

楞嚴經的五教判思維解析

熊琬

海雲華嚴研究所所長

摘要

借阿難遭遇摩登伽女之難，佛陀問阿難當時出家因緣為問，引出一經重點：

出家因緣的發「心」動機，乃關乎進入佛法的關鍵命題。若從「如來三十二相勝妙殊絕」乃以錯用了心（著如來之「相」）：即以「妄心（生滅心）」為入道學佛之因，則為「因地不真，果招紆曲。」故佛陀即以「一切眾生從無始來生死相續」乃由「不知常住真心」而錯用「妄（想）心」，故有輪轉。妄真不同，屬「始教」說。其後從「七番破處」，以破斥「妄識」非「心」。而學佛下手處當在善用「（真）心」，若此「（真）心（不生滅心）」在「妄心」外，另覓求之，恐亦無處可尋。「十番顯見」乃從「妄心」中顯現「真心」。乃「剋就根性直指真心」——乃以「妄中有真」係「終教」說。其後，「會通四科即性常住」明五陰、六入、十二處、十八界四科即「如來藏性」。相中有性的「如來藏思想」即屬「終教」說。次則，再「圓彰七大即性周遍」

為「事事無礙」觀——屬「圓教」說。最後，於「六根」中妙選觀音「耳根圓通」法門及其修行次第之方法。而「一根既返源，六根成解脫。」亦屬「圓教」說。

關鍵詞：五教、教判、真心、妄心、破識顯根（捨識用根）、耳根圓通



The Analysis of the Thoughts of the Five Teachings Classification in the *Śūraṅgama Sūtra*

Won Husing

Honoary Director, Hai-Yun Graduate Institute of Huayen Study

Abstract

Taking advantage of Ānanda's adverse encounter with the Mātāṅga girl, the Buddha by questioning Ānanda regarding the causes and conditions for the reason at the time of his leaving home elicited the main focal point of the *Sūtra*. The motivation of the "arousal of the *Bodhi*-mind" for the causes and conditions for leaving home is the key proposition in regards to the entry into the *Dharma*. If it is from "the thirty-two marks of the most superior sublimely absolute outstanding characteristics", then it is a misappropriation of the mind. That is utilising "a delusive mind (the mind of arising and perishing) as a cause for entering the path of learning Buddhism, which means, "If the causal ground is not proper, then one would yield a distorted result." Therefore, the Buddha taught, "All sentient beings from the beginningless time are in a continuous cycle of life and death" means, "they

do not know the constant abode of the True Mind” and hence misused “a delusive mind,” consequently there is *samsāra*. If there is a difference between the Truth and delusions, then this belongs to the classification of “Elementary Doctrine.” Subsequent to this, from “the Seven Places of the dialectic deconstructions” to argue against the case that “the delusive consciousness” is not “the mind.” Moreover, the starting point for learning Buddhism should be seeking to adopt this “(true) mind,” if this “(true) mind (the mind of not-arising-nor-perishing) is external to “the delusive mind,” is sought separately, then it is apprehensive whether there is any place where it can be sought at all. “The ten manifestations of insightful views” means “a true mind” is manifested from within “a delusive mind”. This is “directly pointing to a True Mind according to the capability of the faculties.” This “there is Truth in delusion” is the teaching of “the Final Doctrine.” Consequently, “a coherent combination of the four topics is the nature of the constant abode” is to clarify that the five *skandhas*, the six entrances, the twelve *āyatanas*, and the eighteen *dhatus* are the nature of *Tathagata-garbha*. There is nature within the phenomena in “the thoughts of *Tathagata-garbha*” is the teaching of “the Final Doctrine.” In addition to this, “The Perfect manifestation of the seven Great Elements is the nature of universality” as the contemplation of “Non-obstruction among phenomena” is the teaching of

“The Sudden Doctrine.” Finally, within “the six sense-bases”, the subtle selection of the Dharma gate of *Avalokiteśvara*, is the “Perfect Penetration of the Ear Sense-organ” and the method of sequential cultivation.

Key words: Five Doctrines, Classification of Teachings, true mind, delusive mind



前言：從華嚴五教判¹說起

佛法號八萬四千法門，其實廣則無量，或一門深入，若不明其理，則彼此隔礙，矛盾衝突。通則一法具一切法，法法融通。若無簡括之理加以含攝，必將無所適從。所謂變易、不易與簡易之理：1.「變易」：謂無量教理與法門，法法不同，千變萬化——「萬法」；2.「簡易」：謂雖有萬變，但必「博而能約」，歸納成簡易之法則、規範，如「華嚴五教」；3.「不易」：所謂「放之則彌六合，卷之則退藏於密。（空間）」其中，自「放諸四海而皆準，百世以俟聖人而不惑。（時間）」的原理、原則。佛法之理，放之則遍及無量、無邊十方法界（空間），統包過去、現在、未來（時間），而歸納之則成簡括之「法則」：永恆不變的基本原則，即「一實相印」、「三法印」—不生不滅的形上依據。離乎此，則非佛法，則為凡夫、外道思想。

在歷史洪流中，佛法的宗派，從原始佛教、部派佛教、大乘佛教、密教之發展，又有南傳、北傳之異，有顯教密教之別。其中內容條理萬端，複雜無比，百折千迴，令人莫衷一是？難以取捨。然彼此看似矛盾衝突，但其中，固有其一定不變易的道理。如小乘之「三法印²」與大乘的「一

¹ 續法《賢首五教儀》，台北：佛陀教育基金會。

² 「三法印」：印證佛教的三項原則：即諸行無常、諸法無我、涅槃寂靜。此三道理可用以印證佛法的正確與否？可謂法教之印可方式，故稱「三法印」。小乘經典若有此「無常、無我、涅槃」三法印，即可印定其說，即是佛說，否則即是魔說。

實相印³」，則未嘗有異也。但「佛以一音演說法，眾生隨類各得解。」眾生根器各異，因應各種不同根性而教化之，所謂因材施教是也。此所以有分宗別派之不同，而判教思想不可不講也。若依循歷史之過程而思考佛法之變遷，則一般佛教史「進化論⁴」之說。判教思想乃依據「三法

(1) 諸行無常：略稱無常印。蓋以一切世間諸有為法概悉屬無常，眾生不能了知，反於無常中執常想，故佛說無常以破眾生之常執。

(2) 諸法無我：略稱無我印。一切世間有為、無為諸法概皆無我；我者，一切法無有自立之主宰，故佛說無我以破眾生之我執。

(3) 涅槃寂靜：略稱涅槃印。一切眾生不知生死之苦，而起惑造業，流轉三界六道之中，永無了期，故佛說涅槃之法，以出離生死之苦，得寂滅涅槃。以上，諸行無常唯論有為，涅槃寂靜唯論無為，諸法無我則通論有為與無為。又三法印另加「諸行皆苦」，則稱「四法印」。此外，復加「一切法空（一切現象界諸有為法皆屬虛幻不實）」，則為「五法印」。

³ 「一實相印」：又作一法印。一實相，實相，指諸法萬有之真實相（不生不滅）。謂真實之理，無二無別，離諸虛妄之相。實相無相、無不相，此乃佛佛相傳的真理之印信，故稱實相印。印，即印信。如世上公文得印信以為憑證。蓋如來所說諸大乘經無不以實相之理印定其說，外道不能雜，天魔不能破。若有實相印，即是佛說，若無實相印，即是魔說。《法華經·方便品》：「我以相嚴身，光明照世間，無量眾所尊，為說實相印。」

⁴ 就印度佛教史言之，雖分為原始佛教、部派佛教，以至大乘佛教及密教等。教理均不出「三法印」與「一實相印」。但隨時代之不同而有不同之宗派，但可以「緣起論」觀之，而未可以「進化論」論之。就經典之義理言，其論述之範疇：空間乃包十法界，而時間遍含三世（過、現、未），其精神以解脫為本，故重實修實證為核心，乃其本質之所在。若只限於此界而論斷一切，知解一

印」與「一實相印」而加評判教理而成立的。佛法範疇遍及十方界，固非拘守在一娑婆世界，或吾人所知的現在世界中。它乃普及過去、現在與未來。若以一世、一方以拘守於此，則只屬一時的、一世的。則與「世間法」何異？如《心經》所謂「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」「三世諸佛」固指過去無始以來的無量諸佛如來、現在十方的諸佛如來、未來無窮的諸佛如來，無一位不是由於修行般若波羅蜜多法門，而成佛道的。類似之說，在大乘佛典中，不勝枚舉。故知佛法絕非「進化論」，而是通十方與三世的，乃是不易的定律，永恆不變的真理；乃係正知、正見的說法。至如現在世間所說的「定理」、「規範」，都是指某段時空範圍內，某些條件下的暫時「假說」，如科學所證明者，何一非如是？即都屬一時的，而非永恆的。佛法以時間、空間為假，都屬「世間法」的有為法——緣起法。而就佛法言，只要不違離「三法印」及「一法印」說，並據「四依法⁵」的原則，開展出佛法之真實妙諦，而發展出的

切，寧有當乎？詳本文內涵所述。

⁵「四依法」者，大乘佛教術語，是佛法及修道者所依止之四種正法。語出《大般涅槃經·如來性品》：「依法不依人。依義不依語。依智不依識。依了義經不依不了義經。」又見龍樹菩薩《大智度論》。於釋迦佛陀欲示現入涅槃時，告諸比丘：「從今日應依四法。」佛弟子從今已後當依此四法修學，依此四法辨明佛門善知識，依此四法簡別正邪作師子吼，依此四法乃能正修佛菩提道與解脫道，亦依此四法簡別佛陀正法經論。

（1）「依法不依人」

「依法」者，依法者就是依於佛所說「三藏十二部」經典。現世中若人所

宗派的判教思想，又誰曰不然？

張曼濤於《華嚴宗之判教及其發展》〈編輯旨趣〉中說：「華嚴與天台的判教，是中國佛教史上的一大特色，雖為在印度佛教史上，如唯識的三教觀，涅槃的半月與滿月，乃至了義與不了義等，已有判教的傾向，但終不若華嚴與天台之有系統、整然。且華嚴與天台之判教，不僅將釋迦一代教說全部涵括。而且次序井然，時空清晰。使許多視為矛盾，或大有出入者，都變成合理合情，全係釋迦佛陀有意的教育程序。此一融匯統合功夫，雖然在今天佛教史家看來，已屬多餘，甚且評其不

說法與佛說經律相契合、不相違背，若其人雖為凡夫，或外道，而所說之理契合於正法，亦可信受奉行；反之，若其人雖現相好具足之佛身，而所說者不契合於正法，則自當捨離而不可以之為依止。

（2）「依義不依語」

「依義」者，謂修道者當以中道第一義為依，不可以文字、語言之表現為依。語言、文字，如人以指指月，要當借指見月，而不可錯認指為月。隨文字說則墮在邪見，自然喪失第一真實義諦；故當依實義，不當但依語言、文字。

（3）「依智不依識」

謂參悟佛法及修道者，當以真智慧為依，不可以世間之「情識」為依。「智」能直契佛法真實內蘊，識為分別染著心而起，故不應依。亦謂不唯但恃聽聞便為已足，要當從聞，起思與修，勤求自內證真諦智。

（4）「依了義經不依不了義」

謂三藏經典中，有了義經、不了義經，正確認知者，及修道者當以明了中道實相義者為決定了義經，不可以不合中道諦理的不了義經為依。菩薩修學，以不共般若，以人、法俱空，證二空之理者為了義經，只破我空，不破法空者，名不了義經。

合歷史發展史實，然就哲學觀點來看，此一判教旨趣，仍有其超然的意義，和思想上的深刻觀點。⁶就中國佛教論中國佛教，如果此一旨趣不清楚明瞭，則對中國佛教之了解，勢必大減程度。」⁷又於《天台宗之判教及其發展》〈編輯旨趣〉中說：「天台宗的判教，在佛教史上說，是空前的一大成就，儘管以現代的學術眼光看來，它不一定符合歷史實事，但事實上，判教的目的，並不是根據歷史而來，而是以整個的教義為歸納與分類對象，即使不符合歷史發展的事實，也無害於判教的大前提與規則。此所以天台的判教，雖已不能視為佛教旨義的唯一真理，卻仍然有其綜合全體佛法以觀的圓透精神。」⁸綜合張氏之言，其中要點，謂前此判教：「終不若華嚴與天台之有系統、整然。且華嚴與天台之判教，不僅將釋迦一代教說全部涵括。而且次序井然，時空清晰。使許多視為矛盾，或大有出入者，都變成合理合情，全係釋迦佛陀有意的教育程序。」又：「儘管以現代的學術眼光看來，它不一定符合歷史實事，但事實上，判教的目的，並不是根據歷史而來。」從其判教精神，以了瞭解佛法義理，探究佛典以至修行方法，當屬切當不易。即便是研

