第二對日影，到底哪一個才是眞的、及處於正確的位置，豈不愚痴至極?!）

「不應難言」：不應作這樣的問難，或質問。亦即，不應有這樣的問題或疑問。也就是說，關於這點，下面這樣的問題實不須要問──因爲根本沒什麼問題：本自虛妄，還在那上面找什麼問題?!（正如，兩個人一同去看一個偵探片的電影，回家後，此二人對於其中某些情節爭論不休一樣：電影銀幕上所發生的事，本無其實，還有什麼好爭辯探究其實的?又如有人探究解析夢境，亦復如是。）

「此日是一，云何各行」：此水中的日影之本體，原來只是一個，爲何卻各有一個日影隨二人而去?有智之人實在不應問這樣的問題。然而，這問題看來雖粗淺，道理卻很深；若非入於佛智，一般眾生，乃至凡外權小，皆不免被此誑惑。依

於佛智以解此惑即是：眾生各自「循業發現」，不相妨礙；而且亦非此實彼虛。

「各曰既雙，云何現一？」：此二人所見之日加起來，既成雙日，爲什麼由第三者看來，在水中還是只有一個日影呢？這豈不怪哉？

「宛轉虛妄，無可憑據」：「宛」，曲也。「轉」，展轉。指彎彎曲曲、輾轉變化，並非循一直道，因此虛妄不實，諸人所見者，都不能拿來當作依憑之據。以諸人所見俱皆妄相，既是妄相，如何能以虛妄之事來作爲定奪之憑據？

義貫

一切眾生**「眞妙」**之如來藏因**「覺」**之緣而現**「明，亦復如是。汝」**若循**「以空」**之業去**「明」**之，**「則有空」**之相**「現」**；若循**「地、水、火、風」**四大**「各各」**業、一一去**「發明」**之，**「則」**四大**「各各」**一一呈**「現」**其相；**「若」**循**「俱」**起之業去**「發明」**之，**「則有」**同時**「俱現」**之現象，（循一，則一現；循多，則多現）。**「云何」**爲**「俱現」**之義？**「富樓那，如」**在**「一水中現於日影，兩人同觀水中之日」**，然後**「東西各行」**（各循其業），**「則各有」**一**「日隨二人**

去」（各自發現其業報所現之日），**「一」**在**「東、一」**在**「西，先無」**定**「準的」**實可言。**「不應」**作如是**「難言：此」**水中之**「日」**影原只**「是一」**個，**「云何各」**有一日影隨二人**「行」**而去？這豈非變成有兩個日影？又，隨**「各」**人行去之**「日既」**已成**「雙，云何」**由第三者來觀，水中還只是**「現一」**個日影呢？（到底水中的日影是一？是二？還是三？）如是循業俱時而現，並不相衝突、亦不相妨礙，互不相干，亦非絕對無干，如此眾相，實**「宛」**曲輾**「轉虛妄」**不實，各人循業所見，**「無」**一**「可」**爲眞實論斷之**「憑據」**，以皆循其自業而妄現故。

詮論

水中日影之體已非實，眾生再循各自之業（東西各行），則其所見之日影之方位又各不同。如此則在本已虛妄之上又加虛妄；接著，你又要據此一連串虛妄所現之相去探究到底那一個才是眞的日影？正確的方位應在那裏？確實有幾個日影？於諸虛妄相上，又去探討其眞僞、數目、方位、豈非又妄上加妄？這正好可用來比喻富樓那要探究如來藏中，循眾生業所現的七大，究竟是不是眞的一一都徧於法界？如果是，爲什麼這七大不會互相重疊、互相衝突、或互相凌滅？這情況與如來在此

所舉的水中觀日影的例子，幾乎完全一樣——水中本無日，如來藏體中亦本無七大，這些七大只是眾生循業所現的幻相，既是幻象，怎會互相凌滅？藏性中之火，實非火；藏性中之水，亦實非水。是故天道眾生所見之水爲如水晶（固體），且可於此水上行走；人道眾生所見之水爲液體，可飲用、可沐浴，但不可能於其上步行；餓鬼道所見之水現爲火，連飲用亦不能。是故於一水體，各道眾生皆循自本業而發現不同之相。是故諸聖於證入如來藏本體之後，便能幻化諸大，即是所謂的示現神通，而其實是因契入如來藏本體之性，故能盡其隨緣幻化之用，因而能隨意變化七大所現之相，而成凡夫所謂的神通。例如阿羅漢能騰空作十八變、於自身上出水、火、履水、穿壁而過等。而這些只不過是如來藏少分之用而已，因爲那只是在一己的報身之上所起的作用，若以全體如來藏而言，則有如大海之一浮漚體而已。至若佛世尊及大菩薩，以得盡如來藏全體之用故，故能震動三千大千世界，或以一毫光便可徧照法界，或可移動一佛世界並其中所有眾生至另一佛世界，或可納一佛世界於另一佛世界，乃至可納一佛世界於一毫端，亦不迫促，其中眾生亦不知覺而驚駭。凡此等等，及本經下文所示，佛世尊之大神通境界，其實亦皆只是如來藏本

體不動隨緣幻化之用而已。是故如來教敕弟子修行皆不可以此用爲務，須求其體，以有體自然可以起用，方不致捨本逐末。而此所謂體者，即如來密因也；若得信解悟入於此密因，則是如來眞子，諸佛之所護念，將愁何事而不成辦？

經 **「觀相元妄，無可指陳；猶邀空華結爲空果，云何詰其相陵滅義？觀性元眞，惟妙覺明；妙覺明心，先非水火，云何復問不相容者？富樓那，汝以色、空相傾相奪於如來藏。而如來藏隨爲色、空，周徧法界。是故於中風動、空澄、日明、雲暗。衆生迷悶，背覺合塵，故發塵勞，有世間相。」**

註釋

「觀相元妄，無可指陳」：觀一切因緣所現之相原是虛妄，以彼一切相皆是衆

生循業發現，似有而非實，無有實體可以指示陳現。

「猶邀空華結爲空果」：「邀」，求也，待也。正如同要求空華還要結出空果。這比喻：實在虛妄至極！因爲見空有華已是虛妄，然而由於凡夫妄想無盡：既然有花，必定有果，開花結果，理之當然：空中既已生出花來，此花何不結果呢？——吾且待之！這個比喻實是精妙無比。喜好文學之士，一閱及此，豈不擊節讚歎曰：「妙哉，妙哉，神來之筆！」始知如來眞一切智人也，能善以種種因緣譬喻教化眾生，無不曲盡其妙。例如上文，二人觀日，東西各行之喻，亦是世間無有比之「絕妙好辭」也。筆者剃染前，於世間專業本爲文學，然見佛經中之諸多絕妙之譬喻，以吾所閱世間一切文、史、哲典籍中，實無有能相與並論者。故言佛世尊乃「世間無有等」，及「天上天下無如佛，十方世界亦無比，世間所有我盡見，一切無有如佛者」，誠其然也。

「云何詰其相陵滅義」：「詰」，究詰，質問。爲什麼還質問說：如來藏中所現之諸大，怎麼不會互相陵奪而消滅呢？

「觀性元眞，惟妙覺明」：「性」，指諸大之性。「元」，同原。此謂，至於

觀諸大之性，原來是一眞，本無諸相，諸相之體唯是一妙覺圓明之眞心（如來藏心）。

「妙覺明心，先非水火」：**「先」**，原本。此妙覺圓明之如來藏心，本即非有水、火等諸大。

義貫

「觀」一切因緣所現之**「相元」**是虛**「妄」**，並無實體，故**「無」**有實體**「可」**以**「指陳」**，若欲作種種指陳或探究，即**「猶」**如**「邀」**求翳眼所見之**「空華」**更**「結爲空果」**，毋乃虛妄至極？（是故若了現前所觀諸現象，原爲如來藏中所現空華之相，非有非無，不可究詰，）**「云何」**還**「詰」**問**「其」**互**「相陵」**奪消**「滅」**之**「義」**？然若**「觀」**諸大之**「性」**則**「元」**是一**「眞」**，本非諸相，**「惟」**一**「妙覺」**圓**「明」**眞心，此**「妙覺」**圓**「明」**之如來藏**「心」**之中，元**「先」**即**「非」**有他**「水火」**風諸大，諸大尙無，**「云何復問」**它們彼此爲何不會有**「不相容者」**？

「富樓那，汝以」執**「色、空」**等諸大體性爲實有，故誤認以爲其必然**「相傾**

相奪於如來藏」中；**「而」**實**「如來藏」**則**「隨爲色空」**等之緣，而現色空等之影相，**「周徧法界」**，以眾生不達如來藏深法，不知諸相幻現，執爲實有，執則成礙，**「是故於」**一眞法界**「中」**，妄見實有**「風」**之**「動」**搖、**「空」**之**「澄」**寂、**「日」**之光**「明」**、及**「雲」**之昏**「暗」**等相，皆執爲定實，（於是地與空不相容、水與火相陵相剋等便一時俱現），凡此皆是因**「眾生」**其心**「迷」**昧昏**「悶」**不通（以迷故昧於藏性眞空之理；以悶故不通達諸相非實），**「背」**棄本有之**「覺」**性而妄**「合」**於諸**「塵」**影幻法，**「故」**從而**「發」**起**「塵勞」**，而妄見實**「有世間」**諸**「相」**。

經

「我以妙明不滅不生合如來藏。而如來藏惟妙覺明，圓照法界。是故於中，一爲無量，無量爲一；小中現大，大中現小。不動道場徧十方界；身含十方無盡虛空；於一毛端現寶王剎；坐微塵裏轉大法輪。滅

塵合覺，故發眞如妙覺明性。」

註釋

「一爲無量，無量爲一」：能化一爲無量，或化無量爲一。此爲理事無礙之境界。

「小中現大，大中現小」：此爲事事無礙之境界。

「不動道場」：此爲如來藏不動之理體。

「於一毛端現寶王刹」：「寶王刹」，寶王刹土，即佛土，亦即佛世界。此爲廣狹無礙門。

義貫

「我以」眞覺**「妙明不滅不生」**之體性爲本修因，而**「合」**於**「如來藏」**性，因**「而」**證於**「如來藏」**本體**「惟妙覺明，圓」**滿遍**「照」**一眞**「法界。是故於」**其**「中」**能現化**「一爲無量」**、或化**「無量爲一」**之理事無礙境界，或於極**「小中現」**極**「大」**，於極**「大中現」**極**「小」**之事事無礙境界；坐於如來藏本體**「不動**

道場」中，不起於座，而能「**徧**」現於「**十方**」世「**界**」；如來三「**身**」皆能徧「**含十方無盡虛空**」；能「**於一毛端**」中「**現寶王剎**」之廣狹無礙境界；及「**坐**」於一「**微塵裏轉大法輪**」，廣度無量眾生。凡此皆是以如來「**滅塵合覺，故**」能「**發**」起「**眞如**」之「**妙覺明性**」不可思議力用，一切無礙。

經「**而如來藏，本妙圓心。非心、非空、非地、非水、非風、非火；非眼、非耳、鼻、舌、身、意；非色、非聲、香、味、觸、法；非眼識界，如是乃至非意識界。非明、無明、明無明盡，如是乃至非老、非死，非老死盡。**

非苦、非集、非滅、非道、非智、非得。非檀那、非尸羅、非毘黎耶、非羼提、非禪那、非般刺若、非波羅蜜多。如是乃至非怛闥阿竭、非阿羅訶、非三耶三菩、非大涅槃，非常、非樂、非我、非淨。」

註釋

「非心」：「心」，即識大。如來藏體非識大。

「非眼、非耳、鼻、舌、身、意」：如來藏體非六根。

「非明……非老死盡」：如來藏體非緣覺法。

「非智、非得」：如來藏非小乘之無我智，亦非四雙八輩果位之證得。

「般刺若」，亦即般若。如來藏非即菩薩般若法。

「怛闥阿竭」：又譯爲多陀阿伽度，義即如來，佛十號之一。如來藏乃至非即如來法。

「阿羅訶」：應供。佛十號之一。如來藏乃至亦非即十號具足相之法。

「三耶三菩」：又譯爲三藐三菩提，正等覺，或無上正等正覺之義。亦佛十號之一。如來藏乃至非即如來等正覺相之法。

「非常、非樂、非我、非淨」：「常、樂、我、淨」爲如來無上大涅槃之相。如來藏乃至亦非即如來無上大涅槃相之法。

義貫

「而如來藏本妙圓」滿之**「心」**，其體**「非心」**（識大）、**「非空、非地、非水、非風、非火」**等世間七大；

如來藏亦**「非眼、非耳、鼻、舌、身、意」**六根；

如來藏亦**「非色、非聲、香、味、觸、法」**六塵；

如來藏亦**「非眼識界，如是乃至非意識界」**等十八界；

如來藏亦「**非明、無明、明無明盡，如是乃至非老、非死、非老死盡**」等出世緣覺乘法；

如來藏亦「**非苦、非集、非滅、非道、非智、非得**」等聲聞乘法；

如來藏亦「**非檀那、非尸羅、非毘黎耶、非羼提、非禪那、非般剌若、非**」諸「**波羅蜜多**」等菩薩法；

「**如是乃至**」如來藏亦「**非怛闥阿竭**」（非如來）、「**非阿羅訶**」（非應供）、「**非三耶三菩**」（非無上、非正等菩提）、亦「**非大涅槃、非常、非樂、非我、非淨**」等如來大涅槃相法。如來藏其體究竟清淨，本無迷、悟及世間、出世間、凡聖、染淨一切有為、無為相法。

詮論

本節為明示「空如來藏」，一切俱非；如來藏體究竟清淨，本無迷悟，故無凡聖、染淨、十界之法，而為空如來藏。如來藏體雖無迷悟，然能為迷悟之所依，而有聖凡等十界於中顯現，於焉成「不空如來藏」，此即下文所說。

又，此處之「非眼、非耳、鼻、舌、身、意，非色、非聲、香……非智、非得」，與般若心經中之「是故空中無色、無受、想、行、識，無眼、耳、鼻、舌、身、意，無色、聲、香、味、觸、法，無眼界，乃至無意識界，無無明，亦無無明盡，乃至無老死，亦無老死盡，無苦集滅道，無智亦無得。」，兩者名相完全相同，只是「非」字與「無」字，意義稍微不同而已。心經中是以般若觀照之功，而照見眞空實相之中，無有世、出世間諸法。本經則是以本心，不假功用，當下直體「空如來藏中」（與心經之「空中」二字之旨相同），本非七大、四科、有爲諸法，及三乘、佛乘一切無爲諸法。

【附及，鄙人於昔所著心經系列中所闡述，心經中空有之旨（色不異空，空不異色；色即是空，空即是色），於其中釋言：此爲如來藏之境界；乃依於如來藏而得如是觀照、了悟。今對本經，即可知鄙人所說乃有所本，係「以經證經」，足見吾言不謬。又，余於心經系列初版三刷附錄中之「空義再示」一文中發揮心經中所隱示之「空如來藏」、「不空如來藏」、「空不空如來藏」之密義，今證之本經，亦可見吾非空言。走筆至此，同道大德請詳。】

2・不空如來藏——一切皆即

經「以是俱非世出世故，即如來藏元明心妙；即心、即空、即地、即水、即風、即火；即眼、即耳、鼻、舌、身、意；即色、即聲、香、味、觸、法；即眼識界，如是乃至即意識界。即明、無明，明、無明盡；如是乃至即老、即死，即老死盡。即苦、即集、即滅、即道、即智、即得。即檀那、即尸羅、即毘黎耶、即羼提、即禪那、即般

刺若、即波羅蜜多。如是乃至即怛闥阿竭、即阿羅訶、三耶三菩、即大涅槃、即常、即樂、即我、即淨。」

註釋：本節從略。

義貫

如來藏「**以是俱非世、出世**」間六凡、四聖一切諸法「**故**」，而爲清淨本然之空如來藏，是故「**即如來藏**」，而能起「**元**」本「**明心**」之無窮「**妙**」用：

是故如來藏「**即心、即空、即地、即水、即風、即火**」——七大即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即眼、即耳、鼻、舌、身、意**」——六根即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即色、即聲、香、味、觸、法**」——六塵即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即眼識界，如是乃至即意識界**」——十八界即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即明、無明，明、無明盡；如是乃至即老、即死、即老死盡**」——一切緣覺法即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即苦、即集、即滅、即道、即智、即得**」——一切聲聞法即如來藏隨緣所現；

如來藏「**即檀那、即尸羅、即毘黎耶、即羼提、即禪那、即般剌若、即波羅蜜多**」——一切菩薩法即如來藏隨緣所現；

「**如是乃至**」如來藏「**即怛闥阿竭、即阿羅訶、三耶三菩、即大涅槃、即常、即樂、即我、即淨**」——一切如來法即如來藏隨緣所現。

詮論

本節爲彰顯「如來藏即一切法」，而成所謂「不空如來藏」。然而，讀者必須注意，所謂「空如來藏」，並不是說「眞如之體是無」，而是說眞如之體性畢竟空寂，不著、不染、亦不息止一切染淨之法，如實空故。起信論義記云：「言如實空者，此以如實之中、空無妄染故，云如實空，非謂如實自空。」換言之，「空如來

藏」的「空」字，是指無染、無著，不是說沒有體。又，大乘止觀云：「此心性，雖復緣起建立生死、涅槃、違順等法，而復心體平等，妙絕染淨之相；非直心體自性平等，所起染淨等法，亦復性自非有。」至於「不空如來藏」，義即眞如之性，具足一切萬德，德無不備、法無不現。簡言之，「空如來藏」即是表示如來藏「不變」之性；而「不空如來藏」即表示如來藏「隨緣」之性，二者相輔相成，缺一不可，故成就如來藏隨緣而不變、不變而隨緣之義。

然而，請注意，並非有「兩個如來藏」，一個空、一個不空；也並非有「兩種如來藏」：如來藏只有一個，只有一種；空與不空只是用來描述如來藏的兩種性能。如同一輛車，用牛拖即稱牛車，用馬拖即稱馬車，用驢拖即稱驢車；同是一車，從用得名。又，同是一瓶，用來裝水，即稱水瓶，用來裝牛奶即稱奶瓶，用來裝油即稱油瓶。如來藏亦如是，體本是一，用即差別，從用得名；名用雖殊，而體本一。以如來藏本體究竟寂靜不染，稱之爲「空如來藏」；若隨緣起用，現世出世一切相，即稱之爲「不空如來藏」：同一如來藏，在不同的作用、情況下，得不同之名。

3・空不空如來藏——皆非皆即、離非離即

經

「以是俱即世出世故，即如來藏妙明心元；離即、離非，是即、非即。如何世間三有衆生，及出世間聲聞、緣覺，以所知心測度（ㄉㄠˋ）如來無上菩提。用世語言入佛知見？」

註釋

「離即、離非」：這句是省略句法，具說應爲：「離即、離非即」。「即」，即一切法之義。此謂，如來藏之體實離於「即一切法」，亦離於「非即一切法」，也就是「雙離」，即是離一切相，這就是如實空的「空如來藏」。

「是即、非即」：這也是省略的說法；具言應爲：「是即、是非即」；義爲：如來藏是「即一切法」，亦是「非即一切法」，這便是「一眞」之義；亦即「不空

如來藏」之「如實不空」。以上兩者合在一起，即是所謂「空不空如來藏」。

「**三有眾生**」：「三有」、欲有、色有、無色有；亦即是三界。

「**以所知心**」：以所知的意識妄心。

「**用世語言**」：用世間的語言，如因緣、自然、和合、不和合、互相凌滅、相容等。

義貫

如來藏「**以是俱即世、出世**」間凡聖十界「**故**」，此「**即如來藏妙明**」覺「**心**」之本「**元**」本具之性，其體實「**離**」於「**即**」一切法，亦「**離**」於「**非**」即一切法，究竟離一切諸相，然亦「**是即**」一切法、是「**非即**」一切法，一切諸法相妄而性眞，如來藏以眞空故不礙妙有，妙有故不礙眞空——空有互不相礙。

「**如何世間三有**」之「**眾生，及出世間**」之「**聲聞、緣覺，**」欲「**以所知**」之意識妄「**心**」，來「**測度如來無上菩提**」所行境界呢？又要「**用世**」間凡夫的「**語言**」去思議分別，想要「**入佛**」所證無上之如來「**知見**」？

經

「譬如琴、瑟、箜篌、琵琶，雖有妙音，若無妙指，終不能發。汝與衆生亦復如是。寶覺眞心各各圓滿，如我按指，海印發光，汝暫舉心，塵勞先起。由不勤求無上覺道，愛念小乘，得少爲足。」

註釋

「琴、瑟、箜篌、琵琶」：琴有七絃；瑟有二十五絃；箜篌有十四絃；琵琶有四絃。此四種樂器用來比喻凡夫、外道、聲聞、緣覺，皆各具一心三如來藏，體中具足無量妙用。

「雖有妙音，若無妙指，終不能發」：「妙音」比喻自心本具之妙用。「妙指」，善於彈琴之技比喻如來之妙智。此謂：世間凡外權小之人，雖有本具之妙心，可當妙用，然若不入如來妙智，其妙用亦終不能現起，如空有一把好琴，若無好的琴技，亦不能顯出此琴所具有的美妙音色、音質。衆生懷寶不能用，亦復如

是。

「如我按指，海印發光」：「海印」即海印三昧，爲如來所入的三昧之一。於此三昧之中，定心智慧澄徹，廣大無量，猶如大海，普能印現一切十界萬象，並眾生心行、因緣、業果。華嚴經賢首品云：「眾生形像各不同，行業音聲亦無量，如是一切皆能現，海印三昧威神力。」此謂，如來於入海印三昧之際，一按手指，即能發出光芒，照亮十方。

「汝暫舉心，塵勞先起」：二乘人由於不發究竟大心，故未得如來密因，因此即使阿羅漢亦只能斷分段生死，得有餘依涅槃，端賴其定力壓伏六識，令不起現行，而止於化城之清淨不生境界，名之爲涅槃境界；然以八識習氣種子完全未斷，故若起於定，一近於緣，塵勞之心隨起。「暫」，短暫之時間，稍微之義。「舉心」，起心。

「愛念小乘，得少爲足」：只愛念小乘自求解脫、自得清淨的境界，不希求大果，不求利益無量眾生之廣大福德智慧，所以於如來法海中，只證得少許便已滿足。此少許指四諦八道及有餘依涅槃。

義貫

「譬如琴、瑟、箜篌、琵琶」（喻凡夫、外道、聲聞、緣覺），這些樂器**「雖」**本身具**「有妙音」**（皆具如來藏妙眞如性），**「若無妙指」**（若不契如來妙智，以達藏性理體），**「終」**究是**「不能發」**出其本具之妙音（藏性之無盡妙用不得顯發）。**「汝與眾生亦復如是」**，**「寶覺眞心各各」**本自**「圓滿；如我」**一**「按指」**，便可使所入的**「海印」**三昧**「發」**出此三昧之**「光」**，而徧照塵沙世界；然而**「汝」**若**「暫」**一**「舉心」**，即有**「塵勞先起」**（光是心動即如是，更何況身動？）此爲**「由」**於汝等**「不」**發究竟之心**「勤求」**諸佛**「無上覺道」**，而只**「愛念小乘」**，於菩提道，以證**「得少」**法爲滿**「足」**。

詮論

此經中言，如來一按指，即發出海印三昧之光，即表示如來於靜中則有靜用，於動中亦成動用。相對的，二乘之人，以不求究竟，故不能離於有相定，因此一起座，一舉心，塵勞即起，是故不堪，以此之故二乘之人皆須沈空滯寂，方能維持其定心。是故其離於如來的動用一如之境界遠矣。爲何會這樣呢？因其修學並未得如

來藏作爲根本，故其定力並非從藏心發起，而是依六識心而起，依六識心分別染淨、苦樂等而起，故其定心與佛菩薩相較，只是浮面的，未深入八識根本，是故不堪任何些許動亂。若如是者，如何談得上於動中起用呢？然而這都與無始來有否發無上大心有關：若發大心，即與佛同心，與佛心相應，速能悟入本心；因此爲佛弟子，修學佛道，切不可但發自利、自求度脫的自私心，因而只「愛念小乘，得少爲足」，否則即是負佛深恩。

第四節　諸妄之因

1.又起疑惑：寶覺妙明，何因起妄？

經　富樓那言：「我與如來寶覺圓明、眞妙淨心，無二圓滿。而我昔遭無始妄想，久在輪迴，今得聖乘，

猶未究竟；世尊諸妄一切圓滅，獨妙眞常。敢問如來：一切衆生何因有妄，自蔽妙明，受此淪溺？」

註釋

「無二圓滿」：「無二」，平等也，以皆一如，故是平等。

「今得聖乘，猶未究竟」：「得」，證得。「聖乘」，指聲聞四果。「究竟」，指無上菩提。謂今世雖遇如來，而得修學覺道，現已證得無學之聖位，斷分段生死，然以無明細惑猶在，故不能證究竟之無上菩提，永斷變易生死。由此可見小乘亦自知未達佛之境界，只是未能發起大心趣求而已。

「世尊諸妄一切圓滅」：謂佛於一切無明妄惑，都已經圓滿寂滅，永不再生。圓覺經云：「永斷無明，方證佛道。」

「獨妙眞常」：「獨」，不共之義，謂不與三乘共，唯佛能證。「眞常」，眞如常住之體。

義貫

「**富樓那言**」：我今如是信解：「**我**」及一切眾生「**與如來**」皆具「**寶覺、圓明**」、正「**眞**」微「**妙**」、清「**淨**」之「**心**」，平等「**無**」有「**二**」致、皆悉「**圓滿**」，我已如是了知。然「**而我**」往「**昔**」由「**遭**」遇「**無始**」無明「**妄想**」，故令我「**久**」遠以來長「**在輪迴**」之中，「**今**」世有幸得遇如來，依教修行，雖已證「**得聖乘**」，達於無學，然以無明種子仍在，故「**猶未**」達「**究竟**」之菩提道果；而「**世尊**」於「**諸**」無明「**妄**」惑皆已「**一切圓**」滿寂「**滅**」，於十界中，「**獨**」契微「**妙**」之「**眞**」如「**常**」住本體。故我「**敢問如來：一切眾生何因**」而「**有**」無明「**妄**」惑生起，以致「**自蔽妙明**」之眞心，而「**受此**」三界「**淪溺**」之苦？

2．有因非妄，妄即無因（無因故妄）

經

佛告富樓那：「汝雖除疑，餘惑未盡，吾以世間

現前諸事今復問汝：汝豈不聞：室羅城中演若達多，忽於晨朝以鏡照面，愛鏡中頭眉目可見，瞋責己頭不見面目，以爲魑魅，無狀狂走。於意云何？此人何因無故狂走？」

富樓那言：「是人心狂，更無他故。」

註釋

「汝雖除疑」：此「疑」是指五上分結中之疑結，也就是五鈍使（貪、瞋、痴、慢、疑）的疑使。是爲六大根本煩惱之疑煩惱。疑煩惱是猶豫爲性，令人於法遲疑不決，故令人不能起修。阿羅漢於法決定，故疑結已除。

「餘惑未盡」：「餘惑」，指殘餘的細惑；以細惑未盡，故於第一義諦猶不能照了、通達、決定。

「**演若達多**」：義爲祠授，因爲他的父母祈禱於神祠而生，故以此爲名。

「**忽於晨朝**」：「忽於」，亦是比喻無端造作之義。

「**愛鏡中頭眉目可見**」：喜愛鏡中所現的頭之影像，因爲這鏡中的頭，其眉目都清析可見。

「**瞋責己頭不見面目**」：反過來卻瞋怒責怪自己身上的頭，怎麼看不見其面目（亦即，不能自見己面、己目、己耳等。）

「**以爲魑魅**」：「魑魅」，山林中的鬼怪，山精木怪，即俗稱之妖怪。此言，以爲自己身上的這個頭是妖怪的頭著於自己身上，不是他自己原來的頭，所以它才不能令他自見己面目。

「**無狀狂走**」：「無狀」，無故。無故忽然起而瘋狂四處奔跑。比喻最初根本無明，而令眾生於六道中狂走不休。

義貫

「**佛告富樓那：汝雖**」已「**除**」去根本之「**疑**」煩惱，然而殘「**餘**」之細

「惑」猶「未盡，吾」且「以世間現前諸事今復問汝：汝豈不聞：」此「室羅城中」有個人叫「演若達多」，他有一天「忽於晨朝以鏡照面」，喜「愛」其「鏡中」所現之「頭」，因爲彼頭「眉目」清晰「可見」，接著他反而「瞋」怒「責」怪自「己」身上之「頭」，因爲此身上之頭「不」能「見」己之「面目」，遂「以爲」此頭係「魑魅」精怪之頭著己頸上，於是驚怖「無狀」（無故）瘋「狂」奔「走。於」汝「意云何？此人何因無故狂走？」（而想要去掉這個鬼魅之頭，要找回自己本來的頭？）

「富樓那言：是人」即因「心狂，更無」其「他」緣「故」。

詮論

「演若達多怖頭狂走」這是一個很生動，也是很有名的譬喻及典故，常被引用。「愛鏡中頭眉目可見」此喻妄取幻境。「瞋責己頭不見面目」比喻迷背眞性。當知凡夫愛著妄有，而不見眞空，二乘則愛著偏空而不見妙有；凡此皆是「狂走」之相也。

經　佛言：「妙覺明圓，本圓明妙，既稱爲妄，云何有因？若有所因，云何名妄？自諸妄想，展轉相因，從迷積迷，以歷塵劫，雖佛發明，猶不能返。如是迷因，因迷自有，識迷無因，妄無所依，尚無有生，欲何爲滅？得菩提者，如寤時人說夢中事，心縱精明，欲何因緣取夢中物？況復無因，本無所有。如彼城中演若達多，豈有因緣自怖頭走？忽然狂歇，頭非外得；縱未歇狂，亦何遺失？富樓那，妄性如是，因何爲在？」

註釋

「既稱爲妄，云何有因」：「妄」，虛妄，假的，不實在的。「因」，生因；

生成之因。指最初無明、乃至種種無明，以及怖頭狂走等，既稱爲虛妄不實的，虛假的，怎麼會有生因呢？既無生因，便是無生；既本無生，其相便是虛幻。

「若有所因，云何名妄」：「所因」，所成之因，所從來之因，亦即成因或生因。如果有其成因，怎麼會稱它爲虛妄不實呢？

「自諸妄想，展轉相因，從迷積迷」：「自」，自從。「相因」，相互爲因。此謂，自從無始的無明妄想以來，展轉相互爲因，即於無明又起無明，於妄想又起妄想，前念之妄想又爲後念妄想之因，後念之妄想復爲其後妄想之因，於是從最初之迷上，又不斷地積無窮之迷。

「如是迷因，因迷自有」：這樣的迷惑，猶如虛空華：空實無華，乃翳眼所見而認爲實有。此心中之迷惑亦如是，實無生因，只是因爲心迷，自認爲有，於是宛然而有，實乃自心迷惑幻現。

「識迷無因，妄無所依」：「識」，識得，知道，了知。「因」，生因。「所依」，所依之實體。謂若識知「迷」本無生因，其妄相即無所依。蓋諸妄從迷（無

明）而起，若「無明」無有生因，則一切虛妄皆無有依靠。無明既無因，即無明本不生；無明若無生，則一切妄想亦皆無生矣。

「尚無有生，欲何爲滅」：「欲何爲滅」，欲滅何者。一切妄相若尚且無生，你想要滅除什麼？以無生必無滅；有生方須滅。是故無明不須滅，若了知無明無生，無明即滅；一切迷惑與自心妄想亦復如是：若了知迷惑與自心妄想實不生，迷惑與自心妄想即滅。反之，若不了知，任何人亦滅它不得。例如鬼影幢幢，於黑暗中欲捕風捉影，欲捉鬼、殺鬼，云何能得？云何有盡——怎麼捉得完、殺得盡？況且若自覺有捉到鬼，有殺到鬼，而云：我捉到了煩惱鬼、妄想鬼、雜念鬼、惡念鬼、生死鬼、輪迴鬼，如是等鬼，我把它們都押起來了（「伏煩惱」）、我把它們都殺了（「滅煩惱」），亦只是自心鬧鬼。是故達摩祖師云：「若見相，即處處見鬼。」

「得菩提者，如寤時人說夢中事」：「得菩提者」，覺悟之人，指諸佛。「寤」，醒覺。證得無上菩提的諸佛，於開示眾生時，就好像醒過來的人，向你述說夢中所見之事。

「心縱精明，欲何因緣取夢中物？」：「精明」，精純明了。此時醒寤之人，其心縱使精純明了，毫無迷惑，但要用什麼因緣（方法），才能把夢中所見的事物（指迷惑、妄想，及因迷惑、妄想所見之物）拿出來給人家看？迷中猶如夢中；眾生於迷位中所見之種種物事，亦如夢中所見一樣，本自無實，本無所有，唯自心所現。

「況復無因，本無所有」：何況夢本無生因，夢境本無所有，唯自心現量。

「如彼城中演若達多，豈有因緣自怖頭走」：像演若達多，哪有任何實在的因緣，令他害怕自己現有的頭，以爲自己本頭已失，變成鬼怪的頭，因而瘋狂奔走？你若問說：他「照鏡」不是因緣嗎？答：照鏡若是眞實令人狂走的因緣，你每天照鏡時爲何不狂走？你若又問說：他看到鏡中頭不是因緣嗎？答：看到鏡中頭若能令人狂走，你每天看鏡中頭，怎麼不每天狂走？你又問說：他看到鏡中頭，故起妄想，這不是因緣嗎？答：若看到鏡中頭，便能令人起如是妄想，因而狂走，你看鏡中頭時，爲何不起如是妄想，也令你狂走？可知看鏡、乃至看鏡中頭、起妄想，乃至狂走本身，這一切都沒有充分必要的關連，亦即都非狂走的充分必要條件，因此

皆非狂走的實在的因緣——是故「狂走」並無實因，本是虛妄。

「忽然狂歇，頭非外得」：「狂歇」，狂心歇息。有朝一日，忽然狂心頓歇下來，才發現本頭原來就在自己頸子上，於是以爲自己終於找到了本頭，其實此頭並未曾眞正失去；因此瘋勁過了以後，這個頭也不是從外而得——並非眞正找到，因爲從來也沒失去過。眾生悟得眞如本性時亦復如是；這眞如本性在迷位（怖頭狂走）時，並未曾有一刻眞正失去；及至悟時，只見自己本來頭，其頭非從外來著於自己頸上；眞如本性亦如是：迷時雖不見；悟時，本性亦非從外來著於自心上。

「縱未歇狂，亦何遺失」：退而言之，即使愚夫在狂心沒有歇下的時候，雖不自覺本頭，這本頭亦何嘗有遺失掉過？同樣的，眾生在迷位時，雖不自見如來藏眞如本性，此本性亦不因迷而有暫時遺失——它永遠是在那裏，故說是「常住眞心」。

義貫

「佛言：妙覺明圓」之本心，**「本」**即**「圓」**滿**「明妙」**，眾生之無明乃至狂

走「**既**」被「**稱爲**」是虛「**妄**」，自然非實，非實即非實有；既非實有，「**云何**」會「**有**」成「**因**」呢？「**若有所**」成之「**因**」，即是有生，有生即是實有，如是「**云何名**」爲虛「**妄**」無實？眾生「**自**」無始來之無明「**諸**」不實「**妄想，展轉**」互「**相**」爲「**因，從**」最初之「**迷**」上又「**積**」無量之「**迷，以**」至於經「**歷塵**」沙「**劫**」數，「**雖**」蒙「**佛**」開「**發**」闡「**明，猶不能返。如是迷**」惑之起「**因**」，乃「**因**」心「**迷**」不明而「**自**」認爲「**有**」；若能「**識**」得「**迷**」本「**無**」生「**因**」，故迷本無生；若了知迷本無生，諸「**妄**」相即「**無所依**」，妄相既無所依，妄體即實無生；迷與妄「**尚無有生**」，你「**欲何爲滅？**」（你要怎麼滅它？）諸佛爲已證「**得**」無上「**菩提者**」，佛之說法度眾生，令滅無明斷煩惱生死者，正「**如**」已醒「**寤時**」之「**人**」敘「**說夢中**」所見之「**事**」一般，此醒寤人之「**心縱精**」純「**明**」了，毫無迷惑，然「**欲**」以「**何因緣**」（方法），而可「**取**」得「**夢中**」之「**物**」以示之於人？「**況復**」夢本「**無**」生「**因**」，夢境「**本無所有**」，唯自心現，「**如彼城中演若達多，豈有**」任何實在之「**因緣**」令他「**自怖頭走？**」（純是自心妄想）。若「**忽然狂**」心「**歇**」息，還見本頭，然其本「**頭**」並

「非」從「外」而「得」，乃自本有。甚至退而言之，「縱」使他始終「未歇」其「狂」心，仍不斷在狂走之時，其本頭「亦」有「何遺失」呢？「富樓那」，無始無明「妄」想之「性」本來即「如是」不可得，其生「因何爲在」（在哪裏）呢？

詮論

這一段最重要的道理，在於：「迷無生因」。今嘗試論之：爲何迷無生因？因爲：一、悟不生迷，二、迷亦不生迷，三、迷亦不自生。

一、「悟」不生「迷」（「悟」即本來覺了之心）。若「悟」會生「迷」，這個「悟」即不能名爲「悟」，應名爲「迷」！以同類相生故（悟生悟；迷生迷）；是故「悟」決不生迷。

二、「迷」不生「迷」。若「迷」會生「迷」，則此心本自已有「迷」在其中；若此心本自已有「迷」，則應無「本覺」（因爲「覺」與「迷」爲敵體，故「覺」與「迷」不應同時同處存在）；然事實非然，因爲一切眾生皆有本覺，然亦以種種因緣，而妄生種種迷惑。又，縱若此心本自已迷，則既已是「迷」了，何須

更生「迷」才成爲迷人？是故「迷」不生「迷」。

三、**「迷」不自生**。若於此本覺之心中，「迷」爲自生起者，斷無是理，以物不自生故；例如「某甲」絕對不能生「某甲」，是故言「迷自生」者，不能成立。又，若言「迷自生」，則表示「迷」已經有了自體，才能又從這自體生出「迷」來。再者，「迷」既然已經有自體了，即表示「迷」已經存在；既已有「迷」，則他何必再自生「迷」呢？是故不應言：「迷自生」。

綜上而言，既然悟不生迷，迷亦不生迷，迷亦不自生——前兩種是「迷不從他生」，第三種即「不自體自生」——既然「不從他生」，亦「不自生」，如是，「迷」即無「生因」；以無生因，故知「迷」實「無生」。「迷」既如是，無明亦如是，妄想亦如是，一切眾生之所有虛妄皆悉如是：「不他生、不自生，本實無生」。若了如是理，即得速體「無生法忍」。

3．頓歇即菩提

經「汝但不隨分別世間、業果、衆生三種相續，三緣斷故，三因不生，則汝心中演若達多狂性自歇，歇即菩提。勝淨明心本周法界，不從人得，何藉劬勞肯綮修證？」

註釋「不隨分別世間、業果、衆生三種相續」：「不隨分別」，不隨相而起分別。若能不隨相而分別世間、業果、衆生這三種相續，分別心則斷；分別心斷，無明即不生。以無明之生因爲起念分別，若不起念作意分別，即無無明。故知起念分別即是無明之因，亦即法執之因。若無分別，則法執之生因即無，生因既無，則法執不生。阿羅漢雖已斷我執，然法執猶在，故佛今告富樓那以頓斷法執之法。

「三緣斷故，三因不生，則汝心中演若達多狂性自歇」：「三緣」、指殺、盜、淫三緣。此爲佛告訴富樓那，說他殺、盜、淫三緣本來已斷（已無我執），現在若再加上不隨分別，則三相續之因（法執，虛妄分別心）亦不再生起，三因三緣既皆不生，則你心中如演若達多的狂性自然歇息。因爲演若達多見鏡中相，妄作分別，妄生怖畏，而奔走呼號；小乘人則見三界，妄作分別，而生忻厭，奔走求取出離，是故亦是一種演若達多式的狂性。

「歇即菩提」：狂性一息，即是菩提。狂性即是根本無明，無明若滅，心中自明，心明即是菩提。又，無明心息有兩種，一種是伏，一種是斷。伏無明是十信滿心；以無明心伏而不起，故心不虛妄動亂，因此得登初住，於佛法中住。斷無明是等覺後心，以等覺後心永斷無明，故成佛道。在這「伏」與「斷」的中間，則是分斷無明，即是於三賢、十聖位中一分一分斷除，直到等覺後心，以金剛喻定斷最後一分無明。

「不從人得」：此謂菩提妙明元心不從人得，即使是由人指示而得悟知，所悟知的本妙覺心也是自身本有的，不是此善知識給我的，而善知識則如同傳燈照見而

已，寶藏則吾自有之。

「何藉劬勞肯綮修證」：「藉」，假借、利用。「劬勞」，勞苦，辛勞。「肯綮」，筋肉相結之處。出於莊子養生篇：說有個庖丁，他解牛十九年，可是所用的刀跟新的一樣，沒有鈍過，也不用磨。梁惠王問他說：怎麼能如此呢？他回答說：「肯綮之未嘗，何況大骱。」他說，因爲他解牛的時候，不是用利刃硬砍，而是遊刃於骨縫與筋縫之中，所以不用蠻力，亦不硬碰硬，因此解牛十九年，連硬一點的筋肉（肯綮）都不曾砍得一個，更何況骨頭，當然不會直接去砍它了。所以他解牛，一向快、又輕鬆，又不傷刀，亦不用蠻力，完全是快刀加巧勁。「肯綮」在此作筋骨之義。本句之義：何必假藉（依靠）勞苦筋骨、苦苦追索無明之因，然後斷它，而謂我能修證佛道？因爲只要不隨分別，無明即無生因，無明既不生，則不用更斷。如此所得之頓修頓證即猶如庖丁解牛，以般若方便智而行之；若堅執一定要追索無明的蹤跡然後修斷它，則有如用利刀、以蠻力直接硬砍骨頭。難怪楞嚴正脈說「不隨不別」是「頓家最省力之修也。」話是不錯，省力是很省力，不過須大技術；所云技術者，般若爲導也；若無般若之智，實無省力之方，亦無從「頓」也。

義貫

「汝但不隨」諸相而**「分別世間、業果、眾生三種相續」**，則因你於殺、盜、淫**「三」**種業**「緣」**已**「斷故」**，如今再加上不隨分別，則**「三」**種相續之**「因」**即**「不生」**，如是**「則汝心中」**如**「演若達多」**之**「狂性自歇」**；狂性**「歇」**已，自心**「即」**是**「菩提。」**而此人人本具的殊**「勝」**清**「淨」**妙**「明」**之**「心，本」**來**「周」**徧**「法界」**之性，即得現前，**「不從人得」**（不是誰給你的），**「何」**須憑**「藉劬勞肯綮」**苦苦追索以爲**「修證」**？

詮論

滿益大師於楞嚴文句中說：「富樓那等既已證無漏，已斷三緣，只因法執未破，不知世間、業果、眾生三種相續全無實性，是故隨此虛妄分別，便謂有三界可出，有涅槃可證，還似達多怖頭狂走。今但須不隨此虛妄分別，則三緣已先斷，三種相續妄因亦復不生，而狂性自歇，歇即菩提。」又說：「雖斷三緣，而仍隨分別，則成人天僞果，不斷三緣而駕言於不隨分別，則墮善星比丘覆轍，故須事理並進也。」按：善星比丘爲釋尊爲太子時所生之子（經云：「佛有三子，一、善星，

二、優婆摩耶，三、羅睺羅。」涅槃經云：「善星比丘，菩薩在家之子。」）善星出家後，斷欲界之煩惱，發得第四禪，後因親近惡友，退失所得之解脫，反起邪見，說無涅槃解脫之法，起否定因果之邪見，且對佛起惡心，以生身墮於無間地獄。所以滿益大師在此之意爲：修行若已斷殺盜淫三緣，但還是隨於分別，最多只能得到人天果報及二乘的化城之果，而無法深造佛乘。反之，如果不斷殺盜淫三緣，而大言不隨分別，這就會墮入善星比丘的覆轍，因爲那樣等於是謗無因果——修行者妄造殺、盜、淫，而人家如果問他：「你是出家修行之人，怎麼可以作殺、盜、淫之業呢？」他就回答：「我不隨分別。」這就等於是說：我雖造惡業、犯四重禁、五逆、十惡、謗佛毀法等重罪，都沒有關係，因爲我只要「不隨分別」就不會有問題！這無異於說：「造惡業不會有惡報！」因此是破壞因果。又，這不但是錯解經義，且是歪曲經義，謗佛毀法，誤導眾生者，莫此爲甚。以其罪業特重，故善星比丘就以父母所生之身，直接墮地獄。很不幸的是，值此末法之際，眾生如是之邪見越來越多，舉如：有人喝酒說是冬天天冷，喝一點保暖，沒有關係；又有人吃肉喝酒，人家問他：「你怎麼吃肉喝酒呢？」他說：「沒關係，我在吃之前，只

要先念一個咒，就把它『解』掉了！」既然還要「解」，即表示不應當吃；既如是，爲什麼仍然要吃？又有人回答說：「沒關係，我在吃肉之前，念個咒，便把那肉的眾生超度了——因此我吃肉也是在與眾生結緣，並且也是度眾生的一個方式！」眞是自欺欺人之談；稍微有點智慧的人，一聽就知道這是託詞、遁詞、合理化、僞善之言。說得不錯：「與眾生結緣」，正是如此，依本經中佛所示：互相吞噉，這正是與眾生「結生死緣」（結相生相殺之緣）！更有習邪密者，恣行淫欲，託言「在刀口上修」，更是在造無間重業。凡此皆是犯了善星比丘一類的撥無因果之過咎。末法行人宜特別留意，莫受其誤導。

復次，「不隨分別」是很高的不分別智，但並不是不分別善惡是非；若不分別善惡、是非，則是愚痴、迷妄；然而「無分別智」則是於諸法相不起「虛妄分別」，從而生愛憎等。所以，當知「分別」有兩種，一種是「虛妄分別」，一種是「善分別」。「虛妄分別」是依於我執、我見、我愛等，以自我爲中心而起的分別，因此虛妄分別是煩惱的來源，是無明的根本。然而「善分別」則是依法、依理去思惟而判辨、揀擇，故是「七覺支」中「擇法覺支」之所依，亦是無漏眞智的來

源，也是開發般若與解脫的根本。因爲能判辨揀擇世間諸法，故能捨惡從善，斷惡修善；以斷惡修善故，增長福德、智慧；廣說甚至一切世出世善根，乃至得證道果、菩提，全都是依善分別之智而來；所以「善分別」爲得正知見，一切修行之根本，令人不落惡道、邪道、魔道，令行者得趨正道，入於佛道，如人有眼，得見前路。所以經中云：「能善分別諸法相，於第一義而不動」。所以「善分別」是修大乘人、修無上乘人無始修來的智眼、慧眼、乃至道眼所依的根本，這其中即含無量世修行的般若種子在內，不是容易的事，更不是一般人所容易企及的。與此上上根人的「善分別」相對的，則是「虛妄分別」。除了上上根人的「善分別」，其他一切世間凡夫、外道、權教、小乘所作的分別，依佛之義，都入於「虛妄分別」之列，故都是「言說戲論」。至於現下流行的口頭禪「不分別」，則是愚痴再加惡知見。例如有人作犯戒或破戒之行，別人問他，他就回答說：「哦，我不分別！」這「不分別」等於是「不分別善惡」——不能分別是非善惡，則是愚痴無明；造了惡業居然不知悔愧，卻又大言不慚地企圖以無上法來遮掩、文過飾非，冠冕堂皇地合理化，而且還自以爲高，如是轉爲邪慢，成就惡知見。

所以，末世行人見此經文「汝但不隨分別」，切不可斷章取義，一定要往下看，直到「三緣斷故、三因不生」，才不致扭曲佛義。而且切不可造惡業或犯戒，而妄言「不隨分別」，否則罪愆極重；其結果是，本要修佛道，反落魔道，豈不可惜、冤枉？

又，交光法師於楞嚴正脈中云：「不隨二字便是頓修、頓斷工夫。」又於解釋「何藉劬勞肯綮修證」時說：「依管見，（肯綮）作勞筋苦骨、剋苦修行之意。『何藉』者，言不須作意苦求修證也。良以頓人悟處高妙，了達妄本空、而眞本有，但息顚倒分別，一念入無分別，本空者無依而何所留，本有者無覆而何所隱哉，故不假於苦修證也。」接著又說：「而欲希頓修者，當先求於頓悟，如其悟未大徹，而妄撥事修，自成陷墜，亦愚惑之甚也，甚之！」交光法師此段之意爲：「不隨」二字便是頓修、頓斷的工夫（法門）；所以修行不一定要所謂「苦修」，只要法門對，法門巧妙，是可以頓修、頓斷的；但是要這樣頓修、頓斷的人，卻要有條件、夠資格，那就是要先「頓悟」。頓悟以後，才能談得上「頓修」、「頓斷」。交光法師之意，如果還沒頓悟，便不能廢掉事修，而光侈談頓修、頓斷，那

是不相應，也不濟事的，只會變成言說戲論，都無實義。若以本經的經文內容之發展來看，交光法師的看法是十分符合經義的：因爲從一開始到現在，世尊所一直諄諄教誨的目的，就是引導阿難等人及末世眾生，入於一念相應、頓悟玄旨之境；於頓悟之後，又再一次宣說大佛頂神咒，令依神咒不可思議威神加持，而頓修、頓證菩提。這也是本經的主軸大義所在。

又，關於「頓悟、頓修、頓證」，有些人頗有懷疑，而執一定要三大阿僧祇劫漸修。漸修法門是有的，但那是對漸根人說的，什麼是漸根人？漸根人善根較淺，不堪頓受無量大法，不能發起無量猛利大心，凡事皆溫溫吞吞、拖拖拉拉的，甚而苟且延宕，貪著依戀，不能頓捨。佛爲攝受成熟此種根器人，爲令不驚、不怖、不退，故說種種漸修漸證法門。若依諸佛祖師度眾的實例，則多數都是「頓教」式的頓悟與頓證的。例如佛世時，經上所載，佛爲弟子講經說法，弟子在聽法的當時，或在家、或出家、甚或是外道，這些弟子常於佛講經之間、或講經後，即於座上或開悟、或證初果、乃至證四果，或發無上道心，或發五戒、十善等心。這些通常都是在講經會上當場發生的事。所以可知，佛度眾生，多半是「頓教」、頓悟、頓證

的。釋迦佛如是，將來彌勒菩薩下生成佛，龍華三會說法度生，也都是頓悟、頓證的。不但釋迦如來如是，連當來的彌勒如來亦如是，乃至其他十方諸佛也都是這樣；所以這可說是諸佛度生的通例。至於宗門的祖師，多半也是頓教、頓悟、頓證的。當然，諸佛祖師度生，令得頓悟頓證，除了以大智法門循循善誘之外，還必須有加持力在內，才得如是。（佛在講各種大經前、或講經中放光，那是幹什麼呢？那就是在加持眾生呀！——並不是作秀、或顯威風！）

關於「何藉劬勞，肯緊修證」，還有一點必須注意的是：佛意並非說修行不用努力、不用精進，而只是要強調：用功要講究方法，要知門道，亦即須以般若爲導，不是不勤求法要、以及諸佛無上心要，就光靠自己凡夫俗眼所見，一意瞎闖、蠻幹，那是徒勞無功的（君豈不見世間無量外道，他們的修行豈非精進、萬般刻苦？）眾生如果有福德聽受諸佛無上心地秘要，再加上勤勉努力，即不難「遊刃有餘」，一切困難、煩惱業障不難「迎刃而解」。是故莫錯解佛意，而謂修行不用努力，然後就拿著羽毛當令箭，當作自己不精進、懈怠、放逸的藉口。

最後，關於經文中「不隨」這二字訣，於日常之實修，亦有三門差別：

一、身不隨。
二、語不隨。
三、意不隨。

經中的「不隨分別」，屬於第三種：「意不隨」，這是最主要的「不隨」，是善根成熟的上上根人修無上禪及首楞嚴三昧之前的入手工夫。但對於一般初學，於修「意不隨」之前，仍須先用功致力於「身不隨」及「語不隨」之修習，以長養道力。

何謂**「身不隨」**？就是不論於日常生活中，或靜坐及其他修行中，如念經、持咒等時，心中忽然有一念頭起，很想去作一些不相干的、或染污之事，此時即須立刻覺知，而且堅決住於正念，不要隨著那些意念而去造作染污或有害之事，這叫作**「身不隨」**。換言之，即是身不隨著惡念、邪念、染念，而去作惡事、邪事、染污事。例如在家人（乃至出家人）於靜坐中，忽有邪念或欲念起，絕對不要因此而立刻起座，隨其念而去行不當之事。凡夫之人就是這樣：若有惡念起，很容易隨著去作：一想到就毫不遲疑、馬上去做；隨想隨作。反之，若是善念起，便很少能隨之

而做，通常都是拖拖拉拉，儘量往後延，最後此善念即冷卻下來，不了了之。因此，修「不隨」者，便要用這個策略：正好與以前倒過來：善念一起，馬上去作，不稍遲疑；若惡念起，儘量往後拖，不要馬上去實施。有時或許妄念很強，無法完全克制，即取其輕者而爲之，漸漸便能改善。例如一向有在外吃宵夜的習慣，於修行中忽然想跑出去吃館子，如果此念頭實在太強，便在家中吃點東西以轉化之。這只是舉個例子而已，行者可自活用之。如此即是修行「身不隨」。

至於「**語不隨**」，則與「身不隨」類似。心中忽然起念想講一些妄語、兩舌、惡口、綺語、及其他無意義的話、不當的笑話，或想大聲罵人、喝斥人、或講些傷害他人的話等，心中有如是等念頭閃現之際，即須修「語不隨」，即不隨此念而造作語業；這就是在修行「語不隨」。

「身不隨」及「語不隨」實是「**意不隨**」的前方便。禪者行禪必須於如是處多加用功，增進心之明覺，不隨無明妄念而妄造諸業，如是才可稱爲是眞正習禪之人。行者於此二「不隨門」中自精勤修習醇熟之後，便可進而修習「念不隨」。此是習禪之腑臟肝心。「念不隨」者，爲於坐中，及日常行住坐臥中，若有念頭瞥然

而起，此時行者當即覺知此念，了了知，但只是靜觀之，並不去執取它，亦不去詳審分別它，亦不去撲滅它，只是冷眼觀之（此名爲「內觀」，或是祖師所說的「觀心」），善念、惡念、無記念、散念、妄念、邪念、亂念、污念、染念；一切念，悉皆如是；念生時不迎、不拒；念住時不捕不捉、不執、不取；念滅時不追、不逐、不憶、不念。如是即不會「隨念」而「念念相續不斷」；若念不相續，即相續斷；相續斷者，即無繫縛，如同無念。是故此法門就是直指人心、頓知、頓覺、頓修、頓斷之無上法門。

禪者若於此三門「不隨」都能精勤用功，至於醇熟，則定力、覺知力、及心明之程度，自然與日俱增，速得契入眞心本性。

經 **「譬如有人於自衣中繫如意珠，不自覺知，窮露他方，乞食馳走，雖實貧窮，珠不曾失。忽有智者指示其珠，所願從心，致大饒富，方悟神珠非從外得。」**

註釋

「於自衣中」：「衣」喻五蘊身心。

「如意珠」：喻本具佛性。

「窮露他方」：貧窮孤露流落他鄉外里。「窮」比喻眾生以不悟本性而致窮困，沒有福慧莊嚴。「露」比喻沒有涅槃法可以依止庇護。「他方」喻六道，以六道生死輪轉，非眞如不生不滅之「本家」、「本處」故。

「乞食馳走」：比喻凡、外、權、小向外馳求。

「珠不曾失」：比喻雖經無量劫輪轉六道，而本具之佛性並未曾失去。

「忽有智者指示其珠」：「智者」喻佛。「指示其珠」，開示直指令悟本性，還得本心。

「所願從心，致大饒富」：喻證獲本心，全體起用，任運自在，一切具足，稱爲「大饒富」。

義貫：本節從略。

詮論

這一段經文與法華經的「浪子懷珠」那一章意義相近，可互相發明。又楞伽經中亦云：「如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中，如大價寶，垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是，而陰界入垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。」（卷第二）頗值得參考。

第五節　阿難起疑

1.未解佛語而執因緣

經

即時阿難在大眾中頂禮佛足，起立白佛：「世尊，現說殺、盜、淫業三緣斷故，三因不生，心中達多狂性自歇，歇即菩提，不從人得；斯則因緣皎然明

白，云何如來頓棄因緣？我從因緣心得開悟。世尊，此義何獨我等年少有學聲聞；今此會中大目犍連、及舍利弗、須菩提等，從老梵志聞佛因緣，發心開悟，得成無漏。今說菩提不從因緣，則王舍城拘舍黎等，所說自然，成第一義。唯垂大悲，開發迷悶。」

註釋

「從老梵志」：這是指目犍連及舍利弗兩人，未從佛出家之前，都是跟著外道沙然梵志出家修行。沙然梵志死後，遺命將其座下二百弟子，分由目犍連與舍利弗繼續率領。

「聞佛因緣，發心開悟」：後來，舍利弗與目犍連在乞食途中，遇到佛弟子馬勝比丘於道上自唱言：「諸法從緣生，諸法從緣滅，我佛大沙門，常作如是說。」這個偈子。二人一聞此偈即心開意解，即問馬勝他從何人修行；馬勝答說我師即釋

迦世尊，於是二人便率二百徒眾去隨佛出家。不久二人即證聖果。

「拘舍黎」：爲外道之無因論者，倡言八萬劫後，自然成道，不假修證。

「所說自然，成第一義」：現在世尊也說菩提之性不從人得，亦不用假藉劬勞肯綮的修證，豈非與外道所說的不用修行，只要等到時間一到，自然成道一樣？如此一來，則外道的不用修行、自然成道的說法便成爲第一義諦了，則佛與外道何別？這是阿難把世尊的不假修證、非從人得與外道相濫，不能分辨。

義貫

「即時阿難在大眾中頂禮佛足」，然後**「起立白佛：世尊，現」**在**「說」**由於**「殺、盜、淫業」**之**「三緣」**已**「斷故」**，再加上法執的**「三因不生」**，而**「心中」**的演若**「達多」**的**「狂性自」**然**「歇」**息下來，狂性一**「歇，即」**得自性**「菩提」**現前，以菩提自性本自有之，**「不」**是**「從」**他**「人」**而**「得」**——然而**「斯則」**其實還是有**「因」**有**「緣」**在其中，**「皎然明白」**，並非全無因緣（例如狂性歇息，即是菩提現前之因緣），**「云何如來」**反而**「頓棄因緣」**之說呢？再說**「我」**自己實在也是**「從」**佛開示之**「因緣」**，才**「心得開悟。世尊，此義」**理

「何獨」於「我等年少」的「有學聲聞」爲然，「今此會中」，即使如「大目犍連及舍利弗、須菩提等」，原先本是「從」外道沙然「老梵志」修行，後來也是由於得「聞佛」開示之「因緣」之理，而能顯「發」本「心」乃至「開悟」眞諦，「得成無漏」道果。世尊您「今」卻「說菩提」是「不從因緣」而有，「則」此「王舍城」中的「拘舍黎等」外道「所說」的不用修行、八萬劫後「自然」成道，這種外道之說反變「成第一義」諦了。「唯」願世尊「垂大悲，開」示啓「發」我等之「迷悶」。（令能辨別正法，而不落於外道之自然論、及權教之因緣，從而入於中道極理。）

2・三狂緣斷，即菩提心

經 **佛告阿難：「即如城中演若達多，狂性因緣若得除滅，則不狂性自然而出；因緣、自然，理窮如是。**

阿難，演若達多頭本自然，本自其然，無然非自，何因緣故怖頭狂走？若自然頭，因緣故狂，何不自然，因緣故失？

本頭不失，狂怖妄出，曾無變易，何藉因緣？

本狂自然，本有狂怖，未狂之際，狂何所潛？

不狂自然，頭本無妄，何爲狂走？

若悟本頭，識知狂走、因緣、自然，俱爲戲論。是故我言：三緣斷故，即菩提心。」

註釋

「因緣、自然，理窮如是」：「窮」，窮究，窮盡。你所計執的因緣及自然

性，其理窮究起來，不過如此。

「頭本自然」：頭本來就是在出生的時候自然而有的。

「本自其然」：「自」，由於。「然」，如是。本來就是出於其然；意即：它如今之狀貌是出於其本然。

「無然非自」：「無然」，不是這樣。「非自」，不自然。若不是這樣（亦即，若非生來有頭），就反而變成不是自然了；亦即，就違反自然，反成個怪物了。

「怖頭狂走」：駭怕他本有之頭而狂走。

「若自然頭，因緣故狂」：「因緣」，如照鏡等因緣。如果說這個自然本有的頭，是由於照鏡等因緣，而能令他發狂駭怕，以致狂走。

「何不自然，因緣故失」：「自然」，指天生自然本有之頭。那麼爲何此天生自然本有之頭，不由於此照鏡之因緣，而眞的失去呢？此意即，其實他的頭並沒有眞的因爲照鏡的因緣，而眞的失去，所以這照鏡的因緣，並非什麼眞正的「因

緣」，因爲它實在並沒有促成任何事情「眞正發生」——頭並沒有眞正失去，你在發什麼狂？你駭怕什麼？你狂走個什麼勁兒？——全都是虛妄：發狂的因、發狂的緣、發狂的業、發狂的果，全都是虛妄不實！眾生在世間、三界六道所作種種瘋狂的追求、盲目的追求，而每個人都自以爲是在追求所謂的「理想」，及「實現自己的夢」，亦復如是，皆是失頭狂走。

「本頭不失，狂怖妄出」：本有之頭實在從未失去，但是其瘋狂與恐怖卻無端、虛妄而現出。

「曾無變易，何藉因緣」：「曾」，乃。「藉」，利用。本頭實在從無變易，也沒失去過，何須藉著什麼因緣再把它找回來呢？若眞的有「失去」，可說是「找回來」；若實沒有失去，卻找什麼？正如有人把錢放在衣服的內袋中忘了，以爲是丟了，到處徧尋無著，後來他往自己內袋一摸，才發現：「哦，原來在這裏！」於是他便跟別人說：「我的錢找到了！」其實他並沒有丟，怎能說是「找到」呢？

「本狂自然，本有狂怖」：若說本狂是純屬自然，（亦即，此瘋狂是本來就

有，且屬正常現象），則可說是本來就有狂怖時時都存在著，而非後來才產生。

「未狂之際，狂何所潛」：承前，如果瘋狂是本自有之，那麼當它還沒發出來時，這狂相是潛藏在哪裏呢？

「不狂自然，頭本無妄，何爲狂走？」：若說「不狂」才是自然現象，才是正常的，如是則知頭中本來是沒有狂妄存在的；既然如此，那麼爲何還會如瘋狂一樣地奔馳呢？——因此可知，這「奔走」實在是毫無道理，虛妄之極！故知這狂走實非因緣、亦非自然性。

義貫

「佛告阿難：即如」此**「城中」**之**「演若達多」**，其**「狂性」**之無明**「因緣若得除滅，則」**其原本**「不狂」**之覺**「性，自然而」**現**「出」**，你所執的**「因緣」**與**「自然」**，其**「理窮」**究起來不過**「如是」**。

「阿難，演若達多」他的**「頭本」**於其生時**「自然」**就有，故**「本」**出**「自其然」**，反之，若**「無然」**（若不是這樣：不是生來就有頭）即變成**「非」**合於

「**自**」然，而違反自然了。他以「**何因緣故，怖**」畏其本有之「**頭**」而「**狂走？若**」說天生「**自然**」本有之「**頭**」，由照鏡之「**因緣故**」，令他驚怖而發「**狂**」；那麼爲「**何不**」會此天生「**自然**」本有之頭，即由此照鏡之「**因緣故**」，眞的「**失**」去了？（本頭非眞失去，故知瘋狂之因緣並非眞的因緣）。

「**本**」有之「**頭**」其實「**不**」曾「**失**」去，但其瘋「**狂**」驚「**怖**」卻無端而「**妄出**」，然而當他正發狂時，本頭亦實「**會無變易**」，故狂之起、狂之歇，皆非關本頭，如是則「**何**」須「**藉**」任何「**因緣**」去把頭找回來呢？

若說「**本狂**」純屬「**自然**」（此瘋狂本來就有，且是正常現象）；既然「**本**」來就「**有狂怖**」時時存在著，那麼他尚「**未**」發「**狂之際**」，此「**狂**」究竟是在「**何**」處「**所潛**」藏著呢？（然而偏尋各處，實無此狂性可得，故知此狂實非本有，亦非自然——本無狂性。）

因此可知，「**不狂**」之性才是「**自然**」（正常現象），而且「**頭**」中「**本無**」狂「**妄**」存在，那麼他究竟「**何爲**」而「**狂走**」呢？實在沒道理，故此狂走實在是虛妄至極。

「若」一旦眞的**「悟」**了**「本」**有之**「頭」**，實在從來未失、未變，則**「識知」**彼**「狂走」**之性相與頭之有無，實不相關，如是則**「因緣」**與**「自然」**等**「俱爲」**言說**「戲論。是故我言：」**殺盜淫**「三」**種狂亂之**「緣斷故」**再加上無明之三因不生，**「即」**得獲本具**「菩提」**之**「心」**。

詮論

若一旦悟了本頭未失，則識知狂走與頭之有無，實無關係。本不失頭，故狂無實在之因；狂既無因，則其狂非實（若實狂者，則永不得瘥矣）。狂既非實，寧有眞的「狂歇」？本自無起，怎有歇相可得？故知狂起、狂歇俱皆虛妄，本無有生。眾生無明之起，與無明之滅，亦復如是。「無明」與「迷」本無有起，哪有「無明」滅去而得「明」，及「迷」滅去而得「悟」？「無明」與「迷」本自無生，哪有生因？若無生及無生因，則哪有「滅」、及滅之因緣？故阿難所說的開悟之因緣，俱是戲論。心本無迷悟，悟非從外入，非從外得。

3．因緣自然皆是戲論

經

「菩提心生，生滅心滅，此但生滅。滅生俱盡，無功用道。若有自然，如是則明自然心生，生滅心滅，此亦生滅。無生滅者，名爲自然；猶如世間諸相雜和成一體者，名和合性；非和合者，稱本然性。本然非然，和合非合，合然俱離，離合俱非，此句方名無戲論法。」

註釋

「菩提心生，生滅心滅，此但生滅」：「菩提心」，指證得究竟菩提時之心，亦即究竟聖智、清淨之心，而非所謂初發心求佛道的「發菩提心」。「生滅心」，指輪迴生死之心，亦即凡夫染污之心。此謂，如果說有證到菩提之淨智心生起，及

有輪迴生死的染污心滅去，此種境界還只是生滅的境界，非眞菩提的不生不滅境界。

「滅生俱盡」：「滅」，指生滅之心完全滅去。「生」，指菩提之心生。若得「生滅之心」滅及「菩提之心」生，此二種生與滅都滅盡，究竟不起。

「無功用道」：「功用」，施功、作用，指造作之義。無功用道即爲完全不假造作，任運（任眞如之性及法性之運作）而行，亦即完全沒有我，沒有我能、我所的參與，完全契入、融於眞如法性之中，循於眞如法性而起用，故一切施爲皆毫無我相造作，是故皆能隨眞如法性而達圓滿、普徧、無作而作、作而無作，以第一義，入於一切諦，即稱此境界爲「無功用道」。

「若有自然，如是則明自然心生」：「明」，表明。此謂，行者於無功用道中，若有自然之想生（亦即，自己如是作念、如是思惟，說：我這樣的功用相當自然，一點也不假造作），如果還有這樣的念頭或分別之心，則表明猶有自然之想（自然之心）生，而非眞正的無功用道。亦即，眞正的無功用道是：亦不作念：

「我能行無功用道」。以一有此念即有我能、我所；一有能所，即落生滅道，非無功用道。

「**生滅心滅，此亦生滅**」：即使自覺生滅之心已滅，這還是生滅的境界，非爲無生滅的境界。

「**無生滅者，名爲自然**」：「自然」，在此指不假造作的無功用道。要眞正完全皆無一法生滅，才是眞正的自然任運眞如之無功用道。

「**本然非然，和合非合**」：「非然」，非本然。「非合」，非和合。本然與非本然，和合與非和合。

「**合然俱離，離合俱非**」：「合」，和合。「然」，本然。「離」，遠離，不執。「離合」的離字，即是上面的遠離不執。「合」，爲與「離」相反之義，也就是「即」，故「離合」之義就是：離與即。這是指：「離於」和合與本然，及「即於」和合與本然。「非」，不執、不取，亦即所謂的「遣」；「遣」的意思是：送、流放、不用。此二句之義：「和合」與「本然」俱離而不執，甚至連「離」

（離於和合與本然）及「即」（即於和合與本然），也都不用。

「此句方名無戲論法」：「句」，法句。離於一切名字言語論說、乃至世間之觀念，及其辨析，這一切俱都不用，俱都放下，如是法句才能稱爲是無戲論法。

義貫

若說有證到「**菩提**」智覺之「**心生**」起，及有輪迴「**生滅**」染污之「**心滅**」去，以有生有滅故，「**此但**」是「**生滅**」之境界，非眞菩提。若得生滅心「**滅**」與菩提心「**生**」二者「**俱**」都滅「**盡**」，方能達於契入法性「**無**」有造作「**功用**」之眞如「**道**」。行者於無功用道中，「**若**」仍「**有**」我能任運「**自然**」之想生，「**如是則**」表「**明**」仍有「**自然**」想之「**心生**」，即非眞無功用道。即使自覺有「**生滅**」之「**心**」已「**滅，此亦**」仍是「**生滅**」境界。眞正完全「**無生滅者**」（全無染滅、淨生，亦無迷滅、覺生），方得「**名爲**」不假造作「**自然**」任運之無功用道。「**猶如世間**」法中，若「**諸相雜和**」而「**成**」爲「**一體者**」，才「**名**」爲「**和合性**」；而「**非和合者**」，則「**稱**」爲「**本然**」之「**性**」。修佛乘者，若於「**本然**」與「**非**」本「**然、和合**」與「**非**」和「**合**」，和「**合**」與本「**然俱離**」而不執，甚

而連「離」與「合」（離與即：離於和合本然、即於和合本然）「俱非」、俱遣，一切名言、世間既定的概念及辨證，俱皆不用，如「此」之法「句方」得「名」爲「無戲論法」。

4・斥離戲論，勤修無漏

經「菩提、涅槃，尚在遙遠，非汝歷劫辛勤修證；雖復憶持十方如來十二部經，清淨妙理如恆河沙，祇益戲論。

汝雖談說因緣、自然，決定明了，人間稱汝多聞第一；以此積劫多聞熏習，不能免離摩登伽難。何須待

我佛頂神咒，摩登伽心淫火頓歇，得阿那含？於我法中成精進林，愛河乾枯，令汝解脫？是故阿難，汝雖歷劫憶持如來秘密妙嚴，不如一日修無漏業，遠離世間憎愛二苦。」

註釋

「**十二部經**」：爲如來所說之法，依其敘述之形式與內容，分成十二種類，又稱爲十二分經，或十二分教：

1. 契經——又作長行，爲以散文直接記載佛之教法。
2. 應頌——（梵文geya，音譯祇夜），又稱重頌，爲與契經相應，即是以偈頌重覆闡釋長行所說之教法。
3. 記別——（梵文Vyākaraṇa，音譯和伽羅那），又作授記，爲佛對眾生之未來所作之證言。

4. 諷頌——（梵文gāthā，音譯伽陀），又作孤起頌。全部經文皆以偈頌體來記載佛之教說。此與「應頌」不同，應頌是重述長行的經文之義，而孤起頌則無長行，爲偈頌單獨存在之經文。

5. 自說——（梵文udāna，音譯優陀那），爲佛未待他人問法，而自行開示之教說。

6. 因緣——（梵文nidāna，音譯尼陀那），記載佛說法教化之因緣。

7. 譬喻——（梵文avadāna，音譯阿波陀那），以譬喻宣說法義。

8. 本事——（梵文itivṛttaka，音譯伊帝曰多伽），載「本生」以外之佛與弟子過去生之行誼。

9. 本生——（梵文jātaka，音譯闍陀伽），載佛過去生修行之種種大悲行。

10. 方廣——（梵文vaipulya，音譯毘佛略）宣說廣大深奧之教義。

11. 希法——（梵文adbhuta-dharma，音譯阿浮陀達磨），又作未曾有法。載佛及諸弟子稀有之事。

12. 論議——（梵文upadeśa，音譯優波提舍），載佛論議抉擇諸法體性，分別明了其義。

「摩登伽心淫火頓歇，得阿那含」：「淫火」，淫欲屬火，凡多淫之人，其火

必旺，淫心一動，淫火熾燃。因爲摩登伽宿昔爲淫女，其淫火更旺。「頓歇」，爲摩登伽女乘佛咒力，一時邪思頓息，故心中淫火頓歇，頓斷欲界八十八使見惑，更進而斷欲界九品思惑，而頓證三果阿那含；阿那含名爲不來，即此身報盡更不再來欲界受生，而於色界無頂天證阿羅漢道。摩登伽亦非實聲聞人，之所以依小乘果取其名位者，爲令凡小根人生敬信而已。

「成精進林」：以依神咒威神，證解多而速，故以「林」比喻之。

「愛河乾枯」：淫火頓歇，愛欲頓斷，得超欲界，故稱爲愛河乾枯。

「憶持如來秘密妙嚴」：你雖有聞持之力，能憶持記誦如來秘密微妙莊嚴的無上乘法。

「不如一日修無漏業」：光是多聞憶持無量妙法，而不務於心地上實修，縱使經歷無量劫，也不能實得受用，反而不如一日修無漏業。「無漏業」，在此爲指「不隨分別世間、業果、眾生三種相續」。問：前面不是說「何藉劬勞肯緊修證」嗎？現在怎麼又說要修無漏業？答：不勞肯緊修證，並非說都不用修，而是說要修

得對，要修最高、最究竟的無相無上法門，亦即「不隨分別」之心地法門，如此方能頓斷一切妄想顛倒，頓獲本心，頓證菩提。否則便是漸教，只是在繞路，不能直指、不能一門頓超。

「遠離世間憎愛二苦」：「憎愛」之本即貪瞋二法，貪瞋二法來自虛妄分別，故欲斷愛憎煩惱苦本，須斷貪瞋；欲斷貪瞋，須斷虛妄分別取著；欲斷虛妄分別取著，須斷法執；欲速斷法執，須修「不隨分別」之心地要門。

義貫

（佛言：阿難，你的顛倒之想雖已銷，但細惑之無明猶在，戲論習氣未除，是故）**「菩提、涅槃」**離你**「尚在遙遠」**之境，此並**「非汝歷劫辛勤」**但求多聞，所能**「修證」**。你**「雖復」**多聞而能**「憶持十方如來」**所說的**「十二部經」**之**「清淨妙理如恆河沙」**之多，若不頓修無生之心地，頓斷一切虛妄分別，則**「祇」**是徒**「益戲論」**而已。

