

南 華 大 學

宗 教 學 研 究 所

碩 士 論 文

《楞嚴經》解脫道之研究

A Study of The Way of Liberation in The Śūrangama Sūtra



指導教授：呂凱文博士

研 究 生：李英德(釋慧心)

中 華 民 國 九 十 四 年 五 月 三 十 一 日

南 華 大 學

宗教學研究所

碩 士 學 位 論 文

《楞嚴經》解脫道之研究

研究生：李英德

經考試合格特此證明

口試委員：胡建武

呂凱文

尤惠貞

指導教授：呂凱文

系主任(所長)：何建武

口試日期：中華民國

94年 5 月 31 日

## 中文摘要

本文題目為「《楞嚴經》解脫道之研究」，重心圍繞在《楞嚴經》的解脫思想與方法上，期以循序漸進的方式，呈顯此經解脫法門的階次性，釐清《楞嚴經》解脫道的前行與正修之內容、方法。復將研究成果與幾部具有代表性的佛典：《阿含經》、《華嚴經》、《法華經》、淨土經典，以及影響中國佛教至深的禪宗要典—《六祖壇經》進行對比，以明此經在佛教教義中的特色與價值。

本論文共分為六章，第一章陳述研究《楞嚴經》解脫道的動機與目的、研究方法、學術研究現況與文獻探討、論文結構之說明。第二章分析「解脫」的字義，並探究《阿含經》、《華嚴經》、《法華經》、《六祖壇經》、淨土諸經（及其它經典）的修行解脫法門。第三章至第五章以分析《楞嚴經》的解脫道為主。第三章探討《楞嚴經》的基礎思惟，包含對真妄心的剖析，與五十陰魔境的作用與內容。第四章論述《楞嚴經》解脫道的道前基礎，分別為：去五辛、持戒、建立修行之環境、持咒，屬於經中所指—正修耳根圓通法門之前的助道之法。在此並究明五辛的過患，與其它經典的記載，以及不同名稱。持戒部份，詳明修行上不持戒所產生的障礙，以經中殺盜淫妄的四個方向為主，指出不持戒所產生的果報。續對壇場環境的擺設、方法、程序作說明。《楞嚴經》認為持咒可以幫助修行者排除修行上的障礙，本文針對此經認為持咒的益處，及佛教對咒語的態度作出說明與探討。第五章探討《楞嚴經》解脫道的究竟修行之法—「耳根圓通法門」，先深究此經為何以耳根為入手處的原因，次則探討二十五圓通法門的內容，最後論及此經的耳根圓通之法。第六章對前面幾章作出整體回顧，繼而比較此經与其它經典的內容，以進一步了解《楞嚴經》的特色、目的。並對《楞嚴經》未來的研究發展提出一些建議。

關鍵字：楞嚴、解脫、真心、五十陰魔、耳根圓通

# Abstract

The title of this paper is *A Study of the Way of Liberation of the Śūrangama Sūtra* (or *Leng Yen Jing*). The topic revolves around the thinking and the methods of the *Śūrangama*. Gradually following the different stages, the researcher reveals the Dharmaparyaya, or the doctrines of liberation; and explains the proceedings, the actions, the content, and the methods for the way of liberation of the *Śūrangama*. In order to understand the features of this sūtra in Buddhism teachings, the researcher studied further the results, some quintessential discourses (sūtra) of Buddha—*The Four Sections of the Agamas Sūtra*, the *Avatamsaka-Sūtra* (or the *Hua-Yen Jing*), the *Saddharma-Pundarika-Sūtra*, and the *Sukhavati (The Pure Land)*—the comparison between *The Ch'an*, significant in Chinese Buddhism, and the *Sūtra of the Six Patriarchs of the Intuitional* (or *of the Meditation Sect*).

This paper is divided into six chapters. The first chapter explains the rationale, goals, research method, recent academic studies, in-depth discussion of relevant literature, and the organization of this research. In the second chapter, the researcher analyzes the meaning of “liberation” and probes into the cultivation of the ways of liberation for *The Four Sections of the Agamas Sūtra*, the *Avatamsaka-Sūtra*, the *Saddharma-Pundarika-Sūtra*, the *Sukhavati*, and other various discourses of Buddha.

From the third through the fifth chapters, the researcher focuses the doctrine of liberation of the *Śūrangama Sūtra*. The third chapter investigates the basic principles and concepts of the *Śūrangama Sūtra*; including the analysis of the true (*bhūtatathatā*) and false (*amalavijñāna*) minds, and the content and function of fifty different other path/practices one can stray into. The fourth chapter discusses the basics before the practice of the way of liberation of the *Śūrangama Sūtra*; they are divided into the five forbidden pungent roots, keeping the commandments (or rules), establishing the environment for cultivation of the religion, maintaining the mantra, and the auxiliary means for before practicing the universality (omnipotence) doctrines of the *śrotendriya*. Here we investigate the errors of the five forbidden pungent roots, their recordings in discourses, and other names for them. As for the maintaining of the commandments, the researcher explains the obstacles resulting from the failure of commitment; mainly

using the four directions mentioned in this discourse—killing, robbing, fornicating, and lying—the researcher explains the retribution. An explanation for the decoration, methods, and procedures of the monastery follows.

The *Śūrangama Sūtra* holds that keeping the commandments can help those who practice eliminate obstacles during the course of cultivation. Here we focus on the good we receive from maintaining the mantra, discuss and explain Buddhists' attitudes toward the mantra. The fifth chapter takes us into the method for the way of liberation for the *Śūrangama Sūtra*, the universality (omnipotence) doctrines of the *śrotrendriya*. We explore its whys and wherefores and the twenty-five different perfect penetration samadhis to reach through enlightenment. In the sixth and final chapter, we make retrospections of this research, make comparisons among this discourse and others; in order to further understand the aspects and goals of the *Śūrangama Sūtra*. In the end, the researcher provides some suggestions for future studies and developments of the *Śūrangama Sūtra*.

*Key terms:* *Śūrangama*, liberation, true (*bhūtatahatā*) mind, the fifty different outer path/practices that one can stray into, and the universality (omnipotence) of the *śrotrendriya*

# 論文目次

中文摘要.....	I
ABSTRACT.....	III
論文目次.....	V
第一章 緒論.....	1
第一節 研究動機與目的.....	1
一、研究動機.....	1
二、研究目的.....	2
第二節 研究方法.....	3
第三節 學界研究現況與文獻探討.....	9
一、學界研究現況.....	9
二、文獻探討.....	13
第四節 論文結構之說明.....	22
第二章 解脫道之辨析.....	25
第一節 「解脫」辭義辨析.....	25
第二節 大小乘經典之解脫道.....	32
一、《阿含經》.....	32
二、《華嚴經》.....	45
三、《法華經》.....	49
四、《六祖壇經》.....	53
五、淨土經典.....	56
第三章 《楞嚴經》解脫道的基礎思惟.....	63
第一節 障礙解脫的根本原因.....	67
第二節 真心的特質.....	71
一、滅塵與苦滅.....	72
二、真心非因緣、自然法.....	77
第三節 五十陰魔境之認識.....	78

第四章 《楞嚴經》解脫道的道前基礎.....	93
第一節 去五辛 .....	93
第二節 持戒 .....	98
第三節 建立壇場儀軌 .....	105
一、 立壇方法 .....	106
二、 供養方法 .....	107
三、 壇內修法程序 .....	109
第四節 持咒 .....	111
一、 持咒之益 .....	112
二、 佛教咒語之目的 .....	116
第五章 《楞嚴經》解脫道的究竟法門.....	121
第一節 修行根門之抉擇 .....	121
第二節 二十五個圓通法之抉擇 .....	126
第三節 耳根入流之法 .....	134
第六章 結論 .....	147
第一節 本文回顧 .....	147
第二節 《楞嚴經》與其它經典解脫道之比較 .....	149
第三節 未來展望 .....	151
參考書目 .....	155
一、 經律 .....	155
二、 論 .....	156
三、 疏 .....	157
四、 一般專書 .....	158
五、 學位論文 .....	164
六、 期刊論文 .....	164
七、 工具書 .....	167

# 第一章 緒論

## 第一節 研究動機與目的

### 一、研究動機

考諸人類文明史，戰爭、災荒、疾病等等苦難，亙古至今在人類社會重複出現。當人面臨苦難的無情考驗，環境壓迫不斷逼向前來，人類的生存歷程，便需要有一舒緩與安頓的目標，作為困境昇華與解脫的方向，此是宗教最根本的作用。在這樣普遍關懷的原則，延伸出宗教施設的目的，亦即是為人類的生命確立歸宿，使不安的心靈得到慰藉。

立足於此，作為世界宗教的佛教，除了重視心靈的慰藉，在強調自立依止的生命自覺理念中，更期許有情眾生，能從深入認識自我的實踐，豐富並且圓滿自己。這個理念的核心，就是要達到根本解除痛苦的束縛，獲得全面和諧的自由。因此，佛教經典的產生，便是相應於此的內容。它的目的，在提供適應各種需求的方法，並對應不同的問題，開示一條超克限制的進路，使之圓成自己與眾生的究竟解脫。據此，要透徹明白佛教的教義，必須透過對解脫方法的深刻認識與實踐體驗，方可體認其中的要旨。

《楞嚴經》在大乘佛教，特別是中國佛教中所佔據的地位，極其重要。它的內容豐富，體系完整，在研究佛教修證理論的過程中，實有高度的參考價值。承續佛教傳統的《楞嚴經》，以解脫為最終目標，在邁向真實解脫的意義底下，開展出一套具有廣大架構，並且次第分明的方法。這部經的主角阿難，代表修行者若僅限於多聞的知識，未契入與自身生命緊密關聯的修證，在面對外境的



誘惑時，則無法克服煩惱。有鑑於此，佛陀開演此經的要義—解脫法門的修證，反覆以解脫法門為耳提面命的重要核心，藉由佛與菩薩們以自身解脫的經驗，宣說法要，希望眾生同樣也能解脫煩惱羈絆。

《楞嚴經》擁有豐富哲學義理，現代佛學研究者，若能了解此經的經義，對於增進佛學研究廣度，將有實質上的幫助。此經內容殊勝深遠，令人生起一探究竟的善法欲。究竟，此經對於解脫法門的修行過程，應該如何循序漸進地深入？應該具備那些條件？修行的內容又是以何方式進行？實是引起本文探究此經解脫道的原意。再者，佛教中有眾多法門，此經與其它經典的同異處為何？亦是本文研究動機所在。

## 二、研究目的

### (一)解析《楞嚴經》修行法門之次第過程

《楞嚴經》為佛應阿難之機說法，全文共六萬二千零二十七字，不僅全文甚長，義理內容也甚為繁複；若對佛學名相不夠熟悉，研讀此經時，易落入見樹不見林之泥沼中。因此本文以現代學術架構整理此經之解脫道，重心以圍繞在有關解脫思想與方法上，以循序漸進的方式，將此經階次性的解脫法門呈顯。一般學佛者常忽略修行法門的道前基礎，因而產生修行上的障礙，本文以次第呈現出耳根圓通法的基礎至究竟法門，將有助於解決此問題。

### (二)探究《楞嚴經》解脫道在佛教傳統之定位

《楞嚴經》雖屬漢傳佛教系統，但修行內容層層涵蓋，次第揭顯，十分豐富，有基礎的戒法、深邃思想，也有持咒、壇場儀軌、觀世音菩薩的度眾方便

與耳根圓通法門。這些方法是詳說或略說，在佛教諸多法門中屬於那一類型，若只從《楞嚴經》觀察，無法看出端倪，因此本文欲從《楞嚴經》所開顯解脫道法門，先與幾部具有代表性的佛典《阿含經》、《華嚴經》、《法華經》、淨土經典，及在中國佛教中具有舉足輕重的禪宗要典《六祖壇經》相比較，明白此經於佛教教義中的特色、目的等，使此經的定位更加清楚。其它諸多經典如般若系經典、唯識經典等，亦應該是在比較之列，限於筆者能力、時間所限，暫不討論。

## 第二節 研究方法

十九世紀中期，西方的語言學與文獻學經由南條文雄與高楠順次郎的留學，引渡到日本，興起日本近代佛學研究的熱潮。中國近代佛教學術研究的開始，與日本的放洋留學不同，起先由楊文會<sup>1</sup>設立金陵刻經處、祇洹精舍、佛學研究會作為起點，經過一連串的學術研究與佛學復興運動而展開，逐漸朝向佛學研究的現代化。這些現代化的佛學研究，根據朱文光的分類，有四種類型。第一種類型指信守傳統佛教，強調宗教信仰與倫理實踐意義之佛學研究，如釋印光、虛雲、來果、諦閑、倓虛、弘一等佛門耆宿，以行證取向為代表。第二

---

<sup>1</sup> 安徽石埭人（1837~1911），字仁山，為清末復興中國佛教之樞紐人物，曾經兩度出使歐洲，於英國倫敦得識錫蘭居士達磨波羅、日本佛教學者南條文雄等，相約協力恢弘正法。歸國後，於同治五年（1866）出資設立金陵刻經處，擬刻印三千餘卷之大小乘佛典，然生前僅出版二千餘卷。光緒三十三年（1907）於刻經處設立祇洹精舍等，自編課本，招生教習佛典、梵文、英文等，培育後進。又興辦「佛學研究會」，定期講經。一時高僧如月霞、諦閑、曼殊等均往佐之。又如歐陽漸、梅光羲、李證剛等人皆出其門下。義理特尊起信論，於行持則崇尚淨土；曾與日人論辯淨土真宗之非，又抨擊禪宗末流之失，乃倡導唯識法相以救其弊。卒於宣統三年之秋，世壽七十五。生平著述凡十二種，編入「楊仁山居士遺書」。藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第二期，一九七二年八月，頁97-112。

種類型主要指致力於佛學復興運動，如太虛、法尊、法舫、印順等，於密法修證、經典翻譯、義理判攝、教史研究等各方面，有獨到之表現。第三種類型指在家居士所開展之佛學研究，如歐陽漸、呂澂、王恩洋、黃懺華等。第四種類型指學術取向之佛學研究，如熊十力、梁啟超、陳援庵、胡適、湯用彤、方東美、牟宗三等人。<sup>2</sup>

除上述四種類型外，在依循第四種類型的舊有學術規格下，發展出另外兩種類型的現代佛學研究。一種類型以歐美學術主流典範的研究方法，主要集中於文字學、語言學、文獻學等課題之探討；或借用哲學、文學、藝術學、宗教學、歷史學、心理學、社會學、文化學等不同角度進行佛教課題的探討。另一種類型則為蔡耀明所提倡的「內在建構之道」，此方法是「集中心力去看研究資料本身以什麼途徑為訴求……以及如何在訴求的途徑沿著特定的脈絡、次第和理則，就漸次走向、臨近、或甚至成就關鍵概念的境界……真正的重點卻在於盡可能隨順研究資料的脈絡去觸及研究主題的佛法修學的境界。」<sup>3</sup>。

蔡耀明排拒現代的文獻研究法、歷史研究法、人文社會科技整合的研究法、哲學詮釋研究法等，而欲使用自己所謂的「內在建構之道」，並認為國際上的佛學研究方法，是一種「異化」、「邊陲化」、「使得佛教研究在最重要的實質內容上，跑出特大的窟窿」<sup>4</sup>。賴賢宗<sup>5</sup>駁其研究將成為「外部」的研究，

---

<sup>2</sup> 朱文光，《佛學研究方法論》，中正大學中國文學研究所博士論文，二〇〇二，頁 66-71。

<sup>3</sup> 蔡耀明，〈佛教研究方法學緒論〉，《現代佛教學會通訊》第十二期，二〇〇二年三月，頁 61。

<sup>4</sup> 蔡耀明，〈迎向專業的佛教研究〉，《現代佛教學會通訊》第十二期，二〇〇二年三月，頁 43。

<sup>5</sup> 賴賢宗的根本立場為「任何的當代人文科學和社會科學的學術研究都不能脫離 a.文獻研究法 b.歷史研究法 c.人文社會科技整合的研究法 d.哲學詮釋研究法等四種國際學界

因為佛教和佛學隨著時空轉變，有適時適地的顯化和相關的研究法運用。<sup>6</sup>筆者認為以因緣法的角度觀看，當今的學術研究不太可能完全脫離歐美學術主流典範的研究方法，且現今的佛學學術研究，也不可能離開學術上的建構，若是如此，則蔡耀明的企圖應該在於找出一條目前歐美學術主流典範研究方法無法切入之路<sup>7</sup>。

上述二者絕非是意氣之爭<sup>8</sup>，蔡耀明所提出的「內在建構之道」，可視為現代佛教學術研究的警鐘，都是希望找出一條更能貼近佛法本懷的學術研究方法。本文在承繼此種反省下，希望在研究過程中，不僅只是純粹知識上的關聯，

---

所用的方法」。(賴賢宗，《佛教詮釋學》，台北：新文豐，二〇〇三，頁 75)

<sup>6</sup> 賴賢宗，《佛教詮釋學》，台北：新文豐，二〇〇三，頁 74。

<sup>7</sup> 蔡耀明在〈佛教研究方法學緒論〉中，認為目前佛教研究法可分為「共」與「不共」來發揮，「共」法指的是歐美學術主流典範的研究方法，主要集中於文字學、語言學、文獻學等課題之探討；或借用哲學、文學、藝術學、宗教學、歷史學、心理學、社會學、文化學等不同的進路來從事佛教課題的探討。不共法是指學術圈共通之進路不去切入或切入不到的，如禪定、解脫、般若波羅蜜多、嚴淨佛土等。其基本原則在於盡可能照顧到佛教文本從頭到尾，所形成的全幅脈絡，注意文本是以何途徑為訴求，以及如何在此途徑下，延著特定的脈絡、次第、理則，漸次臨近關鍵概念的境界。(蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀，二〇〇一，頁 35~39)

<sup>8</sup> 賴賢宗亦同意蔡耀明的看法：「並不是只在口號上喊一喊諸如『以佛法研究佛法』，卻在骨子裏遂行各種和資料本身的內在邏輯不怎麼相干的論述就可算數，而是要能充分考量佛教有關的個別資料所處的內在與外在網絡，深入個別資料內在義蘊，並且據以建立相應的學術論述架式」(賴賢宗，《佛教詮釋學》，頁 73) 呂凱文認為這些不同的看法，所引起的論爭是一種暫時的「過渡」，詳文為「佛學研究者對於不同方法論的援用與建構之認同上，仍然存在著緊張關係。這也說明「多音」方法論的「介入」過程，如同老蚌生珠的歷程般，於寶珠現成潤澤前，少不了苦難砂粒的容受」(呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第七期，嘉義：南華大學哲學系，二〇〇四年七月，頁 10)

並保持佛教強調解行並重的<sup>9</sup>立場，作為本文的前理解<sup>10</sup>。以此機緣，本文尋找佛教傳統方法學結合現代學術研究，採用《毘勒》的隨相門與對治門為主要研究方法。

《毘勒》<sup>11</sup>，梵語 piṭaka 或 peṭaka，又作昆勒、鞞勒、鉅勒，秦言篋藏<sup>12</sup>，為佛世時的大迦梅延(梵 Mahākātyāyana)所造之論，共有三百二十萬言，目前

---

<sup>9</sup> 馮煥珍認為「現代中國的佛學研究可分為在兩種立場支配下的研究，這就是知識論立場與生命論立場的研究。所謂知識論立場，指研究者與佛學之間保持的是一種知識上的關係，研究者之價值選擇與佛學所標舉之價值了不相涉；生命論立場則不然，它指研究者與佛學之間不僅存在著知識上的相關，而且保持著價值上的冥契，即研究者或同情或認同佛學所宣說之價值」。(馮煥珍，〈走向平等的經學觀----現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，台北：中華佛學研究所，二〇〇二年四月，頁 76)

<sup>10</sup> 呂凱文指出「現代學者對於佛學的詮釋活動，與其說是佛教經典的如實解明，倒不如說是詮釋者自身『成見』或『前理解』的介入與鏡映。(呂凱文，〈梵思想的佛格義——佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第七期，嘉義：南華大學哲學系，二〇〇四年七月，頁 9)

<sup>11</sup> 《大智度論》以三門觀一切佛語，其中一門即為毘勒門，另外兩門為阿毘曇門及空門，阿毘曇門闡釋「有」，空門說「無」，毘勒門則說「有無」，三者法義不相違背。但若不得般若波羅蜜法，入阿毘曇門會墮入「有」中，入空門墮入「無」中，入毘勒門則墮入「有無」中。(印度龍樹著，後秦·鳩摩羅什譯，《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 192 中-194 中) 此外，《法華玄義》提出三藏四門，四門為「有門」、「空門」、「有空門」、「非有非無門」，「有空門」即是毘勒門，認為此門「能破偏執有無之見。見因緣有空，發真無漏。因有無，見真有無。即是第一義之門也。」(唐·智顛講述，灌頂筆記，《法華玄義》，《大正藏》第三十三冊，頁 784 下) 釋智顛認為眾生皆可入其中一門而得道，詳文為「三藏有四門得道。或見『有』得道，如阿毘曇。或見『空』得道，如成實。或見『亦有亦空』得道，如毘勒。或見『非空非有』得道，如車匿。故知泥洹真法寶，眾生各以種種門入。」，此與《大智度論》說「有門」、「無門」、「有無門」三者法義不相違背，有異曲同工之意。(《法華玄義》，《大正藏》第三十三冊，頁 805 中)

已亡佚，分爲隨相門、對治門等諸門<sup>13</sup>。隨相門爲說示一法一門中，即已說示其餘同相同緣之諸法門。例如，說四念處，因不離四正勤、四如意足故，佛雖不說餘門，但說四念處，則當知餘門之義，譬如一人犯事，舉家受罪，此即隨相門：

隨相門者，如佛說偈：「諸惡莫作，諸善奉行，自淨其意，是諸佛教。」是中心數法盡應說，今但說自淨其意，則知諸心數法已說。何以故？同相同緣故。如佛說四念處，是中不離四正勤、四如意足、五根、五力。何以故？四念處中，四種精進則是四正勤，四種定是為四如意足，五種善法是為五根、五力。佛雖不說餘門，但說四念處，當知已說餘門。如佛於四諦中，或說一諦，或二或三，如馬星比丘為舍利弗說偈：「諸法從緣生，是法緣及盡，我師大聖王，是義如是說。」此偈但說三諦，當知「道諦」已在中，不相離故。譬如一人犯事，舉家受罪，如是等名為隨相門。<sup>14</sup>

隨相門是在一組相關的法義中，由於因緣之不同，因此佛只有說到一組法義的其中一部份，但事實上這不完整的部份，是一組法義的其中之一。對於熟悉佛法者，自然知道整體內容；對不熟悉者，自然會產生誤解。本文以隨相門的概念探討相關經義，使經文略說、不詳盡之處，藉由其它經典的對照補充而能顯明，如探討《楞嚴經》的五辛問題，雖然經典只記載「五辛」一詞，對何為「五辛」，及戒律中對五辛的相關記載並未說明，因此針對於此，引諸經典對五辛的記載佐證。

---

<sup>12</sup> 「毘勒，秦言篋藏」。《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 70 上。

<sup>13</sup> 《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 192 中。詳文為「毘勒有三百二十萬言，佛在世時，大迦梅延之所造。諸得道人撰為三十八萬四千言。若人入毘勒門，論議則無窮。其中有隨相門、對治門等種種諸門。」

<sup>14</sup> 《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 192 中。

對治門者，如佛陀說四顛倒，雖然沒有談到四念處，當知已有四念處之義，譬如說藥已知其病，說病已知其藥，此即對治門。

對治門者，如佛但說四顛倒，常顛倒、樂顛倒、我顛倒、淨顛倒，是中雖不說四念處，當知已有四念處義。譬如說藥，已知其病，說病則知其藥。若說四念處，則知已說四倒。四倒則是邪相。若說四倒，則已說諸結，所以者何？說其根本，則知枝條皆得。如佛說一切世間有三毒，說三毒當知已說三分八正道。若說三毒，當知已說一切諸煩惱毒，十五種愛是貪欲毒，十五種瞋是瞋恚毒，十五種無明是愚癡毒，諸邪見憍慢疑屬無明，如是一切結使皆入三毒，以何滅之？三分八正道。若說三分八正道，當知已說一切三十七品，如是等種種相名為對治門。如是等諸法名為毘勒門。<sup>15</sup>

對治門是關於煩惱之病與對治之藥兩者的關係；有時佛只說病，對治病之藥卻未詳說；有時詳說藥，卻沒有對病因詳說。因此一部經典中，佛陀說法有廣說與略說之分，略說並非代表不重要，有可能是佛在別處已說，但在該經因應機之不同，因而略說。因此若對於略說的部份不清楚，就有必要從其它經典找出相關之經文，以補略說之不足。本文以對治門的內涵檢視《楞嚴經》在基礎思惟(真妄心)、道前基礎(五辛、持戒、儀軌、持咒)、究竟之道(耳根圓通)中，各階段的思想、方法與目的間的對治關係。

本文用現代學術系統的架構，透過歸納、詮釋、解析來呈顯《楞嚴經》的解脫思想與方法。並以語言文獻學為第一輔助，分析如「解脫」等諸詞語的梵語原義。以史學為第二輔助，探明一些思想的傳承脈絡，如解脫觀念在佛教各時期的著重點與改變，幫助分析諸概念在佛教中的意義與演變。

---

<sup>15</sup> 《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 192 中。

### 第三節 學界研究現況與文獻探討

#### 一、學界研究現況

《楞嚴經》從宋朝開始不斷地被重視與研究，其注疏幾近諸經之冠。在二十世紀前的注疏可分為兩種類型，第一種是對經文逐句疏解義理，因此其卷數約在十卷左右，或超過十卷；另一種類型是論述整部經的要義，或是作整部經的科判，卷數少許多，內容約一、二卷。對此，李志夫認為注疏《楞嚴經》者「大約分三種方式：一為全部；二為局部；三為間接注疏，即注疏之注疏是也」<sup>16</sup>。在注疏過程中，古代祖師由於其師承背景及所學經論的不同，在義理疏解過程中難免用自宗的角度與用語來解釋《楞嚴經》，一方面也是作為自宗思想的理論依據。若要對注疏能夠完全理解，則必須要對該注疏者的學習背景有所掌握，方能究明該論之義涵<sup>17</sup>。祖師們以師承背景切入《楞嚴經》，如同是以自家之思想作為研究方法。

現今的研究者以自身熟悉的學術領域，研究切入此經，與祖師用不同宗派義理來注解《楞嚴經》，都是以自身學習視野來詮釋經典。祖師嫻熟自家教義，對其它經典之注解，會使用自己熟悉的角度與用語。用自家理論解釋《楞嚴經》很可能會產生朝向自家教義類型化或比附的問題，例如魏晉時期用道家的「無」，來附會佛教的「空」的格義。同樣的問題，出現在古代許多論典上，為了避免同樣的問題，必須靠論者對於各經典義理的廣博融會貫通，知曉各義

---

<sup>16</sup> 李志夫，《楞嚴校釋》，台北：大乘精舍印經會，一九六五，頁 21。

<sup>17</sup> 釋交光對這種加入宗派觀念或其他經典解釋《楞嚴經》的方式提出反省，認為必須要回到《楞嚴經》本身的經義脈絡，方不致偏離此經所闡明的義理。（明·釋交光，《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏》第十八冊，頁 156 後）



理的定位，方不致產生上述的問題。近幾十年的注經方法慢慢朝向經典的白話，純粹將經文逐句譯成現代人能懂的方式，已較不會有太大的附會問題產生。

傳統的注疏方法是對整部經作疏解、科判，近代開始出現不同的樣貌。釋太虛的《大佛頂楞嚴經攝論》<sup>18</sup>是此新樣貌的先驅。此文融合了傳統與現代的寫作方式，在傳統的部份，文章的開端對此經作出懸判，現代的部份不再是循著經文逐句引經據典，內容出現《楞嚴經》經義如何與四經四論《圓覺經》、《楞伽經》、《解深密經》、《維摩詰經》、《中觀論》、《起信論》、《成唯識論》、《摩訶止觀》作交涉，以及使用一些子題「本經始終唯令了達如來藏圓理」、「本經始終唯令修證如來禪妙宗」、「本經始終唯令頓究眾生心二本」、「本經始終唯令直成首楞嚴三昧」作論述。在這之前並沒有過這樣的論述方式，究其原因在於釋太虛所處的時代，正是西學東漸的時代，佛學研究也受到影響，自然而然開始使用不同於傳統的著作方式，此篇文章出現的時代與著作的方式，恰好都是兼含傳統與現代的交替初期，以此篇文章的時代為分水嶺，在這之前是屬於《楞嚴經》傳統研究時期，在這之後則進入了現代研究時期。

釋太虛之後相關於《楞嚴經》的論著，主要是在經典的白話翻譯，一般較為熟悉者為南懷瑾《楞嚴大義今釋》、圓香居士《語體文大佛頂首楞嚴經》、李志夫《楞嚴校釋》、莫正熹《楞嚴經淺釋》。南懷瑾的《楞嚴大義今釋》是開創《楞嚴經》白話的先河，並且使用現代注釋方法注解經文，大陸近幾年也有迎頭趕上的趨勢，有李富華、賴永海、楊維中、中國社會科學研究院等學術研究者的白話本，大陸民間也有數本白話翻譯作品產生。以近二十年白話作品

---

<sup>18</sup>釋太虛，〈大佛頂楞嚴經攝論〉，載於《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七年十一月，頁 1~160。

的產生速度及數量作平均，每年有超過一本白話《楞嚴經》的著作產生，顯示出隨著佛教的興盛，此經越來越受到重視。

目前《楞嚴經》的學術論著主要是台灣近幾年的五本博碩士論文，屬於哲學研究所的〈《楞嚴經》哲學之研究〉、《楞嚴真心思想研究》、〈《楞嚴經》中身心關係之探究〉三篇論文，分別從中西方哲學角度切入；屬於文學研究所的〈《大佛頂首楞嚴經》「耳根圓修」之研究〉，則是從義理切入，對諸家義理進行疏解歸納；第五篇〈《楞嚴經》疑偽之研究〉則是從考據與文獻學的角度切入。日本方面則沒有相關的專書或博碩士論文，有十餘篇的期刊文章；大陸方面的學術論著更少，只有幾篇期刊文章。綜合這些學術性論文內容，可以從宗派交涉、真偽、義理闡明三個方向來探討。西方國家則沒有對《楞嚴經》的相關研究論文，只有釋宣化的註疏類著作英譯本。

在宗派交涉方面的研究，台灣較少有相關著作，只有李治華的〈《楞嚴經》哲學之研究〉提出一章〈《楞嚴經》的宗派關涉與楞嚴專宗〉專門討論與各宗派間的關係，日本則有河村孝照〈大乘涅槃經と首楞嚴經〉<sup>19</sup>、松本信道〈大佛頂經の真偽争と南部六宗的の動向〉<sup>20</sup>、志部憲一〈天桂傳尊と楞嚴・圓覺經について〉<sup>21</sup>、大松博典《宋代天台學と首楞嚴》<sup>22</sup>、木村周誠〈「次第禪

---

<sup>19</sup> 河村孝照，〈大乘涅槃經と首楞嚴經〉，《印度學佛教學研究佛教大學における第十九回學術大會紀要(二)》第十七卷第二號，東京：印度學佛教學會，一九六九年三月三十一日，頁 223-230。

<sup>20</sup> 松本信道，〈大佛頂經の真偽争と南部六宗的の動向〉，《駒澤史學》，東京：駒澤史學會，一九八五。

<sup>21</sup> 志部憲一，〈天桂傳尊と楞嚴・圓覺經について〉，《宗學研究》第三十期，東京：日本曹洞宗宗學研究所，一九八八年三月三十一日，頁 216-221。

<sup>22</sup> 大松博典，《宋代天台學と首楞嚴》，北海道大學，一九八八。

門」における首楞嚴心について一内方便をあぐつて<sup>23</sup>等著作。雖然日本研究《楞嚴經》的論文非常少，以日本關於《楞嚴經》的全部論文數量來看，宗派交涉為日本近來《楞嚴經》研究的主流。

對《楞嚴經》真偽進行考辨，學術上分成正反兩派的看法，一方認為此經是偽書，另一方則否認偽書之說。質疑《楞嚴經》為偽經的著作，除了呂澂的《楞嚴百偽》是專書著作外，其餘以《楞嚴經》為偽經的小篇專著者有呂澂、何格恩、望月信亨、保賢等人。駁斥偽經說的專書有釋愍生的《辨破楞嚴百偽》，另一本專著為陳由斌的碩士論文〈《楞嚴經》疑偽之研究〉，此文是近代對真偽之說以學術方式進行論辨的較大篇幅之作品，另有南懷謹、羅香林、水天等人的小篇論文，為《楞嚴經》提出辯駁。是故《楞嚴經》之真偽在學術上尚無有定論，有些學者的文章中則持保留態度，但不下結論，如楊白衣、劉果宗等。

整體而言，不用傳統疏解經文方式，而以現代研究方法對《楞嚴經》作義理闡明的學術論著，目前是以台灣學術界為主流，大陸和日本只有少數小篇論文，論述內容主要圍繞在破妄與顯真的相關性議題「二種根本」、「七處徵心」、「十番顯見」以及少篇的耳根圓通上。台灣目前對《楞嚴經》的學術研究，還只是剛起步的階段。日本則是視此經為偽經<sup>24</sup>，因此對這部經典研究不多，處於停滯狀態。中國大陸目前由學術界領軍白話《楞嚴經》，若未來在學術單位有此經典的師資或課程，相信是會有相關學術論著產生。

---

<sup>23</sup> 木村州誠，〈「次第禪門」における首楞嚴心について一内方便をあぐつて〉，《天台學報》第三十四期，東京：Tantai Association of Buddhist Studies，一九九二年十月，頁131-135。

<sup>24</sup> 保賢，〈三談楞嚴問題〉，載於《大乘起信論與楞嚴經考辨》，《現代佛教學術叢刊》第三十五冊，台北：大乘文化，一九七八年初版，頁376。

## 二、文獻探討

### (一)《楞嚴經》源流及其內容

據唐代沙門釋智昇<sup>25</sup>所著《續古今譯經圖紀》<sup>26</sup>所載：

沙門般刺蜜帝，唐云極量，中印度人也。懷道觀方，隨緣濟度。展轉遊化達我支那(印度國俗呼廣府為支那名，帝京為摩訶支那)。乃於廣州制旨道場居止，眾知博達祈請亦多。利物為心，敷斯祕蹟。以神龍元年龍集乙巳五月己卯朔二十三日辛丑，遂於灌頂部中誦出一品，名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》一部(十卷)。烏菴國沙門彌迦釋迦譯語，菩薩戒弟子前正諫大夫同中書門下平章事清河房融筆受，循州羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯。<sup>27</sup>

指出《楞嚴經》於唐神龍元年(西元 705 年)譯出，主譯<sup>28</sup>者中印度沙門般刺蜜帝，譯語<sup>29</sup>者為烏菴國沙門彌迦釋迦，筆受<sup>30</sup>者房融，證譯<sup>31</sup>者是沙門懷迪。

---

<sup>25</sup> 釋智昇，唐代僧。籍貫、生卒年均不詳，著作有《開元釋教錄》二十卷、《續大唐內典錄》一卷、《續古今譯經圖紀》一卷、《續集古今佛道論衡》一卷、《集諸經禮懺儀》二卷等。本文為避免產生「大師」及「法師」的抉擇爭論，因此統一僧人之稱謂，直接稱呼其法名，或法名前加入「釋」字，方便辨別，非是對其不敬。

<sup>26</sup> 《續古今譯經圖紀》收錄譯經者二十二人及所譯經典一七一部，七一四卷，收於《大正藏》第五十五冊，本書記錄玄奘以後譯經三藏之功績。

<sup>27</sup> 釋智昇，《續古今譯經圖紀》，《大正藏》第五十五冊，頁 371 下~372 上。

<sup>28</sup> 主譯於譯場中，負責主持譯經工作，缺少主譯則無法組成譯場。主譯必須精通欲翻譯的佛典，中國信徒於尋覓主譯人選時，也以此為主要衡量標準。而主譯是否同時精通梵漢，往往是決定譯本品質優劣的主因。(王文顏，《佛典漢譯之研究》，台北：天華，一九八四年，頁 168-172)

<sup>29</sup> 又稱「傳語」、「度語」、「傳俗語人」。據《宋高僧傳》所載，其任務為「傳度轉令生解」，

另於唐代圓照的《貞元新定釋教目錄》卷十四<sup>32</sup>亦記載此經的傳譯，內容意旨與此處大致相同。一般所知，經典傳播從一地區到另一地，需要一段時間，何況是交通不發達的古代，經典從印度進入中國，更非易事<sup>33</sup>。以《續古今譯經圖紀》所記載譯經時間，估計《楞嚴經》傳入中國的時間約於初唐時期<sup>34</sup>。梵本《楞嚴經》則已亡佚<sup>35</sup>。

歷代《楞嚴經》相關著作及古代僧人引用《楞嚴經》的頻率，顯示此經的流佈狀況，在唐代尚不普遍，一直要到宋朝才開始盛行<sup>36</sup>，歷經明、清的發展，其注疏之豐富可說是諸經之冠<sup>37</sup>，至此奠定了此經在佛教的重要地位。佛教諸

---

即翻譯主譯者讀誦出的梵文，使參譯者能明了經義。因此譯語的任務必須精通梵文，若主譯者精通梵漢，則可省略此位。(王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 180。宋·贊寧著，《宋高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 724 下)

<sup>30</sup> 王文顏指出「自古以來，不論何種類型的譯場，均採譯講同施的譯經方式，主譯大師在堂上宣譯梵文，無暇顧及其他，因此筆受者就負起記錄漢文的責任」，理想的筆受者是精通華梵，不過歷史上，由於譯場分工細密，因此也有只通漢文者。王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 185-190。

<sup>31</sup> 證譯，又名「證梵譯」、「證梵語」、「證梵文」，負責與主譯討論梵文原義，以使主譯能更正確的宣譯梵文。證譯者的另一功能，是在有多人共譯一經時，證譯者可居中協調，並隸屬於主譯之下。王文顏，《佛典漢譯之研究》，頁 183-184。

<sup>32</sup> 唐·釋圓照，《貞元新定釋教目錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 874 上。

<sup>33</sup> 《續高僧傳》記載闍那崛多從西東來的困難：「發蹤跋涉三載于茲。十人之中過半亡沒。所餘四人僅存至此。以周明帝武成年。初屆長安。止草堂寺。」十人之中，有六人無法保存性命，其危險性之高，可以想見。唐·道宣著，《續高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 433 下。

<sup>34</sup> 唐朝國祚為西元六一八~九〇七年。

<sup>35</sup> 梵本佚失，是《楞嚴經》被懷疑為偽經的原因之一。

<sup>36</sup> 一部經典的流行，與時代思潮的偏好有極大關聯。此經至宋才開始廣為流傳，極有可能是因為宋代注重心性之學，與《楞嚴經》的探討內容正好相符。

<sup>37</sup> 關於《楞嚴經》的相關著疏及論文，以下兩篇論文作了極為詳盡之研究。李治華，《楞

宗以各家之觀點注解《楞嚴經》，也以此經作為各宗思想的立論基礎，於是此經在受到各宗推崇，並且廣為流傳的情況下，與中國八宗的思想家交涉的關係，可說極為密切<sup>38</sup>。此外，在宗教實踐的修持上，楞嚴咒亦成為明代以來叢林寺院課誦之內容<sup>39</sup>。

《楞嚴經》的疑偽問題<sup>40</sup>，爭論的起點始於釋智昇的另一著作《開元釋教錄》卷第九所云：

沙門釋懷迪，循州人也，住本州羅浮山南樓寺，其山乃仙聖遊居之處。迪久習經論，多所該博，九流七略，粗亦討尋。但以居近海隅，數有梵僧遊止，迪就學書語，復皆通悉。往者，三藏菩提流志譯《寶積經》，遠召迪來以充證義，所為事畢，還歸故鄉。後因遊廣府，遇一梵僧（註曰：未得其名。）齋梵經一夾，請共譯之，勒成十卷，即《大佛頂萬行首楞嚴經》是也。

---

嚴經哲學之研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九四年六月，頁 156-174。陳由斌，《楞嚴經疑偽之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，一九九八年五月，頁 508-535。

