

惠空法師著

十二緣起禪觀體系

佛陀教育基金會 印贈

# 十二緣起禪觀體系 目次

序	27
第一篇 十二緣起禪觀體系	29
壹、十二緣起禪觀理論	30
一、覺迷流轉義之禪觀意義	30
二、三世十二緣起與一念十二緣起差別	32
（一）三世十二緣起——煩惱流轉——聲聞乘禪觀	33
（二）一念十二緣起——覺性流轉——大乘禪觀	35
三、無明在十二緣起中之定位	37
（一）從十二緣起都是無明的角度	38
（二）從無明即智覺角度	39
目次	3
十二緣起禪觀體系	4
貳、大乘禪觀與十二緣起關係	41
一、大乘三宗之定位	41
（一）無明——如來藏	42
（二）行——中觀	43
（三）識——唯識	44
二、台賢禪淨密懺儀之三宗融攝	45
（一）從無分別智入	46
（二）從後得智入	49
三、頓漸之別	53
參、結語	54
第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位	55
第一章 立基於返迷還覺之修行	55

第二章 名色支之相見、能所三位一體義涵	59
第一節 從心性流轉立場	62
甲、《成唯識論》	62
乙、《起信論》	64
丙、《入楞伽經》	66
丁、《密嚴經》	67
戊、《華嚴經》	68
己、《仁王經》	70
第二節 從觀行運心所緣立場	71
甲、《解深密經》	72
乙、《攝大乘論》	73
丙、《大乘密嚴經》	74
第三節 從階段性果證立場	76

目次

5

十二緣起禪觀體系

6

甲、五重唯識觀	76
乙、默照禪的超越聲色、照體獨立	79
丙、成唯識論	83
第四節 小結	84
第三章 名色支之能所對除	87
第一節 三宗禪觀所泯除之能所關係	88
甲、中觀	88
乙、唯識	90
丙、如來藏	91
丁、小結	92
第二節 銷除能所之喻、束蘆之喻（兩木相因、燈焰相續、兩手揩摩）	93
甲、交蘆之法	94
乙、一切萬法皆交蘆義	97

丙、交蘆的相關理論.....	98
第三節 境智相泯之理.....	99
甲、能所二法之定位與理論之關聯.....	99
乙、止觀流程：大乘禪觀.....	102
丙、小結.....	112
第四章 能所銷解之兩條路徑.....	113
第一節 比喻.....	114
第二節 從除境入.....	117
甲、三宗觀法.....	118
乙、對比三宗同異.....	127
第三節 從泯智入.....	131
甲、參話頭.....	132
乙、耳根圓通.....	137

目次

十二緣起禪觀體系

第四節 從境(所)入與根(能)入對比.....	140
甲、初觀破塵境否.....	140
乙、成觀定境的相狀.....	140
丙、修觀行中涉境、知境否.....	141
第五章 止觀緣取根境同時：直觀無明.....	142
第一節 從止觀論根境同時.....	143
甲、《摩訶止觀》之巧安止觀.....	143
乙、《圓覺經》禪那.....	144
丙、《真心直說》〈真心息妄〉.....	145
第二節 從證悟論根境同時.....	147
第六章 結論.....	149
第一節 能所相泯為大乘各宗禪觀結穴所在.....	150
第二節 依於十二緣起建立大乘禪觀體系.....	151

甲、方便道與真實道差別.....	151
乙、真實道中頓漸差別.....	157

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析..... 159

壹、前言..... 159

一、正覺宏智禪師與天童寺..... 159

二、解析正覺宏智禪法的意義..... 161

貳、默照禪思想架構..... 164

一、禪觀所依..... 164

二、禪觀層次..... 170

參、默照禪修證過程..... 175

一、淨治揩磨..... 175

二、休歇..... 178

目次

十二緣起禪觀體系

三、銷解根塵.....	183
四、惺惺寂寂.....	193
五、超越聲色.....	213
六、照體獨立.....	220
七、轉身撒手.....	227
八、同體同用.....	230
九、放光說法.....	232
肆、正覺宏智禪師禪觀之特色.....	236
一、次第禪觀.....	236
二、親證之禪.....	237
三、定境巧喻.....	237
四、自他兼利.....	238
五、惺寂為體.....	238

第四篇 永嘉禪法的時代意義	241
提要	241
壹、前言	241
貳、永嘉大師簡傳與《永嘉集》架構	242
一、永嘉大師簡傳	242
二、《禪宗永嘉集》架構	243
參、永嘉禪法的止觀操作	245
一、奢摩他	245
(一) 看念頭	245
(二) 體會「寂寂」、「惺惺」的感覺	247
(三) 寂寂惺惺的對應	248
(四) 惺惺為主，寂寂為輔；先寂寂，後惺惺	250

目次

11

十二緣起禪觀體系

12

(五) 功夫成就	251
二、毘婆舍那	252
肆、永嘉禪之特質	254
一、惺惺寂寂在禪典中的運用	254
(一) 禪之遮表	255
(二) 惺惺寂寂在修悟的定位	257
(三) 惺寂在禪修中的四種特質	259
二、與禪宗其他禪法相通	264
(一) 《壇經》	265
(二) 《最上乘論》	266
(三) 《圓悟心要》	268
(四) 與參禪相通	270
(五) 與默照相通	271

三、修證的理論性與次第性	274
(一) 修行次第	275
(二) 果證層次	278
伍、結論——永嘉禪之時代性	280

第五篇 佛教場域論

壹、引言	285
一、下棋	285
二、打球	286
三、住家、學校、鄉縣	287
四、買賣、網路——不確定的對象	287
五、科學的極大與極小	288
貳、佛教場域思想	290

目次

十二緣起禪觀體系

一、八種場域理論	290
(一) 八種佛教場域	290
(二) 八個佛教場域的架構	304
二、場域論跟佛經的關係	308
(一) 序分	308
(二) 正宗分	309
(三) 流通分	310
三、佛教場域的架構理論——操作佛教場域的力量	311
(一) 三力與三心	311
(二) 形成不同場域的因素	322
參、禪密場域的比較	325
一、密宗的場域	325
(一) 法界力	326

(二) 行者功德力	3 2 9
(三) 佛菩薩的加持力	3 3 8
二、禪宗的場域	3 3 8
(一) 法性力	3 3 9
(二) 行者功德力	3 4 1
(三) 佛力	3 4 2
三、密宗與禪宗場域的異同	3 4 3
(一) 法界性與真心的差別	3 4 4
(二) 重方便與重菩提的差別	3 4 4
(三) 嚴飾道場與泯相無住的差別	3 4 5
(四) 幻有觀與一行三昧的差別	3 4 6
肆、結語	3 4 7

目次

1 5

十二緣起禪觀體系

1 6

第六篇 夢幻觀初探

壹、前言	3 4 9
貳、大乘三系經論、禪、密典籍對夢幻觀本質的說明	3 5 1
一、般若中觀系經論對夢幻的詮釋	3 5 2
二、唯識系經論對夢幻的詮釋	3 5 6
三、如來藏系經論對夢幻的詮釋	3 5 8
四、禪宗典籍對夢幻的詮釋	3 6 1
五、密教典籍對夢幻的詮釋	3 6 5
參、夢幻觀在三系、禪、密典籍中的實際禪觀操作	3 6 6
一、般若中觀系的夢幻禪觀	3 6 7
二、唯識系的夢幻禪觀	3 6 9
三、如來藏系的夢幻禪觀	3 7 2



四、禪宗典籍中的夢幻禪觀	373
五、密法「大手印」中之夢幻觀	377
肆、大乘禪法之夢幻觀的比對	379
伍、結論	381
<b>第七篇 諸佛感應論</b>	<b>385</b>
壹、前言	386
貳、所感之佛	389
參、見佛感應之理論	395
一、念佛方法	397
二、見佛之理	402
三、見佛經典的分析	408

目次

17

十二緣起禪觀體系

18

肆、眾生機感	414
伍、念佛三昧力	418
陸、信心的建立	426
柒、結語	432
<b>第八篇 懺悔析義</b>	<b>435</b>
提要	435
壹、前言	435
貳、懺悔的名義	437
一、釋懺悔名	437
二、懺悔的意義	440
參、懺悔的種類及方式	442

一、作法懺	443
二、取相懺	444
三、無生懺	445
肆、懺悔理論	447
一、轉變業緣	448
二、摧破業果	451
三、觀法無生	454
四、因果法則的相應	459
伍、結語	462
第九篇 禪師與轉世	467
壹、前言	467
貳、轉世	468

目次

19

十二緣起禪觀體系

20

一、輪迴	468
二、願	469
（一）怡山發願文	471
（二）《禪宗永嘉集》發願文	471
（三）圓法師發願文	473
（四）雲山發願文	473
參、禪宗祖師的來生	476
肆、結語	480
第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位	483
壹、近代佛教發展動脈	483
貳、當代佛教困境	487
一、傳播資源喪失	487

二、實修欠缺	489
參、虛老之風範	490
一、僧伽風範	490
(一) 堅持梵行，辭親割愛	491
(二) 悍勞忍苦，勵志修行	491
(三) 研習經教，行腳參方	492
(四) 維護聖教，建寺護僧	493
(五) 道德感化，名重於世	494
二、道場建設	496
(一) 雞足山	497
(二) 碧雞山雲棲禪寺	498
(三) 鼓山	498
(四) 南華寺	499

目次

21

十二緣起禪觀體系

22

(五) 雲門寺	500
(六) 雲居山	501
三、教運折衝	502
(一) 保護教產	503
(二) 解釋兵難	503
(三) 維護教會	504
(四) 法會起信	504
(五) 力維僧制	505
四、禪風高幢	506
(一) 參禪開悟	507
(二) 領眾修禪	508
五、教禪會通	509
(一) 學教演教	509

(二) 以教證禪.....	5 1 1
六、傳法續燈.....	5 1 4
肆、虛雲老和尚禪觀思想.....	5 1 5
一、禪理知見.....	5 1 6
(一) 以如來藏「本來成佛」思想為主，四家兼具.....	5 1 6
(二) 料簡禪宗法門最勝.....	5 1 9
(三) 根器利鈍故法門有別.....	5 2 0
二、修行法門.....	5 2 1
(一) 臨濟宗參話頭法門.....	5 2 1
(二) 曹洞宗默照觀心法門.....	5 2 4
(三) 虛雲老和尚禪法.....	5 2 6
三、功夫方便.....	5 3 4
伍、結論.....	5 3 8

目次

2 3

十二緣起禪觀體系

2 4

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想.....	5 4 1
壹、緒言.....	5 4 1
貳、《摩訶止觀》的圓頓與次第.....	5 4 2
一、十章生起.....	5 4 3
二、相待與絕待.....	5 4 5
三、次第三止三觀與圓頓止觀.....	5 4 6
參、四種禪觀次第的鋪陳.....	5 5 0
一、觀境次第.....	5 5 3
二、觀道次第.....	5 5 7
三、觀理次第.....	5 6 3
(一)「從假入空」破法徧(破有).....	5 6 4
(二)「從空入假」破法徧(破無).....	5 6 9

(三)「中道觀」破法徧(雙非二邊) .....	572
四、根性次第 .....	576
肆、《摩訶止觀》之禪觀理論 .....	585
一、不可思議境 .....	587
二、四門不生破三假 .....	591
三、與其他禪法之比較 .....	599
伍、與其他經論之道次第的比對 .....	606
陸、結論 .....	611
論文出處一覽表 .....	614

目次

25

十二緣起禪觀體系

26

## 序

「佛以一音演說法，衆生隨類各得解」。佛陀一代時教開張如汪洋，普應千機萬衆。祖師隨機立教，因勢利導，隨處度人，如水在山，或瀑布，或深潭，形態非一。自古各宗分立，各家法門自幢高豎，其實都爲適應不同根機，各取一瓢，各隨己位以詮釋佛陀教法。所以佛教在隋唐時八宗燦爛，將佛法各思想體系發揚盡致。但後世法末機鈍，執著以自宗門戶見解看待整體佛法，便有所局限。

從理上說，佛法大海一味，無有高下。從機上講，對機者妙，故佛陀讚嘆每部經典均殊勝第一。古人有瞎子摸象之喻，固然所摸都是象，但若只執耳朵或鼻子是象，便失之以偏概全。尤其現代科技發展，網路通訊發達，得以讀更多經典、有更多機會交流，可以接觸更多思想。若無法兼融貫通，恐隨交流愈多，反內心蘊含的差異愈強烈，如此則會割裂佛法，分散教團力量，對佛教不是好事。所以需將各宗派做一分類整理，各安其事，各居其位，各司其職。耳朵管聽，象鼻取物，雙腿走路，如盲跛二人目足相資。

序

27

十二緣起禪觀體系

28

路，如盲跛二人目足相資。

如何讓各宗派思想協和，各法門互相貫穿？是此時代非常重要議題。所以根據佛教經典，提出「一念十二緣起」禪觀體系，貫穿佛陀一代時教思想，此中以大乘三宗之理與衆生覺迷流轉爲宗旨，詮釋各宗禪觀。此一論述，祈於各宗派會通有一思考基點，各宗差別對立減少，或許對佛法禪觀之傳延有此許助益。

此文集標舉「十二緣起禪觀體系」爲見地，旁側其他禪觀探討，亦一併列出。

慈光禪學院惠字

1990年12月1日

# 第一篇 十二緣起禪觀體系

## 前言

佛教衆多經論，都是佛陀契應不同衆生根性所說；根據各經論理論，又推衍出衆多修行法門。行者在修學過程中，多有面臨法門抉擇的困擾，故長時關心：怎樣釐清衆生根器差異，將各宗派、法門做一定位？此問題關鍵，是要找出一共通的基準點爲衡量尺寸。故在此提出以佛陀根本教法「十二緣起」，做爲定位所有法門修行理論的基準，並從兩角度論證此觀點：壹、從教理上解析十二緣起理論特質，說明其爲何可做爲禪觀法門的衡量標準？貳、具體將現有各宗派的禪觀修行法門，定位在十二緣起架構中，說明各禪觀與十二緣起之相應關係，如台、賢、禪、淨、密、唯識、中觀、如來藏思想，乃至頓漸之說及聲聞乘禪觀。

## 壹、十二緣起禪觀理論

佛法禪觀是從迷入覺之路，而十二緣起正是示現覺迷之返源過程。經論中「三世兩重因果十二緣起」與「一念十二緣起」對覺迷流轉義的不同教說，分別相應於大乘禪觀與聲聞乘禪觀之理論。又於此十二緣起支中，無明支做爲有情生命流轉的根源，經論對無明有淺深、粗細的不同指陳，各宗派禪觀對無明亦有淺深、粗細的不同契入，即構成各宗派差異。以下分三點說明：一、覺迷流轉義之禪觀意義；二、三世十二緣起與一念十二緣起差別；三、無明在十二緣起中之定位。

### 一、覺迷流轉義之禪觀意義

佛者覺也。禪觀共通要義，在於如何發起覺明、去迷返覺，此即本文提出「覺迷流轉」概念之理由。十二緣起始從無明，終至老死，每一支各代表著有情生命不同層次的覺迷順逆流轉狀態。除十二緣起外，《起信論》中「三細六粗」思想、《禪

源諸詮集都序》的「迷悟十重」及圓覺、楞嚴、唯識之識變、圓鏡之旨，乃至禪宗門下《十牛圖頌》等，都是大乘說明覺性流轉的代表思想，各有詮表善巧不同。

如《禪源諸詮集都序》以「迷悟十重」逆次相翻，說明迷悟間之無明與覺性的深淺差異與相應對除關係：粗障淺智可除，細障深智方除。此覺迷翻轉的要義有二：第一，迷與覺實乃一體，故能覺迷相翻。第二，迷與覺之不同淺深逆次對應，即無明分破，菩提分證之階段性修行過程，各標幟著修行解脫的不同里程碑。所謂：

前是迷真逐妄，從微細順次生起，展轉至鹿；後乃悟妄歸真，從鹿重逆次斷除，展轉至細。以能翻之智，自淺之深，鹿障易遣，淺智即能翻故；細惑難除，深智方能斷故。一

確立了覺性的流轉、迷悟的翻轉，是修道中最根本標準後，以下進而說明十二緣起中返迷回真的覺性流轉義，將十二緣起與禪觀體系結合。

—《禪源諸詮集都序》大正藏48卷，頁409中

第一篇 十二緣起禪觀體系

31

十二緣起禪觀體系

32

## 二、三世十二緣起與一念十二緣起差別

十二緣起為佛法根本教說，且通大小乘，相較於「三細六粗」、「迷悟十重」等，其在聖言量及理論周延性上更具說服力。經論中對十二緣起的闡釋，分為「三世兩重因果十二緣起」與「一念十二緣起」兩大體系，正是做為大乘禪觀與聲聞乘禪觀的兩個標準。三世（兩重因果）十二緣起代表著事相或業感緣起，將十二緣起切割在過去、現在、未來三世。一念十二緣起標幟著法理或大乘諸緣起，如賴耶、性空、如來藏、法界等緣起理論，將十二緣起含攝在一剎那中，每個念頭當下都具足十二緣起支。這是對於佛法詮釋非常重要的不同角度。也可以說，三世十二緣起是做為聲聞乘禪觀觀察的對象，而一念十二緣起屬於大乘禪觀觀察的對象。說明如下：



(一) 三世十二緣起——煩惱流轉——聲聞乘禪觀

三世兩重因果	十二支		
	無明	1	
惑	行	2	
	識	3	
業	過去	名色	4
		六入	5
		觸	6
		受	7
		愛	8
苦	現在	取	9
		有	10
惑	現在	生	11
		老死	12
業	未來		

三世（兩重因果）十二緣起，從惑業苦之事相業感緣起角度，說明有情生命之三世輪轉。此理論結構相應於聲聞乘禪觀「法有我無」思想，在《俱舍論》、《解脫道論》中，承認有根塵識、有五蘊，只是五蘊根塵中沒有「我」。在三世緣起流轉中，不破根塵識實體：因為法有，所以六根有、名色有、投胎識心有、乃至觸、受、愛、取、有、生、老死之三世惑業苦輪迴相狀宛然存在。聲聞禪觀不壞三世緣起之

法，只壞緣起中生命流轉受生主體的意地我執，這是關鍵核心處。

又在此三世架構下，看不到前面構成根塵識界之微細根本無明、行、識流轉部分，只能取現前生命粗顯的煩惱流轉過程，試說明之：無明是前世的無明，行是前世的業，識是今生最初投胎心識，也可說是在母胎前；名色、六入已在母胎中，出胎後是觸。此是生命從前世到今生的流轉過程，於中不易彰顯覺性流轉概念。故從六根後，觸、受、愛、取方是現前對境取著之煩惱流轉。此一流轉過程看得較清楚，即隨煩惱流轉愈深而愈著境，對外在境界愈貪著。所以從三世十二緣起來看聲聞乘禪觀，其所要觀察翻轉的煩惱已是流轉的末尾，屬枝末無明之我執部分。

而其具體修學過程，以戒定慧三學為綱領，戒、定保障身心根器的清淨，重點在離欲惡不善法，不為現在惑惱所染，故攝屬於愛、取支。慧是在戒定清淨身心下，從現前生命情境入觀無我，所謂觀五蘊無我或四念處無我。理論上，從識支到取支之現前的惑苦，都可做為入觀無我的所緣境，但具體操作上，則以觀察受支深處生命主體之「我受」為方便，證入無我智。

## (二) 一念十二緣起——覺性流轉——大乘禪觀

十二緣起除三世兩重因果的體系架構外，大小乘代表性經論，如聲聞乘之《俱舍論》、《解脫道論》，大乘之《大集經》、《華嚴經》，都提到十二緣起於一剎那中同時具足的理论，這是建立十二緣起禪觀思想非常關鍵的理论依據，因為如此才能於現前同時碰觸到十二支，尤其是做為萬有緣生最隱微根源的無明、行、識等三支。但因大小乘對法體有無的根本差異，聲聞乘不辨法空，所詮表的是同時異體的「剎那十二緣起」；大乘站在一切法無自性、平等、無差別的立場，將一切法融攝在一念當中，詮表同時同體的「一念十二緣起」。

一念十二緣起謂隨現前一念心起，即具足十二緣起，此正為大乘禪觀依據。因大乘從一切本自清淨、無差別的空性立場，一念覺性淪喪，即緣生萬法，故十二緣起本質就是無明性，每一緣起支都可說是無明的不同呈現。又因一切法是空性的，無明當下即是空性，所以十二緣起支的差別相可融攝在一念之中平等無別，無明、

行、識、名色等都在當下現前一念，即意識所攝：向上統攝七、八識，向下攝觸、受、愛等心所，所以所有禪觀入觀之門都在意根。所謂：

六七八識，同依意根……又實義門雖有八識，然隨機門但有六識。六七八識，

同第六攝。二

諸法無量，何以但對意用覺以明三昧，不論餘者？……若能深心觀察破意無明，則餘癡使亦皆隨滅。是諸法雖復眾多，但舉覺意以明三昧，其義苞含靡所不攝也。三

又大乘禪觀本質在消融法有的執取，正觀法空。所謂「法有」是在根塵識上建立的，是因意識裡的無明執著生，所以諸法生。所以要證入法空，一定要從根塵識的解除下手，六根銷解，即十八界一切法銷解，故從六入（意根）下手，銷解六根

二《瑜伽師地論釋》大正藏30卷，頁885下

三《釋摩訶般若波羅蜜經覺意三昧》大正藏46卷，頁621下

結構體。解除六根即攝歸名色，因為生命的主體、如來藏的本質，到最關鍵處就是從一分成二，由一賴耶識體分爲相分、見分。見分變成識性，相分變成山河大地與根身，故從六根相分攝入色心一體，進而向上統攝識、行、無明等支，不觀下面心所等問題。最具代表性的經論就是《辨中邊論》「四法」、《楞嚴經》「結巾解結」的一解六亡、《金剛經》謂「不住色聲香味觸法而行布施」。至於具體從一念十二緣起定位大乘禪觀，將在後文說明。

### 三、無明在十二緣起中之定位

十二緣起中，以無明支爲根本，既所有生命流轉都從無明開始，生死之翻轉亦在於無明之消融。所謂：「無明是十二因緣根本，若無無明，則諸業不集不成。」<sup>四</sup>可以說，各宗派法門禪觀，就在其所對應消融之無明淺深看出差異，此即覺迷流轉之禪觀要義。故在此須對無明在十二緣起中之禪觀意義加以定位說明。

<sup>四</sup>《成實論》大正藏32卷，頁313下

### (一) 從十二緣起都是無明的角度

1、無明有淺深：《成實論》云：「一切煩惱皆名無明。」<sup>五</sup>各經論所論之無明有不同名義，如根本無明、枝末無明；子時無明、果時無明；不共無明、相應無明；五住地煩惱；見思惑、塵沙惑、無明惑等，這些不同名義的無明煩惱，不僅說明無明有淺深、粗細不同，且其中微細差別無量，隨衆生根器不同而有不同偏重取捨。此每一不同無明層次的提出，就是禪觀轉煩惱成菩提的不同里程碑。

2、支支互攝：從流轉立場，無明流轉到行，行流轉到識，識流轉到名色，名色流轉到六入，故十二支都具無明性，以無明統攝一切，前前支轉爲後後支性，後後支承前前支性。故究竟而言，十二緣起支支互攝。譬如行後十支，都有行的特質，識後後支都有識。同樣的，從六入往前溯，六入裡有名色，六入裡有識，六入裡有行，六入裡有無明。名色裡有識，名色裡有行，名色裡有無明。所以理論上，十二

緣起中隨取一法都可做為禪觀所緣境，都有其獨特進入禪觀的方便；且就同一所緣境上，隨行者所取不同而形成不同禪觀，此即禪觀法門差別無量所由。

## (二) 從無明即智覺角度

除從癡闇角度詮表無明煩惱在生命流轉中之差異外，經論對無明之詮釋，亦有從無無明或無明即明角度，說明無明與智覺關係，或說無明無體，或說無明即覺性，或說無明即法身。智覺本質為無分別智與後得智，無明無體、無明即覺性，是從無相之無分別智論；無明即法身，是從有相之後得智論：

1、無明無體：吉藏大師引《大品般若經》說煩惱本無，才是斷煩惱實義：「今言斷者，只悟煩惱本不起是名斷耳。是故欲示空義故。」<sup>六</sup>《圓覺經》以空中花及夢境比喻無明無體：「此無明者，非實有體。」<sup>七</sup>

<sup>六</sup> 《中觀論疏》大正藏 42 卷，頁 107 上

<sup>七</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》大正藏 17 卷，頁 913 中

2、無明即覺性：煩惱本身就是覺性、菩提性。所謂「物像無邊，般若無際」<sup>八</sup>、「了煩惱性即菩提性」<sup>九</sup>、「無明與菩提同一」<sup>十</sup>。

3、無明即法身：無明不只是覺性，更是功德法身。所謂「眾生界即法身，法身即眾生界。」<sup>十一</sup>、「雖在諸趣煩惱身中，有如來藏常無染污，德相備足如我無異。」<sup>十二</sup>、「達此無始無明為大圓鏡智故，即與十方毘盧遮那如來同善根故。」<sup>十三</sup>

前說十二緣起都是無明，後又說無明本質是空性、覺性、法身，此二立場同時成立，隨眾生根器而對無明本質做不同取捨，而構成各宗派的差異。此可以李通玄一段話總結：「十二緣生法雖一法，一切賢聖皆於中作觀，各各獲利不同。」<sup>十四</sup>「這

<sup>八</sup> 《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 393 上

<sup>九</sup> 《大乘集菩薩學論》大正藏 32 卷，頁 122 中

<sup>十</sup> 《大乘莊嚴經論》大正藏 31 卷，頁 622 中

<sup>十一</sup> 《佛說不增不減經》大正藏 16 卷，頁 467 中

<sup>十二</sup> 《大方等如來藏經》大正藏 16 卷，頁 457 下

<sup>十三</sup> 《新華嚴經論》大正藏 36 卷，頁 856 中

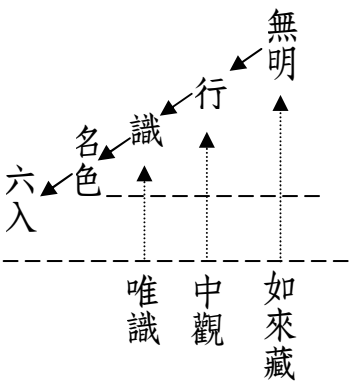
<sup>十四</sup> 《解迷顯智成悲十明論》大正藏 45 卷，頁 773 下

是十二緣起禪觀理論之關鍵處。

## 貳、大乘禪觀與十二緣起關係

前已解析十二緣起禪觀理論，在此即將大乘禪觀中三宗定位、台賢禪淨密之三宗融攝、頓漸之別，具體落實在十二緣起禪觀架構中說明。

### 一、大乘三宗之定位



從十二緣起論大乘禪觀，基本原則是，十二緣起前三支是做為大乘三宗本源，六入支是做為大乘禪觀之門，名色支是做為由門通向三宗的明確色心途徑。大乘如來藏、中觀、唯識三宗，早在唐時已是各宗共許之旨，後來各宗禪觀修持，包括台、賢、禪、淨、密、懺儀等，都建立在大乘三宗之理上，只是各宗師善巧有差異性。十二緣起中，無明、行、識三支位於有情生命色心根塵未形之前，是宇宙生命最幽隱難知處，分別對應於大乘如來藏、中觀、唯識三宗。說明於下：

#### (一) 無明——如來藏

無明支做為十二緣起根源，是就心體之覺明與否為流轉初始，所謂：「癡闇之心體無慧明故，曰無明。」<sup>十五</sup>而如來藏思想直指一切眾生皆有如來清淨法身常住不變，但為無明煩惱所覆，故須「除滅煩惱，顯現佛性。」<sup>十六</sup>在在說明如來藏思想所

<sup>十五</sup> 《大乘義章》大正藏 44 卷，頁 547 上

<sup>十六</sup> 《大方等如來藏經》大正藏 16 卷，頁 457 下

觀察的對象，就在無明支。又此無明與覺性不相捨離，無別異體，就是清淨心體本身，如《起信論》云：「以一切心識之相皆是無明，無明之相不離覺性，非可壞非不可壞。」<sup>十七</sup>故如來藏禪觀強調覺迷之輾轉相待對除，就現前心識當下，體轉無明性即知覺性。所謂：「知是空花，即無輪轉。」<sup>十八</sup>、「譬如鑽火，兩木相因，火出木盡，灰飛煙滅。以幻修幻，亦復如是，諸幻雖盡，不入斷滅。善男子。知幻即離，不作方便，離幻即覺，亦無漸次。」<sup>十九</sup>

### (二) 行——中觀

對於「行」支的解釋，以《大乘義章》最為切要：「諸業集起，名之為行。集起有二：一就業體，緣中集起，名之為行；二就功能，集起後果，故名為行。」<sup>二十</sup>

<sup>十七</sup> 《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 576 下

<sup>十八</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》大正藏 17 卷，頁 913 中

<sup>十九</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》大正藏 17 卷，頁 914 上

<sup>二十</sup> 《大乘義章》大正藏 44 卷，頁 547 中

集起，就是眾緣和合而生之義，一般多從能作業之「集起後果」而言，這是從三世十二緣起對「行」的解釋。就業體「緣中集起」而言，現前每一法當體都是眾緣而起，故諸法在眾緣中生起名為「行」。「行」即業體、法體，就是現前萬物生出現前。這是從一念十二緣起角度說明。不論「緣中集起」或「集起後果」，都是「集起」的概念，表現出法的行起。行起就是生滅相。中觀就是從生滅角度契入八不中道正觀，所謂：「生相決定不可得，故不生；不滅者，若無生，何得有滅。以無生無滅故，餘六事亦無。」<sup>二十一</sup>所以說「行」支是做為中觀思想的本質、源頭。

### (三) 識——唯識

十二緣起中，「識」支指賴耶識體或投生心識，其義相通。一念十二緣起謂從賴耶識體，現出見相二分到名色，乃至根身、山河器界；三世十二緣起是指由投生心識，變現出名色、六根。而唯識根本理論正是從賴耶識體，變現出一切有情、山

河大地的「識變」角度，詮釋整個宇宙萬物現象的賴耶緣起，所謂：「阿賴耶識因緣力故自體生時，內變為種及有根身，外變為器。<sup>二十三</sup>」所以從十二緣起看唯識，就是以「識」支做爲唯識思想源頭，這點在學界已多有論證。而做爲唯識禪觀代表的「五重唯識觀<sup>二十三</sup>」，其前三重即是從意根（六入）觀外境不真實，到融外境成內識內境（名色），到攝相見二分（名色）歸賴耶識體的覺性返源過程。

## 二、合賢禪淨密懺儀之三宗融攝

前說大乘三宗是做爲台、賢、禪、淨、密、懺儀各宗禪觀基石，今就此論述各宗與大乘三宗之融攝關係。

從一念十二緣起或支支相攝立場來看，三宗之間是相互融合的：修唯識時，識裡有無明與行；修中觀時，生滅行起中有識及無明；修如來藏之即妄即真時，本身

<sup>二十三</sup> 《成唯識論》大正藏 31 卷，頁 10 上

<sup>二十三</sup> 《大乘法苑義林章》大正藏 45 卷，頁 258 中—259 上

就是由識性與生滅相而觀即妄即真。又如來藏思想中有空如來藏（無相）與不空如來藏（有相），中觀有空假中三觀之有相與無相融合，唯識亦有真如（無相）與四智（有相）說法，故三宗都有有相、無相兩個切入點。因此，各宗法門就在三宗基礎上，隨選擇切入點與轉觀入徑，產生無量差異。基本上，台、賢、禪宗從無分別智切入，淨、密、懺儀從後得智切入；禪宗無相，側重無分別智來表現其禪觀思想，但成就後也有十方化現思想；台、賢是有相無相並具，入手時無相，到彰顯法身利益衆生則屬有相，故是從無相入有相；淨、密屬後得智，從有相方便契入後得智與無分別智的相應處，進而轉入無分別智。茲從無分別智與後得智之切入不同，大分爲二，略述各宗與大乘三宗關係如下：

### （一）從無分別智入

1、禪宗：以禪宗而言，早在唐朝宗密大師《禪源諸詮集都序》就提出：禪分三種，與大乘三宗相應一致，這是非常重要的思想理念。所謂：

一藏經論統唯三種，禪門言教亦統唯三宗，配對相符方成圓見。<sup>二十四</sup>

禪三宗者：一息妄修心宗，二泯絕無寄宗，三直顯心性宗。教三種者：一密意依性說相教，二密意破相顯性教，三顯示真心即性教。又此三教，如次同前三宗相對，一一證之，然後總會為一味。<sup>二十五</sup>

2、天台：以天台禪法而言，其思想本質為如來藏思想，如《法華經》「一切衆生本來成佛」、「一念三千」等，但在具體入觀時則有不同契入方便。如慧思大師的大乘止觀，雖依如來藏一心之體，但卻從唯識三性各具染淨來開展修觀體系；<sup>三</sup>第三止觀體狀，就中復有二番明義：一就染濁三性以明止觀體狀；二就清淨三性以明止觀體狀。<sup>二十六</sup>」而智者大師禪法，則依根性利鈍而有從如來藏或中觀兩個契入點：

(1) 上根者直觀法性、直觀無明，相應於如來藏。如《摩訶止觀》「巧安止

<sup>二十四</sup> 《禪源諸詮集都序》大正藏48卷，頁400上

<sup>二十五</sup> 《禪源諸詮集都序》大正藏48卷，頁402中

<sup>二十六</sup> 《大乘止觀法門》大正藏46卷，頁657上

觀」云：「無明癡惑本是法性，以癡迷故，法性變作無明，起諸顛倒，善不善等。如寒來結水，變作堅冰。又如眠來，變心有種種夢。今當體諸顛倒，即是法性，不一不異。<sup>二十七</sup>」

(2) 下根者從中觀「四門不生」破法不生。如《摩訶止觀》「破法遍」：「上善巧安心則定慧開發，不俟更破。若未相應，應用有定之慧而盡淨之，故言破耳。……無生門破法遍者，又為三：一從假入空破法遍；二從空入假破法遍；三兩觀為方便，得入中道第一義諦破法遍。<sup>二十八</sup>」

3、華嚴：以華嚴初祖杜順和尚之《華嚴法界觀門》為例，其觀法有三重：一真空觀，二理事無礙觀，三事事無礙觀。從真空觀切入理事圓融，進而入事事無礙，帝網千珠。其入手之真空觀，即從中道般若思想契入，開四門觀空，此中旨歸即般若心經色不異空、空不異色之思想：

<sup>二十七</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁56中

<sup>二十八</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁59中—62上



第一真空觀法，於中略開四句十門：一會色歸空觀；二明空即色觀；三空色無礙觀；四泯絕無寄觀。二十九

## (二) 從後得智入

淨、密、懺儀多從如來藏或般若切入爲便，其與台、賢、禪之差異，主要表現在與佛菩薩後得智相應之有相禪觀上。在此先分析此有相禪觀特質：

第一，所據之理：背後依據法義，不出三宗。以如來藏思想而言，有1.無明無體、2.無明即覺性、3.無明即法身等三個層次，隨行者根性利鈍而有淺深。

第二，所成之果：無相觀成就自行之無分別智，屬出世解脫智慧，如前台、賢、禪等禪觀。有相觀成就除障增福之世間福業，不解脫生死，又分爲二：一從法性之對治立場入，如聲聞四無量心、不淨觀等。二從佛菩薩功德性入，相應佛後得智，如淨、密之修行。大乘依有相觀修行，終究還須轉入無分別智，進而以自身之後得

二十九 《註華嚴法界觀門》大正藏45卷，頁684下

第一篇 十二緣起禪觀體系

49

十二緣起禪觀體系

50

智嚴土熟生。而懺儀與歷緣作觀，雖旨趣多在除障增福，然亦可通法性之智。

第三，所本之行：以觀想爲核心，觀像成就即能達成感通，而又以「定」力爲觀像成就、達成感通之樞紐。如淨土持名或密教誦咒，雖都是培養定力之方便，但還以觀想爲主。懺儀與天台歷緣作觀，事法成就亦依本於禪定。

第四，禪觀所緣境與運心方法：此爲各宗方便善巧不同，亦是法門差別所在。如淨土之十六觀經觀極樂世界依正莊嚴；密教觀曼陀羅；般舟三昧經之見佛法門；天台智者及慧思大師皆於生活飲食、作務、便利中歷緣作觀；大乘懺儀奉請三寶護法與召集六道衆生共行懺悔。此等皆是大乘經論中之有相觀。

基本上，淨、密、懺儀之觀想與各宗有相觀，在前三點理、果、行上本質一致，差別只是所緣境與運心方法不同。故不論各宗有相觀中定境如何殊勝微妙難以思議，都須準此理解，方不致被定境惑亂。如《大般涅槃經》云：「諸佛世尊唯有密語無有密藏……愚人不解謂之祕藏，智者了達則不名藏。三十」以下即略析懺儀、淨、

三十 《大般涅槃經》大正藏12卷，頁390中

密三宗由他力他佛轉入法性自佛的過程：

1、懺儀：大乘懺儀依憑假藉三寶力，而使無明煩惱、六道業苦速令冰銷，此體性可說是無明無體或無明即覺性立場，歸攝入般若中觀或如來藏思想：「願以佛力法力賢聖力，令此眾生，畢竟不復入於惡趣，畢竟不復惡心相向，畢竟不復楚毒相加。一切捨施無怨親想，一切罪咎各得消除，一切怨對皆得解脫。」<sup>三十一</sup>」

2、淨土：茲舉妙宗鈔和般舟三昧經說明如下：

(1) 妙宗鈔從「感應道交」、「解入相應」，說明托有相之外佛顯本性自佛之過程：「今之心觀，非直於陰觀本性佛，乃託他佛顯乎本性。故先明應佛入我想心，次明佛身全是本覺。故應佛顯，知本性明；託外義成，唯心觀立。」<sup>三十二</sup>」

(2) 般舟三昧經亦從唯心立場，說明自心是佛、自心作佛、自心見佛之思想：「今此三界唯是心有。何以故？隨彼心念還自見心。今我從心見佛，我心作佛，

<sup>三十一</sup> 《慈悲道場懺法》大正藏 45 卷，頁 942 下

<sup>三十二</sup> 《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》大正藏 37 卷，頁 220 上—中

我心是佛，我心是如來，我心是我身，我心見佛。」<sup>三十三</sup>」

3、密宗：《大日經疏》亦有從觀本尊漫荼羅到轉作自身的見、至、轉過程：「各見蓮花胎藏世界海。……能不起于座。悉至如是諸佛會中。……亦能以此百蓮花藏轉作自身。」<sup>三十四</sup>」

淨土歸趣在於淨土，現世見彌陀依正，來生期生西方，轉此娑婆為西方而不一。密宗歸趣在於見佛，娑婆世界當下即是諸佛海會佛刹，移他方淨土入此娑婆而一如。妙宗鈔及般舟經之思想歸本唯心，則攝入如來藏思想；而大日經雖以十緣生句為法體，然亦含攝如來藏之理。

所以從十二緣起定位大乘三宗後，同時也據此將台、賢、禪、淨、密、懺儀各宗有所釐清。

<sup>三十三</sup> 《大方等大集經賢護分》大正藏 13 卷，頁 877 中

<sup>三十四</sup> 《大毘盧遮那成佛經疏》大正藏 39 卷，頁 657 下

### 三、頓漸之別

除宗派間有差異外，各宗派中亦有不同禪觀法門。故在定位禪觀法門時，頓、漸差別亦是做爲重要觀察角度。頓漸之別確實存在，不僅禪分頓漸，各宗派中都有頓漸問題，這是契應衆生根性不同，而對無明「妄與真」關係認定差異。其表現在法門由迷入覺的方便時，就有所謂翻妄即真、體妄即真、無妄即真、唯一真體等從漸至頓的差異：

- 1、翻妄即真：認爲妄是真實的，故重點在去妄。
- 2、體妄即真：有一虛假性之妄，故須體會妄之虛假性以契入真實。
- 3、無妄即真：了知妄當體就是真性，其實沒有妄。
- 4、唯一真體：沒有妄不妄的問題，當下是絕待的真體。

具體以禪宗法門爲例：

- 1、六祖：本來無一物。屬頓，無妄即真。

- 2、神秀：時時勤拂拭。屬漸，翻妄即真。
  - 3、馬祖、黃蘗：即心即佛。屬頓，唯一真體。
  - 4、默照禪、參話頭：淨治揩磨、參究疑情。屬漸，翻妄即真、體妄即真。
- 法門選擇重在契機，極頓的法門須有極利根上智之人方能相應，能不能當下契入無妄即真、唯一真體，關鍵不在所選法門，端在行者智慧夠不夠。現在有很多人對於標榜極高頓門趨之若鶩，不知若根器不能相應，則絲毫不能見真，妄還是妄。

### 參、結語

本文初衷，是希望將各宗各派混雜不清的禪法做一精確定位，以了解各宗禪法的價值、各宗禪法的修持，進而昇化、發展更細膩、更實用的禪觀法門。十二緣起禪觀理論，在無明之真妄本質差異下所開展的「覺迷流轉義」主軸，可說是目前找到最適合做爲禪觀體系定位的標準，包括大小乘差別、大乘三宗差別、台賢禪淨密差別、頓漸差別，都可藉此有所定位與詮釋。

## 第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

### 第一章 立基於返迷還覺之修行

大乘禪觀，無論任何法門理論、宗派經典都不離開「返迷還覺」思想理論：或大乘三宗之如來藏、唯識、中觀，或宗派之天台、華嚴、禪、密等，各宗派法門，都是由迷返覺的回溯過程。此覺迷相翻，正相應於佛陀根本教說「十二緣起」理論之生死流轉與涅槃還滅，亦即《起信論》所謂無始無明為本，開展枝末無明三細六粗流轉，及始覺合本覺之還溯為究竟覺的禪修過程。

十二緣起是佛陀對有情佛性生命流轉之根本教法。有情生命在十二緣起當下之念就是如來藏性——如來藏、佛性是本；十二緣起是枝末。意即在生命流轉中，處處皆是如來藏、佛性之本質。通途之說，僅以十二緣起為三世業果的感應，但若從心性的流轉過程，說十二緣起就是佛性。

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

55

十二緣起禪觀體系

56

如來藏者，受苦樂與因俱，若生若滅。<sup>一</sup>

十二因緣即是佛性。<sup>二</sup>

如來藏受苦樂與因俱，若生若滅，本不異末也。七識不生滅，眾生即如。十二因緣即是佛性，末不異本也。<sup>三</sup>

就十二緣起而論，十二支根源都是無明，從無明輾轉流出行、識、名色等各支，覺性漸次支支流轉向下，無明煩惑轉增。雖有無明、行、識等十二支差異，但背後都是由一無明所現。而十二支無明淺深次第差別，即代表十二個階次的迷悟生命境界，此理同於《起信論》中三細六粗之枝末無明漸次流轉意趣。以之對應於禪觀修行而言，不同禪觀法門、理論，雖都立基於由迷返覺的原則，但隨其所設定眾生根

<sup>一</sup> 《楞伽阿跋多羅寶經》大正藏 16 卷，頁 512 下

<sup>二</sup> 《大般涅槃經》大正藏 12 卷，頁 557 下

<sup>三</sup> 《華嚴經行願品疏》卅續藏 7 卷，頁 613 下

性之無明厚薄，各選取不同緣起支相應之無明為對治對象。此即十二緣起禪觀體系建立之根本理由，並以之做為統攝修行禪觀基準定位。

在〈十二緣起禪觀體系〉<sup>四</sup>中，已論前三支，無明、行、識為顯現成立大乘三宗之理所依，今更論名色一支為進入三宗各派法門禪觀的兩扇共用大門。何以故？以三法，名色支、相見二分、能所二取等三法一體而論：

第一，從生命境界覺性流轉漸次遞減而論，生命境界在第三賴耶識支後，分裂成名色二法，形成名色支。

第二，從阿賴耶識體結構立場，名色支即相分與見分。

第三，從眾生虛妄執取功能而言，名色支即能所相對之能取與所取。

<sup>四</sup>參見筆者發表於二〇〇九年，第二屆世界佛教論壇論文〈十二緣起禪觀體系〉

三	法	立	論	依	據
名、色	相、見	能、所	生命境界覺性流轉漸次遞減	阿賴耶識體結構	眾生心識虛妄執取功能

【註：能、所取之論有數種，在此為相、見；名、色支，餘處則或為根、塵】

名色支、相見二分、能取所取，三位一體，一而三，三而一。以下即從此三者合一立場，立基於十二緣起覺迷之流轉與還滅觀察，說明大乘禪觀由名色支，發起智慧覺性，銷解能所對立之無明以進入空性的過程，論證其所具有，做為所有宗派、法門進入空性大門的特性。故本文旨在說明名色支在十二緣起大乘禪觀體系中之地位，其主軸重點有三：

壹、名色支之相見、能所三位一體義涵：藉由名色支、能所，及相見二分，此三個佛法重要理論體系三位一體的概念，說明名色支所成互相依托的能所架構，既是二體，又互相依持，在覺性返源的修行過程中，以能所雙泯做為大乘所有修行法門悟入初地的重要關卡。

貳、能所銷解之兩條路徑：從名色支所成法爾如是的生命能所結構，導出佛法體系中兩條重要禪觀修行路徑：一、從能入（根入）；二、從所入（境入），歸納分析兩條路徑代表法門之同異，以爲觀行參考。

參、從能所兩條漸修止觀入徑，對應出頓修大乘禪觀思想體系的法門。再由能所對除與否，分出方便道與真實道的差異，從而建立依於十二緣起開展整體佛教禪觀體系之架構。

## 第二章 名色支之相見、能所三位一體義涵

名色支位於緣起第四支。《大乘義章》云：「良以此支色心始具，名色相分，故偏名支。」<sup>五</sup>就三世業感十二緣起來看，名色支是投胎心識與父精母血結合，生命體自始開出色心二法。這是從七轉識而言，「名」爲心法，「色」爲色法。若從一念十二緣起而論，則推究色、心兩分之根源，即相當於賴耶識體內之見分與相分。賴

<sup>五</sup>《大乘義章》大正藏44卷，頁547中

耶本識之見分相當於「名」、相分相當於「色」。故今所論名色支之相見、能所三位一體義涵，立本於一念十二緣起，是就賴耶本識而論。這是先須對名色支定義之釐清。

生命覺性流轉至名色支，從一賴耶識體，獨立無寄，分出色心對立，然尙未淪喪爲六入根塵相對之萬法。此時覺性向上即能契入三宗空性之理，反之流轉向下即開展虛妄世間萬有，可說正是凡聖覺迷關鍵。此賴耶識體之見分與相分，法爾有能緣及所緣之對應，而此能所之返覺對應雙亡，更是證入初地無分別智之里程碑。

從大乘三宗教理來看：

般若經將一切現前生命境界都視爲虛妄，乃至涅槃空無所有，一法不立，不立見相二分。然修行至極，亦以能所二亡，無分別智之證得爲宗趣，蓋能所雙亡，則一切惑累皆盡，不盡者，無分別智也。所謂：一切諸法無不皆空，知空相亦不可得，以離諸能知及所知相。如是，則天王等問佛，如何能證此法界或能了諸佛境界，佛謂無分別智及後智之所能了。此《大般若經》中能知、所知相即是見分、相分之義，

無分別智即是離此二之所得，此與唯識、如來藏大同：

雖知諸法無不皆空，而知空相亦不可得。……謂都不見內外諸相，離戲論相、離分別相……離諸能知及所知相。<sup>六</sup>

世尊！云何能證、能得如是法界？佛告最勝：天王當知！出世般若波羅蜜多，及後所得無分別智，能證、能得。<sup>七</sup>

諸佛境界，寂靜離說，無分別智及後所得之所能了。<sup>八</sup>

而唯識及如來藏代表經論，在架構生命境界的流轉理論時，都提出從賴耶識體分出相見二分，並為能、所之對應。故十二緣起第三識支後所現出的「名色」支，謂色、心始具，名、色相分，就是唯識思想之賴耶見、相二分，就是禪觀理論之能、

<sup>六</sup> 《大般若波羅蜜多經》大正藏卷7，頁930上

<sup>七</sup> 《大般若波羅蜜多經》大正藏卷7，頁929下

<sup>八</sup> 《大般若波羅蜜多經》大正藏卷7，頁946中

所相待。能緣見分當「名色」支的「名」，所緣相分即是「色」。

以下引經論，分三角度說明此三位一體之理論：（一）從心性流轉立場；（二）從觀行運心所緣立場；（三）從階段性果證立場。

### 第一節 從心性流轉立場

真心本淨，因無明風動故，開展十二緣起流轉，從行支、識支流轉到名色支，相當於賴耶自證分、見分、相分之理論結構。

#### 甲、《成唯識論》

玄奘大師採譯的《成唯識論》中，謂從賴耶相分，現出有情的山河大地依報，及正報的色身和煩惱習氣種子；而賴耶的見分，緣相分所現的器界、根身、種子而起。因為這相見二分或甚微細，或甚廣大，凡夫心境難以了知，所以說為不可了知。茲引文及表解於下：

此識行相所緣云何？謂不可知執受、處了。了謂了別，即是行相，識以了別為行相故。處謂處所，即器世間，是諸有情所依處故。執受有二，謂諸種子及有根身。諸種子者，謂諸相名分別習氣。有根身者，謂諸色根及根依處。此二皆是識所執受，攝為自體，同安危故。執受及處俱是所緣。阿賴耶識因緣力故，自體生時，內變為種及有根身，外變為器。即以所變為自所緣，行相仗之而得起故。此中了者，謂異熟識於自所緣有了別用，此了別用，見分所攝。然有漏識自體生時，皆似所緣、能緣相現，彼相應法應知亦爾。似所緣相，說名相分，似能緣相，說名見分。<sup>九</sup>

於此一段文中，明白的將 1、見相分，2、能所緣，3、識所變現之「色」——山河、根身、種子境界，與「名」——了別之心識功能，三者三位一體關係明確開展顯示。

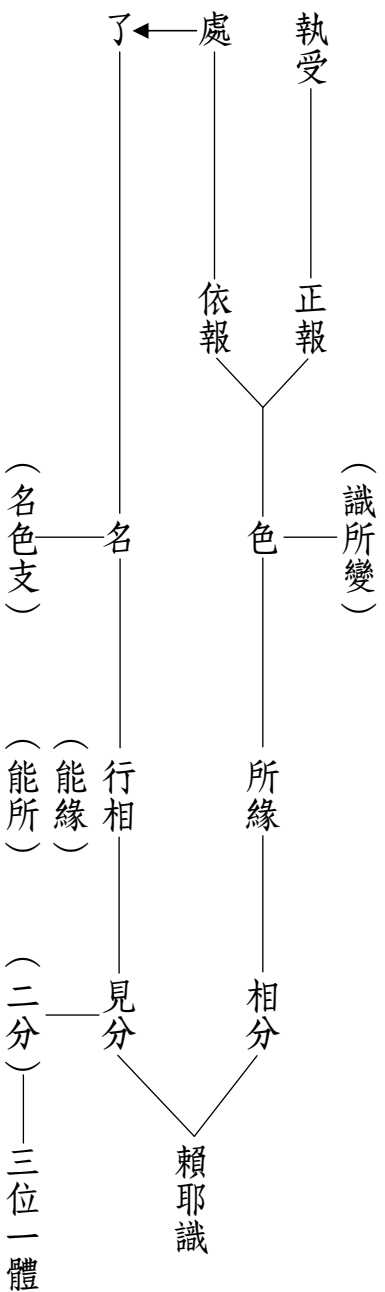
<sup>九</sup>《成唯識論》大正藏 31 卷，頁 10 上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

63

十二緣起禪觀體系

64



## 乙、《起信論》

《大乘起信論》提出由無始無明開展出枝末無明的三細六粗。三細謂業相、能見相（轉相）、境界相（現相）。

依不覺故生三種相，與彼不覺相應不離。云何為三？一者無明業相，以依不覺故，心動說名為業。覺則不動，動則有苦，果不離因故。二者能見相，以依動故能見，



不動則無見。三者境界相，以依能見故，境界妄現，離見則無境界。<sup>十</sup>

據唐·法藏大師所解：業相為最初一念心動不覺之相，此時能、所未分，即當賴耶自體；轉相則初具能、所，但所緣尚微細不可知，故相當於賴耶見分；現相為賴耶相分，依前能緣見分而現種種境界。此中，依賴耶自體轉相能見，是為識支後名色支之「名」；所謂由現相，賴耶相分現出山河大地，是為「色」：

(1) 業相：自體。「此雖動念而極微細，緣起一相，能所不分，即當梨耶自體分也。<sup>十一</sup>」

(2) 轉相：見分。「如是轉相雖有能緣，以境界微細故猶未辨之。……既云所緣不可知，即約能緣以明本識轉相義也。<sup>十二</sup>」

<sup>十</sup> 《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 577 上

<sup>十一</sup> 《大乘起信論義記》大正藏 44 卷，頁 262 下

<sup>十二</sup> 《大乘起信論義記》大正藏 44 卷，頁 262 下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

65

十二緣起禪觀體系

66

(3) 現相：相分。「依前轉相能現境界，故云依見故，境界妄現。<sup>十三</sup>」

### 丙、《入楞伽經》

《大乘入楞伽經》中亦提出識體三相之說，謂轉相、業相、真相。此與《起信論》之三細名稱少異而意義大同。此中真相指本淨之如來藏心，業相同指賴耶自體，轉相包含能緣所緣之見、相二分：

言真相者，如來藏心在纏不染，性自神解，名自真相。根本無明起靜令動，動為業識，即是賴耶極微細相，名為業相。轉相者，依前業相，轉成能緣及所緣境，生七轉識，同名轉相。又從靜起動名之為業，從內趣外名之為轉。<sup>十四</sup>

<sup>十三</sup> 《大乘起信論義記》大正藏 44 卷，頁 262 下

<sup>十四</sup> 《注大乘入楞伽經》大正藏 39 卷，頁 443 下

## 丁、《密嚴經》

《大乘密嚴經》中亦從法爾有能覺、所覺之對應立場，說明所現境相皆從心有，一切山河身心，離心之外無有一法，以一切皆是唯識故：

能取及所取，眾生心自性。瓶衣等諸相，離心無所有，一切唯有覺，所覺義皆無。能覺所覺性，自然如是轉。<sup>十五</sup>

經文中「能取及所取，眾生心自性」，謂能取及所取即是賴耶之見、相二分。法藏大師在《大乘密嚴經疏》中，解釋本段能取、所取問題時，幾次提到能、所即相、見二分：「於一心中分成見、相。言能取者，是見分心。言所取者，相分塵也。心自性者，自體分也。」<sup>十六</sup>「瓶衣」是現實眾生根塵所對情境，由心所現，沒有實體，故「離心無所有，一切唯有覺」，一切唯有識性。「所覺」就是所取的外境，「所

<sup>十五</sup> 《大乘密嚴經》大正藏 16 卷，頁 731 下

<sup>十六</sup> 《大乘密嚴經疏》卍續藏 34 卷，頁 527 下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

67

十二緣起禪觀體系

68

覺」瓶衣等一切外相，都是無所有的，只是識性顯現而已。可是，為什麼識性會現出外境？「自然如是轉」說明所覺外境與能覺識心法爾自然顯現。「能覺」是能緣能取的識心，「所覺」是外在的身心世界山河大地。即如是由心成能、所二分，再由內境之所緣相分，轉為外在山河大地、根身、瓶衣等，此識體轉變過程，即經中所謂「自然如是轉」。

## 戊、《華嚴經》

《華嚴經》中謂由無明境界風動，故藏識轉變，經中舉出識起之喻有二者：

(1) 謂如瀑流相續不斷：「藏識轉變，識波浪生，譬如瀑流相續不斷。」<sup>十七</sup>

(2) 謂心海起識，波浪相續不斷：「猛風吹大海水，波浪不停。由境界風，飄靜心海，起識波浪，相續不斷。」<sup>十八</sup>

<sup>十七</sup> 《大方廣佛華嚴經》大正藏 10 卷，頁 704 中

<sup>十八</sup> 《大方廣佛華嚴經》大正藏 10 卷，頁 704 中

(3) 謂如明鏡頓現眾相：「譬如明鏡頓現眾像，諸識亦爾。」<sup>十九</sup>

但此藏識轉變起諸七轉識之生起次第為何耶？經中自謂「由業生相，深起繫縛，不能了知色等自性五識身轉。」<sup>二十</sup>此「業」字，《華嚴經行願品疏》澄觀大師謂即起信論三細中第一業相；所生相，即當三細之轉、現二細相也；深起繫縛，即六粗之意識中分別也。「由業生相」就是賴耶自體生種種相，不是生住異滅的相，是指相分的相，生起所有的境界相。業是賴耶之體，所生之相就是賴耶見、相分。

以下將五部經論對於從賴耶自體，流轉出見、相二分的說法做一比對：

<sup>十九</sup>《大方廣佛華嚴經》大正藏 10 卷，頁 704 中  
<sup>二十</sup>《大方廣佛華嚴經》大正藏 10 卷，頁 704 中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

69

十二緣起禪觀體系

70

		如來藏	自證分（識）	見分（名）	相分（色）	意識中分別法
《成唯識論》			賴耶自體	能緣見分	所緣相分	
《起信論》			業相	轉相	現相	
《入楞伽經》	真相		業相	轉相	轉相	
《密嚴經》			心	能覺	所覺	瓶衣
《華嚴經》			業	相	相	色等五識身

## 己、《仁王經》

《仁王經》中，謂有不可說之賴耶識體，變為有情色、心二法：「有不可說不可說識，生諸有情色、心二法。色名色蘊，心名四蘊，皆積聚性，隱覆真實。」<sup>二十一</sup>這段經文未述賴耶中見、相二分之能緣、所緣關係，而直接說明從識體轉出色、心二法，實是佐證了二分轉變為名、色之義。而「隱覆真實」，亦說明了色、心於生死流轉之階位及染污之作用。前已舉《般若經》中有能緣、所緣之事，今又謂識生

<sup>二十一</sup>《仁王護國般若波羅蜜多經》大正藏 8 卷，頁 838 下

名色，則有（1）此識如何生色、心？（2）色心如何能緣、所緣？（3）如何由色心翻隱覆，顯現真實？等等關係。則亦可旁證以上諸經，於本識即不可說識，於流轉中建立三位一體之說。

故可從以上諸經論，證明前所謂名色、能所、相見三位一體之說真實不差。

## 第二節 從觀行運心所緣立場

諸佛聖賢為方便引攝眾生進入實相，說法時有二諦或四悉檀之別。就真諦或第一義悉檀言，能觀智尚空，所觀境亦無，一切無所得。如《七十空性論》說：「若謂能取色，則無取自體，緣生心無故，云何能取色？」<sup>二十二</sup>但就俗諦或世界、為人、對治悉檀言，現前生命境界通體落在能、所相待關係中。故修觀時，所有法門都須在能觀心上取一所觀境，雖因所依理差異而取境、轉境方式不同，但此心中所取影像，就是經上所謂「自心取自心」法爾如是道理。此「自心取自心」背後之理，

<sup>二十二</sup>《七十空性論》《現代佛教學術叢刊78·西藏佛教教議論集（二）》頁147

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

71

十二緣起禪觀體系

72

也就是識體見分緣相分之法性本然。以下舉經論證明：

### 甲、《解深密經》

《解深密經·分別瑜伽品》在討論觀行之內心所取影像，與能觀心一異時，從唯識所現立場，說明所緣境相都是識性。然為何自心能見自心？謂：雖就第一義無能見、所見，但世俗諦中，法爾隨心生即有緣相顯現。此心生、像現，可說即是從俗諦，無明流轉向下開展色、心或相、見二分的角度說明：

慈氏菩薩復白佛言：世尊！諸毘鉢舍那、三摩地所行影像，彼與此心當言有異？當言無異？佛告慈氏菩薩曰：善男子，當言無異。何以故？由彼影像唯是識故。善男子，我說識所緣，唯識所現故。世尊！若彼所行影像即與此心無有異者，云何此心還見此心？善男子，此中無有少法能見少法，然即此心如是生時，即

有如是影像顯現。 二十三

理論上，無有少法能見少法，心不能自緣心，如刀不自割，手不自觸，故不應有此心還見此心的現象，這是大家都有的共識。但落實在具體觀行運心時，卻有自緣心的事實。所以，彌勒菩薩請問：毘婆舍那與三摩地所緣影像，與心體是同還是異，為什麼？佛當然同意在理論上，指不自指，刀不自割，但卻又肯定觀行時的影像與自心同體——心緣自心的真實現象。為什麼？理由是：「此心如是生時，即有如是影像顯現」，因為「唯識所現」故。唯識所現，正解釋何以心緣自心：因為由一識體上分出了兩個部分——見分緣相分，故心能緣自心。

## 乙、《攝大乘論》

無著菩薩《攝大乘論》，進而根據《解深密經·分別瑜伽品》中「自心緣自心

二十三 《解深密經》大正藏16卷，頁698上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

73

十二緣起禪觀體系

74

影像」該段經文，發揮唯識禪觀理論：

又薄伽梵解深密經亦如是說……然即此心如是生時，即有如是影像顯現……於定心中，隨所觀見諸青瘀等所知影像，一切無別青瘀等事，但見自心。由此道理，菩薩於其一切識中，應可比知皆唯有識，無有境界。 二十四

依於自心緣自心的「唯識所現」教理，無著菩薩即從修定立場，舉不淨觀為例，說明在不淨觀定心中，所觀見的青瘀等相，其實還是自心所現，所以「一切無別青瘀等事，但見自心」。由此推論，所有心識活動，乃至禪觀運心，皆依準於「一切唯識」的自心緣自心影像，此一理論來觀察。

## 丙、《大乘密嚴經》

《密嚴經》中對於如何修觀行以契入唯心境界，亦舉三個譬喻說明「自心現境

二十四 《攝大乘論本》大正藏31卷，頁138中

自緣」的禪觀道理：

如人以己手，還自摩握身；亦如象以鼻，取水自露沐；復似諸嬰兒，以口含其指。如是自心內，現境還自緣。是心之境界，普遍於三有。久修觀行者，而能善通達，內外諸世間，一切唯心現。二十五

就真實法界而言，所有遍於三界內世間萬法，都是自心所現境界，然此唯心所現的道理，須透過久修觀行才能通達，所以說：「是心之境界，普遍於三有。久修觀行者，而能善通達，內外諸世間，一切唯心現。」而行人如何修觀行通達一切唯心所現呢？其觀行方式，就是用自心之能緣，去緣自心影像，了達一切境界由內心所現而自心緣取，所謂「如是自心內，現境還自緣」。因此，《密嚴經》為解釋觀行時能緣跟所緣的關係，用手摩觸自身、象鼻吸水露沐象身，及口吸手指等三個比喻，說明心緣自心之理論。

二十五 《大乘密嚴經》大正藏 16 卷，頁 732 上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

7 5

十二緣起禪觀體系

7 6

能	己手	象鼻	口
所	摩身	露沐	含指

### 第三節 從階段性果證立場

從修證的階段性結果，可以看到默照禪「超越聲色」之後，和五重唯識觀的第一、二、三觀理論，都有達到統攝心、境的修證過程，即攝外境在心識體內，轉成賴耶，靈光獨耀的過程。五重唯識觀與默照禪的禪觀理論，清楚表現出將色、心融和在一個識體裡，最後把識性銷融，進而轉淨阿賴耶識之禪修智慧境界。

#### 甲、五重唯識觀

五重唯識是慈恩宗開展出之唯識思想的次第禪觀系統。第二重觀捨濫留純，窺基大師謂：識是內，境則通外，捨外境，唯留內識，所以名捨濫留純，「由境有濫，捨不稱唯」。事實上一切諸法都因眾生心而有，然境界有內境跟外境差別，一切外境是不真實虛妄的，所以要捨掉，「恐濫外故，但言唯識」。內境還是有的，可是內

境在識體裡。當把外境捨掉後，雖然還有內境，但因為是在識體內，獨一識體而無有外境，所以叫「純」。

初入「攝末歸本」觀時，心內所取境界還是顯然存在，因在捨濫留純後，識心裡還有境界，所以「心內所取境界顯然」。而能所取是相對的，故事實上內心也有一個執取境界的心，「此見相分，俱依識有」內心所取的境界是相分，內心取境的功能是見分，都是由賴耶識性所現。這時「攝相見末，歸識本故」，末是指取境的功能見分，以及所取識性內相分境，這兩者離開賴耶識體，都無法存在。所以說，把見、相二分末，歸於識本，將能取內境的見分功能，與所取的相分影像，都攝入本識，叫做「攝末歸本」。

若就十二緣起支之覺性階位而言，可以說，「捨濫留純」屬名色支，「攝末歸本」當在識體支。至於其他經論所述的「事歸於理」，或「理事圓融」、「真俗圓融」、「緣起性空」等道理，亦都屬此攝末歸本範疇之思想。

二捨濫留純識。雖觀事理皆不離識，然此內識有境有心，心起必託內境生故，

但識言唯，不言唯境。成唯識言：識唯內有，境亦通外，恐濫外故，但言唯識。又諸愚夫迷執於境，起煩惱業生死沈淪，不解觀心懃求出離，哀愍彼故說唯識言，令自觀心解脫生死，非謂內境如外都無。由境有濫，捨不稱唯，心體既純，留說唯識。厚嚴經云：心意識所緣，皆非離自性，故我說一切唯有識無餘。花嚴等說三界唯心。遺教經言。是故汝等當好制心，制之一處無事不辨等。皆此門攝。

三攝末歸本識。心內所取境界顯然，內能取心作用亦爾。此見、相分俱依識有，離識自體本，末法必無故。三十頌言：由假說我法，有種種相轉，彼依識所變，此能變唯三。成唯識說：變謂識體轉似二分，相、見俱依自體起故。解深密說：諸識所緣，唯識所現。攝相見末，歸識本故。所說理事、真俗觀等，皆此門攝。二十六

## 乙、默照禪的超越聲色、照體獨立<sup>二十七</sup>

### 一、超越聲色

正覺宏智禪師之默照禪觀，其銷解根塵作用時是逐步瓦解的。觀照力強後，外在聲色因根塵作用瓦解，所緣境已非聲色相，超越了聲色的所緣境。所以《廣錄》中常會出現「無影響相偶」、「不與外塵作對」之類語詞。所對的色聲塵境消失，整個山河大地的境界慢慢脫離聲色本有相狀：聲轉成了聞，色轉成了見，六塵的色法質礙性，轉成內在的識體覺性。見與聞即是覺知之性，故整個山河大地都轉成了知覺。此即是禪觀修證中超越聲色的理論。此超越聲色理論，在其他禪師禪法也多有所見。如：

馬祖道一大師說「凡所見色，皆是見心<sup>二十八</sup>」，說明聲色的本質就是我們自性。

<sup>二十七</sup> 此段默照禪文字引用筆者所著〈默照禪——正覺宏智禪師禪法解析〉二〇〇八年天童寺發表。  
<sup>二十八</sup> 《景德傳燈錄》大正藏51卷，頁246上

圓悟佛果禪師說「聲色翳障全消，聞見之源亦脫。<sup>二十九</sup>」  
在理論外，正覺宏智禪師舉了幾個特殊譬喻，說明根境交融的過程。

- 1、天水合秋，雪月同色
- 2、如水涵秋，如月奪夜
- 3、如秋在水，如月印空

隨禪境逐漸轉深，默照禪在淨除渣滓，消融所緣時，根塵逐漸消融，身心定境覺觀力慢慢深化。正覺宏智禪師前所用詩意的比喻，即取譬相似二者，合而一體之喻。

### 二、照體獨立

當把外色轉成內識時，根塵相待之外色沒有了，但內識中尚存色質。此內識色質在覺觀力下的分分掃除，正覺禪師分三段層次說明：

- 1、照落光影：覺性究竟徹照時，根塵對應關係完全銷亡，色身脫落了，細



微影像也消失，但此時心識卻照達分明，清清楚楚的受用一切。謂：「及得盡、照得徹，光影俱忘，皮膚脫落，根塵淨盡，自然眼目分明，受用具足。」<sup>三十</sup>

2、真照孤明：宏智禪師以「真照孤明」，形容獨立絕待的真照覺性之顯發光耀。「真照孤明，箇時影像俱盡。盡不得底，幽靈絕待，生滅莫得。」<sup>三十一</sup>

3、徹照淵源：覺性超越了聲色、根塵，一切影像、身心脫落了，更超越一切的對待、生滅。「徹照淵源，細中之細，混然明瑩，一色無痕。」<sup>三十二</sup>

<sup>三十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76中

<sup>三十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76中

<sup>三十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

十二緣起禪觀體系

【默照禪與五重唯識觀、成唯識論、十二緣起之概略配當圖】

【十二緣起】 【默照禪】 【五重唯識觀】 【成唯識論】

六入 銷解根塵

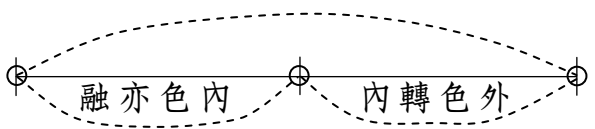
遣虛存實觀——煖、頂、忍  
(創觀所取名等四皆假施設)

名色 超越聲色

捨濫留存觀——世第一  
(內識有境有心) (雙空帶相)

識 照體獨立

攝末歸本觀——見道  
(攝相見歸本) (能所雙泯)



## 丙、成唯識論

《成唯識論》在加行分，煖、頂、忍、世第一時，於煖、頂、忍伏除所取，於世第一伏除能取，到了見道時，能、所取同時銷亡，見證真如。能取、所取皆無，即見到了空性。

依明得定發下，尋思觀無所取，立為煖位。謂此位中創觀所取名等四法，皆自心變，假施設有，實不可得。……如是煖頂依能取識，觀所取空。下忍起時，印境空相。中忍轉位，於能取識，如境是空，順樂忍可。上忍起位，印能取空。世第一法，雙印空相。皆帶相故，未能證實。三十三

若時於所緣，智都無所得，爾時住唯識，離二取相故。論曰：若時菩薩於所緣境無分別，智都無所得，不取種種戲論相故。爾時乃名實住唯識真勝義性，即

三十三

《成唯識論》大正藏31卷，頁49中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

83

十二緣起禪觀體系

84

證真如智，與真如平等平等，俱離能取、所取相故。能、所取相俱是分別，有所得心戲論現故。三十四

「能」是能分別，「所」是所分別。名色支所代表的八識見、相二分的能、所，微細難知，凡夫生命境界碰觸不到。故修行時，還須從觸、六入中穿透六識的能、所，再穿透七識的能、所，最後穿透八識的能、所，銷解名、色進入空性。這中間雖有六、七、八識做為禪觀覺性顯發之里程碑，但其實六、七、八識能所每一階段性的銷融穿透，都是一長距離的大面積旅程。在此禪觀旅程中，處處皆是不同能所銷融過程及境界，銷滅一分無明，能所的對應就清明一分。

## 第四節 小結

以上三節從（1）生命流轉（2）止觀運心（3）階段果證三者論名色之理

三十四

《成唯識論》大正藏31卷，頁49下

論。今將三者關係或同異處，試貫聯說明之：

1. 第一節從心性流轉角度，說明法爾覺性次第流轉到生命境界不同層次：從阿賴耶流轉到見、相二分、六根乃至山、河、屋、衣、身心等境界，說明了名色跟見、相二分的功能及位置。名色支是在前三支之後，第五、六支之六根、觸之前。這時，名色支相當於阿賴耶的見分、相分，也相當於能、所二取。

2. 第二節從止觀運心緣取，說明能、所跟見、相二分的關係：見、相二分或能、所，是通於八識都有，而名色定位是在賴耶。從禪觀運心角度，所謂心自緣心，是運轉意識的能所、見相，屬十二支中的觸支，從而穿越六根到達名色。觸支含有賴耶見、相分無明的特性，此即《轉識論》、《觀所緣論》所說，八識各具能、所，即是各具見、相二分。

六識與八識相通，因六識是由八識轉現出來的。這時的能緣、所緣是透過意識的分別心去緣取見、相分。也就因為生命根塵結構不能突破，所以從識體言，是限定在第六意識中，從十二緣起支則限定在觸支中。突破後，十二緣起中，觸支中之

意識觀照智慧就突破了六根，從而漸漸銷融名色支的能緣、所緣。此地觀行中，能、所關係定位在《解深密經》心自緣心、《密嚴經》之色心自然而轉，都是就意識而論，屬觸支，意識能、所的關係。與前面生命流轉所論的名、色是賴耶相、見二分的關係，有所不同。如何善說一念十二緣起中，此名色支在能、所二取，相、見二分之八識或意識的差異？關鍵在於意識與賴耶二者是相通的，如：

(1) 《瑜伽師地論》所言意地通八識。

(2) 華嚴謂七轉識與賴耶互依互轉生起。

(3) 《觀所緣緣論》謂八識皆具能、所。

因諸識皆相通，所以透過意識觀行推破外境，即推破觸、六根、名色，進入賴耶。觸之根塵如交蘆，體質虛偽。故十二緣起中，觸與六根、六根與名色、名色與本識，四支彼此之相生緣起皆如交蘆。此賴耶識支，名色支、六入支、觸支，四個生命境界彼此因緣相生相滅，猶如交蘆；而此四支各各自體，又以能、所相依，亦如交蘆而似假名顯現。

