修訂版

楞嚴經

難句譯釋

簡政珍

佛陀教育基金會 印贈

前言（自序）

一、《楞嚴經》的閱讀體驗

《楞嚴經》浩瀚無涯，上至虛空、世界的無中生有，下至十二類眾生的生成始末，六趣的因果源由，聖道的修證境界，本修因的抉擇，如來藏的映顯，妄想與輪迴的糾葛，禪坐與陰魔的纏擾等等，幾乎無所不包。若是說《楞嚴經》就是佛與佛教一切智慧的總成，也不為過。

但是最讓筆者著迷的是《楞嚴經》的文采與論證的方式。讀《楞嚴經》，我們更加慶幸中文是我們的母語。《楞嚴經》也許是全世界最具有文思稠密度的宗教經典。

更令人感動的是佛與弟子論證的方式。任何人只要看過佛與阿難論辯「七處徵心——七處破妄」，心中一定強烈感受到佛教最能啟發人的潛能。有時甚至覺得佛教不是宗教，因為哪有一個宗教能容許弟子和教主論辯？上帝或是神的語言就是權威，字母開頭大寫的 Word。不容質疑，不容爭辯。而我們的佛陀從事理入手，點點滴滴，展示真理的海闊天空。佛陀不說這就是真理，而是透過事理印證真理。釋成觀法師說：佛法不僅有純理論的可能性（probability），還兼顧事實或經驗上的可能性（possibility）（頁 172），因此周到圓融。就是因為如此，當真理顯現的時候，它的力道滲入心坎，瞬間銷融我們的「堅固妄想」。因為這種感受，筆者忍

不住想用一段文字來紀念和《楞嚴經》的因緣。

大約二十年前。有一次到埔里觀音山的一座佛寺，無意中在他們的閱覽室裡，看到打開的一本古本佛經，很自然瞄了一下，一下子眼睛發亮，從來沒看過如此有魅力的經文。魅力，是因為是文采夾雜深邃如迷的思維。已忘記第一眼看的是哪一段，但隨手翻閱前後幾頁，都是類似的文采。趕快看一下子經典的名字：《大佛頂首楞嚴經》。

筆者在國外念的是英美文學與比較文學，重點科目是文學理論。所謂文學理論事實上很多是當代西方哲學的化身，包含最具挑戰性的海德格（Martin Heidegger）的存有論述，德希達（Jacques Derrida）的解構學。當年類似兩位大師的論述並沒有造成困難，可是當時佛寺那幾頁《楞嚴經》對筆者來說有如天書。這是迷人的天書，心中一直想什麼時候能請到這本經好好恭讀。

隔幾個月，筆者內人的弟弟從美國回台灣，我們帶他到附近的萬佛寺。佛寺大門旁邊有一些結緣書，筆者隨口說了一句；「真希望能請到一本《楞嚴經》。」內人的弟弟馬上回一句說：「這不就是《楞嚴經》嗎？」原來他個子高，從最上層的架子拿了一本書下來，就是海仁法師的《大佛頂首楞嚴經講記》。從此筆者就一直從《楞嚴經》細緻迷人的文字中得到法喜。

但《楞嚴經》有些段落，文字精簡濃縮，留下很多空隙，需要讀者敏銳的語文能力與想像力去跨越，去填補。因為空

隙，文本發出細緻品嚐的邀約；因為填補，讀者深深體會自我完成的成就感。閱讀的過程中，不時閃現當代文學思想家以哲（Wolfgang Iser）如此的雋語：「文本的空隙是引發想像的契機。」

即使如此，有些句子似乎是迷霧中的鴻溝。看了多種的詮釋，經常感覺越解釋越複雜。有些詮釋甚至是文字的逃脫。文字的意涵含糊帶過，把重點大都放在修行與佛學知識。筆者依據當前現有的解說以及自己文本細讀的能力，那些最困難的句子大概可以看懂七、八成，但是總無法很自信地穿透文字，看到佛陀智慧語言明晰的面貌。多年來，心裡不時浮現一個謙卑的希望：什麼時候才能把那些句子表面的意思全部看懂。

佛曆二五五九年（西元二〇一五年）是重大轉折的一年。這一年，筆者重讀那些困難的句子，透過語法的分析推敲，以及前後文語境的想像，再翻閱一些資料斟酌，原來的迷霧似乎慢慢散去，筆者終於看到文本清澈的輪廓了。佛曆二五五九年十月想到過去念《楞嚴經》自己面臨語意的斷層，雖然自己的個性喜歡面對文本的挑戰，但一定有很多人不願或是無法跨越這個鴻溝。因此就在十月十八日那天發心要撰寫這本《楞嚴經難句譯釋》。

這一本書強調「難句」的翻譯與解說，何謂難句？《楞嚴經》的難句應該有兩種，一種是表面文意簡單，但修證的境界很難解釋清楚，如卷八「菩薩十地」的各地。試舉「離

垢地」說明：「異性入同，同性亦滅，名離垢地」；文字非常明白，但這是什麼樣的境界？再舉「難勝地」為例：「一切同異所不能至，名難勝地」。文字淺白易懂，但要怎麼樣才能真切體悟「一切同異所不能至」？這些都不是凡夫的筆者所能敘述。因此，類似這種困難，本書不翻譯不說明。

另一種是表面的文意所造成的困難，這是筆者最有興趣的焦點，也是促成這本書能夠問世最大的動因，例如佛陀說：「若無所明則無明覺，有所非覺，無所非明，無明又非覺湛明性」。另外在論述「見性非物」的時候，佛說：「若見是物，則汝亦可見吾之見？若同見者，名為見無；吾不見時，何不見吾不見之處？若見不見，自然非彼不見之相。」這些文字初次閱讀，的確有些困難，但經過反覆思索，推敲前後文的語境、情境，並且和其他的解說對話辯證，最後竟然感動莫名。感動，是因為心想假如沒有佛陀，我們怎能在人間看到如此鮮活的文句與智慧？

有些經文則文句難，意境也難，如識陰所造成第五顛倒中的文句：「若非想元，寧受妄習？非汝六根互用開合，此之妄想無時得滅。故汝現在見、聞、覺、知，中串習幾，則湛了內，罔象虛無」。對於類似這樣的文句，本書也會翻譯，因為「文句難」是本書的關注的焦點，而意境難的部份，筆者則透過各種資料做一些陳述，但詮釋時因為沒確切的體驗，自覺文字少了一點溫度。

因此，本書選取翻譯解說的以事理辯證為主。除了著重

修證境界的（如「十信位」、「十住位」、「四加行位」等」）不選外，有故事情節的文本相較之下比較不難也不選，如第二卷以波斯匿王為主的「觀河顯見性無遷」。比較著重狀況介紹的不選，如強調持戒的四大清淨明誨，如誦持楞嚴咒的功德，如楞嚴道場的鋪設，如十二類眾生的陳述。三界七趣眾生的狀況不翻譯，但「眾生升墜的原理」則翻譯；五十陰魔的各種狀況中，色陰、受陰、想陰的魔境不翻譯，但是行陰與識陰的魔障則翻譯。理由無他，前者是既有現象的描述，有類似的「故事情節」，後者是著魔者的妄見和事理的辯證。事理辯證的文字比較有困難度，最具有被翻譯、討論的魅力。

另外，在選擇翻譯和解說的內容時，單獨一兩句「難句」無法入選，因為無法成為一個論述的焦點。相反地，有少數句子並不難，但因為和接續比較難的段落共同成為一個主題，為了保持內容的完整感，仍然有譯文，如本書「七處徵心——七處破妄」中「破計心在身內」開頭的句子：「佛告阿難：如汝所言，身在講堂，戶牖開豁，遠矚林園。亦有眾生，在此堂中，不見如來，見堂外者？」。

再者，有些不難的句子主要是鋪陳情境、引導接續的難句，本書未做翻譯。這些鋪陳引導句以一般字體顯現，有別於翻譯焦點的粗體字。

在這一本書中，有極少數的句子翻譯和解釋和現有的一些解讀略有不同，筆者在「延伸討論」中會說明為何會採取

這樣的觀點，最明顯的例子是富樓那那一句：「若此不明名為覺者，則無所明。」幾乎所有的詮釋都對富樓那不太公平。筆者的詮釋與論證主要是以文本細讀為基礎。

假如我們跳過修證境界不討論，念誦完《楞嚴經》，我們凡夫能體悟什麼？觀世音菩薩的耳根圓通被文殊師利菩薩選為最適合發初心的人當作本修因。但細看其中的修證內容，從聞、思、修入手反聞自性，到「生滅既滅，寂滅現前。忽然超越世出世間，十方圓明」，中間的過程，破色蘊、除受蘊、斷想蘊，最後五蘊皆空。原來是佛菩薩的修行歷程。我們凡夫想要如此，可能只是另一個「妄想」。有沒有更基礎更確切可行的方式？

淨界法師的《楞嚴經修學法要》為我們凡夫點了一盞明燈。參考這本書的慧見後，我們凡夫至少有三點可以用來「抓到風的把柄」。（一）「返回真心的所在」，（二）「不立即對外境反應」，（三）「儘量不要讓過去影響當下」。《楞嚴經》的啟發讓筆者想到四個字：「攝心返照」。

《楞嚴經》從一開始「七處徵心——七處破妄」，佛與阿難辯證的用意，就是要眾生攝住攀緣心。阿難說：「眼色為緣，生於眼識，眼有分別，色塵無知，識生其中，則為心在。」心隨六塵團團轉，早就迷失了本真的家。所謂「攝心」，就是儘量不攀緣外塵，返回真心的所在。

再者，「攝心」意謂不要立即對外境反應，因為我們瞬間本能反應的大都是過去累積的妄習。我們先沈靜幾分鐘，

甚至是幾秒鐘。在這幾分鐘幾秒鐘之中，我們似乎會看到自己真心本覺的輪廓。

所謂「返照」，是不往外看，是自我內觀。心對外，經常流離失所，在一世一世中漂泊。心對內，色塵就沒有風姿，就比較能清淨地面對真我。我們凡夫經常往外看，看名利的風頭，看自己的名字是否在風頭上。往外看，我們經常烘焙虛榮，煽動欲望；返觀內照，我們看到自己的妄想、缺點像是萬頭鑽動的蛆蟲。

但看到心中的蛆蟲，不要陷在時空的陷阱裡不能自拔。那些蛆蟲大部份是累世的妄習滋養出來的。我們無法去對抗無始來的貪嗔癡，但我們能儘量扎扎實實的面對當下。我們要自我提醒：所有的當下在未來回頭看就是過去。因此，我們更在乎的是未來。不要奢望一坐四禪天、一返照五蘊皆空。我們在乎的是明天的腳印是否比今天的腳印往前挪移了一吋。

上述的「返觀」也是觀世音菩薩反聞自性的映現，雖然是凡夫的版本。可見正如佛陀所說的：「聖凡無二路」。如此的體會，一剎那間強烈感受到佛陀與文殊師利菩薩為何要揀擇觀世音菩薩的耳根圓通。高修行者因為「反聞自性」，可以破五蘊，直趨等覺；凡夫如我反聞自性，雖然不能完全攝心，但至少讓我們自覺要收斂一些隨風起舞的舞姿。

二、本書的說明與使用

經常聽人說：佛經解釋，不能輕易加入自己的看法，一切要以古德的見解為依據。這句話大體不錯，佛經這麼神聖的智慧，怎麼可以擅加詮釋？但是完全根據古德的講法才能講經，至少有兩個問題：

（一）要根據哪一個古德？經常看到古德的見解也是相互撞擊，相互矛盾。讀者將在本書「延伸討論」中看到這種現象。事實上，意見不同是常態，《楞嚴經》這麼浩瀚深遠，有哪一種解釋可以圓融概括？但為什麼我們容許古德間的差異，而不容許古今的不同？當代講經，因為時空不同，社會情境變遷，研究的來源多樣化（如外國的文學理論、哲學思維），要將佛經融入當代的社會，當然詮釋就有所不同。

（二）我們經常看到詮釋佛經的論著，大同小異，不僅想法相同，文句長長一大段也類同。假如沒有追本溯源，讀者完全不知道誰是這個觀念的原創者、誰是這個文句的書寫者。為了能廣泛流通佛與佛經的智慧，「請大家告訴大家」，這樣「複製」他人觀念與文句的說法似乎變得理所當然。但任何小小的創意思維都是智慧的結晶，我們在「複製」（挪用？）別人的心血時，是不是應該有所致意？因為有「講經根據古德」這樣的慣性思維，這種「複製」卻不註明觀念出處的狀況變得更理直氣壯。

但是，要是所有別人詮釋過的都要註解，也不可行，因

為很多容易瞭解的句子，早就有人解釋過了，並不是我們的原創；若是像這樣的文句也要註解，這一本書註解的篇幅將超過本文，閱讀起來一定乏味無比。因此，本書在做翻譯與解說時，有四種狀況必須先向讀者說明：

（一）大部分的經文都是筆者看著文本直接翻譯與解說，沒有參閱其他的解說，這些翻譯和其他的詮釋也許沒有太多差異，差異的是語言呈現的方式，筆者沒有加註。

（二）筆者翻譯解說完後，有些章句會再參考其他的詮釋，這時若發現他人的詮釋比較合理，筆者會調整自己的翻譯與解說，這時一定會加註說明。

（三）加註時，筆者儘量採用手邊古德的論述，有些註則依據現、當代文本，但筆者不太確定所引用的註是否就是最原初的觀點。

（四）本書極少數的措辭會參考其他詮釋的用語，若是四個字以內，不加註；若是這四個字（甚至是兩個字）是別人的重要發明，一定加註。四個字以上則一律加註。

本書因為是選擇性的翻譯，文本無法一貫銜接，因此查閱時請先翻閱目錄。目錄中，每一大標題都會標示經文的卷數，經文各章節的標題/主題。另外，還有大約兩行經文當作提點。這兩行有時是該段經文的前兩行，有時是該段經文中最關鍵性的兩行。

再者，有時要翻譯的篇幅比較長，只好分成好幾個部份，但是為了維持閱讀的完整感以及連貫感，筆者會在分段

翻譯前先引用整段經文。例如：文殊師利菩薩以偈評點二十五圓通，這一段共分十六部份翻譯，但在正式翻譯前有這一段偈的全文。

筆者在做翻譯時，儘量保持原來古文的樣貌，儘量不添加原來沒有的詞語做解釋，力求譯文的流暢、精確、獨立。有極少的狀況，這樣的譯文意義並不是很清澈，這時讀者可以在「說明」裡找到「缺席的」意涵。有時候，文字之間的空隙實在太大，不得已加了一兩個句子做銜接（但不是解說），使文意能比較順暢明白，但那是極少數的例外。一般說來，本書力求譯文的自我而足，力求譯文就是完整的白話經文。

筆者力求譯文成為「自我而足」的白話經文時，不免也會自問這本純然以難句集錦的著作是否能「自我而足」？這點筆者心目了然。《楞嚴經》特殊的是，幾乎所有事理辯證的精華都隱藏在難句的段落裡，因此本書所選譯的每一段落、章節都是本經的核心。本書三十六章進展的層次是：首先探詢真心的所在；接著，佛陀指出眾生迷失的關鍵在於心隨物轉；接著，佛陀開示五陰、六入、十二處、十八界、七大本如來藏；接著，佛陀論說覺明與妄明的辯證關係；接著，佛陀指示與會聖眾說明圓通修證的體驗；接著，文殊師利菩薩揀擇觀世音菩薩的耳根圓通，作為初學者的本修因；接著，佛陀闡述修行著魔的現象，最後闡明著魔沈淪和五陰妄想的關聯。筆者相信本書有獨立存在的主體性，因為本書的

焦點完全與本經全文的主題相呼應，而且事理辯證的精要，大都已經充分觸及。

最後要說明的是，《楞嚴經》現有的詮釋已經五彩繽紛，筆者何必又在空中撒一片無關緊要的紙花？目前幾乎所有的詮釋都是著眼於經文的佛理與修證體驗，有關《楞嚴經》文學性的討論，古今注意其「文」的也不乏其人，如蓮池大師說：「楞嚴不獨義深，亦復文妙」。當代釋成觀法師注意到「七處徵心」的戲劇化以及水中日影的文學性。但大體說來，目前本經的文學性還是遮掩在陰暗的角落，還沒有真正見到陽光。大部分的解說偶爾提及文字的華彩，以及因為阿難的眼淚，而說《楞嚴經》感情流露之極，但本經的比喻、符號、語調、幽默特質、意象敘述、文本空隙等等一直在期待更精細的閱讀。本書藉由「延伸討論」以及一些「說明」所提的重點是：（一）細讀文本，希望精確地展現語言的意涵與弦外之音。（二）更具體呈現《楞嚴經》迂迴曲折的文學風貌。假如眾多大德專注的是本經的佛理是什麼（what），本書希望讀者能透過文學性的瞭解，知道如何（how）細緻領受這些佛理。

雖然筆者強調當代詮釋的自主空間，但是經文的翻譯畢竟非同小可，翻譯完後對其他現有詮釋的瞭解不可漠視。在文本參照中，不論引伸或是辯解都是智性的交流，筆者心中非常感激。以下是本書比較常引用討論的著述，未來引用時將以（作者，頁碼）簡單的樣式出現；本書參考書目會提供

較完整的資料：

宋・長水大師，《首楞嚴經長水疏》

明・交光大師，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》

明・憨山大師，《首楞嚴經通議》

明・蓮池大師，《楞嚴摸象記》

明・藕益大師《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經文句》

南懷瑾，《楞嚴大義今釋》

倓虛法師，《大佛頂首楞嚴經講記》

海仁法師，《大佛頂首楞嚴經講記》，釋文珠法師筆記。（這是我閱讀《楞嚴經》的最初因緣，也是我的啟蒙書，非常感恩。）

圓瑛法師，《大佛頂首楞嚴經講義》

淨界法師，《楞嚴經修學法要》

蔡銘宗，《楞嚴經闡微》

釋成觀法師，《大佛頂首楞嚴經義貫》

最後普願讀者能深切體驗《楞嚴經》的奧秘，早日成佛道。

三寶弟子　簡政珍謹識於亞洲大學

佛曆二五六〇年二月二十六日

（民國 105 年，西元 2016 年）

目　次

本書六大主題：一、真心何在？二、何謂真心見性？三、真心即如來藏，四、覺明與妄明，五、修證圓通，六、修行與魔障，共分三十六章：

壹、七處徵心——七處破妄（卷一）　001

一、破計心在身內　001

（若汝現前所明了心實在身內，爾時先合了知內身。頗有眾生先見身中，後觀外物？）

二、破計心在身外　003

（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）

三、破計心在眼睛的根部　005

（汝心若同琉璃和者，當見山河，何不見眼？若見眼者，眼即同境，不得成隨。）

四、破計心以見明暗而分內外　007

（若離外見，內對所成。合眼見暗，名為身中；開眼見明，何不見面？）

【延伸討論】：《楞嚴經》的空隙　010

五、破計心隨所合處　013

（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。）

六、破計心在中間 016

（汝心若在根塵之中，此心之體，為復兼二？為不兼二？若兼二者，物體雜亂。物非體知，成敵兩立）

七、破計心無所著 019

（有不著者，不可名無。無相則無，非無則相。相有則在，云何無著？）

【延伸討論】:「七處徵心——七處破妄」總結 022

貳、再次徵心（卷一） 026

（若汝執恮分別覺觀所了知性，必為心者，此心即應離諸一切色、香、味、觸諸塵事業，別有全性。）

參、見性是心非眼（卷一） 028

（燈能顯色，如是見者，是眼非燈。眼能顯色，如是見性，是心非眼。）

肆、見性不動（卷一） 030

（汝觀阿難頭自搖動，見無所動。又汝觀我，手自開合，見無舒卷。）

伍、見性本妙（卷二） 033

（一迷為心，決定惑為色身之內。不知色身，外洎山河、虛空大地，咸是妙明真心中物。）

陸、見性無還（卷二） 036

・經文Ａ：（汝等尚以緣心聽法，此法亦緣，非得法性。如人以手指月示人，…當應看月。） 036

・經文Ｂ：（諸可還者，自然非汝。不汝還者，非汝而誰？） 039

柒、見性非物（卷二） 041

・經文Ａ：（若見是物，則汝亦可見吾之見？若同見者，名為見吾；吾不見時，何不見吾不見之處？） 041

【延伸討論】：「若見不見，自然非彼不見之相」的詮釋 044

・經文Ｂ：（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。） 045

捌、見性為真、無是非是（卷二） 049

・經文Ａ：（阿難，當知若空是見，既已成見，何者是空？若物是見，既已是見，何者為物？） 049

【延伸討論】：《楞嚴經》的對話 052

・經文Ｂ：（文殊，吾今問汝：如汝文殊，更有文殊，是文殊者，為無文殊？） 055

【延伸討論】Ａ：無是無非 059

【延伸討論】Ｂ：欲言又止 060

玖、見性非因緣、非自然、非不自然（卷二） 062

（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。）

拾、見性非見（卷二） 064

（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？）

【延伸討論】:「見見之時，見非是見」的詮釋 068

拾壹、別業妄見與同分妄見（卷二） 071

・經文Ａ：（色實在燈，見病為影；影見俱眚，見眚非病。） 071

・經文Ｂ：（見與見緣，似現前境，元我覺明，覺所緣眚，覺見即眚。本覺明心，覺緣非眚。覺所覺眚，覺非眚中。） 077

・經文Ｃ：（諸有漏國及諸眾生，同是覺明無漏妙心見聞覺知虛妄病緣。和合妄生，和合妄死。） 079

拾貳、見性非和合非不和合（卷二） 081

・經文Ａ：（見必異明，雜則失彼性明名字，雜失明性，和明非義。） 081
・經文Ｂ：（若明際中必無見者，則不相及，自不知其明相所在，畔云何成？） 083

拾參、五陰本如來藏（卷二） 085

（阿難，云何五陰本如來藏妙真如性？）

一、色陰本如來藏 085

（阿難，譬如有人，以清淨目，觀晴明空；唯一晴虛，迥無所有）

二、受陰本如來藏 089

（阿難，譬如有人，手足宴安，百骸調適，忽如忘生，性無違順）

三、想陰本如來藏 092

（阿難，譬如有人，談說酢梅，口中水出；思蹋懸崖，足心酸澀）

【延伸討論】：「如是酢說，不從梅生」的詮釋 094

四、行陰本如來藏 096

（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。）

五、識陰本如來藏 098

（阿難，譬如有人，取頻伽瓶，塞其兩孔，

滿中擎空，千里遠行，用餉他國。）

【延伸討論】：意象敘述 101

拾肆、六入本如來藏（卷三） 104

（復次，阿難，云何六入本如來藏妙真如性？）

一、眼入本如來藏 104

（阿難，即彼目睛瞪發勞者，兼目與勞，同是菩提瞪發勞相。）

【延伸討論】：何謂因緣、自然？ 108

二、耳入本如來藏 111

（阿難，譬如有人，以兩手指急塞其耳；耳根勞故，頭中作聲。）

三、鼻入本如來藏 113

（阿難，譬如有人，急畜其鼻，畜久成勞，則於鼻中，聞有冷觸。）

四、舌入本如來藏 115

（阿難，譬如有人，以舌舐吻，熟舐令勞。其人若病，則有苦味；無病之人，微有甜觸。）

五、身入本如來藏 117

（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

從熱。）

六、意入本如來藏 120

（阿難，譬如有人，勞倦則眠，睡熟便寤，覽塵斯憶，失憶為忘。）

【延伸討論】:「逆流、流不及地」的詮釋 125

拾伍、十二處本如來藏（卷三） 127

（復次，阿難，云何十二處本如來藏妙真如性？）

一、眼色處本如來藏 127

（阿難，汝且觀此祇陀樹林及諸泉池。於意云何？）

二、耳聲處本如來藏 129

（阿難，汝更聽此祇陀園中，食辦擊鼓，眾集撞鐘，鐘鼓音聲，前後相續。）

三、鼻香處本如來藏 132

（阿難，汝又觀此鑪中栴檀，此香若復然於一銖，室羅筏城四十里內，同時聞氣。）

四、舌味處本如來藏 134

（阿難，汝常二時，眾中持缽，其間或遇酥酪醍醐，名為上味。）

【延伸討論】:《楞嚴經》的幽默感 136

五、身觸處本如來藏 138

（阿難，汝常晨朝，以手摩頭。於意云何？此摩所知，誰為能觸？）

六、意法處本如來藏 140

（阿難，汝常意中，所緣善、惡、無記三性，生成法則。）

拾陸、十八界本如來藏（卷三） 144

（復次，阿難，云何十八界本如來藏妙真如性？）

一、眼色識界本如來藏 144

（若色變時，汝亦識其色相變遷；汝識不遷，界從何立？從變則變，界相自無。）

二、耳聲識界本如來藏 147

（識從聲生，許聲因聞而有聲相，聞應聞識，不聞非界。）

三、鼻香識界本如來藏 151

（若因香生，識因香有；如眼有見，不能觀眼，因香有故，應不知香。）

四、舌味識界本如來藏 159

（若因味生，識自有味，同於舌根，應不自嘗，云何識知是味非味？）

五、身觸識界本如來藏 162

（物不觸知，身知有觸。知身即觸，知觸即身；即觸非身，即身非觸。）

六、意法識界本如來藏 165

（又汝識心與諸思量兼了別性，為同為異？同意即意，云何所生？異意不同，應無所識。）

拾柒、七大即如來藏（卷三） 172

（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。）

一、地大即如來藏 172

（若色合時，合色非空。若空合時，合空非色。色猶可析，空云和合？）

二、火大即如來藏 174

（汝猶不知：如來藏中，性火真空，性空真火。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，應所知量。）

三、水大即如來藏 177

（汝更諦觀：月從天陟，珠因手持，承珠水盤，本人敷設，水從何方流注於此？）

四、風大即如來藏 179

（風性無體，動靜不常；汝常整衣入於大眾，僧伽梨角動及旁人）

五、空大即如來藏 182

（鑿、空虛實，不相為用，非和非合。不應虛空無從自出。）

六、根大即如來藏 187

（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？）

【延伸討論】：一見多義 193

七、識大即如來藏 195

（汝應觀此六處識心，為同為異？為空為有？為非同異？為非空有？）

拾捌、阿難讚佛偈（卷三） 201

（妙湛總持不動尊，首楞嚴王世稀有！）

拾玖、覺明、妄明（卷四） 204

一、覺明、明覺 204

（佛言：汝稱覺明，為復性明，稱名為覺？為覺不明，稱為明覺？）

【延伸討論】：富樓那強調「加明」？ 207

二、眾生相續 210

（復次富樓那，明妄非他，覺明為咎。所妄既立，明理不踰。以是因緣，聽不出

聲，見不超色）

【延伸討論】：一字多義、一詞多義 212

三、覺不生迷 214

（此迷無本，性畢竟空。昔本無迷，似有迷覺，覺迷迷滅。覺不生迷。）

【延伸討論】：「木已成灰，不重為木」——比喻的相異性 219

四、體非群相，不拒彼諸相發揮 221

（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。）

【延伸討論】：日影的虛實——符號的虛幻？ 227

五、妄有所因？ 229

（佛言：妙覺明圓，本圓明妙。既稱為妄，云何有因？若有所因，云何名妄？）

貳拾、妄因妄緣（卷四） 233

（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。）

【延伸討論】A：語調 238

【延伸討論】B：因緣、自然相互矛盾 239

貳拾壹、五濁名義（卷四） 244

（汝等見聞元無異性，眾塵隔越，無狀異生。性中相知，用中相背）

貳拾貳、六根非一非六（卷四） 254

（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。）

貳拾參、六根互用（卷四） 258

（阿難，如是六根，由彼覺明，有明明覺，失彼精了，黏妄發光。）

貳拾肆、擊鐘驗聞性不斷（卷四） 264

（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？）

貳拾伍、佛說偈：根塵同源，縛脫無二（卷五） 269

一、根塵同源，縛脫無二 269

（佛告阿難：根塵同源，縛脫無二，識性虛妄，猶如空華。）

二、佛說偈 270

（真性有為空，緣生故如幻；無為無起滅，不實如空華。言妄顯諸真，妄真同二妄；猶非真非真，云何見所見？）

貳拾陸、解結之元（卷五） 276

（如來今日若總結除，結若不生，則無彼此。尚不名一，六云何成？）

貳拾柒、二十五圓通（選譯）（卷五、卷六） 279

◉跋陀婆羅的觸覺圓通： 279

（我等先於威因王佛，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。）

【延伸討論】:「忽悟水因」的詮釋 280

◉迦葉的法塵圓通： 282

（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。）

◉憍梵缽提的舌根圓通： 283

（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。）

◉畢陵伽婆蹉的身根圓通： 285

（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。）

◉須菩提的意根圓通： 286

（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，亦令眾生證得空性。）

◉孫陀羅難陀的鼻識圓通： 288

（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，猶如琉璃。）

◉持地菩薩的地大圓通： 289

（毗舍如來摩頂謂我：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。）

◉月光童子的水大圓通： 291

（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。）

◉琉璃光法王子風大圓通： 293

（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。）

◉彌勒菩薩的識大圓通： 296

（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。）

◉大勢至菩薩的念佛（根大）圓通： 297

（譬如有人，一專為憶，一人專忘；如是二人，若逢不逢，或見非見。）

◉觀世音菩薩的耳根圓通（卷六）： 300

（彼佛教我，從聞、思、修，入三摩地。初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，了然不生。）

貳拾捌、文殊師利菩薩說偈揀擇圓通（卷六） 303

（覺海性澄圓，圓澄覺元妙，元明照生所，所立照性亡。）

一、評點六塵圓通 309

（色想結成塵，精了不能徹，如何不明徹，於是獲圓通？）

二、評點五根圓通 313

（見性雖洞然，明前不明後，四維虧一半，云何獲圓通？）

三、評點六識圓通 316

（識見雜三和，詰本稱非相，自體先無定，云何獲圓通？）

四、評點七大圓通 320

（若以地性觀，堅礙非通達，有為非聖性，云何獲圓通？）

五、獨選耳根圓通 325

（欲取三摩提，實以聞中入。離苦得解脫，良哉觀世音！）

六、結勸修證 333

（大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道）

貳拾玖、二顛倒因（卷七） 337

（佛言：阿難當知，妙性圓明，離諸名相，本來無有世界眾生）

參拾、眾生升墜原理：「內分外分」（卷八） 344

一、內分 345

（阿難，內分即是眾生分內，因諸愛染發起妄情，情積不休，能生愛水。）

二、外分 347

（外分即是眾生分外，因諸渴仰，發明虛想，想積不休能生勝氣。）

參拾壹、七趣總結 349

（阿難，如是地獄、餓鬼、畜生、人及神仙、天洎修羅，精研七趣，皆是昏沈諸有為相。）

參拾貳、闡明魔事的源由（卷九） 352

（汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞，云何空中所有國土而不振裂？）

【延伸討論】：「主客」定義——比喻意象的連貫性 357

參拾參、五陰區宇（卷九、卷十） 360

一、色陰區宇 360

（如明目人處大幽暗，精性妙淨，心未發光，此則名為色陰區宇。）

二、受陰區宇 361

（若有所得而未能用，猶如魘人，手足宛然，見聞不惑，心觸客邪而不能動，此則名為受陰區宇。）

三、想陰區宇 363

（譬如有人熟寐寤言，是人雖則無別所知，其言已成音韻倫次，令不寐者咸悟其語。此則名為想陰區宇。）

四、行陰區宇 365

（雖未通其各命由緒，見同生基猶如野馬，熠熠清擾，為浮根塵究竟樞穴。此則名為行陰區宇。）

五、識陰區宇 367

（深達十方十二種類受命元由。觀由執元，諸類不召，於十方界已獲其同。精色不沈，發現幽秘，此則名為識陰區。）

參拾肆、行陰十種魔障（卷十） 371

（阿難當知，是得正知奢摩他中諸善男子，

凝明正心，十類天魔不得其便，方得精研窮生類本。）

參拾伍、識陰十種魔障（卷十） 393

（阿難當知，是善男子窮諸行空，於識還元，已滅生滅，而於寂滅精妙未圓。能令己身根隔合開，亦與十方諸類通覺，覺知通貫，能入圓元。）

參拾陸、五大妄想——五陰生因（卷十） 408

（佛告阿難：精真妙明，本覺圓淨，非留生死及諸塵垢，乃至虛空，皆因妄想之所生起。）

參考書目 421

附錄：《楞嚴經》「漢字的梵語」簡釋 423

楞嚴經難句譯釋

壹、七處徵心——七處破妄

一、破計心在身內

【經文】

佛告阿難：如汝所言，身在講堂，戶牖開豁，遠矚林園。亦有眾生在此堂中，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。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。頗有眾生先見身中，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？是故應知，汝言覺了能知之心住在身內，無有是處。

【譯文】

佛告訴阿難：如你所說，身體在講堂，門窗敞開，遠觀林園。在這個講堂中，是否有不見我如來，卻能看見外面景

致的眾生？阿難回答說：在講堂中不見如來，卻能看到外面的林木泉池，毫無道理。

阿難，你也是一樣。你的心靈一切明了。若說對於眼前一切明了的心在身內，你應該先知道體內的狀況。但有任何眾生，是先看到自己身體的內部，再看到外界嗎？縱使看不到心、肝、脾、胃，指爪的生成，毛髮的生長，筋扭的轉動，經脈的動相，總應該清楚明白才是，為何全然不知？既然不知道內，如何知道外？因此，應當知道，你說覺了能知的心在身內，毫無道理。

【說明】

① 「戶牖開豁」:「戶」，門。「牖」，窗戶。「豁」，通，相通。

② 「縱不能見心、肝、脾、胃，爪生、髮長、筋轉、脈搖，誠合明了，如何不知」：假如「心眼」在體內，這個心必然能看到內部的器官。這一句引文，前面的「不能見心、肝、脾、胃」，意思很明白，但「爪生、髮長、筋轉、脈搖、誠合明了」這一部分，可能會產生困惑。有的解釋為：毛髮、頭髮等浮在體外，應該看得見才是。有的解釋為：和心比較近的肝脾看不見，正如眼睛看不到睫毛，但是稍遠的頭髮、指甲應該看得見才是。第一種解釋「強調浮在體外」而看得見，如此立論已經暗示心在身外，而非身內。第二種解釋以「近的看不見，稍遠看得見」，那麼心是否可以看得到稍遠的腎臟、膀胱呢？蓮池大師的見解比較有說服力。他說：「爪髮雖全體彰乎外，實從內而生長。筋脈雖影現形乎外，實於內而動搖。則均之

內物耳。」（頁 1045）他接著說，因為「有生有長，有動有搖」，和比較靜態的心、胃不同，應該可以了知才是。另外，心、胃等器官，佛強調「看見」的動作，而毛髮、指甲等，佛的焦點是「明了」。前者的器官有明顯的體積，而後者呈顯的是微細的動相；前者看得見，後者則是要知道其運作的相狀。

③ 「必不內知」：即是「必不知內」。這是省略的條件句，省略了「若」或是「既」。整句的意思：若是不知道身體內部的狀況。

二、破計心在身外

【經文】

阿難稽首而白佛言：…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…一切眾生不見身中，獨見身外，亦如燈光居在室外，不能照室。是義必明…。

佛告阿難：是諸比丘適來從我室羅筏城，循乞摶食，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，云何一人能令眾飽？

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。我今示汝兜羅綿手，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。

【譯文】

佛告訴阿難：這些比丘剛才跟我到室羅筏城，依次乞食後，回到祇陀林。我已經吃過齋飯，你看比丘們，一個人吃飯，大家的肚子都飽了嗎？阿難回答說：不可能，世尊。為什麼呢？這些比丘雖然是阿羅漢，彼此的身軀、性命不同，怎麼可能一個人吃飯，讓所有人的肚子都飽了？

佛告訴阿難：若說你覺了能知的心確實在身外，則身與心相離，兩不相干，心所知道的，身體沒有感覺；身體有感覺的，心不能知。現在我伸出手，你的眼睛看見時，心也能分別嗎？阿難答說，是的。佛告阿難，既然眼見與心知一致，怎麼說心在身外呢？因此，應當知道，你說覺了能知的心在身外，毫無道理。

【說明】

① 「一人食時，諸人飽不？」:《楞嚴經》有豐富的比喻。這句引文本身的意思是：每個人各有自己的肚子，一個人吃飯，別人的肚子怎麼會覺得飽？整句用來比喻佛接下去的說法：若是心在身外，正如眾人的肚子相分離，則身體有感覺，心不能知；眼睛能見，心也不能辨別。

② 「兜羅綿手」：就是佛手，是佛三十二相中的一相。兜羅是是西域一種棉，非常柔軟。

③ 「身際」：這兩個字不應該解釋成身體的邊際，而是身體的範圍。「際」，處也。

三、破計心在眼睛的根部

【經文】

阿難言：此了知心，既不知內而能見外，如我思忖，潛伏根裡。猶如有人，取琉璃椀合其兩眼，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，為在根故；分明矚外無障礙者，潛根內故。

佛告阿難：如汝所言，潛根內者猶如琉璃。彼人當以琉璃籠眼，當見山河，見琉璃否？如是，世尊。是人當以琉璃籠眼，實見琉璃。

佛告阿難：汝心若同琉璃合者，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，如琉璃合？是故應知：汝言覺了能知心，潛伏根裡如琉璃合，無有是處。

【譯文】

阿難說：這個覺知的心，既然不知道體內，卻能看到外界，我進一步思維，它應該潛伏在眼睛的根部。正如有人拿琉璃眼鏡和兩眼配合，兩者結合，但不會妨礙眼睛；眼睛根部所見的一切，都能立即加以分別。我覺了能知的心，看不到體內，是因為在眼睛的根部；能清楚看到外界，毫無障礙，也是因為潛伏在眼睛的根部。

佛告訴阿難說：如你所說，心潛伏於眼睛的根部，正如琉璃。當人透過琉璃眼鏡看見山河時，能看得見琉璃嗎？是的，世尊，眼睛透過琉璃眼鏡看物，也能看得見琉璃。

佛告訴阿難說：若說心和眼睛的根部結合，如同眼睛戴上琉璃眼鏡，看到山河時，為什麼看不到自己的眼睛？若說能看到自己的眼睛，眼睛就等同所見的外境，就無法隨著心起分別作用。但若不能看到自己的眼睛，我們知覺的心怎麼可能潛伏於眼睛的根部，如同眼睛與琉璃眼鏡的結合？

【說明】

① 琉璃椀功用類似現代的眼鏡。

② 經文中有兩種相對應的情境。

一種是：眼睛（A）透過琉璃眼鏡（B）看山河（C）；

另一種是：潛伏於眼睛根部的心（A），透過眼睛（B）看山河（C）。

眼睛在第一種情境裡，是視覺的起點（A），而在第二種

情境裡，是視覺的「經過點」（B），類似第一種情境裡的琉璃眼鏡。第二種情境裡，真正視覺的發起點是眼睛的根部，也就是阿難說心所潛伏的地方。在此，眼睛的根部不同於眼睛，究竟是什麼？南懷瑾先生說是眼神經的根（頁 18）。是否如此，不得而知；但這樣的解釋有助於讀者的了解。總之，在此，眼睛的根部是視覺的起點，阿難認為是心的所在。佛反問，既然眼睛的根部是心的所在，應該跟第一種情境一樣，視覺的發起點能看到視覺的標的（山河），也能看到視覺的經過點（琉璃眼鏡），但潛伏於眼睛根部的心為何只能看到山河，而看不到視覺的經過點眼睛呢？本書大致完成後，看到釋成觀法師也以圖像說明，類似上述眼睛分別在（A）與（B）不同的位置，非常欣喜（頁 171）。

四、破計心以見明暗而分內外

【經文】

阿難白佛言：…是眾生身，腑臟在中，竅穴居外。有臟則暗，有竅則明。今我對佛，開眼見明，名為見外，閉眼見暗，名為見內。是意云何？

佛告阿難：汝當閉眼見暗之時，此暗境界，為與眼對？為不對眼？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？

若離外見，內對所成。合眼見暗，名為身中；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。是故應知，汝言見暗，名見內者，無有是處。

【譯文】

阿難秉告佛說：…眾生的身體，五臟六腑在體內，七竅在體外，有內臟的地方就黑暗，有孔竅的地方就明亮。現在我面對世尊，張開眼睛看見明亮，稱為見外，閉上眼睛看見黑暗，稱為見內。這樣的看法您覺得如何？

佛告阿難說：當你閉眼見暗時，黑暗的境界是面對眼睛呢，還是不面對？若是面對眼睛，黑暗就在眼前，怎麼可能在體內？假如你號稱閉眼所見的黑暗都是你體內，那麼在沒有日月燈光的房間中，房間裡的一切豈不都是你的三焦六腑？反過來說，若是黑暗和眼睛不相面對，你怎麼能說看得見黑暗？

縱使我同意你說的，看到的黑暗，不是往外看的現象，而是閉眼在身體中所見的一切。那你睜開眼時，為什麼看不到自己的臉？若是看不到臉，表示心不是面對體內的黑暗。若是看到自己臉，那表示這能了知的心以及眼根，都在虛空，怎麼說在體內？

若是在虛空，自然不是你身體的一部份。若是說離開你身體的心、眼，能看到你的臉，因此仍然是你身體的一部份，那我如來現在看到你的臉，也應該是你身體的一部份？還有，你在虛空中的心眼有知覺，你的身體應當沒有知覺。假如你堅持說身體與心眼都各有知覺，那你應該有兩個覺知體，也就是說，你阿難一身，若是成佛，將成為兩尊佛。

【說明】

本段經文有幾個要點，對下面三處引文的瞭解是關鍵。

① 第一個是：「若不對者，云何成見？」：所謂看得見，必定是要與眼睛相面對。

② 佛說：「若與眼對，暗在眼前，云何成內？」眼睛在臉部往外看，若是黑暗與眼睛相面對，表示黑暗在外界，怎麼可能在體內呢？

③ 「若成內者，居暗室中，無日、月、燈，此室暗中，皆汝焦腑」：

初次閱讀這幾句，讀者可能有困難，關鍵在於「若成內者」這一句的瞭解。首先照字面的意思是：若是你認為你所見的就是體內的黑暗。進一步瞭解所謂體內的黑暗事實上就是體內的器官。因此佛說：「假如你號稱看見黑暗就是看到體內的器官，那麼若是我們在沒有日月燈光的房間中，房間裡一切的黑暗不都是你的三焦六腑了？」這裡反證阿難的「見暗即是見到體內」的命題是誤謬的。

佛陀在《楞嚴經》中經常用這種「以退為進」的論辯方式：先暫時接受對方的命題，再從這個命題的推演中導

致荒謬的結果，進而反證原來命題的誤謬。有時，佛會先設想對方可能問的問題，再闡明這個問題誤謬的結果，讓對方沒有發問的餘地。

④ 「若離外見，內對所成，合眼見暗，名為身中；開眼見明，何不見面？」：這段文字的理解，讀者要先回顧先前阿難所說的，「竅穴居外」，「有竅則明」，「開眼見明，名為見外，閉眼見暗，名為見內」。延續上面的「云何成內？」，接著佛一邊似乎要為阿難解套，但一邊又暴顯阿難語言自己佈設的陷阱。佛說，好吧，就算黑暗是你體內之所見，假如你認為閉上眼睛可以看到體內的黑暗，那麼睜開眼看到外界的光明時，由內到外，由近至遠，首先看到的應該就是臉，因為臉上就有「居外的竅穴」如鼻孔、嘴巴；假如無法看到臉，表示先前閉眼見到體內的黑暗的論點根本無法立足。很明顯，這又是一個「以退為進」的論證。

⑤ 「若在虛空，自非汝體，即應如來今見汝面，亦是汝身」：這是佛設想阿難可能為了躲閃先前問題的誤謬，再提出另一個誤謬的命題。請參閱下面的「延伸討論」。

⑥ 「汝眼已知，身合非覺」：「合」，應當。你的眼睛已經有知覺，但你的身體應當沒有覺知。

〔延伸討論〕：《楞嚴經》的空隙

《楞嚴經》是極富於空隙的經典。因為空隙，古今詮釋者躍躍欲試。幾百年的詮釋已經填補了一些空隙，但本經仍然有無數的空隙等待填補。空隙（**blanks**）是二十世紀德國

文學思想家以哲（**Wolfgang Iser**）的發現，從過去文學、哲學的「未定性」（**indeterminacy**）演變而來；主要意涵是：文本中語意未確定的部分，留下一些空白，需要讀者發揮想像力做積極的閱讀，去填補這些空白。如此的閱讀需要鮮活的想像力，但想像力的發揮並不是天馬行空，而是要以現有的文本為依據。因此，空隙的填補就是一連串讀者與文本的互動。

《楞嚴經》經文中的空隙至少有三種：一、語意的空隙，二、比喻的空隙，三、敘述的空隙。每一種各舉一例說明如下：

一、語意的空隙

〈卷二〉本書第十章「見性非見」的部分：「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及」。這四句話中前三句的第二個「見」，以及第四句的「見」，自古迄今眾多詮釋者嘗試將其語意的空隙填滿，但似乎還一直留下空隙。筆者填補空隙的方式請參考該部分的「延伸討論」。

二、比喻的空隙

任何比喻都必然留有空隙。讀者心中會有疑問：為何要這樣比喻？基於相似性的比喻，空隙不大，比較好填補，如接續本段的第五次徵心「破計心在隨所何處」中的比喻：「佛言：若眼能見，汝在室中，門能見不？」以房間的門比喻臉上的眼睛，相似的位置，相似的方位面對外界，但沒有心，兩者都不能見。

基於相異性的比喻，空隙比較大，需要想像力更積極的介入，如本經〈卷四〉本書第十九章第三節「覺不生迷」中，佛陀用「木已成灰，不重為木」比喻已經成佛，不生迷，不會再變成凡夫。讀者心中的大疑問是：為何以「滅相」的「木已成灰」比喻「已經成佛」？本書填補這個比喻空隙的方式，請參閱該節的「延伸討論」。

三、**敘述的空隙：**

本段第四次徵心的經文，如下的引文就明顯蘊含敘述的空隙：「若在虛空，自非汝體，即應如來今見汝面，亦是汝身？」。表面上的文字是：「若是心與眼在虛空，自然不是你身體的一部份，那我如來現在看到你的臉，也應該是你身體的一部份了？」前面兩句與後面兩句很難銜接，敘述留下不小的空隙。讀者的心中有個大問號。

仔細再次閱讀，讀者會體悟到佛的訊息是：你的心、眼已經離開身體在虛空，但因為心、眼看著你的臉，你就堅持說仍然是你身體的一部份，那我現在也是離開你的身體，也是看著你的臉，難道我也變成你身體一部份？其中「那我現在也是離開你的身體，也是看著你的臉」（吾非汝體，亦見汝面）是填補這個敘述空隙的文字。

再者，空隙引發想像，激活意義，不是語意的斷層（**disjuncture**），後者是解結構的思維：意義不可得。

五、破計心在隨所合處

【經文】

阿難言：我常聞佛開示四眾：「由心生故，種種法生；有法生故，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。

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。

若有體者，如汝以手自捏其體，汝所知心，為復內出？為從外入？若復內出，還見身中。若從外來，先合見面。

阿難言：見是其眼，心知非眼，為見非義。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？

阿難，又汝覺了能知之心，若必有體，為復一體？為有多體？今在汝身，為復偏體，為不偏體？

若一體者，則汝以手捏一支時，四支應覺。若咸覺者，捏應無在。若捏有所，則汝一體自不能成。

若多體者，則成多人，何體為汝？若偏體者，同前所捏。若不偏者，當汝觸頭，亦觸其足，頭有

所覺，足應無知。今汝不然。是故應知：「隨所合處，心則隨有」，無有是處。

【譯文】

阿難說：我曾經聽佛開示四眾說：「由於心中生起的心念，而產生和心念對應的各種法；由於接近各種法，而產生和法對應的心念。」我現在思量：思維體就是我的心性。心隨著外界的現象，和其相合而能識知。這個心也不是在身內、身外、身中三處。

佛告訴阿難說：你說由於法生，而有種種心生，隨著哪一種法，心就隨著那種法而存在。若心無體，根本無法和他者相合。若說無體卻能和他者相合，那麼根、塵、識原來的十八界就變成十九界，因為六塵之外，又加上了一個無體的心而成為七塵。顯然沒有這個道理。

若心有體，你用手捏自己的身體，必定有感覺，你那感覺的心是從體內出來，還是由體外進入？若是從體內出來，心應該先看到體內的臟腑。若是從體外進來，心應該先看到你的臉。

阿難說：看見的是眼睛，心能覺知但不是眼睛，要求心能看見，是不對的。佛說：若說眼睛能看見，你在室內，那些門能看得見物嗎？若是如此，所有已經死亡但還有眼睛的人，也應該都能看得見物。但若是說能看到物，怎麼說是死亡呢？

阿難，而且覺了能知的心若說是有體，是一體，還是多

體？是徧滿整個身體，還是部份的身體？

若說是一體，你以手扭捏任何一隻手足，四肢都應該同時有感覺。但若是四肢都有感覺，捏的位置就不明確。反過來說，若是能感覺到捏的明確位置，心是一體的講法根本不成立。

若說是多體，則表示這是多人的身體，那哪一個是你阿難的？若是說心徧滿整個身體，則和先前扭捏的狀況一樣，捏一肢，四肢都應該有感覺。若說心不是徧滿全身，當你同時碰頭和腳時，頭有感覺，腳應該無知。但當前你的身體並非如此。

【說明】

① 「四眾」：如來的弟子有出家二眾，比丘、比丘尼；在家二眾優婆塞、優婆夷，合稱四眾弟子。

② 眼、耳、鼻、舌、身、意的六根與色、聲、香、味、觸、法的六塵以及根塵結緣的六識總共十八界。

③ 「門能見否？」用門比喻眼，門空具眼之象，但不能知，則不能見。即使是肉眼看，不用**心**，也是視而不見。

④ 「若徧體者，同前所捏」，心**徧**體的狀況，跟前面說的「心是一體」時扭捏的狀況相同，所以不重複說明。

⑤ 佛在辯證啟發阿難的過程中，有幾個論說點：一是心無體，二是心有體；而心有體又分為心**徧**體、心不**徧**體，心一體、心多體。不論是心無體或是心多體等等，佛陀都證明「心不在隨所合處」。

⑥ 阿難說的「見是其眼，心知非眼，為見非義」是我們凡

夫的看法。我們總是因為對物象的攀緣，而把眼睛所見的誤認為心所代表的見性。

⑦ 其實，「心隨所合」四字即是攀緣的映現。

⑧ 本段是「七處徵心——七處破妄」的第五階段，也是佛陀要開演「攀緣」、「妄想」、「妄見」、「覺性」、「見性」、「如來藏」的前言；而這個前言很妙的是由阿難的「心隨所合」的攀緣，與「見是其眼，心知非眼」的「妄見」開展。

六、破計心在中間

【經文】

阿難白佛言：…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。

佛言：汝言中間，中必不迷，非無所在。今汝推中，中何為在？為復在處？為當在身？若在身者，在邊非中，在中同內。若在處者，為有所表？為無所表？無表同無，表則無定。何以故？如人以表，表為中時，東看則西，南觀成北。表體既混，心應雜亂。

阿難言：我所說中，非此二種。如世尊言：眼色為緣，生於眼識。眼有分別，色塵無知，識生其

中，則為心在。

佛言：汝心若在根塵之中，此心之體，為復兼二？為不兼二？若兼二者，物體雜亂。物非體知，成敵兩立，云何為中？兼二不成，非知不知，即無體性，中何為相？是故應知，當在中間，無有是處。

【譯文】

阿難向佛秉白說：…我如此思維：心在身內，則一無所見，心在身外，則身心兩不相知。內無所知，所以心不在身內。身心相知，因此心在身外理難立足。既然內外相知，且內無所見，心應當在中間。

佛說：你說心在中間，中間必定明確不含糊，要有固定的所在。現在你推測的中間，到底在哪裡？是在外界，還是在身上？若是在身上，在身邊就不在中間，在中間就如同體內。若是在外界，有定點標示，還是沒有標示？沒有標示，就相當於無。即使有標示，也不能確認它的定位。為什麼？因為我們所標示的中間，在東邊看時，它在西；從南邊看時，它在北。標示既然混亂不定，心也必然雜亂無章。

阿難說：我所說的中間，不是這兩種。正如世尊您說的，眼睛與色塵相互為緣，而生出眼識。眼睛能夠分別，而色塵沒有知覺；眼睛與色塵接觸中所產生的識別作用，就是心的所在。

佛說：你的心若是在眼睛與色塵中，這個心體是兩者兼具，還是不兼具？若說兩者兼具，則能見體與所見物混亂不

清。物沒有知覺，眼睛才有知覺，有知和不知兩相對立，怎麼會有所謂的中間？若是兩者不能兼具，心就不屬於有知，也不屬於不知，也就沒有任何體性；既然連體性都沒有，所謂的心在中間是什麼相狀？

【說明】

① 「外不相知」：正如上述「心在身外」的討論，若是心在外，身心兩者無法相知。長水大師認為「外不相知」應該是「外又相知」（頁 68），圓瑛法師也肯定這樣的說法（頁 122）。兩位大德的立論有其依據，但若是參照前面「心在身外」的討論：「身心相外，自不相干」，這裡的經文是前者的延續，經文不一定是錯誤或是誤植。

② 「在中同內」：這一句在前面徵心的第四階段已經有說明：「合眼見暗，名為身中」，所謂「身中」事實上就是「身內」。所以佛陀這裡就不再解釋。

③ 「表為中時，東看則西，南觀成北」：一個長方形或是圓形的中間點可以很明確，以這種觀念看這一段文字心裡會很困惑。經文強調的是方位的明確感。如我們說一條東西走向筆直的公路，路長 100 公里，它的中間點應該標示在 50 公里處，但是我們若是站在東邊的起點看這個中間點，我們會說它在西邊。南北的狀況也相同。

④ 「眼有分別，色塵無知，識生其中，則為心在」：這幾行是「攀緣」的具體寫照。但值得注意的是，這幾句話是阿難引用佛陀的「眼色為緣，生於眼識」後，進一步的推論。佛陀這兩句話在本經「眼色識界本如來藏」中以

相似的樣貌出現：「眼色為緣，生眼識界，三處都無」。阿難引用後的發揮，將重點轉移成對「中」的辯解。前面佛陀質疑「中無定所」，阿難的回應是：「我說的中，不是指空間上的中，而是一種狀態——「識在根與塵的接觸狀態中產生。」

⑤ 「物非體知，成敵兩立，云何為中」：物體沒有感覺，身體（在這裡指眼睛）才有覺知，在有知與不知兩相對立中，怎麼可能找到中間點？

⑥ 「兼二不成，非知不知，即無體性」：「知」指的是能知的見體（看見動作的主體），「不知」指的是所見的物體（被看見的物）。若是說心在眼睛與色塵之中，而又不能兼具能見與所見，就意謂心既非有知，也非不知，沒有自我的體性。

七、破計心無所著

【經文】

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，名之為心。則我無著，名為心不？

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，名為一切。汝

不著者，為在為無？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？是故應知，一切無著，名覺知心，無有是處。

【譯文】

佛告訴阿難：你說覺知與分別的心性，都沒有存在的處所。世間上的虛空，水上的、陸上的、天空飛行的所有物象，我們稱之為一切。你說不依著，是說心有自己的所在，卻離開所有的物象？還是說，你的心本來就沒有處所？若是沒有處所，就等同於龜毛兔角，根本不存在，還說什麼不依著？其實若有不依著，也不能說是無依著，因為你的潛意識已經有了依著的情境。沒有這些情境，才可以說是無依著。若不是無依著，一定有這些情境。有了這些情境，就表示心有處所，怎麼可以說一切無所依著呢？

【說明】

① 「心一切無著」這一段有幾個關鍵點，這些關鍵點的掌握關係到文意的瞭解。其中大部份是「無」這個字所引發的問題。

② 「汝不著者，為在為無」：這裡的「無」指的是心的處所，也就是說：「你的心有處所，還是沒有處所？」

③ 「有不著者，不可名無」：這裡的「無」，指的是「無著」。所以真正的關鍵是要區別「不著」與「無著」。以現代心

理學的觀念來說，「不著」是意識上的（conscious）層面，而「無著」則是「非意識」（unconscious）或是「潛意識」（subconscious）的層面；當下也許沒有意識到外界的現象與情境，但這些現象與情境早在我們的潛意識裡，否則我們什麼也看不到、聽不見，所以**「有不著者，不可名無」**。

④ **「無相則無，非無則相」**：首先，**「相」**指什麼？如果就一般的相貌、相狀解釋，很可能朝「心的相」去思考。若是如此，**「無相則無」**就意味「心無相即是無心」，完全背離這裡對心的認知。南懷瑾先生在他的《楞嚴大意今釋》將**「相」**翻譯成「境界與現象」（頁 34）比較接近實際的狀況。本書翻譯成「情境」和「境界與現象」很接近，但使用兩個字考慮的是文句的流暢感。此外，「情境」涵蓋「情景」（情景的客觀狀態）、「情況」（情景所顯現的狀況）與「情思」（對情景、情況的反應）；既然有「情」，更不可能**「無著」**。正如譯文所述，這兩句的意思是：「沒有這些情境，才可以說是無依著。若不是無依著，一定有這些情境。」

⑤ 其實，阿難在這裡提出「心無所著」真的是他的想法嗎？他是累世的修行者，而且今世已經頗有修學，不太可能有這樣「純真」的認知。更可能的原因是，一、因於慈悲，他為眾生尤其是末世眾生提這個問題。二、這是他與佛陀論辯的典型反應。正如一開始他說「心在身內」被佛陀說成**「無有是處」**，接著馬上一百八十度翻轉說「心在身外」。七處徵心的第五與第六兩個階段，他的「心隨

所合處」以及「心在中間」，顯現的是攀緣，也被佛陀說成「無有是處」，因而這裡翻轉成「心一切無著」。佛陀要說的是，心不對物攀緣，但在人世間也不離物。這是《楞嚴經》的開經卷，以下各卷所顯現的智慧，就是這個觀點的詳細發揮。

〔延伸討論〕：
「七處徵心——七處破妄」總結

一、七處徵心的進行非常富於邏輯，從一般人「心在身內」、以肉體之心為心開始，經由攀緣心到心無所著結束，呈獻眾生各種的妄見，由淺入深，逐次漸進導出《楞嚴經》的主題。在此，將「七處徵心——七處破妄」簡略回顧，進一步討論問答之間的編織以及佛陀與阿難的慈悲心意。

（一）第一個命題：「心在身內」。正如上述，這是所有眾生的第一個「妄心」，以身體內的心臟為心。當佛陀示知心不在身內時，這是我們常理認知的大翻轉。有些人甚至已經預感：既然連身內都不是心之所在，心應該無處可尋；也許佛所說的心，不是我們習慣認知的心？

（二）第二個命題；「心在身外」。從「心在身內」轉到「心在身外」，一方面是阿難以及一般人論證習慣性的翻轉，暗示我們經常陷在「相對法」或是「二分法」的思維中。但另一方面，藉由這個翻轉，

阿難讓佛陀有機會破除某些外道這種「心在身外」的邪說。

（三）第三個命題：「心在眼睛的根部」。前面的心在身內，因為看不到體內被否定，心在身外又因為身心彼此不相知也被否定，阿難想到心在眼睛的根部，如人站在門檻處往外看，看不到內但能看到外。但這是純理論的設想，經不起實際驗證，顯現我們一般凡夫「純理論推演」的妄想。藉由這個問答，也讓佛陀有機會破除類似的妄想。

（四）第四個命題：「心以見明暗而分內外」。這也是阿難轉計的妄想。和上面第三個命題一樣，是阿難的創見，也是妄見。

（五）第五個命題：「心在隨所合處」。因為前面四個命題的推論都被否定，阿難從第五個命題開始，引用佛自己的言說來支撐。他首先引用佛說的「由心生故，種種法生；由法生故，種種心生」，因此心「隨所合處，心則隨有」。阿難根據佛過去說的「諸法因緣生」，如此推論。但「諸法因緣生」是過去佛駁斥外道「無因自生自然論」的權宜說法，如今講到第一義的真心，怎麼會因緣而生？事實上，「七處徵心」這個第五命題，就是後續「五陰」、「六入」、「十二處」、「十八界」中，「本非因緣，非自然性」預先的迴響（**pre-echo**）。細心的讀者應該可以體會所謂「心」，佛陀指的是「妙如真性」，就是佛心，就是如來藏性。再者，佛破「心

在隨所合處」，也破了心的生滅法。妙如真性本來就沒有生滅。

（六）第六個命題：「心在中間」。這個命題的討論至少有四點意義。**1**、這是外道見，藉此破除外道妄想。**2**、暴顯阿難對佛語的誤讀。阿難所謂的「中」是引用佛陀說過的話：「眼色為緣，生於眼識」後的發揮，藉由發揮轉移重點，形同誤讀。**3**、藉由這個立論與命題，佛以事理間接破解攀緣心。**4**、藉由論述「中」或是「中間」的虛妄，牽引後續多項「根塵之間」無中間，「知與不知之間」無中間等等的論述，也是這些論述「預先的迴響」。

（七）第七個命題：「心無所著」。跟上面的第五、六的命題一樣，阿難再次引用佛陀過去的言教。佛的答覆至少有兩個意義。**1**、再次呈現阿難對佛語的誤讀，也是一般大眾可能的誤讀。過去佛陀講覺知分別心性，六識妄心，即是六塵緣影，諸法皆空，如空花幻月，本無實體。佛要弟子不著相、不住於虛妄。但阿難分別的識心，俱無所在，一切無著，變成永遠的漂泊者，永無止境的流浪。**2**、阿難的「無著」可能演變成「無心」、有虛無主義的傾向，而佛法即使「無相」也是「實相」，不是虛無。當然，阿難如此的命題，也是辯答之間的轉計，從上面兩題的「攀緣心」翻轉為「心無所著」。

二、佛陀論證的方式，既迷人又讓人感動。佛陀的智慧浩瀚

無涯，言語就是真理的化身，但卻以人世間事理推展的方式，逐次消解阿難的命題。佛陀用事理來服人，而不是以佛的身份要阿難強行接受。其他的宗教，主或是上帝是唯一的權威；一切以主、上帝說了算，怎麼可能有這種一來一往的論辯？所以，當阿難以攀緣心為心時，佛陀沒有當下指出其妄見，而是就事理證明對方思維的縫缺。佛陀的辯論與臨機反應讓人讚嘆，是無以倫比的語言自在者。貫穿全經，佛陀就是這樣的自在者。

貳、再次徵心

【經文】

若汝執惡分別覺觀所了知性，必為心者，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，猶為法塵分別影事。我非敕汝執為非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性，即真汝心。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？即時阿難與諸大眾，默然自失！

【譯文】

若是你堅持要把分別覺觀以及能夠了知的性能當作心，這個心離開色、香、味、觸等六塵，就應該仍然有自我的體性。像今天聽我說法，因為我講話的聲音，你的心才有分別性。縱使修行人滅除所有見、聞、覺、知的功用，進入幽然寂靜的境界，但這時所證得的法性，仍然是外在法塵遺留的影子。我並非強制你不能將這種分別性能當作心。但你要細心體認，如果離開先前的法塵，這個分別性還有自我的體性，就是你的真心。如果離開法塵就沒有自我的體性，那只是先前法塵殘留的幻影。法塵不能持久不變；若說一旦變

滅，你的心體就如同龜毛兔角，你的法身也如同斷滅，那誰來修證而得無生法忍？

【說明】

① 「分別覺觀」:對各個外界現象的分別且引起感覺的意識作用。

② 「諸塵事業」:即六塵，這裡經文只列色香味觸，省略了聲與法。

③ 「內守幽閒」:入定中意識想要守住的寂靜狀態，表面恬靜無波，但並非全然無流，仍然有微細法塵的投影。

④ 「分別性」:經文指出：若是分別性離開塵緣，仍然有自我的體性，那就是本覺真心。我們也經常提到生活中的分別性，那是靈慧的覺知與判斷，與分別心迥然不同。我們要有了了分明的分別性，但儘量不起分別心。前者是真心的顯發，後者是妄心的緣境。以生活的情境為例，我們很清楚知道要清除路上的碎玻璃，否則一定有人會受傷，那是我們的分別性。但是在清除玻璃的過程中，想到自己在做善事，而某某人就不可能做這樣的事，這就是相對法的分別心。

