

般若無知論第三

什麼是般若呢？般若是梵語，因五不翻原則^{註1}，故直譯為般若。一般人所謂的智慧都是指世俗的世智辯聰，是凡夫的錯誤的觀念，在此要破這個觀念。智慧表佛母，乃因眾生覺悟之後才能成佛，要覺悟就要有般若智慧，有般若智慧才能見到真理，才能成佛，所以般若是佛母。般若為母親，還有個父親，母親照顧家裡，父親應付外面。因為般若能生佛，有方便才能生，方便為究竟，若無方便的老爸便無法救度眾生，所以他是應付外面的。般若是佛的內證，是成就佛法身的實智。諸佛的智慧甚深無量，無法估計測量。那麼智慧是從哪裡來的呢？智慧是自己有的，不是別人給的，不是向師父要的，也不是向佛祖拿的。

智慧本身具足，又名根本智。根本智以真言來說是六大中的識大。地水火風空是物質因，裡面有識，識大是精神因就是根本智。法界是地水火風空識遍滿，無量無際無邊故名法界。法界為什麼不叫空界？因為空中能生萬法，萬法不會斷滅，是永遠繼續的，而佛性就是萬法本來的起因；因佛性不斷的生萬法，萬法消滅後又變成六大法界體性。法界體性能生萬物的動力叫理德，裡面發生精神功用的動力叫智德，智德又名根本智。法界是非常隨緣的，裡面的組織像彩布一樣，猶如五色線所交織的種種色彩，生出了花紋，花紋是吾人腦智加以組織成的，我們用腦智去織成的事物就是吾人創造的一種現象。所創造的現象即是利用這些原素來做交合的，此乃宇宙自然的交合，自然有個理智的德在交合，此理智之德是交合的動力，就像我們製造事物的心，在不可說不可說的由來之處，名為創造，又叫業力，例如我們鋪路，路鋪成就是鋪路人的業力，是一種力量。業力若是反過來就是本來的佛力，

註1 五不翻原則：

1. 秘密故不翻，陀羅尼是。
2. 多含故不翻，如薄伽梵。
3. 此無故不翻，如閻浮樹。
4. 順古故不翻，如阿耨菩提。實可翻，但前人以存梵音故。
5. 生善故，不翻，如般若尊重。智慧輕淺，故不翻。

佛力、業力都是法界力，若無這個力量，若無智德，若無根本智，什麼事情就都不能鑑定，無法辦成。生命是永遠活著，根本智也就永遠活著，根本智與人的身體一體，甚至植物、動物、礦物一切的眾生都有根本智。這根本智大家通通有，但為什麼人以外的眾生不能成佛呢？乃因人的腦筋組織較好，可以思惟，可以用迴光反照的力量去洞察；而其他動物的腦部組織較差，無法迴光反照，他們依照他們所執的業力一直執著，要成佛就難了。所以只有人才有辦法成佛，俗稱的靈魂，是他內心的世界，並非真有那個地方，不能指方立向，都是心的世界，地獄天堂皆心所造。

我們生活在現象的世界，你有你的世界，我有我的世界，各人有各人的世界，但根本智的世界不是世界，假名故，是名世界即非世界。這是依其根源或依枝末現象看的，像一片樹叢，裡面有相互的關係。我們有錯誤的觀念是因為不能看到幽玄的根本狀態，需要用般若迴光反照的力量才能洞察到這種原理，本來就有的本智。聲聞、緣覺、菩薩等三乘人，都要承此智，秉此智，由此智才能瞭解到空性。所以聲聞、緣覺等，皆是由性空進入，菩薩亦是。要洞見到性空才能到達菩薩境界，進入之後完全清楚了還是需要入世來做事，才能真正成為菩薩。聲聞、緣覺、菩薩各各境界不同，故所看到的根本動態也完全不一樣；不同故，所以所種的果，所感受的世界也不同，只有佛的大智慧才能洞見到這種祕密。以前的物不遷、不真空二論，是在顯真俗不二之真諦，也就是中道義。我們看境界有真諦與俗諦，我們為了要洞見這真與假，就用思想去觀，故有了一個我在看。諸法由我們去觀真、假，所觀的事物叫做所觀之境。我們的洞見叫般若，般若就是能觀的智，諸法是所觀的境。若用凡夫的所知，及分別性的智慧去看諸法那就完全錯誤了。要用無知般若，去照不二之中道，以此為因，才能證入不生不滅的涅槃體。所以般若是我們成佛第一的工具，也是我們說的定律。

般若若分開來分析有三種：一種實相般若，此是般若智慧洞見到真理時，去看到了真正的本體，這叫實相般若。我們若沒有用無知般若去看；而用凡夫的知去看、去見或去吻合，就分成了兩個，即看與被看，這樣就看不到實相了。用本來的無知去看，一切都是無形無相才是實相。第二觀照般若，以能觀的人——觀自在菩薩，去看中道妙理，理智合一，平等一如。觀照才能看到事理雙融的實相境界。第三文字般若，因為有了這種權智，權智好比過去的佛在說法，我們現代人無法聽到佛說的經典，過去的聖人只好將以前佛所說的法組織起來，寫成文字，再用文字來布教給後人聽，經典變成為一種影子，讓人知道其意密，「以指見月」但指不是月，利用指去看到空中的月，若認為手指就是月就錯了。所以文字般若就是利用文字語言去看到實相，如此才能顯出本體宗旨，這就是文字般若。

般若無知有兩個意思，第一是離妄無執取，是指我們的心無惑取之知；無惑取就是不執著取相，不迷惑立相。若用理智之假聰明，認為「這個就是這樣的」，這就叫執取。第二是顯真，顯真諦，有三個義：1、本覺離念，靈知獨照，知即無知。2、始覺無知，謂窮幽亡鑿，撫會無慮，也就是無對待的知。3、文字性空，文字並非知與不知的問題。雖然有三個意思，蓋真諦無相，亡知絕鑿的，照體獨立也是無知的意思，故那個「知」不能說腦筋的知，若是知就變成了意識。絕鑿是杜絕視聽的意思，鑿照是估計、推測。「生活禪」一書中有個比喻：我們在某個地方正與人說話，忽然打了一聲雷，那時我們所說的話及思想全部停頓，只有聽到雷聲，其他一切的思想都被切斷，那時的當下即是亡知絕鑿。當時有聽到否？有。但這不是世間知，是知而無知，知而無見。看能看，聽能聽，清醒的，這叫做照體獨立，也就是無知的意思。過了一會才又想起來，「喔！要下雨了才響了這聲雷。」「雨這麼大，這個雷不知有否打死人？有否破壞房子？」這些思想陸續又跑了出來，這時就又是凡夫境界了。雷聲一響，萬象俱寂，一切切斷，然仍能看到與聽到，但當下什麼思想都沒有，那時正是三摩地。禪的境界就是這樣，並不是要杜絕視聽。

鳩摩羅什法師翻譯大般若經時，僧肇法師同時也聽了大般若經，之後就造了這部論，來破一些錯誤的觀念，就像有些人認為坐禪是什麼都不要知道，或什麼都知道，他們無法發現真正的中道和照體獨立的境界，故造此論來破某些思想偏頗的人。此論造成之後，鳩摩羅什法師非常讚歎他，後來這部論傳到匡山劉遺民處，劉遺民是當時的大佛教家，他將這此論拿給廬山慧遠禪師看，那時慧遠正在廬山辦念佛會，打佛七念佛，那時是勝義的念佛，與現在的方法不同，是經過道綽親鸞這些人才變成了指方立所。永明延壽禪師也是在念佛，念到一心不亂，藉那個機來進入無知，他也引人念佛，後來的人就將永明禪師的生日當做阿彌陀佛的生日，阿彌陀佛是象徵的人物，沒有人知道他是何時生的，所以就用永明延壽禪師的生日作阿彌陀佛的生日，一直延用至現在。慧遠禪師對這種道理非常透徹，他已開悟，看到此論亦非常讚歎，歎未曾有，就將此論弘揚出去。此論弘揚於天下，非常出名，並收入到藏經。在佛學院或較高級的佛研所，大都有研習過肇論，然讀歸讀，其中成道的又有多少？包括我們這些人，卻不知真正的修行方法？所以我們現在應該應用無知的知去研究去洞見。

『夫般若虛玄者，蓋是三乘之宗極也，誠真一之無差。

然異端之論紛然久矣。』

虛玄是顯無知的知，幽靈絕待，是我們無法瞭解的。我們在日常生活有這種境界否？有，可是把握不住，為什麼把握不住？就像剛才所說的打雷，那一剎那你也未能把握住，你不知道那就是禪的境界，是三摩地的境界。入那個境界能把握住的也只是剎那間而已，一下子又變了，無法永遠保持。我們在日常生活中，不論何時都有這類事情卻無法把握。好比說，一個開雜貨店的人，裡面的雜貨有千千萬萬種，那一樣東西賣多少錢他都知道，沒有標出訂價他也都知道，他是自然記住的，那種的記憶不是有知的知，是無知的知哦！他不是故意去想，而是直接一看物品就知道多少錢。那麼多的客人來來去去，買了東西還要找錢，走了一個又來一個，你問他：「你剛才看到一個太太拿著一支黑雨傘，穿著白高跟鞋，白裙子，花衣服來跟你買東西嗎？」他會將客人一一記住嗎？不行，就像水流過去不留痕跡一樣，過去就消滅了，「事來即應，事去不留。」應無所住而生其心。你若認為：我做好應無所住，再而生其心來對待，那你就永遠不能證道。你要去體悟不論何時，都是應無所住而生其心的。為什麼？法住法位，法無去來。雖然是現在發生的，也只是此時而已，但一下子就過去了，哪裡有所住？現在所起的一念是新發起的，舊念終究回不來，新念也留不住，一直的過去，所以不論何時所變出來的心，都是應無住而生的。過去的事若再去想就變成重覆製造，就見景傷情和流淚，為情境所迷，又生起煩惱。故此論設立的宗旨是為了說明般若是虛玄的，是三乘宗極的根本。般若是一，是無參差的，不過是以方便來論的。因為各人有各人的角度，及其說法和見解，故異端之論紛然，不知該執取哪一項？已經失真，傳到此時離佛滅度已久遠。因此，僧肇法師才寫此論來摧破邪見。

『有天竺沙門鳩摩羅什者。少踐大方。研機斯趣。
獨拔於言象之表。妙契於希夷之境。』

鳩摩羅什法師其父親鳩摩羅炎是天竺人，鳩摩羅炎是入贅於龜茲國王的女兒，鳩摩羅什就成為龜茲國王的外孫。天竺國古稱印土或身毒，現在稱作印度。中印度就是波羅門所居住的地方，佛亦出在那裡。鳩摩羅炎人長得很瀟灑，他要來中國經過龜茲國，龜茲國王看他聰明又瀟灑，就將他留在那裡，將他入贅，生下了鳩摩羅什。鳩摩羅什在孩提時就很聰明、談吐及舉止風度，德行猶有耆德，故人稱他為「童壽」。他的父親死後，鳩摩羅什跟他的母親回印度並研究佛法。之後又重回到龜茲國，他母親這時出了家，他也跟著母親出家。他小時很聰慧，知道的道理已超過言語所能表達的境界，他妙悟超卓，其妙心已超出聲與相的經歷，不再只是視、聽的境界。鳩摩羅什年二十，便會講演般若經，故說他少踐大方，妙悟玄猷。般若是離言說的，但他卻能以言語通達之論，他的境界是「拔言象之表。」，因為般若之智離相離名，不是我們所能表明、見聞所及的，故曰「妙契希夷之境。」這希夷之字是出在老子。當時在翻譯大品經時，論主曾親聞鳩摩羅什法師說法。故肇師他能妙契玄旨，著造此論。

『齊異學於迦夷。』

羅什法師在印度受很多學問家、學者、宗教家的教化，一切道理都能透徹，讓人對他十分欽仰，中印度一帶的學問家、學者、宗教家等認為他的道理已妙契希夷。「迦夷」就是迦毘羅衛國，是釋迦牟尼出世的地方。佛滅度後，異學紛起，像我們台灣一樣，什麼道什麼道都跑出來，萬教齊發，無論在那個社會都是這樣。印度當時有很多的辯論家，鳩摩羅什法師在那時的辯論和他的答辯都「名滿五天竺」，很出名，故大家都非常崇仰他。

『揚淳風於東扇。將爰燭殊方而匿耀涼土者。所以
道不虛應，應必有由矣。』

當時晉朝有個神通廣大的印度大法師叫做佛圖澄。他來中國後展現了很多神通，可以把他的身體解剖開來洗。有一天，他看到一個外道心腸不好，教義也是污垢的，就跑到溪邊，把肚子剖開，把腸子拉出來洗一洗，那個外道看了說：「肚子破了腸子流出來就得死，怎麼能洗？」「髒了不洗怎麼行？你的更是骯髒不堪，你的也要洗呀！我是常常洗的。」這意思是說：你心腸壞，不乾淨，他以這來諷刺這個外道。當時的道安法師也拜佛圖澄為師。在印度徒弟依師父的俗姓。到了中國，道安法師規定出家眾皈依後需姓釋和釋迦同姓，所以他也叫釋道安，道安和佛圖澄，都是名震當代的大法師。有一天秦王苻堅請道安為國師，封他為聖人，道安法師很客氣的說：「我只是來結緣的，我不是聖人，一張嘴只會辯論，會說說而已，貧道並不是聖人，要說聖人，在龜茲國有個鳩摩羅什才是真正的聖人。」苻堅聽了很歡喜，欣慕不已，就派了大將軍呂光率十萬鐵甲兵攻入龜茲國，要迎請鳩摩羅什法師。龜茲國在山中，呂光將軍的兵把龜茲國圍住，龜茲國王出來問他：「為什麼把我國圍住？我與大秦相當遙遠，毫無干涉，俗不相及，為何圍剿？」呂光說：「大秦天王命我師圍伐貴王之國，並非為土地等利益，而是聽聞貴國內有位聖人叫鳩摩羅什，我們是要迎請他去供奉的，此外，並沒有別的企圖。」龜茲國王聽了說：「羅什是我國瑰寶，怎麼可以割愛給你們，不行的，金銀珠寶都可給與，唯羅什不能給。」呂光的兵就把龜茲城圍困住，龜茲城漸漸地陷入危險，鳩摩羅什法師想：「只因我一個人，讓你們受到這種遭遇，這太不應該了！」就向國王說：「沒辦法了，就讓我去，沒關係啦，我不久會再回來的。」鳩摩羅什一再向國王請示，國王才答應。就隨著呂光到中國，所以文中云：「揚淳風於東扇」。

呂光他們回到涼京時，聽到姚萇刺殺了苻堅自立為王，國號叫後秦。呂光出請羅什是苻堅吩咐的，然苻堅既死，呂光自立為王，國號西涼。鳩摩羅什不能入後秦，就暫居西涼京。但呂光這個人沒信佛，認為羅什是沒有用

的東西，羅什在那時受到為難侮辱，屈就了十幾年，故說「將爰燭殊方而未顯。」如燈燭在窗前無法照出來一樣，一個人留滯於涼京，故曰：「匿耀涼土」。既已來了又讓他受困，世俗說之「其道不行」，運不到，道不行。鳩摩羅什是皇帝用大軍去爭取來的人都受困了，也無法弘揚正教，故曰：「所以道不虛應，應必有由矣」。一定要有「運」到，運到時道則興。若邪道昌盛時邪道就充斥了，正道就被壓、被覆蓋著，所以當教運還未興之時，便無法發揮出來，這確實是有理由的，也是不可思議的天數，無法人為的，若是能夠人為的話，鳩摩羅什是有神通的……，曾經鳩摩羅什的徒弟問他：「師父你能娶妻，我為什麼不能？我也要娶妻，行嗎？」他說：「可以啊！」有一天，羅什師洗臉時，他叫人拿一包針來，針有一百支，便連針帶水喝下去。然後再把身子洗一洗，把徒弟全叫來看，發現他身上的毛孔都是針，數一數，正好一百支。他就向徒弟說：「你們若能像這樣，你們也能娶妻。」各位！不要學人家，娶妻不是不可以，可以，但不要認為人家能娶妻而我為什麼不能娶？不要以為人家可以娶妻我也能娶，那是有一定境界的。

『弘始三年。歲次星紀。秦乘入國之謀。舉師以來之意也。

北天之運數其然也。』

時姚萇弑殺符堅後自己當位已經有八年了，羅什法師亦被困在涼京。可能是人為的，也可能是真的；符堅被姚萇所殺，心有不甘，陰魂不散，就帶領鬼兵入宮刺殺姚萇，姚萇在位八年卻被符堅的鬼兵刺殺而死，其子姚興繼位，「降帝號而稱天王，改元號為弘始。」弘始三年，此時鳩摩羅什在涼京已有十一年。那時姚興的朝廷殿前生了一株連理樹，宮後的逍遙園「蔥變成芷」，經問高人咸謂：「智人入國的瑞兆」。秦王知道羅什在涼京，就派弟弟姚碩德領兵打入涼京，這時的呂光已死，換兒子呂隆嗣位，兵到後大敗西涼，呂隆投降後備了很多東西向秦王賠罪。並將鳩摩羅什法師送回給他，羅什從此入到後秦，得到一個重新的開始。

大品般若經從南印度，經由西方而至北方，盛於中原震旦，中原震旦在天竺東北方，故文曰：「北天之運數其然也。」

『大秦天王者。道契百王之端，德洽千載之下。
游刃萬機。弘道終日。信季俗蒼生之所天。
釋迦遺法之所仗也。』

這是說鳩摩羅什法師行道的機會來了，天王是指姚興，姚興是一個聖帝，他以王道、佛道來治理國家，可以說是在堯舜禹以降，百王之首。他以其圓融及道的方法治理國家百姓，他的德澤流潤千載之下的百姓，實在偉大。他並與鳩摩羅什一起翻譯經典「游刃萬機，弘道終日。」游刃是指庖丁解牛，刀在肉裡割割，猶如在遊覽玩耍一樣的自如，故曰游刃有餘，絕不會割錯；秦王亦如庖丁，游刃萬機，他終日弘道，說法布教，一切無礙，真是「大秦天王者，道契百王之端，德洽千載之下，游刃萬機，弘道中日。信季俗蒼生之所天，釋迦遺法之所仗也。」他知道佛陀是眾生的慈父，皇帝是人民的慈父。他相信自己是「蒼生之所天」，「所天」就是父母，父母表示天，視百姓就如自己的孩子一樣。佛滅後，曾將佛法付囑於國王：「你們這些國王要保護佛法。」佛教著重在國王，因為國王叫你不能布教你就不能布教，叫你信基督教你就得信基督教，國王說信佛好大家就能信佛教，國王有決定與否權力。故釋迦早就把法交代帝王，叫他們護法，令佛法久住。

