

佛海樞要  
(五)

劉宋天竺三藏求那跋陀羅譯  
沙門釋成觀撰註

楞伽阿跋多羅寶經義貫

台灣·大毘盧寺  
美國·遍照寺  
恭印



佛語諦實  
決定不虛

—  
金剛法寶讚



目次

「楞伽經義貫」第三版序言	1
初版自序	3
謝啓	18
<b>楞伽阿跋多羅寶經義貫</b>	
楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第一	1
楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第二	419
楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第三	711
楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第四	933
附錄一：宋·蔣之奇序	1183
附錄二：宋·蘇東坡序	1185
附錄三：楞伽經歷代註疏十八種	1186
註者簡介	1191



## 「楞伽經義貫」第三版序言

敝人於約二十年前（一九八四—一九八七）閉關時所註的楞伽經義貫，先後經由大乘精舍（一九九〇年、初版）、佛陀教育基金會（一九九三年、初版二刷）、及高雄文殊講堂（一九九五年、第二版），各印了三千冊（至心銘感）。然至今皆已結緣一空，時有欲請閱者，乃至求一書而不可得。故今特再發起助印此書。

楞伽經的重要性，大家都知道是震旦禪宗初祖達摩祖師傳燈印心的無上寶典，因此是歷來禪者修習如來禪、明心見性最主要的依據之一。除此之外，佛於本經中詳示五法、三自性、八識、二種無我，而這些法門，也都是法相宗、唯識學主要研習的對象，尤其是三自性（依他起性、徧計所執性、圓成實性）、以及八識（眼、耳、鼻、舌、身、意、末那、阿賴耶）的體、相、用，更是唯識學的本色當行；甚至五法（相、名、妄想、正智、如如），以及二種無我（人無我及法無我）亦是相宗參究的主要內容之一。因此歷來習相宗者也都把它列為與解深密經一樣是必讀的根本經典之一。由於楞伽經既是一部性相圓融、各

宗共尊的聖典，不論在性宗或相宗的根本經典中，都列於首要之位。故知本經對修學大乘佛法來講，不論性宗或相宗，都極其重要。可惜本經的文字之古奧精簡，也是居所有經典之冠，因此十分難讀；加以歷來註解本很少，尤其是白話註解者更少，學者要研此經，十分辛苦。敝人有感於此，便於昔閉關後期，發心註出，俾使現代學者皆得易讀易解（且我原本之發心為：「不放過經文中任何一個字，令經文每一個字的意義都能明白呈現、令人解了。」）因此無可諱言的，其註解的過程是頗為辛勤的。

本書自初版以來，已歷十六寒暑，承蒙各界垂愛，衷心感激。如今再次印行第三版，係由大毘盧寺發起（也是第一次由本寺發起，重新打字排版，因為之前都沒有電腦檔案），辱蒙十方縉素大德，再次發心贊助、護持，願你我以此布施無上正法因緣，今生、來世速證無上菩提。

釋成觀謹識於美國遍照寺

二〇〇六年（民國95年）八月廿四日



## 初版自序

### 甲、緣起

這部楞伽經義貫是我在一九八四年至一九八七年閉關時，後面兩年期間，斷續完成的。這部經自古來是公認很艱深難讀的，我在關房看這部經時，深覺字句難懂，經義難顯，就發願要把它註出來，讓現代人能看得懂。本來打算將來註過其他幾部經後，最後才註這一部性宗最高的經典（也是相宗所依的經典）。但是看過兩遍後，雖然作了很多筆記，有引用、也有註釋、註解等，然而這些筆記遍滿雜佈在字裏行間，看來很紊亂，不容易一目了然；於是在看第三遍時，便著手把它整理出來。整理了一陣子以後，忽然便想：這樣整理很花時間，何不就把它寫在稿紙上，註出來？於是就開始註解此經。因緣如是，乃屬無心之造作；雖屬無心，亦從最初發心而來。註解的時間，前後雖延續了兩年之久，但全部的實際工作時間卻大約只有半年左右。因此，我閉關的後半期，主要便是依此經而修：註經、解經、依解起行，期能解行相應。如此想來，卻也甚合

祖師咐囑行人之意。

## 乙、楞伽經簡介

### 一、譯本

本經共有三種譯本：(一)宋譯：劉宋時，中天竺沙門求那跋陀羅（義譯為功德賢）所譯之楞伽阿跋多羅寶經，四卷，亦稱四卷楞伽，也就是本經，這是最早的譯本。(二)魏譯：為元魏時，北天竺沙門菩提留支所譯之楞伽經，十卷。(三)唐譯：由唐時于闐三藏法師實叉難陀所譯之「大乘入楞伽經」，七卷。以上三種譯本大藏經中都有收；最近大乘精舍出了一本「楞伽經會譯」，即是把三種譯本分段並列，很有參考價值，不過其中魏譯及唐譯部分，與大藏經中的文字，有些地方頗有出入。

### 二、本經之傳承

本經是達摩祖師在付法給二祖慧可大師後，親傳予二祖大師的，初祖說：「吾有楞伽經四卷，亦用付汝，即是如來心地要門，令諸眾生開示悟入。」（見景德傳燈錄）又道：「吾觀漢地惟有此經，仁者依行，自得度世。」（見道宣律）

師續高僧傳）因爲四卷楞伽是達摩祖師所傳，用以印心的，所以後世雖見有二種譯本，但大都只是當作參考用，而且一般談到楞伽經時，也多是指最初宋譯的四卷楞伽而言。

從達摩祖師以後，正法眼藏的傳承，即以楞伽經爲印心之據；後來，正如達摩祖師所預言者，一百多年後，到了四祖道信大師以後，楞伽之學漸漸轉爲只是名相之學，因此五祖弘忍大師才開始以金剛經爲禪宗印心之經典。如六祖聞客誦金剛經而有所悟時，問客從那裏來，客答說：「我從蘄州黃梅縣東禪寺來，其寺是五祖忍大師在彼主化……大師常勸僧俗，但持金剛經，即自見性，直了成佛。」因此金剛經開始盛行於世，而楞伽經即從隋末、初唐開始（約西元六〇〇年左右），便漸漸失傳了（請參見本書附錄一：宋·蔣之奇楞伽經序）。一直到了北宋仁宗時，有一朝廷大臣，官位太子太保，名張安道（樂全）先生，於仁宗慶曆（西元一〇四一年）爲滁州牧時，才偶然之間，又發掘出楞伽經，自讀之後，如見故物，大有所悟，如蘇東坡的序中說：張公「至一僧舍，偶見此經，入手恍然，如獲舊物，開卷未終，夙障冰解，細視筆墨，手迹宛然，悲喜

太息，從是悟入，常以經首四偈，發明心要。」（見本書附錄二：蘇東坡序）後來張公以此楞伽經親自教授蘇東坡，並且出錢三十萬，請蘇東坡刻印此經，令流傳於世。蘇東坡的好友佛印和尚卻向他建議說：「與其刻印，不如由蘇東坡自己來書寫，然後再刻印，更能流傳得久」（因為東坡居士的書法是有名的，世人為珍惜其墨寶，定會妥為保存其手寫之經），蘇東坡於是將此經寫一遍，然後刻印傳世。現今所傳者，即是張公所傳、東坡居士所手書的。然而自隋末至北宋末期，此經失傳了將近四百五十年！我們有幸現在還能親觀這部無上甚深寶典，全拜張、蘇二大居士之賜。以其功德不可沒，故特誌之。

### 三、楞伽經大義

#### (一) 楞伽經的結構

##### A、以篇章來看

本經共有四卷，且每卷皆依傳統的方式，於卷下分品。然而本經獨特的地方為：每卷只有一品，四卷總共才四品，且每一品之品名都是「一切佛語心品」，這就非常獨特了。這四卷及四品，考其意，蓋可代表經中所闡發的四門（以下

將稍加解說此四門)；而四品同名，即表示四品會歸一義；一義者，即是第一義諦，且第一義即是不二之義，是故四品無有別名。又所謂不二之第一義，乃為一切諸佛之所共說，而此經所要呈示者，即是一切諸佛之所共說第一義法門的心要：所謂「自覺聖趣」，這是一切如來的自證境界，一切諸佛皆以此為心印，故稱各品為「一切佛語心品」。

### B、以文體來看

本經以文體來看，可分為偈頌及長行(散文)二大部分。偈頌部分即是一開始大慧菩薩的一百零八問，大慧菩薩以偈問，接著世尊以偈回答此百八問。此百八問可說是本經的總問，而世尊的偈答可說是本經的總答。大慧菩薩的百八問即是於法有疑(大慧菩薩已位居十地，自然不會有這麼多疑問，當視為菩薩以慈悲願力示現，代眾生問)，世尊的偈答即是釋疑、決疑、破疑。然而總問總答這一部分，問與答都非常簡約，常只是點到為止，因此是對最上上圓頓根熟的眾生所說的無上頓悟頓證之法門，所以很難領略；尤其是世尊的偈答，若不解者，很容易以為是驢頭不對馬嘴，答非所問，乃至誤認世尊之偈答只是重複問

句或顧而言他，令人如墮五里霧中，摸不著頭腦，有點像後世祖師的某些公案一樣，如是便覺得世尊的回答好像毫無意義。也許是這個緣故，因此以前有人編印楞伽經的時候，就乾脆把這一部分完全省略掉，而從長行開始印起，這對讀者來說，實在是很大的損失。至於一般註釋本，也常只把這些偈頌照表面的字義講一遍，或照抄一遍，至於偈頌的問與答之間的相應、前後脈絡關係，以至潛藏在字裏行間的精義，以及言外之義、弦外之音，就很少有探索發微的，以致佛、菩薩在經中所要曲達的無上深義便無由得知了。關於偈問偈答的各層意義，本書中有詳細的分析探討，請閱正文便知，在此茲不贅述。（此非我能也，蓋佛菩薩護念也。）

在偈問偈答之後，便是長行。如上所述，偈問偈答是總問總答：因為大慧菩薩把他所有的問題都一口氣、沒間斷地提出來，接著世尊又一口氣全部一齊回答，故稱總問總答。而長行部分則是別問與別答，亦即是大慧菩薩把一百零八問，重新以長行的方式，有條理、次第地一條一條分別再提出來，然後世尊再一條一條很詳盡地回答，故稱別問別答，也就是分別廣說。這是因為大慧菩薩

恐怕當場會眾及末世眾生不能完全領會、悟入總問總答的境界，因此再以大悲力，承佛威神，條條別問。因此偈頌中的總問總答可說是頓中之頓；長行中的別問別答可說是頓中有漸。以上是從文體來看楞伽經的結構。

## (二) 楞伽法門

### A、大綱——性與相

佛在楞伽經所要開闡的就是性與相二門，而且是平均發展，這也是本經的特色之一。因此本經不但是性宗最高的經典，同時也被相宗行人奉為圭臬，是學唯識法相學的人必讀的經典之一。佛在一般開示性相的經中，為適應眾生的根機，不是偏於性上的闡發，即是偏向相上的探究，很少有二者並重的，因為光是性或相任何一門，都是很深奧的，除非是上上根熟眾生，才能兼籌並顧。由於以上的原因，才有性相二宗的分野，乃至於有後世性相二宗之行人於學理上互相衝突、攻伐，不相水火之事。然而從這部經來看，這些衝突、攻伐，都是莫須有的；因為佛說法度眾生只在契機、契理、應病與藥，各人的病不同，你吃你的藥，我吃我的藥，彼此並無妨礙，只要病好就行，而這「病好」即是契理，

「各人病不同」即是契機；因此契機、契理並行不悖。是故佛隨機而有種種善說，大根人則為說大法，小根人則為說小法。而本經則是為上上根熟眾生所說的如來自證境界；佛之自證境界則是無復妄想，萬法一如，於法性、法相毫不偏頗，因此性與相在本經所佔的分量是一樣多的，這是以內容而言；至於其方法則是藉相了性，及由相入性，而其終極目的則在於達到性相一如的境界。若以圖表示之，則如：

1. 內容：性——相（性相不偏）。

2. 方法：相↓性（藉相了性，由相入性）。

3. 目的：性||相（性相一如，如水與波）。

所以然者，一切法總括來講就是性與相二者，於法性及法相若見有衝突，或見一、異、不一、不異，都是墮入經中所謂的四句之過。因此，性與相之爭，在此是沒有的，若有者，即是愚夫妄想，自心妄現。又，關於上表中的第三項「性||相」，有人可能會套個口頭禪說是「性相圓融」，其實到此境界已無所謂圓融不圓融，而是性相一如，以諸法本如，本來是一個，如水與波，說什麼圓不



圓、融不融？又，諸法如楞嚴經中說「本如來藏妙真如性」，不是你要不要圓它、融它——法如是故，非造作故。

### B、細目——具體行法

以上所談是楞伽法門的大綱，其細目則是欲使行人頓了四門、頓離四門，及到如來自覺聖趣。茲分別說之如下：

#### (A) 了四門

上面所提到的四門是：五法、三自性、八識、二種無我。

① 五法：相、名、妄想、正智、如如。眾生以見種種「相」，認以為實，而依此種種相起種種「名」，然後更依此種種假名，作種種「妄想」；若知此等相、名、妄想皆是虛偽無實，如翳眼所見空中華，即入「正智」；復唯心直進，以此正智返熏七識，返照本性，即得登於「如如」之境。因此，相、名、妄想三者即是世諦、生滅門，亦是染法；正智、如如即是真諦、涅槃門，亦是淨法。

② 三自性：緣起自性、妄想自性、成自性。亦即是唯識法相宗所說的：依他起性、遍計所執性、圓成實性。名稱略異，其義則同。以一切法皆依眾緣和合而

妄起，無有自性，故緣起自性又稱依他起性。眾生依種種緣生無性之法而橫起種種妄想分別，普徧計度執著，故妄想自性又稱徧計所執性。一切法雖現有眾緣和合、離散、若生若滅等相，及眾生依此等妄相復起無邊妄想，然一切法實本自圓成，從本以來，無有增損，故其本性「不生不滅，不垢不淨，不增不減」；亦如六祖大師所言「何其自性本自清淨，何其自性本不生滅，何期自性本自具足。」故稱此性名成自性，又稱圓成實性；圓成實之「實」者，以此性不虛妄，遠離一切虛妄故，是故如來性德非是空無一物，故能普覆一切，成就一切，不落斷滅。

③八識：即眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。本經於偈問偈答部分一開始，大慧菩薩所問的第一個問題即是：「云何淨其念？」「念」即是意念，意念即是心。這也就是問如何淨其心。然而「淨心」與「淨念」還是有點微妙的差別，因為心是指心體，而念則是心之功能業用，所以一個是體，一個是用。因此說「淨念」只是淨心之功能，令其不妄用；若說「淨心」，則是於心體本身上下功夫。然而心體無相，由用而顯，故第一步入手先

從其業用上下功夫，漸次能達到心體，因此大慧菩薩在偈頌中的第一個問題即問「云何淨其念」。再者，「淨心」既然是一切佛法中最首要的問題，而心之組成爲八識，故後來大慧菩薩在長行中提出的第一個問題即是：「諸識有幾種生住滅？」這便與偈頌中的第一個問題「云何淨其念」遙相呼應。問諸識生住滅的種類，即是要了解心識的生滅相，通達心識的生滅相後，才有可能離生滅而入不生滅的本體。此不生滅的本體即是如來藏。因此本經一開始即從對生滅的八識妄心幽微深入的探討，漸次入於對不生滅的如來藏之顯發，最後達到諸識即妄即真，七識不流轉，如來藏受流轉等甚深義之揭示。若達八識生滅之相，其所依者實是不生滅的如來藏本體，即達不生之大旨。

④二種無我：即人無我與法無我，亦即是人空與法空。人與法之所以空者，是因爲人與法具無自體性。二乘偏證人無我，達人空，法執未斷，故證有餘涅槃；佛與大菩薩證法亦無我，故於涅槃法亦不執，是故出出入入：不住生死，不愛涅槃。不出不入故，二死永亡，不生不滅，得大自在。

以上略微介紹一下四門。楞伽經最初的宗旨，即是欲令人入於此四門，通達

此四門，因此頓斷煩惱，分證法身，所謂「不歷僧祇獲法身」即是此義。這是第一步。第二步即是下面的「離四門」，所謂「入乎其中，出乎其外」，亦即是大慧菩薩讚佛偈的「遠離覺所覺」。

(B) 離四門——覺自心現量，離心意識

如何得離四門？謂須覺了一切法皆是自心現量：五法、三自性、八識、二種無我皆是自心所現量，非有、非無、亦非非有無，離四句、絕百非，遠離一切妄想，非言思所及，行者如是觀察覺了，則得離心意識。言「離心意識」即是總言離四門，因為五法、三自性、八識、二種無我皆是心意識之所變現故。因此若離心意識，即得頓離一切相，亦即是「忽然超出世出世間」。

(C) 到自覺聖趣——入如來地

若得離心意識，即能二死（分段生死、變異生死）永盡，到自覺聖趣。「自覺聖趣」（或稱自覺聖智）即是如來自證之境界，如能到此境界，即是入如來地，證如來法身。此即是本經最高的目的。又，此如來自證境界甚深不可思議，然本經最前頭一開始，大慧菩薩承佛威神所說出的讚佛偈，即是暗示了如來此自

覺聖趣的境界。行人發大心者，依此偈修，定當獲福無量，亦當受十方如來慈愍攝受，以隨佛學即是佛之真子故。

### 丙、本書之體例

本書分爲經文、註釋、義貫及詮論四大部分。茲條述之：

(一) 註釋：爲將經文中的字句，一條條分別註，儘量作到凡有點難懂的，不管是文字或義理、名相，皆條註之。

(二) 義貫：這可說是本書之特色。這是將一節經文，在註釋之後，從頭到尾「順」一遍。因爲筆者有鑒於有些佛經註解書中，常於註釋中講得很清楚，發揮得很透徹，讀者在看註釋時也覺得非常好；雖然如此，但是當讀者看完註釋，回頭想再看一遍經文時，往往還是有很多看不懂，或有些地方接不上，或發現有些字句好像沒解釋，或解釋很多卻不知在那裏，要慢慢去找、慢慢試著把它們給對上，甚至有時覺得註釋與經文不太有關係，乃至完全脫節，這些都是很容易令讀者迷惑的地方，尤其是看楞伽經的註解，更容易有這些困難產生。因爲楞伽經的文字簡古艱奧，而且義理上又牽涉了性相二宗中最深的道理，因此註家

所須交待的東西很多。然而等到所須交待的東西都交待清楚後，讀者再回頭看經文時，常常又是一團迷霧。因此本書註者特地再將所註釋的那節經文，全部再順一次，以便現代讀者一目瞭然，不用再去找註釋與經文來比對，翻來覆去。不過有少數幾段經文，因為文義明白易解，上下句也容易貫串，只須解釋幾個名相，碰到這種情形，那一節的義貫就省略了。

(三) 詮論：本書另一特點是：在註釋及義貫中，儘量不加任何發揮。然而有些地方實在須要稍微詳細一點說明，以令讀者有更進一步的瞭解，例如一些背景知識，或申論、或經文上下段落的起承轉合等結構方面的解釋等，筆者就盡可能把這些資料放在「詮論」中，以避免「註釋」文中變成很龐雜，增加讀者的負擔。依鄙淺見，這也是一般舊註中，易令讀者看時覺得很好，看完註解後，卻又常覺「回不去」經文的主要原因之一。

最後，本書還有一小特點，即是筆者於發心註解時，即決定要令經文每一個字都有意義（因為筆者深信佛經中應該是每一字都有意義的，不會有無義語的），然而這一點於楞伽經來講，特別難，因為其文字實在太簡約、古奧。也許蒙佛

菩薩護念，這一點作到了一些。至於真正作到多少，還得由讀者諸君來決定。最後，尚祈十方大德慈悲賜正。

成觀識於美國紐約莊嚴寺

一九八九年四月二十四日

## 謝啟

法不孤起，仗緣方生。本書得以順利完成、付梓，除了佛菩薩護念，及古德的翻譯、著述（尤其是菩提留支的魏譯本、實又難陀的唐譯本，以及明·普真貴的楞伽科解幫助很大，特別是楞伽科解，筆者受益良多，本書「詮論」中很多資料是參考科解而得），除此之外，要感謝以下緇素諸大德：

首先感謝林慧華居士為我護關三年，方能深研楞伽且註釋之。感謝沈家楨居士讓我從其菩提精舍中借了一套楞伽科解；德州休士頓崔常祥居士為我影印大藏經中的資料，深為感激；十分感謝李彩娥居士、劉錦桃居士、曾阿幼居士、果音法師，及大乘精舍熱心發起台灣的助印，李祖鵠居士發起美國方面的助印；大乘精舍樂崇輝居士、康裕鴻居士主事印刷及校稿事宜；張鴻洋居士、莊博惠居士影印原稿；成如法師熱心校稿。以上諸大德熱心相助，在此謹致最高謝意，願與彼等及一切有情，速登覺岸。



楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第一



# 楞伽阿跋多羅寶經義貫

宋天竺三藏求那跋陀羅譯

沙門釋成觀撰註

## 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第一

註釋

「楞伽」：楞伽是山名，也是城名，以此城在楞伽山頂，故以山名為城名。楞伽為梵語，中文譯為「不可往」、「不可到」、「難入」。因為此山城極高，原為夜叉王所據，在此噉食生靈，無路可通，無神通者不可往，故名。又楞伽山在今之錫蘭島上，錫蘭古名斯利蘭卡（SRI LANKA），其中「蘭卡」即為楞伽之今譯。再者，以佛在龍宮說法後，自龍宮出，降伏夜叉王，即於此山城開演此大乘無上經典，故以楞伽為經名。又，此經乃佛以自證境界，為諸大菩薩開演之無上圓頓法門，非凡愚可入，故名不可入。

「阿跋多羅寶」：阿跋多羅是梵語，中譯為「無上」。阿跋多羅寶即是無上寶。以佛在此經中所開演之五法、三性、二無我、八識，會歸於唯心現境界，乃為

無上之法寶，故名此經爲無上寶。

〔經〕：梵語是修多羅(Sutra)，中文譯爲契經，簡稱爲經，義爲契合、貫通。

謂上契佛心自證境界，下契眾生根機。如是佛心與眾生成心得以貫通，故名爲經。

### 宋天竺三藏求那跋陀羅譯

〔宋〕：爲劉宋，非趙匡胤所立之趙宋。劉宋係在晉末南北朝，爲南朝之始，乃劉裕所立，故史稱「劉宋」，其年代爲從西元四二〇年至四七七年。

〔天竺〕：印度古譯名。

〔三藏〕：經、律、論爲佛法中之三藏教典。後世乃以通達三藏教典之法師名爲三藏，或三藏法師。

〔求那跋陀羅〕：漢譯爲「功德賢」，中天竺人。因他好學大乘，故號爲「摩訶衍」（摩訶衍漢譯即是大乘之義。）求那跋陀羅法師於劉宋文帝、元嘉十二年（西元四三六年）時，從海路來廣州。廣州刺史車朗，表奏文帝，文帝遂遣使迎至京師，深爲崇重，京城大臣多師事之，並請講華嚴經。法師以不精通華語，引以爲憾，便乞求觀音菩薩爲他增加智力，後夜裡夢見有天神替他換頭，於是徧通華語，便爲眾開講華嚴。

## 一切佛語心品之一

註釋

「一切佛語心」：「一切佛語」就是一切諸佛所共說之法門。「心」是精要之義，以此品乃集一切諸佛所共說之法門之最精要者，故名此品為「一切佛語心」。又，諸佛所說法門之最要者，無非心地法門。故起信論云：「所言法者，謂眾生心，是心則攝一切世間出世間法。」故心為一切佛法之本，是故名此品為「一切佛語心」。

又，此經共四品，即是四卷，每品皆名為「一切佛語心品」，這是本經最大的特色。這表示諸佛所說之法門原無二致，又表示此無上圓頓法門，乃大菩薩頓修、頓證、頓入佛地之不二法門，故各品皆同一名，此不二之義也。

「品」：即卷、目之義，等於現代所稱之章、節。

「之一」：即第一品。

如是我聞，一時佛住南海濱楞伽山頂，種種寶華以為莊嚴，與大比丘僧，及大菩薩眾俱，從彼種種異佛剎來。

註釋

「如是我聞」：「我」是指阿難尊者，謂此經爲我親從佛聞。佛將入涅槃，阿那律教阿難問佛四件事：佛滅度後，佛弟子依誰而住？以誰爲師？結集經典時，一切經首當安何語？惡性比丘如何處之？佛答：依四念處住；以戒爲師；當來結集經時，一切經首當安「如是我聞、一時、佛在某處、與某某大眾俱」；惡性比丘，默而擯之。

「一時」：因印度與中國記載年代之方法不一樣，故但稱一時，亦即：在某一個時候之義。

「佛」：梵語「佛陀」，中譯爲覺或覺者。覺，即是離念、無念之義。故起信論云：「所言覺義者，謂心體離念。離念相者，等虛空界、無所不遍，法界一相，即是如來平等法身。」此即以達無念，名之爲佛；若有念，則不名爲覺，故起信論云：「一切眾生不名爲覺，以無始來念念相續未曾離念故。」又說：「若有眾生能觀無念者，則爲向佛智故。」故知離念方名爲覺，有念則不得名爲覺者。又覺有三種意義：一、自覺：覺知自心本無生滅，是故心體離念。二、覺他：覺一切法無不是眞如，亦以此法令眾生覺。三、覺行圓滿：以上二覺皆達究竟圓滿，故稱覺行圓滿。

又，以此經言之，所謂覺者，則為覺自心現；以心外無境，一切唯心所現，若於此覺了，則名為覺。

「南海濱楞伽山頂」：「南海濱」，以楞伽山所在之錫蘭島位於印度南方之海中，故稱南海濱。「楞伽」，義如前說。

「大比丘僧」：「大」是形容名高德著。「比丘」是梵語，有三個意義：一、怖魔，二、乞士，三、淨戒。「僧」梵語全文是「僧伽」，簡稱為僧，意思是和合，或眾。因僧團是眾所和合，故名僧伽。

「菩薩」：梵語菩提薩埵之略。菩提是覺的意思，薩埵為有情，合稱覺有情，意義為：求覺的有情，及欲令有情覺悟之人。此即上求下化之義。

「俱」：在一起。

「從彼種種異佛剎來」：從各種不同的佛土來。「異」是不同。「佛剎」即佛土。一佛土即是三千大千世界。

是諸菩薩摩訶薩無量三昧自在之力，神通遊戲，大慧菩薩摩訶薩而為上首；一切諸佛手灌其頂，自心現境界，善解其義。種種眾生，種種心色，無量度門，隨類普現，於五法、自性、識、二種無我究竟通達。

## 註釋

「菩薩摩訶薩」：「摩訶」，梵語，大的意思，合稱：大菩薩，通常是指住、行、向三賢或登地以上的菩薩。尤於此經乃專為根熟或地上菩薩所說，故與會當機多是登地之大菩薩。

「三昧」：梵語「三摩地」(Samadhi)，音譯為三昧，乃一音之轉。三昧為正受之義，俗稱為定。「三」是正，昧(摩地)為受。正受者，謂一切受不受。一切受者，謂苦受、樂受、不苦不樂受，或稱苦、樂、捨三受。何以一切受不受名為正受？以此一切受皆為依於意識取著分別六塵而有，修定者必須離於六塵之妄想分別取捨，故無所受，其心得於正定，名為三昧正受。

「自在」：解脫、無礙之義。

「神通遊戲」：其神通變化已達到自在無礙之境，故有如遊戲一般；又以其無所著故，故其視神通如遊戲。

「上首」：即是「為首」之義，亦即居大眾中之主位。

「一切諸佛手灌其頂」：「灌頂」為等覺或十地菩薩，受佛職位之儀式。有如王子在登基受王位前，由前王以水灌其頂；法王子(菩薩)亦如是，於十地中，由



法王（諸佛）親「手」以一切智水「灌其」頭「頂」，令得一切智，與諸佛無二，而得成佛，即授其佛之職位。佛之職者，謂度一切眾生；佛之位者，謂佛果菩提。

「自心現境界，善解其義」：此為倒裝句，其序為：「善解」「自心現境界」之（「其」）「義」。「自心現」，謂一切法唯是自心所現，外境實無，以心執著故有，不執即無，故一切境唯在一心之用，故稱「自心現」。菩薩修行達此境界者，稱為通達而善解「自心現境界」。此實為本經一經最重要之大旨。

「種種眾生，種種心色，無量度門，隨類普現」：謂：為度「種種眾生」，皆觀其「種種心色」不同，而以「無量度」化之法「門」，各「隨」其「類」，於十方佛土中「普」遍示「現」，而度化之。「種種」即各種之義。「心色」即是色心；色即是色身，故心色即是身心；以一切法由心所造，眾生色身之別亦由其心，故先言心，後言色。「種種心色」即是金剛經所稱之四生九有，以六道四生眾生之身心皆有所區別故。

詮論

此句謂大慧菩薩已得大神通智慧，為度眾生，能化身千百億，化成與其同形同

類，然後以無量方便法門度化之，此即菩薩四攝法中之同事攝。此亦即金剛經所云：「所有一切眾生之類，若卵生、若胎生、若濕生、若化生，若有色、若無色，若有想、若無想，若非有想、若非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。」此為菩薩之大機大用，亦即普門品中所云：「若有國土眾生，應以佛身得度者，觀世音菩薩即現佛身而為說法。應以辟支佛身得度者……」乃至「應以執金剛神得度者，即現執金剛神而為說法。」佛在大般涅槃經中亦自說於因地為菩薩修行時，為度某類眾生，常示現與其同類，而度化之，如為度鴿子，則示生為鴿身，乃至示生為鹿、牛、羊、豬、蜜蜂、昆蟲等，乃至示現生為聾、盲、闇、啞、貧窮、屠夫，以至生於邊地、外道，而度化之。然此等示現皆為菩薩以大悲願力之所成就，非是菩薩有此等罪報也。又，菩薩為何隨類現身，以同事攝攝化眾生？此有二義：一、以眾生皆著我相，若示與其同，則容易攝化；二、此亦菩薩之修行無我相、無人相、無眾生相，亦是修行隨順眾生，即十大願王普賢菩薩之第九大願：恆順眾生。

註釋

「五法」：即相、名、妄想、正智、如如。

「自性」：即三種自性：妄想自性，緣起自性、成自性，亦即唯識學上之偏計所執性、依他起性、圓成實性。

「識」：即八識：眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、末那識、阿賴耶識。

「二種無我」：即人無我與法無我。

詮論

此段讚大慧菩薩於此諸法已究竟通達。上之「自心現境界」乃一經之總綱，此四類法門乃此一經之別目。佛所說種種法門，不外此一綱四目。

爾時大慧菩薩與摩帝菩薩，俱遊一切諸佛剎土，承佛神力，從座而起，偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬，以偈讚佛：

註釋

「爾時」：那時。

「摩帝菩薩」：「摩帝」即三摩地，意義為正定；以此菩薩主定，故名摩帝。定與慧乃為一體，而大慧菩薩主智，故摩帝菩薩常與之共行。

「俱遊一切諸佛剎土」：「遊」字非為遊玩義，乃現身度生之義，由於此二大菩薩已得自在神通，故視於十方佛土度生有如「遊」戲、或旅「遊」，故云「遊」。

「承佛神力」：以下大慧菩薩要以偈讚佛，所讚者，為法王之境界，非大慧菩薩所能得知，故須承佛威神方能知而讚歎。

「偏袒右肩」：「偏袒」是袒露之義。佛制將袈裟搭在左肩，露出右肩，表示恭敬，稱為偏袒右肩。釋氏要覽引舍利弗問經云：「於何時披袒？」佛言：「隨供養時，應偏袒，以便作事故。作福田時，應覆兩肩，現福田相故。」隨供養，例如見佛、禮佛、問訊、入眾等時候，須偏袒右肩以示恭敬。作福田，如臨齋、坐禪、誦經、入聚落、樹下坐時，令人見田相端嚴，故須通披。

「右膝著地」：又名胡跪。「胡」是西方人之義，以此禮乃西天之儀。右膝著地為單腿高跪之姿勢。

「偈」：梵語「偈陀」(Gatha)為一種文體，譯為頌。通常以四句為一偈，且字數有一定，如為三言、四言、五言之偈等。又，偈頌常用來讚美之用，亦有用來說法者。

世間離生滅，猶如虛空華，智不得有無，而興大悲心。

義貫

一切「世間」之法，本「離」於「生滅」，其生滅之相「猶如虛空華」，如來以

「智」照了，「不得」其「有無」、來去、生滅等相，究竟遠離一切二法之情計。然佛愍眾生迷物執妄，故「而興」起「大悲心」而普為濟度，令離於此虛妄有無之法，而得證法身。

詮論

此偈讚佛離於凡夫妄見。

一切法如幻，遠離於心識，智不得有無，而興大悲心。

註釋

「一切法」：指世出世間、內外、根塵識等諸法。

「心識」：指心意意識而言。

「遠離」：謂本性即離，當體即離，非作而令離，如二乘之所為。

義貫

「一切」諸「法」本來「如幻」如化，不可執取，其性本「遠離於心」意「識」之分別取著，如來以「智」照了，故於一切法「不得有無」、來去等相；然以二乘之人雖離我執，猶未達法空，故執法為實有，是故見有生死可離，有涅槃可證，不得究竟。又，唯識立三界唯心，萬法唯識，雖已達境空，猶執心為有，

亦未達究竟。佛以愍此等權小之機，故「而興」起「大悲心」，廣為濟度，令見實際。

詮論

此偈為讚佛離於二乘、權小之謬見。

遠離於斷常，世間恆如夢，智不得有無，而興大悲心。

註釋

「斷常」：為外道之邪見。「斷」謂斷滅，謂死後即一切皆無，所謂「一了百了」。「常」謂一切永遠如是，恆常不變：如生為人，生生世世皆為人，如生為豬，生生世世皆為豬。又，執常論者，多執一切皆為大自在天所造，故一切恆常不變。此斷、常二見，皆為撥無因果，與一切法因緣生之正理相違，故稱邪見。蓋若執此二見，則無因無果：若執斷見，則計雖造善造惡，亦無來生受果報；然實有果報，因果昭然，故知此斷見為非。若執常見，則計一切皆由大自在天所決定，一切法無論如何皆常恆不變，如是則亦同於無因無果；然實有造惡墮生死，修道而出輪迴、證聖果者，故知一切皆在眾生自心為之，非由大自在天一人所造。此斷常二見即所謂撥無因果者，執此二邪見者，其罪甚重，死後當

墮地獄，以其壞一切法故，不但壞世間因果，亦壞出世間因果，如是則無人修行；不修行，則眾生永無出離生死之期，是為斷善根佛種，故學佛人最須遠離此二見。

義貫

佛已「遠離於」外道之「斷常」二種邪見，觀了一切「世間恆」悉「如夢」，亦如夢境，乃唯自心所現，本離於斷常二相；佛以無上正「智」照了，故於一切法「不得有無」斷常二相。然而佛以憐愍凡夫外道執斷常邪見之人，自害害人，當受大苦，故「而興」起「大悲心」而度化之。

詮論

此偈為讚佛離於外道邪見。

知人法無我，煩惱及爾燄，常清淨無相，而興大悲心。

註釋

「人法無我」：即人無我與法無我，亦即人空及法空。此為佛與大菩薩所證之境，已超乎二乘之人無我，而達法無我，因此人法雙空。「無我」即是空義，亦即不執為我、我所之義。

「煩惱及爾燄」：「煩惱」即煩惱障，亦即是事障。「爾燄」為梵語，即是智障，亦稱所知障，此為理障。此理事二障斷盡方能證人空、法空；煩惱障盡時，證人空（人無我）；所知障斷盡時，則證法空（法無我）。

義貫

佛如來以智證「知」「人」及「法」二者皆「無我」；故如實了知「煩惱」障「及」「爾燄」（所知障）之本性「常」自「清淨」、無相，了「無」能證所證、能斷所斷等之能所二「相」。菩薩於斷證雖已造極，然能所之相猶昭然未泯，故仍未達究竟，佛因是「而興」起「大悲心」而教化之，令境空心泯，速入佛地。

詮論

此偈為讚佛已離菩薩微細之能所斷證二相。

一切無涅槃，無有涅槃佛，無有佛涅槃，遠離覺所覺，若有若無有，是一悉俱離。

註釋

「一切無涅槃」：「涅槃」：即是滅度義、謂滅生死、度煩惱；亦即寂滅，離生死、出三界，得解脫之義。「一切無涅槃」，謂一切法其自性本來涅槃，本來空寂，



無有生起，既無生起，則無有滅，因此不用更求寂滅，否則即是頭上安頭，一切法當體即是涅槃寂靜。此是佛所自證之極理，是故能夠度而無度，寂而常照，照而常寂，無有少法可得。

「無有涅槃佛」：意即「無有」證入「涅槃」之「佛」，或「無有」在「涅槃」之「佛」。第一義：若有證涅槃之佛，則佛有能證、所證，則不得謂為佛，以佛已離一切相故，故金剛經云：「離一切諸相，即名諸佛。」一切相皆離，更何況能證所證相，因此不可謂有證涅槃之佛，故偈云：「無有涅槃佛」。第二義，無有在涅槃中之佛：若佛在涅槃之中，則不能大作佛事，度化眾生，若不度生，則不得謂為佛，因此說「無有涅槃佛」，此則讚佛度生無盡也。

「無有佛涅槃」：從來沒有一尊「佛」是入於「涅槃」的。因佛已證一切法皆自性涅槃，因此不更須再證入涅槃，否則即如上所言之頭上安頭，床上架床，而成二乘之顛倒。以此之故，佛不用再入於涅槃，即於生死而見涅槃，此即大般涅槃經中所明之無相涅槃，亦即不用取涅槃相而涅槃，以佛已離一切諸相故，連涅槃相亦離。此句之第二層意義為：佛以如是大智，而起大悲度世，是故諸佛皆不究竟涅槃，此即上偈所云：「智不得有無，而興大悲心」，蓋佛已自證一

切皆自性涅槃，則不見有眾生、煩惱、生死，如是佛亦可入於涅槃矣；如佛初成道時，即因此而思欲入於涅槃，然念眾生猶迷諸法自性，枉受辛苦，故不入於涅槃，而由梵天王之勸請，轉於正法輪。是故，佛以大悲故，皆不究竟涅槃，故云：「無有佛涅槃」。

「遠離覺所覺」：「覺所覺」是能「覺」與「所覺」。能覺即是指佛，所覺即是指涅槃理，亦是泛指一切佛所證之理。此謂：佛已「遠離」能「覺」與「所覺」，是為總結佛已離能所之相。蓋佛名覺者，今既連能覺、所覺皆離，是故《金剛經》云佛於阿耨菩提為無有少法可得；若有少法可得，乃至少許覺相，皆是能所熾然相待，未能達於自覺聖智法性真身，是故佛名「無所著等正覺」者，以此。

「若有若無有，是二悉俱離」：「無有」即是「無」。「若」，語助詞，亦可當「或」之義。簡之，「若有若無有」，亦即「有與無」之義。此二句合謂：佛於有與無兩者，悉皆遠離。「有」與「無」，可指上述之外道所執斷常二見，亦可指凡小之見有見無；凡夫見有，是故貪愛生死；二乘見無，是故憎生死愛涅槃。簡言之，一切凡愚邪小之斷常等見，皆本於有無二法，擴而言之乃至四句及六十二見、一百零八見，皆從見有見無而生。是故宗門謂「離四句，絕百非」者，以

此，以斷妄想根本故。

詮論

此二句爲讚佛於「有」「無」等二邊之見，悉皆遠離。

義貫

佛已自證一切法自性本來涅槃，是故「一切」法「無」有更須「涅槃」者：是故，「無有」一法名爲「涅槃」且爲「佛」所證者，亦「無有」一人名爲「佛」而能證於「涅槃」者。如是，佛則「遠離」於能「覺」與「所覺」，及一切能所相。乃至「若有、若無有」等，「是」一切「二」邊之見，「悉」皆（「俱」）遠「離」。

詮論

此段第一句「一切無涅槃」是總說，下二句：「無有涅槃佛，無有佛涅槃」是別說，即再分別說明一下佛所自證的「一切無涅槃」之結果：因佛已證「一切無涅槃」，是故離能證所證相，而「無有」證得「涅槃」之「佛」，亦「無有佛」入於「涅槃」。復次，「一切無涅槃」是總說佛已離於能證所證，下二句則分別說離於能證之佛、與所證之涅槃，亦即是謂「無有」一法名爲「涅槃」而爲「佛」

所證者（此明離於所證之涅槃），亦「無有佛」而能證於「涅槃」（此明離於能證之佛）。至此一切能所皆悉已離，以連能證之佛都離，又有何物不離！是故接下去說：「遠離覺所覺」。

復次，有惡心邪見愚痴之人，取斷滅見，見有實法，而謂佛實入於涅槃，而取滅度——而佛實不涅槃，亦不取滅度，以佛已證能所雙泯故，若言佛有實涅槃者，是為謗佛。此不但謗佛無有大悲，棄捨眾生而取滅度，亦復謗佛猶有能證所證，未達究竟，是則於佛之悲智二者起雙謗，是故佛於《大般涅槃經》中云：若有人言佛有涅槃者，為魔伴黨，非我弟子。然佛之所以示現入於涅槃者，乃為度化愚痴之人，令見有涅槃可入，而不復樂於生死流轉，因此勤修道業，得出離故。而佛實不入於涅槃，以法身常住不滅故。是故六祖大師言：「無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，外道執為斷。」亦是破斥凡小邪執也。

**牟尼寂靜觀，是則遠離生，是名為不取，今世後世淨。**

註釋

「牟尼寂靜觀」：「牟尼」即釋迦牟尼佛。「寂靜觀」，即以寂靜無念、無分別之心觀於一切法。蓋佛已離於能所等一切相，故其心究竟寂靜無念，無有作意，

而其觀於一切法者，則為清淨之無功用行。再者，前面最初讚佛離於凡見，最後讚佛離於佛見，如是一切見盡，故其心廓然如虛空，亦如虛空之寂靜，故能以此寂靜心觀於一切。

「是則遠離生」：此謂以如是離於諸相諸見之寂靜心觀於一切法，如「是則」能「遠離生」滅等相，而證得無生滅，得無生忍。「生」即是生滅之略。

「是名為不取，今世後世淨」：「不取」是不執取，「取」，即十二有支中「愛取有」之取支。「今世後世」即過去現在未來三世之略稱，以順偈文字數故略。「淨」即清淨。此二句承上言：若人能遠離於生滅等相，證於無生，「是」則「名為不取」一切法，不得一法，不得五蘊、六塵、乃至十二入、十八界等，如是不取，則過去、現在、未來三世、悉得清「淨」，而證於清淨法身，無有少法可得。

義貫

此四句偈合言，則有二義——（一）、以佛已泯絕能所等相，是故唯有吾佛釋迦「牟尼」如來，能以離一切相之「寂靜」之心而「觀」於一切法，如是雖本體寂而常照，照而常寂；如「是則」能「遠離」一切虛幻「生」滅之相，證得

無生滅。「是」亦「名為」「不」執「取」一切法，以見一切無有生起故，故不可取著；以此之故，佛如來「今世後世」三世皆「淨」，無所著，等虛空。（二）、若世人能如釋迦「牟尼」如來以「寂靜」無所有之心「觀」於一切法，「是」人「則」能「遠離」於一切「生」滅之相，證得不生滅，入無生忍；如「是」則「名為不」執「取」一法，以不取故不有，於是「今世後世」常得法身清「淨」，無有染著。

爾時大慧菩薩偈讚佛已，自說姓名：

我名為大慧，通達於大乘。今以百八義，仰諮尊中上。

註釋

「自說姓名」：因大慧菩薩為從他方佛土來，非釋迦佛常隨之眾，故於以第一義諦偈讚佛之後，恐海眾有疑：此何人斯？而能作如是獅子吼！是故自說姓名。

「百八義」：為一百零八個問題，此為求其整數，並非正好一百零八個問題。又，百八，通常指其數之多之義。又，一切眾生之迷情，皆由百八煩惱而起，而百八煩惱則由於心中有百八之疑惑，若此百八之惑得解，則煩惱自然寢息，故大慧菩薩以百八疑為問，請世尊決疑解惑。

「仰諮尊中上」：「仰」為敬仰之義，「諮」為咨詢，請教之義，「仰諮」即為恭敬地請教。「尊中上」即一切「尊」貴人「中」之最「上」者。

義貫

「爾時大慧菩薩偈讚佛已，自說姓名：我名為大慧」，為欲「通達於大乘」之理，「今以」一「百」零「八」問題（「義」），恭問（「仰諮」）於一切「尊」貴人「中」之最「上」者。

世間解之士，聞彼所說偈，觀察一切眾，告諸佛子言：  
汝等諸佛子，今皆恣所問，我當為汝說，自覺之境界。

註釋

「世間解」：為佛十號之一。佛之十號：如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。「世間解」謂佛於世間之一切法性、法相、因緣、果報等，無不解了。

「佛子」：有二義：一、泛指一切佛弟子，以佛視一切眾生猶如一子故。二、特指菩薩而言，蓋佛如父、菩薩如其子，以菩薩為能紹隆佛種，故名佛子。又法華經譬喻品云：「今日乃知真是佛子：從佛口生，從法化生，得佛法分」，故

稱佛子。

「恣所問」：「恣」，任也。「恣所問」即隨你問。

「我當為汝說，自覺之境界」：即「我當為汝說」佛如來所證之「自覺」聖智「之境界」。

爾時大慧菩薩摩訶薩，承佛所聽，頂禮佛足，合掌恭敬，以偈問曰：

註釋

「承佛所聽」：「承」，蒙也。「聽」，許也。謂「承」蒙「佛」之「聽」許他發問一百零八個大問題。

「頂禮佛足」：「頂禮」即五輪著地。前面大慧菩薩在開始以偈讚佛時，僅是「偏袒右肩，右膝著地」，現在卻「頂禮佛足」，為什麼？因此時佛已應許他發問一百零八問題，且佛說他將以自覺聖趣之境界回答這些問題。佛自說自證境界，這是稀有殊勝的因緣，大慧菩薩為感激佛之悲懷，故頂禮以謝。又，諸佛皆在楞伽山說自證境界，今釋迦佛亦如前佛所行而於此說自證境界。

云何淨其念？云何念增長①？

註釋



「云何淨其念」：「云何」即如何。「念」，即是意，或心，或心念。此第一個問題爲最緊要者，蓋一切修行最主要者爲如何淨其心。維摩詰經云：「若菩薩欲得淨土，當淨其心，隨其心淨，則佛土淨。」又，「念」亦可作妄念解，若妄念淨，則法身清淨，此即是問如何以定水洗滌妄念。復次，若能淨念，則得離念，離念無念，則與佛等，而名爲覺，以無念心體即是法身，以法身離念故。是故，若知如何淨其念，即是知如何達於無念，入於佛地。是故六祖言：「悟無念法者，萬法盡通；悟無念法者，見諸佛境界；悟無念法者，至佛地位。」是故大慧菩薩百八問中，以此爲第一問，以上通佛地故。

「云何念增長」：「增長」爲相續不斷之義，有如枝榦蔓延，綿綿不絕，眾生心念亦復如是，與日增長念念相續，無有間斷。前面問菩薩如何修行自淨其心念，以達無念，而證佛法身。然菩薩修行，爲度眾生故，是故第二問即問眾生之心念或妄念，爲何念念增長，不見減少，以致心不得清淨解脫？此即六祖所云：「若前念今念後念，念念相續不斷，名爲繫縛。」若得知眾生心念爲何相續不斷，則不但可爲度生之資，亦兼以自利也。

云何見痴惑？ 云何惑增長②？

註釋

「云何見痴惑」：「見」，即是洞視，照明。「痴惑」即是無名惑。「見痴惑」亦即是斷無明惑，然此為大機者言，故非如小根機者之制之令斷，而是照見透達其體非有無，是故言：「了知而已，不必更斷」，即是此意。

詮論

「云何見痴惑」，乃是問菩薩修行時如何斷惑，蓋以斷惑方能證真。下一句「云何惑增長」乃是問眾生因何會起無明惑，而念念增長，無有盡期？此句魏譯本作：「何因有迷惑」，則是問一切眾生無明惑之起因。

綜合而言，此四句偈，則前兩句言：云何眾生於其本來無念之心體中，而有妄念產生、增長？及如何淨此妄念？接下來兩句言：此最初一念之妄動，又如何發展成無明妄惑，及如何斷此惑？

何故剎土化，相及諸外道③？

義貫

佛如何於諸「剎土」（佛土）中，「化」現種種「相」，度化眾生「及諸外道」？

云何無受次④？何故名無受⑤？

## 註釋

「無受次」：即是無覺「無受」亦無「次」第之真空理定，此為佛定，故無有次第之相可言，故除佛外無有能入者，亦無覺受之相，以凡小之定皆仍有喜、樂、捨等相，以依於心意識故。

「無受」：即是滅受，亦即二乘之滅受想定，或稱滅盡定，亦名第九次第定。此定名為第九次第者，蓋為四禪（初禪、二禪、三禪、四禪）、四空定（空無邊處定、識無邊處定、無所有處定、非想非非想定）之上，此九種定為有一個接一個，次第而上之序，故名第九次第定。此處「無受」而不如上句之言無次第者，即說是無受且依次第而得之定，亦即是凡小之滅受想定，非如上句之佛定。

## 義貫

如何是佛之「無」有覺「受」之相，亦無有「次」第之真空理定？又如何方是二乘之滅受（「無受」）想之第九次第定？

## 詮論

此為問佛定與二乘定之差別。

何故名佛子⑥？ 解脫至何所？ 誰縛誰解脫⑦？

義貫

菩薩「何故」而「名」爲「佛子」，菩薩依教修行便能得解脫，「解脫」以後，到那裡去了呢（「至何所」）？既有解脫，一定有繫縛，則迷時「誰」受「縛」？悟時又是「誰」得「解脫」？

何等禪境界<sup>⑧</sup>？云何有三乘<sup>⑨</sup>？唯願為解說。

註釋

「何等禪境界」：「境」與「界」須分開講。「禪境」，爲禪觀所緣之境；「界」，爲界限，指此等所緣境之界限、範圍。蓋修習禪定必須作禪觀，而禪觀又必須有所緣之境：如修四念處觀，其所緣境爲身、受、心、法；修十一切處則緣青、黃、赤、白四種顏色，修四空定則緣空、識等；其他如白骨觀緣骨相及其白色，九想觀緣死屍變異壞滅相，以及慈悲觀、淨土十六觀等。此等觀境必須有界限，不可漫無止境，是故此句魏譯本作：

「禪者觀何法？」簡述此句之義爲：修「禪」定應觀何等「境」？其「界」限、範圍爲何？

「云何有三乘」：佛以一大事因緣出現於世，乃爲欲令眾生入於一佛乘，爲何又

說有三乘？爲何不直說唯一佛乘，唯此爲眞，無若二若三？

註論

此問究竟與方便，權與實如何相融？

緣起何所生⑩？ 云何作所作⑪？

註釋

「緣起何所生」：佛說一切法因緣生，是名爲「緣起」。然此能生一切諸法之因緣，究竟從那裡來的呢？

「云何作所作」：「作所作」即能作與所作。謂一切法既然因緣所起，爲何還能作與所作。

詮論

此二句問善惡緣起，及所作業果。

云何俱異說？ 云何為增長⑫？

註釋

「俱異說」：外道之妄執多端，然不出於有無四句。四句者爲：有、無、亦有亦無、非有非無；「俱」即是「亦有亦無」之雙亦，「異」即「非有非無」之雙非，

然此四句皆以有無爲本。

「增長」：外道以四句爲本，展轉增長而成百非，故稱增長。

義貫

外道之有、無、雙亦（「俱」）、雙非（「異」）四句爲從何而來？又此四句又如何「增長」發展成百非，及一切邪見，令人增長痴惑？

云何無色定<sup>⑬</sup>，及與滅正受<sup>⑭</sup>？

註釋

「無色定」：爲無色界之四空定，爲凡夫之最高定。

「滅正受」：「滅」爲小乘之滅盡定；「正受」爲三昧正受，義爲正定，以其爲小乘聖人所修，故爲正定，以別於凡外所修四空定之爲邪定。

義貫

凡外所修之「無色」界四空「定」，「與」小乘聖者所修之「滅」盡定之三昧「正受」，有何差別？

云何為想滅？何因從定覺<sup>⑮</sup>？

註釋

「想滅」：爲凡外所修之無想定，此定抑制意識，令不起現行，而現出無想之狀態，故稱「想滅」。

「何因從定覺」：凡外修無想定，灰心泯智，命終後，可感生無想天，壽五百劫；其壽將盡時，又於定中有覺想生。此問：既然已滅了想，而入於無想之定，爲何於壽將盡時，又會「從定」中生出「覺」想？

義貫

凡外所修之無想定（「想滅」），其行相如何？又，無想天之天人於壽將盡時，「何因」又令其「從」無想「定」中生出「覺」想？

云何所作生，進去及持身<sup>①⑥</sup>？

詮論

此二句爲問從禪定所起之神通妙用之行相。

註釋

「所作生」：「所作」即禪定所起之神通妙用；「生」即生起。

「進去」：即往來。

「持身」：即持身不動。有二義：一、謂恆於定中；二、謂菩薩能身不離本處，

而於各恆沙刹土現身度生，此乃得意生身之謂也。

義貫

爲何從禪定中，有種種神通妙用（「所作」）「生」起？又爲何此神通能令菩薩往來（「進去」）諸佛刹土，且又能令之「持身」不動，不離本處？

云何現分別⑰？ 云何生諸地⑱？

註釋

「云何現分別」：此問如來如何「現」身說法，而「分別」諸法之種種性相差別？  
「云何生諸地」：「諸地」即菩薩之十地。此問：菩薩云何而得悟入於諸地？此句唐譯作：「云何入諸地？」

義貫

如何「現」身說法，而「分別」諸法之種種性相差別？菩薩如何而得悟入（「生」）於「諸地」？

破三者誰？ 何處身云何？ 往生何所至⑲？

註釋

「三者」：欲有、色有、無色有，亦即三界。



「何處身云何」：應作「何處、身、云何」，亦即「何處？（以何）身？（及）云何？」。義爲：此佛子破三有時，是在「何處」破？以何「身」破？及如何（「云何」）破？「往生何所至」：謂既破三有，出三界之後，又往何處去受生？

義貫

能「破三有」而出三界的人是「誰」？此佛子在破三有之時，是在「何處」破？以何「身」破？又如何破法？且既破三有出三界之後，又到何處去受生？

云何最勝子<sup>⑳</sup>？ 何因得神通，及自在三昧？ 云何三昧心<sup>㉑</sup>？  
最勝為我說。

註釋

「云何最勝子」：「最勝」爲佛，「最勝子」爲佛子，亦即菩薩。此問：如何才能入菩薩位，爲法王子？

義貫

如何才能入菩薩位，堪稱爲「最勝子」？如何才能「得神通，及」身心「自在」之「三昧」？「三昧」之「心」相爲何？希望「最」殊「勝」之法王「為我」解「說」。

云何名為藏<sup>②②</sup>? 云何意及識<sup>②③</sup>? 云何生與滅? 云何見已還<sup>②④</sup>?

註釋

「藏」：即藏識，亦即第八識，阿賴耶識；以阿賴耶為我愛執藏，故名藏識。又此識亦是貯藏一切善惡業習之體，故名為藏。

「意及識」：「意」即第七末那識，又名第七意識，故簡稱「意」。「識」，即第六意識，以其功能為以了別為主，故簡稱「識」；「識」者，識別也。

「云何生與滅」：此問七識為何有生滅？

「云何見已還」：「見」是指七識緣自心與外境諸法，而生起諸見。「見已還」，是指既起諸見之後，如何此諸見又於剎那之間「還」歸無有？「還」，亦即滅之義。此末二句，魏譯作：「何因見諸法？何因斷所見？」唐譯作：「云何起諸見？云何退諸見？」

義貫

為何第八識「名為藏」識？為何第七識稱為「意」識，而第六識稱為「識」？為何前七識緣自心、外緣六塵之境，而現有「生與滅」，而起種種「見」（亦見自心、外境有生滅之相）？又為何此種種見生起之後，又於剎那間「還」滅無

餘，是何道理？

云何為種性，非種及心量<sup>25</sup>？

註釋

「種性」：三乘共有五種性。

「非種」：指一闡提，一闡提為不信三寶之人，以其信不具，不在三乘之內，故稱「非種」性。

「心量」：即唯「心」現「量」，謂一切法唯心現也。

義貫

眾生為何會有三乘五「種性」及一闡提（「非種」）之種種差別？既然有各種種性之別，為何又說一切法為唯「心」現「量」？

云何建立相，及與非我義<sup>26</sup>？云何無眾生？云何世俗說<sup>27</sup>？

註釋

「云何建立相」：「建立相」即如來所建立施設之種種法相。此句問：為何如來建立種種法相？

「及與非我義」：「及與」，疊詞，即是「及」、或「與」之義。「非我」，即無我。

「義」，即理。此句問：又爲何建立無我之義理？

「云何無眾生」：「無眾生」即是一切法空，以第一義諦中，不見有一法生起，亦不見有眾生生滅。又，一切法依眾生而生，既無眾生，則無一切法，是故一切法空。因此，「無眾生」即是第一義諦一切法空之代詞。

「云何世俗說」：「世俗說」唐譯作「隨俗說」。此即世諦，蓋世諦乃如來隨眾生心所樂者而說，令其易入故。

義貫

爲何如來「建立」施設種種法而顯現有「相」？又同時亦建立諸法無我（「非我」）的道理（「義」）？爲何如來開示「無」有「眾生」生滅，無生無滅、一切法空之第一義諦，而同時又隨世俗而開演世諦（「世俗說」）？（如是，眞俗二諦如何並立？如何融通？）

云何為斷見，及常見不生<sup>⑳</sup>？

註釋

「不生」：爲不起，即是不起斷常二見。

義貫

如何是「斷見、及常見」，以及如何方能遠離「不生」起此二邪見？此二句唐譯作：「云何得不起，常見及斷見？」魏譯作：「何因不見常？何因不見斷？」大意與宋譯相同，然似乎宋譯於意義上稍勝，雖然於文字上比較難瞭解一點。蓋若依宋譯，則為先問明什麼是常見與斷見，然後再問如何遠離，於理較明。

云何佛外道，其相不相違<sup>⑲</sup>？

義貫

為何「佛」與「外道」，「其」行「相」上，多有「不相違」之處？如外道有苦行，而佛亦曾示現行苦行；外道亦有仿效佛行者。如是邪與正如何分辨？

云何當來世，種種諸異部<sup>⑳</sup>？

註釋

「當來世」：即未來之世。

「異部」：即不同之部派。

義貫

為何如來滅後，於未來世中，佛法中會產生「種種」不同之部派（「異部」）？

云何空何因<sup>㉑</sup>？云何剎那壞<sup>㉒</sup>？

註釋

「剎那」：梵語，中文譯為一念，或念頃，為極短促之時間。探玄記云：「一彈指頃有六十剎那」。大藏法數曰：「一念中有九十剎那，一剎那中有九百生滅。」  
「壞」：即變異與滅之義，亦即生住異滅四相中之異滅二相。

義貫

「云何」名為「空」？又，「何因」名為空？「云何」一切法生起之後，又於「剎那」間便變異「壞」滅？此問既然一切法性空，為何又有剎那變壞？

云何胎藏生<sup>③③</sup>？ 云何世不動<sup>③④</sup>？

註釋

「胎藏」：因含藏在胎中，故稱胎藏。人、畜、龍、仙都是胎生。

「世不動」：「世」指世間。依理言，出世間方有不動者，世間而有「不動」者，指四禪天，因四禪天不受壞劫之三災所及，故名世間之不動者。（三災：為壞劫中最後一增減劫——即第二十增減劫——所起之火災、水災、與風災，此三災為壞器世間。）

義貫

爲何眾生有從「胎藏」而「生」的？爲何「世」間有「不」爲壞劫之三災所「動」之四禪天？（蓋胎生即有動，以相對於四禪天之不動。）

何因如幻夢，及捷闡婆城？世間熱時燄，及與水月光<sup>③5</sup>？

註釋

「如幻夢」：即「如幻」亦如「夢」。

「捷闡婆城」：即海市蜃樓。

「熱時燄」：又稱陽燄，亦即莊子所謂之「野馬塵埃」。此爲初春時，於原野上，由陽光照射空氣中之浮塵，產生折射、反射等作用，而造成有如水波形相之幻象。因此渴鹿或其他動物見了，便會去趨向它。本經中佛說：「譬如群鹿，爲渴所逼，見春時燄，而作水想，迷亂馳趣，不知非水。」

「水月光」：爲水中之月光。

義貫

爲何世間如夢似幻，如海市蜃樓，如陽光與浮塵所產生的虛幻水影？及如水中之月，皆非實有而現有相？眾生因此迷其表相，執以爲實，趨之不捨。

何因說覺支，及與菩提分<sup>③6</sup>？

註釋

「覺支」：爲七覺支（一、擇法覺支，二、精進覺支，三、喜覺支，四、輕安覺支，五、念覺支，六、定覺支，七、行捨覺支）。

「菩提分」：即是三十七助菩提法，又稱三十七助道品（四念處、四正勤、四如意足、五根、五力、七覺支、八正道）。

義貫

佛因何「說」七「覺支」及三十七助道品法？

云何國土亂<sup>③7</sup>？ 云何作有見<sup>③8</sup>？

註釋

「國土」：即世間。

「亂」：即戰亂。

「作有見」：即於空無一法中作有法之見。

義貫

爲何世間（「國土」）會有戰「亂」？爲何眾生會於空無一法中執有諸法之見？（此「作有見」實爲一切爭執，及國土有戰亂之主因，以見有法可執取、可爭，故



興戰而爭，若不見一法，見法實相，則國土無爭無亂矣。）

云何不生滅，世如虛空華<sup>39</sup>？

註釋

「虛空華」：謂生翳眼病之人，妄見空中有花，稱為虛空花，翳眼比喻眾生智眼本淨，為妄想所迷覆，故於一眞法界中妄見有諸法生起，此諸法猶如虛空華，本自無生，以翳眼故見有生，諸法亦如是，以眾生迷眞故見妄。故若言見虛空華，即知有翳眼，亦知空華為自心妄見之相，本無所有。

義貫

「云何」證悟「不生滅」之人，便可觀一切「世」間猶「如虛空華」，無體無相？（因唯有悟無生者，始能解了空華相，非凡小境界，故問「云何」。）

云何覺世間？云何說離字<sup>40</sup>？

註釋

「覺世間」：謂說法令世間人覺悟。

「離字」：謂「離」文「字」語言相也。

義貫

爲何世尊自以說種種法而令「世間」之人「覺」悟，然卻又「說」：若欲自覺覺他，必須「離」於文「字」相，不著文字相？（言與無言，如何調合？）

離妄想者誰？云何虛空譬④①？

義貫

能「離妄想」之人是「誰」？離於妄想，即是離念，若離念，即等虛空界；故問：爲何以「虛空譬」喻離念之心相？

如實有幾種④②？幾波羅蜜心④③？

註釋

「如實有幾種」：此句唐譯與魏譯皆作：「真如有幾種？」「如實」，即如實之理，亦即真如之理。

「波羅蜜心」：即發心修行波羅蜜（到彼岸）之心，亦即自度度他之心。「波羅蜜」即是度。

義貫

真「如實」在之理「有幾種」？欲自度度他，而修六「波羅蜜」之「心」有幾種？（真如爲理，波羅蜜爲行，理與行必須調配，故問有幾種，以便應用。）

何因度諸地<sup>④4</sup>？ 誰至無所受<sup>④5</sup>？

註釋

「度諸地」：「度」是超越，「諸地」之「地」是地位，即十信以上之十住、十行、十迴向、十地，總名為地位，在此稱「諸地」。「度諸地」即是不由階次，頓超諸地之義。

「無所受」：即是無所得，此為佛果之極證。

義貫

以「何」原「因」具圓頓根機之人能不由階次，而頓超「諸地」？又，能達無所得之極證者為誰？

何等二無我？ 云何爾燄淨<sup>④6</sup>？

註釋

「二無我」：即人無我（人空），與法無我（法空）。

「爾燄」：即智障，或理障。

義貫

如何即是達人法二空之境界？如何方能淨除智障？

諸智有幾種<sup>④7</sup>？ 幾戒眾生性<sup>④8</sup>？

註釋

「幾戒眾生性」：眾生之根性欲樂各不同，如來制戒為適合眾生根性，故問戒及眾生根性各有幾種。

義貫

聖「智」共「有幾種」？佛所制「戒」共有幾種以適應「眾生」之根「性」？

誰生諸寶性，摩尼真珠等<sup>④9</sup>？ 誰生諸語言<sup>⑤0</sup>？ 眾生種種性<sup>⑤1</sup>？

註釋

「寶」：為珠寶。

「摩尼」：即摩尼珠；為如意寶珠。

義貫

世間之一切珍寶如摩尼珠等，以及世間語言，眾生種種根性，究竟是誰生起的？  
明處及伎術，誰之所顯示<sup>⑤2</sup>？

註釋

「明處」：即五明，為印度最主要的五種學術。稱為「明處」是指此五者為學術

中人所必須「明」了之「處」。五明（或五明處）爲：一、聲明，即文字音韻學；二、工巧明，即工技學；三、醫方明，即醫學；四、因明，即邏輯學；五、內明，亦即各家學者的專長，如婆羅門以四吠陀爲內明，佛教以三藏十二部經爲內明。

「伎術」：「伎」同技字。伎術即種種世間方外之技藝學術。

義貫

五種學術（五「明處」）「及」世間種種「伎」藝方「術」，最先是由「誰」所傳授的？

伽陀有幾種？長頌及短句，成為有幾種<sup>53</sup>？云何名為論<sup>54</sup>？

註釋

「伽陀」：亦即偈頌，亦稱孤起，與重頌不同。孤起頌爲單有頌，沒有長行；重頌則爲在長行後，再以偈頌重宣一次長行所說之大義。

「成為有幾種？云何名為論」：「成」，爲成就之義，亦即如來所成就之理。「論」爲解釋如來所成就之理者。

義貫

孤起的偈頌（「伽陀」）共「有幾種？長頌及短句」頌各有幾種？如來所「成」就的法「有幾種」？解釋這些法的「論」又有幾種？最後這兩句，魏譯作：「法復有幾種，解義復有幾？」唐譯作：「道理幾不同，解釋幾差別？」

云何生飲食<sup>⑤5</sup>，及生諸愛欲<sup>⑤6</sup>？

義貫

為何有「飲食」產「生」？眾生為何會有種種「愛欲」產「生」？此為問飲食、男女。蓋經云：一切眾生依食而住；又云：眾生皆以淫欲而正性命（「正」為得之義。義為眾生皆因淫欲而得性命）。因此，飲食與愛欲為眾生性命之最要者；飲食以維持此一期報身之性命，得以延續，淫欲為延續後代之性命，而實亦為眾生生死流轉之關鍵也？故問從何而生？

云何名為王，轉輪及小王<sup>⑤7</sup>？

註釋

「轉輪」：即「轉輪聖王」，略稱轉輪王，或輪王。轉輪王具三十二相，即位時，由天感得輪寶，轉其輪寶而降伏四方，故曰轉輪王。轉輪王出世之時為在增劫，人壽至二萬歲以上時，及在減劫，人壽自無量歲至八萬歲之間時。轉輪

王之輪寶有金銀銅鐵四種，金輪王統領四大洲；銀輪王統三大洲，銅輪王統二大洲，鐵輪王統一大洲。俱舍論曰：「契經云：若王生在刹帝利種，紹灑頂位，於十五日受齋戒時，沐浴首身，升高臺殿，臣僚輔佐，東方忽有金輪寶現，其輪千輻，轂輞具足……。」

「小王」：為臣屬於輪王，為輪王所封之地方之王。

詮論

此為問人間之帝王。

云何守護國<sup>⑤8</sup>？ 諸天有幾種<sup>⑤9</sup>？

義貫

為何世間之「國」土有許多人、神「守護」？及三界之「天」人共「有幾種」？

云何名為地， 星宿及日月<sup>⑥0</sup>？

詮論

此問欲界諸天、大地及日月星辰之相。

解脫修行者， 是各有幾種<sup>⑥1</sup>？ 弟子有幾種<sup>⑥2</sup>？ 云何阿闍黎<sup>⑥3</sup>？

註釋

「解脫」：爲已證解脫之無學人，亦即四果阿羅漢。

「修行」：即未證第四果者，仍須有所修學，亦即是有學人，以四果以下，諸漏未斷故。

「阿闍黎」：爲軌範師，亦名教授師。

義貫

已證「解脫」之無學人，與未證解脫而仍須有所「修行」之有學人，「各有幾種」？佛「弟子有幾種」？如何才能稱爲佛法中之教授師（「阿闍黎」）？

佛復有幾種<sup>64</sup>？ 復有幾種生<sup>65</sup>？

註釋

「生」：即本生之義。

義貫

「佛」「有幾種」？以佛有法佛、報佛、化佛三種之別，故問。又問佛有多少本「生」之事，亦即宿世所行事。

魔及諸異學，彼各有幾種<sup>66</sup>？

註釋



「魔」：梵語魔羅 (Mara)，譯為能奪命、障礙、擾亂、破壞等，以其能害人命，障礙人之善事，欲界第六天 (他化自在天) 之天主為魔王，其眷屬為魔民。魔共有四種：煩惱魔、五蘊魔、死魔、天魔。大智度論曰：「除諸法實相，餘殘一切法，盡名為魔……問曰：何以名魔？答曰：奪慧命，壞道法功德善本，是故名為魔。」

「異學」：九十六種外道皆稱異學。

義貫

壞人功德善事之「魔，及諸」外道「異學」「各有幾種」？

自性及與心，彼復各幾種<sup>67</sup>？

義貫

「心」與「性」各有「幾種」？ (佛於此經中言有三種自性。)

云何施設量<sup>68</sup>，唯願最勝說。

註釋

「施設量」：「量」為凡是有名、有相之事、理等皆稱為量，以其可以稱「量」、比度、思「量」，故稱為量。(如「現量」、「比量」、「非量」之量，亦是此

義)。「施設」，為建立、設立、締造、創設、及成就之義，亦含假設之義，故此第一句，魏譯作：「云何施設假名？」唐譯作：「云何唯假設？」如來所以施設有名、有相、可稱量、思量之量者，蓋以法本無言、無相、不可言說，唯可頓契；然眾生根器欲望種種不同，非皆是上上圓頓之根，故無法當下皆直趨第一義無相門，以無相門為無門故；於是如來以大悲願力，方便設教，於不可說示之中，強而為說為示，以無住本立一切法，普令眾生得悟得入，此為如來設教之本懷，即是指指月之義也，非以指代月，行者當善思念之。

「最勝」：即是佛，請參見前註。

義貫

為何佛設立(「施設」)此一切可以比度思「量」、有名有相之事、理、法？(義含：為何不稱理單說無相？)請佛為我解說。

云何空風雲(69)？

義貫

為何「空」中有「風、雲」產生？

云何念聰明(70)？

註釋

「念」：即心念。

「聰明」：即智慧。

義貫

爲何有情的心「念」能生出智慧？

云何為林樹？ 云何為蔓草<sup>⑦①</sup>？

義貫

爲何有「林樹」與「蔓草」之生長？此爲問無情之生起之由，及其差別。

云何象馬鹿<sup>⑦②</sup>？ 云何而捕取<sup>⑦③</sup>？

義貫

爲何有「象馬鹿」等種種傍生之出生？爲何人欲「捕取」而殺之？

云何而卑陋？ 何因而卑陋<sup>⑦④</sup>？

義貫

爲何有人生「而卑陋」下賤？（如爲淫人、盜賊等）；及他們是造作「何」業「而」今生感此「卑陋」之果報？

云何六節攝<sup>⑦5</sup>？

註釋

「六節」：印度以兩個月爲一時，一年分爲六節。

義貫

何以用一年「六」個時「節」來含「攝」歲月？

云何一闡提<sup>⑦6</sup>？

註釋

「一闡提」：梵語，義爲信不具，亦即不具備信根，不信受三寶之人。以不信三寶故，不能修集善根，修出世道；又，以信根爲一切善根之本，故一闡提人稱爲斷善根者。

義貫

爲何會有不信三寶的「一闡提」之人？

男女及不男，斯皆云何生<sup>⑦7</sup>？

註釋

「不男」：即不男不女之陰陽人。

義貫

眾生爲何會有「男女，及不男」不女之陰陽人之別？他們各以何業而感「生」？

云何修行退？ 云何修行生<sup>⑦⑧</sup>？

註釋

「修行生」：「生」即是進之義。魏、唐二譯皆作：「修行進」。

義貫

爲何「修行」有「退」、有進（「生」）？蓋修行之進退都因爲勤與墮所致：精進，則修行進；懈怠，則修行退步。

禪師以何法，建立何等人<sup>⑦⑨</sup>？

註釋

「禪師」：善住意天子所問經云：「天子問文殊曰：何等比丘得名禪師？文殊曰：於一切法，一行思量，所謂不生，若如是者，得名禪師，乃至無有少法可取；不取何法？所謂不取此世後世，不取三界，至一切法悉不取，謂一切法悉無，眾生如是不取，得名禪師。無少取，非取不取，於一切法悉無所得，故無憶念；若不憶念，彼則不修；若不修者，彼則不證，故名禪師。」簡言之，所

謂禪師者，即爲已悟無生、無少法可取、無所得、無憶無念、無修無證之境界者，方得名爲禪師。又，楞伽科解云：「禪乃佛祖相授，本源自性情淨妙心，以此示人，故稱爲師。然禪乃離心意識參，出凡聖路學……。」

義貫

禪乃諸佛祖師代代親授者，何等人方配稱爲「禪師」？及禪師以何等法「建立」成就「何等人」？

眾生諸趣，何相何像類<sup>⑧〇</sup>？

註釋

「諸趣」：即六趣，亦稱六道。「趣」是趣向、或往之義。因眾生以所造善惡業，即由此善惡業力之牽引、趣向、往生於某道之中，故名趣。六道即：天、人、阿修羅、地獄、惡鬼、畜生；稱爲「道」者，以此六者爲眾生生死往來之處，有如道路，行人不休，故稱爲道。

義貫

「眾生」於六道中受「生」，其形「相」及「類」別各如何？

云何為財富？何因致財富<sup>⑧1</sup>？

義貫

如何才能稱「為」真有「財富」？世間人以「何因」緣方能獲得「財富」？

云何為釋種？ 何因有釋種？ 云何甘蔗種<sup>82</sup>？ 無上尊願說。

註釋

「釋種」：即釋迦種，蓋佛為釋迦種所生。

「甘蔗種」：即古代甘蔗王之種，釋迦種，甘蔗王之後裔。甘蔗王之事，語出本行經：今略述其事：古時有一轉輪王，名大自在，其子孫相傳，共有八萬四千萬，最後一王名為大茅草，老而無子，便將政權交與其大臣，自剃髮出家，人皆號之為王仙。王仙極老時不能行走，其弟子輩欲去行乞時，便用草編成籠子，將王仙裝在籠中，然後把籠子吊在樹上，因怕虎狼來害他。後來有一獵人看到了，以為是白鳥，便一箭把他射死，血滴在地上。後其弟子回來見師被害，便把他埋葬。後來他血滴之處，突然生出兩本甘蔗，此二甘蔗由於日晒而裂開，其中出生一童男、一童女。大臣聞說，便迎取此童男童女回宮，養育成長，因為他們是王種，於是立之為王，以甘蔗為姓氏，這是甘蔗氏及甘蔗種之來源。

義貫

此問：爲何稱爲「釋迦種」？釋迦種以「何因」緣而來？及釋迦種之遠祖「甘蔗」氏，及其宗族是怎麼來的？請世尊解說。

云何長苦仙？ 彼云何教授<sup>83</sup>？

註釋

「長苦仙」：「仙」，爲修道人之義。「長」即常之義。「長苦仙」即是常修苦行之外道修行人。外道之苦行有多種，如赤身、塗灰、浸水、倒吊、拔髮、刺身等，謂以此苦行，來世可生梵天，此爲外道邪見，蓋生梵天，實與苦行不相干，故佛屢斥之。

義貫

爲何會有「長」（常）修「苦」行之外道修行人（「仙」）？他們如何「教授」弟子，亦即教何法門？

如來云何於一切時剎現，種種名色類，最勝子圍繞<sup>84</sup>？

義貫

「如來」如何能「於一切時」、一切「剎」土，同時化「現」，具有「種種」不同之「名」字，「色」相各別，且有諸菩薩（「最勝子」）眷屬「圍繞」？



云何不食肉？云何制斷肉？食肉諸種類，何因故食肉<sup>85</sup>？

義貫

爲何佛弟子「不食肉」？爲何如來「制」佛子皆應「斷肉」食？「食肉」之人有多少「種類」？他們以「何因」緣而好「食」眾生之「肉」？（蓋眾生長劫以來，於六道中生死流轉，常改頭換面，互爲父母兄弟姊妹六親；以改頭換面故，故不相知，若因不相知而殺食，安知你所殺食者不是你前世之父母兄弟六親呢？若如是因不知而相殺者，則至爲慘酷，因此如來大慈，教令斷肉，俾不互殺互食。此以慈悲、止殺故斷肉。）

云何日月形，須彌及蓮華，師子勝相剎，側住覆世界，  
如因陀羅網，或悉諸珍寶，箜篌細腰鼓，狀種種諸華？  
或離日月光，如是等無量<sup>86</sup>？

詮論

此段唐譯作：「何故諸國土，猶如日月形，須彌及蓮華，卍字師子像？何故諸國土，如因陀羅網、覆住或側住，一切寶所成？何故諸國土，無垢日月光，或如花果形，箜篌細腰鼓？」

## 註釋

「須彌」：即須彌山，義為妙高山，統一四天下，為一日一月之所圍繞。

「蓮華」：即華藏世界。

「師子勝相刹」：此世界之名為師子世界，是為一切世界中最殊勝者，故說為「勝相」之「刹」土。

「側住覆世界」：謂世界之形如器皿，或側立，或覆蓋。

「因陀羅網」：「因陀羅」為帝釋之名，因陀羅網為帝釋天宮殿上一寶網之名，其網由寶珠貫串而成，每一寶珠皆可發光，各寶珠之光互照互攝，不相為礙，比喻世界重重無盡，且互攝互入不相為礙也。

「箜篌」：一種形狀像瑟的弦樂器，出自西域，二十三弦，抱於懷中，兩手齊奏之，或用木撥彈奏。

## 義貫

為何有些世界的「形」狀像「日、月」？有的像「須彌」山？為何華藏世界之形像一朵「蓮花」？為何「師子」世界為一切世界中，形「相」最殊「勝」的「刹」土？為何有的「世界」有如器皿「側」立、或「覆」蓋著的？又為何有的世界

「如」帝釋天宮中的「因陀羅」寶「網」上之寶珠，相輝相映、互攝互入、重  
 「重無盡呢？又有的世界全由「珍寶」構成，有的狀如「筌篋」或「細腰鼓」，有  
 的像「種種」花（「華」），有的雖無（「離」）「日月光」亦可自己發光，「如是等  
 無量」差別究竟因何而有？

云何為化佛<sup>⑧7</sup>？ 云何報生佛<sup>⑧8</sup>？ 云何如如佛<sup>⑧9</sup>？ 云何智慧佛<sup>⑧0</sup>？

註釋

「化佛」：即是應身佛，隨機示現故稱為化，「化」亦是變化之義。

「報生佛」：即是報佛，由其往昔修因所得，故稱報。

「如如佛」：「如如」即是真如，體性不二稱為如如佛。

「智慧佛」：「智慧」是本覺；本覺顯照稱智慧佛。

義貫

覺體本離名，而為何會有「化佛」、「報佛」、「如如佛」、「智慧佛」之別？（若合  
 如如佛與智慧佛為法身，則有三身、四佛之別。）

云何於欲界，不成等正覺<sup>⑨1</sup>？ 何故色究竟，離欲得菩提<sup>⑨2</sup>？

註釋

「等正覺」：即正「等正覺」，亦即梵語阿耨多羅三藐三菩提之漢譯。「阿」爲無；「耨多羅」爲上；「三」爲正，「藐」爲等；「三菩提」，正覺。成等正覺，即是成佛之義。「等正覺」之「等」，爲平等、普徧之義，故等正覺又譯爲「正徧知」，或「正徧知覺」。

「色究竟」：爲色界之最高天，色究竟天，又稱無頂天，以其爲色界之頂，於色界天與欲界天中，更無高乎其上的者，故稱無頂、或究竟。

義貫

爲何報身佛盧舍那佛，不在「欲界」成佛？而在「離」於「欲」界之色界無頂天（「色究竟」天）成正覺？（經中說十地菩薩當寄住於色究竟天，由諸佛灌頂而成佛。）

善逝般涅槃，誰當持正法<sup>⑨③</sup>？ 天師住久如<sup>⑨④</sup>？ 正法幾時住<sup>⑨⑤</sup>？

註釋

「善逝」：佛十號之一，「善」是好，「逝」是去，故又稱好去，因佛乘如實之道而去，故稱好去。又，「善逝」與「如來」二號正好成一對，以「如來」爲乘如實之道而來，「善逝」則爲乘如實之道而去，正好彰顯佛來去自在之義。

「天師」：亦是佛十號之一，天人師之略。謂佛是諸天與人之師。佛應為三界六道之導師，為何只說天道與人道？因六道之中，唯有天與人易發菩提心，障較少，易修行證聖果，故稱天人師。

義貫

佛「涅槃」後，由「誰」住「持正法」？佛將「住」世多「久」？如來「正法」將「住」世多久？

悉檀及與見，各復有幾種<sup>96</sup>？毗尼比丘分，云何何因緣<sup>97</sup>？

註釋

「悉檀」：為成就或偏施之義。有四種悉檀，謂佛以四法成就一切眾生，或謂以四法徧施一切世間。以第二義，徧施而言，「悉檀」為華梵並立，「悉」是中文，普徧之義；「檀」是梵語，即檀那之略，布施之義，故合稱為徧施。又，佛布教度生之法，不出此四悉檀。四悉檀為：一、世界悉檀：佛對根未熟之世間人，隨順其心之所好樂，而說種種法，以利益之，令其易得信受，易入、易行，如持戒、生天之法等，稱為世界悉檀；二、各各為人悉檀：「世界悉檀」為針對一全體之人，「各各為人悉檀」則為成就個人而言，因每個人根性欲望

皆不同，故其所需之法亦各異，故佛為不同情況之個人，開示不同之法門，以適合之，令其修習，各各成就，故稱各各為人悉檀；三、對治悉檀：前二者為以人而言，對治悉檀為以法性為著眼點，如貪欲多，則以不淨觀為對治之方；瞋恚多，則以慈悲觀為對治；愚痴不明因果正理，則以十二因緣觀為對治。此悉檀為如醫師為人看病開藥，什麼病開什麼藥，不因為人而有差別，只要病況同，便服同一種藥以為對治，故此悉檀為以法性，亦即以眾生病種類不同，而設之種種對治之方，故稱對治悉檀；四、第一義悉檀：以上三種悉檀皆為方便示導根未熟之眾生，或群體，或個人，或依病不同，而設種種教法，是故皆為權教，以成熟之，待其善根成熟之後，便開示其第一義諦無相真如之法門，令人唯心現、如來自覺聖智。又，亦可說：世界悉檀令歡喜，對治悉檀令滅惡，為人悉檀令生善，第一義悉檀令悟理。

「見」：即解脫知見，為五分法身之一。（五分法身：戒、定、慧、解脫、解脫知見。）解脫知見謂：依戒定慧得解脫之後，更進一步知見自他能以何法而得解脫，以及依法修行後，是否已得解脫，皆能了了知見，故名解脫知見。

「毗尼比丘分」：「毗尼」，即佛所制之戒律。「比丘分」，為令諸比丘皆分分得

解脫。「分分」，為全部義。

義貫

佛之四種「悉檀及」解脫知「見，各」有幾種？又，佛為何立「毗尼」律藏，令諸「比丘」弟子「分」分得解脫，其立法之「因緣」為何？

彼諸最勝子，緣覺及聲聞<sup>98</sup>，何因百變易？云何百無受<sup>99</sup>？

云何世俗通<sup>100</sup>？云何出世間<sup>101</sup>？云何為七地<sup>102</sup>？唯願為演說。

註釋

「最勝子」：在此指佛之一切三乘弟子。

「緣覺」：為修十二因「緣」而「覺」悟，故稱緣覺。又稱為獨覺，此為修行者於無佛之世，自觀十二因緣而得開悟，故稱獨覺。又，此類行人，以觀十二因緣，了生死輪迴之可畏，故常不能起利他之行，而獨取寂靜遠離之行，故稱獨覺。

「聲聞」：為佛弟子中，直接聞佛說法之聲而得證道果者，故稱聲聞。

「百變易」：「變易」即變異生死，為二乘所共證之離於三界凡夫之分段生死，以其智障未盡，故仍受殊勝微細之無漏道因緣所感之生死，且以其已改「變」

六道凡夫粗陋之身，故其所得之形色殊妙，「異」於凡夫，且其生死不可思議，故亦稱「不可思議變異生死」。又，分段生死為三乘共亡，變異生死，唯佛永盡。（附及，分段生死，為三界六道眾生，依其所造之有漏善惡業因，所感之異熟果報，以眾生自無始來所造之業因無量，故其受報不可能一次受完，故須依其業果成熟，分段而受，一期一期地受，故稱分段生死。）

「云何百無受」：此句魏譯作「何因百寂靜」。「百」者，一切也。「無受」，謂入涅槃，不受後有也。「不受後有」，為不再來三界受生，或受生死。「有」即是生，或生死。此為二乘所證之涅槃。

「世俗通」：謂第五地，極難勝地菩薩，通達世諦，涉俗利生，故稱「世俗通」。

「出世間」：指菩薩第七遠行地，情境高超，將作遠行至如來地，究竟超「出世間」垢染，故稱「出世間」。

義貫

那些佛「最」殊「勝」之三乘弟「子」，「聲聞」乘及「緣覺」乘行人，為何能離分段生死，而證得「變易」生死？為何能證入涅槃，而不再來三界受後有？如何是五地極難勝地菩薩所現「通」達「世」諦、涉「俗」利生之境界？如何



爲第「七」遠行「地」菩薩，究竟超「出世間」之境界？「唯願」世尊「為」我解「說」。

詮論

此八句偈問三乘之境界。

僧伽有幾種<sup>103</sup>？云何為壞僧<sup>104</sup>？

註釋

「僧伽」：即眾，或和合義。以具有六和之德，故名。六和爲：一、理和，二、事和，三、口和，四、意和，五、見和，六、利和。

「壞僧」：即破戒比丘，或破壞僧團和合也。

義貫

「僧」眾共「有幾種」？如何即稱爲破戒比丘，或破壞僧團和合之「壞僧」？云何醫方論？是復何因緣<sup>105</sup>？

義貫

如何是世出世間之「醫方論」？以「何因緣」而產生這些醫方論？

何故大牟尼，唱說如是言：迦葉拘留孫、拘那含是我<sup>106</sup>？

註釋

「牟尼」：即釋迦牟尼佛。「釋迦」義為能仁，「牟尼」為寂默之義。

「迦葉拘留孫，拘那含是我」：迦葉佛、拘留孫佛、拘那含牟尼佛為現在賢劫最初三尊佛，釋迦佛為第四尊。此二句之義為：諸佛所證之理皆同，且其法身皆已泯絕一切相，故實無彼此之別，然為眾生，故示有別，是故釋迦佛說前三佛皆是我。

義貫

為何偉大的世尊要說這樣的話：「現在賢劫最初的三尊佛：『迦葉』佛、『拘留孫』佛，及『拘那含』牟尼佛都『是我』？」

何故說斷常，及與我無我<sup>107</sup>？何不一切時，演說真實義？而復為眾生，分別說心量<sup>108</sup>？

註釋

「而復為眾生，分別說心量」：「心量」即自心現量。此二句，魏譯作：「何故不但說，唯有於一心？」唐譯作：「何不恆說實，一切唯是心？」

義貫

爲何世尊爲諸眾生廣說一切法，如說「常」與「斷」，「我」與「無我」；因諸佛出興，本爲一事，爲「何」世尊「不」於「一切時」，只「演說」第一義「真實」之理？卻爲諸眾生廣說種種不離自心現量之法，這是爲什麼？

何因男女林<sup>⑩</sup>？ 訶梨阿摩勒<sup>⑪</sup>？ 雞羅及鐵圍， 金剛等諸山，  
無量寶莊嚴， 仙闍婆充滿<sup>⑫</sup>？

註釋

「男女林」：即屍多林，又稱尸陀林，意爲寒林。爲棄置男女死屍之所，故稱男女林。比丘於此中住，令覺世間無常，使不淨觀易成。

「訶梨」：即訶梨勒果，爲印度所產之一種果實。

「阿摩勒」：亦即菴摩羅果，或譯爲菴摩勒，印度所產之一種果子，可作藥用，其形如檳榔，可治風冷。菴摩羅之義爲「難分別」、或「無垢」。（故第九識，菴摩羅識，又稱無垢識。）

「雞羅及鐵圍，金剛等諸山」：雞羅、鐵圍、金剛，皆爲山名，爲八部之住處。

「仙闍婆」：「仙」即仙人。「闍婆」即乾闍婆，爲諸天之樂神。

義貫

爲何有佛弟子住在棄置「男女」死屍之尸陀「林」？又「訶梨」勒與菴摩羅（「阿摩勒」），同是樹木，爲何果實不同？再者，八部住處之「雞羅」山、「鐵圍」山，與「金剛」山「等諸山」，爲何有「無量」珍「寶莊嚴」，且「充滿」群「仙」及諸天之樂神乾「闍婆」？

無上世間解，聞彼所說偈，大乘諸度門，諸佛心第一：  
善哉善哉問，大慧善諦聽，我今當次第，如汝所問說。

註釋

「大乘諸度門，諸佛心第一」：此謂大慧菩薩所問之百八問題，乃爲大乘之諸度門，而此諸度門皆會歸諸佛第一義心。蓋大慧菩薩所問者，不出理與行二者，「諸度門」爲問行，「諸佛第一義心」爲問理，會行歸理，即行有所歸，而理有所用，斯即圓滿。今佛以大慧菩薩之所問，雖廣攝無量，而皆以第一義佛心爲依歸，故佛讚之：以廣求諸度門，則悲也；以無量度行會歸求於第一義佛心，則智也，悲智雙運，則爲菩薩摩訶薩之學處，諸佛之行處，故佛重複讚之曰：「善哉善哉」。此段唐譯作：「爾時世尊聞其所請，大乘微妙諸佛之心最上法門，即告之言……。」（以下略同。）

「大慧善諦聽」：「善諦聽」謂勿以第六意識分別取著音聲相之心來聽，而應以清淨、諦實、不妄想分別之心來聽。蓋若以意識生滅之心來聽第一義不生滅之法，則不生滅之法亦成生滅矣。是故言：「善諦聽」，「諦」者，實也。

義貫

至高「無上」、解一切世間法的佛世尊（「世間解」），聽完大慧菩薩的問法偈，見其所問乃為「大乘」之種種「度門」，而會歸於「諸佛」「第一」義之「心地法門」，如此理行兼攝，悲智同圓，故稱讚說：「問得好極了，問得好極了。大慧，你應善自以無分別心如實聆聽，我今當依次第，如你所問地回答你。」

生及與不生，涅槃空剎那，趣至無自性。

註釋

「生及與不生」：「生」即生滅，亦即有為法。「不生」即不生滅，亦即無為法。「涅槃空剎那」：「空」即空相。「剎那」即剎那流轉。「涅槃空」，為涅槃與空相。這一句是再舉例說明上句所說的有為「生」法，及無為「不生」法，亦即是說：涅槃與空相乃無為不生法，剎那流轉係有為生法。

「趣至無自性」：此句義承上一句言：不管是有為生法，或無為不生法，乃至無

爲的涅槃與空相，或有爲的剎那生滅相，皆「趣」向「至」於「無自性」，以一切法本無自性，生與不生皆由自心妄想現。

義貫

大慧，你上面問的問題，不外「生」與「不生」兩個問題，然無爲不生法的「涅槃」與「空」相，與有爲生法的「剎那」生滅相，都歸向於「無自性」（因生與不生、有爲與無爲、涅槃與生死，都是由於自心妄想所現，毫無自體可得。）

詮論

此三句爲佛總答大慧菩薩上面所問的一百零八問。蓋問題雖有多般，但皆不出有爲生法與無爲不生法，故佛在此最先提出此一問題，以爲總答。此三句，唐譯作：「若生若不生，涅槃及空相，流轉無自性。」

佛諸波羅蜜，佛子與聲聞，緣覺諸外道，及與無色行，  
如是種種事？

註釋

「佛諸波羅蜜」：此爲應大慧菩薩第四十三問有幾波羅蜜者。「波羅蜜」爲到彼岸，或度之義。一般言有六波羅蜜：檀波羅蜜、戒波羅蜜、忍波羅蜜、進波羅

蜜、禪波羅蜜、般若波羅蜜。華嚴經再加四種：方便波羅蜜、願波羅蜜、力波羅蜜、智波羅蜜，成爲十波羅蜜。其實波羅蜜門廣開則無量，故稱「佛諸波羅蜜」。

「佛子與聲聞，緣覺諸外道」：「佛子與聲聞、緣覺」是應前第九十八問：「彼諸最勝子，緣覺及聲聞」。「諸外道」則爲應大慧菩薩第三問：「相及諸外道」。「無色行」：此爲應前「云何無色定」之問。義爲修無色定之行。

詮論

從這五句偈開始，可說是世尊的以偈別答——總答中的別答；而前面三句偈，則爲總答中的總答。在世尊的別答中，大慧菩薩所提的問題，不但沒有一個遺漏未答，而且世尊還另外多提出了一些大慧菩薩所沒問到的問題。然而，在世尊的別答中，學者可發現兩個大問題：

第一、世尊前面明明說他將依大慧菩薩所提的次第一一回答（「我今當次第，如汝所問說。」）可是我們發現的，並非這樣：世尊並沒有照大慧菩薩所問的次第回答！這實在是個人困惑的問題。爲何世尊如此做？爲何自語相違？這在經文中，亦沒有任何解釋。到底爲什麼呢？欲善解佛所說義者，於此須留意焉。

善知識當知：此經乃爲大乘無上頓門，諸佛以此印心傳心，故須知：佛如是說，實於此中蘊含無限深義，若契佛心者，即能領旨，如是乃知此實是世尊之無上頓教之言外大方便！故願善知識於此須留意深參。然爲欲令行人於此皆能覺知故，特將於後面之別答中，指出此中道理之一二，以饗諸善知識。

第二、世尊雖一一回應大慧所提之問題，然而事實上，從經文表面上，除一兩處外，學者幾乎看不到什麼答案！這可說是本經中最大的問題，最令人困惑之處！行人於此若能了知，便能通達全經之大旨。反之，若於全經之種種論說，皆能解了其中無上深義，然於此問題尙不能全了，尙有疑惑，乃至不能覺知此問題，則尙隔些子！在此後之別答中，世尊似乎只把大慧所提的問題，一一引述一次，或以不同的字句，把大意重述一次，因此好像並沒有真正回答任何一個問題！或者至少沒有明白的、正面的回答！至少，我們在此後一大段世尊的偈答中，找不到一個滿足我們好奇心、一對一的答案，這是爲什麼呢？

其實這是無上頓教不著一字的妙法！因此，這是很重要的關鍵。又，唯有了解這問題之所以然，才能真正了解大慧與世尊之間，這一百八問答主旨。而這百八問答，即爲此經之總論，本經最重要的無上甚深微妙義趣，都在此中表露



無遺，從此以後的全部經文，只在詳細發揮此總論之意。換言之，這一篇總論，已敘述了本經的主旨，乃為最上根器人說，無上圓頓之機，於此便能頓契；若不能者，則須往下一一詳細參究。然而欲契入此總論之義，其關鍵實不在了解與求索其一一問題與一一答案中之種種法相（然而亦不能不甚了了——此實為學佛之最難處：須「於相而離相」，「了了知，無一物」，方得契入！）是故所謂通達者，為在於通達其大旨。問：如何通達其大旨？答：若欲通達者，須了此中真正的問題，實不在於大慧所問的是「什麼」問題，以及佛的答案是「什麼」，而在於了知大慧是「怎麼」問的，及世尊「怎麼」答。這是關鍵所在。若只將注意力集中於「什麼」問題，及「什麼」答案上，則將迷於個別之表相，而變成見樹不見林，不能將這一百零八問連鎖貫串起來，如此則一百零八問便成爲很紛雜瑣碎。又，大慧所問的方式，雖然亦有其次第，然亦令人有面對一大堆繽紛錯雜之相，茫然不知頭緒之感。然而若欲將此引人入勝、色彩繽紛的一百零八問貫串起來，學者實不必用心費力去一個個兒考較排比推敲，（那會徒勞無功的！）只要了知世尊怎麼回答這些問題，便能頓了。換言之，世尊已用一種很特殊的方式，令學者能將此一百八問，一次貫串起來！而世尊回答的方式是

什麼呢？他把這一百零八個表面上有相當次第的問題，先將其次第完全打破，然後好像毫無次第地、東一個西一個地回應！而回答時，又沒有給與學者心中所期盼的所謂「答案」！這即是如來的妙法。亦即是禪門中所謂的當頭棒喝，亦有如後代禪師們所用的「答非所問式」的回答。當知這亦是大方便、大接引。這才是回答這些問題最好的次第，也正是這一切問題的真正答案！唯有息心頓契者，方能頓領其玄旨，而頓去一切迷執。又此頓教密意，本來只可自會，不可明說，自會則其力用大，明示則失其頓契之利。然世值末法，此無上頓教密意，若再不明宣，恐將隨時而汨沒，而如來大法不得紹隆，故於此「義貫」中，於適當處，將點出此無上微妙之旨，普令學人皆能見聞知解、體悟契入，如是則爲此「義貫」之薄意耳。

義貫

（大慧，你爲何要問：）諸「佛」所開演的各種「波羅蜜」門，以及菩薩「佛子」、「聲聞、緣覺」三乘，及「諸外道」，以「及」「無色」定之修「行」，「如是」等「種種事」？（按：亦可於每一問題後再加這些話：「大慧，其實你所問的這些問題，及其答案，皆『趣至無自性』，以一切法皆由心所現——若了

唯心，此等問題，皆渙然得解——不解自解矣！」此後皆可仿此。然此則有若狗尾續貂，以佛之意乃在「說而不說，不說而說」之「無說無示」，而令當機自悟，非在供給任何答案。）

須彌巨海山，洲渚剎土地，星宿及日月，外道天修羅？

註釋

「須彌巨海山，洲渚剎土地，星宿及日月」：這是應前面大慧第五十九問天有幾種、及第六十問何名為地、星宿、日月等。

「外道天修羅」：這顯然與前三句沒有什麼關聯，且與大慧所問的次第不合。這便漸漸表現世尊之特殊方便（所謂故意「不按牌理出牌」）。

義貫

（大慧，你為何要問：）「須彌巨海山，洲渚剎土地，星宿及日月，外道天修羅」（這些問題？——須知這些問題都「趣至無自性」！）

解脫自在通，力禪三摩提，滅及如意足，覺支及道品，諸禪定無量，諸陰身往來，正受滅盡定，三昧起心說。

註釋

「解脫自在通」：此為應前第七問：「解脫至何所」，及第二十一問「何因得神通，及自在三昧？」

「力禪三摩提」：此為應前第八及二十一問：「何等禪境界」、「云何三昧心？」。「力」為如來十力，大慧並未問此。

「滅及如意足，覺支及道品」：此為應前第三十六問：「何因說覺支，及與菩提分？」

「諸陰身往來」：這是應前第十六問：「進去及持身」。「諸陰身」，為五陰身及中陰身。

「正受滅盡定」：此為應前第十五問：「云何為想滅？」及第十四問：「云何滅正受？」

「三昧起心說」：此為應前第十五問：「何因從定覺？」

義貫

（大慧，你為何要問：）「解脫自在」與神「通」、佛之十「力」、各種「禪」定、及「三摩提」（三昧）、「滅」度「及」四「如意足」，七「覺支及」三十七助「道品」，各種「禪定」之「無量」境界，五陰及中「陰身」的「往來」生死，三昧

「正受」及「滅盡定」，以及修行者於無想之「三昧」中為何會再「起心」動念呢？這些事情如何解「說」？

心意及與識，無我法有五，自性所想，及與現二見，乘及諸種性？

註釋

「心意及與識」：此應前第二十二問：「云何名為藏？」及第二十三問：「云何意及識？」

「無我法有五」：此應前第四十六問：「何等二無我？」「五」，是指五法：相、名、妄想、正智、如如。意謂此五法皆為無我法。

「自性所想」：此為回應前第六十七問：「自性及與心」。「自性」，即三自性：妄想自性、緣起自性、成自性。「想所想」，即能想之心與所想之境。

「及與現二身」：此為回應前第二十八問：「云何為斷見，及常見不生？」。「現」，為產生之義。

「乘及諸種性」：此為回應前第九問：「云何有三乘？」及二十五問「云何為種性，非種及心量？」

## 義貫

（大慧，你又爲什麼要問：）「心意及與識」、何謂二「無我法」（其實相、名、妄想、正智、如這「五」法皆是無我法）、三「自性」、能「想」之心及「所想」之境，以「及」爲何會產生斷常「二見」，以及三「乘」與各種「種性」（這些問題？）

金銀摩尼等，一闍提大種，荒亂及一佛，智爾燄得向？

## 註釋

「金銀摩尼等」：此爲回應前第四十九問：「誰生諸寶性，摩尼眞珠等？」

「一闍提大種」：此爲應前第七十六所問：「云何一闍提？」「大種」，爲四大種；四大種爲地水火風四大，以其爲一切色法之種，故稱大種。

「荒亂及一佛」：「荒亂」是回應前第三十七問：「云何國土亂？」「一佛」，是回應前第一〇六問：「迦葉拘留孫，拘那含是我。」（世尊回答之不由次第，到此已至爲明顯！）

「智爾燄得向」：此爲回應前第四十六問：「云何爾燄淨？」「智」，爲能知之智；「爾燄」，爲所知，或所知障。「得向」，爲「得」以趣「向」清淨之義。

（所應注意者爲：大慧菩薩原只問如何淨所知之「爾燄」，世尊補進去了一項：連能知之「智」都要淨！這問題才算問得圓滿。）

義貫

（大慧，你又爲何要問：）「金銀摩尼等」珠寶是怎麼來的？爲何有「一闡提」及四「大種」？爲何國土會「荒亂」？「及」爲何說賢劫四佛皆是「一佛」？以及如何能知之「智」及所知之「爾燄得」以趨「向」清淨？（這些問題呢？）

眾生有無有，象馬諸禽獸，云何而捕取？

註釋

「眾生有無有」：此爲回應前第一〇七問：「及與我無我」。

「象馬諸禽獸，云何而捕取」：此是回應前第七十二及七十三問：「云何象馬鹿？云何而捕取？」

義貫

（大慧，你又爲何要問：）爲何有眾生，或眾生空？爲何有「象馬諸禽獸」？及爲何人們要「捕取」禽獸而殺之？（這些問題？）

譬因成悉檀，及與作所作？

## 註釋

「譬因成悉檀」：此為回應前第九十六問：「悉檀及與見」。「譬」，即譬喻。「因」，即因明學。「悉檀」即四悉檀。義謂：種種「譬喻」及「因」明學，如何「成」為成熟及成就眾生之四「悉檀」？

「作所作」：此為回應前第十一問之「云何作所作」。義為：能作與所作。

## 義貫

（大慧，你為何還問：）種種「譬」喻及「因」明之法，及其如何能「成」為成就眾生之四「悉檀」？以「及」如何有能「作」及「所作」？（等這些問題？）

叢林迷惑通，心量不現有。

## 註釋

「叢林迷惑通」：此為回應前第七十一問「云何為林樹？云何為蔓草？」。「叢林迷惑」，為眾生心想，密如稠林。「通」，謂只有菩薩方能通達此稠鬱之心想。

## 義貫

（大慧，你為何要問：）為何眾生之心想密如「叢林」，而令凡夫「迷惑」不解，唯有菩薩能「通」達？當知此心想之林樹蔓草，皆為唯「心」現「量」，無外境



界（「不現有」）。此二句魏譯作：「相迷惑無實，但心無境界。」唐譯作：「眾林與迷惑，如是真實理，唯心無境界」。

諸地不相至，百變百無受。

註釋

「諸地不相至」：此為應前第四十四問：「何因度諸地」。「諸地」，為菩薩修行之種種地位、階位。包括三賢（十住、十行、十迴向）及十聖（十地）等四十二階位。「不相至」之「相」有二解：一、語助詞，無義；二、互相之義。謂：菩薩修行之四十二階位，皆地地不相至，亦即：非由初住至二住，二住至三住，亦非由初地至二地、或二地至三地、或九地至十地，乃至亦非由住位可至行位，或向位可至地位；亦即：位位之間、地地之間，實不相到也！此為第一義諦。然則為何又現有諸地階位行相？蓋諸法本自空寂無生，然於空寂法性中，又不妨因緣和合而現之種種幻法，是故空不礙有，有還亦空；性空緣起，緣起性空。又，一切緣生之法，相似相續，法法本自不住；而凡夫於此緣生之法，相似相續、剎那生滅不住之法相中，執著為實有，見其實有相續，見其有住，於是見有位位相啣，階階相銜，地地相至之相，而不了緣生之相，虛幻無所

有，猶如虛空華；以見有故，故有能證所證，既有能證之人，亦有所證諸地，故能所昭然，而不能至於如來寂滅如如之心。如來特於此無上頓教，說出自證境界，令諸大菩薩亦能體會如來自覺聖趣，而頓斷智及爾燄，見一切法如虛空華，唯心所現，而頓入如來寶莊嚴地。

「百變百無受」：此為應前第九十九問：「何因百變易？云何百無受？」「變易」，為二乘共證之斷三界凡夫之分段生死後，所證得的變易生死。分段生死與變易生死，合稱二死，唯佛證得二死永斷；等覺、妙覺菩薩以一分無明未斷盡故，故仍有變易生死。「百變易」之「百」字，為多之義，以三乘雖已證斷分段生死，而其無明未斷盡故，所得之變易生死亦須歷時長久，方得證斷，亦即：仍須經歷無量之變易生死，方得證菩提，永斷二死，故稱「百變易」。「百無受」之百字，亦是眾多、或一切之義。「無受」，為二乘斷見思二惑，證阿羅漢果，不再來三界受生——不受後有之義。

義貫

（大慧，你問菩薩修行種種階級地位之行相，）其實，一切階級地位，階階之間，位位之間（「諸地」），都是不相繫屬的，不相連貫的（「不相至」）。（又，

你爲何還問：）三乘所共證的種種變異生死，及二乘證四果後的不受後有？（難道不知這一切都是「趣至無自性」，唯心所現？）

詮論

這兩句可說是世尊的偈答中，到此爲止之最高潮，也是世尊暗中點破有關「次第」問題的地方。在此將詳細解說。

在前面，世尊提到「荒亂及一佛」時，已經完全打破了大慧所問的次第，那也是學者心中所期待的次第。然而這個次第則完全是意識的分別作用，取著的結果，本無實體；這是學佛所最須遠離、超越的，若能離於意識分別、執著，方可能談到「離心意識」。而佛如何幫助我們超越這妄想執著呢？他是有計劃的，一步一步地引導，乃至最後予以點破。首先，佛說他要依次第回答，接著，我們所看到的，卻是完全毫無次第的引述、重述，令人覺得佛怎麼「自語相違」，如墮五里霧中。等到佛說到「荒亂及一佛」時，這「毫無次第的次第」可說發揮到了極緻：因在前面大慧問「云何國土亂」及爲何賢劫四佛爲一佛，兩個問題在時序上差得很遠，「國土亂」爲第三十七問，「一佛」爲第一〇六問，而世尊卻特意把這兩個問題拉在一起，如此，則可達到兩個目的：第一、完全打破

次第上的執著，第二、藉著「荒亂」及「一佛」兩者語意上的不相襯，更加強了第一點所欲達到的效果。因為世尊在前面偈答中，也一再故意把許多不相干的問題扯在一起，但都沒有令人如此詫異，而把「荒亂」及「一佛」併在一起，令人乍看之下，不但陡生唐突之感，而且簡直覺得有點「荒謬」，頓時令人摸不著頭腦，其效果有如看了某些不可理喻的現代畫。而這就是世尊的用意，這也是「當頭棒喝」式的教法：讓聞者猛吃一記悶棍，而因此猛然醒悟——可說是一棒敲醒！因此，世尊在這一句偈中所用的教法是利用出其不意的震撼作用。又「荒亂及一佛」，令人想起圓覺經上的句子：「於中百千萬億阿僧祇不可說恆河沙諸佛世界，猶如空華，亂起亂滅。」

以上是解說世尊在「荒亂及一佛」之偈句中，以棒喝式的手法，將聞者心中對於「次第」的分別執著，一棒打碎。這同時也暗示：不但是這一百八問不應執著有什麼一定的次第，乃至一切法，都不應有如是分別、執著。以一切法皆由心生故——一切法本身都由心生了，更何況其次第，焉得而非唯心所現？

在「荒亂及一佛」一句中，關於次第的問題，只局限在破斥對百八問題的次第之執著，等到「諸地不相至」這句偈說出時，已將範圍擴展成爲破斥一切法

的次第之執著，暗示一切法皆無有一定之次第可執取，因為一般說來，菩薩的階位之次第，應是在一切次第中，最為嚴謹而不可逾越的；而如果連菩薩的階位都無有一定的次第可得，則世間尚有何物有其次第可執？因此可知，所謂次第也者，乃唯心所現，本無自性，然以凡夫妄想執著故現有，猶如捏目見虛空華，花性本無，以捏目因緣故，虛妄有生，虛妄有見。也因是唯心所現故，因此上上根器之人方得頓超諸地，不歷僧祇。因此，「諸地不相至」是回答大慧菩薩「何因度諸地」最好的答案。

到此為止，世尊偈答中所產生的二大問題之一已經解決，疑情既釋，迷執便了。現在還剩一個，就是：為何世尊的偈答中，好像並沒有真正在回答每個問題？這問題，下面便可漸漸開曉。

### 醫方工巧論，技術諸明處？

註釋

「醫方」：這是應前第一〇五問：「云何醫方論？」

「工巧論，技術諸明處」：這是應前第五十二問：「明處及技術，誰之所顯示？」  
 「諸明處」，是聲明處、工巧明處、醫明處、因明處、內明處等五種印度之主

要學術。

義貫

〔大慧，你爲何又要問：〕醫術、世間之種種技藝與方術，以及五種最主要的學術，是怎麼產生的？（這些問題？）

諸山須彌地，巨海日月量，下中上眾生，身各幾微塵？

註釋

〔諸山須彌地，巨海日月量〕：這是回應前第一百一十一問：「雞羅及鐵圍，金剛等諸山，無量寶莊嚴，仙闍婆充滿？」及第八十六問：「云何日月形，須彌及蓮華？」。「巨海日月量」，意爲：大海與日月星辰之數量有幾？

〔下中上眾生，身各幾微塵〕：謂下中上各等眾生，身上各由多少微塵構成？「下中上眾生」，指九法界而言；「下」爲六道有情，「中」爲聲聞、緣覺，「上」爲菩薩。這問題是世尊自己加進去的，從這以下到「毛孔眉毛幾」，共有三十八句，都是佛加進去的問題。

義貫

〔大慧，你又爲何要問：〕「諸山」及「須彌」，大「海」及「日月」，各有多少

數「量」？（你為何不問：）九法界中六凡三聖「眾生」身上，「各」由多少「微塵」構成？

註論

在上面，第一個問題——「次第」的問題——既已解決，緊接著，現在就馬上著手處理第二個問題：所謂「答案」的問題。

在此，一開始，世尊就馬上採取大小對比、反襯的方式，將問題揭開。在這裡，對比與反襯有兩個，一是量的對比，二是重要性上的對比。

一、量的對比——大慧所問的「須彌、日月」，在表面上看來，實甚大；而世尊所提的眾生身中之微塵，實甚小。然而，有趣的是：若以數量來看，則須彌日月之量，不見得有眾生身上之微塵量多，很可能正好相反，因為大家都知道眾生身上之微塵實無量。這也就是佛高明之處：反小為大！是故，佛在此猶如在暗示：不可以可見之量為大，而以不可見之量為小；甚至不可以大為大，以小為小，若見大為大，見小為小，執著見聞覺知為實，以是起見，然後執著此見，若大若小，乃至前後上下次第，則永不得超越見聞覺知、離心意意識。以諸佛於小於大，於多於寡，皆不執著，知其無性，故能得甚深「廣狹無礙門」，而於

毫端容三千大千世界，亦不迫促。眾生以依見聞覺知，故不能如是。能與不能，惟在去見去執，妄執若去，則見外性非性，於是一切無有質礙，小大相入、互空互攝、不相妨礙。是故世尊特以此小大之例，來點破此迷情，令得開悟。

二、重要性的對比——與大小有關係的，是重要性的對比。依凡夫的迷執，總以大的東西為重要，小的東西不重要，越小越「微不足道」。因此，大慧所提的須彌日月的問題，在一般人看來，甚為重大，是個不得了的大問題，而佛所提出來的眾生身上微塵的問題，相形之下，則是個微不足道的小問題。而且，兩者同時相提並論，本來已經很小的微塵，在眾須彌山與日月的反襯之下，更加顯得渺小了！簡直有點令人覺得滑稽、可笑！這就是佛的大智大慧所產生的瀾和拘舍羅（善巧方便），（這在現代人則稱為機智或幽默。）

然而一切法的重要性，並不以其體積的大小來決定。若以大小決定重要性，則心臟與兩腿相比，心臟甚小，應不重要，腿甚大，應較重要，而事實不然。又，珍珠甚小，頑石甚大，其重要性亦應如其大小，而實不然。是故事物之重要性，並不以大小為準。

再者，須彌日月的數量有多少的問題，不見得比眾生身上微塵數量有多少的問



題，要來的重要，而且可能正巧相反。因為須彌日月是無情，眾生是有情；無情是依報，有情是正報；無情的器世間是緣於眾生而有，以有眾生世間，方有器世間，山河大地須彌日月，皆為眾生業感所起故。因此，若以無情世間重於有情世間，則為顛倒見：見果不見因。而眾生正以無始顛倒故，見外法性，不見自心性，因而終日於外法中奔馳，於外境之見聞覺知中起種種念、種種見、種種分別計較，無止無休，因而不知回首返觀自身心，迷於外性，不得解脫，枉受諸苦。

以上是解釋世尊用對比與反襯的方法，來開始處理所謂「答案」的問題。接下來，在下面一連串的偈句中，這個方法可說發揮到淋漓盡緻的地步，並且更有新的發展。

一一剎幾塵，  
𑖀𑖀數有幾？  
肘步拘樓舍，  
半由延由延？

註釋

「剎」：為一佛剎土，即三千大千世界。

「半由延由延」：「由延」又譯為由旬，為長度單位。此句意為：半由旬與一由旬。此句及以下各長度與度量衡單位，將以現代數學等式，由大而小，表示其

關係，比較容易明白：

一由旬 || 十拘樓舍。

一拘樓舍 || 五百弓。

一弓 || 四肘。

一肘 || 二尺。

義貫

每一三千大千世界的諸佛「刹」土，各有「幾」多微「塵」構成？每一「弓」（四肘）之中，有多少微塵？每一「肘」（二尺）中，又有多少微塵？每一「步」及每一「拘樓舍」（五百弓）之中，又有多少微塵？半個由旬及一由旬（十拘樓舍）之中，又有多少微塵？（大慧，這些問題，你爲何不問？）

詮論

在此，世尊繼續發揮前一句中所提出的微塵問題，以使人對大小的對比，及「重要性」的對比，有更鮮明的印象。

兔毫窗塵蟻，羊毛鬚麥塵 鉢他幾鬚麥？ 阿羅鬚麥幾？  
獨籠那佉梨，勒叉及舉利，乃至頻婆羅，是各有幾數？

## 註釋

這些也都是計量單位，其關係如下：

一肘 || 二尺。

一尺 || 二半尺。

一半尺 || 七指節。

一指節 || 七糲麥塵。（「糲麥」，即是大麥。）

一糲麥塵 || 七芥子。

一芥子 || 七虱。（「虱」，即是蝨子。）

一虱 || 七蟣。（「蟣」，蝨的幼蟲。）

一蟣 || 七牛毛端塵。

一牛毛端塵 || 七羊毛端塵。

一羊毛端塵 || 七兔毛端塵。

一兔毛端塵 || 七窗塵。

一窗塵 || 七微塵。

「鉢他」：一升。

「阿羅」：一斗。

「獨籠」：一斛。（古時十斗爲一斛，後五斗爲一斛。）

「那佉黎」：十斛。

「勒叉」：一萬。

「舉利」：一億。

「頻婆羅」：一兆。

義貫

由多少「兔」毛端塵、及多少「窗塵」，可構成一「蟻」（蟲的幼蟲）？多少「羊毛」端塵可構成一粒大麥「麤麥塵」？一升的羊毛端塵，可構成多少粒大麥？一斗的羊毛端塵，又可構成多少粒大麥？一斛（五斗）的羊毛端塵，或十斛、一萬斛、一億斛、乃至乃一兆斛的羊毛端塵，可各成多少粒大麥？（大慧，這些問題，你爲何不問呢？）

為有幾阿耨，名舍梨沙婆？ 幾舍梨沙婆，名為一賴提？

幾賴提摩沙？ 幾摩沙陀那？ 復幾陀那羅，為迦梨沙那？

幾迦梨沙那，為成一波羅？ 此等積聚相，幾波羅彌樓？

是等所應請，何須問餘事？

註釋

「阿訖」：塵之義。

「舍梨沙婆」：芥子。

「賴提」：草子。

「摩沙」：豆子。

「陀那」：銖，重量單位，一兩的二十四分之一。

「迦梨沙那」：兩。

「波羅」：斤。

「彌樓」：山。

義貫

幾個微塵（「阿訖」），可構成一粒芥子（「舍梨沙婆」）？幾粒芥子可構成一草子（「賴提」）？幾個草子聚成一豆子（「摩沙」）？幾個豆子有一銖（「陀那」）重？幾銖可合成一兩（「迦梨沙那」）？幾兩可合成一斤（「波羅」）？又，一座山（「彌樓」）有幾斤重？大慧，這些都是你「所應請」問的，為何不問？為何還

有時間問別的事!?

詮論

至此，大小對比，與「重要性」的問題，可說是真相大白了：世尊在此明白地點出：「是等所應請，何須問餘事？」在以下四句偈句中，便把這一問題作個總結。

**聲聞辟支佛，佛及最勝子，身各有幾數，何故不問此？**

義貫

「聲聞、辟支佛、佛及」菩薩（「最勝子」）之「身」，都各由多少微塵構成？

大慧，你為何不問這個問題呢!?

詮論

到這裡，不但大小、重要性的問題已完全明朗，而且連「答案」的問題也予以一語點破。

首先談大小、及重要性的問題。在上面一段，佛談到：幾個微塵構成一芥子，幾個芥子構成一豆子，乃至一座山有幾斤重，或一兆羊毛端塵有多少大麥粒子，這些都是很極端的大與小的對比，也是很尖銳的輕與重、及重要性的對

比。簡直有點卡通漫畫 (Caricature) 的效果。當然，這些問題都是佛智所能知，但也非大慧菩薩所不能問，因大慧菩薩也已受諸佛灌頂，入佛之地。但佛提出這些問題的目的，在於造成一個鮮明的對比，以令聞者猛然醒悟。其義大致為：「大慧，你以為你所問的問題才是大問題，才值得問？而這些都是小問題，不值得一問？其實一切法都是平等的，你心中不應分別、取捨，說那些才重要，才值得問，這些不重要，不值得問。」因此在前一段經偈中，世尊斥曰：「是等所應請，何須問餘事？」在這一段經文中，世尊把這意思又反覆了一次，說：「何故不問此？」當知，世尊一再反覆這意思，表示世尊是很看重，也很強調這層意思，希望聞者密切注意，故不憚其煩，一再提醒。

以上是世尊訶責大慧應問而不問的反覆。此外，本段還有一個重要反覆，就是佛再一次問：「聲聞辟支佛、佛及最勝子，身各有幾數？」這是重覆世尊在前面最初提出「微塵問題」時所說的：「下中上眾生，身各幾微塵？」這也是整個世尊偈答中，最重要的主題之一。世尊在此又重述這主題，可說具有首尾呼應的功用。然而世尊在此不僅僅把原來的主題重述一次，而且將這主題更進一步發展、闡明：因為前面只談到九法界的下中上眾生，現在甚至連佛如來也包

括進來，而問四聖之身有多少微塵。再者，這一問還有另一個作用：因為前面世尊提出一大堆關於器世間的度量衡問題，現在藉此一問，正好又把重點拉回到有情世間上，以示不失其本。這也是如來的大智善巧，意令眾生不忘失其本。如是，我們可以看到，關於問題大小及重要性，佛是如何地一步步引導，一步步利用廣泛的例證、發揮、重複、反問、首尾呼應等種種善巧方便，而令當機猛然憬悟於事物之法相上執著分別其大小、重要性，是不當的，因而頓去「智及爾燄」之法執。

接著，與此虛妄分別事物大小及重要性有關的問題，是追求答案的問題，這可說是整個偈答中，最重要的主題，亦是一切修行最重要的課題，悟與不悟，在此一著！若於此點能參得透，則頓悟前迷，於是一切迷執頓釋，更不會有什麼「問題」——疑惑，連百八問也不成問題了！因此，這是迷悟的契機，能不能得到最究竟之利益，就看能不能參透這一點。是故行者若不於此用心用力，則縱經累劫索解、得解，亦不得冰釋無始之疑心，亦只落得六祖所謂之「知解宗徒」。因此，這可說是如來無上頓教中最大的公案之一。惜乎末世眾生根鈍，求一識得此公案者尚難，況乎參透之。這一方面是由於經文之譯文古雅深奧，另



一方面則由於如來所用之教法，乃無上頓教之微妙法門，都未曾明說，只待聞者去自契、自悟、深自體取，是故此無上密寶，便乏人識得而受益，滋可惜也。在本註中，前面就一再提到：世尊在整個偈答中，從一開始，就似乎並沒有在提供任何「一對一」的答案，以釋問者之疑。這令學者深為困惑不解，且有點「納悶」：為何以佛之大智大慧，而且這又是無上頓教之經典，為何佛在其中卻不能給人以「滿意」的答案？並且又有點好像答非所問，且很多地方幾乎是東拉西湊，「語無倫次」？這就是為什麼我說這是個大公案的原因：令你起疑情。這疑情一直要到世尊提出種種有關微塵數量的問題之後說：「是等所應請，何須問須餘事？」才算以此一語點破，才令人猛覺：原來世尊所用的答法是「反詰法」，並沒有死板地一一回答那一百零八個問題。因為一作答，若疑心不除，只能治標：問題是回答不完的；又因此經為接引上上機人，其旨不在滿足其攀緣外境之好奇心，令之歡喜，乃在當下令其頓息一切疑心，方是治本之道。復次，世尊在此的一語點破，也非猝然行之，而是借助從上面以來，一連串提出的種種大小對比及重要性與不重要性對比的例子，方得蓄勢待發，一觸而中，圓滿完成。因為那些例子都意含（如前所

說)：「大慧，你以為你所問的才是大問題？才重要？而你沒問的就不是問題？就不重要？且這些有關微塵之數量及度量衡之問題，就都不重要，不值一問？再者，十法界眾生，六凡四聖身上的微塵數量多寡，難道不重要？不值得一問？不應有如是分別執著。這些根本問題你不問，你還問什麼？你那有時間問別的問題？因為連你自身的情況都不能瞭解，怎能了解一切法？因此，於一切法當求其本，不應有任何分別執著，執其若大若小，若重要若不重要，若應問若不應問。」因此，世尊提出大小及重要性的對比之例（須彌日月與微塵），其目的就是要藉這些例子，去破大慧菩薩求索答案的迷執。以有大、小、重要性的分別，因此才會提出「大問題」、「重要問題」來問，因為覺得這些問題重要，應該弄清楚，所以要問。而世尊的回答不是正面給他答案，卻是要讓他了悟：若心於一切法不分別，則無彼此、大小、重要不重要之問題——甚且一切便無問題：問題不在外境，外境本自無疑，而在自心於一切法相上，自起分別，故有疑惑。若不分別，則泯絕一切相，心空境寂，法界如如一相，問題從何而來？是故，若參透悟得如來此無上微妙之旨，便一切寂然無相，更不用向人求解、決疑了，以自不生疑故。此即是：離於分別，則無疑惑；也是

「轉識爲智」：若念念不斷分別，便爲妄識，便有種種疑難困惑從中生起，以妄分別故。若一念不分別，則智慧頓生，疑惑頓斷，此乃無上不思議圓頓法門，唯大心人始能得入，若小心量人，涇涇然求解，曠劫不悟。

最後，再贅言數語，以爲與諸善知識共參此無上頓教之「無頭公案」作結：諸佛如來設教，並無實法與人，只是教令離於迷執而已。迷執既去，還同大覺；蓋不迷則悟，不執即不妄，不妄即真；迷執既去，既悟且真，更無少法可得。

因此，這一百八問題，表面上是堂皇耀人眼目的一百零八個問題，實則只是個迷執的問題：見境起心，循名求實的問題。因此，以佛大智大慧照了，知縱回答了每一個問題，還會再有問題，因爲迷執未破，根本猶在。更糟的是：很可能從這些問題本身，就會生出更多的問題，牽扯不完。因此供給這些問題答案——直接一一作答，非根本之計，其根本實不在這些問題，乃在自心中：一切問題之生起，不在外境界相上，但在自心妄生分別執取，因此佛在經中說：「莫如犬逐塊」，即是此意。又六祖亦言：「佛知見者，只汝自心，更無別佛。蓋爲一切眾生自蔽光明，貪愛塵境，外緣內擾，甘受驅馳。便勞他世尊，從三昧起，種種苦口，勸令寢息。莫向外求，與佛無二，故云開佛知見。」（機緣品

第七）亦是此意。

附及，此乃諸佛甚深秘密法藏，本只為學人自修自證自悟自契，今在此予以點明，實非得已，恐正法斷絕故，願我同修，善自珍重，於不同路同行，慎莫輕示，免彼起謗，獲無量罪，百劫千生不能得脫。

火燄幾阿耨？ 風阿耨復幾？ 根根幾阿耨？ 毛孔眉毛幾？

註釋

「火燄」：即火大。

「阿耨」：微塵。

「風」：即風大。

「根根幾阿耨」：「根」，即六根。謂六根中每一根各有多少微塵？

義貫

大慧，「火焰」中有多少微塵？「風」大中又有多少微塵？六「根」中每一「根」各有多少微塵？身上的「毛孔」與「眉毛」各有多少微塵？（這些問題你為何不問？你認為這些問題不重要？）

詮論

在這四句偈中，世尊承上之勢，再度把微塵問題推廣了一下，到四大、六根中。最後一句的「毛孔」與「眉毛」中各有多少微塵，不是小大之對比，而是「小中之小」，令人愈見此問題之小，且有「反諷」的味道！這反諷的方法，下面會不斷地使用與發展，以加強世尊之本意，務使聞者不會錯過其深意。又，唐譯最後一句作：「眉及諸毛孔，復各幾塵成？」並在此下加二句：「如是等諸事，云何不問我？」則反諷的語氣更為加強。

護財自在王，轉輪聖帝王，云何王守護？云何為解脫？  
廣說及句話？如汝之所問。

註釋

「護財自在王，轉輪聖帝王」：此為應前第五十七問：「云何名為王？轉輪及小王？」

「云何王守護」：此為應前第五十八問：「云何守護國？」

「云何為解脫」：此為應前第六十一問：「解脫修行者，是各有幾種？」

「廣說及句話」：此為應前第五十三問：「長頌及短句」。「句說」，即略說之義。

魏譯作：「解脫廣略說」。

義貫

如何方能成爲保「護」人民生命「財」產，在國土中得「自在」之「王」呢？如何方可名爲盛世的「轉輪聖」「王」呢？爲何世間須「王」者來「守護」？如何方「為解脫」之法門？如何爲「廣」泛發揮之「說」法，「及」言簡意賅的「句說」呢？這些都是你「所問」的問題！

詮論

在此段，世尊又重新開始引述大慧前面所問的問題，但同樣的，也沒有提供任何一個答案，而在最後加一句：「如汝之所問」，已有「反諷」的味道。這反諷的語氣，到下面會越來越濃。

眾生種種欲？ 種種諸飲食？ 云何男女林？ 金剛堅固山？

註釋

「眾生種種欲，種種諸飲食」：此爲應前第五十五及五十六問：「云何生飲食，及生諸愛欲？」

「云何男女林」：此爲應前第一〇九問：「何因男女林？」

「金剛堅固山」：此爲應前第一一一問：「金剛等諸山，無量寶莊嚴，仙闍婆充

滿？」

義貫

大慧，爲何「眾生」會生「種種」愛「欲」？爲何會有「種種」「飲食」產生？爲何會有佛子於棄置「男女」屍之寒「林」修行？及爲何「金剛」等「山」，財寶充滿？（這些都是你所問的問題。）

詮論

這四句魏譯作：「種種眾生欲，云何而問我？何因諸飲食？何因男女林？金剛堅固山，爲我說云何？」魏譯在此加入「云何而問我？」及「爲我說云何？」二句，則反問的意義非常強，意在令當機返求自心、「就路還家」——由問題本身而回到問題發生之處！不再隨逐問題而去。

云何如幻夢，野鹿渴愛譬？云何山天仙，撻闍婆莊嚴？

註釋

「云何如幻夢，野鹿渴愛譬」：此爲應前第三十五問：「何因如幻夢，及撻闍婆城？世間熱時燄，及與水月光？」因「熱時燄」渴鹿見之則以爲是水而追逐之，故說爲「野鹿渴愛」，義即：爲何世間爲如「野鹿渴」時生貪「愛」所見的陽燄

呢？

「云何山天仙，撻闍婆莊嚴」：此為應前第一二問：「雞羅及鐵圍，金剛等諸山，無量寶莊嚴，仙闍婆充滿？」

義貫

為何說世間「如幻」如「夢」，及如「渴」「鹿」所貪「愛」追逐的陽燄等「譬」喻？為何雞羅、鐵圍、金剛等「山」，充滿「天仙」及「撻闍婆」等種種「莊嚴」？（大慧，你為什麼要問我這些問題呢？）

解脫至何所？ 誰縛誰解脫？ 云何禪境界？ 變化及外道？

註釋

「解脫至何所？誰縛誰解脫」：此為重述前第七問：「解脫至何所？誰縛誰解脫？」

「云何禪境界」：此為應前第八問：「何等禪境界？」

「變化及外道」：此為應前第二十九問：「云何佛外道，其相不相違？」

義貫

修行者「解脫」以後到那裡去了呢？迷時「誰」受「縛」？悟時「誰」得「解



脫」？「禪」觀所觀之「境」及其範圍「界」如何？神通「變化」，「及外道」所修者爲何？（大慧，你爲何要問我這些問題呢？）

云何無因作？ 云何有因作？ 有因無因作？ 及非有無因？

義貫

（此四句爲應前第十二問：「云何俱異說？」）

外道爲何會有「一切法無因而生」的理論？及「一切法爲有作者之因而生」之論？以及「一切法亦有因、亦無因而生」、以及「一切法非有因、非無因而生」等理論？（大慧，你爲何要問我這些問題呢？）

云何現已滅？ 云何淨諸覺？ 云何諸覺轉？ 及轉諸所作？

註釋

「云何現已滅」：此爲應前第二十四問：「云何見已還？」義謂：六識爲何現已還滅，剎那不住？

「云何淨諸覺，云何諸覺轉」：此爲應前第一問：「云何淨其念，云何念增長？」。「覺」，爲妄覺。

「及轉諸所作」：此爲應前第十與十一問：「緣起何所生？云何作所作？」

義貫

爲何六識「現已」還「滅」，剎那不住？如何「淨」化種種妄「覺」妄念？爲何凡夫一切妄「覺」妄念流「轉」不已？及如何「轉」變淨化一切有爲之「所作」（亦即：有爲之業）？（大慧，你爲何要問我這些問題呢？）

詮論

前面已討論過世尊的回答爲何「不由次第」，在此便完全明白了，因爲大慧菩薩所問的第一個問題「云何淨其念？云何念增長？」到現在少得到反應！

云何斷諸想？ 云何三昧起？ 破三者誰？ 何處為何身？

註釋

「云何斷諸想」：此爲應前第四十一問：「離妄想者誰？」。「想」，爲妄想。

「云何三昧起」：此爲應前第十五問：「何因從定覺？」

「破三者誰？何處為何身」：此爲應前第十九問：「破三者誰？何處身云何？」

義貫

如何方能除「斷」一切妄「想」？爲何無想天上的有情，會從無想定（「三昧」）

中「起」心動念？能「破三有」的人是什麼樣的人？他們又在那裡破？如何破？及以「何身」破三有？（大慧，你爲何要問我這些問題呢？）

云何無眾生，而說有吾我？ 云何世俗說？ 唯願廣分別。

註釋

「云何無眾生，而說有吾我？云何世俗說」：這是應前第二十七問：「云何無眾生？云何世俗說？」

義貫

爲何如來施設法界之中畢竟「無」有「眾生」或生或滅，一切法空之理，「而」又「說有」眞常之「我」？爲何如來又隨順「世俗說」世諦？大慧，你又說：但「願」世尊爲我詳細解說（「廣分別」）這些問題。（大慧，你爲何要這樣對我求請——你爲何不返求自心？）

詮論

在此節的最後一句中，世尊引用了大慧菩薩常用的語句：「唯願廣分別」！這其中包含了相當強烈的反諷之意，也是有點調侃之意，亦是詞責之意。

所問相云何？ 及所問非我， 云何為胎藏， 及種種異身？

註釋

「所問相云何？及所問非我」：此為應前第二十六問：「云何建立相？及與非我義？」

「云何為胎藏」：此為應前第三十三問：「云何胎藏生？」

「及種種異身」：此乃應前第八十四問：「如來云何於一切時剎現，種種名色類？」

義貫

大慧，你「問」說一切法「相」是如何建立的？又「問」無我法的「非我」之理是如何建立的？為何眾生會從「胎藏」中生？「及」為何如來有「種種」不同的化「身」？（大慧，你為何要問我這些問題呢？）

詮論

本節中前兩句的「所問」與「及所問」，亦含反諷、譴責之意，學者可體味之。又，「云何為胎藏」句下，魏譯有「汝何因問我」一句，如是則反諷與訶責之意愈強。

云何斷常見？ 云何心得定？ 言說及諸智？ 戒種性佛子？

註釋

「云何斷常見」：爲應前第二十八問：「云何爲斷見，及常見不生？」

「云何心得定」：爲應前第二十一問：「何因得神通，及自在三昧？」

「言說及諸智」：「言說」爲應前第五十問：「誰生諸語言？」。「及諸智」則爲應前第四十七問：「諸智有幾種？」

「戒種性佛子」：爲應前第四十八問：「幾戒眾生性？」

義貫

爲何外道之人會產生「斷常」二種邪「見」？修行者「心」如何「得定」？語「言」是怎麼來的？諸佛之「智」有多少種？佛「戒」有幾種？眾生「種性」有幾種？「佛子」有幾種？（大慧，你爲何要問我這些問題？）

云何成及論？ 云何師弟子？ 種種諸眾生， 斯等復云何？

註釋

「云何成及論」：此爲應前第五十三及五十四問：「成爲有幾種？云何名爲論？」

「云何師弟子」：爲應前第六十二及第六十三問：「弟子有幾種？云何阿闍梨？」

「種種諸眾生，斯等復云何」：此爲應前第七十七問：「男女及不男，斯皆云何

生？」

義貫

如何是如來所「成」就之理，「及」闡釋這些理之「論」？如何方能稱為佛法之教授「師」？佛「弟子」有幾種？「眾生」的「種種」男女性別不同，是如何造成的？（大慧，你為何要問我這些問題呢？）

云何為飲食？ 聰明魔施設？

註釋

「云何為飲食」：為應前五十五問：「云何生飲食？」

「聰明魔施設」：「聰明」為應前第七十問：「云何念聰明？」。「魔」為應前第六十六問：「魔及諸異學，彼各有幾種？」。「施設」，為應前第六十八問：「云何施設量？」

義貫

為何世間會有「飲食」產生？為何眾生心中會產生智慧（「聰明」）？「魔」有幾種？為何如來要「施設」一切法相？

云何樹葛藤？ 最勝子所問。 云何種種剎， 仙人長苦行？

云何為族姓？ 從何師受學？ 云何為醜陋？ 云何人修行？  
 欲界何不覺？ 阿迦膩吒成？ 云何俗神通？ 云何為比丘？  
 云何為化佛？ 云何為報佛？ 云何如如佛？ 平等智慧佛？

註釋

「云何樹葛藤」：為應前第七十一問：「云何為林樹？云何為蔓草？」世尊在此以「葛藤」代「蔓草」，蓋蔓草取其漫延無止境之義，以喻眾生妄念漫延不止。葛藤則取其牽纏之義，以喻眾生妄念，念念互相纏繞，不得其解之義。

「云何種種剎」：此為回應前第三問：「何故剎土化？」及第八十六問：「云何日月形？」至「如是等無量？」

「仙人長苦行」：此為應前第八十三問：「云何長苦仙？」

「云何為族姓」：此為應前第八十二問：「云何為釋種？何因有釋種？云何甘蔗種？」

「從何師受學」：為應前第七十九問：「禪師以何法，建立何等入？」

「云何為醜陋」：為應前第七十四問：「云何為卑陋？何因而卑陋？」

「云何人修行」：為應前第七十八問：「云何修行退？云何修行生？」

「欲界何不覺？阿迦膩吒成？」：此為應前第九十一與九十二問：「云何於欲界，不成等正覺？何故色究竟，離欲得菩提？」。「阿迦膩吒」，即色界之最高天，無頂天。

「云何俗神通」：此為應前第一百問：「云何世俗通？」此句魏譯作：「何因世間通？」

「云何為比丘」：為應前第九十七問：「毗尼比丘分，云何何因緣？」

「云何為化佛？云何為報佛？云何如如佛？平等智慧佛」：此為應前第八十七至九十問：「云何為化佛？云何報生佛？云何如如佛？云何智慧佛？」

義貫

為何會有「樹」林及「葛藤」？這是你「最勝子所問」的問題！（言下之意頗有：「你真會牽扯問題呀！如葛藤糾纏牽扯無盡！」的弦外之音。）如何會有「種種剎」土差別？為何外道之「仙人長」修「苦行」？為何會有釋迦種之「族姓」？欲修行如來正法的人，應「從何師受學」？為何眾生有生來「醜陋」的？為何「人」會起心精進「修行」？如來為「何不」在「欲界」成等正「覺」？為何要在色界無頂天「成」佛？如何是五地菩薩能化世「俗」之「神通」？如何才稱「為



比丘」？何「為化佛」？何「為報佛」？何為「如如佛」？何為「平等智慧佛」？  
 （大慧，你為什麼要問我這些問題呢？）

詮論

這一段有一個很重要的句子，即「樹葛藤」之下的「最勝子所問」。這句子分明更進一步表示了反諷之意，且已到了有點「挖苦」之意：「這是你身為最勝子所問的問題！若真為最勝子，不應復有如是多問題——不應復於一切境上生心，種種妄想分別！」

復次，這反諷挖苦之意，在魏譯本看來，格外明顯，因為魏譯加上許多反詰的字句，看來有咄咄逼人之勢。此段魏譯作：「何因有樹林？佛子何因問？云何種種剎？何因長壽仙？何因種種師？汝何因問我？何因有醜陋？修行不欲成？色究竟成道，云何而問我？何因世間通？何因為比丘？云何化報佛？何因而問我？云何如智佛？」這反詰之意，頗有令人喘不過氣來，不能瞪視之感！至此，如來用心至明，當機應可領取——所謂「願解如來真實義」者，此也！願諸善知識於此用心乎！

云何為眾僧？ 佛子如是問？ 筮篋腰鼓華， 剎土離光明？

心地者有七，所問皆如實？ 此及餘眾多，佛子所應問？

註釋

「云何為眾僧」：此為應前第一〇三問：「僧伽有幾種？」

「箜篌腰鼓華，剎土離光明」：此為應前第八十六問中：「箜篌細腰鼓，狀種種諸華，或離日月光」。

「心地者有七」：此為應前第一〇二問：「云何為七地」？

義貫

如何才稱為「僧」「眾」？身為「佛子」的你怎會「如是問」？各世界有種種不同的形狀，有的如「箜篌」，有的如細「腰鼓」，有的如種種「花」，這是為什麼？有的世界無日月之照耀，而能自發「光明」，這是為什麼？如何為第「七」地菩薩「心」中之境界？這一切問題，你都是「如實」而問？這些問題，還有其他許多問題，都是菩薩「所應問」的問題？

詮論

這一段之中，有三個重要句子：「佛子如是問」，「所問皆如實」，及「佛子所應問」。這三個句子，如果其句尾都加驚嘆號（！），亦是一解。然以加上問號為

最適切，如此則承上一貫之反詰法及反諷之語氣。但無論如何，這裡一定不可作平敘句解，否則便前後不能貫通，不一致了。若作反詰句解，則不但可以承上，亦可以啓下，上下都可連成一氣了，否則便成扞格不入。

### 一一相相應，遠離諸見過，悉檀離言說。

註釋

「一一相相應，遠離諸見過」：此指大慧菩薩所問的問題中每一法之「相」，若能皆與第一義諦之理「相應」，則能「遠離」種種邪「見」惡「見」之「過」。所言第一義諦理者，唯心無境之理也。所言惡見邪見者，如斷常等見。

「悉檀離言說」：如來雖以四悉檀成熟成就一切世間，然菩薩須知悉檀之性本離言說，以悉檀之理不在言說之中，如指月之指，不可認指作月；然悉檀亦不得離言說而建立，如指月之指，若無指，則眾生不得見月，亦復如是。又，悉檀皆為如來種種方便言說以成，而悉檀之性既離言說，是即為說而無說。是故金剛經言：若說佛有所說法者，是為謗佛，以是人不了佛所說義。「佛所說義」者，即第一義悉檀。佛已離一切相，無少法可得，焉有能說所說哉？然以大悲願力，為欲令一切眾生趣入此相無相無說無示之境，是故方便設教，皆令成熟、成就，

以此「成就」之義，故名「悉檀」。

義貫

大慧，若能了你所問的問題中之種種法「相」，每一法相究竟皆與第一義諦唯心之理「相應」，則能「遠離」一切邪見、惡見、斷常等「見」之「過」咎，須知如來依大悲力所建立之四「悉檀」，其性皆「離」於「言說」，不可於言說中求取悉檀之性，（是故大慧，莫執言說，應得兔忘蹄，得魚忘筌，方能入於離言法性）。

我今當顯示，次第建立句。佛子善諦聽，此上百八句，如諸佛所說。

註釋

「次第建立句」：「句」，即法也，義也；亦即為闡發、敘述某法、某理、某事、某義之文「句」、字「句」。此種以「句」開演道理之方法，為諸佛所傳最精要之法。

「此上百八句」：指上面世尊偈答所說之法。「百八句」，即百八理、百八法，或百八要義。

## 義貫

（大慧，雖然悉檀離於言說，但以大悲故）「我」現在要明白開示（「顯示」），依「次第」所「建立」的法要（「句」），希望你「善」自以「諦」實之心「聽」取。我「上」面所說的「百八」法「句」，都是「如諸佛所說」的一樣（也就是說皆是諸佛所自證的第一義諦理，諸佛如是說，我亦如是說，佛佛道同，法本無二。）

## 詮論

此段結束了世尊的偈答，亦結束了如來的「無方便之方便」，「無次第之次第」；下面開始是諸佛所傳，依次第而建立的「百八句」，即百八道理，或百八法要，這也是諸佛密傳之心地法門，這百八句，則真是「有次第之次第」，「有方便之方便」，前面偈答為自悟自證，此下百八句為化他之用；以自悟自證，故唯一如如理，不著言說，故偈答中率為反詰法，以收棒喝之效，令當下忘言、離言。以為化他，故有種種法相，方便立名，起無邊之用；然此之用，皆依離言之體，故如下百八句之第一句為「不生句」，以此不生之句，而演化成八萬四千法藏。最後，在結束世尊偈答，進入諸佛百八法句之前，在此作個結論：欲了解世尊整個偈答的最重要主旨，必須要能回答這個問題：為何世尊並沒有如其所言，

在偈答中一一回答大慧所問的問題？要回答這問題，首先須了解：世尊的偈答，是給人參的！不是給人瞭解什麼的，其中並沒什麼「資料」或「材料」，讓你去吸收、執取。因此，這可說是一種「觀機逗教」，（注意這四字詞中之「逗」字之妙。）是故，偈答中，盡是用的對比、反襯、烘托、反詰、反諷、喝斥等法，而「無一法與人」！這實在令人失望！若參不透這一點，則真「一頭霧水」，若參透這點，則一切了然。

復次，一一作答的方式，為「填鴨式」的教學，適合接引中下根人，以中下根人見有實法可得，仍未能契入無相門故，故是方便教化門，亦稱為「教下」。而反詰式之教學，乃為「啓發式」的教學，適合頓根利智之人，此種教學實為直指人心之「直接教授法」，無方便、無次第，觀機逗教，當下頓契頓悟，更無餘言。

世尊於其偈答中，以種種方便（如反詰、反諷等）暗示：一切問題的答案，但不應著外相求，而且亦不應著他人求，是故維摩詰經云：「不著佛求，不著法求，不著眾求」，即是此意。若求法者，應於自心中求，蓋心為地，能生一切法故，故稱「心地」，解此法者，名入「心地法門」，此法唯能頓契，非思議

所及，故說「不思議」，故說「悉檀離言說」，唯此一法爲究竟無上，故稱「不二法門」。是故世尊偈答之意亦默示：縱解得如是種種法相，種種問題，而不知返求自心，不解自心，亦無有用。是故，自心若了，一切即了；自心若不了，一切無有了時。

復次，世尊偈中無有答案，此亦是默示：「無答之答，乃爲正答；無說之說，乃爲正說。」是故，須解得無言之言者，方能當下頓契。再者，此中亦意含：「我今無答，顯你亦無問。是爲正問正答：以一切法不可說，不可示故。」是故經云：如來於阿耨菩提爲無所得。「若有少法可得，然燈佛即不與我授記。」是故，此偈答乃如來以大智慧大方便傳授諸佛所印之心地法門，微妙無上，離心意識，不可思議，最爲第一，唯能於言離言者乃得契入，是故達摩祖師默傳吩咐此經以爲印心。

### 不生句生句①。常句無常句②。

詮論

從這以下是諸佛所共說的百八法句，亦即百八法要。這百八法句都是從諸佛寂滅一心中所流露出來的，依於第一義悉檀，次第建立；而從這百八法要，又衍

化出八萬四千法門，以肆應眾生種種根機，方便教化成就，以此百八法句，精要無比，含攝宗說二通，世諦真諦，權法實法，正的反的，無不俱備，是故在最後如來勉言：「應當修學」。

百八法句的第一句之所以為「不生句」者，因為一切諸法，從本以來，本自不生，無生無滅，其性如是，然以眾生自心妄想，一念妄動，故見一切為有生，於是由空無相「不生」之一真法界中，妄成有生有滅之十法界，是故，由「不生」而有「生」，這是前一法句「不生句生句」的第一層意義，這是依世間法產生的次第上來建立的，因為出世間法乃依世間法而建立，若無世間，則出世間亦無；以有世間，故說有出世間，是故此二法句所建立的第二層意義即是出世間法建立之所以：以眾生一念無明妄動，產生十法界之殊，是故如來隨順世間，於空無相「不生」中，依於無盡大悲，出「生」一切上妙法門，令眾生皆得迴悟此本自不生之法理。是故，綜上所言，世間生滅之法，與如來所說出世間不生滅之法，皆本自不生，以眾生迷於本心本性，令不生成有生，以如來悲愍一切眾生顛倒妄見，枉入諸趣，生生滅滅，是故從其寂滅不生之薩婆若海中，出生建立一切法相，俾令眾生依此還得本心，徹悟本性，與如來寂滅無



二，此則「不生句生句」，世間與出世間，雙攝雙融，雙立雙遣，本於一心，一切不著之義。

再者，這「不生句生句」，還有一層意思，此指菩薩自修證而言，因一切法本自不生，即此「不生」，亦復不生，若執此不生法爲有，則此「不生」，亦成爲生滅之法，是故菩薩修行，不應以不生爲有生，否則即墮常見之過，如是即能「遠離諸見過」，生與不生，兩皆不著，但依一心，是則爲如來建立百八句之大義。接著，「常句無常句」。承上而言，因眾生從不生法中，妄見有生滅，於是乎產生常與無常之見：一切法本非常與無常，以眾生心迷翳眼故，見有常與無常，妄執「常」爲「無常」，或執「無常」爲「常」，或執亦「常」亦「無常」，或執非「常」非「無常」，種種妄見之執，令人輪轉；如來爲欲令離此種種妄執，故或時而說常，意令離斷滅之無常邪見，或時說無常，欲令離世間貪著之常見，此則「常句無常句」之建立也。又，此「常句無常句」之建立，乃本於一心，以依眾生心有常見無常見，故如來有常句無常句之建立，一切法，乃眾生心之反映。而此常見無常見，常句無常句，本自不生，平等平等，菩薩如是了達、如是起用、如是雙攝雙離，以無住本，立一切法，是則爲「常句無常句」之建

立也。

復次，「常句無常句」中，「常句」之所以居首者，蓋以一切法，本自不生，眞常寂滅無二，而眾生以顛倒妄見，落於無常生滅之中，如來爲欲令復其眞常不生滅之本性，故首建立「常句」，以此爲歸依。

以上兩對法句「不生句生句」、「常句無常句」爲一切法之總相。切實言之，以「常」即是「不生」，「無常」即是「生」故。此總相建立之後，依次而有種種別相建立。然此所謂次第，亦非絕對、一定，以一切法不可定言故，是故不可執有定實。

從第一對法句「不生句生句」以下，包括「常句無常句」，每立一法，即遣一法，隨立隨遣，是故即立而無立，不墮兩邊，不著一法。

又，此百八句，亦大多數影射大慧菩薩百八問而來，亦有許多是大慧菩薩未問，而如來自建立者。凡大慧菩薩所問，在此皆建立爲「句」，然後又皆非之，成爲「非句」。建立爲句，欲成就之；斥爲非句，爲令歸無相。

再者，此百八句，亦可說是世尊繼偈答之後，再換一種方式來答大慧菩薩的百八問。而事實上，亦非再次答之，乃是再以另一方式遣之：前面偈答爲總遣，此

百八句爲別遣，其主旨皆爲教令悟一心。再者，前面偈答是令悟一心之體，本無次第，亦無大小等相，此百八句則爲令悟一心之用，故有次第建立種種諸句諸相，然此諸句諸相，還歸一心，是故凡大慧菩薩所問者，皆一一立以爲句，而又皆一一遣之、非之，遣之又遣，至無一物可留，無少法可立，如是則達清淨、平等、不動。

復次，爲欲使這百八句的意義比較明白易解，在此茲提示一法，以爲應用方便。如以第二對法句「常句無常句」爲例，首先，可將「句」字省略不看，然後將此對句變成如下四句：

- 一、「常」即是「無常」。
  - 二、常與無常平等無二。
  - 三、常與無常皆唯心所現。
  - 四、常與無常皆應修學、通達，如是建立，如是不著，兩者俱遣。再者，亦可將「句」字換成「法」字，加於如上四句。茲再以下面一對法句「相句無相句」爲例：
- 一、「相」即是「無相」。

二、相與無相平等無二。

三、相與無相皆唯心所現。

四、相與無相皆應修學、通達，如是不著，一切俱遣。

此百八句，句句皆可仿此而行，則句義易明，學者可自爲之，在註文中茲不重複，以省篇幅。

復次，此百八句之「句」字，魏譯皆作「見」字，且第一句魏譯作「生見不生見」，唐譯作「生句不生句」宋譯似乎較勝。

復次，此「百八句」，實際上有一百零四對，共二百零八句，故知百八之數，乃表「多」之義，不可循名執著。於註文中加標數字，以便利查閱。

**相句無相句**③。**住異句非住異句**④。**剎那句非剎那句**⑤。

註釋

「相句無相句」：承上所建立之世間與出世間之「不生句生句」、「常句無常句」，而產生一切種種法「相」，故有「相句」之建立，然此種種法相即是非相，以本性空故，故經云：「凡所有相皆是虛妄，若見諸相非相，即見如來。」非相者，「無相」也。如來者，一心也：若見本心從本以來寂滅，與如來無二，即是見

如來。是故五祖忍大師於傳法與六祖大師後吩咐言：「不識本心，學法無益。若識自本心，見自本性，即名丈夫、天人師、佛。」法從心生，還從心滅；是故莫向外求覓；但求自心，若見自心自性，則一切本自具足、清淨、平等、不動、不生不滅。若了斯義，即了「相句無相句」之義，及其建立之所以。又，「相」字在此爲特指生、住、異、滅之四相而言。以上面已有「生相」產生，因此其他三相皆隨之而生。

「住異句非住異句」：「住」即住相，「異」即異相。生住異滅四相，常合爲生住滅三相，或更簡爲生滅二相。以一切法之生滅極其迅速（一念有九十刹那，一刹那有九百生滅），故非凡夫所能覺知。以有「生相」之產生，故有住、異二相生，於是而有「住異句」之建立，然此住異實非住異，以本性無故，故隨後即有「非住異句」之建立。

「剎那句非剎那句」：「剎那」，即速滅之義，以一切法皆剎那生滅，言「剎那」者，極言其滅之迅速。以有如上之生、住、異等相，是故宜乎而有滅相之產生，爰有「剎那句」之建立。然，所言「剎那」者即非剎那，是名剎那，故有「非剎那句」之建立。

以上生、住、異、滅（「剎那」）四相，皆爲世間法之粗相，然此諸相，本自無相，故皆非之。

自性句離自性句⑥。空句不空句⑦。斷句不斷句⑧。邊句非邊句⑨。中句非中句⑩。常句非常句⑪。

註釋

「自性句離自性句」：一切法眾生見有自性，故有「自性句」之建立。而一切法實離自性；「離」，即是無之義，因此有「離自性句」之建立。

「空句不空句」：以離自性，故空，斯有「空句」之建立。二乘之人取偏空，邪見之人因而取斷滅空，皆不了諸法無性之義；蓋此「空」其實不空，名不空空，以自性清淨，空亦不著，故有「不空句」之建立，以遣空著。

「斷句不斷句」：上言以有「空句」之立，惡見眾生不了，執之爲斷，以爲涅槃，乃有「斷句」之建立。而其所執之斷，其實非斷，以一切法從緣生故，無有能斷所斷，於是有「不斷句」之設，以遣其斷滅惡見。

「邊句非邊句」：斷見即爲邊見之一，故有「邊句」之立。然此「邊句」實非邊句，以「邊」與「中」對立而言，屬依他起性，若依他起，即無自性，故此「邊

句」實非「邊句」，爰有「非邊句」之施設，用以遣除以邊爲邊之執。

「中句非中句」：如來見斷、邊非實，故示中道實義，於是有「中句」之建立。然此「中句」自性，亦非實有，仍屬依他起性，依邊而起，若無邊句，中句亦息，故此「中句」實亦非中，斯有「非中句」之立，以遣執中爲中之迷。

「常句非常句」：以有「中句」之立，於是眾生執之以爲眞常，是則爲「常句」之立。而其所執之常，亦實非眞常，蓋若執常爲常，則常亦成不常，以落情見故，一落情見，便爲非常，是故建立「非常句」，以遣執常爲常之病。

緣句非緣句⑫。因句非因句⑬。煩惱句非煩惱句⑭。愛句非愛句⑮。

註釋

「緣句非緣句，因句非因句」：一切諸法因緣而生，故有「緣句」、「因句」之立。緣者爲疏，因者爲親；緣者爲輔，因者爲主。然此因、緣者，實非因緣，以此因與緣之自性亦空，是故，所言「緣句」者，實非「緣句」；所言「因句」者，實非「因句」，於是乃有「非緣句」與「非因句」之設，以滌執因緣爲實有法之迷執。

「煩惱句非煩惱句」：一切煩惱由因緣生，以有因緣，斯有煩惱，故有「煩惱句」

之建立，令眾生知苦，因而求出苦、斷苦。然此煩惱本非煩惱，端由自心所現，其性空寂，故有「非煩惱句」之立，菩薩如是了知，則能不以三界爲火宅，而度生不已。

「愛句非愛句」：「愛」者，欲愛也，貪愛也。眾生煩惱以欲愛、貪愛爲本，是故有「愛句」之設，令知有爲法相。然此貪愛即是非愛，以愛從心生，而心亦無相，從本以來，本自空寂，無有一物若生若滅，故有「非愛句」之立，令知第一義之理，不落愛與非愛。

方便句非方便句⑯。巧句非巧句⑰。淨句非淨句⑱。

註釋

「方便句非方便句，巧句非巧句」：爲度眾生此無明貪愛，是故如來施設種種方便，故有「方便句」之立。方便即是善巧，故有「巧句」之立。然此方便、善巧，實非方便、善巧，是名方便善巧，以無自性故，依眾生心種種煩惱而起故，故有「非方便句」、「非善巧句」之立，令了諸法實相，俾不見相取相執著。「淨句非淨句」：如來之善巧方便，乃爲清淨之法，故有「淨句」之立。又，以習「方便句非方便句」、「善巧句非巧句」善「巧句」，故能了達實相而離著，以離



著故清淨，故云「淨句」。然此「淨句」，實非「淨句」，以淨依染有，實無自性，故有「非淨句」之立，令於淨亦離，淨其爾燄。

**成句非成句**①<sup>9</sup>。譬句非譬句②<sup>0</sup>。弟子句非弟子句③<sup>1</sup>。師句非師句④<sup>2</sup>。種性句非種性句⑤<sup>3</sup>。三乘句非三乘句⑥<sup>4</sup>。

註釋

「成句非成句」：「成」即是前百八問中「成爲有幾種」之「成」，義即如來所成就之法理。承上，以有種種清淨法句之立，故成就如來上妙之法理，爰有「成句」之立。而此「成句」亦實非「成句」，以如來無說無示，無能作所作，故無成與不成，斯有「非成句」之立，以遣如來爲能成，而種種法理爲所成等妄執。

「譬句非譬句」：諸法建立之後，爲欲令眾生易入佛之知見，故廣設譬喻，而有「譬句」之興。蓋佛言：「諸有智者，應以譬喻而得開悟。」然此一切譬喻，本無實性，乃依眾生根器、機緣而興，故有「非譬句」之立，以遣執指月之指爲月，執著言說而作戲論，認權爲實，不了化城之咎。

「弟子句非弟子句，師句非師句」：「無漏諸法，及種種方便譬喻建立之後，則有師與弟子之別，故有「弟子句」與「師句」之立，制定何者爲師（「闍黎」）

云何爲弟子，弟子有幾種等。然則真實理地則無師與弟子之差別；師非師，弟子非弟子；何則？法非從人得，由悟自心，自心本自具足，一念悟時，眾生等佛，眾生性即是佛性，更無差別，是故言：心佛眾生平等無二。若如是了者，安有師與弟子之殊？「是法平等，無有高下」是爲阿耨菩提，是故諸佛如來建立究竟無相等之句：「非弟子句」、「非師句」，以顯諸法本來平等，以心有高下，故見高下。

「種性句非種性句、三乘句非三乘句」：既有師與弟子之立，而弟子之根性種種不同，故有「種性句」之立，以分別眾生之五種種性。以眾生有種性之殊，故如來權立三乘之教，以攝化之，乃有「三乘句」之立。而此種性實非種性，三乘實非三乘。以一切眾生實共一佛性，故五種性爲虛，佛性爲實，是故有「非種性句」之立，以破種性爲實有之執。又，經云：三乘實爲化城，唯一佛乘，無若二若三，故知三乘即非三乘，乃依眾生根性，權立而生，非有實法名爲三乘，乃爲欲攝化令入究竟一乘，故立三乘，而於真實理地，纖塵不立，連一乘之名亦不可得，焉有三乘之殊？以眾生著有斯立，是則爲「非三乘句」之所以立。

所有句非所有句<sup>②5</sup>。願句非願句<sup>②6</sup>。三輪句非三輪句<sup>②7</sup>。相句非相句<sup>②8</sup>。

## 註釋

「所有句非所有句」：「所有」，即所得，指三乘賢聖自所證得之理。以三乘行人於無漏聖道皆各有證得，因此有「所有句」之立。而彼所得之理，亦即非得，以一切法唯心現故，本既無失，今亦無得，且性本自有，非證而得，故立「非所有句」，令人無修無證無得之地。

「願句非願句」：三乘賢聖，以其所自證得之理，發大悲願，度化有情，故有「願句」之立。而此願實即非願，以依緣生故，無有自性，不可取著，故立「非願句」，令於悲願亦不住著。

「三輪句非三輪句」：悲願既立，須體三輪體空之理，方能廣為法施，大作佛事。「三輪」，即菩薩於布施時，不見有施者、受者、所施之物，亦即無能施所施，泯絕能所之相，方為淨檀波羅蜜，否則於施之時，稍存少許能施、所施之念，施即不淨，不得為檀，更不得為波羅蜜，故菩薩於施之時，必須三輪皆空，方無所罣礙，故有「三輪句」之立。然此三輪本非三輪，以施者、受者、所施物三者本自空故，更不待空而空，是故此三輪者非三輪，故名三輪，因此有「非三輪句」之立。

又，三輪亦可作身口意三輪，謂：身輪現通、口輪說法、意輪鑒機。然此三輪於實際理地亦無少法可得，故並非之。

「相句非相句」：以發願度生故，故極易有眾生，我、人等四相，故立「相句」，然此四相亦悉皆無自性，故有「非相句」之立。

**有品句非有品句**②9。**俱句非俱句**③0。**緣自聖智現法樂句非現法樂句**③1。

註釋

「有品句非有品句，俱句非俱句」：「有品」與「非有品」即代表「有無品」與「非有無品」。「俱句」與「非俱句」即代表「俱異」與「非俱異」，亦即雙亦（「俱」）與雙非（「異」），換言之，此二對四句即指外道之有無四句：有、無、亦有亦無、非有非無。此為一切邪見之本，以此四句演而為百非。此謂：以外道執「有」、「無」、「亦有亦無」、「非有非無」為能生萬物之惡見，故有「有（無）品句」與「俱（異）句」之立。然此有、無、俱、異之法，本自非生，以愚夫自心妄執而有，故有「非有（無）品句」與「非俱（異）句」之立，以遣其執。

「緣自聖智現法樂句非現法樂句」：此句後半段為省略說，全句應為「緣自聖智、現法樂句，非（緣自聖智）現法樂句」。「自聖智」者，為「自覺聖智」之

略。此謂：修行者於離四句、絕百非之後，便能緣自覺聖智，而得現法樂住，故有「緣自聖智現法樂句」之立。然真如法中本無一法可立，故說此緣自聖智現法樂亦非緣自聖智現法樂，是故非之，令無所著。此對句唐譯分作一對：「自聖智句非自聖智句」、「現法樂句非現法樂句」，魏譯作：「緣內身聖見非緣內身聖見」、「現法樂見非現法樂見」。

刹土句非刹土句<sup>③②</sup>。阿窈句非阿窈句<sup>③③</sup>。水句非水句<sup>③④</sup>。

註釋

「刹土句非刹土句」：賢聖之人於得緣自聖智現法樂住之後，便得於諸刹土一一化現，說法度生，故有「刹土句」之立。然此刹土即非刹土，所以者何？經云：「所謂莊嚴者，非莊嚴，是名莊嚴。」言「刹土」者，眾緣和合而成，故非刹土；百八問中所言「刹土化」（諸佛於刹土化現）者，亦復如是。故有「非刹土句」之立。從這對法句之前，大多是世尊自己加入之法要（句），略參加一點大慧所問，自「刹土句非刹土句」之後，則大抵是影射、或反應大慧之百八問；亦即：逐漸一一建立、破斥。

「阿窈句非阿窈句」：「阿窈」，為微塵。一切刹土皆由微塵合成，故有「阿窈句」

之建立，以表世諦。然此微塵實無自性，故有「非阿菟句」之立。

「水句非水句」：一切刹土眾生皆依水而得活命，故有「水句」之立。然此水亦無自性，由眾生業力所感故，如人見爲水，餓鬼見爲火，故有「非水句」之立。

弓句非弓句<sup>③5</sup>。實句非實句<sup>③6</sup>。數句非數句<sup>③7</sup>。數句非數句<sup>③8</sup>。

註釋

「弓句非弓句」：「弓」，長度單位，一弓等於四肘。凡夫性主要在於分別計度，因此有刹土現之後，便有種種度量衡單位出興，故有「弓句」之立。然此等度量，實爲凡夫分別計度而有，本無實性，故有「非弓句」之立，以遣其執。

「實句非實句」：此魏譯作「四大見非四大見」，唐譯作「大種句非大種句」。蓋眾生執四大爲實法，故有「實句」之立。然其所執之四大實無自性，故有「非實句」之立。

「數句非數句，數句非數句」：以「弓」等計量單位，計執四大、五蘊、六塵等，執有實法，於是有種種數量出興，故有「數句」之立。然此等數量，唯心妄執，故有「非數句」之立，以遣所執之非。世間妄執之數量不可勝數，故重言之，以顯其多。魏譯、唐譯皆省略一句，於義似顯稍弱。

明句非明句、神通句非神通句<sup>③⑨</sup>。虛空句非虛空句<sup>④⑩</sup>。雲句非雲句<sup>④⑪</sup>。工巧技術明處句、非工巧技術明處句<sup>④⑫</sup>。風句非風句<sup>④⑬</sup>。

註釋

「明句非明句」：「明」指前問「念聰明」之「明」，亦可指三明，故唐譯作：「神通句非神通句」，魏譯作：「通見非通見」。然此「明」者，亦實非明，唯心現故，故有「非明句」之立。

「虛空句非虛空句、雲句非雲句」：此指前問「空風雲」而言，義謂：所言虛空與風、雲者，實非虛空、風、雲，以趨無自性故，故遣之，而有「非虛空句」、「非雲句」，以及下面「非風句」之立。

「工巧技術明處句非工巧技術明處句」：此指前問明處及技術而言，謂世間有工巧技術，故有「工巧技術明處句」之立，然此等工巧技術明處，性非實有，故有「非工巧技術明處句」之立，以遣其著。

「風句非風句」：指前問「空風雲」而言，如前註。

地句非地句<sup>④⑭</sup>。心句非心句<sup>④⑮</sup>。施設句非施設句<sup>④⑯</sup>。自性句非自性句<sup>④⑰</sup>。陰句非陰句<sup>④⑱</sup>。眾生句非眾生句<sup>④⑲</sup>。

## 註釋

「地句非地句」：「地」指前第十八問：「云何生諸地？」及第一〇二問：「云何爲七地？」所言「地」者，即爲非地，唯心所現故，故立「非地句」以遣之。

「心句非心句」：「心」指前第二十一問之「云何三昧心？」

「施設句非施設句」：「施設」指前第六十八問之「云何施設量？」

「自性句非自性句」：「自性」指前第六十七問之「自性及與心」。

「陰句非陰句，眾生句非眾生句」：「眾生」指前第八十問之「眾生生諸趣」。「陰」，爲五陰及中陰，指前佛偈答中之「諸陰身往來」。

## 義貫

上自菩薩諸地，三昧心，佛所施設之一切法相，一切法之自性，乃至眾生往來諸趣，凡此皆爲假立之名相，但於世俗名有，真實理地實無，故皆立「非句」以遣之，令離名絕相。最後連此「非句」亦離，則達一真。

慧句非慧句<sup>⑤①</sup>。涅槃句非涅槃句<sup>⑤②</sup>。爾燄句非爾燄句<sup>⑤③</sup>。外道句非外道句<sup>⑤④</sup>。荒亂句非荒亂句<sup>⑤⑤</sup>。幻句非幻句<sup>⑤⑥</sup>。夢句非夢句<sup>⑤⑦</sup>。燄句非燄句<sup>⑤⑧</sup>。像句非像句<sup>⑤⑨</sup>。輪句非輪句<sup>⑤⑩</sup>。揅闍婆句非揅闍婆句<sup>⑤⑪</sup>。



## 註釋

「慧句非慧句」：「慧」指前第四十七問之「諸智有幾種？」及第九十問之「云何智慧佛？」

「涅槃句非涅槃句」：「涅槃」指前第九十三問之「善逝般涅槃」。

「爾燄句非爾燄句」：「爾燄」指前第四十六問之「云何爾燄淨？」

「外道句非外道句」：「外道」指前第二十九問之「云何佛外道，其相不相違？」

「荒亂句非荒亂句」：「荒亂」指前第三十七問之「云何國土亂？」及佛偈答中之「荒亂及一佛」。

「幻句非幻句、夢句非夢句、燄句非燄句、像句非像句、輪句非輪句、撻闍婆句非撻闍婆句」：「幻」、「夢」、「燄」、「撻闍婆」指前第三十五問之「何因如幻夢，及撻闍婆城？世間熱時燄？」。「像」，為鏡中像。「輪」，為旋火輪，是拿著火把旋轉，看起來便成一個火輪一樣，其實火並未成輪，只是自心幻相而已。

鏡中「像」與旋火「輪」為世尊再加進去的譬喻，以加強諸法本無，唯心妄執而有之義。

## 義貫

佛智（「慧句」）、凡愚（「爾燄句」、「外道句」）、乃至涅槃、生死（「荒亂句」、如「幻」等「句」），皆情執而有，於理實無，若能忘情，則恢恢如虛空，故皆立「非句」以遣之。最後連「非句」亦遣，方才真實獨露。

天句非天句<sup>⑥1</sup>。飲食句非飲食句<sup>⑥2</sup>。淫欲句非淫欲句<sup>⑥3</sup>。見句非見句<sup>⑥4</sup>。波羅蜜句非波羅蜜句<sup>⑥5</sup>。戒句非戒句<sup>⑥6</sup>。日月星宿句非日月星宿句<sup>⑥7</sup>。諦句非諦句<sup>⑥8</sup>。果句非果句<sup>⑥9</sup>。滅起句非滅起句<sup>⑦0</sup>。治句非治句<sup>⑦1</sup>。相句非相句<sup>⑦2</sup>。

註釋

「天句非天句」：「天」指前第五十九問：「諸天有幾種？」

「飲食句非飲食句、淫欲句非淫欲句」：此指前第五十五及五十六問：「云何生飲食，及生諸愛欲？」

「見句非見句」：「見」指前第二十四問之「云何見已還？」及第二十八問之「云何爲斷見，及常見不生？」

「波羅蜜句非波羅蜜句」：「波羅蜜」指前第四十三問：「幾波羅蜜心？」

「戒句非戒句」：指前第四十八問：「幾戒眾生性？」

「日月星宿句非日月星宿句」：「日月星宿」指前第六十問之「云何名為地，星宿及日月？」

「諦句非諦句」：「諦」為真理，諦有三種：（一）、二諦：真諦（勝義諦）、俗諦；（二）、三諦：空諦、假諦、中諦；（三）、四諦：若諦、集諦、滅諦、道諦。又，法相宗將真諦、俗諦各開為四，合成八諦。