⁶ 曼濤居士所言，如歷史之見，仍當依「緣起論」視之。今特取所可取，而傳統判教，仍有其意義與價值。一如張氏「就哲學觀點來看」一段，總要在立足傳統，以展望未來。

⁷ 張曼濤編《華嚴宗之判教及其發展》，現代佛教學術叢刊第34冊（大乘文化出版社，1978年），頁1。

⁸ 同上《天台宗之判教及其發展》，現代佛教學術叢刊第56冊。

究佛典，亦是一種不同於現代學術的傳統--不違佛陀本義精神的「研究方法」。正如前文所言，所謂「歷史實事」的邏輯。不過是「進化論」的「研究方式」，本已有違佛法的「緣起」的基本原則，值得重新思考。⁹

是故凡今欲研究佛教首先遇著的問題是「佛教（學）方法論」的問題。而當今佛教研究法是以「語言學」、「文獻學」、「目錄學」及「歷史學」等的歐、美、日本近代佛學研究為馬首是瞻。但以現代學術的新式研究方法，多只注重文獻、版本、文字表面意義，甚至有借義理

⁹ 近代學者如 Harrison（哈理遜）之流，提出的大乘起源，出於甚深禪定，乃由實修經驗體悟出來者，即非知識堆集而來者。本即合乎佛典中的意義與精神。王晴薇《慧思法華禪觀之研究》〈導論〉提到：「第三派學者則認為大乘經典乃由禪定經驗或宗教經驗所引發之甚深體悟而來。如支謙譯《菩薩本業經》及竺法護譯《菩薩十住行道品》中，菩薩十也之內容則為法意菩薩於定中見佛後所說出。Harrison（哈理遜）所提出的大乘起源說，為近年來西方佛學研究中最引人注目的，且最具影響力之重要理論之一。在 Harrison（哈理遜）提出此一新論之前，學界中有關大乘起源之理源多依平川彰大乘起源出自佛塔崇拜及對佛陀的追思之說。平川彰於 1968 年提出此學說後，其影響遍及日本、西方與台灣。雖然印順法師早在 1981 年即在《初期大乘佛教之起源與開展》中提出對平川彰理論之質疑，並提出對大乘起源之不同看法，可惜由於《初期大乘佛教之起源與開展》並未以英文出版，因此國際學界對印順法師之理論較不熟悉。Harrison 《大乘起源論》的主要內容及其對平川彰大乘起源論之批判，整理於其 1992 年應大谷大學之邀，演講有關大乘佛教起源論研究方法論的講稿中。」參見《慧思法華禪觀之研究》一書，（台北：新文豐出版）頁 7-13

以辨佛典其真偽¹⁰。恐於佛教根本教義（如一實相印、三法印）以聞思修，以及解脫為目標及原則者南轅北轍。但往往脫離佛教教理的根本思維及義理。因此近來亦不乏學者對此類「研究方法」產生質疑¹¹。總言之，佛教教義不外「三法印」及「一實相印」。漢傳佛教在佛教教理在配合實修方法論上，早即有頗為嚴密完整的一套思維邏輯。不同次第即有不同的思維邏輯，如天台宗的「四教」：藏、通、別、圓；華嚴的「五教」：小、始、終、頓、圓。

¹⁰ 如呂澂的《楞嚴百偽》，王恩洋、呂澂均指《楞嚴經》、《大乘起信論》、《圓覺經》等為偽經，不符合印度佛學，心性本淨之說。但其中，《楞嚴經》與《起信論》本屬如來藏，心性本淨之說（如《起信論》有「心真如門」；《楞嚴經》有「常住真心性淨明體」，何一非「心性本淨」說？）。亦有借唯識理論批評之者，此只係學派之不同，未可混同。其反駁《楞嚴經》為偽經者，如：愍生法師、紫虛居士等。總此諸經論，豈有一經不合「一實相印」之說乎？

¹¹ 如朱文光：〈漢語佛學研究的方法論轉向〉《第四屆印順導師思想之理論與實踐學術研討會——「人間佛教薪火相傳」》（2003 年）、李四龍：〈論歐美佛教研究的方法論困境〉《第二屆中國南北哲學論壇暨「哲學的當代意義」學術研討會論文集》（2005 年）、呂真觀：《實證佛教導論》（台北：橡樹林文化，2010 年）、唐忠毛〈「學」、「證」之間——近代以來佛教研究方法的困境及其反思〉，《華東師範大學學報》（2008 年）等。

從華嚴義學「五教」思想而言，本即綜合佛教教義的精密方法論。¹²今試從華嚴教理：「四法界」思維方式，來分判小、始、終、頓、圓等五教。並加靈活運用，而非食古不化。

（一）小乘教

由（起）惑、（造）業、（受）苦之十二因緣的「業感緣起」——只言六識之認知。只說我空，不說法空。經論如《阿含經》、《俱舍論》等。

（二）大乘始教，復分為二

1. 相始教：談「法相」，屬「事法界（現象）」，為「相」、「有」，非僅六識，更言八識，為「賴耶緣起說」。依生滅識建立生死及涅槃因。真如常恆不變，不許隨緣。真俗二諦不同。如言波，不言水。依據經典如：《解深密經》、瑜珈、唯識等諸經論。
2. 空始教：說「一切法皆無自性」，即是真如。屬於「理法界（本體）」；如言水，不言波。依據經典如：《般若經》、三論

¹² 漢傳佛教在「實相印」的基礎下，以「四依法」的原則，即天台的「五時八教」，華嚴的「五教十宗」。早建立一套精密的系統，耐人尋繹。可惜今人多加誤解或淺視之，未加深究其中深義。誠可謂：「古調雖自愛，今人多不談。」（教判雖然未必堅守舊說而不變，亦可斟酌損益之。）

（中論、百論、十二門論）等。包含「般若思想」及「中觀思想」。

以上二者，可說是二元對立之思想，如空與有、性與相、煩惱與菩提、真與妄等之相對待而成立。

（三）終教

溝通法性與法相，法本會歸法性，所謂「八識通如來藏」，隨緣成立生滅與不生滅。真如隨緣成立。真俗不二，即俗即真。有為、無為非一非異。二者之間，一體兩面——屬「理事無礙法界」如：波水不二，二而不二，不二而二。性相無二、空有鎔融、真妄不二、煩惱中有菩提（煩惱、菩提非二），生死、涅槃無二，凡夫具有佛性。此教以真如有隨緣不變、不變隨緣義。以真如藏於煩惱中，謂煩惱中若無菩提，煩惱如何成菩提。凡夫中無佛性，凡夫如何成佛。如：《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《佛性論》、《寶性論》等雖相對待，而相輔相成者。

（四）頓教

1. 「宗門之頓」：「生心即妄（一切所有，唯是妄想。），不生即佛。」「一念不生即名為佛」。經典如：《維摩經》、《圓覺經》。此屬「理法界」不同於前（空始教與終教之「理法界」）者，此屬「依言真如」（教理之真如），頓教乃屬「離言真如」（直契真如）：

離開語言、文字、思維。禪門所謂「直指」而「見性成佛」。

——前（小、始、終）屬「教門」，此屬「宗門」。

2. 「教門之頓」：「不說法相，唯辨真性」，「不生無不生」；「說一切法，唯一真如。」「不可說常與無常（離相待）」，「如來法身非智非境。（離能所）」——（推此觀念：「不除妄想，不求真」、「不離生死，不證涅槃。」「無煩惱可離，無菩提可得。」「真妄俱離」是也）--超越能、所，對立的兩邊思維：「一超直入如來地」的「直指」之「頓」。（華嚴五教，或以前者屬「頓」，此乃借其精神而言之）

（五）圓教

「性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無際。」「念劫圓融，自在無礙。」「如來法身，境智存泯，或具或絕。」¹³所以有「六相」、「十玄門」之理。「因該果海，果徹因源。」「事事無礙法界觀」。所依經典

¹³ 一法為空，一一法亦皆為空，故一（一法）即一切（一切法），一切（相：萬法）即一（體：性空）。一法（如一沙、一塵）如是，一切法（十方法界）亦如是。如甲等於零，乙等於零，丙等於零，故甲＝乙＝丙。塵塵之間，事事之際，無論大小、廣狹、念劫、過去、現在與未來，時間與空間，一多相即、大小互融、一即一切、一切即一。一微塵同於一法界，即念是真如理體，無有思毫欠缺。

如：《華嚴經》、《法華經》、《涅槃經》等。屬「法界緣起說」。就圓教言有二：

1. 「同教一乘」：如《法華經》。
2. 「別教一乘」：如《華嚴經》。如普賢界，「因赅果海，果徹因源。」《賢首五教儀》卷3：「大乘同性經云：聲聞法、辟支法、菩薩法、諸佛法，皆悉流入遮那智海。聲聞、辟支，小教也；菩薩始終也；佛法，頓也；智海，圓也。」¹⁴

五教	內 容	思維模式特色
「小教」	只言「六識」、我空，不說法空。「業感緣起」，斷煩惱障，證我空理。	我空——
大乘：「始教」	（一）相始教：談「法相」，屬「事法界（現象）」，為「相」、「有」，非僅六識，更言八識，為「賴耶緣起說」。依生滅識建立生死及涅槃因。真如常恆不變，不許隨緣。真俗二諦不同。如言波，不言水。 依據經典如：《解深密經》、瑜珈、唯識等諸經論。「賴耶緣起（識心：妄心）」	我法俱空—— 「相」、「有」、「現象」：「事法界」 多言法相，少言法性。 ——偏「相」（現象）一邊。
	（二）空始教：說「一切法皆無自性」，即	我法俱空——

¹⁴ CBETA, X58, no. 1024, p. 657, b5-8 // Z 2:9, p. 29, c1-4 // R104, p. 58, a1-4

	是真如。屬於「理法界（本體）」；如言水，不言波。依據經典如：《般若經》、三論（中論、百論、十二門論）等。 依據經典：如「般若思想」及「中觀思想」。	「性」、「空」、「本體」：「理法界」 多言法性，少言法相。 ——偏「空」（本體）一邊。 以上二者，可說是二元對立之思想，如空與有、性與相、煩惱與菩提、真與妄等之相對待。
大乘：「終教」	終教：溝通法性與法相，法本會歸法性，所謂「八識通如來藏」，隨緣成立生滅與不生滅。真如隨緣成立。真俗不二，即俗即真。有為、無為非一非異。二者之間，一體兩面——屬「理事無礙法界」如：波不異水、水不異波，性相無二、真妄無二、煩惱中有菩提（煩惱、菩提非二），生死、涅槃無二，凡夫具有佛性。此教以真如有隨緣不變、不變隨緣義。真如藏於煩惱中。凡夫中無佛性，凡夫如何成佛。為「如來藏緣起（亦名「真如緣起」：真心）」觀。 所依經典：《大乘起信論》、《楞伽經》、《楞嚴經》、《佛性論》、《寶性論》等。	我法俱空—— 「性相無礙」、「空有圓通」、「理事無礙」。二而不二，不二而二。 ——本體、現象無二。

大乘：「頓教」	（一）「宗門之頓」：「一切所有，唯是妄想。」「生心即妄，不生即佛。」「一念不生即名為佛」。此屬「理法界」不同於前（空始教與終教之「理法界」）者，此屬「依言真如」（教理之真如），頓教乃屬「離言真如」（直契真如）：離開語言、文字。禪門所謂「直指」而「見性成佛」。 相對於前（小、始、終）之「教門」，此屬「宗門」。	我法俱空—— 言語道斷、不可思議—— 「一超直入如來地」 「直指人心，見性成佛」。
	（二）「教門之頓」：「不說法相，唯辨真性」，「不生無不生」；「說一切法，唯一真如。」「不可說常與無常（離相待）」：離開兩邊的思維，「如來法身非智非境。」 依據經典如：《維摩經》、《圓覺經》。	我法俱空—— 超越能、所，對立的兩邊思維：如：「不除妄想，不求真」、「不離生死，不證涅槃。」 「無煩惱可離，無菩提可得。」「真妄俱離」

大乘：「圓教」	圓教：「性海圓融，緣起無礙，相即相入，重重無際。」「念劫圓融，自在無礙。」 「如來法身，境智存泯，或具或絕。」¹⁵所以有「六相」、「十玄門」之理。「因該果海，果徹因源。」「事事無礙法界觀」。屬「法界緣起說」。就圓教言有二： （一）「同教一乘」：如《法華經》。 （二）「別教一乘」：如《華嚴經》。如普賢界，「因該果海，果徹因源。」《賢首五教儀》：「大乘同性經云：聲聞法、辟支法、菩薩法、諸佛法，皆悉流入遮那智海。聲聞、辟支，小教也；菩薩始終也；佛法，頓也；智海，圓也。」	我法俱空—— 一即一切、一切即一、念劫圓融（時間無礙）、大小無礙（空間無礙） ——「事事無礙」現象（相）與現象（相）的無障礙。
---------	---	--