從生命流轉現境的角度：識支與名色支是兩個位階，但都在根塵未現之前；六入跟觸雖位階有差別，但因都屬名色支下，在根塵相形之後，所以合併來看，更突顯與名色支差異。

3·第三節從階段果證角度，說明能、所之觀行還滅向上銷融色心過程：從生命流轉說，名色支位階屬在阿賴耶。既是阿賴耶，則是見、相分，也是能、所。可是在觀行時，又說能、所位屬意識，當十二緣起中觸支。一會兒前說賴耶（名色），一會兒後說意識觸支，這不是矛盾嗎？實因前說生命流轉向下，後說觀行還滅向上。因為，從對向涅槃還滅觀行中，須從現前五蘊身心下手，推破十二緣起中觸、六入二支，方能漸進穿透名色支進入賴耶。此即是所有大乘禪觀修行之關鍵結穴處。

### 第三章 名色支之能所對除

前章從三段論述三位一體，說明賴耶識體中，法爾有見分緣相分之生命境界開展。故各宗派在修行瑜伽止觀中，都依藉於此能、所或見、相理論，做為禪觀運心

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

87

十二緣起禪觀體系

88

之基本，返迷還覺之大道。而此返覺之關鑰，即從名、色，能、所，見、相法爾相待立場，於觀定心中，生起相依相亡之理，達成證得無分別智之法身。此相依故對除相亡之理，諸宗法門各以智境雙泯、緣觀俱盡、火薪俱盡等理，說明禪觀實際運心銷亡能、所之徑，試說明如下。

#### 第一節 三宗禪觀所泯除之能所關係

前章論及在生命結構、止觀運行，及階段果證中，一切生命萬有之生滅現象皆離不開名色、能所、見相立場。今試就禪觀角度，觀察大乘三宗其能所雙泯說法特質，做為禪修者契入空性之依本。

#### 甲、中觀

《中論》思想以「八不」為核心，八不又以不生為主體。一切法無生、無體、無性，這就是《中論》的核心價值。為什麼無體呢？一切法因緣生故。所以從中觀

立場觀察一切法，都是因緣而有：不論是眾緣相生的立場，或眾緣在同一時間的異體、多體，或一法異時立場，都是由眾緣和合而成的。所以，對於法的真實認知，法的有無、生滅問題，都要從緣去觀察。攝嶺大師依據《大智度論》、《中論》提出觀眾緣，而後一切法盡，一切法不生。以智慧觀一切法的緣會，了知一切法不生；緣盡法空後，所觀緣的觀智也同時銷亡，名之緣觀俱盡。

攝嶺大師云：緣盡於觀，觀盡於緣。緣盡於觀者，凡夫、二乘、有所得大乘，此諸緣盡於正觀之內，以正觀既生，如此之緣即不生故，云緣盡於觀。在緣既盡，正觀便息，故名觀盡於緣。非緣非觀，不知何以美之？強名為中，強稱為觀。三十五

三十五 《中觀論疏》大正藏 42 卷，頁 50 下—頁 51 上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

89

十二緣起禪觀體系

90

## 乙、唯識

《轉識論》講到，唯識禪觀先遣除外境的不真實，將外境遣除後，剩下心識。但遣外境的主要目的，最終是爲了將心也空掉。所以，境銷融掉，心識也泯除掉，境識俱泯，方是唯識的根本意圖；境識俱泯，方是唯識的實性。唯識思想是將識與境，一先一後的泯除，雖有先後、一時之別異，但在能所相泯的思想上是是一致的。

如此識轉不離兩義：一能分別；二所分別。所分別既無，能分別亦無。無境可取，識不得生。以是義故，唯識義得成。何者？立唯識義，意本為遣境遣心，今境界既無，唯識又泯，即是說唯識義成也。三十六

問遣境在識，乃可稱唯識義。既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境，留心卒終為論，遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識

俱泯，即是實性。三十七

### 丙、如來藏

如來藏經論中，對能緣、所緣多以境、智相對而論，今試舉《圓覺經》及《永嘉集》理論陳述。

#### 一、兩木相因，火出木盡

《圓覺經》謂境如幻，智也如幻，境智之對除猶如兩木相燒，結果是火燒起來，兩木也燒盡，喻境智如木雙盡：

由堅執持遠離心故，心如幻者，亦復遠離。遠離為幻，亦復遠離。離遠離幻，亦復遠離。得無所離，即除諸幻。譬如鑽火，兩木相因，火出木盡，灰飛煙滅。

三十七  
《轉識論》大正藏 31 卷，頁 62 下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

9 1

十二緣起禪觀體系

9 2

以幻修幻，亦復如是。三十八

#### 二、如火得薪，彌加熾盛

《永嘉集》中以薪多火旺之喻，說明境智相生相泯特質：智之生起須仗多境，而境反為銷融轉化為智覺，境即失其境之原來質體。

如火得薪，彌加熾盛。薪喻發智之多境，火比了境之妙智。三十九

#### 丁、小結

從三小節中可知，大乘三宗禪觀之核心價值，其建立之理，均依本於此能所相泯之義。此能所相依而相盡，即名色支、見相分三位一體之止觀轉化理論的基本雛型。

三十八  
《大方廣圓覺修多羅了義經》大正藏 17 卷，頁 914 上

三十九  
《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 390 下

以下二節試以：

(1) 一切萬法皆是能所相對、因緣相待，呈交蘆義而生起。故此能所、見相、名色之相待生命境界，即是一切萬法交蘆義之代表模型。

(2) 三宗皆能所相泯，故就此境智相泯理路，及止觀流程，試詳為申述之。

## 第二節 銷除能所之喻……束蘆之喻（兩木相因、燈焰相續、兩手揩摩）

經中常以束蘆或交蘆來比喻法相之關係，交蘆就是兩根蘆葦相交疊架在一起，相依靠而站立起來，去掉其一，另一個就不存在。以此比喻任何兩法互相依托、相待、相因而行，任去其一，另一就不存。

除束蘆（交蘆）理論外，還有焰柱相燒、兩木相燼、兩手揩摩等比喻，皆近同於交蘆之喻，在佛法禪觀思想裡常常用到。交蘆思想在佛經裡到底指的是什麼意境？在禪觀思想裡到底提供了什麼理論依據，可令吾等藉此理論來修觀？此中尤須重視不同經典中，1. 交蘆所喻、所指對象不同，及2. 其所喻之理為一之現象。以

下先舉證經中交蘆所指諸事法，後再歸攝其義。

### 甲、交蘆之法

#### 一、根與塵，相分與見分互為交蘆

《楞嚴經》中，對根塵與相見兩兩互為交蘆之義，說得精簡絕佳：其謂根因對塵境而有知見生起，而塵亦因根之執取而生起六塵之影相。又此塵、根相對和合生識，而識生起，識體即具見分與相分之特質。此根塵、相見皆兩兩相依相因，以相依相因故，二即為交蘆義，皆不實有。

由塵發知，因根有相。相、見無性，同於交蘆。<sup>四十</sup>

《雜集論》中謂眼根、眼識與色塵三合之中，非眼取色塵，亦非識取色相，實則三者皆無自體，以因緣和合故，假立功能說有見，而隨世俗說眼見色。

非眼見色，亦非識等，以一切法無作用故，由有和合假立為見。又由六相，眼於見色中最勝，非識等。四十一

## 二、十二緣起支的無明與行，行與識，諸支之間，互為交蘆

十二緣起無明生滅乃至老死，十二支之相生相起，皆是因緣和合義；聚合成惑業苦三道，仍是和合相義，猶如束蘆。故《華嚴經》與《毗婆沙論》都把十二緣起中支支視成互為交蘆。

佛子！此中無明、愛、取不斷是煩惱道，行、有不斷是業道，餘分不斷是苦道；前後際分別滅三道斷，如是三道離我、我所，但有生滅，猶如束蘆。四十二

識緣名色，餘處復說名色緣識，此二種何差別？答：識緣名色，顯識作用；名

四十一 《大乘阿毘達磨雜集論》大正藏 31 卷，頁 703 中

四十二 《大方廣佛華嚴經》大正藏 10 卷，頁 194 中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

9 5

十二緣起禪觀體系

9 6

色緣識，顯名色作用。四十三

## 三、六界為交蘆

衆生執取地、水、火、風、空、識等六界和合為我，此六界和合亦互為交蘆（束蘆）。

以何六界和合？所謂地、水、火、風、空、識界等和合故。應如是觀內因緣法緣相應事。……名為空界。五識身相應，及有漏意識，猶如束蘆。四十四

## 四、賴耶與七轉識

唯識理論中，謂賴耶做為種子識，與七轉識（現行雜染法）之間互為交蘆義。

此於《成唯識論》中說得非常清楚，除於頌文中說二者彼此互為因果義，並引《攝

四十三 《阿毘達磨大毘婆沙論》大正藏 27 卷，頁 120 上

四十四 《佛說大乘稻芊經》大正藏 16 卷，頁 824 中—下



大乘論》文說焰炷展轉生燒，及束蘆互相依住等二喻，來說明此義。

諸法於識藏 識於法亦爾 互為果性 亦常為因性

此頌意言：阿賴耶識與諸轉識，於一切時展轉相生，互為因果。攝大乘說：阿賴耶識與雜染法互為因緣，如炷與焰展轉生燒，又如束蘆互相依住。唯依此二建立因緣，所餘因緣不可得故。四十五

## 乙、一切萬法皆交蘆義

由上諸經論可知：

- (1) 六界作為身心的組成。
- (2) 賴耶識與七轉識之互為因果。
- (3) 根與境的發生，相分跟見分的生起，識見萬有。

四十五  
《成唯識論》大正藏31卷，頁8下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

97

十二緣起禪觀體系

98

### (4) 十二緣起支，支支相緣生起。

此四皆是交蘆之義，所以可推出宇宙萬法其生起之結構，皆不外交蘆之理。而一切生命境界萬法生起，隨有情無明深淺等緣差異，因此有層層種種不同之交蘆生命境界，疊疊而成立惑業苦。生命流轉無盡，一切萬法的生起，都是因緣而現，相因相待而有，以交蘆關係而生起。所以《般若經》謂諸法相待、相因故假有，就是交蘆的概念。修行禪觀，就是從不同的生命層次，契入交蘆因待關係，去破解鉤鎖連環的和合相、假相的過程。而名、色或相、見分，或能、所取，則是生起萬法之際的重要環節，是銷解萬法生起的結穴處。

## 丙、交蘆的相關理論

交蘆的另一相通觀點是不二的觀念。一切萬法皆是相因相待而存在，此為交蘆義。而一切相對之二法，彼此沒有差別、無二，因為無體故無二，無二即相泯，相泯故相盡。所以諸經中所說不二義，即是交蘆之相通義。一切法是不二的，一切所

認知的相待法都是不二的，自他不二、根塵不二、色心不二、相見不二、能所不二、一切相對應的法不二。交蘆的觀念，可以說是佛法從名色支、相見分兩者對應關係，對於萬法生起的重要顯示。

十二緣起都是交蘆的現象，雖然萬法都是交蘆，但因有無明淺深不同，故有十二緣起支不同的層次。也就是說，在不同的無明淺深生滅層次當中，任一生命境界顯現，都是一種交蘆現象的顯現。所以在破除對生命境界的執著時，就要從交蘆——萬法相因相待的理論進入。從觀察法法之間的交蘆相因，認知到一切萬法的不真實性，而突破對生命境界的執取，進入所謂的還滅，銷融妄執，進入覺性。

### 第三節 境智相泯之理

#### 甲、能所二法之定位與理論之關聯

不同法門在設定不同能、所的理論時，同時亦將能、所不同的名相與義涵含攝其中。

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

99

十二緣起禪觀體系

100

能與所不同的對應關係，在不同的經典裡，佛陀用不同的語詞來詮表，譬如根與塵、境對識、境與智、緣與觀等。

1．阿含經、部派經典屬根與塵的關係，如不淨觀、十遍處、佛身觀、無常觀、四念處。包括：大乘淨土、密教本尊觀、佛像觀、落日觀等，亦屬根塵的對應。

2．唯識：唯識用識、境表現能所對應關係。唯識根本理論謂唯識無境，一切外境皆識所現，故將識體分成識與境，或相與見二部分。

3．如來藏：用境、智，因為一切皆真故，境即智體，境智不二。

4．般若中觀系統：謂一切法生滅皆因緣性，故以正觀觀之而知緣生無性，故是用緣與觀之對應：「智度論釋集散品云：緣是一邊，觀是一邊。離是二邊，名為中道也。」<sup>四十六</sup>

無論是根與塵、境與識、境跟智、緣跟觀的對應，都是能與所的對應關係，亦即前章所謂名色、見相二分，三位一體之理論。此能所對應關係也是各宗、各經論

共通的特質，所謂交蘆的關係。

不同的禪觀，各自為安立不同生命情境而思維考量。在不同的生命境界對應時，關鍵在背後的理論不一樣，所設定的概念就不一樣。對理的認知不同，所設定的名詞概念就有不同的認知。使用不同的語詞，固然有細微部分不同，但本質是共通的，這一點很重要。

在能與所二相待之法中，可以是「能依所轉」，亦或可是「所依能變」，何以故？以境智之能所關係來論，若謂智照境，則智為能，境為所；若謂境發智，則境為能，智為所。由此故知，境智在能所對應中，不是絕對誰能、誰所之關係，如下述之：

（1）從無相的心轉為有相的心：所有心識都有相分（所緣）跟見分（行相），此是從根、塵對應，轉換到唯識的行相跟所緣。此從無影像的心轉成有影像的心，是以境影響心：由外境引發行相、所緣，譬如塵境帶動根識，即以所觀境來帶動能觀心。心本來沒有不淨觀、十遍處影相，由觀外塵境，引發無影像的心而轉成有相。如：淨土的佛身觀，密教的本尊觀及聲聞的佛身觀、十遍處、不淨觀等。

（2）從有相的境轉成無相的境：大乘無相禪觀，如唯識、中觀、如來藏——以能觀心帶動所觀境，能帶動所。從內心名言的設立，漸觀漸轉，令外境盡空。所以，轉換的對象不是絕對的，有相、無相也不是絕對的，乃至是能、是所也不是絕對的。大乘在論境跟智、緣跟觀時，能待所，所待能，或是境待智、智待境，其關係都是相待或因緣性的。

## 乙、止觀流程：大乘禪觀

### 一、總說：止觀無所，而後無能

《楞伽經》卷4，及《大般若經》卷568中，都有止觀無所，而後無能之相同說法，分試引說以參考比對：

若知境界但是假名都不可得，則無所取，無所取故，亦無能取。能取、所取二

俱無故，不起分別，說名為智。四十七

所觀境界皆悉空無，能觀之心亦復非有，無能、所觀二種差別，諸法一相，所謂無相。如是思惟遣內外相，不見身心亦不見法，次第相續修學止觀：觀謂如實見法，止謂一心不亂。四十八

從此段《楞伽經》中，以（1）境界（2）知（3）能知心（4）所成就智等四法，將大乘止觀的基本流程解析成四過程：

1. 所取塵境空：建立所觀所緣外境不真實之知見。
2. 知外在塵境是空：知道所觀所緣的外境不真實。
3. 能知也空：知道外境不真實後，能知的心也不可待。
4. 無分別智的建立：能所皆空後不落斷滅，即是無分別智。

四十七 《大乘入楞伽經》大正藏 16 卷，頁 612 上

四十八 《大般若波羅蜜多經》大正藏 7 卷，頁 935 上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

103

十二緣起禪觀體系

104

## 二、別說

境智為什麼會相依相泯？是因有照了通達的過程——止觀運行。常理而論，都是智照境：智是心，是能觀；境是塵，是所觀。佛陀方便教法所建立之觀與境是對立的：境是無情、無心的，是所照，不能有照了之用。而大乘禪觀中，境智相泯、境智不二，此時智就是境，境就是智，境智平等不二，到最後如如智、如如境，而結歸佛三身之論。

從根塵對立、色心對立、能所對立之法，如何證達如如智、如如境？試述如下：

### （一）偏論境空

佛法謂一切法空，此為通論。蓋境智雙泯之理，須先了知一切境不真實，諸大經論中此點論述甚多，今試依《楞伽經》、《大般若經》略述之：

《楞伽經·無常品》謂諸法實無，而凡夫以無明病故，見有實法，如人眼疾見空中花。此萬法一切皆是假名，而諸凡夫不知，分別妄執，起起滅滅擾濁心識；在

賢聖弟子則知外境不實非有。《大般若經》卷598亦謂，一切能執取及所執取皆不可得，以一切法如幻夢水月不實，故如何可有能取、所取。由此二段經文證明一切外境皆悉不實無有。

譬如目有瞽，妄想見毛輪；諸法亦如是，凡愚妄分別。

三有唯假名，無有實法體；由此假施設，分別妄計度。

假名諸事相，動亂於心識；佛子悉超過，遊行無分別。

無水取水相，斯由渴愛起；凡愚見法爾，諸聖則不然。四十九

善勇猛！無有少法應可執受，亦無少法能有執受。所以者何？若能執受、若所執受俱不可得。何以故？善勇猛！以一切法皆不堅實，如幻事故。五十

四十九 《大乘入楞伽經》大正藏16卷，頁611下—頁612上

五十 《大般若波羅蜜多經》大正藏7卷，頁1099上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

105

十二緣起禪觀體系

106

## （二）般若無知

從境智如如不二的立場回溯來看，現前世間根塵對立、色心對立，乃至一切宇宙萬法的對立、隔礙、差別，是從如來藏真心與無明和合後生滅開始，喻如類似科學家所講的「宇宙大爆炸」理論。和合而後有行、有識，識體分裂成名色二法，名色再分成六根，之後所有萬物現前。如何把宇宙森羅萬象，有情、無情統合成清淨覺性，即佛法由迷返覺旨趣，即是境智相泯不二。然色塵外境有隔礙，是無情，怎麼能跟萬物融合呢？這就是境智相融，乃至境智如如最大難題。

在此，三宗都有其獨特理論：唯識把外塵轉成內識，進而銷融內境。如來藏謂，外境就是覺性，一體同質。中觀、般若不立相、見分，（1）先從一切萬法空，空故般若無知。（2）萬物是空性，空如何與觀智融合？所以「色相無邊、般若無盡」，將一切色質轉為般若智覺，內在的觀心是般若智，外在的根塵、塵境也轉為般若智覺，於是「如水合水，如空合空」。「般若無知」與「般若無邊」的論證，說明了中觀、般若思想如何銷融外境，如何將境智融合的理論。而後，天台更根據以上三宗

理論，才有「境照智」、「智照境」的發揮。

般若無知無見，不行不緣，不因不受，不得一切照相故。<sup>五十一</sup>

一切法者，謂蘊、處、界。云何通達五蘊？應觀五蘊如幻、遠離、空性、無所緣、寂靜、不生不滅。作如是通達，亦不見通達者，亦無所見，無知、無思，亦無分別及所分別。<sup>五十二</sup>

### (三) 般若無邊

前說境空故般若無知，故反推之，則色相無邊，故般若無盡。此是由境空故般若無知，轉到一切色聲香味觸法皆是般若、皆是觀智。此色相無邊，般若無邊，可以說明為什麼境可以照智？因為色相就是般若，故境即是智。

<sup>五十一</sup> 《佛說仁王般若波羅蜜經》大正藏 8 卷，頁 828 中

<sup>五十二</sup> 《大聖文殊師利菩薩佛剎功德莊嚴經》大正藏 11 卷，頁 903 下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

107

十二緣起禪觀體系

108

憍尸迦！色無邊故，菩薩摩訶薩所行般若波羅蜜多亦無邊。<sup>五十三</sup>

虛空無邊，色無有底，波羅蜜無有底。<sup>五十四</sup>

般若無知是從境空邊，論智無所取，故智亦空；般若無邊是從境空故，境轉成智而論。

### (四) 境智相照，境智平等

因境先已轉成無分別的實相，所以境亦是心，故能智照境、境照智。一般講智照境，天台進而提出了智照境跟智照智、境照境跟境照智的問題。前段「般若無知、般若無邊」已善釋其義，今依天台宗義說明之。

天台宗義謂境乃不思議境，境即是心，境即是空，境即是智覺，故能智照境，亦能境照智。

<sup>五十三</sup> 《大般若波羅蜜多經》大正藏 5 卷，頁 547 中—下

<sup>五十四</sup> 《光讚經》大正藏 8 卷，頁 215 下

智既是心，境亦是心，既俱是心，俱是法界，心心相照有何不可。五十五  
境能發智，智能照境，境智智境，境智是空，境智即非境非智，平等無二。五十六

### (五) 境空、智空

境智相待而空，說明智空跟境空是相依而有的。

一切法性無戲論故，當知般若波羅蜜多亦無戲論。五十七

法相如是，內外俱空。境智二眾，本來寂滅。如來所說實相真空。五十八

五十五 《法華玄義釋籤》大正藏 33 卷，頁 864 中

五十六 《大品經遊意》大正藏 33 卷，頁 64 中

五十七 《大般若波羅蜜多經》大正藏 7 卷，頁 987 下

五十八 《金剛三昧經》大正藏 9 卷，頁 373 中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

109

十二緣起禪觀體系

110

### (六) 如如智、如如境

前謂境智皆空，有人或執所證、所得斷滅，諸佛果德莊嚴猶如火燼燈滅。爲明非落入如是斷滅見，經中提出如如智、如如境，謂境智空即是佛之三身。如《心地觀經》說：以如如智會證諸法如如性。而《金光明經》更進一步講到：一切智無出如如智，一切境無出法如如，也就是如如境。此二種如如不一不異，於是就用涵蓋相合來說明如如智跟如如境的冥合，甚至用水乳相融來說明如如智跟如如境不一不異。

欲證有無如幻智 了達諸法本來空 住阿蘭若菩提場 令眾亦入真解脫

若欲速得如如智 證會諸法如如性 盡大劫海利群生 當住蘭若空寂處五十九

善男子，離無分別智更無勝智，離法如如無勝境界，是法如如、如如智，是二

種如如，如如不一不異。 六十

《法華文句·釋壽量品》解如來義中，以如如境、如如智及境智合論佛之法、報、化三身，可說將如如境智發揮到極致之地步。此如來三身義，境智對比如下：

法身↓如如境↓智度大海佛窮化  
報身↓如如智↓智度大道佛善來  
化身↓境智合↓智度相義佛無碍

三如來者，大論云：如法相解、如法相說，故名如來。1. 如者法如如境。非因非果，有佛無佛性相常然，遍一切處而無有異為如。不動而至為來。指此為法身如來也。2. 法如如智。乘於如如真實之道來成妙覺，智稱如理。從理名如，從智名來，即報身如來。故論云：如法相解，故名如來也。3. 以如如境智合故，即能處處示成正覺。水銀和真金，能塗諸色像；功德和法身，處處應

六十 《合部金光明經》大正藏 16 卷，頁 363 下

第二篇 大乘禪觀入徑—名色支之禪觀定位

111

十二緣起禪觀體系

112

現往。八相成道轉妙法輪，即應身如來。故論云：如法相說，故名如來也。 六十一

### 丙、小結

許多經典強調，法界本來清淨無染。之所以會有境智、根塵、能所、相見二分這些對待差別，都是無明的關係。有情生命中現出了這麼多對立、相待等法，實則如交蘆義，本來皆空，都是無明為根本因。一切法本來清淨無染，唯須有上述流程，以從心裡去除無明、無知。故知，所有大乘無相禪觀，都是從境智或緣觀、能所、相見二分對立相待交蘆的現象，輾轉銷融。

大乘禪觀從十二緣起逆觀愛、受、觸、六根諸支上溯，到名色支時，就是所有各宗大乘禪觀境智、緣觀、能所、識境、心法、根塵如交蘆義的表現。所以，名色支是所有大乘禪觀轉換的樞紐。



## 第四章 能所銷解之兩條路徑

在生死流轉中，賴耶因夾雜了無明，開展了見、相二分，所以，見、相二分裡都有無明成分，名色就是見、相二分，名、色就是無明的流轉。或可說是含有無明而顯現出名色，含藏著無明而顯現出賴耶識體的見、相二分。

無論是《中論》「緣觀俱盡」，或唯識境、識皆無，或如來藏、禪宗、天台經典之「境智雙泯」，都根源於相分、見分相依相存一體的理論。見、相或能、所固然相互對除，但在具體禪觀中，則猶如束蘆，必先擇一解構，而有從所入或從能入；或可說先除所或先除能之兩條禪觀入徑差別：

一是從所入，以中觀、永嘉禪、唯識為代表。從破除生命的妄執入手，此妄執體現為生命境界，所以是在生命境界上去破無明的妄執。在生命根、塵的境界上取妄執，故觀境界的不真實性，而了知妄執的不真實，看到對諸法為實有之妄執，是透過對境的深刻觀察以後，而了知妄執的所在，了知妄執本身跟境是融合在一起的。一是從能入，以參話頭、耳根圓通為代表。直接面對無明，不去處理境的問題，

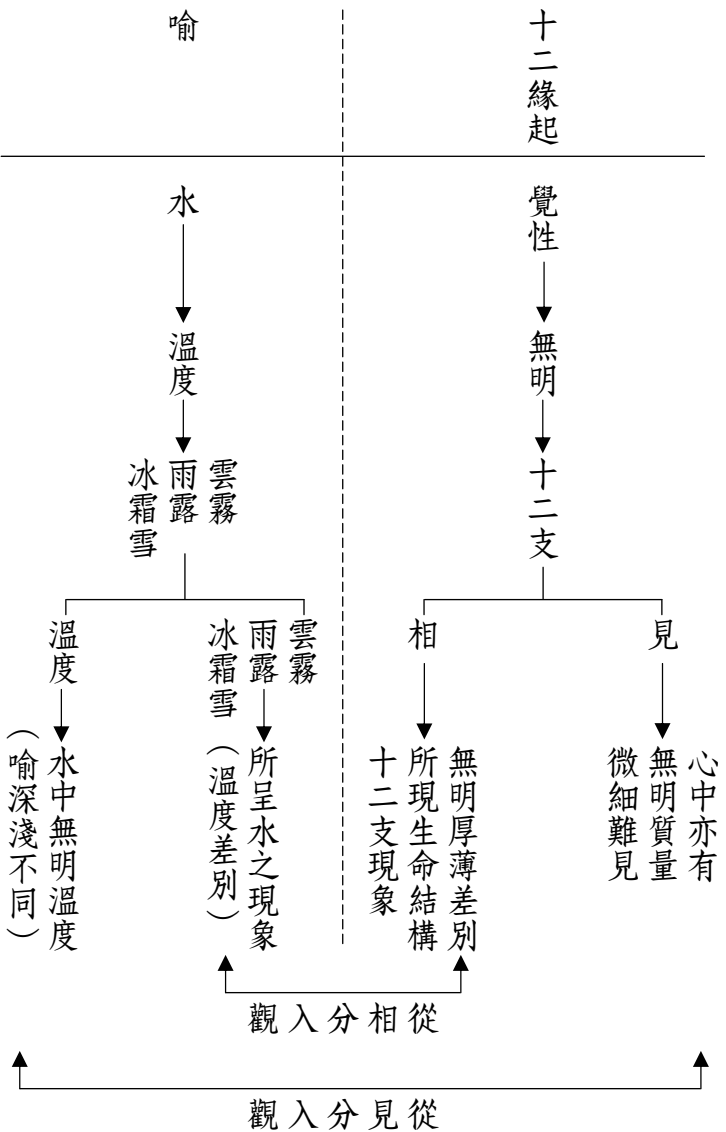
不涉入根、塵、識生命的境界，而直接從能緣的心識體上去觀察無明，把無明淨化，此乃直接透過六根、名色切入。

### 第一節 比喻

禪觀發起令十二緣起各支銷融過程中，無明與各支有一個直接對應的關係，舉水為喻：水喻有情覺性、如來藏性、中道性、唯識性，無明就是溫度，水因為無明溫度的關係，出現雲、霧、雨、露、冰、霜、雪的差異。雲、霧、雨、露、冰、霜、雪代表十二有支不同情境的差異，溫度代表無明的妄執。一種處理方法，是從溫度下手，控制溫度高低，就控制了雲、霧、雨、露、冰、霜、雪外在形貌的差異。另一種處理方式，是直接改變雲、霧、雨、露、冰、霜、雪外在形象，改變外在形象其實也就改變了水的溫度本質。所以，一路從不同生命情境的外相去改變，這就是對所緣境相分觀察的契入；另外一路，對溫度控制，就是觀察心性見分上之無明本質的不真實，從無明依托之微細見分契入。

所以，從比喻裡可以了解到，最後都是要能夠見到水的本質，雲、霧、雨、露、冰、霜、雪就是水，也就是溫度的差異，找到溫度，就找到水的不同層次的表現，

也找到了水的本質，茲以圖表示之：



第二篇 大乘禪觀入徑—名色支之禪觀定位

十二緣起禪觀體系

三位一體是整個名色支重要核心。所有法門在修行時都是利用緣觀俱盡與境智泯一契入。爲什麼？因爲名色支所站的位置，是在進入空性、登初地、證法性時的關口，在登初地、證法性時，必須要盡除名、色（能、所）。而從初發心到證入初地一大阿僧祇劫的修行過程，中間十信、三賢位的四十個菩薩階位，所有生命境界都是無明的表現，亦即是名、色的表現，能、所表現，相、見分的表現。不同生命階位，都代表不同層次的無明。各宗在修行時，還是從名、色兩路下手，互相的銷融。在到達初地前的任一個修行過程層次，銷融了能，就銷融所；銷融了所，就銷融能，所以境智雙泯，緣觀俱盡。因爲每一宗派在契入空性時，一定要銷融能所，而且能、所所含有的無明是等量齊觀的，故銷融時一定是兩邊互相同時前進的。這更支撐了十二緣起在禪觀裡的價值。

十二緣起禪觀就是要穿透名色支，才能進入空性。從名色支開出兩條修行路徑——能入跟所入。從所入還有三宗的差別，三宗是根據名色支混合時不同的特質而產生。而從三宗的差別，又可以證明十二緣起禪觀的價值。

## 第二節 從除境入

唯識、永嘉集、天台、中觀等，從緣境、觀境、除境、境空切入，以色支相分為所緣，進入空性破無明。

為何要除境？除境目的為要空心，此中即有除境、除心先後的問題，此可從《轉識論》中看到此問題意識。在修行法門中，因衆生對外境執著較清晰、明白，容易掌握，故先從外境角度破除衆生執著。然因境智二而一，故空境後，境上無明消泯，智上無明亦銷融。

問：遣境在識，乃可稱唯識義。既境識俱遣，何識可成？答：立唯識乃一往遣境，留心卒終為論。遣境為欲空心，是其正意。是故境識俱泯，是其義成。此境識俱泯，即是實性。六十二

六十二 《轉識論》大正藏31卷，頁62下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

117

十二緣起禪觀體系

118

生命境界當下，就是無明的表現，這是一路貫串下來的思想。故直接在生命境界當中，去觀察、契入生命境界的虛幻不實而銷融無明。中觀、永嘉禪、唯識雖然三者都有先除境、後除心的過程，就所破而言，皆大體一同，但從緣境入手，中間還有很多細微差別。如起始作觀，中觀依緣合論破諸法假名，唯識用四尋思觀破名義，《永嘉集》破名體。外境雖破，所得之真理相狀仍有區分，試論如下：

### 甲、三宗觀法

#### 一、中觀

《中論》二十七品，每品都是做為觀入中道的所緣境。此所觀的對象，涵括根塵所顯一切法相，將根、塵、識三者放在等同位置，都看成是所觀境，凡聖諸法亦看成所觀境，然後一一法論破其不真實。這時，所觀境空，相對的，能觀智也空了。

其思惟觀察的方式，主要從諸法都是因成、相待、相續之衆緣假合而生，緣生

故空，相因故無。如〈觀因緣品〉所謂：「如諸法自性，不在於緣中。」<sup>六十三</sup>、《中觀論疏》云：「以相因故無自性，無自性即畢竟空。」<sup>六十四</sup>這都說明中觀是從思惟現前諸法眾緣和合而生的立場，論證其緣生無性畢竟空。當了知現前境界不實，內心就相對破除一分對境界的無明妄執。

諸法眾緣成 性羸無自在 虛假依他立 故我法皆無

果眾緣合成 離緣無別果 如是合與果 諸聖達皆無

識為諸有種 境是識所行 見境無我時 諸有種皆滅<sup>六十五</sup>

「諸法眾緣成 性羸無自在 虛假依他立 故我法皆無」一切法是眾緣所成，因為依他建立，所以虛假不自在無我。「果眾緣合成 離緣無別果 如是合與果 諸聖達皆無」一切法的果體是眾緣所成，離開眾緣沒有另外的果法生出來，眾緣和合

<sup>六十三</sup>《中論》大正藏30卷，頁2中

<sup>六十四</sup>《中觀論疏》大正藏42卷，頁67上

<sup>六十五</sup>《廣百論本》大正藏30卷，頁185下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

119

十二緣起禪觀體系

120

相，及眾緣和合所生的果法、法體，聖者了達皆無。這兩首頌都不斷強調，一切法眾緣和合無體的論述。下一頌說明如何觀察進入和合無體：「識為諸有種 境是識所行 見境無我時 諸有種皆滅」識體是一切萬物的根源，所以說「識為諸有種」。識是從什麼而生起呢？識是依境而生起，所以說「境是識所行」。「見境無我時」了達一切外境都無我時，「諸有種皆滅」一切萬有都銷融盡。所以從所引《廣百論》看到：前兩頌強調一切萬法緣起性空的實相真理；第三頌表達如何見到一切境界的無我，了達境界無我，就是觀行所在之處。

再從下段《大般若經》觀察思維：謂一切法無行者、無知見者，為什麼呢？因為一切法無作用、性遠離、如幻事。為什麼如幻無作用呢？因為「眾緣和合相似有故」，所以「妄現似有，無堅實故。」因為是眾緣和合，妄現似有不真實。菩薩應該如是知、如是見。這告訴我們，應該從眾緣和合不真實、幻化的立場去觀察一切萬法。

以一切法皆無作用，能取、所取性遠離故。以一切法不可思議，能、所思議性遠離故。以一切法如幻事等，眾緣和合相似有故。以一切法無作、受者，妄現似有，無堅實故。六十六

## 一一、永嘉禪

永嘉禪的觀察是有次第漸次的：1. 先尋思名、體的不真實性。2. 認知名、體不真實為主，即將此不實物相之體，觀成是覺性本質，把一切境即轉成覺性。3. 境的不真實性轉成了覺性，而後境逐漸銷亡。4. 境體銷亡二分，逐漸轉作一分覺性。5. 最後覺性即是非空非有，如幻夢中道。

永嘉的思維是從觀察一切法「名」、「體」的不真實，實則是以觀「體」的不真實，因為名依於體，所以名不真實。一切法體是由緣會而成，所以「夫體不我形，假緣會而成體。」緣也不是有一個自體，所以「緣非我會，因會體而成緣。」最後

六十六 《大般若波羅蜜多經》大正藏 6 卷，頁 783 下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

121

十二緣起禪觀體系

122

的結論是「萬法從緣，無自體耳。」

若欲明其真妄，復當究其名體。名體若分，真妄自辨。真妄既辨，愚智迢然。

六十七

夫體不我形，假緣會而成體。緣非我會，因會體而成緣。……是以萬法從緣，無自體耳。六十八

從永嘉大師對修行切入點的結論：「萬法從緣，無自體耳」一切都是緣起而有的。既然緣起而有，那要如何去觀察它的不真實呢？

雖則萬法無體，可是並不同《中觀》、般若講的當下就是空。《永嘉集》裡是把萬法及煩惱無明轉成實相智慧，所以說「萬法本源，由來實相。塵沙惑趣，原是眞宗。」永嘉大師以物像是般若智而非空相，「故物像無邊，般若無際」把一切塵

六十七 《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 393 中

六十八 《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 393 下

境轉成般若的眞智。所以「以其法性本眞，了達成智故也」一切萬法的眞實性，本來就是眞實的實相，怎麼了達呢？須要窮究音聲色相之境。森羅萬象，因爲凡夫迷惑，就會有聲色的紛紜。故要能了悟聲色體本寂靜，了達事法相依相泯，其實本來就是眞實性。所以，了達當下，就是智慧。如此永嘉大師就把聲色外境當下，轉成了覺智之性。

萬法本源，由來實相。塵沙惑趣，原是眞宗。故物像無邊，般若無際者，以其法性本眞，了達成智故也。六十九

今之色相紛紜，窮之則非相。音聲吼喚，究之則無言。迷之則謂有形聲，悟之則知其聞寂。如是則眞諦不乖於事理，即事理之體元眞。妙智不異於了知，即了知之性元智。七十

六十九 《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁393上  
七十 《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁393中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

123

十二緣起禪觀體系

124

永嘉大師在〈毗婆舍那頌〉更進而告訴我們：境智相依，而且相生、相了、相盡、相攝，所以說：「智生而了，了無所了，了境而生，生無能生」，所以「雖智而非有，雖境而非無」，最後是「有無雙照」。

智生而了，了無所了；了境而生，生無能生。生無能生，雖智而非有；了無所了，雖境而非無。無即不無，有即非有，有無雙照。七十一

### 三、唯識

唯識將一切法約攝爲名與義，透過四尋思、四如實智的觀察，觀察到一切法的名、體或謂名、義的不眞實性。了知一切外境的不存在、不眞實，進而轉成都是由內心所顯現。

名義互為客 菩薩應尋思 應觀二唯量 及彼二假說

從此生實智 離塵分別三 若見其非有 得入三無性  
菩薩在靜位 觀心唯是影 捨離外塵相 唯定觀自想  
菩薩住於內 入所取非有 次觀能取空 後觸二無得<sup>七十三</sup>

《攝大乘論》指出菩薩應要觀察名跟義是彼此相依的。名義與名體是相同的概念，此跟《般若經》所講的三假——名假、法假、受假也是一樣的意涵。所以說應觀名、義二法本質，實是虛假無體的。爲什麼呢？因爲名跟義有兩個特性：（1）自體（2）差別相。自體跟差別相都沒有，所以說名、義都是假說，無所有。能夠了達名、義的自體跟差別相都是假說無體，實在沒有一切的外塵，就得到一分如實智慧。能了達沒有外塵，了達名、義無所有，就是了達無有所分別的外境。所分別無有，能分別亦不得有。

瑜伽禪觀在觀法不實無分別後，進一步講，「菩薩在靜位，觀心唯是影，捨離

七十三 《攝大乘論釋》大正藏31卷，頁124上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

125

十二緣起禪觀體系

126

外塵相，唯定觀自想。菩薩住於內，入所取非有，次觀能取空，後觸二無得」。前兩頌可說是「捨濫留純」觀，這一段是屬於「攝末歸本」觀。此中「觀心唯是影，捨離外塵相」是承續前面的說法：菩薩入定後，了達唯識無境，一切外境唯自心影像所現，所以捨離了外塵境界的執取，了知一切都是唯心所現。而「菩薩住於內，入所取非有，次觀能取空，後觸二無得」這首頌就進入了五重唯識觀裡的「攝末歸本」觀，在菩薩住於內識之中，觀察識體內心所現、所取影像不真實，所以非有，進而在識心裡能取影像的見分也空。所以能取、所取皆空，破除二取，一切無所得，能所雙亡。

唯識禪觀也如同中觀一樣，先得觀外塵境，以名、義的自性跟差別相破除外塵的實有執。而後轉爲內境自心影像的觀察，泯除本識內之能與所。其推觀破除外境之理，基本上與中觀、永嘉禪意義大同。

唯識瑜伽行，旨在把所有現實外境都轉成內識，從「名義互爲客」尋思此互爲客即是相因待義，故無名、無義，識內之境也銷融。中觀不轉外境爲識或爲內，亦

不講覺性，當下就是空性，這是泯絕無寄宗的特點，一切都空。永嘉禪不如前二宗將境轉成識或空，而是把一切境轉成覺性，一切都是覺性。三宗所轉成者，爲1. 識2. 空3. 智覺，雖然不一樣，但都是從一切法之境不實觀察，都是從破境的立場切入。

## 乙、對比三宗同異

以上三種從所入（境入）法門，唯識、中觀、永嘉，在緣塵破法後，仍有差別，可說有同也有異。故在此對比之：

### 一、同：從對境破法的止觀過程論同

三種法門都有對境破法的止觀過程，二者都在觀法的不真實性。茲表列三者止觀過程，並略述此表大義：

永嘉禪法、中觀、唯識的禪法，觀慧發起皆是從推破外境而生，觀察推破外境

不實，而內智通達不執取。事實上，不僅是破外境，同時更主體功能，是銷亡內在附於能知上的無明。何以說推破外在名、色境界，同時亦即推破內心的妄執？因爲外境本身是個不決定的境界，站在世俗有情業感立場而言，琉璃天宮、山河大地或刀山火炭，皆業感所現，業感也不實在。是人、鬼或天的業，乃至佛菩薩神通力、所現淨土，種種身心世界不一，而萬千差別皆不實有，乃業力所現。

外境會隨著衆生的業感、因緣性不同而改變。外境之變易，從大乘之理論有三個角度：

（1）從般若中觀立場來看，一切法緣生，無自性，空。一切外境是因緣生，本身沒有真實體性。

（2）從一切唯心立場，一切萬法即是佛之法身，即是般若智覺，無有一毫垢染、虛妄、善惡分別性。

（3）從萬物皆由唯識所現，是不決定的。衆生所對的山河大地一切境界是識性所現，非真實存在。



由上三理可知，所見一切外境山河根身，本質是隨著心所執取而改變，如夢隨眠心而起。外在山河身心境界是什麼？究實而言，不是絕對客觀存在的境界，而是由心的執取而成立。既非存在、非真實，為何而現種種色心？即是無明力故，心妄執而有。請問是誰能有力推破無明妄執？答謂：一者意識，二者七識跟八識。七、八識，凡夫無法觸及，故亦無能用來推破萬物，而般若中觀雖不立賴耶，然仍承認六識具能、所二取之用。故諸宗皆以意識為觀智之主體，當意識中無明妄執銷亡後，一定會將影響力量反應到阿賴耶見分、相分，終至賴耶見、相二分，色、心銷亡竟盡，而達所謂照體獨立、神光獨耀之境。

從境入，不管是永嘉、唯識、中觀，基本上，是從凡夫對境的實有妄執立場開始立論入觀，所以，第一步都從破法的實有執下手。

		所緣與所破之境	思維觀察不實	所轉成
般若中觀	名、受、法（三假）	緣生故無		空
永嘉禪	名體	萬法從緣		智
唯識	名義	名義假立		識

## 二、異：從觀想所依三宗之理論論異

三宗基本上都是從緣境、破境開始，不但緣塵，而且破塵。反之，如參話頭等則在修觀時從能入，不緣塵而且不破塵。三者觀破外塵後，皆因境銷融而智增長，可是在破境成智時，三宗不皆同路。理由是法門背後所依據的三宗之理本身有差別。所以有異：

（1）永嘉禪依據如來藏理，所觀境與能觀心之體是真心，所以破了塵執（名色）後，觀與境雙泯轉成覺性。

（2）唯識觀依據唯識理，以一切唯識故，將外境轉成內識，內境再泯，全體成一識體。

(3) 中觀般若之理，以一切法緣生無性，故所觀之法不實如幻夢，了達幻夢即是真空。

三宗雖所依理及所顯智不同，但殊途同歸，最後能所雙亡，境智冥一。在能所相亡過程中，修觀時所著重理論之特質側重固有所不同，及至實際修行時，根據每個人根性，在三宗大原則下，各宗內仍有很大的差別、調整。因為單一理論所規範之領域太寬大，衆生心性太深廣，所以在不同生命操作上，就會產生不同路徑差異境界。唯最後，大家都是能所相亡，就是禪宗所講的照體獨立或靈光獨耀的境界，亦即《楞嚴經》的淨極光通達，《般若經》的清淨法界，唯識所謂的大圓鏡智，證得法身、無分別智的境界。

### 第三節 從泯智入

在前述大乘三宗從除境入之修法外，另有一從智、心，即能緣見分立場進去的路徑，此以參話頭和觀音耳根圓通爲代表。參話頭及耳根圓通反聞自性不在除外

境，而在除掉能觀智、能緣心上無明，藉觀取能緣之心，除掉能緣見分上之無明。所以參話頭「誰」所推究契會到者，就是能緣、能念；反聞自性主要也在追究能聞這個問題上。

#### 甲、參話頭

##### 一、能觀心行相

以南宋大慧宗杲禪師所提出的參話頭做爲代表。參話头的核心義涵在疑情，疑是不決定，即是於真實無知。因不知可否，故無法決定，不知就是不明，不明就是無明。從很多參話頭祖師語錄中，可見到，參話頭就是要用覺照了知去對治此疑情，參，或究，或看，其實都是指照觀的覺性在面對一個無知、無明的境界。所以，參、究、看之義，即是用心性的覺性去面對無知或無明。

所以參話頭的主體仍和永嘉禪法之「惺惺寂寂」的意趣相同，如高峰禪師即令學人參話頭時所用之心，即是「惺惺」，如謂「只貴惺惺著意疑」。

## 二、所緣取境界

參話頭運心時，內心所緣必須離開外塵，即離開心意識，不對境。

在經典中，皆是要行者用意識去觀察陰、界、入三科之法，於事法中見無我之理，如《阿含》、《中觀》等。然此處卻反其道而行，要行者（1）頓捨外塵（2）死卻心意識（3）生死魔根一刀斬斷。此對於經中緣三科之事相反處，即是從根入與從境入的一大標幟。

只向不可得處，死却心意識。七十三

蓋心意識乃思量分別之窟宅也。決欲荷擔此段大事因緣，請猛著精彩，把這箇來為先鋒、去為殿後底生死魔根，一刀斫斷，便是徹頭時節。七十四

七十三 《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁893下

七十四 《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁896上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

133

十二緣起禪觀體系

134

## 三、觀察對象及所對治煩惱

禪師在修行中所處理的是識心上的煩惱，而不是所面對的生命境界本身。經論如前章所論大乘三宗，或《阿含經》、《俱舍論》等中，皆主論陰、界、入之不實，此蓋通則。而大慧禪師捨此他求，謂須從意識中遠離所有虛妄境界之煩惱、諸取，方能入佛聖智。此等論述大異諸宗，故值得深思追究。

佛乃自覺聖智之境界也。決欲知此境界，不假莊嚴修證而得。當淨意根下無始時來客塵煩惱之染，如虛空之寬曠，遠離意識中諸取。七十五

參話頭所銷融的對象是無明。在禪宗歷代祖師裡，很多講到在參禪當中，所面對的形體時，相對於教下三宗所緣取的境界是「三假」中觀、「名體」永嘉集、「名義」唯識，則參話頭所緣取卻不是這些外在境界的假名、假相，不是所謂的色、聲、

香、味、觸、法等法的特質，而是心的無知狀態。心的無知狀態，禪宗祖師有時直接用無知來表達，有時是以與無知相似的名詞來形容，譬如昏鈍、不識。昏鈍是昏昧、愚昧義。禪宗祖師常說，要在心性裡去銷融昏昧無知、黑暗愚昧。更進一步，當禪觀更深入時，就會面臨一個深刻無知心的影像。這時的無知，不只是闇昧，而是一種漆黑的行相，這在禪宗祖師稱之為漆黑桶。當把漆黑桶打破時，就是開悟的時節。而這個漆黑桶，或是所指的昏鈍、所說的不識處，也可以說是參話頭所要對治的無明、煩惱、無知的行相表現。

前所云借昏鈍而入是也。但只看能知得如是昏鈍底，畢竟是箇甚麼？只向這裏看，不用求超悟，看來看去，忽地大笑去矣！此外無可言者。七十六

大慧禪師謂「昏鈍底」、「不識處」薦取，在禪宗宗師謂為漆桶，廬山天然禪師講得更明白：「正要你這個漆桶，但行住坐臥祇恁麼按住看」。特別看，還要按住抓

七十六 《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁935下

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

135

十二緣起禪觀體系

136

著這漆黑無知、無明去看，不是說得明明白白嗎？如是漆桶之說，在禪宗祖師可說處處皆有。

如今要見真功德，不用別求，只向不識處薦取。若透得此二字，一生參學事畢。

七十七

日者禪云：某甲於此事如黑漆桶一樣。山僧云：正要你者箇漆桶。但行住坐臥祇恁麼按住看，看來看去，自然一日迸斷，自知老漢相為處不要解。七十八

忽然打破漆桶，頓見本來面目，則身心世界當下平沉，如空華影落，十方圓明，

成一大光明藏。七十九

從參話頭許多宗師語錄中看出參疑一法：

七十七

《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁896中

七十八

《廬山天然禪師語錄》嘉興藏38卷，頁182下

七十九

《憨山老人夢遊全集》嘉興藏22卷，頁782上

(1) 不是去面對外在的六塵，而是對內心深處探索反觀，反觀心源。

(2) 不是去觀察三科萬法的真實與否，而是去觀察心上無知無明的狀態。

參話頭完全是從心上、從根、從心的源頭、從能觀、從能知昏鈍底入手。我們說「誰在念」，即是從能觀的角度來看心上的無明。此與唯識、中觀、永嘉禪的破法、破六根六塵、破身心山河大地是不同的角度。

## 乙、耳根圓通

《楞嚴經·耳根圓通章》裡的「反聞自性」，也是屬於從根（能）上進入銷融的方法。《楞嚴經》講到：

初於聞中入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生。如是漸增，聞所聞盡，盡聞不住，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。<sup>八+</sup>

<sup>八+</sup>《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》大正藏19卷，頁128中

「入流亡所」，「入流」是指將心入到反聞自性去，「亡」指脫離，「所」是聲塵。「入流亡所」之後，進一步「動靜二相」不生，再「聞所聞盡」、「覺所覺空」，最後「空所空滅」。

前面「入流亡所」是先脫離粗的聲塵，「動靜二相」是指連細的動靜二塵迥然雙脫，「聞所聞盡」是指能聞跟所聞的聞性也把它銷融。聞的根性銷融以後，顯出覺性，能覺跟所覺也銷融，「覺所覺空」，最後「空所空滅」、「寂滅現前」。這裡面分成幾個層次：

1. 離粗的聲塵 → 離五音之聲
2. 離靜的聲塵 → 入無聲之聲
3. 銷融能聞的根 → 入湛然無盡成覺性
4. 銷融此湛然覺性 → 成空
5. 銷融智境雙泯之空 → 能空、所空俱寂
6. 離空而後寂滅現前

從《楞嚴經·耳根圓通章》反聞自性的過程可以看到，不是以破除聲塵的角度去淨除，而是不斷地進入到更深的覺性，進而脫離塵境之黏附。此漸次由粗轉細之聲塵及所緣境，即是附著於能聞心上之無知與無明。無知無明轉細後，進入到內在的覺性。可以說，反聞自性所面對的是從內在能觀的能上，去銷融無知與粗動妄執後，進入到智覺及空性的顯發，最後寂靜自性顯發。

在文殊菩薩對阿難分析尋聲聽聞理論中，可以看到，透過反聞自性後，從內在聲根的解除，轉換到整個山河大地的銷亡。聲根跟山河大地銷亡後，覺性清淨，再從幻化緣起中看世間，就如同夢幻泡影般虛幻之十喻緣起境界。

旋聞與聲脫 能脫欲誰名 一根既返源 六根成解脫 見聞如幻翳

三界若空花 聞復翳根除 塵銷覺圓淨 淨極光通達 寂照含虛空

却來觀世間 猶如夢中事 <sup>八十一</sup>

<sup>八十一</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》大正藏19卷，頁131上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

139

十二緣起禪觀體系

140

#### 第四節 從境（所）入與根（能）入對比

能入與所入是依據根與塵開展的兩條修行路徑，最後均能到達能所雙泯，契入空性。以下分析此二路徑在觀行中有三個不同點：

##### 甲、初觀破塵境否

（1）從境（所）入：破除外境為先，如唯識、中觀、永嘉都是先破外境、外塵，而後入到空性真實中。

（2）從根（能）入：耳根圓通、參話頭等法門是不觀對破除外境、外塵，而背離塵境，向根、向心源、向自性銷融。

##### 乙、成觀定境的相狀

（1）從破法入手的中觀、唯識、永嘉等法門，起始即是以破除根身，了知萬法虛妄而入手，即前述破名義、三假等。隨工夫漸進，而證悟之境界亦逐漸開展

顯現，由微至著，而非剎那天地轉變。

(2) 從觀心源入手的參話頭及觀音耳根圓通，則是在修行功德圓滿後，剎那開悟而破碎山河大地，如禪宗有所謂「虛空粉碎，大地平沈」之境界，《耳根圓通章》有「六根成解脫 見聞如幻翳 三界若空花 聞復翳根除<sup>八十二</sup>」之說。

### 丙、修觀行中涉境、知境否

(1) 從境入法門，如默照禪、永嘉、唯識、中觀，則愈修與境愈明，雖涉境而心不著。

(2) 從能入之參話頭或耳根圓通反聞自性修法中，功夫入手後，因為法門背離塵境，所以行者在生活中因功夫成片，而後六根與外境脫離，成為木頭、石頭，如高峰禪要等所說。

從所入，先破境妄，後顯智明（境入）；從能入，先顯性覺，後離妄塵（根入），

<sup>八十二</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》大正藏19卷，頁131上

可以很清楚對比出二種路徑法門的差別表徵。而修行中，心涉境、知境否，亦為二種法門之大不同點。

## 第五章 止觀緣取根境同時：直觀無明

根境同時，是在根塵上直觀無明。相對於參話頭、默照禪、永嘉禪奢摩他等屬中下根的法門，摩訶止觀等則屬頓入法門，而禪宗直下棒喝，更在摩訶止觀之上。此直觀無明，隨衆生根器利鈍，甚至超越名色，直接會入法性，進入或識、或行、或無明各支。

在佛法修行中，境智相泯（緣觀俱盡）可以說是修行的要點，然而各宗師接引行人時，因行人根器差別，而有頓修跟漸修的差別，如：

師曰：「何不體取無生，了無速乎？」曰：「體即無生，了本無速。」師曰：「如

是，如是！」八十三

一切法本來如如，那有體不體的問題。體就是止觀，體就有照達了知的過程。智者大師修止觀的過程有體，故屬從止觀修行上論。「了本無速」，一切法，境也無乎！智也無乎！如如境智、境智如如，沒有體不體的問題。故禪宗所闡述的是境智如如的境界。境即是智，此是論證悟的問題。所以以下二節各從止觀及證悟論直觀無明。

### 第一節 從止觀論根境同時

#### 甲、《摩訶止觀》之巧安止觀

《摩訶止觀》破法徧和巧安止觀的差異，在於破法徧與前面中觀一樣是推破外境的不實，而後契入一切不生。巧安止觀則是法性即現前當下，貪、瞋、癡、妄執

八十三 《六祖大師法寶壇經》大正藏48卷，頁357下

第二篇 大乘禪觀入徑—名色支之禪觀定位

143

十二緣起禪觀體系

144

跟法性之間只是無明的差異而已。智者大師在「巧安止觀」講到：「今當體諸顛倒，即是法性，不一不異。雖顛倒起滅如旋火輪，不信顛倒起滅，唯信此心但是法性。」

八十四 「不似前面所述從根入或從境入，而是直接體會到當下一切就是無明。《摩訶止觀》在「巧安止觀」這段，超越名色支之以心緣境的相泯過程，直取無明與生命境界轉換的差別。故已非從名色支往上溯了，而是跳過名色支，直契到達無明支或行支、識支。

#### 乙、《圓覺經》禪那

《圓覺經·威德自在菩薩章》中有奢摩他、毘婆舍那、禪那三種止觀法門。其中禪那方法就是屬於直取法性。《圓覺經》上講到：「了知身心，皆為罣礙，無知覺明，不依諸礙，永得超過礙、無礙境，受用世界及與身心，相在塵域，如器中錙，



聲出於外。<sup>八十五</sup>」一切山河外境，一切能知、所知，都是以無明為體的無明相，都是罣礙，所以要覺明，以明除去無明（指無知）。「不依諸礙，永得超脫礙、無礙」，在修行時不再用身心取著，而是直接超過身心的境界；「礙」指前面的身心世界。「受用世界及與身心，相在塵域，如器中鏗，聲出於外」身心世界雖在，但覺心了然而受障礙，如器中鏗，突破身心境界。「器」指的是身心世界；「聲出於外」指的是覺性。可以說是超過身心世界，直指前面三支（識、行、無明），突破了身心世界，突破見分、相分而直指覺性。然所謂聲出於外，尚有個出的過程，亦即表示是止觀的過程功夫。

### 丙、《真心直說》〈真心息妄〉

在《真心直說》〈真心息妄〉章，有十種用功方法，其中第七、第八為「內外全體」、「內外全用」，說明身心世界都是真性或是妙用。

<sup>八十五</sup>《圓覺經》大正藏 17 卷，頁 917 下—頁 918 上

第二篇 大乘禪觀入徑—名色支之禪觀定位

145

十二緣起禪觀體系

146

九即體即用。謂做功夫時，雖冥合真體，一味空寂，而於中內隱靈明，乃體即用也；靈明中內隱空寂，用即體也。……十透出體用。謂做功夫時，不分內外，亦不辨東西南北，將四方八面，只作一箇大解脫門。圓陀陀地，體用不分，無分毫滲漏，通身打成一片，其妄何處得起。<sup>八十六</sup>

而第九、第十「即體即用」、「透出體用」，則把體用同時交融迴互。體是寂然，用是靈明覺知，即身心、山河寂然空相，而覺明、洞曉身心世界，獨一琉璃，通體光淨。

知訥禪師〈真心息妄〉所說的「即體即用」、「透出體用」固然說是一種方法，但已是一種修證的功夫境界。所以看待知訥禪師這四種方法時，與其當下手處，不如說是行者修行工夫到一定境界後，在最後修行階段才使用這個方法來操作，非是初學者所用的方法。

丁、餘者，如《永嘉集》中之優畢又似巧安止觀，《中論》法品中「一切實」，

<sup>八十六</sup>《真心直說》大正藏 48 卷，頁 1001 中

亦屬此同類。

## 第二節 從證悟論根境同時

馬祖道一、黃蘗禪師都講此心就是佛，此心與佛無二：「一日謂眾曰：汝等諸人，各信自心是佛，此心即是佛心。」<sup>八十七</sup>、「不知息念忘慮，佛自現前。此心即是佛，佛即是眾生。」<sup>八十八</sup>

此在知見上與《真心直說》的「全體全用」、「透出體用」，及《摩訶止觀》巧安止觀、《圓覺經》禪那、《中論·法品》中「一切實」，是同一意涵。黃蘗禪師講，要能會得心即是佛，唯直下無心而已。而大慧宗杲禪師雖叫人參話頭，但語錄卻說：「以本份事接人」，不落經教之次第接人。所以，從大慧宗杲禪師的「本份事接人」，馬祖禪師、黃蘗禪師的「即心是佛」，黃蘗禪師叫人「直下無心而已」，看出禪師在

<sup>八十七</sup> 《景德傳燈錄》大正藏 51 卷，頁 246 上

<sup>八十八</sup> 《黃檗山斷際禪師傳心法要》大正藏 48 卷，頁 379 下

勘驗行者時，是以證悟的境界直接指點，提示即心即佛的境界。《摩訶止觀》的巧安止觀、《圓覺經·威德自在章》的禪那、《永嘉集》的優畢叉、《真心直說》的「透出體用」、「同體同用」，則是在貪瞋癡煩惱即是菩提的理則下，論修行的契入點。這部分跟大慧宗杲禪師要人參話頭、看心，黃蘗禪師要人直下無心，其實是一樣的道理。可是，六祖惠能以下，黃蘗禪師、馬祖禪師，以至大慧等諸大禪師，之所以為禪師，不是貴在叫人無心或教人參話頭，而是令人能直下承擔法身，直下證悟佛智的境界。如佛云善來比丘，即證阿羅漢；鹿野苑三轉法輪，五比丘亦證阿羅漢；亦如阿含經中，須深問佛：何故有諸比丘不入四禪而得證阿羅漢？佛答：彼為慧解脫。

巧安止觀、禪那、優畢叉，以及「全體全用」、「透出體用」、「一切實」，都是論工夫、論止觀修行。而六祖以下，黃蘗、馬祖禪師、大慧諸禪師是論證悟。論工夫跟論證悟，看出了禪師差異。而不管是論工夫、論證悟，基本上都是指著當下全體覺性的呈現。這部分與前面從根入、從境入的境智對除，實有利、鈍差別：前面

是從根、境或能、所，慢慢往上走，走到一定階段後，才有巧安止觀這個層次。而論工夫時，也有法門、根性的差異。

所以提出修行禪觀的兩個層次：

- (1) 從根入、從境入：屬名色支內，中下之根，能所境智相依相融。
- (2) 論工夫、論證悟：超過名色支，直指一切即是覺性，由無明、行、識三支下手。

## 第六章 結論

十二緣起禪觀體系的主軸，以無明流轉貫穿，而在十二緣起中現起不同生命形態、階位，及妄執淺深差別。反過來講，一切生命境界本質是無明，《大智度論》謂除諸法實相，餘皆魔事。不同階位如同人體不同部位骨骼，一個一個串接起來，中間串接的關係就是穴脈，就是所謂的關節，在此即十二緣起諸支。不同宗派禪觀，就是在不同的關節點切入無明的穴脈、無明的結穴關節處。十二緣起之名色支，如

人項脊，更是無明的結穴處。所以，回歸到十二緣起中，以無明做為貫穿不同關節的結穴處而言，名色支當為各宗修行中，最具有特色、關鍵處的結穴處。以庖丁解牛喻於此理，則須善識名色支關節處，將無明大夢切解開來。

### 第一節 能所相泯為大乘各宗禪觀結穴所在

前述各章得到兩個結論是：

一、緣觀俱盡或境智、境識雙泯是各宗派、法門進入名、色，或能、所，或賴耶識體中見、相二分的大門；是所有宗派及法門，在穿透五蘊根塵妄執，進入空性之前必經過過程；也是所有法門共通的理則。其背後的理論基礎，即十二緣起第四支名色的生命結構，其與見相二分、能所二取，所架構出三位一體的理論關係。

二、因為名、色，即見、相二分，即能、所二取，相依如束蘆、焰柱之喻，二者皆含藏了等量等質之無明妄執。兩者是一而二，二而一的。去除一者，另一者也無法存在，故可以從境、所邊下手，當然也可以從智、能邊下手。所以，就分出兩

支不同法門系統。何以故？

(一)從二者相依相因處說，取掉或空除了其一，另一亦無法安立存在。束蘆之說多在經論。

(二)從二者同含等量等質無明說，如相分銷融一分無明，另一者如見分，亦同時銷融一分無明；一者除十分無明，同時另一亦除十分無明。如雙手雙相揩摩，兩木互燒。

從以上修行的行法過程可以看到，十二緣起的名色支確確實實代表生命裡非常重要的修行內涵；代表了識體的相、見二分；也代表了識性的能緣、所緣關係；也代表心的智境緣觀部分；也是所有修行法門契入的樞紐必經之路。

## 第二節 依於十二緣起建立大乘禪觀體系

### 甲、方便道與真實道差別

方便道：前章已論及能所、境智相泯是大乘禪觀入佛智覺的唯一入門，雖有頓、

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

151

十二緣起禪觀體系

152

漸、行、證之不同，但無分別智之證得捨此莫由。因此，可依能否境智、能所相泯，做爲判釋大乘真實禪觀之一明白確切界線。即法門緣觀，能達到能所相泯者爲真實觀，否則不爲真實觀。是故，佛經中諸多禪法亦令有情出離三有者，然未達真實觀之界線者，吾通指爲方便觀。以此法門爲方便故，方乃漸漸修至真實，故亦爲一乘禪觀之一部分也。故如(1)阿含、毗曇之蘊有我無觀(2)六度菩薩行(3)密宗本尊觀(4)往生淨土行，是皆方便觀也，何以故？試說明之：

#### 1. 法有我無

《阿含經》及《毗曇》等論，其宗趣在於了知陰、界、入中無有情之我執，故法有我無爲立宗之旨趣。然《法華》〈方便品〉化城之喻，可知法有我無之說，實爲佛爲化生的方便教法。《中論》亦有佛或說我，或說無我，諸法實相中，無我無非我之說。

迦葉當知，彼初化城，謂聲聞、緣覺乘清淨智慧，空、無相、無作解脫之智；

真實大城是如來解脫。是故，如來開示三乘，現二涅槃，又說一乘。八十九

## 2·六度菩薩行

六度實為大乘之本質基礎，但諸大經論皆廣說——行六度，須一大阿僧祇劫方證空性。若從長時久遠而看，六度事行菩薩行是方便道，因為是做為進入境智雙泯的方便過程。

要世間善滿，得出世間善，轉地前有漏功德，作彼地上無漏功德，轉轉增勝。菩薩爾時境智雙夷，泯然一觀。不見有世間、出世間，及能照、所照之異。唯有真如一味、等味，如萬川歸海，同一鹹味，無有諸河味別故。亦不失地前功德也。九十

八十九 《大法鼓經》大正藏 9 卷，頁 296 中  
九十 《金剛仙論》大正藏 25 卷，頁 865 中

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

153

十二緣起禪觀體系

154

## 3·密、4·淨

引唐密最具權威的《大日經》疏主一行禪師的說法，其在《大日經疏》卷六講到：雖然能於三昧中，見十佛刹無量聖尊，甚至能轉成自身，因為還是「有相有緣」故，所以仍是世間三昧。此時必須要轉入觀察十緣生句。因為觀察十緣生句才能淨除妄想戲論，與空相應：了達這一切漫荼羅海會佛國境界，都是緣生，都是如十喻，夢幻水月一樣不真實。這時才能到達出世間三昧。

具見十佛刹土，微塵眾等，無量聖尊，三種密印，互不相雜，或復一心不亂，轉成自身。雖則奇特難思，尚以有相有緣故，名為世間三昧。若此三昧現前時，行者觀察十緣生句，淨除一切妄相戲論，與空寂相應。即悟如是漫荼羅海會，皆悉從眾緣生，如鏡像、水月、乾城等，觀無性相，是名出世間三昧。九十一

在密教經典裡，雖然講到可以今生就證入初地，頓集一大阿僧祇劫的福智資糧，可是必須有一定條件因緣。爲什麼可以頓時證入初地呢？雖是藉由本尊觀成就，得到佛菩薩的加持，可是見到佛菩薩，並不是成就現身入初地的主因。本尊觀成一緣只是「緣」。是因見本尊後，於定中見如來說法，「聞已思惟，則入法身真如觀，一緣一相平等，猶如虛空」。所以，得入初地，頓集一大阿僧祇劫資糧的行者，是因聞法思惟，觀法真如平等故。此中所謂一切法「一緣一相平等」，這就是境智相泯的理論。

則於定中，了了得見一切如來說甚深法。聞已思惟，則入法身真如觀，一緣一相平等，猶如虛空。若能專注無間修習，現生則入初地，頓集一大阿僧祇劫福智資糧。<sup>九十二</sup>

另外在《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》說，能一時集得身中一大

<sup>九十二</sup> 《成就妙法蓮華經王瑜伽觀智儀軌》大正藏19卷，頁602上

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

阿僧祇劫所集福德智慧，則爲生在佛家。爲什麼能夠集得登地所須一大阿僧祇劫功德？因爲蒙佛加持，能夠「變易具生我執、法執」之種子。

能變易弟子俱生我執、法執種子，應時集得身中一大阿僧祇劫所集福德智慧，則為生在佛家。<sup>九十三</sup>

所以可知，能夠得到一大阿僧祇劫福慧資糧，主要是因爲轉換了對於能取所取的虛妄不實妄執。《金剛仙論》等經亦有相同說法，恐繁不多引述。此可以看到，密宗強調即身可以成佛，但仍須很清楚的了解了知，密宗修行成就的兩個過程：

### 1. 本尊觀

藉佛菩薩的感應加持力而見本尊，大乘佛法即是見佛感應。這理論在《般舟三昧經》講得很清楚：「現在諸佛悉在前立<sup>九十四</sup>」餘等禪法亦有見佛聞法得悟之說，與

<sup>九十三</sup> 《金剛頂瑜伽金剛薩埵五祕密修行念誦儀軌》大正藏20卷，頁535下

<sup>九十四</sup> 《般舟三昧經》大正藏13卷，頁899上

密宗理論一樣。淨土行者帶業往生到極樂世界，花開見佛悟無生，道理亦是一致。本質上，《觀經》與《般舟三昧經》是以今生見佛為宗趣，《彌陀經》以持名往生見佛為宗趣。今生見佛、往生見佛，其最後目的還是見佛聞法悟無生。所以，見佛或往生，以及本尊觀成就，只是修行開悟的一個方便。

## 2 · 真實觀

在見佛或見本尊成就後，仍須觀萬法唯心，或觀十喻，或轉法執種子。實則轉法執種子，即《大日經》十緣生句本質，也就是《般若經》中十喻，也是《中觀》緣生無性、無體的理論。單就本尊觀、念佛見佛觀，及帶業往生，基本上還是方便，因為未得法空，未證能所雙泯的境界，所以名為方便教法。

### 乙、真實道中頓漸差別

頓漸差異，實是從行者根性利鈍而論。關鍵在行者心性中對「能所相因不實」的惑執淺深不同所致。不論利根、鈍根行者，起修時都須從現前根塵識三合觸入手。

第二篇 大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位

157

十二緣起禪觀體系

158

但鈍根者於能所相依因之惑執深，故須長時間透過能、所之相互迴互揩摩，方能徹底銷融名色支，證入空性無分別智，進入前三支。而利根者於能所相依因之惑執淺，或已歷劫熏修，故能速通達名色支之能所障覆，直取前三支。

名色、六入、觸三支 ↓ 漸 ↓ 從能入、從所入 兩條入徑

無明、行、識三支 ↓ 頓 ↓ 從行法、從證法 詮釋不同

本文透過十二緣起禪觀體系，將大乘各宗禪觀，從法性立場、生命流轉立場、禪觀運心立場，予以定位和釐清，希從中對大乘禪法有所體系性的認識。試列表總結之：

方便道 (大乘三宗) 真實道	二乘、六度事行、淨土帶業往生、密宗本尊觀	
	漸	境入 中觀、唯識、永嘉奢摩他、《摩訶止觀》之破法徧
	頓	根入 參話頭、耳根圓通
	證悟	止觀 《摩訶止觀》的巧安止觀、《圓覺經》禪那、 《中論》一切實、密宗之十緣生句 六祖、永嘉《證道歌》、黃蘗、馬祖、大慧

### 第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

#### 壹、前言

##### 一、正覺宏智禪師與天童寺

本文介紹天童正覺宏智禪師禪法，首先定位正覺與天童寺關係。若以如淨禪師爲標竿回溯起：如淨禪師生於一一六二年，一二二四年住天童，一二二八年入滅，駐錫天童只有四年。日本曹洞宗始祖永平寺道元禪師一二三三年來中國，一二二五年謁如淨禪師得法，即如淨禪師住天童的第二年；道元隨如淨禪師在天童學法兩年餘，一二二七年回日本弘傳曹洞宗。故如淨禪師在天童之歷史地位因日本曹洞宗之法脈傳衍而彰立。而如淨出生前五十年，一一五七年正覺入滅。

正覺與大慧號爲南宋初期禪門兩泰斗，一提倡默照禪，一提倡話頭禪，二人年

齡相仿。大慧一〇八八年出生，比正覺禪師早兩歲，正覺禪師一〇九〇年出生，可是正覺年紀輕而先入滅。正覺從一一二九年住天童到一一五七年入滅，前後廿九年頭，將近三十年。因爲時間久，所以影響很大，三十年中，爲天童打下非常宏觀的禪門風氣，此可從他自己做的〈僧堂銘〉看出：他來天童四年以後，花了一年蓋了一個大僧堂，一千人在裡面吃飯、睡覺、參禪，實施農禪生活。

予住山之四年，十方來學，雲趨水赴，屋不能容……。欲募淨信增大其堂得乎……。縱二百尺，廣十六丈，窓牖床榻，深明嚴潔，萬指食息，超搖容與。謀始于紹興壬子之冬，工畢于甲寅之春，總費紙錢萬五千有奇。冬溫夏涼，晝香夜燈，開盃而飯，洗足而坐，耕牧其間。——

所謂「萬指」，就是一千人。以前禪堂叫做僧堂，僧人吃飯、睡覺、參禪都在裡面。日本永平寺尚存舊僧堂，現在就是如此，因爲道元禪師在如淨禪師時代所住



的天童寺禪堂即如此。

正覺入滅，如淨出生，如淨禪師與正覺之間差兩代人，約七十年。雖然天童原本就是個大叢林，但可說正覺替天童打下了非常好的禪風規範，不論軟硬體二方面皆是，世號爲天童中興之祖。從天童歷史發展言，正覺禪師是位舉足輕重的禪師。所以，要講天童思想、曹洞宗思想，必須把正覺宏智禪師放在一個非常重要、招牌的位置。