「果句非果句」：由修聖諦，可證道果，故立「果句」。諦與果是大慧菩薩所沒問的。

「滅起句非滅起句」：「滅起」指前第十五問之「云何為想滅？何因從定覺？」

「治句非治句」：「治」，為治病，指前第一〇五問：「云何醫方論？」唐譯作：「醫方句」。

「相句非相句」：「相」，此處指前第八十問之「何相何像類？」乃諸趣之形相也。

義貫

所言「天」、「飲食」、「淫欲」乃至「日月星宿」，以及「波羅蜜」、「戒」、聖「諦」、道「果」等漏與無漏法，皆依緣而起，本無自性，故皆立「非句」以遣

之。然於真實理地，並此「非句」，亦不立，斯乃纖塵不著，爾燄方盡。

支句非支句<sup>⑦③</sup>。巧明處句非巧明處句<sup>⑦④</sup>。禪句非禪句<sup>⑦⑤</sup>。迷句非迷句<sup>⑦⑥</sup>。現句非現句<sup>⑦⑦</sup>。護句非護句<sup>⑦⑧</sup>。族句非族句<sup>⑦⑨</sup>。仙句非仙句<sup>⑧⑩</sup>。王句非王句<sup>⑧⑪</sup>。攝受句非攝受句<sup>⑧⑫</sup>。寶句非寶句<sup>⑧⑬</sup>。

註釋

「支句非支句」：「支」，爲七覺支，指前第三十六問之「何因說覺支？」

「巧明處句非巧明處句」：此句重出，以顯世間人貪著其所「創造」之種種工藝、技術、學問等，所謂世智也，亦以顯此等世間學術之繁多。

「禪句非禪句」：「禪」指前第八問之「何等禪境界？」

「迷句非迷句」：「迷」，爲迷惑，指前第二問之「云何見痴惑？云何惑增長？」

「現句非現句」：「現」指前第八十四問之「如來云何於一切時刹現？」

「護句非護句」：「護」指前第五十八問之「云何守護國？」

「族句非族句」：「族」，爲釋迦之氏族，指前第八十二問之「何因有釋種？」等。

「仙句非仙句」：「仙」指前第八十三問之「云何長苦仙？」

「王句非王句」：「王」指前第五十七問之「云何名為王，轉輪及小王？」

「攝受句非攝受句」：「攝受」即捕取，指前第七十三問：「云何而捕取？」此句魏譯作「捕取見」。

「寶句非寶句」：「寶」指前第四十九問之「誰生諸寶性？」

義貫

如來所說之七覺支、如來化現之身及其氏族，賢聖之禪境、凡夫之迷惑、世間之仙人、帝王、珍寶等，此皆依迷而現，悟時一無可得，故皆有「句」之立，以顯妙有之境；然妙有之境即是非有，是則真空，故立「非句」以遣之，最後，一真之中，此「空」亦不立，斯則清淨，真無所得，名如來地。此則為本節之奧義也。

記句非記句<sup>⑧4</sup>。一闡提句非一闡提句<sup>⑧5</sup>。女男不男句非女男不男句<sup>⑧6</sup>。味句非味句<sup>⑧7</sup>。事句非事句<sup>⑧8</sup>。身句非身句<sup>⑧9</sup>。覺句非覺句<sup>⑨0</sup>。動句非動句<sup>⑨1</sup>。根句非根句<sup>⑨2</sup>。有為句非有為句<sup>⑨3</sup>。無為句非無為句<sup>⑨4</sup>。因果句非因果句<sup>⑨5</sup>。色究竟句非色究竟句<sup>⑨6</sup>。節句非節句<sup>⑨7</sup>。叢樹葛藤句非叢樹葛藤句<sup>⑨8</sup>。

## 註釋

「記句」：「記」，記荊，授記，指前第九十三問之「善逝般涅槃，誰當持正法？」此為問記荊身後之事。

「一闍提句非一闍提句，女男不男句非女男不男句」：「一闍提」及「女男不男」指前第七十六及第七十七問之「云何一闍提，男女及不男？」

「味句」：「味」指肉味，應前第八十五問「何因故食肉？」蓋凡夫執肉味為味中之勝，故因貪味而殺生，今特舉「味」以禁，令人勿以貪味而殺生。

「事句」：「事」為世間之所作，指前第十六問「云何所作生？」唐譯作「作句」。「身句」：「身」指如來之三身。

「覺句」：「覺」指前第四十問之「云何覺世間？」  
「動句」：「動」指前第八十問之「眾生諸趣」。蓋眾生往來即是動。亦是涵攝前第三十四問「云何世不動」之義。

「根句」：「根」為六根，眾生以執持根身為我所，故有往來諸趣之事。

「有為句」：「有為」指前第一百問之「云何世俗通？」世俗通為五地菩薩涉世利生之用，故名「有為」。

「無為句」：「無為」指前第一〇一問之「云何出世間？」

「因果句」：大慧菩薩百八問所問世出世間一切法，大部分是問「何因」、「何故」、「云何」，也就是即果問因。因此可說百八問中最重要，就是問世出世間一切法的因果，因此有「因果句」之立。

「色究竟句」：「色究竟」指色究竟天，為報佛成佛之所，此為應前第九十二問「何故色究竟，離欲得菩提？」

「節句」：「節」為時節，指前第七十五問：「云何六節攝？」

「叢樹葛藤句」：「叢樹葛藤」指前第七十一問之「云何為林樹？云何為蔓草？」

義貫

所謂如來授記，及如來所作化世之行（「事句」、「三身句」、「覺（世間句）」，佛於色究竟天成佛，與菩薩度生、修證之事（「有為句」、「無為句」），以及眾生種種相、種種根性、種種貪著、輪轉（「一闡提句」、「女男不男句」、「味句」、「根句」、「動句」），及器世間種種現象（「節句」、「叢樹葛藤句」），以及一切凡聖因果，這一切皆因眾生翳眼所見故現有，故皆有「句」立。若以淨眼觀之，則這一切本自非有，翳除則見淨，故有「非句」之立，以明第一義

諦。然則，「句」與「非句」相待而生，依他無性，若證究竟覺者，則「句」與「非句」並皆不立，權實雙泯，乃入如來之無相大涅槃海。

雜句非雜句<sup>99</sup>。說句非說句<sup>100</sup>。毗尼句非毗尼句<sup>101</sup>。比丘句非比丘句<sup>102</sup>。處句非處句<sup>103</sup>。字句非字句<sup>104</sup>。

註釋

「雜句」：「雜」，為異之義，指前第三十問中「云何當來世，種種諸異部？」之「異部」。此句唐譯作「種種句」，魏譯作「種種見」。

「說句」：指前第一〇八問之「何不一切時，演說真實義？」

「毗尼句」、「比丘句」：指前第九十七問之「毗尼比丘分，云何何因緣？」

「處句非處句」：「處」指前第十九問中「破三者誰？何處身云何？」之「處」。以如來說法，旨在令人破三有之執，乃究竟度脫三有，故特在此百八句欲結束時，予以總破，而立「非處句」，令達「三有」無有定處，乃在一心。

「字句非字句」：「字」者，文字言說之義。此對句為諸佛百八句之總結，亦為最精妙深奧之處，亦為總遣一切文字言說，連此百八句，亦一併遣之。蓋一切諸法本離言說相，離能所相；然諸佛世尊起於大悲，立種種言說，教修善法，是



故眾生皆以如來方便言說，依教修行，而得悟入、解脫，故立「字句」。然若執持如來言說之相，則不得究竟，是故立「非字句」，以盪其執。其執既去，「非字句」亦不立，斯則泯絕一切能所，入不思議。

義貫

所言種種異部（「雜句」）、如來說法不一（「說句」）、毗尼律藏與比丘之身份、阿羅漢破三有之處所（「處句」），以及一切文字言說（「字句」），凡此皆依迷有，若一念悟時，大千頓空，能所俱亡，凡聖情忘，寂滅一心，真如現前。故有「非句」之立。

在此再談一下諸佛如來之百八句之密意（以其不明宣，故稱密。）首先，如來隨順世諦而建立妙有之「句」，令眾生依教而修善法，令離苦故；再次，如來觀機成熟而立真空之「非句」，令離執得上妙之智慧故。如是則真空與妙有、世諦與真諦、凡與聖、權與實，皆能兼顧不遺，並時兩立。然此諸佛百八句之無上密意者，不但在以「非句」遣「句」，而更重要的一層奧旨則在默示：此「句」與「非句」，併皆化城，此乃諸佛百八句之無上深義。若以為此百八句但在以句遣句，而仍存「非句」，則非諸佛本意。蓋真如法中，法猶不淨，無一法可立，

無少法可得，是故經云：「離一切諸相，即名諸佛。」此則佛佛相傳之正法眼藏，冀眞修者，宜三復之，冀得如來本心。此則無上頓教之密旨也。如是則可得離念、無念之心體。

**大慧，是百八句，先佛所說，汝及諸菩薩摩訶薩應當修學。**

註釋

「先佛所說」：義謂：先佛皆如是說，我亦如是說，以明「佛佛道同」，法本無殊。故本經云：如來若出世，若不出世，法界常然也。

「汝及諸菩薩摩訶薩」：蓋此經爲大菩薩，及根熟眾生所說，故言「諸菩薩摩訶薩」。

「應當修學」：「修」與「學」常合言。蓋修而不學，則落盲修，不得正要；學而不修則徒務多聞，如數他人財寶，自終不受益。故修與學必並舉。

詮論

以上第一部份爲本經之總論，包括大慧菩薩的百八問，世尊的偈答，及諸佛所共說之百八密句；此爲總問總答，乃爲接引上上圓頓之根者說。自此以下，第二部份，即爲長行經文，別問別答，此則爲大慧再將百八問題，以長行的形式

條條別問，世尊再依自證境，如諸佛所爲，一一別答，詳細、深入發揮每個問題，令學者於一切法之性與相，皆能解了、通達。因此，第一部份實爲總綱，第二部份則爲別目，或細目，此則爲如來之大悲所現，欲令普皆悟入也。

**爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：「世尊，諸識有幾種生住滅？」**

註釋

「諸識」：「識」即是心，心依大乘法言，有八識。爲何大慧問「諸識」，而不直接問八識有幾種生住滅？因尚未蒙佛開示，尚不知心識共開爲幾種，待後面如來開闡方知。

「生住滅」：簡言之即是生滅二相；生住滅是分別較細。「住」是法生起後，暫時維持不動的狀況，但爲時非常短暫，唯有佛及大菩薩方能了知。

詮論

諸識的生、住、滅是別答中的第一個問題，因此須深爲考究。爲何大慧在此要問諸識的生住滅？因爲在上面總答中，佛已開闡了離言無念之心體，而當機不了，爲何於此離念之心體中，還會有諸識生生滅滅不已，所以方問諸識有幾種生滅，以便起而修斷之，證入究竟無生滅之心體。又，識乃迷與悟之根本，凡

聖之源，欲由迷轉悟，由凡入聖，皆須由識著手，所以最先便問識的問題。

**佛告大慧：**「諸識有二種生住滅，非思量所知。諸識有二種生，謂流注生及相生；有二種住，謂流注住及相住；有二種滅，謂流注滅及相滅。」

註釋

「非思量所知」：「思量」，是思慮、度量，含有測忖、臆測之義，唯識家所說的比量，亦屬於此，因為是從比喻、比較而來，非從親見、親證得知的「現量」，因此比量是不可靠的。再者，思量通常用的是第六意識，而第六意識所得的，也都是攀緣分別前五識而來的，因此說用第六意識思量，常具虛妄分別之義。

「諸識有二種生，謂流注生及相生；有二種住，謂流注住及相住；有二種滅，謂流注滅及相滅」：簡言之，諸識的生住滅各有流注與相兩種（把它重組一下，也許比較容易明白：）流注生、流注住、流注滅；相生、相住、相滅。

「流注生」：「流注」一詞含有潛在、微細難知、及不斷之義。尤其是「不斷」這個意義最為重要。諸識的流住生滅相，有如涓涓細流，流注不斷，微細難覺，又有如潛在地底的伏流，流注不斷，沈潛難知，非有大智慧，是無法知見的。又，諸識的流注生滅，是由無始以來的無明業力造成，是故從無始來未曾間斷

過，念念相續，所以流注也就是相續的意思，因此唐譯作「相續」。再者，由於諸識的流注生滅是由無始來的無明業力造成，因此也就非常難以改變，除非以佛所教的大智慧修斷之。

「相生」：「相」含有表相的意思，表示諸識比較表面的生滅現象，這生滅現象是由心緣外在的六塵境界而起，此心如海，六塵境界如風，境風鼓動心海，造成海面上的驚濤駭浪；這海面上的驚濤駭浪起伏伏、生生滅滅的現象，便叫做識的「相生」、「相滅」，只是表相上的生滅而已：因為僅管海面上的浪濤有多大，海的本體始終是不動的，不受它的影響。相同的，諸識由外境風所鼓動而成的相生、相滅，對於心體的本體，也是絲毫沒有影響的，只是諸識表面妄有生滅而已！

「流注住」、「相住」，「流注滅」、「相滅」：解釋了流注生與相生，住與滅二者，學者可比類而知。

義貫

「佛告大慧：諸識」都各「有二種生住滅」，（這是非常深奧的問題），「非」以第六意識比度「思量」之「所」能「知」。「諸識」皆各「有二種生」，稱為潛在不

斷的「流注生」，「及」表面上的「相生」；諸識皆各「有二種住」，稱爲潛在不斷的「流注住」，「及」表相上的「相住」；諸識亦皆各「有二種滅」，稱爲潛在不斷的「流注滅」，「及」表相上的「相滅」。

詮論

綜上所說，簡言之，八識的每一識，都各有表面的及底層的兩種生住滅。表面的比較粗而易見，潛在的則行相非常深細，非諸佛如來無法究盡了知。

這表面及潛在的生住滅，又好比河水的流速，皆有水面上的流速，與水底下的流速兩種。水面上的流速比較明顯易見，潛流之速則深細不現，非深通當地水性的人，不能得知。（附及，常有人游水出事，就因爲不通水底潛流之速與水面不同的關係，因而受殃。相同的，修行人若不知諸識的生滅有表面的相與潛在的流注不同，不但不能達於究竟，而且常會有危險。）水面上的流速（比如相生、相住、相滅），是由風力造成；水底下的潛流之速（比如流注生、流注住、流注滅）是由地形造成。風力有如六塵境，地形地勢有如無始的無明業力。風速、風向是會隨時改變的，因此水面上的流速也時時不同，且能造成種種大小不同的波濤、浪花或漣漪。而地形是不會一下子改變的，因此水底潛流之速

也是不會常常改變的，因此，潛在的流注生住滅時時都在以同樣或一定的步調進行，很少驟然改變。諸識潛在的流注生滅雖然深細難查，但並不是說它的力量就不大；相反的，它的力量才大！因為它是由無始來的無明業力在推動的，而業力的力量是勝過一切的。這潛在的流注生滅，有如海底下的冰山，雖然看不到，但它才是冰山的主體。相同的，潛在的「流注生滅」雖然難以看到，但它才是眾生生滅真正的主體，而「相生相滅」，只是表相的而已。

再者，水底與水面上的流速也並非毫無相關，兩者也會互相影響的：水底的流速會帶動水面的流速——可說水面的流速原是水底流速的一部分：這有如七轉識原是阿賴耶識的一部分一樣，兩者不能絕然而分爲二，但兩者也不是同一個。

有時水面流速也會牽動水底的流速，這就有如七識原是由阿賴耶受無明熏變而來，但七識也會反熏阿賴耶。

簡言之，「相生」、「相住」、「相滅」是由於現前外在的六塵境風，激盪內心而造成；「流注生」、「流注住」、「流注滅」則由無始來內在的無明業力造成。因此，凡夫即使能因修行而心不緣外境，制令六識不起現行，但由於無始無明業力未斷的關係，其心識仍在不斷的生滅。這也就是爲什麼凡夫的非想非非想定仍在

分段生死之中，而二乘的滅盡定也還在變異生死之中的原因。

再者，起信論中說生滅有三細及六粗兩種，三細等於流注，六粗等於相。起信論的三細是：一、無明業相，二、能見相，三、境界妄現相。六粗是：一、智相（分別愛憎），二、相續相（覺苦樂），三、執取相（任持苦樂），四、計名字相（分別假名言），五、起業相（造業），六、業繫苦相（受報）。有人說三細之流注生滅比較微細，只在阿賴耶；六粗之相生滅比較明顯，隨境有無，只在七識。若依本經看來，這是不正確的，因為經文明明說諸識都有流注與相二種生住滅。這就是爲什麼註者在前面比喻說：水面的流速也是水底流速的一部分，且兩者會互相影響，兩者非一非異的原因。

**大慧，諸識有三種相，謂轉相、業相、真相。**

註釋

「轉相、業相、真相」：「轉相」爲諸識受熏而轉變之相；「業相」，就是阿賴耶的無明業相；「真相」，就是如來藏眞如之相。這是由果至因，由粗至細說。善知識請注意，佛在這裡所說的三相，與起信論所說的三細之相，雖然名稱很相近，但實不同，不可混爲一談。起信論的三細（無明業相、能見相、境界



相，亦稱：業相、轉相、現相）是指阿賴耶識如何由最初一念無明心動所熏而成八識之過程，亦即，這三細完全是指阿賴耶，並沒有包括真如在內，真如之理，只是隱含在其中，因此比較偏重賴耶如何成染方面，以便令行者知而離染；這是因爲起信論是爲信位菩薩說的（包括信位中人、十信滿心者，以及未入初信的初發意菩薩），因此對象與楞伽經的根熟地上菩薩當然不同，故目標也就不同，因此須偏重去染、離染方面。而楞伽經的對象是根熟的大菩薩，皆已久遠修習，已離粗重之垢染，因此不用再偏重離染方面的發揮；相反的，這時須由妄返真，因此楞伽一經比較注重歸真方面，故佛在此所舉的諸識中的三相，便有一項是真如之相，用意在此，行者不可不詳。下面將再對這三相，分別加以解說一下，但爲了程序上的方便，姑且把次序倒過來，先講真相：

「真相」：即是真如無變、無動、無起、無滅之相。這個真如之相，也就是一切法的真相。故起信論云：「心真如者，即是一法界大總相法門體。」即是此義。這真如之相又是怎樣呢？起信論上又說：「是故一切法，從本以來，離言說相，離名字相，離心緣相，畢竟平等，無有變異，不可破壞，唯是一心，故名真如。以一切言說，假名無實，但隨妄念，不可得故。」偉哉斯言！又說：「言真

如者，亦無有相，謂言說之極，因言遣言，此真如體，無有可遣，以一切法悉皆真故。」又說：「亦無可立，以一切法皆同如故；當知一切法不可說、不可念，故名真如。」這是「真相」最好的詮釋，欲復一真者，必於此用力。

「業相」：這與起信論所說的「業相」相同。本來是一真如之相，由於一念無明妄動，便把真相轉爲業相。所以業相又稱無明業相。又，這「業」是什麼意思？一切的動或作（心動、造作）都叫業。因此起信論上解釋說：「以依不覺故心動，說名爲業。」所以心動，或一念妄動就是業。爲什麼會心動？因爲無明（起信論稱「不覺」）。這業相一成，便轉真如體爲阿賴耶體；或者說：就把真如熏成阿賴耶，把真變成妄，淨變成染。一切眾生生死的轉捩點在此，迷與悟的關鍵也在此。

「轉相」：「轉」，是轉變或轉化之義。通常是指阿賴耶的三細相中之「能見相」，或「相分」之生起：無明把真如體熏成賴耶體，而成無明業相之後，再繼續熏，便把本來無能無所的賴耶體，轉成能見的見分，所以稱爲「轉相」。但在本經，這「轉相」不全指阿賴耶的見分之轉化生起，而是說諸識都有此受熏或互熏而轉變之相（因爲經文中說：諸識皆有轉相、業相、真相三種相），這

是與一般狹義的「轉相」不同，也是比較究竟的說法。

義貫

「大慧，諸識」都各「有三種相」狀或性質：一、展「轉」變化的「相」狀與性質，二、無明動作「業」用的「相」狀性質，三、「真」如無變動起滅的「相」狀性質。

詮論

本節經文最重要的一點在於指出：「諸識都有真相」。因為據一般所瞭解的，唯有真如才有真相，而諸識全是妄相，因此想滅妄求真，而不知妄中有真，這也就是迷與悟的轉機。因此，這也就是為什麼大慧菩薩第一個問題就問諸識有幾種生滅；而佛唯恐會眾以為諸識只有生滅之相，而不了在這生滅之中，實有不生滅而與之為體：相有生滅，體不生滅。亦即：在這一表面的生滅之中，其背後都有一個不生滅的本體在——否則這「生滅」在一剎那之間滅後，便應什麼都沒有了，怎麼還會有接下來的「生滅」生起！？這樣便落於斷滅，而一切法實不斷，而能令這一切法於生生滅滅中不斷的，是什麼？那就是不生滅的本體：真如，由於一切法皆有真如，皆為真如之變現，所以一切法能流注不斷。

再進一步言之：諸識在一剎那間生滅之後，若背後沒有一個不生滅的本體，便應什麼都沒有了，不應再有下面的諸識生滅，這樣，便不應有眾生，也不應有世間及一切法，更不會有因有果，一切悉歸斷滅，而實不然。這個背後不生滅的本體就是真如，因此，雖然諸識念念生滅，而真如不滅，故一切法常得相續不斷：因此眾生不斷，生死的業果亦不散失，修道之業果亦不可壞，其因在此。

舉喻以明之：譬如明鏡中有像現，鏡中之像會變，但鏡中像變時，鏡子本身寂然不變不動。這鏡子就好比真如，而鏡中像有如八識，八識於真如鏡上生起，剎那生滅不住，但真如卻不跟著壞滅變動，真如本身恆久不壞不變——以其不變，故能容八識不斷地變；因此八識之變，實變而無變，因為絲毫不能影響真如本體——因為只有影子而已！並無實物。雖變而無變，但一切法還是如是因緣如幻而起，不變而變，這就是真如不變而能隨緣，雖隨緣而常不變的性質。又如波浪，水面起波浪，盪漾不止，風平時浪便靜；浪雖止，而水並不消滅。水比如真如，浪比如八識。於真如海中，由一念無明起八識浪，八識浪止後，真如海水不滅。因為浪是由水造成的，或說：浪的本質是水，因此「八識全體即是真如」即是此義。海浪的本質是水，浪止，浪復歸於水：八識的本質是真

如，八識浪止，其本質復歸於真如，不增不減。又如電視螢光幕上現像，亦復如是，茲不贅述，因此，本經最緊要的一點，就在令行者了知：於諸識表相的生滅中，都有一個不生滅的「真相」在內，全妄即真。然凡夫之所以生死者，以見妄不見真，見浪不見水；以見妄不見真，故欲滅妄以求真，或離妄以求真，而不知浪即是水，妄即是真！離浪無水，離妄無真，不一不異。若能了此，方能不迷「本真」；若不迷此「真」，則歸真有望，否則累劫修行，仍是權化。因此古德說：「六根門頭，有一無位真人，放光動地。」便是契入真相之語。

再者，本節經文即是講諸識皆有真、妄二相：「真相」是諸識之真，「業」、「轉」二相是諸識之妄。「業相」是無明，「轉相」是因無明所起的能所相；諸識以有無明力推動，所以有能、有所。而真如則無能無所。換言之，諸識之妄指其有能有所之相而言；而諸識之真，便是指其無能無所之實相：雖然諸識都有無明與能所之妄（業相、轉相），但其中仍都含有一個無能無所、湛然長寂的真相，為其本體。

**大慧，略說有三種識，廣說有八相。何等為三？謂真識、現識，及分別事識。**

註釋
----

「廣說有八相」：「八相」，其實就是八種識。唐譯作：「識廣說有八。」

「真識」：就是如來藏識。

「現識」：就是阿賴耶識。

「分別事識」：「分別」通常是指第六意識的作用，但在此則包含第七末那，因此第七識內能攀緣第八阿賴耶識，執為我，外攀緣第六意識，執為我所，因此亦能分別人、我，故攝在分別事識中，總名為七轉識。

詮論
----

問：這一節經文中說有三種識，而前一節中說有三種相，且這三種識與相的內容又幾乎差不多，到底有什麼差別？答：不同。前面所說的三種相，是諸識中每一識都含有的三種相狀、現象、或性能，若以一個英文字來說，即是諸識之三種 Qualities（性質）。這是在本經中三相的意義。再明白一點說：這裡的三種識，每一識都含有前面所說的三種性能（「相」）：真識含有真相、業相、轉相的性能；現識及分別事識也都有這三種相；不但這三種識有，連廣說的八種識，每一識都有這三種性能：眼識有轉相、業相、真相；耳識、鼻識、舌識、

身識、意識、末那識，也都有這三相。這是本經中「相」與「識」的關係。

至於在起信論中，賴耶的三細相與三識也是不同，不過與本經所說的並不一樣。依起信論言，三細相是眞如體上，由一念妄動，所生起的三種現象，稱爲「相」，（全是阿賴耶本體上的事，與本經不同，詳如前。）這時，三細只有「相」現起，還未得「識」之名，亦仍未有「識」之用，因此可說「相」是初期的發展，等後期定型後，才稱爲「識」，變成識之後，每個識方有「獨立的個體與功能」，而「可以獨立作業了」。再以「業相」爲例：當還在業相的階段，尙無「業識」之名，更無「業識」之體用，故只稱爲「相」，不名爲「識」。其他二者可類推。

**大慧，譬如明鏡，持諸色像，「現識」處現，亦復如是。**

註釋

「持諸色像」：「持」，是攝持、顯現之義。

「現識」：是指第八識三細中的「現相」，也就是阿賴耶的相分。

義貫

「大慧，譬如明鏡」能攝「持」顯現種種「諸色像」，「現識」所在之「處」能顯「現」諸色像，也是同樣的道理。

詮論
----

此處佛爲何以明鏡比喻現識？有兩層意義：一、明鏡顯物時，是一時頓現，並沒有先後的分別；二、明鏡只要對境便能顯，它本身並沒有取擇，所謂漢來漢現，胡來胡現。現識也是這樣，它現起外在諸物、山河大地、有情無情，是一時頓現的，不分前後，而且它本身亦無取捨憎愛。有所取捨分別的則是第六意識。

**大慧，現識及分別事識，此二壞不壞，相展轉因。**

註釋
----

「現識」：簡言之，即第八識，阿賴耶識。

「分別事識」：即前七識。

「此二壞不壞」：「此二」指現識及分別事識兩者。「壞」、依本質來看，即是改變、轉變之義；從識體上所現之影像來看，即是謝滅之義。「不壞」，就是不改變、不轉變、不謝滅之義。

「相展轉因」：「相」是互相，「因」，爲生起之因。這句是指第八識（現識）與前七識（分別事識）展轉互相爲生起之因。



詮論
----

前面說過，前七識本為第八識受無明熏而生起的，如此，可說第八識為前七識生起之親因。前七識生起之後，緊接著便開始作業（「造業」）：攀緣攝取塵境，前七識攀緣攝取到的外塵影像，便反過來供給第八識（稱為「反熏」），第八識便將這新得的資料（「業」）儲藏起來（所以阿賴耶又稱「藏識」，就是這個道理，因為它儲藏眾生所造的一切業，令不散失，而最後受報的，也是阿賴耶，因為只有它保存眾生所造的業，前七識只是採辦，可說是「仲介者」(Agent)，它一辦完一件事，將資料供應給第八識後，便馬上滅去，等下次根塵相對時——有生意來了——它再生起，去採辦（攝取）。）當前七識把採集到的資料交給第八識時，前七識自己便隨即滅去，這時便稱前七識「壞」，因為前七識是依境緣而起，剎那生滅的。當前七識把新的資料交給第八識貯藏起來的時候，在前七識中，這些新資料便不復存在，這時便稱這新資料（外塵影像）在前七識中「壞」，但因已轉到第八識中，所以在第八識中這些資料便得「不壞」。當第八識得到前七識採集到的新資料，且予以儲存時，這時，這些新資料的加入，便引起第八識中業力的整合，或整體上的變動、改變，由於這改變，於是便稱第八識「壞」（雖

然原來新增的「業」並「不壞」。接下來，若再有根境相接時，前七識又再從「新的」第八識體中生起，再去採集。此時這個七轉識又與前一個七轉識不同，因為七轉識是由八識體中生起的，八識的內容已經「壞」過（調整過），因此這個依據八識而起的七轉識，也是「新」的。這個新的七識，與舊的七識相比，內容已不同，因為業力已經增加、或改變了，所以它再去攀緣執取外境時的態度與方式也不同，這個不同，就稱為七識「壞」。但這個「壞」，只是與前一剎那的七識相比，有所不同，才稱為「壞」；若不比較，則它本身是個嶄新的東西，因此便稱「不壞」；換言之，它生起時，因有比較，故稱「壞」，再下一個剎那，它住時，便稱「不壞」。這個「不壞」的新七識，又去採集塵境，又再供給新業，讓第八識貯存，然後自己又滅去（「壞」）；又再次造成第八識的改變（「壞」），改變後的新八識住時，又稱「不壞」，再從其不壞的新識體上生出新的七識（「壞」）……如是，循環展轉，互為生因，無有盡時，於是，眾生的業力便越積越多，業障也越來越深，最後便積重難返了！當然，若遇好因緣，逢善知識教授，前七識所採集的業，便是善業、清淨業，這時便可以清淨業的資料而改變藏識的內容（「反熏無明」），而漸漸使無明減少，心漸明，終

於能自見己心，趣向解脫、菩提。

簡而言之，前七識與第八識「此二壞不壞，相展轉因」的意思是：首先，（一）前七識由八識體上生起，攝取六塵、供給第八識貯藏、前七識滅（「壞」）；（二）第八識貯藏七識所採集之新業，引起八識內容之改變而產生「新的」第八識，因而令舊的第八識滅（「壞」），新的第八識住（「不壞」）；（三）根塵再相接，新的藏識體上生起新的七識（「壞」與前一個「舊」七識相比較而言）、新的七識住（「不壞」）、然後攝塵、接著反資第八識、最後七識滅（「壞」）；（四）八識貯新業、改變（「壞」）……。

義貫

「大慧，現識（阿賴耶識，亦即第八識）及分別事識（前七識）」這兩者皆有「壞」與「不壞」的現象，而此二者，一壞、一不壞、因而互「相展轉」，互為生起、改變之「因」。

附及，由第八識生起前七識，名為「展」；「展」是開展之義，由一成八，故稱「展」。由前七識反熏第八識時，名為「轉」，「轉」是反轉，回頭反熏之義。

**大慧，不思議熏及不思議變，是現識因。**

## 註釋

「不思議熏」：「不思議」之「思」是思想，「議」是議論，指語言。「不思議」即不可思議，亦即非以思想、語言議論所能觸及。「熏」，為熏炙、熏染、熏習之義、指諸識受無明之染，猶如以香熏衣：衣上雖不見香，然而香味卻濃郁可聞，決定無疑。若以其他味道之物熏衣，亦是一樣。如是，諸識受無明熏後，諸識中雖不見無明在其上，但無明之味已在其上，毫無疑問。又如人親近惡友，其人身上雖不見惡友之形，然其言行思想已有彼惡友之分，亦毫無疑問，以其已受惡友熏染故。受善友熏，亦復如是。又，俗之所謂「熏陶」者，蓋本於此。「不思議熏」，為指真如受無明熏，而成現識（阿賴耶）言，以真如實不可熏而受熏，故此熏實非言思所及，故稱此種熏為「不思議熏」。復次，「思議」可說是凡夫的境界，而不思議可說是佛菩薩的境界，以凡夫著言說戲論故，而佛菩薩已入言語道斷，心行處滅之真際。

「不思議變」：指真如受無明熏後，變成現識。以真如本體實永恆不變，雖不變，然亦能隨染、淨緣之熏炙而現有變，以此變乃真如不變中之變，非言思所及，故稱為「不思議變」。勝鬘經說：「不染而染，染而不染，難可了知。」就

是指這不思議的熏變。

義貫

「大慧，」眞如受無明的「不」可「思議」的「熏」染，「及」眞如本體實恆久究竟不變，而現有變，這種「不」可「思議」的不變之「變」，「是現識」（阿賴耶）生起之「因」。

**大慧，取種種塵，及無始妄想熏，是分別事識因。**

註釋

「取種種塵」：是指前七識（分別事識）攝取種種塵境。這裡的「塵」，不只是外塵，亦有現識所現之境界——其實，若依究竟之義來看，分別事識所攀緣的，都是自心中物，都是賴耶心體（現識）上所現的一切相——因此第一義才說：實無外境，皆是自心所現！

「無始妄想熏」：「妄想」，就是無明。無明的熏習，自無始來，念念不斷，故稱「無始妄想熏」。

義貫

「大慧，」攝「取」內外「種種塵」境，「及無始」以來不斷地受無明「妄想」

之「熏」染，這兩種「是分別事識」（前七識）生起之「因」。

大慧，若覆彼真識，種種不實諸虛妄滅，則一切根識滅，是名相滅。

註釋

「覆」：覆蓋。

「真識」：即如來藏。

「種種不實諸虛妄」：即現識所現之種種不實境界及虛妄習氣。

「相滅」：指阿賴耶（現識）的「相生滅」滅。

義貫

「大慧，若覆」蓋如來藏（「真識」）之上的現識所現之「種種不實」境界及「諸虛妄」妄想習氣，由修斷而「滅」，「則一切」六「根」八「識」和合生滅之相亦「滅」，這稱為現識（阿賴耶）的「相生滅」。

大慧，相續滅者，相續所因滅，則相續滅；所從滅及所緣滅，則相續滅。

大慧，所以者何？是其所依故。依者，謂無始妄想熏；緣者，謂自心見等

識境妄想。

註釋

「相續滅者」：「相續」，即流注，亦即諸識之微細生住滅相。「滅」，是修斷。「所因」：所依之因，即無始根本無明習氣，亦即無始戲論習氣，此為諸識微細流注生滅所依之因。

「所從滅及所緣滅」：「所從」，亦即上之「所依」。「從」，即依從之義，故「所從」即諸識流注生滅所依之因，即根本無明。「所緣」，為諸識流注生滅之緣。因與緣若皆滅，則流注生滅便滅。

「是其所依故」：「其」是指諸識之流注生滅。

「依者，謂無始妄想熏」：「依」，即諸識流注所依之因。「無始妄想」，為無始根本無明。「熏」即熏習。

「緣者，謂自心見等識境妄想」：「緣」，即諸識流注之緣。「自心見」，即自心所見；「自心見等識境妄想」，唐譯作：「自心所見分別境界」。

義貫

「大慧，」諸識「相續」之微細流注生滅相，有兩種方法可以修斷使之「滅」：一、諸識「相續」流注「所」依之無明「因」若「滅」，「則」諸識「相續」流注之生滅即「滅」；二、或者，諸識流注生滅「所」依「從」之因「滅」，及「流注

之「所緣」亦「滅」，如此，「則」諸識「相續」之流注生住滅相便「滅」。大慧，「這是爲什麼呢？（爲何因滅，或因緣滅，流注生滅便滅呢？）因爲這些都「是」諸識生滅「所依」之因的原「故」。所謂諸識流注生滅所「依」之因，是指「無始」的根本無明「妄想」之「熏」習；所謂諸識流注生滅生起之「緣者」，是指「自心」所「見」種種虛妄分別境界。

詮論

起信論上有一段話，正好是對這兩節經文最好的詮釋：「生滅相者，有二種。云何爲二？一者粗，與心相應故；二者細，與心不相應故……此二種生滅依無明熏習而有，所謂依因、依緣：依因者，不覺義故；依緣者，妄作境界義故。若因滅，則緣滅；因滅故，不相應心滅；緣滅故，相應心滅。」起信論所說的「相應心」（粗相）即是本經中所稱的轉識，「不相應心」（細相）即是藏識。又，起信論上說：如果「依法力熏習，如實修行，滿足方便」，便能「破和合識相，滅相續心相」而「顯現法身」。經中的「相滅」，便是破和合識相；「流注滅」，便是滅相續心相。因爲斷妄歸真是修行最重要的項目，故此段經文值得特別留意。



大慧，譬如泥團、微塵，非異非不異。金、莊嚴具，亦復如是。大慧，若泥團、微塵異者，非彼所成，而實彼成，是故不異——若不異者，則泥團、微塵應無分別！

註釋

「泥團、微塵」：即泥團與微塵。

「非異非不異」：亦即：非一非異。「不異」即是一，一即是同。

「金、莊嚴具」：即金子與用金子所打造的裝飾品。

「非彼所成」：則泥團應非微塵（「彼」）所構成。

「而實彼成」：而泥團實為微塵所構成。

「是故不異」：是故泥與微塵兩者性實不相異。

義貫

「大慧，譬如泥團」與「微塵」，兩者非一非異。「金」子與用金子打造的裝飾品（「莊嚴具」），也是一樣：非一非異。「大慧，若泥團」與「微塵」相「異」的話，則泥團不應是微塵「所」構「成」的，然「而」泥團「實」在是微塵（「彼」）所構「成」的，因此，兩者性實「不」相「異」。然而，如果說泥團與微塵兩者

完全沒有相異之處的話，「則泥團」與「微塵應無分別」（而為同一樣東西，不應有兩樣東西。）

註論

這一段是比喻轉識、藏識與真相三者，非一非異，來表示真相不滅的道理。上一節，佛指出如何修道而滅妄，然而佛怕不明白的人以為真心也因藏識滅而滅，所以特別提出這個比喻，表明真心心體不滅，只是妄心之相滅。

這裏，微塵比喻真相（如來藏），因為塵性是不會改變的。泥團比喻藏識；塵（如來藏）之所以成爲泥團（八識），是因為有水份（無明）的原故，這水就隱含在其中。有水，真相之塵則變成泥，水乾（無明滅）則泥團散，復爲塵（本性現），而塵不滅。相同的，無明滅時，藏識之泥團散，而微塵（如來藏）真相宛然無有改異。金飾也是一樣，金子比喻真相，由於有匠人之工及火等因緣，而得把金子打造成金飾之器。匠工、火等因緣，比喻無明及種種境界，所成的「金莊嚴具」比喻藏識、轉識。雖然成了種種莊嚴具，但只是金子的形相改變，金子還是原來的金子，金性並沒有改變。同樣的，若再把這些金莊嚴具熔成一塊金子，消失的只是那些莊嚴的形相，金子之性還是絲毫不動。因此，不

管你怎麼變：金變爲金器，金器再變爲金；乃是塵加水爲泥團，或泥團去水，復散爲塵，也是一樣，變來變去，金性與塵性總是在那裡，總是不變，這用來比喻：不管你修道斷惑歸真、或者起惑造業墮於三塗，於聖於凡，或染或淨，那真如本性永遠是一樣，永遠不變，永遠在那裡，故說：「在聖不增，在凡不減」，就是這道理。雖然真如之性，凡聖無異，這是真如的「不變」義，以了不變，則不落斷見。但真如還是有「隨緣」義，以有隨緣義，故隨緣成物、成器，以了隨緣，故不墮常見。而凡夫以不了此，故妄自起惑，妄依染境，而忘失本性，枉入諸趣，枉受大苦。故欲修道證真，必須了此真性不失、不滅、不改之理，方能與至理相應。

如是，大慧，轉識、藏識、真相若異者，藏識非因；若不異者，轉識滅，藏識亦應滅，而自真相實不滅。是故，大慧，非自真相識滅，但業相滅。若自真相識滅者，藏識則滅。

註釋

「轉識」：即七轉識，亦即前七識。

「藏識」：即阿賴耶識。以阿賴耶有貯藏眾生一切生死業果之功能，令不散失，

故稱藏識。又，以唯識家言，阿賴耶具我愛執藏義，故稱藏識。

「真相」：即如來藏自性清淨心。

「藏識非因」：謂「藏識」便「非」七轉識生起之「因」。

「而自真相實不滅」：「而」如來藏「自」體之「真相實不滅」。

「非自真相識滅」：謂並非如來藏自體之真相滅。

「業相」：指藏識及轉識二者。

義貫

（就像微塵與泥團非一非異，金與金飾非一非異），同樣的道理，「大慧，轉識」（前七識）、「藏識」（第八阿賴耶識）與「真相」（如來藏）三者亦是非一非異；此三者「若」是完全不一樣的三種東西的話，（彼此完全相「異」），則阿賴耶（「藏識」）應「非」前七識生起之「因」。（因為完全不一樣的東西，絕不會有因與果的關係，如瓜與李不同，瓜不能生李，貓與狗不同，貓不能生狗。但七轉識的確是由藏識生起，而藏識也的確由如來藏因無明風動而起，所以不能說這三者是完全相異的三樣東西，因此此三者非異。）但如果說這三者是一而非三，（也就是說：是同一個），那也不對。因為這樣一來，則當根境不相對時，

七「轉識滅」，這時，「藏識亦應」跟著「滅」。（因為它們是同一個。而實不然：藏識之體實不隨七轉識滅而滅，所以不可說藏識與轉識是同一個。）「而且如來藏「自」性清淨心之「真相」亦「實不滅」。「是故，大慧，」修道斷惑時，並「非」如來藏「自」性清淨心之「真相識滅」，而只是依無明及虛妄境界而現之「業相」（藏識、轉識）「滅」而已。如果如來藏「自」性清淨之「真相」真的「滅」的話，則「藏識」（阿賴耶）之本體應「滅」。（因為藏識是依真如而有。而藏識之本體實不斷不滅，因為藏識之本體是真如。正如前面的比喻：泥團與金飾之相可壞，而微塵之性與金性實不壞，是同一個道理。）

詮論

起信論上說：「依如來藏有生滅心，所謂不生不滅與生滅和合，非一非異，名阿賴耶識。」所以修道破惑時，滅的只是阿賴耶的生滅部分，亦即，但其相滅；而阿賴耶的不生滅部份，亦即如來藏性，則不滅。此即楞嚴所云：「生滅滅已，寂滅現前」，就是此義。「寂滅」者，不生不滅也，不生不滅者，即是如來藏性。因此，妄可滅，而真終不滅；相有改，而性終不遷。這是楞伽一經的管鑰。因為一切修道、破惑、證真之入門與究竟盡在於斯：欲入如來無上道門者，非此

不得入；欲得究竟證悟者，非達於此，不得謂究竟。故此理實為修學無上正法之最精要處。

**大慧，藏識滅者，不異外道斷見論議。**

義貫

「大慧，」若說「藏識」（第八識）之本體也會「滅」盡的話，這種說法就與「外道」的邪執「斷見」之「論議」沒什麼兩樣，（而非如來的無上正真之理，菩薩於此應知鑑別。）

詮論

此句以上是如來顯示真理，從這以下，是開始破邪。因為真雖顯，而邪若不破，則足以亂真，乃至於礙正理之修行，因此顯真須輔以破妄。又，凡夫之所以不悟、不入正理者，以有邪見，以此邪見故障正理，所以必須破邪，正真方能全顯。此經因是頓教，所以先顯正理，次破邪；若是漸教，則先破邪，後次第顯正，此為頓漸之不同。

前面說，修行證真之時，只是業相滅，藏識之體並不滅，因為藏識是以真如為本體，所以到了佛果位時，阿賴耶只轉其名，不轉其實。所以六祖大師說：「大

圓鏡智性清淨，平等性智心無病，妙觀察智見非功，成所作智同圓鏡。五八六七果因轉，但用名言無實性，若於轉處不留情，繁興永處那伽定。」此句經文說：如果藏識之體真的滅，則表示真如也跟著滅，因為藏識之體就是真如；如果那樣的話，一切因緣業果應斷，怎麼會有成佛這件事？修道修到後來，雖然煩惱斷了，但一切都斷滅，這種是外道的斷滅惡見，斷一切善根佛種，令眾生永處輪迴，罪過極大，死後以其惡重故，當墮地獄。是故彼非佛無上正真之理。正與邪之差，只是一毫之間，卻謬之千里。再者，邪執共有三種：一、凡夫依鈍惑，而執五蘊身心，計為常樂我淨，亦稱凡夫四倒。二、外道依利惑，而於五蘊身心上，分別計執為我、離蘊即蘊、或斷或常、加上去來今三世、成六十二見。三、小乘雖破我執，而起法見，不知真常之性，而於一眞法性妄計無常、苦、空、不淨，稱為聲聞四倒。總之，以上凡外邪小，總名為邪，以不應正理故，修學正理者，應當遠離。

**大慧，彼諸外道作如是論，謂：「攝受境界滅，識流注亦滅。」若識流注滅者，無始流注應斷。**

註釋

「攝受境界滅」：「攝受」，就是攝取，「攝受境界」是指攝取外種種境界相的識。外道以爲若此識一滅、則諸識的流注生滅也跟著斷，不知他們所滅的，只是粗的相生滅而已，也就是起信論所說的「相應心」，至於微細的流注，也就是起信論的「不相應心」，則仍無法斷。

義貫

「大慧，」那些「外道作」這樣的言「論」，說：「（如果）攝取外塵境界的諸識滅了的話，諸識的流注生滅也跟著斷滅了。」如果真如其所說，諸「識」的「流注」實有斷「滅」的話，那麼，「無始」世來的「流注」早該「斷」盡無遺了。（而實不然，無始生滅，凡聖業果相續不斷不失，故有眾生造業受報、輪流五趣，及修道證果、成佛之事，業果不失，故知其言虛妄：諸識之流注實不斷盡。）

詮論

從這以下是佛剖示爲何外道執斷滅見的原因。外道之所以執斷滅見，最主要的原因在於：他們多執流注生滅不是由真如而起，以智慧淺薄故，見妄不見真，只見表相之妄，不見骨裡之真，因而迷於表相，而妄說只要表面的根境和合所起的識斷滅，便一切皆悉斷盡，連流注也斷。因此其所修便落於邪定，壓伏六



識不起現行，便執說已達一切斷滅，而謂之爲涅槃。實則，其所達境界，只是將六識強壓，制之不行而已，嚴格而言，即連六識亦尙未斷，只是伏之不起而已，因爲一遇境緣，六識心便會再起，所以會有失定、失通之事；若實滅盡，則不應如是，而外道心迷不了，執以爲究竟，實乃愚痴，自害人。

再者，內教所稱的「滅」，只是阿賴耶染分的相滅，而藏體眞淨之分，實在不滅，換言之，只是心相滅，非心體滅；只是愚痴無明滅，本覺眞智則不滅。所以，修道若無正知見，則整個方向都搞錯了，枉費辛勤，還造了惡業，可不慎乎！再者，法相宗說阿賴耶有三種相：一、我愛執藏相，這要到第七地滿心才斷盡；二、善惡業果相，這要到金剛後心才永盡；三、現種執持相，此相則盡未來際，任持功德，無有遺失。這就是淨分流注不斷的意思。

**大慧，外道說流注生因，非眼、識、色、明集會而生；更有異因。大慧，彼因者，說言：若勝妙、若士夫、若自在、若時、若微塵。**

註釋

「流注生因」：即「流注」生滅「生」起之「因」。

「非眼、識、色、明集會而生」：「眼」，是眼根。「識」，了別之識。「色」，外

色。「明」，光明，如日光，燈光等，方能見。「集會」，即和合。此謂：外道所說的流注生起之因，不是由因緣和合而生，而是有其他原因。

「更有異因」：「異」，不同，指不同於佛所說的因緣和合，或四緣和合而生眼識。

「彼因者」：他們所說的原因。

「若勝妙」：「若」，是例如。因為外道所執諸法生起之因很多，佛在此只提出幾個，所以說：譬如、例如。「勝妙」，就是勝性，也可說是玄妙之性，為生梵天之天主。

「士夫」：即是神我的別名。神我，即現代所稱的靈魂。

「自在」：即欲界第六天之天主，大自在天。

「若時」：「時」是時間，外道有計時間為一切萬物生起之因的。如震旦之生辰八字決定人之禍福、窮通之因，以及種種擇日，都在此列。

「若微塵」：外道有計微塵為一切法生起之因者。

義貫

「大慧，外道」所「說」的諸識「流注生」起之「因」，並「非」如如來所說的

由「眼」根、能了別之「識」、外「色」、及光「明」四緣齊「集會」合「而生」起；而是說「更有」別的不同生「因」。「大慧，」他們所說的諸識流注生起之「因」有很多種，例如梵天「勝妙」之性、或如「士夫」（神我）、或如大「自在」天、或如「時」間、或如「微塵」等。

詮論

這一節是佛指出外道邪計的諸識流注之生因。總而言之，佛與外道所說的生因之別，在於佛言一切法實無有作者，乃因緣和合而生，而外道則邪計有一作者，如自在天等，自在天為能作，萬物為其所作，以一切法是自在天所作，故一切善惡、罪福，便成非由業果來決定，而是：一切罪福皆由自在天決定（如某教所言：神之恩典，亦如是）。既然一切罪福非由眾生自造之善惡來決定，而是由自在天之恩典來決定，那麼就不用造善、修道了。由於這種謬見，因此令一切因緣業果悉斷，故成斷滅見，令眾生永處輪迴不得出離。計自在天為能作，與其他計時節、微塵等為能作亦如是，破壞因緣業果，令眾生生愚昧見，逐妄不求真，遠離智慧，不得解脫。譬如本國之風水，亦是此類外道見之一，以其令人心迷，貪著世法，不修善因，反去往外追逐，找尋好風水，以求福運，此

有若蒸沙作飯，違背道理，非智者所爲。若風水便可決定人之禍福，則一切善惡業果便壞；業果若壞，便壞一切佛法，這是佛子所不應爲的。學佛之人，應遠離一切邪執，方是隨順佛語。

復次，大慧，有七種性自性：所謂集性自性、性自性、相性自性、大種性自性、因性自性、緣性自性、成性自性。

註釋

「七種性自性」：此爲諸佛所證之真理；諸佛證知一切法皆含此七種自性。

「集性自性」：這是最初當藏性集合了「體」與「用」於一體，且體用冥然未分之際，此時之自性，便名集性自性。此爲一切法之總體相。

「性自性」：上面集性自性是集合體用於一體，冥然未分，自此以下，便有體用之分：「性自性」爲體，以下五種是用。「性自性」爲以如體之「性」爲「自性」，此種以如「性」爲其「自性」者，便是一切法的「性自性」。

「相性自性」：既有體用之分，便顯其性，其性既顯，便有其相，所以一切法皆含有現「相」之「性」質，而以這種現「相」的「性」質爲「自性」者，便稱爲一切法的「相性自性」；這是一切法依如體之性所起的第一個用，亦即：顯

相。

「大種性自性」：一切形相皆依四大種而顯，故一切法皆含有以四「大種」之「性」爲其「自性」者，此即爲一切法之「大種性自性」。

「因性自性」：既有性、相、大種等自性後，便可爲一切法而作其親因，生起其他法；這個以能爲一切法作親「因」的「性」質爲其「自性」的，便是一切法的「因性自性」。

「緣性自性」：既有能爲一切法作因之性，亦必有能爲一切法作「緣」之「性」，以此「緣性」而爲其「自性」，便是一切法之「緣性自性」。

「成性自性」：一切法既具足體（性自性）與用（相性、大種性、因性、緣性）等自性，則便具足能「成」就一切法之「性」；以此能「成」之「性」爲其「自性」，便是一切法之「成性自性」。

義貫

再者，「大慧」一切法皆具「有七種性自性」，此爲諸佛所證者：一、以「集合體用於一體、冥然不分之「性」質爲其「自性」者（「集性自性」）；二、以如體之「性」爲其「自性」者（「性自性」）；三、因體現「相」之「性」爲其「自

性」者（「相性自性」）；四、具四「大種性」質之「自性」（「大種性自性」）；五、能爲一切法作親「因」的「性」質之「自性」（「因性自性」）；六、能爲一切法作「緣」的「性」質之「自性」（「緣性自性」）；七、性、相、體、用、因、緣等種種性質皆具足「成」就之「性」的「自性」（「成性自性」）。

詮論

此七種性自性，有人解說是指凡夫染法而言，有的反駁說應是指聖人之淨法，因爲下文說：「此是三世如來性自性第一義心。」且經文又說：「凡夫無性自性」，因此說這七種性自性是指聖而非凡。其實本經是以如來自證的離言第一義爲依歸的，實不分凡與聖，如果真的要分別，應是總攝凡與聖；然而以本經之宗趣言之，凡與聖只是名上的不同，而其理體是一，若於此如來所立言教，而起諍執，即有失頓教忘言之義。六祖之言曰：「此宗本無諍，諍即失道義」，便是此理。

再者，因一切法皆具有此七種性自性，因此，小至一根、一毛、一塵，當其現時，這七種性自性都一時頓現，一切凡、聖、依、正之法都是如此。以諸佛證知一切法性，皆含此七種，於真於俗，於凡於聖，亘古常然，所謂：「若佛出

世，佛不出世，諸法實相，不增不減。」是故諸佛不落於斷，亦不落於常，唯隨順法性，故能隨緣而起無邊大用，大悲化世，令入極智；雖起用化世，而亦湛然常寂。外道以不證知七種性自性，故唯著皮相，落於邪執邪見。如來愍彼為邪見所執而不知自出，故說出其所自證之一切法性如此，以破其愚迷。這就是如來說這七種性自性的用意。

復次，大慧，有七種第一義：所謂心境界、慧境界、智境界、見境界、超二見境界、超子地境界、如來自到境界。

註釋

「七種第一義」：「第一義」是諸佛如來依第一義之覺心所證之智慧境界，共有七種。而且，如來又以此七種第一義之智慧，證知前面所說一切法共有之七種性自性。因此，這七種第一義，可說是理，前七種性自性，可說是事，這便是以理涉事，有體有用。這七種第一義智慧境界，有通與別兩種，前六種是菩薩與佛共通的，而最後一種，如來自到境界，則是佛所特有的，不與菩薩共。

「心境界」：菩薩自初發心以來，由於久遠修習第一義，故能證入真如之本心性，所修恆與真如本心相應，此境界稱為「心境界」。這約當三賢位。（三賢：

十住、十行、十迴向。亦即十信後之地前菩薩。）

「慧境界」：三賢菩薩以得真如之心，依此真如之心久遠修習，故發慧，此境界名「慧境界」，約等於菩薩的初地、二地及三地。

「智境界」：慧開則智明，故此境界稱「智境界」。籠統而言，智與慧是一樣的，但細分，則智之層次高於慧：慧可破惑，智則證真。又，有時慧指菩薩境界，智指如來境界，亦即：菩薩有慧，如來有智。但在此只表示智比慧的層次要高而已。「智境界」約等於四地、五地、六地。

「見境界」：智明則能見。「見」是指見真與見俗，以真俗俱見，故能真俗等觀、明見無礙。此境界約等於第七遠行地，遠行地以真俗等觀，故能超然遠引，直趨菩提，故稱「遠行」。

「超二見境界」：以有智能見，見已則能超二邊邪見，永斷邪網，入於聖智不動。此境界稱「超二見境界」，約等於第八地，故第八地名不動地，以其不為凡夫煩惱及外道，二乘之邪見所動，故稱不動。

「超子地境界」：「子」是佛子，亦即菩薩。菩薩十地皆是佛子所行境界，故通稱子地。「超子地」則指等覺後心，因等覺已超出十地之外，故稱「超子地」。



「如來自到境界」：這是唯佛如來所自證的境界，不與其他十聖共。唐譯作：「如來自證聖智所行」。

義貫

再者，「大慧，有七種」諸佛如來依「第一義」心真如所建立之智慧境界：一、三賢位菩薩與真如「心」相應修行之「境界」；二、菩薩最初三地，由得真如之心而發「慧」之「境界」；三、四五六地菩薩因慧開而「智」明之「境界」；四、第七地菩薩，由智照了，「見」真俗平等，超然遠引之「境界」；五、第八地菩薩「超」越凡夫、邪小「二見」而不動之「境界」；六、等覺後心，「超」越「子地」（十地）之「境界」；七、諸佛「如來自」覺聖智所獨「到」之「境界」。

大慧，此是過去、未來、現在諸如來應供等正覺，性自性第一義心。以性自性第一義心，成就如來世間、出世間、出世間上上法。

註釋

「應供」：為佛十號之一。（佛十號為：如來、應供、正徧知、明行足、善逝、世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛世尊。）佛稱「應供」，因為佛具足十號、十力、四無所畏、四無礙智、十八不共法，種種無上稀有功德，為一切世

間之最上福田，故爲一切天人所「應供」養，以供養如來，得無上之善功德故。

「等正覺」：梵語三藐三佛陀。「等」是平等、普遍之義，故又譯爲「正徧知」。如來之覺稱「正」、稱「等」者，以外道雖亦有覺，但不正，三乘行人之覺雖正，但不「等」，不能普徧、徧到於三世十方，無所不到，故唯有佛稱「等正覺」。

「性自性第一義心」：「性自性」即前面的七種性自性，「第一義」即七種第一義。這兩種在此合稱，且稱爲「心」，涵義甚深微妙：兩種合稱，即是將體與用、理與事合一：乃是以七種第一義爲體（理），七種性自性爲用（事），亦即體用、理事合一，即體即用，即事即理，非一非異。又此二者合稱爲「心」之更重要的意義爲：此「心」指眞如本心，亦即，此理事、體用者，無非眞如一心，故稱「性自性第一義心」。如是則攝一切體用歸於一心。

「成就」：即建立之義。以如來有此甚深微妙之性自性第一義心，故能有種種建立、種種成就、饒益世出世間。

「世間、出世間、出世間上上法」：這是指如來以有性自性第一義，故能作種種自利、利他之行，成就世間、出世間種種事業。「世間」，指三賢。「出世間」，指十聖。「出世間上上法」，指如來自證境界。又，亦可說，如來以有此性自性

第一義心，故於眾生無有分別，平等大悲，不論智愚、聖凡、利鈍，皆有所饒益，故因其機而以五戒十善化凡夫，四諦十二因緣化二乘，以六度四攝化漸根菩薩，而以最上法化頓根菩薩。所以，「世間」即是五戒、十善；「出世間」即四諦、十二因緣、六度四攝；「出世間上上法」即無上頓門。

義貫

「大慧，」這「是過去、未來、現在」三世「諸」佛「如來、應供、等正覺」所自證得的最甚深微妙「性自性第一義心」。諸佛如來「以」此「性自性第一義心」，而得「成就如來」所建立的「世間」法（三賢）、「出世間」法（十聖），及「出世間上上法」（如來自到境界）。

詮論

簡言之，一切賢聖、世間出世間之法，之所以得以成就、建立，皆是依如來之性自性第一義心。

**聖慧眼，入自共相建立，如所建立，不與外道論惡見共。**

註釋

「聖慧眼」：「聖」，指佛，唯佛稱大聖，故稱「聖」。「聖慧眼」即佛所證之慧

眼，「慧」之用爲知，「眼」之用爲見，故「聖慧眼」即佛之知、見。佛之知見，則非凡夫三乘所能知、能見，以非其境界故。

「入自共相建立」：「自共相」，是自相與共相。「自相」是一切法中，每一法自體所特有的體性，叫自相。「共相」是一切法，法法共通的體性，叫共相。在此僅簡單解釋，於後將詳細舉例說明。「入自共相建立」，即如來以自所證得之聖慧眼，從體起用，而入一切法之自相、共相，乃能作種種建立施設，饒益成就諸眾生。

「不與外道論惡見共」：「共」即是同。意謂：佛以佛之知見而入於一切法之自相共相，所建立之種種教法，爲佛所獨有，不與外道所談論之邪惡知見相同，亦即正邪有別也，故須明之，方不爲所惑，方知正途之義也。「論」，即論說。

詮論

如前所言，「聖慧眼」即是佛之知見，亦即是承上經文所說之佛所獨證的「性自性第一義心」：第一義即是「聖慧」，佛知，因七種第一義皆是聖人所證之智慧境界。性自性即是「聖眼」，佛眼，佛見；因七種性自性皆爲諸法種種差別之相，佛皆了了見，故性自性爲佛見。

再者，「自共相」，有兩種，一種是世諦的自共相，一種是真諦的自共相：

一、世諦的自共相——自相、共相是相對而言，有自相方有共相：因為先覺有自體，然後方覺有他體，覺自他之體非一之後，便覺自體相與他體相的差異，覺自他體相差異之後，便發覺某些體相是自體所特有的，而他體所沒有的，這便叫「自相」；簡言之，即為不與他人或他物同者，便稱「自相」。自體與他體所共有的，便叫「共相」。如以人為例：張三、李四為二人，有各自不同之身心、名字、根性、業力等等，這是「自相」；是二人同為男人，是「共相」；同為中國人，也是共相。又，中國人是「自相」，日本人亦是「自相」，種族、文化、風俗不同故。而同為亞洲人，則是「共相」；同是人，也是「共相」。男人與女人不同，是「自相」；男人女人皆是人，是「共相」。人與禽獸不同，是自相；人與禽獸皆為眾生，是共相。這是世間法的自共相。

二、真諦的自共相——「自相」則根根塵塵皆有其獨特的體相，此根非他根，此塵非彼塵，法法有異、有別，叫自相。法法雖各自體、性不同，聖與凡，依與正亦皆有別異之相，然此一切諸法，皆為真如自性隨緣所起妙用，本無差別，故法法皆同，唯是一真，此為聖凡、依正、染淨、世出世法所共，故稱「共相」。

佛以此共相，通達諸法自相，故能同體大悲、無緣大慈，多所饒益救濟。

義貫

佛以其所自證之佛知佛見（「聖慧眼」）為體，而從體起用，「入」於一切法自體特有的「自」相，與法法共通的「共相」，而作種種「建立」，施設種種妙法。「如」確是佛「所建立」之法，則定「不與」一切「外道」所「論」說之「惡」知「見」有所「共」同之處。

大慧，云何外道論惡見共？所謂自境界妄想見，不覺識自心所現，分齊不通。

註釋

「自境界妄想見」：這是指外道修行亦發邪慧，而其所發之邪慧，實為於「自」心所現之種種「境界」上，「妄想」分別，而「見」此等境界為有為無。簡言之，即是其所修得之邪慧，乃為自心所現之境界，不得言有，不得言無，而其不了唯心，因而執著此等境界，而起虛妄分別。

「不覺識自心所現」：謂外道「不覺」知其所得之邪慧境界，皆是其八「識自心」體上，依緣「所現」起之妄想。

「分齊不通」：「分齊」，是不統一、不一致、前後矛盾之義。這是指外道因有如上之過，所以其所論說常前後矛盾，而「不」能「通」達於真理。

義貫

「大慧，」什麼是與「外道」所「論」說的「惡見」一樣？就是：修行人若於「自」心所現之「境界」上，起種種「妄想」分別，而「見」此等境界為有為無，或為高為低等，而「不」自「覺」知此等境界唯是八「識」之「自心」體上，依緣「所現」之境（本無自性，亦非有無），若修行人有如是過，則其所論說便會與外道之惡見一樣，常常前後自相矛盾（「分齊」），而於正理扞格，「不」能「通」達。（這叫做「與外道論惡見共」。）

大慧，愚痴凡夫性，無性自性第一義，作二見論。

註釋

「無性自性第一義」：說凡夫性中沒有性自性第一義，不是真沒有，而是迷而不自知，如是則有如同沒有。譬如浪子懷寶而不自知，因而為人作種種苦役，乃至淪為乞丐。並非他沒有財寶，只是不自知，故不能受用，等於沒有。性自性第一義亦一樣，原是聖凡平等，聖人以悟而覺知，故能起大用，凡夫以迷而

不知故不能令其產生無邊之用。然雖無聖人之大用，亦有凡夫之小用，然亦因迷，故並此小用亦不覺知，故說：「日用而不知」，便是此理。

「作二見論」：即是因無性自性第一義，故於真如法上，起種種妄想，而「作」斷常、有無等「二」邊之「見」的言「論」。

義貫

「大慧，愚痴」的「凡夫」之「性」中，因沒有（無）體悟「性自性第一義」，故於一真法界起種種虛妄分別，而「作」有無、斷常等「二」邊之「見」的言「論」。

復次，大慧，妄想三有苦滅，無知愛業緣滅，自心所現幻境隨見，今當說。

註釋

「妄想三有苦」：「妄想」是無明，即由「妄想」所生之「三有」之「苦」果。「三有」即三界，為欲有、色有、無色有。

「無知、愛業緣滅」：「無知」，即是無明，此為根本無明，或稱發業無明。「愛業」，即是潤業無明。「緣」是因緣。無知是惑，愛業是業，以有起惑與造業的因緣，故有上一句所說的三有的苦果。先說果，後說因，令人由果推因：欲求



果滅，必須滅因，而滅因之法則是下一句所說的「自心所現幻境隨見」。

「自心所現幻境隨見」：此為倒裝句，應是：「隨見自心所現幻境」。意思是：「隨」著知「見」這一切三有因緣業果，都是「自心所現」之「幻境」，本無所有，接著自然便一切境界頓然寂滅。

義貫

再者，「大慧」若欲令自心無明「妄想」所生之「三有」的「苦」果息「滅」，必求無明（「無知」）及「愛業」二種因「緣」息「滅」；而「隨」著知「見」這一切三有因緣業果，皆是「自心所現」的如「幻境」界，此時，這一切幻境便會頓時跟著寂滅。這一切，我現在就要解說。

大慧，若有沙門、婆羅門，欲令無種、有種因果現，及事時住，緣陰、界、入生住，或言生已滅。

註釋

「沙門，婆羅門」：「沙門」是出家修道之人，是梵語，中文意義為勤息，即勤修眾善止息諸惡。「婆羅門」是在家修道之人，中文義為淨行。這是說起邪見之人，不外在家出家二眾。在家出家二眾若起邪見，則不異於外道惡見論者。

「若」：如，例如。

「欲令無種、有種因果現」：「無種、有種」，就是有無二見。因外道邪計有無二法能爲一切法之生因，以其爲能生，故稱「種」。「無種」，就是計虛空或自然爲生因，這是斷見論者。「有種」，就是計微塵、勝性、自在天等爲因，這是常見論者。總之「無種、有種」便是無因及邪因，然邪因雖亦有因，以其因不正，故還同撥無因果。「現」，是顯現、生起之義。「因果現」是以有無二者爲能生起諸法之因，因此而有所生諸法之果現起。換言之，亦即：一切因果，皆是有無之種所生。

「及事、時住，緣陰、界、入生住」：這是指墮常見者，彼等說諸法以有種爲因生起之後，便依內身、外境而永住。「事」，即是境，亦即外境。「時」是時間，或長時、永遠之義，以時間不斷故。「緣」，依、由於。「陰、界、入」，即五陰（五蘊）、十二入、十八界。「生住」，即永生常住之義。

「或言生已滅」：外道或有的說，一切諸法生起之後，剎那之間便滅去，這是執斷滅論者。

義貫

「大慧，」例如有出家或在家的修道人，勉強妄說，要「令」、「有」、「無」二法爲能生萬物之「種」，而謂以此爲能生之「因」，乃有所生諸法之「果現」起。並謂諸法如是生起之後，便依「事」境，或依「時」間而永「住」不滅，或「緣陰、界、入」而「生」，生已，常「住」不變（這是落常見論者）。或說一切諸法，依無種爲因而生，「生已」，剎那即「滅」（這是落斷見論者。）

詮論

總之，執有無二論、斷常二見者，皆是由於不了常住真心，因而迷於自心所現，因此才有種種妄想言說戲論。

**大慧，彼若相續：若事、若生、若有；若涅槃、若道、若業、若果、若諦，破壞斷滅論。所以者何？以此現前不可得，及見始非分故。**

註釋

「若相續」：「相續」指因果相續。因一切因果法，不論世間或出世間，皆以相續而有，若無相續，則因果斷，如是則無因果。所以「相續」即代表一切因果法。在此，「相續」爲總說外道所破壞之法，亦即壞因果，以下是別說。「若」爲發語詞。

「若事、若生、若有」：這三項是代表世間的因果法。「事」，是業，即是惑業。「生」，是五陰生，以有惑業，故有五陰生。「有」是諸有，即三有、或二十五有，以有五陰生，故有諸有生起。以上是世間因緣生滅法。外道以執無因邪因，故世間之因果法皆悉破壞。

「若涅槃、若道、若業、若果、若諦」：這是出世間的因果法。「涅槃」，即滅，是四諦中的滅諦。以眾生覺諸有輪迴生死苦，故欲求涅槃，以滅此苦。「道」，即道諦，因求涅槃，故修聖道。「業」，即是集諦，為苦生起之因；以修聖道故可斷集。「果」，即三界苦果，亦即苦諦。以斷集故，因斷則果滅，如是則三界之苦果寂滅。「諦」，即聖諦，或一切佛所說之真理。凡此，皆因外道執有執無而落於斷滅。

「破壞斷滅論」：即外道於佛所說之涅槃、業、果、四諦、八道等因執有、執無而成破壞、斷滅之邪論。

「以此現前不可得」：「以」，因也。「此」，指這一切世出世間的真理。「不可得」，指外道以執有無之惡見，令人於一切真理，現前無法證得。此句唐譯作：「不得現法故。」

「及見始非分」：「始」，原始，即根本之義，指一切法之根本。「見」，為知見、證知之義。「非分」，非其分，即非執惡見者之分，亦即：他們沒分，無能力證知徹見一切法的根本，因為其所執惡見障正知見的原故。承上句，既然於一切法現前的因果都不能了知，那裡談得到窮溯深究過去無量劫來的一切法的根本？這都是妄執惡見所造成的結果。

義貫

「大慧，彼」執外道二見論者，破壞了一切「相續」的因果法：例如世間的惑業（「事」）、或五陰「生」，或諸「有」等法，皆悉破壞；又如出世間的四聖諦法，如滅諦（「涅槃」）、如「道」諦、如眾「業」集起之集諦、如明三界苦「果」之苦諦，等等種種佛所說之真「諦」聖法，外道皆作「破壞斷滅」之「論」。為什麼呢？因為他們所執邪見，障於聖道，令他們自己及他人於「此」等聖諦之因果法「現前不可」證「得」。不但如此，而且令自他無能力（「非分」）了悟徹「見」一切法的原「始」根本。

大慧，譬如破瓶，不作瓶事；亦如焦種，不作芽事。如是大慧，若陰界入性，已滅、今滅、當滅，自心妄想見，無因故，彼無次第生。

## 註釋

「破瓶不作瓶事」：「事」，是功用、作用之義。謂已經破了的瓶子，不能再有瓶子的作用，故不能再當瓶子用，更進一步說：已不可說是有個瓶子了。這比喻外道的無因，就好像破瓶，破瓶雖有個瓶子的樣子，但實在等於沒有瓶子一樣。同樣的，外道以「無」爲一切法的生因，雖然表面上亦是有個因的樣子，但這「因」實不能生出什麼來，因這個「因」是無，而無怎能生有？因此這個無因等於破瓶一樣，不但不能生世間法，更不能生出世間涅槃果，因爲無因則無果，這是一定的。

「焦種不作芽事」：「種」是種子，「不作芽事」是不能生芽。謂燒焦的種子，不能再發芽。焦種比喻外道之邪因，如執自在天、神我、勝性等爲萬物生因。這些因，表面上看去也是有個因，但這些「因」因爲不正，猶如焦種，已經敗壞，也根本不能生起什麼法來，不但不能作世間法之生因，也不能作出世法、得涅槃之因，因爲其種已壞故。故若依此修行，唯有徒勞，如種植焦種欲求果實。

「已滅、今滅、當滅」：這是指外道所執斷滅論，謂陰界入之性三世不相續，過去生者，過去已滅，不相續到現在，故過去之陰界入不爲現在陰界入之因，而

現在之陰界入非爲過去陰界入之果，以不相續故。相同的，陰界入現在生者，亦現在滅，不相續到未來，而成爲未來陰界入之因，而未來之陰界入亦非現在陰界入之果；未來生的陰界入也是在當時即滅，所以一切都不相續。這是標準的斷滅論者。外道之所以倡如是言，三世陰界入不相續，不互爲因果，是因爲他們邪執三世之陰界入別有生因，如有、無、自在天等，故不待三世因果相續而生一切法。

「彼無次第生」：「次第生」爲先因後果、次第生起。此謂外道因執無因，故他們無法證得一切諸法先因後果、次第生起之相，更何況能證得其所志求之涅槃！

義貫

「大慧，譬如」已「破」的「瓶」子，就不能再有瓶子的功用，（只有一個瓶子的樣子而已，外道的無因論也是這樣，只有個「因」的樣子，但並不能生出什麼來。）又「如」燒「焦」的「種」子，無法再發芽抽枝，（外道的邪因也是一樣，無法當作任何一法的生因）。就是這樣，「大慧，若」如彼外道所執之斷滅見說：五「陰」、十八「界」、十二「入」之「性」，過去生者，過去「已滅」；現在生者，「今滅」；未來生者，「當滅」，三世之陰界入不相續而互爲因果。如是，則

其所求之涅槃，只是「自心妄想」所「見」，並無其實，以其「無因故」不應有任何果，便不會有涅槃果。所以他們絕「無」法證知一切法先因後果「次第生」起之相。

大慧，若復說無種、有種、識三緣合生者，龜應生毛，沙應出油；汝宗則壞，違決定義。有種、無種說有如是過，所作事業悉空無義。

註釋

「無種、有種、識三緣合生」：「識」，是指外道之神我。謂亦有外道執有、無、及神我三種緣和合而能生陰界入等一切法。前面只破斥外道所執之有無二見，現在更進一步破斥三種邪說集合起來的妄見。又，外道所執之神我，實乃恆常不變，既然恆常不變，則不應能與他物合，亦不能生他物，若能合、能生，則有違其所立神我恆常不變之宗旨；因為既恆常不變，則一切法應自無始來，皆無有改易才對，所以，他們既要神我恆常不變，又要它成爲萬有中千變萬化、生生滅滅剎那不息的本因，那是自相矛盾的：不變的東西不會生出會變化的東西，同性質的東西才能產生同性質的東西——其實，總而言之，神我既不變，則一切皆應固定，無有變化。這是外道神我論最大矛盾、不通的地方。



「龜應生毛，沙應出油」：承上言，若說只要三緣緣和合便能生出他物，（不管這三物本身是否有能生的性質與能力，例如外道所執之有、無與神我三緣，本無能生之性能，他們卻說能生一切法），而且所生之物還可與此三緣完全不同性質；如果這樣的話，那麼只要烏龜與其他隨便兩樣東西相合，便應能生出龜毛。龜毛比喻爲此三緣所生之物，且與此三緣原來的性質完全不同；龜毛同時亦用以比喻不可能之事。同樣的道理，依外道所言，只要隨便兩樣東西，與沙相和合，沙中便應能生出油來。簡言之，龜生毛與沙出油，比喻神我及有無三者和合不可能生出一切法。

「汝宗則壞」：「汝」是你們，指外道。「宗」爲宗旨。義爲：如果這樣的話，你們所立的宗旨便不破自壞，站不住腳，或不能成立。

「違決定義」：這有兩個意思：一、是指外道自己違背自己所立之「神我決定恆常不變」的理論。「義」，爲理論，或道理。二、違背聖人所證的決定之因緣正理。這便是因明學上所稱的決定相違。換言之，便是：一定是錯的。

「所作事業，悉空無義」：義即：如果你們所立的宗旨都站不住腳，則若依此去修行，「所作」的種種修行之「事業」，都落「空」了，且毫「無」意「義」，徒

自辛勞而已。

義貫

「大慧，」又如有些外道還說（「若復說」）：一切法是由有、無、神識（神我）（「無種、有種、識」）「三」種因「緣」和「合」而「生」的。如果真的是這樣的話，則烏「龜」與其他二物合，「應」能「生毛」，「沙」與其他不相干的二物合，「應」能「出油」。這樣，你們自己的「宗」旨便不攻自「壞」了，因為你們已「違」反了自己所「決定」的立論基礎，說神我恆常不變，同時也違背了佛所證的決定最高之真理。「有種、無種說」既然「有如是」諸「過」，若依此修行，則「所作」的種種修行之「事業」，「悉」皆落「空」，且毫「無」意「義」。

詮論

這一節，充分顯示外道所倡之理，真是妄想分別。因為既見他宗有種能生之說已被攻破，無種亦不得立，神我也站不住腳，於是便有一派學者異想天開說，那麼這三個合起來，應該能生了吧！真是妄想顛倒。這都是因為外道不見真的關係，才會這樣顛倒夢想，攀緣造作。

大慧，彼諸外道說有三緣合生者，所作方便因果自相，過去未來現在、有

種無種相，從本已來成事相承，覺想地轉，自見過習氣，作如是說。

註釋

「所作方便因果自相」：上面只說外道妄立三緣和合而能生一切法之理論，那只是其基本理論，而還未說到其如何應用，此下便是談到外道依此理論所起的應用，而創立了更多的邪說，作為其修行之教法、修因，及依教起修所能得之果。「所作」，便是依三和合緣能生之理論，所立之種種法相。「方便」，即是外道之教法。「因果」，便是外道依其所自立之言教，而作修因，及其所得之果。「自相」，謂外道計執以上種種「所作因果、方便」皆有實「自」體「相」，亦即，執其為實有也。

「過去未來現在，有種無種相」：此謂外道計「有」與「無」二種貫通三世。

「從本已來，成事相承」：「本」，為外道之祖師迦毘羅仙。七世傳到黑自在，造金七十論。「成事」是成立基本理論。「相承」，為代代師師相承。

「覺想地轉」：此為外道二十五冥諦之基礎立論，其論為：「八萬劫前稱為冥初，（有點類似道家之渾沌初開，或宋儒之太極。之所以八萬劫者，因為外道之天眼通最多只能見到八萬劫，八萬劫之前，便看不清楚，一片渾沌，所以名

之爲冥初，真是其理囿於其所見，有以致之。）因此他們說冥初時無有一物，然後從冥生「覺」，從「覺」生我心（「想」），從心生「地」，如是次第「轉」生二十五諦，故稱「覺想地轉」。

「自見過習氣」：謂外道之所以有此等種種謬說，完全是依於我見（「自見」）的過咎之習氣。這是總說外道邪說生起之根本原因。

義貫

「大慧，」由於那些「外道說」確「有三緣」和「合」能「生」萬物的道理，於是便依此理論而創「作」出種種言教「方便」，以爲其本身及弟子修道之修「因」，並妄謂依此而修能得種種「果」，且計這些方便、因果皆有實「自」體「相」。他們還說：「有種、無種」二「相」是貫通「過去、未來、現在」三世的。凡此種種謬見，是「從」外道的「本」源，其祖師迦毘羅仙「已來」，便已「成」立其基本理論，然後代代師師「相承」，皆有所增益，最後成立了所謂二十五冥諦之理論，所謂從冥生「覺」、從覺生心「想」、從想生「地」等等，如是展「轉」而次第生出二十五諦。外道之所以會產生這種種邪說自惑惑人，依如來所見，推究其根本原因，皆爲其依於我見（「自見」）「過」惡之「習氣」熏習而

「作如是」論「說」。

如是，大慧，愚痴凡夫，惡見所噬，邪曲迷醉無智，妄稱一切智說。

註釋

「噬」：咬。

「一切智」：唯佛稱「一切智人」，外道愚痴無知，為邪說所惑，稱六師為一切智人，而其說為一切智說。

義貫

就這樣，「大慧」，外道「愚痴凡夫」，為「惡見所」吞「噬」，為「邪曲」之「說戲論所「迷」、所「醉」，自「無智」慧，而「妄稱」其邪論為已達究竟「一切智」之言「說」。

詮論

以上皆是佛依次破斥無因邪見，表示這種種邪見正是令凡夫落於三有的苦因，也就是無明愛業因緣。佛的意思在於令修行人了知邪因，才能不墮於邪見，且更進一步了悟這一切邪知邪見，皆是唯心所現之幻境，如是則三有苦因頓滅，而頓證覺果。所以下面佛便開示如幻法門，令了一切法唯心如幻，是為修唯心

之妙觀。

大慧，若復諸餘沙門、婆羅門，見離自性：浮雲、火輪、撻闍婆城、無生、幻、燄、水月、及夢，內外心現，妄想無始虛偽，不離自心。

註釋

「若復諸餘沙門、婆羅門」：「餘」，其他的、別的，指不同於前面所說者。前面所說皆是著惡見之在家出家二眾，從這裡開始是講依正見起修者。

「見離自性」：「見」，即是觀，依正知見，起正觀察。「離」，即無。「離自性」，即無自性。此謂，觀一切法皆無自性。

「浮雲、火輪、撻闍婆城、無生、幻、燄、水月、及夢」：這些全是比喻諸法無自性，如空中「浮雲」、如旋「火輪」（「旋火輪」為旋轉火炬而成輪之幻象，其實並無有「輪」，而見有輪相，只是由於旋轉因緣而起此幻象，比喻諸法無實，以因緣而幻化現有。）如「撻闍婆城」（海市蜃樓）、一切其實「無」有「生起、如「幻」、如陽「燄」（「陽燄」為日光照射空中浮塵，所起的有如水波之幻象。）、如「水」中「月」，「及」如「夢」所見。

「內外心現」：謂作如是觀時，知「內」心「外」境一切諸法皆為自「心」所

「現」，本無自性，非有非無。

「妄想無始虛偽」：皆由「無始」以來「妄想」所生之「虛偽」習氣。此句爲倒裝句。

義貫

「大慧，」至於有些其他的在家出家二眾，不墮邪見，依於正知見，而起正觀察，則觀「見」一切法皆無「自性」：以見一切法皆如空中之「浮雲」（隨風變幻生滅、如旋轉「火」炬所成之「輪」相、如海市蜃樓（「撻闍婆城」），一切悉「無」有「生」起、如「幻」境、如陽「燄」、如「水」中「月」、及「如」夢」中所見。作如是觀時，知「內」心「外」境一切諸法皆爲自「心」所「現」，本無自性，悉由「無始」以來「妄想」所生之「虛偽」習氣而起，一切境界，皆「不離自心」。

妄想、因緣滅盡，離妄想說所說，觀所觀，受用、建立身之藏識，於識境界、攝受、及攝受者不相應：無所有境界，離生住滅，自心起隨入分別。

註釋

「妄想、因緣滅盡」：「妄想」是指內心，「因緣」是指外境。由於作如上之觀，

則內心之妄想分別，以及外境之幻象，都滅盡無遺。

「離妄想說所說」：「說」是能說，亦即是妄想。「所說」，即所說之名義。以內心、外境都滅盡無遺，故已無能說所說，一切悉離於言說。

「觀所觀」：「觀」為能觀之智，「所觀」為所觀之內外諸法。不但離於能說所說，亦且離於能觀所觀。離於能說所說，則為不可以言語道，即不可議；離於能觀所觀，則為不可以智知，即不可思；如是即是不可思議，因而預於不思議境界，亦即得離於六識。

「受用、建立身之藏識」：此為倒裝句，應為：「建立受用、身之藏識」。「受用」為資生之依報，「身」為正報。正報、依報皆是藏識之所建立，故云「建立身之藏識」。此謂，行者至此，亦可離於建立依報、正報的藏識。至此連八識亦離。

「於識境界、攝受、及攝受者不相應」：「識境界」，為八「識」田中所現起之六塵「境界」。「攝受」，為攝受六塵之六根。「攝受者」，指六識。換言之，此三者即為六塵、六根、及六識。「不相應」：「相應」為二物相對待而起，稱為相應，例如能與所為相應者。現在，因已達境空心寂，離於心意識之境界，內心外境既皆已空寂，則心與境便無法成對待，心境便不相應，六根、六塵、六



識三者皆不相應，既不相應，則相續生滅斷。

「無所有境界，離生住滅」：六根、六塵、六識三者既不相應，便一切法不生，則達於外境空「無所有」之「境界」，且內心寂滅「離」於「生住滅」之幻相。「自心起隨入分別」：如是，既然內外一切幻相滅盡、寂靜，於是「自心」中本覺之正智便得現「起」，故能「隨入」一切境界，以正智觀察「分別」，漸入佛智。

義貫

（行者作是觀已，於是）內心之「妄想」，及外境「因緣」都「滅盡」無遺。如是便能「離」於內心「妄想」所生之能「說」之心及「所說」之名義，並離於能「觀」之智與「所觀」之諸法；亦得離於「建立」依、正二報（「受用」、「身」）「之藏識」。如是觀察已，則「於」八「識」田中所現起之六塵境「界」、「攝受」六塵之六根，「及」六識（「攝受者」），三者皆「不相應」；如此，則能達於一切外境空「無所有」之「境界」，及內心寂靜「離」於一切「生住滅」幻相之境界；如是，由幻相滅故，便得於「自心」中「起」本覺如實智，「隨入」一切境界，以正智觀察「分別」，（念念不捨，無有間斷，如是觀察，名為正觀——

（以上爲加行位菩薩之修行。）

**大慧，彼菩薩不久當得生死涅槃平等，大悲巧方便，無開發方便。**

註釋

「彼菩薩」：即上面所說加行位之菩薩。

「不久當得生死涅槃平等」：以前面加行位時，依於正智觀察，念念不捨，無有間斷，而入於無間道。既入於無間道中，「不久」定當可以見道，而入於初地，即歡喜地。「當得生死涅槃平等」：這是入於歡喜地的行相。因爲入地以後，便初獲聖性，具證二空；因證二空，顯現真如，即達法界一真平等之相，因此，照了「生死」與「涅槃」皆是一真所現，故皆「平等」。這是入地後的自證自利之行。

「大悲巧方便」：以能自利，故起「大悲」利他之行，以所證智，依體起用，隨諸有情心之所樂，而現種種善「巧方便」，誘接群生。「巧」爲善巧之義，以其智能起微妙之用，故稱巧。

「無開發方便」：「無開發」即無功用，或無作意。謂菩薩雖運大悲心，起善巧方便，大作佛事，廣益群生，然此種種施爲，畢竟都無作意，心無所著，所謂

依無住本而立一切法，即是「無開發方便」，此方便即是大方便。

義貫

「大慧，彼」加行位之「菩薩」，於無間道中，念念依於正智觀察，契而不捨，如功用行，「不久」即「當」可入於初歡喜地，證「得生死」與「涅槃」本來「平等」，法界一真之相，因此而自得大利，然後便得以此如智，運「大悲」心，起無量善「巧方便」，誘接群生。菩薩雖如是種種施作，多所饒益，然皆心無所著，了無作意，是為「無開發」之無上「方便」。

大慧，彼於一切眾生界，皆悉如幻，不勤因緣：遠離內外境界，心外無所見；次第隨入無相處，次第隨入從地至地三昧境界。解三界如幻，分別觀察，當得如幻三昧，度自心現、無所有，得住般若波羅蜜。

註釋

「不勤因緣」：依不了義言，一切法皆因緣和合而生；依了義言，則因緣本身亦空，故諸法實非從因緣生，非離因緣生，乃如幻而起，故稱「不勤因緣」。「勤」者，勞作也，指因緣亦無能作，亦無所作，故諸法以究竟言之，亦非因緣所作，是故，雖有諸法現起，然諸因緣實亦「不」辛「勤」而有所造作，蓋一切

法本自空寂，故實無辛勤造作之相，因此實不須勞動因緣。簡言之，「不勤因緣」即非因緣所作。故魏譯作：「無因緣起」。

「遠離內外境界」：「遠離」即不緣之義，亦即不攀緣。

「隨入」：隨順而入。

「三昧」：定也。

「度自心現」：「度」是滅度，謂滅度自心所現一切影相。

「無所有」：一切影相既滅，即一切無生，而得無生法忍。此是第八地之行相。

此句魏譯作：「入自心寂靜境界。」

「得住般若波羅蜜」：「住」為安住不動。以第八地證無生忍，故得安住於般若波羅蜜而不動。故第八地稱不動地。唐譯作：「成就智慧，證無生法。」

義貫

「大慧，彼」菩薩觀「一切眾生界，皆悉如幻」而起，如實非以諸因緣有所造作而起，「不勤因緣」（不離因緣，不即因緣，如幻如化）。如是觀已，了如幻故，「遠離內外」一切如幻「境界」，照了於自「心」之「外」實「無所見」之境，一切全在自心之中幻現（此為修唯心觀）。以不見內外境界，故能依「次第隨」順

法性「入」於「無相處」。如是行無相道，漸次轉深，後「次第隨」順法性「入」於「從地至地」之「三昧境界」，從而「解」了「三界如幻」；如是以智「分別觀察」，不久「當得如幻三昧」，而得滅「度自心」所「現」之一切影像，達於一切法「無所有」之第八地無生境界，而「得」安「住」於「般若波羅蜜」。捨離彼生所作方便，金剛喻三摩提，隨入如來身，隨入如如化，神通自在，慈悲方便，具足莊嚴，等入一切佛刹、外道入處，離心意意識，是菩薩漸次轉身得如來身。

註釋

「捨離彼生所作方便」：在八地前仍有生相，既有生相，便有所作方便；入於八地後便漸漸「捨離」有「生」相及有「所作」之「方便」，而入於無生、無作之上方便。

「金剛喻三摩提」：這是等覺菩薩金剛後心所得的定之名。謂等覺菩薩用佛智斷最後微細無明，此無明至為難斷，而金剛為至堅至利之物，能斷一切，故以金剛喻名此定。「三摩提」，中文義為等持，即定慧等持之義。等覺菩薩得金剛喻定，便頓斷俱生之二障種子。

「隨入如來身」：即隨順真如而證自身清淨法身。

「隨入如化」：「如如」，為內心如、外境如，內心外境皆如，故稱如如。又，如如亦即本覺，此謂「隨」順而「入」於「如如」本覺，更依本覺智而起種種變「化」身。

「等入一切佛刹、外道入處」：「等」，為平等。「佛刹」為佛界，「外道入處」為魔界。謂以平等大悲而入於一切佛界與外道所入之魔界。

「離心意意識」：謂此菩薩雖有如是無量大悲施設，然諸有所作，皆離於心意意識，神應莫測。

「轉身得如來身」：即轉變其較粗之身，得如來清淨法身及諸妙色身。

義貫

（菩薩入第八地後，）「捨離彼」有「生」有「所作」之「方便」，而得無生無作之方便，至等覺後心，得「金剛喻三摩提」，頓斷最後一分俱生無明，「隨」順如性證「入如來」清淨法「身」，並以始覺智「隨」順「入」於「如如」本覺，乃依真如起諸變「化」身，現大「神通」，「自在」無礙，大「慈」大「悲」，無量「方便」，皆悉「具足」，以為「莊嚴」。並以平「等」大悲，「入」於「一切佛」

界「剎」土，及「外道」所「入」之「處」，所謂魔界，等化無二。然此等施作，皆出無爲，「離心意意識，是菩薩漸次轉」變其「身」，證「得如來」清淨法「身」，及上妙色身。

大慧，是故欲得如來隨入身者，當遠離陰界入心因緣所作方便，生住滅妄想虛偽，唯心直進，觀察無始虛偽過，妄想習氣因，三有思惟無所有，佛地無生，到自覺聖趣，自心自在，到無開發行，如隨眾色摩尼，隨入眾生微細之心，而以化身隨心量度，諸地漸次，相續建立。是故，大慧，自悉檀善，應當修學。

註釋

「如來隨入身」：即是佛身，以佛身自在，能隨意入於一切，故名。

「當遠離陰界入心因緣所作方便」：「陰界入」是外境，「心」是內心，「所作」即所成，「所作方便」即所成之法。謂應「當遠離」由「陰界入」等外境，及內「心因緣」和合所成之法。簡言之，即是離於緣生之境。

「生住滅妄想虛偽」：謂亦應遠離自心所現之「生住滅妄想」分別「虛偽」戲論。前句爲離境，此句爲離心。

「唯心直進」：謂以唯心觀，一路直趨，不涉餘途。

「無始虛偽過，妄想習氣因」：謂一切外境皆由「無始」以來，二障「虛偽」之過，而內心之生住滅相，則由第八識中之「妄想習氣」為「因」而成。

「三有思惟無所有」：「三有」是境，「思惟」是心，「無所有」是空。謂如是則達心境二空。

「佛地無生」：以達二空，故契入無生無滅之佛地。

「到自覺聖趣」：證到了自覺聖智所趣之地。

「自心自在」：「自心」為如來藏自性清淨心。「自在」，因已證入如來藏性，故三惑俱盡，二死永斷，故得自在無礙。

「到無開發行」：「無開發」即無功用。「到」，達、證之義。

「如隨眾色摩尼」：「摩尼」為如意寶珠，能隨物現色；以比喻諸佛菩薩心無所住，而能隨緣感應示現。

「隨入眾生微細之心」：「心」為心行。眾生之心行，其欲願有無量之差別，而唯有證如來智者，能了知其微細難察者。

「隨心量度」：謂隨眾生心量之大小，根機之深淺，而為說無量度門，以度化之。



「自悉檀善」：「自悉檀」為自心自性本具之悉檀，此自心悉檀乃為最上善之法，故讚曰「善」。

義貫

「大慧，是故欲得」諸佛「如來隨」意自在「入」於一切之法性「身者，當遠離」五「陰」、十八「界」、十二「入」，及「心因緣」和合所成之外法（「所作方便」），並當遠離依藏識所現「生住滅」相而「妄想」分別「虛偽」之心，而以「唯心」觀，一路「直進」，不涉他途，「觀察」一切外境之生，但由「無始」世來二障「虛偽」之「過」，且觀內心所現妄像，係以第八識中之「妄想習氣」為「因」而起；如是則達「三有」之境與「思惟」之心皆空「無所有」，而達於心境二空，頓契「佛地」一切寂靜「無生」無滅之境界，「到」達如來自證之「自覺聖趣」境界，得如來藏「自」性清淨「心」，於是三惑二死永斷，「自在」無礙，「到無開發」功用之「行」，便能「如隨眾」外「色」而現像之「摩尼」寶珠，此以「隨」順如性而「入」於「眾生微細」難知「之心」行，「而以化身隨」彼「心量」根機之大小深淺，開示無量度門，以「度」化之，令彼眾生亦於菩薩「諸地漸次」進階成熟，「相續建立」成就諸法。「是故，大慧，自」心自性本具之

「悉檀」法，乃爲最上「善」之法，汝等「應當修學」。

詮論

問：「楞伽一經豈不是頓悟法門，不由次第的嗎？爲何此處佛所說，又有次第之修行？」答：「法本無次第，由人之根器有利鈍，故修有遲速頓漸。此處佛所說者，並非只是漸修，而是頓漸兼攝，其實頓與漸只是快與慢而已，而其中所發生的境界，一樣都是要經歷的，只是到達與經過每一境界所需的時間，及停留的久暫之差別，而有頓漸之分。例如在台灣搭火車，從台北到高雄，搭慢車與搭直達快車，速度上大不相同，所需之時間也不一樣，但慢車所經過的每一站，快車都一樣要經過，只是它很快就經過，且不停留，所以很快就到達目的地。快車比喻頓根，慢車比喻漸根，同樣的車站、路線比喻修行之三賢十聖、五十二階位，頓漸都要經過。這個就是佛所說『相續』成就之義，並非從信位，憑空就到八地，那樣就不相續，不相續就變成斷滅，那就落到外道的窠臼中去，那是佛所最要誠止的，所以佛在開示修行方法之前，先破斥邪見，免墮斷滅，就是這道理。再舉例言之，有些很特出的學生，他們可以跳級，從一年級跳到三年級，或從一年級跳到五年級，乃至十歲左右就上大學，甚至研究所，

也有不少。這並不是說他們所跳過的級次，他們都不用修，或沒修過，而是：那些他們都已經會了，所以才能跳級，如果不讓他們跳級，不但浪費他們時間，他們沒事做，還會造成問題。相同的，頓根之人，由信位或三賢位，一悟而到地上的境界，並非那中間漸根人所斷之惑，所證之真，他們都不必修了，而是：在他們那一悟之間，心開悟解，便頓斷、頓證。所以，只是修的所需時間長短不一樣，其經歷之境界，及到達以後的境界能力，也是一樣的。譬如漸根人與頓根人到達八地所需的時間雖不同，然而到達之後，八地菩薩所具的能力，所已斷的幾分惑、所證的幾分真，則都一樣，並無差別。所以，有些虛妄之人，以為自己『一悟而至佛地』，那就問問他：佛地所須具備的能力，所斷的惑、所證的真，他有沒有？如果他有，就許他是一悟到了佛地；若沒有，便是『但有言說，都無實義』，這是必須知道的，尤其是在這末法時期，沒有真修實證，很容易就落入了這種虛妄言說而僭賢僭聖，這是非常危險的過咎。行者須知分辨。總而言之，頓悟是有的，一路頓超是有的，一悟即至佛地也是有的，只是其所超過的那些階次，其中所修的，所斷的惑，所證的真，他在一念間便都具足了，這才叫真頓悟，否則便不是。復次，再簡單地覆述一次：

頓與漸只是時間上的不同，其所必須經歷的階段、境界是完全一樣的。所以，佛在此所開示的法，非頓非漸，可頓可漸，就看你是什麼樣根機的人：你是漸根人，你去做，做得慢，那就是漸；你若是頓根人，你去做，做得快，那就是頓，如是而已。因此佛在此開示的妙法，實是頓漸必修的不二法門。

**爾時大慧菩薩復白佛言：世尊所說心意意識，五法自性相、一切諸佛菩薩所行，自心見等、所緣境界不和合，顯示一切說，成真實相，一切佛語心，為楞伽國摩羅耶山、海中住處諸大菩薩，說如來所歎，海浪藏識境界法身。**

註釋

「五法自性相」：「五法」為相、名、妄想、正智、如如。這五法，佛迄今為止，尚未明白開示，然在前面所說種種心意意識的行相中，已包含此「五法自性」之「相」。

「自心見等、所境界不和合」：此謂佛菩薩證知「自心」所「見」之相，與「心」所緣」之內外「境界」實「不」相「和合」。若不和合，則無能無所、無攝所攝、取所取、作所作，如是則一切妄相皆滅。又，凡夫見一切有因緣和合，故有生；諸佛菩薩見實不和合，故證無生。又，和合者為妄識，不和合者為真心。

諸佛菩薩以證入不和合之真心，故到寂滅大城。

「顯示一切說」：謂如此即顯示一切佛所說妙法之精要。

「成真實相」：爲「成」立正「真」之「實相」。

「一切佛語心」：「心」爲心要。此謂，爲一切諸佛所說法門之心要。

「如來所歎海浪藏識境界法身」：「歎」，爲讚歎與歎惜。「海浪」，指八識「海」中所起之七識「浪」。「藏識」爲第八識。「藏識境界」，爲「藏識」體上所現之能所等種種「境界」。此謂：八識「海」中所起之七識「浪」、及「藏識」體上所現之種種「境界」，即是「法身」。亦即：全妄皆真。「眾生即佛、煩惱即菩提」亦是此義。如來爲何於此法而興歎？一、讚歎此法甚深微妙，不可思議，具大智慧法藏，悟之即得無上解脫；二、歎惜此法深妙，眾生難以了知。

詮論

此節爲大慧菩薩恭聆聖法後，所作心得報告及讚語，並再加請問。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊」若我解佛所說義者，則剛才如來「所說」之「心意意識」種種行相，實即爲「（相、名、妄想、正智、如如）五法自性」之

「相」，爲「一切諸佛菩薩所」自「行」之境界；此即是已經證知「自心」所「見」之諸相、與心「所緣」之內外「境界」實「不」相「和合」。此無上妙理亦即「顯示一切」佛所「說」妙法之精要，而「成」就建立正「真」之「實相」，爲「一切佛語」之「心」要。唯願如來復「為」此「楞伽國摩羅耶山、海中住處諸大菩薩」，演「說如來所」稱「歎」之「海浪藏識境界」即是「法身」之無上妙法。

爾時世尊告大慧菩薩言：四因緣故眼識轉。何等為四？謂自心現攝受不覺、無始虛偽過色習氣、計著識性自性、欲見種種色相。大慧，是名四種因緣，水流處藏識轉、識浪生。

註釋

「四因緣故眼識轉」：「轉」，是生之義，謂眼識之生，是依四種緣。

「自心現攝受不覺」：「攝受」，即是根，因爲根能攝受諸塵，故名攝受。「自心現攝受」，因爲諸根之生起，乃是依自心所現而有，故稱「自心現攝受」。此諸根之現起，雖是由心現起，然卻是因不覺才現起，故稱「自心現攝受不覺」。全句義謂：眼識生起之第一緣爲由有「自心」所「現」能「攝受」諸色塵的眼根，依「不覺」而生起。此句亦可把它視作倒裝句，其次序爲：「不覺自心現攝受」，

或許較易瞭解。故唐譯此句作：「所謂不覺自心現而執取故」。「攝受」，即是執取之義。

「無始虛偽過色習氣」：「色習氣」，即執取色塵之無明貪愛習氣。「無始虛偽過」：謂執取色塵之習氣，乃是無始世來無明虛妄熏習之過。「偽」即是妄。上面已有不覺心現之能取之眼根，既有能取，便會有所取之色塵，所以色爲第二緣。此句唐譯作：「無始時來取著於色虛妄習氣。」

「計著識性自性」：「識」是了別、分別之義。上面已有根、塵二緣、此二緣相接時，便生識，由識了別分別，種種計著此塵之相，這種「計著」色塵的相狀之「性」，是「了別識」的「自性」，所以稱「計著」爲「識性」之「自性」。換言之，計著乃爲識性之本性。「自性」即本性之義。此句唐譯作：「識本性如是故」；魏譯作：「識自性體如是故。」

「欲見種種色相」：這一緣才是最重要的。即使有如上三緣具足，缺此一緣，還是無法見相。所謂欲見則見，心生法生，即是此理。

「水流處藏識轉、識浪生」：「水流」指以上四緣和合，成爲瀑「水」，其激「流」之「處」，便令「藏識」之體，受熏而「轉」變，因而於藏海中激發種種「識

浪生」起。

註論一

此四緣，簡言之即是根緣、色緣、識緣、欲見緣。

義貫

「爾時世尊告大慧菩薩言：」「由有「四」種「因緣」，「故」令「眼識」生起。是哪四緣呢？就是：一、由有「自心」所「現」能「攝受」執取諸塵之根，而卻「不覺」知此等諸根實乃自心所現。二、由有「無始」世來「虛」妄詐「偽」不實取著「色」塵的「習氣」之「過」咎。三、由有能「計著」色相的別「識」之「性」其本性（「自性」）如此。四、心中「欲見種種色相」之無明欲望。「大慧」這就「是」眼識生起的「四種因緣」。因有這四種因緣會合，便成爲瀑「水」之「流」，其流生「處」，便令「藏識」之體受熏染而「轉」變，因而於藏海中激發滔天的眼「識」之巨「浪生」起。

註論二

附及，此處佛所說的四緣，與唯識學上的所說的四緣、九緣大略相同。唯識的四緣是：因緣、等無間緣、所緣緣、增上緣。九緣是：(一)空、(二)明、(三)根、



(四)境、(五)作意、(六)分別依、(七)染淨依、(八)根本依、(九)種子緣。若依九緣來看，則此處的第一緣，「自心現攝受不覺」為根據；第二緣，「無始虛偽過色習氣」，為境緣；第三緣，「計著識性自性」，為種子緣；第四緣，「欲見種種色相」，為作意緣。四緣、九緣，只是開合而已。再者，此經中佛所說的四緣，與唯識學上所說諸緣，最大的不同，就在於本經之四緣，都是依唯心而說，都不是單純的名詞，如「根緣」、「境緣」等，而皆是依唯心而立名，如「自心現……」、「無始虛偽……習氣」等。這是本經之特色，如是則明了顯示：其實一切緣也都是唯心所現！如是則一切根、境、識等皆達唯心妙旨。

大慧，如眼識，一切諸根、微塵、毛孔俱生，隨次境界生，亦復如是：譬如明鏡現眾色像；大慧，猶如猛風吹大海水，外境界風，飄蕩心海，識浪不斷。

註釋

「諸根」：指六根。

「微塵」：指器世界，亦即依報。

「毛孔」：代表眾生之根身，亦即眾生世間，是為正報。

「俱生，隨次境界生」：「俱生」，就是一時俱生，也就是頓生，無分前後，如鏡現像，一時俱現。「隨次境界生」，為「隨次」第、依「境界」因緣而「生」，亦即是漸生，如風吹海水，前波起、後浪隨，依次漸生。此謂諸識之生起，有一時頓起的，也有依次漸生的兩種。

「譬如明鏡現眾色像」：這是比喻識之生起，有頓生的，如鏡對形，妍媸好醜，一時頓現。

「猶如猛風吹大海水，外境界風飄蕩心海，識浪不斷」：這是比喻有些識之生起，是依境界因緣會合的先後，次第而起，如境界風鼓動藏海，令識浪一個接一個不斷生起。

義貫

「大慧」譬「如眼識」之生起，是依如上所說之四種因緣，其他諸識之生起，亦復如是。世間「一切」法，如眾生之正報「諸根」、以及依報、小至「微塵」乃至正報中小如「毛孔」等這一切法的生起，有一時「俱生」的，也有「隨次」第依「境界」因緣和合之先後，而漸次「生」起的，也是這個道理（「亦復如是」）：「譬如明鏡」於對境顯「現眾色像」時，便是一切一時頓現；「大慧」

又譬「如猛風吹大海水」，使波浪於海中一波接一波地次第生起一樣，「外」在「境界」之「風，飄蕩」藏識之「心海」，令七「識」之「浪」，「不斷」地次第生起，也是這樣。

因所作相，異不異，合業生相，深入計著，不能了知色等自性，故五識身轉。大慧，即彼五識身俱，因差別、分段相知，當知是意識因。

註釋

「因所作相」：「因」，是以藏識爲因，由其「所作」業之「相」，而生七轉識。「異不異」：即非一非異，是指藏識與轉識非一非異：「非一」，因七轉識實與藏識不同；「非異」，因轉識與藏識爲同一眞如體上所現起。

「合業生相，深入計著」：「合」，是和合，「業」是藏識三細中的業相，「生相」是藏識三細中的現相。這句是說：本來藏識與七轉識，非一非異，凡夫就已經分不清楚了，再加上藏識的業相與現相相合，則更加弄不清楚，因此更加執妄爲眞，而「深入計著」七識爲實有，不知乃唯心所現。

「不能了知色等自性」：即「不能了知色等」六塵，實爲自心體上所現起之相，其「自性」本空。

「故五識身轉」：「身」，是聚集，或多數之意。「轉」，是生。由於不能了知六塵皆自心所現，執以為實，更加於此自心所現之六塵相上，種種分別計著，故有前五識生起。

「即彼五識身俱，因差別、分段相知」：「俱」是同時。「差別」，即了別。「分段」，即分析。「相」指五塵之相。「知」，為覺知。謂：就在幾乎是前五識生起的同時，由於了別、分析五塵之相狀，因而產生覺知，這個覺知，就是第六識生起之因。（因為前五識，在初念緣外境時，只有現量，後隨念分別，由於起第二念再緣此境時，內與分別意識同緣，所以有比量分別計度。這分別計度，就成了第六意識的相狀。所以，前五識是第六識生起之因。）

義貫

以藏識為「因」由其「所作」業之「相」，而生七轉識，此七轉識與藏識乃非一非異（「異不異」），如此，七識更與藏識之「業」相及現相（「生相」）相和「合」，故令凡夫愈迷妄識，而以七識為真，轉更於七識中「深入計著」七識之相為我所，而「不能了知」自心所現之「色等」六塵之「自性」本空，卻執為實有，「故」反擊心海，起五識波浪，而有前「五識」生。「大慧」就在那前

「五識」現起的同時，便「因」了別、分析五塵之「相」，而產生覺「知」，「當知」這個覺知便「是」第六「意識」生起之「因」。

**彼身轉，彼不作是念：「我展轉相因，自心現妄想計著轉。」而彼各各壞相俱轉：分別境界，分段差別，謂彼轉。**

註釋

「彼身轉」：「彼身」，是彼諸識身，「身」是多數義。此指前七識。「轉」，為生起。

「彼不作是念」：謂彼諸識生起時，乃由不覺心現而起，故「不作是念」。又，彼等諸識因無自性，故不能作是念。所謂不能作是念，即是不能覺知，或不能如是自覺。（退一步說，諸識若能如是自覺，則無諸識生起矣！以諸識皆是依無明不覺心現故。）

「我展轉相因，自心現妄想計著轉」：這是諸識所不能作之念（亦即，所不能自覺知者）。「我」，是我等，指諸識自身。謂：「我」等諸識，是由於「展轉互「相」為「因」，且於「自心」所「現」之種種境界上，「妄想」分別「計著」而生起。諸識是沒有這樣自覺力的。

「而彼各各壞相俱轉」：「彼」，是指七識。「壞相」，是破壞了真如寂靜不生、清淨無染之相。「俱」，是同時，謂七識同時轉起。此謂，因為諸識無如是的自覺力（覺知一切皆唯自心所現，本無可緣、可取的外境界相），因為妄想執取，而起諸識浪，故破「壞」了心海平靜無波、寂靜不生之「相」，於是七識一時俱起。

「分別境界，分段差別，謂彼轉」：「分別境界」指前五識生起之因。「分段差別」，是指第六意識生起之因。謂七轉識生起後，又更於自心所現之境界加以分別，而生起前五識，接著第二念又再於此等境界上更加微細地判別，而生出第六意識，這就是彼等諸識生起的現象。（這等於是一個影子生另外一個影子，影中生影，展轉不息。）

義貫

「彼」七識生起之時，不能有如是自覺力，而這樣想（「不作是念」）：『我等諸識實是由於「展轉」互「相」為「因」，且於「自心」所「現」之境界上，種種「妄想」分別「計著」，因而生起。』由於彼等七識不能如是覺知，因而「而彼」七識便「各各」都破「壞」了心海平靜無波、寂靜無生之「相」，而起滔

天大浪，七識一時俱起。七識起後，又更「分別」自心所現之六塵「境界」，而生前五識，此時又更加於每一境界上，求其每一小段（「分段」）之微細「差別」，因而生起第六意識。這就是七識相因轉生的情形。

如修行者入禪三昧，微細習氣轉而不覺知，而作是念：「識滅然後入禪正受。」實不識滅而入正受：以習氣種子不滅，故不滅；以境界轉，攝受不具，故滅。

註釋

「修行者」：指二乘行人。

「入禪三昧」：指二乘所入之滅受想定。

「微細習氣轉而不覺知」：謂二乘行人於滅盡定中，其第八識中仍有微細之種子習氣轉變，然此種習氣轉變極其微細，非二乘行人所得之定慧力所能覺知。

「識滅然後入正受」：「正受」，即是三昧，亦即前所說之滅盡定。三昧以一切受不受，故稱正受。此句謂，二乘行人這麼想：認為他已滅了八識，然後才能得入滅受想定。

「實不識滅而入正受」：其實他並未滅了八識而後入滅盡定。

「以習氣種子不滅，故不滅」：由於第八識中的習氣種子仍未滅，所以他實未滅八識。

「以境界轉，攝受不具，故滅」：那麼，他為何會以為自己已滅了八識了呢？那只是因為當六塵境界生起時，他壓伏六識，令不去執取分別諸塵，因而六識不起現行，如是而已，只因六識不起現行，心中寂靜，暫時沒有六識粗浪生起，他就以為已滅了八識，所以他說他滅了八識。

義貫

譬「如」二乘的「修行者，入」於滅受想「三昧」，此時，他第八識中仍有「微細」之種子「習氣轉」變，「而」此行人，以其定慧之力「不」能「覺知」此微細之轉變，反「而」這樣想：「我因為已滅了八識，所以才能入滅盡定。」其「實」，他並沒有先「滅」了八「識，而」後「入」滅盡定：因為他第八識中的「習氣」之「種子」仍未「滅」，此習氣於對境時還會再生現行，「故」其八識實「不滅」；而二乘之所謂滅識者，只因於六塵「境界」生起時，他壓伏六識不去執取六塵，因而六識不起現行，「故」其稱之為識「滅」。

**大慧，如是微細藏識究竟邊際，除諸如來及住地菩薩，諸聲聞、緣覺、外**



道修行所得三昧智慧之力，一切不能測量決了。

註釋

「住地菩薩」：「住地」，即入地。

「決了」：決定了知。意謂，只能臆測，比量知之，不能現量知見。

義貫

此節之大義爲：「大慧，如是」行相「微細」之「藏識」，其「究竟」之「邊際」，一切內涵，「除」了「諸」佛「如來及」入「地菩薩」之外，其餘一切「聲聞、緣覺」及「外道修行所得」之「三昧、智慧之力」都「不能」揣「測」度「量」，「決」定「了」知。

詮論

這兩節的重點在於說，藏識的習氣邊際，唯有佛與地上菩薩方能決定了知，非二乘外道之定慧力所能知。然而二乘得少爲足，外道墮於邪見，不知八識是生死根本，而只壓伏了六識，制令不生，就以爲滅了八識，認爲那就是涅槃，故自以爲已證涅槃，得道果。故楞伽科解云：唯有諸佛菩薩，如實了知一切虛妄境界，明見自心微細之流注生滅，其本體即是不動眞常，故能超生死而證涅槃。

餘地相智慧巧便分別，決斷句義；最勝無邊善根成熟，離自心現妄想虛偽。宴坐山林，下中上修，能見自心妄想流注，無量剎土諸佛灌頂，得自在力，神通三昧，諸善知識，佛子眷屬。彼心意意識，自心所現自性境界，虛妄之想，生死、有海、業、愛、無知，如是等因，悉已超度。是故，大慧，諸修行者應當親近最勝知識。

註釋

「餘地相」：「餘」是別的。「地」是登地。謂與凡小不同的其「餘」已有登「地」之「相」的大菩薩，從初地至於等覺，皆是修如實行者。

「智慧巧便分別」：謂修如實行之地上菩薩，以其「智慧」力善「巧」方「便」，「分別」諸地行相。

「決斷句義」：「決」是決了無惑。「斷」是斷定無疑。「句」有通與別二義：(一)通義，指如來所說一般法句、教法。(二)別義，指諸佛所共說之無上頓法之百八句。此謂菩薩於此一切法句及百八句之義理，決了無惑，斷定無疑。

「最勝無邊善根成熟」：「最勝」，為最殊勝。「無邊」即無量。此謂此菩薩於無量佛所，修集無邊、最殊勝的善根，皆成熟之。

「離自心現妄想虛偽」：謂菩薩因福慧具足，善根成熟，故能漸「離」於「自」八識「心」中所「現」之無始「妄想」無明細流，「虛偽」之習氣。

「宴坐山林」：「宴坐」即靜坐；「宴」，安也。以靜坐必須身心安靜，故稱爲宴坐。「山林」，爲寂靜處，修道之所。山林寂靜之處，爲修觀有力之助緣。「從此以下，爲正示以如實智修行，斷障證真，進而得力起用。」

「下中上修」：因爲菩薩諸地都各具有入、住、滿心三個階段，故「下中上」即是菩薩修行之次第，漸漸轉勝。

「能見自心妄想流注」：「能見」，即是入地以後所得之現量眞智。此眞智能令菩薩知眞本有，達妄本空，圓照無礙，所以此能見之現量眞智，實爲根本修因。「流注」，即八識中種子與現行之習氣。

「灌頂」：即得授佛職位，如王子得前王灌頂，而得王位。這是因菩薩修習智慧，已能徹見八識中之種子習氣，當體即是寂靜、智慧，故得諸佛灌頂而爲補處。

「彼心意意識」：謂「彼」菩薩於自八識之「心意意識」所行境界，無不照了。此言菩薩了心本寂。

「自心所現自性境界」：謂此菩薩又於「自」藏識「心」中「所現」的本無「自」

體「性」之六塵「境界」，亦悉照了無遺。上句說菩薩了心本寂，此句又更進一步說，亦了境無性，唯心所現。

「虛妄之想」：爲依八識、心及自心現之六塵境界，所起之種種「虛妄」分別「之想」。此句承上二句言：菩薩不但了心本空寂，亦了塵境無性，唯心妄現，更了依此等妄心與妄境所起的種種虛妄分別之想，悉皆無性。

「此三句，分別言之，即「心意意識」是指藏識與七轉識；「自心所現自性境界」指前五識；「虛妄之想」指第六意識。」

「生死」：指二種生死，即分段生死與變異生死。因此菩薩將速證佛果，故能超越此二種生死。

「有海」：「有」，是三有。三有之中，生死相續，無有盡期，猶如大海，不見彼岸邊畔，難以度越，故稱「有海」。

「業」：善惡等業。

「愛」：即潤業無明，以此無明，能令眾生造作諸業，故稱潤業。

「無知」：即無明，爲潤生無明，亦即根本無明，以此無明爲一切生死之根本，故稱潤生、根本。

「超度」：超越滅度。由於菩薩頓見自心，情忘惑盡，故能超度以上之種種生死之因。

義貫

其「餘」已有登「地」之「相」的大菩薩，修如實行，以「智慧」力、善「巧」方「便」，「分別」諸地相，「決」了「斷」定諸佛所說一切法「句」及百八句之「義」理，無有疑惑。此菩薩復於無量佛所，修集「最」殊「勝」、無量「無邊」之「善根」，皆令「成熟」；以福慧具足，故能「離」於「自」八識「心」中所「現」無明「妄想」細流之「虛偽」習氣。如是菩薩為如實修行故，「宴坐」於「山林」寂靜之處，於地地中，依「下中上」之次第，如實圓「修」，漸次轉勝。此菩薩是時便「能」以入地後之現量眞智，照「見」其「自」藏識「心」中，無始之「妄想」的種子與現行之習氣「流注」不斷。彼時，由徹見自心之種子習氣當體寂滅，故得十方「無量剎土」之「諸佛」如來，為之「灌頂」，授佛職位，「得自在」智慧之「力」，及種種「神通三昧」，且由「諸善知識」及諸「佛子」為其「眷屬」，圍繞四周。「彼」菩薩於自「心意意識」所行境界，與唯是「自心所現」空無「自性」的六塵「境界」，以及依八識心及自心現之六

塵境界，所起的種種「虛妄」分別「之想」，皆能如實照了。是故彼菩薩能於二種「生死」、三「有」之大「海」、善惡等「業」、欲「愛」、及根本無明，「如是等」苦「因」，都「已」能「超」越滅「度」。「是故，大慧，諸修行者，應當親近最」殊「勝」之善「知識」，而得彼教授，以便起如是最殊勝之修行。

詮論

最後一句言：「諸修行者，應當親近最勝知識。」這是挺重要的。馬鳴菩薩說：「諸佛法者，有因有緣，因緣具足乃得成辦。」修行人，內以本覺熏發為正因，外以師友勸發為助緣，乃得成就一切出世之事業。然而值此末法時期，若不得最勝知識指引，即須求祈諸佛菩薩慈悲攝受、護念加持，而以最勝之教典為「最勝知識」——切莫狎近世俗典籍，外道之說，如所謂哲學者等，徒滋紛紜、亂所修學；亦莫雜學！——且以自宿昔所修善根，佐以大悲願力，如是精勤，一心「唯心直進」，久之，當有可觀之進境。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

譬如巨海浪，斯由猛風起，洪波鼓冥壑，無有斷絕時。  
藏識海常住，境界風所動，種種諸識浪，騰躍而轉生。

註釋

「洪波鼓冥壑」：「洪」，大也。「鼓」，鼓動。「冥壑」海溝也。「冥」，亦作溟，海之義；或海之色黑者謂溟。「壑」，為溝，或虛之義。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：譬如巨海」中所起之波「浪」，這是「由猛風」激蕩海面而「起」，於是「洪」大的「波」濤「鼓」動著無邊的「冥」海之溝「壑」，而沒有「斷絕」的「時」候。相同的，「藏識」之「海」其本體永遠「常住」無有變異，然為六塵「境界」之「風所」鼓「動」，因而「種種諸識」之波「浪」，便「騰躍而」展「轉生」起，也是一樣的。

青赤種種色，珂、乳及石蜜，淡味、眾華果。日月與光明，非異非不異；海水起波浪，七識亦如是，心俱和合生。

註釋

「青赤種種色」：青與赤是色塵，會引起眼識。

「珂、乳、及石蜜」：「珂」是貝或玉。「乳」，是檀乳（按：檀乳是檀香木所出之乳汁，或檀香熬煎出來的汁。）「石蜜」，即白砂糖或冰糖。珂貝是一種樂

器，能造成聲塵，引起耳識。檀乳是香塵，可引發鼻識。「石蜜」於下句中解說。「淡味、眾華果」：「石蜜」的甜味與其他物之「淡味」是味塵，可引發舌識。「淡味」是淡無而味。雖說淡味是沒什麼味道，但還是一種味塵，只是嘗起來不可口就是了。「華」與「果」，觸摸起來之覺受，可引起身識。「意識因為是再去攀緣、分別前五識落謝的五塵影子，故無外塵，因此不別舉例。」

「日月與光明，非異非不異」：此二句謂：日月本身與日月所發出的光明，兩者非一非異。為何非一？因為日月與光明實有別，非為一物，所以非一。為何非異？因為離於日月則無光明，若無光明則非日月；又光明因日月而有，日月因其光明而顯，故非異。

「海水起波浪，七識亦如是，心俱和合生」：謂又如海水起諸波浪，心海中起七識浪，也是一樣，由於有前面所說的青赤等五塵境界，所以才會引發七轉識之波，鼓動心海，次第轉生前六識浪。「俱」是與境俱起，亦有攝受、執取、結合等義。謂，六塵現時，心若去攀取，則會有一切和合之法生起。雖然真心是不和合的，但因妄心執取外塵，妄心便與外塵虛妄和合而生種種和合識。

義貫



「青」與「赤」等「種種色」塵，能引生眼識，「珂」貝之聲能引起耳識，檀「乳」之香能引發鼻識，「石蜜」（冰糖）的甜味及其他物品的「淡」然之「味」，能引發舌識，而各種「華」與「果」之觸，能起身識。（此五種識是在藏體中生起，同樣的，光明為從日月體中生起，而「日月與」其所發出的「光明」，不可說為同一物，亦不可說截然為二，（實非一非異）。又如「海水起」諸「波浪」，心中起「七識」浪「亦如是」：六塵境界現時，「心」與之「俱」起去攀緣執取，如是方有一切「和合」之法產「生」。

譬如海水變，種種波浪轉，七識亦如是，心俱和合生。  
謂彼藏識處，種種諸識轉，謂以彼意識，思惟諸相義。

註釋

「海水變」：「變」即是動。

「謂以彼意識，思惟諸相義」：此謂種種識於藏識中轉生時，因以第六意識去思惟分別五塵諸相之義，故得諸識之相實不一樣；這是指諸識與藏識之相非一。

義貫

「譬如海水變」動時，就有「種種波浪轉」生，藏海中之「七識」之生起「亦

如是」，境風生時，七識「心」與境「俱」起而執取此等境，則有一切「和合」之法「生」起。如是即是所「謂」的：在「彼藏識」所在之「處」，由於境生，而有「種種諸識轉」起的情形；也是所「謂」的「以彼」第六「意識」，去「思惟」分別五塵「諸相」之「義」，而生第六識的情形。（因而顯示七識與藏識之相各各不同的情形。）

**不壞相有八，無相亦無相。譬如海波浪，是則無差別，諸識心如是，異亦不可得。**

註釋

「不壞相有八」：此謂八識雖各有其別異之相，然此各各別異之諸識相中，亦皆各含有「不壞」之真「相」。故，八識之真相，實皆不壞也。

「無相亦無相」：然以究竟言之，八識之相，連真相在內，都是無相、無體，但唯心妄想。此處說「無相亦無相」，則類似「是空亦空」、「無生亦無生」。因世人聞「無相」，輒以為無相是一種相狀，只是有別於「有相」的一種相。為破此執「無相之相」的迷，故說「無相亦無相」。蓋佛說「無相」本為破「有相」執，有相執破了之後，若還存個無相，或反執此無相為有法，便大失無相之義。

旨，故說「亦無相」以破無相之執。大凡，有相易去，無相難除，故真修者於此須留意。簡言之，「無相」爲去執妄之情，以達真；「亦無相」爲破執真之見，俾使眞妄皆忘、情見俱離，如是爾燄方淨，豁豁如虛空，胸中不存半點墨，無有少法可立，方是如來說無相之本旨。

「譬如海波浪，是則無差別」：此承上謂，雖然藏體本無相，而諸識現有相，而此等有相，實亦無相，只是托緣妄現，因此諸識與藏體同一無相，並無差別。譬如「海」水與「波浪」，兩者實無差別，波浪只是由境風之緣，一時現起的現象，海水之質並未變。又，波浪爲從海水起，故波浪之質與海水之質是不會兩樣的；同樣的，七識是從藏體起，因此七識與藏體之質也一定不會兩樣，而藏體無相，故七識也應是無相，本同一眞，只因境緣而有妄相乍現。所以說兩者究竟「無差別」的。

「諸識心如是，異亦不可得」：不但第六識與第七識無別異，即使前七識與第八識心體也是一樣，同爲一體，無有別異。「諸識」在此指前七識，「心」指阿賴耶，亦即藏識本體。

「八」種識之中，各個皆有「不壞」之真「相」，而此真相以及八識之妄相，復皆是「無相」，然此無相亦不可得（「亦無相」）。「譬如海」水與海水所生之「波浪」，二者雖見有差別，其本質「則」並「無差別」。前七識與阿賴耶識也是如此，其本體之本質實都一樣，你若要說它們有別「異亦不可得」。

**心名採集業，意名廣採集，諸識識所識，現等境說五。**

註釋

「心名採集業」：「心」指第八識。阿賴耶識能「採集」善惡諸「業」，為總報主。「採集」，執取、積集。

「意名廣採集」：「意」為第七末那識，因末那內外兩邊攀緣，內執第八識為我，外執前六識為我所，以其內外攀緣，故稱「廣採集」。

「諸識識所識」：「諸識」，指前五識。第二個「識」字，為指第六意識。「所識」，是所分別、所了別。此句謂前五識（「諸識」）所緣取之五塵影像，為第六意「識」之「所」了別。這是頌第六識生起之因。

「現等境說五」：「現」，是現前，「等」是同等、同一，沒有別異，亦即現量之義。因現量與比、非二量比較起來，可說是與現前之境幾乎是一樣的，沒有加

上私情的附會與扭曲，所以稱現量爲「等」。此句謂：攀緣「現」前現量之五塵「境」，便是前「五」識生起之因。

義貫

第八識「心」之得「名」，爲其能「採」取積「集」善惡諸「業」。第七末那「意識」之得「名」，爲其於內之藏識，外之前六識兩邊，「廣」爲攀緣「採」取積「集」，而執爲我我所。前五「諸識」所緣取之五塵影子，則成爲第六意「識」「所識」別之對象。攀緣「現」前與現量「等」同之五塵「境」，則「說」是前「五」識生起之因。

爾時大慧菩薩以偈問曰：

青赤諸色像，眾生發諸識，如浪種種法，云何唯願說。

義貫

「爾時大慧菩薩以偈問曰：如佛前面所說，「青、赤」及珂、乳、石蜜等「諸」外在「色像」塵境，能使「眾生發」起「諸識」，如此則心與境皆有實體；又說「如」風鼓「浪」而生「種種法」，如是則風與浪亦皆是實有，「云何」世尊接著又說無相亦無相，此理爲何？「唯願」如來爲我解「說」。

爾時世尊以偈答曰：

青赤諸雜色，波浪悉無有；  
採集業說心，開悟諸凡夫。

義貫

「爾時世尊以偈答曰：」「我所說外在的「青赤」等「諸雜色」，與作為比喻的海水中的「波浪」一樣，皆「悉無有」實性，實皆唯心所現；雖然外境之性實非有，而我卻又說「採集」前七識所造之「業」者，「說」名為「心」，而究其實，原無一法可以採集，這是爲了「開悟諸凡夫」，令淨自心，莫作諸惡，（以免虛妄造作諸業，而墮入虛妄因緣之法，不能拔出，如海起波浪，不能自止，雖然海浪只是妄想，其性唯水，但以凡夫無智，不能見真，故令離妄。）

**彼業悉無有，自心所攝離，所攝無所攝，與彼波浪同。**

註釋

「自心所攝離」：「攝」，即攝取，指能採集之心。「所攝」即所採集之業。「離」，是相離、分離、不和合、無之義。此謂，其實「自心」與其所「攝」取之業，實相分「離」、不和合，是故，心雖現有採集，而心中實無諸業，以諸業本空，唯心妄現故。因此，自心既離於所攝取之業，而心中無有所攝，便無

能攝，故此句實即是言：自心實無能攝之性；因無能攝之性，方能離於所攝。「所攝無所攝」：上一句言心實無能攝，此句再說連所攝之性亦無。因所攝者，與水之波浪一樣，托緣妄現。故此句謂：心「所攝」取之業，實「無所攝」之性。

義貫

事實上所說的那些「業」本「悉」一「無」所「有」，是故「自心」與其「所攝」取採集之業，實相分「離」，不相和合，因此所謂心「所攝」取之業，實「無所攝」之性，這正「與彼」海中所起之「波浪」相「同」，由境風吹拂而起，唯有妄相，實無自性。

詮論

此四句偈魏譯作：「彼業悉皆無，自心離可取，可取及能取，與彼波浪同。」唐譯作：「而彼本無起，自心所取離，能取及所取，與彼波浪同。」可作參考。

**受用建立身，是眾生現識，於彼現諸業，譬如水波浪。**

註釋

「受用建立身」：「受用」，為依報，因器世間的一切，為眾生之業感所現，為

眾生所受用，故稱依報爲受用。「身」，爲正報。此句爲倒裝句，應爲：「建立受用身」。此句須與下句合解。

「是眾生現識」：「現」，爲顯現。「識」，爲本識。此句與上句合言爲：建立、成就眾生之依報與正報者，爲眾生本識之所現。此句唐譯作：「眾生識所現」。「於彼現諸業」：「彼」，指本識。「諸業」，指依、正等業。蓋依正皆爲眾生之業報，是故此處稱之爲諸業。

義貫

「建立」爲眾生所「受用」之依報，及正報之「身」者，皆「是眾生」自心本「識」所「現」之相，本無自體，是故，「於彼」本識上所「現」之依正「諸業」，亦無自體可得，「譬如」依「水」而起之「波浪」，水與波，非一非異。

爾時大慧菩薩復說偈言：

大海波浪性，鼓躍可分別；  
藏與業如是，何故不覺知？

註釋

「鼓躍」：鼓動躍進。

「藏與業如是」：「藏」，爲第八識。「業」，爲轉識，前七識；因爲是第八識之



業用，故稱前七識為「業」。「如是」，是指第八識與前七識之間的關係，亦與水與波之間的關係一樣。

義貫

「爾時大慧菩薩復說偈言：大海」中之「波浪」的「性」質，是依水而「鼓躍」前進，此則人人「可」以肉眼「分別」見之。第八「藏」識「與」前七「業」識之間的關係，亦是「如是」分明，以「何」緣「故」，凡夫於海之波濤可分明見之，而於心業卻毫「不」能「覺知」？

爾時世尊以偈答曰：

凡夫無智慧，藏識如巨海，業相猶波浪，依彼譬類通。

註釋

「依彼譬類通」：「彼」是指海水與波浪，及藏識與業識二者。「譬」，為譬喻。「類」，是類比。「通」，是令彼凡夫因而通曉。

義貫

「爾時世尊以偈答曰：」因為「凡夫無智慧」，所以不能明見覺知藏識心與諸業識。第八「藏識如巨海」之深廣、常住，前七轉識「業相」則「猶」如巨海

中之「波浪」，依境風而乍現，然而這只是「依彼」二者之性相近，而作的「譬」喻、「類」比，欲令彼凡夫因而「通」解曉了，並非無形的心業真的如有形之海浪，可以肉眼見之；無相之心業唯有智眼方能得見。

**爾時大慧菩薩復說偈言：**

**日出光等照，下中上眾生。如來照世間，為愚說真實，  
已分部諸法，何故不說實？**

註釋

「日出光等照」：「光」，是陽光。「等照」，平等照射一切眾生，不分等級高下。

「下中上眾生」：為上智、中庸、下愚三等眾生。

「為愚說真實」：「愚」，為愚夫。「真實」，為究竟，即法身之境界。義謂：亦應為愚者開演究竟之法身境界，令其開悟。

「已分部諸法」：義謂：佛已分別於諸部中，開演諸識之妄的權法。

「何故不說實」：何故至今仍不對愚者亦演示賴耶之真的究竟實法？

義貫

「爾時大慧菩薩復說偈言：日出」之後，其「光」平「等照」射「下中上」一

切「眾生」，無有分別；「如來」之智光「照」射一切「世間」亦如是。因此，如來亦應「為愚」痴凡夫演「說」究竟「真實」之法身境界，令其開悟。而且，佛既早「已分」別於諸「部」中開演種種「諸」識之妄的權「法」，「何故」至今仍「不」對愚者亦演「說」究竟真「實」之法，以令其了妄即真？

爾時世尊以偈答曰：

若說真實者，彼心無真實。

註釋

「真實」：即真實之理。

「彼心無真實」：「彼」，指愚鈍眾生。以愚劣眾生，惑業障重，心中全是虛妄之相，毫無真實之理與智，故說：「彼心無真實」。

義貫

「爾時世尊以偈答曰：」「我「若」對愚痴凡夫「說」出究竟「真實」之理，奈何「彼」愚痴凡夫「心」中，全為無明煩惱、虛妄之相覆蓋，毫「無真實」之理、智，因此與真理不相應，是故我不對愚夫開演究竟真實之法。」

詮論

此節兩句點出如來於愚夫爲何不示究竟之法的道理，這也是諸佛菩薩及諸祖師非機不說，非器不傳的原因；非不慈悲也，以若非機而說，即是非說，於說者有過，而於聽者常有害也。是故諸佛如來之法，皆應眾生心而現，待機而說，令其得利也。

譬如海波浪，鏡中像及夢，一切俱時現，心境界亦然；  
境界不具故，次第業轉生。識者識所識，意者意謂然，  
五則以顯現，無有定次第。

註釋

「一切俱時現」：「俱時」，即同時。此謂：如海浪、鏡像、及夢境一樣，眾生之心與外境亦常如是一時俱現。

「心境界亦然」：「心境界」，爲眾生心與心外境界。「亦然」，即亦常如是一時而現。

「境界不具故，次第業轉生」：上兩句是說一切因緣具足時，則內心外境便一時俱現。這兩句是說：然而有時境界因緣不能一時具足，此時外境便次第引起業用，而逐漸令諸識展轉生起。

「識者識所識」：以下四句偈爲闡示前七識生起之次第，及其得名之原因。「識者」，是指第六意識。「識所識」，上一個「識」是動詞，了別之義。「所識」，是第六識所了別者，指前五識。全句之義爲：所謂第六意識者，是因爲它了別其所了別的前五識，故稱第六意識。（因第六識簡稱識，「識」即了別之義。又，第六識最大的功能及特性，即在識別，故稱爲「識」。）

「意者意謂然」：「意者」，是指第七末那識，末那識又稱爲「意」，或「意識」，故常爲了與第六意識兩者容易分別起見，而稱「第七末那意識」。「意謂然」的「意」爲心之義。「謂」，是以爲。「然」，是如此。全句義爲：所謂第七末那意識者，是眾生心中執第八識之見分及相分爲自內我法，且自以爲然，定斷不錯，執著不捨，故稱第七末那爲意。

「五則以顯現，無有定次第」：「五」是前五識。「顯現」，是顯示現量境界。此二句言：前五識則是直接顯示現量之境界，且隨境生之前後轉生，無有一定之次第。

義貫

（彼愚夫心中所現之不真實相，）「譬如海」水中之「波浪」，或如「鏡中」之

「像及夢」中之事等，「一切俱」同「時」而「現」，眾生之「心」與心外之「境亦然」，常如是一時而現。然而有時「境界」因緣「不」能一時「具」足之「故」，則種種境界「次第」牽心引發「業」用，而令諸識因而漸次展「轉生」起。所謂第六意「識者」，為「識」別其「所識」別之前五識，故名為識；所謂第七末那「意」識「者」，為執第八識之見、相二分為自內法，且內心之中（「意」）自以為「然」，自以為此為真實之我，如此執我，其意堅定不捨，故名為意。前「五」識「則以」直接「顯」示「現」量之境，且各隨著諸境界緣生起之次第，依次轉生，彼此之間「無有」一「定」之「次第」。

譬如工畫師，及與畫弟子，布彩圖眾形，我說亦如是：  
彩色本無文，非筆亦非素，為悅眾生故，綺錯繪眾像。

註釋

「工畫師」：「工」，巧也。工畫師喻佛。

「畫弟子」：畫師之弟子，喻菩薩。

「布彩圖眾形」：分布色彩，圖繪種種形像。

「我說亦如是」：我所說之法亦如是。

「彩色本無文」：彩色顏料之中本無圖文可見可得，然以眾生心攀緣故，見有和合，見種種色彩和合而生圖文之想，而實彩色性離，離心意識。此喻佛所說法之文字性離，文字之中本無所有，亦無有道，亦無非道，然以眾生心攀緣，見文字性非空，見文字中有道，見文字有實自性，見文字與道和合，而實不合。故說「彩色本無文」。

「非筆亦非素」：「筆」為彩筆，「素」為絹素、畫布也。此謂種種圖文亦非在於彩筆之中，亦非在畫布之中有圖像可得。

「為悅眾生故，綺錯繪眾像」：「綺」，斜也，不順經緯縱橫之相也。錯者，錯綜也，謂錯綜真俗也。如來一切言說施設，皆為方便示導，欲令即文離文，即言離言；文字圖像，有如指月之指，月不在指，然若無如來之指，則眾生無由見月。道亦如是，道不在文字言說，然若如來不說，則眾生無由見道、悟道、入道。是故如來種種方便言說，首在隨眾生之根欲，令其歡喜信受，然後漸漸化導，入於正道，此乃如來之不捨大悲也，故言：「為悅眾生故」。「綺錯繪眾像」為綺斜縱橫於有與無之間，錯綜於真與俗之際，而繪成眾像。「眾像」，比喻如來所建立之一切法。

## 義貫

諸佛如來及諸大菩薩「譬如工」巧的「畫師」，以「及」「畫」師的「弟子」（如來為畫師，菩薩為畫師弟子），一起共同分「布彩」色，繪「圖」種種（「眾」）「形」像。「我」所「說」之法「亦如是」：「彩色」顏料之中「本無」圖「文」，亦「非」於彩「筆」之中有圖像可得，「亦非」於絹「素」之中有圖像可得，然「為」愉「悅眾生故」，令其歡喜、漸入正道，故如來「綺」斜縱橫於有無之間，「錯」綜於真俗之際，而「繪」成「眾」多妙法之形「像」。

言說別施行，真實離名字，分別應初業，修行示真實；  
 真實自悟處，覺想所覺離，此為佛子說，愚者廣分別。  
 種種皆如幻，雖現無真實，如是種種說，隨事別施設。  
 所說非所應，於彼為非說。

## 註釋

「言說別施行」：「別」，特別。「施行」，施設之舉。「行」者，舉也。

「真實離名字」：「名字」，唐譯作「文字」。此句謂真實究竟之理為離於文字言說，是故行者應不著文字言說，循名取實。



「分別應初業」：「分別」，為廣分別。「初業」，為初發心修行道業之人。此謂：為初發心人，應廣分別諸法，令其易了，易可得入。

「修行示真實」：「修行」，為真實修行之人，或久遠修行之人。對如是行人則示以究竟真實之道，以其機已熟故，堪能悟入，堪當大法。譬如大雨，小樹小草則溺斃，唯大樹能當之，由受潤澤，益發繁茂興盛。

「真實自悟處」：真實之理，乃修行者自悟之境界，『華嚴經』中所謂：「不由他教」，亦是此經所謂：「自覺聖趣」。

「覺想所覺離」：「覺想」，為能覺想。「所覺」，為所覺想。義即：此真實之處乃能覺所覺、能想所想，悉皆遠離。能覺，指能覺之心，或能覺之人；所覺，指所覺之理、或所覺之法。能想、所想也是如此：能覺所覺，能想所想之心、理、人、法，悉皆遠離，方是無上正真之道。

「種種皆如幻」：「種種」，指眾生之心與世間之境，以及如來所說之法門。以外境依心而現，而心如幻，故心與境皆悉如幻；而如來之法門為應眾生心而現，眾生心既如幻，故應之而現之法門亦復如幻，是故言：「種種皆如幻」。

「所說非所應，於彼為非說」：謂若所說之法，為非所應之機，則於聽者反成非

說。「非說」者，不得當之說也。

義貫

至於種種「言說」為特「別施」設而舉「行」，而正「真實」在之境，實「離」於「名」言文「字」。廣「分別」說者乃為肆「應初」發心修行道「業」之人而設，至若久遠「修行」，機熟之人，則為顯「示」正「真」之「實」相。而正「真實」相之境，乃修行者「自悟」自證之「處」，非他人真能示之，亦非言說所能及。此真實之處乃能「覺」能「想」、「所覺」所想，悉皆遠「離」，不著一切處之境，如「此」正真實相，但「為」大根能頓入而解真實之「佛子」而「說」，若應「愚者」則須「廣」以言教，種種「分別」諸相。然則「種種」心、境與法門「皆」悉「如幻」，「雖」有相顯「現」，然皆「無真實」之性。如來「如是種種」之言「說」，皆為「隨事」應機而分「別施設」建立。若「所說」之法，「非所應」之機，則「於彼」聽者反成「為非」當之「說」，是以不得不用權說也。

（如對小乘心量之人，為說真實之法，則非所宜。）

彼彼諸病人，良醫隨處方；  
如來為眾生，隨心應量說；  
妄想非境界，聲聞亦非分；  
哀愍者所說，自覺之境界。

## 註釋

「彼彼諸病人」：「彼彼」，為「彼」之複數，重複其詞以顯其複數，猶言「彼等」。「病人」，指眾生，九法界之眾生皆病，唯諸佛究竟無病。

「良醫隨處方」：「良醫」，指如來，以如來能治眾生一切身心之病。「隨處方」，為隨眾生之病而開與處方。

「隨心應量說」：謂如來隨眾生心之差別，且應其所知之量而為之說法。

「妄想非境界，聲聞亦非分」：謂如來以自覺聖智，應眾生之根機器量，而建立種種法門，分別成就一切眾生，如是悲心，如是方便，如是智力，絕非外道為自心妄想所迷者之境界，亦非聲聞乘能了之分，以其悲心與智力皆不足故；而發大乘心，久遠修行之菩薩，乃能得其少分。

「哀愍者所說，自覺之境界」：此為哀愍一切世間之如來，所說其自證自覺之境界。

## 義貫

「彼」等眾生有如「諸病人」，而如來猶如「良醫隨」其病症而開予種種「處方」。如是，「如來為」一切「眾生」，「隨」其「心」之差別，「應」其器「量」之大

小而爲「說」法。此以大悲爲本，大智慧爲用，隨機應量建立施設之境界，「非」爲自心「妄想」所迷之凡外「境界」，小乘「聲聞亦非」其「分」。此爲「哀愍」一切世間「者」之「所說」，如來自證「自覺之境界」。

復次大慧，若菩薩摩訶薩，欲知自心現量，攝受及攝受者妄想境界，當離群聚、習俗、睡眠，初、中、後夜，常自覺悟，修行方便；當離惡見經論、言說，及諸聲聞緣覺乘相，當通達自心現妄想之相。

註釋

「若菩薩摩訶薩欲知自心現量，攝受及攝受者妄想境界」：前言真實者唯佛之境界，凡外邪小非分，大乘根熟菩薩得其少分，故能進而修習，入佛境界。「自心現量」者，即自心藏海所現之境。「量」者，凡能稱量、見、聞、覺、知之一切法相，皆名爲量。「攝受及攝受者」，即能攝受及所攝受者，亦即能取與所取，能取者爲心，所取者爲境。全句言：若菩薩摩訶薩欲了知自心藏海所現之一切境界中之能取所取，皆爲自心藏海識浪妄想所現之境界。此句唐譯作：「菩薩摩訶薩若欲了知能取所取分別境界，皆是自心之所現者。」

「當離群聚、習俗、睡眠」：「群聚、習俗」者，憤鬧也。儒者所言：「群居終

日，言不及義」者，此也。是故三五成群，率多雜語。習俗者，如年節、婚喪、喜慶、乃至生日等，如是慣鬧之處皆爲掉散之源，令心動盪不靜，種種虛妄相現，遮障眞智本明；故修眞實行者，必先當遠離如是外虛妄境；離外虛妄，方能漸了自心內虛妄相；如是內外妄相即了，即得見眞，故如來首以此勸修。又，當離睡眠者，以睡眠爲昏沈之至，蓋睡眠時，除一息外，猶如死人，其心之不明，至於極點，毫無自主力，完全隨業水飄盪，平添諸業，是故修眞實行者必須離於凡夫五欲中之睡眠，方能漸得一心澄明，時時覺悟，無有忘失。

「初、中、後夜」：即初夜分、中夜分、後夜分。印度習俗分一日爲六時，即晝三時，夜三時。

「修行方便」：所謂「方便」者，即是法門。以一切門皆爲出入方便而設，故稱法門爲方便，以其爲學法者之門徑也。又，此所謂方便者，即本經佛所教授之「盡捨一切凡外邪小之法，唯心直進，念念不捨是也。」

「當離惡見經論言說，及諸聲聞緣覺乘相」：「惡見」，指外道之邪惡之見。「惡見經論」爲外道宣揚惡見之論典；「言說」，爲宣揚此等惡見之人所作之言說議論。外道之惡見不外有、無、斷、常四者。此四者，壞菩提正覺之因，故

名爲惡。於上面，佛初勸「離群聚、習俗、睡眠」，爲勸離凡夫所行境界；此復勸「離惡見經論、言說」，爲勸離於外道所行境界。接著又勸離於「諸聲聞緣覺乘相」，爲勸離於小乘人所行境界。至此，凡夫、外道、小乘之境界皆一一勸離。所謂離諸聲聞緣覺乘相者，爲不以其所修所證者爲目的也，一心以大乘爲意，離於凡、外者，亦復如是。

「當通達自心現妄想之相」：亦即，若如是依佛言修行，當能通達自心所現妄想之相。「通達」，即覺悟、徹見、了達。

義貫

「復次，大慧，若菩薩摩訶薩欲」了「知自心」藏海所「現」境「量」中之能「攝受」之心「及」所「攝受」之法，此等皆純是自心藏海中識浪「妄想」所現之「境界」，本無實體，唯一眞精。菩薩摩訶薩若欲了如是虛妄而顯眞實者，首「當離」於凡夫「群聚、習俗」憤鬧之境界，以除掉散，如是方得離於外在一切虛妄境界。亦當離於「睡眠」，以除昏沈，及內在一切虛妄境界；「初、中、後夜」日夜精勤，「常自」明「覺」徹「悟」，以現量智，「修」如實「行」之「方便」善巧，觀察了悟藏識。其次，更「當離」於外道邪「惡見」解之「經論」及其

種種「言說」，以避免徒滋紛擾，而得離於邪見，不為邪見之所污染：「及」離於「諸聲聞緣覺乘」所行之「相」，如是即得不落於小乘境界；如是離凡、離邪、離小之種種虛妄境界，修行方便，即「當」入於大乘，而「通」徹了「達自心」藏海所「現妄想之相」（即前所言藏識海浪相），原無實體，唯一真精。

詮論

此段經文說：「若菩薩摩訶薩欲知自心現量，攝受及攝受者，當離群聚、習俗、睡眠、初、中、後夜，常自覺悟，修行方便。」此與《圓覺經》所言相近：「善男子，彼新學菩薩及末世眾生，欲求如來淨圓覺心，應當正念遠離諸幻，先依如來奢摩他行，堅持禁戒，安處徒眾，宴坐靜室，恆作是念……。」達摩祖師對二祖慧可大師最初的教示也是如此：「外息諸緣，內心無喘，心如牆壁，可以入道。」冀真修者，皆當如是乎！

復次大慧，菩薩摩訶薩建立智慧相住已，於上聖智三相當勤修學。何等為聖智三相當勤修學？所謂無所有相，一切諸佛自願處相，自覺聖智究竟之相。修行得此已，能捨跋驢心智慧相，得最勝子第八之地，則於彼上三相修生。大慧，無所有相者，謂聲聞緣覺及外道相，彼修習生。大慧，自

願處相者，謂諸先佛自願處，修生。大慧，自覺聖智究竟相者，一切法相無所計著，得如幻三昧身，諸佛地處進趣行生。

註釋

「建立智慧相住已」：這是指前面所說的「當離群聚」以至「常自覺悟」等修行之相。此為智者所住，入道修證之初相，以住此相，便能建立、成就智慧，故稱此初相為「建立智慧相」。「住」，是安住，於其中身心自在、不動，故稱安住，亦是住持之義。此句唐譯作：「住智慧心所住相已。」魏譯作：「建立住持智慧心相」。

「上聖智三相」：「上」，是最上、殊勝之義。亦含更上一層之意。義指：若於建立智慧的初修行相能安住之後，便更進一步修習殊勝最上的聖智三相。「聖智」，聖人所證之智，有三種相，或三種層次。

「無所有相」：唐譯作：「無影像相」。

「一切諸佛自願處相」：魏譯作：「一切諸佛自願住持相」，唐譯作：「一切諸佛願持相」。

「自覺聖智究竟之相」：魏譯作：「內身聖智自覺知相」，唐譯作：「自證聖智



所趣相」。

「跛驢心智慧相」：驢是笨、愚痴之義，「跛驢」，即又笨又躓腳，這裡是指二乘，以二乘之智陋劣，故以驢喻之，又驢不堪遠行，故稱之跛驢。

「得最勝子第八之地」：「得」，證得；唐譯作「入」。「最勝子」，即佛子。「第八之地」，即菩薩第八、不動地。

「則於彼上三相修生」：則能於上面所說的聖智三相因修行而得生起。

「無所有相者，謂聲聞緣覺及外道相，彼修習生」：「無所有相」是指離於凡外邪小，染淨情器之相。「彼修習生」，謂此智之相因修習而得生起。以空假中三觀釋之，這可說是空觀。

「諸先佛自願處，修生」：「諸先佛」，過去十方諸佛。「自願」，謂過去十方諸佛，因中修行時皆各有本願，以成熟有情，嚴淨佛土。菩薩依之修行假觀，便能生起此智力。此句魏譯作：「謂諸佛本自作願住持諸法。」

「自覺聖智究竟相者，一切法相無所計著」：這是自證的中道智相。由於離於空假，所以一切法相皆不計著，以皆無所著，故引生中道之智。此為三觀之中觀。「得如幻三昧身」：「得」是成就，以一切無著，故能觀諸法如幻，而成三昧，

「如幻三昧身」是報身。

「諸佛地處進趣行生」：謂此自覺聖智及如幻三昧身，皆由於菩薩在諸佛自證之境界上，精進趣向修行，而得生起。這三聖智相都說「生」，是指長養而得成就，為勉勵行人修習之義。

義貫

「復次，大慧，菩薩摩訶薩」於上所說的最初的「建立智慧」所修之「相」中，安「住」不退後，應「當」更進一步，精「勤修學」最「上」殊勝的「聖智三相」。什麼是菩薩應「當勤修學」的「聖智三相」？就是「無所有相、一切諸佛自願處相、自覺聖智究竟之相」。若菩薩「修行得此」三聖智相「已」（之後），便「能捨」棄二乘陋劣的「跛驢心智慧相」，而證「得」菩薩（「最勝子」）的「第八」不動「之地」，如是進趨不捨，「則」能「於彼」最「上」的「三」聖智「相」，由更進一步「修」行而得究竟「生」起。「大慧，無所有相」是指無諸「聲聞、緣覺及外道」之「相」，（以見其相空故），「彼」正智是因「修習」一切法空、無所有，而得「生」起者。「大慧，自願處相」是指過去諸「佛」，於因地中修行時，「自」所發之本「願」，菩薩於此「處」，因「修」行亦得「生」起與佛無

二之度世弘願。「大慧，自覺聖智究竟相」是因為修習以中道正智觀察，而於「一切」空與有等「法相」皆「無所」妄「計」執「著」，因為不著一切法相，而「得」成就「如幻三昧」上妙之「身」，更於「諸佛地」之「處」精「進趣」向修「行」而得究竟「生」起此自覺聖智究竟之相。

**大慧，是名聖智三相，若成就此聖智三相者，能到自覺聖智究竟境界。是故大慧，聖智三相當勤修學。**

詮論

在此，如來再一次勸修，因若成就此三相，則能到如來地故。又，前面如來曾勸修說：「自悉檀善，當勤修學」。此章則勸修聖智三相，二者有何差別？因為前面說明諸識生滅因緣，其主旨為顯示真相不滅之理，故只要依自智，修唯心觀，加功用行，便能至於菩薩地智，漸階果覺。所以佛說：「自悉檀善」。此章則教於生滅諸識之中，實證真識之體，以成果上法身，故須依聖智以為己智，而進趣極證。這兩者，在能觀上有異，而所證之體實同，若能一念相應，妙契玄源，則何有異哉？

**爾時大慧菩薩摩訶薩知大菩薩眾心之所念，名聖智事分別自性經，承一**

切佛威神之力而白佛言：世尊，唯願為說聖智事分別自性經，百八句分別所依；如來應供等正覺依此分別，說菩薩摩訶薩入自相共相妄想自性，以分別說妄想自性故，則能善知周徧觀察人法無我，淨除妄想，照明諸地，超越一切聲聞緣覺，及諸外道諸禪定樂，觀察如來不可思議所行境界，畢定捨離五法自性，諸佛如來法身智慧，善自莊嚴，超幻境界，昇一切佛剎兜率天宮，乃至色究竟天宮，逮得如來常住法身。

註釋

「聖智事分別自性經」：「自性」，為三自性，即依他起自性，徧計自性、及圓成實自性。此三自性，開演起來，則有五法、三自性、八識、二無我；合之則只有三性，因為此三自性為聖智所知，且唯聖智所能分別，而用於度化眾生之事（「事」，即度化眾生之事），故稱「聖智事分別自性」，「經」是法門之義，以經者為貫徹一切法門，故名法門為經。唐譯作：「聖智事自性法門」。

「百八句分別所依」：「百八句分別」為倒裝，實為：「分別百八句」，「分別」為動詞。此句之義為：聖智事分別自性經，是諸佛如來用來分別百八句的；也就是說：諸佛「依」聖智事分別自性經，來「分別」百八句。因為百八句最主

要的，還是在分別三自性。

「如來應供等正覺，依此分別，說菩薩摩訶薩入自相共相妄想自性」：「此」，是指聖智事分別自性經。「說」，是開示，解說。「入」，即是墮入。「自相共相妄想自性」，即自相共相自性，及妄想自性。自共相即緣起自性：「自相」是見諸法各有其不同的相狀，如見五陰各自不同，稱為自相。「共相」，是見眾法和合成為一體，於此和合體，見有體相，名為共相，亦即金剛經所稱的「一合相」，或稱「和合一相」，如見五陰合成一身，即是見有「共相」。「妄想自性」，即菩薩依著諸法的自相、共相而起諸妄想，周徧計執，稱為妄想自性。此整句是說：如來因依聖智事分別自性經，而能說菩薩摩訶薩墮入自共相自性，及妄想自性的錯誤之中，以致不能證知圓成實性，如此開示演說，令其了知、覺悟。

「以分別說妄想自性故，則能善知周徧觀察人法無我，淨除妄想，照明諸地」：菩薩因蒙佛如是分別解說，而了知依他起性及徧計所執性本為妄想，實無自體性，即是圓成。「人法無我」，即是人無我與法無我。因了依他、徧計本即圓成，以依他、徧計無有自體，其體即是圓成故，故能斷依他、徧計。由斷徧計，則能觀人無我；由斷依他，故能證得法無我。「淨除妄想，照明諸地」：以依他起

及偏計所執二障皆修斷，人法雙忘，故能淨除一切妄想，而照明菩薩諸地。「照明諸地」，指於菩薩諸地皆能了了知見，猶如以燈照耀，無不徹見。

「超越一切聲聞緣覺及諸外道諸禪定樂」：以照明諸地，故能超越凡外邪小耽著禪定之樂。菩薩對於禪定是不味、不亂。

「捨離五法自性」：「五法」，是相、名、妄想、正智、如如。「自性」，是指三自性。

「起幻境界」：「幻」是如幻。

「昇一切佛剎兜率天宮」：「兜率天宮」為佛化身補處菩薩所住之處；菩薩以得如來法身莊嚴，故能起如是如幻境界，化千百億身，而昇入一切佛剎中之兜率天宮中，教化眾生，大作佛事。

「色究竟天宮」：梵名阿迦尼吒天。此天在色界之頂，與無色界相鄰，因為色界之最高天，故名「色究竟天」。是為妙覺菩薩成報身佛之處。

「逮得如來常住法身」：「逮」，及、至，也就是「一直到」的意思。謂菩薩如是於十方世界，起如幻境界，大作佛事，度化眾生，一直到證得如來常住法身。

義貫

此時「大慧菩薩摩訶薩知大菩薩眾心之所念」，其所念者，「名」爲「聖智事分別」三「自性」法門（經）。於是大慧菩薩即「承一切佛威神之力」加持，而白佛言：「世尊，」但願（「唯願」）您「為」我及諸大眾解「說聖智事分別自性經」，因爲此法門爲「分別」了知「百八句」之「所依」，且諸佛「如來應供等正覺依此」聖智事「分別」，而能爲「菩薩摩訶薩」開示解「說」，種種墮「入」諸法「自相共相」自性及「妄想自性」的行相，令其覺了。諸菩薩「以」蒙佛如是「分別」解「說」：一切依他、徧計本爲「妄想」，實無「自」體「性」，即是圓成；以此之「故」，菩薩「則能善知徧觀察人」無我，與「法無我」，因而「淨除」一切「妄想」，「照」徹「明」了菩薩「諸地」，因而「超越一切聲聞、緣覺及諸外道」所味著的「諸禪定樂」；以越凡外邪小境界，故能「觀察如來」種種「不可思議所行境界」；由觀如來境界，而能「畢」竟決「定捨離」相、名、妄想、正智、如如等「五法」及依他、徧計、圓成三「自性」；由捨五法三性而達清淨，故能得「諸佛如來法身智慧」，而「善自莊嚴」；以得法身，故能「起」一切如「幻」之「境界」，化千百億身而「昇」入「一切」諸「佛刹」土中之「兜率天宮」，教化成熟成就眾生，「乃至」變化成報身而入「色究竟天宮」中，大

作佛事，「逮」至證「得如來常住法身」。

佛告大慧，有一種外道作無所有妄想計著：覺知因盡，免無角想，如兔無角，一切法亦復如是。

註釋

「有一種外道」：這是指執落於無見，說一切法究竟空無的外道。

「作無所有妄想計著」：以一切法爲無所有，起如是之妄想偏計執著。「作」，是起之義。

「覺知因盡，免無角想，如兔無角，一切法亦復如是」：「覺知因盡」，謂彼外道觀察因緣法，覺知因緣有時而盡，或有處而盡，亦即某些因緣非偏於一切處，例如於兔類身上，便無生角的因緣，此時生角之「因」便「盡」了。「盡」，亦是無之義。此處之「覺知」，只是依六識心發覺而已，非正覺正知，以其依於妄識，妄想分別。「免無角想」，以正智而言，「免無角」這想法，可說是莫須有之想，亦是忽發奇想，因此是一種妄想。「如兔無角」，譬如見兔無角，就說：「你看，兔沒角！」接著又繼續妄想分別：「爲什麼兔無角呢？既然其他許多動物都有生角的因緣！爲什麼兔沒有此因緣？可見因緣法有時而盡，有些地方沒有因



緣法，如兔就沒有生角的因緣，可見因緣法是空無的！」「一切法亦復如是」，如果因緣法在兔角上是空無所有的，那麼一切法也都是「一樣空無所有的！」

義貫

「佛告大慧：有一種」執無見的「外道」，「作」一切法為「無所有」之「妄想計著」。彼等由於「覺知因」緣有時而「盡」，便以為因緣法不是徧一切處的，而起「兔無角」這種莫須有的妄「想」執著，正「如」見「兔無」生「角」之因緣，便說因緣法無所有，（若有，兔何不生角？）彼外道於是說，既然兔角因緣為無所有，可知，「一切法亦復如是」空無所有。

**大慧，復有餘外道，見種、求那、極微陀羅驪，形處、橫法各各差別，見已計著：無兔角橫法，作牛有角想。**

註釋

「有餘外道」：「餘」，是別的。

「種」：即大種，亦即四大種。以四大和合能生一切色法，故稱為種。

「求那」：功德，或功能。

「極微陀羅驪」：「陀羅驪」，為極細之微塵。「極微」即是形容此微塵為極微細、

極微細。

「形處」：形像、處所。

「橫法」：為諸法之形量分位，亦即分佈之法。

「見已計著：無免角橫法，作牛有角想」：起如是見已，計著實無免角這種形量分位，因不見免有角是實，相反的卻見牛有角，因而作牛實有角，牛角是實，且妄喻如四大種之功德是實一樣，說免無角也是實，而執一切為實有。

義貫

「大慧，復有」別的執有見的「外道」，因「見」四大「種」之功德（「求那」）為實能成就，乃至「極微」極微的微塵（「陀羅驪」）等一切法，皆令各有其「形像」「處」所，與形量分位（「橫法」），且皆「各各」有所「差別」，如是等皆為實有其事；彼起如是「見已」，更又「計著」說：「無免角」這種「橫法」（形量分位），並計此說為實；彼因見免無角是實，相反的卻見牛有角，因而亦「作牛有角」亦是實之妄「想」計著。

詮論

此節魏譯作：「見四大功德實有物，見各各有差別相實無免角，虛妄執著妄想

分別實有牛角。」唐譯作：「見大種求那塵等諸物形量分位，各差別已執免無角，於此而生牛有角想。」

大慧，彼墮二見，不解心量，自心境界，妄想增長。身、受用建立，妄想根量。大慧，一切法性亦復如是，離有無，不應作想。大慧，若復離有無而作免無角想，是名邪想，彼因待觀，故免無角不應作想，乃至微塵分別自性悉不可得。大慧，聖境界離，不應作牛有角想。

註釋

「不解心量」：「心量」，唯心現量。以一切法皆是唯心現量，離於有無，而彼外道於自心所現之諸法上，妄想執著，分別有無，而執或有、或無為實。

「自心境界，妄想增長」：因不解一切法唯心現量，而於自心所現之種種境界上，起種種妄想分別，並令此等妄想增長不已。此句唐譯作：「但於自心增長分別。」

「身」：為自身，指五蘊身心，此為正報。

「受用」：為器世間，是為依報。因為有情所受用，故稱受用。

「建立」：即成就。

「根量」：為心量，根是心之義。

「身、受用建立，妄想根量」：此句謂：凡是有情世間、器世間、正報依報之建立成就，皆爲藏海識浪，妄想之所成就。此句唐譯作：「身及資生器世間等，一切皆爲分別所現。」魏譯作：「如身資生器世間等，惟是心分別。」

「一切法性亦復如是，離有無，不應作想」：一切法與正報、依報等都是如此，爲自心藏識之所變現，因此離於有無：不得言有，以爲識所變現故；亦不得言無，以藏識實有此變現故。因此不應作有無等妄想。

「彼因待觀，故免無角，不應作想」：此句謂：爲何說兔角離於有無？因爲「彼因待觀」；待是互待。兔本無角，若光見兔不會起「兔無角」之想，因見牛有角，有牛角之對待而觀，才說：爲什麼兔無角？而起兔無角之種種妄想分別。「故兔無角，不應作想」，此爲倒裝；義爲：故不應作兔無角想。或亦可解爲：故見兔無角時，不應起種種妄想。此與上句，唐譯作：「應知兔角離於有無，諸法悉然，勿生分別。云何兔角離於有無？互因待故。」

「乃至微塵分別自性，悉不可得」：此句謂：你若說兔角無，而牛角有，則若分析牛角，乃至微塵，以求牛角之自性，皆不可得，故不說牛角性爲實有。

「聖境界離，不應作牛有角想」：聖智之境界爲遠離如是一見，故不應於有所

見之處作如「牛實有角」這樣的妄想分別。

義貫

「大慧，彼」外道之人，「墮」於有無「二」種邪「見」，這是由於他們「不能知「解」一切萬法唯「心」現「量」的至理，因此但於「自心」藏識所現種種「境界」上起諸「妄想」，且令「增長」不息。事實上，眾生之色「身」（正報），與為眾生所「受用」的器世間（依報）等種種諸法之「建立」成就，皆是藏海識浪「妄想」之心量（「根量」）。「大慧，」正報依報如是，「一切法性亦復如是」，皆為藏識之所變現，故本「離」於「有無」等議論，不得言有或無，因此「不應」復於其中「作」有無等「想」。「大慧，若復」已知一切法性本「離」於「有無而」仍「作兔無角」之妄「想，是名邪想」。為何說兔角離於有無？「彼因」有牛角互相對「待」而「觀」，「故」顯出「兔無角」，然實「不應作」此妄「想」分別。若言兔角實無，而牛角實有，則若分析牛角「乃至微塵」以「分別」推求牛角之「自性，悉不可得」。「大慧，聖」智之「境界」為遠「離」於有無等妄想分別，因此「不應」於有所見處「作牛有角」之妄「想」。

詮論

凡夫最大的毛病爲見有執有，乃至因此而言一切法皆有；見無執無，乃至因此而以偏概全，言一切法皆無。這是因爲妄想執著覆蓋其心，以其所執著者而蒙蔽其他一切，因而導致以偏概全，執著不捨，落於偏見、邊見，而不自知。而此毛病的最根本原因在於：不知一切法皆爲自心藏海之所變現，故妄計有無。爲什麼呢？因爲執無之人，由於不知藏識爲根身器界總報之主，若瞭解這一切依正之報，皆是藏識所現之境界，而此境界的確是有，以因果不壞故，豈說是斷滅呢？又，執常之人，也是由於不了唯心所現境界，如幻非實。若如是知者，怎會計一切法實有呢？此段唐譯作：「大慧彼墮二見，不了唯心，但於自心增長分別。大慧，身及資生器世間等，一切皆唯分別所現。大慧，應知兔角離於有無，諸法悉然，勿生分別。云何兔角離於有無？互因待故，分析牛角，乃至微塵，求其體相，終不可得。」

**爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，得無妄想者，見不生想已，隨比思量觀察，不生妄想言無耶？**

註釋

「得無」：豈非、是否。

「妄想者」：指外道妄想分別者。

「見不生想已」：見兔不生角而起妄想之後。

「隨比思量觀察」：「隨」，隨即。「比」，比度。謂比度觀察牛有角。

「不生妄想，言無」：因比度觀察牛有角，而後方立兔不生角之妄想，因此言兔角爲無所有。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，」是否（「得無」）彼外道「妄想」分別之人，因「見」兔「不生」角而起諸妄「想已」，「隨」即「比」度「思量觀察」牛角之有，而後方立兔「不生」角之「妄想」，因而執「言」兔角「無」所有呢？

詮論

此處大慧菩薩的疑問爲：外道落於無見者之病因，是否在於其對待互觀？因佛在前面說：「彼因待故」，故有此疑。

佛告大慧：非觀察不生妄想言無。所以者何？妄想者，因彼生故。依彼角生妄想，以依角生妄想，是故言：依因故，離異不異，故非觀察不生妄想言無角。

「非觀察不生妄想言無」：彼外道非因觀察對待牛角之有，而作兔角不生之妄想，因而立言；兔角空無所有。

「所以者何」：何以故？爲什麼？

「妄想者」：指「兔無角」這妄想。

「因彼生故」：是由於他心中的妄想而生。「彼」，是指外道自心中的妄想。意即，並非由對待觀察外法而生，而是心中自生妄想。

「依彼角生妄想，以依角生妄想，是故言：依因故，離異不異」：依彼兔角之有無之分別而生妄想，以依彼兔角之有無而生妄想，是故我言，依妄想爲因故，離於異與不異。「離異不異」，指角之有無與妄想兩者，非異非不異；「兔角之有無」即是「妄想」，「妄想」即是「兔角之有無。」然又有所不同，因自心本有之妄想是因，兔無角是此無明妄想之果，因果不同，故又相異。而「兔無角」這一念頭本身亦即是一種妄想，所以兩者同爲妄想又不異。此句唐譯作：「以角分別爲其所依，所依爲因，離異不異。」

義貫

「佛告大慧：」彼執無見者，並「非」因「觀察」比待牛角之有，而成兔角「不



生」之「妄想」，因而立「言」兔角爲「無」所有，而落於無見。爲什麼呢？所謂『兔無角』之「妄想」，實在是「因彼」人自內心之妄想而「生故」，非由待觀外法而生妄想：「依彼」兔「角」之有無而「生妄想」。由於「依」兔「角」之有無這一念頭而「生妄想」，「是故」我「言」：「依」其內心之妄想爲「因故」，起有無見，然兔角無與內心妄想這兩者，實非一非異，「離」於「異」與「不異」，（因「內心妄想」是因，「兔角無」是果，因與果別，所以非一；「兔角無」是妄想，內心無明妄想也是妄想，所以非異。）「故非觀察」牛角有，相待於兔角無，方成兔「不生」角之「妄想」而「言」兔「無角」。

**大慧，若復妄想異角者，則不因角生；若不異者，則因彼故，乃至微塵分析推求，悉不可得。不異角故，彼亦非性。二俱無性者，何法、何故而言無耶？**

註釋

「若復妄想異角者」：如果內心之無明妄想異於兔角無之念頭的話。

「則不因角生」：則妄想應有自性，不須因角而生。

「若不異者，則因彼故」：若妄想不異於兔角者，則妄想卻因兔角而生，故兩者

非不異。

「乃至微塵分析推求，悉不可得」：乃至於在牛角所碎成之微塵中分析推求牛角之自性，悉不可得。

「不異角故，彼亦非性」：以妄想不異於兔角故，兩者既然不異，則兔角亦無自性。「非性」，即無性，無性者，無自性也。

「二俱無性者，何法、何故而言無耶？」：既然兩者皆無自性，那麼有哪一法，以何緣故而說那一法是無呢？此句唐譯作：「二俱非有？誰待於誰？」

義貫

「大慧，」如果內心之「妄想異」於兔「角」無之念的話，「則」妄想應有其自性，「不」須「因角」而「生」，所以非異；「若」妄想「不異」於兔角「者」，「則」如今妄想卻「因彼」兔角而生，「故」非不異。「乃至」於在牛角所碎成之「微塵」中「分析推求」牛角之自性，「悉不可得」，更何況子須烏有的兔角能有自性可得？！以妄想「不異」於兔「角故」，「彼」妄想「亦非」有自「性」。

既然妄想與兔角「二」者「俱無」自「性」可得，則「何」等「法」，因「何」緣「故而言」其「無」呢？

大慧，若無故無角，觀有故言兔無角者，不應作想。大慧，不正因故，而說有無，二俱不成。

註釋

「若無故無角」：若知無牛兔二角之性，故實無牛兔二角相對而立。

「觀有故言兔無角者」：如是知已，而仍觀牛有角故，而言兔無角者，實為虛妄。

「不應作想」：不應作如是虛妄之想。魏譯作：「不得如是分別」。

「不正因故，而說有無，二俱不成」：以其為不正因，故不應作此妄想分別。為什麼？因為既已知牛兔二角皆無性，還在論什麼牛角有，兔角無？因此，牛角有與兔角無，此二者俱不得成立。亦即：執有之見（常見），與執無之見（斷見），二者俱不成立。因有無、斷常皆悉無自性，只是自心妄想分別。

義貫

「大慧，若」已知並「無」牛兔二角之性，「故」實「無」牛兔二「角」之相待而立。若如是知已，而仍「觀」牛角「有故」，而「言兔無角者」，實為虛妄，因此智者「不應作」如是妄「想」。「大慧」，以其為「不正因故」，（亦即「牛有角」不得為「兔無角」之因；換言之，「牛有角」之因，不得生「兔無角」之果，故

說其爲不正因。因此魏譯作：「以因不相似故，有無義不成。」而且，本已知牛兔二角並皆無性，「而」仍在論「說」牛角「有」、兔角「無」，則此執有之常見，與執無之斷見，「二」種分別見「俱不」得「成」立。

**大慧，復有餘外道，見計著色空事，形處橫法，不能善知虛空分齊，言色離虛空，起分齊見妄想。**

註釋

「復有餘外道」：還有別的外道。

「見計著色空事，形處橫法」：見諸法而計著色與空之事，及其形像處所、分位等。

「不能善知虛空分齊」：「分齊」，即是不齊一之義，分即是紛。此句謂外道不能善知虛空與色之所以於外相上有分別而不齊一的真實道理。「不能善知」，意指外道雖有知，然其知爲不善、不正。