¹⁵ 一法為空，一一法亦皆為空，故一（一法）即一切（一切法），一切（相：萬法）即一（體：性空）。一法（如一沙、一塵）如是，一切法（十方世界）亦如是。如甲= 0，乙= 0，丙= 0，故甲=乙=丙。塵塵之間，事事之際，無論大小、廣狹、念劫、過去、現在與未來，時間與空間，一多相即、大小互融、一即一切、一切即一。一微塵同於一法界，即念是真如理體，無有思毫欠缺。

由華嚴「五教」判教中，可知它統合了整個佛教體系及經典，可謂體大思精，綱舉而目張，非常俱有意義。茲再簡化其「思維方式」如下：

大乘四教	思維方式	喻
始教	（一）真、妄為二：真歸真；妄歸妄。「理法界」與「事法界」各有所偏。 （二）真：「理法界」（依言真如）——性空——不生滅法； 妄：「事法界」——緣起——生滅法。	真：月體（天心之月） 妄：第二月（月影、水月）
終教	「理事無礙」： 妄不離真：真妄非二。（妄之本體為真）	第二月（水月）出於第一月。
頓教	「理法界」（離言真如）： （一）教：離妄即真；煩惱即菩提。 （二）宗：離言絕慮，當下即是。	本無第二月之可言，何有真、妄之別——當下即真
圓教	「事事無礙法界」： （一）真、妄皆離：妄依真立，倘若無妄，真亦不存。 ¹⁶	月印萬川 ¹⁷ ：川川之水月（一切），本即天心之月（一）。

¹⁶ 《楞嚴經》云：「言妄顯諸真，妄真同二妄。猶非『真』、『非真』（真與非真二者俱非：前一「非」字貫「真」與「非真」二者），云何見所見。」即是真與非真，能見與所見；二者俱絕。又如〈永嘉證道歌〉：「不除妄想，不求真」真、妄俱離也。

	(二)「一即一切，一切即一。」 (三)妄（月影）與妄（月影）皆如如（天心之月）一妄之與真，俱屬不生不滅（月影本虛妄，亦屬不生滅）	或月影重重，俱不相礙。
實相	無相（性：不生不滅、真）、無不相（相：生滅、妄）二者同時依存——妄相所以存在，乃因不生滅「性」而有虛妄「相」¹⁸	鏡（性：不生滅：真）現月影（相：生滅：妄）：今試從「相」（生滅）中，逆轉而回，則見其「性」（不生滅）。

「五教」就其思維邏輯上言，試加以分析之：

1. 「始教」的「二分思維」：真、妄與性、相對立——「理法界」與「事法界」不同——「始教」思維。
2. 「終教」的「二而不二的思維」：真妄不二，妄中有真；性相不二——「理事無礙」。
3. 「頓教」

(1) 教：「超越二邊的思維」：當下「離妄即真」，直契直如。

¹⁷ 〈永嘉證道歌〉：「一月普現一切水，一切水月一月攝。諸佛法身入我性，我性還共如來合。」

¹⁸ 六祖慧能聞《金剛經》云：「應無所住，而生其心。」云何開悟？蓋以「無所住」，故不著生滅相；「而生其心者」，不生滅心本自具足，不曾喪失故。

（2）宗：「超越語言、文字與思維」：直入「理法界」。

4. 「圓教」¹⁹：真妄俱絕，如「妄真同二妄」、能所俱絕；相與相無有差異——「事事無礙」

有關《楞嚴經》的內容，大抵可借此「四種思維方式」研究、解析之，亦可說是此經一目瞭然的「解碼」方式，亦可通於其他經典，今試就《楞嚴經》而加分析如下：

一、緣起——由遭摩登伽女難說起

由遭摩登伽女難，來到佛前，佛別無所責，只直接發問如下：

《楞嚴經》卷 1：「佛告阿難：『汝我同氣情均天倫，當初發心，於我法中見何勝相，頓捨世間深重恩愛？』」佛陀首揭出，阿難雖當初從何「發心」，而出家之因緣。此即問其因地發心之緣由？

阿難白佛：「我見如來三十二相勝妙殊絕，形體映徹猶如瑠璃。常自思惟：『此相非是欲愛所生。何以故？欲氣麤濁，腥臊交遘膿血雜亂，不能發生勝淨妙明紫金光聚。』」是以渴仰從佛剃落。」²⁰

《楞嚴經》卷 1：

¹⁹ 自來圓教與頓教往往相融通，故常有「圓頓」之名。

²⁰ 就《金剛經》卷 1：「若以色見，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來」

《金剛經》卷 1：「凡所有相，皆是虛妄。若見諸相非相，則見如來。」般若思想固同此一義。（CBETA, T19, no. 945, p. 106, c21-27）

佛言：「善哉，阿難！汝等當知，一切眾生從無始來生死相續，皆由不知常住真心性淨明體，用諸妄想，此想不真故有輪轉。汝今欲研無上菩提真發明性，應當直心訓我所問。十方如來同一道故，出離生死皆以直心，心言直故，如是乃至終始地位，中間永無諸委曲相。阿難！我今問汝，當汝發心緣於如來三十二相，將何所見誰為愛樂？」阿難白佛言：「世尊！如是愛樂用我心目。由目（五識）觀見如來勝相，心（第六識）生愛樂，故我發心願捨生死。」佛告阿難：「如汝所說，真所愛樂因于心目，若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。譬如國王為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。使汝流轉心目為咎。吾今問汝，唯心與目今何所在？」²¹

佛陀首先提點出下面一段文字：（其中，）「一切眾生，從無始來，生死相續，皆由不知常住真心（真），性淨明體。用諸妄想（妄），此想不真故有輪轉。」——真（性）妄（相）對立之「始教」思想。在開頭即以伏下後文真、妄之別的對比。後文「七處徵心（「七番破處」）」的「妄心」及「十番顯見」的「妄中真（心）」作了伏筆。

其中，「由目（五識）觀見如來勝相，心（第六識）生愛樂，故我發心願捨生死。」——以五識與六識——即意識妄想心，為生死根本原因。而此錯謬妄想心（生滅心）為「心」而不自知。而佛陀的回答為：「唯心與

²¹ CBETA, T19, no. 945, p. 106, c27-p. 107, a11

目今何所在？」此中，將「心」與「目」合稱，與阿難「由目（五識）觀見如來勝相，心（第六識）生愛樂。」是將「心」與「目」分開言之，自有深意蘊中。已有所暗示之意味，但阿難並未察覺及此。是故後文接著有「七番破處」，阿難在第一「破在內」時：「阿難白佛言，世尊，一切世間十種異生²²（凡夫、眾生），同將識心居於身內。」阿難之用辭，頗堪玩味。乃將三界眾生俱包含在內，蓋謂不是自己單獨的認知，而是一切眾生都如是之認知——此乃「全稱命題」，是以一種信心滿滿的如是說。經佛陀反駁後，在第二番破處「在內」時，又被佛陀所反駁後，則以「悟知我心實居身外。」此處措辭則只提一「我心」，乃退而以己意為意，不再強人同己了。自餘五番破處俱以個人之意為意，不再敢牽扯他人入內了。亦可知經中用意之不苟了。

尤要者，在前文一段：「汝今欲研無上菩提真發明性，應當直心酬我所問。十方如來同一道故，出離生死皆以直心，心言直故，如是乃至終始地位，中間永無諸委曲相。」就中，佛陀欲阿難「欲研無上菩提真發明性」，且特提出「十方如來同一道故」，乃強調此非僅佛一人之言，乃十方如來所共同的原則，亦屬「全稱命題」。佛陀更於此三稱「直心」，蓋已隱藏有後文以「真心」（不生滅心為本修因）為「直心」之重要意義。此與「永無諸委曲相」乃從反面指「非直心（生滅心）」。而阿難乃未能

²² 十種異生是指十二種眾生中的十種，即是卵、胎、濕、化、有色、無色、有想、無想、若非有色、若非無色、若非有想與若非無想之十二種眾生。

領略此旨，而有「七番破處」之對話。而佛陀之問，當初「發心」之初心，乃在以「直心」為出家動機所在；否則，則出家為「因地不真，果紹紆曲」了。——綜之，乃係「頓教」之思維模式。茲依交光真鑑《楞嚴正脈疏》為其理論體系之基因。

二、妄識無處、非心、無體——執石為玉

（一）妄識無處

七番破處——妄識無處、妄識非心：破斥根、塵與識之和合——「相始教」

1. 執心在身內 2. 執心在身外 3. 執心潛眼根
4. 執心開合明暗 5. 隨所命處 6. 執心（妄識）在中間
7. 執心乃無著

以上即所謂「七處破心（或云「七番破處」）」正如《楞嚴正脈疏》中之「乙、妄識無處」，唯其妄故無處所故。

（二）妄識非心

《楞嚴經》卷 1：「一切眾生從無始來種種顛倒，……諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞、緣覺（「小教」），及成外道、諸天魔王及魔眷屬（「凡外」），皆由不知二種根本，錯亂修習，猶如煮沙欲成嘉饌，縱經塵劫終不能得。云何二種？阿難！一者無始生死根本，則汝今者與諸眾生，用攀緣心為自性者（妄）；二者無始菩提涅槃元清淨體（真），則汝今者識精元明，能生諸緣（妄），緣所遺（緣外而遺

其本真）者。由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。」²³

此段提出不當從「別成聲聞、緣覺（「小教」），及成外道、諸天魔王及魔眷屬（「凡外」）」，要當了解「二種根本」否則，即是「煮沙欲成嘉饌」（因果不合）。故必明了二種根本：一者，是「用攀緣心為自性者（妄）緣」，則是「無始生死根本」；二者，是「無始菩提涅槃元清淨體（真）」。所謂「因地不真，果招紆曲」。否則，「由諸眾生遺此本明，雖終日行而不自覺，枉入諸趣。」——真妄對立為「始教」思維。

《楞嚴經》有一段關於「心」的問題之對話：

「阿難！汝今欲知奢摩他路願出生死，今復問汝。」即時，如來舉金色臂屈五輪指，語阿難言：「汝今見不？」阿難言：「見。」佛言：「汝何所見？」阿難言：「我見如來舉臂屈指，為光明拳，耀我心目。」佛言：「汝將誰見？」阿難言：「我與大眾同將眼見。」

佛告阿難：「汝今答我。如來屈指為光明拳，耀汝心目，汝目可見。以何為心，當我拳耀？」阿難言：「如來現今徵（尋求證明）心所在，而我以心推窮尋逐（推求尋找），即能推者，我將為心。」佛言：「咄！阿難！此非汝心。」阿難矍然避座合掌，起立白佛：「此非我心，當名何等？」佛告阿難：「此是前塵虛

²³ CBETA, T19, no. 945, p. 108, b28-c8

妄相想惑汝真性。由汝無始至于今生認賊為子，失汝元常故受輪轉。」²⁴

一般人常識所及，見者自是「眼」，否則，如何能見？而阿難認為這個「推窮尋逐」就是「心」，這不是「心」，何者是「心」？而凡夫的迷執不正在此？此即以「妄想心」錯認為「真心」之關鍵所在。故佛陀直斥之曰：「咄！阿難！此非汝心。」「咄！」者，乃係於欲醍醐灌頂前，先以冷水澆背，作師子吼，始有棒喝之效。所以阿難的反應也異常驚訝！道：「此非我心，當名何等？」可說有聞所未聞的震撼！總之，此段佛陀指出「見」者為妄識，非本是心。佛特別叮囑，如是前以「前塵虛妄」，反致「惑汝真性」。如是只是「認賊為子」，「失汝元常」，則會遭受「輪轉」的命運。亦照應前文「用諸妄想，此想不真，故有輪轉。」詳見以下經文的敘述與分析。

（三）妄識無體

《首楞嚴經》卷 1：

汝執悋（堅執）分別覺觀，所了知性必為心者，此心即應離諸一切色、香、味、觸諸塵事業別有全性。如汝今者承聽我法，此則因聲而有分別；縱滅一切見聞覺知，內守幽閑猶為法塵分別影事（縱無見聞覺知，亦屬偏執見--見聞與不見聞兩邊俱妄）。我非