<sup>38</sup> 李治華，《楞嚴經哲學之研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九四年六月，頁 37-48。

<sup>39</sup> 元朝所重編之《敕修百丈清規》中，許多處可以見到在重要法會必有楞嚴咒於其中，詳細內容請參見《大正藏》第四十八冊，頁 1113，1114，1115，1116，1118，1119，1123，27，1128，1129，1130，1148，1149。

<sup>40</sup> 王文顏於《佛典疑偽經研究與考錄》指出，疑偽經來歷有三：1.宿習與冥受。2.抄錄成書。3.偽造經典。筆者檢視諸質疑《楞嚴經》之文，發現質疑者主要著重於「偽造經典」上。而王文顏發現古代是以學識淵博之僧人，進行判定佛典之真偽，以「有無譯人」、「與真經比對」、「內容、義理」判定疑偽經，依該文之研究，共判出四百三十二部疑偽經，《楞嚴經》未在其列，與古代僧人大多認為此經為真經之史實相合。參閱王文顏，《佛典疑偽經研究與考錄》，台北：文津，一九九七。

迪筆受經旨，兼緝綴文理。其梵僧傳經事畢，莫知所之。有因南使，流經至此。<sup>41</sup>

這裏面指出《楞嚴經》是釋懷迪與一法名不詳的梵僧譯出。同為釋智昇所作之《續古今譯經圖紀》與《開元釋教錄》，卻發生關於《楞嚴經》譯者不同的說法，且由於此經缺乏梵本作爲佐證，於是產生諸多揣測與疑惑，進而質疑此經是偽作。由於本文研究主題在處理《楞嚴經》解脫道之問題，真偽之辨已經有諸多學者豐富之研究，對此不再贅述，有興趣者可自行參閱陳由斌〈《楞嚴經》疑偽之研究〉<sup>42</sup>，內容集各家真偽之說，有相當豐富之描述及論證。

近代《楞嚴經》相關之著作大多數是屬於經文之注疏與白話，學術上的專著以五篇博碩士論文爲主，以下文獻就此五篇，以完成時間的先後順序進行探究。討論方向以該論文之特色，以及在此論文的架構下，可進一步討論的內容爲方向進行探討，從中發掘出未來《楞嚴經》可行的研究方向，並以這些研究成果作爲本文之基石。

## (二)李治華〈《楞嚴經》哲學之研究〉

此文<sup>43</sup>以傅偉勳的「創造的詮釋學」的五層架構進行研究，希望能將《楞嚴經》義理的「已說」、「該說」、「未說」表達出來。大略可分成三個研究方向，第一個研究方向探討《楞嚴經》與中國其它宗派的交涉，指出諸宗對此經的重視，以及此經對諸宗理論建構之幫助，進而提出楞嚴專宗的可行性。第

---

<sup>41</sup> 釋智昇，《開元釋教錄》，《大正藏》第五十五冊，頁 571 下。

<sup>42</sup> 陳由斌，《楞嚴經疑偽之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，一九九八。

<sup>43</sup> 李治華，〈《楞嚴經》哲學之研究〉，台北：輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九四年六月。

二個方向是探討《楞嚴經》的心性理論，從五種不同的方向來討論真心，分別為離即二心的頂相門、妄真二心的破顯門、一心二門中的真空門、一心二門中的妙有門、藏心三諦的圓融門，由不同角度的切入，使真心的特質突顯。第三個研究方向是提出《楞嚴經》的禪悟實踐，由禪悟原理的縱橫開展，而通觀禪悟歷程與派別，進而以原理說明難懂的禪悟事項。此文認為圓通之法過於專門，因此以《楞嚴經》前半部義理為研究內容。此論文優點是為《楞嚴經》的研究開出三個不同的研究方向，使後面的研究者可按圖索驥，進行下一階段的研究，是此文最大的貢獻。另一項優點是從五個不同的方向對真心進行探討，使真心之特質得以顯發，這同時也是此文最主要之創見。此文以「創造的詮釋學」的實謂、意謂、蘊謂、當謂、必謂等五個層次作研究方法，試圖談出不同方向的主題，增加此文豐富的內容。此文論證過程直接進入問題的核心討論，很多部份基礎議題未進行探討，如談論心性理論的五門時，缺少心性理論的「實謂」、「意謂」、「蘊謂」層次；再如說明真心「性具眾理」和天台性具思想的融通時，對於雙方的思想內涵並未進一步探討，就直接得出結論。這些基礎議題若能給予處理，相信會更增加此文之可讀性<sup>44</sup>。作者佛學素養豐富，能夠參照諸宗義理來對顯楞嚴，但為了要兼顧與他家會通的互融，使原本的義理無法深化，是此文產生的問題。

此文認為以《楞嚴經》為主，可成立楞嚴專宗的觀點，在現階段宗教界的發展，中國佛教目前尚屬復甦階段，要馬上產生宗派，有因緣不具足的問題。歷史上的宗派產生並非刻意形成，而是由提倡某一學說者，常能夠在一地方固定下來，具有經濟基礎，具備傳授學徒的條件。學說的傳承絡繹不絕，因而逐

---

<sup>44</sup> 李治華，〈《楞嚴經》哲學之研究〉，頁 104-105。



漸形成宗派<sup>45</sup>。況且在《楞嚴經》最流行的明代，也沒有楞嚴專宗的出現。現今，《楞嚴經》的研究非當代佛教顯學時，又不具備上述之因緣條件，要成立專宗更是有困難。是故提出楞嚴專宗的建立，雖是一種積極的作法，但在落實上，仍有諸多障礙。

### (三)張成鈞〈《楞嚴經》中身心關係之探究〉

此文<sup>46</sup>試圖以西方哲學觀點來詮釋《楞嚴經》身心關係的不即不離，並從科學的角度顯示色身之虛妄性。另一方面以《阿含經》的經證指出解脫後仍必須有主體性，否則將無法處理滅盡定如何出定的困難，最後提出不管是談心的性寂義或性覺義，都還是處於第二序的問題，隱含第一序是無法言說之義，以此證成《楞嚴經》真心之存在與超越。

此文作者以《阿含經》中對心解脫的定義來提出真心是存在，如此才可能解決從滅盡定出定的問題，並討論部派中對心的不同看法，由諸派中提出分別論師認為覺性非五蘊卻又不離五蘊的看法，作為進入《楞嚴經》的進路。進而以薛勒的三層身心之覺，證明與道元禪師所追求的目標都是相同，過程中以物體顯像於視網膜上要證明色身之虛妄性與空義性，說明顯像過程的上下、左右之顛倒，對於為何是虛妄著墨較少。談十番顯見時，作者的目的，原本是要用薛勒理解心之架構來印證《楞嚴經》，但是並沒有在文中看到薛勒的看法，而是以十番顯見來說明身心的不即不離與非因緣非自然。此文將身分為五個範疇：色塵之身、聲塵之身、香塵之身、味塵之身、觸塵之身，繼而以《楞嚴經》

---

<sup>45</sup> 呂澂，《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》第五冊，山東：齊魯，一九九六，頁 2680。

<sup>46</sup> 張成鈞，〈《楞嚴經》中身心關係之探究〉，台北：政治大學哲學研究所碩士論文，八十四年六月。

破四科之文，來說明身/觸、鼻/香、舌/味、耳/聲、眼/色等皆了不可得。最後談身心修證，論一門深入如何可能，和介紹香味觸眼身耳六個法門的修證。

以科學和經典作結合，並且嘗試以西方哲學詮釋《楞嚴經》，是此篇文章的優點，走出此經未來可走的兩條新研究方向，只是在後半文中，作者沒有再以西方哲學或科學角度來繼續研究。第五章談身心之修證，介紹幾種圓通典範，如果未來能有相關的研究產生，將更具參考價值。

#### (四)胡健財〈《大佛頂首楞嚴經》「耳根圓修」之研究〉

此文<sup>47</sup>以耳根圓通為其核心，就《楞嚴經》經文的順序脈絡，將各段經文中較重要的經文與祖師之注疏進行義理疏解與比較，是傳統注經方法的改良。此文優點在經文疏解上，由於研究資料、工具、方法比古代方便，因此內容相當豐富，使精深之義理得以暢顯，如原本在經文中不甚清楚的耳根圓修之操作方法，藉由諸家之注得以清楚。行文以近於文言方式完成，可能會造成一般讀者閱讀的不便，如作者在自序說：「本文的解說，大量依據古德的著疏，自以為言之有本，能避免師心遺論，或游談無根的毛病，不過，這種做法，卻招致做『集註』甚或『文抄公』之譏」<sup>48</sup>，但是從宗教意義上，此文以現代方法整理以前的經疏，有不可抹滅之貢獻。由於目的在於疏解《楞嚴經》之義理，並非是要另闢新說，因此不容易出現學術上明顯的創見。

---

<sup>47</sup> 胡健財，《大佛頂首楞嚴經「耳根圓修」之研究》，政治大學中國文學研究所博士論文，一九九六。

<sup>48</sup> 胡健財，《大佛頂首楞嚴經「耳根圓修」之研究》序文，頁1。

### (五)陳由斌〈《楞嚴經》疑偽之研究〉

此文<sup>49</sup>以考據法、目錄學、義理法、聲韻法、訓詁法、寺志史料、敦煌本、二重證據法、語言翻譯法、譯經制度等研究方法，對《楞嚴經》的真偽進行考據。此文針對歷來對《楞嚴經》的質疑包含：作者身份、經文流傳、梵本有無、摩登伽女、楞嚴壇場、楞嚴咒與咒心、遠諸魔事與護法、善惡業報與滅罪、隨心滿願與酬還、燒身爇臂與燃指、食肉殺生與因果、情想升沈與戒姪等疑，用各種資料證明這些質疑的片面與臆測和斷章取義。作者的成就比以往討論真偽時，所運用的資料與研究方法深入與多元，可作為討論《楞嚴經》真偽的模式，而不是一般淺談輒止的論斷。

此文的「楞嚴壇場之疑、楞嚴咒與咒心之疑、遠諸魔事與護法之疑、善惡業報與滅罪之疑、隨心滿願與酬還之疑、燒身爇臂與燃指之疑、食肉殺生與因果之疑、情想升沈與戒姪之疑」章節中，隱約可看到一個問題，宗教超越經驗是否可以由學術來檢證？宗教超越經驗就如同意識的抽象性一樣，具有不可檢證性，當學術跨及這個領域時，檢證方法是否能夠產生效用？超越經驗的不可檢證特質，會不會產生學術的限制？再者，由於宗教超越經驗的不可檢證性，導致現今宗教光怪陸離之現象，以正派宗教的力量要對扭曲之宗教現象進行矯正，力量有限；因此學術研究若能與宗教界結合，將是一股不可忽視之力量。學術對此要進行研究，是要以科學、社會倫理或是正統宗教之價值觀為檢證基礎呢？若以科學作為檢證之基礎，不可避免地，正統宗教的超越經驗同樣無法檢證；若以正統宗教價值觀進行檢視，將產生應以那一個宗教為基準的問題，除非能找到它們的共同標準，否則難免陷入各言其是的困境；若以社會倫

---

<sup>49</sup> 陳由斌，《楞嚴經疑偽之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，一九九八。

理進行檢視，在大多數情況下，正統宗教的大部份價值是符合社會倫理，但社會倫理也非絕對可靠，因為社會倫理會隨時代演化，如中國傳統「男大當婚，女大當嫁」、「不孝有三，無後為大」的倫理關係，在中國古代成為反對佛教出家的有力說辭；但隨著現今單身主義的流行，這項社會倫理的堅持也跟著瓦解，顯示社會倫理並非具有不變性。既是如此，又如何可能完全以社會倫理來檢視宗教行為。學術研究對這些問題，若沒有先釐清，則碰到超越經驗時，將只是各自表述，對於雙方追求真理的討論，將難有幫助。

#### (六)王毅文《楞嚴真心思想研究》

此文<sup>50</sup>內容探討經文中敘及真心的部份，分成「楞嚴經的心性觀點」、「楞嚴經的妄心觀點」、「楞嚴經的破妄顯真」三章。心性觀點主要為談論心的存在與七處徵心；妄心觀點以意根與耳根作代表，討論根之虛妄後，進入意根的念佛三昧與耳根圓通的討論；破妄顯真觀點的「破妄」談論持戒部份，「顯真」則討論《楞嚴經》中佛陀以繩打六結比喻六根與破結之喻。此文行文只稍作經義之疏解，缺乏詳細論證過程，由於佐證內容少，無法達成論證的清晰與有效性。

以上論文多以真妄心思想為研究主軸，在文獻歸納與思想彙整的初步整理上，有其不可抹滅的貢獻。然而，楞嚴經義的關鍵核心是在解脫道，因此，本文繼承上來的研究成果，延伸探討楞嚴思想的大意，以此經的解脫思想為主，探究解脫的次第思想、方法，期使此經的解脫法門能完整且清楚地呈現。

---

<sup>50</sup>王毅文，《楞嚴真心思想研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九八。

《楞嚴經》的解脫道是解行並重的實踐法門，極重視修證與論理的周延，所開顯的佛法意旨，廣大精微，研究如此嚴密的學問，如無長期親炙積蘊，實難探其驪珠。限於自身學養及修證體驗的不足，在探究楞嚴解脫道時，難免掛一漏萬。但是本著學術的研究精神，本文期望為此方面的研究作個開端，提供後續研究者一些參考。

## 第四節 論文結構之說明

本文第一章陳述研究《楞嚴經》解脫道的動機，及期望的成果，內容如前所述。

第二章先分析「解脫」的字義，再對其它經典的修行解脫法門，作整體概況的了解。早期經典以《阿含經》為主，其它經典以《華嚴經》、《法華經》、《六祖壇經》、淨土諸經為研究方向。

第三章至第五章以《楞嚴經》的解脫道為主。第三章先對《楞嚴經》的基礎思惟作探討，思惟的內容是《楞嚴經》認為要進入耳根圓通之修行前，應先對真心、妄心有實際的認識。禪修過程中的五十陰魔境，於經末才述說，本文認為五十陰魔境是修行者於實際修行前，必須先有的認識，因此在此章一併探究。

第四章論述《楞嚴經》解脫道的道前基礎，分別為去五辛、持戒、建立修行之環境、持咒，亦即此經正修耳根圓通法門前的助道之法。此中究明五辛的過患、其它經典的記載，及其不同名稱。在持戒的部份，詳明不持戒在修行上所產生的障礙，以此經的殺盜淫妄四個方向為主，並述不持戒所產生的果報。《楞嚴經》相當注重修行環境，本文依此壇場環境的擺設、方法、程序作說明。

《楞嚴經》認為持咒可以幫助修行者排除修行上的一些障礙，本文針對此經認為持咒的益處，及佛教對咒語的態度作說明。

第五章探討《楞嚴經》解脫道的究竟修行之法「耳根圓通法門」，先對此經為何以耳根為入手處作深究，及二十五圓通法門作探討，最後敘及此經的耳根圓通之法。

第六章對前幾章作整體回顧，繼之將此經與其它經典內容作比較，以進一步了解《楞嚴經》的特色、目的。並對《楞嚴經》未來的研究發展提出一些建議。

## 第二章 解脫道之辨析

### 第一節 「解脫」辭義辨析

佛教認為解脫是個人意識到自己身心的困擾，因此透過修行，使生命昇華的完成之境。佛教的起源地印度，自古已來就有解脫的概念。據木村泰賢的研究，原始初期的宗教雖以解脫為背景，但不一定意識到其重要，只具粗淺宗教教理。要能意識到對「解脫的希求」，是宗教已發展至相當複雜且深刻的程度，可以說，以解脫為目標是高等宗教的特質之一<sup>51</sup>。

印度學派時代<sup>52</sup>，解脫概念逐漸發展為普遍的真理，其思想發芽於梵書(Brahmana)時代，至奧義書(Upaniṣad)終期學派時代圓熟之輪迴說，由於對輪迴不已之厭煩，繼之出現脫離輪迴苦之希求<sup>53</sup>。木村泰賢認為將「解脫」當成天下勝敗大事，進行議論，是始於優婆尼娑時代(B.C.800~500)以後的諸學派，於此時代，解脫觀才得到「定型」。他將諸派之解脫觀大致分為四類：一、由於人格神底攝取的解脫觀(善人往生天國)。二、由於個人精神底獨立的解脫觀(個人精神為不壞純境之靈體，去除障礙，成為自主獨立解脫境。)三、由於生存意志否定底解脫觀(藉由否定現實生活之迷妄，為獲得自由境之唯一方法。)四、由於把宇宙底實在(Reality)體會(體現)於自己的解脫觀(宇宙本體和個人「自

---

<sup>51</sup> 木村泰賢著，巴壺天、李世傑合譯，《人生的解脫與佛教思想》，台北：協志工業叢書，一九七六年二月七版，頁 34。

<sup>52</sup> 奧義書終期，由雜然無學派之思想，演化成許多信仰相異之非婆羅門主義之教派，此時期稱之為學派時代，時間自西元前六、七世紀開始，為印度思想大轉向時期。高楠順次郎、木村泰賢合著，高觀廬譯，《印度宗教哲學史》，台北：商務印書館，二〇〇一年九月台一版，頁 383-384。

<sup>53</sup> 高楠順次郎、木村泰賢合著，高觀廬譯，《印度宗教哲學史》，頁 397。

我」本爲一，由於「迷」，暫有不淨與不自由，解除「迷」，就能露出本來面目。) <sup>54</sup>，此四種分類，大致已能包含現今大多數宗教的基本模型，顯示宗教派別雖然雜多，然以解脫爲終極目標則是相同。同樣地，佛教目前雖有大小乘之分，但不論是自身求證，或利他解脫，都圍繞於解脫。

解脫，梵語 *vimokṣa* 或 *vimukti*，由字首 *vi*(*away, away from*，離開)與字根 *muc* 及 *mokṣ* 所組成。若不冠字首 *vi*，則本字 *moksa*、*mukti* 同樣爲解脫之意 <sup>55</sup>。解脫，又稱度脫，意指由煩惱束縛中解放，使自身不再淪於諸苦之境。從廣義而言，擺脫世間的一切束縛，於精神上感到自由。釋印順認爲「解脫，是對繫縛而說的……除去了繫縛，便得自由。人(一切眾生)生活在環境裏，被自然，社會，身心所拘縛，所障礙，什麼都不得自由。不自由，就充滿了缺陷與憂苦，悔恨與熱惱。學佛是要從這些拘縛障礙中透脫過來，獲得無拘無滯的大自在。」 <sup>56</sup>，佛教的一切修行法門，以擺脫繫縛作爲最終目標，只要心念有所執，都是去除的對象，最後連離欲之念都要捨棄，不被任何欲念所縛。

在佛教經典與著作中，「解脫」常與「涅槃」連用 <sup>57</sup>，根據赤沼智善的研究，涅槃的諸多同義異語中，「解脫」爲其中之一 <sup>58</sup>。涅槃，梵語 *nirvāṇa*，原義爲吹滅，或表吹滅之狀態，後引申爲「燃燒的煩惱之火滅盡」，此時進入超

---

<sup>54</sup> 木村泰賢著，巴壺天·李世傑合譯，《人生的解脫與佛教思想》，頁 36-41。

<sup>55</sup> 由天城體轉換成羅馬字體的音差，*vimoksa* 有時以 *vimoksha* 出現。荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，台北：新文豐，一九八八年五月，頁 1045、1236、1067、1048。《SANSKRIT ENGLISH DICTIONARY》，頁 821、835、981、949、980、819。

<sup>56</sup> 釋印順，《學佛三要》，台北：正聞，一九八八年四月九版，頁 195~196。

<sup>57</sup> 解脫之「原義指脫離束縛而得自在，其後隨著輪迴思想的發展，遂指脫離輪迴世界而進入絕對、永遠的世界。依據佛法本有之實踐論立場而言，解脫指遠離煩惱、定障等之繫縛，解脫的境地即爲涅槃。」《中華佛教百科全書(八)》，頁 4823~4824。

<sup>58</sup> 赤沼智善，《原始佛教の研究》，東京：法藏館，一九八一年復刻第一刷。



越生死的悟界，為佛教最終的實踐目的，涅槃因此被當成佛教的特徵，成為檢視是否為佛法的三法印之一。

若將佛教與印度主流奧義書的解脫相比較，可以找出佛教解脫的特殊性。《奧義書》的解脫觀，是立基於梵我合一，人因業的緣故生死輪迴，透過苦行與禪定，而達常住不滅的梵界。佛教的解脫，是指由煩惱束縛中解放，而超脫迷苦之境地。佛教的解脫不是脫離世間，而是要從欲的束縛中解脫，解脫後，仍生活於現實世界中。以佛陀為例，在成道後的四十餘年中，他仍是隨緣說法，並沒有因解脫而停止活動，可見活動與解脫並非衝突。奧義書的解脫則不是在現實世界中，所以較容易有否定現實世界的傾向產生。依此而言，在某種意義上，佛教是屬於現實主義者。<sup>59</sup>

佛教的解脫思想在不同的時期，由於佛弟子的解讀不同，於是呈現出不同樣貌。早期經典代表《阿含經》在解脫的思想主要是提出四向四果、心解脫與慧解脫、有餘涅槃與無餘涅槃。四向四果是依修行者所證的境界作分類，「謂向須陀洹，得須陀洹果。向斯陀含，得斯陀含。向阿那含，得阿那含。向阿羅漢，得阿羅漢。如是四雙八士。」<sup>60</sup>，即四個果位前各有一向，合稱為四向四果，又稱四雙八士(輩)。「向」義是取聖者尚未證入該果位，故不稱果，而稱為向，此取趣向該果之義。一般稱此四向依次從低至高為預流向、一來向、不還向、阿羅漢向。四果為初果「預流果」、二果「一來果」、三果「不還果」、四果「阿羅漢果」。初果，意為預流，斷身見、戒取、疑，預入聖者之流，再

---

<sup>59</sup> 木村泰賢著，釋演培譯，《大乘佛教思想論》，台北：慧日講堂，一九七八年再版，頁151~154。

<sup>60</sup> 《雜阿含·五五〇經》，《大正藏》第二冊，頁143下。

經七次人天兩道往返，即得解脫<sup>61</sup>。二果是三結盡，貪恚癡薄，至多再一次人天兩道往返，即得解脫<sup>62</sup>。三果阿那含，名不來，斷身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚等五下分結，不再受生人間，於往生天界後證入涅槃。<sup>63</sup>四果阿羅漢，斷無明、掉舉、色貪、無色貪、慢等五上分結，而能自證「我生已盡，梵行已立，所作已作，自知不受後有」。阿羅漢為佛十號之一，若以狹義而言，為小乘之最高果位；廣義為大小乘中之最高果位。

《雜阿含經·七一一經》提到「離貪欲者，心解脫。離無明者，慧解脫。」<sup>64</sup>心解脫者為透過修定，超越定障得解脫，心於一切束縛中出離，故稱為心解脫。慧解脫，與心解脫相對，雖無定力，但由「無癡」之善根，以智慧離生死無明之源，故能得究竟解脫，稱為慧解脫。如果定慧等持，雙含定解脫與慧解脫者，稱為俱解脫。

《增壹阿含經·火滅品》對滅卻煩惱的狀態「涅槃」，分為有餘涅槃與無餘涅槃兩種狀態。「比丘滅五下分結，即彼般涅槃，不還來此世，是謂名為有餘涅槃界……比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂為無餘涅槃界。」<sup>65</sup>此中可看出最早「有餘涅槃」指的是三果所得，「有餘」是因三果還有殘餘煩惱未除，

---

<sup>61</sup> 「斷三結，謂身見、戒取、疑，斷此三結，得須陀洹，不墮惡趣法，決定正趣三菩提。七有天人往生，究竟苦邊。」《雜阿含·八二〇經》，《大正藏》第二冊，頁 210 中。

<sup>62</sup> 「三結盡，貪、恚、癡薄，得斯陀含果。」《雜阿含·八一四經》，《大正藏》第二冊，頁 209 中。

<sup>63</sup> 「斷於五下分結，謂身見、戒取、疑、貪欲、瞋恚。斷此五下分結，受生般涅槃，阿那含、不還此世。」《雜阿含·八二〇經》，《大正藏》第二冊，頁 210 下。

<sup>64</sup> 《雜阿含·七一一經》，《大正藏》第二冊，頁 190 中。

<sup>65</sup> 《增壹阿含經·火滅品》，《大正藏》第二冊，頁 579 上。

不如四果斷一切煩惱，故稱有餘。但後來有餘涅槃產生演變，將精神界的殘餘煩惱，轉移成肉體的殘餘，「有餘」變成是證涅槃後，肉體還存在的有餘，如《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「云何有餘依涅槃界？答：若阿羅漢諸漏永盡，壽命猶存，大種造色相續未斷，依五根身心相續轉，有餘依故，諸結永盡，得獲觸證名有餘依涅槃界。」<sup>66</sup>，因此有餘涅槃有兩種說法，第一種有餘是煩惱的殘餘，所證之果為三果「不還果」；第二種有餘是生命的猶存餘在，所證果為四果「阿羅漢果」。現今以第二種說法為通說。無餘涅槃與有餘涅槃相對，同樣也有兩種不同的說法。第一種無餘涅槃是在現存生命中，自覺生死的解脫，不受未來生死，《增壹阿含經·火滅品》說：「比丘盡有漏成無漏，意解脫，智慧解脫，自身作證而自遊戲，生死已盡，梵行已立，更不受有，如實知之，是謂為無餘涅槃界。」<sup>67</sup>，後來的佛教學者則演變為現生所證者，為有餘涅槃；生前證得有餘涅槃者，在生命結束後，自然進入沒有身體存在，高度自由的無餘涅槃。《阿毘達磨大毘婆沙論》云：「無餘依故者，無二種依：一、無煩惱依，二、無生身依。復次，一、無染污依；二無不染污依。無餘依故，諸結永盡，名無餘依涅槃界。」<sup>68</sup>，現今以第二種無餘涅槃的說法為通說。由有餘涅槃與無餘涅槃的不同解釋，可以看出對涅槃思想的解說，在發展中略有變異。

進入部派佛教後，解脫觀的特徵，主要著重在涅槃的有體無體之論究，如經量部《阿毘達磨順正理論》：「三諦皆通世俗、勝義……唯滅諦體不可說故，同諸無記，不可說有。」<sup>69</sup>，經部的涅槃觀還可從世親的《阿毘達磨俱舍論》

<sup>66</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第二十七冊，頁 167 下。

<sup>67</sup> 《增壹阿含·火滅品》，《大正藏》第二冊，頁 579 上。

<sup>68</sup> 《阿毘達磨大毘婆沙論》，《大正藏》第二十七冊，頁 168 上。

<sup>69</sup> 《阿毘達磨順正理論》，《大正藏》第二十九冊，頁 665 下~666 上。

看到，「經部師說，一切無為，皆非實有，如色受等別有實物。」<sup>70</sup>一切無為法皆非實有，則同屬無為法的涅槃，自然也沒有實體，證明經量部的涅槃觀是屬於無體說。部派的一切有部，則是主張涅槃實有。有部的《阿毘達磨俱舍論》說：「此法(指擇滅，即涅槃)自性實有、離言，唯諸聖者各別內證，但可方便總相說言：是善、是常，別有實物名為擇滅，亦名離繫。」<sup>71</sup>說明涅槃是確實存在的，只是聖者的內證無法用言語形容，方便來說涅槃是善、是常。若以有部的「三世實有，法體恆存」的立場而言，一切有部會有此結論，是必然的結果。在大眾部方面，雖然目前文獻不足以佐證大眾部的涅槃觀，但若依大眾部對佛身觀的積極闡述，大眾部應是屬於涅槃有體的思想<sup>72</sup>。

大乘佛教時期，般若系統的涅槃觀與前期之涅槃觀有所差別。般若的涅槃觀在一切法空的前提下，以諸法緣起無自性，正見諸法實相，對一切不起貪愛執著。般若的涅槃思想由以下的經文可看出端倪：

阿羅漢泥洹空無所生。<sup>73</sup>

須陀洹、斯陀含、阿那含、阿羅漢、辟支佛道悉如幻……乃至泥洹亦復如幻。<sup>74</sup>

世世解空，習行空。一切生死無，死生為因緣。佛智悉曉本無死生，本亦無般泥洹者。<sup>75</sup>

<sup>70</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊，頁 34 上。

<sup>71</sup> 《阿毘達磨俱舍論》，《大正藏》第二十九冊，頁 34 上。

<sup>72</sup> 楊惠南，《佛教思想新論》，台北：東大，一九八二年八月，頁 232。

<sup>73</sup> 《道行般若經》，《大正藏》第八冊，頁 475 上。

<sup>74</sup> 《道行般若經》，《大正藏》第八冊，頁 430 上。

<sup>75</sup> 《道行般若經》，《大正藏》第八冊，頁 476 下。

以得諸法實相，故得解脫。得解脫已，於諸法中無取無捨，乃至涅槃亦無取無捨。<sup>76</sup>

般若系統認為涅槃為空無所生，在一切法空下，生死涅槃如幻如化，其本俱不生，故解脫亦空不可得。在體證諸法實相後，對一切法無取無捨，因此心中也不可存有對涅槃的執取，由於對涅槃能夠無取無捨，才能夠得解脫自在，否則若存一念對涅槃的希求或捨棄，仍落於俗，無法進入聖者之境。般若系統對涅槃的不取不捨的觀念，主要來自於強調一切法空的空慧緣故，以此空慧照破一切諸法、名相，直探解脫之源，不求涅槃之有無。

後期出現的如來藏系大乘經典，對涅槃有較積極性的解說，《大般涅槃經》云：「我者即是佛義，常者是法身義，樂者是涅槃義，淨者是法義。」<sup>77</sup>，此時出現的常、樂、我、淨義，與早期佛典的觀念有所出入。針對於此，《涅槃經》提出解釋，「欲伏外道，故唱是言……是故如來於佛法中，唱言無我，為調眾生故。」<sup>78</sup>，在《勝鬘經》也有常樂我淨的同樣說法「或有眾生，信佛語故，起常想、樂想、我想、淨想，非顛倒見，是名正見。何以故？如來法身是常波羅蜜、樂波羅蜜、我波羅蜜、淨波羅蜜。於佛法身，作是見者，是名正見。」<sup>79</sup>《楞嚴經》亦屬如來藏思想，經文一樣呈現常樂我淨義，故本文第三章，對此有真妄心的闡述說明。

---

<sup>76</sup> 《小品般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 537 下。

<sup>77</sup> 《涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁 377 中。

<sup>78</sup> 《涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁 618 中。

<sup>79</sup> 《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，《大正藏》第十二冊，頁 222 上。

## 第二節 大小乘經典之解脫道

### 一、《阿含經》

《阿含經》的成立經過，是佛陀入滅後的第一個夏季，在阿闍世王的護持下，以大迦葉為首，於王舍城的七葉窟(Sapta-parṇa-guhā)與五百阿羅漢舉行第一次結集，由阿難負責誦經，優波離誦律，《阿含經》的最初淵源成立於此。佛滅百年之後，以耶舍為上首，於吠舍離城舉行第二次結集。佛滅後二百三十年頃，在波吒利弗城，以目犍連子帝須為上首，舉行第三次結集。《阿含經》經過多次結集，加入更多資料，更形完整。現今南傳的阿含稱《五尼柯耶》(nikāya)，漢傳為《四阿含》，以下為南傳、漢傳阿含經典相對應的情況：

南傳《五尼柯耶》	北傳《四阿含》
長部(Dīghanikāya 34 經)	長阿含(30 經)二十二卷
中部(Majjhimanikāya 152 經)	中阿含(222 經)六十卷
相應部(saṃyuttanikāya 約 2889 經)	雜阿含(約 1362 經)五十卷
增支部(Aṅguttaranikāya 約 2363 經)	增壹阿含(約 471 經)五十一卷
小部(Khuddakanikāya 15 經)	分散於漢譯各經典中

對於阿含經典的解脫道，本文將以四聖諦貫穿整體。佛陀於菩提樹下修證成道後，將解脫的真理揭諸世人，以四聖諦「苦、集、滅、道」來告訴五比丘<sup>80</sup>，是為最初的說法。諦，梵語 satya，巴利語 sacca，為真、實、審實不虛之義。四聖諦為苦諦、集諦、滅諦、道諦。四諦所要表明的重點是由染還淨：一

<sup>80</sup> 緣起與四諦交涉之論證，可參閱呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，二〇〇二年出版，頁 134~166。

是染(苦、集二諦)，一是淨(滅、道二諦)。在阿含經典中對四諦稱苦聖諦、苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦。每一諦皆圍繞於苦，此「苦」即是佛教的核心真理「四聖諦」所要解決的問題。

對四聖諦的敘述，在南傳、漢傳較早期的經文中皆有記載<sup>81</sup>，對比漢傳《雜阿含經》和南傳《相應部》中同樣的經文，綜合其意，第一轉為「示相轉」，將四諦的內容詳加解說。第二轉為「勸修轉」，勸導弟子對於四諦應修。第三轉為「作證轉」，佛陀以自己由四聖諦而得證悟，勉勵弟子精進努力，一樣能證悟。經文如下：

如是我聞，一時佛住波羅奈鹿野苑中仙人住處。爾時，世尊告五比丘，此苦聖諦，本所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。此苦集，此苦滅，此苦滅道跡聖諦，本所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，苦聖諦智當復知，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。苦集聖諦已知當斷，本所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，苦集滅，此苦滅聖諦已知，當知作證，本所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復以此苦滅道跡聖諦，已知當修，本所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，比丘，此苦聖諦已知，知已出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，此苦集聖諦已知，已斷出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，苦滅聖諦已知，已作證出，所未聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。復次，

<sup>81</sup> 《相應部六》，《漢譯南傳大藏經》第十八冊，頁 311~315。《佛說轉法輪經》，《大正藏》第二冊，頁 503。《佛說三轉法輪經》，《大正藏》第二冊，頁 504。及《雜阿含·三七九經》，《大正藏》第二冊，頁 103 下~104 上。《大般涅槃經》卷三，《大正藏》第一冊，頁 204 上。《四分律》卷三十二，《大正藏》第二十二冊，頁 787 中~788 中。《五分律》卷十五，《大正藏》第二十二冊，104 頁中。

苦滅道跡聖諦已知，已修出，所未曾聞法，當正思惟，時，生眼、智、明、覺。諸比丘！我於此四聖諦三轉十二行，不生眼、智、明、覺者，我終不得於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，為解脫，為出，為離，亦不自證得阿耨多羅三藐三菩提。我已於四聖諦三轉十二行，生眼、智、明、覺，故於諸天、魔、梵、沙門、婆羅門聞法眾中，得出，得脫，自證得成阿耨多羅三藐三菩提。<sup>82</sup>

三轉法輪之四諦證明佛教非天啓宗教，苦的解脫須靠自身的完成，只要能依此四諦修行就可離苦，每個人在解脫之道上，都具備同樣的資格。透過對《三轉法輪經》的整理，透顯了另一重要訊息，四聖諦之實踐是要經過聞、思、修、證四個階段，透過聽聞義理，之後詳加思惟，經由自身的實踐，最後達到解脫。

佛教的產生來自人們對於解脫的嚮往，進而依循佛之教法修證，形成一宗教團體。解脫是佛法實踐的主要目標，解脫意指解脫一切身心之苦，四聖諦即是脫離苦的操作過程。經云：

世尊告諸比丘：若沙門、婆羅門於苦聖諦不如實知，苦集聖諦不如實知，苦滅聖諦不如實知，苦滅道跡聖諦不如實知。當知是沙門、婆羅門不得脫苦。若沙門、婆羅門於苦聖諦如實知，於苦集聖諦如實知，於苦滅聖諦如實知，於苦滅道跡聖諦如實知，當知是沙門、婆羅門解脫於苦。<sup>83</sup>

以苦為中心，沒有苦的出現，就沒有四諦的產生。苦是四諦之首，要滅除苦當須先知苦因，否則沒有目標，將會事倍功半。從苦生起之因(集)和苦之消滅(滅)的關係來看，兩者不可分離的關係有一部份在於苦因的消滅，即是等於

---

<sup>82</sup> 《雜阿含經·三七九經》，《大正藏》第二冊，頁 103~104。

<sup>83</sup> 《雜阿含·三九二經》，《大正藏》第二冊，頁 105 下。



滅諦，再者，也必需要先說明其滅諦完成之可能性，如此方能引發實踐之信心，最後再述實踐的方法。此知四諦是一環接一環，緊緊相扣。如經云：

如有四登階道，昇於殿堂。若有說言，不登初階。而登第二、第三、第四階昇堂殿者，無有是處。所以者何？要由初階，然後次登第二、第三、第四階得昇殿堂。如是，比丘！於苦聖諦未無間等，而欲於苦集聖諦、苦滅聖諦、苦滅道跡聖諦無間等者，無有是處。<sup>84</sup>

此上說明修道過程是次第而進，對苦聖諦未體會，則無法進入道聖諦。人若未能深切體會苦，當從事道諦的修持時，修行動力來源將無所著，惟有對苦深刻的認識，才能策勵自己往除苦之路行去。下文對四諦內涵作說明：

## (一)苦聖諦

### 1.苦之種類

在《阿含經》中對苦的描述種類，有二苦<sup>85</sup>、三苦<sup>86</sup>、七苦<sup>87</sup>、八苦<sup>88</sup>等。若就四聖諦所談的苦，以八苦為通說。八苦在這些苦的種類中是分類最詳細的一種，因此對苦的內容敘述，以八苦作為代表。

### 2.八苦

八苦的描述分散於不同的經文中：

---

<sup>84</sup> 《雜阿含經·四三六經》，《大正藏》第二冊，頁 113 上。

<sup>85</sup> 二苦為身苦、心苦，見《雜阿含·四七〇經》，《大正藏》第二冊，頁 120 上。

<sup>86</sup> 三苦為行苦、苦苦、變易苦，見《長阿含·眾集經》，《大正藏》第一冊，頁 50 中。

<sup>87</sup> 七苦為生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲苦愁惱苦、所欲不得苦、五取蘊苦，見《增支部四》，《漢譯南傳大藏經》第二十二冊，第 151 頁

<sup>88</sup> 楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化，一九九九年九月修訂版，頁 380~381。

所謂苦諦者，生苦、老苦、病苦、死苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、恩愛別離苦、所欲不得苦。取要言之，五盛陰苦，是謂名為苦諦。<sup>89</sup>

云何苦聖諦？謂生苦、老苦、病苦、死苦、怨憎會苦、愛別離苦、所求不得苦、略五盛陰苦。<sup>90</sup>

諸比丘！苦聖諦者，即是此，謂：生苦、老苦、病苦、死苦、愁悲憂惱苦、遇怨憎會苦、與所愛者別離苦、所求不得苦，略說為五取蘊苦。<sup>91</sup>

何謂為苦？謂生老苦病苦、憂悲惱苦、怨憎會苦、所愛別苦、求不得苦、要從五陰受盛為苦。<sup>92</sup>

一般認為八苦為生苦、老苦、病苦、愛別離苦、求不得苦，五盛陰苦，此中包含人的生理方面之苦(生苦、老苦、病苦、死苦)、人與社會關係之苦(愛別離苦、求不得苦)，人與物之關係之苦(求不得苦)，五盛陰苦總結包含以上七苦<sup>93</sup>。

### 3.說苦之目的

佛陀說世間是建立在苦的基礎上<sup>94</sup>，世間是苦，沒有一個眾生能從此中擺脫。但並非否認生活中的幸福快樂，佛所否認的是這些快樂背後隱藏的苦<sup>95</sup>，

---

<sup>89</sup> 《增壹阿含經》，《大正藏》第二冊，頁 631 上。

<sup>90</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·象跡喻經》，《大正藏》第一冊，頁 467 中。

<sup>91</sup> 《相應部六》，《漢譯南傳大藏經》第十八冊，第 312 頁。

<sup>92</sup> 《佛說轉法輪經》，《大正藏》第二冊，頁 503 中。

<sup>93</sup> 《中阿含經·相應品·度經》，《大正藏》第一冊，頁 435 下。

<sup>94</sup> 《相應部三》，《漢譯南傳大藏經》第十五冊，第 60 頁。

<sup>95</sup> 《相應部一》，《漢譯南傳大藏經》第十三冊，第 101 頁。另見《雜阿含經·四七三經》云：「世尊說三受，樂受、苦受、不苦不樂受。又說諸所有受，悉皆是苦。」，《大