「言色離虛空」：「離」，即是異於。此句謂：而言色異於虛空，亦即言空外有色。

「起分齊見妄想」：而起色與空是不齊一的分別妄想之見。

## 義貫

「大慧」，還有些別的「外道，見」諸法相而「計著色」與「空」之「事」，及其「形」像「處」所、分位等「法」，而「不能善知虛空」與色二者之所以有所「分」別而不「齊」一的真正道理，而「言色離」於「虛空」有其自性，（亦即色異於虛空，色與空不一），如是而「起分」然不「齊」之「見」解「妄想」。

## 詮論

此節經文魏譯作：「復有餘外道，見色有因，妄想執著形相長短，見虛空無形相分齊，見諸色相異於虛空有其分齊。」

**大慧，虛空是色，隨入色種。大慧，色是虛空，持所持處所建立性。色空事，分別當知。大慧，四大種生時，自相各別，亦不住虛空，非彼無虛空。**

## 註釋

「虛空是色」：虛空即是色，色空不異，無二無別。此即言：虛空雖空，其性不空，以不空故，能生諸有。如真如本性本空，然其性亦不空，以其不空，故能起染淨種種業識，成阿賴耶，含藏三千，乃至一切依正染淨，皆爲此空而不空之如來藏性之妙用。

「隨入色種」：「隨」，隨緣。「入」，顯現。以虛空無心，如明鏡，隨緣而顯現諸色像。如遇染緣，則顯現染像，遇淨緣，則顯淨相。故色實是空之所現，無二無別，如水與波，波即是水，無二無別。又「入」亦可當進入之義。如此，則此句言：虛空隨緣而入於色種之中。此即是說：色空是互入互攝的，並非色空二者絕對相異、相對、相隔、互不相到。

「色是虛空」：色即是虛空。色雖有種種色現，然其性是空。

「持所持處所建立性」：「持所持」，即能持及所持；能持指虛空，其所持者為色。此謂：色不自存，必須由虛空來持，方得成就，正如波不自波，必有水相持，方得成波。然此能持、所持，實為一物，並無差別，譬如水與波，同是一水，並無差別，只因有境風因緣，故有波相顯現，而水性實無有變異。色與空亦然，雖有能持所持之殊，而成色空之別，然其性原是一空，並無變異。「建立」，成就。全句之義為：色是能持與所持因緣和合之處，所成就之性。

「色空事，分別當知」：「事」，即物。謂色與空這兩種東西，其中的分別，應當善知。此所謂「分別」，亦即是無分別中的分別，所謂善分別是也。又，色空本無分別，而今現有分別，所以說是無分別中的分別，所謂從空起妄是也。

「四大種生時，自相各別」：四大種地、水、火、風之自相各爲堅、濕、暖、動，各有差別。

「亦不住虛空」：「住」，是停住不變。謂四大其性雖空，然亦不住於空性，因其自相堅、濕、暖、動，念念變異，無有少時停住。其性雖空，亦不住於空，這是指不變而隨緣，是故有種種萬法生起。反之，倘若四大種停住於虛空之性，便不會有種種萬法生起。今見有種種萬法生起，念念遷謝，故知色不住於空，而能隨緣成物。

「非彼無虛空」：謂非彼四大之中沒有虛空。雖然色不住空，但色空二者並非截然爲二，互不相干，互不相到，而是色中皆有空性。四大之中若無虛空之性，則四大念念滅時，應成斷滅，無復有四大相續存在，亦不能與物和合成就種種事物。因四大之性若不空，則成窒礙不通，不能流動，所以不能與物和合。且若其窒礙不通，則其念念滅時，便是實滅，而不能雖念念變滅，而實不滅，因而不致落於萬法斷滅。

義貫

「大慧，虛空」即「是色」，以虛空之性「隨」緣而成，「入」色種。大慧，色」

即「是虛空」，因色乃是能「持」的虛空，與其「所持」的色種，兩者因緣和合之「處」，「所」共成就「建立」之「性。色」與「空」二種「事」物之微妙「分別」，應「當」善「知。大慧，「地水火風「四大種生時」，其堅、濕、暖、動四種「自相」雖「各」自「別」異，然仍以虛空爲性；其性雖空，然「亦不」停「住」於「虛空」表面之相，而有前後起滅之別異；因此四大自相雖各別，然並「非彼」四大之中「無」有「虛空」之性。

詮論

此節討論有名的「色空一如」之問題。至少有三個理由說色空不異：一、變現（「隨入」），色爲空性之所變現。二、能持所持是一，如水持波，水波無異。三、色空互入互即，色中有空，空中有色，非截然有二，而不互到。又，色如空華，空中之華，非有非無，只是眾生徒自妄爲，自捏其目，故於空見華，而此空華即是眾生業識之所變現，空者則爲如來藏，華則爲業識，亦即是捏目妄爲。色空亦如是，空即是如來藏，色即是業識之變現。又，一切萬法本無分別，而爲一圓成，只因一念妄動，故使有分別，而令本一精明，成六和合（如『楞嚴經』中所明）。故現在行者最大的課題，即是在此六和合之中，當下體取此一



精明，而頓入如如不二的分別境。

如是大慧，觀牛有角，故兔無角。大慧，又牛角者，析為微塵，又分別微塵剎那不住，彼何所觀故而言無耶？若言觀餘物者，彼法亦然。

註釋

「觀牛有角，故兔無角」：若因觀牛有角之故而言兔無角。

「又牛角者，析為微塵」：「微塵」為鄰虛。再者，所謂牛角者，若將它分析為鄰虛之微塵。

「又分別微塵剎那不住」：然後再分別此微塵之性，則知此微塵之性剎那不住，其中並無牛角之性可得，若如是，則牛角之有，便成不有。

「彼何所觀故而言無耶？」：若牛角之有變成不有、有既不有，則彼外道人要以何物來對觀而言兔角無呢？「觀」，是對觀，「何所觀」是以何法來對觀。此段是言：彼外道若以有立無，則若分析其有，知其有亦空，則其立言之本便無著落：能立之有既破，所立之無便無法成立。

「若言觀餘物者，彼法亦然」：魏譯本作：「若如是觀，餘法亦然。」

義貫

「如是，大慧，」若因「觀牛角有角」之「故」而言「兔無角」者，實爲虛妄。「大慧，又」所謂「牛角者」，若「析」之「為」鄰虛之「微塵」，然後再「分別」此「微塵」之性，則知其性「剎那不住」，其中並無牛角之性，可得。若如是，則牛角之性即自不有，有既不有，則「彼」外道人以「何」物來對「觀」，「而言」兔「無」角「耶」？「若言」對「觀餘物者」，則「彼法亦」不得成立。（亦即，若其他法亦是以對觀而得，則那些法也都同樣不能成立；換言之，一切對觀而得之法，皆爲虛妄，皆不得成立。）

詮論

此段亦含另一種意義，如楞伽科解上說，即以牛兔二角，來比喻色空二法。因爲執色空有異者，必說：「空不自空，對色顯空」。今若分析色至於鄰虛，則無色矣；色既無色，憑何顯空？如兔角無，是因對牛角有，若析牛角而爲鄰虛、牛角既無，兔角何立？除了色與空外，若言其他二法、亦是如是破之。

爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：當離兔角牛角、虛空形色異見妄想。汝等諸菩薩摩訶薩，當思惟自心現妄想，隨入為一切剎土最勝子，以自心現方便而教授之。

## 註釋

「當離兔角牛角、虛空形色異見妄想」：「異見」，為差別見，即見法有異也。

此句唐譯作：「汝應遠離兔角牛角、虛空及色所有分別。」

「當思惟自心現妄想」：唐譯作：「應當觀察自心所見分別之相。」

「以自心現方便而教授之」：以「一切法為自心現」之法門為方便而教授之。此句唐譯作：「為諸佛子說觀察自心修行之法」。

## 義貫

「爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：『汝等諸菩薩應「當」遠「離」於「兔角」與「牛角、虛空」與「形色」等一切差別「異見」之「妄想」分別；且「汝等諸菩薩摩訶薩」應「當」常自「思惟」觀察「自心」所「現妄想」分別之相，不但如是自修，並且應「隨」緣「入」於一切國土，「為一切刹土」中之「最勝」佛「子」宣說，「以」一切法悉為「自心現」之無上「方便」法門「而教授之」，令入佛智。』

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

色等及心無，色等長養心，身受用安立，識藏現眾生。

心意及與識，自性法有五、無我二種淨，廣說者所說。長短有無等，展轉互相生，以無故成有，以有故成無。微塵分別事，不起色妄想。心量安立處，惡見所不樂，覺想非境界，聲聞亦復然，救世之所說，自覺之境界。

註釋

「色等及心無」：色與心本皆無體，此頌心境兩空。

「色等長養心」：但凡愚不了，卻取色等外法以長養其妄心。

「識藏現眾生」：「識藏」，為八識藏體。謂眾生一切境界皆為八識藏體所現之影像，本無實體。

「心意及與識，自性法有五，無我二種淨」：「心意及與識」，指八識。「自性法有五」：「自性」，為三自性；「法有五」，即指五法。「無我二種」，即二種無我。「淨」，指這一切皆本自清淨無相。此頌八識、五法、三自性、二種無我、皆本自清淨無相。

「廣說者」：即是佛。

「長短有無等，展轉互相生，以無故成有，以有故成無」：此頌牛兔二角展轉待

觀，互相爲因，而成有無等妄想分別。

「微塵分別事，不起色妄想」：此頌分析牛角至於微塵，不見牛角自性，因此不起色爲實有之妄想。

「心量安立處」：此爲頌上思惟自心，離有無計，爲聖智心量安立之處。

「惡見所不樂」：然此卻爲外道執惡見者之所不樂，以其心著有無故，惡見覆心故，與聖智不相應故。

「覺想非境界」：「覺想」，爲依見聞覺知之妄想。此句即：亦非凡夫覺想之境界。

「聲聞亦復然」：亦即，亦非聲聞之境界。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：色等及心」本皆「無」體，心境本空。但凡愚不了，卻取外「色等」相以「長養」其「心」，因此根「身」及身所「受用」之器界由之而「安立」；然此等諸法自本而言，皆爲八「識藏」體所「現」之「眾生」境界，本無實體。然以凡外不達心境本空之理，妄見爲有，逐外生心，故如來大悲開示，說八識（「心意及與識」）、三自性、五法（「自性、法有五」）、

以及二種無我（「無我二種」），凡此諸法，本自清「淨」無相，唯心所現，令彼知有內心，了無外境，期於心境齊泯，即是真心。此為「廣說者所說」之無上至理。見牛兔角之「長短、有無等」皆為實有，如有無相待，「展轉互」為因而「生」：「以」對「無故成」立「有，以」對「有故成」立「無」。如是言論皆不得正因。若析色至於鄰虛「微塵」以「分別」其中色性，則知色性本無，如是則「不起色」為實有之「妄想」。此唯「心」現「量」為聖智第一義「安立」之「處」，然此為外道執「惡見」者「所不樂」者，以其樂著有無，心為惡見之所覆故，亦「非」凡夫依於見聞「覺」知之妄「想」所能達到之「境界」，至於「聲聞」行人，「亦」不能了知。此為「救」度一切「世」間者「之所說」其「自覺」聖智「之」真「境界」。

**爾時大慧菩薩為淨除自心現流故，復請如來，白佛言：世尊，云何淨除一切眾生自心現流？為頓、為漸耶？**

註釋

「淨除自心現流」：「流」，即是流注生滅相。此句謂：淨除自心所現、潛在之流注生滅相。

「為頓、為漸」：是一時頓除頓淨？還是次第地漸除漸淨？

義貫

「爾時大慧菩薩為」明了如何「淨除」眾生「自心」所「現」無始來潛在之「流」注生滅相的緣「故」，「復請」問於「如來」，而「白佛言：世尊，」如何「淨除一切眾生自心」所「現」，無始來潛在之「流」注生滅，令人無生無滅？「為一時「頓」淨，或「為漸」次而淨？

詮論

因為佛在前面勸令「當離群聚」等，一直到「思惟自心現妄想」，亦即是見自心流注。且因自心微細的流注生滅相，驅馳於八識心中，覆蓋如來藏智慧德相，而不能證得，若能離於自心流注妄想，則自覺聖智即得現前。大慧菩薩已經領會了妄淨智顯之旨，所以現在特地問明如何淨除流注之妄想，是頓還是漸。之所以問到頓漸的問題，是因為前面佛闡釋諸識生起時，說有頓生與漸生之不同；現在既要令諸妄識寂滅，也同樣應有頓有漸才對，因此大慧菩薩有此一問。

佛告大慧：漸淨非頓，如菴羅果，漸熟非頓，如來淨除一切眾生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如陶家造作諸器，漸成非頓，如來淨除一切眾

生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如大地漸生萬物，非頓生也，如來淨除一切眾生自心現流亦復如是，漸淨非頓。譬如人學音樂、書畫、種種伎術，漸成非頓，如來淨除一切眾生自心現流亦復如是，漸淨非頓。

註釋

「菴羅果」：即菴摩羅果，中文義為難分別，或譯為無垢清淨。菴摩羅為落葉喬木，原產於印度，開黃綠色之小花，果實球形，如胡桃，有六七稜，大者直徑約一寸多，味苦澀，醃糖很好吃。印度人用來作藥。此果生吃先苦後甘，所以又名「餘甘」。維摩經弟子品肇注：「菴摩勒果，形似檳榔，食之除風冷」毘奈耶雜事：「菴摩洛迦，即嶺南餘甘子也，初食之時，稍如苦澀，及其飲水，美味便生，從事立名，號餘甘矣。」

「陶家」：即陶師、陶匠。

義貫

「佛告」訴「大慧」：「淨除自心現流是「漸」次「淨」除，並「非」一時「頓」淨頓除。譬「如菴」摩「羅果」之生長，為逐「漸」成「熟」，而「非」一時「頓」然成熟。「如來淨除一切眾生自心」所「現」無始來潛在之「流」注生滅相，「亦



復如是」，爲「漸」次令「淨」，並「非」一時「頓」淨。又「譬如陶家」製「作」種種「器」物，爲「漸」次造「成」，並「非」一時「頓」成；諸佛「如來淨除一切眾生自心」所「現」無始來微細之「流」注生滅相，「亦復如是」，爲「漸」次令「淨」，並「非」一時「頓」淨。又「譬如大地漸生萬物」，並「非」一時「頓生」；佛「如來淨除一切眾生自心」所「現」無始來微細之「流」注生滅相，「亦復如是」，爲「漸」次令「淨」，並「非」一時「頓」淨。再「譬如人學音樂、書」法、繪「畫」等「種種伎」藝學「術」，皆爲「漸」次「成」就，而「非」一時「頓」成；十方「如來淨除一切眾生自心」所「現」無始來潛在微細之「流」注生滅相，「亦復如是」，「漸」次令「淨」，而「非」一時「頓」淨。

詮論

在此如來舉四種事物，來譬喻說明淨除自心現流必須是漸除，不是頓除。這四種比喻：菴摩羅果、作陶器、大地生物、與學技藝，其中是含有深義的：因爲果實近於自然，唯恐懈怠者不精進修習，認爲修道如果實，自然便成，因此又舉造作陶器之喻，而造陶器又近於有作，恐行人過於起心造作，於是又舉大地生物爲喻；然而大地又趨向無爲，恐學人滯於柔靜，爲欲令得乎其中，故最後

舉學習書畫等，因書畫與音樂等技藝，與修行類似，也是要用心用力去學習才會的，因此最後以此譬喻爲結。

又，說「如來淨除」的原因是：眾生藏識中無始之流注生滅，極其微細，非諸佛如來，無法究竟了知，何況要淨除之，因此，眾生要淨除自心現流時，必須內由自力修行爲因，外由諸佛如來護念神力加持爲緣，如是仗因托緣，方得成辦。若單靠眾生自力，幾乎無法辦到，因此說：「如來淨除眾生自心現流」。

再者，關於頓漸的問題，如來之意爲：事須漸除漸淨，理爲頓悟、頓證。因爲眾生自心現流爲八識中煩惱與所知二種障的種子與現行，這些虛妄之相，是由於久遠虛僞積習，因此要淨除必須漸除。所以法華經中有「二十年教令除糞」之說，亦是此漸淨之義。至於本覺如如之理，乃眾生本有，一但妄淨，本覺之智自然頓時一念相應而顯發，這也就是圓覺經所明「垢盡鏡明」的道理。此處漸淨自心現流，可等於是十住、十行、十迴向三賢位上所修，以比量智，漸淨現流。到了登地，才以如實智、頓顯真理。再者，自心現流即是惑，而眾生之惑無量，故淨之必以漸；惑雖無量，而真理只一如如，故妄盡之時，獨一無二的如如之理便頓時顯現。下面是佛開示頓顯的道理。

譬如明鏡，頓現一切無相色像，如來淨除一切眾生自心現流，亦復如是，頓現無相、無有，所有清淨境界；如日月輪，頓照顯示一切色像，如來為離自心現習氣過患眾生，亦復如是，頓為顯示不思議智最勝境界；譬如藏識，頓分別知自心現及身安立受用境界，彼諸依佛亦復如是，頓熟眾生所處境界，以修行者，安處於彼色究竟天。譬如法佛所作依佛，光明照耀。自覺聖趣，亦復如是，彼於法相，有性無性，惡見妄想。照令除滅。

註釋

「譬如明鏡，頓現一切無相色像」：明鏡現像，心無分別，為一時頓現，無有先後。「無相色像」，色像而言無相者，以一切色像之像體本空，且明鏡所現像，像即無像，故說「無相色像」。此為初地至七地所證空如來藏之無相境界。「頓現無相、無有，所有清淨境界」：「無有」，即是空、無所有。「所有」是一切之義。此謂：如來於眾生機熟之時，即為其頓現無相、無所有的一切清淨境界。因為是無相、空、無所有，所以此境界是究竟清淨的境界。

「如日月輪，頓照顯示一切色像」：這是指第八、第九兩地之無功用行，所證不空如來藏。

「如來為離自心現習氣過患眾生」：「離」，即指淨除。「自心現習氣過患」，即眾生之一切種子與現行習氣及種種過患。全句義為：如來為那些尋求淨除遠離自心現的種子與現行習氣所造種種過患的眾生，顯示聖智境界，亦復如是。

「頓為顯示不思議智最勝境界」：正如日月普照一切，而不思議，諸佛之不思議智也是一樣，普照一切而不思議。以其為不思議，故為第八第九兩地所證之無功用行。

「譬如藏識，頓分別知自心現及身安立受用境界」：菩薩摩訶薩證入第八識藏之體，獲本覺智，而頓能以智分別照了覺知眾生一切自心所現之相，及其根身與世界之安立等一切境界，無不知曉。此為金剛滿心所證空與不空、三德秘藏而成報身佛。

「彼諸依佛」：「依佛」，即報身佛，因報佛為依於法身佛，故稱依佛。

「頓熟眾生所處境界，以修行者安處於彼色究竟天」：色究竟天即阿迦尼吒天，為色界之最高天，與無色界相鄰，故稱色究竟天，為聖者所居，亦為報佛成正覺之處。此句魏譯作：「報佛如來亦復如是，一時成熟諸眾生界，置究竟天淨妙宮殿修行清淨之處。」唐譯作：「報佛亦爾，於色究竟天，頓能成熟一切

眾生，令修諸行。」

「譬如法佛所作依佛，光明照耀」：「法佛」即法身佛。「依佛」即報身佛。「所作」，即所現。法佛與報佛只是體與用之差別，其實則無有彼此色相可見，純是寂光身上。「光明照耀」，指如來所證自覺聖趣妙覺之境，妄盡智圓，故光照無邊。

「自覺聖趣亦復如是，彼於法相、有性無性、惡見妄想，照令除滅」：「自覺聖趣」是聖心自證之妙覺如如真境。「彼」，是指已證入自覺聖趣的聖人。此句義為：如來所證之自覺聖趣也是與法佛報佛之光明無量一樣，於一切外道執法相為有性或無性之惡見妄想，都能一時照耀，令其除滅。此二句魏譯作：「譬如法佛報佛放諸光明有應化佛照諸世間。大慧，內身聖行光明法體，照除世間有無邪見，亦復如是。」唐譯作：「譬如法佛頓現報佛及以化佛，光明照耀。自證聖境亦復如是，頓現法相而為照耀，令離一切有無惡見。」此節論漸淨與頓證種種境界，而其主旨最後在於摧毀凡愚之有無妄計，以妄計不除，真無由顯，故顯真首在除妄，而除妄之大者莫不在於斷除有無二種邪計，故此節以「有性、無性，惡見妄想，照令除滅」作結。「有性」，即有自性；為執常見者。「無性」，

即執斷見者。

義貫

「譬如明鏡，頓」能顯「現一切」究竟「無相」之「色像」。諸佛「如來淨除一切眾生自心」所「現」無始「流」注生滅之相，「亦復如是」，於其機熟之時，一時為之「頓現」一切「無相、無」所「有」，一切「清淨境界」，令住寂靜無分別處。又「如日月」光「輪」，一時「頓照顯示」世間「一切色像」，非為有前後之別。「如來為」求遠「離自心」所「現」種子與現行「習氣」的「過患」之「眾生」顯示聖智境界，「亦復如是」，乃一時「頓為顯示」諸佛「不思議智最」殊「勝境界」，並非漸現。又「譬如」菩薩摩訶薩已證入第八「藏識」之體者，獲本覺智，而「頓」能以智「分別」了「知」眾生一切「自心」所「現」之相，「及」其根「身」之「安立」、與「受用」器界等一切「境界」，無不分明照了。「彼諸」報佛（「依佛」）「亦復如是，頓」能一時成「熟」大根「眾生」於其「所處」之國土「境界」，然後「以修行者」之身份，而「安處」之「於彼」報佛所居之「色究竟天」，令修入無上聖智。又「譬如法」身「佛」與法佛「所現」作」之報佛（「依佛」），皆「光明照耀」無邊。如來所證之「自覺聖趣，

亦復如是」，「彼」大聖之智能「於」執一切「法相」爲「有性」或「無性」之「惡見妄想」者，皆一時「照」耀，「令」其「除滅」無餘。

**大慧，法依佛說一切法，入自相、共相。自心現習氣因；相續妄想自性計著因。種種不實如幻，種種計著不可得。**

註釋

「法依佛」：「法」，是法身。「依」，是報身。法身爲體，報身爲用，全體起用，故合而爲一。又，法報無二，法界一相，是故法報合言，體用一如。以理觀之，法身湛然常寂，離言說相，若有所說，則爲報、化二身。然則報化依於法身，若無法身，報化無寄；若無法身，報化亦不能說。所以法身雖無說，然亦託報化而常說，此即不說而說，說而無說。此處言三身說示之法，各有所差別。首先舉法報一體所共說者，以此法爲如來無上正眞法之所依，可令人由迷轉悟，頓趨自覺聖智，亦是如來成就法報二身之無上正因，故先說。法報一體共說後，接著是詳明報佛、法佛、與化佛各所說之法。

「一切法」：指眾生所執之十法界、依正一切之法。

「入自相共相」：「入」，爲入於，亦即不出，不外乎。「自相」，謂計一切法，

法法皆有其自體相，且各個不同，故稱爲自相。「共相」，雖然諸法各有自相，但因緣和合時，數法共成一相，此一相是決定不可壞的，稱爲共相，又稱一合相，或和合一相。此自相、共相、皆是眾生妄想計所成，以不見法本無相故。此句謂：眾生所執之十法界依正一切諸法，總不外乎自相與共相兩種計執。

「自心現習氣因，相續妄想自性計著因」：而眾生之所以有自共相的妄計，共有兩種原因：一、是眾生自八識心中所現的無明習氣之因，也就是無始無明妄想因。二、是由於這無明妄想相續不斷，更緣外境界，起種種計著之因。這也就是緣起自性，或依他起性。而前面的無始無明妄想因，亦即是妄想自性，或偏計所執性。如是，眾生由執依他與偏計，不了依計無體唯心所現，故迷本心圓成實性。

「種種不實如幻」：然此等諸法皆爲種種不實，猶如幻化。這是指緣起之法，皆無自性，隨緣生滅，有如幻化。

「種種計著不可得」：「種種計著」指妄想自性，亦即是偏計。以偏計、妄想，皆爲自心所現，無有體相。而眾生取以爲實，智者了達，唯是一真。



「大慧，法」佛與報佛（「依佛」）一體所共「說」者爲：眾生所執之十法界「一切」依正之「法」，不外乎（「入」於）見法有「自相」與「共相」二種妄計。此有二因：一、由眾生於「自」八識「心」中所「現」之無始無明「習氣」爲「因」；二、由「相續」此無明「妄想自性」，更緣妄境界，起種種「計著」爲「因」。然此「種種」緣起自性「不實」，猶「如幻」化，而眾生卻依此等如幻之法，起「種種」妄想「計著」，取以爲實，悉「不可得」，智者了達，唯是一眞。復次大慧，計著緣起自性，生妄想自性相。大慧，如工幻師，依草木瓦石，作種種幻，起一切眾生若干形色，起種種妄想，彼諸妄想亦無眞實。

註釋

「計著緣起自性，生妄想自性相」：謂眾生由於妄計執著緣起諸法有實自性，而生起妄想之自性與自相。

「工幻師」：「工」，巧之義。「幻師」，魔術師。這比喻八識心，以八識心能於自心中幻起諸法，故喻爲幻師。

「依草木瓦石，作種種幻」：「草木瓦石」，比喻眞如心。「作種種幻」，比喻無明緣。依草木瓦石，爲以眞如心爲因，因爲眞如心爲體，爲一切法之所依，八

識亦以之爲依。雖然以之爲依，但所幻起的諸法又迥然不同於眞如，正如幻師雖依草木瓦石而作幻術，但所變幻出來的，卻完全不以草木瓦石本來的面貌。雖然不同，而其本體仍是草木瓦石，所謂萬變不離其宗。八識依眞如體所變現的一切也是一樣，雖已大不似眞如本來面貌，但其體仍是眞如本心。可謂變而不變，不變而變。

「起一切眾生若干形色」：謂幻師依草木瓦石而起幻術，幻起一切眾生及一切法相。「眾生」指正報，「若干形色」指依報。這就是說：眾生依一眞如，以八識心，隨無明緣，成一切法。

「起種種妄想」：幻師依草木瓦石幻出依正一切法後，反而自己於自己所幻出的一切法上，起種種妄想分別。正所謂：自己畫鬼自己怕。亦是所謂：是心虛妄，自作自受，自己造作諸法，自己消受。

「彼諸妄想亦無眞實」：而那些依幻境而起的種種妄想分別，亦是無有眞實，純屬虛妄，唯心所現。

義貫

「復次大慧，」眾生因「計著緣起」所現諸法爲有實「自性」。因而「生」起

「妄想」之「自性」與自「相」。大慧，譬「如工」巧之「幻師」（魔術師），「依草木瓦石」等實在之物作材料，來「作種種幻」術（變魔術），而幻「起一切眾生」與「若干形色」之物，然後此幻師更於自己所幻出之一切法上，「起種種妄想」分別。而「彼諸」依幻境而起之「妄想」分別，「亦」是唯心所現，並「無真實」之性可得。

如是大慧，依緣起自性，起妄想自性，種種妄想心，種種相、行事，妄想相；計著習氣妄想，是為妄想自性相生。大慧，是名依佛說法。

註釋

「依緣起自性，起妄想自性」：由於計著緣起諸法有實自性，而起妄想自性。亦即：由緣起生妄想。緣起自性即是依他起性，妄想自性即是徧計所執性，亦即，由依他而起徧計。

「種種妄想心、種種相、行事」：「種種妄想心」，由於有妄想自性生起，因而有種種妄想心現。妄想自性為本，種種妄想心為枝末。「種種相」，再因有種種妄想心現起，故即見種種相。所謂心生法生，欲見即見者，此也。「行事」，亦即行種種事。且因心見種種相，故起而行種種事。如是，由妄想自性（妄性），

而起妄心、見妄相、行妄事，皆由最初一念妄動。

「妄想相」：謂這些都是妄想之行相。

「計著習氣妄想」：由於無明計著境界之習氣力故，故於緣起法上有妄想生起。

「是為妄想自性相生」：這就是妄想之自性與自相生起之行相。

「是名依佛說法」：這就是依佛（報佛）所說之法。

義貫：本節從略。

**大慧，法佛者，離心自性相，自覺聖所緣境界，建立施作。**

註釋

「法佛者，離心自性相」：法佛無相，唯一如如真智覺性，故實無說無示，以法體離言，是故法佛所說為無說之說，離言之言。因此，在此不言法佛說法，但言「離」。故此句之大義為：法佛者，無有說示，其法體但離心之自性與自相。

「自覺聖所緣境界」：「自覺聖」，即自覺聖智，亦即聖人內身自證之智慧。「所緣」，即所依，或所行。此句謂：離心自性相，乃為諸佛自覺聖智所依之境界。亦即，以有「離心自性相」之因，故得自覺聖智之果。

「建立施作」：謂如來依此而建立法身，施作報化二身。因此知自覺聖智為建立

三身之本，而離心自性相又為自覺聖智之所依。

義貫

「大慧，法佛者」，其法體離言，無有說示，其體但「離」於「心」之「自性」與自「相」，此乃內身自證「自覺聖」智「所緣」之「境界」，如來依此而「建立」法身，「施作」報化二身。此為法佛無說之說。

大慧，化佛者，說施、戒、忍、精進、禪定、及心智慧，離陰界入解脫識相，分別觀察建立，超外道見、無色見。

註釋

「化佛」：即化身佛。化佛所說，為依眾生根器，而分別開演三乘之法，以度脫眾生。

「施、戒、忍、精進、禪定、及心智慧」：此為化佛為大乘根機者所說之菩薩六度法。「心智慧」，亦即智慧，唐、魏二譯本皆作「智慧」。以化佛所說，為教行人依心意識修行六度，故此智慧仍唯心所現，依心而起，故稱為心智慧，用以分別於法佛離心自性相之自覺聖智境界。

「離陰界入解脫識相」：「陰界入」，為五陰、十八界、十二入。「識」，為諸識，

在此指前六識。此爲化佛爲二乘根機者所說之法。其法爲令離五陰、十八界、十二入，而得解脫諸識之行相。以二乘皆修滅受想定，令六識不起現行，而得解脫，謂之涅槃。化佛度脫二乘根機行人所說之法，即在顯示此等行相。

「分別觀察建立」：謂化佛分別觀察眾生根機欲樂，而建立三乘諸法。

「超外道見、無色見」：「外道見」，爲外道執有無、斷常等之惡見。「無色見」，爲外道計無色界爲涅槃之邪見。此句謂，化佛建立三乘之法，爲令眾生超越外道執有無斷常之惡見，與計無色界爲涅槃之妄見，令出輪迴。

義貫

「大慧，化佛者」，依眾生根器樂欲，隨緣而說三乘之法，度諸眾生，如爲大乘菩薩「說施、戒、忍、精進、禪定、及」依「心」而修之「智慧」等如是六度之法；及爲二乘行人所說「離」五「陰」、十八「界」、十二「入」，而得「解脫」諸「識」之行「相」的法門。化佛如是「分別觀察」眾生根機，而「建立」三乘諸法，爲令「超」越「外道」所執之有無斷常等惡「見」，與計「無色」界爲涅槃之妄「見」。

**大慧，又法佛者，離攀緣，攀緣離，一切所作根量相滅，非諸凡夫、聲**

聞、緣覺、外道計著我所著境界。自覺聖究竟差別相建立。是故大慧，自覺聖究竟差別相，當勤修學，自心現見，應當除滅。

註釋

「離攀緣、攀緣離」：第一個「攀緣」是所攀緣，所攀緣的是境。第二個「攀緣」是能攀緣，能攀緣的是心。此句言：法佛為已離於所攀緣的境，與能攀緣的心。這是心境、能所雙離，不住不著。

「一切所作根量相滅」：「所作」者為境，因境為心所作者。「根量」，為心量。因心境、能所既離，則一切能作之心量，與所作之境量等相，盡皆寂滅，亦即離一切相。『金剛經』云：「離一切諸相，即名諸佛」者，是也。

「非諸凡夫、聲聞、緣覺、外道，計著我所著境界」：法佛之境界，離一切能所相、心境等相，因此非凡外邪小著我相之境界。以凡外邪小著我相，故仍有四相，人我、心境、染淨等二法分別，故不能了知諸佛離一切相、無相之境界。「自覺聖究竟差別相建立」：「自覺聖」，自覺聖智。「究竟」，即不分別、無差別。「差別相」，有兩種：一、是因地修行之差別相，因地除滅自心現流有漸淨與頓現二種差別。二、是果地所證有三身之差別。在此，因地修行之相，與果

地所證之相，皆有種種差別，故稱「差別相」，然而此等種種差別，皆是如來藏心所現，於究竟無差別中所現之一切差別，是故實為別而無別，不別而別，因此佛言：「究竟差別相」。全句義為：法佛之離相境界，非凡外邪小之境界，乃為如來自覺聖智於究竟一相體中，妙成就諸差別相之所建立。

「自覺聖究竟差別相，當勤修學」：這是如來之聖境界，故勉勵當勤修學。

「自心現見，應當除滅」：「自心現見」，為於自心所現，分別見之相。亦即自心現流。最後之勉語，還是勉應斷現流。

#### 義貫

「大慧，又法佛者」為「離」於所「攀緣」之境，而於能「攀緣」之心亦遠「離」，「一切」唯心「所作」之境量、與心量（「根量」）等「相」，盡皆寂「滅」。然而此「非」為「諸凡夫、聲聞、緣覺、外道」等輩「計著我所」取「著」之「境界」，乃為如來「自覺聖」智於「究竟」一相中，妙成就諸「差別相」之所「建立。是故大慧」，於如來「自覺聖」智所建立之「究竟」一相中之「差別相，當勤修學」；而於「自心」所「現」分別「見」相，「應當」速「除滅」。

#### 詮論



報佛說法，顯緣起性空；法佛則直示圓成性有。報佛說法，以明了心性與心相，亦即是明心之法門；法佛則頓示離心境界。報佛所說為令明了自心念之法，而法佛則默照離念境界。起信論云：「離念相者，等虛空界，即是如來平等法身。」復次大慧，有二種聲聞乘通、分別相。謂得自覺聖差別相，及性妄想自性計著相。

註釋

「有二種聲聞乘通、分別相」：「通」，聲聞皆依佛教而修，故稱通。「分別」，聲聞亦有利鈍兩種，故稱別。此句倒裝，義為：聲聞乘有通及別二種相。魏譯及唐譯皆作：「聲聞乘有二種差別相。」

「得自覺聖差別相」：這是聲聞中之利根者，依四諦修，觀空證滅，得自覺智。

「差別相」，此種聲聞，達於我空，未了法空，故味著寂滅之樂，未至究竟，故名聖智差別相。唐譯作：「自證聖智殊勝相」。魏譯作：「於內身證得聖相」。

「性妄取自性計著相」：這是鈍根聲聞所行境界之相。鈍根聲聞，執教起見，滅色求空，未了色相無體，而逐物計實。「性妄想」，是執法有實自性之妄想。「自性計著」，復於此等妄想，計著其自性，亦即妄上加妄。唐譯作：「分別執著

自性相」。

義貫

「復次大慧，」「聲聞乘」所證「有二種」共「通」及「分別相」。即所「謂」證「得自覺聖」智而入寂默，然此與佛所得之自覺聖智實有「差別」之「相」，「及」執法有實自「性」之「妄想」而起「自性計著」之「相」。

詮論

這段是解釋上面所說法佛非邪小境界之理。

云何得自覺聖差別相聲聞？謂無常、苦、空、無我境界，真諦、離欲寂滅，息陰界入自共相，外不壞相，如實知，心得寂止；心寂止已，禪定解脫三昧道果，正受解脫；不離習氣，不思議變異死，得自覺聖樂住聲聞，是名得自覺聖差別相聲聞。

註釋

「無常、苦、空、無我境界」：指利根聲聞，依教起修，明見無常、苦、空、無我等諸諦之境界。

「離欲寂滅」：離三界之愛欲，證入寂滅之無餘涅槃。

「息陰界入自共相」：「自共相」，即總、別相。「息」為息滅。此句謂：息滅五陰、十二入、十八界之總相與別相。

「外不壞相，如實知」：「外」，為外境。於外境不壞六塵之相，但攝六根，令根塵不偶，制令六識不起現行，而如實了知六境為無常、苦、空、無我。

「心得寂止」：了境為空、無常、無我等，便不執取，因而心得寂靜、止息。

「心寂止已，禪定解脫三味道果」：「解脫」，指八解脫。「道果」，為小乘之四聖果。此句謂：心得寂止之後，便獲得四禪八定、八解脫、種種三昧，及證四聖果。

「正受解脫」：「正受」，即三昧。「解脫」，為心得解脫，不受三界、五欲、六塵的繫縛，斷三界愛，故名解脫。此謂：小乘聖人證四果，則恆住於三昧正受，心得解脫。

「不離習氣、不思議變異死」：「不離」，為未能脫離。「習氣」，即無明種子。小乘行人雖壓伏六識，制令不起，以為涅槃境界，然而其第八識之無明種子習氣全在，尚未分斷，所以未能離於習氣。「不思議變異死」，小乘行人雖已斷三界之愛欲，而離於三界凡夫之分段生死，但因八識中的無明種子全在，故仍不

能離於變異生死。「變異」，因為改變粗身為細質，易短壽為長年，故稱變異。「不思議」，這種變異因是無漏定力滋熏所成，妙用難測，故稱不可思議。此變異生死雖不可思議，然仍在生死之中，唯佛與大菩薩方能二死永盡，以無明習氣盡故。此句全句義為：仍未能離於無明種子習氣，乃不可思議之變異生死。「得自覺聖樂住聲聞」：謂，這就是證得自覺聖寂，樂住於涅槃之利根聲聞行人。

義貫

如何是證「得自覺聖差別相聲聞？」即所「謂」明見「無常、苦、空、無我」諸諦「境界」，證知「真」實「諦」理，而得「離」三界愛「欲」，證入「寂滅」諦理，「息」滅五「陰」、十八「界」、十二「入」之「自」相與「共相」，於「外」境「不壞」六塵之「相」，而「如實」了「知」其為苦空無常無我，因而「心得寂」靜「止」息，住於一境。「心」得「寂止已」，便獲得四「禪」八「定」、八「解脫」、種種「三昧」，及證四種「道果」，而恆住於三昧「正受」，心得「解脫」。然而仍「不」能「離」於第八識中無明種子之「習氣」，亦不能離於無漏定所熏成之「不」可「思議」的「變異」生「死」。這就是證「得自覺聖」寂而「樂住」於涅槃的「聲聞」，「是」故「名」為證「得自覺聖」智，而與佛所證

者有「差別相」之「聲聞」。

大慧，得自覺聖差別樂住菩薩摩訶薩，非滅門樂、正受樂，顧憫眾生及本願，不作證。大慧，是名聲聞得自覺聖差別相樂。菩薩摩訶薩於彼得自覺聖差別相樂，不應修學。

註釋

「得自覺聖差別樂住菩薩摩訶薩」：謂與小乘同證自覺聖差別樂住的菩薩摩訶薩。菩薩為度眾生，故廣學諸法。此句魏譯作：「菩薩摩訶薩入諸聲聞內證聖行三昧樂法，而不取寂滅空門樂，不取三摩跋提樂。」

「非滅門樂、正受樂」：並非為了自取寂滅門之樂，亦非為了耽於沈空滯寂的三昧正受之樂。

「顧憫眾生及本願，不作證」：「不作證」，即不取證。謂，菩薩為了顧憫眾生，及本願力所持，故長劫度生，觀空而不取證。

「是名聲聞得自覺聖差別相樂」：是故名彼為聲聞乘所證得之自覺聖差別相樂。至此，此「差別相」不但為與佛有差別，且與菩薩摩訶薩亦有差別，以諸菩薩摩訶薩隨順佛教故，憐憫眾生故，趨於究竟故。

「菩薩摩訶薩於彼得自覺聖差別相樂，不應修學」：這裡所說「不應修學」，與前佛所教離於凡外邪小所行境界，正相符合。為何不應修學？因不修學，方能一向直趨如來所行境界。魏譯作：「大慧，菩薩摩訶薩應當修行內身證聖修行樂門，而不取著」，似乎與全經之旨不甚吻合。唐譯亦作「不應修學」，與宋譯同。

義貫

「大慧，」與小乘行人同「得」入「自覺聖差別樂住」的「菩薩摩訶薩」，「非」為自取寂「滅門」之「樂」，亦非耽於沈空滯寂的三昧「正受」之「樂」；以其「顧憫」一切「眾生」長劫流浪生死之苦，「及」其「本願」力所持故，而長劫度生，觀空而「不」實際「作證」。大慧，是「故」名「此為「聲聞」乘所證「得」之「自覺聖」寂「差別相樂」。而「菩薩摩訶薩於彼」所「得」之「自覺聖」寂「差別相樂，不應修學。」

大慧，云何性妄想自性計著相聲聞？所謂大種青、黃、赤、白，堅、濕、煖、動，非作生，自相共相，先勝善說，見已，於彼起自性妄想。菩薩摩訶薩於彼應知應捨，隨入法無我相，滅人無我相見，漸次諸地，相續建

立。是名諸聲聞性妄想自性計著相。

註釋

「性妄想自性計著相聲聞」：這是鈍根聲聞，稟教而修。然而以智慧淺劣，不解佛所說義，反而執著名相，妄想分別佛所說諸法爲有實自性，因此說是「性妄想自性計著相」。

「大種」：即地水火風四大種。

「青、黃、赤、白」：四大之種種色相。

「堅、濕、煖、動」：四大之性相。

「非作生」：「作」是作者。謂此等四大之色相與性相，並非有作者而生，亦即，不是上帝或大自在天、或梵天、或造物主造的，而是因緣和合而生。

「自相共相」：謂此四大諸法之性與相，亦無自相、共相。

「先勝善說」：此爲佛先前勝善之說。

「見已，於彼起自性妄想」：謂彼執愚法之聲聞人，不解佛所說義，以爲四大種無自性，而佛所說之法爲有實自性，因而執法起見。此句義爲：見佛說已，反於佛所說之諸法，起有實自性之妄想。

「菩薩摩訶薩於彼應知應捨，隨入法無我相，滅人無我相見」：執愚法之聲聞人所證只是人無我，雖證人無我（人空），但不了法無我，反執著「人無我」為有實自性，而墮於偏空，不能上趣法空之理。「隨入」，為隨順法性而證入。此句謂：菩薩摩訶薩於了知、捨離愚法聲聞之「人無我」執後，便能隨順法性而證入法無我相，證得法空，以證得法空之智，故能究竟除滅「人無我相」之見。

「漸次諸地，相續建立」：因而漸次入於菩薩諸地，相續建立成就諸地之功德法身。

義貫

「大慧，云何」是「性妄想自性計著相聲聞？」即是「所謂」於佛所說之四「大種」之「青、黃、赤、白」種種色相，與其「堅、濕、煖、動」等性相，皆「非」有「作」者而「生」，亦非有「自相」與「共相」，而是因緣和合，性相本空。彼執愚法之聲聞人，於佛「先」前所作之此等「勝善」之「說」，分別執著，不解佛義，「見」佛說「已」，反「於彼」諸法「起」有實「自性」之「妄想」。諸「菩薩摩訶薩於彼」所執，「應知、應捨」，知已、捨已，即能「隨」順法性而證「入法無我相」境界，以入法無我相故，故能究竟除「滅」偏空之「人無我相」。



之「見」，以入人法無我，故能「漸次」入於菩薩「諸地」，而「相續建立」成就諸地之法身功德。「是」故「名」彼為「諸聲聞」乘之諸法有實自「性」之「妄想自性計著相。」

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，世尊所說常不思議、自覺聖趣境界，及第一義境界，世尊，非諸外道所說常不思議因緣耶？

註釋

「常不思議、自覺聖趣境界」：「常」，為真常。「不思議」，為不可思議。此謂，自覺聖趣之境界乃諸佛如來法身所現之真常而不可思議境界；不可思議，因為法身體寂，離名絕相，妙契中道，故不可思議。

「第一義境界」：第一義即是中道實相，離於有無，諸佛如來以此為修證之正因。以此正因所證得之境界，即稱為第一義境界。

「非諸外道所說常不思議因緣耶？」：「常」，這裡指外道所說的常，與佛所說的常不同。外道計著作者及神我為常，於無常處計常，非為真常，因若有作者，則有所作，作與所作皆落於無常，至若真常，則非作所作。又，計神我為常者，完全是妄想執著，因為五陰非我所，五陰生滅無常，念念遷謝，於五陰中求

一常住不變之我相，了不可得，怎會於其中而有常住不變之神我體、相可得，因此神我，乃至神我之常，完全是外道妄想之邪計。其「常」既不可得，更何況有什麼不可思議？只是妄想執著。「因緣」，正教以第一義諦為修證因緣，而外道以神我、作者為因緣，因緣既不同，得果自然有異。此全句義為：世尊所說之常不思議，莫非與諸外道所說之神我、作者常住而不可思議，同其修證因緣嗎？

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，世尊」您「所說」的法身真「常」而「不」可「思議」之「自覺聖趣」所入「境界，及」中道「第一義」諦所證之「境界。世尊，」此豈「非」與「諸外道所說」之神我、作者「常」住不變而「不」可「思議」，同其「因緣」嗎？

詮論

因為上面講到自覺聖趣的法身境界，非二乘所能，而法身境界乃真常而不可思議。大慧菩薩因此想到外道也說其神我、作者為真常、不可思議，因此提出而問佛，此二者究竟有何不同。這裡的問題，主要的是混同了法身與神我、作者，

不能分辨其邪正、眞妄。以下爲佛開示，令知甄別。邪正若不辨，則枉費辛勤修行。故此於修行者是極關重要的。

**佛告大慧：非諸外道因緣，得常不思議。所以者何？諸外道常不思議，不因自相成，若常不思議不因自相成者，何因顯現常不思議？復次，大慧，不思議若因自相成者，彼則應常，由作者因相故，常不思議不成。**

註釋

「非諸外道因緣，得常不思議」：「得」，爲證得。此句謂，並非諸外道的神我、作者等因緣，能證得與如來所證一樣的真常不可思議的法身境界。

「外道常不思議，不因自相成」：「自相」，爲自覺相。「成」，成立、成就、修成。此句謂，外道所謂之常住不變、不可思議，不是以第一義諦因緣之自覺相而修成。因爲其因緣爲神我、作者等。

「若常不思議不因自相成者，何因顯現常不思議？」：謂，如果說外道之常不思議境界可以不因第一義諦之自覺相而修成，則如何而得顯示其眞正的真常不可思議果？以因若不正，果何能正？佛意爲：以神我、作者爲修因，何得而能證法佛泯絕一切相之不可思議眞常境界？此非妄想攀緣而何？

「不思議若因自相成者，彼則應常」：謂外道之不思議若也是因第一義之自覺相而修成，則彼不思議境界亦應與如來所證同為是真常，因為因同，則果亦必相同。

「由作者因相故，常不思議不成」：然而彼外道實為由邪計之作者、神我等為修因之相，故其所謂之常不思議境界之果，實不能成立。這句即為下結論道：邪因不可能得正果。

義貫

「佛告大慧：」並「非諸外道」之作者、神我「因緣」能證「得」如來真「常不」可「思議」的法身境界。「所以者何？諸外道」所謂之「常」住無有變異、「不」可「思議」者，「不」是「因」為第一義諦因緣之「自」覺「相」而修「成」，所以他們不可能證得與如來同等的常不思議法身境界。設「若」其「常不思議」之果，可以「不因」第一義之「自」覺「相」而修「成」的話，那麼以「何」為「因」而得「顯」示表「現」其為真正的「常不思議」果？（若其因不正，果何由正？）「復次，大慧，」退一步說，外道之「不思議，若」也真的是「因」第一義之「自」覺「相」而修「成」的話，「彼」所謂之常不思議「則」亦「應」

是真「常」。然而彼「由」邪計之「作者」爲修「因」之「相，故」其所謂之「常」住「不」可「思議」境界之果，實「不」得「成」立。

大慧，我第一義常不思議，第一義因相成，離性非性，得自覺相，故有相；第一義智因，故有因；離性非性故。譬如無作虛空、涅槃滅盡，故常。如是大慧，不同外道常不思議論。如是大慧，此常不思議，諸如來自覺聖智所得如是，故常不思議自覺聖智所得，應當修學。

註釋

「第一義因相成」：是以第一義諦爲修因之相，而得成就。

「離性非性」：「性」，即是有性。「非性」，即是無性；有性、無性，亦即是有無二種邪見。以執一切法爲有自性，或執一切空無所有，故稱有性、無性。「離性非性」，即離於有無等邪見。因第一義是中道實相，故以第一義相爲修因，便能居於中道，雙遣有無，不落兩邊。

「得自覺相，故有相」：「得」，證得。「自覺相」，自覺聖智之相。「故有相」，故有真相。以諸佛如來依中道第一義諦爲本修因，而證得自覺聖智之相，故有真相，非同外道依邪因修，而得虛妄之假相，或落於都無所有的斷滅相。得虛

妄相者，爲外道執作者等邪見邪因而修者；得斷滅相者，爲執無見爲修因而修者。

「第一義智因，故有因」：如來以第一義諦之智慧爲修因，故有正因；不同於外道之以妄想執著之有無、斷常、作者、神我等惡見邪見爲因，故其非有正因。此句言如來有正因，上句言如來有正果；自覺聖智之相即如來之正果。

「譬如無作虛空、涅槃滅盡，故常」：三無爲中，虛空以無作爲因，故常；涅槃以滅盡爲因，故常。

「如是大慧，不同外道常不思議論」：佛所證之常不思議亦復如是，與虛空、涅槃二喻相應，爲眞常，不同於外道所說常不思議之戲論，但有言說，都無實義。

義貫

「大慧，我」所證的「第一義」眞「常」、「不」可「思議」境界，是以「第一義」爲修「因」之「相」而「成」就，遠「離」於有性無性（「性非性」——有無二見）。以我證「得自覺」聖智之「相，故有」無上正眞之「相」爲其果，並非如外道之虛妄邪相、或斷滅相。我以「第一義智」爲修「因，故有」正眞之「因」，非如外道之邪因、無因。此眞相眞因，爲當體凝寂，「離」於有無（「性

非性」之戲論，「故」為中道實相。「譬如」三無為中，以「無作」為「虛空」之因，故虛空常；「涅槃」以「滅盡」為因，「故」涅槃「常」。佛所證之常不思議亦復「如是」，與此二喻相應。「大慧」，因此我所說的常不思議，「不同」於「外道」所說之「常不思議」之戲「論」，以其但有言說，都無實義。「如是，大慧，此」真「常不」可「思議」境界，非但是我，且是十方「諸」佛「如來」所共證內身「自覺聖智」所行真理之「所得」，故能「如是」玄妙不可思議，亙古湛然常住。是「故」如來真「常不」可「思議自覺聖智所」證「得」之境界，諸菩薩摩訶薩「應當修學」。

**復次大慧，外道常不思議，無常性，異相因故，非自作因相力故常。**

註釋

「外道常不思議，無常性」：謂外道所謂之常不思議，實為以無常為性。因其以有、無、神我、作者、微塵等為因，而有無、作者等，皆為依心意意識之妄想分別，而眾生心意意識念念無常，其心所生之妄想計著，更加是無常。再者，既有作者，必有所作，而能所二者，亦不離心意意識，亦是無常。至於微塵，更是無常。因此佛說：外道之常不思議，實是無常性。

「異相因故」：外道以無常之物爲因，而妄說其所證者爲眞常。因此無常相爲其因之相，既然其修因之相爲無常相，則其果相亦應爲無常相，才是合於道理，因果一致，因果同相，因果同是無常。然而現在他們說他們所證亦是與如來同是眞常之相，則修因之相（「因相」），與所證得之果相，爲不同一相，這便是「異相」。亦即：修因爲無常，果變成常，這是矛盾的，不符合道理的，否則蒸沙爲何不成飯？種豆爲何不長瓜？因果異相故不得。此句言：外道以此因果互異之相爲因，或，以異於常性之相爲其修因，故其所得果實爲無常性。

「非自作因相力故常」：謂因此若非以我自覺聖智作正因，且以實相之力所成而得之常，乃非常計常，所以並非常性之果。

義貫

「復次大慧，外道」所說之「常」住「不」可「思議」，實爲「無常性」，因爲他們是以神我、作者、微塵、有無等「異」於常性之「相」爲修「因」，「故」不得爲常。以其「非」以我「自」覺聖智所「作」正「因」、實「相」之「力」所成而得之「常」。

復次大慧，諸外道常不思議，於所作，性非性、無常，見已，思量計常。



大慧，我亦以如是因緣所作者，性非性、無常，見已，自覺聖境界，說彼常無因。

註釋

「於所作，性非性、無常，見已，思量計常」：「所作」，外道以神我或梵天等爲作者，亦即能作，而一切諸法爲梵天、神我等之所作，亦即：所創造。「性非性」，即有性、無性，亦即有無。此句言：外道於神我所作之一切諸法，見其時而爲有性，時而爲無性，有已還無，生已還滅，生滅無常，如是見已，反而思量計其作者神我爲常。這是因見所作者既無常，便妄想：那麼能作者應該是常。這實是顛倒之論，正是佛上面所說的「異相因」。既然所作是無常，能作怎能是常？因爲所作爲果，能作是因，無常果不可能出自常因，這完全是由於妄想顛倒，才會起這樣的妄計。

「我亦以如是因緣所作者，性非性、無常」：我亦以如是神我等因緣所作而成之一切法，時而有性、時而無性，有已還無，爲無有常住之性。

「見已，自覺聖境界，說彼常無因」：如是觀察見已，以自覺聖智之境界，說他們所謂的「常」，是犯了無因之過。

## 義貫

「復次大慧，諸外道」所計之「常」住、「不」可「思議」境界，爲「於」神我「所作」之一切諸法，見其時而有「性」、時而「非性」，有已還無，毫「無常」住之性。如是觀察「見已」，反而比度「思量」而「計」能作之神我爲「常」。

「大慧，我亦以如是」神我等妄想「因緣所作」而成之一切法，爲時有時無（「性非性」），有已還無，「無常」幻化，剎那不住。如是觀察「見已」，即以「自覺聖」智所證「境界」而宣「說彼」所計之「常」，實爲「無因」，犯無因之過咎，故知其言虛妄。

## 詮論

唐譯此段作：「大慧，外道常不思議，以見所作法有已還無，無常已，比知是常。我亦見所作法有已還無，無常已，不因此說爲常。」可作參考。

大慧，若復諸外道因相，成常不思議，因自相性非性，同於兔角。此常不思議，但言說妄想，諸外道輩有如是過。所以者何？謂但言說妄想，同於兔角，自因相非分。

## 註釋

「若復諸外道因相，成常不思議」：謂如果外道還說他們是以作者爲其修因之相，而成就常住不可思議的話。

「因自相性非性，同於兔角」：「性非性」，即有性無性，亦即有無之義。謂，如果外道以作者爲因相，則其因之自相之有無，即同於兔角之有無，但是自心妄計執著，並無其實。

「此常不思議，但言說妄想」：外道如此所成之常不思議，爲但有言說，並無實義。

「諸外道輩有如是過」：謂外道犯因果俱僞之過。

「自因相非分」：「非分」，即無分之義。謂外道於真常不可思議境界之以自覺聖智爲因之相，無分。

義貫

「大慧，若復諸外道」以作者爲其修「因」之「相」，而得「成」就其「常」住不變、「不」可「思議」境界者，其修「因」之「自相」之有無（有「性」與「非性」），即「同於兔角」之有無，但是自心妄計所見，是故外道如「此」而成之「常」住、「不」可「思議」境界，爲「但」有「言說」之「妄想」，毫無真實。

「諸外道輩，有如是」因果俱僞之「過。所以者何？謂但」有「言說、妄想」，實類「同於兔角」之毫無實性，只是言說妄想。而其於眞常不可思議境界之以「自」覺聖智爲「因」之「相」，實「非」有「分」。

**大慧，我常不思議，因自覺得相故，離所作性非性故常，非外性非性無常，思量計常。大慧，若復外性非性無常，思量計常不思議常，而彼不知常不思議自因之相，去得自覺聖智境界相遠，彼不應說。**

註釋

「我常不思議，因自覺得相故」：「自覺」，爲自覺聖智。此句謂：我所證得之眞常不可思議法身境界，爲以自覺聖智而得其修因之相。

「離所作性非性故常」：「所作」，即是作者之能作與其所作之法，而能作所作，既落能所，便爲無常，不得謂常；且既是有能有所，又是無常，便非不可思議。「性非性」，即有無二見。此句謂佛之眞常不可思議，爲離於作者之能作所作，及有無二種妄見，故爲中道實義之眞常。

「非外性非性無常，思量計常」：「外」，爲外一切法。「性非性無常」，即有性無性，有已還無，無常變現。此謂：並非如彼外道於外一切法，見其性有已還

無，生滅無常，因而思量，妄計神我爲常。

「而彼不知常不思議自因之相」：而彼外道實不知如來法身之常不思議境界，爲實有其自因之相，非無因無相而得成常不思議，以外道於因上無因，於果上無相，故不得成常不思議。

「去得自覺聖智境界相遠」：謂以外道既無因相，亦無果相，故離證得自覺聖智境界之相，極爲遙遠。

「彼不應說」：因此彼外道輩不應說有常不思議之常也。

義貫

「大慧，我」所證得之真「常」、「不」可「思議」法身境界，「因」以「自覺」聖智而「得」其修因之「相，故離」於作者之能作「所作」，及有無（「性非性」）二見「故」爲中道實義之真「常」，而「非」如彼外道於「外」一切法，見其性有已還無，有性無性（「性非性」）、生滅「無常」，因而「思量」，妄「計」神我作者爲「常。大慧，若復」於「外」一切法之有性無性（「性非性」），「無常」變現，如是見已，「思量」神我作者，妄「計」其爲同於如來法身真「常不思議」境界之「常」，「而彼」外道實「不」了「知」如來之真「常」、「不」可「思議」

法身境界，爲實有其「自」覺聖智而作其修「因之相」，非無因無相而得成常不思議也。然彼外道以不了此，故其實「去」證「得自覺聖智境界」之「相」極其遙「遠」，其去以自覺聖智爲因相之眞常不可思議境界更加遙遠！因此「彼」外道輩「不應說」已證常不思議境界。

復次大慧，諸聲聞畏生死妄想苦，而求涅槃，不知生死涅槃差別一切性，妄想非性，未來諸根境界休息，作涅槃想，非自覺聖智趣藏識轉，是故凡愚說有三乘，說心量趣無所有，是故大慧，彼不知過去、未來、現在諸如來自心現境界，計著外心現境界，生死輪常轉。

註釋

「諸聲聞畏生死妄想苦」：謂聲聞畏懼自心所現生死妄想之苦。

「涅槃」：意義爲滅，或寂滅，即是滅煩惱之義。

「不知生死涅槃差別一切性，妄想非性」：「非性」，爲無有自性。此句謂不知生死與涅槃的差別之相等一切法性，皆是自心妄想所現，無有實自體性。

「未來諸根境界休息，作涅槃想」：「諸根」，爲內六根。「境界」，爲外六塵境界。「休息」，爲令內六根與外六塵不偶，根塵不偶，則識不生，識不生則心不

起，六識心不起則是身心暫得休憩止息。「作涅槃想」，小乘行人以為這壓伏六識令不現行，心得寂止的境界就是涅槃，所以說「作涅槃想」。

「非自覺聖智趣藏識轉」：「趣」，趣向。「藏識轉」，小乘行人只將前六識制伏，而第八識體中的無明種子習氣全然未斷，唯有諸佛如來，才得以自證之內身自覺聖智所趣境界，而將所依之藏識轉為大涅槃。

「是故凡愚說有三乘」：凡愚之人，執教為實，認有實有三乘，故而欲取證。此為執法為有。

「說心量趣無所有」：又有人執偏空之見，說一切心量皆趣向空無一物，而落於斷滅，此為執無見者。彼不知三世諸佛涅槃妙心離於有無。

「彼不知過去、未來、現在諸如來自心現境界」：謂彼聲聞人，由於無智而不能了知三世諸佛如來所證所教之自心現境界。

「計著外心現境界」：因而虛妄計著執取外塵於自心中顯現影像之境界，以為實有，繼而據之以妄想分別其性。

「生死輪常轉」：如是起惑造業，故生死之輪常轉不息。

「復次大慧，諸聲聞」乘行人因「畏」懼自心現之「生死妄想苦」，「而」趣「求涅槃」之樂。然彼「不」能了「知生死」與「涅槃差別」之相等「一切」法「性」，皆爲自心「妄想」所現，「非」有實自體「性」。因而彼以小乘智眼見「未來諸六」根「與六塵」境界「不偶，暫令六識」休「憩止」息，灰心泯智之境界，妄計而「作涅槃」之「想」。此「非」爲以「自覺聖智趣」入「藏識」之體，而將之「轉」爲大涅槃。「是故凡愚」之人，不解佛所說義，取著如來言教，而「說」實「有三乘」之法，落於有見；抑或執偏空而「說」凡聖一切「心量」皆「趣」空「無所有」，落於無見。而不知三世諸佛涅槃妙心，離於有無。「是故大慧，」由「彼」無智「不」能了「知過去、未來、現在」三世「諸」佛「如來」所證所教之「自心現境界」，因而妄「計」取「著外」塵於自「心」所「現」之影像「境界」，分別執著此等境界之有無，如是起惑造業，故「生死」之「輪常轉」不息。

復次大慧，一切法不生，是過去、未來、現在諸如來所說。所以者何？謂自心現性非性，離有、非有生故。大慧，一切性不生，一切法如兔馬等角，是愚痴凡夫不覺妄想，自性妄想故。大慧，一切法不生，自覺聖智趣



境界者，一切性自性相不生，非彼愚夫妄想二境界。自性身財建立趣自性相，大慧，藏識攝所攝相轉，愚夫墮生住滅二見，希望一切性生，有、非有妄想生，非聖賢也。大慧，於彼應當修學。

註釋

「謂自心現性非性」：謂一切法唯自心所現，其性非有實自體性。

「離有、非有生故」：「有非有生」，即有生與非有生；非有生即是無生。謂此自心現性，不但離於有生，且離於無生，有無俱離。

「一切性不生，一切法如兔馬等角」：「性」，是法性。此謂：若已知一切法性為真實不生之理，而還在諍辯一切法性之有無，如諍兔馬角之有無，反成虛妄之有無等邪見。

「是愚痴凡夫不覺妄想」：謂凡此皆是愚夫不覺而生之不實妄想。「不覺」，即迷義。

「自性妄想故」：謂這是由於眾生無始來執著法有實自體性之妄想習氣所造成。「一切法不生，自覺聖智境界者，一切性自性相不生」：「一切性」，即一切法。「自性相」，即自性與自相。此句謂：一切法不生之理，乃如來以自覺聖智

所趣入之境界，於中，如實知見一切法之自性與自相俱畢竟無有生起。此為真無生，以性相皆無生，性相雙忘之境界也。

「非彼愚夫妄想二境界」：「二」，為有無二法。謂此如來所證之不生法，非愚夫妄想分別，著於有無二法之境界。

「自性身財建立趣自性相」：「自性」，即凡夫無始來之自性妄想，亦即見法有實自性之妄想。此即無始無明，亦即最初一念妄動。「身」，即正報。「財」，即依報。「建立」，即成就。「趣」，趣向。「自性相」，自性與自相。此句言：凡夫以依不覺，而起法有實自性之妄想，而令正報之身與依報之財，皆得以次第相續建立成就，由於長劫迷真趣妄，故其心恆趣向執著一切法有實自性與自相之無始妄想，而不能捨離。

「藏識攝所攝相轉」：「藏識」，即第八識本體。「攝所攝」，即能攝與所攝。「攝」，取也。能攝為心，所攝者為境。「轉」，轉變、生起。此句謂：然而凡此諸法性與法相，皆是藏識體中所現能取之識，執取所取之六境影像，故而有依正等種種相轉變生起。而實皆無生，皆為自心所現。

「愚夫墮生住滅二見」：謂愚夫不了這一切皆是唯心境界，而墮於諸法實有生住

滅相之妄想，更依之而起有無二種邪見。

「希望一切性生，有、非有妄想生」：「有、非有」，即有無。此謂，希冀期望一切法性爲實有生起，因而令有無之妄想分別隨之而起。

「非聖賢也」：實非聖賢之境界也。

「於彼應當修學」：「彼」，爲佛所說之無生法。

#### 義貫

「復次大慧，一切法不生，是過去、未來、現在」三世「諸佛如來所」共「說」之無上真理。「所以者何？謂」以一切法唯「自心」所「現性」，「非」有實自「性」。此自心現性不但「離」於「有」生，而且離於無生（「非有生」）「故。大慧，」若已知「一切」法「性」真實「不生」之理，而還在諍辯「一切法」性之有無，「如」諍「兔馬等角」之有無，更進而成執有無等妄見，此「是愚痴凡夫不覺」而生之不實「妄想」。這是由於無始來執著法有實「自性」之「妄想」習氣的緣「故。大慧，一切法不生」之理，乃如來以內身自證之「自覺聖智」所「趣」入之「境界者，」於中證知一切法（「一切性」）之「自性」與自「相」，俱究竟「不生」，此真無生，乃如來性相雙忘之境，「非彼愚夫妄想」分別，著

於有無「二」法之「境界」。凡夫以依不覺，而起法有實「自性」之妄想，而令正報之五蘊「身」，與依報之器世間「財」物，皆得次第「建立」成就。由於長劫迷真趣妄故，其心恆「趣」向法有實「自性」與實自「相」之妄想執著，不暫捨離。「大慧」，然而此一切法之性與相皆是「藏識」體中所現能「攝」取之識，執取其「所攝」取之六境影像，故而有依正之「相」輾「轉」生起。但「愚夫」不了這一切皆是自心藏體所現境界，而「墮」於諸法有實「生住滅」之妄想，更依此妄想而起有無等「二」種邪「見」。因而「希」冀期「望一切」法「性」為實有「生」，於是乎，「有」無（「非有」）之「妄想」便接著「生」起，凡此，實「非聖賢」之境界「也」。大慧，於彼「諸佛所說之無生法，「應當修學」。

**復次大慧，有五無間種性，云何為五？謂聲聞乘無間種性、緣覺乘無間種性、如來乘無間種性、不定種性、各別種性。**

註釋

「無間種性」：其種性純一無有間雜，故稱無間種性。之所以會這樣的原因，是因為眾生自無始來，大都隨順其本來習氣，因此形成各個種性無有間雜。菩薩欲度眾生，必須了解其為屬於何等種性，才能順應其習性，而為之說法。是故

如來在此開示五種無間種性。又，「無間」之義，亦是自無始來，熏習不斷而成種，故名無間。

「不定種性」：即於以上三種種性中，沒有決定，隨緣而成。

「各別種性」：此指外道，以其所執之邪見各別，故稱各別種性。唐譯作「無種性」，魏譯作「無性」。以無三乘之性，此亦即是闡提性。闡提之義為信不具，謂不信善惡因果，而信作者為所作之因。外道所信之作者，有種種不同，如神我、大自在天、梵天、時、方、微塵等，各別，故稱各別種性。

義貫

「復次大慧，」眾生「有五」種「無」有「間」雜（間斷）之「種性。云何為五？謂」一、「聲聞乘無間種性」，二、「緣覺乘無間種性」，三、「如來乘無間種性」，四、於三乘中「不定」之「種性」，五、外道邪見「各別」之「種性」。

云何知聲聞乘無間種性？若聞說得陰界入自共相斷，知時，舉身毛孔熙怡欣悅，及樂修相智，不修緣起發悟之相，是名聲聞乘無間種性。聲聞無間，見第八地，起煩惱斷，習煩惱不斷，不度不思議變異死，度分段死，正師子吼：我生已盡，梵行已立，不受後有，如實知，修習人無我，乃至得般

涅槃覺。

註釋

「若聞說得陰界入自共相斷」：「聞說」，為聞佛或大菩薩為之說。「得」，得以。「自共相」，總別相。謂若聞佛或大菩薩開示說，可以四諦法而令五陰、十八界、十二入之總相與別相等惑業苦果斷。又，「陰界入自共相」，即是苦，亦即三界之苦果；「陰界入自共相斷」，亦即是斷苦。

「及樂修相智」：「相智」，為四諦之總相智與別相智。聲聞人，依四諦而修四諦之總、別相觀之八緣三十二行。此謂聲聞人一聞四諦法，即全身毛孔都歡悅舒適，並顯現樂修四諦之總別相觀之智。

「不修緣起發悟之相」：「緣起」，即十二因緣，謂聲聞之人不樂修由觀十二因緣，而得發悟無生之相。

「聲聞無間」：「無間」，為無間道。無間道為方斷惑時，不為惑所間隔之無漏智。入無間道後，即於一念頃，便證得解脫道。

「見第八地，起煩惱斷」：「第八地」，唐譯作「五六地」，魏譯作「初地中乃至五地、六地」楞伽阿跋多羅寶經註解（宗泐、如玘註）解作：「見第八辟支

佛地」。此為將第八地解作三乘共十地之第八地。（三乘共十地為：一、乾慧地，二、性地，三、八人地，四、見地（初果：入流），五、薄地（二果：一往來），六、離欲地（三果：不還果），七、已辦地（四果：阿羅漢），八、辟支佛地，九、菩薩地，十、佛地。）「起」，為現行之義。此句謂聲聞人於無間道中，證無間道智，不為惑所間隔，成無漏智，更求勝進，於一念頃，入解脫道，望見第八辟支佛地，此時現行之見思煩惱已修斷。

「習煩惱不斷」：「習」，即是無明習氣，謂現行之見思惑雖斷，但無始劫來之無明熏習之煩惱仍未斷。

「不度不思議變異死」：尚不能度不可思議之變異生死。變異生死，十界之中，唯佛永度。變異生死，為以無漏定之力，轉變粗身為細質，轉變短壽為長壽，此非凡夫之思議所及，故稱不可思議。

「度分段死」：「分段死」，即分段生死，三界之中有情，皆隨業受報，受生死，以其生死皆為一段一段，依其所造之業大小、強弱，分段而受，分期受生，一期業報盡了，更於他道或同一道中受生，受另一期，或另一段之生死，因此便稱三界六道之生死為分段生死。阿羅漢已出三界，故為已度分段生死。

「正師子吼」：「師子」，即獅子。師子吼，即是無畏說。

「我生已盡」：「生」，即生死。我之生死已盡，因為已斷苦與集。

「梵行已立」：「梵行」，即淨行，不受欲染。此為已修道。

「不受後有」：此為已證滅，滅即涅槃，謂已證涅槃，故不再於三界中受後世之有。「有」者，五蘊身也。「後有」，即未來之果報，後世之身心。

「如實知」：謂於如是等境界，如實了知，無有虛謬。

「修習人無我」：謂因修習而證得人空智。「無我」，即空義。

「乃至得般涅槃覺」：「覺」為妄覺，非真覺、正覺。謂小乘人修道證滅，證人空，未達法空智，而因此以為自己證得般涅槃之妄覺，此實為未證說證，故佛於他經斥為增上慢。

義貫

「云何知」為「聲聞乘無間種性」之人？由於有聲聞種性，厭苦心切，急於取證，故「若」一「聞」佛或菩薩開示「說得」用四諦法，而令五「陰」、十八「界」、十二「入」之「自」相與「共相」（總相與別相）等三界苦果，都能盡「斷」無餘，如是「知時，舉身」上下「毛孔」，和「熙怡」然，歡「欣悅」豫，



「及」顯現「樂修」四諦總別「相」之觀「智」，而「不」樂「修」由觀十二「緣起」而得「發悟」無生智「之相，是名聲聞乘無間種性。」又，「聲聞」行人於「無間」道中，念念不為惑所間隔，證無漏之無間道智，更希求勝進，而於一念頃，入解脫道，至已辦地，望「見」三乘共十地之「第八」辟支佛「地」，此時，現行而「起」之見思「煩惱」已「斷」，而無明熏「習」之「煩惱」仍「不能「斷」；猶「不」能「度不」可「思議」之「變異」生「死」，已「度」三界之「分段」生「死」。即於是時作「正師子吼」之無畏說：我已離苦斷集故「我」之「生」死「已盡」；我已修道故清淨無欲、無染之「梵行已」確「立」；我已證滅，得涅槃道，故「不」再更於三界「受後」世之五蘊身（「有」）。如是「如實」了「知」，而無錯謬。以「修習人無我」觀而得人空智，「乃至」有自以為「已證「得般涅槃」之妄「覺」，以未得法空智故。

詮論

二乘之人，雖證人空，未得法空，故執實有涅槃可證，不解佛所說。是故六祖能大師說：「無上大涅槃，圓明常寂照，凡愚謂之死，外道執為斷，諸求二乘人，目以為無作，盡屬情所計，六十二見本。妄立虛假名，何為真實義？惟有

過量人，通達無取捨。」

大慧，各別無間者，我、人、眾生、壽命、長養、士夫，彼諸眾生作如是覺，求般涅槃。復有異外道說悉由作者，見一切性已，言此是般涅槃，作如是覺。法無我見非分，彼無解脫。大慧，此諸聲聞乘無間外道種性，不出、出覺，為轉彼惡見故，應當修學。

註釋

「各別無間」：即各別無間種性，亦即是種種外道。以其所執邪見各別，故稱各別，以其為長劫以來熏習不斷，故稱無間。

「我、人、眾生、壽命、長養、士夫」：此謂外道有執我、人、眾生、壽命四相為涅槃，亦有執長養、士夫為涅槃者。「長養」，為能生長養育一切萬物者。「士夫」即神我。「長養、士夫」魏譯作：「作者，受者。」唐譯作：「養者、取者。」「復有異外道說悉由作者」：謂還有些外道說一切法皆由作者而有。作者即時間、方位、勝性、微塵等。

「見一切性已，言此是般涅槃」：如是見一切法性已，便言此作者即是般涅槃。「作如是覺」：作如是想。

「法無我見非分」：「法無我」，即法空。而彼外道實於法無我之真知實見，毫無所知。

「彼無解脫」：由於執著邪法，而不知法空之理，故彼外道實無涅槃之解脫。

「此諸聲聞乘無間外道種性」：此皆是諸聲聞乘無間種性與外道各別無間種性。唐譯作：「此是聲聞乘及外道種性」。

「不出、出覺」：聲聞與外道皆犯同一過，即於未出離處，作出離之想。「出」，出離，即出離三界也。「覺」，想。

義貫

「大慧，」種種外道之「各別無間」種性「者」，如有執「我、人、眾生、壽命」四相爲涅槃者，或執能生「長養」育一切萬物者，或執神我（「士夫」）爲涅槃。「彼諸眾生，作如是」妄「覺」，而於中「求般涅槃，復有異」於以上所言之「外道說」一切法「悉由作者」而有。如是妄「見一切」法「性已」，便「言：此」作者即「是般涅槃。」且「作如是」之虛妄「覺」想。而彼外道於「法無我」之真知實「見」，實「非」其「分」，是故「彼」外道實「無」涅槃「解脫」之道。「大慧，此」皆是「諸聲聞乘無間」種性，及「外道」各別無間「種性」，

兩者皆是於「不」能「出」離解脫處，作「出」離解脫之妄「覺」。菩薩「為轉」化「彼」之「惡見」邪執「故，應當修學」通達。

詮論

此段論外道之各別種性。之所以將其次第提前，而在此說者，因其與聲聞乘有所共同處，也就是於未出離處，作出離想（「未出出覺」），亦即所謂未得說得是也。聲聞與外道之所以不得如來無上涅槃，因而不得究竟解脫者，是由於他們都不得法無我智，不見法空，執法實有。以執法實有，反被法縛。所不同的是：聲聞人爲小法所轉，外道人爲邪法所縛。然其不得究竟則一，是故於此邪小並言。

大慧，緣覺乘無間種性者，若聞說各別緣無間，舉身毛豎，悲泣流淚，不相近緣，所有不著，種種自身，種種神通，若離若合，種種變化，聞說是時，其心隨入，若知彼緣覺乘無間種性已，隨順為說緣覺之乘，是名緣覺乘無間種性相。

註釋

「各別緣無間」：「緣」，爲十二因緣。「各別」爲三世各別。「無間」，爲因果

循環無有間斷。此謂：三世各別之十二因緣，因果循環，無有間斷。

「不相近緣」：亦即不近一切外緣。即是緣覺乘所修之遠離行。唐譯作：「離憤鬧緣」。「相」字爲語助詞，無義。

「所有不著」：即凡所有外相，皆悉不著。唐譯作：「無所染著」。

「種種自身，種種神通，若離若合，種種變化，聞說是時，其心隨入」：此謂緣覺乘種性之人，有時間說修行人因身通，而能現種種身，顯種種神通，或離一身爲多身，或合多身爲一身，（「若」，或也），如是等種種十八神通之變化，若聞此等事時，其心即隨順而入，信受不違。

義貫

「大慧，緣覺乘無間種性者，若聞佛說三世各別之十二緣，因果循環無有間斷，即覺世無常，悟緣無生，因而舉身上下毛髮豎立，悲泣流淚，因即遠離憤鬧，不相近一切外緣，樂獨善寂，凡所有外相皆悉不著不染。有時間說修行人因身通，而能現種種變化之自身：顯種種神通，若離一身爲多身，若合多身爲一身，如是等種種十八神通之變化，緣覺種性之人聞說是事時，其心即

「隨」順而「入」，信受不違。當知此即緣覺種性之人。菩薩「若知彼」為「緣覺乘無間種性已」，應「隨順」其性而「為」之「說緣覺之乘。是名緣覺乘無間種性」之行「相」。

註論

緣覺有二義：一種是稟佛教法而修十二因緣，悟緣無生者；另一種是獨覺，於無佛之世，自觀萬物變易，而自悟無常、無生者，故稱獨覺。這裡所稱的緣覺，是指第一種。

大慧，彼如來乘無間種性有四種，謂自性法無間種性，離自性法無間種性，得自覺聖無間種性，外剎殊勝無間種性。大慧，若聞此四事一一說時，及說自心現身財建立不思議境界時，心不驚怖者，是名如來乘無間種性相。

註釋

「彼如來乘無間種性有四種」：「有四種」，是指須具有四種重要性質，或證知四種法。

「自性法無間種性」：即自身證知自性法之無間種性。「自性」，即是法身，亦即三德中之法身德。魏譯作：「證實法性」。「種性」在此即性質之義。

「離自性法無間種性」：即證離自性之無間種性。「離自性」即是解脫義，亦即三德中之解脫德。魏譯作：「離實法證性」。唐譯將前兩個合成一個成爲「自性無自性法」。

「得自覺聖無間種性」：「得」，證得。「自覺聖」，自覺聖智。此即無上般若之智，亦即三德中之般若德。唐譯作：「內身自證聖智法」。魏譯作：「自身內證聖智性」。以上三種合爲法身功德。

「外剎殊勝無間種性」：「外剎」，爲指此娑婆世界外之諸佛刹土。魏譯作：「外諸國土勝妙莊嚴證法性」。此爲指報身之功德。此爲信知諸佛報身功德不可思議。

「自心現身財建立不思議境界」：其實這可說是如來乘無間種性的第五個性質（要件）了。此爲聞說以上四種，不論是法身功德，或報身功德，皆爲自心藏體所現，而成依正之建立。「身」，爲正報，「財」爲依報。此爲阿賴耶不可思議之境界。

義貫

「大慧，彼如來乘無間種性」，須「有四種」重要性質，（或證知四種法）。一、

「謂」證知自身「自性」清淨之「法」之「無間種性」質（法身德），二、證「離」一切「自性法」（解脫德）之「無間種性」，三、證「得」自身內證「自覺聖」智（般若德）之「無間種性」，四、知見此娑婆世界「外」之佛「剎殊勝」之「無間種性」。大慧，「此外，修行人「若聞此四」種功德「事」中之「一一」項開闡述「說」之「時，及說」凡此一切但為「自心」藏體所「現」依正「身、財」阿賴耶所「建立」成就之「不」可「思議境界時，心不驚」不「怖者，是名」為「如來乘無間種性」之行「相」。

**大慧，不定種性者，謂說彼三種時，隨說而入，隨彼而成。**

註釋

「不定種性」：即於三乘中，種性未定者。

「說彼三種時」：「三種」指聲聞、緣覺、如來三種乘之法。此謂：聞說彼三種乘之法時。

「隨說而入」：隨其所說之法而信入。

「隨彼而成」：隨彼師之所教而成小、大種性。若其師教以小乘，則成聲聞或緣覺乘種性，若教以如來乘法，則成如來乘種性。



## 義貫

「大慧，不定」乘「種性者，謂」聞「說彼」聲聞乘、緣覺乘、或如來乘「三種」法「時」，便「隨」其所「說」之法「而」信「入，隨彼」師所教之法「而成」小、大之種性。

## 詮論

這裡所說三種性，只包含聲聞、緣覺、與如來乘三種種性，因外道無性，所以不包括在內。又，不定種性有兩類：一種新熏，一種舊熏。新熏者，則一聞說即信入（亦即「隨說而入」者）；舊熏者則隨其師所教，便得成就（亦即「隨彼而成」者）。

**大慧，此是初治地者，謂種性建立；為超入無所有地故，作是建立。彼自覺藏者，自煩惱習淨，見法無我，得三昧樂住聲聞，當得如來最勝之身。**

## 註釋

「初治地者」：「地」為心地。此謂：初發心修行治心地之人。

「為超入無所有地」：「超」，頓超。「入」，進入、契入。「無所有地」，即無差別處，無所得之無上佛果。亦即一切幻滅皆滅。唐譯作：「無影像地」。此句謂：

爲令其超越諸地，而入於如來所證，一切皆爲自心影像，無所有之地。

「彼自覺藏者」：「彼」，是指聲聞種性之行人。「覺」，覺悟、證知。「藏」，第八識。謂彼聲聞人，若能自覺悟其自心第八藏識，藏體本淨。

「自煩惱習淨」：「習」，即無明習氣。此接上句謂：如此，則其自心中之無明煩惱習氣，便可淨除。

「見法無我」：「見」，知見、明見、了了見，亦即證知。「法無我」，「無我」，即空義。法無我即法空。明見法無我，即離法執，得法實相，於法自在。

「得三昧樂住聲聞」：「三昧」，等持，即定慧等持，在此即是定之義。此謂已證得三昧，而樂住其中，沈空滯寂，得少爲足的聲聞心量行人。

「當得如來最勝之身」：謂聲聞人若能覺悟自心八識藏體本淨，則不用灰心泯智，寂滅身心以求淨，便能頓起寂滅床，高踞菩提座，而亦證得如來最殊勝莊嚴之法報等身。這是說聲聞亦得作佛的道理。換言之，聲聞亦得作佛的道理，其關鍵，只在覺悟自藏心本淨，如是則不會厭生死而樂涅槃。

義貫

「大慧，此是」爲「初」發心修行「治」心「地者」而說之法門：「謂」之三

乘「種性建立」之法門；「為」令其一聞頓「超」諸地，而「入」於如來所證，一切皆為自心所現影像，「無所有」之「地，故作」如「是」之「建立。彼」聲聞乘種性者，若能「自覺」悟其第八「藏」體本淨「者」，則其「自」心中之無明「煩惱習」氣，便可「淨」除，而得明「見法無我」之實相，而知色相本空，如是，則即使是已證「得」滅受想「三昧」，而「樂住」其中之「聲聞」乘人，亦可頓起於寂滅床，而高踞菩提座，因而不久亦「當」證「得如來最」殊「勝之」法、報等「身」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

須陀槃那果、往來及不還、逮得阿羅漢，是等心惑亂。

註釋

「須陀槃那果」：即是須陀洹果，小乘之初果，斷三界之八十八使見惑，得預聖人之流，或入聖人之流，故又稱為預流，或入流。證此果後，即再七次往返生於欲界，便證阿羅漢果。（三界之見惑為：四諦下分五利使與五鈍使，欲界中有三十二使，色界與無色界皆各有二十八使，合共八十八使。五利使，又稱五見：身、邊、戒、見、邪。五鈍使又稱五毒，即貪、瞋、痴、慢、疑。）

「往來」：梵語名斯陀含，斷欲界前六品思惑，證此果後，在人天中再一度往來，便可證阿羅漢果，故又稱一往來。（欲界之思惑爲貪、瞋、癡、慢，共九品。）

「不還」：即不還果，小乘之第三阿那含果，斷欲界後三品思惑。證此果後，因欲界之見思惑都斷盡，故不再來欲界受生，故稱不還。得此果後，命終即生於色究竟天——色界之最高天，而於其中證阿羅漢果。

「阿羅漢」：小乘之四果，斷盡三界之見思二惑，故名殺賊（殺煩惱賊），或應供（應受人天供養）。

「是等心惑亂」：謂此等聲聞乘種性行人，雖能斷見思惑，取證小果，然猶有塵沙無明細惑未斷，卻自以爲已了一切生死，已證大涅槃，所以說其心迷惑、癡斷。又小乘之所謂斷者，其實只是以定力禁制六識，令不起現行而已。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「聲聞乘之初果，「須陀槃那」（須陀洹）「果」、二果「往來」（斯陀含），「及」三果「不還」果（阿那含），乃至「逮得」四果的「阿羅漢，是等」諸聖人雖斷見思之惑，制令六識不起現行，而其八識體中之塵沙無明細惑仍在，尙未出離生死，而說已出離，是故其「心」實

是迷「惑」痴「亂」。

註論

二乘人其心惑亂，在此還有更加說明的必要。除了上面所說的，他們雖斷見思二惑，然無明細惑全在，此外，小乘人厭生死，樂涅槃，愛憎之情未亡，光是這愛憎之情，便是無始無明俱在的明證。愛憎之情未亡，則生死之根猶在，是故阿羅漢只能斷分段生死，猶不能離變異生死，因為其八識體中之根本無明還在的緣故，故未超二死，未得至如來無上大涅槃岸。而二乘人不了知此，卻自以為已了一切生死，已證大涅槃，所以如來斥為其心惑亂。

再者，二乘人所斷者，只是表面的六識，至於八識體則以非其智力所及，故猶不能深入知見，更何況修斷之。他們所斷的，即是佛在前面所說的相生、相滅，至於流住生滅，則非二乘人所能，故其所修證，實猶未達究竟，這是很明顯的。

**三乘與一乘、非乘我所說，愚夫少智慧，諸聖遠離寂。**

註釋

「三乘」：指聲聞、緣覺、與不定三乘。

「一乘」：指如來乘。

「非乘」：指外道之各別無間種性。

「愚夫少智慧，諸聖遠離寂」：凡此我所說之三乘、一乘，乃至非乘之法，皆爲化導凡愚邪小之人，令趣向如來實智。以愚夫缺少智慧，二乘諸聖人但求自了，而樂遠離行與趣於寂滅，皆無心量趣入如來實智，證大涅槃，是故如來種種方便化導之。

義貫

聲聞、緣覺、與不定種性之「三乘，與」如來乘之「一乘」、外道各別種性之「非乘」，凡此皆爲「我所」權「說」之法門，是爲化導「愚」痴凡「夫」缺「少智慧」者，以及二乘「諸聖」人，求自了，樂修「遠離」與趣向沈空滯「寂」者，爲令其去權歸實。

**第一義法門，遠離於二教，住於無所有，何建立三乘？**

註釋

「二教」：指權與實二教。

「住於無所有」：指如來自住於第一義諦所安立之無所有寂理，於中無有權、實、三乘、一乘之少法可得，一法不立。

「何建立三乘」：是故如來何有建立三乘乎？因為這一段經文，世尊是發揮、開闡其所說之法，共有五種種性之別，然此等皆是如來以神力建立，此五種性之法為有建立，是對眾生而言，對如來而言，則是唯一寂理，並無權實，亦非三一，此是如來自住境界。雖住如是境界，然亦能起於大悲，廣施建立，教化成熟一切有情。

義貫

諸佛所證之「第一義」諦之「法門」，實「遠離於」權實「二教」，如來自「住於」此一切法本自空寂、「無所有」之寂理，一法不立，是故究其實，「何」有如來所「建立」之「三乘」法可得乎？

**諸禪無量等、無色三摩提、受想悉寂滅，亦無有心量。**

註釋

「諸禪無量等」：「諸禪」，為色界之四禪定。「無量」，為禪定所修之慈、悲、喜、捨四無量心。

「無色三摩提」：「三摩提」，又譯三摩地，即定之義，此指無色界之四空定，即空無邊處定、識無邊處定，無所有處定、與非想非非想定。

「受想悉寂滅」：此即二乘聖人所修之滅受想定，以其受想皆寂滅，故又稱滅盡定。

「亦無有心量」：凡此種種凡夫與聖人所修之四禪八定，乃至第九次第定，皆實無有少許心量可得。

詮論

前面幾個偈所明的是小乘所證的各個果位、如來所建立的三乘一乘及非乘，皆是唯心現量，悉無所有，現在更明凡夫與聖人所修一切四禪八定，乃至第九次第定，皆是唯心現，無所有。

義貫

如來所教授的色界之「諸禪」、四「無量」心「等」禪定境界，以及「無色」界之四種「三摩提」，乃至小乘聖人所秉修之無漏的「受想悉」皆「寂滅」之滅受想定，凡此皆為方便化導，令上上增進，然而此諸境界實「亦」皆「無有」少許「心量」可得。

大慧，彼一闡提非一闡提，世間解脫誰轉？大慧，一闡提有二種，一者捨一切善根，及於無始眾生發願。云何捨一切善根？謂謗菩薩藏，及作惡



言：此非隨順修多羅、毗尼、解脫之說。捨一切善根，故不般涅槃。

註釋

「一闍提」：梵文爲一闍提迦 (Icchantica)，譯爲不信，或信不具，義爲不信善惡因果等真理、及不信三寶。以其不信善惡因果，故信邪見、惡見，以其不信三寶，故歸依外道及自在天魔等，是故一闍提人爲無三乘性，以其斷信等一切善根，是故不得解脫。

「非一闍提」：此謂一闍提雖現在無善性、斷善根，然非決定永遠是一闍提，畢竟不生善根。

「世間解脫誰轉」：「轉」，轉變。此承上而謂：若一闍提人畢竟斷盡善根，決定不再生善，不可改變，如是世間無始來之無信凡夫，欲求解脫者，誰能轉變其惡而令其生善，令得解脫呢？蓋一闍提人，其現行雖惡，然其本性非惡，故可轉也。是故佛言一闍提人亦畢竟成佛。

「捨一切善根」：這就是極惡的實闍提，是真正捨一切善根之人。以捨一切善根，故不得般涅槃，名一闍提。

「及於無始眾生發願」：「及」字下省略「二者」兩字。此指菩薩闍提，亦即權

法闍提，因為他不是真的一闍提，故稱權。但菩薩由於為度眾生，發深誓願，不般涅槃，此所現不般涅槃之相，與一闍提因斷善根而不能般涅槃，看來一樣，故亦如一闍提。然此菩薩闍提，實非一闍提也。

「菩薩藏」：即菩薩法藏，亦即菩薩之經典也。

「此非隨順修多羅、毗尼、解脫之說」：「修多羅」即經，「毗尼」即律，「解脫」即禪定。此謂一闍提人謗菩薩法藏，說不是經律、戒定慧解脫之法。

「捨一切善根」：謂作如是謗時，是人即捨一切善根。

「故不般涅槃」：故不能得證涅槃，而長劫沈淪生死。

#### 義貫

「大慧，彼」無三乘性、斷善根之「一闍提」人，「非」決定永遠是「一闍提」。若決定如是，而不可變者，則「世間」無始來之無信凡夫，欲求「解脫」時，「誰」可得而「轉」變其惡，而令解脫？「大慧，一闍提有」權實「二種：一者」為由於邪見，而「捨一切善根」，此為極惡之實闍提，以「及」二者，為「於無始」來沈淪生死之「眾生」處，「發願」度脫令盡，否則不證涅槃之菩薩闍提。「云何」為「捨」盡「一切善根」之實闍提？「謂」是人既毀「謗菩薩」

甚深法「藏，及」又「作惡言」謂「此」菩薩法藏「非」爲「隨順修多羅、毗尼」（經律之教）、禪定智慧「解脫之說」。作是語時，是人即「捨一切善根，故不」能得「般涅槃」，（而長劫沈淪生死海中）。

**二者菩薩本自願方便故，非不般涅槃，一切眾生而般涅槃。大慧，彼般涅槃，是名不般涅槃法相，此亦到一闡提趣。**

註釋

「菩薩本自願方便故」：此爲菩薩本自所發願，欲救拔一切眾生而現之方便，故不取般涅槃。言方便者，因菩薩若不隨順眾生而現生死，則不能長劫度化眾生，故不取般涅槃而隨順眾生生死，是爲菩薩度生之方便。

「非不般涅槃」：菩薩非因自己惡業所障而不能般涅槃。

「一切眾生而般涅槃」：以大悲願故，爲令一切眾生得般涅槃，而後方自入般涅槃。

「彼般涅槃，是名不般涅槃法相」：「彼」，指菩薩。此謂，彼菩薩從本以來已般涅槃。因菩薩了生死即涅槃，一切法本性即涅槃性，本性一切具足，離本性外，更無涅槃可入，這就是菩薩不入般涅槃的法相。

「此亦到一闡提趣」：「此」，即菩薩不入涅槃之事。因為菩薩自願不入般涅槃，所以看來亦像一闡提人，因捨一切善而不能入於般涅槃，故說趣同一闡提。又，菩薩了善惡平等，無有少法可取可捨，無善惡可修可斷，故似趣同一闡提人之捨涅槃之善。

義貫

「二者」為「菩薩本自」所發「願」救拔一切眾生苦難，示現「方便故」不取般涅槃，隨同眾生生死以教化之，「非」由自身惡業所障而「不」能入「般涅槃」，而是以大悲願故，為令「一切眾生」般涅槃已，「而」後自身方入「般涅槃」。大慧，彼「菩薩從本以來已「般涅槃」，以其如實了知一切法自性涅槃，不更涅槃（否則即如頭上安頭），「是名」菩薩「不」入「般涅槃法」之行「相」，又菩薩了善惡平等，不取一法，無善可修、可得，示同一闡提，故「此亦」令菩薩示同「到一闡提」所「趣」向之處。

大慧白佛言：世尊，此中云何畢竟不般涅槃？佛告大慧：菩薩一闡提者，知一切法本來般涅槃已，畢竟不般涅槃，而非捨一切善根一闡提也。

註釋

「此中云何畢竟不般涅槃」：「云何」，即何者之義。謂此二種闡提人中，那一種人爲畢竟不般涅槃。

「本來」：從本以來。

義貫

「大慧白佛言：世尊，此」二種一闡提人「中」何者（「云何」）爲「畢竟不入一般涅槃？佛告大慧：菩薩一闡提者，」了「知一切法」從「本」以「來」即爲「般涅槃」相「已，畢竟不」更復入「般涅槃，而非捨一切善根」之實「一闡提」者畢竟不入般涅槃「也」。

大慧，捨一切善根一闡提者，復以如來神力故，或時善根生。所以者何？謂如來不捨一切眾生故。以是故，菩薩一闡提不般涅槃。

註釋

「或時善根生」：或有時偶發菩提心，善根生起，而得證涅槃。

「如來不捨一切眾生故」：如來雖示現入於涅槃，然如來法身常住不動不壞，豎窮三際，橫徧八方，無不周圓，一切眾生所行，如來悉知悉見，根機至時，化身千百億，而爲度脫，是故如來實不捨一切眾生而入於涅槃也。是故經首大慧

之讚偈云：「一切無涅槃，無有佛涅槃，無有涅槃佛。」此句唐譯作：「佛於一切眾生無捨時故。」

「以是故，菩薩一闡提不般涅槃」：由於實法一闡提人，有時因緣到時，如來會以神力加持，使之生起善根，這時菩薩便把握時機，方便教化成熟之，令至涅槃。所以菩薩就是爲了常能成熟成就一切眾生至於涅槃安穩之處，故自身不入般涅槃。

義貫

「大慧，」即使是「捨一切善根」的「一闡提者，」常「復以如來神力」加持「故，或」有「時善根生」起，而得趣向涅槃道。「所以者何？謂如來」實「不捨一切眾生故。以是」之「故，菩薩一闡提」者，爲教化成熟一切眾生而不失時，故「不」畢竟入於「般涅槃」。

詮論

此節中，佛雖答說菩薩一闡提，爲度眾生，畢竟不入般涅槃，同時也提到如來亦復如是，雖示現有般涅槃相，而實如來之無量大悲，未嘗捨於一切眾生，時常護念加持一切眾生，令生善去惡，至涅槃道，以法身周徧圓滿，圓明寂照，

故能如是不可思議。這也說明了，涅槃、生死，只對眾生而言，以眾生不離諸相故。對於如來與已證法性生身之大菩薩而言，則已無生死，亦無涅槃，一切對待銷亡，離一切諸相，是故生死永亡，涅槃永住，故不更涅槃，是故亦無涅槃與不涅槃。

復次大慧，菩薩摩訶薩當善三自性。云何三自性？謂妄想自性、緣起自性、成自性。大慧，妄想自性從相生。

註釋

「妄想自性」：即遍計所執性。妄想又稱妄計。

「緣起自性」：即依他起性。

「成自性」：即圓成實性。即真如第一義諦心。

「妄想自性從相生」：「相」，是緣起相。謂妄想自性為從緣起相而生。此即心由境有。以心取著種種緣起之相，故起種種妄想。

義貫

「復次大慧，菩薩摩訶薩當善」了知「三」種「自性。云何」為「三」種「自性？謂」自心「妄想自性、緣起自性」及圓「成自性。大慧，」自心「妄想自性」

爲「從」緣起「相」而「生」。

大慧白佛言：世尊，云何妄想自性從相生？佛告大慧：緣起自性事相，行顯現事相相。計著有二種妄想自性，如來應供等正覺之所建立，謂名相計著相，及事相計著相。名相計著相者，謂內外法計著。事相計著相者，謂即彼如是內外自共相計著，是名二種妄想自性相。若依若緣生，是名緣起。

註釋

「緣起自性事相相，行顯現事相相」：「事相相」，即事相的複數，等於是說種種事相。第一句之義爲：彼妄想自性者，由於依附緣起自性所生之種種事相。「行」，是心行。第二句之義爲：再經由心行，而繁衍顯現出更多的種種事相，而於此種種事相上橫生計著。

「計著有二種妄想自性」：對事相之計著，會有二種妄想自性產生。

「如來應供等正覺之所建立」：此爲如來應供等正覺所建立之法要。「如來應供等正覺」爲佛十號之前三個。「如來」，乘真如之理而來。「應供」，爲一切天人所應供養，以如來成就一切十號、十力、四無所畏、十八不共法等法身功德，



能作世間之大福田，供養之即得無量福，故應供養。「等正覺」，即正等正覺，又稱正徧知覺，以佛智無有障礙，三世十方，無不徧知徧覺。

「名相計著相、及事相計著相」：這就是上面所說的二種妄想自性。

「名相計著相者，謂內外法計著」：「內外法」，即內法與外法。內法指五蘊根身，外法指六塵等諸法。此句謂：名相計著是於內五蘊根身及外六塵諸法上，起種種計著，計其有無、一異、俱不俱等名相，故稱名相計著。換言之，即是於內外諸法起四句之妄想計著，或是身、邊、戒、見、邪等五見，乃至六十二見，皆是名相計著。

「事相計著相者，謂即彼如是內外自共相計著」：「自共相」，即自相與共相。妄計五蘊各有實自相，且皆不相同，稱爲五蘊之自相；五蘊雖自相皆不相同，然和合爲一體成爲人時，五蘊便成一相，稱爲共相。於外器世間法上，妄計四大之堅濕煖動爲其實自相，且各不相同，稱爲四大之自相；四大和合生萬物，稱爲共相。內五蘊、外四大六塵諸法，皆爲事，於此等內外事起自相、共相實有之計著，稱爲事相計著。

「若依若緣生，是名緣起」：「依」，所依。「緣」，所緣。「緣起」，緣起性。謂

若從所依而生，或從所緣而生者，都叫緣起性。以緣起性必須要有所依，或有所緣，方能生起。若不需依或緣便能生起的，就不叫緣起。

義貫

「大慧白佛言：世尊，云何」自心之「妄想自性」為「從」緣起「相」而「生」起？「佛告大慧：」彼妄想自性者，由於依附「緣起自性」所生之種種事相（「事相相」），再經由心「行」而繁衍「顯現」更多的種種事相（「事相相」），而於中橫生種種計著。而對此等事相之「計著」會「有二種妄想自性」產生，此為「如來應供等正覺之所建立」之無上法要。此二種妄想自性者，「謂名相計著相，及事相計著相。名相計著相者，謂」於「內」五蘊根身、與「外」六塵諸「法」上「計著」其有無、斷常、一異、俱不俱等名相。「事相計著相者，謂即」於「彼如是內」根身、「外」器界諸法中，起種種對其「自」相與「共相」為實有之「計著。是名二種妄想自性相。」總而言之，「若」法從所「依」，或（「若」從所「緣」而「生」起者，便稱作「緣起」性。（而妄想是從所依的內、外諸法之計著生起，所以妄想是從緣起性而生。）

詮論

此段經文不容易懂，茲再表述如下：為何妄想是從緣起性生的呢？因為；依緣起自性產生心行↓依心行產生計著↓由計著產生兩種妄想。

兩種妄想

名相計著——計著內外法之名相有無一異等。  
事相計著——計著內外法之自相、同相。

所以說妄想自性是從緣起自性產生的。

云何成自性？謂離名相事相妄想。聖智所得，及自覺聖智趣所行境界，是名成自性如來藏心。

註釋

「離名相事相妄想」：離於名相妄想及事相妄想。亦即離於有無、斷常、一異、俱不俱等名相之妄想，及自相（計法為有無自性）、共相（計法為和合一相）等一切妄想。若離一切妄想，即是圓成實性。所謂離妄即真，是也。

「是名成自性如來藏心」：此即三自性與五法會歸一心。因為圓成實性是三自性之一，如來藏即五法之如如。三自性實與五法同，只是開合之異而已，開之則為五法，合之則成三自性。且五法之相、名，即三自性之緣起自性；五法之妄想亦即三自性之妄想自性；五法之正智、如如即三自性之圓成自性。

## 義貫

「云何」爲圓「成自性？謂離」於「名相」與「事相」之一切「妄想」分別。此爲「聖智所」證「得，及」如來「自覺聖智趣」第一義諦「所行」之眞如法身「境界，是」則「名」爲圓「成自性」所成之「如來藏心」。

## 詮論

所謂圓成，是因了徧計及依他體性本空，而成圓成實性。因爲身心、器界本無名相，原來只是一處心妙眞如性，但依妄想分別，而名相繁興，執著橫起。如依自覺聖智所行，則法法本自圓成，心心玄妙，唯是一如來藏心。

爾時世尊欲重宣此義而說偈言：

名相覺想，自性二相；正智如如，是則成相。

## 註釋

「名相覺想」：「覺想」，即妄想。此即五法中之名、相、妄想三者。

「自性二相」：「自性」，即三自性；「二相」，即緣起自性與妄想自性。此謂前句中，五法之名、相、妄想，亦即是三自性中之緣起自性與妄想自性二相。

「正智如如，是則成相」：而五法中之正智與如如，則是三自性中之圓成實相。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義而說偈言：」「五法中之「名、相」與妄「覺」之「想」，即是三「自性」中之緣起自性與妄想自性「二相」；而五法中之「正智」與「如如」，「是則」為三自性中之圓「成」實「相」。

詮論

此偈頌三性不離五法，五法亦不離三性，蓋二者本自一源，只是開合之異而已。

**大慧，是名觀察五法自性相經，自覺聖智趣所行境界，汝等諸菩薩摩訶薩應當修學。**

註釋

「五法自性相經」：「自性」，即三自性。「經」，即法門。魏、唐二譯皆作「法門」。

義貫

「大慧，是」則「名」為以智「觀察五法」與三「自性」行「相」之法門（「經」），是為諸佛如來「自覺聖智」所「趣」與「所行」內證「境界，汝等諸菩薩摩訶薩，應當修學。」

復次大慧，菩薩摩訶薩善觀二種無我相，云何二種無我相？謂人無我及法無我。

註釋

「人無我及法無我」：「無我」即空義，故人無我與法無我即人空與法空理。人指五蘊，法指四大、六塵、及出世間等法。

義貫

「復次大慧，菩薩摩訶薩」當「善觀」察「二種無我相。云何」爲「二種無我相？謂人無我及法無我。」

云何人無我？謂離我所，陰界入聚，無知業愛生，眼色等攝受、計著生識。一切諸根自心現器身藏。自妄想相施設顯示。如河流，如種子、如燈、如風、如雲，剎那展轉壞，躁動如猿猴，樂不淨處如飛蠅，無厭足如風火，無始虛偽習氣因，如汲水輪，生死趣有輪，種種身色，如幻術神咒機發像起。善彼相知，是名人無我智。

註釋

「離我所」：「離」即無之義。我是能執、能取，我所是所執、所取。謂此五

蘊身心，乃假合之體，其中並無一法稱爲「我」，而能執取其他任何一法，成爲它所有（「我所」）。若能了知此，即能所相離；無能無所，即離於我執，達人無我智。

「陰界入聚」：謂此五蘊身心，爲由五陰、十二入、十八界因緣和合，積聚而成。其中無有一法爲主人，其他爲附；亦無有一法主其聚合，亦即無有作者。

「無知業愛生」：「無知」，即無明。謂此乃由過去無始之無明業愛所生起。

「眼色等攝受、計著生識」：謂眼等根，於色等境攝受。亦即眼等根攝取色等境，耳根攝取聲塵之境，其他諸根亦如是。「計著生識」，諸根攝取諸塵後，更於其中妄想分別，種種計著而生諸識，執爲受用。

「一切諸根自心現器身藏」：「器」，是器界。「身」，根身。「藏」，藏識。謂一切諸根皆是如是，實自心所現，乃至內外一切器界、根身，皆爲藏識之所顯現。

「自妄想相施設顯示」：爲由自心妄想相之所施設、建立、顯示。蓋若離妄想，一切法本自無有。

「如河流、如種子、如燈、如風、如雲」：謂心所執之人相，念念遷謝，如河流之速逝，如種子之易壞，如燈焰閃爍之不久，如浮雲之聚散無常。觀人如此，

何有爲我所執之法。

「剎那展轉壞」：於剎那間，輾轉變壞。「壞」即壞滅之義。

「躁動如猿猴」：是心攀緣外境之相，躁動不安如猿猴。

「樂不淨處如飛蠅」：是心樂著外在種種不淨境界之處如飛蠅。以飛蠅樂近穢處故。

「無厭足如風火」：「風火」，即風中之巨火。是心貪著無有厭足，猶如猛風中之火，見物即燒，吞噬一切。「厭足」，即滿足，「厭」，古作魔，吃飽之義。

「無始虛偽習氣因」：以無始以來虛偽不實之攀緣習氣爲親因，而令陰界入聚，成其自心妄想之我相。

「如汲水輪，生死趣有輪」：因而令本自清淨的本性，如汲水輪一樣，往復無有停止地隨此虛妄身心於生死中，趣三有之輪，無有休息。

「種種身色」：「身色」，即色身。唐譯作「色身」。謂因而於三界中得種種色身。

「如幻術、神咒，機發像起」：猶如死屍，以幻術或神咒，即得令之起身行走，又如機關木人，由於機器發動，便能令木人之像起身動作。而死屍、木人實不能自起、自行，亦從未作如是念：從未想要起身、乃至行走；而以幻術、機關



因緣故，雖不自作想，然亦起身、行走。乃至其起身、行走之時，死屍、木人亦不作是念：我在起身，我在行走；或作是念：誰令我起身？誰令我行走？以死屍、木人之中，究竟無我，其所行，皆不思議，因緣和合，法爾而起，其中畢竟無有作者、受者。

「善彼相知」：若能善於對彼等諸相，如實了知。

義貫

「云何」爲「人無我」智？「謂」如實觀察身心內外一切法爲「離」於「我」與「我所」有（非我、非我所有），乃由五「陰」、十八「界」、十二「入」因緣「聚」合而成（於中無有一法自念爲我或我所），而此陰界入之所以聚合者，係由過去無始之「無知」（無明）「業」力潤生「愛」著，之所「生」起。由無明力故，「眼」等諸根於「色等」諸境貪愛「攝受」，進而於中起種種「計著」而「生」諸「識」，並執爲受用。眾生之「一切諸根」皆復如是，乃「自心」所「現」，以一切「器」界、根「身」皆爲「藏」識之所顯現故，而究其根由，則爲「自心」妄想所現「相」，之所「施設」建立「顯示」。眾生心所執之人相，念念遷謝，有「如河流」之速逝，「如種子」之易壞，「如燈」焰之閃爍不定，「如風」

之不久留，「如」空中浮「雲」之聚散無常，是故此心所執之四大五蘊我相，皆如上喻，無有定相可得，於「剎那」須臾間「展轉」變「壞」。又是心攀緣外境之相，其「躁動」不安猶「如猿猴」，其「樂」著外在種種「不淨」境界之「處」，有「如飛蠅」，其貪愛執取「無」有「厭足」則有「如」猛「風」中之巨「火」，見物即燒，吞噬一切。陰界入生起之因緣爲以「無始」以來藏識體中，「虛偽」不實之攀緣「習氣」爲其親「因」，以此而令陰界入聚合，成其自心妄想之我相。於是令本自清淨的本性，隨著身心「如汲水輪」一般地，循環往復無有停止地，於「生死」中奔「趣」三「有」，而「輪」轉不息。以是之故，於三界中得「種種身」、種種「色」，猶「如」死屍以「幻術」或「神咒」之力，便能令之起身行走。又如機關木人，由於「機」器「發」動，便令木人之「像」，雖無心而亦「起」身動作。（眾生亦如是，雖無妄心體相可得，然由無明之咒術與機關之發動，此五蘊身便能無心而動作。）若能「善」於對「彼」等諸法「相」如實了「知，是名」得「人無我智」。

云何法無我智？謂覺陰界入妄想相，自性如，陰界入離我所，陰界入積聚，因業愛繩縛，展轉相緣生，無動搖，諸法亦爾，離自共相，不實

妄想相妄想力，是凡夫生，非聖賢也，心意識、五法、自性離故。大慧，菩薩摩訶薩當善分別一切法無我。

註釋

「覺陰界入妄想相，自性如」：謂如實覺知五陰、十二入、十八界等一切法皆是自心妄想計著所生之相，而其自性本爲一如，並無有如是多之區分。

「陰界入離我所」：應觀察陰界入諸法實離於我與我所之相。

「陰界入積聚，因業愛繩縛，展轉相緣生」：而此陰界入等法之所以現有積聚之相者，爲因受過去無明之惑業、貪愛之繩所縛，更依現身再起惑、造業，生未來苦，如是業愛與陰界入展轉互相爲緣而生起。所謂展轉互相爲緣，再進一步說，即是；首先是因業愛而使陰界入聚，故有陰界入生；有了陰界入以後，再執著此陰界入爲我、我所，因而更以此陰界入爲基礎而起更多的惑，造更多的業，又得未來之苦果；然後又再於未來的苦果上，計我我所，又再起惑、造業。因生果，果復爲因，如是因與果互相爲緣，而無有已時。

「無動搖，諸法亦爾」：既然因果互相爲緣，則實無動搖、來去、生滅，唯一如如體昭然顯現。一身既爾，諸法亦然。

「離自共相，不實妄想相妄想力」：既然陰界入唯一真如體，便無有自共相可得（「離自共相」），然而仍現有種種不實妄想境界之相者，為由凡夫妄想之力所生。「心意識、五法、自性離故」：「心意識」，即八識。「自性」，為三自性。此謂一切諸法本離於八識、五法、三自性。

義貫

「云何」為「法無我智？謂」如實「覺」知五「陰」、十八「界」、十二「入」等法，皆是自心「妄想」所現之「相」，而其「自性」本為一「如」體。菩薩摩訶薩如是觀察五「陰」、十八「界」、十二「入」諸法實「離」於「我」與「我所」等計著相。然而此五「陰」、十八「界」、十二「入」等法，之所以妄現有「積聚」和合之相者，為「因」受過去無始無明惑「業」（所產生的）貪「愛」之「繩」索所「縛」，故妄現積聚。（復依此虛妄和合之身，執為我、我所、再起惑、造業、生未來苦果），如是惑業貪愛與陰界入諸法，因與果「展轉」互「相」為「緣」而「生」生不息。既然業果互相為緣，則實「無動搖」、來去、生滅等相，但是一如如體昭然顯示，一身既然，「諸法亦爾」，唯真如體，「離」於「自」相、「共相」（無有自共相可得），然而仍現有陰界入積聚等「不實妄想」

之「相」者，爲純由眾生「妄想力」之所生起。須知，此等妄想所現之相，「是凡夫」所「生」之境界，「非」佛菩薩「聖賢」之境界「也」，以諸聖賢明了「心意識」等八識、「五法」、三「自性」等皆悉「離故」。大慧，菩薩摩訶薩「應」當善分別一切「諸」法「實」無「有」我」。

善法無我菩薩摩訶薩，不久當得初地菩薩無所有觀地相，觀察開覺歡喜，次第漸進，超九地相，得法雲地，於彼建立無量寶莊嚴大寶蓮華王像、大寶宮殿、幻自性境界修習生，於彼而坐，同一像類諸最勝子眷屬圍繞。從一切佛剎來、佛手灌頂，如轉輪聖王太子灌頂，超佛子地，到自覺聖智法趣，當得如來自在法身，見法無我故，是名法無我相。汝等諸菩薩摩訶薩應當修學。

註釋

「善法無我菩薩摩訶薩」：善知法無我之菩薩摩訶薩。

「初地」：即歡喜地。

「超九地相」：超越第九善慧地之行相。

「得法雲地」：得證第十法雲地。

「於彼建立無量寶莊嚴大寶蓮華王像、大寶宮殿」：「彼」，指法雲地。即於彼法雲地建立以無量珍寶所莊嚴之大寶蓮華王座像，以及大寶宮殿。

「幻自性境界修習生」：如是等如幻自性之殊妙境界，皆由此菩薩往昔修習如幻智慧而得生起。

「於彼而坐」：即於彼寶殿蓮華之上而坐。

「同一像類諸最勝子眷屬圍繞」：「像類」：形像、品類，即同行者。「最勝子」：最殊勝之佛子，即菩薩。此謂：一切同行，同一形像品類之最殊勝佛子而為其眷屬，恭敬圍繞。

「從一切佛剎來，佛手灌頂」：且從十方一切佛剎來之諸佛皆親伸佛手，為之灌頂，授與佛職位。

「如轉輪聖王太子灌頂」：如同轉輪聖王之為太子灌頂，而授與王位。

「超佛子地」：超越佛子之地，而入於如來地。

義貫

「善」知「法無我」相之「菩薩摩訶薩」，由觀察真如，修寂靜行，「不久當」證「得初」歡喜「地菩薩」所證，一切法「無所有」，唯一真如，正「觀」之

「地」所證之「相」，如是「觀察」已，「開」悟「覺」了真如之法，生大「歡喜」，即於諸地「次第」轉明「漸進」，乃至「超」越第「九」善慧「地」之行「相」，而證「得」第十「法雲地」，即「於彼」法雲地「建立」以「無量」珍「寶」所「莊嚴」之「大寶蓮華王像」之座，以及「大寶」所成「宮殿」，如是等如「幻自性」之殊妙「境界」，皆由菩薩往昔所「修習」之如幻智慧而得「生」起；此菩薩摩訶薩即「於彼」寶殿大寶蓮華之上「而坐」，一切同行，「同一」形「像」品「類」之「諸最」殊「勝」佛「子」而爲其「眷屬」，恭敬「圍繞」。此時，「從」十方「一切佛刹」而「來」之諸佛皆親伸「佛手」而「灌」其「頂」，授其佛之職位，「如」同「轉輪聖王」之爲其「太子灌頂」，而授與王位一樣。灌頂已，此菩薩是時即「超」越「佛子」之「地」，而入於如來地，即證「到」如來所證「自覺聖智法」所「趣」之地，不久「當」證「得如來」於諸法「自在」之「法身」，以其「見法無我故，是名」證「法無我相，汝等諸菩薩摩訶薩應當」如是「修學」。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，建立、誹謗相，唯願說之，令我及諸菩薩摩訶薩，離建立、誹謗二邊惡見，疾得阿耨多羅三藐三菩提。覺

已，離常建立、斷誹謗見，不謗正法。

註釋

「建立、誹謗相」：「建立」，即是常見，因為於非有中說有，所以說是「建立相」。「誹謗」，即是斷見，因為於非無中說無，所以說是「誹謗相」。此二相即是一切邪見、惡見的根本，令眾生迷惑真理。

「離建立、誹謗二邊惡見，疾得阿耨多羅三藐三菩提」：建立與誹謗，一著有，一著空，趨於兩邊，使眾生不得見中道真理。若能離於此二惡見，則妄盡，自然真實獨露，頓證第一義諦理，故說「疾得阿耨多羅三藐三菩提」。「疾」，疾速。

「覺已」：得菩提正覺已。

「不謗正法」：謂因此令諸眾生不謗如來正法，因而建立正法。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，」非有說有之「建立」常見，與非無說無之「誹謗」斷見，此二惡見之「相，唯願」為我「說之，令我及諸菩薩摩訶薩」得「離」於「建立」之常見，與「誹謗」之斷見，此兩種趨於「二邊」之「惡見」，妄盡真圓，而速「疾」證「得阿耨多羅三藐三菩提」。得菩提正「覺



已」，便得永「離」執「常」之「建立」見，與執「斷」之「誹謗見」，令諸眾生得知正見，「不誹正法」，因而建立正法城。

爾時世尊受大慧菩薩請已，而說偈言：

建立及誹謗，無有彼心量。身受用建立，及心不能知。

愚痴無智慧，建立及誹謗。

註釋

「無有彼心量」：謂真相理中，實無有彼外道妄計之有無等二見之心量。「量」，一切可稱量，見聞覺知之物，都叫量。意義與「法」字相近。魏譯作；「心中無斷常」。

「身受用建立」：「身」，正報，五蘊身。「受用」，依報，是為身所受用的器世間一切財、物。此謂甚至一切眾生正報之身，及依報之器世間，這一切都是唯心所現，更何況斷常二見，離於自心外，寧有實法？

「及心不能知」：「心」即唯心，亦即一切法唯心現之義。「不能知」，是不能以妄識分別而得了知，須泯除一切妄見，契於真理，然後乃知。也就是所謂的「唯證方知」。「不能知」，換言之即是：不能以識識，不能以智知。

## 義貫

「爾時世尊受大慧菩薩」之「請已，而說偈言」：關於「建立」之有見「及誹謗」之無見，真如理中實「無有彼」外道所妄計之建立與誹謗二見之「心量」。三界之內，一切眾生正報之「身」，及其所「受用」的依報器世間財物等，這一切法的「建立」成就，皆是唯心所現，更何況斷常二見。如是之甚深道理，「及一切法唯「心」之義，實「不能」以妄識分別而得了「知」，惟證方知。然以「愚痴」凡夫「無」有「智慧」，不知一切法是自心妄現，因而於外法中攀緣、妄想分別，而妄起「建立及誹謗」二種邪見。

## 詮論

此一問一答，是要顯示真如之體爲離過絕非。上面經文表示正智如如爲離念境界，唯證相應。而邪小之人不達此理，只是恣意妄想分別有無，因而隱晦如如，蓋覆正智。所以世尊一向痛斥其非，切誡菩薩修學，令離邪見，頓契真如理體。大慧菩薩已領會世尊所說之旨，但不知斷常二見之相如何，所以特地再請世尊開示，以便遠離，而證果覺。然而外道之見解不出四句，四句不出有無。而此四句對於真如體、都構成誹謗。若說「有」，是增益謗；若說「無」，是減損謗；若說

「亦有亦無」，是自語相違謗；若說「非有非無」，是戲論謗。現在大慧菩薩說無中立有，叫做建立，也就是「有見」；有中計無，稱為誹謗，也就是「無見」。

如來有無之見頓忘，則百非之計一時俱遣，見盡計除，自然如如正智昭然顯現。爾時世尊於此偈義復重顯示，告大慧言：有四種非有有建立。云何為四？謂非有相建立、非有見建立、非有因建立、非有性建立，是名四種建立。又誹謗者，謂於彼所立無所得，觀察非分，而起誹謗，是名建立、誹謗相。

註釋

「非有有建立」：本來非有，而妄建立有相。

「非有相建立」：於非有相之中，建立諸相。

「非有見建立」：於非有見中，妄建立諸見。

「非有因建立」：於非有因中，妄建立因。

「非有性建立」：於非有性中，妄建立性。

「於彼所立無所得」：「彼」，是指外道。「所立」，是外道依邪見所立之法。此句謂：外道之人於彼依邪見所立之法中觀察相、見、因、性四者，發覺皆毫無如來所說的如體可得。

「觀察非分，而起誹謗」：以其觀察的結果，發現真理並非其分（在他們的法中沒有），因而起誹謗，而言一切無。

義貫

「爾時世尊於此偈義復重」明「顯」開「示」而「告大慧言；有四種」本來「非有」而妄「有建立」之相。「云何為四？謂」一、於「非有相」中而妄「建立」諸相；二、於「非有見」中而妄「建立」諸見；三、於「非有因」中而妄「建立」諸因；四、於「非有性」中而妄「建立」諸性，「是名四種建立」之相。「又，」墮於無見之「誹謗者，謂」外道之人「於彼」依邪見「所立」之法中，分別觀察其所妄立之相、見、因、性四者，結果發覺其中皆毫「無所得」，並沒有如來所說示的真如之體在其中顯示。以其「觀察」真如之理並「非」其「分」，因「而起誹謗」，而言一切皆無，落於無見。「是名建立」與「誹謗」二種惡見之「相」。

詮論

真如之心境本自清淨，而於心鏡上所顯的一切色像，亦原來空寂。然而如夢幻一般的諸識，之所以在如來藏心中成形，皆是由外物對鏡所顯。因此，根身器界，一切諸法，都是第八識中所現的相分，因此經中稱爲「相」。而外道不了

這一切相皆是自心所現，卻於心外見一切相，計著種種心外之相，妄起言說戲論，所以如來稱爲「（於）非有相（中）建立（諸相）」。「相分」現起後，第八識的能見分，便見有此等諸相，然後前七識更去計執見分所見，執爲實法，故稱爲「見」。而外道不了此理，以爲真有所見，故如來稱爲「非有見建立（見）」。八識中之根本無明，爲生化一切萬物之因。然此無明，亦無自體，唯是自心妄想所現，其性了不可得。而外道不了此，以爲一切物之生因在於心外，故於心外計執種種法，爲生物之因，故如來稱之爲「非有因（而）建立（因）」。一切法，不管有爲、無爲，都是依緣、如幻而生，無有自性。而外道不了此，於無自性中，妄計一切法皆有其實自性，故如來稱之爲「非有性（而）建立（性）」。總而言之，這些相、見、因、性，本來都是無有自體，亦非有生，所以如來通稱其爲「非有」；然而邪小之人不達唯心所現之理，於非有中橫計爲有，所以如來通稱其爲「建立」。這四種「建立」之相，便是所謂的「有見」；而接下來的誹謗相，便是所謂的「無見」。

**復次大慧，云何非有相建立相？謂陰界入非有自共相，而起計著：此如是，此不異，是名非有相建立相。此非有相建立妄想，無始虛偽過，種種習**

## 氣計著生。

註釋

「此如是，此不異」：謂此法絕對是有如是之自相，此法畢竟有不可變異之共相。「如是」是指執著自相。「不異」是指執著共相。因為「不異」則是一，一就是「一相」，也就是所謂的和合一相。凡夫不了和合虛妄，本空，而執著其和合相為畢竟堅固，不可變異，不可破壞，因此落於常見。譬如執著此五陰和合之身為一體，不可變異，即使死後，投生他處，還是一樣，所以人復為人，狗復為狗，這就是常見。因見有實自、共相的緣故。

「此非有相建立妄想，無始虛偽過，種種習氣計著生」：謂這非有相而建立相的妄想所成之邪執，不是始自今世，而為從過去無始世來，種種虛偽之過惡習氣計著而生。

義貫

「復次大慧，云何」而為上面所說的（第一種），於一切法中，「非有相」而「建立」相之行「相」？「謂」於五「陰」、十八「界」、十二「入」等諸法中，本「非有自」相或「共相」可得，「而」生「起」妄想「計著」，謂：「此」法絕對有

「如是」之自相，及「此」法畢竟有「不」可變「異」之共相。這便是於非有（自共）相中，妄計有（自共）相。「是」故「名」為「非有相建立」之「相」。又，「此非有相建立」之「妄想」所成之邪執，非始自今世，乃從過去「無始」世來，種種「虛偽」不實之「過」惡，由「種種」自心現妄想「習氣」起「計著」而「生」。

**大慧，非有見建立相者，若彼如是陰、界、入、我、人、眾生、壽命、長養、士夫見建立，是名非有見建立相。**

義貫

「大慧」常見中的第二種，於「非有見」中而「建立」諸見之「相者」，為：「若彼」邪計之人，「如是」於五「陰」、十八「界」、十二「入」中，作實有「我、人、眾生、壽命、長養（能長養一切之作著）、士夫（靈魂）」等如是妄「見」之「建立」者，「是名」為「非有見」而「建立」見之「相」。

**大慧，非有因建立相者，謂初識無因生，後不實如幻，本不生；眼、色、明、界念前生。生已、實已、還壞，是名非有因建立相。**

註釋

「初識無因生」：「初識」，為最初的第一識念。「無因生」，為不由外在任何原因，而純是自心一念無明妄動而起。

「後不實如幻」：「後」，指後念之識。謂第一識念依無明心動而起後，第二識念則不實，猶如幻化，接踵而生。

「本不生；眼、色、明、界念前生」：「本不生」，是一切諸法從本即無有生。

「眼、色、明、界」，即眼識生起的四緣。眼，是因緣；色，是所緣緣，因為色是眼所緣者。明，是增上緣，以有光明之助，才能成「見」之事。界，是等無間緣。由此四緣假合，則前念之識方妄現有生起，而實無生，以是因緣和合妄現故。「念前」即前念。

「生已、實已、還壞」：謂最初之識念妄現生起之後，便顯現彷彿若有實體一樣地剎那暫住，而有了別之作用，如是暫住之後，便還於當處壞滅。故知識念實是不實如幻。所以前念後念既皆無體，足顯內外諸緣本空，若還執著眾緣為生識之因，便是於無因中妄立有因。

義貫

「大慧，」於「非有」外「因」而妄「建立」因之「相者，謂」最「初」之



「識」念本「無」任何外「因」，但依自心一念無明妄動而「生」起。第一識念以無明妄動而生後，「後」念之識則「不實」猶「如幻」化，接踵而生。然而這一切皆從「本」以來「不」曾有「生」，唯自心妄現，但由「眼」根、「色」塵、光「明」、與「界」四緣假合，則前念之識（「念前」）方妄現有「生」起之相，而實無生。初識妄現「生」起「已」，又彷彿若有「實」體而暫住，起了別作用；若有實體，剎那暫住後，「還」於當處「壞」滅，（是故當知識念不實如幻，並無實體，若真有實體，則不應剎那壞滅，應常住不壞。既知前後之識念剎那生滅，並無實體，則知四緣亦無實，若還執著眾緣為令識實有生起之因，便是無因中妄立有因），「是名」為「非有因」而「建立」因之行「相」。

**大慧，非有性建立相者，謂虛空、滅、般涅槃，非作，計著性建立，此離性非性，一切法如兔馬等角，如垂髮現，離有非有，是名非有性建立相。**

註釋

「虛空、滅、般涅槃」：此為三無為；「虛空」，是虛空無為；「滅」，是擇滅無為；「般涅槃」，即非擇滅無為；在此，般涅槃亦攝真如無為。

「非作，計著性建立」：以上三種無為，本非造作性，而邪小之人計著其為有自

性，並作如是建立。

「此離性非性」：而此三無爲法實離於有無。「性、非性」，即有無。「性」，是有性，亦即是有見，以計法有自性故。「非性」，是無性，非有自性之義，亦即是無見，以計一切法皆無有故。

「一切法如兔馬等角，如垂髮現」：「兔馬等角」比喻非有。「垂髮現」，是如目有病，妄見有毛輪，而毛輪雖是病眼所見，然却是病目者確實有見，故比喻非無；毛輪不像兔馬等角之但有空名，從未有人見過。雖然毛輪亦是幻有，若眼無病，毛輪即滅，亦即，垂髮亦不現；比喻一切法之妄有，亦如是，但由眾生心目有病所現，若心目不病，則一切法之妄相自然逸去。

義貫

「大慧，」於一切法「非有」自「性」中，而妄「建立」有性之「相者，謂」於「虛空」無爲、擇「滅」無爲，與非擇滅的「般涅槃」，三種無爲法中，本「非」造「作」之性，而彼邪見者，「計著」其爲有自「性」，並作如是立論之「建立」；然而「此」三無爲法，實「離」於有「性」與「非」有「性」（有無），以「一切法」皆猶「如兔馬等角」之非有，亦「如」人有病眼，而見有「垂髮」

（毛輪）於目前顯「現」，而一切法實「離」於「有」與「非有」，皆唯心所現，如兔馬等角；或唯病目者所見，如毛輪，其體皆無有自性。（而二乘之人不了，執取偏空爲涅槃性，外道則妄計無想斷滅空爲涅槃性，如是邪小皆於非有性中，妄計有涅槃。）「是名」爲於「非有性」中「建立」性之行「相」。

建立及誹謗，愚夫妄想，不善觀察自心現量，非聖賢也。是故離建立誹謗惡見，應當修學。

義貫

非有而言有之「建立」相，「及」非無而言無之「誹謗」相，皆是「愚」痴凡「夫妄想」分別，無有智慧，「不善觀察」一切法但是「自心」所「現」之「量」，此「非聖賢」之所見「也」；是故離「於」建立「與」誹謗「二種」惡見，汝等「應當修學」。

復次大慧，菩薩摩訶薩善知心意識、五法、自性、二無我相，趣究竟。為安眾生故，作種種類像，如妄想自性處，依於緣起。

註釋

「心意意識」：「心」，即第八識。「意」，即第七識。意識即前六識。此即總言

八識。

「五法」：相、名、妄想、正智、如如。

「自性」：即三自性：緣起自性、妄想自性、成自性。或說：依他起性、徧計所執性、圓成實性。

「二無我」：人無我、法無我，即人空與法空智。

「趣究竟」：趣入究竟之極果。

「作種種類像」：現作種種品類、形像之身，如六道四生等。

「如妄想自性處，依於緣起」：謂菩薩之化現，亦有如凡夫之妄想一樣：凡夫妄想所至，便能立刻在心目中妄見其像，而凡夫的妄想，亦是依於因緣而起。菩薩化現其身也是一樣依因緣而起，有如幻化。以菩薩已得意生身故能作如是變化。「妄想自性」，即妄想之義。

義貫

「復次大慧，菩薩摩訶薩」如是「善」於了「知心、意、意識」等八識、「五法」、三「自性」、及「二」種「無我」之「相」，了知這一切皆唯心所現，本自如如，菩薩如是善觀如如之體，以為真因，乘此而「趣」入「究竟」覺之極果。然後

「為安」穩「眾生故，」而從佛功德海，逆流而出，妙同萬物，現「作種種」品「類」形「像」之身，正有「如」凡夫「妄想自性」所起之「處」，本非有無，乃「依於」因「緣」，如幻而「起」，故生即無生，且其化身乃依法身而起，故化即非化。

譬如眾色如意寶珠，普現一切諸佛剎土，一切如來大眾集會，悉於其中聽受佛法。所謂一切法如幻如夢、光影、水月，於一切法離生滅、斷常，及離聲聞、緣覺之法，得百千三昧，乃至百千億那由他三昧。得三昧已，遊諸佛剎，供養諸佛，生諸天宮，宣揚三寶，示現佛身，聲聞菩薩大眾圍繞，以自心現量度脫眾生，分別演說外性無性，悉令遠離有無等見。

註釋

「眾色如意寶珠」：能顯眾色之如意寶珠。如意寶珠即摩尼珠。

義貫

「譬如」能現「眾色」之「如意寶珠」，菩薩摩訶薩法身之隨緣不思議妙用亦如是，如如意寶，隨諸一切眾生心及自心之所念而「普現」於「一切諸佛剎土」之中，「一切如來」與「大眾集會」之處，「悉於其中聽受」一切「佛法：所謂一

切法」皆「如幻、如夢」、如「光」復如「影」、如「水」中「月」，依緣而起，非有非無，因而得「於一切法」遠「離」於「生滅」及「斷常」之邪見，以「及離」於「聲聞、緣覺之」小「法」；如是修學已，即「得百千三昧，乃至百千億那由他三昧，得」此諸「三昧已」，即依三昧力，遍「遊」一切「諸佛刹」土，「供養諸佛，」示現「生」於「諸天宮」中，以「宣揚三寶」或「示現佛身」，由諸「聲聞、菩薩」眷屬「大眾圍繞。」而「以」一切法皆為「自心現量」之究竟甚深微妙如幻法門，「度脫」自心所現如幻「眾生」，為其「分別」開「演」宣「說」一切「外」法之「性」皆「無」有自「性」，依心而生，普令聞者各了自心，頓證聖智，「悉令遠離有無等」邪「見」，而得親見自心真如之體。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

心量世間， 佛子觀察， 種類之身， 離所作行，  
得力神通， 自在成就。

註釋

「離所作行」：離於能作、所作，而起無功用之行。

「得力神通」：「力」是如幻三昧力。謂得如幻三昧力與種種神通。

## 義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言」：由自「心」現「量」而成「世間」一切諸法。「佛子」如是「觀察」、修行，則能得各種「種類之」變化「身」，「離」於能作、「所作」，而起無功用之妙「行」。由「得」如幻三昧「力」與種種「神通」，故一切皆得「自在成就」。

## 詮論

此偈所頌，是說菩薩摩訶薩的不思議妙用，是唯心觀行成就所成。

爾時大慧菩薩摩訶薩復請佛言：惟願世尊為我等說一切法空、無生、無二、離自性相，我等及餘諸菩薩眾，覺悟是空、無生、無二、離自性相已，離有無妄想，疾得阿耨多羅三藐三菩提。爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：諦聽、諦聽，善思念之。今當為汝廣分別說。大慧白佛言：善哉，世尊，唯然受教。

## 註釋

「無生」：即一切法畢竟無有生起。

「無二」：亦即不二法門，於此法門中，見一切法皆不分別，故稱無二。

「離自性相」：即一切法無有自性與自相。「離」，無之義。

「離有無妄想」：離於有無二邪見之妄想。

義貫：本節從略。

詮論

「本經所闡發的，不外五法、三自性、八識、二無我。自從別問別答以來，從八識開始探討，而顯示真相；探究五法以彰顯如如，最後則談人法無我，斷常見不生。至此，所謂法空、無生等法之義，也已包容進去了。但至今所論究的，都是從妄辨真，因邪立正，所以還是屬於聖凡、染淨、有無之見，尚未達到第一義空空，湛然忘言之旨。所以大慧菩薩至此再請復說前義，令諸聞者一念不生，頓離二見，妙證極果；所以大慧菩薩最後說：令大眾皆離有無想，而能不歷僧祇證法身。

佛告大慧：空空者，即是妄想自性處。大慧，妄想自性計著者說空、無生、無二、離自性相。大慧，彼略說七種空，謂：相空、性自性空、行空、無行空、一切法離言說空、第一義聖智大空、彼彼空。

註釋



「空空」：第一個「空」字是動詞，第二個「空」是名詞。其義爲：能空一切法之空觀。亦即。以凡夫眼觀一切法，一切法本不空，因凡夫依妄識之見聞覺知，故著有，今以空觀智觀一切法，則能見一切法空寂，稱爲空空。又，上面空字即能空，下面空字即所空。

「空空者，即是妄想自性處」：這真是一針見血的回答，也是當頭棒喝。義即，若存有能空、所空者，即是妄想分別所生之處。「妄想自性」，即是妄想。

「妄想自性計著者，說空、無生、無二、離自性相」：法本無言，如來說一切法，爲度一切心。如來在此之義爲：我是對一切法妄想計著有實自性的人，爲欲令其離妄想執著，而說空，無生、無二、離自性相等法。以一切法依緣而生，所以如來說法，也是看根機因緣而說，若是大根、不著有無的人，則直示其真實忘言之旨，一法不立。此是一宗之要。然而如來在此，如是答後，還是把空、無生、無二、離自性相，一個個地詳細說示，令法眾於此皆得決了，頓契無上。再者，如來是爲計有者說空，爲計緣生爲實者說無生，爲計二法者說無二，爲計自性相者說離自性相。其目的只在破自心妄想執著而已，妄想執著既破，法亦不立，即達第一義聖智大空。

「相空」：觀外狀、男女、方圓等空，名爲相空。

「性自性空」：觀法之內體堅、濕、煖、動等性空，名爲性自性空。

「行空」：觀業果空，名爲行空。

「無行空」：觀惑業空，名無行空。以業行起於惑，惑起於心，惑業皆由心所現，無有實體，故名無行空。

「一切法離言說空」：謂見言說無實，名離言說空。

「第一義聖智大空」：以一切妄惑習氣皆空，名第一義聖智大空。

「彼彼空」：這是外道所執的一偏之見之空，謂：於彼處無彼物，故空，稱爲彼彼空。例如，於兔身上不見有角，便說兔角空，更進而執言一切法空；他們說：若一切法不空，兔何不生角？以於兔處（彼處）無彼角，故空；稱爲彼彼空。

義貫

「佛告大慧：若有能「空」與所「空者，即是妄想自性」所生之「處。大慧，佛爲「妄想自性計著者，」而「說空、無生、無二、離自性相。」（首先談「空」：）「大慧，」我爲「彼略說」有「七種空，謂」：一、觀外狀，男女、方圓等爲空之「相空」；二、觀內體堅、濕、煖、動等爲空之「性自性空」；三、觀業果空之

「行空」；四、觀惑業果三者皆空之「無行空」；五、觀言語性空之「一切法離言說空」；六、聖者所證之「第一義聖智大空」；七、以及外道邪計之空名為「彼彼空」。

云何相空？謂一切性自共相空，觀展轉積聚故，分別無性，自共相不生，自他俱性無性故，相不住，是故說一切性相空，是名相空。

註釋

「一切性自共相空」：「一切性」，即一切法，或亦可說一切法之性。「自共相空」，即無有自相、共相可得，以一切法皆無有定相；何以故？以一切法皆因緣和合剎那生滅，故其定相不可得，既無定相，則無自相、共相可得。

「觀展轉積聚故」：因為觀一切法，其實都是陰界入輾轉相緣、相待、積聚、和合而起故。

「分別無性」：若深入分析、了別、推求，則見一切法實無自性。

「自共相不生」：一切法之自性既無，而相依性而有，今已知法性無，故知其相本空。所以一切法之自相、共相實不會生起。

「自他俱性無性故、相不住」：「自」，自性。「他」，他性。「俱」，自、他共俱

之性。此句謂：如是、自性、他性、及自他共俱之性，皆實無有生起。法性既然無生，法相自然無住。無生何有住，故說相不住。再者，相是依性而住，若無性，則相不得其處而住，所以說相不住。

「是故說一切性相空」：「一切性」即一切法。謂是故說一切法之相空。這是從性上來破相。因見性無，所以知相亦空。

義貫

「云何」爲一切法之外「相空？謂一切」法「性」之「自」相與「共相」皆「空」。因「觀」一切法，其實皆爲陰界入之「展轉」相緣、相待、「積聚」、和合而起「故」。若深入「分」析了「別」、推求，則見一切法實「無」有自「性」，以其法性無生。故其「自」相與「共相」實皆「不」曾「生」起。如是，一切法之「自」性、「他」性、及自他共「俱」之「性」，皆實「無」有自「性」，是「故」一切法之「相」即「不」得其所而「住」。是故說一切「法」之「性」與「相」皆「空，是名」爲一切法之外「相空」。

云何性自性空？謂自己性自性不生，是名一切法性自性空。是故說性自性空。

註釋

「自己性自性不生」：謂一切法爲自己所獨有之性，其自性實不曾生起，以因緣合故，生者爲緣生，滅者爲緣滅，與物無關，故法性實不生。

義貫

「云何」爲一切法「性」之「自性空？謂」一切法爲「自己」所獨立擁有之「性」，其「自性」實「不」曾「生」起。「是名」爲「一切法性」之「自性空，是故」我「說性自性空」。

云何行空？謂陰離我我所，因所成所作業方便生，是名行空。

註釋

「陰離我我所」：「陰」，是五陰。「離」，非、無之義。「我所」我所有，即：爲我所擁有。此謂五陰中，實無我，亦無我所有者。

「因所成所作業方便生」：「因」因爲、由於。「所」即我所，在此則概括我與我所而言。「成所作業」，成就種種所作之業。「方便生」，以如是之方便而生。「方便」，即方法，或程序。「生」，是生起諸行。整句謂：然而，因爲執五陰爲我我所，故得成就種種之業，即以如是之方便，而得生起諸行。

義貫

「云何」爲五蘊之「行」業「空」？謂「諸陰」等本「離我」與「我所」（諸陰非我，亦非我所）。然而，「因」有執五陰爲我我「所」之惑，故得「成」就種種「所作」之「業」，就是以如是之「方便」而得「生」起諸行，「是名」爲五蘊之「行」業「空」。

**大慧，即此如是行空，展轉緣起，自性無性，是名無行空。**

註釋

「展轉緣起，自性無性」：輾轉互爲緣起，故其自性本無性。輾轉互爲緣起，即是因生果，果復爲因，又再生果，如是互爲因果，輾轉無窮。因與果若有自性，則因與果應互異，然而果又可爲因而生出果，則果與因便成一樣，因爲果是果，因是因；若真是果，則不應再成爲因，譬如已成爲金，不復爲礦。礦是因，金是果。由礦之因，生金之果，但不可能由金爲因再生出礦。如果可以，則表示二者皆無自性，所以才能這樣變來變去，互爲因果，輾轉無窮。

義貫

「大慧，」云何名爲無行空？「即此」依執五蘊爲我我所，「如是」起惑、造業

而成之「行」本自「空」寂，然此惑、業、行三者，却「展轉」互相爲「緣」而生「起」，故可知惑業行三者之「自性」實爲「無性，是名」爲「無行空」。

**云何一切法離言說空？謂妄想自性，無言說故，一切法離言說，是名一切法離言說空。**

義貫

「云何」爲「一切法離言說空？謂」一切法皆爲「妄想自性」所起，既是妄想自性，即實「無」有能「言說」或所言說性，但是一妄想性，「故一切法」本「離言說，是名」爲「一切法離言說空」。

詮論

這一節總顯生死與涅槃等一切名言俱空。一切法，就是有爲法及無爲法，也就是世間法與出世間法。而此諸法本無言說，惟依眾生妄想而生言說，若妄想不生，則一切了無言說。且一切諸法本寂滅相，此是法界實相，不可以言宣，所以佛說「一切法離言說空」。

**云何一切法第一義聖智大空？謂得自覺聖智，一切見、過、習氣空，是名一切法第一義聖智大空。**

## 註釋

「一切法第一義聖智大空」：謂一切法皆入第一義聖智大空。

「謂得自覺聖智，一切見、過、習氣空」：「見」，指凡外邪小一切妄見、惡見、邪見、偏見，凡此等見，皆依凡愚妄情妄惑而有；而妄情、妄惑其體本空，故依之而起的諸見亦空。「過」，即過惡，指凡夫的雜染三業。「習氣」，指無明習氣。這一切諸見、過惡、無明習氣，聖人於證得自覺聖智時，以真實智照了，如實了知這一切皆悉本空，如是所空既空，能空亦空，能所皆空，則是畢竟空。

## 義貫

「云何」爲「一切法」皆入「第一義聖智大空？謂」聖人於證「得自覺聖智」時，以真實智觀見凡夫「一切」諸「見」、三業「過」惡、無明妄想「習氣」，悉皆本「空」，如是所空既空，能空亦空，即達畢竟空。（又，世間既空，出世間亦空，世出世間同一空性），「是名」爲「一切法」皆入「第一義聖智大空。」云何彼彼空？謂於彼無彼空，是名彼彼空。大慧，譬如鹿子母舍，無象、馬、牛、羊等，非無比丘眾，而說彼空，非舍舍性空，亦非比丘比丘性空；非餘處無象馬，是名一切法自相，彼於彼無彼，是名彼彼空，是名七種空。



## 註釋

「於彼無彼空」：於彼處，無彼物，故名爲空。

「鹿子母舍，無象馬牛羊等」：『鹿子』爲人名，其母名『毘舍佉』優婆夷。『毘舍佉』優婆夷敬重三寶，爲比丘們造一精舍，以爲供養，因其心深敬三寶，故於其精舍內，不畜養象、馬、牛、羊等，以求清淨。故說於鹿子母舍，無象馬牛羊等。

「非無比丘眾，而說彼空」：謂彼外道執邪空見者，並非於精舍中見無比丘眾在其中，而說彼精舍空。這是指肉眼所見的。

「非舍舍性空，亦非比丘比丘性空」：彼外道亦非由於以正智觀察，見精舍之性空，亦非知見比丘眾之比丘性空。這是指以智眼所見。

「非餘處無象馬」：亦非由於見除了精舍無象馬外，其餘一切處也都無象馬，而說空。只因在這精舍中無象馬，便說空。

「是名一切法自相」：是名妄計一切法之自相。因一切法之自相本空，以翳眼見，妄計而有。

「彼於彼無彼」：彼外道只是因見於彼處無彼物，便說空。這有若於兔馬身上

不見有角，便說法空一樣。亦即凡夫最大的毛病：見有著有，見無著無。又，彼外道之所以如是取著空者，因他們假定一切舍中應皆有象馬等，今見一舍中無，便執其爲空。

義貫

「云何」爲「彼彼空？謂」外道之人以「於彼」處見「無彼」物，因而名之爲「空，是名彼彼空。大慧，譬如」於「鹿子」（人名）的「母」親（『毘舍佉』優婆夷）爲諸比丘所造之精「舍」中，見並「無象、馬、牛、羊等」家畜之跡，但彼外道人並「非」由於在那精舍中見「無比丘眾，而」便邪計「說彼」精舍「空；」也並「非」以般若眞智照了，見精「舍」之「舍」自「性」本「空」，而方說精舍空；「亦非」以實智照見「比丘」眾之「比丘性空」，因此言彼精舍空（以不見有比丘故），亦「非」因見除了精舍無象馬外，其「餘」一切「處」亦皆「無象馬」等，而說空；只是因見此處無此物，便說法空。「是名」妄計「一切法」之「自相，彼」外道人只是「於彼」處「無彼」物，便計說空。「是名」爲外道人所邪計之「彼彼空。是名」爲「七種空」。

**彼彼空者，是空最麤，汝當遠離。**

義貫

外道所邪計的「彼彼空者，是空最」爲「麤」陋，「汝」等應「當遠離」。（麤字與粗同。）

詮論

七種空之中，除彼彼空外，其他則皆爲聖賢斷證之過程，一步步而登於極果離於性相之地。以上佛開闡空之義，這只是略說，若廣說則有十八空。然本經乃爲頓機人說，故僅擇其最精要者而言之可矣。以下是佛闡示無生之義。

**大慧，不自生，非不生，除住三昧，是名無生。**

註釋

「不自生」：即自體本自不生。亦即：不是自己生起，而不依眾緣，亦即，並非無因生。魏譯與唐譯皆作：「自體不生」。

「非不生」：並非不從緣如幻而生。凡夫境界如是，諸佛菩薩之境界亦如是。所差者，只是凡夫不自在，諸佛菩薩得自在而已。因此諸佛菩薩，起於大悲，隨順眾生而如幻化現。是故永嘉禪師云：「若實無生無不生」，即是此義。

「除住三昧」：謂唯除了登地菩薩，依所住之真三昧力，了無明空，始證真無生。

## 義貫

「大慧，」所謂無生者，是說「不」是有實「自」體「生」，而並「非不」從緣如幻而「生」，然此境界，唯「除」了登地之大菩薩，以所自「住」之真「三昧」力，照了無明空，始能證得外，其餘無能知者。「是名」爲一切法「無生」。

**離自性即是無生。離自性、剎那相續、流注，及異性現，一切性離自性，是故一切性離自性。**

## 註釋

「離自性」：亦即是無自性。以一切法本離於性、非性，故無自性；無自性，即不得言彼法有生起，所以說「離自性即是無生」。

「剎那相續、流注」：以一切法剎那不住，相似而相續，自無始來流注不斷，故無自性。因爲若有自性，則應恆常，今見不常、剎那生滅，所以知其無有自性。

「及異性現」：且一切法生已，便有別異之性顯現，亦即剎那變異之義。若其性可於一剎那間便改變，足見其本無實自性可言。

## 義貫

若一切法「離」於「自性」（無自性），「即是」一切法「無生」。爲何說一切法

「離自性」？以一切法「剎那」不住，相似「相續、流注」不斷，故是無自性——若有自性，應恆常不變，不應剎那生滅。「及」一切法生已，剎那之間，便有別「異」之「性」顯「現」，如是剎那變異其性，故知「一切」法之「性」本「離自性」，唯心所現。「是故」我說「一切性離自性」。

云何無二？謂一切法如陰熱、如長短、如黑白。大慧，一切法無二，非於涅槃彼生死，非於生死彼涅槃。異相因有性故，是名無二。如涅槃、生死，一切法亦如是。是故空、無生、無二、離自性相，應當修學。

註釋

「無二」：「二」，是二法，即是一切對待之法。然而真理絕待，一切對待皆是凡夫依妄識分別而生，故無二法相即一切法究竟之實相。

「一切法如陰熱、如長短、如黑白」：一切法皆如陰與熱，如長與短，如黑與白，皆相待而立，獨立則不成，故求其自性，了不可得。如長因短而立，則長無自性；若長有自性，則不須待短而立；今須有「短」才能見有「長」，故知長性不獨立存在，長性既不獨立存在，則「長」無自性。相同，短是因長而立，則短無自性；長短之性既皆非本有，只是相待而生，所以說法實無二，其差別

只見於相待。

「非於涅槃彼生死，非於生死彼涅槃」：非於涅槃之外實有生死，非於生死之外實有涅槃。生死涅槃本無差異，只是二法相待而立名，其實無有二致。例如非於「長」之外實有「短」之性可得，亦非於「短」之外而實有「長」之性可得，若不立「長」，則不見有「短」之性；若不立「短」，亦不見有「長」之性。同樣的，並非於生死之外，實有涅槃性可得；若不立生死之性，則不見有涅槃性；但頓不分別，則生死涅槃實一。若不立涅槃，則亦不見有生死之性。此二法之對立，但從自心妄想分別生。

「異相因有性故」：「異」，互異「相」，相待。「因」，原因。「有性」，便有妄性顯現。此言：生死涅槃本無二，然因凡夫逐生死，二乘趣涅槃，各由情見，故其所執取各異，互相對待，以此互異相待之因，便有妄性顯現。如由「長」見「短」等，而長性不實，短性亦然。涅槃生死亦復如是，其性皆不實。是故華嚴經云：「有諍說生死，無諍說涅槃，生死與涅槃，二俱不可得。」

義貫

「云何」爲一切法「無二」相？「謂一切法如陰」涼與炙「熱、如長」與「短、

如黑」與「白」，皆相待而立，獨則不成，故求其獨立之自性，了不可得。「大慧，一切法」以相待之幻則現有二，而其究竟本「無二」。是故，並「非」離「於涅槃」相待之外，「彼」凡夫之人有「生死」：亦「非」離「於生死」相待之外，「彼」二乘之人得「涅槃」。是故生死涅槃本無二，然而凡夫逐生死，二乘趣涅槃，其所執各異，互成對待，以此互「異相」待之「因」，便「有」妄「性」顯現，「故」生死與涅槃實無二。「是名」一切法「無二」之真相。正「如涅槃」與「生死」相待而成。其他「一切法亦」是「如是」相待而立，而現若有性、有相；若不相待，則不見一法而有自性、自相。（然一切法本自無待，其相待者，眾生自心妄想、攀緣而生，因而強拉二物以為對待。）「是故」於一切法「空」、一切法「無生」、一切法「無二」、一切法「離自性相」（無自性相）之奧義，汝等「應當」勤「修學」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

我常說空法，遠離於斷常，生死如幻夢，而彼業不壞。  
虛空及涅槃，滅二亦如是。愚夫作妄想，諸聖離有無。

註釋

「生死如幻夢，而彼業不壞」：「生死如幻夢」，即是空義，因空，所以不常。雖然空、不常，然業果亦不壞失，此即不斷義。

「虛空及涅槃」：即虛空無爲、擇滅無爲，與非擇滅無爲，三無爲法。謂此三無爲法亦如有爲之生死一樣，遠離於斷常。

「滅二亦如是」：「二」指斷常等一切二見。此謂：而佛所說的空、無生、無二、離自性相等，也是一樣爲了息滅凡夫妄想執著的一切二見，令入中道正見。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：我常說」中道妙「空」之「法」，爲令眾生「遠離於斷常」等惡見，有無俱遣。「生死」本「如幻、夢」，故不常；「而彼」生死之「業」果存於八識田中，却「不壞」失，故亦不斷，是故世間本離斷常。至於「虛空」無爲、「及涅槃」等三無爲法，亦有爲之生死一樣，本離於有無斷常。有爲、無爲如是，離於斷常，佛所說的空、無生、無二，離自性相等能「滅二」見之法「亦如是」，離於有無斷常。然而「愚夫」於彼一切法皆「作妄想」分別，故見有無，「諸聖」以聖智照見，則「離」於「有無」諸想，忘言離念。



爾時世尊復告大慧菩薩摩訶薩言：大慧，空、無生、無二、離自性相，普入諸佛一切修多羅，凡所有經，悉說此義。諸修多羅，悉隨眾生希望心故，為分別說，顯示其義，而非真實在於言說。如鹿渴想，誑惑群鹿，鹿於彼相，計著水性，而彼無水。如是一切修多羅所說諸法，為令愚夫發歡喜故，非實聖智在於言說，是故當依於義，莫著言說。

註釋

「凡所有經，悉說此義」：佛說一切法，為度一切心。以眾生迷本逐末，執法實有，故佛言法空；由眾生執法有生，故佛示一切法無生；以眾生妄見生死涅槃二相，故佛言無二，總令離執無縛，返妄歸真，自悟本體，不攀外物。是故諸佛所說之諸修多羅中，無非顯示空、無生、無二、離自性相之法。

「如鹿渴想，誑惑群鹿」：如陽焰，由於鹿渴想，而能誑惑群鹿。自心若不渴，陽焰不能誑。

「鹿於彼相，計著水性，而彼無水」：鹿於彼陽焰相，妄想計著為水性，而彼陽焰中，實無水。

義貫

「爾時世尊復告大慧菩薩摩訶薩言：大慧，一切法「空、無生、無二、離自性相」之法門，係「普」徧「入」於「諸佛」所說之「一切修多羅」中；「凡所有」佛所說「經，悉」在闡「說此」等法門之「義。諸修多羅，悉」是「隨」順「眾生」之「希望心故，」而「為」之「分別」闡「說」，以「顯示其」（空、無生、無二、離自性相等法門之）「義，而非真實」之義「在於」彼文字「言說」中。有「如」陽焰，純因「鹿」自心生「渴想」，才能「誑惑群鹿」，而令群「鹿於彼」陽焰之「相」，妄想「計著」其為「水性」，然「而彼」陽焰中實「無水。如是」佛於「一切修多羅」中「所說諸法，」皆「為」欲「令愚夫發歡喜」心，因而逐漸引入究竟實智「故」，並「非」真「實」之「聖智在於」彼文字「言說」之中。「是故」修真實行者。「當依於義，」契會自心，「莫著言說」，隨語生解。

詮論

此段總示聖智離言。別答之旨，至此，正好與總答之意遙相呼應。法體離言，修多羅本亦無說；然而由於眾生迷根深固，希聖多途，所以如來依其所病，廣演言教，曲為顯示。即其所示，亦皆本離言，而眾生不了離言之旨，反執以為實法。正如渴鹿追逐陽焰，而生水想，不知陽焰本不是水。是故佛法但為隨眾

生根性欲樂，令其發歡喜心，各隨悟入，而其究竟聖趣，實不在於言說。所以如來切誡「當依於義，莫著言說」。全經至此所談所顯理之究竟，盡萃於此。接著從第二卷初到第四卷討論法身的章節，皆是輾轉發明此章之義。

### 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷一終



楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第二



## 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第二

宋天竺三藏求那跋陀羅譯

沙門釋成觀撰註

## 一切佛語心品之二

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，世尊修多羅說：如來藏自性清淨，轉三十二相入於一切眾生身中；如大價寶，垢衣所纏；如來之藏常住不變，亦復如是。而陰界入垢衣所纏，貪欲、恚、痴、不實妄想塵勞所污，一切諸佛之所演說。云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？世尊，外道亦說有常作者，離於求那，周徧不滅。世尊，彼說有我。

## 註釋

「如來藏」：「藏」者，寶藏也。以如來一切德性，具足藏於其中，故稱如來藏。此如來藏非只如來有之，而是一切含識所共有，所以一切眾生皆得作佛，即是由此。

「轉三十二相，入於一切眾生身中」：「轉」，轉變。此如來藏之性，本自清淨，從本以來不與染法相應。諸佛證此，成就三十二種妙相，眾生迷此，變作八萬

四千塵勞。然而眾生的一切動轉施爲，其實仍全是諸佛果德，奈何日用而不知，所以說是「轉三十二相，入於眾生身中。」

「一切諸佛之所演說」：比喻中說：無價大寶，雖爲破弊垢衣所纏，但寶體精光不壞；正如如來藏，雖爲陰界入塵勞之所污染。而其清淨本性實不曾虧損，這是諸佛究竟之指歸，所以說是「一切諸佛之所演說」。

「云何世尊同外道說我，言有如來藏耶？」：「說我」，是說有我。這是說外道計五蘊中有神我，佛斥之爲邪見。現在大慧提出說：身中之如來藏性，佛指是真我，而此真我，豈不是與外道邪計的神我一樣了？因爲佛說藏性常住，離自性相，周徧十方，體無生滅；而外道也說神我常住，離於所作，周徧諸趣，體亦無滅。這樣看來，外道所計的神我，與佛所說的如來藏真實之我，有何差別？

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，世尊」在「修多羅」中「說：如來藏」本來「自性清淨」，然卻「轉」變其勝妙的「三十二相」，而「入於一切眾生身中，如」同「大價」之「寶」，爲「垢衣」之「所纏」裏；「如來之藏」本性清淨，「常住不變」，如彼寶珠，「亦復如是」。然「而」卻爲五「陰」、十八「界」、



十二「入」之「垢衣所纏」裏，爲「貪欲」、「瞋」、「恚」、「愚」、「痴」等「不實妄想」而有之「塵勞所污」染。此爲「一切諸佛之所」共開「演」闡「說」之無上理。然而，「云何」諸佛「世尊」卻「同外道」一般，宣「說」有「我」，而「言有如來藏耶？世尊」，因爲「外道亦說有」恆「常」不變之「作者」神我，「離於求那（功德）」，不依諸緣，自然而有，自在「周徧」十方而「不滅。世尊」，此爲「彼」外道所「說有」神「我」之論，豈不與世尊所說之如來藏真我沒有差別？

詮論

關於如來藏轉三十二相入眾生身中，有人或許會問；三十二相是修心成就之德相，怎麼會入於眾生身中？回答是；此三十二相是依心體而有，不可能沒有本性清淨的心體，而能成就三十二相。現在本自清淨的心體既已在眾生身中，則萬德相好，便隨著心體而入於眾生之身中。又，此心體若出纏，則能生淨用；心體若在纏，則能生染用；染淨雖殊，其爲心體之用則一。若入於眾生身中，則是轉淨用爲染用，所以說「轉」、「入」。故知，用可轉，體則不可轉。所以雖在煩惱身中，然其自性實在還是清淨的，並不是說眾生身中實有三十二相。如

果說眾生身中實有淨用，不因修得，則成常見，過咎是非常大的。

佛告大慧：我說如來藏，不同外道所說之我。大慧，有時說空、無相、無願；如、實際、法性、法身、涅槃；離自性、不生不滅；本來寂靜、自性涅槃，如是等句，說如來藏已，如來應供等正覺，為斷愚夫畏無我句，故說離妄想無所有境界如來藏門。大慧，未來、現在菩薩摩訶薩不應作我見計著。

義貫

「佛告大慧：我」所「說」之「如來藏，不同」於「外道所說之」神「我。大慧，」除了說如來藏真我外，我「有時」亦「說空、無相、無願；如、實際、法性、法身、涅槃；離自性、不生不滅；本來寂靜、自性涅槃，」以「如是等」法「句」，來「說」明「如來藏」之性（因這些都是如來藏的異稱，）如是說「已，如來應供等正覺」又「為斷」除「愚夫」怖「畏無我」之法「句」，是「故」我便「說」：有「離」一切「妄想」分別、「無所有境界」之「如來藏」真我「門」，而非非除了空、無我之外，便什麼都沒有了。是故，「大慧，未來、現在」諸「菩薩摩訶薩，」於如來藏「不應作」為神「我」之「見計著」。若著

一絲我見，即非如來藏自性清淨心。

註論

在此，佛先答二我相濫的問題。佛意爲：我說藏性爲我的含意在於常、樂、我、淨、無我真我之我，不同於外道我見、神我之我。因此，此二我，大不相同。接著佛說如來藏之種種異稱：空、無相、無願等。如來之意爲：我說如來藏，你便以同於神我來問難，然而我有時也說空、無相等，你又作何解呢？

如來藏之所以有這麼多異稱，因爲藏性與空、無相等，名稱雖異，其體則本來是一，未曾有二。爲什麼呢？因爲如來藏性本一，以無我故，故能隨物而施設多名，名字雖多，不妨其體爲一。因此，（一）、爲執有者，以「空如來藏」，作空、無相、無願之異名而說之。因爲藏體清淨故曰「空」；藏體本離一切法，故是「無相」；藏體在眾生身中，自性本自具足，不假外求，所以稱「無願」爲如來藏之異名。（二）、爲執無者，則爲其開示「不空如來藏」之性，而作「眞如」、「實際」、「法性」、「法身」、「菩提」、「涅槃」等異名來代表如來藏。因爲眞如、涅槃於一切法常恆不變，所以不是空無一物。如是說，眾生才不會誤會，及不了如來藏眞實之性。（三）、爲執亦有亦無者，爲令其了知如來藏之性，則

曉之以「空而不空藏」，作離自性、不生滅之異名來表示如來藏之性，令離邪證眞。以離自性則非有，不生滅則非無，如是則破其執「亦有亦無」之邪執；既不再執邪見，自然得見如來藏之眞性。(四)、爲執「非有非無」者，則以「非空、非不空藏」來開示如來藏之眞性，而以本來寂靜、自性涅槃的異名來表示如來藏之性。以本來寂靜，故非「非有」；以自性涅槃，故非「非無」，如是則其邪執妄解法性之執即破，而可頓見如來藏之眞性。這就是如來以種種異名來稱如來藏之眞義，因爲眾生迷執不同，對於法性各生種種謬執，各執一偏，誤解法性，而藏性沒有如是之偏，故此等諸人，以其偏見而不能見眞。因此如來針對其謬解之處，曉以眞理，如是使得棄妄見眞。

再者，關於說如來藏爲我的理由。因佛見眾生有執四大假我爲我者，有認妄想之神我爲我者，佛爲破其迷執，便爲之開示說無我：亦即，四大之中實無我，神我亦爲自妄想生。奈何愚夫一聞說無我，便生恐怖，覺無著落，故佛告之曰，並非全無有，眾生身中實有如來藏佛性眞我，是故莫執四大假我，及妄想之神我。汝等若欲證此如來藏佛性眞我，但空妄想及諸境界，便可速疾證入。因爲空、無相等，乃是入如來藏之門；因此若眞能修空、無相等，即離妄想，妄我

既除，即證如來藏眞我矣。然而「藏性眞我」，亦是爲畏懼無我者言之，其實「眞我」是毫無我相的，因此才是如來藏清淨心，因此佛最後勉諸菩薩，勿同外道著我見計執。

譬如陶家，於一泥聚，以人工、水、木、輪、繩方便，作種種器。如來亦復如是，於法無我，離一切妄想相，以種種智慧、善巧方便，或說如來藏，或說無我，以是因緣故說如來藏，不同外道所說之我，是名說如來藏。開引計我諸外道故，說如來藏，令離不實我見妄想，入三解脫門境界，希望疾得阿耨多羅三藐三菩提。是故如來應供等正覺，作如是說如來之藏；若不如是，則同外道。是故大慧，為離外道見故，當依無我如來之藏。

註釋

「陶家」：即陶師，比喻如來。

「一泥聚」：比喻法無我之眞理。「泥聚」，泥團。

「人工、水、木、輪、繩方便」：比喻智慧方便。

「作種種器」：即作出種種不同之器。比喻如來藏之種種異名。

「若不如是，則同外道」：若但說有如來藏，而不說藏性體空、無相等，以破神

我之邪執，則同於外道之說。

義貫

「譬如」製「陶」器之專「家」（陶師），「於一泥聚」之材料，施「以人工、水、木、輪、繩」等「方便」，而「作」出「種種器」皿。諸佛「如來亦復如是，於一切「法無我」之極理，及遠「離一切妄想」分別「相」之境界，「以種種智慧、善巧方便」曉喻眾生如是之甚深實相境界。有時「或」巧「說」此實相境界名為「如來藏，或」巧「說」此名為「無我」、無相等名義，以為顯示，如彼陶師，以一泥團作成種種器，都是有用的，功不唐捐。「以是因緣故，」佛「說如來藏」，是故如來藏「不同」於「外道所說之」神「我，是名」佛所「說之「如來藏」。為「開」示「引」導「計」有神「我」之「諸外道故，」佛「說如來藏」真我以破其邪計，「令」其「離」於虛妄「不實」神「我」邪「見」之「妄想」，而得「入」於空、無相、無願之「三解脫門境界，」進而而有「希望」速「疾」證「得阿耨多羅三藐三菩提。」以「是」義「故，如來應供等正覺作如是說：「有真我「如來之藏。」然而如來「若」但說有如來藏真我，而「不」說空、無相等為藏體之性，以破其神我之邪執，「如是，則同」於「外道」之

說。「是故大慧，為離」，一切「外道」邪「見故」，汝等應「當依」於「無我」相之「如來之藏」。

詮論

本段主要在以譬喻表示說：法無我之理本只一個，而如來隨機成器，用來解釋前面所說：藏性有種種異名，而其體實在還是一個。陶家比喻如來；泥聚，比喻「法無我」之理；人工、水、木等，比喻如來之智慧方便；種種器，比喻為如來所說之如來藏性及其眾名。泥團只是一個，因為泥團無我相，（沒有自相），所以任憑陶家依種種因緣，以種種方便，加以塑造，而成種種器。然而這些器，雖有種種相、種種形，有種種用，且各個不同，但亦了無自性，終歸是同一泥團。這就表示，無我理是一個，因為「法無我理」是沒有自相的，所以任憑佛如來，依種種因緣，隨種種根器，以種種智慧方便，加以塑造施作，因此而得種種名，而凡此諸名，亦無自相，其體終歸是藏性。

再者，前面一節說空、無相、無願，乃至自性涅槃，而現在則說「無我如來之藏」，名稱雖然不同，但其無我體還是同一個。因此這是不同於外道所執之神我，佛特名此為如來藏。

復次，佛表示，如來之所以說如來藏的原因，主在開引執我之外道，欲令其離著，入三解脫門，疾成正覺。這有三層意義；一、表示（印證前說）闡提亦當作佛。二、諸佛以大悲故，不捨一眾生。三、表示邪見之可怕。因為若離邪見，即可頓入三解脫門，乃至速成菩提正覺。然而凡夫由於自心妄想執著之邪見所覆，故自障自性解脫，乃至菩提，因此去除邪執為修道之急務。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

**人相續陰，緣與微塵，勝自在作，心量妄想。**

註釋

「人相續陰」：「人」，即人之相。「相續陰」，相續之五陰。

「緣與微塵，勝自在作」：承上句謂，各種外道於人相所現相似而相續之五陰，各自邪計為種種能作之作者所作而成的，如計為種種邪「緣」、「微塵」、「勝」性，或大「自在」天所「作」。

「心量妄想」：凡此皆是自心現量之妄想分別。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言」：凡夫及外道所執之「人」相，及見實有



「相續」之五「陰」相，並計此等皆為種種邪因所造，或計種種邪「緣與微塵」所作，乃至計為「勝」性或大「自在」天等所「作」而成。凡此但由自「心」現「量」之「妄想」分別而有，了無實體。

詮論

這一首偈所頌為；凡外之我見，唯妄無體。凡夫的我見是執五蘊相續之體；外道的我見是計執微塵、勝性、自在天、神我等邪因緣。而此二種妄見，皆是自心現量，妄想分別而有。

**爾時大慧菩薩摩訶薩，觀未來眾生，復請世尊：唯願為說修行無間，如諸菩薩摩訶薩修行者大方便。**

註釋

「觀未來眾生，復請世尊」：是以神力觀察未來世一切眾生，而預知未來亦有頓入者，故再請問世尊修行之大方便。

「修行無間」：「無間」，為於理與行純一無雜，無有間隙、間隔，融通一氣，無有間斷，直趨菩提之行，稱為修行無間。

「大方便」：依行漸證，稱為小方便；一門頓超直入，稱為大方便。

## 義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩」以其神力，普「觀未來眾生」，而懸知未來有頓入者，故「復請世尊：惟願」世尊「為」我「說修行」者如何得入於理與行純一「無」有「間」隙、間隔、間雜，融通一氣，無有間斷，直趨菩提之行，有「如諸菩薩摩訶薩修行者」所行之「大方便」法門。

## 詮論

第一卷所說，主要在顯果德，從這節以下在依真起行，以證前所說之果德。前面闡明五法、三性、八識、二無我，所顯之如如、正智、圓成實性、真識、藏性等，名字雖不一樣，但都是佛的果德。所以大慧在本卷一開始，便特地問說：如來藏轉三十二相入眾生身中，即在表示因含果德。然而果德雖顯，非行莫成，而行無方便則不得進，所以特為來世之頓機，請問無間之大方便。

此地有個問題：既然前面說唯心識觀、聖智三相、人法無我，也都是行，為什麼至此又再說行呢？道理是這樣：本經直指一心，此一心隨染淨緣有世出世法。如果隨逐無明、業、愛等染緣，那麼如如、正智便成為相、名、妄想，為世間之實我實法，故淪落生死。若達緣生無性之淨緣，那麼相、名、妄想便成

爲如如、正智，爲出世間之無我無法，故證大涅槃。此則染淨本唯一心，更無別法。所以前面說行，主要在令當機頓見一切諸法，從緣無性，而頓悟無生之旨，會歸一心究竟之極處。然而，前面所說的行，主要在明心，目的爲顯理；現在所說之行，則在於因機設行，目的在證真。所以有所差別。

**佛告大慧：菩薩摩訶薩成就四法，得修行者大方便。云何為四？謂善分別自心現，觀外性非性，離生住滅見，得自覺聖智善樂，是名菩薩摩訶薩成就四法，得修行者大方便。**

義貫

「佛告大慧：菩薩摩訶薩」若「成就四」種「法」，便可「得修行者」之「大方便。云何為」此「四」種法？「謂」一、「善」觀察「分別」一切法皆唯「自心」所「現」；二、善「觀」察了知一切「外」法之「性非」有實自「性」；三、遠「離」一切「生、住、滅見」，契入無生；四、專求而「得」內心自證「自覺聖智」大「善」之「樂。是名」爲「菩薩摩訶薩成就四」種「法」，而「得修行者」之無上「大方便」。