²⁴ CBETA, T19, no. 945, p. 108, c9-21

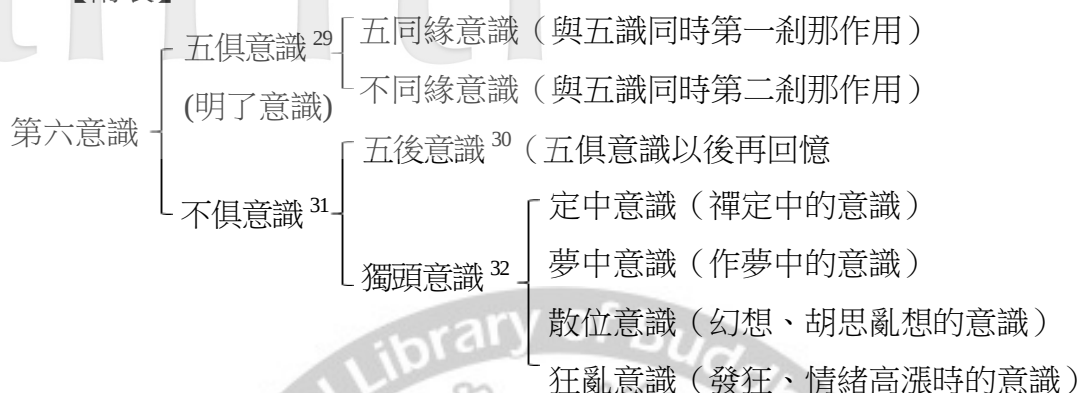
勅汝執為非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性即真汝心（離妄有真）；若分別性離塵無體（離妄無體—隱謂妄中有真，真非離妄—隱謂「離塵當有體」：「終教」），斯則前塵分別影事（離塵無體，即成虛妄）；塵非常住若變滅時，此心則同龜毛兔角（塵屬虛妄，若塵無常，心即無常），則汝法身同於斷滅（法身即成斷滅心），其誰修證無生法忍？（斷滅如何修，修無生法忍，又如何能？）」即時阿難與諸大眾默然自失。佛告阿難：「世間一切諸修學人，現前雖成九次第定，不得漏盡成阿羅漢，皆由執此生死妄想誤為真實。是故汝今雖得多聞不成聖果。」²⁵

首句：「汝執惛分別覺觀，所了知性必為心者，此心即應離諸一切色、香、味、觸諸塵事業別有全性。」此「分別心」即屬第六識中的「散位獨頭緣於獨影」²⁶。故謂「此心則同龜毛兔角」，蓋即凡夫、外道所謂的「斷滅空」了。下句：「縱滅一切見聞覺知，內守幽閑猶為法塵分別影事。」則屬「定中獨頭所緣之境。」²⁷乃屬「小乘」人所修的「偏真涅槃」了。此佛陀分別呵斥凡夫、外道與小乘人。

²⁵ CBETA, T19, no. 945, p. 109, a7-19

²⁶ 參見顯慈法師述：《楞嚴經易解疏》（大乘精舍印經會 2009 年）頁 81。

²⁷ 同前註。

【附表】²⁸

其中，「分別覺觀」即謂誤以「分別心（妄）」為「心（真）」之錯謬。接下來的文字，都在分析若此「（真）心」「離塵無體」，則從何覓「（真）心」？——無所憑借而有。而以「分別心（虛妄）」為「心」，又如何修成「無生法忍」？故知若此（真）心離塵而有，則又從何覓此「（真）心」？故知非「離妄塵有（實）體」之（真）心。——「（真）心」實即在「分別（妄）心」中。「妄中有真（真妄不二）」——「終教」思想。

²⁸ 參考楊白衣《唯識要義》（台北：佛陀教育基金會，2011年）頁104。

²⁹ 五俱意識：前五識與第六識的同時緣境而作用；如眼俱意識、耳俱意識、鼻俱意識、舌俱意識與耳俱意識。屬現在式的。

³⁰ 五後意識：五俱意識以後的意識，如回憶過去曾發生的事，屬過去式的。

³¹ 不與前五識同時作用的意識。

³² 第六意識單獨作用，而不同前五識一起作用者。

三、妄識與真心之間：帶妄顯真、剖妄出真】——真、妄不

二——「終教」思維

（一）剋就根性直指真心

《楞嚴正脈科會》云：

破識心而不用，取根性為因心；而後可圓成果地。此根性剋體在眾生現前本見色聞聲等處。其體周遍法界，為四科、七大之實體。而其體本來不動，本無生滅，本來周遍；皆與識心大相違反。……又此寂常妙明之心最親切處，現具根中，故別名見性。

此就眼根中見性顯發，餘根性可例知。³³

此段直截點在「破識心（妄心）而不用，取根性（真心）為因心（因地心）；而後可圓成果地（果地）。」

1. 妄與真二分，乃「始教」說。已從七番破處「妄心」而顯「十番顯見」之「真心」——「帶妄顯真」——妄中有真，為「終教」說。
2. 以至貫透後文從「六根」之「根性」為「因地心」才能完成「果地覺」作一伏筆。所謂「因該果海，果徹因源。」是也。--「因與果相應」。
3. 此根性剋體即在眾生現前本具見色聞聲等處。而如來藏之乃「周遍法界」，如四科、七大之實體。而其體本來不動，本無生滅，本來

³³ 《大佛頂首楞嚴經科會》（以下簡稱《科會》）（台北：佛陀教育基金會，2007）頁 18-19。

周遍；皆與識心大相違反。「四科」者：五陰、六入、十二處、十八界之「相」，其「性」皆本如來藏性，乃「終教」說；而七大實體本來周遍，乃「圓教」說。

4. 又此真心（常住真心），近具根中，故別名見性。——此乃用功「下手方便」。此就眼根見性顯發，其餘六根之根性可比例而知。

（二）帶妄顯真

「指璞說玉」此根中之性，即第八根本識，於凡夫分上，正唯黎耶實體，其體全是真心，而具無明。雖具無明，而眾生分上，捨此無別真體，非比前此無體非真也。特從眾生迷位，而尚有二種見妄未除，故曰帶妄顯真。此中十番皆示見性，故名十番顯見」³⁴蓋顯此「妄中顯真心」，乃「終教」說。

1. 「第一番」——「指見是心」

《楞嚴正脈科會》云：「見性所以別於眼識者，但取照色之時，一如鏡中，無別分析，即是見性；起念分別，即屬於識，聞等例此。此科顯其脫根脫塵，迥然而靈光獨耀。」³⁵關鍵點在於「無別分析，即是『見性』；起念分別，即屬於『識』。」當下即可二分性與識之別，而由「識」直契「性」。即「終教」說。

《楞嚴經》卷 1：「是故當知燈能顯色，如是見者是眼非燈，眼能

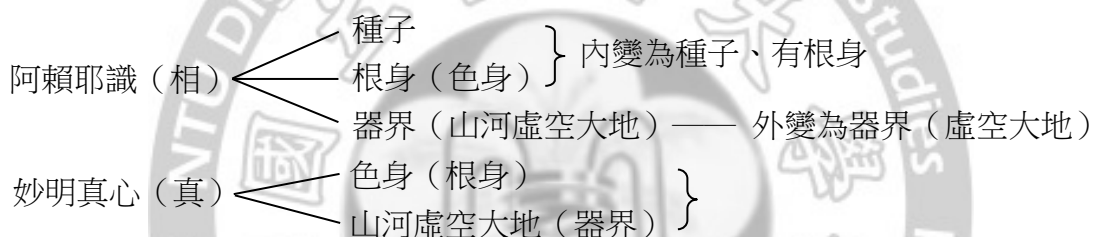
³⁴ 同上，頁 19

³⁵ 同前註

顯色，如是見性是心非眼。」³⁶由燈能助眼照見色，例知眼一如燈之能顯色而已，而真正見者，乃是「心」而非眼。

2. 「第四番」：「顯見不失」：

《楞嚴經》卷 2：「汝身、汝心（相一妄），皆是妙明真精妙心（性一真）中物。云何汝等遺失妙明心寶明妙性，認悟（真）中迷（妄）。……不知色身，外洎山河虛空大地（器界--妄），咸是妙明真心（真）中物。」³⁷——「終教」說。試比較此說與唯識中說，迥然不



同。試以圖示之如下：

《成唯識論》卷 2：

阿賴耶識因緣力故自體生時。內變為種及有根身。外變為器（界）。即以所變為自所緣。行相仗之而得起故。³⁸

阿賴耶識所變根身、器界，為「相（妄）」，而真心所現色身及山河虛空大地為「真心（性）」。此即「識心（妄心）」與「妙明真心」之不

³⁶ CBETA, T19, no. 945, p. 109, b25-27

³⁷ CBETA, T19, no. 945, p. 110, c23-29

³⁸ CBETA, T31, no. 1585, p. 10, a17-20

同，亦即「賴耶緣起」與「如來藏緣起」之不同點。——以今語言之，是宇宙觀（山河大地：器界）及其本體論（前者，性相二分，後者性相一如）的差異。

（三）剖妄出真

二種顛倒妄見：同分妄見與別業妄見——「二種顛倒見，如璞蘊玉；而見之真精，如玉在璞。故上科帶妄示真，如指璞說玉，此科剖妄出真，如剖璞出玉，精瑩煥發矣。」³⁹——「終教」

四、會通四科即性常住（別相）

「四科：即五陰、六入、十二處、十八界也。前科寂常妙明之心，雖近具根中，而實量周法界，遍為萬法實體。⁴⁰今於萬相中一一剖相出性，故此後轉名如來藏心妙真如性。不復稱其見性之別名。但是總別異稱，體唯一而已矣。此科可為「理事無礙法界」之由致。……今經且將事相一一融歸於理。即彼十門中，全事即理門也。既達諸事即理，則眾

³⁹ 《科會》頁 43

⁴⁰ 《景德傳燈錄》卷 3：「在胎為身，…在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨香，在口談論；在手執捉，在足運奔。遍現俱該沙界，收攝在一微塵；識者知是佛性，不識喚作精魂」⁴⁰此段乃以佛性即在「六根」門頭，而「遍現俱該沙界，收攝在一微塵；」與前交光註：「寂常妙明之心，雖近具根中，而實量周法界，遍為萬法實體。」二者固相發明。前所謂「五陰、六入、十二處、十八界之相，其性皆本如來藏性。」所謂三科等，乃所以交遍法界也。

妙之門，將自次而洞開矣。」⁴¹「終教」思維也。

「凡外權小，亦但皆知其相之妄。而實皆不達其性之真。故佛特為剖相而出性焉。」⁴²其中要點「寂常妙明之心，雖近具根中，而實量周法界。」謂此「心」，「近具根中」，當係從「六根」中下手。而「量周法界」謂如來藏心遍及法界。但從「於萬『相』中一一剖相出『性』」。——「相」中有「性」兩者未嘗有二，乃「終教」說。

《楞嚴經》卷 2：「汝猶未明一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡。幻妄稱『相』，其『性』真為妙覺明體。如是乃至五陰、六入、從十二處、至十八界。因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅。殊不能知：生滅去來，本如來藏常住妙明不動周圓妙真如性。性真常中，求於去來迷悟生死，了無所得。」⁴³試將文中思維模式表示之如下：

{	「相」（事法界）：幻妄相—五陰、六入、十二處、十八界--當處出生，隨處滅盡：有生滅
	「性」（理法界）：妙覺明體—本如來藏（眾生本具）、常住妙明、不動周圓（周遍法界）、妙真如『性』—迷悟生死，了無所得：不生滅

——「理事無礙法界」的「終教」思想。

⁴¹ 《科會》頁 51

⁴² 《科會》頁 51

⁴³ CBETA, T19, no. 945, p. 114, a19-25

經文以下數段分別在敘：「云何五陰、六入、十二處、十八界，本如來藏妙真如性。」即指五陰、六入、十二處、十八界都是即「相」即「性」。

五、圓彰七大即性周遍

「當知前之四科即此七大中別相，七大即四科上總相。法本無殊，但四科方談其一——皆是性真。但未嘗言一一皆周法界。……至後七大，方談其一——皆周法界，故總名為大。蓋前顯法法當體真常，後乃顯法法圓融周遍矣。……此淺深之正義也。又前之四科，一一鎔歸於理，未言俱周法界，故惟是『理事無礙』之由致。今七大總攝上陰（五陰、六入）等諸事，而言其一——俱周法界，所以為『事事無礙』之由致也。」⁴⁴「事事無礙」乃「圓教」思維也。

《楞嚴經》卷 3：「識性無源，因於六種根塵妄出。」⁴⁵此句直述識性沒有源頭。有關根識之別：《八識規矩頌》有「愚者難分識與根」，即在辨明「識」與「根」的不同。詳見鄙作：〈《楞嚴經》思想之特色——富有文學與哲學價值⁴⁶〉及〈從「見性」（眼見、識見或心見）說探討唯識與如來藏思想之差異——以《八識規矩頌》及《楞嚴

⁴⁴ 《科會》頁 73

⁴⁵ CBETA, T19, no. 945, p. 119, a6

⁴⁶ 本論文發表於《法光雜誌》162 期 2003 年 3 月。

經》為主——兼論《中論》「眼不能成見」之說》，此不贅述⁴⁷。

《楞嚴經》卷3：

若此識心本無所從，當知了別見聞覺知圓滿湛然性非從所，兼彼虛空地水火風均名七大性真圓融，皆如來藏本無生滅。阿難！汝心麤浮，不悟見聞發明了知本如來藏。汝應觀此六處識心，為同為異？為空為有？為非同異？為非空有？汝元不知如來藏中，性識明知覺明真識，妙覺湛然〔周遍〕遍周法界，含吐十虛寧有方所，循業發現。世間無知，惑為因緣及自然性，皆是識心分別計度，但有言說，都無實義。⁴⁸