⑤ 「法身同於斷滅」:若心不常住，緣聚則生，緣散則滅；心體斷滅，法身也跟著斷滅。這裡指的是法身，不是肉身，是真心之所在。

參、見性是心非眼

【經文】

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，亦以前塵見種種色，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。

【譯文】

阿難！若說無眼人眼前所見全黑，忽然有了眼睛，看到先前法塵的種種相狀，而叫做眼見；暗中眼前所見全黑，忽然有了燈光，而看到先前法塵的種種相狀，是否就要叫做燈見？若叫做燈見，燈能見就不應該叫做燈，而且那是燈的見，關你何事？

所以應該知道：燈能夠映照物體，但此時能見的是眼，不是燈。眼能顯現相狀，但此時展現見性的是心，不是眼。

【說明】

1、「應名燈見」：這裡佛陀表面的肯定卻是否定，所以翻譯時以問號結尾。

2、「燈能顯色，如是見者，是眼非燈。眼能顯色，如是見性，是心非眼」:「燈的顯色」與「眼的顯色」並不相同。燈的顯色是物呈現物，眼睛雖然不是心，但也不全然是「無知」的物，因為有「看見」的功能，所以說:「如是見者，是眼非燈」。但進一步說，相較於心的見性，眼睛的「看見」也只類似是「顯色」的功能而已。盲人的眼睛看的功能受損，因而根塵無法對應，看不到外面的世界，但見性安然無恙。正如暗室中打開燈，燈光映顯周遭的景象（燈能顯色），眼睛的功能恢復，色塵會進入眼裡（眼能顯色），但真正看到物的是心，也是見性，一直常在的見性。

肆、見性不動

【經文】

時，憍陳那起立白佛：我今長老，於大眾中獨得解名，因悟客、塵二字成果。世尊，譬如行客投寄旅亭，或宿或食，食宿事畢，俶裝前途，不遑安住。若實主人，自無攸往。如是思惟，不住名客，住名主人，以不住者，名為客義。

又如新霽，清暘升天，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，名為塵義。

（中間省略：一、佛「屈五輪指，屈已復開，開已又屈」。二、佛各飛一寶光在阿難左右，阿難左右顧盼。）

於是，如來普告大家：若復眾生，以搖動者名之為塵，以不住者名之為客，汝觀阿難頭自動搖，見無所動。又汝觀我，手自開合，見無舒卷。云何汝今以動為身？以動為境？從始洎終，念念生滅，遺失真性，顛倒行事。性心失真，認物為己，輪迴是中自取流轉。

【譯文】

這時憍陳那站起來秉告佛說：我如今得以成為長老，又在大眾中獨得解本際的名，是因為悟出客塵兩字的成果。世尊，譬如旅客投宿旅店，或是住宿，或是餐食，食宿完畢，就整裝繼續行程，無暇安住。若是旅店的主人，自然不會前往他處。於是，我如此思維：不長住的是客人，長住久居的是主人，以不長久安住做為「客」的定義。

又如雨過天晴，清晨的太陽緩緩升天，陽光穿過門窗的縫隙，照射出空中的微塵，微塵搖擺不定，而虛空寂然靜止。於是，我如此思維：澄清靜寂的是虛空，搖動變化的是微塵，以搖動不定做為「塵」的定義。

（中略）

於是如來告訴大家：若是眾生把搖動的當作微塵，把不長住久居的當作旅客，你們看阿難的頭自己搖動，但他的見性沒有動。再者，你們看我的手自己開合，但你們的見性不舒展也不捲縮。既然如此，為何你們以動相為身，在動相中取境？從無始至今，隨著念念生滅，遺失寂常本性，顛倒行事，本體心性喪失，將物認作自己，而陷於輪迴，在生死死生中漂流輪轉。

【說明】

① 「獨得解名」：憍陳那的姓是阿若多，而阿若多的意思就

是「解本際」。佛在鹿園說法時，阿若多第一個得解，名實相符。

② 「俶裝前途」:「俶裝」，整裝。整裝前往要繼續的旅途。

③ 「自無攸往」:「攸」，代名詞，所也。自然沒有什麼地方要去。

④ 「又如新霽，清暘升天」:「霽」，音 ㄐㄧˋ。「新霽」，雨過天晴。「暘」，音 ㄧㄤˊ。「清暘」，清晨的太陽。

⑤ 「發明空中諸有塵相」:「發明」在本經經常出現，隨著不同的語境，有不同的意涵。這裡的意思是：因為太陽的照射而顯現出。

⑥ 「塵質搖動，虛空寂然」: 這裡顯示微塵與虛空極大的對比，而成為本段關鍵性的隱喻。眾生攀緣隨塵動盪不止，因此看不到真心本覺，而真心本覺正如虛空，清澄寂然。

⑦ 「頭自動搖，見無所動」: 其實頭動的時候，眼睛會跟著移動，因此「見無所動」強調的是「見性」，與眼睛的「看見」不一樣。

⑧ 「又汝觀我，手自開合，見無舒卷」: 這裡的狀況與上面的「頭自動搖，見無所動」不同。「頭和見」指的都是阿難的頭與見性。而這裡「手自開合」指的是佛陀的手，「見無舒卷」指的是阿難的見性。佛陀手的動作有開有合，但阿難的見性不會隨著佛手的開合做舒展或是卷縮的回應。

伍、見性本妙

【經文】

即時如來垂金色臂，輪手下指，示阿難言：汝今見我母陀羅手，為正為倒？阿難言：世間眾生以此為倒，而我不知誰正誰倒。佛告阿難：若世間人以此為倒，即世間人將何為正？阿難言：如來豎臂，兜羅綿手上指於空，則名為正。佛即豎臂，告阿難言：**若此顛倒，首尾相換，諸世間人一倍瞻視！**

（中略）

汝身汝心，皆是妙明、真精妙心中所現物。云何汝等遺失本妙圓妙明心、寶明妙性，認悟中迷？晦昧為空，空晦暗中，結為暗色。色雜妄想，想相為身。聚緣內搖，趣外奔逸。昏擾擾相以為心性，一迷為心，決定惑為色身之內。不知色身，外洎山河、虛空大地，咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，棄之，惟認一浮漚體，目為全潮，窮盡瀛渤。

汝等即是迷中倍人，如我垂手，等無差別，如來說為可憐愍者。

【譯文】

你們身心，都是妙明真精的妙心具體的顯現，但你們為何遺失本來圓融清澈、寂靜妙明的心性，體悟錯誤而妄取迷情？將清明通透的真空變成冥頑晦昧的虛空；在虛空晦暗中，將暗境視為色塵世界。色塵夾雜妄想，把妄想與妄相當作自身相。內心隨著聚集的塵緣搖晃不定，攀緣的妄趣向外奔逸亂闖。把昏擾迷亂的現象當作心性；而一旦將這些迷亂誤以為自心，自己迷惑且確信心在肉體的身內。不知道這個色身含容的真心，外涉遍及山河，所有虛空大地都是妙明真心的顯現。正如百千澄清的大海，我們棄之不顧，只認得一個小浮泡，而將它看成全部汪洋大海的海潮。

你們就是迷中倍迷的人，像我剛剛手下垂，手生來就是這樣，但你們卻堅持有正倒之分，說來，真是可憐。

【說明】

① 「若此顛倒，首尾相換，諸世間人一倍瞻視」：大致可翻譯成：「像這樣的顛倒，我只是對調手臂的兩端（頭尾）而已，而世間人看我的手臂卻顯現了雙重的迷執。」手臂本來就可以上舉下垂，無所謂正倒。有了「正倒」的觀念，已經是一迷，若再將上舉認定是正，下垂定義為倒，則是雙重的迷。

② 「汝身汝心，皆是妙明、真精妙心所現物」：「妙明」，凡夫色身含容的真心，雖暗猶明，因而稱之為妙明。「真

精」：真實不妄、精純不雜。**「妙心」**，也就是真心。妙明真精四字是妙心的修飾語。整句意謂：身、心兩者都是妙明真精的妙心具體的顯現。

③ **「認悟中迷」**：這裡呈現語言的反諷。**「悟」**與**「迷」**相對，一般的迷是因為消極無知，這裡是體認過程中妄取迷情，並非消極無所作為。

④ **「想相為身」**：這裡**「想」**指的是我們的妄想；**「相」**指的是對於外界色塵，妄心所捕捉的相狀。將這種妄想與妄相結合後當作自己的自身，叫作**「想相為身」**。

⑤ **「聚緣內搖，趣外奔逸」**：這裡內外的對比非常細緻。將外面的塵緣聚集於內心，而造成心神不寧搖擺不定，叫作**「聚緣內搖」**。在此，**「塵」**與**「搖」**本文的翻譯與解說呼應前面憍陳那的說法。另外，對外攀緣，因而產生的妄趣到處奔闖逸走，故為**「趣外奔逸」**。

陸、見性無還

【經文】A

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。若復觀指以為月體，此人豈唯亡失月輪，亦亡其指。何以故？以所標指為明月故。豈唯亡指，亦復不識明之與暗。何以故？即以指體為月明性，明、暗二性，無所了故。汝亦如是。

若以分別我說法音，為汝心者，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，名為亭主。

此亦如是，若真汝心，則無所去，云何離聲無分別性？斯則豈唯聲分別心？分別我容，離諸色相，無分別性。如是乃至分別都無。非色非空，拘舍離等昧為冥諦，離諸法緣，無分別性。則汝心性各有所還，云何為主？

【譯文】

佛告訴阿難：你們若以攀緣心聽我說法，那麼你們聽的法也是塵緣，不能得到真正的法性。正如用手指著月亮給人看，對方因為手指的指引，應該看月亮，若是看著手指，把

手指當作月亮，這個人豈只亡失月體，看不到月亮，也亡失了手指。為什麼？因為他把指著目標的手指當作明月。而且，他豈止亡失手指，也亡失了明暗的識別能力。為什麼？因為把手指當作月亮的照明性，而無法了知真正的明暗。你也是如此。

若是把分別我說的法音當作你的心，你的心離開分別音的時候，應該仍然有自己的體性，正如旅客在旅店寄宿，隔一陣子就離去，不會常住，而掌管旅店的人不會離開，因為他是店主。

同理，若是你的真心，就不會離去。可是你為何離開了音聲，就沒有分別性？其實，你豈只是要有實際的音聲，心才能分別？在分辨佛的容貌時，離開我的三十二相，你沒有分別性。離開其他色塵的樣貌，你也都沒有分別性。即使修學到了幾近非色非空，這些拘舍離等外道所謂的冥諦境界，真正離開各個法塵，你還是沒有分別性。這樣，你的心性，都隨著法塵生滅，還給這些法塵，如何當自己的主人？

【說明】

① 「明、暗二性，無所了故」：一者，明暗各有所指，明指的是月亮，相較於月亮，手指屬暗。再者，月亮本身就有明暗二相。「無所了故」是說對於這兩種明暗的現象，都無法了知辨別。

② 「惟聲分別心」：「惟聲」，唯有聽到聲音。「分別心」，才有分別的心識，心才有分別的能力。

③ 「分別我容，離諸色相，無分別性」：以三十二相辨識佛

陀，離開這些外表的特色，就無法分別了。《金剛經》裡，須菩提說可以三十二相觀如來，佛陀說：「若以三十二相觀如來者，轉輪聖王即是如來」。可見，「離相有分別性」的重要。

④ 「非色非空，拘捨離等，昧為冥諦」：「拘舍離等」拘舍離譯為「不見道」，是外道六師之一，「等」意謂其他的外道。這些外道修到非色非空的境地時，誤以為達到了萬法的源頭，也就是所謂的冥諦。請參考後續的說明。

【經文】B

汝應諦聽，今當示汝無所還地。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。鬱垖之象，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，鬱垖還塵，清明還霽。則諸世間一切所有，不出斯類。

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！

【譯文】

你應該仔細聆聽，我現在就為你開示為何真性不必還。阿難，這個大講堂大門洞開，東邊日輪上升，我們看到光明的照耀。午夜沒有月亮，或是雲霧遮蔽，我們所見的是昏暗不明。門窗的縫隙，我們看到通暢，牆壁與屋宇的阻隔，我們看到壅塞。眼睛能分別的地方，我們看到各種塵緣。冥頑的虛空中，到處都是空性的顯現。地氣屯聚、塵埃飛揚，周遭就昏濁晦暗。雨後天晴，塵埃消散，我們又看到清淨明朗。

阿難，你看看自然這些變化的現象，我現在將每一種現象都還給起因的源頭。為何說是起因的源頭？阿難，這些變化，光明還給日輪，因為沒有太陽就沒有光明，所以還給太陽。黑暗還給沒有月亮的夜晚，暢通還給門窗，壅塞還給牆壁與屋宇，塵緣還給個別的處境，冥頑的虛空還給空境，屯聚的地氣以及飛揚的灰沙還給昏暗不明的塵象，清徹明朗還給雨後天晴。世間所有一切現象，不出這幾類。

但你看見這八種現象的見精，能還給誰？為什麼這麼問呢？若是還給光明，天不明的時候，無法看到黑暗。外界明暗等等各有差別，但是見性毫無差別。所有可以還的，當然不是你的；不能讓你還的，不是你自己的，又是誰的？因此可知，你的心本來清淨妙明，卻自己迷惑悶塞，喪失本真而

沈淪，在生死海中漂流沈溺。

【說明】

① 「無所還地」：字面上的意思是不必還的地方，暗指真性妙明的心地。

② 「分別之處，則復見緣」：透過眼睛的觀看，分別出外境的各種塵緣。

③ 「鬱埻之象，則紆昏塵」：「鬱」：聚集的地氣。「埻」：飛揚的塵土。「紆」：周圍環繞。

④ 「澄霽斂氛」：「霽」：雨過天晴。「斂」：收斂、收回，也就是消散。「氛」：塵埃的氣氛。整句：雨過天晴後，空氣澄清，塵埃消散。

⑤ 「吾今各還本所因處」：將各種變化的現象還到「本所因處」，也就是現象產生的源頭。「還」這個字用得非常妙，為什麼要「還」，因為那些是「借」來的，不是我們自己的。佛陀所說的八種現象，來來去去，忽有忽無，我們無法擁有，只有真性我們才能擁有，因為那就是我們自己的。

⑥ 「諸可還者，自然非汝；不汝還者，非汝而誰？」：「汝」可以指的是「你」，也可以是「你的真性」。不論是「你」還是「你的真性」都不是外在的八種現象，當然無法還給現象的源頭。「不汝還者」意思是：「無法讓你還的」。

柒、見性非物

【經文】A

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。

若見是物，則汝亦可見吾之見？若同見者，名為見吾；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？

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。

【譯文】

阿難，所有遠近的各種物性，雖然各有差別，但都是你見精清淨所見的境地。物有千差萬別，但你的見性恆常如一，而這個妙明見精就是見性的顯現。

若說見性是所見的物，那你豈不是就可以看到我的見性？若說我們看到同樣的東西，就號稱看到我的見性，那麼當我收回視線不見外物時，為何你看不到我的見性不見物時的所在？假使你號稱看得到我不見物時的見性，你所看到的自然不是我見性的樣貌。假使你看不到我不見物時見性的所

在，那是因為我的見性並非物。既然我們的見性都不是外物，為何這非外物的見性不是你的真性？

再者，若是說見性就是所見的物，見物時，既然你能看到物，物也能看到你。人與物體性紛雜，你我在世間，就不可能安身立命。

【說明】

① 「此精妙明誠汝見性」：一般大都如此解釋這一句：這個妙明的見精誠然就是你的見性。大抵沒錯。但事實上，見精並不等同見性。見精的妙明不等於見性的本覺妙明。見精強調看見性質的微妙，而見性的妙明則是清淨寂然。因此本書這一句翻譯成：「這個妙明見精就是見性的顯現。」

② 「若見是物」，表面上似乎是在論「見」不是「物」。「見」絕不是「物」，幾乎任何凡夫都能如此認知，佛為何還要費勁去解說呢？事實上，這裡的「若見是物」指的是一般人把看到的物誤以為是見性，把見性誤認成眼睛所見的攀緣對象。

③ 「吾不見時，何不見吾不見之處？」：

這句可能被解釋成「當我收回視線不看時，你為何看不到我不看的對象」，事實上，一個人從所觀看的對象收回視線的瞬間，是可能被看到的。再者，後面說到「吾不見之地，自然非物」，「自然非物」表示是抽象而非具體，也就是見性。因此，前面的「不見之處」應該不是「收回視線不看的對象」，而是「我不見物時見性的所

在」。

有兩點可以進一步說明與澄清。一、既然你號稱看得到我的見性，那麼你應該隨時都看到我的見性，即使我不看東西的時候也一樣。二、「何不見吾不見之處？」不能解釋成：「為何你看不見我不想看到的地方」，因為在那一瞬間，不想看的的地方無量無數。

④ 「若見不見，自然非彼不見之相」：「不見」，不做看見動作的見體（見性）。「非彼不見之相」，「彼」，我或是我的見性，甚至推廣至「任何人」或是「任何人的見性」。假如你號稱可以看到我不看東西時的見性，你所看到的一定不是我見性的樣貌；因為見性是抽象的，你怎麼可能看得到樣貌？。

⑤ 「若不見吾不見之地，自然非物，云何非汝」：「自然非物，云何非汝」中人稱轉換，從我轉成你，或是從我轉到我們。「吾不見之地」即是前面的「吾不見之處」，只是文字修辭上的變化。整個引文的意思是：若是你無法看到我不看東西時見性在何處，那當然是因為我的見性不是物，你怎麼看得見？既然我們的見性都不是外物，那你的見性不是你的真性，是誰的？本來筆者做這一部份的翻譯與說明時，經文的「物」仍然寫成「物」，沒有變動，後來參考釋成觀法師的大作後，把「物」改成「外物」（頁 434）。

⑥ 「汝既見物，物亦見汝」：這兩句是上面命題「若見是物」的延伸。本書此處將「若見是物」再翻譯一遍，以填補文意的空隙。

⑦ 「體性紛雜」:能見所見、有知無知、有情無情混成一團，分不清楚。

〔延伸討論〕:
「若見不見，自然非彼不見之相」的詮釋

以上這段經文「若見不見，自然非彼不見之相」的翻譯，筆者原來的觀點大致如此，雖然看了一些解說後文字上略有調整，但大抵上仍然維持初次翻譯的觀點與句法。筆者在現有能掌握的資料中，這一段文字的詮釋有兩種迥然不同的面貌。其中造成差異的關鍵有兩點。一者，對於「彼」的解釋。有一方認為是「彼」就是「物」，因而將「自然非彼不見之相」解釋成「自然非物」。這樣的論點以交光大師與圓瑛法師為代表。(交光大師 **432**，圓瑛法師 **251-252**) 另一方則認為「彼」指的是「我」，也就是說話的佛陀或是「我/佛陀的見性」，因而將「自然非彼不見之相」解釋成「你看到的自然不是我見性的相貌」。這樣的論點以憨山大師與海仁法師為代表。(憨山大師 **202**，海仁法師 **215**)

筆者初次翻譯就與後者的觀點比較接近，翻完後再看兩方面的觀點，經過仔細推敲後，還是維持原來的看法。主要原因是：「若見不見，自然非彼不見之相」是前面「吾不見時，何不見吾不見之處？」的延伸，兩句的思維與語態相對應，既然「何不見吾不見之處？」中的「吾不見之處」指的是見性的處所，「彼不見之相」也應該就是所謂見性的相狀，兩者都是以「見性」為焦點。若是單獨再對照「吾不見之處」

和「彼不見之相」就更明顯。「彼」就是「吾」（或是任何人），「之處」（見性的所在）對照「之相」（見性的樣貌）。

但換一個角度思維，第一種看法認為「自然非彼不見之相」就是「自然非物」，這樣的解釋雖然有點簡化，卻呈現出一個凝聚明確的焦點，可能吸引更多讀者的閱讀，不會因為複雜曲折的文字，在《楞嚴經》的門檻前卻步，而錯失了深入本經堂奧的初心。

【經文】B

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，為復定方？為不定方？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，云何為在？

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。

若如汝問，入室之時，縮見令小；仰觀日時，汝豈挽見齊於日面？若築牆宇能夾見斷，穿為小竇，寧無續跡？是義不然。

一切眾生，從無始來，迷己為物，失於本心，為物所轉，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。

【譯文】

佛告訴阿難：一切世間各種事物和事情的業果，有內有外、有大有小，都是眼前各種色塵的樣態。我們不應當說：因為所見的物象有大小，見性就有所舒展或是有所縮減。譬如一個方形容器，我們看到中間有方形的空。我問你：這個容器裡所現的方形空，是由容器決定的方？還是非容器決定的方？若說是由容器決定的方，我們另外安放一個圓形容器，這時的空應該不圓。若說是非容器決定的方，方形容器裡就無法確定有方形空。你先前說，不知道見性大、小、縮、斷的含意；見性大小的含意，正如虛空定與不定的特性，哪有固定的所在？

阿難，若是希望虛空恢復原來沒有方圓的狀態，只要拿掉方、圓兩種容器就可以達成。虛空本來就沒有一定的方、圓，總不應該說也要除去先前方相、圓相所在的位置。

若是你問，進入室內為何見性縮小，那麼當你仰望太陽時，豈不是要把見性拉長到太陽的面前？若是說牆壁能阻斷見性，那麼將牆穿一個小孔，怎麼沒有看到見性接續的痕跡？這些講法都有問題。

一切眾生從無始劫以來，都是為了物而迷失自己，失去本心，隨著物迷轉，隨著物境變遷，因此視覺才有看大看小的變化。若能迴轉物象，就如同如來。身心居於圓融澄明的不動道場，在一毛端含受十方大千世界。

【說明】

① 「一切世間，大小內外諸所事業，各屬前塵，不應說言見有舒縮。」這裡邏輯的銜接有點空隙，需要讀者用想像去填補。佛的意思是說：我們眼前所見的世間各種事物和業果，本來就有大有小，而不是我們見性跟著事物變大變小。

② 「事業」涵蓋具象的「事物」以及比較抽象的「事情的業果」。不論具象或是抽象的兩種狀況，所謂大小、內外的定義是相對性而非絕對性的認知。狗相對於貓是大，但相對於馬則是小。對事情業果的感受也一樣，股市損失 100 萬是大，但相對於地震家破人亡則是小。在大小的變化中，真性或是見性卻不變。情緒激盪起伏，但見性不起波瀾。

③ 「為復定方，為不定方」：這裡「定方」的意思是：容器的形狀決定了容器的內部空間。反之，不定方就是容器的形狀，不一定能決定容器的內部空間。

④ 「汝言：不知斯義所在，義性如是，云何為在？」：這裡指的是先前阿難問到「見」為何變大變小、萎縮斷絕。佛說：見性真正的性質，有如虛空，空的方圓因為容器的方圓，見大見小因為見物的大小，但空本身沒有固定的方圓，見性也沒有固定的大小。因此，我們怎麼能問：哪裡是虛空與見性固定的所在？

⑤ 討論：「此方器中所見方空，為復定方？為不定方？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，云何為在？」：

佛要以虛空比喻見性，說虛空無方圓，而是容器的方圓，正如見性無大小，而是所見物的大小，這樣就很明白了，為何還要反問阿難方器中的方空，是定方，還是不定方？佛似乎要進一步說：即使器物的形狀也不能決定空的形狀，因為方形容器裡面安了圓形容器，這個外方內圓的空是方形空呢？還是圓形空呢？答案是：既非定方，也非不定方；既非方，也非圓。佛的比喻是：正如容器的形狀不能決定空的形狀，所見物的大小也不能決定見性的大小。

再者，「汝言不知斯義所在，義性如此，云何為在？」：佛說義性就是如此，但這個「如此」，佛並沒有直接說出來，需要讀者、聽者的想像，去填補語意的空隙。本書翻譯時，為了方便一般讀者的閱讀，不得不把這個隱含的「義性」表達出來。請參考上面的詮釋與「說明 4」。

⑥ 「不應說言：更除虛空方相所在」：要除掉方形空，只要除去方形的容器就可以，若說還要除掉容器原來在虛空中的所在，就荒謬可笑了。正如上述，虛空哪有固定的所在，不必去除，也無法去除。佛陀講這一句話的用意是：凡夫因為妄見而有如此荒謬的立論，襯顯前面阿難類似的謬思：在室外，見性無遠弗屆，但在室內，為何見性萎縮，只能看到室內的空間？

⑦ 「迷己為物」：即是「為物迷己」。

捌、見性為真、無是非是

【經文】A

阿難，當知若空是見，既已成見，何者是空？若物是見，既已是見，何者為物？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。

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！

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！

於是，大眾非無學者，聞佛此言，茫然不知是義終始。一時惶悚，失其所守。

【譯文】

阿難，你應當知道若說空就是見，既然已經成為見，那什麼是空？若說物就是見，既然已經是見，那什麼是物？你仔細剖析萬象，在各種物象中，指陳給我看，何者是精明淨妙的見精，讓我們清楚辨明，不迷惑。

阿難說：我現在在這個講堂，遠看恆河，仰觀日月，舉手指陳，放眼所見、所指的，都是物，無法看到真精見性。世尊，我無法達到您剛剛的要求，何況我只是有漏的初學人，怎麼有這樣的能力？但即使菩薩也無法在各種物象中剖析出見精，離開一切物，仍然別有自性。

佛說：是的！是的！

佛又告訴阿難說：如你所說，見精不可能離開物別有自性，因此你所指陳的物中沒有見精。我又告訴你：你與如來坐在祇陀林，看到林苑，甚至看到日月的種種現象，必然沒有見精能讓你指陳。現在請你進一步發揮說明，在這些物中，哪些沒有你的見精？

阿難說：我看遍這個祇陀林，實在不知道那個物中沒有見精。為什麼？若樹中沒有見，我為何看到樹？若樹就是見，那為何還叫做樹？同理，若空中沒有見，我為何看到空？若空就是見，那為何還叫做空？我進一步想：萬象之中，微

細觀察的結果，沒有一樣東西不含見精。

佛說：是的！是的！

於是，大眾中還未證得「無學果」的，聽到佛這樣說，茫然不知其中的究竟與緣由；一時驚惶悚懼，不知所措。

【說明】

① 「如佛所說」：文字略有省略，整句的意思是：我無法達到您世尊剛剛的要求，要我：「披剝萬象，析出精明，淨妙見元，指陳示我」。

② 「無有見精離一切物別有自性」：細心的讀者讀這一句可能會心生疑惑。先前在「陸、見性無還」時，佛陀舉了八種自然現象，這些現象各有所還，而見精無還，也就是說離開自然現象，見精仍然有自我的體性。但這裡似乎完全翻轉：「見精離一切物」就沒有自性，前後似乎相互矛盾。其實，兩者並沒有矛盾。「見性無還」中的見精，呈顯的是真見妙明的「見性」，見性永遠常在，並不因為現象的消失而消失。但是這裡的見精，強調的是見的性能，若是沒有物或是所見的對象，見精的性能就無法自性顯現。

③ 「若樹非見，云何見樹？若樹即見，復云何樹？」：這是阿難模仿佛陀論證方式的自我問答。請參閱下面的「延伸討論」。

④ 「佛言：如是！如是！於是，大眾非無學者，聞佛此言，茫然不知是義終始。一時惶悚，失其所守。」：

「非無學者」是指那些還未證得「無學果」的人。聲聞

乘四果中，前三果稱為有學，第四果也就是阿羅漢果，稱為「無學」，意謂「學道圓滿，不更修學也」。「是義終始」：意義究竟的歸向與道理根據的緣由。這一段的收尾，讀來也令人莞爾。畢竟，阿難只能模仿演練佛論述的形式，無法真正體會其中的內容。佛陀肯定他的應答，但事實上他和其他人一樣，「茫然不知是義終始」。由此可知，佛陀的語言，不是徒具外表形式，更重要的是實質的內容。許多與會僧眾之所以驚惶，是因為阿難先前說在物中「無是見」，佛說如是；後來阿難說在物中「無非見」，佛也說如是。到底是「無是見」還是「無非見」？「非無學者」無能辨析，因而驚恐。本章的主旨是：一、真見妙明本來就不會依於物或是離開物而成為有無。二、真見妙明的見性不依於物，但卻能以見精的型態隨緣而與物和。

〔延伸討論〕:《楞嚴經》的對話

對話是《楞嚴經》主要的論證方式。正如本書〈自序〉說的，在本經中，佛陀以事理印證真理，而真理的呈現經由對話。

對話，顧名思義，是兩個人思想透過語言的交流，是一種「主體交感」（**intersubjectivity**）。所謂主體交感，就是對話者主體性的互動，而不是一個主體操控一切，讓對方成為客體。《楞嚴經》的對話呈現如下三種狀況：

一、對話在平等的基礎上進行。信徒和上帝無法對話，因為

上帝是無上的權威，信徒只有「聽」的份。在本經中，佛陀一直和阿難、富樓那站在同一個水平面上對話。「七次徵心——七處破妄」如此，富樓那和佛陀討論「覺明、妄明」的章節也是如此。試以阿難的部分為例：表面上，每次徵心，佛陀是最後的結語者，那是因為佛破解了對方的命題。但是只要細看阿難的命題，從其自信的語氣，就可以感受到言語就是其主體性的發揮，如：「阿難言：此了知心，既不知內，而能見外，如我思忖，潛伏根裡。猶如有人取琉璃椀，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，為在根故；分明矚外，無障礙者，潛根內故。」

有時候，阿難和佛陀辯論。在「破計心在隨所何處」那一節中，佛說：心「若復內出，還見身中；若從外來，先合見面」。阿難說：「見是其眼，心知非眼，為見非義。」誰敢用這種話否定上帝？

有時候，阿難批評佛陀講不清楚，越講越讓人迷糊。在〈卷二〉，佛陀講了「見見之時，見非是見」那一段話後，阿難說您先前講的因緣、和合、不和合，「心猶未開，而今更聞見見非見，重增迷悶。」

有時候，阿難甚至說佛陀自相矛盾。在〈卷四〉，有一段誤解佛陀有關心的敘述後，他懷疑如何立本修因、求無上覺？之後，他說：「如來先說湛精圓常；違越誠言，終成戲論！云何如來真實語者？」大意是說，您講的和先前說的矛盾，怎麼可以說是「真實語者」？就是因為對話在平等的基礎上，阿難才可能有這樣的言

語。因為容許對方質疑，對話才得以深入探索到真理。

在對話中，弟子由於自己的盲點而批判佛陀的智慧，《楞嚴經》並非個例。有些讀者可能瞬間閃現《楞伽經》裡，大慧菩薩比較外道與佛陀的因緣說時，他說：「觀外道說勝，非如來也」。（請參見下一段經文）

二、不論是《楞嚴經》還是《楞伽經》，佛陀在對話中是以事理辯證服人，而不是以「佛」的身份讓人不得不屈服。因為如此，對話的內容才能深入展開。再以上面「心在眼根」的引文為例，佛陀折服阿難的關鍵是：「汝心若同琉璃合者，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，如琉璃合？」阿難心服口服，因為這是事理論證的結果，而不是聽到佛陀權威的言語：「我告訴你：就是這樣」。

三、本節經文不僅展現《楞嚴經》對話的另一種面向，而且顯現本經的幽默感。文字雖然不難，還是有翻譯出來的意義。說明如下：

開頭是佛的辯證：「阿難，當知若空是見，既已成見，何者是空？若物是見，既已是見，何者為物？」，這是佛陀在本經常見的論證模式，阿難經常無法從佛陀這種「若 **A** 是 **B**，則 **A** 就不是 **A**」的思辯中解套。

但是結尾時，阿難說：「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？」也用的是佛陀上述「若 **A** 是 **B**，則 **A** 就不是 **A**」的方式。這是典型的對話，兩邊重量相

等。

佛經如此的寫法讓我們至少看到三個層面：（一）阿難似乎對佛暗示：我已經學到您論辯的訣竅。（二）因為阿難竟然模仿佛的論證形式，更顯得他和佛的對話，完全沒有心理壓力，可以暢所欲言。（三）佛的開頭與阿難類似方式的結尾兩相對照，讓人會心地微笑，這正是佛經的幽默感。讀者感受到佛與佛經語言的活潑以及全然自在的心靈。

【經文】B

文殊，吾今問汝：如汝文殊，更有文殊是文殊者，為無文殊？如是世尊，我真文殊，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。

佛言：此見妙明，與諸空塵，亦復如是。本是妙明無上菩提，淨圓真心，妄為色空及與聞見。如第二月，誰為是月？又誰非月？文殊，但一月真，中間自無是月非月。是以汝今，觀見與塵種種發明，名為妄想，不能於中，出是非是。由是真精妙覺明性，故能令汝出指非指。

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。與先梵志娑毗迦羅所談冥諦，及投灰等諸外道種，說有真我徧滿十方，

有何差別？

世尊亦曾於楞伽山，為大慧等敷演斯義：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，遠離一切虛妄顛倒，似非因緣，與彼自然。云何開示，不入群邪，獲真實心妙覺明性？

【譯文】

我現在問你，你是文殊，是否另有一個文殊，名叫文殊，還是沒有另一個文殊？世尊，我是真文殊，並沒有另一個稱作「是文殊」。為什麼？若有另一個「是文殊」，就表示有兩個文殊。我現在就是道道地地唯一的文殊，因此實在沒有「是」文殊和「非」文殊兩種狀況。

佛說：妙明見性和空塵萬象，也是如此。本來妙淨澄明的無上菩提，以及清淨圓融的真心，眾生卻妄想成虛空色塵和一切的所聞和所見。正如有人捏搓眼皮，而眼花看到第二個月亮，卻心中疑惑，那一個「是月」，那一個是「非月」？文殊，只有一個真月，其中並沒有所謂的「是月」、「非月」。你們現在觀察見精與色塵，做出種種發明而成為幻想，無法在「是」和「非是」困境中解脫。但覺性真精妙明，能讓你出脫「指」和「非指」的困惑。

阿難對佛說：世尊，誠如法王說的，覺性與塵緣遍滿十方世界，永遠湛然不動，沒有生滅。但這和娑毗迦羅所談的冥諦，以及投灰等等各種外道所說的，真我遍滿十方，有什

麼差別？

世尊您也曾經在楞伽山為大慧等人開演這個道理：「那些外道常常說自然，我說的因緣不是他們所說的境界。」我現在觀察這個覺性自然，不生不滅，遠離所有虛妄顛倒，好像不是因緣，但和他們主張的自然是否有點相似？請您開示：如何不陷入各種錯誤見解，而獲得真實心的妙覺明性。

【說明】

① 上面引文分成兩部份，一部份是佛陀與文殊菩薩的對話，一部份是阿難因為佛與文殊菩薩的問答所延生的問題。

② 第一段佛與文殊的對話，讀者可能的困惑在於「無文殊」究何所指。逐次說明如下：

③ 「更有文殊，是文殊者，為無文殊？」：這裡的「為無文殊」，是從前面兩句的含意推展而來，佛問說：是不是還有另一個文殊，叫做文殊，還是沒有這樣（另有其人）的文殊。

④ 「我真文殊，無是文殊」：這裡的「無是文殊」是文殊菩薩對佛上面「為無文殊」的回答，他的意思是說：並沒有另一個稱作文殊的文殊。

⑤ 最困難的是：「然我今日，非無文殊」。照字面上看，「非無文殊」這四個字的意思是：我並非不是文殊，體會不難，但文字拗口。文殊就是文殊，為什麼還要繞圈子說「我並非不是」文殊。進一步思維，雙重否定強調一種明確的肯定。文殊菩薩強調的是：我是道道地地獨一無

二的文殊。交光大師說，若是寫成「無非文殊」，就更「明快」了（頁 333）。圓瑛法師依據交光大師的看法說：「此句若作無非文殊，其理更明」。（頁 282），本書將交光大師的見解融入翻譯中。

⑥ **「於中實無是非二相」**：佛陀與文殊菩薩要說的是：真文殊、真見、真心、如來藏遠離「是」、「非」兩種狀況。「非」不用說絕對不可能。「是」雖然意含肯定，但肯定已經隱含一些質疑。因此，「真」既不是「是」也不是「非」。有關「是」、「非」有兩種狀況，請進一步參閱「延伸討論」A。

⑦ **「梵志娑毗迦羅所談冥諦，及投灰」**：外道娑毗迦羅譯名黃髮，修行的目標就是希望能生梵天，把修行達到的非想非非想定當作終極境界，認為是冥諦，是宇宙萬法的起因。投灰也是一種外道修行，是以身體投灰或是以灰塗身的苦行。

⑧ **「似非因緣，與彼自然」**：這兩句引文再度顯示《楞嚴經》文字的精彩。請繼續參閱下面的「延伸討論」**B**：欲言又止。

⑨ 本段阿難的問題，讀起來並不困難，但因為他問題裡的自然、因緣和後面的五陰、六入、十二處、十八界、七大息息相關，所以也翻譯出來。

〔延伸討論〕A：無是無非

為什麼無是無非？

一、我們很明確知道「真」的時候，心中不會起「是」、「非」或「是不是」的問題。我們不會問出家師父：釋迦摩尼佛或是阿彌陀佛是不是佛？反之，明確知道「不真」時，我們心中就會湧現「是」、「不是」的疑問。末法時代，有些人號稱活佛、菩薩，我們會說：「他是佛、菩薩嗎？」，「是」透露出強烈的質疑，暗示明顯的不是。我們也可能很明確地說：「他不是佛」。我們能這麼明確知道他們的不真，因為佛陀在《楞嚴經》裡談大妄語時說，很多菩薩、阿羅漢「應身生彼末法之中」，但「終不自言我真菩薩、真阿羅漢，洩佛密因，輕言未學，唯除命終，陰有遺付。」意思是說：末法時代，應世的這些聖人絕不會說自身是菩薩、阿羅漢，因為這是洩露佛的秘密，除非世壽命終才暗地以遺言囑咐。因此，我們很確定這個時代自稱是佛、菩薩應世的絕不是佛、菩薩。

二、我們不確定「真」或是「不真」的時候，心中會湧現「是、不是」的問題。如久聞某某大名，但沒有見過他的廬山真面目。有一天有人出現並報出這個名字，我們會很驚訝或是驚喜地說：「你就『是』」某某人嗎？」結果對方笑著說：「『不是』，我是開玩笑的。」

〔延伸討論〕B：欲言又止

前面在「延伸討論：《楞嚴經》的對話」裡，討論到本經對話的一些面向。本次「延伸討論」的「欲言又止」也是對話的一種面向，讀者從中可以體會言語的修辭以及對話現場中的戲劇情境。

首先，以本段阿難觀察佛陀所說的覺性「我今觀此覺性自然，非生非滅，遠離一切虛妄顛倒，似非因緣，與彼自然」為例。這段引文中的「似非因緣，與彼自然」至少有兩種讀法。一種是兩句之間的逗號去掉，讀成「好像不是因緣以及那些外道主張的自然」，這樣的讀法兩句事實上是一句。另一種保留逗號，將前後分開，讀成「好像不是因緣，而是與那些外道主張的自然相雷同」。但是這樣的讀法中，「相雷同」是讀者的添加，原文並沒有這樣的字眼。

仔細品味「與彼自然」，這四個字的意思似乎並不很完整，似乎還有些話沒有說出來，化成沈默。假如用比較精確的現代標點符號來呈現，翻譯成白話文可能是「而是與那些外道主張的自然…」。為什麼？可能是，阿難在此欲言又止。

阿難聽完佛陀的言語後，最重要的印象是：「我今觀此覺性自然，非生非滅」。阿難已經覺得佛陀說的覺性就是自然，心裡也許有兩點疑惑。一者，有點懷疑佛語前後矛盾，但不便說。再者，懷疑佛所說的自然，同於外道，但更不好開口。因此，整個句子留下沒有說出來的點點點。本書翻譯為了呈現阿難心思與語調，將這兩個句子翻譯成：「好像不

是因緣，但和他們主張的自然是否有點相似？」，以問句暗示阿難的欲言又止。

再舉〈卷四〉「覺不生迷」一節富樓那和佛陀的對話為例。「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？」表面上，富樓那問的是佛陀心中什麼時候會再出現山河大地？山河大地是「諸有為相」，是凡夫的視境，所以真正富樓那的弦外之音是：「您佛陀什麼時候可能會再變成凡夫？」山河大地是一種迂迴，一種聲東擊西修辭，因為「佛陀變成凡夫」的想法怎能出口，所以是欲言又止的化身。

但是今天眾生能讀《楞嚴經》，能從中得到啟示，除了佛陀外，我們最需要感恩的就是阿難與富樓那。表象一些似乎「無知」的問題，都是他們的菩薩心為我們凡夫發問，讓佛陀藉此破除我們的顛倒夢想。讀者不妨參閱本經「二十五圓通」中富樓那的修證體驗：「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，我於眾中，微妙開示，得無所畏」。試想如此精通「恆沙如來秘密法門」的聖者，怎麼會懷疑佛陀會變成凡夫？筆者認為有關「山河大地」的問題，是他故顯無知，讓佛陀得以為我們凡夫消解迷障。

玖、見性非因緣、非自然、非不自然

【經文】

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。

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。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？

【譯文】

再說，阿難，這個見性是跟明結緣才能有見，還是跟暗結緣才能有見？跟空結緣才能有見，還是跟塞結緣才能有見？阿難，若是和空結緣才有見，就應該看不到塞；若是和塞結緣才有見，就應該看不到空。同樣，和明結緣和暗結緣的狀況，跟空、塞一樣。

你應當知道，精妙澄明的覺性，不是因也不是緣，非自然，也非不自然。沒有「非」和「不非」，也沒有「是」和「不是」。離開一切相，就是一切法。現在你為何在這些虛

妄的命題上費心，以世間各種戲論名相，去分別出妙明真性？正如用手掌去搓磨虛空，白費力氣。你怎麼可能抓取捉拿虛空？

【說明】

① 先前阿難說因緣。佛將因緣拆解成因、緣兩部份。論述的方式彼此相似，現在以「緣」的部份舉例。

② 「亦非自然，非不自然。無非不非」：正如先前的敘述，對於真，我們不會說其不是，也不會問「是嗎？」這裡有關自然的命題也一樣，非 A、也非-A。佛法並非二分法，也非二元對立。若說 A 是錯的，並不表示-A 就是對。總之，真者無「是」、「非」二相。

③ 「離一切相，即一切法」：這裡，和《金剛經》說的：「若見諸相非相，即見如來」相呼應。

④ 「以諸世間戲論名相而得分別」：佛是真語者、不誑語者，言無戲論。若想以戲論名相求取妙明真性，正如用手掌搓磨虛空，白費力氣。「分別」，從這些戲論名相中分別出妙明真性。

拾、見性非見

（經文全文）

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，名之為見。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，名為不見；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？

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？

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。

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

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，名之為見。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，名為不見；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？

【譯文】之一

阿難，我再問你：世間人說「我能見」時，是憑什麼說能見，又為什麼說不能見？阿難說：世間人因為有日、月、燈光而看到種種物象，叫做能見。若是沒有這三種光源，就不能見。

阿難，若沒有光源就說不能見，應該看不見黑暗。若必然看得見黑暗，只是沒有光明，怎麼說不能見？阿難，黑暗時，若是沒有看到明，就說不能見；明亮時，沒看見暗，是不是也應該說不能見？照你的說法，明時不見暗、暗時不見明，都應該叫做「不能見」？事實上，這是明暗自相侵陵替代的現象，並非你的見性在現象交替中暫時消失。因此，我

們知道兩種現象都叫「能見」，怎麼說「不能見」？

【說明】

① 「說我能見，云何名見？云何不見？」：表面上「云何名見？云何不見？」的意思是：為何叫做見？為何看不見？但因為前面有「說我能見」，整個引文應該是說：「一般人說我能見時，是憑什麼叫做能見？」

② 「若復二相自相陵奪」：明的時候，暗相無影；暗的時候，明相匿跡，此起彼落，你消我長，相互侵陵。

③ 「二俱名見，云何不見」：明暗現象互有消長；明的時候，「看」不到暗，暗的時候，「看」不到明，但不管看不到明或是看不到暗，見性常在，因而不是「不能見」。進一步說，明的時候，我們能看到明，暗的時候，我們能看到暗，所以兩者都是「能見」，為何說「不能見」呢？。

【經文】之二

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？

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。

【譯文】之二

所以阿難，你應該知道，見到明時，見性不是明。見到暗時，見性不是暗。見到空時，見性不是空。見到塞時，見性不是塞。這就是見性離開明暗空塞四種現象的意義。

你也應該知道：見性呈現見的性能時，見性不是能見的眼睛，也不是所見的現象，見性尚且遠離見精，是一切見都不能達到的境地，那還說什麼因緣而生、自然而有、和合而成呢？

【說明】

① 「四義成就」：見性離開明暗空塞四種塵緣的意涵。

② 「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及」：《楞嚴經》的難懂，有一部份是用同一個字代表兩種不同甚至是相反的意涵。這裡就是明顯的例子。某方面說，這增加了閱讀的困難度，但從另一個角度來說，這是經文的文采，非常迷人。事實上，本經雖然有時文句裡面同一個字出現不同甚至是相反的含意，但在前後文的語境裡卻經常有明確的暗示。試以這段引文說明：

「見見之時」中第一個「見」是見性，第二個「見」是：「見性呈現出見的性能時」。語法上，第一個「見」是名詞，第二個「見」是動詞，但這個動詞應該不是「看見」，而是「呈現見的性能」——「呈現」是動詞，「見的性能」是呈現的受詞。這個引文的瞭解，只要體會到第一個「見」

指的是見性，文意的輪廓立即就浮現了。

值得討論的是，如何確立第一個「見」是常住真心的見性？本句與下面兩句中，每句都有兩個「見」，都是見性與其他見的比較。這個見性是主體，是被比較的對象，應該在穩當的第一個位置。

「見非是見」，兩個「見」字中間有「非是」，明確暗示兩者的不同。因此只要接續上一句的讀法，就能感受到第一個「見」指見性。第二個「見」是前一句第二個「見」的延伸與演變；前一句「呈現見的性能」進一步變成「能見的眼睛與所見的現象」，就是這個性能的顯現，因為所謂「見」一定要有看見的主體與客體。

「見猶離見，見不能及」：這兩句的第一個「見」還是見性。第二、第三個「見」，有層次的變化，「猶」意味被比較的「見」已經和「見性」比較接近，因此最可能的是「見精」。而**「見不能及」**中的「見」更擴大至除了「見性」以外所有的見，包括比見精更接近見性的見；所有的見都無法與見性相比。

本段經文展示了楞嚴經一字多用的效果：同一個「見」字，是「見性」，是「見的性能」，「見精」，「能見與所見」，以及「所有的見」。

〔延伸討論〕:「見見之時，見非是見」的詮釋

筆者初次翻譯「見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及」時，譯文大抵上就是上面的樣貌，但翻譯完後，對照

其他的著述，有些解說和我的見解差異甚大，心裡有些困惑，後來在海仁法師（頁 **250-251**），倓虛法師（頁 **590-591**），南懷瑾先生（頁 **96**）的翻譯或是解說中看到類似的看法，非常歡喜。參酌他們的說明後，筆者調整了一些用語與措辭，最後完成了如上的譯文與說明。當然筆者的用語還是和三位大德略有不同，如他們從頭到尾一貫用「能見與所見」，但筆者的翻譯有個地方略微變化為：「能見的眼睛與所見的現象」。

翻譯完成後，進一步省思，覺得一些觀照點表象雖然不同，實質的內涵卻極接近，彼此共襄盛舉，展現了《楞嚴經》細緻繁複的面向。

各種解說的差異，主要是對每一句第二個「見」的解釋。在經文中，這個「見」和見性成對比。有幾位大德將這個「見」解釋為「見精」（憨山大師 **228-230**，圓瑛法師 頁 **307**），或是解釋為「帶一分無明的妄見」（交光大師 頁 **346-347**，圓瑛法師 頁 **306**，蔡銘宗 頁 **181**），或是解釋為「修行人以觀行力而得照見『見性』之時的所見」（釋成觀法師 頁 **510**）。這些觀點都有其立足點，筆者以下的敘述，除了說明自己翻譯與解說的立足點，也嘗試將這些觀點融入經文的詮釋。

一、在這段文字之前，佛陀講的是「見不是明，不是暗，不是空，不是塞」，見性不是「所見」的現象，因此接下的文字提高一個層次：見性不僅不是「所見」，也不是「能見」，不是「所有的見」。敘述有層次的進展，延伸既有的論述再逐次開展更深層的論述。

二、「見精」的措辭在《楞嚴經》裡經常出現，本經的讀者

並不陌生。筆者將「見精」放在「見猶離見」這一句的翻譯，主要是考慮「見的性能」,「能見」、「所見」、「見精」的循序進展。「見精」在此一方面呼應第一句「見見之時」中「見的性能」，又顯現這個精妙見精「猶」和「見性」有一些距離。

三、到了「見不能及」，以邏輯的推演來說，這個「見」更進一層，更接近真見妙明的見性。那是什麼呢？也許是「帶一分無明的妄見」，也許是「修行人以觀行力而得照見『見性』之時的所見」。《楞嚴經》是無上的智慧，詮釋者點點滴滴的發現，都是努力「顯發」這個智慧，照亮人間。

拾壹、別業妄見與同分妄見

（經文 A 全文）

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。

云何名為別業妄見？阿難，如世間人目有赤眚，夜見燈光別有圓影，五色重疊。於意云何，此夜燈明所現圓光，為是燈色？為當見色？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，名為何等？

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？

是故當知，色實在燈，見病為影；影見俱眚，見眚非病。終不應言，是燈是見，於是中有非燈非見。

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。

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

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。

云何名為別業妄見？阿難，如世間人目有赤眚，夜見燈光別有圓影，五色重疊。於意云何，此夜燈明所現圓光，為是燈色？為當見色？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，名為何等？

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？

【譯文】之一

阿難，一切眾生會在世間輪迴，是由於兩種顛倒心，而分別見妄起惑。這些妄見，在自己的本心中發生，在本業中輪轉。這兩個顛倒妄見是什麼？一個是「眾生別業妄見」，另一個是「眾生同分妄見」。

為何說是別業妄見？阿難，正如世間有人有眼睛發紅的毛病，夜間看到燈光夾帶圓影，且五色重疊。你認為燈所顯現的圓光，是燈原來就有的，還是病眼人看的動作所產生的？阿難，假如燈原來就有圓影，為何沒有眼病的人看不到圓影，而只有眼睛發紅的人才看得見？假如是病眼人看的動作所產生的，看的動作已經就是五色圓影了，那他所看到的五色圓影，又叫做什麼？

再說阿難，若說圓形光影不必有燈就自己出現，那觀察周遭的屏風、簾帳、茶几桌椅，也都應該有圓影出現。若說圓影離開看的動作也會出現，應該和眼睛無關，那為何只有眼睛有毛病的人才看見圓影？

【說明】

① 「當處發生，當業輪轉」:「當處」: 在本心本識中發生。「當業」: 在本業中，也就是不離開自己的業。整句即是：一切顛倒妄執從心中開始，因惑起業，依業受報。

② 「眾生別業妄見」:「別業」，就是「不共業」。眾生各有不同的業而引發的妄見。

③ 「眾生同分妄見」: 眾生由共同的業所引發的妄見。

④ 「為是燈色，為當見色」:「燈色」，燈本身具有的圓形光影。「見色」，病眼人看的動作所產生的圓形光影。

⑤ 「若是見色，見已成色，則彼眚人，見圓影者，名為何等？」: 若是看的動作產生圓形光色，紅眼病人看的動作（能見）本身已經五色重疊，那他怎麼可能再看到五色重疊的圓形光影（所見）？換句話說，當「能見」本身

已經有圓形的光影，「能見」已經變成「所見」；一個「所見的」圓形光影怎麼可能看到另一個圓形光影？但事實上紅眼病人的確可以看到圓形光影，可見「圓形光影是看的動作產生的」是一個誤謬的命題。再者，若是看的動作已經產生圓形光影，所有被看的房屋、樹木都應該有圓形光影。但實際狀況並非如此。**「見圓影者，名為何等？」**，若是如此，紅眼病人所看到圓形光影要怎麼稱呼？要以什麼樣的名稱歸類？

⑥ **「若此圓影離燈別有」**：意思是說：這個圓形光影沒有燈也自己就存在。

【經文】之二

是故當知，色實在燈，見病為影；影見俱眚，見眚非病。終不應言，是燈是見，於是中有非燈非見。

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。

【譯文】之二

所以應該知道：上面說的五色重疊是燈的映照，視覺功能有問題，才見到圓影。圓形光影和視覺功能的問題，都是眼病的緣故，但明澈照見眼睛的毛病，即可當下遠離惑見妄

病。總不應該說，那是燈的圓影，還是看見動作本身的圓影，甚至在妄惑中說，離開燈才有圓影，還是離開看的動作就有圓影。

正如我們先前所說的第二月，它沒有月體也沒有月影。為什麼？第二月是用手指捏眼皮之後看月亮才有的，有智慧的人不應該說：第二月是不是真實月亮的原形？或是第二月是離開看的動作才會產生？還是看的動作本身就會產生？這裡的道理也一樣，眼睛有毛病造成幻覺，我們卻還在說是燈造成的，或是看的動作造成的；更何況還去辯說這不是燈所造成的，也不是看的動作所造成的。

【說明】

① 「色實在燈，見病為影；影見俱眚，見眚非病」：這是本段的核心。文字的進展很有層次。首先定位圓形光影是燈映照出來的，不是生自於燈，也不是出自於看的動作。視覺功能出問題與燈光兩者牽連，觀者才會看到圓形的光影。接著說明視覺功能之所以出問題是因為眼睛發紅的毛病。最後的「見眚非病」有兩種可能的意涵：一、看見的功能有毛病，並不表示見性有毛病；二、能清澈照見自己看見功能的毛病，就可以當下遠離惑見妄病。

② 「終不應言，是燈是見，於是中有非燈非見」：我們不應該說，圓影產生的責任歸屬是燈還是看的動作？甚至在妄惑中更誤謬地說，離開燈才有圓影，或是不必有看的動作就會有圓影。

③ 「此捏根元，是形非形，離見非見」：「此捏根元」指的

是因為捏眼皮所產生的第二月；元就是原因。「是形非形」，臆測的是第二月是否類同真月的外形；「離見非見」，心中猶豫的是第二月是「離見有」，還是「非離見有」？「非見」是「非離見」的省略，即見也。「離見有」表示不必有看的動作就有第二月。「非離見有」中「非離」兩個負面的意思反成正面意涵：「不是離開」意謂「即是」。整句的意思是：看的動作就會產生第二月。整句「離見非見」中「非見」解釋成「非離見」，係參考海仁老法師的講法（頁 265）。

④ 「今欲名誰，是燈是見」：「今欲名誰」，現在還想說是誰造成的？「是燈是見」，請參考上面的譯文。

⑤ 「非燈非見」：不論「是燈是見」或是「非燈非見」都是典型中文《楞嚴經》文字壓縮的風格。某方面來說，根據現有的文字簡單地瞭解：眼睛發紅的毛病，卻歸咎於是燈造成的或非燈造成的，是「見」造成的或非「見」造成的，也無不可。因此，《楞嚴經》經常能提供不同層次的閱讀。若要進一步瞭解「『是』什麼」，「『非』什麼」，讀者可以根據前後文的語境做想像的填補。填補的內容，請參考上面的翻譯。

【經文】B

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。

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。彼見真精，性非眚者，故不名見。

【譯文】

阿難，正如別業妄見的眾生，看到燈光圓影所顯現的虛妄景象，終究是眼睛的毛病。眼睛的毛病是視覺的疲勞現象，不是燈顯現的光色所造成。但是能看出這個毛病的見性，終究是泰然無恙。燈光圓影可以比喻說明：你今天眼睛所看到的山河、國土、眾生，都是你無始以來根本見病所造成的幻影。

能見和所見相互為緣，顯現幻覺，產生幻境，原來的妙覺明心，因為看見動作的攀緣而顯現見病，覺明的能見功能變成妄覺。但是本覺的妙明真心，經歷各個緣塵，卻不會墜入妄見妄覺。真覺若是能夠覺知妄覺，就不會墜入妄覺中。這就是真見的真正之見。如此，為何還說什麼覺、聞、知、見呢？所以，你現在看到我及自己，以及世間的十類眾生，都是你眼見攀緣所顯現的毛病，但是你並不是見性有毛病的人。真精見性一切安然，因此不能稱之為妄見。

【說明】

① 本段的理解，在於幾個關鍵句子，分別說明如下。

② 「見與見緣，似現前境」：能見的眼睛與所見的色塵，兩者相互為緣，大都呈現成眼前的境界。

③ 「元我覺明，見所緣眚，覺見即眚」：原來清淨的妙覺明心，因為視覺動作攀緣的毛病，從真起妄，覺見也跟著有毛病，而成為妄知妄見。

④ 「本覺明心，覺緣非眚」：本覺的真心妙性，覺悟到能見所見都是虛妄，因此沒有毛病，呼應先前說過的「見眚非病」。

⑤ 「覺所覺眚，覺非眚中」：若能察覺到自己妄覺的毛病，真覺就不會墜入妄覺中。

⑥ 「此實見見，云何復名覺聞知見？」「見見」，真見的真正之見。既然有了真正之見，我們還要依附那些因由覺聞知見所產生的妄見嗎？

⑦ 「皆即見眚，非見眚者」：意思是：你看到十方眾生是你無始以來眼見攀緣的毛病，而不是你見性的毛病，因此不能說是見性有毛病的人。

⑧ 「彼見真精，性非眚者，故不名見」：引文整體概略的意思是：見性無病，因此不叫妄見。這裡「故不名見」的「見」指的是妄見。這是中文版《楞嚴經》同一個字指涉不同意函甚至是相反意涵的另一個例子。雖然如此，經文的語境也已經有明確的暗示。本句因為前面的「彼見真精，性非眚者」指的是真見，因此我們可以瞭解這

樣的真精「不名見」，是因為這裡的「見」是妄見。

【經文】C

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。

例閻浮提三千洲中兼四大海、娑婆世界，並洎十方諸有漏國及諸眾生，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。

【譯文】

阿難，同分妄見的眾生有了幻覺妄見，也如同上述別業妄見的例子，只是將一個眼睛有毛病的個案，擴大成為一國共有的病態。個人因為眼病妄覺而看見圓形光影，若是共同業力，一國人就見到同樣的不祥，見到共同業力所引起的瘴癘惡氣。兩者都是無始以來，根本見病所造成的現象。

例如閻浮提三千洲四大海，娑婆世界與十方修習有漏法的佛土眾生，他們同樣有覺性澄明、妙明無漏的心，只是經由見、聞、覺、知攝取了各種虛妄的病緣。相互和合虛妄而生，相互和合虛妄而死。若是能遠離各種和合與不和合，還是可以滅除生死的因由。

【說明】

① 「例彼妄見別業一人」：同分妄見的現象，正如上述別業妄見中一人有眼病的狀況。

② 「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」：以別業妄見的一人為例後，同分妄見的一國就相當於這一個人。正如別業妄見那個人因為眼睛的毛病看到燈的圓影，現在同分妄見中全國人都看到不祥的徵兆，看到到處都是瘴癘惡氣等等。

③ 「俱是無始見妄所生」：「俱是」，指同分妄見和別業妄見兩者都是。整句引文：延續上面一條，這樣看到不祥惡兆等等的現象，也和別業妄見一樣，都是無始劫以來的妄見所造成。

④ 「同是覺明無漏妙心見聞覺知虛妄病緣」：這一句分成兩部份，前面的「覺明無漏妙心」是覺明真見，後面的則是「虛妄病緣」。前者是真見的本來狀態，後者是六根攀緣後演變的狀態。整句的意思是：這個真見經由六根的見聞覺知沾染塵緣而成為妄想妄見，是所有十方修習有漏法的眾生所共有的現象。

⑤ 「則復滅除諸生死因」：前面已經很明白說「虛妄病緣，和合妄生，和合妄死」，因此滅除生死因的關鍵，就是前一句的「遠離諸和合緣及不和合」。

拾貳、見性非和合非不和合

【經文】A

阿難，…則汝今者妙淨見精，為與明和？為與暗和？為與通和？為與塞和？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。

【譯文】

再者，阿難，你現在說說看，妙淨的見精，是與明和，還是與暗和？是與通和，還是與塞和？若說與明和，當你看見明而且明就出現在眼前，明裡什麼地方夾雜了見精？假如見精還是可以辨識，但兩者雜和後變成什麼樣子？反過來說，若是明中沒有見精，怎麼可能看到明？若明中顯現的就是見精，見精怎麼可能看到見精？

假如見精已經自我圓滿，哪有多餘的空間與明相和？假如明已經自足圓滿，當然也不容許見精來相和。見精與明相本性必然相異，相互夾雜必然失去兩者原有的名字，夾雜也勢必讓明已非明、見精已非見精。因此，見精與明相和的想

法毫無道理。見精與暗相和，與通相和，或是與塞相和的狀況，也是如此。

【說明】

① 「當明現前，何處雜見」：和先前的討論一樣，當「見」出現時，我們要先確定是看見的「見」，是「見精」，還是「見性」？。本段一開始的問題就說：「妙淨見精，為與明和？為與暗和？」因此後續很多的「見」都是「見精」。所以「何處雜見」的「見」指的是見精。

② 「若非見者，云何見明？」：要有見精，才可能展現見的性能，才能看到明相。

③ 「若即見者，云何見見？」：若是所看到就是「見精」，見精怎麼可能分割成既是看見的主體，也是被看見的客體？也就是，見精怎麼可能看到見精？這裡的「見見」與先前討論的「見見之時，見非是見」中的「見見」不一樣，後者的第一個「見」是「見性」，第二個「見」是「見性呈現出見的性能時」。

④ 「若明圓滿，不合見和」：「不合見和」中的「不合」，意謂「不適合」、「不容許」。

⑤「雜則失彼性明名字」：這裡的「性明」分別是「見性」與「明相」。

【經文】B

佛言：汝今又言覺非和合。吾復問汝，此妙見

精，非和合者，為非明和？為非暗和？為非通和？為非塞和？

若非明和，則見與明，必有邊畔。汝且諦觀，何處是明？何處是見？在見在明，自何為畔？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。

又妙見精非和合者，為非明合？為非暗合？為非通合？為非塞合？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。

【譯文】

佛說：你現在又說這妙明本覺和世間一切不相和合。我再問你，這個妙明見精，不與他者和合，是不與明相和，還是不與暗相和？不與通相和？還是不與塞相和？

若不與明相和，那麼見精與明必然有區隔的邊界，你仔細觀察，哪邊是明？哪邊是見精？在見精和明之間，從什麼地方開始分界？阿難，若明的界域裡沒有見精，則彼此全然兩不相干，也自然不知道所見的明相在何處，這樣兩者的邊界怎麼確立？見精與暗、通、塞等是否不相和的狀況也是如此。

再者，這個妙明見精，不和他者相合，是不與明相合？還是不與暗相合？不與通相合？還是不與塞相合？若是不與明相合，則見精與明，兩者相互乖違，如同兩支分立的牛

角，也如同耳朵與光明，全然無法觸應。見精尚且不知明相的所在，怎麼還能明察兩者是否相合或不相合？見精與暗、通、塞等是否不相合的狀況也是如此。

【說明】

① 「在見在明，自何為畔？」:「在見在明」，是在見精的界域裡呢？還是明的界域裡？引文綜合的意思：在見精與明亮之間，從什麼地方開始分界？

② 「若明際中，必無見者，則不相及，自不知其明相所在」:「明際」，在明的界域裡。若是見精與明隔離開來，明的界域裡，當然沒有見精，既然沒有見精，怎麼能看得到明相的所在？