『時乃集義學沙門五百餘人於逍遙觀。躬執秦文。

與什公參定方等。其所開拓者。豈謂當時之益乃累劫之津梁矣。』

這姚興皇帝與鳩摩羅什法師及當時諸學者與出家人共五百餘人於後花園的逍遙觀一起翻譯經典，他與法師翻譯方等諸經，所開拓的不只是當時的利益，而且成為現在以致累劫以後的津梁。這是在讚歎仁王弘法確實功德無量，鳩摩羅什自從來到這裡就住在裡面，受到招待，在裡面翻譯諸經與講經。講經時坐在高高的檯子上，皇帝在下面聽，一次，他對皇帝說：「陛下，我感覺肩膀上有兩個小孩在跳動，我需要妻子！」大秦天王說：「好。即刻賜他一個宮女，九年中生兩個孩子，並就在觀旁建了一間草堂讓他們住在那裡，這間草堂後來變作草堂寺，鳩摩羅什就一直在那裡宣讀這些梵文，秦王則親手執筆把經文翻譯下來。對於方等諸經的開拓，就好像在開墾荒地時把未開發的地方經營成一個農場去拓荒一樣，那時的辛苦實在太多。至於佛法的初開荒邈，不只是一朝一夕的工夫，這種辛苦不唯有益於當時，實為是累劫後的大家都能受益。

『余以短乏。曾廁嘉會。以為上聞異要。始於時也。』

意思是我當時曾參與翻譯經典，大家在一起對答，我知識淺乏，要洞悉的問題恰好都在那裡，所開般若的奧妙玄旨，與一般的心要有些差異，所以便把這些做成此論，讓大家能詳細知道，此論便是這樣做成的。

『然則聖智幽微。深隱難測。無相無名。乃非言象之所得。
為試罔象其懷。寄之狂言耳。豈曰聖心而可辨哉。試論之曰。』

聖智，般若是非常深妙難測的，是無法用心去估計測量的，無相無名故，不是用言語、現象可以看到、可以量測的。我試著用，「試罔象其懷，寄之狂言耳。」如瞎子摸象，大概簡單籠統的說一說的，是用這種心理，這種精神，這種堅持，來寄以狂言耳，狂言是大而不當，無慚無愧，跨口說大話，吹牛的。這是僧肇在講客氣話。這種甚深的道理不是用普通言語所能表達的，只希望用這些大而不當的言語來試論，這是他在般若無知論的一個開端。

『放光云：般若無所有相。無生滅相。道行云：
般若無所知，無所見。』

這裡引兩部經典，放光般若經和道行經為根據來立宗。宗即宗旨，亦即中心思想。

道行經說：般若是無法言說的。因為「般若」連十地菩薩都還無法說，何況是不退轉的八地菩薩，那就更不知道了，所以不得見也見不得，這是指秘密深行的意思。般若的體絕諸相是無所有相，亦是寂滅湛然即是真如本性、本體佛性。但另一方面，般若無所有相無所不相！是依義而說的。依我們的感觸無法言說，冷暖自知境界之精神狀態謂之「般若」。在那個動態感覺、知覺、見聞等作業的現象尚未發生之前，就是「寂滅湛然」；湛然就是沒有什麼，故曰無生滅相就是真知獨照，真知獨照似鏡，東西在鏡子前，鏡子照到了，鏡子有能照的功能，但鏡子若沾染到灰塵，東西就照不進去，不是鏡子沒有照的功能。

如果用鑽石或金剛石把鏡子磨一磨，它就模糊了，模糊就沒有照的功能。般若似鏡有照的功能，我們凡夫亦有照的功能，可是凡夫的鏡裡卻裝了

像照相機的底片，時時刻刻在拍攝，時時刻刻在緣業。就這樣好像有雲附著住照得不太清楚，要看實相也就不明顯了，這只是比喻，事實上並不是這樣。所以似鏡子般有照的功能謂之真知，鏡子不會估計黑紅青白，但是形形色色都會照入鏡中。譬如說，這面是鏡子，我們當作客觀的第三者看著鏡子，也看著那個境，境與相我們完全知道、知道就是知。鏡子的本身是般若，它知而不知，它有照的功能，但並沒有什麼估計，而是我們在旁邊幫著它估計。所以鏡子能照，但是不去估計，照就照呀，沒有對待。但我們第三者去看時，就會有分別那個境與這個鏡，境是鏡所照的，我們起的這個心理就有了能所，有了相，有了對待。而鏡子是絕對待，它能看，但卻無所見。鏡子的功能比喻我們的心，此心是經由何處去拍攝的呢？是由眼耳鼻舌身意去拍攝的，拍攝的時候我們明明知道，但如果我們的眼睛看不見了，那個黑紅青白的境和形體就不會生起，我們心的作用，功能也就失去了。如果耳朵聾了，鼻子嗅不到味道，舌頭壞了，神經壞了，那般若能照的功能就失去了。沒有鏡照，鏡裡就無所知，那種無所知不是寂滅相，是叫做無記，無記就是灰身滅智。像羅漢，去絕他的視聽，火來燒也不知道痛，什麼都不知道，這就是杜絕視聽，就是灰身滅智，就是落入無記。故寧願起妄想煩惱像山一般大，也不要墮入無記，墮入無記就變成死物了。若要以凡夫的執著，以我法不空去看這個道理，都只是用估計的，用估計的就變成了緣生法，既是緣生法，自然就有對待就不是般若。所以般若就是絕對待，絕對待唯有自己領會，是無法用名言來說的。

『此辨智照之用。而曰無相無知者何耶？果有無相之知。
不知之照明矣。』

般若實相的體是什麼樣子，什麼狀態呢？用上述放光般若與道行經來辯駁這智照之用，「智照」就是我們能去鑑定的心理或精神狀態的發用功能。既然有智、有用，應該就有相、有知。何以說是無相無知，這是什麼理由呢？文中注釋說：「由是觀之，實有離相之知，亡知之照」。明矣。但非心識思量可及也。」我們凡夫若沒有般若智，就永遠不能成佛。所以般若是佛的母親，你若能這樣觀智發用、去活動這叫「方便」。方便為父，般若為母，有般若和方便才能生佛。所以要有權、智去審判般若的狀態，以權用去社會活動，此活動謂之方便。方便是佛父，般若是母體，若無此二，就不能生佛了。若只有社會活動而無般若力，即不能知道實相，那你就只是世間凡夫善人而已，你沒有成佛的資格，故世間的善人有方便，無般若。

阿羅漢及聲聞、緣覺呢？則有般若，無方便。它有母無父，社會上做善事的人只有方便，有父親，沒有母親缺一，都不能成就為佛。你若有了知，就有了對待，有對待就不能成般若。所以知是離相之知，照是亡知之照。「離相之知」就是不取相，不執著相。我們會執相，所以你不明瞭東西的實相，就有了對待。然而東西或法的體本來是空的，我們因為把它看成是有，所以才執著，執著故不能離相。物的當體是空相，你若能透視，你就能離相，透視過了你再看，就是離相之知。若連能看的觀感亦無，俱無能看與被看，能所俱泯，那時就斷了主賓。能所都泯滅了，就是以亡知去覺照、去看、去做事，那時即是「亡知之照」。那種境界，不是起心動念心識思量的境界。

『何者？夫有所知。即有所不知。以聖心無知。故無所不知。不知之知。乃曰一切知。故經云：聖心無所知，無所不知。信矣。』

論說有一個知，就有一個不知，這是相對的，一切的東西都是相對的。若聖心無知，就無所不知，這是理論。你既是無知，就是每樣都知；反過來若每樣都知，就無所不知。無知的反面就是無所不知。不知的知，就是一切知，一切皆知道。所以聖人的心沒有少物，故知，不是不知，他樣樣都知，故叫做無所不知。

有所知之境，我們的心就繫著一個意緣，緣是心識五蘊生起的，既帶有意緣，就有不知的地方了。所以心境既未泯，能所未泯，能看與所看的對待不泯，對待的境界就未亡，那麼就到處都在執了，這樣就是凡夫。聖人的心靈是虛靈的，像鏡子一樣，照不會住著，東西移動位子，相就不見了。「事來即應，事去勿留。」那就是「應無所住而生其心」的境界。我們問要如何降服其心？不是如何降服喔。若用降服之心則變成了執著，即有能降服與被降服了，就有能所了。我要降服我的心，我的心妄想很多，煩惱很多，就用念佛、念咒，或做些什麼來壓住煩惱，若是這樣念佛、念咒也是妄想，因為變成有對待了，那不是虛靈。要念而無所念，無念而念，念而無念的那個念是什麼念？那個念是無執著的念，是離相之念。眼睛見到是離相之見的見，聽到的是離相之聽的聽聞。所以聖人的心虛靈絕待，絕對待的；也就是境和智，兩樣都不能去執著，叫做能所雙亡，境智雙亡，能所俱絕，才叫做無知。用無知的知，去無知的照，用這個功能去觀，乾乾淨淨的像鏡子一般去照一切，萬物齊現，森羅萬象羅列齊現，可是不會取著。沒有那個能看的我與被看的境，境智雙亡，這樣就是能所俱絕，也就是無知的知，那時就光明遍照了。所以、無所不照就是無所不知。依這個不知的知，才能無住著在每一個地方，而每個地方都可以看見，但都沒入那個境界，也就是我們的大圓鏡智，亦即東方阿閼佛的境界。整個宇宙體，即是精神物質一體的中央，亦即毘盧遮那如來，從中分出去的境界就是金剛界，金剛界境智雙亡、能所

俱泯的境界就像大鏡子在空照到萬物一般，全部都能顯現。若我們故意只看一個人，旁邊的人就會模糊、就看不見了。若我不是刻意只要看一個人，我全看過去，就能全現，全部看見。若只要看你的眉毛，看你的鼻子，那麼其他的境界就會失去，那就有了能所，就不能萬物齊照了，也無法萬物齊知了，更不是遍照了。遍照是全部看見，所以你若是沒有那個知，不去執著某個相，你心裡不去緣某個法，那就能齊觀萬物了。萬物齊觀，全都知，全都見到了，叫做一切知，一切知就是不執著一處的知，那麼一切就都能看見，這便是大圓鏡智。我們不要用對待的境去估計般若，或是估計真如本性的體，若用對待估計就成對待了。我們曾說過物不遷與不真空，一切物皆是性空的，諸法是由心、由眼耳鼻舌身去幻影出來的緣起法，你的心若沒有那些東西，東西在面前，你也不會緣那個法，心裡也就沒有那個法的感覺，所以只是藉著眼耳鼻舌身的神經系統才入了你的心裡，你的心應像大圓鏡，將進來的東西不執著在某個地方，那才叫做大圓鏡智。若執著某個地方，那就是凡夫的知，智就變成知，智就遠了，離般若就更遠了。

莊子有許多的譬喻：有人問他的老師：「你知道這些事事物物是絕對的嗎？」師答：「我不知道，絕對與相對我不懂，我不知道。」問：「你知道你有什麼不知嗎？」先生答：「不知，我什麼都不知。」問：「那你知道你不知道嗎？」答：「我不知道」問：「事物是絕對的嗎？」答：「我不知道。」問：「先生：你知道你說不知的那一個不知嗎？」答：「不知。」問：「那萬物是否就像你說的都不知？」他仍回答：「我不知道」。這樣一問三不知。各人有各人的境界，所以般若是無法可說的。問的是徒弟，答的是師父，師父是以理的方面回答，故說不知。而徒弟問事的方面，當然就感到奇怪，何以他都不知，一問三不知？弟子又問：「先生啊，何以什麼都不知？一問三不知？」答：「你又不是我，你怎麼知道我？」

各人有個人的業及境界。你的境界，我的境界。不一樣啊！眾生都有業，各有各的視野、感覺都不同，生活方式也不同，你不可以說都一樣啊。你認為蚯蚓住在地下，在陰濕的地方活著不對，那你認為住那兒才對？若住

在較乾燥的地方，蚯蚓就不能活；人若住在陰濕的地方就會生病，得風濕，但都是萬物呀！住陰濕的對，還是住在乾燥的地方對？

再舉個例，魚在水裡才能活，人在水中不能活。魚認為牠的住處對，而我們認為魚的住處不對，我們住的地方才對。但牠們也是萬物之一呀，那誰對？鳥住在樹上很舒適，猴子爬在樹上快活，牠們在那兒睡覺，認為那兒最好。我們若爬到樹梢上去睡，就怕會摔下來，會恐怖。猴子若住我們這兒，牠會認為不舒適，所以猴子與人造化的境界不同，業也就不同。所以問：「是哪兒才對呢？」都對、都不對，乃依各人境界不同而不同故他說：「我不知。」當然有道理，我不知嘛！

例如西施你說她漂亮，她也自認為自己很美，但猴子見了她就爬到樹上，鳥兒見了就飛走，魚兒見了就沉入水中。嫵姬卻認為牠們都很醜，嫵姬對嗎？不是哦！魚見了怕被她抓，牠們認為那個嫵姬是個怪物，鳥兒也認為她是怪物，因而驚恐逃跑。你認為你的容貌最美的嗎？那是你自己說的，牠覺得你是怪物，而你自認為很漂亮，誰對？

什麼是美？魚說我最美，猴子也說我最美，誰最美？沒有誰最美。絕對對待的，無話可說的。依角度不同的嘛！原住民刺青在臉上，他覺得這樣最美，我們看了有奇怪的感覺。一千多年前，人梳髮留長髮綁辮子，而現在是燙髮。若以前燙頭髮的話他們會覺得像見到了怪物；而我們現在若不燙頭髮，留辮子又會覺得怪怪的。誰對？沒什麼對錯，因為世間的東西是對待的，不是絕對的才有對錯。是依各人業力變成那樣或這樣，對或不對我一概不知，所以一問三不知，意思就是如此，三不知就能順世俗。若依聖人的角度看，是沒什麼對待的。若凡夫就有對待。對待，就不是聖人的心。

『是以聖人虛其心而實其照。終日知而未嘗知也。故能默耀韜光。
虛心玄鑑。閉智塞聰，而獨覺冥冥者矣。』

這是說聖人的心是一種無知之所以也，無執著離相之所以，聖人見每樣事情都很透徹，他不會說哪一邊好，因為是與非不一定，故他不用對待的心裏去作祟。我們都是站在我執，所以有了對待。聖人是絕對待，沒有我和你的對待觀念，他是整體來看，大圓鏡智的看法。他沒有惑取沒有迷惑，沒有魚較美或魚較對；或人較美，人較正確。各人的生活環境誰較對？他沒那個看法。宇宙自然，各人屬於各人的生活方式，沒有什麼特別奇怪的地方。「生活禪」一書中提到「若童真」，聖人的心相似於孩童的心。孩童心有所取，聖人心無所取。相似而已，所以叫「若童真」。孩子有所取，他有所喜愛，有他自己的世界。如果我們在開車，見到孩童騎著車子在路玩耍。我們按個喇叭，但孩童仍不離開，孩童聽見了嗎？有，有聽卻沒聽見，他玩樂在自己的世界中，他是不是聖人心？不是，他有所取執在他玩樂的地方，所以對於我們的提醒，猶如馬耳東風，和聖人的境界完全不同。聖人的境界比喻我們凡夫騎車的境界，凡夫騎車就好比聖人對萬物的操縱，對萬物一切的作用、看法。他日日在做事，好似我們日日在騎車，我們騎車時不用費心，自然就能騎好。開車亦然，忽然有狀況我們會煞車，平時就能加油，方向盤能把持好，乃因技術已純熟。我們會騎車，無所執著在運轉車子一樣自由無礙了，就像聖人在觀察這宇宙的事是一樣的，無所執著，當處而做。

在宇宙的一切活動，聖人操縱萬物，因為迷惑盡了，沒有了惑取，每件事就都清楚了。譬如說我們家庭中每天要用的東西，我們都放妥歸位。當晚上停電時，我們能熟悉家中的路該如何走，要開哪個櫃子來取蠟燭，火柴放在什麼地方，沒有光線時我們也知道怎麼取得這些東西。這是比喻惑已盡。我們對家中擺設的惑已盡。若在別人的房間，你就摸不出頭緒了，就是迷惑，因為迷惑，進到別人的房間你就不清楚了。你對自己的房間很清楚，你其惑已盡。聖人對宇宙中的事就好似他自己的房間，惑無不盡，每樣惑都

盡了。所以他處理事情就能虛其心。也可以說真無不盡，對於真理，真正的知，已窮盡。

而聖人對宇宙道理的瞭解好像在他自己的房間裡一樣，這就是：「真無不窮。」所以在精神方面就能實其照。精神知覺叫做照，不是眼睛看叫照。他的感受與知道，叫真。不迷惑，故實其照。這也是我們自己的實智內證。所以內證是個人的事情，你問我我不知，我問你你也不知。我告訴了你，你也聽不懂：我問你，你說了我也聽不懂；根本無話可說故叫內證。