詮論

此處說菩薩摩訶薩成就四法，得修行者之大方便。因為唯心行法，非上根圓智，莫能任持，故只說菩薩摩訶薩。魏譯在此節經文之後加一句：「而得名爲大如實修行者。」

云何菩薩摩訶薩善分別自心現？謂如是觀三界：唯心分齊，離我所、無動搖、離去來，無始虛偽習氣所熏，三界種種色行繫縛，身財建立妄想隨入現，是名菩薩摩訶薩善分別自心現。

註釋

「唯心分齊」：「分齊」，差別之義。此謂，了知三界唯是一心之所造作，而有差別之相。

「離我所」：而三界實離於我與我所有。「離」，非之義。亦即，三界非我、亦非我所有。

「無動搖、離來去」：「離」，亦是無之義。動搖、來去，即是生滅之義。亦即：三界實無動搖、來去等生滅之相，本自無生，唯心所現。

「三界種種色、行繫縛」：「色」，五蘊之色身。「行」，心行。謂由於無始來的妄想熏習，所以本來清淨心，爲三界種種五蘊之色身與心行之所繫縛。亦即前

所謂之「陰界入垢衣所纏」。

「身財建立妄想隨入現」：「身」，正報。「財」，依報。謂因有五陰，所以有正報與依報的建立成就。然如是諸法皆是依自心妄想分別，隨其心所入之境界而顯現。所謂心生法生之義是也。

義貫

「云何」名為「菩薩摩訶薩善」觀察「分別」一切法唯「自心」所「現」？「謂菩薩應以正智「如是觀」察「三界」：「知三界「唯」是一「心」所造作而有種種「分齊」差別之相，而其本則為一相。後應觀三界實「離」於「我」相及「我所」有之相，非我，亦非我所有；更「無」有「動搖」，亦「離」於「去來」等生滅之相；但由於自心從「無始」世來，為「虛偽」不實之妄想「習氣所熏」染，致令本來清淨之心，而為「三界種種」五蘊之「色」身與心「行」之所「繫縛」；因有五陰，所以有正報之「身」、與依報之器世間「財」物之「建立」成就；然而如是諸法，皆是依自心「妄想」分別，「隨」其心所「入」之境界而顯「現。是名」為「菩薩摩訶薩善」觀察「分別」了知一切法唯「自心」妄想所「現」。故知三界本空。

云何菩薩摩訶薩善觀外性非性？謂燄夢等一切性，無始虛偽妄想習因，觀一切性自性，菩薩摩訶薩作如是善觀外性非性，是名菩薩摩訶薩善觀外性非性。

註釋

「謂燄夢等一切性，無始虛偽妄想習因」：「燄」，陽燄。謂如陽燄、夢境等一切法之性，皆唯心所現，而以無始來之虛偽妄想習氣爲其生因，而有妄相生起。「觀一切性自性」：謂以如是正智觀一切法之自性，皆如幻假有。

義貫

「云何」爲「菩薩摩訶薩善觀」一切「外」法之「性非」有自「性」？謂「正如陽「燄」與「夢」境「等」，一切「法」之「性」亦復如是，唯心所現，本無外法之性；而以「無始」來之「虛偽妄想習」氣爲其生「因」，而妄有幻想生起；以如是正智「觀一切」法「性」之「自性」，如幻假有。「菩薩摩訶薩」若「作如是」之「善觀」察一切「外」法之「性非」有自「性」，乃依自心妄想所現，如幻而生，「是名」爲「菩薩摩訶薩善觀」察一切「外性非」有自「性」。

云何菩薩摩訶薩善離生住滅見？謂如幻夢一切性，自他俱性不生，隨入

自心分齊，故見外性非性，見識不生，及緣不積聚，見妄想緣生；於三界內外一切法不可得。見離自性，生見悉滅。知如幻等諸法自性，得無生法忍；得無生法忍已，離生住滅見，是名菩薩摩訶薩善分別離生住滅見。

註釋

「生住滅見」：即見法有生滅。

「謂如幻夢一切性」：謂觀如幻如夢等爲一切法之性。

「自他俱性不生」：「自」，自相。「他」，他相。「俱」，共相。謂一切法之自相、他相、共相、其自性皆本不生。

「隨入自心分齊」：「分齊」：差別。以隨順無明而入於自心妄想，故現有差別之相。

「見識不生」：見諸識實不會生起。

「及緣不積聚」：「積聚」：和合之義。謂：並見眾緣亦實不積聚和合。

「見妄想緣生於三界」：照見由於自心妄想之因緣，而於三界內輪迴受生。

「內外一切法不可得」：「內」，根身；「外」，世界。謂內心外境一切諸法皆不可得。

「見離自性，生見悉滅」：以見一切法皆無自性，故一切生見頓時皆悉寂滅，而見無生。

「知如幻等諸法自性，得無生法忍」：以見法無生，而了知如幻如焰等諸法之自性，即時證得無生法忍。

義貫

「云何」爲「菩薩摩訶薩善」觀察而「離」於一切法有「生、住、滅」相之「見」？謂「觀」如幻、「如」夢」等爲「一切」法之「性」；以一切法之「自」相、「他」相、及自他共「俱」之相（共相）其自「性」皆本「不生」；然以眾生「隨」順無明而「入」於自心妄想之所現量，而有「分齊」差別之相。「故」菩薩於外則「見」一切「外」法之「性非」有自「性」，故知法不從外生（不他生）；於內則「見」諸「識不」曾「生」起，故知法不從內生（不自生）；「及」從內外合觀，則見眾「緣」亦「不」曾「積聚」和合，故知法亦不從內外共生（不從緣生）；菩薩作如是觀已，則徹「見」一切法皆由於自心「妄想」之因「緣」而「生」起，故知亦非無因生，是故「於三界」之「內」心、「外」境「一切」諸「法」皆「不可得」，以「見」一切法皆「離」於「自性」，如是見已，一切「生」



相之「見」便頓時「悉」皆寂「滅」。以如是見諸法實無生，故了「知如幻」、如陽燄「等」實為「諸法」之「自性」；如是了知已，即時證「得無生法忍。得無生法忍已，」即「離」於一切法有「生、住、滅」相之「見」；是名「為」菩薩摩訶薩善「觀察」「分別」而「離」於「生住滅」之虛妄「見」。

云何菩薩摩訶薩得自覺聖智善樂？謂得無生法忍，住第八菩薩地，得離心意意識、五法、自性、二無我相，得意生身。

義貫

「云何」為「菩薩摩訶薩」證「得自覺聖智」至「善」之「樂」的行相？「謂」於證「得無生法忍」已，即「住」於「第八菩薩」不動「地」，而「得離」於「心、意、意識」（八識）、「五法」、三「自性」、及人法「二」種「無我」等幻「相」，而證「得意生身」。

詮論

在第八地以前，未離生住滅見，因此尚屬生滅之境界；住第八地後，五法、三自性、八識、二無我，一切俱離，而得無生法忍，入於不生不滅之境界。因為已離於藏識，意識不生，故能隨意現身，所以稱為意生身。

世尊，意生身者，何因緣？佛告大慧：意生身者，譬如意去，迅疾無礙，故名意生。譬如意去，石壁無礙，於彼異方無量由延，因先所見，憶念不忘，自心流注不絕，於身無障礙生。大慧，如是意生身，得一時俱；菩薩摩訶薩意生身，如幻三昧力、自在神通，妙相莊嚴，聖種類身一時俱生。猶如意生，無有障礙，隨所憶念本願境界，為成就眾生，得自覺聖智善樂。

註釋

「譬如意去，石壁無礙」：譬如心意之來去，石壁亦無能障礙。

「於彼異方無量由延」：「異方」，他方。「由延」，由旬。謂又如於他方無量由旬外之地。

「因先所見」：「先」，先前。

「自心流注不絕，於身無障礙生」：其所憶念者，於其心中流注不絕，而與其身並不相妨礙，隨意偏能到達其所憶念之處。菩薩之意生身，亦復如是，隨意偏到。

「一時俱」：即一時頓俱，非漸次俱足。

「如幻三昧力，自在神通」：此二者為能生意生身之功德道力，亦即意生身之

「意」。

「妙相莊嚴，聖種類身」：以種種妙相而為莊嚴之聖種類之身。此為如意所生之妙身，亦即意生身之「身」。

「一時俱生」：一時俱足生起。

義貫

大慧菩薩問：「世尊，意生身者」，以「何因緣」而得其名？「佛告大慧：意生身者，譬如」心「意」之來「去」，如念即至，「迅疾無礙」是「故名」為「意生」身；又「譬如」心「意」之來「去」，石壁亦「無」能為「礙」。又譬如有人「於彼異」地他「方」，無量由延（由旬）外之地，「因先」前「所」曾「見」，而「憶念不忘」。如是，其意所念者，於其「自心」之中「流注不絕」，然「於」其「身」並「無」有「障礙」產「生」，身在此，而意在彼，其意念何處，便彷彿如置身其中，隨意自在能到。（菩薩之意生身，亦復如是，隨意、迅疾、徧到，無有障礙，其意所到，其身便生。）「大慧，如是」之「意生身」，一切功德，「得一時」頓「俱」，非漸次生起。「菩薩摩訶薩」得「意生身」時，其「如幻三昧力」，及「自在神通」等能生之意，及以種種「妙相」而為「莊嚴」之「聖

種類」之淨妙「身」等所生之身，皆「一時俱」足「生」起。「猶如」心「意」之「生」起，身體或山河一切「無有」能「障礙」者，菩薩意生身之來去十方世界亦復如是，「隨」其心「所憶念」其「本願」所在「境界」之處，「為成就眾生」故，便能隨意即到。是為菩薩摩訶薩證「得自覺聖智」至「善」之「樂」的行相。

詮論

意生身是因爲有三種涵義，所以才取「意生」為譬喻：一、迅疾；二、無礙；三、遍到。這是說菩薩得如幻三昧後，現身攝度眾生，也有此三種功能，所以取以為名。凡夫意到而身不能到，身意俱到，只有聖人才能。

如是菩薩摩訶薩得無生法忍，住第八菩薩地，轉捨心意意識、五法、自性、二無我相身，及得意生身，得自覺聖智善樂。是名菩薩摩訶薩成就四法，得修行者大方便；當如是學。

註釋

「轉捨心意意識、五法、自性、二無我相身」：「轉」，展轉，迅疾之義。謂於轉眼之間，便捨離心意意識、五法、三自性、二無我相所成之身。

## 義貫

「如是，菩薩摩訶薩」於「得無生法忍」後，即入「住」於「第八菩薩」之不動「地」，於「轉」瞬之間，便「捨」離由八識（「心意意識」、「五法」、「三自性」、及「二無我相」所成之「身」，因而「得自覺聖智」至「善」妙「樂」境界；「是名」為「菩薩摩訶薩成就四」種「法」門，而「得修行者」之無上「大方便」；如是便得從因至果，起用化他，故汝等「當如是」修「學」。

## 詮論

本章說，菩薩若依此四法門修行，即得從因至果，一門直入，層層增進，而至起用化他，實為無上之大方便。

再者，關於意生身，華嚴經所言，與此經稍有不同。華嚴的第九地善慧地，現十界身，說法度生，莊嚴佛土，承事諸佛，作大佛事，就是此經所說的得意生身，起用化他。而本經是第八不動地即得，華嚴因說次第斷證，所以要到第九地；其次第為：先在第八地斷俱生我執，證平等真如，得無生忍，二行相行，悉不現前，味著三昧之樂，由諸佛七次勸請，方能捨三昧樂，得無功用行，發願度生，所以現無量身，徧至法界，如意自在，故稱意生身，所以其意生身是

在九地才得，因為九地才起用。而本經是以頓機而言，但一念不生，離心意意識，便頓證無生，一時俱獲意生身；而不是說次第斷證才至八地，漸次證得無生、如幻三昧及意生身。所以本經後面說：「得諸法正性者，不從一地至於一地」的原因，也就是這個道理。

**爾時大慧菩薩摩訶薩復請世尊：唯願為說一切諸法緣因之相。以覺緣因相故，我及諸菩薩離一切性，有、無妄見，無妄想見漸次、俱生。**

註釋

「緣因之相」：即一切法生起之緣與因之相狀。親因為因，疏因稱緣；又內為因，外為緣；又，主因為因，助因為緣。

「以覺緣因相故」：「以」，由於。「覺」，覺了。由於覺了緣與因之相狀。

「我及諸菩薩離一切性有、無妄見」：如是我及諸菩薩，便得遠離執一切法之性為有、為無之妄見。

「無妄想見漸次、俱生」：便不會再有自心妄想所見之諸法為漸次生，或一時頓生之過。「俱生」，即一時俱生起，亦即頓生。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復請」問「世尊」道：「惟願世尊「為」我「說一切諸法」生起之「緣」與「因之相」狀。「以覺」了「緣」與「因」之真實「相」狀「故，我及諸菩薩」便得遠「離」計執「一切」法之「性」為「有」、或為「無」等虛「妄見」，並使吾等「無」犯自心「妄想」分別所「見」之一切法為「漸次」生起、或一時「俱生」（頓生）等過咎。

佛告大慧：一切法二種緣相，謂外及內。外緣者，謂泥團、柱、輪、水、木、人工諸方便緣，有餅生。如泥、餅，縷、疊；草、席；種、芽；酪、酥等方便緣生，亦復如是，是名外緣，前後轉生。

註釋

「一切法二種緣相」：一切諸法有二種緣積集之相。

「如泥、餅，縷、疊；草、席；種、芽；酪、酥等方便緣生」：「餅」，即瓶。正如由泥成瓶一樣，由縷得疊，由草得蓆，由種成芽、由酪成酥等，皆由方便之眾緣和合而生。

「前後轉生」：前因後果，展轉生起。

義貫

「佛告大慧：一切」諸「法」有「二種緣」積集之「相，謂外」緣「及內」緣。「外」法因「緣」積集之相「者，謂」以「泥團」爲親因，以「柱、輪、繩、水、木、人工」等「諸方便」爲助「緣」和合，而「有餅」產「生」。正「如」由「泥」成「餅」之由眾緣和合而生，同樣的，由「縷」成「疊」，由「草」成「席」，由「種」得「芽」，由「酪」得「酥等」，皆由「方便」之眾「緣」和合而「生，亦復如是，是名」爲「外」法因「緣，前」因「後」果，展「轉生」起。

云何內緣？謂無明、愛、業等法，得緣名。從彼生陰界入法，得緣所起名。彼無差別，而愚夫妄想，是名內緣法。

註釋

「從彼生陰界入法」：從彼無明、愛、業等內緣法而生陰界入諸法。

「得緣所起名」：此陰界入諸法，因爲是從內緣法所生起，故得稱爲緣所起之名。

「彼無差別」：彼等能起之內緣法，與所起之緣所起法，其自性實無差別。

義貫



「云何」名爲「內」法「緣」？謂無明、愛、業等」這些「法，得」稱爲內法「緣」之「名」，以「從彼」無明愛業等內緣法，而能「生」起五「陰」、十八「界」、十二「入」等諸「法」，故此陰界入法便「得緣所起」法之「名」，以其爲由內緣法所生起之故。而「彼」等能起之內緣法，與所起之緣所起法，其自性實「無差別」，然「而愚」痴凡「夫妄想」分別，即見有差等，「是名」爲「內緣法」。

**大慧，彼因者有六種。謂當有因、相續因、相因、作因、顯示因、待因。當有因者，作因已，內外法生。**

註釋

「彼因者有六種」：「彼因」指前面所提的「一切諸法緣因之相」中的「因」；佛在上面解釋過「緣」，現在則開始解釋「因」。有六種是指內外法各有六種因。

「顯示因」：唐譯作「顯了因」，魏譯作「了因」。

「待因」：即觀待因。唐譯作「觀待因」，魏譯作「相待因」。

「當有因者，作因已，內外法生」：謂現在之心生起之後，便作爲一切法之生因，於是便能招感當來之果，而令內根身、外器界，一切苦樂、染淨諸法皆得生起，因此當有因也叫做親因緣。

義貫

「大慧，彼」緣因相中之「因者」，共「有六種」，所「謂」一、「當有因」，二、「相續因」，三、「相因」，四、「作因」，五、「顯示因」，六、觀「待因」。所謂「當有因者」，謂現在之心生起後，而「作」爲一切法之生「因已」，便能招感當來之果，而令「內」根身與「外」器界，一切苦樂染淨諸「法」得以「生」起（故此當有因亦名親因緣。）

**相續因者，作攀緣已，內外法生，陰種子等。**

註釋

「作攀緣已，內外法生」：現行心起念，作種種攀緣內外根塵之事，如是攀緣已，又再熏成種子，存於本識，因而令一切內外法不斷生起。

「陰種子等」：因爲本識中含有五陰之種子等，故能相續成爲生法之因，故稱爲相續因。相續因又稱所緣緣，因爲外塵爲識所緣，因而熏本識成種，然後又成爲識所攀緣之對象，更生新識，所以是所緣緣。

義貫

第二，所謂「相續因者」，是指現行心起念，而「作」種種「攀緣」內外根塵

之事「已」，又再熏成新種，存於本識，因而能令一切「內外法」相續不斷的「生」起，因為本識中含有五「陰」之「種子等」，故能相續成爲生法之因，故稱爲相續因。（又稱爲所緣緣。）

詮論

簡言之，「相續因」就是：本識中的舊種令心起念攀緣內外根塵，攀緣後，又熏成新種存於本識；此新種隨又令心起念攀緣，如是相續不斷，故稱相續因。

**相因者，作無間相，相續生。**

註釋

「作無間相」：謂能作爲心中所想物之相，令無間斷。

「相續生」：且令此相，一類相續，不斷地生起，故稱爲相因，亦稱等無間緣。

義貫

第三，所謂「相因者」，是能「作」爲心中所想，且「無」有「間」斷之物「相」，並令此物相，一類「相續」不斷地「生」起。故稱相因。（又稱爲等無間緣。）

詮論

此處所稱的「相」，是指心中欲成之相，譬如想要以泥作瓶，心中便先有了這

瓶之相，這心中的瓶相，便稱為相因，以能成為物相之因，所以稱為相因。「作無間相」是指心中只緣所想的那個瓶相，令之一類相續，更不再攀緣香爐、水壺等其他相，所以稱為無間相。同樣的，心中起念欲造善造惡時，心中即先有某善事或惡事之相，而此善惡事之所以得成，就是因為心中自起念後，心所攀緣者，都是自心中這個善惡事之相，更不緣其他相，且令此善惡事之相，一類相續不斷，一直到此心中之相付之實現為止。心中所起之念，能作一切物相之因，故稱為相因。

**作因者，作增上事，如轉輪王。**

註釋

「作增上事」：因念念增勝，故能作為一切增上事之勝因。

「如轉輪王」：有如轉輪王，因其威勢，故能成為一切增上事之勝因，勝緣。亦即：有力的助手。

義貫

第四，所謂「作因者」，是指心中之念，念念增勝，故能「作」為一切「增上事」之勝因，有「如轉輪王」一樣，因其威勢，故令一切增上事易得成辦，所

以又稱增上緣。

註論

人的欲念是無窮的，起念之後，常常會令之越來越強，這就稱爲「增上」，例如起念造善，會念念增盛，務求大果；得到好境遇，會想要更好；多了，會想要更多。同樣，造惡也是一樣，惡念會越來越增勝，也就是越來越惡。例如偷盜，先起念盜一萬元，後便念念轉盛，越多越好，乃至盜十萬、百萬。這種心中念念轉盛的作用，便叫作「作因」，能令好事更好，惡事更惡，其勢力很大，令人不可過抑，所以比如轉輪王。

**顯示因者，妄想事生已，相現作所作，如燈照色等。**

註釋

「妄想事生已，相現作所作」：心中所妄想之事，既已生起，則於此諸事之相上，現見有能作之因與所作之果，且分明見之，一絲不謬。亦即於自所妄想事相上，後計有能所，妄上加妄。

「如燈照色等」：其所見之分明，有如以燈照色之所現，等無有異。

義貫

第五，所謂「顯示因者」，謂自心所「妄想」之「事」既已「生」起「已」，則於此諸事於心中所現之妄想「相」之中，「現」見其有能「作」與「所作」之相，且令其所見分明不謬，有「如」以「燈照色」之所見一樣分明，「等」無有異。（這種能令自心妄想事，顯現出能所的作用者，稱為顯示因。）

詮論

顯示因的作用，主要就是在它能顯現出能作與所作。譬如想讀書求官位，此念起後便於此事之相上，分明見有能作與所作。所謂能作與所作，就是：能作之因——我為「能作」這件事、那件事之因；及所作之果——此事、彼事為我所現的相中，都能一一分明見了，如以燈照色之所見，心行中的這種作用，便叫作「顯示因」。

**待因者，滅時，作相續斷，不妄想性生。**

註釋

「待因」：相待因。即妄與不妄相待之義。

「滅時，作相續斷，不妄想性生」：「滅」：指境滅之時。「作相續」，有作之

相續心。謂，於境滅之時，有作之相續心便中斷，於是妄想性便暫得停止，妄想性一停止，不妄想性便得立刻生起，因為妄與不妄是相待的：妄滅時，不妄便生，反之亦然。因為妄滅時，不妄性便生起，所以不管再壞的人，都有良心發現的剎那；再糊塗的人，也有理智清明的時候；他們良心發現，或理智清明時，也就是妄滅之時，不妄生起的結果。再舉一例，人於清晨，常會有所謂「半夜捫心」之效果，儒家所謂「平明之氣」，就是因為那時諸妄境皆暫息滅，所以不妄之心得以暫時生起。此道理於修行人之幫助，便是如何將此剎那暫起之不妄性，予以延續、延長，乃至如何令妄想性不再生起。

義貫

第六，所謂相「待因者」，是指於境「滅」之時，有「作」之「相續」心便暫時中「斷」，如是，妄想性便暫時滅去，同時，心中的無作「不妄想性」便得暫時「生」起。因為不妄之生，有待妄想性之滅，（若妄想性不滅，不妄想性便不得生起）這種作用，就叫作待因。

**大慧，彼自妄想相愚夫，不漸次生，不俱生；所以者何？若復俱生者，作所作無分別，不得因相故。若漸次生者，不得相我故，漸次生不生；如不**

生子，無父名。

註釋

「彼自妄想相愚夫」：「彼」，指上面所說的六因二緣所生之諸法。此謂彼等諸法，皆是自心妄想所生之相，乃為愚夫所見。

「不漸次生，不俱生」：是故不可說是漸次生，亦不可說是一時頓生。

「若復俱生者，作所作無分別」：若是頓生，則能作之因，與所作之果，就無法分別了；因為頓生，所以因與果，先後次序便沒有了，但事情總一定有個前因後果，不會前因後果都一樣，所以頓生是不成立的，只是愚人自心妄想。

「不得因相故」：「因相」，生因之相。由於因與果一時頓現，所以實在無法得其生因之相。

「若漸次生者，不得相我故」：若是漸次生的話，則不能得其果相之我體。

「我」，是我體，亦即是自體、本體。因為一切都在漸次演變之中，所以一切皆尚未有決定，亦即，一切都還在因中，因中必不能見果，故必無果可得，既未達果相，怎能說有生？所以說漸次生亦不得成立，只是愚夫妄想見。

「漸次生不生」：因此，漸次生實不能生諸法，以如是則諸法皆不能有最後決定



之體相，果不可得。

「如不生子，無父名」：若不能得果相，則不能說有生，如不生育子女，則無父名之可言。

義貫

「大慧，彼」六因二緣所生之諸法，皆是「自」心「妄想」所生之「相」，實爲「愚夫」所見，是故，「不」可說是「漸次生」起，亦「不」可說是一時「俱生」。所以者何？若復俱生者，則能「作」之因與「所作」之果，即「無」法「分別」，因爲一切既然一時頓起，則沒有因果、先後之分，如是則「不得」其生「因」之「相」，（若因相不可得，怎可說有果相可得，若因相、果相俱不可得，怎能說有一時頓生？）是「故」頓生不得成立。反之，「若」說諸法是依此六因二緣「漸次生」起「者」，則「不」能「得」其果「相」自「我」之體，（因一切都在漸次演變之中，尙未有決定之果體之相可得）「故漸次生」之理實「不」能「生」一切諸法，以果相永遠不可得故。譬「如」若「不」曾「生」育「子」女，則「無父名」之可言，也是一樣的道理。

詮論

本段經文爲斥外道邪執之頓生與漸次生，以顯示諸法本從正因緣而生。由於外道不了一切諸法的生生滅滅，都是如來藏之隨緣變現，因此就計作是神我一時流出，不分因果、先後，稱之爲俱生。又，所謂造物主之說，亦屬此頓生之類。至於執二十五冥諦，鈎鎖連環，生成諸法，則是漸生之見。佛在前答大慧菩薩六因二緣，就是要闡明：一切和合諸法生起的方式，不是靠神我，或冥諦等，而是依此六因二緣，這是一切法生起的正因緣。本段則更進一步表明：即依此六因二緣之正因緣所生之法，也是愚夫自起妄想所現之相；分別則有，智者觀之，以因緣無性，本自不生，更非外道所執之漸次生或俱生——既然是無生，還有什麼頓、漸？凡此但是愚夫妄想。

**大慧，漸次生，相續方便，不然；但妄想耳。因、攀緣、次第、增上緣等，生所生故。大慧，漸次生不生，妄想自性計著相故，漸次、俱不生，自心現受用故，自相共相，外性非性。大慧、漸次、俱不生，除自心現不覺妄想故相生，是故因緣作事方便相，當離漸次、俱見。**

註釋

「漸次生相續方便，不然」：執漸次生之說者，即是以諸邪緣相續爲方便，而能

生一切法；是說不然。

「因、攀緣、次第、增上緣等」：「因」，即親因緣。「攀緣」，所緣緣。「次第」，次第緣等六緣。

「生所生」：其實一切法皆以此四緣或六緣相續相繫，故有所生之諸法。此為正說。

「漸次生不生」：漸次生其體本不生。

「漸次、俱不生，自心現受用故，自相共相」：漸次生與一時頓生皆實不生，以一切依正等法皆唯自心所現而為受用故，其法皆不出自心所計之自相與共相。

「外性非性」：既是唯心所現，則顯一切外性非有自性。

「除自心現，不覺妄想故相生」：除了愚夫因自心所現，不自覺知而生妄想之故，因而見有諸相生起外，其實並無有一法而有實自體相可得。

「是故因緣作事方便相，當離漸次俱見」：是故了知一切諸法但是因緣所作生滅事，方便和合虛妄之相，如是了知後，當遠離漸次生與一時俱生之妄見。

義貫

「大慧，」執「漸次生」之說者，即係計諸冥諦等邪因緣「相續」為「方便」，

能生一切法；是說「不然」，此「但」愚夫「妄想」分別而見有生「耳」。是故邪緣實不生一切諸法。親「因」緣、「攀緣」（所緣緣）、「次第」緣、與「增上緣等」六種緣爲正緣，以此六種正緣爲能「生」，而此六者相續相繫故有「所生」之諸法，「故」諸法非由邪緣生。然而於此四緣（或六因二緣）中，求其生相亦皆不可得，故此四緣亦是妄計，是故邪正因緣皆不生。是故，「大慧，漸次生」其體本「不生」，但以凡夫「妄想」而於諸法之「自性，計著」其爲有生滅「相故」，妄見有生，而實有生。「漸次」生與一時「俱」生皆實「不生」，以一切依正之法皆唯「自心」所「現」而爲「受用故」，其法則不出於自心所妄計之「自相」與「共相」，以是唯心所現，是故一切「外性非」有自「性」，心外無法，縱有假相，而無實體，如虛空華。故總結而言，「大慧，漸次」生與一時「俱」生本皆「不生，除」了愚夫因「自心」所「現、不」自「覺」知，而生「妄想故」見有諸「相生」起外，其實無有一法而有實自體相可得。「是故」了知一切諸法但是「因緣」所「作」生滅「事」之「方便」和合虛妄之「相」；如是了知已，故「當離」於「漸次」生與一時「俱」生之妄「見」。

詮論

大慧菩薩在前問因緣相，佛答六因二緣，意在明示諸法緣會而生，緣離則滅，生滅唯緣聚散所現之相，性本無生無滅，即所謂「無性緣生，緣生無性」，這是佛所說的正因緣之義。所以佛一代時教中，以因緣爲宗者，就是指此因緣。然而外道不達此理，因而執有、無、神我、微塵等爲因緣，而妄立頓生與漸生之法，混濫如來緣起正說，所以佛逐段破斥其說之謬，最後，更於正因緣生法中，指示其中不生的道理，意在令法眾頓達生而無生的甚深理。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

一切都無生，亦無因緣滅，於彼生滅中，而起因緣想。  
非遮滅復生，相續因緣起，唯為斷凡愚，痴惑妄想緣。  
有無緣起法，是悉無有生，習氣所迷轉，從是二有現。

註釋

「一切都無生」：謂於世諦中，有邪、正之生法，理中，則一切都無生。連「無生」亦無生。

「亦無因緣滅」：所生之法既無生起，故實亦無能生之法滅去。

「於彼生滅中，而起因緣想」：但諸凡愚於彼妄現之生滅相中，見實有生滅，因

而起因緣爲實有之妄想。

「非遮滅復生，相續因緣起」：「遮」，遮止。「滅復生」，亦即滅與生；「復」，語助詞。此謂，我非爲了遮止有實滅及有實生之見，方才破此邪正因緣相續所起之法。

「唯為斷凡愚，痴惑妄想緣」：只是爲了斷凡愚的愚痴迷惑，而於自心中妄想分別之種種攀緣而已。亦即；非爲止外見，但爲了自心！以一切妄惑本從自心而起。

「有無緣起法，是悉無有生」：「有無」，指邪執之生法。「緣起法」，指正計之生法。謂，一切邪執之有、無，與正計之四緣所起之法，這些實都無有生。

「習氣所迷轉，從是三有現」：既然是無生，怎麼有三有呢？這是由於凡夫爲無始妄想習氣之所迷、所轉，故有三有之妄相顯現。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」世諦中有邪正之生法，而理中，「一切實」都無「有「生」。所生之法既無生起，故實「亦無」能生之種種「因緣滅」去。然諸凡愚「於彼」妄現之「生滅」相「中」，顛倒見實有生滅，「而起」種

種「因緣」爲實有之妄「想」。我「非」爲「遮」止計有實「滅，復」有實「生」之見，方破此「相續」相屬之種種「因緣」所「起」之法；「唯」是「為」了「斷凡愚」由於愚「痴」迷「惑」所生之一切「妄想」攀「緣」而已：一切邪執之「有、無」與正計之四「緣」（或六因二緣）所「起」之「法，是」等諸法「悉」實「無有生」；然而凡夫爲無始來之妄想「習氣所迷」、所「轉，從是」於一切無生中，而有「三有」之妄相顯「現」。

真實無生緣，亦復無有滅；觀一切有為，猶如虛空華。  
 攝受及所攝，捨離惑亂見；非已生當生，亦復無因緣。  
 一切無所有，斯皆是言說。

註釋

「真實無生緣，亦復無有滅」：「眞實」，眞如實理。謂眞如實理中，本無能生之緣，亦無有滅去之緣。

「猶如虛空華」：如虛空之華，本無所有，唯翳眼所見。

「攝受及所攝，捨離惑亂見」：「攝受」，能攝受，即能取，亦即能取之心。「所攝」，即所攝受，所取，亦即所取之境。此謂，若了能取之心及所取之境，本自

無所有，即得捨離一切迷惑痴亂之妄見。

「非已生當生」：「已生」，指過去、現在已生。「當生」，指未來當生。這兩句，就代表三際。此謂，一切法非過去已生、現在方生，或未來當生，於三際中求之，生相、生因皆了不可得，亦無有能生他法之因緣。

「斯皆是言說」：謂生滅因緣及漸生、頓生等皆只是假名、言說戲論。

#### 義貫

「真」如「實」理中，本「無」能「生」之「緣，亦復無有滅」去之緣；以正智「觀一切有為」法，皆「猶如虛空華」，本無所有，唯翳眼所見。若了能「攝受」之心「及所攝」受之境，本皆無所有，即得「捨離」一切迷「惑」痴「亂」之妄「見」。一切法「非」過去「已生」，現在方生，或未來「當生」，於三際中求之，生相與生因皆了不可得，「亦復無」有能生他法之「因緣」可得，「一切」悉「無所有」，了無一法可得，所謂生滅因緣、漸生、頓生等，「斯皆」只「是」假名、「言說」戲論，毫無實義。

#### 詮論

本偈總頌一切因緣無生之深旨。最初，佛之所以說因緣生法的原因，是因為凡



外妄執無因為能生起一切諸法，起有無之妄見，所以佛說正因緣生法以破其無因之惡見。大慧菩薩恐怕法眾猶不了解緣生之義，所以特再問因緣之相。佛於是答六因二緣，生起諸法，並再破斥邪計之緣生，最後歸於令正觀諸法緣生無性，連正因緣所生亦無性，而頓證無生。至此，無生之理既彰，真實之義已顯，則生滅因緣，總如幻夢。所以佛在此特地顯示真實本無生滅，不假因緣，因為一切生滅因緣，都是言說假名，毫無實義。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願為說言說妄想相心經。世尊，我及餘菩薩摩訶薩，若善知言說妄想相心經，則能通達言說、所說二種義，疾得阿耨多羅三藐三菩提，以言說、所說二種趣，淨一切眾生。

註釋

「言說妄想相心經」：「心」，心要、心地。「經」，契經、法門。因佛在前面偈中，最後說：「斯皆是言說」，所以大慧菩薩有此一問。

「通達言說、所說二種義」：「言說」，能言說。「所說」，所言說。「二種義」，二種法之義。

「淨一切眾生」：淨除一切眾生之妄想。

## 義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願為我宣說言說妄想相」之「心」地法門（「經」）。「世尊，我及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩，若」能「善」了「知言說妄想相」之「心」要法門（「經」），「則能通達」能「言說」及「所言」說二種「法之真」義，而知能詮所詮皆起於妄想，便能「疾」速證「得阿耨多羅三藐三菩提」，以此自利，並可「以」能「言說、所」言「說二種」真實義「趣」而「淨」除「一切眾生」之妄想，以利他。

## 詮論

前面佛在偈中說：「斯皆是言說。」大慧菩薩已領會言說無實，乃是妄想所現之相。然而言語所說者，能顯第一義心，為何稱為妄想呢？所以請問妄想相心經。之所以稱為「心經」的原因，是因為妄想與言說，俱不離心，所以稱為「心經」——心地法門。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：有四種言說妄想相，謂相言說、夢言說、過妄想計著言說、無始妄想言說。相言說者，從自妄想色相計著生。夢言說者，先所

經境界，隨憶念生，從覺已，境界無性生。過妄想計著言說者，先怨所作業，隨憶念生。無始妄想言說者，無始虛偽計著過自種習氣生。是名四種言說妄想相。

註釋

「從自妄想色相計著生」：從自心中妄想，而對色相起自共相之計者，因而生起此種言說（相言說）。

「先所經境界，隨憶念生」：先前所經歷之種種境界，隨自心之憶念，而於夢中生起此等境界。

「從覺已，境界無性生」：從夢中醒覺後，夢中種種不實境界，雖了無自性，然亦得憶念彼等夢中境界，而生此種言說（夢言說）。

「過妄想計著言說」：「過」，過惡、過咎。指他人對我所作之過惡。

「先怨所作業，隨憶念生」：「先」，先前。「怨」，怨家仇人。謂由於憶念先前之怨家讎人，所作惱害於我之業，隨其心之憶念分別彼等事，而生此種言說（過妄想計著言說）。

「無始虛偽計著過自種習氣生」：「過」，過謬。「自種」，自起言說戲論之種子。

此謂，此為從無始世來，第八識中所含藏的虛偽計著、過謬的自起言說戲論之種子，熏成習氣，而生現行。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，」我「當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：有四種言說妄想相，」所「謂」一、「相言說」，二、「夢言說」，三、「過」咎「妄想計著言說」，四、「無始妄想言說」。第一、所謂「相言說者」，為「從自」心中「妄想」而對一切「色相」起自共相之「計著」，因而「生」起此種言說，是名為相言說。第二、「夢言說者」，為「先」前「所經」歷之種種「境界，隨」自心之「憶念」，而於夢中「生」起此等境界，隨後「從」夢中醒「覺已」，猶執著夢中所見種種「境界」，不知其不實如幻，了「無」自體「性」，以不了此，因而「生」此種言說，是名為夢言說。第三，所謂「過妄想計著言說者」，為由憶念「先」前之「怨」家讎人「所作」惱害於我之「業，隨」其心之「憶念」分別、而「生」此種言說，是為過妄想計著言說。第四，「無始妄想言說者」，為從「無始」世來，第八識中所含藏的「虛偽計著、過謬的「自」起言說戲論之無明「種」子，熏成言說戲論「習氣」，而「生」現行。

故起種種言說。「是名四種言說妄想相。」

註論

簡言之，「相言說」是計著色相而起的言說；眾生總是見相、著相，即起言說。光這相言說，即包括了五法中的相、名、妄想三種；外見諸相，內起妄想，而起諸名、言，所以「相言說」即是一切言說的總稱。

「夢言說」是計著夢中事而起的言說；「過妄想計著言說」是計著他人對我的怨害而起的言說。這三種是末，最後一種，無始妄想言說，則是根本，本末相依，都叫做「言說妄想相」。若離妄想，即無言說；無言說處，即第一義心；第一義心者，言語道斷，心行處滅。

**爾時大慧菩薩摩訶薩，復以此義勸請世尊：惟願更說言說妄想所現境界。世尊，何處、何故、云何、何因、眾生妄想言說生？**

註釋

「所現境界」：所起現行境界之相。

「何處、何故、云何、何因」：從何處、為何緣故、云何、及由何因緣。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩，復以此」等妄想言說之「義，勸請」於「世尊：惟願」世尊「更」爲我闡「說言說妄想所」起「現」行「境界」之相：「世尊，」究竟從「何處」、爲「何」緣「故」、「云何」、及由「何因」，而令「眾生」有「妄想言說」產「生」？

**佛告大慧：頭、胸、喉、鼻、唇、舌、斷、齒，和合出音聲。**

註釋

「斷」：牙根肉，同「齧」。

義貫

「佛告大慧：」依「頭、胸、喉、鼻、唇、舌、斷、齒」等處爲緣，與風息「和合」而「出音聲。」

大慧白佛言：世尊，言說、妄想，爲異爲不異？佛告大慧：言說、妄想，非異非不異。所以者何？謂彼因生相故。大慧，若言說妄想異者，妄想不應是因；若不異者，語不顯義，而有顯示，是故非異非不異。

註釋

「言說、妄想，爲異爲不異」：言說與妄想二者，是相異，還是不相異。「不

異」，即是同。

「謂彼因生相故」：「彼」指妄想。「相」，指音聲相。謂以彼妄想爲因，而生音聲相之果。

「若言說、妄想異者，妄想不應是因」：若言說與妄想定是異者，則妄想不應是言說之因。因爲因與果必是同類，若不同類，而決定不同，必定不能成爲因果之間的關係。如稻種可出稻，麻可出油；但橘種決不能出稻，沙決不能出油，以因與果定然互異故。是故妄想與言說既然成爲因果關係，則二者並非決定相異。（因此可說：言說性即妄想性，以言說從妄想中來。）

「若不異者，語不顯義」：若言說與妄想定是不異，那麼言說與妄想即應成同一個，如是則言語不能顯示（表達）心中之意：因爲既都是妄想，妄想只是無明，言說既是無明，無明怎能顯示或表達任何有意義之事？更何況能顯示或表達義理？

「而有顯示，是故非異非不異」：而言語實有能詮顯、表示心意及義理之作用，是故不可說言語與妄想是一而不異。是故，言語與妄想非一、非異。「不異」，即是一，也就是同。

## 義貫

「大慧白佛言：世尊，言說」與「妄想」二者，「為」相「異」，抑「為不異？佛告大慧：言說」與「妄想」二者，「非異」亦「非不異。所以者何？謂」以「彼」妄想為「因」，而得「生」言語音聲「相」之果「故。大慧，若言說」與「妄想」定是「異者」，則「妄想不應是」言說之生「因」，（以因與果應是自類，不應定然互異）所以言說與妄想不是異（非異）；「若」言說與妄想為「不異者」，則二者成為同一，如是，則言「語不」能詮「顯義」理或心意。（以二者若同，則言語便成妄想，妄想怎能詮顯義理呢？）然「而」言語實「有」能詮「顯」表「示」義理及心意之作用，因此言語與妄想實非一（非不異）。「是故，」言語與妄想「非異非不異」（非一非異）。

大慧復白佛言：世尊，為言說即是第一義？為所說者是第一義？佛告大慧：非言說是第一義，亦非所說是第一義。所以者何？謂第一義聖樂，言說所入是第一義，非言說是第一義。第一義者，聖智自覺所得，非言說妄想覺境界。是故言說妄想，不顯示第一義。言說者，生滅、動搖、展轉因緣起；若展轉因緣起者，彼不顯示第一義。大慧，自他相無性故，言說相



不顯示第一義。復次大慧，隨入自心現量故，種種相、外性非性，言說妄想不顯示第一義。是故大慧，當離言說諸妄想相。

註釋

「為言說即是第一義」：是否如來文字言說之教，即是第一義？這是表「能詮之言」是否是第一義。

「為所說者是第一義」：或是其所說、所詮之理是第一義？這是表「所詮之理」是否為第一義。

「謂第一義聖樂」：謂第一義者乃是聖者自證所樂之境界。

「言說所入是第一義，非言說是第一義」：是故，依聖教言說去修證，所契入之境界，方是第一義，並非言說本身即是第一義。

「非言說妄想覺境界」：「覺」，覺觀。心的粗相叫「覺」，細相叫「觀」。謂第一義不是言說妄想覺觀之境界。

「言說者，生滅、動搖、展轉因緣起」：所謂言說，是由有生滅、會動搖，幾經展轉變化的眾因與眾緣和合而生起。所謂「生滅」者，如音聲、風息之相，乃至能生此風相的妄想，都是念念生滅。「動搖」者，指音聲、風相與頭、胸、

喉、唇、舌等諸處，皆因要出聲而不住地動搖。「展轉」，音聲、風息自下而上，幾經展轉變化，故稱展轉。

「若展轉因緣起者，彼不顯第一義」：若由展轉變化之眾因緣和合而生者，彼法則不能顯示第一義。因為若是展轉因緣而生，則是無常法，而第一義非無常法：第一義不生不滅，湛然常寂，不動不搖，不屬因緣和合而起，豈是由生滅、動搖因緣而起的言說之相所能顯示的呢？這是第一個原因。

「自他相無性故，言說相不顯示第一義」：於第一義諦中，自相、他相皆無自性；因為第一義超然絕待，無自無他，人我相泯，法界一體。而言說相則有自他、問答、對待等之相，因此不能顯示泯絕自他相之第一義。這是第二個原因。

「隨入自心現量故，種種相、外性非性，言說妄想不顯示第一義」：謂第一義者，乃為聖者隨順法性而契入自心現量，故如實證知種種外相皆悉虛妄，一切外性皆無實自性。而言說者則是取著自心及內外諸法，故言說不能顯示第一義。這是第三個原因。

義貫

「大慧復白佛言：世尊，為」文字「言說」之教「即是第一義？」或「為」其

「所」詮「說」之理「者是第一義？佛告大慧：非」能詮之「言說」本身即「是第一義，亦非」其「所」詮「說」之理「是第一義。所以者何？謂第一義」者，乃是「聖」者自證、所「樂」之境界。是故，依聖教之「言說」而修證，「所」契「入」之境界，方「是第一義」，並「非言說」本身即「是第一義。」簡言之，「第一義者」，乃為「聖智」內「自」證「覺」悟「所得」之境界，而「非言說妄想覺」觀所能及之「境界。是故言說妄想不能」顯示第一義。」其原因有三，第一，因為文字「言說者」，係由有「生滅」、會「動搖」來去、幾經「展轉」變化之眾「因、緣」和合而生「起。若」是由「展轉」變化之眾「因緣」和合而生「起者」，則是無常法，而第一義非無常法，（以第一義不生不滅，湛然常寂，不動不搖，不來不去，不屬因緣和合而起，豈是由生滅、動搖因緣而起的言說之相，所能顯示的呢？）是故，「彼」言說法「不能」顯示第一義。」第二，「大慧，」因第一義超然絕待，無自無他，人我相泯，法界一體，故「自」相、「他相」皆「無」實自「性」可得「故」，而言說問答有自他、對待之相，是故「言說相不能」顯示「泯絕自他對待之」第一義。復次，「第三，」大慧，「第一義者係為聖者「隨」順法性而契「入」一切法皆為「自心現量」之甚深理智，

「故」如實證知「種種」外「相」悉皆虛妄不實，一切「外性」皆「非」有實自「性」，但自心現，故離一切相，豈是彼取著自心內外一切諸法之妄想言說相所能顯示的呢？是故「言說妄想不」能「顯示」此離相之「第一義。是故大慧，」應「當」善「離言說」所起之「諸妄想相」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

諸性無自性，亦復無言說；甚深空空義，愚夫不能了。  
一切性自性，言說法如影；自覺聖智子，實際我所說。

註釋

「諸性無自性，亦復無言說」：諸法之性本無有自性。既無自性，故亦無有言說可說，故諸法爲離言說相；若有言說，但是眾生自心妄想，非諸法之自性。是故法性本絕言思，既絕言思，即是第一義空。

「甚深空空義，愚夫不能了」：「空空」即「能空」固然空，「所空」亦是空。上面一個「空」字即指「能空」本空之「空」；下面一個「空」字則指「所空」亦空之「空」，故成雙空。能空、所空皆空，即是第一義聖智大空；第一義大空之境，泯絕一切相，更無言思可得。此二句謂：如是言思俱絕之甚深第一義

空空之義，唯自覺聖智所得之妙，愚痴凡夫則不能了知。以不能了知絕言空空之義，故妄起言說。

「一切性自性，言說法如影」：然一切法性之自性，以及妄想所生之言說法，皆不實如影、如響，了不可得。

「自覺聖智子，實際我所說」：惟對已契入自覺聖智之佛子，所顯示之實際境界，方是我所作之常恆妙說。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：諸」法之「性」本「無」有實「自性」。既無自性，故「亦復無」有「言說」可得而說之，此離言絕思之境界，即是第一義空。如是言語道斷，心行處滅之「甚深」第一義諦「空空」之「義」（能「空」與所「空」二俱空寂），唯自覺聖智所得之妙境，「愚」痴凡「夫」則「不能了」知，是故妄起名言。「一切」法「性」之「自性」，以及「言說」之「法」，皆不實「如影」、如響，了不可得。唯對已契入「自覺聖智」之佛「子」，所顯示之「實際」境界，方為「我所」作之常恆妙「說」。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願為說離一、異、俱、不俱；有、

無、非有非無；常、無常。一切外道所不行，自覺聖智所行，離妄想自相、共相，入於第一真實之義，諸地相續漸次上上增進清淨之相；隨入如來地相，無開發本願，譬如眾色摩尼境界，無邊相行，自心現趣部分之相，一切諸法，我及餘菩薩摩訶薩，離如是等妄想自性自共相見，疾得阿耨多羅三藐三菩提，令一切眾生，一切安樂具足充滿。

註釋

「一、異、俱、不俱」：「一、異」，即同、異。「俱」，即亦一亦異。「不俱」，即非一非異。這就是有名的「四句」，亦即一切妄見、惡見的根本。眾生之所以不得見真者，常爲此四句惡見之所害。因此冀真修者，必以離四句爲首要之務，四句不離，則迷惑障礙，橫鯁於道。四句若離，則百非俱遣，真性便孤然獨露，無有遮障。以世尊於上偈中，最後說：「實際我所說」，大慧菩薩欲令法眾皆見於實際，故有此問。

「有、無、非有非無」：這中間省略了一句「亦有亦無」。完整的四句應爲：有、無、亦有亦無、非有非無。

「常、無常」：這省講了兩句，具言應是：常、無常、亦常亦無常、非常非無常。

「一切外道所不行」：此離於四句之境界，爲一切外道所不能行之境。

「自覺聖智所行」：而爲諸佛自覺聖智所行之境界。

「離妄想自相共相，入於第一真實之義」：謂我等若能遠離四句之過，則能離於一切妄想計著之自相、共相，而趣入於第一真實之義境界。

「無開發本願」：「無開發」，即無功用。謂以無功用之本願力，普入佛剎度生。

「譬如眾色摩尼境界，無邊相行」：譬如能顯眾色之摩尼寶珠，所現之境界，菩薩亦如是，普於一切佛剎現無邊菩薩地相之利他行。

「自心現趣部分之相」：「部分」，差別之義。謂令諸眾生了知自心現所趣差別境界之相。

「一切諸法」：及了知一切諸法之實相。

「離如是等妄想自性自共相見」：若得離於如是等由妄想自性所起之自共相妄見。

### 義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願」世尊「為」我闡「說離」於「一、異、俱」（亦一亦異）、「不俱」（非一非異）；及離於「有、無」、亦有亦無、「非

有非無」，以及離於「常、無常」、亦常亦無常、非常非無常；離於如是等種種四句之眞實道。此爲「一切外道所不」能「行」之境界。此離四句，絕名言者，乃諸佛「自覺聖智所行」之不共境界。我等諸主菩薩若亦能離於四句，則能遠「離」一切「妄想」計著所起之「自相」與「共相」，而「入於第一眞實之義」境界。如是則得於菩薩「諸地」中，「相續」不斷，「漸次」層層「上上增進」，而得自性「清淨之相」，因而「隨」順法性而契「入如來」所證佛「地」之「相」。自行既滿後，即以「無開發」（無功用）之「本願」力，普入佛剎度生。「譬如」能顯「眾色」之如意「摩尼」寶珠所顯「境界」一樣，菩薩亦如是，如其心意而普於一切佛剎現「無邊」菩薩地「相」之利他「行」，令諸眾生了知「自心現」所「趣部分」（差別）境界「之相」，及究竟了知「一切諸法」之實相。是故，「我及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩」，若得「離」於「如是等」由「妄想自性」所起之「自共相」妄「見」，便得速「疾」證「得阿耨多羅三藐三菩提。」得菩提已，普「令一切眾生」皆悉「一切安」穩快「樂，具足充滿」一切勝妙功德。

佛告大慧：善哉善哉，汝能問我如是之義，多所安樂，多所饒益，哀愍一切諸天世人。佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。大



慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：不知心量愚痴凡夫，取內外性，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常；自性習因，計著妄想。

註釋

「不知心量愚痴凡夫」：不能覺知一切法爲唯心現量之愚痴凡夫。「心量」：唯心現量。

「取內外性」：「內」，根身。「外」，器界。取著內根身、外器界一切法之性，以爲實有。

「自性習因、計著妄想」：「自性」，妄想自性。「習」，習氣、熏習。「因」，以之爲因。謂一異等四句惡見，其根本爲以妄想自性之習氣爲因，而起種種計著妄想。

義貫

「佛告大慧：善哉善哉，汝能問我如是」深法「之義」，將對世人「多所安樂，多所饒益」，汝乃爲「哀愍一切諸天世人」而作是問。「佛告大慧：」至心「諦聽諦聽，善思念之，吾當爲汝分別解說。」大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。

佛告大慧：不「能覺」「知」一切法皆唯自「心」現「量」之「愚痴凡夫，」以其不解一切法爲其自心所變現故，「取」著「內」根身、「外」器界一切法之「性」，以爲實有，「依」之而起「於一、異、俱、不俱；有、無」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常，如是等四句惡見，攪亂正法，其根本則爲以妄想「自性」之「習」氣爲「因」，而起種種「計著妄想」。

詮論

佛在此揭示「四句」最初的根本成因，乃由於凡愚不知一切境界皆唯心所現，猶如幻夢，本無所有，法界廓爾無涯，而凡夫却於此空廓無涯之中，妄自局限此心於此身內，並見有諸法於身外，因而內外隔斷不通，妄有自他、物我相之別；於是執著內外一切法皆有實自性相，並進而依內外法之同相者，而起「一見；若依別相，即起「異」見；依於同與異兩者具備，便妄生「俱」見（亦一亦異）；若離於同異兩者之外，便起「不俱」見（非一非異）。至於有無、常無常等之四句，亦復如是。這些都是由於無始以來，邪執的自性習氣爲因，妄想計著，而生此等邪見。然而心若不生，異見自泯，豈有實四句之體相可離耶？以此四句皆爲妄想心所生故。此段爲總說四句之起因，下面則舉十二個譬喻來

顯示此義。

譬如群鹿為渴所逼，見春時燄，而作水想，迷亂馳趣，不知非水。如是愚夫，無始虛偽妄想所熏習，三毒燒心，樂色境界，見生住滅，取內外性，墮於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常想，妄見攝受。

註釋

「春時燄」：即陽燄。

「不知非水」：不知陽燄非水。

「樂色境界」：樂求外色境界。鹿逐陽燄時，不知非水，其性虛妄，唯自心現。愚夫樂欲時，亦不知不但非樂，反而實是苦因、苦本，其性虛妄，唯自心現。「見生住滅」：於無生滅中，妄見有生、住、滅相，執為實有。

「取內外性」：因而取著內外一切法之性，以為實有體性。以計實有體性，故以為可執取、受用。

義貫

「譬如群鹿為渴所逼」切時，忽「見春時」曠野中陽「燄」，「而」便「作」實「水」之「想」。以其自心「迷」惑痴「亂」而四處奔「馳、趣」向彼陽燄，然

「不」能了「知」彼陽燄實「非水」，唯自心妄想所現之相。「如是愚夫」（愚夫亦如是），爲「無始」世來，自心「虛偽妄想」之「所熏習」，貪瞋痴「三毒」之熱渴，焚「燒」逼切其「心」，而「樂」求外「色境界」，如鹿之樂逐虛妄之陽燄。如是，於無生滅中，妄「見」一切法有「生住滅」相，因而「取」著「內」根身、「外」器界一切法之「性」爲實有，而「墮於一、異、俱、不俱；有、無」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常等四句之妄「想」，且依於此等「妄見」，而「攝受」取著一切法。

詮論

這「鹿逐陽燄」之喻，是比喻一切境界本無生滅，亦非在內、在外，亦無可欲之境。但愚夫由於無始妄想之習氣，內熏本識，而成三毒，三毒逼切，故起現行，追逐外在自心所觀虛妄之色境，貪求欲樂，而不知欲境非樂，實是苦因，其性非有，唯自心現。於是於無生滅中，妄見有生有滅，遂執著內之根身、外之器界，皆有實性，因而起一異等見。

現在來看「四句」之妄見如何運用在陽燄之喻上：如見陽燄是水時，邪見者則說：「此水是有嗎？」若不見時，便說：「此水是无？」若有無俱見時，則說：

「此水是亦有亦無嗎？」（因陽燄唯自心如幻而現，所以可能時而見有，時而見無，陽燄之有無，隨其心之動向而定）。若於上面這現象起疑心，生否定之想時，便說：「此水是非有、非無嗎？」如是瞎子摸象，這一切，都是依於自心所見，本無外性。若達唯心，則不會如是妄起言說，自惑惑他。

**如捷闍婆城，凡愚無智，而起城想，無始習氣計著相現，彼非有城、非無城。如是外道，無始虛偽習氣計著，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見，不能了知自心現量。**

註釋

「捷闍婆城」：即是海市蜃樓。捷闍婆又譯為乾闥婆，是帝釋天之樂神。「乾闥婆」義為尋香，或香陰，以其不食酒肉五穀，只求香以資其陰身，且其身恆常出香氣，故名香陰。捷闍婆能作幻術，幻作城樓，於中遊戲、奏樂，而彼所幻之城，唯是幻相，並無實城。商人入於山、海之中，常見陽燄化為城室，於中間有作樂等聲，所以稱海市蜃樓為尋香城，亦即捷闍婆城。

「凡愚無智，而起城想」：凡夫愚痴，無有智慧，而生起實城之想。

「無始習氣計著相現」：這是由於無始世來之妄想習氣計著，故見有城之相顯

現。

「彼非有城、非無城」：彼撻闍婆城，非有實城、非無妄現之城，唯是自心所現性。

義貫

又「如撻闍婆」幻「城」，本非是城，「凡」夫「愚」痴「無智」不善分別，「而生」起「實」城之「想」。這是由於「無始」世來之妄想「習氣計著」，故見有真城之「相現」。而「彼」撻闍婆城，「非有」實「城」，亦「非無」妄現之「城」，唯是自心所現性。「如是外道」（外道亦如是），由於「無始」世來之「虛偽」戲論「習氣」，而於一切自心現性橫生「計著」，且「依」之而起「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等四句妄「見」，而「不能了」達「知」解這一切法，唯是「自心」妄「現」之「量」，本無實法可得。

譬如有人，夢見男、女、象、馬、車、步、城邑、園林、山河、浴池、種種莊嚴，自身入中，覺已憶念。大慧，於意云何，如是士夫，於前所夢，憶念不捨，為黠慧不？大慧白佛言：不也，世尊。佛告大慧：如是凡夫，

惡見所噬，外道智慧，不知如夢，自心現性，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見。

註釋

「種種莊嚴」：種種莊嚴之境界。

「自身入中」：夢見自身入於其中。

「覺已憶念」：醒後，回憶想念夢中的莊嚴境界。

「士夫」：人。

「惡見所噬」：為惡見所吞食。

「不知如夢」：不能了知諸法如夢，無實。

義貫

又「譬如有人，夢見男、女」騎乘種種「象、馬」之「車」，或「步」行於「城邑、園林」之中，其中並有「山、河、浴池」等「種種莊嚴」之境界，且夢「自身入」於其「中」，忽然夢覺；「覺已」，回「憶」想「念」夢中莊嚴之境界。「大慧，於」汝「意云何，如是」之人（「士夫」），「於」先「前所夢」之事，若醒後，仍「憶念」愛戀「不捨，為點慧不？大慧白佛言：不也，世尊。佛告

大慧：如是，凡夫（凡夫亦如是），爲「惡見」之「所」吞「噬」，依於「外道」邪「智」惡「慧，不」能了「知」諸法「如夢」無實，唯「自心」所「現性」，因而「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無」、亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等四句邪「見」。

詮論

此節言外道見諸法，以爲實有，執之不捨，而起妄想言說戲論之四句，正如夢中所見景物，以爲實有，執之不捨，因而起種種虛妄言說一樣。

譬如畫像，不高不下，而彼凡愚，作高下想。如是，未來外道，惡見習氣充滿，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見，自壞壞他，餘離有、無，無生之論，亦說言無，謗因果見，拔善根本，壞清淨因，勝求者，當遠離去，作如是說：彼墮自、他、俱見，有、無妄想已，墮建立、誹謗，以是惡見，當墮地獄。

註釋

「如是，未來外道」：未來世之外道亦復如是。

「惡見習氣充滿」：由於惡見之妄想習氣充滿其心。



「餘離有、無，無生之論」：「餘」其餘，其他。此謂；其他如佛所說之令人捨離有、無，斷常惡見之眞無生正論。

「亦說言無」：亦謗說同彼所見爲無。

「謗因果見」：此爲撥無因果，誹謗因果法之惡見。

「拔善根本」：拔斷眾善之根本。

「勝求者」：求勝法之行人。

「當遠離去，作如是說」：應當離之遠去；但不是默然離去而已，更應爲世人破彼邪見，不受其害，而作如是之說。

「彼墮自、他、俱見，有、無妄想已」：彼外道之人，墮於計著自相、他相、共相（俱相）之邪見，而立有、無等妄想之四句。

「墮建立、誹謗」：接著更於一切法本空之中，妄「建立」有，及於實有常、樂、我、淨之眞如法中，「誹謗」說一切皆無。「建立、誹謗」亦即斷、常二見。

#### 義貫

又「譬如畫像」，畫面本來是一平面，「不高不下，而彼凡愚」妄見，「作」有「高下」立體之「想」（以比喻：一切法本無高下，而凡夫愚痴妄想分別，而見有高

下)。「如是」於「未來」世，諸「外道」，由於「惡見」之妄想「習氣充滿」其心，因而「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等，虛妄四句之「見，自壞」善根，且「壞他」人善根。不但如此，其「餘」如佛所說令人捨「離有、無」等惡見之眞「無生之」正「論」，彼「亦」謗「說言」爲同彼所見，一切皆「無」。此則爲撥無因果，「謗因果」正法之惡「見，拔」斷眾「善」之「根本」，毀「壞清淨」白法之「因」，欲爲「勝」進而「求」正法「者」，應「當遠離」棄「去」說如是法之人；且亦應爲世人破彼邪見，以不受其害，而「作如是說：彼」外道人「墮」於計著「自」相、「他」相及共相(「俱」相)之邪「見」，因而立「有、無」等自心「妄想」之四句，彼如是作「已」，便「墮」於妄「建立」有(常見)，及妄「誹謗」無(斷見)之中，「以」如「是」邪「惡」、壞善之「見」，彼「當墮」於「地獄」。

譬如翳目，見有垂髮，謂眾人言：汝等觀此。而是垂髮，畢竟非性、非無性，見不見故。如是，外道妄見希望，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見，誹謗正法，自陷陷他。

## 註釋

「翳目」：眼病。

「見有垂髮」：「垂髮」，即毛輪，其形五色。謂妄見空中有五色之毛輪。

「謂眾人言：汝等觀此」：不但自妄見毛輪，還叫別人來看，說：你們大家來看，空中有這五色毛輪，好生奇異！這比喻外道由於自心妄想病，而見諸法有妄想。自見妄想後，還要教別人也生妄見。

「而是垂髮，畢竟非性、非無性」：「是」，此。「非性」，即非有性，亦即非有實自性，以從翳眼妄見故有，若眼不病，則不見，故垂髮並無自性，從妄緣而妄現，一切法亦如是。「非無性」，非無因緣妄現之性。非有性，表示畢竟無生；非無性，表示亦從緣而妄現有生，非無因生。

「見不見故」：謂其關鍵只在自心起不起妄想，而成有所見、或無所見；亦即，若起妄想，即見有毛輪；若不起妄想，即自不見。

## 義貫

又「譬如」人因患「翳目」，而妄「見」空中「有」五色毛輪之「垂髮」，如是自見已，更「謂眾人言：汝等」皆來「觀」看，「此」處有毛輪！然「而是垂

髮，畢竟非」有實自「性」，亦「非無」由病目等因緣和合妄現之「性」，其關鍵只在以病眼「見」，或「不」以病眼「見」的緣「故」而已。「如是，」諸「外道」人以自心「妄見」樂欲「希望」，而虛妄「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等四句邪「見」，而「誹謗」如來「正法」，因而「自陷陷他」。

譬如火輪，非輪；愚夫輪想，非有智者。如是，外道惡見希望，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常想，一切性生。

註釋

「火輪」：即旋火輪，亦即旋轉火把而成輪之相。

「非輪」：實非是輪。

「愚夫輪想」：愚痴凡夫妄生取著虛妄之相，而生實輪之想。

「一切性生」：而令一切依於虛妄見之性生起。

義貫

又「譬如」旋轉「火」炬而成「輪」狀，而此火輪，實「非」是「輪」，然而「愚」痴凡「夫」妄生取著，而生於有實「輪」之「想」，此「非有智者」之所為。「如

是，外道」之人，由於其心「惡見」邪欲「希望」，而「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等四句之妄「想」，而令「一切」依於虛妄見之「性生」起。（亦即：妄心生、妄法生。）

譬如水泡，似摩尼珠，愚小無智，作摩尼想，計著追逐。而彼水泡，非摩尼、非非摩尼，取不取故。如是，外道，惡見妄想習氣所熏，於無所有說有生，緣有者言滅。

註釋

「摩尼珠」：即如意寶珠。

「作摩尼想」：作眞摩尼珠之想。

「計著追逐」：如是計著，而起追逐。

「而彼水泡，非摩尼、非非摩尼」：而彼水泡，實非摩尼，亦非不爲自心妄現之摩尼。

「取不取故」：其關鍵只在自心取著與不取著而已。不取則非摩尼，取則非非摩尼。

「於無所有說有生」：於真空理寂中，妄說實有諸法生起。此為執常見者。

「緣有者言滅」：而於因緣和合而生者，卻說一切皆悉斷滅無有。「緣有」，即緣生。「滅」，無、斷滅之義。此為執斷見者。

義貫

又「譬如水泡」，其狀「似摩尼」寶「珠，愚小無智」之人不善分別，而「作眞「摩尼」珠之「想」，如是「計著」已，起而「追逐」。然「而彼水泡」，實「非摩尼」珠，亦「非非」為自心妄想因緣而現之「摩尼」；其關鍵只在自心「取」著與「不取」著外相的緣「故」而已（若心寂，即一切法寂。）「如是，外道」之人，由於「惡見妄想」分別「習氣」之「所熏」染，而「於」真空理寂本「無所有」中，妄「說」實「有」諸法「生」起，而墮於常見；或於正法之因「緣」而「有者」，卻妄「言」一切皆悉斷「滅」，無所有，而立斷見。

詮論

以上之旨，皆在闡明，外道之四句悉依於諸法之生住滅相，而起妄計。若了諸法實是自心所現，則四句便失其所本；本亡，末自然無寄；如是四句與諸妄想，便灰飛煙滅。是故，佛在此以種種譬喻所破的，實並非四句本身，而是四

句依之而起的諸法之相；因此是直破其本，釜底抽薪，令妄盡眞現，爲頓教之法門。又，以上七喻，爲破佛法外之外道邪執。以下五喻，則爲破附佛法外道及錯解佛法成外道，對於三寶所起之邪計。印度之外道，大略有三種：一、佛法外之外道，二、附佛法之外道，三、錯解佛法成外道。

一、佛法外之外道——其本源有三：（一）迦毗羅，譯爲黃髮，故又稱黃髮外道。此派外道計因中有果。（二）漚樓僧伽，又稱鵝鷓，此派外道計因中無果。（三）勒沙婆，譯爲苦行。此派外道計因中亦有果亦無果。再者，以一、異、俱、不俱來者，則執一者，爲迦毗羅，彼謂作者與所作爲一，能相與所相爲一。漚樓僧伽則計能作與所作等爲異。迦樓鳩馱則計爲亦一亦異、亦有亦無。尼健陀若提子則計爲非有非無。一切外道立論，不離此四種邪計。至佛出世時，有六大師，從此滋蔓，難以枚舉，唯識論中說有十三外道，瑜珈論中說十六外論師，小乘涅槃論說二十種，大日經說三十種，涅槃經、僧祇律說九十五種外道，華嚴經及大智度論說九十六種外道。皆爲佛法外立邪教之外道，以於法外妄解，不受佛化，故稱外道。

二、附佛法之外道——此派起自犢子方廣道人。犢子於佛世，歸佛出家，成立

有實我之論。其門徒相續不絕。佛滅後兩百年中，自創說一切有部，流出一派，稱爲犢子部。建立非即蘊非離蘊之我，謂眾生有實我，此實我非即五蘊、非離五蘊，稱爲不可說藏。此爲違背佛所確立真無我之理，故名之爲附佛法之外道。（又，犢子之來源爲：上古有仙人，居於山中寂靜之處，而貪心猶不止，遂與母牛有染，而生男子，流諸苗裔，此後種類皆言犢子。）再者，近世之所謂一貫道者，亦可說是附佛法之外道等流。

三、錯解佛法而成外道者——這是因爲學佛不得其法，未能入理，於教法中，由於智慧不足，生種種障礙，而墮入外道之數。《大智度論》云：「若不得般若方便，入阿毗曇，即墮有中，入空墮無，入毗勒墮雙亦。」《中論》云：「執非有非無，名愚痴論，倒執正法，還成邪人。」這些便是學佛不知方便，而墮外道數者。

佛於以上七喻中，所要破的，是第一種：佛法外的外道，下面五喻所要破的，便是後面這兩種外道。

**復次大慧，有三種量、五分論，各建立已，得聖智自覺離二自性事，而作有性妄想計著。**



## 註釋

「三種量」：指現量、比量、及聖言量。「量」，是量度、稱量之義。即一切可稱量、計量者，皆稱爲量，亦即，一切能見、聞、覺、知者，皆稱爲量。「現量」爲親得法體，不用意識妄分別，無有錯謬，叫現量，亦即，一切法現前之量。「比量」，比是類比，亦即由比類量度而知，非親見親聞親得而知。如隔山見煙，則知有火；隔牆聞聲，則知有人。雖非親見、親聞，亦非虛妄，於理得成。「聖言量」，爲以如來聖教爲準繩，當作指南。

「五分論」：即因明學之宗、因、喻、合、結。因明即近代西洋所稱的邏輯學。古時印度人，於學術上，若有所立論，必須依因明學之方式提出，學術上的辯論，也採取因明學的方式，亦即今人說：「要符合邏輯」，或「要合科學」，否則便不算數，不被認定。因明學辯論或立論的過程、方式，主要的便是宗、因、喻、合、結這五分論。「宗」，有如西洋傳統邏輯三段論法(Syllogism)中的大前提(major premise)，也就是主旨。「因」，「有如小前提(minor premise)也就是理由，亦即你提出此立論的根據。「喻」，即是舉例說明之。「合」，即綜合以上所言。「結」，即結論。這又有點像中國八股文的規矩；起、承、轉、合。

而西洋黑格爾的唯物辯證法 (Dialectic) 中之正、反、合也是類此。因明學上的宗、因、喻，又稱爲三支，或二支比量。因爲外道因明學上所說的這三量正好只合了佛法中三量中的比量，不是現量或聖言量。總之，以這樣的方式來辯論，說可以得到真理的，是凡夫執著語言爲有實自性，而起的妄想分別。不知言語唯是自心所現，毫無實自體性。

「各建立已」：各依之而建立種種謬說已。

「得聖智自覺離二自性事」：而謂已得諸佛如來所證之聖智自覺，離於依他起自性及徧計所執自性，二種自性之事。亦即謂已得圓成實性，以離二妄，即是圓成。「事」，即果。

「而作有性妄想計著」：而且將其所證得之圓成，作有實自性之妄想計著，謂有所得。

義貫

「復次大慧，」小乘人與外道立「有」現量、比量、聖言量「三種量」，及宗、因喻、合、結「五分論」，以爲探求真理之方式，且「各」依之而「建立」其妄見「已」，而謂爲已證「得」諸佛如來所證之「聖智自覺」（自覺聖智）「離」

於緣起（依他）與妄想（徧計）「二」種「自性」之「事」果，而證得圓成實性。「而」且將其所自以爲已證得之圓成「作有」實自「性」之「妄想計著」，謂有所得。

大慧，心意意識、身心轉變，自心現攝所攝諸妄想斷，如來地自覺聖智修行者，不於彼作性非性想。若復修行者，如是境界性非性，攝取相生者，彼即取長養、及取我人。

註釋

「身心轉變」：謂因此而得聖種類身。

「自心現攝所攝諸妄想斷」：於自心所現之能攝、所攝（能取、所取）之諸妄想皆得斷除，因而證得圓成實性。

「如來地自覺聖智修行者」：依如來地自覺聖者而修如實行者。

「不於彼作性非性想」：「彼」，指身心轉變，乃至證得圓成實性。謂於彼等修證之所得，不作有、無想。「性、非性」，即有性、非有性，亦即有、無。

「若復修行者，如是境界性、非性，攝取相生者，彼即取長養，及取我、人」：「如是境界性、非性」，於如是修證所得之境界之有、無。「攝取相生者」，「攝

取」，執取，亦即能取與所取。謂於心中有能取與所取相生起者。「長養」，即壽者相，壽命。因眾生若有壽命，即可長養，即須長養，亦可長養一切善惡等法，故稱壽命爲長養。「即取長養，及取我人」，便是取著眾生相、壽者相、及我相、人相。在此，「眾生相」省略了。唐譯此句作：「諸修行者，若於境界起有無執，則著我、人、眾生、壽者。」魏譯作：「若取有無法者，即爲我相、人相、眾生相、壽者相故。」

義貫

「大慧」，諸修行者，由修實行故，得令「心意意識」及「身心轉變」，而得聖種類身，且於「自心」所「現」之能「攝」取與「所攝」取性等「諸妄想」悉得「斷」除，因而證得圓成實性。然而依「如來地自覺聖智」而如實「修行者」，則「不於彼」身心轉變，乃至所證之圓成實性等境界，「作」有「性」、或「非」有「性」（有、無性）之「想」，以離自心見能取、所取虛妄境界故。「若復修行者」，於「如是」修證所得「境界」之有、無（「性、非性」），其心中有能「攝取」之「相生」起「者，彼即」是「取」著眾生相、壽者相（「長養」）「及取」著「我」相、「人」相。

大慧，若說彼性自性共相，一切皆是化佛所說，非法佛說。又諸言說，悉由愚夫希望見生，不為別建立趣自性法，得聖智自覺三昧樂住者，分別顯示。

註釋

「若說彼性自性自共相，一切皆是化佛所說，非法佛說」：若說彼一切法性自性之自相、共相，這一切廣分別諸法相者，皆是化身佛所說之權法，非法身佛所說之實法。唐譯作：「一切諸法自相共相，是化佛說，非法佛說。」魏譯作：「說有無法自相同相，是名應化佛說，非法佛說。」

「又諸言說，悉由愚夫希望見生」：又彼諸言說，悉由如來隨順愚夫希望見之心而生，令其修行。

「不為別建立趣自性法，得聖智自覺三昧樂住者，分別顯示」：而非為別教中，建立成就趣向圓成自性法，得自覺聖智三昧樂住之如實行上上根人，所分別顯示之實法。

義貫

「大慧，若說彼」一切諸法「性自性」之「自」相、「共相」，這「一切」廣分

別諸法相者，「皆是化」身「佛所說」之權法，「非法」身「佛」所「說」之實法。「又」彼「諸言說，悉由」於如來隨順「愚夫希望見」之心而「生」，令其修行，而「不」是「為」於「別」教中「建立」成就「趣」向圓成「自性法，得聖智自覺三昧樂住」之修如實行之上上根「者」，所「分別顯示」之實法。

詮論

上面這三節經文，從「復次大慧，有三種量」到「分別顯示」，楞伽科解說與前面的七種譬喻，旨趣不相類，可能是梵本錯次，錄者誤入於此；又說，應該放在下面「四種禪」之前，承前面「如來說法離四句」，似乎較妥。讀者諸大德請詳。

譬如水中，有樹影現；彼非影、非非影，非樹形、非非樹形。如是，外道見習所熏，妄想計著，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常想；而不能知自心現量。

註釋

「彼非影、非非影」：彼非實影像，亦非不是因緣妄現之影像，以有樹則有，無樹則無；水靜者有，水不靜亦無。

「非樹形、非非樹形」：非為真實的樹形，亦非無從緣妄現之樹形，以水靜則樹形現。這比喻如來現身亦如是：眾生心為水，樹為如來法身，影為如來之應化身；眾生心水若靜，則能感如來之化身影現，水若不靜則不現。以心靜故，則與佛之氣分相應，是故感應道交，此為如來不可思議神妙之用，以為成就一切眾生。然而現與不現，全在眾生一心，非在於佛；佛本無心，隨緣而現。又，在佛而言，亦無現與不現，以法身徧在，無所謂現與不現，離來去、生滅等相。譬如太陽，有目者共見，無目者不能見。生盲自無目不見日，不得謂無日。同理，諸佛法身也是一樣，總在那裏，湛然常寂，隨機應化，只是眾生自己心不平靜不能感、故不能見，不得說佛有來去、生滅等相。而眾生所感所見者，非佛真身，只是佛之應化身，以佛真身非因緣生滅，因此說：「非影」、「非樹」。但以心誠敬，亦能感見應化身，應化雖非真，但應化亦依於法身而出，若無法身，何得應化身？法身為體，應化為用，有體故有用，用即是體，以能用者即是體：應化為法身之用，法身為應化之體，如是則體與用本一，如水與波，所以究竟理說，三身本是一身，只是體用之殊而已。這便是諸佛真如法體的不可思議妙用。所以說：「非非影」、「非非樹」，便是這個道理。

再者，「非樹形、非非樹形」：「非樹形」指非樹本身之形，以樹確不在水中，故不得謂水中真有樹形；因水中只有水！「非非樹形」，是說，亦非不是真樹之形影；以有樹方有水中之樹形。今真有樹，所以有此樹形在水中顯現，所以說：「非非樹形」。比喻如來現身亦復如是：如來應化之身非如來之真身，故「非樹形」，然以有法體真身，方能現出應化之身，故「非非樹形」。

義貫

又「譬如水中有樹」之「影」像「現，彼」水中「非」實有「影」，亦「非非」有因緣妄現之「影」，以水靜則有，故非非影；水動盪則無，故非影。「非」真有「樹形」在水中，亦「非非」有因緣和合而現之「樹形」於水中印現，以水澄清則樹形現，故非非樹形；水污濁則樹形隱，故非樹形。如來現身亦如是，眾生心水寂靜澄清則現，動盪污濁則隱。「如是，外道」為惡「見習」氣「所熏」染，而起「妄想計著」，因而「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等妄「想」，來分別自心水中所現之樹影與樹形，「而不能」了「知」這一切皆是其「自心」所「現」之「量」。



詮論
----

如前所說，從這以下五個譬喻，是爲了破附佛法外道，及錯解佛法成外道執的邪見。

譬如明鏡，隨緣顯現一切色像，而無妄想。彼非像、非非像，而見像非像，妄想愚夫，而作像想。如是，外道惡見，自心像現，妄想計著，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見。

註釋
----

「而無妄想」：而鏡本身並無妄想分別、取捨，境來即現。

「彼非像、非非像」：而彼鏡中非真有相，亦非無因緣而現之像。以有緣即現，無緣即不現。此比喻佛身於眾生心中現，亦如是：眾生心境中所現佛像，非爲實有，然亦非沒有眾生心鏡明亮所感現之諸佛勝像。

「而見像非像」：而鏡中所見之像，實非有像在鏡中生住滅。

義貫
----

又「譬如明鏡」，能「隨」境「緣」而「顯現一切色像」，然「而」明鏡本身並「無」有「妄想」分別、取捨，何者該現之，何者不現。「彼非」真有實「像」

於境中生，亦「非非」有因緣和合妄現之「像」，以有緣即現，無緣即不現（若定有像於境中生，應時時皆現，不待境緣來對；且境緣撤去時，彼緣亦應仍現，以鏡中實有像生，不待緣故；然則緣不對鏡，則不現像，故知鏡中實自無像生，故知鏡中像爲因緣和合而現），因「而」鏡中所「見」之「像」實「非」真有「像」在鏡中。然而墮於自心「妄想」分別之「愚夫，而」將彼鏡中像「作」爲實「像」之「想」。（如來現身亦如是，眾生心鏡明則現，不明則不現，然眾生心鏡中所現之如來身，非身、非非身，亦如是）。「如是」愚痴眾生隨逐「外道惡見」於「自心」鏡中「像」顯「現」，而生「妄想計著」，因而「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常」、亦常亦無常、非常非無常等妄「見」來分別如來三身。（亦即，分別如來三身爲一、異、有、無、常、無常等）。

譬如風水，和合出聲，彼非性、非非性。如是，外道惡見妄想，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見。

註釋

「風水和合出聲」：風與水合，亦即風吹水，如是即有聲出；風大則浪大，浪大

則聲大，故是因緣和合而生。

「彼非性、非非性」：彼風與水之中，並非實有聲音之性，或生或滅，亦非沒有風與水因緣和合妄現之音聲性現出。而彼聲音，實不在風中，亦不在水中，亦不在兩間——實無有生，亦非不生，故非性、非非性。如來聲教亦如是，緣合而生，本無有生，亦非不生。若言如來有說法者，是為謗佛；若言如來不說法者，亦是謗佛；前者落有見謗，後者落無見謗。若說如來亦說亦不說，非說非不說，亦各成「雙亦謗」、「雙非謗」。以「雙亦」成愚痴，「雙非」成邪見。當知，如來常說，然說而不說；常不說，不說而常說，是為如來不可思議無上甚深之真如妙用，用而常寂，寂而常照，此非凡夫境界，但一心會耳！

義貫

又「譬如風」與「水，和合」便會「出聲」，然而「彼」風與水之中，並「非」實有風之「性」，或生或滅；亦「非非」有風水因緣和合妄現之聲「性」。（如來聲教亦復如是，緣合而生，以緣合而生故，本無有生，亦非不生）。「如是，」眾生隨逐「外道惡見，妄想」，因而「依」著「於」其「一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常等妄

「見」，來分別如來一切聲教，執其爲有無一異等。

譬如大地，無草木處，熱燄川流，洪浪雲湧；彼非性、非非性，貪無貪故。如是，愚夫無始虛偽習氣所熏，妄想計著，依生、住、滅；一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常，緣自住事門，亦復如彼熱燄波浪。

註釋

「大地，無草木處，熱燄川流，洪浪雲湧」：大地無草木處，由於日光與塵土和合，而見熱燄有如大川之水流動一樣，波濤洶湧。

「彼非性，非非性」：彼熱燄中，非實有波濤之性，亦非沒有日光與塵土和合而妄現之波性。

「貪無貪故」：但看眾生心貪著與不貪著而已，心若貪著，便會計著其爲水波；心若不貪，即了知其實爲幻相，本非有無。

「依生、住、滅」：依於諸法於自心中妄現之生、住、滅相，執之爲有實自性。「緣自住事門」：「緣」，攀緣分別。「自住事門」，如來以自覺聖智自證、自住聖事門。「事」，猶法性。「門」，猶境界。謂外道妄想，攀緣分別如來內身智證自住之法性門，所示現之種種佛事、佛身。

「亦復如彼熱燄波浪」：謂如來以自證自住境界所示現之種種佛身佛事，亦有如彼熱燄所幻之波浪，非爲有、無、一、異、常、無常等，但隨緣而現，離於眾生一切言思境界。

義貫

又「譬如大地」於「無草木處」，由於日光與塵土和合，而現出日光之「熱燄」，有如大「川」之水「流」動一樣，彷彿「洪」大之波「浪」，風起「雲湧」，巨浪滔天。然而「彼」熱燄中實「非」有波濤之「性」若生若滅，亦「非非」有日光與塵土因緣和合妄現之波「性」，但看眾生心「貪」著與「無貪」而已「故」，若眾生心起貪著，便會妄計彼幻相爲實是波性，若不貪著，即了知實爲幻相，本非有無。「如是，愚」痴凡「夫」，由「無始」世來，「虛偽」不實戲論「習氣」之「所熏」染，而生種種「妄想計著」，於是「依」於諸法因緣妄現之「生、住、滅」相，執之爲有實自性，而起「一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常等四句之妄見，並以此等四句妄見去攀「緣」分別如來以自覺聖智、內身自證「自住」法性「事門」，所示現之種種佛身、佛事，（分別其爲一異、有無、常無常等），當知如來

以自證自住境界所示現之種種佛身佛事，「亦復如彼熱燄」所幻之「波浪」，非爲一異、有無、常無常等，但隨緣而現，離於緣想，離於眾生一切言思境界。

譬如有人，咒術、機發，以非眾生數，毗舍闍鬼方便合成，動搖云爲。凡愚妄想，計著往來。如是，外道惡見希望，依於一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常見，戲論計著，不實建立。大慧，是故欲得自覺聖智事，當離生、住、滅；一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常等惡見妄想。

註釋

「咒術、機發」：以咒術及機關發動，令木人行走、作事，猶如活人。

「以非眾生數」：「以」，由於。由於機關木人並非屬於眾生之數。「數」，算在內之義。如說「天數難逃」，「墮於外道之數」，也是「之屬、之類」之義。

「毗舍闍鬼，方便合成」：「毗舍闍鬼」，即噉精氣鬼。印度之咒師，能以咒術，咒令毗舍闍鬼入於木人之中，而令木人行走動作，猶如活人。此謂，以毗舍闍鬼之力，及機關之方便，和合而成活動之木人。

「動搖云爲」：「云」，言說。「爲」，動作。易繫辭：「是故變化云爲。」疏：

「或口之所云，或身之所爲。」

「計著往來」：計著木人實有往來動作，以見有去來之相故。如來現身亦復如是，如彼機關木人，實無往來。

「戲論計著，不實建立」：而作種種戲論計著，及種種不實法之建立。

義貫

又「譬如有人」以「咒術」及「機」關來「發」動，令木人行走及動作。「以」木人並「非」屬於「眾生」之「數」，而是依「毗舍闍鬼」（噉精氣鬼）之力，及機關之「方便」和「合」而「成」活動之木人，而能「動搖」、去來、運轉、言說、作爲（「云為」）。而「凡」夫「愚」痴「妄想」，便「計著」木人實有「往來」，以見有往來之相故。如來現身亦復如是，如彼機關木人，實無往來。「如是」，「凡夫隨逐「外道惡見」及邪欲「希望」，故「依」著「於一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常等四句之妄「見」，而作種種「戲論計著」及種種「不實」法之「建立」，自害害人。「大慧、是故」若「欲」證「得」如來所自證之「自覺聖智事」，應「當離」於「生、住、滅」見，及「一、異、俱、不俱；有、無」、亦有亦無、「非

有非無；常、無常、亦常亦無常、非常非無常「等惡見妄想」分別。

註論

本節的機關木人，此喻：如來清淨法身，本無出沒，而以大悲願力，示現受生；然而雖現出沒往來之相，其實皆是無作法身之妙力自在成就，本非有無。但眾生隨逐外道惡見，見相計著，而依於一異、有無、常無常等見，而戲論分別。最後如來結論說，行人當遠離惡見，自然速得證入聖智；因為生滅、去來之相，乃至有無、一異等見，本如來藏妙真如性。然而眾生由於情生故智昏，妄想起故如體隔，致令生滅與真如，隔如天壤。若能執忘見盡，情息想除，則藏性與去來便無有乖隔，一體如如，所以能離惡見，便能疾得聖智之樂。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

幻夢水樹影，垂髮熱時燄，如是觀三有，究竟得解脫。  
 譬如鹿渴想，動轉迷亂心，鹿想謂為水，而實無水事。  
 如是識種子，動轉見境界。愚夫妄想生，如為翳所翳，  
 於無始生死，計著攝受性。如逆楔出楔，捨離貪攝受。  
 如幻咒機發，浮雲夢電光，觀是得解脫，永斷三相續。



於彼無有作，猶如燄虛空，如是知諸法，則為無所知。  
 言教唯假名，彼亦無有相，於彼起妄想，陰行如垂髮。  
 如畫垂髮幻，夢撻闍婆城，火輪熱時燄，無而現眾生。  
 常無常一異，俱不俱亦然，無始過相續，愚夫痴妄想。

註釋

「譬如鹿渴想，動轉迷亂心」：鹿由於自心生渴想，因而陽燄之動轉，便迷亂其心，以為是水波在動。

「如是識種子，動轉見境界」：「如是」，同樣的。「識」，八識。同樣的，由於八識田中含蘊無明種子，熏習自心，因而令其動轉，而妄見有種種境界生滅。

「於無始生死，計著攝受性」：「攝受性」，即代表能攝受及所攝受之性，亦即能取、所取性。謂於無始世來在三界中之生死，計著其中能取、所取之性為實有。

「如逆楔出楔」：「楔」，代表外道之惡見，以其令人心堅固執著，如楔之接木。楔，俗稱榫。「逆楔」，代表如來所說正法，以其正逆外道所說，故稱逆楔。「出」，拔出、破除。謂如來之法能破除、拔出眾生之一切惡見。

「如幻咒機發」：眾生之生死往來，猶如幻化，亦如咒術起屍，如機關發動木人，實無往來，亦非無往來。

「浮雲夢電光」：如空中之浮雲、如夢、亦如電光，須臾不住、剎那生滅。

「永斷三相續」：「三」，指三有，或三毒。

「於彼無有作」：「彼」，指涅槃。「作」，代表能作與所作。謂於彼涅槃法中，實無有能作與所作。以涅槃無爲故，能所俱寂。

「猶如燄虛空」：猶如陽燄處於虛空中。

「如是知諸法，則為無所知」：能如是了知諸法之實相爲本來寂靜，則爲入於無所知、與無能知，能所俱離之境界。以所知既無，則能知亦亡，能因所而立，若無所，則能自不存。

「言教唯假名」：如是則知一切言教唯是假名，因緣施設。

「彼亦無有相」：彼言教本身亦無有實自體相。

「陰行如垂髮」：「陰」，五陰。「行」，心行。謂眾生五陰與一切心行，有如翳者所見空中五色垂髮，本無所有。

「如畫垂髮幻」：一切諸法本來如畫，無有高下，亦如垂髮之幻現。

「夢鍵闍婆城」：如夢、如鍵闍婆城（海市蜃樓）之唯自心現，不可得。

「火輪熱時燄」：如旋火成輪，如熱渴時所見陽燄，因緣和合妄有。

「無而現眾生」：一切雖無自性，然以因緣合故，卻能現一切眾生，於六道中，妄有生滅往來之相。

「常無常一異，俱不俱亦然」：三界內外一切諸法，既然如是如幻無實，則外道所計執之常、無常、一、異、俱、不俱等妄見，亦是如是，了無自性。

「無始過相續」：唯是無始世來妄想之過咎，念念相續不斷所致。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：一切法皆如「幻」、如「夢」、如「水」中之「樹影」，如翳目人所見之空中五色（毛輪）「垂髮」，如「熱」渴「時」所見之空中陽「燄」，本非有無，依緣而現。若能「如是」以正智「觀」察「三有」，則能「究竟得解脫」於一切繫縛、染著，更不會再起一異、有無等種種妄想。「譬如」群「鹿」由於自心生「渴想」，因而陽燄「動轉」之相，便能「迷亂」其「心」。如是，「鹿」以自心妄「想」而「謂」陽燄「為水，而其「實」並「無水」現之「事」。「如是」，眾生由於八「識」田中含蘊之無明「種子」，無始來不斷

熏習自心，令其心「動轉」，而妄「見」有種種「境界」生住滅。「愚」痴凡「夫」由自心「妄想」之「生」起，而見種種虛妄境界生滅，猶「如」病目之人「為翳」之「所翳」，而妄見空中有毛輪生起一樣。一切眾生「於無始」世來，虛受六道「生死」流轉，皆由於自心妄想「計著」能「攝受」及所攝受，為有實自「性」。如來說法猶「如逆楔」，以破除拔「出」外道四句惡見之「楔」，令其「捨離」自心妄想「貪」著，計有能「攝受」之心與所攝受之境。眾生之生死往來，猶「如幻」化，亦如「咒」術起屍、如「機」關「發」動木人、如空中之「浮雲」、如「夢」、亦如「電光」，一切皆無有自性，因緣妄現，須臾不住，剎那生滅。能以此無上正智「觀」一切世間，如「是」便「得解脫」，而得「永斷三」有之「相續」，而證得無上大涅槃。然而「於彼」涅槃法中，實「無有」能「作」、所作，「猶如」陽「燄」現於「虛空」中，本非有無，唯心所現。能「如是」了「知諸法」之實相為本來寂靜，「則為」入於「無所知」與能知，能所俱離之境界。入於如是境界，則知一切「言教唯」是「假名」虛設，「彼」言教「亦無有」實自體「相」，而愚夫卻「於彼」言教「起」種種「妄想」計著。眾生五「陰」與一切心「行」有「如」翳者所見空中五色「垂髮」（毛輪）。一切諸法本來「如

畫」無有高下，究竟平等（而以眾生妄想，見有高下），亦如「垂髮」之「幻現」、如「夢」中所見、如「撻闍婆城」（海市蜃樓）之唯自心現，了不可得；如旋「火」所見之「輪」、如「熱」渴「時」所見陽「燄」等，皆因緣妄有。是故一切雖「無」自性，「而」以因緣合故，卻能「現」一切「眾生」於六道中妄有生滅，辛勤往來之相。三界內外一切法，既然如是如幻無實，則外道所計執之「常、無常、一、異、俱、不俱」等妄見「亦然」，唯心現，了無自性。但以「無始」世來妄想執著之「過」咎，念念「相續」，熏習不斷，而令「愚夫」墮於愚「痴」之種種「妄想」計著，不能覺悟。

明鏡水淨眼，摩尼妙寶珠，於中現眾色，而實無所有。  
一切性顯現，如畫熱時燄，種種眾色現，如夢無所有。

註釋

「明鏡水淨眼」：「淨眼」，清淨無病之眼。謂猶如明鏡、靜止澄清之水，與清淨無病之眼，皆可鑑物，顯物像。

義貫

猶如「明鏡」、寂靜澄清之「水」、及清「淨」無病之「眼」，皆可鑑物顯像，

以及「摩尼妙寶珠，於」這些東西之「中」，皆可顯「現眾色」像。「而」那些東西中所現之種種像「實」皆無有自性、無相、「無所有」，並沒有任何色像在其中生滅。同樣的，如來所示現的「一切」佛事、及一切法之「性」，雖亦有種種相「顯現」，亦「如畫」及「熱時」之陽「燄」，離於有無，乃至如來以「種種眾色」身示「現」三界，亦皆「如夢」，唯心現「無所有」，唯眾生心感而現。

詮論

此偈為重頌前面長行之義，所用之譬喻大略相同，只是增加了六個：如楔、如浮雲、如電光、如水、如淨眼、及如摩尼。

復次大慧，如來說法，離如是四句，謂一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常；離於有、無、建立、誹謗。分別結集真諦、緣起、道滅解脫。如來說法，以是為首；非性——非自在、非無因、非微塵、非時、非自性，相續而為說法。復次大慧，為淨煩惱、爾燄障故。譬如商主，次第建立百八句，無所有，善分別諸乘，及諸地相。

註釋

「建立、誹謗」：即斷常二見。

「分別結集真諦、緣起」：「分別」，解說。「結」，煩惱結使、惑結。「集」，集起。「結集真諦」，即是苦聖諦。「緣起」，即十二緣起，亦即集諦。

「道滅解脫」：「道」，道諦，即八正道。「滅」，滅諦，即涅槃法。謂開示道滅二諦，令眾生修道證滅，得涅槃、解脫。

「如來說法，以是為首」：如來說法，皆以令眾生斷除煩惱、生死流轉，得涅槃解脫為首要，而不作無謂之文字戲論，如論有論無、論一論異等，這些戲論對於解脫生死煩惱痛苦，並無幫助；反而會增加自心妄想執著，增加障礙；且惡見害人，更加不得解脫，當墮惡趣。

「非性」：佛所說的甘露解脫法門，非同外道所妄計之種種性。此為總說，下面細列。

「非自在」：非為說有作者、自在為生法之因。

「非無因」：亦非說一切法無因生。

「非微塵、非時」：亦非說微塵、或時節為能生一切法之妄想計著。

「非自性」：亦非說諸法有其實自體性。

「相續而為說法」：相續建立眾善妙解脫法門，而為眾生說法。

「為淨煩惱、爾燄障故」：「煩惱」，即煩惱障，亦即事障。「爾燄障」，即所知障，亦即理障。謂如來說法，但為淨眾生之煩惱、所知二障，二障既淨，自然證得自覺聖智。

「譬如商主」：譬如大商主，用多種善方便，導諸眾商，至於寶所，受安穩樂。如來亦如是，以眾善方便，導諸眾生，至於自如來藏清淨心至寶之所，令得究竟安穩快樂。

「次第建立百八句，無所有」：次第建立種種妙法，而令住百八句，無相無所有，一切清淨之境界。

「善分別諸乘，及諸地相」：最後令善分別諸乘，皆令通達，及菩薩諸地之相，而入於如來地。

義貫

「復次大慧，」諸佛「如來說法，」皆「離」於「如是四句」之戲論，「謂一、異、俱、不俱；有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常等妄見。是故如來皆得究竟「離於有、無、建立、誹謗」等惡不善法之過咎。如來若有說示，唯是「分別」解說眾生由惑「結集」而起之苦「真諦」，



令眾生知苦；開示十二「緣起」之集諦，令眾生斷集；開闡「道、滅」二諦，令眾生修道、證滅，得涅槃之清涼安穩「解脫」，如是等法門。「如來說法」，皆「以是為首」要，而不作有害之無謂戲論。是故，佛所說之甘露解脫法門，決「非」同於外道所妄計之種種「性」，如：決「非」說神我「自在」作者，為一切法之生因；亦「非」說一切法「無因」而生；亦「非」說「微塵」，亦「非」說「時」節等為一切法之生因；亦「非」說諸法有實「自性」，如是等邪惡戲論。如來但以解脫生死煩惱為本，「相續」建立眾善妙法門，「而為」眾生「說法」。復次大慧，「諸佛說法，皆「為淨」眾生之「煩惱」及「爾燄」（所知）二種「障」，而令得自覺聖智之無上寶藏「故。譬如」大「商主」，用多種善巧方便，導引眾商至於寶所，受安穩樂。如來亦如是，以種種善方便，「次第建立百八句」種種妙法，令住無相「無所有」，一切清淨之境界，最後令「善分別諸乘」一切法門，皆令通達，「及」令超越菩薩「諸地」之行「相」，而入於如來地。

詮論

「如來說法，以是為首」還有個意義，就是：四諦、十二緣之理，是佛一成等正覺後，最初度五比丘所說的道理，所以說「為首」。

復次大慧，有四種禪。云何為四？謂愚夫所行禪、觀察義禪、攀緣如禪、如來禪。云何愚夫所行禪？謂聲聞、緣覺、外道修行者，觀人無我性，自相共相，骨鑠無常、苦、不淨相，計著為首。如是相不異觀，前後轉進，想不除滅，是名愚夫所行禪。

註釋

「攀緣如禪」：「如」，即真如。亦即觀真如禪。

「自相共相，骨鑠無常、苦、不淨相」：曰「鑠」，即鎖。謂見自相、他相、共相、（即自身、他身、共身），身骨如鎖相連，皆是無常、苦、不淨之相，以對治計身為常、樂、我、淨。

「計著為首」：以如是計著其性為首。

「如是相不異觀」：這有兩個意義：一、於如是相堅著不捨，而不作別觀。「異觀」即別的、不同的觀法。二、如是所觀之境相，得不異於能觀之智，此為觀成之相。「相」，即所觀之境相。「觀」，即能觀之智。能觀之智與所觀之境相，得不相異，能所脗合，打成一片，便是心境一致，即是觀成之相。

「前後轉進」：如是次第因前觀成就，而後展轉勝進，至得滅盡定。

「相不除滅」：然而未忘我見，故我相仍不得除滅。簡言之，即不離相，故不得究竟。

義貫

「復次大慧，有四種禪。云何為四？謂」一、「愚夫所行禪」，二、「觀察義禪」，三、「攀緣」真「如禪」，四、諸佛「如來禪。云何」為「愚夫所行禪？謂」諸「聲聞、緣覺」與某些「外道」之「修行者」，於行禪時，「觀人無我」之法「性」，而見「自」身「相」、他身相、及自他「共」俱之「相」，身「骨」皆如「鏤」（鎖）相連，悉是「無常、苦、不淨」之「相」，以對治計身為常、樂、我、淨之凡夫四倒，期達於人空之境。二乘人以如是「計著」種種法性「為」其「首要之行。「如是」堅持不捨，至所觀之境「相」，得以「不異」於能「觀」之智，能所混合一致，即得觀行成就。如是次第因「前」觀行成就，而「後」展「轉」勝「進」，至得滅盡定。至此，雖然能觀之智與所觀之境得以一致，但能所「相」仍「不」得「除滅」，仍不離相，故不得究竟。「是名」為「愚夫所行禪」。

詮論

愚夫所行禪，為二乘與某些外道所共修的。為什麼二乘在此也稱愚夫？因為邪

小俱迷自心現量，不了自共相性空，此方爲眞無我理！二乘與外道皆不達此，而於無性之自共相中，計著有實自性，且起於染淨、苦樂、常無常之妄想計著，以此妄想計著，而爲其修觀之本，如是愚昧顛倒，故同名爲愚夫。又二乘以憎愛欣厭爲心，執斷滅爲果德，而涅槃實非斷非滅，以是不了，故稱愚夫。

**云何觀察義禪？謂人無我自相共相，外道自他俱無性已，觀法無我。彼地相義，漸次增進，是名觀察義禪。**

註釋

「觀察義禪」：此爲三賢位行人所修者，「義」，指法無我義。謂三賢行人，於了知邪小所修之人無我性空後，更進而觀法無我之義，故稱觀察義禪。

「人無我自相共相」：謂三賢行人了知二乘所修之人無我觀行中之種種自相、共相，其性本空。

「外道自他俱無性已」：並了知外道所計執之自相、他相、共相，亦皆無有自性。如是了知已，便離邪小不究竟之行。

「彼地相義，漸次增進」：「地」，法無我所攝之諸地。「相」，行相。謂於彼法無我諸地行相之義，隨順觀察，漸次增進，而至斷分別我執及分別法執，二分

別斷，即登初地。

義貫

「云何」爲「觀察義禪？謂」三賢位行人，了知二乘所修之「人無我」觀行中之種種「自相、共相」，其性本空；並了知「外道」所計執之「自」相、「他」相、自他共「俱」之相，皆悉「無」有自「性」，如是了知「已」，便捨離邪小不究竟之行，而進「觀」察「法無我」之義理。於「彼」法無我所攝諸「地」行「相」之「義」，一一隨順觀察，「漸次增進」，而至二分別執斷，二分別斷盡，即登初地。「是名」爲「觀察義禪」。

云何攀緣如禪？謂妄想二無我妄想，如實處，不生妄想，是名攀緣如禪。

註釋

「攀緣如禪」：魏譯作：「觀真如禪」。

「妄想二無我妄想」：謂十聖行人，觀察三賢及邪小所修之依自心妄想分別而執實有二無我理，了知這些實在是三賢及邪小所證境之妄想。

「如實處，不生妄想」：「如實處」，指十地。謂十聖行人，次第漸進，至十地，以現量無分別智，觀真如實際之處，人法本無，故不生妄想，而證寂滅真境。

## 義貫

「云何」爲「攀緣」觀察眞「如禪？謂」十聖行人，觀察三賢及邪小所修之依自心「妄想」分別而執實有人、法「二無我」之理，了知這些實爲彼三賢、邪小所證境之「妄想」，（如是照了地前行人之能證所證仍熾然），如是次第增進，至於十地，以現量無分別智，觀眞「如實」際之「處」，於其中，了了知見人法本無，故「不生」一切能所等「妄想」，而證寂滅眞境。「是名」爲「攀緣如禪」。

云何如來禪？謂入如來地，得自覺聖智相三種樂住，成辦眾生不思議事。是名如來禪。

## 註釋

「成辦眾生不思議事」：謂能成辦爲度化眾生而作之一切不思議事。

## 義貫

「云何」爲「如來禪？謂」頓「入如來地」，證「得自覺聖智相」之「三種樂」而於其中安「住」，能「成辦」爲度化「眾生」而作之一切「不」可「思議」之「事。是名」爲「如來禪」。

## 詮論

上面三種禪中，第一種為邪小所修之愚法。後面兩種，雖也是大乘菩薩三賢十聖所共修的，但仍屬漸修漸證，最後這如來禪，則是上上智頓根人所修，依如來不生不滅為本修因，而頓悟一心，頓圓佛地，三德秘藏，一念頓圓，頓能成熟一切眾生不思議事。故名如來禪，所謂「念不生，即名為佛；一喝之中，五教俱暢」，即是此義。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

凡夫所行禪，觀察相義禪，攀緣如實禪，如來清淨禪。  
 譬如日月形，鉢頭摩深險；如虛空火盡，修行者觀察；  
 如是種種相，外道道通禪，亦復墮聲聞，及緣覺境界。  
 捨離彼一切，則是無所有；一切剎諸佛，以不思議手，  
 一時摩其頂，隨順入如相。

註釋

「譬如日月形，鉢頭摩深險」：「鉢頭摩」，紅蓮花。「深險」，指高山巨海。此指外道之人，觀神我，而謂神我有如日月之圓明，或如紅蓮花之淨妙，或深險如高山巨海，妄計以為真實，實皆自心妄想所現。

「如虛空火盡」：此指二乘所修，觀身苦而沉空滯寂，如彼頑空，取滅盡如薪火盡。

「如是種種相，外道道通禪」：若執著如是種種相，即墮於外道之道，及其所通修之禪。

「捨離彼一切，則是無所有」：捨離前三種禪之一切計著，則是諸佛如來無所有，無所著，一切清淨，故名如來清淨禪。

「一切剎諸佛，以不思議手，一時摩其頂」：若能如是不著一切處，即頓契佛心，故感得十方一切諸佛剎土之如來，同以不思議之手，一時皆摩其頂。

「隨順入如相」：「如」，真如。謂令隨順法性，而入於真如究竟清淨之實相。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「所謂禪有四種：「凡夫所行禪，」三賢菩薩所修之「觀察」法無我「相義」之「禪」，十聖所修之「攀緣」真「如實」際之「禪」，及頓教上上智者所修之「如來清淨禪」。外道之人於行禪時觀其妄想之神我，謂其「譬如日月形」之圓明，或說如「鉢頭摩」（紅蓮花）之淨妙，或「深險」如高山巨海，妄計以爲真實。二乘則灰身泯智，沉空滯寂，謂不動



「如虛空」，或取寂滅如薪「火盡」，此等為邪小之「修行者」作如是「觀察」。若執著「如是種種」妄想「相」，即墮於「外道」之「道」及其所「通」修之「禪，亦復墮」於「聲聞、及緣覺」之「境界」。若能「捨離彼」前三種禪之「一切」計著，「則是」直入如來「無所有」、無所著、究竟清淨之境界，頓契佛心，故感得十方「一切」佛「剎」之無量「諸佛」如來，悉「以不」可「思議」之佛「手，一時」俱「摩其頂」，令其「隨順」法性而「入」於真「如」究竟實際之「相」，是為如來清淨禪。

**爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，般涅槃者，說何等法，謂為涅槃？**

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，」諸佛如來所說的「般涅槃者，」是指「說何等法，謂」之「為涅槃？」

詮論

前面說諸禪既然不同，所證的果德也不一樣。外道執神我，冥性等為涅槃，二乘以灰身泯智為涅槃，今如來以清淨禪而入涅槃，不知以何法而稱為涅槃。大慧菩薩因此問明，以顯果德異於邪小。

佛告大慧：一切自性習氣，藏意識見習轉變，名為涅槃。諸佛及我涅槃自性空事境界。

註釋

「一切自性習氣」：唐譯作：「一切識自性習氣」。「一切識」，因八種識中，各有熏習氣分，所以稱一切。「自性」，即無始來，俱生無明與分別無明，念念熏習而成種性，此為過去之舊種。此謂一切識自性之種子習氣轉變。

「藏意識見習轉變」：上句指「種子習氣」，此句指「現行習氣」轉變。「見」，即分別無明。「習」，即俱生無明。以此分別與俱生二無明障為生死因，故有生滅之因。此謂八種識緣自分境（相分），起現攀緣（成七轉識），念念熏成新的二障習氣，此即為現在新種，即所謂現行習氣。

「諸佛及我涅槃自性空事境界」：謂諸佛及我皆同證此涅槃，一切法自性空，理事圓融之境界。

義貫

「佛告大慧：一切」八種識「自性」之（舊）種子「習氣」轉變；及第八「藏」識、第七末那「意」識、與第六「意識」中之一切「見」（分別無明）及「習」

（俱生無明）之現行習氣「轉變，名」之「為涅槃」。此為「諸佛及我」皆同共證之「涅槃」一切法「自性空」，究竟理「事」之「境界」。

註論

佛在此之意為：若了彼種子及現行二種習氣空，便將此生死，當體轉為不生不滅之果德，稱為涅槃。然而此謂轉變，但轉其名，體實不轉；即涅槃相，亦不可得，所以稱此為諸佛共證之諸法性空境界。

復次大慧，涅槃者，聖智自覺境界，離斷常妄想性非性。云何非常？謂自相、共相妄想斷，故非常。云何非斷？謂一切聖，去、來、現在得自覺，故非斷。大慧，涅槃不壞不死。若涅槃死者，復應受生相續。若壞者，應墮有為相。是故涅槃離壞離死，是故修行者之所歸依。

註釋

「離斷常妄想、性非性」：「性」，有性。「非性」，無性。「性非性」，即有無。謂涅槃之性，本離於斷常、有無等一切妄想。

「自相、共相妄想斷，故非常」：謂二乘所執之自相、共相諸妄想皆斷除，故不見有一自相、共相恆常、相續不變，故非常。若不見有自相、共相，即不得一

自相、共相而可了脫。此為諸佛不壞自共相，而自共相妄想斷之涅槃境界；亦即不斷而斷。

「一切聖，去、來、現在得自覺」：謂過去、未來、現在，三世一切聖者，皆以此而得自覺聖智。

「故非斷」：故涅槃非為斷滅之法。

「涅槃不壞不死」：涅槃之性，不是外道二乘所稱的壞滅，亦不是凡夫所說的死。

「若涅槃死者，復應受生相續」：若涅槃為死法者，則應於涅槃後，再於三界中受生，生死相續不斷。

「是故修行者之所歸依」：是故大涅槃為諸如實修行者之所歸依。

義貫

「復次大慧，」如來之「涅槃者」，乃為「聖智」自證「自覺」所行之「境界」，其性本「離斷、常」之「妄想」，及有「性非」有「性」（有無）等一切妄想之法。「云何」涅槃為「非常？謂」二乘所執之「自相、共相」諸「妄想」悉皆「斷」除，故不見有一自相、共相恆常相續不變，「故非常。云何」涅槃為「非斷」滅之法？「謂一切聖」者，於過「去」、未「來」、現在「皆以此而」得自覺「聖智」，

智德壽量不斷、無盡，「故」涅槃「非」爲、「斷」滅之法。「大慧，」大般「涅槃」其性「不」是二乘所稱的「壞」滅，亦「不」是凡夫所稱的「死。若涅槃」爲「死」法「者，復應」於涅槃後「受生」，而於三界中生死「相續」不斷，因有死必有生。然涅槃不死，所以不更受生，故涅槃不是死法。「若」涅槃是「壞」滅「者」，則「應墮有為」之「相」，因唯有爲相方有生住滅相。然涅槃非有爲，故不壞。「是故涅槃」之性「離壞、離死。」以離壞、離死，「是故」大涅槃爲諸如實「修行者之所歸依。」

詮論

常情以壞滅爲涅槃，所以佛在此特別顯示涅槃境界是不壞不滅。因爲佛已證無生，故非死；涅槃是真無爲，故不壞。因此才爲諸佛及三賢十聖之所共歸。至於小乘行人，身智俱忘，是否也得涅槃？答案是：小乘仍有微細生滅，故有滅（以其八識中之根本無明未斷故）；小乘涅槃爲化城涅槃，故可壞，既有壞滅，則非得此無上涅槃。

復次大慧，涅槃非捨、非得；非斷、非常；非一義、非種種義；是名涅槃。

註釋

「非捨、非得」：涅槃之性，其性非可捨，非可得；眾生雖未證，然亦不曾捨，以一切法自性涅槃故；諸佛雖證，亦非新得。

「非一義、非種種義」：「種種」，即異。謂非一、非異之義。

義貫

「復次大慧，涅槃」離一切過；其性「非」可「捨」，亦「非」可取「得」；非斷、非常；非「一」之「義，非種種」（異）之「義；是名」為「涅槃」。

詮論

此節總示涅槃離一切過。所謂一切過即以四句百非為代表。因為有四句，所以眾生起一切妄想，皆是此四句之過。

又，涅槃之性，凡外邪小以迷心量，故皆不能證得。二乘妄見心外有法可取捨，外道妄執一異、斷常等，這些總是妄想情量；離此諸過，則是眞常、眞樂、眞我、眞淨之大涅槃。所以六祖之偈言：「無上大涅槃，圓明常寂照。凡愚謂之死，外道執為斷。諸求二乘人，目以為無作。盡屬情所計，六十二見本。妄立虛假名，何為眞實義？惟有過量人，通達無取捨。以知五蘊法，及以蘊中我，外現眾色像，一一音聲相，平等如夢幻；不起凡聖見，不作涅槃解，二邊三際

斷，常應諸根用，而不起用想；分別一切法，不起分別想。劫火燒海底，風鼓山相擊，眞常寂滅樂，涅槃相如是。」觀此祖師涅槃之說，即知是遠承諸佛，指此印心，頓轉心意意識，頓入性空之眞淨境界也。

復次大慧，聲聞緣覺涅槃者，覺自相、共相，不習近境界，不顛倒見，妄想不生；彼等於彼，作涅槃覺。

註釋

「覺自相共相」：此爲聲聞所行；覺知自相、共相，而斷見惑。

「不習近境界」：此爲緣覺所修；不習近六塵憤鬧境界，樂獨善寂。

「不顛倒見，妄想不生」：於五蘊六塵不生凡夫之常、樂、我、淨四種顛倒見。

「妄想不生」，爲對境不起妄想分別，因此思惑亦除。

「彼等於彼，作涅槃覺」：彼等二乘之人，於彼非究竟處，而作涅槃之妄覺。

義貫

「復次大慧，聲聞緣覺」之「涅槃者」爲：聲聞乘人「覺」知「自相、共相」，而斷見惑。緣覺乘人則「不習近」六塵憤鬧「境界」，樂獨善寂，於五蘊六塵「不」生凡夫常樂我淨之四「顛倒見」，於對境時，「妄想」分別「不生」，思

惑亦除。「彼等」二乘之人，「於彼」非究竟處，而「作涅槃」之妄「覺」。

復次大慧，二種自性相。云何為二？謂言說自性相計著，事自性相計著。言說自性相計著者，從無始言說虛偽習氣計著生；事自性相計著者，從不覺自心現分齊生。

註釋

「言說自性相計著，事自性相計著」：「言說」，即名相；「事」即事相。凡夫以此二種計著，故令一切法生生不息，不得涅槃。然推究此名相與事相之自性相，皆是自心妄想所現，本無自性。是故知此二計著，為眾生涅槃之根本障礙，故佛在此特別提出，以為開示如來涅槃法之總結，令眾生皆自心自了，證得自性涅槃。

「從不覺自心現分齊生」：為從不如實覺知一切法唯自心現，而有差別生。「分齊」，即差別。以法界本一相，以不覺心現，故見差別。

義貫

「復次大慧，」有「二種自性相」，為眾生生死因，令不得涅槃。「云何為二？謂言說」（名相）之「自性相」妄想「計著」，及「事」相之「自性相」妄想「計



著。言說自性相計著者，「爲「從無始」世來執著「言說」之「虛偽習氣計著」而「生」；「事」相之「自性相計著者」，爲「從不」如實「覺」知一切法唯「自心現」而有「分齊」差別，因而「生」起。

詮論

上面佛說大涅槃的定義爲轉變「一切自性習氣」，但未詳說自性習氣。故在此更明白顯示。一切諸法皆有名相（言說）與事相，但此二相皆由心現，本無自性，惟是一心。而邪小之人不了名字性空，事相非有，各執有其實自性，因此於其中妄想計著，念念熏習，各成實種，所以佛說「一切自性」。佛了此二種自性，即寂滅相，不復更滅，所以能轉一切自性習氣，此即是如來大涅槃也。

復次大慧，如來以二種神力建立，菩薩摩訶薩頂禮諸佛，聽受問義。云何二種神力建立？謂三昧正受、為現一切身面言說神力，及手灌頂神力。

註釋

「菩薩摩訶薩頂禮諸佛」：加持菩薩摩訶薩，令頂禮諸佛足。

「聽受問義」：聽受其所請問之眾義。

「三昧正受、為現一切身面言說神力」：以神力加持，令人三昧正受，而後為現

一切身面言說神力加持。「三昧」，即定，亦即正心行處。「正受」爲一切受不受，名正受。

義貫

「復次大慧，」諸佛「如來」皆「以二種神力建立」，加持諸「菩薩摩訶薩」，令「頂禮諸佛」足，「聽受」、請「問」眾「義。云何」爲如來之「二種神力」加持「建立？謂」以神力加持，令入「三昧正受」，而後「為」其「現一切身面言說」，並復以「神力」加持，「及」親以佛「手灌」其「頂」，而授與佛職位之「神力」加持。

詮論

因爲前面偈中說：「一切剎諸佛，以不思議手，一時摩其頂，隨順入如相」，所以佛在此詳明如來如何以神力成就菩薩摩訶薩。

行人因內具真因，修真實行，因此感應道交，而獲佛二種神力加持，方能面見如來慈顏，親承教誨，而成就無上妙圓眞行。然而加持有冥加與顯加兩種。此二種神力，皆是顯加。

大慧，菩薩摩訶薩初菩薩地，住佛神力，所謂入菩薩大乘照明三昧，入

是三昧已，十方世界一切諸佛，以神通力，為現一切身面言說。如金剛藏菩薩摩訶薩，及餘如是相功德成就菩薩摩訶薩。大慧，是名初菩薩地，菩薩摩訶薩得菩薩三昧正受神力，於百千劫積習善根之所成就。

註釋

「住佛神力」：住佛加持之神力。

「所謂入菩薩大乘照明三昧」：而得入勝三昧，即入所謂大乘照明三昧。「照明三昧」，即光明定。

「金剛藏菩薩摩訶薩」：此指華嚴經中，金剛藏菩薩將說十地品時，蒙佛神力加持，而入於三昧：「爾時金剛藏菩薩承佛神力，入菩薩大智慧光明三昧。入是三昧已，」以此三昧力故，便即時感得「十方各過十億佛刹微塵數世界外，各有十億佛刹微塵數諸佛，同名金剛藏，而現其前，作如是言：善哉善哉，金剛藏，乃能入是菩薩大智慧光明三昧。善男子，此是十方各十億佛刹微塵數諸佛，共加於汝，以毗盧遮那如來應正等覺本願力故，威神力故，亦是汝勝智力故，欲令汝為一切菩薩說不思議諸佛法光明故：……爾時十方諸佛與金剛藏菩薩無能曠奪身，與無礙樂說辯，與善分別清淨智，與善憶念不忘力，與善決定明了

慧，與至一切處開悟智，與成道自在力，與如來無所畏，與一切智人觀察分別諸法門辯才智，與一切如來上妙身語意具足莊嚴。何以故？得此三昧法如是故，本願所起故，善淨深心故。」（以上引華嚴經卷三十四，十地品）金剛藏菩薩受諸佛如是加持後，方開始說十地品。因為此處對於一切修習菩薩大行者，非常重要，因此特地全引經文，以俾參考；亦是以經證經故。

「及餘如是相功德成就菩薩摩訶薩」：「餘」，其餘，其他。謂及其餘得如是妙相、功德成就之菩薩摩訶薩，亦是如是受佛神力加持，而得其諸智慧功德，說示正法，教化眾生。舉個例子，遠的不必說，即本經之當機，大慧菩薩，在經首一開始，即以偈讚佛之功德，那便是佛力所加，方得作如是說，否則如來境界，除佛與佛，無人能了，更何況能讚？故語云：惟佛能讚佛，即是此義。又，除此以外，本經全經中，大慧菩薩一再「承佛威神」而請問各問題，乃至問百八問，都是蒙佛力加持。

「於百千劫積習善根之所成就」：謂此乃為菩薩摩訶薩，於百千劫積習善根成就，方得諸佛如是護念加持。

義貫

「大慧，菩薩摩訶薩」於「初菩薩地」，歡喜地中，以得「住」諸「佛」所加持之「神力」，而得入勝三昧，「所謂入菩薩大乘照明三昧。入是三昧已，」以是三昧力故，感得「十方世界一切諸佛」悉「以神通力，為」其「現一切身、面、言說」而加持之，令其亦得現一切身面言說。「如」華嚴會上「金剛藏菩薩摩訶薩」即是如是受佛加持，而得開演菩薩十地品。「及」其「餘」得「如是」妙「相」、「功德成就」之「菩薩摩訶薩」，亦是如是受佛神力加持，而得具諸智慧功德辯才，方能演示正法，教化眾生。「大慧，是名」住於「初菩薩地」之「菩薩摩訶薩，得」諸佛加持此「菩薩」之「三昧正受神力。」此亦是菩薩摩訶薩「於百千劫」中「積」聚修「習善根之所成就」，方得諸佛如是護念加持。

次第諸地，對治所治相，通達究竟，至法雲地，住大蓮華微妙宮殿，坐大蓮華寶師子座，同類菩薩摩訶薩眷屬圍繞，眾寶瓔珞莊嚴其身，如黃金蘆蔔日月光明，諸最勝子從十方來，就大蓮華宮殿座上，而灌其頂，譬如自在轉輪聖王，及天帝釋太子灌頂，是名菩薩手灌頂神力。大慧，是名菩薩摩訶薩二種神力。若菩薩摩訶薩住二種神力，面見諸佛如來，若不如是，則不能見。

## 註釋

「次第諸地」：於是次第由初地漸次入於諸地。

「對治所治相，通達究竟」：「對治」，能對治。「所治」，所對治。謂於諸能對治之法門，及所對治之惑結等法相，皆通達，至於究竟。

「黃金蘆蔔，日月光明」：「蘆蔔」，花名。亦作瞻博、瞻蔔、瞻波等。玄應音義：「瞻博花，或作瞻波花，亦作瞻蔔；此云金色花。大論云：『黃花樹也；』樹形高大，花亦甚香，逐風彌遠也。」此謂菩薩之身如黃金色之蘆蔔花之色，現出如日月一般的光明。

## 義貫

此菩薩摩訶薩於是由初地「次第」漸入「諸地」，於諸能「對治」之法門，及「所」對「治」之惑結等法「相」，皆悉「通達」，至於「究竟」；如是「至」於第十「法雲地，住」於「大蓮華微妙宮殿」之中，「坐」於「大蓮華寶師子座」上，「同類」同行之諸「菩薩摩訶薩」而為「眷屬」所共「圍繞」，眾寶瓔珞莊嚴其身，「身」如「黃金」色之「蘆蔔」花的色澤，放出「日月」一般的「光明」。爾時十方「諸最勝子」（諸佛）「從十方來，就」其所坐之「大蓮華宮殿座上，

而」親手「灌其頂。譬如」於四天下得「自在」之「轉輪聖王」之太子受王灌頂，而紹王位，「及天帝釋」之「太子」受「灌頂」已，而於三十三天得自在。此菩薩摩訶薩受諸佛灌頂，獲佛職位，而於法得自在，亦復如是。「是名」諸佛如來爲「菩薩」親「手灌頂」之「神力」加持。「大慧，是名菩薩摩訶薩」所受於諸佛之「二種神力」加持。「若菩薩摩訶薩住」如來如是「二種神力」加持，即得「面見諸佛如來」，親承教益；「若不如是，則不能見。」

詮論

以上三節明示初地及十地菩薩，各受佛神力加持，而得具足三昧、辯才，乃至畢竟成佛，亦是要藉諸佛慈悲神力加持。可見，三無漏學中之定與慧，皆須仗佛力加持，方得成就。既然連地上菩薩，乃至十地菩薩，都得依佛力加持，方得成就，更何況吾輩薄地凡夫？尤其是末法時期，去聖時遙，魔強法弱，眾生善根微弱，苟不憑聖力冥加，而能有所修證、說示，乃至速出魔網，頓斷一切疑網者，可說是不可能的事。竊以爲，不管是正法、像法、末法，一切修行人，若有少修行，乃至證解、說示，皆是佛神力所加；舉要言之，若無佛力加持，是沒有人能修行的，茲引金剛手經（佛說如來不思議金剛手經）爲據：『爾

時金剛手菩薩白佛言：世尊，諸如來心，真實決定。我於如來所說深法，或有知解，皆是如來勝智，在我身中，此非我有士夫力用。」佛言：「秘密主，如是如是，如汝所說。所以者何？一切眾生皆有如來勝智在於身中……若不容受如來加持之力，而能隨順如來法性者，無有是處。又復於彼如來所說秘密深法，若聞、若說、若有知解，皆是如來加持力故。」除此之外，其他諸經，如《大般若經》、《華嚴經》等，亦一再讚佛神力加持菩薩，令獲成就。當然，依經而言，能蒙佛力加持而得修行、證解、說示，亦是行者久遠劫來積習善根，故能感得諸佛來加持之。希有心者，善思念之。

復次大慧，菩薩摩訶薩，凡所分別、三昧、神足諸法之行，是等一切，悉住如來二種神力。大慧，若菩薩摩訶薩離佛神力，能辯說者，一切凡夫亦應能說；所以者何？謂不住神力故。

註釋

「凡所分別、三昧、神足諸法之行」：「分別」，以智分別，指能辯說。謂凡其所能以智分別而辯說，及得三昧、神足等諸神通諸法之行。

「謂不住神力故」：謂以諸凡夫皆不住如來神力加持故。



義貫

「復次大慧，」諸「菩薩摩訶薩凡」其「所」能以智「分別」而辯說，及得「三昧、神足」等「諸」神通妙「法之行」，如「是等一切」成就自他之事，「悉」由「住如來二種神力」加持，乃得成辦。「大慧，若菩薩摩訶薩離佛」之「神力」加持，而自「能」論「辯說」法「者，」則「一切凡夫亦應能說」法；「所以者何？謂」以諸凡夫皆「不住」如來「神力」加持「故」。

大慧，山石樹木、及諸樂器、城郭宮殿，以如來入城威神力故，皆自然出音樂之聲，何況有心者？聾盲瘖啞，無量眾苦，皆得解脫。如來有如是等無量神力，利安眾生。

註釋

「城郭」：「郭」，同廓，外城也。城郭即城牆。

「以如來入城威神力故」：以如來入城之威神力所加故。

「何況有心者」：何況有心之有情，蒙佛神力加持，而不能說法？

「利安」：利益安樂。

義貫

「大慧，」甚至連「山石樹木、及諸樂器、城郭宮殿」等諸無情物，都能「以」蒙「如來入城」之「威神力」所加「故」，而「皆」能「自然」演「出音樂之聲，何況有心」之有情「者」，蒙佛神力加持，而不能說法？蒙佛神力加持，不但能說法，且「聾盲瘖啞」等「無量眾苦，皆得」一時「解脫」。諸佛「如來有如是等無量神力」，可「利」益「安」樂諸「眾生」。

詮論

前面佛曾說：斷善根人，蒙佛力加被，或時善根生。這也是如來無量神力，令苦眾生得安穩樂之一例。

大慧菩薩復白佛言：世尊，以何因緣，如來應供等正覺，菩薩摩訶薩住三昧正受時，及勝進地灌頂時，加其神力？佛告大慧：為離魔業、煩惱故，及不墮聲聞地禪故；為得如來自覺地故，及增進所得法故；是故如來應供等正覺，咸以神力建立諸菩薩摩訶薩。若不以神力建立者，則墮外道惡見妄想，及諸聲聞，眾魔希望，不得阿耨多羅三藐三菩提。以是故，諸佛如來咸以神力攝受諸菩薩摩訶薩。

註釋

「住三昧正受時」：此指於初地將住三昧正受時。

「及勝進地灌頂時」：「勝進地」，指十地。

「為離魔業、煩惱故」：為令其遠離魔業及諸煩惱故。「魔業」，指為魔所壞，而墮於邪途，不能再於菩提道增進。「煩惱」，指散亂等煩惱。因初地菩薩，道力未充，若不假如來神力加持，不但不能增進至如來地，且易為內外魔所壞；內魔即「煩惱」，外魔即天魔，亦即「魔業」。若為內魔所壞，即墮於凡夫；若為外魔所壞，即墮於邪、小（外道、聲聞緣覺）。因此可見，如來慈悲攝受之意，可謂深矣。

「為得如來自覺地故」：為令其速得如來自覺地故。這是指菩薩摩訶薩，在十地滿心時，金剛喻定中，猶有最極微細的惑障習氣，緣影所覆，不能勝進得如來地，而蒙諸佛灌頂成等覺。今因承佛力加持，故能一念相應，而得淨除微細妄想，因而證得佛自覺境界。

「及增進所得法故」：及令其增長趣進所證得之法故。

義貫

「大慧菩薩復白佛言：世尊，以何因緣，如來應供等正覺」為「菩薩摩訶薩」

於初地欲「住三昧正受時，及」殊「勝」增「進」之十「地灌頂時，加」持「其」以「神力？佛告大慧：」一者，「為」令其遠「離魔業」所壞、及諸「煩惱」纏繞所阻「故，及」令「不墮」於「聲聞地」所行「禪故」；二者，「為」令速「得如來自覺地故，及」令其「增」長「進」益內身「所」證「得」之「法故；是故如來應供等正覺，咸以神力」加持「建立」成就「諸菩薩摩訶薩。」如來「若不以神力」加持「建立」菩薩「者」，彼菩薩「則墮」於「外道惡見」之「妄想，及諸聲聞」境界，是則正是「眾魔」之所「希望」，而「不」能「得阿耨多羅三藐三菩提；以是故，諸佛如來咸以神力攝受」加持「諸菩薩摩訶薩。」

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：  
 神力人中尊，大願悉清淨；  
 三摩提灌頂，初地及十地。

註釋

「三摩提」：即三摩地，亦即是三昧之異譯。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」有大「神力」之「人中」最「尊」之如來，其一切「大願」皆「悉清淨」，無所繫著；能以神力加持菩薩，令入勝「三

摩提」，及受諸佛「灌頂」，此二者為「初地及十地」之菩薩摩訶薩。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，佛說緣起，即是說因緣，不自說道；世尊，外道亦說因緣，謂勝、自在、時、微塵生，如是諸性生。然世尊所謂因緣生諸性言說，有間悉檀，無間悉檀？

註釋

「緣起」：即十二緣起。

「即是說因緣」：即是說諸法從因緣生。

「不自說道」：「道」，即最甚深之道，亦即由自心現妄想，而現一切法之無上甚深微妙道理。謂佛以前只一再說諸法因緣生，然而卻不說由自心現妄想分別而生一切法的甚深道理。

「外道亦說因緣」：外道亦是說諸法從因緣生。

「謂勝、自在、時、微塵生」：謂以勝性、自在、時間、微塵等為能生之因。

「如是諸性生」：「諸性」，即諸法。謂如是而一切諸法生。

「所謂因緣生諸性言說」：所謂由因緣而生諸法性之言說教法。

「有間悉檀？無間悉檀？」：「間」，間別，即分別、區別。「悉檀」：「悉」，平

等、普遍。「檀」，檀那、施。「悉檀」，即等施，亦即平等成就。換言之，悉檀與法門之義極為相近，以法門亦是要成就眾生而施設者。「有間悉檀」，為有間別之法門，亦即須視機而說者。「無間悉檀」，即普遍適用之法門，不用視機待時而說者。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，佛」以前一向只「說」十二「緣起」之法，其義「即是說」諸法從「因緣」生。然而世尊卻「不自說」從自心現妄想而生一切法之甚深「道」理。「世尊」而諸「外道亦」是「說」諸法從「因緣」而生；彼「謂勝」性、或謂「自在、時」間、「微塵」等為能「生」之因，「如是」而一切「諸」法「性生」起。是故佛所說十二因緣，與外道之勝性等因緣，只是名異，而義實同，同是因緣起；是故世尊之說與外道說實同。「然」而「世尊所謂」由「因緣」而「生」一切「諸」法「性」之「言說」之教，為須視機而說之「有間」別之「悉檀」（法門）？抑為普遍通用之「無間」別之「悉檀」？其適用之機為何？

世尊，外道亦說有、無、有生。世尊亦說無有生、生已滅。如世尊所說：

無明緣行，乃至老死；此是世尊無因說，非有因說！世尊建立作如是說：此有故彼有——非建立漸生。觀外道說勝，非如來也。

註釋

「有、無、有生」：從「有、無」二法，而有一切法生起。亦即，以有無二法為能生之因，一切法為其所生之果。

「世尊亦說無有生、生已滅」：「無有」，本無所有。「生」，而從因緣而生。謂世尊亦說一切諸法本無所有，而從因緣生起，生起之後，還即歸滅。這豈非與外道之無因說一樣？

「此是世尊無因說」：此實是世尊無因之說。這是錯會十二因緣法所致，因為十二因緣，最初是從無明之緣而有行生，乃至老死。不了之人，便作如是解：既然一切最初是從無明生，那無明是誰生的呢？既然無明也不知是誰生，可見是無！因此十二因緣說，也等於是無因之說。這是不了無明由自心妄動、妄想所現。由此不了，更於如來之教法，妄想分別有、無，於是障上加障，更難見真。

「此有故彼有」：「有」，即生。謂因此法有，故彼法有。

「非建立漸生」：謂此實是一時頓生之說，非建立如十二因緣之漸次生起之說。

意謂：這樣不是自相抵觸了嗎？

「觀外道說勝，非如來也」：謂以我觀之，不但佛與外道之說雷同，且外道之說還比較優勝，並非如來之說優勝。其理由為：因為外道說二十五冥諦，次第漸生，即以勝性而為生因，此則建立漸生；然而世尊卻一下說十二緣起之漸生，一下又說此有故彼有之頓生，自相矛盾，故世尊之法不得建立，是故外道之說較勝。

義貫

「世尊，外道亦說」從「有」與「無」二法而「有」一切法「生」起。「世尊亦說」一切法本「無」所「有」，而從因緣「生」起，「生」起「已」後，當即「滅」去。這豈非與外道之無因說一致？「如世尊所說：」從「無明」之「緣」，而有「行」生，「乃至老死」，亦復如是；「此」實「是世尊無因」之「說」，而「非有因」之「說」。再者，「世尊建立作如是說：」由於「此」法「有，故彼」法「有」，此實是一時頓生之說，「非」如十二因緣所「建立」之「漸」次「生」起之說。如是則世尊之漸生與頓生之說，前後互相矛盾。是故，以我「觀」之，不但世尊與外道同為無因說，且「外道」之「說」較為優「勝」，而「非如來」



之說「也」。

所以者何？世尊，外道說因不從緣生，而有所生；世尊說觀因有事，觀事有因；如是，因緣雜亂；如是，展轉無窮。

註釋

「外道說因不從緣生，而有所生」：「因」，爲一切法之生因者，指勝性。「所生」，勝性爲能生，則一切法爲其所生。此謂外道所說，爲一切法生因之勝性，不從眾緣而生，而卻有一切諸法爲其所生。亦即：此勝性但爲因，不重爲果；只是能生，不成爲所生。

「觀因有事，觀事有因」：「觀」，觀待。「事」，即果，因爲在「因」之時，則尚未成事，在果之時，則爲事已成，故說「事」即是果。此謂：觀諸法未成就，仍在因地時，則知其必當有事成時所得之果，亦即：見因即知有果；若觀諸法事成就時之果，則知其必將再成爲他物之因：以因果相待故。簡言之，即：從因有果，從此果復有因，亦即：由因得果，果復將爲因。

「如是，因緣雜亂」：如是則因緣、事果不分，雜亂不堪。

「如是，展轉無窮」：如是則犯因果彼此展轉無窮之過，永遠找不出個頭緒，不

知何者是因，何者是果。

義貫

外道之說「所以」較優勝「者」爲「何？世尊」，因爲「外道」所「說」者爲一切法生「因」之勝性，並「不從」眾「緣」而「生」，然「而」卻「有」諸法爲其「所生」，因此這勝性但爲因，不復爲果。然而「世尊」卻「說觀」待諸法之成「因」，則「有」其「事」成之果（從因有果）；復「觀」此「事」成之果，則又「有」生「因」成立（果復爲因）；「如是」說，則「因緣」事果不分，「雜亂」不堪；「如是」，則犯因與果彼此「展轉」，而成「無窮」之過。

佛告大慧：我非無因說，及因緣雜亂說：此有故彼有者，攝所攝非性，覺自心現量。大慧，若攝所攝計著，不覺自心現量，外境界性非性，彼有如是過，非我說緣起。我常說言：因緣和合而生諸法，非無因生。

註釋

「攝所攝非性」：「攝所攝」，能攝及所攝。「攝」，即是取。亦即能取與所取。能取，指心；所取，指法。「非性」，無性，非有自性，以唯心所現故。凡夫皆執實有能取之心及所取之境，而實皆是自心所現。因爲心（能攝）由境（所攝）

而起，則可見能攝（心）無有自性。若有自性，不應待他外緣而後生，應能自起、自生，且應常在，不應境有則生，境無則滅。現知心既不自起，又不常在，（以知其剎那生滅故），是故知能攝之心無有自性。再者，境由心而生，所以知所攝之境亦無自性；若境有自性，應不待心而生，是故知能攝所攝俱無自性。

「覺自心現量」：覺知一切法皆唯自心所現之量。

「若攝所攝計著」：若於能攝取之心，及所攝取之境上，妄想計著為有實自性。

「外境界性非性」：外在一切境界之性，皆非有實自性。

「彼有如是過」：彼外道則有如是因緣雜亂、展轉無窮之過。因為不知自心現量，外性非性，則妄執非因為因。因既非真，其所執之果亦非，是故因果雜亂。因果既雜亂，則妄因妄果展轉無窮，永不得真性、真理，是故言其過患展轉無窮。

「非我說緣起」：非我所說之緣起法，有如是過。

義貫

「佛告大慧：我」所說者，「非」是「無因」之「說，及因緣雜亂」之「說」。我說「此有故彼有者」，為闡明無性緣起、緣起無性之理，其中含有深理；無

性者，因能「攝」取之心，及「所攝」取之法，皆「非」有實自「性」，以「覺」知一切法皆唯「自心」所「現」之「量」，本無實體。然而，「大慧，若」於能「攝」取之心，及「所攝」取之法，妄想「計著」為有實自性，而「不」能「覺」知一切法乃為「自心」所「現」之「量」，外」在一切「境界」之「性」皆「非」有實自「性」，彼「外道人則「有如是」因緣雜亂、虛妄因果展轉無窮之「過」，而並「非我」所「說」之「緣起」法有如是過咎。並且，「我常說言：」由「因緣和合而生」一切「諸法，非無因」而「生」，是故我非無因說。

大慧復白佛言：世尊，非言說有性，有一切性耶？世尊，若無性者，言說不生；是故言說有性，有一切性。

註釋

「非言說有性」：豈非言說有實自性。

「有一切性」：且含有一切法之性。

「若無性者，言說不生」：若言說為無自性者，則言說不應有生起。大慧菩薩之意為：無性則不生，但言說卻確實有生起，因此可知言說應有自性。否則，這生起的，不是言說，是什麼？

## 義貫

「大慧復白佛言：世尊，」豈「非言說有」實自「性」，而且含「有一切」諸法之「性耶？」以一切諸法從言說生。「若」言說「無」自「性者」，則「言說不」應有「生」起之相，而言說實有生起，「是故」我說：「言說」應「有」自「性」，且含「有一切」諸法之「性」。

## 詮論

因為佛方才說：外道犯因緣雜亂之過，是因為不了自心現，外性非有自性。所以大慧菩薩在此說：怎麼會外性非性？言說不是有自性嗎？否則怎會有言說！？以此來問難。因為眾生最難去除的計著，是計著言說有實自性，而且也因為有此對言說之妄想計著，所以有一切妄念產生。若了知言說實無自性，則證離言法性，一證離言法性，則一切妄念寂然，即是離念境界，此為諸佛所證究竟處。其境雖高深微妙不可思議，但其關鍵則在於能不能了言說無性。以其至關頓修頓證之要，故大慧在此提出此問，為令眾生頓了無始來之虛妄執著，頓證法性。

佛告大慧：無性而作言說，謂兔角龜毛等，世間現言說。大慧，非性非非性，但言說耳。如汝所說：言說有性，有一切性者，汝論則壞。

註釋
----

「無性而作言說」：「作」，即生起。謂一切諸法皆是無性，而眾生卻依於妄想，而作種種言說。

「謂兔角龜毛等，世間現言說」：譬如兔角與龜毛等，便是無性，實無其物，而世間之人於此等無性之物，卻現有言說。

「非性非非性，但言說耳」：謂彼兔角、龜毛，非有實自性，亦非無言說妄想之性，只是言說而已。「但」，只是。「耳」，而已。又，「非性非非性」，即非有性，非無性；亦即非有非無。

「言說有性，有一切性」：言說中含有法性，且含有一切法之性。

「汝論則壞」：你的立論便不得成立。因為兔角、龜毛並無性，卻有言說，故兔角龜毛這兩個言說中，顯然並沒有含任何法之真實性，只是虛妄的言說而已，所以你的立論不得成立。

義貫
----

「佛告大慧：」一切諸法皆是「無性而」眾生卻依於妄想而「作」出種種「言說」，譬如所「謂兔角」與「龜毛等」，本身便是無性，本無一物，空有其名，

而「世間」之人卻於此等毫無實性之物，卻「現」有諸妄「言說」。大慧，「彼兔角龜毛等，「非」有實自「性」，亦「非非」有言說妄想之「性」，此「但言說耳」，實無所有，是故言說無性，更無一切性。「如汝所說：言說」中含「有」法「性」，且含「有一切」法之「性者」，如是看來，「汝」之立「論則」已遭破「壞」，不得成立。

大慧，非一切剎土有言說。言說者，是作耳。或有佛剎瞻視顯法、或有作相、或有揚眉、或有動睛、或笑、或欠、或警歎、或念剎土、或動搖。大慧，如瞻視、及香積世界、普賢如來國土，但以瞻視，令諸菩薩得無生法忍，及諸勝三昧。是故非言說有性，有一切性。大慧，見此世界蚊蚋蟲蟻，是等眾生無有言說，而各辦事。

註釋

「言說者，是作耳」：言說者，只是應機隨緣而施作而已。作而無作，豈有性耶？此為此堪忍世界所用者，其他世界則不一定用言語說法。

「或有佛剎瞻視顯法」：「佛剎」，佛國、佛世界。謂或有佛世界以瞻視不瞬，而顯佛法、作佛事。

「作相」：現作瑞異之相。

「或欠」：「欠」，欠伸，即伸懶腰，或打哈欠。

「警欬」：「欬」，俗作咳。咳嗽，或說笑。

「或念剎土」：或憶念他方剎土。如觀想阿彌陀佛淨土，即是此法之一。

「或動搖」：或身體動搖。

義貫

「大慧，非一切」諸佛「剎土」皆「有言說」之事。所謂「言說者」，但「是」應眾生機，隨緣而施「作耳」，非有實性。且言說者，爲此堪忍世界所用，其他世界則不一定用言說傳法。「或有佛剎」以「瞻視」而「顯」佛「法，或有」現「作」瑞異之「相」者，「或有」以「揚眉」而作佛事者，「或有動睛」而作佛事者，「或」有以「笑」，「或」有以伸懶腰打哈「欠」，「或」有以咳嗽（「警欬」）而顯佛法、作佛事者，「或」有以「念」他方「剎土，或動搖」身體而作佛事者。以如是等方便而顯法。「大慧，如瞻視」世界，「及香積世界」，以及「普賢如來國土，但以瞻視」不瞬，而「令諸菩薩得無生法忍，及諸」殊「勝三昧」。凡此皆是隨機，而化事有所不同，不一定要用言說。「是故」並「非言說」中「有」



法「性」，更非「有一切」法「性」。**大慧**，「不但他方國土爲然，汝「見此世界」中之「蚊納蟲蟻，是等眾生」亦皆「無有言說，而」亦能「各」成「辦」其「事」業。故知非由言說而有諸法：離於言說，佛與眾生亦照樣成辦事業。

論

香積世界中，其佛之教化，爲令諸有情吃香飯，便得無生忍。此段意言：諸佛設化，不專是以聲教而已。色、香、味、觸無不可以作爲教法，皆可顯法，令人入道。例如禪家亦有以拈槌、豎拂子、揚眉、瞬目、語默、動靜、點燈、熄燈等來接引行人的，亦即是此理之用。若但以言說爲教，則是太局？而不知六塵皆可爲化事。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

如虛空兔角，及與槃大子，無而有言說，如是性妄想。  
因緣和合法，凡愚起妄想，不能如實知，輪迴三有宅。

註釋

「如虛空兔角」：猶如虛空而本一無所有之兔角。

「槃大子」：「槃大」即石女。石女不能生育子女，而言有石女之子，則是言說

而已，但有假名，並無其實性。又譯作「石女兒」：石女之兒。

「無而有言說」：實無彼物，而卻有言說。

「如是性妄想」：如是，諸法之性皆因妄想分別而現有，而實無所有，唯有名字！然而名字之性亦離一切性。

「因緣和合法，凡愚起妄想」：一切因緣和合所現之法，但緣會而生，本無有性。然凡愚卻於此等諸法，起妄想計著為實有性。

「不能如實知」：而不能如實了知一切本無實自性。

「輪迴三有宅」：「三有」，欲有、色有、無色有。亦即三界。「宅」，以住著不捨，故稱為宅。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」猶「如虛空」本一無所有之「兔角，及與槃大」之「子」（石女之兒），皆實「無」彼物「而」卻「有言說」生。「如是」諸法之「性」亦皆因「妄想」分別計著而現有，而實無所有，唯有名字，一切「因緣和合」所現之「法」，亦復如是，但緣合而生，本無有性，然而「凡愚」之人卻於此等諸法「起妄想」分別計著有實性，而「不能如實」了「知」一切

本無實性，是故「輪迴三有」之「宅」，無有止息。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，常聲者，何事說？佛告大慧：為惑亂，以彼惑亂，諸聖亦現，而非顛倒。大慧，如春時燄、火輪、垂髮、捷闍婆城、幻、夢、鏡像，世間顛倒，非明智也，然非不現。大慧，彼惑亂者有種種現，非惑亂作無常。所以者何？謂離性非性故。

註釋

「常聲者，何事說」：「常聲」，說真常法之聲，亦即真常之法。魏譯作：「常語法」。「何事說」，依何事而說。謂如來所說常法，為依何事而說。

「為惑亂」：「惑亂」，虛妄、令人迷惑痴亂之法，指世間之生滅、去來、常無常等法。此謂是為依於世間令人惑亂之法，我說為常。唐譯作：「依妄法說」。魏譯作：「依迷惑法，我說為常」。

「以彼惑亂，諸聖亦現，而非顛倒」：以彼惑亂之法，於諸聖人亦顯現其相，而諸聖人於彼惑亂之相並不作顛倒解。此意涵：但凡夫之人，卻作顛倒解，執為實有，故名凡夫。諸聖不作顛倒解，不執為實有，故名聖人。

「世間顛倒，非明智者也，然非不現」：謂於以上所說春時陽燄等諸事，世間無

智之人，皆生顛倒解，以為實有，非明智者之所為。然而彼諸幻相，於諸明智者，並非不現，只是諸明智者不起顛倒解而已。

「彼惑亂者，有種種現」：「種種」，指種種差別相。

「非惑亂作無常」：惑亂法雖有種種差別相現，然而彼差別相並非是彼惑亂法所作之無常相。此義為：惑亂法非有種種無常之相。

「謂離性非性故」：「性非性」，有性無性，即有無之義。謂惑亂之法，實離有無。若離有無，即是常。以有、無即是無常法，若離有無，即離無常，便為中道之常。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，」佛所說「常」法之「聲者，」為依「何事」而「說？佛告大慧：」是「為」依於世間令人「惑亂」之法，我說為常。「以彼」虛妄「惑亂」之法，於「諸聖」人「亦」顯「現」其相。然「而」諸聖人「非」於彼等諸惑亂相，作「顛倒」解，而執為實有。「大慧，」例「如春時」之陽「燄」、旋「火輪、垂髮」毛輪、「撻闍婆」所幻之「城」（海市蜃樓）、「幻」事、「夢」境、「鏡」中「像」，如是等事，「世間」無智者皆生「顛倒」

解，以爲實有，此「非明智」者所爲「也；然」而彼諸妄相，於諸明智之人，並「非」隱而「不現」，只現給無智者看，令作顛倒解。只是諸明智者見而不起顛倒解而已。「大慧，彼」令人「惑亂」之法「者，有種種」差別相「現」；雖有種種差別相現，然彼諸差別相，並「非」彼「惑亂」法所「作」之「無常」相。「所以者何？謂」惑亂法實「離」於有「性」及「非」有「性故」（離於有無），以離有無，故是中道之常，非無常，故彼種種差別無常之相，實非惑亂之法所作。

大慧，云何離性非性感亂？謂一切愚夫種種境界故。如彼恆河，餓鬼見不見故，無惑亂性；於餘現故，非無性。如是惑亂，諸聖離顛倒、不顛倒，是故惑亂常，謂相相不壞故。大慧，非惑亂種種相，妄想相壞，是故惑亂常。

註釋

「云何離性非性感亂」：云何離於有無爲惑亂法之性？亦即，云何惑亂法離於有無？

「謂一切愚夫種種境界故」：謂一切愚夫於彼惑亂相，妄見有種種差別境界故。

因爲愚夫見有種種差別相，所以彼惑亂法並非有無，如果惑亂法是真有、真無，則愚夫所見應是一相，不會有種種差別；然而今實見有差別，所以可知彼惑亂法非實有、實無。如愚人見有，聖人見無，便是差別，而彼境實一，見者智慧不同，所見亦異。

「如彼恆河，餓鬼不見故」：恆河之水，餓鬼遠見爲水，近見爲流火，故謂彼恆河之水，餓鬼時見、時不見。

「無惑亂性」：而彼恆河之水，體常自若，並無惑亂之性。不以餓鬼遠見時而爲有，亦不以其近見時則變爲無。

「於餘現故，非無性」：以恆河水於其餘之眾生皆常時現爲水故，故並非無水之性顯現。

「如是惑亂，諸聖離顛倒、不顛倒，是故惑亂常」：如是惑亂之法，以諸聖智者於彼皆離於顛倒之有見，及不顛倒之無見，是故親證惑亂之法本來是離於有無之中道眞常。這個「常」，並非是常住不滅之謂常，而是指離於有無，方得謂眞常，若離有無妄想，則惑亂即是常；若執有無，則眞常亦成惑亂。

「謂相相不壞故」：「相相」，一一相，或一一法。謂惑亂之法其一相皆不可

壞，故是常。爲何惑亂相之一一相皆不可壞？以離於有無故；若離有無，即是中道眞常之法，常則不壞。

「非惑亂種種相，妄想相壞，是故惑亂常」：並非惑亂法自身實有種種差別之相，而是眾生自心之妄想相變壞，反以爲是惑亂法之相壞，而見有差別。如餓鬼近恆河時，恆河水並未變壞而顯現有差異之相，只是餓鬼自心之妄想相變了，故見有差別相，反以爲是恆河水現有差別變壞之相。此差別、變壞之相，即是「惑亂」也。而惑亂，並不在法，而在眾生自心！境本無惑、無亂，眾生自惑自亂。是故，惑亂之法，其體本一，並不爲眾生之妄想分別而改變其相貌，是故佛說：「惑亂常」。

義貫

「大慧，云何離」於有「性、非」有「性」（有無），爲「惑亂」法之性？「謂一切愚夫」於彼惑亂法之相，妄見有「種種」差別之「境界故」，若惑亂法爲實有，或實無，則不應有如是種種差別之相顯現，則應有定一之相。「如彼恆河」之水，於諸眾生，便有見與不見之差別相，於諸「餓鬼」，遠時則「見」，近則「不見故」，而彼恆河，體常自若，並「無」如此「惑亂」之「性」，令人時見、

時不見；因恒河水「於」其「餘」眾生皆「現」爲水「故」，並「非無」水之「性」現。對於「如是惑亂」之法，「諸聖」智者於彼皆「離」於「顛倒」之有見，及「不顛倒」之無見，「是故」得親證「惑亂」之法本爲離於有無之中道眞「常」。此「謂」彼惑亂之諸「相」，其一一「相」皆「不」可「壞故」。以離於有無即是常，常故不壞。「大慧」並「非惑亂」之法本身自實有「種種」差別無常之「相」，而是眾生自心之「妄想相」變「壞」，反以爲是惑亂之法無常變壞，而令見有差別之相。惑亂之法，其體本一，並不爲眾生之妄想分別變異，而改變其相貌。「是故惑亂」法實「常」。

大慧，云何惑亂眞實？若復因緣，諸聖於此惑亂，不起顛倒覺，非不顛倒覺。大慧，除諸聖於此惑亂有少分想，非聖智事想。大慧，凡有者，愚夫妄說，非聖言說。

註釋

「若復因緣」：至若於因緣生法。

「諸聖於此惑亂，不起顛倒覺，非不顛倒覺」：諸得聖智之人，於此等能令凡夫心生惑亂之法，不會起顛倒之妄覺，亦不起不顛倒之覺想；即是離於倒與非倒



見，如是則一切情計泯絕，惑亂全真。

「除諸聖於此惑亂有少分想，非聖智事相」：除此離於顛倒非顛倒見之外，若諸聖人於此惑亂之法，有少分實有或實無之想，即非聖智所行事之相。

「凡有者」：凡有少想者。

義貫

「大慧，云何」而言「惑亂」法爲「真實？若復因緣」而生之惑亂法，「諸聖」智者「於此」等令凡夫「惑亂」之法，「不起顛倒」之妄「覺」，亦「非」起「不顛倒」之「覺」想，而遠離倒與非倒，是故一切情計泯滅，惑亂全真。「大慧，除」此離於二倒之外，若「諸聖」人「於此惑亂」諸法，「有少分」實有或實無之「想」，即「非聖智」所行「事」之「相」。大慧，凡有「少分有無想」者，即是「愚夫」落於有無分別之「妄說」，而「非聖」人無分別智之「言說」。

彼惑亂者，倒不倒妄想，起二種種性，謂聖種性及愚夫種性。聖種性者，三種分別，謂聲聞乘、緣覺乘、佛乘。云何愚夫妄想起聲聞乘種性？謂自共相計著，起聲聞乘種性，是名妄想起聲聞乘種性。大慧，即彼惑亂妄想，起緣覺乘種性，謂即彼惑亂自共相，不親計著，起緣覺乘種性。云何智者

即彼惑亂，想起佛乘種性？謂覺自心現量，外性非性，不妄想相，起佛乘種性。是名即彼惑亂，起佛乘種性。又種種事性，凡夫惑想，起愚夫種性。

註釋

「彼惑亂者，倒不倒妄想，起二種種性」：若於彼惑亂之法，而生顛倒與不顛倒之妄想，則能生起二種種性。

「聖種性者，三種差別」：聖種性之所以有三種差別者，因為《金剛經》云：「一切賢聖皆以無爲法，而有差別。」以智有別，故所證境有差別。亦即，法原一真，見有異故。

「自共相計著，起聲聞乘種性」：謂由於對彼惑亂之五蘊等諸法，起自相、共相實空之妄想計著，因而妄起厭離，則能生起聲聞乘種性。

「即彼惑亂自共相，不親計著，起緣覺乘種性」：謂即彼惑亂之法，觀察其自相、共相，知爲緣所起，無有自性，然未了眾緣本身亦本空寂，故不親近六塵之境，而計著因緣實有，如是則能生起緣覺乘種性。

「覺自心現量，外性非性，不妄想相」：覺知一切法皆爲自心所現之量，一切外法之性非有自性，而不妄想分別是等諸相。

「又種種事性」：又，於彼惑亂之法，妄見種種事物之性為實有。

「凡夫惑想，起愚夫種性」：凡夫如是迷惑妄想，於種種事物，隨事執著其性，謂決定如是，決定不異，有其實性，如是則起愚夫種性。

義貫

若於「彼惑亂者」（惑亂之法），而生顛「倒」與「不」顛「倒」之「妄想」分別，則能生「起二種種性，謂」依不顛倒見而起之「聖種性，及」依於顛倒見而起之「愚夫種性。」所謂「聖種性者，」又有「三種分別，謂聲聞乘」種性、「緣覺乘」種性、及「佛乘」種性。「云何」為由「愚夫」之「妄想」分別彼惑亂法，而能生「起聲聞乘種性？謂」由於對彼惑亂之五蘊等法，起「自」相、「共相」為實空之妄想「計著」，因而妄起厭離，則能生「起聲聞乘種性。是名」由「妄想」計著而「起聲聞乘種性。」大慧，「云何為「即」於「彼惑亂」之法，作「妄想」分別，而能生「起緣覺乘種性？謂即彼惑亂」之法，觀察其「自」相、「共相」，知為眾緣所起，無有自性，然未了因緣本空，故「不親」近六塵之境，「計著」因緣為實有，則能生「起緣覺乘種性。云何」為「智者即」於「彼惑亂」之法，善分別，而能生「起佛乘種性？謂覺」知一切法唯是「自心」所

「現」之「量」，一切「外性」皆「非」有自「性」，因而「不妄想」分別是等諸「相」爲有、爲無，離於有無妄想，則能生「起佛乘種性，是名」爲「即彼惑亂」之法，而「起佛乘種性。又，」於彼惑亂之法，妄見「種種事」物之「性」爲實有，執著其一性爲決定如是、決定不異；「凡夫」如是迷「惑」妄「想」執著，則能生「起愚夫種性」。

**彼非有事，非無事，是名種性義。**

註釋

「彼非有事，非無事」：「彼」，指惑亂之妄法。謂彼妄法，非有實事，非無實事。亦即，非有非無，以「有」「無」爲念，而惑體離念，故非有無。

「是名種性義」：是故得名爲能起種性之義。

義貫

而「彼」惑亂之妄法，「非有」實「事」，亦「非無」實「事」，以惑體離念，故離有無等念，「是」故得「名」爲能起「種性」之「義」。

大慧，即彼惑亂，不妄想，諸聖心意意識，過習氣自性法轉變性，是名爲如，是故說如離心。我說此句，顯示離想，即說離一切想。

## 註釋

「即彼惑亂不妄想」：即者，近也，於也。謂聖人深入彼惑亂之法，觀察而不起妄想計著。

「諸聖心意意識，過習氣自性法轉變性」：「心意意識」，即現行之八識。「過習氣自性法」，為根本無明之諸過惡習氣，亦即種子習氣。此謂諸聖人因於妄法不分別，故能轉變八識之現行習氣，及根本無明之諸過惡種子習氣自性之法。「轉變性」，為轉變其性。這是由於有「妄本離念，離念即真」之理，所以諸聖者以現量眞智，達妄體離念，全體即眞，故即將妄想自性，轉變為眞如自性，並非離妄法之外，別有眞如之性。易言之，即但轉自心妄想，不轉外境，以外境本如故，只是自心妄想，故所見全妄，而境本無殊。

「是名為如」：是名此妄法為眞如。起信論云：「一切諸法，從本以來，離言說相，離心緣相等，故名眞如。」唐譯此句作：「即說此妄名為眞如。」魏譯作：「是故聖人轉彼迷惑法，名為眞如。」

「是故說如離心」：「心」，指心意意識。是故說眞如之法，本離心意意識。此句結論說：如體離念。

「我說此句，顯示離想」：「想」，即是念。謂我說此真如之句，是為顯示真如法體，本離於心想、心念。

「即說離一切想」：若說離想者，即是說離於倒、非倒等一切想、一切念。

義貫

「大慧，」聖人「即」（體入）於「彼惑亂」之妄法，觀察而「不」起「妄想」分別，是故「諸聖」智者，能令「心意意識」（八識）之現行習氣，及根本無明之諸「過」惡種子「習氣自性法，轉變」其妄想「性」，而為真如，「是」故「名」此妄法「為」真「如。是故說」真「如離」於「心」意識識。「我說此」真如之「句」，是為明白「顯示」真如法體，本「離」於心之「想」、念。若說離於心想，「即」是「說」悉「離」於倒非倒等「一切想」、一切念，是故真如為離念境界。

詮論

佛在前面說：「一切自性習氣、藏意識見習轉變，名為涅槃。」此處則說：「諸聖心意意識、過習氣自性法轉變，是名為如。」所轉變者都一樣，只是前面稱為涅槃，後面稱為真如。這可證知佛在前面說涅槃與真如等，實一體而異

名。

大慧白佛言：世尊，惑亂為有、為無？佛告大慧：如幻，無計著相。若惑亂有計著相者，計著性不可滅，緣起應如外道說因緣生法。

註釋

「惑亂為有、為無」：因為前面說妄法，凡愚見有，聖智見無；又說妄法即是眞常。大慧菩薩之意爲；既然妄法是眞常，則此妄法，是眞的如凡夫所見之有，還是眞的如聖智所見的無呢？

「如幻，無計著相」：謂緣生諸法猶如幻化，實無「有、無」計著之相，即非可計著性。

「若惑亂有計著相者，計著性不可滅」：「計著性」指能計著之心性。此謂：若惑亂體中實含有可計著之相者，則能計著之心性應不可轉滅，以其爲實有故。計著之心性若不能轉、不能滅，則無人能證眞如、涅槃。（若惑亂之體爲可計著相，亦即爲實有或實無，則依之而起計著之心性，亦必實有；若心性是有者，則定不可滅。然今知惑體非有，故依之而起計著之心性，亦非有（亦即，所計著非有，則能計著亦非實有），以非實有，故可轉、可滅。以今見心性實可

轉滅，而證真如，故可證知能計著之心性、及所計著之惑體，俱非實有。

「緣起應如外道說因緣生法」：謂能計著之心性及所計著之惑體之性，若為實有或實無，則如來所說緣起之法一樣，應如外道所說之由作者因緣所生之法一樣，為斷、為常。

義貫

「大慧白佛言：世尊，惑亂」之妄法既為眞常之性，到底是「為有、為無？佛告大慧：」「緣生諸法猶「如幻」化，實「無」可「計著」之「相」，非可計著為有或無。「若惑亂」體中實含「有」可「計著」之「相者」，則依之而起的能「計著」之心「性」應「不可滅」、不可轉，以皆為實有故。如是則如來所說「緣起」之法，「應如外道」所「說」之由作者等「因緣」所「生」之「法」一樣，為斷為常。

大慧白佛言：世尊，若惑亂如幻者，復當與餘惑作因。佛告大慧：非幻惑因，不起過故。大慧，幻不起過，無有妄想。大慧，幻者，從他明處生，非自妄想過習氣處生，是故不起過。大慧，此是愚夫心惑計著，非聖賢也。

註釋



「復當與餘惑作因」：「餘惑」，其他之妄惑。謂應再為其他妄惑之生因，而更生諸惑亂之法。如無明生三細，境界長六麤之類。

「非幻惑因，不起過故」：並非如幻之惑亂法，為餘惑之生因，以諸幻事本身不生起任何情計之過故。

「幻不起過，無有妄想」：諸幻事不自起過惡，以幻事本身無有妄想分別故。

「幻者，從他明處生」：彼諸幻事，為從他五明咒術處而生起。

義貫

「大慧白佛言：世尊，若惑亂」之法為「如幻者，復當與」其「餘惑」亂之法為「作」生起之「因」，而更生諸惑亂之法。「佛告大慧：」並「非」如「幻」之惑亂法，為其餘「惑」亂法之生「因」，以諸幻事本身並「不起」任何「過」惡「故。大慧，」諸「幻」事「不」生「起過」惡的原因，為以幻事本身「無有妄想」分別故。「大慧，」彼諸「幻」事「者」，係「從他」五「明」咒術「處」而得「生」起，而「非」從「自」心「妄想過」惡「習氣處生」起，「是故」幻事「不起」妄想分別之「過。大慧，」若分別幻事而起諸過惡，「此」則「是愚夫」自「心」迷「惑」而生「計著，非」諸「聖賢」所行「也」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

聖不見惑亂，中間亦無實；  
中間若真實，惑亂即真實。  
捨離一切惑，若有相生者，  
是亦為惑亂，不淨猶如翳。

註釋

「聖不見惑亂」：聖智者不見實有惑亂之妄法。以聖人知惑亂在心不在境；以境本無惑，而眾生心自惑。是故言：自心現、外性非性。

「中間亦無實」：「中間」，指倒與無倒兩者中間的真常之道。謂，不但惑亂無實，唯心所現（所謂惑亂者非惑亂，是名惑亂！——這樣才是真的惑亂：不惑而惑，不亂而亂，不亦惑亂乎！）而且連處於倒與無倒二者中間的真常之道，亦無真實可取證，如是則二邊三際斷。

「中間若真實，惑亂即真實」：中間之真常若有真實可取者，則惑亂之相本身即是此真實！以離妄無別真故，即妄即真，並非妄外別有一真。因為惑亂即是中道真常，以離於有無故，如前所明，是故惑亂即真實。《金剛經》云：「如來者，諸法如義」此之謂也。

「捨離一切惑，若有相生者」：智者捨離一切心想與惑亂，叫契入真如實相，然

於此若見有真如之相生起者。

「是亦為惑亂」：則此真如之相亦成惑亂。

「不淨猶如翳」：其不淨則猶如翳者（眼患翳病之人）於晴空中，妄見有空華相。此即謂：真如法中，無有少法可得。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：聖」智者「不見」實有「惑亂」之法，以境本無惑，眾生自惑。而於倒與無倒二者「中間」之真常，聖人了知「亦無」真「實」可取證，是故不著一切處。二倒「中間」之真常「若」有「真實」之法可取者，則「惑亂」之體本身「即」是此欲證之「真實」，離此惑亂更無別實，即妄即真。智者「捨離一切」心想與「惑」亂，即契入真如實相。然而於此境界「若」見「有」真如之「相生」起「者」，則「是」真如「亦」成「為惑亂」，其「不淨」即「猶如翳」者於晴空中，妄見空華相。

復次大慧，非幻，無有相似，見一切法如幻。

註釋

「非幻，無有相似」：謂世間諸法緣生不實，若非以幻為喻，則無有相近似者，

可令眾生瞭解其相，唯有以幻喻諸法無性，還能曲盡其義。

「見一切法如幻」：是故我說聖人見一切法如幻。是故聖人不取著，以幻不可得故。

義貫

「復次大慧，」世間諸法緣生不實，若「非」以「幻」為喻，則「無有相」近「似」者可令眾生瞭解其實相（以眾生未得現量真智，不得親見諸法實相），故唯有以幻喻諸法之無性，尚可曲盡其義。是故我說：聖人「見一切法」皆悉「如幻」，故不著一切處。

大慧白佛言：世尊，為種種幻相計著，言一切法如幻？為異相計著？若種種幻相計著言一切性如幻者，世尊，有性不如幻者。所以者何？謂色種種相非因。世尊，無有因色種種相現如幻。世尊，是故無種種幻相計著，相似性如幻。

註釋

「為種種幻相計著，言一切法如幻」：是否為對於種種幻相起計著（亦即：是否因計著種種幻相），而言一切法如幻？前半句為倒裝句，可將動詞「計著」調

到句首去解。

「為異相計著」：「相計著」須在一起解。謂；抑為異於對幻想之計著（亦即，不計著幻想），而言一切法如幻？

「有性不如幻者」：「性」，即法。然而有某些法之性，並不如幻，亦即，並非一切法皆如幻。

「色種種相非因」：「非因」，不是如幻之因，亦即，不可說是如幻之因。此謂，色之種種不同的表相，並非即可說就是如幻之因；也就是說：色即使有種種不同之相，也不能就說：色是如幻。亦即，「種種相」與「如幻」，二者之間是有距離的，不能等同視之。這是誤解佛意，以為佛是因為看眾生迷於外境五光十色種種相，變化多端，令人心迷，才說如幻。

「無有因色種種相現如幻」：「因」，指外因。謂實無有任何外因（如眾生之妄想計著等），可令色之種種相，顯現得有如幻化。亦即，如果它本身並不如幻，誰也沒辦法令它如幻，或說它如幻：如是，則世尊怎能說它是如幻？

「是故無種種幻相計著，相似性如幻」：是故，並無如佛所說，對於色之種種相起計著，而能令一切法顯出相似假有之性，不實如幻。亦即；計著歸計著，色

若自不如幻，你計著，它還是不如幻，故不應說因計著即成如幻。

義貫

「大慧白佛言：世尊，」是否「為」對於「種種幻相」起「計著」，而「言一切法如幻」耶？抑「為異」於對幻「相」之「計著」（不計著幻相），而說諸法如幻？「若」為對於「種種幻相」起「計著」，而「言一切」法「性如幻著，世尊」則卻「有」某些法「性」並「不如幻者」，如是則非一切法皆如幻。「所以者何？謂色」之「種種」表「相」並「非」即可說就是如幻之「因」（色即使有種種相，也不能說它就是如幻）。故「世尊，」實「無有」任何外「因」可令「色」之「種種」不幻之「相」，顯「現如幻」（如果它本身並非如幻，誰也沒辦法令它如幻）。「世尊，是故」並「無」如佛所說之對於色之「種種幻相」起「計著」，而能令一切法顯現「相似」假有之「性」，因而不實「如幻」——並無此理。

佛告大慧：非種種幻相計著相似，一切法如幻。大慧，然不實一切法，速滅如電，是則如幻。大慧，譬如電光，剎那頃現，現已即滅，非愚夫現。如是一切性，自妄想自共相，觀察無性，非現色相計著。

註釋

「非種種幻相計著相似，一切法如幻」：非謂對種種幻相起計著，而產生相似之幻覺，才說一切法如幻。易言之，即並非因計著幻相，才說一切法如幻。

「然不實一切法，速滅如電，是則如幻」：然以不實之一切法，速起速滅如電，是則說為如幻。

「剎那頃現，現已即滅」：這是於剎那之頃，即現即滅，亦即就在正當現時即滅，非是生後而言其滅。

「非愚夫現」：諸法起滅之速，唯聖智能知，非愚夫所能發現、覺知；以一念中有九十剎那，一剎那中有九百生滅，如是之速，實非凡夫之智所能覺知。魏譯作：「即現即滅，凡愚不見。」

「如是一切性，自妄想自共相」：如是剎那生滅之一切法性，體本無生，但由自心妄想分別，而有自相共相生起。

「觀察無性」：為令於此觀察一切實無自性，故言諸法如幻。

「非現色相計著」：非謂對幻現之色相起計著，而言諸法如幻。

義貫

「佛告大慧：非」謂對「種種幻相」起「計著」，而產生「相似」之幻覺，才說

「一切法如幻。大慧，然」而以「不實」之「一切法，速滅如電，是則」說爲「如幻。大慧，」一切諸法「譬如電光，」於「剎那頃」間出「現，現已即滅」，而其起滅之速，唯聖智能知，「非愚夫」所能發「現」或知覺。「如是」剎那生滅之「一切」法「性」，其體本無生，但由「自」心「妄想」分別而有「自」相、「共相」生起。爲令於此「觀察」一切實「無」自「性」，故言諸法如幻，並「非」謂對幻「現」之「色相」起「計著」，而言諸法如幻。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

非幻無有譬，說法性如幻，不實速如電，是故說如幻。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」一切諸法緣生不實，若「非」以「幻」爲喻，則「無有譬」喻能令未得聖智之眾生解了法性。我「說」一切「法性如幻」，即指其「不實」及生滅迅「速如電」而言。「是故說」諸法「如幻」。

大慧復白佛言：如世尊所說：一切性無生，及如幻；將無世尊前後所說，自相違耶？說無生性如幻？

註釋



「一切性無生，及如幻」：世尊說一切諸法之性皆無生，卻又說諸法如幻。

「將無」：豈非，莫非。

「說無生性如幻」：這豈不是說無生之性為如幻？既然是無有生起，怎麼會是如幻？因為即使如幻，也是有幻事、幻相生起，並非都無；因此，頂多可說幻相是幻生，卻不得說無生；因此大慧菩薩之意說：如幻與無生是互相抵觸的。

#### 義貫

「大慧復白佛言：如世尊所說：一切」諸法之「性」皆「無生」起，「及」又說諸法「如幻，將無」（莫非）「世尊前後所說，自相違」背「耶？」又，這豈不是等於「說無生」之「性」為「如幻」了嗎？既然是如幻，怎麼會無生？

佛告大慧：非我說無生性、如幻，前後相違過。所以者何？謂生無生：覺自心現量，有非有，外性非性，無生現。大慧，非我前後說相違過。然壞外道因生，故我說一切性無生。大慧，外道痴聚，欲令「有、無」有生，非自妄想種種計著緣。大慧，我非「有、無」有生，是故我以無生說而說。