③ 「則見與明，性相乖角」:「性相乖角」，性質相互乖違角立。一般將牛角分立兩邊的意象作為說明。因為「不合」即是分離，牛角分立的比喻似乎也合理。

④ 本章的主旨是：見性或是常住真心清淨寂然，是如來藏，不與明、暗和合。但如來藏不變隨緣，其所顯現的見精，能看到明相、暗相，因此也不能說不與明和合、不與暗和合。真見非「是」非「不是」，非和合，非不和合。以下的五陰、六入、十二處、十八界、七大，說明如來藏非因緣、非自然性，是這個觀點進一步的發揮。

拾參、五陰本如來藏

【經文】(前言)

阿難，汝猶未明一切浮塵，諸幻化相，當處出生，隨處滅盡。幻化稱相，其性真為妙覺明體。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、妙真如性。性真常中，求於去來，迷悟生死，了無所得。

阿難，云何五陰本如來藏妙真如性？

一、色陰本如來藏

【經文】

阿難，譬如有人，以清淨目觀晴明空；唯一晴虛，迥無所有。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。

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？

是故當知，色陰虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，為何五陰本來是如來藏的妙真如性？

阿難，譬如有人以清淨的眼睛，觀看晴朗的天空，晴空萬里無一物。那人無故目不轉睛，瞪著虛空讓眼睛疲勞，而看到空中有狂花幻影，以及一些狂亂景象。你應當知道，色陰也是如此。

阿難，這些狂花幻影，不來自虛空，也不來自眼睛。若說是從虛空來，也應當會返回虛空。若是有來去出入，就不叫做虛空。假如虛空已不是虛空變成實體，自然不容許狂花起滅，正如阿難的身體，不容許其他的阿難進出你的身軀。

若是說這些狂花來自眼睛，既然從眼睛出來，就必然會從眼睛進去。由於來自眼睛，這些狂花應該有看見的功能。若是有見的功能，這些狂花離開眼睛到空中去，回來時應該會看到那個人的眼睛。若是狂花沒有見的功能，狂花出去的時候，讓眼睛的毛病轉移到天空，回來後應該會再讓眼睛出毛病。另外，當那個人看到空中的狂花幻影時，表示眼睛裡已經沒有狂花、眼睛也應該沒有毛病。但為何只有看到晴空

沒有狂花時，才算是健全的清明眼？

因此，身心所受的色陰，都是暫時的虛妄現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。」：這是接下去要討論五陰、六入、十二處、十八界，很重要的前言。這四句話是重點，也是後續論述的主題。對照後續的論述，世間一切都是「虛妄有生」，「虛妄名滅」。但是有些讀者會疑惑佛明明說「因緣和合」與「因緣別離」，為何每一段的結尾都說「本非因緣，非自然性」。這裡先提幾個基本概念：

一、佛講的「因緣和合」與「因緣別離」，指出人間萬象幾乎沒有自然如此的，總是「因緣生滅」。人生是各種因緣際會，因緣相聚，因緣別離，但這些因緣大都是虛妄生、虛妄滅。

二、這樣來來去去的「因緣」和比較嚴謹的「因緣法」，迥然不同，後者的「因緣」必然會造成改變，不是鬆散的聚散因緣。

三、後面的五陰、六入、十二處、十八界每一段的結尾的「本非因緣，非自然性」，所指的是如來藏性。如來藏性如如不動，不是隨機因緣，也不依隨因緣法的運轉。

有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參考「眼入如來藏」的「延伸討論」。

② 「唯一晴虛，迴無所有」：比喻一切本來清淨，一無所有。「迴無所有」是關鍵句，本來什麼都沒有，一旦無中生有，就是無明妄趣的開始。

③ 「其人無故」：「無故」是關鍵詞。一切妄想都是無緣無故地發生，因此無中生有。

④ 「則於虛空別見狂華」：「別」，另外，額外。空中狂花，是妄明所見的妄相。值得注意的是，它是一朵花，迷人的花。迷人，因而看的人更加迷妄。

⑤ 「五陰」：又稱五蘊，即色陰、受陰、想陰、行陰、識陰。所謂「陰」，就是造成陰影，而遮蔽真性。若翻譯成五蘊，則強調其塵緣累積後對真性的影響。蘊者，積聚也。

⑥ 「色陰」：眼睛和色塵相互為緣所形成的障礙。但正如佛所說：「色陰虛妄」，終歸變滅。

⑦ 「空若非空，自不容其華相起滅」：「空若非空」強調虛空已經變成實體，既然是實體，任何外來的物都不可能進出其「體內」，因此當然「不容其華相起滅」。

⑧ 「去既華空，旋合見眼」：「去既華空」意謂狂花幻影離開那個人的眼睛後在空中出現。「旋合見眼」是說這個狂花回來後會看到同一個人的眼睛。「旋」者，返回也。

⑨ 「若無見者，出既翳空，旋當翳眼」：「若無見者」與前面的「若有見者」相對應，意謂：若是沒有見的功能。整句隱含的邏輯是：造成視覺障礙的狂花，因為沒有見的功能，形同外物，怎麼可能出自於眼睛呢？再者，這個狂花離開眼睛到空中後，變成虛空有了毛病，但是狂花返回眼睛時，眼睛的毛病又出現了。

⑩ 本節「五陰本如來藏」重點是「本」字。五陰或是五蘊遮蔽我們的真性，但是看穿其虛妄不實，恢復到寂然清淨的本來面目，就是如來藏。《心經》的觀自在菩薩「照見五蘊皆空」，正是此意。

⑪ 「色陰虛妄，本非因緣，非自然性」：本段經文藉由「狂花幻影」說明：這朵空花非從空生，非從眼生，因此色陰非因緣。再者，這朵花是眼睛疲勞所看到的幻象，因此色陰也非自然。色陰遮蔽真見是短暫的現象，沒有真實性；閉上眼睛休息幾分鐘，幻影消失，即回歸如來藏性。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏如如不動；也非自然，因為自然無因自生且不變如一，但如來藏是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

二、受陰本如來藏

【經文】

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；於二手中，妄生澀滑冷熱諸相。受陰當知，亦復如是。

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，要名為觸？

是故當知，受陰虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，有人四肢安適，百骸順調，忽然忘掉自己的身體，也沒有苦樂的感受。但這個人卻無故舉雙掌在空中相互搓磨，讓兩隻手產生冷熱澀滑的觸感。你應當知道，受陰也是如此。

阿難，這些觸感不是來自虛空，也不是出自於手掌。阿難，若是來自虛空，既然它能碰觸手掌，為何不碰觸身體其他部位？不應該是虛空在選擇碰觸點吧！

若是出自於手掌，應該不必等到兩掌相合才有觸感。再者，若是出自於手掌且合掌時才覺得有觸感出來，則兩手分離時，觸感應該回去進入掌心，手臂、手腕、骨髓也都應該覺知這個觸感進入掌心後的行徑。覺知的心也必然知道這一切的出入，知道有一個東西在體內往來，何必要等到雙掌相合，才感受到有觸覺？

因此，造成身體感覺的受陰，只是暫時的虛妄現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「手足宴安」：比喻真性如如不動。「宴」，安也。

② 「忽如忘生，性無違順」:「忘生」，如同未生。比喻本覺本來無生，既然無生，就沒有受陰，沒有順暢或是不適的覺受。

③ 「其人無故以二手掌於空相摩」:

「無故」，如同上面的色陰，也是無緣無故一念無明所起的妄念。「二手掌」，強調是自己的手掌，暗喻妄想妄為都是自身的行為，不是外力的驅使。再者，兩掌相摩，似乎暗示根塵對應，有如此的對應，才有澀滑冷熱的覺受。

另外，雙掌在空中相磨，為何要「在空中」？因為要證實即使手在空中相摩，觸感也「不從空來」。「於空相摩」的解釋，參考憨山大師 （頁 260）

④ 「不從空來」: 比喻非無因自生的自然性。

⑤ 「若從掌出，應非待合」: 若是觸感出自於手掌，表示單獨的手掌就已經有觸感，那還需要合掌才能有觸覺的感受嗎？

⑥ 「又掌出故，合則掌知，離則觸入」: 若是觸感出自手掌，但要合掌才能感受到觸感出來，那麼手掌分開時，觸感就應該回去進入掌心才是。這裡的邏輯是：若是合掌時觸出，離掌時則應觸入。顯然佛陀這樣說是為了反證觸感出自手掌的誤謬。

⑦ 「何待合知」的意思是：何必要等到兩掌相合才感知到觸感。

⑧ 「受陰虛妄；本非因緣，非自然性」: 本段經文藉由「虛幻的觸感」說明：觸感非從空生，非從掌出，因此受陰

性非因緣。再者，觸感是兩掌相摩產生的覺受，並非虛空無中生有，因此，受陰也非自然。這是受陰遮蔽真覺的短暫現象，沒有真實性；觸感消失，即回歸如來藏性。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏如如不動；也非自然，因為自然無因自生且不變如一，但如來藏是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

三、想陰本如來藏

【經文】

阿難，譬如有人，談說酢梅，口中水出；思蹋懸崖，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？思蹋懸崖，與說相類。

是故當知，想陰虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人談說酸梅，口水出現；想到站立懸崖，足心酸澀。你應當知道，想陰也是如此。

阿難，談說酸梅所生的口水，不來自酸梅，也不從口入。阿難，若是酸梅自己生出口水，酸梅自談自說，口水就流出

來了，還要人談說嗎？

若說口水竟然從外進入嘴巴，我們何不說嘴巴就能聽聞有關酸梅的言談？這樣的話，我們還要等待耳聞嗎？若說單獨耳聞就流口水，這個口水何不就從耳朵流出來？想到站立懸崖，與談說酸梅類似。

因此，引發妄想的想陰，只是暫時的虛妄現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「想陰當知，亦復如是」，正如前面的「談說酢梅」，「思踢懸崖」，雖然沒有真實狀況，只是空言與想像，就一切當真，這就是想陰的運作。

② 「口中水出」：這裡「水出」，不能翻譯或是解釋成「出水」或是「流出水」、「分泌出水」，因為這樣的解釋，就意謂水從口中生。既然很明確是從口中生，接下去的「不從梅生，非從口入」就顯得多餘，沒有必要再論證。因此，「口中水出」應該瞭解成：「水在口中出現」。「出」，出現也。

③ 「若從口入，自合口聞，何須待耳？若獨耳聞，此水何不耳中而出？」：《楞嚴經》細緻的文學性非常動人。「五陰本如來藏」這一節中，除了各個遮陰與對應的比喻之間巧妙的相應外，每一段中所設定的命題，也是別有乾坤。這一節「五陰」的討論，所有在講其「非自生、非他生」等等的題旨時，當然要以「荒謬的」命題顯現五陰遮蔽後思維的荒謬。但是「想陰」中的命題是「荒謬

中的荒謬」，正如本條目引文所顯示的命題：口水外來而進入口中，嘴巴能夠聽聞，耳朵流口水，完全違法我們生理結構的運作。為什麼如此荒謬的命題在「想陰」這一段出現？因為佛陀藉由不可思議的荒謬，映顯我們凡夫的「妄想」，「胡思亂想」、「顛倒夢想」等等。我們凡夫修行最大的障礙，也許就是「想陰」，因為我們把「胡思亂想」當作身心不可或缺的養分。請繼續參閱下面的「延伸討論」。

④ **「想陰虛妄，本非因緣，非自然性」**：本段藉由**「談說酢梅，口中水出；思踢懸崖，足心酸澀」**說明：口水不從梅生，非從口入，非從耳中來，所以非因緣生；但離開說梅，就不會流口水，因此，也非自然有。這是想陰遮蔽真見的短暫現象，沒有真實性，停止想像或是改變話題，口水消失，即回歸如來藏性。足心酸澀的狀況也一樣。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏如如不動；也非自然，因為自然無因自生且不變如一，但如來藏是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

〔延伸討論〕:「如是酢說，不從梅生」的詮釋

「如是酢說，不從梅生」是本節的基本命題，在詮釋上，因為立足點的不同，詮釋的結果也迥然不同。以下的敘述將以「文本細讀」的方式，探討其前後文意涵的可能性以及本書的立足點。筆者將以關鍵性引文的前後順序，作為討論根

據：

一、「如是酢說，不從梅生」：大多數的詮釋都認為「如是酢說」過於精簡，文字不足。應該是「酢梅之說，所引之水」（圓瑛法師 頁 **370**）。換句話說，重點是談到酸梅而流出的口水，而不是有關酸梅的談說。大體上，這樣的說法頗為合理，但是重點從「酢梅」轉到「口水」，也讓接續的文字在意義的銜接上產生一些疙瘩。將在下面進一步討論。

二、「如是酢說，不從梅生，非從口入」是佛首先確認的命題。在「酢梅所引之水」的論說中，這是唯一正確的命題，也是結論。接續的命題經常是妄想，而佛陀有時故意以荒謬的妄想暴顯原來命題的荒謬。讀者必須體認到文字中如此的語調，才能真正瞭解其中的意涵。

三、「若從口入，自合口聞，何須待耳」：正如上述，大多數的詮釋將「酢說」轉移成「酢梅之說，所引之水」，但將這樣的重點轉移放到這一句引文時，可能的讀法是：「若這些口水是從嘴巴進去的，則聽聞到酢梅的，應該是嘴巴，何必再等待耳朵的聽聞？」在「若」和「則」之間，邏輯上似乎有點斷層。「若」所設的命題，並不能全然支撐「則」的論斷。我們會問：為什麼水從嘴巴進去，就表示嘴巴有聽聞的功能？若是保留原來的「酢說」，文意就比較順暢：「若是有關酸梅的言談從嘴巴進入，那就意謂嘴巴有聽聞的能力，我們還需要耳朵嗎？」

四、但是將「酢說」延伸轉移成「酢梅之說，所引之水」應該是正確的，因為本段是討論妄想所引起的身體反應；

談說酢梅流口水和站在懸崖邊「足心酸澀」相對應。本書在面對這段文字時，考慮到佛陀的語調以及以妄語反制妄語的用心，翻譯成：「若說口水竟然從外進入嘴巴，我們何不說嘴巴就能聽聞有關酸梅的言談？這樣的話，我們還需要耳聞嗎？」翻譯時，為了文意的流暢，以及彰顯其中佛陀隱含的語調，譯文以問號質疑當前的命題，並且添加了「竟然是」、「我們何不說」以及「這樣的話」。

四、行陰本如來藏

【經文】

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。

是故當知，行陰虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如洶湧的水流，波濤浪花接續不斷，前浪滅後

浪生，後浪不會踰越前浪。你應當知道，行陰也是如此。

阿難，這樣的暴流性，不從虛空生，不從水中生；本身不是水的自性，也不是離開虛空的水流。阿難，若說暴流從虛空生，那麼十方無盡虛空，都是波濤洶湧，十方世界的眾生，自然都將淪沒淹溺。

若說暴流從水中生，那麼暴流性應該並非水的自性。因為水的澄清與暴流的渾濁，兩者隨時都應該同時出現。若說暴流就是水的自性，那水質澄清時，就應該不是水的自體。若說這是離開虛空的水流，虛空沒有內外，離開水也沒有水流。

因此，引發妄念相續的行陰，只是暫時的虛妄現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「譬如暴流」：比喻行陰奔騰不止。行陰是第七識末那識，最具動態。

② 「不因水有」：「水」，在這裡比喻如來藏性。「有」，生而有。這裡的「有」不是暫時的有，如「我手中有一筆錢」，錢隨時散失，不是長久的有。這裡的有，與生俱來，是「存有」（Being）。本書翻譯「不因水有」時，考慮到音韻的自然與否，將「有」轉移成譯文的「生」，但「生」就是「生而有」。

③ 「亦非水性，非離空水」：暴流不是水的本性，也非離開空間、虛空自己存在。

④ 「則此暴流，性應非水，有所有相，今應現在」：暴流不

是水的基本性能，凡屬於基本性能的，不論何時何地，都應該在眼前呈現。「有所有相」:「有」，能有。若是暴流從水中生，水為能有，暴流為所有。若說暴流是水的自性，我們任何時間都應該同時看到澄清與渾濁。另外，「有所有相」中的「相」，是指展現水性的樣貌。

⑤ 「若即水性，則澄清時，應非水體」：暴流即行陰的狂暴狀態，並非如來藏的本性，如來藏本自沈寂。「澄清」：暗示暴流狂性止歇，心水澄清，即是本覺如來藏。

⑥ 「若離空水，空非有外，水外無流」：暴流不可能離開空間、虛空自己別有存在，因為空間、虛空沒有裡外之分，暴流若是離開水也不可能有水流。本句引文暗喻行陰（暴流）不離真性如來藏（水性）。

⑦ 「行陰虛妄，本非因緣，非自然性」：本段以暴流比喻諸行無常，念念相續。暴流不因空生，不因水有，故行陰性非因緣；但又離不開空、水，因此也非自然。暴流只是行陰的短暫現象；水性猶真如，水性澄清即如來藏。所以行陰本來就是如來藏。如來藏性非因緣，因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自生且不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

五、識陰本如來藏

【經文】

阿難，譬如有人，取頻伽瓶，塞其兩孔；滿中擎空，千里遠行，用餉他國。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。

是故當知，識陰虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人，塞住頻伽瓶的兩孔，裝滿了虛空，遠行千里到他國享用。你應當知道，識陰也是如此。

阿難，瓶內的虛空，不是從出發地來此，也非在此地填入。阿難，若說是從出發地來，當地裝滿了一瓶子的虛空，該地就應該少了一瓶子的虛空。若說虛空是在本地裝入瓶子，把塞孔打開，應該看到虛空被倒出來。

因此，造成識性迷惘的識陰，只是暫時的虛妄現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「譬如有人」:「有人」，比喻眾生。

② 「頻伽瓶」:《佛說阿彌陀佛經》裡有迦陵頻伽奇異之鳥，模仿這種鳥的形狀所製成的瓶子，叫做頻伽瓶。在此，比喻眾生的妄業識體。

③ 「塞其兩孔」: 塞兩孔後，形成內部識陰的空間，和外在的虛空隔絕。

④ **「滿中擎空」**:「擎」，攜帶。「空」，瓶子裡的虛空，比喻第八識的空性。現在這個空性和外在無止境的虛空隔絕，這就是識陰遮蔽後的認知。

⑤ **「千里遠行，用餉他國」**: 帶著一瓶子的虛空，遠行千里到他國享用，似乎比喻眾生以第八識所儲存的妄業妄習，在六道中生死輪迴。蓮池大師說:「千里用餉者，喻多劫飄零，死此彼生也。」(頁 1066)

⑥ **「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。」**: 佛要說的是，瓶子不可能裝滿了虛空到遠方去，打開瓶子也不可能看到虛空從瓶子裡出來，這種認知全是識性的迷惘，是識陰的遮蔽現象。

⑦ **「識陰虛妄，本非因緣，非自然性」**: 本段以「瓶子裝空」暗喻識性被識陰遮蔽的現象。塞住瓶孔，自以為能獨享妄識的虛空，虛空也沒有所謂進出瓶子。但這種遮蔽只是暫時現象，沒有實體，只要拔出瓶塞，瓶內之虛空，與瓶外之虛空，瞬間成一體，瞬間回歸如來藏，因此識陰本如來藏。如來藏性非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自生且不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

〔延伸討論〕：意象敘述

佛陀開示五陰本如來藏，用了五種比喻。以眼見空中幻花比喻色陰，以兩掌空中相摩比喻受陰，以談說酢梅、思踏懸崖比喻想陰，以暴流比喻行陰，以頻伽瓶盛空比喻識陰。

這五種比喻，幾乎一開始，就先以意象比喻各種遮陰。然後再以意象主導開展敘述。以行陰為例。一開始「譬如暴流，波浪相續，前際後際，不相踰越」就將理念意象化。讀者閉上眼睛可以逼真看到暴流栩栩如生的樣貌。文本以及讀者心中暴流的樣貌牽引下面的敘述，但仍然是意象的接續：「虛空成無盡流，世界自然俱受淪溺」，「若即水性，則澄清時，應非水體」。意象牽引意象，完成敘述。

意象敘述中，文字的行進必須涵蓋兩種面向。首先，它必須要呈現「看見」，就是事件本身的狀態。以識陰的「取迦陵頻伽盛空遠行」的意象來說，它必須滿足這個事件點點滴滴的過程。讀者的確看到這個事件「表象」的敘述：一個人用瓶子裝滿了空，到他鄉異國，再打開瓶子倒出空享用。

接著，意象敘述會超越本身的「看見」，而導引讀者進一步「看穿」其中暗示的意涵。於是，讀者從中體會到瓶子中的空暗示我們第八識中累積的習性，我們帶著這些習性在六道中輪迴（「滿中擎空，千里遠行，用餉他國」）。意象敘述必須先講「看見」才能引伸到「看穿」。只有「看見」，沒有「看穿」，無甚意義。只講「看穿」，沒講「看見」，是視而不見。英國十九世紀末有名的劇作家王爾德（**Oscar Wilde**）

說：「忽視表象的人，是膚淺的人。」本經「五陰本如來藏」五部分的意象都滿足了「看見」與「看穿」的層次，非常有說服力。

要說明的是，目前這一部分經文的講解幾乎所有的大德大都著重「看穿」，很少講「看見」，這完全可以理解，因為經文中的敘述已經明顯讓讀者自己「看見」。

另外，色陰裡眼睛看的「狂花」很值得討論。這個意象在經文裡多處出現，是意象連慣性的範例。但是更令人驚喜的是，這朵空中幻花在〈卷四〉富樓那和佛的對話裡，不僅是呼應先前的意象，還進一步延伸。佛陀對富樓那說：「觀相元妄，無可指陳，猶邀空華，結為空果」。看到「空花」已經虛妄，竟然還請這朵花結出果實。這豈止虛妄，已經幾乎癲狂。佛用意象闡明這種視覺與心理狀態，而不是在言語中運用批判的詞語。事實上，經文中，佛陀很少用負面批判的字眼，因為他善用比喻的意象。

意象敘述是詩作的特質。意象敘述將抽象的說理具象化，因此減少了說教的痕跡。《楞嚴經》是宇宙真理的化身，不免說理，但是正如佛陀在本經〈卷一〉說的，「諸有智者，要以譬喻，而得開悟」，譬喻就是抽象的具象化。《楞嚴經》繽紛雜沓的譬喻讓人心眼大開。讀者心眼所見的，不僅是浩瀚的真理，還有字裡行間婉約細膩的詩性。

而且令人讚嘆的是，譬喻的意象不是單獨存在的個體，而是前後串連成為意象敘述的有機體。正如上述行陰中暴流的意象主導敘述，佛陀不必費神再抽象說理。《楞嚴經》無所不說，但關鍵處經常「不說」，因為那是意象敘述。意象

只要「顯示」(**show**)，而不必「告訴」(**tell**)。

從古至今，已經有不少人注意到本經的文學性，對於筆者來說，《楞嚴經》的意象思維以及意象敘述所在的高度，讓眾多的宗教經典只能「思躅懸崖」。

拾肆、六入本如來藏

復次，阿難，云何六入本如來藏妙真如性？

一、眼入本如來藏

【經文】

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，名為見性。

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，明即隨滅，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？

是故當知，眼入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

再說，阿難，為何六根攝入的本來就是如來藏的妙真如性？

阿難，目不轉睛直瞪虛空以致眼睛疲勞的人，其實眼睛

和疲勞，都是菩提自性久瞪的疲累現象。原因在於：眼睛在明暗兩種虛妄的色塵中，引發妄見，吸取塵象，而稱之為見的性能。

這個展現性能的見精，若是離開明暗兩種色塵，畢竟沒有自己的體性。阿難，當知，見精不是來自明暗，不出自眼睛，也不生自於虛空。為什麼？

若是來自明，暗相出現時，見精就隨之消滅，應該再也看不到暗。若是來自暗，明相出現時，見精也隨之消滅，應該再也看不到明。若出自眼睛，必然與明暗無關；但事實上，見精離開明暗，既不能見，又無所見，沒有「見」的獨立體性。若說見精是生自於虛空，前瞻可以看到各種色塵，回轉應當看到自己的眼根。而且這是虛空之見，和你阿難眼睛攝入的有什麼關係？

因此，應當知道，眼睛攝入虛妄，是暫時的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「兼目與勞，同是菩提瞪發勞相」：先前眼睛直瞪不閉因而發勞，現在進一步說，即使不是瞪著發勞，就是我們日常之所見，也是一種發勞現象，因為我們幾乎時時刻刻都在吸取妄塵。原有的真心真見已經沾染塵緣，因而是「菩提瞪發勞相」。

② 「名為見性」：《楞嚴經》裡的「見性」，因為文字的壓縮，意義呈現兩個不同的面向。一者，是真見妙明，也即本覺妙明。二者，是「見的性能」的濃縮。先前「見性非

見」的「見性」，是真見妙明，關鍵是真心；這裡「名為見性」中的「見性」，指的是「見的性能」，關鍵是眼睛。一般的詮釋將此處的見性等同於先前的見性，因而費力辯解為何先前的見性有自體性而此處的見性無自體性。如此的閱讀造成不必要的複雜。事實上，只要參照比較本節「六入」的六個部份，應該可以看出經文真正的焦點。和這裡的「見性」對應的其他五部份是「聽聞性」、「鼻聞性」、「知味性」，「知覺性」、「覺知性」。令人玩味的是除了「見性」外，其他的部分都是三個字。其中的「聽聞性」、「鼻聞性」、「知味性」顯然強調的都是各個器官的性能；而「知覺性」與「覺知性」的三個字似乎有意與真知的「覺性」區隔，以免造成誤解。再者，發揮這些性能的分別是眼、耳、鼻、舌、身、意，也就是六根。其次，本段談到「本無自性」時，原來「見性」的地方變成「見精」，「鼻聞性」變成「聞機」，「知味性」變成「味根」，「知覺性」變成「身知」，「覺知性」變成「覺知者」，更進一步強調器官的性能或是機能，其中的「聞機」最為明顯。換句話說，先前「見性非見」、「見性為真，無是非是」的重點是：不攀緣以顯真見妙明的「見性」。這裡的重點是：看見的性能會緣境而攝入虛妄。再者，在本經中，當「見性」以「見的性能」為主要意涵時，經常寫成「見精」。

③ 「非於根出」：這裡的「根」指的是眼根，也就是眼睛。本書翻譯時，儘量將佛教的專門用語轉換成一般用語，如「眼根」翻譯成「眼睛」，「耳根」翻譯成「耳朵」，「舌

根」翻譯成「舌頭」等等。當然，有些語境不容許這樣的轉換，另當別論。

④ 「若從根生，必無明暗；如是見精本無自性」：這段引文，在「若從根生」與「必無明暗」之間有一個語意的小空隙，在「必無明暗」與「如是見精本無自性」中有一個大空隙。第一個小空隙的填滿，關鍵在於「無」的解釋，若解釋為「沒有」，兩句不太能銜接。這裡應該是「無關於」或是「不相干」。「假如見精自己從眼睛出來，還需要明暗做什麼，眼睛自己就能看，無關乎明暗。」但沒有了明暗之後，緊接著是「如是見精本無自性」，兩句之間有一個語意的大鴻溝。本段翻譯，本書加了一些語句，否則很難通達：「但事實上，見精離開明暗，既不能見，又無所見，沒有『見』的獨立體性。」本節的「耳入本如來藏性」，「鼻入本如來藏性」，「舌入本如來藏性」，「身入本如來藏性」，也都是如此的句型，需要類似的填補，不再做說明。

⑤ 「若於空出，前矚塵象，歸當見根」：讀者根據引文可以這樣設想：若是說虛空有看的功能，可以看到前面各種塵相，但回轉過來應該會看到它自己的眼根。這當然是荒謬的命題，所以看見的性能不可能來自虛空。

⑥ 「何關汝入」：這裡特別強調的是「入」，而不是「出」，和眼睛的「攝入塵相與虛妄」的動作相呼應。

⑦ 「眼入虛妄，本非因緣，非自然性」：

本段說明見精非他生，非自生，非空生，故非因緣生；但見精又不離眼根、色塵、虛空，故非自然有。眼睛攝

入虛妄，但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏性非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」的瞭解，請進一步參閱〔延伸討論〕。

〔延伸討論〕：何謂因緣、自然？

有些讀者可能對於「因緣」和「自然」有些困惑，再舉例簡單說明如下：

一、一般說「因」或是「因緣」很隨意，大都是指某種原因、某種理由，某種偶發的機緣。如：「因為你來了，我們就聊聊天吧」，「既然我們今天有見面的因緣，我們就講講話吧」。但是這樣的「因」或是「因緣」，是呈現一個鬆散的「因」，而不是強調「果」，不是嚴謹的因果論述。事實上，「因緣法」和「造成影響的結果」有關，這正是佛陀說十二因緣——無明、行、識、名色、六處、觸、受、愛、取、有、生、老死的基本現象，因果牽連。請接續下面的討論。

二、在本書第九章的「見性非因緣，非自然」（卷二）中，佛說「因明有見？因暗有見？」、「緣明有見？緣暗有見」，這裡「因明有見」、「緣明有見」強調的是「歸屬」：見是明的因造成的？還是明的緣造成的？一旦有「歸屬」或是「屬於」，就意謂有強烈的排他性。屬於明的，就不屬於暗。因此，佛說見精非因非緣，也就是非因緣。

這和上面第一條平常言語文字中的原因、理由非常不一樣。

三、有這一層的認知，才能體會到為何佛說見性「不因明有、不緣明有」、「非因」、「非緣」、「非因緣」，卻又駁斥「無因自有」的「自然」。世間任何大小事幾乎都不會「無因自有」，即使看到一隻小螞蟻至少有三個「因由」：1、因為螞蟻這時剛好出現；2、因為你剛好朝這個方向看；3、因為你剛好戴了眼鏡。但「眼睛看到螞蟻」這件事是「眼入虛妄」，這個虛妄只是暫時的現象，非因緣法所生，也非自然性。

四、進一步討論「因緣」。「因緣」有兩種面向：一者，滿足「因」，有起因的源頭；二者，滿足「緣」，讓緣促成改變，結成果。

（一）以「滿足因」、「起因的源頭」來說，本段的見精，不從眼睛出，不從明暗出，不從虛空出，沒有確定的出處，因此非因、非因緣。

我們不經心地往右看，看到螞蟻，往左看，看到空中飛揚的競選傳單。看的動作，純然是無意識的動作，沒有因由，是「眼入虛妄」，而非因緣。

（二）以「滿足緣」、「促成改變、結成果」的觀點來說，可分為三種層次討論：

1、當我們在一條空盪的街上看到一個陌生人，我們看了，大概十分鐘就忘了，表面上，這一段「機遇」，很難成就什麼因緣，因為這個「機

遇」沒有造成我們任何改變。但所有的影像都可能留存在八識田裡；也許十幾年後，有一天又有緣看到這個人，或是腦子裡突然冒出這個人的影像，這個突然冒出的影像，讓我們思維人存在的本質，飄忽離散，但又穩固凝聚。我們思維的水域，好像變得深邃清澈，我們已經有所改變，所以表象的不是因緣，可能是因緣。

2、我們在路上看到一條生命垂危的流浪狗，瞬間引發了惻隱之心，我們將牠帶回家，照顧牠，漸漸感知狗的細緻有情，一改以前對動物的成見，因此，我們開始吃素，不想傷害有情眾生。這是很明確的因緣，因為我們被改變了。

3、但從對動物的無知，到感受到動物的有情，到吃素，不想傷害有情眾生，只是我們這一生的改變，對於我們本真的如來藏性完全沒有改變。如來藏性就是佛性，本來真妙覺明。任何善惡，對於如來藏性，都是不增不減，沒有任何改變，因此沒有因緣。換句話說，人世間的「世俗諦」有所謂的因緣，如來藏的「勝義諦」中，就沒有因緣。本經在闡明五陰、六入、十二處、十八界都類似如此的命題：「六入本如來藏」；以及如此的結語：「眼入虛妄，本非因緣，非自然性」。理由在此。

五、「自然」的說法是：

「自然」無因自生，本然如此，如此不變。以這段

「眼入本如來藏」說明：見精不能離開能見的眼睛、所見的對象（如花朵）、虛空，因此不是「無因自生」，也不是「本然如此」。對花朵的識知當下可能「很美」，但是換一個時間，可能變成「不怎麼樣」，因此並非「如此不變」。如來藏性如如不動，本體不變，但隨緣能看到花、看到狗。我們的法身如如不動，而我們的肉身應世而隨緣。

中文「自然」兩字語意朦朧，可能會被解釋成「很自然」的「自然」，也可能會被解釋成外道強調的「自然」。本段經文中「本非因緣，非自然性」的「自然」，就是外道的「自然」。為了便利區隔，筆者試著翻譯成英文，外道的「自然」是 **uncaused existence**（名詞，意思是「無因自生」），以別於 **spontaneous**（形容詞，意思是「自然的、不牽強的」）。

二、耳入本如來藏

【經文】

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？

是故當知，耳入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人用兩隻手指快速塞住耳朵，耳朵疲勞的緣故，頭中發出奇異的聲響。其實，耳朵和疲勞，都是菩提自性久瞪疲累的現象。原因在於：耳朵在動靜兩種虛妄的塵緣中，引發聽聞，吸取塵象，而稱之為聽聞性。

這個聽聞性若是離開動靜兩種現象，畢竟沒有實體。阿難，當知，這個聽聞性不是來自於動靜，不出自耳朵，也不是生自於虛空。為什麼？

若來自於靜相，動相出現時，聽聞性也立即隨著消滅，應該再也聽不到動相；若來自動相，靜相出現時，聽聞性也立即隨著消滅，應該再也無法感覺靜。若是出自耳朵，必然與動靜無關；但事實上，這個聽聞性離開動靜，既不能聽聞，又無所聽聞，沒有自我的體性。若說聽聞性是生自於虛空，既然有聽聞性，就不叫做虛空。而且虛空自己聽聞，和你阿難攝入耳朵的有什麼關係？

因此，應當知道，耳朵攝入虛妄，是暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「兼耳與勞，同是菩提瞪發勞相」：眼睛與菩提用「瞪」的動詞合情合理，但這裡耳朵與下面的鼻、舌、身、意都是用「瞪」，「瞪發」意謂在類似眼睛瞪視凝止中所產生的疲勞現象。

② 本書在「六入」、「十二處」、「十八界」各節裡，為了區隔「耳聞」與「鼻聞」，將前者的「聞性」翻譯成「聽聞性」，以別於後者的「齅聞性」。但在文殊師利菩薩揀擇耳根圓通後所做的評點，「聞」者專指「耳聞」，因此經文的「聞性」就直接轉移至譯文。

③ 「耳入虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明聽聞性非他生，非自生，非空生，因此非因緣生；但又離不開耳朵、聲音，因此，也非自然有。耳朵攝入虛妄，但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

三、鼻入本如來藏

【經文】

阿難，譬如有人，急畜其鼻，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，名嗅聞性。

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，是聞自當迴嗅汝鼻。空自有聞，何關汝入？

是故當知，鼻入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人急速緊縮鼻子，縮久了鼻子疲勞，覺得鼻中有冷冷的觸感。因為各種不同的冷觸，而有疏通呼吸的虛氣、有呼吸閉塞的實氣，甚至有各種香氣、各種臭氣。其實，鼻子和疲勞，都是菩提自性久瞪疲累的現象。原因在於：鼻子在通、塞兩種虛妄的塵緣中，引發嗅聞，吸取塵象，而稱之為嗅聞性。

這個嗅聞性若是離開通、塞兩種現象，畢竟沒有實體。當知，這個嗅聞性不是來自於通、塞，也不出自鼻子，也不是生自於虛空。為什麼？

若來自於通相，塞時嗅聞性消滅，怎能嗅覺塞？若來自於塞相，通時嗅聞性消失，怎能嗅覺通？怎能嗅覺其他的香氣和臭氣？若是嗅聞性出自鼻子，必然與通、塞無關；但事實上，離開通、塞，這個嗅聞性既不能聞，又無所聞，沒有

自我的體性。若是嗅聞性是生自於虛空，應當反而會嗅聞到你的鼻子。而且虛空自己嗅聞，和你阿難攝入鼻孔的有什麼關係？

因此，應當知道，鼻子攝入虛妄，都是暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 先前在「見性不還」的段落中，「通」與「塞」，分別指的是門窗呈現視野的「通達」與牆壁的「阻塞」。這裡的「通塞」則是指鼻孔是否暢通或是阻塞。

② 「鼻入虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明嗅聞性非他生，非自生，非空生，因此非因緣生。再者，嗅聞性離不開鼻子、香臭氣，因此也非自然有。鼻子攝入虛妄，但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

四、舌入本如來藏

【經文】

阿難，譬如有人，以舌舐吻，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，淡即知滅，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。若於空出，虛空自味，非汝口知。又空自知，何關汝入？

是故當知，舌入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人以舌頭舔舐嘴角，舔舐久了舌頭疲勞。若是這個人有病，則舌有苦味，沒有病的人，嘴巴則稍有甜味。從甜和苦的現象，顯現出若是舌頭不動，仍然淡性常在。其實，舌頭和疲勞的現象，都是菩提自性久瞪的疲累現象。原因在於：舌頭在甜、苦和淡兩種虛妄的塵緣中，引發覺知，吸取塵象，而稱之為知味性。

這個知味性若是離開甜苦和淡兩類的味道，畢竟沒有實體。當知，嚐苦知淡的性能，不是來自於甜苦，不是因為淡，不出自於舌頭，也不是生自於空。為什麼？

若來自於甜苦，淡味時，知味性立即消滅，怎麼還能覺知淡？若來自於淡，甜味時，知味性立即消亡，怎麼再能嚐知甜苦？若是出自舌頭，必然與甜、苦與淡無關；但事實上，離開這兩類的味道，知味性既不能嚐，又無所嚐，沒有自我的體性。若是知味性是生自於虛空，虛空自己品嚐味道，你的嘴巴也無所知。而且虛空自己有味的知覺，和你阿難攝入舌頭的有什麼關係？

因此，應當知道，舌頭攝入虛妄，都是暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「舌入虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明知味性非他生，非自生，非空生，因此非因緣生。再者，知味性離不開舌頭、味道，因此也非自然有。舌頭攝入虛妄，但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

五、身入本如來藏

【經文】

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？

是故當知，身入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，譬如有人用一隻冷的手去碰另一隻熱的手，若是冷溫強勢，熱的手就會變涼，若是熱溫強勢，冷的手會變熱。如此兩手相觸的覺受，即使雙手分開後，仍有觸感的覺知。由於冷熱彼此相互牽涉影響，真正身體的觸感會偏移，而出現感覺的疲乏。其實，身體和疲乏都是菩提自性久瞪的疲累現象。原因在於：身體在離合兩種虛妄的塵緣中，引發觸感，吸取塵象，而稱之為知覺性。

這個知覺性若是離開離合引發的順適與不順的感覺，畢竟沒有實體。當知，這個知覺性，不是來自於離合二相，不

是因為順適與不順，不是出自於身體，也不是生自於虛空。為什麼？

若來自於合，離時，知覺性應當消失，怎麼可能還能知覺離？順適與不順的現象也是如此。若說是出自身體，必然與離、合、順適、不順無關；但事實上，離開離、合、順適、不順，這個知覺性就沒有自我的體性。若是說知覺性生自於虛空，虛空自己能有知覺，和你阿難攝入身體的有什麼關係？

因此，應當知道，身體攝入虛妄，是暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「以此合覺之觸，顯於離知，涉勢若成，因於勞觸」:「顯於」，顯現出。「顯於離知」，不僅是知道雙手的分離，還意味即使分離後仍然可以覺知到先前的觸感。「涉勢」指的是兩手相互牽涉的現象，因為冷手影響熱手，熱勢壓制冷覺，手個別對冷熱真正的感知慢慢遲鈍疲勞。

② 「離彼離合，違順二塵」:「離合」指的是雙手分開或是相合的現象。「違順」指的是身體對冷熱不舒服或是舒服的感覺。

③ 「身入虛妄，本非因緣，非自然性」: 本段說明知覺性非他生，非自生，非空生，因此非因緣生。再者，知覺性離不開身體、離合的覺受，因此也非自然有。身體攝入虛妄，但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣

會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

六、意入本如來藏

（經文全文）

阿難，譬如有人，勞倦則眠，睡熟便寤，覽塵斯憶，失憶為忘。是其顛倒，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。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。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，將何為寐？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。若從空生，自是空知，何關汝入？

是故當知，意入虛妄，本非因緣，非自然性。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

阿難，譬如有人，勞倦則眠，睡熟便寤，覽塵斯憶，失憶為忘。是其顛倒，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。因於生滅二種妄塵，集知居中，吸攝內塵，見聞逆流，流不及地，名覺知性。

【譯文】之一

阿難，譬如有人勞累疲倦就睡，睡熟了就醒。剛剛清醒時，回憶夢境，若是不復記憶就稱為忘。睡、醒、憶，忘四者首尾相互循環，每一種現象都在生起、暫住、變遷、滅失中流轉；在過程中吸取塵緣，歸於意念，而念念相續，生滅秩序井然，前後不相踰越。這就是意知根。意念以及醒睡憶忘、生住異滅的各種疲勞，都是菩提自性久瞪的發勞現象。在生和滅兩種的塵緣中，生起妄見且身居妄見，吸納內在的法塵，攝取見聞覺知緣境後留在意識的殘影，而成為逆流，流向沒有實地的所在，這就是覺知性。

【說明】

① 「是其顛倒」:「顛倒」，首尾循環之意。前面睡、醒、憶、忘四種現象循環出現。本條目參考交光大師（頁 406）

② 「生住異滅，吸習中歸，不相踰越」:「生住異滅」是各

種現象的四種階段：生起，暫住，變遷、滅失四個過程。「吸習中歸」：吸取現有的習性然後將其歸之於意念之中。「不相踰越」：意念像波浪，前後接續不斷，而且先後有序，不超前、不落後。

③ 「生滅二種妄塵，集知居中」：攝取生滅兩種妄塵後，匯集成妄知妄見，並且身居於妄見之中。

④ 「吸攝內塵，見聞逆流，流不及地」：「吸攝內塵」，色聲香味觸五塵位居身外，而意根所吸取的是內心生、滅的法塵，故為「吸攝內塵」。「見聞逆流，流不及地」：前五根所對應的五塵都在外境，五根對外攝取塵緣，稱做是順流；而意根吸取身內的法塵，叫做逆流。因為法塵起滅，若有若無，沒有實質的相狀，所以說「流不及地」——流不到實質的所在。（請參考接續的「延伸討論」）

【經文】之二

此覺知性，離彼寤寐生滅二塵，畢竟無體。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，將何為寐？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。若從空生，自是空知，何關汝入？

是故當知，意入虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】之二

這個覺知性若是離開睡眠、清醒和生、滅兩種現象，畢竟沒有實體。當知，這種覺知性，不是來自於睡眠、清醒二相，不是來自法塵的生與滅，不是出自於意念，也不是生自於虛空。為什麼？

若來自於清醒，睡眠時，覺知性立即隨著清醒的消失而消失，那要怎麼睡眠？若是法塵生時才有覺知，法塵滅時覺知性就形同於無，誰再來覺受滅？若是法塵滅的時候才有覺知，生的時候覺知性就隨著消失，誰還能覺知生？

若是說覺知性純然出自意念，就意謂和睡眠、清醒無關。但睡眠、清醒的動作隨時都跟著身體的機能在運作，怎麼可能無關呢？事實上，若是離開睡、醒兩種相狀，所謂的覺知性，就類似虛幻的空中花，畢竟沒有自我的體性。若說覺知性是生自於虛空，虛空自己能有覺知，和你阿難意念攝入的有什麼關係？

因此，應當知道，意念攝入虛妄，是暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「若從寤來，寐即隨滅，將何為寐」：假如覺知性是來自清醒，睡眠時當然隨著清醒的消失而消失，那要怎麼睡眠？「將何為寐」意思非常複雜，似乎隱含弦外之音。

佛陀的意思似乎是：假如覺知性已經隨著清醒消失了，那我們的睡眠難道就沒有覺知了嗎？夢就是一種覺知的狀態，知道我們自己在作夢更是覺知性的映照。佛陀真正的語調是說：所以覺知性並不是來自於清醒，也不隨著清醒的消失而消失。概略來說，對睡眠的覺知至少有這四種狀況：一、該睡的時候想睡；二、隱約知道自己在睡；三、作夢；四、有時知道自己在作夢。

② **「若從根出，寤寐二相隨身開合」**：若是說覺知性純然出自意念，就意謂覺知性與睡眠、清醒的狀況無關。但清醒和睡眠的動作隨時都跟著身體的機能在運作，怎麼可能無關呢？**「開合」**似乎讓文字意象化，類似眼睛的開合，意謂清醒與睡眠的交互運作。

③ **「離斯二體」**：離開睡眠、清醒兩種狀態。初次閱讀，覺得**「二體」**應該是「二相」比較合理，後來翻閱海仁法師的講記，果然看到這樣的文字：「**『離斯二體』**，應云：『離此二相』」（頁 326。）

④ **「意入虛妄，本非因緣，非自然性」**：本段說明覺知性非他生，非自生，非空生，因此非因緣生。再者，覺知性離不開意念與法塵，因此也非自然有。意念攝入法塵，能攝入的，所攝入的，皆是虛妄。但這些虛妄只是暫有的現象，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

〔延伸討論〕:「逆流、流不及地」的詮釋

本段「意入本如來藏」有幾個句子，各家詮釋頗為分歧，概略說明如下：

一、「見聞逆流，流不及地，名覺知性」:

有不少詮釋者認為這句引文是：「見聞」所代表的見聞嗅觸覺知等本來緣境順流，現在反向逆流，但也無法流到意根專屬的境地。這樣的解釋似乎合理，但緊接的「名覺知性」讓如此的詮釋產生一個令人存疑的問號。本段的「覺知性」是意念或是意根的識知作用，是這一連串敘述的主角，在敘述過程中，突然插入跟語境全然無關的「見聞覺知」，然後又回到「覺知性」這個主角。讀者不僅可能質疑敘述為何要做如此的偏移，也可能誤解「見聞覺知」就等同於「覺知性」。

本書嘗試讓「覺知性」在文字進行中保持主角的地位，讓敘述不偏移到「見聞覺知」，將「吸攝內塵，見聞逆流，流不及地，名覺知性」做這樣的解釋：「吸納身內的法塵，攝取見聞覺知緣境後留在意識的殘影，而成為逆流」，流不及地，這就是意根的覺知性。如此的解釋，「見聞」所代表的「見聞覺知」不會喧賓奪主，而是以其順流的動作，反襯意根覺知性的逆流。意根覺知性為何是逆流？正如上面的「說明」所述，意根所緣的法塵在身內，有別於其他五根所緣的外境。往外攝取塵緣是順流，往內吸取法塵是逆流。法塵是五塵所投射

的影子，不是當下映顯的實體，所以說「流不及地」。

二、有些詮釋「若從根出，寤寐二相隨身開合」時，「若從根出」和「寤寐二相隨身開合」之間，留下難以跨越的空隙和邏輯論證的縫隙。「若」的命題和命題的結果沒有必然的關係。其實，佛陀這句話的確留下空隙，需要聽者或是閱讀者的填補。一旦完成填補，「若」的命題就能順利導引出結果。再者，有些詮釋將「若從根出」中的「根」解釋成「身根」，但這裡整段講的是意根，也就是意念，突然跑出「身根」也令人驚訝。筆者斟酌文句的合理性與邏輯性，翻譯與說明如上。

拾伍、十二處本如來藏

復次，阿難，云何十二處本如來藏妙真如性？

一、眼色處本如來藏

【經文】

阿難，汝且觀此祇陀樹林及諸泉池。於意云何？此等為是色生眼見？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？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。

【譯文】

再說，阿難，為何六根六塵的十二處本來就是如來藏的妙真如性？

阿難，你看這裡祇陀林以及附近的泉池。你覺得如何？這些景象是色相產生眼見的性能？還是眼見的性能產生色相？

阿難，若說眼睛產生色相，看到「空」並沒有色相，產生色相的能見性應該就已經銷亡。而能見性一旦銷亡，一切能被看見的也將無影無蹤；而一旦一切色相都無影無蹤，誰還能辨別空的性質？空的狀況也如此。

若說色相產生能見性，一旦看到空並沒有色相，能見性也跟著銷亡。但一旦沒有能見性，還有誰能辨明空與色？因此，應當知道，能見性與色、空都沒有確定的處所。

也就是說，色相與眼見的性能，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「十二處」：六根對六塵共十二，身體的六根對應六種外境。內外相對各有處所，所以稱為十二處。

② 「色性應銷，銷則顯發一切都無」：「色性」是「產生色相的能見性」的濃縮。若是產生色相的能見性已經銷亡，就看不到任何物象。這裡「色性」的瞭解，參考交光大師（頁 409）、海仁法師（頁 329）、圓瑛法師（頁 405）。有些則解釋成：「色相的性」；如此的解釋，前後文有點難以銜接。「顯發」，顯現引發也。

③ 「色相既無，誰明空質」：空的性質必須經由色相襯顯；若是沒有色相，也無法辨明空質。

④ 「色與見，二處虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明能見的眼睛與所見的色相，都沒有獨立自我的體性，因此，「色相和眼睛的見」都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如

來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

二、耳聲處本如來藏

【經文】

阿難，汝更聽此祇陀園中，食辦擊鼓，眾集撞鐘，鐘鼓音聲前後相續。於意云何？此等為是聲來耳邊？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。

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。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。

【譯文】

阿難，你再聽聽這個祇陀園，飯菜備妥，則擊鼓通知，

僧眾到齊，則撞鐘宣達，鐘鼓聲音前後相續。你的看法怎麼樣呢？是這些聲音來你耳邊，還是你的耳朵前往發聲點？

阿難，若是聲音來耳邊，就正如我去室羅筏城乞食，這裡的祇陀林就沒有我。這個聲音既然來你的耳邊，目連和迦葉就應該聽不到同一個聲音；但實際上兩人都聽到了。更何況一千兩百五十比丘，一聽到鐘聲，都來食堂。

假使是你的耳朵前往發聲點，就正如我乞食後回返祇陀林，這時室羅筏城就沒有我。你聽到鼓聲，耳朵已經前往擊鼓的地方，應該就聽不到鐘聲齊鳴；但實際上你都聽到了。何況你還聽到象馬牛羊的聲響。若是說耳朵與聲音本來就不相往來，彼此兩不相干，那你應該什麼都聽不到。因此，應當知道，聽覺和聲音，都沒有確定的處所。

也就是說，聽覺與聲音，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「如我乞食室羅筏城，在祇陀林，則無有我」：佛陀用這個比喻說明：若是我到城中乞食，我既然已經出去，這裡的祇陀林就不可能還有我，正如聲音已經跑到你阿難的耳邊，不可能還有聲音的分身跑到別人的耳朵。

② 「目連迦葉應不俱聞」：表面上的意思是目連迦葉兩個都應該聽不到，但實際上兩人都聽到了。「實際上兩人都聽到了」在經文中省略，本書翻譯時將這段文字填補進去，讓文意比較順暢。

③ 「如我歸住祇陀林中，在室羅城則無有我」：這裡的狀況

與第一個說明類似，但情況相反。佛陀的意思說：我從室羅筏城回到祇陀林，城裡就不再有我的身影了，正如你的耳朵已經跟著你到擊鼓的地方，你就再也沒有耳朵聽到隨後的鐘聲了。

④ **「鐘聲齊出，應不俱聞。何況其中象馬牛羊種種音響？」**：這裡**「應不俱聞」**和**「何況」**之間也省略了「實際上你都聽到了」。**「何況其中象馬牛羊種種音響」**真正的意思是：「更何況那些象馬牛羊所發出的種種聲音，你也都聽到了。」說明 1 和說明 3 的兩個比喻主要是反證既不是聲音跑到耳朵邊，也不是耳朵跑到發聲處。若是聲音跑到你的耳邊，為何別人仍然聽得到這個聲音？若是你的耳朵已經跑到某個發聲點，為何你還能聽到其他的聲音？

⑤ **「若無來往，亦復無聞」**：佛陀的意思是說：若是你阿難認為耳朵和聲音本來就不相往來，所以我不應該做這樣的陳述與比喻，那麼反過來說，若是聲音不來，而你耳朵也不前往，你應該聽不到任何聲音才對。

⑥ **「聽與聲，二處虛妄，本非因緣，非自然性」**：本段說明能聽的耳朵與所聽的聲音，都沒有獨立自我的體性，因此，「聽聞和聲音」都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

三、鼻香處本如來藏

【經文】

阿難，汝又齅此鑪中栴檀，此香若復然於一銖，室羅筏城四十里內，同時聞氣。於意云何？此香為復生栴檀木？生於汝鼻？為生於空？

阿難，若復此香生於汝鼻，稱鼻所生，當從鼻出。鼻非栴檀，云何鼻中有栴檀氣？稱汝聞香，當於鼻入，鼻中出香，說聞非義。若生於空，空性常恆，香應常在；何藉鑪中爇此枯木？

若生於木，則此香質因爇成煙，若鼻得聞，合蒙煙氣。其煙騰空，未及遙遠，四十里內云何已聞？是故當知，香鼻與聞俱無處所。

即齅與香，二處虛妄，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，你又嗅聞鑪中燃燒的栴檀香，這種香只要點燃一株，室羅筏城四十里內的人，同時都聞到它的香氣。你的看法怎麼樣呢？這個香味是栴檀木散發出來的？還是你的鼻孔生出來的？還是空中來的？

阿難，若香味是鼻孔所生，既然說是「從鼻孔生出」，香味應該從鼻孔出來。但是鼻子不是栴檀，鼻孔中怎麼會有

栴檀味？而且說你聞到香味，應該是香味進入鼻孔，現在卻是香味從鼻孔出來，完全背離嗅聞的含意。若是說香味來自空中，空性恆常，香味也應無時不在，那還需要在鑪中點燃栴檀枯木嗎？

若說香味來自栴檀木，木頭的香質因為燃燒化成煙，鼻子聞到香味，是連同煙氣一齊嗅聞。但燃燒的煙升空還飄得不遠，為何四十里內的人都已經聞到香味？因此，應當知道，香味、鼻子與嗅聞，都沒有確定的處所。

也就是說，嗅聞和香味，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「栴檀」：傳說中的香中之王，人間鮮有。

② 「鼻中出香，說聞非義」：從鼻孔中生出香氣，卻說是聞到香味，完全和「聞」的意思相反。

③ 「鼻與香，二處虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明能聞的鼻子與所聞的香氣，都沒有獨立自我的體性，因此，「嗅聞和香氣」都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然無因自有，不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

四、舌味處本如來藏

【經文】

阿難，汝常二時眾中持缽，其間或遇酥酪、醍醐，名為上味。於意云何？此味為復生於空中？生於舌中？為生食中？

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？

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，汝嗽虛空，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？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。

【譯文】

阿難，你常在早上、中午持缽化緣，偶爾有酥酪醍醐，是人間美味。你的看法怎麼樣呢？這個美味是來自空中？還是出自舌頭？還是出自食物？

阿難，若是出自舌頭，你的嘴裡只有一個舌頭，這時舌頭已經都是酥酪味，再嚐到黑石蜜，味道應該不會變易。但若是味道不變，舌頭怎麼號稱說有味覺？若是味道變了，舌頭又沒有多種個體，一個舌頭怎能嚐到多種味道？

若是味道來自食物，食物並無法覺知分辨，怎麼知道這就是酥酪味？而且若是食物自己覺知味，就如同他人進食，跟你有什麼相干，怎麼可以說你嚐到味道呢？

若味道來自虛空，你嚐嚐虛空什麼味道？若是虛空有鹹味，既然讓你的舌頭變鹹，也必然讓你的臉變鹹。若是如此，世人都如同海魚。另外，既然經常泡浸在鹹味中，必然不知道什麼是淡味。但若不知道淡味，也就不會感覺到鹹味，結果是鹹淡都不知，怎麼可以說舌頭有味覺？因此，應當知道，味道、舌頭與味覺，都沒有確定的處所。

也就是說，舔嚐和味道，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「黑石蜜」: 甘蔗糖或是蜜糖。先前的酥酪醍醐等味鹹，這裡選甜味的蜜糖做對比，意味涵蓋所有不同的味道。

② 「云何多味一舌之知」: 這是部份倒裝句，原先的句子應該是:「云何一舌多味之知」。

③ 「何預於汝，名味之知」:「預」，相干。根據前後文判斷，因為前面有「汝」（你），所以緊接的「名味之知」應該是指你（阿難）舌頭的味覺。整體引文：嚐味這件事情和你有什麼相干，而還能說你的舌頭有嚐味的覺知呢？

④ 「若不識淡，亦不覺鹹」：鹹淡相互對比襯托，若不知道淡味，當然也不知道鹹味。

⑤ 「嘗與味，二俱虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明能嚐的舌頭與所嚐的味道，都沒有獨立自我的體性，因此，「舔嚐和味道」都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

〔延伸討論〕:《楞嚴經》的幽默感

《楞嚴經》文義深奧，眾生、世界生滅其中，超凡入聖的方法也在其中。這樣意涵濃密、直探妙明真心的經典，據常理應該嚴肅井然、亦步亦趨導入聖道才是。但《楞嚴經》是哲學、宇宙的至理，卻也是文學的瑰寶。本書已經討論過本經意象的詩性，接續也將探討意象敘述的有機結構，比喻相異性的特質，符號的虛幻性等等。在此，藉由本段的討論，將引領讀者欣賞《楞嚴經》文字的幽默感，以及幽默感如何烘托戲劇場景的氛圍。先前，在「延伸討論：《楞嚴經》的對話」中，已經提及阿難模仿佛陀論證方式所顯現的幽默，現在再舉例說明如下：

一、〈卷一〉「七處徵心——七處破妄」，阿難和佛陀的對話，前三次徵心，除了第二次「心在外」最後結尾用了一個

「耶」字略有猶疑外，整體說來，阿難的語氣充滿自信。但第三次徵心再度被佛陀破解後，第四次的命題以「是義云何？」結尾，是個問號，不是肯定的陳述語。這是一個戲劇性的改變，主要是他原有的信心快要被瓦解了。而也因為是疑問句，自我的意識沒那麼強烈，氣氛緩和了，佛陀幽默的文句就在這一段出現。

在這個命題的問答中，佛陀說：照你的講法，顯然心與眼睛都在虛空。若是在虛空，「汝眼已知，身合非覺。必汝執言，身眼兩覺，應有兩知，即汝一身，應成兩佛」。大意是說，若是說在虛空中的眼睛和你的身體都各有感覺，那你阿難若是成佛，將變成兩尊佛。言語非常幽默，讀者可以想像佛陀講「即汝一身，應成兩佛」的時候，一定帶著微笑，而法會的大眾也都帶著微笑。

二、〈卷三〉也有類似的情境與推理方式。在「鼻香識本如來藏」那一段中，假設香臭氣生自於鼻子，佛說你自己嗅嗅鼻子是香的還是臭的。若是兩種味道都能聞得到，「則汝一人，應有兩鼻；對我問道，有二阿難，誰為汝體？」兩個鼻子意謂有兩個阿難在請問佛道，但哪一個才是真正的阿難？可以想像，現場的人，包括佛、阿難，都帶著會心的微笑。

三、接著，就是本段的「舌味處本如來藏」。在談到假設味道生自於虛空的時候，佛說：「必其虛空，若作鹹味，既鹹汝舌，亦鹹汝面，則此界人同於海魚」。假設鹹味來自虛空，不僅讓你的舌頭變鹹，你的臉、你的身子也都會變鹹，那這個世界上的人不都變成海魚了嗎？有感

覺的讀者，看到這裡，大都不自覺地發出微笑。這是佛的幽默，佛經的幽默。

四、另外有一種幽默比較特殊。在〈卷一〉，有一段佛陀故意問這樣的問題：「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，其義均不？」若是佛因為沒有手而無法握拳，而阿難因為沒有眼睛而看不見，兩者的意涵是否一樣？阿難說，是的，意義相似。佛說：不一樣。因為沒有手一定無法握拳，而沒有眼睛還是可以看見黑暗。佛要開示的是：（一）盲人「唯見黑暗」，黑暗也是所見相；（二）雖然眼前一片黑暗，見性常在。

這裡的對話方式，是另一種幽默。佛陀用一個虛妄的命題讓阿難步入陷阱，與會大眾可能有些人已經知道這是個陷阱，但還是眼睜睜地看到阿難踏進去了。讀者可以想像，當佛陀說「汝言相類，是義不然」的時候，這些人也一定帶著微笑。這一段經文顯現佛陀教育的靈活與多樣性，散發幽默感的芬芳。

五、身觸處本如來藏

【經文】

阿難，汝常晨朝以手摩頭。於意云何？此摩所知，誰為能觸？能為在手？為復在頭？

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，則手與頭當為一體。若一體者，觸則無成。若二體者，觸誰為在？在能非所，在所非能。不應虛空與汝成觸？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。

【譯文】

阿難，你經常在清晨以手摸頭。你的看法怎麼樣呢？摸頭所生的覺知，哪一個能覺知這個觸感？是手呢？還是頭？

若覺知的是手，頭就沒有知覺，那怎麼能有觸感？若覺知的是頭，手就不起作用，那怎麼叫做觸感？若是頭手各是覺知的主體，那你阿難應該有兩個身體。

若說頭和手都是同一觸的主體，那手和頭就是同一體，若是同一體，怎麼會有觸感？若說頭與手都是同一觸的主體，且是分別的個體，那所觸摸的對象在哪裡？若在能摸的手，就不在所摸的頭，若在所摸的頭，就不在能摸的手。總不應該說虛空是你觸摸的對象吧？因此，應當知道，觸感和身體都沒有確定的處所。

也就是說，身體和觸感，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「此摩所知，誰為能觸？」:「誰為能觸」後面似乎隱含「誰為所觸」。整句的意思是：這個摸頭的動作所產生的知覺，哪一個是能「摸」的主體，哪一個是被摸的「接受體」。「能」與「所」在本經中經常成對出現，前者是發出動作的主體，後者是接受動作的客體。

② 「若二體者，觸誰為在？在能非所，在所非能。」：這裡的「二體」，強調的是「能觸」的兩個個體，也就是手與頭都是觸摸的主體。整段引文的意思是：假若手與頭兩者都是觸摸的主體，那被觸摸的對象在哪裡？若在主體（能觸）就不可能在客體（所觸），若在客體（所觸），就不可能在主體（能觸）。

③ 「身與觸，二俱虛妄，本非因緣，非自然性」：本段說明能觸和所觸，都沒有獨立自我的體性，身體和觸感都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

六、意法處本如來藏

【經文】

阿難，汝常意中所緣善、惡、無記三性，生成法則。此法為復即心所生？為當離心別有方所？

阿難，若即心者，法則非塵，非心所緣，云何成處？若離於心別有方所，則法自性為知非知？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、離合冷煖，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？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。

【譯文】

阿難，你的意念經常會與善、惡、不善不惡的三種特性結緣，而生成法塵。這個法塵是生自於心？還是離開心別有處所？

阿難，若說是生自於心，就已經失去法塵的跡痕，不是心所結緣的對象，怎麼還有明確的所在？若是法塵離開心別有處所，那麼它的自性，有沒有知覺？有知覺就叫做心，就不是客體的法塵，而像是別人的心量。你就是你心的所在，為何心不和你合為一體？

若是法塵沒有知覺，又不是色、聲、香、味、觸的離合冷暖的感覺，也沒有虛空的相狀，那麼這個法塵究竟在哪

裡？目前色相、虛空都沒有它的痕跡，總不會人間的虛空之外還有虛空吧！既然法塵不是心所結緣的對象，如何確定它的所在？因此，應當知道，法塵和所謂心的意念都沒有確定的處所。

也就是說，意念和法塵，兩者都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「無記」：指的是「既不是善也不是惡」的意念。