內證若實，他的權智就能外應，像火柴、蠟燭放哪兒都知道，這內智就實了。所以權智就是我要去拿，我要作用，那叫權智外應。所以他的心無作，但行為日日在作，若說有作，他的心又無作，不執著的去做。所以兩樣方法自己自然能配合、活用。體與用，兩項銜接，權實並運。車子用來載東西，就好比權智、權用，手要拿來抓癢或要來提東西，這也叫權用，車子仍然在騎，不會跌倒。操作的功能不用作意，不必去記就可以隨心所用。所以比喻如「默耀韜光」，他內在的光耀自然煥發做事，不必用知識去分析要如何做，不用其知，而能虛心鑑別，這叫做「虛心玄鑑」。事情都已經清楚了，就叫「無幽不燭」，沒有光線照不到的。他的實智，不妨礙外面的工作，所以能「外應群動」。因為他內外雙融了。就像我們騎車子，車子的性能我們都懂了，內的理與外的用已經契合了，那種境界就叫「真知獨照」。你若騎自己的車，不必用心就知道要如何載物、轉彎、運用，這就叫「獨覺冥冥」，你自己可以運用，也就是無知而無所不知了。但凡夫就不是了，凡夫對於宇宙世界時空的問題，諸法的問題，都不清楚；好比對機械都不清楚，車子也未曾騎過一樣。聖人看宇宙的一切就像人們用他的車子或他的屋子一樣很清楚，所以能運用自如，故不必用心，那種境界就叫絕對待、能所雙亡，這並不是杜絕視聽。

『然則智有窮幽之鑑，而無知焉？神有應會之用。而無慮焉？
神無慮。故能獨王於世表。智無知。故能玄照於事外。』

這就如剛剛比喻的騎車，當有人突然衝出來時，我們能不假思索的馬上煞車，這是很自然的，沒有人先告知說：「快煞車！」見人衝出時，能即刻反映，馬上煞車，若一時失覺察，就撞到人了。聖人就是很機敏，獨覺冥冥，他隨時能應付，而不必用心。譬如我們的眼睫毛，當蚊子飛過來去碰到眼睫毛，眼睛馬上闔上，那個快有多快？那個快象徵剎那，剎那是一把很鋒利的刀，把一根頭髮割斷，那個時間叫做剎那。剎那是無法可說的微細時間。所以聖人應物處事，一切自如，很嫻熟了，對宇宙的諸法非常透視了，無所不知了，不執，無取著、自然性的應付。他的智雖然和凡夫不同，卻也相同，只是凡夫有迷執，他沒有迷執而已。所以他的智能「窮幽之鑑」，是很清楚的，就像技師在修理機械，修理手錶，毛病他們隨看隨知，叫做窮幽之鑑，對這宇宙諸法都透視了，他透視森羅萬象形形色色，透視性空，這性空一味，一起總照，剎那照盡，見到時不用再去尋找，再去審察，再去分析，隨看隨知，不必透過思考即能去用，此即名無知，這也就是實智內證，對現象有了真正的了解，叫做內證。外行人就要尋找很久了，還找不到那個才是正確的，所以此種精神要發用出來，去外面做事，應手去做，不用考慮，對就對，錯就錯，應手去做。就像在插秧的人，一手拿秧苗一手插秧，一腳往後退，插這邊退這一腳，插那邊退那一腳，插得很整齊，橫豎都很整齊，秧苗要取幾株是差不多的。這手給，那手插，插得很好。插秧時唱著山歌！在唱山歌，但秧插得很整齊。所以能插秧的那個作用，就是權智外用。有「神有應會之用」的精神，應會之用卻是無慮的，不在考慮整齊不整齊。但不會插秧的人呢？一直想著要插整齊，再怎麼插都不整齊，又想著腳要怎麼退才不會踩到插好的秧苗。會插秧的人因腳退得很順，秧苗也插得很好，不會有誤差。

聖人對社會，世界、宇宙、一切諸法的應用就像這樣，所以他的神有

應會之用，而且不經考慮，這就是「權智外用」。因為他的精神無慮，「神無慮，故能獨王為世表。」他的精神不用去考慮，每一樣事都應手去做，所以他的精神特別昇華，不被世間的事情綁住，不被諸法的執著綁住。像個皇帝，他治理百姓，而不受百姓的拘束，做一個特別的王者一般，所以曰：「神無慮，故能獨王於世表。」我們精神的智是一種的無慮、無知、無所作用、絕對對待的智。智若經過變，就成知了。因為智沒有變成知，故能玄照於事外，若變成知，你就只執著一件事情，別的事情就都不清楚了。所以般若的知，不是凡夫的知，不是特別去執著、繫著的知，他才能玄照於事外，一切的事，不論內外，他都能應手去做，沒有罣礙。這裡是在分別權實二智：實智是內在的，是我們精神的本體、本覺。權智是外用的，應用於外的。這即是體用。

聖人是「體與用」。凡夫是「體相用」，物物「體相用」。「相」，就是取相，凡夫取相才去做事，體變成了相，取相才去做事，故有體、相、用。聖人只有體、用，沒有取相。取相就是凡夫了。因為我們取相故，有競爭；有競爭故，世界發達；發達故，有恐怖；恐怖故，人的日子就不好過。死也不好過，活著也不好過，就成為了苦海。你若明瞭了，就應當不停的去工作，好好地過日子。無所住事，無事而無所不事，無作而無所不作，無知無所不知。因為無取相的知，無取相的作，而去做一切的事情，這樣就好過日子了，你的精神本體清淨，那就是淨土。心淨故國土淨。

所以，做事就是以權智外用，俯順群機才有應會之用，才可以去做事。不用考慮，不用思維，才會沒有煩惱。不用考慮，才能真正的、清楚的工作和應付事物，如此才不會有阻礙，精神才不會有所累、有所阻礙，精神才能昇華，獨王為世表。智若是知，你就成了凡夫。因為是無知，境、諸法與我們的心，兩樣就變成彼此就是一，那就是「即事而真，當相即道」。然以現在世間的芸芸眾生來看，是很難進入的。你是你，我是我，如何能夠「即事而真，當相即道」呢？這裡說的能照所照是空，說明了世間的法相，甚至說到了法性。以對待的世間來看，已說到了聖人的境界。然以真言宗來看，世界就是一個身體。

人的整個細胞中，當腳趾或背在癢時，會用右手或左手抓都好，而這隻去抓背後的手絕不是被指派去抓的或被稱讚才去抓：那是自己的身體癢，自然的反應就會去抓它！這個「去抓」有否功勞？沒！有特別去命令它嗎？沒！像蚊子來叮，你趕緊的拍下去而已，沒有特殊的命令，所以精神不會受到物質所累這就是即事而真。以真言立場來看，整個的宇宙是一，沒什麼別人或自己，所以對外面的繫著就沒了，故所作和能作雙遣。對有為的事情要去做，對無為的事情亦不住；不捨有為，不捨無為，權實都不捨。有實無權就會變成死物，就成為有般若無方便。外面應事的權智就是佛父，裡面的實智就是佛母。權實要並用，所謂一切萬物齊觀，智慧並照。像我們一個人的精神之運用身體，聖人的精神就像宇宙心，將宇宙的一切做為他的身體在運用。可見聖人的心已經和宇宙一樣大了，不只是個人的範圍，已經是滅掉小我進入大我的境界了，這就是聖人的心。

『智雖事外。未始無事。神雖世表終日域中。所以俯仰順化。

應接無窮。無幽不察而無照功。斯則無知之所知。聖神之所會也。』

這是在說權實二智並運才能觸事而真。像國家朝廷的帝王身邊有兵馬、大臣，帝王雖不出門，卻能靈活運用，將國家朝廷治理得井井有條，而帝王本身是不用出駕的。我們的精神就如同帝王一樣，故曰心王。在外僅管工作，帝王卻一樣的自由自在，且不失帝王之位。王代表一切法，若他是一位聖君，決定不被連累。帝王天天都在掌世事、行國策、理政治，可是他的精神完全自在，不論何時都不會被迷惑；每天都在做事，他能俯仰來應世間之所需而去行為。聖人就是這樣，有眾生需要什麼他就做什麼。他內證的事是不會說的，聖人教化時，對我們所說的話，是根據我們的程度，而定的，如一、二歲小孩子在哭就轉轉樹葉、玩玩把戲，讓他哈哈大笑。大的孩子若再用轉樹葉的把戲騙他，就不管用了，小孩子是啼笑皆非的。更大的孩子就要向他講道理了，不聽、甚用棍子來教訓。每個境界的人都不一樣，所以教化眾生的內容就不同，聖人的心是不矛盾的，他內證的實智是獨王世表，而

對外面的應機是不一定的。聖人應眾生也必須樣樣都行，眾生有什麼事就幫忙他，有什麼迷惑就指導他，俯仰順化，應接無窮，順應世間的需要去做。對於他跟我們所說的話，不可說：「他跟我們說的是這樣，跟別人說的怎麼是那樣的？」有人問：「狗子有佛性嗎？」回答說：有。但回答另一個人又說：沒有。兩個回答不一樣，不一樣卻一樣。凡夫問：「師父！狗子怎麼沒有佛性呢？眾生皆有佛性，為何狗子沒有佛性呢？」師答：「因牠存有意識。」意識存在，佛性就變成意識了。「既有佛性怎麼會墮落地獄或狗子呢？」答：「知而故犯。」。聖人對每個人說的法與教訓都各不相同，而聖人的心卻是一的，他的實智進入到中心，如車輪轉，中心不轉而自轉，轉而不轉，工場的一切機械都在轉但位置未離開，無離開故不轉，但不論何時又都在轉，宇宙的諸法也是一樣。佛性是常住，常住而不常住。常住一名真如，不常住一在轉動，名隨緣。真如隨緣而生萬物。聖人的心把握到了中心，應一切的活動而活動。他與宇宙同是一個電源，哪個地方有錯他都知道，故「無幽不察，而無照功。」他去工作但不去估計功勞，這種精神就是「無知之所知」、「聖神之所會」，即是成佛的精神狀態。能看的般若智是能觀的精神，真如本性一真諦、真理，是所觀的物。用無形、無知的知，去知那不可知的真諦；用無照的照去照一切，這即是聖人，但凡夫就不是這樣了。真如無相，真諦無相，你卻用能看的，若用有相的知去看無相，就變成執著了；因為你有個能見，所以不論如何你都無法找到真諦，怎麼找都找不到。你如用這個知一以物質或有個我一去看那個不知的理，如此經過無數劫亦無法得道。

『然其為物也。實而不有。虛而不無。存而不可論者。其唯聖智乎。何者。欲言其有。無狀無名。欲言其無。聖亦之靈。』

般若之體不是「有」與「無」的智慧。能知即能作用，體就是本質，不是有與無的問題，不能說有亦不能說無，若說無卻能發用，若說有又摸不到，且無形相，霎那間就消逝。我們的念也是一念一念的在消逝，根本無法看到。但般若確實是有其物，但我們不知道那個東西確實是什麼樣子，是確實無相的，「故云實而不有。」又可說是「虛靈湛寂而照用常然」。「故云虛而不無，存而不可論者。」此引自莊子。六合之外存而不可論。六合之外是神的世界，真理的世界，所以不能論。所以般若不是常情所知的境界，所生出的境界都是假的，自己所知的境界是無法拿出來言論的。顏回與孔子在論，一天，顏回對孔子說：「先生！我已經忘了仁義。」顏回認為自己已無仁義了，而孔子是在大宏仁義的人，便說：「可以啊，但還未到。」過些日子他又對孔子說：「先生！我已經忘了禮樂。」孔子又是最宏揚禮樂的人，顏回這樣對他說，若是換了別人一定會挨揍的，但孔子又說：「可以，是有進步，但還未到。」又過了一段時間又對孔子說：「先生！我已經坐忘了。」孔子吃了一驚，問：「何謂坐忘？」顏回說：「墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，謂之坐忘。」孔子說：「是！是！同則無好也，化則無常也。」無好即是無私，即是無私心、無罣礙，不被物所累，坐忘並不是精神全然不知。所以孔子讚嘆他：「而果其賢乎！」顏回你了不起，「丘也請從而後也。」意指我孔子也要跟著你顏回後面走。看來顏回已得道，而孔子尚未得道。這種「忘有絕知」、「能所雙遣」的境界，亦就是將枝體之聰明拿掉，因聰明會反被聰明誤。離形去知，因為知遠離了智。宇宙的道變成仁，仁變成義，義變成禮，禮變成智，一直變……。智若變成知，知以後就亂了，離道就遠了。聖人無知，大仁而不仁，聖人不仁，不是麻木不仁的不仁，不是沒有神經，而是大仁之不仁，是順世俗去生活，是無知而無所不知，無照而無所不照，不受法界諸法阻撓！過著無掛慮的境界。以般若實智去看真如本性，真如本性就是自己能知道的那個，那個靜靜地，不必去動它，不用去分別的那個就

是真理。若用我的智慧去看宇宙的道是什麼樣子？或真諦是什麼樣子？這時就有對待了。你如果能夠想與所想的精神狀態，將它停下來，其當體就是真如本性，就是真諦。

『聖以之靈。故虛不失照。無狀無名。故照不失虛。照不失虛。故混而不渝。虛不失照。故動以接麤。是以聖智之用。未始暫廢。求之形相。未暫可得，故寶積曰：以無心意而現行。放光云：不動等覺而建立諸法。所以聖迹萬端。其致一而已矣。是以般若可虛而照。真諦可亡而知。萬動可即而靜。聖應可無而為。斯則不知而自知。不為而自為矣。復何知哉？復何為哉？』

此是指般若寂照不二。寂就是本體，就是實；照就是權，體發出用，在外活動作用的叫權。照是權智，寂是實智，實與權是一個，好比鏡子有照的功能，照了有相，能照叫做權，裡面能照的本能叫寂。本體寂靜不動，體不動，卻能生出權智在外作用。故靜即是動，靜中有動；雖然動，但心境完全是靜的。此寂照不二，故聖智存泯互融。泯似無作用，存似有作用，若有若無，兩者互融。以上所論的是聖心之體用雙照雙融，有體有用而不著相，不執體、相、用中的相，故般若之體雖至虛而常照：如鏡，鏡裡空虛無垢才能照，然須塵垢亡絕。真諦之境雖然清淨絕相，可是體能鑑照。雖然外在萬頭鑽動，本體卻是靜。聖人應物處事，如庖丁遊刃無礙。聖人遊刃萬機不受阻礙。處理事物迎刃萬機，外雖在動，心卻如如不動，這就是動與靜的意境。他的心無造作，無為卻無所不為。聖者不知而自知，不為而自為，此是由存泯互融、體用不二而來。所以雙顯、雙存、雙泯、雙實、雙權，整體之權實通用。

『難曰：夫聖人真心獨朗。物物斯照。應接無方。動與事會。物物斯照。故知無所遺。動與事會。故會不失機。會不失機故。必有會於可會。知無所遺故。必有知於可知。必有知於可知。故聖不虛知。必有會於可會。故聖不虛會。既知既會。而曰無知無會者。何耶？若夫忘知遺會者。則是聖人無私於知會。以成其私耳。斯可謂不自有其知。安得無知哉？』

發難的人問：聖人真心如鏡，獨朗獨照，物物都能照、都能看，自然就有了鑑別，無鑑別就無法工作，有鑑別就有知，這個知就無法去掉；接物應事當然有一個知，知就無法消失，故有知才能萬景齊觀。動才能與事為，才能做事，動與事合才不失感應啊。如蚊子叮你，你馬上知道去拍，這會不失機是我們的心有所會，有了會與可會，才知道蚊子來叮我時，我能估計出蚊子來叮我，並將牠拍走，這才是其心有會與可會。要去拍牠當然是知道後才命令自己去做的，去拍就有了知，故知不能沒有，不能丟掉，故必有知於可知，你有一個知的心理才知道那個「知」，要去應付它，這樣就變成二個了，此即有一個能知和一個所知的能所，既有知和可知，聖人的心就不是虛知而是實知了。必有會於可會，故聖人不是虛會而是實會。好比吃飯，聖人在吃飯時知不知道在吃飯？知道才會吃飯，才會拿筷子，故有個能所——我會拿筷子與被拿的筷子，故會不是虛會，不是只用觀想而已，就算只是觀想，仍有一個法在前面。此顯然是有知有會，那你為何說聖人是無知無會呢？般若是無知無會，而聖人是用般若的，怎麼說是無知無會呢？是何道理呢？此是在發難辯駁，發難者也是有道理的，他發難說：「若夫忘知遺會者，則是聖人無私於知會，以成其私耳。」若你說那個「知」無知，那個「會」也沒有，這樣才是聖人的心。若如是，聖人就不能行動了；聖人若有知有會，豈不成了自己誇自己，知道去做事情而且又不去估計自己在做？我去救濟、做了一件對人有益或無形的事情，已經有了這個念頭，但做了好事卻不會說：「我做了善事。」是他客氣？還是說他不想？或者是施恩不望報？以這樣看

來，如此這就是聖人的無私嗎？若聖人做了事認為：「這是應該做的，沒什麼。」還有這個念，這樣就是無私嗎？若是，聖人反而成了自私。為什麼？因為你知道不要執著功德，故再把那個功德的觀念丟掉，這樣不是更多了一層自私？因為認為無功德才是功德，結果反而變成了自私。你說這是無私，無代價的知會，若說我有此知會，而我不去想，我不去想的那個「不去想」的心理就是想了，就變成了二個，變成了對待，這樣反成其私。你若沒有對待，怎麼能知道不要執著？你若沒有對待，怎麼能知道所做的事是好是壞？因為你知道好壞才會反省，這樣你就有另一層的心在估計了。因為你若：「我這樣不可以，這樣不能成聖人，這樣我會無功德的。」那個潛在意識在那裡排斥說：「我要把它排斥掉。」又好像我們的手摸到髒東西，知道後感覺很骯髒，這骯髒要洗掉才不會沾到衣服，你因為知道這是髒的，會染污的，或者會弄髒別人，所以要去洗乾淨，對不對？對啊！當然是這樣。一般的宗教剛好修行到這裡，如這件事不要去做，因有罪故不要做，有功德的事情就應趕快去做，這樣去貪著功德就成了大私。如果以為做了事知道有功德而不去貪有功德，你這樣想的那個「想」就已變成自私了，這裡更微妙，更上了一層。你去做了，手染髒了，你知道嗎？知道，知道難道你不去洗？這個你們大家去想一想，是不是要去洗？或者不洗？若不洗就會染髒別人。

