

《華嚴宗》 第十四講



羅時憲先生講授

印度無如來藏思想，是中國的，這些是國貨來的。他說如果印度，他找反證。如果是印度有如來藏的思想，都是分別論裏面的殘餘而已，不能獨成(一派)的，不成一派一系的。何以見得？這樣，他說玄奘法師留學印度回來，並無講，他所傳的都是說大乘只有空、有兩宗。「空」就(是)「中觀」，「有」就是「唯識」。並無第三派，無的這樣。還有，說玄奘是唯識宗的人，你信不過。還有義淨法師，義淨法師去印度，他人未返已經寄一本著作回來，那本叫做《南海記歸(內法)傳》。他是由水路托人寄回來，先寄回來中國。是敘述，這本書主要就講及印度的佛教的狀況。而《南海記歸(內法)傳》裏面，他說印度的「大乘」，只有兩派。一「空」、一「有」，玄奘可能偏頗而已，但義淨這個人就不是唯識宗的人了，不會偏(頗)而已。

但義淨都這樣講了，好了，如果印度有這一派，為何義淨提都不提？可見無的。這麼，以前我講的時候，攻擊那些如來藏那些思想。霍韜晦未出國那時候，聽我這樣講，(那時候他)「嗯嗯啊啊」這樣。那麼後來，他回來，他就取了宇井伯壽這一套，他就說無辦法不承認它有。好了，有這個問題，他未曾想到這一處，我們有一個法寶，去打擊如來藏思想在印度的地位。就是用西藏的《藏經》，(《藏經》)很完備的講大乘佛學。大乘佛學裏面，西藏那些重要的「經論目錄」，只有兩系，一系就叫做「無相法輪」。

它說全部佛教只有三系，一系就叫做甚麼？「四諦法輪」，它所有把《小乘經》，就編做「四諦法輪」的之下。即是它編一本目錄，西藏那些「目錄學」很發達的，bibliography，很發達的。那麼他從目錄(學)觀點，把佛經分，佛教經論分做三類。一類叫做「四諦法輪」，即是「小乘教」。所有關於小乘的經論，全部歸入去那裏。第二類叫做「無相法輪」，所有「空宗」、「般若」、「中觀」那些全部歸入它處，「無相法輪」。第三類叫做「善辦法輪」，即是唯識宗。它的目錄，那個甚麼？布頓喇嘛這些這樣的目錄家。分類，將佛(經)分類，就分了這三類，並無如來藏這一

類。

這樣，可見在印度，「如來藏」不成一個大的宗派。是也是少少一角的。那麼霍韜晦，他對這個這樣的講法，(說)是有。不過後來轉變了，因為他這種思想和唯識宗，和那個「善辦法輪」都相似，併了入去。他說前期有，後期無，他說哪個時候起無？他說大概唐三藏他留學之時已經無了，去到印度已經無了。唐三藏留學印度之前，是可能有，可能有。而且他很相信，他說這個字井伯壽的證據是很充分的，說印度曾經有這種這樣。所以我介紹你們看這篇文章的原因是這樣的。那麼由那個心性，就產生所謂如來藏的思想。

但這種如來藏的思想，顯然，是由小乘進入大乘，由小乘的分別論者，而進至大乘的唯識宗的中間的過渡時期。曾經有一種不完不備的如來藏思想出現，出現過。那後來因為它這種的初期的思想，凡是學問的東西，初期當然是混濫而不清楚的，後期就清楚、清晰。那因為後期，所謂後期大概是至世親菩薩作這個《十地經論》之後，一到世親之後唯識宗的思想就成立了。而於是如來藏思想，被世親這一系的唯識思想所吞併了。

這樣，如果這些講法，即是說，即使印度有如來藏這個思想，後來(被)吞併了，入唯識宗的思想裏面。因為它的學理有很多站不住腳的地方的。這樣，這種這樣的思想，他認為一個，每一個眾生，不是，他認為我們有一個清淨心，我們有一個本來的清淨心，只是被那些煩惱染污而已。如果我們能夠撇除煩惱，就自然為無漏了。

那麼他就解釋了，那個心既然是清淨了，為何又會變異為「污糟」(不潔)、染污？他說無他的，他說那些無明，他說無始以來眾生那些無明，不斷好似熏，火煙燻這樣，熏這個真如，真如受這個無明所熏了，被它遮蔽。就所以我們就是凡夫。他說如果我們肯修行，就調轉過來，以真如來到熏無明，那麼我們就把無明，那個無明就是這個客塵、煩惱之首，把這些無明漸漸消滅。