② 「若即心者，法則非塵」：這是延續上面「此法為復即心所生」的句子，「即心」實際上是「即心所生」的省略語。因此詮釋時不能將「若即心者」簡化成「法塵就是心」，而是「法塵就是心所生出來的」。

③ 「異汝非塵，同他心量」：這兩句是緊接著上面「若即心者，法則非塵」的敘述。「異汝非塵」是兩個主要意涵的組合。一者，法塵已經不是你阿難的心可以結緣的法塵。二者，這個法塵像心一樣有知覺，但已經和你阿難的心有別。「同他心量」意謂這個法塵的「心」如同他人的心，而不是你阿難的心。

④ 「離合冷煖」：離、合、冷、煖指的是「觸」、觸感。和前面的色聲香味並為五塵。

⑤ 「不應人間，更有空外」：這是接續上面的句子，意思是說若是在這個虛空找不到痕跡，我們也不應該推託說法塵是在人間之外的虛空。事實上，正如本經先前說的：「空外無空」。

⑥ **「法則與心，俱無處所」**：這裡的「心」指的是稱之為心的意念或是心念。

⑦ **「意與法，二俱虛妄；本非因緣，非自然性」**：本段說明法塵和心念，都沒有獨立自我的體性，意念和法塵都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

拾陸、十八界本如來藏

復次，阿難，云何十八界本如來藏妙真如性？

一、眼色識界本如來藏

【經文】

阿難，如汝所明，眼色為緣，生於眼識。此識為復因眼所生，以眼為界？因色所生，以色為界？

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？

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。

若兼二種眼色共生，合則中離，離則兩合，體性雜亂，云何成界？

是故當知，眼色為緣，生眼識界，三處都無；則眼與色，及色界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】

其次，阿難，為何說十八界本來就是如來藏妙真如性？

阿難，正如你很清楚，眼睛與色塵相互為緣，而產生出眼識。這個眼識來自眼睛，而以眼睛為界？還是來自色塵，而以色塵為界？

阿難，若眼識來自眼睛，沒有色塵，也沒有虛空，便沒有可以分別的塵境，即使你有眼識，有什麼用？你見的性能又不是青黃紅白有顏色，完全無法顯示，以什麼來立界？

若眼識來自色塵，虛空沒有色相，你的眼識應該消滅，怎麼還能識知虛空性？而且若是色相變遷，你還能識知其中的變遷，可見你的眼識並非隨著色相變遷，但這樣識、塵就無法對應，如何以色塵建立色識界？若是你的眼識隨著色相的變化而變化，自然就沒有界相。若是眼識不隨著色相變化，等於沒有識別作用。再者，若是眼識來自色塵，應該無法識知虛空的所在。

若眼識是眼睛與色塵兩者所共生，兩者相合時，中間必然有離縫；而兩者分離時，一部份要歸併於眼睛，一部份要歸併於色塵。這樣合與離的定義不明，體性雜亂，如何立界？

因此，應當知道，眼睛和色塵相互為緣，以及所生的眼識界，三個都沒有確定的處所。也就是說，眼睛和色塵，以及眼識界三者，都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「十八界」：六根、六塵、六識總和為十八。以身體和外界的對應來說，身體的部份是六根的界域，六塵是外在六根結緣的對象，是六塵的界域。而在六根與六塵的對應中，產生識知作用的是六識的界域。

② 「汝識不遷，界從何立？」：假設識知功能來自色塵，色塵變化時，識知的內涵應該隨著變化；若是一變一不變，兩者不一致，識、塵無法對應，也就沒有識知作用。既然沒有識知作用，怎能以色塵建立色識界？

③ 「從變則變，界相自無」：若是識別作用隨著色塵變化，一切在不穩定中，界域自然難以成立。若是識別作用隨著色塵變滅，就更不可能立界。

④ 「不變則恆」：色塵隨時都在變化，若是識別作用不論色塵怎麼變化，都不跟著變化，如樹葉已經變成黃色，而眼識還保持綠色的認知，這表示識別作用已經沒有作用。

⑤ 「兼二種眼色共生，合則中離，離則兩合，體性雜亂，云何成界」：若是眼識是由眼睛和色塵兩者相合而共生，在合的過程中，必有一些無法合為一體的縫隙，故稱「合則中離」。為何會有縫隙？因為眼識一半來自於眼睛，是有「知」的部份，另一半來自於色塵，是「無知」的部份。「有知」與「無知」必然無法完全相合，中間必然存有縫隙。既然眼識分別由眼睛和色塵產生，將其分開時，有知的一半要合於眼睛，無知的一半要合於色塵，故稱「離則兩合」。若是如此，眼識的體性非常雜亂。「雜」

主要是因為「合則中離」，眼識一半來自眼根，一半來自色塵，和雜而成；「亂」是因為合中有離，離中兩合，難以定義釐清。這樣的狀況如何立界？本條目部份的說明參考圓瑛法師（頁 429）。另外，交光大師和蓮池大師也有類似的看法，雖然細節略異。交光大師的重點句子是：「合則中離者，言此根塵若合一處，其間必無空隙容識」（頁 426）。蓮池大師的重點句子是：「眼自屬有知，色自屬無知，有知無知兩相敵對，如之何其可合也？」（頁 1070）

⑥ 「及色界三」:「色界三」，省略了眼與識兩字，也就是眼界、色界、識界三個界。

⑦ 「眼與色，及色界三，本非因緣，非自然性」:「色界」，正如上述，應是眼界、色界、識界三個界。本段說明眼睛、色塵和眼界、色界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的「延伸討論」。

二、耳聲識界本如來藏

（經文全文）

阿難，又汝所明，耳聲為緣，生於耳識。此識

為復因耳所生，以耳為界？因聲所生，以聲為界？

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，名為識界？則耳識界復從誰立？

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？

是故當知，耳聲為緣，生耳識界，三處都無；則耳與聲，及聲界三，本非因緣，非自然性。

翻譯：(分成兩部份)

【經文】之一

阿難，又汝所明，耳聲為緣，生於耳識。此識為復因耳所生，以耳為界？因聲所生，以聲為界？

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，名為識界？則耳識界復從誰立？

【譯文】之一

阿難，你也很清楚耳朵和聲音相互為緣，而產生耳識。這個耳識是來自耳朵，以耳朵為界，還是來自聲音，以聲音為界？

阿難，若是來自耳朵，如果當前沒有動靜兩種聲相，耳朵怎麼能識知？連識知都成問題，耳識是什麼狀態？若說耳朵因為能夠聽聞就有耳識，外界沒有動靜，也無法聽聞。再者，我們怎麼能把屬於身根的肉耳，夾雜色相、觸塵，叫做耳識界？既然如此，耳識界要依據什麼建立？

【說明】

① 「云何耳形，雜色觸塵，名為識界」：有形的耳朵屬於身根，和身根對應結緣的是觸塵。若是耳根和身根的色相夾雜，而且所對應的是觸塵，所謂的識界，應該是身識界。

【經文】之二

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？

是故當知，耳聲為緣，生耳識界，三處都無；

則耳與聲，及聲界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】之二

若說耳識來自聲音，既然聲音就有識別作用，就和聽聞無關。但若是沒有聽聞，聲音的來源也就亡失。再者，縱使耳識來自聲音，而且聲音因為能夠聽聞而有聲相，則聽聞時，也應該聽到耳識；若是聽不到，就不可能有聲識界。若是耳識能夠被聽到，等同於聲音，是被聽聞的客體，這時又有哪一個主體能覺知這個客體？若是沒有覺知者，人的身體就形同草木。我們也不應該說聲音和聽聞兩者夾雜，而共同產生中間的耳識。事實上，若是位於中間的耳識不可得，意謂內在的耳根和外界的聲塵已不可得。

因此，應當知道，耳朵與聲音結緣以及所生的耳識，三個都沒有確定的處所。也就是說，耳朵和聲音，以及耳界、聲界、識界，都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「識從聲生，許聲因聞而有聲相，聞應聞識，不聞非界」：假設耳識來自聲音，而且聲音因為能聽聞而有了聲相，則聽聞時，也應該能聽到耳識，因為後者就來自於聲音，是被聽聞的對象。若是聽不到耳識，就意謂耳識不是出自聲音，也無法建立聲識界。

② 「聞則同聲，識已被聞，誰知聞識？」：假如能聽到耳識，

耳識就等同於聲音。再者，既然耳識已經是被聽聞的對象，是接受聽聞的客體，那我們還能用什麼主體去辨識這個客體？

③ 「不應聲聞雜成中界，界無中位；則內外相，復從何成？」：聽的動作與被聽的聲音不是同一種屬性，一個有知，一個無知，怎麼可能結合而得到中間點？若中間的位置沒有耳識，意謂在內的耳根和在外的聲塵已不在，這時耳識界怎麼形成？

④ 「耳與聲，及聲界三，本非因緣，非自然性」：「聲界三」，省略了耳與識二字，應該是耳界、聲界、識界三個界。本段說明耳朵、聲音和耳界、聲界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的〔延伸討論〕。

三、鼻香識界本如來藏

（經文全文）

阿難，又汝所明，鼻香為緣，生於鼻識。此識為復因鼻所生，以鼻為界？因香所生，以香為界？

阿難，若因鼻生，則汝心中以何為鼻？為取肉

形雙爪之相？為取鼷知動搖之性？若取肉形，肉質乃身，身知卽觸，名身非鼻，名觸卽塵。鼻尚無名，云何立界？

若取鼷知，又汝心中以何為知？以肉為知，則肉之知，元觸非鼻。以空為知，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。

以香為知，知自屬香，何預於汝？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，汝自鼷鼻，為香為臭？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，誰為汝體？若鼻是一，香臭無二，臭既為香，香復成臭，二性不有，界從誰立？

若因香生，識因香有；如眼有見，不能觀眼，因香有故，應不知香。知卽非生，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。

是故當知，鼻香為緣，生鼻識界，三處都無；則鼻與香，及香界三，本非因緣，非自然性。

翻譯：(分成三部份)

【經文】之一

阿難，又汝所明，鼻香為緣，生於鼻識。此識為復因鼻所生，以鼻為界？因香所生，以香為界？

阿難，若因鼻生，則汝心中以何為鼻？為取肉形雙爪之相？為取鼴知動搖之性？若取肉形，肉質乃身，身知卽觸，名身非鼻，名觸卽塵。鼻尚無名，云何立界？

若取鼴知，又汝心中以何為知？以肉為知，則肉之知，元觸非鼻。以空為知，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。

【譯文】之一

阿難，你也很清楚，鼻子與香氣相互為緣，而產生鼻識。這個鼻識是出自鼻子，以鼻子為界？還是出自香氣，以香氣為界？

阿難，若鼻識出自鼻子，你心中是以什麼做為鼻子？是以外表有兩個手爪形的肉體做為鼻子？還是以嗅聞功能做為鼻子？若是你依據的是肉形的鼻子，肉質是身體的範疇，而身體的感知是觸覺，那你所稱呼的鼻根實際上是身根，你所稱呼的香塵，實際上是觸塵。鼻子連稱呼都成問題，如何能立界？

若是以嗅聞功能做為鼻子，那你心中是以什麼當作嗅知

體？若以肉鼻做為嗅知體，那肉體的知覺，實際上是身體的知覺，所感知的是觸覺，而非香氣。若說以鼻子中的空做為嗅知體，鼻子的空自己能知，鼻頭應該無所覺。再者，鼻子的空既然能知，一切虛空也應該都能知。既然「能知」可以這樣延伸，虛空有知你也有知，何不說虛空就是你？若是如此，鼻肉既然無知，你的身體也應該無所知。而且，因為虛空沒有確定的所在，你阿難也應該沒有確定的所在。

【說明】

① 「若取肉形，肉質乃身，身知卽觸，名身非鼻，名觸卽塵」：若是把肉體的部份當作鼻子，肉體屬於身體的一部份，這時這個肉體就應該叫做身體，而跟身體相對應的應該是觸感。

② 「若取鼗知，又汝心中，以何為知？以肉為知，則肉之知，元觸非鼻」：若是把嗅聞的功能當作鼻子，那心中是透過什麼能覺知到氣味，若是把鼻肉的覺知當作知，跟前面一樣，肉體的知是身體的知，而身體所覺知的是觸感，不是和鼻子對應的氣味。

③ 「以空為知，空則自知，肉應非覺；如是則應虛空是汝。汝身非知」：

這裡的「空」指的是鼻子中空的部份。空和鼻肉分開，因此空有知，鼻肉卻沒有感覺。而既然鼻子中的空有知，所有虛空也應該有知。再者，如果因為鼻子的空有知，就可以延伸說虛空都有知，既然「有知」可以如此無限延伸，我們是否可以說虛空有知，你也有知，所

以虛空就是你？而且延伸上面的說法：鼻子的空有知，而鼻肉沒有感覺，那麼你有知，你的身體也應該沒有感覺。佛陀的陳述事實上是質疑，呈顯這個命題的誤謬。本條目的說明參考交光大師（頁 431），海仁法師（頁 354）。

有些詮釋將「以空為知，空則自知」中的「空」解釋成虛空。但是本段的論述基礎是「心中以何為鼻」，虛空怎麼可能是鼻子的一部分？把「空」解釋成「鼻孔中的空」才能扣合這個基礎命題。

④ 「今日阿難，應無所在」：「應無所在」有兩個理由：一者，既然身體沒有感覺，怎麼知道自己在何處？二者，前面說「虛空是阿難」，所以這裡延伸說既然虛空是你阿難，你應該跟虛空一樣，也沒有確定的所在。

【經文】之二

以香為知，知自屬香，何預於汝？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，汝自齅鼻，為香為臭？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，誰為汝體？若鼻是一，香臭無二，臭既為香，香復成臭，二性不有，界從誰立？

【譯文】之二

若是香氣為覺知體，覺知者是香氣，與你何干？若是說

香臭二氣都生自你的鼻子，那這兩種流氣就不是來自於伊蘭和栴檀木了。若是如此，當這兩種氣不來時，你嗅聞一下自己的鼻子是香還是臭。臭則不香，香則不臭。若說香臭都嗅聞得到，那你阿難一人就有兩鼻？若是一人一鼻，應該有兩個人和我問道對答，那哪一個才是真正的阿難？若是你只有一個鼻子，香臭也合而為一，香也是臭，臭也是香，原來的兩種氣味的本性都沒有了，怎麼立界？

【說明】

① 「若香臭二俱能聞者，則汝一人，應有兩鼻；對我問道，有二阿難，誰為汝體？」：這個條目分成兩個部份說明。

一、首先，「若香臭二俱能聞者，則汝一人，應有兩鼻」，我們可以聞到「香」，也可以聞到「臭」，我們也可能同時聞到香和臭。但佛陀為什麼說同時聞到香臭，就表示有兩個鼻子呢？這裡讀者一定要回顧前面的命題與敘述：「若香臭氣必生汝鼻」。也就是「若是你的鼻子能生出香臭氣」當作先決條件，接著佛陀說，既然你的鼻子本身就能產生香氣和臭氣，不需要那些發出香臭味的伊蘭和栴檀木，那你自己聞聞看鼻子是香的，還是臭的。這時，若是同時嗅聞到鼻子有兩種絕然不同的氣味，當然表示你阿難有兩個鼻子。

二、接著，「則汝一人，應有兩鼻」和「對我問道，有二阿難，誰為汝體？」之間省略了一些文字。整體的意思是：你的鼻子既然又香又臭，表示你有兩個鼻

子，但一個人不可能有兩個鼻子，所以事實上是有兩個阿難和我問道對答。那哪一個才是真正的阿難？

【經文】之三

若因香生，識因香有；如眼有見，不能觀眼，因香有故，應不知香。知卽非生，不知非識。香非知有，香界不成。識不知香，因界則非從香建立。

旣無中間，不成內外；彼諸聞性，畢竟虛妄。

是故當知，鼻香為緣，生鼻識界，三處都無；則鼻與香，及香界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】之三

若鼻識出自香氣，且鼻識因為香氣才存在，則正如能見的眼睛看不到自己的眼，發出香氣的就應該聞不到香。若是鼻識能夠聞到香氣，就意謂不是生自於香氣，但無法聞到香氣，就意謂沒有識知功能。既然香氣無法識知，香識界當然也就無法成立。既然香氣所生的鼻識不能覺知香，表示無法依據香氣建立香識界。

鼻識也不是來自鼻子和香氣的中間點；而既然中間點沒有鼻識，如何有內在的身根和外塵？所謂鼻子的嗅聞性畢竟虛妄不實。

因此，應當知道，鼻子與香氣相互為緣而生鼻識，三處都沒有固定體性，無法獨自立界。也就是說，鼻子和香氣，

以及鼻識界，都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「如眼有見，不能觀眼；因香有故，應不知香」：這是佛陀也是佛經對自然現象精彩的觀察：眼睛能看見外界，卻看不到自己的眼睛。同理，能發出香氣的聞不到自己的香氣。

② 「知卽非生，不知非識」：這裡指的是香氣，延伸前面的講法，進一步說，能知覺到香氣的主體就不可能同時是被覺知的客體，香氣不可能既能發出嗅聞的動作，也是被嗅聞的對象。因此若是鼻識覺知香，表示這個鼻識就不是出自於香；反過來說，若是無法覺知香，當然就沒有識別香氣的功能。

③ 「旣無中間，不成內外」：和前面的眼識界、鼻識界一樣。有知的身根和無知的色塵無法找到中間點，更不可能在這個所謂的中間點找到鼻識界。而既然沒有中間，當然就沒有內根外塵。

④ 「鼻與香，及香界三，本非因緣，非自然性」：「香界三」，省略了鼻與識二字，應該是鼻界、香界、識界三個界。本段說明鼻子、香氣和鼻界、香界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。

有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的〔延伸討論〕。

四、舌味識界本如來藏

（經文全文）

阿難，又汝所明，舌味為緣，生於舌識。此識為復因舌所生，以舌為界？因味所生，以味為界？

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，為甜為苦？若舌性苦，誰來嘗舌？舌不自嘗，孰為知覺？舌性非苦，味自不生，云何立界？

若因味生，識自為味，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，諸變異相同為一味，應無分別。分別既無，則不名識，云何復名舌味識界？

不應虛空生汝心識。舌味和合，卽於是中元無自性，云何界生？

是故當知，舌味為緣，生舌識界，三處都無；則舌與味，及舌界三，本非因緣，非自然性。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

阿難，又汝所明，舌味為緣，生於舌識。此識為復因舌所生，以舌為界？因味所生，以味為界？

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，為甜為苦？若舌性苦，誰來嘗舌？舌不自嘗，孰為知覺？舌性非苦，味自不生，云何立界？

【譯文】之一

阿難，你也很清楚，舌頭與味道相互為緣，而產生舌識。這個舌識出自舌頭，以舌頭為界？還是出自味道，以味道為界？

阿難，若是出自舌頭，那麼世間的甘蔗、烏梅、黃連、石鹽、細辛、薑、桂等等都不需要有味道。但你自己嚐嚐舌頭，是甜還是苦？若舌頭是苦的，是誰來嚐舌頭？舌頭無法自嚐，既然不能自嚐，誰能覺知舌頭的味道？若是舌頭沒有甜苦等等味道，表示味道不出自舌頭，怎麼能立為舌識界？

【說明】

① 「舌性非苦，味自不生」：這裡的「苦」應該是各種味道的泛稱，不是舌頭只有苦味。整句的意思是，假如舌頭沒有味道，表示味道不是舌頭之所生。

【經文】之二

若因味生，識自為味，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，諸變異相同為一味，應無分別。分別既無，則不名識，云何復名舌味識界？

不應虛空生汝心識。舌味和合，卽於是中元無自性，云何界生？

是故當知，舌味為緣，生舌識界，三處都無；則舌與味，及舌界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】之二

若舌識出自味道，舌識本身即是味道，那就如同前面所說的舌根，應該無法自嚐。既然無法自嚐，怎麼可能識知有味或是無味？而且所有的味道不可能來自同一物，若說舌識出自於味，既然有多種味，舌識也應該有多數體。若是舌識只有一個，且出自於味道，那麼鹹、淡、甜、辛都將和合，所有「異味」都將混合成一味，沒有分別。既然沒有分別，就不能稱為有識知功能，怎麼能成立味識界？

總不該說是虛空生出你的心識吧？也不是舌頭、味道和合，兩者和合中，各自喪失本來的自性，怎能成立舌識界？

因此，應當知道，舌頭與味道相互為緣，而產生舌識，三處都沒有固定體性，無法獨自立界。也就是說，舌頭和味

道，以及舌識界、味識界，識界都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「若因味生，識自為味，同於舌根，應不自嘗」：若是舌識就是味道生出來的，舌識事實上就是味道；而正如上面一節的說明，舌頭不可能嚐到自己舌頭，味道也不可能嚐到自己的味道。

② 「舌味和合，卽於是中元無自性」：和前面眼識界、鼻識界一樣，一切有知的身根和無知的色塵，不可能找到和合的中間點，舌識也不可能在這個中間點，因為根本沒有所謂的中間點。

③ 「舌與味，及舌界三，本非因緣，非自然性」：「舌界三」，省略了味與識二字，應該是舌界、味界、識界三個界。本段說明舌頭、味道和舌界、味界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的〔延伸討論〕。

五、身觸識界本如來藏

【經文】

阿難，又汝所明，身觸為緣，生於身識。此識為復因身所生，以身為界？因觸所生，以觸為界？

阿難，若因身生，必無合離二覺觀緣，身何所識？若因觸生，必無汝身，誰有非身知合離者？

阿難，物不觸知，身知有觸。知身卽觸，知觸卽身；卽觸非身，卽身非觸。身觸二相元無處所；合身卽為身自體性，離身卽是虛空等相。內外不成，中云何立？中不復立，內外性空，則汝識生，從誰立界？

是故當知，身觸為緣，生身識界，三處都無；則身與觸，及身界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】

阿難，你也很清楚，身體和觸感相互為緣，而產生身識。這個身識是出自身體，以身體為界？還是出自觸感，以觸感為界？

阿難，若說身識出自身體，必然就不會有接觸和離觸的覺受，這時身體能覺知什麼？若說身識出自觸感，根本就不需要你的身體，但有誰能沒有身體也能覺知接觸或是離觸？

阿難，物體不能覺知觸感，身體才能覺知觸感。覺知到身體的是觸感，覺知到觸感的是身體；若有覺知的是觸感，那就不是身體的覺知；反之，若有覺知的是身體，那就不是觸感的覺知。但身體與觸感原本就沒有內外對立的所在，兩

者合一時，就是身體自己的體性；兩者分離時，就毫無感覺有如虛空。身體的內外界限尚且無法固定，中間的身識又怎麼成立？中間的身識無法成立，內外根塵皆空，那麼即使你生出身識，又能依靠誰立界？

因此，應當知道，身體觸感相互為緣，而產生身識，三處都沒有固定體性，無法獨自立界。也就是說，身體和觸感，以及身界、觸界，識界都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 以上的「知身即觸，知觸即身；即觸非身，即身非觸」說明身體與觸感各為主客，不能同時是主，或是同時是客。因此，若覺知者是觸感，那身體就不可能覺知；反之，若身體是覺知的主體，那觸感就只能是覺知的客體。本段經文「即觸非身，即身非觸」的部份，參考憨山大師（頁 300）和交光大師（頁 439）。

② 「身觸二相元無處所，合身即為身自體性」：身體和觸感本來就相互依存，而不是一內一外彼此對抗。因為觸感，才能感受到身體；因為身體，才能產生觸感。生命中或是在生活中，身體和觸感經常是合為一體，身體本來如此，所以說：「合身即為身自體性」，反之，身體和觸感相離，則意謂身相不可得，沒有感覺，有如虛空。

③ 「內外不成，中云何立？」：若是身體和觸感相合即為身體之自體，身體與觸感就沒有對立的內外之分，所以說「內外不成」。既然已經沒有內根外塵，當然沒有所謂中

間生起的「識」知。這和前面得眼識界、耳識界、鼻識界和舌識界一樣。

④ 「身與觸，及身界三，本非因緣，非自然性」:「身界三」，省略了觸與識二字，應該是身界、觸界、識界三個界。本段說明身體、觸感和身界、觸界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的〔延伸討論〕。

六、意法識界本如來藏

（經文全文）

阿難，又汝所明，意法為緣，生於意識。此識為復因意所生，以意為界？因法所生，以法為界？

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，為同為異？同意卽意，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？

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？

是故當知，意法為緣，生意識界，三處都無；則意與法，及意界三，本非因緣，非自然性。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

阿難，又汝所明，意法為緣，生於意識。此識為復因意所生，以意為界？因法所生，以法為界？

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，為同為異？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？

【譯文】之一

阿難，你也很清楚，意念和法塵相互為緣，而產生意識。這個意識是出自意念，以意念為界？還是出自法塵，以法塵為界？

阿難，若意識出自意念，你必然有思慮的法塵，才能產生意念。但若是沒有先前的法塵，意念如何憑空產生；而且脫離法塵就沒有意念的輪廓，意識能發揮什麼作用？

再說，你的識心和一些思量、了別的性能，有沒有差別？沒有差別就是意念，既然是意念，怎麼可能出自意念？若是識心和意念有別，應該就沒有識別作用；而若是沒有識別作用，怎麼可能出自意念？若號稱和意念有別，且有識別作用，事實上這個識心就是意念；而既然是意念，怎麼還可能識別意念？不論識心是否等同於意念，兩種說法都無法成立，既然如此，怎麼成立意識界？

【說明】

① 「意法為緣」：十二處、十八界中，「意與法」這一對詞，一般在做解說時，大都直接說成意根與法塵。本書的翻譯，以意念取代意根，而保留法塵的用語。法塵是色、聲、香、味、觸留在意識或是潛意識的殘影。沒有這五塵的殘影，就沒有法塵。「意法為緣」的意思是人的意念和他思維的法塵相互為緣。

② 「離緣無形」：這裡的「無形」，是指離開法塵或是思維

的法則，就沒有成形的意念。意念本身抽象，有了法塵，意念變得比較具體，不空泛。

③ 「又汝識心，與諸思量兼了別性」：「又汝識心」是前一句「識將何用」的延伸，因此「識心」應該就是「意識」。這裡和接下去的句子是識心（意識）和內心一般的思量以及一般的識別作用的比較，是同或是異？

④ 「異意不同，應無所識」：假如識心（意識）和意念不同，則識心欠缺前面說的「思量兼了別性」，既然沒有這樣的能力，怎能有識別作用呢？

⑤ 「若無所識，云何意生？若有所識，云何識意？」：

意念正如前面所說的，有思量與識別功能，假如識心（意識）沒有識別作用，又號稱是意念之所生，怎麼可能？這段引文的「若無所識」以及「若有所識」是前面句子的延伸，不論是「無所識」或是「有所識」都是以識心不同於意念為前提。在「有所識」而又非意念的狀態下，識心事實上就是意念，只是文字刻意不同，實質內涵就是意念。但意念怎麼識知意念？這和本節「十八界」先前論述的，「眼能見但不能見眼」、「舌能嚐但不能自嚐」的道理一樣。

「若有所識，云何識意」這一句，不少大德詮釋為：假若識心有所識，那怎能劃分這是意根（意念）的了別性，還是識心（意識）的了別性？筆者以為，「云何識意」中的「識」是動詞，不是名詞的意識或是識心。「云何識意」這四個字，應該就是「怎麼可能識知意念（意根）？」，好像不太可能變成意識了別性和意根了別性的比較區

隔。翻閱古德的詮釋，很高興又再憨山大師的解釋裡，聽到意識的迴響。他說：「若異意而又有知識，即名意根矣。云何意根而又識意根耶？」（頁 304）

【經文】之二

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？

是故當知，意法為緣，生意識界，三處都無；則意與法，及意界三，本非因緣，非自然性。

【譯文】之二

若意識出自法塵，世間一切法，都離不開五塵，你看色法、聲法、香法、味法和觸法都是相狀分明，而與人的五根相對，非常明確，和意念所攝受的狀況迥然不同。

若是你的意識決定跟著法塵而產生，你仔細觀察法塵以什麼方式呈現？若是離開色、空、動、靜、通、塞、合、離、生、滅這些相狀，終不可得。法塵生，是因為色空等各種法生；法塵滅，是因為色空等各種法滅。既然離開上述的五塵，

法塵就無所依據，所產生的意識，能展現什麼相狀？而若是連相狀都沒有，如何以法塵建立法識界？

因此，應當知道，意念法塵相互為緣與所生的意識界，三處都沒有固定體性，無法獨自立界。也就是說意界、法界，以及識界都是虛妄暫有的現象，不是因緣所生，也不是無因自生的自然性。

【說明】

① 「色法及諸聲法、香法、味法，及與觸法，相狀分明」：色、聲、香、味、觸五塵相狀分明，且與眼、耳、鼻、舌、身五根相對應。這段引文與接續的「非意所攝」成對比。

② 「非意所攝」：有兩個意涵：一、意念攝受法塵與五根攝受五塵的狀況迥然不同。二、這五塵都不是意念可以直接攝受，因為意念所緣的法塵，是前面五塵在意念裡的影像；影像的「法塵」，並不是實物，沒有實體。

③ 「法法何狀？」：這裡第一個「法」是法塵，第二個「法」是方法、方式。整句是：法塵以什麼方法或是方式呈現？

④ 「生則色空諸法等生；滅則色空諸法等滅。」：這兩句都沒有主詞，但是因為是前面文字的延伸，我們知道主詞就是「法塵」。表面的句型似乎是「法塵生了，其他各種法也就生」，但仔細推敲文意，法塵攝受的是五塵留在意念中的影子，因此真正的意涵是：「法塵能生，是因為其他各種法生」，因果顛倒。

⑤ 「意與法，及意界三，本非因緣，非自然性」：「意界三」，

省略了法、識兩字。也就是意界、法界、識界三個界。本段說明意念、法塵和意界、法界、識界，都沒有獨立自我的體性，都是虛妄暫有的現象。但雖然「虛妄暫有」，究其根本，「相妄性真」，本是菩提，本如來藏。如來藏非因緣，因為因緣會造成改變，而如來藏性如如不動；也非自然，因為自然不變如一，但如來藏性是不變隨緣。有關「因緣」、「自然」進一步的瞭解，請參閱本書「眼入本如來藏」的〔延伸討論〕。

拾柒、七大即如來藏

一、地大即如來藏

【經文】

汝觀地性，麤為大地，細為微塵；至鄰虛塵，析彼極微，色邊際相，七分所成；更析鄰虛，卽實空性。

阿難，若此鄰虛析成虛空，當知虛空出生色相。汝今問言：由和合故，出生世間諸變化相。汝且觀此一鄰虛塵，用幾虛空和合而有？不應鄰虛合成鄰虛。又鄰虛塵析入空者，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？

汝元不知：如來藏中，性色真空，性空真色。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，應所知量。循業發現。

世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

【譯文】

你看地的特性，粗的成為大地，細的成為微塵。將極其

微小的極微塵分成七等分，就是鄰虛塵。到了鄰虛塵，已經是分析到色塵的邊緣，再加以細分，實際上就變成虛空了。

阿難，若是鄰虛塵能解析成虛空，虛空應當也能凝結而生出色相。你現在問：由於和合的關係，世間產生各種變化。你且看看一份鄰虛塵，要用幾份的虛空才能和合產生？總不應該說是幾份鄰虛塵和合成一份體積更小的鄰虛塵吧！再者，將鄰虛塵解析成虛空時，要用幾份的色塵，才能和合成虛空？若是用色塵和合，合起來仍然是色塵，不可能是虛空。若是用空來和合，合起來的是空不是色。色塵還可以解析，虛空如何和合？

你未曾體認到：地大就是如來藏，色相就是真空，而性空就是真色。藏性本然清淨，遍及法界，隨者眾生的不同，而有不同境界的識知與心量。這些都是各人依循自己的善業惡業，而有不同的體現。

但世間人無知，將藏性迷惑成因緣和自然性，這些都是眾生以有限的識心，去分別揣度；說穿了只是表象的言說，沒有實質的意義。

【說明】

① 佛陀「七大本如來藏」的開示，主要是回應阿難如此的疑問：「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？」

② 微塵，極微塵，鄰虛塵：微塵分為七等分，而成為七份的極微塵；極微塵分成七等分，而成為七份的鄰虛塵。鄰虛塵已經接近於空無。

③ 「若此鄰虛析成虛空，當知虛空出生色相」：若是說鄰虛塵能夠分析化解而變成虛空，反過來說，虛空也應該能凝聚集結成色塵。當然，兩種推論都是妄想謬見。

④ 「性色真空，性空真色」：色空不是二元對立。道源長老說：「真空非空是妙有，妙有非有是真空」。《心經》說：「色即是空，空即是色」也是同樣的道理。再者，「真空」有別於經文中妄想分析色塵成虛空的「假空」；「真色」有別於和合所成的「假色」。當然這是文字上的解釋，真正修行有道的人才能確實體會這樣的境界，且能將這個境界說得清楚。地大如此，以下的火大、水大、風大也類似如此。

二、火大即如來藏

【經文】

阿難，火性無我，寄於諸緣。汝觀城中未食之家，欲炊爨時，手執陽燧日前求火。

阿難，名和合者，如我與汝、一千二百五十比丘，今為一眾。眾雖為一，詰其根本，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，此火為從鏡中而出？為從艾出？為於日來？

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。

汝猶不知：如來藏中，性火真空，性空真火。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，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。

世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

【譯文】

阿難，火性沒有自我的體性，要寄託各種緣由才能顯現。你看城中還沒吃飯的人家，要炊煮時，手裡拿著取火鏡，在太陽下求取火源。

阿難，說是和合，正如我和你們一千二百五十比丘，合成一個團體。雖然同一個團體，詰究根本，都各有自己的身體，各有不同的族姓，如舍利佛是婆羅門種，優樓頻螺是迦葉波種，阿難是瞿曇種姓。

阿難，若說火性和合而產生，那些人拿鏡子求火，火是

從鏡子中出來？還是從艾草中出來？還是來自太陽？

若說火來自太陽，它能燒你手中的艾草，火來這裡沿途經過的樹林草木，也都應該已經焚燒。若說火從鏡子中出來，能從鏡出燃燒艾草，鏡子為何不自焚融化？連你拿鏡子的手都沒有熱的感覺，鏡子怎麼可能融化？

若說火生自於艾草，還需要藉著鏡子接引陽光而產生火嗎？你再諦實觀察：鏡子拿在手裡，陽光從天上來，艾草本地生，火從何方遊歷到這裡？太陽和鏡子離這麼遠，不可能和合在一起，但火光也不應該突然無中生有。

你還不知道：如來藏中，火性就是真空，而性空就是真火。藏性本然清淨，遍及法界，隨著眾生而有不同的識知與心量。阿難，你應當知道，在一處拿著引火鏡，那裡就生出火，整個法界都拿著引火鏡，整個世間都有火生起，哪有一定的方所？這些都是各人依循自己的善業惡業而有不同的體現。

但世間人無知，將藏性迷惑成因緣和自然性，這些都是眾生以有限的識心，去分別揣度；說穿了只是表象的言說，沒有實質的意義。

【說明】

① 「火性無我，寄於諸緣」：火性沒有本來的外表，都要依賴各種緣由才能顯現樣貌。

② 「手執陽燧」：「陽燧」是古代的取火鏡，銅製品。

③ 「紆汝手執」：「紆」，彎屈。手彎屈拿著取火鏡。

④ 「融泮」，融化也。

⑤ 「日從天來」：本節的「日」有時是陽光，有時是太陽。這裡是陽光，下面「日鏡相遠」的「日」是太陽。

⑥ 「世間無知，惑為因緣，及自然性」：在「七大」的論述中，本經要強調的是：藏性隨緣不變，因此不是因緣；不變隨緣，因此不是自然。以本節為例，一開始就說「火性無我，寄於諸緣」，火呈現看得見的樣貌，是應機隨緣。但隨緣並非表示火所代表的藏性出自於因緣，也非太陽與取火鏡和合的結果。另一方面，火性隨緣展現，因此也非無因自生的自然，「不應火光無從自有」。下一節以水精珠求月中的水更是如此。

⑦ 最後一段「汝猶不知，如來藏中」到結尾的「但有言說，都無實意」，前面的地性、火性、和接著的水性、風性文字相近，結構類同，以下的「水性」和「風性」部份，這段文字就不再翻譯。

三、水大即如來藏

【經文】

阿難，水性不定，流息無恆。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。

此水為復從珠中出？空中自有？為從月來？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，皆同滔溺，云何復有水陸空行？

汝更諦觀：月從天陟，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。

汝尚不知：如來藏中，性水真空，性空真水。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，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，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

【譯文】

阿難，水性沒有一定的相狀，不論流動或靜止，都無法持久不變。如室羅城裡的迦毘羅仙、斫迦羅仙，以及鉢頭摩、訶薩多等幾位大幻師求取月中水，用來和合製成藥味。他們在月白如晝的夜晚，手拿著水精珠，承接月中水。

這些水是出自水精珠？還是空中本來就有？還是來自於月亮？若說來自於月亮，月亮這麼遙遠，還能讓水精珠出水，那月光所經過的樹林草木，都應該吐出水流。而若說到處都已經有水流，還需要等待水精珠求水嗎？若是那些林木

沒有吐出水流，就表明水不來自月亮。

若說水出自水精珠，那這顆珠應該經常出水，何必要等到月光如晝的半夜才求水？若水從虛空來，虛空無邊無際，水應當也無邊無際，天上人間都應當沈溺水中。怎麼可能還有水居、陸地、空行的區別？

你更要審慎觀察，月亮在天上行走，水精珠先拿在手，再放在接水盤，這些都是幻師們的鋪設，那水到底是從何方流動到這裡？月亮和水精珠相距遙遠，不可能和合在一起，但也不應該說月中水突然無中生有。

【說明】

① 「月、珠相遠，非和非合；不應水精無從自有」：這裡的論述和上一節的「火大」相似。這一段藏性以水性為代表。月中水不是經由和合產生，因為月亮和水精珠彼此相距遙遠，不可能和合在一起。但是月中水——這裡的水精，指的就是月中水——不可能無緣無故無中生有。夜如白晝且水精珠在盤子中，在一個適當的時間與空間，水性隨緣出水了。此時，出水意謂：正如上述，「藏性隨緣，但隨緣不變，因此不是因緣；不變隨緣，因此不是自然。」下一段「風大性」經文中的「非和非合，不應風性無從自有」也是如此，不再說明。

四、風大即如來藏

【經文】

阿難，風性無體，動靜不常。汝常整衣入於大眾，僧伽梨角動及傍人，則有微風拂彼人面。

此風為復出袈裟角？發於虛空？生彼人面？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。名為虛空，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。

汝宛不知：如來藏中，性風真空，性空真風。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，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，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

【譯文】

阿難，風沒有形狀，動靜無常。你經常整衣走入群眾，

風吹動大衣，衣角碰觸旁人，且有微風吹拂人面。

這時，風是從衣角出來？還是來自於虛空？還是生自那人的臉？阿難，若說風從衣角出，你就是披穿著風，衣服應該隨風飛揚，遲早會脫離你的身體。但我現在說法，法會中僧眾的衣服都靜靜往下垂；你看我的衣服，風在哪裡？不應該說我衣服內有藏風的地方。

若說風生自虛空，你的衣服為什麼沒有飄動，也沒有對你吹拂？虛空常在，因此也應該隨時起風。若是沒有風，表示虛空應該已經消滅？風消滅還可以覺見，但虛空消滅是什麼狀態？若有生滅，就不叫做虛空。但既然叫做虛空，為何會有風吹出來？

若風生自被吹拂的臉，他的臉出風，應該會吹到你。但現在怎麼會是你整衣，風倒吹到他臉上？

你審慎仔細觀察：整衣的是你，臉歸屬他人，虛空寂靜，不參與風的流動，風從何方鼓動到此？風和虛空性質格格不入，不可能和合而生，但也不應該說風突然無中生有。

【說明】

① 「僧伽梨角」：僧侶穿的大衣，是袈裟中最莊嚴的衣著。

② 「從彼面生，當應拂汝。自汝整衣，云何倒拂？」：假如風從那人的臉上出來，風應該吹拂到你身上才是，現在反而是你整衣，卻把衣服吹拂到他臉上，可見風怎麼可能出自他的臉上？

五、空大即如來藏

（經文全文）

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。虛空淺深，隨出多少。

此空為當因土所出？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？唯見大地迥無通達。

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，則應空土元無異因。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，不相為用，非和非合。不應虛空無從自出。

若此虛空性圓周徧，本不動搖，當知現前地、水、火、風均名五大，性真圓融，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：為出？為入？為非出入？

汝全不知：如來藏中，性覺真空，性空真覺。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，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，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

翻譯：(分成兩部份)

【經文】之一

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。虛空淺深，隨出多少。

此空為當因土所出？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？唯見大地迥無通達。

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，則應空土元無異因。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？

【譯文】之一

阿難，虛空沒有形狀，因為各種色相才顯現。如室羅城遠離河流的地方，各個王族、婆羅門、商賈、農夫、六藝百工、屠夫等等，新居落成，鑿井求水。挖出一尺深的土，就出現一尺的虛空。乃至挖出一丈的土，井中就有一丈的虛空。隨著出土的多寡，虛空有深有淺。

這些虛空是由於土出？還是因為挖鑿的動作？還是無因自生？

阿難，若說這些虛空是無因自生，未挖鑿前，為何無法暢通無阻？我們只看到大地四處阻塞、難以通達。

若說虛空是由於土出，那鑿出土的時候，應該看到虛空從土中出來而進入井。若是土先出來，而虛空沒有跟著出來且進入井，怎麼可以說虛空的產生是因為出土的關係？若是虛空沒有出入，那虛空和泥土原來並無不同。無不同就是同。那這樣，土出時，為何虛空不一齊出來？

若是挖鑿的動作產生虛空，那應該是挖出虛空，而不是挖出土。若是挖鑿的動作不產生虛空，挖鑿出的應該只是土，怎麼還看得見虛空？

【說明】

① 「諸剎利種，及婆羅門、毘舍、首陀、兼頗羅墮、旃陀羅」：剎利種是王室家族，婆羅門是行為淨潔的人，有時

也稱作執政掌權的人。毘舍是商人，首陀是農夫；頗羅墮是從事六藝百工的人，旃陀羅是屠夫或是從事比較低下行業的人。

② 「則土出時，應見空入」：這裡本來的命題是虛空「因土所出」，因為經文原文用「出」，而其他地方也有「土出」的字眼，讀者可能會有一點混淆。虛空的「因土所出」的「出」指的是產生或是生出來。而「土出」則是把土挖出來。既然虛空是「因土所出」，這裡怎麼會「則土出時，應見空入」，從「出」變成「入」？其實，這裡有一些省略。虛空是先跟著土出來而產生，接著，這個虛空進入井中，因此才有「空入」的字眼。

③ 「則應空土元無異因」：「元無」，指「存有所依持的憑藉」。假如虛空與泥土的「存有」(Being) 所依持的相同，表示存有即相同，也就是土就是空，空就是土。

【經文】之二

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，不相為用，非和非合。不應虛空無從自出。

若此虛空性圓周徧，本不動搖，當知現前地、水、火、風均名五大，性真圓融，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：為出？為入？為非出入？

【譯文】之二

你應該更加審慎觀察，挖鑿是人的動作，隨著方位選擇地點施工、運作而完成，泥土因為挖地而搬移，這樣的虛空，究竟是什麼原因出現？挖鑿和虛空一實一虛，不能相互為用，更無法和合。但也不應該說，虛空無所從來，無因自出。

這個虛空性圓滿周徧法界，本來就不動搖，當知虛空和現前的地、水、火、風合起來是五大，性真圓融，都是如來藏，本來就不生不滅。阿難，你的心識昏昧迷惘，沒有體悟到地、水、火、風四大本如來藏。你應當細想虛空是出來，還是進入，還是不出不入？

【說明】

① 「隨方運轉，土因地移」：蓋房子或是鑿井，隨著方位決定相關的運作與規劃，土挖出後要搬移。

② 「若此虛空，性圓周徧…均名五大」：「若此虛空」，像這樣的虛空。如此的虛空性圓周徧，就跟先前討論的地性、水性、火性、風性四大一樣，統稱為五大。

③ 「當觀虛空：為出？為入？為非出入？」：「觀」，看了以後好好想，細想。佛要阿難仔細思維：井裡的虛空因為鑿而出，還是土移而入，還是既不是出，也不是入？佛藉這個問題要提醒阿難的是：空性就是藏性，不變隨緣，因此不妨說有出入，但是隨緣不變，因此也可以說沒有出入。佛陀要阿難透過這個例子進一步體會地水火風四

大也是如此。四大皆是藏性，也是一一周徧圓滿，不變隨緣，隨緣不變，非和合，非不和合。

六、根大即如來藏

（經文全文）

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。

此見為復與明暗相並太虛空，為同一體？為非一體？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？

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？離明離暗及與虛空，是見元同龜毛兔角。明、暗虛空三事俱異，從何立見？

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？

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。

若見聞知，性圓周徧，本不動搖，當知無邊不動虛空，並其動搖地、水、火、風，均名六大；性真圓融，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，為生為滅？為同為異？為非生滅？為非同異？

汝曾不知：如來藏中，性見覺明，覺精明見。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，應所知量。如一見根，見周法界；聽鼻嘗觸，覺觸覺知，妙德瑩然，周徧法界，圓滿十虛，寧有方所？循業發現。

世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

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。

此見為復與明暗相並太虛空，為同一體？為非一體？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？

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？離明離暗及與虛空，是見元同龜毛兔角。明、暗虛空三事俱異，從何立見？

【譯文】之一

阿難，真見本覺沒有能知與所知，因為有色有空，才有見的作用。像你在祇陀林，清晨日出就明亮，傍晚日落就昏暗。若是在半夜，有月則明，無月則黑。因為有這些明暗等等的現象，見精才得以分析明白。

阿難，這個見精與明、暗、虛空是同一體？還是不同一體？是相同還是不同？是相異還是不相異？

阿難，若見精和明暗與虛空同為一體，那明和暗兩種體相都將銷亡。暗時無明，明時無暗。若見精與暗同為一體，明時見精就銷亡。若見精和明同為一體，暗時見精也將消滅。一旦滅亡，怎麼可能再看到明與暗？若明與暗殊異，而見精沒有隨著明暗生滅，怎麼說是相互一體？

若是這個見精和明暗並非一體，你撇離明暗與虛空，試著分析這個見精究竟是什麼形相？離開明暗與虛空，見精如同龜毛兔角。若是全然離開明、暗虛空三者，見的作用何以顯彰？

【說明】

① 「見覺無知，因色空有」:「見覺無知」，真見本覺清淨寂然，沒有能知與所知。「因色空有」，因為有色、空才顯現見的性能。「見覺無知」是真性本覺不變，「因色空有」意謂隨緣而顯用。

② 「則明暗等因見分析」: 由於有明暗的現象，看見的性能才能分析是明是暗。

③ 「見覺無知」與「因見分析」: 這兩句的體認是瞭解這段經文的基礎，請參見下面的「延伸討論」。

④ 「若明暗殊，見無生滅，一云何成？」: 明與暗不同，而見精卻不因為明來暗滅或是暗來明滅，而跟著生滅，怎麼可以說和明暗相是一體的呢？

⑤ 「明、暗虛空三事俱異，從何立見？」:「俱異」一語雙關。一者，明、暗、虛空三者彼此屬性相異，見精如何在這樣的相異中，與它們都能相合？二者，「俱異」意為「俱離」。若是離開明、暗、虛空三種塵境，見精將依據什麼呈現見的作用？

【經文】之二

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？

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。

若見聞知，性圓周徧，本不動搖，當知無邊不動虛空，並其動搖地、水、火、風，均名六大；性真圓融，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，為生為滅？為同為異？為非生滅？為非同異？

【譯文】之二

明、暗兩者相背，見精怎麼可能和它們同為一體？見精離開明暗空三者等同於無，既然已經無，還要講什麼和三者並非一體？看到空時，要分析其中何者為空、何者為見，根本就找不到兩者之間的界線，怎麼可以說不同？若說見暗見明，見精都沒有隨著變化，怎麼可以說和明暗沒有差異？

你更仔細審查，再微細觀察：明來自太陽，暗因為黑月，通屬於虛空，壅歸於大地，但能見這四相的見精是怎麼出來的？見精有知而虛空頑冥，兩者不能和合，但也不應該說，見精無緣無故自己出現。

若是見、聞、知都是性圓周徧，本來就不會動搖，當知連同無邊不動的虛空，以及會動搖的地、水、火、風均稱六大，也都是性真圓融，本如來藏，本無生滅。阿難，你心性沈淪，在無明生死中，不能體悟見、聞、覺、知本來是如來藏。你應當觀察這個見聞覺知等是有生滅，還是沒有生滅，有同異，還是沒有同異？

【說明】

① 「明暗相背，云何或同？離三元無，云何或異？」:「或同」意謂一體,「或異」意謂非一體。整句是明暗性質相反，明時無暗，暗時無明，見精怎麼可能和它們同為一體？「離三元無，云何或異？」: 這裡的文字有省略。「離三元無」的意思是：離開明、暗、空的現象，見精就不起作用，等同於無；之後，省略了「既已成無」。也就是說，既然見精已經沒有了，還有必要去比較見精和三者是一體還是非一體嗎？

② 「分空分見，本無邊畔，云何非同？」: 在所見的空中，我們無法分出哪一部份是見，哪一部份是空，因此，我們憑什麼說兩者不同？

③ 「見暗見明，性非遷改，云何非異？」: 見暗或是見明的時候，見精都不會隨著明暗的變化而變化，既然這樣，兩者怎麼可能沒有差異？隨著變化而變化才能保持同，不隨著變化便顯現異。

④ 「見覺空頑，非和非合；不應見精無從自出」: 見精和空性一是有知，一是頑冥無知，不可能和合。但是見精不可能無緣無故無中生有。正如上面「各大」的敘述，藏性隨緣不變，不變而隨緣，既不和合，也非不和合。見精的出現，也是如此。

⑤ 「若見聞知」:「見聞知」指六根的見、聞、覺、知、嚐、嗅。下一條目的「見聞覺知」也是。

⑥ 「汝當觀此見聞覺知，為生為滅？為同為異？為非生

滅？為非同異？」：這段文字表面的意思並不難，但佛陀真正的意涵是要阿難體會到：見聞覺知等的作用，「性真圓融，皆如來藏，本無生滅」。如此的認知經過如下的推理：以見性所顯現的見精為例，一方面，非自生，非他生，非和合，故不生。既然無生，何以有滅？另一方面，見精隨緣而生，但見性隨緣不變。隨緣生，則隨緣滅；隨緣不變，則無生無滅。隨緣生滅，但見性無生滅，因此不可說是否有生滅。同異也如此。若言見精和明暗同體，則有生滅；若言見精與明暗相異，則非生滅。這些「為生為滅？為同為異？為非生滅？為非同異？」的問號，都是因為人的無明所產生的疑問，若能體會到見聞覺知等和空性一樣，都是「性真圓融，皆如來藏，本無生滅」，就能體認這些問號與立論都是人間戲論，「但有言說，都無實義」。

〔延伸討論〕：一見多義

之前，本書已經在「見性非見」一章的「延伸討論」，說明「一『見』多義」，本段經文再度碰到這個題旨。對「見」的解釋或是翻譯，是瞭解本段經文的關鍵。說明如下：

一、「見覺無知」：「見覺」，見性本覺也。這是真見本覺最原初清淨寂然的狀態，這時沒有能知與所知，也沒有能見與所見。

二、「因見分析」：這裡的「見」已經不是最原初的「見覺」、「見性」，應該是「見的作用」、「見的性能」，和「見精」

比較接近。因為本覺見性不做「分析」的動作，「見的作用」才可能有這樣的動作。本段的翻譯，由於考慮前後文詞語的銜接，詞語長短的接續，將有別於「見性」的「見」翻譯成「見精」。

三、「此見為復與明暗相幷太虛空，為同一體？」開始的第二段和「明暗相背，云何或同？」開始的第五段中所有的「見」字都不應該解釋或翻譯成「見性」，因為這個「見」指的是「見的作用」，否則我們將誤解這一句話：「離明離暗及與虛空，是見元同龜毛兔角」。見性永遠存在，離明離暗，都不可能變成龜毛兔角。

四、再者，「離明離暗及與虛空，是見元同龜毛兔角」：這裡的「見」，若是解釋或是翻譯成「見性」，讀者不僅會誤解這裡的經文，還可能會懷疑整部《楞嚴經》是否前後矛盾。前面本經第二卷、本書第六章的「見性無還」討論到「明還日輪」，「暗還黑月」等等，所有這些「借來的」外在現象都還完後，見性永遠無還，因為這是我們的真我體性。但這裡若將「見」解釋成「見性」，且離開明暗就如同「龜毛兔角」，消滅罔無，則完全背離了本經的真諦。（請參閱頁 **51** 的「說明」**2.**）

五、經文第五段的「見暗見明，性非遷改，云何非異？」:「見暗見明」中的「見」，指「見精」或是「見的性能」;「性非遷改」中的「性」指的是「性能」，因此仍然是見精。

六、「汝當觀此見聞覺知，為生為滅？」：一般「見聞覺知」指的是六根緣塵所顯現的識性，但佛陀在本節中闡明：這樣的識性是「相妄性真」，究其根本是「性真圓融，

皆如來藏，本無生滅」。因此，引文中的「見」是「見」一體的兩面，是「見的性能」，也是「真見妙明」的映顯。

七、「性見覺明」：當然，這裡的「見」是「真見妙明」的見性。

七、識大即如來藏

（經文全文）

阿難，識性無源，因於六種根塵妄出。汝今徧觀此會聖眾，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。

此識了知，為生於見？為生於相？為生虛空？為無所因突然而出？

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，卽無色空；彼相尚無，識從何發？

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。

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，性真圓融，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，為同為異？為空為有？為非同異？為非空有？

汝元不知：如來藏中，性識明知，覺明真識。妙覺湛然，徧周法界，含吐十虛，寧有方所？循業發現。

世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度；但有言說，都無實義。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

阿難，識性無源，因於六種根塵妄出。汝今徧觀此會聖眾，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。

此識了知，為生於見？為生於相？為生虛空？為無所因突然而出？

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，卽無色空；彼相尚無，識從何發？

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？

【譯文】之一

阿難，識性沒有根源，隨著六根對六塵，顯現出虛妄的分別意識。你看這個法會聖眾，用眼睛照著順序看一遍，眼睛所見，正如鏡子顯影一樣，非常清楚，不必分析。在你的意識中，依次指陳，這是文殊，這是富樓那，這是目犍連，這是須菩提，這是舍利弗。

這個識性，是出自看見的動作？還是出自所見的對象？還是出自虛空？還是毫無因由突然自己冒出來？

阿難，若說識性出自見的動作，沒有明、暗、色、空，就一無所見。連見都成問題，怎麼可能還有識性？

若說識性出自所見的對象，而不是見的動作，既無法看

到明，也無法看到暗；明暗都不見，也就沒有色空。連物象都沒有，如何發揮識性？

若是識性出自虛空，就沒有塵相，也沒有見的動作。而一旦沒有見的動作，當然就無所辨別，自然不知道明、暗、色、空。沒有塵相，所緣的對象形同消滅，見聞覺知的識性，就無處安立。處於既無物相又無見的動作，虛空等同於虛無；即使虛空有相，也和任何物象不同。這時縱使你發揮識性，又如何分別？

若說識性毫無緣由自己突然冒出來，為何不在大白天就能識別看到明月？

【說明】

① 「若汝識性生於相中，不從見生，既不見明，亦不見暗」：「相」是所見的對象，沒有「見」功能，無法看到明暗。

② 「非相滅緣，見聞覺知無處安立」：根塵結緣，見聞覺知各種識性需要根塵相互的動應才能產生，若是沒有物相，眼睛耳朵等沒有對立的對象，這個本來可以相互為緣的因就不存在，當然這些識別性也就無法成立。

③ 「處此二非，空則同無，有非同物」：這裡所謂的二非指的是：非物相，非看見的動作。缺少了這兩樣，虛空等於無。為什麼？因為虛空沒有看見的動作，無法辨別。「有非同物」：即使虛空能生出所謂「有」（事實上，這個句型已經很明顯說這不可能），這個所謂的「有」，我們一定看不到，聽不見，無法明白指陳，和我們所瞭解的物象絕對不同。

④ 「何不日中別識明月？」：假如識性可以無中生有，大白天陽光普照的時候，也就可以識別看到明月了。

【經文】之二

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。

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，性真圓融，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，為同為異？為空為有？為非同異？為非空有？

【譯文】之二

你要更仔細、更微細審查，見的動作依賴你的眼睛，由所見的物象推演情境。有形狀的是有，沒有形狀的是無。這個識緣為何出現？識性有分別性，隨境變遷；見無分別性，澄然寂靜。兩者體性迥異，不能和合；其他聞聽覺知等五種識性也是如此。但也不應該說這些識性突然無中生有。

若是這個識心本無源頭，當知這些見聞覺知的識性，圓滿湛然，也都是本無源頭；和虛空、地水火風一樣，並稱為七大，性真圓融，都是如來藏，本無生滅。但你心粗虛浮，不能體悟見性、聞性等一切發明了知，本如來藏。你應該觀

察：這六處識心，彼此是同，還是異？是空還是有？還是非同非異，非空非有？

【說明】

① **「見託汝睛，相推前境」**：看見的動作依賴眼睛。**「託」**，依賴也。由所看到的物象可以推演出眼前的狀況。**「推」**，推演，推想也。

② **「識動見澄」**：這裡識性與看見的動作成對比。識別的動作隨著所看所見隨時調整轉移，而看的動作相對地比較靜態，正如一面鏡子，只是清澈地映照。

③ **「六處識心，為同為異？為空為有？為非同異？為非空有？」**：眼耳鼻等六處識心或是識性，若說是同，又彼此功能相異；若說是異，又性中相知，同為如來藏。若說是空，卻了了分明；若說是有，卻全無形相。若說是非同，卻原本一體；若說是非異，卻彼此用途有別。若說是非空，離開根塵，一無所有；若說是非有，卻能分別各個境界。重點是：佛陀要阿難深切體會：這些識性不論說有說空，或是非有非空，說同非同，說異非異都是世間戲論，不明瞭七大本如來藏，而藏性隨緣不變，不變隨緣，**「妙覺湛然，徧周法界」**。

拾捌：阿難讚佛偈

【經文】

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，還度如是恆沙眾；
將此深心奉塵剎，是則名為報佛恩。
伏請世尊為證明，五濁惡世誓先入；
如一眾生未成佛，終不於此取泥洹。
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，爍迦羅心無動轉。

【譯文】

妙覺妙淨總持不動尊，大佛頂首楞嚴世稀有！
頓時斷除億劫顛倒想，無需阿僧祇劫獲法身。
願能修得正果成寶王，還要度脫恆河沙眾生；
將此深心奉給微塵國，如此才算報答我佛恩。
伏請世尊為我做明證，發誓率先應世入五濁；
如有任何眾生未成佛，自身絕不就此入涅槃。
世尊大雄大力大慈悲，求佛更加消解微細惑；
讓我早日登上無上覺，能在十方應機坐道場。
即使無盡虛空會銷亡，我的願心堅固不動轉。

【說明】

① **「偈」的翻譯**：本經有三個地方以「偈」的形式呈現。一個就是目前的阿難讚佛偈，第二個是佛說的偈，以及文殊師利菩薩以偈評點二十五圓通。本書在「翻譯」這三部分的偈時，以九言翻譯七言的偈，以七言翻譯五言的偈。由於嚴謹保持九言或七言的形式，譯文略帶文言文的風格，語意之間略有空隙，但這個空隙可以在譯文之後的「說明」完成填補。大體上，本經三部分的偈，翻譯時將七言變成九言，或是從五言變成七言時，意義大都已經非常明晰。本書以類似偈的方式翻譯偈，主要考慮三個面向：一、珍惜《楞嚴經》古典經文的風格。二、讓譯文仍然留下一點點空隙，使讀者能做積極的閱讀。三、空隙就是《楞嚴經》部分的文本，我們在詮釋文本時，一定要尊重這個文本。

② **「妙湛總持不動尊」**：

此句單獨讚嘆佛的法身，而法身、報身、應身三身都兼備。憨山大師說：「清淨妙法身，湛然應一切，故約妙湛。以此法身為諸法體，三德具足，故約總持。佛身充滿於法界，普現一切眾生前，隨緣赴感靡不周，而恆處此菩提座，故約不動。」（頁 334）

另外海仁法師和圓瑛法師的說法略有不同。他們認為：「**妙湛**」，妙覺湛然，指的是佛的法身，「清淨本然，周徧法界」。「**總持**」，指的是佛的報身，佛的報身全是圓滿智慧。「**不動**」指的是佛的應身，隨機應化，但隨緣而

體不變。（圓瑛法師 頁 225；海仁法師 頁 416）

③ 「取泥洹」：進入涅槃。

④ 「令我早登無上覺，於十方界坐道場」：這段文字並不難，但對照前面的「如一眾生未成佛，終不於此取泥洹」，有些讀者可能會有一些困惑。這些讀者可能如此認知：假如前面說所有眾生都成佛了，阿難自己才成佛，這樣解讀就必然會有所誤解，因為他是最後一個成佛，「早登無上覺」後，還要坐十方道場做什麼？道場裡還有聽法的眾生嗎？但真正的瞭解的關鍵是阿難只說不「取泥洹」，也就是不進入涅槃，並沒有說要最後一個成佛。涅槃不能與成佛畫上等號。小乘的涅槃固不用說，即使成佛之後，繼續應身說法，也是不「取泥洹」。阿難能發如此的大悲願，非常動人。

⑤ 「舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉」：「舜若多」即是虛空。虛空性不可能銷亡，但阿難說即使虛空銷亡，他的心願也仍然堅定不移。「爍迦羅」，堅固也。

拾玖、覺明、妄明

一、覺明、明覺

【經文】

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，為復性明，稱名為覺？為覺不明，稱為明覺？富樓那言：若此不明名為覺者，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，妄為明覺。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。如是擾亂相待生勞，勞久發塵，自相渾濁，由是引起塵勞煩惱。起為世界，靜成虛空。虛空為同，世界為異。彼無同異，真有為法。

【譯文】

佛說：你說覺明，是覺性本明，而稱為覺明，還是覺性不明，要讓它變明，而稱為明覺？富樓那說：若是說本覺不

明，而稱為覺，那就無所明。佛說：若是無所明，根本就沒有明白的覺受。但是讓其有所明，並非就是覺明；反過來說，若是無所明當然更不是明，既不明，又缺乏覺明清湛妙明的體性。

真性本覺必然清澈明白，一旦需要加強覺性使其明白，就是妄明。覺明不是加強覺性後所明的境界，眾生經常把無明的所覺視為所明的境界；所明的境界既然如此虛妄，也必然導致你的妄能。本來沒有相同或是差別，一下子產生激烈的差異。為了顯現這個差異有別於其他的差異，又在差異中尋找相同。如此發明相同和差異，緊接著又發明沒有相同也沒有差異。彼此相互擾亂、對待而產生疲勞，疲勞積久了引發塵埃，自相混濁不清，因此產生塵勞煩惱。起動成為世界，沈靜成為虛空。虛空相同，世界相異。不相同也不相異的，就是道地的有為法。

【說明】

① 「汝稱覺明，為復性明，稱名為覺？為覺不明，稱為明覺？」：這是佛陀出的選擇題。第一個選擇：覺明就是覺性本明，本來就清澈明白，所以稱為覺。第二個選擇：覺明並不清澈明白，所以要加明使其明白。富樓那選的是一，但幾乎所有解經的人都說他選的是二。請繼續參考下面的說明與「延伸討論」。

② 「若此不明名為覺者，則無所明」：富樓那這句話可以讀成：「若是說這個妙明本覺不夠清澈明白，但又被稱為是覺，這顯然是名實不符，因為所謂覺明並無所明。」請

讀者進一步參考下面的「延伸討論」。

③ **「若無所明，則無明覺。有所非覺，無所非明，無明又非覺湛明性」**：首先，**「若無所明，則無明覺」**，意思是：覺必然是有所明，若是無所明，怎麼可以號稱為覺？這句話等於是佛陀在肯定剛剛富樓那的說法。但是佛陀擔心眾生因為「覺必有所明」這樣的觀念，因而為了**「明」**做出「加明」的動作，而導致「妄明」。所以緊接著講出：**「有所非覺，無所非明，無明又非覺湛明性」**，這裡的**「有所」**就是有所動作讓覺有所明，也就是「加明」。他的意思是：有所加明的覺並非真覺。相反地，無所明當然更不是明，既無明又缺乏真覺湛然的體性。仔細閱讀這些文字，可以看出來「加明」的觀念並不是富樓那提出來的，而是佛陀擔心眾生可能墜入妄見所做的提醒。

④ **「性覺必明，妄為明覺」**：**「性覺必明」**，指的是**「覺明」**，有別於下一句的**「妄為明覺」**。富樓那和佛陀這一節的對話中，**「明覺」**經常有「加明而有所覺」的意涵，因此也就是妄覺。

⑤ **「覺非所明，因明立所」**：第一句**「覺非所明」**意思是：覺明或是本覺並非是加明之後所明的境界。第二句**「因明立所」**中的**「明」**是加明之後的妄明或是無明，整句的意思是：把妄明或是無明所覺的當作是所明的境界。

⑥ **「生汝妄能」**：這裡的**「汝」**並不一定指的是富樓那，而是廣泛的眾生。

⑦ **「相待生勞」**：本覺心體，本無對待，一旦產生同異差別，就成為對待的二元對立（binary oppositions）。我們一般

說「佛法無邊」，固然可以說是佛法的無邊無際，不可思議。但另外有一個重要的意涵是：佛法不著兩邊，不對待，不二元對立。一旦有對待、同異差別，就產生疲勞。

⑧ 「彼無同異，真有為法」:「無同異」即無同無異，指的是十二類眾生身形各異，迥異於虛空的同，但是這十二類眾生都有知覺，迥異於現象世界的異。因此，無同無異就是眾生相，是有為法中業報的顯現。本條目的解釋參考憨山大師（頁 350-351）和海仁法師的說法（頁 441）。

〔延伸討論〕：富樓那強調「加明」？

富樓那的整句話是：「若此不明名為覺者，則無所明」。有兩個面向值得討論：

一、富樓那以「若」開始，表示這是一種假設條件。本書翻譯「若」時，假如其中的語氣已經在質疑這個假設，「譯文」大部分會寫成「若說」、「若是說」或是「若說是」；假如只是翻譯成「若是」，有時候是中性的敘述，有時是質疑。這一句話開頭的「若」應該是「若說」或是「若是說」，暗示富樓那的質疑，表示他認為覺明本來就應該已經「明」，怎麼可能「不明」。

二、富樓那這一句話經常被解釋成兩種樣貌，而兩者都認定富樓那強調要「加明」，才叫做覺。而「加明」事實上就造成「妄明」。分別說明如下：

（一）一般都傾向將富樓那的句子解釋成：「若是本覺，

不再『加明』的話，卻還稱作覺，事實上是無所明。」關鍵在於，「若此不明」中的「不明」，很多大德將其讀成動詞，而且在「不」與「明」之間詮釋者自己加上一個「加」字，因此整體「若此不明」就被解釋成為「若是不再加明的話」。但是「若此不明」中的「不明」更可能是比較靜態的名詞。有三個面向值得考慮。一者，一般「名為…者」是前面名詞的補語或是同位語，如「〈楞嚴咒〉名為萬咒之王」;「萬咒之王」是名詞〈楞嚴咒〉的補語（或是同位語）。同理，「名為覺者」是名詞「不明」的補語。二者，若是「不明」是動詞「不加明」，那麼前面佛說的：「汝稱覺明，為復性明，稱名為覺？為覺不明，稱為明覺？」中的「為覺不明」，也是「不加明而號稱為覺」的意思？但細看經文，「為覺不明」是指「覺性不明白的狀態」更符合文意，因為「為覺不明」與前面「為復性明」相對稱，「性明」與「不明」相對照。三者，「若此不明」雖然勉強也可以解釋成「若是如此不加明的話」，但解釋成「若是如此不明的狀態」更合理，因為一般「此」後面大都接名詞，如「此佛」、「此經」、「此咒」等等。我們若是將佛陀與富樓那的句子勉強翻譯成英文，就可以大略看出他原來的意涵與被詮釋後的誤差：

佛陀原來的問題：

「汝稱覺明，為復性明，稱名為覺？為覺不明，

稱為明覺？」

When you call it enlightenment *a priori*, does it already have clear understanding and hence is called enlightenment? Or does it lack understanding, and therefore has to be made to understand?