聖人在社會上做事，其中有對的與不對的，但對與不對是依各人角度去看的。某甲說這樣做是對的，某乙卻說這樣做不對；因此兩個人吵起架來，這就是角度的關係。所以各人依自己角度在看，一種人認為不平等而怨嘆，另一種人認為不平等才是美麗的。怨嘆的人認為不平等，為何你高我低，為何大家不能一樣富有？但若是同樣富有就沒有富有的人了，這樣也就沒有了趣味。若只有熱天而沒有冷天，若都是冷天沒有熱天也不行，有冷有熱才知道冷熱的好處；有富有窮，有快樂有悲哀，有了差距，世間才叫美。若世界是一片沙漠，我們就無法觀賞到其它的風景。有斷崖、山崎、巔峰、大山矗立、森林、瀑布，才能讓我們驚奇冒險，也才有景色可看。因為角度不同故，所以敢去冒險的人才會說那個最美；不敢冒險的人不敢去走，認為那樣走起來很辛苦，若能平平地豈不是更好，若是平平地一根草也沒有，難道那就是

美嗎？那麼聖人的心要放在哪裡？哪裡才美或不美？若他希望能讓眾人平平地去走，聖人如有移山倒海的能力，讓山成平地，讓不會爬山的人也能走，那麼那愛爬山的人也會怨嘆。如果聖人有所知、有所會，站在般若的立場來看，這樣就不是聖人。就反成了自私，這裡的自私是指有黏著的。聖人的意思是：山的高與低都要讓它平等存在著，不可以將江山弄成平地或成窟窿。喜歡平坦的人去走平坦的，愛爬山的人就去爬山，以聖人的眼光看去，沒有什麼好壞的角度，沒有什麼人是好，是壞，所以在聖人的眼中沒有善惡，沒有好人與壞人，好人壞人是凡夫俗子在說的。聖人依般若去看：他有看到好與壞，但是心裡不去分別估計，他好壞齊觀，不會變成自私。如果他有生出了對待：「我認為這樣才對，我認為有水才好，我認為平坦的才好……。」聖人的心若有了起動，那就變成了自私。反過來你有了能所，有了能看和被看，便成了兩個獨立的，不能合一的，這就不是不二了，是一而二了。

所以有人會認為沒有身體最好，你若有這樣的心理，那你這個身應該就有「心」了。你認為身要化成無，那只是初步的功夫，因為你有了身的觀念。你若認為你的精神要放在無私無利的地方，那你就有了私有了利；如果是這樣的話，聖人說是無私，卻反成自私了！說無知就反成有知了；你說無知的那個知道就是知了；你能知道你是無知的就是知了，你不知道你已生了個知，那個知你怎麼可以說是不知？般若已是有知，為何你說般若是無知呢？這是辯論，這是作者分成了彼此在辯論，我說有會有知，而你說是無會無知，這怎麼說？這樣辯駁，論主要怎麼回答？回答就是能所雙亡。

『答曰：夫聖人功高二儀而不仁。明逾日月而彌昏。豈曰木石瞽其懷。其於無知而已哉。誠以異於人者神明。故不可以事相求之耳。子意欲令聖人不自有其知。而聖人未嘗不有知。無乃乖於聖心。失於文旨者乎。何者？經云：真般若者清淨如虛空。無知無見無作無緣。斯則知自無知矣。豈待返照然後無知哉。若有知性空而稱淨者。則不辨於惑智。三毒四倒亦皆清淨。有何獨尊於般若。若以所知美般若。所知非般若。所知自常淨。故般若未嘗淨。亦無緣致淨歎於般若。然經云：般若清淨者。將無以般若體性真淨。本無惑取之知。本無惑取之知。不可以知名哉。豈唯無知名無知。知自無知矣。是以聖人以無知之般若。照彼無相之真諦。真諦無兔馬之遺。般若無不窮之鑑。所以會而不差。當而無是。寂怕無知而無不知者矣。』

這裡是答覆。聖人功高二儀，是指他的甚深的觀照般若的功夫。觀自在菩薩行深般若波羅蜜多時，是功夫高深的意思。功高二儀的二儀是陰陽，這是拿道教的五行學來說的，陰陽二儀合之成為道，分之四相成五行，五行成八卦，八八六十四，再分成三百八十四爻來配合衍生萬物。最初無極生太極，太極生兩儀，故兩儀就是創造萬物的因德父母，也就是仁，眾生的源頭即是仁。但是仁而不仁，醫學說麻木不仁，然這個不仁不是麻木不仁。「明逾日月而彌昏」，他的功高，他的權智應物，他以智慧去靜看，知境能覺，萬物齊顯，像日月照萬物，每樣都能明明朗朗，這個明明朗朗的源頭是體，即實智的功能。實智倘若是為，有造作，有弄個什麼來放著、包著，或有個形、有個相、有個有為，那照就出不來了；因為實智無為，不是被創作、造作的，故名不仁。不仁的意思就是不想要做什麼，沒想到刻意拿個東西給你，是為了要讓你歡喜；拿食物給你，或給你東西是要讓你回饋什麼，沒想到賜與是有代價的；像太陽要照便照，不照也行；虛空要下雨就下雨，你要淋

雨你就出去，不想淋雨就在房內；不管你照或不照，太陽永遠在照，你要被照就自己出去，它不會對你說：「快喔，某人！趕快出來曬太陽。」太陽不會叫你，太陽不仁，月光亦不仁，而最不仁的是什麼？是空氣，空氣最不仁，空氣不會說：「某人，你要趕快呼吸，趕快喘，不趕快呼吸，生命就休了。」它不用叫你，你要喘氣就喘，不想喘就別喘。它最不仁，這就是仁而不仁。聖人的心同日月，同陰陽太極，普照一切而無功德，它無有取，它不是不照，不是無功能。就像灑水機灑水，整片草都在灑，不會特別噴那一棵；它沒有分別心，就只是噴水而已。若是認為這棵較小較乾就多灑些水，而那棵大的、水已足夠，就不用灌了，這就不對了，這就是自私了。它平等的灌溉，平等的曬，平等的照。實智所生就是平等平等的，但非無作用，不是像樹，石頭，聾子，或什麼都不知道的白痴；這是在分別聖人的知會與凡夫知會的不同點，故說不是那種無知。所以聖人與凡夫不同之處，是他的精神明朗。

神明無私，各位！我們在拜神明，神明就像日月。我們尊重祂，感謝祂：「感謝您來照耀我們，感謝您的空氣，感謝您的雨露，我們向您感謝！」但祂並不要你感謝，故聖人的大德如日月。神明不自私，自私則不名神明。我們拜神明去祈求要讓我如何如何，考試高中，能賺到錢，能萬事如意……這豈不就是自私？而神明豈能自私？自私則不名神明，自私的就是鬼神或魔鬼，神明是不會自私的。「神」者明同日月，聖人的精神就像神明、日月一樣保佑人們，照耀眾生而無代價，無有事相能迷執於心，這即是與凡夫不同之處。

聖人是不停的知，不停的照。他做事無有黏著，無有執相，無取無著。你若認為聖人的知與無知是用控制的；即我要無知，有能力控制使心平靜；像坐禪，我可以控制妄想不生。但你能夠控制的那個心，本身就是妄想了。聖人是自然而然的，怎麼會是那樣呢？因為我是我，萬象是萬象，萬頭鑽動，萬物紛芸，森羅萬象，我非木石，我的心怎麼能不動？而聖人的心像坐禪一樣，但坐禪不是將心故意控制著不動，像白痴一樣，而是眼睛睜開，放眼看去，一切都攝收在眼底，對任何事不會獨賞，不會說那個較美，那個較紅，

那個較綠 . . . , 而是無有獨賞的 , 然黑紅青白卻都很清楚 , 明明白白 ; 若看到景色 : 「哇 ! 真美麗 , 真好真好 , 太好了 , 這已無處可找 , 真叫人留戀不忘 ! 」若是這樣 , 聖人的心就是有所思、有所偏了。

耳朵、眼睛如是好的功能 , 就能聽 , 能看 , 心是明的就能鑑別 , 但不留下任何痕跡 , 不留下一點想要再創造的妄想 , 或一妄想我們就會想趕快念阿彌陀佛或念咒來壓抑 , 但要瞭解念咒和念阿彌陀佛本身就是妄想。此種念法是般若否 ? 不是般若。以前有位祖師 , 有和尚就問祖師 : 「什麼是道 ? 」 「平常心是道。」「什麼是平常心 ? 」 「心無曲折、無估計 , 最平常的心 , 平 , 平 , 平 , 萬物齊觀的心。 」小孩與聖人的心都很天真 , 但不一樣 , 小孩有小孩的世界 , 大人有大人的世界 , 小孩的世界和大人的世界綜合 , 就是最超越的 , 就是聖人心的世界。聖人異於常人否 ? 是有差異 , 但亦無異 , 因聖人就像農村的莊稼漢一樣。我們與古人同是日出而作 , 日落而息。然現代人難得道 , 現代人腦筋估計的太多 , 古代人只論經文不論其他 , 聖人的心就如同這樣。若說聖人的心要用什麼方法來控制 , 或用觀察等方法 , 那就不是般若了。我們念阿彌陀佛要做什麼 ? 念阿彌陀佛是要讓我們念到無念自念 , 念無量光明 , 無量壽命 , 心不論何時都放在那個念頭上 , 那是一種修行功夫。我們念咒、看曼荼羅、在觀想 , 難道就不是心嗎 ? 是 ! 是心 , 而這裡恰好是空門 , 真言是進入到空門然後再肯定有 , 把所有一切的事情都再肯定起來 , 但我們連空門都還未進入 , 要進入空之後再出有才能成為真言宗的人。

「經云 : 般若清淨像虛空 , 無知 , 無見 , 無作 , 無緣。 」我們要去洞察那無緣的「緣」字 ; 有緣就有作 , 有作就有緣 , 有緣就有見 , 有見就有知 , 有知就不是空 , 所以以上的「無」就是緣。諸法從因緣生 , 是由我們能觀 , 能觀是般若的知 , 彼邊是所觀 , 所觀與能觀是一。但凡夫把能觀和所觀看成兩樣 , 就如真諦與佛性是一樣的東西 , 譬如說 : 我要見性成佛 , 去探求這見性是如何如何 , 性就變成被觀或是所觀了 , 此時能觀與所觀就對立了 , 對立了就不是般若 , 因為能觀與所觀要「能所俱泯」、「主賓全無」, 這時一念不生是無雜念、無惡念發生的 , 是正念念相續 , 不是靜靜地在那裡什麼事也

不做。正念是什麼樣子呢？一念不生三三昧 — 三個正定，就是空、無相、無願，也就是三解脫門；心空如虛空，無相無著，無願無代價，這三種正定叫做三三昧，「一念不生三三昧」這樣就沒有緣了。「緣」就是以這個作為因，再去加一個東西，一直鈎進來，鈎進來就是緣，例如：想到一個人，再想第二個人，又想到第三個人……，一直鈎進來，一直變，變成一個團體。所以世間現象皆是組織成的，一切的一切都是因緣生的，諸法因緣生。「因」無自性，是中途發生的，其性本空，本來無有，現在變成有，有就叫做緣。聖人的心是無緣起的，因為無緣起才能說是無知，是無知而知，無照而照；並不是要再來反省、曲折、或命令自己再生出一個命令者去命令自己：「喂！你妄想出來了，要趕快坐禪念佛！」這樣一個人就變成兩個人了，再加上個「境」就變成三個人，即境、我、及命令我的那個，變成三個人了，有三個否？只是一個而已，是自己變作好多個。是緣！你生起一個因單，因為迷惑故。諸法性本空，組織法是不能永遠存在的，所以你不用去執著；時時都在生滅，只是有微細的生滅與大生滅之差別而已，不論何時都在生滅。一切諸法是空殼的、假設的、假造的、假立的，因緣假法。你若知道這些，就不用再反觀內照，或經過曲折、遣除、遣送、撥遣……，之後才說是無知。是自然而不黏著的知叫無知。並不是像木頭一樣，也不是說你知了之後再反省、再遣送成為無知的，你只要知道性空就行了，就能瞭解。然而性空學卻遭到惡解，例如：煩惱起來，你跟他說煩惱性空，三毒貪瞋痴亦性空，貪瞋痴都去做沒關係；殺人是性空，殺人沒關係，跳樓是性空，三毒四倒也是性空……。性空是對，但你起心動念都在緣上，就緣出了法，故不可為無；有緣故不可為無，無緣故不可為有。本來因緣所生法，諸法皆相同，所以有無可以齊觀，根本沒有事。若你只想要一直的工作，沒什麼不好，但你的煩惱卻生起那麼多；乃因你不能性空故，因為你的本質變了樣而自己卻不知。性空學是能透視到的東西皆是空的，但空的東西卻是有的，「有」的東西會害人也會利人，所以要善加分別。這在真言宗就叫妙觀察智。好的人要獎勵，壞的人要教訓、教化，這屬於法部。能審判好壞，明明白白，黑就是黑，白就是白，黑白分明，這就是妙觀察智。故無知並不是什麼都不知道的像個白

痴。聖人是不離於仁的，對於諸法分明，能辨正，不執著而已。若不是這樣，怎麼能獨尊於般若？若天天都在煩惱，以至三毒四倒也說成是般若都是清淨，這樣會害到你，因為你本身就是煩惱，不是另外加一個煩惱來附在身上，而是你全身變成了煩惱自己還不知道，這即是自己不能自主，就不是聖人了。若我們以所知的心去看本性，去估計這個是般若，是清淨，這本性是沒有的，是本來清淨的，你如以這個心去看，去估計，此心就是染污的，即是凡夫心而不是般若了。而知是智變的，智就是般若。實智像火，照出的光就是權智。有火就有光，實智就像火，光就是權智，權智和實智要兩全才好，有火無光便成死火，有光沒火也不行，兩者同是一個源頭。故不能說你的光是我發出去的，我的光是你給我的。兩個是一個，不可分離。所以你不能說：「知道了真諦。」「知道這是真如本性。」你能知的那個所知，就不是般若了。般若是清淨的，聖人是符合那個意思，而不會另外創造；若有為的造作，或多加用心，這樣的般若就混濁不淨了。

曾比喻一個故事：杜賢明與杜賢景（音譯）參加宴會，杜賢景是初學，未開悟，跟不上大哥。宴會時，主人叫女侍來敬酒，其間大哥與女人搭肩相吻，同餐同唱同樂，玩得很爽，弟弟看得氣壞了，全身顫抖，「學習聖人者居然毫無體統！」他沒吃飽就回家了。大哥吃得飽飽爽爽的，盡興而回，還睡了一夜好覺。弟弟當晚睡不著，一清早就跑去興師問罪：「你作為一個學者，別人都說你是一個開悟的賢人，怎麼還跟那些女侍又吃又喝又親的，這成何體統？」「喔！原來如此！我只是那個時候而已，而你卻把它帶回來過了一宿，早上又帶到我面前？你看你有多可惡！」讓哥哥說了這些話，弟弟一聽，就開悟了。大哥是「那個時候」而已，一事來即應，事去勿留。弟弟在那裡不但生氣，還把生氣帶回家，又帶到大哥面前興師問罪。哥哥說的話對嗎？真是對！弟弟被大哥一說，就開悟了。所以我們處理事情不能像白痴，要事來即應，事去勿留。不要執著，不要看高看低，估計得太厲害。這樣這個心就不能成般若了，你會變成知的自私，自私就像毒素，自私的毒素會一直濃縮，吃了會死，若倒進大桶的水裡吃了就不會死。然而毒藥亦能治病，醍醐之良藥亦能害人；聖人能鑑別是非而不黏著。我們要自己去思考，

要如何行為才能符合般若本來的智，才能得到般若的力量。得到般若之後完全一樣的在外面活動，從空出有，你悟到那個祕訣，從空出有去活動，這樣就變成真言宗了。坐禪若只是靜靜的坐到一物不思，蚊子叮到、火燒到都不知道，這不是禪，若是禪的話，活動就有問題了，各位去研究看看！

『難曰。夫物無以自通。故立名以通物。

物雖非名。果有可名之物當於此名矣。

是以即名求物。物不能隱。而論云聖心無知。

又云無所不知。意謂無知未嘗知。知未嘗無知。

斯則名教之所通。立言之本意也。

然論者欲一於聖心。異於文旨。尋文求實。未見其當。何者。

若知得於聖心。無知無所辨。若無知得於聖心。

知亦無所辨。若二都無得。無所復論哉。

答曰。經云。般若義者。無名無說。非有非無。

非實非虛。虛不失照。照不失虛。斯則無名之法。

故非言所能言也。言雖不能言。

然非言無以傳。是以聖人終日言而未嘗言也。

今試為子狂言辨之』

〔無詮釋〕

『夫聖心者。微妙無相。不可為有。用之彌勤。不可為無。不可為無。故聖智存焉。不可為有。故名教絕焉。是以言知不為知。欲以通其鑑。不知非不知。欲以辨其相。辨相不為無。通鑑不為有。非有。故知而無知。非無。故無知而知。是以知即無知。無知即知。無以言異。而異於聖心也。』

聖人的心有深淺，涅槃的心也有深淺。聖心是指入流，如聲聞、緣覺、羅漢等入流亡所，亡所不是忘記，而是無執取，無能所，沒有能知所知，這種動態是很微妙的，並非凡夫所能瞭解，所以微妙。微妙的是，看去有相，但不被黏著。聖心的相不是有的，故說：「微妙無相，不可為有。」然「用之彌勤不可為無」如鏡子能照，照之則有。能照的功能叫權智，鏡的本身叫實智，能顯出那個影叫權智；有體、有用、有相—即體、相、用。聖心如鏡，照時不黏著，無黏著故，聖智才能存立，聖智才不會變成知。不黏著故叫智，映住(黏著)就變成識，又叫做知。因為不被映，聖者才能長存，才能靈知獨照。