於是，我們就變成佛。好了，那麼問題，他說這種這樣的講法，我現在姑且提幾點，大家考慮一下。那個清淨心，我問你，這個清淨心，所有眾生共同一個？抑或每一個眾生一個？聽眾：每一個眾生一個。照他的看法，可以解釋說一切眾生共同一個。為什麼？真如不能說有多個真如，是嗎？如果你說又可以解作每個眾生一個，當每一個眾生一個真如。

他說「一」抑或「異」。還有那些所謂無明，每一眾生一堆無明，抑或所有眾生共同一堆？自然是每一眾生一堆了。如果每一個眾生一堆無明，而所有眾生共同一個真如。那麼這堆無明，一個共同的真如，為何會產生「一執」、「二執」(一堆、二堆)的那些無明出來？如果依據《大乘起信論》，他說「真如本來一片清淨」，那它忽然起「一念妄念」，「一妄念」就叫做無明。

問題就來，為甚麼那個真如那麼清淨，會忽然起一個妄念？這種說法就等於孟子講「善性」，不是，講「性善」，人性都是善，因為「乃若其才，則可以為善矣」，那個質是「善」，他說如果眾生之所以有桀紂，有這類東西「不善」，「非才之罪也」，不是本質之罪。而是在外面種種事物的誘惑，所以這樣就有問題了。即是說我們這些眾生那個心性，不是純善的。

純善就怎樣誘惑到？如果純純黃金，你被一些東西碰到它，就變了不是黃金這樣，就變了「邈邈」(不潔)這樣，是嗎？意思即是不是純了，純就不會被別人熏染到。會被人熏染到，一定有一些問題，當然就有雜質。是嗎？孟子講「性善」都不講得徹底的，又好似荀子講「性惡」一樣，又是不徹底的，他說人的性就(是)「惡」了這樣。但是人的性，見到一些他能夠，雖然他是惡，但是他知道如果人人把惡性，盡量發展，他就說天下就爭了。「爭則亂，亂則窮」，這個世界就不成世界了。

所以那些聰明才智的人，那些所謂聖人，聖人「惡」其亂也，「故制禮樂以分

之」。聖人嫌一些，怕這個世界亂，聖人就聰明，他就看到那些，如果人人把……將「惡性」來發展，這個宇宙，這個世界就弊(不好)了。所以就制禮作樂來到控制、約束我們的人性。這樣荀子就有問題了，你說人「性惡」，即是不是全惡？那個聖人會知道亂是不好的，就所以制禮作樂來到約制那些人性。

最低限度那個聖人，那個「性」，不是惡得徹底惡，是嗎？不徹底的，「性善論」不徹底的，「性惡論」又不徹底的。這樣，這種的真如可以薰無明，無明又可以薰真如，這種論就不徹底。還有，真如是本體，是不生不滅的。無明就現象，現象是生生滅滅的。你說現象薰本體，不是，你說現象薰本體，講不通的。你在現象講本體，薰不開。現象就是本體變的，它是，它那個本質就是本體來的。

那麼為什麼那個本體就變了現象，現象就薰下去本體？兩件不同的事件對立就有得薰，那些，我拿着一口煙，那道白的牆，煙就與白牆不同的，有得薰。同是黃金做的，又怎會黃金又薰，黃金薰戒指，戒指薰黃金？是嗎？黃金造出戒指，這個有問題。「無為法」，這個本體不能夠受熏，亦不能熏人，會熏人就是現象來的，有作用的。本體就不應該會有，不是，有熏的作用，有的(話)，變了「體」、「用」混淆，「體」、「用」不分。

那麼所以這種這麼粗淺、這麼拙劣的學說，只是甚麼？過渡時期那種不完不備的思想來的，那麼還可以容納。那麼這種既不完不備的思想，到了有完備的思想，它自然合併這樣。好了，那麼不完不備的如來藏思想，就曾……假如是有的，那樣於是就曾經帶過來中國，菩提流支，那班講地論宗，那班人(在)有如來藏的思想，那個「阿梨耶」，可能就是玄奘在印度，可能是原原本本在印度搬過來。

那個陳朝，那個真諦，這種這樣的不完備的思想，又和如來藏有關係，而且相傳說那本《大乘起信論》是真諦法師譯的。那如果是真諦譯《大乘起信論》，《大乘起信論》就是「如來藏」思想的這一套理論。好了，這樣就講了它這個真常心這一套