## 二、解析正覺宏智禪法的意義

自達摩初祖來東土以心傳心，歷代禪宗祖師都是以心印心，明心見性。佛性本心是做爲每個人開悟的根源，六祖說：「本來無一物」，神秀說要「時時勤拂拭」，基本上二者都肯定有一覺性本心，只是一個還要假待拂拭，一個卻是本光現前。宗師在循循善誘，對不同根性的人時，有不同的說法教導、引導：對上根或已久修習的人，直接呈顯本來面目；對要再啓蒙陶鑄者，就須循循誘引。歷代祖師上堂說法

部分都是直顯心性的，而小參或法語普說部分，則是對初機或尙修習中之行者的鼓勵、勸勉和指導修行的過程。在此指導修行過程中，就蘊有修行理論的體系。今天解析正覺宏智禪師的禪法也是站這個立場，不是從語錄的根機利鈍交鋒或悟境火花的迸放立場來談正覺宏智禪師的禪法，是從建立正覺宏智禪師的禪觀理論體系、建立修習禪觀次第過程之角度來處理。

再從禪宗宏傳的歷史觀來看：達摩到六祖之印心接法是不涉修證，直指人心的。六祖以下到臨濟、潑仰、曹洞之前，如馬祖、黃檗，祖師禪風尙非常樸質，無特殊形式。五宗以後，形成門庭風範及規矩的施設，像臨濟的「四料簡」、潑仰的「圓相」、曹洞的「賓主五位」、體用明暗。到法眼宗，門庭施設較少，文益祖師被評爲「對病施藥，相身裁縫，隨其器量，掃除情解。」<sup>二</sup>。臨濟、洞山、潑山三位基本上是同時代的人，先後在十多年間入滅。其中洞山最晚入滅（八六九年），而法眼文益又比洞山晚了九十年入滅（九五八年）。所以從後人對法眼文益隨機解黏縛

而門庭施設較少的評論，或許我們可以大膽假設，禪風在時空轉變下，門庭施設の契機性在百年間已有很大變化。

前則祖師宗風的弘揚，都是言下即悟；後有門庭風範施設，亦都是境界的勘驗，是為已經徹悟堪為人天師範者試驗弟子之手段，不同宗風門庭施設只是為根機不同而做的教化。但宗風門庭施設到現在，能勘驗者已經隱沒難尋，徒成文字而無法操作。再者，唐宋禪師遍地，法門隨處得聞，而今法門隱沒難知。所以，對禪宗之研究，如果從宏揚宗風之修行實證角度而論，除了梳耙歷史源流，必須尋找可以使用、操作的修證理論、修證次第、修行方便。先要有修行之入手，能上路了、有些功夫了，才需要勘驗，抽釘拔楔。如果棄捨法門修行方便，則於現今佛弟子修學所涉相遠。這是當前時代與眾生業感真實面。

以下本文解析正覺宏智禪師默照禪思想，即分為兩大點：一從整體思想分析默照禪思想架構；二從實際運心分析默照禪之修證過程。

## 貳、默照禪思想架構

為方便對默照禪觀有整體架構之理解，分第一，禪觀所依；第二，禪觀層次，兩大點略述。禪觀所依，提出默照禪以如來藏圓覺妙心為理論所依；禪觀層次，提出入空之照體獨立，與出假之放光說法兩層次。

### 一、禪觀所依

「吾家一片田地，人人本有」這是正覺宏智禪師禪觀所依主體，整個禪修過程就是把我們本有心光、覺性開顯出來。《廣錄》中處處可看到這樣的思想，這在宏智禪師禪觀中是一個非常明確的概念。這一思想與平常所讀《圓覺經》、《楞嚴經》等如來藏、唯識經典完全一致，與所有禪宗祖師的思想也是吻合的。雖說此義人皆明白，但仍然要提出，因為這是正覺宏智禪師禪法的立足點、基準點，要論禪法理論就必須由此講起。在此我們分從本具及修證兩立場，說明宏智禪師對此問題之闡

述：

(一) 從本具立場論妙淨明心

正覺宏智禪師把每個人本具的清淨圓覺妙性、佛性——如來藏性，做為修行的基礎，說名為「妙淨明心」，或叫「吾家田地」、「自家屋裏事」、「舊家一段事」，他說這是人人本有的：

只是諸人妙淨明心，在一切塵一切剎，與法界等。清淨如滿月，妙明常照燭。

三

吾家一片田地，清曠瑩明，歷歷自照。……乃佛祖出沒化現，誕生涅槃之本處也。妙哉人人有之。<sup>四</sup>

<sup>三</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 66 上

<sup>四</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 77 下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

165

十二緣起禪觀體系

166

渠非修證，本來具足，他不污染，徹底清淨。……元不借他一毫外法，的的是自家屋裏事。<sup>五</sup>

元只是舊家一段事，何曾有分外得底，喚作真實田地。<sup>六</sup>

其實很多經論及歷代祖師都說這個道理。茲舉經典證明：

1、《圓覺經》云：「一切眾生，種種幻化，皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有。<sup>七</sup>」《圓覺經》講「圓覺妙心」就是正覺宏智禪師講的「妙淨明心」、「自家屋裏事」、「舊家一段事」、「吾家一片田地」。

2、《楞嚴經》說：「見與見緣并所想相，如虛空花本無所有，此見及緣，元是菩提妙淨明體。<sup>八</sup>」，或說：「此見妙明與諸空塵，亦復如是，本是妙明無上菩提

<sup>五</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 74 上

<sup>六</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 78 中

<sup>七</sup> 《大方廣圓覺修多羅了義經》，大正藏 17 卷，頁 91 上

<sup>八</sup> 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》大正藏 19 卷，頁 112 中

淨圓真心。<sup>九</sup>《楞嚴經》裡的「妙淨明體」、「淨圓真心」就是這裡所謂的「妙淨明心」。

3、《金剛三昧經》說：「何以故？心本淨故，理無穢故。以染塵故，名為三界，三界之心，名為別境，是境虛妄，從心化生。心若無妄，即無別境。<sup>十</sup>」。「心本淨故」即是妙淨明心，吾家田地之意。

4、正覺宏智禪師自引《華嚴經》：「無一眾生而不具有如來智慧，但以妄想顛倒執著而不證得。<sup>十一</sup>」以此證明心性本淨、人人本具妙淨明心的理論。

除經論為證，再舉兩位禪宗祖師為例：

1、黃檗禪師說：「達摩從西天來，唯傳一心法，直指一切眾生本來是佛，不假修行。但如今識取自心，見自本性，更莫別求。<sup>十二</sup>」

<sup>九</sup>《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》大正藏19卷，頁112中

<sup>十</sup>《金剛三昧經》大正藏9卷，頁369中

<sup>十一</sup>《大方廣佛華嚴經》大正藏10卷，頁272下

<sup>十二</sup>《黃檗斷際禪師宛陵錄》大正藏48卷，頁386中

2、《宗鏡錄》中錄仰山和尚云：「頓悟自心無相，猶若虛空，寄根發明，即本心具恆沙妙用。<sup>十三</sup>」

此中二師所說「自心」即是上所說之旨。所以不論從經論或從禪宗祖師思想來看，「心性本淨、人人本有妙淨明心」之理論明確無疑，剩下的就是怎樣去顯現人人本具的妙淨明心，開展徹見本心本覺的過程與功夫。此說明正覺宏智禪師的默照禪禪觀，所以寄於「妙淨明心」本具佛性之上開展。

### (二) 從修證立場論不空覺性

以上是從本具立場論人人本有妙淨明心，宏智禪師亦從修證立場指陳，謂之「不空覺性」。妙淨明心本來清淨，但以妄想顛倒執著而不證得，故須洗淨磨除此心上的塵垢。故在淨除萬緣、脫出根塵、休歇過程中，特別提出雖空掉、淨除一切妄念後，還有一個東西沒有空掉，那個東西就是我們的本來心地。所謂：

<sup>十三</sup>《宗鏡錄》大正藏48卷，頁944上

體得盡箇時，雖空，空它不得，方見露柱懷胎底時節。<sup>十四</sup>

一切皆空，一切皆盡，箇是本來時節。所以道：一切皆從心地生，除去一切生底，還是本來心地。<sup>十五</sup>

此中「本來心地」，就是前面所說的「妙淨明心」。又說所有身心世界本性都是空寂的，把這些虛妄執取的、本來空寂的、體性無實的塵垢淨除掉以後，此心地體性卻空不得，這是我們人人之本來心地，體性雖空而卻含生萬法。所以云：「一切法到底，其性如虛空，正恁麼時，却空它不得，雖空而妙。」<sup>十六</sup>

宏智禪師又引《華嚴經》「風動水動」比喻，謂心性中有很多善惡相，善惡相就像水上的波浪。心是水，無明是煩惱風，無明煩惱風滅了，波也跟著滅。但波滅不是水滅，善惡相盡後，亦非心滅。文云：「爾心地上，存許多善惡等相，便是水

<sup>十四</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁70下

<sup>十五</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁60中

<sup>十六</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁64中

上波浪。風休波滅，不是水滅；善惡相盡，不是心滅。本來一段事空不得。<sup>十七</sup>

以上正覺禪師從1、垢盡淨現；2、幻盡真現；3、風靜波滅水還在，說明不空本覺之理論。所謂「空他不得」的這個法就是「妙淨明心」、「吾家本有田地」，乃至《圓覺經》所說的「圓覺」。只不過在此是從修證立場，說明在修行過程中，當把覆障在心性上的無明、妄想、塵勞、業識去除掉以後，而覺性顯發、覺性不盡之理論。

## 二、禪觀層次

正覺宏智禪師明確提出修行目的就是爲了脫生死，乃至能證法身，了達一切法皆我自性本心所現。凡夫在生死中被境界所遮蔽，所以不能透脫。若能超越境界，穿透遮蔽，那麼生死換色身就像換個房子、換件衣服相似；如果不能穿透境界，生生死死就被色身所隔礙拘限：「若不被生死轉，不被境界惑，生也在我，死也在我，

<sup>十七</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁60下

脫穀漏子如閱傳舍，如換衣服相似。<sup>十八</sup>」要能夠脫落生死，必須要能明心，能夠了自己的事，所謂「爾若明得心，爾若了得事，更無毫髮分外底，更無毫髮欠少底。<sup>十九</sup>」且在脫了生死、明心過程中，一定要親自去行履，要親自去證得：「此一段事，直須人人自到，人人自證，可以超出生死，可以透過古今。<sup>二十</sup>」宏智禪師提到有些禪人，只是在禪冊上學言語作道理，往往自誤誤他，對生死永遠沒有把握：「如今一般漢，將禪冊子上言語，作道作理、作佛作法，幾時得了去。<sup>二十一</sup>」

整個了脫生死、證法身的觀照過程，若按照整個禪觀細部次第來分可有九個層次之多，留待下節修證過程中詳述。在此則為明宏智禪師默照禪觀之修證階位，對比教下通途之修證層次，大分為二概述：第一，照體獨立，這是從「假」、「妄」入空，進入無分別智的過程；第二，放光說法，這是由「空」出「假」，起後得智應

<sup>十八</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁65下—66上

<sup>十九</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁70下

<sup>二十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁67中

<sup>二十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁70上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

171

十二緣起禪觀體系

172

化世間的階段。

### （一）照體獨立

現前凡夫心識紛擾，緣取外塵。故宏智禪師要我們在根塵識糾纏、幻化外塵中，勵力洗盡脫離外塵，淨除外境，一直到所有虛妄塵境消除無餘。此功夫之後，正覺宏智禪師提出「照體獨立」理論，指謂泯除一切相而覺性完全彰顯。此時之覺性靈知猶杲日麗天，迥無一法遮蔽，廣無涯際，與虛空等齊，貫通三世，一切語言文字與色相塵境，絲毫沾粘不上，唯是一覺性顯現，故名之為「照體獨立」。說言：

圓混混、光皎皎，照徹十方，坐斷三際，一切因緣語言，到此著塵點不得。唯默默自知，靈靈獨耀，與聖無異。<sup>二十二</sup>

靈而明、廓而瑩，照徹體前，直得光滑淨潔，著不得一塵。二十三

兄弟直須一念相應，前後際斷，照體獨立，物我俱亡。明歷歷、圓陀陀、露裸裸、赤灑灑。二十四

「照體獨立」時是證到一切法空的境界，而且從一切法空證到自己覺性的顯現。我們比對其他禪師或經典，也有類等同於「照體獨立」的思想，如1、永嘉禪師的「全境即智」；2、高峰禪師的「無心三昧」；3、百丈禪師的「靈光獨耀」；4、楞嚴經的「常光現前」，可說都是契入無分別智的陳述。從此以後，則起後得智應化十方，放光說法。

## （二）放光說法

正覺宏智禪師的禪法不但能令覺性顯發，脫落生死，而且能夠分身化現，以一

二十三 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74上

二十四 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁71中—下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

173

十二緣起禪觀體系

174

切根塵做佛事、說法、放光。用教下理論講，「照體獨立」是從五蘊身心煩惱一直到無分別智（入空）的過程；從「照體獨立」往後，就屬後得智（出假）、分身十方的生命境界。

照體獨立是覺性徹底顯露。這時，以所顯露覺性證入一切山河大地同共一體，都是我心，都是我身，所以能夠於一切森羅萬象、於一切色聲香味觸法、於一切根塵中出生化現，做大佛事，得大受用，利益一切，十方普應。他舉出：

根根塵塵，在在處處，出廣長舌，傳無盡燈，放大光明，作大佛事。二十五

何處不是諸人放光明！何處不是諸人得受用！何處不是諸人現神通！何處不是諸人作佛事！二十六

「照體獨立」跟「放光說法」是正覺宏智禪師禪觀思想兩個重要關鍵層次，代

二十五 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74上

二十六 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁64中

表從起始初學，到整個禪觀圓滿的過程。當然，「照體獨立」在前，「放光說法」在後；自利在前，利他在後；入「空」在前；出「假」在後；先破妄，現真，後出空，妙有。

### 參、默照禪修證過程

正覺宏智禪師的默照禪觀，前已從整體思想架構說明其所依理論主體及修證兩層次。在此進而以九個禪觀次第，階梯性的分析其禪觀運心過程，此九個禪觀次第爲：一、淨治揩磨；二、休歇；三、銷解根塵；四、惺惺寂寂；五、超越聲色；六、照體獨立；七、轉身撒手；八、同體同用；九、放光說法。以下逐一解析：

#### 一、淨治揩磨

前面談到，正覺宏智禪師所提禪觀思想主體性在於：本覺心性爲塵垢所蒙蔽，只要能將本覺清淨顯現，就能超越生死、十方化現，成就法性功德。所以去除本心

上的塵垢，是做爲修行的第一要務。可以說，所有禪法的入手初步都先要讓散亂心止息，散亂心止息才會有「止」、「定」。從不同禪觀典籍看到，如《俱舍論》要「專一所緣」、「心一境性」而入禪定；《瑜珈師地論》提出「九住心」爲入禪定次第；數息觀則透過數息來除妄，覺察妄想。即使是禪宗，知納大師《真心直說》裡也要我們「覺察」；永嘉大師要由「忘塵息念」中入奢摩他。這都是要行者提防妄念、破除妄想。

從一普通入門行者來論，任何人都有無始煩惱習氣，所以第一步，當然是先淨化或止息這些惡習妄緣，要我們自己靠潛心內觀、靜坐默究的過程契入。所謂「真實做處，唯靜坐默究。」<sup>二十七</sup>、「學佛究宗家之妙，須清心潛神，默游內觀。」<sup>二十八</sup>此正覺禪師所謂「靜坐默究」或「默游內觀」的做工夫方法，具體而言是要行者透過內觀，將身心妄想淨除，內除攀緣之思，外不被因緣流轉，直至身心裡沒有一點

<sup>二十七</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 73 下

<sup>二十八</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 75 下



塵境渣滓。此時之身心狀態即所謂「槁身寒念」、「枯寒心念」；所做工夫即「淨治揩磨」、「排洗塵垢」。謂之「當在淨治揩磨，去諸妄緣幻習，自到清白圓明之處。」<sup>二十九</sup>、「但直下排洗妄念塵垢，塵垢若淨，廓然瑩明。」<sup>三十</sup>

基本上，絕大部分禪法都會提出一個淨除妄想的功夫，或許淨除方法不同，甚至對業習垢染的詮釋不同，但所要處理的對象基本上是一致的。所以正覺宏智禪師所謂之「妄緣幻習」、「妄念塵垢」、「多生陳習」、「草莽」，以佛教術語而言就是五欲、五蓋及細微妄想知見。所以對此塵垢，提出要「淨治揩磨」，要「直下排洗」，要「誅鉏盡」：

枯寒心念，休歇餘緣，一味揩磨此一片田地，直是誅鉏盡草莽，四至界畔，了無一毫許污染。<sup>三十一</sup>

<sup>二十九</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁73下

<sup>三十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁78中

<sup>三十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74上

恁麼打疊了多生陳習，陳習垢盡，本光現前。<sup>三十二</sup>

## 二、休歇

正覺宏智禪師常勸人要休歇，從「淨治揩磨」到「休歇」是工夫的次第性進展。休歇與淨治揩磨同屬淨除妄想、遺捨塵緣地位，所休所歇同為妄想塵垢，不過，淨治揩磨較粗動，把浮動的、粗糙的塵垢去除後，心性本身雖已是一片寂靜，但細觀此寂靜心性本質上仍是細微妄念所集成，所以還要繼續用休歇工夫來去除這些細微妄想。在此從（一）休歇所得；（二）休歇對象；（三）休歇之法，三個角度分析：

### （一）休歇所得

為何正覺宏智禪師要我們休歇？因為休歇的本質就是菩提，做休歇工夫是為得到清淨覺性，只要我們歇得盡，就能靈然不昧。如說：「歇即菩提」<sup>三十三</sup>、「歇得盡處，

<sup>三十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74中

<sup>三十三</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁15上

無可歇者，即是菩提。勝淨明心，不從人得。<sup>三十四</sup>「歇得盡時，靈然不昧。<sup>三十五</sup>」

## (二) 休歇對象

休歇既能得菩提，其次要問，休歇到底休歇什麼？在此從心性妄動之粗細，舉出五個休歇層次，從有塵緣想念，到最後休歇一切而覺性彰顯，次第說明如下：

1、攀緣想念：正覺禪師要我們不要有眾生想念，不要動心機，不要攀緣。因為有眾生想念就會有人我分別；有了機警心機，心就會擾動；向外攀緣就會有緣務干擾。所以說：「不作眾生想念，罷却機警，盡却攀緣，一味休歇。<sup>三十六</sup>」

2、絕言絕慮：其次要我們離開言語思維相，絕言絕慮，心裡所起的言語思維都要令之休歇去，不起言語、沒有思維，空蕩蕩的，沒有任何攀緣心，絲毫沒有

<sup>三十四</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 60 上  
<sup>三十五</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 58 上  
<sup>三十六</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 15 中

起心動念。所謂：「休去歇去，絕言絕慮，廓無所依，妙無所住。<sup>三十七</sup>」

3、當處滅盡：不但已起的一切語言思慮要休歇，而且要當處滅盡，有新起之細微妄動馬上要止息。所謂「休歇田地，須知當處滅盡。<sup>三十八</sup>」

4、坐空塵慮：休歇不但要當處滅盡，還要坐空塵慮。要把所有塵慮都空掉，空到「默而昭，淨而照」的境界，不與外塵作對，絲毫沒有外塵的境界。謂之：「休歇餘緣，坐空塵慮，默而昭、淨而照、虛而容、廓而應，不與外塵作對。<sup>三十九</sup>」

5、放教盡去：徹底休歇放下到一切皆盡時，心洗得乾乾淨淨，好像如秋在水、如月印空之明湛，這時靈然不昧之覺性顯現，就相應於前面所謂「歇即菩提」之本質。說云：「大休大歇底，口邊醜生，舌上草出，直下放教盡去，洗得淨潔，磨得精瑩，如秋在水，如月印空，恁麼湛湛明明。<sup>四十</sup>」

<sup>三十七</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 53 上

<sup>三十八</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 63 中

<sup>三十九</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 75 上

<sup>四十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 78 中

### (三) 休歇之法

上說休歇是要將妄塵斬斷捨離，直到最後空掉所有，不對外塵，乃至覺性顯現的過程。但進一步要問的關鍵問題是，怎樣運心休歇？先舉知納禪師在《真心直說》對休歇的簡明定義：「心起便休，遇緣便歇。」<sup>四十一</sup>意謂不要動心起念，然後停止所有塵慮。正覺宏智禪師也有類似陳述，以下具體分析為四：

1、一念萬年：要我們保持心念不動，一念萬年去。所謂：「休去歇去，一念萬年去，寒灰枯木去，一條白練去。」<sup>四十二</sup>

2、放捨：要肯放肯捨，所有東西都放掉，常教心裡豁豁蕩蕩的空無一物。所謂：「肯休肯歇，肯放肯捨，常教豁豁地。」<sup>四十三</sup>

3、莫將來：放捨到空蕩蕩還不行，還說要「莫將來」。何謂「將來」？「將

<sup>四十一</sup> 《真心直說》大正藏48卷，頁1001上

<sup>四十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁27上

<sup>四十三</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁57下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

181

十二緣起禪觀體系

182

來」就是自己去起個心，已經一念萬年把一切都放捨後，就不要再動念頭。所以「莫將來」是說所有所取的心念都不對，對所有東西都要放捨不取。這跟前面所講的「當處滅盡」很像，不過角度不同。既然所有來的東西、取的東西都不對，所以「有也莫將來，無也莫將去」，即使將來了，也要把它丟掉：

快須休去歇去，有也莫將來，無也莫將去。<sup>四十四</sup>

第一莫將來，將來不相似，若或將來，是須颺却。<sup>四十五</sup>

4、一絲不沾綴：若能放捨、莫將來，直至心裡沒有一絲一毫的沾綴而能混融入道。如說：「肯休肯歇，肯放肯落，是時一絲不沾綴，一糝不停留，放教與天地合、虛空等，一切事消爍，一切心混融。」<sup>四十六</sup>

<sup>四十四</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁71中

<sup>四十五</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁70上

<sup>四十六</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁69下

上來已明宏智禪師禪觀前兩階段之「淨治揩磨」與「休歇」工夫，可說都是面對身心妄動的陳述：淨治揩磨是主動用心將塵緣、妄習、惡緣去掉，休歇也是將這些塵緣停止的動作，故在去除妄習上兩者本質是一樣的。但休歇強調的是不再心繫，不同於揩磨的主動去壓制或消除。所以說莫將來、當處滅盡。除已起的妄想儘量放捨外，它是被動的讓它離開，不把取，或讓它靜靜的不起念，讓它當下滅除。所以相較於淨除塵垢而言，它是心性更深層、更細緻、更寂靜、更無相的揩磨工夫。

### 三、銷解根塵

從揩磨到休歇，雖將心識塵垢放捨到一塵不染，但畢竟還未能脫出生死業海，因為造成有情輪迴六道之根塵結構尚未解除。六根觸對六塵引生六識，這是宇宙中虛妄生死輪迴的最大結構體，所以《圓覺經》、《楞嚴經》，乃至諸大宗師無不指向六根門頭用功，這是解除生死最重要的關鍵點。藉此先分析佛法中銷解根塵之理論，再看宏智禪師禪觀中對銷解根塵之說明。

理解銷解根塵之理論，須從佛陀對宇宙及有情生命生起真相之教法中分析，其中最具代表性、最完整的系統理論，當推十二緣起。可說十二緣起的每一支，都代表一個宇宙中非常巨大的生命結構層次。

第一無明支，是宇宙生命中最大的無知狀態，是宇宙萬有現象中最奧秘、最關鍵、最根本處。

第二緣起支，行是宇宙生起、初創的動源，也是一個不可了知的狀態。生滅即行義，一切有為皆生滅相，前後剎那相續和合而成。破除萬法初創之和合生滅相，便能會入空性。

第三識支，識是阿賴耶識。由阿賴耶識，識心相分變現，現出宇宙山河大地、有情生命，這是第三個宇宙中最大的結構奧秘。

第四名色支，名色就是色心的對立。色心是有情生命兩個最根本元素。色心互相依持、成就，而有一切生命根源。

第五六入支，六入就是六根，根上一定有識，所以還是色心連持的關係。一心

分成六個根，又因六根、六塵對應，生起整個宇宙無窮盡的幻化境界，乃至六道輪迴。

所以根塵識——六根、六塵、六識，可說是生命流轉中最堅固的生死結構。如果不將根塵識的結構打破，山河大地、情執煩惱永遠堅固、真實。反之，由六根、名色、識、行、無明，一直向心源反溯，就是菩提正覺之道。事實上，根塵本身是虛妄的，二者又是相待而有。故銷解根塵之法必須解除其相待性，或直接體會其虛妄不真實。

從《廣錄》中可以看到，正覺宏智禪師對於根塵、十八界在禪觀修證地位之重視，而且指出須從解除根塵相待做為脫出生命流轉的契入點。宏智禪師除了自己闡述說明這個問題外，也引用《楞嚴經》、南泉和尚及永嘉大師的說法，顯示他對銷解根塵問題的重視。

## （一）根塵為解脫生死之契入點

### 1、引證《楞嚴經》

《楞嚴經》在〈二十五圓通〉前，佛說明〈縮巾喻〉，拿一條手巾結六個結比喻六根，六根解除後，整條毛巾是清淨覺性，本心的顯現。所以從〈縮巾喻〉可以知道，覺性的顯發關鍵在六根的解結。〈縮巾喻〉後即開展〈二十五圓通〉，在此正覺宏智禪師舉耳根圓通「聞所聞盡，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。」說明。除了舉耳根圓通，也特別提到包括嗅香、觀鼻，每一根乃至二十五處，都是了達生死、明心見性的入處，能夠徹盡根源，就能親見本地風光、自住本家田地。

聞所聞盡，覺所覺空，空覺極圓，空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。到箇時方入圓通境界。所以二十五大士所證圓通，皆是退步就已，至於嗅香觀鼻，俱有

一箇入處。要須盡根源、徹頂底，方是爾住處。四十七

## 2、引證南泉和尚說法

《景德傳燈錄》上南泉和尚說：「老僧十八上解作活計。」《續傳燈錄》錄有：「南泉道：老僧十八上便解作活計。趙州道：我十八上便解破家散宅。」可說趙州與南泉都是以十八界做爲契入圓覺、本心的入手處。《廣錄》中，正覺宏智禪師談論到根、境、識問題時，特別舉出南泉十八界典故證明。

南泉和尚道：我十八上便解成家立業。四十八

## 3、引證永嘉大師說法

正覺宏智禪師指出若要契入本真，須是脫落根塵始得，並引永嘉大師《證道歌》

四十七 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 70 上  
四十八 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 69 下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

187

十二緣起禪觀體系

188

爲證。永嘉大師用心、法比配根、塵，再以鏡光喻正覺，鏡上垢塵喻根塵，說明唯有將六根對六塵之心法垢塵除盡，方能現出本性光明。

心是根，法是塵，兩種猶如鏡上痕，塵垢盡時光始現，心法雙忘性即真。到恁麼時，一切脫落去始得。四十九

## 4、宏智禪師自釋根塵

宏智禪師在說明根塵爲修道解脫關鍵的一大段論述中，除引用《楞嚴經》及南泉和尚十八界的典故外，指出其實一切萬法都是我們的自性，都是我們的法身。若能於根塵識得破，即眼處能作色界的佛事，耳處能作聲界的佛事，香味觸法各做各自的佛事，六根做佛事譬如六兄弟共成一家業。反之如果不能在十八界、六根上觀破，所做工夫都是刻舟求劍，抓不到落著點，徒然望崖讚歎而已。更有甚者，不但

不去將六根拆解，更在根境識十八界中做工夫，不管安排得多麼順當，多麼完整，多麼精嚴，都是離道遠之又遠矣。這段話，主要是要告訴我們必須以十八界做爲用功契入點：

一切事皆是自己，一切法皆是自己。眼處作色界佛事，耳處作聲界佛事，香味觸法，各各作佛事，如人六兄弟成禡一家業。南泉和尚道：我十八上便解成家立業。若當時識不破，過後望崖讚歎，已是劍去久矣。更向根境法中捏怪道：聞底豈不是佛？見底豈不是佛？用根境識，作道作理，直饒爾安排得順，鬪釘得成，遠之遠矣！<sup>五十</sup>

## （二）根塵脫落後境界

正覺宏智禪師除指出根塵爲生死關鑰外，亦從所修證之禪境立場說明銷解根塵後之身心狀態。以下即例舉宏智禪師說明銷解根塵後，即能進入後面超越聲色、照

<sup>五十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁69下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

189

十二緣起禪觀體系

190

體獨立，乃至放光說法等境界之描述。

1、圓明了知：超脫根塵後，即不被一切塵緣情識所遮蔽，自然能圓照一切，了了而知。

歷歷地根塵脫，知見超，不被一切包裹，情空想斷，自然圓明了知。<sup>五十一</sup>

2、本心顯現：如果能將根塵的相待解除，則觸對無礙，顯出清淨本然真心。

四大無塵，清淨本然體具。六根亡偶，靈明廓爾神游。<sup>五十二</sup>

3、自他無別：脫透根塵便能照徹法界，了知自他無別，外物就是自己，自己就是外物，亦無往來生滅相。

若向這裏，透脫根塵，洞明法界，彼即是此，此即是彼，更無往來相。<sup>五十三</sup>

<sup>五十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁75上

<sup>五十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁40中

4、受用功德：根塵銷融後，自然顯露法眼、慧眼照見一切萬物，受用自家功德寶藏。

光影俱忘，皮膚脫落，根塵淨盡，自然眼目分明，受用具足。五十四

5、十方應現：透過根塵後本光獨顯，孤明獨照，就能十方感赴、應現刹土。

脫身空劫，撒手斷崖，透根塵、窮頂底，孤明獨照，廓微妙存，自然心花發明，應現刹土。五十五

### （三）照在根塵未形前

宏智禪師總結以上諸點，提出修行關鍵在於光明自照之體，須切在六根未形成根之前，塵境還未現塵相之刹那前，也就是根與塵還沒產生功能時。唯有用覺性自

五十三 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁57下

五十四 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76中

五十五 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁78上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

191

十二緣起禪觀體系

192

觀照了，觀照、覺察到識心生滅流轉的情狀，方能斬斷、泯除生命流轉之迹。

道游環中，至虛忘像，淨極自明，明唯自照。向塵境未作根門，未痕底處，妙得生滅流轉之迹泯矣。五十六

從揩磨心田、休歇、到銷解根塵，是從比較具象化、生活化的方便角度來指導行人用功。但心地上這麼多垃圾，怎麼讓它除淨？妄想紛馳從不止息，怎麼讓它休歇？根塵相待而生，緊密結合，什麼力量讓它解開？也就是說，到底用什麼東西揩磨？什麼力量能休歇？什麼工具能銷解根塵？這時關注點就慢慢切進禪觀之本質核心，所以在揩磨、休歇、銷解根塵後，即要進入惺惺寂寂之解析。實際說，發動生起揩磨、休歇、銷解功能者，是自己內在存有之覺性的力量。從日常散亂昏昧的識心裡、從如水涓涓的心識流裡，抽取出本有覺性，找到本有清淨心念。以此清淨覺性去揩磨心田、休歇餘緣、銷解根塵，乃至到後面超越聲色、照體獨立、放光說



法。此清淨覺性即下文所要論述的「惺惺寂寂」，也就是所謂靈照、明了、光潔的照體，或謂默照之體。

可以說，雖然本文敘述默照禪觀有九個修證過程，實則前面揩磨、休歇、銷解根塵三者，與後面惺惺寂寂是重疊並行的。惺惺寂寂或靈明覺知的心體，從一開始揩磨心田時就在作用，進而從揩磨心田、休歇、銷解根塵，乃至到後面超越聲色以後，一路貫穿。爲了完整不遺漏宏智禪師的思想，所以二者交融敘述：前三者外相粗顯，敘述在先；惺惺寂寂爲細部本質，敘述在後，將之前後貫穿。

#### 四、惺惺寂寂

從揩磨心田陳習、休歇細微執取，到消解根塵結構，皆在面對如水涓涓、如燈焰焰之根與塵的心法妄想交織流注。前面銷解根塵，重點在指出根塵解結爲脫出生死輪迴之切入點。但在根塵心念的流注生滅心相中，很重要的問題是：心怎樣去休歇？心怎樣去揩磨？心怎樣去操作銷解根塵的工夫？最後論證到當下這一念心的

操作時，就是所謂的默照、寂知、寂惺工夫。這種工夫在中國禪師裡甚多，在永嘉大師叫惺惺寂寂，在知納禪師叫做寂知，宏智禪師也叫惺寂或叫默照。不論是默照、寂知、寂惺，本質都是心的覺知功能，透過心性覺知操作，將心念的生滅流相淨除，達到根塵的解構，進而明心見性。

在此分析宏智禪師在惺惺寂寂階段之操作，分兩部分說明：（一）心識流注與惺寂關係；（二）惺惺寂寂之止觀運心。

#### （一）心識流注與惺寂關係

凡夫的貪瞋心垢，乃至整個身心世界根塵結構，都從心識流轉而出，亦從心識切入還滅。此心識流轉與還滅之道，就是惺惺寂寂。故在此分四點說明塵垢與情器之流轉與還滅兩重因果。

## 1、抓賊知處所

《廣錄》講到，一切諸法，包括心田所要揩磨的陳習、草莽，所要休歇的識心執取，及所要解除的根塵結構，都是心地上的妄想緣影，即《圓覺經》所謂六塵緣影。宏智禪師舉波與水的比喻，說明一切妄想塵緣都是水上的波浪，波浪為無明風所動，但波靜後水不滅，喻妄想塵緣盡但心不空之修行理論。

皆是心地上妄想緣影，譬如湛水因風成波，唯風滅故動相隨滅，非是水滅。爾心地上，存許多善惡等相，便是水上波浪。風休波滅，不是水滅，善惡相盡，不是心滅。五十七

又提到，凡夫都是情識之體。情識隨塵事外物附著追逐而不能自在，所以必須從情識休歇脫落去，謂：

五十七 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁60下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

195

十二緣起禪觀體系

196

只為情生智隔，識逐事移，背覺合塵，附情于物，不能自在。五十八

又說，只因不能自覺，心地下思惟妄想糾纏交結而難以排解，謂之「膠膠織織、安安排排，粘粘綴綴」。因心地妄想心中有這些膠織安排，故無法脫離生死：

於妄想中，膠膠織織、安安排排、粘粘綴綴，甚麼時得灑落去。五十九

## 2、除塵垢向心中除

因為知道緣影、安排、情識皆在心中，所以修行時當虛廓其心，讓心中不存一點塵滓：

衲僧游世，當虛廓其心，于中無一點塵滓，方能善應，不為物礙，不被法縛，

五十八 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁73上

五十九 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁65下

堂堂出沒其間，有自在分。<sup>六十</sup>

又提出要令妄想心盡，萬年一念，不落第二念，指出要從心識、心上開始用功。所謂「妄想心盡，差別事消，驀直恁麼去，恰恰地不墮第二念。<sup>六十一</sup>」或謂「一念淨盡去，廓落無依去。<sup>六十二</sup>」

### 3、心識流注成情器

粗動妄想飛馳成貪瞋心念，深細妄想流注形成世間。器界與衆生都是由我們想像知覺流轉而成，故有生死輪迴。所以說：

想凝而結成器界，知覺而流作衆生，情多少而岐分六道，智大小而區別三

<sup>六十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁77下

<sup>六十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷卷，頁65中

<sup>六十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷卷，頁65下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

197

十二緣起禪觀體系

198

乘。<sup>六十三</sup>

進一步而言，對於眼見、鼻嗅、舌論、手捉、足運等見聞嚐嗅之覺知，若能於此看透了達的人就知道這是佛性，迷惑不了的人就認做神識、靈魂。又若識不透，反在此見聞覺知上做文章，就是業識的流注。了達成爲聖賢覺智，抑或迷昧爲業識流注，此覺智與業識之轉折分流，即是在熠熠熠熠之識流上用力。

在眼曰見，在耳曰聞，在鼻嗅香，在舌談論，在手執捉，在足運奔。識得謂之佛性，不識謂之精魂。爾若作道理、作安排，便是業識流注。<sup>六十四</sup>

### 4、拆解情器亦由識流

知覺想念因無明大力故，凝成器界衆生，若在見聞覺知之前不能識破，就變成

<sup>六十三</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁37上

<sup>六十四</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁61上

業識流轉，所以須在心念當下載斷業識的流轉、截斷器界衆生流轉妄情。在心思觸摸不到，言語論及不到，於心念初生未生，細微又細微處，才剛剛啓動萌發的地方截斷。等到心念萌動，發起識性時就變成流注了。所以須截斷心念盡竟，自然清淨無相，便無天堂、地獄境界。

想不到，議不及，心念纔萌，便成流注。若是一切心念盡，也無天堂到備，也無地獄到備。十方虛空，純淨無垢，廓然明白，惺惺怎麼來。六十五

又說往心地下紛紛擾擾處看，看看我們的妄想心念流注，在一剎那有多少多少的生滅相，等到生滅相截斷後，引《楞嚴經》說「生滅際滅，寂滅現前。」了達生滅相後，生也盡，死也盡，便能契入真實。

所以道：生滅二元離，是名常真實。又道：聞所聞盡，覺所覺空，空覺極圓，

六十五 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁60上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

199

十二緣起禪觀體系

200

空所空滅，生滅既滅，寂滅現前。到箇時方入圓通境界。六十六

從貪瞋紛馳心念，到身心世界識性流注之二重妄塵業垢，此中煩惱屬十二支中受、愛二支，身心情器爲觸、六根支，都指出解脫淨除之道，要從心念去觀察，所以必須從心識的流轉切入，從現前當下這一念下手做工夫。什麼工夫呢？惺惺寂寂。

### （二）惺惺寂寂之止觀運心

正覺禪師對心的止觀運轉，後世稱其禪爲「默照禪」。除了〈默照銘〉理論外，默照的思想更完整、全面性散布在其上堂法語、普說、小參的文獻中。透過法語、普說、小參等，可看到在默照的理論系統中，宏智禪師用了很多不同的語詞，如默神、虛靈、寂覺、寂照等，其中惺惺寂寂在宏智禪師的禪觀理論中，佔有重要地位與份量。可說，從心性「揩磨」、「休歇」、「根塵銷解」的運心階段中，基本上是從惺惺寂寂一路上去。惺寂爲默照之初之體，默照爲惺寂開衍之用。默照義從惺寂

而出，引發乃至更高、更深的禪觀層次，如「照體獨立」由惺寂力而昏闇動散銷轉為覺性，此銷轉即為照之用。始用惺惺心量小而有照闇之功，後照體廣大亦不異惺惺用，則一前一後惺寂與默照各得其所，相輔相成且次第勾連，亦彼此證明。

對於惺惺寂寂的詮釋，禪門中實以永嘉大師之《永嘉集》為代表性著述，藉此亦一併討論比對以增進對惺寂的理解。永嘉大師在其禪觀的止觀操作中，分成三段：奢摩他、毘婆舍那、優畢叉。「惺惺寂寂」在永嘉集中做為奢摩他之主體；奢摩他出生毘婆舍那，毘婆舍那承繼惺寂之體而光大其用，銷融一切山河之境為智，提出「有無雙照」理念；到優畢叉，更進一步把奢摩他、毘婆舍那及優畢叉的關聯、同異，用「寂照」二字來對比三者差異。說奢摩他是體為寂而卻常照，說毘婆舍那是體為照而卻常寂，說優畢叉體是非照非寂而卻常照常寂。所謂：「以奢摩他故，雖寂而常照；以毘婆舍那故，雖照而常寂；以優畢叉故，非照而非寂。」<sup>六十七</sup>可說永嘉大師對止觀的操作是惺照並用的。不過，惺惺屬奢摩他階段，此時惺惺寂寂是

<sup>六十七</sup>  
《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁391中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

201

十二緣起禪觀體系

202

做為忘塵息念時破除妄想昏沉的心體，是在初修行的階段、入定的階段，可是它也有照的功能。到了優畢叉，是用照的思想。永嘉大師的惺寂跟照是一體兩用，在禪定、工夫深時是照，在工夫初始時是惺惺。

對比於惺惺寂寂做為默照之體之初來看，可說永嘉大師與正覺宏智禪師在禪觀中，以惺惺寂寂做為初始覺性、破妄顯智照之階漸，實有異曲同工之妙。此可從1、前後次第；2、體用的交錯；3、主體精神的貫穿這三點看出：第一，前後次第：兩者都以惺惺為初始工夫，到照體獨立或毘婆舍那惺惺成片後，就是照。第二，體用的交錯：基本上，默與照、寂與惺，雙雙彼此互為體用。若默為體，寂也是體，照跟惺惺都是用。可是實際在操作時，照是惺惺的大用，惺惺是照的具體操作；若惺為體，則照亦為體，寂與默為隱輔。惺、照二者其實是一個本質，只是用時有深淺的差異性。第三，主體精神的貫穿：照與惺惺二者是一體的，可以說從一開始就是惺惺直到圓滿，也可以說一開始就是照到圓滿。不過，因為惺惺與照在心上有大小、深淺、分滿、粗細的相用差異，所以才分前後，其本質是前後貫穿的。

以下分析正覺宏智禪師禪法於惺惺寂寂階段之運心流程，及惺惺寂寂的法體特質，分兩點述敘：

### 1、惺惺寂寂運心流程

正覺大師在說明心性進入默照的禪觀過程時，兩處舉：「妄息寂自生，寂生知自現，知生寂自滅，了了唯真見。」這四句話。這段話可分析為五個禪觀流程：（1）妄息；（2）寂生；（3）知現；（4）寂滅；（5）真見。

此五個禪觀流程是次第相生的，前前生後後，非常符合永嘉大師奢摩他始從忘塵息念，乃至圓滿至惺惺寂寂轉入毗婆舍那的理論架構。永嘉大師在奢摩他的運心過程如下：

（1）忘塵息念：忘塵息念即此所謂「妄息」。

（2）先寂寂，後惺惺：先寂寂即正覺所謂「寂生」，謂念息塵忘後則心自寂靜。

（3）後惺惺即所謂「知現」，謂寂寂後方可於寂寂心水中出覺明之惺。

（4）寂寂為輔，惺惺為主：寂寂為輔，惺惺為主，意謂寂寂隱退，而惺惺用顯，此即正覺所謂「寂滅」。寂寂為輔為隱則為寂滅義，實則寂為心體不可滅也，此之「滅」謂隱也，即永嘉之輔義。

（5）寂寂為輔，惺惺為主後，惺惺寂寂如車之兩輪、鳥之兩翼，自在任運。惺惺顯發便能產生照破煩惱之功能作用，照破煩惱後即轉入「真見」。故從惺惺寂寂後，乃至到根塵消融、照體獨立，都是「真見」的過程。此即惺惺寂寂、寂寂惺惺保任而任運，乃至轉入毗婆舍那。

這段寂知滅妄文字不是宏智禪師自己說，是引用古人的，宏智禪師非常認同古人這一運心息妄過程，就是所謂的默照，另一角度論，此惺寂默照息心破妄之階段性理論，非是正覺宏智禪師所獨創，乃是依本古德禪師改良而成，而且當可想見此寂知除妄之理論已是常久流轉通途共識，所以未指出何人所述。默照禪的本質分兩部分，前面是以惺惺寂寂為體性，從妄想到進入「照體獨立」之前，屬默照初步運

心的過程；後半，惺惺寂寂在「照體獨立」之中，將「默照」貫穿整個宏智禪觀流程，當轉成照體獨立並放光說法即是默照。可以說，默照禪前面的部分從「揩磨心田」到「照體獨立」是屬於永嘉禪奢摩他惺惺，乃至毗婆舍那薪火喻部分，跟永嘉禪法是完全吻合的。

## 2、惺惺寂寂法體特質——成佛之路、破迷覺體

正覺宏智所說揩磨心田陳習、垢塵、草莽，從對治昏闇的心性起始，直至圓陀陀、光皎皎照體獨立的絕待過程，由相待到絕待過程中，有個運轉成就此一禪觀之主體物，就是能破闇之明、除昏之靈、銷迷之覺、去妄之照，此明、靈、覺、照之體之心，就是「惺惺」之法。以下從四個角度分析惺惺寂寂的法體特質：

### （1）眾生之妙靈

惺惺寂寂是意識中覺知一念，無形無相卻靈明不昧。故宏智禪師在說明惺惺寂寂到底是什麼東西時，用了「水中鹽味，色裏膠青」的比喻。水中鹽味看不到，色

裏膠青也是融而無形，但鹽與膠青卻實實在在存有，所以說「體之有據，取之無形」這個東西是什麼？從作用之相狀看「用時密密，寂處惺惺」，「用」就是照；「密密」是不動，動就不密了。照時含隱而不動叫「用時密密」，而照時寂寂靜靜，就是所謂「寂處惺惺」，說明寂靜時非是無知闇昧，而是了了知靈，此時寂與惺的對應關係就提出來了。即寂靜之心體而不可昏昧無知，須保持惺惺覺明之心。惺惺是什麼東西呢？非常重要。他說是「諸佛之本覺，乃眾生之妙靈」，「眾生妙靈」就是始覺。這段話就判定出用時密密，照時寂靜，寂靜卻又惺惺警覺的心，就是諸佛的本覺與凡夫還滅之始覺。在此，宏智禪師用「本覺」跟「妙靈」說明此惺惺寂寂是我們修行最基本的作用。所以說「廓大千而為量，破微塵而出經」舉從微塵裏出大千經卷的比喻，說明在小小心中蘊藏無窮法性，這是非常重要的。本覺、妙靈都指出惺惺寂寂是做為修行最基礎的起點，要把本來覺性打開，要將心田塵垢揩磨，拿什麼東西來揩磨心田呢？拿什麼東西把覺性打開呢？就靠寂寂惺惺。

水中鹽味，色裏膠青，體之有據，取之無形。用時密密，寂處惺惺，是諸佛之本覺，乃眾生之妙靈。廓大千而為量，破微塵而出經。六十八

(2) 成佛做祖之坦途

有情在生死當中，識心如瀑流，所以正覺宏智禪師說我們的心念才動，就如江水流注般不可遏止。在此心念流注當中，若以癡愛心湧現，就在眾生中流轉，而隨著心念流注時之善惡，便滯溺於善惡道間。所以怎樣才能出離善惡道之輪迴？必須要把心念銷融盡竟，這時十方虛空清淨無垢，沒有六道、天堂、地獄的影像。而此一能夠淨除心念的力量，就要靠惺惺寂寂。所以他說惺惺依順著這麼來以後，沒有天堂，沒有地獄，那是什麼呢？就是諸佛菩薩的生處：

心念纔萌，便成流注。若是一切心念盡，也無天堂到備，也無地獄到備，十方虛空，純淨無垢，廓然明白。惺惺恁麼來，是諸佛菩薩生處。癡愛投種。是眾

六十八 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁4中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

207

十二緣起禪觀體系

208

生生處。其間善惡兼帶，便成善道惡道。六十九

正覺宏智禪師更進一步講到，不要小看惺惺這一法，行者在禪觀修行路程中，若能按照惺惺寂寂法門這條路走下去，這時我們的心念中是沒有任何煩惱、無知、魔事可以障礙的。這就是出家人的行履處。所以不要看惺惺這個心念好像很小，可是從這個像芝麻芥子小的惺惺覺性裡，卻能夠開出一條寬廣的，等同於一真法界的覺性。而且這條路具足很多很多的功能，最後到達佛受用處。謂：

惺惺地一條路子，蕩蕩地無人敢向其間作障礙，是衲僧行履處。直饒如芥子小，裏許一條路子也恁麼大。此是爾真心境界，乃至若大若小，若方若圓，具足如是許多妙處。若自住若自證，自然恁麼相應去。所以道：佛子住此地，即是佛受用。七十

六十九 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁60上—中

七十 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁63下



(3) 僧納行履安心處

上說惺惺寂寂是帶領我們走向成佛作祖的一條坦途，寬廣而沒有任何障礙。所以這條路就是我們出家人生命的安頓處、實踐處。僧眾必須在生活行住坐臥四威儀中，都涵泳在惺寂當中。所謂：「經行及坐臥，常在於其中。」<sup>七十一</sup>

又前只謂行者須於行住坐臥中遊心於惺寂，但具體應如何於平日禪觀實踐中常住於惺寂呢？謂整天無事靜靜平淡中，於蒲團坐席上放捨諸緣，心中無一毫許是非塵事，亦不求聖亦不棄凡，只是恆時心中寂寂默默而惺惺靈明。故云：

無是無非長默默，非凡非聖獨惺惺。如何游踐得麼相應？蒲團坐倚無他事，永

日寥寥謝太平。<sup>七十二</sup>

所以正覺宏智禪師更明白提出，必須要在一切時、一切處都惺惺歷歷的。因為

<sup>七十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 63 下

<sup>七十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 52 上

唯有有保任惺惺成片成團，方能產生銷融塵境的觀慧。可見惺惺確是行者在修道明心之安心處：

在一切時一切處，惺惺歷歷地，不被它蓋蔽却，不被它籠罩却，何處不是上座出身路子。<sup>七十三</sup>

(4) 破妄出覺之工具

要證得淨明虛靈之體，須是有一常照之體在內，而又不為外境所牽動，所以說不遺照、不涉緣，涉緣會不寂靜。什麼東西「照」呢？是惺惺照。在「惺惺能照底」這個詞裡告訴我們，惺惺有一能照特質。惺惺在「照」時有何功能呢？說他又不落入散亂，又不落入昏沈，不為生相所惑亂，亦不為滅相所障覆，了生滅相平等，「在者邊不被諸法轉，在那邊不被寂滅拘。」這樣子才能夠到達自證淨而明、虛而靈的狀態。惺惺是個能「照」的，能脫離外在境緣混亂而常照一切，常照而不為昏沈、

散亂所影響干擾。故說惺惺即破暗、破除妄想塵緣的力量。文曰：

衲僧自證自到，淨而明、虛而靈、默而神、用而沖。在裏不遺照，在外不涉緣，只箇惺惺能照底，在者邊不被諸法轉，在那邊不被寂滅拘。七十四

衆生在生生死死無窮無盡的業海輪迴中，必須會入大道，才能解脫生死輪迴。怎樣能會入大道？正覺宏智禪師提出惺惺寂寂的默照之道能會入大道，謂：「默照之道，離微之根。七十五」「離微」即是大道，所以默照這一方法、法門、工具就是做爲出生大道的根源。他又講「惺惺寂寂，真照之機不昧」，所以什麼是默照之道呢？惺惺寂寂。唯有透過惺惺寂寂才能會入大道，照破生死輪迴黑暗，解除生死輪迴的束縛。所謂：「生生死死，輪迴之跡無窮。寂寂惺惺，真照之機不昧。七十六」

而怎樣叫做會入大道？必須要能夠見到虛妄生滅的法，因爲見到虛妄生滅的

七十四 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 66 上

七十五 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 100 中

七十六 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 9 中

法，就了知一切森羅萬象、蠢動含靈都是平等無相，同一性，同一道。對於怎麼樣能夠識得虛妄生滅法呢？正覺宏智禪師說，這時必須要能夠「惺惺照得破，寂寂體得到」。所以惺惺寂寂就是做爲體入萬象一體，萬法同性之真理的智慧，而且具有能照破萬象虛假的功能。故謂：

要箇時惺惺照得破，寂寂體得到。若識得生底法也，即與森羅萬象，蠢動含靈，於其中間，皆是箇一道，皆是箇一性。七十七

所以，從這幾段文字中可以看到，要離開生死、要能體會衆生平等的真理、要能做到離微之根、要離開昏沈、散亂、有無差別、生滅起盡等種種塵境干擾，都必須假藉惺惺寂寂的特質，而此惺寂特質就是默照之道，離微之根。

## 五、超越聲色

在根塵銷亡過程中，初始六根對境時，仍可觸及外在聲色。默照禪觀之根塵作用是用是逐步瓦解，工夫稍進，觀照力強後，外在聲色因根塵作用瓦解，所緣境已非聲色相，超越了聲色的所緣境。所以《廣錄》中常會出現「無影響相偶」、「不與外塵作對」之類的說法。此時，雖然眼對色、耳對聲，可是因六根作用已脫落、消融，相對的，所對的色聲塵境也消失，整個山河大地的境界慢慢脫離聲色本有相狀。聲轉成了聞，色轉成了見，六塵的色法質礙性，轉成內在的識體覺性。此見此聞即是覺知之性，故整個山河大地都轉成了知覺，此即是禪觀修證中超越聲色的理論。此超越聲色理論，在其他禪師禪法也多有所見，茲舉四位禪師為例：

1、永嘉大師：永嘉大師引用般若思想說「物像無邊，般若無際<sup>七十八</sup>」，說明聲色當下就是般若之體。

<sup>七十八</sup>《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁393上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

213

十二緣起禪觀體系

214

2、馬祖道一大師：馬祖道一大師說「凡所見色，皆是見心<sup>七十九</sup>」，說明聲色的本質就是我們自性。

3、黃檗禪師：黃檗禪師說「一切聲色是佛之慧目<sup>八十</sup>」，說明聲色本身就是清淨的法身、清淨的覺體。

4、圓悟佛果禪師：圓悟佛果禪師說「聲色翳障全消，聞見之源亦脫，直得淨裸裸、赤灑灑、清寥寥、白滴滴，一片本地風光。<sup>八十一</sup>」說明聲色之境與聞見之根全消，只剩下清淨覺性，所以說一片本地風光。

以上諸位大禪師所說，都在說明修行過程中，必將面對將外在聲色根塵融成覺體的禪觀境界。同樣的，正覺宏智禪師對此過程也有所詮釋，除理論直述外，更善巧的廣舉譬喻說明，以下即分就理論與譬喻兩點說明：

<sup>七十九</sup>《景德傳燈錄》大正藏51卷，頁246上

<sup>八十</sup>《黃檗斷際禪師宛陵錄》大正藏48卷，頁385下

<sup>八十一</sup>《圓悟佛果禪師語錄》大正藏47卷，頁766上

## (一) 根塵轉智覺理論

在消解根塵，根塵交融過程中，五色根轉成覺智，聲色的塵境也交融轉成智覺。此根塵交融、銷融過程理論是這樣詮釋的：身根空後眼根空，眼根空則塵境空，眼處空則色處空。這是從內在粗的色身，浮塵根先空，粗動色身空後，則細的眼等五根、細微塵境亦空。浮塵根空、淨色根空，即是根銷亡；根若銷亡則塵境不立，是名色聲香味觸法亦銷亡。根塵相待銷亡之後不落斷空，則根塵雙空互融轉成智覺之性。所謂：

若是身空則眼處空，眼處空則色處空，以自己合自己。 八十二

### (二) 根塵轉智覺譬喻

在理論外，正覺宏智禪師舉了幾個特殊譬喻，說明根境交融的過程。在以下三

八十二 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁71上

第三篇 默照禪—正覺宏智禪師禪法解析

215

十二緣起禪觀體系

216

組譬喻中，水和月表示惺惺寂寂的覺性；天際、白雪、黑夜、暗空都代表無知不覺之塵境；而秋意和皎潔光芒即代表塵境為惺寂所透入，而轉合成之空性。

#### 1、天水合秋，雪月同色

在正覺宏智禪師所舉「天水合秋，雪月同色」譬喻中，水跟月代表覺觀，天跟雪代表外境。天水合秋，表現出水連天，天接水，融同成無邊秋色的意境。同樣的，雪月同色，也在表現淨潔白雪與皎潔月光交相融合輝映的意境。而此以天水、雪月所通同統攝成的無邊秋意或遍大地皎潔光芒，就是禪觀時本光現前的境界。說云：

陳習垢盡，本光現前，照破羶膻，不容他物，蕩然寬濶，如天水合秋，如雪月同色。 八十三

八十三 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74中

## 2、如水涵秋，如月奪夜

第二個比喻為「如水涵秋，如月奪夜」。如水涵秋與天水合秋意同，比喻秋分时，在一泓清澈湖心江水上，遠接空際而涵泳秋意於其中。如月奪夜，比喻黑暗夜色為十五靈明皎潔月光所侵，大地黑夜不復有其闇昧，整個天空轉為清淨光明的月光。夜色的黑暗代表塵境的蒙昧無知，蒙昧無知的塵境、色質被月光覺性奪其闇昧，轉成了與惺寂覺性同體的光輝。謂：

廓然亡像，如水涵秋，皎然瑩明，如月奪夜。正恁麼也，昭昭不昏，湛湛無垢。本來如如，常寂常耀。八十四

## 3、如秋在水，如月印空

「如秋在水，如月印空」比喻中，仍以水和月表靈明覺性，此靈明覺性能透入

八十四 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁75下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

217

十二緣起禪觀體系

218

秋天空際和黑夜暗空之境。而天水相合涵泳出之秋意，及月映照暗空所現之月光即代表空性。天際、夜空本是無相，如同根塵色質之無知，現在根塵的色質轉成覺性，譬如暗空為月所印，夜空亦顯得非常光湛、明亮；而水面映現秋日之天際，亦現出無邊秋意。所以名之為如秋在水、如月印空。而此時覺性在根塵相融當下，覺性湛明獨立。

洗得淨潔，磨得精瑩，如秋在水，如月印空，恁麼湛湛明明。八十五

根塵轉智覺交融比喻中，月跟空、月跟夜、月跟雪、水跟天四者所喻皆同，月印空、月奪夜、雪月同色、天水合秋都是藉用兩個相似之物相融合的意境，比喻惺寂在消融塵境後，五根與聲色的塵境轉成覺性，惺寂與被消融的根塵合而為一，覺性與覺性互相融合。此即聲色轉成的覺性與原本寂照、惺寂的覺性交融和合的過程。

隨禪境逐漸轉深，默照禪在淨除渣滓，消融所緣時，根塵逐漸消融，身心定境

八十五 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁78中

覺觀力慢慢深化，正覺宏智禪師前所用詩意的比喻，取譬相似二者合而一體之喻，當不盡意。於是正覺宏智禪師更進一步以如鏡照鏡、如空合空、如水入水、以自己合自己的比喻，改以兩個相同之物相合，同體無別，更說明了聲色即是空的相狀。所謂：

豁然瑩淨，如鏡照鏡，無外境界，無別塵緣。八十六

以自己合自己，於一切法中，如空合空，似水入水相似。八十七

先前用兩個相似物融成一體的比喻，說明在默照禪觀消融根塵所緣境過程中，身心逐漸消融成覺性之觀照過程。然隨能觀照的覺性逐漸與所觀照的覺性二者由相似漸漸轉進為相同，故後又用兩個相同之物相入，說明能所平等不二，能即所，所即能。若用天台止觀說明，前者相似之喻，如智照境、境照智層次，相同之喻即為

八十六 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 74 中

八十七 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 71 上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

219

十二緣起禪觀體系

220

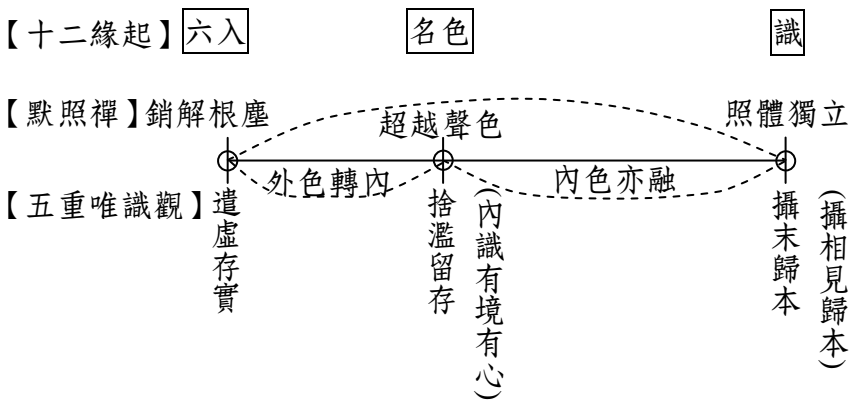
境照境、智照智。達到此相同之喻的境照境、智照智層次，即進入下階段照體獨立過程。

## 六、照體獨立

從十二緣起看，六根銷融後，除去根塵的對待，即進入名色支、名色對待層次。在名色支中，所有外色轉入識性、識體。而默照禪在塵境轉換過程，與唯識《五重唯識觀》的外境融攝成內識的過程相吻合：前超越聲色的禪境，近似於《五重唯識觀》中之「捨濫留存觀」；此照體獨立，則近似於「攝末歸本觀」。捨濫留存觀謂內識有境有心，非謂內境如外都無；攝末歸本觀云，相見分俱依識有，攝相見末歸識本故。或者可說此二禪境，已進入《起信論》三細的層次。

文字上的解說，根塵的銷解或是名色的超越只是兩個階段、兩個點。事實上，禪師在銷融根塵或超越聲色時，中間是漫長的進展。譬如種十畝田，種一畝田時就算種了，但有九畝田還沒種。蘋果樹長出了，但蘋果樹還沒有長大，還沒結蘋果。故此是從無到有，從多到圓滿的問題。當把外色轉成內識時，根塵相待外色沒有了，

但內識中尚存色質，此內識色質在覺觀力下的分分掃除，就是種一畝田還是十畝田的問題。從根塵銷解後到照體獨立之間，可說都是超越聲色的過程。從禪觀角度思考，即從根塵銷解後，超越根塵之界別的隔礙性、對立性後，才能將聲色與覺性交融銷轉，此時外色逐漸轉為內識。外色轉為內識後，內識影像還要繼續銷融，但整個山河大地都形成一個識體的狀態，沒有內外差別，純一識體。直至銷盡一切內識影像，終成絕待光照識體狀態，即謂照體獨立。為方便理解默照禪之銷解根塵、超越聲色、照體獨立與十二緣起及五重唯識觀之對應關係，以下將三者之概略配當以圖示之：（圖見次頁）



【默照禪與五重唯識觀、十二緣起之概略配當圖】

前已說明從根塵銷解到照體獨立，是一漫長的超越聲色過程，終至照體獨立時，代表超越聲色的圓滿。此時宏智禪師對此一純淨無雜、光照圓滿的識體，特以「照體獨立」為名來形容描述。在此將宏智禪師對照體獨立之描述從三個角度分析：

### （一）超越聲色之圓滿

宏智禪師在說明照體獨立時，往往從根塵的銷融、聲色的超越描述起，從此可以看到此禪境轉進之前後一貫的軌跡。

1、照落光影：覺性究竟徹照時，根塵對應關係完全銷亡，色身脫落了，細微影像也消失，但此時心識卻照達分明，清清楚楚的受用一切。謂：「及得盡、照得徹，光影俱忘，皮膚脫落，根塵淨盡，自然眼目分明，受用具足。」<sup>八十八</sup>

2、眞照孤明：宏智禪師以「眞照孤明」，形容獨立絕待的眞照覺性之顯發光耀。此時，第一，沒有了過去、現在、未來三世時間；亦沒有十方的空間，宇宙世

<sup>八十八</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

223

十二緣起禪觀體系

224

界就是我，我就是宇宙世界。第二，所有的影像銷亡，也沒有生滅動轉。這時還有什麼呢？就是個有靈知絕待之法之照，即覺性、法身。所謂：

大千與我同出，三世自然超過，空洞無際，眞照孤明，箇時影像俱盡。盡不得底，幽靈絕待，生滅莫得。<sup>八十九</sup>

3、徹照淵源：覺性超越了聲色、根塵，一切影像、身心脫落了，更超越一切的對待、生滅。生滅滅盡了，更進而照到心性根源，一直往內深細再深細，終成絕待的光體，沒有其他的任何影像雜，形成一色無痕、皎淨光明，純一無絲毫間雜之照體。所謂：

徹照淵源，細中之細，混然明瑩，一色無痕。<sup>九十</sup>

<sup>八十九</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76中

<sup>九十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁74下



## (二) 光、智之本質

前說在根塵相融過程中，徹照到一色無痕、眼目分明，然此徹照之體是什麼呢？在此宏智禪師用本光、本智來確切定位此照體本質。

1、本光照頂：對此照體，宏智禪師用本光、本智來描述。本光、本智都是覺性義，「智」是從心體的覺性作用而論，「光」是從靈覺所現相的立場描述。本光照徹涯底而更光耀，本智感通遍滿而卻寂靜明白。光即智之相，智即光之體，此智此光為人人本具，故謂之「本」。所謂：

本光照頂，其虛而靈；本智應緣，雖寂而耀。九十一

2、發光出應：當本光、本智開顯時，沒有任何外在境界，雖有無邊覺智照了，而卻了無一法可照，只有一個能發光、能應化出世的照體。

九十一 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 74 上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

225

十二緣起禪觀體系

226

唯廓照本真，遺外境界。所以道：了了見無一物，箇田地是生滅不到，淵源澄照之底，能發光能出應。九十二

## (三) 照體獨立之相狀

《廣錄》中至少三次提出「照體獨立」這個名詞、概念，並從光照與獨立之特質具體形容其相狀。

1、前後際斷：指出一念相應下，照體獨立，前後際斷，物我俱亡。謂：「直須一念相應，前後際斷，照體獨立，物我俱亡。明歷歷、圓陀陀、露裸裸、赤灑灑。」

九十三

2、一切都如：照體獨立時，自他一體，即是真如實際，故用「如」的觀念來形容這個照體。謂：「照體獨立兮，常住一如；應真不借兮，森羅萬像。」九十四

九十二 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 73 下

九十三 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 71 中

九十四 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 14 上

體獨立，物我皆如。九十五」

3、圓陀陀、赤灑灑：除用前後際斷、物我皆如形容「照體」獨立絕待特質後，更用圓陀陀、赤灑灑、淨裸裸、露裸裸、明了了、明歷歷等形容詞來形容此本光本智實證、親證覺受之相狀。如說：

在一切時，圓陀陀、明了了、淨裸裸、赤灑灑，堂堂地現前。九十六

照體獨立，物我俱亡。明歷歷、圓陀陀、露裸裸、赤灑灑。九十七

### 七、轉身撒手

照體獨立時，圓陀陀的心體，一色無痕，了無一物相待。這是一絕待的覺性，除赤裸裸、淨灑灑的覺性外，什麼都沒有。這時，宏智禪師要行者「轉身」透出、

九十五 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 66 中

九十六 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 66 中

九十七 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 71 中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

227

十二緣起禪觀體系

228

「撒手」斷崖、「退步」就已、奮力「一擊」或「移一步」，這些詞都代表禪觀至此須有一大轉折。

宏智禪師默照禪觀，始從「淨治揩磨」、「休歇」、「銷解根塵」、「惺惺寂寂」、「超越聲色」到「照體獨立」，一路從初始細微之惺寂覺性，發顯到從圓照獨立之照體，都是屬於由妄入空，契入無分別智的過程。至此後，工夫一轉，突破絕待境界，由了無一塵一法的無分別空性，打破虛空，由空出假，轉入本來現成之萬物森羅，乃至頭頭放光，物物說法的層次。

此中「更須退步」、「撒手斷崖」意謂：此時已無處而進，無物可提，無法可依。茫茫不知何處去時，敢放捨身命，如斷崖跳落，直須有丈夫之概。如此，方能從無依無寄虛空中，轉出一條光明燦爛之路。所謂：

退步撒手，徹底了也，便能發光應世，物物相投。九十八

更須退步，方詣環中，光發其間，卓卓獨存。 九十九

又說，在沒有任何外在存在，完全獨立無對狀況。這時，死了的要弄活回來，不會發光的要明亮發出光來，就是比喻在完全絕待獨立下，沒有任何相待他物可做為著力點。雖無使力處，仍須奮力一搏，跨步向前。所謂：「絕氣息處弄得活，絕光影處要明得出，更須跨一步。」<sup>一百</sup>此在大慧禪師，亦常用「空中栽花」、「水裡撈月」、「百尺竿頭」等來形容此一境界。

跨步奮身後，即現出山河大地。由純一光體，了無一物，絕待無相的境界，進入到萬法森羅，沈沈靜靜的真實境界。此時現出一切萬相，然這一切萬相又不出自己身中，雖現萬象而無差別相，此即進入下一同體同用禪境。

九十九 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 75 中  
一百 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 64 中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

229

十二緣起禪觀體系

230

更須潤移一步，於萬像中濶浩浩處，得大受用。 <sup>一百零一</sup>

萬象之中，脫體自有生緣；一色之後，轉身須分活路。 <sup>一百零二</sup>

## 八、同體同用

轉身撒手，慢慢從照體獨立中突破後，覺性中顯露森羅萬象，真空中現出妙有，觸對萬境，森羅萬象、聲色光影都顯現了。這時，覺性與森羅萬象合體，萬物與我同體，歸我所用，此時即進入「同體同用」階段。

何謂同體同用？謂外在山河大地，聲色根塵皆有作用，但皆隨我用，因為聲色根塵皆是我自性所現。此中「隨緣遇觸，不染不雜，與彼同用，與我同體。」是很重要的。隨緣觸境時，不雜不染，是指照體與萬像不會混雜，境是境，我是我，這是前半句。後半句卻反轉過來，雖自他二者，卻同有一個「用」，能有根塵

<sup>一百零一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 65 上  
<sup>一百零二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 36 中

的用、有山河大地的用，山河大地之用即我作用。同時，也與根塵、山河大地同一體，山河大地一切亦歸我所有，是我心念之物。山河大地隨我而用，故曰同用；山河大地即我覺性之體，所以同體。

流雲無心，滿月普應，不為一切所留，歷歷在萬像中，卓卓出一頭地。隨緣遇觸，不染不雜，與彼同用，與我同體。 一百零三

上引文中，宏智禪師以「流雲無心，滿月普應」，比喻同體同用時面對聲色光影之境界。「流雲無心」，以流雲喻萬境，以虛空喻心，此實行者心如太虛，萬境來以後，如虛空中片雲飄過，了無掛礙。「滿月普應」，則喻心如滿月，映現出一切大地寂靜的森羅萬象。雖有流雲，雖能普應，但不為一切境界所留礙，清清楚楚在萬象中。這時覺性廓然光明，萬象也明明白白，兩不妨礙。

「月流諸水，風行太虛」是同體同用另一比喻，與上喻大同。「月流諸水」說

一百零三 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁76下

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

231

十二緣起禪觀體系

232

明獨照覺性與外境萬象作用時，如水中月，水流月在。月不礙水，水不礙月，但月水同體相在。水流不了月，可是月在水中；月也不礙水，流水穿月而流。「風行太虛」意思一樣，說明風與虛空彼此了不侵犯。故說在照用當下，沒有痕跡，雖有照用之功，卻無照用事跡，沒有妨礙，因為沒有真實存在對應之法。所謂：

月流諸水，風行太虛。自然不觸不礙，超彼照用。雖照無痕，雖用無迹。 一百零四

從「流雲無心，滿月普應」、「月流諸水，風行太虛」所喻同體同用之禪境中，可看出覺體與森羅萬象一而二，二而一，色即空，空即色之空有無礙境界。

## 九、放光說法

前同體同用時，已是從空出假，空有不二。即從無分別智進入與萬物合體，覺性與一切根塵、森羅萬象、山河大地都合成一體。而覺體持續開展，不但同體同用，

一百零四 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁77上

還進一步塵塵剎剎放光說法。以下舉數段說明：

1、如幻三昧：同體同用後，一切諸法、諸相，如幻如化，能與一切諸法諸相、幻化光影同共體用。可是雖用，如幻夢想，沒有真實，這時就是如幻三昧的大用，一切皆我心幻現，而隨心運轉大用自在。

在一切諸法，同影象而生；在一切諸相，同幻化而用。如電、如影、如夢、如響，了無一絲一毫為真為實。一百零五

2、自所建立：這時，所有山河大地，一切的塵境、一切差別境界都是我心內之物，既都是我心中之物，當然就與一切無隔礙。

一撥機回，分身應世，世界處所，差別境像，俱是自所建立，與我四大同出，

一百零五  
《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁64中

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

233

十二緣起禪觀體系

234

何所礙焉。一百零六

3、隨處化現說法：已了知一切山河大地都是我心中之物，所以草木叢林、山河大地那一件事情是我心外之物？都是我心中之物。我就可以隨處化現、隨處說法。

闊步大方，周旋普應，入一塵，一切塵中坐道場，入一處，一切處所作佛事。至於草木叢林、山河大地，還有一件一事分外底麼？都只是爾現形處、是爾說法處、是爾出身處。一百零七

4、身分百億：山河大地、叢林草木皆是我身、我心處所，如此或有人疑為尚拘在此一身心世界。所以宏智禪師說：從此轉身之後，不但在物物頭頭放光說法，而且能分身百億而不動本座。此即法身應化無邊之大神通境界。

一百零六  
《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁75下

一百零七  
《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁71上

從此一擊，大千路開，物物頭頭，渾是我放光說法處，身分百億，獨照而神。  
一百零八

禪宗常用「見山不見山」等三個層次說明禪觀修證階次，若以此檢視默照禪觀之九個過程，可說：第一、「見山是山」是一般凡夫的層次，相當於從淨治揩磨到銷解根塵前；第二、「見山不是山、見水不是水」是超越聲色、照體獨立層次；第三、「見山是山，見水是水」則是同體同用與放光說法的境界。