#### 註釋

「謂生無生」：謂生其實即是無生。亦即，一切法雖現有生起之相，然其性實

無生：猶如空華、陽燄等，雖現有相生起，而實無一物生，惟自心妄想而見有生。故說「生無生」。

「覺自心現量，有非有」：以覺知一切法唯自心所現之量，故有即是非有，非是實有。

「外性非性」：如實了知一切外法皆非有自性。

「無生現」：知一切法雖無生，而仍有因緣妄現之相，然卻無有實體。

「然壞外道因生」：「因生」，計邪因能生一切法，如勝性，作者等。

「故我說一切性無生」：以外道計種種邪因能生之說，破壞正因緣之理，而令眾生墮於斷常惡見，不得修正因緣，而得解脫。因此其過甚大。佛為破其著，故說無生，這是釜底抽薪的辦法。因為外道種種邪因說，不但亂正說，且互相辯論攻伐。當其正在舌辯方殷之際，佛無生說一出，則有如一記當頭棒喝，令諸外道手足無措，瞠目結舌，一切虛妄一時滌除，一切妄見頓時消散；有利根者，甚至當時即悟道證果，這在佛一代時教中，十分常見。故無生之旨，實為降伏外道，遣除一切惡見、邪見，令其回頭見岸的大利器，即所謂：逼到絕處方逢生，亦即是「大死一番」。又，佛說一切法，皆是為破眾生妄執、妄惑；妄

執既破，法亦不立，此爲眞無生之說。如是則廓然虛空，清淨自在。因此，「法爲應眾生心」，非爲法而立法。是故祖師之傳法偈云：「法法本非法，非法非非法」亦即是此意。

「外道痴聚」：外道愚痴聚集於心。

「欲令『有、無』有生」：欲令有與無二法，有能生及所生之事。亦即，欲以有、無二法爲生因。

「非自妄想種種計著緣」：而非由於自心妄想分別成種種計著爲緣，而生一切法。亦即，非自心妄想現。

「我非有無有生」：我非如外道說有、無二法爲能生一切法。

「是故我以無生說而說」：是故我以實無有生起之來說，而說「無生」之理。亦即；須體我此說亦是無生，方是眞了我說無生之義。

義貫

「佛告大慧：」並「非我說」一切法「無生性」、及諸法「如幻」兩者有「前後相違」之「過。所以者何？謂生」者，其實即是「無生」：以「覺」知一切法皆唯「自心」所「現」之「量」，故「有」即「非有」，如實了知一切「外」法

之「性」皆「非」有實自「性」，知一切法雖「無生」，而仍有因緣妄「現」之相，並無有實體起滅。「大慧」，因此並「非我」有「前後」所「說相違」之「過。然」而，爲了摧「壞外道」所計諸邪「因」能「生」一切法之說，是「故我說一切性無生」，以遮遣一切惡見，令妄盡真圓。「大慧，外道」爲愚「痴聚」集於心，妄作如是邪說，強「欲令有」與「無」二法爲「有」能「生」諸法之作，而「非」說由於「自」心「妄想」分別成「種種計著」爲「緣」，而生一切法。「大慧，我非」如外道說「有」與「無」二法「有」能「生」一切諸法的作。用。「是故我」乃「以」實「無」有「生」起之言「說而說」一切法畢竟無生之甚深道理。

**大慧，說性者：為攝受生死故，壞無見、斷見故，為我弟子攝受種種業受生處故，以聲性說攝受生死。**

註釋

「說性者」：「性」，有性。謂我說諸法有性者，是爲破惡見之諸過。以諸愚夫墮斷滅見，故佛說諸法有性，以救濟之。所謂有性，是指眾生因妄而起見愛煩惱，滋長善惡習氣，因而成三界因果，輪迴六道等事，稱爲有性。此爲承前文

而來，因上面說如來說如幻、無生之因，是爲了破有執，爲何經中卻又處處說業果不亡、善惡有性？這豈非佛又說「有性」了嗎？所以佛在此開示說：我說諸法有性者，有以下三種目的：

「攝受生死故」：爲攝受流轉生死之眾生，令離惡道苦故；這是第一個目的。

「壞無見、斷見故」：爲壞外道之無見、斷見故，令了知惑業相襲，報應不爽，輪迴不斷，以了知此，而不墮斷滅見，撥無因果；這是第二個目的。

「為我弟子攝受種種業受生處故」：「攝受」，即受持、修行義。「種種業」，指種種善業、白業，尤指六度萬行。「受生處」，指受生於淨佛國土。此謂爲令我弟子知依攝受正法，修行六度萬行種種白業，而得受生淨佛國土之處；這是第三個目的。

「以聲性說攝受生死」：「聲性」，音聲之性，指名句文身等種種能詮之音聲方式。此謂是故我以種種音聲之性，如名句文身等，而說種種得以攝受、出離生死輪迴之法門。

義貫

「大慧，」我之所以「說」諸法有「性者」，有三個目的：一者，「為攝受」流轉

「生死」之眾生，令離生死苦「故」；二者，為「壞」外道之「無見」與「斷」滅「見」，令得正見「故」；三者，「為」令「我弟子」知依「攝受」正法，修行六度萬行「種種」白「業」，而得「受生」淨佛國土之「處故」，是故我「以」種種音「聲」之「性」，如名句文身等，而「說」種種「攝受」出離「生死」之法。大慧，說幻性自性相，為離性自性相故：墮愚夫惡見相希望；不知自心現量；壞因所作生；緣自性相計著。說幻夢自性相一切法，不令愚夫惡見希望，計著自及他一切法，如實處見，作不正論。大慧，如實處見一切法者，謂超自心現量。

註釋

「說幻性自性相」：我之所以說諸法之性為如幻性之自性相者。因為前說有性，是為破斷見、無見，今又說諸法如幻者，是為了解什麼呢？下面解釋說「為離性自性相故」，就是為了令愚夫遠離執著諸法有實自性。

「為離性自性相故」：為令愚夫離執著一切法有實自性相。佛先說有性，令離斷見、無見；再說如幻，令離有性，以知是幻性，即離自性，故圓覺經云：「知幻即離」。

「墮愚夫惡見相希望」：以諸眾生墮於愚夫之惡見相希望。這裏的「愚夫惡見相希望」，是指由於愚痴惡見，而見梵天爲涅槃等，而起心求之，所以稱爲希望。

「壞因所作生」：破壞正因緣所作之緣生法。

「緣自性相計著」：於緣生諸法之自性相計著爲實有。

「說幻夢自性相一切法」：爲令離以上諸過，故我說一切諸法如幻如夢，其自性相體空，此即一切法之性。

「計著自及他一切法」：計著自身心及他身心一切法爲實有自性。

「如實處見，作不正論」：於如實處不生滅中，妄見生滅，而作不正之邪論。

「如實處見一切法者」：若真能於如實處見一切法不生滅者。

義貫

「大慧」，我之所以「說」諸法之性爲如「幻性」之「自性相」者，「為」令愚夫「離」執著一切法「性」有實「自性相故」，以諸愚夫執著諸法有實自性，則有四種過：一者，「墮」於「愚夫」之「惡見相希望」；二者「不」能覺「知」一切法唯「自心現量」；三者破「壞」正「因」緣「所作」之緣「生」法；四者，於「緣」生諸法之「自性相計著」爲實有。爲令速離此四過故，是故我「說」

一切諸法如「幻」如「夢」，其「自性相」體空，「一切法」無有實體。一言以蔽之，爲了「不令」彼諸「愚夫」之「惡見」、邪欲「希望」，計著自「身心」，「及他」身心「一切法」有實自性，而於「如實處」不生滅中，妄「見」生滅，因而「作不正」之邪「論」。大慧，「若真能於「如實處見一切法」不生滅「者」，即是「謂」真正頓「超自心現量」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

無生作非性，有性攝生死，觀察如幻等，於相不妄想。

註釋

「無生作非性」：我說無生者，爲破外道計邪因爲能作者，而其所計之能作者實非有自體性。

「有性攝生死」：我說諸法有性，爲攝受愚夫，令離生死。

「觀察如幻等」：若觀察諸法如幻等。

「於相不妄想」：則於諸法相不起妄想分別。以不分別則心境皆寂，心境既泯，則頓超心量。

義貫



「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「我說「無生」者，為破斥外道計邪因為能「作」者，而其所計之作者實「非」有自體「性」，純屬虛妄，自心妄想所現。我說諸法「有性」則為「攝」受愚夫，令出「生死」。若能「觀察」諸法「如幻等」，則「於」諸「相不」起「妄想」分別，頓超心量。

復次大慧，當說名、句、形身相，善觀名、句、形身菩薩摩訶薩，隨入義句形身，疾得阿耨多羅三藐三菩提，如是覺已，覺一切眾生。

註釋

「名、句、形身」：即名身、句身、形身。「形身」又譯為「文身」。「身」，為眾法聚集之義，亦即是複數、多數之義。「名身」，即是單字或名詞，是用來表顯一件事物的性質的。例如說六根，便只說眼、耳、鼻、舌、身、意之名而已。「句身」，相當於詞，或短詞，是用來表顯事物間的差別的，例如說眼有佛眼、法眼、慧眼等種種差別。「形身」的「形」，相當於中國造字原理「六書」中的形聲，也就是用來表示聲音的長短、音韻的高下，這是指聲的名句形；若是色的名句形，則形便是表示筆劃的長短高下，也就是「字形」。唯識論云：「名詮自性，句詮差別，文即是字，為二所依。」「為二所依」，是指文身是名身與句

身之所依，因有音聲及筆劃之形，才能表現出名身的自性，及句身的差別來。

義貫

「復次大慧，」我今「當說」能表詮一切法之「名」身、「句」身、與「形身」之「相」；若能「善觀」察「名、句、形身」此等能詮之教，了達其義，則「菩薩摩訶薩」便能「隨」順而「入」於所詮第一「義」之「句形身」，便能「疾」速證「得阿耨多羅三藐三菩提」。如是「自「覺」悟「已」，進而開「覺一切眾生。」「大慧，名身者，謂若依事立名，是名名身；句身者，謂句有義身自性，決定究竟，是名句身；形身者，謂顯示名句，是名形身。又形身者，謂長短高下；又句身者，謂徑跡，如象、馬、人、獸等所行徑跡，得句身名。大慧，名及形者，謂以名說無色四陰，故說名；自相現，故說形。是名名句形身，說名句形身相分齊，應當修學。」

詮論

此處佛解釋名句文的方式有三種：一、先依次一一解釋；二、再以形身與句身對釋；三、最後以名身及形身相對來解釋。

註釋

「依事立名」：依事物之性而安立其名，此即「名詮自性」也。

「句有義身自性，決定究竟」：「義身」，即種種義。此謂句為含有表詮眾義之自性，決定究竟，不相混濫，如佛眼便非天眼等。此即「句詮差別」也。

「形身者，謂顯示名、句」：形身者，為能以其色、聲之形來顯示名身與句身之性質與作用。所以形身即名身與句身二者之體，所以是名、句之所依；因此，形即是體，有體所以有用，名身與句身即為其用。此即「文即是字，二者所依。」

「又形身者，謂長短高下」：再者，形身是用來形顯聲調、音韻與筆劃之長短高下。

「又句身者，謂徑跡」：句身者謂有如徑上之足跡一般。

「如象、馬、人、獸等所行徑跡」：如象馬人獸等所行徑之路徑上，所留下的足跡，則尋此等象跡、馬跡，便可尋得象、馬本身；相同的，若循句身之跡，亦可覓得文義之旨趣——雖然句跡並非就是義趣本身，正如象跡亦並非就是象。

「得句身名」：得句身之名。

「名及形者，謂以名說無色四陰，故說名」：名與形兩者是相對的，形是有形的，名則是無形的、抽象的，但有其名，以五陰來說，色陰是有形的，具體

的；其他受想行識四陰，則是無形的，但有其名。此句謂，若以「名」與「形」對照來說，則謂例如五陰，爲以抽象之名，來詮說無色之受想行識四陰，以其無形，但有其名，故稱爲名。

「自相現，故說形」：而色陰則爲有形體之自相顯現，故說名爲形。

「是名名句形身，說名句形身相分齊」：是名爲佛以音聲之名句形身，來解說無生之名句形身相之分齊。分齊即差別。是故聞者不應以生滅心，隨聲分別，否則佛之無生之名句形法，亦成生滅。

義貫

「大慧，名身者，謂若依事」物之性而安「立」其「名，是」則「名」爲「名身」；「所謂「句身者，謂句」爲含「有」詮表眾「義身」種種差別之「自性」，其義「決定究竟」，不相混濫，「是名」爲「句身」；「所謂「形身者，謂」能以「其色、聲之形來「顯示名」身與「句」身二者之性質與作用，「是名」爲「形身」之義。「又，形身者」，乃「謂」以形來顯示聲調、音韻、及筆劃字形的「長短、高下」，故稱爲形；「又句身者，謂」有如路「徑」上之足「跡，如象、馬、人、獸等所行」經於「徑」中而留下之足「跡」，以尋跡可得象馬人獸等，同樣的，

循句之跡，亦可得義趣，故「得句身」之「名」。**大慧**，「若以「名」身「及形」身二「者」對照來看，則其差別「謂」如五蘊中，「以」抽象之「名」來詮「說無色」之受想行識「四陰」，以其無形但有名，「故說」爲「名」，而五陰中之色陰，則爲有形體之「自相」顯「現，故說」色陰爲「形。是名」爲佛以聲之「名、句、形身」，來解「說」無生之「名、句、形身相」的「分齊」差別之義。（是故聞者不應以生滅心，隨聲分別，否則佛無生之名句形法，亦成生滅矣。）是故汝等於此「應當修學」。

詮論

如前所說，名句形身共有兩種，一種是聲的名句形身，一種是色的名句形身。如佛正說法之時，則是以聲之名句形身爲教。說法後，三藏結集，書之於貝葉紙卷，便成爲色之名句形身之教。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

名身與句身，及形身差別，凡夫愚計著，如象溺深泥。

義貫

「名身與句身，及形身」之「差別」，本無有生，而「凡夫愚」痴「計著」無說

之說，結果「如」大「象」陷「溺」於「深泥」之中，不能自拔。

註論

永嘉禪師云：「執著名相不知休，入海算沙徒自困」，即是此義。

復次大慧，未來世智者，當以離一、異、俱、不俱見相，我所通義，問無智者，彼即答言：「此非正問，謂色等常、無常？為異、不異？如是，涅槃、諸行，相、所相，求那、所求那，造、所造，見、所見，塵及微塵，修與修者，如是比展轉相，如是等問，而言佛說無記止論！」非彼痴人之所能知，謂聞慧不具故，如來應供等正覺，令彼離恐怖句故，說言無記，不為記說；又止外道見論故，而不為說。

註釋

「未來世智者」：於未來世之有智者。

「以離一、異、俱、不俱見相」：以離於一、異、俱、不俱等四句惡見之相。

「我所通義」：此乃我所通達之第一義。

「問無智者」：以如上之義問於執有有無惡見之無智者，以破其執，令悟入離句絕非之境。

「彼即答言」：「彼」，指無智者。

「此非正問」：謂不應有此一問。

「謂色等常、無常」：汝謂色等法爲常、或無常？下面省略了雙亦句及雙非句：

「爲亦常亦無常？爲非常非無常？」

「爲異、不異」：爲異？爲不異？與上相同省略了兩句：「爲亦一亦異？爲非一非異？」

「如是涅槃、諸行」：如是乃至無爲之涅槃，與有爲之諸行，爲一？爲異？爲亦一亦異？爲非一非異？以下諸對，皆各配四句以問，爲省文，故將從略。

「相、所相」：能見之相，及所見之相，爲一？爲異？

「求那、所求那」：「求那」爲依之義。此謂能依之作者，及所依所作之諸法，爲一？爲異？

「造、所造」：能造之四大，及所造之四塵，爲一？爲異？等四句之間。

「見、所見」：能見之六根，及所見之六塵，爲一？爲異？等四句之間。

「塵及微塵」：「塵」，爲泥團。泥團與微塵，爲一？爲異？等四句之間。

「修與修者」：所修之法與能修之人，爲一？爲異？等四句之間。

「如是比较轉相」：「比」，即是對，謂如是成對的問題，展轉無量之相。

「如是等問，而言佛說無記止論」：於如是艱深困難之問題，而你卻說佛說這些都是無記止論，不予置答？！我不相信。「記」，即答。無記，即是不記，亦即置答，為佛四種答之一。四答又稱四記；一、一向記（定答）、二、分別記（分別答）、三、反詰記（反問答）、四、捨置記（置答）。置答如有人作如是問：「兔角是直的，還是捲曲的？」以無是物，故不答。又如：「龜毛的顏色是白的，還是黑的？」「榨沙可出多少油？」等皆是。關於佛的四種答法，詳後。

「令彼離恐怖句故，說言無記」：令彼無智人離於恐怖之句，而不予記答。因為其心邪執深巨，佛若為言離四句之義，彼則惶惑無依，因此而生恐怖之感，所以佛不答之，令其自反省，而自止惡見之論。如昔有外道問佛：「不問有言，不問無言」。世尊默然良久，外道即禮佛云：「世尊大慈，開我迷雲！」這就是用無記答之法，以止其惡論，令自離惡見。

義貫

「復次大慧，」於「未來世」中，有「智者」，若「以離」於「一、異、俱」（亦一亦異）、「不俱」（非一非異）等四句惡「見」之「相，我所通」達之第一「義」



趣，而「問」於「無智」而墮於有無之邪見「者」，欲破其執，令其悟入離句絕非之境；而「彼」無智者「即答言：『此非』為『正問！』汝『謂色等』法為『常？無常？』亦常亦無常？非常非無常？『為異？不異？』亦一亦異？非一非異？『如是』乃至無為之『涅槃』與有為之『諸行』，為常？無常？為一？為異？能見『相』與『所』見『相』，為常？無常？為一？為異？能依之作『求那』，與所依所作之『所求那』，為常？為無常？為一？為異？能『造』之四大，與『所造』之四塵，為常？無常？為一？為異？能『見』之六根，及『所見』之六塵，為常？為無常？為一？為異？『塵』土『及微塵』，為常？為無常？為一？為異？所『修』之法『與』能『修者』，為常？為無常？亦常亦無常？非常非無常？為一？為異？亦一亦異？非一非異？『如是』等『比』對成雙，『展轉』無量之『相』，於『如是等』艱深困難之『問』題，『而』你卻『言佛說』此等問題，皆應為以『無記』法處置之，以『止』其妄『論』？！汝之所說，我不相信。（以彼無智，唯執常無常、有無等名言，故不能了達實義，所以不信。）故此離四句之言，「非彼」愚「痴人之所能知，謂」以其「聞慧不具故。如來應供等正覺」為「令彼」無智人「離」於令其「恐怖」之四句頓遣之究竟法「句

故」，於此等四句邪見之問題，乃「說言：無記」，而「不為」之「記說」，來答覆之。（以離四句之境界，非彼無慧痴人之所能知，若為之分別離四句之法，彼即驚怖、憂畏，故佛憐恤之，令不生怖畏惶恐，所以只說：「這是無記。」更不為記說。）「又，」為「止」息「外道」惡「見」之「論故，而不為」之記「說」。

詮論

佛之四種答，俱舍論與佛地論皆作「四記」。俱舍論十九曰：「一、一向記（定答）——若作是問：「一切有情皆當死否？」應一向記；「一切有情皆定當死。」二、分別記（分別義答，亦即分類答）——若作是問：「一切死者皆當生否？」應分別記：「有煩惱者當生，非餘。」三、反詰記（反問答）——若作是問：「人為勝劣？」應反詰記：「為何所方？」若言方天，應記人劣；若言方下，應記人勝。四、捨置記（置答）——若作是問：「五蘊與有情為一為異？」應捨置記，有情無實故，一異性不成，如石女兒為白、黑？等性。如何捨置而立記名：以記彼問言，此不應記故。」

大慧，外道作如是說，謂命即是身，如是等無記論。大慧，彼諸外道愚痴，於因作無記論，非我所說。大慧，我所說者，離攝所攝，妄想不生。云何

止彼？大慧，若攝所攝計著者，不知自心現量，故止彼。

註釋

「命即是身」：以外道計即陰是我，離陰是我，故說命即是身，身異命異。然以佛智言之，五陰身與命皆無有自性，故說其爲一、異，皆不可得，故佛於此等問皆置答。

「如是等無記論」：如是等言說皆爲無可記答之論，亦即屬於置答之論。

「於因作無記論」：「因」，爲因果之正法。謂外道於因果法，妄計無因、邪因，而作種種無可記答之謬論。

「妄想不生」：妄想分別之心不生，即離念境界。

「云何止彼」：然而爲何要以無記論而止彼，爲何不直接作如是說，以曉之。

「若攝所攝計著者，不知自心現量，故止彼」：若彼於能攝取之心，及所攝取之境等諸法，計著爲有實自性者，則不能了知一切諸法唯是自心所現量之深理，若不了知，則不信，因而誹謗墮惡；爲遮彼誹謗之惡見，故以無記論止彼，而不作答。

義貫

「大慧，」諸「外道」眾計有作者，而「作如是說，謂」以其計即陰是我，離陰是我，而說：「命即是身」，命異身異，「如是等」愚痴「無」可「記」答之「論」（亦即應予置答之論）。「大慧，彼諸外道愚痴，」迷「於因」果法，妄計無因、邪因而「作」種種「無」可「記」說之「論」。此「非我所說」之法。「大慧，我所說」之法「者」，為「離」於能「攝」取之心，及「所攝」取之境，是故一切「妄想」分別之心「不生」，而得離念境界。然而如來「云何」要以無記論而「止彼」外道？為何不直接作如是說，以曉之？「大慧，若」彼於能「攝」取之心及「所攝」取之境等諸法，「計著」為實有自性「者」，則「不」能了「知」一切諸法唯是「自心」所「現量」之深理，若不信解，則起誹謗而墮惡道，為遮彼誹謗惡見，「故」以無記論「止彼」，而不作答，令彼自省。

詮論

如來之置答，其實也是一種答！因為爲了止息外道惡見誹謗，令不墮惡，所以不現言說之說，令其自省自得之。這也就是所謂「默時亦說」，因此也是一種說。這是如來大慈大智的度生妙法。

大慧，如來應供等正覺，以四種記論，為眾生說法。大慧，止記論者，我

時時說，為根未熟，不為熟者。

註釋

「我時時說」：我亦時時說。

「為根未熟」：不但為止外道，亦為佛弟子中之根未熟者。以根未熟者，聞甚深法輒生疑惑，乃至不信、誹謗，如來為遮此故，故不與記答。

義貫

「大慧，如來應供等正覺，以四種記論」之法，而「為」一切「眾生說法。大慧，止記論者，我」亦「時時說」之，不但為止外道惡見，亦「為」止佛弟子中之「根未熟」者之愚痴論，於彼，暫且止而不答，待時方說，然此法並「不為」根「熟者」而設。

復次大慧，一切法離所作，因緣不生，無作者故，一切法不生。

註釋

「離所作」：「所作」在此亦攝能作。此謂，一切法離能作、所作，無能作、無所作。以離所作，故能作亦離。

「因緣不生」：謂邪、正因緣俱不生，不自生，亦不生他一切法。

義貫

「復次大慧，一切法」實「離」能作、「所作」，一切邪正「因緣」俱「不生」，不自生，亦不生他，以「無作者故」，是故我說「一切法不生。」

大慧，何故一切性，離自性？以自覺觀時，自共性相不可得故，說一切法不生。

註釋

「一切性，離自性」：「一切性」，即一切法。「離」，即是無。謂一切法皆無有自性。

「以自覺觀時」：「自覺」，自覺聖智。「觀」，觀察。謂以內證之自覺聖智觀察時。

義貫

「大慧，何故一切」法之「性」皆「離自性？」謂若「以」內證之「自覺」聖智「觀」察「時」，則了了見一切諸法之「自」相及「共」相，其「性相」皆了「不可得故」，是故我「說一切法不生」。

何故一切法不可持來，不可持去？以自共相，欲持來，無所來；欲持去，

無所去，是故一切法離持來去。

註釋

「不可持來，不可持去」：不可爲他法所持來，不可爲他法所持去，亦即不可取之義。不可取——一切法離能取、所取，以不可取故，故不可持來、亦不可持去。又，「持」，即執、取義。又，此亦指：不可爲生因（如神我、作者等）之所持來，亦不可爲滅因之所持去。以法離來去，實無來去之相。

「以自共相，欲持來，無所來」：以諸法之自相及共相，欲言其爲生因之所持來，則見其無所從來。

「欲持去，無所去」：欲言諸法之自共相，爲滅因之所持去，亦見其無所從去。「無所去」，亦即是無有去處。

義貫

「何故一切法不可」爲他法所「持來」，亦「不可」爲他法所「持去？以」諸法之「自」相及「共相，欲」說其爲生因之所「持來」，則見其實「無所」從「來；欲」說諸法之自共相爲滅因之所「持去」，則見其「無所去」處，「是故」知「一切法」實「離」能爲他法所「持」而「來去」之相，離於能所取持，亦離來去。

大慧，何故一切諸法不滅？謂性自性相無故，一切法不可得，故一切法不滅。

註釋

「一切諸法不滅」：這是要破邪見斷滅，以顯真不滅也。

義貫

「大慧，何故一切諸法」實「不滅？謂」一切法之「性」，其「自性相」實「無故」，因此「一切法不可得」，以無自性故；既無自性相，是故無有滅者，「故一切法不滅」。

大慧，何故一切法無常？謂相起無常性，是故說一切法無常。

註釋

「相起無常性」：諸法之相起時，為無常之性，不會久住，剎那生滅。

義貫

「大慧，何故一切法」皆是「無常？謂」一切諸法之「相」生「起」之當時，即為「無常」生滅之「性」，不會久住，即生即滅，其逝如電，「是故說一切法無常。」



詮論

此為破外道及凡夫執一切法常之妄見，以顯示真無常。

**大慧，何故一切法常？謂相起無生性，無常常故，說一切法常。**

註釋

「謂相起無生性」：謂諸相生起時，即是無生起之性。以初生即滅，本無生性，無所有故。

「無常常故」：無常之體實為常住真性故。此句與上面佛說「是惑亂常」，兩句可以相對照看：「無常」之相即是「惑亂」相，惑亂之所以使人惑亂，因為其現無常。然而惑亂本身實不惑亂；相同的，無常的本體亦非無常，所以惑亂實常，無常亦常，體一如故。

義貫

「大慧，何故一切法」是「常？謂」諸「相」生「起」時，當體即是「無生」之「性」，以因緣幻化，本無所有。「無常」之體實為「常」住真性，離生滅相「故，說一切法」是「常」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

記論有四種：一向反詰問、分別及止論，以制諸外道。有及非有生，僧佉毗舍師，一切悉無記，彼如是顯示。正覺所分別，自性不可得，以離於言說，故說離自性。

註釋

「以制諸外道」：佛以四種論說法，不但為教化三乘弟子，而且也為制伏外道，因為外道若有根熟者，則度之以三論，貴不失人也；若根未熟者，則誘之以止論，貴不失言也。

「有及非有生」：「非有」，無也。即外道所計之有、無二種為能生一切諸法。以其能生，故稱為種。

「僧佉毗舍師」：「僧佉」，即數論師，為執有者。

「僧佉 (Sankhya)」，譯為數，即智慧之數也，數為量諸法之根本，故以立名；又，從數而起之論，故名數論。數論師立二十五諦，計之為常。「毗舍師」，即勝論師，為計無者。所謂「勝」者，是以彼計其所執所論皆最勝故。此為印度六派哲學之一，即所謂外道六師之一，其創始者為嘔露迦仙，造六句勝論。二十五諦及六句勝論，詳後。

「一切悉無記」：謂此執有無妄見者，其所說法義，若有來咨問者，一切皆悉以無記論之，而不作答。

「彼如是顯示」：彼諸外道所說者，率皆如是不出有無二法而顯示其說。以外道之派別雖有九十六種之多，然其所立論，則不出有無二法。

「正覺所分別」：若正覺所觀察分別者。

「自性不可得」：則一切諸法之自性皆了不可得，唯一真如。

「以離於言說，故說離自性」：以一切諸法皆離於言說，不可思議，故說一切法離自性，無有自性，有自性者，皆是言說，而言說非性。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」如來所用之「記論」共「有四種」，即：一、隨問而答之「一向」直答；二、「反詰問」其義而後答；三、詳辨而後「分別」答；「及」四、置而不答之「止論」記。此四種記論不但用來教化佛之三乘弟子，且用「以制」伏「諸外道」。計「有及非有」（無）二種爲能「生」一切諸法之「僧伽」（數論師），與「毗舍師」（勝論師），其所說之法義，如二十五諦，六句勝論，若來咨問如來，「一切悉」以「無記」論之而不爲作答；以

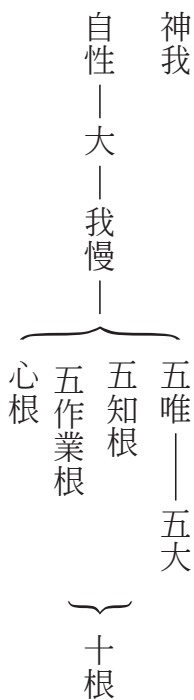
「彼」諸外道所說者，率皆「如是」不出有無二種妄計而「顯示」其說。若「正覺所」觀察「分別」者，則一切諸法之「自性」皆了「不可得」，唯一眞如，「以一切諸法皆「離於言說」相，不可思議，故說爲如，是「故」如來「說」一切法「離自性」（無有自性）。以言說非性故。

詮論

一切邪說中，最主要的就是有無（斷常）二種妄見，這也是如來在本經中一再要破斥的，以其爲一切妄見之本，由此二者，生出四句、百非，故令眾生迷妄失真；因此對此二者，有稍爲加以認識的必要，才知道如來在破斥的是什麼：一、僧法師（數論外道）——唯識述記卷二說：劫初有外道，名爲劫比羅（譯爲黃赤），世號黃赤色仙人，立二十五諦，論生死涅槃。其後門徒分爲十八部，其領導人名爲伐里沙，數論爲伐里沙眾中之人所作，即今之金七十論。「數」，梵名僧法，即智慧之數的意思。數爲量諸法之根本，故以立名；從數而起之論，故名數論。

金七十論之來源爲：謂有外道，入於金耳國，以鈹鑠腹，頂戴火盆，擊王之論鼓，求與僧論議，王許之，辯後，僧墮負，外道便作七十行之頌，以申數論之

宗，王喜而賞之以金。外道欲彰己之令譽，遂名其頌爲金七十論。百論疏上說：「僧法此云制數論，明一切法不出二十五諦，故一切法攝入二十五諦中，名爲制數論。」故可知二十五諦爲數論外道，據以說明所謂宇宙萬有開展狀況順序之根本原理也。二十五諦之表解如下：



其論說爲：自性（物質的本體）受神我（精神的本體）之作用，而生大，由大而生我慢，由我慢再生五唯、五知根及五作業根；又由五唯生五大。

又，神我又稱冥諦，以其爲萬物之本源，冥漠無諦，故稱冥諦，又稱冥性。又爲萬物之本源，萬差之諸法由此而生，故亦可名爲自性，一名本性，亦云勝性。百論疏卷上說：「所言冥諦者，舊云：外道修禪得五神通，前後知八萬劫內事，自八萬劫外不能了知，故云冥。」大智度論云：「覺諦者，此是陰中識，外道思惟：『此識爲從因緣得？爲不從因緣？若從因緣，因緣是何物耶？若不

從者，得此識。』既思惟不能了知，便計此識從前冥漠處生，故稱冥諦，亦名世性。」

以上為執神我等二十五諦為實有之數論外道之言。

二、毗舍師（勝論外道）——此亦為印度六派哲學（外道六師）之一，此派外道以計無為主。其論為分析宇宙萬有為空間及唯物的多元論，立六句義：一、「實」，為本體；二、「德」，為屬性；三、「業」，為作用；四、「同」，為共通性；五、「異」；六、「和合」，最後兩個為物與物間之固有性。又，勝論師慧月更於第五項「異」上，細別為「異、有能、無能、俱分」四項，再加自創之「無說」一項，合為十句義。此為執無之勝論外道所立之宗旨。

復次，華夏雖無像印度外道哲學那樣嚴密的學說，但老子的：「無生有，有生一，一生二，二生萬物」，以及儒家的從一生太極，太極生兩儀，而演為八卦，皆近於數論外道之冥諦。此學者不可不知，俾能「善分別諸法相，於第一義而不動」，免得被人帶得團團轉，雜學一番，而不知分辨抉擇，誤入歧途，多治雜業，廢本勝行，則負佛恩大矣。願善思之。

**爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，唯願為說諸須陀洹、須陀洹趣，差**

別通相；若菩薩摩訶薩，善解須陀洹趣差別通相，及斯陀含、阿那含、阿羅漢，方便相，分別知己，如是如是，為眾生說法，謂二無我相，及二障淨，度諸地相，究竟通達，得諸如來不思議究竟境界，如眾色摩尼，善能饒益一切眾生，以一切法境界，無盡身財，攝養一切。

註釋

「須陀洹」：小乘之初果，義為入流，或預流。以此果初入聖流，故稱入流。須陀洹果所修證者，為於三界之八諦下（欲界之苦集滅道四諦，及上二界——色、無色界——之苦集滅道四諦），發八忍、八智之十六心，而修斷三界之十八使見惑，證須陀洹果，名見道位。

「須陀洹趣」：「趣」，即是向，為須陀洹果之因位。此位為指從第一心至第十五心之間，趣向須陀洹果而進，這十五心之中，都叫須陀洹向，一直到第十六心發起，方斷三界見惑，而證須陀洹果，才叫須陀洹。

「差別通相」：即差別相與通相。「差別相」，即別相，亦即個別之相，以其與其他有差，故名差別。「通相」，即同相，共通之相。這是指須陀洹趣與須陀洹果二者，各自所修的差別相，及其共通之相。

「斯陀含」：二果，一往來。謂於天上人間再一度往來，便得證四果，而入涅槃。  
「阿那含」：三果、不還。謂證此果後，因欲界之五下分結斷，故不再來受生欲界，命終後即寄位於淨居天，而於彼處證四果，入於涅槃。

「阿羅漢」：四果，又稱應供、殺賊。以其三界煩惱斷，故名殺賊。以其為世間良福田，故一切天人皆應供養，故稱應供。

「方便相」：「方便」，即是指以上三個聖果之「向」位，亦即：斯陀含向，阿那含向，阿羅漢向。

「分別知己」：皆分別了知其行相已。

「如是如是，為眾生說法」：即以如是知解，如是分別，而為眾生說法。

「謂二無我相，及二障淨」：謂令其證入人法二種無我相之境界，及令其煩惱及所知二種障皆淨除。

「度諸地相」：越度菩薩諸地之勝相。

「以一切法境界，無盡身財」：「身」，為化身，即內財。「財」，即外財，指世出世間之財物，出世間財即功德法財。

「攝養一切」：攝受、長養一切有情。



## 義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願為我解說諸小乘人「須陀洹」及「須陀洹趣」二者，修證時各自「差別」之相，及其共「通」之「相；若菩薩摩訶薩，能「善解」了須陀洹及「須陀洹趣」其修行之各自「差別」及共「通」之「相」，以「及」對於「斯陀含、阿那含、阿羅漢」，及其證果位前，因位上之「方便」趣向之「相」，皆能「分別」了「知」其行相「已」，即能以「如是」知解，「如是」分別，而「為眾生說法」，其目的「謂」令其證入人法「二」種「無我相」之菩薩境界，「及」令其煩惱及所知「二」種「障」皆「淨」除，而超越「度」過菩薩「諸地」勝「相」，皆得「究竟通達」，因而證「得諸」佛「如來不思議」之「究竟境界」，於是便能「如」可顯「眾色」之「摩尼」寶珠一樣，能滿眾生一切所願，菩薩摩訶薩亦復如是，「善能」富「饒」增「益」一切眾生，以「通達」一切法「實相」之「境界」，及其「無盡」之化「身」與無盡之世出世間「財，攝」受長「養一切」眾生。

## 詮論

此處問四果修行差別之相，其意為發揮前面所說「愚夫所行禪」中，二乘偏禪

之行相。因前面以二乘及外道所行，皆是愚夫所行禪，而此節前，已詳說有、無、斷、常，即是闡釋了外道邪禪之行相；然而二乘之偏禪行相，則仍未詳，所以大慧在此問之。又，其所以問此的道理，為在令法眾離於偏小之行，而趣入究竟之極果，所以大慧如是說：「分別知己，如是如是，為眾生說法，謂二無我相，及二障淨，度諸地相，究竟通達，得諸如來不思議究竟境界」，這是自利。然後更起而利他。而不是要令人去修學二乘禪，取證小果。

**佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，今為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然聽受。佛告大慧：有三種須陀洹、須陀洹果差別。云何為三？謂下中上。下者，極七有生；中者，三、五有生而般涅槃；上者，即彼生而般涅槃。**

註釋

「有三種須陀洹、須陀洹果差別」：「須陀洹」，指須陀洹向。謂須陀洹向及須陀洹果，各有三種差別。

「謂下中上」：謂分下中上三種根性利鈍不同。

「下者，極七有生」：下根者，於得初果後，以其為極鈍之下根，故須七返於三有中受生，方能斷盡三界思惑，而入涅槃。

「中者，三、五有生而般涅槃」：中根人，則須再經三次或五次於三有中受生，斷盡思惑，得阿羅漢，而後入於般涅槃。

「上者，即彼生而般涅槃」：上根者，即於彼當生，便超至四果，而入於般涅槃，更不歷二、三果而後滅。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，今為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然聽受。佛告大慧：有三種須陀洹」向，及「須陀洹果」之「差別。云何為三」種差別？「謂」因根性利鈍，而有「下、中、上」三種之差別。先說須陀洹果人。須陀洹果人之「下」根「者」，於得初果之後，以其為「極」鈍之下根，故須「七」返於三「有」中受「生」，方能斷盡三界思惑。其「中」根「者」，則須再經「三」次到「五」次於三「有」中受「生」，方能斷盡思惑，證阿羅漢，「而」入於「般涅槃」。至於「上」根「者，即」於「彼」當「生」，便超至四果（不再歷二、三果），「而」入於「般涅槃」。

此三種有三結：下中上。云何三結？謂身見、疑、戒取。是三結差別，上上昇進，得阿羅漢。

註釋
----

「此三種有三結」：「結」，為煩惱之異名；結是繫縛之義，煩惱則為擾亂之義。謂此三種須陀洹向人，有三種結須斷除，方證須陀洹果。

「身見、疑、戒取」：須陀洹向人斷此三結，便得證須陀洹果。「身見」，即是我見，由此而生六十二見。「疑」結，是疑惑正理，令行人於過去一切處生猶豫，不得決斷。「戒取」結，即行邪戒，謂取豬戒、狗戒等，非因見因，不能入正道。因八十八使見惑中，以此三結最重，故以此為見惑之總稱，是故經中但說三結，便是代表見惑。

「上上昇進，得阿羅漢」：謂須陀洹向人，於斷見惑，證初果已，往二、三果步上上昇進，而至證得阿羅漢果。

義貫
----

次說須陀洹向人之行相。「此三種」須陀洹向人「有三」種「結」須斷除，方證須陀洹果。此中亦有「下中上」三種差別。「云何」為須陀洹向須斷之「三結？謂身見」結（我見結）、「疑」結（疑法）、「戒取」結（戒禁取結）、「是」為「三結」之「差別」相。須陀洹向人於斷見惑、證初果已，即往前向二、三果，步

步「上上昇進」，直到證「得阿羅漢」果。

**大慧，身見有二種，謂俱生及妄想，如緣起妄想自性妄想。**

註釋

「身見」：即我見。以執此五陰身為我、我所，故稱我見、身見。又，此亦是於五陰身作主宰見，亦即：以我為此五陰身之主宰，此五陰身為我所有。

「俱生及妄想」：「俱生」，即俱生我見、我執。以此見為與身同時俱生，故稱俱生我見。此為修道所斷。「妄想」，即「分別」。分別我見（身見），為凡夫依第六意識，計著實體，而分別美醜妍媸，所起之惑，以此見惑為由分別而有，故稱分別我見。此為見道所斷。

「如緣起妄想自性妄想」：「緣起妄想自性」，即是緣起自性。「妄想」，即妄想自性。此謂；然而分別身見是依俱生身見而起，正如依於緣起自性、方有妄想自性生起。又、緣起自性即是依他起性。妄想自性即是偏計所執性。

義貫

「大慧、身見」（我見、我執）「有二種、謂俱生」身見「及妄想」身見（分別身見、分別我見）。然而分別身見為依俱生身見而有，正「如」依「緣起妄想

自性」(依他起性)，而有「妄想」自性(徧計性)生起。

譬如依緣起自性，種種妄想自性計著生，以彼非有非無，非有無，無實妄想相故，愚夫妄想，種種妄想自性相計著，如熱時燄，鹿渴水想，是須陀洹妄想身見，彼以人無我攝受無性，斷除久遠無知計著。

註釋

「依緣起自性、種種妄想自性計著生」：由於依止緣起自性所得之四大假合身，故令種種妄想計著相生起。「緣起自性」，即是因緣生法。「緣起」，因緣和合所起。以依於身，故有我見，依於我見，故有種種妄想分別生起。

「以彼非有非無、非有無」：「彼」，指色身之相。此謂；以彼色相，從緣所起，故非有實體，亦非無因緣妄現之相，亦非有無俱。

「無實妄想相故」：唯是無實之妄想所現之相。

「愚夫妄想、種種妄想自性相計著」：然而愚痴凡夫，由於自心妄想分別，而起種種妄想自性相之妄計執著。

「如熱時燄、鹿渴水想」：猶如天熱時之陽燄，鹿因渴而生實水之妄想。

「是須陀洹妄想身見」：「是」，此也。此名爲須陀洹人所妄想之身見。意爲：

而實本亦無身，亦無身見，一切只如陽燄空華，唯心所現，並無實體；而須陀洹人，以自心妄想，執其為實有，以見身為實有，故亦計依身而起的身見為實有；以計「身」及「身見」皆各有實體，故執實有能斷所斷，而實皆是自心渴望所見，如鹿渴見陽燄以為實水，亦然。

「彼以人無我，攝受無性」：此下是示修斷之相。「人無我」，為人無我觀。「攝受」，即所攝受之身。此謂；彼初果人，以修人無我觀，觀色無體，則了所攝受之身本無自性，其身見之惑即斷。

「斷除久遠無知計著」：因而斷除久遠劫來由愚痴無知而起之妄想計著。

義貫

「譬如」由於「依」止「緣起自性」（因緣生法）所得之四大假合之身，故令「種種妄想自性計著」（徧計所執性）「生」起。「以彼」因緣所生之色相，乃從緣所起，「非有」實體，亦「非無」因緣妄想之相，亦「非有無」俱，本無自性，唯是自心「無實」之「妄想」所現之「相故」，然而「愚」痴凡「夫」由於自心「妄想」分別，而對「種種妄想自性」（徧計）所起之「相」，妄生「計著」其為實有；猶「如」天「熱時」之陽「燄」，群「鹿」因「渴」而生實「水」之妄「想」

一樣，「是」名爲「須陀洹」人所「妄想」以爲實有，而修斷之「身見。彼」初果行人，「以」修「人無我」觀，觀色相無實自體，則了所「攝受」之身，本「無」實自「性」，其身見之惑即斷，因而「斷除久遠」劫來，由愚痴「無知」所造成之妄想「計著」。

大慧，俱生者，須陀洹身見，自他身等四陰，無色相故，色生造及所造故，展轉相因相故，大種及色不集故，須陀洹觀有無品不現，身見則斷；如是身見斷，貪則不生，是名身見相。

註釋

「俱生者」：指俱生身見。此下示俱生身見修斷之相。

「自他身等四陰、無色相故」：須陀洹人觀察自身及他身之受等四陰（受想行識四陰），但有名字，並無如色陰之實體相，如是則了四陰空。

「色生造及所造故」：「色」，色陰。「生」，生起。「造及所造」，造爲能造；能造及所造，指四大及其所造之色。此謂；須陀洹人於了受等四陰空後，更進一步觀察色陰，則見色陰之生起，爲從能造之四大，及其所造之色而得。

「展轉相因相故」：「相因」，互相爲因。謂以了色由四大而得，便進而觀此能



造之四大，則見此四大所現者，乃展轉互相爲因之相。

「大種及色不集故」：以見四大展轉互相爲因，故明見四大種及其所造之色，實不聚集和合。「集」，即聚集、和合之義。既展轉互相爲因，便不可能和合，以和合必須因與緣皆獨立，且於同一時存在。若展轉互相爲因，則法法前後互相牽連，而不能彼此絕對分開，成爲獨立之一法；獨立之法既不可得，則獨立之因與緣皆不可得；獨立之因與緣既不可得，則因緣和合之相亦不可得。由於因緣和合之相不可得，所以見四大種及色陰實不聚集：無有和合之相。和合之相既破，則身相便破；身相一破，身見便亡。

「有無品不現」：「有」，指有形之色陰。「無」，指無形之受等四陰。此謂：須陀洹既破身相，則觀見有形之色陰、及無形之受等四陰，皆爲不實妄現，而實不現，非有實法。

義貫

「大慧，俱生」身見「者」，乃「須陀洹」所斷之第二「身見」。須陀洹人普偏觀察「自」身及「他身」之受想行識「等四陰」，了知其但有名字，而「無」如「色」陰之實體「相故」，即了知四陰空；於是更進而觀察色陰，則見「色」陰

之「生」起，乃從能「造」之四大，「及」其「所造」之色而得「故」，因此更進而觀能造之四大（追本溯源），則見此能造之四大所現者，唯是「展轉」互「相」爲「因」之「相故」，因而明見四「大種」（能造），「及」其所造之「色」實「不」聚「集故」，無有和合之相，既不和合，則五陰皆不可得，如是照了，於是「須陀洹觀」見「有」形之色法，及「無」形之心法（受等四陰）一一「品」，皆實「不現」，無有實法，如是以人無我觀照見五蘊皆空，「身見則斷」；如是身見「既斷」，對欲界之「貪」愛「則不生」，（貪愛不生，則生因永絕，故不再來欲界受生），「是名」須陀洹修斷「身見」之「相」。

大慧，疑相者，謂得法善見相故，及先二種身見妄想斷故，疑法不生，不於餘處起大師見，為淨不淨，是名疑相須陀洹斷。

註釋

「疑相者」：此節示疑之修斷相。疑有三種；疑理、疑法、疑師。須陀洹此三疑皆斷。

「謂得法善見相故」：「得法」，所證得之真諦法理。謂於所證得之真諦法理，善能觀察諦見是真理之相故，於理不疑。

「先二種身見」：先前所斷之分別及俱生二種身見。

「疑法不生」：以於理不疑，又斷分別、俱生二種身見，則疑法之心不再生起。

「不於餘處起大師見，為淨不淨」：以疑理、疑法之心皆斷，則不疑師——疑師之心亦斷，而不再於他處作大師想。「餘處」，指外道處，意即以外道為師，而隨之學。「淨不淨」，即善不善。謂不疑佛為善或不善。

義貫

「大慧」，須陀洹所斷之「疑相者，謂」於所證「得」之真諦「法」理，「善」能觀察諦「見」是真理之「相故」，則斷疑理之心，「及先」前分別及俱生「二種身見妄想」皆已修「斷故」，則「疑法」之心永斷「不生」；由於已斷疑理、疑法之心，故「不」復「於餘處」（外道處），「起大師」之妄「見」，而疑佛「為淨不淨」（善不善），因而斷疑師之心。三疑既斷，疑相即斷。「是名」為「疑相須陀洹」所「斷」者。

大慧，戒取者，云何須陀洹不取戒？謂善見受生處苦相故，是故不取。大慧，取者，謂愚夫決定，受習苦行，為眾具樂，故求受生，彼則不取，除回向自覺勝，離妄想，無漏法相行方便，受持戒支，是名須陀洹取戒相斷。

## 註釋

「戒取者」：此節示戒禁取修斷之相。「戒取」，即戒禁取。戒禁取，即如來所制戒中禁止佛弟子修學者。「取」，即取法，攝取，攝受，取而修學之義。如來制戒，禁而不可取者，為非因計因，非戒為戒之外道種種邪戒，如持雞戒、狗戒、乃至聾戒、盲戒等種種苦行，以為來世生天之因，謂今世受苦盡，來世純是受樂。然以其實在無益於解脫，非為生天、涅槃之實因，只是自苦，又墮愚痴，故佛大悲，為令不墮惡趣，而制戒，禁取此等愚行，免自傷害人，故稱戒禁取。簡言之，戒禁取者，即佛「戒」所「禁取」之種種邪戒、及無益之苦行。以取邪戒，故行邪行；苦行邪行，即不得正道；而須陀洹是見道位，以見正真之道，故照了斷除世間一切愚痴、邪見、苦行，不復取著於彼，方入聖流，稱須陀洹。

「謂善見受生處苦相故，是故不取」：謂善能明見持邪戒者，其來世受生之處，實為種種苦相，亦即；持邪戒，以其修因為愚痴行，且自傷害人，罪甚重大，故其果報純是受苦，非為受樂。是故須陀洹心中決定不復迷而取彼邪戒。

「取者」：若夫取者，至於取邪戒者。

「謂愚夫決定，受習苦行」：「決定」，執著而不能改變變義。愚夫以貪來世樂，

而又無智抉擇，故生執著，一意堅著，而攝受修習無益之苦行。

「為眾具樂，故求受生」：「眾」，種種。「具」，具足。愚夫但為追求眾五欲具足之樂，而求於邪戒以為受生天上之因。

「彼則不取」：彼須陀洹人則明見而不取此等愚戒愚行。

「除回向自覺勝，離妄想，無漏法相行方便，受持戒支」：「除」，唯除了……之外。「自覺勝」，自覺勝趣。謂然而亦有大機行人，純為回向自覺勝智，離於邪正之妄想分別，其所行者，實為真無漏法相之修行方便，為攝受利益有情而受持彼邪戒，此種行人實非愚夫貪著邪戒欲生天者，故除外。

義貫

「大慧，戒」禁「取者，云何須陀洹不取」外道所計之邪「戒？謂」須陀洹人「善」能明「見」持邪戒者，其來世「受生」之「處」實為種種「苦相故，」徒勞苦行，又增愚痴，自傷害他，非涅槃因，「是故不」攝「取」彼邪戒。「大慧，」若夫攝「取」邪戒「者」，「謂」為「愚夫」貪來世樂，故於今生「決定」執著，攝「受」修「習」無益之「苦行」，以其但「為」追求「眾」五欲「具」足之「樂，故求」於邪戒以為「受生」天上之因。「彼」須陀洹人「則」明見道

理而「不取」彼愚戒、愚行。然而唯「除」一種人：彼大機行人，純為「回向」無上「自覺勝」智，「離」於邪正之「妄想」分別，實為真「無漏法相」修「行」之「方便」，為攝受利益有情，而「受持」彼邪「戒支」，實非凡愚貪著邪戒而欲生天者。「是名」為「須陀洹」攝「取」邪「戒」之「相斷」。

須陀洹斷三結，貪痴不生；若須陀洹作是念：此諸結，我不成就者，應有二過：墮身見，及諸結不斷。

註釋

「三結」：即上面所說身見、疑、戒禁取三種結，以代表須陀洹所斷之三界見惑。

「此諸結，我不成就」：「不成就」即是已斷之義。「此諸結」，指三結。

「應有二過」：若作我已斷三結之念，則有二種過咎。

「墮身見，及諸結不斷」：以作念：我斷三結，則有能斷之人，所斷之法；以有能斷之人，故身見仍在；以有所斷之法，故諸結未亡。是故雖修斷諸結，而不能作修斷之想。

義貫

「須陀洹」因已「斷」除身見、疑、戒禁取「三結」，故「貪」愛與愚「痴不生」

（以斷身見，故貪愛不生；以斷疑及戒禁取，故愚痴不生）。然而，「若須陀洹作是念」，謂：「此」等「諸結，我」皆悉「不成就」，皆已斷，若存是念「者」，則「應有二」種「過」咎，謂彼即「墮」於仍存有「身見」，以「及諸結」尚「不能「斷」除之過咎。（今無如是之心，謂我能斷諸結，故身見忘，諸結亡，而名須陀洹。）

大慧白佛言：世尊，世尊說眾多貪欲，彼何者貪斷？佛告大慧：愛樂女人，纏綿貪著，種種方便，身口惡業，受現在樂，種未來苦；彼則不生；所以者何？得三昧正受樂故，是故彼斷，非趣涅槃貪斷。

註釋

「彼何者貪斷」：彼須陀洹所證者，為斷了那一種貪？

「愛樂女人，纏綿貪著」：須陀洹人所斷者，為斷除了對女人之貪愛。以三界眾生，皆以淫欲而正其性命；當知生死，愛欲為本。初果人因見人無我，故不見有女人相之可愛樂；且知現在淫欲之樂，為未來苦惱之因，故斷淫心，志求出世。

「種種方便，身口惡業」：以種種方便，而造身口貪欲之惡業。

「彼則不生」：彼須陀洹人則不生此種貪欲之心。

「三昧正受」：「三昧」，即定，謂正心行處。「正受」，謂一切受不受，名為正受，以一切受皆苦故。離於一切受之苦，故名受樂。

「是故彼斷」：以其得三昧樂，故斷世間男女貪愛之樂。

「非趣涅槃貪斷」：而非非對趣向涅槃之貪愛已斷除。貪有二種：欲貪及涅槃貪。初果人所斷者，只是欲貪，並不能斷除涅槃貪。故佛常呵斥說是：「醉寂滅酒，臥無為床」。

義貫

「大慧白佛言：世尊，世尊」曾「說」過「眾多」種之「貪欲」，不知「彼」須陀洹人所證者，為「何者貪」愛已「斷」除？「佛告大慧：」須陀洹所斷者，為斷「愛樂女人」之「纏綿貪著」，由愛樂女人故，以「種種方便」，而造「身口」貪欲之「惡業」，凡此皆是「受現在樂」，而卻「種未來」之「苦；彼」須陀洹人「則不生」如是貪心，「所以者何？」謂彼已「得三昧正受」殊勝淨「樂故，是故彼」初果人「斷」世間男女之貪，然「非」能對「趣」向「涅槃」樂之「貪」愛亦已「斷」除。



大慧，云何斯陀含相？謂頓照色相妄想，生相見相不生，善見禪趣相故，頓來此世，盡苦際，得涅槃，是故名斯陀含。

註釋

「頓照色相妄想」：「頓照」，因這是指利根凡夫，故能頓照諸法相，而得二果。「色相」，指色等五陰之相。此謂頓照了色相等五陰，為妄想所生，本無自體。「生相見相不生」：「生相」為俱生身見。「見相」，為分別身見。謂以照見五陰本空，故俱生及分別二種身見俱不生起。

「善見禪趣相故」：又善能知見諸禪定所趣之相。

「頓來此世」：「頓來」，指再一度來。「此世」，指欲界。以一世極短，故稱「頓」。「盡苦際，得涅槃」：斷盡苦之邊際，而證得涅槃。此為利根行人，不歷初果及三果，便直入涅槃。

義貫

「大慧，云何」為「斯陀含」果之行「相？謂」利根之人「頓照」了「色相」等五陰，純為「妄想」分別而有，本無實體，如是照了，則俱「生」之「相」及分別之「見相」，俱「不生」起，及「善」能明「見」種種「禪」定所「趣」

之「相故」，及再一度「頓來此」欲界「世」間，使得斷「盡苦」惱之邊「際」，而證「得涅槃，是故名」為「斯陀含」。

大慧，云何阿那含？謂過去、未來、現在色相，性非性，生、見過患，使、妄想不生故，及結斷故，名阿那含。

註釋

「過去、未來、現在色相，性非性」：此亦為利根人，故能一時徧觀過去、未來、現在三世之色陰之相，照了其性皆非有自性。

「生、見過患，使、妄想不生」：「生」，為俱生，即上之「生相」。「見」，為分別，即上之「見相」。「使」，亦為煩惱之別名，因煩惱有驅使人去造作諸業的功能，故稱為使。使與結的分別為：結為令人中心鬱結，受其束縛，不得解脫；而使則更進一步驅役人去造業，因此可說結的行相較細，而使較粗。「妄想」，即分別。此謂，以照見三世之五陰無有自性，其性空寂，故俱生及分別二種身見之過患，以及結使與妄想分別皆不生起。

「及結斷故」：且令諸結永斷。

義貫

「大慧，云何」爲「阿那含」果之行相？「謂」有最利根人，能一時偏觀「過去、未來、現在」三世之「色」等五陰之「相」，了其「性」皆「非」有自「性」；如是照了，則俱「生」及分別「見」二種身見之「過」咎惱「愚」，以及結「使」與「妄想」分別皆「不」復「生」起「故，及」令諸「結」永「斷故，名」爲「阿那含」果。

詮論

此亦是從凡夫直入當果（所當證之果），便證涅槃。與二果不同的是：二果只觀現在之五蘊，所以只空現在五蘊，故須再一度來生欲界，方證涅槃。而此阿那含人，則因其根猛利，故能一時偏觀三世之五蘊，是故三際皆斷，故不須再來受生，即當生取證涅槃。因爲此經是頓教之門，故只論頓修頓證者，而不論列愚鈍者之循階漸修。

大慧，阿羅漢者，謂諸禪、三昧、解脫、力、明；煩惱、苦，妄想非性故，名阿羅漢。

註釋

「諸禪、三昧、解脫、力、明」：「諸禪」，指世間之四禪八定，此爲有漏禪。

有漏者，指不能斷煩惱，得出世果。「三昧」，統攝一切禪定，此指出世間之無漏定。「解脫」，爲八解脫。（八解脫又名八背捨，以能背離三界之煩惱故名。前二解脫爲不淨觀，依初禪、二禪而起觀、成就；第三解脫爲淨觀，依第四禪而起觀、成就。第四、第五、第六、第七解脫，依次而爲四空定之解脫；第八解脫爲滅受想定解脫。換言之，八解脫即依九次第定而修種種出世之慧觀，因觀行成就、得出世慧，而得解脫，故亦即是轉世間禪爲出世間禪之用也。）「力」，指神通。「明」，爲三明：天眼明、宿命明、漏盡明。阿羅漢於此等諸功德，皆悉具足。

「煩惱、苦，妄想非性故」：「煩惱」指惑、業。「苦」，指三界苦果。凡此皆是妄想分別所生，非有實自性，其體本空。以證惑、業、苦皆空，故一切煩惱斷，而成阿羅漢。

義貫

「大慧，阿羅漢」果之行相「者，謂」於「諸」世間之有漏「禪」定、及種種世出世「三昧」、八「解脫」、六神通「力」，及三「明」，皆悉成就，而以此照見諸「煩惱」惑、業，及三界「苦」果，俱爲「妄想」所生，本「非」有自「性

故」，皆悉滅盡無餘，「名」爲「阿羅漢」。

大慧白佛言：世尊，世尊說三種阿羅漢，此說何等阿羅漢？世尊，為得寂靜一乘道？為菩薩摩訶薩方便示現阿羅漢？為佛化化？佛告大慧：得寂靜一乘道聲聞，非餘。餘者行菩薩行，及佛化化，巧方便本願故，於大眾中示現受生，為莊嚴佛眷屬故。

註釋

「三種阿羅漢」：第一種爲實行阿羅漢，後二種爲權行阿羅漢，乃爲菩薩與佛之所現、所化。第一種稱實行阿羅漢，以其見實有煩惱可斷，實有涅槃可證，因而修道證滅，故稱實行阿羅漢。

「得寂靜一乘道」：此指實行阿羅漢。「得」，證得。「寂靜」，即涅槃。「一乘道」，此爲以趣涅槃爲其唯一之乘，故稱得寂靜一乘道，並非佛乘之一乘道。

「為佛化化」：抑爲佛之變化所化者。

「非餘」：非其餘二者。

「巧方便本願故」：此二皆爲佛與菩薩，依於本願力，而所作之善巧方便。

「為莊嚴佛眷屬故」：其目的乃爲莊嚴佛之眷屬，輔佐佛化度有情。

## 義貫

「大慧白佛言：世尊，世尊」曾「說」有「三種阿羅漢，此」處所「說」者爲「何等」之「阿羅漢？世尊，」此處所指的是否「為」以「得」住涅槃「寂靜」爲其「一乘道」之實行阿羅漢，抑「為菩薩摩訶薩」以「方便」力所「示現」之「阿羅漢」？或「為佛」之神通變「化」所「化」現者？「佛告大慧：」此爲以「得」住涅槃「寂靜」爲其「一乘道」之實行「聲聞，」而「非」其「餘」之權行聲聞。其「餘」二「者」，實是「行菩薩行」者，以「及佛」之神通變「化」所「化」現者，乃爲善「巧方便」，以依菩薩之「本願」力「故」，而「於大眾中，示現受生」，其目的則「為莊嚴佛」之「眷屬」，輔佐佛化度有情「故」。

大慧，於妄想處，種種說法，謂得果、得禪、禪者入禪，悉遠離故，示現得自心現量得果相，說名得果。

## 註釋

「於妄想處，種種說法」：此指二種權行聲聞所示現之相。「妄想」指妄想分別之眾生。謂權行聲聞，爲度化應以二乘道而得度者，則於起二乘妄想之眾生處，說種種出離三界苦惱之法。

「謂得果、得禪、禪者入禪」：謂如何能得果、得諸禪定、以及禪者如何能入諸禪定，而證解脫。權行聲聞爲小乘根機人說此等法。「禪者」爲能入之人，「入禪」爲所入之法。

「悉遠離故」：權此聲聞雖以大悲願力，爲諸小根機人說小法，然其心實皆遠離於有實法可得之相，知無能得所得、能入所入。

「示現得自心現量得果相」：其心雖不著，然亦以大悲願力故，隨順眾生之心性根欲，而示現證得果位之相，然此果位，實是自心所現之量，無有自性，離於有無。

「說名得」：此名爲權行羅漢得果之相，非得而得，得而不住。

義貫

「大慧，」二種權行阿羅漢者，爲以大悲願力，「於」有二乘「妄想」之眾生「處」，權現阿羅漢相，而以「種種」方便爲「說」聲聞出要之「法」，令其度脫。其所說所行之法「謂：」如何「得果」、如何「得」諸「禪」定、以及「禪者」如何能「入」於諸「禪」而證解脫。雖說此等法以利益眾生，然其心實皆「悉遠離」於有實法可證、可得、可入之相，知實無能得所得、能入所入「故」，

然亦以大悲願力，隨順眾生之心性根機，而「示現」證「得自心現量」境界之「得果相」，而實離有無，此即「說名」為權行阿羅漢「得果」之相。

復次大慧，欲超禪、無量、無色界者，當離自心現量相。大慧，受想正受，超自心現量者，不然；何以故？有心量故。

註釋

「欲超禪、無量、無色界者」：「超」，超越。「禪」，色界之四禪。「無量」，即四無量心，為禪定之名。「無色界」，指無色界之四空定。此謂，若欲超越世間之種種禪定者。

「受想正受，超自心現量者，不然」：「受想正受」，即滅受想定。「正受」為定，以離諸受，故不為諸受所擾，故定。此句義為：若謂阿羅漢之滅受想定，為已超自心現量者，是則不然。之所以會這樣認為，是因為見阿羅漢既滅受想，一切心行寂滅，應該算是超越了自心現量；其實不然。

「有心量故」：以其仍存有能滅之禪定力，及所滅之受想（能滅之智、所滅之法）等心量故。以此能滅之定，及所滅之受想，皆為自心所現，若執其為實有，且執實有滅者，則仍未超自心現量。



## 義貫

「復次大慧，」若「欲超」越色界之四「禪」、四「無量」心，及「無色界」之四空定而登如來禪「者，」應「當離」於「自心現量」之「相。大慧，」若謂滅「受想」之三昧「正受」爲已「超」越「自心現量者，」是則「不然；何以故？」以其仍存「有」能滅、所滅之「心量故」。

## 詮論

此章從詳細闡釋聲聞乘四種果位修斷之相，以至於論及權行、實行二種阿羅漢，而終於開示超禪及超自心現量，以入如來禪，旨在令諸行人，皆捨小就大，趣於無上。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

諸禪四無量，無色三摩提，一切受想滅，心量彼無有。  
 須陀槃那果，往來及不還，及與阿羅漢，斯等心惑亂。  
 禪者禪及緣，斷知見真諦，此則妄想量，若覺得解脫。

## 註釋

「無色三摩提」：「三摩提」，即三摩地，亦即是定；這裏是指無色界之四空定。

「一切受想滅」：指滅盡定。

「心量彼無有」：這一切禪定境界，皆是取著自心現量，而於彼中實無有一法可得。

「須陀槃那果」：即須陀洹果。

「往來及不還」：「往來」，一往來，即二果斯陀含。「不還」，不還果，即三果阿那含。

「斯等心惑亂」：斯等輩人皆是心迷惑痴亂，因其皆以入人空觀、取涅槃相，未離計著，不知生死涅槃皆是自心所現，而取以為實。

「禪者禪及緣」：行禪者及其所入之禪定，以及其於行禪中之所緣相。

「斷知見真諦」：「斷」，斷集。「知」，知苦。知苦、斷集、見真諦，此指二乘所修之四諦觀行。

「此則妄想量」：此則是自心妄想分別所現之量，了無自性。

「若覺得解脫」：若能如是覺了，即得究竟解脫。此為不得而得。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「色界「諸禪」及「四無量」心、「無色」

界之四種「三摩提」（定）以及滅盡定之「一切受想」寂「滅」等禪定境界，皆是自「心」現「量」，而於「彼」中實「無有」一法可得。初果「須陀槃那果」、二果「往來，及」三果「不還」果，「及與阿羅漢，斯等」輩人，其「心」皆是迷「惑」錯「亂」，計人空觀及涅槃相為實有，而妄取著，不知唯心。彼習「禪者」所入之「禪及」其於行禪中所「緣」之相，以及「斷」集、「知」苦、「見真諦，此則」皆為自心「妄想」所見之「量」，了無自性，「若」能如是「覺」了，即「得」究竟「解脫」。

復次大慧，有二種覺：謂觀察覺、及妄想相攝受計著建立覺。大慧，觀察覺者，謂若覺性自性相，選擇離四句、不可得，是名觀察覺。

註釋

「有二種覺」：因上面偈中說「若覺得解脫」，所以如來特再開示如何能證得覺知之道。此二種覺，據後面結論中所說，皆是菩薩摩訶薩之所成就，因此皆是大士所觀，其所觀者。分真俗二種，故其所成就之覺，亦有兩種：一、觀察覺，即真諦之覺；二、建立覺，即俗諦之覺。因為菩薩皆觀真不捨俗，照俗不違真，所以須二者齊觀，方稱圓智。

「觀察覺」：謂觀察真理之覺。此即達眞之覺。

「妄想相攝受計著建立覺」：通達凡夫妄想相所攝受計著之諸法相，而建立之覺。此即了俗之覺。菩薩爲欲度眾，必須了俗，且了其惑之所在，方能爲之破惑，令其入眞。

「若覺性自性相」：若如實覺知一切法性之自性與自相，皆唯心所現。

「選擇離四句，不可得」：而以此眞智去選擇抉擇四句，則見諸法之性相，實離於四句，有無斷常等相，悉不可得。妄既不可得，則唯一眞智獨露，無不朗照，此即是觀察所得之覺智，故稱觀察覺。

義貫

「復次大慧，有二種覺」智，「謂觀察」真理之「覺，及」通達凡俗「妄想相」所「攝受計著」之法相，而「建立」之「覺。大慧，觀察」真理之「覺者，謂若」如實「覺」知一切法「性」之「自性相」，唯是自心所現，而以此眞智去「選」取抉「擇」四句，則見諸法實「離」於「四句」，有無斷常等相，悉「不可得，是名」爲「觀察覺」，此爲菩薩達眞之智。

大慧，彼四句者，謂離一、異、俱、不俱；有、無、非有非無；常、無常，

是名四句。大慧，此四句離，是名一切法。大慧，此四句觀察一切法，應當修學。

註釋

「一、異、俱、不俱」：「一」，即同。「俱」，雙亦，即「亦一亦異」。「不俱」，雙非，亦即「非一非異」。

「此四句離，是名一切法」：若於此四句能離，是名爲了達一切法。

「此四句觀察一切法」，以此四句，而觀察一切法之性相。

義貫

「大慧，彼」菩薩所選擇之「四句者，謂離」於「一、異、俱」（亦一亦異）、「不俱」（非一非異）；「有、無、」亦有亦無、「非有非無；常、無常、」亦常亦無常、非常非無常，「是名」爲「四句。大慧，」若於「此四句」能「離」者，「是名」爲了達「一切法。大慧，」以「此四句」而「觀察一切法」之性相，「應當修學」。

大慧，云何妄想相攝受計著建立覺？謂妄想相攝受計著堅濕煖動，不實妄想相，四大種，宗、因相、譬喻計著，不實建立而建立，是名妄想相。

攝受計著建立覺，是名二種覺相。

註釋

「謂妄想相攝受計著堅濕煖動」：謂了知凡夫、外道人，由於不了諸法無性，而以自心妄想所現之相去攝取、妄計、執著四大之堅、濕、煖、動之性，以爲實有。

「不實妄想相，四大種，宗、因相、譬喻計著」：「宗、因相、譬喻」，即五分論之三支比量：宗（立論）、因（理由）、喻（舉例說明）。此謂；更於此由不實妄想相所得之四大種之性相上，重以虛妄的三支比量之辨證架構，去妄計執著之，以爲實有。

「不實建立而建立」：如是以種種不實虛妄之建立，而建立成就諸虛妄法。

義貫

「大慧，云何」爲通達凡夫「妄想相」所「攝受」（攝取）「計著」之法，而「建立」之「覺？謂」如實了知凡夫外道人由不了諸法無性，而以自心「妄想」所現之「相」，去「攝受」（攝取）、妄「計」、執「著」四大之「堅、濕、煖、動」之性，以爲實有，更於此依「不實妄想相」所得之「四大種」之性相上，

重以「宗、因」之假相，及種種不實「譬喻」等虛妄之辨證法，去妄想分別「計著」，以爲實有。如是以種種「不實」虛妄之「建立而建立」成就諸虛妄法，如是了知，「是名」爲通達凡夫「妄想相攝受計著」諸法，而「建立」之「覺」，是爲菩薩了俗之智。「是名」爲「二種覺」之行「相」。

菩薩摩訶薩成就此二覺相，人法無我相，究竟善知方便無所有覺，觀察行地得初地，入百三昧，得差別三昧，見百佛及百菩薩，知前後際各百劫事，光照百刹土。

註釋

「人法無我相」：即能通達人法二種無我相。

「究竟善知方便無所有覺」：「方便」，指一切修治之法門。究竟能善了知一切修治之方便，皆趣無所有、無所著之最正覺。

「觀察行地」：「行地」，指一切菩薩所行之地，即爲十住、十行、十迴向等諸地位。謂以此無相智，而觀察一切菩薩所行之地。稱「觀察」者，謂以眞智，如實照了知見，而不住，故稱觀察。

義貫

若「菩薩摩訶薩成就此二」種「覺相」，即能通達「人法」二種「無我相」，及「究竟」能「善」了「知」一切修治之「方便」，皆爲趣於「無所有」、無所著之最正「覺」，以此眞智而「觀察」照了菩薩所「行」之住、行、向等諸「地位境界，而「得」登於「初地、入百三昧，得差別三昧」，以百三昧力而得面「見百佛及百菩薩」，了「知前後際各百劫」之「事」，其「光」明「照」耀「百佛「刹土」。

詮論

攝大乘論云：「菩薩入初地時，證十百明門：一、於一刹那頃，證百三摩地；二、以淨天眼見百佛國；三、以神通力，能動百佛世界；四、能往百佛世界，教化眾生；五、能以一身化百類身形，令有情見；六、能成就百類所化有情；七、若爲利益，能留身住世百劫；八、能知前後際百劫事；九、能以智慧入百法明門，洞達曉了；十、能以身觀百類眷屬。餘地倍倍增勝。」此爲初地菩薩所成功德之相，廣如華嚴經中說。

知上上地相，大願殊勝，神力自在，法雲灌頂，當得如來自覺地，善繫心十無盡句，成熟眾生，種種變化，光明莊嚴，得自覺聖樂三昧正受。



## 註釋

「知上上地相」：此節明自二地至佛地之得益，起用之相。

「大願殊勝」：初地至十地，雖有智增上與悲增上之不同，然而皆是以大願神力度生爲本，所以說「大願殊勝」。

「十無盡句」：華嚴經十地品（卷三十四）中說，菩薩於初歡喜地時，即發十種廣大行願，稱十願門；而此十大願門，卻須以十種無盡而得成就；而此十無盡，是依十盡句而來，謂：若此十句有盡，則我願亦盡，此十句無盡故，我願亦無有盡，名爲十無盡。（十盡句爲：一、眾生界盡，二、世界盡，三、虛空界盡，四、法界盡，五、涅槃界盡，六、佛出現界盡，七、如來智界盡，八、心所緣界盡，九、佛智所入境界界盡，十、世間轉、法轉、智轉界盡。「若眾生界盡，我願乃盡；若世界，乃至世間轉、法轉、智轉界盡，我願乃盡，而眾生界不可盡，乃至世間轉、法轉、智轉界不可盡故，我此大願善根無有窮盡。」又，十大願門爲：一、願以一切供養具、供養一切諸佛，令無有餘，「廣大如法界、究竟如虛空，盡未來際，一切劫數無有休息」——以下每一大願最後皆配以此句——二、願護持一切佛法；三、願詣一切諸佛道場，親近供養，爲眾

上首，受行正法；四、願淨一切菩薩行；五、願度化一切眾生入佛法；六、願現前知見十方一切世界；七、願一切佛土普皆清淨；八、願與一切菩薩同一志行，無有怨嫉，集諸善根；九、願乘不退輪行菩薩行；十、願於一切世界成阿耨多羅三藐三菩提。」

義貫

復能了「知上上」諸「地」智「相」，以本「大願殊勝」，而能示種種「神」通「力」，變現「自在」上上增進，至於第十「法雲」地而受「灌頂」，受佛職位，「當」證「得如來自覺」聖智「地，善」能「繫心」於「十無盡句」，恆無捨離，為「成熟眾生」，而作「種種變化」應現，「光明莊嚴」，而仍恆「得自覺聖樂三昧正受」。

復次大慧，菩薩摩訶薩當善四大造色。云何菩薩善四大造色？大慧，菩薩摩訶薩作是覺：彼真諦者，四大不生，於彼四大不生，作如是觀察；觀察已，覺名相妄想分齊，自心現分齊，外性非性，是名心現妄想分齊，謂三界，觀彼四大造色性離，四句通淨，離我我所，如實相，自相分段住，無生自相成。

## 註釋

「當善四大造色」：「當善了知四大種，及其所造之色，即四微。

「作是覺」：應作如是覺觀。

「彼真諦者，四大不生」：謂於真實理地中，四大本來不生。

「於彼四大不生」：於彼真諦中，四大當體寂滅無生。

「覺名相妄想分齊，自心現分齊」：覺了四大名相妄想之種種差別，（「分齊」

即差別。）唯是自心妄想所現，而有差別，若離自妄想，則一切本為一如。

「外性非性」：一切外性非有自性。

「是名心現妄想分齊」：是名為自心所現妄想分齊之觀。

「謂三界，觀彼四大造色性離」：次以如實觀觀之，謂於三界內，觀四大及其所

造色，其自性皆離。「離」，無也，空也。

「四句通淨」：如是觀已，則四句全都清淨、不著不染。

「離我所」：見一切法離我與我所。

「如實相，自相分段住」：如是便能照了一切法本來如實不二之相。然此不二之相，即不妨種種差別之自相顯現，且分段而住。亦即真常不妨隨緣妄現。

「無生自相成」：如是覺知已，則一切法無生之自相（自性）之智，便得證悟成就。

義貫

「復次大慧，菩薩摩訶薩，當善」了知「四大」種及其所「造」之「色。云何」爲「菩薩善」了知「四大」種所「造」之「色？大慧，菩薩摩訶薩，應「作」如「是覺」觀：謂「彼真諦」之所顯現「者」，爲「四大」本來「不生」，更何況四大所造之色？！（能造既無生，所造自唯是假名）以「於彼」真諦中，「四大」當體寂滅「不生」故。菩薩應「作如是觀察」；如是「觀察已」，即自「覺」了四大之「名相妄想」之種種差別（「分齊」），唯是「自心」所「現」而有「分齊」，見一切「外性非」有實自「性，是名」爲自「心現妄想分齊」之觀。次當以如實觀觀之，「謂」於「三界」內，「觀彼四大造色」其自「性」皆「離」（無），如是見已，則於邪計之「四句通淨」而不著，見一切法本「離我我所」，如是便能照了一切諸法本來「如實」不二之「相」，了了知見；然此不二之相，却亦不妨種種差別之「自相」顯現，且一一法相皆「分段」而「住」（真常不妨隨緣妄現）。如是覺知已，則一切法「無生自相」之智，便得證悟「成」就。

大慧，彼四大種，云何生造色？謂津潤妄想大種，生內外水界；堪能妄想大種，生內外火界；飄動妄想大種，生內外風界；斷截色妄想大種，生內外地界。

註釋

「彼四大種，云何生造色」：大種爲能造，四大爲所造。大種爲堅、濕、煖、動之性；四大爲地水火風。然而推究四大造色之法，莫不由性而有相，從微而成著，相因想有，末由本而生，所以發生萬物者，皆本乎一心。心想所至，即便物成，以心想即是業，有業必有果，此爲四大造色之由。這是佛於本節所要顯示的道理。簡之，即是：物由心成，心生法生。

「津潤妄想大種，生內外水界」：「津潤」，津液濕潤，即水之性。「內外」，內爲根身，正報；外爲器界，依報。謂以內心有津液濕潤等水性妄想之大種，便能生出內外依正之水界。「水界」，即水大之界，亦即水大。

「堪能妄想大種」：火之性稱爲堪能者，以火能成熟萬物，變化有無：未生令生（如雞孵卵，種子發芽），已生令熟、令住，乃至令滅盡無餘（如人之命，依識、暖、壽三者，而得延續；暖，即火大之用），以火有此令萬物生、住、滅

之功能，故稱爲堪能。

「斷截色妄想大種」：地之性爲質礙，質礙者從色之斷截性而來。所以內心有斷截色分隔內外之妄想性，便能生出內外依正之地大。

義貫

「大慧，彼四大種云何」能「生」其所「造」之「色？謂」內心有「津」液濕「潤妄想」之水「大種」性，則能「生」起「內」根身、「外」器界之「水」大之「界」；以內心有「堪能妄想」之火「大種」性，則能「生」起「內」根身、「外」器界之「火」大之「界」；以內心有「飄動妄想」之風「大種」性，則能「生」起「內外」依正之「風界」；以內心有「斷截色」分隔內外之「妄想」之地「大種」性，則能「生」起「內外」依正之「地界」。

色及虛空俱，計著邪諦，五陰集聚，四大造色生。

註釋

「色及虛空俱」：此節爲破斥外道邪計四大爲能生造，而不知四大乃自心之所變現，一切諸法亦莫不由心所現。外道以不了此，故謂若色及虛空共俱（合在一起），便能生一切法。

義貫

然外道無智而妄謂「色及虛空」二者共「俱」，而生一切法。以其妄「計」執「著邪」惡之冥「諦」，故云：「五陰」之「集聚」，爲由「四大造色」所「生」，而不知四大乃從自心變現。

大慧，識者，因樂種種跡境界故，餘趣相續。

註釋

「識者」：指六識。此節正示一切唯心所造。

「因樂種種跡境界故」：「跡」，指六塵之跡。以六塵如影，但有踪跡，並無實物，故稱六塵爲跡。此謂六識因愛樂種種六塵踪跡之境界。

「餘趣相續」：以六識逐於六塵，故令眾生於六道（六趣）中受生，相續不斷。

義貫

「大慧」，六「識者，因」愛「樂種種」六塵踪「跡」之「境界故」，令諸眾生於「餘」諸「趣」中受生，「相續」不斷。

大慧，地等四大及造色等，有四大緣，非彼四大緣。所以者何？謂性、形相、處所、作方便無性，大種不生。大慧，性、形相、處所、作方便和合

生，非無形，是故四大造色相，外道妄想。非我。

註釋

「有四大緣，非彼四大緣」：因有四大之性爲緣，而能生，然非僅由彼四大之緣便單獨能生。

「性、形相、處所、作方便無性」：因四大種之性與其形相，及處所與造作之方便，皆悉無有自性。「性、形相」爲因，「處所、作方便」爲緣。因緣既皆無有自性，所以四大並非如外道所計之能生諸法。「作方便」，即造作之方法。

「大種不生」：所以大種實不能生四大。

「性、形相、處所、作方便和合生，非無形」：四大爲由四大種之性、形相、處所、及造作方便等因緣和合，無生而生。「非無形」，爲省略文之說法，全文爲：「非無性形相、處所作方便和合」，義爲：而並非無四大種之性、形相之因，及處所、所作方便之緣，等因緣和合，便能無因而生。上破四大不能生，此破非無因生。

「是故四大造色相，外道妄想」：是故，以四大爲能造色相之說，乃外道之妄想。「非我」：非我所說。



## 義貫

「大慧，地」水火風「等四大，及」其所「造」之「色等」，因「有四大」種之性爲「緣」而能生諸法，然而並「非」僅以「彼四大」爲「緣」，單獨便能生。「所以者何？謂」四大種之「性、形相」及「處所」、與造「作」之「方便」、悉皆「無」實自「性」，因與緣既皆無性，所以四「大種」實「不」能「生」四大造色。「大慧」，四大所造色乃以四大種之「性、形相」爲因，及「處所」、造「作方便」爲緣，如是因緣「和合」，無生而「生」；亦「非無」性、「形相、處所、造作方便等因緣和合，便無因而生。「是故」，以「四大」爲能「造色相」之說，乃「外道」之「妄想」，並「非我」所說。

復次大慧，當說諸陰自性相。云何諸陰自性相？謂五陰。云何五？謂色、受、想、行、識。彼四陰非色，謂受、想、行、識。大慧，色者，四大及造色，各各異相。大慧，非無色有四數，如虛空，譬如虛空，過數相，離於數，而妄想言一虛空。大慧，如是陰過數相，離於數，離性非性，離四句，數相者，愚夫言說，非聖賢也。

## 註釋

「色者，四大及造色，各各異相」：色陰者，謂四大及其所造之色，彼此皆各各異相。四大所造之四塵；色、香、味、觸，彼此皆有各自別異之相。

「非無色有四數，如虛空」：並非無色之受等諸蘊實有四數，以其性有如虛空，而虛空是不可數的。

「譬如虛空，過數相，離於數」：譬如虛空，其性實超過數目之相，而離於數，不可以數數。

「而妄想言一虛空」：而愚夫依妄想分別而言虛空爲一。

「如是，陰過數相，離於數」：同樣的，五陰本空，空即亦超過數目之相，不可以數數。

「離性非性」：「性」，有性。「非性」，非有性，即無性。「性非性」，亦即是有、無。「離性非性」，即離於有、無。謂五陰之相不但離於數目之相，不可計數，且離於有、無。因爲若有、若無，都是可以數目去計算；既不可以數目計算，便不是有、無，而超過有、無的範圍。

「離四句」：五陰之性既離於有無，便離於四句，以四句皆以有、無爲根本；有無既離，四句便離。

「數相者，愚夫言說」：計法有數相者，乃愚夫之妄想言說。

義貫

「復次大慧，」我今「當」解「說諸陰」之「自性相。云何」爲「諸陰」之「自性相？謂五陰。云何」爲「五」陰？「謂色、受、想、行、識」五者。「彼」中「四陰非色，謂受、想、行、識。大慧，色」陰「者」，謂「四大及」其所「造色」，此等彼此「各各」皆有別「異」之「相。大慧，」並「非無色」之受等諸蘊實「有四數」可得，以其性有「如虛空，譬如虛空」，實超「過數」目之「相」，故「離於數」，不可以數來計算虛空，然「而」愚夫依「妄想」分別而「言」大「虛空。大慧，如是，」五「陰」本空，空即亦超「過數」目之「相，離於數」，不可以數數；以不可以數數，故「離」於有「性、非」有「性」（有、無）；既離有、無，便「離」於「四句」妄想之相。計法有「數相」可得「者」，乃「愚夫」之「言說，非聖賢」所說「也」。

大慧，聖者，如幻種種色像，離異不異施設。又如夢影士夫身，離異不異故。大慧，聖智趣，同陰妄想現，是名諸陰自性相；汝當除滅，滅已，說寂靜法，斷一切佛剎諸外道見。

註釋

「聖者，如幻種種色像」：諸聖者，但說如幻所作之種種色像。

「離異不異施設」：「異不異」，即一、異，亦即同相、差別相，或一相、多相。謂如幻諸法，實離於一、異等相之假名施設。

「又如夢影士夫身，離異不異故」：又如夢影中所現之士夫身相，皆無實體，實離於一、異之相。

「聖智趣，同陰妄想現」：佛了聖智法身之所趣，實同於五陰妄想之顯現，即凡聖本來不二，陰體本如，五陰當體即是聖智法身。

「汝當除滅」：當除滅五陰一異、生滅等妄想見。

「滅已，說寂靜法」：滅除種種生滅見已，便宣說一切法寂靜不生不滅之法，以生滅既滅，寂滅現前故。

「斷一切佛刹諸外道見」：斷除一切佛刹中之諸外道邪見，令眾生入於正道。

義貫

「大慧」，諸「聖者」但說：「如幻」所作之「種種色像」為「離」於「異、不異」（一、異）等相之假名「施設」。又「說」如「夢影」中所現之「士夫身」，皆

無實體，實「離」於「異、不異」（一、異）之相「故」，豈有一異之相可得哉？「大慧」，佛了「聖智」法身之所「趣」，實「同」於五「陰妄想」之顯「現」，陰體本如，五陰當體即是聖智法身。「是名」爲「諸陰」本來之「自性相」。是故「汝」應「當除滅」五陰一異、生滅等妄想見，除「滅」種種生滅見「已」，便能宣「說」一切法本來「寂靜」不生不滅之「法」，而「斷」除「一切佛剎」中之「諸外道」惡「見」，令眾生入於正道，得證正智。

大慧，說寂靜時，法無我見淨，及入不動地，入不動地已，無量三昧自在，及得意生身，得如幻三昧，通達究竟，力、明自在，救攝饒益一切眾生，猶如大地，載育眾生，菩薩摩訶薩普濟眾生，亦復如是。

註釋

「說寂靜時，法無我見淨」：若菩薩摩訶薩說一切法本來寂靜，不生不滅之究竟法時，即能得法無我見清淨。「淨」，即是證得之義，然此證得爲不得而得，故稱「淨」，若有少法可得，即不名淨。

「力、明自在」：「力」，神通力，即六神通。「明」，三明。謂三明、六通，皆得具足，使用自在。

## 義貫

「大慧」，若菩薩摩訶薩宣「說」一切法本來「寂靜」，不生不滅之究竟法「時」，即得「法無我見」清「淨」，及「疾」入不動地，入不動地已，「便得成就」無量三昧，應用「自在，及得意生身」，並「得如幻三昧」，於如幻諸法「通達究竟」，因而諸神通「力」、三「明」，皆得具足，運用「自在」而能「救」拔、「攝」受、「饒益」一切眾生，猶如大地」之能負「載」養「育」一切「眾生，菩薩摩訶薩」能「普」徧「濟」度一切「眾生，亦復如是。」

復次大慧，諸外道有四種涅槃，云何為四？謂性自性非性涅槃、種種相性非性涅槃、自相自性非性覺涅槃、諸陰自共相續流注斷涅槃，是名諸外道四種涅槃，非我所說法。大慧，我所說者，妄想識滅，名為涅槃。

## 註釋

「性自性非性涅槃」：第一個「性」字，即法之義，亦即一切法。「非性」，即無性。此為外道執諸法之自性為無，而以達此境界名為涅槃。

「種種相性非性涅槃」：「種種相」，指諸法之種種相。「性非性」，即有性及非有性，亦即有、無。此為外道計著物體之外相為亦有亦無，而以達此境界名為

涅槃。

「自相自性非性覺涅槃」：「非性」，非有性，即無。此為外道雙執物之自相與自性皆無，而以達此境界名為涅槃。

「諸陰自共相相續流注斷涅槃」：「諸陰」，五陰。「自共相」，自相、共相；即同相、別相。「諸陰自共相」，即五陰之各各一一相，如色陰、受陰，一一皆各有其自相。共相，如四陰合成心法之相；如五陰共合成眾生身之相；諸陰之自共相，簡言之，即五陰之一切相。「相續、流注」，即相續生住滅相，及流注生住滅相。相續生住滅為表面的，其相粗、易見，為在六識。流注生住滅相，為內在底層，其相深細、非凡夫所能覺知，為在八識（本識）中。此為外道執五陰之一切相——自相、共相、相續、流注——皆悉斷滅，而以之為涅槃，此即執斷滅邪見者。

「妄想識滅，名為涅槃」：「妄想」，即分別。「妄想識」，即是六識，因六識以妄想分別為其功用。佛之意為：我所說之涅槃，即是妄想滅，亦即於彼外道所計之妄想寂滅之處，當體即是涅槃。也就是說：但是離妄，即是涅槃；離妄即真。離妄之後，更無一法可得，無少法可立；安心既歇，一切自如。是故，離

妄即是眞。故圓覺經云：「知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次」，此即一乘頓教之頓修頓證之法門。

義貫

「復次大慧，諸外道」說「有四種涅槃。云何為」此「四」種涅槃？「謂」一者：有執諸法之「性」其「自性」為無（「非性」）之「涅槃」；二者，為執諸法之「種種」外「相」為亦有亦無（「性、非性」）之「涅槃」；三者，為執諸法之「自相」與「自性」為無（「非性」）而以之為「覺」之「涅槃」；四者，為計「諸」五「陰」之「自」相、「共相、相續」生滅相、「流注」生滅相，等一切皆悉「斷」滅，而名之為「涅槃。是名」為「諸外道」之「四種涅槃」；「此皆「非我所說」之「法。大慧，我所說者，」為「妄想」分別「識」（六識）寂「滅，名」之「為涅槃」。

詮論

外道所謂之四種涅槃，皆不離性與相，及有與無；亦即皆為對性與相，作有與無之計著。有執性相為有而以之為涅槃，有執性或相，或雙執性相為無，而以之為涅槃。而佛則離對如是法相之執著，離於如是等妄想執著，名為涅槃。簡



言之，外道所執之涅槃，不出於相、名、妄想。而佛所謂涅槃，非謂別者，不離於五法、三性等之計著，名爲究竟涅槃。

大慧白佛言：世尊，不建立八識耶？佛言：建立。大慧白佛言：若建立者，云何離意識，非七識？佛告大慧：彼因、及彼攀緣故，七識不生；意識者，境界分段計著生，習氣長養藏識；意俱，我、我所計著思惟因緣生，不壞身相。藏識因、攀緣自心現境界、計著心聚生，展轉相因，譬如海浪，自心現境界風吹，若生若滅，亦如是。是故，意識滅，七識亦滅。

註釋

「不建立八識耶」：謂佛豈不建立八識嗎？因佛在前頻言有八識，及言藏識等。爲何現在說涅槃，只說六識滅，而不言八識滅。其實八識如海，七識如浪，若無七識浪，海水本自寂靜，當體寂滅。所以浪滅名爲涅槃寂靜，不用除水；生死相爲海浪，非水；七識海浪寂，生死即滅，藏性不生不滅。

「云何離意識，非七識」：云何但說離第六意識，而非離七識，名爲涅槃，更何況還有第八識，怎能說第六識滅就稱爲涅槃？

「彼因、及彼攀緣故，七識不生」：「彼」：爲第七識。第七識之親因爲藏識；

「攀緣」，即是所緣。第七識所攀緣者爲第六識。以第七識內執第八藏識爲我，外執第六爲我所，因而生起。既是如是依內因（第八）、外緣（第六）而生起，故是依他，無有自性；所以說七識本不生。既然不生，云何言滅？又，第七識既依第六識之緣而生，則緣滅，七識自然跟著滅，以無六識，七識失其所攀緣，沒有得攀緣，七識不會獨自生起。所以七識是隨著六識生起而生起的，也因六識滅而不再生起。

「意識者，境界分段計著生，習氣長養藏識，意俱」：「境界」，六塵境界。「分段」：即分別，非一時。因第六識爲對某些情境，數數計著，而數數生起，亦如是數數滅去，而非一時生起，停住長時。所以說「分段計著生」。「習氣」，爲六識生起後，即熏成種種習氣，反過來長養藏識之無明。「意俱」，「意」，第七意識，此謂第七恆與第六俱起。此句爲講六、七、八三識間的關係，謂：意識者，爲由對自藏識心所現之六塵境界，一一以次分段計著而依次生起，生已，即熏成種種習氣，而反過來長養藏識之無明。且第七識爲恆與第六識一時俱起，第六識生，第七亦生。

「我、我所計著思惟因緣生」：上句言第七與第六俱時而生，此句解釋第七識如

何生。謂第七識由於對第六識與第八識作我及我所之妄計執著思惟，以如是之因緣而得生起。

「不壞身相」：「身」，承上文，指七識身。謂，因此不必壞七識身之相，第七識便隨第六識之滅而不生。

「藏識因、攀緣自心現境界，計著心聚生，展轉相因」：此為總結上文所言，謂諸識之生起，為以藏識為因。「攀緣自心現境界」，指第六識生起之因，為攀緣藏識心中所現之境界。「計著心聚生」，指第七識生起之因。謂第六識生起之後，第七識方計著第六第八為我所，因而令七識心聚集生起。「展轉相因」，以依第八而生第六，再執第六與第八而生第七；第六再反熏第八，增加無明，無明再現更新（更多）的境界；六識再虛妄分別此等境而起，七識再依此第六、第八而生。所以叫「展轉」互相為因而生。

「譬如海浪，自心現境界風吹，若生若滅」：「海浪」，大海所現之浪。大海比喻藏識，浪比喻七識。「境界風」，為指六塵境界。此謂；譬如大海中所現之波浪，為由自藏識心中所現之六塵境界之風吹拂，而現有心波若生若滅之相。

「大慧白佛言，世尊，」豈「不建立八識耶？佛言：建立。」大慧白佛言：若建立「八識」者，云何「但說「離」於「意識」，而「非七識」滅，名為涅槃？」佛告大慧：「由於「彼」第七識，為以藏識為「因，及」以第六識為「彼」之所「攀緣故」，故第七識不得單獨生起，乃依他而起，無有自性，是故第七識「本「不」自「生」。第六「意識者」，為由對自藏識所現之六塵「境界」，一一以次「分段」妄想「計著」，而依次數數「生」起；第六識生起已，即熏成種種「習氣」，以「長養藏識」之無明（此為第六轉而反熏第八）。第七末那「意」識，則恆與第六識同時「俱」起。第七識如何生起呢？為由於對第六及第八識，作「我、我所」之妄「計」執「著」，虛妄「思惟」，以如是之「因緣」而得「生」起。是故「不」必「壞」七識「身」之「相」，而言涅槃，以七識隨第六識滅，便不再生。因此，當知諸識之生起，為以「藏識」為「因」，由「攀緣自」藏識「心」中所「現」之「境界」，而生第六識；以「計著」第六與第八識為我所，故令「心聚」集而「生」起七識。因此六、七、八識三者，則如是「展轉」互「相」為「因」而滋長不息。又，六、七二識之生起，「譬如」大「海」中所現之波「浪」：由「自」藏識「心」所「現」之六塵「境界風吹」拂

心海之水，而現有七識浪「若生若滅」之相。眾生七識生滅「亦」復「如是。是故」若第六「意識滅」時，第「七識亦」隨著「滅」。是故但言六識滅，而藏識自性本自涅槃。（如海浪滅，海水本自寂靜。）

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

我不涅槃性，所作及與相，妄想爾燄識，此滅我涅槃。  
 彼因彼攀緣，意趣等成身，與因者是心，為識之所依。  
 如水大流盡，波浪則不起，如是意識滅，種種識不生。

註釋

「我不涅槃性」：我不取外道所執之涅槃性。

「所作及與相」：亦不取神我作者所作，及其所作之滅相為涅槃。

「妄想爾燄識」：「妄想」，即分別。「爾燄」為所知，以依於分別故有所知、能知，故稱六識為「妄想爾燄識」。

「此滅我涅槃」：「此」，指第六識。若第六識滅，即是我所說之涅槃。

「彼因彼攀緣」：「彼」，第七識。謂彼第七識，以藏識為因，而以第六識為彼之所攀緣。

「意趣等成身」：「意」，第六識。「身」，七識身。謂，以緣第六意識之所趣等相爲我所，而得成就七識身。

「與因者是心，為識之所依」：與第七識作生起之親因者，爲八識心王。此八識藏心則爲諸識生起之所依。

「如水大流盡」：「水」，海水，指藏識。「大流」，大潮流、瀑流，指六識。譬如大海水之瀑流若滅盡。

「波浪則不起」：「波浪」，指第七識。

「如意識滅，種種識不生」：是故，但不分別，諸法當體即是涅槃相。是故六祖大師對道明開示諸佛無上心法時說：「不思善、不思惡，正與麼時，那個是明上座本來面目！」便是楞伽心法之用。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：我不」取外道所妄計之「涅槃性」，亦不取神我有能作「所作及與」其所滅之「相」爲涅槃。我之所說者，爲「妄想」分別之「爾燄識」（第六識）滅：若「此」虛妄分別之識「滅」已，「我」名之爲「涅槃」。彼」第七識爲以藏識作其生起之親「因」，而以第六識爲「彼」之所「攀緣」

（緣）。以緣第六「意」識之所「趣等」相爲我所，而得「成」就七識之「身」，而「與」七識爲生起之親「因者」，乃「是」第八藏識「心」，此第八識心則「為」諸「識」生起「之所」共「依」。譬「如」大海之「水」，其「大」瀑「流」若滅「盡」，「水中之「波浪則不」生「起。如是」第六「意識」若「滅」，則「種種」妄「識」亦「不」復「生」，名爲涅槃。

復次大慧，今當說妄想自性分別通相。若妄想自性分別通相，善分別，汝及餘菩薩摩訶薩，離妄想，到自覺聖，外道通趣善見，覺攝所攝妄想，斷緣起種種相、妄想自性行，不復妄想。

註釋

「妄想自性分別通相」：「分別」，即差別。「通」，共通。即妄想自性之各自差別相與共通之相。

「外道通趣善見」：諸外道之共通所趣向者，皆能善知見之。

「覺攝所攝妄想」：覺了能攝取、所攝取，皆爲自心妄想分別。

「斷緣起種種相」：而斷除依緣起法所生之種種虛妄相。

「妄想自性行」：亦斷除依妄想自性而起之種種行。

義貫

「復次大慧，我今當說妄想自性」之「分別」相及共「通」之「相。若於「妄想自性」之「分別」相及共「通」之「相」能「善分別」了知。則「汝及其「餘」諸「菩薩摩訶薩」即能超「離妄想，到」達「自覺聖」趣，而於諸「外道」共「通」所「趣」向者，皆能「善」知「見」，並「覺」了能「攝」取與「所攝」取，皆唯自心所現「妄想」，而「斷」除依「緣起」之法而生之「種種」虛妄「相」，亦斷除依「妄想自性」所起之種種「行」，因而更「不復妄想」。

詮論

因為佛在前面屢次提到轉妄想為正智，上面一節又說妄想識滅為涅槃，因此在進而開示妄想自性之別相與通相，令諸菩薩摩訶薩了知妄想相，便能除滅，而離妄想，究竟涅槃。

大慧，云何妄想自性分別通相？謂言說妄想、所說事妄想、相妄想、利妄想、自性妄想、因妄想、見妄想、成妄想、生妄想、不生妄想、相續妄想、縛不縛妄想，是名妄想自性分別通相。

義貫：本節從略。



詮論
----

這十二種妄想中，妄想本是一，隨境而成異。一者，即是通相；隨境而有異者，即是別相。所以這十二種妄想，即已包含融合了別相與通相於一體。妄想之所以有別，是由於所緣之事有十二種之差異，故令能想之妄心有十二種差別。然而一以貫之，則無非都是妄想。又，十二種妄想，皆是依境界所起，若了境界無有自性，妄想自然不生，妄想不生，則正智現前。所以佛說「到自覺聖」。再者，這十二種妄想中，言說妄想及所說事妄想之所以居首的原因，是因為「言說」是世間法，「所說」是出世法：凡是妄想，皆是依世出世法而生，所以這兩種妄想居首，且為諸妄想之總相。

**大慧，云何言說妄想？謂種種妙音、歌詠之聲，美樂計著，是名言說妄想。**

義貫
----

「大慧，云何」為「言說妄想？謂」於世俗之「種種」美「妙音」詞、「歌詠之聲」起「美、樂」之「計著」，執為實有自性，如是所生之妄想，「是名」為依「言說」所起之「妄想」。

**大慧，云何所說事妄想？謂有所說事自性，聖智所知，依彼而生言說妄**

想，是名所說事妄想。

註論

此爲依聖人所說之法，依言取實，執有實自性之妄想。

義貫

「大慧，云何」爲「所說事妄想？謂」依先聖所說之種種法，而計著實「有」其「所說事」之「自性」（其所說事中，一一皆有實自性），而聖人所說事者，唯「聖智所」證「知」之境，非凡夫能了；然而愚夫卻「依」於「彼」聖所說「而生」起種種戲論「言說」之「妄想，是名」爲依聖人「所說事」而起之「妄想」。

大慧，云何相妄想？謂即彼所說事，如鹿渴想，種種計著而計著，謂堅濕煖動相，一切性妄想，是名相妄想。

註釋

「如鹿渴想」：如群鹿渴時，而於陽燄生實水之想。

「種種計著而計著」：以種種自心現妄想計著而計著聖所說事，執其性爲實有，妄有所得。

「謂堅濕煖動相，一切性妄想」：不但於聖人所說之出世法執爲實有自性，且於

地水火風等世間法之堅濕煖動相，亦執爲實有，而起一切法有實自性之妄想。

義貫

「大慧，云何」爲「相妄想？謂即」於「彼」聖人「所說」之種種「事」境中，猶「如」群「鹿渴」時，而於陽燄生實水之「想」，愚夫亦如是，以「種種」自心現妄想「計著而計著」聖人所說事，執其爲實有自性，妄有所得；不但於出世法如是，於世間法亦如是，「謂」於地水火風之「堅濕煖動」等「相」，而起「一切」法皆有實自「性」之「妄想，是名」爲依世出世法「相」所起之「妄想」。

大慧，云何利妄想？謂樂種種金銀珍寶，是名利妄想。

義貫

「大慧，云何」名爲「利妄想？謂樂」著「種種金銀珍寶」，不達性空，而起之妄想，「是名」爲依財「利」而起之「妄想」。

大慧，云何自性妄想？謂自性持此，如是不異，惡見妄想，是名自性妄想。

註釋

「自性妄想」：此即外道執四大種各有自性，能生萬物之妄想。

「謂自性持此，如是不異」：謂堅執有實自性執持此一一諸法，且其自性，一一

皆決定如是，不可變異。此爲外道之執常見者。

義貫

「大慧，云何」爲「自性妄想？謂」堅執有某些實「自性」執「持此」等一一諸法，且其自性一一皆決定「如是，不」可改「異」，此爲依外道之「惡見」，而作此「妄想，是名」爲執諸法有定實「自性」所起之「妄想」。

**大慧，云何因妄想？謂若因若緣，有無分別，因相生，是名因妄想。**

註釋

「因妄想」：此爲外道執有、無二法爲生因之妄想。

「若因若緣，有無分別」：謂於因緣所生法之因與緣，起有、無之妄想分別。「若」，或也。

「因相生」：計著有無二法爲因相，而能生一切諸法。

義貫

「大慧，云何」爲「因妄想？謂」於因緣所生法之「若因、若緣」，起「有」或「無」之妄想「分別」，計著有、無二法爲「因相」，而能「生」一切諸法，「是名」爲計著邪「因」所起之「妄想」。

大慧，云何見妄想？謂有、無、一、異、俱、不俱，惡見，外道妄想計著妄想，是名見妄想。

註釋

「見妄想」：此為外道執四句惡見之妄想。因前一個「因妄想」，是計著有、無二法為生因之妄想，既著有、無，則四句之妄想便跟著繁興，以有、無二法為四句之根本，本既立，末即隨生。而外道不了四句唯心所現，本無自性，執為實有，遂有如是之迷惑顛倒。

義貫

「大慧，云何」為「見妄想？謂」執「有、無、一、異、俱、不俱」等「惡見」，此為「外道」依自心現「妄想計著」四句為有實自性，所生之「妄想，是名」為依四句惡「見」所起之「妄想」。

大慧，云何成妄想？謂我我所想，成決定論，是名成妄想。

註釋

「謂我我所想」：謂凡夫及外道，計五蘊法為我我所之想。  
「成決定論」：以宗、因、喻等虛妄法，強成有我且認為是決定不變之論。

義貫

「大慧，云何」爲「成妄想？謂」凡夫及外道，計五蘊法爲「我、我所」之「想」，而以宗因喻等虛妄法，強「成」有我且認爲是「決定」不變之「論」，如所成之妄想，「是名」爲「成妄想」。

大慧，云何生妄想？謂緣有、無性生計著，是名生妄想。

註釋

「緣有、無性生計著」：謂執諸法皆有、無二法爲緣，而生計著之妄想。「有、無性」，即有、無二法。

義貫

「大慧，云何」爲「生妄想？謂」執諸法皆「緣有、無」二「性」（二法）而「生計著」之妄想，「是名」爲「生妄想」。

大慧，云何不生妄想？謂一切性本無生，無種因緣生無因身，是名不生妄想。

註釋

「不生妄想」：此爲妄計萬物未生之前，先有不生之體，此體則不從因緣而生。

「謂一切性本無生」：「一切性」，即一切法。謂計一切法本來無有生起，亦從來不生。

「無種因緣生無因身」：「無種」，「種」即能生之義，以計「無」為能生一切，故稱「無」為「無種」。此謂以無種之因緣，而生無因之身。「無因身」，指雖有種種物之體生起，然此體則不待因緣而生，稱為無因之身。「身」，即是體。

義貫

「大慧，云何」為「不生妄想？謂」計「一切」法之「性本」來「無」有「生」起，且妄謂由「無種」之「因緣」即能「生」出「無」須待「因」緣而生之「身」（體），如是而起之妄想，「是名」為邪計「不生」之「妄想」。

**大慧，云何相續妄想？謂彼俱相續如金縷，是名相續妄想。**

註論

此為計根身器界，循環往復，各有實體，如針引線，相續無窮，亦如縷織金，遞相連屬。

註釋

「謂彼俱相續如金縷」：謂計根身器界等，俱相續連屬，猶如金織於縷。「俱」，

皆也。「彼」，指根身器界等法。

義貫

「大慧，云何」爲「相續妄想？謂」計「彼」根身器界等法，「俱」皆「相續」連屬，猶「如金」織於「縷」，如是而起之妄想，「是名」爲「相續妄想」。

大慧，云何縛不縛妄想？謂縛不縛因緣計著，如士夫方便，若縛若解，是名縛不縛妄想。

註釋

「縛不縛妄想」：「不縛」，即是解，此即縛與脫之妄想。

「謂縛不縛因緣計著」：謂由縛與脫之因緣，生實有自性之計著。

「如士夫方便，若縛若解」：「士夫」，即人。此謂如人以繩之方便，結繩作結，結已還解。

詮論

此言二乘不達生死涅槃本來平等，眞如無縛無脫，以不了此，故執實有生死可縛此身，有涅槃可脫此身；故厭生死，取涅槃；如人結繩爲結，結後解之，而繩本來不二，亦無有結，亦無有解，然以妄想故，見繩有結、有解，亦如是。



## 義貫

「大慧，云何」爲「縛」與「不縛」（解脫）「妄想？謂」諸二乘人對「縛」與「不縛」（解脫）之「因緣」，生實有自性之「計著」。此猶「如士夫」（人），以繩之「方便」，結繩作結，結已還解，愚痴之人即見繩爲實有「若縛若解」之事，然繩實無縛無解。「是名」爲「縛不縛妄想」。

於此妄想自性分別通相，一切愚夫計著有無。

## 義貫

「於此」十二種「妄想自性」之「分別」相與共「通相」之境界，「一切愚」痴凡「夫」不達性空，而妄「計」執「著」爲實「有」或實「無」。

## 詮論

此爲總結以上十二種妄想之分析。十二種妄想皆由所緣境而有差別相，然總不外妄想；而愚夫不了此，不但外執種種境界，更內執依此等境界所起之種種妄想，爲實有自性，執之不捨，故成繫縛，若了唯是真心，則頓時不脫而脫。

大慧，計著緣起而計著者，種種妄想計著自性，如幻示現種種之身，凡夫妄想，見種種異幻。大慧，幻與種種，非異非不異；若異者，幻非種種因；

若不異者，幻與種種無差別；而見差別，是故非異非不異。是故大慧，汝及餘菩薩摩訶薩，如幻緣起妄想自性，異不異，有無，莫計著。

註釋

「計著緣起而計著者」：「緣起」，即緣起自性、或緣起諸法，亦即因緣生法。「計著」，即妄想。謂若計著緣起之法而生妄想計著者，亦即：依緣起自性而生妄想。

「種種妄想計著自性」：便會更依種種妄想，而計著緣起為有實自性。此為依妄想復執緣起為有實自性。

「如幻示現種種之身」：「幻」，即咒術。謂譬如以咒術所示現之種種幻化之身。如咒巾成兔，咒竹成龍。咒則比喻無明習氣，巾與竹則喻為所依之真如，兔與龍則比喻緣起諸法。

「凡夫妄想，見種種異幻」：「異幻」，有異於幻化之物，即，不能了見其為幻化，以為是實物之義。此謂，凡夫以依於自心妄想，而見種種法為不同於幻化之物，（見其為實，則計為不幻）。

「幻與種種」：「幻」，幻術。「種種」，幻術所現之種種法。

「非異非不異」：「不異」，一也。即非一非異。

「若異者，幻非種種因」：幻術與所現之種種法若定相異者，則幻術不應成爲其所化現之種種法之生因。然此種種幻法實因幻術而起，故幻術與所幻之法非異。「若不異者，幻與種種無差別」：然而幻術與種種幻術所生之法，若不異者，則幻術與種種幻法應無差別。

「而見差別」：而今見幻術與所幻之法實有能生及所生之差別，故幻術與種種幻法非一（非不異）。

義貫

「大慧，」若「計著緣起」諸法「而」生妄想「計著者」，便會更依「種種妄想」而「計著」緣起諸法爲有實「自性」。譬「如」以「幻」術而「示現種種」幻化「之身，凡夫」無智，於此等幻化之物，以依自心「妄想」，而「見」有「種種異」於「幻」化之實物，且執以爲實。「大慧，幻」術「與」其所化之「種種」幻法，實「非異、非不異」（非一非異）。幻術與其所幻之法「若」定相「異者」，則「幻」術（妄想）應「非種種」幻法（緣起）之生「因」；然幻術實爲幻法之生因，故幻術與幻法爲不異。復次，幻術與其所幻現之法「若不異者」（若是

一），則「幻」術「與」其所幻之「種種」法，應「無差別；而」今「見」二者實有能生及所生之「差別」，故幻術與其所幻之法非不異（非一）。「是故」知幻術及其所幻之法實「非異、非不異」（非一非異），離於一異，不可取著。「是故，大慧，汝及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩」，於「如幻」之「緣起」諸法所生之「妄想自性」，對於其「異、不異，有、無」等相，皆「莫計著」，以皆依真如而起，唯心所現，了無自性，本自圓成故。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

**心縛於境界，覺想智隨轉，無所有及勝，平等智慧生。**

註釋

「心縛於境界」：「境界」，六塵境界。眾生以心迷於圓成實性，而為六塵境界所縛。

「覺想智隨轉」：「覺想」，妄覺妄想。以依妄覺及妄想，而令本有之智隨著境界而轉。

「無所有及勝」：「無所有」，即無相之境界。「勝」，最勝處，指如來地。謂：若以真智，了達依他（緣起境界）及徧計（妄想），本無所有，即達無相、無所

著，及最殊勝之佛地。

「平等智慧生」：「平等智慧」，指真如之智；以證真如，方達究竟平等——以一真即一切真，而見諸法如義。此謂：如是則真如平等之智慧，自然生起。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」眾生以迷於圓成如智，而致「心」繫「縛於」六塵「境界」，因而依妄「覺」及妄「想」，而令本覺之「智隨」著境界而「轉」。若了境界（依他）及妄想（徧計）本「無所有」，而達無相、無所著「及」最殊「勝」之如來地，則真如「平等」之「智慧」，便自然「生」起。

妄想自性有，於緣起則無； 妄想或攝受，緣起非妄想。  
種種支分生，如幻則不成； 彼相有種種，妄想則不成。

註釋

「妄想自性有」：「自性」，指徧計自性所執之名言。謂於妄想取著中，則一切徧計所執名言之自性，即顯現有。

「於緣起則無」：然於緣起諸法本身，實無名言之計著。

「妄想或攝受」：此句解釋何以妄想便令一切成妄有自性？以依於妄想而攝受

取著諸名言故。

「緣起非妄想」：此句解釋：何以於緣起本身則無名言、自性等之計著？以一切緣起諸法，其本身皆非有妄想故。

「種種支分生」：「支分」，四肢及身分。身分即身軀。此謂：如幻師，幻作男女，則有種種四肢及身軀生出。此指依妄想，則見種種緣起如幻之相爲實。

「如幻則不成」：若了皆是自心如幻之妄想所現，則種種支分皆不得成就，亦即，則見其實皆非支分，而不爲所惑，以其皆無有自性，故其惑事皆不得成就。「彼相有種種，妄想則不成」：同樣的，彼幻相雖有種種差別顯現，若知惟是妄想之所生起，元無自性，彼諸幻相則不能成就惑事，迷惑於我。

義貫

於「妄想」取著中，則一切徧計所執名言之「自性」即現「有」，然「於緣起」諸法本身「則」實「無」種種名言之計著；何以妄想便令一切有自性？以依於「妄想或」（而）「攝受」取著名言，故令一切妄現有自性。何以於緣起上則無名言、自性之計著？以「緣起」諸法本身皆「非」有「妄想」計著故。如幻師，幻作男女，則有「種種」四「支」（肢）、身「分」（身軀）「生」出；若了彼一

切皆「如幻，則」彼種種支分皆「不」得「成」就迷惑之事，（誑人不得）。同樣的，「彼」緣起諸幻「相」，雖「有種種」差別顯現，若知惟是自心「妄想」之所生，原無自性，「則」彼諸幻相，即「不」能「成」就惑事，迷惑我之眞智。彼相則是過，皆從心縛生；妄想無所知，於緣起妄想。此諸妄想性，即是彼緣起，妄想有種種，於緣起妄想。

註釋

「彼相則是過」：彼緣起之相，則是令心起妄想之過咎者。

「皆從心縛生」：然諸緣起相，卻是皆從心爲妄想所縛而生。

「妄想無所知」：妄想之生起，爲由於對緣起性無所了知，不知其性本空。

「於緣起妄想」：是故於緣起諸法生妄想。

「此諸妄想性，即是彼緣起」：此言妄想與緣起二者本不異。

「妄想有種種，於緣起妄想」：妄想之所以有種種差別，皆是於緣起諸法中生妄想計著，故妄想與緣起非一，以能依、所依非一故。

義貫

「彼」緣起諸「相則是」令心起妄想之「過」者。然諸緣起相，卻「皆」是「從

心縛」於妄想而「生；妄想」之生起，為由於對緣起性「無所」了「知」，不知其性本空，故「於緣起」諸法上橫生「妄想」。然而「此諸妄想」之「性，即是彼緣起」性，二者本非異；而「妄想」之所以「有種種」差別，皆是依「於緣起」諸法，而生種種「妄想」計著，故妄想與緣起亦非一。

詮論

這裏，前四句偈頌「妄想」與「緣起」互生；後四句偈明「妄想」與「緣起」不一不異。

世諦第一義，第三無因生；妄想說世諦，斷則聖境界。

註釋

「世諦第一義」：世諦與第一義諦，即攝一切法。諸佛說法，常依此二諦，此外則為外道邪計。

「第三無因生」：除世諦及第一義諦外，若說有第三諦，即外道之無因生論。外道立二十五諦，明因中有果：第一、從冥初生覺，第二、從覺生我心，第三、從我心生色聲香味觸等。此處所說之無因，即所謂自然性。

「妄想說世諦」：法本無說，而云有二諦者，以眾生有「妄想」，故「說」有「世



諦」之建立。

「斷則聖境界」：若斷除妄想，則達聖智第一義諦，斷妄即真。

義貫

「世諦」及「第一義」諦，即攝一切法，若說有「第三」諦，即是外道所計的「無因生」之邪論。法本無說，而云有二諦者，以眾生有「妄想」，故「說」有「世諦」之立；若「斷」除妄想，「則」立即達於「聖」智第一義之「境界」，以斷妄即真故。

譬如修行事，於一種種現，於彼無種種，妄想相如是。  
譬如種種翳，妄想眾色現，翳無色非色，緣起不覺然。  
譬如鍊真金，遠離諸垢穢，虛空無雲翳，妄想淨亦然。

註釋

「譬如修行事，於一種種現」：「修行事」，指禪觀之十徧處，亦稱十一切處。禪有十種一切處之修法，謂青、黃、赤、白等，皆徧一切。「於一種種現」，謂於一境中，以心想故，而有種種青黃等色現。

「於彼無種種，妄想相如是」：同樣的，於彼真諦圓成性中，本無種種差別，但

由妄想取著，則有種種差別相生，亦復如是。

「譬如種種翳，妄想眾色現」：緣起諸法本來無有，由妄計著，故有相形成。正  
如人見空中有種種色相現，爲由於其眼患翳病。同樣的，以自心中有妄想病，  
而見有眾色顯現。

「翳無色非色，緣起不覺然」：然而翳本身實無色與非色之別；相同的，緣起諸  
法本身，並不覺知自己有種種差別相，也是一樣。「然」，如此。

「譬如鍊真金，遠離諸垢穢」：又譬如以金鑛而鍊真金，若能遠離沙等諸垢穢  
物，則金體之純性自然顯現。

「虛空無雲翳，妄想淨亦然」：又，虛空中若無烏雲之翳，則朗朗晴空自現。同  
樣的，若了依他起及遍計所執皆無體，則妄想皆淨，圓成獨露，亦復如是，如  
真金與晴空之顯露。

義貫

「譬如修」十徧處定觀「行」之「事，於一」境中，以心想故有「種種」青黃  
赤白等色，徧於一切處而「現」；同樣的，「於彼」真諦圓成性中，本「無種種」  
差別，但由「妄想」取著，則有種種差別「相」生亦「如是」（此偈爲頌妄想自

性，依於妄想，而令種種相現。緣起諸法本來無生，由妄計著，故有相形成，「譬如」人見空中有「種種」五色之相，是為由其目病「翳」所致；同樣的，由於自心有種種「妄想」，而見有「眾色」相顯「現」；然而「翳」本身實「無色」與「非色」之別。相同的，「緣起」諸法（既由妄想所生，故彼緣起諸法）實「不覺」知、亦不自作念自己有種種差別相，亦「然」（種種差別在於眾生自妄想心，非在緣起諸法。此第二偈為頌緣起自性非實，乃由妄想而現。）「譬如」以金鑛「鍊真金」，若能令鑛「遠離」沙石等「諸垢穢」物，則金體之純性自然顯現；又，「虛空」中若「無」烏「雲」之遮「翳」，則朗朗晴空之面貌自現；同樣的，若能頓了依他、徧計本無自體，而令「妄想」皆「淨」，圓成即應時獨露，「亦」復「然」，此即：若金中無垢穢，金性自然全部顯發；虛空若無雲翳，空相自然明顯，亦如是。（第三偈為頌圓成實性顯發之所以：圓成自性之顯發，為了妄取自性（徧計）及緣起自性（依他）無有自體，因而遠離依計之垢穢、翳障，如是而令圓成獨露。）

無有妄想性，及有彼緣起，建立及誹謗，悉由妄想壞。

註釋

「無有妄想性」：實無有一法名妄想性。

「及有彼緣起」：而且亦無有彼緣起之法。以妄想及緣起，本離有無，唯心所現。

「有」為承上句之「無有」。

「建立及誹謗」：若妄言取著有無性，即墮建立之常見，及誹謗之斷見。

「悉由妄想壞」：此等惡見悉由依於妄想分別，而壞圓成實性本離於有無之正見。

義貫

實「無有」一法名「妄想性，及」亦無「有彼緣起」諸法之性可得，以妄想性與緣起性，本離有無，唯心所現。若妄言取著有無性，即墮「建立」之常見，「及誹謗」之斷見。此等惡見「悉由」依於「妄想」分別，而「壞」圓成實性本離於有無之正見。

**妄想若無性，而有緣起性；無性而有性，有性無性生。**

註釋

「妄想若無性，而有緣起性」：妄想若無實自性，而言有緣起之實自性可得，即不合道理：以緣起為依妄想而生。

「無性而有性」：然諸外道妄想計著依於冥初無性，而有諸法之實自性生起。「有性無性生」：「有性」，即有。「無性」，即無。謂，又計有性及無性二種，爲能生一切諸法。

義貫

「妄想若無」實自「性，而」言「有緣起」之實自「性」可得，即違道理。然外道妄想計著，謂依於冥初之「無性，而有」諸法之自「性」生，及計「有性」及「無性」二種，爲能「生」一切諸法。

依因於妄想，而得彼緣起，相名常相隨，而生諸妄想。究竟不成就，則度諸妄想，然後智清淨，是名第一義。

註釋

「依因於妄想，而得彼緣起」：外道雖言依於「有」「無」二性能生一切諸法；而其實則是依於妄想自性之因，而得彼緣起自性。亦即，一切皆依心妄有：依妄想，有緣起。

「相名常相隨，而生諸妄想」：而相與名二者常相隨逐，如影隨形，皆是虛妄；以不了此，而妄自生起諸妄想。

「究竟不成就，則度諸妄想」：然窮究其妄源，則緣起與妄想兩者實皆不得成就：以緣起依妄想，而妄想本身亦無自性，所依既無自性，則能依自然亦無自性。「不成就」，即不成立。知是了知，則滅度一切妄想。「度」，滅也。

「然後智清淨，是名第一義」：然後便得回復聖智清淨，是名為達第一義。

義貫

諸法之生起，非依有無二性，而實為「依因於」無始之「妄想」自性，「而得」成就「彼緣起」諸法之性；而妄「相」與假「名」二者「常相」伴「隨」，如影隨形，皆是虛妄；眾生以不了此，「而生」起「諸妄想」，然窮其底源，則妄想及緣起兩皆「究竟不」得「成就」（成立），以緣起依妄想，而妄想本身亦無自性，如是則能依所依皆無自性，故不成就。若能如是覺了，「則」可滅「度諸妄想」，然後「便復得本具之聖「智清淨，是名」為達聖諦「第一義」。

妄想有十二，緣起有六種，自覺知爾燄，彼無有差別。  
五法為真實，自性有三種，修行分別此，不越於如如。

註釋

「妄想有十二」：妄想雖有十二種之殊。

「緣起有六種」：緣起亦有六種之別。此六種緣起有兩種講法：（一）為六塵，因為緣起諸法係由六塵境風所動而起。（二）為六因，即前所說之當有因、相續因、相因、作因、顯示因、待因六者。因為一切緣生之法，不出此六因故。

「自覺知爾燄，彼無有差別」：然而若以自覺聖智觀之，則知諸妄想相及緣起相，皆是被爾燄之所障礙，故有如是之諸多差別妄想現起，而其實彼等諸法皆無有差別，以皆如故。「爾燄」，即所知，或所知障。

「五法為真實」：相、名、妄想、正智、如如等五法，本皆為一真實之相。

「自性有三種」：自性雖有緣起、妄想、圓成三種之多。

「修行分別此，不越於如如」：而修真實行者，以真智分別了知於此，則知一切皆不越於如如，皆在如如之中，亦即皆為真如實相。

詮論

此二偈為頌妄想與緣起本一，五法及三性本如如也。

義貫

「妄想」雖「有十二」種之殊，而「緣起」亦「有六種」之別；然而若以「自覺」聖智觀之，則「知」諸妄想相及緣起相，皆是由於「爾燄」障遮隔了真如

之一相，所現起之虛妄相（虛妄差別相），而其實「彼」等諸法皆本一如，「無有差別」。相、名、妄想、正智、如如等「五法」，亦本皆「為」一「真實」所現之相；而「自性」雖「有」緣起、妄想、圓成「三種」之多，然「修」真實「行」者，以真智「分別」了知「此」等諸法，則知一切皆「不越於如如」，皆在如如之中，皆為真如實相。

眾相及緣起，彼名起妄想，彼諸妄想相，從彼緣起生。  
覺慧善觀察，無緣無妄想，成已無有性，云何妄想覺？

註釋

「眾相及緣起，彼名起妄想」：若分別眾相及緣起諸法，彼即名為起妄想。

「彼諸妄想相，從彼緣起生」：是故彼諸妄想相，皆從彼緣起諸法而生。

「覺慧善觀察，無緣無妄想」：若以自覺之聖智慧善觀察，則了知本無緣起，亦無妄想。「緣」，緣起。

「成已無有性，云何妄想覺？」：「成」，圓成實性。謂圓成本身已無有自性，更何況由圓成而起的依他、徧計會有自性可得？甚而更言有斷除妄想後之覺悟？此即五法、三性、能覺所覺，悉皆離。



義貫

若分別「眾相及緣起」諸法，「彼」即「名」爲「起妄想」；是故「彼諸妄想相」，皆爲「從彼緣起」諸法而「生」。若以自「覺」之聖智「慧善觀察」，則了知本「無緣」起，亦「無妄想」，了無一法可得。即使圓「成」實本身亦「已無有」自「性」，更何況依他起性，及徧計之性，會有自性可得？若如是一切皆無自性可得，「云何」而言實有斷除「妄想」而得之「覺」哉？

彼妄想自性，建立二自性，妄想種種現，清淨聖境界。

註釋

「彼妄想自性，建立二自性」：以依彼妄想自性，而得建立依他起，及徧計所執二種自性。

「妄想種種現」：若依凡夫在迷之妄想，則有種種妄想相現起。此即是依他起性。「清淨聖境界」：若以聖智觀察，則一切本爲清淨圓成之相，此即聖智所自證之境界。

義貫

以依「彼妄想自性」，故得「建立」依他起、及徧計所執「二」種「自性」。是

故若依凡夫在迷之「妄想」，則有「種種」虛妄之相「現」起；若以聖智觀察，則法法本自「清淨」圓成，此即「聖」智所證之「境界」。

**妄想如畫色，緣起計妄想，若異妄想者，即依外道論。**

註釋

「妄想如畫色，緣起計妄想」：此二句言依他起及徧計所執二性互起。謂妄想有如畫師，運想分佈畫色，而成就畫像。此即依妄想而成緣起諸相。第二句言：緣起之相成就後，復依彼緣起之相，而生種種計著之妄想，此即依緣起復起妄想。申言之，譬如畫師運想分佈彩色，便是由妄相生緣起；畫成之後，世人觀之，或愛或怖，種種分別，即是由緣起再生妄想。

「若異妄想者，則依外道論」：若言異於妄想之因而有諸法生者，則是依止外道之邪因論。再以前面之譬喻而言：然而彩色乃是因畫師運想而起，反過來，畫師之運想却因彩色而彰顯，若離此彩色與運想之外，而能有端嚴之畫相可得者，未之有也。凡十法界諸緣起之相，皆依想心而有，若言異於此因而有諸法得成就者，即是外道之冥諦、勝性、時、方、微塵等能生萬物之邪論。

義貫

「妄想」有「如」畫師，能運想分布「畫色」，令成畫像（由妄想生緣起），畫成之後，眾生復於此「緣起」之相，生種種「計」著之「妄想」（由緣起生妄想）；「若」言「異」於「妄想」之因而有諸法生「者，則」為「依」止「外道」所計邪因能生之「論」。

妄想說所想，因見和合生，離二妄想者，如是則為成。

註釋

「妄想說所想」：「妄想」，即能妄想，亦即妄想自性（偏計自性）；「所想」，所妄想，亦即依他起性。謂以依能妄想之偏計性，而說有所妄想之依他起性。若了能妄想實無，猶如虛空華，則知亦無所妄想者；如是，能依既無，所依自然無寄。

「因見和合生」：「見」，即能見與所見二者合言。謂因能見與所見二者和合一處而有依他、偏計及能想、所想等諸相生起。「能見」，即妄想自性；「所見」，即依他起性。

「離二妄想者，如是則為成」：若離於依他起、及偏計執二種妄想者，如是則當一體即是圓成實性，離妄即真。「二妄想」，即能妄想（偏計），及所妄想（依他起）。

義貫

以依能「妄想」之徧計所執性，而「說」有「所」妄「想」之依他起性，（若離妄想，則無依他之性——能想既亡，所想自寂），「因」能「見」與所見二者「和合」一處，而有徧計及依他二性「生」起。若「離」依他與徧計（能、所）「二種」妄想者，如是則「當體即「為」圓「成」實性。

大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願為說自覺聖智相，及一乘；若自覺聖智相及一乘，我及餘菩薩，善自覺聖智相及一乘，不由於他，通達佛法。

註釋

「不由於他」：不由其他法門而修證，即因此一門而獨超之義。

義貫

「大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，惟願」世尊「為」我等解「說自覺聖智」之行「相，及」究竟「一乘」之行相；「若」世尊為我等說「自覺聖智」之行「相，及」究竟「一乘」之行相，而令「我及」其「餘」諸「菩薩，善」了知「自覺聖智」之行「相，及」究竟「一乘」之行相，則能「不由於」其「他」法門之修證，以此一門獨超，而「通達」一切「佛法」。

詮論
----

此地，大慧是舉究竟理與究竟智爲問。自覺聖智即究竟智，而一佛乘即究竟理。因爲前面佛在偈中作結論說：妄想清淨，即是聖智境界；大慧欲大眾皆能昇進於此境界，故有此問。然而此究竟理與究竟智，本是清淨一心；心、佛、眾生，於此各皆圓具。若善此旨，則了一一法即是心、即是理、即是智，因而成就法身，不由他證。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：前聖所知，轉相傳授：妄想無性。菩薩摩訶薩獨一靜處，自覺觀察，不由於他，離見妄想，上上昇進，入如來地，是名自覺聖智相。

註釋
----

「前聖所知，轉相傳授：妄想無性」：以「妄想無性」而答自覺聖智相的原因是：因爲妄心無處即是菩提，生死涅槃，本來平等——先聖所傳授者，只是這個究竟之理。此理爲佛佛相傳，祖祖相承，所以說「轉相傳授」。「前聖」，即先佛。「獨一靜處，自覺觀察」：然而妄想原無而須斷，非徒口說妄想無性，便可證真；所以須獨一靜處，以自覺智，觀察妄無自性。貴乎自一心默證，非從先聖

得來。法華經云：「知法常無性，是故說一乘」。華嚴經云：「諸法無性，即第一義」。本經言妄想無性即自覺聖智，故知無性之旨，乃圓頓教中直指人心，見性成佛之顯說。其他如六祖說：「不斷百思想」，及二祖說：「覓心了不可得」，皆是證無性之旨。

「離見妄想」：「見」，即能見所見。離於能見所見之妄想，亦即離於能所之妄想。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：「自覺聖智之行相者，乃「前聖所」自證「知」、「轉相傳授」深密之法，其要旨為：「妄想無性」。「菩薩摩訶薩」秉此教，「獨」自於「一」寂「靜處」，以「自覺」智「觀察」此妄想無性之理，「不由於」其「他」法門而修證，唯以此一門直進獨超，「離」於能「見」所見等一切「妄想」；如是，離之又離，以至於無離，無離亦不得，方於菩薩諸地中「上上昇進」，而「入」於「如來」自覺「地」，「是名」為內證「自覺聖智」之行「相」。

大慧，云何一乘相？謂得一乘道覺，我說一乘。云何得一乘道覺？謂攝所

攝妄想，如實處不生妄想，是名一乘覺。大慧，一乘覺者，非餘外道、聲聞、緣覺、梵天王等之所能及，唯除如來，以是故，說名一乘。

註釋

「一乘相」：一佛乘之行相。一佛乘為如來所乘大乘之法。此法以唯佛得之，故名為一乘。

「一乘道覺」：一乘道之究竟覺。

「攝所攝妄想」：覺知能攝取之心與所攝取之境，皆為自心妄想所現。

「如實處不生妄想」：「如實」，真如實際。謂於真如實際之處安住，而不生妄想。

義貫

「大慧，云何」為「一」佛「乘」之行「相？謂」證「得一乘道」之究竟「覺，我」即「說」此為「一」佛「乘。云何」為證「得一乘道」之究竟「覺？謂」覺知能「攝」取之心及「所攝」取之境，皆為自心「妄想」所現，於真「如實」際之「處」安住，而「不生妄想」，亦無住念，「是名」為「一乘」道「覺。大慧，」此「一乘」道之究竟「覺者，非」是其「餘外道」、或諸「聲聞、緣覺、

梵天王等之所能「證」得，惟除「佛「如來」外，餘皆不能得，不能乘，「以是」之「故，說名」爲「一」佛「乘」。

大慧白佛言：世尊，何故說三乘，而不說一乘？佛告大慧：不自般涅槃法故，不說一切聲聞緣覺一乘；以一切聲聞緣覺，如來調伏，授寂靜方便，而得解脫，非自己力，是故不說一乘。復次大慧，煩惱障業習氣不斷故，不說一切聲聞緣覺一乘；不覺法無我，不離分段死，故說三乘。

註釋

「何故說三乘，而不說一乘」：大慧之意爲：一佛乘是以等視一切法、一切眾生爲最高之極則，那麼如來何故以往只說三乘，而不爲聲聞緣覺說一乘法？

「不自般涅槃法故」：「自」，自證、自覺。所謂「般涅槃法」者，爲覺了「生死即涅槃」之無上大涅槃法，並非爲有能取所取之二乘取相涅槃法。

「不說一切聲聞緣覺一乘」：「不說」，不爲之說。此謂：因此不爲說，而令一切聲聞緣覺得聞一乘法。此句爲倒裝句，其次第實爲：「不爲一切聲聞緣覺說一乘」之法。在印歐語文中，「說」字可以有兩個受詞，直接受詞（一乘），與間接受詞（一切聲聞緣覺），這種動詞稱爲授與動詞（Dative verb）。又，佛之



所以不說一乘而說三乘者，以一乘道乃頓教門，而二乘乃鈍根人，須依方便漸次而修，故不能一時即爲之說，須待機熟方說。故知不說者，非究竟不說，待時而已，以二乘皆當作佛；又，如來不捨一切眾生，更何況二乘之人。

「如來調伏，授寂靜方便，而得解脫」：謂二乘人皆爲如來之所調伏，而後方授以令身心寂靜之方便法門，依之修行，而得偏解脫。是故二乘之解脫，爲制伏身心，令寂止不起，謂之解脫。

「非自己力」：非以其自己自證之自覺聖智之力，而證一切解脫。

「煩惱障業習氣不斷故」：「煩惱障業習氣」，即無明習氣。以一切聲聞緣覺但斷見思二惑，而無明惑（無明煩惱業障之習氣）全在，仍不斷除。其之所以不斷除者，以二乘之人，得少爲足，能得偏證之涅槃，已爲滿足，不願更上上趨進，而以所證之少分，便欲沉空滯寂，耽於無爲，止於化城。是故二乘之不斷除無明習氣者，不是不能，而是尙未發心；唯有發大願，趣求究竟覺的菩薩摩訶薩，方能心無厭足，而斷除一切無明習氣，心無所住，一往直趨無上道覺。

「不覺法無我，不離分段死，故說三乘」：這是總說「但說三乘，不說一乘」之最主要的原因。因爲二乘但除我執，而不能覺了法無我，達於法空，去法執，

因而雖斷見思煩惱，而猶身居分段生死，未名變易，故其未離分段生死。是故如來爲此小機之人，先說三乘，待機而說一乘。

義貫

「大慧白佛言：世尊，」以往「何故」只「說三乘，而不」直「說一乘」之旨？「佛告大慧：」所以不爲說一乘者，有四原因：一者，以聲聞緣覺根機不足，「不」能「自」覺了知生死即涅槃之無上「般涅槃法故，」因此如來暫「不」爲眾宣「說」，而令「一切聲聞緣覺」得聞究竟「一乘」之道；二者，「以一切聲聞緣覺」，皆須由「如來調伏」後，方「授」以令身心「寂靜」之種種「方便」法門，依之修行，令身心寂止，「而得」偏「解脫」，故其所得之解脫並「非」以其「自己」自覺聖智之「力」，證得無縛無脫之一切解脫，「是故不」爲之徑「說一乘。復次大慧，」三者，以諸二乘人但斷見思二惑，而無明「煩惱障」之「業習氣」（無明惑）全在，仍「不斷」除「故」，是故暫「不」爲「說」而令「一切聲聞緣覺」一時皆聞究竟「一乘」之旨。四者，以二乘人但除我執，尚「不」能「覺」了「法無我」，達於法空，因而彼雖斷見思煩惱，然身猶居分段，未名變異，故「不離分段」生「死」；如來爲化此小機之人，「故」先爲之

「說三乘」，待機熟然後爲說一乘，令臻究竟。

大慧，彼諸一切起煩惱過習氣斷，及覺法無我，彼一切起煩惱過習氣斷，三昧樂味著非性，無漏界覺；覺已，復入、出世間，上上無漏界，滿足眾具，當得如來不思議自在法身。

註釋

「彼諸一切起煩惱過習氣斷」：「彼」，指二乘人。「起煩惱」，現行煩惱。謂若彼二乘人能將一切起現行之煩惱過惡習氣皆悉斷除。

「三昧樂味著非性」：覺知對三昧樂之味著，實非有自性，乃惟心妄現；如是了知，故能立即捨離如是貪著。「三昧」，指滅受想定。

「無漏界覺」：而對無漏界之執著，使得覺悟。以滅受想定爲無漏定；故其境界爲無漏界。漏者，煩惱，指見思之粗煩惱，而滅受想定能制伏見思令不起，故名無漏，非實無漏；以貪愛寂滅境界，即是漏也。

「上上無漏界，滿足眾具」：而於上上之眞無漏界中，修諸功德，滿足諸大願行；「眾具」，指福德智慧二種莊嚴具足。

義貫

「大慧，」若「彼」二乘人將「諸一切」能「起」現行「煩惱過」惡之「習氣」皆悉「斷」除，「及」除了人無我之外，又能「覺」了「法無我」之旨；「彼」於爾時便能令「一切起」現行之「煩惱過」惡「習氣」，悉皆究竟「斷」除；斷除已，即能覺知其滅受想「三昧樂」之「味著，非」有實自「性」，乃惟心妄現；如是了知，便能立即離於三昧樂著，以了知無性故，對權設之「無漏界」之執著便得「覺」悟；「覺」悟「已」，入實報土，得法性身，「復入、出」於「世間」，隨類現形，示生示滅，度諸有情，而於「上上」之真「無漏界」中，修諸功德，至於一切「滿足，眾」福德智慧二嚴「具」足，至上品寂光，「當證」得如來不思議」之「自在法身」。

詮論

這一段是說自小入大（迴小向大），聲聞當作佛，即是顯說究竟一乘之旨。蓋一乘者，謂唯有此一乘為實，餘皆非實，故終究三乘皆將入於一乘：如眾川入海，等同一味，此為究竟一乘之義。因此，此節經文為在表明即權即實，權者，只是過度時期。蓋以未斷無明習氣，未達法無我理，所以沉空滯寂，味涅槃樂，故名聲聞。今能斷彼習氣，覺法無我，了知空寂無性，便當下頓離，而

發無漏智，覺無漏界，覺已，證法性身，隨類現形，示生示滅，度脫有情，待證上品無漏寂光，備具妙嚴，圓成果德，即證得如來之無上涅槃，得不思議自在法身。因此大小乘人，皆當作佛，終無差別，是故名爲「一佛乘」。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

諸天及梵乘、聲聞緣覺乘、諸佛如來乘，我說此諸乘。  
乃至有心轉，諸乘非究竟。若彼心滅盡，無乘及乘者，  
無有乘建立，我說為一乘。

註釋

「我說此諸乘」：我爲一切眾生演說此諸乘。

「乃至有心轉，諸乘非究竟」：「轉」，起、動。謂若有一念心動，雖佛乘亦非究竟，而況餘乘乎？復次，諸乘之所以未究竟者，以其未離凡聖情量之故。何以故？若見有凡可轉，有聖可成，縱得菩提，亦非究竟。所以說：「乃至有心轉，諸乘非究竟」。

「若彼心滅盡」：若彼一切分別之心量都滅盡，達凡聖情忘之境界。

「無乘及乘者」：「乘」，所乘之法。「乘者」，能乘之人。無所乘之法及能乘之

人，能所俱寂。

「無有乘建立，我說為一乘」：乃至無有諸乘差別，或一乘法門之建立，乘性亦泯，一念不生，我說此無乘之乘，名為一乘。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：諸天」乘「及梵乘、聲聞緣覺乘」、及「諸佛如來」之一「乘」，凡此皆為「我」運大悲而為一切眾生「說此諸乘」。然而若「乃至有」一念「心」動「轉」，則一切「諸乘」，連一佛乘在內，亦皆「非究竟。若彼」一切諸乘之分別「心」量都「滅盡」無餘，凡聖情忘，覺了「無」所「乘」之法「及」能「乘者」，能所俱寂，乃至「無有乘」名、乘相之「建立」，離名絕相，乘性亦泯，一念不生，「我說」此無乘之乘，名「為一乘」。

引導眾生故，分別說諸乘，解脫有三種、及與法無我、煩惱智慧等，解脫則遠離。譬如海浮木，常隨波浪轉；聲聞愚亦然，相風所漂蕩。彼起煩惱滅，餘習煩惱愚。

註釋

「解脫有三種」：如來為眾生說解脫有空、無相、無願三種，稱三解脫門。

「及與法無我」：「法無我」，爲人法二種無我之節文。

「煩惱智慧等」：即煩惱障與所知障。「智慧」，即智慧障，亦即所知障。

「解脫則遠離」：若得究竟無上解脫，則皆遠離如是一切諸法。以上言諸乘雖非究竟，而佛亦說的原因，是爲引導眾生，所以廣說三乘、三種解脫、二種無我、及淨二障，以顯真智。凡此皆是佛之隨他意語，本非實法，但以鈍根之人執爲實有，爲法所縛，不得究竟自在。若是上上機，頓見一切皆是自心現量，當下脫體無依，回視前說，如夢中物；一從夢覺，凡有皆離，所以佛說：「解脫則遠離」。

「相風所漂蕩」：「相風」，爲空相之大風。即謂二乘人沉空滯寂，不能自己，故說是爲空相大風之所漂蕩。

「彼起煩惱滅」：「起煩惱」，即現行煩惱。「彼」，二乘人。謂二乘人斷見思惑，現行之煩惱雖已滅。

「餘習煩惱愚」：「餘」，有餘。「習」，習氣。「餘習」，亦即無明，或根本無明。謂二乘人仍爲根本無明習氣之煩惱所愚。以其仍有餘習未斷，故其所居名爲方便有餘土。

## 義貫

諸乘雖非究竟之旨，然如來以慈悲，為攝受「引導」諸「眾生故」，而「分別」為之廣「說諸乘」之法，以及說「解脫有」空、無相、無願「三種，及與」為之說人、「法」二種「無我」，以及說淨「煩惱」障與「智慧」障（所知障）「等」種種方便法門。若得究竟無上之「解脫，則」皆「遠離」如是一切諸法。二乘未斷無明流，即「譬如海」中之「浮木，常隨」著「波浪轉；聲聞」人之「愚」痴不悟「亦然」，貪著寂滅，常為空「相」之大「風所漂蕩」，不能自己。「彼」於能「起」現行之「煩惱」雖已「滅」，然而仍為「餘習」無明「煩惱」之所「愚」於味著三昧樂，安住無漏界，無有究竟趣，亦復不退還；得諸三昧身，乃至劫不覺。譬如昏醉人，酒消然後覺；彼覺法亦然，得佛無上身。

## 註釋

「安住無漏界」：安住於滅受想、見思惑寂之權無漏境界。

「無有究竟趣，亦復不退還」：是故無有上求達於究竟的自覺聖趣之心，而亦不會退墮為凡夫。



「乃至劫不覺」：乃至劫盡亦不能覺。

「彼覺法亦然」：「覺法」，覺知法無我究竟之智。

「得佛無上身」：聲聞緣覺之人雖沉空滯寂，然亦有成佛之時。蓋二乘與佛，性本無差，但彼執法實有，為空所縛，故飲寂滅酒，睡無為床，昏昏如醉，積劫沉迷。若一旦酒醒夢回，未有不成佛者，所以說終將「得佛無上身」。

#### 義貫

二乘人以「味著」滅受想「三昧」之「樂」，及「安住」於見思寂止之權「無漏界」，是故「無有」上求達於「究竟」的自覺聖「趣」之心，而「亦復不退還」於三界，成為凡夫；然以其已「得諸三昧身」，故「乃至劫」盡，亦「不」能從涅槃樂中「覺」了。雖然不覺，然而「譬如」飲酒「昏醉」之「人」，待「酒」力「消」退時；「然後」即得悠悠「覺」醒；「彼」二乘人「覺」知「法」無我究竟之智，不復執法為實「亦然」，待其覺後，亦當證「得佛」之「無上」法「身」。

### 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷二終



楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第三



## 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第三

宋天竺三藏求那跋陀羅譯

沙門釋成觀撰註

## 一切佛語心品之三

爾時世尊告大慧菩薩摩訶薩言：意生身分別通相，我今當說。諦聽諦聽，善思念之。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：有三種意生身；云何為三？所謂三昧樂正受意生身、覺法自性性意生身、種類俱生無行作意生身。修行者了知，初地上上增進相，得三種身。

## 註釋

「意生身分別通相」：「分別」，即差別。「通」共通。此即別相與通相。前面雖然有提到，由修行者之四種大方便，而能入住八地，得意生身，但並未說意生身有幾種差別，現在於共通的意生身相中，再分出三種差別，令知而趨於上乘。

「三昧樂正受意生身」：謂入三昧而樂正受所成之意生身。此為初地到五地所得。因前面經上說，初地即入大乘照明三昧，所以能得正受之樂，而成意生身。

「覺法自性性意生身」：如實覺知諸法自性所成之意生身。此為，六、七、八地

所得。

「種類俱生無行作意生身」：「種類俱生」，為隨順眾生之種類，而與其俱生。

「無行作」，即無作行。謂雖隨類現形，然亦無有作意，如摩尼寶珠，不作分別，如所成之意生身，謂種類俱生無行作意生身。此為九地、十地及佛地所得者。

「修行者了知，初地上上增進相，得三種身」：以上皆為修行者悟了覺知，入於初地後，一步步上上增進之行相，漸次而證得此三種意生身。

義貫：本節從略。

大慧，云何三昧樂正受意生身？謂第三、第四、第五地三昧樂正受故，種種自心寂靜，安住心海，起浪識相不生，知自心現境界性非性，是名三昧樂正受意生身。

註釋

「謂第三、第四、第五地三昧樂正受故」：這裏經文只提第三、第四、第五地，而省略了初地、二地。因為這第一種意生身，根據上面經文，是初地就開始有的。同樣的，第二種意生身，下面經文中，也省略了前面兩地，只提第八地。「種種自心寂靜，安住心海」：「種種自心」即前七識。「心海」，即第八識。

「起浪識相不生」：由於前七識之種種心不生，所以如海水因風而起浪之諸識相便無從生起。

「知自心現境界性非性」：了知自心現之六塵境界，其性皆非有實自性。

義貫

「大慧，云何」爲入於「三昧」而「樂正受」所成之「意生身？謂」從初地起，歷經第二、「第三、第四、第五地」，以入於「三昧」而「樂正受故」，由定力所持，得令前七識之「種種自心」現妄相「寂靜」不動而「安住」於第八藏識「心海」之中，是故如海水因風「起浪」之諸「識相」浪皆「不生」起，了「知自心現」之六塵等一切「境界」其「性」皆「非」有自「性」，是名「爲入於「三昧」而「樂正受」所成就之「意生身」。

詮論

第一種意生身，爲以定力爲主因，亦即是定增上。自「種種自心」以下，謂菩薩證空，不同於二乘心生味著，而爲相風所動，所以說是「安住心海」。且菩薩證此，雖以定力爲主，然亦不捨於方便慧，以此慧爲輔，故以三昧正受樂中，亦能了了知一切境界唯是自心所現無有自性，所以不至於如二乘之味者而沉空

滯寂。

大慧，云何覺法自性性意生身？謂第八地，觀察覺了如幻等法，悉無所有，身心轉變，得如幻三昧，及餘三昧門，無量相、力自在、明，如妙華莊嚴，迅疾如意，猶如幻、夢、水月、鏡像，非造非所造，如造所造，一切色種種支分，具足莊嚴，隨入一切佛刹大眾，通達自性法故，是名覺法自性性意生身。

註釋

「謂第八地，觀察覺了如幻等法，悉無所有」：謂菩薩從第六地起，至第八地中，以自覺正智觀察覺了如幻等一切諸法，悉無所有，自性空寂。

「身心轉變」：因而令身心轉變，轉粗爲細，變染爲淨。

「無量相、力自在、明」：以無量之妙色相、神通力自在、及三明等功德，莊嚴如幻三昧，而聚成法身，即是意生身。

「如妙華莊嚴」：如以妙華莊嚴其體。

「迅疾如意」：此意生身之來去，其速迅疾，猶如心意。

「猶如幻、夢、水月、鏡像」：然其體及其起滅，則猶如幻化、如夢中事、如水



中月、如鏡中像，離於有無，唯心所現。

「非造非所造，如造所造，一切色種種支分，具足莊嚴」：此意生身，雖非四大之能造，亦非其所造，亦即，其中不見有四大之能造所造可得。然亦如四大之能造所造，而令一切色相、種種四肢、身分，皆得具足，且莊嚴相好。「身分」，即身軀。

「隨入一切佛剎大眾」：以此如幻所造色相，隨順而普入於一切諸佛刹土大眾之中，利樂度脫有情。

「通達自性法故」：以通達覺了自性法，了法無性故，故能作如是變化利益之事。

義貫

「大慧，云何」為如實「覺」知諸「法自性性」所成之「意生身？謂」菩薩摩訶薩從第六地起，至「第八地」中，以自覺智「觀察覺了如幻等」一切諸「法」，實「悉無所有」，自性空寂，唯心妄現，因而「身心轉變」，轉粗為細，變染為淨，便「得如幻三昧，及」其「餘三昧門」，而以「無量」之妙色「相」、神通「力自在」、三「明」等功德莊嚴如幻三昧，聚成法性身，「如」以「妙華莊嚴」

其體，而成意生身。此意生身之來去，其速「迅疾」猶「如」心「意」，然其體及其起滅，則「猶如幻」化、如「夢」中事、如「水」中「月」、如「鏡」中「像」，離於有無，唯心所現，雖「非」四大之能「造」，亦「非」其「所造」，然亦「如」四大之能「造所造」相似，而令「一切色」相、「種種支」體身「分」，皆得「具足莊嚴」。菩薩摩訶薩即以此如幻所造之相，「隨」應而普「入」於「一切」諸「佛剎」土「大眾」之中，利樂度脫有情。菩薩摩訶薩以「通達」覺了「自性法」，了法無性「故」，故能作如是自在變化利益之事，「是名」為如實「覺」知諸「法自性性」所得之「意生身」。

大慧，云何種類俱生無行作意生身？所謂覺一切佛法，緣自得樂相，是名種類俱生無行作意生身。大慧，於彼三種身相，觀察覺了，應當修學。

註釋

「覺一切佛法」：覺了一切諸佛所證之法。此為自九地以上之所行境界。

「緣自得樂相」：緣自內心所證真如，得自覺聖智樂之行相。以證真如，故能全體起用，現無量種類身，教化利益，而了無作意。

義貫

「大慧，云何」為隨順眾生「種類」而與其「俱生」然亦「無行」無「作」之「意生身？所謂」自九地以上，「覺」了「一切」諸「佛」所證之「法」，而「緣自」心內證真如，「得」自覺聖智「樂」之行「相」，以證真如體，故能起真如用，現無量種類身，如摩尼寶珠，教化利益，而了無作意，「是名」為「種類俱生，無行作意生身。大慧」，汝等「於彼三種」意生「身」之行「相」，皆須善「觀察覺了」，俾能自利利他，「應當」如是「修學」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

非我乘大乘，非說亦非字，非諦非解脫，非無有境界。  
然乘摩訶衍，三摩提自在，種種意生身，自在華莊嚴。

註釋

「非我乘大乘」：「大乘」，此指一佛乘，以佛乘在諸乘中為最大，能度脫無量眾生，故名為大。此謂：非我所乘者而有大乘之名，以諸法離名故。

「非說亦非字」：一切佛法非有言說，亦非文字，以法離文字，離能說所說故。

「非諦非解脫」：「諦」，真諦，相對於妄而言。而我所證者，非真諦，亦非解脫，以法無真妄，無縛無脫。如是才是真正的究竟真諦，也才是真正的無上解

脫。以上三句爲頌佛所自證者，離一切相。

「非無有境界」：雖離一切相，然而也不是沒有「於一切法得自在、眞常、眞樂、眞我、眞淨」之上妙境界。亦即非離一切相便落斷滅。相反的，是離一切相即得一切自在無礙。以上爲頌佛所自證自行境，下面四句，則爲佛教導眾生以三乘之行法，亦得漸次逮得如來自在法身。

「然乘摩訶衍」：然諸菩薩若隨順佛所教而乘摩訶衍之種種上妙法門，亦得漸次證得自在法身。「摩訶衍」，即大乘。

「三摩提自在」：「三摩提」，即三昧。此句爲頌第一種三昧樂正受意生身。謂菩薩以入三摩提，而能得第一種神通自在法身之意生身。

「種種意生身」：此句爲頌第二種意生身：種類俱生無行作意生身。

「自在華莊嚴」：此句爲頌第二種覺法自性性意生身。以上三句爲頌菩薩摩訶薩依佛所教之三乘妙法，亦可得種種上妙法身意生身，乃至得與如來無二之自覺聖智、無量自在之法身。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：非我：」所「乘」者而有「大乘」之名，

以諸法離名故；一切佛法「非」有言「說，亦非」文「字」，以法離文字，離能說所說。我所證者「非諦」亦「非解脫」，以法無真妄，無縛無脫。我所證者，雖離一切相，而亦「非無有」於一切法得自在，真常、真我、真淨、真樂之上妙「境界。然」諸菩薩摩訶薩若依佛所教，而「乘摩訶衍」（大乘）之種種妙法門，亦當得種種自在法身：如菩薩入「三摩提」，便得第一種神通「自在」法身之意生身。乃至最終亦可得第三種與佛無異之「種種」隨類現形、了無作意之「意生身」。於其中間，亦可得以種種功德法身「自在」之「華」所「莊嚴」之第二種意生身。

爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，如世尊說：若男子、女人，行五無間業，不入無擇地獄。世尊，云何男子、女人行五無間業，不入無擇地獄？佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：云何五無間業？所謂殺父、母、及害羅漢、破壞眾僧、惡心出佛身血。

註釋

「五無間業」：即五逆罪，以此五逆罪業，定當得無間地獄之果報，故稱五無間

業。

「無擇地獄」：即無間地獄之古譯。以造無間業之人，不論何人，冥官皆押收之於無間地獄，沒有簡擇，故稱無擇。

「破壞眾僧」：「僧」和合之義。此即是破壞眾僧之和合。眾僧和合若壞，即不能修道得解脫，自利利他，故此罪極重。

「惡心出佛身血」：此以事言，則指提婆達多惡心欲害佛，使力士推山上大石欲壓佛，護法金剛以金剛杵碎此大石為粉末，唯有一小石落下，中佛腳指出血。提婆達多因此而以父母所生身墮於無間地獄。

義貫

「爾時大慧菩薩摩訶薩白佛言：世尊，如世尊所說：若男子」或「女人，行五」種「無間業」，亦有「不入」於「無擇地獄」（無間地獄）者。「世尊，云何」而說「男子」或「女人」若「行五無間業」，卻有「不入」於「無擇地獄」者？「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，」我「當為汝」解「說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：云何」為「五無間業？所謂殺父」、殺「母、及」殺「害」阿「羅漢、破壞眾僧」之和合、「惡心出佛身血」。

大慧，云何眾生母？謂愛更受生，貪喜俱，如緣母立。無明為父，生入處聚落，斷二根本，名害父母。

註釋

「謂愛更受生」：謂貪愛為眾生之母，以有此貪愛故，而更受後生。此為潤業煩惱。

「貪喜俱」：與未來之貪喜等情執並俱。貪喜二者，即代表貪瞋痴慢妬、悲喜苦惱等情。

「如緣母立」：謂眾生因愛而受生，如子之緣母而立。「立」，即是生。故謂愛為眾生之母。「緣」，因也。

「無明為父」：此為發業無明。

「生入處聚落」：以無明故，而生於六入、十二處之空聚落中。

「斷二根本，名害父母」：若斷愛與無明此二能生眾生之根本，而不再受生，名為殺害父母。

義貫

「大慧，云何」為「眾生」之「母？謂愛」為眾生母，以有此愛故，而「更受」

後「生」，故眾生恆與「貪、喜」等情執並「俱」。眾生之因愛受生，「如」子之「緣母」而「立」（因母而生）。何者為眾生之父？「無明為」眾生之「父」，以無明故，而「生」於六「入」、十二「處」之空「聚落」中，若「斷」盡愛與無明此「二」能生眾生之「根本」，而不再受生，「名」為殺「害」自性生身「父母」。

彼諸使不現，如鼠毒發，諸法究竟斷，彼名害羅漢。

註釋

「彼諸使不現」：「使」，結使、煩惱。謂令彼諸結使皆不再現起。

「如鼠毒發」：視諸結使之怨毒，如鼠毒之發作，深可厭棄，而欲盡斷之。

義貫

云何為殺阿羅漢？謂令「彼諸」結「使」皆「不」再「現」起，視諸結使猶「如鼠毒」之「發」作，深為厭憎，而欲盡斷之，致令「諸法」皆「究竟斷」滅，「彼」則「名」為殺「害」自性阿「羅漢」。

云何破僧？謂異相諸陰和合積聚，究竟斷彼，名為破僧。

註釋



「異相諸陰和合積聚」：「諸陰」即五陰。「異相」，謂五陰皆各有其自相，且其自相皆互異。此謂：各各異相之五陰，以和合而得積聚成身心。

義貫

「云何」為「破」和合「僧？謂」各各「異相」之「諸陰」，以「和合」而得「積聚」成身心，若「究竟斷彼」諸陰和合之相，即「名為破」自性和合「僧」眾。大慧，不覺外自共相，自心現量七識身，以三解脫無漏惡想，究竟斷彼七種識佛，名為惡心出佛身血。若男子女人行此無間事者，名五無間，亦名無間等。

註釋

「不覺外自共相，自心現量七識身」：「七識身」，即七識，「身」為眾多義、積聚義，亦即複數之義；此謂：不能覺知一切外法之自相與共相，乃惟自心所現量之七識身所變現，並非他物。

「以三解脫無漏惡想，究竟斷彼七種識佛」：「三解脫」，即空、無相、無願。

「無漏惡想」，以其欲以三解脫之法門，惡殺諸識，令皆究竟斷滅，達於無漏滅盡之境，故稱為無漏惡想。「七種識佛」，七識而稱為佛者，以諸識本淨，皆

爲眞如本體所現，故唯是佛。以自心妄想執著故，故見有染有淨，有凡有聖，而染淨凡聖實同一體，如水與波，當體即是，若離妄想，離能所取，即一切皆如，是故七識名佛。此即眾生即佛義。是故本章言：愛與無明爲眾生自性父母、諸結使爲自性羅漢、五陰和合之相爲自性和合僧、七識身爲自性佛身。是故欲求自性者，當於愛、無明、諸結使、五陰和合相、七識身中求，若離於是者，則自性不可得，羅漢、解脫、佛，皆不可得；質言之，若離於是，則一切法不可得。故知愛、無明、諸結使、五陰和合相、七識身於自性乃至佛果菩提有大恩德，故若欲究竟斷彼等諸法，即爲無間業。

「若男子女人行此無間事者，名五無間」：此五無間亦即爲內五無間，以其皆爲小乘行人，於自內身中斷種種恩德、養育之根本，而不會於自身外，實斷他人命根等無間業，故稱內五無間；亦稱名字無間，以其並非於外實造，只其性質爲在自內身扼殺種種根本，故與實造無間同名。以其只是內造，只有名字，故並不須受無間地獄之報。又，此內五無間，又稱爲出世法之無間業。

「亦名無間等」：名爲得證無間道之種種解脫法。此句魏譯作：「無間者，名證如實法故。」唐譯作：「若有作者，無間即得親證實法。」「等」，即種種義。

## 義貫

「大慧，」云何爲出佛身血？謂「不」能「覺」知「外」一切諸法之「自」相與「共相」乃唯「自心」所「現量」之「七識身」所變現者，更無別法，以不了此故，而欲「以三解脫」之「無漏」劣「惡」之「想」，來「究竟斷」滅「彼七種識」之「佛」，即「名為」以「惡心」欲殺佛而「出」自性「佛身」之「血」。若「有」男子、女人行此「五種出世之「無間事者」，即「名」爲內「五無間」業，「亦名」現證「無間」解脫「等」小乘出離法（證於實際）。

## 詮論

七種識在此佛說爲「七種識佛」，意義非當深遠。若以究竟之意義言，則諸識本淨，皆爲眞如之所現，故唯是佛，心佛眾生平等無二；而小乘人以心執著染淨分別過重故，必欲斷彼諸識，此即猶如出佛身血。又，此但名出佛身血，而不名殺佛者，正如提婆達多，其本意爲欲殺佛，然佛實非其所能殺，只能傷其足令出少許血。同理，小乘人，以其陋劣之智力，雖欲究竟斷彼七識身，然七識身如佛身，非彼力所能斷，僅能暫時強壓制之，令不起而已，而彼小乘人即謂已斷七識，實則未斷，只如令「足指出血」，小傷而已。又，在此只提七識身，未

說彼欲斷八識身，以小乘人智力僅能及於七識，不得窺於八識之奧衍，並且七識尚不能斷，何況八識，故但言欲究竟斷彼七種識佛。再者，七種識即八識本體所現，亦即八識所起之用，體用一如，（若八識不斷，七種不可能究竟斷），故言七種識，即含八識之義，只是小乘人之智微小，不堪進窺八識，如前說。復次，佛名爲覺，七識以各各能覺了自分之境界，故七識亦有覺義。若從更深的——層意義言之，則此七識之覺，實爲不覺，以由不覺心動，故轉本覺爲七識；然而欲復本覺，須賴始覺，而始覺則在七識；是故，從本覺到不覺，從不覺到始覺，再從始覺回到本覺，其關鍵皆在前七識。然於究竟言之，則始覺、不覺、本覺與七識，實同一體，只是一轉而已，而三世諸佛成佛之本，亦在此諸識之一轉；然而所謂轉者，但轉其名，體實不動，故七識身實同佛身，爲諸佛清淨法身之所依，當然也是九法界眾生之所共依，故十法界同此一體。因此若欲究竟斷盡彼七識身，即猶如惡心出佛身血。而此所謂「佛身」者，非他，即自性佛之身也。

再者，小乘人所行之欲令諸法斷滅的無間道業，與世間的無間業，同名爲無間者，還有三層意義：第一，世間之五逆，爲斷一切恩德根本，其心大惡；而小

乘人之取究竟斷滅，在出世法來說，亦是大惡，以斷佛種性故。第二，從因來看，世間五逆，與出世間五逆，其所依之因皆相似：凡夫之人，以依於凡夫四倒，而造五逆重罪，墮於無間地獄受苦；至於二乘人，則依於二乘之四倒，而造出世之五逆，因此不得佛果。第三，從果報來看，世間愚夫，造五逆罪，墮於地獄，長劫受苦無量；而小乘人造出世五逆，長劫醉寂滅酒，沉空不覺，不得證佛無量自在法身；以不覺故，即名為苦，彼小乘人反而無樂計樂，是故世間與出世間之五逆，果報亦相似。有此等種種因緣，故凡小所行之五逆，同名為五無間業。

復次大慧，有外無間，今當演說，汝及餘菩薩摩訶薩聞是義已，於未來世，不墮愚痴。

註釋

「有外無間」：有外五無間業，即凡夫之五逆罪，此即實造之無間重罪。

「於未來世，不墮愚痴」：於未來世，教化眾生，令不墮愚痴，而於佛所說法，不生疑惑，妄造諸業。因為佛在前明示出世間之五無間業時，說造此內五無間業，不墮無間地獄，反而證得小果之無間解脫；佛恐未來世愚痴眾生，以為實

造五逆亦可不墮無間地獄，故在此特別提出，令善分別內外兩種無間業，名雖同，而義實不同，果報亦別，以一爲世間，一爲出世故。

義貫

「復次大慧，」尙「有外」五「無間」業，「今當演說，」令「汝及」其「餘菩薩摩訶薩聞是」外五無間之「義已，於未來世」，教化眾生，令「不墮愚痴」，而於佛所說生於疑惑，妄造諸業。

云何五無間？謂先所說無間，若行此者，於三解脫，一一不得無間等法。

註釋

「謂先所說無間」：謂爲如我先前在他教中所說之實造五無間業。

「於三解脫，一一不得無間等法」：於三解脫門中之一一法，皆不能現證無間解脫等出離法。

義貫

「云何」爲外「五無間」業？「謂」爲如我「先」前於他教經中「所」廣「說」之實造五「無間」業。「若」有人實「行此」外五無間業「者」，則「於三解脫」門中之「一一」法，皆「不得」現證實際，而得「無間」解脫「等」出離「法」。

除此已，餘化神力，現無間等，謂聲聞化神力，菩薩化神力，如來化神力，為餘作無間罪者，除疑悔過，為勸發故，神力變化現無間等，無有一向作無間事，不得無間等，除覺自心現量，離身財妄想，離我所攝受，或時遇善知識，解脫餘趣相續妄想。

註釋

「除此已」：「已」，即以外。除此實造外五無間業之凡夫，必須受無間地獄報之外。

「餘化神力，現無間等」：其餘若是三乘聖人以所化之神力，而示現造作與無間業同等之惡業，則不受地獄報，以神力所化，非實造故。造外五無間業，而不須受地獄報者，有兩種人：一者，是三乘賢聖及佛如來神力之所化者；二者，是覺了自心現量者。而覺了自心現量者，又有兩種，一種是自能覺了，一種是依善知識所教而覺了。

「謂聲聞化神力，菩薩化神力，如來化神力」：謂即聲聞乘聖人所化之神力、菩薩所化神力、或如來所化神力。在此言「聲聞」，即攝緣覺。

「為餘作無間罪者，除疑悔過」：如是等諸賢聖人神力所現，皆為令其餘造作五

無間重罪之凡夫，除疑悔過。如無厭足王，所殺者皆是化身，無有命根，爲令實造者除疑悔過，所以不入地獄。「除疑」，疑者不信，以不信因緣果報不爽之理，故造無間重罪，若能於理不疑，深信信解，則不致妄造惡業。又，已造惡業之人，若於理仍不能信，則不能悔過，若不悔過，則其罪愈重，其所受果報愈大。若欲其悔過，以減輕其罪衍，乃至滅罪，必須先令其於理不疑、生信，方能懺悔所作，更不再造。

「為勸發故，神力變化現無間等」：爲勸造五逆罪者發善心、菩提心，改往修來，以神通力作種種變化，而示現與其同造五無間等業，故不受無間地獄之報。

「無有一向作無間事，不得無間等」：然而凡夫人，則從來（一向）沒有說造作五無間事業，而不必受無間地獄之報的。

「除覺自心現量，離身財妄想，離我所攝受」：「身財」，「身」爲內根身；「財」爲外器界。此謂凡夫實造外五無間業者，必受無間地獄之報，除非是能自覺了一切法皆唯自心所現量，因而離於內根身、外器世間資財之種種妄想，並遠離一切我與我所，及能所取。「攝受」，即攝取，亦即能所取。若能如是覺了，遠離一切妄想者，則可不必受無間地獄之果報。



「或時遇善知識，解脫餘趣相續妄想」：謂若不能自悟自覺知者，則若有時得遇善知識，蒙其開導，頓發實相眞智，頓悟罪性本空，而解脫了將再於其他趣中受生相續之妄想，因而頓斷輪迴之根本，故亦不墮無間地獄。「餘趣」，其他趣，指惡趣，尤其是地獄趣（地獄道）。

義貫

「除此」實造外五無間業之凡夫，必須受無間地獄報「已」外（以外），其「餘」若是聖人以所「化」之「神力」而示「現」造作外五「無間等」業者，則不受無間地獄之報，以神力所化，非實有造故。「謂」如「聲聞」乘聖人所「化」之「神力，菩薩」所「化」之「神力」，或「如來」所變「化」之「神力」，如是等神力所現，皆「為」令其「餘」造「作」五「無間」重「罪者」，「除」去對因果正理之「疑」，生於信心，而懺「悔過」咎，並「為勸」令彼等「發」善心、菩提心「故」，而以「神」通「力」，作種種「變化」，示「現」與其同造「無間等」業，是故不受無間地獄之報。然而凡夫人則「無有一向」實「作」五「無間」之「事」業，而能「不得無間」地獄「等」果報者；唯「除」一種人，即：能自「覺」了一切諸法唯是「自心」所「現量」，因而能「離」內根「身」、外

器界資「財」之「妄想」執著，並「離」於一切法為「我我所」之執著，而了知無有能「攝受」及所攝受者，如是覺了之人，則能不受無間地獄之報。至若不能自覺悟者，「或」有「時」得「遇善知識」，蒙其開導，頓發實相眞智，頓悟罪性本空，而「解脫」了將再於「餘」惡「趣」中受生「相續」之「妄想」，因而頓斷輪迴之根本，故亦得不墮無間地獄。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

貪愛名為母，無明則為父，覺境識為佛，諸使為羅漢，  
陰集名為僧，無間次第斷，謂是五無間，不入無擇獄。

註釋

「覺境識為佛」：能知覺六境之諸識，則名為自性佛。諸識之覺與佛之究竟覺，體本不二。

「陰集名為僧」：五陰之和合積集，則名為自性之和合僧眾；當此五陰身即是清淨僧眾。

「無間次第斷」：若以無間道法次第令彼自性所現諸法皆究竟斷滅。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：貪愛名為「眾生身身之「母，無明則為」眾生受生之「父。」能知「覺」六「境」之諸「識」則名「為」自性「佛，諸」結「使」是「為」自性「羅漢」。五「陰」之和合積「集名為」自性清淨「僧」眾；若以「無間」道法「次第」令彼等諸法究竟「斷」滅，即「謂是」造出世法之內「五無間」業；然以其係內造而非外造，故「不入」於凡夫之「無擇」地「獄」受苦，但是卻有斷滅佛種之過咎。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，唯願為說佛之知覺。世尊，何等是佛之知覺？

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為」我等宣「說佛」果位上「之」究竟「知覺。世尊，何等是佛」果位上「之知覺？」

詮論

這是問佛之果覺，以前面世尊說一乘道覺，名為一佛乘。既知一乘道覺之行相，然不知其果覺之境界為何，故有此問，以趨上進。

佛告大慧：覺人法無我，了知二障，離二種死，斷二煩惱，是名佛之知覺。

聲聞緣覺得此法者，亦名為佛。以是因緣故，我說一乘。

註釋

「了知二障」：「二障」，即煩惱障及所知障，亦名事障及理障。

「離二種死」：「二種死」，即分段與變異二種生死。唯佛證得無量自在法身，方得永離二死，壽命無量。

「斷二煩惱」：「煩惱」在此之義為惑，亦即無明。二惑即俱生無明與分別無明。此二無明須至佛果位，方完全淨除。

「聲聞緣覺得此法者，亦名為佛」：聲聞緣覺之人，若能回小向大，而證得此知覺之法者，亦得名為佛。

義貫

「佛告大慧：」如果「覺」了「人」與「法」二者皆實「無」有「我」，究竟「了知」煩惱及所知「二」種「障」實空，因而永「離」分段與變異「二種」生「死」，究竟「斷」除俱生與分別「二」種無明「煩惱，是名」為「佛」果位上「之」究竟了「知覺」悟。「聲聞」與「緣覺」之人，若能回小向大，而證「得此」究竟知覺之「法者，亦」得「名為佛」，是故三乘皆入一乘，「以是因緣故，我說」