「汝雖」也**「談說因緣、自然」**之理，**「決定明了」**其義，**「人間」**皆**「稱汝**

多聞第一」，雖「**以此積劫**」之「**多聞熏習**」，然只有多聞而無道力，故「**不能免離**」遭受「**摩登伽**」女之「**難**」。若光多聞即有功，則「**何須待我**」以「**佛頂神咒**」之力，使「**摩登伽**」女「**心**」中之「**淫火頓歇**」，頓斷愛欲，頓超欲界，頓證「**得阿那含**」果，不再來欲界受生，頓時「**於我法中，成精進林**」。以其「**愛河**」之水已「**乾枯**」，不再纏縛著你，故「**令汝**」得以「**解脫**」此次淫難。

「**是故阿難，汝雖**」以「**歷劫**」的時間記誦「**憶持如來秘密**」微「**妙**」莊「**嚴**」之無上乘法，而不悟不修，如此則「**不如一日修**」圓頓離分別、究竟「**無漏**」之「**業**」，而能頓令你「**遠離世間憎愛二**」種「**苦**」因。

詮論

在此必須一提的是：多聞本非過，多聞本來是三慧的基礎，爲何如來於本經中一再喝斥阿難以多聞爲務？這有兩層意義：

其一、多聞本是三慧之基，但須知，多聞在修行中亦只是工具、手段，而非目的。若「把手段當目的」，便成捨本逐末，且於菩提道便止於此，而停滯不前，而

以此爲滿足，如此則有如數他人財寶，自不能受用；然而又因爲知解眾多妙理與法門，會讓自己誤認已達妙境，已通達一切法，因而「以解作證」，產生這樣的幻相，於是便生慢心，凡事不肯下心如實修行；然而實際上，於所知的一切法中，實在沒有一法可以眞正派上用場，所以不僅境界現前時一敗塗地，連日常中，也常灰頭土臉，於煩惱障難境界，只有挨打的分，毫無自衛、或還擊之功，對於煩惱障難，可說是手無縛雞之力。

其二、爲了對顯徒務多聞而不務實修之弊，佛特顯威神，以神咒力加持，而令摩登伽女頓息淫火、頓證三果。這是由於摩登伽雖淫欲熾盛，但她與阿難相比，並沒有阿難堅固難破的妄想戲論習氣，因此愛火一熄，頓超欲界。反觀阿難，則粗惑雖止，但細惑之疑正在無量；而粗惑雖易止，但細惑卻難伏、難斷。莫說阿難有學之人，即使富樓那，及其他定性聲聞也都難調此惑。佛力加持令摩登伽女頓證三果，用意在於令阿難了知：佛雖有意成就於你，但你自己若不肯發心斷除分別，即不能與如來的加持力相應（須知：如來加持也須雙方面配合才行，不是單方面的事，而這配合（相應）的條件，主要在於「願力」——即行者須有：「我願斷除」

之心願，而一切如來皆有本誓願欲加持成就眾生。）故佛咒加持摩登伽，令頓證三果，即是在透露這個訊息：爲何如來能有如此之威神力？這完全是由修行而來，不是妄想言說戲論境界。因此，摩登伽女頓證三果之例，便更加凸顯修行與戲論之間的差距。

所以，綜上兩點，如來即是在以一種特殊的「激降法」來激發阿難頓捨分別思議境界，期能頓證無生——「你看，連摩登伽女，她雖然業障深重，但她不務戲論，所以如來一加持，便能頓超欲界生死。而你阿難，雖出身高貴，且已出家，爲如來弟子，但只務貪執戲論；若自不求度脫，如來神力亦莫奈你何，愛莫能助。」

這一點，當今之世，尤其非常值得我們引爲借鏡。末法之世，不務眞修，只務言說戲論之文字禪，乃至掉幾個禪學名詞或公案的口頭禪，所在多有；這且不說，近世尤有許多佛學家，提倡佛學的討論、研究、考據，成爲學術，且據彼所作研究、對佛經及佛所說之理，提出很多的「疑點」、及「修正」的意見，最後甚至廣疑諸經、乃至疑整個宗派，及疑整個大乘佛法，於是佛教界吹起一陣大風，大家競相效學、推行世間法及種種世間之業務；於是佛法便亟劇地俗化、或庸俗化，乃至

墮爲世俗事業的附庸，眾生的信根受到嚴重的摧殘，幾乎蕩然無存。這一來固由於專務言說戲論的結果，二來也是由於不善學般若而侈言中觀，因而墮入惡取空、斷滅空，所起之魔事。有心眞修，欲護教、護法者，其三致意乎！

經

「如摩登伽，宿爲淫女，由咒神力銷其愛欲，法中今名性比丘尼。與羅睺母耶輸陀羅，同悟宿因。知歷世因，貪愛爲苦，一念熏修無漏善故，或得出纏，或蒙授記，如何自欺，尚留觀聽？」

註釋

「法中今名性比丘尼」：於如來法中，已列於僧寶之數，法名爲性比丘尼。

「羅睺」：義譯爲覆障。爲佛弟子中密行第一。羅睺羅未出世前，於母胎中住胎六年，因爲他往昔爲比丘，在山中修行時，曾堵塞老鼠洞，令不得出，故感得住胎六年之報。法華會上得佛授記，將來成佛，名七寶華如來。

「**耶輸陀羅**」：義爲花色，以其貌美如花故名。耶輸陀羅已證四果，在法華會上得佛授記將來成佛，名具足千萬光相如來。

「**同悟宿因**」：都悟了宿世輪迴之因。

「**知歷世因，貪愛爲苦**」：悟知累世受生死之因，都是以貪愛爲苦本。

「**或得出纏**」：指摩登伽斷欲界生死，及耶輸陀羅得四果，斷三界纏縛。

「**或蒙授記**」；指耶輸陀羅於法華會上蒙佛授記，將來成佛，號具足千萬光相如來。

「**如何自欺，尚留觀聽**」：「自欺」，指以戲論之法自欺。「留」，留戀不捨。「觀聽」，見聞，即依見聞覺知之分別。見聞覺知已是虛妄，再依之而作種種分別，然後更起戲論，則妄上加妄，迷之又迷，不可復加。此謂摩登伽與耶輸陀羅俱爲女身，身爲女身已是劣器，再加摩登伽又是淫女，此二女以此劣報之身都能速證果位，頓斷生死，何況阿難出身高貴，又爲大丈夫，怎麼還在以言說戲論自欺，留戀於見聞覺知之虛妄分別之中。佛舉二女，是爲了激勵阿難及與會其他眾人。

義貫

「**如摩登伽**」女，雖「**宿**」昔「**爲淫女**」，今「**由**」如來密「**咒**」之「**神力**」加持，頓「**銷其愛欲**」，於如來「**法中**」入僧寶數，「**今名**」爲「**性比丘尼**」，而「**與羅睺**」之「**母耶輸陀羅**」皆「**同悟宿**」世輪迴之「**因**」，悟「**知**」令其「**歷世**」受生死之「**因**」，無非以「**貪愛爲苦**」本，以「**一念**」相應、反「**熏**」諸識而頓「**修無漏**」之「**善**」法「**故**」，頓斷、頓證，即「**或得出**」欲界生死及三界之「**纏，或蒙**」佛「**授記**」當來作佛；彼二女尚得如是，阿難，汝等比丘「**如何**」至今仍以戲論之法而「**自欺**」自暴、「**尚留**」戀於「**觀聽**」（見聞）覺知之分別？

第四章　捐捨小乘、入佛知見

第一節　初心行者之二決定義

經

阿難及諸大衆，聞佛示誨，疑惑銷除，心悟實相，身意輕安，得未曾有！重復悲淚，頂禮佛足，長跪合掌而白佛言：「無上大悲清淨寶王，善開我心，能以如是種種因緣方便提奬，引諸沈冥出於苦海。世尊，我今雖承如是法音，知如來藏妙覺明心徧十方界，含育如來十方國土清淨寶嚴妙覺王刹；如來復責多聞無功，不逮修習。」

註釋

「心悟實相」：此悟爲心開悟解之「解悟」，而非證悟。解悟爲聽聞、思惟、疑惑消除，信受理解的正解、乃至得勝解之相。而證悟則是依所解悟之法，如法修行、納法於心，達心法不二，入法境界，而能起用，稱爲證悟。簡言之，解悟是「知」的境界；證悟是「行」的境界。「實相」，指如來藏之相，亦即如來藏的三種相用：空如來藏、不空如來藏、及空不空如來藏。通達如來藏之本體，及其三種相用，稱爲通達實相。所以，實相不只是無相而已，那是般若的初門之教。甚深般若則爲空、不空、空不空俱時而現，法界森然，萬法皆眞，而不相礙。

「身意輕安」：「意」，即心。「輕安」，爲心捨掉麤重的煩惱之後，如釋重負的覺受，在此則爲捨對無上法麤重之疑與惑，身心頓時蕩然清爽、安適，如人洗了熱水澡之後一樣，身無垢染，輕鬆安適之狀。又，輕安在唯識五位百法裏，是屬於「善心所」中的「輕安心所法」。故知輕安是一種修得的善法。心中若有輕安心所的善法生起，即表示修行已達到某種善境界，通常是在心開悟解、或大悟，或得「未到地定」，或得初禪，或修法懺悔而罪滅等時，那時便有輕安之相發生。修行

之人，若有輕安之相發生，心自知之，莫與他人說，除非是你的善知識，以求印證，否則只宜所謂「自修、自證、自知」、佛知、你知，便好。更不可大事宣揚、欲令廣爲人知，如是貪著名聞，即速招魔嫉、魔障。此於末世修行，魔强法弱之際，不可不知。

「方便提獎」：「方便」，即依智慧觀察，知眾生之根器、性、欲，而採取令他易解、易懂、易信、易受、易行的方式去化導、教授他，令他生信、得益、歡喜奉行，稱爲方便，亦稱「善方便」，或「正方便」。除此之外，亦有一種方便，稱爲「邪方便」，或「不正方便」。此爲無智之人，欲使用佛法以外的方法來引導眾生，如用外道法、或用犯戒、破戒之法，而自稱爲「方便」。故「正方便」與「邪方便」的差別在於：「正方便」雖講求善巧，然而完全是如法、如理的，完全是清淨的、不犯佛律儀的，而且完全沒有不良的副作用，並且結果一定是好的。「邪方便」則是完全不講原則，常是不如法、不如理、不如律，且常壞佛律儀，毀法犯禁，且有極大不良副作用，並且其結果常是變成誤導眾生至於退沒善根、福德。凡此稱爲「邪方便」或「不正方便」。末法時期這種現象特別多，種種不如法、毀法

犯禁之事，皆託言「方便」，可不知歟？「提獎」，提攜接引、獎勵誘發。

「引諸沈冥」：「沈」，指凡夫沈淪於三界分段生死。「冥」，闇冥，指二乘本心本性之光明未開，其心闇鈍、滯於變易生死之苦海。

「知如來藏妙覺明心徧十方界……」：阿難此「知」，只是心中疑悔已除的「信知」，並非親證、親見的「證知」。

「多聞無功，不逮修習」：「逮」，及。光是多聞並無「起用」之功，如數他人財寶，自不能受用，遠不及依聞起修之利。

義貫：本節從略。

詮論

此處經文中說：阿難及諸大眾，聞佛開示及教誨，而「疑惑銷除」。這裏所說的疑惑共有五個，其中富樓那有四疑，阿難有一疑。先說富樓那的四疑：

一、疑「清淨本然，云何忽生三種相續？」——為除此疑，佛開示言：萬法之生續，起於一念無明，故有世間諸相。

二、疑「五大之性，各不相容，爲何能互徧無礙？」——爲除此疑，佛開示說：由於全相即性，唯一不變妙體，故得隨緣自在。

三、疑「諸佛如來，何時還會再起無明妄念？」——爲除此疑，佛開示說：妄本不生，如翳眼見空華，空華本不生，空華起滅，虛空寂然，不生不滅，眞如之性亦復如是，終無變異。又如銷礦爲金，既已成礦，不復爲金。

四、疑「一切眾生何因有妄，自蔽妙明？」——爲除此疑，佛開示說：既稱爲妄，怎麼有眞因？若有眞因，怎麼會成爲妄？

以上皆是富樓那之疑。

阿難則疑佛是頓然捨棄因緣之說，而有與外道無因之自然說相濫之虞——爲除此疑，佛開示說：若知眞爲本有，達妄本空，則因緣與自然之說，俱爲戲論。若不離戲論，則終難入眞，與道乖隔。

再者，富樓那之四疑，歸類則爲：執因疑果，以因地的知見來判斷果地的境界，他又疑「妄」有因。阿難則執權教以濫外道。總的來說，兩人都是耽著戲論。故佛教誨說：戲論不但無功，且有礙眞知、眞修。若不捨戲論，則歷劫徒勞，終無

實證；若能捨戲論，則狂心頓歇，歇即菩提。佛雖對著阿難說這些話，但此言之對象實則包括富樓那，以及諸與會大眾。又，戲論之習氣，即是依於言說思議；故若能離於戲論，即是頓離一切言說、思議，而頓入不思議、離念、無念之境界，如是即契入眞如法性，而入於諸佛境界矣。所以離戲論之境界，實是頓捨一切凡夫、外道、二乘、權教菩薩之頓教直指之大法門；以上上根人一聞此教，即能契入，故稱彼上上根人爲如來種性。

經「我今猶如旅泊之人，忽蒙天王賜與華屋；雖獲大宅，要因門入。惟願如來不捨大悲，示我在會諸蒙暗者，捐捨小乘，畢獲如來無餘涅槃本發心路。令有學者，從何攝伏疇（ㄔㄡˊ）昔攀緣，得陀羅尼，入佛知見。」作是語已，五體投地。在會一心，佇（ㄓㄨˋ）佛慈旨。

註釋

「旅泊之人」：旅行漂泊之人，行無定處，不知所之。比喻眾生於六道漂泊，不知終於何所。

「天王」：比喻如來。**「佛」**一詞，較古的翻譯也有譯成**「天中天」**的。

「華屋」：比喻如來藏之無上理。

「雖獲大宅，要因門入」：雖然有了目標，但還是要有方法。譬如雖知寶藏之處所，若無方法及工具，亦不能開採、提煉而得其寶。

「捐捨小乘」：**「捐」**，棄。棄捨小乘，回小向大，不住化城，發大菩提心，趣求無上菩提。您看，阿難以小乘人都要回小向大，求大菩提；而當今之世，卻有許多人反而勸人修學小乘，甚至以受小乘戒爲高、爲榮，實在是**「回大向小」**，如是愚痴顛倒，辜負如來最重要的苦心──所謂一切如來皆爲**「一大事因緣」**而出世之苦心。**「一大事因緣」**者何也？──一切眾生皆有佛性，一切眾生畢竟成佛也！然而若不依止如來而修學大乘，如何堪作佛？倘若依止小乘，或依止外道，或依止世間法，或雜修外道法、雜行世間事業，或佛道不分、儒佛不分，如是等不正知

見，如何能入佛知見？如何堪作佛？爲今之計，唯有一時息心，將小乘、外道、邪道、世間等的演若達多狂心，一併歇去，方得「本頭」。否則即使歷劫勤苦，也只如蒸沙，欲成佳饌，了不可得。

「畢獲如來無餘涅槃本發心路」：「畢」，畢竟，究竟之義。「如來無餘涅槃本發心路」，即如來無上菩提之密因。

「有學者」：即小乘未證阿羅漢者。阿羅漢稱爲「無學」，其實只是在小乘中得如是名稱而已，阿羅漢若回小向大，趨向無上菩提，則非無學矣！因爲光是一項等空徧界的平等大悲就不是那麼容易學得的，更何況佛的十力、十八不共法等。

「從何攝伏疇昔攀緣」：「攝伏」，收攝降伏。「疇昔」，往昔。「攀緣」，指六識心，以六識心皆攀緣諸塵境界而起。若得攝伏攀緣，亦即同於狂心頓歇。

「得陀羅尼」：總持，在此爲指如來藏，以如來藏能總持一切法。承上，若得攝伏攀緣心，狂心頓歇，不往外馳，故能返觀內照，得自本心；若得本心，即能總持一切法，故稱爲得陀羅尼門，總持門。

「**入佛知見**」：若得本心之總持門，即能速入佛之知見，而不住二乘知見。

「**在會一心，佇佛慈旨**」：「在會」，與會者。「佇」，等待。

義貫：本節從略。

經　爾時世尊哀愍會中緣覺、聲聞，於菩提心未自在者，及爲當來佛滅度後末法衆生，發菩提心，開無上乘妙修行路，宣示阿難及諸大衆：「汝等決定發菩提心，於佛如來妙三摩提，不生疲倦，應當先明發覺初心二決定義。」

註釋

「**於菩提心未自在者**」：於修證無上菩提秘密之因地心，尚未得自在者。因爲雖然已得圓解，但仍未得修門，未起眞修，故尚未眞正入於菩提密因的境界，故未

能自在無礙，遇逆境、逆緣亦仍難免退失。

「當來」：將來。然而當來與將來有所不同，將來爲中性之詞，當來則有必然之義在內。

「汝等決定發菩提心」：決定發求無上菩提之心，不願終止於化城。

「應當先明發覺初心」：**「覺」**，菩提。應當先明了發起菩提最初的因地心。

「二決定義」：此二義爲：一、應決定依不生滅心而求菩提，不應依生滅之心而求。二、應決定棄捨諸有爲相，以此發心而求菩提。下文佛即詳示此二義。

義貫：本節從略。

1・初心之第一決定義——

A・決定不以生滅心求佛果

經「云何初心二義決定？阿難，第一義者：汝等若欲捐捨聲聞，修菩薩乘，入佛知見，應當審觀因地發心與果地覺，爲同爲異？阿難，若於因地以生滅心爲本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。以是義故，汝當照明諸器世間，可作之法皆從變滅。阿難，汝觀世間可作之法，誰爲不壞？然終不聞爛壞虛空。何以故？空非可作，由是始終無壞滅故。」

註釋

「以生滅心爲本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處」：以生滅心求不生不滅，無有是處，爲甚麼？因爲「如是因、如是果」故。「因」若是生滅，絕不可能得不生不滅之「果」，因果之性不相當故。所以欲求無上菩提不生不滅的境界，決不能以生滅心去求，否則決求不到。什麼是生滅之心呢？簡言之即妄想分別之心，或是依於六識之心，或是依於見聞覺知之心；詳言之，即以凡夫（貪著塵俗）、或外道（計著邪因）、或聲聞、緣覺（計著能所）等的戲論之心，皆是生滅心。若依於如是等心去求無上菩提，了不可得。

「可作之法」：「可作」，即有能作、所作者。

「然終不聞爛壞虛空」：「終」，始終，從來之義。「爛壞」，即變異而壞滅之義。但我們從來也沒聽說過有爛壞的虛空。

「由是始終無壞滅故」：「始終」，從始至終。所以虛空從頭到尾也不會壞滅。

義貫

「云何」爲**「初」**發菩提**「心」**於**「二義」**（兩方面）須作**「決定」**，不能含混？**「阿難，第一義者」**（第一方面）：**「汝等若」**眞誠**「欲捐」**棄**「捨」**掉**「聲聞」**乘，而進**「修菩薩乘」**，以求能**「入佛」**之**「知見」**，則**「應當審」**細**「觀」**察你們自己**「因地」**之**「發心」**究竟**「與」**如來的**「果地覺，爲同爲異？阿難，若」**你們**「於因地」**時，**「以」**凡、外、權、小**「生滅」**攀緣的六識**「心」**作**「爲」**你們的**「本修因」**，以此**「而」**欲**「求佛乘不生不滅」**之無上覺悟境界，**「無有是處。」**

「以是義故，汝」等應**「當」**觀**「照明」**了**「諸器世間」**所有**「可作之」**有爲**「法，皆從變滅。阿難，汝」**且**「觀」**此**「世間」**中，所有**「可作之法，誰爲不壞」**滅者？**「然」**而我們**「終不」**曾**「聞」**有**「爛壞」**之**「虛空。何以故？」**以虛**「空非」**爲**「可作」**之法，無能作、所作，**「由是」**虛空從**「始」**至**「終」**皆**「無壞滅故。」**

詮論

這一節經文中，佛開示說：發菩提心是要有條件的，並不是說：「我要發菩提心」，或「我已發菩提心」，這就可以了。你已發菩提心？你怎麼發？發對了嗎？如何徵驗你的菩提心是發對了，或你是眞正發了菩提心？即用佛在此所說的這「初心二決定義」（亦即，兩種決定應有的條件），這兩個條件若都具備了，才算眞正發起菩提心。哪兩個條件呢？

一、不依生滅之心而發菩提心，也就是不依凡、外、權、小妄想攀緣的六識心，而發菩提心，亦即是金剛經的「應無所住而生其心」。更進一步言，即是楞伽經所說的「離心意意識」。

二、決定捐棄諸有爲相，而發菩提心。捐棄諸有爲相，即是不住、不著、不依、不緣諸有爲相（五欲、六塵、六根、六識），如是而發菩提心，是眞發菩提心。若仍住著有爲相，貪戀不捨，是不得名爲發菩提心。

是故當知，當今世人皆以爲發菩提心很容易，亦不知發菩提心還是有條件的！由此看來，眞發菩提心，實在不簡單，無怪乎經中說：「發心畢竟兩無二，如是二心先

心難」。若眞是如是發心，則是已經與佛同心，與不生不滅心相應，是故無上菩提決定當得，不在遙遠。值此末法，普願冀眞修者，皆得如是發心，則如來家業荷擔有人，法燈不絕、佛種不斷矣！

B・決了五濁生因，伏還無生滅性

經「則汝身中，堅相爲地，潤溼爲水，煖觸爲火，動搖爲風。由此四纏，分汝湛圓妙覺明心，爲視、爲聽、爲覺、爲察，從始入終，五叠（ㄉㄧㄝˊ）渾濁。

云何爲濁？阿難，譬如清水，清潔本然，即彼塵土灰砂之倫，本質留礙，二體法爾，性不相循。有世間人取彼土塵投於淨水，土失留礙，水亡清潔，容貌汨

然，名之爲濁。汝濁五重，亦復如是。」

註釋

「**由此四纏**」：「四」，四大。由此四大假合互相纏結。

「**從始入終**」：「始」，指一精明。「終」，指六和合。從一精明而入六和合。

「**五疊渾濁**」：五種重疊，渾濁不清。

「**譬如清水**」：喻眞純之心。

「**塵土灰砂之倫**」：「倫」，類。塵土灰砂喻四大。

「**本質留礙**」：其本質都是有留滯隔礙之性。

「**二體法爾，性不相循**」：此二法之體，法爾本然，其性本來就互不隨順。

「循」，順也。

「汩然」：「汩」，亂也。「汩」从曰，音古，與汨羅江的汨不同；「汨」从日，音覓。

義貫

「則汝身中，堅相」之肌肉筋骨「爲地」大，「潤溼」之津液精血「爲水」大，「煖觸」之燥熱溫度「爲火」大，「動搖」之氣息「爲風」大。「由此四」大假合，互相「纏」結組織成身，「分」開「汝」原本「湛圓妙覺」一精「明」之「心」，成「爲」眼之「視、爲」耳之「聽、爲」鼻、舌、身之「覺、爲」意根之照「察，從」一精明之「始」而「入」於六和合之「終，五」種重「疊渾」然不清而成「濁」相。

「云何爲濁？阿難，譬如清水」之性，「清潔本然，即彼塵土灰砂之倫」，其「本質」則爲「留」滯隔「礙」，能障眞性，此「二」法之「體，法爾」本來即「性不相循。有世間人，取彼土塵投於淨水」（喻起妄亂眞），而令泥「土失」去「留礙」之性，「水」則「亡」其「清潔」之相，其「容貌」變成「汩然」渾亂，「名之爲濁」水。而「汝」心水之「濁」相共有「五重，亦復如是。」

經

「阿難，汝見虛空徧十方界，空見不分，有空無

體，有見無覺，相織妄成，是第一重，名爲劫濁。汝身現摶（ㄊㄨㄢˊ）四大爲體，見、聞、覺、知壅令留礙，水、火、風、土旋令覺知，相織妄成，是第二重，名爲見濁。又汝心中憶識誦習，性發知見，容現六塵，離塵無相，離覺無性，相織妄成，是第三重，名煩惱濁。又汝朝夕生滅不停，知見每欲留於世間，業運每常遷於國土，相織妄成，是第四重，名衆生濁。汝等見、聞元無異性，衆塵隔越，無狀異生，性中相

知，用中相背，同異失準，相織妄成，是第五重，名爲命濁。」

註釋

「空見不分」：「見」，見精。在八識中，所見的虛空（相分），與能見的見精（能見分）交織纏雜不分。

「有空無體，有見無覺」：雖現有虛空之相，而無實體，雖現有能見之相而無眞覺；因爲此能見之見精（見分）與所見的虛空（相分），皆是第八識中一念無明所起，循業妄現，皆是第八識本識之所變現，是故「能」與「所」雖現有相，然皆無實體。

「相織妄成，是第一重」：承上，此八識中最初的能所（見、相二分），一爲妄色（虛空），一爲妄心（見精），兩相夾纏交織，虛妄而成一體，即是最初第一重之渾濁，以其渾濁眞性，遮蔽妙明，故稱爲濁。

「名爲劫濁」：劫濁爲五濁之始，也是五濁之總相；爲何會有濁相？一切世間爲何會成渾濁，完全由於最初一念無明妄動，轉本妙明而爲妄能、妄所（見分、相分），而此二妄相又互相糾纏不清，更擾動本明之心水，而令成渾濁之相，此心水一被攪渾，就再也難以平息、澄清，因此就再也無法明鑑一切法了。由於此最初之濁相一生，則長劫難清，令眾生無量劫妙明隱蔽，無法再現，故稱此總相爲劫濁。這劫濁相即當於「三細」的無明業相、轉相（能見相）、及現相（境界相）。

「汝身現摶四大爲體」：「摶」，摶取。摶取四大，妄成自體。

「見、聞、覺、知壅令留礙」：於是原來的一精明，就分爲見、聞、覺、知、嚐、嗅之六精，而壅塞了精明之體，令成留礙之相。

「水、火、風、土旋令覺知」：「旋」，轉。地水火風本是無覺知的，但因「有知」與「無知」夾纏不分，故轉內四大爲有覺知體。

「相織妄成，是第二重」：有知與無知相織，妄成渾濁之相，這是第二重的濁相。

濁。這相當於六麤的智相及相續相。

「**名爲見濁**」：「見」，因有見聞覺知等種種虛妄知見，諸見渾濁，故稱見

「**憶識誦習**」：「憶」，憶念過去所緣境。「識」，了別目前所緣境。「誦」，言也，論也。「誦習」，猶言思議，謂思議未來之事，而習以爲常。

「**性發知見**」：「性」，指六識之性。「知見」，見聞覺知嚐嗅六種妄覺。謂，六識之性託於六根，而發爲見聞覺知等六種妄覺。

「**容現六塵**」：「容」，容納。「現」，現出。容納現出六塵之相與境。

「**離塵無相**」：指六識若離六塵境，即無識相可得。

「**離覺無性**」：「覺」，指六識之妄覺。「性」，指塵性。謂六塵若離於六識之妄覺，則能取不生，所取亦空，故無塵性可得。

「**相織妄成，是第三重**」：妄塵與妄覺夾纏相織，成爲第三重之渾濁相。

「**名煩惱濁**」：這相當於六麤相的執取相及計名字相。

「生滅不停」：指末那心中，妄念之生住異滅之相，相續不斷。

「知見每欲留於世間」：「知見」，貪生怕死之知見。「留」，長存、常住。謂依於眾生貪生怕死的我相知見，總想恆常留在世間。

「業運每常遷於國土」：「業」，業力。「運」，運行。「遷」，轉生。然而事與願違，由於業力之運行，常常遷移轉生於國土之中其他道上。

「相織妄成，是第四重，名眾生濁」：謂妄身與妄心，一常遷徙、一常欲留，衝突交雜相織，故成眾生六道來往之濁相。

「汝等見、聞元無異性」：汝等的見聞覺知，原來是一體，並無異性。

「眾塵隔越，無狀異生」：「無狀」，無因。然以眾塵於中相隔，令見聞覺知不得互相逾越，因而無端令差異之相產生。

「性中相知」：然以諸法之性而論，六精原是一體，故覺知本是相通、相知的。

「用中相背」：然若據用而言，原本一精之體既已成六用，便有分彼此，而互相違背之處。

「同異失準」：「準」，定準。此六用之「同」與「異」因而失去定準。因性本相同，今由相隔而相異，故說不得它們是同，也說不得它們是異，因此同與異之間便無定準可說，亦即，不能確說。

「相織妄成，是第五重，名爲命濁」：六精之體與用，一同一異，交雜相織而成命濁之相。這命濁與前面的眾生濁，即通於六麤之起業相及業繫苦相。

詮論

「五濁」在其他經上也有，但其解釋的方式與內容皆與本經有所不同，其他經之解釋通常是指外相上的，即所謂「五濁惡世」。而本經的解釋，則是指內在的濁相，亦即是心識上的濁相，因此可說，本經所說之義，是更爲根本的意涵。因爲一切皆以心爲本，而且，一切法皆是自心所現，所以依本經而言，這「五濁」不在別處，乃在自心本識所現，所以自身、眾生、世界等濁相皆源於自心本識。因此可知，本經所示者，眞是一乘究竟之旨，一切皆直指本心。

義貫

「阿難，汝見虛空徧十方界」，在八識中所見的虛**「空」**（相分）與能**「見」**

的見精（見分）交織「**不**」能「**分**」出彼此邊際，雖現「**有**」虛「**空**」之相，而「**無**」實「**體**」可得，雖現「**有**」能「**見**」而「**無**」眞「**覺**」，如此能見之見精與所見之虛空「**相織**」而「**妄成**」一體，渾濁眞性，隱蔽妙明，遂成濁相，「**是**」爲「**第一重**」之濁相，「**名爲劫濁**」。（以妄生能所，故成自心永劫之濁，是爲劫濁。）

「**汝身現摶**」取「**四大爲體**」，本來之一精明分爲「**見、聞、覺、知**」、噭、嗅之六精，「**壅**」塞精明而「**令**」成「**留礙**」之相。「**水、火、風、土**」本爲無覺知之物，以交雜「**旋**」轉而「**令**」成爲似有「**覺知**」之體，有知與無知夾纏「**相織妄成**」一體，而混亂眞性眞見，「**是**」爲「**第二重**」濁相，「**名爲見濁**」。（以妄有見聞覺知，而更生種種虛妄之見，而壞眞見，故成見濁。）

「**又汝心中**」追「**憶**」過去、「**識**」別現在、「**誦習**」未來之境，六識之「**性**」託於六根、「**發**」爲「**知、見**」、覺、聞、噭、嗅六種妄覺，「**容**」納「**現**」出「**六塵**」之相，六識若「**離**」六「**塵**」境界，即「**無**」識「**相**」可得，六塵若「**離**」六識妄「**覺**」，則「**無**」塵「**性**」可得，（是故六塵與六識互相依他

起，皆無自性，本是虛妄），而妄塵與妄覺「**相織妄成**」一體，「**是**」爲「**第三重**」之濁相，「**名煩惱濁**」（以分別三世六塵故成塵勞煩惱，染濁自心。）

「**又汝**」從「**朝**」至「**夕**」，末那心中，妄念「**生滅**」相續「**不停**」，依於眾生貪愛之「**知見，每欲**」恆常「**留於**」此「**世間**」，然以「**業**」力之「**運**」行「**每常**」捨生趣生「**遷**」移「**於國土**」之六道之間，如是妄身與妄心，一常遷、一欲住，交雜「**相織**」而「**妄成**」生死往來之相，「**是**」爲「**第四重**」之濁相，「**名眾生濁**」。（以六道往來生死，其次數眾多，故是眾生濁：眾生者，眾多生死也。）

「**汝等**」之「**見、聞**」覺知等，「**元**」是一體，本「**無異性**」，然以「**眾塵隔越**」心之一體而成爲六精，令「**無狀**」而差「**異生**」。然以本「**性中**」而論，六精原是一體，故其覺知實「**相**」通而相「**知**」，若據「**用中**」而言，一體既已成爲六用，便有彼此之分而「**相**」違「**背**」，此六精之「**同**」與「**異**」因而「**失**」去定「**準**」，不得復言是同是異，一同一異交雜「**相織妄成**」渾濁之體，「**是**」爲「**第五重**」濁相、「**名爲命濁**」（命者，眾生之總報，即雖具一精明，而成六和合，隔礙不通，故令原本等空徧界之眞如，所起之用只如一浮漚體，此乃眾生法身慧命之

總濁報之相，故是命濁──非同其他經所說壽命短也。）

經

「阿難，汝今欲令見、聞、覺、知遠契如來常、樂、我、淨，應當先擇死生根本，依不生滅，圓湛性成：以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺；得元明覺無生滅性，爲因地心，然後圓成果地修證。」

註釋

「應當先擇死生根本」：「擇」，揀擇、挑去。「死生根本」，即五重相織之濁相。

「依不生滅，圓湛性成」：依於不生滅之本來圓滿湛然之性，以成就觀行。

「以湛旋其虛妄滅生」：「湛」，不生滅之圓湛性。「旋」，轉。以不生滅的圓湛之性而轉其五濁虛妄之生滅。

「伏還元覺」：止伏攀緣混濁之識心，令還歸元本之覺性。

義貫

「阿難，汝今欲令」六根之「見、聞、覺、知」之性，「遠契」十方「如來」所證之「常、樂、我、淨」之德，則「應當先擇」去五重相織之「死生根本」，而「依」於「不生滅」的「圓」滿「湛」然之「性」，以「成」觀行：即「以」不生滅圓「湛」性而「旋」轉「其」五濁「虛妄滅生」之相，止「伏」攀緣奔競混濁之識心，令「還」歸「元」本「覺」性，「得元」來妙「明」本「覺」之「無生滅性」，以「爲因地」修心之「心」（此爲十信滿心位）。「然後」自可（歷經五十五位之眞菩提路）「圓成果地」之「修證」。

經

「如澄濁水，貯於靜器，靜深不動，沙土自沈，清水現前，名爲初伏客塵煩惱。去泥純水，名爲永斷根本無明。明相精純，一切變現，不爲煩惱，皆合涅槃清淨妙德。」

註釋

「明相精純，一切變現」：清明之相已達精純，故能變現一切身、土，以廣化有情。

「不爲煩惱」：不爲煩惱所覆。

義貫

譬**「如」**欲**「澄」**清污**「濁」**之**「水」**，先將之**「貯」**放**「於靜」**止之**「器」**中，若**「靜」**止之程度（定力功夫）**「深」**而**「不動」**搖，則**「沙土自沈」**，砂土沈澱後，**「清水」**自然**「現前，名爲初伏」**二障現行之**「客塵煩惱」**。（此爲以定力令心水澄清、伏煩惱）。若以慧照破**「去」**除沈澱心底之無明淤**「泥」**，而得清淨無雜質之**「純水」**，則**「名爲永斷根本無明」**（此爲以慧力照破無明。）清**「明」**之**「相」**既已達**「精純」**，故能令**「一切」**身土自在**「變現」**，廣度有情，而**「不爲煩惱」**所覆，因心水之中已純淨無雜，故一切變現妙用**「皆合涅槃」**不生不滅**「清淨」**之**「妙德」**。

詮論

這一段經文很簡捷扼要地開示定與慧之用：定以伏煩惱，如令渾水沈澱；慧以斷無明，如除水底沈澱之淤泥。即此便是從初發心，以至於成佛，一切修行的要訣。

2・初心之第二決定義——決定捐棄諸有爲相

經

「第二義者：汝等必欲發菩提心，於菩薩乘生大勇猛，決定棄捐諸有爲相，應當審詳煩惱根本：此無始來，發業潤生，誰作誰受？阿難，汝修菩提，若不審觀煩惱根本，則不能知虛妄根塵何處顚倒；處尚不知，云何降伏，取如來位？

阿難，汝觀世間解結之人，不見所結，云何知解？不聞虛空被汝噎（ㄎㄨㄟ）裂；何以故？空無形相，無結解故。」

註釋

「煩惱根本」：煩惱之根本，即無始無明，又稱根本無明，由根本無明再生出三細六麤之枝末無明。

「發業潤生」：「發業」，即發業無明。「潤生」，即潤生無明。「發業」即是起惑造業，由七轉識起惑故，發動身口而造諸業。「潤生」即中陰身於求父母投胎時之憎愛等無明之心，相當於十二有支之「愛、取」二支。又發業與潤生合起來即是三細六麤的枝末無明，亦即除了最初一念無明的根本無明以外，所有的起惑、造業、受報之一切過程。

「誰作、誰受」：誰是造業者？誰是受報者？有說是六根自作、六根自受，又有說是六識自作、六識自受。然若無六識，六根本無知，六根怎能自作？又六識虛妄，本自無體，又怎能受？又，楞伽經云：六識不流轉。以念念生滅故。故知作

者、受者，除了第八識之外，更無其他，一切起自八識，八識自作自受，八識爲總報主。此身報盡時，六根、六識壞散，八識不壞，「去後來先作主翁」。故知作者、受者皆是第八識，更無其餘，此是根本，莫錯用心，則一切修行枉費工夫。

「不聞虛空被汝隳裂」：「隳」，壞也。沒聽說過虛空可被人破壞、碎裂。虛空比喻眞如本性。眞如本性不可破壞，以其非有相法故。眞如本性亦沒有結，雖然六根六識皆現有結（結使），但六根六識只如眞如本性虛空中之華，華體本無，更何況此華之大小、顏色，豈有實法可得。是故佛意爲欲究竟解結者，即須以此無上智眼去體契，否則有如空華的結，解得了嗎？若悟諸結如空華，則一切結不解自解，所以佛在前面說：「何藉劬勞肯緊修證」。若不知根本，即使很勤苦努力地在解空華之結，累劫勤勞，亦無所獲。一念悟時，速至佛地。

義貫

初發菩提心**「第二」**決定**「義者」**（第二個必定要有的條件）爲：**「汝等必須起「欲發」無上「菩提」之「心」，不求他乘，而「於菩薩乘生大勇猛，決定棄**

捐」一切凡外權小所依之「**諸有爲相**」；「**應當審**」思「**詳**」察「**煩惱**」之「**根本**」，須詳審「**此**」煩惱自「**無始**」以「**來**」，如何令你「**發**」起身口意諸「**業**」？如何令你「**潤**」蘊無量的受「**生**」，令你造作無量業，受無量生死？然而你更應進一步推求：這其中，是「**誰**」在「**作**」業？「**誰**」在「**受**」報？（若眞知其中之作者——生死之因，受者——生死之報，才能眞正解決問題，否則盲修瞎煉不知目標、問題所在，又有何益？）「**阿難，汝**」若眞的欲「**修**」無上「**菩提，若不審觀煩惱**」之「**根本，則不能**」了「**知虛妄**」的六「**根**」六「**塵**」到底在「**何處**」生「**顚倒**」了。若連顚倒之「**處尙不知，云何**」能「**降伏**」煩惱、無明，而證「**取如來**」之聖「**位**」？

「**阿難，汝觀世間**」欲「**解**」繩「**結之人**」，若「**不見所結**」的原頭，「**云何**」得「**知解**」結的下手之處？我們從「**不**」曾「**聞**」說「**虛空**」可「**被汝隳**」壞碎「**裂**。**何以故？**」以虛「**空無形相**」，故如同繩本「**無結**」則今亦無「**解故**」。（眾生本性及六根六識，亦皆同於虛空，六根六識以無明故現若有結，無明若亡，則見結實無有。）

第二節　諦觀六根與六塵

經「則汝現前眼、耳、鼻、舌，及與身、心，六爲賊媒，自劫家寶。由此無始衆生世界生纏縛故，於器世間不能超越。

阿難，云何名爲衆生世界？世爲遷流，界爲方位。汝今當知，東西南北，東南、西南、東北、西北、上下爲界；過去、未來、現在爲世；方位有十，流數有三。」

註釋

「六爲賊媒」：「賊媒」，賊人之媒介，猶如內應，溝通外賊。「六」，爲六

識。

「世爲遷流」：**「世」**是指變遷流動的時間。

「界爲方位」：**「界」**爲界定空間的方向與位置。

「東西南北」：稱爲四方。

「東南、西南、東北、西北」：稱爲四隅，四個角落。四方加四隅，再加上下二方，合稱十方。

義貫

「則汝現前」的**「眼、耳、鼻、舌，及與身、心」**此**「六」**識**「爲賊」**之**「媒」**介，串通外賊，而**「自劫」**自**「家」**之財**「寶」**（功德法財）。**「由此」**自**「無始」**來，於**「眾生」**之有情**「世界」**妄**「生纏縛故」**，而將廣大圓滿之心性，變局於四大之中，埋沒於五陰之內，故**「於」**身心與**「器世間」**，皆**「不能」**解脫**「超越」**。

「阿難，云何名爲眾生世界？」所謂**「世」**，其義**「爲」**變**「遷流」**動的時

間，而「界」之義「爲」界定空間的「方」向與「位」置。「汝今當知，東西南北，東南、西南、東北、西北」及「上下」此十方稱「爲界」；而「過去、未來、現在」則稱「爲世」；故「方位」共「有十」種，而遷「流」不住的時間之大「數」則「有三」種。

經

「一切衆生織妄相成，身中貿遷，世界相涉。而此界性設雖十方，定位可明，世間祇目東西南北，上下無位，中無定方。四數必明，與世相涉，三四四三，宛轉十二，流變三疊，一十百千，總括始終，六根之中各各功德有千二百。」

註釋

「上下無位，中無定方」：因爲上下及中間皆是依四方而定，所以都無一定之方位。

「**四數必明**」：東西南北四數則一定是可明指的。

「**三四四三，宛轉十二**」：三世乘四方，或倒過來以四方乘三世，不論順轉或逆轉，都是十二，故稱「宛轉」。

「**流變三疊**」：「三疊」，三重。從本流末，共有三疊。

「**一十百千**」：第一疊爲三世乘四方等於十二；第二疊：於第一疊中的三世，每世皆各具十界，故爲十二乘以十等於一百二十。第三疊，再於第二疊中的十界裏，每界又各具十界，故爲一二〇乘以十，等於一千二百。「一十百千」爲省文，取其整數而言，確實則應爲：一十二、一百二、一千二。

「**各各功德**」：「功」，能也。「德」，性也。「功德」合言即功能與性德。謂六根之性本是一心，故其功德皆爲一心所顯，因此功德皆悉平等。

義貫

「**一切眾生**」乃由四大與六精交相縫「**織**」虛「**妄**」而「**相成**」，於根「**身中貿**」易「**遷**」流，時間之三「**世**」與空間之十「**界相涉**」相入。「**而此界性**」之

「設」定，「雖」說有「十方」，且其確「定」之「位」置亦「可明」白指出，但「世間」一般「祇目東西南北」四方爲準，至於「上下」並「無」定「位，中」央也「無」一「定」之「方」位，以皆依四方來決定。而東西南北「四數」是「必」定可以「明」確指出的，此四方「與」三「世相涉」入，若以「三」世涉入「四」方，或以「四」方涉入「三」世，順逆「宛轉」皆成「十二」。從本「流」末「變」少爲多，共有「三疊」，成「一十百千，總括始終，」於「六根之中各各」根之「功」能「德」用皆「有」一「千二百」。

1・審度六根功德優劣

經「阿難，汝復於中克定優劣；如眼觀見，後暗前明，前方全明，後方全暗，左右旁觀三分之二，統論所作，功德不全，三分言功，一分無德，當知眼唯

八百功德。

如耳周聽，十方無遺，動若邇(ㄦˇ)遙，靜無邊際，當知耳根圓滿一千二百功德。

如鼻鼽聞，通出入息，有出有入，而闕中交，驗於鼻根，三分闕一，當知鼻惟八百功德。

如舌宣揚，盡諸世間出世間智，言有方分，理無窮盡，當知舌根圓滿一千二百功德。

如身覺觸，識於違順，合時能覺，離中不知，離一合雙，驗於身根，三分闕一，當知身唯八百功德。

如意默容十方三世一切世間、出世間法、惟聖與凡無不包容，盡其涯際，當知意根圓滿一千二百功德。」

註釋

「動若邇遙」：「動」，動塵。「若」，或。「邇」，近。「遙」，遠。此謂，動塵若近若遠，耳根皆能得聞。

「靜無邊際」：「靜」，靜塵。至於耳根聞靜塵時，則了無邊際。

「而闕中交」：「闕」，同缺。「中交」，中間交接之際。此謂，鼻根之功德缺少了出息與入息中間交接時，因於此交接之際，即有極短暫之中止，彼時沒有息之出入，亦無聞嗅之功。

「言有方分」：「方」，地方。「分」，差別。言語有地方的分別。

「合時能覺，離中不知」：「離中」，離開之時。此謂，觸塵與身根相合時，即能覺知，塵與根相離時，即不能知覺。

「離一合雙」：**「一」**，一分功德。**「雙」**，二，即兩分功德。此謂，離時算是一分功德，合時算兩分，合起來共三分功德。

義貫

「阿難，汝」應**「復於」**六根之**「中，克定」**諸根之**「優劣」**之性能，**「如眼」**之功能爲能**「觀見」**，自身之**「後」**方爲**「暗，前」**方爲**「明」**，在身之**「前方」**則**「全」**看得**「明」**白，在身之**「後方」**則**「全暗」**而完全看不見，然**「左右」**兩**「旁」**亦能**「觀」**看得到，故**「三分之」**中有**「二」**分可看得到，**「統論」**眼根**「所」**能**「作」**的，其**「功德」**並**「不」**完**「全」**，以**「三分」**而**「言」**，眼根之**「功」**德中，有**「一分無」**功**「德」**可顯示，**「當知眼」**根**「唯」**有**「八百功德」**。

「如耳」根之聞性，可**「周聽十方無遺」**，聲塵有動靜二塵兩種，耳根聽聞**「動」**塵（有聲之聲）之時，**「若邇」**若**「遙」**（或近或遠）皆能得聞；至於聞**「靜」**塵（無聲之聲）時，則了**「無邊際」**界限，**「當知耳根圓滿一千二百功德」**。

「**如鼻**」根「**鼽聞**」之功德，則「**通出**」息與「**入息**」兩者皆有嗅聞之功能，鼻聞之功雖「**有出有入，而闕**」少「**中**」間「**交**」接時的短暫中止，那時即不能嗅聞，故「**驗於鼻根，三分**」之功德「**闕**」了「**一**」分，「**當知鼻**」根「**惟**」有「**八百功德**」（出入息各得四百功德）。

「**如舌**」根能以言語「**宣揚**」道理，能究「**盡諸世間**」及「**出世間**」之「**智**」慧；「**言**」語雖「**有**」地「**方**」之「**分**」別，然「**理**」則「**無窮盡**」，無有地域之拘囿。「**當知舌根**」能「**圓滿一千二百功德**」。

「**如身**」根之「**覺**」知「**觸**」塵，能「**識**」別「**於違順**」二塵，觸塵若與身根相「**合時**」即「**能覺**」知，相「**離**」之「**中**」即「**不**」能覺「**知**」，根塵相「**離**」時算「**一**」份功德，根塵相「**合**」時算「**雙**」份功德，故加起來共有三份功德，每份各有四百功德，如是「**驗於身根**」則「**三分**」之中「**闕**」了「**一**」份（以根塵相離時不能覺知，故少一份功德），「**當知身**」根「**唯**」有「**八百功德**」（根塵相合時雙份乘以四百）。

「**如意**」根於「**默**」然無言中可「**容**」包一切法，「**十方三世**」中，「**一切世**

間」及「出世間法，惟聖」人「與凡」夫境界之法，「無不」能「包容」，且皆能窮「盡其涯際，當知意根」能「圓滿一千二百功德」。

2.入一解六

經 「阿難，汝今欲逆生死欲流，返窮流根，至不生滅。當驗此等六受用根，誰合誰離？誰深誰淺？誰爲圓通？誰不圓滿？若能於此悟圓通根，逆彼無始織妄業流，得循圓通，與不圓根，日、劫相倍。」

註釋 「六受用根」：即六根；因六根皆是攬取外塵而爲自身心之所受用，故稱根爲受用根。

「誰合誰離」：「合」，合中知；即於根塵相合時能有知覺，便稱此根爲「合中知」。「離」，離中知；即必須於根塵分開有些距離時才能覺知，便稱此根爲「離中知」。六根之中，鼻、舌、身三根爲「合中知」；眼、耳、意三根爲「離中知」。很顯然地，合中知的根，其所能知的範圍比較受限制，而離中知之根則較無限制；故以修行來說，合中知比較難修，離中知比較容易入。因此揀擇六根之中，離中知的眼、耳、意三根較易於修行。

「誰深誰淺」：又進一步於此眼、耳、意三根中比較、揀擇，那一根比較深隱莫測，那一根比較淺顯易明？很顯然，此三根相較，意根比較深隱莫測，故不適合初學的人於此根上修行。而眼、耳二根則差不多，皆淺顯易明。

「誰爲圓通？誰不圓滿？」：再於眼耳二根中比較，那一根是功德圓滿通達的（即是具一千二百功德的），那一根爲不圓滿的。則可知耳根是圓滿的，稱爲「圓通根」，故最適合初發心人修行。

「若能於此悟圓通根」：在此，佛只一步步提示阿難揀擇的標準與方法，而不

直接說出答案，令阿難自思自悟，則受用更大。

「得循圓通，與不圓根，日、劫相倍」：**「循」**，順，依。若依循圓通根與不圓根來修行，其功用與成效之速度，幾乎有一日與一劫的倍數之差一樣。

義貫

「阿難，汝今欲」要**「逆」**溯**「生死欲」**之洪**「流」**，而**「返」**溯**「窮」**盡此**「流」**之**「根」**本源頭，**「至」**於**「不生滅」**之本源處，**「當」**悉心檢**「驗此等六」**攬塵**「受用」**之**「根」**，細察此中**「誰」**是**「合」**中知、**「誰」**是**「離」**中知？再進而勘察，**「誰深」**隱難測？**「誰淺」**顯易明？最後復驗於根之功德中**「誰為圓通」**根？**「誰不圓滿」**？**「若能於此」**勘查揀擇之後，**「悟」**知**「圓通」**之**「根」**，而作**「逆」**溯**「彼無始」**以來妄心與妄境互相交**「織妄」**成之**「業流」**，此時若**「得」**依**「循圓通」**之根，**「與」**依彼**「不圓根」**而修者，其功效幾乎是**「日」**與**「劫相」**較之**「倍」**數之差。

經

「我今備顯六湛圓明本所功德，數量如是。隨汝

詳擇其可入者，吾當發明，令汝增進。十方如來於十八界一一修行，皆得圓滿無上菩提，於其中間亦無優劣。但汝下劣，未能於中圓自在慧，故我宣揚，令汝但於一門深入。入一無妄，彼六知根一時清淨。」

註釋

「我今備顯」：「備」，完全。我現已完全開示了。

「六湛圓明」：六根本自湛然圓明。

「本所功德，數量如是」：即如上文所示的各根之功德數字。

「十方如來於十八界一一修行，皆得圓滿無上菩提」：這就證明了四弘誓願的「法門無量誓願學」之必要性；須知成就佛道必須是發無量大心，誓願廣修無量妙法，方能廣度無量眾生，不是修一個或兩個法門就能成無上菩提的；無始來，沒有

一尊佛是只修一個法門而成佛的，諸佛世尊都是修集無量福德、智慧，而乃作佛。是故修行人切忌得少爲足、或修少爲足；若得少爲足，即是隨順聲聞緣覺心態，非大乘根人。

「於其中間亦無優劣」：可見佛於六根，乃至六塵、六識，一一都修行成就，且無分別其功德之優劣，一一門中，皆等心修學，皆悉成就。佛之所以爲佛，即在於如是處：如是發心、如是精進、如是智慧平等。

「一門深入」：「一門」，指一根門。這與當今常聽人說的「一門深入」完全不同。今人所說的「一門深入」，大都是指勸人只誦一經、或只念一咒、或只念一佛號就好，而稱爲「一門深入」，此等實是修少爲足。然以末世眾生根器鈍劣，不堪多修，勉强不來，也是無可奈何的事呀！只不過，若不堪修行，亦不可因此而找合理化的藉口、冠冕堂皇，而欲以此自掩、自高、自大，如是即墮「劣慢」，即如六祖大師所說：「譬如凡夫、自稱國王」，了不可得。而應自覺知，應自懺悔宿業障重、不堪修行，以期業障消除，發起大心，修行無量、無上之法，方是正途。

義貫

「我今」已完「備」地「顯」示「六」根本即「湛」然「圓明」，其「本所」具之「功德」之「數量如是」如同上述。「隨汝詳」察後揀「擇其可入者，吾當」開「發」顯「明，令汝」於無上道得「增進。十方如來於」根、塵、識之「十八界」中，其「一一」法皆已「修行」，且「皆得圓滿無上菩提」，然「於其」一一法「中間，亦無優劣」之分別。「但」以「汝」根器「下劣，未能於」其「中」皆得「圓」滿「自在」之「慧，故我」方「宣揚」而「令汝但於一」根「門」中「深入」。若於彼根得「入」於「一」眞「無妄」之地，則「彼六」能覺「知」之「根」，即能「一時」俱得「清淨」。

經

阿難白佛言：「世尊，云何逆流？深入一門？能令六根一時清淨？」

佛告阿難：「汝今已得須陀洹果，已滅三界衆生世間

見所斷惑。然猶未知根中積生無始虛習，彼習要因修所斷得。何況此中生、住、異、滅分劑頭數？」

註釋

「須陀洹果」：小乘之初果，義爲入流，或預流。「預」爲參與之義。亦即須陀洹已入聖人之流，參與聖人之流。爲見道位，因於此初見眞諦，故稱見道。

「已滅三界眾生世間見所斷惑」：「見所斷惑」，簡稱見惑，因爲是在見道位上一時頓斷之惑，稱爲見所斷惑。三界的惑（煩惱），分爲「見惑」與「思惑」，依小乘之說，三界之見惑共有八十八使，其中欲界有三十二使，色界與無色界各有二十八使。這八十八使見惑主要的內容爲：

一、五利使——身見、邊見、邪見、見取見、戒禁取見。

二、五鈍使——貪、瞋、痴、慢、疑。

「使」，義爲役使，驅使，以此等惑能驅使或役使眾生去造諸妄業，故稱爲使。這八十八使見惑即是所謂「分別我執」。

「根中積生無始虛習」：諸根中所積集的無始的虛妄之習氣。這便是三界的「思惑」，亦即是「俱生我執」。俱生我執的思惑，依小乘之說，共有八十一品，其主要內容爲：貪、瞋、痴、慢。因爲疑以及五利使的五見，已於見道位時一時頓斷，故見道位後，於四諦法不再有疑，於世間及外道之種種邪知見（五見），也都不再生起，故初果以上便只要修斷貪、瞋、痴、慢四惑。而這四惑又分爲欲界九品（上上、上中、上下，中上、中中、中下，下上、下中、下下），及色界三十六品（上面的九品乘色界四禪天，9×4＝36），無色界三十六品（亦是上中下九品乘無色界四禪天，9×4＝36），故三界思惑之總數爲：九加三十六加三十六等於八十一品。

「彼習要因修所斷得」：「彼習」，指俱生我執的習氣，亦即三界八十一品的思惑。此八十一品思惑，與八十八品見惑比起來，因爲見惑可在見道位一時頓斷，而思惑卻不能一時頓斷，而須在各個果位的修證中，分階段而斷，直到證阿羅漢時才完全斷盡。例如得須陀洹果後，還須七次到欲界來受生，則於前二生之中，斷一品（上上品）思惑；其他五品惑爲從第三生起到第七生（共五生），每生各斷一

品：第三生中斷上中品思惑，第四生斷上下品思惑，第五生斷中上品思惑，第六生斷中中品思惑，第七生斷中下品思惑——至此六品思惑已全斷，而證斯陀含果（二果）。證了斯陀含果後，即再來欲界受生一次，便不再來，故斯陀含名爲「一往來」（其實是：「一來往」）。二果斯陀含來受生時，即於彼一生之中，斷下上、下中、下下三品思惑，而證阿那含。阿那含義爲「不還」，亦即不再來欲界受生，此生報盡，即生於色界的無頂天，梵文「阿迦尼咤天」，而於彼天上斷盡最後七十二品思惑無明而證阿羅漢。當然，這是依常途而言，如果他因緣好，得遇佛世尊或大菩薩開示、加持、並不須一定要經歷這麼多生，亦可於當生證得初果後，不久即證阿羅漢，這種情形也是很多的。方知佛世尊威神之力不可思議，善能拔濟眾生出生死泥。

由於須陀洹到阿那含之間的九品思惑之修斷，比較複雜，茲再以表列如下，以俾瞭解：

「何況此中生、住、異、滅分劑頭數」：「生、住、異、滅」，指法執俱生之生住異滅四相。「分劑」，即分齊，義即四相的分際與齊限（範圍）。「頭數」，即若細而推之，則四相之中，每一相又都各有四相，如生相中有「生相」之生、「生相」之住、「生相」之異、「生相」之滅等，故頭緒紛煩，數量無盡；而此境

三界思惑斷修表（最初九品）

	上	中	下
上	上上品　初果前二生斷	中上品　初果第五生斷	下上品
中	上中品　初果第三生斷	中中品　初果第六生斷	下中品
下	上下品　初果第四生斷	中下品　初果第七生斷↓證二果	下下品
	二果一生中斷↓證三果		

界非二乘智之所能知。「何況」，是指阿難雖已證初果，斷八十八使見惑（分別我執），但仍舊連最初之九品思惑（俱生我執）的修斷之事尚且不知，更何況九品以上的七十二品，乃至法執俱生無明的生住異滅，更加無從知道。又，法執俱生的生住異滅，依起信論而言，則三細中的無明業相爲「生相無明」；三細的見分、相分及六粗中的智相、相續相是「住相無明」；六粗中的執取相及計名字相爲「異相無明」；六粗的起業相爲「滅相無明」。

義貫

「阿難白佛言：世尊，云何」得**「逆」**彼無始織妄所成之業**「流」**？又如何能**「深入一」**根**「門」**？及如何**「能令六根一時」**皆悉**「清淨」**？

「佛告阿難：汝今已」證**「得須陀洹果，已滅」**了**「三界眾生世間」**的八十八使**「見所斷惑。然」**你**「猶未」**能**「知」**諸**「根中」**所**「積」**集**「生」**長之**「無始虛」**妄俱生我執之**「習」**氣（八十一品思惑），**「彼」**俱生我執之**「習」**氣**「要因修所斷」**而**「得」**除滅；這些你尚且不知，更**「何況此」**菩提修證**「中」**，除了我執無明外，還有法執無明之**「生、住、異、滅」**四相，其**「分劑頭數」**（大分類及

細分類）、四相中又各有四相，頭數無量，實非你及二乘人所能知。（以法執無明四十二品，爲菩薩於四十二階位中修斷。）

3・一與六皆由於妄

經 **「今汝且觀現前六根爲一？爲六？阿難，若言一者，耳何不見？目何不聞？頭奚不履？足奚無語？若此六根決定成六，如我今會，與汝宣揚微妙法門，汝之六根誰來領受？」**

阿難言：「我用耳聞。」

佛言：「汝耳自聞，何關身口？口來問義，身起欽

承？是故應知非一終六，非六終一，終不汝根元一元六。阿難，當知是根非一非六，由無始來顛倒淪替，故於圓湛，一六義生。汝須陀洹，雖得六銷，猶未亡一。」

註釋

「頭奚不履」：「奚」，何，爲何。「履」，行，走路之意。頭爲什麼不能走路？或者：爲什麼不用頭來走路呢？

「汝耳自聞，何關身口」：如果光是你的耳它自己便能聽聞，就用不著身體了；既然用不到身體，則聽聞一事便與身或口都毫不相關了。

「口來問義」：如果聽聞眞的與身口無關，爲何在聽法的過程中，口竟會來問義呢？顯然那口也是在懂了剛才所聽的法義之後，而有問題，所以才會開口來發問。因此可知，耳聞之時，口並非完全無知；所以耳聞之事非與口完全無關；因此

耳聞之時，不只是耳一根有覺知，身體其他諸根也都有所覺知。因此，即使在凡夫位中，六根也非絕對不相通的；結論：因此說光用耳來聽聞，是不對的。

「非一終六」：六根既非一根，然終究還是現出六用之差別。

「非六終一」：而六根既非眞正有六種，是故終究還是歸於一性的。

「終不汝根元一元六」：總不應說你的六根元本是一、又元本是六吧？

「由無始來顚倒淪替」：**「淪替」**，淪溺交替。由於從無始以來，從眞起妄，依惑造業，故稱顚倒，又依業受報，故成淪替，淪溺苦海，生死交替。

「故於圓湛，一六義生」：故於原本圓滿湛然常無一六之性中，而有一六之義虛妄生起。

「雖得六銷」：**「六」**，六用。雖得六用銷止，亦即六用不行（不起現行）。

「猶未亡一」：**「亡」**，銷除。**「一」**，根結之全體。

義貫

「今汝且觀現前」的**「六根」**，究竟**「爲一」**抑**「爲六？阿難，若言」**是**「一**

者」，則「耳何不」能「見？目何不」能「聞？頭奚不」能「履」地？「足奚無語？若」說「此六根決定」是「成六」種不同者，「如我今」在此大「會」之中，正「與汝宣揚微妙法門，汝之六根」之中，究竟是「誰來領受」佛語的？

「阿難言：我」是「用耳」來聽「聞」的。

「佛言：汝耳」若「自」能「聞」，則「何關」你的「身」與「口」？若聽聞一事與身口無關，則於聽聞過程中，「口」怎麼會「來問義」，且「身」怎會「起」而「欽承」佛之教旨的？「是故應知」，六根目前雖「非一」體，而「終」究還是現起「六」用之差別；六根既「非六」種，「終」究還是歸於「一」性的。「終不」當言「汝」之六「根，元」本既是「一」，又「元」本是「六。阿難，當知是根」未結之前，本無數量，故既「非一」亦「非六」，然「由無始」以「來」從眞起妄，依惑造業，故成「顚倒」，依業受報，故成「淪」溺苦海、生死交「替，故於」原本「圓」滿「湛」然常無一六之性中，而有「一六」之「義生。汝須陀洹，雖」已「得六」用「銷」止，然「猶未亡」根結之「一」全體。

經「如太虛空參合羣器，由器形異，名之異空；除器觀空，說空爲一。彼太虛空云何爲汝成同、不同？何況更名是一、非一？則汝了知六受用根亦復如是。」

註釋

「參合羣器」：「參」，加入、放置。「合」，合於。「羣器」，種種器皿。此言在虛空中放置種種容器。

「由器形異，名之異空」：由於所放的容器的形狀不同，我們就把那容器中的空間，賦予不同的名稱；例如圓形的容器之中的空間，我們就稱之爲圓空；方形容器之中，就稱爲方空。虛空比喻一眞本性。種種容器比喻諸根，容器中的空間比喻被分隔起來的一眞如性。種種名字比喻諸根之名。諸根雖有種種假名，但其中的一眞之性卻永遠如一，絕不會因被隔開而有所改變，亦不會因被賦與種種假名而有所

不同。正如容器隔開虛空，且此虛空因而被强加賦與一個假名，但此器中的虛空，既不會因被隔開，而其性有所不同，亦不會因得了假名，而其性有所改變；更進一步說，器中的虛空，看似被隔開，其實並未眞正被隔開，眾生妄見以爲器物能分隔虛空，然實無隔，（正如抽刀斷流一般，但是眾生妄想，虛費工夫，於流無損。）不但器具實無分隔虛空，甚至連分隔後的假名也是沒有的；故器所分隔之空間，不但無實，而且無名，其名與實俱是虛妄。同樣的，諸根分隔本心一眞如性，成爲六精明的空間；然此分隔亦實無隔，即使有妄塵黏於湛然一眞之體上，令幻成似六根之色，而形成對一眞之體恍若有隔之狀，亦得其隔之假名，然實無隔，故其名亦是不實虛妄。然眾生以依無明，顚倒取相，認爲實有相隔，並依其隔而賦與各異之名，然後循名取實，認爲既有不同的名稱，就應有不同的作用（這就是起信論所說的計名字相），就如同世間政治上，先安一個官位名稱，然後再來界定此官位所應有的職權一樣——先有官位，再有職權；職權是從官的名位而來，而非先有職權，再依其職權給他官位。世間許多事率皆如是顚倒。但此顚倒，眾生都視爲當然，即所謂「理當如是」。而此顚倒，是從無始無明開始，從自身自心上的六根分隔、賦

與名稱，就已經開始了，之後才施行於種種外塵外境。

「除器觀空，說空爲一」：謂世間人若將器皿除去再來觀空，這時候就說空是一體的；意即，可是當有器皿在時，他們卻說並非一體，故此實是依相而妄見！事實上，即使有器皿在時，虛空又何嘗不是一？又何嘗有被分割過？這比喻凡小之人，必須等到親見六根盡除、且六識盡伏，這時才能認識心中本具的清淨一相，否則（若根識未銷）他便計仍有所隔礙。

「彼太虛空云何爲汝成同、不同？」：「同」，即一。「不同」，即異，亦即分隔之相。那太虛空怎會因爲你放幾個盆、幾個桶，就被你分隔成不同的空間了？或因爲你拿掉幾個桶，就又回復、變成一個整體、無分隔的空間了？正如你心中一眞的虛空，怎會因你攬塵而妄結幾個根，就被你分割成不同的種種心心所？又怎會因你的修證而打通諸根的隔障，便眞的成就了一個清淨通達的心（如是之心名爲圓通——然而心本自圓通，乃自心妄想見，而成不通。）

「何況更名是一、非一」：更何況你又硬派給它一個假名，稱爲是一個虛空、

或非一個虛空。「非一」，即是多，因爲若擺的容器多，所見之虛空亦成多。如一心中，由有諸根、諸識，故妄見之心心所法亦成多，而非是一心。例如儒家言人有魂魄之分，死後魂升於天，魄降於地。又道家言人有三魂七魄。凡此皆是於一心體中妄見成多相。

義貫

「**如**」於「**太虛空**」中「**參合羣器**」（放置各種容器），「**由**」於所加的各個容「**器**」之「**形**」狀相「**異**」，我們便「**名之**」爲互「**異**」之「**空**」；又，世間人若「**除**」去容「**器**」後再來「**觀**」彼無器之「**空**」間，便「**說**」那「**空**」間又回復「**爲一**」體了！（而空，不管有器、無器，都不曾分隔，今雖除器，又怎能說是回復成一體呢？正如你的一眞如心，不管有六根、還是沒有六根，都不曾被隔礙過，今雖修證而得除根之障，亦不能說此心是回復到本來通達的一心了！）「**彼太虛空云何**」可「**爲汝**」以參合幾個容器就「**成**」爲「**同**」或「**不同**」之相呢？「**何況**」你又「**更**」爲之妄立「**名**」言，而說此虛空「**是一**」，彼虛空「**非一**」，豈非妄上加妄呢？然「**則汝**」能「**了知**」之「**六受用根，亦復如是**」（此六受用根，有如自

性虛空中，放置六個器皿；雖參合了六器，然彼自性虛空實未被分割，更無得種種名；是故，無論是有六根互異之用，（如在凡位時），或六根不隔而互通，（如在聖位已證圓通時），然眞如本心卻始終是一，從未眞正被分隔過，亦無種種異名；是故此心，自無始來，無「同、不同」，或「一、不一」。）

4・攬諸塵結六根

經「由明暗等二種相形，於妙圓中黏湛發見。見精映色，結色成根；根元目爲清淨四大，因名眼體，如蒲萄朵，浮根四塵，流逸奔色。

由動、靜等二種相擊，於妙圓中黏湛發聽。聽精映聲，卷聲成根，根元目爲清淨四大。因名耳體，如新

卷葉，浮根四塵，流逸奔聲。由通、塞等二種相發，於妙圓中黏湛發鼻。鼻精映香，納香成根，根元目爲清淨四大。因名鼻體，如雙垂爪，浮根四塵，流逸奔香。」

註釋

「**由明、暗等二種相形**」：「二種」，二種色塵，因爲明與暗是一切色法之源。「相形」，相對比、相形顯。由於明、暗這兩種色塵互相對比形顯。

「**於妙圓中黏湛發見**」：「黏」，黏住。「湛」，湛然之眞體。「發見」，發爲見精。此謂，於妙覺圓湛性中，黏住湛然之眞體，而發爲見精。此即是八識之見分。既有見分，則必然欲有所見；欲見則見，故成相分。

「**見精映色**」：「映」，照。能見之見精（見分）再反照於相分之妄色。

「**結色成根**」：見分再結相分之妄色，而令色心和合，結成眼根。

「**根元目爲清淨四大**」：「根」，此指勝義根。「元」，最初，元本、本源之義。「清淨四大」，亦是指勝義根而言。此謂：而被看作是清淨的四大所成之勝義根。

「**因名眼體**」：「因」，依也。依勝義根，而成浮塵根，名爲肉眼之體。

「**如蒲萄　**」：「蒲萄」，即葡萄。「朵」，猶言粒、顆。形狀如同一粒葡萄；指眼球。

「**浮根四塵**」：「浮根」，即浮塵根，又稱扶塵根。此浮塵根乃四塵所成。四塵爲：色、香、味、觸。

「**流逸奔色**」：「色」，指色塵之境。此謂，循色流轉，縱逸無度，奔馳於色塵之境，以致爲塵所局，不能超越。

「**由動、靜等二種相擊**」：「動靜」，指音聲之動塵（有聲之聲）與靜塵（無聲之聲）。此謂，由動、靜等二種聲塵相擊。

「**如新卷葉**」：形狀如新卷之荷葉。

「**由通、塞等二種相發**」：由通、塞等二種香塵互相顯發。

「**如雙垂爪**」：形狀如同下垂之雙爪。

義貫

「**由明、暗等二種**」色塵互「**相**」對比「**形**」顯，而「**於妙**」覺「**圓**」湛性「**中，黏**」住「**湛**」然之眞體，而「**發**」爲「**見**」精（第八識之見分）。此「**見精**」對「**映**」於相分之妄「**色**」，而「**結**」此妄「**色成**」眼之勝義「**根**」，此勝義「**根**」即爲浮塵根之本「**元**」，而被「**目爲**」（看作）由「**清淨**」之「**四大**」所成，「**因**」於此勝義根所成之浮塵根即「**名**」爲肉「**眼**」之「**體**」，其形「**如蒲萄朵**」（如一粒葡萄）；而此「**浮**」塵之眼「**根**」乃色、香、味、觸「**四**」微「**塵**」所成，此浮塵根於是循色「**流**」蕩、縱「**逸**」無度，「**奔**」馳於「**色**」塵之境，而莫知返。

「**由動、靜等二種**」聲塵「**相擊，於妙**」覺「**圓**」湛性「**中黏**」住「**湛**」然之

體而「發」爲「聽」精。此「聽精」對「映聲」塵，「卷」攝「聲」塵「成」爲耳之勝義「根」，此勝義「根」爲浮塵根之本「元」而被「目爲清淨四大」所成。「因」於此勝義根所成之浮塵根，即「名」爲肉「耳」之「體」，其形「如新卷」之荷「葉」，此「浮」塵「根」乃色、香、味、觸「四塵」所成，終日「流逸奔」逐於「聲」塵之境，而莫知返。

「由通、塞等二種」香塵互「相」顯「發，於妙」覺「圓」湛性「中，黏」住「湛」然之體而「發齅」精。此「齅精」對「映香」塵，吸「納香」塵而「成」爲鼻之勝義「根」，此勝義「根」爲浮塵根之本「元」，而被「目爲清淨四大」所成。「因」於勝義根而成之浮塵根即「名」爲肉「鼻」之「體」，其形「如雙垂」之「爪」，此「浮」塵之鼻「根」乃色、香、味、觸「四」微「塵」所成，終日「流逸奔」逐於「香」塵之境，而莫知返。

經「由恬（ㄊㄧㄢˊ）、變等二種相參，於妙圓中黏湛發嘗。嘗精映味，絞味成根，根元目爲清淨四大。因名舌體，

如初偃（ㄧㄢˇ）月，浮根四塵，流逸奔味。

由離、合等二種相摩，於妙圓中黏湛發覺。覺精映觸，搏（ㄅㄛˊ）觸成根，根元目爲清淨四大。因名身體，如腰皷（ㄍㄨˇ）顙（ㄙㄤˇ），浮根四塵，流逸奔觸。

由生、滅等二種相續，於妙圓中黏湛發知。知精映法，攬法成根，根元目爲清淨四大。因名意思，如幽室見，浮根四塵，流逸奔法。

阿難，如是六根，由彼覺明，有明明覺，失彼精了，黏妄發光。」

註釋

「由恬、變等二種相參」：「恬」，淡，無味之義。「變」，變遷，有味之義。由於恬淡及有味等二種味塵互相顯發。（「恬淡無味」也是一種味道。）

「絞味成根」：「絞」，旋取。嚐精旋取諸味而成嚐根。

「如初偃月」：「初」，月初。形狀如每個月初的月亮，即半月形。

「摶觸成根」：「摶」，摶取。覺精摶取觸塵而成身根。

「如腰皷顙」：「腰皷」，又名細腰鼓，是一種樂器，大的用陶製，小的用木製，形狀爲頭尾粗、中間細。故細腰鼓的形狀即類似葫蘆一般。（又，西洋的吉他亦即兩頭大、中間細。）「顙」，鼓腔。

「黏湛發知」：「黏」，黏住。「湛」，湛然之體。「知」，意根之知精。此謂，黏住湛然之眞體，而發知精。

「因名意思」：「因」，依於。「意思」，即意根之體，以有思量處即是意根所在，故用「思」字。此言，依於勝義根所成之浮塵根，即稱爲「意思」（意

根），此即是肉團心。

「**如幽室見**」：「幽」，暗。猶如人在暗室中見物——暗室中見物，即表示實非有見，而是妄有所見；意根向內照見法塵，亦即如是。

「**如是六根，由彼覺明，有明明覺**」：「覺明」，一念妄覺，欲有所明。「有明」，必求有所明。「明覺」，妄明之妄覺。此言，這六根，由於最初一念妄覺而欲有所明，以此必求有所明，遂轉眞覺爲妄明之妄覺。

「**失彼精了**」：「精了」，眞精明了之性。此謂，因而失去了眞精妙明之性，而變成第八識精。

「**黏妄發光**」：「妄」，即第八識精。「黏」，是被黏之義。於是眞性便被第八識精黏住，而發出見分之光。

義貫

「**由恬**」淡、「**變**」遷（無味及有味）「**等二種**」味塵互「**相參**」對，「**於妙**」覺「**圓**」湛之性「**中、黏**」住「**湛**」然之眞體而「**發**」爲「**嘗**」精。此「**嘗**

精」對「映味」塵，旋「絞味」塵而「成」舌之勝義「根」，此勝義「根」爲浮塵根之本「元」，而被「目爲清淨」之「四大」所成。「因」於勝義根而成之浮塵根，即「名」爲肉「舌」之「體」，其形「如」月「初」之半圓形「偃月」，此「浮」塵之舌「根」乃由色、香、味、觸「四」微「塵」所成，終日「流逸奔」逐於「味」塵之境，而莫知返。