同體同用到放光說法，這時之山河大地都是我身心所現。其實阿賴耶識本來就是山河大地，山河大地本來就是阿賴耶識所現；本來一切萬法沒有生、沒有滅，就是中道。同體，即空即假，能夠與山河大地、根塵一體無別；同用，卻沒有觸對之相，了達草木、山河大地，都由我心現。

故從法住法位、從真如實際立場，一切法本不生滅、本不來去，見山不見山、

一百零八 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁75上

第三篇 默照禪——正覺宏智禪師禪法解析

235

十二緣起禪觀體系

236

見水不見水，實則也無山也無水，何來見不見？水不滅、山不滅，礙誰不見？見不見，差別在覺性有無與否，與法的自在與否。

## 肆、正覺宏智禪師禪觀之特色

在正覺宏智禪師禪觀九重次第釐清後，綜合提出宏智禪師禪觀之五個特色做一省思：

### 一、次第禪觀

廣錄是語錄體，有別於論著對禪觀境界的深淺階進做系統次第分析。但在敘述、教導子弟時會隨根性而教。根性不一樣，資歷深淺不一，機緣不一，文字敘述中間，自然顯出深淺次第差異，整理即成階梯式的修行理論架構。所以，廣錄之默照禪是有清晰的修行次第階梯。後世佛弟子可以按圖前進。

## 二、親證之禪

廣錄中強調要親證，必須要自己證得此定，親自到此田地方可。所以，禪觀每一個過程，都跟我們的身心完全結合，不單只思想上面解脫，而身沒有解脫。所以，永嘉大師在修行的《料簡》裡說身可為解脫，心可為解脫，心的解脫是悟境，身心平等解脫是證境。默照禪是身心同時、平等達到解脫空性。宏智禪師是以證為目的的修行方法。

## 三、定境巧喻

正覺宏智依自己所親證禪定的境界、宇宙真理，來教導弟子。教誨的文字、語錄、法語、小參裡，對修行的境界，有很多詩意、貼切、具象比喻，如在「超越聲色」舉出了「天水合秋」、「水月同色」、「如月奪夜」、「如鏡照境」等比喻。在「照體獨立」中舉出了「物我俱亡」、「圓陀陀」、「露裸裸」、「赤灑灑」等比喻。在「轉身撒手」禪境中舉出「撒手斷崖」、「濶移一步」。在「同體同用」時講到「流雲無

心」、「滿月普映」、「月流諸水」、「風行太虛」等。這些比喻都很具象、很貼切，真實顯出所親證禪定境界。在此諸喻中，可比對教理，刻畫出禪觀次第修證圖樣。

## 四、自他兼利

默照禪境界除自利禪境外，及至深圓禪境，便能塵塵剎剎中放光說法。默照禪的最後一個階段，就是證得自己的法身後，而能隨眾生的因緣教化之，這是默照禪非常特殊內容特質。在前禪觀架構中指出，照體獨立是自利，放光說法是利他，類比般若六度，是將菩薩道六度之實踐，由般若趨入，再由般若出前五度。

## 五、惺寂為體

宏智禪師在實際禪觀運心部分，用惺惺寂寂這麼一法，做為默照禪具體操作的落著點。惺惺寂寂這一理論，與唐朝永嘉大師《永嘉集》裡奢摩他的理論不謀而合，已在前文比對過。從惺惺寂寂契入默照禪，可說這是默照禪非常獨特、具有代表性

的表徵。因為惺惺寂寂最正式、系統性的提出就是永嘉大師的《永嘉集》，可是歷代祖師也有提到，像黃檗禪師也提到說惺惺寂寂可以用，但不是上根利智「一言之下，直見本性」者所須，是為中下人方便契入甚深禪觀而設立的。也就是說，黃檗禪師也肯定了惺惺寂寂對根性粗淺或中人根性、或初學人適宜的進入方便。

正覺宏智禪師禪觀，從「淨治揩磨」、「休歇」、「銷解根塵」、「惺惺寂寂」、「超越聲色」、「照體獨立」，到「轉身撒手」、「同體同用」、「放光說法」，可以看到這九個層次，前前為後後因，後後為前勝果。其實歷代祖師、各大經論都是這個立場。透過這九個層次的分析，雖然可能在九個層次中，也可以再劃分出其他層次，或可以再深入，但基本上，這九個層次已經可以架構出正覺宏智禪師——默照禪，整個禪法體系跟架構。希望能從這過程中將默照禪——八百年前的禪法重新光揚在這個世間，也希望中國禪宗除參話頭外，能從曹洞宗系統，上溯到唐朝永嘉大師的永嘉禪法，將「惺惺寂寂」這一路禪宗默照思想理清，給佛教多一條修學禪法、多一條採取中國禪法的路。



## 第四篇 永嘉禪法的時代意義

### 提要

永嘉禪法出自《禪宗永嘉集》，全書分爲十章。於實際止觀運心部分，分成奢摩他、毘婆舍那、優畢又三個階段，自淺而深、條理分明，是現時代修行禪宗的方便；且善巧的指陳出禪宗的本質，可以資益禪宗他家禪法的契入。所以本文提出永嘉禪法的五大優點：理路清晰、次第分明、身心輕安、注重智慧、便易操作，總結說明永嘉禪法的時代意義。

### 壹、前言

永嘉禪法是永嘉玄覺禪師在《禪宗永嘉集》中，教導後學修行的方法。永嘉大師是六祖的弟子，但因大師本學天台止觀，所以永嘉禪法的特色，就在於以「止觀」

的理路說明禪宗的修悟方法，這在禪宗的典籍中是絕然少見的。對於現今宗師隱沒的時代而言，永嘉禪法自淺而深的次第及清晰的理路，正好可以彌補此一缺憾，這也是現今提倡永嘉禪法在時代意義上的考量。

### 貳、永嘉大師簡傳與《永嘉集》架構

#### 一、永嘉大師簡傳

據《六祖壇經》和《傳燈錄》記載，永嘉大師（六六五—七二三）唐朝人，俗姓戴，溫州永嘉人。出家後，留心於經論，尤其精於天台止觀法門，可以稱得上是教觀雙美的大師。

與六祖的因緣，是因六祖的弟子——玄策禪師來訪，在交談中，玄策禪師鼓勵大師往曹溪向六祖參學、印證所得。永嘉大師到曹溪後，在與六祖簡短的幾句對答中，即得到六祖的印可，當下並欲回返溫州，經勸留後才住宿一晚。所以永嘉大師

以其穎悟之資，而有「一宿覺」的美名，稱譽於當世。

永嘉大師後於永嘉一地弘化，著有《永嘉集》和《證道歌》收錄在《大正藏》第四十八卷中。《證道歌》是永嘉大師抒發自己證道後的心境。開悟以後的境界無限自在、清涼，再配合優美的文字和朗朗的音韻，讀之往往讓人不忍釋手，但對初學而言，卻不如《永嘉集》來得實際受用。而《永嘉集》是指導修行的具體方法與理論，早期原深受世人推崇，但愈到後世，卻愈不爲人所知，甚至只知有《證道歌》，而不知有《永嘉集》，誠爲可惜。

## 二、《禪宗永嘉集》架構

《永嘉集》是永嘉大師指導禪宗修行的具體入門方法與理論。大師圓寂後，由當時慶州刺史魏靜，集而次爲十章，廣傳於世。明朝傳燈大師曾作註解，並將章節次第予以調整，且更名為《永嘉禪宗集》。今將《禪宗永嘉集》之架構列舉於下：

1、慕道志儀：說明修道之前須先發厭離三界之心，然後親近善知識，故訓

勉立志及事師之儀。

2、戒僑奢意：出家修道須勤苦爲法，故須警戒僑奢。

3、淨修三業：詳述入道須以檢責身、口、意三業爲前方便。

4、奢摩他頌：此爲永嘉禪法之修定止觀，以五念、六料簡，說明惺惺寂寂

之特質。

5、毘婆舍那頌：以境爲觀慧發起之源頭，此爲永嘉禪法之觀體。

6、優畢叉頌：說明即動而定、即愚而慧，而又定慧同宗之定慧雙運。

7、三乘漸次：說明妙道雖一，但隨根性差別而有三乘階次之由。

8、事理不二：以即事而真，音聲色相當體即是空性之理，做爲永嘉禪法之

理論依據。

9、勸友人書：示友人朗禪師修道之大路，謂潛行山谷，非道業未成時之所

宜。

10、發願文：永嘉大師自誓之詞，爲大師悲心之顯現。

## 參、永嘉禪法的止觀操作

《永嘉集》中談到實際止觀運心的部分，是奢摩他、毘婆舍那與優畢叉三章，三者有一貫而淺深的轉進關係。但因優畢叉的層次對凡夫的心境而言太高遠，故這裡只介紹奢摩他與毘婆舍那的止觀操作。

### 一、奢摩他

#### (一) 看念頭

夫念非忘塵而息，塵非息念而不忘。塵忘則息念而忘，念息則忘塵而息。忘塵而息，息無能息；息念而忘，忘無所忘。忘無所忘，塵遺非對；息無能息，念滅非知。知滅對遺，一向冥寂；闐爾無寄，妙性天然。一

—《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁389中

第四篇 永嘉禪法的時代意義

245

十二緣起禪觀體系

246

永嘉禪法的入手方法，是直接去觀照、注意意識上的法塵（影像、音聲等），就是一般所謂的妄想、念頭。當我們面對意識時，重點是要能提起一個「能知覺」的心，向內去「看」自己的「念頭」。當我們看到妄念時，不要隨著它跑，而要「脫離」出來看著它。維持住「看」的觀照力，不管浮現任何妄想、念頭，都只是清楚地看到、知道，不在上面另起分別的念頭。就如同衛兵站在門口一樣，人進來，人出去，衛兵始終堅持自己的崗位，只是警醒地注視著來來往往的人（妄想）。

透過「看」的力量，察知到妄念，把心從妄念中拉離出來，再反過來看它，慢慢就可以體會到，原來這些妄念一旦脫離了心的力量，就只是一些虛妄的影像，沒有實體性！這時，所謂的妄念，不待對治，輕易地就被覺照之風吹散，而達到心識澄淨的效果。就像天空中各種型態的雲，看清楚後，就會發現，原本就沒有諸相的實體性或差別性，一切都是雲所呈現出來的。心也是如此，了解一切妄想都沒有實體性，都是自己清淨的本心所現，心自然就寂靜了。

所以這種「看」，它具有「看穿、看破、看消融」的特質，當我們消融得一分

妄念，就轉化成一分覺性，我們的心，也就在這種轉化、淨化的用功過程中，變得愈有力量，進而產生一種澄淨（定）中透達法性（慧）的力量。

### （二）體會「寂寂」、「惺惺」的感覺

忘緣之後寂寂，靈知之性歷歷。無記昏昧昭昭，契真本空的的。惺惺寂寂是，無記寂寂非；寂寂惺惺是，亂想惺惺非。<sup>二</sup>

永嘉禪法的「看」念頭，其實就是止觀的操作，只不過永嘉大師以「寂寂」和「惺惺」來說明，所以我們在看念頭的當下，就要去體會寂寂惺惺的感覺。

當我們「看」的力量持續而堅固以後，妄想被觀照的力量照破而慢慢泯除。這時，心是一種沒有妄想的寂靜狀態，這就叫做「寂寂」；當我們的心沒有任何的妄想，但還有知覺性，這個沒有妄想、影像，卻有覺照力的覺性，就叫做「惺惺」。

<sup>二</sup>《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁389中—下

我們把妄想寂靜下來以後，能夠在寂靜之中，把這個覺照力提攝住，於是在寂靜之中有覺照力（寂寂中有惺惺），在覺照之中又不失寂靜（惺惺中有寂寂）。就在這寂寂惺惺、惺惺寂寂中，我們的功夫就會持續的增長轉進。

### （三）寂寂惺惺的對應

寂寂謂不念外境善惡等事，惺惺謂不生昏住無記等相……以寂寂治緣慮，以惺惺治昏住……寂寂久生昏住，惺惺久生緣慮……寂寂破亂想，惺惺治無記。寂寂生無記，惺惺生亂想。寂寂雖能治亂想，而復還生無記；惺惺雖能治無記，而復還生亂想。<sup>三</sup>

通過看念頭，看到能體會寂寂惺惺的感覺之後，就要一直保持住寂寂惺惺，讓這種寂寂惺惺的力量加強、加深、加廣。但是在用功過程中，會因昏沉和散亂的干

<sup>三</sup>《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁390下

擾而破壞原有的寂寂惺惺，所以永嘉大師在「六料簡」中，對於寂寂惺惺的對應關係有詳細的分析。

寂寂和惺惺，其實是我們心性的兩個特質。寂寂是沉定、沒有妄想，但心過於沉沒，就成為昏沉、無記的根源；惺惺是心活潑、有覺照，但心過於活潑，就成為散亂的根源。寂寂雖是昏沉的根源，但卻能對治散亂；雖能對治散亂，但久了又生昏沉。惺惺雖是散亂的根源，但卻能對治昏沉，雖能對治昏沉，但強了又生散亂。所以兩者之間有微妙的相依、相生、相剋的關係：

1、相依：沒有寂寂，會散亂；沒有惺惺，會昏沉。惺惺中沒有寂寂的穩定作用，縱然是明明白白的，但心識是煩動、躁擾的；寂寂中沒有惺惺的覺照力量，縱然是平平靜靜的，但心識是暗昧、無力的。一定要寂寂而惺惺、惺惺而寂寂。

2、相生：寂寂強了，惺惺會相對應的增強，惺惺強了，寂寂亦會增強。因為心的穩定度（寂寂）增強了，心就有力量，可以覺照，不會破裂散亂；心有覺照力量以後，又反過來照破妄想，令心更穩定寂靜。

3、相剋：寂寂太強，會壓制惺惺；惺惺太強，會壓制寂寂。寂寂原是不需要讓心散動，但沉沒的力量太強，會使惺惺無法發起而昏沉；惺惺原是不需要令心昏昧，但覺照的力量太強，會破壞寂寂而散亂。

所以掌握惺惺寂寂的特質，令其一直在高度穩定的互動狀態中運作，就是永嘉禪法中奢摩他的止觀操作。

#### （四）惺惺為主，寂寂為輔；先寂寂，後惺惺

以惺惺為正，以寂寂為助。此之二事，體不相離。猶如病者，因杖而行；以行為正，以杖為助。<sup>四</sup>

這是永嘉禪法最重要的口訣。凡夫常在散亂心中，所以一定要先寂寂，把所有的散亂泯除、穩定後，才能使心發揮惺惺的覺照力量。如果沒有先具備寂寂的功夫，

<sup>四</sup>《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁390中

就去提惺惺，所提出來的惺惺都只是亂想。所以其操作的過程是：寂寂↓惺惺↓寂  
寂↓惺惺……

而永嘉禪法雖然要先寂寂、後惺惺，但寂寂只是助緣，惺惺才是永嘉禪法的核心與目的。寂寂只能成就定力，唯有惺惺才能切入法性，成就智慧。奢摩他的功用，主要就是在達成惺惺不斷的增強、擴大，然後自然的與毘婆舍那接合。

### （五）功夫成就

恰恰用心時，恰恰無心用；無心恰恰用，常用恰恰無。<sup>五</sup>

永嘉禪法的特色，是在寂寂當中，求惺惺的增長，所以它具有「定中修慧」的特質。也就是說，當寂寂惺惺慢慢增強以後，我們的身心可以很容易感受到輕安、平和、清明的「定」的特質，並在這種輕安的狀態下，不斷的增長覺照力。功夫穩

<sup>五</sup>《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁389中

定後，下坐的行住之中，也都可以保持住寂寂惺惺，這就是一種動中的功夫——平常不起心動念，不受境界擾動，事情可以照做，但心卻保持在高度地穩定、清明、覺照的境界中。

## 二、毘婆舍那

毘婆舍那主要是建立在奢摩他圓滿的基礎之上，這時惺惺寂寂的覺照力已經能在生活中保任，時時讓心清淨，沒有妄想塵動，只有靈明覺知的覺性在日常行住當中，泯除一切內外、自他的分別心，這時，身、心是一體的，自、他也是一體的。

當身、心、自、他一體，可以說這惺惺寂寂的心性是融攝在山河大地當中，山河大地也融攝在這惺惺寂寂當中，身心、依報是交融的。當我們惺惺寂寂的覺照與山河大地交融時，惺惺寂寂就是山河大地、山河大地就是惺惺寂寂，這時山河大地就轉成了惺惺寂寂。當山河大地轉成惺惺寂寂時，「境」就轉成了「照」，也就是所有的境界當下就是智慧的源泉，這就是毘婆舍那的精神、特質所在，也就是所謂「境

「照智」的理論：

境非智而不了，智非境而不生；智生則了境而生，境了則智生而了。智生而了，了無所了；了境而生，生無能生。生無能生，雖智而非有；了無所了，雖境而非無。<sup>六</sup>

而當境轉成了智慧，所發起的智慧返過頭來更強化了境照智的這種覺照特質，如此一直輾轉增上，所謂：

如火得薪，彌加熾盛。薪喻發智之多境，火比了境之妙智。其辭曰：達性空而非縛，雖緣假而無著，有無之境雙照，中觀之心歷落。<sup>七</sup>

這就是毘婆舍那以境為照體，以境為惺寂源頭的操作。

<sup>六</sup>《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 390 下  
<sup>七</sup>《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 390 下

## 肆、永嘉禪之特質

### 一、惺惺寂寂在禪典中的運用

永嘉大師在禪史上，可說是將惺惺寂寂運用發揮成一思想體系的第一人。從禪典中來看，「惺惺寂寂」是普遍被歷代祖師運用的語詞與概念，從某個角度而言，這可以說明「惺惺寂寂」有其獨特的善巧之處。

再者，前面提到永嘉禪法的三個修行階次：奢摩他、毘婆舍那與優畢叉，可以看出，此中奢摩他是永嘉禪法用功的入手處；而奢摩他的核心就在「惺惺寂寂」，所以，對於「惺惺寂寂」的深刻理解，是掌握永嘉禪特質的關鍵之一。

所以，本節擬透過綜觀惺惺寂寂在禪典中的意涵，做為了解永嘉禪特質的一個角度：

## (一) 禪之遮表

宗密大師在《禪源諸詮集都序》裡提出，經論、祖師語錄在詮表心性時，有遮詮與表詮的差別。所謂遮詮，是從反面敘述它不是什麼，如無念、無相等；而表詮是從正面敘述它是什麼，如明明歷歷、迴光返照、靈明覺照，以及永嘉禪法的惺惺寂寂等。表詮的可貴，在於它當下直顯性體本然，便於後學能精確的契會諦理。如謂：

若云知見覺照、靈鑒光明、朗朗昭昭、惺惺寂寂等，皆是表詮。若無知見等體，顯何法為性？說何法不生滅等？<sup>八</sup>

所以說，惺惺寂寂，是正面地詮釋心性的主體，也就是「覺」的特質。在表述心性的覺照特質時，其他祖師也多有運用惺惺寂寂或惺惺的概念，如正

<sup>八</sup>《禪源諸詮集都序》大正藏 48 卷，頁 406 中

第四篇 永嘉禪法的時代意義

覺宏智禪師所謂：

了了而明，靈靈而知，晃晃而耀，惺惺歷歷，分分曉曉也，是箇做處。<sup>九</sup>

其實禪法本身都是在指出如何面對生命的特質去掌握覺性，《永嘉集》裡所謂的惺惺寂寂，也就是祖師們常謂的迴光返照、體究，或正覺宏智禪師所講的默照的照，都是從正面來詮表如何在當前這一念體會「覺性」。

以凡夫的生命特質而言，當前這一念意識心，具有覺與迷的雙重特質，相應即覺，不相應即迷，如《宗鏡錄》中說：

如融大師信心銘云：惺惺了知，見網轉彌；寂寂無見，暗室不移。惺惺無妄，寂寂寥亮，寶印真宗，森羅一相。<sup>十</sup>

<sup>九</sup>《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 65 下

<sup>十</sup>《宗鏡錄》大正藏 48 卷，頁 637 上



惺惺是覺照，了知是分別，惺惺中有分別，則增長見執；寂寂是澄靜，無見是闇昧，闇昧之寂寂，則癡闇無覺……這就是一般凡夫的心性特質。但其實惺惺、寂寂並未離開當前這一念，只要能惺惺而無妄（無分別）、寂寂而寥亮（覺明），當下即與覺性相應。

所以禪修的關鍵，必須在這意識心當中精準的體取惺寂的特質。由此看出永嘉禪法以惺惺為主、寂寂為輔，在當前這一念體會覺性的特質，對我們而言是可貴的指點。

## （二）惺惺寂寂在修悟的定位

在禪典裡，我們可以看到禪宗祖師有很多直接描述開悟境界的語句，但也隨時可以看到禪師指導後學由當下凡夫心境開始用功的老婆語。

對於惺惺寂寂，都是屬於禪觀中所緣境的指陳，是從因地而論、是從心對境的立場來看、是一種漸次的過程。譬如黃檗禪師的《傳心法要》裡明確講到，這是對

中下根、對境的，只是定慧的方便，不是一切都空的悟境：

所言定慧，鑑用歷歷、寂寂惺惺、見聞覺知，皆是境上作解。暫為中下根人說即得，若欲親證皆不可作如此見解。<sup>十一</sup>

又如圓悟禪師也說到要靠惺惺的定慧力來扭轉業緣，成就解脫：

蓋定慧之力，回轉業緣，正要惺惺地勇猛果決，千百生中當受用。其餘古人機緣語句，不必盡要會之。<sup>十二</sup>

所以我們可以體認到惺惺寂寂的作用點，是從因地的、凡夫的、心境相對的，中根下根的立場開始，這就是惺惺寂寂之所以做為永嘉禪法第一步「奢摩他」著力點的理由。由這個角度來理解惺惺寂寂，可以知道這確實是禪修用功的本質、關鍵，

<sup>十一</sup> 《黃檗山斷際禪師傳心法要》大正藏 48 卷，頁 381 中

<sup>十二</sup> 《圓悟佛果禪師語錄》大正藏 47 卷，頁 783 下

也更應該珍重的去理解永嘉大師對於惺惺寂寂的闡述，尤其在「六料簡」、「五念」中對惺惺寂寂特質的分析。透過永嘉大師對於惺惺寂寂特質的分析，使我們能夠從凡夫、中下根初學者的立場，開始慢慢去掌握到覺性，這就是《永嘉集》的方便之處。

### (三) 惺寂在禪修中的四種特質

惺惺寂寂的概念，歷代祖師多有運用，但我們檢視禪典中祖師們所詮表的惺惺寂寂，卻有不同的內涵意旨，在此歸納為四類：

#### 1. 普遍的覺觀力量

在禪修用功時，惺惺是做為一種普遍性的覺照或回光返照的力量，而此覺照力量正是做為開悟的主要動能、條件。這就像是江河的一股湧泉源頭，這湧泉固然不等同於江河本身，但它卻是一股源源不斷的活水，因而得以匯流成長江大河。所謂：

第四篇 永嘉禪法的時代意義

259

十二緣起禪觀體系

260

在一切時一切處，惺惺歷歷地，不被它蓋蔽卻，不被它籠罩卻，何處不是上座出身路子？<sup>十三</sup>

學道猶如守禁城，晝防六賊夜惺惺。中軍主將能行令，不動干戈治太平。<sup>十四</sup>

從前依師及自做工夫，零碎所得者，惺惺時都得受用，及乎上床半惺半覺時，已作主宰不得。<sup>十五</sup>

若爾不得這一解，我方丈與爾說時便有禪，纔出方丈便無了；惺惺思量時便有禪，纔睡著便無了。若如此，如何敵得生死？<sup>十六</sup>

<sup>十三</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁65中

<sup>十四</sup> 《續傳燈錄》大正藏51卷，頁624中

<sup>十五</sup> 《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁936上

<sup>十六</sup> 《大慧普覺禪師宗門武庫》大正藏47卷，頁953中

入方丈時有出方丈時便無，惺惺時有睡著便無，如何敵得生死？<sup>十七</sup>

## 2·不同境界的覺性對治

祖師提醒後學在不同的情境、不同的功夫當下，都要保持住這惺惺的覺觀作用，尤其強調惺惺的對治性，在不同的修行階次、不同的心境下，都要以惺惺的覺觀破除愚痴、無明。如說：

妙存默處，功忘照中。妙存何存，惺惺破昏。默照之道，離微之根。<sup>十八</sup>

要箇時惺惺照得破，寂寂體得到。<sup>十九</sup>

在裏不遺照，在外不涉緣，只箇惺惺能照底，在者邊不被諸法轉，在那邊不被

<sup>十七</sup> 《續傳燈錄》大正藏 51 卷，頁 649 中

<sup>十八</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 100 上—中

<sup>十九</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 69 下

寂滅拘。<sup>二十</sup>

## 3·覺悟之路

也有祖師認為只要保持住惺惺覺性，就能一路到底直至開悟，說明這是一條覺性之路，能通至菩提。這與一行三昧及《圓覺經》中的奢摩他相似。

惺惺地一條路子，蕩蕩地無人敢向其間作障礙。<sup>二十一</sup>

惺惺恁麼來。是諸佛菩薩生處。癡愛投種，是眾生處。<sup>二十二</sup>

直是惺惺歷歷，行住坐臥，時時管帶。但只如此修行，久久自契本心矣。<sup>二十三</sup>

<sup>二十</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 66 上

<sup>二十一</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 63 上

<sup>二十二</sup> 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 60 上

<sup>二十三</sup> 《大慧普覺禪師語錄》大正藏 47 卷，頁 867 中

#### 4·開悟之悟境

惺惺雖然主要在詮表初修入手的定慧工夫過程，但有時也做為表顯修行所深達的悟境或開悟的特質。

……古人以無窮妙藥醫療對治。直至十地未得惺惺。將知大不容易。二十四

眾生與佛平等，自然聖智惺惺，不為六塵所染（疑做「染」），句句獨契無生。

二十五

有無成一片，方始得惺惺。二十六

從以上禪典的例舉中，看出祖師們都很善巧的運用惺惺寂寂，尤其是惺惺：一、

二十四 《景德傳燈錄》大正藏 51 卷，頁 447 中

二十五 《景德傳燈錄》大正藏 51 卷，頁 451 下

二十六 《大慧普覺禪師語錄》大正藏 47 卷，頁 834 下

第四篇 永嘉禪法的時代意義

263

十二緣起禪觀體系

264

惺惺是覺悟的源頭，是覺悟的本質；二、在不同階段、不同法門之間都具備惺惺的特質，隨著每個人功夫的不同，惺惺會轉成不同的智慧，轉成不同的悟境；三、整個啟發覺性的修行過程都是由惺惺構成的；四、甚至到了開悟或禪修的深證境界，都可以用惺惺來表達。所以說，惺惺是起點，也是過程中任何一個可以獨立的狀態，也是整個覺性的流程與開悟的境界、特質。因此，永嘉大師在《永嘉集》中提出惺惺寂寂的思想體系，正是永嘉禪的價值所在。

#### 二、與禪宗其他禪法相通

基本上，禪宗各宗派禪法都是從心下手的，如六祖講「自心是佛」、馬祖講「即心即佛」，永明延壽禪師在《宗鏡錄》94 卷到 100 卷裡，更廣引三百條經論與祖師的說法，證明境是由心所現，指點出修行的關鍵必須從心上契會。

但是雖然禪宗祖師都講從心契入，可是契入點的淺深、難易、方便卻有很大差別，而且一般而言都講得比較簡要，往往學者不容易契入。而永嘉禪法的特質在於

從惺惺寂寂契入，乃至從「惺惺寂寂」的奢摩他轉進到「境為照體」的毘婆舍那，都有次第的脈絡可循，故我們可以藉由永嘉禪法的契入點，契入很多禪宗祖師禪法的思想架構。

所以，本節舉出《壇經》、《最上乘論》、《圓悟禪要》、參話頭、默照禪等禪法，說明永嘉禪與其相通之接著點。

### (一)《壇經》

六祖在《壇經》中揭示「無念無相無住」，所謂：

無住者，為人本性，念念不住，前念今念後念，念念相續無有斷絕。……念念時中，於一切法上無住，一念若住，念念即住，名繫縛；於一切法上念念不住即無縛也。以無住為本。<sup>二十七</sup>

<sup>二十七</sup> 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》大正藏48卷，頁338下

「於一切法上無住」就是寂寂，而又「念念相續無有斷絕」，不能夠斷念就是惺惺。又謂：「外離一切相是無相，但能離相，性體清淨是。<sup>二十八</sup>」「離相」即是寂寂，「性體清淨」即是惺惺。又謂：「一切處所一切時中，念念不愚常行智慧，即是般若行。<sup>二十九</sup>」「念念不愚」就是惺惺。

《壇經》裡講到「無住無相」、講到「念念不愚」，但一般人不容易理解無住無相，也不容易掌握如何念念不愚，可是透過永嘉禪惺惺寂寂的體性就能與無相相應，一路契入下去就是所謂的無相三昧、一行三昧而解脫，所以說惺惺寂寂可以會通到六祖《壇經》的思想。

### (二)《最上乘論》

五祖弘忍大師在《最上乘論》中，提出「守本真心」的方便，做為修行入道的

<sup>二十八</sup> 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》大正藏48卷，頁338下

<sup>二十九</sup> 《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》大正藏48卷，頁350中

關鍵：

問曰：何知守本真心是涅槃之根本？答曰：涅槃者，體是寂滅，無為安樂。我心既是真心，妄想則斷；妄想斷故則具正念；正念具故寂照智生；寂照智生故窮達法性；窮達法性故則得涅槃。故知守本真心是涅槃之根本。<sup>三十</sup>

引文中，重點在於說明如何守住心而能夠成就涅槃，也就是「真心斷妄想」的方便。這裡所謂真心就是惺惺寂寂的本質，因為有惺惺寂寂所以能斷妄想，斷妄想以後惺惺寂寂的本質就更能夠體現，就是所謂的正念。因為惺惺寂寂而正念，又因正念而產生寂照，有了寂照就通達法性而得涅槃。這也是前面所講的由惺惺一直深進而成就開悟的覺性之路，也與一行三昧及《圓覺經》的奢摩他貫通。

<sup>三十</sup> 《最上乘論》大正藏 48 卷，頁 377 下

第四篇 永嘉禪法的時代意義

267

十二緣起禪觀體系

268

### (三) 《圓悟心要》

圓悟禪師的禪法操作，也是近似於一行三昧，都是從現前一念當下靜心、卻念、回光覷捕、反自觀省，把取惺惺寂寂讓覺性一直增長、深入，到一念不生、前後際斷、無心境界，所謂：

常時靜卻己見，使胸中脫然，回光覷捕，內外虛寂，湛然凝照到一念不生處，徹透淵源……<sup>三十一</sup>

此宗省要，唯是休息休心，直令如枯木朽株，冷湫湫地根塵不偶，動靜絕對，根脚下空勞勞，無安排存坐它處，脫然虛凝。所謂人無心合道，道無心合人。

<sup>三十二</sup>

<sup>三十一</sup> 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 747 上—下

<sup>三十二</sup> 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 761 下

但只從朝起，正卻念、靜卻心，凡所指呼作為，一番作為，一番再更提起審詳，看從何處起？是箇甚物？作為得如許多？三十三

向腳根猛省直透，棄捨一切依倚、聞見、覺知、色聲味觸，如紅鑪上著點雪，灑然淨盡……三十四

在這覺性增長的過程中，圓悟禪師也提到心與境的關係，說明現前境界本由心現，幻化不實；因心境本一，所以只要令心息念，境亦泯寂：

然此心本來澄湛，物我一如，境之與心初無兩種，要心冥境寂，然後有所證入……今作息念澄慮功夫，乃是入道門徑，但辦此心，自有深證爾！三十五

……只貴當人根器猛利，揭自胸襟，了一切有為有漏，如虛空花元無實性，以

三十三 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 757 下

三十四 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 758 下

三十五 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 771 上

第四篇 永嘉禪法的時代意義

269

十二緣起禪觀體系

270

照了之心，返自觀省，翻覆覷捕，審諦審，久之當有趣入之證。三十六

由此可知，圓悟禪師所謂的迴光、返照、體究，就是惺惺寂寂的本質，從惺惺寂寂一路下去，就可以泯融一切境相，自然有所契入。

#### （四）與參禪相通

歷代參話頭的祖師也多方提到參禪須要保持惺惺寂寂的特質，甚至在睡夢中也要保持惺惺寂寂。如：

十二時中，要惺惺如貓捕鼠，如雞抱卵，無令間斷。三十七

且道即今諦當事，作麼生分付學人，惺惺著諦當事直下來也。各各努力承當記

三十六 《佛果圓悟真覺禪師心要》卅續藏 120 卷，頁 771 下

三十七 《禪關策進》大正藏 48 卷，頁 1099 中

取，記取萬法歸一一歸何處。三十八

又如如覩、如是參，急切做工夫，勿令間斷。惺惺不昧，如雞抱卵，不拘四威儀中亦如是。三十九

如當代惠光禪師要我們從惺惺寂寂開始調心，做為參禪的前方便，由此一例，可以看出惺惺寂寂可以做為參禪的進入點。

### (五) 與默照相通

前面所舉的禪法，如守本真心或無住無相，都是從惺惺寂寂下去而奢摩他直通到底，就是類似一行三味的思想。但是默照禪就比較特別，其敘述的層次較接近於毘婆舍那的層次，其表現的手法雖不全是毘婆舍那的成分，但卻可以與毘婆舍那相

三十八 《禪宗決疑集》大正藏 48 卷，頁 1015 中

三十九 《廬山蓮宗寶鑑》大正藏 47 卷，頁 312 上

第四篇 永嘉禪法的時代意義

271

十二緣起禪觀體系

272

應相通。

毘婆舍那是永嘉禪法的第二個階段，它是建立於惺惺寂寂之上，由境而發起的智慧。天台的思想裡也很清楚講到有境照境、境照智、智照境、智照智的理論，如《止觀義例》云：

以心為境，心亦能照，能所俱心，心體俱遍，心心相照，於理甚明。故不可思議境初云：不可思議境即是觀。以是得為四句分別：境照於境、境照於智、智照於境、智照於智。四十

天台所講的這個理論，禪宗也有提到，如正覺宏智禪師在默照禪的體系裡提到「境照一如」、「照與照冥合」的觀念，將境智的關係發揮得很清楚：

上堂云：照與照緣，混融不二；心與心法，溜合無差。如珠發光。光還自照。



上堂云：水中鹽味，色裏膠青，體之有據，取之無形。用時密密，寂處惺惺，是諸佛之本覺，乃眾生之妙靈。四十二

所以在默照禪裡，境與智是一體的，境智是互融的，在境智互融的境界裡發揮「默照」的特質。這默照禪的特質，從正覺宏智禪師語錄中很難感覺到惺惺寂寂和奢摩他這個層次，可是如果透過永嘉大師的毘婆舍那，就可以與正覺宏智禪師的默照禪接軌，而產生契入的軌跡。所以永嘉大師的毘婆舍那是接合默照禪很獨特的理論系統，當然它不一定是默照禪，可是理論上可以替默照禪做為台階而向下貫穿，所以在毘婆舍那這部分，可以說是與默照禪結合起來了，這點是很可貴的部分。

所以，永嘉禪法的第二個重要特色，在於它可以會通到很多其他禪法：因為永

四十一 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 4 中

四十二 《宏智禪師廣錄》大正藏 48 卷，頁 4 中

嘉禪法的獨特處，在於以惺惺寂寂為基礎而轉進境生智之毘婆舍那，次第的撐開覺性的淺深，所以從惺惺寂寂契入可以會通到其他禪門，相應於其他的禪法。如舉了六祖的「無相無念」、五祖的「守本真心」、圓悟禪師的「體究」、參話頭、默照禪等，可以說它們都有惺惺寂寂的特質，由惺惺寂寂就可以切入這些法門，從惺惺寂寂而跨入寂照、默照等特質。

### 三、修證的理論性與次第性

永嘉禪法的第三個特點在於有理論性及次第性。所謂理論性，整部《永嘉集》其實就是理論性的體現，《永嘉集》以十門來敘述禪修過程中的相關問題，包括修行的道前功夫、修行次第、止觀運心、禪修理論等等，而當然核心部分還是次第修證的問題。而所謂次第性，除了在修行過程中分成奢摩他、毘婆舍那和優畢又三個次第外，同時也在修證的悟境上闡開九個層次。可以說，就是因為它具備次第性，所以從次第中看出它的理論思想架構。故以下即就修行與證悟次第分別說明永嘉禪

法理論性而次第分明的特點：

### (一) 修行次第

修行次第就是止觀操作的過程。永嘉禪法把實際的修行過程分成奢摩他、毘婆舍那和優畢叉三個層次：

1、奢摩他：奢摩他基本上是從凡夫的散亂心性為起點，以意識心、以法的寂靜為標的而達到惺惺寂寂的禪定狀態。在指導進入禪定的過程中，更以「六料簡」來說明惺惺寂寂互相增上的操作次第，所以從六料簡中可以看出惺惺寂寂輾轉增上的操作過程。

2、毘婆舍那：藉由惺惺寂寂覺觀定心的達成，以此具有無分別的智慧與身心正報、山河大地依報結合，然後產生一種境智交融的智慧覺觀力，成就一種空而不空的智慧。這就是永嘉禪法毘婆舍那觀體（觀慧）的達成。

3、優畢叉：優畢叉是立足於毘婆舍那的基礎上，雖然這時心性已然是將身、

心、依報融合成無自無他、無內無外的覺觀力，但在行者的生命境界中，還是有分別的散動相，以及蒙昧的暗愚相，這動相與暗相都是非覺性的，包括整個山河大地都是動、暗相，所以是非覺性的。而透過毘婆舍那由境界本身轉成智慧，慢慢圓滿進入優畢叉之後，我們就能體解其實一切依報、一切境界本身當下的體性就是清淨的覺性。所以在散動的，其實本然沒有動，本來寂靜，也沒有內外，一切沒有動相，一切本來是覺照的智慧體。這時由散動轉成寂靜，由蒙昧、暗愚的境界轉成清淨的覺照智慧，進而這寂靜的定體本身就是覺性，而境界所產生的覺照也就是禪定的定體，所以這時定慧又合體。所謂：

動而能靜者，即亂而定也；暗而能明者，即愚而慧也。如是則暗動之本無差，  
靜明由茲合道；愚亂之源非異，定慧於是同宗。四十三

也可以說，優畢叉是把動跟暗同時轉成定慧一體的覺性，也就是在所有的暗動

境界中，同時的當下轉成定慧一體的清淨覺照，這就是優畢叉的特質。所以說在操作奢摩他、毘婆舍那和優畢叉的時候，本身就具有層次性、次第性；而在陳述這三者的次第當下，就是理論性。

另外在第八門「事理不二」時，更以理事不二說明禪觀背後所依的理論來貫串整個次第：

物像無邊，般若無際者，以其法性本真，了達成智故也……今之色相紛紜，窮之則非相；音聲吼喚，究之則無言。四十四

即所謂緣起就是性空，性空就是緣起，音聲色相當下就是空性的實相中道做爲永嘉禪法的理論依據。這就是永嘉禪法修行時的次第與理論。

四十四  
《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁391上—中

第四篇 永嘉禪法的時代意義

277

十二緣起禪觀體系

278

## （二）果證層次

禪師講到功夫的悟境，一般都說「破三關」……初關、重關、牢關，但禪師們對三關的解說紛紜，且三關的悟境也難以意會。而永嘉大師在悟境的這個問題上，並不提三關，而是用理論詮釋修行證悟的次第，從內心（心）、正報（身）、依報這三個有情生命的依托處，用空、空不空、空不空非空非不空這三個理境，表現出九個層次（表一）四十五：

- 1、心與空相應
- 2、身與空相應
- 3、依報與空相應
- 4、心與空不空相應
- 5、身與空不空相應

四十五  
《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁391中—下

- 6、依報與空不空相應
- 7、心與空不空非空非不空相應
- 8、身與空不空非空非不空相應
- 9、依報與空不空非空非不空相應

永嘉禪法的證悟層次（表一）

	空			空	不	空	空	不	空	非	空	非	不	空
心	1、譏毀讚譽，何憂何喜	4、愛見都忘，慈悲普救	7、實相初明，開佛知見											
身	2、刀割香塗，何苦何樂	5、內同枯木，外現威儀	8、一塵入正受，諸塵三昧起											
依報	3、施與劫奪，何得何失	6、永絕貪求，資財給濟	9、香臺寶閣，嚴土化生											

這九個層次說明了修行有證悟者的境界，從而也可以用此九個層次來檢視修行的成果，如果尚未達到第一個層次，就表示修行還沒有成果。所以永嘉大師用很明確的具體事境來檢視修行成果，而不是用玄妙的禪定境界、表意的悟境來詮釋。因

為單靠抽象的悟境描述，往往並不能真正理解悟境的高下與差別，而永嘉禪法純粹從身心依報能否解脫的立場來看待這個問題，可以讓我們看出悟境的真實性，這也是《永嘉集》裡很可貴的一點。

## 伍、結論——永嘉禪之時代性

綜合以上對永嘉禪法的介紹中，我們可以歸納出它的五個優點，這些優點正足以顯出永嘉禪法的時代意義：

- 一、理路清晰：永嘉禪法的理論操作，自成一套縝密的架構，並能與教理接合，可以清楚的掌握其內涵。
- 二、次第分明：永嘉禪法對於禪觀的入手、轉進與成就，都有詳細的說明，功夫可以循序漸進。
- 三、身心輕安：永嘉禪法的「先寂寂後惺惺」，可使四大調順，心識平和，資益身心。

四、注重智慧：永嘉禪法以開發智慧為主（惺惺），契合於禪宗的本質，由此法門可以通達於禪宗各家。

五、便易操作：永嘉禪法從「看念頭」入手，簡單易行，且方便在生活中操作，不受時空限制，行住坐臥皆是道場。

禪宗強調以心傳心，直接指點執迷，實際在心地下功夫，各宗派一般不談理論，也沒有次第說明，且後期更有口頭公案與機辯的流弊，所以往往會讓人覺得很玄遠。而永嘉禪法的理論性、次第性、相通性、可操作性、可證性等特色，可以說正適應這個時代的眾生業力、根性、好樂與需求。所以相對於禪宗公案的可能誤失，永嘉禪對於講求智識的現代人而言，無疑是契入禪宗的無上珍寶。

### 參考書目

- 1、《止觀義例》唐·湛然述 《大正藏》第46卷
- 2、《廬山蓮宗寶鑑》元·普度編 《大正藏》第47卷
- 3、《圓悟佛果禪師語錄》宋·邵隆等編 《大正藏》第47卷
- 4、《大慧普覺禪師語錄》宋·蘊聞編 《大正藏》第47卷
- 5、《大慧普覺禪師宗門武庫》宋·道謙編 《大正藏》第47卷
- 6、《宏智禪師廣錄》宋·侍者等編 《大正藏》第48卷
- 7、《南宗頓教最上乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》唐·法海集 《大正藏》第48卷
- 8、《黃檗山斷際禪師傳心法要》唐·裴休集 《大正藏》第48卷
- 9、《禪宗永嘉集》唐·玄覺撰 《大正藏》第48卷
- 10、《禪源諸詮集都序》唐·宗密述 《大正藏》第48卷
- 11、《宗鏡錄》宋·延壽集 《大正藏》第48卷
- 12、《禪宗決疑集》元·智徹述 《大正藏》第48卷

- 13、《禪關策進》明·袞宏輯 《大正藏》第48卷  
14、《景德傳燈錄》宋·道原纂 《大正藏》第51卷  
15、《續傳燈錄》 《大正藏》第51卷  
16、《圓悟禪要》宋·子文編 《卍續藏》第120卷

第四篇 永嘉禪法的時代意義

283

十二緣起禪觀體系

284

## 第五篇 佛教場域論

### 壹、引言

關於「場域」此一概念，先以世間常有的經驗做說明：

#### 一、下棋

中國人一般常下象棋或者圍棋，當我們在下象棋的時候，對方的黑馬或炮、陣要吃我們的老帥，即使我們被逼得無路可走，也不可以走到棋盤外去，讓對方吃不到。下圍棋也是一樣，我們沒有空格可以走了，不可以下在棋盤外面補個空格，把棋子補到已被圍住的棋子外面去做一個空格出來。也就是說，在圍棋、象棋的遊戲規則設立裡，棋子所能操作的範圍，就在這幾條線裡面；出了這些線，就不是這盤棋的存在範圍，所以一旦出界去下這盤棋，其精神已不復存在，因為已經破壞了這

盤棋的合理操作過程。換句話說，「下棋」這件事情，有它自己一個固定空間，其固定空間就是在劃有線條的棋盤之內。

我們對於「下棋」這件事情，命名為「作業」或「作法」，而這所謂「作業」或「作法」必須限定在某個範圍之內，這個範圍我們稱它為「場域」。所以最簡單的場域概念，就如下棋的棋盤，是幾條線安排在一張紙上或一塊板子上面。

#### 二、打球

不論打棒球、籃球、足球或者是排球，只要是打球，都必須要有一個球場。譬如說，當我們將足球踢出了球界，這一球就失效了；籃球一旦運出界外，即屬犯規，後面相續的操作也就不成立了。所以打球有它一定的範圍，就是在球場這個範圍裡面。這也是一種場域。

### 三、住家、學校、鄉縣

每戶家庭所居住的房子，都以牆壁、圍牆或籬笆做區隔；學校也有校園的圍牆；每個鄉鎮、村落，都有其地界；古老的縣城，有縣城的城牆……；在這些牆界之內，可以說都是一個可供人們活動的範圍。家是人們可以自由活動的空間，可以自主地安置家具擺設，因為這是自己的家。在學校裡面，校長可以行使其教育行政權，學生則有接受教育的權利及遵守校規的義務。在一個城牆、縣城裡，縣長或是官員在此行政區域，有權力處分縣城裡面的事情。所以這也是場域。

### 四、買賣、網路——不確定的對象

當人們投資生意或者做買賣，如果是一樁大生意，買的人很多，那麼賣這東西，它不一定要賣到什麼特定的地方去，可能賣給整個中國、或是賣給整個台灣；而這個貨品也不一定會在那個市場銷售，可能今天在某個市場銷售，明天這個市場就不銷售了。也就是所賣的這項物品，它不一定是賣給誰，也不一定是賣在什麼地方，

這個買賣的空間或對象不是確定的。

或者當我們架設網路，網路存在於一個平台上面，它固然有一個網路的搜尋引擎或伺服器，可是畢竟這伺服器只是一個假設的空間。所以不論是商場（大企業的商業行爲）或者網路，它們雖然都有其操作的空間，然而這空間卻是一個虛擬的、不確定的空間；不過，在這個虛擬或是不確定的空間裏，它卻也有其作法、「作業」，和一個操作事務、實現事情的地方，這也是所謂的場域概念，只是它的場域空間是不確定性的、是沒有實體性的。

### 五、科學的極大與極小

科學家所研究的基因或是核能電子，其佔有的場域僅是極小的範圍；或像現在所謂的晶片奈米技術，它也是非常渺小的東西。但是天文學家所研究的空間則是非常之大，可能是幾個銀河系或遙遠的光年；還有光學的研究，也是一個我們所掌握不到的範疇。也就是說，科學研究的對象可以是極大的，大到我們無法想像與揣測；



也可以極小，小到我們沒有辦法用手去捉摸、用眼睛去看到。這科學研究對象的極大與極小，也都各是一種場域。

綜合而言，「場域」它可以是很簡單的，簡單到只是由幾個線條所組成；也可以變得很複雜的，像是成爲一個國家的國界。它可以是實體的，譬如校園或者是球場；也可能它是個虛擬的空間，就像網路一樣。它可能極大，大到無可限定；也可能極小，小至無法窺測。可是不管如何，世間任何的作業、乃至一個人身心的動作，必有其所依憑的一定空間存在；也就是任一動作，始終是要假借、依憑其相應的空間而操作的。正如同下棋必須在棋盤上面；伺服器必須在網路上面；商場就必須在買賣通路上面；打球就必須在所劃定的球場範圍裡面。操作任一事情的作業，一定必須在某個固定的空間裡面施行；而其所必要的固定空間，就是操作此作業的場域。

## 貳、佛教場域思想

前文簡單解釋「場域」的概念，正是爲了引出佛教的場域思想。佛教是一種「上求下化」的實踐「作業」，所以在這「上求下化」的作業中，必然有客觀的佛教場域存在；而此客觀的佛教場域存在，又是爲了成就「上求下化」的作業，因此存在本身必有其特有的原理原則。因此探討佛教場域存在的原理原則，必將有益於上求下化的實踐。

本章擬從1. 八種場域理論；2. 場域論跟佛經的關係；3. 佛教場域的架構理論，三個角度來說明佛教場域的思想。

### 一、八種場域理論

#### (一) 八種佛教場域

基本上，佛教僧衆所做的種種佛事也有它的場域。社會上面的各種場域，會隨

著所做的事業而有所不同，這些場域有著複雜或簡單、不定性跟實體性、極大或極小等多種差別。同樣的，佛教的出家人所做的佛事，其作業也會因為所做的佛事不同，而有著不同的場域。筆者認為佛教有八種場域：1、寺院的造像 2、結界 3、曼陀羅或法會的佈壇 4、三千大千世界 5、十方世界、無量佛國土 6、一真法界 7、法界性 8、觀想。以下逐一解釋此八種場域的意義：

## 1、寺院造像

一般而言，進入寺院首先會看到「山門」，「山門」可能會放一些金剛力士；接下來是「四天王殿」，一般會有四大天王、護法韋陀、彌勒菩薩；然後是「大雄寶殿」，中間供奉釋迦牟尼佛，旁邊以文殊菩薩、普賢菩薩為配屬，或是供奉阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩等西方三聖，旁邊還有伽藍護法，以及祖師堂、十八羅漢等等；再往後走會有所謂的「三聖殿」或「毗盧遮那佛殿」，或者是特殊的殿堂、「藏經樓」等等。當然寺院中還會有其他的生活空間，譬如辦公室、電腦室、

齋堂、寮房，甚至其他一些文物室或圖書館等等，可是即使如此，它還是以殿堂、佛菩薩為寺院的核心。這樣的寺院，在它的院場裡面，可以說就是以大雄寶殿及所配屬的殿堂做為整個寺院的精神領域。僧眾在寺院的殿堂裏做種種佛事，這些佛事所設計的範圍就是在寺院裡，所以寺院可以說是一個場域。

## 2、結界

基本上結界是在比丘戒律裡談到的。在比丘戒律裡面講到「所謂僧者，和合。」也就是以四人為僧，和合法。譬如說僧團要傳戒，或僧人要受戒、懺悔等，所做的這些佛事，基本上都必須在一個固定的場域裡，由在這個場域裡的出家人共同來做此一件事情，這就叫做「和合僧」。因為出家人很多，所以此時不在同一場域裏的人可以不參加，可是同在這裡面的人，若不參加那就不和合，就會有違戒律。所以，佛陀為方便比丘在隨處的大眾裡能自行做一些佛事，隨宜的學佛制，就叫做「隨處結界」。也就是說，出家眾四個人以上，在其安住的空間裡面，為了他們共同要

完成的佛事之目的所設定的一個空間、所結的界，就叫做「結界」。

「結界」是有別於界外的一個空間，在界內的出家人都必須遵守共同的約定，做有別於界外的作法，而僧眾如法地在這個界內的所有作業都可以成就；沒有結界的，或是在界以外的作業就不能成就，所以才「結界」。「結界」的「界」有好多種，有大界、小界、自然界等等，基本上它的意義都是如此。「結界」需要有一個作法，就是所謂的結界儀式，這個儀式叫做「結界」，也叫做「羯摩」。透過「羯摩」的作法儀式，這個「界」就成立了，在這個界內的出家人就可以共同的做一些佛教的法事。這個界可能是在建築物內，也可能是在一個空曠的土地上，也可能是幾百平方米、幾千平方米，甚至一、兩公里的方圓，最大可以到幾公里的方圓。

### 3、曼陀羅與法會的設壇

「曼陀羅」是佛教密宗的法物。密宗常在一張布或紙上畫一些佛菩薩的圖像，亦即把佛菩薩的形像藉由一張布或紙集合起來，然後憑藉此圖像而引發觀想、做一

些佛事，如此的一張布或是紙就叫做「曼陀羅」。「曼陀羅」有所謂的「大曼陀羅」、「三昧耶曼陀羅」、「法曼陀羅」、「羯摩曼陀羅」四種。也有由很多的佛菩薩結合起來的「合繪曼陀羅」，及另以一尊佛或菩薩或一部經做成的「別尊曼陀羅」。也可說「曼陀羅」的場域就在這張布或在這張圖畫上面。

法會的設壇，古時是用一個高的台子，可能是用土堆的，也可能是用木頭、石頭堆起來。這個壇或是台子，就是做法的空間。如果是簡單的佛事或儀式，可能只需要把許多佛菩薩放在一個台子上就可以了；可是若是複雜的佛事，譬如在佛門裡常常看到的拔薦法會，它會另外有個所謂的「孤魂台」，上面供奉「焦面大士」；或者我們在外面野地裡做些祭祀的活動，也會臨時搭一個台；或者替臨終的病人臨時擺設西方三聖尊像，聖像前面放一些香、花等等，這些都是「壇場」。

而在佛門裡面還有更複雜的「壇場」，譬如像水陸法會，它設有「內壇」，「內壇」中會佈置上百席的佛菩薩，還有護法、天龍、六道眾生等等；其還有「大壇」（《梁皇寶懺》壇）、「華嚴壇」誦《華嚴經》、「法華壇」誦《法華經》、「楞嚴壇」

誦《楞嚴經》、「諸經壇」、「淨土壇」等等。一般的寺院，可能會在不同的殿堂裡面重新佈置這些壇，也可能另外在空地上搭建一個臨時棚子。可是不管如何，在水陸法會中必須佈置七、八個新的壇，而且必須這七、八個壇結合起來，才成爲一個水陸法會的場地。也就是說，水陸法會必須要這七、八個壇同時運作，在誦經、禮佛、做種種的佛事供養之下，水陸法會才在這裡成就；等於水陸法會必須藉著架構、建立在這樣七、八個壇的作業之上，而水陸法會的場域就在這七、八個壇上面成就功德。

#### 4、三千大千世界

在佛經裡面一開頭幾乎都會講到：「如是我聞，一時佛在某某處，與大比丘衆、菩薩衆多少多少人俱」這個時候可能還有四大天王、梵天王、天龍八部等等也都來聚會。例如像《賢劫經》：

聞如是：一時佛在舍衛國祇樹給孤獨園……與大聖衆無數百千諸比丘俱，菩薩

八十億。……彼時四輩諸比丘、比丘尼、清信士、清信女，天龍鬼神、阿須倫、迦留羅、真陀羅、摩休勒及人非人咸來雲集。一

或是《菩薩生地經》：

聞如是：一時佛遊王舍城靈鷲山，與大比丘衆千人俱。……菩薩二萬……天神、地神、海靈、鬼神、帝王、臣民，三界衆生皆來稽首供養神化。二

從這則序文中可以看出在這個場景當中，包含有此方世界裡面的諸天、龍、鬼神、修羅、閻羅王、地獄惡鬼等等衆生都來聚會，因此我們可以看到在這時候佛所處的場域，是一個「三千大千世界」的場域。

一 《賢劫經》大正藏 14 卷，頁 1 上

二 《菩薩生地經》大正藏 14 卷，頁 845 上

## 5、無量佛國土（十方世界）

我們最常聽到的無量佛國土情形，就是像《維摩結經》裡面講的：

時維摩詰即入三昧，以神通力示諸大眾：「上方界分過四十二恒河沙佛土，有國名眾香，佛號香積。……彼土無有聲聞辟支佛名，唯有清淨大菩薩眾。佛為說法。……有諸天子皆號香嚴，悉發阿耨多羅三藐三菩提心，供養彼佛及諸菩薩。」此諸大眾莫不目見。

維摩詰不起于座居眾會前化作菩薩。……時化菩薩即於會前昇于上方，舉眾皆見其去到眾香界禮彼佛足，又聞其言。

時化菩薩既受鉢飯，與彼九百萬菩薩俱，承佛威神及維摩詰力，於彼世界忽然不現，須臾之間至維摩詰舍。時維摩詰即化作九百萬師子之座，嚴好如前，諸菩薩皆坐其上。是化菩薩以滿鉢香飯與維摩詰，飯香普熏毘耶離城及三千大千

世界。三

維摩結居士在說法的時候，娑婆世界的與會大眾藉著維摩結居士的三昧神通力，可以看到香積國的佛陀說法及諸天子們供養佛菩薩的情形；而且，娑婆世界的菩薩可以去到香積國，香積國的菩薩也可以來到娑婆世界。這一個世界的場域是互通的。

還有像《思益梵天所問經》裡面也有講到：

爾時世尊受網明菩薩請已，即放光明照此三千大千世界，普及十方無量佛土。於是諸方無量百千萬億菩薩見斯光已，皆來至此娑婆世界。爾時東方過七十二恒河沙佛土有國名清淨，佛號日月光如來應供正遍知，今現在。其佛土有菩薩梵天名曰思益，住不退轉。見此光已到日月光佛所頭面作禮。白佛言世尊：「我欲詣娑婆世界釋迦牟尼佛所，奉見、供養、親近、諮受。彼佛亦復欲見我等。」

其佛告言：「便往！梵天，今正是時。」<sup>四</sup>

此段經文敘述了釋迦牟尼佛在說法的時候，十方佛國土的菩薩皆來集會；而位於東方世界「清潔」佛國土中，有一位名為「思益」的梵天菩薩，則向祂的佛陀稟白，祂想要去娑婆世界向釋迦牟尼佛行禮、讚嘆、請法。從這裏可以看出十方佛國土的場域是可以完全相通的。

還有在《觀無量壽經》裏面講到：

爾時世尊放眉間光，其光金色，遍照十方無量世界，還住佛頂，化為金臺如須彌山。十方諸佛淨妙國土，皆於中現；或有國土七寶合成；復有國土純是蓮花；復有國土如自在天宮；復有國土如頗梨鏡，十方國土皆於中現。有如是等無量諸佛國土嚴顯可觀，令韋提希見。<sup>五</sup>

<sup>四</sup>《思益梵天所問經》大正藏 15 卷，頁 34 中

<sup>五</sup>《佛說觀無量壽經》大正藏 12 卷，頁 341 中

《觀無量壽經》這一段經文的旨趣，就是佛陀將極樂世界以及他方許多世界，一一呈現在韋提希夫人面前。後來，韋提希夫人看到極樂世界的莊嚴，便決定求生極樂世界。也就是韋提希夫人藉佛神力，故可以看到十方世界以及西方極樂世界現場的莊嚴。

還有在《阿彌陀經》裡面，佛告訴舍利佛：

如我今者讚歎阿彌陀佛不可思議功德，東方亦有阿閼鞞佛……；南方世界有日月燈佛……；西方世界有無量壽佛……；北方世界有焰肩佛……；下方世界有師子佛……；上方世界有梵音佛……，如是等恒河沙數諸佛，各於其國，出廣長舌相，遍覆三千大千世界，說誠實言：汝等眾生，當信是稱讚不可思議功德，

一切諸佛所護念經。<sup>六</sup>

當釋迦牟尼佛在宣說《阿彌陀經》時，六方世界的諸佛都出廣長舌讚嘆《阿彌

<sup>六</sup>《佛說阿彌陀經》大正藏 12 卷，頁 347 中—348 上

陀經》不可思議的功德，也就是說在這個時候釋迦牟尼佛所面對的是十方的佛國土。從以上所擷選的這些經文來看，其實「場域」是可以藉著佛的功德、也可以藉著菩薩自身的智慧而呈現，但是基本上都是藉著佛的力量；因為佛的功德力，而使得在佛說法會場的凡夫以及菩薩，都能夠看到十方佛國土。當然以佛的立場而言，佛是時時刻刻都能看見十方佛國土的；可是若是站在凡夫的立場來看，這主要還是依憑佛的神通力、威神力、功德力之加持，才使得凡夫能目睹十方佛國土於此法會中顯現。

## 6、一真法界

「一真法界」是一切有情無情、凡聖的根源。所謂「一」，即「一切從此出，一切從此入」；「真」，即「無假」。所以「一真法界」是謂一切凡聖、有相無相、有情無情，都融同含攝而全一真實。茲引《宗鏡錄》為例：

《勝天王般若經》云：三世如來，同在一處，自性清淨無漏法界，若一若異，

不可思議，智慧神力，同一法界，般若方便，二相平等。釋曰：「同在一處自性清淨者」，一切凡聖，皆以無所住而住自性清淨心秘密藏之一處。「若一若異不可思議者」，以報身妙土之相，相入相資，故云「若異」。以法身自體之性，相遍相即，故云「若一」。<sup>七</sup>

故《清涼疏》云：《華嚴經》者，統唯一真法界，謂總該萬有，即是一心也；或名《維摩經》者，此云「淨名」，即是一切眾生自性清淨心。<sup>八</sup>

## 7、法界性

「法界性」可以從兩個角度來看：第一是所謂的法身、真心。像在《華嚴經》裡面提到說：「一塵一刹、塵塵刹刹，互融互攝」在一個塵沙裡面就含有無邊無盡的佛國土；且在無邊無盡佛國土的每一粒沙裡面，都有無邊無盡的佛國土存在，如

<sup>七</sup>《宗鏡錄》大正藏48卷，頁556下

<sup>八</sup>《宗鏡錄》大正藏48卷，頁929上—中

此境界就是「法界性」的場域世界。在清淨的法性裡面，一切都是真實的，一切也都是平等無礙的，可說是事事融攝無礙的無相清淨法界。

## 8、觀想

在佛門裡面，當我們唱「爐香讚」的「諸佛海會悉遙聞」的時候，這「諸佛海會悉遙聞」其實就是隨文運起觀想的一種場域。在受戒的時候，我們會請聖，請十方的佛菩薩、十方的聖眾來到這個場域裡面，加持這個場域。基本上，佛教徒在進行每一件佛事之前，通常都會請佛菩薩來到這個場域。然而不論請得到請不到，基本上在做佛事的時候，迎請佛菩薩、護法龍天來臨這個會場，利益護念這個空間，而這個空間其實是由主法僧眾們自己在其識性裡面觀想成就的，所以這也是一種場域；而由於這是在心性中間顯現出來的場域，所以我們就稱它為「觀想的場域」。

當然這個場域它可能會與前面四個場域結合在一起，是同時存在的。這個「觀想場域」可以出現在結界裡、在曼陀羅裡、在寺院殿堂裡，也可以在壇場裡，可是

畢竟而言，它們的體質不一樣，「觀想場域」是以行者的識性為這個場域的空間、為場域之依憑處；而其他的場域可能是以建設物、大地、布、木板等等做為其主體，所以還是不太一樣。

## (二) 八個佛教場域的架構

前面說明八類佛教場域的存在，這裡再進一步分析其彼此的關係。

佛教的內涵，最簡要的詮釋是所謂的佛、法、僧三寶，所以在佛教場域中操作佛教上求下化的作業時，當然不能離開這佛、法、僧三寶的內涵。然這佛、法、僧三寶又從有情根性淺深的立場而有住持三寶、真實三寶與一體三寶之別，因此基本上，八種場域的架構是以「三種三寶」為核心所開展出來的；但三種三寶除原有的型態外，還各有一些成分的變化，所以又分出原型、別型與貫通型三種型態。前面的八種場域，可以用「三種三寶」與「三種類型」來架構（見圖）。依此架構，試說明如下：



		住持三寶	真實三寶	一體三寶
原型	1、寺院	4、三千世界	6、一真法界	
別型	2、結界 3、曼陀羅與壇場	5、十方世界	7、法界性	
貫通型	8、觀想場域			

### 1、原型場域

所謂原型場域，是指比較原始的場域結構，依三種不同意義的三寶而有三種差別：

(1) 住持三寶：住持三寶是指流傳、維持佛教弘傳於後世的三寶：佛寶是佛像、法寶是經卷、僧寶是凡夫僧眾。這是做為佛教流布世間而存在的形象表徵。而此住持三寶的作業，基本上是依憑於寺院而存在、開展；僧眾居住在寺院中，建設各種佛菩薩的殿堂以俾供養禮拜，陳列各部經籍以便

研讀而聞熏成種。所以說寺院即是住持三寶的原型場域。

(2) 真實三寶：所謂「真實」，是指就世間時空而言，真實而客觀發生的歷史事實。所以「真實三寶」，是指佛教在二千五百年前出現於世時，當時所具足的三寶。所以真實三寶中之佛寶是二千五百年前，在藍毗尼園誕生、在印度尼泊爾弘化的釋迦牟尼佛；法寶是釋迦牟尼佛親口所宣揚的教法；僧寶是當時隨佛出家的弟子。釋迦牟尼佛應化娑婆，其所處的時空是娑婆的三千大千世界，而其教化的對象也是三界四聖六凡的眾生，所以說三千世界即真實三寶所操作的場域。

(3) 一體三寶：「一體三寶」又稱「同體三寶」、「同相三寶」。顧名思義，所謂一體三寶是說佛、法、僧三寶，名雖有三，但三者都是同一空性，是故體性為一。此一體三寶之佛寶是指佛的法身，也就是法性；法寶當然是法性本身；而僧寶亦是指清淨平等無差別的「和合僧」，所謂「佛亦在僧數」。

所以，三寶一體，無凡聖差別。這時所謂的場域，其實是無相的法界本然。

## 2、別型場域

所謂別型場域，基本上其本質仍不離開三種三寶所操作的內涵，只是在原型場域之上所開展出的一些變化形式。如結界、曼陀羅、壇場等，操作的內涵仍是住持三寶的佛像、經卷與凡夫僧，只是它將場域範圍縮小了，這當中除了方便、實用的因素外，也有福報大小的差異。又如十方世界的場域，雖然二千五百年前釋迦牟尼佛在娑婆世界說法、教化時，同時能與十方的佛國土溝通，甚至亦能令弟子親見十方世界，但仍然是真實三寶的質體，只是將操作的場域擴大。當然將操作的場域擴大，這就牽涉到法性淺深的問題。又如一體三寶的別型場域，也是建立在一真法界之上而流出的融攝互通事事無礙法界。在此場域中仍是操作一體的清淨法性，但在無相中又多了一分方便的妙用。

## 3、貫通型場域（觀想場域）

所謂貫通型場域，即是觀想場域，因為觀想場域是識心的操作，所以只要有識心存在，就可能與各種場域結合而進行各種三寶的法性操作。通於原型、別型這二種型式之上，故稱為貫通型場域。

## 二、場域論跟佛經的關係

其實每部佛經本身都是一個場域理論的呈現，上文所提到的八種佛教場域，在佛經裡面都會顯現。而佛教場域的界定，其實就是佛法裡面所謂的「三分」：序分、正宗分、流通分。

### （一）序分

「序分」裡面包涵「六成就」與「發起序」。佛經一開頭的「如是我聞」說明這個場域如實的存在，涵蓋了「六成就」中「信、聞」二成就；「如是」就是真實；

「我聞」就是我證明這個場域的存在。在時間、空間、人物之下，所謂的「如是我聞」，基本上說明這個場域客觀存在的意義。接下來是「時、主、衆、處」四成就，這就是場域的架構。像是「一時，佛（或稱「婆伽梵」、「世尊」）在王舍城（或是「靈鷲山」、「給孤獨園」），「一時」是「時」成就；「佛」是「主」成就；「王舍城」是「處」成就；接著是多少大比丘衆、菩薩、天王、梵王等等都來集會，這是「衆」成就。整個「六成就」所表現出來的就是佛說法時的場域，而這個場域它會繼續擴大，成爲「發起序」的部份，就像《維摩結經》、《思益梵天所問經》所講到的一樣，在這裡面有著場域的開展，從單一一個三千大千世界場域，擴展到無量世界的場域去。

### （二）正宗分

當「發起序」的場景描述完以後，佛就在這個所開展的場域裏面，開始宣講佛法，這就是一種作業、一種作法。佛通常會在某一類型的場域裏，對於某些根性的

衆生，宣講應這些衆生機感之佛法。所以「正宗分」可以說其實是一個羯摩、一個作業，「法」就在這個場域裡面流布出來了。

### （三）流通分

在「序分」中的「證信」跟「發起序」所呈現的場域之中，大眾做羯摩之後，佛開始宣講佛法；然後菩薩、羅漢發問，佛再爲他們解答。經過這樣的作業以後，最後就是多少人證得果報、功德；以及這部經典後世流傳的因緣如何、意義如何等等，這部份就是「流通分」。

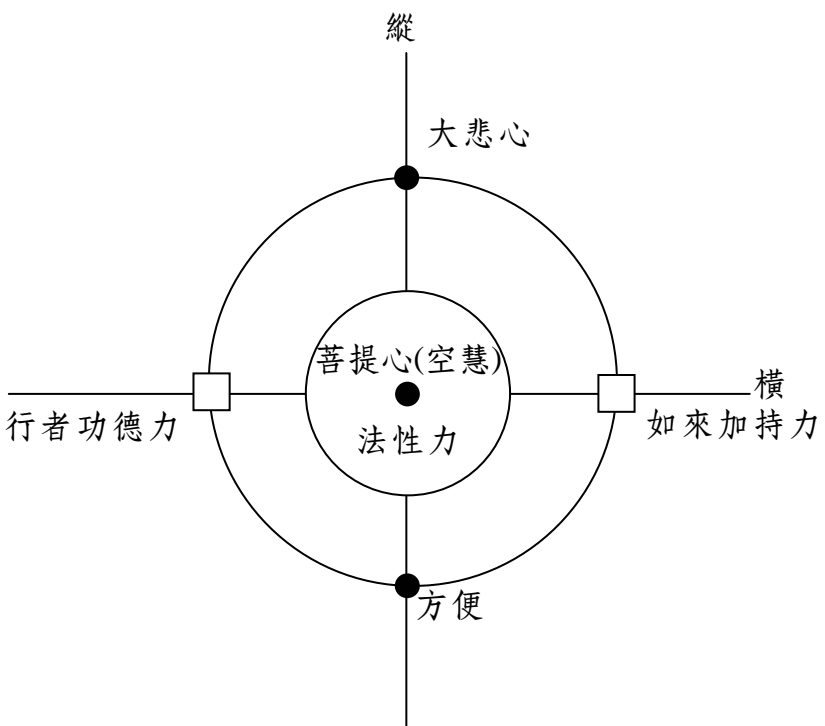
從經典裏面可以看出來，經典本身就是場域，而後世繪出的「曼陀羅」，其實所畫的就是經典的架構。若繪出的是單一的一部經，這叫做「別尊曼陀羅」；若把許多經典的意義集合起來，繪上許多的佛菩薩，這就是「合繪曼陀羅」。很多曼陀羅基本上就是一部經典的場景，像將一部《金剛經》或《大日經》的一會或全部，畫在一個「曼陀羅」上，這就是經典呈現的場域。所以可以說經典的「三分」其實

就是「曼陀羅」的意義與架構。

### 三、佛教場域的架構理論——操作佛教場域的力量

#### (一) 三力與三心

佛教場域如上所說，即是表現佛經中佛陀說法的場景，所以不同經典表現了不同的場域理論，亦產生不同的教化方式、修行法門及得證功德的差別。然而將此歸納來看佛教場域之基本架構，可以從橫向的「三力」與縱向的「三心」作分析（參照次頁圖）：



從上圖來看，橫向的三種力（行者功德力、法性力、如來加持力）是產生縱向三心（菩提心、大悲心、方便）的工具。三力是：行者「戒定慧」三學薰修力、法界「法爾如是」力、佛菩薩功德加持力。「法爾如是」的力量就是法性本然如是，一切眾生不論覺與不覺、或凡或聖，其實都同在這個場域裡面；只因爲眾生根性的差別，因而所顯所見的場域便有所差別。「戒定慧」三學薰修則是透過正確的知見、透過佛菩薩的教化、透過行者身心的造作，而能成就與法性的場域相應。至於「佛菩薩加持力」，則是藉著佛菩薩的功德力，使得行者在這個場域裡面與法相應，能夠發起三種心的次第而轉凡成聖。基本上這樣的架構，在佛法的思想體系裡面是普遍存在的。

「場域」其實是客觀的存在，因爲「空間」本身即屬客觀之事物。就好像棋盤，沒人去下棋，它便不具任何的意義；球場，若沒有人去打球，沒有觀眾、球員、裁判，這個球場只是一個靜靜的球場；商場也是一樣，雖然商場上人來人往，可是人來人往並不代表就可在裡面賺得到錢。所以棋盤要有勝負，球場要有得分，商場要

有經濟的運轉、有利潤盈虧，總之，基本上要有人去操作這些事情。再如科技，科技要產生成果，必須要有有人在光學、電子學、天文學等領域去研究、探索，才會有所謂的研究成果產生，而這些研究也才會對宇宙產生轉變的作用。從這裡可以了解到，其實「場域」跟這些例子是一樣的，它只是一個客觀存在的事實而已。真正場域的價值是在於主觀的「人」，也就是佛法所謂的「有情生命」之操作。當然在一般世間法上的操作就是像下棋，或是商場競爭、比賽打球，或是研究科技等等；而在佛法上的操作則是所謂的佛、法、僧三寶的運作。在三寶裡面，最主要的就是具備主體性的佛、菩薩、羅漢、僧眾等等所謂的有情；再來則是透過有情所產生的戒、定、慧三學的力量；以及法性本身法爾如是的本然力量。所以，關於佛教場域的操作，可以分此三個部份來說明：