唯「一」佛「乘」，餘者皆權設。

註論

此為總答佛果位之知覺。十地經論亦有略同於此之開演：「以根後二智，知真俗二諦，斷煩惱所知二障，證菩提涅槃二果，如睡夢覺，如蓮華開，故名爲佛。」  
爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

善知二無我，一障煩惱斷，永離二種死，是名佛知覺。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：善」了「知」人法「二」種「無我」，煩惱、所知「二」種「障」皆淨，俱生及分別二種無明「煩惱」悉皆究竟「斷」除，而「永離」分段及變異「二種」生「死，是」則「名」爲「佛」之究竟「知覺」。  
爾時大慧菩薩白佛言：世尊，何故世尊於大眾中唱如是言：我是過去一切佛，及種種受生；我爾時作曼陀轉輪聖王、六牙大象、及鸚鵡鳥、釋提桓因、善眼僊人，如是等百千生經說。

註釋

「唱如是言」：「唱」即宣說之義，以其在大眾中高聲宣說，故名唱。含無畏說

之義。

「我是過去一切佛」：三世諸佛，道無不同，然覺知證果，也不無過去、未來、現在之別異，所以說：「三世諸佛」，云何世尊說我是過去一切諸佛？此爲大慧問此之義。

「及種種受生」：及說種種本生受生之事。

「曼陀轉輪聖王」：「即頂生王。過去有王，名曰布殺陀王，王頂上忽生一胞，自胞生一子，此子長大後爲金輪王，稱頂生王。頂生金輪王既征服四天下，遂上忉利天，欲害帝釋，取而代之，不成，還下於閻浮提，因病而死。頂生王者，即今之釋迦佛也。事見佛說頂生王經。涅槃經卷十二亦說：頂生王欲害帝釋，反敗死之因緣。仁王經下卷說，頂生王來攻時，帝釋設百座仁王會，而退頂生王軍之事。」

「釋提桓因」：即忉利天主，亦名帝釋，姓憍斯迦。

「善眼僊人」：「僊」與仙同，音同、義同。「仙人」，即菩薩，或修道人。非道教所稱之仙。

「如是等百千生經說」：如是等本生事，如百千本生經中所說。

## 義貫

「爾時大慧菩薩白佛言：世尊，何故世尊於大眾中」宣「唱如是」之「言：我是過去一切」諸「佛，及」說「種種」本生「受生」之事，例如說：「我」於「爾時作曼陀轉輪聖王」（頂生王），又作「六牙大象、及鸚鵡鳥」，並曾作「釋提桓因」及「善眼僊人」（善眼菩薩），「如是等」佛本生事，如「百千」本「生經」中所「說。」

## 詮論

此為問佛的報、化二身，以顯佛之果德，應用周徧。因為佛有法報化三身。法身佛性相常住。報身佛為歷劫修行而成，「過去一切佛」即是問報佛為一、為多之義。「種種受生」下，即為問化佛身。

佛告大慧：以四等故，如來應供等正覺，於大眾中唱如是言：我爾時作拘留孫、拘那含牟尼、迦葉佛。云何四等？謂字等、語等、法等、身等，是名四等。以四種等故，如來應供等正覺，於大眾中唱如是言。

## 註釋

「以四等故」：「等」，平等。以依四種平等故。

「拘留孫、拘那含牟尼、迦葉佛」：此為現在賢劫千佛的最先三尊，釋迦牟尼佛為第四尊。

「字等」：「字」即名。同名為佛，故稱名字平等。

「語等」：語平等。「語」，即法語之音聲。諸佛法語之音聲皆平等，皆具六十四種梵音，如下說。

「法等」：所說之法平等。

「身等」：所證之三身平等。

義貫

「佛告大慧：以」依「四」種平「等故，如來應供等正覺，於大眾中」宣「唱如是言：我」於「爾時作拘留孫」佛、「拘那含牟尼」佛、及「迦葉佛」等。「云何」為「四」種平「等？謂」一者，諸佛之名「字」平「等」；二者，諸佛之法「語」音聲平「等」；三者，諸佛所說之「法」平「等」；四者，諸佛所證之三「身」平「等。是名四」種平「等以」此「四種」平「等故，」諸「如來應供等正覺，於大眾中」宣「唱如是言」：我是過去一切諸佛等語。

云何字等？若字稱我為佛，彼字亦稱一切諸佛；彼字自性，無有差別，



是名字等。云何語等？謂我六十四種梵音，言語相生，彼諸如來應供等正覺，亦如是六十四種梵音，言語相生，無增無減，無有差別，迦陵頻伽梵音聲性。

註釋

「若字稱我為佛」：若以名字稱我為佛。

「彼字亦稱一切諸佛」：彼佛字亦稱一切諸佛。亦即：我名為佛，一切如來亦名為佛。

「六十四種梵音」：如來之音聲，有六十四種殊妙之相。梵者，清淨之義。不思議秘密大乘經七曰：「一流澤聲、二柔軟聲、三悅意聲、四可樂聲、五清淨聲、六離垢聲、七明亮聲、八甘美聲、九樂聞聲、十無劣聲、十一圓具聲、十二調順聲、十三無澀聲、十四無惡聲、十五善柔聲、十六悅耳聲、十七適身聲、十八心生勇銳聲、十九心喜聲、二十悅樂聲、二十一無熱惱聲、二十二如教令聲、二十三善了知聲、二十四分明聲、二十五善愛聲、二十六令生歡喜聲、二十七使他如教令聲、二十八令他善了知聲、二十九如理聲、三十利益聲、三十一離重複過聲、三十二如師子音聲、三十三如龍音聲、三十四如雲雷吼聲、

三十五如龍王聲、三十六如緊那羅妙歌聲、三十七如迦陵頻伽聲、三十八如梵王聲、三十九如共命鳥聲、四十如帝釋美妙聲、四十一如振鼓聲、四十二不高聲、四十三不下聲、四十四隨入一切音聲、四十五無缺減聲、四十六無破壞聲、四十七無染污聲、四十八無希取聲、四十九具足聲、五十莊嚴聲、五十一顯示聲、五十二圓滿一切音聲、五十三諸根適悅聲、五十四無譏毀聲、五十五無輕轉聲、五十六無動搖聲、五十七隨入一切眾會聲、五十八諸相具足聲、五十九令眾生心意惟喜聲、六十說眾生心行聲、六十一入眾生心喜聲、六十二隨眾生信解聲、六十三聞者無分量聲、六十四眾生不能思惟稱量聲。」此爲如來六十四種梵音的詳說。而密跡力士經及悉曇藏，亦有略說：「佛之梵音中，以八轉聲之相，具八梵音，相乘而成六十四種梵音。」佛聲之八轉爲體、業、具、爲、從、屬、依、呼。此八轉聲，一一各具有八德：調和、柔軟、諦了、易解、無錯謬、無雌小、廣大、深遠。八八共六十四聲。非唯釋迦一佛，一切諸佛亦然。

「言語相生」：謂六十四種梵音於佛說法之言語相中，自然出生。

「迦陵頻伽」：鳥名，義譯爲好聲、和雅、美音。《正法念處經》曰：「山谷曠野，多有迦陵頻伽，出妙聲音，若天若人，緊那羅等，無能及者。」

## 義貫

「云何」為諸佛之名稱「字」號平「等？」謂「若」以名「字稱我為佛，彼」名「字亦稱一切諸佛」為佛；「彼」名「字」之「自性」，等「無有差別，是名」為名「字」平「等。云何」為佛「語」平「等？謂我」有「六十四種梵音」，於說法之「言語相」中自然出「生；彼諸如來應供等正覺，亦如是」具有「六十四種梵音」，於說法之「言語相」中，自然出「生，無增無減」，等「無有差別」，皆為如「迦陵頻伽」之美妙「梵音聲性。」

云何身等？謂我與諸佛法身，及色身相好，無有差別，除為調伏彼彼諸趣差別眾生故，示現種種差別色身，是名身等。云何法等？謂我及彼佛，得三十七菩提分法，略說佛法無障礙智，是名四等。是故如來應供等正覺，於大眾中唱如是言。

## 註釋

「色身相好」：色身為報化身。「相好」為三十二相、八十種好。

「彼彼諸趣」：「彼彼」，種種、各各。

「三十七菩提分法」：即三十七道品。言菩提分者，謂此諸法門，皆有菩提之一

分，故名。

「略說佛法無障礙智」：此指佛之十力、四無所畏、四無礙智，及十八不共法。

義貫

「云何」為諸佛所證之「身」平「等？謂我與」一切「諸佛」之「法身」清淨，「及」報化之「色身」皆具三十二「相」、八十種隨形「好」，莊嚴無比，等「無有差別，除為調伏彼彼」（種種）「諸趣差別」之「眾生故」，而「示現種種差別」之「色身，是名」為諸佛三「身」平「等。云何」為諸佛所得之「法」平「等？謂我及彼」諸「佛」皆同證「得三十七菩提分法」，乃至大「略」而「說」則皆為證得於一切「佛法無障礙」之種種無上「智」慧，因此說諸佛所得之法平等。「是名」為「四」種平「等」。依此四種平等，「是故如來應供等正覺，於大眾中」宣「唱如是言」，謂我是過去迦葉佛及頂生王等。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

迦葉拘留孫、拘那含是我，以此四種等，我為佛子說。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：迦葉」佛、「拘留孫」佛、「拘那含」牟尼佛

皆「是我，以」依「此四種」平「等」故，「我為」諸「佛子」作如是「說」。

大慧復白佛言：如世尊所說：我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間，乃至不說一字，亦不已說、當說，不說是佛說。世尊，如來應供等正覺，何因說言：不說是佛說？

註釋

「我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間，乃至不說一字」：即從成佛至涅槃，中間不曾說過一字。

「亦不已說、當說」：「當說」，將說。即，三世皆無言說。

「不說是佛說」：不曾有所言說，方是佛說。以法離言說相，無有能說、所說。諸佛稱此法性而說，故說而無說，若言有說，即落言說，得於能所，即非佛所證離一切性相、能所之真如本際。又，佛之所以示現有所說者，乃為示導一切眾生，入於離言法性。是故佛之所說，皆為以言遣言，非為其中有言說量可得。善體此義，即了「不說是佛說」，言語道斷之密旨。

義貫

「大慧復白佛言：如世尊」以前「所說：我從某夜」證「得最正覺，乃至某夜」

當「入」於「般涅槃」，而「於其中間」，我「乃至不」曾「說一字，亦不已說」，亦不「當說——不」落言「說」，方「是佛說。世尊，如來應供等正覺」，以「何因」緣而「說言：不說」方「是佛說？」

佛告大慧：我因二法故，作如是說。云何二法？謂緣自得法，及本住法，是名二法。因此二法故，我如是說。

註釋

「我因二法故」：我因依二種法故。唐譯作：「依二密法故」。

「緣自得法」：「自得法」，即如來自身內證之法，亦即如來自證境界，此為由修而得。

「本住法」：為法性本住之法，以一切法性亙古湛然常寂，無有變異，故本來如是清淨、平等、不動，稱為本住法。此非修而得，然不修亦不得入，此亦即法界性。

義貫

「佛告大慧：我因」依「二」種秘密「法故，」而「作如是說。云何」為此「二」種「法？謂緣」如來「自」內證「得」之「法，及」法性「本住法，是名」為

「二」種秘密「法。因」依「此二」種「法故，我如是說」：不說方是佛說。

註論

在此佛提出二種法，以答爲什麼說「不說是佛說」的原因。第一，由於證得緣自得法，此乃離言之道，本無有說，設使我若有說，說即是不說。第二，由於證得本住法，此法則有佛無佛，性相常住，本有法身，無得無說，然如來之所以有所說，但是說其不可說之處，是亦說即不說。所以說「不說是佛說」。

云何緣自得法？若彼如來所得，我亦得之，無增無減，緣自得法究竟境界，離言說妄想，離字二趣。

註釋

「緣自得法」：即自證法。

「無增無減」：此即諸佛所證皆同，佛佛道同之義。

「緣自得法究竟境界，離言說妄想」：以自內證得法之究竟境界，本離於言說。亦即，諸佛如來所證，乃爲離念境界，離言法性，不可言說，無有能說所說，能所雙泯，性相寂然。

「離字二趣」：「字」，文字。「趣」，趣向，趣向一邊。「二趣」指能詮所詮二邊。

離於文字之能詮所詮二邊，是故冥然中道。

義貫

「云何」爲「緣自」內證「得」之「法？」謂「若彼」諸「如來所」證「得」者，「我亦」同證「得之，無增無減」，佛佛道同，以「緣自」證「得法」之「究竟境界」，故「離」於能「言說」、所言說之「妄想」，及「離」於文「字」之能詮、所詮「二」種「趣」向（二邊），而居於中道。

云何本住法？謂古先聖道，如金銀等性，法界常住；若如來出世，若不出世，法界常住。如趣彼城道，譬如士夫行曠野中，見向古城平坦正道，即隨入城，受如意樂。大慧，於意云何，彼作是道，及城中種種樂耶？答言：不也。佛告大慧：我及過去一切諸佛，法界常住，亦復如是。是故說言：我從某夜得最正覺，乃至某夜入般涅槃，於其中間不說一字，亦不已說、當說。

註釋

「本住法」：謂法界及法身體性，本自常住，故稱本住法。

「謂古先聖道」：謂古先聖所共證之道，常住不變。



「如金銀等性，法界常住」：如金銀之堅剛等性，本自有之，常住不變；法界之性，常住不變，無增無減，亦復如是。

「若如來出世，若不出世，法界常住」：同樣的，不論如來出世與否，法界之性，亙古湛然常住，不動不壞，無有增損。第二個「若」字，是或之義。

「如趣彼城道」：「趣」通向之義。有如通向彼涅槃城之大道。

「譬如士夫行曠野中」：「士夫」，人。「曠野」，比喻生死。譬如有人於生死曠野中。

「見向古城平坦正道」：見有通向涅槃古城之平坦正道。「見」，喻無師智。

「即隨入城，受如意樂」：即隨彼平坦正道而入於古城，受種種如意自在之樂。

義貫

「云何」為「本」自常「住」之「法？謂古」來「先聖」所共證，常住不變之「道」，稱為本住法；「如金銀」之堅剛「等性」，本自有之，非煉而得，恆常不變；「法界」之性「常住」不變，無有增損，亦復如是。「若如來出」興於「世，若不出世」，一切「法界」性依然湛然「常住」，不變不壞，亦復如是。有「如趣」向通達「彼」涅槃「城」之大「道」，亙古不變；再「譬如」有「士夫」

（人）「行」於生死「曠野」之「中」，若「見」彼通「向」涅槃「古城」之「平坦正道，即隨」彼正道而「入」於古「城」中，「受」種種「如意」自在之「樂。大慧，於」汝「意云何，彼」人始「作是」大「道，及城中」之「種種」令人快「樂」之物「耶？」大慧「答言：不也。佛告大慧：我及過去一切諸佛」所證之真如，乃「法界」亙古「常住」不變之性，「亦復如是。是故說言：」自「我從某夜」證「得最正覺」起，「乃至」將於「某夜入」於「般涅槃」爲止，「於其中間」，我實「不」曾「說」一字，亦不已說、「亦不」當說」。

詮論

本住法，即是性；自得法，即是修。性非修得，然非修亦不能得。因此古城及平坦正道，即本住法；入城受樂，即自得法，自證境界。雖則性、修一體，而有成道之事（亦即入城受樂），然真修者，必須悟性而妙修，修圓而證性，乃至修與性皆鎔融一體，存泯無礙，即是契合佛所說之自得本住法身：契入本住法界之性。如是之性，即是離於一切言說妄想相之處。因此，佛常自住於不說之說的甚深境界，而以大悲，方便爲眾生開演、示導如是境界。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

我某夜成道，至某夜涅槃，於此二中間，我都無所說。緣自得法住，故我作是說。彼佛及與我，悉無有差別。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「自從「我」於「某夜成道」起，「至」於將來「某夜」當入大「涅槃」為止，「於此二」時「中間」（之四十九年），「我都」實「無所說」。由於證得「緣自得法」及本「住」法，是「故我作」如「是說。彼」一切諸「佛及與我，」皆「悉」如是行（說而無說），「無有差別」。

爾時大慧菩薩復請世尊：惟願為說一切法有無有相，令我及餘菩薩摩訶薩，離有無有相，疾得阿耨多羅三藐三菩提。佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。

註釋

「一切法有無有相」：「無有」，即是無。此謂計著一切法為有或無之行相。因為前面佛說之自得法及本住法二者，皆離於有無；因此，若著有無，即不能契入，故有此問。

義貫

「爾時大慧菩薩復請世尊：惟願」世尊「為」我等解「說」計著「一切法」為「有」及「無有」之行「相，令我及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩」得聞是已，遠「離」此等「有」及「無有相」之計著，而速「疾」證「得阿耨多羅三藐三菩提。佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。」

佛告大慧：此世間依有二種，謂依有及無，墮性非性，欲見，不離離相。

註釋

「此世間依有二種」：謂此世間人所依著者有二種惡見。

「謂依有及無」：謂依著於有見及無見。

「墮性非性」：「性」，有性。「非性」，非有性，即無性。謂因而墮於妄想計著諸法為有性或無性。

「欲見」：以深生樂者，而欲諸法如其所見，為實有如是二性，因而妄自建立種種妄法。

「不離離相」：「離」，出離，即解脫。謂於未出離處，而作出離相之妄想計著。此即計有無等性，如勝性、時、方、作者、神我等，為解脫出離，而實不離。

## 義貫

「佛告大慧：此世間」之人所「依」著者「有二種」惡見，「謂依」著「有」見「及」依著「無」見，因而「墮」於妄想計著諸法爲有「性」或「非」有「性」，以深生樂著，而「欲」諸法爲如其所「見」之實有、實無，甚至於「不」曾得證出「離」處，作出「離相」之妄想計著。

大慧，云何世間依有？謂「有」世間因緣生，非不有；從「有」生，非「無有」生。大慧，彼如是說者，是說世間無因。

## 註釋

「云何世間依有」：云何爲世間人所依著之有見？

「謂『有』世間因緣生」：「有」，即有種。謂以「有」爲能生之種，以此爲因緣，而世間之一切法生。

「非不有」：非不從有生。此句從反面，以否定的方式，來重加肯定上句的意思。此二句爲計能生之種爲實。

「從『有』生，非『無有』生」：謂一切諸法爲實從「有」種生，而非從「無有」生。「無有」，即無，亦即「無種」。上面二句爲計能生之有種爲真，此二句則

計所生之法爲實有。且與前面二句相同，此二句之第一句爲正面說，第二句爲從反面說，以否定的方式來重加肯定前句之義。

「彼如是說者，是說世間無因」：彼執有種爲能生，而作如是說者，等於是說世間一切諸法爲從無因而生。爲什麼？因爲，一者，以彼因不正，反成無因。二者，因爲彼所執之「有」，其實無有，但是自心妄現；是故計著有種爲實有者，等於在執著空無所有的幻影爲實有，所以等於無；是故執此種自心所現、空無所有的幻影爲能生之因，還是等於說無因而生。三者，若執有、無、勝性等爲能生一切法，則無善惡因，感苦樂果，如是則同於無因矣。所以，執有、執無，其過一等。

義貫

「大慧，云何」爲「世間」之人所「依」著之「有」見？「謂」以「有」種爲「世間」之「因緣」，而「生」諸法，且執著說「非不」從「有」種生；彼謂一切諸法實爲「從有」種「生」，而「非」從「無有」（無種）「生。大慧，彼」執有種爲能生，而作「如是說者」，即等於「是說世間」一切諸法爲從「無因」生，以其破壞因果法故。

大慧，云何世間依無？謂受貪恚痴性已，然後妄想計著貪恚痴性非性。大慧，若不取有性者，性相寂靜故，謂諸如來聲聞緣覺不取貪恚痴性，為有為無。

註釋

「云何世間依無」：云何為世間人所依著之無見？

「謂受貪恚痴性已，然後妄想計著貪恚痴性非性」：「受」，攝受取者。「貪恚痴」，貪欲、瞋恚、愚痴。「痴」，即痴。攝受取著貪恚痴三毒，如外道之攝受取著貪痴，飲酒食肉、為盜行淫、聽意順情，毫無忌憚。如是攝受三毒法已，然後妄計貪恚痴之性非有。「非性」，即非有自性，亦即無義。

「若不取有性者，性相寂靜故」：是真實不取諸法者，即應達內外一切諸法，性相寂靜，不妄造諸業，究竟不取一切法。而非如外道之先取為有，後妄計為無。「寂靜」，不生之義。

「謂諸如來聲聞緣覺不取貪恚痴性，為有為無」：此即為謂如諸佛如來及聲聞緣覺等三乘聖人，以見一切法性相究竟寂靜不生故，畢竟不取貪恚痴之性，不先以之為有而貪享之；然後以之為無，而謂造惡不受果報。

## 義貫

「大慧，云何世間」愚夫所「依」著之「無」見？「謂」攝「受」取著「貪」欲、瞋「恚」、愚「痴」之「性」已，然後妄想計著「言彼「貪恚痴性」為「非」有「性」。然而，「大慧，若」是真實「不取」諸法為「有性者」，即應由於通達內外一切諸法之「性相」皆「寂靜」之境界「故」，而不妄造諸業，不取一切法。此即「謂」猶如「諸」佛「如來」及「聲聞緣覺」，以證一切法性相究竟寂靜故，畢竟「不取貪恚痴性」：不先以之「為有」，而貪享之，然後以之「為無」，而言造惡不受果報。

大慧，此中何等為壞者？大慧白佛言：世尊，若彼取貪恚痴性，後不復取。佛告大慧：善哉善哉，汝如是解。大慧，非但貪恚痴性非性為壞者，於聲聞緣覺及佛，亦是壞者，所以者何？謂內外不可得故，煩惱性異不異故。

## 註釋

「此中何等為壞者」：「何等」，即何者之義。「壞」，破壞諸法。謂此二者，執有與執無，兩者之中，何者為破壞一切法者？  
「後不復取」：而後不復取其性為有。



「非但貪恚痴性非性為壞者」：非但彼所計之貪恚痴性為無性，為壞世間因果法者。

「於聲聞緣覺及佛，亦是壞者」：並且於聲聞、緣覺及佛等三乘聖人所證之法，亦是破壞者。

「內外不可得故」：三乘聖人已證內身外境一切法不可得故。

「煩惱性異不異故」：故實證知煩惱性離於異與不異，因而不起煩惱，不復攝受貪恚痴性；而彼遂行惡欲，卻妄僭言與三乘同證。

義貫

「大慧，此」二者「中，何等為」破「壞」一切法「者？大慧白佛言：世尊，若彼」恣情造作攝「取貪恚痴」事以其為有「性」，造作「後」，反言「不復取其性，此即是二者中之壞法者。」佛告大慧：善哉善哉，汝」能作「如是解。大慧，非但」彼所轉計之「貪恚痴性」為「非」有「性，為」破「壞」世間因果法「者」，並且「於聲聞、緣覺及佛」三乘所證出世聖法，「亦是」成爲破「壞者。所以者何？謂」三乘聖人已證「內」身「外」境一切法皆「不可得故」，因此三乘聖人皆如實證知「煩惱性」離於「異」與「不異故」（不得一時為一，

一時爲異），因而不起煩惱，不復攝受貪恚痴性，而彼道行惡欲，卻妄僭言與三乘同證，故爲破壞三乘聖法。

大慧，貪恚痴，若內若外不可得，貪恚痴性無身故，無取故，非佛聲聞緣覺是壞者，佛聲聞緣覺自性解脫故，縛與縛因非性故。大慧，若有縛者，應有縛，是縛因故。大慧，如是說壞者，是名無有相。

註釋

「若內若外」：「內」，爲根身，「外」，爲器界。

「無身故」：「身」，即體。謂貪恚痴無實自體。

「無取故」：無可取故。

「非佛聲聞緣覺是壞者」：「壞」，破壞、斷滅。謂三乘聖人非是壞法者、斷滅論者。此謂並非三乘聖人於壞了貪恚痴性，然後說貪恚痴不可得、無身、無可取；亦即貪恚痴之無性，非聖作使然，法本如是，故三乘聖人非壞法者。

「佛聲聞緣覺自性解脫故」：以三乘聖人已證自性解脫，亦即一切諸法本自無縛，今亦無脫。

「縛與縛因非性故」：「縛」，所縛。「縛因」，能縛。謂能縛之煩惱，與所縛之

心；或能縛之境，所縛之心，兩皆無有自性。

「若有縛者，應有縛」：然彼外道現在若先取三毒性，而有惑業之縛者，未來應有苦果之縛，以業果不壞故。亦即，若今取因，後必取果，不得但取其因，不取其果。

「是縛因故」：以惑業是苦縛之因故。

「如是說壞者，是名無有相」：謂彼外道若仍有惑業之縛，卻言果報空，若作如是謬說，而壞因果法者，是名爲墮於無有相之斷滅見。

義貫

「大慧，貪恚痴」性，「若內」根身，「若外」器界，皆「不可得」，以「貪恚痴性無」實自「身故」（無實自體），「無」可「取故」，是故並「非佛」及「聲聞緣覺是壞」滅之斷見論「者」，以「佛」如來與「聲聞緣覺」已證一切諸法「自性解脫故」，如實知見所「縛」者「與」能「縛因」皆「非」有自「性故。大慧，」然彼外道今「若」先取三毒性，而「有」惑、業之「縛者」，未來「應」感「有」苦果之「縛」，以惑業「是」苦「縛」之「因故。大慧，」彼外道若仍有惑業之縛，卻言果報空，彼若作「如是」謬「說」而「壞」因果法「者，是名」爲墮

於空「無有相」之斷滅邪見。

大慧，因是故，我說寧取人見如須彌山，不起無所有增上慢空見。大慧，無所有增上慢者，是名為壞，墮自共相見希望，不知自心現量，見外性無常、剎那展轉壞，陰界入相續流注變滅；離文字相妄想，是名為壞者。

註釋

「寧取人見如須彌山，不起無所有增上慢空見」：「人見」，即是執人、我爲有之見，亦即有見。「增上慢」，以爲自法是於菩提道增上，因而起傲慢，稱爲增上慢；增上慢者，在他經中即稱「未得謂得，未證謂證」。佛在此之意爲：若欲親證法身之真體，必須有無俱離；如果實在不能頓斷此二習氣，則寧起有見如須彌山，也不要起斷滅空見如芥子許。佛說「寧可」的意思，是姑縱之義，並非是說佛聽許起我見，而是用來反襯說：空見定然一絲絲都不可起。爲什麼呢？若起人見，可以以空治之；若起空見，則無藥可治。換句話說，以須彌來喻有見，是用來表示空見過惡之深。因爲有見，尙知有罪福因果，若遇正法，還有希望改邪，成佛有分。唯有墮於空見，最不可治，因爲執一切因果俱無故；正如焦芽，已無希望長果實，因此著空見雖細如芥子，亦難可除。

「墮自共相見希望」：墮於計者諸法之自相、共相之邪見惡欲希望。

「見外性無常、剎那展轉壞」：「外性」，即外法。謂覩見外法皆現無常之相，皆於剎那間展轉變壞，便執一切皆悉斷滅，不了一切生滅，皆唯心所現。

「陰界入相續流注變滅」：並見五陰十八界十二入之相續相與流注相，亦是於剎那間變現消滅。而不了一切生滅皆唯自心所現，不解真常，便一概執爲斷滅空。

「變滅」，即生滅義。

「離文字相妄想」：復自以爲已離於文字相，作同於諸佛所證之妄想。「離文字相」，即是離念境界，此唯諸佛所證，以法體離言故。

義貫

「大慧，因是」之「故，我」乃於他經中「說」，若不能頓斷有無二種邪見，則「寧取」著「人」我之有「見如須彌山」之大，亦斷斷「不」可「起」計著「無所有」、且懷「增上慢」之斷滅「空見」如芥子許。「大慧，」墮「無所有增上慢」之空見「者，是名為壞」法者。彼「墮」於計著一切法之「自」相、「共相」爲實有之邪「見」、因此惡欲「希望」，此則以彼「不」能覺「知」一切法唯「自心現量」，故覩「見」一切「外」法之「性」所現「無常」之現象，皆於「剎那」

間便「展轉」變「壞」，並見五「陰」、十八「界」、十二「入」等諸法之「相續」與「流注」之相，亦是於剎那間「變」現消「滅」，因而於一切法便一概執爲斷滅，而不了真常，不知一切生滅皆是自心所現。彼等復以執此斷滅空見故，而自以爲已達於與諸佛同證之「離文字相」的離念境界，故而作如是之增上慢「妄想，是名為壞」佛種、斷善根「者」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

有無是二邊，乃至心境界；淨除彼境界，平等心寂滅。  
 無取境界性，滅非無所有，有事悉如如，如賢聖境界；  
 無種而有生，生已而復滅，因緣有非有，不住我教法。  
 非外道非佛，非我亦非餘，因緣所集起，云何而得無？  
 誰集因緣有，而復說言無？邪見論生法，妄想計有無。  
 若知無所生，亦復無所滅，觀此悉空寂，有無二俱離。

註釋

「乃至心境界」：乃至一切邪心所行之境界，皆落於二邊。

「淨除彼境界，平等心寂滅」：淨除彼二邊之境界，則達於諸法平等，而心心寂

滅。

「無取境界性，滅非無所有」：彼外道遂行惡法，而妄言無取於貪瞋痴境界之性，如是斷滅之見，並非真無所有、無所著之寂滅境界。

「有事悉如如，如賢聖境界」：彼計凡所有彼所取著之貪瞋惡事，悉皆是如如之境界，並僭言其所行者，皆如三乘賢聖之境界。

「無種而有生，生已而復滅」：若言從無種而有一切法生，生已而還復落於斷滅。

「因緣有非有，不住我教法」：並計因緣所生法為有或無，彼即不住於我所教之正法。

「非外道非佛，非我亦非餘」：「我」，神我。我所說之緣生法者，非外道亦非諸佛所作，非神我亦非其餘異因所造。

「因緣所集起，云何而得無」：乃因正因緣之所聚集而生起，如是所起之諸法，云何而得言空無所有？

「誰集因緣有，而復說言無」：誰言聚集因緣而起之法為有？又說其為無？  
「邪見論生法，妄想計有無」：以邪見而論緣生之法，妄想計著其為有或無。

## 義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「執「有」與執「無是」墮於「二邊」，不入正道，「乃至」一切「心」所行之「境界」，亦皆落於二邊；若「淨除彼」二邊之「境界」，則達於諸法「平等」，而得「心」心「寂滅」。然彼外道遂行諸惡事，而妄言「無取」於貪瞋痴「境界」之「性」，如是之斷「滅」惡見並「非」是真「無所有」、無所著之寂滅境界。彼計凡所「有」彼所行惡「事，悉」皆是「如如」之境界，並僭言彼所行者為「如」三乘「賢聖」之「境界」一樣。彼若言從「無種而」一切諸「有生，生已而」後還「復」歸於斷「滅」，並執「因緣」所生法為亦「有」亦「非有」，如是計著者皆「不住我」所「教」之正「法」中。我所說之緣生法者，既「非外道」亦「非」諸「佛」所作，「非」神「我亦非」其「餘」異因所造，無有作者，乃由正「因緣」之「所」聚「集」而生「起」，如是所起之諸法，「云何而得」言一切空「無」所有？「誰」言聚「集因緣」而起之法為「有，而復說言」其為「無？」此為以「邪見」而「論」緣「生法」，全依自心所現「妄想」而「計」著其為「有」或「無。若」能了「知」一切法實「無所生，亦復無所滅」，一切法本無生滅，得如是智慧，則「觀此」諸法「悉」本自「空寂」，如是則



「有、無二」見悉「俱」遠「離」，當下頓契本住、自得二法。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為我及諸菩薩說宗通相；若善分別宗通相者，我及諸菩薩通達是相，通達是相已，速成阿耨多羅三藐三菩提，不隨覺想，及眾魔外道。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願」世尊「為我及諸菩薩」解「說宗通」之「相；若」能「善分別宗通」之行「相者，我及諸菩薩」便能「通達是」宗通「相」；若「通達是相已」，便得「速成阿耨多羅三藐三菩提」，而「不隨」逐一切虛妄知「覺」思「想，及」落「眾魔」與「外道」惡見。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：一切聲聞、緣覺、菩薩有二種通相，謂宗通及說通。

義貫：本節從略。

詮論

若要修行，第一須要先悟自心，因為佛與眾生，一體同源，無二無別，心外了無片事可得；若以此自悟心，而住自覺地，入聖智門，這便是宗通相；又，宗

通相，即是通佛心宗。第二，則要善通達佛所說法，了達皆是隨眾生根機欲樂而說，如止啼錢，除導入一心外，實無實法與人；而一心者，一佛乘也，以十法界皆同此一心源，是故佛說：我但說一乘；如是通達，即是說通相。

又，佛答宗通之問，而加說通的原因，在於：「宗」是「說」之意，「說」為「宗」之筌，其目的在令聽者因筌而得意，（由說而達宗），然後得意以忘筌（達宗而忘說），筌忘而默契本心源。再者，說三乘有二種通相，以三乘入真，莫不由之，所以說「一切聲聞、緣覺、菩薩有二種通相」。

**大慧，宗通者，謂緣自得勝進相，遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想，降伏一切外道眾魔，緣自覺趣光明輝發，是名宗通相。**

註釋

「緣自得勝進相」：「緣自得」，緣自內身證得法。「勝進相」，殊勝昇進之相。

「趣無漏界自覺地自相」：趣入無漏界，至自覺地自證之相。

「遠離一切虛妄覺想」：「覺想」，覺觀之義，知覺觀想。

「緣自覺趣光明輝發」：緣自覺聖趣，智慧光明輝發。

## 義貫

「大慧，宗通者，謂緣自」內身證「得」殊「勝」昇「進」之「相，遠離」一切「言說」及「文字」之「妄想」分別，「趣」入「無漏界」、至「自覺地自證之」相，遠離一切虛妄」之知「覺」觀「想，降伏一切外道」及「眾魔，緣自覺」聖「趣」智慧「光明輝發，是名」為「宗通」之「相」。

## 詮論

此宗通相可為頓修頓證者，亦可是十地次第斷證之相：「緣自得」為初地之行相；「勝進相」，為二地之行相；「遠離言說文字妄想，趣無漏界自覺地自相，遠離一切虛妄覺想」，此為三至九地之行相；「降伏一切外道眾魔」為等覺後心及妙覺之行相；「緣自覺趣光明輝發」為達佛地之行相。

云何說通相？謂說九部種種教法，離異、不異、有、無等相，以巧方便隨順眾生，如應說法，令得度脫，是名說通相。大慧，汝及餘菩薩，應當修學。

## 註釋

「九部種種教法」：即九部經，乃佛經內容之九種類別：一、修多羅（契經），

二、祇夜（重頌），三、和伽羅那（授記），四、伽陀（孤起頌），五、優陀那（無問自說），六、伊帝目多伽（本事），七、闍陀伽（本生），八、毘佛略（方廣），九、阿浮陀達磨（未曾有）。

「如應說法」：「應」，有二義：一、當也，謂應以何法得度者，即說何法而度脫之。二、相應，謂每個人皆有其不同之根機、性、欲，因此其所相應之法便各各差別，菩薩即如其所相應而為之說法。

義貫

「云何」為「說通相？謂」演「說九部」經等「種種教法」而「離」於「異、不異」（一、異）「有、無等」四句妄想之「相」，而「以」善「巧方便隨順眾生」心，「如」其所相「應」者，而為之「說法，令得度脫，是名」為「說通相。大慧，汝及」其「餘」諸「菩薩」於此二通相，「應當修學」。

詮論

此節為解釋三乘所共通的如來之教法。虛空原無定體，隨器以成方圓；相同的，法唯是一乘，然為應機而成小大等三乘。因此善說法要者，必須先善達法體；法體本離於言與無言，異與不異，乃至於有無等見，一切俱離，然後於此離言

之處，用巧方便、微妙辯才，以無言之言，隨機而說，令乘三乘教筏，度生死河，至解脫岸；既抵於岸，便捨筏而上，這便是說通。然而說者與聽者，若真能由聞教而觀心，忘言而契證本心，而達佛心宗，便是因說以知宗，依宗而達說，如是則自修與教他，俱得圓滿。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

宗及說通相，緣自與教法，善見善分別，不隨諸覺想。  
非有真實性，如愚夫妄想；云何起妄想，非性為解脫？  
觀察諸有為，生滅等相續，增長於二見，顛倒無所知。  
一是為真諦，無罪為涅槃；觀察世妄想，如幻夢芭蕉。  
雖有貪患痴，而實無有人，從愛生諸陰，有皆如幻夢。

註釋

「緣自與教法」：緣自得法與九部經教法；「緣自」，即宗通。「教法」，即說通。

「善見善分別」：於此二者若能善知見、及善分別。「善見」，指對宗通而言；

「善分別」，指對說通而言。

「非有真實性，如愚夫妄想」：一切諸法，非有真實之自性，如愚夫之所妄想者。

「云何起妄想，非性為解脫」：既然諸法皆無實自性，為何愚夫還於其中起種種妄想，妄取貪瞋痴性非性為解脫？

「觀察諸有為，生滅等相續」：這是解釋為何外道會取貪瞋痴性的原因：因為他們觀察外諸有為法，見其有若生、若滅等相續之相，而於見種種相生之處，便計為常；見相壞滅處，便計為斷。

「增長於二見，顛倒無所知」：如是則徒增長於斷常、有無等二見，落於顛倒妄想，於正因緣毫無所知。

「一為真諦，無罪為涅槃」：「一」，諸法一相，相對於上所言之二見。「無罪」，既無罪性可得，則亦無福可立，若有福，則亦必有罪；有罪有福，則是生死；罪福不立，無有一法可得，法界一相，究竟清淨，是為無上大涅槃。

「觀察世妄想，如幻夢芭蕉」：以如來正智觀察世間，則見一切皆是自心妄想，有如幻化、夢事，亦如芭蕉之無堅實。

「雖有貪恚痴，而實無有人」：「無有人」，即無我，亦即無有能作者。謂雖有貪瞋痴三毒之相因緣和合而現，而實無有人於其中造作，以緣生之法，生唯緣生，滅唯緣滅，非關於人，是中亦無有人，無有能作、所作。

「從愛生諸陰，有皆如幻夢」：是故從愛欲而生之現在五陰，及一切諸有之相，皆亦如幻如夢，離於有無。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「若於「宗」通「及說通相、緣自」證「與九部經之「教法」，凡此皆能「善」知「見」與「善分別」，即能「不隨」愚夫外道之「諸」妄「覺」與妄「想」。一切諸法皆「非有真實」之自「性，如愚夫之所「妄想」者；諸法既無實自性，「云何」愚夫仍橫「起」顛倒「妄想」，而取貪瞋痴性為「非性」，墮惡取空見，卻以之「為解脫」？其所以取三毒性非性而以為解脫者，為彼「觀察」外「諸有為」法，見其現有若「生」若「滅等相續」之相，而執為斷、常，因而「增長於」斷常、有無等「二」邊之妄「見」，此皆由「顛倒」妄想，於正理毫「無所知」所致。當知諸法「一」相，「是為真諦」，離於有無等二法，「無罪」無福之可立可得，方「為」無上大「涅槃」；以如來之正智「觀察世」間，則見一切法皆是自心「妄想」所現，猶「如幻」化，如「夢」中事，又如「芭蕉」，其中無有堅實。三界「雖有貪恚痴」三毒之妄相以因緣和合而現，「而實無有人」於其中造作，是故知人法皆無我；因此「從

愛」欲而「生」的「諸陰」和合之身，乃至一切諸「有」之相，悉「皆如幻」如「夢」，離於有無。

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，惟願為說不實妄想相：不實妄想，云何而生？說何等法名不實妄想？於何等法中不實妄想？佛告大慧：善哉善哉，能問如來如是之義，多所饒益，多所安樂，哀愍世間一切天、人。諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。

詮論

窮妄方可顯真，因此大慧在此欲窮究妄想之相，以達離妄之本源。此處共有四問：第一，「惟願為說不實妄想相」，此為總問，問妄想之總相。第二，「不實妄想，云何而生」，此問妄想之生因；大慧意為：若說「不實」，則應無有生，然現有生，到底其生因為何？第三，「說何等法，名不實妄想？」此問妄想之體。既謂「不實」，則應無有體，然卻有種種法相，名為妄想，因此哪些法是屬於不實妄想呢？第四，「於何等法中，不實妄想？」此為問妄想之生處，亦即所依處。世尊於下，將一一回答此四問。

義貫



「爾時大慧菩薩白佛言：世尊，惟願」世尊「為」我解「說不實妄想」之「相：」此「不實妄想，云何而」得「生」起？是「說何等法」（哪些法）「名」為「不實妄想？於何等法中」，有「不實妄想」生？「佛告大慧：善哉善哉，」汝「能問如來如是之義」，此將「多所饒益，多所安樂」於眾生，汝乃為「哀愍世間」之「一切天」與「人」，而問此義。「諦聽諦聽，善思念之，」我「當為汝」解「說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。」

佛告大慧：種種義種種不實妄想；計著妄想生；大慧，攝所攝計著，不知自心現量，及墮有無見，增長外道見；妄想習氣計著外種種義，心心數妄想，計著我所生。

註釋

「種種義種種不實妄想」：「義」，即境。謂一切眾生於外種種境，起種種不實之攀緣，妄想分別。此為第一答，答妄想之總相。以一切妄想之相，皆由心緣境，虛妄分別而起；以其虛妄，故稱「不實」。

「計著妄想生」：謂心攀緣取境之後，更於此自心之六塵緣影，橫生計著其能緣之心，及所緣之境，念念分別，因而令妄想生起，此為妄想之生因，為答第二

問。

「攝所攝計著，不知自心現量，及墮有無見，增長外道見」：謂復於能攝之根及所攝之境，虛妄計著爲實，不能了知唯是自心現量，因而墮入有無二種邪見，以根境合處，見有法生，即落有見，謂之爲常；根境離處，見有法滅，即落無見，謂之爲斷。如是則增長外道惡見，不得度脫。這些：「攝所攝計著」、「不知自心現量」、「墮有無見」、「增長外道見」，都是妄想之法，亦是妄想之主體。此爲答第三問。

「妄想習氣計著外種種義，心心數妄想，計著我所生」：「妄想習氣」，爲無始無明妄想之習氣。「心心數」，心數即心所，心即心王。心王及心所法，即是心法之總稱。此爲答第四問：妄想之所依處。謂以依無始無明之妄想習氣，而計著有外種種境之法可得，及起心心所法爲實有之妄想，並計著其爲我、我所；計外種種境爲我所，內心之王心所爲我，因而令妄想滋生不已。

義貫

「佛告大慧：」第一，一切眾生於外「種種義」（境），起「種種不實」之攀緣「妄想」分別，故生妄想，（此爲妄想之總相）。第二，更於緣境之後，「計著」

能緣及所緣，念念分別，而令「妄想生」（此爲妄想之生因）。「大慧」，第三，復由於對能「攝」取之根，及「所攝」取之塵，虛妄「計著」爲實，而「不能了」「知」唯是「自心現量，及」因此而「墮」於「有、無」「二種邪」「見」，乃至落於斷常，如是則「增長外道」惡「見」，不見正道，不得度脫，（此爲妄想之主體——以一切妄者，莫過有無、斷常等四句，四句若離，則不妄矣，故此爲妄想之主體）。第四，以依無始無明「妄想」之「習氣」，而徧「計」執「著」有「外種種義」（種種境）之實法可得，又起「心、心數」法（心王、心所）爲實有之「妄想」，並「計著」內心爲「我」，外法爲「我所」，由是而「生」一切妄想，（此爲妄想之所依處）。

大慧白佛言：世尊，若「種種義種種不實妄想；計著妄想生；攝所攝計著，不知自心現量及墮有無見，增長外道見；妄想習氣，計著外種種義，心數妄想，我我所計著生。」世尊，若如是，外種種義相，墮有無相；離性非性，離見相。世尊，第一義亦如是，離量、根、分、譬、因相。世尊，何故一處妄想不實義，種種性計著妄想生？非計著第一義處相妄想生？將無世尊說邪因論耶——說一生一不生？

詮論
----

從「若種種義」到「我我所計著生」都是佛在前段的答詞，大慧引之來問難。這問難是從真諦與俗諦不二，生與不生不一，這樣來興難。從「若如是」以下，是正難。其意為：不實妄想，如果是從俗諦的種種不實境界生的話，那麼為何世尊卻常說彼俗諦的諸法體，從本以來，便離於性非性，及邪見之相？而俗諦既本離四句，應即是佛之第一義諦。復次，不但俗諦離於四句，而且第一義諦也是離於四句的，甚至還離於一切根、量、宗、因、喻等。因此可知二諦皆是離於一切根、量、宗、因、喻；由是推知，真俗究竟平等，一體無二；然而世尊為何却於俗諦，偏言生妄想，而於第一義就不言生妄想呢？同樣的東西，於一處生，另一處就不生，如是不遍而偏頗之論，豈非與外道的邪因論雷同了？以外道邪因論之特點，即在妄計某種不遍而偏頗之二邊之論，然後強言「『此如是，此不異』——這樣就是這樣！」如是強詞奪理，來解決其立論上的衝突矛盾之處。世尊於此之說，不也犯了同樣的毛病？——以上是大慧問難的大意。

註釋
----

「若如是：外種種義相，墮有無相」：如果真是這樣：若取著外種種境之相，便

會墮於有無斷常四句之相。

「離性非性，離見相」：然而世尊卻曾說外種種境（俗諦）之法體，從本以來即是離於有性、非有性，離一切見之相。「性非性」，即有性、非有性，亦即有與無。

「第一義亦如是，離量、根、分、譬、因相」：「量」，即現量、比量、非量等一切心量。「根」，為諸根。「分」，即外道之五分論——宗、因、喻、合、結。「譬」，即五分論之譬喻。「因」，即五分論之因。此謂：第一義諦亦復如是，本離於現、比、非等一切量，離於諸根境界、及離於五分論（三支比量）之宗、因、譬喻等一切見之相。

「何故一處妄想不實義，種種性計著妄想生」：此謂既然真俗二諦俱是離於一切根量等見，便是真俗平等，一體無二；為何世尊却單在俗諦一處，偏言：妄想之生者，為於虛妄不實之外種種法中，起種種計著，而令妄想於俗境中生？「不實義」，此「義」即「外種種義」。「種種性」，「性」即法，亦即外種種法。

「非計著第一義處相妄想生」：而不說：種種計著，亦令第一義諦之中，有妄想生。

「將無世尊說邪因論耶」：「將無」，豈非。謂世尊豈非也在說邪因論嗎？以邪因論皆執一己之偏見，落於一邊，自相抵觸，於理不能圓滿，於說不能自圓，而強欲人接受，因而訴之於冥諦、作者、神我等種種不實之因，把一切其所不能自圓之說，皆推到這些冥諦、神我、作者身上，而說：這一切都是這樣，這一切都是從冥諦等而來，都是超過我們所能理知、了解的，是不可知的。如是強言，導眾生入於迷執、愚痴無知，糊里糊塗地計著不正之因，故稱邪因論。

義貫

「大慧白佛言：世尊，若」如您方才所言——一切眾生，於外「種種義」（種種境），起「種種不實」之「妄想」分別；更「計著」能緣之心、所緣之境，而令種種「妄想生」；復由於對能「攝」之根與「所攝」之塵，「計著」爲實，「不知」皆唯是「自心現量，及」因而「墮」於「有無」斷常等四句邪「見」，因而「增長外道」之惡「見」；以依無始無明「妄想」之「習氣」，而「計著」有「外」之「種種義」（種種境）可得，及起「心、心數」法爲實有之「妄想」，並於外境及心王、心所作「我、我所」之「計著」，而「生」妄想——「世尊，若」果「如是」：以取著「外種種義」（俗諦）之「相」，便會「墮」於「有無」斷常等四句

之「相」，而遠離眞諦；然而世尊一向皆說：一切諸法之體，從本以來，即「離」於有「性」與「非」有「性」（離有、無），「離」於一切「見」之「相」。（俗諦既是體離四句，即是佛之第一義諦矣。）「世尊」，而「第一義」諦「亦」復「如是」，本「離」現、比、非等一切心「量」、離於諸「根」境界，亦離虛妄五「分」論之「譬」喻、宗、「因」等一切見之「相。世尊」，既然二諦之體俱離一切根量等見，即是眞俗平等，一體無二，「何故」世尊却在俗諦「一處」偏言：眾生以「妄想」故，於「不實」之外種種「義」（種種境）中，依「種種」對外法「性」之偏「計」取「著」而令種種「妄想」於俗諦中「生」？世尊作是言，而「非」言：種種「計著」亦令「第一義」諦「處相」中，有「妄想生」。如是，「將無」（豈非）「世尊」亦在「說邪因論耶？」以世尊「說」：於「一」處有妄想「生」，而另「一」處却能「不生」——豈非矛盾？

佛告大慧：非妄想一生一不生。所以者何？謂有無妄想不生故：外現性非性，覺自心現量妄想不生。大慧，我說餘愚夫自心種種妄想相故：事業在前，種種妄想性相計著生。

註釋

「非妄想一生一不生」：並非我說妄想於一處生，另一處就不生。

「謂有無妄想不生故」：謂有智之人，於外種種義，不生有無之妄想分別，是故我說妄想不生；亦即：並非俗諦能令智者不生妄想，而但是智者自心於俗諦不作分別，不作分別即得不生妄想，是故妄想不生。此句爲倒裝，可重組爲：「謂不生有無妄想故」。

「外現性非性，覺自心現量妄想不生」：這是解釋上句，爲何智者於外種種義（俗諦）能不生妄想：因爲智者了知一切外在所現諸法之體性，皆非有實自性，覺了一切法皆唯自心所現量，本來虛寂，因此於彼諸法，不生種種妄想分別，（以了既是自心現量，若再以自心分別自心，豈不虛妄至極？）是故妄想不生。再者，以覺了一切皆是自心現量，至於妄想，亦是唯心所現，無有實體，本自不生，既知妄想本自不生，故佛說「妄想不生」。此不生者，爲智者以智觀察，知其性相本不生，是即「生而不生」，此爲智者之境界，非凡愚所及。

「我說餘愚夫自心種種妄想相故」：以上是解釋智者不生妄想，用來解釋俗諦之妄想「生而不生」之道理。從此句以下，是用來解釋愚夫「妄想生」之道理。謂既然妄想唯心所現，本自不生，而今却現見有種種妄想生的原因，是由於除



得聖智者外，其餘愚夫，皆虛妄分別執著自心所現之種種妄想相故。以依此虛妄分別，故令種種妄想生，而此「生」實是不生。是故凡夫之境界為「不生而生」，以於不生處，妄見有生；這正好與智者之境界相反：聖智之境界為：「生而不生」，無有任何虛妄境界能遮礙。

「事業在前，種種妄想性相計著生」：上句為總說愚夫生妄想的道理，此二句為解釋上句愚夫如何令妄想生。謂見一切所作有為之事業現在前，迷於此等事業之相，不了唯心，取以為實，並於其中起種種妄想之性相計著，因而令妄想生。因此並非是如來於世諦一處偏能生妄想，而真諦即不生：生與不生，在於心之智愚，不在於境，不了即萬法叢生，了之即一切清淨、平等、不動、不生不滅；故曰「心生故種種法生，心滅故種種法滅」。由是知：種種法生者，由於心生，以法本自無生故；種種法滅者：由於心滅，以法既本自無生，故今亦不滅。簡言之：生滅唯心，非在於境，故佛說：並非妄想於一處生，另一處即不生。

義貫

「佛告大慧：我並「非」說「妄想」於「一」處「生」，而於另「一」處就「不生」。所以者何？謂」有智之人於外種種義，不作「有無」之分別，因而「妄想

不生」，是「故」我說不生；有智者云何能如此？以了知「外」在所「現」諸法之「性」皆「非」有實自「性，覺」了一切法皆唯「自心現量」，本來虛寂，因此了知一切「妄想」本自「不生」。（此即生而不生，故非世諦能生妄想。）

「大慧，」既然妄想本自不生，而今卻現有生者，其因即是如「我」所「說」者：除已證得自覺聖智者外，其「餘愚夫」以分別執著「自心」所現之「種種妄想」境「相，故」有妄想生；以諸愚夫見所作種種有為「事業」現「在」其「前」，不了唯心，而取此等前境以為真實，更於其中起「種種妄想」之「性相計著」，故令妄想滋「生」，（此即不生而生），是故並非世諦一處能生妄想，而真諦即不生。

云何愚夫得離我所計著見，離作所作因緣過？覺自妄想心量，身心轉變，究竟明解一切地，如來自覺境界，離五法自性事見妄想；以是因緣故，我說妄想從種種不實義計著生，知如實義，得解脫自心種種妄想。

註釋

「云何愚夫得離我所計著見，離作所作因緣過」：從這以下是佛開示：愚夫如何能離妄證真之法，這也就是探究妄想的目的是。謂愚夫如何能離於我、我所計

著之邪見，及離於能作所作，善惡業因緣，生死之過患？

「覺自妄想心量，身心轉變」：此謂若能覺知自妄想心量，妄想自然不生，如是便直下轉凡成聖，即得令身心轉變。所謂身心轉變者，即轉色身爲金剛不壞之身（故有肉身菩薩，乃至分身舍利），及轉妄心爲真心（故能洞達一切）。

「究竟明解一切地，如來自覺境界」：究竟明解菩薩一切地位，了知如來自覺聖智境界。

「離五法自性事見妄想」：即能遠離五法、三自性等之妄想執著。

「知如實義，得解脫自心種種妄想」：如是則能了知自心皆本自有如實之義，而得解脫自心所現之種種妄想。這便是佛說「生」與「不生」之義，以迷自心而爲妄想，便成「不生而生」；了妄想即自心，便是「生而不生」，所以佛非說「一生二不生」之邪因論，明矣。

義貫

「云何愚夫得離」於「我、我所計著」之邪「見」，及「離」於能「作、所作」善惡業「因緣」生死「過」患耶？謂若能「覺」知「自妄想」之「心量」，妄想自然不生，如是便能直下轉凡成聖，而得「身心轉變」，轉凡夫身爲淨妙色

身，轉妄心爲真心，「究竟明解」菩薩「一切地」位，進趣「如來自覺」聖智「境界」，亦能遠「離五法」、「三」「自性事」諸「見」之「妄想」執著。「以是因緣故，我」方「說」不實「妄想」俱「從」對外「種種不實義」境界之「計著」而「生」。我之所以說此等法者，爲欲令愚夫皆各「知」自心中本有之「如實義」，而「得解脫自心」所現之「種種妄想」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

諸因及與緣，從此生世間；妄想著四句，不知我所通。  
 世間非有生，亦復非無生，不從有無生，亦非非有無。  
 諸因及與緣，云何愚妄想，非有亦非無，亦復非有無。  
 如是觀世間，心轉得無我。一切性不生，以從緣生故。  
 一切緣所作，所作非自有。事不自生事，有二事過故；  
 無二事過故，非有性可得。

註釋

「世間非有生，亦復非無生，不從有無生，亦非非有無」：此爲破外道計著四句爲能生。謂：世間諸法，非從有種生，亦非從無種生，也不是從「亦有亦無」

種生，亦非從「非有非無」種生。

「諸因及與緣」：一切諸法乃從諸因與眾緣和合而生。

「非有亦非無，亦復非有無」：如是緣生諸法，本非有、非無；以從眾緣和合，緣生無性，故非有；以雖無性，然亦隨因緣和合而妄現，故非無。「亦復非有無」，即代表：非「亦有亦無」，亦非「非有非無」，兩句；這也就是四句中的後二句「亦有亦無」、「非有非無」之否定。此即言：法離四句。

「如是觀世間，心轉得無我」：若能如是觀察世間，則能令妄心轉變，而證得二無我智。

「一切緣所作，所作非自有」：一切諸法既皆是眾緣和合所作而成，則其自性便非本自有之。

「事不自生事，有二事過故」：「事」，即果。果不能自生果，因為果是從因生的。否則即有二果之過咎。所謂「二事」（二果），即是果生果之義。

「無二事過故，非有性可得」：若如實照了一切皆是因緣所生，則無果生果之過，如是則知一切法本皆因緣妄現，非有自性可得。

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」由「諸因及與」眾「緣」和合，「從此」而「生世間」一切諸法；然愚夫於此因緣所生之法，「妄想」計「著」有無等「四句」，墮於邪妄分別，而「不」能了「知我所通」達之唯心之理。「世間」諸法「非」從「有」種「生，亦復非」從「無」種「生，不從」亦「有」亦「無」種「生，亦非」從「非有」非「無」種生，乃從「諸因及與」眾「緣」和合而生，「云何愚」夫却於此橫生「妄想」，計著四句？是故當知，緣生諸法本「非有亦非無」，離於有無，「亦復非有無」，畢竟離於四句。若能「如是」以正智「觀察」世間「諸法實離四句分別，便得離於諸妄想，因而令妄「心轉」變，而證「得」二「無我」智。「一切」諸法之「性」實「不」自「生，以從」眾「緣」和合而「生故。」「一切」諸法皆是眾「緣」和合「所作」而成，既然是眾緣「所作」，則其性即「非」諸法本「自有」之。（以生但緣生，非法自生；作但緣作，非法自作）。因既不生，則「事」果「不」能「自生事」果，否則即「有二事」果重複展轉相生之「過」咎「故」；若了一切法皆是因緣所生，而「無二事」之果相生之「過故」，則知一切法本皆因緣妄現，「非有」自「性可得」。

**觀諸有為法，離攀緣所緣，無心之心量，我說為心量。**

量者自性處，緣性二俱離，性究竟妙淨，我說名心量。

註釋

「離攀緣所緣」：「攀緣」，即能攀緣之心。「所緣」，即所攀緣之法。

「無心之心量，我說為心量」：「無心」者，無分別之心。謂既離能緣、所緣，則能所雙亡；既無能所，便達無心，無有一切虛妄分別之心，如此之心量，如來說為真心之量，以離虛妄分別過故。

「量者自性處，緣性二俱離」：然而已證此無心之真心量者，猶有真心之量存焉，若能於此心量心性之極處，真令能所緣影及無心之性二者，俱皆遠離。

「性究竟妙淨，我說名心量」：如是即能達於本性究竟妙淨之境，我方說此為如來藏心之心量。

義貫

智者以正智「觀」察「諸有為法」，其性本「離」於能「攀緣」之心及「所」攀「緣」之法，離於能所；既無能所，則達「無」分別「心之」不可思議「心量」，此則是「我說為」真「心」之「量」。然已證此真心「量者」，若能於心量「自性」之極「處」，真令能、所「緣」影及無心之「性，二」者「俱」皆遠「離」，

達於本「性究竟妙淨」之境界，「我」方「說」此「名」爲如來藏心之「心量」。

註論

此二節所頌者，爲即俗而明真，乃悟者之心量。自此以下，爲頌上面所說自妄想心量，最後顯示如來自覺境界。

施設世諦我，彼則無實事，諸陰陰施設，無事亦復然。  
有四種平等：相及因性生，第三無我等，第四修修者。

註釋

「施設世諦我，彼則無實事，諸陰陰施設，無事亦復然」：世諦中所稱之我，乃假名施設，並無實事；至於五陰自相，及五陰合會所施設的共相之身，亦是假名，並無實事。「諸陰」，指五陰之自相。「陰施設」，指五陰和合所成之共相。此處「我」即人執，「我」無實事，即人執空。「陰」即法執，「陰」無實事，即法執空。

「有四種平等」：以二執俱空，故有四種平等智生。

「相及因性生」：這是第一、第二種平等。「相」，爲第五陰相，即自他根身之相，此指「相與非相」平等，爲第一種平等。「因性」，爲諸法生起之因；「生」，



爲所生之果；合起來說，即指「因與果」平等，此爲第二種平等。

「第三無我等」：第三爲「我與無我」平等。

「第四修修者」：「修」，所修之法。「修者」，能修之人。第四種平等爲「能修之人與所修之法」平等。

義貫

以假名「施設，世諦」中所稱之「我」，「彼」（這個我）「則無實」在之「事」；至於色等「諸陰」之自相（法相），及五「陰」合會所假「施設」之共相（人相），本「無」實「事亦復然」。如是觀察即達人法俱空，則「有四種平等」智生：第一，五陰（自他根身之）「相」與非相平等；「及」第二，諸法生起之「因性」與其所「生」之果平等；「第三」，我與「無我」平「等」；第四，「所「修」之法與能「修者」平等。

妄想習氣轉，有種種心生，境界於外現，是世俗心量。  
外現而非有，心見彼種種，建立於身財，我說為心量。

註釋

「妄想習氣轉，有種種心生」：俗諦本來平等，了無差別之相，然愚夫由於內有

無始妄想習氣熏習，次第轉生，故令種種現行心識生起。「轉」，即生之義。

「境界於外現，是世俗心量」：由心生故，見有種種境界於外現。此即心生故種種法生。這便是世俗之心量。

「外現而非有」：然外現之種種境界，其實非有，唯自心見。

「心見彼種種，建立於身財」：「身」，根身，為正報。「財」，器世間資財，為依報。謂以自妄想心故見有彼種種法現，因而妄建立依正之根身及資財等法。

「建立」，成就義。

#### 義貫

俗諦本來平等，並無差別相，然愚夫以內有無始「妄想習氣轉」生，故「有種種」現行之「心」識次第「生」起；由心生故，於是見有種種「境界於外」顯「現，是」為「世俗」之「心量」。然而「外現」之種種境界「而」實「非有」，以自妄想「心」故「見」有「彼種種」法，以此而妄「建立於」依正之內根「身」及外資「財」等法，此即是「我說為」世俗之「心量」者。

#### 詮論

此二偈所明者，為即真成俗，是為迷者之心量。此為頌上面長行中，愚夫因種

種義，而生妄想。

離一切諸見，及離想所想，無得亦無生，我說為心量。  
非性非非性，性非性悉離，謂彼心解脫，我說為心量。  
如如與空際，涅槃及法界，種種意生身，我說為心量。

註釋

「離一切諸見，及離想所想」：「諸見」，指人法二我及四句等凡外之見，此等諸見悉離，並離於能想之心及所想之境。「能想」即是我執，「所想」即是法執。「無得亦無生，我說為心量」：以離二執與能所，故見無有少法可得，亦不見有一法生起，如是見盡情忘，即是達真正唯心之心量。

「非性非非性，性非性悉離」：「非性」，非有性，亦即非有。「非非性」，非無性，亦即非無。謂一切諸法本非有無。「性非性」，有性、非有性，亦即有與無。謂有與無悉遠離。

「謂彼心解脫，我說為心量」：如是一切悉離，纖塵不立，即謂彼心得大解脫，是即為真實心量。

「如如與空際，涅槃及法界」：「如如」，真如。真如者，不妄不變；不妄故謂

眞，不變故謂如；內法如、外法如，故謂如如。「空際」，真空實際，廣博包含謂之真空實際。「涅槃」，即無上之大涅槃；涅槃者，寂靜常樂。「法界」者，交徹融攝。此四者爲佛如來所自證、窮源徹底之自覺境界。

「種種意生身」：從自覺境界，而起種種意生身，應物利他，度脫眾生，一切無礙。

「我說為心量」：我說此爲如來自證之第一義心量。

義貫

若「離」於人法二我及四句等「一切」凡外「諸見，及離」於能「想」之心與「所想」之境，即二執、能所、四句皆離，而見究竟「無」有少法可「得，亦無」有一法「生」，如是見盡情忘，「我」即「說」此「為」達唯心正智之「心量」。以人法俱空心境齊泯，故如實知見一切諸法本「非」有「性」，亦「非非」有「性」（非有、非無），有「性」及「非」有「性」（有無）之過咎「悉」皆遠「離」，如是一切性離，纖塵不立，即「謂彼心」得大「解脫，我」即「說」此「為」眞實「心量」。由離一切名相妄想，至於正智，而契入不妄不變之「如如，與」廣博包含之眞「空」實「際」之境界，住於寂靜常樂之「涅槃及」交徹融

攝之「法界」，因而得起「種種意生身」，應物利他，度脫眾生，一切無礙，「我」方「說」此「為」如來自證之「心量」。

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，如世尊所說，菩薩摩訶薩當善語義；云何為菩薩善語義？云何為語？云何為義？佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。

註釋

「當善語義」：當善分別、通達語與義。「語」即能詮，指言教。「義」，即所詮，指義理。

詮論

因前面佛說，由計著外種種義，而起妄想；又說「知如實義，得解脫自心種種妄想。」所以有此問。

義貫：本節從略。

佛告大慧：云何為語？謂言字妄想和合，依咽喉、唇、舌、齒、斷、頰輔，因彼我言說妄想習氣計著生，是名為語。

註釋

「言字妄想和合」：謂內有名言、文字之妄想習氣和合爲因。

「依咽喉、唇、舌、齒、斷、頰輔」：「輔」，亦作輔，亦是頰之義；頰輔，即面兩旁肉。此謂外依咽喉、唇、舌、齒、斷、面頰等處爲緣。

「因彼我言說妄想習氣計著生」：復因對自他（「彼我」）之言說妄想計著之習氣，而令彼因緣和合，而生言語音聲。

義貫

「佛告大慧：云何為語？謂」內有名「言」文「字」之「妄想」習氣「和合」爲因，外「依咽喉、唇、舌、齒、斷、頰輔」等處爲緣，復「因」對「彼我」之「言說妄想習氣計著」，而令彼等因緣和合而「生」言語音聲，「是名為語」。

詮論

此言因緣和合而成語，意在顯言語空。

**大慧，云何為義？謂離一切妄想相、言說相，是名為義。**

詮論

「言說相」爲言，「妄想相」爲思，此乃以言思不及處爲義相。即佛在第一品末所說：「而非真實在於言說」。是故真實義者，乃真如實際自覺之境界，離言絕

思，言語道斷，心行處滅，此是智者所入之境界。

**大慧**：菩薩摩訶薩於如是義，獨一靜處，聞思修慧，緣自覺了，向涅槃城，習氣身轉變已，自覺境界，觀地地中間，勝進義相，是名菩薩摩訶薩善義。

註釋

「聞思修慧」：依聞、思、修三慧之力。

「緣自覺了」：緣自得法而覺了唯心境界。

「習氣身轉變」：「習氣」，即無始無明習氣。「身」，即色身。此即是前面所謂之「身心轉變」。

「自覺境界」：證入自覺聖智境界。

「觀地地中間，勝進義相」：進而觀察菩薩諸地，於其中上上勝進，諦了如實義之相。

義貫

「大慧，菩薩摩訶薩於如是」離言思之「義」，住於「獨一靜處」，靜坐思惟，以「聞、思、修」聖智「慧」之力，持所聞之真如、法界等名義，「緣自」得法而「覺了」唯心境界，依之而趣「向涅槃城」，令諸無始無明「習氣」及色「身」

俱「轉變已」，即證入「自覺」聖智「境界」，進而「觀」察菩薩「地地中間」，於其中上上「勝進」，諦了如實「義」之「相，是名」爲「菩薩摩訶薩善」通達實「義」。

復次大慧，善語義菩薩摩訶薩，觀語與義，非異非不異；觀義與語，亦復如是。若語異義者，則不因語辯義，而以語入義，如燈照色。

註釋

「觀語與義，非異非不異」：語即是能詮之言教，義即是所詮之義理。謂若善解能詮，即達所詮；若善解所詮，即了能詮。然大乘究竟之義：雖有能詮、所詮，而能所不二，所以說「非異非不異」；若如是通達，則能夠即言忘言，如實不二，不墮有見。

「觀義與語，亦復如是」：謂觀義與語，亦非一非異。因前面說義本絕言，恐有愚夫，拒斥一切言說，墮於斷滅，故又令觀義如語，令知理雖然絕言，然亦藉言顯理，免墮於斷見。

「若語異義者，則不因語辯義」：「辯」，即辨，辨別之義。謂若說語爲異於義者，則不應因語而能辨別義理。



「而以語入義，如燈照色」：而實能因言語而入於義理，亦即：能因語見義。如以燈照眾色，則能明見眾色。

義貫

「復次大慧，善」通達「語」與「義」之「菩薩摩訶薩」當「觀語與義，非異非不異」（非「非異」）；亦當「觀義與語，亦復如是」非「非異」。「若語」為「異」於「義者，則不」應「因語」而能「辯」別「義」理；然「而」實能「以語」而體「入義」理，洞達了知，有「如」以「燈照」眾「色」，則能明見無遺。

復次大慧，不生不滅、自性涅槃、三乘一乘、心自性等，如緣言說、義計著，墮建立及誹謗見，異建立、異妄想，如幻種種妄想現，譬如種種幻，凡愚眾生作異妄想，非聖賢也。

註釋

「不生不滅、自性涅槃、三乘一乘、心自性等」：一切法不生不滅、一切法自性本來涅槃、三乘與一乘之密旨、如來藏真心自性之密意等甚深法義。此四者為如來所說之甚深理。

「如緣言說、義計著」：於如是深旨，如但緣於言說，依言取義，妄想計著。

「墮建立及誹謗見」：即墮於建立之有見、及誹謗之無見。以若計語與義爲不異，則妄見語與義俱成實法，即墮有見，故說「建立」。若計語與義爲不一者，則語與義互相成無，則墮斷見，所以說「誹謗」。

「異建立、異妄想」：以如來所施設之言與義，乃異於愚夫之建立「有」，亦異於其妄想分別之「無」。

「如幻種種妄想現」：如幻事，乃依種種自心妄想計著而現，愚夫於法計著有無，亦復如是。

「譬如種種幻，凡愚眾生作異妄想」：譬如種種幻化之事，凡愚眾生作異於幻事之妄想，謂不幻，計以爲實有實無。此言不善語義，而成邪見。

義貫

「復次大慧，」若有人於佛所說之一切法「不生不滅」、一切法「自性涅槃、三乘」與「一乘」之密旨、如來藏真「心自性」之密義「等」甚深理，「如」但「緣」於「言說」、依言取「義」，妄想「計著」，則「墮」於「建立」之有，「及誹謗」之無「見」；以如來所施設之言與義，乃「異」於愚夫之「建立」有，亦「異」於其「妄想」計著之無。猶「如幻」事，乃依「種種妄想」計著而「現」。譬如種

種幻」事，「凡愚眾生作異」於幻事之「妄想」，計以為實有、實無，「非聖賢之所為「也」。

爾時世尊欲重宣此義而說偈言：

彼言說妄想，建立於諸法；以彼建立故，死墮泥犁中。  
 陰中無有我，陰非即是我，不如彼妄想，亦復非無我。  
 一切悉有性，如凡愚妄想；若如彼所見，一切應見諦。  
 一切法無性，淨穢悉無有；不實如彼見，亦非無所有。

註釋

「建立於諸法」：此處「建立」即攝誹謗。謂於清淨平等之諸法中，妄建立有與無之邪見，誤導眾生。

「死墮泥犁中」：「泥犁」，即地獄。以誤導眾生入於邪見，修諸邪行，不得度脫，且壞正法，其罪甚重，故死後感受生於地獄之重果報。

「陰中無有我，陰非即是我」：五陰中實無有我，五陰並非即是我。此為破外道之人執，乃針對外道邪計之：「陰中有我」、「我中有陰」、「即陰是我」、「離陰是我」，這是執我為常之邪見。

「亦復非無我」：亦復非無真我；然此真我無相，無有方圓大小、無青黃赤白、亦無內外方所，不可於陰中求，離陰亦不可得。此為破邪執畢竟無我之斷見。

「一切悉有性，如凡愚妄想」：此謂若一切法悉有實自性，如彼凡愚之人所妄想計著者。開始的四句偈為破人執；最後的八句偈為破法執；從這兩句以下的四句，先破常見之法執；最後四句再破斷見之法執。

「若如彼所見，一切應見諦」：若法性真的如彼所見，為有實體可得，則一切凡愚之人皆應已見真諦，證無上道果，得大解脫。而實不然。

「一切法無性，淨穢悉無有」：反之，凡愚之人見一切法皆空，無有一物，此為斷見，至於淨、穢一切等法，亦計空無所有，而墮斷滅見。

「不實如彼見，亦非無所有」：雖然一切法本不實，正如彼凡愚邪見之虛妄不實一樣，然亦非一無所有，以法本離於有無故。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：彼」凡愚之人依種種「言說」而起種種「妄想」計著，「建立」有無之邪見「於諸法；以彼建立」惡見，謗正因緣法，壞正知見「故，死」後則「墮」於「泥犁」（地獄）之「中」。五「陰中」實「無有

我」，五「陰」並「非即是我」，一切諸法並「不如彼」凡愚所「妄想」分別之有我於其內、外、中間，「亦復非無」離一切相之真「我」。若「一切」法「悉有」實自「性，如」彼「凡愚」之人所「妄想」計著者，「若」法性果真「如彼所見」之有實體可得，則「一切」凡愚皆「應」已「見」真「諦」，證無上解脫，以一切凡愚皆妄見法有自性故。（而一切凡愚俱未證解脫，故知法實無自性）。反之，亦有凡愚之人見「一切法」悉空「無」有「性」，而落於斷見，至於「淨、穢」等一切亦「悉」計空「無」所「有」，墮於斷滅惡見；雖然一切法皆如幻「不實」，唯心所現，猶「如彼」邪「見」之唯心妄現，然「亦非」一「無所有」，以一切法皆是唯心現量，離於有無故。

復次大慧，智識相今當說。若善分別智識相者，汝及諸菩薩，則能通達智識之相，疾得阿耨多羅三藐三菩提。

註釋

「智識相」：即智相與識相。辨諸法之真與妄，明語與義之是非正邪，及一切修證境界，其最終即在於智與識之抉擇，故如來在此特不問自說，欲令菩薩離心意識，而契無上覺智。

## 義貫

「復次大慧，智」相與「識相」，我「今當」爲汝「說。若」能「善分別智」相與「識相者，汝及諸菩薩，則能」究竟「通達智」與「識之相」，而「疾」速證「得阿耨多羅三藐三菩提」。

大慧，彼智有三種，謂世間、出世間、出世間上上。云何世間智？謂一切外道凡夫，計著有無；云何出世間智？謂一切聲聞緣覺，墮自共相，希望計著；云何出世間上上智？謂諸佛菩薩，觀無所有法，見不生不滅，離有無品，如來地，人法無我，緣自得生。

## 註釋

「云何世間智？謂一切外道凡夫，計著有無」：諸修行人，即使是出家，若不稟佛所教者，亦皆名爲外道，其所修證的最高境界，雖能到達非想非非想，也還是在有、無的妄計之中，以妄計有無，不出三界生死，故爲世間智。上焉者猶如是，更何況下焉者的毛道凡夫？

「云何出世間智？謂一切聲聞緣覺，墮自共相，希望計著」：以二乘觀陰、界、入，因緣、四諦等，皆不出於總別相觀，而證種種智慧，故說「墮自共相」。

以墮自共相，故厭三界生死，不達唯心，計有實法可斷，有涅槃可證，所以說「希望計著」。

「觀無所有法」：觀一切法本皆寂靜，無所有，無有一相可得。

「離有無品」：離於有無二種妄見。

「如來地，人法無我」：得如來地，證人法二無我。

「緣自得生」：緣自得法而生此出世間上上智。由於此斷障證真之智，皆是從自覺境界中流出，所以是「緣自得」法而「生」。

義貫

「大慧，彼智有三種，謂世間」智、「出世間」智、及「出世間上上」智。「云何」為「世間智？謂一切外道」及「凡夫，計著」一切諸法之性，戲論「有無」，名為世間智；「云何」為「出世間智？謂一切聲聞、緣覺」之人，「墮」於陰界入之「自共相」妄想，虛妄「希望」離生死、證涅槃，「計著」諸法為實，不了唯心，名為出世間智；「云何」為「出世間上上智？謂諸佛菩薩，觀」一切法皆寂靜「無所有法」，徹「見」一切法「不生不滅，離」於「有無」二「品」之邊見，得入「如來地」，證「人、法」二「無我」及「緣自得」法而「生」此無

上覺智，是名爲出世間上上智。

大慧，彼生滅者是識，不生不滅者是智。復次，墮相無相，及墮有無種種相因，是識；超有無相是智。復次，長養相是識，非長養相是智。

詮論

以上說明的是智的種類，從此以下開始分別解說何者是識，何者是智。這裡說明的智與識之別，皆是以凡外二乘之智爲識，而以出世間上上智爲智；這是由於凡外二乘皆不出於分別，故是識，非究竟眞智。佛如是開示，令行者依智而不依識。

註釋

「彼生滅者是識，不生不滅者是智」：由於凡外計法有無，二乘依於四諦、十二因緣，而不了自心現量，然皆不出生滅之法；今佛以自證之不生滅究竟之境界而觀，則見彼生滅著實仍是識，而不生滅者方是智。

「墮相無相，及墮有無種種相因，是識；超有無相是智」：「相無相」，有相無相。謂凡外各執有無，二乘著空厭有，皆屬相無相。「因」，是指有、無二相之因。外道以種種邪因爲「有、無」之因。如勝性、微塵等。而二乘以惑、業爲



染淨之因，即六識、三毒等。邪正之「因」見雖殊，然而却皆不離相與無相之分別，是故仍屬於識，未達於智；唯有佛之離有無相，方是智。

「長養相是識，非長養相是智」：「長養」，即佛在前面所說：「色等長養心」是也。凡假外塵，資養於內者，即是識；若無所資待，自得於內者，方是智。

義貫

「大慧，彼」九法界有「生滅者是識，」佛界「不生不滅者是智。復次，」凡外「墮」有「相無相，及墮有無種種相」之「因」之計著者「是識；超」越「有無相」者，方「是智。復次，」取外塵而得「長養」增益之「相」者，「是識」，不取、無待外，「非長養相」者，方「是智」。

復次，有三種智，謂知生滅、知自共相、知不生不滅。

義貫

「復次」，佛「有三種智，謂知生滅」之智、「知自共相」之智、及「知不生不滅」之智。

詮論

這是佛所獨具的三種智，以此三智而能了知前面所說凡聖三種智（世間智、出

世間智、出世間上上智）所知之境界。猶如佛有五眼，而能圓知一切凡聖境界一樣。此謂凡愚依著世智，以不知生滅本空，故墮有無；二乘以不達自共相皆悉一如，故墮自共相計著；而菩薩之未證不生滅性者，則長養進心，未脫凡聖情量。佛以自覺聖智，知此等境界，原是眞如所現，本自空寂，無生無滅，超心意識，離凡聖見；如是即顯佛智圓明，所知大備，不同於二乘與凡夫，各知一端。然而佛之此三種智慧，體唯一，用即有三，這便是即一而三，即三而一，故爲圓滿通達無礙之眞智。

復次，無礙相是智；境界種種礙相是識。復次，三事和合生，方便相是識；無事方便自性相是智。復次，得相是識；不得相是智；自得聖智境界不入故，如水中月。

註釋

「無礙相是智；境界種種礙相是識」：「種種礙相」，即是前面所說之知生滅之智；以其未達緣生之相本空，故成礙相。今以佛智觀之，照見如如，故礙者爲識，無礙者方爲智。

「三事和合生，方便相是識；無事方便自性相是智」：「三事和合生」，即根境

識三者和合而生之自共相。此等自共相之見，二乘以總、別相觀智破之，故稱「方便相」，亦即，以觀智方便得破之相。而佛以無上眞智照了，迴脫根塵，實無三事和合，亦不假方便，頓見一切諸法本自性相，如此則是智。

「得相是識；不得相是智」：「不得相」，即前面所說之不生滅性。因凡夫、三乘，皆有求、有得；佛以智照了，體本不生不滅，無有能證所證，能得所得，因此，有所得是識，無所得是智。

義貫

「復次」，徹見一切法「無」相妨「礙」之「相是智」；覺諸凡聖、染淨等「境界」有「種種」互相障「礙」之「相」者，便「是識」（妄識分別）。「復次」，見實有根、境、識「三事和合」而「生」之自共相，然後以總別相觀智之「方便」而破其「相」者「是識」；洞了實「無」三「事」和合，亦不假「方便」，頓見諸法本「自性相」者「是智」。復次，「有所「得相是識；不得」少法之「相是智」；以「自得聖智」之「境界」，乃「不出不入故」，猶「如水中」所現之「月」，實無往來，水中亦無月，然卻能隨緣而現。

詮論

本節最後說：佛所自證之自得聖智境界所現報化身，如水中所現之月，實無出入，亦無來無去，然能現一切境界，而度脫眾生。然而以實言之，不但佛之境界如水中月，無出無入，亦無來去，即眾生之六道境界，亦如水中所現之月，實無出入，亦無來去；以佛與眾生，皆同一如故，故凡聖所現一切境界，實皆同其不生滅性。然以眾生不了此故，枉造諸業，枉受生死。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

**採集業為識，不採集為智。觀察一切法，通達無所有，**  
**速得自在力，是則名為慧。**

註釋

「採集業為識，不採集為智」：「採」，採取，謂根對前境，起念攀緣。「集」，積集，招集。「業」，善惡生死之業。謂根對於前塵，而生攀緣、取著，廣事採取，積集於心，招生死果，即名為識。「識」，分別義。謂所緣之境，雖有真妄之殊，然一切分別，都名為識。若能了根塵本來絕待，分別亦無自性，則妄識不生，即名為智。此二句為總頌智與識之差別。上面所言之智與識，雖有六種不同，然其要者，皆不出以分別為識，不分別為智，而分別與否，即在於採集

與不採集。

「觀察一切法，通達無所有」：由觀察緣生之一切法，而至通達無相、無所有，即見諸法當體不生不滅，離一切相，如空中華。此二句頌不生不滅者是智，以見諸法有生有滅，即名為識。

「逮得自在力，是則名為慧」：「逮」，及、至。「自在」，解脫、神通、無功用道。謂及至證得無功用道的神通自在力，用而常寂，無心徧施，即名佛之無上智慧。「慧」，即是智。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：採」取招「集」善惡生死「業」者「為識，不採集」眾業者方「為智」。由「觀察」緣生「一切法」，而至「通達」無相「無所有」，見諸法當體離一切生滅相，得無生忍，「逮」證「得」佛地無功用「自在」神通之「力」，用而常寂，「是則名為」如來所證之無上「慧」。

縛境界為心，覺想生為智，無所有及勝，慧則從是生。

註釋

「縛境界為心」：「心」，即識。受縛於諸境界者，即名為心識。

「覺想生為智」：能覺知種種妄想之生起者，即為智。

「無所有及勝」：「無所有」，指菩薩所證之無相境界。「勝」，指佛地上之勝妙之境。

義貫

受「縛」於「境界」者，即名「為心」識，能「覺」知種種妄「想」之「生」起者，即「為智」。菩薩得無相「無所有」，及「至佛位」勝「妙之境」，「慧則從是」處而「生」。

心意及與識，遠離思惟想，得無思想法，佛子非聲聞。

註釋

「心意及與識」：若依心、意、意識，則為長養。「心、意、意識」即八識。「遠離思惟想」：若遠離一切思惟妄想分別，即非長養。

義貫

若依「心、意、及與」意「識」，則為長養，「遠離」一切「思惟」妄「想」分別，則非長養，至證「得無思」惟妄「想」之「法」，轉識為智，乃「佛子」之境界，而「非聲聞」之所能。

## 詮論

本偈爲頌菩薩離心意意識、無生、無長養之境界。

寂靜勝進忍，如來清淨智，生於善勝義，所行悉遠離。

## 註釋

「寂靜勝進忍」：「寂靜忍」，即寂滅忍。仁王經上說五種忍：伏忍、信忍、順忍、無生忍、寂滅忍，各有下、中、上三品。三賢位菩薩皆在伏忍位；初地至三地爲信忍；四至六地爲順忍；七至九地爲無生忍；十地、等覺、及佛爲寂滅忍。

「生於善勝義」：謂如來之智，乃生於最善之勝義諦。

「所行悉遠離」：「所行」，指一切凡愚所行之妄想境界，佛於此等境界悉皆遠離。

## 義貫

「寂靜」殊「勝」趨「進」之「忍」智，乃「如來」最極「清淨」之「智」，此智乃「生於」最「善」之「勝義」諦，於諸凡愚「所行」之一切妄想境界，「悉」皆「遠離」。

我有三種智，聖開發真實，於彼想思惟，悉攝受諸性；  
二乘不相應，智離諸所有。

註釋

「我有三種智」：即上所言之「知生滅、知自共相、知不生不滅」三種智慧。

「聖開發真實」：「聖」，指自覺聖趣。謂此三種智乃依自覺聖趣所開發之真實智慧。

「於彼想思惟，悉攝受諸性」：「彼」，指佛所證之聖智境界。「想」，妄想。「思惟」，分別。「攝受」，取著。「諸性」，諸法之性。謂凡愚之人，於佛所自證之境界，但依自心妄想分別，而攝受取著諸法之性，故不見真，不能契入。

「二乘不相應」：「不相應」，指不相應智，謂與世間染法不相應之無漏智，因為二乘以總別相觀，破諸法之自共相，故於世法得不相應智。雖得此智，得出離世間，然仍分別不斷，不能證得究竟，及得法界一相、無礙之大自在。

「智離諸所有」：謂唯我聖智遠離於諸所有，究竟無所著，一相、無相。

義貫

「我有三種智」：知生滅智、知自共相智、知不生不滅智。此乃是依自覺「聖」



趣所「開發」、契入「真」如「實」際之智慧。凡愚之人「於彼」佛所證之甚深境界，卻依自心妄「想思惟」分別，「悉」為「攝受」取著「諸」法之「性」，故不見真。至於「三乘」之人，以破自共相，故於世法得「不相應」智，唯我聖「智」遠「離」於「諸所有」，究竟無所著。

計著於自性，從諸聲聞生，超度諸心量，如來智清淨。

註釋

「計著於自性，從諸聲聞生」：由於計著諸法之自共相，及染淨等自性，從這些計著，而有聲聞生。

義貫

由於妄「計」執「著於」諸法之染淨等「自性」，「從」如是「諸」計著，故有「聲聞」產「生」。以自在慧「超」越「度」過「諸」妄想「心量」，則為「如來」無上「智」慧、究竟「清淨」。

復次大慧，外道有九種轉變論，外道轉變見生；所謂形處轉變、相轉變、因轉變、成轉變、見轉變、性轉變、緣分明轉變、所作分明轉變、事轉變。大慧，是名九種轉變見，一切外道，因是起有無生轉變論。

註釋
----

「轉變論」：前面佛明示識與智之分別。若依智，則洞見諸法性相如如，離於生滅；若依於識，則隨境而轉，見有生滅，取著外相，是故見諸法變遷不一，紛然於目，於是乃至有九種轉變之論，而不知諸法本寂，一切變化乃唯心所現。以如是著外相求，不知達本，故不見真，隨妄識漂流；今佛已示識與智之分別，為令究竟遠離依妄識之求，離妄歸真，依於正智，故廣破外道邪計之轉變論，令依不生滅之智。

「外道轉變見生」：此九種轉變論為根據外道所執之轉變妄見而生。

「形處轉變」：身形、處所轉變。如人有生老病死。

「相轉變」：相貌轉變，如人之相貌四肢，因年老，或營養、或運動、或操勞，而變胖、瘦、強弱、或有皺紋，稱為相轉變。

「因轉變」：能作之因轉變。此指有、無、識三者，互起互滅，識隨業而轉變，稱為因轉變。

「成轉變」：所成之果轉變。如神識入胎，由因成果，稱為成轉變。

「見轉變」：眼觀前境，而能分別，然其所見，隨物遷移不定，稱為見轉變。

「性轉變」：如苦變爲甜，甜轉成酸等，稱爲性轉變。

「緣分明轉變」：謂緣境分別，遷移不定，稱爲緣分明轉變。

「所作分明轉變」：謂種種造作不定，稱爲所作分明轉變。

「事轉變」：謂一切有爲之事，成住壞空，稱爲事轉變。

「一切外道，因是起有無生轉變論」：謂一切外道皆依此九種轉變之妄見，而起「有」與「無」互相轉生，從有到無、或從無到有之轉變論。

義貫：本節從略。

云何形處轉變？謂形處異見。譬如金變作諸器物，則有種種形處顯現，非金性變；一切性變亦復如是。或有外道作如是妄想，乃至事變妄想，彼非如非異，妄想故。

註釋

「謂形處異見」：謂計法之形處有變異之妄見。

「譬如金變作諸器物，則有種種形處顯現」：譬如見金被打造成種種器物，諸外道人便計那金子定有種種形處改異顯現。

「非金性變」：然而金之形貌有殊，金性實未嘗改異。而外道人依識不依智，見

相不見性，故不達此。

「一切性變亦復如是」：「一切性」，一切法。謂一切法之變化亦復如是，外相有變，本性不遷，以本性離來去生滅相故。

「乃至事變妄想」：乃至言一切事皆有轉變之妄想。

「彼非如非異，妄想故」：「彼」，指一切法。「如」，一如，即一之義。此謂：而彼一切法，實非一非異，離於一異取著之見，但愚夫以自心妄想，故見有種種轉變，執之為實。

義貫

「云何」為身「形處」所「轉變？謂」計法之「形處」有變「異」之妄「見。譬如」見「金」被人打造而「變作諸器物」，諸外道人「則」計彼金定「有種種形處」之變異「顯現」，然形狀容或有殊，並「非金性」有所改「變」；「一切性」（一切法）之「變」化「亦復如是」，外相有異，本性不遷。「或有外道作如是」諸法變異之「妄想」計著，「乃至」執一切「事」皆有轉「變」之「妄想」計著，然「彼」一切法實「非如」是不變、亦「非」別「異」（非一、非異），但愚夫以自心「妄想故」見有種種轉變，如晴空見華。

如是一切性轉變，當知如乳酪、酒果等熟，外道轉變妄想，彼亦無有轉變，若有若無，自心現，外性非性。大慧，如是凡愚眾生，自妄想修習生。大慧，無有法若生若滅，如見幻夢色生。

註釋

「如是一切性轉變，當知如乳酪、酒果等熟」：一切法之轉變，皆有如乳變爲酪，果變爲酒一樣，從緣而起，其性本非一異，以諸法本無自性可得，諸法之自性既無，何有一異轉變？何以諸法無自性？以諸法由眾緣和合而生，眾緣和合，故無自性。又，乳變爲酪，而乳與酪之性實非一非異。若乳與酪是一者，則乳必與酪同一物，然乳實不與酪同，故知乳與酪非一；乳與酪若是定異者，則酪必不能從乳出，然酪實從乳出，故乳與酪亦非異。果與酒亦復如是，非一非異。一切法之有變異相者，亦復如是，非一非異，離於一異、有無等四句戲論、妄想分別。諸學道人，若於如是處用心，即得入處。

「外道轉變妄想，彼亦無有轉變」：外道於此而生有轉變之妄想，而彼諸法實亦無有轉變。

「如是凡愚眾生，自妄想修習生」：如是，凡愚眾生所計之轉變論等虛妄見，皆

由自心妄想，邪修熏習而生。

「無有法若生若滅，如見幻夢色生」：謂一切法本不生滅，有如見幻化之色，或於夢中見色，而謂此幻化之色或夢中之色爲有生、有滅；然而幻化之色，及夢中所見之色，實無若生若滅，以皆唯心所現故。

義貫

「如是，一切性」（一切法）之「轉變，當知」皆有「如」從「乳」至「酪」，或「酒」與「果」物「等」成「熟」所現之轉變一樣，其性本非有無，以諸法皆離自性故，一異性不可得。諸「外道」於此卻生實有「轉變」之「妄想」，而「彼」諸法實「亦無有轉變」，一切諸法之「若有若無」（從無至有，或從有至無等），皆是「自心」所「現」，一切「外性」（外法）皆「非」有實自「性」。大慧，如是，凡愚眾生」所計之轉變論等妄見，皆由「自」心「妄想」邪「修」熏「習」而「生。大慧」，實「無有法若生若滅」，此有「如見幻」化之色，及「夢」中之「色」，而謂其色爲實有「生」、有滅；然彼幻化與夢中之色，實無若生若滅，以唯自心所現故。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

形處時轉變，四大種諸根、中陰漸次生，妄想非明智。  
最勝於緣起，非如彼妄想；然世間緣起，如撻闍婆城。

註釋

「形處時轉變，四大種諸根、中陰漸次生」：這三句，即簡單地重頌九種轉變論。「形處」為第一種轉變論；「四大種」，即緣轉變；「諸根」，即相轉變與見轉變；「中陰」，因轉變；「漸次生」，成轉變及所作轉變。

「妄想非明智」：如是妄想分別則非明智。

「最勝於緣起，非如彼妄想」：「最勝」，即佛，或佛智。謂以佛最勝妙之智觀於緣起諸法，即知諸法實非如彼凡愚所妄想之有轉變、一異等相。

「然世間緣起，如撻闍婆城」：然世間這一切由緣所起之諸法，有如撻闍婆城，乃自心所見，離於有無，故無有遷改。佛依於識，故法離有無；外道依於識，故妄見事事轉變。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言」：外道依妄識，而見諸法之「形」相與「處」所依「時」而「轉變」，見「四大種」與「諸根」，及「中陰」身「漸次」轉變

而「生」出五陰，如是「妄想」分別「非」屬「明智」。佛以「最勝」妙之智觀「於緣起」諸法，即知諸法實「非如彼」凡愚所「妄想」之有轉變、一異等相；「然世間」這一切從「緣」所「起」之諸法，實有「如捷闔婆城」，乃唯自心所現，離於有無，故無有遷改。

詮論

一切外道之邪見，總不離有無、一異等四句之見。經文在此之前，佛常在破外道之有無見，至此提出九種轉變論，方才正破一異之見。有無、一異之見既破，即邪見妄想不生，邪見妄想不生，即漸得親見如如不生不滅之本體。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為說一切法相續義、解脫義；若善分別一切法相續不相續相，我及諸菩薩善解一切相續巧方便，不墮如所說義計著相續，善於一切諸法相續不相續相，及離言說文字妄想覺；遊行一切諸佛刹土，無量大眾、力、自在、通、總持之印；種種變化，光明照耀，覺慧善入十無盡句，無方便行；猶如日、月、摩尼、四大；於一切地，離自妄想相見，見一切法如幻夢等，入佛地身；於一切眾生界，隨其所應而為說法，而引導之，悉令安住一切諸法如幻夢等，離有無品及生滅妄想，



## 異言說義，其身轉勝。

## 註釋

「惟願為說一切法相續義、解脫義」：「解脫」，即不相續。大慧此問之用意，在於令了知相續即解脫，得入諸法一相之境，離於一切二法妄想分別，乃至令縛脫兩忘，纖塵不著：極乎究竟清淨。

「不墮如所說義計著相續」：亦即不如言取義，妄想計著，相續不捨。

「離言說文字妄想覺」：遠離於一切文字言說妄想分別之妄覺。

「無量大眾」：處於無量大眾之會，聽受正法。

「力、自在、通、總持之印」：「力」，五力或三昧力。「自在」，解脫自在。

「通」，神通，指六通。「印」，心印。謂得三昧力、解脫自在、六神通、及一切佛法總持之心印。

「覺慧善入十無盡句」：「覺慧」，自覺聖慧。「十無盡句」，即十無盡之大願行。謂以自覺聖慧而善入、滿足十無盡句之大願行。

「無方便行」：即無作功用之行。

「猶如日、月、摩尼、四大」：謂菩薩摩訶薩之無功用行，其所行猶如日、月行

空，無所依著，亦不著跡象，然徧照世間，平等普施；亦如摩尼寶珠，隨物現色而無用心；又如地水火風，周徧一切，其用自然，普利眾生。

「於一切地」：住於菩薩一切地。

「離自妄想相見」：而離於自心妄想，住地分別之見。

「入佛地身」：入於佛地，得如來自在法身。

「離有無品及生滅妄想」：「有無品」，即有無二種邪見。謂離外道有無二邪見，及一切凡小之生滅妄想見。離有無見，為離外道見；離生滅見為總離一切凡外邪小之妄想見。

「異言說義」：亦遠離異於真理之言說戲論義。

「其身轉勝」：以其心轉為殊妙，故其身隨而亦轉勝妙。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為我解一切法相續」相之「義」、及「解脫」相（不相續相）之「義；若能「善分別」了知「一切法相續」及「不相續相」，則「我及諸菩薩」便能「善解一切」法「相續」及不相續，得善「巧方便」智，以得此智故，「不墮」於「如所說」字面之「義」而「計著」，念念

「相續」，成爲繫縛，不得開解；且因而能「善」通達「於一切諸法」之「相續」與「不相續相，及」遠「離」一切「言說文字妄想」分別之虛妄知「覺」；以證離言，得離言法性，證入法性，於是得以「遊行一切諸佛剎土」，處於「無量大眾」之會，聽受正法，得無量三昧「力」、解脫「自在」、種種神「通」，及一切佛法「總持之」心「印」；然後現「種種變化，光明照曜」世間，以自「覺」聖「慧」而「善入」、成滿「十無盡句」之大願，現「無」作意、無功用之巧「方便行」：其所行「猶如日月」行空，無所依著，而徧照世間，平等普施；亦如「摩尼」寶珠，隨物現色，而無用心；又如地水火風「四大」，周徧一切，其用自然，普利眾生。安住「於」菩薩「一切地」，而「離」於住地分別之「自」心「妄想相見」，如實徹「見一切法」唯心所現，「如幻」如「夢」、如陽燄、空華「等」，離於有無，心不執著；以證唯心故，隨即「入」於「佛地」，得如來自在法「身」；然後普「於一切眾生界」，皆能「隨其所應」得度者，「而為」之「說」其相應之「法，而引導之」，入於實法，「悉令安住」於「一切諸法如幻」如「夢」、如空華「等」，無上唯心現之智，令遠「離」外道「有、無」二「品」之邪見，「及」一切凡愚「生滅」之「妄想」，並令遠離「異」於真理

之「言說」戲論邪「義」，以心離妄故，「其身」便得「轉」為「勝」妙。

佛告大慧：善哉善哉，諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：無量一切諸法，如所說義計著相續：所謂相計著相續、緣計著相續、性非性計著相續、生不生妄想計著相續、滅不滅妄想計著相續、乘非乘妄想計著相續、有為無為妄想計著相續、地地自相妄想計著相續、自妄想無間妄想計著相續、有無品外道依妄想計著相續、三乘一乘無間妄想計著相續。

註釋

「無量一切諸法，如所說義計著相續」：「無量一切諸法」，指世出世間一切法。謂若於一切諸法，依言取著其義，則有無量相續相產生。

「相計著相續」：「相」，指五陰之自共相等。若於五陰之自共相計著，則成相續，不得度脫。若了五陰自共相空，當體不取不著，即相續相斷，因此不復相續，即得解脫。

「緣計著相續」：「緣」，即所緣之塵境。前一項是計著五蘊，此項是計著六塵，而成之相續。若了外塵本無自性，唯心所現，即不相續。相續相斷，即是解脫。

故知若縛若解，唯是自心取著與否。

「性非性計著相續」：「性非性」，即有性、非有性，亦即有性、無性。計著諸法之有性、無性，便成相續。若了諸法自性，本離有無，唯心所現，猶如幻夢，即不相續。

「生不生妄想計著相續」：「生不生」，即生死。此謂於生死妄想計著，而成相續。若了知生死本來如幻，即不相續。

「滅不滅妄想計著相續」：「滅」，寂滅，亦即涅槃。「滅不滅」，即寂滅與非寂滅，涅槃與非涅槃。此謂於寂滅與非寂滅妄想計著，而成之相續。若了一切法本來涅槃，不更涅槃，則此相續斷。

「乘非乘妄想計著相續」：「乘」，為內教。「非乘」，為外道。又，「乘」為運載之義，以大小乘為能運載眾生出於生死，而至涅槃，故稱為「乘」；而外道之法，不出生死，故名「非乘」。此謂於內教、外道，邪正之法，妄想計著，即成相續。「有為無為妄想計著相續」：「有為無為」，即世間與出世間。於世出世間妄想計著，即成此相續。

「地地自相妄想計著相續」：「地地自相」，為分別諸地名相，見有能住之人，

所住之地，如是之妄想計著，便成此相續。

「**自妄想無間妄想計著相續**」：唐譯作：「自分別現證執著」。此謂：自心妄想有取證無間道之妄想計著，所成之相續。

「**有無品外道依妄想計著相續**」：謂於外道所依之有無二品邪見，妄想計著，所成之相續。

「**三乘一乘無間妄想計著相續**」：謂對三乘、一乘，乘之大小高下，起無間之妄想計著，所成之相續。

義貫

「佛告大慧：善哉善哉，諦聽諦聽，善思念之」，我「當為汝」解「說」。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：「若於「無量一切諸法，如所說」表面之「義」而「計著」，則有無量「相續」相產生：「所謂」一、對五陰自共「相計著」所成之「相續」；二、由對所「緣」塵境「計著」所生之「相續」；三、於諸法之有「性」與「非」有「性」生「計著」所成之「相續」；四、對「生」與「不生」（生與死）「妄想計著」所成之「相續」；五、於寂「滅」與「不」寂「滅」起「妄想計著」之「相續」；六、於內教之「乘」與外道之「非乘妄想計著」所成

之「相續」；七、於「有為、無為」（世間出世間）「妄想計著」所成之「相續」；八、分別菩薩「地地自相，妄想計著」所成之「相續」；九、「自」心「妄想」有取證「無間」道之「妄想計著」，所成之「相續」；十、「有無」二「品，外道」所「依」之「妄想計著」，所成之「相續」；十一、於「三乘、一乘」，大小分別起「無間妄想計著」之「相續」。

復次大慧，此及餘，凡愚眾生自妄想相續，以此相續故，凡愚妄想，如蠶作繭，以妄想絲，自纏纏他，有、無有相續相計著。

註釋

「有、無有相續相計著」：「有、無有」，即有與無。謂乃至執著有相續相，或無相續相之妄想計著。

義貫

「復次大慧，此」等相續計著，「及」其「餘」之計著相，皆為「凡愚眾生」由「自」心「妄想」，而得「相續」不絕，「以」有「此」等「相續故，凡愚」之「妄想」，即「如蠶作繭，以妄想絲，自纏纏他」，乃至執著「有」相續相，或「無有」（無）「相續相」之偏「計」執「著」，墮入邪見之言說戲論。

復次大慧，彼中亦無相續及不相續相，見一切法寂靜，妄想不生故，菩薩摩訶薩，見一切法寂靜。

註釋

「彼中亦無相續及不相續相」：「彼」，指一切法。謂一切法中，本無相續相或不相續相，以相續與不相續，只在心取著與不取著，法由心生，而外性實無一法可得。

義貫

「復次大慧，彼一切法中實亦無相續相及不相續相」，之所以能如是了知者，以徹「見一切法」本來「寂靜」，無有生滅來去，因而「妄想不生」之「故」，是名為「菩薩摩訶薩」如實「見一切法」皆「寂靜」不生法門。

詮論

從這節以下，佛即廣示修斷了悟之相。此節為以寂靜不生，縛脫雙遣，來答前面解脫之問。一切法中，本無相續與不相續；相續與否，只在心之取著與否，若心取著，即使所取著的是聖法，亦墮為凡情，則為生死相續；若心不取著，即在妄法，亦不染著，而成聖智，當體無縛，當念解脫。故知縛脫在人，不在



於法，是以菩薩摩訶薩不生妄想，觀法寂靜，故無縛脫之名，是爲眞解脫。

復次大慧，覺外性非性，自心現相無所有，隨順觀察自心現量，有無一切性無相，見相續寂靜故，於一切法無相續不相續相。

註釋

「覺外性非性，自心現相無所有」：覺了一切外法之性皆非有自性，一切自心所現之相續與不相續相，皆實無所有；「相」無所有，即是無相。此爲觀境唯心，則境空。

「隨順觀察自心現量，有無一切性無相」：觀境唯心，達境本空後，於是隨順反觀能現此境之心，則見此心亦本來空寂，無若有若無等一切相，皆了不可得，皆是無相。

「見相續寂靜故，於一切法無相續不相續相」：以徹見一切相續相本寂靜故，則於一切法如實知見實無相續與不相續相。

義貫

「復次大慧，覺」了一切「外」法之「性」皆「非」有自「性」，一切「自心」所「現相」皆實「無所有」，了達境空、唯心，從而「隨順觀察」一切法皆唯

「自心現量」，則見「有」性與「無」性等「一切性」皆是「無相」，以如是徹「見」一切「相續」相本「寂靜」無相「故」，則「於一切法」如實知見實「無相續」與「不相續相」，即得眞解脫。

復次大慧，彼中無有若縛若解，餘墮不如實覺知，有縛有解；所以者何？謂於一切法有、無有，無眾生可得故。

註釋

「彼中無有若縛若解」：「彼」，指相續與不相續之一切法，其中實無繫縛與解脫，縛與脫皆自心現。

「餘墮不如實覺知，有縛有解」：「餘」，指除佛與菩薩外之凡外權小之人。謂凡愚之人以墮於不如實覺知，故妄見諸法有縛有解，如見空華。

「於一切法有、無有，無眾生可得故」：謂於一切法之有、無等相之中，皆無眾生可得。此即是言：人法無我。若無眾生相可得，則誰縛誰脫？若是無眾生於其中，則縛但法縛，脫但法脫，其中無人，是故言：無有作者、受者，以無人故。

義貫

「復次大慧，彼」相續與不相續之一切法「中」，亦本來「無有若」繫「縛、若解」脫，然而除佛及菩薩摩訶薩外，其「餘」一切愚夫，以「墮」於「不如實覺知」，故妄見諸法實「有縛有解」；所以「說諸法實無縛無解之原因」者何？謂於一切法之「有」及「無有」等相中，皆「無眾生」相「可得故」，法中既無人，是故無有縛脫。

復次大慧，愚夫有三相續：謂貪恚痴，及愛未來有、喜愛俱。以此相續，故有趣相續，彼相續者續五趣。大慧，相續斷者，無有相續不相續相。

註釋

「謂貪恚痴，及愛未來有、喜愛俱」：「貪恚痴」，為過去之發業無明。「愛未來有」，即愛來生，此為現在之潤生無明。「喜愛俱」，即與喜愛共俱，謂若來世投生時，即生喜愛，此為未來之潤業無明。此句謂：由現在之愛水，潤過去三毒業，而希求未來之果，將來業熟之後受生，於入胎之際，起喜愛之心，而受五陰相。以此三種於三世相續不斷，故有生死相續不斷相。

「以此相續，故有趣相續」：「趣」，指五趣，或六趣。若言五趣，則將阿修羅趣屬天道攝，以阿修羅之福報似天，而其男醜女美，故又稱非天；又，以其不

似天人不論男女皆美故稱非天。此句謂：以有此三種相續，故令眾生有諸趣相續不斷之事。

「彼相續者續五趣」：謂所謂相續者，不是指其他而是指眾生相續於五趣受生而言。

「相續斷者，無有相續不相續相」：若達煩惱三毒性空，愛心頓息，則彼相續相實不可得，不相續相亦不可得，是故無有相續與不相續相。又，須得縛脫皆無，方為真解脫；若單是無相續，或單是無不相續，則仍是相續！必須縛脫兩忘，方達真無相續。

義貫

「復次大慧，愚夫有三」種法「相續：謂貪恚痴，及愛未來」之「有」（愛未來生）、以及受生時與「喜愛」之情共「俱。以」有「此」三種法於三世中「相續，故」令眾生「有」於諸「趣相續」不斷之事。「彼相續」之義「者」，乃指眾生相「續」於「五趣」受生。「大慧，」若真「相續斷者」，則見本來「無有相續」與「不相續相」可得。

復次大慧，三和合緣，作方便計著，識相續無間生，方便計著，則有相

續。三和合緣識斷，見三解脫，一切相續不生。

註釋

「三和合緣，作方便計著，識相續無間生」：以根境識三者和合爲緣，所作之方便，產生之幻相，於此而計著，便有諸識相續無間地生起。

「方便計著，則有相續」：若於此等心境方便和合所生之法，更起計著，則有相續相產生。

「三和合緣識斷，見三解脫」：識既從緣而生，故了本無體，因而三和合緣所生之識便不斷而斷；識斷，便現眞智，見一切法空、無相、無願之三解脫門。

義貫

「復次大慧」，由根境識「三」者「和合」爲「緣」所「作」之「方便」而現之諸幻相，若於此而生「計著」，便有諸「識相續無間」地「生」起；若於此等心境「方便」和合所生之法，更起「計著，則有」諸趣「相續」相產生。若「三和合緣」所生之「識斷」，則「見」一切法空、無相、無願之「三解脫」門，於是「一切」生死「相續」相便「不」再「生」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

不真實妄想，是說相續相；若知彼真實，相續網則斷。於諸性無知，隨言說攝受，譬如彼蠶蟲，結網而自纏。愚夫妄想縛，相續不觀察。

註釋

「不真實妄想」：「不真實」，即是虛妄。

「是說相續相」：是則名為相續相。

「若知彼真實」：若能了知彼一切虛妄法之實相，皆是無所有。

「於諸性無知，隨言說攝受」：「諸性」，諸法。「攝受」，取著。謂凡愚之人於諸法之實性無所知，只是隨言說而取著。

「愚夫妄想縛，相續不觀察」：愚夫為妄想所縛，相續不斷，而不能以智觀察照破疑網而自出。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」取著虛妄「不真實」之「妄想」分別，「是」則我所「說」名為「相續相」者；「若」能如實了「知彼」一切虛妄法之「真實」之相，本無所有，「相續網則斷」。凡愚之人「於諸」法之真「性無」

所「知」，不能觀察相續體空，故但「隨言說」而「攝受」取著，「譬如彼蠶蟲，結網而自纏」，諸「愚夫」為自心「妄想」所「縛」亦如是，其妄想無間「相續」而「不」能以智「觀察」照破自心所現之虛妄相續網而自出。

大慧復白佛言：如世尊所說，以彼彼妄想，妄想彼彼性；非有彼自性，但妄想自性耳。世尊，若但妄想自性，非性自性相待者，非為世尊如是說煩惱、清淨無性過耶？一切法，妄想自性非性故。

註釋

「以彼彼妄想，妄想彼彼性」：「彼彼」，種種、各各。以種種妄想心，去妄想分別種種法之性，因而有種種依他起之境界現起。

「非有彼自性，但妄想自性耳」：「但」，只。「耳」，而已。然非實有彼諸法之自性，只是自心妄想自性所現而已。

「若但妄想自性，非性自性相待者」：若一切法只是自心妄想性所現，而並非外之諸法有實自性，與自心之妄想性相對待而存者。

「非為世尊如是說煩惱、清淨無性過耶」：「非」，豈非。「煩惱」，染法。「清淨」，淨法。「無性」，空無所有性，即斷滅之義。此謂：若如是者，世尊豈非變成在

說凡夫之煩惱染法，與諸佛之清淨法，皆是空無所有，而成斷滅了嗎？

「一切法，妄想自性非性故」：因為佛說，一切依他起諸法，皆是徧計妄想，而現有自性，非有實自性故。

義貫

「大慧復白佛言：如世尊所說：以彼彼（種種）「妄想」心，去「妄想彼彼」（種種）法之「性」，因而有種種依他之境界現起；然而「非」實「有彼」諸法之「自性，但」是自心之「妄想自性」（妄想性）所現「耳」。「世尊，若但妄想自性，」而「非」外在諸法有實「性自性」與自心之妄想自性「相」對「待」而存在「者」；若眞如是者，豈「非為世尊如是說」，就等於說：眾生之「煩惱」染法，與諸佛之「清淨」法，皆空「無」有「性」，而墮斷滅之「過耶？」何以故？以佛說「一切」依他起諸「法」，皆是徧計「妄想」而現有「自性」，並「非」諸法有實自「性故」。

詮論

《華嚴經》云：「第一義者，所謂無性，無性眞如，為諸法體。」故知無性即是眞如。而大慧在此之疑者，為疑無性即落斷滅，故有此問。



佛告大慧：如是如是，如汝所說。大慧，非如愚夫性自性妄想真實，此妄想自性，非有性自性相。

註釋

「非如愚夫性自性妄想真實」：謂一切法非如愚夫所想，愚夫墮於性自性之妄想分別，而計著諸法之自性爲真實。

「此妄想自性，非有性自性相」：「妄想自性」，即妄想性。「性自性相」，即實自性、自相。此謂：而此自心之妄想性，亦非實有自性、自相。亦即，不但所妄想之外境之性爲虛妄不實，（外性非性，唯心所現），即此能妄想之心，亦無實自性。因此，能想、所想皆無實自性。

義貫

「佛告大慧：如是如是，如汝所說」：諸法唯是妄想，無有實性。「大慧」，一切法「非如愚夫」之墮於「性自性妄想」者所計著爲有「真實」自性。（所妄想之外法無性、外性非性，唯心所現）。而「此」自心能「妄想」之「自性」，亦「非」實「有性自性相」（非實有自性、自相：能妄想之心亦非有實自性——依境而起故。）

然，大慧，如聖智，有性自性；以聖知、聖見、聖慧眼，如是性自性知。

註釋

「然」：然而。

「如聖智，有性自性」：「性自性」，在此指圓成實自性。此謂：如以聖智觀照，則知諸法皆有圓成實自性。此為：一切法皆為實性所顯。

「聖知、聖見、聖慧眼，如是性自性知」：然此非為凡愚之境界。而聖人何以能知見諸法皆有圓成實自性？唯依聖知、聖見、聖慧眼，故能如是了知一切諸法皆有圓成實性自性。「聖知、聖見、聖慧眼」，即佛知、佛見、佛眼。

義貫

「然」而，「大慧，如」以「聖智」觀照，則知諸法皆「有」圓成實「性自性」，但此非為凡愚之境界；而聖人何以能知見諸法皆有圓成實自性？「以」聖人依「聖知」、依「聖見」、依「聖慧眼，如是」故於一切法之圓成實「性自性」皆能了了「知」見。

詮論

前兩節在於顯一切相皆是虛妄：心相、境相皆然。此節則在返相歸性，而見一

切性相如如。

大慧白佛言：若使如聖，以聖知、聖見、聖慧眼，非天眼，非肉眼，性自性如是知，非如愚夫妄想；世尊，云何愚夫離是妄想？不覺聖性事故。世尊，彼亦非顛倒，非不顛倒；所以者何？謂不覺聖性自性故，不見離有無相故。

註釋

「若使如聖，以聖知、聖見、聖慧眼」：「若使」，假使。謂假使如佛所說：聖人是以聖人之知、見、慧眼，而見諸法有圓成實性者。

「非天眼，非肉眼，性自性如是知」：而非以凡夫之肉眼或天眼，能得知見諸法有圓成實性。

「云何愚夫離是妄想？不覺聖性事故」：既然知見諸法有圓成實性，為佛之境界，非凡愚妄想分別之境界，則愚夫如何能離此妄想，而見實性？因為凡夫不具佛眼及佛之知見，故不能覺知聖人所見之實性事。大慧之意為：因此，凡夫如何能成聖？若不具佛眼，不離凡夫之知見妄想，則不能見真性，豈非成佛無望？而佛曾說一切眾生皆畢竟成佛，故有此疑。

「彼亦非顛倒，非不顛倒」：「彼」，指凡夫。「顛倒」，謂虛妄。

「謂不覺聖事性自性故」：因為不能覺知聖人所知之事與圓成實自性，故是顛倒，而「非不顛倒」。

「不見離有無相故」：不見諸法離有無相，故非顛倒，以若有所見，即是顛倒故：若有所見，不論是見真，見妄，皆是虛妄，皆是顛倒見；因此大慧說：凡夫以不見真故亦不顛倒。而上面一句則正好相反：以凡夫不見真，故成顛倒！如是則凡夫究竟是顛倒、還是不顛倒？若凡夫不顛倒，則凡聖相濫；若凡夫是顛倒，則以此句所見，並不顛倒（以不見真故。）

義貫

「大慧白佛言：若使」（假使）「如」佛所說：「聖」人爲「以聖知、聖見、聖慧眼」，而了了知見諸法有圓成實性，而「非」以凡夫之「天眼」，亦「非」以「肉眼」見。諸法之圓成實「性自性」既是「如是」方能「知」見，即「非如愚夫」以天眼肉眼「妄想」分別之所能知見者；「世尊」，若如是者，則「云何愚夫」得「離」於「是」（此）依於肉眼天眼所得之種種「妄想」，而見實性？以愚夫並無佛之慧眼，因此「不」能「覺」知「聖」人所知見之實「性事故」，是

故凡夫豈非成佛無望？「世尊，」凡聖所見雖然有別，然「彼」凡夫「亦非顛倒，非不顛倒；所以者何？謂不」能「覺」知「聖」人所見之圓成實「事」之「性自性故」，所以非不顛倒（以凡夫不見真性，故是顛倒，非不顛倒）；又，凡夫以「不見」諸法為「離有無相故」，所以亦非顛倒，以若有所見即是顛倒，而凡夫不見，故不顛倒，（此為：凡夫不見真，故不顛倒——如是則正、倒不分，凡、聖相混：因凡愚於正理常有此疑，故大慧提出此問）。

世尊，聖亦不如是見，如事妄想，不以自相境界為境界故。世尊，彼亦性自性相，妄想自性如是現，不說因無因故，謂墮性相見故，異境界，非如彼等，如是無窮過。

註釋

「聖亦不如是見，如事妄想」：聖人亦不如是生分別見，亦不隨幻化所現染事而生妄想分別。

「不以自相境界為境界故」：由於聖人不以自心所現幻染相之境界為真實境界故。

「彼亦性自性相，妄想自性如是現」：然而彼諸聖人亦實見諸法有圓成實性自性

相，若如是者，則妄想自性亦如是而於聖智中現。如是則變成說：聖人亦有妄想！以有所見即是妄想，如前所說。

「不說因無因故」：而世尊並不說凡與聖之境界爲有相異之因，或無相異之因，因此我說：聖人亦有妄想，如是聖人即墮成凡夫！以世尊不說凡聖相異因之有無，因此，等於是世尊默許說：聖人亦見凡夫之所見者，亦即，聖人亦見妄想，故亦有妄想。

「謂墮性相見故」：世尊爲何不說？以世尊若說（不論是說有因、或無因，而令凡聖相異）便墮於諸法性相之分別見。

「異境界，非如彼等，如是無窮過」：世尊若說：聖人所行者，爲異於凡愚之境界，非如彼等凡愚之妄想分別，世尊若如是說，則有無窮之過失。何以故？以聖人之境界既不同於凡愚，而一作如是說，即是落有所分別，若聖人與凡夫有分別，則聖人便是有妄想分別，如是豈非凡聖皆爲有妄想分別？如是則染淨、凡聖、一切法皆壞，豈不是有無窮之過失？

義貫

「世尊」，一切「聖」人「亦不如是」生分別「見」，亦不「如」幻化所現染「事」

而生「妄想」分別，此為由於聖人「不以自」心所現幻染「相」之「境界為」真實「境界故。世尊，」然而「彼」諸聖人「亦」見諸法有圓成實「性自性相」，若如是者，則「妄想自性」亦「如是」而於聖智中「現」，即聖與凡皆有妄想；何以故？以世尊並「不說」成凡或作聖，為有相異之「因」，或並「無」相異之「因故」。為何不說凡聖之因為有、為無？「謂」若說有無者，則「墮」於諸法「性相」之分別「見故」。若世尊說：聖人所行者，為「異」於凡愚之「境界，非如彼等」凡愚之妄想分別，世尊若作「如是」說者，則有「無窮」之「過」失。（以聖人既有別於凡夫，則是聖人自心亦有分別，如是則凡聖同有妄想分別，一切法則亂、壞。）

**世尊，不覺性自性相故，世尊，亦非妄想自性、因性自性相，彼云何妄想非妄想，如實知妄想？**

註釋

「不覺性自性相故」：謂凡夫以不覺知聖人所知之性自性相。

「亦非妄想自性、因性自性相」：既不知有性自性相，則不可說「妄想自性」是由「性自性相」而生。「因」，由於。以知則有分別，有分別方生妄想；今不知：

則無從分別，既不分別，應不生妄想。

「彼云何妄想非妄想，如實知妄想」：彼凡夫人云何能知妄想實非妄想，而能如實了知妄想所起之端？

義貫

「世尊，」凡夫以「不覺」知聖人所知之「性自性相故」，故實無妄想分別；「世尊」，因為凡夫既不知有性自性相，則「亦非」可言凡夫之「妄想自性」是「因」為對「性自性相」起分別而生的，以不知則無從分別之。若如是者，則「彼」凡夫之人「云何」能得知「妄想」實「非妄想」，而「如實」了「知妄想」所起之端？

世尊，妄想異，自性相異。世尊，不相似因妄想自性想，彼云何各各不妄想，而愚夫不如實知？

註釋

「妄想異，自性相異」：由於愚夫之妄想分別有異，則其所見之自性相亦各異。「不相似因妄想自性相」：「不相似」，即相異。謂：這是因為眾生各依不相似（相異）之因，故令自心妄想所現之諸法自性相，有種種差別。「不相似



因」，如凡外邪小之種種見皆不同。

「彼云何各各不妄想，而愚夫不如實知」：「彼」，指一切諸法。謂彼一切諸法本身本來各各皆自不生妄想分別，而作是念言：我等爲一爲異、爲常爲斷等；然而彼自不分別之諸法，如何卻能令諸愚夫墮於不如實知，而生妄想？簡言之：自不妄想之諸法，云何能令眾生生妄想？這可見妄想在於人，不在法；在心，不在境。因此，若心靜則境寂，人法雙忘。

義貫

「世尊」，由於凡夫之「妄想」分別有所差「異」，故其所見之諸法「自性相」亦各「異」（心異則所見境界異）。「世尊」，這是因爲眾生皆各依「不相似」（相異）之「因」去取著，所以令自心「妄想」所現之諸法「自性相」有種種差別（或現一、異，或現斷、常、有、無等等相）。「彼」一切諸法，「云何」本來皆「各各」自「不」生任何「妄想」分別，謂我等爲一、爲異、爲常、爲斷（法本無言），「而」卻能令諸「愚夫」墮於「不如實知」，以致生種種妄想分別？這豈非因與果不相當？（以因性不妄想，果性亦應不妄想，才相當。）

然為眾生離妄想故，說如妄想相，不如實有；世尊何故遮眾生有、無有見

事自性計著，聖智所行境界計著，墮有見？說空法非性，而說聖智自性事？

註釋

「然為眾生離妄想故，說如妄想相，不如實有」：然佛說法，皆為欲令眾生得離於妄想，了知諸法皆非實有，而說如自心妄想所現之一切相，皆不如實而有。

「何故遮眾生有、無有見事自性計著，聖智所行境界計著，墮有見？」：「遮」，遮斷、遮止，令不起。「有、無有見」，即有無二見。「事自性」，指世間及出世間種種事，佛法與非佛法。此謂：世尊何故遮止眾生令不依有、無二見，因此不對世出世種種幻事之自性起計著為實有實無——然後，卻又於別處說聖智所行境界為實有，令人計著，因此反而墮於有見？

「說空法非性」：謂世尊又說空法亦非有自性，而令人墮於無見。以若連空法都無，則一切法皆都無。

「而說聖智自性事」：而後卻又說聖智自性事為實有，復令人墮於有見。

義貫

「然」而佛說法皆「為」欲令「眾生」得「離」於「妄想」，了知諸法皆非實有

「故」，而「說如」自心「妄想」所現之一切「相」，皆「不」是「如實」而「有」；既然如此，則「世尊何故」要先「遮」止「眾生」妄想，令不依於「有、無有」之二妄想「見」，致令不對世出世種種幻「事」之「自性」起「計著」；然後世尊卻又於他處說「聖智所行境界」為實有，反而又令人「計著」，因此復「墮」於「有見」之妄想，此為何故？世尊又「說空法」（之理）「非」有自「性」（空法亦空），因此再令人墮於無見之妄想；「而」後世尊卻又再「說聖智自性事」為如實而有，復令人墮常見妄想，世尊云何一再自語相違？

佛告大慧：非我說空法非性，亦不墮有見說聖智自性事；然為令眾生離恐怖句故，眾生無始以來，計著性自性相，聖智事自性計著相見，說空法；大慧，我不說性自性相。

註釋

「非我說空法非性」：並非我說空法非有自性，而墮於斷見、無見。

「亦不墮有見說聖智自性事」：亦不是因為墮於有見，而說聖智自性事。

「然為令眾生離恐怖句故」：然為令眾生離於對甚深法之恐怖故，因而以種種方便而曲示真理。

「眾生無始以來，計著性自性相」：以眾生自無始以來，即徧計執著諸法之性自性體相爲實有、實無，以此執著故，若聞諸法實相爲離有無，即生恐怖：著有者怖空，著空者厭有。

「聖智事自性計著相見，說空法」：於聖智事之自性計著起有、無相之見者，爲令彼離於有無見故，因此說究竟真空之法。

「我不說性自性相」：是故我實非說一切法性自性體相爲有爲無，以法離有無，故不可說。

義貫

「佛告大慧：」並「非我說空法非」有自「性」，而墮於斷見、無見；「亦不」是因爲「墮」於「有見」，而「說聖智」所知諸法「自性」之「事；然」而我「爲令眾生離」於「恐怖」諸法究竟實相之「句故」，而以種種方便，曲示真理，以諸「眾生」自「無始以來」，徧「計」執「著」諸法「性自性」體「相」爲實有、實無，若聞實相離相，離於有無，則生恐怖（以上爲對世法起計著者）；又有眾生，於「聖智事自性」起「計著」有、無「相」之「見」，我即爲之「說」究竟真「空」之「法」，令彼離於對聖事起有無之妄想計著（以上是對聖法起計著者）；是故

「大慧，我」實「不說」一切法「性自性」體「相」，爲有爲無，以法離有無，故不可說。

大慧，但我住自得如實空法，離惑亂相見，離自心現性非性見，得三解脫，如實印所印，於性自性，得緣自覺觀察住，離有、無事見相。

註釋

「我住自得如實空法」：我安住於自得聖智、如實真空之法，亦即是本住畢竟妙空。此爲證真。

「離惑亂相見」：即不墮一切邪倒，常居中道。此爲離妄。

「離自心現性非性見」：「性非性」，有性無性，亦即有、無。謂離於分別自心所現之法爲有爲無之妄想見。此爲達境唯心。

「如實印所印」：徹見所證之法性，皆爲眞如實際之法印所印定無誤。「印」者，摺合，印證。亦即證明是一，唯一實相。

「於性自性，得緣自覺觀察住」：於諸法之性自性相，得緣自覺聖智，而任運觀察安住。

「離有、無事見相」：離於有、無事二見之相。

## 義貫

「大慧，但我」則安「住自得」聖智「如實」真「空」之「法」，證於一相無相、「離」於一切「惑亂相」之邪「見」、倒見，及「離」於分別「自心」所「現」之法爲有「性、非」有「性」之妄想「見」；以如是證真、離妄、達境唯心，故證「得」一切法性畢竟空寂、無相、無願之「三解脫」門，得已，徹見所證法性皆爲「如實印」（真如實際之印）「所印」定不謬。於是「於」一切諸法之「性自性」相，皆「得」以「緣自覺」聖智而任運「觀察」及安「住」，因此畢竟「離」於「有、無事」二邊「見」之行「相」；是故我實不說諸法自性相爲實有實無。

## 詮論

此節爲佛依自證而釋成不墮有無的原因。

復次大慧，一切法不生者，菩薩摩訶薩不應立是宗；所以者何？謂宗一切性非性故，及彼因生相故。說一切法不生宗，彼宗則壞。

## 註釋

「一切法不生者」：此爲斥邪見不生之宗，非真不生者。

「菩薩摩訶薩不應立是宗」：謂菩薩不應如外道而建立此宗。

「謂宗一切性非性故」：謂彼外道乃宗一切法爲有性、無性，而立此不生宗，而菩薩須離有無，以既有「有性」、「無性」，即非真無生，故不可立，此其一。

「及彼因生相故」：謂彼宗之因性，乃爲以「生相」爲因，方得建立是宗。換言之，即是：彼之不生實是根據「生」而來，因此「生相」是彼不生之因；若無此「生相」，何來彼不生？彼之不生既然是由生而來，則非真不生，這是很明顯的，因此外道之不生宗不得成立，以其因生而有故。此其二。

「說一切法不生宗，彼宗則壞」：謂才立「不生」，「不生」即自壞，以「不生」既立，則生矣！又，不生即不可立，有法可立即有生，而非不生；故若立「不生」，即是自破壞自宗之宗旨。

義貫

「復次大慧，一切法不生者，菩薩摩訶薩，不應」如外道而建「立是宗」旨；「所以者何？謂」彼乃「宗一切」法爲有「性」與「非」有「性」（見一切法爲有無），而立此不生之宗旨「故」，既以性非性而立者，則有性非性生，而非不生，故不可如是妄立，此其一。「及彼」宗之「因」性乃爲以「生相」爲不生之因「故」，然不生須以不生爲因，方是真不生，此其不可立之二也。因此，才

「說」立「一切法不生宗」，當下「彼宗則」自「壞」。

詮論

上面佛說妄想與聖智皆空、無相，乃眞妄俱遣，是眞不生之義；佛恐菩薩見此正理，便立之爲宗，因而與外道所計之「不生」相混，故說此以破之。若言一切法不生，則言思俱絕，倘再言之已成非，而況妄立宗乎？又，無一法可立，朗朗眞空，方是自覺聖智境界；若如彼外道起見而立「不生宗」，則反墮於情見。故佛說「不立」，是所以立！

又，不生有三種意義：一、諸法寂滅，當體不生，此爲任運，無功用智；二、以般若觀照，諸法不生，此爲有功用行；三、爲外道所計之無句及雙非之「不生」。大慧在前面，一直以諸法無性之義，來難佛是倡染淨皆悉斷滅之論，這就變成雙非不生的邪見了。後來佛回答時，作結論說：「我住自得如實空法，離有無相」，便是開示當體不生之義。佛在此恐大慧以當體不生之見，雷同外道所邪計之不生，所以在此特別誡云：外道所執之一切法不生者，凡我弟子，皆不應立是爲宗。爲什麼呢？因爲若以「不生」爲不生，則爲取著此「不生」法之相，如是則其生熾矣。所以十地經說：「此菩薩不見少法生，不見少法滅，



一切分別念智皆息，二行相行，悉不現前。」這便是心智俱泯的境界，那還容得立宗呢？所以菩薩摩訶薩不應見有少法可立，是故不立，此爲眞不生，是乃合於不生之旨。

彼宗一切法不生，彼宗壞者：以宗有待而生故；又彼宗不生，入一切法故；不壞相不生故。立一切法不生宗者，彼說則壞。

註釋

「彼宗一切法不生，彼宗壞者」：彼宗由於立一切法不生，反而令彼宗自壞其說。以下佛再舉出三個自壞的原因。

「以宗有待而生故」：「有待」，有所待，有所對待，即有所依。「生」，即立。此謂以彼所宗之不生，係有待於「生」而生，故其說自壞，此其一。

「又彼宗不生，入一切法故」：又彼宗以立不生之論，故反令彼說入於一切生滅之法，以有所立，即入有爲生滅之法，是故其說自壞，此其二。

「不壞相不生故」：「不壞」，即不壞滅，亦即不生不滅。謂畢竟不壞滅之相，乃從本不生；今外道所計之不生，實爲有生，故非不壞，亦非不生，是故其說自壞，此其三。

## 義貫

「彼宗」以立「一切法不生」故，反而令「彼宗」自「壞」其說「者」，有三原因：一者，「以」彼「宗」之不生係「有待」於生「而生故」，此爲其說自壞者一；「又」，二者，「彼宗」以立「不生」之論，反令彼說「入」於「一切」有爲生滅之「法」中「故」，此爲其說自壞之因者二；三者，畢竟「不壞」不滅之「相」，乃從本「不生故」，不可言有所立，今既有立，必是有壞滅之法；有壞滅，則非不生，此爲其說自壞之因者三。因此「立一切法不生宗者，彼說則」是自「壞」其宗。

大慧，有無不生宗，彼宗入一切性，有無相不可得。大慧，若使彼宗不生，一切性不生而立宗，如是彼宗壞；以有無性相不生故，不應立宗。

## 註釋

「有無不生宗」：又有外道立「有」、「無」種皆不生之宗。前面所說，只是以「無」爲不生，現在這派，更轉計有、無皆不生。

「彼宗入一切性」：彼宗所計之有種、無種，亦入於一切生滅性中。

「若使彼宗不生，一切性不生而立宗」：「若使」，假使。假使外道以所計之有

種、無種皆不生，而言一切法皆不生，因而立宗，如是則龜毛兔角亦可立宗，以其所計之有種、無種，但有言說，並無實體，同於龜毛兔角，云何而可依之立宗？

「以有無性相不生故，不應立宗」：以有種、無種唯是自心妄想所現，其性相皆實不曾生起，故不應以之立宗。

義貫

「大慧，」又有外道立「有」種、「無」種皆「不生」之「宗」旨，而「彼宗」所計之有種無種實亦「入」於「一切」生滅「性」中，然而其「有、無相」實「不可得」，有無相既不可得，如何能以之而立宗？「大慧」，退一步而言，「若使彼宗」以本無有體之有種無種皆「不生」，而言「一切」法「性」皆「不生」，因「而立宗」，則龜毛兔角亦可立宗，因此若「如是」立論，「彼宗」則自「壞」其說；「以有」種、「無」種之「性相」，皆實「不」曾「生」，同於龜毛兔角，但是自心妄想，「故不應」以之「立宗」。此為不應立之因者三。

五分論多過故，展轉因異相故，及為作故，不應立宗分。謂一切法不生，如是一切法空，如是一切法無自性，不應立宗。

## 註釋

「五分論多過」：「五分論」，宗、因、喻、合、結，又名三支比量，爲外道議論之虛妄架構。「多過」，五分論之過爲：一、「宗」有相量相違等九過；二、「因」有遍是宗法性等十四過；三、「同喻」有所立不成等五過；四、「別喻」有能立不遣等五過，合共三十三過。

「展轉因異相故」：以其展轉而得之生因，一再變異爲他相，非爲同品自相因。「及為作故」：「爲」，有爲。「作」，有作。謂又墮於有爲、有作。若有爲、有作，即是無常生滅，非真不生也。

「謂一切法不生，如是一切法空」：謂既然外道於一切法不生論，不應立宗，則於一切法空，亦不應立宗，以立則非空。

「如是一切法無自性，不應立宗」：同樣的，於一切法無自性，亦不應立宗，以立則成妄有自性。

## 義貫

一者，因外道虛妄架構之「五分論」有「多」種「過」失「故」；二者，以其「展轉」而起之生「因」變「異」爲他「相故」，非爲同品自相因；「及」三者，

以其爲墮於有「為」、有「作故」——若是有爲有作，則是無常生滅，非是不生；以如是等因，故其「不應」有「立宗」之「分」；此爲不應立宗之因者四。是故「謂」既然外道於「一切法不生」不應立宗，「如是」，同樣的，菩薩於「一切法空」亦不應立宗，以立則非空；「如是」，一切法無自性」，亦「不應立宗」，以立則成妄有自性。

大慧，然菩薩摩訶薩，說一切法如幻夢，現不現相故，及見覺過故，當說一切法如幻夢性，除為愚夫離恐怖句故。大慧，愚夫墮有無見，莫令恐怖，遠離摩訶衍。

註釋

「然菩薩摩訶薩，說一切法如幻夢」：一切法不生固不應立宗，然而菩薩亦可應機而爲執境實有實無者，說一切諸法皆悉如幻如夢，令離執著。

「現不現相故」：一切法如幻如夢，乃由迷悟不同，而有「現」與「不現」；以執之即現，不執即不現相，然皆非實有，如是開示，令離實有實無之執。

「及見覺過故」：「見覺」，見聞覺知。上面爲對執「境」爲有無者說，此爲對執「心」爲實者說見聞覺知亦皆如幻如夢，令了唯心無性。

「除為愚夫離恐怖句故」：除了為令愚夫不生恐怖，則不說外，其餘皆可視機而廣說或略說。

「愚夫墮有無見」：以愚夫之墮有無惡見者，一聞離於有無、究竟中道之如幻如夢法，即大恐怖。

「莫令恐怖，遠離摩訶衍」：「摩訶衍」，全名為摩訶衍那 (Mahayana)，義為大乘，即佛道義；以大乘甚深，小心量人不能容受，是故須循序漸進，令根機漸漸成熟長大，而後為說深妙大法，勿於非機而說深法，令彼恐怖，不能忍受，而遠離大乘道。

義貫

「大慧」，一切法不生固然不應立宗，「然菩薩摩訶薩」，亦可應機而為執境實有、實無者，「說一切法如幻」如「夢」，一切諸境，乃由迷悟不同，而有「現」與「不現相」之別，然皆非實有，為欲令離有無之執著「故，及」為令執心為實者離於「見」聞「覺」知之「過」，曉了唯心無性「故」，若如是者，即「當」為「說一切法如幻」如「夢性，除」了「為」令小根智之「愚夫離」於「恐怖句故」，則不說。「大慧」，以諸「愚夫」之「墮」於「有無」惡「見」者，無始

來，爲惡見所熏，一聞離有無、究竟中道之如幻如夢法，則生恐怖，菩薩說法，「莫令」彼因「恐怖」，而「遠離摩訶衍」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

無自性無說，無事無相續，彼愚夫妄想，如死屍惡覺。  
一切法不生，非彼外道宗，至竟無所生，性緣所成就。  
一切法不生，慧者不作想，彼宗因生故，覺者悉除滅。

註釋

「無自性無說」：一切法本無自性，亦無言說。

「無事無相續」：實無生滅事，亦無五陰相續相。

「彼愚夫妄想，如死屍惡覺」：「惡覺」，惡知惡覺，即邪見。謂而彼愚夫妄想分別，立不生宗，其惡知惡覺即猶如死屍之無知。

「一切法不生，非彼外道宗，至竟無所生」：謂正理之一切法不生，乃當體不生，非如彼外道所立之宗，謂須至於究竟斷滅之無所生，方成其所謂之「不生」。

「性緣所成就」：「性」，勝性。「緣」，作者等緣。謂外道之勝性及作者等緣所成就之不生，非佛所說緣空之不生。

「一切法不生，慧者不作想」：謂一切法不生，有智之人尚不生之想，豈作「不生」為有生而立宗乎？

「彼宗因生故，覺者悉除滅」：彼不生宗乃因「生」而有故，覺者於此妄想則悉除滅，不起心立少法。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：一切法本「無自」體「性」，亦「無」言「說」，實「無」生滅「事」，亦「無」五陰「相續」相，然而「彼愚夫妄想」分別，而立不生宗，卻「如死屍」一般，落於無知之「惡覺」。正理之「一切法不生」者，乃當體不生，並「非」如「彼外道」所立之「宗」，謂須「至」於究「竟」斷滅之「無所生」，方成不生。外道之勝「性」、及微塵、作者等「緣所成就」之不生，非佛所說緣空之不生。「一切法不生」，有智「慧者」於是中尚「不作」不生之「想」，而況以不生為有生，而建立不生之宗乎？「彼」不生「宗」乃「因生」而有「故」，然而「覺者」於此妄想則「悉除滅」，不起心立少法。

譬如翳目視，妄見垂髮相；計著性亦然，愚夫邪妄想。

施設於三有，無有事自性；施設事自性，思惟起妄想。



相事設言教，意亂極震掉；佛子能超出，遠離諸妄想。  
非水水想受，斯從渴愛生；愚夫如是惑，聖見則不然。

註釋

「施設於三有，無有事自性」：「施設」，建立。「三有」，三界。謂以假名施設於三界，而三界乃凡夫妄想所現，其實無有實事之自體性。

「施設事自性，思惟起妄想」：然愚夫卻由此假名施設事之自性，而思惟分別，橫起妄想計度。

「相事設言教，意亂極震掉」：「相」，名相。「意亂」，心意動亂。「震掉」，掉同掉，震驚悲悼。此謂，以假名相所施設之言教，凡愚由起意妄想分別，而動亂心識，極其震驚或悲悼，以非其境界故。

「佛子能超出」：唯有佛子能當體超出。「佛子」，菩薩。

「非水水想受，斯從渴愛生」：謂陽燄非水，而群鹿卻起實水之想與覺受。如是之妄想與覺受，為從自心之渴愛生。

義貫

「譬如」人以「翳目」而「視」，則「妄見」空中有五色「垂髮」（毛輪）之「相」

現；妄想「計著」諸法之「性」爲實有實無「亦然」，此乃「愚夫」依「邪」見而「妄想」分別者。假名「施設於三有」，而三界乃凡夫妄想所現，並「無有」實「事」之「自」體「性」；然愚夫卻依此假名「施設事」之如幻「自性」，而「思惟」分別，橫「起妄想」計度。以假名「相事」所施「設」之聖「言教」，凡愚於此起「意」分別、動「亂」心識，因而「極」其「震」恐悲「掉」(悼)，以非其境界故，壞其邪見故。唯有「佛」之真「子能」當體究竟「超出」一切，而「遠離諸妄想」。陽燄「非水」，而群鹿卻起實「水」之「想」與覺「受」，如「斯」之妄想與覺受，乃「從」自心之「渴愛生；愚夫」見境而起「如是」妄「惑」，若以「聖」智照「見則不然」。

聖人見清淨，三脫三昧生，遠離於生滅，遊行無所有；  
修行無所有，亦無性非性，性非性平等，從是生聖果。  
云何性非性？云何為平等？謂彼心不知，內外極漂動；  
若能壞彼者，心則平等見。

註釋

「聖人見清淨」：最初八句爲重頌「我住自得空法」。「清淨」，因聖人安住真空

之法，達境唯心，心亦不取，故名清淨。又聖人以正智，觀見三界之相，無有煩惱生死，故云清淨。

「三脫三昧生」：由見清淨無著，而三解脫之三昧妙門生起。「三昧」，定慧等持。

「遊行無所有」：「無所有」，即真空、無相之境界。

「修行無所有，亦無性非性」：「性非性」，有性無性，亦即有、無。謂聖人如是修行真無所有之無相境界，然亦不墮有、無之妄計，以一墮有、無性，即非無所有。「修行無所有」，凡所修行皆空無相，故云「無所有」。

「性非性平等」：聖人徹見有無悉皆平等。

「云何性非性？云何為平等？」：謂凡夫云何而見三界諸法有性與非性之別？而聖人云何而得見一切法平等？

「謂彼心不知，內外極漂動」：這是由於彼凡夫人心不了知諸法一相，而妄想分別，則見內根身、外器界一切法，皆極其漂盪動亂無常，以其心不寂，故所見亦不寂，此乃心生法生也。

「若能壞彼者，心則平等見」：若能壞彼妄想，其心則能生平等之見。

## 義貫

「聖人」之知「見清淨」無著，故「三」解「脫」之「三昧」妙門從是而「生」，因此而得「遠離於生滅」之妄想，「遊行」於「無所有」、真空無相之境界。聖者如是「修行」真「無所有」之無相境界，「亦無」有「性」與「非性」之妄計，究竟遠離有無之見，徹見有「性」與「非」有「性」悉皆「平等，從是」而「生」一切「聖」智之「果」。凡夫「云何」而見三界諸法有「性」與「非性」之別？聖見「云何」而「為」當念「平等」，無有妄想分別？「謂彼」愚夫以「心不了」「知」諸法平等一相，故見「內」根身、「外」器界一切諸法「極」其「漂」盪「動」亂無常，以其心不寂，故所見亦不寂。「若能壞彼」妄想分別「者」，其「心則」生「平等」之「見」。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊說，如攀緣事，智慧不得，是施設量建立施設；所攝受非性，攝受亦非性；以無攝故，智則不生，唯施設名耳。

## 註釋

「如攀緣事，智慧不得」：「攀緣」，所攀緣。「事」，境界。「不得」，不可得、

不可取。此謂：心所攀緣之境界，以智慧觀察，悉不可得。

「是施設量建立施設」：唯是假名施設量所建立施設者。施設即前面所說妄想所建立之境界。

「所攝受非性，攝受亦非性」：不但所攝受之境非有自性，連能攝受之心亦非有自性。

「以無攝故，智則不生」：「無攝」，無能攝、所攝。「攝」，即取。謂以實無能、所取，心境皆亡，故智實不生。此為離能離所、心量亦亡之究竟寂靜境界。於此境界，智相亦不可得，故言「不生」。

「唯施設名耳」：如是心境無性，故唯是妄想施設之假名而已。此即達真了妄。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊」所「說」者：「如」於心所「攀緣」之境界「事」上，以「智慧」觀察，皆「不」可「得」，唯「是」假名「施設量」所「建立施設」耳；如是觀察已，則見不但「所攝受」之境「非」有自「性」，連能「攝受」之心「亦非」有實自「性」；以「徹見實「無」能「攝」、所攝，心境俱泯「故，智」相「則」亦「不生」，湛然常寂，是則心境無性，「唯」是妄

想「施設」之假「名耳」。

云何，世尊，為不覺性自相、共相異不異故，智不得耶？為自相共相，種種性自性相隱蔽故，智不得耶？為山巖、石壁，地、水、火、風障故，智不得耶？為極遠、極近故，智不得耶？為老、小、盲、冥，諸根不具故，智不得耶？

註釋

「云何」：從這以下，是不得如來真意者之問難。在「云何」之下，唐譯有「何故彼智不得於境？」魏譯有：「若言智慧不能取者」。根據此問難之意，為指無境以當智，亦即，沒有境界可以為智所取，稱為「智不得」，而非說智體亦無，稱為「智不得」。

「為不覺性自相、共相異不異故，智不得耶」：「性」，法，指陰界入等諸法。「異不異」，一、異。此謂：抑或因為不能覺知陰界入等諸法之自相與共相之一或異故，因而令彼智不能得於境？

「為老、小、盲、冥，諸根不具故，智不得耶」：還是因為太老、太少、眼盲、心昏冥、諸根不具等原因，而令彼智不能得於諸境？

義貫

「云何」而說智不得於境？「世尊，」是否因「為不」能「覺」知陰界入諸「性」（諸法）之「自相」與「共相」為「異」或「不異故」，因而令彼「智不」能「得」於境「耶」？抑「為」因諸法「自相、共相」及「種種性」（種種法）之「自性」互「相隱蔽故」，而令「智不得」於諸境「耶」？或「為」因「山巖、石壁，地、水、火、風」等之「障」蔽「故」，而令「智不」能取「得」諸境「耶」？抑「為」因「極遠」或「極近故」，而令「智不」能「得」於境界「耶」？抑「為」因太「老」、太「小」、目「盲」、心昏「冥」，諸根不具故」，而令「智不」能「得」於諸境「耶」？

世尊，若不覺自共相異不異，智不得者，不應說智，應說無智，以有事不得故。

註釋

「以有事不得故」：「事」，境界。以有境界而卻不能得知，故不能說是有智；因為智以了境為功，今既有境界，而智卻不能了知，即不能說有智，應名無智。

義貫

「世尊，若」因「不」能「覺」知諸法之「自共相」為「異」與「不異」，種種不同之相，而令「智不得」境「者」，則「不應說」有「智，應說無智，以」實「有」境界「事」，而於彼卻「不」能「得」知「故」。

若復種種自共相、性自性相隱蔽故，智不得者，彼亦無智，非是智。世尊，有爾燄故智生，非無性；會爾燄故名為智。

註釋

「有爾燄故智生，非無性」：「爾燄」，所知境。謂以有所知境故能引智生，然而並非無所知境之性。

「會爾燄故名為智」：以智去會合所知境，而了知之，即名為智。

義貫

「若復」因陰界入諸法之「種種自共相」與「性自性」（種種性、相）互「相隱蔽故」，而令「智不得」於境「者，彼亦無智，非是」有「智。世尊，」以確「有爾燄」（所知境）存在「故」應能引「智生」，然而並「非無」所知境之「性」，而卻於彼不能了知，因此是無智；以用智去「會」合「爾燄」境，而了知之，「故名為智」。



若山巖、石壁，地、水、火、風，極遠、極近，老、小、盲、冥，諸根不具，智不得者，此亦非智，應是無智，以有事不可得故。

義貫

或者「若」因「山巖、石壁，地、水、火、風，極遠、極近」，太「老」、太「小」、目「盲」、心「冥，諸根不具」等種種內外障礙，而令「智不」能「得」於諸境「者，此亦非」有「智，應是無智，以」實「有」境界「事」，而卻於彼「不可得」知「故」。

佛告大慧：不如是；無智應是智，非非智，我不如是隱覆說攀緣事。智慧不得，是施設量建立，覺自心現量，有、無有外性非性，知而事不得；不得故，智於爾燄不生，順三解脫，智亦不得；非妄想者，無始性非性虛偽習智，作如是知；是知彼不知，故於外事處所，相性無性，妄想不斷。自心現量建立，說我、我所相，攝受計著，不覺自心現量，於智爾燄而起妄想，妄想故，外性非性觀察不得，依於斷見。

註釋

「不如是；無智應是智」：並非如此，並不如你所說的無有智慧，應是有智。

「非非智」：並非非有智；亦即並非無智。

「我不如是隱覆說攀緣事」：我不如是由於前境隱蔽，令凡夫不能了知，即說：實有所攀緣之境事，然卻無智。以上為總斥大慧所說之執「有境無智」。

「智慧不得，是施設量建立」：我所說之智慧不得於境者，是指了悟一切法皆是假名施設量之所建立，並無實體；亦即，以智慧觀之，不執境為實有，故說智不得，並非有而不得，而是以其非實有而不得；以非實有，故不可得，是名「不得」。此則大異於大慧所誤解者，大慧以為境為實有，只因種種因緣所障而不能得，故稱不得；而反以此謬誤之智「不得」而說成是「無智」。簡言之，「不得」是智，是聖人以甚深智慧觀察，了法無相、無實自性，皆不可得，因此在這「不得」之聖言量本身，即是甚深智慧。而凡夫不了此，見相，計著，欲有所得，反而計「有所得」名智；若說「不得」，彼反以為是無智，如是顛倒見，故生流轉。

「覺自心現量，有、無有外性非性」：覺了一切諸法皆是自心現量，有與無等一切外法皆非有自性。「外性」，外法之性，即外法。

「知而事不得」：以如是了知，知一切境界皆不可得，以無自性故。「事」，即

心所攀緣之境界。

「不得故，智於爾燄不生」：以了境不可得，故境不牽心，心不緣境，心境兩忘，因此圓明寂照之智於爾燄境便不生妄想攀緣計著，亦即不於境上生心，於相離相，如如不動。

「順三解脫，智亦不得」：因此隨順法性而入三解脫門，然於此解脫門，智亦不取得：以有取得，即非空、無相、無願解脫。以上為如來開闡以無所得而了妄、契真、證三脫門的自證境界。

「非妄想者」：謂如是聖智不得之境界，非如愚夫之所妄想者。

「無始性非性虛偽習智，作如是知」：「性非性」，有無。「習」，熏習。「智」，虛妄分別之智，非真智。謂凡愚由無始世來，對諸法之有性非有性，以虛偽熏習，妄分別智計著，而作如是知解。

「是知彼不知」：如是之知解，即顯示彼實不了知。

「故於外事處所，相性無性，妄想不斷」：由於不了知此無知之知，故於外事境處所，及其相之有性無性，妄想分別不斷。

「自心現量建立，說我、我所相，攝受計著」：謂如來為令凡愚覺了一切諸法皆

是自心現量之所建立，故爲之說：凡夫以著我我所相，而攝受計著諸法。

「於智爾燄而起妄想」：「智」，能知。「爾燄」，所知。謂愚夫於能知之智，及所知之境，起妄想，種種計著。

「妄想故，外性非性觀察不得，依於斷見」：以妄想計著故，於外之性非性，觀察分別而不能取得，遂起邪見，依著於斷滅惡見，言智爲無。

義貫

「佛告大慧：」「並「不如是」，並非如你所說的「無智」，而「應是」有「智」，並「非非」有「智；我」並「不如是」以前境「隱覆」，令智不得，而「說」實有所「攀緣」之境界「事」，然卻無智。我所說之「智慧不得」者，是指了悟一切諸法皆「是」假名「施設量」之所「建立，覺」了一切諸法皆是「自心現量」，所見之「有」與「無有」等一切「外」法之「性」皆「非」有自「性」。此即是如實了「知而」見一切「事」境界皆「不」可「得」，以了境實「不」可「得故」，境不牽心，心不緣境，故「智於爾燄」境「不生」妄想，心境皆寂，因此能隨「順」而入「三解脫」門，然於此解脫，以「智」觀察「亦不得」其量。如是之聖智究竟不得少法之境界，「非」凡夫「妄想」所及「者」，以愚夫由「無始」

世來，對一切諸法之有「性、非」有「性」，以「虛偽」熏「習」所成之妄分別「智」計著，而「作如是知」解；而如「是」之「知」解，即顯示「彼」實「不」了「知」；由於不了知此知之妄，「故於外事」境「處所」，及其「相」之有「性無性，妄想」分別「不斷」。如來爲令凡愚覺了一切諸法皆唯「自心現量」之所「建立」，故爲「說」凡夫以著「我、我所相」，而「攝受計著」諸法，「不能「覺」知唯是「自心」所「現量」，致「於」能知之「智」及其所緣之「爾燄」境「而起」種種「妄想」計著；以「妄想」計著「故」，因而於「外」法之「性非性」（有無）「觀察」分別，然而卻「不」能「得」知其究竟，遂起邪見，於是「依」著「於斷」滅惡「見」，言智爲無。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

有諸攀緣事，智慧不觀察，此無智非智，是妄想者說。  
 於不異相性，智慧不觀察，障礙及遠近，是名為邪智。  
 老小諸根冥，而智慧不生，而實有爾燄，是亦說邪智。

註釋

「有諸攀緣事，智慧不觀察，此無智非智」：「事」，境界。謂若言實有所攀緣

之境界，而智慧不能觀察見之，即說此為無智，或非有智。「智慧不觀察」即頌上「智不得」。

「是妄想者說」：是為妄想計著見者說，非智者之言。以計有外境可緣著，是凡夫之智；了境唯心者，是正智之智。

「於不異相性，智慧不觀察」：「相」，自共相。謂若於陰界入諸法異、不異之自共相之性，智慧不能觀察而得者。此即頌上「若不覺自共相異不異，智不得者」。

「障礙及遠近，是名為邪智」：或由於種種障礙、及太遠、太近等所致，而不得者，亦是無智。作如是說者，名為邪智，非真智。

「老小諸根冥，而智慧不生」：或言由於年紀太老、太小，及諸根不具，或心昏冥等，而令智慧不生，因此說無智。

「而實有爾燄，是亦說邪智。」：而同時卻言實有所知之爾燄境界，如是說者，亦是邪智妄計。蓋以隨境有無，但是妄想；真智者，即不隨境生滅。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言」：若言實「有諸」所「攀緣」之境「事」，

而「智慧不」能「觀察」而見，即說「此」爲「無智」、或「非」有「智，是」爲「妄想」計著見「者說」，非智者所道。若復言「於」陰界入諸法，異、「不異」之自共「相」之「性，智慧不」能「觀察」而得者，即說是無智，或由於種種「障礙及」太「遠」、太「近」等所致，而不得者，亦是無智；如「是」說者，「名為邪智」，非爲眞智。或言由於太「老」、太「小」、諸根「不具、及心昏「冥」等，「而」令「智慧不生」，因此說無智慧，「而」同時卻言「實有」所知之「爾燄」境界，「是亦說」名爲「邪智」，非聖言也，以正智不隨境生滅故。復次大慧，愚痴凡夫，無始虛偽惡邪妄想之所迴轉，迴轉時，自宗通及說通，不善了知，著自心現外性相故，著方便說，於自宗四句清淨通相，不善分別。

註釋

「迴轉」：迴向轉變，謂迴內向外，轉智爲識，轉淨爲染。

「自宗通及說通」：即自心本具足之宗通及說通。

「著自心現外性相故」：執著自心所現外法，爲實有實無，這是因不善了知宗通相所致。

「著方便說」：執著如來以智慧方便所立之言說之教，此為以不了說通之所致。「於自宗四句清淨通相」：「四句清淨」，即離於四句之義，以離四句，故得四句皆淨，而不染著之。謂於自心宗本離四句法之清淨通相，不能了知。

義貫

「復次大慧，愚痴凡夫」，由於「無始」世來，為自心「虛偽惡邪妄想之所迴」向「轉」變，當其「迴轉時」，即令其於「自」心本有之「宗通及說通，不」能「善了知」：一者，以不了自宗通，而執「著自心」所「現」之「外」法「性相」為實有實無「故」；二者，以不了說通，因而執「著方便」言「說」教中之名字章句，而「於自」心「宗」本離「四句」法，離過絕非、「清淨」無相之「通相，不」能「善分別」明了。

詮論

這是如來作結論說，由於不善宗、說二通，才會如是謬興問難。大慧方才舉智不得之義為問，不知所謂智不得，是說心境既空，智體亦寂，稱為智不得；反而說是智不能覺知諸法之一異等相，或由於山壁等外障、老小盲冥等內障，智不知境，稱為「智不得」。如來答以：知「無得」之知，方是真知。因此在此作



結論說：凡夫之所以不知聖智之知，而謬以為無智者，蓋由於凡愚自無始來，由虛偽妄想分別之所迴轉，因而於本有之自宗通與說通，變成不能了知，以不了知故，而執著自心所現境界，及著言說，因此不能善入離過絕非，清淨之實相境界。

**大慧白佛言：誠如尊教；惟願世尊為我分別說通及宗通，我及餘菩薩摩訶薩，善於二通，來世凡夫聲聞緣覺，不得其短。**

註釋

「來世凡夫聲聞緣覺，不得其短」：「不得其短」，「短」，偏廢之義。謂於宗通而於說不通，則其短在於不能善化導他人；於說通而於宗不通，則其短在於自行不得其旨；二者俱通，則無有短少。此謂於未來世，教化凡夫，二乘，令於此二通無有偏廢之短。

義貫

「大慧白佛言：誠如尊教；惟願世尊為我分別」開示「說通及宗通」相，令「我及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩，善」通達「於」此「二通」法，而於未「來世」，以此二通法，教化諸「凡夫、聲聞、緣覺」，令於此二通平等修學，「不

得其「偏廢之「短」。

註論

前面大慧菩薩已問過宗通與說通，此處爲什麼再問？前面的宗說二通，是通於三乘的，如前經文所說：「一切聲聞、緣覺、菩薩，有二種通相，謂宗通及說通。」而此處的宗說二通，卻是佛所自證，不共三乘的，如下面經文所說：「三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。」上面已達三乘之通相，此處更進一步，求於如來自行之境界，以期達於究竟。

佛告大慧：善哉善哉，諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：三世如來有二種法通，謂說通及自宗通。說通者，謂隨眾生心之所應，為說種種眾具契經，是名說通。

註釋

「說通」：有二義：一、於一切言說之教皆通達之義；二、說了令人通達之義。說通旨在利他。

「隨眾生心之所應」：「應」，相應。為隨順眾生心之所相應者。

「為說種種眾具契經」：「眾具」，眾善具足，所謂初善、中善、後亦善。「契」，

契理契機。契理者，謂妙符中道；契機者，謂巧應三根。又，眾具之義，亦為理無不賅，機無不攝之義。

義貫

「佛告大慧：善哉善哉」汝能作是問，「諦聽諦聽，善思念之」，吾「當為汝解」說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：「過去、未來、現在「三世」諸佛「如來，有二種法通」：所「謂說通及自宗通。說通者，謂」能「隨眾生心之所」相「應」者，而「為說種種眾」善「具」足之「契經，是名說通」。

自宗通者，謂修行者離自心現種種妄想，謂不墮一、異、俱、不俱品，超度一切心意意識，自覺聖境界，離因成見相，一切外道聲聞緣覺墮二邊者，所不能知，我說是名自宗通法。大慧，是名自宗通及說通相，汝及餘菩薩摩訶薩，應當修學。

註釋

「自宗通」：通達自心地之佛心宗。

「離因成見相」：「因」，因緣。離於諸因緣所成妄見之相，亦即心境皆離。

「汝及餘菩薩摩訶薩，應當修學」：因如來自證之法，非為邪外偏小，著空有二

邊者之所能知能入，唯大乘菩薩能修能證，故誠云：應當修學。

義貫

「自宗通者，謂修」真實「行者，離」於「自心」所「現」之「種種妄想」分別：即「謂不墮」於「一、異、俱、不俱」等四句之「品，超」越「度」過「一切心意意識」，入於內證「自覺聖」智所行「境界，離」於諸「因」緣所「成」妄「見」之「相」，此為「一切外道、聲聞、緣覺墮」於「二邊」惡見「者，所不能知」之境界。「我說是名」為諸佛之「自宗通法。大慧，是名」為如來所行「自宗通及說通」之行「相，汝及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩，應當修學」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

我謂二種通，宗通及言說，說者授童蒙，宗為修行者。

註釋

「我謂二種通」：「謂」，說也。

「說者授童蒙」：「童蒙」，愚夫也。「蒙」，蒙蔽也，以愚夫為自心所現內外境界之所蒙蔽，不見真性，故稱「蒙」；以其智如是受蒙蔽，於正理一無所知，如孩童之無知，故稱「童」。又，以說通，種種方便，漸令啟蒙，漸修漸入，以愚

夫之無始積習，非一時可啓故。

「宗為修行者」：「修行」，修如實行，證如實理者。此為大根利智者，故可為之說宗通，令其頓修頓證，不假方便。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：我」正法中「謂」有「二種通」法，即「宗通及言說」通。「說」通「者」，為教「授童蒙」，令漸去執而了知；「宗」通者「為」開示「修」真實「行者」，令頓證悟。

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，如世尊一時說言：世間諸論，種種辯說，慎勿習近，若習近者，攝受貪欲，不攝受法。世尊何故作如是說？

註釋

「世間諸論」：即路伽耶陀，外道之順世論者。亦即順世外道，乃隨順世間凡情所計，而說諸法是常，是有等邪論，又稱惡論，亦稱世論。法華經嘉祥義疏曰：「路伽耶陀者，如此方禮儀名教儒墨之流也。……又言，路伽耶陀者，翻為世間行。」

義貫

「爾時大慧菩薩白佛言：世尊，如世尊」曾有「一時說言：世間」之「諸」言「論」，及其「種種辯說」，為佛弟子者「慎勿習」學親「近，若習」學親「近者」，則但「攝受」世間「貪欲」，而「不」能「攝受」正「法。世尊何故」而「作如是說？」

詮論

佛在前面偈中即說：「說者授童蒙」，大慧因此疑：既要授童蒙，為應其機，是否要學習世論？

佛告大慧：世間言論，種種句味、因緣、譬喻，採集莊嚴，誘引誑惑愚痴凡夫，不入真實自通，不覺一切法，妄想顛倒，墮於二邊；凡愚痴惑而自破壞，諸趣相續，不得解脫，不能覺知自心現量，不離外性自性妄想計著；是故世間言論，種種辯說，不脫生老病死憂悲苦惱，誑惑迷亂。

註釋

「種種句味」：種種文句趣味。

「不入真實自通」：不能入於真如實在自性宗通之法。

「凡愚痴惑而自破壞」：謂以痴惑，而自破壞正見，自失正道，亦令他失。

## 義貫

「佛告大慧：世間」種種「言論」，但以「種種」文「句」趣「味」，說「因緣、譬喻」，廣爲「採集」，矯飾「莊嚴」，以「誘引誑惑愚痴凡夫」，而令「不入」於「真」如「實」在「自」性宗「通」之法，「不」能「覺」了「一切」諸「法」唯心現量境界，而落於「妄想顛倒，墮於」有無斷常等「二邊」妄見；此皆是「凡愚」以「痴惑」故，「而自破壞」正見，自失正道，因此於「諸趣相續」受生，永「不得解脫」，何以故？以「不能覺知」一切法皆唯「自心現量」故，「不」能「離」於「外」法「性自性」之「妄想計著」；以「是」之「故，世間」之「言」說戲「論，種種」詭「辯」言「說，不」能解「脫」三界「生老病死、憂悲苦惱」一切苦聚，但令自他「誑惑迷亂」而已。

大慧，釋提桓因，廣解眾論，自造聲論。彼世論者，有一弟子，持龍形像，詣釋天宮，建立論宗，要壞帝釋千幅之輪：隨我不如，斷一一頭，以謝所屈。作是要已，即以釋法摧伏帝釋，釋墮負處，即壞其車，還來人間。如是大慧，世間言論，因譬莊嚴，乃至畜生，亦能以種種句味，惑彼諸天及阿修羅，著生滅見，而況於人？是故大慧，世間言論，應當遠離，以

能招致苦生因故，慎勿習近。大慧，世論者，唯說身覺境界而已。

註釋

「釋提桓因」：帝釋天，爲三十三天主。

「聲論」：又稱聲明記論。有兩種：一、婆羅門所計者，以其崇奉四吠陀論，謂其論之聲，爲誦諸法實義之梵王聲，故是常住，他聲不契實義，故爲無常。二、婆羅門以外之聲論師，此又有二派：聲顯論與聲生論：(一)聲顯論——謂音聲之性，乃本來實有、且常住，然須待名句文等諸緣方顯於世，而其名句文之音響，即是無常。(二)聲生論——謂非有本來實有之聲性，須待眾緣始生，此性生已，則常住不滅。又，聲論，梵文爲毘伽羅論。簡言之，聲論師之言，不外計著音聲性爲常或無常而已。

「持龍形像」：即現爲龍身。

「建立論宗」：建立自論之宗旨。

「要壞帝釋千幅之輪」：「要」，誓約。

「隨我不如」：我若不如。

「作是要已」：「要」，約。



「即以釋法摧伏帝釋」：即以帝釋所造論之法問難，而摧伏帝釋。

「釋墮負處」：帝釋墮於敗負處。

「還來人間」：彼世論弟子還來人間。

「乃至畜生」：乃至以畜生之形。「畜生」，指龍。

「而況於人」：而況於人而能不受迷惑？

「以能招致苦生因故」：以能招致眾苦生起之因故。以世論墮於斷常有無，如是起惑造業，故是三界生死苦因。

「唯說身覺境界」：唯說現前身心見聞覺知之境界，故是生滅法。

#### 義貫

「大慧」，帝釋天「釋提桓因，廣解」世間「眾論，自造聲」明記「論」。一時「彼世論者，有一弟子」，變化其身而「持龍」之「形像」，往「詣」帝「釋」之「天宮」，「建立」其自所造聲「論」之「宗」旨，作是「要」約言欲擊「壞帝釋千幅之輪」，且言：「隨我」之立論若「不如」於你，則願「斷一一頭，以謝所屈」負者。「作是要」約「已，即以」帝「釋」所造論之「法」，舉以問難，而「摧伏帝釋」，以帝「釋墮」於敗「負」之「處」，彼世論弟子「即壞其」

千幅輪「車」，然後復「還來人間。如是大慧，世間言論」，以「因」緣「譬」喻等巧飾「莊嚴」，虛偽不實，「乃至」連以「畜生」之形，「亦能以」彼「種種」不實文「句」趣「味」，來誑「惑彼諸天」眾，「及阿修羅」，令其執「著生滅見，而況於」凡夫「人」，怎能不受其迷惑？「是故大慧，世間」之「言論，應當遠離，以」其「能招致」眾「苦生」起之「因故，慎勿習」學親「近。大慧，世論者，唯說」現前「身」心見聞「覺」知之「境界而已」，是生滅法。

詮論

此節主要是舉事例，以明世論之惡，不應習學親近；若習學者，即連帝釋之尊，都要被畜生以花言巧語迷惑，更何況是人而能不受迷惑？再者，世論者不現畜生身，而現人身，豈不更惑人？可見世論惑人之深。

大慧，彼世論者，乃有百千。但於後時後五百年，當破壞結集，惡覺因見盛故，惡弟子受。如是大慧，世論破壞結集，種種句味，因譬莊嚴，說外道事，著自因緣，無有自通。大慧，彼諸外道，無自通論，於餘世論，廣說無量百千事門，無有自通，亦不自知愚痴世論。

註釋

「乃有百千」：乃至有百千種之多。

「但於後時後五百年」：於末後世時，後五百年；指第五個五百年。以正法千年，像法千年，「後五百年」即是末法時期開始後的五百年，因此即指第五個五百年，也正是指我們現在這時代：佛曆二千五百多年時。

「破壞結集」：謂邪見將破壞正法。

「惡覺因見盛故」：以當世人之惡覺、惡因、惡見熾盛故。

「惡弟子受」：因此佛弟子之惡者，乃攝受習學外道世論。

「著自因緣」：堅著自己所創立的邪因邪緣。

「亦不自知愚痴世論」：亦不自覺知自宗所言乃為愚痴之世論。

義貫

「大慧，彼世論者，乃」至「有百千」種之多。「但於」末「後」世「時」（末法時）「後五百年」（佛曆兩千五百多年頃），世論邪見「當破壞」已「結集」之正法，以當世人之「惡覺」、惡「因」、惡「見」熾「盛故」，乃為我「惡弟子」所習學攝「受。如是大慧，世論」之所以能「破壞」已「結集」之正法者，為以「種種」巧「句」趣「味」，運用種種「因」緣、「譬」喻，文飾「莊嚴」，而

「說外道」虛妄邪見之「事」，堅「著自」所創立之邪「因」邪「緣」，而「無有自」性宗「通」之道理，一味邪說，所以害正。「大慧，彼諸外道」，以「無自」性宗「通」之「論」，只對「於」其「餘」之「世論，廣說無量百千」邪見「專門」，互相攻伐詆毀，莫衷一是，而「無有」一言及於「自」性宗「通」之理，「亦不」曾「自」覺「知」自宗乃為「愚痴」之「世論」。

爾時大慧白佛言：世尊，若外道世論，種種句味因譬莊嚴，無有自通，自事計著者，世尊亦說世論，為種種異方諸來會眾，天人阿修羅，廣說無量種種句味，亦非自通耶，亦入一切外道智慧言說數耶？

義貫

「爾時大慧白佛言：世尊，若外道」之「世」間言「論」，為以「種種」巧「句」趣「味、因」緣「譬」喻文飾「莊嚴」，而「無有自」性宗「通」之理，但於「自」宗虛妄「事計著者」，若如是者，則「世尊亦說世」間言「論」，亦「為種種異方」（他方）「諸來」與「會」大「眾」，乃至「天人、阿修羅」等，「廣說無量種種」文「句」趣「味」，而「亦非」是開演如來自證「自」性宗「通」之言「耶」？如此說來，如來「亦入」於「一切外道」邪妄「智慧」世論「言說」

之「數耶」？

註論

此因世尊亦隨順眾生根機，而說世間悉檀，以成熟、教化之，大慧因此疑如來之世間悉檀，同於外道世論。此為不解如來之世間悉檀其意不為世間，乃在第一義悉檀；易言之，如來以自證之自宗通，而出生種種悉檀方便，所謂：一切所說，皆為一佛乘故，非二非三，更何況是為世間貪著之世論，何能比擬於佛之無上說？

佛告大慧：我不說世論，亦無來去，唯說不來不去。大慧，來者趣聚會生，去者散壞；不來不去者，是不生不滅；我所說義，不墮世論妄想數中，所以者何？謂不計著外性非性，自心現處，一邊妄想，所不能轉，相境非性，覺自心現，則自心現妄想不生；妄想不生者，空、無相、無作，入三脫門，名為解脫。