「由離、合等二種」觸塵「相摩」相交，「於妙」覺「圓」湛之性「中，黏」於「湛」然之眞體而「發覺」精。此「覺精」對「映」於「觸」塵，並「摶」取「觸」塵而「成」身之勝義「根」，此勝義「根」爲浮塵根之本「元」，而被「目爲清淨」之「四大」所成。「因」於勝義身根而成之浮塵根，即「名」爲肉「身」之「體」，其形「如腰皷顙」，此「浮」塵之身「根」乃由色、香、味、觸「四」微「塵」所成，終日「流逸奔」馳於「觸」塵之境，而莫知返。

「由生、滅等二種」妄塵「相續，於妙」覺「圓」湛性「中，黏」住「湛」然之眞體而「發知」精，此「知精」對「映」於「法」塵，「攬」取「法」塵而「成」勝義之意「根」，此勝義「根」爲浮塵根之本「元」而被「目爲清淨」之

「四大」所成。「因」於勝義根而成之浮塵根，即「名」爲「意思」（意根）之體，猶「如」人在「幽」黯的「室」中「見」物一般，意根內照法塵亦復如是，此「浮」塵「根」乃色、香、味、觸「四」微「塵」所成，終日「流逸奔」逐於「法」塵之境。

「阿難，如是六根，由彼」最初一念妄「覺」欲有所「明」，以此必「有」所「明」，遂轉眞覺爲妄「明」與妄「覺」，因而「失彼」眞「精」明「了」之性，而變成第八識精，此「黏」於眞性之「妄」覺因而「發」出見分之「光」。

5．離塵無結

經 **「是以汝今離暗、離明，無有見體；離動、離靜，元無聽質；無通、無塞，鼻性不生；非變、非恬，嘗無所出；不離、不合，覺觸本無；無滅、無生，了知**

安寄？」

註釋

「離暗、離明，無有見體」：若離於明、暗兩種塵，即無有能見之妄體聚結成根，黏於精明之體。

「元無聽質」：原來亦無能聽之妄質（妄體），聚結成根。

「了知安寄」：能了知之妄體，何所寄託？

義貫

「是以汝今」若能「離」於「暗」、又「離」於「明」二種塵，即「無有」能「見」之妄「體」聚結成根，黏於眞性；若「離」於「動」、又「離」於「靜」二塵，亦「元無」能「聽」之妄「質」聚結成根，黏於眞性；若「無通」又「無塞」二塵，則能「鼻」的妄「性」之體「不」得「生」起；「非」有「變、非」有「恬」二塵，則能「嘗」之妄體「無所」自「出；不離、不合」（無離合二塵）、則能夠妄「覺觸」之體「本無」；「無滅、無生」二塵，則能「了知」之妄覺之體

「安寄」（何存）？

經

「汝但不循動、靜，合、離，恬、變，通、塞，生、滅，明、暗，如是十二諸有為相；隨拔一根，脫黏內伏，伏歸元眞，發本明耀；耀性發明，諸餘五黏應拔圓脫。不由前塵所起知、見，明不循根，寄根明發；由是六根互相為用。」

註釋

「隨拔一根」：「隨」，任，任憑也。「拔」，選拔、選擇。隨你自由選擇一根去修；意即不用六根齊修。但這並不是說：不可以六根齊修，而是唯恐鈍根人不能堪任。

「**脫黏內伏**」：「伏」，向也。令脫離於所黏之妄覺，而向內照。

「**伏歸元眞**」：伏歸於本元一眞之心。

「**發本明耀**」：開發本明光耀之性。

「**不由前塵所起知、見**」：「由」，循、依。六根圓脫之後，即能不依循現前十二種塵所起六精之妄知妄見。

「**明不循根**」：照明一切而不循勝義及浮塵二根。

「**寄根明發**」：「寄」，藉，由，託。只是經由此二根，而令本明發起功用。

義貫

「**汝但不**」依「**循**」聲塵之「**動、靜**」相，觸塵之「**合、離**」相，味塵之「**恬、變**」相，嗅塵之「**通、塞**」相，法塵之「**生、滅**」相，色塵之「**明、暗**」相，「**如是十二諸有爲相**」，不順流奔塵，即「**隨**」你選「**拔**」六根中任何「**一根**」去修，令其「**脫**」離於所「**黏**」之妄覺，而向「**內伏**」照，因而「**伏歸**」於本「**元**」一「**眞**」之心，開「**發本明**」之光「**耀**」之性，本具之光「**耀**」之「**性**」若

得開「發」顯「明」，則「諸餘五」根之妄「黏」，即「應」此所選「拔」之根之解脫，而皆一時「圓」滿解「脫」。

六根皆圓脫之後，自此即能「不」循「由」現「前」的十二種「塵」相，「所起」六精之妄「知」、妄「見」，而由本妙明之性照「明」一切，但「不循」浮塵與勝義二「根」，而只是「寄」託於六「根」，令本有之「明發」起功用，「由是」根塵雙脫，無有黏湛阻隔，靈光通耀，故能「六根互相爲用」。此爲諸黏圓脫後，六根無黏，清淨自在無礙之妙用。

6・證不依根

經「阿難，汝豈不知今此會中，阿那律陀無目而見？跋難陀龍無耳而聽？殑伽（ㄑㄧㄣˊ）神女非鼻聞香？騎梵鉢提異舌知味？舜若多神無身覺觸？如來光中映令暫

現，既爲風質，其體元無。諸滅盡定得寂聲聞，如此會中摩訶迦葉，久滅意根，圓明了知，不因心念？」

註釋

「阿那律陀無目而見」：阿那律陀爲白飯王之子，從佛出家，多好睡眠，於佛講經時睡著了，被佛訶斥，因而慚愧，發大精進，不眠不休，以致失明；佛憐愍之，而教他「樂見照明金剛三昧」，他依教而修，三昧成就，因而得到半頭之天眼，能觀見三千大千世界（一佛世界），如觀掌中訶摩勒果。這就是「見性」能不依眼根，而寄頭明發。頭本是身根之一，六根通達，則能見之性亦能寄頭發出。故見不一定在眼，能見之性非在眼根，此爲明證之一。以下幾個例子：無耳而聽，非鼻聞香，異舌知味，無身覺觸，非意了知，都是以實例證明能聽、能聞、能嚐、能覺、能了等性，都不是六根本身──見、聞、覺、知非是六根之能，只是本性託於六根而發，如是而已；是故勿妄認六根爲覺了能知之性。然之所以依於一根而修，亦只是藉路返家而已：目的在家，不在於路。

「跋難陀龍」：爲八大龍王之一。與難陀龍王爲兄弟，故一般常合稱此二龍王爲難陀跋難陀。跋難陀龍王善能順應人心而調御風雨，故深得百姓歡喜，因號之爲大喜。據增一阿含（卷二十八）載，佛到三十三天爲母說法時，難陀、跋難陀龍王見彼諸沙門飛行於天上，遂起瞋心，欲放大風火阻止，後爲目犍連降伏，乃隨眾至佛所聽法。諸龍王於諸經中被視爲護法之龍神，多列於說法之會眾中。（八大龍王爲：(1)難陀、(2)跋難陀、(3)沙伽羅（又稱娑竭羅）、(4)和修吉、(5)德叉伽、(6)阿那婆達多、(7)摩那斯、(8)優婆羅。）

「殑伽神女」：即恆河女神。恆河爲發源於雪山之頂的阿耨達池，從此池之四方流出共有四河，恆河爲其中之一。

「驕梵缽提」：（梵文Gavāṃpati），義爲牛呵。因他過去世曾摘他人田中一莖之禾，試嘗其生熟，以此不與取業，遂於其後五百世中受牛身之報，故於今尚有牛之遺習：以牛有反芻之性，於食後從胃中反吐食物而咀嚼，故驕梵缽提於食後常有如牛之反芻咀嚼的業習。又，驕梵缽提的兩腳，形如牛蹄，故有「牛相比丘」之稱。其態度鈍重，常表現恬淡無爭之氣度。釋尊愍其常遭人譏毀，即命之住於忉利

天宮之尸利沙園修習禪定。佛入滅後，大迦葉尊者遣人至天宮迎回，以參加法藏之結集，驕梵鉢提尊者此時始知世尊及舍利弗等已入滅；未久，驕梵鉢提亦歸寂。

「舜若多神」：（梵文Sunyāta），即虛空神。歷劫以無身爲苦，佛放光拔其苦，映令暫現有身觸，樂不可言，其質如風，然其體元無，故雖無身，亦能覺觸。

「久滅意根」：已滅了第七意識粗分之意根。

「圓明了知，不因心念」：「心念」，指第六及第七識。因此，大迦葉尊者得以圓明了知，並不因第六及第七識心之念。故可知，雖無意根，亦能了知；因此可證明了知並不在意根。

義貫

「阿難，汝豈不知」現**「今」**在**「此會中」**的**「阿那律陀」**雖**「無目而」**能**「見」**？**「跋難陀龍」**王雖**「無耳而」**能**「聽」**？還有**「殑伽神女非」**用**「鼻」**而**「聞香」**？又，**「驕梵鉢提」**以**「異」**於常人之**「舌」**而**「知味」**？又，**「舜若多神」**雖**「無身」**根而能**「覺觸」**？這是由於**「如來」**於三昧**「光中」**加持**「映」**照

「令」其體「暫」時顯「現」若有身根，然此身根「既爲」如「風」之「質」，故「其體元」實「無」。尚有，「諸」已證「滅盡定，得寂」諦之「聲聞」乘人（阿羅漢），例「如」於「此會中」之「摩訶迦葉」不但第六意識不起，且「久滅」第七識之粗分「意根」，故他得以「圓明了知」諸塵，然卻「不因」第六或第七識「心」之「念」。

經「阿難，汝今諸根若圓拔已，內瑩發光，如是浮塵及器世間諸變化相，如湯銷冰，應念化成無上知覺。阿難，如彼世人聚見於眼，若令急合，暗相現前，六根黯然，頭足相類。彼人以手循體外繞，彼雖不見，頭足一辨，知覺是同。緣見因明，暗成無見；不明自發，則諸暗相永不能昏。根塵既銷，云何覺明不成圓妙？」

註釋

「內瑩發光」：「內瑩」，內在的本自光明之性。「發光」，顯發其本有之光，了無障礙。

「如湯銷冰」：「湯」，熱水、滾水。「銷」，銷融，融化。

「聚見於眼」：聚其能見之性於眼根。

「若令急合」：「急」，很快，突然。「合」，闔眼。如果教他很快地合眼。

「暗相現前，六根黯然，頭足相類」：他們眼一閉以後，暗相就現在其前，眼前即一片黑暗。此時若有人站在他前面，他對此人的六根就黯然莫別，乃至此人的頭和足對他來講，都是差不多的（相類），因爲無法以眼見來分別的緣故。

「循體外繞」：如果他以手在那人的身體繞行一週（亦即觸摸全身一遍）。

「彼雖不見，頭足一辨」：雖然看不到，但頭跟腳一摸即能分辨，何者是頭，何者是足。

「知覺是同」：所以可見，用眼看及用手摸的覺知辨別之性，是相同相通的。

「**緣見因明**」：「緣」，能緣。「見」，見性。「明」，明相。此言，世人皆以爲見性之緣，必須依靠明相，亦即，必須有明相才能有見。

「**暗成無見**」：若暗時即成「無見」（看不到）。

「**不明自發**」：但是合眼人，對彼前立之人黯然不明，卻自然能發其他種類的知覺。

「**則諸暗相永不能昏**」：「昏」，令能見之性昏黯而無覺。

義貫

「**阿難，汝今諸根若圓**」滿「**拔**」脫「**已**」，則「**內**」心一眞「**瑩**」耀之性即得顯「**發**」本有「**光**」明，「**如是浮塵**」六根，「**及**」映在浮塵六根上之「**器世間**」如山河大地、萬象森羅等「**諸變化**」影「**相**」，皆立時「**如**」滾燙之「**湯銷**」融「**冰**」塊一樣，「**應念**」即皆「**化成無上知覺**」。

「**阿難，如彼世人聚**」集其能「**見**」之性「**於**」其「**眼，若令**」他「**急**」速閉「**合**」其眼，其眼一閉即「**暗相現**」在其「**前**」，故此人即見其面前純是一片黑

暗。在這時候，若有人站在他面前，他對此面前人之「**六根**」即因外境之「**黯然**」而不能辨識，故那人的「**頭**」與「**足**」對他來講可說是「**相類**」，無法分辨。若「**彼**」閉眼之「**人以手循**」此面前人之身「**體外**」圍觸「**繞**」一匝，「**彼雖不**」以眼「**見**」，但對「**頭**」與「**足**」摸即能分「**辨**」何者是頭、何者是足；可見，身觸與眼見的「**知覺**」之性「**是**」相「**同**」且相通的。世人皆謂能「**緣**」之「**見**」必「**因**」於「**明**」相，須有明相方能有見，「**暗**」時即「**成無見**」；但合眼之人對站在他前面的人，雖黯然「**不明**」睹，卻「**自**」然能「**發**」覺知，「**則**」可見「**諸暗相永不能**」令能見之性「**昏**」黯無覺（亦即：明與暗皆無礙於能見之性）。因此「**根**」身與「**塵**」境「**既**」已「**銷**」融，不復成礙，「**云何**」本「**覺**」妙「**明**」之性還會「**不成圓**」滿殊「**妙**」之用呢？

7・離塵無體即斷滅，豈可爲因？

經　阿難白佛言：「世尊，如佛說言：因地覺心欲求

常住，要與果位名目相應。世尊，如果位中菩提、涅槃、眞如、佛性、庵摩羅識、空如來藏、大圓鏡智，是七種名，稱謂雖別，清淨圓滿，體性堅凝，如金剛王，常住不壞。若此見聽離於明、暗、動、靜、通、塞畢竟無體，猶如念心離於前塵本無所有；云何將此畢竟斷滅以爲修因，欲獲如來七常住果？」

註釋

「因地覺心」：於因地中發起覺之初心，亦即，初發菩提心。

「欲求常住」：「常住」，常住之佛果。此言：欲求無上菩提常住不生不滅之佛果。

「要與果位名目相應」：謂於初發心時，其心即須要與果位之名目相應。果位

心之名目即是不生不滅之心。所以初發心時，其心即須與不生不滅之心相應，故絕不可以生滅之心來求不生滅之菩提。

「庵摩羅識」：義爲無垢識，又稱白淨識。迷位之中，本識名爲阿賴耶，佛果位中即號爲庵摩羅識，此識能善分別一切諸法，而無染著。故密教將庵摩羅識立爲第九識，此識唯佛獨有。

「如金剛王」：「金剛」之義爲堅固、不可破壞，而能壞他。

「若此見聽」：「見」，能見。「聽」，能聞。「見聽」，即能見、能聞等六根。

「離於明、暗、動、靜、通、塞畢竟無體」：「明暗、動靜、通塞」，即六塵。若見聞等六根，離於明暗等六塵，畢竟無自體可得。阿難在此即指佛在前面所說，根之能見之性若離所見之塵，畢竟無體可得。須要有「所見」才能顯出「能見」之功。

「猶如念心」：「念心」，即第六識心。

「云何將此畢竟斷滅，以爲修因」：爲什麼要以這畢竟斷滅的「無體」之法，作爲本修因呢？阿難以爲既言發心，當是依六識心而發，因爲小乘權教之所謂「心」，只是涵蓋六識心而已。這是由於小乘之人，以機淺故，如來多不予開示八識深理。以八識之理甚深微妙，唯菩薩方能堪知見修行。故佛在解深密經中說：「阿陀那識甚深細，我於凡愚不開演。」阿陀那識即阿賴耶識之別名。「凡愚」指凡夫與二乘；以二乘人無菩薩之深智，故稱爲愚。因此，阿難一聞佛說「發心」，他便以爲當然是依六識心而發，然而他又已知六識心爲念念生滅，離塵無體，所以他把六識心稱爲是「畢竟斷滅」之心；由是之故，他便質問於佛：怎麼可以無常斷滅的六識心，去求如來常住不生滅之果？這麼說來，佛豈不是自語相違？

義貫

「阿難白佛言：世尊，如佛」先前所**「說言」**：汝等決定發菩提心，則於**「因地」**中發**「覺」**之初**「心欲求」**無上菩提**「常住」**不生不滅之佛果，其初發心即須**「要與果位」**心之**「名目相應」**（亦即應以不生滅心來求不生滅果。）**「世尊，如」**佛**「果位中」**之**「菩提、涅槃、眞如、佛性、庵摩羅識、空如來藏、大圓鏡**

智，是七種」菩提果德之「**名**」目，其「**稱謂雖**」有「**別**」，然皆同樣是「**清淨圓滿，體性堅**」固「**凝**」然，本不動搖，猶「**如金剛王**」，於世間一切物中，最尊、最勝、最爲堅固，「**常住不壞**」。但是「**若此**」能「**見**」、能「**聽**」聞等六根，「**離於明、暗、動、靜、通、塞**」等六塵之相，「**畢竟無**」自「**體**」可得，「**猶如**」前六識之「**念心**」，若「**離於前塵，本無所有，云何**」世尊卻教我們要「**將此畢竟斷滅**」之六識心「**以爲**」本「**修因**」，而「**欲獲**」得「**如來**」所證之菩提、涅槃等「**七常住果**」？

經「**世尊，若離明、暗，見畢竟空；如無前塵，念自性滅。進退循環，微細推求，本無我心，及我心所，將誰立因，求無上覺？如來先說湛精圓常；違越誠言，終成戲論！云何如來眞實語者？惟垂大慈，開我蒙悋（ㄌㄧㄣˋ）。**」

註釋

「若離明、暗，見畢竟空」：「見」，指見根之性。若離於明、暗二塵，見根之性畢竟空寂。

「如無前塵，念自性滅」：「念」，識心之念。如無諸塵現前，則識之能念之自性即滅去。

「進退循環，微細推求」：我以此理進而思、退而想，前後反覆推究，循環不斷，微細地推求。

「本無我心，及我心所」：則發覺本來即無我心，及我的一切心所。「心」爲心之本體；「心所」爲心之作用，全稱爲心所有法，以這些心所之作用是屬於心體的，故稱之爲心所有法。

「將誰立因，求無上覺」：既然心、心所法皆是空無，那麼要用什麼來立爲初發心之本修因，以求無上菩提呢？

「湛精圓常」：這指六根爲湛然、精明、圓滿、常住。

「違越誠言」：**「違」**，違背。**「越」**，過，犯，侵犯。**「誠」**，實。此謂，既說六根圓常，又說離塵無體，豈非自語相違，而違背、超過了誠實之言。

「開我蒙慁」：**「慁」**，執吝不捨，此指不捨愚見。開導我的昏蒙以及執吝不捨之愚見。

義貫

「世尊，」如世尊言，**「若離」**於**「明、暗」**等塵，**「見」**根之性**「畢竟空」**寂；如來又言，**「如無」**現**「前」**之**「塵」**，則識心之**「念」**之**「自性」**即**「滅」**去。我以此理**「進」**而思、**「退」**而想，前後反覆**「循環」**不斷，**「微細」**地**「推」**究研**「求」**，則發現**「本」**來即**「無我心」**體**「及我」**之**「心所」**；然而，若心與心所皆無，則**「將誰」**來**「立」**爲本修**「因」**，以**「求無上覺」**道呢？然而，**「如來先」**前卻**「說」**六根體本**「湛」**然**「精」**明、**「圓」**滿**「常」**住；如是豈非自語前後相**「違」**背、超**「越誠」**實之**「言，終成」**遊**「戲」**之**「論」**，不能當眞？若如此者，**「云何」**可說**「如來」**是**「眞實語者」**？我實不解，**「惟」**願如來**「垂」**示**「大慈，開」**導**「我」**之昏**「蒙」**執**「慁」**愚見不捨之心！

8．擊鐘驗聞性不斷

經　佛告阿難：「汝學多聞，未盡諸漏；心中徒知顛倒所因，眞倒現前實未能識！恐汝誠心猶未信伏；吾今試將塵俗諸事，當除汝疑。」

註釋

「心中徒知顛倒所因」：心中徒然知道顛倒因之所在。意即，光是知道，但卻不能應用。

「眞倒現前，實未能識」：但是當眞正的顛倒現前的時候，你卻不能識得；例如你種種的疑惑常常不斷，這就是眞正的顛倒！

義貫

「佛告阿難：汝學」偏於**「多聞」**，不勤修三昧，所以只能斷見惑，而思惑卻

全在，因而「未」能「盡諸漏」。以致你「心中徒」然「知」道「顛倒所」在之「因」，然而你對正理的疑惑常不斷生起，此即「眞」正之顛「倒現前」，而你「實未能識」得！「恐汝」雖表現得似有「誠心」，然實「猶未」眞正「信伏。吾今試將」以「塵俗諸事」作例子，「當除汝」之「疑」。

經 **即時，如來敕羅睺羅擊鐘一聲；問阿難言：「汝今聞不（ㄈㄡˇ）？」**

阿難、大衆俱言：「我聞。」

鐘歇無聲，佛又問言：「汝今聞不（ㄈㄡˇ）？」

阿難、大衆俱言：「不聞。」

時羅睺羅又擊一聲；佛又問言：「汝今聞不？」

阿難、大衆又言：「俱聞。」

佛問阿難：「汝云何聞？云何不聞？」

阿難、大眾俱白佛言：「鐘聲若擊，則我得聞；擊久聲銷，音響雙絕，則名無聞。」

如來又敕羅睺擊鐘；問阿難言：「汝今聲不（ㄈㄡˇ）？」

阿難、大眾俱言：「有聲。」

少選聲銷，佛又問言：「爾今聲不？」

阿難、大眾答言：「無聲。」

有頃，羅睺更來撞鐘；佛又問言：「爾今聲不？」

阿難、大眾俱言：「有聲。」

佛問阿難：「汝云何聲？云何無聲？」

阿難、大眾俱白佛言：「鐘聲若擊，則名有聲；擊久聲銷，音響雙絕，則名無聲。」

註釋

「音響雙絕」：「響」，回響，即回聲。此謂，聲音和回響都沒有了。

「少選」：須臾，一會兒。

「有傾」：一陣子。

義貫：本節從略。

詮論

當佛問說：「汝今聞不？」（你現在有沒有聽聞？）時，事實上，佛的意思是指有沒有「能聞之性」在？而當佛問：「爾今聲不？」（你們現在聽到有聲嗎？）此時佛的意思是指「所聞之塵」。而阿難等，一律把「所聞」的聲塵當作「能聞」之性來答，故分不清「能聞」與「所聞」。佛在下文即詳細解析。

經　佛語阿難及諸大衆：「汝今云何自語矯亂？」

大衆、阿難俱時問佛：「我今云何名爲矯亂？」

佛言：「我問汝聞，汝則言聞。又問汝聲，汝則言聲。惟聞與聲，報答無定，如是云何不名矯亂？」

註釋

「矯亂」：「矯」，揉曲、詐、擅、妄、託、强、非其事而居之。故矯亂之義爲：矯曲混亂。

「惟聞與聲，報答無定」：「無定」，混亂之義。此言，我問你們的能聞之性、及所聞之聲，結果你們把能聞及所聞都搞不清楚，只是亂答，並沒有確定的了解。

義貫：本節從略。

經

「阿難，聲銷無響，汝說『無聞』；若實無聞，聞性已滅，同於枯木；鐘聲更擊，汝云何知？知有、知無，自是聲塵或無、或有；豈彼聞性爲汝有、無？聞實云無，誰知無者？是故阿難，聲於聞中自有生滅，非爲汝聞聲生、聲滅，令汝聞性爲有、爲無。汝尚顛倒，惑聲爲聞，何怪昏迷，以常爲斷？終不應言：離諸動、靜、閉塞、開通，說聞無性。」

註釋

「汝說『無聞』」：明明是「沒有聲音」，你卻說是「沒有聽到」。阿難及大眾於沒有聲音時，答說：「沒有聽到。」這是據一般「常情」而言。豈知常情在此卻是錯誤的，是顛倒的！佛意爲：不管外界有沒有聲音，你都是「有聽」！只是所

聽的是「無聲」（無聲之聲）而已！因此，不管是有聲也好、無聲也好，問你：「有聞否？」就應該回答：「有聞。」唯有在問你：「有沒有聲音？」時，才可答：「有聲」、或「無聲」。

「若實無聞，聞性已滅，同於枯木」：如果實在沒有聞性，即表示能聞之性已經滅去；若能聞之性眞的已經滅去，則人便已經死了，因此你的身體便應如同一塊枯木一般。

「知有、知無，自是聲塵或有、或無」：能知覺有或無，當然是指聲塵之有、無：塵有即知有，塵無即知無。

「豈彼聞性爲汝有、無」：豈是說你的能聞之性，可以任你叫它有就有、叫它無就無？亦即，聲音我們是可以要令它有，它就有；要令它無，它就無。但是能聞之性是一直都在的，不能說你要叫它消失或停止片刻，它就消失或停止，這是辦不到的。因爲能聞之性一直都在，所以我們是一直都在聽聞的，不管有沒有聲塵現前，聽聞是從來沒有斷過的！——這對凡夫乃至二乘人來講，都可說是「嶄新觀

念」，因爲從來也沒聽過這樣的道理。所以，我們現在既聽聞了如是甚深微妙的道理，就應好好地去思惟、信解，並把從前的凡情、凡知、凡見、凡解都修正過來，才有可能入於佛知、佛見，且於如來正法得勝解。

「聞實云無，誰知無者？」：「聞」，聞性。「實」，實在，眞實。「云」，說，此爲假設句，義爲：若說能聞之性眞的已經不在了的話，那麼，能夠知道「此聞性已經不在了」這件事的人，又是誰呢？因爲「能聞之性」即同於「能知之性」、「能覺之性」等，簡言之，「能聞之性」即是心。若能聞之性已不在了，則表示心已經不在了。既已無心，那麼「能聞之性已不在」這件事，也應該沒有人能覺知了才對；結論：所以不應當說：「我已無聞。」

「聲於聞中自有生滅，非爲汝聞聲生、聲滅，令汝聞性爲有、爲無」：所以，事實上是：聲塵在你的聞性之中，它自現出有生滅之相，並非你的聞性隨著那聲塵之生或滅，而現有、或現無。亦即，你的聞性並不隨著聲塵而生滅、或有無；聲塵本身自有來去、生滅，能聞之性並不隨之而來去、起滅，故聞性並非生滅無常。

「汝尚顚倒」：「尚」，猶、仍、還是。

「惑聲爲聞」：迷惑而把所聞之聲，當作是能聞之性；亦即把所聞當作能聞；所以是顚倒——亦即，「認塵爲心」之倒！（圓覺經云：「妄認六塵緣影爲自心相」，即是此也。）

「何怪昏迷，以常爲斷」：既然你會認塵爲心，認物作己，那麼你若進而把常住的心性，當作是斷滅的——你若會達到這樣昏黯迷惑的地步的話，那也就沒甚麼可怪的了。

義貫

「阿難」，當**「聲」**音**「銷」**亡而且也**「無」**回**「響」**時，這明明是無聲，**「汝」**卻**「說」**是**「無聞」**（若無聞，即是沒有聞性）；**「若實無」**有**「聞」**性，才能稱爲無聞，然**「聞性」**若實**「已滅」**去，則汝身即**「同於枯木」**一般；此後若**「鐘聲更擊，汝云何」**能覺**「知」**之？又，**「知有」**或**「知無」**，**「自」**然**「是」**由於**「聲塵」**之**「或無、或有」**：塵有，即知有；塵無，即知無；**「豈」**是**「彼」**能**「聞」**之**「性」**能**「爲」**（任）**「汝」**想令它**「有」**，它就現有；或想令它**「無」**，它就成無？能**「聞」**之性若**「實云無」**存者，則**「誰」**又是能**「知」**此聞

性之已經「無」存在「者？」（以聞性若不在，則此身便不應再有任何知覺。）「是故阿難」，事實上是「聲」塵「於聞」性之「中自」現「有生滅」之相，「非爲汝」之「聞」性隨「聲」而「生」、隨「聲」而「滅」，而「令汝」之「聞性爲」暫「有、爲」暫「無」。

至今「汝尚顚倒，惑」所聞之「聲爲」能「聞」之性，則「何怪」乎你竟心「昏」智「迷」乃至於「以常」住之性「爲斷」滅者？是故「終不應言：離諸動、靜、閉塞、開通」等諸塵相，「說」能「聞」之性爲「無」體「性」，成爲斷滅；因爲聞性實是常住、不生不滅，不因動、靜、通、塞等塵相之有無，而隨之生滅。

經「如重睡人眠熟床枕。其家有人於彼睡時擣練（ㄉㄨㄥˋ）舂米（ㄇㄧˇ），其人夢中聞舂擣聲，別作他物：或爲聲鼓，或爲撞鐘，即於夢時自怪其鐘爲木石響。於時忽寤，遄（ㄔㄨㄢˊ）知舂音。自告家人，我正夢時，惑此舂音將爲鼓響。」

註釋

「重睡人」：沈睡之人。

「眠熟床枕」：熟睡於床枕之上。

「其人夢中聞舂擣聲」：可見即使於睡夢中，聞性亦不昧。

「即於夢時自怪其鐘爲木石響」：「木」，舂米的杵；「石」，舂米的臼。他就在夢中覺得很奇怪，爲何他家的鐘聲，會變得跟木石撞擊一樣的聲響？這樣的錯誤分別，是夢中的獨頭意識取身外之境、所作的分別，與能聞之性並無關。

「於時忽寤，遄知舂音」：「於時」，在那時。「寤」，醒。「遄」，速，立即。那時他忽然醒來，醒來後馬上就知道：原來剛才在夢中所聽到的鼓聲，卻是這舂米之音。

義貫：本節從略。

經

「阿難，是夢中人豈憶靜搖、開閉、通塞？其形

雖寐，聞性不昏。縱汝形銷，命光遷謝，此性云何爲汝銷滅？」

註釋

「是夢中人豈憶靜搖、開閉、通塞」：「靜搖」，靜止及動搖，亦即聲塵之動靜二相。此謂，這睡夢中的人，他在夢中連自己的身體都忘了，如同死掉一般，怎麼還會去憶念諸塵之動、靜、開通、閉塞等相？亦即，既然連根身都睡忘了，怎還會去憶念諸塵？也就是，於睡夢中實是於內根、外塵都忘了！饒是如此，他還是聽得到！可見於睡夢中，雖然現前根塵並皆暫離，但能聞之性依然清晰覺知——因此可知，能聞之性乃至可以不依諸根！所以佛在上文開示阿那律無目而見、跋難陀龍無耳而聞等，即是此義。故知，即使六根全都壞滅了，聞性仍然不滅。

「其形雖寐，聞性不昏」：他的形體雖然在睡覺，但他的聞性並不因爲形體的睡寐而昏昧。

「縱汝形銷」：這是指死後而言。縱使在你死後，你的形骸已經銷散。

「命光遷謝」：「命」，命根。你的命根之光芒也變遷謝滅了。

「此性云何爲汝銷滅」：「性」，能聞之性。這個能聞之性怎會隨著你的形體之滅，而一起銷滅呢？

義貫

「阿難，是」睡**「夢中」**之**「人」**沈睡得舉身都忘了，此時他**「豈」**會去**「憶」**念諸塵之**「靜」**止**「搖」**動、**「開閉、通塞」**等相呢？（亦即，既連根身都已忘懷，又豈會憶念諸塵？故夢中人在現前法中，實如**「根塵偕忘」**。）即使根塵兩忘，但他還是可以聽到外界的聲音；可見**「其形」**體**「雖」**在睡**「寐」**之中（於睡寐中根塵並捨）但其**「聞性」**仍然**「不昏」**昧。故可知，豈只是人猶活著時在夢中如是，**「縱」**使於**「汝」**死後，**「形」**骸**「銷」**散，你的**「命」**根之**「光」**已變**「遷謝」**滅了，然**「此」**能聞之**「性云何爲」**隨著**「汝」**形而俱**「銷滅」**？

詮論

佛在此舉睡時聞性不昏、不忘、不離爲例，來表示死時也是一樣，因爲人睡

時，除了有識、暖、壽在以外，其他從外表看，就好像死掉一樣。又，通常都認爲人在睡時與死一樣，對外在的現象都毫無知覺，而佛在此提出的例子卻指出，即使在如此的狀況下，聞性對週遭環境還是一樣有知覺！雖然人睡著了，但聞性並不「睡」；人在休息，聞性並無休息；聞性不管人在睡時或醒時，一直都靈靈不昧，一直都在作用著！也一直都沒有消散、或忘失。佛舉此例，即是要我們知道：人死後也是這種情形：睡時根塵偕忘，即是六識不執根塵（只是阿賴耶執持著根身，故即使於長時睡眠中，亦能令根身不散壞）；人雖已入睡，但其聞性還是繼續在作用。同樣的，人死時根塵俱捨，而聞性仍是繼續再作用下去（只是化爲中陰身）——永不歇息，永無止境！身有生滅，聞性不滅！

經 **「以諸衆生從無始來，循諸色聲，逐念流轉，曾不開悟性淨妙常；不循所常，逐諸生滅，由是生生雜染流轉。**

若棄生滅，守於眞常，常光現前，根、塵、識心應時銷落。想相爲塵，識情爲垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明，云何不成無上知覺？」

註釋

「不循所常」：不依循所具之淨妙常性。

「常光現前」：眞常之心光現前。

「根、塵、識心應時銷落」：「根、塵、識心」即內之六根、外之六塵、中間之六識心。「應時」，立時。「銷落」，銷融脫落而不再黏於湛然之性。這裏的根、塵、識心之十八界，爲粗垢。亦即楞伽經所說的心的三種生滅相：「相生、相住、相滅」。

「想相爲塵，識情爲垢，二俱遠離」：粗垢銷融之後，心中便剩下純一湛然之想，這湛然之想是一種極微細的心相，稱爲「想相」，是爲「所想」之相。以最

究極、純一無雜的眞如本心而言，這所想的「一湛之相」，也是一種塵垢，只不過此塵垢極其微細。「識情」即對上面「想相」而言，想相是所想之相，識情即能想之心，但此心又帶情，亦即帶有不捨之情，此即微細法愛。所以綜合來講，不論所想的湛然之相也好，能想此相的識心、以及對此能想、所想的依依不捨之情也好，於精純之眞性而言，都是塵、垢。此時以常光所照，一悟此等既爲塵，便得立時遠離。又，「想相」即是八識相分，「識情」即是八識見分。又，此「想相」及「識情」，亦即楞伽經所說的心之三種「流注相」，亦即：心之流注生、流注住、流注滅，是爲極其微細的法執。

「則汝法眼應時清明」：因粗垢、細垢都已盡，垢盡明現，因此你本具的法眼便清淨明耀。

義貫

「以諸眾生從無始」以**「來」**，即**「循諸色聲」**之塵，隨**「逐」**妄**「念」**而遷**「流」**輾**「轉」**不休，**「曾不開悟」**眞**「性」**本**「淨」**、本**「妙」**眞**「常」**；因而

「**不循所**」具淨妙「**常**」性，反而「**逐諸生滅**」之塵，「**由是**」而「**生生**」世世於六道「**雜染**」法中遷「**流**」輾「**轉**」。

「**若**」一念迴光，「**棄**」諸「**生滅**」無常之相，不緣不取，「**守**」住「**於眞常**」之性，不令外緣，但令迴流，久之，眞「**常**」之心「**光**」即得「**現前**」，常光一現前，內六「**根**」、外六「**塵**」、中間六「**識心**」等十八界即「**應時**」而皆「**銷**」融脫「**落**」，不再黏於湛然之性。當即頓悟心中所「**想**」之湛然之「**相**」仍「**爲**」微細之「**塵**」，能想之「**識**」及不捨之「**情**」亦「**爲**」微細之「**垢**」，此二微細塵垢仍會障蔽眞性，如是悟了，是故於此「**二**」微細心垢（法執）「**俱**」速即「**遠離**」；粗細二種心垢皆盡，垢盡心明，「**則汝**」本具之「**法眼應時**」透徹「**清**」淨「**明**」耀，若如是者，「**云何不成**」如來「**無上知覺**」？

詮論

此處經文說：「若棄生滅，守於眞常，常光現前。」這「守於眞常」的「守」字訣，即是入道的要門，宗門的要道；此亦即五祖弘忍大師所慈悲開示的「守心」

法門。五祖在其最上乘論中說：「若解此義，但於行知法要，守心第一。此守心者，乃是涅槃之根本，入道之要門，十二部經之宗，三世諸佛之祖。」可見這「守心」一法有多麼重要！五祖又說：「一切眾生清淨之心亦復如是。只為攀緣妄念，煩惱諸見黑雲所覆，但能凝然守心，妄念不生，涅槃法自然顯現。故知自心本來清淨。」五祖大師又說：「若識心者，守之則到彼岸。迷心者，棄之則墮三塗。故知三世諸佛以自心為本師。故論云：了然守心，則妄念不起則是無生，故知心是本師。」此「守心」法門好則好矣，但要起修此法門卻有一大困難，即是要先「識自本心」，亦即要先悟了自心本源心地；若不悟本心，即貿然守心，即將守心妙法轉成「空心枯坐」，或沈空滯寂。因此楞嚴經下文中說：「悟而後修，不悟復何修」。這也就是說：若是眞修（眞正起修），則必須是悟了以後才談得上，以悟了本心後，才能在自心地上下工夫，否則連工夫要下在哪裏，都懵然不知哩！

又，此段經文中「根、塵、識心應時銷落」，宗門中常說的「身心俱脫」就是如是境界。

又，「想相為塵」的「想相」，是心中仍有湛然之相的心想。本來未到究竟之

前，心中常存湛然之想也是好的，是善念、也是淨念；但到此最後、最上境地時，連這微細的清淨之念也都成爲塵垢了。同樣的，本來對此湛然的能想之情（「識情」），若能念念鍥而不捨，也是好的，是「念根」、「念力」的表現；然而到此境地，連此識情也都是微細執，都成障礙，俱須割捨、放下，然後才令眞如本心眞正地毫無情執、塵垢、一法不立、一絲不掛，湛然之性，才將全體顯露！

【卷五】

第五章　解結

第一節　解結之元

經　阿難白佛言：「世尊，如來雖說第二義門；今觀世間解結之人，若不知其所結之元，我信是人終不能解。

世尊，我及會中有學聲聞亦復如是。從無始際，與諸無明俱滅、俱生，雖得如是多聞善根，名爲出家，猶隔日瘧！惟願大慈，哀愍淪溺，今日身心云何是結？

從何名解？亦令未來苦難衆生，得免輪迴，不落三有。」作是語已，普及大衆五體投地，雨淚翹（ㄑㄧㄠˊ）誠，佇（ㄓㄨˋ）佛如來無上開示。

註釋

「第二義門」：即前面所說二決定義的第二義：「應當審詳煩惱根本，此無始來，發業潤生，誰作誰受？」

「世間解結之人」：世間欲解開纏結之人。

「若不知其所結之元」：「元」，根本，亦即結頭。如果不知繩結的根元。

「有學聲聞」：即阿羅漢以下之聲聞人。以阿羅漢方名爲無學。然而阿羅漢之名爲「無學」，也只是在聲聞乘中而已，二乘無學之人，若不得少爲足，不住化城，而迴小向大，趣求無上菩提，則仍有無量的法門必須學。

「從無始際，與諸無明」：「從無始際」，即於無始最初一念妄動以來。「諸

無明」，即「生相無明」，亦是「俱生無明」。

「名爲出家，猶隔日瘧」：雖然名爲出家求解脫道，即使證了初果，乃至二、三果，亦是未得究竟解脫，依然被縛，就有如得隔日瘧一樣，隔日暫似解脫。楞嚴正脈說，其實不只「有學聲聞」，連「無學阿羅漢」亦然：暫似解脫。誠然此言，因爲阿羅漢尚未斷「變易生死」，未證得無餘依涅槃，只是佛慈悲，令暫止化城，暫得休息，故言如隔日瘧。

義貫

「阿難白佛言：世尊，如來雖」已宣**「說」**二決定義之**「第二義門」**；然我**「今觀世間」**欲**「解」**開纏**「結之人」**，他**「若不知其所結之」**根**「元」**所在，則**「我」**相**「信是人」**雖欲解，然**「終不能解」**此結。

「世尊，我及」此**「會中有學」**之**「聲聞亦復如是：從無始際」**以來，即**「與諸」**俱生**「無明」**於三界中，生生世世**「俱滅、俱生」**，而今**「雖」**已**「得如是多聞善根，名爲出家」**求解脫道，仍**「猶」**如患**「隔日瘧」**一般，有時暫似解脫，而

依然被縛，並未能究竟度脫。「**惟願**」如來「**大慈，哀愍**」我等「**淪溺**」生死河，願如來開示我等，「**今日**」現前之「**身心**」之中，「**云何是結**」縛所在？（所結之處在哪裏？）及要「**從何**」處下手方得「**名**」爲究竟「**解**」脫？如來現在對我等之開示，「**亦**」可「**令未來**」蒙受三界生死「**苦難**」之「**眾生**」，以奉修如來無上解脫之道，「**得免**」於「**輪迴，不**」再「**落**」於「**三有**」。阿難「**作是語已**」，他自己本身「**普及大眾**」皆「**五體投地**」，如「雨」流「**淚翹**」企「**誠**」摯，「**佇**」候「**佛如來無上**」之「**開示**」。

1．生死之結，在於六根

經 **爾時世尊憐愍阿難及諸會中諸有學者，亦爲未來一切眾生，爲出世因，作將來眼；以閻浮檀紫金光手摩阿難頂，即時十方普佛世界六種震動。微塵如來住**

世界者，各有寶光從其頂出；其光同時於彼世界來祇陀林，灌如來頂。是諸大衆，得未曾有。

註釋

「爲出世因」：「出世」，解脫、無爲、遠離世間有爲生滅。然而得以究竟出離九法界之二種生死者，唯有「一乘」之旨，故此句之義爲：爲了建立一乘究竟出世之因；或，爲衆生作一乘究竟出世之因緣。

「作將來眼」：及作將來世衆生修行大乘之人天眼目。所謂「眼目」者，即指導原則。

「普佛世界六種震動」：「普」，普遍。「普佛世界」，即遍及十方佛世界。「六種震動」，爲三種形體之動：「動、起、涌」，以及三種聲之動：「震、吼、擊」。「六種震動」，於淺義言之，即如來神力感動諸佛世界，而成此有相現象之反應。以深密之義言之，則表如來將欲開示之法門，將可解脫六道衆生，此爲一般之深義；而在本經此處之深義，則爲暗示以及預示如來即將開演之六根解脫法門。

「微塵如來住世界者」：微塵沙數之如來，住其本所化世界，亦即於其本處。

「各有寶光……灌如來頂」：「灌頂」之本義爲加持及印可。此即表示釋尊欲開示之法，爲十方世界諸佛之所共同護念、加持者。又此處言灌如來頂，而不灌別處，即表此法門爲頂法，最上之法，亦即所謂「十方如來一門超出妙莊嚴路」之大法。

「是諸大眾得未曾有」：大眾對佛之神力，及十方如來之神妙感應，得未曾有之歎異。

義貫：本節從略。

經

於是阿難及諸大眾，俱聞十方微塵如來異口同音告阿難言：「善哉阿難，汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，唯汝六根，更無他物。汝復欲知無上菩提，令汝速證安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根，更非他

物。」

阿難雖聞如是法音，心猶未明，稽首白佛：「云何令我生死輪迴、安樂妙常，同是六根，更非他物？」

詮論

十方諸佛在此開示阿難說：輪轉生死的結之根頭在於自己的六根，所以要解結，就要從六根下手。又，要證無上菩提，也要從六根下手。這也就是說，六根即是眾生墮入生死輪迴的關鍵，也是得證無上菩提的關鍵。

當然，從最廣的意義來看，如釋尊在前面所開示的，諸如來於六根、六塵、六識、七大等一一法皆已圓修，且皆證入無上菩提，只是阿難等人闇鈍，無法全部修習，所以只揀擇一門去用功。因此，須知諸佛在此開示的，即是應機說法，亦即是開示適合阿難根機的說法。因爲若言解脫與菩提，依理上而言，則任何一門應皆可通達寶所，這一點，以二十五聖自證圓通境界來看便可知。所以，以理言之，要得

解脫、證菩提，並非只有六根一門，而是這一門最適合阿難，故諸佛作如是說。又，之所以諸佛異口同音如是開示，而非釋尊直接開示的原因，這表示兩層意義：一、爲令阿難於此法速得信入；因爲不只釋尊如是說，十方如來皆如是說，所以阿難更不須疑。二、表示佛佛道同。

又，若以法相而言，六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）實已包括了眾生的身與心兩方面，只不過這裏的「心」（意根）是指肉團心，是色法，而非「心識」之心，心識之心是心法。（然而須知，佛法所謂「肉團心」亦非生理學所說的心臟，而是比心臟更純淨、微細的色法，非肉眼可見；正如「眼根」並非眼睛或眼球一樣。）所以六根一旦解脫，即身心俱解。

此於六根門頭求解脫、證菩提的原理是這樣的：若六根解脫，則根不緣塵、不取塵；根若不取塵，則識不生，識若不生，則無虛妄分別；無虛妄分別，則正智現前。又，若根不取塵，則塵不染心，根塵即不黏於湛然之性（所謂「脫黏」），亦即塵垢不覆於心；塵垢不覆心，則心之本明顯露。

又，雖說六根是解脫的下手處，但眞正解脫的，是「心得解脫」，而非六根，

因爲六根是會壞滅的，而心不滅。所以若只是「根」得解脫，而「心」不解脫，那麼此一生報盡，六根壞時，豈非解脫終竟？來世的六根是新得的，豈非復墮纏縛之中？又，根屬於色，色法爲物，而物本無知，故若只「根」得解脫而非「心」解脫——無心，誰知解脫？故知，所謂「六根解脫」，是指以六根爲方便或下手處，而得解脫，並非眞正在求六根解脫：其最終目標乃是在心，而非在六根。

2・根塵同源，猶如交蘆

經　佛告阿難：「根、塵同源，縛、脫無二，識性虛妄，猶如空華。阿難，由塵發知，因根有相，相、見無性，同於交蘆。是故汝今知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃，無漏眞淨，云何是中更容他物？」

註釋

「根、塵同源」：根與塵爲同一源，因爲：一、同是四大所成。二、同源於八識，同是八識所起；以根、塵唯是一心所現。三、根塵同是如來藏妙眞如性。

「縛、脫無二」：根塵既同一源，則縛與脫亦是一，亦即：縛則同縛，脫則具脫。

「識性虛妄」：「識」，指六識。因六識是依根塵而有，故無實自性，因此說其性虛妄不實。

「由塵發知」：由於六塵而發起六根之知；若無覺知的對象（六塵）現前，則六根亦無所知。故知根之知要託塵而現。亦即：能知須賴所知方能立。

「因根有相」：「相」，指六塵相，因有六根之知，方能顯出有六塵之相，亦即塵亦要因根而顯。此亦即：所知亦須依能知方得立。

「相、見無性，同於交蘆」：「交蘆」，是一種蘆草，它與一般的蘆草不一樣，都是二根盤結相連，二莖相交而並立。「相」，指六塵相。「見」，指六根。「六塵之相」及「六根之見」皆無自體性，二者互依而生，如同二莖並立的交蘆一般。

「知見立知，即無明本」：「知見」，指本性本明之知見。「立知」的「知」是指根之知見。如果在本性本明之知見上，又立諸根之知，即成爲無明之根本，即如於頭上安頭。

「知見無見，斯即涅槃」：「知見」，指一切知見。「無」，非也。此言，若如實了知一切「知見」皆「非知見」，也就是說，畢竟無有「知見」可得，這就是涅槃的境界。所謂「無有知見可得」，亦即金剛經所云：「無有少法可得」之義。又，「一切知見皆非知見」，此句即如同金剛經所說之義理：所謂知見者，非知見，是名知見。又，此處之「知見」亦可作如實知見之義。那樣，此句之義就變成：「若如實知見『無有知見可得』，此即是涅槃淨境」。「涅槃」者，不生不滅之境界也。

「云何是中更容他物」：「是中」，指本性本自涅槃，無有少法可得，無有少知見可立。在這個「本性本自清淨」、「一切法本不生」如來知見的無上大涅槃境域之中，怎麼還更可容立其他愚妄知見，例如立根之知見、或立塵之知見、乃至立識之知見呢？

義貫

「佛告阿難」：六**「根」**與六**「塵」**本**「同」**一**「源」**所出，同源於八識，同是如來藏妙眞如性，故其於束**「縛」**與解**「脫」**皆一致**「無二」**：縛則同縛，脫則同脫。而六**「識」**之**「性虛妄」**不實，無自體性，以其爲依根塵而有，故**「猶如空華。阿難，由」**於六**「塵」**才能引**「發」**六根之**「知」**，反之，亦**「因」**有六**「根」**方能顯現**「有」**六塵之**「相」**，因此可知根爲託塵而立，塵亦託根而有，故六塵之**「相」**及六根之**「見」**，兩者俱**「無」**自體**「性」**，乃互相依傍而生，**「同於」**二莖並立而生之**「交蘆」**。**「是故汝今」**若於本性本明之眞**「知」**眞**「見」**上再妄**「立」**依根塵而有之**「知」**見，即是於本明上又要加明以明之，此**「即」**成爲**「無明」**之**「本」**（本來已經是明了，你偏偏又要再加明，這不是無明顚倒是甚麼？）；若了知一切**「知見」**實**「無」**知**「見」**可得，即是無有少法可得，**「斯即」**是一切法本不生的無上大**「涅槃」**的**「無漏眞淨」**之境界，**「云何」**於**「是」**本自清淨的法體之**「中更容」**立其**「他」**虛妄之**「物」**（妄知妄見）？

3・交蘆中性，空有俱非，解因次第，六解一亡

經

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

「眞性有爲空，緣生故如幻；
無爲無起滅，不實如空華。
言妄顯諸眞，妄眞同二妄；
猶非眞非眞，云何見所見？
中間無實性，是故若交蘆。
結解同所因，聖凡無二路。
汝觀交中性，空有二俱非。
迷晦（ㄏㄨㄟˋ）即無明，發明便解脫。

解結因次第，六解一亦亡；根選擇圓通，入流成正覺。」

註釋

「眞性有爲空」：眞如自性所現之有爲法，其根元爲是空。

「無爲無起滅」：無爲法本無起滅，以無爲法是不生不滅之境界故；又，以無爲法是依有爲法而有故：有爲既已緣生如幻，而無爲又是依有爲而說，故知無爲法實不生。

「言妄顯諸眞」：之所以說有爲諸法是虛妄者，是爲了突顯無爲法之眞。

「妄眞同二妄」：若說實有妄與眞，則妄與眞二者就都是虛妄了。

「猶非眞非眞，云何見所見」：眞性絕待，猶非可說是眞或非眞，如何還有能見之根，及所見之塵？

「中間無實性」：既然內根、外塵皆不可得，所以於根塵相接、中間所產生的

識更加無實體性可得。

「結解同所因」：「結解」，結縛與解脫。「所因」，所依。凡夫之爲結所縛、與聖人之得解脫諸縛，同是依於六根。

「汝觀交中性，空有二俱非」：「交」，交蘆。你觀察交蘆中之性，則知空與有二者俱非。以若言其有，則中空無實體；若言其空，則蘆相宛然而有。故知空與有俱說不得。（交蘆用以比喻根與塵相依。）

「迷晦即無明」：迷其爲有、或晦其爲空，二者皆是無明。亦即：若立空有二種知見，即爲迷與晦，即是結縛，是爲凡夫，即墮生死法。又，此義亦即「知見立知即無明本。」

「發明便解脫」：開發本明，離於空有，便得解脫。

「六解一亦亡」：「六」，六結，喻六根。「一」，一中，喻一眞。六妄之結若解，則一眞之名亦亡。以既無妄，何必立眞？

「入流成正覺」：「入流」，入聞性之流。（此非指須陀洹之「入流」。）

義貫

「**眞**」如自「**性**」所現之「**有爲**」法其體本「**空**」，以其因「**緣**」而「**生故**」有「**如幻**」化。

「**無爲**」法本「**無起**」無「**滅**」，以依有爲而有故，（若無有爲，無爲亦無），故無爲法亦「**不實如**」虛「**空華**」，（故於無爲法中，亦無實法可得；若見無少法可得，此即眞無爲。）

之所以「**言**」有爲是「**妄**」者，是爲了托「**顯**」無爲「**諸**」法是「**眞**」，故若說實有「**妄**」、或實有「**眞**」，則此妄與眞即「**同**」爲「**二妄**」。

眞性本來絕待，「**猶非**」可說「**眞**」或「**非眞**」，更「**云何**」實有能「**見**」之根與「**所見**」之塵可得？

根塵交接的「**中間**」所生之識本「**無實**」體「**性，是故**」知根塵二法有「**若交蘆**」，不能各自獨立而存在，故無自體；以無自體，故雖現有二相，無實二體。

凡夫之「**結**」縛與聖人之「**解**」脫，「**同**」於「**所因**」，成「**聖**」成「**凡**」並

「**無二路**」，俱依六根：若六根結縛則爲凡，六根解脫即成聖。

「**汝觀交**」蘆「**中性**」，即知「**空**」與「**有二**」者「**俱非**」可得。

「**迷**」其爲有與「**晦**」其爲空，皆「**即**」是「**無明**」；開「**發**」本「**明**」，離於空有，「**便**」得「**解脫**」。

欲「**解**」纏「**結**」要「**因次第**」（要照次第），「**六**」妄之結既「**解**」，則「**一**」眞之名「**亦亡**」；以既已無妄，何須立眞？

所修之「**根**」須「**選擇圓通**」之根，循此根而「**入**」於聞性之「**流**」即得見性「**成正覺**」。

第二節　開示圓修之門

經

「陀那微細識，習氣成暴流，

眞非眞恐迷，我常不開演。
自心取自心，非幻成幻法；
不取無非幻，非幻尚不生，
幻法云何立？是名妙蓮華，
金剛王寶覺，如幻三摩提，
彈指超無學。此阿毘達磨，
十方薄伽梵，一路涅槃門。」

註釋

「陀那微細識」：「陀那」，全名爲阿陀那，梵語ādāna，義爲執、執持、或執我。此爲第八識之別名。因爲阿陀那識能持有情之身體，令之不壞，又能執持善惡業之勢力，令不壞失，故以之爲第八識之別名。以此識之行相甚爲深細，乃眾生之本識，故稱爲「微細識」。

「習氣成暴流」：「習氣」，指無明習氣。以眾生的習氣種子，熏成業力，業力之勢力流注不斷，故能令眾生之生死不斷，且其勢力強大，有如海洋底下之潮流，其力強大，不可遏抑；亦猶如懸崖之飛瀑，力量強大，如萬馬奔騰，莫之能御。

「眞非眞恐迷，我常不開演」：「眞」，指此阿陀那識之體全眞；「非眞」，指阿陀那識所現之相實非眞，並非眞相，而是循業妄現。所以，阿陀那識的「眞非眞」，也就是所謂的「眞妄和合」（但此「眞妄和合」一詞，依本經而言，實是假名、方便之詞。因爲以第一義諦言，眞與妄實不和合；不但眞與妄實不和合，連「和合」一法亦非眞，亦非實際，實無和合——所謂和合者，只是因緣妄現。故若以第一義言，阿陀那識，乃至阿賴耶識的所謂「眞妄和合」，應是：「相妄性眞」——其相虛妄，其性是眞。是故莫爲其假相所迷惑，應直觀、透視、照見其眞性。此亦即所謂「自見本性」，亦是金剛經所云：「離一切諸相，即名諸佛。」）「恐迷」，指如來恐怕凡小權乘之眾，以無深智，故生迷惑，而執此阿陀那識爲「我」，而計實有「我」，如此則與如來的「二無我法」（人無我及法無我）相違

背，反而不能見眞性，且有因此將「阿陀那識」混同外道邪計的神我（靈魂、魂魄等）之虞。由於此等因緣，所以佛對淺機無智者，並不輕易開示阿陀那識的道理。

「自心取自心」：眾生以愚迷顚倒，而以自心之「見分」取自心之「相分」。（此處之「心」指八識心）。

「非幻成幻法」：以有此迷惑妄取，致令本來「非幻」之法也變成「幻化不實」之法。

「不取無非幻」：「不取」，不取著。若自心不取著，則見一切沒有「幻」與「非幻」之二法差別，本是一眞所現。然於實修中，欲「不取」須先「不緣」。又，「不取」即「不得」。此「不取」亦是十二有支中「取」支的還滅門。而於圓頓法門中，古德皆說是緊要的下手工夫，亦即解脫之本，蓋不起能取之心，不取內外根塵，則眞、妄偕忘。「無非幻」，義爲無幻與非幻。以不取故，則幻與非幻皆不立，幻與非幻便成名言，而無實體，皆不相干。

「是名妙蓮華」：「蓮華」，喻眞性，能出於污泥而不受染，如眾生雖受長劫

淪溺，然眞性不失，故一切眾生畢竟成佛，乃至「一切眾生本來成佛，生死涅槃猶如昨夢」（圓覺經語）。是故「蓮華」即代表眾生本具、本自清淨，不可污染、不可破壞的金剛佛性。（也因此佛法以蓮花爲表徵；也因此，諸佛菩薩之相皆坐（或立）大寶蓮花之上：表示諸佛菩薩皆以此本具金剛佛性爲立足點，皆從此金剛佛性出生，皆住於此金剛佛性等義。）「妙」，不可思議之義，以眞性長劫不動、不滅，似染而實不染，故名爲妙。

「金剛王寶覺」：「金剛」，堅固、不可破壞、能破一切，以此而代表般若之智或佛性。以般若之智能破一切無明、煩惱、一切諸障，故如金剛；以佛性不動、堅固、不可破壞，故如金剛。「王」，至高，最上、至大之義。「寶覺」，即眞性。

「如幻三摩提」：「三摩提」，即三昧，義爲正定或定慧等持。行者以般若智眼如實觀了一切法皆悉如幻，如是了悟已，其心不動，入於三昧，得無漏智，即名此三昧爲如幻三昧。

「彈指超無學」：「彈指」，一彈指頃，喻極短的時間內。「超無學」，其境界即超越阿羅漢之所證；又，「無學」在此代表二乘。此言，於極短時間內，即超

越二乘所行境界。

「**阿毘達磨**」：「阿毘」，無比。「達磨」，法。合言：無比法，以此法爲從如來頂出生，故此法爲最尊、最貴，是名「大佛頂法」，亦是最勝頂法。

「**薄伽梵**」：梵語 𑖪𑖼𑖕𑖿𑖦 Bhagavaṃ，意譯爲有德、能破、世尊、尊貴。佛地經論云：薄伽梵具有自在、熾盛、端嚴、名稱、吉祥、尊貴等六義。以多義故譯音而不譯義。

「**一路涅槃門**」：此爲十方如來所共由的妙莊嚴路，由此而直通無上大涅槃之門。此經前四卷爲大開圓解，是「悟門」；此處開示圓修，是「修門」；第八卷成就圓證，即是「證門」。

義貫

阿「**陀那**」乃行相幽「**微**」深「**細**」之「**識**」，由於此識中所含之無明「**習氣**」種子熏轉本識，因而「**成**」就了眾生的生死業力之「**暴流**」；此識其體全「**眞**」，而其無明習氣之相乃「**非眞**」，「**恐**」無智之人「**迷**」其妄相爲眞，或迷

眞作妄，故「**我**」於權小教中「**常不開演**」。

眾生以愚迷顛倒而以「**自心**」之見分「**取自心**」之相分，致令本「**非幻**」之法，亦「**成幻**」妄之「**法**」；若於一切法皆「**不取**」，則一切法皆「**無**」幻與「**非幻**」，幻與非幻皆悉不立，以「**非幻**」之法「**尚**」且「**不生**」，無有起滅，何況「**幻法云何**」而得「**立**」？如是頓了一切幻與非幻，「**是名**」爲不可思議之「**妙蓮華金剛王寶覺**」眞心妙門，成就「**如幻三摩提**」，觀一切法如幻、而其心不動，如是即得於「**彈指**」頃而「**超**」越二乘「**無學**」之境。「**此**」爲如來之「**阿毘達磨**」（無比法），乃「**十方**」之「**薄伽梵**」（佛世尊）所共由之純「**一**」直道妙修行「**路**」、通達無上大「**涅槃**」（一切法本不生不滅）之「**門**」。

詮論

關於阿陀那識，法相宗以之爲第八識之別名；而地論宗、攝論宗及天臺宗皆以之爲第七末那識之別名，彼論以爲第七末那執阿賴耶爲自我，故以之爲末那識之別名。然據宗門之楞伽經、本經（楞嚴經）及解深密經，則知阿陀那識實指阿賴耶識而言。阿賴耶之義爲：「我、愛、執、藏」，此則與阿陀那識之執持義同。至於末

那識之行相則爲「恆、審、思、量」，恆與「我痴、我見、我慢、我愛」等四煩惱相應，而此「恆審思量」與「見、愛、慢、痴」之煩惱已是屬於比較表面的心相，乃至是屬於心所有法的範疇，故並不與阿陀那「極深細」之行相相應。是故應依了義經而理解，不應依不了義。所以依經而言，且以經證經，阿陀那識應是指第八識，而非其他。又，以阿陀那識即是「本識」，行相深細，凡愚不易正解，故如來才常不開演；而這句話在本經中，及在楞伽經與解深密經中，佛皆作如是說。若將阿陀那當作是第七識，則有二矛盾：一、第七識並非「甚深細」；二、關於第七識，佛於權教中並沒有「常不開演」。故可知阿陀那識非爲末那識之別名。

1.綰巾示解結次第

經 **於是阿難及諸大衆，聞佛如來無上慈誨，祇夜伽陀雜糅精瑩，妙理清徹，心目開明，歎未曾有！**

阿難合掌、頂禮白佛：「我今聞佛無遮大悲，性淨妙常眞實法句；心猶未達六解一亡舒結倫次。惟垂大慈，再愍斯會及與將來，施以法音，洗滌沈垢。」

註釋

「祇夜伽陀雜糅精瑩」：「祇夜」，重頌，即於經文長行（散文）之後，再以韻文把前面長行的要義重述一遍，這重頌有兩個作用：一、便於記誦、受持，因爲頌體字數一定，梵本的原文又有押韻，讀來音調鏗鏘易誦；二、讓聽法者再把如來所開演的經義重點，複習一次。「伽陀」，孤起頌，即於頌文之前，並無長行。又，有些頌文中所開演的意義，是在前面經文長行中沒有的，這種頌文，其形式上雖是重頌（祇夜），而實質上卻是孤起頌（伽陀），所以下文說「雜糅」，其義就是指此而言；以佛在上面的頌文中所開演的，雖大部分是前面長行中已說，但還有很多重點是長行中沒有的，例如「六解一亦亡」那一段，及「陀那微細識，習氣成暴流」、「自心取自心，非幻成幻法」、「是名妙蓮華、金剛王寶覺」等皆是。

「精瑩」，剔透，猶如水晶，指如來的妙法偈，其形式雜揉了祇夜與伽陀，毫不死板，但其性質卻都是一體精瑩剔透。

「**心目開明**」：「心目」，即心眼，亦即是道眼。心眼開明，即見法清明，得於正解，乃至勝解。

「**無遮**」：「遮」，遮限。無遮限，即無分別、無限制，指於布施會中，對一切聖凡、道俗、貴賤等一切人，平等同施，不論於財施、或法施皆然，此種布施法會即稱爲「無遮會」。

「**六解一亡舒結倫次**」：「六」，六結，喻六根。「一」，一巾，喻一眞之名。「亡」，無，在此指無用，不需要。若六結已解，則一眞之名亦無用。「舒」，即解。「倫」，類，即法門之種類。此謂解開結縛的法門之種類及其修行之次第。

「**洗滌沈垢**」：「沈」，沈澱。「沈垢」，沈澱在本識中的微細無明業垢。因爲至此，與會大眾多數表面上的浮垢或已除滅，或沈澱至心底，是故心相表面上已

得清明，才能達到「心目開明」；但這只是「心表」的清明而已，而「心底」的沈垢猶正厚實未除，仍待以無上般若大智，方能照徹。

義貫：本節從略。

經 **即時，如來於師子座，整涅槃僧，斂僧伽黎，攬七寶几，引手於几取劫波羅天所奉華巾，於大衆前綰（ㄨㄢˇ）成一結，示阿難言：「此名何等？」**

阿難、大衆俱白佛言：「此名爲結。」

於是如來綰（ㄨㄢˇ）疊華巾，又成一結，重問阿難：「此名何等？」

阿難、大衆又白佛言：「此亦名結。」

如是倫次，綰疊華巾，總成六結，一一結成，皆取手中所成之結，持問阿難：「此名何等？」

阿難、大衆亦復如是次第詶（ㄔㄡˊ）佛：「此名爲結。」

註釋

「**涅槃僧**」：梵語 Nirvasan，音譯爲泥縛些那，或泥洹僧；意譯爲裙。十三資具衣之一，似尼衆五衣中之下裙而稍異。義淨之南海寄歸內法傳卷二載云：四部之殊，以著裙表異。

「**斂僧伽黎**」：「斂」，收。「僧伽黎」，大衣，即二十五條衣。此爲如來整理內外衣。

「**攬七寶几**」：「攬」，引取。「七寶几」，鑲嵌有七寶的小桌子。

「**引手於几**」：「引手」，伸手。

「劫波羅天」：梵語 Kapāla，亦即夜摩天，又譯爲焰摩天、炎摩天、或時分天。

「綰」：繫。

「次第詶佛」：「詶」，即酬，答也。

義貫：本節從略。

經 **佛告阿難：「我初綰（ㄨㄢˇ）巾，汝名爲結。此叠華巾先實一條，第二、第三，云何汝曹復名爲結？」**

阿難白佛言：「世尊，此寶叠華緝（ㄑㄧˋ）織成巾，雖本一體，如我思惟：如來一綰，得一結名；若百綰成，終名百結；何況此巾祇有六結，終不至七，亦不停五，云何如來只許初時，第二、第三不名爲結？」

註釋

「疊華巾」：寶疊華織成之巾。

「緝」：績，以縷縫布之邊。

義貫：本節從略。

詮論

「巾本一條」，喻心本是一。「第二、第三，云何汝曹復名爲結？」如來之意爲：既然於一心所成之根結，都賦與不同的名（如眼、耳、鼻、舌、身、意等），爲何同一條華巾的結，你們卻都給它同一個名，而不分別給予不同的名？這又進一步表示：巾之六結既同樣是「結」，身之六根結亦應同樣是「根」，並無差別；然眾生以無明，而强作分別，故令諸根有別；諸根既有別，則成不同；若不同，則不通矣。今欲修「圓通」，須先打破如是的虛妄分別。

附及，楞嚴正脈說：「首五句稍以倒亂」，又說「我初綰巾」等二句應放在此段之首，這樣文理才不倒；又說這是譯寫之誤；圓瑛老法師承其說。鄙則以爲經文

如是次第應沒有錯；而且，「我初綰巾，汝名爲結。此疊華巾先實一條，第二、第三、云何汝曹復名爲結？」這兩句置於此，蓋具深義焉：一、在修辭上，用來强調；二、「此疊華巾先實一條」更用來點醒聽者：「心本是一」之義；三、「第二、第三云何汝曹復名爲結？」爲修辭中之「修辭問句」（Rhetorical question），所謂「修辭問句」者，即實非問句，而是一種以「問句」來達到「强調」、「反諷」等目的之句法。第二、第三，乃至第六個結，應不可以再稱爲「結」，因爲「結」這個名稱已用在第一綰巾了。正如六根中第一個既已稱爲「眼」，其他就不再稱爲「眼」了。如來用此事例及看似平淡的問句，而來點撥當機，令其於習焉不察、「想當然耳」的無可置疑處，而生疑情，於是猛然覺醒眾生之虛妄分別、妄立名相、循名取實之過謬，亦即楞伽經所明之「相、名、妄想」之非，而一念回流，入於「正智」、「如如」。此如來之深意也，不可不察而以爲譯家有過。

2・六結雖異，一巾所造

經　佛告阿難：「此寶華巾，汝知此巾元只一條，我六綰（ㄨㄢˇ）時名有六結。汝審觀察：巾體是同，因結有異？於意云何？初綰結成，名爲第一；如是乃至第六結生，吾今欲將第六結名，成第一不？」

「不也，世尊。六結若存，斯第六名，終非第一。縱我歷生盡其明辯，如何令是六結亂名？」

佛言：「如是！六結不同，循顧本因，一巾所造，令其雜亂，終不得成。則汝六根亦復如是：畢竟同中，生畢竟異。」

註釋

「巾體是同，因結有異？」：巾體本來是同一個，會不會因爲打了結，而令巾體變成不一樣了？比喻：心體本來是一，會不會因爲有六根區隔，而令心之本體變成有異？

「吾今欲將第六結名，成第一不？」：我現若想把最後打成的這第六個結，倒過來把它稱爲是第一個結，這樣能成嗎？

「縱我歷生盡其明辯，如何令是六結亂名？」：如果第一就是第一，第六就是第六，怎麼可能改變呢？若要改變，縱令我是很有口才的人，而且盡我一輩子的工夫去辯說，也不能夠把第六結說成是第一結，並且令聽者皆承認有道理。換言之，即使再有口才的人，也無法用狡辯術而眞正將這六個結的次第以及名稱，全都攪亂了。

「如是」：這是佛印可阿難以上所說。

「六結不同，循顧本因，一巾所造」：這六個結雖然不是同一個，但是我們若

迴顧其本因（本體），實只是一巾所造。佛在上面雖印可阿難所說，但阿難一心只注意「結相」之「異」，而沒有注意「結體」是「同」；這就是見「相」不見「性」。然如來之意則在藉著觀察「結相之異」，而導引入「結體是一」，但阿難之知見仍不及於此。

「令其雜亂，終不得成」：雖然六結是同一巾所造，但法如是故，既已成結，再要任意亂其次第，也是不可得了。

「則汝六根亦復如是：畢竟同中生畢竟異」：一心所成的六根與一巾所成的六結一樣：在畢竟同的「體」中，生出畢竟異之「用」：用雖有別，而體仍舊是一，不會因用之多寡而改變其體一之性。

義貫

「佛告阿難：此寶華巾，汝知此巾元」來「只」是「一條」，當「我」繫「六綰時」，即「名」爲「有六」個「結。汝」現在「審」細「觀察」一下：「巾體」本「是同」一個，會不會「因」打了「結」而令巾體「有」所差「異？於」汝「意

云何？」最「**初**」的「**綰結成**」之時，「**名爲第一**」結；「**如是乃至第六結生，吾今**」若「**欲將**」最後的「**第六結**」之「**名**」，首尾掉換一下，而令之「**成**」爲「**第一**」結，這樣能成立「**不**」？

「**不也，世尊。六結若**」眞的「**存**」在，「**斯第六**」個成就的結其「**名終非第一**」。這個事實，「**縱**」然「**我**」經「**歷**」多「**生**」、竭「**盡其**」一切巧言「**明辯，如何**」得「**令是六結**」攪「**亂**」其「**名**」稱及次第？

「**佛言：如是！**」一點不錯。「**六結**」雖各自「**不同**」，然「**循顧**」其「**本**」體之「**因**」，實是「**一巾所造**」，縱然是同一巾體，但欲「**令其**」諸結之名稱次第變成「**雜亂**」無章，「**終不得成。則汝**」之「**六根，亦復如是**」：於「**畢竟同**」之體「**中**」，由於自心無明妄想之因緣纏結，而「**生**」出「**畢竟**」相「**異**」之用。

3．六解一亡：若無諸結，即無彼此；勞見生狂華

經　佛告阿難：「汝必嫌此六結不成，願樂一成，復云何得？」

阿難言：「此結若存，是非鋒起，於中自生此結非彼，彼結非此。如來今日若總解除，結若不生，則無彼此，尚不名一，六云何成？」

佛言：「六解一亡，亦復如是。由汝無始心性狂亂，知見妄發，發妄不息，勞見發塵。如勞目睛，則有狂華，於湛精明無因亂起。一切世間，山河大地，生死涅槃，皆即狂勞顛倒華相。」

註釋

「汝必嫌此六結不成」：**「嫌」**，嫌惡，討厭，不喜歡。**「六結不成」**，希望六結不成。此謂，你如果實在不喜歡這六結，而希望它們不成就，不存在的話。

「願樂一成」：**「一」**，一巾。而願意且喜歡原來的一巾仍然能得恢復、成就。此比喻：你若實在厭離根結，而欲成一心清淨解脫。

「是非鋒起」：是與非之諍論如刀鋒而起。以如是之諍論能傷人，尤其是能傷人之慧命，故喻如刀鋒。

「若總解除」：**「總」**，完全。這些結如果全都解除。

「結若不生，則無彼此」：六結若解除，即無結存在（不存在即是不生），如是則無彼與此之位置、次第、與名相。

「尚不名一，六云何成」：若連**「一巾」**之名尚不可得，則**「六結」**之名云何得以成立呢？

義貫

「佛告阿難：汝」若**「必嫌」**惡**「此六結」**各異之狀態，**「不」**欲其**「成」**立，而**「願樂」**原來的**「一」**巾仍還原**「成」**無隔之一體，此事**「復云何」**而可**「得」**成就呢？

「阿難言：此」諸**「結若存」**在，則**「是」**與**「非」**之諍論必然如刀**「鋒」**而**「起」**，易自傷傷人，**「於」**諸結**「中」**必**「自生」**起**「此結非彼」**結，**「彼結非此」**結之諍論。**「如來」**您**「今日若總解除」**諸結，因而**「結若不」**復**「生」**存，**「則無彼此」**之位置、次第及名相，如是則**「尚不」**得**「名一」**巾，更何況**「六」**結之名**「云何」**得**「成」**？

「佛言」：我所說的**「六解一亡，亦復如是。由汝」**自**「無始」**來，以**「心性狂亂」**故，因而虛妄之**「知見妄發」**，如是**「發」**生之虛**「妄」**知見自無始來**「不」**曾止**「息」**，因而成爲**「勞見」**（能見分）而**「發」**爲妄**「塵」**（所見相分）。這就有**「如」**過**「勞目睛」**成爲見病，**「則」**妄見**「有狂」**亂紛飛之空**「華」**相出現，**「於湛」**然**「精明」**之主體上，彼等空華猶似**「無因」**而**「亂起」**

亂滅。就是這樣，「一切」有情與無情「世間」，包括無情器世間的「山河大地」之成住壞空，及有情眾生世間之「生死」與「涅槃」，十法界一切染淨諸法，「皆即」是「狂」心「勞」病所見之「顛倒」空「華」之「相」。

4・解結須從結心

經　阿難言：「此勞同結云何解除？」

如來以手將所結巾偏牽其左，問阿難言：「如是解不？」

「不也，世尊。」

旋復以手偏牽右邊，又問阿難：「如是解不？」

「不也，世尊。」

佛告阿難：「吾今以手左右各牽，竟不能解，汝設方便，云何解成？」

阿難白佛言：「世尊，當於結心，解即分散。」

佛告阿難：「如是，如是！若欲解除，當於結心。」

註釋

「偏牽其左」：「牽」，拉，扯。把有結的巾向左一拉。左邊比喻「有」，拉到左邊，喻凡夫以無明力強制眞性令墮於有，且執著於此有，故長淪生死，不得解脫。是故把巾往左邊拉扯，不但不能解開根結，結果只有令結縛得更緊而已。