鏡子是一種物質，這只是因果比喻的，我們的心比喻為鏡子，然心是無法言說的。鏡子照了能說出那是什麼相嗎，鏡本來是無相，但照了卻有相。倘若我耳朵生出了一塊肉，鏡子就照出我耳朵生了一塊肉的相，你說：是這樣嗎？你若不信，你去照，結果鏡裡變成了你的相，鏡中的你並沒有多了一塊肉的相。同樣是那面鏡，因發用不同，我就不能告訴你我的相是什麼。同樣是心，你的心能看到森羅萬相，他的境界卻是污穢相，而我又有我的世界。同樣是人，你我他三人，都以「我」為中心，我和你不好，我就覺得你沒有我的緣；他對我好，我就覺得他跟我有緣，但這只是我的世界；而你與他好或與我不好也只是你的世界。這樣三個人就有了三個世界，都不一樣，「故名教絕焉」。心的境界污染或是清淨是依各人的修養而發用不同，所以「名教絕焉」不可說故。娑婆世界使我們覺得很苦，熱帶地方熱得使人無處可躲，硬是忍耐叫勘忍。熱帶的人想：若能到西伯利亞去有多好，熱是苦海，所以

希望西方世界是涼的；若住在西伯利亞的人，冷得受不了，他們認為能到熱的地方較好，所以他們心目中的極樂世界是溫暖的。同樣是極樂世界，卻依各人的境界分別開來。你的和我的極樂世界不同！我家你覺得很污穢，你不喜歡，另一個人卻覺得很好，好與壞要怎麼說？

名教絕焉。聖人們的智也有高低，對智的看法不但不相同，更與凡夫的看法相反；凡夫估計執著，聖人的智不估計不執著，所以與凡夫相反。聖智不是知，因為無取著故不是知，知即是意識，無知的知則是智慧，無染著、無取著就是智，知則是凡夫；聖人的知不能說是知，然他知否？知，知所以通鑑能照，看了就知道，有鑑照的功能，這種功能叫做權用，亦叫權智。內心的境界叫實智，照出去能處理事情即能看的叫權智。你說他是無知並非無知，你說他有相但他又不執著，故有什麼相？不去執取的知怎麼會有相？相是我們心裡估計出的影子，所以不能說他是有相的，然他有看到那個物否？有，所以又不能說是無。故曰：「辨相不為無，通鑑不為有。」看到而不執著就不能說是有，不是有，故知而不知。不是無，故無知而知。知與無知只是辯論時所說的話是凡夫的境界。若是聖智在鑑別處理事情時，就不是知與無知的問題了，他們不會滯於言詞上。

『難曰：夫真諦深玄。非智不測。聖智之能。在茲而顯。故經云：不得般若。不見真諦。真諦則般若之緣也。以緣求智。智則知矣。』

這是發難者的辯駁：你說真諦這樣深，這麼微妙，不是智慧所能知道的。聖智不能推測，不能知而又能顯，不是凡夫的知能夠將聖智顯出來的，既然世間的智不能顯，那麼就得靠般若了。般若就是智慧，若無智慧就無法看到真諦，如此一來，真諦就變成般若的緣了；因為般若是能觀的我，而真諦是我所觀的對象。要靠我能觀的般若才能看到真諦，所以真諦就變成般若之所緣了。因為有對方的境來緣我，我才能去看，便成了緣生法，若用緣生法求智，智就不是智了，因為智不能緣，智是絕對的，什麼都沒的；無對待、絕對故，所以是無緣的。若以真諦為般若之緣，這樣就有般若和真諦了；有

個智慧去看那個道理，等於有個道理又有個我。道理變成被看的緣，如此又有個能見和所見，這樣就成了對待，若有對待，智就變成了意識，變成了知。就不是無知。這是發難者所辯駁的。

『答曰：以緣求智。智非知也。何者？放光云：不緣色生識。是名不見色。又云：五陰清淨故。般若清淨。般若即能知也。五陰即所知也。所知即緣也。夫知與所知。相與而有。相與而無。相與而無。故物莫之有。相與而有。故物莫之無。物莫之無故。為緣之所起。物莫之有故。則緣所不能生。緣所不能生。故照緣而非知。為緣之所起。故知緣相因而生。是以知與無知。生於所知矣。』

答說：般若若用緣求智，用真諦求知；用「所」來瞭解我的「能」，這樣就不是智了，因為智是絕緣的，智不是知。放光般若經說：「不緣色生識」，即不緣諸法才生出意識的知。譬如黑紅青白，是由我們看到之後估計，這樣叫做「緣色生意識」。你看而不緣，不估計，不執著某一點，放眼看去全部收入。好比從山上往下看，哇！景色真好，有很多人在走路；也不知有誰，沒有特別去盯上某一個人，但若注意其中那個穿紅衣服的，好像是我認識的人，當下就是起緣生識，若不起緣生識就是不見色。經裡又說：「五蘊清淨故，般若清淨。」五蘊是眼耳鼻舌身的對境，未對境之前，是意識身，故五蘊本來空，「五蘊非真業非有。」靈魂即是五蘊的結集體，靈魂是執著的潛在意識，一切分別都在心中，執著放不開，貪瞋癡慢疑忌妒等，全部執著，這都是緣色生識，由眼耳鼻舌身之外而來的。所以不執著看外面自然就清淨。五陰清淨故般若清淨 — 這是指性空，不執著。本來空，執著故被執著所害。你的五蘊成了輪迴種子，你要如何去消業？業怎麼消也消不掉。但你能悟到「五蘊非真業非有」時，馬上就翻身過去，亦即所謂天堂地獄唯心造。故曰：居處不為有，居境不為無。地獄有否？有。天堂有否？有。無嗎。為什麼無？本來清淨故無，唯心所造故無。有嗎？有。為什麼有？因為你有意識，明知故犯。五蘊的實相本來是無的，空的，你悟到空性，般若清淨，

智就能清淨，智就不會變成知了。不然，般若就成了知，成了意識，般若就變成了知，又叫能知。五蘊即是能知的能與所看到諸法的所，故稱能、所。若有能所，就有緣，就成了相對、不是絕對了。所以知與不知只是緣與不緣的關係，並非有其它的東西再生。例如有一些人，我們不把他們記在心裡就是無緣，把他們記在心裡就是有緣，有緣無緣是依此來分別。又好像我們出外，坐火車經過田園，看到很多耕作的人，但並沒有將他們的特徵記住一樣，你只覺得景色不錯，有很多人在種田而已。你有看到一個穿白衣服的人在鋤土嗎？沒有，只知很多人在工作。你若特別注意到：這個人是穿白衣服，辮子結在頭上，真奇怪！好奇特！執著住，回去後有人問就說：「有啊，有個人辮子結在頭上。」你若還執著記在心上，那就是你的靈台刻痕，就像用鑽石筆在玻璃上寫字一樣，抹不掉了。但不能抹掉嗎？能，玻璃可以磨平，用什麼磨？用空，用空藥去磨，磨掉就好了。我們若生病吃了空藥就會好。聖人處理事物不同凡夫，我們處理事會緊張、會繫縛，聖人處理事情無繫縛。

莊子書裡有提到，顏回問孔子：「孟孫才的母親死了，我那天奔喪，發現他哭而無淚，居喪不哀，辦喪事卻看不出他有悲慟的心，這個人真是不孝，別人去參加奔喪，拈香時哭，他才跟著哭，但又沒流眼淚，別人感到非常悲傷，而他不會。老母親的喪事對他來說，如同普通朋友，他覺得沒什麼，沒有表示悲哀的行為。」孔子說：「你不懂，他已是方外之人，他已經瞭解生死是無生死的道理，他的聖智已經清楚，宇宙一切生死法、一切諸法，他已經很清楚，且出三界了，他不再受這個世界禮教上的拘束。我是為了世界的禮教故來宏揚仁義，我被仁義綁死，受到了傷害，就像傷害到我的臉，鼻子，五臟六腑等，我為了宏揚仁義卻被仁義束縛得動彈不得。你們跟我一樣，也被仁義綁著。而他已經是出三界的人，不再受這些禮教的拘束。生死是宇宙的道理，是不能避免的。你若是雞就要啼，是狗就要吠，是人就要工作，死就死，活就活，順天之自然。他對此道理已很清楚，母親年紀大了，已老邁，該死就得死，不能不死，最終都是要死的。朋友哭，他跟著哭，哭而無淚；朋友悲傷他跟著悲傷而心無悲傷。他的心已經放開了。」孔子說這種人是：「盡方內之禮，行方外之道。」由此可知佛教的禪是通鑑不為無。處理事情

要能應機，不能無，要照世俗來做，可是心理上卻要超出這個範圍，不可以說我已經空了，我什麼事情都不用去應付。所以該奔喪就得奔喪，有喜事該請客就得請客，大家愛熱鬧就跟著熱鬧，送葬時大家在哭就跟著哭。所以我們知道做人的道理，人家悲哀我們也跟著悲哀，歡喜就跟著歡喜，盡方內之禮，行方外之道，就能夠超出這個範圍，才能比別人高出一級，才能解脫。倘若人家悲哀，你也真的跟著悲哀，那你就被禮教綁住了。而聖人之聖智是通鑑不為無，看到的，所要做的，那權智發出去的，都能應付，配合大家一齊做。若是自己的事，就收斂起來——內寂。出而外照——寂而照，照而寂，寂照雙運。行住坐臥都是如如，如平平的流水，沒有悲哀或歡喜，只有順應時勢，順應別人的方便，故哭就跟著哭。但若電影中的小孩哭，我們看了也跟著他哭，那就是迷了。小孩子哭不出來。導演打他，要讓他哭。人家問他：「你家裡很富有，你演電影卻演得很悲哀，要哭，你怎麼能哭出來？」「是啊，我本來也哭不出來的。」「那你是怎麼哭的？」「我想到我的狗被偷，心裡難過才哭的。」他也要找一個辦法來哭，不然要怎麼哭？若我們戲外的人卻跟著哭，我們就是迷。他是拍電影的，他沒有迷，他的哭是被激的。聖人為了要應付才跟著哭，照著做，他知道他只是一個演員或俳優而已。他的演技好，讓大家看了覺得很精彩，可是他內心知道：「我只是俳優，只是戲班子。」各位！我們要知道我們是俳優，我們要知道我們的本性，本性不能迷失，不迷失就是知道自己只是俳優，我們裝成花旦，裝成苦旦，在外與人假戲真做，演完之後臉洗一洗，要完全恢復成戲班子，恢復本來的面目。若不知道自己是戲班子，演完之後，衣服也不換，臉也不洗，大刀拿著在街上揮舞，豈不變成了瘋子？這就是迷。演戲的人沒有一個是迷的，我們也是在人間的舞台演戲呀！為何我們就非得迷成那樣？值得三思！三思！

以上是以凡夫的心理去推測聖人的境界，而般若根本的意義是精神狀態。聖人的精神狀態與凡夫的精神狀態同樣是心，但內涵與境界不同，例如眼睛所看到後的感想——自內證不同。我們現在說的都是假的，是用衡量，用思考來理論的。這只是言說，並不是法，只是藉假的，去思惟真的而已，事實上般若的究竟是不可思議的，不能用精神去想的，想就成了思議，思議

就變成了你我。無論任何的經典都是理論，因為道若無言教就無法宣揚，所以使用個假來比喻，好比說蓋房子要先做一個模型。又像你到了某個地方看到了某個景色，你想要介紹別人也去看，而他沒有時間去看，為了要跟他介紹這個好地方，你就將看到的，畫成了一幅畫，那幅畫與那個地方一樣卻不一樣，畫是畫，境是境，畫與實際是兩回事。但可以指著畫告訴他：「那個地方就像這樣，你去看看！」他去看了說：「果然很像。」然一草一木畫的都不像。畫是一回事，實際的又是一回事，何況是精神境界，聖人的境界節節升高，菩薩有十地，佛又分了好多種，有本覺、始覺、等覺與妙覺，境界都不一樣，漸次漸次的境界都不同。譬如說：藝術或書法，你若認為自己寫的字已經很滿意，這個人就不會進步了，只能停頓在那裏。你若是一個精進的人，從你開始寫，寫到能夠拿去賣，大家都很喜欢你寫的字，但你從未覺得有那一個字是你滿意的；若認為你寫的已經很滿意了，那就不能進步了，那只是停頓。所以功夫節節高，與我們同程度的人欣賞是：「不錯」，比我們低的人看是：「讚！好！」但程度較高的人看了就會知道這兒或那兒都有缺點。而這個嫌我們上層的人，也有人會嫌他們，節節高故。到底那個「絕」-- 百分之百的境界，有誰能知道？唯佛與佛知，十地菩薩亦不能知，因十地菩薩未達佛的境界，故不能知。

「拈花微笑」的境界就是笑一下，他的心與對方的心相應一下，「嗯！」就是這樣，其餘的無法可說，說的出來就都是假的。所以這種心境是不能用畫的，般若是無圖可畫。但古代中國人畫十牛圖，畫牛和牧童，牛原是黑的，漸漸地變白，最後那頭牛不見了，牧童也不見了；沒有看牛的孩子，也沒有牛，這表示什麼境界呢？表一真法界，真如本性。那麼這樣的修行是不是就能教化人了呢？不行，因為這僅只是性空，並沒有作用。最後應該還要再畫出一條牛的形，用描的，還是有一頭牛。若只由黑的逐漸變成白的，變得沒有了，連看牛的孩子也沒了，就空寂了，難道宇宙所有就只是空寂嗎？空不了的。就算你已成佛，宇宙中的森羅萬象與人仍然存在著。所以你不能說十牛圖的境界是最高的，因為沒有到真空妙有，那只是作者當時的境界，他所感觸到的境界只是證到了空，但證到空卻還沒出有。他不用吃飯嗎？不用穿

的衣服？不用曬太陽？不感覺冷？不會口渴？不用睡覺？不用蓋被子？不感覺痛？不會生病？難道這些都無有嗎？若是，這個人就是個白痴，但白痴也會痛呀！故這是不仁。若停留在這個現象，事情就嚴重了。現在只是論疏，作者因為擔心有人不清楚，故做一個問答方式，自問自答。「難」是發難是指問的人，認為有人懷疑故自我質問。答就是解釋，作者即使明瞭了事理卻故意的發問。所以無論是哪一本經，如維摩詰經中的那些菩薩都是象徵人物，由他們來發問，故創造了一個劇本，寫出道理讓我們去看，只是以指見月。

『何者？夫智以知所知。取相故名知。真諦自無相。真智何由知。所以然者。夫所知非所知。所知生於知。所知既生知。知亦生所知。所知既相生。相生即緣法。緣法故非真。非真。故非真諦也。』

真正的智，是有所知與能知。有了境，我們自然就會取，取了相就是緣即名知，或有了對待此時對待亦名知，這個知卻是妄知。但論裡的知不是妄知，妄知的妄是以真來說的，真是無形的，妄是有的。中論云：「因緣所生法，我說即是空。」認為永遠存在的叫妄。我們不需看到外界也可以發出妄想，此名心所法。看到外境所作的估計一樣也是心所法啊！你對境所幻影出來的法是心所法，不對境而想出來的法亦是心所法，一切都是唯心所現的心所法。心所法若是用緣的、去想的、都叫妄知。真諦本來是無相狀的，無相狀的東西你如何能緣？緣就變成知了，故不如不去緣，當體靜默，一物不思，放眼看去森羅萬象。那麼如何會生起知呢？由我們去想的方名知，這裡所說的知是指這個，所以分成了真與妄。那我們能離妄嗎？不能。人若離妄是不行的，因為凡夫就是妄，離妄故不能生活。那麼聖人怎麼能活？聖人在真中有妄，妄中有真；他的真妄合成一炁，不分真妄，是真亦是妄。他也有身體，一樣會吃飯，會大小便，會穿衣，這就是妄，可是他知，他已經明瞭不用再分析。譬如有一個內行的化學工程師，藥經過化學作用後有幾種成分，他一見就很清楚，不用再分析，他是行家。藥是化學品，他當體能拿來

使用。他不會吃化學品，但他卻會吃藥，他對藥有取捨心，這取捨的心是知嗎？是知。是妄知嗎？不是。他知道，他瞭解，但凡夫不瞭解，故是妄知。他已知道，就是真知，故在妄知裡有個真知。所以聖人沒有真知和妄知的分別，他已透視通達故。而凡夫用的是妄知，所以有了分別。這裡是在論真諦已經無相了怎麼仍能生知呢？是因為精神寄在透視的境界裡面。

知與不知是混在一起的，也不是這樣，應該是真妄不分一起應用的。例如：把刀比喻為智，刀拿去砍柴，叫做權智，刀放著不用叫實智。實智一定要顯出權智才有用處。你若常常用而不清楚這把刀，拿刀殺人還不知道殺人不好，就把聖智變成了知。但聖人用時則用，不用則收回，所以這件東西就成為大器大用，發生真正的效能。此刀已殺過人，你就把此刀棄掉不用，改天要砍柴就沒刀可用了。刀本身是無罪的，你精神中的智本身無罪，因不可得。你若認為這刀裡面有殺人的罪，以後就不再去砍柴。但刀是無罪的，因為因不可得。認為此刀殺過人就只能用於殺人，只因執著，這樣聖智變成了知。所以說：刀不可毀。想去做好業與壞業，想去就叫緣法！緣法起用叫權，用權智去做事情，知道智是我的本來面目，是精神的識大，我要用就用，不用就收。你能操縱自如才能叫權智：你若不知道而去亂用則名知，就叫妄知。我們在世間處理事情也一樣，不然聖人就像犯人一樣不停的被關在牢裡。因為聖人是無作而無所不作，不知而無所不知的。所以刀有各種的用途，它不只是去緣某物的，而是用「直感」的，若用緣的就不是真諦了，真諦是當體，若去想的就不是了。