對苦的認識乃是過程而非目的，欠缺基礎認識，會誤以為佛教等於苦，除了認識不清的原因外，另一種可能是怕面對苦。然而苦早已存在每個人的生活中，根本無法躲避，怕去面對來自於一開始時觀念的錯誤，認為只要多尋找快樂，自然會免除苦。這時便會面臨到幾個問題，要追尋的快樂必須要付出一番代價；追尋過程中，心理上的調適不健全就有求不得苦，求得後快樂的感受無法一直持續，又便追尋下一個希望能給予快樂的目標，如此循環不已，難以止息。

佛的治苦之道是根治，第一個步驟是對苦要有完全的認識。在《阿含經》中，對苦的味患離的過程，可以說明為何要知苦。八苦總結為五盛陰苦，佛陀認為對五盛陰要如實了解五蘊的實質內容、五蘊的喜愛、五蘊所產生的過患，則能對五蘊厭離，此為味患離的過程<sup>96</sup>，沒有深入去了解，則無法對五蘊的過患產生認知，此為必須知苦的主要原因，能知苦才會探究其因，能對產生苦之因有厭離的認知，以此認知形成修道滅苦的主要動力來源。

## (二)苦集聖諦

無常是人間的實相，但不是真正的苦因，無常相不會因人的努力就成為常相。苦因是人的貪愛與執著，人對無常之物希望能永遠不變，要求為常，於是當無常之相與渴常之心和合，自然生苦。這是佛陀對世間為何有苦的解釋，但佛並非把此苦作為目的，說明無常故苦是為了使人明白世間的真相，因此其說法後面會跟著「苦故無我」，想要離苦卻沒辦法自主控制，表示這當中沒有我(我，梵 ātman)存在。我的概念來自於對五蘊的執取渴愛，故無我之認知目的，在於使人卸下對五蘊執著渴愛，此執取便是苦的最根本原因。

---

正藏》第二冊，頁 121 上。

<sup>96</sup> 《雜阿含·四一經》，《大正藏》第二冊，頁 9 中。

在南傳、漢傳的《阿含經》，對於苦集聖諦的說明中，大部份著重在渴愛上，只有在《大般涅槃經》中才同時以無明與渴愛當作集諦之內容。無明如經典所說仍是來自於對四諦之不如實知，故其原因仍是歸回到渴愛上<sup>97</sup>，由於欲愛，產生諸苦，所以只要能滅除欲愛，則當下心解脫於苦，如經云：

眼繫色耶？色繫眼耶？耳聲、鼻香、舌味、身觸、意法。意繫法耶？法繫意耶？……非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意……於其中間，若彼欲貪，是其繫也。……世尊眼見色若好、若惡，不起欲貪。其餘眾生，眼若見色，若好、若惡，則起欲貪。是故世尊說當斷欲貪，則心解脫，乃至意、法，亦復如是。<sup>98</sup>

### (三)苦滅聖諦

苦滅聖諦指對於渴愛離棄滅除，例如：

苦滅聖諦者，即是此，謂：於此渴愛無餘，離滅、棄捨、定棄、解脫而無執著。<sup>99</sup>

如何為苦滅之聖諦？凡彼愛無餘離欲而滅，捨、捨離、解脫、不執藏。友等！此言苦滅之聖諦<sup>100</sup>

<sup>97</sup> 呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，頁 149~153。

<sup>98</sup> 《雜阿含·二五〇經》，《大正藏》第二冊，頁 60。

<sup>99</sup> 《相應部六》，《漢譯南傳大藏經》第十八冊，頁 312。另見於〈蘊經〉、〈處經〉，載於《相應部六》，《漢譯南傳大藏經》第十八冊，頁 317~318。

<sup>100</sup> 《中部四》，《漢譯南傳大藏經》第十二冊，頁 262。

由於滅除渴愛，便能滅除由渴愛所帶來之苦，此在根本佛教中又稱之為涅槃。關於涅槃的本質，《阿含經》並未詳細論述，再者要談論涅槃的本質唯證方知，如同水野弘元舉的例子「糖是甜的」，但其滋味是蜂蜜、甘草或柿子，只有親自嘗一嘗才能知道<sup>101</sup>。

對於涅槃只能用描述的方式，大體了解其定義。首先涅槃是一完全除苦的狀態是可以肯定無誤。再者，有沙門、婆羅門認為佛陀是虛無論者，但佛陀否定此種說法。外道質疑佛陀說：「沙門瞿曇是虛無論者，教存在之有情，斷滅破壞非有。」佛陀回答：「非如是者，非如是說者也。諸比丘！予以教過去、又現在、苦及苦滅。」<sup>102</sup>可知佛認為涅槃並非是斷滅狀態。既然解脫的目的是無我，然又不是斷滅，那麼這狀態是什麼呢？一般人的思考傾向是二元對立，若不是有我，便是無我，當進入超越二元論的深層意趣時，很難有文字可以描述此狀態，故而《阿含經》中以另一名稱代替解脫，稱呼為涅槃。

由十四無記的內容而言，佛對於死後存在不存在問題不予回應，認為執著在這些問題反而會產生苦，是一種顛倒見，因此又回歸到四聖諦的講解，告訴外道依四諦才能除苦，詳述因為對五蘊不如實知、斷除，因此會有執此見，其用一比喻如燃薪生火，當無薪之時，火亦不生，佛說此時說火向那一方而去都是不適合<sup>103</sup>。由十四無記的內容，可以得知佛陀著重在苦的消除，對涅槃的本質不加說明。《箭喻經》<sup>104</sup>的言說，即可證明佛是站在實效的立場來說法。對

---

<sup>101</sup> 水野弘元著，郭中生譯，《原始佛教》，台中：菩提樹雜誌社，一九八二年九月出版，頁 136~137。

<sup>102</sup> 《中部一》，《漢譯南傳大藏經》第九冊，頁 198~199。

<sup>103</sup> 《雜阿含》，《大正藏》第二冊，頁 244~247。

<sup>104</sup> 《中阿含·例品·箭喻經》，《大正藏》第一冊，頁 804。

此，中村元認為佛說法的態度是「一、不議論無意義且無利益的事。二、除非有明確的根據，否則不隨便議論。」<sup>105</sup>。

在《阿含經》中，解脫者是不會再有輪迴的顯現，經中說「若有五下分結盡而命終者，生於彼間，便般涅槃，得不退法，不還此世」<sup>106</sup>。另一經則更明顯表達阿羅漢之超越言說之境：「阿羅漢者，非有他世死，非無他世死，非有無他世死，非非有無他世死。廣說無量，諸數永滅，是名說所知法、智及智者。」<sup>107</sup>此段經文於否定了兩者之對立後，對於此否定兩者之執著也不可有，顯示一切法皆不可執之境，其中「廣說無量」一詞有永恆之意，南傳《阿含經》的經文中，無此看法<sup>108</sup>。該說與大乘佛教的般若經典中，對涅槃不可執取的觀念相近。

#### (四)苦滅道聖諦

道諦的內容為八正道，梵語 *āryāstāvḡika-mārga*。為八種求趣涅槃之正道。又作八聖道、八支正道、八聖道分、八道行、八直行、八正、八道、八支、八法、八路。八正道在《阿含經》又被稱為「古仙人道、古仙人逕、古仙人跡、古仙人去處」<sup>109</sup>，意思是指過去諸佛都是依八正道而成佛。四聖諦的修證方法就在此道諦上，沒有道諦的內容，在趣向解脫之道時，就如同說食數寶般，無

<sup>105</sup> 中村元著，釋見愍·陳信憲譯，《原始佛教其思想與生活》，嘉義：香光書鄉出版社，頁 54。

<sup>106</sup> 《中阿含·小品·阿梨吒經》，《大正藏》第一冊，頁 766 中。

<sup>107</sup> 《雜阿含·七二經》，《大正藏》第二冊，頁 19 上。與此相對應之南傳《阿含經》的經文則無此意。

<sup>108</sup> 《相應部三》，《漢譯南傳大藏經》第十五冊，頁 38~39。

<sup>109</sup> 《雜阿含·二八七經》，《大正藏》第二冊，頁 80 下。

法真實增進人對於解脫苦的能力。在《阿含經》中對此八聖道的內容敘述說「道諦者，八正道。一正見。二正念。三正思惟。四正業。五正精進。六正語。七正命。八正定。」<sup>110</sup>八正道廣說則有三十七菩提分，若論其核心，還是以八正道為中心，如經云：

諸比丘！於此有比丘，依遠離，依離貪，依滅盡，迴向於捨修習正見……正思惟……正語……正業……正命……正精進……正念，依遠離，依離貪，滅盡，迴向於捨修習正定。諸比丘！如是之比丘修習八支正道，多修習八支聖道者，則圓滿修習四念處，圓滿修習四正勤，圓滿修習四神足，圓滿修習五根，圓滿修習五力，圓滿修習七覺支。<sup>111</sup>

因此就其重要性及篇幅所限，道諦之討論以八正道為主，以《分別聖諦經》及《聖道經》作對比。在《聖道經》沒有談到八正道之名，而是說有一個能證得真理的聖正定，此聖正定有七個輔助。此七個輔助加上聖正定與八正道之名稱相同，解說上有不同之處。

### 1.正見

《分別聖諦經》中認為正見是在如實知見苦集滅道時，或者在觀照行為造作、一切現象、無常災患、體悟苦之止息、以無執之心觀緣起達心解脫時，對正法能夠詳細地選擇、抉擇，徹底地知見、證悟正法。<sup>112</sup>

---

<sup>110</sup> 《大般涅槃經》，《大正藏》第一冊，頁 195 中。八正道內容各經略有出入，此處以一般使用之八正道作解說。

<sup>111</sup> 《相應部五》，《漢譯南傳大藏經》第十七冊，頁 195。

<sup>112</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 上。

《聖道經》認為正見是知道有布施、有善惡、有輪迴、有解脫者，認為沒有上述所說者則為邪見。<sup>113</sup>

以上兩種不同的解說，是站在不同的層次上談正見，一者以解脫的知見為主，一者以日常中的生活態度為主，兩者沒有衝突，更有互補不足之功用，其餘七支也將此二經為主來敘說，若有衝突處再進行比對。

## 2.正思惟

又名正志，《分別聖諦經》指正思惟是在如實知見苦集滅道時，或者在觀照行為造作、一切現象、無常災患、體悟苦之止息、以無執之心觀緣起達心解脫時，能夠對境詳細思考，思考應該思考的對象。<sup>114</sup>

《聖道經》指沒有貪欲、瞋恨、殘酷的念頭為正思惟，有這些念頭為邪思惟。<sup>115</sup>

## 3.正語

《分別聖諦經》與《聖道經》同時指不說妄語、惡口罵人、挑撥是非，這些所有可能由口造作之惡都能徹底斷除，是為正語。反之即為邪語。<sup>116</sup>

---

<sup>113</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 735 上。

<sup>114</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 上。

<sup>115</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 735~ 736 上。

<sup>116</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 上。及《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 上。



#### 4.正業

《分別聖諦經》在三種可能由身體造作的善行外，所有可能由身體造作之惡行，都能徹底斷除，不再造作是為正業。<sup>117</sup>

《聖道經》則指不殺生、不偷盜、不淫慾是為正業，反之為邪業。<sup>118</sup>

#### 5.正命

《分別聖諦經》指不作無理要求、不貪得無厭，不以各種技術、咒術、占相問卜等不正當的方式來生活，而以如法的方式求得衣服、食物、臥具，此為正命，《聖道經》的內容大致與此相同。<sup>119</sup>

#### 6.正方便

又名正精進，《分別聖諦經》指能夠調伏自己，努力不懈，勇往直前，不達目的絕不停止，更不會退縮。<sup>120</sup>

《聖道經》指正精進是對於已生起的不善法，全心全力去斷除；對於尚未生起的不善法，應努力防止生起；對尚未生起的善法，應全心全力使它生起；對已生起的善法，應維持並努力使它增長。<sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。

<sup>118</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 上。

<sup>119</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。及《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 中。

<sup>120</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。

<sup>121</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 中。

## 7.正念

《分別聖諦經》指心能隨順法而念，念解脫、詳細再三地憶念正法，使心處於端正的狀態，不會忘失應該憶念之法，是為正念。<sup>122</sup>

《聖道經》則指於身體觀照身體，於感受觀照感受，於內心觀照內心，於現象觀照現象，是為正念。<sup>123</sup>此經對正念著重在日常生活中，對身心要如實觀照，上一經則是針對正法而憶念，兩者有所不同。

## 8.正定

《分別聖諦經》指在如實知見苦集滅道時，或者在觀照行為造作、一切現象、無常災患、體悟苦之止息、以無執之心觀緣起達心解脫時，心能夠安住、止靜、專注，此為正定。<sup>124</sup>

《聖道經》指因遠離邪惡不善之法，由初禪進入二禪，由二禪進入三禪，由三禪進入四禪，是為正定。在此經下續有正解脫與正智兩支，阿羅漢必須要具備此十項才是真解脫<sup>125</sup>，在此之正定，還未達解脫之境，與此經一開始所說的解脫之「聖正定」是有所不同。

《聖道經》敘述八支正道在以解脫滅苦之順序上是依次漸進，由正見生正志，正志生正語，正語生正業，正業生正命，正命生正方便，正方便生正念，

---

<sup>122</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。

<sup>123</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 中。

<sup>124</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·分別聖諦經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。

<sup>125</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 736 中。

正念生正定，事實上確實也是如此，人的身語意來自於人的價值觀，生命中每天面對各種抉擇，抉擇後實踐，此八支正道即為趣向滅苦的實踐過程。<sup>126</sup>

苦聖諦的內容是苦，有八苦。八苦包含一切身心之苦，其過程來自於無常之實相與我人希欲執常之心的衝突，連樂受亦是苦，總括生死輪迴是苦。集諦指出苦之因來自於渴愛，由於六根面對六塵、六界所以會產生業果，來自於中間加入了渴愛，由於渴愛才會執取造作，產生生死輪迴。滅諦的原則在於滅諦是苦之滅除，已捨棄五蘊、六塵的一切執著，沒有我之存在，但也不是斷滅論者，執有執無皆是執著是苦因。道諦內容為指出修行的方法為八正道，此八種方法統歸為戒定慧三方面，也是修行時身口意所應遵照的準繩。

## 二、《華嚴經》

《華嚴經》全名為《大方廣佛華嚴經》，又稱《雜華經》，此經譯本有三。(1)東晉·佛馱跋陀羅的譯本，共六十卷，為區別於後來的唐譯本，又稱為舊譯《華嚴》、晉經，或稱為《六十華嚴》，為《華嚴經》之初譯，收於《大正藏》第九冊，內容總成七處(演說之場所)，八會(演說之回數)，三十四品。(2)唐·實叉難陀的譯本，題名為《大方廣佛華嚴經》，八十卷，又稱新譯《華嚴》、唐經，或稱《八十華嚴》，為《華嚴經》的第二譯，收於《大正藏》第十冊，內容總成七處，九會，三十九品。由於《八十華嚴》的翻譯內容義理較《六十華嚴》流暢細密，因此流通較廣。中國華嚴宗以《八十華嚴》為主經。(3)唐·般若的譯本，題名亦為《大方廣佛華嚴經》，共四十卷，全名是《大方廣佛華嚴經入不思議解脫境界普賢行願品》，簡稱為《普賢行願品》、《貞元經》，或稱為《四十華嚴》，收於《大正藏》第十冊。《四十華嚴》僅有〈入法界品〉

---

<sup>126</sup> 《中阿含·雙品·阿夷那經》，《大正藏》第一冊，頁 735 下。

一品，但此品佔《華嚴經》四分之一以上，故一般視爲《華嚴經》的異譯。本文在文本的選擇上，以流通最廣，義理較詳的《八十華嚴》爲主要文本。

《八十華嚴》的九會配合三十九品，分別爲：寂滅道場會(第一品至第六品)、普光法堂會(第七品至第十二品)、忉利天宮會(十三品至十八品)、夜摩天宮會(十九品至二十二品)、兜率天宮會(二十三品至二十五品)、他化天宮會(二十六品)、重會普光法堂(二十七品至三十七品)、普光法堂三會(三十八品)、逝多園林會(三十九品)。各會大意如下：

第一寂滅道場會：普賢菩薩宣說華藏世界的美妙境界、十方世界的形相及其原因。敘述毗盧遮那佛因地時，爲嚴淨華藏世界所作諸功德；及世界奇景與諸佛尊號，並宣講佛於過去世供養諸佛的偉大成就。

第二普光法堂會：文殊菩薩敘說由於隨應眾生各別知見，遂有無量不同的佛爲眾說法。講述娑婆世界中苦集滅道四聖諦的種種異名，和十方一切世界無量不同的四聖諦名，掃除眾生對四聖諦的疑惑。文殊師利稱頌佛的無邊功德行願，並和覺首等九菩薩反覆問答十種甚深法門；爲智首菩薩說菩薩在動靜語默中，爲饒益眾生應發起的四十種清淨願行。

第三忉利天宮會：法慧菩薩入無量方便三昧，出定之後，說十住法門。又對正念天子說明修習梵行的種種無相觀法。爲帝釋說菩薩於初發菩提心即與佛平等，並敘說初發心者應如何修行，與應得之成就。

第四夜摩天宮會：功德林菩薩入善思惟三昧，出定之後，說十行法門，並宣說菩薩十無盡藏的具體行相，令一切修行者成就無盡藏。

第五兜率天宮會：金剛幢菩薩入智光三昧，出定後說十迴向法門，並且解說具體修行境相。

第六他化天宮會：金剛藏菩薩入大智慧光明三昧，於出定後宣說十地名稱及其行相。

第七普光法堂重會：普賢菩薩宣說十種三昧的高深法門，又說十種神通、十種法忍。心王菩薩講述無量世間和出世間的一切現象和事理，及十方諸菩薩及眷屬之處所。青蓮華藏菩薩宣說佛的十不思議法門。普賢菩薩廣說佛以十無量法出現，以十無量百千阿僧祇事得到成就。

第八普光法堂三會：普賢菩薩入佛華藏莊嚴三昧，出定之後，普慧菩薩請問菩薩依、菩薩行乃至佛示般涅槃等二百個問題，普賢菩薩一問十答，分別演說二千法門。

第九逝多園林會：佛以大悲心入獅子頻申三昧，普賢菩薩為大眾講述此三昧的十種法要。文殊菩薩指點善財童子遍參五十三位善知識，學習各種法門，最後見普賢菩薩，入普賢行願海，證入法界。

《華嚴經》是直證諸佛眾生平等性體，自性的德用，只要一念圓證大方廣體，佛華嚴行，不再有主客、能所之分，進入海印三昧，一切萬有無不映現。主要思想在提出「法界緣起」，以一微塵映現全世界、瞬間含永恆的觀點，提出圓信、圓解、圓行、圓證的思想。修行佛道所必經之四種過程，首先須信樂佛法，其次了解佛法，進而身體力行，最後證悟其果。因此本文將以信解行證

四分來解釋《華嚴經》的解脫道過程。信分含蓋的範圍從第一品至第六品，解分從第七品至第三十七品，行分爲第三十八品，證分爲第三十九品。<sup>127</sup>

《華嚴經》初會六卷經，即是以彰顯成佛後的「一真法界」，讓眾生感受成佛的精神現象，作爲引發信心的根據，以舉果勸樂令生信，再用佛教修行方法體驗此完美境界。在解門上，以理解每一個階段的教義、法門、修行理路，方可進入下一階段的行，否則就如同《法句經》所說：「雖多誦經，不解何益，解一法句，行可得道。」<sup>128</sup>，因此這一階段先從四聖諦的修行談起，再依次說明菩薩修行的各階段十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺的境界與所應之行與果，最後再說普賢的廣行願，廣利一切眾生，成就自性如來性德。雖說對十信、十住、十行、十迴向、十地、等覺、妙覺等階位是屬於讓眾生理解，實際上這些階位皆是實踐之過程。

行門中，主要是以普賢菩薩爲中心，解說自己所常行的二千法門，令有緣眾生，如法修學，行普賢之行，這二千諸行等同於萬行，主要以菩提心爲萬行根本；若忘失菩提心，修諸善法，皆爲魔業。

證門是以善財童子的五十三參爲核心，此五十三位菩薩的法門、階次皆不同，這其實是依前「一真法界」的體，重新解說一切修行的法門，經由這些菩薩的證入經驗，起淨信、正解、正行，最後得以證入。

由於《華嚴經》諸多義理爲宗教實踐境界，相對於一般眾生的思惟仍有一段隔閡，爲使二種世界連接，《華嚴經》傳至中國後，在華嚴宗杜順等五位祖師提倡下，以教明心地，依教起觀行，形成一套事事無礙、圓融無盡的無窮法

<sup>127</sup> 楊政河，《華嚴經教與哲學研究》，台北：慧炬，一九八二年十月再版，頁 29~30。

<sup>128</sup> 《法句經》，《大正藏》第四冊，頁 564 中。

界緣起的理論哲學。在思想義理主要為：法界緣起、性起思想、明辨色空、三性一際、因門六義、四種法界、六相圓融、十玄緣起、心造萬法。修證途徑發展出一些觀法：法界觀(含三觀，真空觀、理事無礙觀、周遍含融觀)、唯識觀、還源觀、斷惑論，其中主要是以法界觀為主要觀法(此法不在本文討論範圍，故不詳述)。

### 三、《法華經》

《法華經》，全稱為《妙法蓮華經》，梵名 *Saddharma-puṇḍarīka sūtra*。漢譯《妙法蓮華經》有六種，現存三種，分別為竺法護譯《正法華經》十卷二十七品、鳩摩羅什譯《妙法蓮華經》八卷二十八品、闍那崛多與達磨笈多譯《添品妙法蓮華經》七卷二十七品。當中以《正法華經》最為詳密，《妙法蓮華經》最是簡約，流傳最廣，為一般所誦持經本。故本文以鳩摩羅什所譯的《妙法蓮華經》，為討論文本。

此經以開示諸法實相為主旨，演說大乘教義。佛開示此實相的方法是開權顯實，會三歸一，通過聲聞、緣覺、菩薩之三乘方便，入一佛真實。全文共二十八品，內容分別為 (1)〈序品〉：佛於耆闍崛山說《無量義經》後，入三昧現瑞相，為將說《法華》之緣起。(2)〈方便品〉：佛從三昧出定，告訴舍利弗：唯佛與佛，方能究明諸法實相。並明佛法唯有一乘，說二乘、三乘暫為方便，並非究竟。(3)〈譬喻品〉：佛為舍利弗授記，並宣說火宅四車譬喻，明三乘方便、一乘真實之旨。(4)〈信解品〉：須菩提、摩訶迦葉等聞佛說法，歡喜踴躍，即以長者窮子譬喻，體現領會佛意，深信理解。(5)〈藥草喻品〉：佛以三草二木，比喻眾生根機有別，隨其所堪而為說法。(6)〈授記品〉：佛為摩訶迦葉等弟子授記。(7)〈化城喻品〉：佛說宿世時，曾教與會大眾的因

緣。並說化城爲中途，以示方便，引入佛慧。(8)〈五百弟子受記品〉：佛爲富樓那、憍陳如和五百阿羅漢於未來成佛受記。(9)〈授學無學人記品〉：阿難、羅 羅和學無學二千人皆得受記。(10)〈法師品〉：佛說明聆聞、隨喜、受持、解說《法華》的種種功德。(11)〈見寶塔品〉：多寶佛塔從地湧出，讚嘆釋迦說《法華經》。(12)〈提婆達多品〉：佛爲提婆達多授記，文殊宣揚《法華》，龍女獻珠成佛。(13)〈勸持品〉：藥王、大樂說等菩薩大眾及已受記的羅漢眾等發願奉持、廣說《法華》。佛爲摩訶波闍波提及耶輸陀羅授記。(14)〈安樂行品〉：佛說《法華》的四安樂行。身：離權勢等十事。口：離說輕慢讚毀等語。意：離嫉詔等過，修養自心。誓願：發願令人住是法中，修攝自行。(15)〈從地踊出品〉：從地湧出眾多菩薩及其眷屬，向多寶、釋迦如來禮拜；佛說這些菩薩眾皆是佛於娑婆所化而發心者。(16)〈如來壽量品〉：佛陀說自身久遠劫來早已成佛，但爲教化眾生，示現滅度。(17)〈分別功德品〉：讚揚與會大眾聞法受益。若後世受持讀誦、書寫、講說此經，亦皆獲諸功德。(18)〈隨喜功德品〉：佛說隨喜聽受《法華》之種種功德。(19)〈法師功德品〉：佛敘說關於受持、讀誦等五種法師功德。(20)〈常不輕菩薩品〉：佛說常不輕菩薩往昔因中的常不輕行和受持、解說《法華》之因緣。(21)〈如來神力品〉：佛現其神力，並囑大眾，應於如來滅後，對《法華》一心受持、讀誦、解說、書寫和如說修行。(22)〈囑累品〉：佛以右手摩大眾頂，囑咐受持及廣宣此經。(23)〈藥王菩薩本事品〉：佛說藥王菩薩往昔聞法供養日月淨明德佛的本事因緣，並說受持《法華》、《藥王本事》的功德，於命終往生安樂。(24)〈妙音菩薩品〉：佛說妙音菩薩過去供養雲雷音王佛和處處現身說此經典之因緣。(25)〈觀世音菩薩普門品〉：佛說觀世音菩薩的名號因緣、稱名、三十三應普門示現等功德。(26)〈陀羅尼品〉：藥王、勇施菩薩等各自說咒，及擁護受持、



講說《法華》者。(27)〈妙莊嚴王本事品〉：佛說妙莊嚴王為其二子所化的本事因緣。(28)〈普賢菩薩勸發品〉：佛為普賢說得《法華》之四法；分別成就為佛護念、植眾德本、入正定聚、發救眾生之心，當得《法華》。普賢並言守護持此經之行者。

《法華經》在修行法門上，鼓勵屬於戒、定、慧三學的四攝、六度、八正道、三十七道品外，更有六十個項目的修行方法，在此經中出現最多次的方法為：為他人說此《法華經》、受持此經、讀誦此經、供養此經及供養寶塔、得深智慧及修習禪定、頭面禮足及讚歎功德、自書教人書、持大乘戒及精進勇猛。在此六十個法門中並包含極其特殊的燃身供佛、燃指供佛的法門。此經在〈安樂行品〉提出於惡世弘揚《法華經》時，四種得安樂的行法：(1)安住菩薩行處及親近處。(2)若口宣說《法華》時，遠離說過、怨嫌、歎毀等惡行。(3)受持讀誦時，無懷嫉妒、諂誑等心。(4)發菩薩行之誓願，願於得無上菩提時，以神通智慧力引導眾生<sup>129</sup>。再由本經方法中出現最多次者為說、受持、讀誦、供養《法華經》，顯示此經對於一般大眾在修行基礎上的照顧頗深，並非只是純說甚深境界。

天台智顛根據《法華經》提出法華三昧的修持法，在《法華經》有提到法華三昧的修持，共有三處：「而悉成就甚深智慧，得妙幢相三昧、法華三昧、淨德三昧、宿王戲三昧。」<sup>130</sup>「華德菩薩得法華三昧。」<sup>131</sup>「皆悉堪任受持是《法華經》。淨眼菩薩，於法華三昧久已通達。」<sup>132</sup>，但對法華三昧的內容並

---

<sup>129</sup> 釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》第三集第一冊，台北：法鼓，一九九九年，頁 185~187。

<sup>130</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊，頁 55 上。

<sup>131</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊，頁 56 中。

<sup>132</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊，頁 60 中。

無詳述其過程，也因此天台祖師智顛才會造《法華三昧懺儀》，令修行者知修行次第，此內容為誦經、懺悔、莊嚴道場、供養三寶、坐禪修觀、發願等；其最高的第一懺悔是「了了通達一切心非心法，一切皆如幻化，是名觀心無心，法不住法。諸法解脫，滅諦寂靜，作是懺悔，名大懺悔。」<sup>133</sup>《法華三昧懺儀》記錄法華三昧之行法，為智顛受慧思之精髓，依據《法華經》及《觀普賢經》而修之法，以三七日為一期，行道誦經，或行或立或坐，思惟諦觀實相中道之理。此法以懺悔滅罪為主，於早晨、日中、日沒、初夜、中夜、後夜六時，勤修懺悔、勸請、隨喜、迴向、發願等五悔。此法分身口意三個部份：(一)身開遮，開用行、坐二儀而遮止住、臥二儀。(二)口說默，口誦大乘經典而不間雜其他事緣。(三)意止觀，分為有相行、無相行二種。有相行是依據〈勸發品〉，不入禪定，於坐、立、行中，一心念誦《法華經》文字，並於日夜六時懺悔眼、耳等六根之罪障。無相行是依據〈安樂行品〉，入於甚深禪定，觀照六根，以了解通達實相三諦之正空。

吳汝鈞在研究《法華經》的思想要義中依據下面幾點，因而認為《法華經》的特色，是在強調方便法門的涵義與運用，於平實與平凡中顯不平凡：(1)此經特別提出一品專談方便的〈方便品〉，其它品依此品而展開。(2)如來是以種種方便，使眾生解脫，這些方便包含其出世及涅槃。(3)此經立於大乘究竟教法，講說聲聞、緣覺、菩薩為至一佛乘的方便教法。(4)此經以諸般譬喻作為方便，使人覺悟最高真理。(5)《法華經》重從本垂迹，以垂迹為方便，菩薩行道，須賴種種方便。<sup>134</sup>

---

<sup>133</sup> 《法華三昧懺儀》，《大正藏》第四十六冊，頁 954 上。

<sup>134</sup> 吳汝鈞，《法華玄義的哲學與綱領》，台北：文津，二〇〇二年一月初版，頁 264~268。

#### 四、《六祖壇經》

《六祖壇經》為禪宗祖師慧能說法度眾，一生行誼的記錄。全稱為《六祖大師法寶壇經》，又稱《法寶壇經》、《壇經》、《施法壇經》。此經為六祖慧能述，弟子法海集錄而成。由於慧能弟子眾多，因此在他之後，隨著南宗勢力擴大，不斷有新的資料與傳聞出現，這些資料於是被補充進入最初弟子的記錄中，造成《壇經》有許多不同版本，先後流傳於世的壇經版本將近三十種，目前現較著名版本有四種，為敦煌本、惠昕本、契嵩本、宗寶本。敦煌本是二十世紀上半葉在敦煌發現的《六祖壇經》手抄本，全名為《南宗頓教最上大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》；惠昕本是僧人慧昕(年代不詳)修定過之版本，全稱為《韶州曹溪山六祖師壇經》；契嵩本是北宋僧人契嵩修訂之版本，全稱《六祖大師法寶壇經曹溪原本》；宗寶本為元代僧人宗寶修訂，全稱《六祖大師法寶壇經》。明代之後，宗寶本成為流通最廣，影響最大的版本，故今以宗寶本作為本文討論底本。

此經共有十品，分別為〈行由品〉、〈般若品〉、〈疑問品〉、〈定慧品〉、〈坐禪品〉、〈懺悔品〉、〈機緣品〉、〈頓漸品〉、〈宣詔品〉、〈付囑品〉。

- (1)〈行由品〉，講述六祖之行蹟、求法、得法緣由，及對法性寺開講佛法事跡。
- (2)〈般若品〉，描述慧能對佛法般若智慧之存在、獲得途徑及作用之認識，謂識自性即般若，即可見性成佛。
- (3)〈疑問品〉，回答聽者之疑義，解除世人對修習佛道的錯誤認識。回應韋刺史之質疑，針對禪宗初祖達磨與梁武帝之對答，解釋「無功德」之義，並辨明念佛往生唯心淨土之旨；對在家修行者的疑問，開示無相頌。
- (4)〈定慧品〉，解說定慧的本質，及其相互關係，說明以定慧為本之法門，即住於定慧不二之一行三昧。
- (5)〈坐禪品〉，闡明慧能對坐禪

習定的看法。於外之一切善惡境界，心念不起，稱為坐；於內了見自性不動，稱為禪。(6)〈懺悔品〉，述明戒、定、慧、解脫、解脫知見為五香，此香各自內熏，非從外覓，是為無相懺悔；本於自身佛性，懺悔三世眾業，及闡揚四弘誓願、無相三歸戒、歸依一體三身自性佛法的要旨，言見自性，乃真懺悔。(7)〈機緣品〉，記述六祖演說佛法度眾的機遇與因緣、禪要。由對象根器不同，隨機示教，從不同角度闡說禪宗義理。對象有無盡藏尼、曹叔良、韶州法海、洪州法達、壽州智通、信州智常、廣州智道、青原行思、南嶽懷讓、永嘉玄覺、河北智隍。(8)〈頓漸品〉，闡述禪門頓悟與漸悟說分歧處，及南北宗的相關問題。法本一宗，原無頓漸，由人之利鈍，致生頓漸。以「戒定慧」之觀點，向吉州志誠說明慧能與神秀之別。後敘與江西志徹、荷澤神會接化之緣由。(9)〈宣詔品〉，記載慧能辭唐中宗迎請之詔書，並為敕使薛簡講說禪門宗旨一事之始末。在批評京城所流行的坐禪習定方式中，申明真正禪門真諦是超脫形相，進入心性之中。(10)〈付囑品〉，記述慧能往生前，自身對禪宗思想的概述與總結。舉三科三十六數破不同根器之執，次揭示真假動靜之偈。顯明一行三昧與一相三昧雖各有所側重，但精神實質完全相通。最終強調要認識自性，禮拜自佛。尾述禪宗傳法世系。

《壇經》的主要思想為「禪戒一致」、「頓悟說」、「定慧一體」、「一行三昧」。禪戒一致：慧能說「心平何勞持戒，行直何用修禪」<sup>135</sup>，若能展現平等無別的自心，就不會有犯戒行為產生；既不會有犯戒行為出現，則沒有持不持戒的問題。此觀念的基礎是來自於慧能認為自性本自具足戒定慧三學，「心

---

<sup>135</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 352 中。

地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定。」<sup>136</sup>，心地無是非，即是自性中的真戒；心地沒有愚癡，就是自性中的真慧；心地沒有散亂，就是真定。

頓悟說：慧能認為只要能覺悟自心本性，則人人皆是佛，「自性若悟，眾生是佛。自性若迷，佛是眾生」<sup>137</sup>。因此慧能努力闡揚頓悟法門<sup>138</sup>，他以自身為例，說明「頓悟」是頓悟本心、頓見真如本性，「我於忍和尚處，一聞言下便悟，頓見真如本性。是以將此教法流行，令學道者頓悟菩提，各自觀心。自見本性。」<sup>139</sup>，此頓教之法由於人有小根與大智之別，因此小根者無法因聞此法而開悟，「小根之人聞此頓教，猶如草木根性小者。若被大雨，悉皆自倒，不能增長。小根之人亦復如是，元有般若之智，與大智人更無差別，因何聞法不自開悟？緣邪見障重，煩惱根深，猶如大雲，覆蓋於日，不得風吹，日光不現。」<sup>140</sup>，慧能繼說小根者主要是不能返觀自心，離心求法；悟頓教則能見性，於自心常起正見，不為煩惱塵勞所染，「迷心外見，修行覓佛，未悟自性，即是小根。若開悟頓教，不能外修，但於自心常起正見，煩惱塵勞常不能染，即是見性。」<sup>141</sup>

定慧一體：慧能之前的禪法認為定慧是有一定程序，由定發慧。慧能則認為定慧是等學，「定慧一體不是二，定是慧體，慧是定用。即慧之時定在慧，

---

<sup>136</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 358 下。

<sup>137</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 361 下。

<sup>138</sup> 釋聖嚴以《壇經》多處引用《維摩經》的經文作為佐證，認為《壇經》的頓悟思想來自於《維摩經》。釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》第四輯第六冊，台北：法鼓，一九九九年十二月，頁 304~305。

<sup>139</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 351 上。

<sup>140</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 350 下。

<sup>141</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 350 下。

即定之時慧在定。若識此義，即是定慧等學。」<sup>142</sup>，此與神秀認為由定發慧的觀念不同，即慧能反對傳統定慧分立的觀點。

一行三昧：慧能對修禪者提出實踐定慧一體的修行方法「一行三昧」，對此他解釋為「一行三昧者，於一切處行、住、坐、臥，常行一直心是也。」<sup>143</sup>此直心即是自心本性，為真如佛性，於時刻中不諂曲、不虛妄。此自心如慧能對志誠所宣講的「心地無非自性戒，心地無癡自性慧，心地無亂自性定」<sup>144</sup>之語中，可知自心是無非、無癡、無亂。一行三昧，即是定慧一體，定慧一體的修行，如釋印順所言，《壇經》的修行法在於「無相為體，無住為本，無念為宗」<sup>145</sup>，無念是清除世俗的妄心雜念，但非是百事不想，斷一切念；無相認識萬法之虛妄，保持自性的虛空清淨；無住是不執於外境，不受世間萬物之沾染。

## 五、淨土經典

「淨土」其意為清淨之地、莊嚴淨妙之世界。「淨」意可就兩方面言之，一為眾生的清淨，一是該世界的清淨<sup>146</sup>。此土又名妙土、佛土、佛刹、佛國、清淨佛刹、淨刹、淨國、淨邦、淨世界、淨妙土、清淨土、清淨國土。此土是由於諸佛於因地修行所發之本願，因而成就的清淨莊嚴妙土，為該佛所居之處所。相對於一般眾生所居的五濁「穢土」，故稱「淨土」。

淨土的類別有五乘共土、三乘共土、大乘不共土三類。五乘共土是一般世間人具有福報者都可去處，如四洲中的北俱盧洲；三乘共土為大小乘所共說的

---

<sup>142</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 352 下。

<sup>143</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 352 下。

<sup>144</sup> 《六祖大師法寶壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 358 下。

<sup>145</sup> 釋印順，《中國禪宗史》，台北：慧日講堂，一九七八年八月三版，頁 357~360。

<sup>146</sup> 釋印順，《淨土與禪》，台北：正聞，一九九二年二月修訂一版，頁 3。

兜率淨土；大乘不共土多得不可計數，一般最熟知者為彌陀淨土、藥師淨土。本文對淨土的說明，以修行者普遍寄託的兜率淨土、彌陀淨土、藥師淨土為代表，大略說明淨土思想內容。

### (一)兜率淨土

此土以彌勒菩薩為中心，《彌勒上生經》和《彌勒下生經》記載彌勒出生於婆羅門家庭，後為佛弟子，先佛入滅，以菩薩身為天人說法，住於兜率天，是繼佛陀之後下生人間的下一位成佛者，於龍華樹下成佛，分三會說法。此土所依之經典，一般稱為彌勒菩薩六部經，內容敘述彌勒菩薩上生兜率天，及自兜率天下生閻浮提成佛時，其國土、時節、種族、出家、成道、轉法輪等事的六部經。六部為沮渠京聲譯《觀彌勒上生經》、鳩摩羅什譯《彌勒下生經》、譯者不詳《彌勒來時經》、笈法護譯《觀彌勒菩薩下生經》、義淨譯《彌勒下生成佛經》、鳩摩羅什譯《彌勒大成佛經》。其中《觀彌勒上生經》、《觀彌勒菩薩下生經》、《彌勒大成佛經》稱為彌勒三部經。

欲往生此土的基本條件為信與願。信仰彌勒菩薩的願力、信仰此土，常發願往生兜率淨土。行的部份，依《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》所說：「若有比丘及一切大眾，不厭生死，樂生天者，愛敬無上菩提心者，欲為彌勒作弟子者，當作是觀。作是觀者，應持五戒、八齋、具足戒，身心精進，不求斷結，修十善法。一一思惟兜率陀天上，上妙快樂。作是觀者，名為正觀。」<sup>147</sup>

此中提出生此土的五因：(1)持五戒。(2)持八戒。(3)持具足戒。(4)身心清淨，不求斷結。(5)修十善法。若要上品往生，則需如《佛說觀彌勒菩薩上生兜率

---

<sup>147</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第十四冊，頁419下。

天經》所說，行六事法：(1)精勤修諸功德。(2)威儀不缺。(3)掃塔塗地。(4)以眾名香妙花供養行眾。(5)三昧深入。(6)正受讀誦經典，並且繫佛形像，稱念彌勒名。<sup>148</sup>