富樓那的原句：

「若此不明名為覺者，則無所明」

If this lack of understanding is called enlightenment, it will fail to understand what is perceived.

但幾乎所有的解經者都將富樓那的句子詮釋成：

「若此覺明不加明，則無所明」

If this enlightenment *a priori* is not made to understand, it will fail to understand what is perceived.

英文的 **enlightenment *a priori***，真正的意思是「本覺」，這裡權充為「性覺妙明，本覺明妙」的「覺明」（這是對話一開始，佛陀的原始定義）。透過英文翻譯，我們可以很明顯看出：富樓那說這種「不明白的狀態」若是被稱為覺明，那根本無所明。這一句話是延伸佛陀的問句，而他的回答不僅不是要強調「加明」，反而隱約強調「覺明」本來就是「明」，怎麼可能「不明」？但一般的詮釋卻將這個「不明白的狀態」解釋成「加明的動作」。

（二）第二種詮釋是將富樓那的句子，倒因為果，如：

「若此不明名為覺者，則無所明。意顯必有所明，

方可稱覺。」

這個詮釋，是把最後「必有所明」當作「覺明」的先決條件，因此也認為富樓那強調「加明」。但這顯然是論者倒果為因的推論，富樓那的陳述並非如此。

二、眾生相續

【經文】

復次，富樓那，明妄非他，覺明為咎。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。

同業相纏，合離成化。見明色發，明見想成。異見成憎，同想成愛。流愛為種，納想為胎。交遘發生，吸引同業，故有因緣生羯羅藍、遏蒲曇等。胎、卵、濕、化，隨其所應。卵唯想生，胎因情有，濕以合感，化以離應。

情、想、合、離更相變易。所有受業，逐其飛沈，以是因緣，眾生相續。

【譯文】

富樓那，再說，要明白妄想的根元，原因無他，就是自

覺有所明所造成的過錯。所明既然成妄，能明的理體就無法跨越。因此，聽無法離開聲音，見無法超越色相。色、香、味、觸等既然成為六種妄覺，原來唯一的精明之體，就分成見、聞、覺、知等六種獨立的作用。

於是，胎生與卵生兩種眾生，同業相感相纏；濕生與化生兩種眾生，和合厭離而變化。看見一點明相，妄明妄境，色相顯現，而成男女性愛欲想。知見相異則相惡，想像相同則相愛。癡愛流注成種，接納癡想成胎。男女交遘，吸引共同業緣入胎。以此因緣，受胎初七日成羯羅藍、受胎二七日成遏蒲曇等等；應隨業緣，而有胎生、卵生、濕生、化生。卵生因為不定亂想，胎生因為迷戀生情，濕生因為有情結合暖濕的外境，化生則是喜新厭舊、離此就彼。

情、想、合、離相互更替，所執業緣感應業報，善業飛升，惡業沈墜，以此因緣，眾生相續不絕。

【說明】

① 「覺明為咎」：自覺有所明，這是造成錯誤的主要原因。

② 「明理不踰」：「踰」，超越。能明的理體就無法超越妄明所帶來的侷限。

③ 「合離成化」：「合」，指濕生眾生是有情和外在濕暖的情境的結合。「離」，指化生的眾生，喜新厭舊而變化。

④ 「見明色發，明見想成」：中陰身看到與自己有緣的父母的欲愛，見到顯發的色相，而產生妄境，興起愛欲之想。

⑤ 「異見成憎，同想成愛」：這兩句有兩個面向。一者，中陰身要入胎時男見父、女見母，大都是「異見」而成憎，

男見母、女見父，大都是「同想」而生愛。二者，中陰身入胎，有些是來報恩，是「同想成愛」；有些是來報仇，是「異見成憎」。

⑥ 「羯羅藍」，意思是「凝滑」，是胎兒受胎初七日的胎相。

⑦ 「遏蒲曇」，意思是「皰」，是胎兒受胎次七日的胎相。

〔延伸討論〕：一字多義、一詞多義

《楞嚴經》經常出現一字多義或是一詞多義的現象。之前的「見」，有時是見性，有時是見精，有時是能見，有時是所見，有時是能見與所見，有時是一切的見，有時甚至是妄見。而「見性」，有時是「真見妙明」，有時是「見的性能」。至於「自然」，有時是外道無因自生的自然，有時是不造作牽強的自然。讀者一定要細緻體會經文的語境與情境，才能加以區別。

佛陀與富樓那的對話最明顯的焦點就是「覺明」。而「覺明」也因為語境的不同，意義不僅差異，有時甚至是大翻轉，從正向到負向，從負向到正向，概略涵蓋三種面向，簡單說明如下：

一、「性覺妙明，本覺明妙」：這是佛陀引出「覺明」的肇始點，等於是「覺明」在本經的原始定義。「覺明」就是本覺明妙的縮寫。既然本覺已經明妙，根本不必加明。所以當佛陀問說：覺明，體性就已經是明呢？還是體性不明，需要加明才叫做覺明？正如前述，這是佛陀出的選擇題。富樓那回答說：若是體性不明，怎麼可能叫做

覺明。意思是說：覺明本來就明，不可能不明。富樓那明明選的是 **A**，但目前幾乎所有的詮釋都認定他選的是 **B**。

其他如：「若此妙覺，本妙覺明」，「妙覺明空」，「真妙覺明」，「觀性元真，唯妙覺明。妙覺明心，先非水火」，中的「覺明」都是這個意涵。

二、「明妄非他，覺明為咎」：這是上面「覺明」的翻轉。「覺明」從「性覺妙明，本覺明妙」變成妄明的來源，因為這裡的意思是：自覺有所明，也就是妄明妄覺。這兩句有的大德解釋為：「加明而成妄覺」，似乎也無不可，算是「自覺有所明」的另一個面向。但是此段經文中，加明的覺大都以「明覺」的方式展現，而非「覺明」。

三、「覺明空昧，相待成搖」：「覺明」與「空昧」並置，真覺妙體生起妄明，因而真空變成晦昧頑空。「覺明」還是原來的定義，但這個定義因為起妄面臨再定義。其他：「皆是覺明，明了知性」也類似這個意涵。

《楞嚴經》部分的文本讓文字扮演多重性格，語意跟著語境浮動。呈現這樣的性格時，文言文和白話文各有所長。原有的經文是文言文的翻譯，文字濃縮必然留下語意的空隙，留下可能的詮釋空間。講《楞嚴經》、詮釋《楞嚴經》一方面要填補空隙，另一方面仍然要保留相當的空隙，不宜完全填滿。正如休止符是音符，「空隙」就是文本。

以白話文翻譯，多重語意可能趨於單一化。但是單一明確的語意，卻經常以其他的語意做犧牲品。文言文以精簡的文字，一字多義或是一詞多義，呈現文本的多重面向，類似

一個立體建築，而白話文將這個建築移植到平面的紙張上；以特定的角度觀看，清楚明白，但其他角度的面向就隱匿消失了。本書的翻譯與說明立場略有不同。「說明」儘量填滿空隙，儘量不讓讀者心中有疑竇。「譯文」則嘗試在儘量清楚的翻譯中，偶爾保持一點文言經文的空隙，珍惜《楞嚴經》「多重語意的可能性」（**polysemantic possibilities**）。

三、覺不生迷

（經文全文）

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？

佛告富樓那：譬如迷人，於一聚落，惑南為北。此迷為復因迷而有？因悟所出？

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。

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。汝觀是人為愚為慧？

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，為愚為慧？

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？又如金礦雜於精金，其金一純，更不成雜。如木成灰，不重為木。諸佛如來菩提涅槃，亦復如是。

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

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？

佛告富樓那：譬如迷人，於一聚落，惑南為北。此迷為復因迷而有？因悟所出？

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。

【譯文】之一

富樓那說：若是這個本覺，本妙覺明，和如來心一樣，不增不減；卻無故突然生出山河大地，與各種有為相。如來現在得到妙空明覺，可是在所證得的真如法性中，何時還會再生出山河大地，以及眾生的有漏業果？

佛陀告訴富樓那說：就像迷路的人，在一個聚落中，把南方誤為北方。這個迷是因迷而有呢？還是因悟而生？

富樓那說：這個迷路的人，不因為迷，也不因為悟。為什麼呢？迷本來就沒有根源，怎麼可能因為迷？悟不會生迷，怎麼可能因為悟？

佛說：那個迷路的人，正在迷惑時，突然有人指明方向，富樓那，你覺得怎樣？這個人縱使在這個聚落迷失方向，還會再迷失嗎？

不會，世尊。

【說明】

① 「山河大地，有為習漏，何當復生？」：真如妙覺的佛性中，沒有山河大地和有漏法，富樓那這樣問「在您的真如法性中，什麼時候又會生出山河大地與有漏法」，是一個婉約的修辭。他真正的問題是：您世尊什麼時候可能又會變成凡夫？《圓覺經》中的金剛藏菩薩也問了類似

的問題：「十方異生本成佛道，後起無明，一切如來何時復生一切煩惱？」，佛當時的回覆用了三個比喻：一、「空花滅於空時，不可說言虛空何時更起空華」；二、「虛空非是暫有，亦非暫無，況復如來圓覺隨順而為虛空平等本性」；三、「如銷金礦，金非銷有，既已成金，不重為礦」。其中空花與金礦的比喻在《楞嚴經》這一段與富樓那的討論也出現。在此，就第二個比喻略加說明。佛說，虛空永遠都在，非暫時有，也非暫時沒有。佛與虛空一樣，也是永遠如此，不會變異，因此不可能再變成凡夫。有關富樓那這裡迂迴的「修辭性問題」（rhetorical question），請讀者參考本書「欲言又止」的「延伸討論」。

② 「迷本無根，云何因迷？」：迷本來沒有根由，若是有根由，表示本來就迷，就不可能突然成迷。所謂迷是無蹤跡可循，瞬間無中生有。

【經文】之二

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。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。汝觀是人為愚為慧？

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，為愚為慧？

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？又如金礦雜於精金，其金一純，更不成雜。如木成灰，不重為木。諸佛如來菩提涅槃，亦復如是。

【譯文】之二

富樓那，十方如來也是如此。迷無根本，本性空無。諸佛往昔尚在因地時，本來無迷，恍惚中似乎有迷，若覺知自己的迷，迷就消滅無形。本覺真體更不會生迷。正如眼睛有毛病的人看到空中的幻花，眼病既除，幻花就在虛空中消失。可是愚蠢的人，卻在空中幻花消失的地方，等待花的再生。你看這個人是愚蠢還是聰慧？

富樓那說：虛空本來沒有花，因為妄想才看到花的生滅。看到幻花在空中滅失已經是顛倒，現在還期待花再出現，實在是癲狂愚癡。這樣的狂人，為何我們還要稱呼他是愚蠢還是聰慧？

佛說：你解釋得沒錯，但你為何還要問：諸佛在所證得的真如法性中，何時還會再生出山河大地？正如金礦摻和雜質，一旦冶煉成金，就不再有雜質。又如木頭已經燃燒成灰，就不可能還原成木頭。十方如來的菩提涅槃也是如此。

【說明】

① 「昔本無迷，似有迷覺，覺迷迷滅」:「昔」，指諸佛過去在因地尚未成佛的時候。本來就沒有迷，然而似乎有迷

的妄覺，而把南方迷惑成北方。但這是否真的是迷覺，也不確定，因為迷沒有體性。整體引文說明：一、即使過去尚未成佛，似乎有迷，實際上並不確定就是迷覺；迷體性虛妄，這種「似有」的迷，是虛妄中的虛妄。二、重點是：一旦覺悟感知到這種「似有」的迷，迷就消滅無形。

② 「覺不生迷」：這裡的「覺」指的是本覺真體，與前面的「似有迷覺，覺迷迷滅」中的「覺」迥然不同。覺悟的佛即是本覺真體，不可能生迷。也就是說，諸佛不會再起無明，佛心中也不可能再生出山河大地的有漏法。由於「覺不生迷」與前面的「覺迷迷滅」是完全不同的境界。兩者之間的標點符號應該以句號區隔。

③ 「如木成灰，不重為木」：佛陀與富樓那對話的這一章，蘊含了豐富的比喻，以空中花為例，以迷路人為例，以冶煉成金為例，以木頭成灰為例，下一段的以水中日影為例，以及再下一段以醒人說夢中事為例等等，一再再散發出《楞嚴經》折服人心的奧秘。《楞嚴經》也許是最富於文學性的經典。但「冶煉成金」和「木頭成灰」是很大的對比，這是比喻兩種迥然不同的面向，將在下面「延伸討論」中說明。

〔延伸討論〕
「如木成灰，不重為木」——比喻的相異性

傳統對比喻的思維，大都聚焦於主客「相似」的對應關

係。這些有「像」、「如」等銜接的比喻，是典型的明喻（**simile**）。現、當代比喻更進一步發揮，把明喻推進變成暗喻或是隱喻（**metaphor**）。隱喻涵蓋明喻的相似性，但更值得關注與深思的是比喻的相異性。相似性基於書寫者與讀者大致共同的認知，而相異性則經常讓讀者出人意表。當代文學思想家李科（**Paul Ricoeur**）說：「隱喻更像是謎語的化解，而非只是相似性的聯想」（筆者譯，原文是：**Metaphor therefore is more like the resolution of an enigma than a simple association based on resemblance**）。（頁 **52**）隱喻的相異性化解我們心中的謎，因此我們的心靈得以打開另一道窗，準備迎接驚喜。

以這一章的幾個比喻來說，空中花，迷路人，水中日大都是明喻，比喻的主客體有明顯的相似性。「冶煉成金」和修練成佛相似性點線交織，成佛的關鍵在於去除妄想，正如金礦去掉雜質才能成金。但是「木頭成灰」則是逆向思維。「冶煉成金」以「成相」建立言說，「木頭成灰」是以「滅相」逆轉。成佛與成灰表象完全相異。但是當我們審視這個相異時，卻發現其中幽微、深遠，而令人讚嘆的相似。佛陀這個比喻，除了論述的主題——「木頭一旦成灰不再是木頭」外，比喻的弦外之音是：成佛是具象的消解，從肉身融入無身的法界，正如木頭在熊熊烈火中成灰。

筆者完成上面的思考後，靈機一動，想翻閱古德的看法。結果看到交光大師、憨山大師如下的說法，非常欣喜。

交光大師：「木灰無二，不同金礦，又以壞盡無還為相，各有取意。」（頁 **534**）憨山大師：「金喻覺性不變，灰喻果

德無生。」（頁 372）

四、體非群相，不拒彼諸相發揮

（經文全文）

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，雲屯則暗，風搖則動，霽澄則清，氣凝則濁，土積成霾，水澄成映。

於意云何？如是殊方諸有為相，為因彼生？為復空有？

若彼所生，富樓那，且日照時，既是日明，十方世界同為日色，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。

觀相元妄，無可指陳，猶邀空華結為空果，云何詰其相陵滅義？

觀性元真，唯妙覺明。妙覺明心，先非水火，云何復問不相容者？真妙覺明亦復如是。

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。

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。

富樓那，汝以色空相傾相奪於如來藏，而如來藏隨為色空，周徧法界。是故於中，風動空澄，日明雲暗。眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞，有世間相。

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

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，雲屯則暗，風搖則動，霽澄則清，氣凝則濁，土積成霾，水澄成映。

於意云何？如是殊方諸有為相，為因彼生？為復空有？

若彼所生，富樓那，且日照時，既是日明，十方世界同為日色，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。

【譯文】之一

富樓那，譬如虛空，並非群相組成，但不會排斥其他各

種現象的存在與發揮。為什麼呢？富樓那，日照虛空就顯光明，雲霧聚集就變昏暗，風吹草木就左右搖動，雨後天晴就空氣清新，氣層凝結就滯塞混濁，塵土積累就轉成陰霾，水質澄清就映現景物。

你覺得如何？以上各種現象，是隨著晴雨風雲等等而產生？還是來自於虛空？

若說萬象都是從自身相產生，富樓那，我舉陽光為例：太陽照耀時，既然虛空都是太陽的光明，十方世界的虛空應該都和太陽同一種顏色，為何在同一種顏色的襯托下，我們還能看到一個圓圓的太陽？

反過來說，若是說虛空自己有光明，虛空應該自行映照恆常如一，為何在半夜或是有雲霧時，不再產生光明？因此，你應當知道，虛空的光明，並不盡然就是陽光，也不盡然是生自虛空，但也離不開虛空與太陽。

【說明】

① 「霽澄則清」:「霽」，雨後天晴。雨後，空中的塵埃經雨水沖刷沈澱，空氣因而清新。

② 「十方世界同為日色」: 十方世界有無數億太陽，觀世音菩薩在本經中也說:「此三千大千世界百億日月」。因此，「十方世界同為日色」不能讀為一個太陽照遍十方世界的虛空，而是十方世界中任何一個世界裡，每個太陽照耀虛空時，都是如此的現象。

③ 「日照時，既是日明，十方世界同為日色，云何空中更見圓日？」: 這個引言對很多讀者可能產生困擾。為什麼

十方世界的虛空同樣都是太陽的顏色，就不應該看到圓圓的太陽？關鍵在於「日明」和「日色」的瞭解。假如虛空的光明都是太陽的光明(「既是日明」)，虛空的光明必然和太陽同一種顏色(「同為日色」)，那麼虛空以太陽的顏色為背景襯托太陽，我們還能看出太陽圓圓的外形嗎？當然不可能。正如我們在白色紙上用白色的原料畫一個圓，我們看不到圓一樣。所以整句的意思是，既然我們號稱虛空的光明都是太陽的光明，我們就不應該看到空中還有圓日；既然我們看到圓日，表示虛空的光明不盡然就是太陽照射的光明。

【經文】之二

觀相元妄，無可指陳，猶邀空華結為空果，云何詰其相陵滅義？

觀性元真，唯妙覺明。妙覺明心，先非水火，云何復問不相容者？真妙覺明亦復如是。

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。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。

富樓那，汝以色空相傾相奪於如來藏，而如來

藏隨為色空，周徧法界。是故於中，風動空澄，日明雲暗。眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞，有世間相。

【譯文】之二

我們所觀照的現象，本來就非常虛妄，無法指陳真正的存在，正如你想邀請虛幻的空中花結成果實一樣；而我們竟然還去質問這些現象是否相互侵陵毀滅？

我們觀照的覺性本來真實，妙覺真明。妙覺明心還未顯露成虛妄假象之前，原非水火、風雲、大地、虛空等等，怎麼還要問這些水火風雲等彼此是否相容？真妙覺明也是如此。

眾生循業隨惑各有發現，你以空的發明為著眼點，就有空的出現。地水火風各各有所發明，就各各展現。若一切同時發明，一切就同時俱現。為何說是同時俱現？富樓那，如水中出現日影，兩人同時看到水中的太陽，然後一個往東一個往西，也各有一個太陽跟著兩人。一東一西，日影並沒有固定的方向，這時總不應該再刁難地辯說：太陽只有一個，為何還能個別往東往西？既然日已成雙，為何先前水中只出現一個日影？這樣的問題反覆輾轉，虛妄不實，不能作為真理的憑據。

富樓那，你認為現象和虛空相互傾奪的想法，迷失了如來藏的真諦。如來藏隨著眾生的業力，顯現色空等現象，周徧法界，因此有風的起動，空的澄明，陽光的明亮，雲霧的

晦暗。眾生迷悶不明，背離真覺，和虛妄的六塵相應和，而產生塵勞，顯現世間相。

【說明】

① **「妙覺明心，先非水火」**：妙覺明心的如來藏，原先並沒有風土水火等等的現象；反之，這些現象本如來藏，沒有表象物理的相狀，因此不會彼此相互阻礙。**「先非」**，原先並非也。

② **「汝以空明，則有空現」**：這裡的**「明」**，指的是眾生循業而各有所發明。真心如來藏並非地、水、風、火、空，但能隨緣顯現地、水、風、火、空。若以空發明，就有空的出現。

③ **「各各發明，則各各現」**：進一步說明眾生循業而**「各各發明」**。以人間來說，處於不同的時間、空間，就有不同的體現。八月颱風過境，十月涼風徐徐；南亞淹水，北非乾旱。同樣是夏季，南京溽暑，威海如春。雖然各個時間、空間，體現不同，但人間隨時都在變，好與壞經常翻轉，而這個不穩定就是「苦」，就是人間眾生業的**「發明」**與顯現。進一步說，九法界（菩薩、緣覺、聲聞、天、人、阿修羅、鬼、畜生、地獄）對地水風火等七大的體現也各有不同。詮經大德經常舉例的是：天人見水如琉璃寶，人道見水視為飲料，餓鬼見水則是猛火。這些都是**「隨眾生心，應所知量。循業發現」**。

④ **「先無準地」**：有兩個意涵。一者，日或是日影，一東一西，沒有固定的方向。二者，說日影一或說日影二，皆

可皆不可，沒有確切標準的說法。

⑤ 「此日是一，云何各行？各日既雙，云何現一？」：這裡的文字很明白，但要清楚實際的情境，才能體會。「各日既雙」中的「雙」，是兩人分開後各自看到的太陽（或是兩人各自在水中看到的日影），而「云何現一」的「一」指的是先前兩人共同在水中看到的日影。佛陀舉這個例子，間接說明上述的「地水火風，各各發明，則各各現；若俱發明，則有俱現」。日影說一說二的發明，隨著地域、情境有所分別，各現或是俱現也如此。

⑥ 「宛轉虛妄，無可憑據」：這句也有雙重意涵。一者，日影無體，是一是二，都是宛轉虛妄，無可憑藉。二者，有關日影，說一說二的論證，都是虛妄不實，不能作為真理的憑據。

⑦ 「眾生迷悶，背覺合塵」：引文瞭解的關鍵點是「合塵」兩字。眾生背離本覺，而和虛妄的六塵境界相合相應，故名「合塵」。因為「背覺合塵」，眾生只見空、色等七大之相，而不見七大之如來藏性。本節「體非群相，不拒彼諸相發揮」可視為本書第十七章「七大即如來藏」的延伸，因為「七大本如來藏」每一節都類似「地大即如來藏」如此的結尾：「如來藏中，性色真空，性空真色。清淨本然，周徧法界；隨眾生心，應所知量。循業發現。」

〔延伸討論〕：日影的虛實——符號的虛妄？

本段經文有關日影的意象，很值得討論。佛陀所呈現的

思維，和當代文學、哲學的思維，相互映照。現代人才有的觀念，佛陀早在兩千多年前，就已經透視其中的玄機。分別概略說明如下：

一、經文中說：「若俱發明，則有俱現」。「俱」字的運用，強調某一個瞬間同時併發的各種現象，不是順時性（**diachronic**），而是「同時性」（或譯並時性）（**synchronic**）。順時性著重時間先後的順序，同時性呈現同一瞬間中各個不同的空間。當代各種研究與思維從過去的順時性轉向同時性，因而有結構學（**structuralism**）的理論，以及後續解構學（**deconstruction**）的解結構思維。世人經常引用佛經思維的一句話：「千江有水千江月」，有千個月亮同時俱現於江水。本段經文「若俱發明，則有俱現」，後續緊接著就是兩人同時在水中看到一個日影，隨後一往東一往西，也各有一個日影相隨。我們可以想像若是有萬人同時在水中看到日影，然後朝一萬個方向前去，這一萬個人也各有一個日影相伴。

二、「各有日隨二人去，一東一西」：接續上面，假如有兩個日影相隨，甚至是一萬個日影相伴。太陽只有一個，日影只是太陽本尊的「播散」（**dissemination**）。「播散」是一種虛幻，說有非有，這是當代解構學的發明，事實上真正的發明者是佛陀。

三、水中的日影，也可以用當代的符號學做補充瞭解。符號學（**semiotics**）的符號（**sign**）建立在一個符徵（**signifier**）指涉符旨（**signified**）的關係上。後期符號學融合了解結構的思維，符徵經常浮動不穩定，符旨不可得。以日

影指涉太陽來說，水中的日影已經虛妄，這樣的虛妄所指涉的對象，怎能有明確的符旨？在此，所謂符旨是太陽。太陽虛妄嗎？

四、以虛的觀點來說，太陽是虛妄。何止太陽，世界、眾生，連虛空都是虛妄，因為來自於一念無明。以實的觀點來說，所有的虛相，都是實相，「山河、虛空大地，咸是妙明真心中物」。解構學面對當下瞬間的存在，但是瞬間立即翻轉成「不是」，有虛無的傾向。妙明真性則「非是、非不是」，並不等同於虛無。以我們如此的虛妄，看待真我，真我似乎也變成虛妄，殊不知如來藏就是我們道地的真我。在塵緣翻滾流轉的當下，若把我們當下肉身的我當作符徵，這個妄想化身的我，與妙明真我的符旨，間隔無數劫的距離。當「符徵的我」等於「符旨的我」的時候，也許我們就成佛了。

五、妄有所因？

【經文】

佛告富樓那：汝雖除疑，疑惑未盡。我以世間現前諸事，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，以為魑魅，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。

佛言：妙覺明圓，本圓明妙。既稱為妄，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，欲何為滅？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。縱非狂歇，亦何遺失？富樓那，妄性如是，因何所在？

汝但不隨分別世間、業果、眾生三種相續，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？

【譯文】

佛說：妙如本覺，清澈明白，周徧圓滿，本來圓融明妙。原本無妄，現在既然稱之為虛妄不實，怎麼會有原因呢？若是有原因，怎麼能稱之為虛妄？各種幻想輾轉因襲，迷妄累積迷妄，歷經塵沙數劫；雖然諸佛一再啟發闡明，眾生仍然不能回返本真。

迷幻的起源，是眾生把迷幻認為實有。若能識知迷幻本無因由，妄想無所依靠，這時迷妄尚且無法產生，還需要討論它如何消滅嗎？菩提的覺道者，正如睡醒人說夢中事，即使內心再精明，也無法憑藉任何因緣，拿取夢中的事物。

何況夢本無因由，夢境本無所有。正如城中的演若達多，豈有什麼因緣，自己恐怖失去原本的頭，而瘋狂奔走？忽然狂心停歇，發現頭顱好端端地在那裡，並不是從外復得。即使狂心未歇，頭何嘗遺失過？富樓那，妄性就是這樣，起因何在？

你一旦不隨相去分別世間、業果、眾生這三種相續，原來你就已經斷了殺、盜、淫三緣，現在又不再生起三種相續的因，那麼你心中的演若達多的狂性自然歇息。一旦歇息，自心就是菩提。殊勝而清淨妙明的心，本來就周徧法界，不是從外界獲得；何必還要勞苦費力，折騰筋骨去修證？

【說明】

① 「自諸妄想，展轉相因」:「自」，自從。「相因」，相互成為彼此的原因。自從無始劫以來各種妄想輾轉延續，相互為因，A 妄想觸動 B 妄想，B 妄想再觸動 C 妄想，沒完沒了。

② 「識迷無因，妄無所依」:「識」，識知，體認到，若是能識知。「無因」，沒有根由。「所依」，所依的實體。若是能體會到迷妄的出現本來就沒有因由，妄相就無所依憑。

③ 「得菩提者，如寤時人說夢中事」: 開悟的人如佛，在開示眾生時，就好像醒過來的人向人述說夢中情事。

④ 「豈有因緣自怖頭走」: 豈有什麼因緣讓他害怕自己現有的頭，以為原有的頭已經變成鬼怪的頭，而瘋狂奔走？「照鏡子」、「看鏡子中的頭」和造成妄想狂走，並沒有必然的關連，否則這個地球就是道地的瘋狂世界了。任

何行動必然會造成某種果或是改變，這個行動才叫做因緣。

⑤ 「不隨分別世間、業果、眾生三種相續」:「不隨分別」:不隨著外界的相狀而起分別。整句：若是不隨著外界的相去分別世間、業果、眾生這三種相續。起念分別就是無明之因，也是法執之因。

⑥ 「三緣斷故，三因不生」:「三緣」指殺、盜、淫。「三因不生」:指能生三種相續的因，也就是不再有妄做分別的法執。富樓那位登四果，已斷三緣，但法執猶存。

⑦ 「何藉劬勞肯綮修證？」:「劬」，音 ㄑㄩˊ。「劬勞」:勞苦，辛勞。「綮」，音 ㄑㄧㄥˋ。「肯綮」:筋肉相結的部位，引伸為筋骨之意。莊子養生篇說有庖丁善於解牛，利刃都在骨縫筋縫中遊走，解牛十九年刀刃猶新。整句：何必勞心勞力，折騰筋骨去修證？佛的意思是：只要三緣斷，三因不生，狂性自歇，自心即是菩提，不假外求；何必白費力氣，苦苦追索無明的因由，自我折騰？

貳拾、妄因妄緣

（經文全文）

佛告阿難：卽如城中演若達多，狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。因緣、自然，理窮於是。

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，何為狂走？

若悟本頭，識知狂走，因緣、自然，俱為戲論。是故我言，三緣斷故，卽菩提心。

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，名為自然。

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。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

佛告阿難：卽如城中演若達多，狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。因緣、自然，理窮於是。

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，何為狂走？

若悟本頭，識知狂走，因緣、自然，俱為戲論。是故我言，三緣斷故，卽菩提心。

【譯文】之一

佛告訴阿難：就像城裡的演若達多，狂性因緣若是得以滅除，那麼不狂性也就自然而出。你所謂的因緣、自然，窮究其理，不過如此而已。

阿難，演若達多的頭生來就有，本來就是如此自然，若不是這樣才違反自然。但什麼緣故讓他害怕自己的頭而發狂奔走？若說這個與生俱來的頭，因為照鏡子的因緣而讓他發狂，何不因為照鏡子的因緣而失去這個頭呢？

原本的頭不曾失去，而恐怖狂奔無端出現，一切皆無改變，為何還說是因緣？

若是說瘋狂是本來的自然現象，那還沒發狂之前，瘋狂

藏在哪裡？

若是說不瘋狂才是本來的自然現象，頭中本來就沒有狂妄存在，那為何會突然瘋狂奔走？

若是體悟到本來的頭毫無變異，瘋狂奔走和頭的有無毫無關係，那麼就能體會所謂的因緣、自然的說法都是遊戲論述。所以我說：斷絕殺、盜、淫三種緣由，即是菩提心。

【說明】

① 「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。因緣、自然，理窮於是。」:「理窮於是」，追究到底去瞭解其中的道理，也不過如此。引文前面兩句意思不難理解，若是滅除了發狂的因緣，不發狂的本性就自然顯現。這段引文有兩個作用。一者，呼應佛陀前面說過的「心中演若達多狂性自歇，歇即菩提」。其中「不狂性自然而出」即暗喻「歇即菩提」。二者，佛陀說前面兩句「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出」，就是你阿難對因緣、自然的瞭解，你所瞭解的內容不過如此，不僅淺薄，甚至是誤解。請繼續參閱下面兩則「延伸討論」。

② 「頭本自然」：頭本來就是自然與生俱來的。

③ 「本自其然」：本來就是出自它原來既有的相狀。「自」，由於，出自於。

④ 「無然非自」：若不是這樣，反而違法自然。「無然」，不是這樣。「非自」，不自然。這一句有各種解釋，筆者的翻譯參考釋成觀法師的解釋（頁 894）。其他如交光大師的見解，認為這個句子就是「無非自然」（頁 577），也

頗有道理。

⑤ 「何因緣故佈頭狂走？」：接續上面的句子，既是自然頭，應該隨時隨地都自然；那為何會突然害怕自己的頭而發狂奔走？可見對演若達多來說，並非「頭本自然」。這裡，佛陀直接以理破「自然」說，而非以「因緣」破「自然」。「何因緣故」即是「何故」。下面連續兩條目破「因緣」說。

⑥ 「何不自然，因緣故失？」：「自然」，指自然與生俱來的頭。前面說假如是由於照鏡子的因緣發瘋狂奔，為何不會因為照鏡子的因緣而丟掉頭呢？這是佛陀用反問的句型來質疑所謂因緣。佛陀的意思是說：既然照鏡子是大因緣，能讓人發瘋，也應該能讓人丟掉頭才是。事實上，照鏡子不會讓人發瘋，照鏡子也不會讓人丟掉頭。全部是妄想，但我們經常把這些妄想歸諸因緣。

⑦ 「曾無變易，何藉因緣？」：「曾」，乃。本頭既然什麼都沒有變，怎麼還有「因緣」的言說？這兩句是有關因緣很重要的認知。「因緣」必定要能產生「變易」，沒有變易，有因無果，不是因緣。再者，無因起妄，怖頭狂走，只是瞬間的現象，但是瞬間緣生，瞬間緣滅，頭還是原來的頭，有何因緣？

⑧ 「本狂自然，本有狂怖」：「本狂」，本來就瘋狂。若是說本來就瘋狂，自然如此，可以說本來就有瘋狂恐怖的狀況。

⑨ 「不狂自然，頭本無妄，何為狂走？」：和上面的相反，若是說本來就不瘋狂，自然如此，頭中本來沒有狂妄的

狀況存在；那為何會有突然瘋狂驚走的狀況？注意，「本狂自然」和「不狂自然」都有「自然」兩個字。若是「自然」，永遠如一，不狂者永遠不狂，狂者永遠瘋狂。可見不論「狂」或是「不狂」，都非「自然」。

⑩ 「若悟本頭，識知狂走、因緣、自然，俱為戲論」：整個引文分成三部份說明。

一、「若悟本頭」：「悟」，徹底地體認到。若是徹底體認到原本頭的真實狀況。所謂頭的真實狀況是，既未變也未失，因此和因緣無關。

二、「識知狂走」：深切地瞭解狂走是無端生起的現象，和「本狂自然」或是「不狂自然」無關。再者，若是說驚走是因為瘋狂，驚走前並未瘋狂，瘋狂已經造成變易，因此並非自然。

三、「因緣、自然，俱為戲論」：既然和因緣、自然無關，因緣說和自然說只是不著邊際的遊戲論述。

⑪ 「三緣斷故，卽菩提心」：「三緣」，殺、盜、淫三種引起狂亂的源由。為什麼三緣斷就是菩提心？引文兩句，中間有些需要填補的空隙。海仁法師認為「三緣斷故」後面應該是「三因不生，狂性自歇，歇即菩提」（頁 495）。「歇即菩提」意謂達到菩提心的境界，不是因為獲得什麼，而是去掉什麼；是減法，而不是加法。眾生累世妄想薰習，去除、滅掉這些薰習，菩提心自然顯現，而不是對外尋求獲得什麼。因此，金剛經這樣說：「須菩提白佛言：世尊！佛得阿耨多羅三藐三菩提，為無所得耶？佛言：如是如是！」由於經文裡用「得」或是「獲」（如

下面文殊師利菩薩評點二十五圓通經常用的「云何獲圓通」），一般讀者經常誤以為要有所得，才能證得。

〔延伸討論〕A：語調

上述經文：「佛告阿難，卽如城中演若達多，狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。因緣、自然，理窮於是」中，佛陀說話的語調（**tone**）很值得討論。由於佛陀微妙的語調，讀者心中可能湧現這樣的疑問：佛陀到底是肯定因緣、自然，還是否定因緣、自然？

文本的語調檢驗讀者的閱讀能力。文學作品（尤其是現代詩）的語調經常讓讀者陷入是與否、肯定與否定的辯證。拿捏不準，就變成誤讀。

上述引文以演若達多作為比喻，是前面文本的延伸。佛陀故意以「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出」，呼應先前說的：「心中演若達多狂性自歇，歇即菩提。」但是在此，「狂性」與「因緣」結合，而成為「狂性因緣」，「不狂性」與「自然」結合，而成為「不狂性自然」。因此，在傳遞「狂性自歇，歇即菩提」這樣的訊息時，又似乎讓讀者聯想到狂性就是因緣，不狂性就是自然。難道佛陀在肯定因緣、自然嗎？

上述引文的結尾：「因緣、自然，理窮於是」將讀者從疑竇的懸崖邊緣拉回來。這時讀者若是回頭審視前面的引文，並且想像佛陀與阿難對話的情境，心中當能體會：原來「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出」是佛陀把阿難心

中所謂的因緣自然說出來。演若達多的事例一直在阿難的心中翻騰：這明明就是因緣、自然的具體說明，而佛陀為何一直在排斥因緣、自然？阿難心中質疑佛陀的矛盾，但又不便開口。佛陀就利用上述的句型說出阿難的疑問和想法。但是說出來後，佛陀明說與暗示：你所瞭解的因緣、自然，不過如此而已，不僅淺薄，甚至是嚴重誤解。

接下去的一段，佛陀正式駁斥因緣、自然在這個事例中的矛盾：「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，何為狂走？」。其實，暴顯因緣、自然間的矛盾早就潛藏在開頭的句子裡：「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。」請讀者繼續閱讀下面的「延伸討論」。

〔延伸討論〕B：因緣、自然相互矛盾

在「狂性因緣若得滅除，則不狂性自然而出。因緣、自然，理窮於是」整段的引文中，前面兩句和後面的「因緣、自然，理窮於是」有什麼關係？佛陀這裡的邏輯論辯令人讚嘆不已。

一、引文的第一句話是「若——則」的假設語句。在這個句子中，「狂性因緣若得滅除」的假設是：「因緣」可以滅除。由於「因緣」而發瘋，如何把這個已經造成發瘋的「因」去除？答案是：不可能。除了科幻片，世間人不可能通過時光隧道去改變所發生的一切。再者，假設因緣造成發瘋，因緣除掉，就可以不發瘋？事實上，這樣

的想法純然只是一個假設。因緣的基本概念是：因緣會造成改變。假如原來以為發瘋而現在證實已經不發瘋，因緣並沒有真的造成改變，怎麼說是因緣？既然沒有因緣，怎麼除掉因緣？

二、再者，「若——則」假設句的結論是：若是狂性因緣消失了，「不狂性自然而出。」所謂自然，就是本性如此，本來如此，不會改變。現在又從發瘋恢復到不發瘋，這個「恢復」已經有所改變，怎麼說是自然？

三、佛陀讓「因緣」、「自然」自相矛盾。根據上面兩點，因緣並沒有造成改變，「自然」卻無法保持不變，因此，既非「因緣」，也非「自然」。所謂「因緣、自然」，究其立論，畢竟虛浮不實。

【經文】之二

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，名為自然。

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。

【譯文】之二

若是修證到菩提心生起的境界，因為自覺已經沒有生滅心，這仍然是生滅境界。要將生滅心的意識以及菩提心生起

的意識，兩者都滅盡，而又完全不必著力，也沒有意識到要有「滅盡」的動作。若是動作已經非常自然不刻意，但心中意識到滅除生滅心的作為很自然，這仍然是生滅境界。要完全沒有任何生滅的動作、意識，才是真正自然真如的菩提心。

世間將各種相狀雜和成一體的現象，稱做和合性，而沒有和合的，稱做本來如此的自然性。事實上，所謂本然並非就是自然。所謂和合，也非真的和合。要遠離和合與自然的想法，甚至沒有要與「和合、自然」遠離還是不離的想法。這樣才是真正的「非遊戲論述」。

【說明】

① 「菩提心生，生滅心滅，此但生滅」：引文是接續上面的「三緣斷故，即菩提心」。佛陀講了這兩句後，也許是因為有「斷」這個字，而擔心阿難可能誤解菩提心要有所作為，有所「斷」，所以緊接地講了本條目的三句引文。這三句引文省略了因果關係的連接詞，對一些讀者來說，可能產生閱讀的困難。引文中第二句的「生滅心滅」是因，第一句的「菩提心生」是果。也就是因為自己覺得生滅心已經滅除，而認為已經證得菩提清淨的境界。但佛陀說，這樣的想法，仍然還是在生滅心的境界裡，並非真正的菩提心。

② 「滅生俱盡，無功用道」：先前的「生滅」是指「生滅心」，是名詞。這裡的「滅生」，「滅」是動詞，滅除。「生」是生起的內容，名詞，包括生起「已經消除的生滅心」和生起「已經有了菩提心」，兩者都滅盡。「無功用道」中

的「功用」，不是「用功」。「功用」是為了某種目的的用功。「無功用道」是不必為了達到某種目的而刻意為之的作為。整個引文的含意正如前面的譯文：「要將有生滅心的意識以及有菩提心生起的意識，兩者都滅盡，而又完全不必著力，也沒有意識到要有『滅盡』的動作。」

③ 「若有自然，如是則明自然心生，生滅心滅，此亦生滅」：

一、「若有自然」：若是滅除生滅心的動作已經做得很自然，不刻意。

二、「如是則明自然心生，生滅心滅，此亦生滅」：「明」：很清楚地知道。整句引文：意識到在去除生滅心的時候，自己做得很自然，有了這樣的意識或是想法，表示自己仍然在生滅法的境界裡。

④ 「無生滅者，名為自然」：去除生滅心完全沒有刻意的行為，非常自然，而又完全沒有意識到自己做得很自然，這才叫做真正的自然。

值得注意的是：以上「說明」3、4 中的「自然」是形容詞的狀態，正如先前翻譯的英文，spontaneous，而非外道「無因自生」的「自然」。

⑤ 「本然非然，和合非合」：「本然」即自然，「和合」即因緣。本然性似乎不變，但能隨緣，因而不是自然。和合的現象雖然是隨緣，但本性不變，因而不是因緣。

⑥ 「合然俱離，離合俱非」：

一、「合然俱離」：要遠離「和合」與「自然」。

二、「離合俱非」：「離合」，遠離與不離，兩者都是動詞，隱藏沒有說出來的受詞是「和合」與「自然」。這一

句表象的意思是：不能說遠離「和合、自然」，也不能說不遠離「和合、自然」。真正更深層的意涵是：完全沒有要與「和合、自然」遠離還是不離的念頭或想法。

貳拾壹、五濁名義

（經文全文）

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，誰為不壞？然終不聞爛壞虛空。何以故？空非可作，由是始終無壞滅故。

則汝身中，堅相為地，潤濕為水，煖觸為火，動搖為風。有此四纏，分汝湛圓妙覺明心，為視、為聽、為覺、為察，從始入終，五疊渾濁。

云何為濁？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，容貌汩然，名之為濁。如濁五重，亦復如是。

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，名為劫濁。

汝身現搏四大為體；見聞覺知壅令留礙，水火風土旋令覺知，相織妄成，是第二重，名為見濁。

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，名眾生濁。

汝等見聞元無異性，眾塵隔越，無狀異生。性中相知，用中相背，同異失準，相織妄成，是第五重，名為命濁。

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，為因地心，然後圓成果地修證。

如澄濁水，貯於靜器，靜深不動，沙土自沈。清水現前，名為初伏客塵煩惱。去泥純水，名為斷根本無明。明相精純，一切變現，不為煩惱，皆合涅槃清淨妙德。

翻譯：(分成四部份)

【經文】之一

則汝身中，堅相為地，潤濕為水，煖觸為火，動搖為風。有此四纏，分汝湛圓妙覺明心，為視、為聽、為覺、為察，從始入終，五疊渾濁。

云何為濁？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，

容貌汩然，名之為濁。如濁五重，亦復如是。

【譯文】之一

你的身體，堅硬的部份是地的體性，潤濕的部份是水的體性，溫暖的部份是火的體性，動搖的部份是風的體性。綜合起來叫做四纏。這四纏將你的湛然圓融分化，將妙覺明心分離，而成為視覺、聽覺、身體的感覺、意識的察覺，由始至終，五種重疊，渾濁不清。

為什麼叫做濁？比如清水，本質清澄，而塵土灰沙之類，本質滯礙。兩種體性，彼此本來就不隨順。現在世間人將泥土塵沙投入水中，土失去了滯礙的作用，水喪失了清澄的本質，容貌混濁不明，這叫做濁。你身體中五重的濁相，也是如此。

【說明】

① 「堅相」，堅硬的部份如骨骼。「潤濕」，潤濕的部份如血液、痰液、尿液、汗水等。「煖觸」，觸摸起來有暖和的感覺，如體溫。「動搖」，身體中會移動但無形的部份，如呼吸、排氣。

② 「有此四纏」：有這四種現象相互纏結。

③ 「從始入終」：表面的意思是從開始到現在。真正的意涵是從開始的「一精明」而變成最後的「六和合」。

④ 「二體法爾」：「法」，體性。「爾」，如此。水與塵土兩種體性本來如此。

⑤ 「容貌汩然」:「汩然」,混亂的樣子。水不再澄清,因為有土;土不再有阻礙作用,因為被水稀釋而鬆散。

【經文】之二

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,名為劫濁。

汝身現摶四大為體;見聞覺知壅令留礙,水火風土旋令覺知,相織妄成,是第二重,名為見濁。

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。

【譯文】之二

你看虛空遍及十方界,看見的作用和所見的虛空,沒有分隔的邊際,彼此糾纏不分;只看到虛空的相,但無法體認虛空的體性,有看見的作用,但沒有真見的覺性。虛妄的虛空和不實的見性,相互交織糾纏,就是第一重渾濁,叫做劫濁。

你的身子搓合四大體性而成為身體。原本一精元明分成見、聞、覺、知等不同功能,彼此壅塞阻絕;水、火、風、土原來的無知轉成有知。有知與無知相互交織糾纏,成為第二重渾濁,叫做見濁。

再者,你心中記憶、識知、誦讀學習時,由六根引發見聞覺知等六種識性,容納顯現六種塵相。但識離開塵,你就

無法覺知塵的相狀；塵離開識，你就無法感知識的體性。妄塵與妄覺相互交織糾纏，成為第三種渾濁，叫做煩惱濁。

【說明】

① 「**空見不分**」：空與見混在一起，沒有區隔的界線。

② 「**有空無體，有見無覺**」：這兩句一般大都是如此解說：現有虛空的相，但沒有實體，現有能見的相，而沒有真覺。如此解說沒錯，但這只是呈現出「空」與「見」的客觀敘述，似乎應該更進一步讓讀者體會到這兩句是眾生的妄見。因此，本書翻譯成：「只看到虛空的相，但無法體認虛空的體性，有看見的作用，但沒有真見的覺性。」

③ 「**劫濁**」：這是五濁的開端。一切世間會渾濁，完全來自於最初的無明妄見。造成妄的主體（妄能）和所造成的妄（妄所）又彼此糾纏不清，本覺妙明變成渾濁之相，再也難以澄明，即使經過無量劫也是如此，所以稱為劫濁。

④ 「**汝身現摶四大為體**」：「**摶**」，搓合，摶取。將地水風火四大搓合成身體。

⑤ 「**見聞覺知壅令留礙**」：原本的一元精明分成見聞覺知嚐嗅六種作用，彼此相隔壅塞，不能相通，產生障礙。

⑥ 「**水火風土旋令覺知**」，「**旋**」，轉。本來水火風土四大沒有覺知，現在讓它們轉成有覺知。

⑦ 「**見濁**」：因為見聞覺知等等的知見，虛妄不實，渾濁不明，所以稱之為見濁。

⑧ 「**憶識誦習**」：「**誦習**」，誦讀學習。「**憶**」，記憶，與過去

牽連。「識」，可能是識知分別現在。「誦習」沒有時間點的跡痕，但是前面兩字已經有了過去與現在的意涵，文字呼應文字，應該有未來的指向。也就是，誦讀學習是準備面對未來。

⑨ 「性發知見」:「性」，六種識性。「知見」，以知見代表見聞覺知嚐嗅六種妄覺。六識經由六根發出六種妄覺。

⑩ 「容現六塵」:「容現」，容納而顯現出。容納且顯現出六塵的相狀。

⑪ 「離塵無相，離覺無性」:「覺」，以「覺」代表六識覺知。第一句的主詞是六識，第二句的主詞是六塵。和劫濁一樣，整個引文點出我們眾生覺知上的缺憾。識若是脫離塵，你就無法覺知塵的相狀；塵若是離開識，你就無法感知識的體性。

⑫ 「煩惱濁」: 由於妄識妄塵交織糾纏，心思懸念塵境，變成煩惱，所以稱為煩惱濁。

【經文】之三

又汝朝夕生滅不停，知見每欲留於世間，業運每常遷於國土，相繼妄成，是第四重，名眾生濁。

汝等見聞元無異性，眾塵隔越，無狀異生。性中相知，用中相背，同異失準，相繼妄成，是第五重，名為命濁。

【譯文】之三

再者，你的心思朝夕湧動，難得停歇。所知所見都想永遠留在世間，但是所造的業果常常在不同的道上流轉。妄身和妄心兩者相互交織糾纏，成為第四重渾濁，叫做眾生濁。

你們的見聞覺知本來是一體，並無差別，但現在六塵隔開，讓見聞覺知不能跨越交會，而無緣無故產生差異性。原本一體，覺知相通，現在卻各有所用，且用途相背。所謂同或是異都失去確定的標準，體性與作用相互交織糾纏，成為第五重渾濁，叫做命濁。

【說明】

① 「朝夕生滅不停」:這裡指的是思緒念頭從早到晚幾乎沒有停歇過，一生一滅，一滅一生，馬不停蹄。

② 「眾生濁」:佛說眾生的特性是：一、妄念不止。二、想經常留於世間，以為世間最好。三、但是所思所為一再造業而被業果牽引在六道中輪迴。因此，這叫做眾生濁。

③ 「見聞元無異性」:見聞覺知原來是一體，並沒有差異。

④ 「眾塵隔越，無狀異生」:「無狀」，沒有來由，無緣無故。六塵在中間隔絕，而讓見聞覺知等六識被隔離不能跨越交會，因而無緣無故產生相異性。

⑤ 「性中相知，用中相背」:原本同一體性，因而本來彼此相知，但這一體已經分化成六種不同的作用，故稱「用中相背」。

⑥ 「同異失準」：本來一體是同，但分化成六種作用是異。既然如此，到底是同還是異，很難說清楚，因為已經沒有確定的標準。

⑦ 「命濁」：

照經文表面的意思，一體與六根同異失準，且體性與作用交織糾纏，因而稱為命濁。但這兩種現象和「命」有何關係？古德對於六根「無狀異生」而產生「用中相背」的狀況有所體認，如「六根結滯，命托於中，體用俱不自在，便為命濁」（交光大師 頁 601）。大意是：我們的生命寄託在這種六根糾結窒礙的狀態，當然是種渾濁，因而叫做命濁。另外憨山大師說：「此識連持色心而為命根」（頁 410），大意是說：眾生對於六根的現象，識知偏差，而這種識知和外面的色塵以及心識相連，是人的命根所在。

又，五濁的詮釋經常跟五蘊結合：劫濁是色蘊所致，見濁是受蘊所致，煩惱濁是想蘊所致，眾生濁是行蘊所致，命濁是識蘊所致。本書的焦點是文字意涵的解釋，讓一般人能體會文本的語境與情境，有關五濁與五蘊的關聯，就不再說明。

【經文】之四

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，為因地心，然後圓成果地修證。

如澄濁水，貯於靜器，靜深不動，沙土自沈。清水現前，名為初伏客塵煩惱。去泥純水，名為斷根本無明。明相精純，一切變現，不為煩惱，皆合涅槃清淨妙德。

【譯文】之四

阿難，你現在想讓見、聞、覺、知，遠遠契合如來的常、樂、我、淨，應當抉擇死生的根本原因，依據不生滅圓湛的體性才得以成就。以圓湛性旋轉虛妄，滅除生滅心，止伏攀緣，回復原本覺性，回返原來的妙明本覺。以無生滅性作為修學的因地心，然後在果地圓滿完成修證。

正如要澄清濁水，先將濁水貯放於靜止的容器，久久靜止不動，泥沙塵土自然沈澱。一旦現出清水，就是初步降服客塵煩惱。若是除去泥土留下純水，就是永斷根本無明。若澄明的樣貌精妙純淨，一切外境顯現的變化，就不再引起煩惱。這樣才能契合涅槃不生不滅的清淨妙德。

【說明】

① 「遠契如來常、樂、我、淨」:「遠契」，想和如來的常、樂、我、淨契合，但彼此懸殊，離佛的境界還很遙遠。「常、樂、我、淨」，真常、真樂、真我、真淨，有別於眾生因為五濁而無常、苦惱、妄我、不淨。

② 「擇死生根本」:「擇」，挑除。挑出造成生死輪迴根本的

攀緣心而將其去除。

③ 「以湛旋其虛妄滅生」:「湛」,不生滅的湛然體性。引文是「滅生」而不是「生滅」,「滅」,滅除,是動詞;「生」,生滅心的縮寫。整句引文是:以湛然體性反轉虛妄、滅除生滅心。

④ 「如澄濁水」,「澄」,澄清,動詞。如果要澄清濁水。

⑤ 「伏客塵煩惱」,「伏」,降服,制伏。和六根對應的六塵,存在於外在世界,猶如外來的過客,卻給我們帶來煩惱。以水的意象比喻,水中的塵泥也是外來的,泥土沈澱現出清水,正如煩惱被制伏,現出清淨心。

⑥ 「斷根本無明」:和「客塵煩惱」相對的是「根本無明」。前者由外塵引起,後者是無始來無明的根由。水中泥土的沈澱是降服客塵煩惱,除盡水中泥土是斷除根本無明。當水中沒有泥土的時候,怎麼攪拌都仍然保持清澄。本段由水的意象貫穿整段敘述,比喻與敘述巧妙穿插,是極精巧的意象思維。

貳拾貳：六根非一非六

【經文】

今汝且觀：現前六根，為一為六？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。

如太虛空參合群器，由器形異，名之異空。除器觀空，說空為一。彼太虛空，云何為汝成同不同？何況更名是一非一？

則汝了知六受用根，亦復如是。

【譯文】

你且觀察，現前的眼、耳、鼻、舌、身、意是一體，還是六體？若說是一體，耳朵為何不能看？眼睛為何不能聽？

頭為何不走路？腳為何不說話？若說這六根確定為六體，今天我們這個盛會，為你們宣揚微妙法門，你的六根，用哪一根來領受呢？

阿難說：我用耳朵聽聞。

佛說：你的耳朵自己聽聞，跟身體嘴巴有什麼關係？為什麼嘴巴問我義理，身體恭敬承受法旨？因此，你應該知道，既然不是一體，終究會現出六種不同的功能；既然並非真正有六體，終究會還歸結成一種共同的體性。總不應該說你的六根原本既是一體也是六體。

阿難你要知道，未結成根前，不是一也不是六。由於無始來的顛倒妄想，沈淪流離，生死交替，原本圓滿湛然的真心，才延生出一或是六的想法。你須陀洹的六根脫塵，對外驅馳的習氣已經歇息，但根結是否一體的思惑還在。

正如太虛空中參合了各種容器，容器形狀不同，內部虛空的形狀也不同。若是拿掉容器觀看虛空，說虛空就是一體。太虛空怎麼可能為了你們呈現出同一體或是不同體？甚至還說一個虛空或不只一個虛空？

因此，你應該瞭解受用的六根也是如此。

【說明】

① 「非一終六，非六終一」：引文兩句中的「非」是「否定」與「假設」語氣結合，「假如不是」或是「既然不是」。「終」則是在前面「非」的狀況下，終究會如何如何。因此，這兩句翻譯成：「既然不是一體，終究會現出六種不同的功能；既然並非真正有六體，終究會還歸結成一種共同

的體性。」

② 「終不汝根元一元六」:「終不」,「終不應言」的省略。整句的意思是:終究不應該說你的六根原本是一體同時也是六體吧?。

③ 「是根非一非六」:「是根」,指六根未結之前。那時候,本來就沒有數量,因此「非一非六」。

④ 「雖得六銷,猶未亡一」:這裡的「一」,各家詮釋非常紛雜,有些說是根結的全體,有些說是內心的清淨境界,有些甚至說是涅槃等等。所以,「猶未亡一」指什麼?文意的瞭解需要體會語言邏輯發展的脈絡。專注於經文前後文的關係是關鍵。仔細思維,「猶未亡一」可能有兩種面向:

一、前面的經文一直在提「六與一」,所以這裡說六根的作用已銷,六體不入六塵,因此這裡的「一」應該有「一體」的意涵。也就是說,六根的作用已銷,阿難心中也許會產生「原本一體」而執著於「一」這樣的思惑。

二、經文繼續往下看,佛陀以寶華巾綰六個結,後來將結解開,說「六解一亦亡」。六個結既然都解開了,花巾的名也沒有必要存在。佛以六結比喻六根,以一巾比喻一真,若是六根的結已經解開,一真的名也沒有必要存在了。以經文當下的情境來說,六根已經歇息,阿難很可能執著於「一真」。「真」非是非不是,是唯一。因為是唯一,不必加上數字,一旦加上數字可能就是妄。再者,「真」是自然的存在,

意識到有「**真**」也是妄。後來佛的偈也說：「**言妄顯諸真，妄真同二妄**」。以經文前後發展的脈絡來說，這裡的「**亡一**」，是後面經文與偈的伏筆，以現在的聲音引發後面的回音。至於引文中的「**一**」是否是涅槃，是否是清淨境界？也許是。但要在文字的語境先做瞭解後，才加以引伸比較合理。所以引文的兩句大意是：阿難是須陀洹，已經不入色、聲、香、味、觸、法六塵，六根不再對應六塵，對外驅馳的習氣已經歇息，但是根結是否一體為真的思惑還在。

⑤ 「**是一非一**」：是一個還是不只一個。認為虛空只有一個，因為沒有擺容器，只見無止境的虛空。若是擺了很多容器，容器內各有虛空，因此就不只一個虛空。不論「**是一非一**」都是妄見。

⑥ 「**六受用根**」：「**受用**」兩字似乎意謂六根承受和作用的兩種面向，「承受」是不得不的客體，「作用」是發揮功能的主體。

貳拾參：六根互用

（經文全文）

阿難，如是六根，由彼覺明，有明明覺，失彼精了，黏妄發光。是以汝今離暗、離明，無有見體；離動、離靜，元無聽質；無通、無塞，嗅性不生；非變、非恬，嘗無所出；不離、不合，覺觸本無；無滅、無生，了知安寄？

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，伏歸元真，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。

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？殑伽神女非鼻聞香？驕梵鉢提異舌知味？舜若多神無身覺觸？如來光中映令暫現，既為風質，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。

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？

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

阿難，如是六根，由彼覺明，有明明覺，失彼精了，黏妄發光。是以汝今離暗、離明，無有見體；離動、離靜，元無聽質；無通、無塞，嗅性不生；非變、非恬，嘗無所出；不離、不合，覺觸本無；無滅、無生，了知安寄？

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，伏歸元真，發本明曜。曜性發明，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。

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？殑伽神女非鼻聞香？驕梵缽提

異舌知味？舜若多神無身覺觸？如來光中映令暫現，既為風質，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。

【譯文】之一

阿難，上面所說的六根，本來妙覺明心，因一念欲有所明，成為妄明妄覺，而失去了真精明了的體性，黏著妄塵，發出見聞覺知等六種妄光。所以你現在若能離開暗、明，就沒有能見的妄體；離開動、靜，就沒有能聽的妄體；沒有暢通、阻塞，嗅聞的性能就無從發揮；沒有變味、淡味，就不會有嚐味的功能；沒有離、合，觸感的作用就不存在；沒有滅、生，能了知的妄體何處寄託？

你只要不隨著動、靜，合、離，恬、變，通、塞，生、滅，明、暗十二種有為相打轉，任意選擇一根修持，擺脫所沾黏的妄塵，而朝內返照自性、還歸本有的妙覺真心，發出本覺妙明的光耀。這個光耀性顯現後，其餘五根和所沾黏的塵境，應該都能拔除且圓滿脫離。