「偏牽右邊」：「右邊」，與左邊之「有」相對，即是「空」。喻二乘執空，滯於涅槃，故亦不能解九界之根結，而證圓通。「左、右」比喻空有二邊，皆成邊見，故空有二俱非，以皆違於如來中道正見故。

「汝設方便，云何解成」：你想看看用甚麼方法，才可把這結給解開。這就是所謂的觀機逗教，佛不直說，而令阿難自思自解。

「當於結心，解即分散」：**「心」**，指問題之所在。此言，應當在結心之處，只要一解，此結就分散了，意涵不用左右牽來扯去，作一些不相干的動作；若不直攻問題的癥結所在，怎能解得開？若直攻問題之癥結，當下即解。所以這**「當於結心」**亦隱含了**「直指人心」**之義。（須知阿難乃大權示現，且在不久的將來便紹如來正法眼藏，爲宗門之二祖，故言外亦即影射宗門心地法門，有以致之。）又，解從**「結心」**亦表遠離左右二邊的中道正見實義之修法，不作左拉右扯、二乘凡夫之**「空、有」**無益之行，直趨中道了義之處。

義貫

「阿難」問**「言：此」**由**「勞」**病所見之空華相**「同」**內心之根**「結云何」**可得**「解除」**？

於是**「如來以手將所結」**之**「巾偏牽」**拉於**「其左」**邊，而**「問阿難言：如是」**能**「解」**結**「不」**？

「不也，世尊。」阿難答言。

如來**「旋復以手偏牽」**有結之巾於佛自己的**「右邊」**，於是**「又問阿難：如是」**能**「解」**諸結**「不」**？

「不也，世尊。」阿難又答。

「佛告阿難：吾今以手」向**「左右」**兩邊**「各牽」**拉此巾，**「竟不能解」**諸結，**「汝」**且**「設」**一**「方便」**，看**「云何」**能令**「解」**結之事**「成」**就？

「阿難白佛言：世尊」，若欲解結，應**「當於結」**之中**「心」**一**「解」**，結**「即」**便**「分散」**。

「佛告阿難：如是，如是！」一點也不錯，**「若欲解除」**諸結，應**「當於結心」**上動手解除。

詮論

有人也許會問說：要解巾上之結，當然是要直接在結上動手，這還用問嗎？而

且，這麼明顯的問題，佛爲何把一條手巾左右牽來扯去，這很顯然並非解開結縛的方法，只有越扯越緊；而如來爲何這麼作？當知：佛以巾爲例時，是把問題簡化，且就近取譬，令我們一看就明瞭甚麼是解結之方，而甚麼不是解結之方；這也是如來「深入淺出」的教授法。這以巾結爲例，淺顯明白，但若用在眾生自身的根結上，可就不是那麼單純明顯了，除非是得了無漏道眼之人，或已得法眼、慧眼之大菩薩，其他一切凡夫、外道、二乘，並不能一眼就看出那樣作、那樣修，究竟對不對？能不能究竟解除九界之根結？而佛大慈大智，設如是方便，讓我們一看，馬上就明白：左牽右扯、偏左偏右、墮空執有，不只白費精力，更且把結越扯越緊了，故知凡夫、二乘之墮空執有之種種修行，實是「錯用心」，「虛費工夫」，不能解除九法界「二死」（分段生死、變易生死）之根結。故知佛智實不可思議，能以如此平實簡單的事例，而來解說開發世界上第一等困難、隱晦難了的問題，令有智眾生一望即得比量之知見，因而心開悟解。故知佛之爲「無上士、調御丈夫」者，誠然不謬也。

5．結心在根——根結若除，塵相自滅

經

「阿難，我說佛法從因緣生，非取世間和合麤（ㄘㄨ）相；如來發明世、出世法，知其本因，隨所緣出；如是乃至恆沙界外一滴之雨，亦知頭數；現前種種，松直、棘（ㄐㄧˊ）曲，鵠（ㄍㄨˇ）白、烏玄，皆了元由。是故阿難，隨汝心中選擇六根，根結若除，塵相自滅，諸妄銷亡，不眞何待？」

註釋

「我說佛法」：指我以上所說的從根解除，而達圓通，以至成佛的法門。

「從因緣生」：這「因緣」是指最勝上之因緣，是如來自證的「如來密因」的

因緣，而非凡小所解之因緣。

「非取世間和合麤相」：如來之最勝上密因，於此法中，乃不取著世間的任何和合的麤劣之相，以和合即是無常，無常即有生滅；然如來法爲離生滅心而修，不得依生滅心而修；若依和合生滅之心或法而修，則所得之法亦是無常生滅，故知和合之法爲麤劣之相；然而如來之法爲依湛然精明之性，故其法至爲精純勝上。又，二乘所依粗劣和合之法，皆是二法，如依空破有，依淨破染等。然如來之法係令體入本自莊嚴，非空非有，本自清淨，不可染污，故究竟離諍，遠離二法，離一切戲論，以一切戲論皆是麤相，爲「眾生知見」之本。

「如來發明世、出世法，知其本因，隨所緣出」：如來以自覺聖智而開發明了世間及出世間一切諸法，皆了知其本起之因（此即如來藏，爲一切法之究竟本因），眾生依此本因，而各隨其所遇之緣，出生十界依正、染淨一切法。

「一滴之雨，亦知頭數」：甚至一滴雨水，如來之智亦能確知其中由多少小雨滴組成，因爲如來已得正遍知覺，如實了知眾生以何因緣，而可得多少雨水之滋潤。

「**松直、棘曲，鵠白、烏玄**」：「棘」，荊棘。「鵠」，即天鵝；體長三尺餘，形與鶴似，頸長，上嘴有黃赤色之瘤，全體白色。「烏」，烏鴉。「玄」，黑。此謂，松樹以何因緣而挺直，荊棘以何因緣而彎曲，鵠何以生來即是白色，而烏鴉何以生來即是黑色。

「**皆了元由**」：如是等一切依正之法，如來皆了其元由。

「**根結若除，塵相自滅**」：「根」爲能取。「塵」爲所取。能取的六根之纏結若解除，則所取之塵自然不生。

「**諸妄銷亡，不眞何待**」：「諸妄」，指「能所」諸妄。能所諸妄既皆銷亡，則不證眞更何待？此即是：妄銷眞顯是也。

義貫

「**阿難，我**」以上所「**說**」的從根解除而達圓通，乃至成「**佛**」之「**法**」，係「**從**」最勝上之「**因緣**」（本源心地）而「**生**」，然此勝因緣「**非**」同凡小「**取**」著「**世間**」虛妄「**和合**」而生之「**麤**」劣之「**相**」；此乃「**如來**」依自覺聖智開

「**發明**」了「**世**」間及「**出世**」間一切「**法**」，了「**知其**」究竟「**本**」起之「**因**」（如來藏），「**隨**」眾生「**所**」遇之「**緣**」而現「**出**」十法界依正一切分齊之相。（以佛智正遍知覺，普知十法界一切總別之相），「**如是乃至**」即使是「**恆**」河「**沙**」數的世「**界**」之「**外**」的處所，其「**一滴之雨**」水，諸佛如來以其智「**亦**」能如實確「**知**」其「**頭數**」（滴數——以佛如實能知彼方世界眾生以何因緣，而得受用多少雨水之滋潤故）；又，如來之智亦對「**現前種種**」依正之相，皆悉了知其因緣，例如「**松**」樹以何因緣而得挺「**直**」、荊「**棘**」以何因緣而彎「**曲，鵠**」何以生來即「**白**」，而「**烏**」鴉何以生來即「**玄**」黑，如來於如是諸法「**皆了**」其「**元由**」。

「**是故阿難**」，你今欲修無上菩提，而達佛之境界，即應「**隨汝心**」性「**中**」之所近，而「**選擇六根**」中之一圓通根去修，逮你修到能取之「**根結若**」得解「**除**」，則所取之「**塵相自**」然「**滅**」而不生，能取及所取之根塵「**諸妄**」既皆「**銷亡**」，此時若「**不**」現證「**眞**」如實性，更「**何待**」乎？

6．解結依次第——解後得人空及無生忍

經「阿難，我今問汝：此劫波羅巾六結現前，同時解縈（ㄧㄥˊ），得同除不？」

「不也，世尊。是結本以次第綰（ㄨㄢˇ）生，今日當須次第而解，六結同體，結不同時，則結解時，云何同除？」

佛言：「六根解除，亦復如是。此根初解，先得人空；空性圓明，成法解脫；解脫法已，俱空不生；是名菩薩從三摩地得無生忍。」

註釋

「六結現前，同時解縈，得同除不」：「六結現前」，即現前的六結。

「縈」，纏、結。這現前的六個結，如果同時去把它們解開，能不能在同一時間內都解除呢？

「六結同體，結不同時」：「同體」，指同一個巾體。這六個結雖同是一個巾體，但並不是在同一個時間內結成的。

「此根初解，先得人空」：「初」，第一步，第一個層次。解脫有許多個層次，此是第一個層次的解脫：先證得人空，即「人無我」，此是小乘所證。

「空性圓明，成法解脫」：證得「人空」之後，若上上增進，則悟此人空之空性本自圓明，無空相可得，即證「法空」，亦即「法無我」，而成就法解脫。「法解脫」，即是於法得解脫。此所謂「法」者，一切法也，指世間、出世間一切法，十法界、凡聖、染淨一切法；此爲菩薩所證及所行之境界也。菩薩得法解脫已，即於一切法而得自在，故得徧法界虛空界，遊諸佛土，度脫眾生，成就甚難稀有、不可思議之事。

「解脫法已，俱空不生」：「俱空」，指人空及法空之二空。這又是更高一層

次的證悟：菩薩在得法解脫，證得法空之後，又更進一步，證得人空與法空二者俱是無有自性，本不生，亦即所謂「二空亦空」。這也是大般若經所說的「第一義空」，或「第一義諦大空」。

「從三摩地得無生忍」：「三摩地」，正定；定慧等持，又譯爲三昧。這裏特指首楞嚴三昧。「忍」，安忍，忍可，持心不動之義。「無生忍」，即菩薩於三摩地中，觀一切法本不生，而忍可於心，並以此忍智持心而不動，稱爲「無生法忍」；因爲雖然菩薩以定慧力照了，了知一切法本不生，然諸法亦常隨種種因緣而如幻現起一切相，猶如空華、水月；菩薩於自住三摩地中，觀了這一切空華、水月之相，雖有眾相而無實性，雖無實體性而仍隨緣而現種種相，如幻如化，皆不可得；菩薩以甚深智如是如實觀了，得成於忍，心不動搖，此境界稱爲「無生法忍」。又，爲何此「無生法忍」定要從三摩地得呢？因爲無生法忍是諸佛菩薩所證最殊勝的無漏智之一，是與定心相應，與首楞嚴三摩地相應之法，非凡愚居散亂境得窺其奧，亦非二乘沈空滯寂之所能入，故唯能從以如來藏爲根本的首楞嚴三摩地中得。

義貫

「阿難，我今問汝：此劫波羅」天所奉之**「巾」**，今有**「六結現」**在目**「前」**，若欲**「同時解」**除其**「縈」**纏之結，可**「得同」**時都**「除」**去**「不」**？

「不也，世尊。是」諸**「結本」**來是**「以次第綰」**繫而**「生，今日」**若要解除之，**「當」**仍**「須」**依**「次第而解，六」**個**「結」**雖是**「同」**一巾**「體」**所成，但其縈**「結」**並**「不」**在**「同」**一**「時」**間，是**「則」**欲令**「結解」**除**「時，云何」**可以於**「同」**一時而得盡**「除」**？

「佛言」：眾生修行欲令其**「六根」**之結**「解除，亦復如是」**，須依次第而行。**「此」**六**「根」**最**「初解」**脫時的境界爲**「先」**證**「得人空」**（此爲二乘所證境界）；其次，若得上上增進，即證悟此人空之**「空性」**本自**「圓明」**，因而遠離諸相，亦無人空之相可得，於是即證法空，而**「成」**就於**「法」**得**「解脫」**；復次，得**「解脫」**於**「法已」**，再上上增進，如實照見人空與法空二空本身亦**「俱空」**無自性，其體本**「不生，是名」**爲**「菩薩從」**首楞嚴**「三摩地」**中而證**「得無生」**法**「忍」**。

第六章　二十五聖圓通境界（聖人示範）

第一節　問圓通本根

經　阿難及諸大眾蒙佛開示慧覺圓通，得無疑惑；一時合掌，頂禮雙足，而白佛言：「我等今日身心皎然，快得無礙！雖復悟知一六亡義，然猶未達圓通本根。

世尊，我輩飄零，積劫孤露，何心何慮預佛天倫，如失乳兒，忽遇慈母；若復因此際會道成，所得密言，還同本悟，則與未聞無有差別。惟垂大悲，惠我秘

嚴，成就如來最後開示。」作是語已，五體投地，退藏密機，冀佛冥授。

註釋

「**飄零**」：「飄」，飄流生死。「零」，零落諸趣。

「**積劫孤露**」：「積劫」，累劫。「孤」，以眾生從無量劫來，於生死中獨來獨往，未有善知識或善友提攜、教導、護念，如人幼年喪父，無有依怙，故稱爲「孤」。「露」，無涅槃可作依止，如人露宿野外、街頭。

「**何心何慮預佛天倫**」：「何心」：「何」，怎麼。怎麼敢如此存心？「何慮」，怎麼敢這樣想？「預」，參預。「預佛天倫」，即成爲佛之法眷。這不單指因爲阿難是佛在家之堂弟而言；此所謂「天倫」蓋廣含佛之一切出家法眷而言。

「**如失乳兒，忽遇慈母**」：「失乳兒」，以久在六道飄零，未霑法乳，慧命將斷。「忽遇慈母」，今得從佛出家，常隨不離，飽嚐法乳，慧命得續。

「若復因此際會道成」：如果由於此首楞嚴大會之因緣際會，而令菩提道得以成就，如是即十分慶幸。

「所得密言，還同本悟」：「本悟」，指昔日依文解義之解悟，非於深理之眞悟。此言，反之，若今日所聞得之無上密因之法言，還是與往昔一樣，只是依文解義之解悟，而不能眞正悟入。

「則與未聞無有差別」：若徒有文字知解，而不能行證，則與未聽聞並沒有多大差別，以不能眞實受用故。

「惠我秘嚴」：「秘嚴」，秘密嚴淨之法門。以依如來密因，故是「秘」。以依圓通根，返聞自性，逆流斷惑，此爲了義之修證，非著相、不離染著之修，故是莊嚴清淨之法。

「退藏密機」：「退」，退歸本位。「藏」，隱藏。「密機」，暗中求佛加持之動機。

「冀佛冥授」：「冀」，希望。「冥」，暗中。希望佛暗中以神力加持而傳授。

義貫

「阿難及諸大眾蒙佛開示」之後，以**「慧覺」**照了根性，而達**「圓通」**，得悟無生忍之妙理，且皆於此了義諦**「得」**決定信、**「無」**有**「疑惑」**，故皆**「一時合掌，頂禮」**佛之**「雙足，而白佛言：我等今日身心皎然」**明白，暢**「快」**安樂、於佛所說之妙法**「得」**以信解，**「無」**有障**「礙」**。吾等**「雖復」**已**「悟知一」**巾之體與**「六」**結銷**「亡」**之深妙**「義」**理，**「然猶未達」**何根才是**「圓通」**之**「本根」**。

「世尊：我輩飄」流生死、**「零」**落諸趣，累**「積」**窮**「劫」**背離本心，如捨父逃逝，無依無怙、**「孤」**苦**「露」**宿生死曠野，**「何」**敢存**「心」**、**「何」**敢念**「慮」**以參**「預佛」**之法眷之出世**「天倫」**？然今得隨佛出家，**「如失乳」**哺之小**「兒，忽」**得**「遇慈母」**施與法乳。**「若復因此」**首楞嚴大會之因緣**「際會」**，而得令菩提**「道成」**就，斯則幸甚；如其不然，則如今**「所」**聞**「得」**之勝妙**「密言還同」**於昔日**「本」**於文字之解**「悟」**，猶不得證悟，如此**「則與未聞」**妙道**「無有差別；惟」**願如來**「垂」**示**「大悲，惠我秘」**密**「嚴」**淨之法，以**「成就如來最**

後」（最究竟之）「開示。作是語已，五體投地，退」歸本位，隱「藏」其「密」求如來加持之動「機」而不明言，「冀」得「佛」之「冥授」（暗中傳授）。

經　爾時世尊普告衆中諸大菩薩、及諸漏盡大阿羅漢：「汝等菩薩及阿羅漢，生我法中，得成無學。吾今問汝：最初發心，悟十八界，誰爲圓通？從何方便入三摩地？」

註釋

「生我法中」：諸菩薩與阿羅漢，於佛法中得證法身，猶如於佛法中出生一般，故佛說「生我法中」，以佛及法，如父如母，能出生三乘賢聖之法身故。

「得成無學」：無學道通常指阿羅漢而言，以阿羅漢「我生（生死）已盡、梵行已立，所作已辦，不受後有」，故於出世法上，名爲無學。然菩薩亦有「無

學」，即入地之菩薩知眞本有，達妄本空故，修即無修，因此亦稱菩薩之「無學道」。

「最初發心，悟十八界，誰爲圓通」：當你在因地（初發心）修行時，得以開悟；在這十八界中，以哪一個法門，對你來講，最爲圓通？這「十八界」，實包涵二十五門，即於十八界中還涵蓋七大。以理而言，此二十五門乃徧該諸法，頭頭是道，法法皆圓，法法皆通，故諸聖係隨各自之因緣而修不同根，皆證圓通；至於佛世尊則於二十五門無一不修，無一不圓通。

「從何方便入三摩地」：你們以何門爲方便而入首楞嚴三昧，自證眞如？歸元無二路，方便有多門；佛現敕諸聖自說，一來爲眾生立一榜樣，以勵後學，令知證道非如來之專利，學者若依教如法修行，多門皆可入道。二來顯示因地依修之法，皆須親證實悟，否則空談無可證驗，足顯自心本有之聖性於諸門無不能通達，非只一門可通而已。又，以入首楞嚴三昧，係與定慧相應，故能親證眞如佛性，疾成菩提。

第二節　二十五圓通

A・六塵圓通

1・聲塵圓通（憍陳那等五比丘）

經

時憍陳那五比丘即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我在鹿苑及於雞園，觀見如來最初成道，於佛音聲悟明四諦。佛問比丘，我初稱解，如來印我名阿若多。妙音密圓。我於音聲得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，音聲爲上。」

註釋

「雞園」：大智度論云：昔因野火燒林，林中有雉（ㄓˋ）雞（鳥名，形似雞）飛入水

中，濕其身以救火，經七日夜，感得淨居天人下雨滅火，因而名彼林爲雞園。

「佛問比丘，我初稱解」：「初」，最先。「稱」，說，宣稱。佛於開示四諦法後，問諸比丘解否，我最先表示我已解了。

「阿若多」：義爲「最初解」。諸佛菩薩，乃至二乘聖人之名，常是依其所證之功德或法門而得名，彼名亦即如來印可其所修證之境界，然後賜與之令其名符其德。故其名字亦即是其所修、以及所成就的功德之表徵。

「妙音密圓」：「密圓」，秘密周圓。這是指憍陳那所悟之對象（內容），爲佛說法時之微妙音聲，其體秘密（以音聲之本體乃如來藏，故極深密），其用周圓，徧十方界。

「我於音聲得阿羅漢」：我即以音聲（聲塵）爲本修因，而得開解，悟明眞諦，因此得證阿羅漢道。

義貫

「時憍陳那」等**「五比丘即從座起，頂禮佛足而白佛言：」**昔日**「我在鹿苑及**

於雞園，觀見如來最初成道」，而後如來爲我等五比丘三轉四諦法輪，我即「**於佛**」之妙法「**音聲**」而開「**悟明**」了「**四諦**」之理。「**佛**」那時「**問**」諸「**比丘**」解彼四諦理否，「**我**」係最「**初稱解**」之人，「**如來**」即「**印**」可「**我**」所解，而「**名**」我爲「**阿若多**」（最初解），而我所解者無他，乃佛之微「**妙**」法「**音**」其體秘「**密**」、其用周「**圓**」，遍於法界。「**我於音聲**」之本修因而得開解，悟明四諦，「**得阿羅漢**」道。「**佛**」今「**問圓通，如我所證**」者，即以「**音聲爲上**」。

詮論

六塵本來是以色塵爲首，現在二十五聖自證圓通境界，卻是以「聲塵圓通」居先，又以「耳根圓通」殿後，這便暗示了這二十五圓通法門的歸趨，以本經的當機者阿難而言，乃至以此方世界眾生一般普遍的根機而言，還是以從耳根一法門入，最爲直捷、簡便。當然，若是最上上根器人，能當下「不由方便」、「直指人心」，那自然又是更爲快捷便利，一門頓超；然而那是「如來種性」之人，千萬人中難得其一。又如其他特例，例如此中除了觀世音菩薩外之二十四聖，皆各有其特殊之勝上因緣，而得以其他法門，會本心源、開悟圓通，那也另當別論——不過那

又必須於外有很殊勝的善知識因緣，得值遇眞大善知識教授，於內又必須有極殊勝之善根，方得成就。因此，除了這兩類特例之外，從種種方面來考量，佛在本經中以種種暗示或明言，都在推許耳根圓通法門，以其對此世界之一般眾生而言，適用性比較大。

又，在這裏經中說：「佛問圓通，如我所證，音聲爲上」，當然是指若根性方面與憍陳那相近的有情，對他們而言，其本修法門，還是以聲塵圓通法門最爲殊勝。但這並不表示聲塵圓通便是一切法門中最殊勝與否。所謂「最上」係對機而言，法門若「對機」即殊勝、最上；若不對機，即不得言殊勝，遑論「最上」；於此音聲圓通法門如是，其他法門也是一樣，行者應可比知。因此於以下二十四種圓通法門中，關於這點即不再贅言。

2. 色塵圓通（優波尼沙陀尊者）

經　優波尼沙陀即從座起，頂禮足而白佛言：「我亦

觀佛最初成道，觀不淨相，生大厭離，悟諸色性，以從不淨白骨、微塵，歸於虛空，空、色二無，成無學道。如來印我名尼沙陀，塵色既盡，妙色密圓，我從色相得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，色因爲上。」

註釋

「**優波尼沙陀**」：義爲色性空。

「**觀不淨相，生大厭離**」：我依佛所教而觀色法之不淨相，而對欲念生大厭離。「不淨相」指「九想觀」之相（即觀想人死後，其屍體產生如下九種變化）：一、膨脹想，二、青瘀想，三、壞想，四、血塗想，五、膿爛想，六、蟲噉想，七、分散想，八、白骨想，九、燒想。

「**悟諸色性，以從不淨**」：悟了諸色法，是從最根本的不淨（種子不淨、生處不淨等）而來。共有七種不淨，詳後「詮論」中所述。

「**白骨、微塵歸於虛空**」：我又於九想觀中，觀眾生肉體死後終成白骨，白骨遇野火燃燒後化爲微塵，微塵於風過處，應念消散，猶如虛空。

「**空、色二無，成無學道**」：「二無」，二者皆無相。我又觀虛空與色法二者，皆無相可得，因此而證色、空二空，而得成就無學道果。

「**如來印我，名尼沙陀**」：如來印可我之所證，並以我所實證的「塵性空」（色性空）之法，而賜我之名爲「**尼沙陀**」（復次，因諸聖證得法身，以法成身，故以所證法之名，而名其本身，是即有三義，一、表「實至名歸」；二、爲表顯其所證之法，及其功德；三、顯示此聖之本起因緣。）

「**塵色既盡，妙色密圓**」：妄塵之色相既得銷盡，則眞性之妙色即得顯現無量莊嚴、深密、圓滿周徧法界。以不爲凡外所知所見，故稱深密。

義貫

「**優波尼沙陀**」尊者「**即從座起，頂禮佛足而白佛言：我亦**」得因緣際會而「**觀佛**」於「**最初成**」無上「**道**」，我於彼時依佛所教而「**觀**」色之「**不淨**」九

「**相**」，因此於欲念「**生大厭離**」，並「**悟**」了「**諸色性**」之生起，「**以從**」種種「**不淨**」而來，因此了知眾生妄色之種種相好及其美色，終歸於「**白骨**」，乃至白骨遇野火燃燒後化爲「**微塵**」，微塵再遇野風一吹而散，「**歸於虛空**」，故我即了知一切色相不可得；色既不可得，而空亦不可取、不可得，是故「**空**」與「**色，二**」俱「**無**」相可得，我因而證色與空二者俱空，而得「**成無學道**」。於是「**如來印**」可「**我**」之所證，而以我所證之法「**名**」我爲「**尼沙陀**」（塵性空），妄「**塵**」之「**色**」相「**既盡**」，眞性之「**妙色**」即顯其殊勝秘「**密圓**」滿周徧，無量莊嚴，大用現前；故「**我**」係「**從**」觀悟「**色相**」而「**得阿羅漢**」道。故今「**佛問圓通**」法門，「**如**」以「**我**」自「**所證**」者而言，即以「**色**」塵爲本修「**因**」而證圓通之法「**爲上**」。

詮論

如來爲護修行人，令他不對自己的色身，及他人之身起貪著，因而妨礙正道，故教令修不淨之想，以破其著心；又，此不淨想亦是爲斷除眾生無始以來最難破除的「身見」、或「我見」，亦即「薩迦耶見」。如來所說之不淨，共有七種，稱爲

「七種不淨」：

一、種子不淨——種子又分爲兩種：(1)內種子：謂人的色身，是從往昔所造的煩惱業因，所得的果報；此爲內種子不淨。(2)外種子：謂此身係從外承受父母流遺之體而生，故名爲外種子不淨。

二、受生不淨——謂人之生，是由於從父母交媾、赤白相合，以成其身，故稱爲受生不淨。

三、住處不淨——謂女人之體是不淨聚，處胎十月中，胎兒居於生、熟二臟之間，故名住處不淨。（「生熟二臟」，謂初受飲食爲生臟，飲食變壞爲熟臟。）

四、食噉不淨——謂處於胎中時，唯食母血以資其身，故名食噉不淨。

五、初生不淨——謂懷胎十月滿足，頭向產門，流血淋灑，腥穢狼籍，故名初生不淨。

六、舉體不淨——謂人之全身，只是一層薄皮包裹，薄皮之內，從頭到腳，純是穢物，故名舉體不淨。

七、究竟不淨——謂人於此生業盡報終，捐棄塚間，如朽敗木，大小不淨，流溢於

外，膨脹爛壞，骨肉縱橫，故名究竟不淨。

以上爲七種不淨。

3．香塵圓通（香嚴童子）

經 **香嚴童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我聞如來教我諦觀諸有爲相。我時辭佛，宴晦（ㄏㄨㄟˋ）清齋，見諸比丘燒沈水香，香氣寂然，來入鼻中。我觀此氣非木、非空、非煙、非火，去無所著，來無所從，由是意銷，發明無漏。如來印我得香嚴號，塵氣倏（ㄕㄨˋ）滅，妙香密圓；我從香嚴得阿羅漢。佛問圓通，如我所證，香嚴爲上。」**

註釋

「我時辭佛」：「時」，那時。「辭」，辭別。

「宴晦清齋」：「宴」，安也。「晦」，韜晦。「清齋」，清淨之齋室。謂，我即宴安自處，晦跡韜光於清淨之齋室。

「沈水香」：梵語agaru，音譯爲阿伽嚕，意譯爲不動。又稱爲沈香，係採自熱帶所產之瑞香科常綠喬木之天然香料。此香木之學名爲Aquilaria agallocha，材質甚厚，爲青白色。印度、波斯、邏羅、交阯、及我國廣東南部、海南島等地均有產。其木朽敗或採伐時，由中心木質部分滲出黑色樹脂，即是沈香。其香濃郁，木心堅實，入水必沈，故稱沈水香，可供藥用，治療風水腫毒。沈香樹之種類甚多，據增廣本草綱目卷三十四沈香條載，由於產地、形色等因素之不同，沈香亦有各種名稱及等級，如稱棧香、黃熟香、蝟刺香、雞骨香、海南沈、上沈香等。或謂上有黑色光澤之沈香，稱爲伽羅，係最上乘之香。華嚴經云：阿耨達池邊出沈水香，名蓮華藏，若燒一丸，普熏閻浮；據此則可知：鼻不須蒙煙而得聞此香木之香氣。

「我觀此氣非木、非空、非煙、非火」：我諦觀此香氣，並非從木材來，因爲

光有木頭，若不燃燒，香氣如何能遠傳？故知此氣非從木來；亦非從虛空中來，若香氣是從虛空中來的，則虛空即自能生香氣，更何須沈香木？又，虛空常在，應能常生香不斷，而實不然，故知香氣非從空生；香氣亦非從煙生，因人於遠處聞香之時，其鼻並未被煙熏，且其煙亦未及於遠處即散失無形，故知此香氣並不從煙來。香氣亦不從火中來，若火中有香氣，則不一定要燒香木才會有香氣，燒任何物應皆能出香氣，而實不然，故知彼香氣並不從火中來。

「去無所著，來無所從」：此香氣滅去時，並不著於任何一處，而是毫無去蹤可得；此香氣來時亦無所從來，竟不知它到底是從哪裏來的。於是徹見香塵當體空寂，其生之時，了無生相可得，當其滅時，亦無滅蹤（滅相）可取。

「由是意銷」：「意」，指能分別之意識。所分別的香塵既空寂，則能分別之意識亦因此而銷泯。

「塵氣倏滅，妙香密圓」：「倏」，忽然，以其爲頓悟故。謂，有漏的香塵之氣倏然消滅不生，則自性之妙香，其體秘密圓滿周徧法界。因爲自性之妙香不可以

肉眼見，亦不能以肉鼻而嗅知，故稱之爲秘密。

義貫

「香嚴童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我聞如來教我諦」實**「觀」**察世間**「諸有爲相，我」**於彼**「時辭」**別**「佛」**離去之後，退而自修，**「宴」**安自處，**「晦」**跡韜光於**「清」**淨之僧**「齋」**之中，**「見諸比丘」**燃**「燒沈水香」**，其**「香氣寂然」**，無聲無形，不現任何跡象地**「來入」**於我之**「鼻中。我」**即**「觀」**察**「此」**香**「氣」**爲從何而來；我即觀了此香之氣**「非」**從**「木」**來（因木若不假火燒，香無由出並且遠傳）；此香氣亦**「非」**從**「空」**而來（若從空來，虛空即自有香，何須燒香？）；此香氣亦**「非」**從**「煙」**來，不假煙載（因遠處聞香，但聞香氣，而不見煙，亦不受煙熏——若受煙熏，於眼、鼻、喉等皆生不適，然聞此香，唯有適悅之感，無有不適，故此香非從煙生）；此香氣亦**「非」**從**「火」**來（若從火來，則世間一切火皆應能出沈香味，而實不然）；如是一一觀了，則見此香味滅**「去」**之時，一**「無所著」**（香氣滅已，不復可得）；香氣**「來」**時亦**「無所從」**來（香氣生處不可得，滅處亦不可得），即徹見香塵當體空寂；以所分別之塵空寂

故，能分別之識亦空寂，以此照了，「由是」而「意」識亦隨而「銷」泯，因而「發明無漏」之智。職是之故，「如來印」可「我」所證者，我因而「得香嚴」之稱「號」。以有漏香「塵」之「氣倏」然消「滅」，於是顯現自性之「妙香」，其體秘「密圓」滿，周徧法界。故「我」係「從香嚴」之法門，而「得阿羅漢」道。今「佛問圓通」法門，「如」以「我所」自「證」者，則仍以「香嚴」圓通法門「爲上」。

4.味塵圓通（藥王、藥上菩薩）

經　藥王、藥上二法王子，並在會中五百梵天，即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我無始劫爲世良醫，口中嘗此娑婆世界草、木、金、石，名數凡有十萬八千，如是悉知苦、酢（ㄘㄨˋ）、鹹、淡、甘、辛等味，並諸和

合、俱生、變異，是冷、是熱，有毒、無毒，悉能徧知。承事如來，了知味性非空、非有、非即身心、非離身心，分別味因，從是開悟。蒙佛如來印我昆季，藥王、藥上二菩薩名。今於會中爲法王子，因味覺明，位登菩薩。佛問圓通，如我所證，味因爲上。」

註釋

「五百梵天」：此五百梵天因皆是藥王、藥上二菩薩的眷屬，同修一法門，故皆同時起座。

「並諸和合、俱生、變異」：「和合」，指有些藥是和合性，必須與其他藥配合才能治病。「俱生」，指某些藥生來之性即可治病，如甘草生來是甜，黃蓮生來是苦，一藥可治一病。「變異」，指有些藥材須經修煉泡炙等手續，令其性或味改變，方有療效。

「承事如來」：此指承事釋迦如來。

「非即身心」：**「身」**指舌根，**「心」**指舌識。謂藥味非即是舌根或舌識，以若無藥來入於口，舌根、舌識不可能自知藥味。

「非離身心」：謂若離於舌根與舌識，亦無藥味可得──無舌，誰來嘗知藥味？無識，誰來分別藥味？

「分別味因」：**「分別」**，此分別爲了知之義。**「因」**，本因。此謂，我於是而分別了知味塵之本因，既無定體，又無所從來。

「從是開悟」：我因此而開悟了味塵之相妄性眞，本如來藏妙眞如性。

「昆季」：與昆仲同；兄弟也。

「因味覺明」：因觀味塵而圓悟本覺妙明之眞性。

義貫

「藥王、藥上二法王子，並在會中」與其同行之眷屬**「五百梵天，即從座起，**

頂禮佛足而白佛言：我」於「**無始劫**」中，皆「**爲世**」間之「**良醫，口中**」常「**嘗此娑婆世界**」中之「**草、木、金**」屬、礦「**石**」等藥材，其「**名數凡有十萬八千**」之多，「**如是悉知**」其「**苦、酢、鹹、淡、甘、辛等味，並諸**」藥，分別其中那些是「**和合**」之性，那些是「**俱生**」之性，那些是「**變異**」之性，其藥性「**是冷**」、還「**是熱**」、是「**有毒**」、還是「**無毒，悉能　知**」無遺。之後得以「**承事**」釋迦「**如來**」，由於宿昔所業，又蒙如來開示，而豁然「**了知味**」塵之「**性非空**」（以舌與藥一接觸，則藥味熾然現前，故非空）；味塵之性亦「**非有**」（藥雖現有味，然味塵實無自性，離舌無味，故味塵自性非有）；味塵亦「**非即身、心**」（以若無藥來入於口，舌根與舌識亦不能自知藥味，故味塵不即身心）；味塵亦「**非離身、心**」（以離於舌根與舌識，亦無藥味可得），我由此而「**分別**」了知「**味**」塵之本「**因**」，既無定體，又無所從來，「**從是開悟**」味塵之相妄性眞，一切味塵本如來藏妙眞如性。於是「**蒙佛如來印**」可「**我昆季**」（兄弟）二人之所修證，而賜以「**藥王、藥上二菩薩**」之「**名。今於會中爲法王子，因**」觀「**味**」塵而圓悟本「**覺**」妙「**明**」之眞性，「**位登**」於「**菩薩**」，今「**佛問圓通**」法門，「**如我所**」

自「證」者，則以「味」塵爲本修「因」之圓通法門「爲上」。

5．觸塵圓通（跋陀婆羅菩薩）

經

跋陀婆羅並其同伴十六開士，即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我等先於威音王佛聞法出家，於浴僧時隨例入室，忽悟水因，既不洗塵，亦不洗體，中間安然，得無所有。宿習無忘，乃至今時從佛出家，令得無學，彼佛名我跋陀婆羅，妙觸宣明，成佛子住。佛問圓通，如我所證，觸因爲上。」

註釋

「跋陀婆羅」：義譯爲賢首、賢守、賢護。以其位居等覺，爲眾賢之首，故稱

「賢首」。又因此菩薩以賢德自守，此爲能自利，故稱「賢守」；又以賢德普護眾生，此爲能利他，故稱「賢護」。

「開士」：「開」，開悟。能自開悟，又能開悟眾生之大士，即是菩薩之異稱。

「威音王佛」：法華經云，有二萬億威音王佛相繼出世，跋陀菩薩所說的，當是在最初的一尊威音王佛的像法之中，因爲跋陀婆羅與常不輕菩薩同時。跋陀婆羅等起先由我慢心重，常輕慢誹罵常不輕菩薩，後來因爲見到常不輕菩薩的神力，才自悔前非，因而信從，故得聞佛所遺之教法，而發心出家。本經中直言「先於威音王佛聞法出家」，此爲從略而言。又，法華經云：「爾時常不輕菩薩者，則我身是；爾時四眾，常輕是菩薩者，今此會中，跋陀婆羅菩薩等是。」可見跋陀婆羅菩薩從最先初發心起，即宿世受釋迦如來（前身）之教，因此今世釋迦成佛，跋陀婆羅亦證道果。

「於浴僧時」：佛制七眾淨浴律儀，半月僧眾用浴一次。（佛制此律本意爲：昔時印度水少、可貴，爲不浪費，故制半月一浴。即使在中國北方及西北偏遠及沙漠地帶、黃土高原、水資源亦甚可貴，很多人一個月難得沐浴一次。又，與此相

反，有些人修行苦行，爲免取水麻煩，故常經年不浴。佛亦爲令僧眾避免污垢之譏，而制此合於中道之律儀。當然，今時生活物質方便，則每日一浴亦甚得宜，以符清淨之旨。然而出家人若因天熱，而一天沖涼三四次，則是太過，不合惜福之旨。）

「忽悟水因」：「水因」，由於水洗之因。此言，忽然悟到由於水洗之因緣，而於身有冷、暖、澀、滑等觸。

「既不洗塵」：然而此等諸觸既不由於以水洗塵而有，以塵本無知，何能成觸？又，若塵能成觸，何須水洗方生？故知此觸實非從以水洗塵而來。

「亦不洗體」：此觸亦不因水洗身體而有。以身體乃四大假合，本屬無情，何能覺觸？故知此觸亦非從水洗身體而來。

「中間安然」：由上所說，此觸既不從水洗根（身體）而來、亦不從水洗塵而來，是即根塵悉泯，能所雙亡，故中間之識不生分別，安然不動。

「得無所有」：即原來之妄觸，於內外求之，了不可得。

「宿習無忘」：過去觀行成就，熏習成種，在八識中歷劫不失。

「乃至今時從佛出家」：「今時」，今生。「佛」，指釋尊。

「令得無學」：此指菩薩之無學，非聲聞之無學。

義貫

「跋陀婆羅」菩薩**「並其同伴十六開士，即從座起，頂禮佛足而白佛言：我等先」**世**「於威音王佛」**時，**「聞法出家，於」**半月**「浴僧時，隨例入」**浴**「室」**沐浴。我於彼時，**「忽悟」**由以**「水」**洗之**「因」**緣，而有諸觸（冷、暖、澀、滑）生起，然而進而觀察，則見此諸觸**「既不」**是因以水**「洗」**身上之**「塵」**垢而有（以塵本無知，何能成觸？且塵若自能成觸，何待水洗方生？故知此觸非從以水洗塵垢而生），此觸**「亦不」**因水**「洗體」**而有（以體乃四大假合，本屬無情，何能覺觸？故知此觸不是從水洗身體而來），故知水既不洗體、亦不洗塵，而令觸生，我如是覺了，故達根塵雙泯，能所雙亡，於其**「中間」**識不生分別，**「安然」**不生。原來之妄觸如是於內根外塵推求之，**「得無所有」**（了不可得），於是我得觀

行成就，熏習成種於八識中；如是「宿」世所「習」善業，歷劫以來曾「無忘」失，「乃至」於「今」世之「時從佛」（釋尊）「出家」，秉教斷證，「令得」成就菩薩「無學」位，而回觀昔於威音王佛時之本因緣，「彼佛名我」爲「跋陀婆羅」，顯示微「妙觸」塵本離有無，「宣」示「明」了唯一藏性，隨心應量，循業發現，而得「成佛子住」，（位居等覺，堪紹佛位）。今「佛問圓通」法門，「如我所證」，即以「觸」塵爲本修「因」之圓通法門「爲」最「上」最勝。

6.法塵圓通（摩訶迦葉尊者）

經　**摩訶迦葉及紫金光比丘尼等，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：「我於往劫，於此界中，有佛出世，名日月燈，我得親近，聞法修學；佛滅度後，供養舍利，然燈續明，以紫金光塗佛形像；自爾以來，世世**

生生，身常圓滿紫金光聚。此紫金光比丘尼等即我眷屬，同時發心。我觀世間六塵變壞，唯以空寂修於滅盡，身心乃能度百千劫猶如彈指。我以空法成阿羅漢。世尊說我頭陀爲最，妙法開明，銷滅諸漏。佛問圓通，如我所證，法因爲上。」

註釋

「摩訶迦葉」：中文之義爲大龜氏，爲其族姓，又稱爲大飲光，由於大迦葉尊者的身光能蓋過其他的光，故稱他爲大飲光。

「紫金光比丘尼」：是大迦葉俗家的妻子，兩人同時發心出家。（在佛法中，有很多夫婦同時發心出家的例子；也有更多是先後發心出家的。在先後出家的例子中，有些是夫或妻先發心出家，之後再回來度他的眷屬出家，如釋尊就是這樣。有些雖然夫婦都同時發心，但因尚有某些塵緣未了，譬如有孩子未成長而無人可託

付，或父母在堂，乏人照料，而約好由一人先出家，另一人等俗事安排妥當再出家。夫婦若能同時發心學佛，乃至出家，而轉世俗的伴侶爲道侶，則是極爲殊勝的福報，這是無量世修來的福，才能感得如是夫婦同心，有志一同，這對助成道業是一大助力。又，在家居士，若能夫婦一起學佛，雖不能出家，也是非常殊勝的因緣。再者，在家居士學佛，千萬不要只顧你自己一人修行，一定要努力、想辦法也令配偶能發心學佛，得佛法的利益；否則全家只你一人學佛，不管你修得再好，也是有「自了漢」的味道。又，學佛人，若連身邊的人都不能利益到，如何能說是大乘道之佛弟子呢？再者，你的親人，今世有緣成爲你的眷屬，莫白白令他們與你作爲夫妻、或父子、或母女一場，而空無所得，豈不遺憾？）

「**日月燈**」：佛名。此佛以日、月、燈三智而立名。「日」能於晝間照明世間，令眾生得以作務，此表佛以世諦智照世事，成就世人善事。「月」能於夜間照亮世間，令人光明清涼，表佛以眞諦智，照眞如理。「燈」，不論白天、黑夜，於諸暗處悉皆能照明，表佛以眞俗雙融之中智，眞俗無礙，理事雙照。以此佛之眞、俗、中三智具圓，故號爲日月燈佛。

「親近、聞法、修學」：佛於經中曾說，有些佛弟子，於歸依後能親近三寶，有些則於歸依後不但能親近，且又能聞法；有些於歸依後能親近，又能聞法，並且於聞法後又能依教奉行。這是因爲有些人根器下劣，只以「歸依」一事爲滿足；有的人僅以能親近爲滿足；有的人則以聞法爲滿足；有的人不只以聞法爲滿足，亦不以知解爲究竟，而希望依法起修。如是當然以最後一種人爲最有善根，最爲有福、智之人，唯此種人能堪成就菩提，餘者不能。

「舍利」：中文之義爲靈骨。這是由佛之大悲願力，以三昧智力，自碎金剛不壞之身，而成舍利，恆久流布於天上人間。佛留舍利於世間，蓋有四個用意：

一、表示佛法之修學不虛，且其成就不可思議，乃至能令無常之色身轉成金剛不壞之體，常住世間，而這只是佛之應化身即得如是，更何況是佛之法身，則更是常住、不生不滅，由此可知。

二、佛留舍利於世間，令世間眾生睹佛舍利，能恆常憶念佛，及憶念佛之悲心及不可思議的功德之力。（也就是佛以自己的身體，留給世人恆久之紀念、禮物。）

三、表示佛爲了度化眾生，即使粉身碎骨亦在所不辭──「分身舍利」即是以「三昧眞火」自焚色身，自碎身骨。

四、每一顆舍利都代表及含攝佛於無量劫辛勤修行、無量功德之所成就，所以是無上福田，因此眾生恭敬、供養、禮拜，即能修得無上之福德。

又，佛之舍利每一顆體積雖然很小，而且分布各處，但須知每一顆小舍利都有佛力在攝持。

【復次，當今之世，佛法紊亂，常聽有所謂「舍利花」，乃至有說某人，或某人的父親、母親過世了，其在世時雖未學佛，只因在臨終或出殯時，請某法師去念些經或咒，遺體火化之後，便有許多「舍利花」，家屬便請回去供養。依理而言，應該沒有這麼便宜的事。須知，舍利應是亡者在世時，皈依三寶，非常精勤如法修學三無漏學（戒定慧），淨身語意三業，而得轉無常之肉身爲金剛不壞之體。所以舍利是所謂「大修行者」修行到達相當成就的一種表徵；因此沒那麼便宜，不須修行就能有舍利。又，如果不修行就能有舍利，那麼舍利也沒甚麼值得可貴了。又且須知，我們禮拜舍利，不是禮拜舍利本身，而是禮拜舍利背後的法，禮拜此聖賢、菩

薩得以轉肉身爲金剛不壞之身的法、及禮拜此聖賢在法上的努力。若只信敬禮拜舍利本身，只能得世間有漏福，不能開智慧；若禮拜舍利所涵、所表之法則是禮拜舍利所代表的法身及其大智大悲，如是正信禮拜，則能令人開智慧、趨向法身，乃至證得無上法身功德。

又，以最嚴格的意義而言，行者肉身荼毘之後，若能得舍利，其身應已轉爲金剛不壞身，已非三界無常身，故是當體不壞的「肉身菩薩」，而且是「全身舍利」，因此其遺體不用坐缸、也不用防腐處理，當下即是「肉身菩薩」，因爲其心意意識已轉染爲淨，三業皆已清淨，故非無常敗壞之法。

又，現下有些人，到佛教文物流通處去購買舍利回來供養，或者因爲你買他的舍利塔，店主人就送你一顆舍利；須知舍利代表法身，不應買賣聖賢之法身，那不但是不如法的，且有大罪；試想，販賣如來法身，那比販賣人口的罪過嚴重多少？爲佛弟子須如是覺知。】

「然燈續明」：「然燈」是指燃佛前燈。「續明」，令光明不斷。

「以紫金光塗佛形像」：付法藏云：毘婆尸佛滅度之後，那時有個貧女，對佛遺像感傷，她想要修治莊嚴佛像，但又沒錢，便去乞討了一些錢，然後去找金匠，勸他也發心，同成功德；金匠很歡喜地答應了。當他們二人把佛像整治好之後，即發願：生生世世結爲夫婦，成爲同修道侶。從那時起，九十一劫以來，此二人不論生於人中或天上，身常是紫金色，且心常愛樂佛法。此二人即是大迦葉及紫金光比丘尼的前身。

「紫金光聚」：「聚」是眾多之義，表示其身所發之紫金光，不只是一點微光，而是非常眾多。

「同時發心」：這有兩個意思：一、指最初同時發心以紫金來塗治佛之形像；二、指今世兩人同時發心出家。

「我觀世間六塵變壞」：外界只有色、聲、香、味、觸五塵，第六法塵爲生於眾生心中：眾生以意根攝取五塵於其心中落謝的影子，而成爲心中之法塵，此法塵即成爲意識所緣的對象。意識緣法塵、起種種計度分別，遂爲一切染淨分別之源。迦葉以智眼諦觀外五塵及內法塵，皆剎那剎那轉變壞滅；諸塵以能剎那遷變，故無

實自體，以無實自體，故自性空。因此，這就是觀「無常故空」的無常空觀。

「唯以空寂修於滅盡」：迦葉體悟諸法於相上雖剎那變壞，然其性實「無自性空」，於是對他產生兩種作用：一者，他於無常諸相便起厭離；二者，他即了諸相本性空寂，故實本不生滅，因此他便能於表相之幻惑生滅遷流之相，不生住著，因而得以盡捨一切有爲生滅的幻化之相，進而唯以合於諸法本性空寂之義理，而修「滅盡定」。滅盡定又稱爲「滅受想定」，是聖人所修的無漏定。此定因爲是超過色界的「四禪定」（四靜慮）及無色界的「四空定」，故又稱爲「第九次第定」。四靜慮及四空定都是有漏定，乃凡聖所共修者。唯有「滅盡定」是無漏定，須依聖道而起；聖者入於此定，即以此定之定力，斷三界煩惱，滅六識之心心所法，證解脫身，故稱爲「滅盡」。詳見如下之「詮論」。

「身心乃能度百千劫，猶如彈指」：因爲於滅盡定中，心心所法滅盡、寂止，六用不行（六識不起現行），心住無漏聖道，故離於無常，以無「無常」，故時間對他來講也是靜止的；或者更確切地說，因爲超離了無常法，所以在此定中他便「超越了時間」，能化無量劫有如一剎那。反之，亦可化一剎那爲無量劫；例如世

尊於般涅槃之前，一日一夜竟能開演一部大般涅槃經，即是這種神力，稱爲「久暫無礙門」。

「頭陀」：義爲抖擻，指抖擻精神，精進作意，捨離一切世間貪著，依十二法而行，故又稱爲十二頭陀，義爲「頭陀十二行」。「頭陀十二行」之內容爲：

一、住阿蘭若（離於憒鬧）
二、常行乞食（雖修遠離行，亦須令眾生有供養、修福的機會）
三、次第乞（如法乞、無分別乞）
四、一座食（或稱一摶食，避免數取食，或於食分別）
五、節量食（即不過量食，即瑜伽師地論所說的「於食知量」，這對修禪定的人而言很重要）
六、日中一食
七、糞掃衣（即取別人丟棄的衣服、洗淨、縫補後，染色、再製成衣。）
八、但三衣
九、塚間坐
十、樹下坐
十一、露地坐

十二、但坐不臥

頭陀雖有十二項，但簡言之，即是在「衣、食、住」等日常生活方面（前八項）極其刻苦，再加精進修定（最後四項）。又，世尊於成道前亦曾修頭陀行；後來世尊正法眼藏的傳人（大迦葉尊者），「碰巧」也是頭陀行者，這可說是暗示了：道雖在心悟，但要荷擔如來家業的人，須能極其刻苦精進，不著世染。這點對於我們末法行人，應有所啓示才對。

「法因爲上」：「法」，指法塵。「因」，本修因。以證法塵本空爲本修因，此爲最上之法門。

義貫

「摩訶迦葉及」其眷屬**「紫金光比丘尼等，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我於往劫，於此」**娑婆世**「界中，有佛出世，名曰月燈」**佛，**「我得」**以**「親近、聞法」**而照著**「修學」**。我於**「佛滅度後，供養」**佛**「舍利」**並於佛前**「然燈續明」**不絕，並且又**「以紫金光」**之漆**「塗佛形象，自爾」**時**「以來，世世生生，身常」**有**「圓滿」**之**「紫金光聚；此紫金光比丘尼等，即」**是**「我」**的**「眷屬」**；我

們多劫以來，常「**同時發心**」供養佛及出家修道。「**我**」以理智「**觀世間**」之「**六塵**」念念遷「**變**」剎那「**壞**」滅，無常迅速，其體空寂，故我「**唯以**」合於法性當體「**空寂**」之法而「**修於滅盡**」定，寂滅心心所法生滅之相，入不生滅；以不生不滅故「**身心乃能度百千劫**」之長時，「**猶如**」一「**彈指**」頃。「**我以**」諸法無自性「**空**」之理智而觀「**法**」塵，照破法塵生滅之相，入不生滅，諸根識之結使皆盡，而「**成阿羅漢**」道。「**世尊**」曾「**說我**」於佛弟子中「**頭陀**」之行「**爲最**」上，以微「**妙**」離於生滅有無之「**法**」性現前而「**開**」悟「**明**」覺，「**銷滅諸漏**」，成無漏道。今「**佛問圓通，如我所證**」，即以照破「**法**」塵生滅妄相之本修「**因**」是「**爲**」最「**上**」之法。

詮論

滅盡定，瑜伽師地論卷五十三說：

「云何滅盡定？謂已離無所有處貪，未離上貪，或復已離，由止息想作意爲先故。諸心心所唯滅靜、唯不轉，是名滅盡定。此定唯能

滅靜轉識，不能滅靜阿賴耶識。」

今試簡釋此段論文如下：

「云何滅盡定？謂已離無所有處貪」：謂行者入於無色界的第三定（無所有處定），然後離於對此定的貪著。

「未離上貪」：「上貪」指對第四定的貪，因第四定是在第三定之上，故名爲「上」，第四定稱爲「非想非非想定」。此句言：但是尚未離於對上地「非想非非想處天」的「貪」。

「或復已離」：或者已離於對「非想非非想處天」的貪，亦可。

「由止息想作意爲先故」：「想」，指想心所。此謂，以止息一切心行中的「想心所」，以這樣的「作意」當作先導：亦即，須先起此「止息想心所」之作意，方能起修此滅盡定。

「諸心心所唯滅靜、唯不轉，是名滅盡定」：「靜」是止息，「不轉」是不起現行。此句言：等修到了一切心法（指前六識及第七識），以及全部的心所有法都

寂滅靜止了、不再起現行，此定心便稱爲「滅盡定」。

「此定唯能滅靜轉識，不能滅靜阿賴耶識」：「轉識」指前七識，又稱七轉識，以前七識是由第八識所轉生，故稱「七轉識」。「阿賴耶」，即藏識，亦即第八識，阿賴耶有「我、愛、執、藏」之四義；以一切眾生執此爲「我」，貪「愛」此識，此識能「執持」有情之身根令不壞散，及至於命盡之時；又，此識能積「藏」有情所造的一切業，令不散失，故此識爲有情一切業力及習氣貯藏之所；一切有情之墮生死，以及能否證涅槃菩提，皆由此識中所積存之染淨業習之所感、所牽引、所推動。瑜伽師地論此句之義謂：滅盡定只能寂滅靜止前七識，但並不能寂滅靜止第八識，也就是說，滅盡定並不能滅八識中的習氣。因此二乘之聖人雖能入滅盡定，但也不能以彼定力滅習氣，故他們只能得有餘依涅槃，而不能得無餘依涅槃；若要得無餘依涅槃，則必須能滅八識習氣才行，但這只有以佛及大菩薩的金剛喻定，或首楞伽摩三昧才能作到。故楞伽經說：「**一切煩惱習滅，我稱爲涅槃。**」此處「煩惱」指前七識及諸心所，「習」指第八識中之習氣。「涅槃」指無上大涅槃，亦即無餘依涅槃。

又，成唯識論說：

「滅盡定者，謂有無學，或有學聖，已伏或離無所有貪，上貪不定。由止息想，作意為先。令不恒行、恒行染污心心所滅，立滅盡名。令身安故，故亦名定。由偏厭受想，亦名滅彼定。」

「滅盡定者，謂有無學，或有學聖」：謂能入此定者，唯有聖人，在聲聞中，須是四果之「無學」聖人，若是「有學」，則必須是三果阿那含以上，至於初果及二果聖人則尚無能修入滅盡定，以初果二果仍須來欲界受生，故仍有「異生性」，因此不堪能修此定——此為依窺基法師之成唯識論述記所說。

「已伏或離無所有貪」：若行者已經伏了，或能離於對「無所有處天」的貪著。

「上貪不定」：但對上界「非想非非想處天」的貪則不一定，謂或已離此貪，或尚未離，二者皆可。

「由止息想，作意為先」：先由止息心行的「想心所」，這樣的「作意」來起修。

「令不恒行、恒行染污心心所滅」：令「不恆起現行」的前六識，及「恆起現行」（一直不斷在起現行）的第七識（染污末那識）等之心王及心所都寂滅了。因爲前六識須對境方生，故不是「恆起現行」；而第七末那識則不論是現前有境或無境，一直都是恆起現行的，故第七識稱爲「恆行之染污識」。

「立滅盡名」：所以施設這個定爲「滅盡」之名。

「令身安故，故亦名定」：因爲此定能令五蘊身得安穩，故亦稱爲「定」。

「由偏厭受想，亦名滅彼定」：「彼」指受與想。由於受想二心所，於諸有情之擾動最爲深遠，可說是有情生死之根源；因爲一切有情之所以會於生死而不厭，即是貪著三界之種種「受」：由貪受故，不捨生死。又，一切有情心想不絕，以有種種想，故有種種法，乃至種種眾生。故此經云：「**一切衆生皆由想生。**」，乃至無想天之「無想」，仍是屬於一種「想」，是爲「無想之想」，仍是有爲、有漏，故聖人不修無想定。俱舍論卷五說：諸入無想定的異生，「**彼執無想是眞解脫**」（計執「無想處」是眞涅槃），又說：「**故得此定必不能入正性離生**」（「正性離生」即入見道聖流，斷「見所斷煩惱」之生。此即言，若人入此「無想定」，即不

能入聖流、證聖道，永遠與聖道無緣，以其邪見計非涅槃爲涅槃故。）「**以諸聖者於無想定，如見深坑，不樂入故。**」（因爲諸聖人見「無想定」有如一個大陷阱，所以不喜歡入此定）「**要執無想爲眞解脫，起出離想而修此定，一切聖者不執有漏爲眞解脫及眞出離，故於此定必不修行。**」（以上引俱舍論）

再回到本題：「滅受想定」（滅盡定）。前面引成唯識論中說，由於聖者修滅盡定時，雖然彼定能令一切心心所都滅盡，但在一切心所有法中，諸聖者「偏厭受想」二種心所（以受想二心所對證涅槃的妨害最大，而且對有情生死的影響也最巨故），因此「滅盡定」才又名爲「滅受想定」。是故須知，雖名爲「滅受想定」，但其所滅者不只是受與想兩個心所而已，而是除了第八識以外，其他前七識的一切心心所都滅，只是由其勢力強者、較重要者（即受與想二心所）而得名。又雖名爲「滅盡定」，然並非眞正一切盡滅，只是前七識的心心所滅了，至於第八阿賴耶則不滅。又欲入此滅盡定須「**或依非想非非想處相而入於定，或依滅盡相而入於定。**」（瑜珈師地論卷十二）。

以上簡述「滅盡定」。經上說，迦葉尊者現在雞足山中，等待彌勒菩薩下生成

佛，以便傳釋尊之袈裟給彌勒。迦葉尊者所入之定即是「滅受想定」；由此可見，聖者入此定後，並非「一切盡滅」，他還是可以出定，以作弘法利生之事業。

B．五根圓通

7．眼根圓通（阿那律陀尊者）

經　阿那律陀即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我初出家，常樂睡眠，如來訶我爲畜生類。我聞佛訶，啼泣自責，七日不眠，失其雙目。世尊示我樂見照明金剛三昧；我不因眼，觀見十方精眞洞然，如觀掌果。如來印我成阿羅漢。佛問圓通，如我所證，旋見循

元，斯爲第一。」

註釋

「**阿那律陀**」：又譯爲阿㝹樓陀，義爲無貧（不貧窮），或如意（於世間受用如意可得）。因爲過去劫爲樵夫，時大旱饑荒，阿那律以自己所要吃的一團稗飯（小米飯）供養乞食七日不得的辟支佛，而感得九十一劫不受貧窮的果報，得如意樂。阿那律爲白飯王之子，故也是佛的堂弟。

「**常樂睡眠**」：睡眠也是五欲（財、色、名、食、睡）之一，叫作睡眠欲，以欲界的有情皆有睡眠的貪欲，而以睡眠爲樂，故稱睡眠欲。又睡眠也是五蓋（貪、瞋、睡、掉、疑）之一，稱睡眠蓋，以睡眠能蓋覆本心之明，故稱睡眠蓋。又，睡眠依法相來說，屬於大昏忱、大無明；人入睡以後，除有呼吸外，有如死後之中陰身，其心識則隨業飄盪，虛妄造作，毫無自主能力，故多睡、愛睡，增長無明，汩沒心光，退沒精進，遮障覺道。所以修行人，尤其是出家人，最忌貪睡、多睡。如今末法時期，大道場越來越少，很多出家人都獨居、獨修，這本是非常好，因爲近

於阿蘭若行。但若因獨自一人，沒人管，而懈怠多睡，則辜負了出家修道之本意。故佛說：「勿以睡眠因緣，致令一生空過也。」因爲睡眠即是昏忱蓋，亦是無明的現行，能障奢摩他道，且能障明覺，故在佛法中的修行是非常重要的課題，因此，將在後面的「詮論」中，再進一步申論之。

「我聞佛訶，啼泣自責」：這是有善根的人才能這樣。有甚麼善根呢？有「有慚、有愧」的善根，因爲有慚有愧，因而作錯了事被訶責，而能慚愧、反省，從而自責；更不會因被責而對師長起怨恨之心。（當今末法時期，人根轉鈍，作弟子的，即使作錯了事，師父都說他不得，更加是罵不得，美名之爲「臉皮嫩」、「自尊心強」，其實是正好相反，是臉皮厚、無慚無愧、不聽教誨。鈍根障重之人，作錯事時都說他不得，更何況是參究時的當頭棒喝，如何承當得起？末法時期，你到哪裏去找一個願聽人家勸、能受教的人？實在稀有難得，大多我慢、自高，難調難伏；佛弟子眾既多如是，也難怪正法要沈沒爲末法了。）

「如來訶我爲畜生類」：阿那律樂睡眠，不僅平常多睡，連聽佛講經時也愛睡，因此遭佛訶責。佛訶阿那律之偈爲：「咄咄何爲睡？螺獅蚌蛤類，一睡一千

年，不聞佛名字。」

「樂見照明金剛三昧」：這是這個三摩地（三昧）的名字。「見」，是指見性。「照明」，指照明自性。「金剛」，是決定、堅定、無動無壞之義。「見」有兩種，一種是往外見塵，一種是往內見性；後者即是所謂的「返觀內照」，也就「返流照性」，或如觀音法門所說的「入流」。而此金剛三昧之「見」，即非用眼根來見（因阿那律的扶塵根已壞，故不能再用），而是用本有智光之見；以本有智光之見，返照本性本明，一念心通，三昧成就，心光獨露，靈光獨耀，即能照徹三千大千世界，故於十方界，無不洞然。

「精眞洞然，如觀掌果」：「精」，指樂見照明之見精，或精明。「眞」，眞實，表所見爲當下十方之實相，而非虛妄之幻相。「洞然」，明白、清楚。「掌果」，掌中之果，猶云：「如觀掌中之物」，那樣清楚且親近，並非覺得很遙遠而顯出任何視線不明；換言之，「就如同在眼前一樣」，一目瞭然。

「旋見循元」：「旋」，旋轉，迴旋。「見」，見精。失明之人，扶塵之眼根雖壞，但第八識能見的見精並不會壞，只是要知道怎麼使用它，令它（見精）能離

於根，不須再依於根而作用。這就要令此見精回復到本初「一精明、未分成六和合」的本來面目；若能復其本然，則分隔的六和合（六根、六識），便泯然回復到一精通同的狀態；這「一精通同」的狀態，便稱爲「圓通」；若達此圓通，則能捨根用精、或者六根互用。「循」，順。「元」，元明之眞見。因爲旋轉外馳之見精，而令之內流返照，因而循著本元心光而內照本明。因此，這個法門的關鍵就在這「旋」字訣上。若能了達此「旋」字訣，則二十五聖圓通法門之要訣，皆悉通達。

義貫

尊者「**阿那律陀即從座起，頂禮佛足而白佛言：我**」最「**初出家**」時，「**常樂睡眠，如來訶**」責「**我爲**」有如「**畜生類。我聞佛訶**」責之後，便「**啼泣自責，七日**」七夜「**不眠**」，遂「**失其雙目。世尊**」愍我而開「**示我樂見照明金剛三昧**」法門，我依法修持，成就此三昧，而發天眼通，故「**我**」能「**不因**」（不依）扶塵及勝義二種「**眼**」根而得「**觀見**」此三千大千世界中之「**十方**」一切有情無情相，無不「**精**」明「**眞**」實「**洞然**」明白，觀此一切，有「**如觀**」置於我「**掌**」中的一個

「**果**」實一樣清楚、明了。「**如來**」因此「**印**」證「**我成阿羅漢**」道。今「**佛問圓通，如**」以「**我**」自身「**所證**」者而言，則以「**旋**」轉彼外流之「**見**」精，令離塵、背塵，而得依「**循**」本「**元**」之眞見，脫黏內伏而合覺，「**斯爲第一**」最上法門。

詮論

如上所說，由於睡眠是人生中之一件大事，尤其對於佛法行人之習定者，能否少睡眠或離睡眠蓋，更是一大課題，因而在此再稍加探索。關於修行者多睡眠，除了因自己懈怠懶惰之外，還有兩種情形，也會令行者多睡眠，有心修行者，於此不可不知：

一、初心人最初修定習止（修奢摩他），遠離憒鬧，離於散亂，攝心專念，粗心漸漸止息，但有時由於止息太過，反而令心太過沈沒，因而起昏忱。（散亂與昏忱是習定者的兩個大敵，也是兩個大關：散亂障奢摩他（止），昏忱障毗婆舍那（觀）；若過了散亂關，「奢摩他」即可得；若過了昏忱關，「毗婆舍那」即可得。若兩關皆通過，則三摩地便可證得，且漸心地開明，得以止觀雙

運）。此時，雖非自己喜歡睡，但以心沈而昏故，常墮於睡眠狀態，昏昏忱忱地，甚至在靜坐之座中，即擋不住昏忱蓋來襲。有時甚至會見眼前一大團強大的黑暗不知從何方忽然襲來，其勢迅急猶如閃電一般，其力量也如雷震一般強大，於是眼前及心中突然一陣黑，人好像中風一般，立即就昏了過去，人彷彿就在一剎那間頓時睡著了，眼睛都睜不開，心中覺得好睏好睏，打從心中睡出來；乃至起座以後，還是很累、很昏，常昏沈鎮日，久久不醒。這種情況，若不覺知，也不知對治，可能延續數月之久，而且會令行者非常恐慌，以爲是著了魔。然而修定者須知這不是「著魔」，故不用害怕；須知那猶如閃電來襲的暗相，並不是「魔」，而是自心中的昏忱蓋，是無始以來所積聚的無明力現前之狀；然而那也不是自然應有的現象，可說是一種禪病，也是幾乎所有的禪者所必須克服的難關（雖然每人所碰到的困難有程度大小的不同），若此昏忱關通不過，得定無望。故須極其勉力，攝心修觀，及種種對治，方能克服，以趨近奢摩他道。

二、末法時期魔强法弱，若靜修時，雖未正修禪定，然以福薄，而魔來擾，令好睡

眠，稱爲「睡魔」，若有此現象，應即覺知，禮佛懺悔業障，即能除此魔相。

又，關於睡眠，修行者於靜修時，若修得對，修得好，第一個現象就是：睡眠自然減少，且心中常自明覺。再者，跟睡眠有關的即是所謂的「不倒單」。須知行者若能眞正離於睡眠蓋，完全是由於習定所得之定力所持，因此自然而能離於睡眠；故須知並非可以不修禪定，而光練「不倒單」，就可以成就離睡眠蓋，而不用睡覺，那是倒果爲因，捨本逐末。若不修定，而光練不倒單，勉強自己不躺下來睡，短時間（熬個幾天）可能還可以，若幾個月連續不斷，可能會上火（火氣大）虛火上升，因而有頭痛、神經衰弱等症狀產生。

又，初心者發心精進，也不要說都不睡，若能做到「少睡」即可，如經上說：「初夜分、後夜分勤行精進。」只是中夜分（大約是夜裏十點鐘到清晨兩點之間）右脇、累足而臥，休息一陣。這樣很理性，也可長久。當然，如果定力强了，中夜分的休息時間便可自然地縮短爲兩小時或三小時就夠了。又，如果不是因爲修定、定力所持，而勉强晚上不睡，結果白天精神不繼，反而變成在白天睡，而且睡得更多，變成日夜顚倒，則是得不償失。因此不如依佛所教：初夜、後夜勤行精進，久

久自然道力成就。

再者，關於食與睡，佛法與外道不同，佛法認爲人不能不吃，但卻可離睡或睡得極少。因爲佛說一切眾生皆「依食而住」，以食物而維持、長養身命，而一切眾生所依之食共有四種：段食、觸食、思食、識食。因此佛法修行者雖不可貪食、多食、美食，但卻不可不食，或行斷食，只須少食，「於食知量」便可；若修「斷食」或「不食人間煙火」，即道家所謂的「辟穀」，那是外道法，不是佛法。又，最近還有人提倡所謂「餓七」的（七日七夜不吃，只喝白開水），須知那不是佛法，是外道法。若修外道法，而欲成佛道，則猶如蒸沙煮飯，了不可得。更何況那樣修行也違犯了三皈依：因那樣即是「皈依外道法」，依外道法而修行，非眞佛子，並且混濫佛法，誤導眾生，遠離菩提正道，其過甚大，不可不知。

又，這睡眠及昏忱蓋之患，佛的十大弟子中，不僅阿那律遭遇到，連神通第一的大目犍連，及其他尊者，在得道前，也都碰到過同樣的困難。可見，遭逢這睡眠昏忱蓋的問題，並不是甚麼特殊、或個別的問題，而是修行者多半要面對的問題（你若不修行，就不會有這問題──換句話說，你若甘爲凡夫，不願捨生死，多睡

眠根本不是個問題；如果你願捨生死，願求三昧，那才會成爲問題。）只要努力去解除此障難，則雖有此障難，亦不須避諱。

以此事極關重大，故將經文陳述於後，以利我同道，願十方同道皆悉速除一切蓋障，從聞思修，入三摩地，斷惑證眞：

一、法句譬喻經「教學品第二」（大正藏卷四、四五七頁）

「佛昔在舍衛國祇樹精舍。佛告諸比丘：當勤修道，除棄」五**「陰」**之**「蓋」**障，因此得**「心明、神定，可免」**生死**「衆苦。有一比丘」**，其心**「志不明達」**，每於**「飽食」**之後**「入室閉房」**而**「靜眠，愛」**樂自**「身」**、縱**「快」**其**「意，不觀」**諸法**「非常」**（無常），常**「冥冥」**昏昏整天**「懈怠」**不修行，**「無復盡夜」**（日夜皆睡）。在某一天**「卻後七日，其命將終，佛愍傷之，懼」**其**「墮」**於**「惡道，即入其室，彈指」**而**「覺」**（叫醒他），**「曰」**（以下是偈頌，在此爲了行文方便，故不加以分行陳述）**「咄，起！何爲寐？」**（喂，起來！你爲甚麼要睡覺呢？）**「蝡、螺」**絲、**「蜂蠭類」**，其身外都有硬殼**「隱蔽」**其身，**「以」**其身污

染「不淨」，再加上其心「迷惑計」彼五蘊色身「爲」其眞「身」，爲其所有。端「爲」其身「有被」五欲所「斫」傷之「瘡」，而其「心」則「如嬰」受種種「病痛」（「被」，滿佈之義。「嬰」，同纓，受、罹患之義）。身心如是邂「遘于衆厄難」（「遘」，遭遇。）「而反爲用眠」（不知覺悟，反而在此睡大覺。）「思」惟聖道「而不放逸，爲仁」聖而修「學仁」聖之「迹」（「仁」，聖也，指佛。「仁迹」，佛道）。若能修學聖道，即能「從是」（從此以後）「無有憂」惱，「常念自」寂「滅」之心「意」（「念」，觀之義。）常懷「正見」而「覺務」自「增」上法（「務」，事業。）「是爲世間」光「明」之道；如此而修，「所生」之「福千倍」於世間福業，其行者「終不墮惡道」。

「比丘聞」佛之「偈便驚」而「寤」（醒來），「見佛親」自來教「誨」更「加敬悚」（敬畏）喘「息」不止。（因爲佛世時，除諸大弟子是由佛親授外，其他弟子皆是拜大弟子們爲師，由他們直接教授。）「即起稽首，爲佛作禮。佛告比丘：汝寧自識本宿命不？」（你可知自己往昔的宿命嗎？）「比丘對曰：」我因現世五「陰」五「蓋所覆」蔽故「實不」能「自識」宿命「也。佛告比丘：」在往「昔」

有一尊「維衛佛時，汝曾出家」，但由於「貪身」樂及「利養」，因而「不念經戒」（「念」，顧念、思惟），每每「飽食」之後「卻眠、不念」諸法「非常」，你後來「命終」之後「魂神」即「生」到「蝡蟲」之「中」（即：墮爲蝡蟲。「蝡」，牛馬皮上之蟲。）「積五萬歲」（生爲蝡蟲，受諸生死，共五萬年。）「壽盡復爲螺蠯之蟲」及「樹中蠹蟲」（蛀蟲）「各五萬歲。此四品」（四種）「蟲」之性爲「生」於「長」久暗「冥」之「中，貪」愛自「身，愛」其身「命，樂處幽」暗「隱」蔽之處，「以冥」暗「爲家，不喜光明，一眠之時，百歲乃覺，纏綿」不捨於「罪網，不求出」脫之法「要」，你一直到「今」世「始罪」報受「畢，得爲沙門，如何」仍「睡眠不知厭足。於是比丘重聞宿」昔因「緣，慚怖自責，五蓋」如烏「雲」消散而「除，即得羅漢」。

二、中阿含「長壽王品」、長老上尊睡眠經第十二

（大正藏卷一、五五九——五六〇頁）

「聞如是：一時佛遊婆耆瘦，在鼉（ㄊㄨㄛˊ）山怖林鹿野園中，爾時尊者大目犍連遊摩竭國，

在善知識村中，於是尊者大目犍連獨安靜處，宴坐思惟，而便睡眠。世尊」以神通力「遙知尊者大目犍連，獨安靜處，宴坐思惟，而便睡眠。世尊知已，即入如其像定，以如其像定，猶若力士屈申臂頃，」即「從婆耆瘦鼉山怖林鹿野園中，忽」然隱「沒不現，」而「往摩竭國善知識村」在「尊者大目犍連」之「前」出現。「於是世尊從定而寤」起，「告曰：大目犍連，汝著睡眠！大目犍連，汝著睡眠！」（你睡著了！）「尊者大目犍連白世尊曰：唯然世尊。佛復告曰：大目犍連，如」你所修法之「相」令你「著睡眠，汝」即「莫修彼相」（你就不要修那個法），「亦莫廣布」（也不要教人修那個法），換個法門自修教他，「如是睡眠便可得滅」除。「若汝睡眠」如「故」而「不」能「滅」除「者，大目犍連，當隨本所聞法」（原來所受學的法）「隨而受持」（自己照著去修），「廣布誦習」（亦廣爲他人說），「如是睡眠便可得滅」。（自修又教他的功德，可滅除甚重業障。）「若汝睡眠」仍然如「故」而「不滅者，大目犍連，當隨本所聞法，隨而受持」，於「心念」之、於「心思」惟之，「如是睡眠便可得滅。」（前面是依法去誦持，有音聲的念誦經法。此處是無音聲的憶持、思惟其義。所以前面是修聞慧，這裏是