了。這麼，我現在講，不是主要講真常心，而講華嚴宗那個真常心，那華嚴宗的人對於這個真常心怎樣的說法呢？是嗎？

我就摘(錄)賢首法師那篇《大乘起信論》的《疏》，他造了一本《大乘起信論》的疏，那個《大乘起信論》(的)疏裏面，它就有一篇〈序〉。咦？怎會不見？拿錯了那本不是的，我拿了幾本出來，拿錯了都有。拿錯了，那我唯有我默(寫)了，或者默(寫)的時候，那些字會錯一句的都不定。我說本來想影(印)的，還是我影(印)來再給你們，那你就改正我(那些默錯的)，凡是默書都會漏的。我舊時很喜歡華嚴的，不過不知何解漸漸地，後來變了憎它。人是好無常的。

你看我現在幾十年後，還默得出他的《大乘起信論》(的疏)那篇〈序〉。可見我當時一定很愛好它，我寫那篇〈序〉。在《大乘起信論義記》開頭那裏，它(本來)是連着的，我分了它出來才變成〈序〉。誰人造的？是法藏法師，即是賢首法師造的。他就表現出一種很簡明的「如來藏」思想，很簡明那種唯識宗的「一心」的思想。第一句就夫……

我先寫了這幾句，寫了未？(序文)：「(夫)真心寥廓。絕言象於筌蹄。沖漠希夷。忘境智於能所。非生非滅。四相之所不遷。無去無來。三際莫之能易。但(以)無住為性。隨派分歧。逐迷悟而升沈。任因緣而起滅。雖復繁興鼓躍。未始動於心源。靜謐虛凝」，謐字來的，不是「諡」(字)，有一個「必」(字)的。

「未嘗乖於業果。故使不變性而緣起。染淨恒殊。不捨緣而即真。凡聖致一。其猶波無異水之動故。」故即水以辨於波。水無異動之津(濕)，這個「津」字，應該是一個「濕」字或者「水」(字)、(不是)是「波」字或者「濕」字。「即波以明於水。是以動靜交徹。真俗雙融。」這個「事事無礙」，「事事無礙」由這裏來的。「生死涅槃夷齊同貫。但以如來枉世，根熟易調，一稟尊言，無不懸契。」寫不寫都無緊要的，你自己最重要明白。這個真心，如來藏心，亦即是地論宗那個阿賴耶識，亦即是

佛性了。真心了，這個真常的心，他說每一個眾生具備一個真常心，就「寥廓」，「寥」者空虛，「廓」就大，無處不在，遍滿空虛。

無形無相，無形無相而遍滿空虛的，這個是一個「泛神」的本體來的。他說這個真心本來，既然是「寥廓」，「寂兮」、「寥兮」這樣的，「絕言象於筌蹄」，你用說話來到講，講不到的，現象。那現象又如何？他很受這個魏晉南北朝那些玄學家的影響的，魏晉這班「(玄學)家」是先講的。首先，莊子就講「筌蹄」，莊子就說我們講話，我們捕魚，「筌」，有人寫這個「筌」的，有一本用這個「筌」，這兩個字通用。捕魚那個竹籬，用來在這裏捕魚的這個籬來的，盛魚的。

「蹄」者用來捕兔子的，那個竹或者用木造成的一個好似有機關的，一隻兔子入來，一關就關着，這樣「筌蹄」。他說莊子的意思，他說我們講話，聽說，聽別人的說話的目的，就瞭解別人的意思。當我們能夠瞭解別人意思的時候，就不要執著那些說話，猶如用「筌」來到捕魚，得魚我們就要忘記了這個「筌」。又猶如我們用「蹄」來到捕兔，一得到兔，我們就要去拿兔吃，就不要理會那個「蹄」了這樣。

這樣，那個意思用來譬喻我們讀書，書裏面很多那些名詞，很多那些術語、很多那些概念，是不外用來指那個本體，指那個意義來給我們知道。我們得其真義，那些文字我們就要擺脫、揚棄了它們了這樣。本來是莊子的，那麼到了魏晉的時候，那個王弼就有所謂「言意之辨」，他認為，他根據莊子「筌蹄」這個理論，他又根據《易經》，《易經》的《繫辭》，《易(經)·繫辭》有兩句話，它說「書不盡言，言不盡意」。他說聖人寫書想把那個意思傳給你，用書、用文字來寫，無辦法講得盡他想要講的說話。