一般認為往生此土較為容易，主要是因為此土在離我們較近的欲界兜率天，不用像其它淨土的往生，須要經過重重佛土。往生其它佛土多須一心不亂的條件，此兜率淨土則只需皈依三寶、持戒、布施、發願、稱名，不必要有一心不亂之定。往生其它佛土常須發菩提心、出離心，此土沒有此限，祇要有具增上生心的人天善根，即可往生此土。

## (二)極樂淨土

此土西方極樂世界正主為阿彌陀佛，梵語 *Amita-buddha*，又作阿彌多佛、阿彌跢佛、阿彌鞞佛，略稱彌陀。《無量壽經》卷上記載，此佛在過去久遠劫，世自在王佛住世時，為一國之王，捨王位出家，至世自在王佛處修行，名法藏比丘，歷經五劫之思慮，以所熟知的四十八願，於累劫修行成就阿彌陀佛，在離此十萬億佛土之西方，報得極樂淨土，一般稱為極樂世界。阿彌陀佛於此土廣說諸法，接引眾生往生此界，經由不斷修行，而得成就。

與彌陀淨土有關的經論非常多，達兩百九十部之量<sup>149</sup>，其中最為人熟知與參考者，為中國淨土宗所依據的三經一論。三經是指：曹魏康僧鎧譯《無量壽經》、劉宋 良耶舍譯《觀無量壽經》、姚秦鳩摩羅什譯《阿彌陀經》。一論指天親著，元魏菩提流支譯《往生論》。四書要旨，均在明示往生淨土之教。三經又稱淨土三部經。另有《般舟三昧經》也是重要淨土經典。《無量壽經》

<sup>148</sup> 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，《大正藏》第十四冊，頁 452 上。

<sup>149</sup> 釋慧嚴，《淨土概論》，台北：東大，一九九八年四月，頁 67。



敘述阿彌陀佛過去的因行、所創建的淨土功德莊嚴，以及此土眾生往生行相。

《觀無量壽經》描述觀想方法，教人如何求生淨土。《阿彌陀經》描述極樂國土的依正莊嚴，勸念佛往生。《往生論》<sup>150</sup>讚歎極樂淨土之莊嚴，闡說修習禮拜、讚歎、作願、觀察、迴向等五念門，鼓倡往生西方。《般舟三昧經》是教人修習般舟三昧，重於修定，能於生時見佛、聞佛說法與問答。

在阿彌陀佛四十八願中提到「設我得佛，十方眾生至心信樂，欲生我國，乃至十念，若不生者，不取正覺。唯除五逆、毀謗正法。」「設我得佛，十方眾生發菩提心、修諸功德，至心發願欲生我國。臨壽終時，假令不與大眾圍遶現其人前者，不取正覺。」「設我得佛，十方眾生聞我名號，係念我國，殖諸德本，至心迴向，欲生我國，不果遂者，不取正覺。」<sup>151</sup>，基於這些因地修行所發的誓願，因此眾生若能具足信願行，如法念佛<sup>152</sup>，則能得阿彌陀佛的接引，往生極樂世界修行，終至成佛。

中國佛教修習淨土者，以上面的經典為共通依據，但由於修行方式的不同，可分為自力往生、他力往生、禪淨雙修三類。自力往生者，認為往生西方淨土，必須靠平常修習「念佛三昧」的力量，靠稱念「阿彌陀佛」鍛練出來的禪定力(三昧力)，才能往生西方。他力往生者，認為臨終時，借助阿彌陀佛四

---

<sup>150</sup> 釋印順認為「本論並不講解阿彌陀經，亦不闡明阿彌陀經之義理，而是根據該經，提出一種修行法門。故全論所說明者，皆為如何念佛，如何發願往生，所以是以修行為主之論。釋印順，《往生淨土論講記》，台中：菩提樹雜誌，一九八四年二月，頁 2。

<sup>151</sup> 《無量壽經》，《大正藏》第十二冊，頁 268 上~中。

<sup>152</sup> 念佛種類分為稱名念佛、觀相念佛(十六觀法)、功德法身念佛、實相念佛、法界念佛等。

十八願的第十八願的願力，而往生西方極樂世界。禪淨雙修者，為禪宗和淨土宗思想成熟，經互相批評後，才提出的折衷，為自力派和他力派的調和說<sup>153</sup>。

### (三) 琉璃光淨土

此土教主為藥師佛，Bhaiṣajyaguru。又名藥師如來、藥師琉璃光如來、大醫王佛、醫王善逝、十二願王，為東方淨琉璃世界之教主。此土所依經典為《藥師琉璃光如來本願功德經》<sup>154</sup>，略稱《藥師如來本願功德經》、《藥師本願功德經》、《藥師本願經》、《藥師經》。此經記載佛陀於廣嚴城樂音樹下，敘說藥師如來因地修行的十二大願，及其成就的國土位於過東方十殑伽沙等佛土之淨琉璃世界，此界功德莊嚴如極樂世界般。願生西方極樂世界而心未定者，若聞此如來之名號，則命終時將有八大菩薩乘空而來，示其道徑，使其往生彼國。經文並述續命幡燈之法，謂若遭逢人眾疾疫、他國侵逼、自界叛逆、星宿變怪、日月薄蝕、非時風雨、過時不雨之災，以供養藥師如來，則國界得安穩，自身免橫死。

往生此土的經文依據不多，主要的依據是：「若有四眾苾芻、苾芻尼、鄔波索迦、鄔波斯迦，及餘淨信善男子善女人等，有能受持八分齋戒，或經一年，或復三月，受持學處。以此善根，願生西方極樂世界無量壽佛所，聽聞正法而

<sup>153</sup> 楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大，一九八三年七月，頁 359。

<sup>154</sup> 《藥師經》的漢譯本共有五種，依譯出時間先後有東晉帛尸梨密多羅、劉宋慧簡、隋代達磨笈多、唐代玄奘、唐代義淨翻譯。前三者的翻譯本強調藥師佛之功德，稱為《藥師隨願經》。義淨的翻譯本，稱為《藥師琉璃光七佛本願功德經》，或《七佛藥師經》，解說七佛藥師之本願及其陀羅尼。普遍盛行流通為玄奘的譯本，具有密教性質，以說明現世利益及淨土往生思想。

未定者，若聞世尊藥師琉璃光如來名號，臨命終時，有八菩薩，乘神通來示其道路。即於彼界，種種雜色眾寶華中，自然化生。」<sup>155</sup>

往生此土是由於起初欲往生極樂淨土的未定，聽到藥師琉璃光如來名號的因緣才往生此土。因此其往生條件仍然如往生極樂淨土，必須具備信願行的資糧。由於如何往生藥師淨土的內容不如極樂淨土的詳細，加上《藥師經》對現世種種救度法門描寫的詳細，因此欲往生此界之行者，不若往生西方淨土的多，此經對現世的多種救度方法，反而更受到重視。

---

<sup>155</sup> 《藥師琉璃光如來本願功德經》，《大正藏》第十四冊，頁 406 中。

### 第三章 《楞嚴經》解脫道的基礎思惟

《楞嚴經》的啓教因緣，是由於阿難受摩登伽女咒術之難，因此佛陀爲多聞第一的阿難說法，希望阿難能擺脫只有多聞未得無漏，不能折伏娑毘羅咒的困境。故此經說法的對象，主要是針對類似阿難等，對佛法已有一定程度了解者。總結此經之要義爲「破妄顯真，示修行之法門耳根圓通」<sup>156</sup>。釋太虛於《大佛頂首楞嚴經攝論》認爲此經的大意，可從下列幾個方向來說明：

若略能詮層次，純約所詮分齊，則可平分五品：一者、破妄惑開圓悟而頓獲真菩提心；二者、違現業趣實證，而專修佛三摩提；三者、轉異熟成法身，而直詣妙莊嚴海；四者、示七趣妄報扶律，令遠離業苦；五者、辯五陰妄境扶禪，令淨除惑業。經宗全義，亦已攝盡。或但爲二：一者、理悟頓成（至圓通門章盡是也）；二者、事修漸證。或復作四：一者、證悟（前三卷是）；二者、悟修（四卷初起盡圓通章）；三者、修證（菩提路章）；四者證成。<sup>157</sup>

此經亦可分爲序分、正宗分、流通分<sup>158</sup>。正宗分的內容包括近全部經文，今將此經正宗分經文作大略科判，以便更能了解此經之大意<sup>159</sup>：

<sup>156</sup> 「破妄」指破除凡夫所認爲的心，「顯真」爲顯現聖者所見之真心，破妄顯真爲理悟，此理悟是爲事修的基礎，事修的究竟法門爲耳根圓通法。

<sup>157</sup> 釋太虛，〈大佛頂楞嚴經攝論〉，載於《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七年十一月，頁9。

<sup>158</sup> 由東晉道安開始將經論分爲序分、正宗分、流通分三部分，稱爲三分科經，之後中國佛教普遍以此對經文作分排。序分，又稱序說、教起因緣分，說明此經論產生之因緣。正宗分，又稱正宗說、聖教正說分，詳述此經之宗旨，爲此經之核心教義。流通分，又作流通說，敘說受持本經之利益，復勸大眾廣爲流傳。

## 見道分

### 徵心辨妄

- 一、 妄識無處(七處徵心)
- 二、 迷悟二種根本
- 三、 妄識非心
- 四、 妄識無體

### 論見顯真

- 一、 十番顯見
- 二、 別業妄見與同分妄見

### 萬象皆由真心影現

- 一、 五陰即如來藏性
- 二、 六入即如來藏性
- 三、 十二處即如來藏性
- 四、 十八界即如來藏性
- 五、 七大即如來藏性

### 剖析世界成因與人生真諦

- 一、 宇宙萬有之因(世界相續)
- 二、 眾生世界生命之成因(眾生相續、業果相續)
- 三、 迷悟前後之喻
- 四、 自性真心證悟法則

## 修道分

### 捨妄趣真的二種先決條件

- 一、 識不生不滅因心證不生不滅果
- 二、 識生死之結為六根

### 解脫的程序

#### 二十五位聖者的修證法門

- 一、 依六塵得證悟

---

<sup>159</sup> 此科判是以釋交光的《楞嚴經正脈疏》，與釋圓瑛的《大佛頂首楞嚴經講義》中的科判為依據，並作適當修改。明·釋交光著，《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊。釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上下冊，台南：和裕，二〇〇一年一版二刷。

- 二、依五根得證悟
- 三、依六識得證悟
- 四、依七大得證悟
- 五、觀世音菩薩之耳根圓通

#### 攝心修定

- 一、持戒一斷殺、盜、淫、妄語
- 二、持咒助除宿習
- 三、建楞嚴道場

#### 證道分

##### 證道過程之顛倒

- 一、顛倒因一眾生世界二顛倒因
- 二、顛倒之十二類眾生
- 三、滅卻顛倒之三步驟

##### 修證聖位之階次

- 一、十信位
- 二、十住位
- 三、十行位
- 四、十回向
- 五、四加行
- 六、十地位
- 七、等覺

#### 助道分

##### 識諸惡因去障道因緣

- 一、情想輕重導致六趣升沉
- 二、七趣眾生各別受報之因

##### 識止觀過程之五十魔境

- 一、色陰十境
- 二、受陰十境
- 三、想陰十境
- 四、行陰十境

## 五、 識陰十境

### 消除五陰妄想法要

#### 一、 識真心隨緣妄起成五陰

#### 二、 五陰爲次第滅盡

此經架構以七處徵心斥妄心，十番顯見示真心，進而以五陰、六入、十二處、十八界、七大等，來展現真心與萬象之關係，同時表明真心非因緣、非自然。對真心能夠理解透徹，方可修習耳根圓通成佛法門，否則以妄心修習成佛之法，將如此經所云，欲煮沙成飯，終不可得。繼而此經於根、塵、識、七大中，比較出耳根爲最殊勝之修行法門，並示持戒、去五辛等助道法，以及修證的五十五個階次。最後，說明禪修過程中，可能碰到的五十種障礙。

《阿含經》提到要得賢聖歡喜樂，必須要知法次「知法、知義、知時、知節、知己、知眾、知人勝如」，在「知人勝如」中點出修學佛法的順序爲「信→見比丘→禮敬比丘→問經→一心聽經→聞法→觀義→知法·知義·向法次法·隨順於法·如法行之」，可以看出在如法行前，必須要對佛法先了解及思惟法義，然後才能知法、知義、向法次法、隨順於法、如法行之<sup>160</sup>。同樣，《楞嚴經》以正確的思惟抉擇作爲其進入修行法門前的基礎，經由思惟抉擇，建立一套修行的判斷機制<sup>161</sup>，方可進入《楞嚴經》的修行法門。

---

<sup>160</sup> 《中阿含·七法品·善法經》，《大正藏》第一冊，頁421下。

<sup>161</sup> 在此使用「建立」是針對一般人而言，由於凡夫未經修習，只能以散亂心粗略了解真實義的外貌。聖者才能如實了解諸法，於是他認識法，不是建立一些知識，而是如實了解真相而已。凡夫由於程度之不同，因此往往必須先建立一套思惟模式，而後再慢慢印證。

## 第一節 障礙解脫的根本原因

解脫是苦的解除，苦是造業之果，眾生對苦惟恐避之不及，以為只要出現樂果，苦自然會消除，於是以聲色之娛企圖掩蓋諸苦，但「斬草不除根，春風吹又生」，沒有正確把握到真正苦因的對治，於是苦不斷地出現。佛陀說「譬如國王，為賊所侵，發兵討除，是兵要當知賊所在。」<sup>162</sup>，對於苦因在那裏，必須很清楚，才知道施力於何處，否則只是掩耳盜鈴，終究還是淪於煩惱大海。《楞嚴經》清楚地指出生死根源在於攀緣心，由此攀緣心的輕重才有導致轉生不同他道的分別。

佛告阿難要降伏塵勞，必須先知道心目所在，開演出七處徵心。而破此七處的目的，彰顯於迷悟二種根本中：

諸修行人不能得成無上菩提，乃至別成聲聞緣覺，及成外道諸天魔王及魔眷屬，皆由不知二種根本，錯亂修習。猶如煮沙欲成嘉饌，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，二者無始菩提涅槃元清淨體。<sup>163</sup>

修行者之所以不能成就，有兩種根本原因，第一是在於不知道攀緣心是生死的根本，卻錯把它當作自性，也就是一般人認為的我；第二是不知道有一個原本清淨的真心。攀緣是執著於某一對象的作用，此處又多加一個「心」字成為攀緣心，代表此作用被一般人過渡誤認成為具有主體之心。要對攀緣心能更加了解，必須從七處徵心著手。七處徵心的七處代表一般人認為心可能存在的地方，七處徵心的開端是由佛陀問阿難為什麼捨棄世間恩愛，阿難回答是因為

---

<sup>162</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 107 上。

<sup>163</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 108 中~下。



被佛的三十二相所吸引，佛陀直接點出眾生之所以生死輪轉，都是由於用諸妄想，因此佛陀問阿難「心在何處」，阿難依次說出心在身內、身外、眼根、內外兩在、隨所合處、根塵中間、無著等七處，但每次都被佛陀以理破斥<sup>164</sup>。

阿難的出家是因對佛的相好產生渴仰，佛陀卻說這是妄想，表示佛陀不希望阿難停留於不究竟的善法中，因此用七處徵心粉碎這種攀緣心<sup>165</sup>，是故此經所說的攀緣心包含了對所有一切善惡法的執取。由於攀緣心對善惡法的執取，因此《楞嚴經》不但破除五蘊、六入、十二處、十八界、七大之妄，對於修行產生的可愛境也要破除，此經提出的「五十陰魔」是修行者對可愛境的攀緣執取不放，而招致的障礙，就如同《金剛般若波羅蜜經》所言：「諸菩薩摩訶薩應如是生清淨心，而無所住。不住色生心，不住聲香味觸法生心，應無所住，而生其心。」<sup>166</sup>凡有所住，都不是清淨之心，去除對諸法的執取是菩薩修行之要。《阿含經》「意」和一切法中間的欲貪是諸苦根源，要心得解脫必須除去欲貪：「非眼繫色，非色繫眼，乃至非意繫法，非法繫意。中間欲貪，是其繫也……其餘眾生，眼若見色，若好、若惡，則起欲貪。是故世尊說當斷欲貪，則心解脫。」<sup>167</sup>

心攀緣諸法產生苦，解脫苦的目標自然落在諸法與攀緣心上。但諸法並非人所能消除，若想要得到解脫，必須消除世間一切事物，在理上就已不可能達成；況且諸法不具主導性，也不應是消除的對象。攀緣心透過適當的努力就能

---

<sup>164</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 106 下~108 頁中。

<sup>165</sup> 釋圓瑛認為：「由是心生渴仰，從佛剃落鬚髮，出家學道。此能發之心，即攀緣心也。」  
《大佛頂首楞嚴經講義》上冊，台南：和裕出版社，二〇〇一年一版二刷，頁 85。

<sup>166</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第八冊，頁 754 上。

<sup>167</sup> 《雜阿含·二五〇經》，《大正藏》第二冊，頁 60 中。

止息，能抽離攀緣心，自然不具足生苦的條件，就不會產生苦果，因此解脫苦的首要對象應留意攀緣心。

若依七處徵心執心於七處的脈絡來定義攀緣心，只能知道攀緣心是執著心有一定的處所<sup>168</sup>，但尚未深入了解攀緣心的內容，必須再從其它處了解攀緣心，《楞嚴經》云：

若汝執吝分別覺觀，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。我非教汝執為非心，但汝於心微細揣摩，若離前塵有分別性即真汝心。若分別性離塵無體，斯則前塵分別影事。塵非常住若變滅時，此心則同龜毛兔角，則汝法身同於斷滅，其誰修證無生法忍。<sup>169</sup>

佛陀認為若真為心，心應該離開諸塵後仍然存在，這是在阿難都能同意的前提下，以之檢視阿難所說的分別覺知之心(攀緣心)，是否在離開諸塵後仍然存在，若答案是肯定，則為真心，否則是虛妄不實。佛陀指出除了日常的見聞覺知的分別外，在離開見聞覺知仍然是對遺留在心中的法塵分別不已，要阿難自己觀察這個分別性離開前塵後是否還存在，假若不存在則阿難認為的心只是龜毛兔角般的虛幻。依前後文的脈絡可看出攀緣心無時無刻對於諸法攀緣執取，是與諸塵共生，離開諸塵的範疇，就無法出現攀緣心，佛陀在此段

---

<sup>168</sup> 五陰、六入、十二處、十八界、七大為一般人所認定之身心與外在世界，《楞嚴經》以很詳細的內容破除五陰、六入、十二處、十八界、七大之虛妄性，補充七處徵心內容之不足。(《大正藏》第十九冊，頁 114 上~ 119 中)

<sup>169</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 109 上。

經文的最後以「法身同於斷滅，其誰修證無生法忍。」示離開此攀緣心後才是真心的世界。

阿難向佛陀質疑萬法相續的原因，佛以世界相續、眾生相續、業果相續三個方面解釋萬法生起的原因<sup>170</sup>。在「世界相續」中指出相續之源在於

性覺必明，妄為明覺。覺非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能。無同異中，熾然成異。異彼所異。因異立同，同異發明。因此復立，無同無異。如是擾亂，相待生勞。勞久發塵，自相渾濁。由是引起，塵勞煩惱。起為世界，靜為虛空。<sup>171</sup>

此中「性覺必明，妄為明覺」是起迷的主要關鍵，認為一定要加明於覺，才是明覺，卻不知此念是妄，覺本自明，並不須要加明於其上才算是明覺，加明之念實是多餘；於是將此覺轉為無明，真覺變成妄覺，由此輾轉相續成諸世界。妄念從何而起的第一因問題於經文並沒有說明，要追究從何而來，同於追究無明從何而來有同樣困難。經文又說「例汝今日，以目觀見山河國土，及諸眾生，皆是無始見病所成。」<sup>172</sup>同樣指出無始的問題，表明妄明之病是沒有開始；因此若要返源滅妄會產生一個問題，此妄的性質是無始，既然無始，從何滅之？類似問題的探索，都會落入十四無記<sup>173</sup>的窠臼，對苦的解脫沒有幫助，但是此探索對於了解二元對立的結構則有所助益。

<sup>170</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 119~120。

<sup>171</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 120 上。

<sup>172</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 113 下。

<sup>173</sup> 《雜阿含》對十四種與修行無助益的問題認為是無記。《雜阿含·九五七~九六八經》，《大正藏》第二冊，頁 244~248。

釋圓瑛認為「因明立所」是「特因必欲加明之故，遂轉妙明而成能明之無明，將真覺而立所明之妄覺」<sup>174</sup>，錢謙益的《楞嚴經解蒙疏鈔》也說：「由影明起覺，能所即分，故云因明立所」<sup>175</sup>，兩者同時指出能、所的二元對立。若從常理推論之，此妄念是欲加明於覺上，妄念成爲「能」，此覺成爲「所」，成爲二元對立，若能使此二元對立乃至其衍生的二元對立消除，返回純然清淨之覺，當可使苦於是消除<sup>176</sup>。

## 第二節 真心的特質

如釋圓瑛所說：「由是乃有二次之徵心，三番破識，十番顯見，佛意欲修大定，須以真心為本修因，顯真心，即大定之全體也。故應加詢問，看阿難是否錯認」<sup>177</sup>。《楞嚴經》不只是想點出一般人錯認肉團心、思慮為心，進一步要說明真心為何，如此才能以此真心為本修因；否則，若不知真心為何，導致以生滅心為本修因，而欲求佛乘的不生不滅，猶如煮沙欲成飯。這是由於一開始就錯認目標，目標錯誤，自然偏離成佛之軌。因此此經對於真心必須給予明確的解釋。

---

<sup>174</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上冊，台南：和裕出版社，二〇〇一年一版二刷，頁745。

<sup>175</sup> 清·錢謙益，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《叻續藏經》第二十一冊，頁159上。

<sup>176</sup> 《楞嚴經》認為在解脫之境是沒有二元對立之佐證：「有無相傾，起輪迴性。若得妙發，三摩提者，則妙常寂。有無二無，無二亦滅。」《大正藏》第十九冊，頁147上。

<sup>177</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上冊，頁15。

## 一、滅塵與苦滅

《楞嚴經》認為眾生所以有苦是因為「背覺合塵」，滅苦後是「滅塵合覺」，此覺為如來藏之異名。如來藏的別名，除了「覺」外，在《楞嚴經》的名稱尚有菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智、清淨妙淨明心、本心、妙明真精妙心、本妙圓妙明心、妙明心元、妙明元心、真實心、覺心、覺明無漏妙心、菩提妙明元心、本妙心、明性、妙覺明心、如來藏本妙圓心、真妙淨心、涅槃心、元常等不同的別名。在《楞嚴經》中證悟如來藏心等同於苦的滅除，經文說：

眾生迷悶，背覺合塵，故發塵勞，有世間相。我以妙明，不滅不生，合如來藏。而如來藏，唯妙覺明，圓照法界……坐微塵裏，轉大法輪。滅塵合覺，故發真如，妙覺明性。<sup>178</sup>

滅塵是滅除攀緣心，合覺是合於如來藏心，「滅塵」與「合覺」是從不同角度對相同事實的不同說法，以下將對此作說明。

《楞嚴經》描述如來藏究竟義經文甚長，簡化後成為下列的語句「而如來藏，本妙圓心，非是七大、十八界、緣覺法、聲聞法、菩薩法、如來法。以是俱非世、出世故，即如來藏，元明心妙。即是七大、十八界、緣覺法、聲聞法、菩薩法、如來法。以是即俱世出世故。即如來藏，妙明心元，離即離非，是即非即。」<sup>179</sup>，前半段如來藏否定十界諸法，後半段肯定十界諸法，乍看之下兩者互相矛盾，實則透顯如來藏的遮照義。

<sup>178</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 120 下~頁 121。

<sup>179</sup> 「心、空、地、水、風、火」屬七大。「眼、耳、鼻、舌、身、意，色、聲、香、味、觸、法，眼識界，如是乃至意識界」屬十八界。「明、無明、明無明盡，如是乃至老、

引文中「離即、離非」，呈顯出如來藏離「一切法」、「非一切法」，遮除空有之兩邊，破除二元對立形式。同樣在七處徵心破妄識，對於五蘊、六入、十二處、十八界、七大等，破斥其虛妄，並且是「妙發三摩提者，則妙常寂。有無二無，無二亦滅」<sup>180</sup>，總破萬法之虛妄執著，都是在描述如來藏的遮除義。

「是即、非即」為如來藏的雙照義，如來藏是「一切法」、「非一切法」，雙照空有二邊。在《楞嚴經》中雖然指出根塵陰處界等是虛妄之法，但是提出一切法為如來藏性，經云：

阿難，汝猶未明一切浮塵諸幻化相，當處出生，隨處滅盡，幻妄稱相。其性真為妙覺明體。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。<sup>181</sup>

五陰、六入、十二處至十八界等一切諸法都是幻化不實，生生滅滅，雖為幻化，但其性都是如來藏常住妙明。總結諸法都是如來藏常住妙明，萬法即如來藏，如同依金造器，相如器，性如金，器器是金，器雖成多，金仍是一，離金別無器可得<sup>182</sup>。雙照義呈顯了破除二元對立後的絕諸對待、萬法渾然一體之境。

---

死、老死盡」屬緣覺法。「苦、集、滅、道、智、得」屬聲聞法。「檀那、尸羅、毗梨耶、羶提、禪那、般刺若、波羅蜜多」屬菩薩法。「如是乃至恒闍阿竭、阿羅訶，三耶三菩、大涅槃、常、樂、我、淨」屬如來法。合七大、十八界、緣覺、聲聞、菩薩、佛，是為一般所稱的「十界」。見《大正藏》第十九冊，頁 121 上。

<sup>180</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 147 上。

<sup>181</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 114 上。

<sup>182</sup> 參閱釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上冊，頁 21~22。

是故要達佛之極至「合覺」，必須體證如來藏之雙遮空有及雙照空有，在諸法是一，沒有任何的二元相待時，不起任何分別，自無執著之理，因而苦滅。進一步，「合覺」不只是滅塵除苦義的呈顯，更透露出諸法是一的絕對圓融之境。

《楞嚴經》認為義理的實踐才是除苦之重要條件，但這並不表示對義理的理悟不重要，理悟是實踐之基、修證方向的指引，因此《楞嚴經》一開始還沒有談到實踐之前，就針對迷悟二種根本「攀緣心、如來藏心」解說，其目的就是希望改變眾生錯誤知見，以此為基礎進入實修過程，否則就會如同經中所言「欲煮沙成飯」之謬。迷悟二種根本是佛陀欲破妄顯真的核心，妄是集諦的內容，真是滅諦的內容，而破妄的論證當以此經的七處徵心為開端，顯現妄識無處後，再說妄識非心、妄識無體。顯真的論證在十番顯見，破根塵識界的同時顯見如來藏心，是為此經破妄顯真的基礎思惟。

妄識無處是破除一般人認為心可能存在的處所，七處徵心破除執心於身內、身外、眼根、內外兩在、隨所合處、根塵中間、無著。七處破除的內容雖不同，但都有相同的模式，由於篇幅所限，僅以身內、身外處為例作說明。首先阿難認為心在身內，佛陀並沒有直接說這是錯的，佛陀的說法模式是以能讓對方如理思惟：

吾今問汝，唯心與目，今何所在？阿難白佛言：世尊，一切世間，十種異生，同將識心，居在身內。縱觀如來，青蓮花眼，亦在佛面。我今觀此，浮根四塵，祇在我面。如是識心實居身內。<sup>183</sup>

---

<sup>183</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 107 上。

於是佛陀以問句讓阿難自說眼睛看堂內與堂外的情景關係，指出若窗戶打開必能見堂內與堂外：

佛告阿難：汝今現坐如來講堂，觀祇陀林，今何所在？世尊，此大重閣清淨講堂在給孤園，今祇陀林實在堂外。阿難，汝今堂中，先何所見？世尊，我在堂中，先見如來，次觀大眾，如是外望，方矚林園。阿難，汝矚林園，因何有見？世尊，此大講堂，戶牖開豁，故我在堂，得遠瞻見。<sup>184</sup>

接著佛陀以心同於眼睛一樣，眼睛既能見堂外必能見堂內的比喻，指出心若在身內則應該能見到身內，但經驗事實非是如此，所以心不在身內：

佛告阿難：如汝所言，身在講堂，戶牖開豁，遠矚林園。亦有眾生，在此堂中，不見如來，見堂外者？阿難答言：世尊，在堂不見如來，能見林泉，無有是處。阿難，汝亦如是，汝之心靈，一切明了。若汝現前，所明了心，實在身內，爾時先合了知內身。頗有眾生，先見身中，後觀外物？縱不能見心肝脾胃，爪生髮長、筋轉脈搖。誠合明了，如何不知？必不內知，云何知外？是故應知，汝言覺了能知之心，住在身內，無有是處。<sup>185</sup>

佛陀以大家都認同的經驗事實，於其中提出一個雙方都能同意的原則，若此原則不能讓對方接受，後面的論證就不能再繼續，因為討論的基礎沒有建立。由人在堂內可見堂內外，提出第一處的原則為「若能見外必能見內」，再以此原則檢證欲破除的情境中，發現若心在身內，則應該也能見五臟六腑，但經驗事實卻非如此，因此心不可能於身內。同樣在破身內處時，阿難以燈光於外，故無法照室內，認為心在身外，佛陀以一人吃飯不能令他人飽之比喻，

---

<sup>184</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 107 上。

<sup>185</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 107 上中。



隱含著「內外分離，不能相知」的原則，類推至阿難的觀點中，心於身外，故眼與心不相知，但發現在事實情況中是「眼見心知」，故說阿難認為心在外是有問題。依此類推在執心於眼根、內外兩在、隨所合處、根塵中間、無著等，佛陀一樣是用經驗事實提出公認原則，以此公認原則加至阿難認為心所在處，推理出心所在處應有的境況，以此境況再和現實經驗比較，用此方法否定執心於七處。破此七處後，阿難認為面對事物時推窮尋逐者是為心，佛陀表明這不是心，而是前塵妄想，推論的過程是先肯定真心必定有體，之後指出阿難認為的推窮尋逐之心，其性質是追隨諸塵，但諸塵性質非常住，因此當諸塵變滅，則此心將同龜毛兔角，故推窮尋逐者並非真心<sup>186</sup>。

五十陰魔境<sup>187</sup>，是佛陀解釋止觀過程可能會遭遇到的五十種障礙。佛陀把五十陰魔境分成五個範疇，每一範疇有十種境界，前十種為色陰區宇，依次為受陰、想陰、行陰、識陰。若對色陰的過患與性質不能體認，則於禪修過程中，出現色陰範疇的境界時，如見千佛、寶色，身同草木等相時，易產生攀緣執著，致使禪修膠著無法突破。同理，受想行識四陰情況也是如此。若能對攀緣心的性質思惟透徹，知其不實、虛妄，為苦之根源，則對這些境界才能有檢證的根據。因此在修證過程中遭遇到妄境時，對攀緣心性質的了解，是突破障礙的其中一項重要因素。

徵心的前六處破執「有」，於第七處破執「無」，破除七處之執後，阿難還是不知道佛破心之所在七處，是為彰顯「真心」，於是迷悟二種根本點出關鍵後，以十番顯見說明真心的特質。

---

<sup>186</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 108 下~109 上。

<sup>187</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 147 上~ 頁 154 中。

佛陀以十番顯見的見性來說明真心的十種特質。十種特質為 (1)指見是心：指出眼睛只能顯色，真正能見者是心。(2)顯見不動：客塵有遷流生滅，真心不動。(3)顯見不滅：盡未來際，真心不隨腐朽之肉體消滅。(4)顯見不失：眾生迷失顛倒，但真心從未失去。(5)顯見無還：諸塵各有所還，境逝即滅，真心無還常住。(6)顯見不雜：真心不雜於物。(7)顯見無礙：真心不因物而有所障礙，是眾生為所轉因而有礙。(8)顯見不分：真心沒有是非之對待。(9)顯見超情：真心非因緣法、自然法。(10)顯見離見：真心是超越雜妄之見精，非因緣、自然法。

提出真心的目的在於《楞嚴經》認為修行初始，必須認清何者是真，何者是妄，沒有辨別清楚，有可能以生滅心欲證不生不滅果的錯誤。因此除了解除阿難心中對於真心的困惑外，真心作為認清何者是妄的基準，在修習此經的耳根圓通法時，必須要對真心認識清楚，否則無法辨別何者真何者妄時，將導致五十陰魔境的發生。真心的說明不僅可使眾生有嚮往追求之心，且由於對此境界的了解，可作為修證過程中對妄心的檢證。

## 二、真心非因緣、自然法

自然之法是外道的見解<sup>188</sup>，不存在於佛教之中，阿難為當機眾提出覺性自然之說<sup>189</sup>，釋交光針對此段說「外道說自然者，大義謂內而心性，外而萬物，悉本無因，自然而然。斯則撥無因果，不立修證。」<sup>190</sup>，佛破自然的方式是以

---

<sup>188</sup> 六師外道思想關於自然之法者，包含苦樂非因緣生而是自然生、行為與命運皆自然規律所定、一切法皆自然所生、輪迴是現象自然法爾。參考李志夫，〈試分析印度「六師」之思想〉，《中華佛學學報》第一期，一九八七年三月，頁 245~279。

<sup>189</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 112 下

<sup>190</sup> 釋交光，《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 200。

見性若是自然，則必有一自然體，此見性是以明爲自體，或以暗爲自體，若以明爲自體，就無法見暗，以暗爲自體就無法見明。破因緣法的內容也大抵如上，若見性是因明有見，則無法見暗，若因暗有見，則無法見明，此破「因生」；若見性是緣明有見，則無法見暗，若緣暗有見，則無法見明，此破「緣生」，總破見性非因緣法<sup>191</sup>。破因緣法和自然法的方式中，是以「明暗」兩對立面爲材料，因緣法和自然法的共同傾向都是必須在對立中二擇其一，但真心超越此模式進入兩者皆是，佛陀用兩者的差別破因緣法、自然法，顯示出真心超越對立的究竟義。

破斥因緣法和自然法後，佛陀怕眾生陷入執相，提出見性非和合非不和合，以明暗和空塞兩組對立爲內容，從和、合、非和、非合四個角度切入論證，指出見性與明、暗、空、塞四者個別發生和、合、非和、非合的情況時，都會產生可破之處，因此見性非和合非不和合<sup>192</sup>。這意謂著真心非因緣尙爲初部之明，恐眾生執相，因此雙破「合」、「非合」，使真心的地位超越「是、非」，泯除一切法後，方是真心之境。

### 第三節 五十陰魔境之認識

《普曜經》卷五及卷六記載佛陀成道前，魔王擔心佛陀的成道，渡化無億數子民，毀壞其魔界，因此爲鞏固其原有勢力，派遣魔眾阻止佛陀成道<sup>193</sup>。一般經典雖有論及魔、魔事、魔業等，但較屬於淺嘗則止，《楞嚴經》的五十陰魔屬例外，其詳細說明各陰所可能碰到的境界，令行者知所警惕、辨別。魔，

---

<sup>191</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 112 下。

<sup>192</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 113 下~114 上。

<sup>193</sup> 《普曜經》，《大正藏》第三冊，頁 516 下~526。

梵語 māra，意譯為殺者、奪命、能奪、能奪命者、障礙。又稱惡魔，一般指取人生命，而妨礙善事之惡鬼神。釋智顛對魔的解釋為「奪行人功德之財，殺行人智慧之命，是故名之為惡魔。事者，如佛以功德智慧，度脫眾生入涅槃為事；魔常以破壞眾生善根，令流轉生死為事。若能安心正道，是故道高方知魔盛，仍須善識魔事。」<sup>194</sup>

五十陰魔境為佛陀無問自說，這些境界若沒有實際體驗，魔境現前無法了解。禪那中遭遇的諸境界分為兩種，第一種為自身所起之陰魔，或自身得少為足，妄言證聖，墮阿鼻獄。第二種則是外界之干擾，或為天魔、鬼神、魘魅等。佛陀恐怕修行者因不識魔境，誤將魔境以為善境，因此佛陀無問自說定中諸魔事，令修行者在修行過程中，能夠辨別所面對的境界，則能如佛在敘述五十陰魔之始所說「由汝心中五陰主人，主人若迷，客得其便。當處禪那，覺悟無惑，則彼魔事，無奈汝何。」<sup>195</sup>，以能覺悟禪那中諸魔事，則自然不被困住。禪修是佛法修證過程的要素，由於五十陰魔描述禪修過程會碰到的障礙，成為修行者極為重要的參考地圖。五十陰魔之境界牽涉實際禪修的境界，自有諸般境界，這些境界若照佛經義理來說，則有千萬種之多<sup>196</sup>，且個人狀況不一，實非本文能力所及。因此本文僅就文獻整理耙疏五十陰魔，及對照其它經典相同之處作討論。

禪修過程所以會有魔境干擾，如經文中所述：

有漏世界十二類生，本覺妙明，覺圓心體，與十方佛，無二無別。由汝妄想，迷理為咎，疑愛發生，生發遍迷，故有空性。化迷不息，有世界生。

<sup>194</sup> 《修習止觀坐禪法要》，《大正藏》第四十六冊，頁 470 中。

<sup>195</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 147 中。

<sup>196</sup> 南懷瑾，《如何修證佛法》，台北：老古文化，二〇〇四年七月台灣二版，頁 42。

則此十方微塵國土，非無漏者，皆是迷頑妄想安立。當知虛空生汝心內，猶如片雲點太清裏，況諸世界在虛空耶！汝等一人發真歸元，此十方空皆悉銷殞……一切魔王及與鬼神諸凡夫天，見其宮殿無故崩裂，大地振坼，水陸飛騰，無不驚懼。凡夫昏暗，不覺遷訛。彼等咸得五種神通，唯除漏盡。戀此塵勞，如何令汝摧裂其處？是故神鬼及諸天魔、魍魎、妖精，於三昧時，僉來惱汝。<sup>197</sup>

虛空等諸有漏世界本是妄想安立，魔境界亦為眾生共業所感，今行者以修禪發悟，使這些未證者所認為真實的虛空、有漏國土震動、變化，促使魔及魔眷等失其所執，因而力圖反抗此改變。

對於這些自心所生與外在的魔境，此經以五陰區宇<sup>198</sup>配合五十種魔境解說。五陰區宇分別為色陰區宇、受陰區宇、想陰區宇、行陰區宇、識陰區宇等五種區宇，每一區宇下各有十種魔境，各陰所呈顯的境相各不相同。今以表格整理五陰區宇的各項內容，使各個魔境的因、果、過、患等能清楚呈顯<sup>199</sup>：

<sup>197</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 147 中。

<sup>198</sup> 「區宇」指境域、天下等義，在此專指境域。

<sup>199</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 147 上~154 中。

五陰區字	各陰之相	各陰之魔相 <sup>200</sup>	各陰超越之相	各陰妄濁之源
色陰區字	汝坐道場，銷落諸念。其念若盡，則諸離念，一切精明。動靜不移，憶忘如一。當住此處，入三摩提。如明目人，處大幽暗。精性妙淨，心未發光。	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 身能出礙</li> <li>2. 內徹拾蟲</li> <li>3. 聞空說法</li> <li>4. 境變佛現</li> <li>5. 空羅寶色</li> <li>6. 暗中見物</li> <li>7. 身同草木</li> <li>8. 睹界睹佛</li> <li>9. 遙見遙聞</li> <li>10. 見善知識</li> </ol>	若目明朗，十方洞開。無復幽黯，名色陰盡……色陰盡者，見諸佛心。如明鏡中，顯現其像。	堅固妄想
受陰區字	色陰盡者，見諸佛心。如明鏡中，顯現其像。若有所得，而未能用。猶如魔人，手足宛然，見聞不惑。心觸客邪，而不能動。此則名為，受陰區字。	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 抑己悲生</li> <li>2. 揚己齊佛</li> <li>3. 定偏多憶</li> <li>4. 慧偏多狂</li> <li>5. 覺險多憂</li> <li>6. 覺安多喜</li> <li>7. 見勝慢他</li> <li>8. 慧安自足</li> <li>9. 著空毀戒</li> <li>10. 著有恣淫</li> </ol>	若魔咎歇，其心離身。返觀其面，去住自由，無復留礙，名受陰盡。	虛明妄想
想陰區字	受陰盡者，雖未漏盡，心離其形。如鳥出籠，已能成就。從是凡身，上歷菩薩六十聖位。得意生身，隨往無礙。譬如有人，熟寐寤言，是人雖則無別所知，其言已成音韻倫次。令不寐者，咸悟其語。	<ol style="list-style-type: none"> <li>1. 貪求善巧</li> <li>2. 貪求經歷</li> <li>3. 貪求契合</li> <li>4. 貪求辨析</li> <li>5. 貪求冥感</li> <li>6. 貪求靜謐</li> <li>7. 貪求宿命</li> <li>8. 貪求神力</li> <li>9. 貪求深空</li> <li>10. 貪求永歲</li> </ol>	若動念盡，浮想銷除。於覺明心，如去塵垢。一倫死生，首尾圓照，名想陰盡。	融通妄想