修思慧。）「若汝睡眠」仍然如「故」而「不滅者，大目犍連，當以兩手捫摸於耳，如是睡眠便可得滅。若汝睡眠」依然如「故」而「不滅者，大目犍連，當以冷水澡洗面目及灑身體，如是睡眠便可得滅。若汝睡眠」依然如「故」而「不滅者，大目犍連，當從室出，外觀四方，瞻視星宿，如是睡眠便可得滅。若汝睡眠」依然如「故」而「不滅者，大目犍連，當從室出，而至屋頭，露地經行，守護諸根，心安在內，於後前想，如是睡眠便可得滅。若汝睡眠」依然如「故」而「不滅者，大目犍連，當捨經行道，至經行道頭，敷尼師檀，結跏趺坐。如是睡眠便可得滅。若汝睡眠」依然如「故」而「不滅者，大目犍連，當還入室，四疊優多羅僧」（袈裟）「以敷床上，襞僧伽梨」（摺大衣）「作枕、右脇而臥，足足相累，心作」光「明想，立正念正智常欲起」床之「想。大目犍連，莫」妄「計」著躺在「床」上是快「樂」的，也不可想睡「眠」而「臥」是很「安」穩「快」活的。「莫貪財利、莫著名譽」……（中略）

「爾時尊者大目犍連即從座起，偏袒著衣、叉手」（合掌）「向佛白曰：世尊，云

何比丘」修行「得至究竟？究竟」純「白」清「淨、究竟梵行」及「究竟梵行訖」（圓滿）？「世尊告曰：大目犍連，」若有「比丘若覺」知「樂、覺」知「苦、覺」知「不苦不樂者，彼」比丘即以「此」對三受的「覺」知去「觀無常」（以諸受皆悉無常，若覺知苦，應能以覺苦而觀苦無常，同樣的，覺樂、即觀樂無常；覺不苦不樂，即觀不苦不樂無常。）「觀斷」（觀法斷除之相）？「觀無欲」（由觀斷除法，故進而能觀斷除欲，除欲故無欲染。）「觀滅」（無欲故煩惱滅），「觀捨已」（煩惱滅故能捨離一切貪著），「不受此世」（即不貪著、貪取此世間之一切。以不貪、不取，故能不受。）「不」貪「受」此「世」間一切「已，便不疲勞」（「不疲勞」，不勞碌、奔馳、造作，故達無爲。）「因不疲勞」奔逐造作、達於無爲「已，便」證「般涅槃，」自證知我「生已盡、梵行已立，所作已辦，不更受」後「有，知如眞。大目犍連，如是比丘得至究竟」之道，「究竟白淨，究竟梵行，究竟梵行訖」（圓滿）。「佛說如是，尊者大目犍連聞佛所說，歡喜奉行。」

8・鼻根圓通（周利槃特伽尊者）

經

周利槃特伽即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我闕（ㄑㄩㄝ）誦持，無多聞性，最初值佛，聞法出家，憶持如來一句伽陀，於一百日，得前遺後，得後遺前。佛愍我愚，教我安居，調出入息，我時觀息微細，窮盡生住異滅，諸行剎那。其心豁然，得大無礙，乃至漏盡，成阿羅漢，住佛座下，印成無學。佛問圓通，如我所證，反息循空，斯爲第一。」

註釋

「周利槃特伽」：義爲繼道。

「我闕誦持，無多聞性」：經上說周利槃特伽往昔曾爲法師，由於吝法，不教弟子，因此感得愚痴之報。

「憶持如來一句伽陀，於一百日，得前遺後，得後遺前」：佛制出家後，要先學四句偈：「身語意業不作惡，莫惱世間諸有情，正念觀知欲境空，無益之苦當遠離。」此中最後一句「無益之苦」指外道無益解脫之苦行，如是苦行以無益故應當遠離，不應修學，應依佛正法而修學。周利槃特伽爲了學這四句偈，於三年之中，五百羅漢先後教他，都不能成誦。他哥哥摩訶槃特先他出家入道，見他這麼愚鈍，即使出家也不能修行，就令他還俗回家。周利槃特伽因此在精舍外的路上哭泣，爲佛所見，佛問其故，周利槃特伽即說其因由，佛愍其愚，即帶他回精舍，親自教導他。

「教我安居，調出入息」：「安居」，指遠離憒鬧雜處，獨自靜修。「調出入息」，即是安那般那法。因爲周利槃特伽缺多聞性，文字上他記不起來；調出入息之法可不依文字，所以對周利槃特伽很適合，是爲對機之法門。又調出入息時，須調之令無風相（無聲）、氣相（不結滯、不順暢）、喘相（出入不盡），且令深深

密密。

「我時觀息微細，窮盡生住異滅」：我那時依佛所教，於靜坐中，觀察自己的出入息，乃至可以觀到出入息生住異滅的極微細相，例如能觀到出息之生、出息之住、出息之異、出息之滅，以及入息之生、入息之住、入息之異、入息之滅。乃至於「出息生」之生相、「出息生」之住相、「出息生」之異相、「出息生」之滅相——也就是出息之「生、住、異、滅」四相，亦皆觀知各各有「生、住、異、滅」四相；如此，僅僅一個「出息」之中便含有十六相；入息亦然，也有十六相；這樣，於息之一出一入，便共有三十二相。這就是法相學、阿毘達摩、及大毘婆沙論所說的「大生、小生」。

「諸行剎那」：「行」，遷流造作，生滅之義。經言一剎那有九百生滅。

「住佛座下」：因成阿羅漢，所以才有資格於眾會中近佛而坐。「住」在此爲坐而不動之義：於佛座下坐而不動，故名住。亦有表示依佛所教證而不退、不動搖之義。

「反息循空」：觀出入息是緣出入息而觀，今則進而反息出之相而觀「能觀之自性」。**「循」**，順。**「空」**，空理。循順空理，了知本性實無能無所，一切法非我我所，能觀之心、所觀之息，兩皆空寂，本不生滅、亦不出入，本如來藏、妙眞如性。

義貫

「周利槃特伽即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」宿昔以來**「闕」**修諷**「誦」**憶**「持」**之業，**「無」**廣學**「多聞」**之**「性」**；我於**「最初值」**遇**「佛」**時，**「聞法出家，憶持如來一句伽陀，於一百日」**內，**「得前」**半句便**「遺」**忘了**「後」**半句，記**「得後」**半句又**「遺」**忘了**「前」**半句。**「佛」**憐**「愍我愚」**痴，便親自**「教我安居」**處靜，於靜坐中**「調出入息，我」**在那**「時」**依教而**「觀」**氣**「息」**，功夫純熟，心漸**「微細」**（起先只調息之出入，後便能觀察息相之出入、來去、生滅）最後甚至能**「窮盡」**出入息之**「生、住、異、滅」**四相，乃至能觀察到四相**「諸行」**之**「剎那」**差別之相。如是觀已，**「其心豁然」**開通，**「得大無礙，乃至漏盡，成阿羅漢」**道，從而得以**「住佛」**之**「座下」**，蒙佛**「印」**證我

「成無學」道。今「佛問圓通，如我所證」而言，繫心鼻根，「反」觀風「息」之相，「循」順無能無所之「空」理，達心空濶圓通，「斯爲第一」最上之妙法。

9・舌根圓通（憍梵缽提尊者）

經 憍梵缽提即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我有口業，於過去劫輕弄沙門，世世生生有牛呵病。如來示我一味清淨心地法門，我得滅心，入三摩地，觀味之知，非體非物，應念得超世間諸漏。內脫身心，外遺世界，遠離三有，如鳥出籠，離垢銷塵，法眼清淨，成阿羅漢。如來親印登無學道。佛問圓通，如我所證，還味旋知，斯爲第一。」

註釋

「憍梵缽提」：義爲牛呵。**「呵」**，牛噍也。噍，即是嚼。故牛呵，也就是牛吃草後反芻，口中常常不斷地在咀嚼。

「我有口業，於過去劫輕弄沙門，世世生生有牛呵病」：「我有口業」，我過去造了惡口之業。「輕弄」，輕蔑戲弄。「世世生生有牛呵病」，憍梵缽提因過去劫以輕蔑戲弄之心，詈罵一些出家人爲牛，由此惡口業，反而自己生生世世有牛反芻咀嚼的毛病。再者，若有人無端戲弄、或侮辱出家人，罵彼爲某種畜生，結果罵者自己來世反墮此畜生之報。此類事經中所載很多，如笑出家人像猴子一般，自己便多生多世墮爲猴身；或怒斥眾比丘爲「一群豬」，自己便多生墮爲豬身之報。因此須知：不是只有身業才會令人受報，甚至一句戲言、一言輕蔑辱罵，也是會令人受極重果報的，故口業不可不慎，不可不防護。由一言之譏，而多生墮畜類，多划不來？因此修行者，一切所言，切莫逞一時之快。又，此處是說譏弄沙門，其實對一切人皆不應生輕心、慢心、惱害之心，方爲佛之弟子。（呵，音ㄕ，又音ㄔ）。

「如來示我一味清淨心地法門」：佛應機而施教，因爲牛呵病（反芻咀嚼）與

味覺有關，也就與舌根有關。「一味清淨」，舌根所知之味有種種差別不同，而佛所教者，非觀諸味差別之相（別相），而是教他去觀諸因緣所生之眾味共同之相（共相）；亦即非觀「味相」，而觀「味性」：味性即諸味之共相，共相即是一相，一相即是味性，故是一味，以一味故，諸味實無有差別：甜者實非甜，以因緣故甜，而因緣不可得故，甜實非甜，甜不自甜；同樣的，苦者非苦，因緣故苦，而因緣不可得故，苦實非苦，苦不自苦。同理，淡味、無味皆然：淡實非淡，淡不自淡，淡不可得，唯是一味。以覺「所知味」是一相、一性故，故反觀能知之舌根與舌識之種種分別及差別，實皆虛妄，皆不可得。能知之味覺及所知之味，既皆是一味，即離一切分別；若離於分別，即是離於徧計所執性；既離徧計所執，即性離雜染；若離雜染，即圓成實性；若是圓成實性，則根塵皆是一味清淨，亦即一道清淨。如此根塵離於分別、一味清淨，以根塵和合於中生識，而識依心，心依本性，故層層往內推求，反觀內照：以味塵及舌根係一味清淨故，舌識亦是一味清淨；舌識一味清淨故，諸識亦一味清淨；諸識皆一味清淨故，心意識亦一味清淨；心意識一味清淨故，藏識一味清淨；藏識一味清淨故，眞如本性一味清淨。因此這就是世

尊所示的由舌根、嚐味而入一味清淨的心地法門。以眞如本心即是心地，故稱心地法門。「地」者，根據也，根本也。以眞如本性爲心之根據、根源，故稱心地；若法門能令人徹本心源、悟自眞如者，方可稱爲心地法門，非一切修心者皆可稱爲心地法門，以其他一切修心，不一定能達究竟之心地本源──眞如本性，亦即是如來藏。

「我得滅心，入三摩地」：「滅心」，寂滅緣塵分別之心識。「入三摩地」，即入正定。以心識不緣塵，不起分別，故不起虛妄現行；心識不現行，故寂止；以心寂止故能入於正定。此正定係合奢摩他（止）及毗婆舍那（觀）爲一體的，亦即是止觀雙運之定，故於此定中有觀，觀中有定。

「觀味之知，非體非物」：「體」，舌根之自體。「物」，外物。此言：於三摩地中，觀能嚐味塵的覺知，非生於舌根自體，亦非從具有甜苦等味的外物中出，能嚐、所嚐，不在內根、不在外塵，有如幻化，能所俱非眞實，乃如來藏妙眞如性之所現。

「應念得超世間諸漏」：「應念」，猶言當下。「超」，超越，超出。

「漏」，煩惱。三界共有三漏：欲漏（欲界）、有漏（色界）、無明漏（無色界）。「超世間諸漏」，即是超三界。

「**內脫身心，外遺世界**」：「脫」，解脫。「遺」，遺棄，放捨，猶棄無用之物，以不再執取、受用，故稱「遺」。「身心」，能取者。「世界」，所取者。以內脫身心、外遺世界，故能取與所取悉皆銷亡，無能無所，得大自在。

「**遠離三有**」：「三有」，三界又稱三有：欲有、色有、無色有。遠離三有，即是離三界繫。

「**如鳥出籠**」：「籠」，比喻三界五陰。「在籠」喻迷眞取妄而受繫縛，「出籠」喻證眞離妄而離一切繫。

「**離垢銷塵**」：「垢」，心垢。心垢者，能取及貪取之心，以心若不取、不貪，心本無垢，塵亦不能染；以自心取著，故令心有垢，轉塵性爲染。「銷」，銷落、銷鎔。「銷塵」，以第一義智慧之火、銷鎔妄計分別之味塵之垢染性，見味塵之垢染性，實不在於味，味塵染性不可得，乃至味塵之自性亦不可得，稱爲「以無

分別智銷鎔塵性」，因而照見諸塵無性，乃至諸法無性。

「法眼清淨」：又簡稱「法眼淨」。以能照見諸法，故稱法眼。以此法眼能照見諸法無性，究竟清淨，故稱法眼清淨。又，「法眼淨」在聲聞教中是一個密語（或代號、暗語），表示「證道果」。以法眼淨，得親見、親證諸法實相，本自涅槃寂靜，即是得見涅槃性，亦是得「諸法實相印」。

「還味旋知」：「還」，返也，即返觀之義。返觀諸味塵，不得諸味塵性差別，入於味塵一性：既證一味之性，復由所知之味，反推於能知之覺，由味塵一味，故了前能覺知味塵有種種味之覺，實屬妄覺，因而照見眞覺亦本一味清淨，因而以第一義智力旋轉妄知妄覺，而合於本元心地之眞知眞覺，因此，根、塵、識心圓明通達。

義貫

「憍梵缽提即從座起，頂禮佛足而白佛言：我有口」不善**「業，於過去劫」**中曾**「輕」**蔑戲**「弄沙門」**喚彼爲牛，因此**「世世生生」**感得**「有牛呵」**反芻、口中

常不斷咀嚼之「**病**」態。「**如來**」視我根機因緣而開「**示我**」味塵、舌根，乃至根塵識、一切諸法本自「**一味**」究竟「**清淨**」，通徹「**心地**」本源之「**法門，我**」依之而修，因此而「**得**」寂「**滅**」緣塵分別之「**心**」識，妄心寂止故，得「**入三摩地**」，復於三摩地中「**觀**」能嚐「**味**」塵「**之**」覺「**知**」，觀彼覺知並「**非**」出於舌根之自「**體**」，亦「**非**」出於甜苦等外「**物**」（覺味之知，非從舌出，非從物來），能嚐所嚐不在內根、不在外塵，因緣幻化，本如來藏妙眞如性，我如是觀了，「**應念**」（當下）即「**得超**」越「**世間**」一切「**諸漏，內脫**」能取之「**身心，外遺**」所取之有情、無情「**世界**」，頓然「**遠離三有**」之繫縛，得大自在，「**如**」受困之「**鳥出**」於樊「**籠**」，遠「**離**」能取之心「**垢、銷**」鎔所取「**塵**」之染性，見諸法無性，不垢不淨、清淨平等一味，故證「**法眼清淨**」，解脫微細三結，「**成阿羅漢**」，於是「**如來親**」自「**印**」證我「**登無學道**」；今「**佛問圓通，如**」以「**我所**」自「**證**」者，即以「**還**」觀諸「**味**」塵之差別本不生，入於一味；復由悟味，進觀根識，而「**旋**」轉妄「**知**」妄覺之根識，入於本元清淨一味之圓明覺性，「**斯爲第一**」最妙法門。

詮論

從阿那律的眼根圓通開始，到周利槃特伽的鼻根圓通，以及現在憍梵缽提的舌根圓通法門，其中都有一個「旋」字、或「反」字、或「還」字。如眼根圓通的「旋見循元」，鼻根圓通的「反息循空」，舌根圓通的「還味旋知」，這些都開示了同一個道理，同一個修證原理，即：「反觀內照，返流照性」；這些也就是所謂的「口訣」，或密訣。表示此原理之口訣，除了此三種圓通外，還有下面的須菩提的意根圓通之「旋法歸無」，目犍連的意識圓通之「我以旋湛，心光發宣」等，這些都與最後一個法門，觀音菩薩的耳根圓通之「入流亡所」相呼應；而且此返流照性以達於圓通之法門，即以耳根圓通達於最高潮，並且以耳根圓通之返流照性，作爲一切圓通法門之總結。

10.身根圓通（畢陵伽婆蹉尊者）

經

畢陵伽婆蹉（ㄘㄨㄛ）即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我

初發心從佛入道，數聞如來說諸世間不可樂事。乞食城中，心思法門，不覺路中毒刺傷足，舉身疼痛。我念有知，知此深痛，雖覺覺痛，覺清淨心，無痛痛覺。我又思惟：如是一身寧有雙覺？攝念未久，身心忽空，三七日中，諸漏虛盡，成阿羅漢，得親印記，發明無學。佛問圓通，如我所證，純覺遺身，斯爲第一。」

註釋

「畢陵伽婆蹉」：義爲餘習。他過去五百世都生爲婆羅門，生性憍慢。他有次出門乞食，欲過恆河，就對恆河神說：「小婢住莫流！」恆河神即停流讓他過去。因爲阿羅漢是大聖人、超三界，超過一切諸天神王，所以下界神當然也要聽他的

話。可是呼他爲小婢，恆河神覺受辱，心有不甘，向佛申訴，佛即令畢陵伽婆蹉向河神道歉。畢陵伽婆蹉即當眾向河神合掌道：「小婢莫瞋，我向你道歉。」眾皆失笑。佛就對河神安慰說：「畢陵伽婆蹉對你實無慢心，那是他的餘習，因爲你過去是他的婢女，他改不過來。」

「從佛入道」：從佛剃落而入於出世之道。

「數聞如來說諸世間不可樂事」：「數」，屢。佛常開示說：「人生即是苦！」以及「一切世間不可樂。」──世間之中，一切皆悉無常，並無眞實的快樂可得；但愚夫計著，以爲於無常法中有樂可得，是故勞勞碌碌，往外奔馳，追求無樂之樂，這就是凡夫的顚倒：無樂計樂。聖人了知，無常敗壞法中，無樂可得，是故不執、不取，因而離染、離繫。這就是四聖諦中之苦聖諦。

「心思法門」：「思」，思惟。「法門」，指苦聖諦法，以此苦聖諦法可令眾生得解脫，故是解脫之法門。於乞食路中，都在攝心思惟法門，表示畢陵伽婆蹉很用功，很用心在修，行住坐臥都在修。無怪乎他很快就開悟了。我們看經，學諸聖賢，就是要留意這些要點，努力效學。

「不覺路中毒刺傷足」：因爲心中只顧觀苦聖諦，所以沒有注意到路上有毒刺，因而爲其所傷。

「舉身疼痛」：「舉身」，全身。痛是一種苦，而他正好在觀苦諦，忽然碰到苦事，正是發悟的好因緣。

「我念有知，知此深痛」：「念」，即是觀之義。「有知」，身中有個能覺知者。此言：我此時即觀我身中有個能覺知者，可覺知此深巨之痛。

「雖覺覺痛」：雖有能覺之心覺知此深痛。

「覺清淨心，無痛痛覺」：但我又更深一層推求，觀了我本覺清淨之心，實無有任何痛受，能痛此清淨之覺心（亦即：沒有任何「痛」能痛到它！）因爲清淨之覺心實不被痛受染著——清淨之覺心，無有痛之妄覺。又可作是觀察：被毒刺刺到的是腳，痛是在腳，然若無心，腳是四大，四大本是無情物，腳如何自己能知痛？因此痛應不在腳。若說以心執取痛受，故覺有痛，則痛是在心？然而心又沒有被毒刺刺到，如何沒被刺到的反覺得痛？此不應理，是故說痛在心、或說心覺得痛，不

應道理。因此，徧身尋痛處而不可得，故知痛受虛妄，而能覺痛之心實爲「妄覺」，所覺之痛受亦是「妄受」。以能覺所覺皆悉虛妄，故實無能所可得；以實無能所可得，故清淨心中實無痛、痛覺。

「我又思惟：如是一身，寧有雙覺？」：「寧」，怎麼。「雙覺」，即能知痛之「覺」，以及清淨覺心之「覺」。如是進一步觀察，故知前說之「清淨覺心」實是第八識之見分，而「能知痛之覺」實是前六識。然則，前六識之覺固然是妄覺，而第八識之見分亦非眞覺。

「攝念未久，身心忽空」：攝念一心諦觀此眞覺、妄覺，即達覺所覺空，故疼痛之身及覺痛之心識，忽然俱被清淨覺力所銷鎔，妄身妄心皆不可得。

「三七日中諸漏虛盡」：「虛」，空。指三七日（二十一日）中，住於三昧，由三昧力銷盡諸漏。

「純覺遺身」：「純覺」，純一本來之覺性。由返觀內照而體入純一之本來覺性，因而遺忘身心，入於一眞圓明之境。

義貫

「畢陵伽婆蹉即從座起，頂禮佛足而白佛言：我初發心從佛」剃落而得**「入」**出世之**「道」**，曾**「數聞如來」**開示**「說諸世間」**實苦，乃屬**「不可樂事」**，故不應樂著，應速求出離。我曾**「乞食」**於**「城中」**，於途中一**「心思」**惟此苦聖諦**「法門」**，因只顧作觀，**「不覺路中」**有**「毒刺傷足」**，因而**「舉身疼痛」**。當下**「我」**即**「念」**（觀）身中**「有」**個能**「知」**覺者，正在**「知」**覺**「此深痛」**；接著我又進一步觀：我身之中**「雖」**有能**「覺」**之心在**「覺」**此深**「痛」**，而我本**「覺清淨」**之**「心」**中，實**「無」**有任何**「痛」**能**「痛」**此清淨**「覺」**心（清淨覺心不被痛受染著；清淨覺心無有痛之妄覺）。於是**「我又」**進一步**「思惟：如是一身，寧」**（怎）**「有雙覺？」**既有能知痛之六識之覺，又有清淨無染之覺。我因此**「攝念」**，一心諦觀淨覺與妄覺，**「未久」**（不久），疼痛之**「身」**根及覺知痛受之**「心」**識**「忽」**然**「空」**寂，無能無所，於是我於**「三七日中」**住三摩地，以定力故，斷惑證眞，**「諸漏虛盡，成阿羅漢」**，證法無生，**「得」**佛**「親」**自**「印記，發明無學」**道。今**「佛問圓通，如我」**自**「所證」**者，則以由痛受而返照身根

及心識，而體入「純」一無二、無雜之本「覺」因而「遺」忘「身」心，入於一眞圓明之境，「斯爲第一」最上圓通妙法。

11.意根圓通（須菩提尊者）

經

須菩提即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我曠劫來，心得無礙，自憶受生如恆河沙，初在母胎，即知空寂，如是乃至十方成空，亦令衆生證得空性。蒙如來發性覺眞空，空性圓明，得阿羅漢，頓入如來寶明空海，同佛知見，印成無學，解脫性空，我爲無上。佛問圓通，如我所證，諸相入非，非所非盡，旋法歸無，斯爲第一。」

註釋

「**須菩提**」：義爲空生，又稱善現。

「**曠劫**」：久遠劫。

「**心得無礙**」：「心」在此爲意根；以解空故心得「無礙」。

「**自憶受生如恆河沙**」：表示多生多劫以來，便有生得之宿命通，沒有「隔陰之迷」。

「**初在母胎，即知空寂**」：這是指今生，最初在母胎的時候，即知四大本空、五陰非有，當體空寂。此指悟「人空」。

「**如是乃至十方成空**」：這是指出胎以後，如是乃至由本悟之「人空」，進而悟「法空」，悟了十方世界、森羅萬象，皆悉空寂。這境界與深心菩薩一樣，悟人法雙空，屬於自利之行。

「**亦令眾生證得空性**」：出家以後，自行化他，廣爲有情，宣說人法二空之理，故亦能令眾生證得二空之性。這是屬於利他之行。

「蒙如來發性覺眞空」：須菩提雖悟了人法二空，但尚未了知空性即是如來藏妙眞如性，蒙佛開示顯發，才得悟「性覺眞空、性空眞覺」之究竟極理。「性覺眞空」的「性覺」，指本性所顯之覺，這是相對於須菩提前所自悟、依於六根、六識之覺，亦同於畢陵伽婆蹉的「雖覺覺痛」之覺，皆非屬眞覺，故依此覺所知之空，亦非眞空。惟有「性覺」上所顯之空，才是眞空，以其爲合於眞如之性之空，究竟無分別之空。

「空性圓明」：「圓」，圓滿，因爲此眞空之性不墮偏空，故是圓滿的。「明」，又此眞空之性不落斷滅空，故屬明覺之空，爲明覺之性之所顯現，具有明覺之力用，故非空無所有，不同於斷滅。故此空性即是空如來藏之妙眞如性，契證圓明。

「解脫性空」：「解脫」，爲眞實解脫，以證空而不住空，故不爲空縛，因此是眞解脫，非同一般二乘，沈空滯寂，被空所縛，非眞解脫。「性空」，契合眞如性之空。

「我爲無上」：以須菩提所證之空，爲眞空不礙妙有，故是無上。

「諸相入非」：「諸相」，有情相及法相。「非」，非有，即是空也。人法二相都入於空，會歸於空性，即人法雙空：人法二相雖有無量，究竟觀之，皆歸於同相或一相之本自空寂。

「非所非盡」：第一個「非」，是能非，即能空，指能空之智。「所非」，所空，指所空之法。「非所非」，即能空與所空。合言之即：能空與所空皆悉滅盡，能所雙亡，達於無能無所，諸相平等之境。此「非所非盡」與觀音法門之「空所空滅」相脗合。

「旋法歸無」：「旋」，轉。「法」，指諸法之相。「無」，空性。旋轉諸法之相，會歸其本元第一義之空性。

義貫

「須菩提即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」從**「曠劫」**以**「來」**，即能**「心得無礙」**如虛空，且**「自」**能以生得之宿命智力**「憶」**知曾所**「受生」**其數**「如恆

河沙」數之多。我今生「**初**」處「**在母胎**」時，我之本識「**即**」能了「**知**」自五蘊身心本自「**空寂**」，悟知人空，「**如是乃至**」出母胎後，因與外在器界直接接觸，更由人空而悟得法空，於是悟知「**十方**」世界森羅萬象，皆悉「**成空**」，如是證悟人法二空，自悟自利。其後從佛出家，即以此法廣利眾生，「**亦令眾生證得**」人法二「**空**」之「**性**」。我雖悟得人法二空，然尚未了達空性即是如來藏之妙眞如性，幸得「**蒙**」佛「**如來**」爲我開示顯「**發性覺**」（本性之覺）所顯之空，方爲究竟「**眞空**」，性空眞覺，因此悟入如來藏妙眞如性之「**空性**」，得十方「**圓明**」，而證「**得阿羅漢**」道，「**頓入如來**」所行「**寶明**」妙性眞「**空**」性「**海**」，廣大無邊，無量莊嚴，故得於實際理地「**同**」於「**佛知**」佛「**見**」，證入現量，佛「**印**」許我「**成無學**」道，雖證二空，不被空縛，得眞「**解脫**」，契入眞如「**性空**」，不礙妙有，故「**我**」所證「**爲無上**」究竟之理。今「**佛問圓通，如**」依「**我所證**」者，則以證悟人法「**諸相**」實皆「**入**」於「**非**」（空），而能「**非**」之空智及「**所非**」之法亦悉「**盡**」（空寂），如是以勝義智力「**旋**」轉諸「**法**」之相，會「**歸**」於本元第一義之「**無**」相，無有少法可得，「**斯爲第一**」最妙圓通法門。

C・六識圓通

12・眼識圓通（舍利弗尊者）

經

舍利弗即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我曠劫來，心見清淨，如是受生如恆河沙，世出世間種種變化，一見則通，獲無障礙。我於中路逢迦葉波兄弟相逐，宣說因緣，悟心無際。從佛出家，見覺明圓，得大無畏，成阿羅漢，爲佛長子，從佛口生，從法化生。佛問圓通，如我所證，心見發光，光極知見，斯爲第一。」

註釋

「心見清淨」：「心」，此指心識。「心見」，心識之見，亦即眼識。之所以不直接說是「眼識」的原因，因爲舍利弗根熟器大，其眼識不同於一般之眼識，雖能了別色塵，然亦能不爲塵所染，故其見清淨，因此說「心見清淨」。此則是由於雖了別而不取，以不取故不染，以不染故無障礙，如下所說。

「如是受生如恆河沙」：「如是」，指如此以眼識清淨之境界去受生，經歷了無量世。

「世出世間種種變化」：指六凡四聖、十法界、善惡、染淨、顯密性相、大小、權實一切諸法。「變化」，指差別、演變。

「一見則通」：這一切，我只要一見，當下即以眼識便能通達了知，意即不用再待意識去計度分別。（依唯識而言，前五識爲了總相，是粗分別；第六意識爲了別相，再作細分別。然舍利弗以根器大，故可不假意識計度，但以前五識的眼識便能微細了達諸相。）

「兄弟相逐」：「逐」，隨逐。兄弟相隨逐，亦即：兄弟在一起走。

「宣說因緣」：舍利弗本來拜梵志沙然爲師，沙然歿後，舍利弗無師可事；有一天在路上，碰見迦葉波三兄弟，他們之間在自說因緣法之深偈：「諸法從緣起，如來說是因，是法因緣滅，是大沙門說。」

「悟心無際」：「心」，如來藏心。因爲舍利弗聽到迦葉波所誦的偈，圓攝「空、假、中」三諦三觀之理；一切世出世間，能圓攝此三理者，唯有如來藏性。又因舍利弗無始以來修得之上上根器，故一聞此偈，即能自悟如來藏心。「無際」，無有際限，以如來藏心，心廣如虛空，無有邊畔。

「見覺明圓」：佛之開示，令舍利弗眼識之「見覺」得以達到識精明微圓滿。舍利弗先前眼識雖然無障礙，但尚未能達到圓滿明徹之境，現承佛教誨，才能得識精圓明，於法自在。

「成阿羅漢」：雖圓悟至理，具四無所畏，但爲接引樂修小法之人，故以方便智力，權取四果成阿羅漢，此即楞伽經所說之「權阿羅漢」，非「實法阿羅漢」，

但爲助佛法化，更以悲心方便示現爲阿羅漢。又，別經上說：「舍利弗過去已成金龍如來，乃不捨大悲，倒駕慈航。」故知舍利弗出家七日即通達佛法，半月便證得聖果，皆是大士示現。

「爲佛長子」：以得大無畏，能降伏邪外之眾，且於佛弟子中，示現智慧第一，故稱爲佛之長子，此爲以智德而居長，非以年齡或出家年限而居長。

「從佛口生，從法化生」：這是指法身，非指色身而言。法華經中說：菩薩爲佛之眞子，從佛口出，從法化生。舍利弗實是菩薩示現，非眞聲聞，故是佛之眞子。「從佛口生」，指聽聞佛法，而得悟證法身，故有如從佛口中生。「從法化生」，於教法中，承法滋潤、長養之力，而得成熟、成就，證得菩提涅槃法身之轉依，轉父母生身爲金剛法身，此轉變不可思議，猶如變化所生，故稱「從法化生」。

「心見發光」：「心見」，心眼之無分別見。「發光」，發出本有智光。

「光極知見」：「極」，窮盡、究竟。「知見」，指佛之知見。謂此智光照徹

無極，乃能及於佛之知見，令我現前悟入佛知佛見。

義貫

「舍利弗即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」從**「曠劫」**以**「來」**即得**「心」**識之**「見」**（眼識）**「清淨」**不染色塵，**「如是」**眼識清淨而**「受生」**，所受之生**「如恆河沙」**數之多，在這期間，我於**「世出世間」**六凡四聖、善惡染淨、權實大小、有繫無繫等一切法之**「種種」**差別**「變化」**，只須**「一見」**當下**「則」**能以眼識而**「通」**達了然，不勞意識計度分別，因此我於眼識早**「獲無障礙」**。今世**「我於中路逢迦葉波」**三**「兄弟」**互**「相」**隨**「逐」**，彼此**「宣說因緣」**生法無上深義之偈，我一聞偈，當下即**「悟」**了如來藏**「心」**周徧法界**「無」**有**「際」**限；由於慕佛勝法故，**「從佛出家」**，佛之開示，更令我眼識之**「見覺」**得達識精**「明」**徹**「圓」**滿，證入如來藏性，**「得大無畏」**，示**「成阿羅漢，爲佛」**之**「長子」**，所證法身爲**「從佛口生，從法化生」**，今**「佛問圓通，如」**依**「我所」**自**「證」**者，則以**「心」**眼之無分別**「見發」**出本有智**「光」**，此本智之**「光」**得**「極」**照悟入佛之**「知見」**，入如來地，**「斯爲第一」**最妙圓通法門。

經 普賢菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我已曾與恆沙如來爲法王子。十方如來教其弟子菩薩根者修普賢行，從我立名。世尊，我用心聞，分別衆生所有知見，若於他方恆沙界外，有一衆生心中發明普賢行者，我於爾時乘六牙象，分身百千，皆至其處，縱彼障深，未得見我，我與其人暗中摩頂，擁護安慰，令其成就。佛問圓通，我說本因，心聞發明，分別自在，斯爲第一。」

註釋

「普賢菩薩」：「普」，普遍。「賢」，善。此菩薩之身及所作功德，遍法界一切處，純一妙善，故稱普賢。又十方普佛世界之如來，皆稱其賢善，故稱普賢。

「我已曾與恆沙如來爲法王子」：「法王子」，菩薩之義。此表示所承事之佛如恆沙之多，所作事業堪紹法王之位，故稱法王子。

「修普賢行，從我立名」：華嚴經「普賢行願品」云：「一切如來有長子，彼名號曰普賢尊。」普賢行，即十大願王也。「從我立名」有兩個意義：一、令行者效學普賢；二、令普賢菩薩加持擁護。

「我用心聞，分別眾生所有知見」：「心聞」，即耳識。我只用耳識，而不須再經第六意識，即能隨念分別一切眾生之所有知見。其理同上一章中，舍利弗眼識圓通章之註釋。眾生之知見有種種不同，有大小乘知見、善惡知見、邪正知見、權實知見，分歧不一，而普賢菩薩只用心聞，便可一一了別。又，此處不直言「耳識」，而說「心聞」，亦同上一章一樣，表示此耳識不同於一般之耳識，它雖能分別，卻不受聲塵之所染，又暗示此耳識實會歸於本心之用，以本心之用無邊，故此

心聞之用亦是無邊。

「若於他方恆沙界外」：表示即使在極遠極遠之處。

「有一眾生心中發明普賢行者」：「心中發明普賢行」，即是於心中有念動，以心念之動概依言語，即使未發聲由口說出，但內自思惟，亦有「心聲」產生，這樣的心聲因與普賢之本行相應，故亦與普賢菩薩之心能一念相應，因此普賢菩薩心即有所感，而能「聞知」其心聲，不論是遠在天邊海角，亦皆能感應聞知。又，此亦與十大願王之法力有關：以十大願王之力，周徧法界。

「乘六牙象」：「六牙」，表六波羅密。「象」是白象，表清淨梵行。又，象表力大，能負眾生遠至菩提。

「縱彼障深，未得見我，我與其人暗中摩頂」：佛及菩薩加持眾生有兩種，一種是「顯加」，一種「冥加」。顯加即是佛菩薩現身，當面爲他加持、說法，令他開悟。這是對善根大、業障薄的眾生之所作。冥加即佛菩薩暗中加持，這是對根小、障重、福薄之人所作。爲何有此差別？因爲根大之人，雖親見佛菩薩現身，亦

不執著，但生歡喜。而障重之人，或生執著，一見還欲求再見，乃至多見；又，見佛菩薩現身後，或因此對他人生憍慢，或對所見起疑、乃至不信，如是等業障、所知障、法障之所障故，不堪親見佛菩薩。若修行者精勤如法修行，諸佛菩薩感其心誠、愍其障重，故暗中加持。「摩頂」，即是加持，可去除行者惑業等之障難。

「我說本因」：「本因」，本修因。一切諸佛菩薩，各以其因緣，皆有本修因。此於圓覺經中又稱爲「本起因地」。

「心聞發明」：以心識之聞性隨念分別，開發本智之光明。

「分別自在」：「分別」，了知之義。「自在」，無礙。於分別一切眾生之知見，自在無礙。

義貫

「普賢菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：我已曾與恆」河**「沙」**數之佛**「如來爲法王子」**，親承供養無量諸佛。**「十方」**世界之**「如來教其弟子」**具**「菩薩根」**器（圓頓之機）**「者修普賢行」**，是即大乘入法界行，此行即是**「從我」**而

「立名。世尊，我」只「用心」識之「聞」（耳識），不用意識，即能隨念「分別」了知一切「眾生所有知見」，如邪正、大小、權實等。甚至「若於他方恆」河「沙」數之世「界」之「外，」乃至只「有一眾生心中」開「發明」了「普賢行」而欲深入究竟「者，我」即「於爾時乘六牙」白「象，分身百千」作種種示現，「皆至其處，縱彼」行者業「障深」重，「未得」親「見我」身，「我」乃「與其人」於「暗中摩頂」加持消其惑業，「擁護安慰，令其成就」大行。今「佛問圓通，我說」最初「本」修「因」，但以「心」識之「聞」開「發」本智光「明」，於「分別」了知眾生知見得「自在」無礙，「斯爲第一」最妙圓通法門。

14.鼻識圓通（孫陀羅難陀尊者）

經　孫陀羅難陀即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我初出家，從佛入道，雖具戒律，於三摩地心常散動，

未獲無漏。世尊教我及拘絺羅，觀鼻端白。我初諦觀，經三七日，見鼻中氣出入如煙，身心內明，圓洞世界，徧成虛淨，猶如瑠璃；煙相漸銷，鼻息成白。心開漏盡，諸出入息化爲光明，照十方界，得阿羅漢。世尊記我當得菩提。佛問圓通，我以銷息，息久發明，明圓滅漏，斯爲第一。」

註釋

「**孫陀羅難陀**」：「孫陀羅」，艷；「難陀」，喜；合稱艷喜。其在家時之妻子名爲孫陀羅。因爲佛弟子中名叫難陀的有多位，故以孫陀羅難陀名之。孫陀羅難陀是釋尊的同父異母弟，爲淨飯王之第二子，具三十相，比釋尊只少了白毫相及耳垂肩相，且容貌很像釋尊。

「**於三摩地心常散動**」：亦即不能常住於定。

「**未獲無漏**」：以心常散動，不能住定，故定力不足，不能以定力寂滅息止諸漏，獲得無漏。

「**拘絺羅**」：義爲大膝，是舍利弗的母舅，未出家前又稱長爪梵志。

「**觀鼻端白**」：有古德說：「白乃注目諦觀鼻尖微有白相也。因其散亂心多、不成三昧，教其唯觀此白，住心不散。」長水亦說：「前作數息，即約根說；今約觀識，緣鼻端白，以駐其心，令不散動。」此二說皆說是鼻尖眞正有一白相，而攝心觀之，令心不散。近世有大德於其講義中意同於此而曰：「故佛教觀鼻端白，兩目注視，鼻尖微有白相，令其注心一處。」然而，滿益大師的楞嚴文句中卻說：「分別香臭諸氣通名鼻識。此識本無色質可見，但依鼻識而造諸惡，名爲黑業；攝鼻識而制心一處，名爲白業，故令觀端白，以攝散心，別是一種權巧法門也，此與通明禪觀相似。」滿益大師之意以爲：在鼻尖並非眞有一色質之白相，而可以眼觀；且所謂「白」，是白業之白。證之以下面之經文，當以此說爲勝，且合經義。

其理如下：一、難陀所修的是鼻識圓通，故應不是用眼觀看的。二、此處的「觀」，乃觀想之義，所謂觀想即是想像，而一切觀想修法的原理及方法，都是外境並非實有，而是行者於心中想像以造境，且若行者「觀想成就」，則心中所想之境像便得現前；故此「觀鼻端白」，依下面經文而知，實是觀想鼻孔中所呼出的「氣息」成爲白色；若此觀想成就，所呼之氣眞的成爲白色，則不但行者之心能由此觀行而入定，且能轉身中無始以來之黑業爲白業。這就與觀心中有一「月輪」一樣，其實心中實無月輪，然而行者若如是作觀，且觀想成就，即能令心識清涼、明徹、並且發光，猶如月輪，並可因此而滅一切障，轉一切業，此即所謂修「月輪觀」成就。又，繼前所說（亦如下面經文所示）：既然能觀「鼻息」爲白色，則亦能進一步觀鼻息成爲金色、或瑠璃等寶色；若此等觀行亦成就，即可更轉原所證得之「白業」成爲「聖業」。再者，於安那般那法中，爲觀「鼻息」之長短、冷暖、甜苦、澀滑等相；而本法（鼻識圓通法）則爲觀想「鼻息」之色轉爲白色、金色、瑠璃等色。最後，安般法中所謂的「繫心鼻頭」、「鼻端」或「鼻尖」，並非指肉鼻之頂端，其實是指鼻孔而言！而安般法的「觀息長短」等，並不是用眼去

「看」，而是用鼻子之嗅覺去「感覺」鼻息的長短、冷暖、澀滑等。再者，若用兩眼一直不停地看著鼻頭，看久了，眞不知要用左眼看，還是用右眼看才好！因爲不可能兩眼同時都看著鼻頭；如果眞是兩眼同時專注在鼻頭上看，看久了，恐有得鬥雞眼之虞！（此非戲言，據聞，鬥雞眼就是這樣練的。）

「經三七日」：指經由觀行，攝心入定三七日。

「見鼻中氣出入如煙」：雖然觀想鼻息爲純白，但以心中有惡業障，故雖觀行成就，所出之息不能純白，而爲煙相，此爲心中惡業化爲黑煙（代表沈重黑業）、灰煙（代表中間業）、或白煙（代表輕度不善業）而排出，此是因觀行而滅罪轉業之相。

「身心內明，圓洞世界」：因爲心識中之惡業藉煙相而排出，因此才能達到身心內充滿光明，乃至圓滿洞達外之世界。

「徧成虛淨」：「虛」，空。「淨」：無染。

「猶如瑠璃」：氣息變成瑠璃色、青色而透明。

「煙相漸銷，鼻息成白」：鼻息的煙相漸漸消失，而成爲白色。

「心開漏盡，諸出入息化爲光明，照十方界」：「息相」即是「心相」之顯現，息黑則心之意業染污，息白則心之意業潔白，息光明則心業聖潔光明。此言，以行者之藏識開顯故，證得無漏之清淨本心，因而心光顯發，故出入息亦隨而化爲光明，其光可映照十方世界。

「世尊記我當得菩提」：「記」，授記。佛授記難陀當來必定成佛。

「我以銷息」：「銷息」，銷鎔氣息粗惡之相。此銷氣息惡相之法，即是轉變心識中惡業之無上方便。此亦即如來毗缽舍那法之不可思議功德威力。

「息久發明」：銷息既久，便得開發智慧光明。

「明圓滅漏」：「漏」，煩惱。接著，已開發之智慧光明，更進而能達到圓滿，照徹十方，因而滅除諸漏。

義貫

「孫陀羅難陀即從座起，頂禮佛足而白佛言：我初出家」時，**「從佛入」**於出

世「**道，雖**」能「**具**」足「**戒律**」無所缺犯，然而「**於**」修「**三摩地**」時「**心**」則「**常散**」亂「**動**」蕩，不能住於定，因此「**未**」能以定力去除惑業而「**獲**」得「**無漏。世尊**」因而「**教我及拘絺羅，觀**」想「**鼻端**」之氣息化爲純「**白**」之相。「**我初**」攝心「**諦觀，經三七日**」，心不散亂，得於定中「**見鼻中**」之「**氣**」息「**出入如煙**」，煙氣排出，「**身心**」之「**內**」漸漸「**明**」徹，終至「**圓**」滿「**洞**」達外之「**世界**」，普「**徧成**」爲「**虛淨**」無染之相，「**猶如瑠璃**」，接著「**煙相漸銷，鼻息**」轉「**成**」純「**白**」之色，於是我的如來藏本「**心**」便得「**開**」顯，諸「**漏**」滅「**盡**」，心光發明，「**諸出入息**」亦隨而「**化爲光明**」之相，「**照**」徹「**十方**」世「**界，得**」證「**阿羅漢。世尊**」後授「**記我當得**」無上「**菩提。**」今「**佛問圓通，我以**」漸次「**銷**」鎔氣「**息**」之粗惡相，銷「**息**」既「**久**」，開「**發**」智慧光「**明**」，復令光「**明圓**」滿照徹十方、「**滅**」除諸「**漏**」，達於無漏解脫，「**斯爲第一**」最妙圓通法門。

15・舌識圓通（富樓那尊者）

經

富樓那彌多羅尼子即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我曠劫來，辯才無礙，宣說苦、空，深達實相。如是乃至恆沙如來秘密法門，我於衆中微妙開示，得無所畏。世尊知我有大辯才，以音聲輪教我發揚。我於佛前助佛轉輪，因師子吼，成阿羅漢；世尊印我說法無上。佛問圓通，我以法音降伏魔怨，銷滅諸漏，斯爲第一。」

註釋

「富樓那彌多羅尼子」：即滿慈子，爲佛十大弟子中說法第一。

「辯才無礙」：有四種無礙辯才：

一、法無礙辯——於眞俗二諦，一切諸法，皆悉通達，演說無礙。

二、義無礙辯——對於諸法之義，種種差別，通達無礙。

三、辭無礙辯——能以種種妙言詞，廣宣一法或諸法，無有障礙。

四、樂說無礙辯——能以以上三種辯才，爲眾生說法無厭，或隨順眾生之所聞而說，通達無滯。

「宣說苦、空，深達實相」：「苦、空」之法可以是小乘法，亦可以是大乘法：若爲眾生說諸法無常故「苦」，令疾求出離；或爲眾生說諸法緣起性「空」，令樂求住於涅槃，如此則是聲聞乘所說之「苦」與「空」義。若爲眾生說諸法無常故苦，然以其性無常故此苦實亦念念滅，以念念滅故，苦無自性；以苦無自性故，實無有苦相可得而滅之，是故苦滅相亦不可得；如是了達，則諸苦畢竟滅；諸苦雖滅，然亦無滅相可得，是即滅而不滅，不滅而滅；如是即於苦相深達實相。於「空」亦如是，一切法無自性空，無有空相可得，無有能空、所空，本性空故，非作故空，無能無所，是爲第一義大空。菩薩通達此故，是故於涅槃、生死，不取不

捨。是即於空深達實相。此即爲大乘之「苦」與「空」義。

「恆沙如來秘密法門」：諸佛之無上乘第一義深奧法門。以此諸法門非諸陋智、劣根所能聞能解，且非器不傳、無信不說，故稱「秘密」。

「得無所畏」：如來有四無所畏，以富樓那代佛宣說正法，作大師子吼，故亦得佛德之一分。如來四無所畏爲：一、漏盡無所畏，二、一切智無所畏，三、說障道無所畏，四、說盡苦道無所畏。以無所畏，猶如師子，故說法自在。

「以音聲輪」：音聲輪即身五輪（頂輪、口輪、喉輪、心輪、臍輪）中之口輪，以音聲於法中是用來說法的，故音聲輪即代表法輪、或轉法輪，「輪」者，承載、碾碎之義。承載者，運載眾生至於彼岸，度脫之義。碾碎者，爲破壞三障，及降伏四魔之義。

「因師子吼，成阿羅漢」：以內自修成就、通達，更具四無礙智、四無所畏，故能代佛轉輪，如師子吼，伏化邪外，成就無量功德，故雖示現成阿羅漢，而實是佛之眞子。

「降伏魔怨」：魔有四種：一、五陰魔，二、煩惱魔，三、天魔、四、死魔。所謂魔者，即是見人修行，心生不樂，有如怨家，欲來惱害，作諸留難、破壞，即稱爲魔，怨人修行。

義貫

「富樓那彌多羅尼子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」從**「曠劫」**以**「來」**，即得四種**「辯才無礙」**，善能**「宣說」**大小乘二種**「苦、空」**等法之義，且得**「深達」**第一義**「實相」**之理。**「如是乃至恆沙如來」**之大乘了義**「秘密」**深奧**「法門，我於」**大**「眾」**之**「中」**皆能以**「微妙」**言詞而宣說**「開示」**，令得法益；我於說法**「得」**四**「無所畏。世尊知我有」**生得之**「大辯才」**，故契合我之根性，而依於舌識**「以音聲輪」**之修法，令自他兩利，**「教我」**開**「發」**顯**「揚。我於佛前，助佛轉」**正法**「輪，因師子吼」**說法無畏，伏化邪外，成無量功德，示**「成阿羅漢。世尊印我說法」**於人中最爲**「無上」**。今**「佛問圓通，我以法音」**而**「降伏」**自他種種**「魔怨」**，因而**「銷滅諸漏」**結使，而證圓通，**「斯爲第一」**最妙圓通法門。

16・身識圓通（優婆離尊者）

經

優婆離即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我親隨佛逾城出家，親觀如來六年勤苦；親見如來降伏諸魔，制諸外道，解脫世間貪欲諸漏。承佛教戒，如是乃至三千威儀、八萬微細，性業遮業，悉皆清淨，身心寂滅，成阿羅漢。我是如來衆中綱紀，親印我心，持戒修身，衆推爲上。佛問圓通，我以執身，身得自在，次第執心，心得通達，然後身心一切通利，斯爲第一。」

註釋

「優婆離」：爲佛弟子中持律第一。佛爲太子時，優婆離爲東宮之理髮師。佛逾城出家，優婆離恐亦有失職之咎，故即隨佛出家，但他不是國王所派遣，故不在五比丘之列。

「親見如來降伏諸魔，制諸外道」：佛在雪山苦行六年，本可成道，但恐怕眾生以爲苦行可成道，因而貽誤眾生，故捨苦行，且不在雪山成道。於是起去，詣菩提樹下安座。這時，五位陪伴的內臣以爲太子退了修道之心，故未曾跟去，唯優婆離始終不離，故如來於菩提座上降伏魔軍，乃至成道後制諸外道，優婆離皆得親見。

「解脫世間貪欲諸漏」：一切世間，貪欲爲本，故貪有欲貪、色貪、無色貪，此即是三界貪；又三界之三漏；欲漏、有漏、無明漏亦是以三界貪爲本。故若無貪欲，則諸漏自滅，迴超三界，更不受輪迴之苦。而優婆離親見釋迦菩薩降伏眾魔，更知修道成敗的關鍵，皆在於菩薩的心中有無貪欲，以菩薩心無貪欲，故諸魔動他不得，只有怏然敗退。若菩薩於魔軍來襲時，心中稍有貪欲之念蠢動，即爲魔所

趁，進而爲魔所制。故知有無貪欲是有漏與無漏的分水嶺，凡與聖之所由判。

「承佛教戒」：「戒」，梵名尸羅，義爲清淨，清淨即是無染。故知戒的精神即在令行者達到離染的境界；而所謂「染」，即是指欲染，乃至三界之雜染，其本爲前所說之三界貪，若離三界貪，方名爲持戒清淨比丘。

「三千威儀、八萬微細」：這是指大乘菩薩之戒律。此爲依小乘比丘二百五十戒，再往上修，便於二五〇配上四威儀（行、住、生、臥），兩者相乘（二五〇乘以四），得一千；再乘上三（三聚淨戒），便成三千，如是而得「三千威儀」。再以三千威儀配上身三語四的身口七支，三千乘七，便成二萬一千，再配上四惑（貪、嗔、痴、慢），二萬一千乘以四，便得八萬四千，這就是「八萬細行」的由來。

「性業遮業」：「性業」，有些事，其體性本身就是惡的，若作這些事，即有罪業，如殺、盜、淫、妄等。但有些事，其本身並不一定是惡，如飲酒、葷食、墾土等，但這些事會引人造惡，成爲造惡或犯戒的因緣，故佛制戒「遮止」佛弟子作

這些事，因此就能防止一切犯戒、造惡的因緣，而於大小乘之尸羅皆得護持清淨，故這些戒稱爲遮戒，而能令人犯遮戒之業，即稱爲「遮業」。

「身心寂滅」：以持小乘戒令身口不造惡業或不淨業，故身得寂止。以持大乘戒制心，故其心亦寂，因而身心寂滅。

「眾中綱紀」：「綱紀」，即是法律、規矩、統領。優婆離梵文之義就是「上首」，且他又是持律第一，而僧團的戒律，就如同國家的法律一般。又，佛令優婆離領眾持律，且稽查持犯，處斷輕重，統領僧眾，維持律法，故說是僧眾中之綱紀。

「親印我心」：優婆離依小乘「制身」之學，持戒修身，於大眾中是爲第一，這是他的「顯迹」；而其「密行」卻在於依大乘制心之戒，無念總持，心戒清淨，因此如來親自印可其心地之戒。

「我以執身，身得自在」：「執」，持也。小乘戒律執持五根及前五識，令不隨五塵造作，故五根及前五識便得離雜染；以離染故，身得自在。

「次第執心，心得通達」：於身得自在後，再以大乘心戒持心，悟得本心，且悟無能作所作，能所銷亡，故心得通達。

義貫

「優婆離即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」於昔日**「親隨佛逾城出家」**後又**「親觀如來六年勤苦」**，而且得**「親見如來降伏諸魔，制諸外道，解脫世間貪欲諸漏。」**佛成道後**「承佛敎」**我小乘眾**「戒，如是乃至」**大乘的**「三千威儀、八萬微細」**之行，及規範**「性業」**與**「遮業」**的一切尸羅，我**「悉皆」**敬持**「清淨」**，無有毀犯，若**「身」**若**「心」**一切惡不善行、惡不善念悉皆**「寂」**止息**「滅」**，成就無漏道，示**「成阿羅漢。我是如來」**弟子**「眾中」**的**「綱紀」**上首，蒙佛**「親印」**可**「我」**持大乘**「心」**地戒之密行，而以聲聞乘**「持」**制身之**「戒修身」**以爲顯迹，而攝化大眾，佛並於大**「眾」**之中**「推」**我**「爲上」**首，維繫僧團。今**「佛問圓通，我以執」**持小乘制**「身」**之戒，令身離染，**「身得自在」**，接著**「次第執」**持大乘**「心」**地之戒，**「心得通達」**，悟無能作所作，成就究竟無作尸羅，**「然後身心」**離於能所，於**「一切」**境**「通」**達無礙，無所不**「利，斯爲第一」**最妙圓通

法門。

詮論

關於此章經文中所言「遮業」或遮戒，雖然包括多項，但其中最重要的，還是不飲酒戒。這不飲酒戒，雖是遮戒，但卻是五戒之一，而五戒是在家戒的根本，也是一切戒法的基礎。因此若破了五戒，不但在家人失了優婆塞（優婆夷）的資格，連出家人也破了出家戒體，不復能稱比丘、比丘尼。但末法時期，有些人對不飲酒戒毫不尊重，亦不如法受持。例如有人飲酒而藉口說：「因爲冬天山上冷，喝一點保暖。」或說：「冬天晚上雙腳冰冷睡不著，須喝點酒，促進血液循環，才睡得著。」這都是不對的。此外，尚有一派人，不但供佛用酒，連修法、作法也用酒，平常更是葷酒不忌，不但不忌，還認爲那是「不著相」的「無上法」，說是非一般凡夫著相的境界。須知這些都是與如來正法相違的，非如來法，誑惑眾生，自誤誤他，破壞佛法。非善知識，是惡知識，應速遠離，不應親近。

17・意識圓通（大目犍連尊者）

經

大目犍連即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我初於路乞食，逢遇優樓頻螺、伽耶、那提三迦葉波，宣說如來因緣深義，我頓發心，得大通達。如來惠我袈裟著身，鬚髮自落。我遊十方，得無罣礙，神通發明，推爲無上，成阿羅漢。寧惟世尊，十方如來歎我神力，圓明清淨，自在無畏。佛問圓通，我以旋湛，心光發宣，如澄濁流，久成清瑩，斯爲第一。」

註釋

「宣說如來因緣深義」：此即「諸法從緣起，如來說是因，是法因緣滅，是大

沙門說。」這個偈子。一說：舍利弗聽到此偈之後，就去告訴目犍連，因爲他們兩人原是好朋友。然而依於此經，則是目犍連自己親聞。又，二人根器、業力、因緣都相近，故皆聞同一偈而開悟、出家。

「我頓發心」：「頓」，頓然，當下。「發心」，由本所修之意識心而開發眞如本心。

「得大通達」：以眞心顯發，故得心通；心通故得大通達。此大通達即是神通。

「袈裟著身，鬚髮自落」：這就是所謂的「善來比丘」。若佛世尊對著請求出家的人宣說：「善來比丘！」，那人即應時鬚髮自落，袈裟著身，即得比丘具足戒，成爲沙門。這是由於彼人宿昔之願力所感及佛世尊的威神之力所加持。又，此亦爲出家人得比丘戒的十種緣之一，但這一種得戒之緣，只限於世尊的特授之作法，別人無法如是傳比丘戒。「善來比丘」最早的即是憍陳如等五比丘。而根據善見律毗婆沙卷七所載，於佛世時，以「善來比丘」而出家、得戒者，共一千三百四十一

人。依四分律，比丘共有八種：一、名字比丘，二、相似比丘，三、自稱比丘、四、善來比丘，五、乞食比丘，六、著割截衣比丘，七、破結使比丘，八、受大戒白四羯磨如法成就得處所比丘。「善來比丘」爲此中之第四種。關於善來比丘，經上說：「諸佛常法，若稱善來比丘，便成沙門。是時世尊告迦葉曰：『善來比丘！此法微妙，善修梵行。』是時迦葉及五百弟子所著衣裳盡變作袈裟，頭髮自落，如似剃髮，以經七日。」（中阿含經卷十五，大正藏卷二、頁六二一）此外，諸經論中也都載有關於「善來比丘」之事，如佛本行集經、毘尼母經、四分律、五分律、摩訶僧祇律、十誦律、俱舍論等。

「我遊十方，得無罣礙」：這是指以神境通（或又稱神足通）而遊於十方。「無罣礙」，即自在無礙。

「神通發明」：「發明」，開發明徹。此指以神通力而發明如來藏心。

「推爲無上」：目犍連之神通力爲佛弟子中第一，故如來推爲無上。「無上」但指在佛弟子中無有上，不包括佛在內。因爲目犍連的神通力，若與佛世尊相比則猶如小巫見大巫。

「寧惟世尊，十方如來歎我神力」：「寧惟」，豈只。豈只是釋迦世尊一人讚嘆我的神力，連十方如來也都如是讚歎。同樣，並非十方如來皆共讚歎目犍連的神力，就表示目犍連的神力即可與如來相提並論。就如同地藏經中，釋尊也讚歎地藏菩薩說：「地藏，地藏！汝之威神不可思議！」而且也說地藏菩薩的威神之力，不僅是釋尊一人稱歎，連十方如來亦共讚歎。但這也並非表示地藏菩薩的威神就可與如來相比。相反的，地藏菩薩自己卻對釋尊涕泣而說：他的神力完全是因爲如來加持才得如是！如果不是如來慈悲加持，他絕對不能得這樣的神力，作這麼多變化，成千百億分身、化身，度脫無量有情──如來之弟子，有智慧、善根者，於此須善思之！是故勿以得少爲足，以行少爲傲，誠如楞伽經中說：若無如來加持，世間乃至無有一人能修行者（更何況開悟）！乃至無有一人能說一法（更何況「廣度眾生」）！故知一切皆是如來慈悲威神力故，故此間稱爲「一佛所化世界」；是故，爲佛弟子，勿矜己能，勿誇己德，一切皆當「推仰如來」──此除爲覺知如來恩德之外，復爲發菩提眞修行者去除我慢、銷泯四相（我相、人相、眾生相、壽者相）之無上微妙法門，何以故？「推仰如來，無能無所」，能所亡故，我相即滅；我相

滅故，我無可得；我不可得故，「慢」何附麗？——是故，若有所修、所證、所悟、所得，即當作是思惟：「都不是我自己行，都是佛菩薩的護念加持。」這樣一想，還有甚麼好驕傲的？又，我相者，輪轉生死之本。是故眞修行者，於一切所修所行、所知所解，應如是了知，如是信解，如是降伏其心，如是正知而住。（附及，目犍連在此不是著我慢，而是他本是菩薩，示現聲聞而來護佛正法，故仍依聲聞法而作是說；此是聲聞常法，非關我慢，因爲慢是六大根本煩惱之一，而阿羅漢煩惱已盡，故不可能仍有「慢心所」現行，他只是奉佛教敕、依法自陳所證境界，其他二十四聖亦皆如是。）

「我以旋湛」：「旋」，旋轉。「湛」，湛然常住之體，指如來藏心。此言：我以旋轉有分別之意識，歸於如來藏湛然之體。

「心光發宣」：「宣」，宣流。心地之光顯發宣流。

「如澄濁流，久成清瑩」：意指：以這樣的「旋湛」之功，而令「心光發宣」，並不是只旋轉一次就大功告成了；因爲「理可頓悟，事須漸修」，心識中無始以來業力的積習，十分的強大，地藏經中說：「眾生業力甚大，能深巨海。」所

以這以旋湛力令心發光的工夫，就如同要把一條污濁的河流之水，令它澄清一樣，須要下很大工夫，且須經一段時間，方能有成，故說「久成清瑩」。「瑩」，晶瑩，透徹明亮。旋轉久之，即成清淨晶瑩。

義貫

「大目犍連即從座起，頂禮佛足而白佛言：我」當**「初」**尚未出家時，**「於路」**上**「乞食，逢遇優樓頻螺、伽耶、那提三迦葉波」**，彼等**「宣說如來因緣深義」**之偈，**「我」**一聞偈**「頓」**由意識而開**「發」**本**「心，得大通達。」**即投佛求出家，**「如來惠我」**爲善來比丘，當下應言即自然**「袈裟著身，鬚髮自落」**，而得具足戒，成爲沙門。**「我」**以神境通而**「遊」**於**「十方，得無罣礙」**，並以**「神通」**力而顯**「發明」**了第六意識本如來藏性（於是神通境界更加提昇，以從如來藏本心而發故。）故佛世尊**「推」**許我於佛弟子中神通最**「爲無上，成阿羅漢」**道。**「寧惟」**（豈僅是）**「世尊」**如是推許，連**「十方」**世界之**「如來」**亦皆稱**「歎我」**之**「神力」**，普利十方，**「圓」**滿**「明」**徹，**「清淨」**無染，**「自在」**解脫、降伏魔怨，得**「無」**怖**「畏」**。今**「佛問圓通，我以旋」**轉有分別之意識，歸於

「湛」然常住一眞之心體，此「心」地之「光」顯「發宣」流，猶「如澄」清污「濁」之水「流」，旋之既「久」即得轉「成清」徹晶「瑩」之流，「斯爲第一」最妙圓通法門。

D・七大圓通

18・火大圓通（烏芻瑟摩明王）

經　烏芻瑟摩（ㄔㄨˊ）於如來前，合掌頂禮佛之雙足，而白佛言：「我常先憶久遠劫前，性多貪欲。有佛出世名曰空王，說多淫人成猛火聚，教我徧觀百骸四肢諸冷煖氣。神光內凝，化多淫心成智慧火。從是諸佛皆呼召我名爲火頭。我以火光三昧力故，成阿羅漢，心發大

願，諸佛成道，我爲力士，親伏魔怨。佛問圓通，我以諦觀身心煖觸，無礙流通，諸漏既銷，生大寶燄，登無上覺，斯爲第一。」

註釋

「烏芻瑟摩」：義爲火頭，也就是火頭金剛，密教稱爲烏芻瑟摩明王。又密教中又有一尊穢跡金剛，是與烏芻瑟摩同尊異體之尊。類似顯教之普賢菩薩與密教之金剛薩埵、或金剛手菩薩。

「性多貪欲」：此「欲」指淫欲。那時烏芻瑟摩猶在凡位。

「有佛出世名曰空王」：「第一義大空」是一切空之王，這尊佛以證此空爲其本修因，故以彼爲佛號，示因果不二也。法華經中佛說：「我與阿難，同於空王佛所發心。」可見烏芻瑟摩亦與釋尊，往昔曾同在空王佛座下爲同學。

「說多淫人成猛火聚」：凡眾生淫欲起時，全身火熱，故說多淫人成猛火聚。

此淫欲之火，不但能亂性，壞人理智，燒諸善根，而且能焚滅心中智慧之種，令成焦炭，化爲烏有。且淫欲，當人在生時現爲欲火，令造眾業；當人死時則化爲業火，引領中陰身生於惡道。

「敎我徧觀百骸四肢諸冷煖氣」：這是空王佛善能觀機施敎，令行者於斷惑與證眞二事，會在一處，亦即是當體轉煩惱成菩提也。「諸冷煖氣」，指令行者不但覺了，而且觀察淫心動時「煖氣」如何生起，如何運行，乃至如何遍佈四肢百骸，以至如何令全身皆有如猛火在焚燒一般；並且還要更進一步防微杜漸，亦即觀察了知欲心未起之時，全身本來清冷之氣（「冷氣」），如何在欲心剛發動時，漸漸有煖氣或熱氣產生，從何處最先產生，隨後傳到何處，最終如何次第及於全身。如是觀了，即知淫欲之心如何影響整個色身，乃至如何令色身發起不可遏抑的變化及衝動，甚至會不計一切，必定一求滿足而後已。

「神光內凝」：「神」，不可思議、超乎凡俗之理解，稱之爲「神」。以此「光」爲眞如本心之本有智光，故超乎凡俗之思議境界，因此稱之爲「神光」。「凝」，凝聚、收斂。須知淫心動時，整個六識心都往外奔逐追求，故是極端放

逸。然此放逸求欲之心，原與眞如本心，非一非異：若放逸之，則成焚身之欲火；若內斂之，則成神光──同是一心，其用之方向不同，一往外馳、一向內聚，即有天淵之別。往外奔則光熱發散，耗神費力，令心狂亂；內斂則光熱內聚，轉成清涼。

「化多淫心成智慧火」：這就是所謂「就路返家」，也就是前面所說：將斷惑與證眞合在一處，轉煩惱爲菩提，將最弱的轉成最強的，將最大的缺點轉成最大的優點：同樣是火，就看你怎麼用它。附及，這與現代將糞坑或垃圾場、或堆肥所生的沼氣，用作燃料的煤氣一樣，即是轉最無用之物變成最有用的。這又可見，淫心與智慧本是兩極端，然而淨與穢並非絕對的，也並非決定的；亦可見佛法所說的「諸法無自性」是非常有道理的。因此亦可知淨與穢本無自性，以無自性故，所以可轉。然而要轉穢爲淨，是須要有大力量的，而這大力量卻只在一念之間；不過這一念之間，卻包含了極多的善根及無量劫的修行，方能得此智力，令於一念相應，成就此一念之轉──因爲一切的凡聖、迷悟、生死涅槃，也都是在於「一念之轉」。故須知此一念之轉，實是旋乾轉坤、一百八十度大轉，是非同小可的轉，故勿輕此

「一念之轉」，以爲只是「一念」而已，沒甚麼了不得。又，前面雖說淫心與智慧皆無自性，但莫聞無自性即說「淫欲即智慧」，那是混淆是非、謗一切法的。因爲只說兩者皆無自性，並未說「淫欲即是智慧」，因爲多淫還是會令人欲火焚身，令人於生時爲迷愚之人，死後墮焚燒地獄；而智慧還是會令人清涼、光明，生時得爲賢聖，當來得證無上菩提。故其間是有絕然的不同的；然其差異，如上所說，只在一念之轉：一個是往外馳逐，另一個是向內凝攝。

「我以火光三昧力故，成阿羅漢」：謂烏芻瑟摩以火光三昧之定慧力，斷諸結使，而證入圓通，示成阿羅漢。

「心發大願，諸佛成道，我爲力士，親伏魔怨」：以受佛開示而得修證道果，逮得己利後，發願護佛正法，報佛恩也。「力士」，即金剛力士，又稱金剛密跡或密跡金剛。以其降伏魔怨之力巨大，故稱力士。又以其行跡隱秘，不爲凡夫所知，亦不易爲眾魔所覺知，故稱「密跡」；又以其行跡連魔亦不能覺知，故其欲破魔時，魔便不易遁形。又，金剛者，堅固不壞，而能破壞一切，此指能破壞一切惡業之障。又，火頭金剛之三昧眞火，可焚燒一切眾生諸惡業、煩惱、以及魔業、魔

障，故爲佛之金剛護法，最爲稱職。

「我以諦觀身心煖觸，無礙流通」：「煖觸」即火大煖熱之觸。「無礙」，以身中「火大觀」之觀行成就，故能化淫心爲道心，轉欲火爲智火，此智火反而能夠焚燒身心煩惱，故此智火今於身心中流動，所至之處，惑業焚盡，而令此智火更加盛大，此即密教護摩中所謂之「以煩惱薪投智慧火」，是故此智火所至之處，一切無礙：原來是智慧的，還是智慧，且以三昧力而智慧益進；原來是雜染、煩惱的，都被三昧眞火一燒，也變成爲三昧眞火的一部分！「流通」，流貫通達。以此三昧智火能焚燒一切雜染惡業，故得轉一切業爲純一之智火，此純一之智火便得以流貫通達於如來藏性。

「諸漏既銷」：神光智火既通達藏性，故一切諸漏無不銷鎔。

「生大寶燄，登無上覺」：智火既達藏性，故現在之智火不但是從五根六識心中出，乃至是從如來藏心中而出，以如來藏之智火，其性純一、不可思議，故得自在化爲眾寶之燄。此時火焰不但轉成眾寶之色，且火焰遍於全身，不只是在頭部有火而已，因此就有如諸佛如來全身發光一般，全身上下皆是三昧寶燄智火。因此，

金剛菩薩即示現成佛，故說「登無上覺」。（附及，依密教而言，烏芻瑟摩明王爲釋迦如來之化身。）

義貫

「**烏芻瑟摩**」金剛「**於如來前，合掌頂禮佛之雙足，而白佛言：我常**」得以宿命智「**先憶久遠劫前，**」那時我仍身居凡位，「**性多貪**」淫「**欲。**」彼時「**有佛出世，名曰空王**」佛，佛世尊向我開示「**說多淫**」欲之「**人**」，於生時及死後，其身心常「**成猛火聚**」，佛於是依我之根性，而「**教我**」普「**徧觀**」察自身「**百骸四肢**」之中，欲心未動時之「**諸**」本來清「**冷**」之氣，及欲念萌發、起動後之「**煖**」熱之「**氣**」。（由此觀察而確實了知淫心如何生起，淫心如何發起煖氣，並如何轉本來清涼之氣爲熱火，乃至如何焚燒全身，成爲一大火聚。）我又依佛所教，收攝心「**神**」外洩之「**光**」，轉而向「**內凝**」聚不動，而得正定，復以正定力「**化多淫心**」之欲火，轉「**成智慧**」之「**火**」，而成就火光三昧。「**從是**」之後，「**諸佛皆呼召我，名爲火頭**」金剛。「**我以火光三昧力故**」，斷諸結使，證入圓通，示「**成阿羅漢**」，當下即「**心發大願，諸佛成道**」時，「**我**」願現「**爲**」金剛「**力士，親**

伏」眾**「魔怨」**，護佛正法。今**「佛問圓通，我以諦觀身心」**火大之**「煖觸」**，了欲火及其煖觸生住異滅之相，以知其性故，從而能轉化欲火爲智火，是故此神光智火於身心中暢行**「無礙、流」**貫**「通」**達如來藏性，**「諸漏既」**爲智火**「銷」**鎔，即於遍身**「生」**起**「大寶」**智火之**「燄」**，以第一義火光三昧力，轉凡成聖，**「登無上覺」**地，**「斯爲第一」**最妙圓通法門。

詮論

關於**「轉欲火爲智火」**這件事，還須再稍加參究一下：雖然欲火可轉爲智火，但欲火並非智火，智火也非是欲火；雖然兩者皆是火，此二火大究竟之性雖同，但其相與用則大不相同，這是由於其目的、對象以及作用皆大相逕庭故：欲火是心中有一淫念，欲取外之有情（對象），與之行男女根交接之事（作用），從而於其中產生身觸，六識復攫取此觸以爲受用（目的）；而所謂欲火即是在起念、期待、追求、實踐、及正在採取此等身觸而受用之際，全身所生的熱望之火。但是智火卻正好相反，它是用強烈的智慧之力，集聚而成有如火炬一般，去燒熔一切煩惱、雜染（作用），如貪欲、瞋恚、愚痴等（對象），以達離繫、平等、眞如之境（目

的）。故，簡言之，一個是有害的火，一個是有益的火，欲火與智火最大的差別即在於此；因此切莫說「欲火即是智火」。

問：「那麼，『煩惱即菩提』怎麼說？」答：這道理也是一樣：那是指煩惱與菩提究竟之性皆同，皆是如來藏所現，其究竟之體雖皆同，但其所現的相與用，卻絕然不同；因此，雖十法界皆同一眞如，但十法界之六凡四聖、三界六道，還是萬象森然，絲毫不會相混相濫：愚夫還是輪轉受苦，聖賢還是解脫、受正法樂住。故除非已有定慧之力，能轉煩惱爲菩提，否則，對你而言，煩惱還是煩惱，菩提還是菩提；光說「煩惱即菩提」，而以爲不用修行，而菩提可得，甚或說：「不用修行，煩惱當下即是菩提」，那是閉著眼睛說瞎話，自欺、自慰、自我陶醉，猶如說食不飽，但有言說，都無實義。是故，雖然「煩惱性」究竟而言即「菩提性」，但你還得有那能耐、眞正能「轉煩惱爲菩提」，不是空口說白話，就能得菩提之體、乃至起菩提之用。那麼，能轉煩惱爲菩提的「能耐」到底是甚麼呢？那就是「定慧力」，而這定慧力是須極勤苦修行才能有的，不是徒託空言、不須修行即能無中生有的。若不如實知見、如法修行，便極易墮到口頭禪、文字禪、野狐禪的境界中

去。煩惱與菩提如是，同樣的，欲火與智火亦復如是：除非你能轉欲火爲智火，否則莫說「欲火即是智火」，那樣即成惡取空邪見。又，爲了避免眾生不了，而墮入如是邪見（因此以淫欲爲佛道！）故以慈悲故、爲護如來正法故，即使你眞能「轉欲火爲智火」，也不作如是宣說：「欲火即是智火」，以壞因緣法相，誤導眾生故。最後，欲火與智火，雖然都是火，但天下有種種無量之火，不要說「所有的火其體、相、用，皆是相同」，此是愚人虛妄之論。（附及，光是人體內之火，依中醫而言，就有非常多種，其性相皆不同，如肺火、肝火、心火、胃火、腎火、脾火、虛火……。更不論外器界之火了。）

19.地大圓通（持地菩薩）

經　持地菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我念往昔普光如來出現於世，我爲比丘，常於一切要路津

口，田地險隘，有不如法，妨損車馬，我皆平塡，或作橋梁，或負沙土。如是勤苦，經無量佛出現於世。或有衆生於闇闇處，要人擎物，我先爲擎至其所詣，放物即行，不取其直。

毘舍浮佛現在世時，世多饑荒，我爲負人，無問遠近，唯取一錢；或有車牛，被於泥溺，我有神力，爲其推輪，拔其苦惱。時國大王延佛設齋。我於爾時，平地待佛，毘舍如來摩頂謂我：『當平心地，則世界地一切皆平。』