而縱使講，都寫出他應講的說話都好，他的說話都不能夠盡量表達、表現出他的全部意思的，所以「言」和「書」都是方法來的，那個精華就是那個「意」。讀古人書，「貴乎得意」，尤其是讀《易經》，得「意」。「書不盡言，言不盡意」，《易

(經)·繫辭》。王弼一方面就根據莊子的「筌蹄」那種意思，一方面就根據《易經》「書不盡言，言不盡意」那些。

他就好喜歡講那種所謂「言意之辨」，他說我們一個人內心裏面，最深入的，在我們的心最深入的地方就是「意」。當我們將那個「意」表達出來，就一定有一種「象」，「象」者，「有象而無形」的，就謂之「象」。無具體的「形」，但有微微的跡象。由「意」就產生「象」，再將那個「象」用說話，來到表達這個「象」出來，而成為「言」。那可見那些聖人寫書，最深奧之處在「意」，不在「象」，亦不在「言」。

所以，我們(需)同一樣道理讀聖人書的時候，首先，由「言」就得「象」了，讀聖人的說話，而得到聖人那個「言象」。那個「言象」都未曾是他真正的真意了。又再進一步，由得到那個「象」之後，由「象」就得「意」，那所以我們讀聖人的書就要得其「意」。他說「意」就非能「言」而表達，這樣表達不盡的。那他就用這個了。他說這個「真心」用說話來講，不(能)描寫得到，因為「真心」本身就是無形無相的，「寥廓」的。

所以，用「言」來到表「象」，用「象」來到表「意」，等於用「筌」來到捕魚，用「蹄」來到捕兔一樣。得到，用「言」表「象」，由「象」得「意」，得到「意」我們就要忘記了「象」。得「意」、得「象」，就要忘「言」，王弼這樣。得「象」要忘「言」，當我們得「意」的時候，就要忘記了「象」的。連「象」都要揚棄了，這樣然後得到真「意」的這樣。

我們想，我們去體會那個真心的時候，亦要不好執著那些「言象」，那些言詞、術語，「言、象」不過「筌蹄」而已。到底你們體會到「真心」的時候，這些「言」和「象」，這些都要「絕」的，到達意思的時候，斷了那條路，用「言、象」，用「言、象」來到瞭解這個「真心」。到的時候，你要一跳就跳到去瞭解它的，就不能

夠「揸死」(偏執)那些「言、象」的，那麼後來那些甚麼？這個亦即是佛經裏面一個故事，「以指來指月」。人家不知道那個月，你用手指來指那個月。

當你指那個月的時候，那個蠢人就「死」(一味只)看着你手指，以為你手指是月。如果聰明的，他就由你的(手)指的方向去看那個月，就揚棄了你的(手)指這樣。那樣我們想體會那個「真心」，「言、象」的路都斷了，要跳過去。那後來「禪宗」所謂甚麼？「百尺竿頭，更進一步」，「百尺竿頭」就「言、象」那條杆，一路爬着爬着，爬到最後那個頂的時候，你就要更進一步，無，全部無有關係的那個時候，體會到這個「真心」的。那這個「真心」又怎樣？「沖漠」，「無形無相」的「沖」，「漠」一遍漠漠，莽莽漠漠，並不如那些說話講的那樣的這樣，「沖漠」。

「希夷」，「視之不見」就名之曰「希」，無字，「聽之不聞」就名曰「夷」，又「沖漠」、又「希夷」的這個「真心」，無字便「希夷」。就忘境智於能所，他說你不要學那些唯識宗的人，那些這樣的，這些「境」這樣，我用那個智慧來瞭解那個境的這樣，即是勉強硬將這個宇宙，那些就「境」，這些就是「智」，他說這些已經是低級了。「境」和「智」意義，一一而致，混成一體的，所以那些是「境」、那些是「智」，將這個宇宙分為這些是「境」、那些是「智」，敲成兩端，這些都是不聰明的辦法。

所以你真正瞭解真心，忘記了所謂那些叫做「境」、那些叫做「智」。然後，忘記了，智就是能瞭解境，境是被智所瞭解。境能夠瞭解……不是，智就是能瞭解境的，境就被智所瞭解的。他說境是「所」，智是「能」，一「能」一「所」，相對的，認為要撇掉它們。換言之，即是說當我們想體會那個「真心」的時候，要把所有相對的 concept，把那些相對的概念：「善、惡、美、醜、高、低、真、假」這些，這個甚麼？相對的全部撇清它們，忘記了它們。