此段的邏輯承上段：

1. 「此識心本無所從」句，蓋謂「識心」既是無所依緣，此是「妄識」——此屬「妄相」。
2. 「當知了別見聞覺知圓滿湛然性非從所」，是「幻妄稱『相』」，而「其『性』真為妙覺明體。」故曰：「虛空地水火風均名七大性真圓融，皆如來藏本無生滅。」如見金相，或為金佛像、金杯、金鐺、金釧等諸金相，若從此差異相，「當處出生，隨處滅盡。」即時見金「相」內本有不生滅的「性」。
3. 喻如：「以金作器，器器皆金。心生萬法，法法唯心。」則知法法所見

⁴⁷ 發表於 杭州佛學院「兩岸三地唯識學高峰論壇」有關「唯識思想研討會」，2012年8月25日-8月26日。

⁴⁸ CBETA, T19, no. 945, p. 119, a22-b2

者，無非是心之所顯現。「汝元不知如來藏中，性識明知覺明真識，妙覺湛然〔周遍〕遍周法界，含吐十虛，寧有方所，循業發現。」心包太虛，量周沙界，無非唯心之所現。不過是「循業發現」者而已。即係「圓教」思維。

六、從根解結入圓通義

《楞嚴經》卷4：

世尊！我今雖承如是法音，知如來藏妙覺明心遍十方界，含育如來十方國土，清淨寶嚴妙覺王剎；如來復責多聞無功，不逮修習。我今猶如旅泊之人，忽蒙天王賜〔與〕以華屋，雖獲大宅要因門入。唯願如來不捨大悲，示我在會諸蒙暗者捐捨小乘，〔畢〕必獲如來無餘涅槃本發心路，令有學者從何攝伏疇昔攀緣，得陀羅尼入佛知見。⁴⁹

此段途敘明幾要義如下：

1. 「如來藏妙覺明心遍十方界，含育如來十方國土，清淨寶嚴妙覺王剎」敘有如來藏妙心之範疇廣闊宏偉，遍包十方世界、國土。與前文
2. 阿難「多聞無功，不逮修習」，如只在佛法上多聞——如今之在學術上用功，而無實修下手，是徒然無功的。
3. 「如旅泊之人」即指眾生流浪生死海中；今「忽蒙天王賜〔與〕以華

⁴⁹ CBETA, T19, no. 945, p. 122, a14-21

屋」，即經佛指授而入此「如來藏心」，但雖獲此「大宅」必當「要因門入」。謂當有入門的關鑰。

4. 要「捐捨小乘（明非「小教」），必獲如來無餘涅槃本發心路（此指菩薩「大乘」的「無餘涅槃」即不生不滅的「究竟涅槃」之意。）」才是「本發心路」——此回溯到佛在前文問及「當初發心」因緣——從「真心」下手為因緣。
5. 「令有學（未得無學位果位）者從何攝伏疇昔攀緣（妄識），得陀羅尼入佛知見。」——如何從「妄識」轉入「真心」始得入「佛知見」。

《首楞嚴經》卷 4：

爾時，世尊哀愍會中緣覺、聲聞（「小教」），於菩提心未自在者，及為當來佛滅度後末法眾生發菩提心，開無上乘妙修行路，宣示阿難及諸大眾：「汝等決定發菩提心，於佛如來妙三摩提不生疲倦，應當先明發覺初心『二決定義』。云何初心『二義決定』？阿難！第一義者，汝等若欲捐捨聲聞，修菩薩乘入佛知見，應當審觀『因』地發心與『果』地覺為同？為異？阿難！若於『因』地，以生滅心為本修因，而求佛乘不生不滅，無有是處。」⁵⁰

⁵⁰ 《楞嚴經》卷 6 (CBETA, T19, no. 945, p. 122, a23-b3)

又云：

汝今欲令見聞覺知遠契如來常樂我淨，應當先擇死生根本，依不生滅圓湛性成，以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺，得元明覺，無生滅性為因地心，然後圓成果地修證。（「頓教」）⁵¹

（一）此所謂的「第一要義」

1. 要在確立「因」地之發心，所謂「因地不〔真〕直，果招紆曲。」⁵² 如以「生滅心」求成佛果地「不生滅心」則是不可能的。故必以「無生滅性，為『因』地心」始能「圓成『果』地修證」。——因果相應。
2. 所謂「應當先擇死生根本，依不生滅圓湛性成，以湛旋其虛妄滅生，伏還元覺，得元明覺。」此中「依不生滅圓湛性」即是「死生根本」——當係指「變易生死」言的。而借此以反轉「虛妄滅生（虛妄生滅）」，得到「元明覺（即不生滅性）」。「依不生滅圓湛性」
3. 關鍵則在「令見聞覺知遠契如來常樂我淨」者，「見聞覺知」即在從「六根門頭」下手。從『因』地直契如來『果』德的「常樂我淨」——不生滅性，即常樂我淨之「涅槃四德」。
4. 「世尊哀愍會中緣覺、聲聞（「小教」），於菩提心未自在者，及

⁵¹ CBETA, T19, no. 945, p. 122, b24-28

⁵² CBETA, T19, no. 945, p. 132, c21

為當來佛滅度後末法眾生發菩提心，開無上乘妙修行路。」此中哀愍且接引緣覺、聲聞等「小乘教」，而在佛滅度後的「末法」（一如《法華經》為「五濁惡世」開示悟入佛的知見。此乃佛以一大事因緣出現於世之故也。即使阿羅漢、辟支佛以及教前、地上菩薩均所不能測之佛智也。）——為末法眾生發菩提心，示無上乘妙修行路。

（二）有關「第二要義」

《楞嚴經》卷4：

第二義者，……應當審詳煩惱根本，此無始來發業潤生誰作？誰受？阿難！汝修菩提，若不審觀煩惱根本，則不能知虛妄根、塵；何處顛倒處尚不知，云何降伏取如來位？阿難！汝觀世間『解結』之人，不見所『結』，云何知『解』？不聞虛空被汝墮裂。何以故？空無相形，無『結解』故。（反面說）則汝現前眼耳鼻舌及與身心，六為賊媒自劫家寶，由此無始眾生世界生纏縛故，於器世間不能超越。⁵³

以上可從以下諸點分析：

1. 煩惱根本，乃從無始來「發業潤生」--不斷「起惑造業」潤澤三界六道而輪迴不絕。但這「誰作？誰受？」
2. 「不知虛妄根、塵，何處顛倒？」「不見所『結』，云何知

⁵³ CBETA, T19, no. 945, p. 122, c3-12

『解』？」不知賊，如何降賊？

3. 「眼耳鼻舌及與身心，六（「六根」）為賊媒自劫家寶。」即六根為賊媒介，「自劫家寶」者，隱含賊本即家人—即「家賊」之意。（「終教」）---六根乃發業潤生之本。

又《楞嚴經》卷 4：

汝今欲逆生死欲流，返窮流根至不生滅，當驗此等六受用根，誰合？誰離？誰深？誰淺？誰為圓通？誰不圓滿？若能於此悟圓通根，逆彼無始織妄業流，得循圓通，與不圓根日劫相倍，我今備顯六湛圓明，本所功德數量如是，隨汝詳擇其可入者，吾當發明令汝增進。十方如來於十八界，一一修行皆得圓滿無上菩提，於其中間亦無優劣；但汝下劣未能於中圓自在慧，故我宣揚，令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根一時清淨。⁵⁴

此段可分析如下諸點：

1. 如欲逆生死欲流，返窮流根至不生滅（佛乘「不生不滅」）。當從六根下手⁵⁵。

⁵⁴ CBETA, T19, no. 945, p. 123, a5-14

⁵⁵ 有關「六根門頭」事：《景德傳燈錄》卷 3：「（異見）王怒而問曰：何者是佛？（波羅提）答曰：見性是佛。王曰：師見性否？答曰：我見佛性。王曰：性在何處？答曰：性在作用。王曰：是何作用？我今不見。答曰：今見作用，王自不見。王曰：於我有否？答曰：王若作用，無有不是。王若不用，體亦難見。王曰：若當用時，幾處出現？答曰：若出現時，當有其八。王曰：其八出

2. 但此六根，從它的合離、深淺，何者最為圓通？若能於此悟圓通根，才能逆彼無始織妄業流。緊要者當在選其中最為圓通者，為後「耳根圓通」留下伏筆。
3. 下句：「十方如來於十八界」句，謂十方如來多從「十八界」即六根、六識、六塵入手，由此而得「一一修行皆得圓滿無上菩提」，雖然「於其中間亦無優劣」；但因「汝下劣未能於中圓自在慧，故我宣揚，令汝但於一門深入。」此隱然是從其中最適合此方世界根性者，妙選其一以深入之。

現，當為我說。波羅提即說偈曰：在胎為身，處世名人；在眼曰見，在耳曰聞；在鼻辨香，在口談論；在手執捉，在足運奔。（即指六根門頭）遍現俱該（恆河）沙界，收攝在一微塵。識者知是佛性，不識喚作精魂。王聞偈已，心即開悟。」固自見性之所在，近則不出「六根門頭」，廣則恆沙國土。此意與前《楞嚴經》義：「雖近具（六）根中，而實量周沙界。遍為萬法實體。」相同。

又《六祖壇經》〈悟法傳衣〉：「若見一切法心不染著，是為無念。用即遍一切處，亦不著一切處。但淨本心，使六識出六門（六根），於六塵（染）中無染無雜（淨），來去自由，通用無滯（染淨無二），即是般若三昧。〈定慧一體第三〉：「念者，念真如本性（非無）；真如，即念之體（無念：性空），念（依無念之體而有之念—不礙緣起），即是真如之用（體用一如—即定之慧）。……六根雖有見聞覺知（生滅心：「染」），不染萬境（不生滅：「淨」）（性相圓融：染淨無二），而真性常自在。故云：能善分別諸法相（緣起），於第一義而不動（性空）（「終教」）。」足見禪門乃善用六根門頭之妙用，正從「如來藏」思想而來。

4. 其中，另一重點在「一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨。」此中當更點出「六知根」入手——六根孰殊勝，一根圓通，根根圓通。（「圓教」）

《楞嚴經》卷 4：

隨拔一根脫〔黏〕粘內伏，伏歸元真發本明耀；耀性發明，諸餘五〔黏〕粘應拔圓脫，不由前塵所起知見，明不循根寄根明發，由是六根互相為用。⁵⁶

茲先分析其義如下：

1. 「隨拔一根脫〔黏〕粘內伏，伏歸元真發本明耀。」謂選拔一根，「脫粘內伏」者，謂脫離六結之粘，「內伏」者，借反聞聞自性。「伏歸元真」句即返歸元來真如本來明耀的本性（不生滅性）。
2. 如是「諸餘五粘應拔圓脫（「頓教」）……由是六根互相為用（「圓教」）。」選拔一根為圓通，則能「六根互相為用。」——此即「事事無礙」之「圓兼頓教」。

七、流轉與還滅均在六根

輪轉生死，以至速證解脫均汝六根——「速」者，乃謂「一超直入」，而「一根圓通，即根根圓通」乃屬「圓教」而兼「頓教」之旨。

《楞嚴經》卷 5：「阿難白佛言：「世尊！如來雖說第二義（第一要

⁵⁶ CBETA, T19, no. 945, p. 123, b26-29

點）門，今觀世間『解結』之人，若不知其所『結』之元，我信是人終不能『解』。……今日身心云何是『結』？從何名『解』？」⁵⁷「解結」即是解除「六結」：動結、靜結、根結、覺結、空結、滅結。此即作為下文伏筆。

《楞嚴經》卷5：

於是阿難及諸大眾，俱聞十方微塵如來異口同音告阿難言：「善哉，阿難！汝欲識知俱生無明，使汝輪轉生死結根，唯汝六根更無他物。汝復欲知無上菩提，令汝速〔證〕登安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根更非他物。⁵⁸

此明點出輪轉生死之結根以及速證解脫都屬「六根」。——妄與真而一來源：「終教」思維。

佛告阿難：「根、塵同源，縛脫無二，識性虛妄猶如空花。阿難！由塵發知，因根（六根）有相（六塵），相見無性，同於交蘆（互相依存而暫有，非本有也。）是故汝今，知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃、無漏真淨。云何是中，更容他物？」爾時，世尊欲重宣此義，而說偈言：……言妄顯諸真，妄真同二妄，（真妄不二）猶非：真、非真，云何見（能）所見（所）？（能與所同源）中間無實性，是故若交蘆（無二體）；