<sup>200</sup> 各陰魔相之名，主要以釋交光《楞嚴經正脈疏》中的架構名稱為依據。

行陰區宇	想陰盡者，是人平常夢想銷滅，寤寐恒一。覺明虛靜，猶如晴空。無復羶重，前塵影事。觀諸世間大地河山，如鏡鑑明。來無所粘，過無蹤跡。虛受照應，了罔陳習，唯一精真。生滅根元，從此披露。見諸十方，十二眾生。畢殫其類。雖未通其，各命由緒。見同生基，猶如野馬，熠熠清擾。為浮根塵，究竟樞穴。	1.二種無因 2.四種遍常 3.四種顛倒 4.四種有邊 5.四種矯亂 6.十六有相 7.八種無相 8.八種俱非 9.七際斷滅 10.五現涅槃	清擾熠熠元性，性入元澄，一澄元習。如波瀾滅，化為澄水，名行陰盡。	幽隱妄想
識陰區宇	行陰盡者，諸世間性，幽清擾動。同分生機，倏然墮裂。沈細綱紐，補特伽羅。酬業深脈，感應懸絕。於涅槃天，將大明悟。如雞後鳴，瞻顧東方，已有精色。六根虛靜，無復馳逸。內外湛明，入無所入。深達十方，十二種類，受命元由。觀由執元，諸類不召。於十方界，已獲其同。精色不沈，發現幽祕。	1.因所因執 2.能非能執 3.常非常執 4.知無知執 5.生無生執 6.歸無歸執 7.貪非貪執 8.真無真執 9.定性聲聞 10.定性辟支	若於群召，已獲同中。銷磨六門，合開成就。見聞通鄰，互用清淨。十方世界，及與身心，如吠琉璃，內外明徹，名識陰盡。	顛倒妄想

五陰區宇	各陰所屬之濁	各陰之濁相 <sup>201</sup>
色陰區宇	劫濁	汝見虛空，遍十方界，空見不分。有空無體，有見無覺，相織妄成，是第一重，名為劫濁
受陰區宇	見濁	汝身現搏，四大為體。見聞覺知，壅令留礙。水火風土，旋令覺知，相織妄成，是第二重，名為見濁。

<sup>201</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 122 中。

想陰區宇	煩惱濁	又汝心中，憶識誦習。性發知見，容現六塵。離塵無相，離覺無性，相織妄成。是第三重，名煩惱濁。
行陰區宇	眾生濁	又汝朝夕，生滅不停。知見每欲，留於世間。業運每常，遷於國土。相織妄成，是第四重，名眾生濁。
識陰區宇	命濁	汝等見聞，元無異性。眾塵隔越，無狀異生。性中相知，用中相背。同異失準，相織妄成，是第五重，名為命濁。

色陰區宇十境	身心的變化現象	致生變化之由
1.身能出礙	精研妙明，四大不織。少選之間，身能出礙。	精明流溢前境
2.內徹拾蟲	精研妙明，其身內徹。是人忽然於其身內拾出蟻蚋，身相宛然，亦無傷毀。	精明流溢形體
3.聞空說法	魂魄意志精神，除執受身，餘皆涉入。若為賓主。忽於空中，聞說法聲。或聞十方，同敷密義。	此名精魂，遞相離合，成就善種。
4.境變佛現	此心澄露皎徹，內光發明。十方遍作閻浮檀色，一切種類化為如來，于時忽然見毘盧遮那踞天光臺，千佛圍繞百億國土，及與蓮華俱時出現。	心魂靈悟所染。心光研明，照諸世界。
5.空羅寶色	此心精研妙明，觀察不停。抑按降伏，制止超越。於時忽然十方虛空，成七寶色，或百寶色。同時遍滿，不相留礙。青黃赤白，各各純現。	抑按功力踰分。
6.暗中見物	此心研究澄徹，精光不亂。忽於夜合，在暗室內，見種種物，不殊白晝。而暗室物，亦不除滅。	心細密澄其見，所視洞幽。
7.身同草木	此心圓入虛融。四肢忽然同於草木，火燒刀斫，曾無所覺。又則火光，不能燒爇。縱割其肉，猶如削木。	塵併排四大性塵併排四大，一向入純。



8. 睹界睹佛	此心成就清淨。淨心功極，忽見大地、十方山河，皆成佛國，具足七寶，光明遍滿。又見恒沙諸佛如來，遍滿空界，樓殿華麗。下見地獄，上觀天宮，得無障礙。	欣厭凝想日深，想久化成。
9. 遙見遙聞	此心研究深遠。忽於中夜，遙見遠方、市井街巷、親族眷屬，或聞其語。	迫心逼極飛出，故多隔見。
10. 見善知識	此心研究精極。見善知識，形體變移。少選無端，種種遷改。	邪心含受魘魅，或遭天魔，入其心腹。無端說法，通達妙義。
<b>招受群邪之因：</b> 將身心變化，當作聖解		

受陰區宇 十境	身心的變化現象	致生變化 之由	執境作聖解所遭之難
1. 抑己悲生	當在此中，得大光耀。其心發明，內抑過分。忽於其處，發無窮悲。如是乃至觀見蚊虻，猶如赤子。心生憐愍，不覺流淚。	功用抑摧過越。	悲魔入其心府。見人則悲，啼泣無限。失於正受，當從淪墜。
2. 揚己齊佛	見色陰銷，受陰明白。勝相現前，感激過分。忽於其中，生無限勇。其心猛利，志齊諸佛。謂三僧祇，一念能越。	功用凌率過越。	狂魔入其心腑。見人則誇，我慢無比。其心乃至上不見佛，下不見人。失於正受，當從淪墜。
3. 定偏多憶	見色陰銷，受陰明白。前無新證，歸失故居。智力衰微，入中墮地，迴無所見。心中忽然生大枯渴，於一切時，沈憶不散。將此以為，勤精進相。	修心無慧自失。	憶魔入其心腑。旦夕撮心，懸在一處。失於正受，當從淪墜。

4. 慧偏多狂	慧力過定，失於猛利。以諸勝性，懷於心中。自心已疑是盧舍那，得少為足。	用心亡失，恒審，溺於知見。	下劣易知足魔入其心腑。見人自言，我得無上第一義諦。失於正受，當從淪墜。
5. 覺險多憂	新證未獲，故心已亡。歷覽二際，自生艱險。於心忽然生無盡憂。如坐鐵床，如飲毒藥。心不欲活，常求於人，令害其命，早取解脫。	修行失於方便。	常憂愁魔入其心腑。手執刀劍，自割其肉。欣其捨壽，或常憂愁。走入山林，不耐見人。失於正受，當從淪墜。
6. 覺安多喜	處清淨中，心安隱後。忽然自有無限喜生，心中歡悅，不能自止。	輕安無慧自禁。	好喜樂魔，入其心腑。見人則笑，於衢路傍，自歌自舞。自謂已得無礙解脫。失於正受，當從淪墜。
7. 見勝慢他	見色陰銷，受陰明白。自謂已足，忽有無端大我慢起，如是乃至慢與過慢，及慢過慢，或增上慢，或卑劣慢，一時俱發。心中尚輕十方如來，何況下位聲聞緣覺。	見勝無慧自救。	大我慢魔入其心腑。不禮塔廟，摧毀經像。謂檀越言，此是金銅，或是土木；經是樹葉，或是疊花。肉身真常，不自恭敬，卻崇土木，實為顛倒。其深信者，從其毀碎，埋棄地中。疑誤眾生，入無間獄。失於正受，當從淪墜。
8. 慧安自足	於精明中，圓悟精理，得大隨順。其心忽生，無量輕安。已言成聖，得大自在。	因慧獲諸輕清。	好清輕魔入其心腑。自謂滿足，更不求進。此等多作無聞比丘，疑謗後生，墮阿鼻獄。失於正受，當從淪墜。
9. 著空毀戒	於明悟中，得虛明性。其中忽然歸向永滅，撥無因果，一向入空。空心現前，乃至心生長斷滅解。	定心沉空，滯寂，失去慧照觀察。	空魔入其心腑。乃謗持戒，名為小乘；菩薩悟空，有何持犯。其人常於信心檀越，飲酒噉肉，廣行姪穢。因魔力故，攝其前人，不生疑謗。鬼心久入，或食屎尿，與酒肉等，一種俱空。破佛律儀，誤入人罪。失於正受，當從淪墜。

<p>10. 著有恣淫</p>	<p>見色陰銷，受陰明白。味其虛明，深入心骨。其心忽有無限愛生，愛極發狂，便為貪欲。</p>	<p>定境安順入心。無慧自持，誤入諸欲。</p>	<p>欲魔入其心腑。一向說欲，為菩提道。化諸白衣，平等行欲。其行姪者，名持法子。神鬼力故，於末世中，攝其凡愚，其數至百，如是乃至一百二百，或五六百多滿千萬。魔心生厭，離其身體，威德既無，陷於王難。疑誤眾生，入無間獄。失於正受，當從淪墜。</p>
-----------------	--	--------------------------	--

<p>想陰區宇十境</p>	<p>入魔境之因</p>	<p>前魔之身</p>	<p>魔說</p>	<p>對信眾之影響</p>
<p>1. 貪求善巧</p>	<p>心愛圓明，銳其精思，貪求善巧。</p>	<p>怪鬼</p>	<p>自說得無上涅槃，口中好言，災祥變異。或言如來某處出世，或言劫火，或說刀兵，使人心生恐怖。</p>	<p>使人破佛律儀，潛行貪欲，家財耗散。</p>
<p>2. 貪求經歷</p>	<p>心愛遊蕩，飛其精思，貪求經歷。</p>	<p>[魅-未+夭]鬼</p>	<p>自說得無上涅槃，口中好言，諸佛應世。某處某人，當是某佛，化身來此。某人即是某菩薩等，來化人間。</p>	<p>使人姪逸其心，破佛律儀，潛行貪欲。邪見密興，種智銷滅。</p>
<p>3. 貪求契合</p>	<p>心愛綿[恣-心+目]，澄其精思，貪求契合。</p>	<p>魅鬼</p>	<p>自說得無上涅槃，口中好言，佛有大小。某佛先佛，某佛後佛。其中亦有真佛假佛，男佛女佛，菩薩亦然。</p>	<p>使人破佛律儀，潛行貪欲，洗滌本心，易入邪悟。</p>

4. 貪求辨析	心愛根本，窮覽物化，性之終始。精爽其心，貪求辯析。	蠱毒魘勝惡鬼	自說得無上涅槃，並言佛涅槃菩提法身，即是現前我肉身上。父父子子，遞代相生，即是法身，常住不絕。都指現在，即為佛國，無別淨居，及金色相。	使人破佛律儀，潛行貪欲。
5. 貪求冥感	心愛懸應，周流精研，貪求冥感。	厲鬼	自說得無上涅槃，口中好言我於前世，於某生中先度某人，當時是我妻妾兄弟，今來相度與汝相隨，歸某世界供養某佛。或言別有大光明天，佛於中住，一切如來，所休居地。	破佛律儀潛行貪欲。彼無知者，信是虛誑，遺失本心。
6. 貪求靜謐	心愛深入，克己辛勤。樂處陰寂，貪求靜謐。	大力鬼	自說得無上涅槃，誹謗比丘，罵詈徒眾。訐露人事，不避譏嫌。口中好言，未然禍福。	
7. 貪求宿命	心愛知見，勤苦研尋，貪求宿命。	山林土地城隍川嶽鬼神	言自得無上涅槃，誹謗比丘，罵詈徒眾，不避譏嫌。口中好言，他方寶藏。十方聖賢，潛匿之處。隨其後者，往見有奇異之人。	
8. 貪求神力	心愛神通，種種變化。研究化元，貪取神力。	天地大力山精、海精、風精、河精、土精、一切草樹積劫精魅、龍魅、或壽終仙再活為魅	自說得無上涅槃，身著白衣，受比丘禮，誹謗禪律。罵詈徒眾，訐露人事，不避譏嫌。口中常說，神通自在。或復令人，傍見佛土。鬼力感人，非有真實。讚歎行姪，不毀羸行。將諸猥媠，以為傳法。	

9. 貪求深空	心愛入滅，妍究化性，貪求深空。	日月薄蝕精氣，金玉芝草麟鳳龜鶴	自說得無上涅槃，誹毀戒律，輕賤出家。口中常說，無因無果。一死永滅，無復後身。及諸凡聖，雖得空寂，潛行貪欲。受其欲者，亦得空心，撥無因果。	
10. 貪求永歲	心愛長壽，辛苦研幾。貪求永歲，棄分段生。頓希變易，細相常住。	住世自在天魔	自說得無上涅槃，口中常說，十方眾生皆是吾子，我生諸佛，我出世界，我是元佛，出生自然，不因修得。	
<p><b>魔去所遭之難：</b>魔惱亂是人，厭足心生，去彼人體。弟子與師，俱陷王難。汝當先覺，不入輪迴。迷惑不知，墮無間獄。</p>				

行陰區宇十境	妄計類別	妄計內容
1. 二種無因	本無因	妄斷一切眾生，從八萬劫來，本是無因自有。
	末無因	由本無因，以此妄斷劫後，末亦無因。
2. 四種遍常	心境計常	見心境二性，二萬劫內，循環不斷，妄斷為遍常。
	四大計常	見四大之性，四萬劫內，體性恆常，妄斷為遍常。
	八識計常	見八識之性，八萬劫內，循環不失，妄斷為遍常。
	想盡計常	見想陰滅，以理推之，妄斷後之行陰為遍常。
3. 四種顛倒	雙約自他	認為心性(我)遍十方，凝明不動，是為「常」。一切眾生，於我心中，自生自死，是為「無常」。
	約他國土	以國土遭劫不壞，斷為「常」。以國土遭劫壞，斷為無常。
	約自身心	觀心精細微密，性無移改，明我性「常」。見一切死生，從我流出，名「無常性」。

	雙非自他	見行陰常流，計為「常性」。見色受想等，今已滅盡，名為「無常」。
4. 四種有邊	約三際	見過去行陰滅，未來未至，視為「有邊」。見現在行陰相續，名為「無邊」。
	約見聞	見眾生八萬劫前，寂無聞見。無聞見處，名為「無邊」。有眾生處，名為「有邊」。
	約彼我	計我遍知，得「無邊性」。彼一切人，現我知中。我曾不知，彼之知性。名彼不得無邊之心，但「有邊性」。
	約生滅	窮行陰空，以其所見，心路籌度。認為眾生身中，自想陰以前屬於生，即為「有邊」；自行陰以後屬於滅，是為「無邊」。
5. 四種矯亂	八亦矯亂	見行陰遷流處，名「變」；見相續處，名「恆」。見所見處，名「生」；不見所見處，名「滅」。見行陰相續中，其性不斷處，名「增」；正相續中，而缺中交，名「減」。見眾生各各生處，名「有」；見互互亡處，名「無」。有人來問，答亦變亦恆，亦生亦滅，亦增亦減，亦有亦無。
	惟無矯亂	是人諦觀其心，互互無處，因無得證。有人來問，唯答一字，但言其無，除無之餘，無所言說。
	惟是矯亂	是人諦觀其心，各各有處，因有得證。有人來問，唯答一字，但言其是。除是之餘，無所言說。
	有無矯亂	諦觀其心，有無俱見。有人來問，答言亦有，即是亦無。亦無之中，不是亦有。一切矯亂，無容窮詰。
6. 十六有相		於無盡流，生計度者。是人墜入死後有相，發心顛倒。或自固身，云色是我。或見我圓，含遍國土，云我有色。或彼前緣，隨我迴復，云色屬我。或復我依，行中相續，云我在色。皆計度言，死後有相。如是循環，有十六相。從此惑計，畢竟煩惱，畢竟菩提。兩性並驅，各不相觸。由此計度，死後有故。
7. 八種無相		在禪定中，見四陰都無相可得，死後怎有諸相？論斷每一陰生前、死後皆無相，四乘二，共有八無相。從此妄計涅槃、因果一切諸法皆空。

8. 八種俱非		以前三陰之無，破行陰之有，成「非有」。以行陰之有，破前三陰之無，成「非無」。以前察後，由後觀前，窮盡色、受、想、行四陰，有無俱非，成八俱非。即非有色、受、想、行，非無色、受、想、行。任舉一陰，言死後皆為非有相、非無相。
9. 七際斷滅		察覺行陰念念遷流不住，以此妄計生四洲、六欲天、初禪、二禪、三禪、四禪和四空天等七處後，皆歸斷滅。
10. 五現涅槃		看到行陰相續無間，以無間則後必是有。因此妄斷，現在六欲天、初禪、二禪、三禪、四禪等五處，即是涅槃。

識陰區宇	錯誤之解	由錯誤之解所成之類
1. 因所因執	至此刻，識陰寂滅之性雖現前，但真精妙明尚未圓照法界，將此視為勝解。識陰本非真因，卻將其視為真因。	娑毗迦羅（黃髮外道），成其伴侶，生外道種。
2. 能非能執	於行破識顯時，執識陰為歸處，攬為自體，視其為妙覺明性。以為十二類眾生從我識體流出，我能生眾生，眾生不能生我。	摩醯首羅（大自在天），成其伴侶，生大慢天，我遍圓種。
3. 常非常執	於行破識顯時，執識陰為歸處，疑自身心及虛空從其流出，執此處為真常身，作無生滅解，將生滅之識陰計為真常，我及眾生為非常。	計自在天（欲界第六天），成其伴侶，生倒圓種。
4. 知無知執	於行破識顯，精妙未圓之際，見識陰之性廣大周遍，認為人與草木萬物同出一流，彼此無異，草木可為人，人可為草木。	婆吒（避去）、霰尼（有軍），錯將無情無知認作有情有知，成其伴侶，生倒知種。

5. 生無生執	於行破識顯，精妙未圓之際，妄執一切萬象由四大所生，以四大常住不變，各隨己執，崇拜侍奉。四大本不能生，而以爲能生。	成爲諸迦葉波及婆羅門等事火崇水，求出生死者之伴侶，生顛倒化理之種。
6. 歸無歸執	於行破識顯，精妙未圓之際，於圓明中的虛無性體，妄計爲究竟安居地，欲毀根身國土，使纖塵不立，以此虛無不實之地爲究竟處。	無想天中（四空天），諸舜若多（趣空天眾），成其伴侶，生斷滅種。
7. 貪非貪執	於行破識顯，精妙未圓之際，視此識陰體性爲圓滿常住，希求自色身如識陰常生不死。	諸阿斯陀（長壽仙），求長命者，成其伴侶，生妄冀延長壽命之種。
8. 真無真執	於行破識顯，精妙未圓之際，認爲塵勞與命互聯，塵在命在，塵亡命亡。因此變現蓮華宮、七珍、寶媛等，放縱身心，以此爲真常之樂。	以塵勞爲果覺，成爲吒枳（結縛）、迦羅（我所作）等天魔之伴侶，生天魔種。
9. 定性聲聞	於行破識顯，精妙未圓之際，明眾生受命元由。分別聖位是精、真，凡位爲粗、僞。急欲捨僞從真，速出三界，於見苦斷集、證滅修道，但停留於寂滅之化城，認作涅槃的聖解，得少爲足，不肯迴小向大，再求佛乘	定性聲聞（不迴小向大，鈍根阿羅漢），增上慢者，成其伴侶，生纏空種。
10. 定性辟支	於行破識顯，精妙未圓之際，明眾生受命元由，再研究更深妙理。於寂滅空性中，誤爲涅槃勝解，是究竟歸處，便安住不前。	定性辟支，諸緣覺、獨覺倫，不迴心者，成其伴侶，生覺圓明，不化圓種。

五十陰魔境中，色陰十境的的前九境都是由自身定力所起之境，爲自身所現，到了第十境方言外魔之事。由此第十境爲外魔干擾之發端，繼而受陰十境、想陰十境，都是屬於外魔干擾的範疇，行陰十境及識陰十境則非是外力所能介入，此時由自身之妄計妄執，導致淪陷境界之中，而無法在修證上提昇。描述修行魔境之經論除了《楞嚴經》外，則以釋智顛的《摩訶止觀》卷十六中的觀魔事境最爲詳細，但其魔事境與《楞嚴經》的內容大不相同，這主要



是由於《摩訶止觀》的完成，是以當時現有的經典為依據，然而《楞嚴經》的譯出是在《摩訶止觀》後，因此釋智顛的魔事境的參考資料沒有加入。

色陰區宇與受陰區宇的魔事境對於一般人於修行剛開始所產生的一些境界，則是很好的檢視方法。想陰區宇所描述的內容與現今社會光怪陸離的宗教現象，有許多相同之處，以想陰區宇判別這些宗教行為的對錯，不失為一個方法。在諸經典中，對外道的分類眾多，依序排列有《大毘婆沙論》的九十六種外道、《長阿含》及《梵網六十二見經》提外道所執的六十二見、《大日經》的三十種外道、《外道小乘涅槃論》的二十種外道、《大乘法苑義林章》的外道十六宗、佛世時的六師外道。本文的想陰區宇與識陰區宇的魔境內容，若不牽涉為禪觀後的境界，則這些魔事境與外道的思想有許多處是完全雷同，因此五十陰魔境可以作為對外道思想的檢擇。各經典的外道思想分類不一，五十陰魔的外道思想亦為其中之一，若能由該經的外道思想與歷史上佛教各時期的外道思想作分析比較，或許能夠推論出該經典的最後修正年代<sup>202</sup>，於此《楞嚴經》的最後修正年代亦可得知。聲聞與緣覺在大乘佛教中被歸為還不究竟之二乘，「定性聲聞」與「定性辟支」由於不肯迴小向大，因此被歸為五十陰魔境的最後二境，顯示五十陰魔境的主體意識是以佛乘為其最究竟的指歸，只要偏離趨向佛乘之路的思想、行為，都被列為是魔境。

---

<sup>202</sup> 經典在佛教傳承中，由於外境的改變，為使經典易於流通，會因該時代所使用的語言文化作些微的修改，以適應當時的環境。

## 第四章 《楞嚴經》解脫道的道前基礎

### 第一節 去五辛

五辛又名五葷<sup>203</sup>，《楞嚴經》未明白指出是那五種，一般對五辛的稱呼有下列數種說法<sup>204</sup>：

五辛名稱	出處
蔥、蒜、韭、薤、興渠	釋圓瑛、釋交光、滿益智旭、《四分律行事鈔資持記》、《請觀音經疏闡義鈔》
蔥、蒜、韭、薤、興宜	釋圓瑛、釋交光
蔥、大蒜、小蒜、薤、韭	《佛祖統紀》
蔥、大蒜、小蒜、薤、興渠	《菩薩戒義疏》、
慈蔥、葫、蘭蔥、茗蔥、蔥蒨	《菩薩戒義疏》
慈蔥、大蒜、蘭蔥、革蔥、興渠	《梵網經》
韭蔥、大蒜、蘭蔥、革蔥、興渠	《梵網經古跡記》

五辛在不同的記載中，有不同的名稱，這牽涉到經典結集處對五辛名稱的稱呼、譯經地對五辛的稱呼、歷代文字習慣的改變，即由於時空、地點的不同，對同樣事物，會有不同的名稱。興渠又稱藝薑、胡荽，或云阿魏，同於興渠；

<sup>203</sup> 《佛祖統紀》認為：「葷而非辛，如臭菜阿魏是也。辛而非葷，芥薑是也。是葷是辛，五辛是也。」（《大正藏》第四十九冊，頁 323 上）

<sup>204</sup> 《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 1139。《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 368 前。《楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊，頁 340 前。《菩薩戒義疏》，《大正藏》第四十冊，頁 575 上。《梵網經》，《大正藏》第二十四冊，頁 1005 中。《四分律行事鈔資持記》，《大正藏》第四十冊，頁 171 下。《梵網經古跡記》，《大正藏》第四十冊，頁 709 中。《宋高僧傳》，《大正藏》第五十冊，頁 890 中~下。《請觀音經疏闡義鈔》，《大正藏》第三十九冊，頁 997 中。《法苑珠林》，《大正藏》第五十三冊，頁 981 中。《佛祖統紀》，《大正藏》第四十九冊，頁 323 上。

「興宜」與「興渠」的不同，則如《請觀音經疏闡義鈔》所說，是由於梵字訛音的問題。《宋高僧傳》記載興渠是此方所無，必至于闡方得見。若以釋智旭的說法，則上述之五辛尚屬狹義的五辛，廣義之五辛如其所說：

又復應知欲界以男女相染為婬，彼此相忤為恚。色、無色界以貪著味禪為婬，厭下苦羸為恚。出世二乘以貪戀偏真為婬，厭離三有為恚。出假菩薩以貪著萬行為婬，鄙賤二乘為恚。別教大士以但中似道法愛為婬，棄捨二邊為恚。苟可以助此婬恚者，皆五辛之流類也。<sup>205</sup>

此中將對象擴大到色界、無色界、出世二乘、出假菩薩、別教大士，但對於淫恚的定義，每個對象皆有所不同。整體而言，淫的定義著重在貪上，恚的定義著重在棄捨排斥上，於是只要是助淫恚者，皆屬於五辛之流，此為廣義之五辛。《楞嚴經》所指的五辛，是屬狹義之五辛。

《楞嚴經》認為食五辛有四種害處：(1)熟食發婬，生啖增恚 (2) 食辛之人縱能宣說十二部經，十方天仙嫌其臭穢，咸皆遠離。(3)諸餓鬼等，因彼食次，舐其唇吻，常與鬼住，福德日銷，長無利益。(4)食辛人修三摩地，菩薩天仙、十方善神不來守護。大力魔王得其方便，現作佛身，來為說法，非毀禁戒，讚婬怒癡，命終自為魔王眷屬，受魔福盡，墮無間獄<sup>206</sup>。由於熟食五辛發淫，成淫欲之助因；生啖增恚，成為殺生之助因；修道之基未穩，縱能宣說十二部經，無非貪求名聞利養，妄談般若，又為盜妄助因。是故「去五辛」對解脫道的幫助，是在《楞嚴經》的修行法門上，能避免成為殺盜淫妄四重的助因。

<sup>205</sup> 《楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊，頁 340 前。

<sup>206</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 141 下。

諸經典中記載不食五辛的制戒因緣，只有在《五分律》第二分之四尼律墮法談到蒜的部份，至於其它另外四種未提及：

爾時諸比丘尼中前中後，噉生熟蒜，若空噉、若合食噉，房舍臭處，諸居士來看，聞蒜臭譏訶言：「正似白衣家作食處」。復有諸比丘尼至長者家，長者聞噉蒜臭，便語言：「阿姨遠去，口中蒜臭」，諸比丘尼羞恥。復有一賣蒜人請諸比丘尼與蒜，以此致貧，飲食不繼。家人語言：「若不能與我食，放我令去，汝自長與比丘尼作奴。」鄰人聞之訶言：「汝家自無食，何豫諸比丘尼」，具以事答。有不信樂佛法者語言：「由汝親近比丘尼故，致如此苦。若復親近，方當劇是。此等出家本求解脫，而今貪著美味，無沙門行破沙門法。」諸長老比丘尼聞種種訶責，乃至今為諸比丘尼結戒。<sup>207</sup>

第一個緣由，是爲了避譏嫌，避免由於吃蒜，而被譏爲如白衣處。第二個緣由，是由於吃蒜的味道過重，使人遠避。第三個緣由，是由賣蒜人以蒜供養比丘尼，導致家貧，而被不信樂佛法者譏嫌。《漢譯南傳大藏經·律藏二》波逸提法中也有類似的經文：

爾時，佛世尊在舍衛城祇樹給孤獨園。其時，一優婆塞自言將施蒜於比丘尼僧伽：「諸尊姐中欲蒜者，我以蒜施之。」復令農園守護人：「若有比丘尼等來此，每人給予二三支爲一束之大蒜。」其時，舍衛城有祭祀會，索蒜者甚多，不久即罄盡，比丘尼等至優婆塞處而作是言：「賢者！我等欲蒜。」「尊姊！已被索盡，汝等請往農園。」偷蘭難陀比丘尼等不知量而多取蒜耶？」諸比丘尼聞彼農園守護人之譏嫌非難。諸比丘尼中少欲者……非難：「何以尊姊偷難陀不知量而多取蒜耶？」……乃至……「諸

<sup>207</sup> 《彌沙塞部和醯五分律》，《大正藏》第二十二冊，頁 86 下。

比丘！偷蘭難陀比丘尼實不知量而多取蒜耶？」「實然！世尊」佛世尊呵責：「諸比丘！何以偷蘭難陀比丘尼不知量而多取蒜耶？諸比丘！此非令未信者生信……於是佛世尊以種種方便呵責……「諸比丘！比丘尼等當如是誦此學處——任何比丘尼，食蒜者，波逸提。」<sup>208</sup>

由於偷蘭難陀比丘尼的貪食蒜，引起譏嫌非難，佛認為這種行為無法讓未信者生信，因此制定比丘尼不食蒜。

南傳佛教目前沒有不食五辛的禁忌，主要的原因是為律法中只規定比丘尼不可吃蒜，男眾比丘則沒有此種規定。如上所述，小乘律提到不可吃蒜，在大乘律中往往以五辛並列<sup>209</sup>。如《梵網戒經》說：

若佛子，不得食五辛：大蒜、革蔥、慈蔥、蘭蔥、興渠。是五種一切食中不得食。若故食者，犯輕垢罪。<sup>210</sup>

因此在北傳佛教中對五辛是採取拒絕，不同於南傳佛教的開放。不能食五辛的原因，北傳經典的記載大抵與《楞嚴經》相同：

五辛能熏，悉不食之。是故其身，無有臭處，常為諸天一切世人恭敬供養，尊重讚歎。<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> 《律藏二》，《漢譯南傳大藏經》第二冊，高雄：元亨寺妙林出版社，一九九一年六月，頁 355~356。

<sup>209</sup> 釋聖嚴，《佛教制度與生活》，台北：東初出版社，一九八八年三版，頁 125~127。

<sup>210</sup> 《梵網經》，《大正藏》第二十四冊，頁 1005 中。

<sup>211</sup> 《涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁 432 下~433 上。

爾時，大慧菩薩重說頌言：菩薩摩訶薩志求無上覺(至)，為我具開演蔥等五辛臭惡不淨。生嗽生瞋，熟食發淫。酒亂靜性，損眾善，生諸惡，是故辛酒俱障善業。<sup>212</sup>

同樣都表明食五辛的臭味讓人天遠離，生食生瞋，熟食發淫。雖然禁食五辛，但也有特殊例外的情況，當五辛被當作藥使用時，是可以被允許的。在《根本薩婆多部律攝》提到：

若苾芻無病，蒜、胡蔥、澤蒜，並不應食，為病服者無犯。凡食葷辛，應知行法。若服蒜為藥者，僧伽臥具大小便處，咸不應受用。不入眾中，不禮尊像，不繞制底。有俗人來，不為說法；設有請喚，亦不應往。應住邊房。服藥既了，更停七日，待臭氣銷散，浴洗身衣，並令清潔。其所居處，牛糞淨塗。若服胡蔥，應停三日。澤蒜，一日。<sup>213</sup>

《摩訶僧祇律》也有同樣的說法<sup>214</sup>，比丘生病以辛為藥是允許的，但在服食後，不能與大眾住在一起，大小便不使用大眾之處，不為在家信眾說法。由於服蒜者的臭氣干擾到大眾之作息，於是有如此的對應方式。簡言之，食五辛後的味道會干擾他人之生活，對自己則產生心境上的變化，造成修行上的障礙，因此僧團對五辛採取拒絕態度。

---

<sup>212</sup> 《注大乘入楞伽經》，《大正藏》第三十九冊，頁 497 上。

<sup>213</sup> 《根本薩婆多部律攝》，《大正藏》第二十四冊，頁 571 上。

<sup>214</sup> 《摩訶僧祇律》，《大正藏》第二十二冊，頁 483 下。

## 第二節 持戒

三無漏學「戒定慧」為統攝一切佛法的總綱，八正道、三十七道品乃至六波羅蜜，都可由戒定慧所攝。三學是相資而不可或缺，戒是定的基礎，定是慧的基礎；由戒生定，由定發慧，故《瑜伽師地論》說：

何緣三學，如是次第？答：先於尸羅，善清淨故，便無憂悔。無憂悔故，歡喜安樂。由有樂故，心得正定。心得定故，能如實知，能如實見。如實知見，故能起厭。厭故離染。由離染故，便得解脫。得解脫故，證無所作究竟涅槃。如是最初修習淨戒，漸次進趣，後證無作究竟涅槃。是故三學如是次第。<sup>215</sup>

由於持戒使心無憂悔，而得正定，由正定故能如實知見一切法，因而能遠離顛倒虛妄之雜染，才可證究竟涅槃。在《楞嚴經》也說到戒定慧三者之序：「佛告阿難：汝常聞我毘奈耶中，宣說修行三決定義，所謂攝心為戒，因戒生定，因定發慧，是則名為三無漏學。」<sup>216</sup>，若以《楞嚴經》的修道進程而論，定慧二學是屬於耳根圓通法<sup>217</sup>，即戒是耳根圓通法之基，以此基礎才能進趣耳根修行，乃至究竟涅槃。

戒，梵語 śīla，音譯尸羅。śīla 是由動詞語根 śīl(屢行)所衍生出的語詞，除屢行之義外，另有行為、習慣、性格、道德、虔敬等意思。廣義言之，善惡習慣都可稱為戒，然一般限指淨戒、善戒，特別是指為僧信四眾所制定的戒規，

<sup>215</sup> 《瑜伽師地論》，《大正藏》第三十冊，頁 436 上。

<sup>216</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 945 下。

<sup>217</sup> 釋交光說：「但了戒詳，而不知道場定慧，即耳根圓通也。」(釋交光，《楞嚴經正脈疏懸示》，《卍續藏經》第十八冊，頁 140 後)

具有防非止惡的功用。於《菩提資糧論》稱戒有習近、本性、清涼、安穩、安靜、寂滅、端嚴、淨潔、頭首、讚歎十種意義<sup>218</sup>

戒與律本應有所區分，但後人已將戒與律混用。戒原是佛世時，舉外道所作之非行來教誡佛徒者，是僧俗四眾所受持德目的通稱，並非像律隨犯隨制，所以不伴隨處罰之規定，以自發之增上心為其特徵。律，梵語 vinaya，含有調伏、滅、離行、善治等義，制伏滅除諸多過惡之義。律為佛陀所制定有關比丘、比丘尼所應遵守的禁戒，限於出家眾的制條，伴有教誡、處罰之規範，如《四分律》、《五分律》、《摩訶僧祇律》。戒與律兩者互相比較下，戒是屬於主動，律是屬於較被動。

《楞嚴經》對於持戒的內容，主要是集中在一切戒的根本殺盜淫妄上，此四者在五戒、沙彌戒、沙彌尼戒、比丘戒、比丘尼戒、菩薩戒中，都是屬於根本重戒。在性戒、遮戒兩種不同性質的戒中，殺盜淫妄是屬於性戒，因其自性就是罪行，為業報之正因，從犯罪的果報來看，本質上屬於罪惡的行為。性戒是佛法和世間法都不得違犯的戒條，不論在家、出家與受戒、不受戒，若犯之，未來必定感得三途之果報。遮戒則依佛陀之遮制而設，此戒在社會不為罪惡，佛教為防止由此，而引發其它行為的犯戒，故制此戒，如酒戒即是。在《大般涅槃經·聖行品》說：「有二種戒，一者性重戒，二者息世譏嫌戒。性重戒者，謂四禁也。息世譏嫌戒者，不作販賣輕稱小斗欺誑於人。」<sup>219</sup>，此中以殺盜淫

---

<sup>218</sup> 《菩提資糧論》云：「言尸羅者，謂習近也，此是體相。又本性義，如世間有樂戒、苦戒等。又清涼義，為不悔因離心熱憂惱故。又安隱義，能為他世樂因故。又安靜義，能建立止觀故。又寂滅義，得涅槃樂因故。又端嚴義，以能莊飾故。又淨潔義，能洗惡戒垢故。又頭首義，能為入眾無怯弱因故。又讚歎義，能生名稱故。」（《大正藏》第三十二冊，頁 520 上~中）

<sup>219</sup> 《涅槃經》，《大正藏》第十二冊，頁 432 下。



妄爲性重戒，以其餘諸戒爲遮戒。同樣的情況在《仁王般若波羅蜜經》卷下的六重二十八輕戒、曇無讖譯《菩薩戒本》的四重四十二輕戒、《梵網經》卷下的十重四十八輕戒等，皆依性戒、遮戒而分輕重。

「眾生入三摩地，要先嚴持清淨戒律。」<sup>220</sup>《楞嚴經》指出要進入耳根圓通之修行，必須要先以持戒爲基礎。在論述四根本重戒上，可分成幾個部份，分別是不持戒而墮入之道、在所墮之道中的種類、此類別眾生所行之魔事、行此魔事所招之果報、佛陀對此行魔事的比喻、佛陀所認爲的正確之行。今以表格分述如下<sup>221</sup>：

	所墮之道	所墮之類別	墮之所行	墮行之果	修墮行求妙果之喻	入佛菩提所應行
不斷淫	縱有多智，禪定現前，如不斷姪，必落魔道。	上品魔王，中品魔民，下品魔女，彼等諸魔亦有徒眾。	各各自謂成無上道……廣行貪姪，爲善知識。令諸眾生，落愛見坑，失菩提路。	以姪身求佛妙果。縱得妙悟皆是姪根。根本成姪，輪轉三途，必不能出。	如蒸沙石，欲其成飯，經百千劫祇名熱沙。	修三摩地，先斷心姪……必使姪機，身心俱斷，斷性亦無。
不斷殺	縱有多智，禪定現前，如不斷殺，必落神道。	上品之人爲大力鬼，中品即爲飛行夜叉諸鬼帥等，下	各各自謂成無上道……自言食肉得菩提路。	是食肉人縱得心開似三摩地，皆大羅剎。報終必沈生死苦海，	若不斷殺，修禪定者，譬如有人自塞其耳，高聲大叫，求	不服東方絲綿絹帛，及是此土靴履、裘毳、乳酪醍醐，如是比丘於世真

<sup>220</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 141 下

<sup>221</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 131 下~132 下。

		品尚為地行羅刹，彼諸鬼神亦有徒眾。		非佛弟子。如是之人，相殺相吞相食未已，云何是人得出三界。	人不聞。此等名為欲隱彌露。	脫，酬還宿債，不遊三界……於諸眾生若身身分，身心二途，不服不食。
不斷盜	縱有多智，禪定現前，如不斷偷，必落邪道。	上品精靈，中品妖魅，下品邪人，諸魅所著，彼等群邪亦有徒眾。	各各自謂成無上道。潛匿姦欺，稱善知識。各自謂已得上人法。[言+玄]惑無識，恐令失心。所過之處，其家耗散。	賊人假我衣服。[示+卑]販如來造種種業。皆言佛法，卻非出家具戒比丘，為小乘道。由是疑誤無量眾生墮無間獄。	若不斷偷，修禪定者，譬如有人，水灌漏[梘-木]，欲求其滿，縱經塵劫，終無平復。	諸比丘衣鉢之餘，分寸不畜。乞食餘，分施餓眾生。於大集會，合掌禮眾。有人捶罵，同於稱讚。必使身心，二俱捐捨。身肉骨血，與眾生共。不將如來不了義說，迴為已解以誤初學。佛印是人得真三昧。
不斷妄	三行已圓，若大妄語，即三摩提不得清淨。成愛見魔，失如		未得謂得，未證言證。或求世間尊勝第一。謂前所言，我今已得須陀洹果、斯陀含果、阿那	如人以刀，斷多羅木，佛記是人，永殞善根，無復知見。	若不斷其大妄語者，如刻人糞，為梅檀形，欲求香	我教比丘直心道場，於四威儀一切行中，尚無虛假，云何自稱，得上人