我即心開，見身微塵與造世界所有微塵，等無差別，

微塵自性，不相觸摩，乃至刀兵，亦無所觸。我於法性悟無生忍，成阿羅漢，迴心今入菩薩位中，聞諸如來宣妙蓮華，佛知見地，我先證明，而爲上首。佛問圓通，我以諦觀身、界二塵等無差別，本如來藏，虛妄發塵，塵銷智圓，成無上道，斯爲第一。」

註釋

「**持地菩薩**」：此菩薩之本修因，爲先平外地，後依佛教，往內平心，達於心地本皆平等之境，開明心地，故名持地菩薩。

「**普光如來**」：此如來以其身光及智光，普照法界，故名普光佛，爲五十三佛之首。

「**要路津口**」：「要路」，來往之要道。「津口」，渡口。又，津即要也，水

陸交通重要的交會之口，稱爲津口。

「**險隘**」：危險狹隘之處。

「**有不如法**」：指不如道路的常法，如坡度、彎度、寬度之大小，路面之高低、起伏，路質軟硬等，皆有常法。

「**或負沙土**」：「負」，背負。

「**闠闠**」：「闠」，市垣，即城牆；或作市巷，即市裡的巷道。「闠」，本音ㄏㄨㄟˋ，又音ㄎㄨㄞˋ，市門，即城門口。又，闠闠合稱，也就是道，或街上之義；亦可當市肆，即街上的商店之義。

「**要人擎物**」：「擎」，扛、搬。

「**至其所詣**」：「詣」，往。到達他所要去的地方。

「**毘舍浮佛**」：過去莊嚴劫千佛之最後一尊佛。

「**我爲負人**」：「負」，肩負；「負人」即腳夫。

「無問遠近」：「無問」，不論。

「延佛設齋」：「延」，請。

「平地待佛」：以表敬佛之義。此與釋尊往昔布髮掩泥之事，具同樣的意義。

「摩頂」：是爲安慰，亦是加持之義。

「當平心地」：義即：欲平大地，當平心地。因爲心地是大地之本：外器界之地，爲內心地之所造；亦即，心地爲能造，大地爲所造；大地爲阿賴耶本心上所現之相分，而能現此地相者爲阿賴耶之能見分；然此見相二分皆本如來藏妙眞如性之所顯現。是故欲平大地，當平心地，若心地平，則悟一切地，若內若外，本如來藏妙眞如性，本自如如，無有不平者矣。是故維摩詰經云：「欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」

「見身微塵與造世界所有微塵，等無差別」：「身微塵」，即內微塵。「造世界」，地大所造之世界。「所有微塵」，即外微塵。「等無差別」，內外地大之微塵，悉皆平等，無有差別。

「**微塵自性，不相觸摩**」：「微塵自性」，指內外地大之微塵自性。「觸摩」，抵觸、摩擦。內外微塵（內色、外色）既互相不抵觸，即是達到「事事無礙」之境界。

「**乃至刀兵，亦無所觸**」：「刀兵」，兵器。「觸」，觸傷。因已達事事無礙之境，故甚至刀兵（外之地大）砍斫身根（內地大），亦無所傷。如禪宗六祖大師延頸，刺客三揮其刀，皆如斬影，即是類此境界。

「**悟無生忍**」：「無生忍」，即無生法忍。「忍」，於諸法相，忍可、持心不動，故稱忍。以無上智，照見諸法本不生義，現量知見，而於心忍可不動，故稱無生法忍。又，「忍」，即智慧之一種：若智慧已達不動之境，即稱爲「忍」，換句話說：不再動搖的智慧，稱爲「忍」。此「諸法本不生」之智慧，已堅固不動，稱爲無生法忍。

「**聞諸如來宣妙蓮華**」：「宣」，宣說；指諸如來所共宣說者。「妙蓮華」，妙蓮華之法，係指本經（大佛頂經）。以十方一切諸如來，皆共宣說如來藏清淨本心之法，此法猶如妙蓮華，出於污泥（三界、眾生、煩惱境），而不染著（能轉染

爲淨，乃本自不染）。故此妙蓮華即顯如來藏性能隨緣而現一切染淨境界，然其自身卻畢竟無染，猶如蓮花。

「本如來藏，虛妄發塵」：皆本如來藏妙眞如性，依眾生心循業發現，虛妄顯現所發之內外塵。

義貫

「持地菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：我念往昔，普光如來出現於世，我爲比丘，常於一切」重**「要」**道**「路」**行人來往必經之**「津口」**，或**「田地」**危**「險」**狹**「隘，有不如」**道路常**「法」**之處，會**「妨」**礙或**「損」**折**「車馬」**者，**「我皆」**高者**「平」**之，低者**「填」**之，**「或作橋梁，或」**背**「負沙土」**以實之。

「如是勤苦」而修平地之行，**「經」**歷了**「無量佛出現於世」**。**「或有眾生於」**城中**「闤闠」**商店之**「處」**，須**「要人擎」**搬**「物」**品，**「我」**即**「先爲擎至其所」**欲**「詣」**之處，**「放」**下所擎之**「物」**後我**「即」**自**「行」**去，並**「不取其」**價**「直」**（工錢）。**「毘舍浮佛現在世時」**，眾生共業所感，**「世多饑荒」**，乞食爲難，**「我」**便作**「爲負」**荷物品之**「人，無問遠近，唯取一錢」**以爲工錢作

活命之資，而不多貪。「**或有車牛被於泥溺**」之中，「**我有神力，爲其推**」動車「**輪**」，而「**拔其苦惱**」。

那「**時國**」中之「**大王延**」請「**佛設齋**」供，「**我於爾時**」，整「**平地**」面，等「**待佛**」來，「**毘舍如來**」愍我勤苦平地已久，「**摩頂**」而「**謂我**」言：你若欲平大地，「**當平心地**」，心地若平，「**則世界地一切皆平**」，以心爲一切法本源故。

「**我**」一聞佛言「**即**」自「**心開**」悟解，「**見**」自色「**身**」中地大之「**微塵與**」外地大所「**造世界**」其中「**所有微塵**」，（內外地塵）「**等無差別**」，亦無高低；內外地大「**微塵**」之「**自性**」以無差別故，彼此實「**不相**」抵「**觸摩**」擦，實乃色色無礙，事事無礙，「**乃至**」外地大之「**刀兵**」若加之於內地大之身，「**亦無所觸**」傷。於是「**我於**」內外地大「**法性**」本無自性，而「**悟無生忍**」，示「**成阿羅漢，迴心今入**」於「**菩薩**」正「**位中。聞諸如來**」所共「**宣**」說之「**妙蓮華**」如來藏心地之法，此乃一切如來修證「**佛知**」佛「**見**」所依之「**地**」，一切地性平等，無有高低，不生不滅，「**我先**」已「**證明**」，率眾依修，「**而爲上首**」。

今「**佛問圓通，我以諦觀**」內根「**身**」、外器「**界二**」種地大之微「**塵，等無**

差別」，皆**「本如來藏」**妙眞如性，依眾生心循業**「虛妄」**顯現所**「發」**之內外**「塵」**，證悟塵相皆如，萬法唯心，諸**「塵銷」**鎔，**「智」**光**「圓」**滿，而**「成無上」**覺**「道，斯爲第一」**最妙圓通法門。

詮論

持地菩薩修行的經歷，很可爲我們當今末世的修行人，作爲一個借鑑。因爲持地菩薩往昔，久遠劫中生生世世所修，都是以世間的福業爲主。一直到因緣成熟，毗舍浮如來教他要平心地，才開始往內推求熏修。故知所作世間福業不是究竟的，若欲求佛法究竟，成就覺道，仍須**「返求自身」**，返觀內照，往內熏修。於外塵境上造作，只是有爲有漏的福業，不是究竟。雖然，有人業重、福薄，又乏悲心，故亦可先令修福、積福，兼以觸發其利人濟眾之心，以爲其發悲心之前行方便，作爲正修行之資糧。當其由於種種勤苦利眾之行，而熏發起其濟眾之慈心，且令惡業消滅、福德增長之後，即應教之以眞實究竟之法門，以令其得佛法之眞實大利。當今末法之世，眾生普遍障重福薄，有許多人獻身於社會福利、救濟、乃至種種世間事業，這若是爲了消業增福，以爲菩提之資，本無可厚非。然而若以福業爲究竟，視

爲學佛最終之目的，則是捨本逐末。須知福業是有漏的，暫時的、過渡的，其本身不是佛法的目的，是屬於五乘佛法中的「人乘佛法」（佛所說的「人乘佛法」亦即今人所說的「人間佛教」），須知這只是五乘佛法中最低層次之法的一部份，更非是全體佛法，尤其絕非究竟之法；而今之人卻以此佛海之一滴，視爲大海之全體，並欲以之取代整個大海，而眾生競相附和，以爲進步時尚，豈不可歎歟？

20・水大圓通（月光童子）

經　月光童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我憶往昔恆河沙劫，有佛出世名爲水天。教諸菩薩修習水觀，入三摩地。觀於身中，水性無奪：初從涕唾，如是窮盡津液精血，大小便利，身中旋復，水性一同。見水身中與世界外，浮幢王剎，諸香水海，等無差

別。

我於是時初成此觀，但見其水，未得無身。當爲比丘，室中安禪。我有弟子窺窗觀室，惟見清水徧在室中，了無所見。童稚無知，取一瓦礫投於水內，激水作聲，顧盼而去。我出定後，頓覺心痛，如舍利弗遭違害鬼。我自思惟：『今我已得阿羅漢道，久離病緣，云何今日忽生心痛，將無退失？』爾時童子捷來我前，說如上事。我即告言：『汝更見水，可即開門入此水中，除去瓦礫。』童子奉教，後入定時，還復見水，瓦礫宛然，開門除出。我後出定，身質如初。

逢無量佛，如是至於山海自在通王如來，方得亡身，與十方界諸香水海，性合眞空，無二無別。今於如來得童眞名，預菩薩會。佛問圓通，我以水性一味流通，得無生忍，圓滿菩提，斯爲第一。」

註釋

「**月光童子**」：「童子」，是童眞入道的菩薩之義，因爲彼菩薩，由其願力所持故，生生世世皆以童眞入道，故稱童子，並非彼菩薩是小孩子。

「**水天**」：水天佛爲三十五佛之一，此佛因修水觀而得開悟、成就覺道，故以本修因爲名。

「**修習水觀，入三摩地**」：三摩地、梵文爲 𑖦𑖾𑖫𑖿𑖥𑖽 （Samādhi）義爲定慧等

持，中文又譯爲三昧。三昧是佛法修行的具體成就，也是諸賢聖斷惑證眞，成就法身功德的重要「工具」；若無三摩地，則一切修斷、證悟皆不可能，何況欲證圓通，則更加不可能。以此故知欲證圓通，須先入三摩地；入了某種三摩地，以此三摩地之力而證的圓通，即稱爲某種圓通。如現在所說月光童子入「水觀三摩地」，以「水觀三摩地」力所證之圓通，即是「水大圓通」。又如烏芻瑟摩明王以「火光三昧」力而證的圓通，即稱爲「火大圓通」。又如下面觀世音菩薩入耳根圓通三摩地，而證「耳根圓通」。其他圓通亦皆如是，皆依其因地之三摩地而得名。又，「觀」的梵文是毗婆舍那（𑖪𑖽𑖨𑖯𑖽𑖦，Vipaśyana），此是先以數息等法攝心入定，然後於定中作水觀或火觀等；或者亦可直接作水等觀，從而「由觀入定」，亦即：由觀得「止」；其法爲：一心修水之觀想，心緣一境（即心緣水境），得「心一境性」，因而得定。得定之後，進而在定中觀想水大，即是修水觀三摩地。水觀三摩地成就之後，即能以此三摩地力而證圓通。故知三摩地實是佛法中一切修證的轉捩點或決勝點。

「觀於身中，水性無奪」：「奪」，傾奪。身中的水大，其相雖有種種差殊，

但其性則一，故不相傾奪，而能共處一身、和合無礙。身中之水大所現相上之差別，例如有清濁之別（如淚水與痰），濃淡之差（如動脈血與靜脈血，或口水與鼻涕）、淨穢之異（如唾液與屎尿）、流動與凝滯之別（如血液與骨髓）。這些水都在身內，其相雖不同，然而並不會彼此併吞，而能「和平共存」，「各行其道」，各自發揮其功用，互不妨礙，其因即在於：其相雖別，其性則一；相有千般，因緣而現，其性唯一。

「津液精血」：「津」，咽下去的口水稱爲津。「液」是體液。「精」，在骨髓中貯存的人體的精華，稱爲精，男女皆同，不只限於男性。

「身中旋復」：這些水於身中循迴往復。如尿或糞便中的水分；尿經由腎臟過濾之後，有些尿液即進入血液中，後經由全身皮膚的毛孔排出時，即稱之爲汗；因此可知，尿液也是在我們全身中循環的。至於糞便中的水分，則由大腸及十二指腸壁吸收，而進入血液中，因此令糞變得比較固體化。因此可知，糞便之水也是時時刻刻在全身血液中循環的。

「水性一同」：我觀身中水性雖其相之清濁、濃淡、淨穢、流滯等各差別不

同，但其爲水之性，則是一而無二，同而非異。

「見水身中與世界外，浮幢王剎諸香水海，等無差別」：此句之義簡言之即：承前所說，不僅照見自身內之水，不論其外相所現有多大的不同，但其水性則都是一同；並進而照見身內種種水及身外種種水，乃至一切世界中無量種種水，都等同一性。**「見水身中」**，見種種水在此一身之中。**「與世界外」**，與此娑婆世界外。**「浮幢王剎」**，楞嚴正脈說：「準華嚴經、華藏海中有大蓮華，其蓮華中有諸香水，一一香水海爲諸佛剎世界之種，華藏世界在香水〔海〕中，故云『浮幢王剎』。」須知，這個觀法的大小之對比是驚人的！因爲此一身中的水分甚少，而華藏世界香水海中的水何其多！（華藏香水海之體積比地球的眾大海，不知有幾兆億萬倍！）以此一身之水，比於彼香水海之水，而見其性是一，實不可思議。又，華藏香水海爲佛如來報身（盧舍那佛）功德所成，其香水具無量德，而我等有情眾生身中之水，係業報、罪報所成，乃雜染之法，而觀此二水，一爲功德水，一爲業報水，而照見其水性無二，亦是三摩地觀行不可思議之力。

「初成此觀，但見其水，未得無身」：此水觀剛成就時，於三摩地中，雖只見

一片是水，但以仍有水相可得，故身之四大雖皆由三摩地觀行勝解之力，而轉爲水，但仍未空水相，故猶執此四大所化的水大之相爲我身相。以前是執四大爲自身相，現在四大雖皆變成水大，但仍於此水大猶執持不捨；以心執而不捨故，水大之性仍爲「有」性，仍爲「有」法，故不得證入「水大無自性空」；是故此心轉而計執水大爲自身相，是故未得無身相；若身相不亡，即是猶有「身見」，其根本原因爲由於阿賴耶識中的「相分」未轉，故猶有身相可得。而「相分」之所以未轉、未淨，是由於阿賴耶識中的「見分」仍在，以有能見之「見分」，故有所見之「相分」爲其所見。而所謂「見分」及「相分」，即是阿賴耶識中的無始無明習氣之種子。以此種子習氣未轉依，故不能「轉捨」有漏的四大粗身，而「轉得」無漏之妙色身，是故仍計執有粗水大之身。

「惟見清水」：觀行者入三摩地，觀行勝解成就，觀水則現水，此水即稱爲「定果色」，亦即定果所現之色。是「法處所攝色」的一種。這定果色，若觀行力淺的，則只有自己看得見，若觀行力深的，則亦能令他人見。例如烏芻瑟摩的火光三昧也是可令他人看得到的。

「取一瓦礫投於水內，激水作聲」：這可能是孩子調皮，只認爲好玩而作，或是想看看那水是眞的水、還是假的水。不過幸虧他只是拿一塊瓦礫投在水中而已，萬一他爲了好意，覺得師父房中都是水，這怎麼成，於是拿了水桶、水瓢，把水給舀(ㄧㄠˇ)出去，那就慘了！可見修行必須要有人護持，才不會出亂子。

「舍利弗遭違害鬼」：舍利弗曾在耆闍崛山，入定之時，有兩個鬼從空中過，這兩個鬼都是惡鬼，且都是大力鬼，一個名叫違害，一名叫復害。違害告訴復害說：我想用拳打這沙門。復害勸他說：不要這樣。違害不聽他勸，復害走了以後，違害就用拳頭打舍利弗的頭。舍利弗出定後忽然覺得頭痛，就跟世尊說：我一向身體很好，爲什麼現在頭會痛？世尊告訴他說：有大力鬼用拳頭打你的頭，那鬼的力氣很大，如果打須彌山，須彌山都要裂成兩半；你若沒有定力所持，吃他打一拳，全身皆成粉碎。這鬼因爲打你，現已受報，身墮在阿鼻地獄中受苦了。

「將無退失」：「將無」，豈無，豈非。「退失」，退失道果。

「瓦礫宛然」：「宛然」，狀貌可見，清楚之義。

「身質如初」：「質」，體，或狀況。「身質」，身體的狀況。

「逢無量佛」：之後又過了無量劫，我值遇了無量尊佛。

「山海自在通王如來」：這尊佛也是由於修水大圓通，而成無上覺的。

「方得亡身」：月光童子直到此佛出現時，才能照破執水爲身的「身見」，從而破除阿賴耶識中無始無明的見、相二分，習氣種子，因而轉捨粗陋的四大之身。

「與十方界諸香水海，性合眞空，無二無別」：水大之身，若諸識不執，即離於徧計所執性；若法離於徧計所執性，當體即是圓成實性，故此「水身」一離徧計，當下即轉爲圓成實自性，故其性與諸香水海之性，皆合於如來藏之眞空：眞空實不空，眞空亦非有，離於有無。

「預菩薩會」：「預」，參與。

「我以水性一味流通」：我以觀內外、大小之水性，悟其性皆本如來藏性，皆同一味，無有差別，故一切水性本自流通無滯無礙。我心於法亦如是流通、無滯無礙，得大自在。

義貫

「月光童子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我憶往昔恆河沙劫」，彼時**「有佛出世名爲水天」**佛。彼佛如來**「教」**授**「諸菩薩修習水觀」**，以此而**「入」**水觀**「三摩地。觀於」**自**「身中」**，各種**「水」**之**「性」**並**「無」**互傾**「奪」**吞併、或排擠之相：最**「初從」**鼻**「涕、唾」**液等開始觀起，**「如是窮盡津、液、精、血、大小便利」**等所有諸水，皆於此一**「身中」**迴**「旋」**往**「復」**流通不息，其相不一（有清濁、濃淡、淨穢、流滯等種種差別），然其**「水性」**則**「一同」**，以其性同一故，諸水和合互通、互變而不相侵、相奪。如是照**「見」**種種**「水」**在此一**「身」**之**「中、與」**遠在此娑婆**「世界外」**，華藏世界海中**「浮」**於海中如高**「幢」**之法**「王剎」**土，其間之**「諸香水海」**之水性，**「等無差別」**。

「我於是時」才**「初成此觀」**行，於三摩地中**「但見其水」**，不見其他內外四大，故以水爲身，仍**「未得」**全**「無身」**相之見；以仍有水相可得，故執水大爲我自身相。**「當」**時我**「爲比丘」**，於靜**「室中安」**座修習**「禪」**觀。那時**「我有」一「弟子，窺窗觀室，惟見清水徧在室中」**，其他**「了無所見。」**此弟子由於**「童**

稚無知」（不知那水是我入水觀三摩地之所現），而**「取一瓦礫投於水內」**，瓦礫**「激水作聲」**，他**「顧盼」**（看了一看）**「而去。我出定後，頓覺心痛」**，正**「如舍利弗」**於定中**「遭」**名叫**「違害」**的大力惡**「鬼」**打頭，出定後頭痛一樣。**「我自思惟：今我已得阿羅漢道」**，已超生死，而**「久離」**諸**「病」**之**「緣，云何今日忽生心痛？將無退失」**道果？**「爾時」**那**「童子」**迅**「捷來」**至**「我前」**，對我**「說如上」**所見、所爲之**「事。我即告言：」**下次**「汝更見」**室中有**「水，可即開門入」**於**「此水中，除去」**先前你所投的那片**「瓦礫。童子奉」**我之**「教，後」**我**「入定時」**，他又來，**「還復見」**滿室中之**「水」**，且水中**「瓦礫宛然」**可見，童子果然**「開門」**進來，**「除」**去瓦礫後**「出」**去。**「我後出定，身」**之體**「質」**即復**「如初」**無恙。

之後我得**「逢無量佛，如是至於山海自在通王如來」**出興於世時，我**「方得」銷「亡」**所執水大之**「身」**見，而得諦觀此水身**「與十方」**世**「界」**之**「諸香水海」**之水，其**「性」**皆**「合」**於如來藏性之**「眞空」**妙有之性，因而通達內身與外身，內水與外水，觀察了知藏性與水性**「無二無別。今於如來」**所，**「得童眞」**之

「名」，而參「預菩薩」之「會」。

今「佛問圓通，我以」水觀而觀內外「水性」，皆本如來藏性「一味」無別「流通」無礙，悟水無內外，故水性空寂不動，本自不生，「得」證「無生」法「忍」，證得圓通。諸菩薩若欲「圓滿菩提，斯爲第一」最妙圓通法門。

21.風大圓通（瑠璃光法王子）

經　瑠璃光法王子即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我憶往昔經恆河沙劫，有佛出世名無量聲，開示菩薩本覺妙明，觀此世界及衆生身，皆是妄緣風力所轉。我於爾時，觀界安立，觀世動時，觀身動止，觀心動

念，諸動無二，等無差別。我時覺了此群動性，來無所從，去無所至，十方微塵、顛倒衆生，同一虛妄。如是乃至三千大千一世界內所有衆生；如一器中貯百蚊蚋（ㄖㄨㄟˋ），啾（ㄐㄧㄡ）啾亂鳴，於分寸中鼓發狂鬧；逢佛未幾，得無生忍。爾時心開，乃見東方不動佛國，爲法王子。事十方佛，身心發光，洞徹無礙。佛問圓通，我以觀察風力無依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛傳一妙心，斯爲第一。」

註釋

「瑠璃光法王子」：因其身心發光，洞徹無礙，猶如瑠璃，故以爲名。「法王

子」即是菩薩，堪紹法王之位（佛位），故稱法王子。

「**無量聲**」：聲即是風大之相；以此佛常以風大圓通教授菩薩，契證無上菩提。

「**本覺妙明**」：「本覺」，如來藏本有覺性。

「**觀此世界及眾生身，皆是妄緣風力所轉**」：「世界」，即依報。「眾生身」，即正報。「妄緣」，指無明之緣。此無明妄緣之力激蕩成業風，即轉如來藏本覺妙明而爲無明之見、相二分，成就內外依正虛妄之身。

「**觀界安立，觀世動時**」：「界」，指十八界，亦即空間。「世」，三世，即時間。先有諸界（空間）之安立，方有時間之成立。時間爲依空間而來。而空間（諸界）則由風大之力所執持而得不墜、不散。「世動」，爲三世時間之流動遷移。而時間之流動，亦是由風力之推動而密移。是故，此世間中，從空間器界之靜態安立，到時間的動態密移，皆靠風力而成。

「**觀身動止，觀心動念**」：「動止」，動靜。觀身之行、住、坐、臥四威儀之

動或靜，亦是由風力所使。觀心念之動相：生、住、異、滅，亦是由風力所推。以風大有二性：一爲執持，二爲流動。一切世間流動之性，皆屬風大之性所成。前兩項觀界及世（空間、時間）爲觀依報世界。這兩項，觀身及心，爲觀有情正報。

「諸動無二，等無差別」：內之身心，外之器界，時間空間，有情無情，其中之動相有無量種，然諸動種類雖多，而其動性，無非是風大之性，故其動性等無差別；若了風性爲其動性，則於諸動相皆能了知。

「此群動性，來無所從，去無所至」：所謂「動」，即是所謂生命的現象；若無動相，即如無生命一般。故一切法之動相，即表示世間萬有的生機。因此對於動相的了解，十分重要，若了法之動相——變動、遷動、移動、流動——方能了法之本體及其相、用。而法之動相，即是生住異滅（有情界）、及成住壞空（無情界）。此句言：這些群動之性，因爲其本是風大之性，故來無所從，非有所生，不可言此「動」從何而生；去亦無所至，亦不可言此「動」止息之後，動性滅於何方（動性到哪裏去了）？動性本自無生，故今亦無滅。

「十方微塵、顛倒眾生，同一虛妄」：「微塵」，指如微塵一樣眾多的剎土，

這是器界。「顛倒眾生」，由無明顛倒而生之眾生。一切的依正，根身器界，皆是由同一虛妄業風所轉。

「如一器中貯百蚊蚋」：「一器」，比喻一世界。「百蚊蚋」，喻諸眾生。在一小容器中，貯放一百隻蚊子，比喻一個世界在無量的法界中，其實是很小的。

「啾啾亂鳴，於分寸中鼓發狂鬧」：而這一百隻蚊子不知自己所在之處，實是十分狹小的世界，而不求出離，卻於其中胡亂叫囂；並由無明業風所鼓動，而有如癲狂一般競鬧不休，例如爭王圖霸，求名爭利，極其動亂。

「逢佛未幾，得無生忍」：以如是觀了一大千世界中之眾生相，逢佛不久，我即見諸動無生，諸動實不動，而證得無生法忍。

「爾時心開，乃見東方不動佛國，爲法王子」：「東方」，爲日升之處，於相上爲群動之源，因一切眾生皆由日升而動，故東方主動；然由於日出東方，因而光明最初從東方出現故，於密教中東方即主發菩提心門。又，東方雖日出而主動，然大日處於虛空，自體雖不動，而能以自光明照耀世界而令眾生活動；因此，大日雖

爲萬動之源，而自體則不動，此則有如眞如本心，其本體實不動，故爲不動佛國之本，表菩提本覺之心，光明無量而不動也。不動佛即阿閦鞞佛，「阿閦鞞」，梵文之義爲不動。瑠璃光法王子以本覺心開顯，因此得證本有不動光明之性，故得親見一切不動光明之本——東方不動佛國，且以證彼佛國相應最上之性故，得生其國，且爲彼國之法王子，堪紹不動法王位。所謂「不動」者，除體會自身本覺不動外，亦照見眾生於群動之中，實「動而不動」，以一切動因及動性之風大之性本不生也。

「事十方佛」：瑠璃光法王子成爲不動佛國法王子後，即到十方世界，助佛轉法輪，度十方世界眾生，此即稱爲奉事諸佛。

「身心發光，洞徹無礙」：以歷事諸佛，成就無量功德皆悉圓滿，故感得身心發光，如淨瑠璃，洞徹映現諸法，自在無礙。

「我以觀察風力無依」：「無依」，無所依，所依即是體；「力」爲用，而體即爲用之所依。此言：我以「風大三摩缽底」（風觀）之力觀察，風大之力用本即

無所依之體（風大本無體），雖無有自體，其自體性空，而能顯無量之力用，故知風力本如來藏妙眞如性。

「悟菩提心」：因而悟了本覺菩提之眞心。

「入三摩地」：以此本覺菩提之心而入不動三昧。

「合十方佛傳一妙心」：此謂我於此不動三昧中所親證者，正合於十方一切諸佛所共傳之一相微妙之本心，雖動而實不動，離於有無，無有動相、或不動相可得，故究竟不動；以此究竟不動之智光，照見一切群動，實皆無動。

義貫

「瑠璃光法王子即從座起，頂禮佛足而白佛言：我憶」念**「往昔經恆河沙劫」**之前，**「有佛出世，名」**爲**「無量聲」**佛。此佛世尊**「開示」**諸**「菩薩」**如來藏**「本」**有**「覺」**性**「妙明」**，以此妙明之智爲本而**「觀此」**器**「世界」**之體（依報）**「及」**有情**「眾生」**之**「身」**（正報），**「皆是」**無明**「妄緣」**激蕩所成之業**「風」**之**「力所轉」**變而成的。

「我於爾時觀」外諸**「界」**（空間）之**「安立」**，知實爲法界中眾生共業之風力所轉動、執持，又**「觀」**三**「世」**流**「動」**遷移之**「時」**間，亦是由於眾生共業風力之推動而密移；復**「觀」**諸有情**「身」**行住坐臥之**「動」**相與**「止」**靜之相，亦是由於自身中風大之力所使（風大即氣，氣即是力）；再**「觀」**有情**「心」**之**「動」**相，即心**「念」**之生住異滅，亦是心中無明風力之所推動；又復觀察，此內外一切**「諸動」**之相雖多，然其動源（能動者）**「無二」**，皆是風大之性，**「等無差別」**。**「我」**於如是觀察中，頓**「時覺了：此群動性」**所依之風大，**「來無所從」**，生時非有定處可說，（不可說其從何處而生），**「去」**亦**「無所至」**，滅時亦非有定處可說，（不可說此風消失於何方——若知風消失於何方，則風猶在，不可言消失），以風大無自體，故風大體本不生。以能動之風大，體本不生，故所動之**「十方」**有如**「微塵」**數之無量佛世界，其動相（成、住、壞、空），以及無明**「顛倒」**而生之**「眾生」**，其動相（生、住、異、滅），如是一切依正之種種動相，**「同」**被**「一虛妄」**無實自體之動源所轉。

「如是乃至三千大千」世界中之**「一」**小**「世界內」**其中**「所有眾生」**，猶

「**如一**」小容「**器中**」所「**貯**」存之一「**百**」隻「**蚊蚋**」，皆悉「**啾啾**」叫囂「**亂鳴，於**」所處迫窄之「**分寸**」世界「**中**」，不知出離，卻在其中，由無明業風吹動「**鼓發**」有如癲「**狂**」一般，而作種種競「**鬧**」之事，盲目追求，互相惱害。我如是觀了故，「**逢佛未幾**」，見諸動無動，能動者無生，所動者不可得，因而證「**得無生**」法「**忍**」，即於「**爾時**」本覺眞「**心開**」顯，證本有不動光明之性，「**乃**」得親「**見東方**」之「**不動佛國**」而生「**爲**」彼國之「**法王子**」。此後，遊十方界，遍「**事十方佛**」，令諸眾生發顯本覺菩提心光（猶如東方昇起之日），以此勝功德感得「**身心**」遍「**發光**」明，內外「**洞徹**」如淨瑠璃，照徹諸法，自在「**無礙**」。

今「**佛問圓通，我以**」風大三摩缽底之智（風大觀）「**觀察風**」大之「**力**」用本來「**無**」所「**依**」之體，悟得動力無體，諸動虛妄，妄銷眞顯，而「**悟**」本覺「**菩提**」不動眞「**心**」，不生不滅，以此而「**入**」不動「**三摩地**」，而我於此三摩地中所證者，正「**合**」於「**十方**」諸「**佛**」所共「**傳**」之「**一**」相無動微「**妙**」本「**心**」，離於有無，「**斯爲第一**」最妙圓通法門。

經 虛空藏菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我與如來，定光佛所，得無邊身。爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空。

又於自心現大圓鏡，內放十種微妙寶光，流灌十方，盡虛空際。諸幢王剎來入鏡內，涉入我身，身同虛空，不相妨礙。身能善入微塵國土，廣作佛事，得大隨順。

此大神力，由我諦觀：四大無依，妄想生滅，虛空無二，佛國本同，於同發明，得無生忍。

佛問圓通，我以觀察虛空無邊，入三摩地，妙力圓明，斯爲第一。」

註釋

「虛空藏菩薩」：虛空藏菩薩於密教中爲屬於寶部的菩薩，以其所有之寶如虛空一般無量，故名虛空藏。又，此菩薩以虛空爲寶，虛空者，一切諸有盡在其中，是故含藏無量，故名虛空藏；又此虛空即空如來藏，故名爲寶。又此菩薩得無邊身，猶如虛空，故名虛空藏。又此菩薩恆能以無量內外諸寶雨諸眾生，令其所願得遂，故名虛空藏菩薩，又名虛空庫菩薩，以其寶庫猶如虛空之無邊也。

「我與如來，定光佛所，得無邊身」：「如來」，即釋迦如來。「定光佛」，即然燈佛，爲釋尊於因地菩薩道中第二阿僧祇劫的授記本師。大智度論云：「太子生時，身光如燈，後發心出家，直至成佛，故名然燈。」。此言：我與釋尊往昔同在然燈佛所供養承事，我即於彼時證得無邊身。「無邊身」，以虛空爲身，故名無邊身；或其身廣大，猶如虛空，故名。

「手執四大寶珠」：四大寶珠，表照徹四大之智珠。「手執」，表此菩薩已證此智。此爲依顯教義而言。以密教之義，則四大寶珠表四佛之四智（大圓鏡智、平等性智、妙觀察智、成所作智。）。

「照明十方微塵佛剎，化成虛空」：照徹明現遍於十方如微塵眾多之諸佛世界，皆現實相，皆如實化成虛空之性。

「又於自心現大圓鏡」：「自心」，表阿賴耶識，轉第八識爲大圓鏡智，故說於自心現大圓鏡。

「內放十種微妙寶光，流灌十方」：「十種微妙寶光」，依顯教言即是十智。此十智又有二種。一、依俱舍論則爲：(1)世俗智，(2)法智，(3)類智，(4)苦智，(5)集智，(6)滅道，(7)道智，(8)他心智，(9)盡智，(10)無生智。（俱舍論卷二十六）。二、依華嚴經，則爲十住菩薩（灌頂住）所修之十智：(1)三世智，(2)佛法智，(3)法界無礙智，(4)法界無邊智，(5)充滿一切世界智，(6)普照一切世間智，(7)住持一切世界智，(8)知一切眾生智，(9)知一切法智，(10)知無邊諸佛智（唐譯華嚴經卷十

六）。以上爲依顯教而言，若依密教，則此「十種微妙寶光」爲指十波羅蜜：檀、戒、忍、進、禪、慧、方、願、力、智。「流灌十方」，菩薩以此十波羅蜜（或十智），廣度十方一切有情。

「諸幢王剎來入鏡內，涉入我身」：「諸幢王剎」，即上面所說華藏世界海之香水海中，如浮幢之諸佛剎土。「王」，即法王，佛也。「王剎」即佛剎。此言，我又能攝華藏世界海中廣大無量之諸佛剎土，來入於我心鏡之中而影現，且涉入於我身中，此爲以身攝剎，依正相涉。

「身同虛空，不相妨礙」：以我身如同虛空，故無量佛剎雖入我身，卻不相妨礙，此即表二種無礙門：「事事無礙門」及「廣狹自在無礙門」。此爲以正報攝依報；若能如是，則無量佛土，無量眾生皆在我身心中矣；若如是者，則何有不能成辦者？

「身能善入微塵國土，廣作佛事」：此即能分身、化身無量，而入於無量佛世界中。「佛事」，佛所作事，即宣說正法、度化有情，令出苦輪，或證菩提。此爲

以正報入於依報。

「得大隨順」：即大自在。隨順有二義：一、隨我之意樂及願力；二、隨眾生心、眾生根性、及眾生因緣。簡言之，或隨自、或隨他，無不自在成就一切，故稱**「大隨順」**。

「四大無依，妄想生滅，虛空無二」：**「無依」**，無所依之體。地水火風四大，心外非有，無有所依之實自體可得，唯心所現；隨眾生之妄想而生滅：妄想生時，四大非無，似有而現；妄想滅時，四大非有，如夢中境，海市蜃樓，似有而無。是故四大之體，原與虛空無二。

「佛國本同」：一切諸佛國土亦是由四大所成，故即使是諸佛國土，其本質亦同於四大、同於虛空，無有實自體可得，唯心所現。

「於同發明，得無生忍」：**「同」**，相同。此言，一切器世間，其最大者，莫過於諸佛國土；若連能造諸佛剎土的四大，亦同於虛空，唯心所現，我即於此一切**「同相」**、**「同理」**之中，發明內外一切四大本如來藏妙眞如性，不生不滅，因此

而證得無生法忍。

「我以觀察虛空無邊，入三摩地」：我爲以虛空三摩缽底（虛空觀）之觀智，觀察虛空之性相無邊，觀行成就，而入虛空藏三摩地。

「妙力圓明」：以虛空藏三昧之力，而現種種微妙神力，照徹十方本自圓明之性。

義貫

「虛空藏菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：我與」釋迦**「如來」**您往昔曾同於**「定光佛」**（然燈佛）**「所」**，供養承事，我即是於彼時證**「得無邊身。爾時」**我以空慧之**「手執」**照空**「四大」**之**「寶珠，照」**徹**「明」**現**「十方」**如**「微塵」**數之諸**「佛剎」**土，一一皆令如實**「化」**現**「成虛空」**之性，內外妄滅，一眞顯現。

我**「又於自」**本覺眞**「心」**中轉第八識，而**「現」**出**「大圓鏡」**智，於此圓鏡總智**「內」**復**「放十種」**別智（十波羅密）之**「微妙寶光」**，令**「流灌」**於**「十方」**法界，**「盡虛空際」**，而成理事無礙法界。我又攝華藏世界海中**「諸」**浮

「**幢**」法「**王剎**」土之依報，「**來入**」我心「**鏡內**」，且「**涉入我**」正報之「**身**」中，然以我「**身同虛空**」，故得以身攝土，依正相涉，而「**不相妨礙**」，圓融自在，成就事事無礙法界，廣狹自在無礙門。我復「**身能善入**」如「**微塵**」數之諸佛「**國土**」中，分身、化身，「**廣作佛事，得大隨順**」，大自在。

「**此**」色空無礙、依正相涉之「**大神力**」之修得，「**由我**」以智「**諦觀：四大**」本非心外實有，並「**無**」所「**依**」之體可得，唯心所現，隨眾生之「**妄想**」而「**生滅**」，妄想生時，四大妄生；妄想滅時，四大妄滅。妄生非生，妄滅非滅。故四大與「**虛空**」本「**無二**」相。一切「**佛國**」亦由四大所成故「**本同**」於虛空，無有實自體可得，唯心所現；我「**於**」此內外四大皆「**同**」虛空性而「**發明**」內外四大本如來藏妙眞如性，是故得生而不生，不生而生，因此證「**得無生**」法「**忍**」。

今「**佛問圓通，我以**」虛空三摩缽底之智「**觀察虛空**」所現性相「**無邊**」，此觀行成就而「**入**」虛空藏「**三摩地**」，住此三摩地中，得色空無礙、依正相融之微「**妙**」神「**力**」照徹十方「**圓明。斯爲第一**」最妙圓通法門。

經 彌勒菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我憶往昔經微塵劫，有佛出世，名日月燈明。我從彼佛而得出家，心重世名，好遊族姓。

爾時世尊教我修習唯心識定，入三摩地。歷劫以來，以此三昧事恆沙佛，求世名心，歇滅無有。

至然燈佛出現於世，我乃得成無上妙圓識心三昧；乃至盡空如來國土，淨穢、有無，皆是我心變化所現。世尊，我了如是唯心識故。識性流出無量如來，今得授記，次補佛處。

佛問圓通，我以諦觀十方唯識，識心圓明，入圓成實，遠離依他及徧計執，得無生忍，斯爲第一。」

註釋

「彌勒菩薩」：梵文爲邁怛累耶（Maitrēya）義爲慈氏，這是姓，其名爲阿逸多，義爲無能勝。以彌勒菩薩從初發心即不食眾生肉，慈心增上，又以其得慈心三昧，故名爲「慈無能勝」。

「心重世名，好遊族姓」：「世名」，世間虛名。「族姓」，大族貴姓。彌勒菩薩當時雖已出家，但是心中仍貪重世間虛名，而好與大族貴姓之人交遊。

「世尊教我修習唯心識定」：「唯心識定」，爲觀三界唯心，萬法唯識，一切外境皆是唯自心所現，因此不復計執外在之虛名爲實有，從此不再向外奔馳，廣交貴族大姓，以爲此等交遊可以榮譽我身。故日月燈佛對彌勒菩薩教授此法，實是應病與藥，十分對機。

「我乃得成無上妙圓識心三昧」：前此雖已得唯心識定，但未至妙圓之境，至然燈佛出世時，方得至於妙圓。

「乃至盡空如來國土」：「盡空」，盡虛空界。「如來國土」，佛世界。

「識性流出無量如來」：我復能從我識性之中流出無量如來，亦即能化作無量如來，作諸佛事。言「流出」，表示已達無功用行，能任運而行，不假造作，故稱「流出」。

「次補佛處」：將繼釋迦如來，而爲賢劫之第五尊佛。

「我以諦觀十方唯識」：我以智諦觀十方世界，一切依正、染淨諸法，皆唯心識之所變現。

「識心圓明，入圓成實，遠離依他及徧計執」：唯識學中講一切法有三性：一、依他起性，二、徧計所執性，三、圓成實性。

一、依他起性——一切緣生之法皆是依他起性，以緣生之法皆無自性，皆依他緣而起，又緣生之法皆不自生，皆依他眾緣而生，故一切因緣所生法皆是依他起

性。故可說依他起性是現象界之事相，依眾緣和合，本無自性，雖空而現有之性，稱爲依他起性。

二、徧計所執性——徧計所執性即是有情於一切依他起性之法（因緣所生法）上，依第六意識，起徧計執著之種種性，故徧計所執性爲第六識妄想分別而現者，非眞實有，亦非如依他起性之「相似有」，而是實在一無所有，唯自心妄想分別而生，如空中華。

三、圓成實性——圓成實性即指一切諸法之自性，若不依妄想分別而起徧計執，且徹見一切依他起法本無自性，則當下見一切諸法本自圓成，此即是「圓成實性」。

故此句經文謂：以悟了諸「識」與「心」無二，一體圓明，照了一切唯心識所變現，故入一切諸法之圓成實性；以契入圓成實性故，能遠離諸法之依他起性，不受依他起幻化之性所誑惑，而了依他起無自性，亦能離自心妄想分別徧計所執之性；是故開悟依他如幻，徧計虛妄；知幻不幻，離妄無妄，一切法當體入圓成實，以悟一切法皆唯心識所現故。

義貫

「彌勒菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：我憶往昔經微塵劫，有佛出世，名日月燈明」佛，**「我從彼佛而得出家」**；雖得出家，但因**「心」**猶看**「重世」**間之**「名」**聞，喜**「好」**交**「遊」**大**「族」**貴**「姓」**。

「爾時世尊」因我重世名，心執外境爲實，故**「教我修習唯心識定」**，觀三界唯心，萬法唯識，以修此定，故心不迷外，不再往外馳求，因而**「入三摩地」**。從那時起，**「歷劫以來」**，我皆**「以此三昧」**而得奉**「事」**如**「恆」**河**「沙」**數諸**「佛」**世尊；久修功深，以唯心識三昧力，觀一切外境皆是心識之所變現，如夢如幻，故我**「求世」**間**「名」**聞之**「心，歇滅無有。」**

如此，**「至然燈佛出現於世」**時，**「我乃」**進而**「得成」**就**「無上」**微**「妙圓」**滿之唯**「識心三昧」**，以此三昧力徹悟不但世名唯心所現，**「乃至盡」**虛**「空」**、徧法界一切**「如來」**之**「國土」**，甚而一切國土之**「淨、穢」**，法之**「有、無，皆是我」**自**「心變化所現。世尊」**，以**「我了如是」**國土淨、穢等**「唯心識」**所現**「故」**，成就眞唯識性三昧自在，故能從**「識性流出無量如來」**，作諸

佛事，廣度眾生，「**今得**」佛「**授記，次補佛處**」（爲補處菩薩），當來爲賢劫之第五佛。

今「**佛問圓通，我以諦觀十方**」一切依正、染淨皆「**唯**」心「**識**」之所變現，諸幻「**識**」與眞「**心**」無二，一體「**圓明**」，契「**入圓成實**」性，以入諸法圓成實性故，得以「**遠離**」諸法之「**依他**」起、無自性之性，以「**及徧計**」所「**執**」虛妄之性，以悟知依他及徧計諸法皆唯心現，本自無生，故證「**得無生**」法「**忍，斯爲第一**」最妙圓通法門。

詮論

此章經文中，彌勒菩薩自述久遠劫前，他自身於因地發心時，出家爲僧，但仍貪重世間之名聞，而此貪名之心，令人往外馳逐，住於欲境，與雜染相應；須知這是妨道，與道相違的，若不改過，即永遠入道無門。因爲名心與利欲二者是俗人所行境界，出家人如何能再追名逐利？豈非與俗人一般無二？若剃頭披袈裟，而猶追名逐利，不但害了自己，也加速正法的滅亡。故知彌勒菩薩所提往昔重名之事，這一點，對末法時期的眾生，特別有警惕與借鏡之價值。

經 大勢至法王子與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足而白佛言：「我憶往昔恆河沙劫，有佛出世，名無量光，十二如來相繼一劫，其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。

譬如有人，一專爲憶，一人專忘，如是二人若逢不逢，或見非見；二人相憶，二憶念深，如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異。

十方如來憐念衆生，如母憶子──若子逃逝，雖憶何爲？子若憶母，如母憶時，母子歷生不相違遠。

若衆生心憶佛念佛，現前當來必定見佛，去佛不遠，不假方便，自得心開。如染香人，身有香氣，此則名曰香光莊嚴。

我本因地，以念佛心入無生忍。今於此界攝念佛人，歸於淨土。

佛問圓通，我無選擇，都攝六根，淨念相繼，得三摩地，斯爲第一」。

註釋

「**大勢至**」：又名得大勢。觀無量壽經云：「以智慧光普照一切，令離三途，得無上力，是故名大勢至。」思益經云：「我投足處，震動大千及魔宮殿，故名大

勢至。」大勢至菩薩爲西方三聖之一，當於觀世音菩薩之後成佛。

「與其同倫」：「倫」，輩。

「十二如來相繼一劫」：在一劫中，相續有十二尊佛出世。據大彌陀經（即無量壽佛經），此十二如來爲：無量光佛、無邊光佛、無礙光佛、無對光佛、炎王光佛、清淨光佛、歡喜光佛、智慧光佛、不斷光佛、難思光佛、無稱光佛、超日月光佛。

「念佛三昧」：念佛法門有四種：

一、持名念佛──依於音聲，念佛名號而攝心。

二、觀像念佛──依於化身佛（如來之化身）之色相，而觀佛化身之三十二相、八十種好，而攝心入定。

三、觀想念佛──依報身佛（如來之正報與依報）之色相，而觀想如來淨土依正莊嚴之相，包括佛世尊、二脇士、諸大菩薩、二乘聖人，以及蓮花座、蓮花池、寶地、寶樓閣、寶樹等，廣如十六觀經中說。

以上二種，皆是十六觀經之觀法。然此二者之差別在於：第二種觀像念佛，是念佛化身；第三種觀想念佛，是念佛報身。

四、實相念佛──此爲念佛法身。法身佛如何念？即是憶念思惟佛之法身功德。什麼是佛的法身功德？佛的法身功德爲：如來十號、如來十力、四無所畏、四無礙智、佛十八不共法──一切諸佛皆以此諸法而成其身，故此諸法即佛之法身。若於如是諸法，發心信解、信佛確有如是法，解其一一法之義，常自思惟其義，念念不忘，名爲念佛法身。此即是實相念佛，而非徒託空言（但言「念而無念，不念而念」），不落虛妄或斷滅。又，若更發心欲成就如是等法身功德，與佛無異，則更是勝義的「念佛法身」。復次，佛之法身功德雖則無量，但總歸於實相；實相者，即如來藏眞如本性。是故但念此眞如本性，亦即是實相念佛，是爲最上殊勝之念佛法身。

「譬如有人，一專爲憶，一人專忘」：「有人」，此指有二人。「憶」，即是念，念念不忘故稱憶，亦名憶念，憶持不忘故。「專」，全或全心之義。此二人之中，其中一人全心全意想念另外一人。「一人專忘」，另外一人卻用心作別的事

務，而致遺忘、不想念此親友。這專憶之人，比喻如來。這專忘之人，即比喻眾生。佛如來以大慈故，不捨不忘眾生，常憐念一切眾生。然而眾生多以專心趣求生死之務，不遑憶佛、念佛，甚至完全忘捨如來。

「如是二人若逢不逢，或見非見」：「如是」指一念、一忘，這種情況。這樣兩人不同心的狀況下，不論他們二人會不會再相逢，或會不會再見面，但二人之間的關係定然不會很密切。以此比喻，如果你心中沒有佛，不憶佛、不念佛，即使你能面見佛世尊，對你也不會造成什麼大影響，因爲你極可能與佛世尊擦身而過，而都不知不覺。

「二人相憶，二憶念深」：如果二人之間都互相憶念，則合二人的憶念之力，其力定然遠比一人專念、一人不念，深厚得多。因爲互相憶念，你心中有我、我心中有你，即使我們彼此遠在天涯海角，我倆的關係也都還會很密切的。

「如是乃至從生至生，同於形影，不相乖異」：「從生至生」，從一生至另一生，或從此生至彼生，也就是「生生世世」之義。「形影」，形即是身；形與影，

即如同樹形與樹影，比喻兩者爲密不可分。「乖」，違，違背。「異」，離異。此謂，如同形影一般，不會分開的。義即：若人念佛，因爲佛也一直都在護念你故，則生生世世，佛都與你常相左右，不會和你分開的。

「如母憶子」：以佛深愛眾生故，以母喻佛。又，因爲佛是眾生之法身父母，能出生眾生之法身故，以母喻佛。

「若子逃逝」：「逃逝」，離家出走；離什麼家呢？離如來本家。以離佛家，故亦代表不信佛法、毀謗三寶、修學外道、貪愛世間、造諸惡業等等，稱爲離佛逃逝。

「雖憶何爲」：「何爲」，有何用處？孩子若逃家不歸，亦不想家，母親雖然想念此子，有什麼用呢？

「子若憶母，如母憶時，母子歷生不相違遠」：孩子若亦想念母親，如同母親想念孩子一般深，則母子二人雖然分開了，縱經多生多世，因爲兩心相繫，故母子之緣極深，因此也不會永久分離，所謂有緣必相會。這比喻：你若憶佛念佛，縱使

現在暫時不能見佛，但因常念佛，故與佛緣深刻，佛總去你不遠，且很快便得相見。

「必定見佛」：見佛有三種：一、夢中見，二、定中見，三、現前見。

「不假方便，自得心開」：「假」，藉，利用，使用。「心開」，心開悟解。此言，不須利用其他法門，光是念佛、見佛，便可以令人心開悟解。

「如染香人，身有香氣」：「染香」，將香染色。世人有將香染成種種顏色，以求悅目。染香之人，其身上雖不帶香，但也常有香味。比喻念佛之人，本身雖未成佛，但也會染有佛之氣分。

「香光莊嚴」：此則念佛法門，以佛法身之「香」、智慧之「光」，來莊嚴本覺之心佛。

「我本因地，以念佛心，入無生忍」：大勢至菩薩因地修行之法門，爲以「念佛之心」入無生法忍，可知大勢至菩薩所謂之念佛，是在「心念」，不在口念。若口念而心不念，也是徒然。因此，有人說大勢至菩薩的「念佛圓通法門」，是指持

名念佛，而且只是持名念佛，並非其他。若以經文之義觀之，經文中並沒這麼說，也沒這樣限制。再以這句經文「以念佛心入無生忍」，更可知大勢至菩薩之念佛，並非以持名爲限。更何況眾生根器千差萬別，豈可只以一法而局限一切人？事實上，以經驗而言，若以持名配合簡單的觀像或觀想，則效果會更好；至少不易昏忱，又更容易攝心，不會口雖在念，而心在打妄想，（美名之爲「散心念佛」），若一直都是用散心在念，不求以方便努力攝心，那樣念佛，所爲何事？豈非同於打發時間？怎能稱爲修行？

「我無選擇」：指仍依本修因，不作其他的選擇。

「都攝六根」：「都」，全。「攝」，收攝。收攝六根成爲一心之念。

「淨念相繼，得三摩地」：念佛之念即是「淨念」。此淨念相繼不斷，即成「心一境性」。心若得「一境性」，即是得定。心若得定，即可入念佛三昧。故可知，念佛實是爲了修念佛三昧。若得三昧，一切所作，皆得成辦：從往生淨土乃至開悟見性，無事不辦。

義貫

「大勢至法王子與其同倫五十二菩薩，即從座起，頂禮佛足而白佛言：我憶往昔恆河沙劫」之前，**「有佛出世，名無量光」**佛，於其後有十一佛，共有**「十二如來」**前後**「相繼」**於**「一劫」**中出現於世。**「其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧」**法門。

「譬如」世間**「有」**二**「人」**，其中**「一」**人**「專」**心**「爲憶」**念此親友，另**「一人」**則**「專」**於世務而**「忘」**此親友。**「如是」**不同心之**「二人」**之間，不論他們**「若」**相**「逢」**或**「不」**相**「逢，或」**得再**「見」**、或**「非」**能再**「見」**面，兩人之關係定不可能十分密切。若**「二人」**不論見與不見，而皆彼此互**「相憶」**念，則合**「二」**人之**「憶」**念，其**「念」**即轉**「深」**切。二人若得常**「如是」**相憶念，則二人之關係便極爲密切，**「乃至從」**一**「生至」**另一**「生」**，生生世世，二人即**「同於形影」**一般，**「不」**會**「相乖」**離別**「異」**。

「十方如來憐念眾生」，即猶**「如母憶子」**一般。**「若子」**捨家**「逃逝」**在外流浪（不憶念佛，墮於惡趣，不求出離），母**「雖憶」**念此子，有**「何」**可

「**爲**」？（單憶不足以成益。）「**子若**」亦「**憶母**」，有「**如母憶**」子之殷切「**時**」，如此相念殷切之「**母子**」，縱「**歷**」多「**生**」多世，亦「**不**」致「**相違**」背「**遠**」離。（以緣深故，多生多世常相左右。）

「**若眾生**」於「**心**」中常「**憶佛、念佛，現前**」或「**當來必定**」能「**見佛，去佛不遠**」，且「**不假**」其他「**方便，自得心開**」悟解。猶「**如染香**」之「**人，身**」上雖不帶香，卻「**有香氣**」；念佛之人雖未成佛，亦得有佛之氣分，「**此則名曰：香光莊嚴。**」

「**我本**」起「**因地**」之修行，爲「**以念佛**」之定慧「**心，入無生**」法「**忍。今於此**」娑婆世「**界攝**」化「**念佛人，歸於淨土。**」

今「**佛問圓通，我**」仍依本起因地之法門而「**無**」其他「**選擇；都攝六根**」令不散亂，成爲一心，此一心之「**淨念相繼**」不斷，即成心一境性，而證「**得三摩地，斯爲第一**」最妙圓通法門。

【卷六】

第七章　25. 耳根圓通（觀世音菩薩）

第一節　發菩提心、從聞思修入三摩地

經　**爾時觀世音菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「世尊，憶念我昔無數恆河沙劫，於時有佛出現於世，名觀世音。我於彼佛發菩提心，彼佛教我『從聞思修，入三摩地』。」**

註釋　「從聞思修，入三摩地」：「聞、思、修」即聞慧、思慧、修慧；以三慧而得入三摩地。

義貫

「爾時觀世音菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：世尊，憶念我」往**「昔」**於**「無數恆河沙劫」**之前，**「於」**那**「時有佛出現於世，名觀世音」**佛。**「我於彼佛」**前**「發菩提心，彼佛」**因而**「教我從聞、思、修」**三慧**「入三摩地。」**

詮論

本章經文中「從聞、思、修入三摩地」這句話，不但是所有二十五聖圓通法門所共通的最重要的一句話，也可說是一切佛法的修行中最重要的一句話。

「聞、思、修」即聞慧，思慧、修慧，這是省稱（省略的說法），其全稱爲：聞所成慧、思所成慧、修所成慧。「聞所成慧」爲聽聞或閱讀佛法，以八識田心中無始以來所得的善根（信解力），而對所聞之佛法，起正信正解之智慧，稱爲聞所成慧。若有人善根力不足，或少善根、或無善根，因此雖得聽聞佛法之因緣，然以缺善根種子，於所聞法，輒生不信、不解，乃至起疑、謗，此等人雖多聽、多聞、多讀，亦不能得「聞所成慧」；因爲他聽聞而得之佛理，對他而言，只是一種「資訊」，或只當作是學術上的知識、或是一種「哲學」的道理；換言之，只同世間文

字言說，徒然增進其世智辯聰，乃至增長慢心，以便語人言：「我也看過了很多佛經！」甚或：「佛經的道理我也懂！」如是之人不可能成就「聞所成慧」。

「思所成慧」是依於聞所成慧，再進一步去如理思惟其中的義理。例如聽聞到「人生即是苦」，或「一切世間無有樂者」等苦諦所攝的道理，便隨順所教而思惟：爲何人生即是苦？人生有那些苦呢？人生有四苦、八苦；什麼是四苦、八苦呢？哪些人須受這些苦呢？哪些人不須受這些苦？——一切人皆須受，不論貧富、貴賤、老少、男女、種姓。何時須受呢？出生之後、日日在受、時時在受、念念在受。何時得脫此等諸苦呢？除了修如來正法一途以外，世間無有一法能令眾生得脫此苦……。如是思惟已，於苦諦便得智慧生起，即稱之爲於苦諦得思所成慧。

什麼是「修所成慧」？讀者諸君請特別注意：佛法中所謂的「修」，尤其是「聞思修」的「修」，或「修所成慧」的「修」，都不是指別的，而是特指禪定而言！換言之，佛法中所說的「修」，都是指「在禪定中修」！舉例而言，三十七助道品，全都是在禪定中修習的項目，都不是所謂在日常生活的行住坐臥中修的。舉如從第一項「四念處」開始，便是在定中觀身、受、心、法四種「循身觀」。當

然，在修四念處觀之前，必須先以安般法攝心入定，然後才能起觀。修過四念處之後，「四正勤」（或稱「四正斷」），也是在定中精勤觀察自心，而修「已生惡念令速斷，未生惡念令不生，未生善念令速生，已生善念令增長」，這稱爲四正勤。接著，「四如意足」，即是四種禪定，令心於「欲、勤、心、觀」四種法如意自在。其次，「五根」，信根、進根、念根、定根、慧根也是在禪定中修習增長，令信、進、念、定、慧於心識中强固、有如在心中生根一般，堅定不動，故稱爲五根。再其次「五力」，信力、進力、念力、定力、慧力。五根再滋長壯大，便如樹幹之有力。五根只是自體不動，不爲惡法所動，例如若有信根，便能不爲一切邪說，惡法所動。若有精進根，便能不爲內外懈怠因緣所動。若有念根，便能不爲忘失之法動其正念。若有定根，便不爲亂緣散動其心。若有慧根，便不爲種種虛妄邪僞境界壞其正知見。這是五根，其用只是消極的；然而五力、以有「力」故，則能起正面、積極的作用。如行者已經成就「信力」，當邪說、謗法之外緣現前時，便能以正信力破除它，令自他於正法不起疑、不退正信之心，這稱爲「信力」成就。若已成就「精進力」，則於懈怠之內外諸緣現前時，亦能迅速破除，令精進不退，

稱爲「精進力」成就。若已成就「念力」，則任何內外忘失正念因緣起時，能速破之，令即還住正念，稱爲「念力」成就。若已成就「定力」，則一切時中皆住定中，皆有定力所持，任何亂緣不能動之，亦能摧伏一切亂緣，稱爲「定力」成就。若已成就「慧力」，則任何邪說、顛倒之言、愚痴之說、無知之論，皆能以慧力揀擇而破除之，稱爲「慧力」成就。總之，這五根、五力皆是依禪定力而得成就。

其次，「七覺支」，又稱爲「七菩提分」，因爲覺即是菩提。這七覺支是聖人所修的法，不是凡夫境界（非如一般依字面所說），因爲這七「覺」（七種覺悟）是要在已成就五根、五力以後，才依於已成就的五根、五力而修的（當然，前面的四念處、四正勤、四神足，在此時也都必須已經成就了，因此現在這「七覺支」，正如前面的五大項（四念處、四正勤、四如意足、五根、五力），當然也全都是在禪定中修的！又，前面所說的五根、或五善根是無漏的善根，並非有漏的，故是禪定中證得，並非我們一般所說的：「那個人很有善根。」的善根。因此，七覺支是在定中修七種覺：擇法覺、精進覺、喜覺、輕安覺、念覺、定覺、捨覺。於定中成就此七覺之後，乃得進修八聖道分。

「八正道」，又稱「八聖道分」，關於這項，一般的誤解便更大了！須知這八種，全是聖人所修的「聖道分」（聖道的法），故稱八聖道分，絕對不是凡夫境界。聖人於定中依此八聖道分，配合四聖諦，而作四諦十六緣觀，修成之時，即證四雙八輩道果，是故八正道全然不是凡夫言說境界。

以上所言三十七助道品，皆是在禪定中修，這是根據解深密經、瑜伽師地論、俱舍論、阿含經、及大毗婆娑論等經論所說。又，一切修行皆不能離於禪定，關於這一點，楞伽經、解深密經、圓覺經、起信論及以上諸經論亦皆有開示。可嘆法已汨沒，正法之眞象鮮爲人知。余今有幸得知，故廣宣說，願普令皆聞，依教正修，令正法復起。

以上舉三十七助道品，現在再舉本經中所說。本經二十五聖圓通，一一圓通皆是諸聖依其三摩地而證得，其中經文中明言者，如佛一開始所說：「吾今問汝：最初發心，悟十八界，誰爲圓通，從何方便入三摩地？」佛在此開宗明義就擺明了，圓通境界是以三摩地而得的；易而言之，若無三摩地，即無法修證圓通。

其次如阿那律尊者眼根圓通，是由修習「樂見照明金剛三昧」而證得。再如憍

梵鉢提尊者舌根圓通，他說：「如來示我一味清淨心地法門，我得滅心，入三摩地……。」次如鳥芻瑟摩明王火大圓通，是以「火光三昧」而得成就。其次，月光童子水大圓通，由於修習「水觀三摩地」而得成就。再者，瑠璃光法王子之風大圓通，他說：「我以觀察風力無依，悟菩提心，入三摩地，合十方佛傳一妙心。」又如虛空藏菩薩之空大圓通，他說：「我以觀察虛空無邊，入三摩地，妙力圓明。」。其次，彌勒菩薩的識大圓通，是以唯心識定而證得，他說：「爾時世尊教我修習唯心識定，入三摩地……。」接著，大勢至菩薩的根大圓通，他說：「都攝六根，淨念相繼，得三摩地。」最後，觀世音菩薩的耳根圓通，亦是「以聞、思、修入三摩地。」以上是舉二十五聖圓通，及世尊所說為證，以證明：圓通之修習與證得，是依於三摩地。再進一步而言，其實是：修某種三摩地，其後便可成就某種圓通。

又，且不說二十五聖的圓通境界，或諸賢聖所修的三十七助道品，即使是外凡位所修的「五停心觀」，也是在定中修的；而內凡位的「暖、頂、忍、世第一」，更是在定中修的。何謂「五停心觀」？「停心」即止息亂心、雜染之心，這是外凡

位有情，欲修道前，其心雜染太盛，故佛教先依個人根性，而修五種停息雜染心之觀行：

一、數息觀：散亂心重者修之。
二、因緣觀：愚痴障重者修之。
三、不淨觀：貪心重者修之。
四、慈悲觀：瞋心重者修之。
五、念佛觀：福慧薄、業障重者修之。

以此五觀爲修道之前方便，故修者稱爲「外凡位」。然即使是這「外凡位」的修行，也是在定中修的，非以散亂心修之。若以散亂心修，因爲與散心、亂心相應，法即成雜染，淨法不得成就。

又，再舉本經爲證，以證三摩地之重要。諸位可知爲何有此一部「大佛頂首楞嚴經」？其教起因緣是什麼？諸位可記得：那是因爲阿難爲摩登伽女之母的先梵天神咒所惑，故差一點破了戒體？而阿難爲何會栽這個大觔斗？因爲他「無始來一向多聞，未全道力。」這「道力」即是指定力而言。若無定力，即無道力，因爲

「道」是在定中修的，在定中得的，故若不修定，即無道力。現在從阿難的話來印證觀世音菩薩的話：阿難無始劫來，只好多聞，只以得聞慧爲已足，不進而修定，以及在定中修所聞之義。因此，與觀音所說相比，阿難只有聞、思，而無修——只有「聞所成慧」及「思所成慧」，但缺「修所成慧」。以無修所成慧，故無定力；以無定力，故境界現前時，連自身戒體都難保。是故，爲佛弟子須知佛法中的這個重大原理：「聞、思、修」與「戒定慧」的關係。聞與思是爲了修，若無修（禪定、或三摩地），聞、思只是言說境界、文字境界，並不管用：既不能斷煩惱，更不能親證菩提。這就是爲什麼自古以來，很多人學佛於佛理雖懂得很多，好像也「悟」了（——若眞的有，那只是解悟，不是證悟！）但境界現前時，也是如阿難一樣，只有挨打的份，而且都常被打得鼻青眼腫，一點抵抗的力量都沒有；那到底是爲什麼呢？——因爲只有「聞思」而沒有「修」，只在「聞思境界」上轉，故如說食不飽，數寶常貧。又，只有「聞思」而無「修」，好有一比，正如有人得上妙飲食，放在口中嚼了半天，但他就是不吞嚥下去，若不吞嚥，尙且不能飽腹，更何況能得其營養？

再者，若只有「聞思」，而無「修」（無定），則連戒都很難持得清淨，因爲無定力所持，一旦境界現前，心就動搖了。因此，若無定，連戒都難持，更何況能生無漏智慧？

接著再談「三摩地」。三摩地又譯爲三昧，其義爲定慧等持，亦即：於三摩地中，有定有慧，且定慧均等，不會「定多慧少」，或「慧多定少」。那麼，三摩地中的定慧又是什麼？三摩地中的定叫「奢摩他」，又譯爲「止」；三摩地中的慧又叫「毗婆奢那」，又譯爲「觀」；所以毗婆奢那又叫慧觀，或觀慧；以有慧故能觀，且能觀故得慧。因此，合而言之，「三摩地」又叫定慧等持、或止觀雙運。所以，請記住這句話：三摩地（或三昧）是一切佛法修行具體的總成績，一切修證的功能及力用，皆是由三摩地而得成就；乃至一切斷惑證眞，自證化他，種種無量功德，皆是從三摩地中發。二十五聖自證圓通如是，乃至觀世音菩薩自證以後的化他境界：三十二應、十四無畏、四不可思議，全都是耳根圓通三昧的境界。再說，大佛頂首楞嚴經一經的教起因緣，如前所說，是因阿難但好聞思，不修三昧；而此一經，經過七處徵心、十番顯見，以及其中種種難、破，無非要引導阿難，乃至一切

眾生，悟得本心，以便依此本心而起修「首楞嚴三昧」——這就是本經最終的具體目的。換言之，即如觀世音菩薩所言，欲引導、成就一切眾生「從聞、思、修，入三摩地。」

第二節　正修耳根圓通三昧

經

「初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住；覺所覺空，空覺極圓；空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。」

註釋

「初於聞中」：「初」，最初，一開始起修時。「聞」，返聞，即返聞自性的法門。此謂，我最初於修習返聞自性的法門中。

「入流亡所」：「流」，聞性之流，而非聲塵之流。「入流」，是相對於「出流」而言；若是出流，則此「流」即是聲塵之流；若是「入流」，則轉成聞性之流。以「出流」即是識心緣塵，向外奔馳而出，故是逐色循聲而入生死境。若是「入流」，即是逆流而回，反流照性；一出一入，同是一流，但方向相反，故古來稱「入流」爲「就路返家」。「亡所」，「亡」，即是無、或失。「所」，即所聞。以入了聞性之流，故背塵而行（背所聞之聲塵而行）。所聞之聲塵是在外的，但現在你的心不向外馳了，而是向後一百八十度轉，轉向內推求，所以就把外面的聲塵拋在背後，因此聲塵就有如「被丟失了」（亡失），故稱爲「亡所」（亡失所聞之塵）；簡言之，即是：「亡塵」。再說得更簡單一點：因爲向後轉，背對著聲音，所以聽不到了。此四字合而言之：入了聞性之流，故亡失（忘失）所聞之聲塵。

「所入既寂」：「所」，所聞，仍指聲塵而言。「入」，耳入，即耳根，亦即能聞之耳根。承前，所聞之聲塵既亡，聲塵即寂止；所聞既然寂止，能聞之根（耳入）也自然就寂止了。亦即：既無所聞，能聞自寂。

「動靜二相了然不生」：依佛法而言，聲塵有兩種，一種是有聲之聲，一種是無聲之聲。「有聲之聲」佛法中稱之爲聲之動相，又叫「動塵」。「無聲之聲」佛法中稱之爲聲之靜相，又稱「靜塵」：然而靜塵（無聲之聲）也是一種聲塵（聲音），儒家及道家管它叫「天籟」：他們把萬籟俱寂，四週一切都很安靜，寂然無聲之時，可以聽到的一種頻率很高很高的聲音，「盈盈於耳」，充滿四際，但又不吵人，而且與其他聲音都不相妨礙，可以同時出現，這種特殊的音聲稱爲「天籟」；其實這就是佛法所說的「靜塵」。通常在絕緣隔音的錄音室或廣播室中，若無他人，又沒其他聲響時，此刻你若靜下心來，可能可以聽到這種無聲之聲；若是根器好的人，在一般安靜之處，一靜下心來，往往便可聞到此「天籟」。若鈍根人，恐怕就無法聽到。「動靜二相」，動靜二種聲塵之相。「了然」，全然。此言，動靜兩種聲塵之相，都全然不生。亦即，此時不但「有聲之聲」沒有生起，連「無聲之聲」也沒有！這是如何的一種境界呢？眞是不可思議！若說「有聲之聲」沒有了，這容易理解；但若連「無聲之聲」也全然消失，實非凡夫意識所能忖思比度的境界了！因此，觀世音菩薩在此法門中的修證，到此即已遠遠超出一切凡夫與

外道所能思議的境界了。

「如是漸增」：如是之觀行漸漸增長、增上。

「聞所聞盡」：第一個「聞」字，是能聞，指耳識。「所聞」，仍是指聲塵。「盡」，滅。接著，能聞之「耳識」及所聞之「聲塵」皆滅盡。前面的「所入既寂」是指根與塵，現在是指識與塵。

「盡聞不住」：「盡」，寂滅。「聞」，此處代表能聞及所聞二者。「不住」，不住著。此言：雖然已能寂滅能聞及所聞，然而卻對此境界毫不住著。這表示對所證之境界沒有法愛，更無法執。以不起法愛，不生法執，故對所證不以爲滿足，不以爲已達究竟，故能以目前所證爲基礎，然又能捨目前所證境，而向上昇進。這個「不住」即金剛經所說的「應無所住而生其心」的「無所住」；亦是「佛說法如筏喻者，法尚應捨，何況非法」中的「捨筏」。凡此皆是菩薩此時在觀行中對證境的「不住」之所本；這也是菩薩於如來無上心法，隨順奉行的表現。又，附帶一提：習禪定者，於得初禪之後，之所以能再昇進二禪，完全是因爲厭患初禪的境界，以彼爲粗，覺得仍非究竟，故於初禪之樂不生貪愛住著，因而才能捨初禪喜

樂之境（初禪又稱「離生喜樂地」），而上進第二禪。至於從第二禪上升第三禪，乃至從第三禪上升第四禪，亦皆如是：以對當前所證境，不以爲足，不生法愛，不起貪著，故捨粗就細，捨劣就優。乃至從色界之四靜慮入於無色界之四空定，亦如是。甚至於其他一切佛法中之修證，亦莫不如是：若於所證，不以爲足（不得少爲足），不生法愛、貪著，即能上上升進，而最終達於究竟無上菩提。此是上上根人之所爲。至若中下根人或鈍根人，則往往少有所證，便生滿足，更起愛著，此即是起法愛及法執。若是對於禪定境界起貪著，便稱爲「味定」（味著定境），若起味定，便於禪定境界無法再往上提昇，從而裹足不前。此是鈍根人修行的通病，故其所證便有個極限，總無法突破而達到究竟。然而，對所證境會不會起法愛貪著，則繫於無量劫修來的善根之大小，一時也是勉强不來的。若行者發現自己有法愛、法執之現象，應如何對治呢？

第一、須常提醒自己不要貪著，亦不追求所證境的「覺受」，尤其是樂受、輕安、或空靈等覺受。

第二、要加强修行觀察一切「覺」或「受」都是因緣和合，虛妄生滅，無有自體，

不可取得。

第三、應加强了知一切覺、受、證境、知解、乃至證境中之一切見、聞、覺、知，皆自心現量，不取不著。如是如實心行，無始以來之法愛無明，即能漸漸稀薄，終於斷除。

如是於修證上才有可能階階昇進，達於究竟。

「覺所覺空」：由於不住於「盡聞」的境界，故能進一步昇上此境界。「覺所覺」的第一個「覺」字，即能覺。此覺已是智慧，屬於般若之智覺。以超越法愛、法執，故般若之智覺得以生起。般若之智覺生起之後，又再進一步觀照：此能覺之智及所覺之理，皆是本自空寂，以皆是如來藏心所現故。因此又破除進一步的法執：甚至對能覺之智（般若智），以及所覺之理，皆能不生貪著，故能照見其實相皆爲如來藏性，當體本空而容諸相現起。

「空覺極圓」：這是「覺所覺空」的結果。因爲照見能覺所覺皆悉空寂，接著不思議地便產生了一種「空覺」的境界，亦即，這「空覺」是「覺所覺空」之「覺」。「極圓」，極其圓滿。這種「空」之智覺，由於觀行力的推展、增進，漸

漸加强、擴展，以至於變成極其圓滿，乃至周徧法界：整個法界，都入於此空覺之觀照中。須知，這句話表示兩個階段的境界：一、空覺，二、空覺極圓。

「空所空滅」：「空」，能空。「滅」，寂滅。這一句表示菩薩又捨上面所證的「空覺極圓」的境界。因爲菩薩在達到「空覺極圓」的境界後，從而照了：這極圓滿的「空覺」之境界，是依能觀照「空」之覺智而來的，若無能觀照空之覺智（簡稱爲「能空之智」），則亦無所空之境；換句話說，前面所證的「空覺極圓」之中，雖然極其圓滿，然而實在還未完全圓滿，因爲這「空覺極圓」之中，還有個「能空」及「所空」在。因此，這「空覺極圓」是建立在「能空」與「所空」的存在及對立上。若某法是依於與他法之對立而存在，即是「有諍」，即非一相，亦非圓滿。因此進一步之觀行，令得領悟到：這「空覺極圓」的「能空之智」及「所空之境」，亦是自心現量，亦即是如楞伽經所說的：一切法皆是「心、意、意識夢現。」因此，行者照見於此「能空、所空」之中實是「無有少法可得」，以見此諸法皆無有實自體故。如是觀了，即達「空所空滅」，能空之智、所空之境，盡皆寂滅，本不生故。