### 1、三力的說明

從以上所言，我們似乎可以逐漸了解到：爲什麼要講場域的道理。場域的理論

以三寶而言，釋迦牟尼佛乃爲了「一大事因緣」而出現於世，所謂「一大事因緣」是指令一切衆生開佛知見、悟入佛道。所以佛法、三寶的存在，不論設立佛像，或是經典的宣揚弘傳、出家人的修行等等，無非是爲了「上求諸佛果德，下契衆生因心」，也就是要達成「上求下化」的目的。所以當我們在談場域的時候，我們必須要回歸到佛教場域設立的因由，也就是所謂的「諸佛一大事因緣」、「上求下化」這麼一個根本目的上。然後在此根本目的上，加上「戒定慧三昧力」及「佛果德功德力」這兩種力量，而發揮「上求下化」的功能。也就是在佛法「法性本然」及因果之關係裡面，形成了佛法三力思想。

#### （1）法界法性力

「法性力」是法界性或法界力。佛法中將一切法稱作法界，所謂「法性力」就是萬法的本質、法爾如是的本然，也就是「緣起性空」的真理。在緣起的法界性裡面，一切事物的出現、生住異滅，都是由法性本身成就的。也就是凡夫的生死輪迴，

乃至佛菩薩的果德或修行的種種反應，基本上都是因緣如是而現前，也在因緣如是之中消失。這樣一種力量的存在就是法界性。就好比棋盤，棋盤畫出來了以後，它本然就具有了下棋的基本「遊戲規則」。所以以場域的理論而言，也可以說成：「在這個場域裡面，它本身就具有的特質。」我們從場域理論中可以看到，每個場域本身都具足一些基本的遊戲規則，每個場域裡面也都具有場域本身的一些法的特質。

#### （2）戒定慧三昧力（行者功德力）

在棋盤的遊戲規則底下，自然會產生一些下棋的技巧或招數；在商場裏面，雖然市場本身具有利潤產生的功能，但在這利潤產生的功能上，它仍然必須具備一些產生利潤的操作，例如需要辛苦努力地工作，要花時間規劃、設計、製造產品，還要作宣傳、廣告、行銷等等，這就是一個所謂的操作過程。不論在任何場域中，要產生一些進展或力道，既要有人才的推動，也要有管道、技巧；而在佛法裡面，這樣的技術過程，就是「戒、定、慧」三無漏學。所以「戒、定、慧」三無漏學是操

作過程中所必備的「因地」推動，這「因地」推動即是一個往操作的目的與結果推向之力量、動源。

(3) 佛果德加持力

棋盤比賽，會有一些典型的棋譜，它是前人的成功作品；商場競爭，會有成功的企業產生，諸如台塑、台積電、微軟；研究科技，會有研究成果出現。從這些成功的實例中，人們可以得到許多助益；這在佛法的成份裡面，就稱為佛菩薩的「功德力」。「佛菩薩的功德力」在理論上，如《起信論》：「謂一切諸佛及諸菩薩，以平等智慧、平等志願，普欲拔濟一切眾生，任運相續常無斷絕，以此智願熏眾生故。」<sup>九</sup>，又如《成唯識論》所言：「謂鏡智現自受用身淨土相，持無漏種。平等智現他受用身淨土相，成事智品能現變化身及土相，觀察智品觀察自他功能過失，雨大法雨，破諸疑網，利樂有情。」<sup>十</sup>

<sup>九</sup>《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 587 上—中

<sup>十</sup>《成唯識論》大正藏 31 卷，頁 57 上

我們常說「凡夫自度尚且不足，何況能夠度人？」所以能夠度人的、能夠化導眾生的，其實是諸佛菩薩；凡夫充其量是做為佛菩薩跟眾生結善緣的推動因緣而已。所以實際上真正在化導眾生的十方世界無量無邊的佛菩薩。就像地藏菩薩化導地獄眾生、阿彌陀佛在西方淨土接引眾生到極樂世界、觀世音菩薩在娑婆世界三十二應身、彌勒菩薩在兜率天說法一樣，唯有菩薩才能真正化導眾生。即使我們今天講經說法，所講的經也是仰仗佛菩薩的智慧而代佛宣說，所以在修持方法上，當然必須加上「佛菩薩功德力」的因素。

所以在佛教裏面，行者以「戒、定、慧」三學做為推向目的動力，達成目的之後所出生的果德，即是所謂的佛之功德力或證果所產生的功德力，像是諸佛菩薩的果報功德、神通，以及種種「嚴土熟生」（莊嚴佛土、成熟眾生）的成就。

2、三心的說明

在發起自行化他上契下化的佛道過程中，經典裏提出了菩提心（空慧）、大悲

心、方便三法的理論思想。

(1) 菩提心 (空慧)

菩提心即是與法性緣起相應之心。「菩提心」在《金剛經》的〈大乘正宗分〉有著最具體的說明：

善男子善女人！發阿耨多羅三藐三菩提心，應如是住、如是降伏其心。……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，若非有想非無想，我皆令入無餘涅槃而滅度之。如是滅度無量無數無邊眾生，實無眾生得滅度者。<sup>十一</sup>

世尊！如是智慧以何為因、云何為根、云何究竟？……佛言菩提心為因、悲為

<sup>十一</sup> 《金剛般若波羅蜜經》大正藏 8 卷，頁 749 上

十二緣起禪觀體系

根本、方便為究竟。<sup>十二</sup>

此如來智印，是心實相一切智智果；即菩提心為因、大悲為根、方便為究竟。

<sup>十二</sup>

為利一切眾生故，悲心起作方便事，因性平等既相應，果性由斯而出現。<sup>十四</sup>

這一段談的就是「菩提心」，它所彰顯出來的就是一種了知「眾生非實有」而產生的空慧。雖然行者知道眾生是空性的，可是還是發起「我皆令入無餘涅槃而滅度之」之大悲心，如是化度無量無數無邊的眾生，所以這既是菩提心，也就是大悲心。

<sup>十三</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 1 下

<sup>十三</sup> 《三種悉地破地獄轉業障出三界秘密陀羅尼法》大正藏 18 卷，頁 912 下

<sup>十四</sup> 《一切秘密最上名義大教王儀軌》大正藏 18 卷，頁 537 上



## (2) 大悲心

在空慧與法性相應後，了知無我無人，衆生本空，與我實無二致，但因無明而枉受六道辛苦，故發起大悲心而欲利濟一切。如前《金剛經》所言，「所有一切眾生之類，皆令入無餘涅槃。」<sup>十五</sup>

## (3) 方便

方便是化他的善巧方式、方法與力量，譬如以神通度化衆生就是一種方便；或是善於利用宇宙間種種的工具，譬如利用現代科技製造的電影、電視、網路、醫藥做教化衆生的工作，這也都是方便。所以方便者，即是諸佛菩薩救渡衆生的有利工具，一如我們在工作中的工具或經驗等，諸佛菩薩以種種大神通力用方便，而於十方國土濟度衆生。如《起信論》：「以無量無邊善巧方便，隨其所應利樂眾生。」<sup>十六</sup>

所以，所謂的「方便力」即是於無爲中以有爲爲表，滿足衆生之希求。而「菩

<sup>十五</sup> 《金剛般若波羅蜜經》大正藏 8 卷，頁 749 上

<sup>十六</sup> 《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 590 上

提心」即是空慧，「大悲心」是憐憫、度一切衆生的心。其實大悲心與菩提心是同一的，因爲菩提心、大悲心都具足空慧；在這三心與三力的交互影響、運用之下，就是佛教的場域思想。

## (二) 形成不同場域的因素

在法性力、戒定慧三昧力、佛菩薩功德力這三種力量的交互作用之下，會顯現出不同的場域。這三種力量是同時成就而互相關聯的，但是有時候會特別彰顯專一種力。就像當人們在遊戲，或在打棒球、下棋的時候，都不能離開其遊戲的規則；而即使一旦遊戲結束，比賽分出了勝負、生意獲得了利潤，基本上這些結果也都沒有超越原先的遊戲規則。所以即使是因地的推動乃至佛果地功德力之顯現，其實也都不離開「法性功德力」，也就是沒有離開「遊戲規則」本身。

然而，對此「遊戲規則」，也就是「法性功德力」而言，佛法裡面卻有許多關於法界法性不同的說明，譬如：「業感緣起」、如來藏的「真如緣起」、唯識的「阿

賴耶緣起」、密宗的「五大緣起」、華嚴的「法界緣起」，這是佛教裡面幾種緣起的思想理論。可以說在這幾種緣起的理論之下，就會有不同的場域顯現、也會有不同的「法爾如是」之力量。然而從佛法的立場來看，法性的本身並沒有差異，所以這幾種緣起的法性其實是共通的，但是爲什麼會形成這五種緣起思想的不同呢？其差別在於：

### 1、眾生的心性有別

由於眾生的根性、知見不同故，所以在場域之內，對於宇宙間「法爾如是」的力量之認知便有淺深之差異。所以正是因著眾生對於法的認知淺深之差異，而顯出法的淺深與法的差異，於是產生種種緣起思想的差別。

### 2、使用法的力道有別

因爲眾生在不同的「法爾如是」力量認知下，便會產生出不同的力用；同時也

因爲使用法的不同力用，於是產生不同的緣起思想。可以說對於法的認知程度，影響了使用法的力道；而使用法的力道程度，又反過來影響對於法的認知程度，於是造成種種緣起思想的差異。

總而言之，我們隨著戒定慧的薰修，以及戒定慧所引發出來的佛菩薩功德力，配合場域特有的功能，就令場域產生了種種佛法的作業，以及種種佛事的功德，接著也就出現了許多像在經典上所講的開悟證道、神通變化，以及世間人增福安樂、消災除障等等果報的功德。我們在經典上常常看到佛陀每次說法時，便有人聲言消了業障、清淨法眼、證得果位等等，可說是爲已得道的人增進福慧、爲未得道的人作成熟因緣，乃至爲未種善根者種下長遠的因地種子。不同的經典會出現不同的場面，宣講不同的佛法，透過這些不同的操作之後，就會產生不同的功德果報。

在了解這佛教八種場域以後，我們知道，釋迦牟尼佛出世乃爲一大事因緣，所以真實三寶的出現，就是爲了要教化眾生；三寶存在的目的就是令眾生開佛智慧、入佛知見。所以當我們了解場域的目的、了解場域它有不同的法性以後，就知

道在佛法的修持上，是必須靠著法界法性力、戒定慧三昧力、以及佛菩薩功德力三種力量，而能成就不同場域的作業功德。

### 參、禪密場域的比較

中國佛教二千多年來，歷隋唐時代八宗共榮，五代、宋以後，禪宗一支獨秀、風騷千年，至今猶有餘音。而近來除淨土以簡易著稱而大行外，密教則以感應及有像易取而為人所嚮往。比較禪宗與密教而言，密教重形式，強調壇場佈置及手印、真言的運用；禪宗則泯除形式，只要一句話頭參到底。今試就禪、密此二種截然不同形式的佛教，比對出其場域的異同之處。諸宗對於三心之次第開展大同小異，然而在三力之契入則迥異，故試就三力而論二者。

#### 一、密宗的場域

在密宗的觀法裏，是以三力為架構，三力就是「行者的功德力」、「佛加持力」、

「法爾如是的法界力」，如：

以我功德力、如來加持力、及與法界力，周遍眾生界，諸念求義利，悉皆饒益之，彼一切如理，所念皆成就。<sup>十七</sup>

#### (一) 法界力

從密教中以中台流出四如來及菩薩以外三院思想，可看出其由一眞法界與四智合成——中台表自性清淨心，四佛表四智。如經文中說：

是以由大圓鏡智，厥有金剛平等現等覺身，則塔中方東阿閼如來也。由平等智，厥有義平等現等覺身，即塔中方之南寶生如來也。由妙觀察智，厥有法平等現等覺身，即塔中方之西阿彌陀如來也。由成所作智，厥有業平等現等覺身，即塔中方之北不空成就生如來也。由四如來智，出生四波羅密菩薩焉，蓋為三際

一切諸聖賢生成養育之母，於是印成法界體性智自受用身，即塔之正中毗盧舍那如來也。四親近菩薩，即彼四波羅密印焉，無量大悲體於是而生，無量方便擁護於是而出。<sup>十八</sup>

一眞法界思想的理路，是以中台爲自性清淨心、爲法身，與四如來相應即是一理四智的思想，即法爾如是的法性本然力量。先前提及佛法中有五種緣起法性思想的差異，對於密教的法性思想而言，從其金剛、胎藏二部的文獻資料來看，可以看到許多「互攝互入」而成就「重重無盡」、「事事無礙」境界的思想，所以密教應屬於以華嚴「事事無礙」的法界爲體之緣起思想：

諸毛孔中出無量佛展轉加持者，猶如來才入三昧即時頓現如是奇特之事，即是如來加持神力也。「展轉」者，互相涉入也，從佛身毛孔流出諸佛，復從彼佛

<sup>十八</sup> 《金剛頂瑜伽三十七尊出生義》大藏經 18 卷，頁 298 上

身而流出如來本尊身。<sup>十九</sup>

彼諸世界無量化佛，彼等諸佛示現無邊廣大佛刹，彼等佛刹一如來，無量無邊海會菩薩大眾圍繞，說此大法。黑闇世界無日月處一切眾生，乃至生盲悉蒙光照，得見毘盧遮那如來及以化佛，眾苦皆除，受無量樂。爾時如來從定起已，復入一切如來諸法本性清淨蓮華三昧，入三昧已，從其背上放紅蓮華色光，照于西方無量世界，乃至一切毛孔放紅蓮華色光，遍照西方盡虛空界，合成一色靡不周遍。<sup>二十</sup>

從上面二段經文可以很明顯地看出來，密教場域中充滿著華嚴「互相涉入」、「一多無礙」的思想。

密宗在其「法界力」的思想上，基本上是以「一眞法界」爲體，「事事無礙」爲

<sup>十九</sup> 《諸說不同記卷第一》大正藏圖像 1 卷，頁 2 下

<sup>二十</sup> 《諸佛境界攝真實經》大正藏 18 卷，頁 270 下

相的場域架構；至於「行者的功德力」部份，則是藉「夢幻觀」等「十緣生句」的觀法，進入到「事事無礙」的法界性；而「佛菩薩的加持力」，則是依於「事事無礙」的場域，透過真言、觀想，感應佛菩薩秘密加持的功德力量。

## （二）行者功德力

對於修觀的行者而言，因為「法界力」是不變的本然，所以行者想要從凡夫境地契入法性，最主要的憑藉力量便是個人戒、定、慧三學之力道淺深。因為即使還有佛菩薩的加持力，但這部份其實還是必須仰賴行者自己三學力的引動，方能感應道交。所以，我們幾乎可以說，如何透過行者的三學力，再輔以餘二者本然、平等之力量，方是行者如何契入法性之重點所在。

若參照密宗諸典，可以歸納出其修觀的次第如下：

### 1、假觀入手——十緣生句

在好幾處經文裏都曾提到，以「假想觀」、或是「如夢」等「十緣生句」為入門的階次觀法，以此「十緣生句」的思想作為觀相或觀想修行入證的基礎：

秘密主！若真言門修菩薩行諸菩薩，深修觀察十緣生句，當於真言行通達作證。云何為十？謂如幻、陽焰、夢、影、乾闥婆城、響、水月、浮泡、虛空華、旋火輪。<sup>二十一</sup>

所謂的「十緣生句」就是觀一切法如「幻、陽焰、夢、影、乾闥婆城、響、水月、浮泡、虛空華、旋火輪」。

持佛巧色形，深居圓鏡中，應現諸方所，猶如淨水月，普現眾生前，知心性如

是，得住真言行。<sup>二十二</sup>

因為密教從有相入，所以必須建立在假觀、幻有的立場上，將所觀的佛、衆生形像，及能觀的心性，都知其如水月一般不實，才能不落入著相之中，這就是「真言行」。

行者如次第，先作自真實，如前依法性，正思念如來。……於彼中思念，一切處尊佛，是諸正等覺，說自真實相。修行不疑慮，自真實相生，當得為世間，一切眾利樂。具廣大稀有，住於如幻句，無始時宿植，無智諸有迫，行者成等引，一切皆消除。……何況於自體，得成仁中尊。<sup>二十三</sup>

從這段經文可以很明顯看出修觀的幾項要點：先依法性思念如來，亦將自己當作「仁中尊」；而其修觀關鍵則是「住於如幻句」中。一旦「如幻」觀想成就，無

<sup>二十二</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 22 上

<sup>二十三</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 20 上

始以來的苦迫一時皆得消除，而且還能「即身成佛」！

## 2、中道正觀

密教在入曼陀羅觀時，是以觀十方佛、諸院的菩薩、金剛護法等為所緣，這是屬於「觀想」或是「觀相」的方法。但不論觀想或觀相，基本上都必須依「假有、幻有、妙有」的思想理論而呈現，因為如果不是建立在「妙有」而是建立在「實有」的概念上，那麼此觀想、觀相的方法及其所成就的境相，很可能就會出現如同《金剛經》所說的情況一樣：「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」<sup>二十四</sup>。反倒成為取相的執著。所以唐朝密教的大師們及其注解的《大日經》，會以「中觀」或天台的「中道正觀」而論胎藏部之觀法即是為此：

以此中道正觀，離有為無為界，極無自性心生，即是心佛顯現，故曰正等覺句。

以深修觀察故，如入大海漸次轉深，乃至毗盧遮那。<sup>二十五</sup>

八供養及四大護菩薩等，各具能所；雖具能所，能所之體本空，空有之理本無，中道之心斯契。今此建立金剛界三十七尊大曼荼羅。<sup>二十六</sup>

分分證入金剛菩提三密行空，不進不退於第一中道，分入秘密聖性解脫門一合行故。……一一義理一一事相，示現一切有情眾生，而令常住心心中道，以一智知一切佛土殊品及佛所說法，而身心不變不異。<sup>二十七</sup>

所以密宗行者是依諸佛的本願加持力及其觀力，從假觀進入中觀，再從空有雙照的中觀裏，成就理事無礙、事事無礙的密宗精神。

<sup>二十五</sup> 《大毗盧遮那成佛經疏》大正藏 29 卷，頁 609 中

<sup>二十六</sup> 《金剛頂瑜伽略述三十七尊心要》大正藏 18 卷，頁 296 下

<sup>二十七</sup> 《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》大正藏 18 卷，頁 766 上

### 3、與佛菩薩果德合一

行者修觀的最後目的與成果，是如同諸佛菩薩一般十方化現，普皆饒益一切。

於正等覺心，而作成就者，於園苑僧坊、若在巖窟中、或意所樂處，觀彼菩提心，乃至初安住，不生疑慮意。隨取彼一心，以心置於心，證於極淨句，無垢安不動，不分別如鏡，現前甚微細，若彼常觀察，修習而相應，乃至本所尊，自身像皆現。<sup>二十八</sup>

行者於意所樂之寂靜處，取本尊的形像、功德作觀，以不分別之心安住其上，從一開始的取相微細現前，因著行者持續作觀之力，令本尊、自身像皆現前。接著：

於鏡漫荼羅，大蓮花王座，深邃住三昧，總持華髻冠，圍繞無量光，離妄執分別，本寂如虛空，於彼中思惟，作攝意念誦。一月修等引……，持真言法則。

<sup>二十八</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 18 下

次於第二月，奉塗香華等，而以作饒益，種種眾生類。<sup>二十九</sup>

必須持頌真言以修「等引」（止），並且以離妄執分別之心，總持漫荼羅中本尊華髻冠相（觀，且是空有雙照之中道觀）。接著：

樂欲成如來，所稱讚圓果，或滿足一切，有情眾希願。應理無障蓋，而生是攀緣：傍生相噉食，所有苦永除；常令諸鬼界，飲食皆充滿；地獄中受苦，種種諸楚毒，當願速除滅。以我功德故，及餘無量門，數數心思惟，發廣大悲愍，……：想念於一切，心誦持真言。以我功德力、如來加持力、及與法界力，周遍眾生界，諸念求義利，悉皆饒益之。彼一切如理，所念皆成就。<sup>三十</sup>

此處觀想重點，在於發廣大慈愍心，攀緣、想念一切有情種種楚毒之苦，以行者的功德力、如來加持力、及與法界力，普能真實地滿足一切有情希願。此觀想若

<sup>二十九</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 18 下

<sup>三十</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 18 下—19 上

成就，行者已與諸佛菩薩的本願、功德相結合，能於法性中直接饒異眾生。

應護持是處，及淨諸藥物，於此夜持誦，清淨無障礙，……：彼藥物當轉，圓光普暉焰。真言者自取，遊步於大空，住壽大威德，於生死自在。行於世界頂，現種種色身，具德吉祥者，展轉而供養。真言所成物，是名為悉地，以分別藥物，成就無分別。<sup>三十一</sup>

此處很明顯地指出行者遊步於大空、生死自在，從分別諸物而至無分別，能成就「悉地」（真言所成物）。

隨所樂求而有所作，彼唯心自在而得成就。……：說因非作者，彼果則不生，此因因尚空，云何而有果？當知真言果，悉離於因業，乃至身證觸，無相三摩地，



真言者當得，悉地從心生。<sup>三十二</sup>

此「悉地」乃離於因業，直接從心而生。

彼如來知一分別本性空，以方便波羅蜜力故，而於無為以有為為表，展轉相應，而為眾生示現遍於法界，令得見法安樂住，發歡喜心。或得長壽、五欲嬉戲而自娛樂，為佛世尊而作供養。……於無量劫勤求，修諸苦行所不能得，而真言門行道諸菩薩，即於此生而獲得之。<sup>三十三</sup>

這一切「妙有」成就的主要理則，乃是因為假借佛菩薩「方便般若波羅蜜力」的力量，能於無為法中，以有為法作表。

<sup>三十二</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 19 中

<sup>三十三</sup> 《大毗盧遮那成佛神變加持經》大正藏 18 卷，頁 19 中

### （三）佛菩薩的加持力

密教的思想是以入觀成就自身等佛的禪觀思想，因為在三昧成就的時候，「佛入我身，我即是佛」，藉佛功德行利他之實。如是之文在密教典籍中處處皆是，今不繁引。

從上文可知，密教金剛、胎藏二界，基本上是以華嚴的事事無礙「法界性」思想為其場域，行者首先發起拔苦與樂的悲心，在「行者的功德力」輔以「如來加持力」上，先以五方如來及諸佛菩薩作為如幻假觀入手的所緣境，從假觀入中觀，開啓真正含空慧特質的「同體大悲之菩提心」，進而具足「方便波羅蜜」，能出神通妙用，利濟十方。

## 二、禪宗的場域

我們同樣也以三力來分析禪宗場域：

## (一) 法性力

禪者重自力，所以在「法性力」、「行者功德力」、「如來加持力」的三力中，特重於「行者功德力」跟「法性力」這二個部份。而這二個部份，禪宗可說是以「自性清淨心」、「一真法界」作為體性，就像《六祖壇經》講到的：

何期自性本自清淨！何期自性本不生滅！何期自性本自具足！何期自性本無動搖！何期自性能生萬法！<sup>三十四</sup>

須知一切萬法皆從自性起用，是真戒定慧法。<sup>三十五</sup>

一切般若智，皆從自性而生，不從外入，未錯用意，名為真性自用，一真一切

<sup>三十四</sup> 《六祖大師法寶壇經》大正藏 48 卷，頁 349 上

<sup>三十五</sup> 《六祖大師法寶壇經》大正藏 48 卷，頁 358 下

真。<sup>三十六</sup>

另外，我們可以看到許多禪宗的祖師，像馬祖道一和尚「不立禪堂、不立佛殿、不立法堂」；高峰禪師長期住在山洞裡面修行；中峰明本禪師住在水上。而且禪宗還有很多呵佛罵祖的公案，甚至說「釋迦老子給我提尿壺」等等之類的話。基本上禪宗思想可說是完全脫離了「佛」的相，脫離了佛與衆生功德力有著差異之概念，它是「生、佛無差別」的「一真法界」平等思想。「一真法界」其實就像永嘉大師的《永嘉證道歌》所言：「迷時明明有六趣，醒來空空無大千。」<sup>三十七</sup>所以禪宗思想是從一相三昧、從行者的自性此一角度切入。

我們若看《六祖壇經》的〈般若品〉，會更清楚知道，禪宗實屬「自性清淨法界」，也就是「一真法界」的思想：

<sup>三十六</sup> 《六祖大師法寶壇經》大正藏 48 卷，頁 350 中

<sup>三十七</sup> 《禪宗永嘉集》大正藏 48 卷，頁 395 下

心量廣大，猶如虛空，無有邊畔；亦無方圓大小，亦非青黃赤白，……諸佛剎土，盡同虛空。世人妙性本空，無有一法可得；自性真空，亦復如是。<sup>三十八</sup>

善知識！世界虛空，能含萬物色像。……總在空中。世人性空，亦復如是。善知識！自性能含萬法是大，萬法在諸人性中。<sup>三十九</sup>

這二段經文講的是心性的部份，也就是禪宗的法界思想。禪宗的法界性就是屬於「自性清淨法界」跟所謂的「一真法界」。

### (二) 行者功德力

知曉了禪宗自性清淨、一真法界的思想之後，禪者又是如何契入法性呢？我們再從《壇經》上看：

<sup>三十八</sup> 《六祖大師法寶壇經》大正藏 48 卷，頁 350 上

<sup>三十九</sup> 《六祖大師法寶壇經》大正藏 48 卷，頁 350 上

第五篇 佛教場域論

341

十二緣起禪觀體系

342

善知識！我此法門，從上以來，先立無念為宗、無相為體、無住為本。……於諸法上，念念不住，即無縛也，此是以無住為本。善知識！外離一切相，名為無相，能離於相，即法體清淨，此是以無相為體。善知識！於諸境上心不染，曰無念。<sup>四十</sup>

從這段引文可以看到，禪宗是以無念、無相、無住為法門進入的依據。

### (三) 佛力

禪宗因為重於無相，所以佛力之作用全攝在法性功德力中，以行者證入法性時，自然成就法界本具的無邊恆沙功德故。

總別同異成壞，行布圓融無礙，塵入眾剎非寬，剎入眾塵非隘，居士筆端宣暢，

果海因源自在，我今說偈讚揚，同證一真法界。<sup>四十一</sup>

一念頓證法界法門，身心性相，本唯法體，施為運用，動寂皆平，任無作智，即是佛也。為一切佛法，應如是無長無短，始終畢竟，法皆如是。於一真法界，任法施為，悉皆具足恒沙德用。即因即果。<sup>四十二</sup>

### 三、密宗與禪宗場域的異同

其實而言，禪密可說在法界性上都是指陳於一真法界，密宗「事事無礙」而顯相，禪宗則以「自性清淨心」而顯相，實則皆是「一真法界」的一體兩面。不過，禪宗可以說是從無相而入，密宗則是從有相而入。再者從場域的理論中，我們可以了解到，因為場域界定的不同，於是產生了契入方法與功能的不大相同。所以，二者的體相功能其實還是有差異。

<sup>四十一</sup> 《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁857下

<sup>四十二</sup> 《宗鏡錄》大正藏48卷，頁662中

#### (一) 法界性與真心的差別

從以上的說明來看，可說禪宗是「自性清淨心」思想，而密宗則是金剛、胎藏二部「事事無礙法界」思想。如此區分除了由於密宗強調佛力加持的理由外，最主要的是因為佛法可以分成從「自性心」與「法界性」兩種契入系統。禪宗側重在自性心，而密教則是從假觀、法界性的角度入手。「法界性」思想所引發的觀法，通常是從自他的對待、對立，轉化成境與心的對立，然後進一步完成心與境的混合、交融。所以就「法界性」的思想立場來看，從自他對立一直到心境的交融，就含有根、塵互相混合的過程。而禪宗，則是直接以心性做為切入點，以心攝境，以心融境，境即是心，從心性的觀法切入以後，解除一切法界差別相，由無差別而進入差別相，而「法界性」則是從差別相進入無差別相，這是兩者觀法進入的差異性。

#### (二) 重方便與重菩提的差別

在「三心」的掌握裡，密宗是以「方便」為究竟，將直接的化度眾生、利濟眾

生作為它的目標以及重要的思想。除了在密宗的《大日經》裡濃厚的強調十方化現、利他之思想外，密教其他很多法門，像消災、吉祥、財神等，也都是放在世間的福德因緣上去著眼。所以我們看到密教的重點是放在方便力上。而禪宗的重點是在於契合自性清淨心。

### （三）嚴飾道場與泯相無住的差別

由於兩者的思想、觀法有著這麼一個差異，所以使得我們看到禪宗處處破斥執相、以及禪和子獨自在山林水邊長養聖胎的情境；也看到密宗處處建立曼陀羅、造相、佈相的這麼一個切入點。這就是因為在其場域的建立上面，有著根本不同的思想、入手處，所以在修行法門裡面就呈現出其他種種的差異性。

當然，在密宗裡面還強調所謂「身、口、意」三密，即印契、真言與觀想三密的結合，這也是與禪宗大異其趣的。不過這個問題其實不是重點，因為道家及其他宗教，也有咒語、印契，所以這是通於世間法、脫離佛法的場域思想。因為即使離

開法性，魔、鬼神也可以變成佛菩薩形象，我們可以在傳法傳裡看到優波鞠多請梵天王變成佛陀的故事。所以即使行者透過觀想而現出佛菩薩的形像出來，離開法性空也不能夠就說其觀想成就。

### （四）幻有觀與一行三昧的差別

前面談到，密宗是以觀曼陀羅大悲胎藏十三院及金剛界九會曼陀羅為修行的根本，而入觀曼陀羅就是幻有十喻觀；而禪宗則是以一行三昧直入自心。在這裡再引用「中觀」的思想說明：

一切實非實，亦實亦非實，非實非非實，是名諸佛法。四十三

在《觀法品》這個真實頌裡面，講到四種契入真實境界的方法，在這趨入的路徑裡，可以說，「一切非實，一切非實非非實」這是禪宗的角度；「一切實，一切也

實也非實」，則是密宗的觀行契入。

## 肆、結語

整個場域的理論，我們可以從佛經的「三分」裡面看到。拿譬喻來講，其實就好像是演戲的舞台一樣：戲院或舞台是個場域，在上面演戲的人就是行者，他操控了整個舞台的運作。戲裏的悲歡離合、感人的劇情、藝術的效果是「正宗分」；演戲的人所表現出的藝術的手法與歌舞旁白，藝術的、戲劇的情節，能令觀賞的人得到利益，或是感動觀賞的觀眾，使得大家對於戲劇有所讚美與評價，希望能夠再看到、再感染這樣氣氛，再演這個戲劇的內涵，這就是所謂的「流通分」。也就是說，佛經的「序分」說明了這個戲台是怎麼一回事？戲劇的背景是什麼？這些是敘述序。接下來佛陀在「正宗分」講經，最後「流通分」是大眾歡喜、依教奉行。

從這個立場來看，佛教的場域很多；當我們思考到場域的問題、探討到殿堂建設的時候，最後還是必須回到佛法的本質上來，也就是考慮到場域建立的目的。我

們必須認知到佛法的本質是「解脫」以及「上求下化」的精神，相信唯有這樣的一種認知，才不會將佛法支離破碎，也才不會失掉建築寺院規劃設立的宗旨。

## 第六篇 夢幻觀初探

### 提要

夢幻的特質非常符合法性之特性，故佛以夢幻曉喻，令衆生入夢幻的空性中，本文是從三系及禪宗、密宗典籍中，各選一、二於夢幻有關之典籍法義，從義理及實際禪觀之擬心運觀兩方面，加以說明夢幻禪觀之重要，與在經典中之普遍性，並對此現象加以理由之說明。

### 壹、前言

激起我寫這篇《夢幻觀初探》的緣起，最初有二點：一是《金剛經》的偈頌；一是《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》的十喻。

在《金剛經》最後的偈頌中說：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應做如是觀。」爲什麼在《金剛經》的結尾，要對一切有爲法做如是這般夢幻的觀察？

而且強調是「應做」如是觀呢？我們可以說，這首偈頌所要闡述的意義，在告訴我們——世間的一切現象都是夢幻的，而這就是我們應該去面對的一個事實！

其次，在《摩訶般若波羅蜜經》中，說到「十喻」就是諸法的實相。所謂「十喻」就是：如乾闥婆城、如水中月、如夢、如幻、如影、如燄、如鏡、如響、如虛空、如化等十種譬喻。我們會懷疑，夢幻其實是虛假的東西，爲什麼它就是諸法的實相呢？而且龍樹菩薩在《大智度論》中又說，之所以要用「十喻」來說明諸法實相，就是因爲這是一種容易讓我們瞭解空性的方式。

所以從以上所談的《金剛經》、《摩訶般若波羅蜜經》及《大智度論》中，我們對「夢幻」這個名詞可以得到如下的認識：它就表現在我們生命境界的萬法中，它是諸法實相，代表著「實相般若」；它又是一種容易讓我們了解空性的方式，是可理解、思惟的，代表著「文字般若」；它又是我們應該做的一種觀察，即是「觀照般若」。在我們認識空性的過程中，「夢幻」它可以從文字般若到達觀照般若，乃至實相般若。在空性這麼深廣而且不同層次的境界中，都可以用「夢幻」來讓我們理

解法的特質，啓發我們對實相、對空性的認知，這就是我認爲「夢幻」有值得我們去探討而寫作這篇文章的因緣。

所以本文嘗試從各宗各派的經論中，對「夢幻」這個主題做一番觀察。選擇三系並禪、密之思惟是因教界都接受三系，別列禪、密主要是做爲藏傳、漢語代表性、實修性的考量。

## 貳、大乘三系經論、禪、密典籍對夢幻觀本質的說明

我們首先從三大系及禪密思想中，就是般若中觀、唯識、如來藏、禪宗、密教典籍等不同觀點，來分析夢幻的特質。當然在分析大乘三系等思想對夢幻的說明之前，我們必須澄清，在某些經典中，也有提到夢幻的思想，但其所說夢幻是站在諸法生滅無常的立場來看它的夢幻性，如《普曜經》中說：

色如聚沫、痛痒如泡、思想如芭蕉、行亦如夢、識喻如幻、三界如化。一切無

常，不可久保。一

而這種無常性的夢幻並不是這裏所要討論的——以大乘法空的立場來看夢幻的特質，故在此先予以說明。

### 一、般若中觀系經論對夢幻的詮釋

先看般若中觀系統對夢幻的詮釋。在般若經典中，對夢、幻等十喻的引用非常多，而且所切入的角度亦有不同，我們可概分爲以下四點：

- (一) 以菩薩能了達一切法如夢幻泡影等十喻，讚美菩薩所具的功德；
- (二) 說明菩薩見諸法相時，所見諸法即如夢幻泡影；
- (三) 菩薩修學時，應了達一切法如夢幻泡影，均是虛妄；
- (四) 菩薩以一切法如夢幻泡影之法，開導一切、教化衆生；



從這四點——菩薩的功德、菩薩所見的諸法境界、菩薩所修學的內涵、菩薩用來教化眾生的法理等，可以看出其實「夢幻」就是我們所要修學的內容，而且它本身就是般若智慧的本質。茲略舉數則般若經典為證：

所說如幻、如夢、如響、如光、如影、如化、如水中泡、如鏡中像、如熱時炎、如水中月，常以此法用悟一切。<sup>二</sup>

世尊，我於如幻、如夢、如像、如響、如光、如影、如空華、如陽焰、如尋香城、如變化事、五取蘊等，不得不見、若集若散。云何可言此是如幻等五取蘊等？<sup>三</sup>

復次善現，譬如幻事、夢境、響、像、光、影、若尋香城、變化事等，但是假名……如是善現，諸菩薩摩訶薩，修行般若波羅蜜多時，於一切法，名假、法

<sup>二</sup>《放光般若經》大正藏 8 卷，頁 1 上

<sup>三</sup>《大般若波羅蜜多經》大正藏 5 卷，頁 204 中

假及教授假，應正修學。<sup>四</sup>

再舉龍樹菩薩的中觀思想來說明。龍樹菩薩在《中論》的第一首偈頌，一開始就標宗明義的以「不生亦不滅，不常亦不斷，不一亦不異，不來亦不出」<sup>五</sup>的「八不」來說明中道思想。然後採用一種歷法而觀的方式，從觀察「四門不生」——不自生、不他生、不共生、不無因生的立場下，觀破諸法因成假、相待假、相續假，來斥除眾生對法的執有真實性。又在《四諦品》中，用「眾因緣生法，我說即是空，亦為是假名，亦是中道義」<sup>六</sup>建立三諦的思想，提出緣起中道義的觀念。

我們可以看到，在中論二十七品中，龍樹菩薩大部分都是從四門不生破三假的歷法而觀的立場，來觀破諸法。可是在三相品、業品、顛倒品這三品的頌文中，卻引用了夢幻的譬喻來說明現前生命境界的不實在：

<sup>四</sup>《大般若波羅蜜多經》大正藏 5 卷，頁 58 上、下

<sup>五</sup>《中論》大正藏 30 卷，頁 1 中

<sup>六</sup>《中論》大正藏 30 卷，頁 33 中

如幻亦如夢，如乾闥婆城，所說生住滅，其相亦如是。<sup>七</sup>

諸煩惱及業，作者及果報，皆如幻如夢，如炎亦如響。<sup>八</sup>

色聲香味觸，及法體六種，皆空如炎夢，如乾闥婆城。如是六種中，何有淨不淨？猶如幻化人，亦如鏡中像。<sup>九</sup>

這說明了，在龍樹菩薩破三假的觀察下，他在觀破了衆生對法的執著以後，一切法在中觀思想下所顯示的境界，正是這種如夢如幻的生命境界；而且它可以透過夢幻這譬喻，陳述在我們的生命境界當中。也就是說，中觀所說的夢幻是從諸法造作的虛假不實，也就是從法的不生而假現(名)的立場來說明夢幻的層次。也可以說，中觀裏所說的業等如夢幻，這夢幻背後的本質，是所謂中道空性而假觀的幻境，

七《中論》大正藏30卷，頁12上

八《中論》大正藏30卷，頁23下

九《中論》大正藏30卷，頁31中

也呼應了不生不滅的緣起中道思想。

## 二、唯識系經論對夢幻的詮釋

其次看唯識系對於夢幻的觀察角度。茲舉《攝大乘論》為代表。攝論基本上是從所知相分的三性立場來說明世間空、有、虛、實的概念；而此一切世間的現起，都是由所知依分，即阿賴耶識為顯現的根源、顯現的主體。

從八識識體立場來看，一切現前境界，都是由識心所顯現，而它的現起是一種如夢幻般的現起：

又此諸識皆唯識都無義故，此中以何為喻顯示？應知夢等為喻顯示。謂於夢中都無其義，獨唯有識。雖種種色聲香味觸舍林地山似義影現，而於中都無有義。由此喻顯，應隨了知一切時處皆唯有識。由此等言，應知復有幻誑鹿愛翳眩等

喻，若於覺時，一切時處皆如夢等唯有識者，如從夢覺便覺夢中皆唯有識。而在所知相分中的遍計跟依他起部分，也都到引用了夢幻的譬喻。在遍計執中，它以幻喻來說明衆生對法的執實感：

譬如幻象實無所有而現可得，應知此中義亦如是。雖現可得而非實有。<sup>十一</sup>

在依他起性中，則以八喻來說明賴耶識體幻起的特質：

復次何緣如經所說，於依他起自性說幻等喻？於依他起自性為除他虛妄疑故。他復云何於依他起自性有虛妄疑？由他於此有如是疑：云何實無有義而成所行境界？為除此疑，說幻事喻。云何無義心心法轉？為除此疑，說陽炎喻。云何

<sup>十</sup>《攝大乘論》大正藏31卷，頁138上

<sup>十一</sup>《攝大乘論》大正藏31卷，頁343中

無義有愛非愛受用差別？為除此疑，說所夢喻。<sup>十二</sup>

以攝論而言，它很明確的指出，一切萬物是依八識賴耶而現起；所現的是遍計執，是不實存的，是一種如夢幻般的現起；而能現的依他起，也就是八識識體，它能如夢幻般的顯現虛幻的境界，而它本身也就是像夢幻的境界一樣。這是從攝論的立場來看唯識系的夢幻觀，即不論是從所知依的識體或所知相的妄執，依他起與遍計執都是夢幻的。也就是說，在唯識立場的觀察下，一切現前境界當下，唯然是一種虛妄識心的幻現；而夢幻本質背後，是識性，是第八阿賴耶識的識體。

### 三、如來藏系經論對夢幻的詮釋

我們來談如來藏系對夢幻的說法，在此以《楞伽經》做為討論的依據。在《楞伽經》中有一段敘述，非常有次第性的說明行者從觀法、修行乃至證得圓滿佛果位

的三階段過程中，都是以如幻的境界而成就的。

首先它認為沙門、婆羅門在修行時對法的觀察，必須要見到一切法沒有自體性，即所謂「見離自性」，離自性故無生，也就是法空的意思。而且以浮雲、幻夢等譬喻來說明一切法的不實，進而離開對法的執著。也就是說，沙門在修行時，必須見法性如夢幻，而且要離法自性，乃至一切皆離。

其次進一步講到，菩薩在見離自性，有了智慧與方便後，就應該在修證的過程中，觀一切眾生悉如幻化。藉由了知一切眾生界如幻化，而大悲化用開發，度一切眾生，然後即能次第的由一地到一地，逐漸深入到深層的禪定境界與法性深處去。而若能如此次第修證，最後，就能夠了達一切三界如幻，證得如幻三昧，得到金剛喻定乃至成佛，神通自在，一切莊嚴成就。

所以從這三個層次中，可以明白看出幻夢的譬喻在《楞伽經》中，是修行的一個重要軌則。以下即引《楞伽經》經文，以資佐證：

大慧，若復諸餘沙門、婆羅門見離自性，浮雲、火輪、犍闍婆城無生，幻、燄、水月及夢，內外心現妄想，無始虛偽不離自心。妄想因緣滅盡，離妄想，說、所說，觀、所觀，受用建立身之藏識。<sup>十三</sup>

大慧，彼菩薩不久當得生死涅槃平等。大慧，巧方便、無開發方便。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。<sup>十四</sup>

解三界如幻，分別觀察，當得如幻三昧度自心，現無所有，得住般若波羅密，捨離彼生所作方便。金剛喻定三摩提，隨入如來身、隨入如如化，神通自在，慈悲方便，具足莊嚴。<sup>十五</sup>

<sup>十三</sup> 《楞伽經》大正藏 16 卷，頁 483 下

<sup>十四</sup> 《楞伽經》大正藏 16 卷，頁 483 下

<sup>十五</sup> 《楞伽經》大正藏 16 卷，頁 483 下

故從《楞伽經》中可以看出，如來藏的立場，一切幻境不離自心，所以如來藏所謂的夢幻，背後本質，是真心。

#### 四、禪宗典籍對夢幻的詮釋

前面所談的是教下對夢幻觀的義理思想，現在再來探討宗門下對夢幻觀的敘述。

在理上對夢幻境界的直接陳述方面，禪師們基本上認為，現前這一切山河大地都是夢幻的境界，而且這一切境界都是由我們內心自己所變現出來的，就像夢中造作夢中境界一樣。但我們卻反而因著這夢幻的境界，而生喜、怒、哀、樂、恐怖等心。又舉畫師的譬喻說：世間的畫師，自己畫了地獄、畫了刀劍、老虎、獅子，自己看了，卻反而嚇唬到自己。所以站在禪宗的立場，其實現前這一切境界當下，都是我們自己的本心，只因不覺，而現出種種夢境，若能醒覺，則能知生死、涅槃本來平等寂靜。如玄沙師備禪師開示中所說：

第六篇 夢幻觀初探

361

十二緣起禪觀體系

362

是諸人見有險惡，見有大虫刀劍諸事逼汝身命，便生無限怕怖。如似什麼？恰如世間畫師一般，自畫作地獄變相、作大虫刀劍了，好好地看了，卻自生怕怖。汝今諸人亦復如是，百般見有，是汝自幻出、自生怕怖，亦不是別人與汝為過。

十六

這都明白的指出，現前這一切山河大地，就是夢幻的境界，我們就這樣如夢幻的去看待就好了。

因此，禪師們在勘驗自己功夫的境界時，也非常注重自己是不是能夠了達現前境界如幻，乃至在眠夢中都能夠了知夢中境界的不實，而能夠在夢中自己做得了主。也就是透過了知夢中境界跟現實生命境界其實是一樣的、一體的，來勘驗自己修行境界的層次。在此舉高峰原妙禪師及大慧宗杲禪師勘驗功夫的例子來說明：

因被詰問：日間浩浩時還作得主麼？答云：作得主。又問睡夢中作得主麼？答

云：作得主。又問：正睡著時，無夢、無想、無見、無聞，主在甚麼處？<sup>十七</sup>

悟與未悟，夢與覺一……卻來觀世間，猶如夢中事。教中自有明文，唯夢乃全妄想也。而眾生顛倒，以日用目前境界為實，殊不知，全體是夢……令悟夢與非夢悉皆是幻，則全夢是實，全實是夢，不可取，不可捨。

夢見得金寶，則夢中歡喜無限；夢見被人以刀杖相逼，及諸惡境界，則夢中怕怖惶恐。自念：此身尚存，只是睡著已作主宰不得，沉地水火風分散眾苦熾然，如何得不被回喚。到這裏方始著忙。先師又曰：待汝說底許多妄想絕時，汝自到寤寐恒一處也。

但願空諸所有，切勿實諸所無。先以目前日用境界，作夢會了，然後卻將夢中

<sup>十七</sup>《高峰原妙禪師禪要》卅續藏122卷，頁722上

第六篇 夢幻觀初探

363

十二緣起禪觀體系

364

底移來目前。<sup>十八</sup>

在這三段大慧禪師自陳的用功經驗中，先是說明目前境界，本然是夢。其次從夢中是否能夠守住自己的心性，來切入寤寐合一的話題——如果我們真正能夠把妄想都摒除掉，我們就會發覺，其實睡夢中跟白天醒時，我們的心性是一致的。也就是說，世間現前境界其實跟夢中境界是一樣的，這就是「寤寐恒一」的意思。但關鍵在於我們的心是不是清淨、覺性是不是圓滿！妄想消除了，覺性啓發了，自然得以契入「寤寐恒一」的境界。所以，第二段大慧禪師指示我們應對現實境界作夢幻的觀察，把世間的境界當成夢中境界來看，不去分別、執著，覺性便能提高。

所以從這裡看出，其實在修行的過程中，我們就是要把現實的生命境界當成是夢境來看待；而夢境反過來，也可以當成現前境界一樣來觀察。夢跟現前境界完全是一體的、沒有差異，這是我們從禪師們勘驗功夫的立場所得到的啓示。

<sup>十八</sup>《大慧宗杲禪師語錄》大正藏47卷，頁935上—936中

## 五、密教典籍對夢幻的詮釋

在此，我們再旁引密教典籍，對夢幻觀的說明，亦可藉以看出夢幻觀在大乘經論中所受的重視。如《大日經·第一住心品》云：

祕密主，若真言門修菩薩行諸菩薩，深修觀察十緣生句，當於真言行通達作證。云何為十？謂如幻、陽焰、夢、影、乾闥婆城、響、水月、浮泡、虛空華、旋火輪……祕密主，應如是了知大乘句、心句、無等等句、必定句、正等覺句、漸次大乘生句。當得具足法財，出生種種工巧大智，如實遍知一切心想。<sup>十九</sup>

在上面經文中明白說到，對於修行瑜伽的行者來說，要觀察諸法本性空性時，其實就是要去觀察所謂的「十緣生句」。這十緣生句，跟我們前面所引用的《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》、《金剛經》裡的十喻、六喻是通同的。由此看出在密

<sup>十九</sup>《大日經》大正藏18卷，頁3下

第六篇 夢幻觀初探

365

十二緣起禪觀體系

366

教經典裡，它也非常清楚地知道：在一切法緣起的立場下，諸法的本質，就是像十緣生句中夢幻、泡、影等特質；而透過對十緣生句的觀察，才能透達法性。也可以說，法性的本質，正是這十緣生句的特質，這是我們從中可以得到的認知。

當然，中觀所謂的中道，或唯識八識背後的真如，乃至如來藏的真心，其實在佛法裏是有共通性的，這點我們不談。可是我們可以看到，在這大乘三系中，它們都舉出「夢幻」這個觀念，來做為理解及漸次進入文字、觀照、實相三般若的方便；只不過，它不用文字、觀照、實相這個概念來說明，而單單是用一個「夢幻」來喻顯這個問題。如果我們同意了這三種經典都把「文字般若、觀照般若、實相般若」統攝在一個「夢幻」的立場下，那我們不禁要提出另一角度的思惟：「夢幻」為什麼具有這種特質呢？這問題我們留待後文再予以說明。

## 參、夢幻觀在三系、禪、密典籍中的實際禪觀操作

前面所講的是夢幻觀在三系及禪密典籍中的本質與意涵，現在要談的是夢幻觀

在三系中的實際禪觀操作。

### 一、般若中觀系的夢幻禪觀

首先來看般若中觀的角度如何切入夢幻的禪觀。在中國禪典裡，將般若中觀系思想發揮得最透徹的，當屬於《摩訶止觀》；智者大師的三止三觀思想，基本上完全是擷取了中觀的心要。

《摩訶止觀》的思想重心，在十乘觀法，即：一、觀不可思議境；二、起慈悲心；三、巧安止觀；四、破法徧；五、識通塞；六、修道品；七、對治助開；八、知次位；九、能安忍；十、無法愛。此中，對於法性的開展，重點在第一觀不可思議境和第四破法徧。觀不可思議境，是智者大師對於法性一念三千思想的開展；而如何真正透達法的本質，也就是從我們凡夫的止觀修習中去觀破蘊、界的法執，則在破法徧中陳述。破法徧的思想，其實完全採用了中觀的心髓。即前面所提的以因緣品中的四門不生來歷破三假；也就是說，它觀破法性的過程，是用四門不生來檢

視三假，觀察一切諸法的不實（假），由假入空。在這觀察過程中，智者大師明確講到：其實一切法，都因我們執取其為真實，而有種種六塵相、男女相、山河大地等相，在這種種我們所執的相當中，透過中觀四門不生的推破，認知到法的虛假不實而會入空性。而就在這破假當中，智者大師即引用了幻、化等「十喻」來喻明三假。說明現前這一切境界本身就是不實在的幻化。

大乘亦名三假，附無明起，如幻如化，但有名字，實不可得。鏡中能成之四微尚不可得，所成之幻柱。柱尚不可得，況歷時節相續，以幻化長短相待，寧復可得？舉易沉難，而明十喻，即色是空，非色滅空，即此義也。<sup>二十</sup>

而在入觀的時候，便是從觀察到三假是如幻化的基點上，進而體達這虛妄法假的特質，而趨於一種無相寂靜的狀態：



應當體達颺依炎、炎依空，空無所依。空尚無空，何處復有。若炎若颺，又如眠夢，百千憂喜，本來雙寂，畢竟清淨，是名為止。<sup>二十一</sup>

如其所說，修正的時候，就是必須要體達這一切境界是虛妄不實的，因不實而這一切山河大地本來寂靜，如人醒時夢境消亡一樣。這是智者大師從認知一切法的虛假不實，到泯除法假的立場。

同樣的，同屬般若中觀系的《大智度論》，亦是從夢、幻等十喻來切入觀察現前諸法的虛假不實。

## 二、唯識系的夢幻禪觀

其次，說明唯識對修夢幻觀的切入點。先舉唯識中最有名的「五重唯識觀」<sup>二十二</sup>來看：所謂五重唯識觀，即是五重觀法：一、遣虛存實識觀；二、捨濫留純識觀；

<sup>二十一</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁63下

<sup>二十二</sup> 《大乘法苑義林章》大正藏45卷，頁258中—259上

三、攝末歸本識觀；四、隱劣顯勝識觀；五、遣相證性識觀。以這五個觀法配對三性來看：第一遣虛存實，是觀徧計所執唯是虛妄，都無實體。這裡的「遣虛」就是指對境界要起一種像夢幻一樣不實在的觀察。第二捨濫留純乃至第四隱劣顯勝，都可歸結於依他起，也就是觀一切外境都是由我們心識所變現；雖然種種外境是幻化不實的，可是它背後有一能現的識體。第五遣相證性是觀圓成實。所以從五重唯識來看，雖然它沒有很明確的指明夢幻的觀法，但它確實是一種觀察夢幻的運心方式。另外，我們再引用《大乘止觀》來說明。《大乘止觀》的禪觀思想也是很具代表性的。它雖然是天台慧思大師的著作，可是其思想本質是屬於如來藏的系統；又因為它大量引用如來藏系《起信論》的思想，而起信論中即涉有阿賴耶藏識的思想，所以它在修習止觀時，是用唯識三性的立場來說明止觀體狀。

《大乘止觀》中所謂的止觀體狀，是在說明實際止觀操作中用功的下手處、入觀層次與心的特質。在修正觀時，面對所有一切境界，先要觀諸法無實，然後再觀這能觀的心，也是不實的，如云：

疆觀諸法唯是心相，虛狀無實。猶如小兒愛鏡中像，謂是實人……猶如夢中所  
有憶念思量之心，無有實念也。二十三

當然，《大乘止觀》本質仍屬如來藏系，可是在這入觀時候，是以三性的立場，  
來說明所觀的現前一切山河大地、六塵境界，都是如夢幻虛妄不實的。我們於此可  
以將之會通於「五重唯識觀」的遣虛存實觀等的思惟。

另在《大乘止觀》中，亦以幻、夢等喻，來彰顯唯識三性三無性的禪觀：

如幻喻能通達三性三無性，其餘夢化、影像、水月、陽燄、乾城、餓鬼等喻，  
但是依實起虛，執虛為實者，悉喻三性，類以可知。若直以此等諸喻，依實起  
虛，故偏喻依他性亦得也。但虛體是實，即可喻真實性，虛隨執轉，即可分別  
性。是故此等諸喻譬三性。解此喻法，次第無相，即可喻三無性也。二十四

二十三  
《大乘止觀》大正藏 46 卷，頁 657 中  
二十四  
《大乘止觀》大正藏 46 卷，頁 658 中

第六篇 夢幻觀初探

371

十二緣起禪觀體系

372

### 三、如來藏系的夢幻禪觀

再來談如來藏系對夢幻的切入。在如來藏系中，對於修夢幻觀最具代表性的經  
典，應推《圓覺經》。《圓覺經》的思想，基本上是肯定衆生都有本具的圓覺覺性，  
故在此生、佛平等的立場下，所有現前一切境界都是如幻如化的。而要在生死中永  
離諸幻，則須修習如幻三昧，即是起一個幻智來除掉現前的幻境，幻境被幻智除掉  
以後，這幻智亦不存在。它以木燧鑽木出火的譬喻：木燧喻幻智、木頭喻幻境，木  
燧鑽出火把木頭燒掉，同時木燧亦被火燒掉，剩下的就是大地圓覺的覺性。這就是  
《圓覺經》對於以幻修幻的比喻，如云：

善男子！一切菩薩及末世眾生，應當遠離一切幻化虛妄境界，由堅執持遠離心  
故。心如幻者，亦復遠離。遠離為幻，亦復遠離。離遠離幻，亦復遠離。得無  
所離，即除諸幻。譬如鑽火，兩木相因，火出木盡，灰飛湮滅。以幻修幻，亦

復如是……一切菩薩及末世眾生，依此修行，如是乃能永離諸幻。二十五

在此，《圓覺經》很明確的告訴我們，一切境界是如幻的；而在修觀的切入點，則是以幻智來除幻境，諸幻盡滅，覺心不動。這是從以幻修幻、幻滅真現的角度切入的。這在《圓覺經》的旨趣如是，到後面的二觀中之假觀，亦明確說明起幻智以化幻衆之旨。所以我們可以說，《圓覺經》是一部非常具有代表性的夢幻觀思想的經典。

#### 四、禪宗典籍中的夢幻禪觀

其次來看禪宗在修觀時，對夢幻的切入角度，試以正覺宏智禪師及永嘉大師來說明。與大慧宗杲同時的正覺宏智禪師提倡默照禪，其禪法較大慧可說更切近於夢幻觀，因大慧提倡參話禪，前所引用大慧禪師之語，乃是以夢境堪驗功夫或是悟後

二十五 《圓覺經》大正藏 17 卷，頁 914 上

第六篇 夢幻觀初探

373

十二緣起禪觀體系

374

對迷者的提示指點，其參話禪乃有別於夢幻觀者。

正覺宏智禪師之禪法在體達諸法本是自性，塵塵剎剎彼此無異、自他無別，自在無礙；然而在初用功時，默照萬像，其絕塵去境，亡像無礙之功夫中，仍有述及萬象為幻夢之意，謂修行之功夫即在淨除所緣取虛幻之習、之境，行者修行不離前塵萬象，於觸境對塵之時，須了達此塵境即如鏡像、水月，了無實體。然此等幻夢之喻，唯不多見，今試舉《宏智禪師廣錄》卷第六中二段話以明之：

田地虛曠，是從來本所有者，當在淨治揩磨，去諸妄緣幻習。二十六

野僧家風，以一鉢為生涯，指萬象為產業，此彼相，可如鏡像、水月，混融無外，先不立我相，則物物非他緣，一相無相。二十七

永嘉大師在證道歌中言：「迷時明明有六道，覺後空空無大千」，此之「迷」即

二十六 《宏智禪師廣論》大正藏 48 卷，頁 73 下

二十七 《宏智禪師廣論》大正藏 48 卷，頁 73 下

是眠夢，而「覺」即是悟；在此我們舉永嘉大師的《永嘉禪宗集》來說明。

永嘉大師肯定了現前這一切都是我們心性的本質，都是我們的本心、真心。不過，它不同於中觀認為外境是虛假不實的，或唯識認為幻境是唯識所變的。禪宗認為，這一切本來就是我們本心的智慧，所以永嘉大師在《理事不二章》裡，有所謂：

物像無邊，般若無際，以其法性本質，了達成智故也……色相紛紜，窮之則非相；音聲吼喚，究之則無言。 二十八

故了達塵智不二，一切境界當下，就是我們清淨的智慧。

嘗謂默照與永嘉之禪法極雷同，然永嘉之法淺易，初學者易曉，而宏智禪師默照禪之語，則深密契證，初學者頗不得入；然較之圓覺而默照禪似又鋪張而有次第，學者可以較之。

所以，在永嘉大師了達塵智的禪觀中，所謂「色相無邊、般若無際」就說明了

二十八 《永嘉禪宗集》大正藏48卷，頁393上—中

第六篇 夢幻觀初探

375

十二緣起禪觀體系

376

色相當下就是般若空慧。他在《毗婆舍那頌》中說：

生無能生，雖智而非有。了無所了，雖境而非無。無即不無，有即非有，有無雙照，妙悟蕭然。如火得薪，彌加熾盛。薪喻發智之多境，火比了境之妙智。

二十九

它直接講到山河大地跟我們的色心是同體的，在不泯除山河大地的當下，所謂內在的智與外在境，都是智，都可以起觀照。這種色心不二、境智不二的思惟，可以說已經達到一種高深夢幻層次的禪觀了，也說明這當下一切都是清淨的覺性，只要我們去體認、體達，這夢幻本身就是清淨覺性。可以由此以了解「當下即是」、「即心即佛」的境界。

## 五、密法「大手印」中之夢幻觀

以上所述，都是屬於漢傳顯教對夢幻觀的運作，現在要談的是藏密部分的夢幻觀。

對於密宗中夢幻觀的修行理路，我們舉「大手印」的六成就法來說明。此六法爲：一、靈熱成就；二、幻觀成就；三、夢觀成就；四、淨光成就；五、中陰成就；六、轉識成就<sup>三十</sup>。其中第二幻觀、第三夢觀，就是我們這裏要介紹的藏傳佛教中夢幻觀的修法。而且在六法中，主要還是以這幻觀和夢觀的成就來做爲整個修法的核心。

我們現在就以夢觀來做爲討論的對象。夢觀它有四個層次：第一、明悉夢境；這是說在眠夢中，對於夢境能夠清楚的把它認定，就如同白天時所面對的境界一樣；第二、轉變夢境：這是要我們在作夢中，有一種轉變的能力。我們在作夢時，

<sup>三十</sup>參考《六成就法詮釋》來表述本節內容，北京工業大學出版，1994年

能夠知道自己在作夢，然後轉變我們夢中的心力，能夠把火、水等熄滅、轉化，或是能見到佛國的境界等等；第三、認證夢境爲幻變：這是說能夠認證夢境是虛妄變化的，然後除掉種種我們對夢境的恐懼、用種種對治法使夢中境界轉變；第四、禪定於夢境之實相：這是說在禪定中間，能進入所謂夢的實相。

所以從上面的說明可以看出，所謂「夢觀」，其實它最後目的還是希望能夠藉由認識夢境的虛幻，而回到現實生活中，也能夠對現實生活的虛幻，有一番如實的體認。也就是說，六成就法中的夢幻觀，其實它的目的還是要去認知到現前山河大地的境界是如夢幻虛幻不實的，它最根本的目的在於此，在這點上與漢傳佛教是一致的。不過在運作方法上，它是利用現實的「夢」作爲練習的下手處，這與漢傳佛教的夢幻觀，直接把現前這個生命境界當下、當體，看成是夢幻的境界來觀察，是不相同的。當然在密法中還提到一些關於本尊法修持的問題，這部分我們就略過不談了。

## 肆、大乘禪法之夢幻觀的比對

從前文中，可以看出各宗派思想對於夢幻所架構出的不同禪觀的進入理路，與契入法性的層次。在此，擬再進一步分析其差異點。當然，佛法各宗各派對夢幻觀開展的層次很多，我們仍以前面所談及的經論，做為討論的依據。

中觀系的夢幻觀，以《摩訶止觀》來說，其特質是先認定了《大智度論》所提出的名假、受假、法假的不實概念，於一切五蘊身心之法，歷法而觀，以三假、四門不生而推破觀察是不實在的，破除我們對一切法的執著，使我們對法的執著完全淨除到一法不留的空性層次。

所以中觀、摩訶止觀在夢幻的觀察下，其首先展現的是了無一相之般若空性的體性，當然，根本是即空、即假、即中之中道。

而唯識系跟如來藏系的夢幻觀，雖也是在法的不真實性上觀察切入，但基本上是從心識轉變的立場來否定法的存在；而在這心識移轉的過程中，唯識是比較漸進

的，而如來藏系是比較直接的。以唯識系的立場而言，一切法都是唯識所現的，所以其觀照角度，並不是直接否定法的虛假性，而是先把法轉成識的體質，也就是將法背後的本質轉變為識體，然後透過識的轉變過程，進而把法的形相消融掉。如「五重唯識觀」對三性的切入，它是有層次性的先除掉我們的執著，再把識心轉變。而如來藏系的思想，依《圓覺經》而論，它認為現前這一切是幻覺的，只要我們了達這幻覺，當下，這幻覺就會消亡，而這幻覺消亡當下，就是覺性。簡單說，了幻即覺，這就是《圓覺經》的思想。這點跟永嘉及默照禪法的思想是相通的，就是在體認法的本質時，不是把它轉為識性，而是直接轉入覺性。因為在永嘉、默照及《圓覺經》的立場認為，一切法就是清淨的本質，所以它們就把法直接跟最深處的清淨覺性相結合，在轉移這清淨覺性當中，默照、永嘉禪不強調外在之幻假，而強調但含真；而圓覺則較提示出境之幻假，有此二為差別。

綜論夢幻觀的差異，可以說：中觀是直接從觀不生的立場來破除對法的執著；而如來藏、禪宗和賴耶本身雖有其共通性，但關鍵在於，賴耶的基準點是以識體做

爲幻現的質體，而就《圓覺經》、默照禪及永嘉禪法而言，則以清淨的覺性做爲幻現的本質。所以唯識的夢幻觀，在修行過程中有染污的識體；而如來藏的夢幻觀則直接轉入爲清淨的覺性。這就是兩者在禪法上差異的關鍵處所在。

而密宗的「大手印」，相對之下，是比較特殊的。大手印的究竟目的，仍是要契入這清淨的本質，但它是有方便的。這方便就是它利用實際的夢來調練我們的幻心，透過對夢中幻境的掌握，再轉移到現實生命境界，對現實生命境界做夢幻的觀察。所以，它與三系的差異處在於：三系的禪觀是不假藉夢境來調練幻心，而是直接對外在五蘊身心境界、山河大地做夢幻的觀察。因此，這種透過實際夢的方便，正顯出大手印特殊的差異點。

## 伍、結論

前面提到爲何夢幻具有三般若之特質，我們可以做如下的理解：「夢幻」這個字眼，在佛法中，廣泛的被各宗各派所使用來說明真實空性與現實生命境界的關

係。這是因爲夢幻與現實生命境界同樣具有幾個特質：第一，它在生命境界中是存有的；第二，在存有的當下，它是虛假不真實的；第三，它同時具有實有與虛假不實的可變性。所以，站在龍樹菩薩中觀三觀的立場，夢幻是一種非常容易讓我們理解空性的一個譬喻；它在生命境界的非實有，可以表現空的部分；它的非不有性可以表現假觀的部分；而從它既非實有又非不有的特質，可以代表中道的立場。空性就在我們現前當下，而且就在夢幻這麼一個虛幻，若有若無的譬喻中展現出來。

再進一步來看，各宗各派藉由夢幻的特質，發展出不同的夢幻觀，引導我們進入不同的夢幻三昧。我以為這夢幻觀的善巧在於：一、它很直接的否定我們對法的執著；二、它很容易依喻而擬心做觀，在教法與禪觀有其方便；三、夢幻本身與法性、空性有直接相應的關係，而諸經論亦與法性、空性有完全之相應，於是夢幻與諸經論產生了不同而都共有的夢幻觀法；四、它有發展性，可以由淺入深，使我們進入深層的三昧、空性中，如中觀就進入三觀，也就是中道；如來藏就進入如幻三昧。

因此，各宗各派的經典，都掌握了夢幻觀這善巧處，來開展架構出他們對於禪觀、對於法性的契入。可是事實上，心性的層次、空性的本質是深廣無涯的，所以雖然各個宗派同樣都用「夢幻」這個字眼來表露他們對禪觀、對空性的認知，但所表露的都是在他們該系統下的不同禪觀與空性的進入理路與層次性。當然，對於各宗各派怎樣利用禪法、理論來切入夢幻觀：如唯識與夢幻觀關係；天台及中觀對夢幻觀的運作；如來藏系的《圓覺經》與《楞伽經》中「如幻三昧」的探討等等；我想這就是我們以後要慢慢探討的問題。而這實際的切入點和細部的操作，正是各宗各派的特色和精華所在，也是各宗各派各別發揮的空間。我們今天只是站在初探的立場，把「夢幻觀」這問題提出，希望認識到夢幻是在禪法中一個非常重要的契入方法，亦是一個非常精妙的修行法門。



## 第七篇 諸佛感應論

### 提要

念佛法門以其簡單易行和他力救濟的特質，特別相應於現今末法時代衆生的根性。本文擬就簡易和他力救濟兩個特質，做相關問題的思考。首先從三身的立場來說明他力救濟的存在。其次，就念佛方法的差異，所依之理的差異，來說明所成就的境界會有不同。再者，從佛他力普度存在的立場，進而思惟衆生不得感應，主要關鍵在於衆生自己有障；衆生業障有厚薄不同，所以機感不同，與佛相應的層次即不一樣。只要修習念佛法門，就能招感佛的感應，過簡之說流於無功，念佛法門雖易行，然必須具備應有的資糧，三昧力即為重要之資糧是也。藕益大師的「信願有無是往生與否」說法中，了知「信」在念佛法門中的重要性；並發現信在念佛法門之大乘空理的相應上，有特殊的契入方便。

### 壹、前言

談到「感應」，一般人往往會認為這是一種非常玄妙、神秘的佛教或宗教現象，或認為這是一種無稽之談、一種荒謬的說法。今天站在佛弟子的立場，有必要把這一個一般人視為神秘、荒謬的問題，做個學理上的說明。

古人以「月映萬川」來比喻諸佛菩薩法身、化身分身千百億而度化衆生的感應之理；又以「菩薩清涼月，遊於畢竟空，衆生心水淨，菩提影現中」這首悠美的詩句來形容感應的境界。其實，如果我們用現代的科技來理解感應的現象，也可以很容易令人接受它的真實性。譬如以電視與電腦網路為例：電視台或網站只要發射它的電波、磁場，透過適當的連線，全世界每一個腳落的電視或電腦，都可以接收到所發射出來的種種影像跟音聲。所以，電視台和網站，就如同佛菩薩的不動道場而能分身十方，這就是所謂感應的道理。當然這畢竟還只是一種比喻而已。

從佛法的道理來講：所謂感應，即是一種法性上的疏通。法性就是佛法甚深甚

深、法爾如是道理；而疏通，就是將諸佛普應一切衆生之理，如實的呈現。所以，生佛相應之理如實、順利、無礙的呈顯出來，這就是感應；也可以說，感應的目的，就是爲了要與法性相應。但法性的層次有很多，所以相對於感應的內涵境界也有所不同：從事相上看，有佛菩薩的感應、有天人的感應、有鬼神的感應等等；從理上看，有善惡因果的感應、有唯識之理的感應、有如來藏之理的感應……又究竟而言，法性是法爾如是的，所以造成感應境界不同的關鍵，其實就在於所依據的方法、原則的差異，也就是「疏通」上的問題。譬如，月本高懸，但要能萬川映現，必須江水清澈；電視台、網路本能輻射千里，但必須電視機、電腦等機器不壞、操作方法正確。所以，要得到感應，就必須先把壞的機器修好、正確地操作方法；如同我們要先有好的人身、有相應的法門一樣。也就是說，只要按照佛菩薩的感應道理做，就能得到佛菩薩的感應、按照鬼神的感應道理做，就得到鬼神的感應、按照因果的感應道理去做，就得到因果的感應、按照唯識的感應道理去做，就得到唯識的感應，這就叫做法性的疏通。

今天本文所談的感應，是就大會的念佛主題，說明以念佛方法而見佛的感應。廣義來說，只要能與佛菩薩達成法性疏通的方法，都可稱爲念佛法門。所以基本上，要能見佛感應，行者必須念佛。如《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》所說：

十方如來，憐念眾生，如母憶子；若子逃逝，雖憶何為？子若憶母，如母憶時，母子歷生，不相違遠。若眾生心，憶佛念佛，現前當來，必定見佛，去佛不遠。

這即是相應的道理。然而念佛方法有很多，所見佛的境界也有不同，在這些不同的方法、境界背後，還隱藏了諸多值得深究的問題，所以本文期透過理論的闡釋，讓衆生在與諸佛做法性的疏通時能有所助益。而在衆多的感應對象中，爲什麼獨獨要與佛菩薩感應呢？以現在流行的淨土法門而言，見佛感應是爲了得念佛三昧，臨終蒙佛接引往生極樂；而往昔流行的大乘經典，如《般舟三昧經》等，則是爲了能

親聞佛法，得佛教化以能開悟解脫。所以不論是從臨終蒙佛接引的立場，或蒙佛教誨、心開意解的立場，能見佛、與佛感應，都是大大有助於解脫道的成就的。

而探討諸佛感應之說，必須關心三個課題，即所感的諸佛、感應背後之理及能感的衆生。本文即從這三個角度來分析感應的道理，並據此提出兩個決定感應成立的重要關鍵：念佛三昧力與信心的建立。所以，本文分成五點來說明：

- 一、所感之佛
- 二、見佛感應之理論
- 三、衆生機感
- 四、念佛三昧力
- 五、信心的建立

## 貳、所感之佛

佛弟子相信或希望能與佛菩薩感應道交，這是可以同意、理解的，但若論證

佛菩薩感應的存在時，則我們必須思考——佛為何能應現？又如何應現？這是探討感應一事時，有必要釐清的問題之一。所以我們首先從所感之佛的立場來談。

本文所謂的感覺，是指能見佛身而言。對於佛身的說法，有所謂二身、三身、四身、十身之異，本文採取較一般性的說法，以法、報、化三身來說明。法身就是清淨的法性，以諸佛與衆生究竟平等之法性爲身；報身是佛往昔無量劫修行所成就的功德果報身；化身是佛爲度化無量無邊的有情衆生，而隨方示現的應化之身。此中應身與化身又略有不同：應身專指釋迦牟尼佛八相成道的色身，化身則泛指十方化現的化佛。但，佛雖有三身差別，其實一以法身爲體；報身是其相、應化身是其用，即三而一，即一而三。如《宗鏡錄》說：

法身如來本無生滅，從真起化接引迷根。以化即真，真應一際，即不來不去隨應物心。又化體即真說無來去，從真流化現有往還。二

又如《大乘起信論》云：

以法身是色實體故，能現種種色，謂從本已來色心無二。以色本性即心自性，說名智身；以心本性即色自性，說名法身。依於法身，一切如來所現色身，遍一切處無有間斷；十方菩薩隨所堪任，隨所願樂，見無量受用身、無量莊嚴土各各差別！<sup>三</sup>