不隨著外塵的牽引而生起妄知妄見，明覺不依隨本來的根元，而可以寄託別的根元顯發功能。因此，六根得以相互為用。

【說明】

① 「由彼覺明，有明明覺」:「有明」，想求得明。「明覺」，妄明、妄覺。整句的意思:「本來的妙覺明心，因一念欲

有所明，成為妄明妄覺。」

② 「失彼精了」：失去了真精明了的體性。

③ 「黏妄發光」：承上句，由於失去了真精明了的體性，黏著於妄塵，而讓見聞覺知等發出妄光。「黏」用得非常傳神，眾生一直黏著妄塵，正如蒼蠅黏著糖一樣。因為如此黏滯，見聞覺知「所發的光芒」大都來自於妄塵的「啟發」。其實，「黏妄發光」甚具反諷效果。

④ 「了知安寄」：「了知」，意識的了知性。整句：除了在生滅法裡輪轉浮沈外，我們號稱能知能了的識性還能有什麼地方可以寄託？

【經文】之二

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？

【譯文】之二

阿難，若是你圓滿拔除六根的黏縛，發出內在本有的光明，這時虛浮的塵緣和器世間各種變化現象，都像冰塊被熱

水融化，應念化成無上知覺。

阿難，世間人都把看見的功能聚集在眼睛上，若要他急速閉上雙眼，眼前立即一片黑暗，有人站在前面，對方的六根黯然莫辨，頭和腳差不多。這時閉眼人用手沿著對方的身體繞一圈，雖然看不見，對於頭和腳的辨別，覺知如常，沒有差異。

世人都因為有明亮才看得見，黑暗就看不見。若眼前雖然黑暗，知覺仍然能夠顯發，則一切的暗相都不會讓我們昏暗無明。根塵的沾黏既然消失，對明的覺知怎麼可能不精妙圓融？

【說明】

① 「汝今諸根若圓拔已」:「圓拔已」，已經圓滿拔除。所謂拔除就是斷絕根與塵的沾黏。

② 「內瑩發光」:「內瑩」，內在本有的光明性。「發光」，讓本有的光明性發出光來。

③ 「暗相現前，六根黯然」: 大部份的詮釋，都認為這兩句中間似有省略，省略的是，有一個「他者」在前面出現。因此「暗相現前」的主詞是閉眼的人，而「六根黯然」中的「六根」指的是「他者」的六根。也就是這時閉眼的人看不到「他者」的六根。

④ 「彼人」: 有兩種可能性。一者指閉眼的人。二者指他者，這時「彼人」兩字是放在句首的受詞；「彼人以手循體外繞」的句型類似：「這個人我們要急救」。

⑤ 「不明自發」:「不明」和「自發」之間也似乎省略了「其

他根元」。整句的意思是：若是沒有光亮，眼睛之外的其他根元能自動發生作用。以這段經文來說，「身觸」替代「眼見」，彼此的知覺性是相通的。

⑥ 「則諸暗相永不能昏」:「昏」，讓看見的功能昏黯不起作用。

⑦ 「云何覺明不成圓妙？」：這裡的「覺明」不是「本覺妙明」，而是「對明的覺知」，彼此相近，但略有不同。前者清淨寂然，後者是修證的體悟。

貳拾肆：擊鐘驗聞性不斷

（經文情境：佛陀要羅喉羅撞鐘。第一次聲銷無響，大眾說「無聞」，第二次聲銷無響，大眾說「無聲」。）

（經文全文）

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，豈彼聞性為汝有無？聞時云無，誰知無者？

是故阿難，聲於聞中自有生滅，非為汝聞聲生聲滅，令汝聞性為有為無。汝尚顛倒惑聲為聞，何怪昏迷，以常為斷。終不應言：離諸動靜、閉塞、開通，說聞無性。

如重睡人眠熟床枕，其家有人於彼睡時擣練舂米。其人夢中聞舂擣聲，別作他物：或為擊鼓，或為撞鐘，即於夢時，自怪其鐘為木石響。於時忽寤，遍知杵音。自告家人，我正夢時，惑此舂音將為鼓響。

阿難，是人夢中，豈憶靜搖、開閉、通塞？其形雖寐，聞性不昏。縱汝形銷，命光遷謝，此性云何為汝銷滅？

以諸眾生從無始來，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，守於真常，常光現前，根塵識心應時銷落。想相為塵，識情為垢。二俱遠離，則汝法眼應時清明，云何不成無上知覺？

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

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，豈彼聞性為汝有無？聞時云無，誰知無者？

是故阿難，聲於聞中自有生滅，非為汝聞聲生聲滅，令汝聞性為有為無。汝尚顛倒惑聲為聞，何怪昏迷，以常為斷。終不應言：離諸動靜、閉塞、開通，說聞無性。

【譯文】之一

阿難，聲音消失，你說是「沒有聽聞」。若是實在沒有聽聞，聽聞的作用已經喪失，如同枯木，鐘聲再度敲擊，你怎麼會知道又有鐘聲呢？知道有聲或是無聲，當然是聲音的

有無，怎麼會是你的聽聞性是有是無呢？假如聽聞性確實已經消失，你怎麼會知道無聲呢？

所以，阿難，在聽聞中聲音有生有滅，非聽聞性隨著聲音有生有滅，而讓你懷疑聽聞性是有是無。你還顛倒把聲音迷惑成聽聞，難怪昏昧迷失，把持續常有的誤認為會斷滅。你總不應該說：一旦離開各種動靜、閉塞、開通，就沒有聽聞性。

【說明】

① 「以常為斷」：把常住的心性（這裡指的是聽聞性）誤認為會有斷滅。

【經文】之二

如重睡人眠熟床枕，其家有人於彼睡時擣練舂米。其人夢中聞舂擣聲，別作他物：或為擊鼓，或為撞鐘，即於夢時，自怪其鐘為木石響。於時忽寤，遄知杵音。自告家人，我正夢時，惑此舂音將為鼓響。

阿難，是人夢中，豈憶靜搖、開閉、通塞？其形雖寐，聞性不昏。縱汝形銷，命光遷謝，此性云何為汝銷滅？

以諸眾生從無始來，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，守於真常，常光現前，根塵識心應時銷落。想相為塵，識情為垢。二俱遠離，則汝法眼應時清明，云何不成無上知覺？

【譯文】之二

阿難，這個人在夢中豈能記住安靜搖動、開閉通塞的現象？其實，他的外表雖然看起來在睡覺，但聽聞性並不昏昧。縱使你的形體消失，生命的火光遷謝飄搖，聽聞性難道隨著你的形體消滅？

眾生從無始劫以來，隨著各種現象聲音追逐妄念，心不時流轉，從來不曾開悟六根本來清淨明妙，恆常不變；不依循真常本覺，而去追逐各種生滅情境，因此生生世世雜染，在六道流轉輪迴。

若是能夠棄離生滅法，篤守真常，常住本心光明，根塵和識心應時銷落。但你應該體認到：心中嚮往的境界是微細的塵埃，心識和情念是微細的塵垢。若是也能遠離這兩者，那麼你的法眼即時清明靈透，怎麼可能無法成就無上知覺？

【說明】

① 「不循所常」：不依循本身具有的妙淨真常。

② 「想相為塵，識情為垢」：粗漏的妄想銷融後，剩下一種微細的「想相」，嚮往湛然真如的境界，這也是一種塵垢，是非常微細的塵垢。「識情」相對於「想相」。「想相」著

重所想的對象，「**識情**」是能想的心；有心就難免有情，是非常微細的法愛。本條目參考交光大師的《大佛頂首楞嚴經正脈疏》（頁 648）

貳拾伍：佛說偈：根塵同源，縛脫無二

一、根塵同源，縛脫無二

【經文】

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。無漏真淨，云何是中更容他物？

【譯文】

佛告訴阿難，六根和六塵同出一源，纏縛、解脫都是一致無二，而識性虛妄如空中花。阿難，六塵引發六根的識知，六根讓六塵有了境相。六塵的境相和六根的知見，都沒有獨立自我的體性，相互共生如交蘆。因此，若在本覺妙明的知見上再建立其他的知見，就是無明的本因。若是原本的知見不再別有知見，就是涅槃境界。在這無漏而真妙清淨的法體中，怎麼可能還容納其他的東西呢？

【說明】

① 「根塵同源」：六根表象在身內，屬於有情；而六塵在外境，屬於無情。兩者看來極為不同，但是一切皆由心造，

因為妄知，而分成內、外、情、境；追溯本源，仍然是一體。再者，根塵同是八識所起，同屬如來藏性。

② 「識性虛妄」：六根和六塵若是已經不在，根塵相互為緣而產生的識性當然也就虛妄如空中花了。

③ 「相見無性，同於交蘆」：「相」，六塵的相。「見」，六根的知見。「無性」，無自我的體性。「交蘆」，一種蘆草，兩根盤結，兩莖相交。塵相和根見因為沒有獨立的自我體性，所以像交蘆一樣交纏共生。

④ 「知見立知」：「知見」，本覺妙明的知見。在這本來已經妙明的「知」上加上別的「知」。

⑤ 「知見無見」：「知見」，仍然是本覺妙明的知見。本句是前面「知見立知」的延續。本來已經妙明的知見不再有其他見解。事實上，妙明知見之外的見大都是妄見。

⑥ 「他物」，所謂他物，就是其他虛妄的東西。

二、佛說偈

【經文】

爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：

真性有為空，緣生故如幻；
無為無起滅，不實如空華。
言妄顯諸真，妄真同二妄；
猶非真非真，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。
陀那微細識，習氣成暴流；
真非真恐迷，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。此阿毗達磨，
十方薄伽梵，一路涅槃門。

【譯文】

真性映現有為空，因緣而生虛如幻；
即使無為無生滅，不實猶如空幻花。
言妄為了顯示真，說妄說真成二妄；
況且非真非不真，何來能見與所見？
根塵單獨無實性，是故共存如交蘆。
縛結解結同一因，聖道凡夫無二路。
且看交蘆實中虛，說空說有皆不是。
迷暗必然無所明，本明顯發得解脫。

解結循序依次第，六結既解一也亡；
選擇六根圓通方，導引入流成正覺。
認知陀那微細識，習氣匯集成暴流；
說真非真聽者迷，因此我常不開演。
自心取自心所緣，非幻也會成幻法；
不取就無幻非幻，既然非幻都不生，
幻法如何能成立？是名不染妙蓮華，
又名金剛王寶覺，正覺如幻三摩提，
瞬間超越無學道。這是無比最勝法，
十方三世薄伽梵，一路直入涅槃門。

【說明】

① 「真性有為空」:「真性」，真如自性，常住真心。真如自性所映現的有為法，本質虛幻。本句一「空」兩用。一切有為法，緣生緣滅，畢竟空幻，反襯常住真心的不生不滅，如虛空。虛空與空幻的對比，隱約而細膩。

② 「無為無起滅，不實如空華」: 有兩種面向：一、無為法原本不生不滅，但是無為法經常是有為法的對待與反差，變成依附於有為法。有為法所緣的境界是虛幻，依附在有為法上的無為法也就因而「不實猶如空幻花」。二、進一步說，有為法是生滅法，無為法是類似阿羅漢的涅槃境界，不生不滅。但在佛、菩薩的心性中，這樣偏空的涅槃也是「不實如空華」。

③ 「言妄顯諸真，妄真同二妄」: 論說有為法的虛妄，是為了呈顯無為法的真。但是認定有實際的妄或是真，則妄

與真都是虛妄。

④ **「猶非真非真，云何見所見？」**：第一個**「非」**，不是，是否定語。第二個**「非」**，是後面**「真」**的形容詞。第一個**「非真」**，不是**「真」**（is not truth）。第二個**「非真」**延續前面的「不是」後再加上**「非真」**，意謂：也不是**「非真」**(is not non-truth)。**「猶非真非真」**：既不是真，也不是非真。要注意的是，第二個非真，意思是「不是『非真』」，其中的「不是」和「非」兩者詞語的屬性不同，不宜以「負負得正」的邏輯，將「不是『非真』」詮釋成「即是真」。真或是非真是根塵結緣後的覺受，現在既然真或是非真都不可說，何來能見的根和所見的塵？

⑤ **「結解同所因，聖凡無二路」**：佛陀以打結的動作比喻六根的結縛。打結和解開結都是六根所起的因由。不論聖人或是凡夫都是經過縛結解結的過程，沒有不同的途徑。換一個角度來說，縛結成凡夫，解結成聖人。

⑥ **「汝觀交中性，空有二俱非」**：假如我們明白交蘆的中空性質，就知道說其有不是，說其空也不是。若說其有，裡面中空；若說其空，它又能展現交蘆的外貌。

⑦ **「六解一亦亡」**：表面上的狀況是：花巾上面打了六個結，現在這六個結都已經解開了，要顯現縛結解結功能的花巾也沒有作用了，因此說**「六解一亦亡」**。進一步引伸：六結用來比喻六根，**「一」**指的是唯一的真。若是六根的結已經解開，一真的名稱也就不存在了；因為已經無妄，就不必立真的名。

⑧ **「入流成正覺」**：**「入流」**，入聖道流而成無上覺。有的詮

釋將「入流」說是入聞性流，但因為觀世音菩薩的耳根圓通到〈卷七〉才出現，這裡佛陀說入聖道流，而不提聞性流似乎比較合理。

⑨ 「陀那微細識，習氣成暴流」：陀那全名是阿陀那識，又名阿賴耶識，也就是第八識，能執持善惡業力永不壞失。第八識行相非常微細，所以也稱為微細識。由於第八識裡的業力永不壞失，因而成為無明習氣。以水流比喻習氣，習氣生生世世匯集而洶湧成生死暴流。

⑩ 「真非真恐迷，我常不開演」：「真」，指的是阿陀那識自我體性之真，但所顯現的相則是「非真」。阿陀那識的「真非真」事實上是相妄性真，但很容易引起聽者的迷惑，所以佛陀不輕易為小乘開示阿陀那識的道理。

⑪ 「自心取自心，非幻成幻法」：第二個自心是心所緣的妄心。所謂妄心，就是佛在《楞伽經》說的：「如是識種子，動轉見境界」。眾生顛倒，由境生心，把心所緣與所立的見當作自己的心，如此迷惑妄取，本非幻法也變成幻法。這個引文連同下面的「不取無非幻」是《楞嚴經》的核心。

⑫ 「不取無非幻」：「不取」延伸上面的「自心取自心」，也就是「自心不取自心」，就沒有幻和非幻。「非幻」兩字包含兩種狀況，「非幻」和「幻」；「無非幻」，「非幻」和「幻」這兩種狀況都沒有。

⑬ 「如幻三摩提」：「三摩提」，即三昧。能以般若智慧眼看穿一切法皆如幻，而入於三昧，故稱為「如幻三摩提」。

⑭ 「彈指超無學」：「彈指」，彈指之間，非常快速。「無學」，

聲聞乘四果中，前三果為有學，第四阿羅漢果為無學。整句引文：一瞬間超過阿羅漢之所學。又：「無學」在此也泛指聲聞、緣覺二乘。正如上述，二乘住於無為法，住於偏空涅槃，也是一種妄見。般若智慧看穿虛妄，必然在極短時間內超越二乘所住的境界。

⑮ 「阿毗達磨」:「阿毗」，無比。「達磨」，法也。四個字合起來就是無比最勝法。

貳拾陸：解結之元

【經文】

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。

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。

【譯文】

佛言，是的，六個結不同，依循回顧本來的成因，都是從一條寶華巾先後依次結成，要讓這些結次顛倒雜亂，終究不可能。你的六根也一樣：就其本源，本來一體，但一旦已是六根，畢竟會同中生異。

佛告訴阿難，你現在必定不喜歡打成六結的樣子，喜歡原本的一條巾，有什麼方法可以恢復原狀呢？阿難說，有這

些結，彼此會激烈爭議誰是第一誰是第二；是這個就不是那個，是那個就不是這個。世尊若是將所有的結解開，沒有結就沒有所謂的彼此。連第一結都沒有，怎麼還有六呢？

佛說：「六根解脫一心也亡」的道理也是如此。由於你無始來心性狂亂，妄見顯發，以妄生妄，生生不息，妄見生勞，勞慮累積成外界的情境。如眼睛直瞪虛空，瞪久疲勞，視界朦朧，看見空中有狂花，於是本來湛然精明的見中，無故產生種種妄見。一切世間、山河大地、生死與涅槃，都是狂亂發勞所呈現的顛倒妄相，如空中那一朵花。

【說明】

① 「令其雜亂」：讓所綰的結順序錯亂顛倒。

② 「畢竟同中，生畢竟異」：一心所成的六根，本來同一體，但既然結成根元，相狀不同，作用各異。

③ 「汝必嫌此六結不成，願樂一成」：「汝必嫌此六結不成」語法特異，似有省略，或似有贅詞。「嫌」和「不成」似乎相互矛盾。以省略來說，原句若為「汝必嫌此六結而欲其不成」，比較通暢。以贅詞來說，「不成」似無必要，將其去除，文句將更明白：「汝必嫌此六結」。引文兩句概括的意思是：你必然不喜歡綰成六結的樣子，而想恢復一條寶華巾的原貌。

④ 「是非鋒起」：一般解釋為是非爭端，如刀鋒而起。如此引伸，沒錯，但似乎應先就其「巾與結」這個狀況有所說明。「鋒」，如刀鋒一般尖銳地，激烈尖銳地。「鋒起」，表示是非的爭論此起彼落，言辭非常激烈尖銳。因為經

文接著是「於中自生此結非彼，彼結非此」，所以激烈爭議的焦點是：第幾結是這一結還是那一結。

⑤ 「尚不名一，六云何成」：「一」，有些解釋認為「一」就是寶華巾，但仔細看前後文，這個「一」更可能是「第一結」。整個引文應該是：連第一結都沒有，哪還有六個結？

⑥ 「六解一亡」：前一句阿難說「尚不名一，六云何成」，佛陀乘這個機會馬上講「六解一亡」。其實兩者並不完全相對應。阿難所說的重點是，連一都沒有，哪有六；佛說的是：六都沒有了，一也就跟著沒有。阿難的「一、六」指的是結，佛陀的「六」指六根，「一」指一真。貫穿前後文的閱讀，讀者應該體會到：佛陀一開始拿出寶華巾綰成六結，用意就是想以六結比喻六根，以一巾比喻為六根共為一體。因此，「六解一亡」至少有兩種含意：一、六個結都解開了，這條寶華巾綰結的功能也就沒有了。二、若是六根已經得以解脫，為了襯顯六根虛妄的一真也就沒有存在的必要。

⑦ 「一切世間、山河大地、生死涅槃」：「一切世間」指有情與無情的世間。一般的瞭解是：「山河大地」是器（無情）世間，「生死涅槃」是有情世間。但有些大德有額外的認知，如海仁法師將「生死」與「涅槃」分開，前者是有情世間，後者是正覺世間（頁 585）。

貳拾柒：二十五圓通（選譯）

（經文情境：佛陀要法會現場的菩薩、大阿羅漢述說自己的修證體驗，做為阿難與眾生修持的參考，總計有二十五圓通法門。）

跋陀婆羅的觸覺圓通：

【經文】

我等先於威因王佛，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，觸因為上。

【譯文】

我們過去世威因王佛時，聽聞佛法並且出家。僧侶沐浴時，隨慣例進入浴室，忽然領悟到水存在的體性。水不是洗塵垢，也不是洗身體。當下安住其中，微妙寂靜，體悟到內根外塵一無所有，而累世的習性都不曾遺忘。到了這一世，從佛出家，讓我成就菩薩無學位。佛稱我為賢首，以微妙觸因宣明如來藏，位居等覺。

佛問我圓通法門，如我修證的經驗，以觸塵為本修因最殊勝。

【說明】

① 「忽悟水因」:「因」，本也。忽然領悟到水存在的本來狀態。請看下面的「延伸討論」。

② 「中間安然」:「中間」，可能有兩種意涵。一、在體認到水不是洗塵垢也不洗身體的微妙瞬間。二、塵垢在外，身體在內，兩者之中既非塵又非體的清淨安然狀態。

③ 「得無所有」: 水表象洗去塵垢、洗濯身體，但微妙領悟到水洗的既不是身上的塵垢，也不是身體的肉體時，豁然開朗原來自身一無所有。

④ 「跋陀婆羅」: 義譯為「賢首」，眾賢之首，位居等覺。

〔延伸討論〕:「忽悟水因」的詮釋

多年前，筆者初次閱讀就為這一段的「忽悟水因，既不洗塵，亦不洗體，中間安然，得無所有」所迷，很驚喜能看到如此深邃而鮮活的文字描述水。我們平常以使用的眼光，或是以山水的眼光，都是以「世俗之用」，塗抹水的本貌。水的自體存在，不是用來洗塵，也不是用來洗澡。所以洗澡，既不是洗去塵垢，也不是清潔身體。此其一。再者，在洗澡的過程中，對水「既不洗塵、亦不洗體」這種「非形而下」的體認，一下子身心豁然開朗，而「中間安然」。

這次翻譯，選這一段，主要就是要凸顯這段迷人的思

維。沒想到隨便翻閱既有的詮釋，讓人心驚，第一種詮釋如此，第二種詮釋也是如此。連續四種有名的詮釋都是如此。不免為自己的「誤讀」汗顏，雖然當時是除夕，超級寒流過境的當下。

這些詮釋的共通點是：一、「忽悟水因」中的「水因」，解釋「因」為水的因緣。二、「既不洗塵，亦不洗體」，詮釋成沐浴時，以水觸身，覺得有冷暖澀滑的觸感，由此揣度是因水洗塵，而產生觸感呢？還是因為洗身體，而產生觸感？若是因為洗塵而有，塵本無知，何能產生觸感？若是因為洗身體而有，四大假合而成，本屬無情，何能覺觸？

其實，這樣的讀法沒錯，且富於佛理。但是就經文本身來，讀者不免有些疑問。《楞嚴經》的經文有時或有省略，但省略占該段經文的比例很少超過百分之二十，而這裡至少幾近百分之八十是詮釋者的引伸。跋陀婆羅想要說明他的觸覺為最上本修因，應該會說明其中殊勝的關鍵。但如今這些微妙的殊勝大都是詮釋者的想法（雖然是非常值得肯定的想法），總不免令人存疑。

筆者認為「忽悟本因」的「本因」是指水本來的體性，正如先前藥王、藥上二法王子所說的「分別味因，從是開悟」，其中的「味因」也是味塵本來的體性一樣。所以「既不洗塵，亦非洗體」，是從觀察現象中體悟到水的狀態，以及水不洗塵、不洗體所啟發的領悟。回頭再度細讀，覺得筆者原來的讀法應該沒錯。想從古德的論述再找是否有同樣的說法。隨手翻閱一本《首楞嚴經通義》、《楞嚴經摸象記》和《釋楞嚴經》的合訂本，立即有驚喜的發現。

憨山大師的《首楞嚴經通義》如是說：「忽悟水因，既不洗塵，境空也；亦不洗體，根空也，根塵既空，而中間安然得無所有。此脫根塵而入空性。」（頁 **481-482**）。蓮池大師的《楞嚴經摸象記》更令人振奮：「此水洗塵乎？塵自無體，隨洗隨失，何塵被洗？此水洗體乎？體屬四大，彼自洗地及水火風，何體被洗？外塵內體，內外既無，安有中間為水洗者？夫觸之為義，本為水之與我兩相交涉而得觸名。今皆無之，觸果安在？無觸而觸，觸實無觸；非因非緣，及與自然，本如來藏妙真如性。曰妙觸宣明也。」（蓮池大師 頁 **1105**）。

兩位大師都首先著眼水性本身，而非冷暖澀滑的觸覺感受。憨山大師說不洗體，故根空，根空何來冷暖澀滑的觸感？蓮池大師說「無觸而觸，觸實無觸」，因而「妙觸宣明」，哪可能有冷暖澀滑的覺受？總之，兩種詮釋最大的差異在於：一者以觸的覺受為著眼點，而有所悟，一者以水的體性為著眼點，進而體悟到「妙觸」。前者的觸感並沒有出現於經文，而後者則是經文道道地地所呈現的文本。

迦葉的法塵圓通：

【經文】

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，以紫光金塗佛形像。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。世尊說我頭陀為最，妙法開明，銷滅諸漏。

佛問圓通，如我所證，法因為上。

【譯文】

我觀察世間六塵終究壞滅。唯有體悟諸象本性空寂、生滅幻相實不滅，而修到滅受想定；彈指之間，身心度過百千劫。我以空法修得阿羅漢。世尊說我是頭陀苦行第一，妙法開發顯明，消滅一切煩惱。

佛問我圓通法門，如我修證的經驗，以法塵為本修因最殊勝。

【說明】

① 「唯以空寂修於滅盡」：迦葉悟知六塵都會變壞，但是他也體認到諸相本性空寂，因此實際並沒有生滅。由於這樣的體認，而能修到「滅盡定」。「滅盡」：即是「滅盡定」，又稱「滅受想定」，是聖人所修的無漏定，有別於「四禪定」和「四空定」的有漏定。

憍梵缽提的舌根圓通：

【經文】

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，斯為第一。

【譯文】

我過去劫犯有口業，曾經輕諷嘲弄出家人，因此世世生生都有反芻咀嚼的毛病。如來開示我體會味性而讓心地清淨，我修得寂滅緣塵的心識並且能夠正定。我觀察味性，體認出：味覺不是生於舌頭，也不是來自口中的食物，一念之間超越世間各種有漏法。在內，脫離身心；對外，脫離世界的糾葛，遠離三界的牽繫，好像鳥飛出鳥籠。離開塵垢消滅塵勞，法眼清淨妙明，得阿羅漢道。如來親自印證我已經登上無學道。

佛問我圓通法門，正如我的修證經驗，反觀味覺而成妙知妙覺，是為第一。

【說明】

① 「牛呵病」：像牛一樣，有反芻咀嚼的毛病。

② 「觀味之知，非體非物」:「體」，這裡指舌頭。觀察嚐味的覺知，知道味覺不是出自舌頭，也不是來自食物。

③ 「遠離三有」：遠離欲有、色有、無色有三界。

④ 「還味旋知」:「還」,反觀。「旋知」,旋轉以前的認知。反觀味覺因而轉移以前既有的認知。

畢陵伽婆蹉的身根圓通:

【經文】

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,斯為第一。

【譯文】

我過去世初發心時,隨從如來進入佛道。多次聽聞如來開示各世間終究不可能快樂。有一天在城中乞食,心裡想著法門,不知不覺中被毒刺傷到腳,全身疼痛。當時心中有種覺知,知道這麼敏銳的痛覺,雖然身體劇痛,但自我的清淨心,卻完全沒有痛感。我又進一步思維,同一個身體,難道有兩種感覺?浸淫在這樣的想法中,不久突然身心皆空。二十一天中,各種煩惱都銷盡,成為阿羅漢,佛親身印記我登上無學道。

佛問我圓通法門,正如我修證的經驗,純然妙覺而遺忘

肉身的覺受，是為第一。

【說明】

① 「如來說諸世間不可樂事」:如來開示各種世間沒有真正的快樂。所謂樂，瞬間翻轉，終究不樂。「不可樂事」，雖然可以簡單解釋為不可能快樂的事。但更精確的閱讀應該是：「不可樂」，既是「事」的形容詞，更是自我獨立的名詞。因此「事」，不僅是如來舉例說明哪些事不快樂，更可能的是，如來開示世間不可樂這件事情。

② 「純覺遺身」:「遺身」，遺忘肉身的覺受。純妙本覺讓我們遺忘肉體的覺受。

須菩提的意根圓通：

【經文】

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，亦令眾生證得空性。蒙如來發性覺真空，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，我為無上。

佛問圓通，如我所證，諸相人非，非所非盡，旋法歸無，斯為第一。

【譯文】

須菩提起座，頂禮佛足而恭敬地對佛說：我自久遠劫以來，心已經證得無礙的境界。自己回憶受生的次數多如恆河沙，每次受生在母胎，就知道生命畢竟一無所有，終究空寂，乃至十方世界都將成空。出家之後，發願想讓眾生都能修證悟知空性。承蒙如來啟發：本性所顯的覺知才是真空，如此的空性才能圓滿妙明，而得阿羅漢。瞬間證入如來的寶明空海，如同佛的所知所見，佛印證我得無學道。身心解脫且覺性真空，佛讚許我解空第一。

佛問我圓通法門，我的修證體驗是：人相法相皆空，能空和所空也畢竟空，旋轉一切法相讓其歸於空無，是為第一。

【說明】

① 「曠劫」：久遠劫。

② 「初在母胎」：每次受生，即使在母胎，也知道空性，意謂空性之知一世接一世，沒有間斷，沒有隔陰之迷。

③ 「蒙如來發性覺真空」：「發」一字雙用，佛的啟發而讓須菩提顯發。「性覺真空」，本性對空的覺知，才是真空，有別於須菩提原來依於六根、六識的覺知。

④ 「諸相人非」：「相」，各種現象，各種法相。各種人相法相皆空。「非」，從有到無而成空。

⑤ 「非所非盡」：第一個「非」，能非，能夠讓其空的主體。「所非」，被空的客體。能非所非盡成空。

孫陀羅難陀的鼻識圓通：

【經文】

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，猶如琉璃。煙相漸銷，鼻息成白，心開漏盡，諸出入息化為光明，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，斯為第一。

【譯文】

世尊教我及拘絺羅，觀想鼻尖所出的氣息成白色。我剛開始仔細觀想，經過二十一日，看見鼻孔出氣入氣如煙，內在身心妙明圓滿，洞悉世界普遍空曠無礙、清淨無染，猶如琉璃。不久，煙的現象慢慢消失，鼻子的氣息變成白色，如來藏心開顯，煩惱漏盡，所有進出氣息化作光明，照亮十方世界，而得阿羅漢。世尊印證我當得菩提正果。

佛問我圓通法門，我認為銷融氣息，氣息銷融久了就會發出光明，圓滿光明滅盡各種有漏。因此，以鼻識為本修因，是為第一。

【說明】

① 「觀鼻端白」：瞭解這一句的關鍵是「觀」。若以「觀察」，「觀看」解，則是用眼睛看著鼻尖上想像的白點。若以「觀想」解，則是觀想鼻孔的出入息成白色。權衡實際動作的可能性，「觀想」似乎比較合理，因為如此「觀看」，久了可能變成鬥雞眼。

② 「我以銷息」：銷融氣息，使呼吸從粗變細。

③ 「息久發明」：「明」，光明。銷息日久，光明顯發。

持地菩薩的地大圓通：

【經文】

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。我為比丘，常於一切要路津口，田地險隘，有不如法，妨損車馬，我皆平填，或作橋梁，或負沙土。如是勤苦，經無量佛出現於世，或有眾生於閻闇處，要人擎物，我先為擎，至其所詣，放物即行，不取其直。

毗舍浮佛現在世時，世多饑荒，我為負人，無問遠近，唯取一錢。或有車牛被於泥溺，我有神力，為其推輪，拔其苦惱。

時國大王延佛設齋，我於爾時平地待佛。毗舍如來摩頂謂我：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，我先證明而為上首。

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，斯為第一。

【譯文】

那時有位大王延請佛陀，設齋供養，我整平佛來要經過的路，恭敬等候。毗舍如來摸著我的頭說：一旦你整平自己的心地，那麼世界的所有地都將平整無遺。當下我的真心妙覺立即開顯，看見身上的微塵和構築世界所有的微塵，全無差別。微塵的自性不相互牴觸，甚至兵器碰觸身體，也毛髮無傷。我在這種法性的體認中，證悟無生忍，成阿羅漢，現在已經迴小乘心而入菩薩位。我聞說諸佛宣說妙蓮華，開示佛知見的境地，我先前已經證明，並且率眾修行，而作為他們的上首。

佛問圓通法門，我仔細觀察：構成身體和世界的微塵平等沒有差別，本來就是如來藏。虛妄顯現為塵，一旦塵銷必然智慧圓滿，成就無上道。因此，以地大為本修因，是為第一。

【說明】

① 「不相觸摩」：不相牴觸摩擦。

② 「刀兵亦無所觸」:「刀兵」,兵器。「無所觸」,無法碰觸,無法觸傷。

③ 「妙蓮華」:比喻如來藏心雖受六塵六根遮掩,但其本身正如蓮花出污泥而不染。再者,妙蓮華指的也是本經《大佛頂首楞嚴經》,因為佛陀透過本經所要開示的焦點就是如來藏。

④ 「佛知見地」:「地」,境地。「地」字的運用,又是楞嚴經語言細緻的另一次展現。以「境地」呼應貫徹本段一連串「地」的意象。

月光童子的水大圓通:

【經文】

月光童子即從座起,頂禮佛足而白佛言:**我憶往昔恆河沙劫,有佛出世名為水天,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。當為比丘,室中安禪。我有弟子窺窗觀室,唯見清水徧在室中,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。我則告言：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，性合真空，無二無別。今於如來得童真名，預菩薩會。**

佛問圓通，我以水性一味流通，得無生忍，圓滿菩提，斯為第一。

【譯文】

我回憶往昔恆河沙劫以前，有佛名為水天，教導菩薩修習水觀而入正定。觀想身體中，各種水性不會相互傾奪：從鼻涕唾液開始，這樣無窮盡到津液精血，大便小便，在身中迴轉往返，樣貌各異，但水性皆同。進一步觀想身中的水，和世界外的水，甚至是各個佛剎、各個香水海，也都相同了無差別。初修水觀，有如此的觀察：不見其人，但見其水，但是以水為身，無法達到無身的境界。

（中略）

接著遇逢無量佛，一直到山海自在通王如來，才得以證得無身，和十方世界，各香水海合而為一，水性、真性、空性，完全如一沒有差別。如今在如來座下得到童真名，參與菩薩盛會。

佛問圓通法門，我以觀察水性同一體性流通無阻，得無生忍，成就圓滿菩提。因此，水觀為本修因，是為第一。

【說明】

① **「水性無奪」**：水也許因為地域、情境不同而外相有所不同，但水性如一，不相傾奪。

② **「身中旋復」**：在體內迴轉返復，如血液循環。部份尿液經腎臟過濾後，進入血液，再經由血液循環送至皮膚排出，因而也是一種**「旋復」**。

③ **「浮幢王剎，諸香水海」**：這兩句的典故來自《華嚴經》。《華嚴經》說：有一香水海，海中有大蓮花，蓮花有**「十不可說佛剎微塵數葉」**，每葉各有一香水海，每一海中各有一蓮花王，每一蓮花王中各有一世界種，**「每一世界種中，皆有二十重花藏世界。疊高如幢，為佛剎之王，故曰浮幢剎王」**。

④ **「但見其水，未得無身」**：在三摩地中，看到的是一片水，地水風火四大已經化成只剩下水，但仍然以水相作為身相，無法進入「無身相」的境地。

⑤ **「水性一味流通」**：**「一味」**，一同。所有的水都散發出如來藏性的意味，因而稱之為**「一味」**。不論內外水，水性同一味，因而流通無礙。

琉璃光法王子風大圓通：

【經文】

我憶往昔經恆沙劫，有佛出世名無量聲，開示菩薩本覺妙明；觀此世界及眾生身，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、顛倒眾生，同一虛妄。如是乃至三千大千一世界內所有眾生，如一器中貯百蚊蚋，啾啾亂鳴，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，為法王子。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，斯為第一。

【譯文】

我憶起過去恆河沙劫以前，有佛名為無量聲，開示菩薩如何體認本覺妙明；教我們觀察這個世界以及所有眾生的身體，都是隨著風力妄緣，忽左忽右團團轉。我那時觀察「界」的成立，「世」的流動，「身」的動靜，「心」的動念，各種動的體性都一樣，等無差別。

那時我瞭解這樣的群動性，無所從來，也無所去，十方微塵和顛倒眾生，同一虛妄。這樣乃至觀察三千大千世界，每一世界的眾生，都像一個小容器內的百隻蚊蚋，啾啾亂鳴；在分寸的空間中鼓譟喧鬧，擾攘不休。我遇逢無量聲佛

不久，就證得無生忍。當下本覺不動真心顯露，也因而見到東方不動佛國，並成為該佛國的法王子。從此，遊化諸國，奉事十方諸佛，身心大放光明，內外洞徹，徧照他方，毫無障礙。

佛問圓通法門，我觀察風大沒有依恃的自體，當體即空，而悟得本覺菩提心，入三摩地，正合於十方諸佛共傳的微妙本心。因此，以此風大為本修因，是為第一。

【說明】

① 「觀界安立，觀世動時」:「界」，指十八界，也就是空間。「世」，指三世，也就是時間。空間得以安立，因為風力的執持，而時間流動遷移，則因為風力的推動。

② 「等無差別」: 風的體性相同，因此一切風力所轉的，實無差別。

③ 「三千大千一世界」: 三千大千世界裡的每一個世界。

④ 「如一器中貯百蚊蚋，啾啾亂鳴」: 以眾生為蚊蚋，是《楞嚴經》極動人精彩的比喻。蚊蚋鼓譟亂鳴，想想看政客的喧嘩叫囂，想想看眾生的爭名奪利。

⑤ 「東方不動佛國」: 不動佛即是阿閦鞞佛。這裡強調本佛的「不動」，以反襯風力之動以及眾生之隨風而動。

⑥ 「風力無依」: 風大無體，因此無依。但因為無依，「性風真空，性空真風」，本如來藏。（請參見前面「七大」中「風大」一節的翻譯與說明）。

彌勒菩薩的識大圓通：

【經文】

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。歷劫已來，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，斯為第一。

【譯文】

我回憶過去微塵劫以前，有佛出現於世，名為日月燈明。我跟隨這尊佛出家，但是心重世間名利，喜好與豪門交往攀緣。那時世尊教我修習「唯心識定」，得入三摩地。歷劫以來，都是以如此三昧奉事恆河沙諸佛，追求世間名利的心思，也歇息滅失，化為烏有。

到了然燈佛出現於世，我才修得「無上妙圓識心三昧」，體會到虛空中所有佛國、一切清淨污穢，一切有無，都是我

識心變化的示現。世尊，我知道一切皆識心所現，於是從識性中流露出無量如來。如今蒙佛授記，候補佛位。

佛問圓通法門，我仔細觀察，體會萬法唯識。識心圓滿明妙，諸法本自圓成，不依他緣而起性，不徧計執著妄想，而得到無生忍。因此，以識大為本修因，是為第一。

【說明】

① 「無上妙圓識心三昧」：彌勒菩薩先前已經證得唯心識定，但還未達到妙圓的境地；到了然燈佛的時候，才達到這個境界。

② 「識性流出無量如來」：識性即是如來藏性，既然識性已經開顯，因此能流露出無量如來。

③ 「入圓成實」：唯識學講一切法有三性：一、依他起性，二、徧計所執性，三、圓成實性。「入圓成實」即是圓成實性，指一切法的自性若不依妄想分別而起徧計執，而且洞見一切依他所起的法本無自性，則當下見一切法本自圓成。

④ 「遠離依他及徧計執」：「依他」，即「依他起性」，一切緣生之法本無自性。「徧計執」，即「徧計所執性」，基於依他起性之法，而生徧計執著、妄想分別。識性開顯，必然遠離這兩種性。

大勢至菩薩念佛（根大）圓通

【經文】

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，一專為憶，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。

十方如來憐念眾生，如母憶子。若子逃逝，雖憶何為？子若憶母如母憶時，母子歷生不相違遠。

若眾生心憶佛念佛，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，斯為第一。

【譯文】

譬如有人，一人專門憶念，另一人專門遺忘；這樣兩人相逢也等於不相逢，見面了也等於沒見面。若是兩人相憶念，彼此的憶念必然越來越深；從此生到另一生，如影隨形，不相背離。

十方如來悲憐眾生，猶如母親憶念兒女。若是兒女逃離消逝，母親的憶念只能徒呼奈何。若是兒女憶念母親，正如母親憶念兒女，那麼母子生生世世不會違背遠離。

若眾生憶念佛思念佛，現在或是將來必然能見到佛，去佛不遠，很快就能相見；不必藉由其他的方便法門，就能讓本身的自性佛顯現。正如染香人，身上自然有香氣，這就叫做香光莊嚴。

我在因地，本來就以念佛心入無生忍。如今在此娑婆世界攝受念佛的人，歸向淨土。佛問圓通法門，我沒有其他選擇，我六根收攝成一心，念佛時雜念不生，念念相續，而證得三摩地。因此，以念佛為本修因，是為第一。

【說明】

① 「必定見佛」：見佛有三種狀況：一、夢中見佛，二、定中見佛，三、佛當下現前。

② 「不假方便」：「假」，藉由。不必藉由其他的法門。

③ 「自得心開」：自己有所證得，而心開悟。既然開悟，即是每人的自性佛顯現。

④ 「香光莊嚴」：以佛法身的香與智慧的光莊嚴自己本覺的心佛。

⑤ 「都攝六根」：此大勢至菩薩的念佛法門，不是先前從六根中的某一根修持，而是六根全部攝於一心，以無染心、清淨心專注念佛。

⑥ 「得三摩地」：這一段念佛圓通，文本的意涵並不難瞭解，之所以翻譯，是因為大勢至菩薩的念佛法門，連同觀世音菩薩的耳根圓通，對於筆者來說，是最殊勝的法門，是二十五圓通的壓軸之作，也是佛陀巧妙的安排。對於能夠楞嚴大定者，觀世音菩薩的耳根圓通是最上

選，對於末世眾生來說，念佛法門可能更容易成就，因為有阿彌陀佛護持。更令人驚喜的是，如同其他的圓通，念佛也能入「三摩地」。如此說來，念佛圓通有兩種殊勝：一者，阿彌陀佛護持而往生極樂世界；二者，入三摩地開顯本覺的自性佛。

觀世音菩薩的耳根圓通：

【經文】

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。

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。

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，與佛同一慈力。二者，下合十方一切六道眾生，與諸眾生，同一悲仰。

【譯文】

我回憶往昔無數恆河沙劫以前，有佛出現於世，名號觀世音。我曾經在這尊佛座前，發菩提心。佛教我從聞思修三慧修行，而進入三摩地。

我秉承佛旨，從耳根返聞自性的法門中開始起修，逆流返聞將外界的聲音銷亡。接著，動、靜二相，都了然不生。

如此漸漸增進，能聞的耳根以及所聞的動、靜二相都滅盡；但不住於這樣的境界，又讓能覺和所覺也空。

接著，又進一步達到至極的圓明空性，能空、所空俱滅；再進一步滅掉所有的生滅。至此，不生不滅的寂滅真心，自然顯現。

一剎那間，突然超越世間與出世間，和十方世界圓滿融合，周徧妙明，而同時獲得兩種殊勝境界：一者，上合十方諸佛的本妙覺心，和佛有同樣的大慈和威力。二者，下合十方六道眾生的識心，和眾生具有同樣的悲切和仰望。

【說明】

① 「初於聞中」:「聞」，返聞自性的法門。

② 「聞、思、修」: 即聞慧、思慧、修慧。從聽聞、閱讀佛法中得到智慧，叫「聞慧」。依據聞慧，再進一步思索其中的義理，叫做「思慧」。在修行、修持中得到智慧的叫「修慧」; 通常修慧指的是透過禪定得到智慧。

③ 「入流亡所」:「入流」,聞性之流,有別於聲塵之流的「出流」。以聞性的入流返聞自性，而讓所聽的聲塵消亡。

④ 「動靜二相，了然不生」: 聲塵的動相已經消失了，完全聽不到聲音。但沒有聲音的「靜」也消失;「靜」之所以也能消失，在於完全沒有意識到靜。

⑤ 「聞所聞盡」: 第一個「聞」指的是能聞的耳根。能聞的耳根以及被聽聞到的（所聞）都滅盡。

⑥ 「盡聞不住」:「盡聞」,能聞與所聞都滅盡。「不住」,不住於,不留戀貪著於。聞根與聲塵都已經滅盡,但不貪著於這樣的境界。

⑦ 「覺所覺空」:和前面的「聞所聞盡」一樣,第一個「覺」指的是能覺,能覺知的主體。將能覺與所覺空掉。

⑧ 「空所空滅」:和前面的「聞所聞盡」與「覺所覺空」一樣,第一個「空」指能空。能空與所空都滅盡。

⑨ 「生滅既滅」:所有的生滅既然都滅盡了。

⑩ 「寂滅現前」:「寂滅」,究竟的寂滅。整句:不生不滅的寂滅真心就顯現。

貳拾捌：文殊師利菩薩說偈揀擇圓通

（經文全文）

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，知覺乃眾生。

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？

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。

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？法稱為內塵，憑塵必有所，能所非徧涉，云何獲圓通？

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？

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，元非徧一切，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？

若以地性觀，堅礙非通達，有為非聖性，云何獲圓通？若以水性觀，想念非真實，如如非覺觀，云何獲圓通？若以火性觀，厭有非真離，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？

我今白世尊：佛出娑婆界，此方真教體，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，無畏施眾生。妙音觀世音，

梵音海潮音，救世悉安寧，出世獲常住。

我今啟如來，如觀音所說，譬如人靜居，十方俱擊鼓，十處一時聞，此則圓真實。

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，是則通真實。

音聲性動靜，聞中為有無，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，是則常真實。縱令在夢想，不為不思無，覺觀出思惟，身心不能及。

今此娑婆國，聲論得宣明。眾生迷本聞，循聲故流轉，阿難縱強記，不免落邪思，豈非隨所淪，旋流獲無妄？

阿難汝諦聽：我承佛威力，宣說金剛王，如幻不思議，佛母真三昧。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？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？

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。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，非唯觀世音。

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，觀世音為最。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。

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，及末劫沉淪，但以此根修，圓通超餘者，真實心如是。

翻譯：（分成十六部份）

【經文】之一

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，知覺乃眾生。
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？
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。

【譯文】之一

妙覺海中性澄圓，圓滿澄湛覺元妙，
原來本明妄生境，妄境成所照性亡。
迷妄一起有虛空，依附虛空立世界，
妄想凝結成國土，妄知妄覺乃眾生。
虛空生自大覺中，猶如大海一浮泡，
一切有漏微塵國，皆是依空有所生，
水泡破滅空已無，哪有欲色無色界？
還歸本原性無二，權巧方便有多門。
聖者證性皆通達，順修逆修都方便，
初發心者入三昧，獲證遲早各不同。

【說明】

① 「元明照生所，所立照性亡」:「元明」，原本之妙明。原本妙明，但是妄起能照的功能，而產生所照的景象。所照的景象事實上是虛妄的情境，一旦心中栽培了這樣的

妄境，原本妙明的照性就亡失了。

② **「迷妄有虛空，依空立世界」**：這裡的兩個空指的都是頑空，是器界的空；這樣的空也是虛妄情境的「妄所」。眾生因為迷妄而有頑空，然後再依據這樣的頑空建立世界。

③ **「想澄成國土」**：一般講水的時候，「澄」是澄清。但這裡卻是凝重而沈澱的意思，國土是妄想凝結沈澱的結果。

④ **「知覺乃眾生」**：這裡的「知覺」，指的是妄知妄覺，可以說，妄知妄覺就是眾生的同義詞。

⑤ **「空生大覺中，如海一漚發」**：虛空生於真心的本覺，而所生出來的虛空與本覺相比，正如大海中的一個水泡。可見本覺的大海多麼浩瀚廣大。

⑥ **「漚滅空本無，況復諸三有」**：前面把虛空比喻成小水泡，因此水泡破了，虛空就沒有了，而依附於虛空的三界眾生當然也沒有了。「三有」，欲有、色有、無色有，也就是欲界、色界、無色界三界。

⑦ **「歸元性無二」**：返歸原本唯一的如來藏性。「性」，如來藏性。

⑧ **「聖性無不通，順逆皆方便，初心入三昧，遲速不同倫」**：這是文殊師利菩薩正式評點二十五圓通之前非常重要的「前言」。說出二十五圓通的聖人，既然能依他們所修的方法超凡入聖，每一方式都是可行的，為什麼還需要選擇？佛陀要文殊師利菩薩揀擇，最主要是想為阿難這樣初發心的人找到一個最方便的方法。文殊師利菩薩感受到佛陀的慈悲用意，因此選擇的第一個標準是方便，對初心的眾生不會太難修。第二個標準是速度，希望發初

心的眾生能入三昧早日達到圓通。讀者千萬不要因為他選擇了觀世音的圓通，而誤解其他的方法都不圓通。

一、評點六塵圓通

【經文】之二

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？

【譯文】之二

色憑妄想結成塵，心智觀照難透徹，
如何依此不明徹，方便修證得圓通？
音聲雜和言語文，只是散發名句味，
一句並非一切義，怎能方便達圓通？
香入鼻中合生知，一旦離鼻無所有，
不能恆常有覺知，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「色想結成塵，精了不能徹，如何不明徹，於是獲圓通」：色塵由妄想凝結而成，會阻礙真知，心的觀照很難通透

明白。對於一個發初心的人，為何要選一個難於通徹的對象作為本修因？如此的修持怎能達到圓通？「精」，心的觀照作用。一般把「精」解釋為「心精」，類似心的觀照作用。「了」，清澈明瞭。

以上四句是評點優婆尼沙陀的色塵圓通。文殊師利的評點，是根據優婆尼沙陀所說的：「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」。大意是：觀想身體的不淨，而產生厭離感；人死只剩下白骨，歸於塵土虛空，空色二者也畢竟無，而成就無學道果。

② 「但伊名句味」：「伊」，彼也，指語言。語言從名稱、詞語、到文句所散發的意義。

③ 「一非含一切」：一名不能含一切名，一句不能含一切句，一文不能含一切義。「音聲雜語言」等連續四句是評點憍陳那的聲塵圓通。文殊師利評點的主要根據是憍陳那所說的：「於佛音聲，悟明四諦」，「妙音密圓，我於音聲，得阿羅漢」。概略的意思是：從佛的音聲，體會到苦、集、滅、道四諦。從聲音中體悟到妙音周徧法界，從音聲中修得阿羅漢。

④ 「香以合中知」：香氣必須和鼻孔相合才能被覺知。這一句連同以下三句是評點香嚴童子的香塵圓通。文殊師利菩薩評點的主要依據是香嚴童子所說的：我「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」。大意是說：他聞沈水香，香氣非從木來，非從空來，非

從煙來，非從火來，既然香氣去無所著，來無所從，當體即空，身和意都銷亡，證得無漏果位。

【經文】之三

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？
法稱為內塵，憑塵必有所，
能所非徧涉，云何獲圓通？

【譯文】之三

味性並非本如此，舌嚐才能覺知味，
覺受無以恆如一，怎能方便達圓通？
觸由身觸才能明，無所觸則不明觸，
時合時離非定性，怎能方便達圓通？
法屬意念為內塵，依憑外塵有能所，
既然能所不徧及，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「味性非本然」：味道並非自己就可以覺知。這一句連同以下三句是評點藥王、藥上菩薩的味塵圓通。兩位菩薩說：「了知味性非空、非有、非即身心、非離身心。分別味因，從是開悟。」大意是說：味道需要舌嚐，所以非

空，味無體性，所以非有。味道不是舌頭生出來的，所以「非即身心」，但離開舌頭，又不能覺知味道，所以「非離身心」。仔細分別味道的本因，因此開悟。

② 「觸以所觸明，無所不明觸」：觸必須是身體和所觸的對象接觸才能覺知，若是沒有所碰觸的對象，就不能感受觸。這兩句連同下面兩句是評點跋陀婆羅的觸覺圓通。他的體悟是：「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」。這段文字的瞭解，請參考先前的翻譯與說明。

③ 「法稱為內塵，憑塵必有所，能所非徧涉，云何獲圓通？」：對應意念的是法塵；法塵來去均在內心的意念，所以是內塵。意念的法塵沒有實體的外相，而是色聲香味觸五塵留在意識或是潛意識的殘影；要有這些殘影才有所謂的法塵，因此「憑塵必有所」。「憑塵」，依憑外塵。「必有所」，有外塵才有內塵，因此外塵是內塵的「能」，內塵是外塵的「所」。內外塵無法普遍，也無法相互攝入，因為五塵需要五根對應，若是五根不取，五塵就無法進入意念。有關意念與法塵的對應關係，請參閱上述「十八界本如來藏」中「意法為緣」的說明。這四句引文是評點迦葉的法塵圓通。迦葉的修證經驗是：「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。」有關這段文字的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。

二、評點五根圓通

【經文】之四

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？

【譯文】之四

雖說見性能洞然，但是見前不見後，
東西南北缺一半，怎能方便達圓通？
鼻中氣息出入通，出入空隙無交氣，
分支離異不相涉，怎能方便達圓通？
舌頭知味必有因，因為有味能覺了，
味道亡失即無覺，怎能方便達圓通？
身根修持同觸塵，能所皆非圓覺觀，

邊際分量不暗合，怎能方便達圓通？
能知意念思紛雜，終究不見湛然性，
想念既然不能除，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「四維虧一半」:「四維」，東、西、南、北，四方。眼睛只能看前面，看不到後面，所以說四維虧一半。「見性雖洞然」等四句是評論阿那律陀的眼根圓通。他的修證經驗是:「世尊示我樂見照明金剛三昧，我不因眼，觀見十方，精真洞然，如觀掌果」。

② 「現前無交氣」:鼻孔出息與入息之間，有一個空檔，沒有出入息。

③ 「支離匪涉入」:出息與入息兩相隔，不能相互攝入。「鼻息出入通」等四句是評點周利槃特伽的鼻根圓通。他的修證經驗是:「調出入息，我時觀息，微細窮盡，生住異滅，諸行剎那，其心豁達，得大無礙，乃至漏盡，成阿羅漢」。大意是:調息觀呼吸，功夫漸進，由微細到窮盡，瞭解氣息的生起，住定，變異，消滅，諸行剎那間的變化，而豁然開朗，得到大無礙的境界，最後煩惱滅盡，成阿羅漢。

④ 「舌非入無端，因味生覺了」:「無端」，無因。舌頭並非毫無來由就感覺到味道，要有食物進入口中才有這樣的覺知。這兩句連同接下去的兩句是評點憍梵缽提的舌根圓通。憍梵缽提說:「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。」有關這段的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。

⑤ 「身與所觸同」：身根圓通與前面的觸塵圓通一樣，都要身觸塵或是塵觸身才有覺知。

⑥ 「涯量不冥會」：「涯量」，邊際和份量。身根與觸塵，一為有知，一為無知，兩者分離時，因為邊際和份量都不同，不能相契暗合。「身與所觸同」四句是評點畢陵伽婆蹉的身根圓通。他的體驗是：「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。我又思維，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」。有關這一段的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。

⑦ 「知根雜亂思，湛了終無見；想念不可脫，云何獲圓通？」：「知根」，即意念。意念思緒雜亂，經常胡思亂想，要求清湛了知的見解終究不可得，而且心中的想和念不時纏繞，很難解脫，這樣怎能達到圓通？這四句是評點須菩提的意根圓通。須菩提的修證體驗是：「蒙如來發性覺真空，空性圓明」，「如我所證，諸相入非，非所非盡，旋法歸無，斯為第一」。須菩提的這一段話，請參閱先前的翻譯與說明。

三、評點六識圓通

【經文】之五

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？

【譯文】之五

眼識雜合根與塵，究其根本非有相，
自體本身不確定，怎能方便達圓通？
心耳聽聞徧十方，皆因來自大神力，
初發心者不能入，怎能方便達圓通？
鼻息觀想本權宜，只是用來攝住心，
若心住於住境界，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「識見雜三和，詰本稱非相，自體先無定，云何獲圓通？」:「識見」: 眼睛見的功能。「三和」，眼睛（眼根），所見的景象（色塵）和眼識三種和合。「詰本」，究其根本。眼睛見的功能，必須要眼睛、所見的對象和識別作

用結合才能發揮，究其根本，並非實體的相狀。自己的體性要依賴他者，對於初學者，如此修行怎能便利達到圓通？這四句是評點舍利弗的眼識圓通。舍利弗的體驗是：「我曠劫來，心見清淨」，「世出世間，種種變化，一見則通，毫無障礙」，「如我所證，心見發光，光極知見」。大意是：從久遠劫以來，眼識清淨，世間種種變化，都是一見即通達，毫無障礙。我所修證的是，以眼識仔細觀察，發出智慧之光，幾近同佛知見。

② 「心聞洞十方，生於大因力；初心不能入，云何獲圓通？」：「心聞」，指耳識。心才能識，能夠聽聞的心，所以稱為心聞。「大因」，廣大的修因。耳識是普賢菩薩所提的本修因。文殊師利菩薩的看法是：普賢菩薩能清楚聽聞十方眾生，是累積了無數劫的修持，這樣的能力絕非初發心的人可以達成，因而怎能修得圓通？普賢菩薩的修證是：「我說本因，心聞發明，分別自在」。大意是：我修證的經驗是，耳識隨念分別，展現智慧，分別萬象，清楚自在。

③ 「鼻想本權機」：佛陀教您觀想鼻息，只是修行的權宜之計。

④ 「住成心所住」：若是能定而心又一直住於這個定。「住成心所住」有兩種可能，一種是住於心住的地方，另一個是住於造成心定的地方，也就是鼻端。一旦如此，就非真住，因為真心無所住，有所住是妄心。「鼻想本權機」等四句是評點孫陀羅難陀的鼻識圓通。孫陀羅難陀的修證經驗是：我「見鼻中氣出入如煙，身心內明，圓洞世

界」;「心開漏盡，諸出入息化為光明，照十方界」。「我以銷息，息久發明，明圓滅漏」。大意是：我觀察進出鼻孔的氣息，進出如煙，這時身心耀明，洞悉世界。識心開現，煩惱盡滅；出入氣息化為光明，圓照十方。我以銷氣成息，發出智慧光明，消除欲漏、有漏、無明漏。進一步瞭解，請參考先前的翻譯與說明。

【經文】之六

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，
元非徧一切，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？

【譯文】之六

說法撥弄聲與文，必是開悟成就者，
詞句文章非無漏，怎能方便達圓通？
持戒禁犯只束身，若是非身無所束，
如此原非徧一切，怎能方便達圓通？
神通本自宿世因，何關意識法分別？
意念攀緣不離物，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「說法弄音文，開悟先成者，名句非無漏，云何獲圓通？」:「名句」，名身，句身，文身，也就是名詞，句子，文章三者。說法是撥弄聲音與語文，一個開悟的說法者，必然是宿世累積的道果。但語言說法是有漏法，因為四禪天以上已經離開語言。簡而言之，用這種方法不容易讓初學者達到圓通。這四句是評點富樓那的舌識圓通。富樓那的修證體驗如下：「我曠劫來，辯才無礙，宣說苦空，深達實相」，「我以法音，降伏魔怨，消滅諸漏」。

② 「持犯但束身，非身無所束，元非徧一切，云何獲圓通？」:「束」，約束。持戒泛指約束身識，不是身識範圍的，戒律難於規範。要初發心的人用這種非徧於一切的方法修持，怎麼可能方便達圓通？這四句是評點優婆離的身識圓通。優婆離的體驗是：「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」，「我以執身，身得自在，次第執心，心得通達，然後身心一切通利」。

③ 「神通本宿因，何關法分別？念緣非離物，云何獲圓通？」: 這四句是評點目犍連的意識圓通。目犍連說：「我遊十方，得無罣礙，神通發明，推為無上」，「我以旋湛，心光發宣，如澄濁流，久成清瑩」。大意是：他得大神通，遊歷十方，毫無罣礙。而他的修持是將生滅取捨的意識，反旋成為不生不滅的藏性，正如濁水靜止終將澄清，心光清淨晶瑩。文殊師利菩薩的評點主要有三點：一、神

通是宿世修來的，和富樓那一樣，這些能力都不是發初心的人可以修持。二、神通與意識對法塵的分別，兩不相干。也就是說，並不是經由意識分別法塵，目犍連才修得神通。三、意念攀緣法塵才有意識，既然如此，意識不能離開法塵，也就是說不能離物。對於發初心的人，以如此的攀緣法當作本修因，不太容易達到圓通。

四、評點七大圓通

【經文】之七

若以地性觀，堅礙非通達，
有為非聖性，云何獲圓通？
若以水性觀，想念非真實，
如如非覺觀，云何獲圓通？
若以火性觀，厭有非真離，
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？

【譯文】之七

若是依持地性觀，堅硬障礙不通達，
有為之法非聖性，怎能方便達圓通？
若是依持水性觀，觀想所現非真實，

如此起念分別法，怎能方便達圓通？
若是依持火性觀，厭離淫欲非真離，
難以方便初心者，怎能因此達圓通？
若是依持風性觀，動靜二相成對待，
對待則非無上覺，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「有為非聖性」：持地菩薩在過去諸佛時填平道路，造橋鋪路，這些都是有為法，能感人天福報，但並不是無漏聖行。「若以地性觀」四句是評點他的地大圓通。除了上述的造橋鋪路，他後來能修持得道主要是毗舍如來的啟發：「當平心地，則世界地一切皆平。」接著他說：「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」。這段文字的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。

② 「若以水性觀，想念非真實，如如非覺觀，云何獲圓通？」：這是評點月光童子的水大圓通。他的修證體驗是：「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。」對於月光童子修證的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。文殊師利菩薩的評點，下面這兩行是關鍵：「想念非真實，如如非覺觀」。「想念」，觀想也。月光童子的水觀主要是透過觀想，但觀想是自心的想像，並非真實。因此，這種起念分別的覺觀很難讓發初心的人達到圓通。

③ 「厭有非真離」：烏芻瑟摩過去世陷於淫欲，不能自拔，後來受到空王佛啟示，「觀百骸四肢，諸冷暖氣，神光內凝，化多婬心為智慧火」。文殊師利評他的火大圓通，關鍵就是這一行：「厭有非真離」。「厭有」，厭惡現有的而想離棄。烏芻瑟摩厭有欲火而想出離，但「厭」和「愛」相對待，兩者既相排擯，也相互依賴反襯。既然要依賴「他者」而存在，就不是究竟法。何況並不是所有發初心的人都有欲火熾盛的煩惱，所以不是速證圓通的方法。

④ 「動寂非無對，對非無上覺」：琉璃光法王子提出風大圓通法門。他的修證經驗是：「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、顛倒眾生，同一虛妄。」有關這段文字的瞭解，請參閱先前的翻譯與說明。文殊師利的評點，關鍵是這兩行：「動寂非無對，對非無上覺」。風有動靜兩種現象，兩者相互對待，一旦有所對待，就非正覺，因為無上正覺並非相對法。

【經文】之八

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？

【譯文】之八

若是依持空性觀，虛空頑冥非覺知，
若無靈覺非菩提，怎能方便達圓通？
若是依持識性觀，觀識生滅非常住，
存心觀想乃虛妄，怎能方便達圓通？
諸根行徑本無常，淨念相續有生滅，
修因證果非相應，怎能方便達圓通？

【說明】

① 「昏鈍先非覺」：空本是晦昧所成，其性頑冥，不能妙明覺知。「若依空性觀」四句是文殊師利菩薩評點虛空菩薩的空大圓通法門。虛空菩薩的修持經驗是：「爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛剎，化成虛空」，「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。」和富樓那、目犍連一樣，發初心的人不可能擁有「大神力」，因此難於方便修持。再者，虛空本身頑冥，不能妙明覺知，背離菩提正覺，不適合當作初心者的本修因。

② 「若以識性觀，觀識非常住，存心乃虛妄，云何獲圓通？」：這是文殊師利菩薩評點彌勒菩薩的識大圓通法門。彌勒菩薩的修持經驗是：「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」，

「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」。大意是：彌勒菩薩原來好逐名利，後來日月燈明如來教其唯心識定，觀想三界唯心所生；到了然燈佛，得識心三昧，觀所有佛國，不論淨穢皆唯心所變，萬法皆是識心所現，識心圓滿照一切法，證入圓成實性，因此不再依他起性，不再有徧計執性，得無生忍。文殊師利菩薩的評論，焦點就是「觀識非常住，存心乃虛妄」兩句，兩個重點。「觀」，能觀之心。「識」，所觀的識大。不僅被觀的識無常，即使觀的心也不能常住，此其一。存心觀想是虛妄，被觀之識也是虛妄，此其二。如此無常虛妄的法門初發心的人很難修持達到圓通。有關彌勒菩薩的識大圓通，請再參考先前的翻譯與說明。