「生滅既滅，寂滅現前」：前面所證之「空覺極圓」中，因仍有能空、所空，故仍有「能、所」，若仍有能有所，即依然是二法，仍是生滅之法，非是不生不滅之究竟法性。此前既捨「空覺極圓」之境，而進證「空所空滅」，這「空所空滅」就是一切生滅之法盡皆滅已。亦即是達大般若經及中觀論所說的「第一義大空」，亦即是證得「空如來藏」的境界。此言：既已達到「空所空滅」，便達到了一切生滅之法盡皆寂滅；一切生滅之法既已寂滅，便達「寂滅現前」。這「寂滅」是指究竟寂滅而言，亦即是「無上大涅槃」的代名詞，也就是「無餘依涅槃」。「現前」即現前證得，或稱「現證」。

義貫

我最**「初於」**修習返**「聞」**自性的法門**「中」**，溯逆聲塵之流而**「入」**於聞性之**「流」**，以背塵迴性故**「亡」**失**「所」**聞之聲塵；**「所」**聞之塵及能聞之耳**「入」**（耳根）**「既」**已**「寂」**止（塵既亡，根亦寂），於是便得照見聲塵之**「動靜二」**種**「相，了然不生」**（有聲之聲不生，無聲之聲亦不起，一切聲塵寂止。）**「如是」**觀行之力**「漸增」**，能**「聞」**之耳識及**「所聞」**之聲皆滅**「盡」**不生。雖

然我已能達到滅「**盡**」了能「**聞**」、所聞的境界，但我並「**不**」於此證境而生「**住**」著之心；於是捨此境界，再進一步照了能「**覺**」之智及「**所覺**」之理亦悉「**空**」寂無生；以覺所覺空，故達到一種「**空覺**」之境，這種空覺之境又漸漸增進變得「**極**」其「**圓**」滿。然而這空覺之境中，仍有能空所空，故又進而依如來藏心而觀了：一切能「**空**」之智及「**所空**」之境實本自寂「**滅**」，皆本如來藏妙眞如性。如是，既證能空之智、所空之境既本寂滅不生，即一切生滅之二法皆滅；一切「**生滅**」法「**既**」本自寂「**滅**」，則究竟「**寂滅**」之無上大涅槃便「**現前**」證得。

詮論

觀音菩薩這耳根圓通法門，雖然困難，過程繁複，但是其緊要只在於「入流」二字，且最困難的也是在這「入流」一關。當今有人談觀音法門時說，這「入流」是入聲塵之流，實是大錯，讀者不可不知：若是入聲塵之流，則是正好相反。須知這「入」字即是向內之義。故正好是背塵合覺的「入聞性之流」，亦即是所謂「返流照性」，亦即是十二因緣門中的「還滅門」：逆生死流。又，這「入流」二字，不但是整個耳根圓通法門的關鍵之處，而且也是整個佛法——不論是大乘、小乘、

顯、密、性、相一切法——修證時的總原則：一切有情，若「出流」，即是生死、煩惱；若「入流」，即是涅槃、菩提。何以故？因爲出流即是放縱身口意往外馳逐，虛妄執取，貪愛分別，故生死煩惱無有盡時。若一念悟時，便「即流而返」，「逆流而上」，當體收攝身口意，往內推求，不再往外馳逐，虛妄造作，因而「回頭」向彼岸，「返流」而得「照性」（照見本性——六祖大師名之曰「見性」者，即是此第一步的「入流亡所」）。因此，若有心欲修行「返聞自性法門」，除了須解此經文，然後再依靜慮而修習外，最重要的，還是要先放下一切身語意的往外馳求之虛妄之業，舉凡一切世間的事、業、禮俗、朋友、交遊、名利等，皆一總放下，這是先行、或前方便，也是先決條件。然後再於一靜處，安禪修習。如圓覺經所說：「**善男子，彼新學菩薩及末世衆生，欲求如來淨圓覺心，應當正念遠離諸幻、先依如來奢摩他行，堅持禁戒，安處徒衆，宴坐靜室……**」（圓覺經卷上）這裏所說重要的，就是「遠離諸幻」，一切世間有爲、往外馳逐之事，都是「諸幻」，欲修圓覺者，皆須先遠離。

又，若依楞伽經修，也是有一樣的要求（先決要件），經云：「**復次大慧，若**

菩薩摩訶薩欲知自心現量攝受及攝受者妄想境界，當離群聚、習俗、睡眠，初中後夜常自覺悟，修行方便。」（楞伽經卷一）因此，若欲眞修行，一切往外馳逐的事，都應先放捨，然後才能靜下來，修「往內推求」（入流亡所）之無上眞實道。否則，一邊往外馳逐，交際應酬、追名逐利，一邊打坐修「入流亡所」，是行不通的，枉費工夫，以染淨不相應故。

關於「向內推求」與「往外馳逐」，筆者在此有一個小故事。我少時讀初中（台北師大附中）時，初二上學期有位國文老師，名叫易國建（如今早已往生），他曾在課堂上說：「佛家與儒家不同，佛家是往內推求，儒家是往外追求。」我當時一聽：「往內推求」，便在自己心裏說：「嗯，這很好！」這句話的印象一直很深刻，未曾忘懷。後來學佛時一回想：我那時聽到這句話時，雖然直覺地覺得這句話很好，但如果當時問我：好在哪裏呢？我恐怕也說不出所以然來。試想，一個十三、四歲的小孩子，能懂得什麼叫「往內推求」？而且老師也沒有進一步解釋，他只不過是講課文時順便提到，有點像是有感而發，或是對他自己講的，（那時師大附中的老師講課，常喜歡講些課外的東西），當然更不會期望下面五、六十個小毛

頭能聽得懂。更何況這句話碰巧是整個佛法中最核心的原理、原則，於理上、事上，都是最要緊的所在。故我當時怎麼可能懂得其道理？雖然不懂，但在我幼稚的心靈中，老師這課外的一句話，卻「深獲我心」，且心嚮往之，並且經歷多年而從無忘失。這依佛法而言，可能是由於宿昔所修之業習力所致吧！這正如有些人剛開始學佛時，聽聞佛法，雖然不太懂，但卻很喜歡，爲什麼呢？因爲他八識田中有往昔修學的種子在。又有時兩人一起聽聞佛法，其中一人很歡喜、信受，另一人則再怎麼也不信；那人爲何不信，因爲他往昔沒修，所以他八識田中「沒種」；沒種（沒有菩薩種），所以與佛法無緣，故不相應。因此不只「將相本有種」，連學佛也要有「菩提種」才行，殊非偶然，亦不可倖致。

經「忽然超越世出世間，十方圓明，獲二殊勝：一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道衆生，與諸衆生同一悲仰。」

註釋

「忽然超越世出世間」：「忽然超越」，即是頓超，亦即是在證到「寂滅現前」的下一剎那，即頓超一切世間、出世間。世間出世間，即是有爲與無爲。於一切有爲無爲、凡聖、染淨，皆頓然超出，再也不受有爲、無爲、染淨、凡聖的分別之所局限，於是於一切法得自在無礙。

「十方圓明」：「圓明」，圓滿明徹。以超越世出世、一切凡聖、染淨等分別故，便得親見十方圓滿明徹，以若有分別即有種界限，而不得圓滿；若仍有染淨、凡聖之差別，即所見不得明徹。

「獲二殊勝」：因此更獲得了兩種殊勝的證境。

「一者上合十方諸佛本妙覺心」：這是心體上合於本覺，亦即所謂「全體」（「全」字是動詞，令成完全、無缺之義）。

「與佛如來同一慈力」：「慈力」，以「慈」而生能與一切眾生樂之「力」，此即是禪門所說「全體」之後的「起用」，亦即，依體起用。

「與諸眾生同一悲仰」：「悲仰」，悲戚欽仰佛道，希慕至道之甘霖、法乳。以見十方圓明，無有凡聖之別，故其心泯然與上聖下凡皆合爲一體，既與佛心通同，亦與眾生心通同；既具如來之究竟清淨、本妙覺心，及欲拔濟眾生之心；亦具一切眾生悲仰慕道之心：六凡四聖，十法界之心，一時普現，而於心、佛、眾生現證三平等，更無扞格。

義貫

以證寂滅現前故，**「忽然超越世」**間與**「出世間」**、有爲與無爲一切法，而得親見**「十方」**世界**「圓」**滿**「明」**徹，因此更**「獲」**得**「二」**種**「殊勝」**之證境：**「一者，上合十方諸佛」**所證之**「本妙覺心」**，且亦**「與佛如來」**產生**「同一慈力」**，能濟拔無量眾生。**「二者，下合十方」**世界**「一切六道眾生」**之心，**「與諸眾生同一悲仰」**如來菩提解脫道之甘霖。

詮論

前面一段所述之修證過程，到最後證到「生滅既滅，寂滅現前」，即是證到了「空如來藏」而證大解脫。而這一段，從「十方圓明」開始，便漸漸轉「空如來

藏」爲「不空如來藏」，而產生「不空如來藏」的力用及莊嚴之境：亦即是，上合諸佛、下合眾生的三平等心境界；此即不空如來藏所顯的力用之總相。此下的三十二應、十四無畏、四不思議，皆是從此力用總相所生的別相莊嚴境界。

再者，菩薩修行，於大悟（或大徹大悟）後，通常不期然會產生兩種心：一者悲心，二者報恩心。產生悲心是因爲自身悟了、度脫了，便觀見其他眾生尚未能度脫，仍受淪溺，因此會作如是念：「我以前也是跟他們一樣，那實在是很苦」，所以他便不期然會生出大悲心，欲拔一切眾生苦，令至安樂，與他現在所自受用者一般無二。再者，證悟了之後，又會作如是思惟：「我今日所以能得開悟、度脫，全不是我自己行，全都是佛的慈悲、佛力加持，我才得如是證解，因此我深受佛恩，便應思報佛之深恩；我應如何報佛恩呢？佛以他自己所自證之法度脫我，我應效佛所行，亦以此法，去利益更多的人，令更多的人得度脫、開悟，同時這樣亦可令法久住，這便是繼承佛志，報答佛恩。」若人悟了之後，能生起如是二心：悲心及報恩心，這人便是眞悟了，即是佛之眞子。若人自說悟了，他不但不生以上之二心，卻反而心生傲慢，且因此希冀期求他人的恭敬與供養，則可說此人並沒有眞正悟

了：因爲能生悲心的人絕不會有慢心，而傲慢的人必不能生悲心，因爲傲慢者必定是執我、著我相、我見、我能、我所，因此傲慢的人必然深著我相；以我相重故，其心中必無他人，故傲慢者必心乏慈悲，且與悲心不相應。又，若修行者希求恭敬名利供養，亦多是依於我慢、貪著，以我慢貪著重故，必不能感知佛恩。然而已經開悟的人怎麼可能心不慈悲、輕慢他人、貪著世俗名利、甚或不知感恩呢？故知：彼人實在無悟。因此他若自說自己已經開悟了，此事則不可輕信。

第三節　三十二應

經 **「世尊，由我供養觀音如來，蒙彼如來授我如幻聞熏聞修金剛三昧，與佛如來同慈力故，令我身成三十二應，入諸國土。」**

註釋

「由我供養觀音如來」：觀音如來是觀音菩薩因地中的本師。供養佛有兩種方式：一、供養佛身：即隨侍左右、服勤給事，照料其生活起居等；二、供養佛心：即是依教修行，繼承佛志，自修化他，行於佛行。

「如幻聞熏聞修金剛三昧」：「如幻」，以此法門爲依一切如來本起因地之如來藏因而修，故觀了所修及能修，有如幻化，不可思議，離於有無，而不得謂有修、亦不得謂無修；若謂有修，即仍有能所，不離我、我所相；以已離於我我所相故，依於不空如來藏，雖無修而具修一切善法。若謂無修，即壞因果，墮於斷滅，此是惡見，菩薩於見道位已斷此等惡見；且若謂無修，即無因；若無修因，何來有修成之果？是故斷斷不能說「無修」；而菩薩即如是依於「空如來藏」，修而無修。次依於「空如來藏」及「不空如來藏」，修而無修，無修而修，是故如幻（猶如幻化），無能無所、不假功用，任運而作，名爲無作妙行。「聞熏聞修」：「聞熏」，返聞熏轉八識。「聞修」，返聞修證圓通。「金剛三昧」，又稱金剛喻定、或金剛喻三摩地，以此定堅固、不可破壞，而能破壞一切，故稱金剛。又，此定爲

等覺菩薩於等覺後心，欲斷最後一分無明時所起之定；若起此定，即可斷最後一分無明；若菩薩斷盡最後一分無明，即可斷分段及變易兩種生死，而證如來清淨法身，究竟不動猶如金剛，是故此定稱爲「金剛喻定」。又，此金剛三昧，在此處亦特指首楞嚴三昧而言，以首楞嚴三昧即是佛定，究竟堅固，不可破壞，猶如金剛，故以金剛三昧稱之。而此金剛三昧之修證，在此爲依如幻之返聞熏修、以熏轉前七識及第八識成爲四智，歸於如來藏本心。故說「如幻聞熏聞修」所成之「金剛三昧」。附及，在觀世音菩薩授記經中，觀世音菩薩說他本所修習者爲如幻三昧，可資本經之旁證。

「與佛如來同慈力故」：由金剛三昧之力破最後一分無明，徹達如來藏本心，而證圓通，因此得與諸如來一樣，具有濟拔眾生之慈悲力用。

「令我身成三十二應」：「應」、應化、感應、回應。此指爲了回應眾生稱念菩薩聖號，能於自身作三十二種變化身，以成就眾生所求之善願。

義貫

「世尊，由我供養觀音如來，蒙彼如來」教「授我」有「如幻」化之返「聞熏」轉八識、返「聞修」證圓通之耳根圓通「金剛三昧」，乃得「與」諸「佛如來同」具「慈」悲濟拔眾生之「力」用，「故令我身」能「成三十二應」化身，以「入」於十方「諸」佛「國土」，廣度眾生。

1．求三乘應

經

「世尊，若諸菩薩入三摩地，進修無漏，勝解現圓，我現佛身而爲說法，令其解脫。」

註釋

「入三摩地，進修無漏」：指菩薩已得三摩地，欲依三昧力而進修無漏道，亦即以三昧力而淨除心垢，轉有漏爲無漏，故成無漏法身。

「**勝解現圓**」：「勝解」，殊勝之解，此依唯識學而言，則特指修證成就的證境，其證境已能成眞實力用，如轉換四大，轉土爲金，身入石壁等，稱爲已得勝解。「現圓」，將現圓滿，此最後階段最難突破，是最緊要關頭，故觀音菩薩現身教授、加持。正如等覺菩薩於金剛座上將成佛時，雖自身入金剛喻定，但仍須十方如來同時授手加持灌頂，方得成就。

「**我現佛身**」：因爲菩薩修行是爲了求無上菩提，故觀音菩薩便須現佛身，方能與彼心相應，令其信受。

「**令其解脫**」：這裏指解脫變易生死，因爲菩薩已離分段生死。

義貫

(1)「**世尊，若諸菩薩**」已「**入三摩地**」，正以三摩地力「**進修無漏**」道，於其所修之「**勝解**」即將「**現圓**」滿之際，「**我**」即「**現佛身而爲**」之「**說法，令其解脫**」變易生死，而證得不生不滅之法身。

經

「若諸有學，寂靜妙明，勝妙現圓，我於彼前現

獨覺身，而爲說法，令其解脫。

若諸有學，斷十二緣，緣斷勝性，勝妙現圓，我於彼前現緣覺身，而爲說法，令其解脫。

若諸有學得四諦空，修道入滅，勝性現圓；我於彼前現聲聞身，而爲說法，令其解脫。」

註釋

「寂靜妙明」：這是獨覺乘人，處無佛之世，獨自處於寂靜，自觀世間生滅現象，而悟得十二因緣，因此而證辟支佛道，故證得妙慧明徹。

「斷十二緣」：此指緣覺乘人，依佛所教，觀十二因緣，逆生死門，修還滅門，而斷十二緣起之鉤鎖，入不生滅，得辟支佛果。

「得四諦空」：這指聲聞人在見道位，斷四諦下之見惑，故稱證得四諦之見惑

空。

義貫

(2)「若諸」二乘**「有學」**位中之人，志求獨覺者，身心獨處**「寂靜」**已證得**「妙」**慧**「明」**徹，進而其更殊**「勝」**之**「妙」**慧即將**「現圓」**滿之際，**「我」**即**「於彼前現獨覺身，而爲」**之**「說法，令其」**證得**「解脫」**見思二惑，入無學道，證得辟支佛果。

(3)「若諸」緣覺**「有學」**，志求緣覺道，已逆於生死門而修**「斷十二緣」**起之鉤鎖，因證十二**「緣斷」**而令殊**「勝」**之無生**「性」**顯現，正當其所修證的緣生性空之殊**「勝妙」**智即將**「現圓」**滿之際，**「我」**即**「於彼前現緣覺身，而爲」**之**「說法，令其解脫」**分段生死，證辟支佛道。

(4)「若諸」聲聞**「有學」**在見道位中，已證**「得」**見所斷之**「四諦」**下見惑**「空」**，進而**「修道入」**擇**「滅」**無爲，正當其修道位中之**「勝性」**即將**「現圓」**滿之際，**「我」**即**「於彼前現聲聞身，而爲」**之**「說法，令其解脫」**三界之見思二惑，得有餘依涅槃，而證阿羅漢道。

2・求諸天應

經「若諸衆生欲心明悟，不犯欲塵，欲身清淨，我於彼前現梵王身，而爲說法，令其解脫。

若諸衆生欲爲天主，統領諸天，我於彼前現帝釋身，而爲說法，令其成就。

若諸衆生欲身自在，遊行十方，我於彼前現自在天身，而爲說法，令其成就。

若諸衆生欲身自在，飛行虛空，我於彼前現大自在天身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「欲心明悟」：「欲」，指淫欲。「明悟」，指明白了知淫欲爲欲界受生、生死之苦本。此句爲倒裝句。

「不犯欲塵」：指持戒清淨，不犯淫欲。

「欲身清淨」：「欲身」，欲界之身。指因持戒而令欲界之身清淨離欲。

「欲爲天主」：「欲」，希望。「天主」，指三十三天（忉利天）之天主。

「帝釋」：即忉利天天主，名釋提桓因。

「欲身自在」：「欲」，希望。「身自在」，有神足通，故其身於十方界來去自在。

「遊行十方」：「十方」，指在六欲天及其下之四大洲中。

「自在天」：爲欲界最高之第六天，他化自在天之天主，依大智度論（卷五十六「釋三歎品第三十」），此天主亦是欲界之魔王。但若依起世經（即起世因本經），則言魔波旬諸天是居於他化自在天及梵天之間，另有一天，稱爲魔天。

「**飛行虛空**」：「飛行」，比前面的遊行更殊勝。「虛空」，指色界天所攝的大千世界中之範疇。

「**大自在天**」：此爲色界之最高天，又稱摩醯首羅天，亦是色界天之魔王。故知魔王有二，一在欲界天，一在色界天。

義貫

(5)「**若諸**」欲界之「**眾生**」，對於淫「**欲**」其「**心**」已「**明**」白「**悟**」知爲生死之苦本，因此希望持戒「**不犯欲塵**」，令此「**欲**」界之「**身**」得以離欲「**清淨，我**」即「**於彼前，現梵王身，而爲說**」四無量心及出欲之「**法，令其解脫**」欲界生死，得生上界。

(6)「**若諸**」人道或欲界天之「**眾生，欲爲天主，統領諸天，我**」即「**於彼前現帝釋身，而爲說**」上品十善、生天之論之妙「**法，令其**」依修而「**成就**」善願。

(7)「**若諸**」人道、欲天「**眾生，欲**」得此「**身**」來去「**自在，遊行**」六欲天及四大洲之「**十方**」無有障礙，「**我**」即「**於彼前現**」欲界之第六天主「**自在天身，**

而爲說」上品十善之妙「法，令其」依修而「成就」善願。

(8)「若諸」欲界天「眾生，欲身」得「自在，飛行」於色界大千世界之「虛空」無有障礙，「我」即「於彼前現」色界最高天之天主「大自在天身而爲說」上上品十善、四禪及四無量等妙「法，令其」依修而「成就」善願。

經「若諸眾生愛統鬼神，救護國土，我於彼前現天大將軍身，而爲說法，令其成就。

若諸眾生愛統世界，保護眾生，我於彼前現四天王身，而爲說法，令其成就。

若諸眾生愛生天宮，驅使鬼神，我於彼前現四天王國太子身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「**天大將軍**」：即欲界天之大將軍，亦即天將。

「**四天王**」：爲欲界最低天之天王，在須彌山腰之四方：東方持國天王、南方增長天王、西方廣目天王、北方多聞天王。此四天王爲帝釋天之臣屬，皆歸敬佛法，爲佛法之護法，巡視四大洲，保護下界眾生。

「**四天王國太子**」：四大天王，又稱護世四王，各有太子多名，皆容貌端正，有大勢力，如那吒太子即其中之一；那吒爲北方毘沙門天（多聞天）之五太子之一。

義貫

(9)「**若諸**」人道或八部「**眾生**」，其心「**愛統**」領「**鬼神**」眾，巡視世間，「**救護國土**」，賞善罰惡，「**我**」即「**於彼前現**」欲界「**天**」之「**大將軍身，而爲**」之「**說**」五戒十善、秘咒、召請鬼神之「**法，令其**」依修而「**成就**」善願。

(10)「**若諸**」人道或四天王天之「**眾生**」，其心「**愛統**」領「**世界**」四大部洲，「**保護眾生，我**」即「**於彼前現四天王身，而爲說**」上品十善及護國安民之「**法，**

令其」依修而「成就」善願。

(11)「若諸」人道或四天王天之「眾生」，其心「愛生」四天王之「天宮」中，能「驅使鬼神，我」即「於彼前現四天王國太子身，而為說」皈依、齋戒、十善、神咒等妙「法，令其」依修而「成就」善願。

3・求人趣應

經「若諸眾生樂為人王，我於彼前現人王身，而為說法，令其成就。

若諸眾生愛主族姓，世間推讓，我於彼前現長者身，而為說法，令其成就。

若諸衆生愛談名言，清淨自居；我於彼前現居士身，而爲說法，令其成就。

若諸衆生愛治國土，剖斷邦邑；我於彼前現宰官身而爲說法，令其成就。

若諸衆生愛諸數術，攝衛自居，我於彼前現婆羅門身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「樂爲人王」：「人王」，人道之王，即人間之國王。

「愛主族姓」：「主」，主領。喜歡成爲大族高姓之大家長。

「世間推讓」：因爲是望族之長，所以世間人皆推重、謙讓於彼。

「愛談名言」：世俗名人之嘉言，如儒家之論語、四書之屬。

「**清淨自居**」：「清淨」，不染塵欲。「自居」，自守。

「**愛治國土**」：「治」，治理。

「**剖斷邦邑**」：「剖斷」，即剖析判斷種種訟案。「邦邑」，於大邦或小邑。

「**宰官**」：「宰」，臣宰，縣宰、州宰、府宰。「宰官」者，一地之主官，或一機構之主管官吏，或是國之宰相。

「**愛諸數術**」：「數」，天文地理、陰陽曆算。「術」，醫、卜、命相、咒水、書符等。此即婆羅門五明之醫方明以及內明。

「**攝衛自居**」：「攝」，調攝身心。「衛」，保衛生命、行固精養氣等養生之道。「自居」，自處。

義貫

⑿「**若諸**」人道「**眾生，樂為人**」道之「**王，我**」即「**於彼前現人王**」之「**身，而為說**」五戒、十善生福之妙「**法，令其**」依修而「**成就**」善願。

⒀「**若諸**」人道「**眾生，愛主**」領一「**族姓**」之人，「**世間**」之人皆「**推**」重

之，「讓」其居於上首，聽其吩咐，「我」即「於彼前現長者身，而為」之「說」博施濟眾、仁民愛物之妙「法，令其」依修而「成就」善願。

⑭「若諸眾生愛談」世間「名」人之嘉「言」，身處居家而「清淨自居」，不染世欲，「我」即「於彼前現居士身，而為說」清心寡欲、修身養性之妙「法，令其」依修而「成就」善願。

⑮「若諸」人道「眾生，愛治」理「國土，剖」析判「斷」訟案於大「邦」小「邑，我」即「於彼前現」臣「宰官」吏之「身而為」之「說」修齊治平、護國愛民之妙「法，令其」依修而「成就」善願。

⑯「若諸」人道「眾生，愛諸數術」、調「攝」保「衛」養生以「自居，我」即「於彼前現婆羅門身，而為」之「說」世智養衛之妙「法，令其」依行而「成就」所願。

經「若有男子好學出家，持諸戒律，我於彼前現比

丘身，而爲說法，令其成就。

若有女人好學出家，持諸禁戒，我於彼前現比丘尼身，而爲說法，令其成就。

若有男子樂持五戒，我於彼前現優婆塞身，而爲說法，令其成就。

若有女子，五戒自居，我於彼前現優婆夷身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「五戒」：不殺生、不偷盜、不邪淫、不妄語、不飲酒。

「優婆塞」：中文義爲近事男，亦即可以親近承事三寶之男子。又譯爲居士，

居家學佛之士。

「優婆夷」：義爲近事女。又譯爲女居士。

義貫

(17)「若有男子」心厭塵勞，**「好學」**佛法而**「出家，持諸戒律，我於彼前現比丘身，而爲」**之**「說」**戒定慧三無漏學之**「法，令其」**依修而得**「成就」**比丘法。

(18)「若有女人」心厭塵勞，**「好學」**佛法而**「出家，持諸禁戒，我於彼前現比丘尼身，而爲」**之**「說」**三學離染清淨之**「法，令其」**依修，而得**「成就」**比丘尼法。

(19)「若有男子」，崇慕佛法，**「樂持五戒，我於彼前現優婆塞身，而爲」**之**「說」**持戒布施之**「法，令其」**依修而**「成就」**居士之法。

(20)「若有女子」，以**「五戒」**而**「自居」**（自處），**「我於彼前現優婆夷身，而爲」**之**「說」**持戒布施之**「法，令其」**依修而**「成就」**女居士之法。

經「若有女人，內政立身，以修家國，我於彼前現女主身，及國夫人、命婦、大家（ㄍㄨ），而爲說法，令其成就。」

註釋

「內政立身」：「內政」，內主家政。「立身」，勤儉貞嫻以立身。

「以修家國」：以修身而利益家國。

「女主身」：即大國之帝后。

「國夫人」：諸侯國的君主之夫人。

「命婦」：朝廷誥命之婦，亦即大臣的正配夫人，受朝廷之封誥，爲一品夫人、二品夫人等，有其固定封賜之衣袍、冠帶、飾物等。

「大家」：「家」，音ㄍㄨ（孤）；女子之尊稱。後漢書曹世叔妻傳說：班昭

（班固之妹），博學高才，有節行法度，皇帝數召之入宮，令皇后及諸貴人都拜她為師，尊稱她為「曹大家」。

義貫

㉑「若有女人，內」主家「政」，勤儉貞嫻以「立」其「身，以修」身而益「家國，我於彼前現」大國之「女主身，及」諸侯「國」君主之「夫人」、或朝廷誥「命」之「婦」及有才學之「大家，而為」之「說」三從四德、端莊嫻淑之妙「法，令其」依學而得「成就」所願。

經「若有衆生不壞男根，我於彼前現童男身，而為說法，令其成就。

若有處女愛樂處身，不求侵暴，我於彼前現童女身，而為說法，令其成就。」

註釋

「不壞男根」：此指不壞男根之童貞。

「愛樂處身」：**「處身」**，處女之身。

「不求侵暴」：**「不求」**，不希求、不希望。**「侵暴」**，女身與男交合，皆有如受侵害、暴力一般。喜愛保持處女童貞之人，則不希求受如是暴力侵害，不以彼爲樂。

義貫

㉒「若有眾生不」破**「壞男根」**之童貞，願終生持之，**「我」**即**「於彼前現童男身而爲說」**遠離淫欲、抱樸守眞之妙**「法，令其」**依修而得**「成就」**所願。

㉓「若有處女，愛樂處」女之**「身，不」**希**「求」**凡俗淫欲之**「侵暴」**加身，**「我於彼前現童女身，而爲說」**堅貞美德、清淨自守之妙**「法，令其」**依修而得**「成就」**所願。

4・求離八部應

經「若有諸天樂出天倫，我現天身而爲說法，令其成就。

若有諸龍樂出龍倫，我現龍身而爲說法，令其成就。

若有藥叉樂度本倫，我於彼前現藥叉身而爲說法，令其成就。

若乾闥婆樂脫其倫，我於彼前現乾闥婆身，而爲說法，令其成就。

若阿修羅樂脫其倫，我於彼前現阿修羅身，而爲說

法，令其成就。

若緊那羅樂脫其倫，我於彼前現緊那羅身，而爲說法，令其成就。

若摩呼羅伽樂脫其倫，我於彼前現摩呼羅伽身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「樂出天倫」：「倫」，類，「天倫」即天道。天道之天人享受天樂，爲何還有要出離天倫的？因爲天福雖樂，天壽亦長，然終有盡時，而且因爲天人受樂多，唯享天福，很少能修行者，故天福報盡，多半墮生下界，且泰半生於惡道中，尤其是畜生道，或鬼道。又天人皆有天眼通，知自己天福報盡，將墮落受苦，因此亦頗有生無常想，而欲修行以出離天道者。

「**藥叉**」：義爲捷行、勇健、或暴惡；有地行藥叉、空行藥叉及飛行藥叉三種。屬於鬼道之一。藥叉通常喜愛佛法，而爲佛教之護法。最勝王經云：「是等藥叉皆悉愛樂如來正法，深心護持。」

「**乾闥婆**」：義爲尋香、或香陰。以其不食酒肉，唯聞其香。與緊那羅同爲帝釋天之音樂神。帝釋天若想聽他奏樂，燒沈水香，乾闥婆即尋香而至，故以爲名。

「**阿修羅**」：義爲非天，因他們有天之福，而無天之德，故名。阿修羅有四種，分屬四趣：化生者屬天趣攝，卵生者屬鬼趣，胎生者屬人趣，濕生者屬畜生趣。阿修羅又稱無端正，男醜女美。

「**緊那羅**」：義爲疑神，其形似人，頭有一角，見者生疑。是帝釋天歌詠之神。

「**摩呼羅伽**」：義爲大蟒神。此類眾生因心多恚痴，故所感之報爲聾騃無知，常含毒傷害眾生。

義貫

㉔「若有諸天」之人「樂出」離「天倫」之屬，「我」即「現天」人之「身」，

而爲說」無常苦空無我之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉕「若有諸龍樂出龍倫」之屬，**「我」**即**「現龍身而爲」**之**「說」**施、戒、正直、柔和慈悲謙讓之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉖「若有藥叉樂度」脫其**「本倫，我」**即**「於彼前現藥叉身，而爲說」**持戒修福、柔和順善之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉗「若乾闥婆樂」度**「脫其倫，我」**即**「於彼前現乾闥婆身，而爲說」**五戒、中品十善之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉘「若阿修羅樂」度**「脫其倫，我」**即**「於彼前現阿修羅身，而爲說」**慈忍謙恭、中品十善之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉙「若緊那羅樂」度**「脫其倫，我」**即**「於彼前現緊那羅身，而爲說」**欲樂無常、中品十善之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

㉚「若摩呼羅伽樂」度**「脫其倫，我」**即**「於彼前現摩呼羅伽身，而爲說」**慈、悲、忍、中品十善之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

詮論

這一段講的都是天龍八部，且都是想出離本趣。而此段之前的二十三應，除了最初四種，三乘賢聖，略有不同外，其餘多半都仍想處於其本趣而繼續修行（並不想出離本趣）。

5．求得人道應

經

「若諸衆生樂人修人，我現人身而爲說法，令其成就。」

註釋

「樂人修人」：「樂人」，樂生爲人。「修人」，樂修人乘之法。

義貫

(31)「若諸」人道**「衆生，樂」**再生於**「人」**道、樂**「修人」**乘法，**「我」**即

「現人身，而爲說」五戒、中品十善之妙「法，令其」依修而「成就」善願。

6・求離非人應

經「若諸非人，有形無形，有想無想，樂脫其倫，我於彼前皆現其身，而爲說法，令其成就。」

註釋

「若諸非人」：這一段所說的非人，即統括前面天龍八部中所未包含的非人之類。

「有形無形」：「形」，色、色蘊。有些非人有色蘊，有些非人則無色蘊。

「有想無想」：「想」，想蘊。有些非人具有想蘊，有些非人則不具想蘊。

義貫

(32)「若諸」八部眾以外之其他**「非人」**，或是**「有形」**之非人，或是**「無形」**之非人，或是具**「有想」**蘊之非人，或是**「無想」**蘊之非人，他們若**「樂脫」**離**「其」**本**「倫，我」**即**「於彼前皆現其」**同類之**「身，而為說」**五戒、轉生善道之妙**「法，令其」**依修而**「成就」**善願。

經

「是名妙淨三十二應，入國土身，皆以三昧聞熏聞修，無作妙力，自在成就。」

註釋

「妙淨」：**「妙」**，以其能隨類各應，不可思議，故稱妙。**「淨」**，雖現身而不著於所現之相，無所染著，故稱淨。

「入國土身」：入於諸佛國土而示現之身。這就與法華經「觀世音菩薩普門品」中，無盡意菩薩所問的「觀世音菩薩云何遊此娑婆世界？」其答案即是：以此

三十二應而遊化於諸佛國土。

「無作妙力」：「無作」，無造作，即任運、無功用行；亦即起用之際，皆隨眾生緣，而從大悲心中自然流出如是妙用，不復思議、亦無作意，無能無所之相，故稱無作。又，由於是無漏金剛之智所生，故是無作；若有作之法，即有能作、所作，即是有漏、有生滅之法；若是有漏有生滅，即不能起如是妙用。

義貫

「是名」微**「妙」**清**「淨」**之**「三十二應」**化，即是普門示現**「入」**諸佛**「國土」**所現之**「身」**，此等**「皆」**是**「以」**金剛**「三昧」**之力，返**「聞熏」**轉八識，返**「聞修」**證圓通，所起之**「無作妙力，自在成就。」**

詮論

以上之三十二應，所現之身雖有差殊，但有一重大相同之處，即「而爲說法」，這才是菩薩現身的本意：以菩薩說法，眾生依修，這樣才能眞的度脫；是故須知，現身是爲了說法──「身」是爲了「法」。

第四節　十四無畏

經「世尊，我復以此聞熏聞修金剛三昧無作妙力，與諸十方三世六道一切眾生同悲仰故，令諸眾生於我身心，獲十四種無畏功德。」

義貫

「世尊，我復以此」返「聞」而「熏」轉八識，返「聞」而「修」證圓通所依之「金剛三昧無作妙力」，而得「與諸十方三世六道一切眾生同悲仰」菩提涅槃「故，令諸眾生於我身心獲」得「十四種無畏功德」之益。

1．令離八難無畏

經「一者、由我不自觀音，以觀觀者，令彼十方苦

惱衆生，觀其音聲，即得解脫。

二者、知見旋復，令諸衆生，設入大火，火不能燒。

三者、觀聽旋復，令諸衆生，大水所漂，水不能溺。

四者、斷滅妄想，心無殺害，令諸衆生，入諸鬼國，鬼不能害。」

註釋

「我不自觀音，以觀觀者」：「觀音」，觀眾生求救之音聲。「以觀觀者」，而觀我所觀者，即是觀我所要救拔之眾生。此謂，我不只是自己觀眾生求救之聲，而觀我所欲救拔者。

「令彼十方苦惱眾生，觀其音聲，即得解脫」：而是要加持或教導十方世界，正受苦惱的眾生，亦得自己返觀其念菩薩之音聲，亦即，也以此因緣而自修返聞自

性法門，與我一般，因而得究竟解脫；而非純粹只是等著靠我去救他。如是，能自修而度脫者，方是究竟解脫。故此第一種施無畏者，是十四無畏之總，是眞究竟無畏，故列第一。

「知見旋復」：自此以下，十三種無畏，首先皆是菩薩自述爲何能得此無畏功德之因，亦即說明菩薩以修何法門，而能得此無畏功德。「知見」，代表六根的功能：見、聞、覺、知、嚐、嗅。「旋復」，旋妄復眞。此言，以我修行將六根的知見等旋妄復眞，而得圓通三昧，故能令眾生入火不燒。

「觀聽旋復」：以我自己修行將耳根之觀聽之功旋妄復眞，以此三昧加持之力，能令眾生墮水不溺。

「斷滅妄想，心無殺害」：由我自己修行斷除六識之妄想分別，且心無殺害，故超越鬼神之心行，因此我能加持眾生，當其入於鬼國，不被鬼害。

義貫

「一者、由我不」只是**「自」**己**「觀」**眾生求救之**「音」**聲，**「以觀」**我所

「**觀者**」而去拔濟求救者，而是進一步欲加持「**令彼十方**」世界中受「**苦惱**」之「**眾生**」，皆得自返「**觀其**」念菩薩之「**音聲**」，因此自能與我一般，返聞自性，「**即**」自證「**得**」究竟「**解脫**」。

「**二者、**」以我自己修行將六根之「**知見**」等功能「**旋**」妄「**復**」眞，而得圓通金剛三昧，以此金剛三昧之加持力，能「**令諸眾生**」猶如我身，「**設入大火，火不能燒。**」

「**三者、**」以我自己修行將耳根之「**觀聽**」功能「**旋**」妄「**復**」眞，而得圓通金剛三昧，以此金剛三昧之加持力，能「**令諸眾生**」猶如我身，若爲「**大水所漂，水不能溺。**」

「**四者、**」以我自己修行外不緣塵，內不循根，識心不生，故「**斷滅**」六識「**妄想**」分別，且「**心無殺害**」，以此清淨心行乃超越一切鬼神之心行，故能以此三昧加持之力「**令諸眾生**」，若「**入諸鬼國，鬼不能害。**」

經「五者、熏聞成聞，六根銷復，同於聲聽，能令眾生臨當被害，刀段段壞，使其兵戈猶如割水，亦如吹光，性無搖動。

六者、聞熏精明，明徧法界，則諸幽暗，性不能全，能令眾生，藥叉、羅剎、鳩槃茶鬼，及毗舍遮、富單那等，雖近其旁，目不能視。

七者、音性圓銷，觀聽返入，離諸塵妄，能令眾生禁繫枷鎖所不能著。

八者、滅音圓聞，徧生慈力，能令眾生經過險路，賊不能劫。」

註釋

「熏聞成聞」：返熏妄聞成爲眞聞。

「六根銷復，同於聲聽」：六根銷妄復眞。**「聽」**，即聞性。**「同於聲聽」**，即與聞性相同。

「猶如割水」：刀雖割水，水亦無斷痕，故無所傷。

「亦如吹光」：**「光」**，太陽光。亦如以口吹太陽光，太陽光是吹不熄的。

「聞熏精明，明　法界」：由於我以**「返聞」**法門熏修，而得復本精之妙明，此妙明徧照法界。

「則諸幽暗，性不能全」：**「幽暗」**，幽隱暗昧。諸鬼眾皆是以幽暗爲性，菩薩妙明加持所致，則諸鬼之幽暗性不能保全。

「鳩槃茶鬼」：即魘魅鬼。

「毗舍遮」：噉精氣鬼。

「富單那」：主熱病鬼。

「音性圓銷，觀聽返入」：「音性」，即音聲之動靜二性。「觀聽」，觀照能聽聞之性。「返入」，逆流返入本性。

「滅音圓聞」：「滅音」，寂滅音聲生滅之相。「圓聞」，而圓證聞性。

義貫

「五者、」以我修返聞照性，反**「熏」**妄**「聞」**而**「成」**眞**「聞，六根銷」**妄**「復」**眞，**「同於聲聽」**之性（聞性），以此復眞金剛三昧之力，**「能」**加持**「令眾生」**之身猶如我身，**「臨當被害，刀段段壞，」**或能**「使其兵戈猶如割水」**，水無斷痕，或雖刀刃加身**「亦如」**以口**「吹」**日**「光」**，日光不滅；是故，我能加持令眾生藏**「性」**所顯眞空妙有之身**「無」**有**「搖動」**。

「六者、」我以返**「聞」**法門**「熏」**修、得復本**「精」**妙**「明」**，此妙**「明」**之性**「徧」**照**「法界，則」**令**「諸幽」**隱**「暗」**昧之**「性不能」**自**「全」**，以此金剛三昧之加持力，**「能令眾生」**之身猶如我身，徧身光明，因此，若有**「藥叉、羅剎、鳩槃茶鬼，及毗舍遮、富單那等，雖近其旁，目不能視」**，故不能爲害。

「七者、」以我修「音」聲之動靜二「性圓銷，觀」照能「聽」聞之性，逆流「返入」本性，故諸塵銷滅，「離諸塵妄」，以此銷塵金剛三昧力故，「能」加持「令眾生」之身猶如我身，一切「禁繫枷鎖所不能著。」

「八者、」以我修習返聞入流，寂「滅音」聲而「圓」證「聞」性故，「徧生慈力」，以此加持力，「能令眾生經過險路，賊不能劫。」

詮論

以上爲八難無畏。

2・令離三毒無畏

經

「九者、熏聞離塵，色所不劫，能令一切多淫衆生遠離貪欲。

十者、純音無塵，根境圓融，無對所對，能令一切忿恨衆生，離諸瞋恚。

十一者、銷塵旋明，法界身心猶如琉璃，朗徹無礙，能令一切昏鈍性障諸阿顛迦，永離癡暗。」

註釋

「熏聞離塵，色所不劫」：以我熏修「出流」之妄聞，令成「入流」之眞聞，而得離塵，故色塵不能劫奪、或動搖我心。

「純音無塵，根境圓融」：以我修反觀純一聞性所顯之妙音，別無所對之塵，亦即「動靜二相了然不生」，故內根外境圓融無礙。

「無對所對」：無能對、所對，故絕一切對立差別。

「銷塵旋明，法界身心猶如琉璃」：「銷塵」，以我修行銷除所緣之妄塵。

「旋明」，旋復本性之妙明。「法界」，外身。「身心」，內身。此謂，因此能令外之法界、內之身心，皆如琉璃一般通徹光明。

「阿顛迦」：義爲無善心，亦即心中無善法之眾生，以其根暗鈍，故於法不了，不能攝受任何善法，故心中無善；交光法師說此爲愚癡之極者。

義貫

「九者、」以我修行**「熏」**出流之妄**「聞」**而爲入流之眞聞，故能**「離塵」**染，**「色」**塵**「所不」**能**「劫」**奪，以此離塵金剛三昧力故，**「能」**加持**「令一切多淫眾生遠離貪欲。」**

「十者、」以我修反觀**「純」**一聞性所顯妙**「音」**別**「無」**所對之**「塵」**：所對之塵既銷，能對之塵亦寂，故內**「根」**外**「境圓融」**無礙，**「無」**能**「對、所對」**之對立差別，以此三昧力故，**「能」**加持**「令一切忿恨眾生，離諸」**互相敵對之**「瞋恚」**心。

「十一者、」以我修行**「銷」**除所緣妄**「塵，旋」**復本性妙**「明」**，令外之九

「法界」、內之「身心」皆「猶如琉璃」，內外明「朗」照「徹無礙」，以此金剛三昧力故，「能」加持「令一切昏」迷暗「鈍性障」者，乃至如「諸阿顛迦」（心極昧劣暗鈍無善者），「永離」愚「癡暗」鈍。

3・滿子息願無畏

經「十二者、融形復聞，不動道場，涉入世間，不壞世界；能徧十方，供養微塵諸佛如來；各各佛邊爲法王子。能令法界無子衆生，欲求男者，誕生福德智慧之男。

十三者、六根圓通，明照無二，含十方界，立大圓鏡，空如來藏，承順十方微塵如來秘密法門，受領無

失，能令法界無子衆生，欲求女者，誕生端正、福德、柔順、衆人愛敬、有相之女。」

註釋

「融形復聞」：「融」，銷融。「形」，四大幻形。「復聞」，旋復眞聞之性。

「不動道場」：「不動」，以不生不滅故不動。「道場」，眞如之理體，亦即眞如本心。

「涉入世間」：「涉入」，起於大悲，依三昧力，故能涉入。「世間」，有三種世間：器世間、有情世間、正覺世間。菩薩以三昧之力，於此三世間皆能涉入無礙。

「不壞世界」：菩薩雖以三昧力涉入世間，但亦不破壞世間之因果，以無我相故。

「明照無二」：「明」，表圓通之體。「照」，表圓通之用。「體」與「用」二者對於已達圓通境界之菩薩而言，已無差別，他已能即體即用，即用即體，無二無別，是爲體用圓通之相。

「含十方界」：「含」，裹也。此圓通之體與用含裹了十方世界，十方之佛世界盡在其中。

「立大圓鏡，空如來藏」：「圓鏡」之義，圓者，圓滿也；鏡有二義：一、能照、二、能攝、能映。「如來藏」有二相：一、空如來藏；二、不空如來藏。「空如來藏」之「空」字，是清淨義，以究竟清淨，不著一切相，故名爲空。空如來藏亦如是，此如來藏，自性清淨，不生不滅，故離一切相，故名空如來藏。又，空如來藏亦是能含、能容一切之義。「不空如來藏」，爲從空起用，能生一切法之義，即是由清淨性而出生一切莊嚴之義。是故雖則空如來藏乃究竟清淨，然於此畢竟空中，得出生十法界一切森羅萬象、有物有則、莊嚴之相；此即不空如來藏之用。是故，空如來藏即是「不變之體」，不空如來藏即是「隨緣能生」之用。若依究竟而言，如來藏之「體」與「用」實非二相，實是體用一如；如是體用一如之相用即稱

爲「空不空如來藏」，而顯如來藏即體即用，即用即體、中道圓融之究竟理體。

「承順十方微塵如來秘密法門」：「承順」，承受順應。亦即以立大圓鏡之空如來藏，廣大無邊，能含能攝一切，故能攝受十方如來之秘密法門。爲何說「秘密法門」呢？此有二義：一、以此求男女之法爲「與願法」，在相上是屬於密教中之「增益法」，故稱之爲秘密法門。二、菩薩欲行此增益法，滿眾生願，而又須不壞因果法，須有大神通，照見此祈求之眾生於無量劫中，有無善根因緣，能堪受此福，菩薩方得轉變其現生原有之因緣；又須以大神通方便之力，引攝令其生起善心、修福積德，方能得配受此福，而不壞因果。

義貫

「十二者、」以我修行，銷**「融」**四大幻**「形」**，旋**「復」**一眞之**「聞」**性，證入**「不動」**無生之理體眞如**「道場」**，以三昧力**「涉入」**三**「世間」**（器世間、有情世間、正覺世間），而能**「不壞世界」**之因果等相；且**「能」**普**「徧」**至於**「十方」**佛世界，**「供養」**如**「微塵」**數之**「諸佛如來」**，於**「各各佛邊爲法王子」**，承事如來，助佛轉輪。**「能令」**十方**「法界」**中，**「無子」**之**「眾生，欲求**

男者，誕生福德智慧之男。」

「十三者、」以我返聞自性，**「六根圓」**融**「通」**達，體用之**「明照無二，含」**裹**「十方」**諸佛世**「界」**，於本性中**「立」**如**「大圓鏡」**之**「空如來藏」**，以此而得**「承」**受**「順」**應**「十方微塵如來」**所有**「秘密法門」**，皆能**「受領無失」**，以此等秘密法門三昧加持力故，**「能令法界無子眾生，欲求女者，誕生」**容貌**「端正」**、具備**「福德」**、性情**「柔順、眾人愛敬、有」**福德**「相之女。」**

詮論

本章經文中的「涉入世間，不壞世界」，這句「不壞世界」非常重要，這也正是諸佛菩薩與一切外道的神不同之處。這「不壞世界」，在大般若經中又稱爲「不壞相」，義即，不壞法相或因果相。因爲一切世間甚至出世間法，皆以因果而成，故一切眾生之有福無福、有智無智，都是承先世因果，亦即都是自己修來的。因此，若由於前世所修，今世得福，旁人也奪他不得；若前世少修，今世無福，旁人也愛莫能助。然若有人今世無福而欲求福，菩薩雖心慈悲，也不能憑空「賜福」，若菩薩平白賜福，除了破壞因果法外，菩薩還犯了著我相、我所相之過咎，以有能

賜、所賜，及能改變因果故，如此，則菩薩便與外道之神沒什麼差別；因爲外道之神，皆以其强盛的我見、我相而遂行其意志（所謂「上帝的意旨」），於其愛者則以福蔽之，於其惡者則懲處之、殺滅之。欲界之神祇，其愛憎猶如凡夫。諸佛菩薩則不如是，以佛菩薩究竟清淨，離於我相、我所相，故諸有所作，皆以大慈悲智慧之力，順於眞俗二諦一切因果法相，故於一切眾生究竟大利而不著我能、我所。是故唯佛得稱「無所著等正覺」。因此須知，菩薩雖以慈悲願力，欲滿眾生所求；但菩薩的本意還是在於知彼眾生具有善根，而欲以此因緣，引攝其發心修行。若眾生能自修行，則能自致無上福德，一切所求無不皆遂。

再者，佛菩薩之所以不壞法相，除了因爲不著我相外，還有兩層意義：其一爲由於慈悲，導引眾生不昧因果，且依循因果，若能依循因果即能依循正理；依循正理方能依循智慧，而不盲從依循任何人依於愛憎的意志，或依循任何邪知邪見。其二、若佛菩薩現神通而壞法相，改變因果，那就不是究竟之行，因此，佛菩薩不是沒有這個能力，只是不逞這個能，況且若佛菩薩單方面的以神通力改變因果或任何法相，縱使能改變部分眾生之因緣，也無法改變一切眾生的因緣；又即使能改變其

於一時，也不能永久改變，故非究竟。所以諸佛菩薩之所爲，通常皆是隨順眾生之因緣，而予以適當之加持、及開示之，令得解行悟入、自修自獲果報，如此方是究竟。這就是佛法與外道法最大的不同，爲佛弟子不可不知。

最後，關於祈求觀音菩薩而生男女，據圓瑛老法師說，他也是因父母求觀世音菩薩而生的；詳見圓瑛法師著大佛頂首楞嚴經講義，下冊頁九一八——九一九。

4．持名殊勝無畏

經「十四者、此三千大千世界百億日月、現住世間諸法王子有六十二恆河沙數，修法垂範，教化衆生，隨順衆生，方便智慧，各各不同。由我所得圓通本根，發妙耳門，然後身心微妙含容、周徧法界，能令

衆生持我名號，與彼共持六十二恆河沙諸法王子，二人福德正等無異。世尊，我一名號，與彼衆多名號無異，由我修習得眞圓通。」

註釋

「此三千大千世界」：即是娑婆世界。一個三千大千世界（即一佛世界），共有百億須彌山，百億日月，及百億四天下。

「諸法王子有六十二億恆河沙數」：這是觀世音菩薩以聖慧眼現量所見，見此娑婆世界中，共有這麼多大菩薩，於三界六道隨類化身，乘願利生。

「修法垂範」：「垂」、留下、垂示。「範」，典範。此諸菩薩自修種種法，爲衆生作示範、留下典範。以菩薩若不示現自修，則光有言教、沒有身教，衆生便沒有「樣本」可看，即不知怎麼修。其次，菩薩若不自修，而光教他修，衆生便不能心悅誠服，因爲他們會說：「光是嘴巴上說，自己又不作。」所以菩薩必須「修

法垂範」，不能徒託空言。

「與彼共持六十二恆河沙諸法王子，二人福德正等無異」：**「彼」**，指另外一人，也就是持六十二恆河沙菩薩聖號的人。**「共」**，同時。此謂有一人持觀音聖號，在此同時，另外一人則持六十二恆河沙數菩薩的聖號。結果，這兩人所得的功德，**「正等無異」**，完全相等、一般無二。

義貫

「十四者、」於**「此三千大千世界百億日月」**之釋迦牟尼佛世界中，**「現住」**此**「世間」**之**「諸法王子」**共**「有六十二恆河沙數」**於三界六道中，或有示現**「修法垂範」**眾生，令眾生知所依循，或有以法**「教化眾生，隨順眾生」**根性，以善巧**「方便智慧」**之力示現四攝，**「各各」**菩薩皆有**「不同」**示現。**「由我所得圓通」**之**「本」**修**「根，發」**自微**「妙」**之**「耳門，然後身心微妙含容」**十方，**「周徧法界」**，以此三昧力加持，**「能令眾生」**若有一人**「持我名號，與彼」**另外一人**「共」**（同時）**「持六十二恆河沙諸法王子」**名號者，**「二人」**所得**「福德正等無異。世尊，我一名號，與彼眾多名號無異，由我修習得眞圓通」**故。

詮論

此段中，觀世音菩薩說：「持我名號，與彼共持六十二恆河沙諸法王子，二人福德正等無異。」這有兩層意義，其一、從表相來看，這表示觀世音菩薩的功德之殊勝。其二、從實相上來看，請注意觀世音菩薩的措辭：「正等無異」，而非：我的一個名號勝過六十二恆沙菩薩名號，這表示：「一與多無異」，正如觀世音菩薩在下面一句經文中所說。這就是菩薩的密語密義。這密義是甚麼呢？菩薩說法顯示二諦：一、俗諦，二、勝義諦。以俗諦觀之，法法各別；由勝義諦觀之，諸法一如，無有高下；若能如是了者，即是圓持菩薩聖號。

又，此段經文最後，觀世音菩薩說：「由我修習得眞圓通。」爲何說他所得者爲「眞圓通」？因爲觀世音菩薩所修者爲返流照性，契入如來藏心，此是最眞實、最究竟處，一切萬法、世出世間，由此而出，故以此「如來密因」所起之圓通三昧，即是大佛頂首楞嚴三昧，一切事究竟堅固，故最爲眞實不虛，此其一。再者，觀世音菩薩只說「由我修習得眞圓通」，這並不表示其他菩薩都沒有得眞圓通者。亦即，以密義言之，若有其他菩薩得依如來藏心起圓通三昧者，亦是得眞圓通。故

此句並不遮其他菩薩亦有得此圓通三昧者。譬如地藏十輪經中，釋迦牟尼佛就讚歎地藏菩薩說：「此善男子每日晨朝，入首楞伽摩三昧，加持十方眾生。」首楞伽摩三昧即首楞嚴三昧之異譯。因此，須知，首楞嚴大定，是「如來密因」，也是「諸菩薩萬行」的根本，諸佛如來及修行一乘之大菩薩，無有不入此定的。

最後，關於觀世音菩薩的靈感，眞是多得不勝枚舉，讀者有興趣的，可自去看觀音菩薩靈感錄，或其他與「三十二應」相關之書參看，本書茲不再引述，但只提出兩則：一則是同學的經驗，另一則是我個人的經驗：

先說我同學的經驗。我高中時有一個同學姓陳，他喜歡游泳，常到新店溪中游。有一次，他初三時，在碧潭游泳，突然間腳抽筋，附近又沒有人，水流又急，又很多漩渦，光靠手滑動沒辦法浮出水面，身體一直往下沈。他努力掙扎，但是毫無辦法，身體不斷下墜。一陣忙亂、緊張、恐懼之後，他一想：完了，這下要死了。他跟我說：這時，因爲快死了，所以他在心中就把這一生十幾年的生活，好像在一剎那間，全部複習了一次！（其實這是幾乎所有臨死的人共有的現象。）他說：這時往昔、兒時，乃至少年時的往事，忽然像快速的幻燈片，一幕幕重現。正

在這時，忽然，有一幕是：他祖母常告訴他：若有急難、有危險時，求觀世音菩薩，他就會來幫助你、救你！回憶至此，他就在心中大叫一聲：「觀世音菩薩救我！」接著就不省人事了。當他再醒來時，發覺自己躺在碧潭下游的河灘上。從此，那位陳同學就對佛法生起很大的信心，且決定要好好學佛法。

另一則是我自己的經驗。一九八四年冬季，我從美國達拉斯搭西北航空公司的班機，經由洛杉機回台灣。飛機出了洛杉機，在太平洋上飛了一個多小時後，機身突然急遽忽上忽下，且整個機身嚴重震動、搖擺，非常可怕，原來我們碰上了太平洋上突起的颶風！此時機上乘客十分恐慌，小孩子都被嚇哭了。在這種時候，你要怎麼辦呢？如果是不學佛的人，便只好聽天由命了。還好，那時我已學佛，且已閉關一年多。我便立刻念大悲咒，且意作觀想，觀想觀世音菩薩現作大身，雙手各抓著飛機的首尾——真不可思議呀！我作如是觀想，才念了第一句：「南無喝囉怛那哆囉夜耶」，飛機就馬上開始平穩了！後來，機長告訴我們須飛到阿拉斯加的安克利治去「加油」，那是安撫乘客的，其實是返航及轉道；後來我們在安克利治「避風頭」，雖過了一夜，但還是無法依照原航線而行，因爲颶風還在我們要走的航線

上。於是繞到北極圈，經過白令海峽，到了漢城、再轉東京，又作少停，等風靜後，才飛回台北；可見此颶風之大。此事在拙著北美化痕中的「大乘信位菩薩的修行」中有詳細的敘述，欲知其詳者，可參閱。以上爲講觀世音菩薩的靈感。

經

「是名十四施無畏力，福備衆生。」

註釋

「福備眾生」：福蔭周備於一切眾生，亦即所謂「普門示現」也。又，普門者，普遍無量之門也。

詮論

這一節爲總結觀世音菩薩十四無畏，觀世音菩薩之所以被稱爲「施無畏者」，也就是以此十四無畏之故。

第五節　四不思議

經 **「世尊，我又獲是圓通，修證無上道故，又能善獲四不思議無作妙德。」**

註釋

「無作妙德」：即無功用行，以不假作意，任運而行，故稱「無功用行」，或「無作」。「無作」即不假造作也。「無功用行」依於通途爲第八地菩薩即能起；觀世音菩薩於此不但能起，且已臻於殊勝、圓滿。

義貫

「世尊，我又獲是」眞實**「圓通」**，以之而**「修證無上」**菩提**「道故，又能善獲四」**種**「不思議」**之**「無作妙德」**（無功用行）。

1・身不思議——化身無量

經「一者、由我初獲妙妙聞心，心精遺聞，見、聞、覺、知不能分隔，成一圓融，清淨寶覺，故我能現衆多妙容，能説無邊秘密神咒。其中或現一首、三首、五首、七首、九首、十一首，如是乃至一百八首、千首、萬首、八萬四千爍迦羅首。

二臂、四臂、六臂、八臂、十臂、十二臂，十四、十六、十八、二十、至二十四，如是乃至一百八臂、千臂、萬臂、八萬四千母多羅臂。

二目、三目、四目、九目，如是乃至一百八目、千

目、萬目、八萬四千清淨寶目，或慈、或威、或定、或慧，救護衆生，得大自在。」

註釋

「由我初獲妙妙聞心」：「妙妙」，以始覺之妙智契合本覺之妙理。「聞心」，返聞眞如本心。此言，由我從最初獲得三摩地以來，即以始覺之妙智合於本覺之妙理，而返聞眞如本心。

「心精遺聞」：「遺」，遺脫。「聞」，能聞所聞。此言，達於一心精明，而遺脫所聞之塵、並能聞之聞根。

「見、聞、覺、知不能分隔，成一圓融」：「見聞覺知」，代表六精：見、聞、嚐、嗅、覺、知。「圓融」，圓滿融通爲一體。此謂，由於「妙妙聞心，心精遺聞」，故令六精之見、聞、嚐、嗅、覺、知等用，再也不能分隔此一心，此本心復成爲一圓滿融通之體，無有隔閡障礙。

「**清淨寶覺**」：「清淨」，無垢、無染。以塵銷、精泯，能所之細垢究竟泯絕，故清淨無染。「寶」，本然眞心能出生一切妙功德法，自受法樂、令他得脫，故稱「寶」。「覺」，本覺明朗照耀。

「**爍迦羅首**」：「爍迦羅」，梵文 （Cākra），義爲金剛輪。「首」，代表法門之主體。以此等法門猶如金剛，不動不壞，又能摧破一切邪僞、惡、不善法，故如輪，碾壓、碾碎、破壞義。

「**母多羅臂**」：「母多羅」，梵文 （Mūdra），印之義，亦即手印。以觀世音菩薩所現各臂，或結手印，或執法器、兵器；而法器、兵器亦是「印」之義，密教所謂之「三昧耶印」。又，印，即印許、印證、印可。謂此身印、手印，即是印證於菩薩所證之無上心地之法，故若持此印，即能通達至菩薩所證境，並且若持此印，即能驚覺菩薩，令不違本誓願，而來護念加持行者，令速獲成就，故如欲祈請菩薩，即以此師師親傳之密印爲憑證，是爲如法正式得密法傳承之「印信」。（是故，密教三昧耶戒中教敕，若非得如法之阿闍黎親傳，不得私結手印，否則即犯三昧耶戒，果報極重，戒之愼之。）

義貫：本節從略。

詮論

從這一段開始，是觀世音菩薩的「四不思議」；這「四不思議」已經完全入於密教的範圍（——事實上，觀世音菩薩的三十二應、十四無畏，其中種種威神，每一項都是「秘密境界」；而諸佛菩薩的秘密境界，即是所謂的「密法」。）此四不思議即是密教所說的「三密」：身密、語密、意密。此段可說是觀世音菩薩的身密境界：「首、臂、目」，或一或多，種種不同，皆是菩薩的身密境界。

觀世音菩薩所現之「首」，表法身德，這是總德。「臂」與「目」表別德。又，「臂」表解脫德，「目」表般若德，故「首、臂、目」即表菩薩所證之三德秘藏（法身德、般若德、解脫德）。又「臂」亦表菩薩所現之權法，權巧方便也。「目」亦表菩薩之實智，實智之目能照、能觀諸法實相也。

又，此「四不思議」雖是放在觀世音菩薩所證所行的功德之末，然而這四不思議其實才是觀世音菩薩功德的「總說」，前面的三十二應、十四無畏反而是「別說」；前面已廣作「別說」，現在攝別爲總，以三十二應、十四無畏，種種普門示

現，皆是不離此四不思議，皆是以此四不思議爲體。又，前所說者，皆爲顯說起用；今說本體，以本體甚深故，而入於秘密境界，故是由顯入密。反觀於本經之大結構，則正好相反：以本經是從如來入定放光宣說神咒、摧破邪法而開始，故是「由密入顯」。此二者對觀，有相映成趣之妙，然其密義亦深矣：諸佛菩薩皆以自行不可思議、秘密境界爲其本體，而能出生一切利化眾生之不可思議業用：若顯、若密、若性、若相——其實皆是如來之秘密境界、凡夫皆不可得而蠡測者也。故說諸法一相，不可思議，即是此義。

2.語不思議——咒力無畏

經 **「二者、由我聞思脫出六塵，如聲度垣（ㄩㄢˊ），不能爲礙，故我妙能現一一形，誦一一咒，其形其咒能以無畏施諸眾生。是故十方微塵國土，皆名我爲施無畏**

者。」

註釋

「由我聞思」：此是省略的說法，具言應是：由我從聞思修，入三摩地。

「如聲度垣」：「垣」，牆。比喻菩薩所得解脫自在無礙之狀，猶如聲音可穿過牆壁，毫無困難。

「現一一形，誦一一咒」：觀世音菩薩若現某種形，即誦於彼形相應之密咒。例如：現千手千眼形，即誦大悲咒；若現十一首形，即誦十一面觀音咒；若現十八臂形，即誦準提咒；若現四臂形，即誦六字大明咒；若現馬頭形，即誦馬頭明王咒；若現楊枝淨瓶形，即誦白衣神咒；若現自在形（垂左腳，曲右腳，右手支顎，肘付右膝），即誦如意輪咒。

義貫

「二者、由我」從**「聞、思」**、修，入三摩地，而得解**「脫出六塵」**，猶

「如」音**「聲」**之能**「度」**過**「垣」**牆之外，**「不能爲礙，故我妙能現一一」**身**「形、誦一一」**神**「咒，」**而**「其形其咒」**皆**「能以無畏施諸眾生」**，令眾生於種種境遇中，心無恐怖，**「是故十方」**如**「微塵」**數之諸佛**「國土，皆名我爲施無畏者。」**

詮論

這一段即是觀世音菩薩所現的語秘密境界，以其「語密」加持力故，令諸眾生離於怖畏恐懼。

3．意不思議之一——捨貪行施

經

「三者、由我修習本妙圓通，清淨本根，所遊世界，皆令眾生捨身珍寶，求我哀愍。」

註釋

「本妙圓通」：「本」，本具。「妙」，微妙：以離有無，如幻而有，如幻而空，故稱爲妙。以此圓通爲依於如來藏，故稱本具。

「清淨本根」：「本根」，本修根，指耳根。

「所遊世界」：「遊」，遊化。因菩薩至十方世界度化眾生，其相具二種義，故比作「遊」：一、菩薩度化眾生自在成就，無有障難，有如「遊戲」故稱爲「遊化」。二、菩薩凡有所度，不執我能我所，於其所度世界，亦不執我、我所，故有如「旅遊」、「遊玩」，故稱爲「遊化」。

「皆令眾生捨身珍寶」：捨珍寶即是破慳貪，慳貪之心十分難破，因貪心是以無明爲體，是故貪心不可思議：修行人雖人人知道不可貪、不應貪，但貪心還是難斷，以貪心是由無始無明力所持故，理上雖能解，但事上卻難行；要破貪心，除非勇猛修行，分斷無明；若無明分分斷，則貪心亦分分破。然眾生若自己未得三摩地，則面對貪心即絲毫無能爲力。而觀世音菩薩卻能以其三摩地心密之力，加持眾生，令速破慳貪無明，而得捨內外財寶。

「求我哀愍」：「哀愍」即含攝受、度脫之義。此即是破眾生我慢及不信。有些人不求佛菩薩攝受加持，因爲他說他「無所求」。表面上看來好像很好、很對，而且「很高」，因爲「自力修行」、不靠他人、「很有擔當」；其實有很多人是因爲我慢重才不求佛菩薩；也有很多是因爲信心不夠，不信菩薩或不是眞的信菩薩的威神力。事實上，能得到佛菩薩眷念、護念、加持，不但不是可恥的事，反而是很有福報、非常光榮的事！試想，證二十五圓通的聖者，那一尊不是由於得佛之哀佑、教授、加持，因而成就？觀世音菩薩本身不是也是如此？甚至一切妙覺菩薩坐金剛座成等正覺時，也都是十方如來親手灌頂，而得成無上菩提；因此，你若能或以信力、或以精進修行力、或以誠摯心等，而能感得佛、菩薩來護念、加持你，你偷笑都來不及呢！——還說什麼求與不求，恐怕是你想求都求不到哩！所以這種愚夫自傲、我慢、信心不具的不正知見須要改過來。又，這我慢與不信也是大煩惱及大不善法，是修行的大障礙，修行者若有此二病，則很難眞正起修：以不信能障聞慧及思慧，我慢則障修慧。不信即不能得正解，故障聞思二慧。我慢會令人自滿（以滿故慢），不能下心求教、虛心學習、踏實修行，故障修慧。因此，此不信及

我慢，即障聞、思、修三慧，故人若有此二病，則於三摩地無望，乃至於一切修學亦無指望，是下劣根器，不是法器，不堪修學如來正法。是故修行者，於自心之我慢、不信，應速調伏。

義貫

「三者、由我修習」如來藏心「本」具微「妙圓通」，究竟「清淨本」修之耳「根」性，達於藏性，以我所修清淨、無有染著，故於「所遊」化之「世界，皆」能「令」諸「眾生」破除慳貪無明，發心喜「捨身」之「珍寶」供養三寶，並破我慢、不信，「求我哀愍」攝受度脫。

4・意不思議之二——隨求即得

經

「四者、我得佛心，證於究竟，能以珍寶、種種供養十方如來，傍及法界六道衆生：求妻得妻，求子

得子，求三昧得三昧，求長壽得長壽，如是乃至求大涅槃得大涅槃。」

註釋

「我得佛心」：「佛心」，諸佛因地本心，指如來藏心。

「能以珍寶、種種供養十方如來，傍及法界六道眾生」：這是指菩薩證入本心後，即能出生一切財寶，上供諸佛，下施眾生。此是菩薩自得無貪，不但無貪，而且能積極地善施一切。

「求妻得妻，求子得子」：這是菩薩對於凡夫之施，指財施，以妻、子、田產等皆是「外財」所攝。

「求三昧得三昧」：這是菩薩對修行人、三乘賢聖之法施。

「求長壽得長壽」：這是菩薩對人、仙所作之內財施，以福、壽、康、寧是「內財」所攝。

「求大涅槃得大涅槃」：「大涅槃」即無上涅槃，亦即無餘依涅槃，此是諸佛自證無上菩提所得者。故此是菩薩對修行一佛乘的大菩薩眾之無上法施。

義貫

「四者、」以**「我」**悟**「得」**諸**「佛」**因地本**「心」**，依之起修而**「證於究竟」**，故**「能」**起無上妙用，而**「以珍寶」**及其他**「種種供養十方如來」**，並**「傍及法界六道眾生：」**於凡夫則**「求妻得妻，求子得子」**，令於外財滿願；對三乘行人則**「求三昧得三昧」**，令於法財滿願；對人、仙則**「求長壽得長壽」**，令於內財滿願；**「如是乃至」**對修行一佛乘之菩薩則**「求大涅槃得大涅槃」**，令滿無上菩提之大願。

詮論

第三、第四這兩段皆是講布施，第三段講由於菩薩威神加持之力，能令眾生不思議地捨貪行施。第四段則講菩薩自己由所證清淨，無貪故能施一切凡、聖。爲何這破慳貪而行施稱爲**「意不思議」**？因爲，如上所說，慳貪以無明爲體，而無明即是愚痴，是心中三毒之一。而菩薩以其不可思議之威神力，能轉化眾生心中之貪著

無明，故稱爲「意不思議」，也就是密教所說的「意密加持」。如是，觀世音菩薩的四種不思議即觀世音菩薩的「三密」：身密、語密、意密，以此三密加持力故，能成就世出世間無量不思議利樂有情之事。是故觀世音菩薩一切三十二應、十四無畏等威神之力，皆以此「三密加持」之「四種不思議」爲本。

又，這四不思議中，爲何布施就佔了兩項，即第三、第四項（教他施與自施）？這表示了布施的重要性。布施爲何重要？因爲布施是一切世間、出世間善法的根源。世間之善人，我們皆稱爲「樂善好施」；因爲好心的人，欲令他人得快樂、得溫飽、得離貧窮、匱乏、無所依止等苦，故捨好物予人，因此樂善者必好施；而好施者，以不自私自利，而能利益他人，方能稱爲善人。這是指於世間法中施世間財。同樣的，於出世間，若無佛菩薩之布施法財，世間怎會有佛法？若人人都像阿羅漢，一證解脫，即自取涅槃，世間那能有佛法？眾生如何能得度？故佛菩薩的法布施是出世間法的根源。也就是因爲這兩層意義，所以菩薩道的六波羅蜜中，以檀波羅蜜爲首。這也是爲何金剛經幾乎從頭到尾都是在講「布施」（而不是在講所謂的「空」），因爲金剛經是佛講給「菩薩摩訶薩」聽的，而菩薩摩訶薩最

重要的工作（或修行）是什麼呢？是度眾生。菩薩摩訶薩如何度眾生呢？當然是「說法度眾生」，而「說法度眾生」即是法布施。故整部金剛經的主旨即是佛在教菩薩摩訶薩如何行法布施、如何度眾生。菩薩摩訶薩如是度盡無量眾生已，成就無量功德，而得作佛。因此，換句話說，金剛經也就是佛在教菩薩摩訶薩如何圓滿無量功德而成佛的法門，此無他，即是所謂「無相布施」。

再者，這布施如此重要的原因，是因它能「度貪」。因爲在一切心中，這貪心最難度。若貪心斷，則離一切繫縛（「離繫」），得解脫。而且，一切修行人在修行上成就的次第，也是由其所斷的「貪」之層次而定；例如，若斷「欲界貪」，則能出離欲界，不再來欲界受生、輪迴、受苦。若斷「色界貪」，則能出離色界，不再到色界受生、輪迴、受苦。若斷「無色界貪」，則能不再到無色界受生、輪迴、受苦。若斷「三界貪」，則斷三界分段生死之苦，證聲聞乘阿羅漢果。若斷「聲聞乘貪」，則斷二乘變易生死苦。若斷「權教菩薩貪」，則入一佛乘無上菩提之行，得疾成無上正等菩提。因此可知貪著之難斷難滅，以貪著是無始無明業習所成故。是故圓覺經言：「永斷無明方成佛道。」也因此可知，九法界之一切眾生，皆以其

貪著之不同，而成就其法界，唯獨諸佛永離一切貪著，永斷無明，而獨爲「無所著等正覺」。

經 **「佛問圓通，我從耳門圓照三昧，緣心自在，因入流相，得三摩地，成就菩提，斯爲第一。世尊，彼佛如來歎我善得圓通法門，於大會中，授記我爲觀世音號；由我觀聽十方圓明，故觀音名徧十方界。」**

註釋

「我從耳門圓照三昧」：「從耳門」，指從耳門返聞自性。「圓照三昧」，圓照一心而得之三昧。

「緣心自在」：「緣心」，緣一心本源。「自在」證得自在之用。

「彼佛如來」：即古佛觀世音如來。

「授記我爲觀世音號」：令我與佛同號，故成爲觀世音菩薩。所以「觀世音」這個聖號是佛親自授記的。

義貫

「佛」於前面**「問」**我等悟十八界，誰爲**「圓通」**，從何方便入三摩地。**「我從耳門」**起反聞自性，**「圓照」**一心之**「三昧，緣」**於一**「心」**本源，而證得**「自在」**之用，**「因入」**聞性之**「流」**之修證**「相」**，而**「得」**首楞嚴**「三摩地」**，以此三摩地而得**「成就」**無上**「菩提」**，**「斯爲第一」**最妙之圓通法門。**「世尊，彼」**古**「佛」**觀世音**「如來」**稱**「歎我善」**能以智簡擇而速**「得圓通法門，」**而**「於大會中，授記我爲觀世音號」**（與佛同名），**「由我觀」**照耳根**「聽」**聞之性，照了**「十方」**眾生，周徧**「圓明，」**無不了知，無不化度，**「故觀音」**之**「名徧十方」**世**「界」**。

詮論

「二十五聖圓通」的陳述至此圓滿。或問：「圓通與神通一樣嗎？若不一樣，有何不同？」答：圓通與神通不一樣。圓通是三乘聖人境界，神通則是凡夫、外道

也可能有的，只不過凡夫外道的神通要小得多。又若有圓通則必有神通，且是大神通，以已證解脫、菩提故。然而有神通卻不一定有圓通，如凡夫、外道，乃至二乘有學、權教菩薩能有神通，但不一定圓通。

再者，圓通者必定悟入如來藏心，依於藏心起首楞嚴三昧，依三昧力照破我我所、脫黏內伏、融通六根，而證圓通。而神通，若是凡夫，則有「報得」與「證得」二種。報得即是與生俱來，亦即或由前世所修，或因福報而有，例如諸天、鬼神道亦皆有「通」，即是報得之通，然其通境範圍甚小。又，近世常有說「靈通」者，那其實是「鬼靈之通」，又稱通靈者，此輩人之所謂「通」，並非依本身的修行而得，而是依附鬼道眾生之通，與鬼道溝通，藉彼鬼道之通來告知他，因而得知一些未來、或過去等事，此實與道教之乩童類似。此輩人因長期與鬼道眾生打交道，故陰氣盛，且損其人間乃至出世間之福報，學佛弟子應勿效學、親近。至於外道之神通，或依禪定、或依咒力等等，然以其爲依於邪見而修行，故無法得正解脫。