這即是說明，雖論應化的形質，它是與凡夫的肉眼相應的，可是就真如理體而言，仍是不來不去，唯心所現，即化即真的法性。

所以從佛的三身立場來看，三身既同以法性為體，則所謂佛的應現，即是法性的應現。而就法性來說，它雖不來不去、不生不滅、寂怕湛然，卻又遍一切處，應化無方，如《肇論》云：

<sup>三</sup>《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 588 上

第七篇 諸佛感應論

391

十二緣起禪觀體系

392

是以至人處有而不有，居無而不無。雖不取於有無，然亦不捨於有無。所以和光塵勞，周旋五趣，寂然而往，怕爾而來，恬淡無為而無不為。<sup>四</sup>（《肇論·般若無知論》）

應化無方，未嘗有為；寂然不動，未嘗不為。<sup>五</sup>（《肇論·涅槃無名論》）

這都是從法性寂而常動、動而常寂的立場來說明諸佛無應而應，隨時與眾生冥合的道理。

若再從如來所具的無邊功德智慧來看，則諸佛以其無邊的神通功德，而能於一時中與十方眾生感應。舉《大乘起信論》和《成唯識論》為例：《大乘起信論》在真如的用熏習時，談到諸佛菩薩時時刻刻教化眾生、不捨眾生的悲智願行，論云：

一切諸佛皆願度脫一切眾生，自然熏習，恒常不捨。以同體智力故，隨應見聞

<sup>四</sup>《肇論》大正藏 45 卷，頁 154 中

<sup>五</sup>《肇論》大正藏 45 卷，頁 160 下

而現作業。<sup>六</sup>

《成唯識論》以「四智」來總攝佛地一切有爲功德，論云：

一、大圓鏡智……不妄不愚一切境相，性相清淨離諸雜染……能現能生身土智影，無間無斷，窮未來際，如大圓鏡現眾色像。二、平等性智……觀一切法自他有情悉皆平等，大慈悲等恒共相應，隨諸有情所樂，示現受用身土影像差別……三、妙觀察智……於大眾會能現無邊作用差別，皆得自在，雨大法雨，斷一切疑，令諸有情皆獲利樂。四、成所作智……為欲利樂諸有情故，普於十方示現種種，變化三業，成本願力所應作事。<sup>七</sup>

總之，在說明佛的功德時，都是從佛具有普知一切的無礙智力，能起無邊妙用，攝化、利樂諸有情的立場出發。所以站在佛具有諸如這般無量無邊的神通功德立

<sup>六</sup>《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 578 下

<sup>七</sup>《成唯識論》大正藏 31 卷，頁 56 上

場，我們肯定佛是隨時隨地能十方感應的。因為所謂佛的感應，就是佛在空性中所顯現的功德力；空性即法身，而功德力就是法身的報現、化現。

所以，不論是從無形的法身（空性），或有形的報、化身（功德力）來看，佛的感應都是湛然常在的，此等經文誠證大藏中處處皆是，無勞多述。然而，眾生由於根性差別、選擇的法門不同，及法門背後所依的理不同，所招感的佛也會不太一樣。基本而言，法身佛和報身佛都要契入法性的登地菩薩才能相應，或是禪宗開悟親見法性後的境界，一般凡夫能相應到的，多是應化佛的示現。如《觀佛三昧海經》中說：

如來亦有無量法身，十力、無畏、三昧、解脫、諸神通事。如此妙處非汝凡夫所學境界，但當深心起隨喜想。<sup>八</sup>

所以雖說佛的感應，以三身的形式遍時遍處存在著，但從眾生機感函蓋相應的

<sup>八</sup>《觀佛三昧海經》大正藏 15 卷，頁 687 下

角度來看——契入法性方得見法佛、具神通功德得見報佛，此法、報身的感應，凡夫難能契及；但應化佛的感應，卻只要凡夫眾生以念佛因緣，具足善根福德，仗佛慈力即能感見，也正因為如此，應化身的感應，才彌顯其可貴，這是本文所以提出的主要原因。

### 參、見佛感應之理論

說到念佛，在《阿含經》中，它是列為六念或八念、十念之一，而做為佛弟子修行的法門。但阿含中的念佛，是指念釋迦牟尼佛之應身或功德性，並從念佛能消除罪障、去諸恐怖、增福生天等障礙對治，乃至獲得涅槃的立場來談，並不談及見佛感應的問題。如云：

彼作如是憶念如來已，若有惡伺，彼便得滅，所有穢污、惡不善法，彼亦得滅。

九

聖弟子念如來事，如來、應、等正覺、明行足、善逝世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊。聖弟子如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚愚痴心，其心正直得如來義，得如來正法……入法流水，乃至涅槃。+

而真正有念佛見佛的感應之說，是從大乘經典方明確提出，而且此是做為大乘佛法的重要一脈。所以既然這是大乘佛法的思想內涵之一，它必然也相應於大乘的空性之理。因此我們在理解感應一事時，也必須從大乘的空理來切入。

就大乘佛法而言，念佛方法和其背後所依的空性之理均有多種，因為這是佛陀為教化不同機感眾生的善巧施設。眾生在修習念佛感應時，會隨著無始來的根性、宿世的修薰和智慧淺深等所顯的不同心量為因緣，而選擇不同的念佛方法和切入

九 《阿含經》 大正藏 1 卷，頁 771 上—中  
十 《阿含經》 大正藏 2 卷，頁 237 下

法性的角度。所以同樣是念佛見佛的感應，呈現的境界便有不同。

## 一、念佛方法

首先，就念佛方法來說，因為佛有三身之說，所以念的佛也有三身的差別。故所謂念佛法門，其實具體方法有很多，諸如：念佛名號、觀念佛像、念佛色身、念佛功德報身、念佛法身等等。在諸多不同的念佛方法裡，又由於眾生機感的差異，如根性大小、願心、好樂、心性怯弱度、智慧開展度之不同，所達到的感應功效與層次也就有所不同。譬如有人是爲了消除罪障而念佛、有人是爲了增加福報能升天而念佛、有人是爲了消除內心恐懼的煩惱而念佛、有人是爲了臨終蒙佛接引而念佛，當然，也有人是發大心，爲了徹見一切平等的清淨法性而念佛。總之，念佛法門基本上都是與佛感應，只不過所念的佛與所見的佛層次會有不同，這就是所謂念佛方法的差異；而方法的選擇，實又決定於眾生根性的差別，也可以說，方法即是根性的表現。在經典中說明念佛方法的差異，大致有如下幾種：

### 1、念佛名號：

如《阿彌陀經》及《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》云：

舍利弗，若有善男子、善女人，聞說阿彌陀佛，執持名號，若一日、若二日、若三日、若四日、若五日、若六日、若七日，一心不亂，其人臨命終時，阿彌陀佛與諸聖眾現在其前。<sup>十一</sup>

若有受持彼佛名號，堅固其心，憶念不忘，十日十夜，除捨散亂，精勤修集念佛三昧，知彼如來常恒住於安樂世界，憶念相續勿令斷絕。<sup>十二</sup>

又有念佛十號之法，如《解脫道論》云：

初坐禪人，往寂寂處攝心不亂，以不亂心，念如來世尊、應供、正遍知、明行

<sup>十一</sup> 《阿彌陀經》大正藏 12 卷，頁 347 中

<sup>十二</sup> 《阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經》大正藏 12 卷，352 頁中—下

足、善逝世間解、無上士、調御丈夫、天人師、佛、世尊，於是彼者到一切功德彼岸。<sup>十三</sup>

## 2、念佛相好：

此是念佛生身的三十二相、八十種好，一般又名觀想念佛。如《觀無量壽佛經》云：

觀無量壽佛者，從一相好入，但觀眉間白毫極令明了，見眉間白毫相者，八萬四千相好自然當見。<sup>十四</sup>

又《大方等大集經》卷四十三云：

正念結加或行或坐，念佛身相無使亂心，更莫他緣念其餘事，或一日夜或七日

<sup>十三</sup> 《解脫道論》大正藏 32 卷，頁 426 下

<sup>十四</sup> 《觀無量壽佛經》大正藏 12 卷，頁 343 下

夜，不作餘業至心念佛，乃至見佛，小念見小、大念見大，乃至無量念者見佛色身無量無邊，彼佛身形三十二相，於一一相亦念亦觀，皆令明了。隨所見相，見青光明，於彼光相專精繫意無令心亂。<sup>十五</sup>

## 3、觀像念佛：

如《大寶積經》云：

爾時大精進菩薩，持畫疊像入於深山，寂靜無人禽獸之間，開現畫像取草為坐，在畫像前結加趺坐，正身正念觀於如來。……若欲觀佛當觀畫像，觀此畫像不異如來，是名觀佛。<sup>十六</sup>

又《坐禪三昧經》云：

<sup>十五</sup> 《大方等大集經》大正藏 13 卷，頁 285 下—286 上

<sup>十六</sup> 《大寶積經》大正藏第 11 卷，頁 513 中—下



若初習行人，將至佛像所，或教令自往諦觀佛像相好，相相明了，一心取持還至靜處，心眼觀佛像，令意不轉，繫念在像不令他念，他念攝之令常在像。<sup>十七</sup>

#### 4、念佛功德：

如《觀佛三昧海經》云：

念佛功德者，所謂戒、定、智慧、解脫、解脫知見，金色三十二相、八十隨形好、十力、四無所畏、十八不共法，大悲、三念處是。<sup>十八</sup>

#### 5、念佛法身：

法身即諸法實相，故又可名為實相念佛，如《大智度論》云：

<sup>十七</sup> 《坐禪三昧經》大正藏 15 卷，頁 276 上

<sup>十八</sup> 《觀佛三昧海經》大正藏 15 卷，頁 687 下

須菩提，觀諸法空是為見佛法身，得真供養，供養中最。<sup>十九</sup>

般若波羅蜜，實法不顛倒，念想觀已除，言語法亦滅，無量眾罪除，清淨心常

一，如是尊妙人，則能見般若，如虛空無染，無戲無文字，若能如是觀，是即為見佛。<sup>二十</sup>

又《大方等大集經賢護分》云：

菩薩摩訶薩思惟觀彼法性虛空，以想成故見諸如來。<sup>二十一</sup>

## 二、見佛之理

其次，就見佛之理來說，念佛運心時所依據的大乘空理，就是感應得以成立的

<sup>十九</sup> 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 137 上

<sup>二十</sup> 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 190 中

<sup>二十一</sup> 《大方等大集經》大正藏 13 卷，頁 878 上

理論基礎。大乘空理有多種，所謂：賴耶緣起、中道性空（真空幻有）緣起、如來藏緣起、法界緣起，和密教的諸大緣起法。因此相對於見佛感應之理也有不同：有唯識所現的感應、有真空幻有的如幻如化的感應、有如來藏唯心應現的感應、也有法界緣起的重重無盡的感應。所以經典中在說明感應之理時會有所不同，而諸宗師在申論念佛感應之時，所引用之理亦會有所取捨。而如果按照台、賢的教判，舉賢首的始、終、頓、圓來說明：般若、唯識是始教，如來藏緣起是終教，法界緣起是圓教，給終頓圓之間，還是有淺深的差別。所以同樣都見佛，可是依的理不同，所見的佛境界就會有別。以下即舉例說明四種見佛之理：

### 1、唯識所現見佛之理：

依唯識的道理來說，所見之佛是託念一心外之佛的形質為因緣，而在我內心薰現出佛的種子、影像。所以我所見的佛，是我內心種子所現的影像，與外在之佛不同。如《大乘起信論疏記會閱》云：

約始教說者，即以諸佛悲智為增上緣，眾生機感種子為因緣。故託佛本質上，自心變影像。故云在自識中現也。<sup>二十三</sup>

### 2、中道性空緣起見佛之理：

依中道緣起性空之理而言，所見之佛的體質是不生不滅、是空性、是當體實有而幻現的；可是又是緣起的，是由我念佛的因緣而招感的。即緣生（以我念佛的因緣而生）而性空，當體不來不去。如元照大師的《觀無量壽佛經義疏》云：

了此心境皆因緣生，緣生無生，體非生滅，即無生理。……以像生心，觀緣生境，心境雖殊，緣生不異。<sup>二十三</sup>

又《放光般若經》云：

<sup>二十二</sup> 《大乘起信論疏記會閱》卅續藏 72 卷，頁 522 上

<sup>二十三</sup> 《觀無量壽佛經義疏》大正藏 37 卷，頁 281 上

諸法如化，如來所化身與如來身，有何等異？有何等差別？佛言：亦無有異，亦無有差別……當作是知：諸法皆等，化佛及佛，無有差別。二十四

### 3、如來藏緣起見佛之理：

從如來藏唯心所現之理來看，我的體性跟佛的體性都是同一清淨的如來藏性，而所見之佛是佛法身的化現，而法身、化身又是同一質體，所以所見之化佛就是我自心所現之佛，它是由我內心清淨的本性所化現出來的，與我能見的體性是一體而無二無別的。如《觀經》中云：

諸佛如來是法界身，入一切眾生心想中；是故汝等心想佛時，是心即是三十二相，八十隨形好。是心作佛，是心是佛。諸佛正遍知海，從心想生。二十五

又《大方等大集經賢護分》（此經爲《般舟三昧經》之異譯）云：

二十四 《放光般若經》大正藏 8 卷，頁 113 中—下  
二十五 《佛說觀無量壽佛經》大正藏 12 卷，頁 343 上

第七篇 諸佛感應論

405

十二緣起禪觀體系

406

觀彼如來竟無來處及以去處，我身亦爾，本無出趣，豈有轉還……今此三界唯是心有，何以故？隨彼心念還自見心，今我從心見佛，我心作佛，我心是佛，我心是如來，我心是我身，我心見佛，心不知心，心不見心，心有想念則成生死，心無想念即是涅槃。諸法不真思想緣起，所思既滅能想亦空。二十六

知禮大師的《觀無量壽佛經疏妙宗鈔》云：

若心性不具塵刹，則佛無應現之理，生無感見之功，故此經談是心是佛。二十七

### 4、法界緣起見佛之理：

依法界緣起之理而言，每一剎那之際，佛都在遍一切微塵的法界中，而我亦在法界的塵刹中，所以我以念佛因緣，一念之中，自然跟遍一切處的佛相感應，這時所見之佛，即是法界中遍一切塵刹之佛。如《華嚴經》云：

二十六 《大方等大集經賢護分》大正藏 13 卷，頁 877 中

二十七 《觀無量壽佛經義疏妙宗鈔》大正藏 37 卷，頁 216 上

如來一身充滿法界，自在不思議，一微塵中現一切佛一切法界，不可思議故。  
二十八

從這裡可以進而了解：由於衆生機感的差別，其所相應的方法和方法背後所依的理不同，決定了所感應的境界。比如說，同樣的方法不同的理，所感應的佛境界會有不同；同樣的理，不同的方法，所相應的佛境界也不一樣。所以，把不同的念佛方法和不同的空性之理，綜合交錯料簡，就會有很多不同的感應境界出現，如：同樣以念佛名號而言，用唯心所現之理來念佛，這時心所現的佛，就是唯心之佛；用性空緣起之理來念佛，就是相應於空性緣起之佛，這時所相應的佛境界，是一種幻有的境界；用法界重重無盡之理來念佛，就與法界重重無盡的佛相應；用唯識之理來念佛，就與自性識心所現的佛相應；如果是以實有西方極樂世界的知見來念佛，就招感實在西方淨土的阿彌陀佛來與我相應。

二十八 《華嚴經》大正藏 9 卷，頁 677 中

第七篇 諸佛感應論

407

十二緣起禪觀體系

408

所以我們認為：衆生機感所相應之法門和法門背後所依之理，是決定感應境界不同的關鍵。尤其，感應法門的理論基礎，是建立在大乘的空理之上的，因為唯心，所以自心見；因為如幻，所以如幻化顯現。準此空性之理，才能透過念佛法門與佛相感應。

### 三、見佛經典的分析

如上所說，念佛方法及所依見佛之理不同，則所感應的境界便會不同，因此，筆者想就幾部常見的見佛感應的經典來對比分析其方法、理論及感應境界：

	方	法	理	論	見	佛	境	界
1、《思惟略要法》	1、觀像 2、生身觀 3、功德觀 4、觀十方佛	中道性空 <sup>二十九</sup>	1、佛像成就現前 2、生身佛現前 3、除斷結縛 4、十方佛現前					
2、《觀佛三昧海經》	觀像	中道性空 <sup>三十</sup>	1、佛像現前 2、釋迦牟尼佛現前說法					
3、《觀無量壽佛經》	1、觀想佛像 2、觀想落日	唯心見佛	1、佛像成就 2、見白毫相好					
	6、實相觀 5、觀彌陀佛		6、得無生法忍 5、彌陀佛現前					

<sup>二十九</sup>《思惟略要法》依經文判定：「當知諸法從因緣生，因緣生故不得自在，不自在故畢竟空相，但有假名無有實者。」（大正藏15卷，頁300上）

<sup>三十</sup>《觀佛三昧海經》依經文判定：「諸佛世尊住大寂滅，身心清淨無來無法。如我身者，四大五陰所共合成，如芭蕉樹中無堅實、如水上沫、如水中月、如鏡中像、如熱時焰、如野馬行、如乾闥婆城。」（大正藏15卷，頁292中）

第七篇 諸佛感應論

409

十二緣起禪觀體系

410

4、《大方等大集經賢護分》	1、觀佛 2、思惟觀想	唯心見佛	1、見西方大眾 2、見己在西方中 3、彌陀現前問答
5、《般舟三昧經》	持名 <sup>三十一</sup>	唯心見佛	佛立在前開示
6、《彌陀經》	持名	唯心見佛	蒙佛接引
7、《鼓音聲王陀羅尼經》	持名、持咒	同《彌陀經》	見彌陀佛及十方如來、十方世界
8、《大乘止觀法門》	1、實事觀 2、假想觀	唯心見佛	1、未見佛 2、見佛成就
9、《圓覺經》	空觀止	唯心見佛	佛心相應
10、《大般若經》	實相觀	中道性空	見法性
11、《大智度論》	實相觀	中道性空	見般若空性

註：為方便討論，部分經典之觀法，只選擇性列出，如《觀經》、《觀佛三昧海經》等。

<sup>三十一</sup>《般舟三昧經》此《般舟三昧經》為大正藏第417號經（大正藏13卷，頁897—902，是《大方等大集經賢護分》之異本，其他尚有418、419號經版本之異，但唯此經言及持名之法：「阿彌陀佛報言，欲來生者，當念我名。」此是版本問題，本文不作處理，唯將此問題提出。

在檢視這些有關的念佛經典之後，我們將就此表提出一些說明：

### 1、就念佛方法來看：

從實相入見佛的法身，和從有相入見佛的化身，這是念佛方法上一個很大的差別點。般若經典中的見佛，往往是見法身佛，即以見法性為見佛；《思惟略要法》的實相觀，亦是從觀法的空性而得無生法忍；《圓覺經》的與諸佛心相應，也是從法性的立場來說明，不過它不完全是法身，而是法身中有化身的一種相應，但基本上，它還是建立在法身相應的基礎上。大體而言，從有相下手，多半見有相；從空性下手，多半見空性，但因本文關心的重點在於凡夫與佛的化身相應問題上，所以法身相應的問題，如見佛法身和見佛化身的比較、持佛名號、觀佛相好能否見法身？修空觀能否見十方佛應現？等問題，可以留待日後另文討論。

其次在與化身相應的方法中，常用的方法有持名和觀像、觀相好、觀十方佛等取像的觀法。持名的爭議性不大，我們略過不談。就取像的觀法而言，《觀經》、《觀

佛三昧海經》、《思惟略要法》中許多觀法，如觀佛三十二相、觀佛生身、觀十方佛等，其實對末法眾生而言，作用並不大，因為末法眾生罪障重，修這些觀法不易成就。所以《觀佛三昧海經》中雖提出很多不同的觀佛方法，最後釋迦牟尼佛卻現前告訴行者，後世眾生唯令觀白毫相，經言：

汝今坐禪不得多觀，汝後世人多作諸惡，但觀眉間白毫相光。三十二

而從祖師對《觀經》的註解中，如藕益大師亦認為後世鈍根人無法深觀西方境界，所以鼓勵大家做像觀，所以淨土十要中才選錄第二要《觀經初心三昧門》廣明像觀。另《思惟略要法》也說明要先觀像成就，才能進觀生身、功德、乃至十方佛。所以從這裡可以看出觀像對於末世眾生根性而言，是較容易成就的。

而《大乘止觀法門》的觀門禮佛方法，則是一種比較特別的說法，它從佛唯心所現的立場出發，所以雖未見佛，但信解佛能知我禮拜、供養、懺悔，當下即與親

見佛禮拜、供養、懺悔等無有異。這是依法性及佛功德而觀。

## 2、就見佛理論而言：

察大藏中，唯識的經典、般若的經典、如來藏經典、華嚴經典中，都有提到見佛的問題，而且所見的佛境界也各有不同，所以理論上，我們絕對肯定唯識緣起、中道性空緣起、如來藏緣起、法界緣起，都可以建立各自見佛的理論。但是從此表所列出的經典來看，卻大多是屬於如來藏唯心的系統，所以我們也必須注意到這個問題的存在。當然，可能是筆者所閱讀的資料不夠多、不夠廣所致，這是以後可以再進一步加強的地方。另一可能，是如來藏真心的說法，在詮釋感應問題上比較方便，因為它直接提出了心、佛、衆生三無差別的說法。而法界緣起之思想和唯識的思想，亦很容易與如來藏唯心的思想相融攝，如「心具塵刹」、「心含三千」等觀念，就隱有法界緣起的思想；這或許是一個可以思考的角度。

## 3、從見佛境界來看：

從表中可以明白看出見佛境界有很多的差異性，而且有淺深的不同。臨命終蒙佛接引較淺；能親與佛問答、見自己在西方中、或見十方佛現前則較深，而這些淺深不同的境界，則是依據我們的方法、理論、智慧、用功程度而決定的。

總而言之，今天列出此表，是爲了說明方法有其差異性、依據理論有其差異性，所以見佛境界亦有其差異性。而這裡面，其實是一非常錯綜複雜的問題。今天只是把問題提出來，至於細部的問題，日後有機會再找更多見佛的經典做更細密的比對，不詳盡之處，請大家多多指教。

## 肆、眾生機感

諸佛感應之理，基本上是從大乘空理來說明與佛相應的可能。而從佛的法性身和功德力的立場來看，諸佛的感應無差，實是能感的衆生機感有別。所以衆生機感的差別性，又是感應問題的重要關鍵。如《大智度論》云：

如實觀佛身者，如幻如化，非五眾十二入十八界所攝，若長若短，若干種色，  
隨眾生先世業因緣所見。三十三

從理體上說，法性一如，諸佛與眾生是平等無分別的；但從業感而言，眾生有種種無明遮障，障礙我們見佛，乃至成佛。所以，見佛與否，在於眾生機感的差別，而機感差別的關鍵，在於我們有執障。

談到眾生機感的問題，智者大師在《法華玄義》中曾說：「眾生根性百千，諸佛巧應無量」，所以相對於眾生機感的差別，提出四種機應的不同<sup>三十四</sup>：

一、冥機冥應：指眾生現在未曾修善，但藉過去所植善力，雖不見諸佛靈應而密為法身所益。

二、冥機顯應：指眾生但據宿善根力，便得見佛聞法，現前獲利。

三、顯機顯應：指行者現在勤修不懈，即感諸佛靈應。

三十三  
《大智度論》大正藏 25 卷，頁 418 中  
三十四  
《法華玄義》大正藏 33 卷，頁 748 中

第七篇 諸佛感應論

4 1 5

十二緣起禪觀體系

4 1 6

四、顯機冥應：指行者雖現善濃積，而佛不顯感，唯冥其利。

從這四種機應中，可見能不能見佛顯應，今生的修行固然是原因之一（顯機顯應），但主要因素還是在於宿世根性的淺深。所以，有今生尚未修行而能見佛（冥機顯應），也有今生雖勤修習而不得見佛（顯機冥應）。從這裡我們了解到，感應成不成就，不單是看今生念不念佛或用不用功，而是看宿世善根夠不夠深厚。反過來講，宿世善根不夠，就是無始來的遮障厚重，這時雖念佛仍不得見佛，唯能遠作未來見佛之善因。

一般而言，障有三種，即業障、報障和煩惱障；其中，煩惱障又分為所知障和煩惱障兩種。但本文所指的遮障，是泛指一切能障礙佛道解脫的障礙而言，如《成實論》云：

若諸業、煩惱及報，能障解脫道，故名曰障。三十五



在《攝大乘論》中也明確說到，若如來真是常住而恆時化現利益一切衆生，何故衆生不得見佛？論中答以衆生有罪故佛不現，並以月於破器不現影的比喻來說明此月不現影，非月過失，是衆生器之過失，如文云：

衆生罪不現，如月於破器。三十六

又《觀佛三昧海經》中，亦對此遮障與見佛之關係有清楚說明。經中說：佛令四衆弟子諦觀如來色身，並告言若有破見、破戒、不善諸罪障者，則不能見佛真金相好之身。如是四衆弟子隨個人罪障不同，所見各異。因此，佛爲開示令發露懺悔，懺罪清淨後，即得見佛妙相。經云：

如是四衆觀佛色身所見不同，時諸四衆聞佛是語，啼哭雨淚，合掌白佛，我等今者不見妙色……今佛現世沙門大眾一切雲集，汝當向諸大德眾僧發露悔過，

三十六 《攝大乘論》大正藏31卷，頁444上

第七篇 諸佛感應論

417

十二緣起禪觀體系

418

隨順佛語，懺悔諸罪，佛法眾中，五體投地如太山崩，向佛懺悔，心眼得開，見佛色身端嚴微妙……三十七

又《思惟略要法》亦令懺悔宿罪以成就見佛之功，經云：

若宿罪因緣不見諸佛者，當一日一夜六時懺悔，隨喜勸請，漸自得見。三十八

所以說，宿世的善根愈深厚，愈能見佛感應，反之，則必須先懺悔罪障，待遮障除遣，則易於見佛。

## 伍、念佛三昧力

對於感應能不能成就的問題，經上有所謂感應的三個條件的說法，即三昧力、彼佛加持、自善根熟三者。如《大方等大集經賢護分》云：

三十七 《觀佛三昧海經》大正藏15卷，頁660中—下

三十八 《思惟略要法》大正藏15卷，頁299下

得見彼佛有三因緣，何者為三？一者緣此三昧，二者彼佛加持，三者自善根熟。具足如是三因緣故，即得明見彼諸如來應供等正覺亦復如是。三十九

所謂彼佛加持，除前述諸佛的神通功德，如十力、四智、不共法等隨時密護衆生外，更有所謂的本願力。諸佛菩薩的神通，其實是平等無二的，可是其本願力有別。所謂本願力，是指諸佛往昔修行菩薩道時，所發的願心，隨其願力而度化衆生、成就佛道。換言之，佛的無緣大慈、同體大悲均是相同的，但化度衆生的因緣有別，關鍵即是本願力的不同，如地藏菩薩誓願度脫地獄罪苦衆生、彌陀接引衆生往生極樂。總之，不論是佛佛平等的神通力或諸佛各別的本願力，均是感應所賴的佛加持力。

其次就自善根力而言，即是前衆生機感中所謂的根性和執障差別。善根成熟，執障輕薄，即能以自神通力見佛，但這是登地以上菩薩的境界。如《十住毗婆沙論》

三十九 《大方等大集經賢護分》大正藏13卷，頁877上

第七篇 諸佛感應論

419

十二緣起禪觀體系

420

云：

菩薩於初地究竟所行處，自以善根力能見數百佛菩薩，如是降伏其心深愛佛道，如所聞初地行具足究竟，自以善根福德力故，能見十方現在諸佛，皆在目

前。四十

而就一般衆生而言，行者修集念佛功德，就是其善根，乃至其所選擇的法門是持名、觀想或觀像，亦是其善根功德的表現。

除了佛加持力和自善根力之外，「三昧力」的存在，是本節所要強調的重點。從自力與他力的立場來看，佛加持力是屬於他力；行者的自善根力是自力；而三昧力則是把自力、他力結合的一種作用。感應，本來就是自、他二力相融的。佛菩薩的加持力時時刻刻都在，而行者念佛、懺悔、供養等功德也在，但這自、他的兩股力量，必須在三昧力中才能交感，所以透過三昧力把自、他二力交互起來，感應才

得以成就。

談到三昧力，《大乘大義章》中，鳩摩羅什大師曾提出三種見佛三昧，文云：

見佛三昧有三種：一者菩薩或得天眼、天耳，或飛到十方佛所，見佛難問，斷諸疑網。二者雖無神通，常修念阿彌陀等現在諸佛，心住一處，即得見佛，請問所疑。三者學習念佛，或以離欲，或未離欲，或見佛像，或見生身，或見過去未來現在諸佛。是三種定，皆名念佛三昧。……是以為未離欲諸菩薩故，種種稱讚般舟三昧，而是定力雖未離（欲），亦能攝心一處，能見諸佛，則是求佛道之根本也。<sup>四十一</sup>

此段經文說明念佛三昧力亦有淺深，上者得神通力見佛問難，下者至少能成就定中見佛，如般舟三昧即是。而禪定力為何能見佛呢？鳩摩羅什大師繼續闡明佛之夢喻：因為一般人認為只有得神通後，才能以神通力至佛國土見佛，而不知、不信

<sup>四十一</sup> 《大乘大義章》大正藏45卷，頁134中—下

第七篇 諸佛感應論

4 2 1

十二緣起禪觀體系

4 2 2

以禪定力亦能見佛。所以佛在《般舟三昧經》以夢為喻，說明以夢的力量，可以把心裡的事情顯現出來；若夢中即能到、能見遠方之事，更何況禪定的力量？而此定力見佛的前提是建立在——佛是由我們心想而現的（唯心所現），所見之佛，不自外來，我亦不往，但專想成定，定則見佛。所以說：

如人以夢力故，雖有遠事，能到能見。行般舟三昧菩薩亦復如是，以此定力故，遠見諸佛，不以山林等為礙也。<sup>四十二</sup>

從這段話中，看出鳩摩羅什大師非常肯定，見佛的主要力量，在於定力的成就。又在前面眾生障中所引用《攝大乘論》的顯現甚深義中，說明是因為眾生自己有障礙所以不能見佛，但在世親菩薩及無性菩薩的解說中，都補充說明是因為眾生沒有奢摩他力之故。釋文以器全，方有定水，來比喻月影須假定水方現，說明了三昧力在與佛感應（即喻中水中月影）之重要性。而在此一段文中亦將定力與遮障做一體

<sup>四十二</sup> 《鳩摩羅什法師大義》大正藏45卷，頁134下

雙面的陳述，使我們認識到定力與遮障有相對性之意義。《攝大乘論釋》云：

眾生身中無奢摩他清潤定水，佛影不現，非如來過，是眾生失。四十三

又《大智度論》亦有三昧能除障的說法：

於念佛三昧，心得定時，罪垢不障，即得自佛，聞佛說法，音聲清了。四十四

另《思惟要略法》中，亦認為觀佛之法，須先於定心觀像成就，才輾轉進而觀佛生身、法身（功德）及十方諸佛等。經言：

閉目思惟，繫心在像，不令他念，若念餘緣，攝之令還。心目觀察，如意得見，是為得觀像定。當作是念，我亦不往，像亦不來，像亦不來，而得見者，由心定想住也。……心住相者，坐臥行步，常得見佛。然後更進生身、法身。得初

四十三 《攝大乘論釋》大正藏 31 卷，頁 444 上—中

四十四 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 284 中

第七篇 諸佛感應論

4 2 3

十二緣起禪觀體系

4 2 4

觀已，展轉則易。四十五

所謂初觀像，即必須心想成就，斂意入定，於定中觀佛，這又是一個以三昧力見佛的有力例證。其他還有《楞嚴經·大勢至菩薩念佛圓通章》的「都攝六根，淨念相繼，得三摩地」、《阿彌陀經》的「一心不亂」、及《大乘起信論》的「眾生依於三昧，乃得平等見諸佛故。」四十六 都可證明三昧力的成就，是與佛感應的重要因素。

當然，這裡所指的三昧力，不是一般的禪定，而是專指念佛感應的三昧。此三昧力具有三個特質：

- 1、它具有心一境性的禪定特質，與一般四禪八定之定力相應，以心清淨故智慧易明而伏諸惡覺觀，能破昏、散等煩惱，令五根束縛滅除，使行者遮障輕薄。
- 2、它是透由念佛法門的運作而成就的，雖然念佛法門的層次有很多，但同

四十五 《思惟要略法》大正藏 15 卷，頁 299 上

四十六 《大乘起信論》大正藏 32 卷，頁 578 下

樣都相應於佛的功德。所以此三昧力中已隱有佛的功德力，隨念佛方法不同而招感不同層次的佛功德於行者的心性中。而佛功德力亦具有破除衆生遮障進而令障輕而見佛之意義。

3、它能進而與法性相應。因爲佛功德的感應，是法性的顯現；它既然與佛功德相應，必也相應於大乘緣起空性之理，而隨行者相應的淺深，同時即成爲三昧力淺深的所在。

總之，當我們透過不斷修習念佛的方法與佛功德相應、與空理相應，所成就的三昧力就叫做念佛三昧。而且，不同的方法、不同的空性理，所見的感應境界即不一樣；感應境界不同，即是三昧力不同。所以，雖然都稱爲念佛三昧或見佛三昧，可是使用的方法和所相應的理不同，所呈顯的三昧力也不一樣。比如說：依信有阿彌陀佛之理而持名念佛的三昧，和《圓覺經》之修觀契入法性得見十方佛心之三昧、《大乘止觀法門》依假想觀觀佛像成就的三昧、《觀經》觀落日成就的三昧，其實都是不同的三昧力。至於每一個方法跟每一個理論背後所相應的三昧力，到底其樣

態如何，這部份留待另文探討。

## 陸、信心的建立

從上來的感應說中，可以推出一個重要的課題，即是信心的建立。筆者認爲信心的建立，是感應能否成就的重要關鍵。此節即對此進行分析說明。

提到信心，經論中對它有許多讚美之詞，歸結來說可分爲四點：

- 一、信是諸行的增上。一切行爲因爲信心而易於成就；
- 二、信是諸行之首。在修行過程中，信爲其起點，如：信解行證中，以信爲前導；菩薩的五十二階位中，以十信爲初首；五根、五力的信、進、念、定、慧中，亦將信置於首位。

三、信是一切善法的根源。如《華嚴經》云：「信為道元功德母，長養一切諸善法。」四十七

四、信於佛法中能入、能取。如《大智度論》言：佛法深遠，唯佛與佛乃能相知，而若能有信，則雖未成佛，即能以信力入於佛法，於佛法寶山中自在取用。故言：「佛法大海，信為能入……如人有手入寶山中，自在取寶，有信亦如是。」<sup>四十八</sup>

這是通約佛法的修行過程來說，則信心的重要性已是不容置疑的。而在與佛的感應法門中，信心更有其不可取代的地位。如藕益大師在《佛說阿彌陀經要解》中說：

信願為慧行，持名為行行。得生與否，全由信願之有無；品位高下，全由持名之深淺。<sup>四十九</sup>

這是淨土宗師對於信心之於念佛感應法門之重要性的極言。筆者聽過所謂「信」有三種層次的說法，即信實有、淨信和信解。信實有是指相信事物存在的實有性和

<sup>四十八</sup> 《大智度論》大正藏 25 卷，頁 63 上

<sup>四十九</sup> 《佛說阿彌陀經要解》大正藏 37 卷，頁 367 中

真實性；淨信是指以真誠、清淨的信心來接受它；而信解則是從深層的知見、理解的智慧層次來受持。這裡所指的信心建立，是希望至少能有最基本的信實有的信心，而朝淨信和信解的層次提升。一般人相信有佛菩薩的存在，只是粗淺的從信實有的立場出發，而若從信解的立場，了解諸佛菩薩具有無邊的神通功德、慈悲願力，及法性色心不二、唯心所現等理論，建立起諸佛菩薩隨時隨地與我們相感應的知見，更能以此建立深厚的信心，畢竟達到法性上的疏通，發揮感應的功效。然而，在與佛菩薩的感應中，信解到底能產生什麼力用呢？在《大乘止觀法門》中說：

是故行者若供養時、若禮拜時、若讚歎時、若懺悔時、若勸請時、若隨喜時、若迴向時、若發願時，當作是念：一切諸佛悉知我供養、悉受我供養，乃至悉知我發願，猶如生盲之人，於大眾中行種種惠施，雖不見大眾諸人，而知諸人皆悉見已所作，受已所施，與有目者行施無異。行者亦爾，雖不見諸佛，而知諸佛皆悉見已所作，受我懺悔、受我供養。如此解時，即時現前供養，與實見

這說明了，雖然我們的無始無明業障使我們不能現見諸佛，就如同一出生就是瞎子的人一樣；可是以此信解的力量，知道諸佛當下即能見到我們，受我們禮拜供養，則一樣能成就禮拜、供養的功德。這種理念，其實歷代祖師已將它融入在佛門儀軌中，讓後世佛弟子在日常生活中，自然地受其薰陶。如受戒儀式中的請聖，就是請諸佛菩薩光降壇場；爐香讚的「諸佛海會悉遙聞」、「諸佛現全身」也是在表達諸佛菩薩當時與我們同在道場的意思；大懺悔文的「普賢行願威神力，普現一切如來前，一身復現剎塵身，一一遍禮剎塵佛。於一塵中塵數佛，各處菩薩衆會中，無盡法界塵亦然，深信諸佛皆充滿。」也說明是信解之功；梁皇寶懺、蒙山、焰口中迎請十方諸佛加持壇場，和《淨土往生懺願儀》中的嚴淨道場等等，都是從信解法性和佛功德的立場，達到諸佛感降、見佛懺悔的作用。在這些中國祖師所制的儀軌

五十 《大乘止觀法門》大正藏46卷，頁662中

中，可以說都是運用了這種理念和方法，將感應之理和信心相應起來，而產生許多不可思議的感應事蹟。而這些儀軌，都可以算是一種感應的法門。

在肯定了信心在感應該說中的重要性之後，下面將繼而分析其之所以能成就感應的理由，這可以從四個角度來談：

一、從心境相應的角度來看：衆生即使只是從信實有立場出發，但只要能相信有佛菩薩的存在，在衆生染淨紛雜的心海中，就能建立起歸依於佛的方向。藉由信心的建立，而確定了所緣的對象；有了所緣境，才能前念、後念相續不斷於一境轉，而成就三昧力心一境性的特質。又由於所緣的對象爲佛，所以所成就的三昧即非一般的禪定，而是隱有佛功德力的念佛三昧。所以從心境能所相應的角度來看，凡夫執有自他色心之異，信心是成就念佛三昧而能見佛的關鍵。

二、從止觀的境智無礙立場來看：境智是相依不二的，境即是智，智即是境，如內心中沒有這種信心（智），就不可能產生感應之境。

三、從信智相資的立場來看：對佛的信心不夠，就是一種所知障，因爲錯誤知

見的蒙蔽，使我們不認為有佛，因此遮障了我們與佛的感應。而所知障的突破，必須賴由信心的建立。爲什麼呢？如澄觀大師在《大方廣佛華嚴經疏》云：

信智相資，他境不動，故名為力，即三昧義……謂欲修念佛三昧，先當正信，次以智決了。五十一

因爲信的本身，就是一種知見（解）的抉擇。解也就是智，所以信跟解相應後，信就會變成智慧，所以能破所知障，這是從信而解、解而智、智而力，層層轉進的過程來說明信爲諸行的根本，能產生智慧之力，破除遮障，成就三昧力。這就是信智相資的道理。

四、從唯心所現的理論來看：其實就大乘空理而言，不管是唯心緣起也好、法界緣起也好，諸佛菩薩無時無刻不在我們衆生的心海中，據神通和本願，以無量無邊的功德相狀而與衆生相感應。可是關鍵在於，如果衆生不能承認佛菩薩的存在，

五十一 《大方廣佛華嚴經疏》大正藏35卷，頁923中

就無法產生這種感應境界。比方我們觀落日，就觀出一種落日的佛菩薩形相；觀佛像時，若畫的是老比丘像，行者就觀出老比丘相貌的佛形相；畫的是胖胖的彌陀像，就觀出胖胖的彌陀形相；畫的是女人像，所觀出的佛就是女人形相。就觀像來看，我心中所信心的佛是什麼樣態，我所觀出的佛就成什麼樣態。所以衆生信念有佛，佛才能應感而現。

總之，信心，建立起皈依於佛的感應方向，沒有信心，就會錯失佛的存在，因此也就沒有感應的對象，當然更談不上佛的感應。但信心的確立，不單只是從事相上確信有佛，更要如實理解佛菩薩的體性及背後的感應之理，如此才能建立更堅定的信心，對佛菩薩廣大的感應功德更加歡喜、信受。

## 柒、結語

諸佛菩薩無不時时刻刻以其無量無邊的功德性與我們相應，所相應的，其實法身、報身、化身同時存在。關鍵在於衆生有種種執障，所以不得感應。這些執障，



障住我們與佛菩薩相應的層次，所以要能感應，必先除障。

本文對此提出二點重心：一是信心的建立，一是念佛三昧力。信心如同正知見，為我們確立起感應的對象——佛的存在，令衆生在種種執障中，找到佛菩薩的方嚮，做為衆生與佛菩薩溝通的橋樑，所以在感應說中，信心是第一重要。而依念佛產生的三昧力，則是達成感應的動能，它把行者的心力貫穿到感應的對象去，以禪定力解除衆生的障礙，再輔助相應的空理，即能與佛感應道交。在佛法的修行中，不論是淨土法門、懺悔法門、供養、傳戒等，只要有佛菩薩感應的問題存在，就必須關心信心和三昧力這兩者的成就與否。所以，透過知見、勝解，建立對於佛菩薩的功德、本願、種種化現的信心，再透過念佛，不斷修行三昧禪定，就能達成佛菩薩的感應。而在這感應當中，會隨著我們的好樂、根性、心量大小、法門而感應到不同層次的佛菩薩功德，而這就完全是衆生個人機感所致了。

## 第八篇 懺悔析義

### 提要

處此娑婆世界的生死凡夫，實難逃於惡業苦繫。佛門中懺悔一法，與戒定慧相應，與止觀相應，能提供衆生解除罪業的契機。但凡夫肉眼不能觀見「業力」之實存性，懺悔之功亦難以依常情而思議，故本文從一般易可接受的思惟角度說明懺悔的理論：從一、改變外在業緣，二、摧破業果實體，三、觀法無生，三個層次來說明其之所以能除滅罪業的可能，並以世、出世間共許的因果定律證成之。

### 壹、前言

「人心不古，世道衰微」，社會風俗道德的衰退，這是大家都有同感的。打開電視新聞、翻開報紙，媒體所報導的多是負面的消息，殺、盜、淫、妄，在在易於

感受到這股惡業的氣氛。就說殺業，一天不知殺了多少雞鴨？站在佛法的立場來看，這些惡業將來必定會招感惡果報出現。

對於不能守五戒、行十善而廣造種種惡業的凡夫而言，實可預見其將來受業報時悲愴、慘痛的可能性，而這些惡業在我們的生命境界中，其實隨時已在不定時的逼迫著我們。我們如何面對這些惡業而免於苦報的逼迫呢？這是一個現實而迫切的問題。對於我們所造作的惡業，儒家講「羞恥之心，人皆有之」，佛法講慚愧懺悔，相信如果將其惡業披露，一般人都會有慚愧、羞恥之心。可是關鍵在於如何免於業報的劇苦呢？佛法有一個很好的方法，就是「懺悔」。

當然筆者也意識到，很多人並不知道懺悔的理論，也不一定認同懺悔消除惡業的可能性。所以，今天藉著這小小的篇幅來談懺悔的理論，無非希望透過對懺悔理論的分析，能讓部份有心人對於懺悔這一法門更加接受、更加認同，而對生命有所提昇與滋潤。

## 貳、懺悔的名義

### 一、釋懺悔名

「懺」是梵語，具言應為「懺摩」，此方翻為「悔」，合言「懺悔」，乃雙存梵華之語。對懺悔一詞的語意，古德多有申述，今列舉數則，將可易便從中了解懺悔的內涵與精神：

- (一) 義淨大師的《南海寄歸內法傳》云：「說己之非，冀令清淨。」<sup>一</sup>
- (二) 道宣律師在《四分律刪補隨機羯磨疏》云：  
取其義意謂不造新。則此懺謂止斷未來非，悔謂恥心於往犯。由斯善故，已起無緣，當生無續，雙礙緣續，說名行除；又由斯善，來感樂報，差彼苦緣，名

<sup>一</sup> 《南海寄歸內法傳》大正藏 54 卷，頁第 217 下

為報除。<sup>二</sup>

(三) 智者大師的《釋禪波羅蜜》云：

懺名懺謝三寶及一切眾生，悔名慚愧改過求哀。我今此罪若得滅者，於將來時，寧失身命，終不更造如斯苦業……生如是心，唯願三寶證明攝受，是名懺悔。復次懺名外不覆藏，悔則內心剋責；懺名知罪為惡，悔則恐受其報……舉要言之，若能知法虛妄，永息惡業，修行善道，是名懺悔。<sup>三</sup>

(四) 智者大師在《金光明經文句》中說：

懺者首也，悔者伏也……伏三寶足下，正順道理，不敢作非，故名懺悔。又懺名白法，悔名黑法；黑法須悔而勿作，白法須企而尚之，取捨合論，故言懺悔。又懺名修來，悔名改往；往日所作惡不善法，鄙而惡之，故名為悔，往日所棄

<sup>二</sup> 《四分律刪補隨機羯磨疏》卅續藏 64 卷，頁 995 下

<sup>三</sup> 《釋禪波羅蜜》大正藏 46 卷，頁 485 中

一切善法，今日已去誓願勤修，故名為懺，棄往求來，故名懺悔。又懺名披陳眾失，發露過咎，不敢隱諱，悔名斷相續心，厭悔捨離，能作所作合棄，故言懺悔。又懺者名慚，悔者名愧，慚則慚天，愧則愧人；人見其顯，天見其冥，冥細顯龐，龐細皆惡，故言懺悔。<sup>四</sup>

懺者鑑也，披陳發舒己之三業，不敢隱諱，令他委鑑……悔者廢也，內懷鄙恥，悔造眾非。……懺悔名慚愧，慚愧是白法。又自不作惡，不教他作惡。<sup>五</sup>

歸結上述對懺悔一語的說明，可以用「破惡生善」一言以蔽之，而此中的不同淺深層次，又與四正勤有相通之處：

第一、已作罪令滅。對於往昔所作諸罪，生起慚愧羞恥之心，並對他人披陳發露，令罪垢清淨。即所謂內心剋責，外不覆藏；內外既斷相續之心，則業緣難續。

<sup>四</sup>《金光明經文句》大正藏 39 卷，頁 59 上  
<sup>五</sup>《金光明經文句》大正藏 39 卷，頁 60 中

第二、未作罪令不造。因順伏於佛之教誨，或對往罪生起慚恥之心，或恐受惡果報，能自誓不造新罪，斷未來非。

第三、相對於前除罪止非而言，更能積極企求白法，勤修善業，即所謂未生善令生，已生善令增長。又可破惡故即是生善；生善故即是破惡，二義體一。

## 二、懺悔的意義

了解懺悔「破惡生善」的意涵之後，次將說明懺悔對於吾人的意義。此可以從三個角度來說明：

(一)生死輪迴的業果立場：就一般凡夫而言，在日常的身、口、意三業中，總是善惡夾雜的；為善生人天，為惡墮三途，終必隨業受報。而今雖為人身，已是諸苦交煎，又尚不知有多少無始惡業障何緣成熟感報；即使暫生天上，天福盡仍不免下墮。故為免三途、人間生死苦報，必須懺悔。

(二)修行解脫的立場：衆生在趣向解脫的過程中，由於煩惱、業、果報三障的障蔽，於三十七道品不能修習，所以不能出離生死，故須藉懺悔之力滅除諸障。如《金光明經文句》云：

出家人雖欲修道，為五煩惱所障，心不得停心，為四顛倒所惑，不得入四念處，亦須懺悔除滅業障。<sup>六</sup>

(三)究竟成佛的立場：相對於圓滿清淨的佛果位而言，雖是解脫的二乘和登地菩薩，仍有微細的無明煩惱存在。所以等覺以下，都須懺悔。這說明了，雖然三乘業障、煩惱有等差，可是就清淨的法身而言，都未清淨，都須懺悔。如《金光明經文句》中云：

當知懺悔位長，其義極廣。云何而言止齊凡夫？是故五十校計經，齊至等覺，

<sup>六</sup>《金光明經文句》大正藏39卷，頁60上

皆令懺悔。<sup>七</sup>

這裡我們對懺悔採取了最廣義的定義，即是從「身心清淨而相應於法性」的角度來說明。而在此廣義定義下，懺悔，亦可說是止觀的別義，即瑜伽和阿毘曇中所謂的相應於真如、對應於覺性的止觀義。

## 參、懺悔的種類及方式

前說明懺悔的意義，意在發起懺悔之心；下文說明懺悔之法及種類差別，以能實受法門之益。

懺悔旨在滅罪；罪有無量差別，滅罪之法亦應衆多。但一般採用之分類有事、理二懺及作法、取相、無生三懺兩種；此中作法懺、取相懺屬事懺，無生懺屬理懺，

<sup>七</sup>《金光明經文句》大正藏39卷，頁60中

故今且依三懺來說明。此三種懺法的內容，主要依據智者大師之說，其中有大小乘、正助、滅罪差別等歧義，將分別敘述於下：

### 一、作法懺

小乘作法懺，只適用於僧衆，是指僧衆違犯佛所制的戒律後，依律而行的懺罪方法。因戒律是佛所制，故違犯佛所制之戒，必須依佛所制之法方能懺除，但只能除違戒之罪（遮罪），不能除所造之業（性罪）。至於實際之羯磨作法，依所犯戒之輕重而有所不同，此在律中皆有明示。小乘三種懺悔中，即以此懺爲主。而大乘作法懺則不限僧衆，僧俗二衆均可依方等諸大乘經中之道場作法，或祖師所制之懺儀而行，其方法不外禮拜、稱名、發露、勸請、隨喜、發願、迴向等，唯亦但除遮罪，不除性罪，因散心位中不見好相，作用力淺之故。譬如殺生，依法懺悔，能除遮罪，但性罪仍在，業果成熟仍須償命。又，不論大小乘，作法懺均是從扶助戒律、滅除

戒罪的立場出發，而若不特別強調，所謂作法懺，多就小乘而言。

### 二、取相懺

取相懺不同於作法懺之於散心，而要依於靜定心的成就而除罪，但因定心之力強，故能雙滅性、遮二罪。小乘的取相懺，在於取像專想，想成相起即能滅罪。如

《金光明經文句》云：

犯欲人，作毒蛇口想，此觀成時，姪罪即滅。<sup>八</sup>

而大乘的取相懺，則不論作法與否，重點在於要見好相。如《釋禪波羅蜜》言：行者依諸經中懺悔方法，專心用意，於靜心中，見種種諸相。如菩薩戒中所說，若懺十重，要須見好相，乃滅相者，佛來摩頂，見光華種種瑞相已，罪即得滅。

若不見相，雖懺無益。<sup>九</sup>

總之，想相也好，見好相也好，說明取相懺均須賴定心之成就，故有扶定、滅散亂之定罪的功用。

### 三、無生懺

無生即觀法空，大小乘俱是理之慧觀。但小乘的無生懺以析空觀為主，只明但空，所謂：

<sup>十</sup> 觀造罪心本無主宰，念念無常，無誰能作、無是業報，我見若亡，諸使永寂。

此法成就，能出三界。而大乘的無生懺，是指相應於實相而言，深達罪性本空，了

<sup>九</sup> 《釋禪波羅蜜》大正藏 46 卷，頁 485 下

<sup>十</sup> 《金光明經文句記》大正藏 39 卷，頁 115 下

知一切法常清淨故。如《普賢觀經》云：

一切業障海，皆由妄想生。若欲懺悔者，端坐念實相。眾罪如霜露，慧日能消除。是故至誠心，懺悔六情根。<sup>十一</sup>

此法成，能除根本無明煩惱。

又大乘三懺中，以無生懺為正行，作法和取相只是助行，而之所以有正助的差異，在於眾生根性不同，故修入方便有別。又且唯無生懺可單獨行之，作法和取相則不能離開無生懺理觀的基礎。相對於作法懺取小乘為主，取相懺和無生懺，則多指大乘之懺法而言。

今將此三種懺法之差異，以表整理之：（表見次頁）

除障 <sup>十二</sup>	減罪成就		減罪因緣	減罪	正助	主要依乘	作法懺
	大乘	小乘					
	依律羯磨	方等諸懺	散心	(戒上罪)	遮罪(違無作罪)	助行	小乘
	想相成就	見好相	定心	(定上罪)	遮罪、性罪	助行	大乘
	諸法無我	證空性	慧力	(慧上罪)	遮罪、性罪、無明	正行	大乘
	三界有漏報障	三界有漏報障					無生懺
	無明煩惱	無明煩惱					

## 肆、懺悔理論

經中常說懺悔能滅罪，我們肯定懺悔的主要目的在於滅除罪障。罪障一般說有

<sup>十二</sup>《普賢觀經》大正藏39卷，頁60下

第八篇 懺悔析義

447

十二緣起禪觀體系

448

三種，即業障、報障和煩惱。其實三者是一體的——煩惱是因，因煩惱而造業；一旦形成業，只要時節因緣成熟，必定會招感果報。因為煩惱在還未造業前是隱伏的，所以一般懺悔多就業跟果報而論。但經中說懺悔能滅罪，為什麼懺悔就能滅罪呢？本文正要說明此中的理由。下文分三個層次來談：

### 一、轉變業緣

這是從業感因緣改變的事相上，說明懺悔除罪的理由。依佛法而言，所造的業就如同種子一樣，適當的時節因緣成熟，就會現行招感果報。此論是基於業種不消亡的立場，說明業種不消，但可以在業種成熟為果報的過程中，改變其因緣，令種子不成熟，或得到一種相對性的變化，而達成果報改變的目的。從世間法來看，世間既有種子可以用種種方法使其不發芽成熟，業種亦可以有種種善法因緣使其不感果報，因為佛法是不離世間法的。它一方面保留了業果不消的道理，承認罪業本身還是會招感果報，另一方面又由於對應的因緣改變，而達到懺悔滅惡生善的功能。



關於業感因緣的改變，以下分析其中不同的義涵：

(一) 量變義：這是用增加善法的方法，使先所作的惡法得到相對性的改變。如《十住毘婆沙論》說：

升鹽投大海，其味無有異；若投小器水，鹹苦不能飲。如人大積福，而有少罪惡，不墮於惡道，餘緣而輕受。又如薄福德，而有少罪惡，心志狹小故，罪令墮惡道。<sup>十三</sup>

這是以鹽巴喻惡法，水喻善法；一升鹽巴加入一碗水中，即鹹得難以入口；若把這一升鹽巴加進一大水池中，即一點也嚐不出鹹味。行者亦如是，從量變的意義來看，修集了大福報，大功德，相對的惡業苦報就淡了；若沒有修集福德，便直接感受到苦報的強大逼迫性。

(二) 分散義：廣義來說，這亦是一種量變義；但此是透過時空的延展，使惡

<sup>十三</sup> 《十住毘婆沙論》大正藏26卷，頁49上

第八篇 懺悔析義

449

十二緣起禪觀體系

450

業解體，慢慢消散。如此讓惡業的能量，一點點細碎的釋放，果報就不會以劇然猛烈的方式出現。譬如一個人一次背一千公斤的重擔，即不能負荷，會被壓垮，但如果把時限拉長，一天只背一公斤，則不覺其負擔，慢慢地就可以把罪業消化於無形，此亦近於今人所謂分期付款的方式。

(三) 承藉義：這是從憑藉他力的作用，而使果報改變的立場來說明。譬如鐵丸直接放在水上，必定會下沉，但若放於船上，或是打造成大鐵船，因假借水的浮力，即不會下沉。所以，行者若如是承藉佛力、福報、功德，亦能免三途苦報。經中亦有相似比喻，如《那先比丘經》云：

人在世間作惡至百藏，臨欲死時念佛，死後者皆生天上，我不信是語……那先言：船中百枚大石，因船故不沒，人雖有本惡，一時念佛，用是不入泥犁中，便生天上。<sup>十四</sup>

<sup>十四</sup> 《那先比丘經》大正藏31卷，頁701下

(四) 壓伏義：這是說明透過一強而有力的外力制伏，而使其業果不能成熟招報。譬如以石壓草，令草不生，只要壓伏的力量在，業果甚至可以永不生起。但因爲沒有破除草的生長能力，壓伏的因緣消失，還是能感果。但行者只要能間斷的修集福慧，則果報自然就永無縫罅可感，也就達到除罪的目的。

## 二、摧破業果

廣義來說，摧破業果和改變業果因緣一樣，都是從善惡對應的立場來談。但本文爲強調此摧破的對治義，故仍分開討論。所謂摧破，是以一種善法對治的力量，將業種能生的作用力破壞，直接破除業本身的體質，令果報不生，所以基本上，這還是從事相上而論。關於此對治義，可以從兩個角度來說明：

(一) 善法對治：佛門中有名的善法對治，就是「五停心觀」；停就是停止的意思，它分別以不淨觀、慈悲觀、因緣觀、數息觀、念佛觀等五種善法來止息我們心中貪欲、瞋恚、愚痴、散亂、罪障等五種惡法，這就是對治義、摧破義。而若

就懺悔而言，其善法對治亦有差別：

1、發起善心，所謂信心和慚愧心。信心，是信因果，信造惡業，將來會受惡果報，故不敢造惡。而慚愧心，是慚愧追悔自己的過失，承認自己的過失，用悔心來斬斷造惡之心。

2、發露。發露是向他人自陳過失，如此心不覆藏瑕疵，即回復清淨。譬如將樹根曝露出來讓太陽晒死，則枝葉等即不能繼續生長。若能將自己罪過陳露，則業即不得感果。

3、斷相續心。這是發起堅決的心志，對治相續的惡念，讓自己不再做惡。

4、精勤修善。這是指發起三業的精勤，努力修善；或發起對正法的好樂心、大願心，如思惟無常、發菩提心等等。

5、思惟憶念十方佛的神通、功德、智慧，招感佛的功德力來對治惡心。

以上皆是從善法、善心的立場來談，有有漏的善、有無漏的善；有凡夫的善、有聖者的善；有身善、口善、意善。當然，善法對治的方式還有很多，總之都是用

一種善的力量來摧破惡業種子，使惡業種子破壞。譬如新材被火所燒、病被藥除、雪爲日融、暗被燈破，這當中，火、藥、日、燈喻如善法，薪、病、雪、暗喻爲惡法。惡法碰到善法，惡法就會消除，就好像薪碰到火被燒亡、雪碰到太陽被融化的道理一樣。也就是說，理論上，惡業存在沒有錯，但因爲善法的對治，惡業即得以消亡，這是符合於佛法因果律的。從因果的立場來解釋，因爲造惡業，所以有惡果報，如果你不去加以對治，惡果報將來終會成熟；但今天因爲我們以善法來對治（因），所以惡果報消亡了（果），這就是因果。當然，我們要對治得恰當，如對症下藥，才能藥到病除；火候夠，新材才能燒盡。佛法不悖因果律，世間有這樣的道理，佛法當然也可以應用這樣的道理，它還是符合於事相的因果法則的。

（二）心性轉變：關於業果的摧破，前面是從客體的善惡法對治關係來談，這裡則是從心性主體由惡轉善的立場來補充說明。在《金光明經文句記》中有提到「業隨觀轉」<sup>十五</sup>和「由定心想成勝相，熏修力強，能轉惡業。」<sup>十六</sup>的觀念。這兩句話，

<sup>十五</sup> 《金光明經文句》大正藏39卷，頁113中

<sup>十六</sup> 《金光明經文句》大正藏39卷，頁116中

就是從心性改轉的角度來說明業能轉變的道理。因爲一切業都是由心所造、由心所成就的，心本身就含藏有惡業，惡業是因，果報是果；惡業由心造，惡果由心現，在它還未形成果報、或將要形成、或正在形成、或已形成果報之時，我們都可以透過強而有力的觀想之力，如觀想善法、觀想佛菩薩的功德，而讓惡果報轉變。這是心善、心惡互相轉變的摧破義。

### 三、觀法無生

前面轉變業緣和摧破業果，是從事相講，此觀法無生是從空理契入。從事相講，是由業實有的立場出發，一是把外緣改變，一是把內因摧破；而這裡從理上契入，則根本否認業的實體性。所謂觀法無生，就是了知一切法本來就是清淨的、是空性的，既然一切清淨，惡業、果報本自就都不存在。這是從覺迷、明暗的正反差異來談，譬如迷路之人，知道了正確的方向，就不存在迷失方向的問題；光明出現，就沒有黑暗的道理一樣。所以說只要知道無生（覺），罪（迷）就不存在，如此發起

空性智慧，即畢竟達到滅罪生善的目的。

而在體達法性清淨、空性的過程中，還是隨衆生根性，而有不同角度的契入：

### (一) 觀法如幻

這是從諸法如幻夢的立場來說明業果本無的道理。我們現前這一切境界，就像鏡中的影像，或夢中的境界一樣，都是假的，不真實的。舉例來說：今天我們看到鏡子裡有很多錢，在不知道它只是鏡子裡的影像時，會生起欲求之心，但一旦發現它只是鏡子反射出來的影像，貪求之心就會放下。同樣的，看到鬼影會害怕，但發現它是夢中的影像時，就不再恐懼。我們現實生命中的種種境界，就像鏡中的錢、夢中的鬼影一樣，只要我們認識到它只是鏡像、夢境，就不會對它產生欲求心、恐懼心等等執著，因為我們知道它是假的，拿不到，它也不會跑出來。知道一切如夢幻，業就沒有了、消亡了。如《淨業障經》云：

諸法如影響，欲恚無處所，如幻夢水月，實無染恚者。<sup>十七</sup>

### (二) 觀法緣生

這是從諸法緣生無自性的角度來說明業果本空。如《大乘三聚懺悔經》云：

如來所說一切諸法從因緣有，或有生滅，過去已滅，未來未至，現在無體，無有業障，無業障處，現作諸行亦無業障。……以是義故，一切諸法無有業障。

十八

又如《合部金光明經》云：

一切諸法從因緣生，如來所說異相生異相滅，以異因緣故，是時過去諸法已滅已盡已轉，如是業障無復遺餘。<sup>十九</sup>

<sup>十七</sup> 《淨業障經》大正藏 24 卷，頁 1099 中

<sup>十八</sup> 《大乘三聚懺悔經》大正藏 24 卷，頁 1092 下

<sup>十九</sup> 《合部金光明經》大正藏 16 卷，頁 369 上

這裡所謂緣生無性的道理，可以舉水之氫氧和合的關係來方便理解。大家都知道道水H<sub>2</sub>O是由氫跟氧和合而成的，透過方法把它分解成氫跟氧以後，水原有的濕潤特質就消失了。所以，當我們知道水只是氫跟氧和合的因緣性，就能了解其濕潤之本質的虛假性，這就是緣生性空的道理。所以我們可以從水濕潤特質不存在的道理中，證明一切萬法本身的自體性，就跟水的濕潤性一樣，是因緣和合虛假成立的。

### (三) 唯心所現

這是從如來藏自性清淨心的立場，說明所現唯心，一切皆是清淨。如《占察善惡業報經》云：

顯示一切眾生六根之聚，皆從如來藏自性清淨心一實境界而起，依一實境界以之為本，所謂依一實境界故，有彼無明不了一法界，謬念思惟現妄境界，分別取著集業因緣。<sup>二十</sup>

<sup>二十</sup> 《占察善惡業報經》大正藏17卷，頁905上

第八篇 懺悔析義

457

十二緣起禪觀體系

458

又如《普賢觀經》云：

觀心無心，從顛倒想起。如此想心，從妄想起，如空中風無依止處，如是法相不生不滅。何者是罪？何者福？我心自空，罪福無主，一切法如是，無住無壞。<sup>二十一</sup>

及《釋禪波羅蜜》云：

一切萬法，悉屬於心，心性尚空，何況萬法？……以一切諸罪根本性空，常清淨故。<sup>二十二</sup>

這唯心所現的道理，同樣可以透過譬喻來說明。我們以捏泥巴為例：一團泥巴可以把它捏成鬼，也可以捏成人、捏成狗，甚至捏成佛。捏成鬼時，它就變成鬼，看起來就會嚇人；但把它一揉一捏，變成佛以後，又得到大家的恭敬。所以說，泥

<sup>二十一</sup> 《普賢觀經》大正藏9卷，頁392下

<sup>二十二</sup> 《釋禪波羅蜜》大正藏46卷，頁486中

巴團捏成的鬼、人、狗、佛的形像本身就像外在的生命境界一樣，並沒有它的實體性；關鍵在於泥巴，泥巴比喻我們身心的本性，就是清淨的自心。我們只要認識到這清淨的本心，就像把這泥巴一捏，一切外在的善惡業都不存在了。

#### 四、因果法則的相應

此節提出的三種懺悔理論，基本上是互相重疊貫通的；也就是說，雖然是業緣的轉變，可是在業緣轉變當中，就含有摧破和無生的含意，這是隨個人心性而淺者見淺，深者見深。因為一切法本來就是由心所現的，你認為它是因業緣轉變而使業果不現來達到懺悔目的也可以；你認為是因摧破業果而達到懺悔目的也可以；你認為是體取無生而懺悔成就也可以。總之它是理事貫通的，在一法上，三個理同時存在，關鍵在於行者的智慧、懺悔時運心的心念、懺悔所依的法門和理則，而對應到不同的理，產生不同的懺悔力用。三者是完全可以隨個人因緣而成就的。

但雖說三者可以完全隨個人因緣而成就，但卻同樣立足於因果法則的基點之

上，禪宗百丈老人與野狐的故事，一段修行人「不落因果」或「不昧因果」的公案中，說明佛法是非常講究因果法則的。因果法則是世、出世間都必須遵守的原則，如偈云：「假使百千劫，所作業不亡，因緣會遇時，果報還自受。」就說明了業、報的因果不爽。對於這首偈子，我們應該理解為——在因果律之下，我們所造的善惡業，如果沒有其他的因緣加入，業永遠存在。但如果我們加入適當的因緣，則業存在與否就有了轉圜的空間。這裡要強調的是，在因果法則之下，以我身口意三業所造的善惡業為因，必定都有相應的後世異熟善惡果報為果。因此，在因果法則之下，本文懺悔理論能否成立，必須通過檢視來證明：

首先就第一點的外緣改變來說：假設我們不修善增福、不承藉依憑的福德去改變業的外在因緣，就會像碗中的鹽水般鹹苦難堪，或像鐵跟石頭一樣直接沈入海底。但因為我們造作了善業（因），使得外在因緣改變了（果），所以當果報出現時，它自然就相應於這種善的時節因緣，而得到相應的除罪滅苦的懺悔功能。所以，它是符合因果原則的。

其次，就對治而摧破業果而言：如果生病了，沒有找到好的醫生、沒有用正確的藥，病就不會醫好；如果燒薪材，火沒有達到燃點、沒有風的吹助，薪也不會燒盡。所以，病被醫生治好、薪被火燒掉，都要具足種種因緣；換句話說，只要因緣具足，對治的因果關係就可以成立。所以在摧破的立場下，如果我們不加入善法，惡業就不會改變；而我們加入了種種善法，有漏的、無漏的，才使得惡業改變，這當然也符合因果法則。

再就觀法無生的立場來看：我們之所以有業，是因為有執著；如果不能把執著、錯誤知見放掉，必然會跟業相應。所以當我們能把知見改變，徹底放掉執著，相應於諸法幻化、本來性空、本性清淨這麼一個不執著的法性時，就沒有業的存在。而在執著與不執著、覺悟與不覺悟之間，關鍵在於我們是否如實做夢幻觀、空觀和唯心觀。如果你不觀空、不放掉執著，業不會消亡；正因為透過空觀的智慧力量，才使執著放掉，業得已消亡。所以這也絕對符合因果律的。

在因果法則的檢視下，證明這三個理論都可以成立，三者可以說都因為加入了

某些成分，而使業得到改變，達到懺悔的功能。不過，三者的差別在於其符合因果法則時，有相應度的不同。所謂相應度，就是相應於法性的程度；也就是說要達到除罪的懺悔功能，有其相應的因果條件，而不是隨便加入任何因緣都可以達成的。譬如懺悔僧殘罪，要二十比丘作羯磨，這就是相應於作法懺的法性；取相懺時，必須要入定、要見好相、要如理的禮佛、觀想，透過與取相懺相應的因果關係，才能將罪業消除；無生懺也一樣，必須如理觀察法性如幻、緣起、唯心，相應於無生懺的法性。三者的差別，就在相應於因果法則的法性深淺中表現。

## 伍、結語

從以上文章可以看出，其實整個懺悔的思想，是跟佛法的戒定慧三學相應的——作法懺跟戒相應、取相懺跟定相應、無生懺跟慧相應。其在本質上既然與戒定慧相應，則在作用上，必定會與止觀相應。前文所提相應於法性的問題，就在操作身口意三業與止觀相應的止觀思想中體現，也就是瑜伽的相應義和阿毘達磨的對應義思

想。

在此理論架構下，懺悔可說已跟整個佛法修行止觀的思想結合。在這個層次上，中國祖師們很有智慧，他們結合大乘無生懺和取相懺的精神，撰制了許多懺儀，如梁皇寶懺、三昧水懺、法華三昧懺、往生淨土懺願儀、大悲懺、藥師懺、地藏懺、水陸法會等等，透過這些懺儀，而與止觀相應、與法性相應。對於這些懺儀的討論，本文不處理，但希望以後有機會能對此加以分析與研究。

從時代因緣來看，台灣現今一般佛教徒，大多喜歡拜懺，這說明了一般人在心性中，對於煩惱、惡業的一份懺悔心情，這也是歷代祖師慈悲善巧方便的因緣。此時此刻這篇拙文的提出，只是希望藉此篇文章，將懺悔的理論做更符合佛法、符合大眾思惟的分析，在思惟邏輯的理則和心性能接受的信心前提下，希望大眾透過接受懺悔的理論，能建立對懺悔的信心，進而實踐懺悔而受益。因為在娑婆的五濁惡世下，可以說絕大多數的眾生，都是在生死的煩惱業海中輪迴輪轉，都難免於惡業纏身，所以基於此，在為使懺法普及、懺悔含意明晰的立場下，希望大眾能接受

懺悔的精神與意義，進而普行懺悔，做各種不同層次的懺悔功德，最終透過懺悔與禪法相應，而與修行理論相接合。這就是此文提出的用意。



## 參考書目

- 1、《大乘本生心地觀經》 大正藏第3卷 唐·般若譯
- 2、《觀普賢菩薩行法經》 大正藏第9卷 劉宋·曇無蜜多譯
- 3、《大寶積經》卷九十一 大正藏第12卷 唐·菩提流志譯
- 4、《合部金光明經》卷二 大正藏第16卷 隋·寶貴合
- 5、《占察善惡業報經》卷上 大正藏第17卷 隋·菩提燈譯
- 6、《大乘三聚懺悔經》 大正藏第24卷 隋·闍那崛多共笈多等譯
- 7、《淨業障經》 大正藏第24卷 失譯
- 8、《十住毘婆沙論》卷六 大正藏第26卷 龍樹菩薩造·後秦鳩摩羅什譯
- 9、《金光明經文句》卷三 大正藏第39卷 隋·智顛說
- 10、《金光明經文句記》卷三上 大正藏第39卷 宋·知禮述
- 11、《四分律行事鈔資持記》卷中四下 大正藏第40卷 宋·元照譯
- 12、《止觀輔行傳弘決》卷七之四 大正藏第46卷 唐·湛然述
- 13、《釋禪波羅蜜次第法門》卷二 大正藏第46卷 隋·知顛說

### 第八篇 懺悔析義

465

### 十二緣起禪觀體系

466

- 14、《法苑珠林》卷八十六 大正藏第53卷 唐·道世撰
- 15、《南海寄歸內法傳》卷二 大正藏第54卷 唐·義淨撰
- 16、《四分律羯磨疏濟緣記》 卅續藏第64卷 唐道宣疏·宋元照記

## 第九篇 禪師與轉世

### 壹、前言

中國佛教一千多年來是以禪宗爲主流，明清以後淨土宗才漸漸繁盛，現今淨土宗盛行。西藏佛教主要以藏密爲主體，禪密兩宗派思想修持差異暫且不論，外在的載體形式亦有值得探討的空間。

禪宗以傳法，師徒之間心心相印的傳法；密宗則是以轉世，由前世的喇嘛轉世到下一世。這是兩個宗派維繫法脈非常重要的制度，透過傳法與轉世的制度，產生了佛教僧團的領導者，這領導者不但有世間的權威，而且也具備了出世間法的權威，先具備了法的權威，當然也具備了領眾的世間權威。在傳法的轉世過程裏面還附帶了很重要的責任，就是把佛法修證的本質、修行的方法理論延續下來。當然任何一個制度都有其因緣條件，也都有成住壞空的情形，禪宗的傳法現在已慢慢的衰