③ 「諸行是無常，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通？」：這是評點大勢至菩薩的根大（念佛）圓通法門。大勢至菩薩的修持體驗是：「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」。文殊師利評點的重點是：所有行徑舉止都是無常，時有時無，時斷時續。念佛的動作也如此，必有斷續，因此也必有生滅。以生滅的念佛為「因」，而求不生滅的圓通「果」，兩者不相對應。發願往生佛國，念佛能和佛感應，但對於追求圓通的初心人，這不是方便的法門。

五、獨選耳根圓通

【經文】之九

我今白世尊：佛出娑婆界，
此方真教體，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，無畏施眾生。
妙音觀世音，梵音海潮音，
救世悉安寧，出世獲常住。

【譯文】之九

我今稟白佛世尊：佛陀出現娑婆界，
此方真正教化體，清淨唯在聽聞性。
若欲取得三摩提，確實從聞入巧門。
救離苦難得解脫，善哉觀世音菩薩！
歷經恆河沙劫數，來去微塵諸佛國，
獲得巨大自在力，十四無畏施眾生。
宣法妙音觀世音，清淨梵音海潮音，
救拔世人得安寧，超出世間獲常住。

【說明】

① 「此方真教體，清淨在音聞」:「此方」，即娑婆世界。這是如來在娑婆世界真實正教的體性，想達到清淨的境地要以聞性作為修持。

② 「欲取三摩提」：這裡指的是楞嚴大定。

③ 「梵音海潮音」:「梵」，清淨無著。「海潮音」：有兩種意涵，一者，觀世音菩薩說法度眾生，如海潮，絕不失時；二者，觀世音菩薩救度眾生，及時應機說法。不論梵音或是海潮音，「音」是重點，都和音聲聽聞有關。讀者可以想像聆聽梵音所得到的清淨，想像海潮音持續不斷宏大深遠的叮嚀。

④ 「出世獲常住」:「出世」，得道解脫。「常住」，常住於不生不滅的聖境。

【經文】之十

我今啟如來，如觀音所說，
譬如人靜居，十方俱擊鼓，
十處一時聞，此則圓真實。
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，是則通真實。
音聲性動靜，聞中為有無，

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，是則常真實。
縱令在夢想，不為不思無，
覺觀出思惟，身心不能及。

【譯文】之十

現今啟稟佛如來，正如觀世音所說，
譬如有人閒靜居，十方同時各擊鼓，
十處發聲一齊聽，聞性圓滿且真實。
眼見不能越障礙，口鼻功能也相仿，
身要觸合才有知，心念紛雜無頭緒。
耳根隔牆聽聲響，不論遠近皆可聞，
其他五根無法比，聞性如此通真實。
音聲性質有動靜，聽聞知有也知無，
無聲世人稱無聞，實際並非無聞性。
聞性不因聲消失，也不因聲才生起，
圓滿遠離生滅法，聞性如此常真實。
縱使睡中有夢想，不思並非就無聞，
聞性覺觀超思維，身心等根不能及。

【說明】

① 「此則圓真實」:「此」，指聞性。以聞性為本修因，可以達到圓通，真實不虛。

② 「無聲號無聞」:眾生經常將沒有聲音誤解成為自己沒有聞性。

③ 「聲無即無滅，聲有亦非生」:聞性不會隨著聲音的消失而消失，也不是因為有了聲音才有聞性。

④ 「生滅二圓離」:聞性體性常住，圓滿遠離生滅。

⑤ 「縱令在夢想，不為不思無」:「不為不思無」，聞性不因為沒有思維就沒有作用。睡眠夢想中，即使完全忘卻外界情境，心識無所思，但聞性依然，音聲仍能入耳。相較之下，睡夢中，其他五根與外塵絕離，難有作用。

⑥ 「覺觀出思惟，身心不能及」:「出」，超越。「身心」，不只是身心兩者，而是除了耳根之外的五根六識。聞性的覺觀超出了思維的範圍。這隱含兩種意義。一、聞性體用，不假思維。二、眾生所謂思維，經常是妄想，因此聞性覺觀也比較不會牽動妄想。這些都是其他五根六識所不能及。

【經文】之十一

今此娑婆國，聲論得宣明。
眾生迷本聞，循聲故流轉，
阿難縱強記，不免落邪思，
豈非隨所淪，旋流獲無妄？
阿難汝諦聽：我承佛威力，
宣說金剛王，如幻不思議，
佛母真三昧。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？

【譯文】之十一

如今在此娑婆界，據聲論說應宣明。
眾生迷失本聞性，依循聲音而流轉，
阿難縱使能強記，不免落入邪思見，
難道隨聲而沈淪，或是逆流得無妄？
阿難你要仔細聽，我今秉承佛威力，
宣揚說明金剛王，如幻不可思議法，
諸佛之母真三昧。你雖聽聞微塵佛，
知聞一切秘密門，若是欲漏不先除，
蓄積多聞反成患。聞性修持佛佛法，
何不反聞聞自性？

【說明】

① 「聲論得宣明」: 有關聲音的經論義理，需要宣揚讓人明瞭。

② 「豈非隨所淪，旋流獲無妄？」: 這豈不是說明了：若是心思隨著聽到的聲音起伏，就會沈淪。反過來說，若是逆轉聞根，反聞自性，就能離妄證真。

③ 「欲漏不先除」:「漏」，煩惱。若是不先去除欲界的煩惱。

④ 「將聞持佛佛，何不自聞聞？」:「佛佛」，佛所說的佛法。

「聞聞」，第一個聞動詞，第二個聞名詞。與其以聞性去聽聞佛所說的佛法，不如反聞自己的聞性。

【經文】之十二

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？

【譯文】之十二

妄聞並非自然生，因為聲音有聞名，
旋轉聞根離聲塵，能所皆脫名何立？
一根既然返本源，六根自然得解脫。
見聞覺知如幻病，三有世界若空花，
聞根旋復翳病除，根塵消滅覺圓淨。
清淨極致心通達，自性寂照含虛空。
再來觀察人世間，猶如夢中諸情事，
摩登伽女如在夢，誰能留住你身影？

【說明】

① 「聞非自然生，因聲有名字」:「聞」，能聞的攀緣心；因為攀緣，所謂聞事實上是妄聞。能聞的攀緣心並非本來就有，因為所聽的聲音，而有了聽聞以及耳根的名字。

② 「旋聞與聲脫，能脫欲誰名？」:「脫」，脫離。「能脫」，能夠脫離。「誰」，何。旋轉聽聞的功能，和聲音的牽連脫離。若是能如此脫離，還需要稱何者為能聞之根的耳朵，何者為所聞之塵的聲音？能聞與所聞都無以為名。

③ 「卻來觀世間，猶如夢中事」:「卻來」，再來，回頭來。了悟之後，再回頭返觀世間，原來一切都虛幻如夢。

④ 「摩登伽在夢，誰能留汝形？」，接續上兩句，既然世間一切虛幻如夢，差點讓你破戒體的摩登伽女也是在夢中出現而已，她怎麼可能留難你夢中之外的身體？

【經文】之十三

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。餘塵尚諸學，
明極即如來。

【譯文】之十三

猶如世間巧幻師，幻作男女諸影像，
雖然看見各根動，要以機關做牽引，
機關停息歸沈寂，各個幻像成無性。
六根作用也如此，原來依止一精明，
分成六種和合狀，耳根一處若休復，
六根作用皆歇止，一切塵垢應念銷，
達成圓明且淨妙。餘塵尚在諸學地，
本明究竟即如來。

【說明】

① 「如世巧幻師，幻作諸男女」:「世」，世間。「諸男女」，男女的性別差異，以及六根的個別差異。像世間的魔幻師，能隨緣幻化成男女六根各種形象功能。

② 「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」:「機」，機關，或是機械控制裝置。各種機械裝置，不同部份相互牽連，只要不再抽動這個機關，一切就沈靜寂然。這裡的機械裝置比喻下面的句子:「六根亦如是，元依一精明」。六根的作用，只要其中一根依於精明之體，所有妄明妄覺也都停止，不再虛妄運作，男女六根也就沒有虛妄的性別差異，成為無性。這裡「諸幻成無性」呼應前面的「幻作諸男女」。

③ 「分成六和合，一處成休復，六用皆不成」:「六和合」，

六根的和合之用。「休復」，停止對外涉緣，回復本性。「一處」，本來是六根中任何一根，但是文殊師利菩薩揀擇觀世音菩薩的耳根圓通，之後的論述都是基於如此選擇後的發揮，因此這裡的「一處」應該是耳根。六根分成六種和合的狀況，只要耳根反聞自性、恢復本性，就再也沒有六根的分別作用，而全部寂靜歇止，比喻一根返源，六根解脫。

④ 「餘塵尚諸學」:「餘塵」，尚有微細塵沙無明。「諸學」，菩薩的有學地。若是尚有一些微塵無明，那是菩薩在有學地的境地。

六、結勸修證

【經文】之十四

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，
非唯觀世音。

【譯文】之十四

法會大眾和阿難，旋轉你的顛倒聞，
反轉聽聞聞自性，恢復性真成聖道，
圓通實際是如此。這是十方微塵佛，
進入涅槃同一路：過去證道諸如來，
經由此門已成就；現在修持諸菩薩，
依此圓通且妙明；未來發心修學人，
應當依循如是法，我也聞中實修證，
不單只是觀世音。

【說明】

① 「旋汝倒聞機」:「機」，功能，作用。旋轉你們顛倒的聽聞功能，不再去尋聲攀緣。

② 「性成無上道」: 接續前一句「反聞聞自性」後，成就真性本覺，即是佛道。「性成」，成就真性，但因為真性就是本身的自性，不假外求，所謂「成就」事實上就是恢復。

【經文】之十五

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，觀世音為最。
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。

【譯文】之十五

誠如世尊所叮嚀，垂詢我選方便門，
救拔末劫諸眾生；為求世人出生死，
究竟成就涅槃心，觀音一門最為上。
其他各種方便道，皆是仰仗佛威神；
令其遇事捨塵勞，但非通常可修學，
不能淺深同說法。

【說明】

① 「自餘諸方便，皆是佛威神」:「自餘」，其餘。其餘的各種法門都是依賴佛的威神加持，才得以成就。

② 「即事捨塵勞」:「即事」，就所面臨的事情、情境。接續上面兩句，由於其他法門是靠佛的威神加持，佛讓這些修持的人，面臨不同境遇的時候，能離開塵世的煩惱，而得以解脫，如阿那律因失明，佛示以樂見照明金剛三昧，烏芻瑟摩多淫，佛特別教他觀欲火以及轉火大的體性。這些都是佛特別的加持。

③ 「淺深同說法」:「淺深」兩字接續上面一句的「非是」。也就是說很多其他法門，根基、修為等若是深淺不同，就無法同修。

【經文】之十六

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，
及末劫沉淪，但以此根修，
圓通超餘者，真實心如是。

【譯文】之十六

虔誠頂禮如來藏，清淨無漏難思議。
願佛加被未來眾，於此耳門不疑惑，
方便修行易成就。能夠以此教阿難，
以及末劫沈淪者，只要依此耳根修，
圓通超越其餘法，真實發心應如是。

【說明】

① 「願加被未來」:「未來」，未來眾生。文殊師利代未來眾生祈求佛陀加被。

② 「圓通超餘者」: 以耳根為本修因，比其他二十四種法門更能方便達到圓通。

貳拾玖：二顛倒因

（經文全文）

佛言：阿難當知，妙性圓明，離諸名相，本來無有世界眾生。因妄有生，因生有滅。生滅名妄，滅妄名真。是稱如來無上菩提，及大涅槃，二轉依號。

阿難，汝今欲修真三摩地，直詣如來大涅槃者，先當識此眾生世界二顛倒因。顛倒不生，斯則如來真三摩地。

阿難，云何名為眾生顛倒？阿難，由性明心、性明圓故，因明發性，性妄見生，從畢竟無，成究竟有。此有所有，非因所因，住所住相，了無根本。本此無住，建立世界及諸眾生。

迷本圓明，是生虛妄，妄性無體，非有所依。將欲復真，欲真已非真真如性。非真求復，宛成非相。

非生、非住、非心、非法，輾轉發生，生力發明，熏以成業。同業相感，因有感業。相滅相生，由是故有眾生顛倒。

阿難，云何名為世界顛倒？是有所有，分段妄生，因此界立。非因所因，無住所住，遷流不住，

因此世成。三世四方和合相涉，變化眾生成十二類。

是故世界因動有聲，因聲有色，因色有香，因香有觸，因觸有味，因味知法。六亂妄想，成業性故，十二區分由此輪轉。是故世間聲香味觸，窮十二變，為一旋復。

翻譯：（分成兩部分）

【經文】之一

佛言：阿難當知，妙性圓明，離諸名相，本來無有世界眾生。因妄有生，因生有滅。生滅名妄，滅妄名真。是稱如來無上菩提，及大涅槃，二轉依號。

阿難。汝今欲修真三摩地，直詣如來大涅槃者，先當識此眾生世界二顛倒因。顛倒不生，斯則如來真三摩地。

阿難，云何名為眾生顛倒？阿難，由性明心、性明圓故，因明發性，性妄見生，從畢竟無，成究竟有。此有所有，非因所因，住所住相，了無根本。本此無住，建立世界及諸眾生。

【譯文】之一

阿難，你應當知道，本覺妙性，圓滿明澈，遠離各種名

相，本來沒有世界、眾生。因為一念起妄，而讓一切法晃如有生，有生必然有滅。一切生滅的現象都是虛妄，若是滅除生滅的表象，本來的真體就能顯現。這就是如來所說的，無上菩提及大涅槃，是轉妄歸真的兩個名號。

阿難，你現在想修證得三摩地，直達如來的大涅槃，應當先識知眾生世界的兩種顛倒原因。若是不再顛倒，就是如來真正的三摩地。

阿難，為何叫做眾生顛倒？阿難，性覺妙明的真心，本來明妙圓融，卻在本明上加明，而成無明的業識性，業識性即是妄想，因而產生妄見；從本來沒有生滅相的無，變成有生滅相的有。這些能有以及所有，能住以及所住的相，因為沒有自體，不能依恃也無所依恃，都了無根本。依照這樣虛妄無住的無明業識，建立了世界和各類眾生。

【說明】

① 「生滅名妄，滅妄名真」：一切生滅相都是虛妄，若是能滅除妄，就回歸真的本來面目。

② 「因明發性，性妄見生」：「明」，加明所產生的無明。「性」，業識性，造成有情流轉的根本識知與性態。

③ 「從畢竟無，成究竟有」：「無」，無生無滅的無相境界。「有」，無中生有，即是從無生滅變成有生滅。「畢竟」，本來。

④ 「此有所有，非因所因，住所住相」：這三句同樣的句型。「有所有」和「住所住」都是指能與所兩者——能有與所有，能住與所住。「因」，依恃，依靠。「非因所因」，

因為沒有自體，不能依恃，也無所依恃。本書翻譯時，「非因所因」與「住所住相」的先後順序對調。

⑤ 「本此無住，建立世界及諸眾生」：這裡延伸上面「住所住相」的「了無根本」。「無住」，因為了無根本，而無法安住，和《金剛經》的「應無所住而生其心」迥異。這裡是無法安住，《金剛經》的句子是強調不要住於某一情境或是境界。「本」，基於，依照。眾生和世界就是在這種無法安住的狀態中建立。

【經文】之二

迷本圓明，是生虛妄，妄性無體，非有所依。將欲復真，欲真已非真真如性。非真求復，宛成非相。

非生、非住、非心、非法，輾轉發生，生力發明，熏以成業。同業相感，因有感業。相滅相生，由是故有眾生顛倒。

阿難，云何名為世界顛倒？是有所有，分段妄生，因此界立。非因所因，無住所住，遷流不住，因此世成。三世四方和合相涉，變化眾生成十二類。

是故世界因動有聲，因聲有色，因色有香，因香有觸，因觸有味，因味知法。六亂妄想，成業性故，十二區分由此輪轉。是故世間聲香味觸，窮十二變，為一旋復。

【譯文】之二

迷失了本來的圓明，於是生出虛妄；妄性沒有體性，無所依恃。因此想要恢復本真，但是想要本真的念頭，已經不是真正的真如性。若是基於非真的妄心，以求恢復真性，那麼所恢復的，也是非真的相狀。

無明生相、業識無住相、非真心相、非真法相，以無明輾轉發生的力量，顯發妄明，再加上八識的宿習，累積成各種薰業。同業相感，因而有感業。中陰身相滅後，接著後陰身相生起，因此，眾生顛倒，循環不已。

阿難，為何叫「眾生顛倒」？由於無明，所有的身軀分段妄想生成，有了身軀就會建立區隔的「界限」。無明不能依恃，也無所依恃，不能安住，也無所安住，眾生不斷遷徙流離，因而成立「世代」。過去、現在、未來三世，和東、西、南、北四方，相互和合、相互牽涉，變化成十二類眾生。

因此，世界因為動而有聲，因為聲而有色，因為色而有香，因為香而有觸，因為觸而有味，因為味而知法。六種胡亂妄想，熏習成十二種染業，相互輪轉。因此，世間眾生隨著聲、香、味、觸、等等轉變，窮盡十二種變化後就是一次的循環。

【說明】

① 「將欲復真，欲真已非真真如性」:「欲真」，想要恢復本真的念頭。久陷輪迴，想再恢復清淨本真，但有這樣的

念頭，就已經不是真正的本真。這裡「欲真」就是先前說的「功用道」。從另一個角度來看，「欲真」固然不是真正的本真，但是對於凡夫眾生來說，剛開始發心的「欲真」有很大的趨動力，有其豐富的正面意涵。

② 「非真求復，宛成非相」：接續上文，反過來說，若是以非真的生滅心欲求返真，更加虛妄，因為所恢復的，必是非真的相狀。

③ 「非生、非住、非心、非法」：「非生」，無明本無體，由虛妄生，因此是「非生」。「非住」，念念生滅，瞬間有無，無法安住，因此是「非住」。「非心」，所見來自無明而非出自真心，因此是「非心」。「非法」，所見的不是真法相，因此是「非法」。

④ 「生力發明」：無明有綿綿不絕的力量，讓妄明顯發。

⑤ 「是有所有，分段妄生」：「是有」，「有」的主體，能有，也就是無明。「所有」，「有」的客體，也是身軀。每一世都有一個身軀，一世一段，分段生死。

⑥ 「因此界立」：因為有了身軀（身根），就有了我與他、內與外的界線與區隔。

⑦ 「非因所因，無住所住」：這裡呼應前面的「非因所因，住所住相」，因此「因」的解釋仍然是「依恃」、「依靠」的意思，幕後的主詞是「無明、虛妄」。由於無明虛妄無體，不能依恃，也無所依恃，更不能安住。

⑧ 「因此世成」：正如先前所說的，「界」是空間，「世」是時間。時間的流動映照眾生的顛沛流離，而有上一世、這一世、下一世，世世如此。

⑨ 「三世四方和合相涉，變化眾生成十二類」：每一世都有四方，每一方都有三世，因此三乘四，得十二。

⑩ 「因動有聲，因聲有色，因色有香，因香有觸，因觸有味，因味知法」：因為有動靜，而發出聲音；聽到聲音，尋聲看到物象；看到物象，靠近嗅聞而有香味；聞到香味，進而碰觸；碰觸之後，舔嚐其味；知味後統籌上述五塵，意識因而識知法塵。以上除了「因動有聲」外，其他的「因」和「有」之間，大都有時間上的落差。「因聲有色」有兩種狀況：尋聲再看到發出聲音的物體，若發聲的物體在眼前，當下聽聲見色，時間一致；但若是發出聲音的物體不在眼前，尋聲見色就有時間的落差。時間的落差意謂：從「聲」到「色」，從「色」到「香」等等需要進一步的動作，而這個動作就是讓眾生「六亂妄想」，「有此輪轉」的原因與現象。「尋聲逐色」、「見色聞香」、「聞香碰觸」等等一再再追逐不同面向的妄染。

⑪ 「窮十二變，為一旋復」：眾生因為顛倒相的緣故，在十二種變化中輪轉。這十二種是：卵生、胎生、濕生、化生、有色、無色、非有色、非無色、有想、無想、非有想、非無想。「旋復」，循環後再回返。眾生十二種全部輪流後，稱為一個循環。

參拾：眾生生墜原理：「內分外分」

（經文全文）

佛告阿難：快哉此問！令諸眾生不入邪見。汝今諦聽，當為汝說。阿難，一切眾生實本真淨，因彼妄見，有妄習生，因此分開內分外分。

阿難，內分即是眾生分內，因諸愛染發起妄情，情積不休，能生愛水。是故眾生，心憶珍羞，口中水出；心憶前人，或憐或恨，目中淚盈；貪求財寶，心發愛涎，舉體光潤；心著行婬，男女二根自然流液。阿難，諸愛雖別，流結是同。潤濕不升，自然從墜，此名內分。

阿難，外分即是眾生分外，因諸渴仰，發明虛想，想積不休能生勝氣。是故眾生心持禁戒，舉身輕清；心持咒印，顧盼雄毅；心欲生天，夢想飛舉；心存佛國，聖境冥現；事善知識，自輕身命。阿難，諸想雖別，輕舉是同。飛動不沈，自然超越，此名外分。

阿難，一切世間生死相續，生從順習，死從變流。臨命終時，未捨煖觸，一生善惡俱時頓現，死逆生順，二習相交。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一：內分

佛告阿難：快哉此問！令諸眾生不入邪見。汝今諦聽，當為汝說。阿難，一切眾生實本真淨，因彼妄見，有妄習生，因此分開內分外分。

阿難，內分即是眾生分內，因諸愛染發起妄情，情積不休，能生愛水。是故眾生，心憶珍羞，口中水出；心憶前人，或憐或恨，目中淚盈；貪求財寶，心發愛涎，舉體光潤；心著行婬，男女二根自然流液。阿難，諸愛雖別，流結是同。潤濕不升，自然從墜，此名內分。

【譯文】之一

佛告訴阿難說，你的問題痛快直接，能讓眾生不陷入邪知見解。你仔細聽，我為你說明。阿難，一切眾生本來性真清淨，因為妄見累積成妄習，而分開成內分和外分。

阿難，內分指的是眾生身內，因為各種愛染而發起妄情，妄情累積不停，而產生愛水。因此，心想山珍海味，口水湧現；心念往昔親友，不論惋惜或是悔恨，淚水盈眶；心貪財富珍寶，不禁垂涎，全身潤澤發亮；心思男女行淫，性器自然分泌體液。阿難，各種貪愛，雖然形式有別，但液體的流洩、心中的蘊結都一樣。潤濕的水不會上升，自然往下流墜，這叫做內分。

【說明】

① 「分開內分外分」:「內分」,身分之內,我也。「外分」,身分之外,非我。真性本覺圓明清淨,不分內外,因為妄想熏習,才有內外之分。

② 「心憶珍羞」、「心憶前人」、「貪求財寶」、「心著行婬」:以上有關山珍海味、往昔親友、財富珠寶,男女行淫,都是心的念頭,不是實際的行為。在此,經文凸顯「心念」的重要,本經的「四大明誨」也是強調心念,而非行為,因為「心」是本經的主題。

再者,以上四種心的愛染,以「心」開頭,相互對應,而成韻律。本書翻譯為了保持這種對應,將原來經文的順序略微調整,「貪求財寶」與「心著行婬」的部分就是如此。又「心著行婬」中的「著」不是副詞,而是動詞,意思是貪著、沈溺等等。本書翻譯成「思」是為了對應前面「想」、「念」、「貪」三個單字的動詞。

③ 「流結是同」:「流」,液體的流動。「結」,心中的蘊結。所有的貪愛必然滋生液體、產生蘊結。

④ 「潤濕不升,自然從墜」:水往低處流,無法飛躍騰升,本性如此。本節「內分」的關鍵點是「小我的情愛」,這是眾生往下墜的關鍵。所謂「小我」,如男女之間的癡愛,如對於錢財的貪愛等等,經常以「色身」的我為中心。佛說:純想即飛,純情即沈。純情必沈,因為極端意識到「自我」的人,所作所為必然損人利己,甚至是損人不利己。

【經文】之二：外分

阿難，外分即是眾生分外，因諸渴仰，發明虛想，想積不休能生勝氣。是故眾生心持禁戒，舉身輕清；心持咒印，顧盼雄毅；心欲生天，夢想飛舉；心存佛國，聖境冥現；事善知識，自輕身命。阿難，諸想雖別，輕舉是同。飛動不沈，自然超越，此名外分。

阿難，一切世間生死相續，生從順習，死從變流。臨命終時，未捨煖觸，一生善惡俱時頓現，死逆生順，二習相交。

【譯文】之二

阿難，外分就是眾生對身外的境界，渴望仰慕，而啟動清虛的想法，如此的想法累積不停，就能夠生出浩然的氣勢。因此，眾生心持禁戒，全身輕盈清淨；心持咒語、手結法印，顧盼之間，氣概雄渾沈毅；欲想生天，睡夢中舉身飛騰；內心存念佛國，殊勝境界冥冥出現；奉事善知識，自然看輕自身性命。阿難，各種想念雖然有別，身輕上升都一樣，飛騰不會往下沈墜，自然超越重濁的境界。這叫做外分。

阿難，一切世間，生死死生相續不歇，在生時隨著習性作為，死後則依從變遷流轉而受生。即將命終而尚有體溫時，一生所做的善惡，瞬間乍現，避死求生的當下，逆死順生兩種習氣，交相併發。

【說明】

① 「發明虛想」:「虛想」,想法如虛空一樣的空靈。「發明」,顯發。動起清虛空靈的想法。

② 「顧盼雄毅」:「顧盼」,強調眼神的動作。「雄毅」,「雄」強調氣勢恢弘;「毅」強調沈著穩定。

③ 「聖境冥現」:「冥現」,暗中出現,強調只有特定的人才能看見。莊嚴聖境的顯現,只有心存佛國的人能看得見。

④ 「事善知識,自輕身命」:「善知識」,能啟發我們道心的人。經常不惜生命親近事奉能啟發道心的人。

⑤ 「飛動不沈,自然超越」:和上述「內分」的純情則墜相反,這裡的「外分」,純想即飛,自然超越重濁的下界與三惡道。

⑥ 「死逆生順,二習相交」:臨終前,大部份眾生畏死求生。「死逆」,因為「死」違逆心裡的願望。「生順」,因為「生」順隨心中的希望。臨終,這兩種習性相互併發,而且一生善惡的行徑瞬間乍現。也就在這時,情、想的比重決定了來生的去處。

參拾壹：七趣總結

【經文】

阿難，如是地獄、餓鬼、畜生、人及神仙、天洎修羅，精研七趣，皆是昏沈諸有為相。妄想受生，妄想隨業。於妙圓明無作本心，皆如空華，元無所著；但一虛妄，更無根緒。

阿難，此等眾生不識本心，受此輪迴，經無量劫，不得真淨，皆由隨順殺盜婬故。反此三種，又則出生無殺盜婬。有名鬼倫，無名天趣。有無相傾，起輪迴性。若得妙發三摩提者，則妙常寂，有無二無，無二亦滅。尚無不殺不偷不婬，云何更隨殺盜婬事？

阿難，不斷三業，各各有私。因各各私，眾私同分，非無定處。自妄發生，生妄無因，無可尋究。汝曏修行，欲得菩提，要除三惑。不盡三惑，縱得神通，皆是世間有為功用。習氣不滅，落於魔道；雖欲除妄，倍加虛偽，如來說為可哀憐者。

【譯文】

阿難，這些地獄、餓鬼、畜生、人和神仙，天人、及阿修羅七趣，精細研究，都是各種昏沈的有為相，因為妄想而

受生，因為妄想而隨著業果流轉。但是以精妙圓明、無妄無作的本心來看，一切都是空中花，本無所著，只是一個虛妄的名相，完全沒有根本，更無頭緒。

阿難，這些眾生不識本心，承受輪迴，經過無量劫還不得清淨，都是隨順從事殺盜淫的緣故。而為了反轉這三種，又生出無殺無盜無淫。有這三種，稱之為鬼類；無這三種，稱之為天趣。有無之間，相互傾軋，交互輪迴。若是能微妙顯發三摩提，則明妙常寂，有與無兩種都不再。再者，這兩種都不再的意識也不再。尚且沒有不殺、不盜、不淫，怎麼還會依隨殺、盜、淫的惡行？

阿難，不斷這三種業，眾生個個有私造的別業，因為有個個私造的別業，彼此業力相同，則在同一處承受業報，這就是大眾與個人的同分之地，並非沒有一定的處所。自己顯發妄想，妄想的產生，沒有因由，無法追尋探究。你勤勉修行，想證得菩提，要消除上述的三種惑源。這三種惑源不除盡，縱使你有神通，都只是世間有為法的作用而已。若是三惑的習氣不減，終究落於魔道；雖然想以修行去除虛妄，結果是妄上加妄，如來說真是可憐。

【說明】

① 「天洎修羅」:「洎」，以及。天人以及阿修羅。

② 「但一虛妄」: 只是一個虛妄的名相，並沒有實體。

③ 「有名鬼倫」:「倫」，類也。指惡道，除了鬼道外，還有畜生道和地獄道。有了殺盜淫，就墜入鬼道等三惡道。

④ 「無名天趣」: 沒有殺盜淫就生於天道，包括天人、修羅

等。

⑤ 「有無二無，無二亦滅」:「有無二無」: 有殺盜淫的惡業與無殺盜淫的善業，兩者俱無。「無二亦滅」: 連善惡兩者俱無的意識也沒有了。

⑥ 「各各有私」: 各各有私自所造的別業。

⑦ 「眾私同分」: 大眾與個人，若是業力相同，則在同一處承受業報。

⑧ 「世間有為功用」: 只是世間有漏法所起的作用。

⑨ 「倍加虛偽」: 因為虛妄而落於魔道，想以這樣的虛妄去除虛妄，是妄上加妄，雙重虛妄。

參拾貳：闡明魔事的源由

（經文全文）

佛告阿難及諸大眾：汝等當知：有漏世界十二類生，本覺妙明覺圓心體，與十方佛無二無別。由汝妄想迷理為咎，癡愛發生，生發徧迷，故有空性。化迷不息，有世界生。則此十方微塵國土，非無漏者，皆是迷頑妄想安立。當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶？

汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞，云何空中所有國土而不振裂？汝輩修禪，飾三摩地，十方菩薩及諸無漏大阿羅漢，心精通朗，當處湛然。

一切魔王及與鬼神諸凡夫天，見其宮殿無故崩裂，大地振坼，水陸飛騰，無不驚慴。凡夫昏暗，不覺遷訛。彼等咸得五種神通，唯除漏盡，戀此塵勞，如何令汝摧裂其處？是故鬼神及諸天魔，魍魎妖精，於三昧時僉來惱汝。

然彼諸魔雖有大怒，彼塵勞內，汝妙覺中，如風吹光，如刀斷水，了不相觸。汝如沸湯，彼如堅冰，煖氣漸鄰，不日銷殞。徒恃神力，但為其客。成就破亂，由汝心中五陰主人。主人若迷，客得其

便。

當處禪那，覺悟無惑，則彼魔事無奈汝何。陰銷入明，則彼群邪咸受幽氣，明能破暗，近自銷殞，如何敢留，擾亂禪定？

若不明悟，被陰所迷，則汝阿難必為魔子，成就魔人。

如摩登伽殊為眇劣，彼唯咒汝破佛律儀，八萬行中祇毀一戒。心清淨故，尚未淪溺。此乃鑒汝寶覺全身，如宰臣家，忽逢籍沒，宛轉零落，無可哀救。

翻譯：（分成兩部份）

【經文】之一

佛告阿難及諸大眾：汝等當知：有漏世界十二類生，本覺妙明，覺圓心體，與十方佛無二無別。由汝妄想迷理為咎，癡愛發生，生發徧迷，故有空性。化迷不息，有世界生。則此十方微塵國土，非無漏者，皆是迷頑妄想安立。當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏；況諸世界在虛空耶？

汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞，云何空中所有國土而不振裂？汝輩修禪，飾三摩地，十方菩薩及諸無漏大阿羅漢，心精通朗，當處湛然。

【譯文】之一

佛告訴阿難以及與會大眾：你們應當知道：有漏世界的十二類眾生，本來具有妙明覺性和圓滿周徧的心體，與十方諸佛毫無差別。由於你們的妄想，迷失本來的理體，造成妄覺，引發癡愛，於是無處不是迷妄，在晦昧中看到頑空。於是迷又化迷永不停息，因此有了世界。十方微塵的國土，若非無漏，就都是迷失本覺、以頑空妄想安立世界。你們應當知道：無邊無際的虛空，實在是生自於你們的本覺真心；而虛空在真心中，大小正如天空的一小片浮雲，更何況是虛空中各個世界？

你們任何一個人發顯本覺真心，返歸佛性，十方頑空都消滅殆盡，頑空中的國土怎能不被震裂呢？你們修習禪定，莊嚴三摩地，與十方的菩薩和無漏大阿羅漢，本性相通吻合，就在當處湛然清淨。

【說明】

① 「迷理為咎」：迷失理體是造成妄覺最主要的原因。

② 「生發徧迷」:「生發」，即發生。由於迷妄周徧，因此產生晦昧虛空。

③ 「汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞」: 你們只要有一人本覺真心顯現，十方虛空都將消滅。這兩句看來不可思議。主要的原因是：頑空都是晦昧所成，一旦真心顯現，清澈妙明，晦昧不再，頑空也當滅失。

④ 「飾三摩地」:「飾」,嚴飾,莊嚴也。阿彌陀佛四十八願的「十方普香願」:「嚴飾奇妙,超諸天人」;法華經敘品:「嚴飾國界」、「嚴飾塔廟」;佛說阿彌陀佛經:「亦以金銀琉璃玻瓈硨磲赤珠瑪瑙而嚴飾之」。四十八願的嚴飾可以讀成動詞,也可以讀成形容詞;法華經與佛說阿彌陀佛經的嚴飾是動詞。「飾三摩地」中嚴飾或是莊嚴的意涵,都是動詞。

⑤ 「當處湛然」:「當處」,就在當處,不必做任何移動,就能與諸聖湛然一心。

【經文】之二

一切魔王及與鬼神諸凡夫天,見其宮殿無故崩裂,大地振坼,水陸飛騰,無不驚慴。凡夫昏暗,不覺遷訛。彼等咸得五種神通,唯除漏盡,戀此塵勞,如何令汝摧裂其處?是故鬼神,及諸天魔,魍魎妖精,於三昧時,僉來惱汝。

然彼諸魔雖有大怒,彼塵勞內,汝妙覺中,如風吹光,如刀斷水,了不相觸。汝如沸湯,彼如堅冰,煖氣漸鄰,不日銷殞。徒恃神力,但為其客。成就破亂,由汝心中五陰主人。主人若迷,客得其便。

當處禪那,覺悟無惑,則彼魔事無奈汝何。陰銷入明,則彼群邪咸受幽氣,明能破暗,近自銷殞,

如何敢留，擾亂禪定？

若不明悟，被陰所迷，則汝阿難必為魔子，成就魔人。

如摩登伽殊為眇劣，彼唯咒汝破佛律儀，八萬行中祇毀一戒。心清淨故，尚未淪溺。此乃隳汝寶覺全身，如宰臣家，忽逢籍沒，宛轉零落，無可哀救。

【譯文】之二

然而諸魔雖然大怒，他們在塵勞的生滅法中，而你在妙明本覺中，如果他們想害你，只是像風吹光、刀斷水，毫無作用。你就像沸水，他們是堅硬的冰塊，熱氣漸漸靠近，不久就融化消失。若魔只是依恃神力，終究不能久住，不能為害。魔是否能夠破壞得逞，關鍵在於你心中的五陰主人。主人若是迷失，客人就能為所欲為。

禪定時，你心中覺悟不惑，則魔事對你無可奈何。五陰的境界消泯，如來藏光明現前，那些群邪都是攝受幽暗氣，光明能破黑暗，只要靠近就自己消滅，他們怎麼敢在你身邊逗留，怎麼敢來擾亂你的禪定？

反過來說，若是你不明悟，被五陰境界所迷，那麼你阿難必然成為魔子，淪為魔民。

正如摩登伽的法力，甚為渺小低劣，你被她的邪咒所控制，想要破壞你佛的律儀，還好八萬細行中，只毀了一戒。因為你的心保持清淨，所以並沒有淪陷。萬一淪陷了，你的

法體全身就要毀壞，就好像宰官大臣所有家財忽然被充公，全家宛轉飄零，淪落天涯，得不到哀憐也無法救拔。

【說明】

① 「彼塵勞內，汝妙覺中」：這是魔和阿難的對比。彼諸魔在塵勞的生滅法中，而阿難則是妙明本覺。

② 「但為其客」：《楞嚴經》有豐富的文學性，這裡又是一個明顯的例子。這裡的「客」呼應前面憍陳那所說的：客不常住。再者，這裡的「客」也有客體的意涵，做不了主，魔雖想害人，但使不了力。請接續參閱下面的「延伸討論」。

③ 「成就破亂，由汝心中五陰主人。主人若迷，客得其便。」：延伸上一條目，真正能搞破壞的是自己心中的五陰主人。「主人若迷，客得其便」，這兩句具體而微地說出本經的主旨。攀緣是因為主人心迷，陰魔得逞，也是因為主人自迷，客才能成其便。

④ 「祇毀一戒」：阿難被摩登伽女所毀的戒是身觸戒。

⑤ 「此乃隳汝寶覺全身」：「隳」：壞也。「寶覺全身」，阿難將來能夠成就無上覺的法身。

〔延伸討論〕：主客定義——比喻意象的連貫性

這一段佛陀提到：諸魔「但為其客，成就破亂，由汝心中五陰主人。主人若迷，客得其便。」前面已經說明。但是引人注目的是，此處再度讓讀者回憶憍陳那剛開始「主客」

的定義，進而聯想到《楞嚴經》比喻意象的連貫性。本經有關「主客」意象的運用與演變大致如下：

一、〈卷一〉憍陳那提出「客塵」定義：「不住名客，住名主人，以不住者，名為客義」。重點是，住宿的客人吃住完畢，必然繼續該有的行程，而旅店主人，久住不會離開。另外，憍陳那也說：「澄寂名空，搖動名塵，以搖動者為塵義。」

二、同樣是〈卷一〉，憍陳那講完不久後，佛從掌中發一寶光，在阿難左右，阿難左顧右盼。佛說：「若復眾生，以搖動者名之為塵，以不住者名之為客，汝觀阿難頭自搖動，見無所動。」佛這裡已經結合了「客」和「塵」兩個意象，反襯見性無動，有如虛空。

三、〈卷二〉在討論「見性無還」時，佛說：「譬如有客寄宿旅亭，暫止便去，終不常住。而掌亭人都無所去，名為亭主。此亦如是，若真汝心，則無所去」。這裡沿用原來憍陳那的定義，要與會大眾恢復真性，不攀緣無所去，當自己心的主人。緊接著，佛說：「離諸法緣，無分別性，則汝心性各有所還，云何為主？」再度強調離開法緣，若是沒有分別性，怎麼可能當作心的主人？

四、〈卷四〉在討論「五濁」後，佛陀以「如澄濁水，貯於淨器」說明如何去除煩惱。佛說：「如澄濁水，貯於淨器，靜深不動，沙土自沈。清水現前，名為初伏客塵煩惱」。容器中的水是主，其中的沙土是客。只要容器靜止不動，沙土自沈，濁水澄清，還水本色。這裡以「客塵」比喻沙土，甚為巧妙；因為在貯水的容器裡，本質

為塵的沙土，是道地的外來客。

五、之後，本經論五陰、六入等如來藏，二十五圓通，楞嚴咒，六道輪迴，到第九卷開始要討論五十陰魔，「客塵」以及「主客」的意象再度出現。上面的引文：諸魔「徒恃神力，但為其客。成就破亂，由汝心中五陰主人。主人若迷，客得其便」，重點還是還歸到卷一與卷二的主題：要當心的主人，所謂主人，是心神不晃動，不受境界所惑。一晃動，一迷惑，魔就「客得其便」，然後喧賓奪主。「客塵」、「主客」的比喻意象前後相應連貫，而為「意象敘述」提供另一個註腳。

參拾參：五陰區宇

一、色陰區宇

【經文】

阿難當知，汝坐道場，銷落諸念，其念若盡，則諸離念一切精明，動靜不移，憶忘如一。當住此處入三摩地。如明目人處大幽暗，精性妙淨，心未發光。此則名為色陰區宇。

若目明朗，十方洞開，無復幽黯，名色陰盡。是人則能超越劫濁。觀其所由，堅固妄想以為其本。

【譯文】

阿難，你應當知道，你坐道場，銷落各種念頭，若是念頭消失殆盡，離念後所顯現的真性，隨時隨地都是精純明白，不因為動靜有所遷移，記憶與遺忘如一。你應當住定於此處，而進入三昧正定。但這時，正如眼睛明亮的人，處在大黑暗中，精性明妙清淨，而心尚未發光。這就是色陰區宇。

若是眼睛清澈明白，十方世界豁然洞開，不再幽暗，稱之為色陰盡。這人能夠超越劫濁。觀察色陰的緣由，「堅固妄想」是它的根本。

【說明】

① 「憶忘如一」:不論記憶或是遺忘,覺性常在,不受影響。
② 「精性妙淨」:「精」,六精。已經見到六精的明妙清淨。
③ 「心未發光」:為色陰所遮蔽,心還未能發出本有的光。
④ 「色陰區宇」:「區」,拘囿。「宇」,房屋。被色陰籠罩,如同被侷限在一個空間狹小的屋子裡。
⑤ 「若目明朗」:慧目明朗,心光顯耀。
⑥ 「十方洞開」:洞見內外十方。
⑦ 「色陰盡」:「盡」,不再被遮蔽,不再被覆蓋。
⑧ 「超越劫濁」:本經先前說:「汝見虛空,空見不分,相織妄成,名為劫濁。」現在心光顯耀,洞見十方,就是超越「見」的覆蓋現象。又,這是五濁的開端。一切世間會渾濁,完全來自於最初的無明妄見;本覺妙明變成渾濁之相,再也難以澄明,即使經過無量劫也是如此,所以稱為劫濁。
⑨ 「堅固妄想以為其本」:最初的無明妄想,就是「欲有所見」,非常堅固,是色陰與劫濁的根本。

二、受陰區宇

【經文】

阿難,彼善男子修三摩提,奢摩他中色陰盡者,見諸佛心,如明鏡中顯現其像。若有所得而未能用,

猶如魘人，手足宛然，見聞不惑，心觸客邪而不能動。此則名為受陰區宇。

若魘咎歇，其心離身，返觀其面，去住自由，無復留礙，名受陰盡。是人則能超越見濁。觀其所由，虛明妄想以為其本。

【譯文】

阿難，善男子修三昧正定，攝心不亂中，色陰已盡，能見諸佛的心，明晰如鏡中顯像，似乎有所證得，但無法運用自如。正如魔魘壓身，手足依舊如常，能見能聞，心裡也不迷惑，但被客邪所碰觸，不能動彈。這就是受陰區宇。

若是魔魘止歇，心離開軀體，返觀自己的面孔，來去自由，不再有障礙，則稱之為受陰盡。這個人能超越見濁。觀察受陰的緣由，「虛明妄想」是它的根本。

【說明】

① 「修三摩提，奢摩他中」:「三摩提」，正定；定慧等持。「奢摩他」，止，攝心不亂。

② 「若有所得而未能用」:「若有所得」，似乎有所證得，但又不明確，正如鏡中顯像，沒有實體，只能看，無法觸及，更不能用。

③ 「猶如魘人，手足宛然」:「魘人」，被鬼魅所著的人。「宛然」，依舊。

④ 「見聞不惑，心觸客邪而不能動」: 能見能聞，心裡也明

白，但是為外來的鬼魅所著，不能動彈。

⑤ 「見濁」：本經先前說：「汝身現摶四大為體；見聞覺知塵令留礙，水火風土旋令覺知，相織妄成，是第二重，名為見濁」。請參考本書頁 247-248 的翻譯與說明。

⑥ 「虛明妄想，以為其本」：受陰主要是感受所造成的遮蔽；感受經常變化不定，而形成虛妄發明的妄想。這是受陰生起的根本。

三、想陰區宇

【經文】

阿難，彼善男子修三摩提，受陰盡者，雖未漏盡，心離其形，如鳥出籠，已能成就。從是凡身上歷菩薩六十聖位，得意生身，隨往無礙。譬如有人熟寐寤言，是人雖則無別所知，其言已成音韻倫次，令不寐者咸悟其語。此則名為想陰區宇。

若動念盡，浮想銷除，於覺明心如去塵垢，一倫生死，首尾圓照，名想陰盡。是人則能超煩惱濁。觀其所由，融通妄想以為其本。

【譯文】

阿難，善男子修三昧正定，受陰已盡，雖然還未達到無漏，第八識心能離開軀體，如鳥出籠，已經有所成就。從凡

夫身，上達菩薩六十聖位，以意生身隨願來去，毫無障礙。譬如有人熟睡中說夢話，雖然無所辨別也無所了知，但言語已經有音韻倫次，讓不必睡的人都能知曉。這就是想陰區宇。

若是滅盡動念，消除虛浮妄想，心明覺知，有如清除塵垢，一切十二類眾生的生死，都能圓滿照見，這稱之為想陰盡。這人能夠超越煩惱濁。觀察想陰的緣由，「融通妄想」是它的根本。

【說明】

① 「心離其形」：第八識心已經能離開形體，不受形體的拘束。

② 「意生身」：菩薩為救渡眾生，依隨心願的化身。佛陀在《楞伽經》說有三種意生身，以八地以上菩薩的「覺法自性性意生身」所呈顯的相狀最殊勝。本節「想陰區宇」說：受陰盡而進入想陰的行者，「從是凡身上歷菩薩六十聖位，得意生身，隨往無礙」，修行已經頗有成就，但是一旦遭魔，結局豈只是天堂地獄之別？

③ 「寤言」：「寤」，音 ㄨˋ。自言自語，說夢話。

④ 「不寐者咸悟其語」：「悟」，知曉。凡夫都要睡眠，因而「不寐者」，永遠清醒，暗喻佛菩薩。「不寐者」能知曉睡中人的言語，意謂想陰中的行者已經能和佛菩薩感應道交。

⑤ 「一倫生死，首尾圓照」：「一倫」，一切倫類，也就是十二類眾生。「首」，指生相，一生的開始。「尾」，指滅相，一生的結束。能清楚照見十二類眾生的生死。

⑥ 「超越煩惱濁」：本經先前說煩惱濁是：「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」。六塵與六識交織妄成，現在漂浮的根元已經除盡，心不再煩惱浮動，所以能超越煩惱濁。

⑦ 「融通妄想以為其本」：想陰的遮蔽作用是因為眾生的想像，不僅是當下的想像，也貫穿累世的想像，因此在五陰中最能「融通」。所謂「想像」，實際上就是妄想。所以想陰的根本是「融通妄想」。

四、行陰區宇

【經文】

阿難，彼善男子修三摩提，想陰盡者，是人平常夢想銷滅，寤寐恆一，覺明虛靜，猶如晴空，無復麤重前塵影事。觀諸世間大地山河，如鏡鑑明，來無所黏，過無蹤跡，虛受照應，了罔陳習，唯一精真。生滅根元，從此披露，見諸十方十二眾生，畢殫其類。雖未通其各命由緒，見同生基猶如野馬，熠熠清擾，為浮根塵究竟樞穴。此則名為行陰區宇。

若此清擾熠熠元性，性入元澄，一澄元習，如波瀾滅，化為澄水，名行陰盡。是人則能超眾生濁。觀其所由，幽隱妄想以為其本。

【譯文】

阿難，善男子修三昧正定，這個人想陰除盡，日常生活中已經銷滅夢想，睡覺覺醒恆常如一，都是覺見明朗、清虛寧靜，有如晴空，不再有粗重的前塵影事。觀照世間大地山河，如同明鏡鑒照，清晰映現，來去自如無所滯礙，不留痕跡，心體虛明照應，全然沒有往昔的習氣，當下唯一微妙精真。生滅根源從此揭開顯露，看盡十方十二類眾生的生滅。雖然還未能通曉這些眾生的生死緣由，但能看見這些眾生共同的生滅根元，猶如地面上飄浮的雲氣，微明輕清，幽隱擾動，是眾生浮根四塵所成的根身，是眾生流轉的究竟樞穴。這就是行陰區宇。

這些輕清擾動的根元體性，若能進入原初澄明的狀態，一旦澄清行陰浮盪的習氣，如同翻騰的波瀾，化成清澄的水，這稱之為行陰盡。這個人就能超越眾生濁。觀察行陰的緣由，「幽隱妄想」是它的根本。

【說明】

① 「無復麤重前塵影事」:「前塵」，現前的五塵。「前塵影事」，前五塵所投射的影，也就是法塵。法塵對應的是意根，以想陰為體。想陰既滅，法塵也無所依靠。因此，「無復麤重前塵影事」。

② 「虛受照應」:這裡是前面「如鏡鑑明」比喻意象的延伸。「照應」，鏡子的映照並以影像回應。心比喻成鏡子，所顯的影像並沒有實體，因此只能「虛受」。

③ 「了罔陳習，唯一精真」:「了」，全然。「罔」，無。「精真」，指第八識的真體。已經全然沒有往昔的習氣，只存下第八識的真體。

④ 「見諸十方十二眾生，畢殫其類」:「畢」，完全。「殫」，盡。整句引文：完全看盡十方各類的眾生。

⑤ 「各命由緒」: 各自生命的根由頭緒。

⑥ 「見同生基猶如野馬」:「見同生基」，看見同分生死的基礎。「野馬」，靠近地面飄浮的雲氣。

⑦ 「究竟樞穴」:「樞穴」，樞紐、關鍵。究竟是否能破行陰的關鍵。

⑧ 「眾生濁」: 本經先前說眾生濁是:「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。」「朝夕生滅不停」正是行陰微細波浪的寫照，因為「生滅不停」，所以眾生雖然想留於世間，卻不時遷徙流轉。一旦細浪止歇，即是行陰盡，超越眾生濁。

⑨ 「幽隱妄想以為其本」: 行陰如微細波浪，隱約浮動，而所謂浮動實際上就是妄想的遷流。因此，「幽隱妄想」是行陰的根本。

五、識陰區宇

【經文】

阿難，彼善男子修三摩提，行陰盡者，諸世間性幽清擾動，同分生機倏然殞裂，沈細綱紐，補特

伽羅酬業深脈，感應懸絕。

於涅槃天將大明悟，如雞後鳴，瞻顧東方，已有精色。六根虛靜，無復馳逸，內外湛明，入無所入。深達十方十二種類受命元由。觀由執元，諸類不召，於十方界已獲其同。精色不沈，發現幽秘。此則名為識陰區宇。

若於群召已獲同中，銷磨六門，合開成就；見聞通鄰，互用清淨；十方世界及與身心，如吠琉璃，內外明徹；名識陰盡。是人則能超越命濁。觀其所由，罔象虛無，顛倒妄想，以為其本。

【譯文】

阿難，善男子修三昧正定，行陰已盡，一切世間的眾生，不論幽靜清虛，不論擾亂波動，共同所依的生滅根元，都突然毀壞破裂，深沈微細的綱領樞紐，也就是眾生酬答宿業的行陰，已經斷絕空懸。

這人面對涅盤天，很快就要大明悟，如同黑夜將盡，雄雞顧盼東方，已經有破曉晨色，而準備鳴啼。這時六根清虛沈靜，不再驅馳奔逸，內根與外塵合一，湛然分明，所謂入而實無所入；深切通達十方十二類眾生的受生緣由。觀察根由，執此根元，因為業果不牽，不再回應各類受生的召喚，也體認到十方界同一識性。識精元明，不再沈溺冥黯，而且發現幽隱其中的識陰。這就是識陰區宇。

若是在十二類眾生召喚受生時，能獲得共同識性，銷融

六根的隔別，合時圓融如一，開時六用自在；見聞相通無間，互用清淨無礙；十方世界以及自己的身心，通透如吠琉璃，內心外境明晰清澈；這稱之為識陰盡。這個人能夠超越命濁。觀察識陰的緣由，「罔象虛無，顛倒妄想」，是它的根本。

【說明】

① 「同分生機」：共同所依存的生滅根元。

② 「倏然隳裂」：「倏然」，突然。整句：突然毀壞破裂。

③ 「補特伽羅」：梵語，意思是數取趣，多次取得六趣的果報，因此轉喻為眾生。

④ 「酬業深脈，感應懸絕」：「深脈」，深潛的脈絡，暗指行陰。酬答宿業的行陰已盡，因果的脈絡已斷，不再受生。

⑤ 「天將大明悟」：天將亮，比喻將大覺悟。

⑥ 「內外湛明，入無所入」：內不見根，外不見塵，兩者合一，湛然光明；因此，六根所謂的攝入，實際已經無所入。

⑦ 「諸類不召」：十二類眾生都不能再召喚這個人去受生，因為行陰已盡。

⑧ 「於十方界已獲其同」：「獲」，證得而體認到。「同」，同一識性。這個人已經體認到十方世界都是同一識性。

⑨ 「發現幽秘」：發現了幽秘的處所，也就是潛藏其中的識陰。

⑩ 「銷磨六門，合開成就」：銷融六根相隔的侷限；合則一，開則六，合開自在。

⑪ 「見聞通鄰」：「通鄰」，互通不隔。既然六根合開自在，

見、聞、覺、知、嚐、嗅可以相互為用。

⑫ 「命濁」：本經先前說命濁是：「汝等見聞元無異性，眾塵隔越，無狀異生。性中相知，用中相背，同異失準，相織妄成，是第五重，名為命濁。」現在六根合開自如，「見聞通鄰」，不再「相織妄成」，因此能超越命濁。

⑬ 「罔象虛無，顛倒妄想以為根本」：「罔」，無。識體本來無相，但顛倒妄想讓其現相、顯相，而產生識陰。

參拾肆：行陰十種魔障

一、妄計二無因論

【經文】

阿難當知，是得正知奢摩他中諸善男子，凝明正心，十類天魔不得其便。方得精研窮生類本。於本類中生元露者，觀彼幽清圓擾動元，於圓元中起計度者，是人墜入二無因論。

一者、是人見本無因。何以故？是人既得生機全破，乘於眼根八百功德，見八萬劫所有眾生業流灣環，死此生彼。祇見眾生輪迴其處，八萬劫外冥無所觀，便作是解：此等世間十方眾生，八萬劫來，無因自有。由此計度，亡正徧知，墮落外道，惑菩提性。

二者、是人見末無因。何以故？是人於生既見其根，知人生人，悟鳥生鳥，烏從來黑，鵠從來白，人天本豎，畜生本橫，白非洗成，黑非染造。從八萬劫無復改移，今盡此形亦復如是。而我本來不見菩提，云何更有成菩提事？當知今日一切物象，皆本無因。

由此計度，亡正徧知，墮落外道，惑菩提性。是則名為第一外道，立無因論。

【譯文】

阿難，你應當知道，那些得到正知且攝心不亂的善男子，凝定不動、明覺不惑，正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。在其本類中，生滅根元的行陰顯露，有些人就此觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在圓徧的根元中，妄起計度，因此墜入兩種無因論。

第一種，這些人看見過去的源頭沒有起因。為什麼？他們以既得觀察行陰顯露的機會，並利用眼根的八百功德，看到八萬劫的所有眾生，隨著業果的遷流，在業灣中迴轉，在此地死，在彼處生。他們看到眾生如此輪迴，但八萬劫之外的毫無所見，卻做如是解：這些世間十方眾生，八萬劫以來，無因自有。因為如此計度，滅除了正徧知見，而墮入外道，迷失了菩提真性。

第二種，這些人看見未來的現象沒有因由。為什麼呢？既然看到根本來源，知道人生人，領悟到鳥生鳥，烏鴉從來就是黑的，鴻鵠從來就是白的；人和天人體型是豎的，畜生本來就是橫的；白的不是洗出來的，黑的不是染出來的。這些，從八萬劫以來，都沒有改變過；過完這一世，仍然是如此。而我本來就不見菩提，哪還有什麼成就菩提的事？當知今天一切物象，都是無因。

由於如此計度，滅除了正徧知見，而墮入外道，迷失了菩提真性。這就是立無因論的第一種外道。

【說明】

① 「十類天魔不得其便」: 在色陰區宇、受陰區宇與想陰區宇時，修行人所招的魔是外魔，但一旦進入行陰區宇與識陰區宇，外魔已經無法得逞，這時所謂的魔是修行人自己的「心魔」。

② 「凝明正心」:「凝」，凝止不動。「明」，明覺不惑。「正心」，正心不邪，不起貪想。

③ 「於本類中生元露者」:「本類」，指修行人之自類。「生元」，生滅根元，指行陰。

④ 「觀彼幽清圓擾動元」:「彼」，行陰。觀察到在所有十二類眾生中，行陰圓徧幽微輕清的擾動根元。

⑤ 「生機全破」:「生機」，生滅的樞機，也就是行陰。「破」，顯露。

⑥ 「業流灣環」: 隨著業果流動，而在業灣中迴轉。

二、妄計四徧常論

【經文】

阿難，是三摩中諸善男子，凝明正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於圓常中起計度者，是人墜入四徧常論。

一者、是人窮心境性，二處無因。修習能知二萬劫中十方眾生所有生滅，咸皆循環，不曾散失，計以為常。

二者、是人窮四大元，四性常住。修習能知四萬劫中十方眾生所有生滅，咸皆體恆，不曾散失，計以為常。

三者、是人窮盡六根末那執受，心意識中，本元由處，性常恆故。修習能知八萬劫中一切眾生，循環不失，本來常住，窮不失性，計以為常。

四者、是人既盡想元，生理更無流止運轉，生滅想心今已永滅，理中自然成不生滅。因心所度，計以為常。

由此計常，亡正徧知，墮落外道，惑菩提性。是則名為第二外道，立圓常論。

【譯文】

阿難，那些修持三昧正定的善男子，凝定不動、明覺不惑，正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在圓滿永常中，妄起計度，這些人就墜入四種徧常論。

第一種，這些人窮究心境的本源，認為心與境都沒有源頭。依據修習的心境，他們得知二萬劫中十方眾生所有的生

滅，皆是一再循環，不曾散失，因此心、境二者是周徧常在。

第二種，這些人窮研地水風火四大本元，四性常住。依據如此的修習，他們得知四萬劫中十方眾生所有的生滅，皆是體性恆常，不曾散失，因此四大性常住不壞。

第三種，這些人窮盡六根所攝的六識，末那的第七識，以及末那所執受的第八識，認為這第八識的心、第七識的意、和六根的六識，三者本元生起的地方，恆常不變。根據如此的修習，他們能知八萬劫中一切眾生，輾轉循環，不曾散失，本來常住，窮究其不壞性，而妄計以為恆常。

第四種，這些人既然想陰已盡，在生滅的道理中，不再遷流、止息、運轉，生滅想心也已經永遠滅除，因而理所當然認為自己已經證得「不生不滅」。因心忖度，而妄計以為常住不滅。

由於如此計度恆常不變，而亡失了正徧知見，墮落外道，迷失菩提真性。這就是立圓常論的第二種外道。

【說明】

① 「三摩」：三摩提或三摩地的省略語。

② 「窮心境性，二處無因」：窮究心和境的體性，發現兩者都沒有產生的源頭，也就是無因。佛在《楞伽經》裡說，「外道癡人墮於二邊」，「受無因論，則起常見。外因壞，因緣非性，則起斷見。」常見就是行陰魔障第一、二種外道部分的映顯，斷見則類似後面第七種外道和第九種外道的妄計。

③ 「窮四大元」：窮究地、水、風、火四大的本元。

④ 「六根、末那執受」:「六根」,六根所攝的六識。「末那」,第七識。「執受」,執受根身器界種子的第八識。

⑤ 「生理」:生滅的道理。

三、妄計一分無常一分常論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於自他中起計度者，是人墜入四顛倒見，一分無常，一分常論。

一者、是人觀妙明心徧十方界，湛然以為究竟神我。從是則計我徧十方，凝明不動。一切眾生，於我心中自生自死。則我心性名之為常；彼生滅者，真無常性。

二者、是人不觀其心，徧觀十方恆沙國土。見劫壞處，名為究竟無常種性；劫不壞處，名究竟常。

三者、是人別觀我心，精細微密，猶如微塵，流轉十方，性無移改，能令此身即生即滅。其不壞性，名我性常；一切死生從我流出，名無常性。

四者、是人知想陰盡，見行陰流，行陰常流，計為常性。色受想等，今已滅盡，名為無常。

由此計度一分無常一分常故，墮落外道，惑菩提性。是則名為第三外道，一分常論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在自他依正二報法中，妄起計度，這些人就墜入四種顛倒見，一部分無常，一部分恆常的謬論。

第一種，這些人觀察行陰的幽清圓徧，以為是妙明真心，十方界都是湛然清淨，而自以為是終極的神我。因此計度我徧滿十方，凝止明白，不移不動，而一切眾生在我心中，自生自死。我的心性是恆常；而眾生的生滅，是真正的無常。

第二種，這些人不觀其心，徧觀十方恆沙國土，看到歷劫的敗壞處，稱之為究竟無常種性，看到歷劫不壞處，名之為究竟常。

第三種，這些人個別觀察自心，精細如微塵，流轉十方，性不會遷改，且能讓此身當下生當下滅。這些不壞性，稱之為性恆常；而一切死生，從我身上流出，稱之為無常性。

第四種，這些人知道想陰已經銷盡，看見行陰流動，行陰常流，因此計度為常性。色陰、受陰、想陰已經滅盡，因而稱之為無常。

由於如此計度，一分無常一分恆常，墮落外道，迷失菩提真性。這就是一分常論的第三種外道。

【說明】

① 「觀妙明心」：觀察行陰的幽清圓徧，誤以為是妙明真

心。

② 「究竟神我」:「神我」,靈魂,是外道二十五諦的最後一諦,因此被認為是究竟終極的靈魂。

四、妄計四有邊論

【經文】

又三摩中諸善男子,堅凝正心,魔不得便。窮生類本,觀彼幽清常擾動元,於分位中生計度者,是人墜入四有邊論。

一者、是人心計生元流用不息。計過未者,名為有邊;計相續心,名為無邊。

二者、是人觀八萬劫,則見眾生;八萬劫前,寂無聞見。無聞見處,名為無邊;有眾生處,名為有邊。

三者、是人計我徧知,得無邊性。彼一切人現我知中;我曾不知彼之知性,名彼不得無邊之心,但有邊性。

四者、是人窮行陰空,以其所見心路籌度,一切眾生一身之中,計其咸皆半生半滅;明其世界一切所有,一半有邊,一半無邊。

由此計度有邊無邊,墮落外道,惑菩提性。是則名為第四外道,立有邊論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在三際、見聞、彼我、生滅的分位中妄起計度，這些人就墜入四種有邊論。

第一種，這些人心裡計度生的根元，流動運用不停息。妄計過去未來沒有相續，稱之為有邊；而計度相續心，稱之為無邊。

第二種，這些人觀察八萬劫。八萬劫內看到眾生；八萬劫之前，則沈寂無所聞無所見。沒有聞見的，稱之為無邊；有眾生的，稱之為有邊。

第三種，這些人認為行陰中的我周圓徧知，而得無邊性。其他人都出現在我知見的範疇中；他們的知性一定很有限，因為我並不知道他們的知性，而稱呼那些人不得無邊的心，但有邊性。