⁵⁷ CBETA, T19, no. 945, p. 124, b14-19

⁵⁸ CBETA, T19, no. 945, p. 124, b28-c4

結解同所因，聖凡無二路。（結解在六根，六根結縛，則為凡；六根解縛，則為聖。生死、涅槃都在六根）汝觀交中性，空有二俱非（根塵同源，緣起故「根結」，性空故「根解」）；迷晦即無明（迷即晦，為無明），發明便解脫（發明，即解脫）。（如雲翳即無明，雲開即復明）解結因次第（色陰開二、受、想、行、識次第解結），六解一亦亡；根選擇圓通，入流成正覺。陀那微細識，習氣成暴流；真非真恐迷，我常不開演。……，十方薄伽梵，一路涅槃門。⁵⁹

（一）試分析首句：「根、塵同源，縛脫無二，識性虛妄猶如空花。阿難！由塵發知，因根（六根）有相（六塵），相見無性，同於交蘆」

此明根（能、見）與塵（所：相）和合而有「識性」，但根之與塵同於交蘆相依存，而實無性。是故「識性」賴此虛妄如空花。又如何而有？是知「根塵同源，縛脫無二。」同於虛妄，故縛之與脫豈異。此二俱屬一，故屬「終教」思維。⁶⁰

⁵⁹ CBETA, T19, no. 945, p. 124, c6-29

⁶⁰ 有關識心在「根、塵之中」於前「七番破處」之「執在中間」一段，可資參觀而對照之，如下：

《楞嚴經》卷 1：「汝心若在根、塵之中，此之心體（識）為復兼二？為不兼二？若兼二者（根，屬有知，色塵：無知），物體雜亂（有知與無知雜亂），物非體知（兩物如何能從一心體而加認知），成敵兩立（知與無知，成相敵對

至有關前論「七大即性周遍」處，有謂「識性無緣，因於六種根塵妄出」，亦足資參證。以上足知《楞嚴經》再再處處顯現：破「識心」之思維：即「破識顯根」、「捨識用根」之理——係以如來藏「終教」思想，取代唯識「始教」思想之重要關鍵性問題。今以華嚴「五教」思想說明之，灼然可知。

（二）再分析：「知見立知，即無明本；知見無見，斯即涅槃、無漏真淨。」

其中，「知見」即是本覺，若立一「知見」，則是頭上安頭，自屬認跡為履⁶¹。當下覺知本體，若更加一「知」，即屬第二念的「意識」，猶如錯認「複製品」為原件。故曰「知見立知，即無明本」故曰：「知見無見，斯即涅槃、無漏真淨。」一簡言，但當排除「知見」之能、所兩邊，乃屬當下即是。「知見」當下即足，不可再立「知」，否則即是頭上安頭——「頓教」也。

（三）「言妄顯諸真，妄真同二妄，（真妄不二）猶非：真、非真，云何見（能）所見（所）？（能與所同源）中間無實性，是故若交

之兩體）云何為中？兼二（既非同根之有知，亦非同塵之無知）不成，非知、不知即無體性（體性相異，無自而合），中何為相（如水與火、油，如何和合成相）？是故應知，當在中間，無有是處。」於根、塵與「（識）心」不得相和合，而「識性」之「虛妄猶如空花」，於是可知。

⁶¹《莊子·天運》：「夫迹，履之所出，而迹豈履哉！」

蘆（無二體）；結解同所因，聖凡無二路。」妄之與真，凡之與聖，乃對立之兩邊；倘不落真妄、能所對立之兩邊，即是「圓教」義。

（四）「解結因次第（色陰開二、受、想、行、識次第解結），六解一亦亡。根選擇圓通，入流成正覺。……，十方薄伽梵，一路涅槃門。」其中，「解結因次第」者，固屬「頓教」——「一超直入如來地」。而「六解一亦亡」，則屬「圓教」；合前後二文，則為「圓頓」教了。

八、結解因次第，六解一亡——綰巾六結

《楞嚴經》卷 5：

如來於師子座，……如是綰次綰疊花巾（喻如來藏性一真本體）總成六結，一一結成，……此寶花巾，汝知此巾元止一條，我六綰時名有六結（動、靜、聞、覺、空、滅），……六結不同，循顧本因一巾所造，令其雜亂終不得成，則汝六根亦復如是，畢竟同中生畢竟異（六根未結之先，本是如來藏妙真如性，本無同異，原非一六，既結之後，見相俄興）。……尚不名一，六云何成？」佛言：「六解一亡亦復如是。」⁶²

⁶² CBETA, T19, no. 945, p. 125, a7-b5

《楞嚴經》卷5：

是故阿難！隨汝心中選擇六根，『（六）根』『（六）結』若除，塵相自滅，諸妄銷亡，不真何待。佛言：六根解除，亦復如是。此根初解，先得人空（除人執）。空性圓明（除法執），成法解脫。解脫法已，俱空不生。（除空執）⁶³

以上是說明借六根以結六結的修行的過程：人空—法空—空空，其中：「六解一亡」即是「六根」本是如來藏性，經過「六結」：動、靜、聞、覺、空、滅—的過程。詳見下文所述。

九、觀音耳根圓通

（一）「歸元性無二，方便有多門。」

《楞嚴經》卷6：

於是如來告文殊師利法王子：「汝今觀此二十五無學諸大菩薩及阿羅漢，各說最初成道方便，皆言修習真實圓通，彼等修行實無優劣、前後差別；我今欲令阿難開悟，二十五行誰當其根？兼我滅後，此界眾生入菩薩乘求無上道，何方便門得易成就？」

文殊師利法王子奉佛慈旨，即從座起頂禮佛足，承佛威神說偈對

⁶³ CBETA, T19, no. 945, p. 125, b19-26

佛：「歸元性無二，方便有多門。聖性無不通，順逆皆方便；初心入三昧，遲速不同倫。」⁶⁴

雖則說廿五圓通，各各皆圓通，但其中與我娑婆世界有殊緣的則為「耳根圓通。」

《楞嚴經》卷6：「色想結成塵，精了不能徹；如何不明徹，於是獲圓通？音聲雜語言，但伊名句味；一非含一切，云何獲圓通？」⁶⁵以下一一揀別「六塵」、「五根」、「六識」、「七大」後，獨選「耳根」得殊勝圓通。

（二）獨選耳根

【擊鐘驗常——證聞性不滅】

《楞嚴經》卷4：

即時，如來勅羅睺羅擊鐘一聲，問阿難言：「汝今聞不？」阿難大眾俱言：「我聞。」

鐘歇無聲，佛又問言：「汝今聞不？」阿難大眾俱言：「不聞。」時，羅睺羅又擊一聲，佛又問言：「汝今聞不？」阿難大眾又言：「俱聞。」佛問阿難：「汝云何聞？云何不聞？」阿難大眾俱白佛言：「鐘聲若擊則我得聞，擊久聲銷，音響雙絕，則

⁶⁴ CBETA, T19, no. 945, p. 130, a8-27

⁶⁵ CBETA, T19, no. 945, p. 130, a27-b2

名無聞。」

如來又勅羅睺擊鐘，問阿難言：「爾今聲（聞聲）不？」阿難大眾俱言：「有聲。」少選（一會兒）聲銷，佛又問言：「爾今聲不？」阿難大眾答言：「無聲。」有頃，羅睺更來撞鐘，佛又問言：「爾今聲不？」阿難大眾俱言：「有聲。」佛問阿難：「汝云何聲？云何無聲？」阿難大眾俱白佛言：「鐘聲若擊，則名有聲，擊久聲銷，音響雙絕，則名無聲。」佛語阿難及諸大眾：「汝今云何自語矯亂（矛盾）。」大眾阿難俱時問佛：「我今云何名為矯亂？（一下說聽到，一下說未聽到。不知內中含有能聽聲塵，必有聞性，若無聞性，如何能知有、知無？--只知生滅聲塵之相，不知有不生滅之常性。）」

佛言：「我問汝聞（有否聞到），汝則言聞；又問汝聲（聽聞到聲），汝則言聲。惟聞與聲報答無定（聞與聲回答不一），如是云何不名矯亂？阿難！聲銷無響，汝說無聞，若實無聞，聞性已滅同于枯木（聞性已無），鐘聲更擊，汝云何（聞）知？知有知無，自是聲塵（聲塵有有無）或無或有，豈彼聞性為汝有無（聞性無有無）？聞實云無，誰知無者（無聞誰知無）？是故，阿難！聲於聞中自有生滅（聲有生滅），非為汝聞聲生聲滅（聞無生滅），令汝聞性為有為無。汝尚顛倒惑聲為聞，何怪昏迷以常為斷。終不應言，離諸動靜、閉塞、開通說聞無性。」

如重睡人眠熟床枕，其家有人於彼睡時擣練舂米，其人夢中聞舂擣聲，別作他物，或為擊鼓、或復撞鐘，即於夢時自怪其鐘為木石響，於時忽寤遄（忽然）知杵音，自告家人：『我正夢時，惑此舂音將為鼓響。（錯謬聽聞）』阿難！是人夢中豈憶靜搖、開閉、通塞，其形雖寐（不覺：妄）聞性不昏（覺：真），縱汝形銷命光遷謝，此性云何為汝銷滅？以諸眾生從無始來，循諸色聲逐念流轉（隨順追逐外境），曾不開悟性淨妙常（常住真心），不循所常，逐諸生滅，由是生生雜染流轉；若棄生滅，守於真常（不生滅性），常光現前，塵、根、識心應時銷落，想相為塵、識情為垢，二俱遠離，則汝法眼應時清明，云何不成無上知覺？」⁶⁶

此段重點今表示之如下：

聲塵：生滅法（緣起—用：隨緣）——聞性：不生滅性（性空—體：不變）
 棄「生滅法（相）」（塵、根、識心）——守於「真常」（不生滅「性」）
 ——此為「因地」修道之理——逆生死流⁶⁷

⁶⁶ CBETA, T19, no. 945, p. 123, c27-p. 124, b5

⁶⁷ 不生滅性（性空：法身：「體」）——生滅（隨緣：報身與化身：「用」）——此為諸法在「果地」之體用。

（三）此方真教體，清淨在音聞

《楞嚴經》卷 6：

佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞；欲取三摩〔地〕提（楞嚴大定），實以聞中入。離苦得解脫，良哉觀世音，…妙音觀世音，梵音海潮音，……譬如人靜居，十方俱擊鼓，十處一時聞，此則圓真實。目非觀障外，口鼻亦復然，身以合方知，心念紛無緒；隔垣聽音響，遐邇俱可聞，五根所不齊，是則通真實。音聲性動靜，聞中為有無，無聲號無聞，非實聞無性；聲無既無滅，聲有亦非生（聞性不生滅），生滅二圓離（離生滅之二相之「生滅心」，圓湛常住），是則常真實（常住真心之「不生滅心」）。縱令在夢想，不為不思無（不隨有無而有無），覺（聞性本體）觀（聞性照用，寂而常照）出思惟，身心不能及（兼眼、鼻、舌三根，不能相及）。今此娑婆（堪忍）國，聲論得宣明（賴聲宣暢義理而明了）。眾生迷本聞，循聲故流轉；阿難縱強記，不免落邪思（迷本聞之理），豈非隨所淪，旋流獲無妄。阿難汝諦聽，我承佛威力，宣說金剛王，如幻不思議，佛母（出生諸佛故曰母）真三昧⁶⁸。汝聞微塵佛，一切祕密門，欲漏不先除，畜聞成過誤。將聞持佛（佛身）佛（佛法），何不自聞

⁶⁸ 即首卷經文：「有三摩提，名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來，一時超出，妙莊嚴路。」

（聞根）聞（聞性）（總謂與其受持佛所說法，何不自從本聞性中反聞而得之）？聞（妄聞，乃攬塵而結成根）非自然生，因聲有名字（因外塵之動靜而有）；旋（反）聞與聲脫，能脫欲誰名（誰復名根—根已脫也）？一既返源，六根成解脫。……元依一精明（依真妄和合而起），分成六和合（和合根塵六性不同）一處成休復，六用皆不成。塵垢應念銷，成圓明淨妙，餘塵尚諸學（指等覺菩薩尚有一分生相無明未破），明極即如來。大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。此是微塵佛（十方三世一切佛），一路涅槃門，過去諸如來，斯門已成就；現在諸菩薩，今各入圓明，未來修學人，當依如是法。我亦從中證，非唯觀世音。誠如佛世尊，詢我諸方便，以救諸末劫，求出世間人，成就涅槃心，觀世音為最。……願加被未來，於此門無惑，方便易成就；堪以教阿難，及末劫沈淪，但以此根修，圓通超餘者，真實心如是。⁶⁹

試加分析如下：

1. 「此方真教體，清淨在音聞；欲取三摩〔地〕提（楞嚴大定），實以聞中入。」佛在娑婆界中說此法門，乃應此方之機而有。
2. 耳根的特殊，如「十方擊鼓，十處一時俱聞。」此求諸其他五根所不俱。