那些「能」、那些「所」，忘記了它們。這樣，然後才會用我們那個真智，直接

滲漏這個宇宙，來洞察、把捉那個真心才可以的這樣。這個不就是真如來，是嗎？亦即是禪宗後來講的佛性。「菩提」……這個甚麼？六祖那個一團的，「無頭無尾，無手無面」……「無頭無尾，無手無臉」者即是說它「沖漠希夷」，那就「絕言象於筌蹄」這樣解釋的，是嗎？千篇一律而已，所說的東西皆是。

但是你不能不講，不講也不可以，我要講說話，這樣你不用講話，你又講？就算《大乘起信論》都要說一說的，那麼於是，又形容一下，即是甚麼？「無可說就強為之說」的時候描寫一下這個，將下文將描寫這個「真心」了。它說「非生非滅」，「四相之所不遷」，他說這個真心，這個「寥廓」的真心，本來存在的，並非某個時候生出來的。本然存在，亦非以後永遠不會不滅的。

每一個「剎那」都有變化，而它無變化的，非生非滅，「四相之所以不遷」。凡是佛家說，小乘人講的，唯識人這樣講的，凡是「有為法」，都有這種特徵的，叫做「有為四相」。「有為法」，「有為」即是「有為法」，「有為法」即是現象界，聽得明白嗎？凡是「有為法」，一定有四種特徵的。「四相」，這個一定是「生」，凡是現象界的東西一定「有」，不會說本來存在的。一定有一個源頭生出來的，「生」。第一個剎那出現的時候就叫做「生」，生後，它就存在，叫做「住」，「生相」、「住相」。生了之後就存在，「住」。

就當它存在的時候，不是說「硬梆梆」(固定不變)，「死硬」的存在，而是同時就是「異」的。「異」者即是變化了，到最後就滅亡，「滅」。那麼就「生相」、「住相」、「異相」、「滅相」，這個叫「一切有為法」，都有的，「有為四相」。不過，你看它「有為四相」，你記住，「生相」就在先，「住相」就跟着那個「生相」而出現。

但是「住相」有的時候，同時就「異」的。無說先「住」後「異」的。正在「住」的時候就「異」。即是一個人初出世就叫做「生」，一生之後就存在八十歲，

那八十年就住。但那八十年正在住的時候，同時每一剎那、每一秒鐘，他都正在變的。「住、異」就同時的。到最後「滅」，死。人是如此，樣樣事物都如此。這麼，那麼這些叫做，這種講法叫做「一期的四相」。「一期」者即是人生那幾十年，「四相」。

他說這個「一期四相」(是)很粗淺的道理，很粗的。他還要，他再進一步，還要瞭解到「剎那四相」，每一剎那，都具備「四相」的。當第一個剎那起的時候，(當)一樣事物第一個剎那起的時候，剎那初那個時候，這個事物就生，但是這個剎那之內，跟着一生之後，跟着就是住，當它正在住的時候，就異，正在異的時候，剎那末的時候，它滅。

每一剎那，現象界有每一剎那都有「生、住、異、滅」四相的，叫做「剎那四相」。就用這個「一期四相」，和「剎那四相」來解釋這個現象界的特徵。他說這個真心，即是本體，因為它非生非滅，四相就有生有滅，「生、住、異、滅」，它無生無滅，所以「四相之所不遷」。「有為法」就被四相遷了、變動。

它的「不生不滅」，可以不為四相所變動。換言之，即是說這個真心無「生、住、異、滅」四相的。大地山河、日月星辰每一樣東西都有「生、住、異、滅」相。而只有這個真心是無這四相的，「四相之所不遷」。「無去無來」，其實已經解釋完這句，多此一舉。不說它現在滅亡了，去了，已成過去了這樣，又不說未來正在來，亦無的，萬古恆存的這個真心。

無的，無未來，亦無過去，「無去無來」。這句是繼承了這樣，「不生不滅」，「不來不去」的那個「中道」的思想。既然「無去無來」，所以「三際莫之能易」。「三際」者過去、現在、未來，謂之「三際」，亦即是三世。過去、現在、未來都不能夠變化它的，過去它亦本來存在，現在它亦存在，未來它都永恆存在，「三際莫之能易」。

它本來一片清淨，是嗎？為甚麼又會產生這個那麼痛苦的人生、那麼痛苦的世界？那我們個個都一片安詳，好似蘇東坡所謂「抱明月而長終」，一片光明這樣的。怎麼會現在搞到你坐在這裏聽講法，我又在這裏說話，又非吃飯不可？一會又要睡覺，這樣苦、又「遑迤」(劣拙)這樣？