敗了，產生一些流弊且維繫道法作用已慢慢降低了，可是西藏的轉世制度卻爲西藏佛教帶來了維繫僧團制度的價值而正發揮其強有力的功能。所以我們將轉世的問題從禪宗的角度來思考這個問題，這是寫作的一個起因。

### 貳、轉世

#### 一、輪迴

所謂的轉世，轉世在佛教的涵義基本上是屬於輪迴，在這輪迴裡面，若是一般人的輪迴，那就與一般衆生一樣，沒有任何特殊涵義。生命在這六道中間輪轉當中，有不同於一般生命的意涵，所以才有所謂轉世的概念出現，這轉世的概念、不同的意涵主要在於願力，這願力是什麼樣的願呢？就是菩薩的願力。

經論中將菩薩道從大分上可分成幾種，如五十二階位或發心、解行、聖住等。在中國最有名的《金山御製梁皇寶懺》裡面將菩薩分成法身菩薩、肉身菩薩與初發

心菩薩三種。整個佛法是以菩薩道來貫穿的，從初發心到成佛以菩薩道來貫穿，法身菩薩是五十二階位的地上菩薩，肉身菩薩是三賢位的菩薩，初發心菩薩是十信位一的菩薩，在這裡面，法身菩薩沒有轉世的問題，因為法身菩薩是不動本座而隨方應化，所以法身菩薩是遍一切處化現的，所以真正的轉世則是指肉身菩薩與發心菩薩。

肉身菩薩與發心菩薩的差異點在於福德與願心大小的問題，肉身菩薩能夠有廣大的智慧福德，能夠承擔生死的輪迴；而發心菩薩的心則輕如鴻毛，處在於未定聚的階段還沒有穩定的在這佛道中，還會退轉，會退轉的這過程中就會對於六道的輪迴產生恐懼，所以才會對六道產生痛苦、出離心，進而有淨土之願。

## 二、願

因為菩薩道對於下一世要去哪裡主要是願的問題，所以我們從歷代祖師的發願

—各經論說法不一，此取通義，不詳較差別。

文可看出這個問題，若沒有發願文者，可從臨終臨終生死應對，及自我思想陳述中觀知。從發的願可分成：去佛土的願，現在所談的是禪宗的祖師，淨土宗的祖師去佛土的願當然不用講的，禪宗的禪師也有去佛土的願，去佛土則有此方佛土與他方佛土。此方佛土是指去彌勒內院，去彌勒內院的案例很多，如近代的虛雲老和尚、來果禪師、慈航法師等都是發願去彌勒內院，他方佛土則是指彌陀淨土，彌陀淨土在禪宗也有，例如永明延壽禪師。

在這裡我們要注意到的，所謂肉身初發心菩薩的願，在《金山御製梁皇寶懺》裡面提到，初發心菩薩的發願，在六道中輪迴時，雖所願在於天道、人道，但可能墮到地獄道、餓鬼畜生道中，所以在《金山御製梁皇寶懺》裡面可以看出這個發願主要是屬於初發心菩薩或肉身菩薩的願，因為有願意在六道中間輪迴的這個願心。最有名的是〈怡山發願文〉與〈永嘉發願文〉。

在我們可以找到的幾個禪師發願文中，可以來分析：

## (一) 怡山發願文

本文收在《緇門警訓》裡面，很多禪宗寺院都做為課誦的一部分。這一篇發願文不長，前半部是指初發心菩薩被煩惱所困，生死沉浮，造業受苦，到希望來世能夠「生逢中國長遇明師，正信出家童貞入道」；後半段講到能夠得「六種之神通，圓一生之佛果，然後不捨法界遍入塵勞」，「他方此界，逐類隨形，應現色身，演揚妙法」。所以可以看到，前半段是屬於色身的願，而色身中顯然是初發心菩薩之立場；後半段是屬於法身的願，就成就整個菩薩道而言，此願文是比較完備圓滿的。

### (一) 《禪宗永嘉集》發願文

第二個較具代表性的發願文在《禪宗永嘉集》第十章，願文前段講到「未得道前，身無橫病，壽不中天」，之後來世能「長得人身，聰明正直……正信家生，常得男身……童貞出家為僧合和」。前半段可以看出，從一個發心的菩薩、發心的行者來講，能夠有善緣能夠有善根，於內能夠有善根親近佛法，於外能夠不受邪魔災

難的障礙；後面才講到「六通具足，化度眾生，隨心所願，自在無礙，成就萬行」。我們可以看到，永嘉大師的《禪宗永嘉集》其實是為發心的菩薩所寫的，所以重點放在未成道前。

相對的，我們來看《永嘉證道歌》中，「三身四智體中圓，八解六通心地印」，講到他證得的智慧，「自從認得曹溪路，了知生死不相關」，「既能解此如意珠，自利利他終不竭」，「心鏡明鑑闊無礙，廓然瑩徹周沙界，萬象森羅影現中」，此中亦談到「吾早曾經多劫修，不是等閒相誑惑」，由永嘉大師《永嘉證道歌》可以看出，他是經過多劫修行，而且徹悟如來法心，能夠應物利生終不盡。「諸佛法身入我性，我性同共如來合……彈指圓成八萬門，剎那滅卻三祇劫」，從《永嘉證道歌》可看出，是以證得法性身來度化眾生的作用。

由永嘉大師的這兩篇著作可以看出，《永嘉證道歌》是從法性、從開悟者的立場來看；《禪宗永嘉集》發願文是從初學者、發心者、未成道者的立場來看，這兩篇的文字，菩薩境地差異非常明顯。

### (三) 圓法師發願文

收在《緇門警訓》卷九，此篇與前面的禪師不一樣，「願阿彌陀佛獨相隨……預知時至不昏迷……親覩如來無量光，一切聖賢同接引，彈指已登安樂國……分身遍至河沙界，歷微塵劫度眾生。」在此願文中前半是往生西方淨土願，後半是法身六度願。

### (四) 雲山發願文

在雲山禪師的發願文中，上半段所談的是法身的示現，例如有分身塵刹度眾生……十類生中普現身，這是法身、普賢行願的思想，他也講到希望自己將來像普賢、觀音一樣的度眾生；在中段裡雖也有談到肉身修行的部份，「舍身受生不忘失，從劫至劫不迷心，童貞出家知宿命」，基本上從這段可以看出來，這是屬於肉身的思想。這與永嘉大師未成道前的思想還是不一樣的，這是屬於肉身而且有承擔生死輪迴能耐的聖者力量，能不忘失、知宿命，心眼已通。

從上面幾篇願文及禪師的行誼可以看出：

### (一) 肉身轉世願

以凡夫的立場所發的願心，如怡山發願文、永嘉發願文及梁皇懺的發願文，都是以凡夫、初發心菩薩的立場而發願，主要是希望來世轉投胎做人，投生為人，身心清淨沒有業障煩惱，遠離業障煩惱，親近善知識，隨佛修行。

### (二) 法身願

永嘉、怡山及梁皇懺等發願文，可以說都是以凡夫的立場，但仍然包含了法身的願心。做為一位佛法的行者，將來從成佛的立場上看，一定是要以法身的功德化行十方度化眾生的，所以在雲山發願文、圓法師發願文、怡山發願文及永嘉發願文等中，其重心或終究都是以發願將來成為法身菩薩，以法身神通的感應力，不動本座，應現十方，而後度化眾生，這也可以說是修學佛道的最終意圖。

### (三) 淨土願

除了衆知宋朝永明延壽禪師往生淨土以外，明清也有許多禪師往生淨土，如憨山、蕩益等禪師；圓法師發願文中亦明示爲淨土願。除了他方淨土外，還有娑婆淨土，也就是彌勒內院。之所以會有淨土願，主要是對娑婆世界輪迴的痛苦，因爲在沒有成道之前，就有可能會退轉，可能退轉就可能淪落三惡道，淪落三惡道就承受無邊的苦痛，娑婆世間的三惡道是令人畏懼的。起信論說到，怯弱根性的衆生就會想要找到淨土。所以不只要往生西方淨土，晚近的禪師們也都希望往生到兜率內院去。如台灣的慈航法師，其道場取名彌勒內院就可以表明心志；虛雲老和尚年譜裡也可看到好幾次在定中或在睡夢中，能夠見到他往生到彌勒內院去，這都是因爲晚近禪師尚無法如古人法性遍十方的差異。即使在梁皇懺裡面，做爲苦惱凡夫惡業深重的立場，也是希望能夠在龍華三會上成就，這也是相應於佛道的部份。

### 參、禪宗祖師的來生

絕大多數禪師無發願文，但可從行跡言論上檢視，我們可以看到早期的禪師沒有明說死後去那裡，但我們可以由兩個跡象來檢視：

第一個，面對死亡能夠生死自在。我們可以看到古代的大德，如龐蘊居士父女比賽坐化、或倒立往生者金碧峰、普化禪師出城東西南北門，振鐸而逝、韶州如敏禪師知廣主興兵留書而化。這些能夠預知時至或隨時隨心來去自在者，甚至有的禪師死了以後蒙弟子請求又活回來。這種對生死自在者猶如過鄰宅，亦如脫衣般自在，在禪宗祖師裡面隨處都是。

第二個，從禪師們自述行證言詞上。從生死輪迴上來看，輪迴的主體是阿賴耶識，輪迴的境界也是由阿賴耶識所現出來的，所以禪宗祖師們見本性時就知輪迴的主體與輪迴的境界，其實都是虛幻的，見了本性以後所有的身心世界都變成了自性的光明寶藏，這是禪宗祖師的趨向。歷代的禪師當他們開悟證得法性，見自本性時，

就掌握了所有生命的境界，山河大地、六道輪迴，對他而言可以說是了無一物，當然也就沒有所謂輪迴的出現，這個就是中國禪師不談往事，沒有說明下輩子的問題，很多弟子請問，但都沒有直接回答下輩子投胎轉世的問題，這是主要因素，我們可以從下面引文中看出。

即今問我者，是汝寶藏，一切具足更無欠少，使用自在，何假外求。<sup>二</sup>

但向自己性海如實而修，不要三明六通，何以故？此是聖末邊事，如今且要識心達本，但得其本不愁其末，他時後日自具去在。<sup>三</sup>

若頓悟自心，本來清淨元無煩惱，無漏智性本自具足，此心即佛畢竟無異，依此而修者，是最上乘禪。<sup>四</sup>

<sup>二</sup>《景德傳燈錄》大正藏51卷，頁246下

<sup>三</sup>《袁州仰山慧寂禪師語錄》大正藏47卷，頁586上

<sup>四</sup>《禪源諸詮集都序》大正藏48卷，頁399中

所以說古代禪師可以說是證得法性身的，在圭峰宗密大師回答弟子「一期壽終之後靈性何依？」文中，有四種依託情形：第一種、即隨情造業，隨業受報，生老病死長劫輪迴。第二種、能隨願投生天上人間自在而往（受生自在）；第三種、能不入輪迴自在變化（變化自在）；第四種、能十方應化，隨類感應（究竟自在）。「妄念若起都不隨之，臨命中時自然業不能繫，雖有中陰所向自由，天上人間隨意寄託，若愛惡之念已泯，即不受分段之身，自能易短為長易鹿為妙，若微細流注一切寂滅，唯圓覺大智朗然獨存，即隨機應現千百億身度有緣眾生。」<sup>五</sup>也有的禪師可能證到無漏身，他還會隨著生死在輪迴中間，但他已能夠生死自在了，例如初果聖者七番生死一樣。

在怡山發願文或是在永嘉禪師的發願文裡面，可以看到強烈的希望可以投胎再繼續修行，以人身來繼續修行。仔細考量其實是爲了初發心者所立，基本上，對未來生命的展望，一個是成爲法身菩薩，一個是到安全保險的淨土去，最起碼希望長

得人身，長隨佛學，不受障礙，不管是他方淨土或是天上淨土，或是願來世爲人，都可以看出對於生命輪迴痛苦有一種不能承擔的痛苦。然而最重要的是度生事之承擔，法身十方應化，固然是佛道之必經之途，然而肉身轉世，娑婆忍苦而度生，則尤爲難能可貴，即此又可看出怡山與永嘉願文之難能可貴。不是所有禪師都有這樣的願心，希望來世投胎做人，然後能夠發起修行。所以在面對生死輪迴的生命現實當中，我們確實的看到了對生死輪迴的痛苦，這就是我們從禪師的發願，從他們對未來無窮生命的菩薩行的取向中看到這個問題。

從發願文中看到，從初發心到修行成就，由無漏色身菩薩到法身菩薩的菩薩道過程是非常清晰的。也可以說，禪師們相應於佛道的菩薩行過程是隨著個人的立場、根性、修行深淺、願心而不一樣。

所以中國禪師基本上他對於生命的取決必須要根據他所修行的層次，也就是說一個禪師他未來的發願，基本上是根據他的修行的層次而開展的。「願」無非是以整個菩薩道、菩提道爲主軸，在菩薩道與菩提道的層次當中，有法身大願；有肉身

菩薩能夠自在的在六道中化度衆生；還有淨土願，往生到兜率內院、極樂世界；還有像永嘉禪師的發願文裡所提到的，未成道前的發心菩薩，以及在梁皇寶懺裡，在三惡道中間或在六道中間輪迴的發心菩薩的願。

## 肆、結語

最後，做爲中國佛教未來的發展，我們不希望走世俗無知的路線，也不希望走神怪迷信的路線，我們必須要誠懇的面對生死輪迴這個問題。誠懇面對生死輪迴的問題時，勢必不可能逃避來世投胎轉世的問題，這時候我們必須要很誠懇的告訴廣大的佛弟子以及社會大眾，宇宙間生死輪迴的真相如何？佛教對於未來生命的抉擇又是如何？我們必須很清楚的知道修行所趣向的實在情況，而後把我們的修行與來世的願心結合起來，相信這才是佛法最明確的指標。這樣的一個抉擇，他所採取的理由、所採取的立場、所採取不同價值的決斷，我們必須要有一套很有體系的思想，讓世間的人有所遵循、有所抉擇、有所依憑，而且有所可行性。世人必須清楚知道



他將要去到何方？他的來世將如何呈現？他的抉擇是什麼？輪迴爲人、爲天、他方國土或是其他生命形態？相信這樣才是把佛法思想落實在世間、把佛法生命價值的生存理念貫通在這個重重時空的生命內涵裡面，我們要帶領佛弟子以及社會大眾走出時空的困境，走出一個智慧、開創的生命空間。

比如現在盛行臨終關懷，關懷臨終尚不足，可以將視野問題拉長，關懷來生後世。必須要有明確的願心由每個人的內心發出，希望每位僧眾及信念堅確之佛弟子，都能很明確抉擇，轉世的願心、轉世的抉擇。

## 第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

虛雲老和尚生於道光二十年（一八四〇年），值鴉片戰事起；寂於一九五九年，佛教法難風雨欲來前夕。世壽一二〇歲，僧臘一〇一歲，見證近代中國佛教因國事紛亂而衰頹的歷史，也在佛教多難之秋，樹立僧伽安禪護教的典範。本文擬從近代佛教發展的歷史脈絡與當前佛教困境中，看到虛雲老和尚風範在當代佛教應有之價值與意義。

### 壹、近代佛教發展動脈

從歷史看到，中國佛教往往伴隨著國運興衰而興衰；各各道場也隨著各各地域的政治、軍事或安定而發展，或混亂而衰敗。許多名山古剎興衰成敗不斷遞演，主要關鍵，都肇因於政治、軍事與經濟的向背。

近代佛教發展，也不免於此歷史軌跡：有清一代，康熙、雍正、乾隆，佛教隨

盛世而大興。可是，也在道光、同治時代起至文化大革命止，隨戰亂征闕、政治混亂而衰敗。尤其清末民初時，中國社會一片改革乃至革命之聲，也使佛教感染革命氣習：從外部而至的改革運動，直接壓迫到佛教龐大僧團、教團結構體上，穿滲貫射注入改革思潮帶進到佛教內部。外在壓迫及內部部分僧伽覺醒的省察力量，帶動了民初佛教改革風潮。太虛大師、楊仁山、印光大師、弘一法師、圓瑛法師等，不論主張改革路線或傳統路線，其實大家當時普遍都感受到生存發展危機而做了一番努力。民國初年的教產興學風波，佛教界普遍辦起幾十個僧伽教育學校，就是改革風氣由外在逼迫而激勵內部自省的結果。

經過一段時間蘊釀，人間佛教在此社會革命風潮激盪下，深透到佛教內部。人間佛教雖以太虛大師為導首提倡，其實當時各名山長老們也都普遍呼籲。太虛大師傳人，如來台的慈航法師、印順法師，乃至風氣延傳到台灣第二代的星雲法師、法鼓山聖嚴法師、慈濟證嚴法師等，都不斷在落實履踐該思想。相對的，大陸改革開放以來，人間佛教也在佛教內部蓬勃興起中。在當代佛教發展脈動中，可以看到人

間佛教有兩個開展路向：

一、入世事業：教育、文化、慈善等佛教事業，如僧伽教育、信眾教育、辦小學、辦大學、出版書報雜誌、辦電視台、設網站、辦醫院等。這些都是從二十世紀以來，隨時代變革契應社會新局的產物。此佛教隨時代發展而運用新的弘法工具，固是本然之事。

二、思想研究：太虛大師在思想上還屬傳統中國義解路線。早期印順法師亦然，到台灣後期則較偏向日本學術研究路線。聖嚴法師早年亦採日本學術路線，但倡立法鼓山後十多年，也融攝了傳統思想及作為。乃至現代的大學學術界，兩岸已慢慢交流出共通的學術化風格，形成新的佛教思想研究路線。

以上由清末政治變法唯新到革命風潮，帶起佛教界興辦僧伽教育及人間佛教思潮，推動了佛教的改革，這就是近代佛教從傳統經懺佛事、子孫道場、叢林修行，演變到今天人間佛教興盛蓬勃發展的現況。在人間佛教發展領域中，主要在入世實踐及思想弘化上表現得非常明確。

當我們注意到人間佛教的興盛蓬勃，同時也必須看到傳統佛教並沒有在改革風氣中缺席。尤其在修持方面，傳統佛教擔負了佛教發展非常重要的責任，譬如佛事的唱誦、戒律的嚴持、淨土的修持，乃至禪宗法門的提倡，都是傳統佛教所保有的利器。印光大師的淨土宗弘揚，對今日淨土宗的興盛發展有其重要影響。弘一大師的律學，對於樹立僧伽清淨戒行的風氣亦有其不可磨滅的功勞。諦閑、倓虛大師對天台宗的弘傳，也不絕如縷的在發展。當然，在傳統與改革風潮中，最有影響力的宗派——禪宗，也在虛雲、來果老和尚真參實究下承擔重要使命。

二十世紀末到廿一世紀初，海峽兩岸佛教——台灣六十年，大陸三十年時間裡，除了看到人間佛教在思想及佛教事業蓬勃之外，也不可以忽視傳統佛教：天台宗、淨土宗、律宗以及中國佛教靈魂——禪宗，在佛教脈動中所居中流砥柱的地位。這是對近代佛教發展所要面對、檢視的脈絡。

## 貳、當代佛教困境

任何時代佛教的發展，都有其時空背景下種種內因外緣等主客觀因緣差異性。當代佛教在外在客觀因緣上，面臨人類文明史上社會劇變所造成的佛教教化媒介、資源流失；在內在主觀條件上，又面臨核心修證本質之薄弱。略分析於下，待有識者思之：

### 一、傳播資源喪失

二十世紀是人類文明史上變化最劇的時代，從工業革命牽動交通、資訊、科技、網路、教育體制、民主政治、商業經濟的一連串發展，大大改變前十九世紀以來農業、封建社會風貌。在社會變革中，原傳統中國佛教兩千年來與傳統社會契應發展出的佛教文化，也隨社會變革而不適用。這裡面，主要是佛教教化傳播的功能、資源（工具）的流失。譬如，佛教初一、十五的節慶、佛菩薩的廟會，是因應農業社

會按農民曆作息的方便，現在工商社會，反而不便初一十五拜拜。以前資訊、教育不發達，寺廟就是人們聚會、學習、資訊散播的地方，現在這些功能都被取代了。以前君主時代，對佛教有很多優厚法令，現在也都取消。總而言之，佛教有很多傳播、教育群眾的功能、資源喪失。

其實這些功能與資源，尚屬佛教附屬成分，並非佛教本質。佛教本質是戒、教、證，尤以教、證為根本核心價值。當然，這些附屬功能與資源的產生，有助於帶動佛教本質的發展，但不能視為佛教本質來看待。正確的說，是因佛教本質力量有所發展，才逐漸在傳播過程中建立其傳播資源、功能與工具。所以，除正視佛教資源喪失或萎縮所帶來的影響外，更要將佛教正面本質力量提攝出來，才能重建佛教傳播之資源、工具，將佛教正確價值傳佈到社會群眾。此正面力量，除思想理論建立外，最重要是修證力量，而禪宗就是修證領域裡的主流部分。

## 二、實修欠缺

近年來，兩岸佛教在人間佛教主流下，另有一值得注意趨勢，即南傳佛教和藏傳佛教的蓬勃。西藏佛教乃至南傳佛教進入中國佛教，表示以人間佛教掛帥的當代佛教有所不足，才須由藏傳佛教或南傳佛教進來補充。而此不足部分，即當代人間佛教所欠缺的具體修持層面。中國傳統佛教修持部份，向由禪宗居馬首地位。但因歷史因素，中國傳統佛教受重大挫傷，禪宗師隱沒，造成禪宗弘揚一片大空白；大陸佛教固因種種政治運動而中斷，台灣佛教亦因隨國民黨來台的第一代法師忙於建寺弘法，對傳統教育無法落實；第二代僅中台山惟覺法師、法鼓山聖嚴法師尚能帶動一些蓬勃氣象。所以，禪宗在兩岸數十年的空白，就是今天中國佛教在實證解脫領域不能有好成績的原因。所以如何從佛教實際證悟立場來發展佛教應有生命力，是當代兩岸佛教都面臨的困境。

## 參、虛老之風範

清末民初以來，中國佛教幾經存亡關頭，辛酸艱困非今日佛子可知，誠非諸方大德戮力挽回，何能有今日兩岸佛教景況。此中，虛雲老和尚以其修持道德望重於世，對當代教運法燈之延續有其牛耳地位。在此依老和尚年譜，略標虛老在當代佛教之風範與作為：一、僧伽風範；二、道場建設；三、教運折衝；四、禪風高幢；五、教禪會通；六、傳法續燈。

### 一、僧伽風範

虛雲和尚一生僧臘一〇一歲，從童貞出家、苦行閉關、參禪學教之學習過程，到恢復祖師道場、護教安僧之度生宏化，皆可做為僧伽典範。

### (一) 堅持梵行，辭親割愛

虛雲和尚十七歲出家受阻，被逼娶田、譚二氏，但同居而無染，誓為淨侶。十九歲逃家至鼓山出家，為避俗緣，隱巖洞苦行禮懺三年，待父告老還鄉始回鼓山。二十五歲聞父病亡，自此不問家事。乃至三十八歲時於船行中，遇女子卸衣相就之難，亦能不失覺照，持守梵行。

### (二) 悍勞忍苦，勵志修行

虛雲和尚早年出家即獨自住山禮萬佛懺三年。三年後奉命回鼓山任執，專行苦事，為眾作務修福，不領單錢，日僅食粥一盂。任職四年滿，又一衲、一履，洞居三年息心定意，就此打下深厚禪定基礎。

四十三歲至四十五歲三年，為報母恩，三步一拜朝禮普陀、五台，途中道友漸去，唯師堅持。前後經兩次病危，皆不退志，遂感文殊菩薩救助。五十六歲赴高旻寺打七，先因途中墮水大病，後又被誤為慢眾而打香板，身雖重病而精勤參究，終

於有開悟因緣。五十八歲又發願禮拜舍利、燃指供佛，以超薦亡親，雖已病重待死，亦堅請燃指，燃畢，竟不藥而癒。

虛雲和尚以其頭陀苦行之志，不論住山閉關、作務修福、朝山燃指，皆能勵志勤勇，堅定不退，故能有所成就。此亦其日後能在亂局中恢復祖庭、為佛教留一命脈的底蘊所在，如圓寂前叮囑弟子謂「正心正念，養出大無畏精神，度人度世。」

### (三) 研習經教，行腳參方

古德為抉擇去疑，行腳參方尋覓善知識；又云「讀萬卷書，行萬里路」以求廣聞多識。虛雲和尚三十歲前多住山苦行，至三十一歲遇善知識龍泉庵融鏡老法師指點參禪，又命其多參講座。融鏡老法師本身固是「精嚴戒律，宗教並通」<sup>二</sup>，虛雲和尚在其指引下，在建設雞足山前約三十年間，可說都是在研教參方、冬參夏學下，

<sup>一</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 447

<sup>二</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 31

漸陶鑄成教禪兼通之大家。

#### (四) 維護聖教，建寺護僧

老和尚一生不住持現成寺院，只因不忍見祖師道場煙沒、佛法衰頹，發心興建大小寺院數十。由雞足、雲棲、鼓山、南華、雲門、雲居，來僅一衲一履，去也僅一衲一履，然寺院已從殘破而終至莊嚴。如其在〈重興曹溪南華寺記〉云：「釋迦不終老於雪山，六祖不永潛於獵隊，為傳佛種智耳。雲雖行能無似，然不敢做最後斷佛種性人。因此數十年來，屢興道場，不惜作童子累土畫沙事。」<sup>三</sup>

一一〇歲（一九四九年），國共戰事大局抵定，有居士勸老和尚留港勿回，老和尚以護持僧眾為念婉拒：「內地寺院庵堂，現正杌隉不安，我倘留港，則內地數萬僧尼，少一人為之聯繫護持，恐艱苦益甚，於我心有不安也。我必須回去。」<sup>四</sup>

<sup>三</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁163

<sup>四</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁205

老和尚雖似早預知日後佛教環境之艱困及自身之魔難，但仍毅然以老邁身軀勉力為之。其衛教護僧之心境，從其最後教誡可窺一二：「近十年來，含辛茹苦，日在危疑震撼中，受謗受屈我都甘心。祇想為國內保存佛祖道場，為寺院守祖德清規，為一般出家人保存此一領大衣。即此一領大衣，我是拚命爭回的。……你們此後如有把茅蓋頭，或應住四方，須堅持保守此一領大衣。但如何能夠永久保守呢？祇有一字，曰：『戒』。」<sup>五</sup>

#### (五) 道德感化，名重於世

虛雲老和尚之所以能在世亂中建寺安僧、為教運折衝，實賴其道德威望為世所重，或尊其禪定功深、或敬畏其神異、或念報其恩德。故雖政局更迭，而老和尚都受各當局要員、社會大眾敬重，乃至以為外護。茲略舉數事：

1、六十八歲時，為迎龍藏，經南洋到暹羅，請講經，竟於經期中入定九日，

轟動暹京，受該國上下恭敬禮拜。

2、八十七歲，一九二六年，老和尚住錫雲棲寺時，因兵住民房，秋收稻熟時，百姓畏兵不敢收。老和尚與軍部商定，不阻僧人領導農民收割。故數千鄉民來寺共住，「始則同食乾飯，繼則粥，粥盡則同食糠、飲水。」<sup>六</sup>故日後鄉民皆至誠擁護常住。

3、九十七歲，一九三六年，國府主席林公子超，居院長正，蔣公中正等前後來南華，林居二公助重建大殿，蔣公助重鑿新河。一〇三歲，一九四二年，政府主席林公，暨中央各院部長，派屈印光、張子廉兩居士到寺，請往重慶建息災法會。其受當局敬重可知。

4、一一二歲（一九五一年），因謠傳雲門大覺寺內藏有軍械及金條白銀，二月二十四日，忽有百餘人圍困寺院，禁止出入。先將老和尚拘禁於方丈室，後絕其飲食、施以毒打，見老和尚必死而復生，乃生敬畏，不敢加害。

<sup>六</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁109

5、一一三歲，應邀至上海主持四十九天水陸法會，皈依者前後四萬餘人。老和尚所收之供養，盡交法會中，絲毫不取。結餘款項撥送四大名山、八大名剎，及全國大小寺院二百五十六處。淡泊之心為公衆推崇。

6、一一九歲，肅清右派之風波及各寺院，有人捏造老和尚十大罪狀，因老和尚德望，不敢輕率，唯呈報上級。後最高主事者閱後，著令撤銷。

以上所標老和尚僧伽風範五點中，前三點：「堅持梵行，辭親割愛」、「悍勞忍苦，勵志修行」、「研習經教，行腳參方」，為其修學歷程，可做為青年僧伽學子典範。後二點：「維護聖教，建寺護僧」、「道德感化，名重於世」，是其弘化度生縮影，可做為教界長老、住持、職事的領眾典範。

## 二、道場建設

虛雲老和尚一生所建大小寺院據計共八十餘座，大小殿宇、房舍、造像，皆親自規劃指點，煥然可觀。其中以雞足山、雲棲寺、鼓山湧泉寺、南華寺、雲門寺、



雲居山等六大刹爲代表：

### (一) 雞足山

光緒二十八年，老和尚六十三歲，朝雞足山，見僧規墮落，道場衰敗，發願結庵接衆以振僧綱，因地方子孫廟障礙不遂。六十五歲，請官紳於山中覓得鉢盂庵破院，始得據以展開雞足山之恢復：「建造房舍，立定規約，坐香講經，重振律儀，傳受戒法，是年四眾求戒者七百餘人。至是山中諸寺亦漸改革，著僧服、喫素菜，且上殿掛單矣。」<sup>七</sup>老和尚初爲重修寺宇，接待十方，忙於募化，乃至遠至南洋。六十七歲，奏請頒發龍藏，至七十歲，龍藏到山，官紳接旨迎藏，覩諸祥瑞，咸生信心，販夫婦孺皆知有虛雲老和尚。宣統二年，老和尚七十一歲，「勸誡諸山同遵戒律，提倡教育青年，革除陋習，雞山道風為之一振。」<sup>八</sup>隔年起，傳戒、起禪七

<sup>七</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁60

<sup>八</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁72

四十九日，提倡坐香，並結夏安居。

### (二) 碧雞山雲棲禪寺

一九二〇年，昆明西山華亭寺古刹荒廢，且欲出售西人做俱樂部。老和尚請唐繼堯贖回，因之受請重興。一九二二年，老和尚八十三歲，動工重建，掘出古碑，乃依之改名「雲棲」。老和尚先觀山形地勢而改正，遷祖塔於寺東，移天王殿向前，佛殿、法堂、僧寮陸續更動。門外鑿放生池，池外安七寶佛塔。又收贖山場林木、莊田百餘畝。然時逢教產興學風波又起、軍閥兵事多端，寺產維護益艱，仍堅持每年傳戒、講經、坐禪及建設事。

### (三) 鼓山

一九二九年，老和尚九十歲，因鼓山達公和尚圓寂回薙染地。地方官紳以鼓山淪爲經懺子孫廟，堅請老和尚住持鼓山整頓。老和尚整頓鼓山五年間，除寺宇房舍

之修復改建外，主要有三事：1、整理鼓山經版、宗譜、祖像；2、整頓清規；如不許私收徒眾、取消小鍋飯菜、取消空名閒職、禁革俗樂經懺等；3、重振道風：修整禪堂，取法金山寺參禪制度，禮請金山霞後堂為首座兼主持禪堂；請蘇州靈巖慈舟法師主持念佛堂，持戒念佛；為青年僧設學戒堂，後改為鼓山佛學院，一九三四年又將鼓山佛學院重新整頓，禮請慈舟老法師主持；每年共拜萬佛懺、傳戒、講經。

#### （四）南華寺

一九三四年，老和尚九十五歲，方在鼓山將佛學院重新整頓，即數夢六祖召回。不久即有李漢魂將軍因重修南華寺而禮請主持之。老和尚重興六祖道場，前後歷十年，據老和尚〈重興曹溪南華寺記〉，計分十事進行：1、更改河流以避凶煞；2、更正山向以成主體；3、培山主以免座空及築高左右護山以成大場局；4、新建殿堂以式莊嚴；5、驅逐流氓棍革除積弊；6、清丈界址以保古蹟；7、增置產業

以維常住；8、嚴守戒律以挽頹風；9、創禪堂安僧眾以續慧命；10、傳戒法立學校以培育人才。

#### （五）雲門寺

老和尚親見雲門大覺禪寺殘破而文偃祖師肉身宛存，僅一僧人看顧，乃邀地方名流緇素重興祖庭。遂於一九四三年冬十二月，由南華移錫雲門，翌年起即開始計畫重修事宜，時年已一〇五歲。由於時值抗戰及國共戰爭期間，興建之辛苦倍於平常，老和尚集僧眾力，用少數工人，爆石、燒磚瓦、伐木、建造、開墾、種植等，皆親為之。據〈雲門大覺寺碑記〉：「更改山向，重奠地基，將舊時殿堂房宇一律拆平，參酌鼓山及南華圖案融合設置，歷時九年。計建成殿堂閣寮廳樓庫塔共一百八十楹，連放生池、海會塔共佔地二十餘畝。」<sup>九</sup>

## (六) 雲居山

一九五三年，老和尚以一一四歲高齡，聞雲居山真如寺於抗戰期間遭日軍全部焚毀，僅留毗盧遮那大銅佛曝坐於荒野，不忍祖師道場隱沒，發心重建。老和尚於七月入雲居山結茅，初到時僅有四位僧人，後各方僧眾聞風而來，不一年已逾百人，國內外僧俗聞訊亦捐贈淨資。老和尚親領僧眾修造殿堂及開墾種植，至一九五六年，三年間中軸線上山門、天王殿、大殿、法堂、藏經樓已全部完成。東西兩側之僧寮、客寮、香積廚、五觀堂、庫房、如意寮、上客堂、禪堂等房舍，亦成十之七八；住眾二百餘人，開田百八十餘畝，旱地七十餘畝。而老和尚仍住牛棚中。

老和尚除土木硬體建設外，亦照例傳戒、打七、講經：一一五歲（一九五四年），歲暮起禪七一期。一九五五年，老和尚一一六歲，在雲居山傳戒，因報名者眾，事涉敏感，只得勸各人回山開自誓受戒，僅留百人如法入壇。戒期圓滿打禪七二期。又因尋師問道者眾，議請老和尚每日定時說法。一一七歲（一九五六年），臘月初

七起禪七兩期。一一八歲（一九五七年），住持海燈法師開講法華經，並擇青年比丘三十人成立佛學研究院，以造就僧材。

道場是三寶標幟，安僧辦道基礎。古來大德躬親辛勤開山建寺者多有，雖少有如虛雲老和尚建寺之多者，但這尚屬福德因緣之事。可貴者，在於老和尚所住持寺院，不論時局艱困，皆提倡傳戒、講經、坐禪，感十方僧眾遠來親近。如此建寺而能安僧辦道，非有道德教化之力不能為之。尤其，老和尚建寺不棲，乃至不為己建私寮，以一拄杖入山重興殘破祖庭，待祖庭重輝，復攜一拄杖下山，此淡泊胸懷，更是難能之僧伽風範。

### 三、教運折衝

虛雲老和尚歷經清末列強侵壓、民國革命肇興、軍閥割據、北伐、抗戰、國共戰爭等時代劇變，目睹佛教積弱不振之法脈，在社會革新風潮下幾經摧折。惟以其個人積累之福德善緣，為教運折衝。茲略舉數事：

## (一) 保護教產

清末民初，有數次教產興學倡議，很多地方官員、鄉紳乃藉機霸佔寺產。光緒三十一年冬，第一次教產興學風波，寄禪法師電邀共圖挽救。光緒三十二年，老和尚六十七歲，與寄禪法師一起進京請願。因老和尚於庚子團亂時曾隨皇室逃難，故王公大臣舊友多來共相策劃，得上奏諸事順利。蒙光緒皇帝下旨：「凡有大小寺院及一切僧眾產業，一律由地方官保護，不准刁紳蠹役藉端滋擾，至地方政要，亦不得勒捐寺產。」<sup>+</sup>此論一頒，各省撥提寺產風波遂告平息。

## (二) 解釋兵難

七十二歲，宣統三年辛亥革命，各省逐僧毀寺成風。滇省統兵官李根源亦誤會佛教無用，惡僧眾不守戒律，率兵圍雞足山，並指名捉捕虛雲和尚，駐軍悉檀寺，

<sup>+</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 65

毀銅像佛殿。老和尚以事緊急，獨自請謁李根源，通釋佛理，攝受李根源轉念歸依三寶，此後老和尚在雲南弘化，多得力於李根源以爲外護。

## (三) 維護教會

革命告成，上海佛教大同會與佛教會有所爭辯，電促老和尚至滬與太虛、仁山、諦閑諸師協商斡旋，設立佛教總會。後與寄禪和尚同到北京晤袁世凱，寄禪和尚忽病亡於北京，方換來當局對佛教總會之承認。後佛教總會開成立大會，老和尚領滇黔兩省分會及滇藏支會公文，回滇開辦佛教分會事，開辦佛學院、佈道團及醫院等慈善事業。民國二年（一九一三年），因滇省民政長對教會處理寺產及新辦事業多有留難，衆推老和尚進京謁熊希齡內閣總理，乃另調能維護佛教者。

## (四) 法會起信

一九一九年，老和尚七十九歲，受唐繼堯請，在昆明忠烈祠啓建水陸法會四十

九天，會期中全市禁屠、大赦牢獄，圓滿送聖時，空中現幢幡寶蓋，全城目睹羅拜，大生信心。又一九二二年，滇省久旱並喉疫大作。唐繼堯請老和尚禱雨，設壇三日而降雨；請求雪，隔日雪下而喉疫頓止，更信佛法不可思議。

#### (五) 力維僧制

雲門事變（一九五一年）後，師感於佛教無一有力機構領導保護，遂應允於一九五二年四月（老和尚一一三歲）抵京參加中國佛教協會籌備會。佛協籌備會召開後，老和尚上書政府，請頒布共同綱領規定人民有宗教信仰之自由，速定佛教寺院之保存及管理辦法，並提議目前急於救援施行者三條：

- 1、無論何地，不許再拆寺院，毀像焚經。
- 2、不許強逼僧尼還俗。
- 3、寺產收歸公有後，仍應按僧配給田畝若干，使僧人得自行耕植，或扶助其生產事業。當道許之，僧尼賴安，各省名勝寺院，且日加修飾。

及至一九五三年，老和尚一一四歲，中國佛教協會正式成立，大會中有人提議廢除戒律、僧娶尼嫁、飲酒食肉、改革僧服等，幸賴老和尚極力反對，政府方同意予以保留。

自清末教產興學至中共肅清右派之風，虛雲老和尚後半生可說伴隨著佛教法難度過。老和尚以其禪定修證道德、悲愍淡泊心志，受各當局王官政要敬重、各派長老推崇、士紳鄉民擁護、鬼神瑞應護持，故能勉以一己福德在共業洪流中力保一絲佛教命脈，將佛教種子播灑於廣大群眾之心田。雖最後不能避免文化大革命毀佛巨浪來襲，但此一絲命脈，正是改革開放後佛教得以重新之苗種。

#### 四、禪風高幢

虛雲老和尚為近代公推之禪宗碩德、明眼知識，除前述恢復禪門祖庭外，更以領眾打七、禪七開示，帶動民初以來禪修風氣。茲略述其由自修開悟到領眾修禪的禪師典範：

## (一) 參禪開悟

虛雲老和尚早年住山習定有所得，三十一歲蒙天台華頂隆泉庵融鏡老法師斥苦行非正途，指示宗門做功夫入處，教看「拖死屍是誰」，並指示參禪學教路徑。此中，四十一歲至金山親近觀心和尚等，禪坐過多。四十二歲至揚州高旻寺親近朗輝和尚，是多禪功大進。四十六到四十七歲，住南五台茅蓬閉關。五十四歲又往金山過冬。

五十六歲在揚州高旻寺打七時開悟：先因赴高旻途中墮水大病之逆增上緣，以待死故，晝夜一念精勤。經二十餘日衆病頓癒後，萬念頓息，功夫落堂，晝夜如一，行動如飛，見諸定境。至臘月八七第三晚六支香開靜時，護七沖開水濺手上，茶杯墮地，隨碎聲頓斷疑根開悟，如從夢醒。偈云：「杯子撲落地，響聲明漚漚，虛空粉碎也，狂心當下息。」又云：「燙著手，打碎杯，家破人亡語難開。春到花香處處秀，山河大地是如來。」是時光緒二十一年。

老和尚開悟後，仍用功不輟，或於禪堂過冬，或住山結茅。如六十一歲至六十三歲在終南山結茅時，於煮芋時入定，一定半月，至新春道友賀年時敲磬乃出。隨後爲避聲名，又隱向太白山。

## (二) 領眾修禪

老和尚始於六十五歲恢復雞足山，每建道場，必倡傳戒、講經、坐禪。如七十二歲（宣統三年）在雞足山起四十九天禪七；八十六歲（一九二五年）於雲棲寺禪堂起七。乃至恢復鼓山禪堂，創造南華禪堂等。老和尚爲倡禪風，直至一一〇歲高齡（一九五〇年），仍於南華主持禪堂長期禪七，座下時有開悟者。一一四歲（一九五四年）又應上海居士請，爲重興玉佛寺禪制而起兩期禪七。

虛雲老和尚自修、領眾之形象，固然已爲民初以來禪宗法幢樹立鮮明標幟，但其所倡之禪觀思想與法門指點，更爲禪門瑰寶，乃真令學子於生死業海中進道解脫之標月指。因有其重要性，另於下文專章分析之。

## 五、教禪會通

虛雲老和尚固以禪門宗匠名聞，但亦不可忽略其對教理之重視。民國初年，太虛大師與仁山法師之所以有改革金山寺之舉，正因禪宗門下長期存有不研教之弊。冬參夏學向為古來叢林芳規，老和尚早年修學路程即遵於此；及至建寺領眾後，見僧規墮墮、青年學子無所知識，故傳戒、講經與參禪並重。在此從兩角度說明老和尚禪教會通之軌跡：一、從其學教演教，乃至辦學歷程，看出其對經教的重視；二、從其禪修開示中，看出其對以教證禪之融通。

### (一) 學教演教

1、學教：虛雲老和尚始受教於融鏡老法師，三十三至三十五歲受老法師命，往國清寺參學禪制、方廣寺習法華、國清寺習經教。三十六歲在高明寺聽《法華經》，雪竇岳林寺聽《阿彌陀經》。三十七歲到天童寺聽《楞嚴宗通》。五十三至五十五歲在九華山修翠峰茅蓬，由普照法師主講《華嚴經》，研究經教。五十九歲與楊仁山

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

509

十二緣起禪觀體系

510

居士往來，參論《因明論》、《般若燈論》。此其學教之大概。

2、演教：老和尚五十八歲，通智法師在焦山講《楞嚴經》，聽眾千人，受命講偏座。這可說是老和尚講經之始。五十九歲，默庵法師在阿育王寺講《法華經》，亦請老和尚附講。六十五歲，於歸化寺講《圓覺經》、《四十二章經》，筓竹寺講《楞嚴經》，二塔崇聖寺講《法華經》。後為雞足山建寺募款，至南洋宏化講《彌陀經》、《法華經》、《藥師經》、《楞伽經》等。此後或在寺，或受諸方請，時有講經。

3、辦學：虛雲老和尚對教理的重視，不僅表現在自身研教講經歷程，更可從其辦學培育青年僧眾學戒研教看出——學戒、研教、參禪是老和尚認為僧材養成必備之功課。老和尚於民國元年初辦滇省佛教會時，即擬開辦佛學院，後來於鼓山、南華都有辦學。乃至一九五七年，老和尚一一八歲，在雲居山真如寺，請住持海燈和尚開講法華經，並擇有初中文化的青年比丘三十人，成立佛學研究苑。每日早上四時早課後聽講兩小時，晚六時聽講兩小時，聽講後自習，復小座，並要求學僧背

誦《法華經》、《楞嚴經》、《四分律比丘戒本》等。<sup>十一</sup>

## (二) 以教證禪

老和尚遺世法彙中之法語、開示、書信、文記，主要還以指點行人參禪用功為主。此中處處可見老和尚隨機引用教下經典、禪宗典籍等來說明參禪理路，如《楞嚴經》、《圓覺經》、《金剛經》，乃至《大智度論》、《大日經疏》等；禪宗典籍則有《六祖壇經》、《高峰禪要》、《景德傳燈錄》、《宗鏡錄》，乃至馬祖、永嘉等祖師語錄、禪門公案、掌故等。此非對經教禪典通達，不能自在如是。

所謂參禪理路，即禪觀思想理論，背後有教、有禪，教禪即在此會通。廣義而言，一部大藏經，皆是世尊指導弟子的禪修理論。參禪一法，亦世尊親囑，雖為教下別傳之無上心法，但必不違於世尊教典。反之，經典中廣論理、性，正可與禪門直下承當互補，讓初學根鈍者有一依憑之入處。故分析參禪理論，必涉及經典與祖

<sup>十一</sup>參《虛雲老和尚在雲居山》頁49

師訓示，此在歷來祖師著述中多有所見，屬禪宗典籍中「以教證禪」部分，以《宗鏡錄》最具代表。

老和尚認為現代人參禪多不悟道的原因，除根器問題，主要在對參禪理路不清。如〈參禪要旨〉言：「為什麼現代的人看話頭的多，而悟道的人沒有幾個呢？這個由於現代的人，根器不及古人，亦由學者對參禪看話頭的理路，多是沒有摸清。」<sup>十二</sup>

「這是對近代參禪問題非常重要的總結。所以老和尚對行者開示的要點，就放在釐清參禪理路上。從老和尚法彙中隨處自在引用經教與禪典來分析修禪要點，可知老和尚不僅研讀過這些典籍，更能將之會通運用於實際禪修用功中。茲舉例說明之：

1、以《楞嚴經》證禪：老和尚引《楞嚴經》「反聞聞自性」說明看話頭之法門操作重點，在於迴光返照在心念未起處：

或問「觀音菩薩的反聞聞自性，怎見得是參禪？」我方說照顧話頭，就是教你



時時刻刻單單的，一念迴光返照這「不生不滅」（話頭）。反聞聞自性，也是教你時時刻刻單單的，一念反聞聞自性。「迴」就是反，「不生不滅」就是自性。<sup>十三</sup>

2、以唯識思想證禪：老和尚引唯識轉識成智思想，說明參禪學道時須以話頭緊守六根門頭用功：

它（末那）一天到晚，就是貪著第八識見分為我，引起第六識率領前五識，貪愛色聲香味觸等塵境……所以我們今天要借這句話頭，使分別識成妙觀察智，計較人我之心成平等性智……<sup>十四</sup>

虛雲老和尚以一禪宗大德而不廢學教演教，寓含了其對禪和子不讀書的針砭，也提供中國禪宗未來發展重要啓示：修禪之人，對經典禪理、戒律的學習是重要的。

<sup>十三</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 223

<sup>十四</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 247

而其參禪指點中，更具體表現出對禪教融合的透達。

## 六、傳法續燈

虛雲老和尚後半生奔走於建寺安僧，無非為延續佛教命脈，尤以對中國佛教最重要法脈——禪宗的延續，更有絕對影響。老和尚圓寂不到十年，一場中國佛教空前法難——文化大革命，徹底破壞佛教，僧眾被逼還俗。然改革開放以後，虛雲老和尚所傳法的弟子，秉持老和尚身教言行，重新將禪宗正法眼藏繼續延續，恢復代表性祖庭：弘法寺本煥老和尚、雲居山一誠老和尚、雲門寺佛源老和尚、柏林寺淨慧和尚。這幾位老和尚將禪宗法幢高豎，成為當代禪宗重鎮。不止如此，台灣兩個重要禪宗道場，中台山與法鼓山也都遠承虛雲老和尚法脈，受法於來自南華寺的基隆十方大覺寺靈源和尚。可以看出，虛雲老和尚所傳法脈，影響遠及五十年後的現代，亦將在未來遍地花開。

## 肆、虛雲老和尚禪觀思想

虛雲老和尚留下的修禪指點，主要以上海玉佛寺兩期禪七開示、一九五六年在雲居山的方便開示，及《法彙》中所收錄的法語、開示等。今擬從中略析老和尚的禪觀思想，從禪理知見、修行法門與功夫方便三點討論。在此先總述二者關係：

第一，禪理知見：知見就是對禪觀理體的定位。古來大德對禪觀理體判釋的說法很多，今姑以宗密大師《禪源諸詮集都序》說法為依。《禪源諸詮集都序》將禪宗知見分為三宗四家：唯識一宗，中觀般若一宗，如來藏一宗，其中如來藏宗有兩家，故成三宗四家。虛雲老和尚禪觀思想，在知見上以如來藏第一家「本來是佛」為本，但因涉略經教博多，且所對弟子、居士根機不同，故隨眾生根器、說法時節不同，自然流露四家知見。但因在法門上為臨濟話頭禪中含蘊曹洞觀心方法，同屬如來藏宗，故在知見探討上仍以如來藏兩家為主。

第二，修行法門：知見確立後，即須運心契合入該知見，這時須假借一所緣，

令心行於所緣產生行相（心相），將心契入對向於知見，與知見結合。此所緣與行相就是法門，就是所乘工具，如舟船或車乘。透過不斷運轉所緣、行相，就如乘船航於無明生死妄想大海，度到彼岸（知見之理）。

第三，功夫方便：運轉法門時，因心有很多習氣障礙、法門有很多技巧方便，行相有很多特殊原則，故怎樣善巧運轉該行相及所緣境？心會有怎樣變化？怎樣注意一些重要原則？就謂功夫方便。了解三者關係，以下即從此三層次探討虛雲老和尚禪觀思想。

### 一、禪理知見

#### （一）以如來藏「本來成佛」思想為主，四家兼具

老和尚所開示的參禪法門，以如來藏思想「一切眾生本來成佛」為禪觀理論基礎，謂每一有情當下與佛平等無二，眾生就是佛。此思想與《圓覺經》、《楞嚴經》旨趣一致，這是虛雲老和尚知見本旨。固然老和尚在宏揚禪法過程中，亦有唯識與

般若思想，如引《金剛經》「一切有爲法，如夢幻泡影」說明現前諸法幻化不實；亦有唯識五蘊世間一切法皆是虛妄遍計所執的見解：「皆由妄想宿業及習氣濃厚，招感昇沉生出森羅境界。」<sup>十五</sup>以下因爲虛雲老和尚所提倡法門涉及如來藏思想兩家，故以如來藏兩家知見爲主討論：

### 1、一切現前當下就是佛

《禪源諸詮集都序》云：「即今能語言動作，貪嗔慈忍，造善惡，受苦樂等，即汝佛性，即此本來是佛。」<sup>十六</sup>六祖大師「菩提本無樹，明鏡亦非台」，馬祖大師、黃檗禪師「即心是佛」都屬此知見。此說法在老和尚開示中很多，只要留心，處處可見，而且行者用功時，必須具此信心知見修行。如：

<sup>十五</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 658

<sup>十六</sup> 《禪源諸詮集都序》大正藏 48 卷，頁 402 下

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

5 1 7

十二緣起禪觀體系

5 1 8

只因我們隨處縛著，不識自心是佛。<sup>十七</sup>

你我自性本是與佛無二，只因妄想執著不得解脫。<sup>十八</sup>

達摩東來，「直指人心，見性成佛。」明明白白指示，大地一切眾生都是佛。<sup>十九</sup>

所謂信者，第一信我此心本來是佛，與十方三世諸佛眾生無異。<sup>二十</sup>

### 2、一切現前就是覺性

《禪源諸詮集都序》云：「妄念本寂，塵境本空，空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性。」<sup>二十一</sup>永嘉大師「物像無邊，般若無際」即屬此類。對此老

<sup>十七</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 241

<sup>十八</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 243

<sup>十九</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 208

<sup>二十</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 212

<sup>二十一</sup> 《禪源諸詮集都序》大正藏 48 卷，頁 402 下

和尚曾舉僧問趙州：如何是佛？趙州答：殿裡的。說明色相當下就是覺性：

明心見性的人，見物便見心，無物心不現，了明心地的人，動靜淨穢都是心。……你就知道一切唯心造，見物便見心的道理。二十二

### （二）料簡禪宗法門最勝

老和尚認為各宗各派法門都是佛所說妙法，只有當機不當機問題，隨個人根性選擇。但究竟論，禪宗一法，還是最直截頓超，是佛門核心精華處。所謂：

大般若經中所舉出之禪，有二十餘種之多，皆非究竟。惟宗門下的禪，不立階級，直下了當，見性成佛之無上禪。二十三

中國的佛教，自古以來雖有教律淨密諸宗，嚴格的檢討一下，宗門一法，勝過

二十二

《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 318

二十三

《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 238

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

519

十二緣起禪觀體系

520

一切。二十四

### （三）根器利鈍故法門有別

禪宗自達摩祖師東來，參禪下手功夫時有變遷。原因在於古代祖師根器利，可直下契悟，後代學人因根器轉鈍，所以要假參話頭為方便：

古來的人士如何了當和簡切，只因你我根性陋劣，妄想太多，諸大祖師乃教參一話頭。二十五

祖師不得已，採取以毒攻毒的辦法，教學人參公案。初是看話頭，甚至於要咬定一個死話頭，教你咬得緊緊，剎那不要放鬆……目的在以一念抵制萬念。二十六

二十四

《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 271

二十五

《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 242

二十六

《虛雲老和尚在雲居山》頁 210

## 二、修行法門

禪宗自六祖傳法後一花開五葉，至宋元則成「臨天下、曹一隅」態勢。曹洞宗修行法門以默照禪代表，與永嘉禪同系；臨濟宗以參話頭法門廣播，從大慧禪師以下，經高峰禪師、中峰國師，到清末直至虛雲老和尚，都以參話頭為宗派標幟。然披閱老和尚留世之法語開示，可見其所教導的看話頭法門中蘊含濃厚的觀心意涵。可說虛雲老和尚禪法是以參話頭為相，而本質近於默照觀心，也可說是將默照觀心與參話頭融合的獨特法門。在此先舉出傳統臨濟參話頭與曹洞默照觀心之法門以為對照，再分析虛雲老和尚如何將兩者交融：

### (一) 臨濟宗參話頭法門

傳統臨濟派下參禪方法，如大慧、高峰、中峰、博山等禪師，都著重在話頭公案上起疑情用功。茲各舉幾則例證：

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

521

十二緣起禪觀體系

522

### 1、大慧禪師

把自家平昔所疑慮，貼在額頭上。常時一似欠了人萬百貫錢，被人追索，無物可償。生怕被人恥辱，無急得急，無忙得忙，無大得大底，一件事方有趣向分。<sup>二十七</sup>

生死疑根未拔，只教就未拔處，看箇話頭。僧問趙州：狗子還有佛性也無？州云：無。行住坐臥但時時提掇，驀然噴地一發，方知父母所生鼻孔只在面上。

二十八

二十七

《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁899下

二十八

《大慧普覺禪師語錄》大正藏47卷，頁900中

## 2、高峯禪師

只為不在疑情上做功夫。二十九

如是行也只是箇疑團，坐也只是箇疑團，著衣喫飯也只是箇疑團，屙屎放尿也只是箇疑團。以至見聞覺知，總只是箇疑團。疑來疑去，疑至省力處，便是得力處，不疑自疑，不舉自舉。三十

## 3、中峰禪師

只教你向此話頭上起大疑情參取去。三十一

其所謂疑者，但只是你為自己躬下一段生死大事未曾明了，單單只是疑此生死

二十九 《高峰原妙禪師禪要》卅續藏122卷，頁704下

三十 《高峰原妙禪師禪要》卅續藏122卷，頁706上—下

三十一 《天目明本禪師雜錄》卅續藏122卷，頁761上

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

523

十二緣起禪觀體系

524

大事……只這箇便是疑處。從上佛祖皆從此疑，疑之不已，自然心路絕、情妄消、知解泯、能所忘。不覺忽然相應，便是疑情破底時節也。三十二

## 4、博山禪師

通身內外只是一箇疑團，可謂攪渾世界，疑團不破誓不休心。此為工夫緊要。

三十三

### (二) 曹洞宗默照觀心法門

曹洞宗默照觀心主要以正覺宏智禪師「默照禪」為代表，溯及唐朝永嘉大師「惺惺寂寂」亦屬此支。其禪法要點在於從覺察、心念下手，體達塵念本空。茲舉永嘉大師及正覺宏智禪師說法為例：

三十二

《天目明本禪師雜錄》卅續藏122卷，頁760下

三十三

《博山參禪警語》卅續藏112卷，頁948下

## 1、永嘉大師

念非忘塵而不息，塵非息念而不忘。塵忘則息念而忘，念息則忘塵而息。忘塵而息，息無能息。息念而忘，忘無所忘。忘無所忘，塵遺非對。息無能息，念滅非知。知滅對遺，一向冥寂。閒爾無寄，妙性天然。三十四

## 2、宏智禪師

真實做處，唯靜坐默究。三十五

休歇餘緣，坐空塵慮。默而昭、淨而照、虛而容、廓而應。不與外塵作對，了了地獨靈。到箇田地，方識阿祖。三十六

三十四 《禪宗永嘉集》大正藏48卷，頁389中

三十五 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁73下

三十六 《宏智禪師廣錄》大正藏48卷，頁75上

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

525

十二緣起禪觀體系

526

## (三) 虛雲老和尚禪法

虛雲老和尚所指導的參禪方法，雖沿用臨濟宗話頭與疑情的方便，但並沒有特別強調抓住疑情參究，而是以話頭、疑情為觀看心念源頭的敲門磚，強調在念頭起處用心。故說虛雲老和尚禪法本質近於默照觀心理由在此。茲論證如下：

### 1、明心見性

老和尚認為宗門參禪一法本質，在明白本心，徹見本性，所謂：「參禪在『明心見性』，就是要參透自己的本來面目。三十七」本來面目就是佛，就是覺，見本來面目就是見本來佛性、本來覺心。古德宗師直下明心，不假方便，今「看話頭」只是祖師不得不為根器劣弱眾生施設的方便，根本還是為要明識本心，見性成佛。「識」與「見」，都是「觀」義。所以從參禪本質之明心見性立場，建立「看話頭」即是

「觀心」之理論基礎。

## 2、看話頭

老和尚說明參禪用功之法時，所指的法門，多用「看話頭」或「照顧話頭」一詞，非用「參」話頭。這是因為用「看」，用「照顧」，方便於表示將現前一念心反照迴轉，近於體究而非參究。如謂：

照者反照，顧者顧盼，即自反照自性。以我們一向向外馳求的心迴轉來反照，才叫做看話頭。三十八

古人的公案多得很多，後來專講看話頭。有的看拖死屍的是誰？有的看父母未生以前，如何是我本來面目？晚近諸方多用看念佛是誰？……如果你要說看念經的是誰？看持咒的是誰？看拜佛的是誰？看吃飯的是誰？看穿衣的是誰？看

三十八 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 239

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

527

十二緣起禪觀體系

528

走路的是誰？看睡覺的是誰？都是一個樣子。三十九

## 3、看念頭未起處

前說老和尚用「看話頭」一詞，其實古來大德也多有用。真正關鍵是對於「話頭」二字的詮釋。老和尚解釋「話頭」二字為說話起念之前頭，而非所參疑之間句。謂看話頭，是指看念頭將起未起之前，照顧好這一念不生，靈覺不昧一念，而非大慧禪師等所謂咬緊一句問話起疑參究的本義。所謂：

什麼叫話頭？話就是說話，頭就說話之前。如念『阿彌陀佛』是句話，未念之前就是話頭。所謂話頭，即是一念未生之際，一念纔生，已成話尾。這一念未生之際，叫做不生、不掉舉、不昏沉、不著靜、不落空，叫做不滅。時時刻刻，



單單的的一念，迴光返照這『不生不滅』，就叫做看話頭，或照顧話頭。<sup>四十</sup>

#### 4、觀妄即覺

老和尚明確指出看話頭就是觀心，因為話的源頭就是心，心為萬法之頭，看話頭就是看心。所以看「念佛是誰？」只是以「誰」字下所帶起的疑情為拐杖，看在念頭起源處。如念一句「阿彌陀佛」就看你念起之處，這就是參禪。誰在念？看疑情起處，也就是觀心。所謂：

誰字下的答案就是心。話從心起，心是話之頭；念從心起，心是念之頭。萬法皆從心生，心是萬法之頭。其實話頭即是念頭，念之前頭就是心。直言之，一念未生以前就是話頭，由此你我<sup>四十一</sup>知道，看話頭就是觀心。

在此，老和尚先將參話頭定位在觀心，又引申到一切萬物境界皆是心，皆是覺

<sup>四十</sup>《虛雲老和尚在雲居山》頁221

<sup>四十一</sup>《虛雲老和尚在雲居山》頁210

性的理論，相應《禪源諸詮集都序》直顯心性宗中第二家「妄念本寂，塵境本空」知見。其修行要點，在於觀照了知妄想本質就是覺性，所以不要怕妄想，只要認得妄想，妄想即化為覺性。且妄想來了正好利用做功夫，轉妄想為無相覺性之心，開示云：

你只要認得妄想，不執著他，不隨逐他，也不要排遣他，只不相續，則妄想自離。<sup>四十二</sup>

若能利用妄想作功夫，看此妄想從何處起，妄想無性，當體立空，即復我本無的心性，自性清淨法身佛。<sup>四十三</sup>

#### 5、反聞聞自性

虛雲老和尚常舉《楞嚴經》「反聞聞自性」詮釋看話頭法門，明確指出反聞聞

<sup>四十二</sup>

《虛雲老和尚在雲居山》頁213

<sup>四十三</sup>

《虛雲老和尚在雲居山》頁213

自性就是參禪：「用功的法門雖多，諸佛祖師皆以參禪為無上妙門。楞嚴會上佛敕文殊菩薩揀選圓通，以觀音菩薩耳根圓通為最第一。我們要『反聞聞自性』，就是參禪。」<sup>四十四</sup>「因為性就是心，所以反聞聞自性就是反觀觀自心，此與看話頭以一念迴光之心返照心源立場一致：

性即是心，「反聞聞自性」，即是反觀觀自心。……所以說「看話頭」或者是說「看念佛是誰」，就是觀心，即是觀照自心清淨覺體，即是觀照自性佛。心即性、即覺、即佛。<sup>四十五</sup>

或問「觀音菩薩的反聞聞自性，怎見得是參禪？」我方說照顧話頭，就是教你時時刻刻單單的，一念迴光返照這「不生不滅」（話頭）。反聞聞自性，也是教你時時刻刻單單的，一念反聞聞自性。「迴」就是反，「不生不滅」就是自

<sup>四十四</sup>《虛雲老和尚在雲居山》頁 218

<sup>四十五</sup>《虛雲老和尚在雲居山》頁 210

第十篇 虛雲和尚在當代佛教中之定位

531

十二緣起禪觀體系

532

性。<sup>四十六</sup>

我們就是對這一問有疑，要在這疑的地方去追究它。看這話到底由哪裏而來？是甚麼樣子，微微細細的去反照、去審察。這也就是反聞聞自性。<sup>四十七</sup>

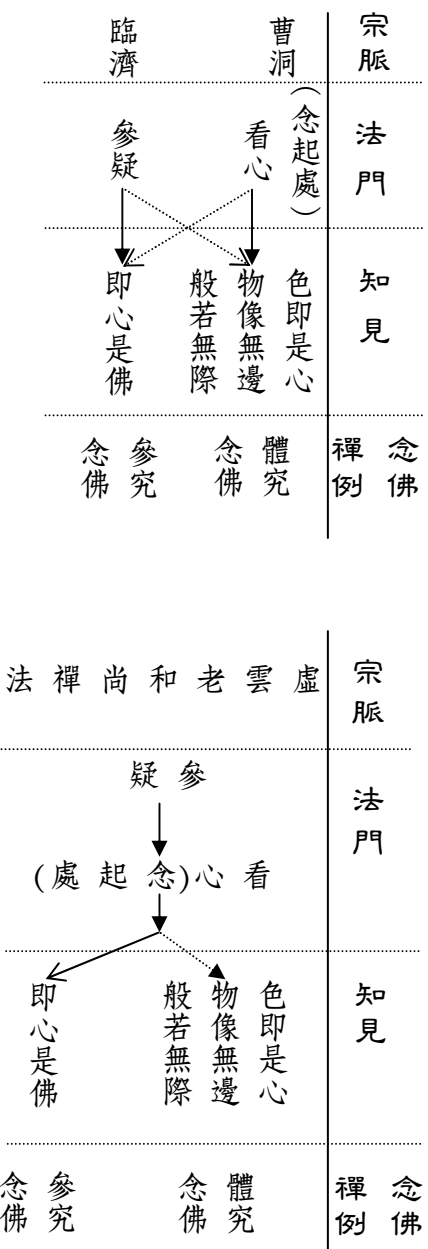
## 6、小結

或許有人懷疑，為何參話頭中會有觀心之法？其實這是心性法爾，如同六祖一花開五葉，佛說八萬四千法門。從十二緣起禪觀結構通於三宗立場，或從《起信論》三細六粗覺性流轉過程，都可說明在修行中，心性互通，只是深淺有差異。故在心性互通基礎上，運心法門互通，乃至三宗四家知見亦是互通。所以在運心過程中，因各人宿世根器因緣不同，即使知見一樣，法門也可能不同。舉例來說，明末念佛法門中有所謂參究念佛與體究念佛。參究念佛與體究念佛雖是念佛法門，而實是假

<sup>四十六</sup>《虛雲老和尚在雲居山》頁 223

<sup>四十七</sup>《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 239

淨土入禪，目的在禪。而兩者差別是參究念佛重點在參，體究念佛重點在觀心。所以念佛法門中既有重參究或重觀心的差異，當然參話頭本身也可以有重疑情或重觀心的差異。茲將法門契入知見之可能路徑，略以圖示：



註：曹洞法門為看心，知見以「色即是心」為主，「即心是佛」為輔  
臨濟法門為參疑，知見以「即心是佛」為主，「色即是心」為輔

虛雲老和尚禪法先參疑，後看心，兩者兼具，而知見以「即心是佛」為主

虛雲老和尚教導禪法時，沒有特別強調抓住疑情而重在觀心，就說明其法門特

質在觀心。其禪法最大特色與價值，在於將參話頭與觀心法門融合；參話頭屬臨濟系統下禪法，觀心偏永嘉、默照之曹洞系統，將宗門下兩大系禪法開出新路途。又從觀心立場，將禪宗照顧話頭與《楞嚴經》「反聞聞自性」做一禪教會通。當然理論上從覺性返源立場，各宗禪法都可會通，差別在詮釋時善巧方便與否。在此虛雲老和尚將參話頭與觀心融合，確有其善巧處，不但可攝持不同根器眾生，亦做為日後禪宗開展不同禪法之啟發。

### 三、功夫方便

在老和尚指點以看話頭觀心的法門下，尚有些相應之用功夫善巧與技術性要點，茲擇要錄出：

(一) 照顧話頭：老和尚教人用功，先以照顧話頭入手。要人單提一句話頭到底，如「念佛是誰？」綿密不間斷看下去。這是給初學者一個最容易捕捉到心念的

所緣：「我們看話頭也要將一句話頭看到底，直到看破這句話頭為止。」<sup>四十八</sup>「初用功時，話頭提不起，你千萬不要著急，只要萬念情空，綿綿密密的照顧著……妄想來了，我總以覺照力釘著這句話頭，話頭若失了，我馬上就提起來。」<sup>四十九</sup>「單舉一句話頭，晝夜六時如流水一般，不要令他間斷。要靈明不昧，了了常知。」<sup>五十</sup>

(二)疑情：初開始看話頭多在妄想中計較，待心慢慢靜下，即將話頭轉入疑念，單單照顧此疑念。這時所緣與行相即愈來愈細，以此漸入心源：「看話頭先要發疑情……便在誰上發起輕微的疑念，但不要粗，愈細愈好。隨時隨地，單單照顧定這個疑念，像流水般不斷地看去，不生二念。若疑念在，不要動著他，若疑念不在，再輕微提起。」<sup>五十一</sup>「只要放得下，二六時中，不論行住坐臥、動靜閒忙，

<sup>四十八</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 242

<sup>四十九</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 240

<sup>五十</sup> 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 246

<sup>五十一</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 221

通身內外只是一個疑念，平平和和，不斷的疑下去，不雜絲毫異念。」<sup>五十二</sup>

(三)調身心、治昏妄：初用功時，有些基本修禪方便，如智者大師二十五前方便中所說，事雖小，但不注意則易成礙。如提醒：「坐禪要曉得善調養身心，若不善調，小則害病，大則著魔。」<sup>五十三</sup>「話頭不要向上提，也不要向下壓。提上則引起掉舉，壓下則落於昏沉。」<sup>五十四</sup>

(四)老實用功：一般人往往將祖師境界或理境語句，錯認為自己功夫，高心上慢，故提醒要老實修行：「或云六祖云：『心平何勞持戒，行直何用參禪。』我請問你的心已平直沒有？……統統做得到，才好開大口，否則不要空話。」<sup>五十五</sup>

(五)在日常習氣中強做主宰：老和尚提醒平常用功，要在應緣遇事時觀照心中習氣、邪見，方能於病中、臨終時做得主：「這幾樣作得主，是由平常能強作主

<sup>五十二</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 226

<sup>五十三</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 219

<sup>五十四</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 213

<sup>五十五</sup> 《虛雲老和尚在雲居山》頁 217

宰而來的。五十六」

(六)強調動中修：初學人妄想多，功夫用不上，所以靜中用功較得力，但對久參功夫純熟者，就要在動中下功夫。因為動中與靜中，心都一樣在運作。所以功夫要成片，必須動靜如一，不能打成兩截。這與高峰禪師等其他祖師知見一樣：「真心用功的人，是不分動靜營為和街頭鬧市，處處都好。五十七」、「老參上座師傅們功夫當然已經很純熟，但是在這純熟之中，要知道迴互用功，要窮源徹底，要理事圓融，要動靜無礙。五十八」

(七)訶斥神通定境：功夫得力後，不免有些禪定境界，但不執著即不為礙：「坐禪有些受用時，境界很多，說之不了。但你不要去執著它，便礙不到你。五十九」

虛雲老和尚的講話開示，看似平淡無奇，穿插一些佛門故事、禪宗公案，叮囑

五十六 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 368

五十七 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 274

五十八 《虛雲和尚年譜法彙增訂本》頁 268

五十九 《虛雲老和尚在雲居山》頁 219

努力平實用功、要持戒、要專心、要放下，但其實已涵蘊很多參禪知見、法門指點與用功技巧，可以跟古代高峰、中峰大德們相比擬。其留世之開示講話，或許不像其他禪師禪要之精要盡致，但已足以表達出完整禪觀思想。尤其可貴，能在平淡老實中看到對禪修踏實、深刻而正確的思想。

## 伍、結論

清中葉至今，近二百年來的中國佛教，隨國運衰微、社會思潮動盪、各種戰爭及政治運動衝擊，佛教衰微到極點，終至文化大革命滅佛。一九七〇年以後，兩岸佛教以人間佛教為先聲，開展向上提升的新局。經三十多年蓬勃興盛，人間佛教入世事業及學術研究已顯出其侷限性，唯有以老實修持解脫生死之佛法根本本質與人間佛教相融合，方能真正使佛教長久根柢穩固。

中國佛教以禪宗為精髓，故中國佛教的衰敗實是禪宗的衰敗。在歷經國共戰爭及文化大革命摧殘後，要延續中國禪宗的發展，重振宗風，更需有值得信賴信仰的

風範，這一典範就落在虛雲老和尚身上。老和尚對中國禪宗提振有三：

一、傳法弟子延續禪宗法脈：前面提及的幾位老和尚傳法弟子：一誠長老、淨慧長老、本煥長老、佛源長老，將禪宗法脈延續下來。其第三代弟子，現在也廣傳到中國兩岸。

二、本身戒風、禪風高豎：老和尚將閉關苦修道風、修行打七模式，刻劃在下一代僧伽心中。現在海內外僧伽修道風格，即是以老和尚為榜樣典型。尤其所指點的禪宗修持理念，讓我們可以很親切、很真實的確認確信參禪這一法門與理路。

三、學教演教，禪教會通：老和尚於雲居山辦教理研究院的舉措，為禪宗不讀經、不研禪理，做很大的針砭調整。不但可以跟人間佛教主流相結合，也可救治禪宗啞咩僧或無知無識弊病，更為當代及未來禪宗指點平實而正確的前途與思路。

虛雲老和尚的典範，可說是在二十世紀教運衰敗至極時，為禪宗留下不絕如縷的命脈。一如當年六祖在獵人隊中艱苦隱藏十幾年，最後一花五葉而開創中國禪宗千年之法運。在廿一世紀的現前，中華民族走出二十世紀一連串的社會動盪、破壞，