⁶⁹ CBETA, T19, no. 945, p. 130, c17-p. 131, b22

3. 進一步說：目不能觀隔障（如紙，如牆）之外的物，口、鼻也是如此的；身必須在碰觸到才能感覺，妄想心念頭紛亂難以收攝。而耳根不然，遠近都可聽聞到。
4. 聞性不隨聲塵的有無而有無，聞性是 不生滅的。縱使夢想之中，一聞聲響即能聽聞，足見「其形雖寐，聞性不昏。」此是其他五根所不能及的。
5. 「元依一精明（依真妄和合而起），分成六和合（和合根塵六性不同）」謂一真妄和合之根性，而分生六根不同的眼、耳、鼻、舌、身、意的六根，但其源自一精明之真性。意謂六根根性同源而生，「一既返源，六根成解脫。」是故一根解脫，六根俱能脫。是合「圓頓為一」的思維。
6. 「反聞聞自性」能成無上道的圓通法門。是十方三世一切佛，得涅槃門之道，未來修學人，也當依如是法。而僅是觀世音如是成就得果而已！
7. 以救度末劫求出世間人，也能成就涅槃心。其中，以觀世音法門為最。希望對此法門勿生疑惑，此法門是方便而易成就的；能夠教像阿難這類多聞根器者，以及在末劫易於沈淪的眾生，只要以此根修，而得圓通，其法必然超過其他法門。「真實心如是」，更在反覆叮嚀，切勿耽誤。——佛陀慈悲善攝，有如是者！

十、耳根圓通之修法——獨選耳根

《楞嚴經》卷6：

爾時觀世音菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：「世尊！憶念我昔無數恒河沙劫，於時有佛出現於世名觀世音，我於彼佛發菩提心，彼佛教我從聞思修入三摩地。初於聞中入流亡所，所入既寂，動靜二相了然不生，如是漸增，聞、所聞盡，盡聞不住，覺、所覺空，空覺極圓，空、所空滅，生滅既滅寂滅現前，忽然超越世出世間，十方圓明獲二殊勝：一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」⁷⁰

觀世音菩薩說明往劫亦有一名「觀世音佛」的，教修「入三摩地」之法，即如下文所敘。足見同修此法而成者即同名「觀世音」，這法門是「一者上合十方諸佛本妙覺心，與佛如來同一慈力；二者下合十方一切六道眾生，與諸眾生同一悲仰。」其殊勝可知。今試分析其修法如下述。

先總明其層次如下：

層層遞進：由「塵（動靜二塵）」——「聞（能聞、所聞）」——覺（能覺、所覺）——空（能空、所空）——「生滅既滅，寂滅現前。」

⁷⁰ CBETA, T19, no. 945, p. 128, b16-25

照應前文：「此根初解，先得人空（除人空）。空性圓明（除法空），成法解脫。解脫法已，俱空不生。（除空執）」並借「五蘊實相⁷¹」之理，以會通之。

「六結」由外入內，由淺至深：一層剝去一層，如剝芭蕉然。先除其所，次及其能；能後又自有體，體又分能所，反覆深入。

其思維模式正如老子所謂：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無，無為而無不為。」

次第結解修證——觀音耳根圓通表解——據交光《正脈疏》：

解六結	觀音解結修證	破五陰	得三空
動結	原文：「初於聞中，入流（法性之流）亡所。」——此解「動結」 解：最初於耳根聞性之中（非肉耳、非耳識、非意識），下手起修，入流照自性（耳根順聞出流奔聲——順聲奔聲	破色陰	人空

⁷¹ 五蘊實相：據大明三藏法數，一切眾生皆由色、受、想、行、識五法積聚而成身，此五蘊即為真如實相之理，故稱五蘊實相。即：（一）色蘊實相：謂色是質礙幻色，凡緣生法即是空，故即幻色而明真空之實相。（二）受蘊實相：謂受是六根幻受，亦緣生法，故即幻受而即真空之實相。（三）想蘊實相：謂想是取緣生幻想，故即幻想而即真空之實相。（四）行蘊實相，謂行是造作幻行，即幻行而即真空之實相。（五）識蘊實相：謂識是分別幻識，即幻識而即真空之實相。

	外注：如車聲、人聲、風、雨、鐘、鼓等可意音、不可意音、俱非音等，向外攀緣馳騖，隨境而轉者，乃無始劫來如是輪迴不止，一刻不停，故不得解脫；此即結縛之元。 今返聞自性，即入不生不滅法性之流，此即解脫之本）——就先解脫聲塵之「動結」（於聲塵中，不為所轉，則聲塵不亡而自亡，即於其中得解脫，然非聞性亡）。然動塵已滅，靜塵方現，而靜塵之境，亦未可著，當知靜塵亦是結，亦宜解之。		
靜結	原文：「所入既寂，動靜二相，了然不生。」——此解「靜結」 解：既亡動塵，仍當反聞入流照自性，不住靜境，直到動靜二塵俱解，有聲、無聲二塵俱泯，才能達到俱寂之境（非惟境靜須寂。乃動靜二塵，至此俱寂之境，故曰「了然不生」）——動靜二結，乃是色陰區宇，解此即破「色陰」。	破色陰	
根結	原文：「如是漸增，聞所聞盡。」——能聞是「根」，所聞是「塵」：此解「根結」 解：動靜二塵——即二結已解——外塵，「根結」斯現（屬「受陰」），亦復是結，亦當解除。仍用反聞功夫，漸次增進，加功用行，定力轉深，非但所聞動靜二塵，了然不生，即能聞之根，亦隨所聞以俱盡（塵既不緣，根無	破受陰	

	所偶，到此根結亦解，無有能受所受，則「受陰」破矣）。		
覺結	原文：「盡聞不住，覺所覺空。」——能覺是「智」，所覺是「境」：此解「覺結」 解：能聞和所聞俱盡，根塵雙泯之境，六用不行，識無從生。仍餘一覺（湛一無邊之境現前，若住此盡聞之境，但得我空，未得法空，則永墮無為深坑），故復加功用行，進觀聞性，至能覺之智，與所覺之境，二俱空寂，泯然無復對待（此破「法執」，得「法空」。——破「想陰」）。	破想陰	法空
空結	原文：「空覺極圓，空所空滅。」——能空是「理」，所空是「覺」：此解「空結」 解：既空能覺之智和所覺之境，則覺結雖解，空亦是結，亦當解結，以能空所空，二俱宛在，空性未圓（若迷於空理，不能放捨，即有理障）。還當進修，入流照性，參究空何所依，直至「所空」之境滅，即「能空」之空亦滅。始破「行蘊」。	破行陰	
滅結	原文：「生滅既滅，寂滅現前。」——生是滅結，滅是空結：此解「滅結」 解：如前動滅，靜生；靜滅根生；根滅覺生；覺滅空生；空滅滅生，六結悉生滅法。故當還元一切生滅法。	破識陰	空空

	如今「滅結」亦當解除。（此結不解，恆住俱空之境，猶為圓通細障—無明細惑），禪門所謂「貼體汗衫，末後牢關。」此結一解，乃能親見本來面目。故必滅此滅結，則寂滅真理現前（此寂，非對動之寂，從無始來，本不生滅之寂。此滅，亦非對生之滅，從無始來，本自無生之滅。即觀智還原，一切生滅悉皆滅已，此去更無可滅，如是「水落石出」真體現前。又如鏡自圓明，豈待外求哉！乃如來藏妙真如性，為真心之全體）——如是破「識蘊」矣。		
--	---	--	--

1. {
 - 初於聞中——即耳根聞性之中，知不生滅性。
 - 入流——順聞奔聲外，曰「出流」，反照聞性，曰「入流」（入法性流，逆生死流）
 - 亡所——亡卻一切世間聲塵（如人聲、車聲等音聲），亡所聞者。——即解「動結」
2. {
 - 所入既寂
 - 動靜二相
 - 了然不生
 { 既亡聲塵動結，更亡「靜結」。——即解「塵（動、靜）結」（色蘊空）——動、靜、「根結」解，得「人空」
3. {
 - 如是漸增——外之「塵結」既解，內之「聞性」尚在，還要漸次向內增進。
 - 聞所聞盡——能聞是根，所聞是塵。至此盡矣。——解「根結」⁷²（受蘊空）

⁷² 反聞中離塵後，根結斯現。仍作反照工夫，漸次增進，非但所聞動、靜二塵不動，即能聞之根，亦隨反聞以俱盡；至此「根結」已除，無有能受與所受。

4. { 盡聞不住——盡了聞性，根塵雙亡，六根不行，尚有覺性在，仍然不可住此。
覺所覺空——能覺是智，所覺是境，二俱皆空。——解「覺結」（想蘊空）
5. { 空覺極圓——覺性已空，仍有一空性在，未能極圓。
空所空滅——能空是理，所空是覺；二俱滅矣——解「空結」（行蘊空）——解覺結、空結——得「法空」
6. { 生滅既滅——無明細惑之生滅法⁷³，仍要去除。生滅細障必須盡淨。
寂滅現前——如是不生不滅之本性，廓然現前。——解「滅結」（識蘊空）——得「空空」⁷⁴

從生滅法言：如動滅靜生——靜滅根生——根滅覺生——覺滅空生——空滅滅生：六結皆生滅法，故滅結亦當滅除；而至此「生滅法滅」，即可說「滅滅」：至此當「無可生」更「無有滅可滅」矣。

結論

《楞嚴經》自來爭論多端，莫可究詰。本論文不用現代學術的一般方法作研究，而直接借華嚴「五教」思維的方式來解析《楞嚴經》義

⁷³ 禪宗所謂「貼體汗衫，破末後牢關，始見現本來面目矣。」

⁷⁴ 空空時，一切生滅法，更無可滅，如是妄窮真露，察滅真如現矣。此滅非對生之滅，乃是如來藏妙真如性，絕待真心地是也。所謂「解脫法已，俱空不生。」

理，亦可說借鏡傳統佛教中一歸納大小乘等不同思想，並將所有佛理一一綜合融貫後之「判教」方式——可說層次分明，清晰明瞭。所謂「古調雖自愛，今人多不彈。」乃擺脫向來以版本、目錄學等現代學術研究法的葛藤，直接從義理著手，入其窠竅。

若錯認「識性（妄心）——生滅」來修道，則為「因地不真，果招紆曲。」要當以「真心：不生滅性」為本修因，則「因該果海，果徹因緣。」「解結因次第（色陰開二、受、想、行、識次第解結）（頓），六解一亦亡（「圓」）。」「一根既返原，六根成解脫（圓）」為直接了當的圓頓教修法。《楞嚴經》注疏中常有「破識顯根」及「捨識用根」之說法。乃即捨，或破「生滅之妄心」真接用「不生滅之真心」。又「使汝輪轉生死結根，唯汝六根更無他物。汝復欲知無上菩提，令汝速〔證〕登安樂解脫寂靜妙常，亦汝六根更非他物。」亦可說，無論輪轉生死，以至解脫寂靜，都不出此「六根門頭」。是亦可說即「生滅心」的「六根（耳識之聲塵）」直達「不生滅心」之「耳根之聞性」；乃係捨與破之實義。就華嚴思想言，即捨卻「賴耶緣起」之「始教」，而直用「如來藏緣起」之「終教」，更進而進探「頓教」與「圓教」之說。故常為禪門「圓頓」法門所喜用。⁷⁵

總言之，《楞嚴經》無論就其理論以至與實踐方式，無不合乎佛法「一實相印」理，依此義而修之，必得修行證果，又何疑乎？寧不觀：

⁷⁵ 其中「大勢至菩薩圓通章」亦為淨土宗所樂道。

歷來古德未嘗有人加以質疑，且實修實證者代不乏人。非其經之確屬正知見，合於佛法不可移易之理。寧得如是乎？2004年5月16日在「佛教與文學學術討論會」（由玄奘大學宗教系與中文系舉辦）曾以華嚴「五教」思維詮釋《十牛圖頌之禪學詮釋》⁷⁶即是借「五教」的「研究方式」以詮釋「禪」，本文則借此以詮釋「經典」。這都是另類的思維與研究方式，當也是一種嚐試。故不自揣謏陋，書此，亦請有識者之指正云爾。

附：【大勢至菩薩念佛圓通章】——勢至根大分

《楞嚴經》卷5：

大勢至法王子與其同倫五十二菩薩即從座起，頂禮佛足而白佛言：
我憶往昔恒河沙劫，……其最後佛名超日月光，彼佛教我念佛三昧。譬如有人，一專為憶一人專忘，……十方如來憐念眾生如母憶