第四種，這些人竭力想以定力將行陰滅盡。在過程中，以其所見而依此籌度，一切眾生一身之中，都是半生半滅；明示世界所有的一切，也都是一半有邊，一半無邊。

由於如此計度有邊無邊，墮落外道，迷失菩提真性。這就是立有邊論的第四種外道。

【說明】

① 「於分位中」:「分位」，指事物在變化過程中所處的時分

與地位。在本節中，這些修定的人以四種分位的對比狀況妄計有邊無邊，而墜入四有邊論。所謂四種分位是：三際分位，見聞分位，彼我分位，生滅分位。三際分位指的是過去、現在、未來三種時間，見聞分位指的是這個修定的人以八萬劫之內與之外的所見，彼我分位指的是自己與其他眾生的對比，生滅分位指的是行陰生和行陰滅的反差。

② 「因計生元」：將所觀見的行陰相，視為十二類生的生滅根元。

③ 「計過未者」：計度過去與未來。

④ 「計我徧知」：計度行陰中的我能周徧了知。

⑤ 「彼一切人現我之中，我曾不知彼之知性」：其他人都在我知見的範圍內，因此若是我沒有看到他們的知性，表示他們的知性非常有限、有邊。

⑥ 「以其所見心路籌度」：這些修定的人，在定中因為行陰遷流極為緩慢，而誤以為行陰已滅，出定後，發覺行陰仍在，因而認為行陰有生有滅，並以這種體驗妄計所有眾生都在時生時滅的狀態中。

五、妄計四種顛倒矯亂論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於知見中生計度者，

是人墜入四種顛倒、不死矯亂，徧計虛論。

一者、是人觀變化元，見遷流處，名之為變；見相續處，名之為恆。見所見處，名之為生；不見見處，名之為滅。相續之因，性不斷處，名之為增；正相續中，中所離處，名之為減。各各生處，名之為有；互互亡處，名之為無。以理都觀，用心別見。有求法人，來問其義，答言：我今亦生亦滅，亦有亦無，亦增亦減。於一切時皆亂其語，令彼前人遺失章句。

二者、是人諦觀其心，互互無處，因無得證。有人來問，唯答一字，但言其無。除無之餘，無所言說。

三者、是人諦觀其心，各各有處，因有得證。有人來問，唯答一字，但言其是。除是之餘，無所言說。

四者、是人有無俱見，其境枝故，其心亦亂。有人來問，答言：亦有即是亦無，亦無之中不是亦有。一切矯亂，無容窮詰。

由此計度，矯亂虛無，墮落外道，惑菩提性。是則名為第五外道，四顛倒性、不死矯亂，徧計虛論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在定中所得的知見中，妄起計度，這些人就墜入四種顛倒、不死矯亂的徧計虛論。

第一種，這些人觀察變化根元，看見遷流的，稱之為變；看見接續的，稱之為恆。能見與所見的，稱之為生；不見所見的，稱之為滅。有接續的因，前後不中斷的，稱之為增；在接續中，中間有分開斷離的，稱之為減。各各的生處，稱之為有；相互滅亡處，稱之為無。以上這些見解，表象似乎都以理觀，實際上用心不同，見解有別。求法的人問其含意。他答說：我今生也是生也是滅，也是有也是無，也是增也是減。隨時都在胡言亂語，讓對方完全不知所云。

第二種，這些人仔細觀察行陰當下的心，各各相互推衍成無，因為無而得證。有人來問，他只答一個字：無。除了「無」之外，無話可說。

第三種，這些人仔細觀察行陰當下的心，各各都是有，因為有而得證，有人來問，他只答一字：是。除「是」之外，無話可說。

第四種，這些人觀察行陰時，看見有也看見無。情境分歧，心思雜亂。有人來問，他答說：也是有即也是無；也是無之中，並非也是有。一切錯亂顛倒，無法追根究底問清楚。

由於妄加計度，矯亂的言說虛妄空無，墮落外道，迷失

菩提真性。這就是墜入四種顛倒的第五種外道，為了求生不死天，而發出矯亂、徧計執的虛妄言論。

【說明】

① 「互互亡處，名之為無」：定中的修行人看到眾生都歸趨於亡處，便稱之為「無」。

② 「以理都觀，用心別見」：表面上都是用理觀察的結果，其實用心有別，自然見解難於一致。

③ 「遺失章句」：「章句」，章法詞義。讓人迷失了言語的章法與詞義，不知所云。

④ 「其境枝故」：「境」，情境，所觀之境。「枝」，分歧。觀察的情境，混亂分歧。

⑤ 「無容窮詰」：「詰」，詰問。無法追根究底問出所以然。

六、妄計死後有相論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於無盡流生計度者，是人墜入死後有相，發心顛倒。

或自固身，云色是我；或見我圓，含徧國土，云我有色；或彼前緣隨我迴復，云色屬我；或復我依行中相續，云我在色。皆計度言死後有相；如是循環，有十六相。從此或計：畢竟煩惱，畢竟菩提，

兩性並驅，各不相觸。

由此計度死後有故，墮落外道，惑菩提性。是則名為第六外道，立五陰中死後有相，心顛倒論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在相續無盡的遷流中，妄起計度，這些人就墜入死後有相的謬論，而發心顛倒。

這些人或是自己鞏固色身，而說色就是我；或是妄見我的自性圓融，含徧國土，而說我擁有色；或是眼前的色緣，任憑我迴旋返復，而說色屬於我；或是看見我在行陰中，遷流相續，而說我在色。這些人都如此計度，說死後有相，如此循環，共有十六相。由此更深一層計度：畢竟煩惱和畢竟菩提，兩者並駕驅馳，不相牴觸。

由於如此計度死後還有的緣故，墮落外道，迷失菩提真性，是為第六種外道，立五陰中死後有相的顛倒論。

【說明】

① 「於無盡流」：行陰相續無盡的遷流相。
② 「或見我圓」：或著說看見我的自性圓融徧滿。
③ 「云我有色」：計度「我大色小」，因此我擁有色。
④ 「或彼前緣隨我迴復」：「前緣」，眼前所緣的色。「隨」，

隨意，任意。「迴復」，迴旋往復。

⑤ 「云我在色」：計度「色大我小」，因此我在色中。

⑥ 「有十六相」：前面所提的四種計度：色是我；我大色小，色在我中；離色是我；色大我小，我在色中。色、受、想、行四陰都各有這四種我，而成十六種相。

⑦ 「從此或計」：由前面的邪見轉向更深一層的計度。

⑧ 「各不相觸」：並行不悖，不相牴觸。

七、妄計死後無相論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於先除滅色受想中，生計度者，是人墜入死後無相，發心顛倒。

見其色滅，形無所因；觀其想滅，心無所繫；知其受滅，無復連綴。陰性銷散，縱有生理，而無受想，與草木同。此質現前猶不可得，死後云何更有諸相？因之勘校，死後相無。如是循環，有八無相。從此或計涅槃因果，一切皆空，徒有名字，究竟斷滅。

由此計度死後無故，墮落外道，惑菩提性。是則名為第七外道，立五陰中死後無相，心顛倒論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在先前已滅除的色陰、受陰、想陰中，妄起計度，這些人就墜入死後無相論，發心顛倒。

這些人看到色陰滅，身形已經無所依憑；觀覺想陰滅，識心已經無所繫；知道受陰滅，色陰、想陰不再連續不綴。三陰的陰性已經銷散，縱使行陰有生的理據，已經不能覺受，如同草木。當前體質現前於定中，還不可得，死後怎麼還有各種相狀？以此驗證而計度：死後無相。如此循環思維，色、受、想、行四陰，生前死後俱無，總計八種無相。據此計度涅槃、因果，一切皆空，只是徒有虛名，終究斷滅。

由於如此計度死後一切皆無，墮落外道，迷失菩提真性，是為第七種外道，立五陰中死後無相的顛倒論。

【說明】

① 「死後無相」：這是一種外道的斷滅論，認為死後一切斷滅。

② 「形無所因」：「因」，依靠，依憑。形體已經無所依憑。

③ 「知其受滅，無復連綴」：受陰介於色陰與想陰之間，若是受陰滅，色陰與想陰之間無法連綴。

④ 「陰性銷散」：「陰性」，指前三陰，色陰、受陰、想陰。

⑤ 「縱有生理」：縱使有行陰得生的理據、條件。

⑥ 「此質現前猶不可得」:「質」，體也。當下在定中，體質還在，尚且不可得。所根據的理由是：色陰、受陰、想陰已滅，不可得；行陰雖在當前，但是遷流不止，也不可得。

⑦ 「因之勘校」：以此驗證確定。

八、妄計死後俱非論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於行存中，兼受想滅，雙計有無，自體相破，是人墜入死後俱非，起顛倒論。

色受想中，見有非有；行遷流內，觀無不無。如是循環，窮盡陰界，八俱非相，隨得一緣，皆言死後有相無相。又計諸行性遷訛故，心發通悟，有無俱非，虛實失措。

由此計度死後俱非，後際昏瞢，無可道故，墮落外道，惑菩提性。是則名為第八外道，立五陰中死後俱非，心顛倒論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，在行陰的存在中，兼思受陰、想陰已滅，而雙重計度有無，自己的體相破滅，這些人就墜入死後非有非無的顛倒論。

他們計度：色陰、受陰、想陰中，原先所見的有，已成非有；行陰遷流中，原先所觀的無，已經不是無。如此循環思維，窮盡四陰的界域，共計有八種非相，以隨得的一陰為緣，都是說死後非有相非無相。這些人計度諸行性遷流變，領悟到一切有無皆非，虛實失措，無法確定。

由於計度死後非有非無，未來一片朦朧，無可言道，而墮落外道，迷失菩提真性，是為第八種外道，立五陰中死後俱非的顛倒論。

【說明】

① 「於行存中」:「行」，行陰。在行陰的存在中。

② 「自體相破」: 自體相破滅，因為雙重計度有與無。自體相是有就不是無，不是有就是無，不能「亦有亦無」，有無彼此相互矛盾，互相抵消。

③ 「死後俱非」: 死後變成非有非無。

④ 「色受想中，見有非有」: 色、受、想陰原先是有，修行人以止觀破之，而色陰盡、受陰盡、想陰盡，原先的有

已經變成非有。本條目的說明參考憨山大師（頁 944）。

⑤ 「行遷流內，觀無不無」：色陰、受陰、想陰三陰未破時，不能觀見行陰，這時行陰是無；到了三陰盡，行陰顯現，原先的無已經不是無。本條目的說明參考憨山大師（頁 944）。

⑥ 「如是循環」：如此循環觀察，由後觀前，由前觀後。

⑦ 「窮盡陰界」：「陰」，色、受、想、行四陰。

⑧ 「八俱非相」：非有色、受、想、行，以及非無色、受、想、行共八種俱非相。

⑨ 「皆言死後有相無相」：「有相無相」，實際上是非有相非無相。

⑩ 「後際昏瞢」：「後際」，未來。整句：未來朦朧昏茫。

九、妄計死後斷滅論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮生類本，觀彼幽清常擾動元，於後後無生計度者，是人墜入七斷滅論。

或計身滅，或欲盡滅，或苦盡滅，或極樂滅，或極捨滅。如是循環，窮盡七際，現前銷滅，滅已無復。

由此計度死後斷滅，墮落外道，惑菩提性。是則名為第九外道，立五陰中死後斷滅，心顛倒論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在行陰念念的滅處，妄起計度，以為人天眾生必然斷滅，這些人就墜入七斷滅論。

他們或說四大洲與欲天的身形滅，或說初禪天的欲盡滅，或說二禪天的苦盡滅，或說三禪天的極樂滅，或說四禪天的極捨滅。如此循環，窮盡七趣的界域；現前的會消滅，滅則永無返復。

由於如此計度死後斷滅，而墮落外道，迷失菩提真性，是為第九種外道，立五陰中死後斷滅顛倒論。

【說明】

① 「於後後無」：在行陰念念的生滅處，設生七處，後皆斷滅，當歸於無。本條目說明參考憨山大師（頁 946）。

② 「或極捨滅」：「極捨」，指第四禪，因為四禪是「捨念清淨」。

十、妄計現證涅槃論

【經文】

又三摩中諸善男子，堅凝正心，魔不得便。窮

生類本，觀彼幽清常擾動元，於後後有生計度者，是人墜入五涅槃論。

或以欲界為正轉依，觀見圓明生愛慕故；或以初禪，性無憂故；或以二禪，心無苦故；或以三禪，極悅隨故；或以四禪，苦樂二亡，不受輪迴生滅性故。迷有漏天，作無為解；五處安隱，為勝淨依。如是循環，五處究竟。

由此計度五現涅槃，墮落外道，惑菩提性。是則名為第十外道，立五陰中五現涅槃，心顛倒論。

【譯文】

又，那些修持三昧正定的善男子，堅毅凝定、正心不邪，十類天魔無法得逞。因此，他們得以精細研發，窮究十二類眾生生滅的根本。若是觀察到行陰幽微圓徧的擾動根元，而在行陰念念相續不斷中，妄起計度，這些人就墜入五涅槃論。

他們或以欲界作為正轉的依據，觀見天光圓明，而心起愛慕；或以初禪，性無憂慮；或以二禪，心無苦受；或以三禪，喜悅相隨；或以四禪，苦樂皆無，而不受輪迴生滅。這些人將有漏天誤解成無為境界，以為五處安穩，可以永久清淨依恃。如此循環論證，而以五處為究竟涅槃。

由於如此計度五處現證的涅槃，而墮落外道，迷失菩提真性，是為第十種外道，立五陰中五涅槃顛倒論。

【說明】

① 「後後有」：行陰念念相續不斷，恆常不滅。憨山大師說：「行陰滅而復生，名後後有。」（頁 947）

② 「正轉依」：從下劣的所依轉成勝上的所依。在本段經文裡，則指轉生死，而依於涅槃。

③ 「觀見圓明」：觀見六欲天的天光圓明。

④ 「或以三禪極悅隨故」：極其喜悅，且相隨不離，這是第三禪的境界。

⑤ 「迷有漏天，做無為解」：將有漏的欲界天、色界天，視為無為的涅槃境界。

⑥ 「如是循環」：如此循環論證。

⑦ 「五現涅槃」：「現」，現證。五處都是現證的涅槃。

參拾伍：識陰十種魔障

一、墮「因所因執」外道種

【經文】

阿難當知，是善男子窮諸行空，於識還元，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。能令己身根隔合開，亦與十方諸類通覺，覺知通脗，能入圓元。若於所歸，立真常因，生勝解者，是人則墮因所因執；娑毗迦羅所歸冥諦，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第一立所得心，成所歸果。違遠圓通，背涅槃城，生外道種。

【譯文】

阿難，應當知道，這位善男子行陰已盡，性入澄空，在識陰區宇裡返本還元，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。這個人能夠讓自身的六根合開自如，也能與十方諸類通達覺知，覺知既然相通脗合，自然能夠證入圓滿根元。若是把識陰妄執為真常究竟歸依處，而心生勝解，這個人就墜入「能依所依的邪執」；黃髮外道和所依歸的冥諦成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第一種謬見，妄立所得的心，成就所歸的果。

違遠圓通，背離涅槃城，而生為外道種。

【說明】

① 「窮諸行空」：行陰已盡，已證得空相。

② 「於識還元」:「識」，第八識。識陰區宇歸於第八識。「還元」，歸返於「一真法界，本元覺地」（海仁法師 1121）。整句「於識還元」，行者經過重重波瀾後，若在第八識中用功，即將回返本元的覺性大海。

③ 「已滅生滅」：行者窮究行陰，滅除行陰生滅的細相，七識的遷流與生滅已經滅盡。

④ 「而於寂滅，精妙未圓」:「寂滅」，寂滅真性。行者還在識陰的遮蔽中，而識陰真妄和合，微細的生滅尚未滅除，因此寂滅真性還未能精妙圓滿。

⑤ 「因所因執」:「因」，能依。「所因」，所依。「執」，謬執。能依所依的謬執。

⑥ 「娑毗迦羅」：黃髮外道。

二、墮「能非能執」徧圓種

【經文】

阿難，又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於所歸覽為自體，盡虛空界十二類內所有眾生，皆我身中一類流出。生勝解者，是人則墮能非能執；摩醯首羅現無邊身，成其伴侶。

迷佛菩提，亡失知見。是名第二立能為心，成能事果。違遠圓通，背涅槃城，生大慢天我徧圓種。

【譯文】

阿難，又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若是把所歸的識陰視為自體，認為盡虛空界十二類所有眾生，都是我身中一類一類流逸出去的結果，而心生勝解，這個人就墜入「能生非能生的邪執」；大自在天主所現的無邊身，就成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知覺見。這是第二種謬見，妄立識陰能生眾生的心思，成就能生眾生的結果。違遠圓通，背離涅槃城，生大慢天、「我徧圓種」。

【說明】

① 「覽為自體」:「覽」，觀察為，視為。把識陰視為自體。

② 「能非能執」:「能」，能生，指我能生彼。「非能」，非能生，指眾生不能生我。

③ 「摩醯首羅」: 大自在天主。大自在天主自以為能生無量眾生，因此，妄執所有眾生「皆我身中一類流出」的行者以大自在天主為伴侶。

④ 「我徧圓種」: 我能圓攝一切眾生的種族。

三、墮「常非常執」倒圓種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於所歸有所歸依，自疑身心從彼流出，十方虛空咸其生起，即於都起所宣流地，作真常身無生滅解。在生滅中，早計常住，既惑不生，亦迷生滅，安住沈迷。生勝解者，是人則墮常非常執；計自在天成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第三立因依心，成妄計果。違遠圓通，背涅槃城，生倒圓種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若是將所歸的識陰視為恆久的歸宿，揣度自己身心都從識陰中流出，十方虛空也是從識陰中生起；認為識陰是身心等的宣流地，並以此為真常身，無生也無滅。在生滅中，早就計度常住；既對真性迷惘無知，又對現前的生滅迷惑不解，而安住於沈迷。若是心生勝解，這個人就墜入「常、非常的邪執」；計度要成為自在天的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第三種謬見，以第八識為能生因、歸依處，並妄計其為常住果。違遠圓通，背離涅槃城，生成「倒圓種」。

【說明】

① 「即於都起所宣流地」：「都」，全。「宣流地」，能生出一切法的宣流地。

② 「既惑不生，亦迷生滅」：常住真心不生不滅；在識陰中，仍有微細生滅，但行者在識陰中自以為是「真常身」，已經不生不滅，故「既惑不生，亦迷生滅」。「惑」，迷惘無知也。「迷」，迷惑不解也。

③ 「自在天」：指居於欲界天頂的波旬魔王，自己認為能生萬物；與上一節的大自在天（摩醯首羅）不同。大自在天即色界頂天。

④ 「立因依心」：「立因」，妄立第八識能生我身心的因。「依心」，妄起以第八識為歸依處的心。

⑤ 「倒圓種」：生於顛倒圓滿的種族。

四、墮「知無知執」倒知種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於所知，知徧圓故，因知立解，十方草木皆稱有情，與人無異。草木為人，人死還成十方草樹，無擇徧知。生勝解者，是人則墮知無知執；婆吒霰尼，執一切覺，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第四計圓知心，成虛謬果。違遠圓通，

背涅槃城，生倒知種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若是從所知的識陰，看見它的見性徧滿周圓，因而妄立見解，認為十方草木皆有情，與人無異。草木死後為人，人死則還原成草樹；有情無情不必經過選擇，完全沒有差別，都有覺知。若以此作為勝解，這個人就墜入「有知與無知混淆的邪執」；類似如此偏執的婆吒霰尼外道，成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知覺見。這是第四種謬見，以為識陰圓徧一切，而結成一切皆有情的虛謬果。違遠圓通，背離涅槃城，生成「倒知種」。

【說明】

① 「草木為人」：草木死後成為人。

② 「無擇徧知」：不必揀擇，因為完全沒有差別。一切有情無情的，都有覺知，沒有差別。

③ 「婆吒霰尼」，外道名。這些外道認為一切物都有覺知。

④ 「計圓知心」：妄計圓徧一切都有知的想法。

⑤ 「倒知種」：顛倒知覺的種族。

五、墮「生無生執」顛化種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於圓融根互用中，已得隨順，便於圓化一切發生，求火光明，樂水清淨，愛風周流，觀塵成就。各各崇事，以此群塵，發作本因，立常住解，是人則墮生無生執。諸迦葉波並婆羅門，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第五計著崇事，迷心從物，立妄求因，求妄冀果。違遠圓通，背涅槃城，生顛化種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若是諸根互用開合中，已能隨順，便在一切圓融變化中，追求火的光明，喜樂水的清靜，愛好風周徧的流動，觀想地大的成就。各各崇拜奉事四大，妄計這四大塵是萬法的根元，可以常住其中不生不滅；這個人就墜入「能生而無生滅的邪執」。各迦葉波以及婆羅門，以及那些身心投注於事火崇水、求出生死的外道，成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這就是第五種謬見，妄計崇拜四大塵，迷失本心，依隨外物，以虛妄的理論探尋真因，追求妄因，期盼妄果。違遠圓通，

背離涅槃城，而生「顛化種」。

【說明】

① 「觀塵成就」:「塵」，指地大。觀察地大滋養萬物，寶藏萬物的成就。
② 「群塵發作本因」:「群塵」，指地水火風四大。「作」，作為。整句可以解釋為：以四大的顯發作為萬法的根元。
③ 「諸迦葉波」: 婆羅門的一大姓，共有十八族。這裡專指崇拜地、水、火、風四大的外道。
④ 「計著崇事」: 妄計做崇拜四大的事。
⑤ 「顛化種」: 顛倒化理的外道種族。

六、墮「歸無歸執」斷滅種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於圓明計明中虛，非滅群化，以永滅依為所歸依。生勝解者，是人則墮歸無歸執；無想天中諸舜若多，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第六圓虛無心，成空亡果。違遠圓通，背涅槃城，生斷滅種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流

與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若在圓滿湛明的識陰中，計度圓明中虛無的體性，而想毀滅群塵所化的自身與國土，銷滅依恃的群塵，而以空為永遠的依歸。若是心生勝解，這個人就墜入「歸於無所歸的邪執」；無想天中各個以空為身的舜若多成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這就是第六種謬見，以圓明中虛的妄心為因，而結成空亡的果。違遠圓通，背離涅槃城，而生「斷滅種」。

【說明】

① 「計明中虛」：在圓明中計度一切都是虛無的體性。

② 「非滅群化」：「非」，毀，銷毀。「群化」，群塵所化的自身與國土。

③ 「以永滅依」：以永遠滅除「有」作為依恃。

④ 「歸無歸執」：因為心執虛無，所歸依的實際上沒有歸依處。

⑤ 「諸舜若多」：「舜若多」，空也。各個以頑空為依歸的天眾。

⑥ 「斷滅種」：「種」，這裡一語雙關。一者指斷滅了佛菩提種；二者指墜入外道種族，因為已經斷了菩提種。

七、墮「貪非貪執」妄延種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精

妙未圓。若於圓常，固身常住，同於精圓，長不傾逝。生勝解者，是人則墮貪非貪執；諸阿斯陀求長命者，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第七執著命元，立固妄因，趣長勞果。違遠圓通，背涅槃城，生妄延種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若在圓滿常住中，想永固自己的身軀，常住於世，如同精湛圓明的識陰一樣，長生不死。若是心生勝解，這個人就墜入「貪而非可貪的邪執」；各個尋求長壽的仙人，成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第七種謬見，妄執以識陰為受命的根元，以堅固軀體的妄心為因，趣向久居塵勞、期求色身長壽的果。違遠圓通，背離涅槃城，生成「妄延種」。

【說明】

① 「同於精圓，長不傾逝」：想讓自己的色身，如同精湛圓明的識陰一樣，既不衰老，也不消逝。

② 「貪非貪執」：貪戀色身長生不死，卻不知道如此執著，必然在生滅法中輪轉，因此，所貪者實無可貪。

③ 「阿斯陀」：長壽仙人。

④ 「執著命元」：執著識陰就是受命的根元。

⑤ 「妄延種」：妄想延長壽命的種族。

八、墮「真無真執」天魔種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。觀命互通，卻留塵勞，恐其銷盡，便於此際坐蓮華宮，廣化七珍，多增寶媛，恣縱其心。生勝解者，是人則墮真無真執；吒枳迦羅成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第八發邪思因，立熾塵果。違遠圓通，背涅槃城，生天魔種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。這人觀察識陰是眾生的受命根元，彼此相互融通，卻想留住世間塵勞，唯恐形體銷盡，便在此方坐蓮華宮殿，廣泛化求七珍寶物，大量增加美女，放縱恣欲。若是心生勝解，這個人就墜入「真而實無真的邪執」；吒枳迦羅天魔成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第八種謬見，以發起邪思心為因，成就熾盛的塵勞果。違遠圓通，背離涅槃城，生成「天魔種」。

【說明】

① 「觀命互通」：觀察眾生的受命根元已經相互融通。

② 「真無真執」：妄執識陰為真常（但實際上並非真常）。

③ 「吒枳迦羅」:「吒枳」，愛染。「迦羅」，我能作、我所作。「吒枳迦羅」，即是天魔的別稱，因為天魔認為一切世間都是愛染的作為，能生一切法。

九、墮「定性聲聞執」纏空種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。於命明中分別精麤，疏決真偽，因果相酬，唯求感應，背清淨道。所謂見苦斷集，證滅修道，居滅已休，更不前進。生勝解者，是人則墮定性聲聞；諸無聞僧，增上慢者，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第九圓精應心，成趣寂果。違遠圓通，背涅槃城，生纏空種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。這人對於眾生受命的原由，在了然明白中，分別聖位、凡位的粗細，梳理抉擇聖道、外道的真偽，觀察世間都是因果相應，修證中唯求速得感應，背離究竟的清淨道。所謂見苦、斷集、證滅、修道，居於寂滅，道心已休，不再前進。若是這個人心生勝解，就墜入定性聲聞的倫次；各無聞慧僧以及各增上慢的人，成為

他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第九種謬見，圓滿觀照，以專求感應的心為因，而成就沈滯空寂的果。違遠圓通，背離涅槃城，生「纏空種」。

【說明】

① 「於命明中」：對於眾生受命的元由，了然明白。

② 「增上慢」：定性聲聞證得有餘涅槃，而自謂修證已達究竟；未證謂證，而成為增上慢人。

③ 「圓精應心」：「圓」，圓滿觀照。「精」，專精、專注。「應心」，期求感應的心。

④ 「成趣寂果」：「寂果」，所趣向成就的果，「沈空滯寂」。（憨山大師，頁 966）

⑤ 「纏空種」：纏縛於偏空的定性聲聞種族。

十、墮「定性辟支佛執」不化圓種

【經文】

又善男子窮諸行空，已滅生滅，而於寂滅，精妙未圓。若於圓融清淨覺明，發研深妙，即立涅槃，而不前進。生勝解者，是人則墮定性辟支；諸緣獨倫不迴心者，成其伴侶。迷佛菩提，亡失知見。是名第十圓覺胞心，成湛明果。違遠圓通，背涅槃城，生覺圓明不化圓種。

【譯文】

又，善男子行陰已盡，性入澄空，已經滅盡七識的遷流與生滅，唯有寂滅真性還未能精妙圓融。若是達到六根圓融互用，而在圓融中，清淨覺明，研發深妙的體悟，並以這個體悟為涅槃，不再前進，而心生勝解，這個人就墜入定性辟支的佛乘。各個不能迴小向大的緣覺、獨覺，成為他的伴侶。迷失了佛菩提的真性，亡失了正知正見。這是第十種謬見，以圓徧脗合為心，成就湛然明白的道果，但卻違遠圓通，背離真正的涅槃城，生成「覺圓明不化圓種」。

【說明】

① 「圓融」：這裡指六根的圓融互用。

② 「定性辟支」：辟支佛，也就是緣覺。不能迴小向大的緣覺乘人。

③ 「諸緣獨倫」：「緣」，緣覺。「獨」，獨覺。緣覺者，因聞佛說十二因緣法，厭生死苦，而得解脫。獨覺者，自觀無常，自悟因緣法，而得解脫。

④ 「圓覺脗心」：以圓徧覺知、融通脗合為心。

⑤ 「覺圓明不化圓種」：「覺」，緣覺、獨覺。「圓明」，妄計所悟已經圓滿覺明。「不化圓」，不能融化所悟所執的一切而達到真正的圓通。識陰中的第九種與第十種謬見，嚴格說來，和前面的八種外道邪見相比，魔境的說法似乎有點嚴苛。比較精確的講法是，他們自認已經圓明，

而不能融通化圓；已修證到有餘涅槃，「**而不前進**」。佛陀接著總結這十種識陰魔障說：「**自言滿足無上菩提，大妄語成。外道邪魔，所感業終，墮無間獄；聲聞緣覺，不成增進。**」佛陀說，大妄語的外道邪魔，所感業終之後，墮無間獄；至於聲聞緣覺，佛陀並沒有說墜入地獄，而是無法再進步（「**不成增進**」）。本條目有關「**覺圓明不化圓**」的解釋參考圓瑛法師的見解。（頁 1525）

參拾陸：五大妄想——五陰生因

（經文全文）

佛告阿難：精真妙明，本覺圓淨，非留生死及諸塵垢。乃至虛空，皆因妄想之所生起。斯元本覺，妙明精真，妄以發生諸器世間，如演若達多迷頭認影。妄元無因，於妄想中立因緣性，迷因緣者稱為自然。彼虛空性猶實幻生；因緣、自然，皆是眾生妄心計度。

阿難，知妄所起，說妄因緣。若妄元無，說妄因緣，元無所有。何況不知，推自然者？是故如來與汝發明，五陰本因同是妄想。

汝體先因父母想生，汝心非想，則不能來想中傳命。如我先言：心想醋味，口中涎生；心想登高，足心酸起。懸崖不有，醋物未來，汝體必非虛妄通倫，口水如何因談醋出？是故當知，汝現色身，名為堅固第一妄想。

即此所說，臨高想心，能令汝形真受酸澀。由因受生，能動色體。汝今現前順益違損，二現驅馳，名為虛明第二妄想。

由汝念慮，使汝色身。身非念倫，汝身何因隨

念所使，種種取像，心生形取，與念相應？寤即想心，寐為諸夢。則汝想念搖動妄情，名為融通第三妄想。

化理不住，運運密移，甲長髮生，氣銷容皺，日夜相代，曾無覺悟。阿難，此若非汝，云何體遷？如必是真，汝何無覺？則汝諸行念念不停，名為幽隱第四妄想。

又汝精明湛不搖處，名恆常者，於身不出見、聞、覺、知。若實精真，不容習妄。何因汝等曾於昔年睹一奇物，經歷年歲，憶忘俱無，於後忽然覆睹前異，記憶宛然，曾不遺失？則此精了湛不搖中，念念受熏，有何籌算？

阿難當知：此湛非真。如急流水，望如恬靜，流急不見，非是無流。若非想元，寧受妄習？非汝六根互用開合，此之妄想無時得滅。故汝現在見、聞、覺、知，中串習幾，則湛了內，罔象虛無，第五顛倒微細精想。

阿難，是五受陰，五妄想成。

汝今欲知因界淺深：惟色與空，是色邊際；惟觸及離，是受邊際；惟記與忘，是想邊際；惟滅與生，是行邊際；湛入、合湛，歸識邊際。

此五陰元重疊生起，生因識有，滅從色除。理

則頓悟，乘悟併銷。事非頓除，因次第盡。我已示汝，劫波巾結，何所不明，再此詢問？

汝應將此妄想根元，心得開通，傳示將來末法之中諸修行者。令識虛妄，深厭自生，知有涅槃，不戀三界。

翻譯：（分成四部分）

【經文】之一

佛告阿難：精真妙明，本覺圓淨，非留生死及諸塵垢。乃至虛空，皆因妄想之所生起。斯元本覺，妙明精真，妄以發生諸器世間，如演若達多迷頭認影。妄元無因，於妄想中立因緣性，迷因緣者稱為自然。彼虛空性猶實幻生；因緣、自然，皆是眾生妄心計度。

阿難，知妄所起，說妄因緣。若妄元無，說妄因緣，元無所有。何況不知，推自然者？是故如來與汝發明，五陰本因同是妄想。

【譯文】之一

佛告阿難，精真妙明，本覺圓滿清淨，不留滯在世間的分段生死，也不留滯在出世間的變易生死，甚至也不存在於虛空。因為世間、出世間、虛空都是妄想所生。本覺原來妙

明精真，因為起妄而生出各種器世間，正如演若達多錯認鏡中顯影，而迷失自己的頭。妄想沒有因由，眾生在妄想中建立因緣性，不解因緣的人說這是自然。虛空性況且還是因為虛妄才存在；因緣、自然都是眾生妄心計度。

阿難，若是知道妄想的出處，或許我們可以說妄想是因緣所生。但若是妄想本來就沒有自體，所謂妄想生起的因緣，原來就是虛妄。何況那些連因緣都不知曉的外道，將妄想推給所謂的自然，就更是妄上加妄。因此，如來對你闡發明白，五陰生起的本因，其實都是妄想。

【說明】

① 「非留生死及諸塵垢」:「生死」，指世間的分段生死。「塵垢」，指「微細塵垢」，也就是微細生死，也是出世間的變易生死。圓淨本覺不會留滯於世間與出世間。本條目有關「生死、變易」，參考交光大師與藕益大師的說法。交光大師說：「死生，即界內分段也。塵垢，即界外涅槃也。」（頁 1194）藕益大師說：「死生，遍指分段變易。塵垢，遍指九界惑業。」

② 「乃至虛空」:「乃至」，即使是。「乃至」一詞雙用。一者，延續上句，圓淨本覺不住於世間、出世間，也不住於虛空。再者，即使是虛空，也是妄想所生。

③ 「迷因緣者」:「迷」，迷失，不了解。不了解因緣的人，指外道。

④ 「彼虛空性猶實幻生」:「猶」，況且。「實」，實際上。況且虛空實際上還是虛幻所產生。言下之意，其他的物體

現象就更不用說了，都是虛妄所致。

⑤ 「因緣、自然，皆是眾生妄心計度」:「計度」，計算揣度。因緣、自然都是眾生妄心揣度出來的。

⑥ 「知妄所起，說妄因緣」:「所起」，所生起的地方。假如我們知道妄想出自何處，則說妄想是來自於因緣，或許還有些道理。問題是，妄想全無因由。

⑦ 「若妄元無，說妄因緣，元無所有」: 既然妄想都沒有自己的體性，則妄想所生出的因緣，是妄上加妄，更無所有。

⑧ 「何況不知，推自然者」:「不知」，外道不知道因緣。外道連因緣都不知，卻把一切推給自然，認為一切法無因，自然如此。

【經文】之二

汝體先因父母想生，汝心非想，則不能來想中傳命。如我先言：心想醋味，口中涎生；心想登高，足心酸起。懸崖不有，醋物未來，汝體必非虛妄通倫，口水如何因談醋出？是故當知，汝現色身，名為堅固第一妄想。

即此所說，臨高想心，能令汝形真受酸澀。由因受生，能動色體。汝今現前順益違損，二現驅馳，名為虛明第二妄想。

由汝念慮，使汝色身。身非念倫，汝身何因隨念所使種種取像，心生形取，與念相應？寤即想心，

寐為諸夢。則汝想念搖動妄情，名為融通第三妄想。

【譯文】之二

你有這個肉身，是因為首先你的父母想生，假如你沒有欲愛的想法，就不會在父母的想法中傳襲生命。正如我先前講的，心裡想到醋，嘴巴才有唾液；心裡想到登高，腳心才會酸澀。懸崖並不真的存在，也沒有酸醋的食物入口，你的身子有實體，和虛幻的妄想必然不同類，口水怎麼會因為講到酸醋就流出來？因此，你應當知道，你現有的色身，就是堅實牢固的第一妄想。

這就是我們所說的，心裡想到在高處，能讓形體的確有酸澀的感覺，想心為因而生起受陰，能牽動形體。你現前感受的順暢利益、違逆折損，兩者交替驅策你的內心，這是虛妄卻自以為明白的第二妄想。

你的思念掛慮操控你的色身。身體和思念並不同類，你的身體為何要隨著念頭的驅使去攀附現象，從心取境且身體力行，去應和那些念頭？醒時就起心動念，睡時就夢中纏綿。因此，想念不時驅動你的妄情，這叫做融通第三妄想。

【說明】

① 「想中傳命」：這裡的「想」，包括父母彼此的情愛、性愛，中陰身時自己想投胎得女身，是對男方的貪愛，想投胎的男身，是對女方的貪愛。結合了三方的愛想，才有今生的色身。

② 「汝體必非虛妄通倫」:「通倫」,同一倫、同一類。身體是實體,與虛妄的想法,並非同類。

③ 「汝現色身」:色身就是身體,但這裡的第一妄想所指的是色陰的纏繞,所以還是直接保持「色身」原文,不翻譯。

④ 「堅固第一妄想」:「堅固」至少有兩種意涵。一者,身體就是堅固的實體;色身就是色陰的投影。因此,某方面說來,身體幾乎也就是色陰的化身。再者,累世的妄習堅強牢固,很難改變,更難去除,所以稱之為堅固妄想。

⑤ 「即此所說」:這就是這次楞嚴大會所說的,也就是先前已經說過的。

⑥ 「由因受生」:心中想法或是念頭的因,所引起的受陰。第二種妄想就是因為心念而被受陰所纏繞。

⑦ 「虛明第二妄想」:「虛明」,似乎明白,實際上是虛妄不明。受陰主要是感受。感受也可能有兩種狀況。一、心中覺得有一些說不出所以然的感受,追根究底,這種感受虛妄不實。二、心中覺得當下有很真實的感受,但是這種感受隔一陣子就變質,也許從愛到不愛,從喜歡到不喜歡,甚至是厭惡。所謂「愛」與「喜歡」變得非常虛幻,如男女相愛日久感情生變,如同一首曲子剛開始喜歡,後來聽膩厭離。這都是受陰所促成的妄想。

⑧ 「使汝色身」:「使」,操控、驅使。操控你的色身。

⑨ 「心生形取」:心裡產生想像的現象或是境界,而身體再將其具體化。「形」,身體。

⑩ 「融通第三妄想」:「融通妄想」指的是想陰。想念、心念能讓五根五識融通無阻，而且睡眠覺醒仍然繼續運作不中斷。再者，「『想陰』通內通外，通因通果，既是過去所作所為的「果」，也是未來果報的「因」。「在五陰的妄想當中，最有主導性的就是『想陰』」。（淨界法師 頁653）

【經文】之三

化理不住，運運密移，甲長髮生，氣銷容皺，日夜相代，曾無覺悟。阿難，此若非汝，云何體遷？如必是真，汝何無覺？則汝諸行念念不停，名為幽隱第四妄想。

又汝精明湛不搖處，名恆常者，於身不出見、聞、覺、知。若實精真，不容習妄。何因汝等曾於昔年睹一奇物，經歷年歲，憶忘俱無，於後忽然覆睹前異，記憶宛然，曾不遺失？則此精了湛不搖中，念念受熏，有何籌算？

阿難當知：此湛非真。如急流水，望如恬靜，流急不見，非是無流。若非想元，寧受妄習？非汝六根互用開合，此之妄想無時得滅。故汝現在見、聞、覺、知，中串習幾，則湛了內，罔象虛無，第五顛倒微細精想。

阿難！是五受陰，五妄想成。

【譯文】之三

變化的理體從不歇息，運轉運動一直秘密進行。指甲慢慢生長、毛髮悄悄生出，血氣消減、容貌皺縮，日夜相互輪替，但眾生從來無所覺也無所悟。阿難，若說這遷流的行陰不是你的心，怎麼讓你的身體產生如此的變化？若說是你的心，產生這樣的變化你為什麼沒有知覺？可見行陰念念不停，但極為幽微隱約，這就是幽隱的第四妄想。

再者，你的識陰精純妙明，湛然不動，若說這是所謂的恆常不變異，對於眾生來說，應該就不會出現見、聞、覺、知等等的作用。若是的確精真無雜，就不容許宿習妄想。那為何你們往昔所見的珍奇異物，經歷多年歲月，已經全然沒有記憶，但後來突然再看到這個異物，記憶又再浮現，宛然如昔，似乎從不曾遺忘？事實上，這個所謂精純不動搖的第八識，念念都在接受熏習，從不停息。累劫累世熏習所累積的量，你能用什麼才能計算得清楚？

阿難，你要知道，第八識的湛然不動，不是真的不動。正如急速水流，遠觀表面平靜，看不到急流，而以為沒有流動。識陰若不是前面四陰的妄想根元，怎麼會遭受這些熏習？除非你的六根能開合相互為用，否則這些微細妄想沒有消滅的時日。因此，你現在的見、聞、覺、知，除了串連微細的幻想外，這個湛然明徹之體，內無象且虛無，似有非有，似無非無，只是一種微細精純的假象。這就是第五重顛倒。

阿難，這五種遮陰就是以上五種妄想所造成。

【說明】

① 「化理不住，運運密移」:「化理」，產生變化的理體，指行陰。「運運」，運動、運行。行陰產生變化，永不停止；暗暗地、在我們不知不覺中運動運行。

② 「此若非汝，云何體遷？如必是真，汝何無覺？」：若行陰不是你的心，怎麼造成身體這麼大的變化？若是你的心，身體這麼大的變化，你為什麼沒有知覺？若非與若是兩種論證，證明「非」、「是」皆不是，虛妄不真。

③ 「幽隱第四妄想」：行陰念念遷流，但幽隱細微，這樣的妄想很難察覺。

④ 「名恆常者，於身不出見、聞、覺、知」:「名恆常者」，號稱所謂恆常的。「不出」，不會出現，不會發出。號稱所謂恆常，但是身體一再出現見、聞、覺、知等等的作用，而這些作用都意謂心識的波動，怎麼可能真的恆常？

⑤ 「憶忘俱無」：不僅記不起來，連忘掉的念頭都沒有。

⑥ 「於後忽然覆睹前異，記憶宛然，曾不遺失」:「記憶宛然，曾不遺失」，強調一旦曾經目睹過，就會留存於八識田，不會遺失。忘記並不會塗消記憶。

⑦ 「此湛非真」:「真」，真的不動。這個湛然不動不是真的不動。

⑧ 「望如恬靜」：看過去外表很安靜。「望」，應該指的是遠遠望去。

⑨ 「若非想元，寧受妄習」:「若非想元」，識陰若不是前四陰的妄想根元。「寧受妄習？」，怎麼可能受到前七識的

熏習？。

⑩ 「中串習幾」:「串」，貫串。「幾」，微細。互相貫串微細的妄想，不僅是當下的妄想，還有過去的妄想，不僅是今生的妄想，還有過去累世的妄想。

⑪ 「罔象虛無」:「罔象」，無象。「虛無」兩字有雙重作用。一者指罔象已經虛無，沒有了。再者「罔象虛無」是一種虛無，是一種假象，一種非常微細精純的假象。因此，第八識也是一種妄想。本條目有關「罔象虛無」的解釋，參考淨界法師的說法（頁 661）

⑫ 「第五顛倒微細精想」: 識陰是第五顛倒妄想，是極微細的妄想，故稱為精想。

【經文】之四

汝今欲知因界淺深：惟色與空，是色邊際；惟觸及離，是受邊際；惟記與忘，是想邊際；惟滅與生，是行邊際；湛入、合湛，歸識邊際。

此五陰元重疊生起，生因識有，滅從色除。理則頓悟，乘悟併銷。事非頓除，因次第盡。我已示汝劫波巾結，何所不明，再此詢問？

汝應將此妄想根元，心得開通，傳示將來末法之中諸修行者。令識虛妄，深厭自生，知有涅槃，不戀三界。

【譯文】之四

你現在要知道五陰界域的粗細淺深：色與空是色陰的範疇；觸與離是受陰的範疇；記與忘是想陰的範疇；滅與生是行陰的範疇；湛然有所入與湛然而無所入是識陰的範疇。

這五陰一一重疊而成，生起時先有識陰，但若要滅除，則必須先滅色陰。義理經由頓悟，乘著開悟的當下，五陰的五重妄想一併銷除。但是事相沒辦法一時全部頓除，要有次第。我已經跟你展示劫波巾的結，還有什麼不明的，需要再次詢問？

你應該將這些妄想根元，細心體會，心得開通，並且傳示給末法時代的修行者。要讓他們識知虛妄，自然生起深切的厭離心，知道有涅槃，不再迷戀三界。

【說明】

① 「因界淺深」:「因界」，因為五陰所形成的界。每陰各有其界。交光大師說：「如地生物，而地為物之因也。今五陰即界之開合，故名因界。」（頁 1202）「淺深」，與粗細相似。粗、淺比較容易克服，細、深比較難以消解。佛陀在講各陰的界域時，間接暗示要「淺深」具滅，才算真的脫離該陰的陰影。

② 「惟色與空是色邊際」：色與空是色陰的範疇。以克服色陰的難易來說，有色相的是淺，空則是深。因此，滅除色陰，不僅是除色，還要除空。

③ 「惟觸及離是受邊際」：觸與離是受陰的範疇。同上，觸是淺界，離是深界。因此，離觸仍然在受陰的範疇。必須離開「離」才算遠離受陰。

④ 「惟記與忘是想邊際」：記與忘是想陰的範疇。記是淺界，忘是深界。捨記比較容易，捨忘難；要忘掉「忘」才能離開想陰。

⑤ 「惟滅與生是行邊際」：滅和生是行陰的範疇。生是淺界，滅是深界。不僅滅生，還要滅掉「滅」，才能去除行陰。

⑥ 「湛入合湛，歸識邊際」：「湛入」，湛然有所入。「合湛」，湛然但無所入。「湛入」與「合湛」是識陰的範圍。前者為淺界，後者為深界。但何謂「湛入」？何謂「合湛」？淨界法師的說法頗有說服力：「『湛入』是有為的生滅之法，『合湛』是無為的寂滅之法。」（頁 673）但即使住在「無為的寂滅之法」仍然在識陰的界域裡。

⑦ 「生因識有」：五陰生起時，先有識陰。

⑧ 「滅從色除」：若要滅除五陰，先從色陰滅起。

⑨ 「乘悟併銷」：「併銷」，乘著開悟的力道，其他各陰也得以滅除。

⑩ 「事非頓除，因次第盡」：事與理不一樣，理靠頓悟，事則循次漸進，如先前〈卷五〉以華巾綰結，解結時要有先後次第。

⑪ 「知有涅槃」：「涅槃」，指如來藏性顯發、圓通解脫的涅槃，而非二乘的偏空涅槃。

⑫ 「三界」：正如先前所述，三界是指欲界、色界、無色界。

參考書目

宋・長水大師，《首楞嚴經長水疏》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2010 年重新編排版。

明・交光大師，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2015 年。

明・憨山大師，《首楞嚴經通議》(《首楞嚴經通議》《楞嚴摸象記》《釋楞嚴經》合訂本)，高雄市：福輝彩色印刷(承印者)，無日期。

明・蓮池大師，《楞嚴摸象記》(《首楞嚴經通議》《楞嚴摸象記》《釋楞嚴經》合訂本)，高雄市：福輝彩色印刷(承印者)，無日期。

明・藕益大師《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經文句》，般若文海，http://www.bfnn.org

南懷瑾，《楞嚴大義今釋》，台北市：老古文化事業有限公司，2013 年台灣二版。

宣化上人，《楞嚴經五十陰魔淺釋》，美國加州：法界佛教總會，1996 年。

倓虛法師，《大佛頂首楞嚴經講記》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2015 年。

海仁法師，《大佛頂首楞嚴經講記》，釋文珠法師筆記，台北市：慈雲山莊三慧學處，1993 年。

圓瑛法師，《大佛頂首楞嚴經講義》，台北市：佛教出版社，1982 年。

淨空法師，《大佛頂首楞嚴經清淨明誨章講記》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2015 年。
淨界法師，《楞嚴經修學法要》，南投縣：淨願蘭若，2014 年。
蔡銘宗，《楞嚴經闡微》，台北市：黃彩霞（出版者），2008 年。
鄭水吉，《楞嚴經新表解》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2014 年。
釋成觀，《大佛頂首楞嚴經義貫》，台北市：財團法人佛陀教育基金會，2015 年。
Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning.* Fort Worth: The Texas Christian University Press, 1976.

附錄：

《楞嚴經》「漢字的梵語」簡釋

（大部份人名不解說。楞嚴咒的梵語不解說。大眾比較熟悉的詞語如比丘、優婆塞等不重複解說。部份解說舉本經原句為例。）

卷一

首楞嚴：意為健相、健行、一切事竟，意謂本經所述的佛法窮盡法界。

比　丘：出家且受具足戒的人；男性為比丘，女性為比丘尼。

阿羅漢：聲聞乘四聖位的最高果位。原文含三義：無生（入於涅槃，不再受生）、殺賊（殺煩惱賊）、應供（應受人、天供養）。

毘　尼：梵文「毘尼耶」的縮寫，戒律的總稱。原句：**「嚴淨毘尼」**。

迦　陵：意為妙聲，是一種鳥名。原句：**「迦陵仙音徧十方界」**。

阿闍黎：又譯為「阿闍黎耶」，對能矯正弟子行為，並為其軌範的高僧的尊稱。原句：**「既無上座及阿闍黎，途中獨歸。」**

檀　　越：為漢語與梵文合併的用語。「檀」，梵語檀那，布施之意。行布施，能獲福報、超越貧窮，因此稱施主、布施者為檀越。原句：**「心中初求最後檀越，以為齋主。」**

剎　　利：全文剎帝利，意為王室，王種。原句：**「剎利尊姓」**。

旃 陀 羅：屠夫或是以殺為業的人。

摩 登 伽：意為小家種，或下賤種。

娑毗迦羅：黃髮，或譯為黃髮外道。原句：**「娑毗迦羅先梵天咒」**。

奢 摩 他：止，止息，也即是得定。

三 摩 提：意為等持，三昧正定，為禪定修行最高境界的總名。

兜　　羅：意為柔軟細香。原句：**「我今示汝兜羅綿手」**。「羅綿手」，佛手像西域一種柔軟細香的棉。

闡　　提：一闡提的略語，意為不成佛。有兩種闡提。一種是無善心；此類眾生，不信因果，不信眾生本具佛性。另一種是菩薩發大悲心，為度盡一切眾生，而眾生無盡，菩薩因而也幾乎無有成佛之期。本經此處所指的是第一種闡提。

彌 戾 車：譯為惡知見，屬於邪魔外道。原句：**「令諸闡提墮彌戾車。」**

卷二

迦 旃 延：人名，有兩人。一為佛的十大弟子，以「議論第

一」著名。另一個則是與佛同時的外道，此外道妄計一切眾生都是自在天所造。經文指的是後者。

毘羅胝子：外道名，意為不作。這些外道妄計無因果；與迦旃延一樣，都以斷見為宗。

耆婆天：「耆婆」意為長壽。帝釋左右常有十大天子，耆婆天是其中之一。原句：**「慈母攜我謁耆婆天」**。

末伽梨：外道名，執取斷滅論，妄計眾生苦樂，皆無因無緣而生。原句：**「彼末伽梨等，都言此身死後全滅」**。

母陀羅：印也，結手印。原句：**「母陀羅手」**，佛手，佛結手印的手。

拘舍離：外道名，意為牛舍，妄執無因論，以為眾生八萬劫後，自然成道，不假修證。原句：**「拘舍離等昧為冥諦。」**

閻浮提：譯為勝金，是須彌山南方的洲名，以閻浮提樹為名。這種樹果熟墜地，汁染河沙成金黃色，猶勝世間黃金，因而得名。如今我們交通所及的，都屬於南閻浮提洲。原句：**「阿那律見閻浮提，如觀掌中菴摩羅果。」**

菴摩羅果：意為天果。

娑　婆：意為堪忍，還能夠忍受。指釋迦牟尼佛所教化的世界。

伽　藍：梵文僧伽藍若的簡稱，意為僧眾的庭園，引伸為寺院。原句：**「退歸精舍，祇見伽藍」**。

婆毗迦羅：黃髮外道。見卷一。

楞　　伽：譯為不可往。楞伽山位於海中央，高不可測，非有神通不能前往。原句：**「世尊亦曾於楞伽山為大慧等敷演斯意」**

大陀羅尼：總持之義，以一法總攝一切理，一切無所不持。原句：**「將欲敷演大陀羅尼」**。

三 摩 提：三昧正定，見卷一。

奢 摩 他：得定，見卷一。

頻　　伽：即迦陵頻伽，發出美妙聲音的鳥，見卷一「迦陵」的說明。原句：**「取頻伽瓶塞其兩孔」**

卷三

迦 毘 羅：黃髮外道或金髮外道，古印度外道師名，數論派之祖。

斫 迦 羅：輪也。經文指的是圓輪外道，善幻術。

鉢 頭 摩：蓮花。經文指的是常居於蓮花池的外道，善幻術。

訶 薩 多：意為海水。經文中指的是拜水外道。原句：**「如室羅城迦毘羅仙、斫迦羅仙、及鉢頭摩、訶薩多等諸幻師」**。

僧 伽 梨：為比丘三衣之一，是三衣中最大者，故稱大衣；入王宮、乞食說法所穿的衣服。原句：**「僧伽梨動及旁人」**。

袈　　裟：意為不正色，不用青、黃、赤、白、黑等正色，而用雜色，是比丘法衣的總稱。原句：**「此風復出袈裟角，發於虛空，生彼人面？」**

毘　　舍：商賈階級。
首　　陀：農人。
頗 羅 墮：六藝百工。
旃 陀 羅：從事殺業或是低賤行業的人，見卷一。
僧　　祇：即阿僧祇，譯為無央數、無量大。原句：**「不歷僧祇獲法身。」**
舜 若 多：空，虛空，虛空性。
爍 迦 羅：金剛，堅固之意。原句：**「舜若多性可銷亡，爍迦羅心無動轉」**

卷四

阿 練 若：寂靜處。也翻譯為「阿蘭若」。
羯 羅 藍：意思是「凝滑」，胎兒受胎七日稱之。
遏 蒲 曇：意思是「皰」，胎兒受胎十四日稱之。
檀　　那：布施。
尸　　羅：持戒。
毗 黎 耶：精進。
羼　　提：忍辱。
禪　　那：靜慮，即止觀。
般 剌 若：即般若，智慧也。
波羅蜜多：事究竟，或是到彼岸。
怛闥阿竭：即如來，佛十號之一。
阿 羅 訶：應供。佛十號之一。
三耶三菩：又譯為三藐三菩提，無上正等正覺之意。
須 陀 洹：譯為入流，或預流。須陀洹已入聖人之流；聲聞

乘四聖位中的初位。

庵摩羅識：譯為白淨識，又名無垢識，是佛的果位，為佛所獨有。

卷五

陀　　那：阿陀那的簡稱，阿賴耶識的異名。唯識學把人的主觀認識能力分為八識：眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶。陀那或是阿賴耶是第八識，是前七識的總依據，特徵是「動而無為」。

阿毗達磨：無比最勝法。

薄 伽 梵：是佛的別稱，有自在、熾盛、莊嚴、名稱、吉祥、尊貴等多重意涵，因此譯音不譯意。原句：**「此阿毗達磨，十方薄伽梵，一路涅槃門」**。

祇夜伽陀：「祇夜」，重頌。「伽陀」，孤起頌。佛經經常在散文文體的經文後，以偈頌的方式，再將前面經文的重點「重頌」一遍，以便於記憶；但是有時在「重頌」時，會出現一些新的內容，這些內容叫做「孤起頌」。以本卷「佛說偈」來說，大部分的內容是前面經文的「重頌」，但是**「陀那微細識，習氣成暴流」**,**「自心取自心，非幻成幻法」**等句則是「孤起頌」，是新的內容，不是前面經文的重複。

涅 槃 僧：裏衣、內衣。

僧 伽 梨：大衣。見卷三。

劫波羅天：即夜摩天，又譯為焰摩天。原句：**「取劫波羅天**

所奉華巾」。

阿若多：最初修證得解。原句：**「如來印我名阿若多」**。

尼沙陀：色性空。原句：**「如來印我名尼沙陀」**。

跋陀婆羅：賢首，位居等覺，眾賢之首。原句：**「彼佛名我跋陀婆羅」**。

舍　利：佛或是得道者火化後留下來的靈骨。原句：**「供養舍利，然燈續明」**。

頭　陀：意為抖擻。精進自持，捨離世間貪著，即所謂的頭陀行。

伽　陀：正如上述，「伽陀」譯為孤起頌。在本卷中，周利槃陀伽說無法**「憶持如來一句伽陀」**，這個伽陀指的是佛陀要弟子每天誦持的文句：**「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。」**

卷六

優婆塞：意為近事男，居士。

優婆夷：意為近事女，女居士。

藥　叉：意為捷行，勇健。有地行、空行、飛行三種。屬於鬼道，又稱速疾鬼。

乾闥婆：譯為尋香，為帝釋奏樂之神。

阿修羅：譯為非天。此類眾生，有天之福，而無天之德。有四種阿修羅，分屬天趣、鬼趣、人趣、畜生趣。

緊那羅：譯為疑神。其形似人，頭有一角，見者生疑，故名，是帝釋的歌神。

摩呼羅伽：意為大蟒蛇。此類眾生，瞋恚心重，常傷人。

羅　　剎：食人鬼。

鳩 槃 茶：魘魅鬼，也是噉精氣鬼。

毗 舍 遮：噉精氣鬼。

富 單 那：臭惡鬼，主熱病鬼。

阿 顛 迦：意為無善心。原句：**「能令一切昏鈍性障，諸阿顛迦永離癡暗。」**

爍迦羅首：意為金剛輪。原句：**「八萬四千爍迦羅首」**。

母 陀 羅：印、手印，見卷二。原句：**「八萬四千母陀羅臂」**。

毘 奈 耶：戒律。原句：**「汝常聞我毘奈耶中，宣說修行三決定義」**。

波　　旬：意為殺者、惡者，是佛陀在世時的魔王，居於欲界天頂。

夜　　叉：即藥叉。

一 顛 迦：無信義、斷善根的人。原句：**「求彼禮懺，貪其供養，是一顛迦，消滅佛種」**。

斯 陀 含：譯為一來。將在欲界再受生一次，因此稱之一來，是聲聞乘四聖位中由下往上的第二位。

阿 那 含：譯為不還、不來。斷盡欲界煩惱的聖人。這些聖人未來當生於色界、無色界，不再生於欲界，所以稱之為不來。阿那含是聲聞乘四聖位中的第二高位，僅次於阿羅漢。

多 羅 木：又譯為「貝多羅樹」，這種樹木的葉子可以用來寫經，稱為貝葉。

卷七

摩訶薩怛哆般怛囉：「摩訶」，大。「薩怛哆」，白傘。「般怛囉」：蓋，護佑。三者合起來：大白傘蓋。

檀　　越：布施者，見卷一。

兜樓婆香：一種香，中國不產，因此只譯其音。

盧 舍 那：意為淨滿，為報身佛。原句：**「應於當陽張盧舍那、釋迦、阿閦、彌陀。」**

阿　　閦：即阿閦鞞佛。

烏芻瑟摩：即火頭金剛。

藍 地 迦：青面金剛。

軍 荼 利：五大明王之一，是南方寶生佛的忿怒尊。

毗 俱 胝：毗俱胝觀音，是觀音示現的忿怒尊。

頻那夜伽：又譯為「毘那夜伽」，象頭人身的鬼神，是護法神。原句：**「頻那夜伽張於門側」**。

毘 奈 耶：戒律，見卷六。

藥叉，富單那，鳩槃荼，毗舍遮，羅剎，請參考卷六。

迦吒富單那：奇臭惡鬼。

俱　　胝：百億。原句：**「恆河沙俱胝金剛藏王菩薩種族」**。

惡　　叉：印度特產的果實，一蒂三果。

悉怛多般怛囉：即是薩怛哆般怛囉，白傘蓋，即大佛頂咒。

支　　提：佛塔。

脫　　閣：寶幢。原句：**「寫此神咒，安成四門，並諸支提或脫閣上」**。

羯 羅 藍：胎第七日之胎位，見卷四。

遏 蒲 曇：胎第十四日之胎位，見卷四。
羯　　南：眾、類。
蒲　　盧：細腰的蜂。

卷八

毗婆舍那：觀，觀法或是觀智。
陀 羅 尼：總持，見卷二。
薩 迦 耶：身見，把身軀當作我的妄見。
奢 摩 他：止，止息。見卷一。

卷九

阿賴耶識：第八識，見卷五「陀那」的解說。
末　　那：八識中的第七識，特徵是不停歇地思慮。原句：**「其中惟留阿賴耶識，全於末那，半分微細。」**
補特伽羅：意為「數取趣」，諸有情，於三界中一再取諸趣而受生，因此又譯為「眾生」。
阿 修 羅：譯為非天，見卷六。
三 摩 提：三昧正定，見卷一。
三 摩 地：即三摩提。
奢 摩 他：止，止息，見卷一。
毗婆舍那：觀，觀法或是觀智，見卷八。
阿　　鼻：意譯為無間。「阿鼻獄」，無間獄，在此地獄受苦無間斷不休止，因而得名。原句：**「謗阿羅漢，身遭後有，墮阿鼻獄。」**

毗盧遮那：意為遍一切處，三身佛中法身佛的通稱。原句：**「於時忽見毗盧遮那，踞天光臺，千佛圍繞。」**

檀　　越：布施者，見卷一。

遮 文 荼：役使鬼。

毘舍童子：即毘舍遮，噉精氣鬼。

卷十

三　　摩：三摩提或三摩地的省略語。

補特伽羅：意為數取趣，見卷九。原句：**「補特伽羅酬業深脈，感應懸絕。」**

娑毗迦羅：黃髮外道。見卷一。

摩醯首羅：即大自在天的天主，妄計自身能生出無量無數眾生。原句：**「摩醯首羅現無邊身，成其伴侶」**

婆　　吒：外道名，這些外道認為一切物都有覺知。

霰　　尼：外道名，這些外道認為一切物都有覺知。原句：**「婆吒霰尼，執一切覺，成其伴侶」**。

迦 葉 波：婆羅門的大姓。經文所指的是崇事地、水、火、風四大的外道迦葉。

舜 若 多：空，空性。見卷三。

阿 斯 陀：長壽仙人。

吒枳迦羅：「吒枳」，愛染。「迦羅」，所作。兩者合起來：一切都是愛染所作，天魔的別名。原句：**「吒枳迦羅成其伴侶」**。

辟　　支：辟支佛，辟支迦佛陀之略語；譯為緣覺或是獨覺，或是緣覺、獨覺兩者兼具。

毗婆舍那：觀，觀法或是觀智，見卷八。

波 羅 夷：意為極惡，也譯為「棄」，極惡之罪，而被佛法棄絕。原句：**「若復有人，身具四重十波羅夷，瞬息即經此方他方阿鼻地獄」**。

阿　　鼻：意為無間。見卷九。

簡政珍簡介

簡政珍，1950 年生於台北縣金瓜石。台大外文研究所碩士（1975）。美國奧斯汀德州大學英美比較文學博士（1982）。曾任中興大學外文系教授、系主任，《創世紀詩刊》主編，亞洲大學文理學院院長、人文社會學院院長。現任亞洲大學外文系講座教授。

著有詩集《失樂園》，《放逐與口水的年代》，《所謂情詩》等十二種；詩文論集《放逐詩學》，《詩心與詩學》，《電影閱讀美學》，《台灣現代詩美學》，《解構閱讀法》，《苦澀的笑聲》等二十三種。

曾獲中國文藝學會新詩創作獎，創世紀詩刊詩獎，美國的大學博士論文獎，行政院新聞局的金鼎獎等。二〇〇七年三月北京師範大學珠海分校曾為其舉辦「兩岸中生代詩學高層論壇暨簡政珍作品研討會」。二〇一九年獲選為聯經版《台灣現代詩史》的焦點詩人。

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

楞嚴經難句譯釋 / 簡政珍[著].--臺北市 : 佛陀基金會, 2018.11

面 ; 公分

ISBN 978-957-9414-72-2(精裝)

1.密教部

221.94 107018437

77,000 元：願以此功德，莊嚴佛淨土，上報四重恩，下濟三塗苦，
若有見聞者，悉發菩提心，盡此一報身，同生極樂國。

以上共計台幣：77,000 元，恭印 1000 本。

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，強不凌弱，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)經書及運費使用，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

卍卍卍