經過改革開放的新氣象，終於有了廿一世紀中國的崛起。在中國崛起時，同時也面臨全球化的挑戰：社會上有政治、經濟、環保等國際化議題，在佛教亦有南傳、藏傳、漢傳三大教派的交會，此時即須賴一優良文化做為民族發展的內涵底蘊。中國佛教做為中國文化一部分，勢必承擔提供中華民族健全發展的養分，乃至在全球化中提供國際互助交流的養分。這是中國佛教的時代使命。而中國佛教本質在禪。古代有很多禪師典範，可是現代最可以取近效法、直接繼承的就是虛雲老和尚。在發揚禪宗思想時，既要從虛雲老和尚擷取養分，做為禪宗發展基準點，也要擷取更多古往禪師的養分，來補充壯大禪宗在未來廿一世紀，做為中國佛教、中國文化，乃至世界文化的正向力量。

# 第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

## 提要

《摩訶止觀》雖立圓頓之一心三觀為標的，但就其實際內容而言卻多在次第三觀上著墨。以是，本文提出觀境、觀道、觀理、根性四個次第解析《摩訶止觀》之次第思想架構彰顯圓頓之意趣，及其從次第到圓頓之禪觀思想。最後並藉由與其他道次第經論之比對，宏觀其道次第思想之特色。

## 壹、緒言

本文為呼應大會主題——圓頓與次第，故以智者大師之《摩訶止觀》做為探討的對象。其理由在於《摩訶止觀》同時具體地提出圓頓的「一心三觀」與漸次的「次第三觀」，可說是頓漸兼容。

《摩訶止觀》是天台止觀思想之巔極者，而一般人或由於未深入其思想，或因

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

541

十二緣起禪觀體系

542

望文生義之主觀印象，往往以為《摩訶止觀》即以圓頓止觀為架構，實則未然！固然《摩訶止觀》之旨趣在於圓頓，但圓頓本身是泯除一切待對、一切次第、一切言詮、一切心行的究竟真實，所以智者大師要說明圓頓思想時，還是必須假藉相待、次第、言詮、心行來烘襯出圓頓的特質，所以整部《摩訶止觀》其實是藉由次第的止觀思想來彰顯最終極的圓頓境界。也就是說，智者大師利用一個次第的禪觀思想架構來表現圓頓思想，同時圓頓止觀也就在次第禪觀的終極處被烘托出來！

以是之故，本文以《摩訶止觀》之次第思想為題，先明智者大師藉次第以顯圓頓的意趣；再詳述《摩訶止觀》中如何以四種禪觀次第交織出謹嚴而精密之修行階徑；然後提點出其禪觀背後的理論所據；最後再藉由與其他經論之比對，側顯其道次第之特點。

## 貳、《摩訶止觀》的圓頓與次第

智者大師發智於法華，創立天台宗。天台宗以其教觀雙美著稱，於教有五時八

教之判，於觀有三部止觀之行。而三部止觀中，又以《摩訶止觀》與《法華文句》、《法華玄義》並號為「天台三大部」，可知《摩訶止觀》於智者、於天台之重要。

智者大師的思想，受《法華經》的啓發最大，故《法華經》開權顯實、會三歸一的思想，實貫徹於智者之教觀中。所以雖有藏教、通教、別教，而意在圓教，雖意在圓教而不妨有藏通別之機；雖有空、假、中三觀而旨在一心，雖旨在一心妙觀而不妨三觀漸次。佛陀如此，智者如此，以其悲智，深知衆生根性差別無量、空理深廣無涯，故頓漸涵容、利鈍普沾。

故個人以為智者大師在表現《摩訶止觀》之圓頓思想時，亦秉開權顯實之原則，藉次第體系來彰顯圓頓。故此節即從三個角度來說明《摩訶止觀》中此權實之隱顯關係。

## 一、十章生起

《摩訶止觀》大分爲十章。從內容來看，前五章：大意、釋名、體相、攝法、

偏圓是屬於禪觀理論之總說；後五章：方便、正觀、果報、起教、旨歸則為修證之菩提學程。然自正觀之諸見以後，智者未宣，故真正發明止觀之運心，唯方便與正觀。

又從宏觀的體系架構來看，此十章本身即在表現一種次第的思想。通而言之，因衆生痴迷，不達無生之理，故煩累智者大師以十章開示悟入；各別而論，此十章前前而生後後，次第生起：

至理寂滅無生，無生故無起，無起者有因緣故，十章通是生起。別論前章為生，次章為起……祇為不達無生無起，是故生起。既了無生無起，心行寂滅，言語道斷，寂然清淨。一

所以從這裡可以看出，一部《摩訶止觀》所明只是次第生起，而次第生起只是為達無生無起；次第生起是可以言詮思議的境界，而無生無起則是泯絕的不思議



境。可以說，藉言詮思議顯彰非思議言詮，這是智者大師述《摩訶止觀》十章的本衷。

## 二、相待與絕待

《摩訶止觀》第二章〈釋名〉中，主要以相待和絕待兩個角度來說明止觀名義，而《摩訶止觀》的意旨在於絕待。從相待立場而言，止觀各有三義：息義、停義、對不止止義；貫穿義、觀達義、對不觀觀義。從絕待立場而言，絕待止觀只是「破前三相待止觀」<sup>二</sup>，並非別有所建立。

因為所謂絕待即在言詮之外，如此則無所表述，一切不可說，所謂：

絕橫豎諸待、絕諸思議、絕諸煩惱、諸業、諸果、絕諸教觀證等。<sup>三</sup>

<sup>二</sup>《摩訶止觀》大正藏46卷，頁21下

<sup>三</sup>《摩訶止觀》大正藏46卷，頁22下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

545

十二緣起禪觀體系

546

然既不可說，則如囊中之寶，世人不見，如何得其益令了達無生無起？此豈不與十章之生起意相違？不然！絕待止觀雖不可說，但若有因緣，則一切亦可說，如言：

絕待止觀則不可說，若有四悉檀因緣故，亦可得說；若有世界因緣，則會異而說；若有為人因緣，則通三德而說；若有對治因緣，則相待而說；若有第一義因緣，則絕待而說，說為止觀。<sup>四</sup>

所以，《摩訶止觀》雖意在絕待，但為破除執迷、開覺凡流，仍須從對治因緣相待而說止觀。

## 三、次第三止三觀與圓頓止觀

前相待與絕待是從止觀名義來說明相待止觀與絕待止觀之互顯，今則更具體的

<sup>四</sup>《摩訶止觀》大正藏46卷，頁22上—中

從止觀體相來看圓頓止觀與次第止觀之互為隱顯、主賓的關係。

所謂「聞名得體」<sup>五</sup>，前止觀三義，共成次第三止三觀；體真止、方便隨緣止、息二邊分別止；從假入空觀、從空入假觀、中道第一義諦觀。既是從相待得體，可知這次第三止三觀的建立是有所待對的，尚非圓旨之妙觀。今所謂圓頓止觀，是依絕待義成，破前相待之次第止觀。亦即前三止觀是次第而成，而此圓頓止觀是三止觀在一心中成就。破前三止觀之次第，顯圓頓之一心，合前次第三止觀，同成一圓頓止觀：

圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦，以諦繫於止，則一止而三止，……以觀觀於境，則一境而三境，以境發於觀，則一觀而三觀，……何但三一—三，總前諸義皆在一心。<sup>六</sup>

<sup>五</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 3 中  
<sup>六</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 25 中

雖然智者大師有言：「若論三觀，則有權實淺深……此則次第分張，非今所用。」<sup>七</sup>然而徵諸第七章〈正觀〉中，卻詳明空、假、中三觀破法徧，其理由在於一心三觀妙法難入，必須假次第三觀以顯。如言：

如此三觀實在一心，妙法難解，寄三以顯一耳……今欲藉別顯總，舉次而論不次，故先三義解釋。<sup>八</sup>

故知《摩訶止觀》之所以稱爲《摩訶止觀》，即在於其旨歸於絕待之圓頓，這是無庸置疑的。但我們這裡所要強調的是，智者大師在詮釋圓頓思想時，並非直接建立一套圓頓之觀法與系統理論，因圓頓止觀心合法性即入，無所建立，所以可建立的唯藉由次第禪觀的思想架構來呈顯。

圓頓之一心三觀與次第三觀關係如何？可以說一心三觀就在次第三觀的最終

<sup>七</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 25 中  
<sup>八</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 62 上、中

極處，即第三觀圓滿處！兩者一隱一顯，互為賓主。智者大師在《摩訶止觀》中舉法華經鑿井得水為譬，喻意最明：

譬如有人穿鑿高原，惟見乾土，施功不已，轉見濕土，遂漸至泥，後則得水。乾土譬初觀，濕土譬第二觀，泥譬第三觀，水譬圓頓觀。<sup>九</sup>

《摩訶止觀》雖說以次第三觀托顯一心三觀，而並未抹殺一心三觀之有別於次第三觀的獨妙處。如此用心正突顯智者大師為方便後人學習，以其悲智引導根鈍行者在修觀過程中，有所次第依循而得以方便進入。本文重點在解析《摩訶止觀》〈正觀〉中之次第組織架構，故以上僅略述《摩訶止觀》「舉次而論不次」之意，其思想中尚有可再深入探討之處，今不遑多論。

<sup>九</sup>《摩訶止觀》大正藏46卷，頁25上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

549

十二緣起禪觀體系

550

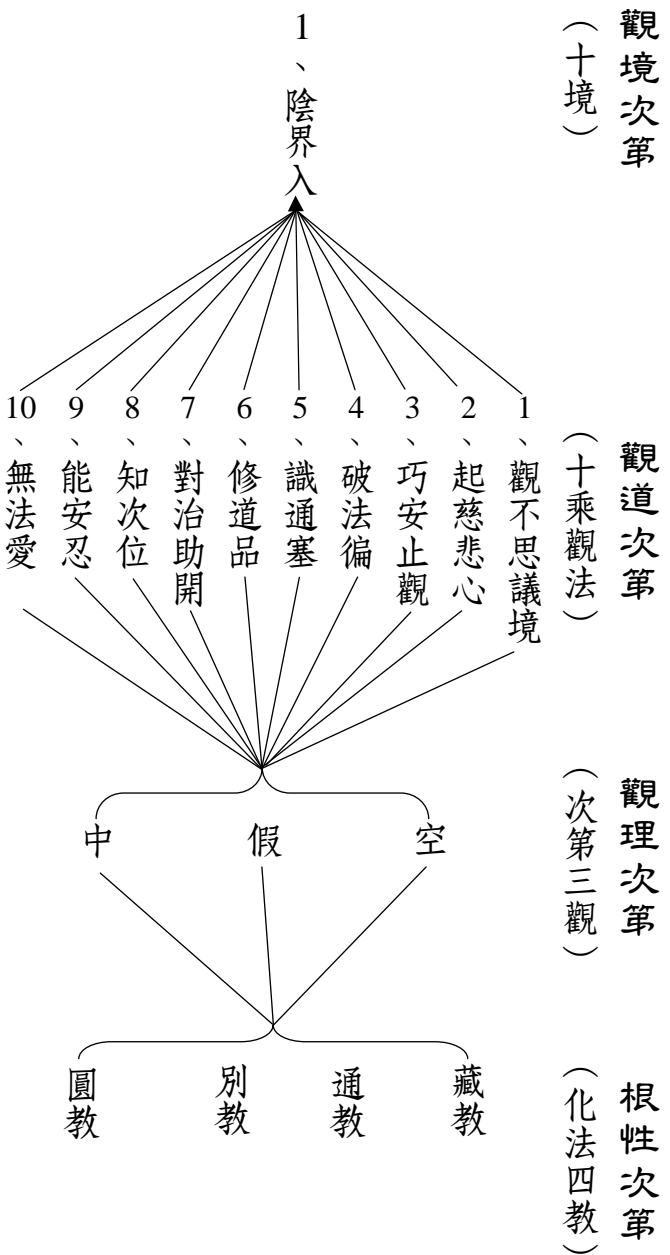
### 參、四種禪觀次第的鋪陳

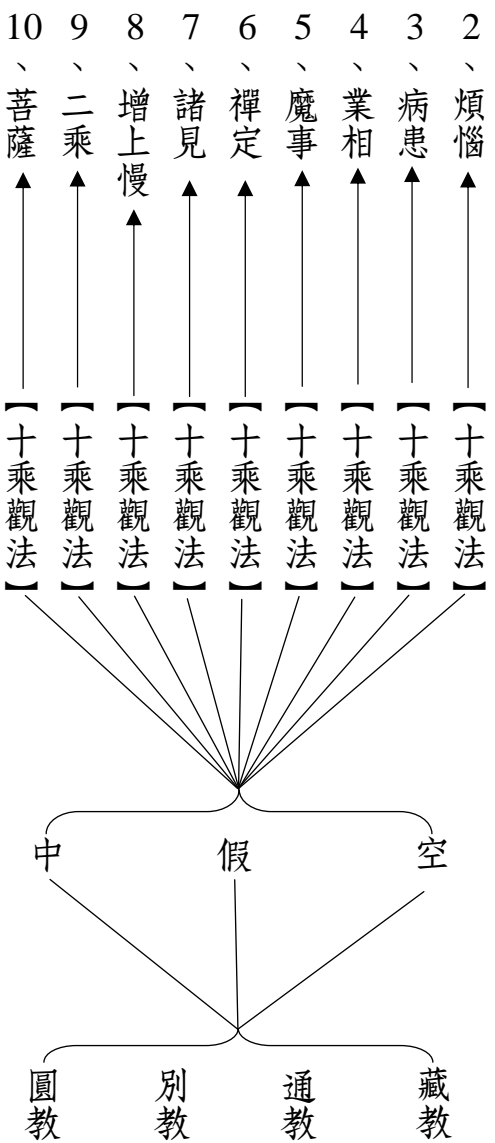
智者大師以「大意、釋名、體相、攝法、偏圓、方便、正觀、果報、起教、旨歸」<sup>十</sup>開展《摩訶止觀》之理論架構，此十章表現出修習圓頓止觀的完整次第，論其組織，則環環相扣、條理井然；究其思想，實縱橫開闊、氣象萬千。然而整個體系內容真正完成的部份只有前七章，前五屬於總論性質，第六〈方便〉與第七〈正觀〉本身亦能各別獨立為次第性的架構。〈方便〉談的「二十五前方便」，在許多的禪觀系統裏，用以養護禪修善根，通為一切禪觀之方便；《摩訶止觀》以此二十五法為正修的前方便，然本文對於此問題暫時略而不表，但從〈正觀〉的體系，了解智者大師對於禪觀思想次第開展之結構。筆者擬以(圖一)「觀境、觀道、觀理、根性」四個次第的理論架構，說明智者大師在《摩訶止觀》〈正觀〉裡面所展現的次第系統之禪觀思想。

<sup>十</sup>《摩訶止觀》大正藏46卷，頁3中

先看(圖一)四個次第彼此間之關係：以「觀道次第」的「十乘觀法」一一觀達「觀境次第」中所開的十境；而運作「觀道次第」中的每一觀法時，又必須經歷「觀理次第」空、假、中三觀；在「觀理次第」空、假、中三觀裏，又一一涵藏著「藏、通、別、圓」的根性差別，筆者稱之為根性次第。此四種次第彼此相涉相入，交織出如網狀般堅實縝密之禪觀建構。

(圖一)





### 一、觀境次第

「觀境」次第是指從所觀察對象境界演變之次第性，展現禪觀思想之體系，亦即是「所觀境」的次第：

開止觀為十：一陰界入、二煩惱、三病患、四業相、五魔事、六禪定、七諸見、

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

553

十二緣起禪觀體系

554

八增上慢、九二乘、十菩薩，此十境通能覆障。<sup>十一</sup>

智者大師立此十法為境，因其乃為止觀所觀、為能觀所發之境，所以立「境」之名，一一用「十乘觀法」觀達諸境，共入同一實相。此十法通為契達法性之「障」，然「無明即法身」，所以從理上而言，「障」無非即是「實相」，而實相惟是一相，所以一一境皆攝其餘九境、一一境皆入不可思議境。且「不思議境智即陰是觀」<sup>十二</sup>，此十境既是所觀、亦是能觀，通體都是法性，則更無能觀、所觀之對待；若從事上而言，則大開所觀境為十，一一境相別不同，皆是圓滿進入法性前的禪觀過程中，所必須透達之事障。今用此做為所觀境，不同於直接契入無生、無漏的清淨真如之理觀，乃是從次第法相而匯入法性之漸次觀法；亦不同於「先止後觀」的定律，而是直接從現實的觀五陰身心著手，成其定、慧之功。以下簡單說明此十境內容：<sup>十三</sup>

<sup>十一</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁49上—中

<sup>十二</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁51中

<sup>十三</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁49中

1、陰界入：《大品般若經》說聲聞人依「四念處」修道、菩薩最初觀色；另外，行人皆受果報身，陰界入重擔現前，所以最初觀此境相。

2、煩惱：煩惱恆時與五陰相隨，然情中不覺煩惱之奔馳。今觀察五陰，迴泝其流，則動煩惱因，所以次觀煩惱。

3、病患：因為觀察五陰及煩惱，衝擊了經脈腑臟，所以四大不調，而產生病患。

4、業相：無量諸業不可稱計，今由於修習止觀，止觀能生善滅惡，動盪運載生死之輪的業相。

5、魔事：無始劫來，縱然善生惡滅，仍屬有漏、猶隨魔界；今修正觀，順於菩提、涅槃，魔唯恐行者出其掌控，於是做諸留難，欲壞其道。

6、禪定：若是通過魔事考難，則出生修道功德。由於過去習因，或現在修觀行力之故，諸禪境競起。

7、諸見：在禪定中，若縱恣觀於法，易生邪辯猛利之慧，成就邪見，所以

復觀諸見。

8、增上慢：用止觀觀諸見，知道其為妄、為非，此時諸見及貪瞋等粗重煩惱暫時止息不生，於是不了法門大小、階位深淺者，便以為已證得涅槃，自我矜高，此即為增上慢。如小乘橫計四禪為四果，大乘亦有魔來與菩薩記等。

9、二乘：《大品般若經》說「恆沙菩薩發大心者，若一、若二入菩薩位，多墮二乘。」先世曾經是小乘根性者，因修止觀令此種子現起，如舍利弗捨眼退失大乘心。

10、菩薩：行者若憶念菩提本願，不墮二乘而行諸方便道，即生起菩薩境界。然而不久行六度及通教方便位的菩薩，若聞深般若乃至種智、十八空等，即起誹謗，墮泥黎中，此等皆是諸權善根耳。

智者大師立此十次第並非將法性切割為十，而是為著眾生根機的差異，必得如此分別而說；然雖根機有殊，但亦惟一以「不思議觀」觀諸境而成「不思議境」耳！這些所觀境界乃隨著實際修觀的過程而開展，無關禪定之淺深差別，而是進入禪定

的過程中，可能面臨需要處理之禪境次第。從「陰入」開始，隨發而觀，次第出生而成十意。基本上，禪境的發起必有其原則性之次第，然此十境亦有「互發」<sup>十四</sup>之情形，例如境相本身不次第發起、或是重疊地發起；或行者隨較強勢的境相先修，如煩惱熾盛，所以先於五陰而觀；又或者由於宿世已然研習過某些次第，所以今世未必從五陰境觀起；乃至因為就法性而言，十境一一即是法界，法界之外更無復有別法，因此不需要捨此就彼，亦沒有所謂的次第之法，所以十境互發，則無復次第。

## 二、觀道次第

「觀道次第」所指的即是用以觀「所觀境」的「十乘觀法」：

觀心具十法門：一觀不思議境、二起慈悲心、三巧安止觀、四破法徧、五識通

<sup>十四</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 49 中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

十二緣起禪觀體系

塞、六修道品、七對治助開、八知次位、九能安忍、十無法愛。<sup>十五</sup>

這觀心的十法門是修行禪觀的過程中，出現的階段性流程。行者之禪觀蘊涵著許多層次，於入空、入假、入中的觀行，都會經歷此十個次第，我們可以稱其為「觀道的次第」。前七項但是觀法，「知位次」以下三項雖然不是觀法，亦由於觀力而成就，所以仍稱其為「觀」，完備此十法，能令「觀」圓滿成就，所以名為「成觀」，亦名「成乘」。<sup>十六</sup>

既自達妙境，即起誓悲他；次做行填願；願行既巧，破無不徧；徧破之中精識通塞；令道品進行；又用助開道；道中之位，已他皆識；安忍內外榮辱；莫著中道法愛；故得疾入菩薩位。<sup>十七</sup>

<sup>十五</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 52 中

<sup>十六</sup> 《止觀輔行傳弘決》大正藏 46 卷，頁 291 中

<sup>十七</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 52 中

1、觀不思議境：觀於煩惱即是菩提、生死即是涅槃，離此煩惱、生死亦無別菩提、涅槃可求。

2、起慈悲心：理解通達了乃是「離愛不離境」之妙境後，想要下化衆生，便應該發起四弘誓願。

3、巧安止觀：又復思惟當以何法下化衆生？應該以止觀安於法性、以止觀行填四弘誓願。

4、破法徧：若是不能真正破凡迷以達聖境，也無法成就自行化他之德，於是必須「破法徧」。然而法性本自圓成如如，不合不壞，云何能「破」？其實「破法」指的是破除對於萬法錯誤的執著，所以「破法徧」乃是「盡破法執」之意也。破法執的目的就是爲了彰顯「不思議境」，法執一旦盡淨，不思議境也就同時呈顯了，這二者在「十乘觀法」中，乃是就法性而論，其餘則是修道本身之行持。

5、識通塞：破法徧之後應已通達無生之法，若不入法性，應尋討其得失。  
6、修道品：三十七道品是行道法，道品調適能與真法相應，有漏作無漏之方便。

7、對治助開：爲鈍根遮重者，開諸法門助道對治，使得以安隱入解脫門。

8、知次位：恐下根之人，未得謂得，故須明位，己他皆識。

9、能安忍：行者欲自行化他，需以一心三觀忍其煩惱、病患、業相、魔事乃至不墮二乘等等；爲辦生死大事必須安忍一切境。

10、無法愛：行前九事，過內外諸障，應得入真實；若不入者，以住著法愛之故而不得。若破法愛入三解脫明寂滅忍。

「觀不思議境」乃屬巧安止觀，是十乘切入法性的核心觀法；倘依此無法透達法性，則續用「破法徧」、「識通塞」、「修道品」、「對治助開」成就前四觀法；「知次位」、「能安忍」、「無法愛」等三項用以判斷前七項之運作是否已使得心性完全符



合進入實相之行者所應具備之相狀、功德。「觀不思議境」即是天台著名的「一念三千」思想；破法徧則是運用「空、假、中」次第三觀以達無生。

「觀不思議境」列於九乘之本，因為其餘觀法皆需稱不思議境之法性而修，方堪入聖位。那麼，如何方是所謂的「不思議境」？

不思議境者如華嚴云：心如工畫師，造種種五陰，一切世間中，莫不從心造。種種五陰者，如前十法界五陰也。……又此十法各各因、各各果不相混濫，故言十法界。又此十法，一一當體皆是法界，故言十法界。<sup>十八</sup>

十法界即是：「地獄、惡鬼、畜生、修羅、人、天、聲聞、緣覺、菩薩、佛。」此十法各有界分，然一一法當體無非真如法界，故名十法界<sup>十九</sup>；一一法界又各具「五陰、眾生、國土」三世間<sup>二十</sup>；一一世間皆具「相、性、體、力、作、因、緣、果報、

<sup>十八</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁52下

<sup>十九</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁52下

<sup>二十</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁52下—頁53上

本末、究竟」十種法<sup>二十一</sup>，亦即「十如是」；這種種法相總合起來，便結成所謂「一念三千」的概念。才一剎那心，三千具足，心與緣合，則三種世間、三千相性皆從心起，這便是智者大師所提出的「一念三千」之不思議境。然而智者大師雖成立「一念三千」的觀法，並非即認為這些境相是實有的，他只是要表達「一念心起，具一切法<sup>二十二</sup>」這樣的觀念罷了，因為他接著說：

當四句求心不可得，求三千法亦不可得。……言語道斷，心行處滅，故名不可思議境。當知第一義中，一法不可得，況三千法？世諦中，一心尚具無量法，況三千耶？……離四句冥寂，慈悲憐愍，於無明相中，假名相說。<sup>二十三</sup>

用龍樹菩薩「四門不生」遍破推求，一切法了無自性，實無一法可得，況三千法？然爲了化他，仍可站在「四悉檀」的立場，立一切法。智者總結「不可思議境」

<sup>二十一</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁53上

<sup>二十二</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁54上

<sup>二十三</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁54中

的定義：

一相一切相，一切相一相，非一非一切，乃至一究竟一切究竟，一切究竟一究竟，非一非一切。二十四

所以可說「不思議境」即是：一心中遍歷一切法，無非不思議境、無非不思議三諦、無非不思議三智！

### 三、觀理次第

觀理次第即是「無生門破法徧」所顯之「次第三觀」：「一從假入空破法徧、二從空入假破法徧、三兩觀為方便，得入中道第一義諦破法徧。二十五」，其會入法性的次第過程。其實在運作任何一項「十乘觀法」觀任何一項「十境」時，一一皆需使

二十四 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁55上

二十五 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁62上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

563

十二緣起禪觀體系

564

用次第三觀：透過次第三觀融於十乘觀法中遍觀十境，彼此交織成如上文的結語：「一心中遍歷一切法，無非不思議境、無非不思議三諦、無非不思議三智！」。

從入空、入假、入中的次第三觀當中，智者大師顯示了進入空性、空理次第的過程。我們從「破法徧」的次第三觀上，來看此觀理次第。

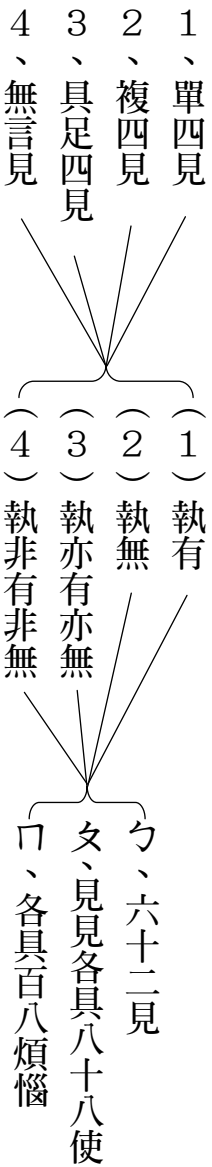
#### (一)「從假入空」破法徧（破有）

「從假入空」破法徧又分為「見假入空」、「思假入空」破法：

##### 1、「見假入空」破法徧

見惑附體而生，還能障體。如炎依空，而動亂於空；似夢因眠，夢昏於眠，夢若不息，眠不得覺。此惑不除體不得顯。然見則見理，見實非惑，見理時能斷此惑，從解得名，名為見惑耳。二十六

這裏說明了見惑從何處生、其功能作用，以及爲何得名三事。見惑乃依於空性、真理而來，但翻過來障住了真理；若能除惑，便能顯出真理之實體。所以「見」不是惑，而是見理時能斷惑，所以名之爲見惑。見惑重重疊疊，開爲許多，誠如智者大師文中說：「當知舉心動念浩然無際，昏而且盲，都無見覺。」<sup>二十七</sup>可說凡有任何於無生理上未通達之處，即是見惑。執在何處，惑在何處：



復次見惑非但隨解得名，亦當體受稱，稱之爲假。假者虛妄顛倒，名之假耳。……又於一一假中復有三假，爲：因成假、相續假、相待假。<sup>二十八</sup>

<sup>二十七</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 62 中  
<sup>二十八</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 63 上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

565

十二緣起禪觀體系

566

然又當如何從見假入空觀？智者大師接著說明：

觀又為四：一破單、二破複、三破具、四破無言。破單為兩，初略後廣。

應當體達颺依炎，炎依空，空無所依；空尚無空，何處復有若炎、若颺？又如眠夢，百千憂喜，本末雙寂，畢竟清淨，是名為止。<sup>二十九</sup>

此處「颺依炎，炎依空，空無所依」譬如「見依無明，無明依法性，法性無所依」，何處有無明、諸見？又眠心譬喻法性，昏眠如無明，夢事如諸見；無明爲本，諸見是末，二者皆無依無住，故說「雙寂」。

又觀無明即法性，不二不異。法性本來清淨，不起不滅；無明惑心，亦復清淨，誰起誰滅？……如此觀時，畢竟清淨，是為從假入空觀。<sup>三十</sup>

<sup>二十九</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 63 下  
<sup>三十</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 63 下

無明與法性，其體同一，不生不滅。能觀無明就是法性，當體畢竟清淨。利根之人聞此破單之略破即能信悟，鈍根之人「不知何因緣故空」<sup>三十一</sup>，是故，「為鈍根故，廣破單、複，訖至無言說見，通用龍樹四句破令盡淨。」<sup>三十二</sup>

接著說明廣破。「若一念心起，即具三假。」<sup>三十三</sup>「一念心起具三假，三假為因成假、相續假、相待假。「因成假」指根、塵和合生心；「相續假」指意根前後相續生心；「相待假」指相待於虛空無生而說心生。觀此一念以龍樹「四門不生」檢之：（1）從心自生心（2）對塵生心（3）根、塵共生心（4）根、塵離生心，四句推求不可得，如中論云：「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故說無生。」<sup>三十四</sup>此即是「無生空觀」。

<sup>三十一</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 1 下  
<sup>三十二</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 63 下  
<sup>三十三</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 63 下  
<sup>三十四</sup> 《中論》大正藏 30 卷，頁 2 中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

567

十二緣起禪觀體系

568

非但有見，三假惑除，一切見惑，無不清淨，正智現前。是名無生門通於止觀，亦是止觀成無生門。<sup>三十五</sup>

如是應用龍樹「四門不生」破三假，即是總相「破見假入空觀」。從假入空，一切見惑蠲除，慧眼得開，見第一義。

## 2、「思假入空」破法徧

所謂的「思假」，即是鈍使、三毒思惑。<sup>三十六</sup>此處破思惑之法亦是採「四門不生」破「三假」之方式。而思惑之「因成假」指「塵動意根，起欲心」<sup>三十七</sup>；「相續假」指「念起相續不斷，遂致行事」<sup>三十八</sup>；「相待假」指「以有欲心相，異無欲心」<sup>三十九</sup>，

<sup>三十五</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 65 中  
<sup>三十六</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 70 上  
<sup>三十七</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 70 中  
<sup>三十八</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 70 中  
<sup>三十九</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 70 中

四句檢而推之亦不可得：

四句推欲，欲無來處。既無來處，亦無去處。無欲無句，無來無去，畢竟空寂。利根之人如此觀時，思假一品去一分真明顯。四十

統而說之，心「生」之方式唯有三種：從「相因」而生、從「相續」而生、從「相待」而生。而這三種生法，用「四種生之可能性」檢視推破，則發現生無所從來、亦無所去，畢竟無生、畢竟空寂！

### （二）「從空入假」破法徧（破無）

菩薩從假入空，自破縛著，不同凡夫；從空入假，破他縛著，不同二乘。處有不染，法眼識藥，慈悲逗病，博愛無限，兼濟無倦，心用自在。四十一

四十 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 70 中  
四十一 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 75 下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

569

十二緣起禪觀體系

570

菩薩根性者於證入空性的時候，知道假如住著於「空」，便無法成辦「嚴土熟生」之功德，且與眾生絕了因緣，有棄捨眾生的過失。菩薩同體大悲，憐愍眾生如同一子；以及憶其本昔拔苦與樂、令眾生畢竟安穩之誓願，此是菩薩從空出假之因緣。二乘雖然亦證得諸法實相，然僅是斷惑證真，無有同體哀傷之大悲，故與佛、菩薩顯出了差異。

入假菩薩知眾生根，識所宜法，知此一法、乃至多法，是其樂欲，……非其樂欲，……是其便宜、非其便宜，是對治、非對治，是入第一義、非入第一義，皆審識之。四十二

知病與藥，是菩薩從空入假觀之方便：能辨眾生種種內外相、根性、因緣久近，種種病相悉知悉曉；而病相既然無量，入假識「世出世間」一切法藥亦復無量。菩薩應能集眾法藥如海導師，對於一一法不同的名、相、治，皆能了知，方堪利物之

用。然而菩薩如何得此應病與藥之智慧呢？

為欲知故，一因通修正觀，大悲誓願及精進力，諸佛威加，法眼開發，皆能了知，如觀掌果。四十三

菩薩初破見假時，已知病相之種種差別相，後透過止觀一門斷惑入空，此成為日後出假之方便。所以在出假時，只要稍微運作止觀，以及修習諸假法差別因緣相狀之不同，再加上大悲、本願、諸佛威力所加持，則能開發道種智，對於一切假法病相及對治之法藥，皆能了了分明。

整個的假觀是建立在菩薩濟度眾生的基礎之上，菩薩本著大悲誓願，以其空性智慧觀照菩薩、眾生、濟度事皆幻而不實，然其行不止，能自在度生。智者並未直接從理上來談入假觀，而是從事邊做說明，即菩薩為度眾生生死大病，故需遍識一切法藥，於空性之上更能了知病與藥之差別事相，以此差別智慧完成濟度之事。

四十三 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁77下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

571

十二緣起禪觀體系

572

### (三)「中道觀」破法徧（雙非二邊）

為具「無緣慈悲、滿弘誓願、求佛智慧、學大方便、修牢強精進」五種因緣普覆法界眾生、拔苦與樂，應修中道觀。此中道正破無明，無明非眼根、情慮所知，如何起觀？前「空觀」以四門破三假之見、思二惑為觀，得發無漏智、見真分明；「假觀」又以空智為所觀，於空心中心惟諸法，諸法發起逐漸深廣明利，則能開發道種智，遍識病、藥。此二觀相對於其所斷惑而言是智慧；但相對於中道智慧而言，則又成為惑、智障，能障中道。因為如果前二智已然大明，應能洞然識別諸佛之種種功德及圓滿覺察諸法，但是事實並非如此，所以中道觀又以前二觀所發之諦智為所觀，觀前二智即是無明。四十四

觀此「無明」（前二智）亦以四句推破三假，因為「如是四句即是觀門，若離此四，無修觀處，善巧方便因門而通，得見中道。四十五」：

四十四 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁81下

四十五 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁82中

### 1、觀無明（因成假）

空假之智與心相應，此二智是從（1）法性生→法性無生。（2）無明生→無明不實。（3）合生→有二過。（4）離生→則無因緣。此四句推破即是止觀之門，體達智障無明四性不可得，觀破智障，安心於第一義空、法性非智非不智之智慧，則是中道觀義。四十六

### 2、觀法性（相續假）

從「觀無明」了知求無明生決定叵得之後，會產生一種智解，以為無明就是法性；這只是一種觀解，尚未悟心。所以應當再觀「法性」。即法性心生是來自前念之（1）無明滅→滅何能生？（2）無明不滅→明、無明並。（3）共生→有二過。（4）離生→無因不可。四十七

四十六 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 82 上

四十七 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 82 中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

573

十二緣起禪觀體系

574

### 3、觀真緣（相待假）

觀此觀於無明、法性之觀智相待於何者而得名？是「智」或是「非智」？以橫待而言，十方諸佛之智、明，待我無智明；以豎待而言，我未來破盲冥得大明，待今之無智無明。如是「智」與「明」為（1）緣修：緣屬無常，如何生常？（2）真修：真不應修。ウ、真自顯→自生。フ、由緣顯→他生。（3）真、緣合修：墮共生。（4）離真、緣：無因生。如是四門推求，不可得智；而待智說不智，智無故無智亦無。四十八

智者雖然次第說明了空、假、中三觀之觀法，然而他從另一方面亦表示：

圓頓止觀相者，以止緣於諦，則一諦而三諦，以諦繫於止，則一止而三止。……以觀觀於境，則一境而三境；以境發於觀，則一觀而三觀。四十九

四十八 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 82 中—下

四十九 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 25 中

一空一切空，無假、中而不空，總空觀也；一假一切假，無空、中而不假，總假觀也；一中一切中，無空、假而不中，總中觀也，即《中論》所說不可思議一心三觀。<sup>五十一</sup>

此「一心三觀」乃於一念心中即空、即假、即中，融合三諦而觀。他認為之所以開空、假、中三門，僅是因為「妙法難解，寄三以顯一」、「為向人說，令易解故」<sup>五十一</sup>。所以倘若區別「一心三觀」與「次第三觀」之差異，可以發現「次第三觀」是漸次地先由遍破生死見、思二惑之「假」而入於「空」理；接著再於空理之上識病予藥、建立無量佛法，亦即出「假」利益衆生；最後復以前二諦智爲所斷惑，以中道觀治之。而「一心三觀」則是即一而三、即三而一，在一心中以觀中道之理，同時圓解三諦。

其實也可以說倘若直接修習中道觀，如此便是圓頓義；若是借空、假之方便，

<sup>五十</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 55 中

<sup>五十一</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 62 上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

以成就空觀，即是次第義：

兩觀為方便，得入中道第一義諦破法徧。……法華唯一意，正直捨方便，但說無上道<sup>五十二</sup>

不過此亦涉及下文所述「根性次第」之差異，例如圓教行者從「初信」開始，即「三諦圓修」；而別教行者則必須先於「十住位」修空觀，遍破見、思二惑之後，復於「十行位」修假觀、「正出假位」，方修中觀破無明<sup>五十三</sup>。是以「次第三觀」中的「中道觀」其實等同「一心三觀」之意，只是由於根性不同，是以產生了「次第而修」或是「三諦圓修」之差異。

#### 四、根性次第

在「入空、出假、入中」的次第三觀破思假裏，含藏了更細微的次第，此即是

<sup>五十二</sup> 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 62 上

<sup>五十三</sup> 參照本文「別教破思假」與「圓教破思假」圖表。



根性的次第。如智者大師談到入空觀、所斷惑的時候，分別了「藏、通、別、圓」四教斷惑之差別；於出假觀時，也談到「四教」出假層次不同之情形，此即是根性的次第。先以表格列出四教位次與所斷思惑之比對：

(一) 破假觀

1、三藏破思位（破思假、入空位）五十四

果	位	所	斷	惑
初	果	十五心（諸毗曇）、十六心（成實論）見道		
斯陀含果		斷欲界六品惑盡		
阿那含果		斷欲界九品惑盡（不復還來欲界）		
【阿羅漢向】		斷初禪初品至非想第八品共七十一品思惑		
阿羅漢果		第九無礙道斷，非想第九惑盡，第九解脫道證		

五十四 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁71下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

十二緣起禪觀體系

2、通家（三乘共位）破思位五十五

十地	所斷惑	三乘共位	別名名通家共位	借別名名通家菩薩位
1、乾慧地	三賢位 外凡位		十信	外凡
2、性地	四善根位 內凡位		十住、十行、十迴向	內凡
3、八人地（八忍）	從「世第一」轉入無間三昧		初歡喜地（須陀洹） 斷見惑	初地（八人或四忍） 二地（十五心或四智） 三地（十六心或四比忍） 四地（四比智）
4、見地	斷三界見惑，八十八使皆盡	初果	離垢地（斯陀含向） 斷1~2品思惑	
5、薄地	除欲界六品思惑	二果	明地（斯陀含果） 斷6品思惑	五地，斷六品思惑。

五十五 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁71下—72中

6、離欲地	除欲界九品思惑盡	三果	炎地（阿那含向） 斷7~8品思惑	六地，斷九品思惑。
7、已辦地	除色、無色七十二品思惑盡	四果	現前地（阿羅漢向） 斷71品思惑 遠行地（阿羅漢果） 斷72品思惑	七地，斷色、無色界思惑盡
8、第八地	福慧深刻，能侵除習氣	辟支佛地	不動地	八地，辟支佛
9、第九地	遊戲神通，淨佛國土；學佛力無畏等法；殘習將近，如餘少灰。	菩薩地	善慧地	
10、第十地	得一念相應慧，習氣永盡	佛地	法雲地	

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

579

十二緣起禪觀體系

580

何以會產生「三乘共位」之情形呢？智者說明：

所言共地而有高下者，論云：三人同入有餘無餘涅槃，故言共也；如燒木有炭有灰等，故有高下也。<sup>五十六</sup>

### 3、別教破思假<sup>五十七</sup>

位次	所斷惑	出	假
正入初住	破見惑		
二住~七住	破思假		
八~十住	侵習		
十行	正出假位	十行正出假位，不復關前 <sup>五十八</sup>	

<sup>五十六</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁71下—72中

<sup>五十七</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁73上

<sup>五十八</sup> 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁73上

#### 4、圓教破思假 五十九

位次	所斷惑	三	諦	圓	修
初信	破見假	圓教從初信開始，皆是「三諦」圓修，與次第義不相關。此處「所斷惑」乃是就粗惑而言，任運而斷，方便說與次第齊。			
二、七信	破思假				
八、十信	斷習盡				

「藏、通、別、圓」四教名義上雖然同樣斷除見、思二惑，然而其中智慧的淺深巧拙卻有很大差別。藏、通教聲聞不能夠從空出假、自在化身；通教菩薩能出假自在受生，然應化因緣一旦結束，則灰身證空；別教菩薩為顯中道，則出假自在受生，終不住空；圓教即真、即假、即中三諦圓修破假，圓伏無明。

五十九 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 73 上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

581

十二緣起禪觀體系

582

#### (二) 入假觀 六十

上根	中根	下根	四教根性	藏教	通教	別教	圓教
初心得入假，不待一僧祇劫。	第二僧祇劫六度功德已轉勝，即能化物。	第三僧祇劫，正入假位。		斷惑盡，方能出假。	第二地名菩薩神通，從此已去，即能出假。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十信六根淨時，即遍見聞十法界事。既六根互用，即入假位。
初心即能入假，不待一僧祇劫。	第二地名菩薩神通，從此已去，即能出假。	斷惑盡，方能出假。		十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十信六根淨時，即遍見聞十法界事。既六根互用，即入假位。
為眾生作依止處。	初心得入假，不待一僧祇劫。	第二地名菩薩神通，從此已去，即能出假。		十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十信六根淨時，即遍見聞十法界事。既六根互用，即入假位。
為眾生作依止處。	初心得入假，不待一僧祇劫。	第二地名菩薩神通，從此已去，即能出假。		十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十信六根淨時，即遍見聞十法界事。既六根互用，即入假位。
為眾生作依止處。	初心得入假，不待一僧祇劫。	第二地名菩薩神通，從此已去，即能出假。		十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十住初心即能入假，已得無漏，一受不退，即能出用。	十信六根淨時，即遍見聞十法界事。既六根互用，即入假位。

六十 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 79 上—下

(三) 入中觀 六十一

藏教	藏教菩薩入道場時，猶是具惑，故無雙照入中道。
別接通教	七地論修，八地論證。
別教	十迴向論修，登地論證。
圓教	五品之位只是凡地，即能圓觀三諦，修於中空。

智者大師因度眾而僅得「五品弟子位」，許多人將其比對於藏教內凡位，然由此判位可以得知，「五品弟子位」已然是圓修三諦的「出假入中」菩薩了，豈能劃歸為尚未得藏教初果之階！從四教不同的層次智慧裏可以看出於修觀的過程中，的確蘊藏著根性的次第。

我們可以將這四個次第歸納成兩個部分：

其一、從本質上切入空性：「觀理」與「根性」是實質地止觀入理，亦即從本質上進入空性的過程。智者大師於「觀理」次第三觀切入空性的理論架構之下，又

六十一 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁83上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

583

十二緣起禪觀體系

584

含藏著藏、通、別、圓四教根性之差異，彼此匯入交融而開展出縱深的次第架構體系。

其二、止觀過程的隨機發展與處理方式：「觀境」與「觀道」是於「觀理」過程中反應出來的周邊事件，即在「觀理」的過程裏，面臨的不直接通達空性時，所發生的一些周折、不順利的狀況與境界。從了解其衍生之次第與性質中，採取相應調適，從而成就止觀之進入及圓滿。

從這裏面可以看出智者大師用這四種次第開展出《摩訶止觀》如網狀的架構，兼顧了理與事，而在事、理二方面又各用兩種次第，交織成一完整的架構，使得禪觀的行者透過此一互動關係與次第的掌握，能更充分的理解到《摩訶止觀》所展現出來的一個全方位的禪觀體系架構，智者大師透過這樣的體系架構彰顯禪觀，其最後圓滿達成則為「圓頓止觀」，而這整體架構的思想，在一念中間圓具，也就是「心中具足三觀」。整個《摩訶止觀》的核心思想，即是這四種次第所展現出來的內涵。

## 肆、《摩訶止觀》之禪觀理論

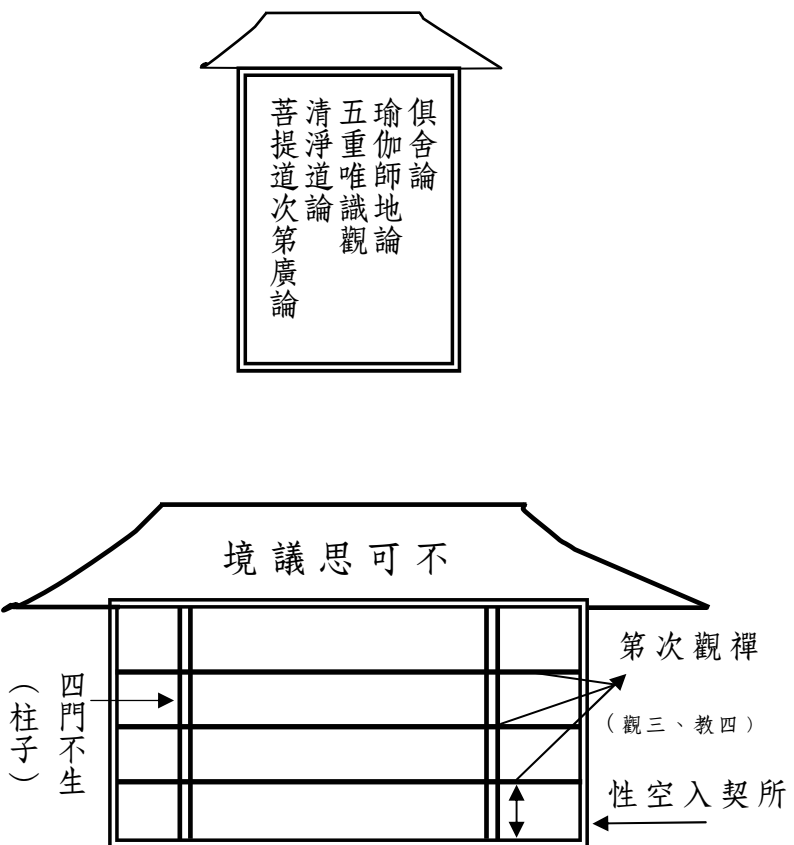
禪觀方法都是為契合空性而施設。空性深無涯底，體性虛寂，故法爾容許在虛曠無相中建構種種不同的禪觀進入。而我們認為，任何禪觀背後，都有其相應的理論支持，而這撐持整個禪觀的理論，才是切入空性的著力點。舉譬而言，一本書是由一張張的紙頁所成，這一張張的書頁就如同禪觀次第，而貫穿所有書頁的縫合線，就如同其背後的禪觀理論。又如我們在虛空中建構高樓，這樓房的造形、結構、樓板、隔間，就是整個禪觀理論；而支撐整棟樓房的柱子，就是切入空性的契入點；而每一隔間所撐開的空間距離與樓層，就是所契入的淺深空性與次第。（如次頁圖示）

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

585

十二緣起禪觀體系

586



前上圖喻來看，《摩訶止觀》主要的禪觀理論，即空假中三觀與藏通別圓四教所開展出的觀理次第與根性次第，此三觀與四教已於前段中敘述，故此段再就其他禪觀理論做說明，俾能完整表現《摩訶止觀》的禪觀思想。下文分三點說明：一、不可思議境，是明其思想之源底；二、四門不生破三假，是明其禪觀之契入；三、與其他禪法之比較，在區別其禪觀思想之獨特性。

### 一、不可思議境

《摩訶止觀》的旨趣在闡揚圓頓的思想，冥合圓頓的理境，從「十乘觀法」來看，此圓頓理境即不可思議境。所以可以說，《摩訶止觀》的禪觀思想是立足在圓頓的不可思議境界上的。基本而言，《摩訶止觀》的不可思議境，乃至整部《摩訶止觀》都是智者大師融會經論後的創發，所以要理解《摩訶止觀》的宗要，必先從不可思議境尋討。

我們認為，智者所立的不可思議境，其實是與華嚴或唯心相接合的，這點智者

大師也明文提到：

不可思議境者，如華嚴云：心如工畫師，造種種五陰。一切世中，莫不從心造。

六十二

又因爲心造種種五陰，且五陰種種無量凡心難以盡觀，所以智者大師要我們但觀識心即可，所謂「觀心即不可思議境」。在觀心是不可思議境時，智者大師又從性德不可思議和修德不可思議兩個角度來說明：

所謂性德不可思議，即在說明法爾無相而相，三諦宛然。而其重點又放在一念三千，百界千如的說明，這基本上已是華嚴重重無盡、事事無礙的境界了：

夫一心具十法界，一法界又具十法界，百法界。一界具三十世間，百法界即具三千種世間。此三千在一念心。若無心而已，介爾有心，即具三千……祇心是

一切法，一切法是心，故非縱非橫，非一非異，玄妙深絕，非識所識，非言所言。六十三

雖然就性理而言，一心具足空、假、中三諦，但這必須能冥契於諦理方得，否則仍落於空談，所以在性德不可思議之後，智者大師又從自行、化他兩方面來說明修德不可思議。我們應特別注意的是，這修德不可思議是從斷惑契理的修證立場來談，所以，從中正可以理解出《摩訶止觀》禪觀方便。

所謂修德不可思議，是從破執的立場，以龍樹四句推破一切法，到究竟處，連一念三千亦不可得，證入「言語道斷，心行處滅」六十四的自行不可思議境；自行既滿，更依四悉檀作四句而立一切法，成就化他不可思議境：

當四句求心不可得，求三千法亦不可得……言語道斷，心行處滅，故名不可思

六十三 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 54 上

六十四 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 54 中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

589

十二緣起禪觀體系

590

議境……當知第一義中一法不可得，況三千法；世諦中心尚具無量法，況三千耶？……龍樹云：不自不他不共不無因生。大經生生不可說，乃至不生不生不可說。有因緣故，亦可得說，謂四悉檀因緣也。雖四句冥寂，慈悲憐愍，於無名相中，假名相說。六十五

所以，從「不可思議境」中的性德不可思議和修德不可思議的架構中，我們可以看出智者大師禪觀思想的巧妙，即《摩訶止觀》在本質上是以一念三千之不可思議境為宗趣，但在實際斷修的止觀過程中，卻以中觀「四門不生」破三假為契入點。這中觀「四門不生」的思想在破法徧中扣入次第三觀，而成為《摩訶止觀》正修止觀的著力點，而四句推破一切法時，也即立一切法！

## 二、四門不生破三假

上文說明《摩訶止觀》所要造達的境界是不可思議境，然而要契入此不可思議境，容或可有兩個路徑：一、利根者巧安於法性即入，即十乘觀法中「巧安止觀」所明；二、鈍根者須漸次破法假徧盡方入，即十乘觀法中「破法徧」所明。兩個路徑雖都同會圓頓，但卻展現出不同的止觀體相。

所謂巧安止觀，即是安心於法性，此所安的法性，就是前不可思議之妙境。所謂：謂：

今當體諸顛倒，即是法性，不一不異……以法性繫法性，以法性念法性，常是法性，無不法性時。六十六

所以若能直接就當下這一念，體達現前一切就是法性，能念所念俱是法性，與

六十六 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁56中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

591

十二緣起禪觀體系

592

不可思議境冥合，於一念中圓具三諦，於一心中總攬三觀，可以說就是所謂的一心三觀：

一空一切空，無假中而不空，總空觀也；一假一切假，無空中而不假，總假觀也；一中一切中，總中觀也。即中論所說，不可思議，一心三觀。六十七

此一心三觀因直接冥入法性，即空即假即中，故禪觀本身便已離言說、心行之詮表，沒有階級方便，更不假四句推破，故不待空、假二觀為階次，直接契入中觀，雙遮雙照空假，故名圓頓止觀。如謂：

譬如賊有三重，一人器械鈍，身力羸、智謀少，先破二重，更整人物，方破第三，所以遲迴日月。有人身壯，兵利權多，一日之中，即破三重，不待時節……



為是義故，圓教初心，即修三觀，不待二觀成。六十八

但畢竟智者亦深知如此根利者太少，凡夫衆生障於顛倒妄見，未能與法性相應，故更委明破法徧破妄，令鈍根者有所進入之階梯。

所以，我們在理解破法徧之前，首先要有認知是破法徧是為鈍根人所設的契入方便，而非絕對之過程，因根利者一心即圓觀三法，不須四句推破。智者言：

其鈍根者，非惟聞思不悟，更增眾失……是故廣作觀法，說於中論。今亦如是，為鈍根故，廣破單複，訖至無言說見，通用龍樹四句，破令盡淨。六十九

破法徧中所用之禪觀理論，完全依龍樹菩薩的中論思想建立。智者大師演繹《中論》〈四諦品〉：「眾因緣生法，我說即是無，亦為是假名，亦是中道義<sup>七十</sup>」，建立空、

六十八 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁80下—81上

六十九 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁63下

七十 《中論》大正藏30卷，頁33中

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

593

十二緣起禪觀體系

594

假、中三觀，再以〈因緣品〉之「諸法不自生，亦不從他生，不共不無因，是故知無生<sup>七十一</sup>」之「四門不生」做為推破一切法因成、相續、相待三假之鋒刃，以此扣入次第三觀，層層破惑，終至無明破盡，而會人不可思議境。而從空假中次第三觀之四句推破的敘述中，又彰顯一心三觀不待四句推破、不待二觀成，直入第三觀而含攝前兩觀之圓頓。

在「四門不生破三假」的破法徧思想中，智者大師是以空、假、中三觀之架構來表現，以下即分別來說明：

初觀從假入空破法徧中，是先從凡夫的認知立場肯定現前一切身心世界的存在，然後透過「自他共離」四句不生的思辨過程，推知其唯因成、相待、相續，體無真實，以此破除對法的執著。當對法的執性破除後，現前的身心妄境即得以泯除而會入空性。當然，智者大師是透過對「法假」的透達來切入止觀中，所以，這裡對「假」的說明有一段非常精闢的分析：所謂「從假入空」的假，是指見、思惑。

凡夫之所以不能出離三界，因有見、思二惑；尤其見惑斷才能見道入理，所以斷見惑是修行所要面對的第一考驗。而何謂見是假？因「見惑」依於空性而生，體無真實，故當體是假，名為「見假」。所謂：

見惑附體而生，還能障體。如炎依空動亂於空，似夢因眠，夢昏於眠，夢若不  
息，眠不得覺；此惑不除，體不得顯……亦當體受稱，稱之為假。假者，虛妄  
顛倒，名之假耳。七十二

所以，「見」彌漫在我們整個身心、山河，這一切「見」所執著出來的身心、  
山河當體不實，全體是假且執性堅著，所謂「一念心起，即具三假<sup>七十三</sup>」，所以凡夫  
鈍根，必須反覆的以中觀之思辨力——四門不生，來破除對法實有的執著。從見假  
入空如此，從思假入空也是如此。

七十二 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁62中—63上

七十三 《摩訶止觀》大正藏46卷，頁63下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

595

十二緣起禪觀體系

596

第二觀從空入假破法徧，是在初觀破見思、得空智的基礎上，分別種種幻顯的  
假法，知病、知藥，而應病予藥，做為利他化物之用。這裡的「假」，是指於空性  
中所幻現的無量差別相；既了知其一切不實，又能分別了達，才名為從空入假破法  
徧；反之，若尚有一法不能了達，就表示還有無明遮障，不名破徧。在這裡，智者  
大師雖未見文以四門不生推破，但意可推知，所謂：

菩薩本不貴空而修空，本為眾生故修空。不貴空故不住，為益眾生故須出。故  
有從真起，應法眼稱機……未發法眼之前，雖有分別，分有所見，不名破徧。

七十四

從文意中可知，假從空出，故菩薩之所以不能出假，表示對空有所住著，既有  
所住著，即須以四句推破，這是破法徧一貫的思想。

第三觀中道破法徧亦如此，只是所破的執著轉愈深細。第三觀所破，即破前二

觀之智，造達此空假之智亦不可得，方能入中，故此二觀智即中觀所要破之無明。所謂：

今觀無明亦復如是，觀二觀智，當彼破惑，名之為智，今望中道，智還成惑。此惑是中智家障，故言智障。七十五

此中還是用龍樹菩薩四句來破三假，雖前兩觀破惑已盡，但若執此能破之智，還成智障，故必須觀破對空、假二智的執著。如此第三觀雙遮空假，中道義即顯。中道既顯，即圓具諸法，雙照空假，如此即遮即照而會人不可思議境，所謂：「種智現前，洞識諸佛十力無畏，一切諸法圓足覺了。」七十六

所以總結而言，次第三觀從入手到圓滿究竟處，都是以中觀「四門不生破三假」的思想貫穿：初觀破見思惑盡入空智，第二觀從空智出得假智，第三觀則在此空假

七十五 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 81 下  
七十六 《摩訶止觀》大正藏 46 卷，頁 81 下

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

597

十二緣起禪觀體系

598

二智上，觀此二智亦不可得。然而，就在如是畢竟不可得中反轉過來，以一切法空故而成就一切法，具足一切法，終會入圓頓之不可思議境，而與華嚴思想、唯心思想吻合。從這裡看出，智者大師認為龍樹菩薩的中觀思想，其實在破一切法時，即是立一切法，所謂：

當知終日說，終日不說；終日不說，終日說；終日雙遮，終日雙照，即破即立，即立即破，經論皆爾。七十七

又這時，三觀漸次終極處所成就的中智，其實就是一心三觀的境界，所謂在一心中，即空即假即中。所以說，次第三觀也好，圓頓止觀也好，都會歸圓頓，但因衆生根性有利鈍，故施設的契入方便不同；又因契入方便不同，故修證有遲速，次第三觀與一心三觀的差別只是如此！

### 三、與其他禪法之比較

個人認為禪法背後的思想架構，是決定禪法淺深與巧拙的關鍵，而且就某個層次而言，即使是不同的思想體系，最後還是可以互通的。此中，淺深是本質的問題，而巧拙的關鍵是契入點的差別；在契入點與本質之間，又表現出互通的思想。對於淺深的判釋，如台、賢教判所明，在此我們不論。這裡所要談的，是禪觀之契入點的問題，以及其所代表的互通意義，如《摩訶止觀》的禪觀理論，根本上是以中道性具思想為宗旨，但卻以中觀做為禪觀之切入點，而從中觀到中道，就是一種互通。所謂法門無量，為深化對《摩訶止觀》禪觀思想的瞭解，下文選取幾個禪法之契入點來分析，冀從中了解各法門之所以各自為門之異同處：

一、《俱舍論》：《俱舍論》是小乘思想之集大成者。在《賢聖品》中說明其入理見道之入手處，是所謂的「別相念」——緣身、受、心、法四法，觀察其苦、空、

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

599

十二緣起禪觀體系

600

無常、無我四性，然後逐次加行至總相念、四善根，轉成緣四諦十六行相。因有部的思想是承認法有實體的存在，故其禪觀思想是建立在法實有的立場，而開展出從法相入理的方便。所以在此加行位的過程，所緣的法相逐漸深細，乃至盡除對「相」的見著，而會入無我空性。所謂：

依已修成止，為觀修念住，以自相共相，觀身受心法……彼居法念住，總觀四所緣，修非常及苦、空非我行相……從此生煖法，具觀四聖諦，修十六行相。

七十八

二、五重唯識觀：五重唯識觀是純粹的唯識禪觀，依唯識三性建立。其雖亦從境相入手，但先建立「唯識無塵」的知見，將一切身心山河轉成意言分別之遍計執，妄無實體；故其於觀遍計執時，即尋思其唯識假立，所謂依依他遣遍計，再依圓成

遣依他，而證入圓成實性：

攝論頌言：「於繩起蛇覺，見繩了義無，證見彼分時，知如蛇智亂。」此中所說起繩覺時遣於蛇覺，喻觀依他遣所執覺；見繩眾分遣於繩覺，喻見圓成遣依他覺。七十九

三、《圓覺經》：《圓覺經》是如來藏思想的經典，旨在說明眾生與佛皆同一圓覺妙心，只因眾生妄見空華而輪轉生死。故若了知無明空華皆因妄執，即能除生死夢幻。經言：

了達於無明，知彼如空華，即能免流轉。又如夢中人，醒時不可得。覺者如虛空，平等不動轉，覺徧十方界，即得成佛道。眾幻滅無處，成道亦無得，本性

七十九  
《大乘法苑義林章》大正藏45卷，頁259上

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

601

十二緣起禪觀體系

602

圓滿故。八十

四、《楞嚴經》：《楞嚴經》亦是如來藏經典之代表。眾生妄執六塵緣影，不知常住真心，以致受於生死輪迴。故此輪迴惑本，生死結元，唯在六根，若能於六根解結，則塵相自滅，還復本真心，即所謂「六根解結」。而真由妄顯，六根若解，一真亦無，所謂：

解結因次第，六解一亦亡，根選擇圓通，入流成正覺。八十一

五、禪宗：禪宗雖有五家不同的家風，但基本上是從直指心性的立場切入，不設階級方便。如馬祖道一禪師言：

夫求法者應無所求，心外無別佛，佛外無別心，不取善不捨惡，淨穢兩邊俱不

八十  
《圓覺經》大正藏17卷，頁913下

八十一  
《楞嚴經》大正藏19卷，頁124下

依怙。達罪性空，念念不可得，無自性故。故三界唯心，森羅萬象，一法之所印，凡所見色皆是見心。<sup>八十二</sup>

六、《華嚴法界觀門》：法界觀門是華嚴初祖杜順和尚依華嚴思想所集的禪觀，立為三重：真空觀、理事無礙觀、周遍含容觀，漸次進入華嚴的重重無盡世界。其思想的立足點在於一切法無自性空故，一切法平等；一切法平等故，即事即理；即事即理故，一切法互攝互融而事事無礙。

周遍含容觀第三，事如理融，遍攝無礙，交參自在。<sup>八十三</sup>

<sup>八十二</sup> 《景德傳燈錄》大正藏 51 卷，頁 246 上  
<sup>八十三</sup> 《註華嚴法界觀門》大正藏 45 卷，頁 689 下—690 上

### 禪觀思想之比較(圖二)

天台四教	華嚴五教	禪法(經論)	禪觀思想
藏	小	俱舍論	契入點
通	始	五重唯識	別相念(身、受、心、法)
別	終	圓覺經	遍計執(唯言分別)
		楞嚴經	知幻即離
		禪宗	六根解結
		法界觀門	即心是佛
		摩訶止觀	法自性空
圓	頓		中觀(四門不生)
			不可思議境
			事事無礙
			自性清淨心
			常住真心
			圓覺妙心
			圓成實
			無我

從(圖二)禪法的對照中，我們提出幾點簡單的結論：

一、契入點是做為宗趣之台階，故契入點與宗趣之間是一種由淺而深、由粗而細的過程。當然這種由淺而深的過程是就同一體系而言，所以從這裡就顯出教判思想的重要，因將佛陀一代時教統攝成「藏通別圓」或「小始終頓圓」本身，就是對

佛法體系的建立。故在此整體佛法架構下，淺法可為深法之階梯，深法可以含攝淺法，而含攝的關鍵就在空性無相而相、無差別而自具差別中，故若能會入此空性，則藏、通、別皆可契入圓教而無不皆圓。這點可以從《摩訶止觀》、《華嚴法界觀門》中得到證明。這是理解佛法時很重要的原則。

二、所謂方便有多門，歸元無二路。掌握住思想本源，則可以隨意施設方便，譬如《圓覺經》、《楞嚴經》乃至禪宗，都屬於如來藏唯心思想，但契入的方便卻各有不同。雖說法門貴在專一，但理解愈多不同的契入方便，會交集出相乘相加的力道，確實能有助於禪觀運心時更善巧地進入。

三、所謂根性有利鈍，悟入有遲疾。利根者不需太多階梯，乃至可以直超；而愈是根鈍者，愈需多設階梯，始能小步小步的進階。而吾人凡夫眾生多屬鈍根，故法門通途而言多有次第方便；雖然宗門下以頓超直入接引利根，但亦不能否認各宗師各有其接引手眼，尤其禪宗到宋朝大慧禪師後即以參話頭為契入方便，這正是為契應眾生根性使然。

## 伍、與其他經論之道次第的比對

從前文四種禪觀次第的鋪展中，說明《摩訶止觀》的禪觀次第是非常嚴密、非常細緻的。在此則擬從宏觀的角度，擇部份具道次第思想之經論與《摩訶止觀》做比對，希望藉此深化對《摩訶止觀》次第思想的掌握，並助於對整體佛法架構的理解。

佛法是實踐的學問，故就「教理行果」之整體架構來看，是以「行」為核心而開展的，教只是詮釋理、行、果的文言；理是行所依的理體；行是具體修證的過程；而果是行持之圓滿。所以各經論在詮釋佛法時，多少都必須含攝理、行、果的問題，只是二者間有多分和少分的差別。而一般所謂道次第思想，多以「行」為主體。大體上《摩訶止觀》的思想架構是從「行」的立場下手，而目前漢傳佛教界所熟悉的幾本道次第經論，也是從行——戒定慧下手為多，唯各經論所詮釋的行道次第也有所偏重不同。至於理、果的部分當然各經論多少都有所含攝，但也有細膩度的差別。





我們將對照的情形分析如下：

一、《阿含要略》、《清淨道論》和《俱舍論》都屬二乘解脫道的修行次第。其中《阿含要略》和《清淨道論》更是完全以「行」為架構；而《俱舍論》則主要在〈定品〉、〈智品〉、〈賢聖品〉中說明此涅槃還滅的過程。《阿含要略》以善、信、戒、定、慧及正解脫六部份為架構，重點在善、信之人天基礎與無我慧學之開展，其次是共世間之定學，即「四禪八定」的說明。《清淨道論》則以戒、定、慧為架構，定學與慧學並重。《俱舍論》除了以〈定品〉、〈智品〉說明定學與慧學之外，在〈賢聖品〉中對斷惑修證之位次，有非常細膩的說明。

二、《釋禪波羅蜜》專明禪波羅蜜之修證，雖有大乘的思想和精神，但基本上是以小乘定學為主體，包括世間之有漏禪乃至出世間之無漏禪。此中亦世間亦出世間禪和出世間禪的部份，已屬小乘無漏慧學層次，只是智者大師以禪為名統攝而已。

三、《瑜伽師地論》和《菩提道次第廣論》則含蓋二乘之修學過程。《瑜伽師地論》在本地分中，以〈聲聞地〉、〈獨覺地〉和〈菩薩地〉來表現道次第思想。其中

〈聲聞地〉的修道階位基本上與《俱舍論》相符，而〈菩薩地〉的重點則在登地前的六度萬行，即《摩訶止觀》所謂「由假入空」之前的菩薩行。而《菩提道次第廣論》於二乘之解脫道則較缺略，它重點在菩薩道和資糧之準備，如人天善法和出離心建立；其菩薩道部份與《瑜伽師地論》很像，重點放在見道前的六度四攝，但沒有《瑜伽師地論》宏闊；雖亦有部分篇幅談到大乘禪觀——毗鉢舍那，但重於析破他宗。而《摩訶止觀》本身，則只明菩薩道之修行，且重點又放在大乘禪觀之正行與方便，若與《瑜伽師地論》和《菩提道次第廣論》之菩薩道相較，《摩訶止觀》之重點，可說只是六度中之般若度，但這正彰顯智者大師對菩薩道之甚深行的重視。所以《摩訶止觀》的價值就表現在此覺性開發的力度上。

四、從中亦可看出各經論於根性次第之所重：依天台判教而言，《阿含要略》、《清淨道論》、《俱舍論》、《釋禪波羅蜜》基本上都是以小乘四果為架構主體，屬於藏教所攝；《瑜伽師地論》、《菩提道次第廣論》有藏教的二乘部份，也有大乘菩薩行的思想，但所詮的菩薩思想，因為對機而論，無教判之宏觀，故所論是屬於通教

的菩薩。而《摩訶止觀》則兼含藏、通、別、圓四教，雖思想架構主體在於別、圓，但卻將四教之別分析得很細緻，這是智者大師獨特之處，而天台宗止觀的特色也就在此展現。

五、對於果位的問題，就聲聞乘而言，屬《俱舍論》將斷惑修證位次分析得最清晰；《清淨道論》也有類似的著墨。就菩薩乘的果證問題而言，《瑜伽師地論》和《菩提道次第廣論》都沒有在此著重，而重於行道；而智者大師在《摩訶止觀》中特別注意理、行、果的相關性，譬如從空入假、從假入空、離二邊入中道的過程，就是行的問題；所證的空智、假智、中智本身就是理；而所斷的煩惱、所具的功德及能證的果位，這就是果的問題。智者大師在每一個修道階位都扣緊理、行、果，而且在果位的分判時，又以藏、通、別、圓四教根性來分析，這也是《摩訶止觀》獨特之處。

## 陸、結論

第十一篇 《摩訶止觀》的道次第思想

611

十二緣起禪觀體系

612

《摩訶止觀》是天台教觀的代表性著作，然其天台教觀之細膩處，如藏通別圓之教判問題、次第三觀與一心三觀之深入探討等，礙於篇幅，不擬於本文中詳論。而本文主要從其〈正觀〉中之組織結構，提出四種禪觀次第來解釋其道次第思想，希望能引起大眾對《摩訶止觀》道次思想的重視。

智者大師所開展的四種禪觀次第中，觀境次第與觀道次第屬事；觀理次第與根性次第屬理。在觀事中，十境與十乘是智者大師由自修過程之經驗累積而得。由於衆生根性利鈍有差別、煩惱有差別、所用法門有差別、所入空性淺深有差別，故所現止觀境界差別無量，如噴射機飛入無際雲海，晴陰莫測、變化無邊；又如潛入萬尺深海中，茫然不知歸。而此十境與十乘的提出，從境界之相生相因、互動關係、彼此定位、衍生問題等做整體的體系說明，能啓示行者在禪修之入觀及整個修行過程中，推演出無窮無盡變化可能性的理則，以自我檢查、抉擇其境界之邪正、淺深、進退，再配合後二之觀理與根性次第善於調整、對治與掌握其禪定境界，故這是吾人歷史中不可多得的修行指南。

在觀理中，次第三觀的開展是從瓔珞等經及中觀論中所悟得，有次第的開展佛法空理之層次結構；藏通別圓則是以一代時教結合衆生機根，從而由高點宏觀處，開展根性差異之禪觀次第性，並詳明其斷證所得。此價值在於結合根性差異與空理淺深，對於行者入觀時所相應的空理提出完整的思想體系。當然這種思想體系各宗派都有，而且有所差異，但我們認為智者大師在此確實做出較縝密的建立。尤其根性次第之斷證位次，在中國禪觀之修證典籍中更屬極少見之次第說明，對於所入淺深空性所證的果位，誠為行者修行標的與里程碑之指南。

如此以十境、十乘、次第三觀、藏通別圓四種系統理論重重交錯架構成一精密而宏深之止觀思想，誠為佛弟子之寶典，在玩味《摩訶止觀》之餘，可以將此思想體系及精神擴而充之、推而及之於佛法相關經典思想體系，則將再創佛教思潮之新時代，祈諸大德共勉之。

## 論文出處一覽表

目次	論	文	書	名	出版年月	發行單位
一	十二緣起禪觀體系		第二屆世界佛教論壇論文集		二〇〇九年三月	第二屆世界佛教論壇
二	大乘禪觀入徑——名色支之禪觀定位		《僧伽》第二十卷第三期·總79期		二〇一一年四月	僧伽雜誌社
三	默照禪——正覺宏智禪師禪法解析		天童禪寺曹洞宗研討會論文集		二〇〇八年十一月	天童禪寺曹洞宗研討會
四	永嘉禪法的時代意義		曹溪南華禪寺建寺一千五百週年禪學會議論文集		二〇〇二年十一月	廣東韶關南華禪寺、曹溪佛學院
五	佛教場域論		第二屆台灣當代佛教發展研討會論文集		二〇〇二年四月	慈光禪學研究所 佛教禪淨協會
六	夢幻觀初探		第一屆兩岸禪學研討會論文集		一九九八年十月	慈光禪學研究所

十一	十	九	八	七
思想 《摩訶止觀》的道次第	地位 虛雲和尚在當代佛教之	禪師與轉世	懺悔析義	諸佛感應論
第三屆兩岸禪學 研討會論文集	上 虛雲老和尚佛 學思想研究論文 集	南岳佛教論壇 「禪宗與中國佛 教文化」論文集	一九九九年佛學 與人生學術研討 會論文集	第二屆兩岸禪學 研討會論文集
十月 二〇〇一年	十一月 二〇〇九年	十月 二〇〇三年	十二月 一九九九年	十月 一九九九年
慈光禪學研究所 中華禪淨協會	雲居山佛學研究 苑	中國佛教文化研 究所、湖南省佛 教會	工佛學社 逢甲大學人文社 會學院、教職員	慈光禪學研究所 中華禪淨協會

論文出處一覽表

615

十二緣起禪觀體系

616