『故中觀云：物從因緣有。故不真。不從因緣有。故即真。今真諦曰真。真則非緣。真非緣。故無物從緣而生也。』

中觀論空、假、中三觀，是龍樹菩薩寫的。一切物都是組織成的，像桌子因緣組織成的就叫緣。以心物為因，由緣組織變成果。故果無自性。因亦無因單，是從中途發生的，但因的本性是有的。世間的諸法皆是由中途所組成的，地獄與天堂也都是由你在中途時創造出來的。萬物是誰創造的？你自己創造的，不是秦始皇創造的，不是釋迦或耶穌，也不是穆罕默德或李世民創造的？是你自己創造的。你創造的天堂、地獄與我的創造的天堂、地獄，是完全不一樣，各人因緣各人創造，你的因是你的因，我的因是我的因，你的緣是你的緣，我的緣是我的緣，都不一樣。例如你們在這裡研究，但各人的感想卻不一樣。我是學淨土的，你跟我說沒那個淨土，我聽了就不滿意。你認為有那是你的緣，只要你認為有，也一樣能夠得救，我不能說不好。你說信佛教很好，但無論什麼教都好，因為都是在改造心靈。你說佛祖大慈大悲，但我說他是說謊大王，我們這些（出家眾）是說謊大王的子孫，你們都被我們騙來做說謊大王的信徒。說謊就是假的、妄語的、誑語的。所以論主說，這是大言不慚，隨便說說的。但隨便說說後才能反省：「不對，錯了喔！」這樣才會追求真理，才會有覺悟的一天。而現在說的都是假的，大家不要認假作真就錯了。

『故經云：不見有法。無緣而生。是以真智觀真諦。未嘗取所知。智不取所知。此智何由知。然智非無知。但真諦非所知。故真智亦非知。而子欲以緣求智。故以智為知。緣自非緣。於何而求知。』

沒有一件東西不是因緣所生的，佛教是因緣法，不是上帝創造的法，為何不是上帝創造的？小時候母親騙我，我是鳥母生的，衣服也是鳥母給我的，後來才知哪有鳥母，真是無稽，甚至還有個註生娘娘！但若不是神創造的，為何萬物會這麼的稀奇？我曾這樣想過。但我又覺得，若是上帝創造的，上帝在吃飯時創造的人就慘了，他把管子拿起來亂噴，若遇到他上班時間就會噴得很好。若他隨便黏一黏，做一做，就出品了，結果生出來的孩子就大有問題了。哪天我看到一個孩子有兩個頭，這便是上帝的品管不週到。所以建議他品管要週到。你想上帝創造是真的嗎？所有的科學家、物理學家、生物學家、進化論家，全部否認，我亦否認。這些說法都是自己的業所創造，佛祖也是自己的業創造。這種自作的創造就是因緣所生法，因緣所生法故空。

真智去看真諦是沒有執著的，沒有「我要看看，看真諦是什麼樣。」可是我們坐禪的人大家都會這樣喔！「我要來看看，看佛祖教我如何打手印？佛祖顯現給我看，看真如本性是何樣？」這些都是沒有用的。應該當體就是「一念不生三昧」。空三昧，無相三昧，無願三昧，此又叫三解脫門。坐在那裡都不去想些什麼，這個當體就是智，就是三昧，就是正定。你若是用真智去觀真諦是不對的，是無所取，智取所知就變成知了。所以智並不是無知，而是無取著。真諦若是沒有知覺，沒有覺性的話就不能成佛了，眾生就成了石頭，但石頭亦有覺性呀！所以又說：真智不是不知，也不是知。你若以緣求真，智就為知了。而以理論來說，你若不去緣的話，那麼以什麼去求知呢？總而言之，不管怎麼坐，都不要去想要得到什麼。例如：你要雙盤，就想如何如何坐才對，若這樣，你就會被你的腳所累。或你若坐在那裡，有妄想生出來，就趕快念阿彌陀佛或念咒來壓它，這樣也就變成了知。那要怎麼辦呢？坐著，妄想生出來，「我現在在想什麼？」那個覺也生出來，妄想

就沒有了；知就被消滅，妄想就變成你的覺。滅了知就成了智，只是轉過來而已。你若用假的功夫去壓它，就是偽造的法了。因為我們好奇，故喜歡用個功夫來修，而本來無法可修。現在很多人覺得學個簡修很簡單，就再去求，一本厚厚的法本儀軌，從早上一直做到晚上，晚上做到半夜。睡也沒睡。「這真是大法！」其實這種人叫做樂小法。其實越長、越複雜、越多的越是小法。越高的法是越沒有法，學到最後無法可學，無法的法才是最高的法。以外的法都是假法，不是真法，真法無法。

我們因為有一個我的世界，有一個別人的世界，我一定要榮耀，要有成就，要成佛，若墮入地獄會痛苦。但你是從那裡看到這些的？是從書本看來的，他們從未去過，沒有一個去過卻又能回來的。這是我說的，他們用妄想去寫的。那只是勸世，勸世是好，但我們看了他的書好嗎？我們反會被他害死，因為我們會被他的束縛住；本來很自由，看完後卻被綁住了所以最大的法無法。最大的法是什麼？最大的法就是把這個「知道的我」打破、丟掉，如此就是改造成功了。因為你心羨西方也是業，也是凡夫的心，你討厭地獄也是凡夫心，好壞都是凡夫心；去做一件善事，就有功德，三千功八百行，但這只是偽君子。救人是職責，是應該要做的，你若能想到這是我應該救的，這樣況且就還有個「我」呢，要能夠無我了才能改造成功。

我來說一個故事：從前有一個教書的年輕人，員外請他教書。員外另有一位賢人，很有學問會相命。快過年的時候這個賢人拜訪員外，看到這位年輕人就問員外道：「員外啊！這是什麼人？」員外說：「這是老師，請來教小孩讀書的。」賢人說：「錢算給他，讓他回去！」員外說：「這人不錯呀！」他說：「這個年輕人不太好。」員外說：「不錯呀！你是怎麼看的？」「不然我會看錯？讓我再看清楚，你叫他出來。」就叫年輕人出來。說：「你走三步再退三步給我看看！」「好了，老師！你進去！」然後說：「不行啦！這年輕人左手帶青龍，右手帶白虎，這人壽命該活二十五。」你知道這個年輕人幾歲？「今年二十五歲！」「我不會看錯，多拿點錢讓他回去。」員外就把這年輕人辭了。年輕人因此起了煩惱，因他並無過失。回去的途中，遇到一

個婦人要上吊自殺，背上揹了一個小孩，手又牽一個又懷孕。原來，她賣豬的款全被騙子騙去，這是她家的全部財產。心想丈夫一定不會放過她，越想越傷心，就決定帶著孩子一起自殺。正在吊大孩子的時候，被年輕人看見，問她為什麼要自殺？這婦人把事情的原因說了。年輕人知道了，問她被騙多少錢？然後就把全數的錢送給婦人，叫她拿回去，他無意中救回四條生命。這年輕人回去後，不久他太太生了孩子，因沒錢，他就到處去撿東西，無所不做，甚至去偷挖甘藷來給他太太吃，非常窮苦。他想起那員外是不是能再聘他，就回去找員外。員外一看，怎麼這樣？奇怪！他該死卻沒死，就又聘他。員外的朋友又來了，一看：「這個人怎麼沒有死？」又把老師叫出來，請他再向前走幾步，退後三步看看。這個朋友一看說：「哇！你這功德做得這麼大！」就告訴他：「你做了三件大功德，不然你的生命早就休了。上次是因為你的生命要結束了才叫你辭去的。」這時年輕人才知道怎麼回事。他回道：「本來就應如此，那又有什麼功德？」

這故事在說什麼？年輕人自己家已經是這樣窮困，但他忘記了自己，又沒有心存要救人的觀念，認為是應該的事，他已沒有布施的我，沒有被布施的人和所施的物，三輪體空，他的功德莫大！我們因為有代價，有代價故有我、有你，而喪失了智，智就變成知了，知就是緣生法，緣生法就是世間的生死法所造成的苦具。老師能夠三輪體空，即用三解脫門改造了他的生命，本來要死的業力得到了改造。

難曰。論云不取者。為無知故不取。為知然後不取耶。

若無知故不取。聖人則冥若夜游。不辨緇素之異耶。

若知然後不取。知則異於不取矣。

答曰。非無知故不取。又非知然後不取。知即不取。故能不取而知。

難曰。論云不取者。誠以聖心不物於物。故無惑取也。

無取則無是。無是則無當。誰當聖心。而云聖心無所不知耶。

答曰。然。無是無當者。夫無當則物無不當。無是則物無不是。

物無不是。故是而無是。物無不當。故當而無當。

故經云。盡見諸法而無所見。

難曰。聖心非不能是。誠以無是可是。雖無是可是。

故當是於無是矣。是以經云。

真諦無相故般若無知者。誠以般若無有有相之知。

若以無相為無相。有何累於真諦耶。

答曰。聖人無無相也。何者。若以無相為無相。無相即為相。

捨有而之無。譬猶逃峰而赴壑。俱不免於患矣。

是以至人處有而不有。居無而不無。雖不取於有無。

然亦不捨於有無。所以和光塵勞。周旋五趣。寂然而往。

怕爾而來。恬淡無為。而無不為。

〔無詮釋〕

『難曰：聖心雖無知。然其應會之道不差。是以可應者應之。不可應者存之。然則聖心有時而生。有時而滅。可得然乎？答曰：生滅者。生滅心也。聖人無心。生滅焉起。然非無心，但是無心心耳。又非不應。但是不應應耳。是以聖人應會之道。則信若四時之質。直以虛無為體。斯不可得而生。不可得而滅也。』

聖人的心，是指得道的人、智慧的人、般若的人，這些人的心理狀態叫聖心。聖心是般若無知，在應會之道時無差；在應付一切的工作事業時都能照常，無差，為什麼無差？因為他們的心是「事來即應，事去不留。」也就是「不怕念起，只怕覺遲。念起是病，不續是藥。」念頭生起來是病，不要再繼續，要切斷，不繼續就是藥；不怕念起，只怕你不知覺；你若隨時知隨時覺，妄想就沒有了，妄念就變成覺。你若認為：我的煩惱怎麼這麼多？這個在想的又變成一個煩惱，煩惱再加上煩惱，一個加一個一直加下去，重疊起來，一個煩惱就變成很多煩惱了，煩惱疊煩惱到最後的結果就是不能解脫。我們得到的般若就是實智，若要應付事情則是權智，就如理趣經所說的般若是實，方便是權；般若是內在的本體，權就是外面的事用。般若為體，權智為用，不二相，故與無而相應。心雖然是無知，但那是無執取的知，所以做事情時無有差錯。就像騎車騎到爛熟了，就能自由自在，不必在乎手要持得多重，腳是否踏得穩，完全自在，並可以放手騎，甚至心還可以應付別的事情。同樣，道也像駕車一樣，就像一種工具，讓我們坐，讓我們騎。若我們本身是道，就將精神駕馭在道上，如此就是在轉法華，法華就是諸法的精髓，也就是實相。你悟道了，就是覺，就是轉法華，心迷故被法華轉。聖人的心已經覺悟，沒有執取，沒有迷惑，所以他們應會無差。

照這樣說，要應就應，不應就存著，若是如此，聖人的心是不是有時就生，有時就滅了呢？存時就放到倉庫裡，用時再拿出來，有時而生，有時而滅，是不是這樣呢？這是作者自己提問題自己討論。若是這樣，就是你沒有瞭解心本無生的原理。心本無生，亦就是真言宗所說的「阿字本不生。」。

凡夫的生滅心不像鏡子，它會執著某些東西，這個事情決定之後消滅了，另一個事情又跟著冒出來，這就是緣慮心、因緣所生法的心，這是凡夫固執、執著的心，不是聖人的心。聖人的心像鏡子。當照即照，不會黏著，你把東西拿開不會黏著痕跡，若再拿別的東西來又能再浮現，但這並不是有起滅的，不是存放著再拿出來的。故聖人的心境不像照相機，照相機裡面有底片，拍下去相就照進去。凡夫心就像照相機一樣，照下去，底片就洗不掉，那底片就是法住法位，執在照下去的那個時間，在那個時空所發生的事情無法洗掉；你若搬動它就顯現，不搬動它就無有，搬出來看叫緣慮，照下去就叫緣生。你回頭去看它就再發生一次，再看又產生一次；昨天的影像已發生過一次，今天又搬出來看，再估計一次就再按一張底片，明天再搬出來看又加一張的底片，這樣就有了三張底片，如此不知一天搬動了幾次，一輩子搬動了幾次？重重疊疊的底片，無限的多，從無始劫一直累積到現在，繼往開來，一直下去，這些無限多的底片搬出來看時已是已往的事情了，卻仍是見景傷情掉眼淚，憶起過去的事情，想起很悲哀，眼淚一直掉，但你若不提起、不去想，自然就不會悲哀了。可是你卻不斷搬出來，不斷的哭，煩惱重重。所以不要搬，也不能搬，事來即應，事去不留。不搬就是不生滅，聖人之心是無心，並不是用膠水去黏著的，那有生滅可說？空白的就像面鏡子，沒有底片，也不去按鈕，無按故無照，要按下的心就是境與精神估計的交接點。能感覺的那個原理、那個因單、那種成分叫做識，即是識大。識大是本來有的，不是在虛空中，是附在我們身上的，境附著在我們的心就是塵，我們把它估計出來叫做識。聖人沒識了，無緣故無心，無心故無生滅。然而聖人並不是無心，否則他就變成白痴了，什麼都不知道，不就跟草木石頭一樣了？不是這樣。無心是指沒有生滅心，如上比喻照相機不按鈕一樣，他像鏡，裡面不黏著而已，沒有生滅的心。並不是什麼都不知道，不是不應，是於應付中無有黏著。

聖人實質的心是不會以緣慮去應物的，他不會計較，不會起緣慮心的。而凡夫做什麼事都以緣慮心去應物，所以以迷惑去做事就不能通達，而聖人是沒有這種侷限的，所以感而遂通。空是什麼意思？例如我們對空谷吼一

聲，空谷就會有回音，這就叫做應，相應。聖人的心像四時的代謝，是自然的意思，並不是另外去創造，一切事都得依時間循序去做。聖人的心像虛空，是性空的、理智的，不執著、無執取的。又好像鏡裡無痕、清淨，空空的，不會被黏著，不能說執或無執。你若說無執，然照到物會應；你若說有執，照物卻不著。我們若有了般若智慧做任何事就不會計較，計較的話就是緣慮心。

「阿字本不生」。「阿」字是什麼？阿字是表示原理，因為原理無話可說；好比我們開口發聲「阿」聲就先出來了，開口發聲就都有阿字在了，所以這就是原母，「阿」字是宇宙原理，這原理並不是誰生的，是本來就有的，故叫本不生。諸法以「地大」作為阿字是指什麼呢？這是拿它來象徵的，水火風空識都藏在地大，地大不會壞掉，地大就是阿尾羅咤欠。阿字沒有空點，空點是未形成宇宙及未生諸法時，是還沒有地球以前。但有了地球以後，其它諸法還未發生，諸法那些原素都寄放在「地」裡。所以胎藏界裡的觀念最上面是空大，接下來是風大，再來是火大，之下為水大，最下面為地大，前四大都收到了地大，地大是空心的，地大包括水火風空，連精神原料的「咤」也在裡面。因為本來就有，故為本不生，此是象徵那個本來，故以「阿」字聲來說明，故說「阿字本不生」，這是原理，並不是指有什麼東西，是不可說，無言說的，是諸法的一切相。一切的音聲，一切尚未發生以至發生的現象，這是指原有的原動力，並加以交合，才能生出一切。

例如：一切萬物諸法要活著就要有水分，寄予水分諸法才能發生。而要生諸法的原母是水，水又叫大日如來，諸法都寄在水裡，其原理是寄在「阿」裡，諸法是寄在水「鏝」字。水大若沒有火來溫孵就不能生長，如雞蛋不孵就不能生出雞來，雞蛋的蛋白屬水，無火力就不會孵出雞來，人與水果亦要靠火力加溫才能成熟，秋天的殺氣即是火氣。煎炒食物才會熟，一切都要有火才能成熟。那火力是什麼？火力是智慧，盡心用功即火力，沒有火力就不能成熟，所以火力很重要。水能生長萬物但不會殺害萬物，而火能生長萬物亦會殺害萬物。萬物見到火就完了，一切的污染遇到火就融化成清淨了，所

以「火大」裡面沒有染污。然萬物之能活動是因水在流動，只有火就不能活，但若只有這兩種亦不能活，裡面還要有「空」。空裡面有空氣的流動，萬物若沒有流通的空氣就不能活，流通的空氣叫「風」，風就是力量。風屬黑色，是半月形，沒有風就沒力，一切人的活動要有力量，而活動的力量一定要靠風力，沒風不行。生火要靠風，馬達起動要靠風，人活著靠呼吸，呼吸即風，沒有風就不能活，沒有風萬物決定不能生，所以風是力量，但也是一種殺氣，如風激動時像颱風。風吹火就發，火一發，人及萬物都會火化。所以火表無垢，風表力，力即是運轉，萬物要成就就要運轉。

最初的萬法不是由人製造的，本來是無有的，物的因單是在中途才發生的，今天的事是今天發生的，明天的事到明天才會發生，並不是由天來註定才發生的；本來沒有因單，因單是臨時組成的，因單既然是臨時的自然就可以毀掉，所以說「因不可得」，沒有根緣故。我們做善或惡的業就是因，因是臨時想到才做的，正因為如此，我們便可以毀滅它，惡業可以毀掉，善業可以繼續增加，所以說「因不可得」，「因」是任何時都可以做成的。然而原來的惡業若想去毀掉是不可能的，因為原來已經有了，有了因單，那要如何毀掉？你若執因則變成了宿命論，認為那是天地間或閻羅天子註定的。因不是別人做的，而是你自己做的喔！故因不可得。一切的萬物都是組織的。宇宙的本性不生，真如本性——一真法界是本來有的。諸法是由一真法界互相的因單生起而緣成，是緣生法，所以無自性，所以可以被破壞又可以再創造。這個創造或破壞的力量沒有一定，是隨時隨地都可行的，所以雖本無因單，但臨時要發一個因單也行，要破要成都行，隨我們而做。所以我的生命是由我力爆發出來，是自製的，並非由他人製造的，不是天公或閻羅天子造的，都不是誰造的，是任何時候都可以改造的，這即是我們佛教的精義。為什麼？因為無自性，本來性空故，所以都在空大裡面，為空大所攬，「知空等虛空」，原來就立足於空，一切諸法的自性都是在空中，因空才能自由發生，自由破壞，若是塞滿就不行了。我們若沒有空就無法自由的出入，無法呼吸，不能死，不能生，不能老，小孩無法出世，老人也不會死。然而不知在多早以前就有了我們，我們現在可能就長生不老了，然長生不老就違背了