註釋

「亦無來去」：「來去」者，生滅也。謂我法中亦無來去生滅。  
 「來者趣聚會生」：所謂來者，為諸因緣趣向聚會而生。

「去者散壞」：去者則是因緣離散而壞滅。

「不墮世論妄想數中」：謂佛所說法實不墮於世論妄想計著之數中。「數」，屬之義。

「不計著外性非性」：「外」，外法。「性非性」，有性無性，亦即有、無。謂不計著外法爲有、無。

「自心現處」：謂了達自心現處所生之法，本離有無。

「二邊妄想，所不能轉」：「轉」，動也。

「相境非性」：覺知一切外相外境非有自性，此即是境不生。

「覺自心現，則自心現妄想不生」：覺了一切諸法皆唯自心所現，則見自心所現之妄想實亦不生，此乃心不生也。

「空、無相、無作」：「空」，即性空。「無相」，即相空。「無作」，即無能作、所作，能所空；以性相皆空，故無作，能所空。

義貫

「佛告大慧：我不演說世論」；我法中「亦無」生滅「來去」，我「唯說」諸法「不來不去。大慧」，所謂「來者」，爲諸因緣「趣」向「聚會」而現有

「生」，而「去者」則是眾緣離「散」而現「壞」滅，以計實有去來生滅，故名世論；然而「不來不去者」則「是」如來所說之「不生不滅」，此乃我之自宗通：是故「我所說」法之「義」，實「不墮」於「世論妄想」計著之「數中」；所以者何？謂「以我所說者，「不計著外」法之有「性」或「非」有「性」（而外道計著有無即墮妄想之數）。我所說法，乃了達「自心現處」所生之法，本離有無，故「二邊」之「妄想所不能」動「轉」；以覺知一切外「相」外「境」皆「非」有自「性，覺」了此唯「自心」所「現」，如是「則」徹見「自心」所「現」之「妄想」亦實「不生；妄想」心「不生者」，則證得「空、無相、無作」而「入三解「脫門」，是「名為解脫」。（而外道世論墮於生死纏縛，我法乃為得大解脫，豈可說我法墮於彼邪論哉？）

大慧，我念一時於一處住，有世論婆羅門來詣我所，不請空閒，便問我言：瞿曇，一切所作耶？我時答言：婆羅門，一切所作，是初世論。彼復問言：一切非所作耶？我復報言：一切非所作，是第二世論。彼復問言：一切常耶？一切無常耶？一切生耶？一切不生耶？我時報言：是六世論。大慧，彼復問我言：一切一耶？一切異耶？一切俱耶？一切不俱耶？一切因種

種受生現耶？我時報言：是十一世論。大慧，彼復問言：一切無記耶？一切記耶？有我耶？無我耶？有此世耶？無此世耶？有他世耶？無他世耶？有解脫耶？無解脫耶？一切剎那耶？一切不剎那耶？虛空耶？非數滅耶？涅槃耶？瞿曇，作耶？非作耶？有中陰耶？無中陰耶？大慧，我時報言：婆羅門，如是說者，悉是世論，非我所說，是汝世論。

註釋

「婆羅門」：是梵語，義為淨裔或淨行。以自計其祖先為從梵天口中生，為梵天之苗裔，而梵天者，淨也，故稱淨裔。又以其潔白操履，故稱淨行。婆羅門唯五天竺有，其他國無。婆羅門種有經書世代相傳，從事其業，或在家或出家，自恃其學術而性倨傲。

「不請空閒」：並不先請問我安好。足見其我慢之盛。

「便問我言」：便遽然問我。這問，不是討教，而是來問難的，欲以其學來駁倒如來。換言之，即是來「挑戰」辯論的。這種風氣在印度很盛。

「瞿曇」：又釋為喬達摩（Gautama），為釋尊在俗家之姓。釋尊俗姓喬達摩，名悉達多，直呼佛在俗之姓，是很不禮貌的。



「一切所作耶」：一切法是梵天所作耶？

「是初世論」：是第一種世論。

「一切因種種受生現耶」：一切皆由因緣而有種種受生現耶？

「有他世耶」：「他世」，後世。

「一切剎那耶」：一切法是剎那生滅耶？

「虛空耶？非數滅耶？涅槃耶？」：此即問三無爲。「非數滅」，即非擇滅。謂

一切法皆歸於虛空耶？或歸於非擇滅？或歸於涅槃？

「作耶？非作耶」：一切法是作成者，還是非作成者？

義貫

「大慧，我念」過去某「一時，於一處住，有」一習「世論」之「婆羅門來詣我所」，並「不」先「請」問我「空閒」安好否，「便」遽然「問我言：瞿曇，一切」法是梵天「所作耶？我」當「時答言：婆羅門」，若言「一切」法是梵天「所作」者，則「是初世論」（第一種世論）之言。「彼復問言：一切」法「非」是梵天「所作耶？我復報言：」若言「一切」法「非」是梵天「所作」者，此「是第二」種「世論。彼復問言：一切」法是「常耶？一切」法是「無常耶？

一切」法「生耶？一切」法爲「不生耶？我」當「時報言：」這些「是六」種「世論。大慧，彼復問我言：一切」法是「一耶？一切」法是「異耶？一切」法是「俱耶？一切」法是「不俱耶？一切」皆由「因」緣而有「種種受生現耶？我」當「時報言：」此「是」第「十一」種「世論。大慧，彼復問言：一切」法是「無記耶？一切」法是有「記耶？有我耶？無我耶？有此世耶？」（今世）「無此世耶？有他世耶？」（來世）「無他世耶？有解脫耶？無解脫耶？一切」法是「剎那」生滅「耶？一切」法「不」是「剎那」生滅「耶？」一切法歸於「虛空耶」？歸於「非數滅耶？」歸於「涅槃耶？瞿曇，一切法是「作」成者「耶？」還是「非作」而有者「耶？有中陰耶？無中陰耶？大慧，我」當「時報言：婆羅門，如是說者，悉是世論，非」是「我所說」，皆「是汝」之「世論」。

詮論

此節爲佛敘述昔時說法答問之事，以明示佛法與世論，有天淵之別，令諸菩薩及佛弟子知所抉擇，不爲邪見迷惑，亦是確定答大慧前疑佛法亦墮世論之間。自「所作」到「中陰」，共有三十問，如來以三十世論爲答，以外道邪見妄想分別已熾盛，故暫不爲作詳細分別解說，但以一語破之，令知自省。足見如來度

生之善巧！

我唯說無始虛偽妄想習氣，種種諸惡，三有之因，不能覺知自心現量，而生妄想，攀緣外性；如外道法：我、諸根、義，三合知生——我不如是；婆羅門，我不說因，不說無因，惟說妄想攝所攝性，施設緣起，非汝及餘墮受我相續者，所能覺知。大慧，涅槃、虛空、滅，非有三種，但數有三耳。

註釋

「我唯說無始虛偽妄想習氣」：我唯說由於無始來之虛偽戲論，妄想計著習氣。此即起惑。

「種種諸惡」：妄造種種諸惡。此即造業。

「三有之因」：成三有之因，感三有苦果。此即受報。

「不能覺知自心現量」：不能覺知此因與此果唯是自心現量，本無實體。

「如外道法」：如外道法所說。

「我、諸根、義，三合知生」：「我」，神我。「諸根」，五根。「義」，外境。

「知」，識。謂神我、諸根與外境，三者和合而生識。此為外道所說。

「我不說因，不說無因」：「因」，謂神我作者之因。「無因」，謂計自然而生，無因而生。佛法不如是妄計邪因或無因。

「惟說妄想攝所攝性，施設緣起」：佛惟說由於自心妄想分別，見有能攝之心，所攝之境，假名施設而有緣起諸法，並無實體。

「非汝及餘墮受我相續者，所能覺知」：「受」，攝受取著。「我」，我相、我執。謂此法非汝及其他墮於攝受取著我相相續不斷者，所能覺知。

「涅槃、虛空、滅」：涅槃無爲、虛空無爲、擇滅無爲，此爲三無爲。因婆羅門曾問及此，故在此再進一步解說。

「非有三種，但數有三耳」：謂三無爲，體非有三種，只是名數現有三種。以無爲體寂，離名絕相，一相無相，豈有三種？只是空不礙假，因緣幻有，現有三相，而其相本空，故名無爲，但有假名。以名假立故，其數亦非實。

義貫

「我唯說」由於「無始」來之「虛偽」戲論「妄想」計著「習氣」，而妄造「種種諸惡」，形成「三有之因」，致感三有之果；凡此皆由「不能覺知」一切諸法唯是「自心」所「現量」，本無實體，「而生妄想，攀緣外」法之「性」，執爲實

有所致，因此令三有妄現。「如外道法」所說：神「我、諸根」、及「義」（外境），「三」者和「合」而令能覺「知」之識「生」起；「我」則「不如是」說；「婆羅門，我不說」由作者等「因」能生諸法，亦「不說無因」能生諸法，「惟說」由於自心「妄想」分別，妄見有能「攝」取之心及「所攝」取之境，執其「性」為實有，繼而假名「施設」，故有「緣起」諸法現起。然此甚深法「非」是「汝」婆羅門「及」其「餘墮」於攝「受」取著「我」相「相續」不斷「者」，「所能覺」悟了「知。大慧」，所謂三無為之「涅槃」無為、「虛空」無為、及擇「滅」無為，體「非有三種」，以無為體寂無相故，「但」名「數」現「有三耳」，名數本無實體，一切名相皆復如是。

詮論

佛在此，最後提到三無為法，是因為婆羅門曾問到三無為，故特此提出，以為總破外道世論對於名相之妄想計著。如來之意蓋為：即然連三無為的名相都非有實體，唯心妄現，不可執著，更何況彼婆羅門所問之種種有為法之名相，而可執著乎？又，連無為法之名相皆無實體，更何況生滅之有為法而有實體可得？若如是知，則不墮世論之邪見戲論矣。

復次大慧，爾時世論婆羅門復問我言：痴愛業因故，有三有耶？為無因耶？我時報言：此二者，亦是世論耳。彼復問言：一切性皆入自共相耶？我復報言：此亦世論；婆羅門，乃至意流妄計外塵，皆是世論。

註釋

「痴愛業因故，有三有耶」：「痴」，即無明。謂是否以愚痴無明愛業之因，而有三有？

「此二者」：指因與無因。

「一切性皆入自共相耶」：「一切性」，一切法。「入」，歸於。謂是否一切法皆歸於自相、共相？亦即：是否一切法最終皆可以自共相來歸類？都有自共相可尋、可得？

「乃至意流妄計外塵」：「意流」，意識流動。乃至微有意識流動，妄計外塵境，皆是世論。

義貫

「復次大慧，爾時」彼「世論婆羅門復問我言」：「是否為以愚「痴」無明「愛業」之「因」緣「故」，而「有三有耶？」抑「為無因」而有三有「耶？我」當

「時報言：此」有因無因「二者，亦是世論耳。彼復問言：一切性」（一切法）「皆」歸「入自」相與「共相」之類別「耶？我復報言：此亦」是「世論；婆羅門，乃至」只要稍微有「意」識「流」動、虛「妄計」著「外塵」之性，「皆是」墮於「世論」邪見妄想。

復次大慧，爾時世論婆羅門復問我言：頗有非世論者不？

我是一切外道之宗，說種種句味，因緣譬喻莊嚴。我復報言：婆羅門，有；非汝有者，非為非宗，非說，非不說種種句味，非不因譬莊嚴。

註釋

「頗有非世論者不」：「頗有」，可有？「不」，同否。問答至此，此婆羅門已稍微有點自省世論非正。

「我是一切外道之宗」：我所習者是一切外道之宗。亦即：一切外道世論之學我莫不盡知，難道除此之外，還有別的道理？此婆羅門雖已少自省世論非正，然由於其倨傲之習氣過重，仍是不甘落後，還是自逞其能。

「有；非汝有者，非為非宗」：的確有法非是世論，然而並非為汝所有者；其法乃非有為，亦非建立論宗。

「非說，非不說種種句味」：非關言說，亦非不依第一義而方便說種種法句妙味。亦即：雖無說示，亦不礙說示，不墮斷滅，以真空不礙妙有也。

義貫

「復次大慧，爾時世論婆羅門復問我言：頗有」法「非世論者不？我」所修習者乃「是一切」世論「外道之宗」主，我善「說種種」文「句」趣「味」，以種種「因緣、譬喻」而「莊嚴」一切所說，何以不契你意，而皆斥為世論？「我復報言：婆羅門，」的確「有」法非是世論，然「非」是「汝」所「有者」；其法「非」有「為、非」建立論「宗，非」關言「說」，亦「非不」依第一義而方便「說種種」法「句」妙「味」，亦「非不」隨順眾生而以種種「因」緣、「譬」喻而「莊嚴」之。

婆羅門言：何等為非世論，非非宗，非非說？我時報言：婆羅門，有非世論，汝諸外道所不能知。以於外性，不實妄想，虛偽計著故。謂妄想不生：覺了有無自心現量，妄想不生，不受外塵，妄想永息，是名非世論。此是我法，非汝有也。婆羅門，略說彼識，若來若去，若死若生，若樂若苦，若溺若見，若觸若著種種相，若和合相續，若愛，若因計著；婆羅門，如



是比者，是汝等世論，非是我有。

註釋

「非非宗，非非說」：「非非」，雙重否定，即是肯定。「非非宗」，非如外道世論之不正宗，亦即是正宗。「非非說」，非不正之說，亦即是正說。

「以於外性，不實妄想，虛偽計著故」：謂以汝等世論者，於諸外法，作不實妄想，虛偽計著，故不能知非世論之正法。

「謂妄想不生」：此即非世論正法之主旨。以下為解釋此正法如何得起之大要。「覺了有無自心現量，妄想不生」：以覺了有與無皆是自心所現之量，故了知妄想實不生。以外道世論特著有無，起種種戲論言說妄想，迷惑自他，因此佛在此破之。此處的「妄想不生」為理上悟。

「不受外塵，妄想永息」：以了妄想無體，實不生起，因此不攝受取著外塵境界，而妄想永息。此處的「妄想永息」是事上證。然理上悟與事上證中間，亦無絕然分際，以此為無上法門，乃上上根人之頓悟頓證者也。

「略說彼識，若來若去，若死若生」：今我略說外道所計之彼妄識之相：例如彼外道計妄識有或來或去，或死或生之相。「若」，或也。

「若溺若見」：或沉溺於戲論，或計著種種邪見。

「若和合相續」：乃至或計著和合及相續相。

「若愛，若因計著」：或愛著不捨，或妄立眾邪因而計著之。

「如是比者」：「比」，類也。

義貫

「婆羅門言：何等」法「為非世論」耶？亦即：「非」如外道之「非」正「宗」，亦「非」如外道之「非」正「說？」（而離於外道之非正宗、非正說）「我時報言：婆羅門，有」法「非世論」，但為「汝諸外道所不能知」者。「以」汝等「於外」諸法「性」，作「不實」之「妄想，虛偽計著故，」不能知此非世論之正法。

此非世論之正宗正說者「謂」一切「妄想不生：」以「覺了有、無」皆唯「自心」所「現量」，故了知「妄想」實「不生」，因此「不」復攝「受」取者「外塵」境界，而「妄想永息，是名非世論。此是我」正「法，非」是「汝」所「有」者「也。婆羅門，」今我「略說」外道所計之「彼」妄「識」之相，舉如彼計著其「若來若去，若死若生，若樂若苦，若」沉「溺」於戲論、「若」計著種種邪「見，若」接「觸、若」戀「著種種相」，乃至「若」計「和合」及「相續」

相，以致「若愛」著不捨，「若」妄立眾邪「因」而「計著」之；「婆羅門，如是」之「比」（類）「者」，皆「是汝等世論」計著之說，「非是我」正法所「有」，（此為佛正宗正說與外道非宗非說之別。）

大慧，世論婆羅門作如是問，我如是答，彼即默然，不辭而退，思自通處，作是念言：沙門釋子，出於通外，說無生、無相、無因，覺自妄想現相，妄想不生。大慧，此即是汝向所問我：何故說習近世論，種種辯說，攝受貪欲，不攝受法？

註釋

「不辭而退」：此顯其我慢難改。

「思自通處」：思其自所通之處，仍計以為是。

「出於通外」：出於我通之外。

「說無生、無相、無因」：但說一切法無生、無相、無因，斷滅之法。此為故意枉曲佛所說，以其憍慢覆心，不願承認過錯，改邪歸正，可見慢心障礙修行之大！

「此即是汝向所問我」：「向」，方才。

「何故說習近世論，種種辯說，攝受貪欲，不攝受法」：為何如來說習學親近世論之種種詭辯言說，便會攝受貪欲，而不能攝受正法，便是這個道理；以此婆羅門爲例，便很明顯，以其廣習眾世論，故其貪欲、邪見過於熾盛，故不能攝受正法，乃至其憍慢亦難以減損。

義貫：本節從略。

大慧白佛言：世尊，攝受貪欲及法，有何句義？佛告大慧：善哉善哉，汝乃能為未來眾生，思惟諮問如是句義。諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。  
大慧白佛：唯然受教。

註釋

「攝受貪欲及法，有何句義」：攝受貪欲及攝受正法，於句義上，有何差別？

義貫：本節從略。

詮論

此節所問者，爲邪正所行之分際。

佛告大慧：所謂貪者，若取若捨，若觸若味，繫著外塵，墮二邊見，復生苦陰，生老病死，憂悲苦惱，如是諸患，皆從愛起，斯由習近世論，及世

論者，我及諸佛，說名為貪。是名攝受貪欲，不攝受法。

註釋

「復生苦陰」：「陰」，集聚。復因此而生起眾苦之陰。

「斯由習近世論，及世論者」：而斯等貪愛，不自生起，皆由於習近世論，及親近倡世論者而起。

義貫

「佛告大慧：所謂攝受「貪」欲「者」，謂於諸境界，「若」因愛而攝「取」，若「因憎而「捨」棄之，「若」接「觸、若味」著，如是「繫」縛執「著」於「外」在「塵」境，而「墮」於「二邊」之邪「見，復」因此而「生」起眾「苦」之「陰」集，「生老病死，憂悲苦惱，如是諸」苦之「患，皆從」貪「愛」而「起」；然而「斯」等貪愛，並不自生，皆「由習近世論，及」親近倡「世論者」而生，「我及諸佛」，皆「說」此習近「名為貪，是名」為「攝受貪欲，不攝受法」之義。

詮論

為何習近世論，為攝受貪欲之因？其道理為：以貪愛是業，而業不自生，乃由

惑而起，以起惑，故造業；所言惑者，指惑於理及惑於境，以眾生對於理與境起惑，故迷；迷故造業。是故三界眾生之生死，莫不由惑而生。而眾生之惑源，率皆在於世論。而彼世論者，以美妙之文詞章句，莊嚴文飾，且自稱智者、賢聖，因而誑惑愚夫，而墮於其邪見，令人於理於境起惑；彼更以其邪論，作為攝受種種貪欲之理論上的藉口、根據、後盾，故使貪欲合理化，從而迷惑益盛，因而無智愚夫依彼世論皆攝受貪欲而不自知：不但不知其非，且以為若不如是，反而是錯；甚至尊之為「道」。如道家之練丹求長生，乃至練精、氣、神，皆是令人於此無常敗壞之五蘊身上起計著、貪求，捨本逐末，變成練身而不練心，凡此皆是世論者令人攝受貪欲，不攝受法之例。其他東西方之種種外道世論，及等而下之者，如占卜、風水、扶乩之類，亦皆令眾生起種種迷惑妄想貪愛，而執著不捨，妄造諸業，枉受生死，受世論之害者，比比皆是。是故佛欲出眾生於生死海，即先破外道世論之種種妄計執著，如是妄見破則惑破，惑若破，即不復依之而妄造種種惡業，自壞壞他；惑破、業息，生死苦輪便頓息止。是故，有緣修習此無上頓法者，於佛殷切之教，應善隨順，俾能自利利他，自熟熟他，在此末法時期，建正法幢，摧破眾魔妖孽，令正法顯現、長住。

大慧，云何攝受法？謂善覺知自心現量，見人無我，及法無我相，妄想不生，善知上上地，離心意意識，一切諸佛智慧灌頂，具足攝受十無盡句，於一切法，無開發自在，是名為法，所謂不墮一切見、一切虛偽、一切妄想、一切性、一切二邊。

註釋

「無開發」：無功用。以功行純熟，其用若不開不發，不涉功用，自在顯現故。  
 「不墮一切見、一切虛偽、一切妄想、一切性、一切二邊」：「一切性」，即一切有無、斷常等性。此謂若能不墮一切見，即得正知見；以得正知見故，即能離於一切虛偽不實之相；若離虛偽之相，則不復妄想；若不妄想分別，即得離於一切有無斷常等性，而見法無性；見法無性，即一切二邊之見不生；二邊之見既離，即入於一相之智。因此修學正法之要，必須能不親近攝受世間言論。離妄乃所以順正也。

義貫

「大慧，云何」為「攝受法？謂」能「善覺知」一切諸法皆唯「自心」所「現量」，如實「見人無我，及法無我相」，以照見人法空故，「妄想不生」；妄想不

生，故能速「善知」見菩薩「上上」諸「地」行相，爾時即能「離」於「心意識」之境界，超凡入聖，得法性身，而為「一切諸佛」如來以佛薩婆若「智慧」之水「灌」其「頂」，授佛職位；於是「具足攝受」菩薩摩訶薩「十無盡句」之大願行，「於一切法」得「無開發」之功用，「自在」無礙，「是名為」攝受「法」。而此攝受法者，乃由不近世論而來，即「所謂不墮」外道世間「一切」諸「見、一切虛偽」不實、「一切妄想」分別、「一切」有無斷常一異等「性」，及「一切二邊」邪見。

大慧，多有外道痴人，墮於二邊，若常若斷，非黠慧者：受無因論，則起常見；外因壞，因緣非性，則起斷見。大慧，我不見生住滅故，說名為法；大慧，是名貪欲及法，汝及餘菩薩摩訶薩，應當修學。

註釋

「非黠慧者」：「黠」，音ㄊㄧˋ，亦慧也，含有狡猾、小聰明之義。

「受無因論，則起常見」：其中若攝受外道之無因論者，則起常見；以受無因論者，則計四大性常，無因而生，不從因緣，自然而有，常住不變，故成常見。

「外因壞，因緣非性，則起斷見」：若見外境之因緣離散而壞滅，於是計因緣皆



無，則起斷見。「非性」，即無義。

「我不見生住滅故，說名為法」：我因不見法有生住滅、來去等相，而如實見不生不滅，離諸貪欲取著，其心寂靜，是故說名為正法。而外道見有生滅、斷常、來去等相，復於是等相中妄生取著，貪愛不捨，是故墮於二邊者，即不見正法，而攝受貪欲。

義貫

「大慧，多有外道」之愚「痴人」，以愚痴故，令自他「墮於二邊」之邪見，「若常若斷」，皆「非點慧者」之所為：其中攝「受」其「無因論」者，「則起常見」；若見「外」境之眾「因」緣離散而物歸「壞」滅者，便計一切「因緣」皆悉「非性」（無有），「則起斷見」。大慧，我不見「法有「生住滅」、來去等相，如實見不生不滅，其心寂靜，遠離一切貪欲取著，「故說名為」正「法」；大慧，是名「攝受「貪欲及」攝受正「法」之別，「汝及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩，應當修學」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

一切世間論，外道虛妄說，妄見作所作，彼則無自宗。

惟我一自宗，離於作所作，為諸弟子說，遠離諸世論。

註釋

「惟我一自宗」：「一」，單獨。唯我獨一證得自性宗通。以此自性宗通唯佛能證，故說「惟我一自宗」。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：一切世間」之言「論」，皆是「外道虛妄」不實之「說」，以其「妄」想而「見」有能「作、所作」，「彼」世論者實「則無自」性「宗」通之法。「惟我」獨「一」證得「自」性「宗」通之無上理，而能究竟「離於」能「作所作」之妄想分別，不著能所，故稱實而「為諸弟子說」此無上深法，令得「遠離」於「諸世」間邪「論」。

心量不可見，不觀察二心，攝所攝非性，斷常二俱離。  
乃至心流轉，是則為世論；妄想不轉者，是人見自心。

註釋

「心量不可見」：一切心量皆不可以俗眼而得見，以心量無相故。「心量」，心、心所法也。

「不觀察二心」：「二心」，二見之心。謂外道之人，由於無智眼故，不能如實觀察有無等二見，乃自心所現之相。

「乃至心流轉，是則為世論」：「心流」，即意識之流。「轉」，生起。乃至有微少意識之流生起，皆是世論妄想。

「妄想不轉者，是人見自心」：若覺此妄想當體不生者，此人則明見自本心性。

義貫

一切「心量」乃無相，「不可」以俗眼而得「見」；外道人則「不能觀察」有無「二」見皆為自「心」所現相。唯佛與諸菩薩能觀察了知能「攝」取之心及「所攝」取之境，皆「非」有自「性」，因而於「斷常二」見悉「俱」遠「離」。如是「乃至」照見有些微意識「心流轉」生起，「是則」仍「為世論」之妄想。若能覺此「妄想」當體「不轉」（不生）「者，是人」則明「見自心」本性。

來者謂事生，去者事不現；明了知去來，妄想不復生。  
有常及無常，所作無所作，此世他世等，斯皆世論通。

義貫

所謂「來者」即「謂」見「事」境「生」起，所謂「去者」為謂見「事」境滅而「不現」；若能如實「明了知」一切法「去來」生滅等，乃妄現之相，「妄想」分別即「不復生」起。若見法「有常及無常」，見有「所作」法及「無所作」，及見有「此世」與「他世等，斯皆」是「世論」者之所「通」，非真實自性宗通。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，所言涅槃者，說何等法，名為涅槃？而諸外道各起妄想？

註釋

「而諸外道各起妄想」：而諸外道卻各起妄想，皆謂自己證涅槃。

義貫

：本節從略。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。如諸外道妄想涅槃，非彼妄想隨順涅槃。大慧白佛言：唯然受教。

註釋

「如諸外道妄想涅槃」：如諸外道所妄想分別之涅槃，非真正之涅槃，只是其妄計耳。

「非彼妄想隨順涅槃」：非以彼如是之妄想分別，而得隨順涅槃之真相；以離心

意識、五法、三自性等種種妄想分別，方得名爲眞涅槃故。

義貫：本節從略。

佛告大慧：或有外道，陰界入滅，境界離欲，見法無常，心心法品不生，不念去來現在境界，諸受陰盡，如燈火滅，如種子壞，妄想不生，斯等於此，作涅槃想。大慧，非以見壞，名爲涅槃。

註釋

「或有外道，陰界入滅」：有種外道，已達無粗想，而以無想定壓伏六識，令不現行；蓋彼見諸法無常，不可顧戀，故滅陰界入等一切境界。此種外道所修之涅槃，極似小乘人之所行。可知邪小所行，皆非得其正。

「境界離欲」：即不貪境界。

「心心法品不生」：即心心所法不生。

「諸受陰盡」：即五受陰皆令滅盡。五受陰，即五蘊，又稱五取蘊；「受」，取也。

「如燈火滅，如種子壞」：謂外道之取滅盡者，有如燈火之息滅，不復燃燒；如種子之敗壞，不復發芽、抽枝、開花、結果。

「妄想不生」：因此依於六識之妄想分別不復生起現行。雖六識不生現行，然只是受無想定禁伏而不起，其實不斷，且其八識之習氣全在，仍未明未淨，故離真實涅槃尚遠。

「非以見壞，名為涅槃」：並非以見諸法現壞滅之相，名為涅槃，以外道及二乘人，見五陰滅盡，名之為涅槃。而相反的，如來之涅槃者，為見諸法不生不滅，是故稱邪小皆是倒見。

義貫

「佛告大慧：或有」類近二乘之「外道」，言令「陰界入」究竟「滅」盡，名為涅槃：乃謂於諸「境界」捨「離」貪「欲」，以其「見」諸「法」實為「無常」故；由離境故，「心、心」所「法」諸「品不生」起現行，「不念」過「去」、未「來、現在」三世一切「境界」，如槁木死灰，沉空滯寂，令「諸受陰」（五受陰）皆歸滅「盡」，有「如燈火」之息「滅」，不復燃燒；亦「如種子」之敗「壞」，不復生芽開花結果，因此依於六識之「妄想」分別，「不」復「生」起現行。而「斯等」外道，「於此」偏空斷滅之境界，卻「作涅槃」之「想」。**大慧**，佛正法者，並「非以見」法現「壞」滅之相，「名為涅槃」，而是以見不生不滅，

方名涅槃故。

大慧，或以從方至方，名為解脫，境界想滅，猶如風止。

註釋

「或以從方至方，名為解脫」：此指計方之外道。「方」，即方所。此種外道，計方所為能生一切法，計一切法皆從方所生。眾生之罪福等等，皆復如是，從方所生，非眾生自造。此土之風水，可謂計方外道之亞流。是故，依計方外道之所言，眾生時從方所來，死後若能復歸於方所，即是歸源，歸源故稱涅槃。「解脫」，即涅槃義。

「境界想滅，猶如風止」：「境界」，外境。「想」，心想，即內心。故「境界」及「想」，即內心、外境，依報正報一切法。計方外道計一切內心外境之滅，有如風之止息；因風從方所生，風息時，亦復歸於方所，一切依正之法，其生滅亦復如是，故說有如風起、風止一般。

義貫

「大慧，或」有計方之外道，「以」眾生「從方」所生，死而回「至」於「方」名為「大涅槃之「解脫」，以其計外「境界」及眾生心「想」之息「滅，猶如風」

之「止」息，皆復歸於方所。

或復以覺所覺見壞，名為解脫。或見常無常，作解脫想。

註釋

「覺所覺見壞」：「覺所覺」，能覺之心，所覺之境。「見壞」，即不見。此以不見能覺所覺為涅槃。而涅槃者，實圓明寂照之義，故知彼之所計，實非涅槃，此外道見，乃有類老氏之棄聖絕智，渾沌無知以為道源。

「或見常無常，作解脫想」：此為雙計斷常之外道，計斷常二者皆為涅槃。

義貫

「或復」有計著無知無覺之外道，「以」能「覺所覺」之「見」悉歸「壞」滅，「名為」涅槃「解脫。或」有雙計斷常見之外道，「見」法為「常」或「無常」，而「作」涅槃「解脫」之「想」。

或見種種相想，招致苦生因，思惟是已，不善覺知自心現量，怖畏於相，而見無相，深生愛樂，作涅槃想。

註釋

「或見種種相想，招致苦生因」：「相」，外之境相。「想」，內之心想。謂或有



外道，見種種外境之相，及內心之想，皆是招致未來苦生起之因。

「不善覺知自心現量，怖畏於相」：不能善於覺知這一切內外之相，皆是自心所現之量，本無一法可得；因而於彼內外虛妄之相妄生怖畏。這就是：自己畫鬼，還自嚇出病來！

「而見無相」：而見實有無相之境界可欣可得。而不知一切相皆是虛妄。又，既無相，何有可得？

義貫

「或」有外道，「見種種」外境之「相」及內心之「想」，乃為「招致」未來「苦」果之「生因」，彼「思惟」如「是」事「已」，以「不」能「善覺知」此內外一切相，皆是「自心」所「現」之「量」，因而妄生「怖畏於」彼種種內外虛妄之「相，而」妄「見」實有「無相」之境界可欣可得，且於此無相之境界「深生愛樂」，而「作涅槃」之「想」。

或有覺知內外諸法自相共相，去來現在，有性不壞，作涅槃想。

註釋

「有性不壞」：「性」，即法。謂有法常住不壞。

義貫

「或有」外道虛妄「覺知內外」根塵一切「諸法」，皆有「自相」與「共相」，且於過「去」、未「來」、現在「三世之中，見「有」法「性」常住「不壞」，而以此不壞之自共相性，「作涅槃」之「想」。

詮論

此為計法之自共相常住不壞，以為涅槃。

或謂我、人、眾生、壽命一切法壞，作涅槃想。

義貫

「或」有外道「謂我、人、眾生、壽命」四相等「一切法」皆「壞」盡，以此「作涅槃」之「想」。

詮論

此為計四相斷壞為涅槃。

或以外道惡燒智慧，見自性及士夫，彼二有間，士夫所出名為自性。如冥初比，求那轉變，求那是作者，作涅槃想。

註釋

「或以外道惡燒智慧」：「惡燒」：為惡見所燃燒，以邪見能焚燒一切善根，令盡無餘，故稱「惡燒」。此謂或有愚夫，持外道為惡見所燃燒之邪智邪慧。

「見自性及士夫，彼二有間」：「自性」，即冥性。「士夫」，即神我。「有間」，有別。此派外道見冥性及神我，二種有別，不是一物。因為有外道計冥性與神我為同一。

「士夫所出名為自性」：即此派計冥性為從神我而出，神我為能生，冥性為其所生，言這是有情世間的生起之法。

「如冥初比，求那轉變」：「比」，類。謂正如從冥初之自性生出「覺」來，因此而造成有情世間一樣，器世間之生起，則是從微塵依緣轉變而生。「求那」，即微塵。

「求那是作者」：此派外道因此計求那（微塵）是器世間之作者，以其謂求那為能變，故能生。

義貫

「或」有愚夫，妄「以外道惡」見所燃「燒」之邪「智」邪「慧」為宗師，妄「見」有冥初「自性及士夫」（神我），且謂「彼二」者「有」所「間」異，非

同一物，並謂從「士夫」（神我）「所」生「出」者，「名為」冥初「自性」（冥性），神我為能生，冥性為所生。（此為有情世間生成之法）。正「如」從「冥初」自性生覺之「比」（類），「求那」（微塵）依緣「轉變」，而生器世間一切法，亦如是，因此計能變之「求那是」器世間法之「作者」，彼外道即如是於士夫與求那「作涅槃」之「想」。

詮論

此為心物二元論之外道，也就是計眾生世間與器世間，來源不同，二者並行，而形成一切世間法。故此派即是雙計神我及微塵者。神我指一切精神之來源，微塵指一切物質最小之單位，也是物質之基礎，外道計一切物質（器世間法）從此而生。且其計著：若能證見此一切精神與物質的本源——神我及求那——便是證得涅槃。

或謂福、非福盡；或謂諸煩惱盡；或謂智慧。

註釋

「或謂福、非福盡」：「非福」，即罪。「盡」，空。此為撥無因果者之言，謂罪與福皆空，造善無福，造惡無罪，以因果空故。

「或謂諸煩惱盡」：或有計煩惱自盡，不假修治，以此為涅槃。

「或謂智慧」：或有謂智慧滅盡而為涅槃。如老氏之言「智慧出，有大偽」，而以「絕聖棄智」為教，便是與印度之此派外道相近。近代所謂之「原始主義者」皆屬於此。

義貫

「或」有撥無因果之外道「謂福」與「非福」（罪）皆「盡」空，無所有，以達此境界為涅槃。「或」有外道「謂諸煩惱」自「盡」，不假修治，即得涅槃。「或」有外道「謂智慧」滅盡，而為涅槃。

或見自在是真實作生死者，作涅槃想。或謂展轉相生，生死更無餘因；如是即是計著因，而彼愚痴，不能覺知，以不知故，作涅槃想。

註釋

「或見自在是真實作生死者」：「自在」，即大梵天。有外道以大梵天是真實造作眾生之生死者。彼因大梵天為能生萬物，無有滯礙，故稱其為自在。魏譯作：「見自在天造作眾生」。此為計大梵天為能生。

「展轉相生，生死更無餘因」：彼外道謂眾生之生死，乃展轉相生，並非由於業

果，或其他原因。如劫初一男一女，彼二和合，展轉相生，而至於今，亦復如是相生。而眾生之生死，除如是展轉相生之因外，更無其他因。

「如是即是計著因」：如是即是計著邪因。

義貫

「或」有外道妄「見」大「自在」天「是真實」造「作」眾生之「生死者」，而於自在天「作涅槃」之「想。或」有外道「謂」眾生乃「展轉相生」；一切「生死」乃以此為因，「更無」其「餘」之「因」；如是即是計著「邪」因，而彼愚痴，不能覺知「眾生之生死因，為其各有善惡業緣，非是眾生自相轉生。「以不能覺「知故」，故於彼邪因，「作涅槃」之「想」。

或有外道言得真諦道，作涅槃想。或見功德、功德所起，和合一異俱不俱，作涅槃想。或見自性所起，孔雀文彩，種種雜寶，及利刺等性，見已，作涅槃想。

註釋

「得真諦道」：謂覺冥初真諦之道。

「功德、功德所起」：「功德」，即微塵；以計微塵具足一切功德，而能生萬物，

故名。「功德所起」，微塵所生之法。

「和一異俱不俱」：微塵與微塵所起之法，能生所生二者互相和合，成一、異、俱、不俱等性。

「自性所起」：「自性」，自然之性。謂一切法皆是自然之性所生起。

「孔雀文彩，種種雜寶，及利刺等性」：例如孔雀羽毛上之文彩，絢爛美麗，種種珍寶，光輝燦爛，乃至荊棘之利刺等，皆是自然而有，非有生因。「孔雀文彩」，代表有情正報之身。「種種雜寶」，代表器世間的礦物。「利刺」，代表器世間的植物。如是，有情（動物）自身、礦物、植物，一切世間之性，皆是自然而有。

義貫

「或有外道」自「言」已證「得」冥初「真諦」之「道」，而虛妄分別，於彼「作涅槃」之「想。或」有外道妄「見功德」（微塵）為能生，及「功德所」生「起」之法，能生所生二者互相「和合」，而成「一」性、「異」性、「俱」性、「不俱」性，而於此四句之性「作涅槃」之「想。或」有計自然之外道，妄「見」一切諸法皆是「自」然之「性所」生「起」：如「孔雀」羽毛之「文彩」（動物界），自然而有，不假因緣；「種種雜」色珍「寶」（礦物界），亦是自然而有；以「及」

甚至如荊棘之「利刺等性」（植物界），如此微小之物，都是自然而有。如是虛妄「見已」，即於自然性，「作涅槃」之「想」。

大慧，或有覺二十五真實；或王守護國，受六德論，作涅槃想；或見時是作者，時節世間，如是覺者，作涅槃想。

註釋

「覺二十五真實」：「二十五」，即金七十論中所列之二十五諦；謂從冥生覺，從覺生我心，從我心生五唯量，從五唯量生五大，從五大生十一根，是為二十五諦，若覺知此者，名為真實涅槃。

「或王守護國，受六德論，作涅槃想」：「六德論」，即勝論師之六句義：謂（一）實，（二）德，（三）業，（四）大有，（五）和合，（六）同異。此派外道計若為王守護國土，及受持六德論，即得涅槃。

「或見時是作者」：「時」，時節，或時間。此派外道計時節為實有，且具諸功德，能生世間一切諸法。此土之相命，算生辰八字，謂八字能生人之禍福，亦類似印度之計時外道。

「時節世間」：謂時節生出世間。



義貫

「大慧，或有」外道，以「覺」知「二十五」諦爲「真實」之涅槃。「或」有外道計若爲「王守護國」土，並「受」持勝論師之「六德論」，而於此等「作涅槃」之「想。或」有外道，妄「見時」節或時間「是」一切法之「作者」（生因），謂從「時節」生出「世間」一切法，而以得「如是」之妄「覺者，作」爲其已證得「涅槃」之妄「想」。

或謂性；或謂非性；或謂知性非性。或見有覺，與涅槃差別，作涅槃想。

註釋

「或謂性」：「性」，有性。有外道計有性爲涅槃者。

「或謂非性」：「非性」，即無性。有外道計無性爲涅槃者。

「或謂知性非性」：或謂以覺知有性及非有性爲涅槃。此爲雙計有無者。

「或見有覺，與涅槃差別」：「覺」，冥覺。有外道妄見有所謂之冥覺，爲與其他宗派之涅槃皆有差別。

義貫

「或」有外道「謂」有「性」爲涅槃；「或」有外道「謂非」有「性」爲涅槃；

「或」有外道，雙計有無，而「謂」覺「知」有「性」及「非」有「性」爲涅槃。「或」有外道，妄「見有」所謂之冥「覺」，自謂「與」其他宗派之「涅槃」皆有「差別」，而於此冥覺「作涅槃」之「想」。

有如是比，種種妄想，外道所說，不成所成，智者所棄。大慧，如是一切，悉墮二邊，作涅槃想。如是等外道涅槃妄想，彼中都無若生若滅。大慧，彼一一外道涅槃，彼等自論，智慧觀察，都無所立，如彼妄想，心意來去，漂馳流動，一切無有得涅槃者。

註釋

「有如是比」：「比」，類也。

「不成所成」：不能成就其所欲成就之涅槃。

「彼中都無若生若滅」：於彼妄想之中，實都無一法若生若滅。

「彼等自論」：乃彼等自以爲是之論。

「都無所立」：實都無一法可成立，但有虛妄名言。

「如彼妄想，心意來去，漂馳流動」：如彼所妄想計著者，只徒令妄想之心意，來去攀緣奔馳不定，如野馬、如暴流，以此生滅動盪之心念，如何能證得湛然

常寂之涅槃？

義貫

「有如是」眾多之「比」（類），「種種妄想」計著，皆為「外道所說」，而皆「不」能「成」就其「所」欲「成」就之涅槃，故為「智者」之「所棄」。大慧，如是一切「外道之論」悉墮於「二邊」，而彼等卻「作涅槃」之「想。如是等外道」所作「涅槃」之「妄想」計著，於「彼」妄想「中」，實「都無」一法「若生若滅」。大慧，彼一一外道所說之「涅槃」，乃「彼等自」立自是之「論」，若以正「智慧觀察」，實「都無所」成「立」，但有虛妄名言。何以故？以「如彼」所「妄想」計著者，實皆徒令妄想之「心意」攀緣「來去，漂」盪如浮萍、奔「馳」如野馬、「流動」不定猶如瀑流。以如是生滅動盪之心念，如何能證得湛然常寂之涅槃？是故彼「一切」外道「無有」能「得涅槃者」。

大慧，如我所說涅槃者，謂善覺知自心現量，不著外性，離於四句，見如實處，不墮自心現妄想二邊，攝所攝不可得，一切度量，不見所成，愚於真實，不應攝受；棄捨彼已，得自覺聖法，知二無我，離二煩惱，淨除二障，永離二死，上上地、如來地、如影幻等諸深三昧，離心意

識，說名涅槃。大慧，汝等及餘菩薩摩訶薩，應當修學，當疾遠離一切外道諸涅槃見。

註釋

「一切度量，不見所成」：一切依於心意意識分別計度之量，不見其有所成立或成就者。

「愚於真實，不應攝受」：諸愚夫於真實迷而不解之妄論，菩薩不應攝受。

「如影幻等諸深三昧」：得如影、如幻等諸甚深三昧。

義貫

「大慧，如我所說」之「涅槃者」，係「謂善」能「覺知自心現量，不取「著外」法之「性」，遠「離於四句」之妄想計著，徹「見」真「如實」在之「處，不墮」於「自心」所「現妄想」之「二邊」邪見，悟了能「攝」之妄心與「所攝」之妄境悉「不可得」，於凡愚「一切」分別計「度」之「量」，皆「不見」其有「所成」立者，諸「愚」夫「於真實」迷而不解之妄論，菩薩「不應攝受」；如是「棄捨彼」諸邪見「已」，即「得自覺聖」智「法」，而了「知」人法「二」種「無我」，脫「離」根本、枝末「二」種無明「煩惱，淨除」理事「二」種

「障，永離」分段、變異「二」種生「死」，如實知菩薩「上上」諸「地」之行相，入「如來地」，證「如影」如「幻等諸」甚「深三昧」，超「離心意意識」之微細生滅，如是者，我「說名」爲無上大「涅槃」。大慧，汝等及「其餘」諸「菩薩摩訶薩」，於此「應當修學」，汝等「當」速「疾遠離一切外道」所立之「諸涅槃」妄「見」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

外道涅槃見，各各起妄想，斯從心想生，無解脫方便。  
愚於縛縛者，遠離善方便，外道解脫想，解脫終不生。  
眾智各異趣，外道所見通，彼悉無解脫，愚痴妄想故。

註釋

「愚於縛縛者」：以愚痴故不解於能縛與所縛者。

「眾智各異趣」：「趣」，向。謂外道眾多之邪智，其所趣向皆各不同。如有趣有、趣無，趣一、趣異，及趣俱、不俱等，各各別異。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「諸「外道」之「涅槃見，各各」皆是「起」

於「妄想」計著，「斯」等悉爲「從」自「心」妄「想」而「生」，以是妄想故，故彼並「無」眞實「解脫」之「方便」。以「愚」痴故不解「於」能「縛」與所「縛者」皆爲自心所現，因而「遠離」諸「善」巧「方便」；是故「外道」雖於涅槃之究竟「解脫」依自心所現而作種種妄「想」，然眞實「解脫終不」因此等妄想而「生」。外道「眾」多之邪「智各異」其「趣，外道所」妄「見」妄認之自「通，彼」等「悉無」眞實「解脫」，以其皆是「愚痴妄想」計著「故」。

一切痴外道，妄見作所作，有無有品論，彼悉無解脫。  
凡愚樂妄想，不聞眞實慧，言語三苦本，眞實滅苦因。

註釋

「有無有品論」：有與無有二品之邪論。

「言語三苦本」：「三苦」，苦苦、壞苦、行苦。虛妄計著言語，是爲三苦之根本生因。

義貫

「一切」愚「痴外道」，皆「妄見」有能「作」及「所作」者，且於彼所作之諸法，悉以「有」與「無有」二「品」之「論」計之，是故「彼」等「悉無」眞

實之「解脫。凡愚」之所以「樂」著於「妄想」分別者，咸以「不」能得「聞真實」之智「慧」，而證真實涅槃，是故但知計著虛妄之「言語」，而成「三苦」之根「本」，唯有「真實」智慧方能「滅」此三「苦」之「因」。

譬如鏡中像，雖現而非有，於妄想心鏡，愚夫見有二。不識心及緣，則起二妄想；了心及境界，妄想則不生。

註釋

「於妄想心鏡，愚夫見有二」：「心鏡」，自心如鏡，能現一切法，故稱心鏡。「見有二」，見實有能緣、所緣二法之分別。

「不識心及緣」：「識」，了也。「心」，能緣之心。「緣」，所緣之境。謂不了能緣之心，及所緣之境，皆本一如。

「則起二妄想」：則起能所二法差別之妄想。

義貫

一切諸法「譬如鏡中」之「像，雖現而非」實「有，於」自「妄想」習氣之「心鏡」中，「愚夫」妄「見」實「有」能緣所緣「二」法分別。以「不識」能緣之「心及」所「緣」之境，皆本一如，「則起」能所「二」法差別之「妄想」；「若

「了」能緣之「心及」所緣之「境界」，皆唯自心妄現，「妄想則不」復「生」起，而得無住涅槃。

心者即種種，遠離相所相；事現而無現，如彼愚妄想。三有惟妄想，外義悉無有，妄想種種現，凡愚不能了。經經說妄想，終不出於名；若離於言說，亦無有所說。

註釋

「心者即種種」：自心者即是種種諸法。「種種」，指諸法。

「相所相」：能相、所相，亦即能、所二相。

「事現而無現，如彼愚妄想」：「事」，境相。一切諸法雖有境相顯現，而實無所現，諸境之性非，如彼愚夫之所妄想分別而認為實有者。

「外義悉無有」：「外義」，外境。

「經經說妄想，終不出於名」：佛於諸經中皆一再闡說妄想之相，令人了知妄想終不出於名言之計著。

「若離於言說，亦無有所說」：若離於一切言說，則了亦無有所說之妄想，及對治之理。眞妄二者皆是所說。離言則一切皆寂。



## 義貫

自「心者即」是「種種」諸法，種種諸法即是自心，了無二相，本無實體，如是了知則得「遠離」能「相、所相」（能所二相）；一切諸法雖有「事」境之相妄「現，而」實「無」所「現」，諸境之性並非「如彼愚」夫所「妄想」分別而認為之實有者。「三有惟」是自心「妄想」所現，一切「外義」（外境）「悉無有」實，以依「妄想」故見有「種種」境界「現」起，然「凡愚」於此「不能」覺「了」。佛於「經經」中闡「說妄想」之相，令人了知妄想「終不出於」對「名言」之計著；「若離於」一切「言說」，則了「亦無有所說」之妄想及對治之理。

## 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷三終



楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第四



## 楞伽阿跋多羅寶經義貫卷第四

宋天竺三藏求那跋陀羅譯  
沙門釋成觀撰註

## 一切佛語心品之四

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，惟願為說三藐三佛陀，我及餘菩薩摩訶薩，善於如來自性，自覺覺他。佛告大慧：恚所欲問，我當為汝隨所問說。大慧白佛言：世尊，如來應供等正覺，為作耶？為不作耶？為事耶？為因耶？為相耶？為所相耶？為說耶？為所說耶？為覺耶？為所覺耶？如是等辭句，為異為不異？

註釋
----

「三藐三佛陀」：「三藐」，正等。「三佛陀」，正覺。合為：正等正覺，即正覺之性，在此指佛法身。

「如來自性」：如來正覺之性，亦即法身。

「恚所欲問」：「恚」，隨意，任意。

「如來應供等正覺」：亦是指法身。

「為作耶？為不作耶」：為修持造作而得耶？為不修持造作而有耶？

「為事耶」：「事」，果。

「為相耶？為所相耶」：「相」，能作相。「所相」，所作相。所作相即生住異滅四相。

「為覺耶？為所覺耶」：「覺」，能覺之智。「所覺」，所覺之理。

「如是等辭句，為異為不異」：「異」與「不異」，即一、異，或同與別。謂如來法身，與以上所說之作及不作，乃至覺或不覺等辭句，是一還是異，同還是別？

義貫

「爾時大慧菩薩白佛言：世尊，惟願為」我解「說」如來「三藐三佛陀」法身之性相，令「我及」其「餘」諸「菩薩摩訶薩」，能「善」了知「於如來」正覺法身之「自性」，如是「自覺」悟已，復能「覺」悟「他」，自他皆得大利。「佛告大慧：恣」汝「所欲問」者，「我當為汝隨所問」而解「說」之。「大慧白佛言：世尊，如來應供等正覺」之法身，「為」修持造「作」而得「耶？為不」待

修持造「作」而有「耶？為」在修行之「事」（果）「耶」？抑「為」在修「因」中「耶？為」能作「相耶」？抑「為所」作「相耶？為」能「說」之人「耶」？抑「為所說」之法「耶？為」能「覺」之智「耶」？抑「為所覺」之理「耶」？如來法身與「如是等辭句，為」與之「異」，或「為」與之「不異」？

詮論

涅槃是所證之法，如來是能證之人。佛在前既說明了涅槃，大慧已領其旨，故在此更進一步問能證之如來。三藐三佛陀，義為正等正覺，又稱正遍知。正遍知之義為正知與遍知。正知則知於中，遍知則知於邊；正知於中以自利，遍知於邊以起用利他。佛既應允大慧之請，故大慧以如來之三號為問；如來、應供、正遍知。此三號即是佛之三德，圓攝三諦：如來即是法身德，攝中諦；應供即是解脫德，攝俗諦；正遍知即般若德，攝空諦。如來之通號有十個，在此只特問此三者的原因，為此三號乃十號之要。又，此法身三德秘藏，雖為諸佛之所自證者，然而此三德，亦是一切凡聖所共有；但是凡愚我執情堅，故無法契入、證得；是故佛於諸經中說「人法空無自性」，以破其執。所謂無自性者，是指無妄我堅執之性，以顯有如來法身真我之自性，令眾知有所證者。

佛告大慧：如來應供等正覺，於如是等辭句，非事非因；所以者何？俱有過故。大慧，若如來是事者，或作，或無常；無常故，一切事應是如來，我及諸佛，皆所不欲。若非所作者，無所得故，方便則空，同於兔角、槃大之子，以無所有故。大慧，若無事無因者，則非有非無；若非有非無，則出於四句；四句者，是世間言說，若出四句者，則不墮四句；不墮四句故，智者所取，一切如來句義亦如是，慧者當知。

註釋

「如來應供等正覺，於如是等辭句，非事非因」：此是省辭，其義具說應為：如來應供等正覺法身之相，如是等辭句，俱非可說，以如來法身，非可說是果，亦非可說是因；非作，亦非不作；非相，亦非所相；乃至非能覺，亦非所覺。「俱有過故」：謂以此等二邊之辭句，來描述如來之性德，則俱有過失；若謂是因，則失於果；若謂是能，則失於所。

「若如來是事者，或作，或無常」：若言如來法身是事果者，則法身即或成爲作法，或成無常性，如是如來法身應壞。

「無常故，一切事應是如來」：以如來法身既是無常，則一切事皆應是如來法



身，以一切事皆無常故。

「我及諸佛，皆所不欲」：「不欲」，不樂、不許如是不正之言，以其害道也，兼且謗佛。

「無所得故，方便則空」：若言都無所得，則一切所修智慧方便，便空，落於斷滅。

「槃大之子」：「槃大」，石女。

「若無事無因者，則非有非無」：此下顯正說。「無事無因」，即非事非因。謂若能如實知如來法身非因亦非果，則知法身非有非無，而離於有無。

「出於四句」：「出」，超過。

「一切如來句義亦如是」：一切如來所說法句之義，亦如是，離於四句，離一切相，以一切如來皆稱性而說故。「如來句義」，亦可說是如來十號之句義。

義貫

「佛告大慧：如來應供等正覺」法身之相，「於如是等辭句」，俱非可說，以如來法身既「非」可說是「事」果，亦「非」可說是修「因」，非作亦非非作，非相亦非所相，乃至非覺亦非所覺等。「所以者何？」以此等二邊之句「俱有過」

失「故」。大慧，若「言」「如來」法身「是事」果「者」，則法身即「或」成爲「作」法，「或」成「無常」性；如來法身既是「無常故」，則「一切事」皆「應是如來」法身。如是不正之言，「我及」十方「諸佛，皆所不欲」不樂聞說，以其害道故。「若」言如來法身「非所作者」，則無體性，故一無所得，以執「無所得故」，則如來無量劫所修智慧「方便則空」，落於虛妄，無量功德「同於兔角、槃大」（石女）「之子，以」皆虛妄「無所有故」，是故法身與彼等辭句非一、非異。「大慧，若」能如實知如來之法身本「無事無因」（非果非因）「者，則」能知法身「非」可說「有」、亦「非」可說「無」，離於有無；「若非有非無，則」超「出於四句」之妄計；所言「四句者，是世間」妄想「言說，若」超「出四句者，則不墮」於凡夫「四句」之妄想；以「不墮四句」妄想「故」，則得離四句、絕百非，離妄顯真，法身真我於是乎全現；是爲「智者所取」。我之所說如是，十方「一切如來」十號之「句義」及其所說法「亦如是」，離於四句，離一切相，顯如如法性，有「慧者當」如是「知」。

如我所說一切法無我，當知此義。無我性是無我，一切法有自性，無他性，如牛馬。大慧，譬如非牛馬性，非馬牛性，其實非有非無，彼非無自性。

如是大慧，一切諸法，非無自相，有自相，但非無我愚夫之所能知，以妄想故；如是一切法空、無生、無自性、當如是知。

註釋

「無我性是無我」：「我性」，是我執之性。以諸法之中，各各無有我執之性，所以說諸法無我，並非無有諸法之自性，而稱爲法無我。例如色陰，並不自念言：此是我，而執爲我；受陰亦不自念言：此是我，而執爲我；如是乃至五陰、十二入、十八界一切法，一一諸法皆不自念言：此是我，而執爲我；以諸法皆無此我執之性，故說諸法無我，並非說色陰無色陰之自性相，或受陰無受陰之自性相，但是色陰等諸法不執其自性相爲我而已，故稱諸法無我。

「一切法有自性，無他性，如牛馬」：一切諸法皆各有其自性，而無他法之性，譬如牛馬，皆各有其自性，而無其他動物之性。

「譬如非牛馬性，非馬牛性」：譬如牛無馬之性，馬亦無牛之性。

「其實非有非無，彼非無自性」：牛馬之性，其實雖非有非無，離於有無，然彼牛馬並非無牛馬之自性；正如如來法身之性，雖離有無，非有非無，然亦非無法身之自性；而一切諸法亦如是，雖離有無，然亦非無其各自之自性。

「一切諸法，非無自相，有自相」：一切諸法亦復如是，非無自相，確有自相。然此自相，乃真如隨緣，而作為一切法之真體，成就所謂諸法寂滅相之相，非妄執一切法差別之自相也。

「但非無我愚夫之所能知，以妄想故」：然此諸法之中，真如自相，唯佛菩薩，乃能究盡，非諸邪小能知。何以故？以邪小之見，雖了無執法之我，而不知諸法之中有真實之自性，這是由於愚夫為妄想分別所蔽故。

「如是一切法空、無生、無自性」：謂我所說之「法無我」既如是，則一切法空、一切法無生、一切法無自性，悉亦如是。以一切法空，而如來之性不空；一切法無生，而如來之性乃生；一切法無自性，而如來有常住清淨之自性。

義貫

「如我」昔「所說」者：「一切法無我，當」善「知此義」，以諸法中「無」有「我」執之「性，是」故說諸法「無我」，非是無有諸法自性也；「一切法」皆各「有」其「自性」，而「無他」法之「性」，譬「如牛馬」，牛有牛性，馬有馬性，皆各有自性，無他性。「大慧，譬如」並「非牛」有「馬性」，亦「非馬」有「牛性」，牛馬之性「其實」雖「非有、非無」，離於有無妄計，然「彼」牛

馬「非無」各「自」之「性」。如是，大慧，一切諸法亦復如是，「非無自相」，確「有」眞如「自相，但」此諸法中之眞如自相，「非」是「無」眞「我」（不見眞我）之「愚夫之所能知」，何以故？「以」愚夫爲自心「妄想」分別之所蔽「故」。我所說之法無我義既「如是」，則「一切法空」、一切法「無生」、一切法「無自性」，悉亦如是。（一切法無我，而如來有眞我；一切法空，而如來之性不空；一切法無生，而如來之性乃生；一切法無自性，而如來有常住眞性），「當如是」了「知」。

如是如來與陰，非異非不異；若不異陰者，應是無常；若異者，方便則空，若二者，應有異，如牛角相似故不異；長短差別故有異。一切法亦如是。

註釋

「如是如來與陰，非異非不異」：如來法身與五陰，亦復如是，非一非異。

「若不異陰者，應是無常」：如來法身若不異於五陰，則應是無常，以無常是所作法，而所作法即是生滅無常之法。因此法身與五陰非一（非不異）。

「若異者，方便則空」：「方便」，指度生方便之相。謂若如來法身爲異於五陰者，則如來一切智慧方便即空，則無全體起用，方便益物之相，所以法身與五

陰非異。又，方便亦可指修行之方便。此則謂，若法身與五陰是異者，以法身無相，而五陰有相，即成二法，互不相干，則五陰雖自修行，而於法身終無所益，因此說「方便則空」。

「若二者，應有異」：如來法身與五陰若是二而非一者，彼此應有絕然相異之處。

「如牛角相似故不異」：如牛之二角，本一體之所生，互相類似，故不異。法身與五陰亦如是，本乎一真，互相類似，故是不異。

「長短差別故有異」：牛之二角雖相似而不異，然其長短等相，確有差別，故亦是有異。法身與五陰亦如是，法身無相，五陰有相；法身常住，五陰無常，故亦有異，是故非不異，如牛之二角，確有差別之相。

「一切法亦如是」：一切法亦如是，本乎一真，非一非異。

義貫

「如是如來」法身「與」五「陰」亦是「非異、非不異」：如來法身「若不異」於五「陰者」，法身「應是」與五陰一樣「無常；若」如來法身「異」於五陰「者」，則如來無量劫來一切自修利他之「方便則」落「空」，毫無所成，以二

者不相干故。又，法身與五陰「若」是「二」而非一「者」，彼此「應有」絕然相「異」之處。然法身與五陰二者，卻「如牛」之二「角」，本一體所生，互「相」類「似，故」是「不異」（法身與五陰亦如是，本乎一眞，互相類似故不異）。然牛之二角「長短」等相，各有「差別，故」是「有異」，（法身與五陰亦如是，法身無相、常住，五陰有相、無常，故是有異，非不異，如牛之二角）。「一切」諸「法」悉「亦如是」，本乎一眞，非一非異，而有一異。

大慧，如牛右角異左角，左角異右角，如是長短種種色，各各異。大慧，如來於陰界入，非異非不異。

義貫

「大慧，如牛」之「右角異」於「左角，左角異」於「右角，如是長短」及「種種色」相，「各各」互「異」，然以左右角形像相似，故亦不異；是故左右角非異非不異。「大慧，如來」法身之「於」五「陰」、十八「界」、十二「入」亦如是，「非異、非不異」。

詮論

前面談如來法身與五陰爲非一、非異，此節則更引申而言：法身不但與五陰、

乃至與十二入、十八界亦非一非異。

如是如來解脫，非異非不異，如是如來以解脫名說：若如來異解脫者，應色相成，色相成故，應無常；若不異者，修行者得相，應無分別，而修行者見分別，是故非異非不異。

註釋

「如是如來解脫，非異非不異」：「解脫」，即涅槃。謂如來法身與涅槃亦如是，非異非不異。

「如是如來以解脫名說」：以如是故，如來法身乃以涅槃解脫之名，而說名為如來。亦即：以得涅槃解脫故，而稱如來。

「若如來異解脫者，應色相成」：若如來法身異於涅槃者，法身應由色相所成，以涅槃是無相故，而法身既與之相異，應是由色相所成。

「若不異者，修行者得相，應無分別」：「得相」，得果之相。「應無分別」，與修因應無分別。謂若法身與涅槃不異者，則無能無所，因果不分，修因證果應無分別。

「而修行者見分別」：而修行者現見有修因與得果之分別，有能證所證之分別，



是故法身與涅槃非不異。

義貫

「如是如來」法身與涅槃「解脫，非異、非不異」，以「如是」（非異非不異）故，「如來」法身得「以」涅槃「解脫」之「名」而「說」名爲如來：「若如來」法身「異」於涅槃「解脫」之無相「者」，如來法身「應」是由「色相」所「成」，法身既由「色相」所「成故，應」是「無常」，然法身非是色相所成，亦非無常，是故如來法身與涅槃非異。「若」法身與涅槃解脫「不異者」，則無能所之分，因果不分，修因證果應無分別，因此「修行者得」果之「相」與其修因，「應無分別，而修行者」現「見」有能證所證、修因與得果之「分別」，故知法身與涅槃非不異，「是故」法身與涅槃「非異、非不異」。

詮論

此節之前，說明如來法身與五陰、十二入、十八界等世間法，非異非不異；此節開始，爲說明如來法身與出世間無爲法，非異非不異。首先闡明的是如來法身與涅槃解脫非一非異，亦即是說，法身德與解脫德，非一非異。下一節則闡明法身德與般若德，非一非異。

如是智及爾燄，非異非不異。

註釋

「智及爾燄」：「智」，為能知，指始覺，乃般若之智。「爾燄」，為所知，在此指本覺，乃法身。以始覺覺知本覺，即得始本契合，證唯一究竟覺體。

義貫

「如是」能知之始覺「智，及」所知之「爾燄」（本覺），始本契合，唯一究竟覺體，故「非異、非不異」。

詮論

如前所說，上節談解脫與法身不一不異，本節談始覺與法身（本覺，在此稱爾燄）非一非異。以得解脫，故能證入本覺；蓋以始覺智，發明心地，覺至心源，始本契合，證唯一究竟覺體，了無能所之相，所以始、本非一、非異。此節乃為省文，按照前面經文，全文大致應為：「若謂本覺之法身與始覺之智異者，則始覺虛功，本覺無證；今既有證，且知始本本一體，故非異。若始覺智與本覺法身不異者，應無能所，今既有能證之智，證於所證之本覺，故非不異。是故始覺與本覺法身，非異非不異。」這是回答前面大慧所提「覺所覺」之難；

這也是佛一項一項分別解答大慧之難的最後一項。以下是總結。

大慧，智及爾燄非異非不異者，非常非無常，非作非所作，非有為非無為，非覺非所覺，非相非所相，非陰非異陰，非說非所說，非一非異，非俱非不俱。非一非異，非俱非不俱故，悉離一切量；離一切量，則無言說；無言說，則無生；無生，則無滅；無滅，則寂滅；寂滅則自性涅槃；自性涅槃，則無事無因；無事無因，則無攀緣；無攀緣，則出過一切虛偽；出過一切虛偽，則是如來；如來則是三藐三佛陀。大慧，是名三藐三佛陀。大慧，三藐三佛陀者，離一切根量。

註釋

「非相非所相」：非能賦與相者，亦非所賦與之相。

「非陰非異陰」：非即是五陰，亦非異於五陰。

「悉離一切量」：「量」，一切言思所及者，皆稱為量。離一切量，即是言思路絕，不可以智知，不可以識識。

「離一切量，則無言說」：以離一切言思之量，則事量滅；事量滅，則真妄兩忘，故無言說。

「無言說，則無生」：無言說，則入離言境界，證離言法性；以法性無生，故證無生之智。

「自性涅槃，則無事無因」：諸法既自性涅槃，則不更涅槃，否則即是古人所謂：「頭上安頭」，或：「將佛求佛」；是故無事無因可說，無有少法可得。

「無攀緣，則出過一切虛偽」：以一切虛偽皆由眾生自妄想心攀緣而生。「虛偽」，指一切戲論之法。

「出過一切虛偽，則是如來」：「出過一切虛偽」，即是離妄，離妄則證真；真者真如也——既證真如，故是如來。

「是名三藐三佛陀佛陀」：此處「佛陀」兩字重複，其義為如來之覺，不可復極，已到了窮微盡化的絕妙之處。亦即：如來之覺，已至極處。

義貫

「大慧」，若始覺「智及」本覺「爾燄」（法身）究竟一體，而「非異非不異者」，則此體「非常非無常，非」能「作非所作，非有為非無為，非」能「覺非所覺，非」能賦與「相」者，亦「非所」賦與之「相，非」即是五「陰」，亦「非異」於五「陰，非」能「說非所說，非一非異，非俱非不俱」。以「非一非異，非俱

非不俱」，離於一異、俱不俱等四句之量「故」，不可以智知，不可以識識，「悉離一切」言思之「量」；以「離一切」言思之「量，則無言說」；以「無言說」故，「則」證「無生」；以證「無生」故，「則無滅」；無生「無滅，則」本自「寂滅」；本自「寂滅，則」證「自性涅槃；自性涅槃，則」徹見「無事無因」等相；見「無事無因，則無」有「攀緣；無」有「攀緣，則」超「出過」於「一切虛偽」不實戲論之法；以超「出過」於「一切虛偽」故，即達於眞如實在之性，「則是如來」法身；「如來」法身「則是三藐三佛陀」正等覺體。「大慧，是名」爲「三藐三佛陀佛陀。大慧，三藐三佛陀佛陀者，」則是永「離一切」心意意識諸「根」度「量」境界。

詮論

此節最後又再重言：「三藐三佛陀佛陀者，離一切根量」的原因爲：菩提涅槃，今既已顯，恐行人仍用心推度，而墮在正位之中，故佛再一次咐囑其要。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

悉離諸根量，無事亦無因，已離覺所覺，亦離相所相。  
陰緣等正覺，一異莫能見，若無有見者，云何而分別？

非作非不作，非事亦非因，非陰非在陰，亦非有餘雜；亦非有諸性，如彼妄想見；當知亦非無，此法法亦爾。

註釋

「悉離諸根量」：此指如來法身，悉離一切諸根度量。「根量」，亦即見聞覺知之境界。

「陰緣等正覺，一異莫能見」：「陰」，五陰。「緣」，界入等攀緣之緣。「等正覺」，即法身。謂正覺法身與陰界入生死苦道，無有一異之相可見。

「非作非不作」：指諸佛如來之三德秘藏，乃非作法，亦非不作法。

「非陰非在陰」：非離陰、非在陰。

「亦非有餘雜」：「餘雜」，邪小過咎之法。

「當知亦非無」：法身雖離一切相，然而亦非無實相可見。

「此法法亦爾」：「法法」，各各法，諸法。「爾」，然，如是。謂法身如是，而此諸法亦然，皆離於相，而亦非是無，以染淨皆是一如所現故。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「如來法身「悉離」一切「諸根」度「量」

境界：於中「無事」果「亦無因」（非果亦非因），「已離」能「覺、所覺，亦離」能「相、所相」，離一切諸相。五「陰」、十八界、十二入等眾能「緣」所緣之生死苦道，及如來「等正覺」之法身，其「一」與「異」，實「莫」有「能見」者；既無能見，何有所見？「若無有」能「見」及所見「者」，愚夫「云何而」憑空起種種妄計「分別」？諸佛如來三德秘藏乃「非作」法、「非不作」法，「非事」果「亦非因，非」離五「陰、非在」五「陰，亦非有」邪小「餘雜」過咎之法，究竟清淨，離一切相，以三德本淨故。「亦非有諸」妄計之有無、一異等「性，如彼」愚夫自心「妄想」所「見」者；雖離諸相，然而「當知亦非無」實相可見。如來法身如是，「此」世間之「法法亦爾」，皆離於相，而亦非無，以染淨皆一如所現故。

以有故有無，以無故有有；若無不應受，若有不應想。  
 或於我非我，言說量留連，沈溺於二邊，自壞壞世間。  
 解脫一切過，正觀察我通，是名為正觀，不毀大導師。

註釋

「以有故有無，以無故有有」：以有「有」，故有「無」；以有「無」，故有

「有」。亦即：若成立有，即是成立無；若成立無，即是成立有，以有無相待而成故，是故有無二見相待而成，皆無自體。

「若無不應受，若有不應想」：以有與無相待而成，皆無自體，是故若見愚夫建立無見，則不應攝受；若見其建立有見，亦不應作想。「想」者，念也，分別也。「或於我非我，言說量留連」：「非我」，無我。謂凡愚或以不了法性，而於如來所說之真我與無我，取著言說之量，而留連不捨。

「解脫一切過，正觀察我通」：若能了達法身乃解脫自在，離一切二法之過，而以正智觀察我所通之一切法唯心現量。

義貫

愚夫「以」妄建立「有」見，「故有『無』」見，「以」妄建立「無」見，「故有『有』」見，以有與無相待而成故，是故有、無皆無自體，因此「若」聞「無」見，則「不應」攝「受，若」聞「有」見，亦「不應」隨而起念作「想」。諸凡愚「或」以不了法性，而「於」如來所說之「我」與「非我」，虛妄取著「言說」之「量，留連」不捨，因而「沈溺於二邊」之見，「自壞」且「壞世間」人之善根。若能了達法身乃「解脫」自在，離「一切」二法之「過」，而以「正」智「觀



察我」所「通」之一切法唯心現量，「是名為正觀」，如是則能「不毀」謗如來「大導師」，以言如來為有為無，為常無常、一異等，皆是謗於如來故。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊說修多羅，攝受不生不滅；又世尊說：不生不滅是如來異名。云何世尊，為無性故，說不生不滅？為是如來異名？佛告大慧：我說一切法不生不滅，有無品不現。

註釋

「如世尊說修多羅，攝受不生不滅」：「攝受」，指攝取的動作而言；若說指能攝取及所攝取者，亦可通；然依經義，以前說為勝。此謂：如世尊於諸經中，處處詮說「攝受」這一事，本身即不生、不滅。亦即：既然攝受之事不生不滅，則能攝受及所攝受之根塵等一切法，亦皆不生不滅。

「不生不滅是如來異名」：「如來」，指法身。

「云何世尊，為無性故，說不生不滅」：謂世尊是否因為根塵諸法皆是無性，而說不生不滅？若如是而說不生不滅者，則不生不滅即墮於無見。「無性」，即無法。

「為是如來異名」：此句是節文。謂抑為由於不生不滅是如來異名，而說不生不

滅？若如是者，則不生不滅便墮有見。在此句與前句，大慧之意爲：無性即是無法，而如來異名即是有法，若依無性（無法）而說不生不滅，即落斷見；若依如來異名而說，即墮有見，豈非佛之不生不滅，便墮於有無見了嗎？

「我說一切法不生不滅，有無品不現」：我所說的不生不滅，其境界是有無二品皆不現。「現」，顯現，生起。以有與無皆不生起，故是究竟的不生不滅。「有不現，則不生；「無」不現，則不滅，故是真不生不滅。又，不生則不是有，不滅則不是無，因此非是有無。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊」所「說」之「修多羅」中，處處分別詮釋能「攝受」之根、所攝受之塵，及攝受之動作，皆「不生不滅；又世尊說：不生不滅是如來」法身之「異名。云何世尊」作如是說？是否「為」由於根塵諸法「無性故」，而「說不生不滅」？若如是者，則不生不滅即墮於無見；抑「為是如來」之「異名」，而說不生不滅？若如是者，則不生不滅即墮於有見。「佛告大慧：我」所「說」之「一切法不生不滅」，其境界爲「有無」二「品」皆究竟「不現」起，故是真不生不滅，是故不墮有無見。

大慧白佛言：世尊，若一切法不生者，則攝受法不可得，一切法不生故；若名字中有法者，惟願為說。

註釋

「攝受法不可得」：能攝受及所攝受之法，皆不可得。大慧之意為：若能攝受及所攝受之法皆不可得，便不得言有一切諸法，既無一切諸法，便是無性。

「若名字中有法者」：此謂：既然一切法皆無實性，便是但有名字，則如來之名，亦將如是，但有名字，並無其實。若如來之名字中，為有實性，則此實性又將是什麼？

義貫

「大慧白佛言：世尊，若一切」諸「法不」會「生」起「者，則」能「攝受」及所攝受之內外諸「法」皆「不可得」，如是則不得言有一切諸法，因此，一切法皆是無性，以根塵等「一切」諸「法」皆「不」會「生故」；是故一切法便無實，但有名字，而如來之名字亦如是，並無其實；「若」如來之「名字中」為「有」實「法者」，此實法為何？「惟願」世尊「為」我解「說」。

詮論

大慧在此所說的要義爲：既然一切諸法不生，則於其中定無少法可得；若一切法中無有少法可得，則又說誰是如來之異名？亦即：名字之下，並無所名之實；若如是者，則如來法身同彼根塵，皆悉無性。

佛告大慧：善哉善哉，諦聽諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：我說如來非無性，亦非不生不滅攝一切法，亦不待緣故不生不滅，亦非無義。

註釋

「我說如來非無性」：我說如來之法身非是無性。「無性」，即無法。

「亦非不生不滅攝一切法」：法身亦非同於由不生不滅所攝之其他一切法。因爲不生不滅有二種差別：法身之不生不滅，及諸法之不生不滅。法身以自體亙古湛然靈常，而稱不生不滅。諸法以緣生無性，而稱不生不滅。此二種不生不滅名雖同，而其內涵則大異其趣。質言之，即諸法以無常而言不生不滅，法身以有常故不生不滅。不生不滅名同，而所代表之意義不一樣。

「亦不待緣故不生不滅」：法身亦不待餘緣而顯，故不生不滅，以法身絕待、離緣故。

「亦非無義」：法身亦非空無義，乃有其自體。

義貫

「佛告大慧：善哉善哉」，汝能作是問，「諦聽諦聽，善思念之，吾當為汝分別解說」其義。「大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：我說如來」法身，「非」是「無性，亦非」同於由「不生不滅」所「攝」之其他「一切」諸「法」；法身「亦不待」餘「緣」而顯「故不生不滅」，以法身絕待離緣故；法身「亦非」空「無義」，乃有其自體。

大慧，我說意生法身如來名號，彼不生者，一切外道、聲聞緣覺、七住菩薩，非其境界。大慧，彼不生，即如來異名。大慧，譬如因陀羅、釋迦、不蘭陀羅，如是等諸物，一一各有多名，亦非多名而有多性，亦非無自性。

註釋

「我說意生法身如來名號」：「意生法身」，即意生身。以如來法身如意自在，故意生身即是如來法身之名號。

「彼不生者」：「不生」，指不生而生。謂意生法身實不生而生，生而實不生。

「一切外道、聲聞緣覺、七住菩薩，非其境界」：謂意生法身不生而生，生而不

生之境界，不但凡、外、邪、小不能了知，即七住地之菩薩亦不能知。「七住」，即七住地，亦即七地。以意生身，乃八地菩薩證無生忍後，而現之微妙意生身，其實則是無生示生，生即無生，此境界，七地猶不能了，何況凡愚邪小？

「因陀羅、釋迦、不蘭陀羅」：此爲帝釋天之諸異名。帝釋天之名有多種，其中之一爲：釋迦、提桓、因陀羅（Sakra devānām Indra），簡稱釋提桓因。釋迦義爲能，或能仁。提桓，又譯爲提婆，義爲天。因陀羅義爲主、或帝。合起來之義爲：能仁天主、或能仁天帝。「不蘭陀羅」，與橋尸迦同爲帝釋昔爲人時之名。大涅槃經曰：「如帝釋，亦名橋尸迦，亦名富蘭陀羅。」

義貫

「大慧，我說意生法身」即「如來」之「名號」，以如來法身如意自在故。「彼」意生法身「不生」而生，生而不生之深密微妙境界「者」，於「一切外道、聲聞緣覺」乃至「七住」地「菩薩」皆不能了，以「非其境界」故。「大慧，彼不生」不滅因此「即」是「如來異名」之一。「大慧，譬如」帝釋名爲「因陀羅、釋迦、不蘭陀羅，如是等諸物，一一」皆「各有多名」，然「亦非」因有「多名而有多」體「性，亦非」因有多名而「無自」體「性」；如來法身亦然，非因有多名而

有多性，亦非因有多名而無自體性。

如是大慧，我於此娑呵世界，有三阿僧祇百千名號，愚夫悉聞，各說我名，而不解我如來異名。大慧，或有眾生，知我如來者，有知一切智者，有知佛者，有知救世者，有知自覺者，有知導師者，有知廣導者，有知一切導者，有知僊人者，有知梵者，有知毗紐者，有知自在者，有知勝者，有知迦毗羅者，有知真實邊者，有知月者，有知日者，有知主者，有知無生者，有知無滅者，有知空者，有知如如者，有知諦者，有知實際者，有知法性者，有知涅槃者，有知常者，有知平等者，有知不二者，有知無相者，有知解脫者，有知道者，有知意生者。大慧，如是等三阿僧祇百千名號，不增不減，此及餘世界，皆悉知我，如水中月，不出不入。

註釋

「娑呵世界」：即娑婆世界。義為堪忍。以此世界眾生堪忍痛苦，不求出離故。「阿僧祇」：梵語 *Asamkhyā*，譯為無數或無央數。「阿」，為無；「僧祇」，為數。阿僧祇為數之極，若以萬萬為一億，以億萬為一兆來計算，則一阿僧祇等於一千萬萬萬萬萬萬萬兆。以數學方式表之，即為： $10^{47}$ ，亦即10後面再加四

十七個零。

「而不解我如來異名」：而不了解彼等諸名，皆爲我如來之異名；亦即，名雖無數，而我如來體實一。

「僊人」：「僊」同仙。

「毗紐」：梵名 *Viṣṇu*，又作韋紐，微瑟紐，爲那羅延天或自在天之別名。

「迦毗羅」：佛生於此城，故以城爲名。

「如是等三阿僧祇百千名號，不增不減」：如是多之名號，只要舉出一名，便攝諸法名；而名號雖多，體無增減：在多不增，在一不減。

「如水中月，不出不入」：月比喻爲佛應身，水比喻眾生之心：若眾生心淨，如來即應現，如月出現於水；然而月實在空，而其影相卻普現於一切淨水中，月實不從空而下，故是「不入」，亦不離水而能得見，故是「不出」。

義貫

「如是大慧，我於此娑呵世界，有三阿僧祇百千名號」，諸「愚夫」雖「悉聞」，亦悉「各說我」之「名」號，然「而」却「不」知「解」彼等諸名皆係「我如來」之「異名。大慧」，其中「或有眾生，知我」名爲「如來者，有知」我



名「一切智者，有知」我名「佛者，有知」我名「救世」間「者，有知」我名「自覺者，有知」我名「導師者，有知」我名「廣導者，有知」我名「一切導者，有知」我名「僊人者，有知」我名「梵者，有知」我名「毗紐者，有知」我名「自在者，有知」我名「勝者，有知」我名「迦毗羅者，有知」我名「真實邊者，有知」我名「月者，有知」我名「日者，有知」我名「主者，有知」我名「無生者，有知」我名「無滅者，有知」我名「空者，有知」我名「如如者，有知」我名「眞「諦者，有知」我名「實際者，有知」我名「法性者，有知」我名「涅槃者，有知」我名「常者，有知」我名「平等者，有知」我名「不二者，有知」我名「無相者，有知」我名「解脫者，有知」我名「道者，有知」我名「意生」身「者。大慧，如是等三阿僧祇百千名號」，如來名號雖多無量，法體實一，在「不增」，在寡「不減」，於「此」土「及」其「餘世界」眾生，「皆悉知」見「我」之應化，而我實「如水中」所現之「月，不出、不入」，不來不去。

詮論

佛之所以如是多名者，以諸佛如來，及諸大菩薩，皆以種種形遊諸國土，應以何身得度者，即現何身而度化之，如法華經、楞嚴經、華嚴經等經中皆廣說。

是故眾生皆以己所見者，而名如來，故如來有如是多異名，然其體乃一，亙古湛然，圓明寂照，此則佛之不可思議境界也，唯佛及諸大菩薩方能了知。

彼諸愚夫，不能知我，墮二邊故；然悉恭敬供養於我，而不善解知辭句義趣，不分別名，不解自通，計著種種言說章句，於不生不滅作無性想，不知如來名號差別，如因陀羅、釋迦、不蘭陀羅，不解自通，會歸終極，於一切法，隨說計著。

註釋

「不解自通」：不解如來法身之自性宗通。

「會歸終極」：種種差別之名實皆會歸於終極之一體。

義貫

「彼諸愚夫」之所以「不能」了「知我」者，為由於「墮二邊」邪見「故；然」彼亦「悉恭敬供養於我，而不」能「善解知」如來所說「辭句」之「義趣，不能善「分別」眾「名」，而不知多名一體之義，「不能「解」了如來法身「自性宗「通」，而但「計著種種言說章句」，取著差別名字之相，然「於」究竟「不生不滅」之法體竟「作無性想，不能了「知」佛「如來」種種「名號差別」

之相，實爲一體，「如因陀羅、釋迦、不蘭陀羅」等，乃帝釋之種種差別名，而帝釋體實一，以諸凡愚「不解」如來法身「自」性宗「通」，「會」種種差別名「歸」於「終極」之一體，愚夫以不解此，故「於一切法，隨」言「說」而「計著」其各自差別之相，不了一實相。

大慧，彼諸痴人作如是言：義如言說，義說無異；所以者何？謂義無身故，言說之外更無餘義，惟止言說。大慧，彼惡燒智，不知言說自性，不知言說生滅，義不生滅。大慧，一切言說墮於文字，義則不墮，離性非性故，無受生，亦無身。

註釋

「義說無異」：義與言說無有別異。

「義無身故」：「身」，身相，體相。

「言說之外更無餘義」：除言說本身外，更無餘處有義可得。

「惟止言說」：「止」，住也，在也。謂義只在於言說之中。以有如是妄見，故彼愚人惟執言說，因此不能了義。

「惡燒智」：以惡見燒滅正智。

「不知言說自性」：不能了知言說之自性本空。

「離性非性故，無受生，亦無身」：「性非性」，即有、無。以義離有無，故無受生，既無受生，即無生，若無生，則亦無體相可執，是故義不在有體相、生滅之言說中。

義貫

「大慧，彼諸」愚「痴人作如是言：義」正「如言說，義」與言「說無異；所以者何？謂義無身」相（體相）「故」，是以除「言說」本身「之外，更無餘」處有「義」可求，義「惟」住「止」於「言說」之中，故彼愚人惟執言說，反為言說所障，不能了義。「大慧，彼」愚夫以「惡」見而「燒」毀正「智」，故「不」能了「知言說」之「自性」本空，「不知言說」音聲之相為無常、「生滅」之法，而「義」乃「不生滅」。「大慧，一切言說」皆「墮於文字」，而「義則不墮」任何處，以義為「離」有「性非」有「性故」，本「無受生，亦無」有為之「身」相可執，是故實義不在有體相、生滅之言說中，是故不應於言說中取著、虛妄分別。

大慧，如來不說墮文字法，文字有無不可得故，除不墮文字。大慧，若

有說言：如來說墮文字法者，此則妄說，法離文字故。是故大慧，我等諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字；所以者何？法離文字故；非不饒益義說；言說者，眾生妄想故。大慧，若不說一切法者，教法則壞；教法壞者，則無諸佛菩薩緣覺聲聞；若無者，誰說為誰？

註釋

「除不墮文字」：然此文字之有無不可得，離於有無之深義，唯除不墮於文字妄執之菩薩外，其餘權小之人皆不能了知。

「法離文字故」：法性本離於文字。

「我等諸佛及諸菩薩，不說一字，不答一字」：諸佛及菩薩，究竟無有說示，故不曾說一字，亦不曾答一字，法體離言故。

「非不饒益義說」：法雖離言，不可以言語道，然諸佛菩薩亦非不為饒益眾生，隨義而說。

「言說者，眾生妄想故」：然此等無說之說者，乃為破眾生之妄想分別故。若眾生無妄想，則如來亦無言說。

「若不說一切法者，教法則壞」：若諸佛菩薩絕然不說一切法者，則聖教法輪便

斷壞。

「教法壞者，則無諸佛菩薩緣覺聲聞」：若聖教法輪斷壞，則無諸佛與三乘聖人得出興於世。此謂：理本絕言，然當機對緣可說，說即成教；若有緣而不說，則教法不立；教若不立，則大小乘人皆無修證之分，云何有人得開悟、出離生死，乃至成佛？

「若無者，誰說為誰？」：若無佛與三乘聖人出興於世，則誰能說法？為誰而說？以無三乘人，則不但無人能說，即有所說，亦無人能聽，以法皆由人而興故。

義貫

「大慧，如來不說墮」於「文字」之「法」，以「文字」之「有無」乃「不可得」，離於有無「故」。然此深義，唯「除不墮」於「文字」之菩薩外，其餘凡小皆不能了。「大慧，若有」人「說言：如來說墮」於「文字」之「法者，此則」為虛「妄」之「說」，以「法」性本「離」於「文字故」，是故如來說即無說，因此如來說法，不墮文字。「是故大慧，我等諸佛及諸菩薩」，實「不」曾「說一字」，亦「不」曾「答一字」；所以者何？「以一切諸「法」之性本「離」於語言「文

字故」；法雖離言，不可以言語道，然諸佛及諸菩薩亦「非不」爲「饒益」眾生，隨「義」而「說」一切法。然此等無說之「言說者」，乃爲破「眾生」之「妄想」分別「故」。大慧，「法雖離言說相，然諸佛菩薩「若」絕然「不說一切法者」，聖「教法」輪「則」斷「壞」；若聖「教法」輪斷「壞者，則無諸佛菩薩、緣覺、聲聞」得出興於世；「若無」佛與三乘聖人出興於世「者」，則「誰」能「說」法？「為誰」而說，而建立聖教，度脫有情哉？（以無法則無人，無人則無法故。是故若不說法則無聖人興，無聖人興則法輪斷滅；法輪斷滅，則眾生沈淪！）

是故大慧，菩薩摩訶薩莫著言說，隨宜方便廣說經法，以眾生希望、煩惱不一故。我及諸佛，為彼種種異解眾生，而說諸法，令離心意意識故，不為得自覺聖智處。大慧，於一切法無所有，覺自心現量，離二妄想。諸菩薩摩訶薩依於義，不依文字。

註釋

「以眾生希望、煩惱不一故」：「希望」，即欲樂。「不一」，有多種。

「異解眾生」：以眾生根機不同，所能知解法之深淺廣狹，亦皆不同，因此眾生之解異，由根機異故。

「令離心意意識」：令其漸能遠離依心意意識之種種妄想，因此如來有所言說。「不為得自覺聖智處」：然並非為已證得自覺聖智之菩薩而有此等言說。因為已證聖智之菩薩，則已見法性離言，不著言說。

「於一切法無所有，覺自心現量，離二妄想」：這是指已得自覺聖趣的大菩薩之境界。謂彼已達於一切法性本無所有，離一切相，了一切境界唯自心現量，離於有無二見妄想。

義貫

「是故大慧，菩薩摩訶薩莫」取「著言說」，應「隨」機「宜方便」而「廣」為眾生「說」諸「經法，以」諸「眾生」心之「希望」欲樂與「煩惱」皆「不一故」，是故「我及諸佛」亦「為彼種種」差「異」信「解」之諸「眾生，而」宣「說諸法」，為「令」其能漸遠「離」依於「心意意識」所起之種種妄想「故」，而有言說；然彼等言說並「不」是「為」已證「得自覺聖智處」之菩薩而說。「大慧」，已得自覺聖趣之菩薩，由於已了達「於一切法」性本「無所有」，離一切相，離言說相，「覺」了一切境界唯「自心現量」，已「離」於有無「二」邊邪見「妄想」，是故「諸菩薩摩訶薩」皆「依於義」，而「不依」於「文字」



言說，說而無說，如是聽受聖教，如是教化眾生。

若善男子善女人，依文字者，自壞第一義，亦不能覺他，墮惡見相續，而為眾說，不善了知一切法、一切地、一切相，亦不知章句。若善一切法、一切地、一切相，通達章句，具足性義，彼則能以正無相樂而自娛樂，平等大乘建立眾生。

註釋

「具足性義」：「性」，自性，本性。「義」，諦也，理也。謂具足自性之義理。

義貫

「若善男子善女人，依」著於「文字」言說「者」，則「自」身「壞」失「第一義」諦，「亦」壞他人，而「不能」開「覺他」人。甚且令自他「墮」於「惡見相續」，計著不斷；若依此計著，「而」妄「為」大「眾」宣「說」，則令眾生「不能」善了知「一切法」、菩薩「一切地、一切」修行之「相，亦不」能了「知」文字「章句」，唯心現量，致令執文成害。「若」依於義，不依文字者，則能令自他「善」了知「一切法、一切」菩薩「地、一切」修行之「相，通達」文字「章句」，知唯心現量，「具足」自「性」第一「義」之理；爾時「彼」菩薩「則能

以正無相」之妙「樂而自娛樂」，且能以究竟「平等」之「大乘」妙法，「建立」成就諸「眾生」，同樂此樂，此則為妙通宗說二通。

註論

此節明依文字與依義之功過差別。蓋依義則能達實相，而利及自他；執文字則唯溺於邪途，而害及彼此，故如來誠云：應依於義，而不依文字。

大慧，攝受大乘者，則攝受諸佛菩薩緣覺聲聞；攝受諸佛菩薩緣覺聲聞者，則攝受一切眾生；攝受一切眾生者，則攝受正法；攝受正法者，則佛種不斷；佛種不斷者，則能了知得殊勝入處；知得殊勝入處菩薩摩訶薩常得化生，建立大乘，十自在力，現眾色像，通達眾生形類、希望、煩惱諸相，如實說法。如實者，不異；如實者，不來不去相，一切虛偽息，是名如實。大慧，善男子善女人，不應攝受隨說計著；真實者，離文字故。

註釋

「了知得殊勝入處」：「入處」，為入自覺聖智之處。魏譯作：「勝妙生處」。

「十自在力」：即十力，以其使用自在，故謂。

「如實者，不異」：「不異」即不別異，無異相，始終如一，是故是實；且若如

一者，則無有生滅、來去等相，以一相故。

「一切虛偽息」：「虛偽」，指戲論妄想。

義貫

「大慧，攝受」安住「大乘者，則」爲「攝受諸佛菩薩緣覺聲聞」；若「攝受諸佛菩薩緣覺聲聞者，則」能「攝受一切眾生」；若能「攝受一切眾生者，則」能「攝受」一切「正法」；若能「攝受正法者，則」能令「佛種不斷」；若能令「佛種不斷者，則」能了知得殊勝入「自覺聖智之「處」」；了「知得殊勝入」自覺聖智「處」之「菩薩摩訶薩，常得」於十方國土「化生」，而「建立大乘」，以「十自在力，現眾色像，通達眾生」一切「形類」、一切「希望」欲樂、一切「煩惱諸相」，而隨其所宜，「如實說法」，所言「如實」法「者」，即「不異」不別，無有異相，始終爲一如相；「如實」法「者」，即「不來不去相，一切虛偽」不實之戲論妄想皆悉「息」滅，「是名」爲「如實。大慧」，是故「善男子善女人，不應攝受隨」言「說」而「計著」文字音聲，以「真實」之法「者」，爲「離文字故」。

註論

此段承上文而言。既攝受大乘之法，則一切凡聖無不盡攝，正法、佛種、殊勝之入自覺聖處，亦莫不盡賅。既得入自覺聖處已，便能起用化他、建立大乘，十力無畏，隨類現形，滿足渴望，消諸煩惱，演說如實之法。而此如實之法，則無異別之稱，絕去來之相，一切戲論皆悉息滅。又，於此如實之法，不應隨說計著，以離文字者名爲眞實。

大慧，如為愚夫以指指物，愚夫觀指，不得實義。如是愚夫隨言說指，攝受計著，至竟不捨，終不能得離言說指第一實義。大慧，譬如嬰兒，應食熟食，不應食生，若食生者，則令發狂，不知次第方便熟故。大慧，如是不生不滅，不方便修，則為不善，是故應當善修方便，莫隨言說，如視指端。

註釋

「如為愚夫以指指物，愚夫觀指，不得實義」：譬如有人為愚夫以手指指示某物，而彼愚夫但觀其指，不觀其所指之物，故不能知其所表達之義。此謂佛說法示人，而人若能忘言，方得得義。如指月示人，人若能忘指，方能見月。若復執指，即不得見月。此即隨順之義，隨順者，即不執著之義；以隨順故，故

能順著所指的方向看去，便能看到指示者所指之物。又，隨順著，不但是隨順如來所教義，且是隨順法性，以隨順法性，故能見法性。是故，若必執言說，定不入理。所以下句云「終不能得離言說指」。

「如是不生不滅，不方便修，則為不善」：「方便」，指善巧智慧，於言離言之大方便。蓋不生不滅雖不在言，然猶必因無言之言，方能令人善入無言之際，如月本非指，而卻因指而方能識月，如是了知、如是行，可謂善修智慧方便。

義貫

「大慧，」譬「如」有人「為」一「愚夫以」手「指指」示某「物」，而彼「愚夫」卻但「觀」其「指」，而不視於所指之物，故終「不得」所要表達的「實義」。如是，愚夫「但」隨言說「之」指「而」攝受「妄」計「執」著，如是乃「至」其命終「竟」之時，猶「不」能「捨」其執著，故「終不能得離」於「言說」所意「指」之「第一實義」。大慧，譬如嬰兒，應食「煮「熟」之「食」物，「不應食」用「生」穀生粟等，「若食生」物「者，則令」之「發狂」，以「不知次第方便」成「熟」其食物「故」。大慧，如是，不生不滅「亦然，若「不」以善巧智慧，於言離言之大「方便」教令「修」習，「則」反「為不善」，增彼迷悶，

或令發狂，不得實利，「是故應當善修方便，莫」但「隨言說，如視指端」，而不視所指之物。

是故大慧，於真實義，當方便修。真實義者，微妙寂靜，是涅槃因。言說者，妄想合；妄想者，集生死。大慧，真實義者，從多聞者得。大慧，多聞者，謂善於義，非善言說；善義者，不隨一切外道經論，身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞。是故欲求義者，當親近多聞，所謂善義，與此相違計著言說，應當遠離。

註釋

「真實義者，微妙寂靜，是涅槃因」：以真實義，乃離心意意識，故不生不滅，微妙寂靜；以此寂靜、常樂，故是涅槃之因。又，此真實義理若完全顯現，即是涅槃果，未全顯之時，名為涅槃因。

「妄想合」：與妄想和合。因為言說與妄想相應，故與妄想和合一體。

「妄想者，集生死」：而妄想者，乃是集聚流轉生死之因。

「真實義者，從多聞者得」：真實義者，乃離心意意識，寂靜常樂之妙境，此非

妄執名言者所能測知，唯多聞離言者乃得默證。此所謂多聞之「聞」者，乃離言返聞自性不生不滅之聞，而非聆聽記取隨逐生滅之語言音聲，名之多聞。

「多聞者，謂善於義，非善言說」：善於義者，非徒多聞而已，要在忘言得義；若隨言生見，則何異外道？

「身自不隨，亦不令他隨，是則名曰大德多聞」：此則是妙善宗說二通，故能名為大德多聞。「身自不隨」，即是宗通，以自宗通故，不為外道一切虛妄法所惑，恆住正法，不攝受親近邪法。「亦不令他隨」，則是說通。自宗通後，依真實義，隨眾生欲解，種種方便開示，令知迷返悟，離於一切虛妄，漸入正真，故是說通。以有此宗說二通「能令自他離於妄法，自他皆得大利，故得名為大德多聞。

義貫

「是故大慧，於真實義，」應「當」以巧智離言之「方便修」習。「真實義者」，乃離心意意識，故「微妙寂靜」常樂，「是涅槃因」。而「言說者」，乃為與「妄想」和「合」；而「妄想者」，是為「集」聚流轉「生死」之因。「大慧，真實義者」，為「從」離言「多聞者得。大慧，多聞者，謂善」通達「於義」，並「非」指「善」於文字「言說」戲論；「善」通達「義者」，則「不隨」逐於「一切

外道經論「邪說，「身自不隨，亦」以種種善巧方便「不令他隨」，能令自他離於妄法，自他皆得大利，「是則名曰大德多聞。是故欲求」眞實「義者」，應「當親近多聞」智者，亦即「所謂善」通達實「義」者，而「與此相違」之「計著」文字「言說」者，「應當」速疾「遠離」。

爾時大慧菩薩復承佛威神而白佛言：世尊，世尊顯示不生不滅，無有奇特。所以者何？一切外道因，亦不生不滅；世尊亦說虛空、非數緣滅、及涅槃界不生不滅。世尊，外道說因，生諸世間；世尊亦說無明愛業妄想為緣，生諸世間；彼因此緣，名差別耳，外物因緣亦如是，世尊與外道論無有差別。微塵、勝妙、自在、眾生主等，如是九物不生不滅；世尊亦說一切性不生不滅，有無不可得。外道亦說四大不壞，自性不生不滅，四大常，是四大乃至周流諸趣，不捨自性；世尊所說亦復如是，是故我言無有奇特。惟願世尊為說差別，所以奇特勝諸外道：若無差別者，一切外道皆亦是佛，以不生不滅故——而世尊說：一世界中多佛出世者，無有是處；如向所說，一世界中應有多佛，無差別故。

註釋



「一切外道因，亦不生不滅」：一切外道所說之作者等因，亦言是不生不滅。

「虛空、非數緣滅、及涅槃界不生不滅」：謂此爲三無爲不生不滅。「虛空」，即虛空無爲。「非數緣滅」，爲非擇滅無爲。「涅槃界」，即擇滅無爲。若此三無爲法不生不滅者，則無爲法究竟清淨，離能所取，以既無生相，亦無滅相可得故。

「外道說因，生諸世間」：外道說由作者、神我、微塵、勝性等因，而生諸世間。

「彼因此緣，名差別耳」：「彼因」，指外道作者等能生之因。「此緣」，指佛所說之無明業愛等緣。此謂：外道之種種能生之因，與佛所說之無明業愛等緣，只是名字有別而已，其實是同，以皆能生一切世間法故。

「微塵、勝妙、自在、眾生主等，如是九物」：「眾生主」，即神我。外道所執之九物不生不滅爲：一、時，二、方，三、虛空，四、微塵，五、四大種，六、大梵天，七、勝妙天；八、大自在天，九、眾生主（神我）。

「一世界中多佛出世者，無有是處」：以一佛世界爲一佛所化之世界，是故一時唯有一佛出世；譬如一國亦應只有一國王，不應有二王，若一國有二國王者，亦無有是處。法王亦如是。

「如向所說」：「向」，方才。如我方才所說者。

「無差別故」：以外道既皆是佛，則外道與佛便無差別。

義貫

「爾時大慧菩薩復承佛威神，而白佛言：世尊，世尊」所「顯示」之「不生不滅，無有奇特。所以者何？」此有四原因。第一，「一切外道」所說之作者、微塵等「因，亦」言是「不生不滅；世尊亦說虛空」無爲、「非數緣滅」（非擇滅）無爲、「及涅槃界」（擇滅）無爲，此三種無爲法，爲「不生不滅」；既然同是不生不滅，是故世尊所說無有奇特之處，此其一。第二，「世尊，外道說」由作者等「因」而「生諸世間」一切法，而「世尊亦說」由於「無明愛業妄想」等「為緣」，而「生諸世間」一切法；「彼」外道之生「因」，與我佛所說「此緣」，但「名」字上有「差別耳」，其實質則同，且佛與外道皆說依「外物因緣」而生諸法「亦如是」，二說無有差異；是故「世尊」所言「與外道」之「論」實「無有差別」，此其二。第三，諸外道又說：「微塵、勝妙、自在、眾生主」（神我）「等，如是九物」爲「不生不滅」；而「世尊亦說一切」諸法之「性不生不滅」，若「有」若「無」皆「不可得」，此則爲與外道所說相同，此其三。第四，「外道亦說四大」種「不壞」不變，以其「自性不生不滅」故，「四大」性是「常」，

以外道計「是」等「四大乃至周流」至「諸趣」，亦「不捨」其「自性」，是故外道言四大性常住不壞；而「世尊所說」法「亦復如是，是故我言」佛法「無有奇特」，以同於外道故。「惟願世尊為說」其中「差別」，說佛法之「所以奇特勝諸外道」之處：「若」佛法與外道法「無差別者」，則「一切外道皆亦」應「是佛，以」其法亦「不生不滅故——而世尊」常「說：一世界中」若有「多佛」同時「出世者，無有是處；」假「如向」者（方才）我「所說」者為實的話，則「一世界中」同時「應有多佛」出現，以外道皆佛故，佛與外道「無差別故」。

佛告大慧：我說不生不滅，不同外道不生不滅。所以者何？彼諸外道有性自性得不生不變相，我不如是墮有無品。大慧，我者，離有無品，離生滅，非性、非無性；如種種幻夢現，故非無性。云何無性？謂色無自性相攝受，現不現故，攝不攝故；以是故，一切性無性，非無性，但覺自心現量，妄想不生，安隱快樂，世事永息。

註釋

「彼諸外道有性自性得不生不變相」：「不變」，即不壞、不滅。謂外道妄計諸法皆有其定實之性，且計此等定性為恆久住於不生不變不壞之相。此即妄計之

常見。譬如彼計四大之性恆常，且其堅、濕、煖、動之性皆不壞不亂，以其皆爲已得不生不變之相故。

「我不如是墮有無品」：以計執諸法有定實之自性相，即爲墮於有見，而佛不如是，故不墮有無品見。

「非性、非無性」：非有性，亦非無性。

「如種種幻夢現，故非無性」：謂云何諸法非無性，以見一切諸法如種種幻化及夢中所現之色：以因緣妄現，其相不無，故非無性。這是破墮無見者。

「云何無性？謂色無自性相攝取，現不現故，攝不攝故」：前句破無見，此爲破有見。謂如幻之色等一切諸法，本無自性相可攝取（攝取），故非有。而以諸眾生依於自心妄想所見，而有現與不現，而其要則在於攝取與不攝取：若妄見妄取則妄有，不見不取則實無。復次，夢幻之色等諸相本非實有，以愚夫自心妄想故現，而實不現；愚夫妄心攝取，而實不可取，以無體相故。故知一切諸法非有、亦非無，離於有無。故下文佛云：但能覺了諸法唯心，心外無境，則妄想自滅，安住無上涅槃至樂，永息生死之事，亦即二死永亡，然非度生事。

「佛告大慧：我」所「說」之「不生不滅，不同」於「外道」所說之「不生不滅。所以者何？」以「彼諸外道」妄計諸法皆各「有」其定實之「性自性」，且此等定實之性皆已獲「得不生不變」之定「相」，不可改異，因而稱不生不滅。而此即墮於有見。「我」則「不如是墮」於「有無」二「品」之見。「大慧，我」所說之法「者」，為「離」於「有無」二「品」之見，遠「離生滅」之妄相，徹見諸法實「非」有「性」、亦「非無性」。云何說非無性？以知見一切諸法「如種種幻」化及「夢」中所「現」之色等境，以因緣妄現，其相不無，「故非無性」，非同外道妄計之斷滅為不生。「云何」而言法「無」自「性」（非有性）？「謂」如幻之「色」等一切諸法，本「無自性相」可「攝受」，是故非有性。然其妄相皆因眾生自心妄想而有「現」與「不現故」，以及眾生妄想心「攝」取「不攝」取「故」。若自心妄見、妄取則妄有，不見、不取則實無。「以是故」，我說「一切性」（一切法）實皆「無」自「性」，亦「非」都空「無性，但覺」一切諸法乃至有無皆唯「自心現量」，則「妄想」當體「不生」，即得出世「安隱快樂，世」間生死之「事永息」。

愚痴凡夫妄想作事，非諸賢聖，不實妄想，如捷闍婆城，及幻化人。大慧，

如撻闍婆城及幻化人，種種眾生，商賈出入，愚夫妄想，謂真出入，而實無有出者入者，但彼妄想故。如是大慧，愚痴凡夫，起不生不滅惑，彼亦無有「有為」、「無為」，如幻人生，其實無有若生若滅、性無性，無所有故；一切法亦如是，離於生滅，愚痴凡夫墮不如實，起生滅妄想，非諸聖賢。

註釋

「愚痴凡夫妄想作事」：「作事」，所作之事。謂愚痴凡夫以妄想分別，而見有種種所作之事。

「不實妄想，如撻闍婆城，及幻化人」：謂愚夫妄想所見之境界不實虛妄，如撻闍婆城，及幻術所化現之人，皆無實體。

「而實無有出者入者」：「出」與「入」，比喻生滅。謂城本無體，故實無商人及諸眾生於其中出入。此喻諸法本無自性，何有生滅與不生滅，但由凡愚妄計而成生滅與不生滅，若離於妄計，則一切寂靜。

「但彼妄想故」：但彼愚夫自心妄想分別故，而計著有出入相。

「愚痴凡夫，起不生不滅惑」：愚痴凡夫由計法有生滅，復依之而起實有不生不

滅之迷惑。此謂計其自心所現之種種妄想相爲不生滅，這便是以有爲之生滅法爲不生滅，故稱爲「惑」。前面是講愚夫計生滅爲實有，此處是言凡愚轉計不生滅爲實有。而法實無生滅與不生滅。

「彼亦無有『有爲』、『無爲』」：「有爲」，指生滅。「無爲」，指不生滅。「彼」，指諸法實相，亦即如實處，指真不生不滅之體而言。以真不生不滅，故無有「有爲」或「無爲」之相，亦無生滅與不生滅之相，離一切諸相，故言：不生亦不生，是真不生。

「如幻人生，其實無有若生若滅」：如愚夫見幻人生起之際，而幻人其實無有若生若滅，唯愚夫自心妄想：幻人實不會生，不會滅。

「性無性，無所有故」：謂幻人亦無若有性、若無性可得，以幻體本無所有，唯是愚夫自心妄想。比喻諸法從緣而起，本無生滅。但諸凡愚分別有無，故成爲生、滅。此亦是言於無生滅中，以計著故，而妄成生滅。然此生滅，亦全是妄計而有，不生滅之體實無二相，而愚夫爲妄計覆心，故不能親觀此不生滅之體。

「愚痴凡夫墮不如實，起生滅妄想」：愚痴凡夫以不見真如，故墮不如實見，而對諸法起有生滅、有無之妄想計著。

## 義貫

「愚痴凡夫」由不實之「妄想」分別，而見有種種所「作」之「事」，此「非諸聖賢」所爲。愚夫依「不實妄想」所見之境界，猶「如揅闍婆城，及幻」術所「化」之「人」。大慧，如「彼所見「揅闍婆城及幻」術所「化」現之「人」，以及「種種眾生、商賈」，於其城中「出」出「入」入，然彼「愚夫」於此等相，「妄想」分別，「謂」彼幻人「真」有「出入，而」城與幻人，本無實體，「實無有」商人等於其中或「出者」，或「入者，但彼」愚夫自心「妄想」分別「故」，而計實有出入。「如是大慧」，生滅與不生滅法亦然，「愚痴凡夫」先計法實有生滅，復依之而「起」實有「不生不滅」之迷「惑」，然「彼」如實處，真不生不滅之體，「亦無有『有為』」生滅，或「『無為』」不生滅。正「如」愚夫見「幻人生」起之際，而幻人「其實無有若生若滅」，幻人不曾生，亦不曾滅。幻人亦無有「性」、或「無性」可得，以幻體本「無所有故」，故無有少法可得。「一切法亦如是」，本無自性，「離於生滅」，無法可生，無法可滅，而「愚痴凡夫」以「墮不如實」見故，而「起」諸法實有「生滅」、有無之「妄想」計著，如是皆「非諸聖賢」所爲。



不如實者不爾，如性自性、妄想亦不異；若異妄想者，計著一切性自性，不見寂靜；不見寂靜者，終不離妄想。是故大慧，無相見勝，非相見；相見者，受生因，故不勝。大慧，無相者，妄想不生，不起不滅，我說涅槃。大慧，涅槃者，如真實義見，離先妄想心心數法，逮得如來自覺聖智，我說是涅槃。

註釋

「不如實者不爾」：「爾」，如是。謂墮不如實見者，則不能如是如實而知性自性寂滅之理。

「如性自性、妄想亦不異」：真如實性之自性及妄想，二者亦本不異。亦即：真妄本不異。

「若異妄想者，計著一切性自性，不見寂靜」：若見真如異於妄想者，則必計著一切法之自性為有為無、為一異、斷常等，而不能親見一切法本來寂靜之真體。

「無相見勝，非相見」：謂若欲見寂靜者，則以無相見為勝，非著諸相見；以凡所有相皆是虛妄，今若見諸相非相，而見寂靜真體，故稱為勝。

「相見者，受生因」：若取相見者，則是三界受生死之因；以「相」有牽心之業

用，能引心起惑造業，而成三界受生之因。

「無相者，妄想不生」：若洞見寂靜無相者，則一切妄想當下不生。

「不起不滅」：「起」，亦即生。承上句，既不生即不起，不起即不滅，而契乎不生不滅。

「涅槃者，如真實義見」：所言涅槃者，亦非別有，但於諸法之中，當體如其真實之義而了了知見寂靜無生之體。

「離先妄想心心數法」：「先」，先前，指未見真體之前。「心心數法」，即心、心所法，亦即心王、心所有法。謂遠離以前未見如實義時，無始劫來依妄想所起之心心所法。

義貫

墮「不如實」見「者」，則「不爾」（亦即：不能如是如實而知性自性寂滅之理）。真「如」實「性」之「自性」，與「妄想」二者本「亦不異；若」見真如「異」於「妄想者」，則必「計著一切」法「性」之「自性」為有為無、為一異、斷常等，而「不」能「見」一切法本來「寂靜」之真體；「不見」諸法本來「寂靜」之真體「者，終不」能「離」於「妄想」分別。「是故大慧」，若欲見寂靜者，

以「無相見」爲「勝，非」著諸「相見」；若取諸「相見者」，是三界「受生」死之「因，故不勝。大慧」，若洞見寂靜「無相者」，則一切「妄想」即當下「不生」，不生則不滅，而契乎「不起不滅」之無上境界，「我說」此名爲究竟「涅槃。大慧」，所言「涅槃者」，亦非別有體，但於諸法之中，當體「如」其「真實義」而了了知「見」寂靜無生之真體，遠「離」於「先」前未見如實真體時，依於「妄想」分別所起之「心心數法」，如是修行，乃至「逮得」諸佛所證之「如來自覺聖智，我說是」爲究竟「涅槃」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

滅除彼生論，建立不生義，我說如是法，愚夫不能知。  
一切法不生，無性無所有，撻闍婆幻夢，有性者無因。  
不生無自性，何因空當說：以離於和合，覺知性不現，  
是故空不生，我說無自性。

註釋

「滅除彼生論，建立不生義」：爲滅除外道妄計諸法爲實有生之邪論，而建立真不生之義。外道雖亦自言有不生不滅，而其實乃屬妄想分別，是生死因，所以

稱爲「生論」，亦即：其所謂之生與不生，其實皆是生，以其雖言不生，然計不生爲實有法，如是則其不生之法亦熾然生矣，因此其不生亦墮爲生論，亦即墮於有論，非真不生。而佛所說之不生不滅，乃中道實義，不墮於有、亦不墮於無，雙離有無；以雙離有無故，有亦不生，無亦不生，是真不生，此是佛所建立之真不生義。此不生義既建立，則外道一切墮有無之邪論，皆灰飛煙滅，猶如乾草遇火。

「我說如是法，愚夫不能知」：此真不生不滅之境界，乃八地以上菩薩證無生忍後所得之智方能照了，因此唯有證聖智者方得了知之，至其究竟，則唯佛能了，故愚痴凡夫絕無法了知。

「一切法不生，無性無所有」：一切諸法本不曾生，雖無自性，然亦非空無所有。亦即，雖不生，亦非斷滅空，以所言不生者，乃當體不生，非都無妄相現起，名之爲空。既有相現起，則非空無所有，然此諸相，本無自性，當體即空，故相即無相，生即非生。

「捷闍婆幻夢，有性者無因」：承上二句，如是不生而生之諸法，如捷闍婆城、及幻術與夢事，雖有法現起，而卻無能生此諸法之因，離於能生所生，非同外

道所計之有種種能生之因，生此諸法。又，「無因」，在此亦是無生之義。

「不生無自性，何因空當說」：我說一切法不生，其意義是謂法無自體性；以無自體性，故稱不生——若法無自體性，怎能說法有生？是故所謂不生，即為對無自體性而言；相反的，若有自體性，一定是有生，以其自體性不會憑空而來；既有體性現起，則此自體性現時，便是此法生。今既見法實無自體性，因此說法不會生。此句又謂：既說不生是指法無自體性，然而以何因緣，又說一切法空？此道理，我今當說。

「以離於和合，覺知性不現」：「覺知」，見聞覺知，此包括能、所二者，亦即能見所見、能聞所聞、能覺所覺、能知所知，亦即是一切生滅之法。「現」，現起。此謂：若離於因緣和合，則一切見聞覺知、能所之性，皆不得現起，以一切法緣生故；因此離於眾緣諸法本無自性，無性即空，空即是無有法現起，無法現起即是不生。

「是故空不生，我說無自性」：是故說空即是不生，因此我說一切法皆無自體性，以緣生、空故。

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」如來爲「滅除彼」外道妄計諸法爲實有「生」之邪「論」，而「建立」眞「不生」之「義，我說如是」究竟之「法」，此唯聖智之境，「愚夫不能」了「知。一切」諸「法」本「不」曾「生」；法雖「無」自「性」，然亦非一「無所有」；一切諸法之生，其性不實如「撻闍婆」城及「幻」術與「夢」境，雖「有性」（法）現起「者」，而卻並「無」能生之「因」，乃離於能生所生，是故實無生。我說一切法「不生」者，是謂：諸法「無自」體「性」；然而以「何因」緣我又說一切法「空」？其道理我今「當說：以」若「離於」因緣「和合」，則一切見聞「覺知」及一切能所之「性」皆「不」得「現」起，以諸法因緣生故；因此離於眾緣即無性可現，無性即空，空即無有法現起，無法現起即是不生；「是故」我說不生即空，「空」即是「不生」，因此「我說」一切法皆「無自」體「性」，以緣生、空故。

謂一一和合，性現而非有，分析無和合，非如外道見，夢幻及垂髮，野馬撻闍婆，世間種種事，無因而相現。折伏有因論，申暢無生義；申暢無生者，法流永不斷；熾然無因論，恐怖諸外道。

## 註釋

「分析無和合」：若分析諸法，則實無一和合之相可得。即經云：「一合相者，則是不可說，而凡夫之人貪著其事。」是也。

「世間種種事，無因而相現」：「無因」，無能生諸法之因。此謂世間一切事皆如是，無有能生法之因，而有相妄現。

「法流永不斷」：正法之流永不斷絕。

「熾然無因論」：謂如來熾然建立無生因之論。既無能生，即無所生，無能生所生，即是無生。此正破諸外道計有能生之因，如作者、神我、自在、微塵等；既有能生，必有所生；有能生所生，則一切熾然生矣！因此彼雖復執彼法亦為不生不滅，實不可得矣，但妄想耳。

## 義貫

「謂一一」諸法皆由內外緣「和合」而有。然雖有「性」(法)顯「現，而」亦「非有」實體可得。若「分析」諸法至於微塵，實「無」一「和合」之相可得，「非如外道」之所妄「見」者。一切諸法猶如「夢」境、「幻」事、「及」翳眼所見之「垂髮」五色毛輪，亦如春之「野馬」(陽焰)與「撻闍婆」城等，其體

本無生，然卻不妨有幻相現起，以幻相實亦無生，故不相礙；「世間種種事」亦皆如是，「無」有能生彼等諸法之生「因，而」卻有諸「相」妄「現」。佛爲「折伏」外道妄立諸法「有」生「因」之邪「論」，而「申暢」究竟「無生」之實「義」；若「申暢無生」之義，令廣宣流布「者」，則可使正「法」之「流永不斷」絕；如來如是「熾然」建立諸法「無」生「因」之正「論」，恐怖諸外道，令斷妄說，歸趣正道。

詮論

有因與無因有邪正兩種，其意義必須仔細辨別：外道計有作者，能生諸法，稱爲有因，亦即，有作者之因；因此彼謂人天三界苦樂等，皆爲彼能生之作者所生，一切皆彼所作，由彼決斷；因而成爲並非由於善惡業因，令眾生感六道苦樂果。如是則其「有因」，反變成撥無因果之無因，壞一切法；故彼有因名爲邪因。又，外道之計自然者，亦是屬無因論。如是，計有、計無，皆成邪見、邪因，以破壞諸法故，令眾生迷惑不得解脫故。佛所說法則以起惑、造善惡業爲因，而招苦樂之果，稱爲「有因」，有正因故；然而即此惑業因之性，當體無生，是名佛所說之「無因」，此乃即「有」爲「無」，非是斷滅而無。所以經云：「熾



然無因論。「無因」，即無生之義，如上註中所述。蓋以親見無生，邪正情忘，凡聖見盡，如猛火聚，凡入皆成灰，無有少法可得，所以說無生之論，則熾然恐怖諸外道，燒毀世間愚夫一切惡見故也。

**爾時大慧以偈問曰：**

云何何所因，彼以何故生？於何處和合，而作無因論？

**爾時世尊復以偈答：**

觀察有為法，非無因有因，彼生滅論者，所見從是滅。

註釋

「云何何所因」：「何所因」，即是何所與何因。「何所」即何處。此謂：世尊云何而說無因（無生）論？於何處、及由何因緣而作是說？

「彼以何故生」：彼一切諸法以何故而生？

「而作無因論」：既是有諸法生，世尊云何而作此無因論？

「觀察有為法，非無因有因」：謂如來由觀察一切有為諸法，體本無生，而說無因；非同外道之無因，或自然而生，亦非有作者等因而生，以法本離有無。

義貫

「爾時大慧以偈問曰」：世尊「云何」、於「何所」、以何「因」緣，而說無因（無生）論？既言無生，而「彼」一切諸法卻「以何故」而見有「生」？彼一切法「於何處」而現「和合」？既有諸法生，世尊云何「而作」是「無因」（無生）之「論」？爾時世尊復以偈答：「由以正智「觀察」一切「有為」諸「法」，徹見當體不生，而說無因、無生。一切諸法「非」是外道所計之「無因」生，或自然而有，亦非「有」作者等能生之「因」，為其所生，以法本離有無。由我此正無生論，則「彼」計著「生滅」有無二見邪「論者」，其「所」妄「見從是」而「滅」。

爾時大慧說偈問曰：

云何為無生，為是無性耶？ 為顧視諸緣？ 有法名無生？  
名不應無義，惟為分別說。

註釋

「為是無性耶？」：「無性」，無法。是否因為一切法皆空無，而言無生？

「為顧視諸緣」：「顧視」，觀待，即對待義。此謂還是因為觀待諸因緣，（從諸緣來看）而說無生？諸緣指外道種種能生之緣，非指佛說之正緣。

「有法名無生」：或是別有一法名為無生？

「名不應無義」：既有無生之名，不應無其義而但有其名。

義貫

「爾時大慧說偈問曰：云何為無生？」是否因「為是」一切法空「無」有「性」而言無生「耶」？抑或因「為」一切法須「顧視」觀待「諸」因「緣」而後方生，故言無生耶？或是別「有」一「法名」為「無生」耶？既有無生之「名」，則「不應無」其「義，惟」願世尊「為」我「分別」解「說」。

爾時世尊復以偈答：

非無性無生，亦非顧諸緣，非有性而名，名亦非無義。

一切諸外道，聲聞及緣覺，七住非境界，是名無生相。

註釋

「非無性無生」：「性」，法。並非空無一法，而名為無生，以諸法當體空寂，名為無生。若執空無一法而名為無生，則必取斷滅見，而計斷滅為真不生不滅。邪正之別，關鍵在此，不可不慎。此為破無見、斷見。

「亦非顧諸緣」：「諸緣」，此指外道種種能生之緣，如上說。謂亦非顧待諸能生之緣，而稱無生。此為破有見、常見。

「非有性而名」：「性」即法，指無生之法。謂亦非實有無生之法，而名無生。此即，無生亦無生，非有一法名為無生。以若有一法，即是有生，非無生矣。此即無有少法可得，名為無生；非是有無生之法可證得，名為無生。

「名亦非無義」：謂雖無一實法名為無生，然無生之名亦非無其義。

「七住非境界」：「七住」，七住地，即七地菩薩。以此無生境界，為第八地菩薩，證無生忍後，方得徹見，故非七地，乃至邪小所能知之。以八地菩薩，方破生相無明，離生住滅見，徹見一切法無生無滅，究竟寂靜，無來無去，故稱不動，以親見法無動搖故，故其心亦不動，是故八地稱不動地，以不復為一切生滅、煩惱境界所動故。又，以其親見法無生滅，故證無生法忍。以其甚深，故非下地、凡小境界。

義貫

「爾時世尊復以偈答：」並「非」空「無」一「性」（法）而名為「無生，亦非顧」待「諸」能生之「緣」方得生，而稱為無生，亦「非」實「有」無生「性，而名」為無生，而無生之「名亦非無」其「義」。此無生者，無上甚深，「一切諸外道，聲聞及緣覺」，乃至「七住」地菩薩皆「非」其「境界，是名」為「無

生」之「相」。

詮論

佛在此答說：無生之名亦非無其義；從此以下，佛解釋無生的三個意義。在此節所示的是無生的第一個意義：即，以所證位來顯示，無生法，甚深微妙，唯八地以上菩薩，方得親證，七地及凡小，皆非境界。

遠離諸因緣，亦離一切事，唯有微心住，想所想俱離，  
其身隨轉變，我說是無生。

註釋

「唯有微心住」：唯有微妙寂靜之心，如是安住。

「其身隨轉變」：妄心既成爲妙心，則其身隨之而轉變殊勝。

義貫

若體無生者，則「遠離諸因緣，亦離一切事」果，因緣事果皆不著，故「唯有微」妙寂靜之「心」，如是而「住」，所以能「想、所想」悉「俱」遠「離」，妄心既成爲妙心，則「其身隨」之而「轉變」殊勝，如是之境界，「我說是無生」。

詮論

這是無生的第二個意義：無生是離諸緣，故非顧待諸緣，以離緣故離於生死事果；因緣業果既離，則其心微妙寂靜，無想所想，因而身心轉變，此為證無生法忍的第二個殊勝意義。

無外性無性，亦無心攝受，斷除一切見，我說是無生。  
如是無自性、空等應分別，非空故說空，無生故說空。

註釋

「無外性無性」：「性無性」，有性、無性，亦即有無。謂外法離於有無，此為境空。

「亦無心攝受」：亦無能攝受之心，可攝受彼外一切法。此即心寂。上句言境空，此句言心寂：境既空，故心亦寂，能所皆泯。

「如是無自性、空等應分別」：謂於佛所說之一切法無自性，乃一切法空等，應能善分別。

「非空故說空，無生故說空」：並非因一切斷滅空而說諸法空，乃以一切法當體無生。故說一切法空。

義貫

若徹見「無」一「外」法有「性、無性」可得，了外法離於有無，「亦無心」能「攝受」彼外一切諸法，是故境空心寂，能所俱泯，因而「斷除一切見」，如是之境界，「我說是無生。如是，」一切法「無自性」，及一切法「空等應」能善「分別：非」因一切斷滅、「空」無，「故說」諸法「空」，乃是以一切法當體「無生故說」一切法「空」。

詮論

此為無生之第三個意義：即是離於能所、內外俱忘，了了知，無所見，是為無生之深妙境界。是故無生並非沒有意義，只是其義深闊，非凡愚所能知而已。接著佛說一切法無自性、一切法空，皆是依一切法當體無生而言，因此，若未達無生之旨，則無法真正了一切法無自性及一切法空之意義。

因緣數和合，則有生有滅；離諸因緣數，無別有生滅；捨離因緣數，更無有異性，若言一異者，是外道妄想。有無性不生，非有亦非無，除其數轉變，是悉不可得。但有諸俗數，展轉為鉤鎖，離彼因緣鎖，生義不可得。

註釋

「因緣數和合，則有生有滅」：「數」，屬也。謂以眾因緣之數頻相和合，則有生滅之相顯現。

「捨離因緣數，更無有異性」：若捨離因緣之數，則諸法更無有一異之性可得，離於一異性。

「有無性不生」：「性」，法也。有無二法皆實不曾生。

「除其數轉變，是悉不可得」：除了只有因緣之數本身在轉變外，於其中有無二法實悉不可得。亦即：生即緣生，非法有生；滅即緣滅，非法有滅；故於其中，實無少法可得，更無「有無」二法之性可得。

「但有諸俗數」：「俗數」，俗諦之數，指十二緣。

「展轉為鈎鎖」：「鈎」同鈎，「鎖」同鎖。謂十二緣之數展轉而為三世之鈎鎖。

「鈎鎖」為鈎鎖之古字。

「離彼因緣鎖，生義不可得」：若離於十二因緣之鈎鎖，則生滅之義實了不可得。

義貫

以眾「因緣」之「數」頻相「和合」，則有生有滅」之相現起。若「離」於「諸



因緣」之「數」，則「無別有生滅」可得；若「捨離因緣」之「數」，則諸法「更無有」一「異」之「性」，離於一異，「若言」法離於緣而自體實有「一異者，是」爲「外道妄想」計著。「有無」二「性」皆實「不」曾「生」，一切諸法本「非有、亦非無」，離於有無，「除其」因緣之「數轉變」外，「是」有無二法皆「悉不可得。但有諸俗」諦之十二「數，展轉」而「為」三世之「鈎鑊」（鈎鎖），若「離彼因緣」之「鑊，生」滅之「義」實了「不可得」。

生無性不起，離諸外道過，但說緣鈎鑊，凡愚不能了。  
 若離緣鈎鑊，別有生性者，是則無因論，破壞鈎鑊義。  
 如燈顯眾像，鈎鑊現若然；是則離鈎鑊，別更有諸性。  
 無性無有生，如虛空自性，若離於鈎鑊，慧無所分別。

註釋

「生無性不起，離諸外道過」：「生」，緣生之法。「無性」，無因緣之性。謂緣生之法，若缺乏因緣之性，則不得生起；我說此法，則能令眾生遠離諸外道所計作者等爲能生之過。

「但說緣鈎鑊，凡愚不能了」：然而此十二因緣，三世循環，其相深密，若非證

正性離生，則不能了，故說凡愚不能了知。

「若離緣鈎鑊，別有生性者，是則無因論，破壞鈎鑊義」：若言離於十二因緣鈎鎖，而別有法生者，則墮於無因之惡論，而破壞正因緣鈎鎖之義，如是一切世間法則壞。

「如燈顯眾像，鈎鑊現若然」：正如同以燈照射，便能顯現眾色之像；同樣的，由十二因緣之鈎鎖，即有諸法相現，亦然。此即：以燈照物，物雖非燈，必假燈照方能顯物像；用以比喻緣生之法，法本身雖非緣，然必須藉眾因緣，方能生此等諸法，亦如是。

「是則離鈎鑊，別更有諸性」：謂因此若離於十二緣之鈎鎖，而別更有諸法生，則是無因之邪論。

「無性無有生，如虛空自性」：是故一切法，由於是緣生，故並無實自性，且亦實無有生，以生即是緣生，非法自生故。若了法無生，則知一切緣生法之體相，猶如虛空之自性，不可捉持——不可得。

「若離於鈎鑊，慧無所分別」：若離於十二因緣鈎鎖而求於法者，則智慧亦無一法可得而分別者，以離於十二緣，則是無相、無所有，無所有則無分別。

## 義貫

我說一切緣「生」之法，若「無」眾因緣和合之「性」，則「不」得生「起」，此正理則能令眾生「離」於「諸外道」妄計作者等為能生之「過」。但「我所」說之十二「緣鈎鎖」，其相深密，「凡愚」之人則「不能」盡「了」。若「言」離「於因」緣鈎鎖，而「別有生」法之「性者，是則」為墮於「無因」之惡「論」，而「破壞」正因緣「鈎鎖」之「義」，壞世間一切因果法。正「如」以「燈」照射，便能「顯」現「眾」色之「像」，由十二因緣之「鈎鎖」而「現」起之諸法相亦「若然」：燈雖非色，由燈顯色；緣雖非法，必假因緣，方能生法。「是則」若計「離」於十二「鈎鎖」，而「別更有」生「諸」法之「性」者，則為無因邪論，以離正因緣，故邪。是故一切法以緣生故「無」實自「性」，亦實「無有生」，若了法無生，則知一切緣生法之體相，猶「如虛空自性」，不可捉持。「若離於」十二「鈎鎖」而求於法者，則智「慧」亦「無所分別」，以離於鈎鎖則是無相、無所有，無所有則無分別。

復有餘無生，賢聖所得法，彼生無生者，是則無生忍。  
若使諸世間，觀察鈎鎖者，一切離鈎鎖，從是得三昧。

## 註釋

「復有餘無生，賢聖所得法」：「餘」，其他，別的。「賢聖」，指三乘人。謂除了前面所說之邪見無生外，尚有其他無生，此為三乘賢聖所得之法，然猶非佛之真無生；因為三乘人所行為斷盡生法，方名無生，此為於生法外以求無生，非真無生。

「彼生無生者，是則無生忍」：若彼證得即生而無生者，方是佛所說之無生忍。亦即於生法之中，了得當體本來不生，便是即生而無生。

「一切離鉤鑊，從是得三昧」：若即生無生，則一切法自離鉤鎖，由此而得無生三昧（無生忍定）。

## 義貫

除前所說之邪見無生外，「復有」其「餘」之「無生」法，此即是三乘「賢聖所得」之「法」，然此猶非佛所說之真無生。「彼」即「生」而「無生」之境界「者」，是則「方為佛所說之「無生忍。若使諸世間」之人，皆能以正智「觀察」十二「鉤鑊」本來無性「者」，則「一切」法自「離鉤鑊，從是」而「得」無生「三昧」。

痴愛諸業等，是則內鉤鑊；鑽燧泥團輪，種子等名外。

若使有他性，而從因緣生，彼非鈎鑊義，是則不成就。  
 若生無自性，彼為誰鈎鑊？展轉相生故，當知因緣義。  
 堅濕煖動法，凡愚生妄想；離數無異法，是則說無性。

註釋

「痴愛諸業等，是則內鈎鑊」：「痴」，即無明。無明業愛名為內鈎鎖，諸有情乘之而流轉諸趣。

「鑽燧泥團輪，種子等名外」：鑽燧、泥團與輪繩，及種子等是為外鈎鎖。其中鑽燧、泥團與輪繩，是人工因緣，用以成諸器；種子是自然界因緣。而此等外鈎鎖即是無情界成壞之由。

「若使有他性，而從因緣生，彼非鈎鑊義，是則不成就」：若仍有他法為從因緣而生，然而言彼等因緣並非屬於十二鈎鎖，如外道所言之作者、微塵、勝性等因緣即是。若如是者，則彼說不得成立，以不合道理故。「成就」，即成立。

「若生無自性，彼為誰鈎鑊」：若了知諸生法實無有自性，則彼因緣能為誰之鈎鎖？

「展轉相生故，當知因緣義」：諸法於三世展轉而相生故，當知此即是正因緣之

義。

「堅濕煖動法，凡愚生妄想」：堅濕煖動四大之性，外道計其性常，妄想分別其能生一切諸法。

「離數無異法，是則說無生」：若離於十二緣之數，則實無其他之法能生諸法，此即是說一切法緣生而無自體性。

義貫

無明「痴愛諸業等，是則」為「內鈎鑊；鑽燧、泥團、輪、繩，及「種子等名」為「外」鈎鎖。「若使有他」法之「性，而」為「從」某「因緣生」，然而卻言「彼」等因緣並「非」屬於十二「鈎鑊」之「義」所攝，如「是」之言「則不得「成就」，以不合於理故。「若」了知「生」法實「無」有「自性」者，則「彼」因緣能「為誰」之「鈎鑊」？諸法於三世「展轉」而「相生故，當知」此即是十二「因緣」鈎鎖之「義」。外現「堅濕煖動」相之四大「法，凡愚」於此而「生妄想」分別，計其性為常，能生一切無常諸法。若「離」於十二緣「數」則實「無異法」（他法）能生諸法，以諸法從緣生，「是則說」一切法「無」自體「性」。

如醫療眾病，無有若干論，以病差別故，為設種種治。我為彼眾生，破壞諸煩惱，知其根優劣，為彼說度門；非煩惱根異，而有種種法；唯說一乘法，是則為大乘。

註釋

「如醫療眾病，無有若干論」：「論」，醫論。謂醫論只是一個。「眾病」，種種病。

「以病差別故，為設種種治」：「治」，對治之方。

「破壞諸煩惱」：「破壞」，滅除。

「為彼說度門」：為彼說種種度脫之法門，因此而有三乘之立。

「非煩惱根異，而有種種法」：然而並非說由於眾生之煩惱與根器有種種差異，而法就有多種——法實唯一，無有差別，以眾生根別，故方便有異，令其漸次調伏，逐漸成熟；權機若熟，還歸一實。是故言十方佛土中，唯有一乘，此也。

「唯說一乘法，是則為大乘」：我雖廣說三乘之法，教化接引眾生，然此皆是權說，非真實在此。故我實唯說究竟一乘之法，令大乘菩薩乘之，優遊法界，廣運眾生入妙莊嚴域。此即是如來之大乘。

義貫

「如醫」師為人治「療眾病」，並「無有若干」種醫「論」，然「以病」有種種「差別故」，而「為設種種」對「治」之方。「我為彼」諸「眾生，破壞」滅除「諸煩惱」病亦如是。以「知其根」器之「優劣」，故「為彼」之堪能而「說」種種「度」脫之法「門」，因而有三乘法之立。然而並「非」由於眾生之「煩惱」與「根」器有種種差「異，而有種種法」——法實唯一種，無有差別，而以眾生根別故，方便隨之有異；然此皆是權立，是故我實「唯說」究竟「一乘」之「法」，令大乘菩薩乘之，以廣運眾生入妙莊嚴域，「是則為」諸佛如來之「大乘」。

爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，一切外道皆起無常妄想，世尊亦說一切行無常，是生滅法；此義云何？為邪為正？為有幾種無常？

註釋

「為有幾種無常」：大慧問有幾種無常的用意，在於希望世尊將外道邪計之無常，全部提出示知，令法眾知而不墮。

義貫



「爾時大慧菩薩摩訶薩復白佛言：世尊，一切外道皆起」諸法「無常」之一「妄想」，不見真常；而「世尊亦說一切」諸「行無常，是生滅法；此」言之「義云何」？究竟諸法無常「為邪」說、抑「為正」說？「為有幾種無常」？

詮論

前面佛闡明不生不滅是真常之義，已破外道邪計之生論，而未辨明無常亦有邪正之殊，所以大慧再請問，以令法眾知所抉擇。

佛告大慧：一切外道有七種無常，非我法也。何等為七？彼有說言：作已而捨，是名無常；有說形處壞，是名無常；有說即色是無常；有說色轉變中間，是名無常，無間自之散壞，如乳酪等，轉變中間不可見，無常毀壞，一切性轉；有說性無常；有說性無性無常；有說一切法不生無常，入一切法。

註釋

「作已而捨」：「作」，生也。謂四大作諸法已，即不再作，稱之為捨；已生不復更生，前有生，而今不復生，故稱無常，以不能常生故。

「形處壞，是名無常」：有說一切法之形相、處所壞滅，稱為無常。此為計能造

之四大之性，與其所造物之性，二者皆畢竟不壞，只是形相與其所在之處所轉變不常，稱爲形處壞無常。

「即色是無常」：上面一項是計形相、處所變滅爲無常，此爲計諸法之顏色變遷爲無常。

「色轉變中間，是名無常，無間自之散壞」：「色」，四大所造色。「轉變」，指生、住、異、滅相。「無間」，無有間斷。謂四大所造色，於轉變爲其他物之中間，以其生住異滅四相密移，無有間斷，而其一切性卻於此無有間斷之變化中趣於散壞。此爲計四大造色，前後密移，中間轉變，無有一個定常之相，稱爲轉變無常。亦即：計色成之時，及色滅之後，其相皆定，只是在其生與滅之中間，其相轉變無常，而稱無常。換言之，即是此派外道，不計生相或滅相爲無常，而是計生住異滅四相中的「異相」爲無常。

「如乳酪等，轉變中間不可見，無常毀壞，一切性轉」：譬如由乳成酪或酥等之變化，其轉變中間之行相雖不可見，以變異之相，念念有異，故在轉變過程中，尚非有一定相出現，因此尚無定相可見，一直要到變成之後方有定相。在此轉變之際，雖無一定相可見，然無常卻於其中，不斷地毀壞改變牛乳之一切

性，令其一切性皆轉變，由於此轉變之相，無一定常，故稱「轉變無常」，亦即「異相無常」。

「有說性無常」：「性」，法也。有計實有一法，名為無常，而此無常之自性得永不壞，然卻能令一切法變壞。亦即：此派外道，不計生住異滅四相為無常，而計實有一法名為無常，卻又轉計此「無常」之自性本身為常！以其性常，故恆能令一切法無常變滅，無有休止。

「有說性無性無常」：「性無性」，有性無性，即有與無。有說一切有性與無性，皆悉無常，歸於斷壞，此為究竟之斷滅論者。

「有說一切法不生無常」：此為計「有無」二法，無有生法之常，稱為不生無常。「入一切法」：「入」，徧入，徧於。謂此無常法，徧於一切法中，令一切法無常變壞。

義貫

「佛告大慧：一切外道」說「有七種無常」，皆「非我法也。何等為七？」一者，「彼有說言」：「四大造」作「諸法」已，而「捨」其能作之性，不復更作，（亦即：生已，即不復有能生性），「是名」為「無常」（此為於生相上計無常者）。

二者，「有說」諸法之「形」相、「處」所變異「壞」滅，不得常住不變，「是名」爲「無常」（此爲於滅相上計無常者）。三者，「有說即」諸法之顏「色」變遷「是無常」（此爲於異相上計無常者）。四者，「有說」四大造「色轉變」成爲他物之過程「中間」，無有定相可得，「是名」爲「無常」，以其變異之相，念念相續「無」有「間」斷，而一切性卻「自之」趣於「散壞」，例「如」由「乳」成「酪」、酥、醍醐「等」，其「轉變中間」之相雖「不可見」，然「無常」卻於其中「毀壞」一切乳性，令乳中之「一切性轉」變，稱爲轉變無常（此爲於相續不斷之異相上計無常者）。五者，「有說」實有一法「性」，名爲「無常」，而此無常之自性本身卻是常，且能令一切法無常變滅（此爲計無常是常者）。六者，「有說」一切有「性」與「無性」者，皆悉「無常」，歸於斷壞（此爲在滅相上計無常者）。七者，「有說一切法不生」是「無常」，而此無常，偏「入」於「一切」諸「法」之中，令其無常（此亦爲於生相上計無常者）。

詮論

此七種無常，其計著雖有種種差別，然而主要的還是不出有無二見，而計四大性是常，能作諸法，成爲無常。

大慧，性無性無常者，謂四大及所造自相壞。四大自性不可得，不生。

註釋

「性無性無常」：此即是第六種無常，謂一切有性、無性皆歸於無常壞滅。

「四大及所造自相壞」：謂能造之四大，及其所造之四微，其自相皆歸壞滅。

「四大自性不可得，不生」：以壞滅故，因此能造之四大其堅濕煖動四種自性，皆不可復得，是故不能再生諸法，故稱爲「性無性無常」。

義貫

「大慧，性無性無常者，謂」能造之「四大及」其「所造」色之「自相」，皆歸於「壞」滅。以其自相壞滅故，則「四大」之堅濕煖動四種「自性」皆「不可復「得」，是故「不」能再「生」諸法，故稱爲性無性無常。

詮論

七無常總歸不出於斷常二見。此處的「性無性不生」，而稱無常，即是斷見；其餘六種皆是常見。因爲斷見之過較重，爲害較大，所以佛最先提出解釋，令離重過。

彼不生無常者，非常無常，一切法有無不生，分析乃至微塵，不可見。是

不生義非生，是名不生無常相。若不覺此者，墮一切外道生無常義。

註釋

「彼不生無常者，非常無常」：此為第七種無常。謂彼外道所說之「不生無常」者，乃謂計一切法非是常，而是無常。

「一切法有無不生，分析乃至微塵，不可見」：此謂一切法之有無，皆不能生他法，分析諸法乃至於微塵之細，以求其生義，亦不可見有法生；以無法生，故非是常，而是無常，故稱不生無常。

「是不生義非生，是名不生無常相」：謂外道如是不生之理本身亦實非有生；亦即：彼不生之理，亦不曾生，本無所有，唯自心計著。是名為外道所計之不生無常相。

「若不覺此者，墮一切外道生無常義」：謂若不覺知此義者，則與一切外道同墮於生中妄計不生，而稱之為無常義。蓋外道妄於有生之中，堅執為其不生之法，故有此墮。

義貫

「彼」外道所計之（第七種）「不生無常者」，為計一切法「非」是「常」，而是

「無常」，且言「一切法」之「有」與「無」皆「不能」生他法，稱為不生；以彼謂「分析」諸法「乃至」於「微塵」之細，於其中推求生法之義，亦「不可見」有一法從其中生。以一切法無常，又是不能生他法，故稱不生無常。「是」外道「不生」之「義」，其本身亦實「非」有「生」，本無所有，唯是自心妄計，「是名」為外道所計之「不生無常」之行「相，若不覺」知「此」義「者」，則「墮」於「一切外道」妄於「生」中計不生之「無常義」。

詮論

外道計有生為常，這是落於常見；反之，若計不生為無常，便是落於斷見。現在這一派，為計有無俱無生法之常，稱為「不生無常」。

大慧，性無常者，是自心妄想，非常無常性；所以者何？謂無常自性不壞。大慧，此是一切性無性無常事，除無常，無有能令一切法性無性者，如杖、瓦、石破壞諸物。

註釋

「性無常」：這是第五種無常論，此為計有一法，名為無常，且計此無常法之性為常，能令諸法成無常。

「是自心妄想，非常無常性」：「非常無常性」，即非常、非無常性。謂此乃是外道自心妄想，而於一切法本非常、非無常性中，妄計無常之性為常。亦即，既然一切法本非常非無常性，則怎能說有一法名為無常？此為違理之言。更怎能說此無常法，其性為常？此不但違理，且是自語相違（自相矛盾）——既是無常法，怎會是常？如果是性常，即不應名為無常，應名為常才對！既名為無常，其性即不應是常，應是無常。外道如是自心妄想，顛倒妄說，誑惑眾生。

「謂無常自性不壞」：外道謂此無常本身之自性不壞，而卻能破壞諸法。

「此是一切性無性無常事」：「性無性」，有性無性。此即是言：一切法從本來之有性變成無性，皆是「無常」所作事。

「除無常，無有能令一切法性無性者」：外道計除了此無常之外，更無任何一法能令一切法從有性變成無性。

「如杖、瓦、石破壞諸物」：譬如木杖、瓦、石等能破壞諸物，而其自身卻不壞。

義貫

「大慧」，外道所計之（第五種）「性無常者，是」外道「自心妄想」，而於一切



法本「非常」非「無常性」中，妄計無常之性爲常；「所以者何？謂」彼立「無常」之「自性」爲常，爲「不壞」，而卻能壞一切諸法。「大慧，此」即「是」言「一切」法之從有「性」變成「無性」，皆是「無常」所作「事，除」了此「無常」之外，更「無有」其他任何一法「能令一切法」從有「性」成爲「無性者」，譬「如」木「杖、瓦、石」等能「破壞諸物」，而自身不壞，亦如是，此爲外道所計者。

現見各各不異，是性無常事，非作所作有差別：此是無常，此事。作所作無異者，一切性常；無因性。

註釋

「現見各各不異，是性無常事」：雖然外道計無常之自性爲常，能壞一切諸法，然而吾人卻現見能壞之無常，與所壞之諸法，各各無有差異；不能分別此是無常自性能壞，彼是無常所作事（所壞者）。以諸法無常，其中實無有能作與所作者，以一切法皆緣生無性故。

「非作所作有差別：此是無常，此事」：並非能作與所作有差別之相，而能定言：此是無常自性因，彼是無常事相果。若有差別之相，吾人即能作如是之指

陳；然諸法本如，無有作與所作差別之相，離作所作；若仍於其中起能作與所作分別者，則全是自心妄想。

「**作所作無異者，一切性常**」：假如能作與所作無差異者，則一切法之性應皆是常；以有異相，方成無常，若無異相，則皆是常；若皆是常，則外道之無常論即破。

「**無因性**」：謂無常既與諸法不異，則不能成爲諸法變壞之因，令一切諸法成爲無常壞滅。簡之，無常無有爲物作因之性，以同於物故。

義貫

雖然外道計不壞之無常性，能壞一切諸法，然而吾人「**現**」前卻「**見**」能壞之無常與所壞之諸法，「**各各不異**」，無有異相，於緣生法中，實無有能壞與所壞之別，因此不能指陳出：此「**是**」無常自「**性**」，彼是「**無常**」所作「**事**」；並「**非**」能「**作**」與「**所作有差別**」相現，而就能定言：「**此是無常**」自性因，「**此是**」無常「**事**」相果，是故不應於一法中，作種種妄想分別。若知能「**作**」與「**所作**」實「**無異**」相「**者**」，則「**一切**」法「**性**」應皆是「**常**」；既然無常亦是常，則「**無**」法成爲其他諸法無常之「**因**」，而令諸法有無常壞滅「**性**」。

大慧，一切性無性，有因，非凡愚所知。非因，不相似事生；若生者，一切性悉皆無常，是不相似事，作所作無有別異，而悉見有異。

註釋

「一切性無性，有因」：「一切性」，即一切法。「無性」，成爲無性，亦即變異、壞滅。此謂：一切諸法成爲無性，而成無常者，實亦有因。

「非凡愚所知」：然諸法緣起甚爲深奧幽隱，故非凡愚所能知。

「非因，不相似事生」：「非因」，即非相似因，亦即異因。「不相似事」，「事」即是果，「不相似事」，即不相似果，亦即異果。此謂：「不相似因」不能生「不相似果」，亦即「異因」不生「異果」；反言之，即因果應一致，所謂如是因，如是果；不應此因，彼果。此爲指外道計無常自性爲常，而能令諸法成無常，這便是「因」常而「果」無常，是名爲異因生異果，所以佛責斥之曰：「非因不相似事生」，以因與果不類似，所以稱不相似。此言義涵：未有因與果種類不同，而能生相似果的。譬如由豆之種子能生出豆來，便是「相似因」生「相似果」；由豆種生麻，便是因果不相似；然而未有以豆爲因，而能生出麻之果的；是故外道之無常自性既常，決不能作爲諸法無常之因，以其本身常故。

「若生者，一切性悉皆無常，是不相似事」：若異因能生異果者，則一切法都能成爲無常因，不一定要外道所說的無常法才能成爲無常因，因爲只要是不相似之因，都能產生無常果故。這有點類似說龜毛、兔角、榨沙能出油之類。

「作所作無有別異，而悉見有異」：若一切法皆能作爲他法無常之因，則能作與所作便無有差異，混雜莫辨，以能作所作皆是一切法故。而今卻悉見因與果實有差異，是故異因不能生異果；是故無常之性既是常，則不能令他物無常，其所作物，應與其自性一樣是常。

義貫

「大慧，一切」諸法之「性」轉爲「無性」，而現無常者，實亦「有因」，然諸法緣起甚爲深奧幽隱，「非凡愚所」能「知」。當知「非」相似之「因」則「不能令不「相似」之「事」果「生」（異因不能生異果）；「若」異因能「生」異果「者」，則「一切」法之「性」應「悉皆」能成爲令他法「無常」之因，以「是不相似」之「事」果能從不相似之因生故。若如是者，則能「作」之因與「所作」之果便「無有別異」，而令因與果混雜莫辨；然「而」吾人今「悉見」因與果確實「有異」，由是可知異因不能生異果；（異因生異果之論不得成立）；是

故無常之自性既是常，則不能令他物無常。

**若性無常者，墮作因性相；若墮者，一切性不究竟。**

註釋

「若性無常者，墮作因性相」：若言法性是無常者，則墮於有作因之性相，非是無作。以凡言「性」，必須是究竟無作，無作即常；現在既說是無常，則墮於有作諸法，非是究竟之義。因此若以此爲因，則墮爲有作因之性相，而失本性之義。「若墮者，一切性不究竟」：若墮有作法者，則彼外道所言之一切性，皆不得究竟之常，以有作故。

義貫

「若」言法「性」是「無常者」，則「墮」於有「作因」之「性相」，非是無作，而失本性之義，以言性者，必是無作。「若墮」有作法「者」，則彼所言之「一切性」皆「不」得「究竟」之常，因此彼無常性，自體應非常，以有作故。

**一切性作因相墮者，自無常應無常，無常無常故，一切性不無常，應是常。**

註釋

「一切性作因相墮者，自無常應無常」：「一切性」，指無常法本身之一切性。

「自無常」，指無常自體之無常性。「應無常」，亦應與其所作法一樣是無常，不應是常。「一切性作因相墮者」，此句爲倒裝，謂無常之一切性若墮於有作因相者，則其自體之無常性，亦應與其所作法一樣是無常，以其已墮於有作故，而一切有作皆是無常，不得是常。

「無常無常故，一切性不無常，應是常」：「一切性」，此指無常所作一切法之性。此謂：以無常自性是無常故，非如外道所計之爲有常，則其所作之一切法之性便不應是無常，而應是常。因爲「無常」之「無常」，負負得正，否定的否定變成肯定，因此無常所作變成是常。

義貫

若無常法本身之「一切性」係於有「作因相」之處「墮者」（無常法墮於有作因相），則其「自」體之「無常」性亦「應」與其所作法一樣是「無常」，以有作之法皆是無常故。能作之「無常」其自性既爲「無常故」，則其所作之「一切」法之「性不」應是「無常」，而「應是常」，以無常之無常即是常故。

若無常入一切性者，應墮三世：彼過去色與壞俱，未來不生，色不生故，現在色與壞相俱。

## 註釋

「若無常入一切性者，應墮三世」：若如彼外道所言，無常爲偏入於一切法之中，而令諸法壞者，如是，無常應與諸法一樣墮於三世，以一切法不出三世所攝故。

「彼過去色與壞俱」：無常若是如彼外道所言，爲入於過去色中，則應與彼過去色一樣，已經壞滅（與壞相共俱。「共俱」者，即一體之義；既與壞相一體，亦即是已經壞滅之義。）如是則無常之常性不可得。

「未來不生」：若無常如彼外道所言，爲入於未來色中，則應與未來色一樣，尙未生起；如是則無常之常性亦不可得見。

「現在色與壞相俱」：若無常如彼外計，爲入於現在色中，則無常應與現在色一樣，念念不住，剎那變滅；如是則無常之常性亦不可定。

## 義貫

「若」如彼外道所言「無常」爲偏「入」於「一切性」（一切法）之中，而令諸法壞滅「者，應」同諸法一樣「墮」於「三世」：若無常爲入於過去色中，則與「彼過去色」一樣「與壞」相共「俱」，皆已壞滅，如是則無常之常性不可得；

若無常爲入於未來色中，則與「未來」色一樣「不生」，以未來「色」仍「不生故」，如是則無常之常性不可見；若無常爲入於現在色中，則與「現在色」一樣，念念不住，剎那遷謝，亦「與壞相」共「俱」，而不得爲常，如是則無常之常性亦不住。因此於三世中推求，求一無常之常性，俱不可得，由此可知無常實不入於一切法中，而卻能自維持常性，令三世諸法無常。

**色者，四大積集差別，四大及造色自性不壞，離異不異故；一切外道，一切四大不壞。**

註釋

「色者，四大積集差別」：外道邪計：所謂色者爲無常入於四大，積集而成種種差別之相。

「四大及造色自性不壞，離異不異故」：外道計能造之四大，及其所造色之自性，俱不壞，以其離於異與不異故：因爲能造及所造之自性皆不壞，故離於異；然其形相皆可壞，故離於不異。

「一切外道，一切四大不壞」：一切外道皆計一切四大之性爲常住不壞，唯其形相有壞。此爲邪計，以佛智觀之，則一切法，本無自性，唯心現故，何有常住



之四大性可得？

義貫

外道邪計所謂「色者」，乃無常入於「四大」之中，「積集」而成種種「差別」之相。且計能造之「四大及」其所「造色」之「自性」皆得常住「不壞」，以其為「離」於「異」與「不異故；一切外道」皆計「一切四大」之性為常住「不壞」。

一切三有，四大及造色，在所知，有生滅。離四大造色，一切外道於何所思惟性無常，四大不生，自性相不壞故。

註釋

「一切三有，四大及造色，在所知，有生滅」：於十方一切三有之中，所有能造之四大，及其所造之色，凡在所知所見之內，都是有生有滅，沒有不生不滅的四大及其所造色。

「離四大造色，一切外道於何所思惟性無常，四大不生」：離此有生滅之四大所造色外，並別無不生不滅之四大造色可得。然而一切外道竟於何處所見聞、思惟，而執實有一法名為無常，其自性為常；且執四大之性相從來不生不滅。

佛言外道從何處見聞思惟而得此無常之常，而前面說雖於十方世界求此種無常之常亦不可得，故知外道此說純爲自心妄想。

「自性相不壞故」：以外道計無常與四大之自性相皆不壞故。

義貫

於十方世界「一切三有」之中，所有能造之「四大及」其所「造色」，凡「在所見」所見之範圍內，皆具足「有生」有「滅」之法。若「離」此有生滅之「四大」及其所「造色」之外，並別無不生不滅之四大及所造色可得，不知「一切外道」究竟「於何」處「所」見聞、「思惟」，而執有「性」（法）爲「無常」，轉計無常之自性是常，又計「四大」之性相從來「不生」不滅，以其妄計無常與四大之「自性相」皆常住「不壞故」。

離始造無常者，非四大，復有異四大；各各異相、自相故，非差別可得；彼無差別，斯等不更造；二方便不作，當知是無常。

註釋

「離始造無常者」：此爲第一種無常：「作已而捨無常」。「離」，即是捨。「始造」，即是作已。

「非四大，復有異四大」：非於最初始之四大外，更有異於此最初之四大，來造色塵。

「各各異相、自相故，非差別可得」：以四大各各差異之相，及其自相，皆於造成諸法時即失，非有差別相可得。

「彼無差別，斯等不更造」：以彼四大無復差別相可得，因此斯等四大即不更再造諸法。

「二方便不作，當知是無常」：「二方便」，指能造及所造。「作」，生起。謂能造及所造二種方便既不再產生，因此便不再有造作之事。前既有造作，今造作已，則能造及所造之性，不復更有，因此是無常。所以稱此為：離於最初始之造作，即成無常。

義貫

（此為外計之）第一種無常，在「離」於最初「始」之「造」作後，便不復更作，而成「無常者」，此即是謂「非」於最初始之「四大」外，「復有異」於此最初之「四大」，來造色塵，因此不復再造；以四大「各各」差「異」之「相」、及其原來之「自相」，皆於造成諸法時即告失去「故」，因此四大已「非」再有

「差別」相「可得」（已和合成爲一色相）；以「彼」四大「無」復「差別」相「可得，故「斯等」四大即「不更」再「造」諸法；如是，能造、所造「二方便」既「不」再「作」（生起），因此外道言：「當知」此即「是無常」。

彼形處壞無常者，謂四大及造色不壞，至竟不壞。大慧，竟者，分析乃至微塵觀察壞：四大及造色形處、異見、長短不可得，非四大；四大不壞，形處壞現，墮在數論。

註釋

「彼形處壞無常者」：此爲第二種無常。

「謂四大及造色不壞，至竟不壞」：爲計能造之四大及所造之四塵之自性皆不壞滅；且推窮乃至於終竟，其性亦不壞，只是其形狀、處所壞，故稱形處壞無常。

「竟者，分析乃至微塵觀察壞」：然而所謂至竟不壞者，其實吾人若分析四大，乃至於微塵之細，而觀察之，便見四大之性相皆有壞。「微塵」，爲色體之極少者。一金塵有七微塵，一微塵有七個極微。極微又稱鄰虛。金塵者，爲得遊履金中之間隙者也。

「四大及造色形處、異見、長短不可得」：謂若析色至於微塵，則能造之四大及

其所造色之形狀、處所、種種異見、長短俱不可復得。「異見」者，以色法之形象、顏色等，眾人所見各異，故稱異見。

「非四大」：此時已不復再有四大之性可得。

「四大不壞，形處壞現，墮在數論」：是故說四大之性不壞，只是其形狀處所有壞相顯現，如是之言，即墮在數論之邪說中。以數論師立二十五諦，而計冥性不壞，餘諦皆壞，此計四大之性不壞，既同於彼，故名同墮在數論邪見之中。

義貫

「彼」外道所計之第一種「形處壞無常者，謂」計能造之「四大及」其所「造色」之性「不壞」滅，如是推窮乃「至」於終「竟」，其性亦「不壞」失，只是其形狀、處所壞，故稱形處壞無常。「大慧」，然而彼所謂至「竟」不壞失「者」，其實吾人若「分析」四大「乃至」於「微塵」之細，而「觀察」之，便見四大之性相皆「壞」失不存：能造之「四大及」其所「造色」之「形」狀、「處」所、種種「異見、長短」俱「不可」復「得」，因此四大已「非」有「四大」之性相，（以一切色法皆依其形相、長短等形質而得名爲色，若離於形相、長短等性，而稱仍有色法之性，則是不可得；此即，色法之性與相是不可分的，是一不是

二，而外道妄見有二，故有此妄執。是故若執「四大」之性「不壞」，而只是其「形」狀及「處」所有「壞」相顯「現」，則「墮在數論」師之邪見中。

色即無常者，謂色即是無常，彼則形處無常，非四大；若四大無常者，非俗數言說；世俗言說非性者，則墮世論，見一切性，但有言說，不見自相生。

註釋

「色即無常者」：此為第二種無常。「色」，指顏色。

「彼則形處無常，非四大」：彼則與前述之形處無常一樣，只是計顏色為遷改無常，非說四大之性為無常。然不知物之顏色乃由光而顯，光異則色異，光之大小、強弱、明暗、色澤，皆影響顏色之變化，因此所謂色，實由緣而生，非有自性，而外道於此妄想分別，而計其為常、無常，實昧理之極，自惑惑人，實可憐愍！

「若四大無常者，非俗數言說」：若謂四大之性為無常，則為諸佛唯心之說，非外道俗數之言說所及。

「世俗言說非性者，則墮世論」：以世俗之言說，若謂四大為非有自性者，即墮

於世論之邪解，執爲斷滅。

「見一切性，但有言說，不見自相生」：以世論者，見一切法，但有言說，而不能如實知見諸法有實自相生。

義貫

外道所計之第三種「色即無常者，謂」顏「色」之遷改不常，「即是無常，彼則」與前述之「形處無常」一樣，只是計物之顏色爲無常，而「非」說「四大」之性爲無常；至「若」謂「四大」之性「無常者」，則爲諸佛唯心之說，「非」彼「俗數」之「言說」所及；以彼「世俗」之「言說」若謂四大爲「非」有自「性者，則墮」於「世論」之邪解：而執爲斷滅，以其「見一切性」（一切法）「但有言說」，而「不」能如實知「見」諸法有實「自相生」。是故世論者不言四大之性無常，而皆言其性常。執常、執斷，俱是自心妄計，皆非正說。

轉變無常者，謂色異性現，非四大，如金作莊嚴具，轉變現，非金性壞，但莊嚴具處所壞；如是餘性轉變等，亦如是。

註釋

「轉變無常者」：此爲外道所計之第四種無常。

「謂色異性現，非四大」：「色」，四大所造色。謂四大所造色之體有別異之性顯現，然非能造之四大種之性有變異。

「如金作莊嚴具，轉變現，非金性壞」：譬如以金作莊嚴具，唯金器有種種轉變現起，而非金性有壞失。

「如是餘性轉變等，亦如是」：「餘性」，其餘之法。

義貫

外道所計之第四種「轉變無常者，謂」四大所造「色」之體有別「異」之「性現」起，因而無常現，而「非」能造之「四大」種之性變，譬「如」以「金」來「作」種種「莊嚴具」，唯金器有種種「轉變現」起，而「非金性」有所「壞」失；是故「但莊嚴具」之「處所壞；如是」其「餘」法之「性轉變等，亦如是」。如是等種種外道無常見，妄想火燒四大時，自相不燒，各各自相相壞者，四大造色應斷。

註釋

「妄想火燒四大時，自相不燒」：彼外道人，依於妄想而言：火燒四大之時，四大種之自相並不為火所燒毀。



「各各自相相壞者，四大造色應斷」：四大種之各各自相，其一一相若能爲火所燒壞者，則一切四大及其所造色，早應已歸於斷滅盡。這是指劫壞時，三災壞盡世界，後來又成，外道人見如此相，便謂是四大性不壞，而不知劫壞、劫成，皆是眾生業力所致。

義貫

「如是等種種外道」虛妄分別而起「無常見」，彼以依於「妄想」，而言「火燒四大」之「時」，四大種之「自相」並「不」爲火所「燒」毀；且言若四大之「各各自相」其一一「相」如實能爲火所「壞者」，則一切「四大」及其所「造色應」皆已歸於「斷」滅。而今卻仍有諸法，是故知四大之性不壞。

詮論

此節爲總結前述外道所計之七種無常見，皆是邪見妄想。佛說種種外道之邪計，不出以能造四大之性不壞，而以所造四塵之相爲有壞，如火燒四大時，其形相被燒則有壞，而四大之各各堅濕暖動自相不爲所燒，則爲不壞。此實自心妄想所見。

大慧，我法起非常，非無常；所以者何？謂外性不決定故，唯說三有微心，

不說種種相有生有滅，四大合會差別，四大及造色故，妄想二種事攝所攝。知二種妄想，離外性無性二種見。

註釋

「我法起非常，非無常」：「起」，超出。謂如來之法為超出常與無常。因前面七種無常，皆不出斷常二見，故佛如是說。

「外性不決定故」：「外性」，外法。謂一切外法非有決定之自性。

「唯說三有微心」：「微心」，微妙真如一心。我唯說三界為微妙真如一心所現。

「不說種種相有生有滅」：不說心外之種種相為實有生、滅。

「四大合會差別」：謂如來亦不說四大因緣合會之時，所生之種種差別之境為實。

「四大及造色故」：亦不言四大及其所造色為實有法。

「妄想二種事攝所攝」：「二種事」，即根與塵。「事」，即果。以妄想為生因，根與塵二種事則為其果。此謂：眾生依於自心妄想，而有根塵二種事果產生，復於其中妄執有能攝與所攝。

「知二種妄想，離外性無性二種見」：若能如實知能攝所攝二種法，皆是自心妄

想所生，則能離於外法之有性及無性（斷常）「二種」邪「見」。

義貫

「大慧，我」所說「法」爲「起」於「非常，非無常」（超出常、無常）；「所以者何？謂外」法之「性不」是有「決定」之自性「故」。我「唯說三有」乃「微」妙真如「心」，而「不說」心外「種種相」爲實「有生有滅」，或說「四大」因緣「合會」之時所生種種「差別」之境爲實，亦不言「四大及」其所「造色」爲實有法，以是之「故」，我所說法超出常、非常。如來知眾生由依於自心「妄想」之因，而有根塵「二種事」果於心妄現，復於其中妄執能「攝、所攝」。若能如實了「知」能取、所取「二種」法皆是自心「妄想」所生，則能「離」於「外」法之有「性、無性」（斷常）「二種」邪「見」。

覺自心現量妄想者，思想作行生，非不作行，離心性無性妄想；世間、出世間、出世間上上一切法，非常非無常——不覺自心現量，墮二邊惡見相續。一切外道不覺自妄想，此凡夫無有根本，謂世間、出世間、出世間上上，從說妄想生，非凡愚所覺。

註釋

「覺自心現量妄想者，思想作行生」：「行」，觀行。謂覺了一切諸法有性無性，皆是自心所現妄想，如是之唯心境界，必須由於念念中思想作意起觀行而生。

「非不作行，離心性無性妄想」：並非不作觀行，而得離於自心所現之有性無性（有無）二種妄想。謂非不起觀行，而能得離心意識境界，以眾生業識，無始劫來，久遠積習，難於去除、脫離，若不假觀行，則於理雖解，不行，則猶不得契證。

「世間、出世間、出世間上上一切法，非常非無常」：「世間」，指凡外境界之法，以一切凡夫、外道所依行之法皆不出於世間生死，故名世間法。「出世間」，指二乘法，以二乘人依欣厭心，其所行旨在出離世間，故稱爲出世間法。「出世間法上上」，此爲諸佛及大菩薩所行境界，以其超出一切世間與出世間，非一切凡外權小境界，故稱上上。此二句謂：若得離於自心有無二種妄想，則能證知世間、出世間、及出世間上上一切法，皆爲非常、非無常，一如之體所現。

「一切外道不覺自妄想，此凡夫無有根本」：一切外道皆不能覺知諸法爲自心妄想所現，此即凡夫不能覺知諸法所起根本之因。「根本」，指諸法所起之根本。

「謂世間、出世間、出世間上上，從說妄想生」：「說」，言說，指外道之有無

等戲論。由於不知諸法所起之根本故，而謂世間、出世間及出世間上上一切法，皆為從彼言說妄想所計之有無二法所生。

「非凡愚所覺」：佛意謂此三種法（世間、出世間、出世間上上法）為離於常無常，乃無上甚深；且一切眾生之妄執，乃無始深細幽遠，唯聖方知，非凡愚所能覺。

### 義貫

能夠「覺」了一切諸法有性無性皆是「自心現量」之「妄想」相「者」，如是甚深之唯心境界，必須於念念中「思想作」意起觀「行」方得「生」起，「非不作」觀「行」，而得「離」於自「心」所現之有「性、無性」二種無始「妄想」；若離於自心有無二種妄想，則能證知「世間、出世間」及「出世間上上一切法」皆為「非常、非無常」一如之體——若「不」能「覺」知妄想諸法唯是「自心現量」，而執心境為有其實體，或計有無、常無常等，即「墮」於「二邊」之「惡見，相續」不斷。「一切外道」皆「不」能「覺」知諸法為「自」心「妄想」所現相，「此」即是「凡夫無有」能覺知諸法所起之「根本」原因，由不知故，而「謂世間、出世間」及「出世間上上」法，為「從」彼言「說妄想」所計之有

無、常無常等二法所「生」，然此世間、出世間、出世間上上三種法離於常無常，乃無上甚深，且愚夫之妄執斷常等法，亦復無始深細幽遠，唯聖方知，「非凡愚」之「所」能「覺」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

遠離於始造，及與形處異，性與色無常，  
 外道愚妄想。諸性無有壞，大大自性住，  
 外道無常想，沒在種種見。  
 彼諸外道等，無若生若滅，大大性自常，  
 何謂無常想？

註釋

「遠離於始造，及與形處異，性與色無常，外道愚妄想」：此偈總頌七種無常，皆為外道愚痴妄想所計。

「諸性無有壞，大大自性住，外道無常想，沒在種種見」：此偈為別頌轉變無常。「大大」，諸大種。「住」，常住。謂一切諸法之性實無有壞滅，諸大種之自性本自常住，無轉變者，而諸外道不了此，妄起無常之想，蓋為沒在種種邪見所致。「彼諸外道等，無若生若滅，大大性自常，何謂無常想」：此偈為頌不生無常，及計四大為常，能造色無常。謂彼諸外道既言「無常」本身並無若生若滅，果

如是者，則諸大之性應是常，以無生滅故；既然是常，云何還起無常想？豈非自心妄想？

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「外道人說四大若「遠離於始造」，即不再造作諸法，而成無常；「及與」四大「形」狀「處」所有變「異」，而成無常，或言四大之「性與」顏「色」皆為「無常」，凡此邪論皆是「外道愚」痴「妄想」所生。以佛智觀之，一切「諸」法之「性」實「無有壞」滅，而「大大」（諸大種）之「自性」本自常「住」，無轉變者，然而諸「外道」不了，妄起「無常」之「想」，蓋由沉「沒在種種」邪「見」之中所致。「彼諸外道等」，既言無常並「無若生若滅」，則「大大」（諸大）之「性自」應是「常」，若如是者，云「何」得「謂無常」為正「想」耶？

一切唯心量，二種心流轉，攝受及所攝，無有我我所。  
梵天為樹根，枝條普周徧；如是我所說，唯是彼心量。

註釋

「二種心流轉」：「二種心」，即有無二種妄心。謂此二種妄心相續，令愚夫虛

受流轉。

「梵天為樹根，枝條普周徧」：謂又有外道執梵天為常，能生一切諸法，故如樹根，而其所生之眾生與一切諸法，有如枝條，徧布三界之中。

「如是我所說，唯是彼心量」：然而依佛所說，則常與無常，皆為彼妄想心所現之量。

義貫

「一切」諸法「唯心」現「量」，有與無「二種」妄「心」相續，令愚夫虛受「流轉」，能「攝受」之心「及所攝」受之境，實皆「無有我」與「我所」可得。除無常外，又有一種執常之外道，妄計「梵天為」常，有如「樹根」，能生三界一切諸法，故其所生之眾生及一切法，有如「枝條普」及「周徧」三界之中；然而外道所作「如是」常與無常之邪論，若依「我所說」之正智如實觀察，則了知「唯是彼」妄想「心」所現之「量」。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為說一切菩薩、聲聞、緣覺滅正受次第、相續；若善於滅正受次第相續相者，我及餘菩薩終不妄捨滅正受樂門，不墮一切聲聞、緣覺、外道愚痴。



## 註釋

「一切菩薩、聲聞、緣覺滅正受次第、相續」：「正受」，即三昧，一切受不受，謂之正受。所謂「一切受」者，謂苦受、樂受、不苦不樂受。若於此三受有所受者，則非正受，以此三受是有為故，若受此三受，即墮有為，不得正受。「滅正受」，即滅盡定，亦名滅受想定，以於此定中，受與想皆不現行，故名。「次第、相續」，為問此定之修行次第與相續之相。「次第」，亦即等級之義。「相續」，亦即這些等級如何互相銜接。此問菩薩及二乘之滅盡定，是為顯示究竟涅槃真常之妙樂。

## 義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為我解說一切菩薩、聲聞、緣覺所行之「滅正受」之境界「次第」，及其上下「相續」銜接之相；「若」能「善於」了知三乘行人「滅正受」之「次第」及「相續相者」，則「我及」其「餘菩薩，終不妄捨」離如來無上「滅正受樂」之「門」，亦「不墮」於「一切聲聞、緣覺」及「外道」之「愚痴」錯亂迷惑之法。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：世尊，惟願為