	來種。		含果、阿羅漢道、辟支佛乘、十地地前諸位菩薩，求彼禮懺，貪其供養。		氣，無有是處。	法……若諸比丘，心如直絃，一切真實，入三摩提，永無魔事。
--	-----	--	----------------------------------	--	---------	------------------------------

由於不斷殺、盜、淫、妄，因此縱然禪定境界甚高，也會墮入魔道、神道、邪道、愛見魔中，致使行諸魔事，卻自認為是無上道，終入輪迴，違菩提路。以是故，佛陀教誡弟子要修三摩地，必先斷除殺心、盜心、淫心、妄心。四心不除，成就菩提，終是妄語戲論。

持守戒律的程度不同，因此所造之因、所感之業、所趣之道就有所不同。經中敘述諸道輪迴之苦及苦因、所感之業，以讓行者之所警惕，起精進之心。以下分別論述之。

諸道以地獄道最讓人明顯感受到苦狀，經中說地獄之眾生是由於九情一想<sup>222</sup>或純情才會入此地獄，對地獄之情狀是以十習因<sup>223</sup>與六交報<sup>224</sup>形容此道之苦

<sup>222</sup> 經文中說由妄起內分與外分，內分即情，是屬染著於眾生分內的諸愛染；外分屬想，渴仰眾生身分之外的勝妙境界。兩者仍屬於虛妄習氣之內。（《大正藏》第十九冊，頁 143 中）

<sup>223</sup> 十習分別為淫習、貪習、慢習、嗔習、詐習、誑習、怨習、見習、枉習、訟習由於經文甚長，此處僅列舉淫習之苦相為例，「一者淫習交接。發於相磨，研磨不休，如是故有，大猛火光，於中發動。如人以手，自相磨觸，暖相現前。二習相然，故有鐵床銅柱諸事。是故十方一切如來，色目行姪，同名欲火。菩薩見欲，如避火坑。」（《大正藏》第十九冊，頁 143 ~144）

<sup>224</sup> 六交報為見報、聞報、嗅報、味報、觸報、思報由於經文甚長，此處僅列舉見報之苦相為例，「一者、見報，招引惡果。此見業交，則臨終時，先見猛火，滿十方界。亡者神識，飛墜乘煙，入無間獄。發明二相：一者、明見，則能遍見，種種惡物，生無量畏。二者、暗見，寂然不見，生無量恐。如是見火，燒聽，能為鑊湯洋銅。燒息，能

因與果報。地獄道對苦態的描述是諸道中苦之極致，極可能是要以此描述來展現六道是苦的強烈印象，其它道的苦相主要在說明生於各道之惡因，對苦的表達並沒有地獄道那樣來得直接。除上述之地獄之苦外，尚有鬼道、畜生道、人道、仙道、天道、修羅道等六道<sup>225</sup>，經文分別敘述各道中不同類別之眾生，及轉生此道的原由。

鬼道眾生的種類為[魅-未+夭]鬼、魅鬼、蟲毒鬼、癘鬼、餓鬼、魘鬼、魍魎鬼、役使鬼、傳送鬼，此類是由於各別貪求物、色、惑(迷惑他人)、恨(銜恨)、憶(憶瞋)、驚(傲慢)、罔(誑惑欺瞞)、明(邪見)、黨(結黨助惡)，故成為該類眾生。

畜生道眾生之種類有梟類(不孝之鳥)、咎徵異類(兇兆之禽)、狐類、毒類、蛔類、食類(被殺取食者)、服類(其皮可供穿戴)、應類(隨季節出現之鳥)、休徵諸類(預報吉兆之禽)、循類(依附於人之畜)。此類眾生由鬼道罪畢後轉生而來，會投生此道的主要原因為酬償宿債。

人道眾生有頑類、愚類、佞類(兇狠者)、庸類、微類(卑微者)、柔類、勞類、文類(斯文者)、明類(精明者)、達類(通達人情者)。此道眾生由畜生道眾生酬足宿債後轉生而來，於人道中若不聞正法，仍是生活於塵勞中，最後因果法則輪轉不休。

仙道是由人道眾生堅固服餌、草木、金石、動止、津液、精色、咒禁、思念、交遘、變化不休息，因而成壽千萬歲之地行仙、飛行仙、遊行仙、空行仙、天行仙、通行仙、道行仙、照行仙、精行仙、絕行仙。此仙報一盡，仍會入諸

---

為黑煙紫焰。燒味，能為焦丸鐵糜。燒觸，能為熱灰爐炭。燒心，能生星火迸灑，煽鼓空界。」(《大正藏》第十九冊，頁 144 上~中)

<sup>225</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 145 上~ 頁 147 上。仙道之名不見於其它諸經中，因此引起一些異議，可作為研究的另一方向，此方向非本文目的，待以後研究。

道輪轉。諸經典中的輪迴是以六道為主，此經典則增為七道，多出的一道為仙道。在傳統的說法六道中並無出現仙道，若依其它六道義涵來看，較趨近於由人道經修行而成的天道<sup>226</sup>。

天道分為欲界、色界、無色界之諸天，其轉生依於人道修行後之欲念多寡而定。以欲界諸天之欲最重，次為色界、無色界。天界眾生報盡，同樣於七趣中輪轉。

阿修羅道的眾生有胎生、卵生、濕生、化生之不同，依其所生之因緣，而為人道、鬼道、畜生道、天道等四道所攝。

七趣僅略述由固定的某道轉生於某道，如敘述人道時，只明由畜生道而來的因緣，並沒有提到由天道至人道的部份，對各道間的互相輪轉並未詳加描述，代以「散入諸趣」、「妄隨七趣沈溺」等來表示。這可能是由於諸趣互相輪轉中過於複雜，且不是《楞嚴經》的目的，所以簡短以這樣的語句代表。七趣的敘述過程，是由地獄道受苦後，投生鬼道，由鬼道入人道，次入天道或仙道，最後再說四趣所攝的阿修羅道，於中再插入「散入諸趣」、「妄隨七趣沈溺」的經文，使成為一個整體的「輪迴」說明。

諸道之苦，以地獄之苦狀、鬼道受諸鬼形、畜生道之酬債、人道之頑愚等等來呈顯。天道、仙道、修羅道在諸道中是屬於福報較多者，因此苦狀的描述較少，但是由於仍屬於輪轉之道，所以此三道之苦主要在於未來仍會散入諸趣，進入地獄、惡鬼、畜生、人諸道之苦中。簡而言之，輪迴是苦。以十二因

---

<sup>226</sup> 一般經典只說六道，此經卻多出仙道，與中國的民情極為吻合，讓人不由得懷疑是中國經典編輯者的後來加入，是一個值得研究的方向，由於篇幅所限與超越本文主題範圍，在此暫不深入討論。

緣之惑業苦的角度檢視，會發現除了地獄道是一半說因一半說苦外，諸道對於惑與業的描述較多，對苦的描述少。但是若對人的心理狀態作觀察，在這些惑因與造業下的心理已是苦態，並且依「惑→業→苦」的循環下，最終仍然是苦。

### 第三節 建立壇場儀軌

《楞嚴經》對於有意願修習耳根圓通者，提出的基礎方法除了去五辛、持咒、持戒外，並且要建立一個修行壇場及其儀軌。內容包含壇場地面材料、壇場應該有那些物品、壇場應該有的供養及儀式、供養時間、供養的尊像、行道內容<sup>227</sup>，其內容精緻細微，如同密宗修行壇場的種種供養、擺設，這段經文的陳述內容，成爲此經被歸於《大正藏》密教部類的原因之一。

建此壇場的目的，如此經所云：

於初七日中，至誠頂禮十方如來、諸大菩薩及阿羅漢。恒於六時誦咒繞壇至心行道，一时常行一百八遍。第二七中，一向專心發菩薩願，心無間斷，我毘奈耶，先有願教。第三七中，於十二時，一向持佛般怛羅咒，至第四<sup>228</sup>七日，十方如來，一時出現，鏡釋交光處，承佛摩頂。即於道場修三摩地。能令如是末世修學。身心明淨猶如琉璃……從三七後端坐安居。經一百日有利根者，不起于座，得須陀洹，縱其身心聖果未成，決定自知成佛不謬。汝問道場建立如是。」<sup>229</sup>

<sup>227</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 133。

<sup>228</sup> 《大正藏》指出「四」字只在元、明、清的藏經中出現。釋圓瑛及釋交光的註解中則沒有此「四」字，都認爲這是三七日中的第七天，因此本文以三七日的第七天爲主。

<sup>229</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 133 下。

讓行者能於壇場的一七日時禮佛、誦楞嚴心咒，二七日中發菩薩願，三七日持楞嚴咒，專心持咒、發願，最後進行反聞自性的耳根圓通法，是故壇場的設立是為行者進入耳根圓通法的基礎助緣。

《楞嚴經》的壇場很類似密宗的壇城(madala)，此種壇城的設置，在密宗最為盛行，為密宗修法的重要過程。以密宗的角度而言，壇城是諸佛菩薩及其住處的表義，壇城的建立是為了安排一些事項令修法的人容易集中心念觀想。因為初學者往往心猿意馬，思想不能集中，若給他一個壇城為所緣境，使其專注在觀諸佛菩薩、護法、壇城的宮院城池，則就算其心意有轉換的空間，但也因為專注於壇場的觀想上，因此心意轉移也有一定的範圍。這些壇場內的擺設各有其表徵意義，如骷髏牆表無常，蓮花牆表清淨，寶幢表法無上，法輪表八正道。釋智旭同樣認為《楞嚴經》的壇場設置是理事俱備，且必須知道事相所表之意涵，否則徒具事相，卻不知其理。如何能夠觸境成於妙觀<sup>230</sup>，釋智旭將這些事法一一予以理配，今以表格處理如下：

### 一、立壇方法

事相	理法
雪山	法性理
大力白牛	本覺智
山中肥膩香草及清水	性體中本具緣因諸功德
糞微細	性具三因所起妙修
旃檀	性具無作妙戒
泥地	真因
若非雪山其牛臭穢不堪塗地	表生滅為本修因，能圓成果地修證
平原	六受用根
穿地五尺以下	表破五陰

<sup>230</sup> 明·釋智旭撰述，道昉參訂，《楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊，頁 325 後。

黃土	六根門頭中道佛性
和上旃檀	表具足受持十種戒法(不缺戒、不破戒、不穿戒、不雜戒、隨道戒、無著戒、智所讚戒、自在戒、隨定戒、具足戒)
十種細羅爲粉	表十種戒互攝互融，非有方隅次第
合土成泥	戒乘俱修
以塗場地	因地心
方圓丈六	八正道攝於八邪
八角則方而復圓，圓而復方	事理不二，權實同歸

釋智旭認爲此立壇方法的表徵意義是：

上根之人，但不隨分別三種相續，三緣斷故，三因不生，狂性自歇，歇即菩提，喻如以白牛糞和旃檀也。倘未能直下歇狂，須知修行二決定義，就六根門頭，破五陰渾濁，得元明覺無生滅性為因地心，以戒互嚴，方成妙因，喻如黃土和十香也。<sup>231</sup>

## 二、 供養方法

供養方法又分爲二，一爲壇中供物，一爲壇外莊嚴

### (一) 壇中供物

事 相	理 法
金銀銅木	一實之理
蓮華	因果同時
言所造者	表理非因果，能成一切諸因果。
鉢	事理相應
八月露水	中道妙定
隨安華葉	中道妙慧
取八圓鏡各安其方	表眾生本有大定智光，依八正道而得安住。

<sup>231</sup> 《楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊，頁 325 後~326 前。



圍繞華鉢	妙智恆依妙理
鏡外建立蓮華、香爐	從性所起慧華戒香
蓮華、香爐各須十六	自行八正，化他八正。
間華鋪設莊嚴	戒慧互為莊嚴
香爐純燒沈水無令見火	表持於無相妙戒
白牛乳為煎餅，并諸砂糖	表稱性所起禪悅法味，亦是八正道味。
白牛乳為煎餅，并諸砂糖各十六	表一一正道中，各具自行化他二種八正。
奉諸佛及大菩薩	以已所證禪悅正道之味，仰契果德。
食時中夜	表依於中道
蜜、酥	圓通妙理
半升中數、三合成數	中道必具三德
壇前別安一小火爐	妙觀察智相應心品，二十五圓通境，必皆別藉此以為能觀。
以兜樓婆香煎水浴炭	正助二行皆具足
投酥蜜於火爐	投是酥蜜等者，表以妙理投妙智中，俾其直下入流亡所，圓超五濁，上合諸佛菩薩所證性體。

## (二)壇外莊嚴

事 相	理 法
懸旛華	表具諸助行，旛表五悔法門，華表六度萬行。
十方如來	極果
諸菩薩像	真因
盧舍那	報身智慧
釋迦	應身慈悲
彌勒	當來教主
阿閼佛	不動智
彌陀	無緣慈
諸大變化觀音形像及金剛藏	觀音是顯教圓通真主，金剛藏是密教圓通真主，表顯密互嚴。
帝釋	忉利主

梵王	初禪主
烏芻瑟摩	火頭金剛
藍地迦	青面金剛
軍荼利	金剛
毗俱胝	即今三目持鬘髻者
四天王	東方持國，南方增長，西方廣目，北方多聞
頻那	豬頭使者
夜迦	象鼻使者
從帝釋至夜迦等諸外護	表摧邪顯正力用
八鏡懸空	諸佛果位大定智光無依無住
與壇中鏡方面相對，使其形影重重相涉	生佛互融，感應道交，不可思議。
空中八鏡照於壇鏡	果徹因源
壇中八鏡照於空鏡	因該果海
空中八鏡與壇中八鏡之互照	向此處著眼，知心佛眾生三無差別妙理，便能悟入事事無礙法界

### 三、壇內修法程序

於壇場的諸種布置後，即可進行百日的修持，最初的七天是頂禮十方如來、諸大菩薩及阿羅漢，發其虔敬之心，作為最初修道的方便。並於晝夜六時的每一時繞壇行道，持誦心咒一百零八遍<sup>232</sup>，以此六時行道，六時禮拜，作為助道法門。

第二個七日則使心念念菩薩願，一般以普賢十大願及四弘誓願為主。普賢菩薩的行願，是佛教菩薩行的代表，內容為「一者禮敬諸佛，二者稱讚如來，三者廣修供養，四者懺悔業障，五者隨喜功德，六者請轉法輪，七者請佛住世，

<sup>232</sup> 此非指全咒，乃指心咒：跢姪他·唵·阿那隸·毘舍提·鞞囉跋闍囉陀唎·槃陀槃陀你·跋闍囉·謗尼泮·虎[合+牛]都盧甕泮·娑婆訶。《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 1042。

八者常隨佛學，九者恒順眾生，十者普皆迴向。」<sup>233</sup>四弘誓願所以受到重視，是因為其為菩薩因地修行時，所發起的總願。四弘誓願的內容有多種解釋，目前國內以《六祖壇經》的「眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成」<sup>234</sup>為主，第一個誓願為利他，後三個誓願為自利。除《六祖壇經》的說法外，其它經典也有菩薩的四弘誓願：

諸未度者悉當度之，諸未脫者悉當脫之，諸恐怖者悉當安之，諸未般泥洹者悉皆當令般泥洹。(《道行般若經》)<sup>235</sup>

未度者令度，未解者令解，未安者令安，未涅槃者令得涅槃。(《妙法蓮華經》)<sup>236</sup>

未度苦諦令度苦諦，未解集諦令解集諦，未安道諦令安道諦，未得涅槃令得涅槃。(《菩薩瓔珞本業經》)<sup>237</sup>

在密宗的儀軌中則增至五大願：

眾生無邊誓願度，福智無邊誓願集，法門無邊誓願學，如來無邊誓願事，無上菩提誓願成。<sup>238</sup>

一者誓度一切眾生，二者誓斷一切煩惱，三者誓學一切法門，四者誓證一切佛果。<sup>239</sup>

---

<sup>233</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第十冊，頁 844 中。

<sup>234</sup> 《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，《大正藏》第四十八冊，頁 339 中。

<sup>235</sup> 《道行般若經》，《大正藏》第八冊，頁 465 下。

<sup>236</sup> 《妙法蓮華經》，《大正藏》第九冊，頁 19 中。

<sup>237</sup> 《菩薩瓔珞本業經》，《大正藏》第二十四冊，頁 1013 上。

<sup>238</sup> 《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》，《大正藏》第十九冊，頁 365 上。

願爲行之先導，要進行正修之行前，必須有願的引導。《大智度論》說只有功德無法成就，必須有願力；願力如同牛車的駕御者，福德如牛，以願力駕御福德，方能到達正確覺悟之果<sup>240</sup>。在初七日將散亂心念藉由禮佛、持咒克成一念，在二七日中，將此一念藉由發菩薩願，使之進入正確方向。

第三個七日則是無有間斷地誦持楞嚴咒，由初七日的信，二七日的願，三七日的行，使此三密圓滿，在三七日的第七天，在自心與佛心的感應道交中，承佛摩頂，使身心明淨，猶如琉璃。修行至此，釋交光認爲已是定中發慧，初成定慧之境<sup>241</sup>。由是安居道場百日，修習反聞自性的耳根圓通法，利根者成須陀洹果，或決定知成佛不謬，因而成就佛菩提之基礎。

在密宗的修持中，進入正修前要有一些前行，也是分成幾個不同的七日修持，在此楞嚴壇場也是一樣的模式。壇內外的擺設幫助行者心念集中，觸境成於妙觀；不同的七日修持，使心能夠在進入正修時，能有較少的障礙及正確的方向，終至能夠朝佛果邁進。

## 第四節 持咒

阿難經歷姪室，遭摩登伽女幻術迷惑，得以歸到佛所，賴於佛敕文殊師利菩薩以楞嚴咒往護，方得免難，由此因緣開演出整部經文。同樣在楞嚴壇場的行法中，以誦持楞嚴咒作爲行法的重要前行。可以了解經文一開始到楞嚴壇場行法，楞嚴咒貫串其中，凸顯此經對楞嚴咒之重視。

---

<sup>239</sup> 《大乘本生心地觀經》，《大正藏》第三冊，頁 325 中。

<sup>240</sup> 《大智度論》的全文爲：「獨行功德不能成故，要須願力。譬如牛力，雖能挽車，要須御者，能有所至；淨世界願，亦復如是，福德如牛，願如御者。」《大正藏》第二十五冊，頁 108 中。

<sup>241</sup> 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 352 前。

楞嚴咒位於此經第七卷，梵文為 mahāpratyaṅgirā-dhāraṇī，全名有數種，不空譯為「大佛頂如來放光悉怛多鉢怛囉陀羅尼」<sup>242</sup>及「大佛頂陀羅尼」<sup>243</sup>，於此經又稱為「佛頂光明摩訶薩怛多般怛囉無上神咒」<sup>244</sup>、「中印度那蘭陀曼荼羅灌頂金剛大道場神咒」<sup>245</sup>、「佛頂光聚悉怛多鉢怛囉秘密伽陀微妙章句」<sup>246</sup>、「佛頂光聚般怛囉咒」<sup>247</sup>、「悉怛多鉢怛囉」<sup>248</sup>，一般也稱為大佛頂真言、首楞嚴咒、佛頂咒。除楞嚴咒全咒外，此經亦提出楞嚴咒心之說法，由於在經文中未講明內容，因此對於楞嚴咒心有多種說法，第一種說法認為是全咒的最後十句；也有認為是「悉達多鉢怛囉」；有些以密教「大白傘蓋」的心咒「唵·阿南略·阿南略·畢夏打·畢夏打·班打·班打·班打你班打你·肺拉發幾拉叭你·怕特·吽·布倫·怕特·司乏哈」等等<sup>249</sup>。

## 一、持咒之益

咒語能被個人持誦，是來自於持咒的利益，此利益相應於持誦者之期望，因此楞嚴咒能在中國廣受傳誦。修行者在去除貪瞋癡的過程中，對法義的瞭解，不等於個人內心與行為的完全導正，此是由於過去宿習積重難返，非一日之可成。因此持咒可以助除宿習，自然為修行者所熱衷，如經所云：

---

<sup>242</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 100 上。

<sup>243</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 102。

<sup>244</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 133 上。

<sup>245</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 133 下。

<sup>246</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 136 下。

<sup>247</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 上。

<sup>248</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 中~下。

<sup>249</sup> 陳由斌，〈《楞嚴經》疑偽之研究〉，頁 218。

若有宿習不能滅除，汝教是人一心誦我佛頂光明摩訶薩怛多般怛囉無上神咒，斯是如來無見頂相無為心佛，從頂發輝坐寶蓮華所說心咒。且汝宿世與摩登伽歷劫因緣恩愛習氣，非是一生及與一劫。我一宣揚，愛心永脫成阿羅漢。彼尚姪女，無心修行，神力冥資，速證無學。云何汝等在會聲聞，求最上乘決定成佛，譬如以塵揚于順風，有何艱險。<sup>250</sup>

除助除宿習外，此經於宣說此咒後，宣說此咒之種種功德，令行者增信。一開始先宣說果上之利益，如下表所示<sup>251</sup>：

功能	經文
初成正覺功能	十方如來，因此咒心，得成無上正遍知覺。
二伏魔怨功能	十方如來，執此咒心，降伏諸魔，制諸外道。
三住道場功能	十方如來，乘此咒心，坐寶蓮華，應微塵國。
四轉法輪功能	十方如來，含此咒心，於微塵國，轉大法輪。
五授佛記功能	十方如來，持此咒心，能於十方摩頂授記，自果未成，亦於十方蒙佛授記。
六離諸苦功能	十方如來，依此咒心，能於十方，拔濟群苦。所謂地獄、餓鬼、畜生、盲聾瘡啞、怨憎會苦、愛別離苦、求不得苦、五陰熾盛。大小諸橫，同時解脫。賊難、兵難、王難、獄難、風火水難、饑渴貧窮，應念消散。
七修供養功能	十方如來，隨此咒心，能於十方事善知識，四威儀中，供養如意，恆沙如來會中，推為大法王子。
八聞妙法功能	十方如來，行此咒心，能於十方攝受親因，令諸小乘，聞祕密藏，不生驚怖。
九證極果功能	十方如來，誦此咒心，成無上覺，坐菩提樹，入大涅槃。
十持淨戒功能	十方如來，傳此咒心，於滅度後，付佛法事，究竟住持，嚴淨戒律，悉得清淨。

<sup>250</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 133 上。

<sup>251</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，136 下~137 上。參考釋守培之分類，《大佛頂首楞嚴經妙心疏》，台北：佛陀教育，二〇〇二年十一月，頁 611~616。

楞嚴咒亦存有滅惡生善之功能，如經所云：

汝等有學，未盡輪迴……不持此咒，而坐道場，令其身心，遠諸魔事，無有是處……樺皮貝葉，紙素白疊，書寫此咒，貯於香囊。是人心昏，未能誦憶，或帶身上，或書宅中，當知是人，盡其生年，一切諸毒，所不能害。

252

此咒在「救護世間，得大無畏，成就眾生，出世間智」的功能上，則有下列八項利益<sup>253</sup>：

功能	經文
能滅諸難，得鬼王護	當知如是誦持眾生，火不能燒，水不能溺，大毒小毒所不能害。如是乃至龍天鬼神，精祇魔魅，所有惡咒，皆不能著，心得正受……萬物毒氣，入此人口，成甘露味。一切惡星，并諸鬼神……於如是人，不能起惡……諸惡鬼王并其眷屬，皆領深恩，常加守護。
菩薩加持，得宿命通	常有八萬四千那由他恒河沙俱胝，金剛藏王菩薩種族……而為眷屬……發彼神識，是人應時，心能記憶……周遍了知，得無疑惑。
不墮惡道，遠離貧賤	從第一劫，乃至後身，生生不生藥叉、羅剎……并諸餓鬼，有形無形、有想無想，如是惡處……若讀、若誦、若書、若寫、若帶、若藏，諸色供養，劫劫不生貧窮下賤。
同佛功德，速得成就	縱其自身，不作福業，十方如來，所有功德，悉與此人……能令破戒之人，戒根清淨。未得戒者，令其得戒。未精進者，令得精進。無智慧者，令得智慧。不清淨者，速得清淨。不持齋戒，自成齋戒。
淨除業障，	持咒之後，眾破戒罪，無問輕重，一時銷滅……縱不作壇，不入

<sup>252</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 上。

<sup>253</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 上。參閱釋法藏，〈楞嚴咒略考〉，《僧伽》第一卷第二期，一九九二年一月，頁 40~41。

滅無間罪	道場，亦不行道，誦持此咒，還同入壇行道功德。若造五逆無間重罪，及諸比丘比丘尼四棄八棄，誦此咒已，如是重業，猶如猛風，吹散沙聚，悉皆滅除，更無毫髮。
清融宿業， 悟無生忍	若有眾生，從無量無數劫來，所有一切輕重罪障，從前世來，未及懺悔。若能讀誦、書寫此咒，身上帶持，若安住處，莊宅園館。如是積業，猶湯銷雪，不久皆得，悟無生忍。
滿眾生願， 不生邊地， 往生淨土	若有女人未生男女，欲求生者，若能至心憶念斯咒，或能身上帶此悉怛多鉢怛羅者，便生福德智慧男女。求長命者，速得長命。欲求果報速圓滿者，速得圓滿。身命色力，亦復如是。命終之後隨願往生十方國土，必定不生邊地下賤，何況雜形。
擁護國界， 眾生安樂	若諸國土……饑荒疫癘，或復刀兵賊難、鬥諍，兼餘一切厄難之地，寫此神咒，安城四門，并諸支提(佛刹)，或脫闍(豎幢)上。令其國土，所有眾生，奉迎斯咒，禮拜恭敬，一心供養。令其人民，各各身佩，或各各安所居宅地，一切災厄，悉皆銷滅。阿難，在在處處，國土眾生，隨有此咒，天龍歡喜，風雨順時，五穀豐殷，兆庶安樂。

此咒並有護持行者，如法修行的利益，如經云：

保護初學諸修行者入三摩提，身心泰然，得大安隱。更無一切諸魔鬼神，及無始來，冤橫宿殃，舊業陳債，來相惱害……諸有學人，及未來世諸修行者，依我壇場，如法持戒，所受戒主，逢清淨僧，持此咒心，不生疑悔。

254

由於誦持此咒，得金剛、諸天、鬼神、菩薩的衛護，經云：

爾時梵王并天帝釋、四天大王……至誠保護，令其一生所作如願……無量藥叉大將、諸羅刹王……及諸鬼帥……誓願護持是人，令菩提心速得圓滿……無量日月天子……巡官諸星眷屬……保護是修行人，安立道場得無所畏……無量山神海神……保護是修行人，得成菩提永無魔事……八萬四

254 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 下。



千那由他恒河沙俱胝金剛藏王菩薩……不取涅槃，常隨此咒，救護末世修三摩提正修行者……隨從侍衛此人，縱令魔王大自在天，求其方便，終不可得。諸小鬼神，去此善人，十由旬外。除彼發心，樂修禪者。世尊，如是惡魔若魔眷屬，欲來侵擾是善人者，我以寶杵殞碎其首，猶如微塵，恒令此人，所作如願。<sup>255</sup>

## 二、佛教咒語之目的

咒，梵語 mantra，無法用言語說明，具有特殊靈力的秘密語。又稱神咒、禁咒、密咒、真言、陀羅尼(dhāraṇī)<sup>256</sup>，有善惡咒之分。為向神明禱告，令怨敵受到傷害，或為息災，或有所利益等目的而誦的密語。mantra 的最早用法，在佛教未興起前，阿利安(Āryan)人帶進印度的吠陀文化(Vedic Culture)中，對諸神的讚詩。阿利安文化重視對諸神的祭祀，這些讚美詩即名為 mantra。Mantra 由字根 man 思考、思惟義，與尾詞 tra 工具、道具義，所結合而成，其義為思

---

<sup>255</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 137 下~138 上。

<sup>256</sup> 《佛地經論》載陀羅尼為增上念慧，能總任持無量佛法，於一法之中，持一切法；於一文之中，持一切文；於一義之中，持一切義。由於能記憶簡單的一文一法一義，因而能聯想一切法，是佛教的一種記憶術。《大智度論》亦云：「陀羅尼，秦言能持，或言能遮。能持者，集種種善法，能持令不散不失，譬如完器盛水，水不漏散。能遮者，惡不善根心生，能遮令不生。若欲作惡罪，持令不作，是名陀羅尼。」但及至後世，由於陀羅尼之形式類似誦咒，因此漸與咒混同，於是也將咒稱為陀羅尼，但仍以字句常短區分，長句者為陀羅尼，短句者為真言。梶山雄一認為陀羅尼和真言的同化，起因於法師是陀羅尼的體現者，真言為保護法師而出現，等同真言是為了保護陀羅尼，由於兩者關係密切，因此漸漸同化。松常有慶、氏家覺勝合著，許洋主譯，〈般若思想與密教〉，載於《般若思想》，台北：法爾出版，一九八九年一月，頁 239~240。《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 95 下。《佛地經論》，《大正藏》第二十六冊，頁 315 下。

惟的工具。從祭祀立場而言，也就是能傳遞心意的工具，或有能力運載心意者。阿利安人認為讚詩為天啓，必須韻律正確，神才會悅納。由於文字記載是佛滅後才存在，因此古印度是以口傳來記憶這些讚詩。以口誦正確的讚詩，使諸神悅納，滿足一般人要求，改變物質世界秩序，於是漸漸演變成咒語之形式。<sup>257</sup>

咒法思想遠潛於一千二百年前《梨俱吠陀》之「讚歌」中<sup>258</sup>，於印度吠陀時期就有以咒法為主的巫術存在，是從古以來印度外道婆羅門之間所流行的法門<sup>259</sup>。《阿含經》就記載了佛世時，外道、婆羅門等對於占相及咒術的熟悉。如：

有婆羅門，名曰種德……異學三部，諷誦通利。種種經書，盡能分別。世典幽微，靡不綜練。又能善於大人相法，瞻候吉凶，祭祀儀禮。<sup>260</sup>

有梵志子名曰彌勒……通諸經藏，靡不貫練。諸書咒術，皆悉明了。天文地理，靡不了知。<sup>261</sup>

有梵志名耶若達，在雪山側住。看諸祕識，天文、地理靡不貫博。書疏文字，亦悉了知。諷誦一句五百言，大人之相，亦復了知……耶若達梵志，有弟子名曰雲雷……靡事不通……婆羅門所行咒術，盡皆備舉。<sup>262</sup>

---

<sup>257</sup> 霍韜晦，《心經奧秘》，香港：法住出版，一九九七年六月二版，頁 91~94。

<sup>258</sup> 林光明，〈試析印順導師對咒語的態度〉，載於《印順導師思想之理論與實踐：第四屆「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》，桃園：弘誓文教基金會，頁 H5。

<sup>259</sup> 高楠順次郎著，包世中譯，《佛教哲學精義》，台北：世樺印刷，一九八八年十二月再版，頁 131。望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，美國：法印寺，一九九四年十二月，頁 715。

<sup>260</sup> 《長阿含·種德經》，《大正藏》第一冊，頁 94 上。

<sup>261</sup> 《增壹阿含·馬血天子問八政品》，《大正藏》第二冊，頁 758 上。

<sup>262</sup> 《增壹阿含·善知識品》，《大正藏》第二冊，頁 597 中。

《中阿含》記載，佛陀對於以咒術來活命，是持反對立場：

不如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，以非法也，是謂邪命。云何正命？若不求無滿意，不以若干種畜生之咒，不邪命存命；彼如法求衣被，則以法也；如法求飲食、床榻、湯藥、諸生活具，則以法也。是謂正命。<sup>263</sup>

不為種種伎術咒說邪命活，但以法求衣，不以非法。亦以法求食、床座，不以非法，是名正命。<sup>264</sup>

有異道人，受人信施食，以畜生業自給活。呼人言使東西行。咒令共鬥諍訟，相搗捶人，墮人著地，咒女人使傷胎，以箠咒著人臂，佛皆離是事。

有異道人，受人信施食，以畜生業自給活，持薪然火，咒粟皮毒蒲萄子作煙，咒鼠傷殺人，學咒知人生死時，佛皆離是事。<sup>265</sup>

佛陀對於種種畜生之咒、伎術咒說，認為這是邪命，這也是當時佛陀反對婆羅門的原因之一。在《阿含經》中佛陀反對咒術營生，但佛陀自己本身也教導一些咒術，於《雜阿含經》談到佛弟子優波先那為毒蛇咬傷而死，佛陀因此說防治毒蛇的咒語：

即為舍利弗而說偈言……常住蛇頭巖，眾惡不來集，凶害惡毒蛇，能害眾生命。如此真諦言，無上大師說，我今誦習此，大師真實語，一切諸惡毒，不能害我身……故說是咒術章句，所謂：「塢·耽婆隸·耽婆隸·耽陸·

<sup>263</sup> 《中阿含·雙品·聖道經》，《大正藏》第一冊，頁 736 上~中。

<sup>264</sup> 《中阿含·舍梨子相應品·象跡喻經》，《大正藏》第一冊，頁 469 中。

<sup>265</sup> 《梵網六十二見經》，《大正藏》第一冊，頁 265 上。

波婆耽陸·抖滄肅·抖滄·枳跋滄·文那移·三摩移·檀諦尼羅枳施·婆羅拘苻·塢隸·塢娛隸·悉波訶。」<sup>266</sup>

以經典的記載而言，佛教反對以咒術營生，但對於防護之咒是許可，這在《四分律》的記載中可以得到證明：「若學咒腹中虫病，若治宿食不消，若學書學誦，若學世論，為伏外道故。若學咒毒，為自護，不以為活命，無犯。」<sup>267</sup>

在大乘經典中詳載諸多咒語，不同咒語由不同的佛菩薩所說，功能自有不同。咒語的力量在佛教中被肯定<sup>268</sup>，但非為究竟之法，乃為方便法，最終目的是都以了悟諸法實相為究竟歸宿。密宗在佛法傳承中，雖使用咒語最為頻繁，但也同樣拒絕將咒語當成是最終目的。密宗經典《大毘盧遮那成佛神變加持經》說：

若復一切蘊界處，能執所執我壽命等及法無緣空，自性無性，此空智生，當得一切法自性平等無畏。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！彼真言門修菩薩行諸菩薩，當如是觀察。云何為幻？謂如咒術藥力能造所造種種色像，惑自眼故，見希有事，展轉相生往來十方，然彼非去非不去。何以故？本性淨

<sup>266</sup> 《雜阿含·二五二經》，《大正藏》第二冊，頁 61。

<sup>267</sup> 《四分律》，《大正藏》第二十二冊，頁 775 上。

<sup>268</sup> 釋聖嚴，《世界佛教通史》上冊，台北：東初出版社，一九八五年三版，頁 216。釋印順對咒語功效的看法，可歸納為五點：(一)方便適化。(二)引人對佛法的好感。(三)能使精神集中，達心專一境的定境。(四)引發智慧的方便。(五)密咒解說起來，實與教義是一致的。林光明，〈試析印順導師對咒語的態度〉，載於《印順導師思想之理論與實踐：第四屆「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》，桃園：弘誓文教基金會，頁 H13~H14。

故，如是真言幻，持誦成就能生一切。復次，祕密主！陽焰性空，彼依世人妄想，成立有所談議，如是真言想唯是假名。復次，祕密主！如夢中所見，晝日牟呼栗多，剎那歲時等住，種種異類受諸苦樂，覺已都無所見，如是夢真言行應知亦爾。復次，祕密主！以影喻解了真言能發悉地，如面緣於鏡而現面像，彼真言悉地，當如是知。復次，祕密主！以乾闥婆城譬，解了成就悉地宮。復次，祕密主！以響喻解了真言聲，如緣聲有響。彼真言者當如是解。」<sup>269</sup>

密宗經典雖然談咒，但咒語為方便，其核心仍是圍繞在空性及本心(如來藏)上，了知諸法如幻如化。真言以世俗文字來表示，其究竟之相是畢竟寂滅，若將真言執為真實，以為是究竟之法，則將如佛所說：「或有沙門、梵志，或持一句咒、二句、三句、四句、多句、百千句咒，令脫我苦，是求苦、習苦、趣苦、苦盡者，終無是處。」<sup>270</sup>

---

<sup>269</sup> 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，《大正藏》第十八冊，頁 848 下。

<sup>270</sup> 《中阿含·心品·多界經》，《大正藏》第一冊，頁 724 上。

## 第五章 《楞嚴經》解脫道的究竟法門

### 第一節 修行根門之抉擇

持咒、守戒在《楞嚴經》被視為修行的基礎漸次，耳根圓通法門才是《楞嚴經》所欲提倡的最終漸次法門，文曰：「於外六塵不多流逸，因不流逸旋元自歸。塵既不緣，根無所偶；反流全一，六用不行……是則名為第三增進修行漸次。」<sup>271</sup>，《楞嚴經》以觀世音菩薩與文殊菩薩兩位對耳根圓通法的描述，為耳根圓通法是究竟之法門提出佐證<sup>272</sup>。除耳根圓通法門外，述及其它二十四位菩薩的不同修證法門。在眾多法門中為何獨選耳根圓通法門的原因，佛和文殊菩薩各有回應，佛陀從大方向的根塵識中，論證六根為可行處，及諸根功德之不同。文殊菩薩以五蘊、十二處、十八界、七大等不同的下手處中，分別指出不圓滿處，最後獨挑耳根。下面對此作說明。

佛陀對阿難說：

以諸眾生從無始來，循諸色聲，逐念流轉，曾不開悟性淨妙常。不循所常，逐諸生滅，由是生生雜染流轉。若棄生滅，守於真常，常光現前，塵根識

<sup>271</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 142 上。

<sup>272</sup> 觀世音菩薩云：「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。」（《大正藏》第十九冊，頁 128 中）文殊菩薩云：「將聞持佛佛，何不自聞聞，聞非自然生，因聲有名字。旋聞與聲脫，能脫欲誰名。一根既返源，六根成解脫。……大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道。」（《大正藏》第十九冊，頁 131 上中）

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？<sup>273</sup>

此中點出此經修行目的，是擺脫塵、識，不隨塵、識流轉，進入性淨妙常的無上知覺。但眾生的情況是性淨妙常與妄塵、垢識糾結，佛陀對此一開始的處理步驟是「汝觀世間解結之人，不見所結，云何知解？」<sup>274</sup>先了解問題，才可以對症下藥。如同此經一開始時，阿難欲捨生死，是因心愛如來勝相，佛陀認為「若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞。」<sup>275</sup>同樣也是要從出問題處著手。由於此結是性淨妙常與妄塵、垢識糾結，等於關係到世間一切諸法。要能從世間萬法中理出頭緒，必須先歸類，再深入探討。佛法對世間諸法的歸類，有五蘊、十二處、十八界。

從大方向抉擇蘊處界何者為修行下手處時，佛陀不選擇五蘊、七大，而在十八界中取決。若以對身心世界的分析細密度而言，十八界的分析會比五蘊來得詳細<sup>276</sup>，一般人較易了解接受，此易於理解的觀點符合佛於此經要找一眾生易入的方便法門。繼而就必須在根塵識三者中擇一，如經云：

阿難雖聞如是法音，心猶未明，稽首白佛云：何令我生死輪迴安樂妙常，同是六根，更非他物？佛告阿難：根塵同源，縛脫無二。識性虛妄，猶如

---

<sup>273</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 124 上~中。

<sup>274</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 122 下。

<sup>275</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 107 上。

<sup>276</sup> 《俱舍論》認為蘊處界是佛為根器不同的眾生，而有廣說與略說。五蘊是略說，十八界是廣說。（《大正藏》第二十九冊，頁 5 中）

空花。阿難，由塵發知，因根有相。相見無性，同於交蘆。是故汝今，知見立知，即無明本。知見無見，斯即涅槃，無漏真淨。<sup>277</sup>

引文是佛回答阿難對於為何選擇六根的說明，其內容在於解釋由於明暗(色)、動靜(聲)、通塞(香)、恬變(味)、離合(觸)、生滅(法)<sup>278</sup>諸塵致使根生塵顯，於是在原本之真知真見上，安上妄知妄見，若能除去妄知妄見則得涅槃。識性為虛妄相，猶如空花。據太虛大師的解釋「汝等見聞，元無異性。眾塵隔越，無狀異生。」<sup>279</sup>，顯示塵劣，並舉《成唯識論述記》中的一段文字證明塵識為劣：