見《玄奘人文學報》（2005年2月），頁71-84。摘要：宋普明禪師《十牛圖頌》與廓庵禪師《十牛圖頌》是禪學吸取中國詩學之精華，將高深的禪理以詩與圖畫的形式表達出來，自非常具有創意性。換言之禪學借著詩學巧妙的表達了禪的高超境界。自來研究者多從就《十牛圖頌》從文獻、版本或真偽等加以考證。本文擬借華嚴「五教」與臨濟義玄禪師《四料簡》（奪境不奪人、奪人不奪境，人境俱奪、人境俱不奪）作為詮釋之依據，將禪詩中深層的內蘊彰顯出來。將人與境之能所間二分（始教）與至二而不二（終教），以至能所一如（頓與圓），來解析之。

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（事憶念—能念、所念分明，毫無雜緣；理憶念—能念所念一如）念佛，現前當來必定見佛（事念成就—見化身—他佛；理念成就—見真身—自佛）去佛不遠，不假方便自得心開，如染香人身有香氣，（上根染佛心香—法身；中根染佛身香—（勝）應身—方便有餘土，及實報土；下根染佛名香—化身—凡聖同居土）此則名曰香光莊嚴。我本因地（以不生滅心為因地）以念佛心入無生忍，（該因徹果）今於此界攝念佛人歸於淨土。佛問圓通，我無選擇，都攝（唯攝一精明，則一精既攝，六用不行，而六根都攝矣）六根，」（外不擇眼耳的六根之相，內不擇見聞等六根之用）淨念相繼得三摩地斯為第一！⁷⁷

念佛三昧：「事念（因）」至「事一心（果）」、理念（因）至理一心（果）（事者，能所為二，屬「始教」。然佛與眾生本一，又屬「終教」）、理念（能所為一，屬「頓教」，只修一佛，即圓滿佛果，則兼「圓教」。）

圓瑛《楞嚴經講義》：

此根大圓通，乃都攝六根，非單修一根。如觀世音不預六根之列，而獨殿後者，有三意：一、知佛密意，於前教令圓入一科中，已密示耳根為最優。二、知此方眾生，耳根最利，易於修

⁷⁷ CBETA, T19, no. 945, p. 128, a21-b6

證，如文殊云：「此方真教體，清淨在音聞。」三、知若對多聞之阿難，一向慣用耳根，但令不順聞聲，而流照性，使可就路還家；順流聞聲，即是結縛之元，乃為生死本。逆流照性，即是解脫之要，可入涅槃門。故觀音殿後，敘述解結修證，廣談利生大用，以啟阿難羨慕之心。大勢至亦知佛密意，若對此方機宜，修證楞嚴大定，固是耳根為最，若論普被三根，橫超生死，惟有念佛法門，最簡易、最圓頓，堪稱第一，故說在識大後。⁷⁸

以上說明大勢至念佛圓通與觀音耳根圓通之關連，頗能釋二種圓通之疑，足資參考。

又曰：

今本章念佛，乃是持名念佛，有事念理念之分：事念者，有能念之心，所念佛號，一心繫念於佛，心佛不相捨離。余常示人：事念之法，心中惟有佛，佛外更無心，口念心念，心唸口念，字字從心起，字字從口出，字字從耳入。如是念法，不至昏散，念念相繼，無有間斷。設若念久口燥，心唸口不念則可，口念心不念則不可。更有二喻，以喻念佛之法：一、當如貓捕鼠，提起全副精神，身毛皆豎。又當如雞抱卵，放下一切思想，飲啄渾忘。果能如是念佛，雖為事念，不但往生可必，而悟理亦自可期。如空

⁷⁸ 圓瑛《大佛頂首楞嚴經講義》（台北：佛陀教育金會，2006年），頁841

谷禪師云：「不必參念佛是誰，直爾純一念去，亦自有悟日」是也。理念者不必別舉話頭，只須把一句阿彌陀佛，即念反觀，能念心外，無有佛為我所念心即是佛，所念佛外，無有心能念於佛佛即是心，能所雙亡，心佛一致，此即中道，理性念佛。終日念佛，終日無佛可念，終日無念，終日念念念佛；若言其有，則能念之心，了不可得，所念之佛，離相絕名；若言其空，則能念之心，靈靈不昧，所念之佛，歷歷分明。如是念佛，空、有不立，心、佛一如，則持名念佛，通乎實相。雖然四種念佛，後後深於前前，而理念功成，亦前前徹於後後也。⁷⁹

有關「三昧」：

即一心不亂，念佛功成也。亦有事一心念佛三昧，理一心念佛三昧。何謂事一心念佛三昧？聞說念佛法門，可以橫超三界，疾出生死，即深信不疑，願生淨土，專心繫念，句句分明，念念相續，行、住、坐、臥，惟此一念，更無二念，即是以一念，而除眾念，不為內惑外境，之所雜亂。如《成具光明定意經》云：「空閒寂寞，而一其心；在眾煩惱，而一其心；乃至訕謗利失，善惡等處，而一其心」者是也。此於事上即得，理上未徹，惟得信力成就，未見道故；但屬定門，無有慧故；祇能伏妄，不能破

⁷⁹ 同前註頁 847-848

妄；往生淨土，九品蓮華之中，則在中三品。以功力之淺深，而分上、中、下；而下品三品，乃未得事理一心，念佛三昧者之所生也。

何謂理一心念佛三昧？聞說念佛法門，即是無上深妙禪，即於念佛之時，諦實觀察，念佛即所以念心，心佛一如，能所不二，寂而常照，是無念而念，照而常寂，是念即無念，了知佛即是心，心即是佛，心佛見泯，能所情亡，寂然不動，湛然常住。此不專事相，純修理觀，而得觀力成就，能見諦故，屬慧門攝；兼得定故，安住唯心淨土，親見自性彌陀。往生淨土，當在上三品。生則決定生，去則實不去。以十萬億程外之極樂，亦不出一心之外故也。

又：三昧是禪觀通名，如《智論》云：「一切禪定攝心，皆名三昧」是也。此曰念佛三昧，亦名一行三昧。文殊般若經，佛告文殊：欲入一行三昧者，應處空閒，捨諸亂意，不取相貌，繫心一佛，專稱名字，隨彼方所，端身正向，能於一佛，念念相續。即是念中，能見過去、未來、現在諸佛，念一佛功德，與念無量佛，功德無二。若得一行三昧者，諸經法門，皆悉了知。

問：「此教念佛，為念十方佛耶？為念阿彌陀佛耶？」答：「為念阿彌陀佛。」普廣菩薩問佛：十方俱有佛土，何以獨讚西方？

佛言：閻浮提人，心多雜亂，令其專心一境，乃得往生，若念十方諸佛，境繁意散，不成三昧，況諸佛同一法身，念一佛，即念一切佛故。又稱念彌陀名號，隨佛本願，願云：十方眾生，聞我名號，乃至十念，若不生者，不取正覺。十念尚得往生，況一心憶念耶？念佛法門，古稱徑中徑，但能淨念相繼，便得往生，如驥驟雖超群馬，未及龍飛；鶴沖已過凡禽，爭如鵬舉。驥驟鶴沖，譬餘門念佛，群馬凡禽，譬其他法門，龍飛鵬舉，譬持名念佛，惟此持名念佛法門，但持六字洪名，便得往生淨土，圓證三不退，其功簡、其效速。⁸⁰

【事念、理念表解】

事念、理念，只是能（念心）所（念佛），之開合而言。事念佛：從能、所判然，以至能、所合一而言之；理念佛：從能、所雙亡而言之。前者可結合到後者。後者亦可單獨而為之。

事念佛——事一心（事者：能所為二，屬「始教」）	理念佛——理一心（理者：能所為一，屬「終教」，兼「圓教」）
事念者，有能念之心，所念佛號，一心繫念於佛，心佛不相捨離。事	理念者不必別舉話頭，只須把一句阿彌陀佛，即念反觀（即反聞

⁸⁰ 同前註頁 849-850

念之法，心中惟有佛，佛外更無心，口念心念，心念口念，字字從心起，字字從口出，字字從耳入。

（心、口、耳三者相應—有能念，有所念）如是念法，不至昏散，念念相繼，無有間斷。設若念久口燥，心念口不念則可，口念心不念則不可。（仍以心為主）一、當如貓捕鼠，提起全副精神，身毛皆豎。又當如雞抱卵，放下一切思想，飲啄渾忘。果能如是念佛，雖為事念，不但往生可必，而悟理亦自可期。（事念—能所分明⁸¹；可達理念—能所合一）如空谷禪師

自性，當下即是），能念心外，無有佛為我所念心即是佛，所念佛外，無有心能念於佛佛即是心，能所雙亡，心佛一致，此即中道，理性念佛。終日念佛，終日無佛可念，終日無念，終日念念念佛；若言其有，則能念之心，了不可得，所念之佛，離相絕名（非有）；若言其空，則能念之心，靈靈不昧，所念之佛，歷歷分明（非空）。如是念佛，空、有不立，心、佛一如，則持名念佛，通乎實相。（實相念佛法）

⁸¹ 《圓覺經》卷 1：「一切眾生種種幻化，皆生如來圓覺妙心，猶如空花從空而有，幻花雖滅空性不壞；眾生幻心還依幻滅，諸幻盡滅覺心不動。依幻說覺亦名為幻，若說有覺猶未離幻，說無覺者亦復如是。是故，幻滅名為不動。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。一切菩薩及末世眾生依此修行，如是乃能永離諸幻。」(CBETA, T17, no. 842, p. 914, a10-23)

云：「不必參念佛是誰，直爾純一念去，亦自有悟日」是也。	
何謂「事一心念佛三昧？」聞說念佛法門，可以橫超三界，疾出生死，即深信不疑，願生淨土，專心繫念，句句分明，念念相續，行、住、坐、臥，惟此一念，更無二念，即是以一念，而除眾念，不為內惑外境，之所雜亂。如《成具光明定意經》云：「空閒寂寞，而一其心；在眾煩惱，而一其心；乃至訕謗利失，善惡等處，而一其心」者是也。此於事上即得，理上未徹，惟得信力成就，未見道故；但屬定門，無有慧故；祇能伏妄，不能破妄；往生淨土，九品蓮華之中，則在中三品。以功力之淺深，而分上、中、下；而下品三品，乃未得事理一心，念佛三昧者之所生也。	何謂「理一心念佛三昧？」聞說念佛法門，即是無上深妙禪，即於念佛之時，諦實觀察，念佛即所以念心，心佛一如，能所不二，寂而常照，是無念而念，照而常寂，是念即無念，了知佛即是心，心即是佛，心佛見泯，能所情亡，寂然不動，湛然常住。此不專事相，純修理觀，而得觀力成就，能見諦故，屬慧門攝；兼得定故，安住唯心淨土，親見自性彌陀。往生淨土，當在上三品。生則決定生，去則實不去。以十萬億程外之極樂，亦不出一心之外故也。

以上觀音耳根圓通與大勢至念佛圓通章代表兩類不同的修行法要，試分析如下：

（一）大勢至菩薩念佛圓通，其修行方式屬「都攝六根」，且以能、所「和合」而來，屬「加法」。其中，又分「事念」與「理念」二種不同，亦即由能、所形式上之合（事念），至實體上之合（理念）。其理乃係「心、佛與眾生，是三無差別」故能達致「心即是佛，佛即是心。」

（二）觀音耳根圓通，其修行方式屬「一根圓通，根根圓通」，屬能、所「分」、「捨」（捨識用根）、「破」（破識顯根）而來。屬「減法」。類似《老子》所謂：「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無，無為而無不為。」損（損其妄相）到極處即是真（真性自現）。詳言之，所謂「近具根中，量周沙界。」蓋以「汝身、汝心（相—妄），皆是妙明真精妙心（性—真）中物。「色身外洎山河虛空大地（色），咸是妙明真心中物（心—性—真）。」捨去「相」（妄），即是「性」（心—性—真）。

（三）念佛圓通乃即（即能、所）相（生滅）而破相（分事與理二層）顯性（不生滅）；後者依次離相（生滅）而漸（分五層）而顯性。其理都不外「物極必反」（無論「即」與「離」都到極處）之原則，可說「殊途而同歸」。

總之，所有修行法要，大抵不出乎此兩大原則。不妨措意及之。

主要參考書目

- (一) 《楞嚴經正脈科會》，台北：佛陀教育基金會，2005 年
- (二) 圓瑛：《大佛頂首楞嚴經講義》，台北：佛陀教育金會，2006 年
- (三) 白聖：《大佛頂首楞嚴經表》，台北：果庭書院，2014 年
- (四) 《大佛頂首楞嚴經科判表》，清淨道場，2007 年
- (五) 鄭水吉：《大佛頂首楞嚴經新表解》，台北：佛陀教育基金會，2014 年
- (六) 張妙因：《大佛頂首楞嚴經科會》，台北：佛陀教育基金會，2007 年
- (七) 青山沙門顯慈法師述：《楞嚴經易解疏》，台北：大乘精舍印經會，2009 年
- (八) 蔡銘宗：《楞嚴經闡微》上下冊，台北：成信文化，2008 年