宇宙的法性，違背了佛教的性空學。看看從古至今，有那個人那個仙還活著？一粒子彈就完了，若能活著不死我也要學，至今無有歷史可循，傳說的都是假的。

六大裡面又有精神系統，精神系統就是滋生與組合的力量，是創造一切的源頭。六大中的五大有如器具和資料，識大即心。譬如人，人能創造，能組合。

『難曰：聖智之無。惑智之無。俱無生滅。何以異之。答曰：聖智之無者。無知。惑智之無者。知無。其無雖同。所以無者異也。』

問：聖智無惑取之知，既然聖智無迷惑取捨的知，這個智就應該亦無。故又說：若惑智沒有了，真正的覺智也沒有，既都沒有，怎麼還會有一個聖智和惑智的差別呢？聖智是根本實智不是無有，是放眼看去，明明白白，像鏡子照出去萬物都能呈現，靈鑒獨照。因為聖智無分別，無執取故沒有估計。看上去就是這樣，不用估計什麼知與不知？只是放眼看去如此如此而已；眼睛能見，耳朵能聞，而不去理它。但這不是傻傻地，而是無執取，強名本自無知。本自無知是沒有惑取、沒有估計的知，是聖智的無知，然後便可以得到後得權智。而能估計好或壞的執著，就會看到污穢或不合我氣氛的事務。合於我推測的，就說它很好。這樣就形成了人、我觀點的不同，而有了分別。這樣的分別就有對和錯，因為你不瞭解故，而這就是分別心就是無明，你就會迷惑、甚至迷惑到沒有了判斷力。原來我能估計的本心和對方的物都是性空的，但因為我去估計這個不好，這個很好，因此就變成了迷惑，迷惑就是惑取的知。故應在對境時保持清晰、不分別的心，這樣就是中道義。聖智無知，惑智亦無，無則全無，那是不是一樣呢？然聖智的無和惑智的無是不同的；聖智的無是無惑取的無，迷惑的無是不要去估計的無，兩者雖無，但不是能看的也是無，若是，不就是沒有神經的人、或白痴、或眼睛失明的人了？而是能看見的，是要能瞭解本來是性空的。我們能觀照，瞭解了本來性空，這就叫權智，權智能破惑，能知道估計是錯的，是性空的。好、壞都是分別

的心，應要隨即覺悟，隨即明瞭，立即判斷，這才叫做權智，又叫後得智。而我們不明瞭，看到喜歡的就認為好，看到不喜歡的就認為不好，時時都被黏著住；晚上想，明天想，後天想，大後天想，今年想，明年還在想，這樣就是惑取之知。你若知道這樣不對，那時就是後得智了。這是斬無明的利刀，這是文殊師利法門。

真知獨照時，境、我二者都不執著，要兩忘就只有看到，就像用鏡子照一下一樣。這樣便能照破無明，照破執取的妄知，此即是用權智去看破無明。權智就能照破執取的妄知，你以這種心態，例如：「唉呀！我的妄想生出來了，我趕快念阿彌陀佛來壓住它。」這個就是權智，又叫後得智。這個智是要破無明煩惱的，你若明瞭妄想、煩惱、顛倒只是你內心的妄想，「因不可得」，本來是沒有的，那還有什麼好煩惱的呢？你生起了煩惱，卻想：「唉呀，煩惱來了，我要怎樣突破？」這樣又多了一個煩惱，本來這棟房子裡沒有魔鬼？你卻畫了一個魔鬼，晚上從外面回來，沒點燈，忽然看到，嚇得昏了過去。故曰：心如工畫師。本來沒有，是你自己畫的嘛！當你無意間看到，就被自己嚇得昏倒。你的煩惱妄想本無，你不明瞭故用一個權智、用一個辦法來破壞無明煩惱，這是因為你不知道煩惱與妄想本無，所以叫做「知無。」。「惑智之無者，知無。」

聖人的知是天然無知，他不假功勳。惑者之實智是修了才能得到。所以聖、惑之無的意思雖相同，然其境界不同。在修行的人都是惑智，修到已知本來的煩惱妄想本性空，不用理它自然就無，當下覺知，就叫降伏了。你若是拿著不動明王的劍，忿怒生起，「吽發吒！」煩惱就跑到不死國了，故你不用壓它。你應一直學習拿著不動劍，這把劍不是電鍍的，也不是不銹鋼的，是心劍，要用心的利劍，一心之劍去斬斷煩惱妄想。可不能拿真的劍喔！是心劍，心劍即是文殊師利的法，再念「吽，發吒」，就表示劍斬了下去。

以前禪宗有位祖師要測試徒弟，就弄了一堆亂七八糟像鳥巢般的麻繩，太亂了解不開，就問：「你們誰能在三分鐘解開，就能接下我師衣鉢。」

大家都沒辦法。這時有一個弟子去廚房裡拿了一把菜刀，說：「師父！讓我來」就把麻繩一刀斬斷。師父：「你怎麼把它切斷？」徒弟：「這樣每個頭都出來了，頭頭是道。」「你成功了，衣鉢你拿去。」文殊師利的利劍也是這樣，你若不知煩惱妄想本來是無有的，你就愈害怕，就會著急的愈弄愈亂，弄到最後還會發狂，若是這樣你就不是學大乘的，只是學小乘的，小乘的人只是幼稚園的階段，還不會走，但也不致於摔到水溝。要知道！只要吼一聲，若你們要吼的話，不要在外面，要在屋裡，煩惱一來腳就一踏，像法官般的大聲一吼，那些鬼就都逃掉了，都逃往不死國去了，鬼最怕此聲吼，你拿著劍：「你們要跑就快跑，不然讓你四腳朝天...。」或用鹽、米摔出去，那些鬼一看好厲害，就逃之夭夭了。我們的煩惱妄想像魔一樣，你儘量兇它，它就會跑掉。你知道了這些本來只是無影無蹤，它就不會作弄你，不作弄你，你的心就安了，心安理得，安身立命。這裡是說聖智的無知和惑智的知無是不同的。你若認為魔跑掉之後是不是還會回來，這你就要多加注意喔！若那些鬼又回來時。你只要化空！化空到白雲處，它就無從去找了，找不著就離開了。所以說三界唯心，萬法唯識。

以前有個金碧峰禪師，這也是象徵性的故事，他常為人唸經，人家認為：「他是個經懺鬼。」有一天下大雨。他在一個老伯家的屋簷下避雨而發出了稀稀沙沙的聲音，老婆婆問老伯是不是有小偷？老伯說：「沒有啦，我們沒東西讓人搶，那會有小偷？」有的話也可能是那經懺鬼吧！」老伯明知道那念經的和尚都會經過，就故意說他是經懺鬼。他聽了非常慚愧，心想：「我每天替人唸經，大家卻說我是經懺鬼，好，從此我不再唸經了。」就開始去修行，修行沒多久，閻羅天子派了牛爺馬爺來抓他，「你以前替人唸經唸的不好，所以現在要來抓你，你的壽命到了，不能再延了。」金碧峰禪師說：「我現在已經不唸經了。」牛爺馬爺說：「不行，還是得抓。」他哀求道：「我和你們商量一下好嗎？」「要商量什麼？」他說：「你們也很辛苦，請你們先休息一下，去玩玩，等一個星期後再來抓我好嗎？我一定不會跑掉的。拜託啦！」這兩個小鬼經金碧峰再三懇求，就答應了。他開始坐禪然後化空，一物不思，並在牆上寫道：「欲抓金碧峰，除非鎖虛空。」一星期到

了，小鬼要來抓人，但都找不到人，結果回去交差說抓不到。閻羅王再派人來抓，還是抓不到，因為他的心已化空了。你若有心，鬼就能看到你，你心空了，鬼就看不到你了；你若一念成了本尊，變成金剛薩埵或觀音菩薩，鬼神看到你就是金剛薩金剛薩埵或觀音菩薩，他們就會跪下一直拜。所以修行就是這樣，教你們要觀想。你要成佛，平時就得慢慢的養成，無時無刻都在觀想成佛，成了習慣就能成佛。作賊的會成習慣，那麼成佛也會成習慣的，所以要成佛就要養成習慣。你不要現在是菩薩，等一下又想到狗就又變成狗，那麼抓狗的人就把你抓去賣給香肉店！故不管何時我就是觀音菩薩，三界唯心，萬法唯識。

『何者？夫聖心虛靜。無知可無。可曰無知。非謂知無。惑智有知。故有知可無。可謂知無。非曰無知也。無知即般若之無也。知無即真諦之無也。』

聖人的真心像水不被攪動，月、樹、人影都能映在水面。聖心是不會動搖的，無有執取的，獨朗的，寂然不動的。所以他心無妄法，不隨便估計或取著，故說他是無知，不說它是知無，無知和知無是不一樣的。因為後得智會去照到煩惱妄想的體，瞭解到妄法本空，這本來只是色塵，是後得智的功能，是修行的過程。妄法本來就是無的，所以說是無知，無知就是般若，因為聖人的煩惱已經降伏了，用權智去降伏妄想煩惱，降伏後，他已自在，行住坐臥永遠不再惑取了，這樣就是獨鑑；他心情非常明朗，行住坐臥中沒有一點妄想煩惱來擾亂他的心，並且還能去創造，他已寂靜，此種寂靜就像鏡子照時的獨朗玄鑒，此即名為般若。所以般若就是絕一切妄想煩惱，若知道般若就能知道性空。森羅萬象雖羅列，你的心即使照到，你不去估計它，你的心裡便等於沒有看到它，這個就是我們修行人的範圍。修行時，萬象我都知道，但我不去看它，不去惑取，不去估計，好壞不收？如此森羅萬象羅列，我只管自己的事，但換個人來看就不一樣了。這種程度並不是表示你已成佛了，這只是修行的過程與功夫。此時般若之知的狀態已成熟，不用再去估計、再去推測，再去降伏，你只要直照。有這樣的經驗嗎？當你騎車時能夠認清路上的每一個人嗎？或每一位小姐，她們穿什麼衣服，撐什麼樣的傘，穿什麼鞋子，你是否都能將她們記下來嗎？其實你不用記，你的心什麼也不要想，只要一直騎一直騎，那就是般若智。若「喔！妳穿的是迷你裙，高跟鞋是白的，現在是冬天還在穿白的？」你時時用心去估計就不對了，這個估計就是惑取又叫做妄知。若你能馬上發起一念：「不行，怎麼隨便在估計，管他是小姐或是太太，這只是我的心理在作祟。」你隨即鑑定、隨即截斷，這叫權智又叫後得智。此時後得智就算修成了嗎？還沒，後得智是後得智，只是降伏的功夫，降伏功夫嫻熟；你不必用心去降伏，自然而然就能降伏，不會惑取，這時才叫般若一般若智，那時的狀態叫真諦。

『是以般若之真諦。言用、即同而異。言寂、即異而同。

同故無心於彼此。異故不失於照功。是以辨同者同於異。

辨異者異於同。斯則不可得而異。不可得而同也。

何者？內有獨鑒之明。外有萬法之實。萬法雖實。然非照不得。

內外相與以成其照功。此則聖所不能同。用也。』

般若的心理狀態和真諦是宇宙本來的自性，所以既是真諦也是般若，心恰好證在那裡，心境寂用恰好與真諦吻合時，般若和真諦則雙用雙發揮，此即是寂照雙用，又叫雙舉。若說發用的源頭，實智來說，權智則是異，是不同的；我內在所發出去的力量即我本來的動力，看起來像是兩個，事實上權實是相同的，是體發生用，不用時就收回到體。是我的力量發出去工作，不做時就收回來而已。出去叫用，進來叫體，以凡夫來看，出去就是出去，進來就是進來，好像兩個似的，但根本只是一個，一個心的出入，是體與用的關係而已。雖然你要辨同但是異，要辨異卻又是同，這都是以體、用在說的。

處理諸法要認識到事物的是非，但因有惑取與分別故無法境智歷然。你面對事物時若不知道要如何處理，那就是白痴了。若面對外境時我完全不取，完全不看，這樣就不能在世間做事了。在五智中有個妙觀察智，這是能觀察好壞與善惡的，是有取捨的，此取捨並非凡夫的取捨，而是聖人的獨鑒。能知道好壞之妙觀察智不是知而是智。凡夫所取捨的是知；聖人見物時隨時能夠明白：「這不對，這對。」能夠判斷，這叫做智，亦即是妙觀察智。經由妙觀察智去審判之後，不用盤算，亦不用電腦去估計後才開始去做，這就叫做成所作智，這亦即是剛才所說的無知之照、無妄知之照的平等性智。本來的實智是整個大虛空的原理，此即是大圓鏡智，這裡面有了分別才叫四智，四智的源頭名法界體性智。大圓鏡智又是整個的總攬。看去都是平等平等、無取捨的叫平等性智。能分別好壞的名妙觀察智。去做好的事情，不做壞的事情，這叫成所作智，若無這種智，聖人怎能去做好事或教化眾生呢？

若無此智一切人等不也就成了白痴？

般若的聖知與無知到底是什麼？聖人要有成所作智才能去創造，聖人必須要有著作與說法，不然聖人仍像愚痴，這樣就錯了！然般若在用之時是不容易將體用分開的。有的人看起來像凡夫，可是他卻是聖人。某個人看去像聖人，可是他卻是凡夫。為什麼？食物中有魷魚、鹿肉等山珍海味，若很會料理，便可讓我們吃得很爽口，很滿意。但若處理的不好，有時吃了也會死人。有的偽君子假善人，看外表不知道好壞，就像河豚好吃，但吃了會死人的。「那人是聖人，確實是聖人，很偉大！」但未必然也！因為聖人和凡夫我們是無法分別的，為什麼？因為我不是他，他也不是我；我所想的事你不知道，你在想的事我也不知道，誰知道？只有大日如來知道。但現在的你我都未契入大日如來，所以好或不好、對與不對，都要靠自己去看，「嗯！真是這樣麼？」審判之後再去認定。他說得好很好，但說不定是個騙子；煮得不怎麼好，鹽加多了，鹹了些，但有時反而也能賺錢。從前有一個殺豬的，想要請客來賺錢，結果都虧本，因為他煮得很好吃，雖被吃光，但花的本錢比收的紅包還多，想想，這次若再不賺錢就不做了，他再發了貼子，但這次收的紅包款數差不多跟以前一樣，他又想了一個辦法，臨時在菜裡加了很多鹽巴，大家一吃就都跑掉了，如此就賺到了。又小孩糖吃多了也會生病，所以我們不要專挑好吃的；專門說些好聽的也不一定就有營養，吃些澀的食物不一定就不好，有時反能促進消化。你若是因東西好吃就一直吞，結果卻會噎住，聽法也是一樣。

我們的心如虛空，福就如虛空，「住相布施升天福」，要能三輪體空去做事，不要有代價，才是真正的大乘佛教與學佛的旨義，依照旨義在日常生活中做事，就是布教的資料，並不只是經典才是布教的資料，眾生的根器有千千萬萬，都不一樣，故要觀機逗教。

如何用般若的狀態去生活？你若用不知去生活，那要如何去工作和吃飯？這無知與知無等種種學問要如何從內心裡用出來？用這些作為資料，自

己受用、也讓別人受用，同、體受用。他受用是讓人受用，自受用即是實智，兩者缺一不可，因為我們的智慧般若正如同知無與無知同樣是無。說相同卻不相同，若要說不一樣卻又一樣。什麼是異？什麼又叫同？若要說到體，體就是同。若說用，用則是異。但並非體之外又生了一個用，是體中就有動作的能力和活用。好比刀是體，砍柴時很利，利就是用，為了在學問上說明故有體有用。刀和利是同一物，利是把刀磨到薄薄的，再加上鍍入鐵中的素質，有了硬度才會利。刀本身的體具足了利的功德故會利，裡面雖具足那個硬度與利的功能，但若不磨，它仍就無法發揮作用，這就是般若權智，就是用。利是比喻為權智，開始未磨，之後我們磨了它，使智慧變利。若不利是因為我們被世間的事物迷惘了，不知道真理，不知法本來只是假名的，原來只有原料，法的形相只是組織的，因緣所生法會消失的，本來性空，故生出有，有就會變成無。而我們認為本來是有，我們就要懂得去透視，然因我們不懂故迷。

要怎樣才能開悟呢？就是要聽人說法，要修行，要去掉雜質，修煉瑩磨捶煉，然後才能使用；也就是要靠我們的智慧去深思熟慮、聽人說法、自己實修，之後才能發出功能，此功能就叫利，又叫權智，此智能看到諸法是無自性的，能夠知，但不知有什麼叫做知，般若智本來就是無知的，雖知但不會分別，要能知道好壞並加以選擇，即是妙觀察。般若智只能看到平等，這即是平等性智。你若有足夠的智去審判，對與不對隨時能分別，而且不用思考，這就是真正的般若智用。你開始時不會用就用權智去審判：「這樣不對喔！」這叫知無，此時是用分析去透視，修行的人大都是這樣，開始時不懂聽到人家說：「這棵樹起先是一粒種子，澆水之後發芽，變兩葉、變四葉，變八葉，一直長高，幾年之後變成大樹。」先用分析，原來只是一粒種子，會成為一棵樹真不可思議，但本來性空。

用這樣的分析去觀察，就叫後得智的知無。經過了知無再轉回來就是無知，而無知與知無原是同樣的一個，起先是由知無到了後來的無知。我們以能知覺的般若，去看宇宙的道理，其源頭是無形無相的，叫做真諦。真諦