說。佛告大慧：六地菩薩摩訶薩及聲聞緣覺，入滅正受。

義貫：本節從略。

註論

此節言六地菩薩與二乘，皆是同入滅正受，以六地菩薩及二乘，皆同斷三界見思惑盡，煩惱心息，厭於勞慮，且以染境未忘，故欣於寂滅，而滅心入寂；所以六地菩薩與二乘同入滅定。然而六地菩薩所行，與二乘亦有差別：二乘但入人空定，六地則雙入人法二空，惟華嚴經云：六地之人空已臻無間，而法空仍屬有間。

第七地菩薩摩訶薩，念念正受，離一切性自性相正受，非聲聞緣覺。諸聲聞緣覺，墮有行覺，攝所攝相滅正受。是故七地非念正受，得一切法無差別相非分：得種種相性，覺一切法善不善性相正受。是故七地無善念正受。

註釋

「念念正受」：菩薩至第七地，即得恒入法空定，無有間斷，故說念念正受。  
 「離一切性自性相正受，非聲聞緣覺」：謂七地菩薩所入之正受，為離於一切法

自性相有無之正受，此非聲聞緣覺之境界。

「諸聲聞緣覺，墮有行覺」：「有行」，即有爲。謂二乘人以不了法空，而墮於有爲欣厭之偏知。

「攝所攝相滅正受」：謂二乘所得者，爲仍有能取所取相之滅盡定。

「七地非念正受」：「非念」，即無念。謂七地所得者爲無念之正受。

「得一切法無差別相非分」：以七地得無念正受，無念故無分別，無分別故亦得一切法無差別相之正受，然此境界非二乘之分。

「得種種相性，覺一切法善不善性相正受」：這是解釋爲何七地所得之無念正受及無差別相正受，非二乘之分的原因。以二乘人以有得心及欣厭心，而得種種差別相之法，是故其所得者，爲覺知一切法善與不善性相之正受，而猶未能離於善惡、染淨之取著分別。

「七地無善念正受」：七地所得爲無善惡念之正受，以七地菩薩善惡兩忘，故其所得者名爲無善念正受。爲何但說無善，而不兼云無惡？以法尚應捨，何況非法？善念且無，何況會有惡念？

「第七地菩薩摩訶薩」，於「念念」中恒入「正受」，而其所入者，爲「離」於「一切性」（一切法）「自性相」有無之離相「正受」，此「非聲聞緣覺」之境界，以「諸聲聞緣覺」不了法空，而「墮」於「有」爲欣厭「行」之「覺」知，故不離能「攝」取及「所攝」取「相」境界之「滅」盡定「正受」。是故七地「菩薩所得「非」有「念」（無念）之「正受」，及「得一切法無差別相」正受之境界，「非」爲二乘之「分」內所有，以諸二乘人，係以欣厭有得之心，而「得種種」差別「相」之「性」，故其所得者，乃爲「覺」知「一切法善」與「不善性相」之「正受」。然而七地菩薩見一切法無差別相，故不再有欣厭心，「是故七地」菩薩所入者，爲「無善」惡「念」之「正受」。

大慧，八地菩薩及聲聞緣覺，心意意識妄想相滅。

義貫

「大慧」，第「八地菩薩及聲聞緣覺」，同證「心意意識」之「妄想相滅」之正受。

詮論

這是說八地所斷之惑，與二乘同，亦即，八地菩薩得無功用行，故常在三昧，

滅心意識妄想相，故與二乘之取證類近。然亦有不同，因為二乘滅六識，而說是永滅不起；八地菩薩則離於藏識，而證於寂滅。所說寂滅，字同而義實有異，下文佛將分別之。

初地乃至七地菩薩摩訶薩，觀三界心意意識量，離我所，自妄想修，墮外性種種相。愚夫二種自心攝所攝，向無知，不覺無始過惡虛偽習氣所熏。

註釋

「觀三界心意意識量」：謂菩薩以人法無我智，觀三界一切法唯是自心心意識所現之量。

「離我所，自妄想修」：以達唯心故得離於我我所計著，及離二乘依自心妄想之修習。

「墮外性種種相」：並得離於墮外性有無等種種相之取著。

「愚夫二種自心攝所攝，向無知，不覺無始過惡虛偽習氣所熏」：這是解釋二乘以自妄想修的原因，謂愚夫由於依能所二種自心妄想，而見有能攝取、所攝取之法，此乃由於一向無知，不能覺了係由無始世來，過惡虛偽習氣所熏，而生諸法，卻於其妄相上種種計著。

## 義貫

「初地乃至七地」之「菩薩摩訶薩」，以人法無我智，「觀三界」一切唯是自心「心意意識」現「量」分別所起，故「離」於「我我所」計著，並離於二乘依「自」心「妄想」之「修」習，而「墮」於執「外性」有無等「種種相」之取著。二乘之所以依自妄想修者，以「愚夫」皆依於能所「二種自心」妄想，而見有能「攝、所攝」之法，此乃由於一「向無知，不」能「覺」了係由自心「無始」世來，為「過惡虛偽習氣所熏」而生諸法，卻於其中妄計執著。

大慧，八地菩薩摩訶薩，聲聞緣覺涅槃。菩薩者，三昧覺所持，是故三昧門樂，不般涅槃，若不持者，如來地不滿足，棄捨一切有為眾生事故，佛種則應斷；諸佛世尊為示如來不可思議無量功德。聲聞緣覺三昧門，得樂所牽故，作涅槃想。

## 註釋

「八地菩薩摩訶薩，聲聞緣覺涅槃」：謂八地菩薩所得之三昧，與二乘之涅槃類近。

「菩薩者，三昧覺所持」：然第八地菩薩由諸佛如來三昧覺力所加持。

「是故三昧門樂，不般涅槃」：是故八地菩薩雖得三昧門之樂，而亦不入於般涅槃。

「若不持者，如來地不滿足，棄捨一切有為眾生事故」：諸佛若不加持者，則菩薩於如來地之功德便不能滿足，以不加持，則不得三昧覺，不得三昧覺即落不覺，而醉寂滅酒，昏然不醒，因而入於涅槃，若入涅槃，即棄捨一切有為度化眾生之事。

「諸佛世尊為示如來不可思議無量功德」：因此諸佛為八地菩薩開示如來不可思議無量功德，令其不入究竟涅槃。

「聲聞緣覺三昧門，得樂所牽故，作涅槃想」：諸二乘人，以內無勝願，故外乏勝緣，因此於三昧門，為其樂所牽，且於彼寂滅之境，妄作究竟涅槃之想。

義貫

「大慧，八地菩薩摩訶薩」所得之三昧，類同於「聲聞緣覺」之「涅槃」。然八地「菩薩者」，以有諸佛如來「三昧覺」力「所」加「持，是故」雖得「三昧門樂」，而亦「不」入「般涅槃」，諸佛「若不」加「持者」，菩薩於「如來地」功德便「不」能「滿足」，以不加持即入般涅槃，入般涅槃即便「棄捨一切有為」

度化「眾生」之「事故」，如是「佛種則應斷」絕；是故「諸佛世尊」即「為」八地菩薩開「示如來不可思議無量功德」，而令其不入究竟涅槃，起菩薩行，進證佛果。然而諸「聲聞緣覺」以本不發大願，故不能感得勝緣，因此於滅盡之「三昧門」，自「得」其「樂」，而為其樂「所牽」繫「故」，於彼三昧樂妄「作涅槃想」。

大慧，我分部七地，善修心意意識相，善修我所，攝受人法無我，生滅自共相，善四無礙，決定力三昧門，地次第相續，入道品法。不令菩薩摩訶薩不覺自共相，不善七地，墮外道邪徑，故立地次第。大慧，彼實無有若生若滅，除自心現量。所謂地次第相續，及三界種種行，愚夫所不覺；愚夫所不覺者，謂我及諸佛說地次第相續，及說三界種種行。

註釋

「我分部七地」：「部」，即分布義；「分部」，即分別布類。謂如來分別布類菩薩第七地之功德境界。

「善修心意意識相，善修我所」：謂令其善修觀察心意意識相，及善修離我所相。



「生滅自共相」：謂令不墮生滅之自相共相（同相異相）。

「決定力三昧門」：而得決定神通力之三昧門。

「地次第相續」：於諸地次第漸階，相續而入。

「入道品法」：「道品」，即三十七助道品，亦即菩提分法。

「不令菩薩摩訶薩不覺自共相，不善七地，墮外道邪徑」：謂諸佛為不令菩薩摩訶薩由於不覺知一切修行之自相共相，不善通達七地境界，而墮入外道邪徑。

「彼實無有若生若滅」：彼諸地次第及相續相者，實無若生若滅。

「愚夫所不覺者，謂我及諸佛說地次第相續，及說三界種種行」：以其為愚夫所不能覺知者，故謂我及諸佛，為實有說諸地次第及相續相，及實有說三界種種往還等行相。不知諸佛實無所說，亦不立一法。

義貫

「大慧，我」為菩薩「分」別「部」類「七地」修行之境界功德，而令其能「善修」行觀察「心意識相」，及「善修」離「我我所」相之執，「攝受」通達「人法」二種「無我」，不墮「生滅」之「自」相「共相，善」能通達「四無礙」智，得「決定」神通「力」之「三昧門」，俾令定慧均等，菩薩依此而得於諸「地次

第一漸階，「相續」而入，證「入」菩提「道品法」。我及諸佛爲「不令菩薩摩訶薩」由於「不覺」知一切修行之「自」相「共相，不善」通達「七地」境界，而「墮」入「外道邪徑」中，「故」建「立」諸「地次第。大慧，彼」諸地次第及其相續之相者，「實無有若生若滅，除自心現量」外，實無少法可得；且「所謂」聖人諸「地次第」與「相續」之相，「及」凡夫於「三界」中「種種」往來之「行」相者，皆是自心所見，然凡此皆爲諸「愚夫所不」能「覺」知者；以其爲「愚夫」之「所不」能「覺」知「者」，故而彼「謂我及諸佛」爲實有「說」諸「地次第」及其「相續」之相，以「及」實有「說三界種種」往來「行」相。而諸佛如來，實無所說。

復次大慧，聲聞緣覺，第八菩薩地，滅三昧門樂醉所醉：不善自心現量，自共相習氣所障，墮人法無我，法攝受見，妄想涅槃想，非寂滅智慧覺。大慧，菩薩者，見滅三昧門樂，本願哀愍，大悲成就，知分別十無盡句，不妄想涅槃想——彼已涅槃，妄想不生故：離攝所攝妄想，覺了自心現量，一切諸法妄想不生；不墮心意意識，外性自性相計著妄想；非佛法因不生，隨智慧生，得如來自覺地。如人夢中，方便度水，未度而覺，覺

已思惟，為正為邪？非正非邪。餘無始見聞覺識，因想種種習氣，種種形處，墮有無想，心意意識夢現。

註釋

「聲聞緣覺，第八菩薩地」：謂二乘人，達到與第八菩薩地相近的境界中。

「滅三昧門樂醉所醉」：便為滅盡定三昧門樂之所昏醉。因為二乘人，灰身泯智，飲寂滅酒，睡無為床，長劫不醒，故說昏醉。

「不善自心現量，自共相習氣所障，墮人法無我，法攝受見，妄想涅槃想」：此為解釋二乘之所以為滅盡三昧門樂之所昏醉的原因。「自共相習氣所障」，以二乘人，執五陰之自共相，其習氣深厚，故其智為此習氣所覆障。「墮人法無我」，墮於人法無我之執。「法攝受見」，執有法為其所攝受之妄見。「妄想涅槃想」，妄想計著滅盡之法為得涅槃想。

「非寂滅智慧覺」：此非菩薩寂滅之智覺。

「菩薩者，見滅三昧門樂，本願哀愍」：此為明示八地菩薩，不住涅槃，以別於二乘之行。謂八地菩薩，以無功用智，而得親見寂滅三昧之樂，於此，隨即憶念本願，哀愍一切眾生。

「知分別十無盡句」：以成就大悲故，因而修行十無盡句之行，廣化有情。

「彼已涅槃，妄想不生故」：以八地菩薩已證知如來之無上大涅槃，故一切妄想分別皆不生起，亦無已得涅槃之想。

「非佛法因不生，隨智慧生」：然並非於佛法中修行之正因不生，而是隨本覺智慧而生。

「如人夢中，方便度水，未度而覺」：此為比喻第八地超越前七地之行相。謂第七地住於夢幻三昧，度所知之愛水，以涉於功用，所以稱為「方便度水」。從第七地登入第八地後，所知障雖已斷八品，然尚餘二品未斷，故稱「未度而覺」。

「覺已思惟，為正為邪？非正非邪」：此為比喻已登入八地後，追念於七地中，斷障契真，其中真與妄二者迥然有別，未達渾然一體，因此自問：此為正為邪？然後復以八地所得之任運斷證，契於即妄即真，全體無二，不涉功用，因此自答：前此一切境界，實乃非正非邪，無有一法可得，離於言詮。此即所謂無明者，夢時非無，及至於醒，了無所得，便是如是境界。

「餘無始見聞覺識，因想種種習氣，種種形處，墮有無想，心意識夢現」：此為第八地菩薩，於觀自身後，復觀其餘未能契證之在迷者，皆由依無始世來所

經之見聞覺知事，以彼爲因而起妄想執著，熏成八識中種種習氣，故見種種形相、處所，復於此等自心所現相，起分別計較，墮於有無之妄想，凡此皆爲心意意識夢中妄現之相耳。

義貫

「復次大慧，聲聞緣覺」行人，達到與「第八菩薩地」相近之境界中，即爲「滅」受想「三昧門樂醉」之「所」昏「醉」：所以然者，以其「不」能「善」了知一切諸法唯「自心現量」，故爲執五陰「自」相「共相」之「習氣所」覆「障」，因此雖破五陰自共相，然卻「墮」於「人法無我」之空執，及墮實有涅槃「法」爲其所「攝受」之妄「見」，是故「妄想」計著其所得滅盡之法，作爲實得「涅槃」之「想」，此則「非」菩薩「寂滅」之「智慧覺」。大慧，八地「菩薩」摩訶所行「者」，爲以無功用智，親「見」寂「滅三昧門樂」，即憶念「本願，哀愍」一切眾生，「大悲成就」，因而修行了「知分別十無盡句」之行，廣化有情，是故「不妄想」而將三昧門樂作「涅槃想」——以「彼已」證得一切法本自涅槃之無上大「涅槃」，一切「妄想」分別皆「不生故，離」於能「攝、所攝妄想」境界，以如實智，「覺了」一切諸法唯是「自心現量」，故對「一切諸法」之「妄

想」分別「不」復「生」起，是故菩薩摩訶薩「不墮心意意識」之取著，不墮「外」法「性自性相」爲實有之「計著妄想」；然而只是妄想不生，並「非」修行「佛法」之正「因」亦「不」再「生」起，而是「隨」順根本（本覺）「智慧」而「生」，生即無生，如是展轉修行，逮「得如來自覺」聖智之「地」。菩薩由七至八地，猶「如人」於「夢中」，以種種「方便度」大海「水」，於尙「未」完全「度」過之時，忽「而」從夢中「覺」醒，「覺已」，便如是「思惟」：夢中所見，「為正為邪？」彼復以覺醒人之智，作是觀察：如是之相，實「非正非邪」，以夢中之境，唯心所現，本無所有，寧有一法可得而說爲正、爲邪乎？然此爲八地菩薩境界，其「餘」在迷眾生，皆依「無始」世來，所經「見聞覺識」（見聞覺知）之事，以彼爲「因」，而起種種妄「想」，此諸妄想便於八識中，熏成「種種習氣」，故妄見「種種形」相、「處」所，復於彼等自心所現相，起種種分別，而「墮」於「有無」之妄「想」，然而凡此種種，皆是「心意意識」之「夢」中妄「現」之境界耳。

大慧，如是菩薩摩訶薩，於第八菩薩地，見妄想生。從初地轉進至第七地，見一切法如幻等方便，度攝所攝心妄想行已，作佛法方便，未得者令得。

大慧，此是菩薩涅槃，方便不壞，離心意意識，得無生法忍。大慧，於第一義，無次第相續，說無所有妄想寂滅法。

註釋

「見妄想生」：親見妄想生起之相。

「從初地轉進至第七地」：從初地展轉昇進至於第七地。

「度攝所攝心妄想行已，作佛法方便，未得者令得」：「作」，起也。謂度脫能攝所攝心之妄想，如是修行已，能所雙亡，即得登入第八地，入八地已，即起一切佛法方便，廣度有情，未證得者皆令證得。

「此是菩薩涅槃，方便不壞，離心意意識，得無生法忍」：此是菩薩所證之無住大涅槃，雖居於如來之無上大涅槃，而依然於種種度生之方便不壞不斷。以下兩句為解釋菩薩之所以能處涅槃界，而猶不壞度生方便的原因。謂以菩薩摩訶薩已遠離心意意識，一切虛妄之相，得無功用道，證無生法忍之故，故能如是無住而住，無行而行。

「於第一義，無次第相續」：謂依於世諦，則有十地淺深，若於第一義諦之中，則無次第或相續之相。

「說無所有妄想寂滅法」：即說此名爲無所有、一切妄想寂滅之無上法門。

義貫

「大慧，如是菩薩摩訶薩，於第八菩薩地」了了親「見」無始「妄想」心「生」起之相。菩薩在入八地之前，「從初地」展「轉」昇「進至第七地」，於其中，照「見一切」諸「法」猶「如幻」化「等方便」，而「度」脫能「攝、所攝心」之「妄想」，如是修「行已」，能所雙亡，即得登至第八地，證八地已，即「作」一切「佛法」之「方便」，廣度有情，「未」證「得者」皆「令」證「得」。大慧，此「即」是菩薩「摩訶薩所證之無住「涅槃」，雖居如來無上涅槃，而依然於種種度生「方便不壞」不斷，其所以能如是者，以菩薩摩訶薩已遠「離心意意識」一切妄想生滅之相，而證「得無生法忍」，故能無住而住，無生而示生，非同二乘之以壞滅爲涅槃也。「大慧」，依於世諦，則有十地淺深之行相，若「於第一義」中，則「無」有諸地「次第」或「相續」之相，離於一切境界分別，如來即「說」此名爲無相「無所有」、一切「妄想」分別皆悉「寂滅」之無上「法」門。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：



心量無所有，此住及佛地，去來及現在，三世諸佛說。  
 心量地第七，無所有第八，二地名為住，佛地名最勝。  
 自覺智及淨，此則是我地；自在最勝處，清淨妙莊嚴，  
 照耀如盛火，光明悉徧至，熾燄不壞目，周輪化三有。  
 化現在三有，或有先時化，於彼演說乘，皆是如來地。  
 十地則為初，初則為八地，第九則為七，七亦復為八，  
 第二為第三，第四為第五，第三為第六——無所有何次？

註釋

「心量無所有，此住及佛地，去來及現在，三世諸佛說」：「此住」，指第八地菩薩所住之地。此偈為頌一切法唯心現量，本無所有，乃至八地及佛如來地，亦是唯心現量，此是三世諸佛所共說究竟之理。

「心量地第七，無所有第八，二地名為住，佛地名最勝」：此偈頌第七、第八二地，雖是真修，然猶未滅心量，仍屬因位，不名為最勝，唯有佛地證得自覺聖智，方名為最勝。

「自在最勝處」至「皆是如來地」：此為頌法報化三身證真成佛，普化眾生之事。

「熾燄不壞目」，謂若是毒龍放光，便會傷人眼，而如來之光明，清涼悅豫，不傷人目。「皆是如來地」，謂凡此諸勝行，皆是如來地之境界。

「十地則為初」至「無所有何次」：最後這兩偈頌第一義無次第及相續之相。謂若依世諦，則有相續次第之名數，今依第一義諦言之，則一切既是心量所現，本無所有，有何次第可言？

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：一切法唯「心」現「量」本「無所有」，乃至「此」第八菩薩「住」地「及佛地」，亦皆如是，此是過「去」、未「來」及現在，三世諸佛「所共「說」之不二之理。猶存「心量」之「地」者為「第七」地，達無影像「無所有」境界者為「第八」地。此「二地名為」菩薩所依「住」之地，未為最勝，唯有「佛地名」為「最勝」。內身自證「自覺」聖「智及」清「淨，此則是我地」：如來處於「自在最勝」之「處」，其處「清淨」殊「妙莊嚴」，其地之光「照耀如盛火，光明悉徧至」於十方，其光雖「熾」，然其「燄」則清涼悅豫，「不」傷「壞」眾生之「目，周」遊十方三界轉大法「輪」度「化三有」，或度「化現在三有，或有先時」（過去）度「化」，普入三世十方無有

障礙，「於彼演說」三「乘」之法，凡此「皆是如來地」所行境界。所謂諸地者，於第一義中，實無相續次第之相；於第一義中，「十地則」可現「為初」地，「初地」則「亦可現」為八地，第九「地」則「或可成」為「第七」地，「七」地「亦復」能「為八」地，「第二」地可「為第三」地，「第四」能「為第五，第三」或「為第六」——一切既皆是心量，無自性相，本「無所有」則有「何次第可得？」

爾時大慧菩薩復白佛言：「世尊，如來應供等正覺。為常為無常？佛告大慧：如來應供等正覺，非常非無常，謂二俱有過：若常者，有作主過；常者一切外道說，作者無所作，是故如來常非常，非作常，有過故。若如來無常者，有作無常過，陰所相，相無性，陰壞則應斷，而如來不斷。」

註釋

「如來應供等正覺，為常為無常」：「如來應供等正覺」，即佛法身。此間之意在於顯示法身非常非無常，為究竟涅槃之眞常。

「若常者，有作主過」：若如來是常者，則有作者主之過。「主」，即神我。

「常者，一切外道說，作者無所作」：常者則為一切外道所說，彼謂作者本身寂

靜無所作，而稱爲常。

「是故如來常非常，非作常」：是故如來之常非彼外道所說之常，非作者之常。  
 「若如來無常者，有作無常過」：「有作」，有作法。謂若如來是無常者，則墮有作法無常之過。以無常是一切有作法之共通性，一切有作法皆是無常。而如來非是有作法。

「陰所相，相無性，陰壞則應斷」：謂如來若是有作法，則爲五陰所成之相，而五陰相本無自性，若五陰壞時，則應同五陰一齊斷滅。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如來應供等正覺」法身，「為常」或「為無常？佛告大慧：如來應供等正覺，非常、非無常，謂」此「二」者「俱有過」故；有何過？謂「若」言如來是「常者」，則「有作」者「主」（神我）之「過」，以此「常者」，爲「一切外道」所「說」，彼謂「作者」本身寂靜「無所作」，而稱爲常，「是故如來」之「常非」彼外道所說之「常，非作」者之「常」，以彼「有過」失「故。若」言「如來」是「無常者」，則墮「有作」法「無常」之「過」，以若爲有作法，則爲五「陰所」成之「相」，而五陰「相」本「無」自「性」，

若五「陰壞」時，「則應」同五陰一齊「斷」滅，「而如來」法身實「不斷」滅，不同有作法，故非無常。

大慧，一切所作皆無常，如餅衣等，一切皆無常過，一切智、眾具方便應無義；以所作故，一切所作皆應是如來，無差別因性故。是故大慧，如來非常非無常。

註釋

「一切所作皆無常」：一切所作之法皆是無常。

「如餅衣等，一切皆無常過」：如瓶與衣服，皆是所作法，故此一切皆有無常之過。

「一切智、眾具方便應無義」：若如來亦是所作法者，則如來之一切智，及眾善具足之智慧方便，亦應空而無義。眾善指福德莊嚴。「無義」，不含任何意義，即虛妄之義。

「無差別因性故」：「差別因」，別異之因。謂一切所作法皆無別異之因，亦即皆是無常。

「如來非常非無常」：以如來法身之體湛然不動，感即遂通，故是非常非無常。

以若只是常而不動，則不能感，若是非常則不能湛然不動。

義貫

「大慧」，凡「一切所作」之法「皆」是「無常，如餅」與「衣物」等，皆是所作法，故此「一切皆」有「無常」之「過」，若如來亦是所作者，則如來之「一切智」、及「眾」善「具」足之智慧「方便」亦「應」成空「無」實「義」；以「如來是」所作故，一切所作「法」皆應是如來，以一切所作法皆「無差別因」（異因）之「性故。是故大慧，如來非常非無常」。

復次大慧，如來非如虛空常；如虛空常者，自覺聖智眾具無義過。

註釋

「如來非如虛空常」：如來非如虛空之常，以虛空乃頑然無知，而如來法身具一切智，靈然徧知，故不同。

義貫

「復次大慧，如來」法身「非如虛空」之「常」；若如來法身「如虛空」之「常者」，則成頑然無知，如是則「自覺聖智」及「眾」善「具」足之恆沙功德、福德莊嚴，俱成虛妄「無」有實「義」之「過」。

大慧，譬如虛空，非常非無常，離常無常、一異、俱不俱；常無常過故，不可說，是故如來非常。

義貫

「大慧，譬如虛空」之自性，本「非常，非無常」，以其「離」於「常無常、一異、俱不俱」等妄想分別故；由於「常」與「無常」等皆有如是「過故，不可說」言如來是常或無常，「是故如來非常」非無常，猶如虛空。

詮論

前一節說如來法身性具恆沙功德，靈然徧知，不同虛空之頑然無知。此節再藉虛空之性，以為譬喻，然此節之喻則在於表示虛空之另外一面，即虛空之體性不變不動，離於有無分別，不墮常無常、俱不俱、一異等，超乎戲論，不可說虛空為常、為無常，為一、為異等；以此言之，則如來如同虛空，非常非無常。復次大慧，若如來無生常者，如兔馬等角。以無生常故，方便無義。以無生常過故，如來非常。

註釋

「若如來無生常者，如兔馬等角」：若如來是無生之常者，則如同兔馬蛇魚等之

角，以彼皆是畢竟無生之常。

「以無生常故，方便無義」：以同於無生之常故，則一切智度之方便，應皆畢竟不生，智度方便因此失去實義。謂若是同無生之常的話，則菩薩於因中所修之萬行，即成無所證得，而如來果上之應物利用，亦悉皆空無所有；而今如來所證乃萬德具足，無生而無所不生，故非外道不生之常。

義貫

「復次大慧，若如來」是「無生」之「常者」，則如來即「如」同「兔馬等」之「角」，皆是畢竟不生之常。「以」同於「無生」之「常故」，一切智度之「方便」應皆畢竟不生，而「無」真實之「義。以無生」之「常」有此「過故，如來非」屬如是之「常」（非無生之常）。

復次大慧，更有餘事，知如來常。所以者何？謂無間所得智常，故如來常。大慧，若如來出世，若不出世，法畢定住，聲聞緣覺、諸佛如來無間住，不住虛空，亦非愚夫之所覺知。

註釋

「更有餘事，知如來常」：前面幾節，皆在闡明如來法身非常非無常，離於常無



常，此節則在表示：由其他事而可得知如來法身是真常。以前面已離妄，故在此顯真。

「無間所得智常，故如來常」：無間修行所證得之自覺聖智是恆常寂照，故如來是真常。

「若如來出世，若不出世，法畢定住」：若如來示現出興於世，或不示現出世，如來所證之法性，畢定常住不易。此即本住法與自得法冥合也。

「聲聞緣覺、諸佛如來無間住」：「無間」，無有間別之法性，亦即不二法性。謂二乘與諸佛皆於無有間別之法性中常住。

「不住虛空」：即不變成空無所有，亦即不成斷滅空無，如虛空之空無一般。此即結言：即使二乘亦非畢竟斷滅。然二乘之言滅盡者，乃其自心妄計，而實不斷不滅。以其乏大悲願，醉寂滅三昧酒，長劫不醒，其時間之長，非凡愚所能想像，故依世諦，而言其落斷滅，然依第一義，實不斷不滅。二乘與佛皆同是不斷，菩薩更加如是。

「亦非愚夫之所覺知」：謂十法界雖皆各具此不斷不滅真常之性，然唯佛能究盡明了，凡愚則日用而不知。

## 義貫

「復次大慧，更有」其「餘」之「事」，依於彼等事之義，則「知如來」是真「常」。所以者何？謂無間」修行「所」證「得」之自覺聖「智」是恆「常」寂照，「故如來」是真「常」。大慧，若如來」示現「出」興於「世」、及「若不」示現「出世」，如來所證之「法」性皆「畢定」常「住」不易；「聲聞緣覺」與「諸佛如來」皆於「無」有「間」別之法性中常「住」，並「不」是「住」於「虛空」（不同虛空之空無所有，落於斷滅），然此境界「亦非愚夫之所」能「覺知」，因此凡夫才會依於自心種種戲論妄想，墮於常無常見。

大慧，如來所得智，是般若所熏，非心意意識，彼諸陰界入處所熏。大慧，一切三有，皆是不實妄想所生，如來不從不實虛妄想生。大慧，以二法故，有常無常，非不二；不二者寂靜，一切法無二生相故。是故如來應供等正覺非常非無常。大慧，乃至言說分別生，則有常無常過。分別覺滅者，則離愚夫常無常見、不寂靜；慧者永離常無常、非常無常熏。

## 註釋

「以二法故，有常無常，非不二」：以依二法妄想故，而有常無常之妄見，非不

二之法有常與無常。

「不二者寂靜，一切法無二生相故」：謂如來所證之不二法者，爲一寂靜之理。以於此寂靜理體中，徹見一切法皆無二邊見之生相，故是不二。生相且無，安有滅相？

「乃至言說分別生，則有常無常過」：乃至少有言說及分別生，即落言思境界，而墮心意意識分別，如是即有常無常之過失產生。

「分別覺滅者，則離愚夫常常見、不寂靜」：「分別覺滅者」，即是言語道斷，心行處滅。此謂若得一切分別之妄覺皆寂滅不生者，即得永離愚夫之常無常等虛妄之見，及一切不寂靜之二法之相。

「慧者永離常無常、非常無常熏」：「非常無常」，即非常、非無常。謂有慧者，即得永離常無常、非常非無常等二見之熏習。以若不熏則無種子，無種子則不成習氣，因此不起現行；種子都無，何有現行？故修行者以不落受妄想之熏習爲要。此爲釜底抽薪、究竟之法，至若種種對治法門，則爲頭痛醫頭、腳痛醫腳，乃治標，非治本者也。

「大慧」，復有三義，故如來得名爲眞常：一者，「如來所」證「得」之聖「智」，是「如實」般若所熏」成者，「非」是「心意意識」及「彼諸陰界入處」妄想「所熏」成者，是故如來得名爲常。「大慧」，以「一切三有，皆是不實妄想所生」，故皆是無常，而「如來不從不實虛妄想生」，唯從眞實功德生，故獨稱眞常，此其一。「大慧」，二者，「以」依「二法」妄想計著「故」，而「有常、無常」之邪說產生，並「非不二」之法有常與無常；如來所證之「不二」法「者」，爲一「寂靜」之理體，以於此寂靜之理體中，徹見「一切法」皆空「無二」邊見之「生相故」，因此究竟寂靜不二。「是故如來應供等正覺」法身，如其所證之不二法，實爲「非常非無常」，離於常無常，是故眞常，此其二。三者，「大慧」，乃至「少有「言說」及「分別生，則」落心意識分別，而「有常」與「無常」之「過」失。若證得一切「分別」之妄「覺」皆寂「滅」不生「者，則」得永「離愚夫」之「常無常」等虛妄之「見」、及一切「不寂靜」之二法之相；有「慧者」，則得「永離常無常、非常」非「無常」等二見之虛妄「熏」習。如來以永離此二妄故得名爲眞常。

註論

此節爲以三種意義，再更進一步解釋如來之所以稱爲眞常的原因：第一、如來法身因是以般若熏成，故是眞常，不同於三界眾生，皆是從心意意識、陰界入處妄想所熏成，故皆是無常。如來不從彼妄法熏生，故獨稱爲眞常。第二、以如來法身寂靜，故是眞常。此謂若執眞妄二法爲迥然相抗者，則必見眞者爲常，而執妄者爲無常，如是則非合於眞妄不二之道，而仍有常與無常之分別，猶爲二法。而如來所體之不二之道者，乃一切法渾然寂靜，眞妄兩忘，本來一體，而了無眞妄二相生起。此乃如來所頓證者，離一切相，離於常無常，故非常非無常，故是眞常。第三、以法身離言說，故是眞常。此謂墮於常無常之計著者，非但是由於熏習不同，因而見眞妄各別，乃至於但少有言說分別，即墮於常無常之過。唯有如來能寂滅一切分別覺想言說，達於言語道斷，心行處滅，契合離言法性。舉要言之，則凡愚以內心不寂妄想所熏，故見外實有常與無常等種種差別相，而妄起言說，有智者則離是等妄想之熏，而永離妄見，諸惑永息，生死永斷。

**爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：**

**眾具無義者，生常無常過，若無分別覺，永離常無常。**

從其所立宗，則有眾雜義，等觀自心量，言說不可得。

註釋

「眾具無義者，生常無常過」：「眾具」，眾德具足之方便。謂令眾善具足，萬德莊嚴所成之智慧方便成爲空無實義者，即是妄生常與無常二邪見之過。

「從其所立宗，則有眾雜義」：「其」，指外道。謂從外道所立之宗，則其義趣眾多雜亂，如常見及七種無常之見等。

「等觀自心量，言說不可得」：若以佛智等觀諸外道之說，唯是自心現量，即其言說亦不可得。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」「若說諸佛「眾」德「具」足之智度方便，亦成空「無」實「義者」，則墮愚夫妄「生常」與「無常」見之「過」；若無「虛妄」「分別」之妄「覺」，則得「永離常」與「無常」之過惡。如果依「從其所」妄「立」之諸「宗」，則有眾「多歧」「雜」之「義」趣。若以佛智「等觀」一切諸法，唯是「自心」現「量」，則一切「言說」實皆「不可得」。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願世尊更為我說陰界入生滅；彼無有

我，誰生誰滅？愚夫者，依於生滅，不覺苦盡，不識涅槃。

註釋

「彼無有我，誰生誰滅」：「彼」指陰界入。謂陰界入中既沒有我，則到底是誰在生，誰在滅？

「依於生滅，不覺苦盡」：「依」，依著、貪著。謂愚夫貪著生滅之法，故不能覺醒而求苦盡。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願世尊更為我」解「說」五「陰」十八「界」十二「入生滅」之相；「彼」陰界入之中既「無有我」，則到底是「誰」在「生，誰」在「滅」？而諸「愚夫者」，以「依」著「於生滅」之法，故「不」能「覺」醒而求「苦盡」，因而「不」能「識」知「涅槃」淨境。

佛言：善哉！諦聽，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：如來之藏，是善不善因，能徧興造一切趣生。譬如伎兒，變現諸趣，離我所；不覺彼故，三緣和合，方便而生。外道不覺，計著作者。為無始虛偽惡習所熏，名為識藏，生無明住地，與七識俱，如海浪身，常生不斷，離無常

過，離於我論，自性無垢，畢竟清淨。

註釋

「如來之藏，是善不善因」：此言如來藏是生滅之本。謂此藏性，若隨諸善緣，便起善法性，即成爲善因；若隨不善緣，便起不善法性，而成不善因。此是如來藏隨緣變現義。

「能徧興造一切趣生」：這是說一切善惡之因、苦樂之果、染淨、依正、凡聖生滅，皆是如來藏全體由於隨緣，而一念頓起，所以說是「徧興」。「趣」，趣向。「生」，生死。謂能徧興造凡聖一切趣向與生死。之所以說凡聖之一切趣向與生死者，是因爲乃至三賢十聖仍有微細之變異生死，唯諸佛如來，二死永斷。

「譬如伎兒，變現諸趣」：「伎兒」，即伎人。謂有如伎人，作出種種技藝；如來藏亦如是，能變現出諸趣。

「離我我所」：謂如來藏雖能隨緣變現諸趣，然於是中，無有我與我所。

「不覺彼故，三緣和合，方便而生」：此謂凡小之人，以不能覺知彼生滅者本如來藏，而謂由根、境、識三緣和合之方便，而生一切諸果；亦即，凡小之人執根境識三者爲實有，因此見有實法可得，有涅槃可證，而不知這一切，連根、



境、識，都是如來藏所變現者。凡小之人不知返本，但於虛妄相中執求。

「外道不覺，計著作者」：外道之人以不能覺知生滅本於藏性，而妄計一切生滅為作者之所為。

「為無始虛偽惡習所熏，名為識藏」：謂如來藏之淨性，由無始世來虛偽戲論惡習之所熏故，而轉名為識藏，即阿賴耶識。

「生無明住地，與七識俱」：由於阿賴耶識生故，便生無明住地，且與七轉識俱，亦即七轉識與之一時俱起。「無明住地」，即六種根本煩惱（貪、瞋、痴、慢、疑、惡見），亦即根本無明，以其能生枝末煩惱，故稱根本。根本無明（無明住地）為三界所共。枝末無明有四種：一、見一處住地，此為三界之見惑，因於入見道位時斷於一處，故稱「見一處」。二、欲愛住地，此為欲界之思惑。三、色愛住地，此為色界之思惑。四、有愛住地，此為無色界之思惑。此四住地，含無明住地，稱為五住地。又，言「與七識俱」者，為謂以無明為因，起境界風，反鼓心海，而成前七識之波浪，本末同時，不相捨離，所以說識藏為與七識俱起。

「如海浪身，常生不斷，離無常過」：「身」，即體。謂八識猶如海浪之身，其

相恒常生滅不斷，亦即一波一波，一浪一浪，生生滅滅永無斷絕，生了又滅，滅了又生。海浪雖如是生滅無常，然其本體——海水——實離於無常之過；浪有生滅，水性無差。諸識生滅亦如是，七轉識生滅無常，然其體，如來藏，乃離於生滅無常之過。

「離於我論，自性無垢，畢竟清淨」：謂如來藏本離於妄我之戲論。故若一念回光返照自性，頓離生滅無常，即頓契無生之旨，頓達藏性無我，則如實了知如來藏自性本來清淨。

義貫

「佛言：善哉！諦聽，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：如來之藏，是一切「善」與「不善」之本「因」，以其「能」一念普「徧興造」凡聖「一切趣」向與「生」死之果。「譬如伎兒」，作出種種技藝，如來之藏亦復如是，能「變現」出「諸趣」，然如來藏本「離」於「我」與「我所」；凡小之人以「不」能「覺」知「彼」生滅者本如來藏「故」，而謂乃由根境識「三緣和合」之因緣「方便，而生」出諸果。「外道」人以「不」能「覺」知生滅本乎藏性，而妄「計」執「著」一切生滅為「作者」之所為。如來藏本淨之性，「為無始」

世來「虛偽」戲論「惡習」之「所熏」故，而轉「名為識藏」（阿賴耶），因為「生」起（根本）「無明」所「住」之「地」，而「與」前「七識」一時共「俱」而起。此八識有「如海浪」之「身」，其相「常生」滅「不斷」，然其本體之如來藏，卻有如大海水本身乃「離」於「無常」生滅之「過」，亦本「離於」妄「我」之戲「論」，其「自性無垢，畢竟清淨。」

其餘諸識，有生有滅；意意識等，念念有七，因不實妄想，取諸境界，種種形處，計著名相，不覺自心所現色相，不覺苦樂，不至解脫，名相諸纏，貪生生貪。

註釋

「意識等，念念有七」：謂於念念之中，有意識、末那識等七種識生起。

「因不實妄想，取諸境界」：「因不實妄想」，以不實妄想為因。謂七識生起之因，為內以不實妄想為因，外取種種六塵境界為緣，而得生起。

「種種形處，計著名相，不覺自心所現色相」：於種種形相處所，計著其名相，而起種種妄想，不能覺了凡此色相皆是自心所現。

「不覺苦樂，不至解脫」：不能覺了苦樂本無自體性，因而不得至於解脫之道。

「名相諸纏，貪生生貪」：唯以種種名相而自纏縛，既從貪而生此五陰，復依此五陰而生種種貪，因而諸趣相續。

義貫

「其餘諸識」則「有生有滅」：第七末那「意」識及第六「意識等，念念」不住，於念念中皆「有」此「七」種識生滅不已。七識生起之因為內「因不實妄想」，而「取」著外「諸」六塵「境界」，於「種種形」相「處」所，妄「計」執「著」其「名相」，而更起種種妄想，「不」能「覺」知種種境界、形處、名相皆是「自心所現」之「色相，不」能「覺」了「苦樂」本無自體性，而妄自趨求，不能反照，返求自心自性、因而「不至解脫」之道，唯以種種自心所現虛妄「名相諸」縛自「纏」，本身既從「貪」而「生」，復轉而「生」種種「貪」愛，因而諸趣相續不斷。

詮論

此節之主旨，為說如來藏隨緣而成眾生之染因。

若因若攀緣、彼諸受根滅，次第不生。餘自心妄想，不知苦樂，入滅受想

正受、第四禪、善真諦解脫，修行者作解脫想，不離不轉，名如來藏；識藏、七識流轉不滅，所以者何？彼因攀緣，諸識生故，非聲聞緣覺修行境界，不覺無我，自共相攝受生陰界入。

註釋

「若因若攀緣、彼諸受根滅，次第不生」：「因」指八識。「攀緣」，即所緣之外境。「受」，取。「受根」即能取根。「次第不生」，指前七識滅。此謂若內八識因與所攀緣之外境，及諸能攝取根皆寂滅，則七識亦次第滅而不生。此為大乘之正斷法門。

「餘自心妄想，不知苦樂，入滅受想正受」：「餘」，指二乘人。謂除此大乘之正斷外，其餘之二乘人，則不知苦樂本無自性，故厭苦欣樂，乃以前方便而入滅盡定。

「第四禪、善真諦解脫」：「真諦」，即四聖諦。「解脫」，八解脫。謂二乘人或入第四禪，或得善知四真諦之八解脫。以四真諦令人出生死之禍患，故稱為「善」。

「修行者作解脫想，不離不轉，名如來藏」：「修行者」，指二乘。此謂二乘之

人於此滅盡定、或諸禪解脫等，卻生究竟解脫之想，然而其猶不能離於八識，亦不能轉藏識之名而爲如來藏。以藏識本無實體，但轉其名。若能如是離於八識、轉其名，方是無上之眞解脫。然此非二乘之境界。

「**識藏、七識流轉不滅**」：謂若有第八識藏之名，則七識之生滅流轉便不得息滅。亦即唯有轉八識之名，方得令七識之生滅皆滅，不復流轉。

「**彼因攀緣，諸識生故**」：這是由於以彼藏識爲因，以攀緣境界爲緣，因此七識方得生起；所以欲七識息滅者，須轉八識之名，此即是釜底抽薪、根本治療之方，所諸因滅故果滅，若無其因，果不復存，此是從根本上解脫，故是無上解脫。而二乘不了，但從枝末上著手，只制伏六識令不現行，便妄稱涅槃解脫，不知那只是治標，以其生死根本之八識之名猶在故。然八識深細，非二乘境界所知，知尙不能知，是故不能離、不能轉。

「**不覺無我，自共相攝受生陰界入**」：「無我」，此指法無我，以二乘之人但證人無我，而不能如實覺了法無我，故唯於諸法之自共相上，妄自攝受取著，而妄生實有陰界入法可滅之想，不了唯心現量。若見唯心，即見法無我，則陰界入、自共相，皆不可取著，猶如空華。

## 義貫

「若」內八識之「因」、與「若」所「攀緣」之外境、及「彼」能取之「諸受根」皆悉寂「滅」已，則前七識亦「次第」滅而「不生」，比為大乘從根本修斷之正斷。除此正斷之外，其「餘」二乘之人，以法執未忘，「自心妄想」分別，「不知苦樂」本無自體性，唯心妄現，乃以前方便而「入滅受想正受」、或入「第四禪」、或入「善」達於四「真諦」之八「解脫」。二乘之「修行者」於此等境界卻「作」究竟「解脫」之「想」，然實仍「不」能「離」於八識，亦「不」能「轉」藏識之名，而「名」為「如來藏」；若有第八「識藏」之名，則「七識」之生滅「流轉」便「不」得寂「滅」。所以者何？「由於以「彼」藏識為「因」，外「攀緣」諸境界為緣，而「諸識」方得「生」起「故」，是故藏識之因不滅，則七識之果便不得滅。然此「非」諸「聲聞緣覺」之「修行境界」，以彼二乘「不」能如實「覺」了法「無我」性，故唯於諸法之「自共相」上，妄自「攝受」取著，而妄「生」實有「陰界入」法可滅之想。

見如來藏，五法、自性、人法無我則滅，地次第相續轉進，餘外道見不能

傾動，是名住菩薩不動地，得十三味道門樂，三昧覺所持，觀察不思議佛法，自願不受三昧門樂及實際，向自覺聖趣，不共一切聲聞緣覺及諸外道所修行道，得十賢聖種性道，及身、智、意生，離三昧行。是故大慧，菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏及識藏名。

註釋

「見如來藏、五法、自性、人法無我則滅」：謂若得親見如來藏，則五法、三自性、二種無我等一切分別境界即滅，以如來者，諸法如義；諸法如即一切法如。

「地次第相續轉進」：於是於諸地中，次第相續展轉昇進。

「得十三味道門樂」：得十種三昧門之樂。

「三昧覺所持，觀察不思議佛法，自願不受三昧門樂及實際」：「持」，加持。

「不受」，不取著，不味著、不耽著。「實際」，即涅槃。此謂由於有諸佛三昧覺力所加持，因而不沉空滯寂，（若無諸佛三昧覺力所持，即於三昧中沉醉不覺），而能觀察諸佛如來之不可思議境界及菩薩之本誓願，因此自願不耽著於三昧門樂，及不住涅槃實際。

「得十賢聖種性道，及身、智、意生」：「十賢聖種性道」，即十地道。「身」，



即報身；「智」，即法身；「意生」，即化身。至此即圓具三身。

「離三昧行」：離諸三昧功用之行。

「當淨如來藏及識藏名」：未轉第八識藏及未見如來藏時，則五法、三自性、八識、二種無我，皆為七識所堅執，不能斷，不能淨，今既已轉識藏之名，而成如來藏，則七識變成無主，無所依附，不再能堅執，故五法、三自性、二種無我等，一切妄相皆滅皆淨，此為究竟，徹本徹源，所以如來勸說欲勝進者，當淨如來藏，及轉識藏之名。再者，關於轉識藏名，乃謂轉識藏染污之名，即成如來清淨之藏，以迷如來藏，而轉成妄識，然而妄識實無有別體，但有其名，以其體仍是一如來藏。是故其名若轉，其體本淨、如如。

義貫

若得親「見如來藏」，即「五法」、三「自性、人法」二種「無我」等一切分別境界「則」皆寂「滅」，契於一如；由此隨諸「地」之「次第相續」展「轉」昇「進」，任運斷證，至此境界則其「餘外道」邪「見」皆「不能傾動，是名住菩薩不動地」，於此「得十」種「三味道門樂」，然由於有諸佛「三昧覺」力「所」加「持」，因而不致沉空滯寂，而能「觀察」諸佛如來「不」可「思議佛法」之

境界、及菩薩之本誓願，故能「自願不」耽「受三昧門樂及」不住涅槃「實際」，而趣「向」如來「自覺聖趣，不共一切聲聞緣覺及諸外道所修行道」，唯依大乘「得十」地「賢聖種性」之「道，及」證得上妙之報「身、智」身（法身）、及「意生」化身，即得三身，故能「離」諸「三昧」功用之「行。是故大慧，菩薩摩訶薩欲求勝進者，當淨如來藏，及」轉第八「識藏」之「名」，以徹本達源。大慧，若無識藏名，如來藏者則無生滅。大慧，然諸凡聖悉有生滅，修行者自覺聖趣，現法樂住，不捨方便。

註釋

「然諸凡聖悉有生滅」：因為證無生滅性，唯佛能得其究竟，其餘的凡聖之人皆不能知，以從凡位之十信，至聖位之十地，乃至於等覺，雖轉第八識藏，而仍有生滅。何以故？因為登地之行者，念念用自覺聖智，住於現法樂，且同時不斷地勤於方便，辦度生之事業，若未獲金剛喻定，則異熟仍未可忘，便仍有微細之生相無明未盡，故即使是十地、等覺之聖人，仍皆有微細生滅。由此觀之，無識藏之生滅者，唯有佛如來而已。

義貫

「大慧，若無識藏」之一名，如來藏者則無生滅。大慧，然諸凡聖」之人，從十信乃至十地、等覺，「悉」仍「有生滅」，以諸聖位之「修行者」，雖得「自覺聖趣」，而能於「現法樂」中「住」，且同時「不捨方便」，辦度生事，然猶未淨如來藏，未離變異生死，故仍皆有生滅。

大慧，此如來藏識藏，一切聲聞緣覺，心想所見，雖自性清淨，客塵所覆故，猶見不淨，非諸如來。大慧，如來者，現前境界，猶如掌中視阿摩勒果。

註釋

「此如來藏識藏」：以如來藏與識藏本是一體，其體只是如來藏，識藏僅得其名，故合在一起講。

「雖自性清淨，客塵所覆故，猶見不淨」：雖如來藏之自性本自清淨，然由於受客塵所障覆故，凡小之人猶見其為不淨，不能見其本淨之性。

「如來者，現前境界」：「現前」，即現量，亦即表示非比量或非量境界。此言唯有佛為現量境界，因為凡夫不知不覺、外道妄執、二乘之人偏覺，都屬於比、非二量所攝，俱是不淨；菩薩雖能以分證覺，而觀佛性，然仍如隔殼觀

月，亦猶屬比量，未得盡淨，所以現量境界，唯佛證之。

「阿摩勒」：梵語 Amalaka，舊譯爲菴摩羅，果如胡桃或檳榔，類似中國之餘甘子，其味酸而甜，可作藥，食之除風冷。阿摩勒之義爲無垢清淨。

義貫

「大慧，此如來藏」及第八「識藏」者眞妄一體，其義甚深，因此「一切聲聞緣覺」只能依自「心」妄「想所見」而揣度之，不能見其眞相。「雖」然如來藏「自性」本自「清淨」，但由於爲「客塵所」障「覆故」，凡小之人「猶」只「見」得其表面之「不淨」，不能見其本淨之性，「非諸如來」所見。「大慧，如來」所見之如來藏自性「者」，乃屬「現前境界，猶如掌中視阿摩勒果」。

大慧，我於此義，以神力建立，令勝鬘夫人，及利智滿足諸菩薩等，宣揚演說如來藏及識藏名，七識俱生，聲聞計著，見人法無我。故勝鬘夫人承佛威神，說如來境界，非聲聞緣覺，及外道境界。如來藏識藏，唯佛及餘利智依義菩薩智慧境界；是故汝及餘菩薩摩訶薩，於如來藏識藏，當勤修學，莫但聞覺，作知足想。

註釋

「我於此義」：「此義」，指如來藏與識藏一體別名，其性本淨等之無上甚深義。「勝鬘夫人」：舍衛國波斯匿王之女，其母名爲摩利，義爲鬘。勝鬘夫人之梵名爲尸利摩利，義爲勝鬘，即殊勝之鬘也。

「利智滿足諸菩薩」：謂大根利智，福德圓滿具足之諸菩薩。

「七識俱生」：謂八識爲與七識俱時生起。

「聲聞計著，見人法無我」：爲令二乘因不了唯心而計著者，如實知見人法無我。

「莫但聞覺，作知足想」：「覺」，即知。莫只是聽說，知有其事，便作知足想。佛此言爲令諸菩薩躬自深造而自得之。若只是聞知，則如數他人財寶。

義貫

「大慧，我於此」藏性本淨之甚深「義，以神力建立，令勝鬘夫人及」上根「利智」福德圓「滿」具「足」之「諸菩薩等，宣揚演說如來藏」清淨本性「及」第八「識藏」染污之「名」，並謂八識爲與「七識俱」時「生」起，爲令「聲聞」因不了唯心而妄「計」執「著」者，能如實知「見人法無我。故勝鬘夫人承佛威神」而「說如來境界」，此「非聲聞緣覺，及外道」所知「境界。如來藏」及

第八「識藏」乃「唯佛」如來「及」其「餘利智依義」不依語「菩薩」之「智慧境界；是故汝及」其「餘菩薩摩訶薩，於如來藏」及第八「識藏，當勤」真實「修學，莫但」見「聞覺」知已，即「作知足」之「想」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

甚深如來藏，而與七識俱，二種攝受生，智者則遠離。  
 如鏡像現心，無始習所熏，如實觀察者，諸事悉無事。  
 如愚見指月，觀指不觀月；計著名字者，不見我真實。  
 心為工伎兒，意如和伎者，五識為伴侶，妄想觀伎眾。

註釋

「二種攝受生」：「二種」，指內、外二種，即內心外境。「攝受」，取著。此謂七識之生，乃由於對內心、外境取著為我所而生。

「智者則遠離」：謂智者以如實了知藏性本淨，故於一切染淨諸法悉離不著。

「如鏡像現心，無始習所熏」：謂一切法如鏡中像現於如來藏心之中，本無所有。此乃由無始世來妄想習氣之所熏成。

「如實觀察者，諸事悉無事」：若以正智如實觀察者，則如來藏中迷悟生死之

事，亦即一切鏡中像之事，皆悉無事，皆不可得。

「不見我真實」：不見我所指示之真實。「真實」者，真如實際也。

「心為工伎兒」：第八識心為工巧之伎兒，能變現一切。

「意如和伎者」：「意」，指第七末那意。謂第七識如附和工伎者，以第七識依於識藏、緣於識藏，故如為與之唱和。

「五識為伴侶」：前五識以緣外境，故為第八識之伴侶。

「妄想觀伎眾」：「妄想」，指第六識。以第六意識緣前五識，而妄想分別之，故第六識有如觀看眾伎之觀眾。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：甚深」之「如來藏」，本性清淨，由於隨緣成染，「而與七識」共「俱」，此乃由於對內心外境「二種攝受」取著而「生；智者」如實了知藏性本淨，「則」一切染淨諸法悉皆「遠離」不著。一切法猶「如鏡」中之「像現」於如來藏「心」之中，本無所有，乃由「無始」世來妄想「習」氣「所熏」而成。若以正智「如實觀察者」，則如來藏中迷悟生死「諸事」實「悉無事」。譬「如愚」夫「見」人為其「指」示「月」之所在，而愚夫但「觀」手

「指」而「不觀」所指之「月；計著名字者」亦復如是，不能忘言契理，故「不能「見我」所指示之「真」如「實」際。第八識「心為」如「工」巧之「伎兒」，能變現一切；第七末那「意」識則有「如」附「和」工「伎者」，以第七識依彼緣彼故；前「五識」以緣外境，故「為」其「伴侶」，相輔成事；第六意識「妄想」分別前五識，故有如「觀」看「伎眾」者。

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，惟願為說五法、自性、識、二種無我，究竟分別相，我及餘菩薩摩訶薩，於一切地次第相續，分別此法，入一切佛法；入一切佛法者，乃至如來自覺地。

義貫

「爾時大慧菩薩白佛：世尊，惟願為」我解「說五法」、三「自性」、八「識、二種無我，究竟分別」（差別）之「相」，令「我及」其「餘菩薩摩訶薩，於一切」菩薩「地」中，能「次第相續」修行，「分別」了知「此」等諸「法」，如是則能「入」於「一切佛法」之中；若能「入」於「一切佛法者，乃至」能頓證「如來自覺」聖智之「地」，皆由了知此四科之功。

詮論



自從楞伽會開會以來，至此所言之邪正因果、凡聖、染淨等一切法義，皆爲五法、三自性、八識、二無我攝盡無遺。如今，所說之法義即將圓滿，然大慧仍不知五法、三自性等法彼此之間，之所以究竟差別之因，所以在此問明，俾令行人得隨諸地次第修行，而得明了，便能以此覺了，而入一切佛法，頓證如來自覺聖智。

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：五法、自性、識、二種無我，分別趣相者，謂名、相、妄想、正智、如如。若修行者，修行入如來自覺聖趣，離於斷常有無等見，現法樂正受住，現在前。大慧，不覺彼五法、自性、識、二無我，自心現外性，凡夫妄想，非諸聖賢。

註釋

「分別趣相」：分別趣向之相。

「若修行者，修行入如來自覺聖趣」：若修眞實行者，修行此法，觀察五法、三自性、八識、二無我等皆唯心現量，本非實有，即入於如來自覺聖趣。

「現法樂正受住，現在前」：即得現法樂之甚深三昧，常得現前。

「不覺彼五法、自性、識、二無我，自心現外性」：謂愚夫以不覺了彼五法、三自性等，而但於自心所現一切外法之性，執爲心外實有。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：五法、三「自性」、八「識」、二種無我，分別趣」向之「相者，謂名、相、妄想、正智、如如。若修」眞實「行者，修行」此法，觀察五法、三自性、八識、二無我等唯心現量，即得「入」於「如來自覺聖趣」，而「離於斷常有無等」惡「見」，得於「現法樂正受」中「住」，三昧常「現在前。大慧」，然愚夫以「不覺」了「彼五法」、三「自性」、八「識」、二無我」，而但於「自心」所「現」一切「外」法之「性」，執爲心外實有，此乃「凡夫妄想」分別，「非諸聖賢」正智所見。

詮論

此爲依迷與悟二者，而總列五法。謂修行者因觀察五法等，而得趣入自覺聖智，則五法通是悟相。反之，若不覺，且不能觀察，不能了別，則五法通成迷相。故知法無自性，迷悟在人。

大慧白佛言：世尊，云何愚夫妄想生？非諸聖賢？佛告大慧：愚夫計著俗

數名相，隨心流散；流散已，種種相像貌，墮我所見，希望計著妙色；計著已，無知覆障，故生染著；染著已，貪恚痴所生業積集；積集已，妄想自纏，如蠶作繭，墮生死海，諸趣曠野，如汲水輪，以愚痴故，不能知如幻、野馬、水月自性，離我我所，起於一切不實妄想，離相所相，及生住滅；從自心妄想生，非自在、時節、微塵、勝妙生。愚痴凡夫，隨名相流。

註釋

「愚夫計著俗數名相」：「俗數名相」為六根、六塵、五陰、十二入、十八界等。

「隨心流散」：「隨」，任由。謂任心流散於外。

「種種相像貌」：謂妄見種種相之像貌。

「無知覆障」：「無知」，即無明。

「不能知如幻、野馬、水月自性」：不能知諸法之自性為如幻、如陽燄（野馬）、如水中月，不可取、不可得。此為指外道人所患之過。

「起於一切不實妄想」：謂諸法乃起於一切不實之妄想。

「離相所相」：離於能相所相。

「勝妙」：即勝性，亦即神我。

義貫

「大慧白佛言：世尊，云何愚夫」會有「妄想生？」而「非諸聖賢」會生妄想？「佛告大慧：」以「愚夫」妄「計」執「著」六根、六塵、五陰、十二入、十八界等「俗數名相」為實有自體性，並任「隨」此妄想「心流散」於外；心「流散已」，便妄見「種種相」之「像貌」，而「墮」於計彼諸相為「我、我所」之妄「見」，進而「希望計著」彼為「妙色」；如是「計著已」，即以「無知」（無明）「覆障」本明，是「故」心「生染著」；心生「染著已」，便起貪恚痴，是故由「貪恚痴所生」起之「業」便得「積集」；如是造作「積集」諸業「已」，復於彼諸業便作種種「妄想」分別而「自纏」縛，「如蠶作繭」，因而「墮」於「生死」大「海，諸趣曠野」之中，「如汲水輪」，循環不已，而不自覺知。外道之人，「以愚痴故，不能」了「知」諸法「如幻」、如「野馬」（陽燄）、如「水中「月」等「自性」，是故不能知諸法本「離」於「我」及「我所」有；亦不知諸法乃「起於一切」虛偽「不實」之「妄想，離」於能「相」及「所相，及「離「生住滅」；是故彼一切法乃「從自心妄想生」，而「非」從彼所妄計之「自

在、時節、微塵、勝妙」之性等所「生」。然「愚痴凡夫，隨」逐虛妄「名相」而漂「流」不止。

大慧，彼相者，眼識所照名為色；耳鼻舌身意識所照，名為聲香味觸法；是名為相。大慧，彼妄想者，施設眾名，顯示諸相，如此不異，象馬車步男女等名，是名妄想。大慧，正智者，彼名相不可得，猶如過客，諸識不生，不斷不常，不墮一切外道聲聞緣覺之地。復次大慧，菩薩摩訶薩，以此正智，不立名相；非不立名相，捨離二見建立誹謗，知名相不生，是名如如。

註釋

「彼相者，眼識所照名為色」：這是解釋名相二法，不出於由六識取六塵。

「照」，對也，亦是照見、照顯之義。

「彼妄想者，施設眾名，顯示諸相」：謂彼墮於妄想分別之人，妄建立種種假名，以顯示彼諸相。

「如此不異，象馬車步男女等名」：謂於妄立假名來配眾相之後，便謂決定是如此，決定不可改異，貓名配貓相、象名對象相，至於馬、車、步、男、女等名

與相之對配，亦復如是，決定如此，決定不可改異。如是則不但是「相」爲有定相，且「名」亦有定，某名一定是代表（表顯）某相；如是則彷彿名與相皆有實體。如是則名與相即是妄想：非離於名與相外，別有妄想——以若離名相，即無妄想；若離名相，妄想不得起，妄想不得附麗。所以下句說：「是名妄想」。

「正智者，彼名相不可得，猶如過客」：「過客」，指旅客，因只是道經而已，並不久住，故有如過路人。此喻名、相爲生滅法，不得常住，有如過客，乃至念念不住，如旅客來往不止住。此謂：正智即是觀一切名相之體不可得，如過客之不住，是故了境本空。上面名、相、妄想屬於凡夫之迷相，正智以下，爲就賢聖法而明示悟相。

「諸識不生，不斷不常」：因觀名相不可得，而了境空；以知境空故心寂，所以諸妄識不復生起。既達於境空心寂之境界，所以於一切法不復起分別，以不分別故，究竟照了一切法實非斷、非常，永離一切分別相。

「不墮一切外道聲聞緣覺之地」：以離於一切分別，故不墮於一切凡外邪小境界，此即是正智。

「以此正智，不立名相」：以此正智觀察，即了知一切境皆唯心所現，外性非性

（心外非有），是故於真如法中，不立一名、一相，而達一切境如：以不見一法可立，故真如熒然獨現。

「非不立名相，捨離二見建立誹謗，知名相不生」：然菩薩亦非不立名相，而是徹見名相本來不生，此即圓覺經所說：「非作故無，本性無故。」因此，非菩薩不立名相，而達如如，而但於一切法之性相上，捨離增、損二種謗，以如實了知名相本來不生。若了知名相本來不生，即不再虛妄造作，於一切法性相上，妄有所增損之想；若無一切二見之想，自然達於「此心如」之境界。

「是名如如」：以心境皆如，故名如如，內外一如故。

義貫

「大慧，彼相者」，謂「眼識所照」見者，「名為色，耳鼻舌身意識所照」顯者，「名為聲香味觸法；是名為相。大慧，彼」墮於自心「妄想」分別「者」，妄建立「施設眾」假「名」，以為彼等諸假名為實可「顯示」彼「諸相」，並謂名相乃一一對應，決定「如此」，決定「不」可改「異」，如以「象、馬、車、步、男、女等名」，而顯其相，謂象名可顯象之相，馬名可顯馬之相，而不知名與相皆本空，「是名」為「妄想」之行相。「大慧，正智者」，謂照見「彼」一

切「名相」之體，實「不可得，猶如過」往之旅「客」，不曾久住，如是照見，故了境空，因此見妄想所生之「諸識」本「不生」，故達心寂；境空而且心寂，於是於一切法不復起分別，故見一切法實「不斷」亦「不常」；如是觀察了知已，「不墮一切外道聲聞緣覺之地」，是名爲正智。「復次大慧，菩薩摩訶薩，以此正智」觀察一切境皆唯心所現，外性非性，故於真如法中「不」妄「立」一「名」一「相」，故達一切境如。然菩薩「非」決「不」以方便力而安「立名相」，以成就世法，但於一切法之名相上「捨離二」邪「見」，即所謂「建立」及「誹謗」，以如實了「知」一切「名相」本來「不生」，因而達此心如；如是心境皆如，「是名如如」。

大慧，菩薩摩訶薩住如如者，得無所有境界故，得菩薩歡喜地。得菩薩歡喜地已，永離一切外道惡趣，正住出世間趣，法相成熟，分別幻等一切法，自覺法趣相，離諸妄想，見性異相，次第乃至法雲地，於其中間，三昧力自在神通開敷；得如來地已，種種變化，圓照示現，成熟眾生，如水中月；善究竟滿足十無盡句，為種種意解眾生分別說法；法身離意所作，是名菩薩入如如所得。



## 註釋

「得無所有境界故，得菩薩歡喜地」：「無所有」，即是無相，以離於空有二邊之相，故是無有少法可得，一法不立之無相境界，究竟寂靜不生。此謂以真如智觀一切法，證真如理，唯如如智獨存，即此如智亦不可得，所以說得無所有境界，登歡喜地。又，以親見真如，故大歡喜，而入歡喜地。

「正住出世間趣」：「正住」，無住而住，謂之正住。「趣」，向也，道也；以是道，故能趣向。

「分別幻等一切法」：「分別」，善了知。「幻等」，如幻、如化、如影等。

「自覺法趣相」：證自覺聖智法趣相。此即無證而證。

「離諸妄想」：謂以無功用智，轉藏識名，離能所之念，是故云「離諸妄想」。

「見性異相」：徹見法之體性，而起不可思議異相之用。「異相」者，種種相也。此即所謂全體起用，化用無端。

「神通開敷」：神通滿足，如花之開敷。

「如水中月」：謂如水中月，普現於一切眾生清淨心水之中；以其不依不著，應現自在，不涉功用，無來無往，出出入入，故如水中月；此為身業無作之行。

「為種種意解眾生分別說法」：為種種意欲知解不同之眾生，分別演說諸法；以一音演說，巧應群機，此為語業無作之行。

「法身離意所作，是名菩薩入如如所得」：然此一切皆是菩薩法身離於心意意識之所作者，了無作念，是為意業無作之行；如是三業離念清淨，隨智慧行，純一如如體，是名菩薩入如如所得之益。

義貫

「大慧，菩薩摩訶薩」安「住」於「如如者」，以證「得」無相之「無所有境界」，究竟寂靜不生「故」，便證「得菩薩歡喜地。得菩薩歡喜地已」，便即「永離一切外道惡趣」，而能「正住」於「出世間趣」，並令世出世間一切「法相」之智迅疾「成熟」，故能善了知「分別」如「幻」、如夢「等一切法」，證「自覺」聖智「法趣相，離諸妄想」分別，「見」法體「性」，而起不可思議種種別「異相」之用，「次第」昇進，「乃至」於第十「法雲地，於其」（法雲地）「中間」，即得「三昧力自在，神通」滿足，如華「開敷」具足充滿，而得如來地；證「得如來地已」，為度脫眾生故，而現「種種變化」身，「圓」滿普「照示現」其身，以「成熟眾生」，猶「如水中月」，普現於一切眾生清淨心水之中，應現自在，

不涉功用，無往無來，此爲身業無作之行；又，「善」能「究竟滿足十無盡句」之大願行，「為種種意」欲知「解」不同之「眾生，分別」演「說」諸「法」，然說而無說，此爲語業無作之行；凡此一切所現身語，皆是菩薩「法身離」於心「意」意識之「所作」者，了無作念，是即意業無作；如是三業離念清淨，隨智慧行，「是名」爲「菩薩」契「入如如所得」之利益。

爾時大慧菩薩白佛言：世尊，云何世尊，為三種自性入於五法？為各有自相宗？佛告大慧：三種自性及八識、二種無我悉入五法。

義貫

「爾時大慧菩薩白佛言：世尊」，是事「云何？世尊」，是否「為三種自性入於五法？」抑或「為各有自相宗？佛告大慧：三種自性及八識、二種無我悉入」於「五法」之中。

詮論

在前面，大慧問佛四門（五法、三自性、八識、二種無我）差別之相，佛只提出五法而答，並未明示其他三門，大慧因此再問：是否因爲三自性可歸入（併入）五法，而三自性實並無自相，因而只須要明了五法，便不須再說三自性了

呢？還是說五法與三自性皆各有自相，而須逐一辨明呢？佛明顯地回答說三自性是入於五法，然此答之義，即含五法與三自性亦各有自相。何以故？因為有自相，方能攝入；譬如若無名相二者之自相，如何能攝入妄想？若妄想沒有自相，如何能入於名中？因此知佛所說之「入」，其義乃含法有自相之義。佛意謂不但三自性為攝入五法之中，乃至於八識、二種無我，一切諸法皆悉入於五法之中。

大慧，彼名及相，是妄想自性。大慧，若依彼妄想生心心法，名俱時生，如日光俱；種種相各別，分別持，是名緣起自性。大慧，正智如如者，不可壞，故名成自性。

註釋

「彼名及相，是妄想自性」：此為解說三自性中之「妄想自性」，為攝入於五法之「名」及「相」二法。

「若依彼妄想生心心法，名俱時生」：此下為說明三自性中之「緣起自性」，為入於五法中之「妄想」。此謂若依彼名相二法而起之妄想分別，因而復生起諸心王、心所諸法，名為俱時而生。「俱時生」，同時俱起。

「如日光俱」：如日與光乃俱時生，不得相離，非先有日再有光，或先有光再有日。

「種種相各別，分別持，是名緣起自性」：因此，一切法之種種異相，各有差別，亦即各有其自相，以心見諸相各有差別，而得分別任持諸法，此爲心境互爲緣起（互相爲緣而起），故名爲緣起自性。因此說三自性中之「緣起自性」，爲攝入五法中之「妄想」。

「正智如如者，不可壞，故名成自性」：五法中之正智與如如，爲離一切名、相、妄想，故非有作；以非有作，是故不可壞，非生滅法故；是故正智如如名爲圓成自性。是故三自性之「圓成自性」爲攝入於五法之正智、如如。

義貫

「大慧，」云何說三自性爲攝入五法之中？謂「彼」五法中之「名及相」，即「是」三自性中之「妄想自性」，以妄想之自性，即依名相計著而成，故三自性之妄想自性，爲攝入五法之名與相二法之中。「大慧，若依彼」名相二法之「妄想」分別而「生」起之「心」王、「心」所諸「法、名」爲「俱時」而「生」，非有先後次第生起之相，「如日」與「光」共「俱」而生，不得相離；是故一切

諸法之「種種相各」有差「別」，以眾生心見諸相各有差別，而得「分別」任「持」諸法，此爲心境互爲緣起（互相爲緣而起），「是名」爲「緣起自性」，是故三自性之緣起自性，入於五法之妄想。「大慧」，五法中之「正智」及「如如者」，乃離於一切名、一切相、一切妄想，故非有作，故「不可壞」，以非生滅法故。「故」正智、如如「名」爲圓「成自性」，是故三自性之圓成自性，爲攝入五法中之正智、如如。

復次大慧，自心現妄想，八種分別，謂識藏、意、意識、及五識身相者，不實相，妄想故，我我所二攝受滅，二無我生。是故大慧，此五法者，聲聞、緣覺、菩薩、如來自覺聖智、諸地相續次第，一切佛法悉入其中。

註釋

「自心現妄想，八種分別」：若依著自心現妄想，即有八種分別之法起，即指八識。此自心現相，即含相、名、妄想三法。

「五識身相」：「身」，爲聚集義，亦即複數、多數之義。

「不實相，妄想故」：謂八種識皆是虛妄不實之相，以依妄想而有故。

「我我所二攝受滅，二無我生」：若能令我、我所二種計著滅，二無我智即得生

起。以妄滅，故含正智、如如。

義貫

「復次大慧」，若依著「自心現」之「妄想」，即有「八種分別」之識生起，「謂」第八「識藏」、第七末那「意」識、第六「意識、及」前「五識身相者」，此八種識皆是虛妄「不實」之「相」，以其皆為依「妄想」而起「故」。若能令「我」及「我所二」種「攝受」計著寂「滅」者，則「二無我」智即得「生」起，此即是正智、如如；是故八識、二種無我皆為攝入於五法之中。「是故大慧，此五法者，」不但「聲聞、緣覺、菩薩」之一切修因證果，及「如來」所證之「自覺聖智」，以及一切賢聖之「諸地相續」修證「次第」，皆攝入其中，乃至「一切佛法」亦「悉入其中」。

詮論

此節為別明八識、二無我入於五法之中。謂將自心所現之境界，立為我所，即是「名」、「相」二法成就；復於此等名、相起執著，計「我」為能分別彼等諸法者，而生起八識，即名為妄想。若能了達此心境不實，即名為正智、如如。經文接著又謂一切三乘賢聖之修因證果，皆入於此五法中，乃至佛之自覺聖

智，及一切佛法，亦皆入於五法之中，故知五法爲一切修證之總相。

復次大慧，五法者，相、名、妄想、如如、正智。大慧，相者，若處所、形相、色像等現，是名為相。若彼有如是相，名為餅等，即此非餘，是說為名。施設眾名，顯示諸相，瓶等、心心法，是名妄想。彼名彼相畢竟不可得，始終無覺，於諸法無展轉，離不實妄想，是名如如。真實決定，究竟自性不可得，彼是如相，我及諸佛隨順入處，普為眾生如實演說，施設顯示，於彼隨入正覺，不斷不常，妄想不起，隨順自覺聖趣，一切外道、聲聞、緣覺所不得相，是名正智。

註釋

「相、名、妄想、如如、正智」：前面所說五法之次序爲：「名、相、妄想、正智、如如」，如是次第，其意義主要是依自行而言，故由末返本；此處之五法次第，其作用又兼化他，所以由本出末。以「相」爲本，「名」爲末故。

「若彼有如是相，名為餅等，即此非餘，是說為名」：若執彼諸法有如是之定相，而立其名爲餅等，且計著即是此名，而非其餘之名能顯示此相，是說爲「名」。「施設眾名，顯示諸相，瓶等、心心法，是名妄想」：若建立施設眾名，以表



顯諸相，如以瓶之名來顯示瓶之相等，是為依分別自心現境，而起心王心所諸法，是名為妄想。

「彼名彼相畢竟不可得」：若如實覺了彼名與相，唯心所現，畢竟無體，不可執取，了不可得，則達一切境本如。

「始終無覺」：以境本如故，則了實無有「所覺」；以了無有所覺故，故「能覺」亦亡；照了無有能覺所覺，故若「始」、若「終」皆亦無有能覺、所覺；如是即能所雙泯，而達心境如如。

「於諸法無展轉」：以心境皆如，故能於諸法無復展轉生滅，而證不生不滅。

「離不實妄想，是名如如」：以證不生不滅，故即頓離一切不實妄想，契入於如體，是名為如如。以心境俱如，故名如如。

「真實決定，究竟自性不可得，彼是如相」：若了真如實在決定，無有二相，一切法究竟自性不可得，彼即是真如之相。

「我及諸佛隨順入處」：此真如之相，乃我及諸佛隨順法性證入之處。

「普為眾生如實演說，施設顯示」：如來自證如體之後，普徧為一切眾生依如實法而開示演說，施設眾法門以顯示此如相，此即是由如如而起正智利生。

「於彼隨入正覺，不斷不常，妄想不起」：若於彼如如正智，隨順而悟入正覺之體，即不墮於斷常二見，徹見一切法不斷不常，因此離於一切妄想分別。

義貫

「復次大慧，五法者」，為「相、名、妄想、如如、正智。大慧，」此中之「相者」，謂「若」見有「處所、形」狀「相」貌、「色像等現，是名為相。若」執「彼」諸法「有如是」之定「相」，而立其「名為餅等」，且計著「即」是「此」名，而「非」其「餘」之名能表顯此相，「是說為名」，此乃由相而得名（由相立名）。復次，若由「施設眾名」，以了別「顯示諸相」，如以「瓶」之名，以表顯瓶之相「等」，是為依自心現境而生起「心」王、「心」所諸「法，是名」為「妄想」之行相。若如實覺了「彼名」及「彼相」乃唯心所現，「畢竟」無體，了「不可得」，則了達一切境本如。以了一切境如故，即見若「始」若「終」實「無」有能「覺」所覺，能所雙亡，故達此心如。心境皆如，故能「於諸法無」復「展轉」生滅，證不生不滅之體，而頓「離」一切「不實妄想，是名」為「如如」。若了「真」如「實」在、「決定」，無有變滅，無有二相，一切法「究竟自性不可得，彼」即「是」真「如」之「相」；而此真如之相，乃「我及諸佛隨順」

法性證「入」之「處」；我及諸佛自證之後，「普」徧「為」一切「眾生」，依「如實」法開示「演說，施設」眾法門，以「顯示」此如相，此即由如如之體，而起正智之用。若能「於彼」如如所顯之正智，「隨」順而悟「入正覺」之體，即得徹見一切法「不斷不常」，離於斷常，故一切「妄想」分別即「不」再生「起」，而得「隨順」如來「自覺聖」智之所「趣」，頓超「一切外道、聲聞、緣覺所不」能證「得」之「相，是名」為「正智」之行相。

詮論

如上面註釋中所示，五法之次序，此節與前面所說者有所不同。因為前面只從根境上來說，故由末至本，來表明真妄之關係，亦即是從妄返真，闡明修證之次序：謂因「名」而溯其「相」，乃至由「正智」而返證「真如」，此為以自利為主。而此節第五法之次第，則是總說諸法，從本流末，來顯示真妄二者之關係。即謂一切有形者，則稱之為「相」；相皆各有其名，稱之為「名」；能分別此諸名者，便稱之為「妄想」；達「名」、「相」、「妄想」當體本自寂滅，稱之為「如如」；依如如而發之言說，稱之為「正智」。故此處五法次第之立意為兼有化他之行；由於立意不同，故名次有別。

大慧，是名五法、三種自性、八識、二種無我，一切佛法悉入其中。是故大慧，當自方便學，亦教他人，勿隨於他。

註釋

「當自方便學」：當以自智之方便修學。

「勿隨於他」：勿隨於他教、他法而轉。亦即：菩薩摩訶薩須於如來所傳之此無上頓教法門，正念正住，期於通達，勿隨他轉。

義貫：本節從略。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

五法三自性，及與八種識，二種無有我，悉攝摩訶衍。  
名相虛妄想，自性二種相，正智及如如，是則為成相。

註釋

「摩訶衍」：梵文全名為摩訶衍那 (Mahayana)，「摩訶」是大，「衍那」是乘，合稱大乘。以佛乘能乘載無量眾生至涅槃岸，故名大乘。

「名相虛妄想，自性二種相」：「虛妄想」，亦即妄想。「自性二種相」，指三自性中之「緣起自性」及「妄計自性」。此謂五法中之名、相、妄想即攝三自性之

緣起與妄想二自性。

「正智及如如，是則為成相」：「成相」，圓成實性。此二句為示法身常住之義，以圓成實則不可破壞故。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：五法、三自性，及與八種識，二種無有我」法，此四門即「悉攝摩訶衍」中之一切法。五法中之「名、相」及「虛妄想」，即攝三「自性」之緣起自性及妄計自性「二種相」，五法中之「正智及如如，是則為」三自性之圓「成」實「相」。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊所說句，過去諸佛如恆河沙，未來現在，亦復如是。云何，世尊，為如說而受？為更有餘義？惟願如來哀愍解說。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊所說」之法「句」中謂：「過去」之「諸佛如恆河沙；未來、現在」之諸佛，「亦復如是」如恆河沙，若如是者，我等應「云何」受持此句？「世尊，我等「為」應「如」世尊所「說而受」持？

抑「為」於言說外「更有餘義？惟願如來哀愍」，爲我「解說」。

佛告大慧：莫如說受：三世諸佛量非如恆河沙；所以者何？過世間望，非譬所譬。

註釋

「過世間望」：謂諸佛如來法體，乃超過世間之心量所能企望者，故世間之計量無與等者，是故諸佛法身不可以數量知。

「非譬所譬」：無有譬喻能喻諸佛之法體。

義貫

「佛告大慧：莫如」言「說」而「受」持彼句：以「三世諸佛」之「量非如恆河沙；所以者何？」以諸佛如來之法體乃超「過」一切「世間」心量所能企「望」者，不可以數量知，無與等者，故「非」一切「譬」喻「所」能「譬」喻者。

以凡愚計常，外道妄想，長養惡見，生死無窮；欲令厭離生死趣輪，精勤勝進故，為彼說言：「諸佛易見，非如優曇鉢華難得見故」，息方便求。有時復觀諸受化者，作是說言：「佛難值遇，如優曇鉢華」——優曇鉢華無已見、今見、當見；如來者，世間悉見。不以建立自通故，說言如來出

世如優曇鉢華。大慧，自建立自通者，過世間望，彼諸凡愚所不能信，自覺聖智境界，無以為譬，真實如來，過心意意識所見之相，不可為譬。

註釋

「優曇鉢華」：梵文具名為優曇鉢羅 (Udumbara)，義為靈瑞、瑞應，三千年始一現，其華現時則金輪王出。又，南史曰：「優曇華乃佛瑞應，三千年一現，現則金輪出世」所謂曇華一現，即本於此。

「息方便求」：令其息止依種種邪方便之追求，而轉求於聖道。

「觀諸受化者」：此指已受化之利根人。

「佛難值遇，如優曇鉢華」：以利根人堪能修學，恐其廢懈，故作是言：「佛難值遇」，以策其把握時機，加功精進，速證妙果。

「優曇鉢華，無已見、今見、當見」：此句魏譯作：「而優曇華於世間中無人曾見，當亦不見。」

「如來者，世間悉見」：然而如來則世間一切眾生，或已見、或今見、或當見，是故如來實非如優曇鉢華。

「不以建立自通故，說言如來出世如優曇鉢華」：謂如是之譬喻，非依如來所自

證之自通法而說。亦即恆沙及優曇華二喻，爲言易見及難見，此皆是如來化用邊事，非如來自證之境界。

義貫

「以凡愚」之人妄「計」諸法爲「常」，而一切「外道」則依自心「妄想」，墮於常、無常見，因而「長養」種種「惡見」，故墮於「生死」海，輪轉「無窮」；如來爲「欲令」此等未受化之諸凡愚人，速能「厭離生死」六「趣」之「輪」轉，而「精勤」求「勝進」之聖果「故，為彼說言：『諸佛易見，非如優曇鉢華難得見故。』」以此而令其「息」止種種邪「方便」，而「求」於聖道，速離生死苦海，得涅槃樂。如來「有時復觀諸受化者」爲屬於利根之人，然時懈廢，爲欲令其發大勇猛，速證妙果，而「作是說言：『佛難值遇，如優曇鉢華。』」令其起難遭想，精勤佛道。然而「優曇鉢華」者，世間之人「無已見、今見、當見」；而「如來者」，則是「世間」一切眾生「悉」皆得「見」：或已見、或今見、或當見，是故如來實亦非如優曇鉢華。如是難見、易見二喻，「不」是如來「以建立自通」之自證境界「故」，而「說言如來出世如優曇鉢華。大慧，」如來「自」證「建立」法身「自通者」，乃超「過世間」心量所能企「望」者，故



爲「彼諸凡愚」之人，「所不能信」。如來「自覺聖智」之「境界」，世間法中實「無以爲譬，真實」法身「如來」乃超「過心意意識所見之相，不可」以世間譬喻「為」之「譬」喻而能了知。

大慧，然我說譬佛如恆河沙，無有過咎。

義貫

「大慧，」雖然如來之法身，實非世間之譬喻所能喻者，「然我」所「說」之「譬」喻：諸「佛如恆河沙」者，則亦「無有」任何「過咎」。

詮論

此爲接上節而言佛所說之譬喻無有過咎。佛意謂若以自通之法體言之，則法體本離言說譬喻，無有言說而能企及，何況譬喻。今則因報化佛，化現攝生，聊以顯示如來七德，故譬如恆沙，亦無過咎。

大慧，譬如恆沙，一切魚、鼈、輸收摩羅、師子、象、馬、人、獸踐踏，沙不念言：彼惱亂我，而生妄想；自性清淨，無諸垢污：如來應供等正覺，自覺聖智恆河，大力神通自在等沙；一切外道、諸人、獸等，一切惱亂，如來不念，而生妄想。如來寂然，無有念想。如來本願，以三昧

樂安眾生故，無有惱亂，猶如恆沙，等無有異；又斷貪恚故。

註釋

「輸收摩羅」：譯爲殺子魚。

「自覺聖智恆河」：自覺聖智如彼恆河。

「大力神通自在等沙」：佛之大力神通自在，有如恆沙。

「如來本願，以三昧樂安眾生故」：如來之本願，爲欲以三昧樂，普安一切眾生故。

義貫

「大慧，譬如恆」河「沙」，雖爲「一切魚、鼈、輸收摩羅、師子、象、馬、人、獸」等之所「踐踏」，而「沙」從「不」自「念言：彼惱亂我，而生妄想」分別，以恆沙「自性清淨，無諸」妄想煩惱之「垢污；如來應供等正覺」之「自覺聖智」如彼「恆河」，而如來之「大力神通自在」滿足，其量「等」如恆「沙」；是故「一切外道、諸人、獸等」，雖作「一切惱亂」，而「如來」亦從「不」起「念」言：彼惱亂我，「而生」煩惱「妄想」。以「如來」聖智心體「寂然，無有」染淨之「念想」。又，以「如來」之「本願」，爲欲「以三昧樂」

普「安」一切「眾生故」，是故「無有惱亂」能動搖之，如是性德「猶如恆沙，等無有異；又」如來已「斷貪」愛瞋「恚故」，是故無有惱亂，猶如恆河沙，為恆河水之所沖洗，無諸雜質垢染；是故我立譬說諸佛如來如恆河沙。

論

此為以恆河沙喻如來悲願利生，而無惱亂。謂如來自覺法身如恆河，神通妙用如恆沙。沙雖被魚鼈等踐踏，亦不生惱亂之心，以沙之自性無染故，此用以比喻如來之神用，雖為外道惱亂，亦不生厭捨之心，以法身本來寂靜故，且以利生本願，三昧之力所持故，又已斷法中之貪恚故，所以法體離念如恆河沙無有雜質。

譬如恆沙，是地自性，劫盡燒時，燒一切地，而彼地大不捨自性，與火大俱生故。其餘愚夫作地燒想，而地不燒，以火因故。如是大慧，如來法身如恆沙不壞。

釋

「而彼地大不捨自性，與火大俱生故」：地大雖為火燒，然地大之性亦不斷滅，以地大恆與火大俱時而生故；又若有火大生起，即表示地大非究竟滅盡，因為

四大之性是相融攝的緣故。

「而地不燒」：而地大實不被燒盡，以比喻如來法身不究竟涅槃。

義貫

「譬如恆」河「沙，是地」大之「自性，劫盡」火起欲「燒」之「時」，即「燒一切地，而彼地大」亦「不」曾「捨」其「自性」，以地大性恆「與火大俱」時而「生故」。其性相融攝，故滅而不滅，相滅而性存，然「其餘愚夫」卻「作地」被「燒」盡「想，而地」實「不燒」盡，「以火」為地之生「因故」（火能生土）。「如是大慧，如來法身如恆沙」終「不壞」滅，是故我說諸佛如來如恆河沙。

大慧，譬如恆沙無有限量，如來光明亦復如是，無有限量，為成熟眾生故，普照一切諸佛大眾。

註釋

「為成熟眾生故，普照一切諸佛大眾」：如法華會上，佛欲為三根之人授記，即先放白毫相光等，便是。

義貫

「大慧，譬如恆」河「沙」，其數「無有限量，如來」之「光明亦復如是，無有

限量，為「欲「成熟」無量「眾生故」，放大光明，「普照」十方「一切諸佛大眾」之會，為令彼覺知故。是故我說諸佛如來如恆河沙。

註論

此為比喻如來之光明無盡。瑞相光明，彰乎自性，因如來已證自體大智眞光，故所現眾色亦無量無邊。如大智度論云：「自體有大智慧光明義，徧照法界義故，所現之色無有分齊，能示十方無量報身菩薩莊嚴，各各差別皆無分齊，不相妨礙。」所以說：如來光明無量。

大慧，譬如恆沙，別求異沙永不可得。如是大慧，如來應供等正覺，無生死、生滅，有因緣斷故。

註釋

「譬如恆沙，別求異沙永不可得」：此比喻如來已離分段、變異二種生死，以有漏、無漏因緣皆斷故，是故如來法身常住。唐譯作：「譬如恆沙住沙自性，不更改變而作餘物。」

「無生死、生滅，有因緣斷故」：如來已無生死及生滅之相，以諸有之生死因緣皆已斷故。蓋分段與變異二種生死係以五住地無明為因；今如來五住地無明已

盡，則二死俱忘，本來平等，同一妙覺如如之性，故別求異沙，永不可得。「生死」，指分段生死。「生滅」，指變異生死。

義貫

「大慧，譬如恆」河「沙」，若欲「別求異」於此「沙」之性，「永不可得。如是大慧，如來應供等正覺」，已「無生死」或「生滅」之相，常一如如不動，以諸「有」之生死「因緣」皆已「斷故」。是故我說諸佛如來如恆河沙。

大慧，譬如恆沙，增減不可得知。如是大慧，如來智慧成熟眾生，不增不減，非身法故。身法者，有壞；如來法身非是身法。

註釋

「身法」：有爲身，即色身。

義貫

「大慧，譬如恆」河「沙」，其「增減不可得知。如是大慧，如來」以大「智慧」方便「成熟眾生」，亦「不增不減」，以如來法身「非」有爲「身法故。」有爲色「身」之「法者」，則「有壞」滅，而「如來法身非是」有爲「身法」，故無壞滅增減。是故我說諸佛如來如恆河沙。

詮論

此爲比喻如來以方便智成熟眾生，然雖度脫無量，而於法體並無增減，不同於色身之有生有滅。再者，恆沙無數，取之而不知減，投之而不知增，以喻法身起權智，成熟眾生，而其體則無增無減。又，如來以智慧利益眾生，若眾生能妙契佛心，如來之智亦不爲之而增，若眾生拒化而迷真，如來之智亦不爲之而有所減，故喻如恆河沙。

如壓恆沙，油不可得。如是一切極苦眾生，逼迫如來，乃至眾生未得涅槃，不捨法界，自三昧願樂，以大悲故。

義貫

「如壓恆」河「沙」，欲取油，而「油」實「不可」能於恆沙中「得」。如來亦「如是，一切極苦眾生」，雖「逼迫如來，乃至」一蠢動「眾生未得涅槃」，則如來亦「不捨法界」，而「自」住「三昧」，相反的，如來「願樂」度生，「以」具足成就「大悲」心「故」，是故如來不究竟入於涅槃。因此我說諸佛如來如恆河沙。

詮論

此爲比喻如來運悲度生而無瞋；油比喻瞋，沙比喻如來法身；謂如來不論如何受逼迫，亦無瞋恚之油得從法身沙中出。魏譯作：「諸佛如來爲諸眾生苦惱所壓，瞋不可得。」以沙非油本，佛非瞋恚之源，故壓沙畢竟無油可得；同樣，罵佛，佛終無瞋恨。又，所言「逼迫如來」者，乃謂眾生善惡業之性即是佛性，故眾生爲眾苦所逼迫，即是逼迫如來。因此眾生若未得究竟涅槃，如來即不捨法界，而願樂行度生三昧之事業，令普得涅槃，何以故？以受同體三昧所任持之故。」又，「逼迫如來」尚有一層意義：以眾生身言之，則眾生自身心中，亦皆各有如來清淨自性，即所謂如來藏；因此，雖四大五蘊種種逼迫，然眾生自身心中之此如來自性，亦實不瞋不惱，不著不染，究竟清淨。

大慧，譬如恆沙，隨水而流，非無水也。如是大慧，如來所說一切諸法，隨涅槃流，是故說言如恆河沙。如來不隨諸去流轉。去是壞義故。大慧，生死本際不可知；不知故，云何說去。大慧，去者斷義，而愚夫不知。

註釋

「譬如恆沙，隨水而流」：「沙」喻法身；「水」喻涅槃。

「非無水也」：並非河中無水，而沙能自流。以喻並非無涅槃而有法身，以法身



即是涅槃故。

「如來不隨諸去流轉」：「去」，趣也。

「生死本際不可知」：「本際」，本身之邊緣。佛恐大慧聞佛說法只隨涅槃流，不隨生死，便以爲涅槃在生死之外，因此舉生死本際以開示之，所以告大慧云：「生死本際不可知」，以生死際即涅槃際。此唯證相應，故說不可知。「不可知」者，不可以智知也。

「不知故，云何說去」：謂如果我眞不知生死際即涅槃際，爲何我還常說諸去？亦即佛已自知生死際即涅槃際，故說不隨諸去而去，亦即是：隨其不去。也就是說如來不流轉，亦不落斷滅。

「去者斷義，而愚夫不知」：「斷」，爲障惑盡忘，凡聖皆泯，稱之爲斷，亦即證得生死際即涅槃際。此實諸佛如來安身立命之大安樂鄉，惟佛能知，非凡愚得會也。

義貫

「大慧，譬如恆」河「沙，隨水而流，」終不逆流，「非無水」而沙能自流「也」。如來法亦「如是，大慧，如來所說一切諸法」亦皆「隨」順「涅槃」之「流」

而流，終不逆流，「是故說言」諸佛如來「如恆河沙。如來」法身「不隨諸去」（諸趣）「流轉」，以「去是」生死變「壞義故」，而如來法身實不壞。「大慧，生死本」身之「際」限即涅槃際，故「不可」以智「知」，唯證相應；然如來若真「不知」生死際即涅槃際「故，云何」又頻「說」諸「去？大慧，去者」乃諸惑「斷義，而愚夫」不覺「不知」。

大慧白佛言：世尊，若眾生生死本際不可知者，云何解脫可知？佛告大慧：無始虛偽過惡妄想習氣因滅，自心現，知外義，妄想身轉解脫不滅，是故無邊，非都無所有。為彼妄想作無邊等異名，觀察內外，離於妄想，無異眾生，智及爾燄，一切諸法，悉皆寂靜；不識自心現妄想，故妄想生；若識則滅。

註釋

「若眾生生死本際不可知者，云何解脫可知」：此為疑解脫在生死之外，謂過生死邊際，方達解脫境；而不知生死際即解脫際。

「無始虛偽過惡妄想習氣因滅」至「為彼妄想作無邊等異名」：佛答說生死際即涅槃際，但眾生迷於本際，而成無始來之妄想惡習，因此妄見心外實有境界。

今若滅彼妄心，了知心外無法，即此妄想便是涅槃，並非離於妄外，別有涅槃，因此說「妄想身轉解脫不滅」。「身」，即多數義。「妄想身」，即種種妄想。以但妄想身轉而得解脫，是以無邊解脫觸目現前，非都無所有。蓋彼妄想乃無邊解脫之異名而已，所謂「妄想盡而涅槃現」者，即是此義。

「觀察內外，離於妄想」至「若識則滅」：此謂「本際」即是妄想，妄想即是眾生，離眾生外，更無妄想；離妄想外，更無眾生。而妄想自性即是涅槃，眾生自性亦是涅槃，何以故？以一切法本自涅槃故。是故若能觀察內身外境一切諸法，以及能知之智與所知之爾燄，悉皆寂滅不生，即見一切本來涅槃。只是眾生不識自心所現妄想，故說有妄心生，若識得自心，則一切妄想自滅無餘。然則生死涅槃實同一貫，唯我自心迷悟轉變之殊而已。

義貫

「大慧白佛言：世尊，若眾生」於三界「生死」去來之「本際」為「不可知者，云何解脫」際為「可知」，而能超出生死得解脫乎？「佛告大慧」：所言解脫者，為「無始」世來之「虛偽過惡妄想習氣」心「因滅」，從而如實見一切法唯「自心現」，了「知」一切「外義」（外境）唯心，故「妄想身轉」變而得「解脫」

自心，然卻「不」落斷「滅，是故」生死實「無」有「邊」際可得，以生死際乃在於自心妄想。然並「非都無所有」，以妄想皆從因緣而妄現故。然「為彼」愚夫「妄想」分別，故如來「作」解脫「無」有「邊」際「等異名」，而解脫實非有邊、無邊，以唯心現故。若能「觀察內」身「外」境一切諸法，本「離於妄想」，唯一真如，故實「無」種種「異」相「眾生」可得，以眾生皆一如相故；如是則能了知之「智及」所知之「爾燄，一切諸法」、能所內外，「悉皆」本來「寂靜」；而愚夫以「不識」知「自心現妄想，故」而見有種種「妄想生；若識」得自心現量，「則」一切妄想「滅」。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

觀察諸導師，猶如恆河沙，不壞亦不去，亦復不究竟，  
是則為平等。觀察諸如來，猶如恆沙等，悉離一切過，  
隨流而性常，是則佛正覺。

註釋

「亦復不究竟」：「究竟」，指究竟涅槃。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：觀察諸佛導師，猶如恆河沙，其法身不壞、亦不隨諸去而入流轉，亦復不究竟涅槃，是則為究竟平等」一相。觀察諸如來，猶如恆沙等，悉離世間一切生死過患，隨順涅槃之流而法身之性常住，是則為佛之正徧知覺。

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願為說一切諸法剎那壞相。世尊，云何一切法剎那？

註釋

「剎那壞相」：「剎那」，譯為一念，極言時間之短暫。一彈指頃有九十剎那，一剎那有九百生滅。「壞」，變壞，即生滅之義。

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，惟願世尊為我解一切諸法剎那壞滅之相。世尊，云何一切法有剎那壞滅之相？」

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。佛告大慧：一切法者，謂善、不善、無記，有為、無為，世間、出世間，有罪、無罪，有漏、無漏，受、不受。大慧，略說心意意識及習氣，是五受陰因，是心意意識習

氣長養，凡愚善不善妄想。大慧，修三昧樂，三昧正受，現法樂住，名為賢聖善無漏。

註釋

「受、不受」：受法，無受法。「受」即取之義，若心生取著，即是受法，若心不生取著，即是非受法。

「略說心意意識及習氣，是五受陰因，是心意意識習氣長養」：「略說」，為對下面廣說而言。心意意識及習氣是生死之因，五陰為生死之果，由於不了心意意識習氣長養，故有三界六凡有漏之妄想剎那生滅。又，此為攝一切法為五陰，來顯示諸法生起之因，亦即諸法以五陰為因，五陰以心意意識習氣為因，方得增長，故稱「長養」。

「凡愚善不善妄想」：「不善」，即惡。謂凡愚於此由心意意識及習氣為因所起之一切法，生善與不善之妄想分別。因為一切法既由心意意識為因，則一切諸法即不離自心之所建立。而凡愚不了自心建立，故妄起分別，而執五陰為實有，並依之計有實我，而造世間種種有漏善惡之業。

「修三昧樂，三昧正受，現法樂住，名為賢聖善無漏」：「三昧」為因，「法樂

住」為果，此為三乘賢聖所共修之無漏法。以諸賢聖人，修三昧力，了一切唯心現量，故觀此五陰如幻如化，而得現住法樂，成就純善之無漏法。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝」解「說。佛告大慧：」所謂「一切法者，謂善」法、「不善」法、「無記」法，「有為」法、「無為」法，「世間」法、「出世間」法，「有罪」法、「無罪」法（染法、淨法），「有漏」法、「無漏」法，有「受」法、「不受」法。「大慧」，大「略」而「說」即「心意意識及習氣，是五受陰」之生「因」，以五受陰為由「是心意意識」及「習氣」，而得「長養；凡愚」不了此一切唯心建立之義，於此而生「善」與「不善」之「妄想」分別。「大慧」，若「修三昧樂」，得「三昧正受」，於「現」前「法樂」中「住」，是「名為賢聖」純「善」之「無漏」法。

大慧，善不善者，謂八識。何等為八？謂如來藏，名識藏——心、意、意識，及五識身，非外道所說。

義貫

「大慧，」所言「善」法與「不善」法「者」，即「謂八識。何等為八？謂如來

藏」，亦「名」爲「識藏——心、意、意識，及五識身」，此「非外道所」能知、能「說」。

註論

此爲明釋善惡本如來藏，通顯八識皆不生滅。上面說生滅不出善惡等法，現在解釋說，所謂善惡即在八識，以造善惡，皆是八識。如來藏名爲識藏，義爲：其體爲如來藏，轉名爲識藏；亦即識藏但有其名，其體不動，元是一如來之藏，是故於佛果位上，但轉其名，不轉其體。言識藏者，以其由最初一念妄動，而成爲一切妄識之藏（妄識之體，妄識之源），故稱爲識藏。既然八識但有其名，其體本如來藏，而如來藏本不生滅，故彼八識之生滅，亦但有其名，而成不生滅。然而如來藏爲無明所染，而其性恆不變，此隨緣而不變之義甚深，唯佛能知，所以說：「非外道所說」。

**大慧，五識身者，心、意、意識俱，善不善相展轉變壞，相續流注，不壞身生，亦生亦滅。不覺自心現，次第滅，餘識生，形相差別攝受。**

註釋

「五識身者，心、意、意識俱」：「心」，即第八識；「意」，即第七識；「意識」，



即第六識。此謂前五識生起，必與第八、第七、第六識同時生起。

「善不善相展轉變壞，相續流注，不壞身生」：謂前五識隨善惡境之相，展轉差別變壞，相續流注不斷；雖然生滅不斷，然亦不壞八識之本體。「身」，即體，指八識之體。

「亦生亦滅」：生已即滅之義。因為前五識對境而生，離境則滅，而外境遷流不住，故前五識亦生已即滅，然此生與滅，其性本空，故實無生滅，此即前五識生滅中之不生滅。

「不覺自心現，次第滅，餘識生」：此謂凡愚之人，以不能覺知自心現，故於前五識離境而次第滅時，返攀緣前五識落謝影子，妄想分別，而令第六識生。「餘識」，即第六識，以其為前五識之餘，故稱餘識。

「形相差別攝受」：謂第六識分別前五識所了別之根塵之種種形相差別，而攝受執著，以為實有，此即一轉而執意識法塵為實有。

義貫

「大慧，」彼「五識身者」，為與第八識「心」、第七「意」識、及第六「意識俱」時而生起，且隨著「善」或「不善」境「相」而「展轉、」差異、「變壞，」

然而此五識身所依之本體（亦即八識之本體）實在是「相續流注」不斷，是故五識雖現有生滅之相，然其生滅，實「不壞」八識之本「身」（本體）而能對境顯出「生」滅，因此五識有「亦生亦滅」（有生有滅），生已即滅之相。然凡愚以「不」能「覺」知「自心現」量，故於前五識離境而「次第滅」時，返攀緣前五識落謝之影子，妄想分別，而令「餘識」（其他的識——第六識）「生」起；第六識因此分別前五識所了別之根塵「形相差別」，而「攝受」執著，以為實有。**意識、五識，俱相應生，剎那時不住，名為剎那。**

註釋

「剎那時不住」：此謂第六識因緣前五識，而前五識念念遷流，故第六識亦剎那時不住。

義貫

第六「意識」為待前「五識」緣境之際，「俱」時「相應」而「生」，生已，則「剎那時不住」，是「名為剎那」生滅法。

詮論

此處之所以獨言第六識為剎那法者，為顯前五、第八、第七識，皆無別剎那

相，乃由六識故有剎那。

大慧，剎那者，名識藏，如來藏。意俱生，識習氣剎那，無漏習氣非剎那，非凡愚所覺，計著剎那論故，不覺一切法剎那非剎那，以斷見壞無為法。

註釋

「剎那者，名識藏，如來藏」：六識之剎那者，其體名為識藏，然此識藏即如來藏。

「意俱生，識習氣剎那」：「意」，指第七識。謂八識與第七識俱生，由第六識之善惡習氣所熏，故成有漏剎那。

「無漏習氣非剎那，非凡愚所覺」：由於識藏非剎那之深義，唯八地菩薩能知，非凡愚所能覺，何以故？以凡愚之人唯計著生滅，不知生滅中有不生滅；且八地菩薩已離生住滅見，得無生法忍，故徹見識藏實不生滅。

「計著剎那論故，不覺一切法剎那非剎那」：以愚夫計著剎那邪論為實，故不覺一切法所現之剎那，實非剎那，以此等剎那中為有非剎那故也。

「以斷見壞無為法」：彼以執斷見而破壞無為正法。

義貫

「大慧，」六識之「剎那者」，其所依之本體「名」爲「識藏」，然此識藏即「如來藏」。第八識藏與第七末那「意」識「俱」時而「生」，由第六「識」之善惡「習氣」所熏，故成有漏「剎那」，然第八識藏體中之「無漏習氣」則「非剎那」法，此義甚深，「非凡愚所」能「覺」知，以愚夫「計著剎那」邪「論」爲實「故，不覺一切法」所現「剎那」中有「非剎那」存在，然彼愚夫「以」執「斷見」而「壞無為」正「法」。

詮論

此節之重點，亦即這一章討論剎那的要旨爲：有漏習氣爲剎那，無漏習氣則非剎那。何以故？若有漏習氣非剎那，則成爲常住不壞之法，若如是者則眾生云何能斷有漏習氣而得解脫？若無漏習氣是剎那，則三乘賢聖一切斷證，乃至等妙佛位之果覺，無量功德，豈不皆成空無，則無始曠大劫來，當無人能成佛；莫說成佛，乃至無人能得須陀洹等任何果證，以無漏剎那壞故。是故當知有漏習氣爲剎那，而無漏習氣則非剎那。

大慧，七識不流轉，不受苦樂，非涅槃因。大慧，如來藏者，受苦樂，與因俱，若生若滅，四住地、無明住地所醉，凡愚不覺，剎那見妄想熏心。

## 註釋

「七識不流轉」：「七識」，第七識。「不流轉」，不流轉三界六道。此為解釋第七識體空，即是無生滅：以第七識為內依第八識，外依第六識，雙依於內外二識，因此即是依他起；以依他起，故無自體性；無自體性，故是體空；體空，故無生滅。因此第七識雖然依彼緣彼，然其思量卻無有恆常，以前念滅，不至後念，所以是不流轉。

「非涅槃因」：以第七識執第八識之見分為我，然其所計執者，並非「不空佛性」之真我，所以不是涅槃因。

「如來藏者，受苦樂，與因俱」：「因」，指生死及涅槃因。「俱」，共俱。以如來藏轉名阿賴耶，乃真妄和合，故生死與涅槃因一體共俱。此謂以如來藏隨染淨緣，而造善惡因；若隨善緣，則受樂性便在其中；若隨惡緣，則受苦性亦在其中，故是與生死、涅槃的苦樂之因共俱。

「若生若滅」：以如來藏具善惡種子，故現有生有滅，而於諸趣循環往復，無有窮盡，藏性則於其中徧受，然其體性則未嘗去來，因此楞嚴經云：「生死去來，本如來藏妙真如性」，即是此義。

「四住地、無明住地所醉」：「無明住地」即是根本無明。「四住地」即是枝末無明；此四住地包括：一、見一處住地——此爲三界之見惑，因於見道位上斷於一處，故稱見一處住地。二、欲愛住地——此爲欲界思惑。三、色愛住地——此爲色界思惑。四、有愛住地——此爲無色界思惑。此四住地（枝末無明）與無明住地（根本無明）合稱五住地無明。凡夫即爲此五住地無明之所迷醉，故枉受二種生死。

義貫

「大慧，」第「七識」本身並「不流轉」六道，亦「不」承「受苦樂」，且「非」爲「涅槃」之「因」。大慧，如來藏者，則攝「受苦樂」，而「與」生死及涅槃「因」共「俱」，有「若生若滅」之相，以受「四住地」無明（枝末無明）及「無明住地」（根本無明）之「所」迷「醉」，故受二種生死。然「凡愚」以「不能「覺」」知此，而爲「剎那」邪「見」之「妄想」所「熏心」，而言一切法皆是剎那不住。

復次大慧，如金、金剛、佛舍利，得奇特性，終不損壞。大慧，若得無間有剎那者，聖應非聖，而聖未曾不聖，如金、金剛，雖經劫數，稱量不

滅。云何凡愚不善於我隱覆之說，於內外一切法作剎那想？

註釋

「如金、金剛、佛舍利」：金與金剛爲用來代表雖在有爲法中亦有非剎那之性者；佛舍利則用來證明無爲清淨功德法體不但本身是非剎那，且能令有爲剎那的肉身亦受熏染而化成非剎那。又金、金剛及佛舍利，亦比喻如來藏性之究竟無生滅，因前面言八識由於受五住地無明所熏而皆有剎那之相。現在則顯識藏自體，如來藏清淨心，乃微妙不可思議，雖然處於無量塵勞煩惱之中，而其性則恆不變，故將之比喻爲如金、金剛，乃至舍利，其性奇特，終無損傷。

「若得無間有剎那者，聖應非聖」：「無間」，指如來藏凡聖、染淨無間之性。謂修道人若證得此如來藏凡聖無間眞常之性，而有剎那者，則佛應非佛。「聖」，即佛。

「隱覆之說」：「隱覆」，即「秘密」。因爲佛說七識生滅，目的在顯八識不生滅。

義貫

「復次大慧，如金、金剛」及「佛」之「舍利」，皆「得奇特」希有之「性，終不損壞」，非剎那不住，識藏如來藏亦如是，得奇特稀有之性，非剎那不住。

「大慧，」修道人「若」證「得」聖凡「無間」之如來藏真常之性，而仍「有剎那者」，則「聖」人「應非聖」人，「而」彼「聖」人「未曾不聖，如金」與「金剛，雖經」多「劫」之「數」而其「稱量」猶「不減」少。「云何凡愚」之人「不善」解「於我隱覆」秘密「之說」，而「於內外一切法」皆「作剎那」不住「想？」

大慧菩薩復白佛言：世尊，如世尊說：六波羅蜜滿足，得成正覺。何等為六？

註釋

「六波羅蜜」：「波羅蜜」，到彼岸。又譯為度，以能度眾生過煩惱大海，至涅槃彼岸，名之為度。

「滿足」：圓滿具足。

「正覺」：即無上正等正覺，亦即阿耨多羅三藐三菩提。

義貫：本節從略。

詮論

此為繼果覺而問六度之行，目的在令行者慕果起行，進而即行而證果。因為前



面一直都在開示由於心之迷悟，而有凡聖之殊。大慧恐怕好談空之人，妄謂悟心就足夠了，不必修行，而落於斷滅惡見之大坑，墮為天魔種，故問六度之行爲何。

佛告大慧：波羅蜜有三種分別，謂世間、出世間、出世間上上。

註釋

「波羅蜜有三種分別」：「分別」，即差別。此即謂波羅蜜共有三種。

「世間、出世間、出世間上上」：即世間波羅蜜、出世間波羅蜜、出世間上上波羅蜜。

義貫：本節從略。

詮論

此三種波羅蜜中，世間波羅蜜為人天行，出世間波羅蜜爲二乘行，出世間上上波羅蜜爲一乘行。

大慧，世間波羅蜜者，我我所攝受計著，攝受二邊，為種種受生處，樂色聲香味觸故，滿足檀波羅蜜、戒、忍、精進、禪定、智慧亦如是，凡夫神通，及生梵天。

義貫

「大慧，世間波羅蜜者」，謂凡愚於一切法起「我、我所攝受計著，攝受二邊」邪見，「為」求三界「種種受生處」，及「樂」求「色聲香味觸」等境界果報「故」，而「滿足檀波羅蜜」，乃至滿足「戒」波羅蜜、「忍」波羅蜜、「精進」波羅蜜、「禪定」波羅蜜、「智慧」波羅蜜「亦如是」，成就「凡夫」之五「神通，及生」於「梵天」，是名為世間波羅蜜。

詮論

此節中佛指出凡夫所修之世間波羅蜜，有四種過咎：一、以計著我我所，故無度生之念。二、以著於二邊，則不能達於中道彼岸。三、為求勝報生處，則不免生死。四、樂著六塵，則非無住相布施。

大慧，出世間波羅蜜者，聲聞緣覺墮攝受涅槃故，行六波羅蜜，樂自己涅槃樂。

義貫

「大慧，出世間波羅蜜者」，謂「聲聞緣覺」之人以「墮」於「攝受」取著「涅槃故」，而依四諦、十二緣「行六波羅蜜，樂」求「自己」得住「涅槃」之

「樂」，是名爲出世間波羅蜜。

註論

此爲解釋二乘之六度。謂二乘人厭生死苦，趣涅槃樂，欣厭心猶存，雖修六度，唯求自利，不得成佛，以其沉滯於自己涅槃樂中，故佛果無量功德不得圓滿。出世間上上波羅蜜者，覺自心現妄想攝受，及自心二故，不生妄想，於諸趣攝受非分，自心色相不計著，為安樂一切眾生故，生檀波羅蜜，起上上方便。

註釋

「覺自心現妄想攝受，及自心二故」：「二」，指能所二法。謂覺了一切諸法唯是依於自己所現量，而起攝受取者，及如實知見自心能所二法皆非有自體性。「於諸趣攝受非分」：以其不求未來六趣果報，故於諸趣之攝受，非有其分。「自心色相不計著」：於自心中，對所施之色相不計著。此即不住相布施。言「色相」，即該一切六塵之相。

「生檀波羅蜜，起上上方便」：謂菩薩於內心，外迹俱捨，故能圓攝六度，生檀度，而以檀度冠諸度之首，作大法施，故稱上上方便。

## 義貫

「出世間上上波羅蜜者」，謂菩薩摩訶薩「覺」了一切諸法乃是依於「自心」所「現」之「妄想量」，而起之「攝受」計著，「及」如實知見「自心」能所「二」法皆非實有自體性「故」，而於一切法「不生妄想」，因此「於諸趣」之「攝受」取著「非」有其「分」，（以其不求未來三界六趣果報故），於「自心」中對所施之「色相不」妄「計」執「著」，不住色聲香味觸法而行布施，不為己樂，但「為」利益「安樂一切眾生故」，而「生檀波羅蜜，起上上」之度生「方便」是名為出世間上上波羅蜜之檀波羅蜜。

## 詮論

大小二乘之六度差別在於：小乘以滯於心迹，故能所熾然，大乘菩薩以了心，故能所雙泯，三輪體寂。由於菩薩了知法性，其體本無慳、染、瞋、怠、痴、亂等，故隨順法性，而行施、戒、忍、進、禪、智六度，皆契究竟極理。

即於彼緣，妄想不生戒，是尸波羅蜜；即彼妄想不生忍，知攝所攝，是羸提波羅蜜；初中後夜，精勤方便，隨順修行方便，妄想不生，是毗梨耶波羅蜜；妄想悉滅，不墮聲聞涅槃攝受，是禪波羅蜜，自心妄想非性，智慧

觀察，不墮二邊，先身轉勝而不可壞，得自覺聖趣，是般若波羅蜜。

註釋

「即於彼緣，妄想不生戒，是尸波羅蜜」：謂尸波羅蜜，即是於止持作犯，能持所持等一切境緣上，妄想分別之心不生，心得清淨，而得成就性戒；自性清淨戒，此即是尸波羅蜜。

「即彼妄想不生忍」：忍波羅蜜即是於能忍所忍等諸法相上，妄想分別之心不生，即得成就無生之忍，稱為「不生忍」。

「妄想不生，是毗梨耶波羅蜜」：謂能勤所勤之妄想俱不生起，亦即勤念不生，是為真精進，此精進甚深甚難，斯為究竟，故稱波羅蜜。

「妄想悉滅，不墮聲聞涅槃攝受，是禪波羅蜜」：「禪」，具云禪那，義為靜慮。謂菩薩達心意識滅，一切妄想悉不生起，而以悲願拔度眾生；雖得涅槃，而不取證，所以不墮於聲聞之涅槃，稱為上上禪波羅蜜。

「先身轉勝而不可壞」：「先身」，先業所得之色身。謂先業所感得之色身，轉為勝妙，頓成法體，離於生滅，故不可破壞。

義貫

所謂尸羅波羅蜜者，「即」是「於彼」止持作犯等境「緣」上，能持所持諸「妄想」分別之心皆「不生」起，心得清淨，而得成就性「戒，是」名爲出世間上上「尸」羅「波羅蜜」。所謂羼提波羅蜜者，「即」是於「彼」能忍所忍等境上，「妄想」分別之心「不生」，而得成於無生之「忍」，如實了「知」能「攝」（能忍）之心、「所攝」（所忍）之境皆非實有，「是」名爲出世間上上「羼提波羅蜜」。所謂毗梨耶波羅蜜者，爲於「初、中、後夜，精」進「勤」習種種「方便，隨順」如實法性而「修行」無上智慧「方便」，能勤所勤之「妄想」分別「不生，是」爲出世間上上「毗梨耶波羅蜜」。所謂禪波羅蜜者，爲一切「妄想」分別皆「悉」寂「滅」，而「不墮」於「聲聞」對「涅槃」之「攝受」計著，「是」爲出世間上上「禪波羅蜜」。所謂般若波羅蜜者，爲覺了「自心」所現一切「妄想非」有自「性」，以正「智慧觀察」妄想境界，「不墮」於「二邊」邪見，不起有無見，「先」業所得之色「身轉」爲「勝」妙，頓成法體，離於生滅，故「而不可」破「壞」，證「得自覺聖趣，是」爲出世間上上「般若波羅蜜」。

詮論

六種出世間上上波羅蜜，皆言「妄想不生」，或言「悉滅」，或言「妄想非

性」，即表示六度行相雖異，然皆以離妄爲本，若能離妄，則真體獨現；真體若現，即至彼岸。又離妄者，即是離於妄識，若離前七妄識，即得契合八識真常。復次，種種度門，皆爲度心；而度心，即度此妄想心，是故六度種種行相，皆以離妄爲本。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

空無常剎那，愚夫妄想作，如河燈種子，而作剎那想。  
剎那息煩亂，寂靜離所作；一切法不生，我說剎那義；  
物生則有滅，不為愚者說。

註釋

「空無常剎那，愚夫妄想作」：佛說諸法空、無常、剎那等著，皆是隨愚夫妄想分別計著諸法爲常，所作之隨他意語。

「如河燈種子，而作剎那想」：「河」，河流。「燈」，燈焰。謂爲對治凡愚之常執，因此如來說諸法如河流、燈焰、種子，遷改不常，令其作剎那想，而不復執一切法有常。

「剎那息煩亂，寂靜離所作」：而所謂剎那，實乃一時權說，用以止息愚夫計常

之煩亂，令其歸於寂靜，離於能所妄作。

「一切法不生，我說剎那義」：然空、無常、剎那等，皆非佛之本懷，但是隨他意語。至於佛之本懷，則正欲明一切諸法，本來不生，常住不變，此即是佛所說之剎那實義。簡言之，亦即所言一切法剎那者非剎那，本自不生，故名剎那。

「物生則有滅，不為愚者說」：以一切諸法緣生無性，如鏡中像、空中華，故生即無生，滅即無滅，無生無滅，即真剎那義，此義甚深幽密，非證得離念之明智者，則不能了，因此非為愚者而說。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」佛之所以說諸法「空、無常、剎那」者，皆是隨「愚夫妄想」分別計著諸法為常，所「作」之隨他意語，因此說諸法「如河」流之水、如「燈」焰、如「種子」之遷改不常，變動不居，佛作如是說，「而」令愚夫「作」諸法「剎那」無常「想」，以破其常執。而所謂「剎那」者，實乃一時之權說，以「息」止愚夫計常之「煩亂」，令其歸於「寂靜，離」於能「所」妄「作」；然而此等皆是隨他意語，非佛之本懷；至於佛之本懷，則為欲明「一切法」實本「不生」，常住不變，性本不動，相有遷改，是為「我」所



「說」之「剎那」實「義」。萬「物」以緣「生則」現「有」生「滅」之相，而實無生滅，此真剎那之義，其義甚深，「不為愚者說」。

無間相續性，妄想之所熏，無明為其因，心則從彼生，乃至色未生，中間有何分？相續次第滅，餘心隨彼生，不住於色時，何所緣而生？以從彼生故，不如實因生。云何無所成，而知剎那壞？

註釋

「無間相續性」至「中間有何分」：此六句，為破心念之生實無自性。謂無間相續性之心念，以妄想之所熏為緣，而以無明為所依之因，一切心心所法，則從彼而生。然而當色境未生起時，中間緣色之心念，則依何分而住？以色境未生，不與眼對，故知中間心念實不得相續而生，因此心念之生實無自性。

「相續次第滅」至「而知剎那壞」：此八句為破心之滅念亦無體。謂若言心念為無間相續次第而滅，如依等無間緣之義，則前念心滅，便引起後念心生，此則是一念引一念，即念念不停，心心不住。如住於色，則生緣色之心。現既不住於色，為從何緣而生緣色之心？又，如謂彼心不住於色，而能生緣色之心者，

此即非從如實真因而生，例如說石女所生之子。

義貫

「無間相續性」之心念，以「妄想之所熏」為緣，而以「無明為其」所依之「因」，一切「心」心所法「則從彼」而「生，乃至」於「色」境「未生」起時，其「中間」相續緣色之心念，「有何分」可依而住（依何分而住）？是時，心念實無有所依而住，故諸心念實前念不至後念，以中間實無物為其所依故，是故心念非念念無間而生；是故心念之生實無體性。若言心念為無間「相續，次第」而「滅」，其「餘」之「心」念則「隨彼」前念之滅，而跟著得以「生」起，是則一念引一念，念念不停，心心不住，如是心若「不住於色時」，則以「何」為「所緣而生」緣色之心？若言彼心即使不住於色，亦能生緣色之心，「以」計心念為「從彼」不住色之心而「生故」，此即是「不」從「如實」之「因」而「生」。是故心念之生相及滅相皆無體性，若如是者，則「云何」求心念之生滅相皆「無所成」立，「而」卻能「知」心念有「剎那壞」滅之相——然而心念之生相及滅相俱無體性，故知實無剎那壞相。本來不生，何有剎那壞相？

修行者正受，  
金剛佛舍利，  
光音天宮殿，  
世間不壞事，

住於正法得，如來智具足，比丘得平等，云何見剎那？  
 捷闍婆幻等，色無有剎那，於不實色等，視之若真實。

註釋

「修行者正受，金剛佛舍利」：謂修真實行者，於三昧正受中，見世間一切諸法當體真實，如金剛與佛舍利，性不可壞，無增無減。

「光音天」：爲色界二禪的第三天（最上一層）；此天無有言語之音聲，其天人欲言時，自口中發出淨光，而爲言語，由於以光爲音，故稱光音天。

「住於正法得，如來智具足，比丘得平等，云何見剎那」：謂修行者之定力尙得如此，更何況住於佛之無上正法，而得具足如來自覺聖智，證入法性平等之智的比丘，怎會見諸法有剎那不住之相？

「捷闍婆幻等，色無有剎那，於不實色等，視之若真實」：一切法從緣而生，本來不實，如捷闍婆城，亦如幻化等，一切諸色，皆無有剎那相，然而愚夫卻於不實如幻之色等，視爲真實，依之而作實有生滅之想，而迷諸法不生不滅之實性。

義貫

「修」如實「行者」，於三昧「正受」中，觀見世間一切諸法皆當體真實，猶如「金剛、佛舍利」，及「光音天」之「宮殿」，皆是「世間」堅固「不壞」之「事」。住於定中尚得如此照見，更何況「住於」佛無上「正法」，而證「得如來」自覺聖「智具足」之菩薩摩訶薩、及「比丘得」法性「平等」之智者，「云何」會「見」諸法有「剎那」不住之相？一切法從緣而生，本來不實，如「撻闍婆」城，如「幻」化「等」，一切諸「色」皆「無有剎那」相，奈何愚夫「於不實」如幻之「色等」法，「視之若真實」，復依之計實有生滅之妄想，迷不生滅。（亦即：本來不生，何有利那壞相可得？）

爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，世尊記阿羅漢得成阿耨多羅三藐三菩提，與諸菩薩等無差別？

義貫

「爾時大慧菩薩復白佛言：世尊，」以何緣故「世尊記阿羅漢」亦「得成阿耨多羅三藐三菩提，與諸菩薩等無差別？」

詮論

從此節以下，一連串問題皆是接著上面所說，或依平日所聞而問。此第一問為

二乘得佛，不異菩薩。前面佛曾說：三昧樂聲聞，皆得如來最勝之法身。又說：六地菩薩與二乘同入滅盡定。此節則問更進一步的問題：爲何授二乘得菩提之記不異於菩薩？再者，方等會上，佛唯記菩薩，不記聲聞，今聞說二乘不異菩薩，故有此問。

一切眾生法不涅槃，誰至佛道？

義貫

如來既言「一切眾生」及「法」性實「不涅槃」，如是則「誰」能「至佛道」？

詮論

涅槃爲佛所得法，謂佛既言眾生不入涅槃，則誰能修證而得成佛道？此爲第二問。

從初得佛至般涅槃，於其中間不說一字，亦無所答？

義貫

又佛何故說如來「從」最「初得佛」菩提，「至」於最後「般涅槃」，於其中間，如來「不」曾「說」一字，亦無所答。

詮論

大慧意謂佛在前面既說：如來有六十四種梵音，普為眾生說法，為何又說「不說一字」？此為第三問。

如來常定故，亦無慮，亦無察，化佛化作佛事。

註釋

「亦無慮，亦無察」：唐譯作：「無覺無觀無分別」。「慮」，緣慮。「察」，觀察。「化佛化作佛事」：謂一切佛事皆是化佛變化所作。

義貫

又何故言：「如來」法身「常」在「定故，亦無」緣「慮，亦無」觀「察」？又何故言一切度生之事，皆是「化佛」變「化」所「作」之「佛事」。

詮論

此即是問：入定如何說法？此是第四問。

何故說識剎那展轉壞相？

義貫

佛「何故」又「說」諸「識」有「剎那展轉、」差別變「壞」之「相」？

詮論

因前面佛說七識不流轉，唯有第八識流轉；七識既然不流轉，則不應有利那變壞之相；若如是者，則以何因緣而又說諸識有利那壞相？此為第五問。

### 金剛力士常隨侍衛

義貫

又何故言「金剛力士常隨侍衛」於佛周圍？

詮論

前面佛既說：「法身過世間望，非譬所譬」，何故還須要金剛力士護衛？此為第六問。

### 何不施設本際？

義貫

又如來「何不施設」陳示生死「本際」，普令皆知？

詮論

此句魏譯作：「復說世間本際難知，復言眾生入涅槃，若入涅槃，應有本際。」此為謂有終則應有始。佛既說「本際不可知」，又說「眾生入涅槃」，而涅槃者，終也；本際者，始也，既知眾生入涅槃，則必有本際可知。因此問何故不

施設本際，而普令皆知？此爲第七問。

現魔魔業，惡業果報：旃遮摩納、孫陀利女，空鉢而出，惡業障現，云何如來得一切種智，而不離諸過？

註釋

「現魔魔業」：現有魔及魔業。

「旃遮摩納、孫陀利女」：旃遮摩納爲婆羅門之名，其女名爲孫陀利，以盂起腹，而謗佛曰：「沙門何故不說自家事，乃說他事？汝今獨樂，不知我苦。汝先與我通，使我有身，今當臨月。」時釋帝桓因侍後、扇佛，以神力化一鼠，入其衣裏，嚙舞盂，忽然落地。諸四眾及六師之徒，見盂墮地，皆大歡喜。（見興起行經）。此爲佛九惱之一。

「空鉢而出」：佛入娑婆那村乞食，空鉢而出。此亦是佛九惱之一。（佛之九惱：一、六年苦行，二、孫陀利謗佛，三、木槍刺佛右跌，四、食馬麥，五、流離王殺釋種，六、乞食空鉢而還，七、旃荼女謗佛，八、調達（即提婆達多）推山石壓佛，傷佛足，九、寒風索衣。）

義貫



又如來何故而「現」有「魔」及「魔業」，以及種種「惡業」之「果報」，如「旃遮摩納」婆羅門之女「孫陀利女」謗佛，及佛入娑婆那村乞食，「空鉢而出」，世尊云何有如是「惡業障現」？云何如來「既已」得一切種智，而「猶」不「能」「離」於世間之「諸過」患？

佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：為無餘涅槃故說，誘進行菩薩行者故，此及餘世界修菩薩行者，樂聲聞乘涅槃，為令離聲聞乘，進向大乘，化佛授聲聞記，非是法佛。大慧，因是故，記諸聲聞與菩薩不異。

註釋

「為無餘涅槃故說」：謂佛之所以授聲聞記者，為令聲聞人離有餘涅槃，而進求無餘涅槃。「無餘」者，為子縛及果縛皆盡。

義貫

「佛告大慧：諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：善哉世尊，唯然受教。佛告大慧：佛之所以授聲聞記者，為令聲聞人進求「無餘涅槃故」而「說」羅漢當成菩提，及為「誘進」修「行菩薩」道之「行者故」，以「此」

世界「及」其「餘世界」有諸「修菩薩行者」，畏大樂小，退墮而「樂」著「聲聞乘」之有餘「涅槃，為令」捨「離聲聞乘，進向大乘」，故「化佛授聲聞記，非是法佛」之真實授記。「大慧，因是」之「故」，佛「記諸聲聞與菩薩不異。」大慧，不異者，聲聞緣覺，諸佛如來，煩惱障斷，解脫一味，非智障斷。大慧，智障者，見法無我，殊勝清淨。煩惱障者，先習見人無我斷。七識滅，法障解脫，識藏習滅，究竟清淨。

註釋

「智障者，見法無我，殊勝清淨」：智障斷者，須見法無我，得殊勝清淨。

「煩惱障者，先習見人無我斷」：煩惱障斷者，為先世見思二惑之積習，由見人無我而斷。

義貫

「大慧」，所言「不異者」，謂「聲聞、緣覺」與「諸佛如來」皆得「煩惱障斷」，故所得之「解脫」平等「一味」，然二乘人只煩惱障斷，「非智障斷」之無上解脫。「大慧」，以「智障」斷「者」，須「見法無我」，得「殊勝清淨」，無復染著。而聲聞人所證之「煩惱障」斷「者」，乃「先」世見思二惑之積「習」

由「見人無我」理而頓「斷」。至於若得「七識滅」，分斷根本無明，而得「法障解脫，識藏」中之生相無明「習」氣「滅」盡，證得如來「究竟清淨」法體，則為菩薩摩訶薩所行境界，非聲聞人所行，故與聲聞實有異，非全不異。（是故言聲聞與菩薩所證不異者，只是指煩惱障斷，證得人空之理相同，而言不異。）

**因本住法故，前後非性。**

註釋

「本住法」：本來常住之法。本來常住即無有增減，故前無佛道可得，後無涅槃可入，中間亦無法可說，因此說「前後非性」。

義貫

我「因」依所證之「本」來常「住」之「法故」，而如實知見「前後」際一切法皆「非」有自「性」，是故言我不說一字。

詮論

此為通答第二、第三兩問。佛之意為謂：如來之所以言不說一字者，由我所證之本住法故。本住法者，為法界一相，本來常住，無始無終之道。無始無終即「前後非性」，前後既無體性，則中間有何說示？縱有所說示，乃是承說先佛

之說，非異於先佛而別有所說；如是即同說而無說，以一切本有故，所以說是「不說一字」。此節唐譯作：「大慧，我依本住法作是密語，非異前佛後更有說，先具如是諸文字故。」

無盡本願故，如來無慮無察，而演說法，正智所化故，念不妄故，無慮無察，四住地、無明住地習氣斷故，二煩惱斷，離二種死，覺人法無我，及二障斷。

註釋

「無盡本願故，如來無慮無察，而演說法」：如來以無盡本願故，於無覺無觀之大寂滅中，現應化身，而為眾生演說法。

「正智所化故，念不妄故」：而佛所說皆是以正智觀察所化之機，稱性而說；不假思慮而有言說，以其淨念不妄故。

「四住地、無明住地習氣斷故」：如來根本及枝末之五住地無明習氣皆永斷故。

「四住地」即枝末無明，「無明住地」即根本無明。合稱三界五住地無明，以能令眾生住著三界，故稱住。

義貫

以曠劫所發之「無盡本願」所熏「故，如來」得以於「無慮無察」之大寂滅中，現應化身，「而」爲眾生「演說法」，且其所說，皆是以「正」覺之「智」觀「所化」之機，稱性而說「故」，不假思慮而後有言，以其淨「念不妄故」。是故如來「無慮無察」，以「四住地」無明（枝末無明）及「無明住地」（根本無明）之「習氣」皆永「斷故」，理事「二煩惱斷」，永「離」分段、變異「二種」生「死」，如實「覺」知「人法」本來「無我，及」煩惱、所知「二」種「障斷」，是故三覺圓滿，萬德具足，不思議之妙用自然顯現，所以得現三類身，以四悉檀而作諸佛事；是故如來雖無慮無察，究竟寂靜，卻不妨化身而化作佛事。

**大慧，心意意識、眼識等七，剎那習氣因，善無漏品離，不復輪轉。大慧，如來藏者輪轉，涅槃、苦樂因，空亂意慧、愚痴凡夫所不能覺。**

註釋

「心意意識、眼識等七，剎那習氣因，善無漏品離，不復輪轉」：謂心意意識及眼識等前七識，本無自性，由如來藏爲無明所熏而成剎那習氣之染因，因此即與純善之無漏品相離，亦即不成善無漏之因，故但有生滅之相，以其體無流轉，故不復輪轉。

「如來藏者輪轉，涅槃、苦樂因」：如來藏者，則生死輪轉，為涅槃及三界苦樂之因。

「空亂慧，愚痴凡夫所不能覺」：然此理甚深，非墮於空及亂意小慧之人，及愚痴凡夫所能覺知。

義貫

「大慧，心意意識」及「眼識等」前「七」識，本無自性，乃如來藏由無明熏而成「剎那習氣」之染「因」，因此與純「善」之「無漏品」相「離」（不成善無漏之因），故但有虛妄生滅之相，並無實體流轉，故「不復輪轉」於三界。「大慧，如來藏者，」於生死中「輪轉」，為「涅槃」及三界「苦樂」之本「因」，然此理甚深，為墮「空」之小乘人、「亂意」邪「慧」之外道人，以及「愚痴凡夫所不能覺」知。

詮論

此為答第五問：為何諸識有剎那展轉變壞之相？佛在此之回答為：由於眼等七識，本無自性，但由於如來藏被無明熏，而有習氣；復以此習氣為因，熏起前七妄想，念念生滅，剎那不住。所以七識但有虛妄生滅之相，並無自體流轉於

三世，因此既不爲有漏之染因，亦不爲無漏之因。以上談七識之性爲生滅、剎那、染污，且不流轉，以其無體故。然而有體而受流轉者，只有如來藏而已；以如來藏自性清淨，體不生滅，然卻不執守自性，能隨染淨緣，而成善惡因，受苦樂果；若隨有漏染緣，則爲六凡善惡之因，受三界苦樂之果；若隨純無漏之淨緣，則爲四聖之淨因，而受三勝菩提及勝妙之果。是故，如來藏有體，受生死輪轉，爲苦樂因；七識無體，不流轉。然此義深隱，非凡外邪小之境界所能知覺。

大慧，金剛力士所隨護者，是化佛耳，非真如來。大慧，真如來者，離一切根量：一切凡夫、聲聞、緣覺、及外道根量悉滅，得現法樂住，無間法智忍故，非金剛力士所護。一切化佛不從業生，化佛者，非佛、不離佛，因陶家輪等眾生所作相而說法，非自通處說自覺境界。

註釋

「根量」：「根」，諸根。「量」，計量，或限量。

「無間法智忍」：無間法樂智之大寂滅忍。

「化佛者，非佛、不離佛」：化佛雖非眞佛，亦不離眞佛，以從眞起應故。唐譯

作：「非即是佛，亦非非佛」。

「因陶家輪等眾生所作相而說法」：「陶家」，即陶師、陶匠。「輪」，即陶師所用之輪、繩等工具及種種方便。此謂：有如陶師以輪繩泥水等因緣具足和合，而作種種器物，化佛亦爾，具足了眾生由眾緣所作之色相，而後為諸眾生演說佛法。

「非自通處說自覺境界」：然化佛所說皆是隨順眾生之欲解所作之隨他意語，非依如來自證之自通處，而說自覺境界。故化佛所說，乃應機接引，逐漸成熟耳。

義貫

「大慧，金剛力士所隨」侍衛「護者」，但「是」應「化佛耳，非真如來。大慧，真如來者」，悉「離」於「一切」諸「根」所限之「量」：「一切凡夫、聲聞、緣覺、及外道」之諸「根」限「量悉滅」，以真如來已「得現」前「法樂」安「住」，及得「無間法」樂「智」大寂滅「忍故」，是故法佛「非」假「金剛力士所護」者。且「一切化佛」實「不從業生」，乃從眾生機感而生，是故無業、無謗、無惱。然「化佛者」，雖「非」真「佛」，亦「不離」真「佛」而有。「因」此如「陶家」（陶師）以「輪」、繩、泥、水「等」因緣具足，而作種種器物，



化佛亦爾，具足「眾生」由眾緣「所作」之色「相而」後演「說法」。然化佛所說者，皆是隨機應物成熟眾生之隨他意語，「非」依「自通處」而「說」法佛之「自覺境界」。

復次大慧，愚夫依七識身滅，起斷見；不覺識藏故，起常見。自妄想故，不知本際。自妄想慧滅，故解脫。

註釋

「不覺識藏故，起常見」：謂愚夫不覺第八識藏體真，不變隨緣，卻於諸識念念相續流注處，妄起常見。

「自妄想故，不知本際」：謂愚夫以依自心妄想分別之斷常等見故，因此不能如實知見生死本際。

「自妄想慧滅，故解脫」：「慧」，指惡慧，邪慧。若自心妄想分別所生之妄慧寂滅，則得本解脫。

義貫

「復次大慧，愚夫」以「依七識身」念念「滅」處，即妄「起斷見」；以「不能「覺」知第八「識藏」體真，不變隨緣「故」，而於諸識念念相續流注處，

妄「起常見」。又以依「自」心「妄想」分別之斷常惡見「故，不」能如實覺「知」生死「本際」。若「自」心「妄想」分別所生之妄「慧」寂「滅故」即得本「解脫」。

詮論

此為答第七問：何不施設本際。佛謂：本際者，本來實際理地不受纖塵者也。此際本無始終，何有生死解脫？只是隨凡外妄想生滅、斷常、有無，而言本際不可知，若離於彼一切二見及凡外邪小根量境界，則是正徧知覺，安有本際為不可知者耶？

四住地、無明住地習氣斷故，一切過斷。

義貫

如來以「四住地」無明（枝末無明）及「無明住地」（根本無明）之「習氣」悉皆「斷故，一切過」惡及惡果報皆悉「斷」了。

詮論

此為答第八問：為何如來仍有惡業果報及種種惡業障現？佛答說，因如來已斷盡五住地無明習氣，故一切過惡都已斷盡；既已離於業因，豈仍有業果？如今

如來之所以現諸惡報者，皆爲調伏無信眾生，令知有罪福因果，定業難逃，即使在佛亦不能免，何況凡愚之人，怎能不怖畏而避惡趨善？故知如來之實智，本離一切過及惡業報者，只是佛之化身，方便權智，示現惡業，以儆凡愚不造作此惡，免於白受苦果，如是而已。正如上節經文中佛說：「一切化佛不從業生」，亦是表示此義。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

三乘亦非乘，如來不磨滅。一切佛所記，說離諸過惡。  
 為諸無間智，及無餘涅槃，誘進諸下劣，是故隱覆說。  
 諸佛所起智，即分別說道，諸乘非為乘，彼則非涅槃。

註釋

「三乘亦非乘」：佛謂由如來所證之本住法體中，本無三乘可說，因此三乘皆非乘。

「如來不磨滅」：謂如來法身永不銷損、斷滅。「磨滅」，涅槃，斷滅之義。是故經首大慧讚佛偈云：「無有涅槃佛，無有佛涅槃」，即是此義。今如來此偈，則可說是與經首之大慧讚佛偈，首尾呼應，互相輝映，亦是印證之義；而此乃本

經最重要的主旨之一，一切諸佛如來之法，皆從此而出，乃至三乘一乘，一切度門，無量行門，皆以此為歸趣。

「一切佛所記，說離諸過惡」：謂一切佛所授記之三乘行人，皆已離世間之煩惱障之過惡，然聲聞人則只煩惱障斷，而智障未斷，故不如菩薩摩訶薩之已二障斷盡，究竟清淨。

義貫

「爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：」於如來所證之本住法體之中，實無三乘可立，故「三乘亦非乘」，亦無涅槃法可得，故「如來」永「不磨滅」，常住不動。「一切佛所」授「記」之三乘行人，我「說」皆已「離」於世間「諸」煩惱障之「過惡」。我之所以如此說者，「為」令「諸」二乘人得進修「無間智，及」進趣「無餘涅槃」，並為「誘進諸」三乘行人中之根智低「下」怯「劣」者，「是故」如來「隱覆」記「說」二乘成佛，故知此為如來權智方便施設。至若「諸佛所起」實「智，即」廣「分別」演「說」自證之自覺聖智之「道」，於其中則「諸乘」實亦「非為乘」，且「彼」（如來）「則」亦「非」有「涅槃」。

欲色有及見，說是四住地，意識之所起，識宅意所住。

意及眼識等，斷滅說無常，或作涅槃見，而為說常住。

註釋

「欲色有及見」：「欲」，欲愛住地——欲界之思惑。「色」，色愛住地——色界之思惑。「有」，有愛住地——無色界之思惑。以上三者為三界之思惑。「見」，見一處住地——三界所共具之見惑。此四者即枝末無明，亦即三界之見思二惑。「意識之所起，識宅意所住」：「識宅」，即第八識。「意」，即末那識。謂四住地無明，乃由第六意識之妄想分別所起，而為第七識傳送（返熏）於第八識，成為第八識宅中第七末那識之所堅住不捨者。因此眾生之三界見思無明惑，便雖於長劫生死輪轉，亦不暫捨。

「意及眼識等，斷滅說無常」：凡愚之人見第七末那及眼等七識，皆剎那斷滅，即說一切法皆悉無常。

「或作涅槃見，而為說常住」：或見第八識相續流注，不知其中有微細生滅，而作一切法皆是常住、涅槃等妄見。

義貫

「欲」愛、「色」愛、「有」愛住地，「及見」一處住地，如來「說」如「是」等

「四住地」無明，乃由「意識」妄想分別「之所起」，而反熏於第八識，成爲賴耶「識宅」中之末那「意」識「所」堅「住」不捨者。凡愚之人見第七末那「意識」及眼識等」前七識，皆現剎那「斷滅」之相，即「說」一切法皆悉「無常」斷滅。「或」見諸識相續流注不斷，不知其中有微細生滅，即「作」一切法「涅槃」之「見，而」落於常見，成「為說」一切法皆是「常住」不變。

詮論

本經從經首之別問別答以來，大慧最初問諸識有幾種生住滅，佛答有二種，謂流住生、流住住、流住滅，及相生、相住、相滅。至此當機者又問授記三乘之別異，佛乃答：五住地無明之習氣斷盡，則世間一切過患悉斷。而此中四住地無明，乃由意識分別所起，而反熏於第八識，令第七識於其中堅執不捨，是故輪轉不息。然而此處所言之五住地無明習氣者，乃第八識藏中所含之微細生滅，亦即經首佛所說之流注生滅。故知欲遊旅無上覺路，而證自覺聖智者，必先斷其自心流注習氣，方爲上策。古人云：「不用求真，唯憑息見」者，即此深義。

爾時大慧菩薩以偈問曰：

彼諸菩薩等，志求佛道者，酒肉及與葱，飲食為云何？

惟願無上尊，哀愍為演說，愚夫所貪著，臭穢無名稱。  
 虎狼所甘嗜，云何而可食？食者生諸過，不食為福善。  
 惟願為我說，食不食罪福。

義貫

「爾時大慧菩薩以偈問曰：彼諸菩薩等，志求」無上「佛道者，酒肉及與葱」，若「飲食」之「為云何？惟願無上」之世「尊，哀愍」我等而「為」開「演」解「說。愚夫所貪著」者，乃「臭穢無名稱。虎狼所甘嗜」之眾生肉，「云何而可食？」若「食」之「者」則「生諸過」惡，「不食」者則「為」得「福」生「善。惟願」世尊「為我」解「說，食」與「不食」肉及五辛所得之「罪」與「福」。

大慧菩薩說偈問已，復白佛言：惟願世尊為我等說食不食肉功德過惡。我及諸菩薩，於現在未來，當為種種希望食肉眾生，分別說法，令彼眾生慈心相向。得慈心已，各於住地清淨明了，疾得究竟無上菩提；聲聞緣覺自地止息已，亦得速成無上菩提。惡邪論法諸外道輩，邪見斷常顛倒計著，尚有遮法不聽食肉，況復如來，世間救護，正法成就，而食肉耶？

註釋

「食不食肉功德過惡」：即不食肉之功德，及食肉之過惡。

「各於住地清淨明了」：各於所住之菩薩地，皆得清淨、明了。以不殺故究竟清淨，清淨故得明見了達一切法。

「警聞緣覺自地止息」：謂二乘若斷肉斷殺，則能於自地（二乘之地）即時止息權小之妄心，速入如來之地。

「惡邪論法諸外道輩，邪見斷常顛倒計著，尚有遮法不聽食肉」：「遮」，止也，謂遮止惡法之生起。此謂：唱惡邪論法之諸外道人，雖邪見斷常，種種顛倒計著，然亦尚有遮禁作惡之法，不聽許行人食肉。

「況復如來，世間救護，正法成就，而食肉耶」：外道尚且如此，何況如來為世間三界之救護者，四生之慈父，大慈大悲大智大慧之正法成就，而聽弟子食眾生肉，乃至自食肉耶？

義貫：本節從略。

詮論

此為依一切眾生同體靈知，以彰顯佛性之戒。因前面明示法身離諸過惡，且明離過之方，為眾生之八識習氣滅盡方得。在此大慧恐法眾未達，而謂眾生之中



只有人道方有靈知之性，其餘眾生皆無，因此特擴而充之，以至異類蝸飛蠕動，所具之靈性，皆與佛無二，所以殺生者即是斷佛種，而不殺不食者，乃得證菩提。因此當機的大慧菩薩，更進一步啓請如來，勸勸諸有情，依佛性而持戒，流通心法，令不斷絕。又，此經之斷肉，與楞嚴之斷淫，有異曲同工，相輔相成之效。因楞嚴由於阿難誤墮淫室，故以戒淫爲首。此經則因夜叉食人（楞伽山爲夜叉所住），故以斷殺爲結。此皆爲如來隨眾生之習性因緣而設法，令其眞修，其目的則同一。何以故？由於諸眾生以淫故相生，以食肉故相殺、相死。是以令眾生輪轉生死之大因者，莫不由於相生與相死。且楞嚴經言由淫愛乾枯而漸階等妙，此經則言殺心頓歇，歇即菩提。所謂「放下屠刀，立地成佛」者，即是此義。是故知欲蹈於無上覺路者，必依佛性之義，而頓斷殺心，是爲至要者。又，欲究竟不殺，乃至世間無有殺業者，唯在斷肉，方能除此殺業及殺心之根本。

佛告大慧：善哉善哉，諦聽諦聽，善思念之，當為汝說。大慧白佛言：唯然受教。佛告大慧：有無量因緣，不應食肉。然我今當為汝略說。謂一切眾生，從本已來，展轉因緣，嘗為六親；以親想故，不應食肉。驢、騾、

駱駝、狐、狗、牛、馬、人、獸等肉，屠者雜賣故，不應食肉。不淨氣分所生長故，不應食肉。眾生聞氣，悉生恐怖，如旃陀羅，及譚婆等，狗見憎惡，驚怖群吠故，不應食肉。又令修行者慈心不生故，不應食肉。凡愚所嗜，臭穢不淨，無善名稱故，不應食肉。令諸咒術不成就故，不應食肉。以殺生者，見形起識，深味著故，不應食肉。彼食肉者，諸天所棄故，不應食肉。令口氣臭故，不應食肉。多惡夢故，不應食肉。空閒林中，虎狼聞香故，不應食肉。令飲食無節故，不應食肉。令修行者不生厭離故，不應食肉。我嘗說言，凡所飲食，作食子肉想，作服藥想故，不應食肉。聽食肉者，無有是處。

註釋

「一切眾生，從本已來，展轉因緣，嘗為六親；以親想故，不應食肉」：「從本已來」，即自無始世來。「展轉因緣」，謂生死展轉，以種種因緣。「嘗」，曾經。「六親」，有父六親及母六親二種。父六親：一、伯，二、叔，三、兄，四、弟，五、兒，六、孫。母六親：一、舅，二、姨，三、兄，四、弟，五、兒，六、孫。此句唐譯作：「一切眾生從無始來，在生死中輪迴不息，靡不曾作父母兄

弟男女眷屬，乃至朋友親愛侍使，易生而受鳥獸等身，云何於中取之而食？」

「不淨氣分所生長故，不應食肉」：此句唐譯作：「一切諸肉皆是精血污穢所成，求清淨人，云何取食？」

「旃陀羅」：屠戶，即屠夫。

「譚婆」：獵師，獵人。

「以殺生者，見形起識，深味著故」：「識」，分別。謂殺生者，於諸眾生，見其形，即起分別其肉肥瘦美惡，能療我飢，充我食糧，享我口腹等想，而深生貪著。

「聽食肉者，無有是處」：若言如來聽許弟子食眾生肉者，無有是處。

義貫：本節從略。

復次大慧，過去有王，名師子蘇陀娑，食種種肉，遂至食人，臣民不堪，即便謀反，斷其俸祿。以食肉者有如是過故，不應食肉。

註論

此為引實事以證明應斷肉食。繼承世間王位之人尚應斷殺，何況紹繼法王之位者，而欲食肉，寧不悲夫？

復次大慧，凡諸殺者，為財利故，殺生屠販，彼諸愚痴食肉眾生，以錢為網，而捕諸肉。彼殺生者，若以財物，若以鉤網，取彼空行、水陸眾生，種種殺害，屠販求利。大慧，亦無不教、不求、不想，而有魚肉，以是義故，不應食肉。

註釋

「食肉眾生以錢為網，而捕諸肉」：謂食肉之人，雖未曾自己親動手去捕殺生物，然其以錢去買肉來吃，等於是錢為網，去捕種種眾生之肉。

「種種殺害」：以種種方法、手段殺害。

「亦無不教、不求、不想，而有魚肉」：謂食者及殺者，沒有說不教人殺、不求肉食、不想肉食，而會有魚肉佐餐。若我想肉食、求肉食，等於是教他人殺，鼓勵他人殺；若教他人殺、鼓勵他人殺故，則自己亦犯殺業，同其受報，如戒經中廣說。此句魏譯作：「大慧，我觀世間無有是肉而非命者：自己不殺、不教人殺、他不為殺，不從命來，而有是肉者，無有是處。」

義貫：本節從略。

大慧，我有時說遮五種肉，或制十種，今於此經，一切種、一切時，開除

方便，一切悉斷。

註釋

「遮五種肉」：即所謂五淨肉：一、不見殺，二、不聞殺，三、不疑爲我而殺，四、自死——即鳥獸自命盡而死者，五、鳥殘——謂鷹鷂等所食之鳥獸等之殘餘。其中前三種爲所謂之三淨肉。

「或制十種」：即十種生物爲不可食者：人、蛇、象、馬、龍、狐、豬、狗、獅子、獼猴。

「一切種、一切時，開除方便，一切悉斷」：「一切種」，指一切種類之眾生肉。「一切時」，即不論任何情況。「開除方便」，開除一切爲方便教化接引之一時權立方便，令行究竟。「一切悉斷」，一切肉悉皆斷除，不得食。

義貫：本節從略。

大慧，如來應供等正覺尚無所食，況食魚肉，亦不教人，以大悲前行故，視一切眾生猶如一子，是故不聽令食子肉。

義貫：本節從略。

詮論

此為承上而歸結：如來由運同體大悲故斷食肉。佛視一切眾生與己同一佛性，其同體之悲，隔絕一切憎愛，因此若食眾生肉，即是食佛子之肉，亦如食自身肉；如果不食肉，則物我之佛性昭然而現見，眾生雖秉受異形，而法身常住，所以佛子不應食佛子之肉。

爾時世尊欲重宣此義，而說偈言：

曾悉為親屬，鄙穢不淨雜，不淨所生長，聞氣悉恐怖。  
一切肉與葱，及諸菲蒜等，種種放逸酒，修行常遠離。  
亦常離麻油，及諸穿孔牀，以彼諸細蟲，於中極恐怖。  
飲食生放逸，放逸生諸覺，從覺生貪欲，是故不應食。  
由食生貪欲，貪令心迷醉，迷醉長愛欲，生死不解脫。

註釋

「一切肉與葱，及諸菲蒜等」：葱蒜菲菜等五辛，修行者亦不應食，以不但其味臭穢，諸天善神遠離，惡鬼神親近，舐吮其唇脣，且食五辛者，令身不攝，心易生邪，滋生淫恚。

「亦常離麻油」：古時印度人之風俗，製麻油時，擣麻使生蟲，然後將蟲一起壓

榨出油，而謂多汁益肥。如是之油豈可食之？

「及諸穿孔牀」：床若有多孔隙，則多有蟲聚，不可坐臥，修道人應遠離於如是之床，以諸蟲於人坐臥之時，皆生驚怖之故。

義貫：本節從略。

為利殺眾生，以財網諸肉，二俱是惡業，死墮叫呼獄。

註釋

「死墮叫呼獄」：以殺者、食者，因令彼等受害之眾生恐怖、叫號、呻吟，殺者由於此業因，故感得死後自墮叫喚地獄之果，則為因果相當；如是因，如是果，絲毫不爽。

義貫：本節從略。

若無教想求，則無三淨肉，彼非無因有，是故不應食。  
 彼諸修行者，由是悉遠離，十方佛世尊，一切咸呵責。  
 展轉更相食，死墮虎狼類，臭穢可厭惡，所生常愚痴。  
 多生旃陀羅，獵師譚婆種。或生陀夷尼，及諸食肉性，  
 羅剎貓狸等，偏於是中生。

註釋

「若無教想求，則無三淨肉」：謂彼執有三淨肉者，其所食之淨肉，未有不因教、想、求而有。是故若求不見、不聞、不疑之三淨肉，則與求不教、不想、不求之肉一樣，舉世皆無。因此若真不教、不想、不求，則見三淨肉亦是不淨，故說「無三淨肉」。

「彼非無因有」：謂一切肉，包括三淨肉，皆非不從殺生之因而有。以世間無有不傷生命之肉。是故欲行救護眾生之大道者，不應食肉：不應自食，或教他食。

「陀夷尼」：即羅刹女。

義貫：本節從略。

縛象與大雲，央掘利魔羅，及此楞伽經，我悉制斷肉。  
諸佛及菩薩，聲聞所呵責，食已無慚愧，生生常痴冥。  
先說見聞疑，已斷一切肉，妄想不覺知，放生食肉處。

註釋

「縛象與大雲，央掘利魔羅」：皆是經名。「縛象」，縛象經。「大雲」，大雲經，又名大方等無想經。「央掘利魔羅」：央掘利魔羅經。央掘利魔羅，譯為「指鬘」。



佛住世時，央掘利魔羅住於舍衛城，為邪師所教，信奉殺人可得涅槃，因此邪說，出市殺害九百九十九人，切取其指，戴於首為鬘。第一千個人，則欲害其親生之母。佛憐愍之，為之說正法，即改過懺悔而入佛門，後得羅漢果。

「生生常痴冥」：生生世世皆感愚痴闇冥之報。

「先說見聞疑，已斷一切肉」：佛先前說不見、不聞、不疑之三淨肉，若大根利智者，即應知此為等於已說應斷一切肉！

「妄想不覺知，故生食肉處」：然眾生以墮自心妄想，而不覺知正理，反謂佛許之食三淨肉，以意起食肉之想，故生於食肉之處。

義貫：本節從略。

如彼貪欲過，障礙聖解脫，酒肉葱韭蒜，悉為聖道障。  
 未來世眾生，於肉愚痴說，言此淨無罪，佛聽我等食。  
 食如服藥想。亦如食子肉，知足生厭離，修行行乞食。

註釋

「食如服藥想，亦如食子肉」：佛尚且教弟子於一切飲食，當觀如服藥想，亦當作如食親子之肉想；淨食猶如是，何況而可血食、肉食乎？

義貫：本節從略。

安住慈心者，我說常厭離，虎狼諸惡獸，恆可同遊止；  
 若食諸血肉，眾生悉恐怖。是故修行者，慈心不食肉。  
 食肉無慈慧，永背正解脫，及違聖表相，是故不應食。  
 得生梵志種，及諸修行處，智慧富貴家，斯由不食肉。

註釋

「梵志」：婆羅門之別稱，以其志在於梵，故稱梵志。「梵」者，清淨行也，亦是潔淨、離欲。以色界諸天離淫欲而清淨，總名為梵天。

義貫

「安住慈心者，我說」得「常」生「厭離」之心，於內心外境皆不貪取，是故即使連「虎狼」等「諸惡獸」，亦「恆可同」其「遊」行棲「止」，以其心無害意故；「若食諸」眾生之「血肉」者，一切「眾生」見之「悉」生「恐怖」。是故修行者」皆以「慈心」而「不食」眾生「肉」，以「食肉」者「無慈」悲亦無智「慧，永」遠違「背正解脫」而行，「及違聖」賢之「表相」令眾生譏毀，「是故不應食」。眾生之所以「得生梵志種，及諸修行處」，以及得生「智慧富

實」之「家」者，「斯」皆「由」於「不食肉」所得之果報。

詮論

諸佛菩薩之一切修行，乃至成道後之說法度生，皆是由於慈悲。是故慈悲者，爲一切修行之根本，亦是一切善法之根本，亦是成佛之根本。而慈悲之根本，則在於不害。若得不害之心，方得成就救拔一切眾生之事。然諸眾生以食肉故，而互相殺害，是故修正法者，應自不害，教他不害，進而讚嘆不害之人，讚嘆不害之事；應自不食眾生肉，且教他不食，進而讚嘆不食肉之人，及讚嘆不食肉之事，方爲釜底抽薪，究竟大悲之行。是故如來大慈，於此頻頻咐囑。又此無上寶經，自始即深究離心意意識、五法、三自性、二無我，得自覺聖智。然如來爲恐眾生不了，以爲但須於理上心行，即可證聖智，不知一切聖智根本，在於同體大悲之不害，以深了一切眾生本同一佛性，同一如來藏妙真如性，是故不害、不食其肉；且亦了此如來藏性雖自本淨，然亦隨染淨緣，造善惡事，得苦樂果，致令本淨之性，隨趣輪轉，枉受苦樂。是故如來最後標示修行者不食肉，所得之種種善果報，其深義在此，俾令不落斷常二見。亦即是：「大修行人，不昧因果」，期修佛乘真實行者，於此三致意焉。

楞伽阿跋多羅寶經義貫終

初稿於二五三一、四、廿六（1987，5，23）美國德州楞伽精舍  
定稿於二五三三、三、十五（1989，4，20）美國紐約莊嚴寺

附錄

——古德序文、註疏目錄



## 附錄一：宋·蔣之奇序 楞伽阿跋多羅寶經序

朝議大夫直龍圖閣權江淮荊浙等路制置鹽  
礬兼發運副使上護軍賜紫金魚袋蔣之奇撰

之奇嘗苦楞伽經難讀。又難得善本。會南都太子太保致政張公施此經。而眉山蘇子瞻爲書而刻之板以爲金山常住。金山長老佛印大師了元。持以見寄。之奇爲之言曰。佛之所說經。總十二部。而其多至於五千卷。方其正法流行之時。人有聞半偈得一句而悟入者。蓋不可爲量數。至於像法末法之後。去聖既遠。人始溺於文字。有入海算沙之困。而於一真之體。乃漫不省解。於是有祖師出焉。直指人心。見性成佛。以爲教外別傳。於動容發語之頃。而上根利器之人。已目擊而得之矣。故雲門至於罵佛。而藥山至戒人不得讀經。皆此意也。由是去佛而謂之禪。離義而謂之玄。故學佛者必詆禪。而諱義者亦必宗玄。二家之徒更相非。而不知其相爲用也。且禪者。六度之一也。顧豈異於佛哉。之奇以爲禪出於佛。而玄出於義。不以佛廢禪。不以玄廢義。則其近之矣。冉求問聞

斯行諸。孔子曰。聞斯行之。子路問聞斯行諸。曰。有父兄在。如之何其聞斯行之。求也退。故進之。由也兼人。故退之。說豈有常哉。救其偏而已。學佛之敝。至於溺經文。惑句義。而人不體玄。則言禪以救之。學禪之敝。至於馳空言。玩琦辯。而人不了義。則言佛以救之。二者更相救。而佛法完矣。昔達摩西來。既已傳心印於二祖。且云吾有楞伽經四卷。亦用付汝。即是如來心地要門。令諸眾生開示悟入。此亦佛與禪並傳。而玄與義俱付也。至五祖始易以金剛經傳授。故六祖聞客讀金剛經。而問其所從來。客云。我從蘄州黃梅縣東五祖山來。五祖大師常勸僧俗。但持金剛經。即自見性成佛矣。則是持金剛經者始於五祖。故金剛以是盛行於世。而楞伽遂無傳焉。今之傳者。實自張公倡之。之奇過南都謁張公。親聞公說楞伽因緣。始張公自三司使翰林學士出守滁。一日入琅琊僧舍。見一經函。發而視之。乃楞伽經也。恍然覺其前生之所書。筆畫宛然。其殆神先受之甚明也。之奇聞羊叔子五歲時。令乳母取所弄金銀。乳母謂之。汝初無是物。祐即自詣鄰人李氏東垣桑木中探得之。主人驚曰。此吾亡兒所失物也。云何持去。乳母具言之。知祐之前身為李氏子也。白樂天始生七月。姆指之無兩字。雖試百數不差。九歲諳識聲律。史氏以為篤於才章。



蓋天稟然而樂天固自以爲宿習之緣矣。人之以是一真不滅之性。而死生去來於天地之間。其爲世數。雖折天下之草木以爲籌箸。不能算之矣。然以淪於死生。神識疲耗。不能復記。惟圓明不昧之人知焉。有如張公以高文大冊。再中制舉。登侍從。秉鈞軸。出入朝廷逾四十年。風烈事業。播人耳目。則其前身嘗爲大善知識。無足疑者。其能記憶前世之事。豈不謂信然哉。故因讀楞伽新經。而記其因緣於經之端云。

## 附錄二：宋·蘇東坡序

### 楞伽阿跋多羅寶經序

朝奉郎新差知登州軍州兼管內勸農事騎都尉借緋蘇軾書

楞伽阿跋多羅寶經。先佛所說微妙第一真實了義。故謂之佛語心品。祖師達摩以付二祖曰。吾觀震旦所有經教。惟楞伽四卷可以印心。祖祖相授以爲心法。如醫之難經。句句皆理。字字皆法。後世達者神而明之。如盤走珠。如珠走盤。無不可者。若出新意而棄舊學以爲無用。非愚無知。則狂而已。近歲學者各宗其師。務從簡便。得一句一句偈。自謂了證。至使婦人孺子抵掌嬉笑。爭談禪

悅。高者爲名。下者爲利。餘波末流。無所不至。而佛法微矣。譬如俚俗醫師。不由經論。直授方藥。以之療病。非不或中。至於遇病輒應。懸斷死生。則與知經學古者。不可同日語矣。世人徒見其有一至之功。或捷於古人。因謂難經不學而可。豈不誤哉。楞伽義趣幽眇。文字簡古。讀者或不能句。而况遺文以得義。忘義以了心者乎。此其所以寂寥於世。幾廢而僅存也。太子太保樂全先生張公安道。以廣大心。得清淨覺。慶歷中嘗爲滁州。至一僧舍。偶見此經。入手恍然。如獲舊物。開卷未終。夙障冰解。細視筆畫。手迹宛然。悲喜太息。從是悟入。常以經首四偈。發明心要。軾遊於公之門三十年矣。今年二月過南都。見公於私第。公時年七十九。幻滅都盡。慧光渾圓。而軾亦老於憂患。百念灰冷。公以爲可教者。乃授此經。且以錢三十萬。使印施於江淮閒。而金山長老佛印大師了元曰。印施有盡。若書而刻之則無盡。軾乃爲書之。而元使其侍者曉機。走錢塘。求善工。刻之板。遂以爲金山常住。

### 附錄三：

#### 楞伽經歷代註疏十八種

元豐八年九月九日

① 楞伽心玄義：一卷，一萬一千多字。大正藏第三十九冊（四二五）。卍續藏第二十五冊。唐·賢首法藏大師撰。

將釋此經，十門分別：一、教起所因，二、藏部所攝，三、顯教差別，四、教所被機，五、能詮教體，六、所詮宗趣，七、釋經題目，八、部類傳譯，九、義理分齊，十、隨文解釋。（今此玄義，唯前九門；釋文原缺。）

② 註大乘入楞伽經：十卷，十一萬餘字。大正藏第三十九冊（四三三），卍續藏第九十一冊（二二五）。宋·東都沙門寶臣述。

③ 楞伽阿跋多羅寶經集註：四卷，約十萬字。卍續藏第二十五冊（三百七）。宋·胥臺沙門正受集註。

取魏、唐二譯及唐遺名尊宿註、宋寶臣註、楊彥國纂，並宗鏡中有議及是經者，併諸經論，集註此經。

④ 楞伽經通義：六卷，約十餘萬字。卍續藏第二十五冊（二一三）。宋·四明沙門柏庭善月述。

序云……於是究一經始末，節句義起盡；按吾臺宗規矩，大體申述其旨，目曰通義。……

⑤楞伽經註解：四卷，約十萬字。大正藏第三十九冊（三四三），中華藏第二輯（線裝第二十冊）。明·宗泐、如玘同奉洪武詔註。

⑥觀楞伽經記：八卷，二十餘萬字。卍續藏第二十五、六冊。明·憨山德清大師註。後附補遺。前有略科。正宗中，依起信論心真如，心生滅義，分爲二段。

⑦楞伽經參訂疏：八卷，近十萬字。卍續藏第二十七冊。明·吳興沙門廣莫參訂。

⑧楞伽經宗通：八卷，二十餘萬字。卍續藏第二十六冊。明·曾鳳儀宗通。作者讀憨山大師楞伽經記而起疑；以宗明經，故名宗通。

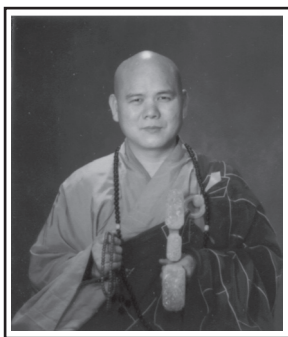
⑨楞伽經合轍：八卷，近二十萬字。卍續藏第二十六冊（三六六）。明·二楞庵通潤述。

序云：凡值經之性相分途處，雙引性相併釋之，皎如星月，各有指歸，務令性相二宗，如車兩輪，並行不悖，此余之深意也，故命名合轍。

⑩楞伽經玄義、義疏：十卷，約十七萬字。卍續藏第二十六冊（四三）。明·蕩益沙門智旭述。

- ⑪ 楞伽經心印：八卷，約十五萬字。卍續藏第二十七冊。清·雷峰沙門函昱疏。
- ⑫ 楞伽心印：一卷，五千餘字。卍續藏第五十九冊（一二七），中華藏第二輯（線裝第一三三冊）。清·淨挺著，閱經十二種之一。
- ⑬ 楞伽經精解評林：一卷，四萬餘字。卍續藏第九十一冊（一九四）。明·焦竑纂。
- ⑭ 楞伽經纂：四卷，約四萬餘字。卍續藏同上。宋·楊彥國纂。
- ⑮ 楞伽經註：卍續藏第九十一冊一一四——一三八頁。殘缺不全，或謂是唐·智嚴撰。
- ⑯ 楞伽經疏：卍續藏第九十一冊一三九——一五六頁。殘本。唐·某尊宿註。
- ⑰ 楞伽經義記：太虛大師講。見虛大師全書第二十四、五冊。後附「大乘入楞伽經釋題」及「楞伽大旨」。
- ⑱ 楞伽科解：十卷。此解，卍續亦無。新文豐影印本。明·普真貴述。以賢首十門，科解四卷楞伽。





## ◎ 註者簡介 ◎

釋成觀法師：

台北市人，民國三十六年（一九四七年）生／一九八八年（民國七七）七月於美國紐約莊嚴寺披剃。同年於台灣基隆海會寺受三壇大戒。

學 歷：

◆ 國立台灣師範大學英語系畢業／台大外文研究所肄業／美國德州克里斯汀大學 (Texas Christian University) 英研所研究員。

佛學經歷：

◆ 美國德州閉關三年（一九八四——一九八七年）  
俄亥俄州閉關半年（一九九〇年）

◆ 日本高野山真言宗第五十三世傳法灌頂阿闍梨（一九九六年——）

現 任：

◆ （台灣）「大毘盧寺」住持  
◆ （美國）「遍照寺」住持

中文著作：

◆ 《美國心戰綱領》（譯作：中華民國國防部，一九七四）

- ◆說服：行為科學實例分析（譯作：水牛出版社，一九七九）
- ◆楞伽阿跋多羅寶經義貫（大乘精舍，一九九〇初版；佛陀教育基金會，一九九四初版二刷；高雄文殊講堂，一九九五第二版；昆盧出版社，二〇〇七第三版）
- ◆三乘佛法指要——卡盧仁波切手稿（譯作：大乘精舍『慈雲雜誌』，一九九〇）
- ◆昆盧小叢書（昆盧出版社，一九九二—一九九五）：  
『三世心不可得』；『禪法述要與心經奧義』；『三皈依要義』；『五戒與在家律學示要』
- ◆心經系列（昆盧出版社，一九九七初版；一九九八初版二刷；二〇〇三初版三刷；二〇〇五第二版）
- ◆北美化痕（一）、北美化痕（二）（昆盧出版社，二〇〇一初版；二〇〇五初版二刷）
- ◆大乘百法明門論今註（昆盧出版社，二〇〇二初版；二〇〇五初版二刷）
- ◆佛教邏輯學——因明入正理論義貫（昆盧出版社，二〇〇二初版；二〇〇五初版二刷）



## 英文著作：

- ◆ 大佛頂首楞嚴經義貫（昆盧出版社，二〇〇六）
- ◆ 唯識三十論頌義貫（昆盧出版社，二〇〇七）
- ◆ 觀所緣緣論義貫（附「唯識學與百法概要」，昆盧出版社，二〇〇七）
- ◆ The Sweet Dews of Ch'an 禪之甘露（英漢合刊，昆盧出版社，一九九五  
第二版；二〇〇二第三修訂英文版，二〇〇五第四版）
- ◆ Three Contemplations toward Buddha Nature 佛性三參（英文版，昆盧出版  
社，二〇〇二初版；二〇〇五初版二刷）
- ◆ Tapping the Inconceivable 入不思議處（英文版，昆盧出版社，二〇〇二初  
版；二〇〇五初版二刷）
- ◆ The Sutra of Forty-two Chapters 佛說四十二章經（英譯本，經文英漢合刊，  
昆盧出版社，二〇〇五）
- ◆ The Diamond Prajna-Paramita Sutra 金剛經（英譯本，附英文腳註，經文英  
漢合刊，昆盧出版社，二〇〇五初版；二〇〇七第二版）
- ◆ The Dharmic Treasure Altar-Sutra of the Sixth Patriarch 六祖法寶壇經（英譯

會  
任：

- 本，附英文腳註，昆盧出版社，二〇〇五）
- ◆ 「國防部光華電台」翻譯官／台北·光仁中學、中山女高英文教師
  - ◆ 紐約·美國佛教會「莊嚴寺、大覺寺」講師
  - ◆ 台中·萬佛寺「慈明佛學研究所」講師
  - ◆ 基隆·照善寺「淨園學苑」講師

南無護法韋馱尊天菩薩



國家圖書館出版品預行編目資料

楞伽阿跋多羅寶經義貫 / 釋成觀撰註 ; (劉宋)求那跋陀羅  
譯經. --三版. --臺北市 : 崑盧, 2007[民96]

冊 ; 公分, -- (佛海樞要 ; 5)

參考書目:面

ISBN 978-957-9373-24-1 (精裝)

1. 經集部--註釋

221.75

96004041