問：何故三和唯根獨勝？答：一、由主故，有殊勝能名之為主。二、由近故。能近生心及心所也。三、由遍故，不唯生心所，亦能生心故。四、由續故，常相續有，境、識不爾。故境體雖能生心、心所，以非主故，又非近故，偏闕二義，不名為勝。心雖是主，近生心所，不能生心，不自生故，非遍也，闕遍一義故非勝。境、識皆不續，識有境生，故俱闕續義，非得勝名。唯根獨勝。<sup>280</sup>

<sup>277</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 124 下。

<sup>278</sup> 「由明暗等二種相形，於妙圓中粘湛發見，見精映色，結色成根，根元目為清淨四大，因名眼體如蒲萄朵，浮根四塵流逸奔色……由生滅等二種相續，於妙圓中粘湛發知，知精映法，覽法成根，根元目為清淨四大，因名意思如幽室見，浮根四塵流逸奔法。」指由於此六對十二法粘湛於妙圓上，因此產生六根，此六根於是隨逐六塵。（《大正藏》第十九冊，頁 123 中）

<sup>279</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊頁 122 中。

<sup>280</sup> 釋窺基，《成唯識論述記》，《大正藏》第四十三冊，頁 329 上~中。，釋圓瑛的《大佛頂首楞嚴經講義》、釋交光《楞嚴經正脈疏》、釋智旭《大佛頂首楞嚴經文句》、釋守培《大佛頂首楞嚴經妙心疏》對於選根去塵的原因，雖然都指出此段是選根去塵，但是論理之證較為薄弱。



這是從唯識的角度來提出根之殊勝處，本文另從經文脈絡來疏通提根之因。根的作用是由於「由塵發知」，塵則「因根有相」，根塵二者是相互依存相攝相入，兩者皆妄，若能破妄則真顯；十二塵粘湛於妙圓因此生根顯塵，所以經文破妄之法是將此粘伏之十二塵從妙圓上脫離，其文曰「汝但不循動靜、合離、恬變、通塞、生滅、暗明」<sup>281</sup>，此十二塵是色聲香味觸法六塵之因，若不論前後之關係，十二塵與六塵兩者是有等同之意義。十二塵粘湛於妙圓上，顯示此十二塵並非妙圓所本有，但六根卻是由妙圓與塵粘湛所生，因此處理塵之粘湛以顯妙圓，同時牽涉到妙圓與塵二者，是故從二者所生之根處理，才可同時離塵與顯真。

在選六根中的其中一根作為修行下手處前，《楞嚴經》提出一門深入，可以六根同淨的觀念。特別提出此觀念，自然是為了澄清：

令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根一時清淨。阿難白佛言：世尊，云何逆流，深入一門，能令六根一時清淨？……汝但不循動靜、合離、恬變、通塞、生滅、暗明，如是十二諸有為相，隨拔一根脫粘內伏，伏歸元真發本明耀，耀性發明，諸餘五粘應拔圓脫。<sup>282</sup>

只從經文字面上理解，很難理解為何一門深入，六根可以同淨。一般思惟會以脫一根之黏縛，應該尚餘五根之黏縛的角度切入，如此就與此經有所差別，是故必須予以澄清說明。釋圓瑛對此部份配合後面觀世音菩薩的修證<sup>283</sup>，提出解釋：

<sup>281</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 123 中。

<sup>282</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 123 上~中。

<sup>283</sup> 觀世音菩薩言：「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

脫黏，即初於聞中，入流亡所，所入既寂，動靜二相，瞭然不生，解動、靜二結，破色陰；內伏，即如是漸增，聞所聞盡，解根結，破受陰；伏歸元真，即盡聞不住，漸次深入，乃至生滅既滅，解覺、空、滅三結，破想、行、識三陰；發本明耀，即寂滅現前，發本有妙明光耀之性。此耀性一發明，通天徹地，耀古騰今，非外塵所能礙，內根所能局，所謂靈光獨耀，迴脫根塵，體露真常，無一非寂滅真境，故諸餘五根黏塵之妄皆應(隨也，響應也)。此選拔之一根，圓滿而齊脫矣！即答前「但於一門深入，能令六根一時清淨」，亦即下文偈云：「一根既返源，六根成解脫。」<sup>284</sup>

由一根深入之修行，循序漸進破色陰(動結、靜結)、受陰(根結)、想陰(覺結)、行陰(空結)、識陰(滅結)，依次解除。依此脈絡知根根有六結(動結、靜結、根結、覺結、空結、滅結)，此六結即是五陰。故隨此所入之根，一解一切解，即「六根一時俱得清淨」。

依經義而言，六根在根性之功德上是平等的，在相上則分優劣，對於六根要如何抉擇，佛點出耳、舌、意三根較優，但沒有指出那一根較優<sup>285</sup>。較劣之三者為眼、鼻、身；眼的缺點在於無法見到後方；鼻的缺點在於出息與入息的交接處，沒有嗅聞之功能；身的缺點是只有在觸塵與其合時，才有違順之覺，觸塵一離即失去此覺<sup>286</sup>。因此還是要到文殊菩薩的比較時，才能得知何者較優。

---

滅。生滅既滅，寂滅現前。」(《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 128 中)

<sup>284</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上冊，頁 700~701)

<sup>285</sup> 「眼唯八百功德……當知鼻唯八百功德……當知舌根圓滿一千二百功德……當知身唯八百功德……當知意根圓滿一千二百功德。」(《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 122 下~123 上)

<sup>286</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 122 下~ 123。

## 第二節 二十五個圓通法之抉擇

《楞嚴經》經文依序提出二十五菩薩修證成功之例，依六塵證悟者分別為憍陳那(聲塵)、優婆尼沙陀(色塵)、香嚴童子(香塵)、藥王、藥上菩薩(味塵)、跋陀婆羅(觸塵)、摩訶迦葉(法塵)，依五根得證悟者為阿那律陀(眼根)、周利槃特伽(鼻根)、驕梵鉢提(舌根)、畢陵伽婆蹉(身根)、須菩提(意根)，依六識得證悟者有舍利弗(眼識)、普賢菩薩(耳識)、孫陀羅難陀(鼻識)、富樓那(舌識)、優婆離(身識)、大目犍連(意識)，依七大得證悟者為烏芻瑟摩(火大)、持地菩薩(地大)、月光童子(水大)、琉璃光法王子(風大)、虛空藏菩薩(空大)、彌勒菩薩(識大)、大勢至法王子(見大)、觀世音菩薩(耳根)<sup>287</sup>。二十五位菩薩的修行法門總括十八界與七大，這是為了替後面經文作鋪排，文殊菩薩必須從這當中選出眾生較易修行的法門。這二十五位菩薩自述的修證內容，以六塵、六根、六識、七大依次介紹，原本觀音菩薩耳根圓通是要放在六根順序中，結果是放在二十五位的最後一位，並且敘述觀音菩薩耳根法門的經文，比其它二十四位菩薩多出數倍，可以看出《楞嚴經》欲在耳根圓通上的著力。

十八界與七大同樣立於「性真」的基準點上，因此二十五位聖者可依不同下手處成就，是故佛說這些不同方法的「修行實無優劣前後差別」<sup>288</sup>，但由於眾生根器下劣，為使眾生有一方便法門進入，必須從二十五法中擇一，於是文殊菩薩以顯優破劣的方法，在諸法平等中提出耳根圓通法。文殊菩薩回答佛陀

---

<sup>287</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 125 下~129 下。

<sup>288</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 上。

問「何方便門得易成就？」<sup>289</sup>時，他總結二十五位聖者的修證報告，指出根塵識界二十五法中，耳根之殊勝，及其它二十四法的缺點<sup>290</sup>：

色想結成塵，精了不能徹，如何不明徹？於是獲圓通。<sup>291</sup>

釋交光、釋圓瑛、釋智旭的看法相同，都認為色體元本結暗所成，初心豈能使之了徹。但是對於為何對色塵不能透徹，未予說明。釋海仁對此有其看法：「精了謂能觀之智，色塵之體既結暗所成，初發心者，觀智薄弱，不能明了透徹色塵」<sup>292</sup>，色塵並非不能透徹，如優婆尼沙陀就是依色塵之門修證，但由於一般眾生之機薄弱，因此色塵之法不適合初機。

音聲雜語言，但伊名句味，一非含一切，云何獲圓通？<sup>293</sup>

音聲雜於語言文字，文句所詮之義味，並不是一名含一切名、一句含一切句、一義含一切義，因此對於初機者而言，此法尚不夠圓滿。

香以合中知，離則元無有，不恆其所覺，云何獲圓通？<sup>294</sup>

釋守培認為「香為鼻根所緣。根塵相合。方生覺知之心。不同眼耳離塵能知。故曰離則元無有。謂香塵若不與鼻根相合。則不知有香塵也。」<sup>295</sup>由於能覺之根，不能恆常與所覺之塵相合，是故香塵不是當機入道之方便。

---

<sup>289</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 上。

<sup>290</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 上~ 131 中。

<sup>291</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 上。

<sup>292</sup> 釋海仁主講，釋文珠筆記，《大佛頂首楞嚴經講記》，台北：佛陀教育基金會，二〇〇四年五月，頁 698。

<sup>293</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 上中。

<sup>294</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

<sup>295</sup> 釋守培，《大佛頂首楞嚴經妙心疏》，台北：佛陀教育出版社，二〇〇二，頁 536。

味性非本然，要以味時有，其覺不恆一，云何獲圓通？<sup>296</sup>

味性並非本然自知其味，必須要味塵合舌根時才能知。舌根能覺之性不是恆常與所覺之味合爲一，同於香塵的情況，因此不是初心入道之機。

觸以所觸明，無所不明觸，合離性非定，云何獲圓通？<sup>297</sup>

觸本身並無自相，內以身根爲能觸，外以色塵爲所觸，兩者和合方顯觸相。<sup>298</sup>是故觸塵合身則有，離身則無，其性非有一定，如何能以無定性的觸塵爲修道之機。

法稱爲內塵，憑塵必有所，能所非遍涉，云何獲圓通？<sup>299</sup>

法塵非實質，爲外五塵的影子，根內之法塵若無外塵，則無有所。以能觀之心觀內塵之法時，惟專一境，觀一不能遍涉一切，無法等觀一切法。所以此法無法令初心速獲圓通。

見性雖洞然，明前不明後，四維虧一半，云何獲圓通？<sup>300</sup>

見根之性指眼根，以四方而言，只能見前方及左前、右前兩方，無法見到後方。以四維論之，則只見前二維，不見後二維，故說四維虧一半，故不能以此不圓之見性爲本修因。

鼻息出入通，現前無交氣，支離匪涉入，云何獲圓通？<sup>301</sup>

---

<sup>296</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

<sup>297</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

<sup>298</sup> 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 332 前。

<sup>299</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

<sup>300</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

釋交光說「鼻之功德，出息入息及與中間各分四百，今缺中間四百而已。」<sup>302</sup> 出息與入息由於缺乏中間相交之氣，故出入息兩者中有間斷，無有交涉，無法圓滿千二百功德，只具八百功德，所以也不是圓通之法。

舌非入無端，因味生覺了，味亡了無有，云何獲圓通？<sup>303</sup>

舌能夠知味，並非無因，這是由於味塵合於舌根時，產生覺了之知。當缺乏味塵的因緣時，則此覺了之知，本無所有，故不依此不圓之根。此根的情況很類似耳根，當沒有聲音時，耳根能聽靜；則舌根無接觸味塵時，也應該能嘗淡。《正脈疏》認為舌根覺味之知，不過三寸，合知尚劣，而離味塵知淡相更為眇昧；但耳根聽靜則是沒有邊際，因此耳根比舌根優<sup>304</sup>。

身與所觸同，各非圓覺觀，涯量不冥會，云何獲圓通？<sup>305</sup>

所觸，指前面所說之觸塵。觸塵必待身根與觸塵合時，方能顯其相。身根也是如此，必須所觸之塵合時，才能顯其知覺之性。根塵二者必須相待才能互顯。身根與觸塵各有其邊際限量，不能互相遠離時，而得冥知契會，所以身根仍是非常非圓之根。

知根雜亂思，湛了終無見，想念不可脫，云何獲圓通？<sup>306</sup>

---

301 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

302 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 332 後。

303 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

304 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 332 後~333 前。

305 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

306 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 中。

釋圓瑛認為「知根，謂意知根，即意根也。意根，乃第七末那識；第六依第七為根，故曰意根。雜者夾雜。亂思是意識，此識於諸識中，最亂最強，最難調伏。」<sup>307</sup>釋交光則沒有明確指知根為第七意識，只有談到「亂思即意識也，諸識中惟意識最亂，最為剛強，難於制伏。」兩者的共通點在於意根以思量為性，此意識於諸識中最亂，最為剛強，甚難調伏進入湛然了知之境，所以說想念不可脫，為何還要以此根為速證圓通的本修因。<sup>308</sup>

識見雜三和，詰本稱非相，自體先無定，云何獲圓通？

識見即見識、眼識。眼識由內根眼根與外塵色塵相對時，生於其中。探究生此識的本源，了無可得，既非從根來，亦非和合而有<sup>309</sup>。自體既無定，云何以此不定的識體作為圓通之法？

心聞洞十方，生於大因力，初心不能入，云何獲圓通？

心聞，指耳識。以耳識作為修行下手處者，必須具有久修法界行的大因，不是初心者所能入，如普賢菩薩。此四句只能指出耳識不是初心所能入，但其詳細原因，則無法從其中了解。

鼻想本權機，祇令攝心住，住成心所住，云何獲圓通？

---

<sup>307</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 952。

<sup>308</sup> 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 333 前。

<sup>309</sup> 「詰本稱非相者：即所生之識，詰其根本，無所從來。一者、不從根生，惟根無塵，不自生故。二者、不從塵生，色塵無知，非生識因故。三者、非根、塵和合共生，根是有知，塵屬無知，應所生之識，一半有知，一半無知，今則不然。」（《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 953）

此四句針對鼻識論之。鼻想者，是於鼻端作觀白之想<sup>310</sup>，是權巧方便，應機而設，並非鼻識本有。鼻想是為收攝亂心，令心住於一處。但真心無所住，若有所住，則成妄想。故此鼻識權而不實，妄而不真，不能以此作為圓通的本修因。

說法弄音文，開悟先成者，名句非無漏，云何獲圓通？

此四句針對舌識言之。以舌識說法，是播弄音聲、語言文字而已。能開悟證成者，是曠久來的辯才之力，所以才能如此，並非是一時舌識的功能。且名句文身為生滅之法，並非無漏之法，為何要以此有漏生滅法作為本修因？

持犯但束身，非身無所束，元非遍一切，云何獲圓通？

此四句針對身識言之。身識能約束的範圍，僅限於持戒清淨不犯，對於口的妄語、兩舌、惡口，意的貪嗔癡，則無法約束。身識的範圍並非遍其一切，為何要以非遍一切的身識為修行下手處呢？

神通本宿因，何關法分別，念緣非離物，云何獲圓通？

此四句針對意識言之。前二句是指出目犍連的神通是宿因久修，因遇佛聞法修習，即得成就，非關今生意識緣法塵之事。意識緣法塵則有，離法塵則無，是故不能以此攀緣妄識作為本修因。

若以地性觀，堅礙非通達，有為非聖性，云何獲圓通？

地大之性堅凝障礙而非通達，尚涉於有為法，非是無漏之正性，如何能以此作為本修因？

---

<sup>310</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 953。



若以水性觀，想念非真實，如如非覺觀，云何獲圓通？

以水大之性作為所觀之境，此所觀之境皆是想念而成，並非真實。圓通真實為離念不動，非是此想念而成的覺觀之法，是故不能以此為水大作為本修因。

若以火性觀，厭有非真離，非初心方便，云何獲圓通？

此四句明以火大之性為所觀之境。由厭有欲火而求出離，必須至斷性亦無，才是真出離；若是著於厭有，仍是落於一邊，非是出離。且初心並非都是欲火熾盛者，如何能用此作為圓通之機。

若以風性觀，動寂非無對，對非無上覺，云何獲圓通？

此四句明以火大之性為所觀之境。風大有動有寂，為循環生滅之法，非無對待。既有對待，則非是絕對的無上覺，因此不以此風大為入圓通之機。此風大的動寂與耳根的動靜極其類似，但風大與耳根之法有所不同，如《正脈疏》云：「問：反聞法門亦從動靜而入，何殊於此？答；彼乃漸脫動靜二塵，以取無動靜之聞性為初心方便。此即取有動寂之風性為入門，所以大不同也，豈可以此難彼。」<sup>311</sup>一為無變化之聞性，一為有變化之風性，所以兩者有所不同。

若以空性觀。昏鈍先非覺，無覺異菩提，云何獲圓通？

此四句明以空大之性為所觀之境。虛空以冥頑為相，自體先非靈明覺知之性，既無靈明覺知，自然與菩提相異，是故不能以無覺之空為因，而求明覺之果。

若以識性觀，觀識非常住，存心乃虛妄，云何獲圓通？

---

<sup>311</sup> 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 334 前。

以識性爲所觀之境會產生兩個問題，一是所觀之識念念生滅，二爲若是存心起觀，則已屬虛妄。是故爲何要以不常之生滅心爲本修因，求不生滅之果。

諸行是無常，念性元生滅，因果今殊感，云何獲圓通？

此明大勢至法王子的根大。勢至菩薩以都攝六根，淨念相繼。雖是淨念，終落有念；且淨念相繼，爲有生滅。今若以此生滅之因欲求不生滅果，因果不符。是故此根大非爲初機圓通之法。

文殊菩薩一一說明上述二十四法的過失後，最後總結「我今白世尊：佛出娑婆界，此方真教體，清淨在音聞；欲取三摩提，實以聞中入。」以耳根圓通最究竟圓滿處，論述耳根圓通的優點爲：

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；生滅二圓離，是則常真實。

聲音分動靜二相，動時音聲現有，靜時音聲現無，聞性於動靜二相中，湛然常存，因此可聞聲音之有無。聞性於無聲時，不曾滅失，亦非有聲時升起，此聞性遠離生滅二相，是爲恆常真實。

文殊菩薩於二十五法中，對前二十四法聲塵、色塵、香塵、味塵、觸塵、法塵、眼根、鼻根、舌根、身根、意根、眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識、火大、地大、水大、風大、空大、識大、見大，說明各法不圓滿處，最後再指出耳根的圓通優點，以二十四法的不圓滿處突顯耳根圓滿之優越。若以二十五法之特性作區別比較，二十五法於相上的表顯方式各自不同，似乎很難找到共同的基礎評判點，於是乎以破爲立是較可行的方法。歸納文殊菩薩破二十四法的原則，有下列幾點：1.此法不能遍一切時，或一切處，或一切義。 2.修因必須與果同，不能以生滅法作爲不生滅果的修因。 3.此法所觀之境非恒常

不變。4.此法是權巧方便，並非實法。5.依此法修習成就的菩薩，是宿習久修，無關此法。6.初心觀智薄弱，尚不能以此法作為本修因。但是耳根法門能遍一切時、一切處；修因與果同，是不生滅法；不是權巧方便，而是實法；初心能以此法修習成就。《正脈疏》對前二十四法與耳根圓通評為「通論二十四聖，約其所證，必等觀音。而原其入門，不從本根，略有四緣，所以當揀。一者不對方宜，二者不便初心，三者別有資藉，四者非常修學。反顯耳根對方宜，便初心，不勞資藉，通常可修也。」<sup>312</sup>，統合這些破二十四法的原則，較重要的關鍵與通處在於此法必須是不生滅法，如此才符合《楞嚴經》的宗旨，修行因地必須與果地同，以不生滅心方能證不生滅果<sup>313</sup>。

### 第三節 耳根入流之法

綜觀整部《楞嚴經》，所設各門最終都是導向到耳根圓通門。顯如來藏，以示耳根圓通法的真實性。守戒攝心，立壇持咒，為耳根圓通法的加行。勸除妄習，誠識邪歧，是耳根圓通法的助緣方便。以二十五圓通法顯耳根圓通法之殊勝處。誠如太虛大師所言，由於耳根圓通法具備四勝：(一)專所要。(二)機所宜。(三)法所勝。(四)門所貴。於是以耳根為修行下手處，成為《楞嚴經》的特色<sup>314</sup>。在《楞嚴經》經文中，有三處較詳細指明耳根圓通法門的內容，第一處為佛說：

---

<sup>312</sup> 《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁334後。

<sup>313</sup> 《楞嚴經》云：「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。」(《大正藏》第十九冊，頁122中)

<sup>314</sup> 釋太虛，《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七年，頁129~139。

如是清淨持禁戒人，心無貪淫，於外六塵不多流逸。因不流逸，旋元自歸。塵既不緣，根無所偶。反流全一，六用不行。十方國土，皎然清淨。譬如琉璃，內懸明月。身心快然，妙圓平等，獲大安隱。一切如來密圓淨妙，皆現其中。是人即獲無生法忍。從是漸修，隨所發行，安立聖位。<sup>315</sup>

一處是文殊菩薩：

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，生滅二圓離，是則常真實……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，何不自聞聞，聞非自然生，因聲有名字，旋聞與聲脫，能脫欲誰名，一根既返源，六根成解脫，見聞如幻翳，三界若空花，聞復翳根除，塵銷覺圓淨，淨極光通達，寂照含虛空，卻來觀世間，猶如夢中事，摩登伽在夢，誰能留汝形，如世巧幻師，幻作諸男女，雖見諸根動，要以一機抽，息機歸寂然，諸幻成無性，六根亦如是，元依一精明，分成六和合，一處成休復，六用皆不成，塵垢應念銷，成圓明淨妙，餘塵尚諸學，明極即如來，大眾及阿難，旋汝倒聞機，反聞聞自性，性成無上道，圓通實如是。<sup>316</sup>

另一為觀世音菩薩所說：

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

<sup>315</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 141 下~142 上。

<sup>316</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 131 上~中。

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。<sup>317</sup>

當中以觀世音菩薩的說明最為詳細，含括了此法門的修行進程，因此本文以此段為主要說明，以佛說及文殊菩薩之說為經義疏通之輔，來了解耳根圓通的經文要義、過程。本文以四個階段討論觀世音菩薩自說耳根圓通的這段經文，以明耳根圓通修行方法次第。第一階段探討「菩提心」之義，第二階段討論「聞思修」，第三階段明「入流亡所」的根本修行，第四階段對此段經文所欲呈顯的六個修行階次。

觀世音，梵名 Avalokiteśvara，代表以慈悲救濟眾生為本願之菩薩。又名光世音菩薩、觀自在菩薩、觀世自在菩薩、觀世音自在菩薩、現音聲菩薩。略稱觀音菩薩。別稱救世菩薩、蓮華手菩薩、圓通大士。另一梵名為 Āryāvalokiteśvara，為聖觀世音之義。《大阿彌陀經》與《無量壽經》記載觀世音菩薩為阿彌陀佛的脅侍，幫忙輔施教化，常住於西方極樂世界。《觀世音菩薩普門品》與《地藏經》是民間流傳極盛的經典；《觀世音菩薩普門品》記載，觀世音菩薩普門示現的妙用，《地藏經》記載觀世音菩薩與此娑婆世界眾生的因緣甚深<sup>318</sup>。在許多經典中，觀世音菩薩也是當機眾。由於此菩薩是佛教慈悲的象徵，因此，觀世音菩薩在民間耳熟能詳，有「家家彌陀佛，戶戶觀世音」的盛況。在藏傳系統中，觀世音菩薩同樣為阿彌陀佛的脅侍，只是兩者為

---

<sup>317</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 128 中。

<sup>318</sup> 《地藏經》云：「佛告觀世音菩薩：汝於娑婆世界 有大因緣。若天若龍，若男若女，若神若鬼，乃至六道罪苦眾生，聞汝名者、見汝形者、戀慕汝者、讚歎汝者。是諸眾生，於無上道，必不退轉。常生人天，具受妙樂。因果將熟，遇佛受記。」（《大正藏》第十三冊，頁 787 下）

因果之異，觀世音菩薩其本覺為阿彌陀佛，由於其本誓，因而示現大悲菩薩行；達賴喇嘛則被視為是觀世音菩薩的化身。

觀世音菩薩自說其因地初發心，「我於彼佛，發菩提心」，由觀世音佛使其發菩提心。此佛也稱為觀世音，這或者是「因中亦由耳根修證故，或鑑機宜，當從耳根得入故，以是立名，將自行之法，輾轉以化他」<sup>319</sup>。菩提心，梵語 bodhi-citta，全稱阿耨多羅三藐三菩提心。此菩提心為大乘菩薩最初修行必須發起的大心，《大智度論》稱此心是「菩薩初發心，緣無上道，我當作佛，是名菩提心。」<sup>320</sup>菩提心的內容如元曉所說：

言發無上菩提心者，不顧世間富樂，及與二乘涅槃，一向志願三身菩提，是名無上菩提之心。總標雖然，於中有二。一者，隨事發心。二者，順理發心。言隨事者，煩惱無數，願悉斷之；善法無量，願悉修之；眾生無邊，願悉度之。於此三事，決定期願。初是如來斷德正因，次是如來智德正因。第三心者，恩德正因。三德合為無上菩提之果，即是三心，總為無上菩提之因。<sup>321</sup>

元曉所說的內容，即四弘誓願「眾生無邊誓願度，煩惱無邊誓願斷，法門無邊誓願學，無上佛道誓願成」，前一句為利他的願心，後三句為自利的願心。發菩提心的因緣，則如《發菩提心經論》所說：「一者，思惟諸佛發菩提心。二者，觀身過患發菩提心。三者，慈愍眾生發菩提心。四者，求最勝果發菩提心。」<sup>322</sup>觀世音菩薩之所以一開始就提出菩提心的原因，是因為在大乘法中是以菩提心為基礎，沒有菩提心的基礎，就會如同《華嚴經》所說：「忘失

<sup>319</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，頁 867。

<sup>320</sup> 《大智度論》，《大正藏》第二十五冊，頁 362 下。

<sup>321</sup> 元曉，《無量壽經宗要》，《大正藏》第三十七冊，頁 128 下。

<sup>322</sup> 《發菩提心經論》，《大正藏》第三十二冊，頁 509 中。

菩提心，修諸善根，是為魔業」<sup>323</sup>。如同此經的五十陰魔境中，定性聲聞及定性辟支也被歸為魔境之一，就是由於忘失菩提心，所以被歸為魔境。是故此經對於解脫的究竟目標，是放在自身的成佛與廣度一切眾生身上。

「彼佛教我，從聞思修，入三摩地。」多聞是入道之基與要門，由聞知法知義，但若是變成「一向多聞，未全道力」<sup>324</sup>，便成說食數寶，當面對外境卻毫無轉化能力，因此後面的思與修更形重要。思必須是八正道的正思惟，思惟真實的道理，由正思而成為正當身語意的原動力。修為實踐佛所教導的教法，《大乘義章》說「依法正行，通說為修」<sup>325</sup>。上述聞思修之說法，為一般之通說，然註解此經的祖師對此聞思修有不同之看法。釋交光認為：「今此聞字，即指耳根中聞性，體即無分別如如智理而已。思，即不著空有，一味反聞，外脫聲塵，內冥智理，且約靜習在禪功夫也。修，謂達於萬行，與此禪觀不相違背，所謂咳唾掉背，無不定時，何況一切善行。」<sup>326</sup>，聞是指耳根的聞性，其體為無分別智；思是反聞聞自性的禪修功夫；修是將此禪觀應用於一切諸行。釋智旭亦說：「聞思修三字，尋常作三慧釋，今則稍異，謂以聞根為所觀境，從此思惟修習，而入三昧。」<sup>327</sup>，通以聞思修當成是耳根聞性之修行法門，由此耳根圓通的聞思修，循序漸進，得進入三昧之中。因此聞思修在此經的意含已不再是一般之通說，而是牽涉到此經耳根修行法的過程。

觀音耳根圓通的修行方法，主要是說明觀音菩薩了解音聲的生滅不實，及聞性的不生不滅後，以「入流亡所」為根本方法，循序漸修，因而成就的過程。

---

<sup>323</sup> 《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》第九冊，頁 663 上。

<sup>324</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 106 下。

<sup>325</sup> 《大乘義章》，《大正藏》第四十四冊，頁 668 上。

<sup>326</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 316 前。

<sup>327</sup> 釋智旭，《諸菩薩萬行首楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊，頁 310 前，

「初於聞中，入流亡所。」此「初於聞中」，是指觀世音菩薩於因地修行時，以反聞聞自性的聞性功夫作出發，如同文殊菩薩所說「此方真教體，清淨在音聞，欲取三摩提，實以聞中入。」<sup>328</sup>釋交光則是認為此「聞中」二字，是「所見之性，亦即所趣之理，今為所入之門，亦所照之境。」<sup>329</sup>即釋交光將「聞中」作為反聞聞自性的「自性」解釋。

「入流亡所」的解釋，向來各家的解釋注疏便大相逕庭。今取釋圓瑛之註解作主要依據，依次再將諸家註解與釋圓瑛不同處，或較詳盡處列舉。釋圓瑛認為從聞中下手，這是屬於剛開始的聞慧，「入流」則是思慧兼修慧，因為此時是用觀智思惟修。其認為「入流：以觀智為能入，耳門為所入，入即旋反聞機，不出流緣聲，而入流照性也。」<sup>330</sup>，即以觀智為觀者，脫離平時對外境聲塵的攀緣，而將所緣放於自性中。將所緣放於自性的方法，依釋圓瑛的文章及舉例，可以得知其是以禪宗參話頭的方式，將所緣放於自性上，「但提起一段疑情，驀直參去，參聞者是誰……聲動時，參聞聲者是誰？聲靜時，參聞靜者是誰？即同宗門下，參看話頭，一切時，一切處，不離一句話頭……汝但不循動靜等塵，脫黏內伏，伏歸元真，則智光不外洩，所有聲塵，不期亡而自亡耳，故曰：入流亡所。」釋圓瑛將「入流」定位為方法，「亡所」則是使用入流之法後，解聲塵的動結，是為初部效驗，此效驗並非使聲塵銷滅，而是因定功得力的緣故，因而得離塵功夫。以此入流的方法續而行之，依續破諸結，今將釋圓瑛的對諸結的解脫與經文作對照<sup>331</sup>：

---

<sup>328</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 130 下。

<sup>329</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 316 前。

<sup>330</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，台南：和裕，二〇〇一年一版，頁 871。

<sup>331</sup> 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》下冊，台南：和裕，二〇〇一年一版，頁 870~877。



《楞嚴經》經文	所脫之結	所破之陰
入流亡所	動結(動塵)	
所入既寂，動靜二相，了然不生。	靜結(靜塵)	色陰
如是漸增，聞所聞盡。	根結	受陰
盡聞不住，覺所覺空。	覺結(得我空)	想陰
空覺極圓，空所空滅。	空結(我法俱空)	行陰
生滅既滅，寂滅現前。	滅結	識陰

想陰會隨受陰俱破的原因，是因在破受陰時，其根塵俱破，根塵既破，則識無從生，則想陰亦於此時破。「入流亡所」解聲音之動塵，於「所入既寂，動靜二相，了然不生」時，此刻不僅是解除動結，並解聲之靜結，至此聲塵全泯。「如是漸增，聞所聞盡」為解根結，此根為聚聞於耳，結滯為根之根；由泯塵相，根結浮現，由功行加深，解除根結。「如是漸增，聞所聞盡」是為泯除了能聞之聞機與所聞之聞性。「盡聞不住，覺所覺空」指能覺之智與所覺之境雙泯，此時破覺結，得我空。「空覺極圓，空所空滅」，至此不只是所空之智境滅，能空之空亦滅，得俱空之境，我法俱空，破空結。「生滅既滅，寂滅現前」，生滅二字，總指諸結而言。動滅靜生，靜滅根生，根滅覺生，覺滅空生，空滅滅生，此滅相須再加功用行，入流照性，返窮流根，至不生滅境，方是菩提。

釋交光對「入流」的解釋是「入者，旋反也。流有二意：一、流謂法流，即聞性也；入流者，旋轉聞聲之聞，反聞自性也。二、流者，注也；順聞奔聲外注，謂之出流，反聞照性內注，謂之入流，二釋俱通。」<sup>332</sup>雖然「流」字有

<sup>332</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁317前。

兩種不同的解釋，一為名詞「聞性」，一為動詞「注」，但從整句的含義來看，都是要迴光反照，以觀智聞自性，在方法上的使用是相同的。釋交光對「亡所」解為「與聲脫也」，此看法與釋圓瑛相同，在亡所的階段，脫離動塵。釋交光對動塵有一詳細的描述，動塵分成屈曲聲與徑直聲兩類。屈曲聲又分為世俗屈曲與道理屈曲，世俗屈曲分成有力、無力兩類。今將動塵的分類以表格清楚化<sup>333</sup>：

動	言語歌曲類等有意味的屈曲聲	世俗屈曲	無力	謂評品古今文章事物，他方昔日不干己事，但恣散亂，無增長煩惱之力。
			有力	謂說諸欲境，令心起貪，說諸不平，令心發怒，背面譽毀，當面稱譏一切切己利害之言，令人不覺喜瞋陡發，忘失正念。
塵	鳥獸鐘鼓等無意味的徑直聲	道理屈曲	說內外邪正道理，乃至法門宗說，玄妙意趣。令人不覺隨言生解，擬議思量。	

由於修行者能夠以反聞聞自性的功夫，對這些聲塵不緣，功夫漸進，終至脫離動塵。對於入流的功夫，釋交光提出兩個重要且一般會懷疑的觀念，第一個疑問是當反聞聞自性的功夫成就時，是否會如醉睡般，因而聽不到任何聲音？釋交光認為如同有人作夢時夢到打雷，此雷聲本是空，但因夢中，而認為實有，實際上是夢境虛有；日常生活的聲音之不實，就如同夢中之雷般。雖然這些聲音如同夢中之雷，但修行者成就時，連蟲行蟻鬥之聲都很清楚，故對於無聞之疑是屬多餘<sup>334</sup>。第二個觀念是入流的功夫，非僅限於靜坐之時，

<sup>333</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 317 前。

<sup>334</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 317 後。

真正的大定必須是動靜一如；在動中時，隨聲流轉與不流轉的差別在於「汝正反聞自性時，有當尋之聲現前，一味尋之，而聞性全成迷昧者，此即流轉。若當尋聲時，而聞性分明，依然不昧，此但暫尋即還，亦謂之得用即休，何得同謂之流轉耶？」<sup>335</sup>，隨聲流轉者，其聞性是一味尋之；隨聲不流轉者，其聞性是了了分明，暫尋即還，得用即休，此為不流轉的關鍵。釋交光認為初學者於剛開始時，不易於動中有此功夫，必須先於靜習中養成，慢慢再涉諸事，方易習成。釋交光對《楞嚴經》描述入流後所脫之結的階次與釋圓瑛大抵相同，在名詞上稍不同。不過其對於在何階段脫各個陰相，則沒有提及，釋圓瑛的註解如上則有述及。<sup>336</sup>

明代曾鳳儀在《楞嚴經宗通》則對入流不以逆流的說法言之，而以《金剛經》「須陀洹名為入流，而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。」<sup>337</sup>的經文來解釋入流，於是入流亡所的「入流」成為證須陀洹果，而不入色聲香味觸法，其文曰「讀《金剛經》說四果人，須陀洹名為入流，而無所入，不入色聲香味觸法，是名須陀洹。乃嘆曰：須陀洹所證，則觀世音所謂初於聞中，入流亡所者耶。入流非有法也，唯不入六塵，安然常住，斯入流矣。」曾鳳儀的看法有一些未解決之處，因為耳根之修習，在一般之註解中只說入流亡所時，是脫聲音之動塵，曾鳳儀於此處則加入脫離六塵中的其它五塵，這是在其它註解書所未看到的說法。曾鳳儀的說法缺乏較詳細嚴謹的說明，故無法得知其依據為何？況且此問題牽涉到實證的層次，本文僅能就疑問點提出，猶待未來更進一步的研究處理。

<sup>335</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 318 前。

<sup>336</sup> 釋交光，《大佛頂首楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 317 後~320 後。

<sup>337</sup> 《金剛般若波羅蜜經》，《大正藏》第八冊，頁 749 中。

三慧爲聞慧、思慧、修慧，依聞慧得思慧，依思慧得修慧，此爲斷煩惱證涅槃的過程。長水子璿的註解中，對耳根圓通修行過程的聞思修三慧階次，提出比其它註解更詳細的說法，其文曰「所聞既亡，聞相不起，此能聞相即是聞慧。能所俱寂，故云聞所聞盡，此遣聞慧也……盡聞之處，即思慧為體，名之為覺……覺及所覺聞，二俱不立，故名為空，此遣思慧……覺空之處，思慧既盡，唯與修慧相應。觀行增微，修慧圓極……空所空滅，此遣修慧。」<sup>338</sup>，此中以能聞相爲聞慧，在盡聞之處的覺爲思慧，覺空之處是爲修慧。當能聞與所聞皆泯除時，則是由聞慧開始進入思慧的階段；當能覺與所覺二者皆不立之時，是爲從思慧進入修慧；最後於能空與所空皆滅之時，則脫離修慧之階。

綜而言之，以上面之諸家，再加上明·憨山德清、清·達天通理、清·靈耀諸家之註解，對入流亡所的耳根圓通的方法，在註解文字上雖有些微出入，但方法上大致相同，大部份都是主張將所緣境，由原本是外面的聲塵，轉回到聞性上，以此加功用行，逐漸脫動、靜、根、覺、空、滅六結。此法門在現今佛教中，修習者佔少數，究其根本，本文推斷爲幾個原因：修習此法必須先了解何爲妄、何爲真，單看阿難剛開始的不解，可知一般修習者也會碰到這些疑惑，這些疑惑未除，要修習此法，則易生不解。中國佛教史的演變過程歷經幾次的衰微，具有各種法門的修習經驗者罕見，能弘揚教授者自然更少，此爲原因之二。再以本文第二章提到歷代持《法華經》者，以禪法爲入手處者如鳳毛麟角，顯見禪法之修習者，如金字塔之結構，越專門深入的法門越是不易理解操作，或是對一般人而言，不易行之，則修習者不多，因此修習耳根圓通法者自然甚少。以《法華經》、《華嚴經》爲例，一般不易從中進行有階次之修習法門，但因祖師以經典爲據，建構出一套此經的修行方法，最終由於修習者多，

<sup>338</sup> 長水子璿，《首楞嚴義疏注經》，《卍續藏經》第十六冊，頁 338 後~339 前。

繼而成宗。《楞嚴經》雖然明示耳根圓通之法，但由於未建構出以此經為主的次第方法，欲修習者不明次第，自然減低其修習動力。

依《楞嚴經》的描述，修行階次共有五十五位，分別為十信、十住、十行、十向，四加行(計四位)、十地、等覺，若加上十信前的乾慧地及究竟的妙覺，則共歷五十七位。<sup>339</sup>《楞嚴經》以五十五位來稱呼這些修行位，如經所云：「如是皆以三增進故，善能成就五十五位真菩提路，作是觀者名為正觀。」<sup>340</sup>明顯看出由於最初的乾慧地是路非真，最後的妙覺是真非路，因此以五十五位稱呼。以下分別列出此五十五位的名稱：

十 信	1.信心住 2.念心住 3.進心住 4.慧心住 5.定心住	6.不退心住 7.護法心住 8.迴向心住 9.戒心住 10.願心住
十 住	1.發心住 2.治地住 3.修行住 4.生貴住 5.具足住	6.正心住 7.不退住 8.童真住 9.王子住 10.灌頂住
十 行	1.歡喜行 2.饒益行 3.無瞋行 4.無盡行 5.離亂行	6.善現行 7.無著行 8.尊重行 9.善法行 10.真實行
十 回 向	1.離相回向 2.不壞回向 3.等佛回向 4.至處回向	6.平等回向 7.等觀回向 8.真如回向 9.解脫回向