是無法看到的，可是聖人告訴我們一切諸法是真諦所變的，雖然發生出的名詞與形體是假的，然而性卻是真的。經由諸法去看到真諦，所以才有個真——真即般若，又有個假——假即諸法，形成了一個真與一個假。但宇宙本來就只是一個，一般人以為我的身體是假，精神是真。我的身體會痛、會餓，有五臟六腑，七孔八竅。然反觀回去，我的身體也是性空，你以你的心去觀你的身，就只是本來一個而已，但是一般人卻認為變成了兩個，成了二元。故他們在觀時，外面的境是境，我是我。所以佛教的教理便從六根、六識、六境界來對治，到最後仍是不可得。說到心與境到底只是一個，若無心估計，境就不會生，自然也就無法分析，所以境是心所法。但那些境你若不去看，別人看到了也一樣是境。要以自己的自性才能去看到諸法，但若沒有諸法我的心就無從看了，成了沒有修行的工具，沒有那些東西做個樣子讓我看，終究不知道那些東西是什麼？所以看到諸法而知諸法的當體即是實相，諸法的本性是空，諸法實相即是空。諸法的發生就是有，有但不能永遠存在，故仍叫做性空。因為不能永遠存在，無時無刻在代謝，故無我。

好比一棵樹名為甲，甲是假名，樹本來無名，諸法皆無名，名字是我們共同取的；這是桌子或是椅子，這些都是假的無有自性。但若無境我們就無法分析，那麼現象就成了分析求證的基礎，到了我們明瞭的時候就能攝相歸體，就能將我所看、所認識的權智，變為實智。而實智即是權智，猶如刀和利的比喻。你若說「實」是真諦，但各有各的諸法，雖各有諸法但當體是寂的，寂當體又有異，異當體就是寂。故異即同，同即寂。異是多，多即一，一即多，相涉無礙即是寂。心即是般若，所以心即是同。但諸法是異，故有彼此，故「言寂即異而同」。故雖是同樣的質卻不是一種形，雖然各異其形卻是同樣的質。這種心的境界是非常微妙的，是推測莫及的。故曰「同故無心於彼此。」

彼此既不是真的，我們的心就不要將它看成有彼此，不去想有我有彼，要使心境雙泯，能所俱泯。「能所俱泯斷主賓」把主、客都拿掉、都辭去，這樣客和主就不知跑到哪了；裡面變得空空的沒人住。真正明瞭的人並不是

能所俱泯，明白的人是能所俱存，能所俱泯是剛開始修行天乘的，是四禪的人修的，他們怕吵，所以要能所俱泯，沒有對面的境，也沒有我，這是修羅漢的境界，是要證入本性的空。現在一旦讓你肯定起來，即能所俱存喔！都是存在的喔！刀存在，利也存在，把刀丟掉利也就沒有了，利和刀是黏在一起的，刀和利均不能失去，失去就不能發用，那麼世間就會變成了空。而佛性是充滿虛空的，佛性就像那支刀，佛性即是我們的心，心是境和意識的交接點。由於觀察時不能正心、沒有正確的看法，結果讓我們內心的觀念產生了好壞的分別，好壞分別太多，就是凡夫。以聖人的眼光去看，好壞是摻在一起的，他不去估計，以直覺去看，那種境界是無法去分析的。此覺知性，用時無法言語說。所以我們不要有彼此的心，不要有能看的心和所看的境，那時就是同。

「異故不失於照功。」心雖是同裡面卻是異，如刀的利用，不失照功即是不失利用的功能。你的心能有照、鑑照的功能，所以境、智歷然。因為精神很好，所以能看到森羅萬象羅列著。你說這些是異，但我的心卻不動是一的，這個一包括了鑑照的功能，就像刀包含了利。「是以辨同者同於異，辨異者異於同」所以同異、本體和利用是不可分成二的。「斯則不可得而異，不可得而同也。」要說異也可以，要說同也可以。因為「內有獨鑑之明。」內有般若心智可以將萬象看得很清楚，外面又有萬法之實。萬法羅列雖知無自性，但確實本來如此。所以一切萬法皆能為用，都是權智所發出來的作用。

「萬法雖實，然非照不得。」雖然森羅萬象羅列，但你若不用心去看，每一樣就都不清楚，你不經過眼睛去看，不在心裡估計，一切萬法就沒有了。因為心有鑑照的功能，所以若不去發揮鑑照的功能、知覺、或覺性，那麼諸法也就不存在了，這些都是心所法的境界。所以雖然是森羅萬象羅列，你的內心卻什麼也沒有，因為你失去了原有的照功。故曰：「內外相與以成其照功。」裡面的功能生出智慧般若，才能照到萬象，照到萬象並能分析一切皆清楚，方使照功全彰，智慧真常獨露，所以能內外並照，這就是聖人與凡人不同之處。聖人的無知並非什麼都不知，是指他明瞭諸法的相本來無相。例

如這棵樹名柳，但本來沒有那個名，是我們祖先不知在什麼時候叫它柳，以後我們便叫它柳，本來是沒有柳的名稱，並且本來無相，根本沒有那棵樹，未發生出來是無，發生出來的樹也只是假名。我出世的時候，爸媽和伯父說：「我們叫他『全妙』好嗎？」都說好，本來並沒有全妙這個名，連這個人都沒有了，因為照理說只是法住法位，現在和幾十年前完全不一樣。故沒有名字等事。雖說有相，但要能透視它本來是無相的，這種能透視的功能叫做獨鑑，能觀獨露，這樣內外就能相寂，就寂然了，寂然是不可以隨便去估計的，內與外都不計較；是外境無相，內智無知的。相寂時即如此如此，心境相與俱無，那個無叫做一道齊平。孔子說：「喜怒哀樂未發之先謂之中。」中就是宇宙的道理，亦就是仁。若喜怒哀樂要生起時，隨時都能夠知道：「將它切斷，把它撫平。」這樣叫做無。若一下子就能切斷叫做權智，此即是般若發出來的權智，也即是修行的權智，我們便要就從這裡修行；妄想出來馬上即知，切斷就好，不用再追，追即是煩惱。大乘佛教就是以此知、覺來點一下，畫龍點睛，龍就能飛了。「此則聖所不能異，寂也。」聖人是同的，也就是境智雙泯的。在時間上看似有差別，在他的心裡卻培養線路脈絡，在未發出來之時叫做一，發出來的相叫異。修行的人一發出相立即就要斬斷。

『是以經云：諸法不異者。豈曰續鳧截鶴。夷嶽盈壑。然後無異哉。誠以不異於異。故雖異而不異也。故經云：甚奇世尊。於無異法中而說諸法異。又云：般若與諸法。亦不一相。亦不異相。信矣。』

難曰：論云。言用則異。言寂則同。未詳般若之內。則有用寂之異乎。答曰：用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。更無無用之寂，而主於用也。是以智彌昧，照逾明。神彌靜，應逾動。豈曰明昧動靜之異哉』

此出自大品經：「諸法無相，非一相，非異相。」因為諸法不異，諸法故真，所有的法都是同一個原理。原理就是森羅萬象千差萬別的當體。不是一無所有才叫原理，諸法的當體就是原理，不是要消滅諸法之後再去找另一個原理。此以續鳧截鶴來比喻，鳧是鴨，鴨的脖子短，鶴的脖子長，二者不必裁齊，脖子的長短是天生的。執著的人說他的煩惱那麼多，就像續鳧截鶴一樣將鴨接長了脖子，把鶴切掉一截，讓牠們一樣長。續鳧截鶴。要截鶴的脖子續鳧？不是喔！長就是長，短就是短。你說要夷嶽盈壑。嶽是很高、壑是很低，不一樣平，要一樣平才是道？道要一樣平麼？一樣平就不是道了，一樣平就變得沒有用了，若只是空就無法可以學習了，連人也沒有了，都空無了？不是的。就算你要將它們變成空無它們也無法變成空無，因為它們是存在的。它們本來存在，你要克服它們，這樣才是道？若你要讓世間的人都死光，以求沒有戰爭，若這樣，世間當初沒有人就好了，又何必那麼麻煩去毀滅人類？所以不是這樣，不是把山嶽剷下一塊填入深壑才叫做平，才叫做同。高本來就是高，低本來就是低，高低當體的實相就是道。鴨的脖子短，鶴的脖子長，牛有角，馬無角。人無角，貓亦無角。此即是知而不知，不用再去知，不用再去轉，這是自然的，自然就是道，當體就是道，你不用再猶疑。牛角是牠的保護器具，人不用角，人可以用任何武器防禦敵人，而牛卻不能，牛沒有角怎麼行？所以各有各的特色，鶴脖子要長，而鴨子短，鴨的

腳要有蹠而雞就不用，各各生得恰好，那是自然而成的，自然而成即是道。故不用將山嶽截平，把深壑填高。這些都是比喻，比喻不用消滅諸法，不用修改，應當直看諸法的當體本來無有自性，當體就是這麼用，你若能認真的透視，就能見道了。

道雖是同，卻有千差萬別。雖然千差萬別，但異而不異。因有差別，各人才可以發揮，高自高、低自低，若世間是一味的沙土、大地就無曲折了，就因為有山有溪才有曲折。有些人喜歡爬山，乃因常在平原故想爬上高山去看深壑的魚，才能驚奇冒險。有了曲折，山上沖下來的瀑布才美。在海裡不知名的魚不算甚麼，單是樹就千差萬別，草也千差萬別，花亦千差萬別，這樣的世間才叫美。人有賢愚美醜，這樣才能叫人類。有了分別，才能你父親是你父親，我父親是我父親，你父親不能作我父親。因此世間事非得不同，否則世界就亂了，所以這就是道，道就是道理，故決定不能一樣的。一樣是指本性，諸法是不能一樣的，不能一樣的當體就是道，你只要肯定就是道，不用去異求同。一真法界一義的佛性裡面卻千差萬別，以此道理在說道，菩提的同、一、無、空裡卻分別出了很多的法，法門雖千差萬別，這當體即是道。這是證到真正道理的人才能如此說的，不然，就只能說世間是一了。

諸法即是心所法，般若即是智，亦即實智，是精神的本質。精神的本質與外界從外面的宇宙看來是一，心與心所法是一，不能分離，因為權智即是實智的當體，譬如刀的利亦是刀，不是權智之外另外有一個實智，刀的利是生於那把刀的，權智的意思就是在說這個。又好比一個臉盆以盛水為用，盛水的用和臉盆的本體是一，我們依此來推測，故無二智。臉盆可以用來盛米，盛水，盛什麼東西都行，諸法體雖是一，用卻不同，不同即是異，異即是同，用即是本質，體用並無差別，因為依各人使用的角度，故諸法有了差別。因為般若是全面的，不是只能用在某一差別上的，而是要在無差別中去做差別的事。本體即異而同，那支刀即異而同。刀的利去砍柴和殺人所用是不同的，千差萬別，可是體只是一種，諸法亦然，是用了才發生作用的。此段主要就是指利和刀是一，不是一個相卻又是相同的一個相。般若的刀即

利，這就是體又有用的意思，是「用即寂，寂即用，用寂體一，同出而異名。」利和刀體是一，同出而異名。然刀是刀，利是利；刀不是利，利不是刀。但刀也是利，利也是刀。刀不磨就不利，刀磨利了就是它的權智。刀是無變異的，體是一種，但能生出各種的用途，然究竟是同樣的體。不能說寂不包括用，也不能說刀不包括利，所以曰：「更無無用之寂，而主於用也。」不能說刀沒有利的成分，要把刀磨利或不磨利是你的事情，但裡面一定有利的成分。「是以智彌昧，照逾明。神彌靜，應逾動。」好比水，水愈靜，照物就愈明，水若愈攪動，就愈照不出物。所以人若能守住般若智，經過一段修養之後；或用分析法的析空觀，經過一陣子後，就能進入實覺智，並能將般若發用的當體來應用；像磨刀，磨利了可以砍柴等，就可成為般若智的應用，若能這樣，你差不多就是在成道的境界。般若智就像水，愈靜愈明，愈攪動愈不明，是水裡面多放入了一個明或不明的功夫嗎？不是，水只是水，水中並沒有放入明或不明的功夫。動靜雖是一，水動就不明，水靜就明，並不是水裡有放一個不明或明的成分，只是水動靜的關係而已。

『故成具云：不為而過為。寶積曰：無心無識，無不覺知。斯則窮神盡智。極象外之談也。即之明文。聖心可知矣。』

此即已證到了權智，即實智之權。無心就是無妄執的心，無識就是不用意識去識別，用無心之般若，亦即轉識成智，非識，是智，無心即智，用此智去看萬物，就沒有事能來擾亂，我們便不致於錯知，更能證明無妄的智中能展現出寂靜的功能。像水，我們若不用手去攪，越沉就越靜；若我們的心不去妄思諸法，不去估計，不去想東想西，我們的意識也就能像靜的水一樣，什麼事都能明朗，那就成般若智了。故曰：「斯則窮神盡智」這是神窮至極的精神狀態。亦就是本覺智、實覺智本來的智體。

我們運用了這些理論與比喻，又用種種方式來臆測，只是以指見月而已，因為我們說的只限於常識。故此寂用不是用言語極象內所能表的，而是極象外之談，已經出於世界的範圍外。太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，這叫做象，世俗的諸法就世俗的象，象外才是真理，這裡談的寂用已是真理實相的學問了，並非我們能用言說便可知道的，我們只能以臆測的方式，漸漸漸漸地去研究，去分析，去略知聖人的心到底是如何的。而我們要真正的悟道才能知道聖人的心，未悟是無法知道的，等你知道聖人的心：「啊！是這樣！」你就成了聖人，聖人也恰好悟到這個。你明瞭到聖人的心：「喔，原來是這樣！」，」這樣你就恰好成就，那時不用再去想，當體就是了。

從前釋迦佛的弟子中有一個最老實的優婆離，是個理髮師，他為佛陀剃頭害怕傷了佛陀的頭，所以精神統一，專心的剃，旁邊的人向他說話他都聽不到，那時就是聽而不聞，視而不見的程度。他在剃頭，連釋迦佛跟他說什麼他也沒聽到；釋迦佛讚嘆他，天人也在讚嘆他，他都聽不到，那個聽不到的才是真正的大熱鬧。又如須菩提在山洞內補衣服，什麼也不想，天人恭敬便向他散花，忽然間，他覺知到：「你們為什麼向我散花？」「因為你在講般若經，經講的微妙；所以我為你散花。」「我沒有講。」「你沒有在講，我沒有在聽。」「沒有在講也沒有在聽，為什麼你認為我在講你在聽？」「沒講

沒聽就是在講在聽。」無說無聞就是真正的說真正的聞。所謂「柳染觀音微妙相，風吹說法度生聲。」那個沒有在講的活動卻是活動，那個活動就是法佛的活動，法佛的說法。因為我們的範圍太小，我們的範圍無法擴大，所以聽到蟬聲就說蟬在叫，聽到蟋蟀聲就說蟋蟀在叫，聽到青蛙聲就說青蛙在叫。有時在寫文章或看書時若下大雨，青蛙一叫，就覺得好討厭，好吵人，但實際上是：他在讀經或作文時，那些青蛙聲化作了人在奏樂，在讚嘆、在護持他，他卻嫌吵。

當初朱文公在作文時，青蛙在叫，他聽了很討厭，朱文公因為感到討厭，就弄了一些紙，剪一剪，作一作法，然後叫書童拿到起風的地方揮散開。他為什麼會這樣做呢？因他覺得討厭，要叫牠們安靜。書童不知原意，認為那是瘋了的行為。青蛙號叫，要牠們安靜怎麼可能呢？童子未依法去做卻把青蛙都害死了，第二天清早，那些死掉的青蛙眼睛卻是睜開的，就像套了一個枷。死時眼睛不閉就是死不瞑目。朱文公感到疑惑，就問書童：「昨天你是不是沒跟牠們說我說的話？」「是啦，老師啊！我沒跟牠們說！」「就因為這樣，那些青蛙才死不瞑目。」傳說朱文公已入聖；依我們看，他對於「視之不見，聽之不聞、包羅天地，養育群生。」這些話已經念得滾瓜爛熟；但他聽到青蛙號叫卻還會生氣？他不知道眾生對他的誠意，這一點未能通達眾生意卻被稱為聖？此外，朱文公生氣後，他用朱筆從青蛙肚子背後畫了一條紋，放走後又都活了過來，他能把死的青蛙再救活，這是有起死回生的功能喔！這種特技應是屬於神通乘了，但朱文公的學生那麼多為何這起死回生的功夫卻沒有傳到現在，竟然一個學生都沒傳到？

中國人最喜歡創造方便，方便勸世是好，但對不受用的人就不好。卡通給小孩看是好，但那孩子若像卡通人物一樣的活就有問題了。卡通給小孩玩，玩得很有趣，小孩會去學，但小孩若變成卡通那樣，頭那麼大，黑龍耳，黑龍八部，腳像竹竿，比身體還長。小孩若跟卡通一樣時會怎樣？古代創作歷史聊齋誌異的人，一方面是自認為他的文學好，故寫一些文章來勸世，這本來是好的，但後代的人卻信以為真，就照著信、照著流傳，一傳十，十傳

百，到最後都信成真的，而且我也信，為什麼？以前我父母生下我們，我是老大，下面的弟弟妹妹都還小，父母就裝一碗飯，裝得滿滿的，還有一些菜，放在床頭上面拜。我問母親在拜什麼？她說是拜鳥母。我就在那裡守候，看有沒有鳥母來，可是並沒有。我告訴母親：「阿娘，沒有啊，沒有鳥母來！」她說：「東西都不能摸，那是要拜鳥母的，是鳥母在養育你們，不然你們會難養育。」現在的人早已不拜鳥母了，但孩子卻長得比以前更好。所以說中國人最會製造種種典故。我們學佛的人是在學不要被人騙。經典寫下來的，我們去看經裡面的原理。看是否符合三法印，雖是別人所寫的，不是佛所說的亦是正確的，只要不離開三法印。三法印是我們的根本原理，是經過瞭解、實證之後才肯定出來的，若離開了三法印就是外道。第二點是靈魂論，就是說有一個靈魂附在身上，死後，靈魂去受罪或去享受，這種說法就是外道。佛教是業力論，不是神教的靈魂論。佛陀已經為我們判定：那些東西和精神的組織都是後天性的。你剛出世之後哪有現在的常識？現在所知道的知識與學問都是出世以後才有的，是別人給你的；父母，老師，社會所有的一切的見聞覺知，是入於你的精神之後才成為你的財產，是種種見聞覺知集合在一起的後天財產。