就這樣，他說真如，雖然是這個真心，雖然是「無去無來」，「不生不滅」，但是它「無住為性」，它無偏傾一個傾向，「無住」，它一遍的，就無所住。它這個「無住」為它的「德性」。「隨派」，因為它「無住」，所以「隨派分歧」了。好的又一派、不好的又一派，「升」的又一派、「沉」的又一派，「升」又是它、「沉」又是它。

這句東西在邏輯上，最不穩(妥)，這句東西，「無住為性」，有本書就用「無住為相」。「性、相」兩字在梵文通用，「無住為性」。「隨派分歧」，好似分派，有些就會成佛，修行成佛。有些就作惡而下地獄，「隨派」不同而「分歧」了。那你用「無住為相」來解釋這個宇宙「隨派」，「無住為相」不能做那個前提，來解釋「隨派分歧」的。

為甚麼會「隨派分歧」的這樣？因為它「無住為相故」的這樣，「無住為相」就會「隨派分歧」嗎？所以他「華嚴宗」這些最欠缺就是名學的基礎。講一講這個，簡直很獨斷。這兩句說話真的是可圈可點，不是說那個好處可圈可點，即是它的漏洞、它的過失真是可圈可點，「隨派分歧」。

因為它會「隨派分歧」，所以怎樣？有些人忽然起妄念，是嗎？有些人就那個真如仍然不起妄念。「隨派分歧」，因為它無住，無限定、不是一定會起妄念，亦不是一定不起。起了妄念之後，就有了這個世界了，有些人起了妄念之後，觀察到人生是苦，他就走去修行。有些人就不覺得人生是苦，他就沉迷於「生死輪迴」，「隨派分

歧」。

但是這個「無住為性」不能做一個前提，來到產生「隨派分歧」的結論的，

聽眾：夠鐘了(時間到了)。

羅公：那麼既然隨派分歧，夠鐘了(時間到了)？

聽眾：是，夠鐘了(時間到了)。

羅公：那麼再多講這一句了。

聽眾：好的。

羅公：所以「逐迷悟而升沉」，「隨派」的，有一派就「迷」了，有一派就「悟」了，「逐」即隨也，「逐」字和「隨」字一樣解釋，隨着那個「迷」，它就「升」了，成佛了，不是！隨着他「迷」，它就墮落「地獄、餓鬼、畜生」了。隨着他「悟」，它就怎樣？它就「成佛、成羅漢」了。一「升」一「沉」了，「隨」，「逐迷悟」。「任因緣」，「任」亦是隨，跟着，「任因緣和合」，它就「生」，「因緣散壞」，它就「滅」。好似一世人，「因緣和合」，有父、有母，家族了，他就生。到了百病纏身了，那個生命都保不住了，他就滅。(這)都是「緣」，「眾緣和合」，「任因緣而起滅」。好了，先解釋到這裏了。古代文章幾多……

前篇就這樣，「真心寥廓，絕言象而筌蹄」。所以，這本書就影印日本的，《續藏經》來的，但不知道為甚麼那些日本人點句，就將那個圈點到那一面的，不知道為何？我未見過，中國人真是未見過這樣的。「沖漠希夷。忘境智於能所。非生非滅。四相之所不遷。無去無來。三際莫之能易。但以無住為性。隨派分歧。逐迷悟而升沉。任因緣而起滅。雖復繁興鼓躍。未始動於心源。靜謐虛凝」，那個虛字來的。

「未嘗乖於業果。故使不變性而緣起。染淨恆殊」，另外一本就淨染的，不是染淨的，都一樣了。「不捨緣而即真。凡聖致一。其猶波無異水(濕)之動」，另外一本就「波無異濕之動」，另外一本，「水」字是「濕」字來的，「波無異濕之動」，另

外一本是這樣的。故即水以辨於波。就「水無異動之津」，這個「津」字應該是「濕」字，這個「津」字無那個「濕」字那麼好的。

「水無異動之津」，不過我們又不能改它，這個版本是原始，我們只可以在旁邊注。「故即波以明於水。是得動靜交徹。真俗雙融。生死涅槃夷齊同貫。但以如來在世根熟易調。一稟尊言無不懸契。大師沒後，異執紛綸，或趣邪途，或奔小徑。遂使宅中寶藏，匿濟乏於孤窮；衣內……」

-完-