至於內法中之神通，若依正修，爲依於禪定三昧而起；通常是依第四靜慮（亦即色界第四禪）而起，因此若不入禪定，則不可能起神通。大家都知道：神通不是

究竟，神通敵不過業力，神通本身甚至也不能令人得解脫。因此，大家也都知道：佛敕弟子不得妄現神通，不論是爲了名聞或利養，或爲了令人恭敬，甚或爲了戲耍（好玩，例如賓頭盧尊者之事）；而且佛意也是爲了防止弟子或眾生不修正行，捨本逐末，因此佛教界向來有一種默契，即是不談神通，不但不談，而且好像也變成一種禁忌一般；這是佛教界的一極端。另一個極端是有些人偏好談神通；不但好談，而且愛「修神通」。然而，如前所說，神通必須依禪定才能發，但末世之好談修神通者，卻都並非從修禪定入手，如此如何能通？若無禪定而言修神通，猶如緣木求魚。或許他們尚不知神通是從四禪中發的緣故吧？以上這是指某些習禪修密之好言神通者。

另有一些人，他們說：我們修密，因此我們不須依靠禪定，而依密法就可得神通。的確，密教是有這個說法；然而，殊不知，修密者得神通，也是如法受學，依三密加持，入「本尊三昧」，而得神通。故說來說去，還是離不了三昧（禪定）──只不過這時的三昧不是「首楞嚴三昧」，而是密教的「本尊三昧」；因此即使是修密者，也不是隨便以散心持些咒，就可以得神通的。

綜上所言，佛弟子須有此正知見：神通雖並非禁忌、並非不可談，但神通不是究竟、不能斷煩惱、度生死，故不應只貪求神通靈異，不求解脫；亦不應整天好談神通。同時也要知道：神通並非可恥之事，（雖然不應貪著）。神通是修行達到相當程度之後所得的自然結果，也可說是修行的附產品，而非「正產品」。因此，若只談神通、只修神通，而不習禪定，或修禪定是爲了求神通，即是本末倒置，亦即是顛倒，如此極易落入邪道外道境界，不可不慎。因此，筆者不惴孤陋建議，與其侈談神通，何不求其根本，多多研求如何修習靜慮、求心得定，最好是修首楞嚴定，如此決無不良效果或副作用，亦不致誤入歧途。

最後，關於神通，修行者有兩點須極注意的：一、不可乍現威儀；二、須能拒斥誘惑。茲分述之如下。

一、什麼叫「乍現威儀」？就是修行人於戒、定、慧等修行，若尚未證道果、得禪定等，卻裝作是有所證得的聖人、或「高僧」，或擺出很有道行的樣子，這便是戒律中所說的「乍現威儀」，是犯戒的（此屬妄語戒攝。請參見梵網經菩薩戒彙解：「妄語因者，起心欲誑他人，以取名利。妄語緣，行來動止、語默威儀，種種

方便，以顯聖德。」）更何況實無神通而假裝有神通，或搬神弄鬼，把道場的氣氛搞得神祕兮兮的，有意讓人誤以爲他有神通，這也是「乍現威儀」所攝。這種人雖沒有親口說：「我有神通。」但他卻主動、積極地營造出很多氣氛、煙幕、或小動作，或說些深含暗示、曖昧的話，令人以爲或相信他有神通。若眞修行人，對於這種事，不但不可自作，若見有人如此作時，須能辨明、了知，不爲其所誑惑，知所避忌。

二、什麼叫「拒斥誘惑」？上面所說的乍現威儀，是彼人自己主動、積極地「布局」、暗示、營造氣氛，令人覺得其有神通。此外，若修行者居於被動的立場，消極地默認，或默許他人的猜測、宣示，說他有神通。亦即：你雖沒有自己乍現威儀、或弄神弄鬼，但信徒或他人以爲、或「懷疑」你有神通，而你也就「卻之不恭」地樂得被人「誤會」，於是一傳十、十傳百，眾口爍金，於是你也就「勉爲其難」地接受了這個傳言！須知這即是修行者很難通過的一個關卡；什麼關卡呢？俗謂「英雄難過美人關」，而在修行人則是「道人難過神通關」的誘惑，不論是眞有神通或沒神通，都一樣，難以拒斥他人推測或讚揚「師父有神通」的誘惑。因爲

對凡夫來說，美色是絕大的誘惑，而對修行人來說，神通則是更大的誘惑。因爲美色的誘惑只是淫欲，而神通的誘惑則很複雜，它幾乎可以包含令修行人墮落的任何因素的總集合體：名、利、恭敬、權力、威勢，乃至亦可將情色包含進去。沒有以清淨的正修行爲基礎的神通（如某些外道或邪教之通）、極易與名利等雜染掛鉤，速令修行人墮落敗德，這是指眞有神通而言，更何況是根本就沒有神通，而依眾人的誤會、附會而成的假相！須知，對任何有點修行的人來說，第一次被人「懷疑」（詢問）是否有神通時，那眞有如美色當前、或財寶當前，是莫大的誘惑！若非於正法有絕大的信心及正知見，賴個人持不妄語戒的道德勇氣與力量，否則確實很難堅決而明確地當面或當眾加以否認或廓清這種「懷疑」或傳聞。因此，佛法之正修行人，必須能善了知以上所說這些自修及教他時的現象，絕勿爲神通之名所誘惑、誑騙，否則即遠離正法，而斷送自他法身慧命。

最後，對於一般佛教信徒，關於神通，亦有三點建議：

第一、莫輕信現代人的神通。若聽某人說他自己有神通，或說他師父有神通，乃至敘述其種種神通境界，心中切莫悚動、驚怪、嚮往、貪著。保持開放的心，

淡然處之，勿驅勿馳，則能遠離諸過：不管他是眞是假，你便都能不動、不惑、不迷、不取、不著——合第一義心。

第二、莫轉述傳聞之言。爲佛弟子，自身若不貪著，則關於神通的傳聞之言便沒有什麼值得你再去傳揚的。

第三、莫驚異，亦即，即使眞正親眼目睹有人現神通、或類似神通之境，也不用驚怪。因爲神通並非修行所求之境，而唯有悟入眞如本心、如來藏性，依此如來密因，修得首楞嚴大定、或金剛三昧，依此三昧力，銷鎔無始無明及一切垢濁隔障，因而融通身心，通達內外，徹古徹今，等虛空徧法界，來去自在，現身無量，廣度有情，而無所貪著——如是圓通境界，方爲佛法行人所應企慕追求的境界。

第八章　揀擇圓通之根

第一節　研判諸聖圓通

經　爾時世尊於師子座，從其五體同放寶光，遠灌十方微塵如來及法王子諸菩薩頂。彼諸如來亦於五體同放寶光，從微塵方，來灌佛頂，並灌會中諸大菩薩及阿羅漢。

註釋

「五體」：頭、雙手、雙腳，合爲五體。

「遠灌十方微塵如來及法王子諸菩薩頂」：這是表圓通的總相，諸佛之光互相灌注，表示自他因果交徹。「灌頂」，表圓通之妙理爲最勝之頂法，而此頂法無

二，即是一如來藏心。諸佛以此頂法入行者頂，加持行者，名爲灌頂。

義貫：本節從略。

經 **林木池沼皆演法音，交光相羅，如寶絲網。是諸大衆得未曾有，一切普獲金剛三昧。即時天雨（ㄩˇ）百寶蓮華，青、黃、赤、白，間錯紛糅（ㄖㄡˊ），十方虛空成七寶色。此娑婆界大地山河俱時不現，唯見十方微塵國土合成一界，梵唄（ㄅㄞˋ）詠歌自然敷奏。**

註釋

「林木池沼皆演法音」：這一節是顯圓通的別相。此處，色與聲諸法，法法皆圓融，林木池沼等無情皆演法音，即成有情，因而有情與無情亦相融相攝，成爲一體，無有隔礙。

「交光相羅，如寶絲網」：釋尊之光灌於他佛，他佛之光亦來灌釋尊，所有佛光相交。相羅織成一片，好像一張寶絲所織成的網一樣，表諸佛所證，同體不分，爲一眞如法界。

「一切普獲金剛三昧」：這表示與會大眾因見諸佛所現妙相，由此等妙相而悟了妙性，由親見不思議事，而悟不思議究竟堅固之理。且由諸佛之光加持，無明頓除，而獲諸大士所證之金剛三昧，不動不壞。

「青、黃、赤、白」：蓮華之四色，表如來之四智。

「間錯紛糅」：表如來四智之行相互相涉入。

「十方虛空成七寶色」：「虛空」，表空如來藏。「成七寶色」，表不空如來藏所成就密嚴之相。

「十方微塵國土合成一界」：表自他沒有隔礙，一體圓融。

「梵唄詠歌自然敷奏」：這表示圓通之法樂，任運而成。

義貫：本節從略。

經　於是如來告文殊師利法王子：「汝今觀此二十五無學，諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習眞實圓通，彼等修行實無優劣、前後差別。我今欲令阿難開悟二十五行誰當其根；兼我滅後，此界衆生入菩薩乘，求無上道，何方便門得易成就？」

詮論

在這兩段中，佛雖然說二十五聖的圓通法門都無有高下，但他還是教敕文殊菩薩予以評析、揀選，看哪一個法門比較適合阿難的根器，同時對未來的末世衆生而言，也比較容易修學、容易成就。

註釋

「彼等修行實無優劣、前後差別」：「前後」，排名前後，亦即高下。此言：

這二十五聖，他們各自的修行，實在不能說何者較優、何者較劣，或是有任何高下的分別。

「誰當其根」：「誰」，哪一種法門。「當」，適合。「其」，指阿難。「根」，根器、根性。

「何方便門得易成就」：「方便門」，即法門。「易」，容易。

義貫：本節從略。

經　文殊師利法王子奉佛慈旨，即從座起，頂禮佛足，承佛威神，說偈對佛：

註釋

「承佛威神」：即使像文殊師利這樣的大菩薩，於佛會中，欲有所說，還是得「承佛威神」，方有所作，何況我輩？可見楞伽經說得一點都不錯：若無如來威神加持，世間乃至無有一人能修一行、或說一法。

義貫：本節從略。

經

「覺海性澄圓，圓澄覺元妙，元明照生所，所立照性亡。迷妄有虛空，依空立世界，想澄成國土，知覺乃衆生。空生大覺中，如海一漚發，有漏微塵國，皆依空所生，漚滅空本無，況復諸三有？」

註釋

「元明照生所」：「元明」，元本之妙明。「照」，妄照，即妄起能照之用。「生所」：「生」即生出；「所」，所照。此謂，於本來妙明之性中，妄起能照之

用，便妄生所照之妄境。

「所立照性亡」：「所」，所照之妄境。「照性」，眞正能鑑照之眞性。此謂，所照之妄境既得妄立，眞正能鑑照的眞性便亡失了。

「迷妄有虛空」：「妄」，妄所，即所見相，亦即阿賴耶識之相分，以此相分（所見相）爲虛妄，故說是「妄所」。「虛空」，此虛空是頑空，屬於器界之空，非眞理之空。本經中前面說：「瞪目發勞、空晦暗中，結暗爲色，起爲世界，靜成虛空，虛空爲同、世界爲異。」此中之虛空，即是文殊在此所說的「虛空」（頑空）之義。

「依空立世界」：「空」，頑空，依此頑空而立世界。

「想澄成國土」：「想」，妄想。「澄」，有二義：一、水清不流貌，二、沈齊、沈澱。周禮、釋名釋飲食：「沈齊，濁滓沈下，汁清在上也。」也就是沈澱之義。此句之義：妄想沈澱後，濃重的即成爲山川國土，輕飄的即成爲虛空。

「知覺乃眾生」：「知覺」，在此指妄知妄覺，並非眞知眞覺。以妄知妄覺而

成就眾生之五蘊身。

「空生大覺中」：「大覺」，眞心之本覺。虛空是在眞心本覺中生。

「如海一漚發」：「海」，比喻本覺之大。「漚」，水泡，大海中之一水泡，比喻即使廣大的虛空，在本覺心海之中，也不過有如海中的一個水泡那樣小。可見本覺之心海甚大，而虛空則甚爲渺小。

「有漏微塵國，皆依空所生」：而在這小如水泡的虛空之中，卻含有無量的微塵數佛國！因爲一切國土皆是依空而建立的，故皆處在虛空之中——更可見佛國剎土是多麼渺小！

「漚滅空本無，況復諸三有」：「空」，此指頑空。因爲頑空不是眞空，故有界限，因此以水泡（漚）來比喻。「三有」，欲有、色有、無色有，亦即是三界。以三界皆是從「愛、取、有」而來，皆有生死，故稱爲「有」。此言：如果此虛空之水泡破滅了，便會顯出頑空本無所有，更何況在此水泡（虛空）中之「三有」？

義貫

「**覺海**」之「**性澄**」湛而「**圓**」滿，雖「**圓**」含萬有「**澄**」湛不動，然卻是本「**覺元**」來之「**妙**」性，非是由造作而有的，若一念無明妄動，而於「**元**」本之妙「**明**」之性中，欲妄生能「**照**」之用，如此便會妄「**生所**」照之妄境；「**所**」照之妄境既已妄「**立**」，眞正能鑑「**照**」之眞「**性**」即「**亡**」失（妄生即眞泯）。

以「**迷**」阿賴耶識之「**妄**」所（虛妄之相分）故「**有虛**」妄之頑「**空**」（所見之相）顯現，復「**依**」此頑「**空**」而安「**立世界**」；妄「**想**」凝結「**澄**」沈（沈澱）而「**成**」外之器界「**國土**」，由妄心之妄「**知**」妄「**覺乃**」成五蘊「**眾生**」之妄身。若虛頑之「**空生**」於廣「**大**」之本「**覺**」心「**中**」，彼即有「**如**」大「**海**」中「**一**」水「**漚**」之「**發**」生一樣，而「**有漏**」無常之「**微塵**」數「**國**」土世界，「**皆**」是「**依**」此有如水泡大小之頑「**空所生**」，此水「**漚**」若破「**滅**」（泡相滅，泡性仍歸於海水），即知如水泡之虛「**空本無**」所有（頑空相若滅，頑空之性仍歸如來藏性），「**況復諸**」虛空中之「**三有**」？（當然亦復歸藏性。）

詮論

以上偈頌是總說「依眞起妄」及「由妄返眞」兩個過程。一切眾生本具如來藏

眞如心，由於最初一念無明，欲「有所明」、「有所見」，而轉清淨本心爲阿賴耶識，從而變現出「相分」與「見分」，次第成就妄心、妄身、頑空、世界、山河大地。這一切虛妄幻化之「依、正」之相若滅，即亦歸於藏性，因爲依實而言，「生」亦藏性、「滅」亦藏性，諸法本無實自性，唯是一眞所現，故本經云：「十八界本如來藏妙眞如性」。現在問題是：眾生能否具如是慧眼、智光，能自照見如是之性？

經

「歸元性無二，方便有多門。
聖性無不通，順逆皆方便，
初心入三昧，遲速不同倫。」

註釋

「**歸元性無二**」：「歸元」，復歸於本元。「性」，如來藏性。「無二」，其理無二。

「方便有多門」：「方便」，即法門。但法門卻有很多種，不只一個。

「聖性無不通，順逆皆方便」：「聖性」，諸聖者宿昔所得之根性。亦即，以此二十四位聖者，因爲他們已是深位久修，故其宿昔本已證得高深之根性，因此沒有不通達的。「順逆」，順修而入，或逆修而入。亦即，對他們而言，順修而入如來藏性，或逆修而入如來藏性，都一樣是方便法門。再者，「順修」，亦可指順著法性、或因緣而修。「逆修」，即指逆根性之流，猶如逆流反照等，例如六根圓通以及根大圓通等，這些圓通法中都有一個「旋」或「反」字，便是「逆流」之法門。

「初心入三昧，遲速不同倫」：但是對於初心修學者，若欲入三昧，則會由於法門的不同，而令證得三昧之遲速也會有所不同。「同倫」，同類，一般無二。

義貫

若得滅除妄識而復**「歸」**於本**「元」**如來藏**「性」**之後，其所證理則**「無二」**致，然而欲證此無二理之**「方便」**卻**「有多門」**皆可通達。對諸**「聖」**者以其宿昔之根**「性」**而言，欲證入藏性，則一切法門本**「無」**有**「不通」**達的；或**「順」**因

緣、法性而修、或「**逆**」根塵之流而修，「**皆**」是「**方便**」之門；然而對於「**初心**」修學者、欲「**入**」首楞嚴「**三昧**」，若法門不同，則其所證之「**遲速**」亦「**不同倫**」。

詮論

文殊師利菩薩在此指出，證入圓通以後，其境界實無有高下，且對諸聖而言，因爲他們多數是宿昔久修，深具善根，如須菩提，「曠劫來，心得無礙」；舍利弗「曠劫來，心見清淨」；富樓那「曠劫來，辯才無礙」等等，皆是離道不遠。又有許多是具特殊因緣，如阿那律、烏芻瑟摩明王、瑠璃光法王子等，對已通達後的他們而言，什麼法門都行，皆可通達圓通。但是對於初心修行者則不行：一來未具宿昔深厚根性，二來不見得有那些特別因緣。所以在法門的選擇上，第一、不要選擇條件太高的法門，例如修學此法必須宿具深根；第二、不能要求具有特殊因緣的人才能修（例如阿那律的金剛照明三昧）；因此必須選擇容易普徧、而且易修、易入、易證者。在下面文殊師利菩薩即對二十五聖之圓通法門，一一加以研判，以便揀擇何者爲最適合此方世界初心者之修學；其評選的結果是：觀世音菩薩的耳根圓

通法門最爲合適。

1・研判六塵圓通

經

「色想結成塵，精了不能徹，如何不明徹，於是獲圓通？音聲雜語言，但伊名句味，一非含一切，云何獲圓通？香以合中知，離則元無有，不恆其所覺，云何獲圓通？味性非本然，要以味時有，

其覺不恆一，云何獲圓通？
觸以所觸明，無所不明觸，
合離性非定，云何獲圓通？
法稱爲內塵，憑塵必有所，
能所非偏涉，云何獲圓通？」

註釋

「色想結成塵」：這是評析優婆尼沙陀所修的色塵圓通。「想」，妄想。「結」，凝結。色由妄想而凝結成塵，亦即是前面所說：「空晦暗中，結暗爲色」。

「精了不能徹」：「精」，心精。「了」，了卻。「徹」，明徹。若欲以心精去了卻色，終不能使色塵變爲明徹。

「如何不明徹，於是獲圓通」：此謂，對初心行者而言，爲何要以此性不明徹的色塵爲本修因，而欲令一般初心者證圓通？意即，這實在是難之又難。

「音聲雜語言」：「音聲」，依俱舍論言有兩大類：一、有執受大種聲，如語言，亦即有情音聲；二、無執受大種聲，如樹木、河流之聲，亦即非有情聲。又有說「徑直聲」與「屈曲聲」二種。「徑直聲」指自然聲；「屈曲聲」指人造聲，亦即語言。此句言，自然之音聲中夾雜著人造之語言之聲。

「但伊名句味」：「伊」，彼。「名句」，指名身、句身、文身，這三者是語言的要素。「味」，義味。此言，然而那名身、句身、文身的意味。

「一非含一切」：一名並不能含一切名，一句不能含一切句，一文不能含一切文。亦即，名句文三者並不能普遍涵蓋一切法。

「香以合中知」：「合」，與鼻根合。香塵必須在與鼻根相合之際，才能覺知。亦即，根塵相離則不能覺。

「離則元無有」：香塵若離於鼻根，則在鼻根中，原無有香塵存在。

「不恆其所覺」：「不恆」，無常。此言，鼻根所覺的香塵並不能恆常，而是無常的。如何能以此無常之覺，而欲初心者證恆常之眞心？

「味性非本然，要以味時有」：「味時」，嚐味之時，亦即味塵與舌根相合之時。此言，味塵之性也不是本來於舌根中有的，必須以味塵合於舌根，方能覺有味塵存在。

「其覺不恆一」：「覺」，舌根之能覺之性。此言，舌根能覺之性，不能恆常與所覺之味塵合而爲一。因此能覺與所覺爲二法，不能成爲不二、一眞之性，如此如何能令初心之人以此而證一眞之圓通？

「觸以所觸明」：觸塵必須以身根與所觸之塵相合，方能覺知。「明」，即覺之義。

「無所不明觸」：「所」，所觸之塵。若無所觸之塵，則不能發明觸塵之相。

「合離性非定」：觸塵的合與離之性本非一定。因此如何可教初心人依此不定、無常之觸塵去修，而證圓通。

「法稱爲內塵」：「法」，法塵。「內塵」，意地內之塵。法塵稱爲意地內之塵，蓋法塵係意根緣取前五識落謝於意地的五塵之影像，稱爲法塵。

「憑塵必有所，能所非徧涉」：「憑」，依。若依於能謝落之外五塵，必有所謝落之法塵，然而能落謝之外塵（五塵）與所落謝之內塵（法塵），並不能普徧，亦不能互相涉入。因爲現前雖有某些五塵，但五根若不執取，前五識即不得緣，因而這些外五塵便無法落謝於意地之中，是故不徧。又，五塵落謝之後，成爲法塵，即成過去，而非現前物，過去與現在並不能相涉入，故現前之五塵，與過去之法塵並不能互相涉入。

義貫

㈠**「色」**塵原由妄**「想」**凝**「結」**而**「成塵」**的，其性爲能障蔽，因此縱使以心**「精了」**達之，亦**「不能」**使其能蔽障之性變成明**「徹，如何」**欲以此性**「不明徹」**之物作爲本修因，而令初心人依此而修，**「於是獲圓通」**呢？（以上爲文殊菩薩評優婆尼沙陀之色塵圓通。）

㈡天然之「**音聲**」夾「**雜**」著人造之「**語言，但伊**」（彼）「**名**」身、「**句**」身與文身之義「**味，一**」名、句、文「**非**」能徧「**含一切**」名句文，「**云何**」欲令初心人以此不徧之物爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評憍陳那之聲塵圓通。）

㈢「**香**」塵「**以**」其必須在與鼻根相「**合**」之「**中**」方能有「**知**」，若根塵相「**離**」而不合，「**則**」鼻根之中「**元無有**」香塵存在，能覺之鼻根既「**不**」能「**恆**」常與「**其所覺**」之香塵相合，「**云何**」欲令初心人以此不恆之物爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評香嚴童子之香塵圓通。）

㈣「**味**」塵之體「**性非本然**」（非本自有之），而必「**要以味**」塵來合舌根之「**時**」方知「**有**」其味，「**其**」舌根能「**覺**」之性「**不**」能「**恆**」與所覺之味塵，合而爲「**一，云何**」欲令初心之人依此不恆之物爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評藥王、藥上菩薩之味塵圓通。）

㈤「**觸**」塵必「**以**」身根與「**所觸**」之塵相合，方能發「**明**」顯現其觸相，若「**無**

所」觸則「不」能發「明觸」塵之相，然而身根與觸塵之「合」或「離」之「性」本「非」一「定，云何」欲令初心之人依此不定常之物爲本修因而「獲圓通」？（以上爲文殊菩薩評跋陀波羅之觸塵圓通。）

㈥「法」塵「稱爲」意地「內」之「塵」，非在外有，乃外五塵落謝於意地之影子，若依「憑」能落謝之外五「塵，必有所」落謝之內法塵，然而「能」落謝之外五塵與「所」落謝之法塵，並「非」普「徧」、互相「涉」入，「云何」欲令初心人以此不徧不涉之物爲本修因而「獲圓通」？（以上爲文殊菩薩評大迦葉之法塵圓通。）

2.研判五根圓通

經

「見性雖洞然，明前不明後，
四維虧一半，云何獲圓通？

鼻息出入通，現前無交氣，支離匪涉入，云何獲圓通？舌非入無端，因味生覺了，味亡了無有，云何獲圓通？身與所觸同，各非圓覺觀，涯量不冥會，云何獲圓通？知根雜亂思，湛了終無見，想念不可脫，云何獲圓通？」

註釋

「見性雖洞然」：「見性」，指眼根之用。「洞然」，明徹。「明前不明後」：眼根所見只見前方，不見後方。

「**四維虧一半**」：「四維」，東、南、西、北，四方。「虧」，少。因眼只能見前方，故功德少了一半。

「**鼻息出入通**」：鼻子的氣息，只在氣息或出或入的時候通於內外：出時即從內通到外，入時即從外通到內。

「**現前無交氣**」：「交」，交接。但在出息與入息的中間，並無一個中間的第三息，來作承接、轉交的工作；亦即，出與入之間，是一個空白的眞空地帶，其間沒有氣息流動。

「**支離匪涉入**」：「支離」，分散，分隔，指出息與入息兩相分隔。「匪」，非，不。此言，出息與入息二者，係兩相分離，不相涉入，彼此不相干，故氣息不是圓融之物。

「**舌非入無端**」：「入」，所入之味塵。「端」，因。此言，舌根若非有進入口中之味塵合於舌根上，則不能沒來由地嚐覺味道，亦即舌根自體並不能自出味道，須待外入之味塵來合，方能嚐味。

「因味生覺了」：因有味塵合於舌根方生覺了之知。

「味亡了無有」：若所嚐之味塵銷亡，則能嚐之知亦歸無所有，故能覺依於所覺，此即是無常之覺。

「身與所觸同」：身根與所觸之塵相同。

「各非圓覺觀」：「圓覺觀」，「圓」字雙貫覺觀而爲：圓覺、圓觀。身根與觸塵二者各非圓覺、與圓觀之物。「圓覺」指身根，身根之覺非圓，亦即不能遍身，即於一處有覺，他處便無知，故不圓。「圓觀」指觸塵，觸塵爲身根之智覺所觀時，亦非圓遍，以觸塵觸身之時，亦不能遍觸全身。

「涯量不冥會」：「涯量」，際涯分量，亦即，有際限。「冥」，合。此言，根與塵，一爲有知，一爲無知，各有其分際限量，不相契會，故不融通。

「知根雜亂思」：「知根」，即意根，意根之用爲知，故稱爲知根。意根之知係夾雜著亂思，故意知並不純淨。

「湛了終無見」：欲期望意根有湛然了知之境，終究是不可得的。

「想念不可脫」：意根之想與念，無法一時盡淨，故不能盡離雜染。

義貫

㈠眼根之**「見性雖」**能**「洞然」**明徹，然而卻只能**「明前」**方，而**「不」**能**「明後」**方，故於東西南北**「四維」**之中只見二維，而所作的功德因此**「虧」**少了**「一半，云何」**欲令初心人依此不圓滿之根爲本修因而**「獲圓通」**？（以上爲文殊菩薩評阿那律陀之眼根圓通。）

㈡**「鼻」**中之氣**「息」**由於**「出」**或**「入」**而得**「通」**於內外，然出息與入息兩者**「現前」**的中間，並**「無」**能**「交」**接二者的**「氣」**息存在，故出與入之間有剎那之眞空，因此出息與入息實互相分**「支」**隔**「離，匪」**（不）相**「涉入」**，故不圓融，**「云何」**欲令初心者依此不圓之根爲本修因而**「獲圓通」**？（以上爲文殊菩薩評周利槃特伽之鼻根圓通。）

㈢**「舌」**根若**「非」**有所**「入」**之味塵，則自體不得**「無端」**而覺味，**「因」**有**「味」**塵合於舌根，方能**「生」**起**「覺了」**之知，若**「味」**塵銷**「亡」**，則覺

「**了**」之知本「**無**」所「**有**」，故舌根之覺非是恆常，「**云何**」欲令初心之人依此不恆之根爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評憍梵鉢提之舌根圓通。）

㈣能覺的「**身**」根之覺性「**與所觸**」之塵相「**同**」，兩者「**各非圓覺**」、圓「**觀**」，身若離於塵則無知，塵若離身則無相，且根與塵一有知、一無知，各有際「**涯**」限「**量，不**」相「**冥**」合契「**會**」，其性既如是不相融通，「**云何**」欲令初心者依此不融通之根爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評畢陵伽婆蹉之身根圓通。）

㈤能「**知**」之意「**根**」其用常冗「**雜亂思**」，若期望意根之知能達到「**湛**」然澄「**了**」之境「**終無**」可「**見**」（實不可得），以意根之「**想**」與「**念不可**」能一時盡「**脫**」雜亂，而達意念清淨，「**云何**」欲令初心人依此雜亂不息之根爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評須菩提之意根圓通。）

3・研判六識圓通

經

「識見雜三和，詰本稱非相，自體先無定，云何獲圓通？心聞洞十方，生於大因力，初心不能入，云何獲圓通？鼻想本權機，祇令攝心住，住成心所住，云何獲圓通？說法弄音文，開悟先成者，名句非無漏，云何獲圓通？持犯但束身，非身無所束，

元非偏一切，云何獲圓通？
神通本宿因，何關法分別？
念緣非離物，云何獲圓通？」

註釋

「識見雜三和」：「識見」，眼識之見。「三和」，根、塵、識三和合。

「詰本稱非相」：「詰」，究詰，推究。「本」，本體，指識體。「非相」，非實有之相。若推究起識之體，則實非有相。

「自體先無定」：識體之現與不現，沒有一定，因要有根、塵相合時，才能於中生識，以識體係依他而有，不能恆現，故是無定。

「心聞洞十方」：「心聞」，指耳識，以識即是心，能聞之心故稱心聞。此指普賢菩薩之耳識能聞之用能洞徹十方，無有阻障。

「生於大因力」：「大因」，廣大之修因，指普賢之法界行。此言普賢菩薩之

耳聞之所以能洞徹十方，那是由於他修法界廣大行之因所生之力量，並非一般人的耳識能有此功能。

「鼻想本權機」：「鼻想」，指於鼻端作觀白之想，這是權巧、機宜之設。

「住成心所住」：「住」，心不馳散。「所住」，所住之境。若心緣鼻端白，作是觀想而住；若此住心得以成就，則心便成爲有所住（住於假想之鼻端白）；然而眞心實無所住，故有所住之心並非眞心，而是妄心。

「說法弄音文」：說法是播弄音聲及語文。

「開悟先成者」：而說法者之開悟是先前即已經成就了。此說即同於富樓那所說：「我曠劫來，辯才無礙，宣說苦空，深達實相」；若他自先未開悟，其所說怎麼能深達實相？故可證其開悟是先已獲得，而非從說法而得。

「名句非無漏」：「名句」，指名身、句身、文身，屬於不相應行法，是有漏法，因爲四禪以上即離語言，然而即使已離語言的四禪，仍屬有漏的色界。更何況四禪以下的語言境界，則更是有漏法，並非無漏。

「**持犯但束身**」：「束」，約束。戒行之持犯，只是約束身識。

「**非身無所束**」：然而若非屬於身識的，戒律即約束不到。

「**神通本宿因**」：「宿因」，宿世所修之因。與富樓那的辯才一樣，目犍連的神通也是宿世所成的，非一世初修即得。

「**何關法分別**」：所以他的神通與意識對法的分別，沒什麼相關，亦即他的神通不是以意識分別法而證得。

「**念緣非離物**」：「念緣」，念念攀緣。此言，意識乃由念念攀緣法塵而有，非能離物（離法塵），而有識生。

義貫

㈠眼「**識**」之「**見**」爲「**雜**」根、塵、識「**三和**」合而生，然究「**詰**」其「**本**」體則「**稱非**」實有之「**相**」，既然眼識之「**自體先無定，云何**」令初心者依此無定體之識爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評舍利弗之眼識圓通。）

㈡普賢「**心**」識之「**聞**」（耳識）能「**洞**」徹「**十方**」無礙，此乃「**生於**」修習法

界行之「**大**」威「**因力**」所成就，非是一般人之耳識能有如是功能，「**初心**」之人「**不能入**」此境界，是故「**云何**」欲教初心人依彼凡夫有限之耳識爲本修因而「**獲**」聖境之「**圓通**」？（以上爲文殊菩薩評普賢菩薩之耳識圓通。）

㈢「**鼻**」端作觀白之「**想本**」爲世尊「**權**」巧「**機**」宜之設，「**祇令**」收「**攝**」其亂「**心**」而暫「**住**」而已，其「**住**」若「**成**」就，則「**心**」即有「**所住**」，然而眞心無住，「**云何**」欲初心人以此有住之心爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評孫陀羅難陀之鼻識圓通。）

㈣講經「**說法**」係播「**弄音**」聲及語「**文**」，而其「**開悟**」（指富樓那的開悟）實「**先**」前即已「**成**」就「**者**」，並且說法所用之「**名、句**」、文（語言文字）乃屬不相應行法，是有漏法，「**非無漏**」法，「**云何**」欲令初心人依此有漏之法爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評富樓那之舌識圓通。）

㈤戒律之「**持犯但**」約「**束身**」識，若「**非身**」識所屬者，則「**無所**」約「**束**」，而身識「**元非偏一切，云何**」欲令初心人依此不偏之法爲本修因而「**獲圓通**」？

（以上爲文殊菩薩評優波離之身識圓通。）

㈥目犍連的「**神通本**」是「**宿**」昔「**因**」力所成，「**何關**」意識對「**法**」塵之「**分別**」？且意識爲由念「**念**」攀「**緣**」法塵而有，「**非**」能「**離物**」而有識生，「**云何**」欲令初心人依攀緣之妄識爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評目犍連之意識圓通。）

4・研判七大圓通

經

「若以地性觀，堅礙非通達，
有爲非聖性，云何獲圓通？
若以水性觀，想念非眞實，
如如非覺觀，云何獲圓通？

若以火性觀，厭有非眞離，非初心方便，云何獲圓通？

若以風性觀，動寂非無對，對非無上覺，云何獲圓通？

若以空性觀，昏鈍先非覺，無覺異菩提，云何獲圓通？

若以識性觀，觀識非常住，存心乃虛妄，云何獲圓通？

諸行是無常，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通？」

註釋

「有爲非聖性」：「有爲」，指持土平填道路，乃至舖路造橋等，只是屬於有爲的善行，唯能感人天有漏果報，非同無漏的聖性之行，因此後來毗舍弗佛教他「當平心地」。

「云何獲圓通」：云何欲令初心人以此而獲圓通？因爲不但初心人不能以平填道路之行而獲圓通，連持地菩薩自己，雖無量劫修平地之行，也無法以此而獲圓通，最後還是要回到「平心地」的正行，方能達成其求菩提的目的。然而亦可作此觀察：持地菩薩乃大菩薩，其平填道路之行，以及最後回到「平心地」之行，皆是示現，爲欲默示眾生：平填道路等有爲之善行，不管你多麼精勤，作多麼久，乃至無量劫勤苦勞作，仍屬有爲，非關聖性；因此，若欲證聖道、圓通，還是要修治心地。亦即：圓通在於心地，非在外地。

「若以水性觀，想念非眞實」：「想念」，即觀想。因爲水觀是由觀想法而成的，故所現之水並非眞實。

「**如如非覺觀**」：「覺觀」，即分別，在此仍指觀想法而言。此言，如如之理須以如如之智方得契入，不是分別覺觀所能達到的。

「**厭有非眞離**」：「厭」，厭離淫欲。「非眞離」，非眞正的離欲。烏芻瑟摩之火觀，是以厭離淫欲而有（而成），故其離欲非是眞實的離欲，因爲若仍有忻厭，則仍未離：「忻欲」與「厭欲」乃是對於欲愛的兩種極端的反應，「忻」固依於欲，「厭」亦依於欲，故皆是依他起，未能究竟；若究竟者，則是於欲不忻、不厭，不取不捨，是眞於欲達究竟無著。

「**若以風性觀，動寂非無對**」：「動寂」，動靜。「對」，對待。以風大有動、靜二相，故是有對待的，非是絕待之物。

「**對非無上覺**」：既有對待，即非無上覺。

「**若以空性觀，昏鈍先非覺**」：因空本是晦昧所成，故其性本是昏冥頑鈍，故非是靈明覺知之用。

「**觀識非常住**」：「觀」，能觀之心。「識」，所觀之識大。不但諸識無常，

連能觀此諸識之心亦非常住。

「存心乃虛妄」：若存心欲觀之，乃屬虛妄。能觀之心與所觀之識，皆是虛妄。

「念性元生滅」：這是指大勢至之念佛法門，因爲大勢至菩薩說：「淨念相繼」；既言相繼，即是有生滅：以有生有滅方能有「相繼」之相，若不生不滅，即無相繼相。故一切「念」之性原屬生滅性。

「因果今殊感」：「殊」，別，不同。「感」，感應。本來念佛是爲了求不生滅的圓通，但今以生滅的念佛爲因，所求得的果即非不生滅的圓通，而只是往生淨土的感應。「今」，即今生現證。

義貫

㈠**「若以地」**大之**「性觀」**之，則地性乃**「堅」**硬隔**「礙、非」**可**「通達」**之物，而且持土平填道路尚屬**「有爲」**之行、**「非」**無漏**「聖性」**之行，其後遇平心地之教，方歸聖性；**「云何」**欲令初心之人依此有爲之法爲本修因而**「獲圓通」**？

（以上爲文殊菩薩評持地菩薩之地大圓通。）

㈡「**若以水**」大之「**性觀**」之，此由水「**想**」之「**念**」而成之水並「**非眞實，如如**」不動之理，須以如如不動之智方得契入，並「**非**」分別「**覺觀**」所能相應者，「**云何**」欲令初心人以此覺觀之心爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評月光童子之水大圓通法門。）

㈢「**若以火**」大之「**性觀**」之，依於「**厭**」離淫欲而「**有**」之行，「**非眞離**」欲，須到身心俱斷，斷性亦無，無能無所，方是眞離。故此法門「**非初心**」人修行之「**方便，云何**」可依此爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評烏芻瑟摩之火大圓通法門。）

㈣「**若以風**」大之「**性觀**」之，風大有「**動**」有「**寂、非無對**」待，既有「**對**」待，即「**非無上覺；云何**」欲令初心之人依此對待生滅之法爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評瑠璃光法王子之風大圓通法門。）

㈤「**若以空**」大之「**性觀**」之，空乃以「**昏**」冥頑「**鈍**」晦昧所成，其自體最

「**先**」即「**非**」靈明「**覺**」知之用；若「**無**」明「**覺**」即「**異**」於「**菩提**」覺道，「**云何**」欲令初心人以昏鈍頑空爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評虛空藏菩薩之空大圓通法門。）

(六)「**若以識**」大之「**性觀**」之，能「**觀**」諸「**識**」之心本「**非常住**」，乃念念生滅不停，且若「**存心**」以觀察諸識之相，則能觀與所觀「**乃**」俱「**虛妄，云何**」欲令初心之人以虛妄生滅之識爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評彌勒菩薩之識大圓通法門。）

(七)「**諸行**」本「**是無常**」，心「**念**」之「**性**」亦「**元**」屬「**生滅**」，若以生滅之念爲修「**因**」，而求不生滅之「**果，今**」則成「**殊**」異之「**感**」應，以此求往生即易，求圓通即難；「**云何**」欲令初心人依此生滅之念爲本修因而「**獲圓通**」？（以上爲文殊菩薩評大勢至菩薩之根大圓通法門。）

第二節　獨選耳根圓通

1・此世界之因緣

經

「我今白世尊，佛出娑婆界，
此方眞教體，清淨在音聞。
欲取三摩提，實以聞中入。
離苦得解脫，良哉觀世音，
於恆沙劫中，入微塵佛國，
得大自在力，無畏施衆生。
妙音觀世音，梵音海潮音，
救世悉安寧，出世獲常住。」

註釋

「此方眞教體，清淨在音聞」：「此方」，指此娑婆世界。「眞教體」，如來眞實正教之體。亦即，在此世界中，如來之教法，皆在聽聞之性，皆以耳聞爲主要之傳達工具。至於他方世界則不一定，譬如香積世界以飯香而傳法，有世界以光明而作佛事，或有以目注於佛，而作佛事，等等不一。

「欲取三摩提」：指首楞嚴大定。

「實以聞中入」：實以從聞性中入於三摩地爲最佳。

「妙音觀世音」：「妙音」，以說法無滯、出生一切妙法，故稱爲「妙」。

「梵音」：「梵」，清淨義。說法無著，究竟清淨，能除三毒垢染，故稱爲「梵」。

「海潮音」：說法度生，不失其時，有如海潮之不失時。

「出世獲常住」：「出世」，即得解脫。「常住」，即無上大涅槃，不生不滅，故是究竟常住。

義貫

「我今」重**「白世尊：佛出」**此**「娑婆」**世**「界」**，在**「此方」**世界之**「眞」實**「教體，清淨」**本然唯**「在」**聽**「音」**之**「聞」**性。領悟聖教雖雙託於音與聞，但若**「欲取」**首楞嚴**「三摩提，實以」**單依**「聞」**性**「中」**契**「入」**爲最上。

「離」分段、變易二種生死之**「苦」**而**「得解脫」**，離繫自在，**「良哉觀世音，於恆」**河**「沙」**數**「劫」**長時**「中，入」**於**「微塵」**數**「佛國」**世界處處現身，**「得」**三十二應**「大自在」**無作妙**「力」**，以十四**「無畏施」**予**「眾生」**。能以無上微**「妙」**法**「音」**廣說諸法之**「觀世音」**，以無著、清淨之**「梵音」**度脫三毒，其說法亦不失時，有如大**「海潮」**汐之**「音，救」**度**「世」**間眾生破其慳貪，**「悉」**令離患得患失而得**「安寧」**，且令得**「出世」**解脫**「獲」**無上大涅槃果、不生不滅**「常住」**快樂。

2・耳根之優點：「圓、通、常」三眞實

經

「我今啓如來，如觀音所說，譬如人靜居，十方俱擊鼓，十處一時聞，此則圓眞實。目非觀障外，口鼻亦復然，身以合方知，心念紛無緒。隔垣聽音響，遐邇俱可聞，五根所不齊，是則通眞實。」

註釋

「譬如人靜居」：「靜居」，居於靜處。

「十方俱擊鼓，十處一時聞」：「一時」，同時。若十方之處同時擊鼓，便可

以同時聽到從十處傳來的鼓聲，不只是聽到當處之鼓聲。

「此則圓眞實」：指聞性。這就是聞性本來圓滿、眞實不虛。

「目非觀障外」：「非」，不能。眼不能看見遮障之外的東西。

「口鼻亦復然，身以合方知」：交光法師的楞嚴正脈，及長水子璿楞嚴經注等皆說這兩句經文倒置，應對掉才對。依上下文而言，確然如是，故於「義貫」中即依如是建議，文義方通順。此言：身根須與觸塵相合方能有知，而口、鼻二根於味塵、香塵也是一樣，必須根塵接觸和合方能有知。「口」，即指舌根。

「心念紛無緒」：「心」，指意根，意根之想念，紛亂沒有頭緒。

「五根所不齊」：「齊」，等。指根之聞性之功能，是其他五根所不能與之相提並論的。

義貫

「我今啓」稟**「如來」**，正**「如觀音所說：譬如」**有**「人」**於寂**「靜」**之處**「居」**住，非處憒鬧之所，若**「十方」**同時**「俱擊鼓」**，則**「十處」**之鼓聲能**「一**

時」俱**「聞」**，故知鼓聲本無先後之別，以耳根之聞性人人本來圓具，**「此則」**爲聞性本來**「圓」**滿**「眞實」**不虛之性質。

相對地，**「目」**則**「非」**能**「觀」**見遮**「障」**以**「外」**之物。而**「身」**根則**「以合」**於觸塵**「方」**能有所**「知」**，塵遠則無覺；**「口鼻」**二根於味香二塵**「亦復然」**，根塵相離則不覺，但耳於聲則不然。至於**「心」**（意根）之想**「念」**則**「紛」**亂**「無」**頭**「緒」**，而耳根卻雖**「隔」**著牆**「垣」**仍可**「聽」**到**「音響」**，非如眼根隔則不見；而且**「遐邇」**（遠近）**「俱可聞」**，不像鼻、舌、身三根離塵則無覺，因此耳根之功能係其他**「五根所不」**能與之等量**「齊」**觀的，**「是則」**爲耳根聞性本來**「通」**達、**「眞實」**無妄之性質。

經

「音聲性動靜，聞中爲有無，
無聲號無聞，非實聞無性。
聲無即無滅，聲有亦非生，

生滅二圓離，是則常眞實。
縱令在夢想，不爲不思無，
覺觀出思惟，身心不能及。」

註釋

「音聲性動靜」：音聲之性爲動、靜二相。音聲爲總相，動與靜爲其別相。

「聞中爲有無」：**「聞中」**，聞性之體中。此言，聞性湛然之體中，現出聲之有與無，互相代謝之相。

「無聲號無聞」：然而世人顚倒，卻把「無聲」稱作「無聞」。其實是「沒有聲」，並非「沒有聞」，因爲聲音有來去，有隱現（消失與出現），而聞性卻是永遠在的，故不可能「沒有聞」。

「非實聞無性」：並非眞的是聞性變成沒有體性，無體性即是消失之義。

「聲無即無滅」：**「即」**，卻。縱使有相之聲音消失時，聞性卻沒有跟著消滅。

「聲有亦非生」：而聲音出現時，聞性也並非跟著它而出生。聞性並不隨塵生滅，本來常住。

「生滅二圓離」：聞性之體，對於聲塵之生滅二相，都能圓滿地遠離，不爲其所拘囿。

「縱令在夢想，不爲不思無」：縱使人在睡夢之中，也不會因爲由於此時五根不緣、不思外境，而令聞性變得無作用；亦即，即使在夢中，對外界的聲音，還是聽得到。

「覺觀出思惟，身心不能及」：**「出」**，超過。**「身心」**，指除了耳根以外的其他五根、六識等。此言，耳根聞性之體用、覺觀，乃超出了思惟之範圍（不假思惟），且爲身心之其他根識所不能及。因爲眼、鼻、舌、身、意五根，皆不能與夢外之境相接，唯有耳根能夠。

義貫

「音聲」之**「性」**爲**「動、靜」**二相，在**「聞」**性之湛然體**「中」**現**「爲有、

無」代謝之相，然而世人顛倒，將「**無聲號**」爲「**無聞**」性，而「**非實聞**」性變成「**無**」體「**性**」，即使「**聲無**」之時，聞性「**即無**」隨聲「**滅**」去，而當「**聲**」現「**有**」時，聞性「**亦非**」跟著「**生**」起。聞性湛然之體，對於聲塵之「**生滅二**」相俱能「**圓離，是則**」爲聞性湛然「**常**」住「**眞實**」之性。「**縱令**」人「**在夢想**」中，此聞性亦「**不**」因「**爲不思**」惟而「**無**」作用。耳根聞性之體用「**覺觀**」，實超「**出思惟**」之範疇，爲「**身心**」其他五根所「**不能及**」。（聞性無有隔障，於遠近、前後、左右、上下等十方各個方位皆能聞，乃至於睡夢中都能聞知夢外之聲。）

3・病在循聲

經

「今此娑婆國，聲論得宣明。

衆生迷本聞，循聲故流轉，

阿難從強記，不免落邪思，
豈非隨所淪，旋流獲無妄？」

註釋

「聲論得宣明」：「聲」，音聲，代表名、句、文。「論」，經論義理。「宣明」，宣暢明了。

「眾生迷本聞」：迷於本有之聞性。

「循聲故流轉」：「循」，順也，依也。只依循所聞之聲，依文解義、增益戲論，故自取流轉。

「阿難從強記，不免落邪思」：「強記」，是記憶力很強之義。「落邪思」，指失去正念。此謂，阿難雖然多聞強記，能記誦佛所說十二部經，然而但以多聞，只限於聞思之境界，於修慧之道力（即三摩地）未盡心修學，故境界現前時，仍不免失去正念，而為外道之邪思所駕馭。

「豈非隨所淪」：這豈不是表明了：若循聲而緣外之聲教，而不逆流返聞自性，便會隨著所聞之聲塵而沈淪。

「旋流獲無妄」：若旋聞而逆流，必可獲無妄眞實之性；反之，順流而出，即取得虛妄之外塵。

義貫

「今此娑婆國」中，乃依諸音**「聲」**所成之名句文所立之經**「論」**義理而**「得」**以**「宣」**暢開**「明」**眾生之心性。

狂慧之**「眾生迷」**於**「本」**有之**「聞」**性，但依**「循」**所聞之外**「聲」**教，徒增益戲論，**「故」**自取**「流轉」**，而不知須從聲返聞。**「阿難」**雖**「從」**多聞**「強記」**十二部經，然但循聲教而求聞思慧，因而尚**「不免落」**於外道**「邪思」**之設計，失去正念，爲其所轉，溺於淫舍，這**「豈非」**表明若循聲外流，必**「隨所」**聞之聲而沈**「淪」**流轉；而若**「旋」**聞逆**「流」**，即可**「獲無妄」**之眞實性？

4・一根返源，六根解脫

經

「阿難汝諦聽：我承佛威力，宣說金剛王　如幻不思議　佛母眞三昧。汝聞微塵佛一切秘密門，欲漏不先除，蓄聞成過誤。將聞持佛佛，何不自聞聞？」

註釋

「宣說金剛王、如幻、不思議、佛母眞三昧」：「金剛王、如幻、不思議、佛母」皆是形容此三昧，此三昧即首楞嚴大定，亦即是觀音所證者。「金剛」，得此三昧即堅固不動、不可破壞，而能破壞一切，稱爲金剛。「王」，爲一切金剛中之

最尊勝者，故稱金剛王。「如幻」，此三昧依眞如心而顯現，如幻而有，如幻而空。「不思議」，此三昧超過一切言、思境界，故非思議可及。「佛母」，以此三昧出生一切諸佛，一切菩薩成佛，皆從此中出，故稱佛母。「眞三昧」，此三昧眞實不虛，能顯大用，故稱爲眞。

「欲漏不先除，蓄聞成過誤」：「漏」，煩惱。「蓄聞」，蓄積多聞。此謂，如果不先除去欲界的煩惱，而只務求積集多聞，反而爲多聞所誤。

「將聞持佛佛」：「將」，用。「聞」，聞性。「佛佛」，佛所說的佛法。只用自己的聞性去受持佛所說的佛法。

「何不自聞聞」：「聞聞」，反聞本聞之性。

義貫

「阿難汝」今**「諦聽：我」**今乃**「承佛」**之**「威」**神**「力」**，而**「宣說」**一切佛所證之**「金剛王、如幻不思議、佛母」**契入**「眞」**如之**「三昧。汝」**雖曾已**「聞微塵」**數**「佛」**所說**「一切秘密」**法**「門」**，然而**「欲」**界之有**「漏」**種習若**「不

先除」卻，只務「蓄」積多「聞」反「成過誤」。與其「將」自己之「聞」性去受「持」諸「佛」所說之「佛」法，「何不自」反「聞」本有之「聞」性？

經

「聞非自然生，因聲有名字，
旋聞與聲脫，能脫欲誰名？
一根既返源，六根成解脫。
見聞如幻翳，三界若空華，
聞復翳根除，塵銷覺圓淨。
淨極光通達，寂照含虛空。
卻來觀世間，猶如夢中事，
摩登伽在夢，誰能留汝形？」

註釋

「聞非自然生，因聲有名字」：「聞」，妄聞之根。「名字」，假名。妄聞之根並非自然而生，乃因所聞之聲黏起湛然之精明，而有假名，稱之爲聞根。

「旋聞與聲脫」：旋轉能聞之聞性，與所聞之聲脫離，此即「入流亡所」。

「能脫欲誰名」：「能脫」，能脫之後。「誰」，何。此謂，能聞之根既脫所聞之塵之後，還要把那一個叫作能聞之根？亦即，能聞既脫於所聞，即能所皆銷亡，連其假名亦不復存，不須再用。

「聞復翳根除」：「聞」，聞根。「復」，旋妄復眞。「翳根除」，如幻翳之根，其病已除。

「塵銷覺圓淨」：「塵」，器界。「銷」，銷亡。「覺」，本覺。「圓淨」，圓滿清淨。

「淨極光通達」：「淨極」，清淨至極。「光」，心光。

「寂照含虛空」：「寂照」，寂而常照。「含」，含裹。

「**卻來觀世間**」：「卻來」，回頭來。指悟了之後，回頭來返觀塵世間。

「**猶如夢中事**」：唯自心現故，一切猶如夢中所現，心外不可得。

「**摩登伽在夢**」：連差點令你破戒體的摩登伽，也是在你夢中所現之人。

「**誰能留汝形**」：「留」，留難。「形」，身體。他們既是在你夢中所現，則他們怎能留難你於夢外的形體？

義貫

妄「**聞**」之根「**非自然**」而「**生**」，乃「**因**」所聞之「**聲**」塵黏住湛然之體而「**有**」假「**名字**」，若「**旋**」轉能「**聞**」之性令「**與**」所聞之「**聲**」塵「**脫**」離（入流亡所），「**能**」聞之根既「**脫**」所聞之塵（所入既寂），復「**欲**」以「**誰名**」爲能聞之根？「**一**」聞「**根既返**」本「**源，六根**」皆「**成解脫**。」

「**見、聞**」、嚐、嗅、覺、知等六用猶「**如幻**」妄之「**翳**」病，「**三界**」依正有「**若**」翳眼所見之「**空華；聞**」根今已旋妄「**復**」眞、「**翳根**」之病既已「**除**」卻，「**塵**」界應念而「**銷**」，本「**覺**」之體「**圓**」滿清「**淨**」顯現；寂滅現前，清

「淨」至「極」、心「光通達，寂」而常「照，含」裏「虛空」；全體起用之後，「卻來」迴「觀世間」，一切「猶如夢中」所見之「事」，唯自心現，心外不可得，即使「摩登伽」亦是「在」你「夢」中所現之人；既是夢中之人，「誰」又「能留」難「汝」夢外之「形」體呢？

經

「如世巧幻師，幻作諸男女，
雖見諸根動，要以一機抽，
息機歸寂然，諸幻成無性。
六根亦如是，元依一精明，
分成六和合，一處成休復，
六用皆不成，塵垢應念銷，
成圓明淨妙。」

註釋

「**如世巧幻師**」：「世」，世間。「幻師」，魔術師。喻眞如能隨緣幻化。

「**幻作諸男女**」：「諸男女」，喻六根。

「**雖見諸根動**」：「諸根動」，諸根各自分別動作，喻六根之用差殊。

「**要以一機抽**」：「機」，機括，亦即彈簧等機械控制裝置或機關。「抽」：抽動。喻一精明之體隨緣異用。

「**息機歸寂然**」：若把機括停止，則這些幻男女的六根便都歸於寂止了。喻一精還原，六根解脫。

「**元依一精明**」：「一精明」，指阿陀那微細識。

「**分成六和合**」：「六和合」即六和合之用，亦即六根。此根是指勝義根，非扶塵根。

「**一處成休復**」：「休」，休止外流。「復」，回復其本性。

義貫

猶「**如世**」間工「**巧**」之「**幻師**」，能「**幻作諸男女**」之相，「**雖見**」這些幻男幻女之「**諸根**」能各自分別「**動**」作，但還是「**要以一機**」括去「**抽**」動它們，若「**息**」此「**機**」括，則這些幻男幻女的六根便皆「**歸**」於「**寂然**」，而其所依之「**諸幻**」化功能亦完全「**成**」爲「**無性**」。

眾生之「**六根亦如是**」，猶如那些幻男幻女，「**元**」來是「**依**」於「**一精明**」體，阿陀那微細識，而「**分成六**」種「**和合**」性之根，若於此六根中任何「**一處**」依返照法門而「**成休**」止外流，旋「**復**」其本性，則「**六**」根分隔之「**用皆不成**」，復歸於一精明，六「**塵垢**」染之器界「**應念**」皆「**銷**」泯，山河大地當下化成無上知覺，一切依正復「**成圓明淨妙**」之如來藏性。

第三節　結勸修證

經

「餘塵尚諸學，明極即如來。大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。此是微塵佛，一路涅槃門：過去諸如來，斯門已成就；現在諸菩薩，今各入圓明；未來修學人，當依如是法，我亦從中證，非惟觀世音。」

註釋

「餘塵尚諸學」：「餘」，有餘。「塵」，塵沙無明，即微細垢。「尚」，仍然。「諸學」，指菩薩之有學地。如果無明尚未斷盡，仍有餘微細之塵沙無明，則還是在菩薩的有學地之中，尚未達於無學。

「明極即如來」：「明」，本明。「極」，極至，究竟。達於本明之究竟，即是如來。

「旋汝倒聞機」：「旋」，旋轉。「倒」，顛倒。「聞」，能聞。「機」，用。此言，旋轉你顛倒的能聞之用，亦即，不要再去循聲外流，多聞強記，而把它轉過來！以此聞性往內返照。

「反聞聞自性」：往內返聞，以聞自己的本性（能聞之性。）

「性成無上道」：「性」，湛然不生滅性。若以返聞、逆流而達此湛然之不生滅性，則可成無上道。

「圓通實如是」：圓通法門雖多，但最究竟、最圓滿、最方便、最普徧、最易

行、最易成的，即是如是反聞自性法門。

「此是微塵佛，一路涅槃門」：**「一路」**，即一直道，一大道，三乘共依此道，故稱一路。文殊此言即呼應前面佛所說的：「有三摩提名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。」

「我亦從中證」：**「我」**，即文殊師利菩薩自己。文殊菩薩亦是修此法門者。因爲如果自己不修，光勸別人修，別人也許不聽；自己以身作則，率先而修，大家才更易樂於聽從。這點，於末法時期的弘教法師，特別有參考、效法的價值：欲教人修行，自己以身作則先修，切不可光勸人修，而自身不修，眾即不悅服。又，大菩薩如文殊者都如此，何況我輩，於修行方面更應爲大眾先，爲大眾之**「軌範」**。

義貫

有殘**「餘」**的微細**「塵」**沙無明垢**「尚」**未盡者，則仍爲在**「諸」**有**「學」**地之菩薩（未達無學），達於本**「明」**之究**「極，即」**是究竟之**「如來」**地。

「大眾及阿難」，若**「旋」**轉**「汝」**顛**「倒」**施作的能**「聞」**之**「機」**能，

「**反聞**」以「**聞自**」己之聞「**性**」，而達圓湛之不生滅「**性**」，即可「**成無上**」菩提「**道**」究竟之果。「**圓通**」法門雖多，然便於初心行人修學者，「**實**」唯「**如是**」返聞自性法門。「**此**」法門亦「**是**」如「**微塵**」數之無量「**佛**」所修之「**一**」條妙修行之大「**路**」通達於「**涅槃**」之「**門：過去**」無量「**諸如來，斯**」返聞自性法「**門已成就；現在諸菩薩，今**」亦皆以此法而「**各入圓**」通妙「**明**」，當證無上菩提；「**未來**」欲「**修學**」無上道之「**人**」，亦必「**當依如是法**」門而證圓通、涅槃；而「**我**」（文殊師利）在因位時「**亦**」是「**從**」此法門「**中**」而「**證**」無上圓通，「**非惟觀世音**」菩薩一人依此法門而已。（故知此法門爲現在、過去、未來一切諸佛、菩薩修證無上道所共依之究竟圓滿法門。）

經

「誠如佛世尊，詢我諸方便，
以救諸末劫，求出世間人，
成就涅槃心，觀世音爲最；

自餘諸方便，皆是佛威神；
即事捨塵勞，非是常修學，
淺深同說法。」

註釋

「詢我諸方便」：亦即問我在這些方便中，那一種最適合阿難去修，也就是最適合初心人（非久修、深位者）、最一般性、普遍性（非特別根器、因緣之人）、易修、易入（非難修、難入）。

「求出世間人，成就涅槃心」：「求出世間人」，即三乘行人欲斷一切世間生死。「成就涅槃心」，成就無上大涅槃之常住眞心。

「自餘諸方便，皆是佛威神」：「自餘」，其餘。除了返聞自性法門之外，其他所有的法門都是須依佛的威神特別加持，及特別教授，方能成就。

「即事捨塵勞」：「即事」，即於彼事。「事」，境事、境遇；亦即他們特殊

的境遇、因緣。「捨塵勞」，即離繫、得解脫。此句須承上句而言：由於有佛的特別加持、或特殊教授，他們才能就在他們特殊的境遇上，當下離於彼事之纏縛，而得解脫。例如：阿那律失明，佛特別教他樂見照明金剛三昧，並予以特別之加持；周利槃特伽闕念誦性，佛教他調息攝心、且予特別加持；烏芻瑟摩多淫，佛特別教他觀欲火以及轉火大之性；難陀心散亂，佛特別教他觀鼻端白。因此他們都可以在他們特殊的境遇或個人最困難的事情上，離其繫縛而得解脫：亦即，阿那律離失明繫、周利槃特伽離闕誦繫、烏芻瑟摩離多淫繫、難陀離心散繫等。

「非是常修學」：「常」，平常、一般。這些人因爲都有特殊的境遇，故他們所修的法門，並不適合一般人修。

「淺深同說法」：「淺深」，淺位及深位行人。這句之上亦應重複上一句中的「非是」兩字，亦即「非是」二字雙貫二句。此言，另外還有些法門，並非淺位及深位的行人可以同修的。「同說」即同時爲之開示，令依修行之義。這是指如：普賢菩薩之法界深因、富樓那的宿昔辯才，須菩提的解空，舍利弗的淨見等，都是深位宿修之善根，因此他們所修的法門，並不適合淺位菩薩之修行。唯有觀世音菩薩

返聞自性法門，沒有這些限制：淺位菩薩、深位菩薩、一般人、特殊之人，皆可同爲開示，共同修學。

義貫

「誠如佛世尊詢」問**「我」**在此等**「諸方便」**之中，那一法門是最爲普遍、周圓、易入、易成，並且三根普被，**「以」**此推斷論究而得**「救」**度**「諸未劫」**眾生，並且可使追**「求出世間」**解脫之三乘行**「人」**，令其速得**「成就」**無上大**「涅槃」**之常住眞**「心」**；對此，我的答案是：如是一切諸聖之修學中，仍是以**「觀世音」**之返聞自性法門**「爲最」**上最妙。**「自餘諸方便」**，率**「皆是」**須依**「佛」**之特別**「威神」**加持、及特殊教授，方可令彼行人**「即」**於彼特殊之境**「事」**上而**「捨塵勞」**、離繫解脫，是故並**「非是」**平**「常」**人**「修學」**之法門，乃屬於特殊情況，亦非可對**「淺」**位或一般**「深」**位學人**「同說」**或令之同修之**「法」**門。

詮論

關於二十五聖法門，除了觀音法門外，其他二十四聖法門，依文殊菩薩之評

析，大都是特別的法門，不能普遍適合一般人，尤其是初心、淺位之人；但是亦頗有參考、啓發之功用；例如：筆者對於畢陵伽婆蹉之身觸法門，以及大勢至菩薩之淨念相繼法門，即深受好處，頗有些體驗。再者，依法而言，發菩提心者，應法門無量誓願學，又諸菩薩於法通達之後，亦皆發心等修徧學一切法、徧成無量法門，以廣資糧，故初心人須知文殊菩薩如是評析諸聖圓通法門，是爲了凸顯觀音法門之殊勝，但發大心之行人，不可於彼等諸聖法門妄起貶抑之心，仍須等心尊重、修學、乃至弘揚。

復次，中土禪門中有所謂「公案」者，當亦如是看待：那些公案都是前代祖師大德、師徒之間，或善知識與參學者之間，應機教學、開示悟入的案例，應也是屬於特殊的個案，然皆頗具參考的價值；但也因爲那些大都是很特殊的案例：特殊的善知識、特殊的參學者，在特殊的環境下，依非常特殊的教法，而參學者得以悟入的例子；因此，依法而言，也非一般人可以直接依行、修學的——雖然如是，但前人諸公案，對於後人還是有很大的啓發性及參考價值；但若要完全依彼而修，則有很多困難，習其精神與原則，便是效學最好的方法了。

經

「頂禮如來藏，無漏不思議。願加被未來，於此門無惑，方便易成就。堪以教阿難，及末劫沈淪，但以此根修，圓通超餘者，眞實心如是。」

詮論

這一段是總結，故總歸於「如來藏」；以如來之藏，爲一切如來成佛之因，故文殊頂禮，總歸一切修學而入於歸敬此法、此理。

註釋

「如來藏」：「藏」，寶藏。如來之藏，圓具一切如來性德，一切眾生本自有之，只爲煩惱之所蒙蔽，不能顯發、楞伽經云：「如來藏自性清淨、轉三十二相入於一切眾生身中。如大價寶、垢衣所纏，如來之藏常住不變，亦復如是，而陰界入

垢衣所纏，貪欲恚癡不實妄想塵勞所污；一切諸佛之所演說。」（楞伽經卷二）

「**無漏不思議**」：「無漏」，如來藏之本體是無漏的，而依如來藏所起之阿賴耶則是有漏。

「**願加被未來**」：即文殊菩薩代眾生向佛祈求加被。

「**於此門無惑**」：「門」，法門。「惑」，有兩種：疑惑與迷惑，疑惑能障信，迷惑能障解。若障信、解，即是障聞慧與思慧，若「聞思慧」被障，即不能進修「修慧」，因此修慧也被障了；是故，疑惑與迷惑二者會障聞、思、修。若三慧受障，即不能「依聞思修，入三摩地。」因此，無惑方得無障，能堪修行。

「**方便易成就**」：其實，這「易成就」，也只是比較而言（是與其他二十四聖法門相比），因爲此法門畢竟是無上心地法門，末世眾生，於此法門，若能有福得聞，能解其義，如理思惟，乃至成就聞思二慧，已經是甚難稀有了，更何況能進而再成就修慧，乃至得三摩地，則更是難能可貴。何以故？末世眾生外騖多故、心攀緣故，境擾攘故，多雜住故，心不安不靜故，多外求故，是故若能安心且一心修學

者，千百人中難得一人。有心者，其勉之哉！蓋正教興衰之運，端繫乎有無如法修學三慧之人，而不在其他事業。

義貫

我今「**頂禮如來藏**」，此如來之藏本自「**無漏**」，具「**不思議**」之業用。「**願**」求如來「**加被未來**」學者，令「**於此**」法「**門**」得「**無**」二「**惑**」（疑惑及迷惑），此「**方便**」法門對於初心者而言，係屬「**易**」修、易入、易「**成就**」者；是故「**堪以**」此「**教**」授「**阿難及末劫沈淪**」之諸眾生；因此「**但以此**」耳「**根**」而「**修圓通**」，其效能「**超**」過其「**餘**」二十四聖所修「**者**」；凡欲修首楞嚴大定者，成就「**眞**」如「**實**」際、常住眞「**心**」之要訣即是「**如是**」。

第四節　大眾證悟

經

於是阿難及諸大眾身心了然，得大開示，觀佛菩

提及大涅槃，猶如有人因事遠遊，未得歸還，明了其家所歸道路。

註釋

「阿難及諸大眾」：即與阿難同機的一類。

「身心了然」：「身」，指根身。「心」，心性。謂於修轉根身與心性之法，皆完全明白。此與前面經文所說的「身心皎然」不同，因爲前面只瞭解到身心「解結」的次第，那一個結先結，那一個結先解，對這「結」與「解」的先後次第皎然明白，但還不知要從哪一門入，修甚麼法。現在則豁然貫通，這是由於聽文殊偈中明白地指出：「將聞持佛佛，何不自聞聞」，及「成就涅槃心，觀世音爲最」等評議。因此了知所要入之門，唯在耳根，而修證之法唯在「旋流」。而且文殊偈中又說：只要一根解，六根皆解，所以得「身心了然」。

「得大開示」：因爲先前阿難等不知要從哪一門入手去修，而「冀佛冥授」，但是佛並未直接開示這個問題，而是敕令諸聖各自陳述圓通本門；然後佛再令文殊

評析揀選，是藉文殊之口而開示大法。因爲要評選二十五聖法門，而令學者豁然貫通，殊非易易，非同小可，故是「大開示」。

「猶如有人因事遠遊，未得歸還」：比喻阿難及諸大眾，在一念未動以前，本是安住菩提涅槃之本家；忽然不覺，一念無明妄動，而起三細，繼之以六麤，於是背覺合塵，於三界中流連忘返，就好像有人出門遠遊，無法回家，且因出外太久，連回家的路都忘了。

「明了其家所歸道路」：先前聽取二十五聖之法門，就好像旅人聽到有二十五條回家的路線一樣，就不知哪一條才是最便捷、最直接的路徑。現在聽了文殊的評選，就完全明白哪一法門才是最便捷之道，亦即：入手處是在耳根，而其方法則是「旋流獲無妄」。

義貫

在文殊以偈評選法門之後，**「於是阿難及」**與阿難同機之**「諸大眾」**，豁然貫通，於修轉根**「身」**與**「心」**性之法皆**「了然」**明白，以**「得大開示」**故，而得

「觀」了「佛菩提及大涅槃」修證之路，「猶如有人因事」出外「遠遊，未得歸還」，離家久而忘記歸途，如今忽然「明了其家所歸道路。」

經　普會大眾，天龍八部、有學二乘、及諸一切新發心菩薩，其數凡有十恆河沙，皆得本心，遠塵離垢，獲法眼淨。性比丘尼聞說偈已，成阿羅漢。無量眾生，皆發無等等阿耨多羅三藐三菩提心。

註釋

「天龍八部」：這些是凡眾。以下有學二乘等是賢聖眾。

「皆得本心」：皆悟得本有眞心，即所謂「發明心地」。

「法眼淨」：又稱淨法眼或法眼清淨；爲具有能觀了眞理，無障、無惑之眼。這在小乘爲初果見四諦之理時得之，大乘則於初地見眞如時，稱爲法眼淨。

「**性比丘尼**」：即摩登伽女。

「**成阿羅漢**」：此爲藉小乘名，比稱大乘位；於大乘中，約當圓教之七信位。於「返聞自性法門」中爲當「聞所聞盡」。

「**無等等**」：即無等而等。「無等」，無與等，也就是：沒有人能跟他齊等；他是最高、最上的。「等」，等同、平等、齊等。此有兩層意義：一、諸佛無與等、及諸佛皆係平等。以諸佛超九界，故十法界中無與等者。再者，佛道無上，唯佛與佛乃能究竟；而佛佛道同，故諸佛所證皆悉平等。是故言「無等、等」。二、相上無等、及性究竟平等。十法界中，一切相有無量差別，故於凡夫境界中，相上皆不齊等。然而諸如來所證爲心、佛、眾生三平等，一切法於性上皆悉究竟平等，以一切相皆是如來藏妙眞如性故，是故，「相有差別，性本一如」。是故言：「無等、等」。如來之無上菩提，亦復如是「無等而等」。

「**阿耨多羅三藐三菩提**」：無上正等正覺。「阿耨多羅」，義爲無上；此爲相對於菩薩之「有上」而言。「三藐」，義爲正等，此爲相對於二乘之不平等，以二

乘所見爲人不平等（自他不平等）、法不平等（涅槃與生死不平等）故只求自度，不思度他。「三菩提」：義爲正覺，此爲相對於凡夫之不覺，以及外道之妄覺。是故「阿耨多羅三藐三菩提」（無上正等正覺）一詞，固爲表如來所證之究竟覺道，但其中亦隱含著有立有破：其所立者，即正顯如來所獨證者；其所破者，乃隱示一切凡、外、權、小（凡夫、外道、權教菩薩、及二乘）所行境界之所以非達究竟處，乃由於其爲「有上」（菩薩）、「不等」（二乘）、「不正」（外道）、「不覺」（凡夫）。

義貫：本節從略。

南無護法韋馱尊天菩薩

楞嚴98--1版權頁(上) 及CIP (1415-1416).i1415 1415 2012/6/6 下午 02:03:09

國家圖書館出版品預行編目資料

大佛頂首楞嚴經義貫 / 釋成觀撰註 ；(唐)般剌密諦譯經. --第二版. --臺北市 : 毘盧, 2007〔民96〕
冊 ； 公分, --(佛海樞要 ; 2)
參考書目:面
ISBN 957-9373-21-3 (全套：精裝). -- ISBN 957-9373-22-1 (上冊：精裝). -- ISBN 957-9373-23-X (下冊：精裝)

1. 祕密部(佛經密教部)--註釋

221.94 95010687

大佛頂首楞嚴經義貫（上、下冊）功德主名錄

一九五、九二〇元：極樂國民。

八〇、〇〇〇元：Kascy。

二〇、〇〇〇元：張芝齊。

七、〇〇〇元：往生者韓徐智珍。

一三、〇三〇元：佛陀教育基金會。

以上計新台幣：三一五、九五〇元，恭印一、〇〇〇套。

回向：天下和順，日月清明，風雨以時，災厲不起，國豐民安，兵戈無用，崇德興仁，務修禮讓，國無盜賊，無有怨枉，強不淩弱，各得其所。祝願法界一切有情，所有六道四生，宿世冤親，現世業債，咸憑法力，悉得解脫。祝願現生者增福延壽，發菩提心，常隨佛學，勤修精進，利濟群生。祝願已故者往生淨土，同出苦輪，共登覺岸。

附記：本會接受善信委託，代印經書、佛像，其必要之費用，均經本會審慎評估；若有結餘，均續作本會之印（購）經書及運費，為施主廣積陰德，歡迎十方大德善加利用。

普為出資及讀誦受持
輾轉流通者回向偈曰
願以此功德
消除宿現業
增長諸福慧
圓成勝善根
所有刀兵劫
及與饑饉等
悉皆盡滅除
人各習禮讓
讀誦受持人
輾轉流通者
現眷咸安樂
先亡獲超昇
風雨常調順
人民悉康寧
法界諸含識
同證無上道

佛曆二五五七年／西元二〇一三年八月

恭印：一〇〇〇套　流水號：11443　書　號：CH382-02

大佛頂首楞嚴經義貫（上冊）

發 行 人：簡豐文

出 版 者：財團法人佛陀教育基金會

地　　址：100 台北市杭州南路一段五十五號十一樓

網　　址：http://www.budaedu.org

E-mail：budaedu@budaedu.org

電　　話：（〇二）二三九五—一一九八　**傳　　真**：（〇二）二三九一—三四一五

劃撥戶名：財團法人佛陀教育基金會　**郵局劃撥帳號**：〇七六九四九七九

銀行名稱：台灣銀行城中分行（請於電匯或轉帳後告知本會用途）

銀行帳號：〇四五〇〇四五九七五〇三

本會經書免費結緣之請取方式如下：

（一）親臨本會三樓講堂。（二）利用傳真：（02）23965959

（三）撥打電話：（02）2351198 分機：11、12

（四）網　　址：http://www.budaedu.org/books/。（五）寫信指定：本會法寶流通股。

為提高服務效率，請您嚴謹考量，慎選所需經書；儘量少用電話，多利用文字方式請取，並請詳寫經書名稱、冊數及收件人姓名、地址、電話、郵遞區號，以減少本會之處理時間；若大量申請，請註明用途，且避免姓名、地址等文字上書寫之錯誤。

◎本會經書，歡迎翻印（請勿增刪），贈送流通，功德無量。

◎本會交通—

※捷運：善導寺站5號出口，至杭州南路右轉，過兩個紅綠燈。

※公車站牌：審計部站→212、299、232、205、276、605、257、262

台北商業技術學院→253、297、237　仁愛路二段→222、297

開南商工→208、295、297、15、22、671

行政院新聞局出版事業登記證局版臺業字第三八六九號