<sup>339</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 142。

<sup>340</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 142 下。

	5.無盡回向	10.無量回向
四 加 行	1.煖地 2.頂地 3.忍地 4.世第一地	
十 地	1.歡喜地 2.離垢地 3.發光地 4.燄慧地 5.難勝地	6.現前地 7.遠行地 8.不動地 9.善慧地 10.法雲地
等 覺		

《楞嚴經》有一段描述修習耳根圓通解脫階次的重要經文：「此根初解先得人空。空性圓明成法解脫。解脫法已俱空不生。是名菩薩從三摩地得無生忍」<sup>341</sup>交光真鑑認為「此根初解先得人空」是解動結、靜結、聞結三結，約在十信位的第七位；「空性圓明成法解脫」解除六結中的覺結及空結，約當十信位的第八、第九位；「解脫法已俱空不生」解除六結中的滅結，約當是十信位的第十信；「無生忍」約是初住。<sup>342</sup>由修耳根圓通，依序解六結，越人空、法空、俱空不生(空空)，至此再加功用行，「是人即獲無生法忍。從是漸修隨所發行安立聖位。」<sup>343</sup> 依循著五十五位菩提路，往妙覺地前進。

<sup>341</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 125 中。

<sup>342</sup> 《楞嚴經正脈疏懸示》，《卍續藏經》第十八冊，頁 133 後。《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊，頁 297 後~298 前。

<sup>343</sup> 《楞嚴經》，《大正藏》第十九冊，頁 142 上。



## 第六章 結論

### 第一節 本文回顧

解脫為印度宗教思想的核心概念，佛教身處於此歷史傳統中，所有經典群以此為目標。由於解脫是佛教的核心，佛教史各個時期，對之極為重視，但由於佛弟子的解讀不同，解脫呈現出不同樣貌。早期佛典《阿含經》主要是著重於四向四果、心解脫與慧解脫、有餘涅槃與無餘涅槃的思想；進入部派後，側重於涅槃有體無體的論究；進入大乘般若思想，則是在一切法空的前提下，對涅槃不取不捨；後期出現的如來藏系經典，以積極的態度描述涅槃的常、樂、我、淨。這些對涅槃的不同看法，於現今同時呈現，由於牽涉到解脫境，因此成為佛教重要討論議題。

本文整理《阿含經》、《華嚴經》、《法華經》、《六祖壇經》、淨土系經典時，發現《阿含經》的解脫道是以四聖諦貫穿，由知諸苦進而了解苦因，知道煩惱是可以消除，於是以八正道對治諸煩惱。《華嚴經》彰顯成佛境之於圓滿，作為引發眾生之信；述佛教修行階次的行與果思想，使眾生理解；以普賢之行為眾生修行之楷模；最後由善財五十三參依次修證，最終證入一真法界。《法華經》以開權顯實，會三歸一，以三乘之方便，入一乘真實來開示諸法實相；此經以說、受持、讀誦、供養此經為經文最普遍之說；法華三昧於經文未詳示修法，釋智顛依此經造《法華三昧懺儀》，建立一套修行方法；另有學者慧日橫超及吳汝鈞提出此經的要義，在強調方便法門的涵義與運用。《六祖壇經》創中國佛教思想新局，破除形式之法，回歸心的自覺；改舊說「由定發慧」，立「定慧一體」，強調頓悟成佛，以一行三昧為修行，於日常生活常



行直心，令心無相、無住、無念，識萬法虛妄，持自心之淨，不執外境，不使被染；不強調專心靜坐之法。本文以兜率淨土、極樂淨土、琉璃淨土作為淨土系經典代表，探討淨土法門，發現要往生淨土的條件都必須具備信與願、持此淨土教主之名，並須具備一定程度的善根福德；往生兜率土最易，基本條件是具有增上生心的人天善根；往生極樂的力量，則有自力、他力、折衷的禪淨雙修的自他二力調和說。

本文嘗試以《楞嚴經》的基礎思惟、道前基礎、究竟法門三個次第研究此經的解脫，發現此經的描述一樣是由基礎而至究竟。基礎思惟雖是基礎，但其重要性，如同發起動身起行的心念，心念一偏，則步步皆錯。因此《楞嚴經》開端就提出修行者不能成就的兩個原因，一是不知攀緣心之妄，二是不知真心。因不知攀緣之妄，因此四處攀緣，致生諸苦。提出真心，使對外之緣返自身之圓滿具足，不再汲汲營營於無益之舉。本文舉證合覺即是苦滅，真心的提出，是舉出目的之所在，才不會犯以生滅心欲求不生不滅果之誤。五十陰魔境雖是修行所遇之境，但若沒有先對其認識，易落入障礙而不自知，因此本文認為此為本經的基礎思惟。五十陰魔分為自身所起之陰魔與外界之干擾兩類，可發現陰魔內容不只可作為自身禪修之借境，並也可以此檢視當前宗教的正信與否。由最後兩境「定性聲聞」與「定性辟支」被歸為魔境，顯此經的宗旨是以佛乘為最究竟之旨歸，偏離佛乘都屬魔境。

道前基礎是此經的基礎修行方法，分為去五辛、持戒、建壇場、持咒。由於食五辛會使修行者發淫、增恚，成為修行之障；並且善神遠離，魔眷親近，故為禁止之列。南傳則無此規定，南北傳之別可開為一未來研究方向。《楞嚴經》十分重視戒律的持守，主要著重在四大重戒殺盜淫妄上，認為沒有持戒基礎而要成就，就如欲煮沙成飯；沒有持戒，而有深禪定者，則易入魔道。對戒

相的描述不多，主要是在強調戒對解脫之行的重要性。《楞嚴經》為使行者能有一循序漸進的修持法及環境，在經文中有壇場儀軌的描述，這些描述也使此經更被歸為密教部，內容含壇場地材料、壇場應該有那些物品、壇場應該有的供養及儀式、供養時間、供養的尊像、行道內容(一七日時禮佛、誦楞嚴心咒，二七日中發菩薩願，三七日持楞嚴咒，專心持咒、發願，最後進行反聞自性的耳根圓通法)。楞嚴咒由於能助除宿習，具被多種果上利益、滅惡生善、救護眾生的功能，一直以來為中國叢林的課誦內容。咒語為修行之方便法，若將之執為究竟法，而無領會諸法實相，則非咒法之目的。

《楞嚴經》的究竟法門為耳根入流之法，藉由此法脫離與諸塵之黏縛。諸根中為何獨選耳根為入手處，此經以一門深入，六根同淨為基礎，從大方向的根塵識中，論證六根為可行處，及諸根功德之不同。再由文殊菩薩以其它二十四位菩薩代表根、塵、識、七大不同的下手處中，指出不圓滿處，最後獨明耳根的優點；由於二十五法於相上的表顯方式各自不同，很難找到共同基礎評判點，於是以破為立是較可行方法。觀世音菩薩自說修行過程，點出耳根圓通法的修行關鍵「入流亡所」，經文沒有詳述，因此有多家之註解，大致上都主張脫離平時對外境聲塵的攀緣，而將所緣放於自性中，由此加功用行，逐步脫離動、靜、根、覺、空、滅六結，最終合覺。

## 第二節 《楞嚴經》與其它經典解脫道之比較

《阿含經》以苦集滅道四聖諦作貫穿，若將《楞嚴經》的經義內容對比苦集滅道四個次第，會發現《楞嚴經》對苦的說明是隱含於經文中，並沒有特別詳述，這主要是因本文的對象，並非初機。集諦的內容在名稱上有些不同，但實質意涵都是指向人對諸法的攀緣執取不放。《阿含經》對於滅諦的說明屬於

較消極性的描述，《楞嚴經》則以十番顯見等積極性的內容闡發。道諦內容上，《楞嚴經》雖無提及八正道，卻處處可見戒定慧之旨，可知其八正道之行。

《華嚴經》詳述佛果之境，《楞嚴經》則只是稍微觸及，《華嚴經》是以佛所看到的世界作闡述，包含理與事；《楞嚴經》則是對真心的多方闡述，較屬於理的範疇。《華嚴經》所欲現的解脫法不如《楞嚴經》般來得強烈，這是由於《華嚴經》主要欲明菩薩行之階次及諸菩薩行，《楞嚴經》則帶有很深的解脫思想。《華嚴經》的五十三參詳列諸菩薩的修行方法，與《楞嚴經》的二十五位聖者的修證報告類似，第二十五位聖者觀音菩薩報告中的菩薩行，則稍可與《華嚴經》的普賢菩薩的菩薩行相比擬。若以《華嚴經》的信解行證來述說《楞嚴經》，則《楞嚴經》在信的解說較為薄弱，解的部份則有真心與妄心的諸般闡釋；行的部份則是觀音菩薩的耳根圓通與菩薩行；證的部份，五十陰魔的脫離五陰區宇可與之媲美。

《法華經》開示諸法實相，開權顯實，會三歸一，通過聲聞、緣覺、菩薩之三乘方便，入一佛乘真實。《楞嚴經》則沒有強調佛乘的重要性，但從五十陰魔中，將「定性聲聞」與「定性緣覺」歸到魔境，顯見此經的主體意識，一樣是屬於一佛乘的思想，只是側重點不是在此。《法華經》與《楞嚴經》在許多法門上有相同之處，如《法華經》的〈觀世音菩薩普門品〉與《楞嚴經》觀音菩薩的菩薩行，兩經同樣都提出罕見的燃指供佛之法。《法華經》與《華嚴經》相同，並沒有明顯提出如《楞嚴經》般明顯的次第修行之法，也因此中國祖師依經作懺儀，詳修行之程序。《楞嚴經》雖然經文明顯提出耳根圓通之法，但並無出現依此經而成的科儀懺法，否則依《楞嚴經》明示壇場的建立與程序，要另出新作，是更為有條件。

《六祖壇經》的特色是在日常生活中展現其無住、無念、無相的頓悟說，此頓悟是由於人有大智與小根之別；《楞嚴經》沒有提到人有大智小根，但有出《楞嚴經》的理為頓悟，事是漸修。從整部經的義理來看，此經強調四大重戒，與《六祖壇經》強調自性戒不同；再從定學修持而言，《楞嚴經》對初機者而言，必須在靜中養成，之後超越動靜，於一切時皆可修持，這與《六祖壇經》注重於日常生活之定是相同。

《楞嚴經》雖不是淨土系經典，其經文中仍有兩處提到往生法門。第一處是二十五位菩薩報告修行法門的大勢至菩薩，此菩薩自說念佛三昧，其因地以念佛心入無生忍，攝念佛人歸於淨土；第二處是誦持楞嚴咒的其中一個利益，可以隨願往生十方國土。往生極樂淨土，後來有自力、他力、自力與他力的禪淨雙修，《楞嚴經》的往生淨土，依大勢至菩薩說由念佛者會沾染佛之香氣，另一段說明以念佛三昧來都攝六根，得三摩地，故說《楞嚴經》的淨土說，是屬於自力。而會有自力的出現，這也是由於此經的一貫思想本是如此，如此經說阿難雖常見佛，聞佛說法，但證悟不假他得，仍須依靠自身之行。

### 第三節 未來展望

在對學界的有關的文獻進行探討時，發現諸研究均提出《楞嚴經》可再研究的方向。在本文寫作過程中，也同樣發現研究《楞嚴經》必須處理的議題，在此對這些可研究方向作一匯整與總結。歸納學界的五篇博碩士論文，寫作方向包含宗派交涉、真心與妄心、經義疏解、真偽之說、與西方哲學的比較。李治華談宗派交涉，只是以一個章節試圖含括所有的宗派交涉，因此仍有不詳盡之處，未來仍可延此基礎作進一步的探討。真心與妄心，在五篇論文一直是主要核心之一，因此若要再談真妄，就必須要另闢途徑，才不會產生重覆之說。

經義疏解是胡健財以較重要的歷代著作爲輔助，作整部經文的注疏，若還要以相同的方式進行，則可行的方向必須縮小研究經文的範圍，擴大資料的來源，進行祖師的注疏文獻之比較。陳由斌反駁的疑僞之說尚未包含全部，尚可以對其餘部份進行研究。《楞嚴經》與西方哲學的比較，則是尚未開發的領域，有非常多的方向可以再繼續進行，例如以不同的哲學家的理論或學說作比較，只是要避免產生格義的問題。

李治華在《楞嚴經哲學之研究》中，認爲還有以下的題目可繼續進行研究，如「曹洞宗與此經的交涉、天台山家山外對此經的觀點、復興華嚴宗及天台宗時此經所佔的重要性、印光的念佛方法、此經在明代學術的地位及影響、儒釋道交涉中此經的重要性、此經對印度諸宗的回應、經文的語法文句」<sup>344</sup>。陳由斌自己希望繼續進行的研究方向，有《楞嚴經》的發展史、敦煌本《楞嚴經》的經文考校、敦煌本《楞嚴咒》的譯文考校、敦煌本《楞嚴經》的音義校釋以及它的音義理論、懷疑《楞嚴經》者的背後動機。<sup>345</sup>

除了上面的幾個大方向外，《楞嚴經》如何與現代社會交涉應用、《楞嚴經》歷代注疏的整理、《楞嚴經》的流傳史考辨、五十陰魔與當代心理學的交涉，五十陰魔與外道思想的比較、南北傳使用五辛對比研究、此經解脫道與人間佛教菩薩道的承接等方面，都是可再深入的方向。

對於諸家註解《楞嚴經》入流之法，本文認爲經文中只略提，詳細的過程並不那麼明顯，於是諸家之註對入流之法多有解釋，因此筆者主觀認爲此仍不夠解決行者會碰到的諸多疑惑盲點。經典能指出大致內容方向，對於細部的修

---

<sup>344</sup> 李治華，《楞嚴經哲學之研究》，頁 155。

<sup>345</sup> 陳由斌，〈《楞嚴經》疑僞之研究〉，頁 447。

行過程，還必須要有經驗者的點撥，才能較易進入情況。如同論文之撰寫，若有經驗者的教導，則能收事半功倍之效。

本文研究《華嚴經》、《法華經》、《六祖壇經》、淨土系經典時，發現由這些經典所以能自成一宗，主要是由於有一個共通的特色，這些經典均提出一些讓一般人可以容易信受使用的法門。《華嚴經》和《法華經》以誦持此經的功德來普遍流傳；《六祖壇經》以日常的生活為行，不須要有額外的時間及經典，即可修行；淨土系經典提出簡易的持名念佛，念佛往生之法。因這種簡易方便，故能普遍流傳接受這些經義，乃至成為宗派。本研究發現《楞嚴經》在這方面，則自是不及，雖說楞嚴咒為叢林道場普遍持誦，但其文甚長，不太容易於民間使用。若要使《楞嚴經》能普遍流傳，則必須由《楞嚴經》中，提出在宗教實踐上易於行持的法門，作為此經流傳的機緣。



## 參考書目

### 一、經律

- 《大方廣佛華嚴經》，東晉·佛馱跋陀羅譯，《大正藏》第九冊。
- 《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，唐·般刺蜜帝譯，《大正藏》第十九冊。
- 《大毘盧遮那成佛神變加持經》，唐·善無畏、一行、寶月等譯，《大正藏》第十八冊。
- 《大乘本生心地觀經》，唐·般若譯，《大正藏》第三冊。
- 《大般涅槃經》，東晉·法顯譯，《大正藏》第一冊。
- 《小品般若波羅蜜經》，東晉·鳩摩羅什，《大正藏》第八冊。
- 《中阿含》，東晉·僧伽提婆譯，《大正藏》第一冊。
- 《四分律》，姚秦·佛陀耶舍與竺佛念共譯，《大正藏》第二十二冊。
- 《地藏菩薩本願經》，唐·實叉難陀譯，《大正藏》第十三冊。
- 《佛頂尊勝陀羅尼念誦儀軌法》，唐·不空譯，《大正藏》第十九冊。
- 《佛說三轉法輪經》，唐·義淨譯，《大正藏》第二冊。
- 《佛說轉法輪經》，後漢·安世高譯，《大正藏》第二冊。
- 《佛說觀彌勒菩薩上生兜率天經》，宋·沮渠京聲譯，《大正藏》第十四冊。
- 《法句經》，印度法救撰集，三國吳天竺維祇難等譯，《大正藏》第四冊。
- 《法華經》，後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第九冊。
- 《金剛般若波羅蜜經》，後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第八冊。
- 《長阿含》，後秦·佛陀耶舍共竺佛念譯，《大正藏》第一冊。
- 《阿彌陀經》，後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第十二冊。
- 《涅槃經》，北涼·曇無讖譯，《大正藏》第十二冊。



《梵網六十二見經》，三國吳·支謙譯，《大正藏》第一冊。

《梵網經》，後秦·鳩摩羅什，《大正藏》第二十四冊。

《勝鬘師子吼一乘大方便方廣經》，宋·求那跋陀羅譯，《大正藏》第十二冊。

《普曜經》，西晉·竺法護，《大正藏》第三冊。

《無量壽經》，曹魏·康僧鎧譯，《大正藏》第十二冊。

《菩薩瓔珞本業經》，姚秦·竺佛念譯，《大正藏》第二十四冊。

《道行般若經》，後漢·支婁迦讖譯，《大正藏》第八冊。

《增壹阿含》，東晉·瞿曇僧伽提婆譯，《大正藏》第二冊。

《摩登伽經》，吳(三國)·竺律炎共支謙譯，《大正藏》第二十一冊。

《摩訶僧祇律》，東晉·佛陀跋陀羅與法顯共譯，《大正藏》第二十二冊。

《彌沙塞部和醯五分律》，劉宋·佛陀什、竺道生等譯，《大正藏》第二十二冊。

《雜阿含》，宋·天竺三藏求那跋陀羅譯，《大正藏》第二冊。

《藥師琉璃光如來本願功德經》，唐·玄奘譯，《大正藏》第十四冊。

《觀無量壽經》，劉宋·良耶舍譯，《大正藏》第十二冊。

## 二、論

《大乘義章》，東晉·廬山慧遠問，鳩摩羅什答，《大正藏》第四十四冊。

《大智度論》，印度龍樹著，後秦·鳩摩羅什譯，《大正藏》第二十五冊。

《六祖大師法寶壇經》，唐·六祖慧能述，唐·法海集，元·宗寶編《大正藏》第四十八冊。

《弘贊法華傳》，唐·慧詳，《大正藏》第五十一冊。

《成唯識論述記》，唐·窺基，《大正藏》第四十三冊。

《佛地經論》，親光菩薩等造，唐·玄奘譯，《大正藏》第二十六冊。

- 《佛祖統紀》，南宋·志磐，《大正藏》第四十九冊。
- 《宋高僧傳》，宋·贊寧，《大正藏》第五十冊。
- 《法華三昧懺儀》，隋·智顛，《大正藏》第四十六冊。
- 《法華玄義》，唐·智顛講述，灌頂筆記，《大正藏》第三十三冊。
- 《法華傳記》，唐·僧祥，《卍續藏》第一三四冊。
- 《阿毘達磨大毘婆沙論》，部派五百阿羅漢造，唐·玄奘譯，《大正藏》第二十七冊。
- 《阿毘達磨俱舍論》，世親造，唐玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
- 《阿毘達磨順正理論》，眾賢造，唐·玄奘譯，《大正藏》第二十九冊。
- 《貞元新定釋教目錄》，唐·釋圓照，《大正藏》第五十五冊，。
- 《修習止觀坐禪法要》，智者，《大正藏》第四十六冊。
- 《根本薩婆多部律攝》，勝友集，唐·義淨譯，《大正藏》第二十四冊
- 《敕修百丈清規》，元·東陽德輝編，《大正藏》第四十八冊。
- 《無量壽經宗要》，元曉，《大正藏》第三十七冊。
- 《發菩提心經論》，《大正藏》第三十二冊。
- 《菩提資糧論》，龍樹造，比丘自在釋，《大正藏》第三十二冊。
- 《開元釋教錄》，釋智昇，《大正藏》第五十五冊。
- 《瑜伽師地論》，彌勒講述，無著記，唐·玄奘譯，《大正藏》第三十冊。
- 《漢譯南傳大藏經》，通妙譯，高雄：元亨寺妙林出版社，一九九一年六月。
- 《續古今譯經圖紀》，釋智昇，《大正藏》第五十五冊。
- 《續高僧傳》，唐·道宣，《大正藏》第五十冊。

### 三、疏

- 宋·長水子璿集，《楞嚴經義疏注經》，《大正藏》第三十九冊。

- 元·惟則會解，明·幽溪傳燈疏，《楞嚴經圓通疏》，《卍續藏經》第十九冊。
- 明·丹霞天然疏，《楞嚴經直指》，《卍續藏經》第二十二冊。
- 明·幽溪傳燈述，《楞嚴經玄義》，《卍續藏經》第二十冊。
- 明·曾鳳儀，《楞嚴經宗通》，《卍續藏經》第二十五冊。
- 明·蓮池株宏述，《楞嚴經摸象記》，《卍續藏經》第十九冊。
- 明·憨山德清，《卍續藏經》第十九冊。
- 明·憨山德清，《楞嚴經懸鏡》，《卍續藏經》第十九冊。
- 明·釋交光，《楞嚴經正脈疏懸示》，《卍續藏經》第十八冊。
- 明·釋交光著，《楞嚴經正脈疏》，《卍續藏經》第十八冊。
- 明·釋交光著，《楞嚴經正脈疏科》，《卍續藏經》第十八冊。
- 明·釋交光著，《楞嚴經正脈疏懸示》，《卍續藏經》第十八冊。
- 明·釋智旭撰述，道昉參訂，《楞嚴經文句》，《卍續藏經》第二十冊。
- 清·錢謙益鈔，《楞嚴經疏解蒙鈔》，《卍續藏經》第二十一冊。

#### 四、一般專書

- Hammalawa Saddhatissa 著，姚治華譯，《佛教倫理學》，台北：黎明文化，一九九三年初版。
- McGovern, William Montgomery 著，江紹原譯述，《佛家哲學通論》，台北：新文豐，一九七五。
- 木村泰賢，歐陽瀚存譯，《原始佛教思想論》，台北：臺灣商務，一九九〇。
- 木村泰賢著，巴壺天·李世傑合譯，《人生的解脫與佛教思想》，台北：協志，一九七六年七版。
- 木村泰賢著，釋演培譯，《大乘佛教思想論》台北：慧日講堂，一九七八年再版。

- 木村泰賢著，釋演培譯，《小乘佛教思想論》，台北：慧日講堂，一九七八年再版。
- 水野弘元著，郭忠生譯，《原始佛教》，台中：菩提樹，一九八二。
- 王文顏，《佛典漢譯之研究》，台北：天華，一九八四。
- 王文顏，《佛典疑偽經研究與考錄》，台北：文津，一九九七。
- 王居恭，《華嚴經及華嚴宗漫談》，北京：中國書店，一九九七。
- 朱文光，《佛學研究方法論》，中正大學中國文學研究所博士論文，二〇〇二，頁 66-71。
- 池田大作等原著，創價學會編譯，《法華經的智慧：論二十一世紀宗教》，臺北：正因文化，二〇〇〇年二版。
- 佛光山文教基金會總編輯，《晉唐彌陀淨土信仰研究：彌勒信仰述評》，《中國佛教學術論典》第二十二冊，高雄：佛光山文教基金會，二〇〇一。
- 何格恩等著，《大乘起信論與楞嚴經考辨》，《現代佛教學術叢刊》第三十五冊，台北：大乘文化，一九七八年初版。
- 吳汝鈞，〈《法華玄義》的哲學與綱領〉，台北：文津，二〇〇二。
- 吳汝鈞，《印度佛學的現代詮釋》，台北：文津，一九九四。
- 呂澂，《中國佛學源流略講》，《呂澂佛學論著選集》第五冊，山東：齊魯，一九九六。
- 呂澂，《印度佛學思想概論》，台北：天華，一九八二。
- 李世傑，《原始佛教哲學史》，台北：慈航佛學院，一九七一。
- 李志夫，《中印佛學之比較研究》，台北：中央文物供應社，一九八六。
- 李志夫，《楞嚴校釋》，台北：大乘精舍印經會，一九六五。
- 杜繼文·魏道儒編著，《中國禪宗通史》，江蘇：江蘇古籍，一九九三。
- 求那跋陀羅譯經，釋玄奘譯論，釋印順會編，《雜阿含經論會編》上、中、下三冊，新竹：正聞，一九八三。
- 赤沼智善，《原始佛教の研究》，東京：法藏館，一九八一年復刻第一刷。

- 孤峰智燦著，釋印海譯，《中印禪宗史》，台北：正聞，一九八一。
- 林中治，《楞嚴經之觀音法門》，台北：大圓，二〇〇一年二版。
- 林崇安，《佛教教理的探討》，台北：慧炬，一九九〇。
- 松本文三郎著，張元林譯，《彌勒淨土論》，北京：宗教文化，二〇〇一。
- 松原哲明著；心靈雅集編譯組譯，《開拓宇宙觀：華嚴經》，台北：大展，一九九二。
- 松常有慶·氏家覺勝合著，許洋主譯，〈般若思想與密教〉，載於《般若思想》頁 229~258，台北：法爾出版，一九八九年一月。
- 河村孝照著，許洋主譯，《法華經概說》，臺北：新文豐，一九八九。
- 阿部肇一著，關世謙譯，《中國禪宗史》，臺北：東大，一九八八。
- 南懷瑾，《如何修證佛法》，台北：老古文化，二〇〇四年七月台灣二版。
- 南懷瑾，《楞嚴大義今釋》，台北：老古文化，一九八三。
- 柳田聖山著，吳汝鈞譯，《中國禪思想史》，台北：臺灣商務，一九八三年二版。
- 洪修平，《中國禪學思想史綱》，南京：南京大學，一九九四。
- 洪修平，《禪宗思想的形成與發展》，《中國佛教學術論典》第二冊，高雄：佛光，二〇〇一。
- 唐一玄記述，《讀華嚴經·法華經記合刊》，高雄：大乘講堂，一九八二年再版。
- 高楠順次郎、木村泰賢合著，高觀廬譯，《印度宗教哲學史》，台北：商務印書館，二〇〇一年九月台一版。
- 高楠順次郎著，包世中譯，《佛教哲學精義》，台北：世樺印刷，一九八八年十二月再版。
- 張曼濤，《涅槃思想研究》，台北：佛光，一九九八。
- 張曼濤主編，《六祖壇經研究論集》，《現代佛教學術叢刊》第一冊，臺北：大乘文化，一九七九。

藍吉富主編，《淨土典籍研究》，《世界佛學名著譯叢》第六十八冊，台北：華宇，一九八八。

藍吉富主編，《淨土宗史論》，《世界佛學名著譯叢》第六十五冊，台北：華宇，一九八八。

藍吉富主編，《淨土宗概論》，《世界佛學名著譯叢》第六十四冊，台北：華宇，一九八八。

藍吉富主編，《淨土思想論集(一)》，《世界佛學名著譯叢》叢第六十六冊，台北：華宇，一九八八。

藍吉富主編，《淨土思想論集(二)》，《世界佛學名著譯叢》第六十七冊，台北：華宇，一九八八。

張曼濤主編，《彌勒淨土與菩薩行研究》，《世界佛學名著譯叢》第六十九冊，台北：華宇，一九八八。

張曼濤主編，《禪宗史實考辨》，《現代佛教學術叢刊》第四冊，臺北：大乘文化，一九七九。

張曼濤主編，《禪宗典籍研究》，《現代佛教學術叢刊》第十二冊，臺北：大乘文化，一九七九。

張曼濤主編，《禪宗思想與歷史》，《現代佛教學術叢刊》第五十二冊，臺北：大乘文化，一九七九。

望月信亨著，釋印海譯，《淨土教起源及其開展》，美國：法印寺，一九九四年十二月。

清水公照著；釋達智編譯，《華嚴經入門：佛陀之覺醒·經義講述》，台北：武陵，一九八五。

郭朋，《中國佛教史》，臺北：文津，一九九三。

傅偉勳，《批判的繼承與創造的發展：哲學與宗教二集》，台北：東大圖書，一九八六。

楊政河，《華嚴經教與哲學研究》，台北：慧炬，一九八二年十月再版。

楊郁文，《阿含要略》，台北：法鼓文化，一九九九年九月修訂版。

楊惠南，《佛教思想發展史論》，台北：東大，一九八三年七月。

- 楊惠南，《佛教思想新論》台北：東大圖書，一九八二。
- 楊曾文，《佛教的起源》，高雄：佛光，一九九一。
- 廖閱鵬，《淨土三系之研究》，高雄：佛光，一九八九年七月。
- 趙雅博，《印度哲學思想史》，台北：國立編譯館，一九八六。
- 潘桂明，《中國禪宗思想歷程》，北京：今日中國，一九九二。
- 蔡耀明，《般若波羅蜜多教學與嚴淨佛土：內在建構之道的佛教進路論文集》，南投：正觀，二〇〇一。
- 賴永海，《中國佛性論》，高雄：佛光，一九九〇。
- 賴賢宗，《佛教詮釋學》，台北：新文豐，二〇〇三。
- 霍韜晦，《心經奧秘》，香港：法住出版，一九九七年六月二版。
- 霍韜晦，《現代佛學》，香港：法住，一九九八。
- 戴維尼爾著，楊懿麗譯，《佛教的基本教義》，台北：法爾，一九九一。
- 鎌田茂雄著；釋慈怡譯，《華嚴經講話》，高雄：佛光文化，一九九三。
- 羅 羅著，顧法嚴譯，《佛陀的啓示》，台北：佛陀教育基金會，一九九七。
- 釋太虛，〈大佛頂楞嚴經攝論〉，載於《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七年十一月，頁 1~160。
- 釋太虛，〈大佛頂楞嚴經研究〉，載於《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七年十一月，頁 161~189。
- 釋太虛，《楞嚴經研究》，台北：文殊，一九八七。
- 釋太虛著；唐一玄編解，《法華經教釋》，高雄：佛光，一九八五年三版。
- 釋白雲，《楞嚴經決疑》，彰化：佛印月刊社，一九九五年再版。
- 釋白聖編，《楞嚴經表解》，高雄：高雄文殊講堂，一九九二。
- 釋印順，《佛法概論》，正聞，新竹：正聞，一九九〇。
- 釋印順，《原始佛教聖典之集成》，台北：正聞，一九八八年修訂本初版。
- 釋印順，《中國禪宗史》，台北：慧日講堂，一九七八年八月三版。

- 釋印順，《往生淨土論講記》，台中：菩提樹雜誌，一九八四年二月。
- 釋印順，《初期大乘佛教之起源與開展》，臺北：正聞，一九八一。
- 釋印順，《契理契機之人間佛教》，臺北：正聞，一九九〇。
- 釋印順，《學佛三要》，臺北：正聞，一九八八年四月九版。
- 釋印順，《淨土與禪》，臺北：正聞，一九九二年二月修訂一版。
- 釋印順，《說一切有部爲主的論書與論師之研究》，臺北：印順自印本，一九八一年三版。
- 釋守培，《大佛頂首楞嚴經妙心疏》，臺北：佛陀教育出版社，二〇〇二。
- 釋宏印，《淨土思想述要》，高雄：淨心文教基金會，一九九四。
- 釋恆清，《佛性思想》，臺北：東大，一九九七。
- 釋悟慈，《楞嚴經講話》，台南：開元寺佛經流通處，一九九八年八版。
- 釋海仁主講，釋文珠筆記，《大佛頂首楞嚴經講記》，臺北：佛陀教育基金會，二〇〇四年
- 釋圓瑛，《大佛頂首楞嚴經講義》上下冊，台南：和裕，二〇〇一年一版二刷。
- 釋聖凱，《四大淨土比較研究》，臺北：法明，二〇〇三。
- 釋聖嚴，《世界佛教通史》上冊，臺北：東初出版社，一九八五年三版。
- 釋聖嚴，《佛教制度與生活》，臺北：東初出版社，一九八八年三版。
- 釋聖嚴，《絕妙說法：法華經講要》，臺北：法鼓文化，二〇〇二。
- 釋聖嚴，《學術論考》，《法鼓全集》第三集第一冊，臺北：法鼓，一九九九。
- 釋聖嚴，《禪與悟》，《法鼓全集》第四輯第六冊，臺北：法鼓，一九九九年十二月。
- 釋演培，《印度部派佛教思想觀》，臺北：慧日講堂，一九七五。
- 釋慧嚴，《淨土概論》，臺北：東大，一九九八年四月。



## 五、學位論文

王毅文，《楞嚴真心思想研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九八。

朱文光，《佛學研究方法論》，中正大學中國文學研究所博士論文，二〇〇二。

呂凱文，《初期佛教「緣起」概念析論：緣起與《雜阿含》「雜因誦」諸相應概念之交涉》，輔仁大學哲學研究所博士論文，二〇〇二。

吳燦明，《淨土思想之研究》，中國文化大學印度文化研究所碩士論文，一九八六。

李治華，《楞嚴經哲學之研究》，輔仁大學哲學研究所碩士論文，一九九四。

胡健財，《大佛頂首楞嚴經「耳根圓修」之研究》，政治大學中國文學研究所博士論文，一九九六。

張成鈞，《楞嚴經中身心關係之探究》，政治大學哲學研究所碩士論文，一九九五。

陳由斌，《楞嚴經疑偽之研究》，華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，一九九八。

黃慧英，《初期佛教生天思想研究》，真理大學宗教學研究所碩士論文，二〇〇二。

劉嘉誠，〈《中論》解脫思想之研究〉，輔仁大學宗教學研究所碩士論文，一九九七。

潘怡初，《大勢至菩薩念佛圓通章之研究》，中央大學中國文學所碩士論文，二〇〇二。

## 六、期刊論文

T.R.V.MURTI 著，郭忠生譯，〈中觀辨證法與解脫〉，《一九八一年佛學研究論文集》，頁 178~201。

方與，〈略論《楞嚴經》的修與證〉，《閩南佛學院學報》第二期，一九九〇，頁 39~43。

木村州誠，〈「次第禪門」における首楞嚴心について—内方便をあぐつて〉，《天台學報》第三十四期，東京：Tentai Association of Buddhist Studies，一九九二年十月，頁 131~135。

呂凱文，〈梵思想的佛格義—佛教的詮釋學問題初探〉，《揭諦》第七期，嘉義：南華大學哲學系，二〇〇四年七月，頁 1~36。

志部憲一，〈天桂傳尊と楞嚴・圓覺經について〉，《宗學研究》第三十期，東京：日本曹洞宗宗學研究所，一九八八年三月三十一日，頁 216~221。

李志夫，〈試分析印度「六師」之思想〉，《中華佛學學報》第一期，一九八七年三月。

李治華，〈《楞嚴經》的業力觀—開顯染淨因果事理〉，《大專學生佛學論文集(四)》，台北：華嚴蓮舍，一九九三年十一月。

李治華，〈《楞嚴經》與中國宗派〉，《中華佛學研究》第二期，一九九八，頁 207~229。

性澄，〈人天乘的解脫觀〉，《海潮音》第七十一卷第三期，一九九〇年三月，頁 4~13。

性澄，〈菩薩道解脫觀〉，《海潮音》第七十一卷第六期，一九九〇年六月，頁 5~20。

性澄，〈聲聞乘的解脫觀〉，《海潮音》第七十一卷第五期，一九九〇年五月，頁 5~19。

果利，〈試析《楞嚴經》的三種相續〉，《閩南佛學院學報》第二期，一九九〇，頁 81~88。

林光明，〈試析印順導師對咒語的態度〉，載於《印順導師思想之理論與實踐：第四屆「人間佛教·薪火相傳」學術研討會論文集》，桃園：弘誓文教基金會，二〇〇三年三月，頁 H1~H21。

松本信道，〈大佛頂經の真偽争と南部六宗的の動向〉，《駒澤史學》，東京：駒澤史學會，一九八五。

河村孝照，〈大乘涅槃經と首楞嚴經〉，《印度學佛教學研究佛教大學における第十九回學術大會紀要(二)》第十七卷第二號，東京：印度學佛教學會，一九六九年三月三十一日，頁 223~230。

胡健財，〈從《楞嚴經》「七處徵心」試談佛法之修行〉，《第五次儒佛會通學術研討會論文集》，二〇〇一年五月二十八日，頁 421~431。

胡健財，〈從《楞嚴經》「十番顯見」試論真心之體認〉，《第六次儒佛會通學術研討會論文集—上冊》，二〇〇二年七月，頁 243~268。

胡健財，〈從《楞嚴經》論禪修對身心管理的啓示〉，《第二屆禪與管理學術研討會論文集》，一九九七年五月，頁 189~201。

國芹，〈試論七處徵心〉，《閩南佛學院學報》第二期，一九九〇，頁 50~52。

郭勤正，〈楞嚴經二種根本論—對形上又原初的原理之探討〉，《中國佛教》第三十卷第一期，一九八六年一月，頁 18~27。

陳由斌，〈談佛陀的耳根修行觀（下）—舉《楞嚴經》為例〉，《慧炬》第四三八期，二〇〇〇年十二月三十一日。頁 36~47。

陳由斌，〈談佛陀的耳根修行觀（上）—舉《楞嚴經》為例〉，《慧炬》第四三六期，二〇〇〇年十月三十一日。頁 51~56。

陳由斌，〈談佛陀的耳根修行觀（中）—舉《楞嚴經》為例〉，《慧炬》第四三七期，二〇〇〇年十一月三十日，頁 44~51。

馮永明，〈約楞嚴經義簡述『真能破』〉，《內明》第十期，六十二年一月，頁 26~27。

馮煥珍，〈走向平等的經學觀----現代中國佛學研究的方法論反省〉，《鑑往知來：兩岸佛學教育研究現況與發展研討會論文專集》，台北：中華佛學研究所，二〇〇二年四月，頁 71~95。

楊維中，〈論《楞嚴經》佛學思想的特色及其影響〉，《蘇州鐵道師範學院學報》第十八卷第三期，二〇〇一年九月，頁 70~76。

楊維中，〈論《楞嚴經》的真偽之爭及其佛學思想〉，《宗教學研究》第一期，二〇〇一，頁 59~66。

愿成，〈十番顯見蠡測〉，《閩南佛學院學報》第二期，一九九〇，頁 44~49。

蔡宗志，〈楞嚴經中七破妄心義解〉，《中國文化月刊》第一百一十期，一九八八年十二月，頁 65~83。

蔡惠明，「四部阿含的次第和內容」，《香港佛教》第 335 期，一九八八年四月，頁 7~9。

蔡耀明，〈佛學研究方法學緒論〉，《現代佛教學會通訊》第十二期，二〇〇二年三月，頁 47~62。

蔡耀明，〈迎向專業的佛學研究〉，《現代佛教學會通訊》第十二期，二〇〇二年三月，頁 39~46。

藍吉富，〈楊仁山與現代中國佛教〉，《華岡佛學學報》第二期，一九七二年八月，頁 97~112。

釋見豪，〈建構以四聖諦爲綱領的佛法知識體系〉，《佛教圖書館館訊》第三十一期，二〇〇二年九月。

釋聖嚴，〈六祖壇經的思想〉，《中華佛學學報》第二期，一九九〇年四月。

## 七、工具書

SIR MONIER MONIER-WILLIAMS, M.A., K.C.I.E editd, *SANSKRIT ENGLISH DICTIONARY*, New York: Oxford University press, 1988。

Karl H. Potter editd, *The Encyclopedia of Indian philosophies*, India: Motilal Banarsidass press, 1983.

中文大辭典編纂委員會編，《中文大辭典》，台北：中國文化大學出版部，一九八五年五月七版。

中村元編，《佛教語大辭典》，東京：東京書籍社，一九八三。

中華佛教百科全書編輯委員會編，《中華佛教百科全書》，台南：中華佛教文化百科文獻基金會，一九九四。

水野弘元，《新佛典解題事典》，東京：春秋社，一九七七。

平川彰編，《佛教漢梵大辭典》，東京：靈友會，一九九七。

平川彰著，許明銀譯，《佛學研究入門》，台北：法爾，一九九〇。

吳汝鈞編，《佛教思想大辭典》，台北：商務，一九九二。

荻原雲來編纂，《梵和大辭典》，台北：新文豐，一九八八年五月。

塚本善隆等編，《望月佛教大辭典》，東京：世界聖典刊行協會，一九七四年五月十版。

## 0 參考書目

慈怡主編，《佛教史年表》，高雄：佛光，一九八七。

漢語大辭典編輯委員會編，《漢語大辭典》，上海：漢語大辭典，一九九四年一月。

釋慈怡主編，《佛光大辭典》，高雄：佛光，一九八九年四版。