

The background of the cover is a grayscale photograph of a mountain range. The mountains are layered, with the foreground peaks being darker and more detailed, while the background peaks are shrouded in a thick mist or fog, creating a sense of depth and atmosphere. The overall tone is serene and contemplative.

大佛頂首楞嚴經講記

【三】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經三

目錄

卅一、佛告阿難。諸盲無眼。唯覩黑暗。與有眼人。處於暗室……………	一
卅二、時憍陳那起立白佛。我今長老。於大眾中。獨得解名……………	一七
卅三、即時如來於大眾中。屈五輪指。屈已復開。開已又屈……………	三五
卅四、爾時阿難。及諸大眾。聞佛示誨。身心泰然。念無始來……………	五三
卅五、世尊。我今此身終從變滅。佛言。大王。汝未曾滅。云何知滅……………	六九
卅六、佛告大王。汝見變化。遷改不停。悟知汝滅。亦於滅時……………	八七
卅七、阿難即從座起。禮佛合掌。長跪白佛。世尊。若此見聞必不生滅……………	一〇五
卅八、佛興慈悲。哀愍阿難及諸大眾。發海潮音。徧告同會……………	一二三
卅九、晦昧為空。空晦暗中。結暗為色。色雜妄想。想相為身……………	一四一
四十、譬如澄清百千大海。棄之。唯認一浮漚體。目為全潮……………	一五五

目錄

四一、佛告阿難。汝等尚以緣心聽法。此法亦緣。非得法性	一七三
四二、阿難言。若我心性各有所還。則如來說妙明元心。云何無還	一九一
四三、云何本因。阿難。此諸變化。明還日輪。何以故。無日不明	二〇七
四四、佛告阿難。吾今問汝。今汝未得無漏清淨。承佛神力	二二五
四五、若見不見。自然非彼不見之相。若不見吾不見之地。自然非物	二四三
附講表	二六一

大佛頂首楞嚴經講記(三)

徐醒民居士講 研學小組記

第三十一講

佛告阿難。諸盲無眼。唯覩黑暗。與有眼人。處於暗室。二黑有別。為無有別。如是。世尊。此暗中人。與彼羣盲。二黑校量。曾無有異。

接著上回繼續講「有眼見明、無眼見暗」那一段，前面佛告訴阿難，叫阿難找心，你的心的究竟在那裏？一共七處，阿難講這裏、那裏，都不是。後來阿難尊者請求佛開示奢摩他路，就是開示修這個大定的道路，佛開示他的有幾個段落。再後來，就是我們這裏辨別的，佛叫阿難尊者：你要認識心，心有真的、有妄的。什麼是真的？什麼是虛妄的心？都不容易辨別得出來。在這裏從另外一個角度來研究，就是辨別這個見字，從見這方面來辨別。佛法有祖師禪（禪宗），講明心見性，明心見性是要參究的；我們研究經是如來禪，如來禪是根據佛經（佛所講的

法），一層一層破除虛妄的認識，然後認識真的。為什麼要這麼做呢？我們凡夫眾生從無始劫以來，就把真、妄摻在一起，沒辦法分得清楚。果然分得清楚，那就大徹大悟了。我們一提到眾生在六道之內輪迴生死，不能解脫，為什麼輪迴生死？就是把假的當作真的，他對真心完全不了解，不但真心不了解，對妄心也不了解，他完全迷惑顛倒，所以生死才沒辦法解決。現在在楞嚴法會裏，佛告訴我們，首先把虛妄的假東西挑出來，讓大家知道這是假的，不能要。假的一悟之後，然後一轉念之間，真心就顯出來了，是這個用意。

所以這一大段，上回講佛先放光，然後舉拳，舉拳的意思就叫阿難認識：你用什麼來看這個拳？阿難就代表一般凡夫的知見說：我用眼睛看拳。要破就破這個知見。他講用眼看，佛就講高深的道理要用比喻才能了解，純粹講道理，智慧最高的人（佛法講上等根器），一講道理，他就明白。智慧中等的人（學習能力中等的中等根器），純粹講概念那種道理不能明瞭，要用譬喻，用譬喻比較好懂。所以佛就舉拳出來，一層一層地告訴阿難尊者，你用眼睛看，就從眼睛看當中再分

別，眼與見這當中有分別的，眼是眼、見是見。講到這裏，阿難尊者就提出一個問題來，因為佛也舉個例子，你有眼看見，固然是有見，沒有眼也可以看，有眼看見明，沒有眼是看黑暗的。明與暗這兩者是外面的境界，我們好好的眼，看外面是明的，眼根壞了，還是看得見，看見黑暗。由這個證明見是有的，見與眼不能混在一起講。阿難尊者就問：那些諸盲，沒有眼睛、眼根壞的人，只看見黑暗，云何成見呢？眼睛瞎的人，他眼前只看見黑暗，看不見其他物體，這個見怎麼能構成？上回最後講到這裏，阿難尊者提出這個問題來。現在針對這個問題，佛就正確地開示給阿難尊者聽。

雖然說比喻比較容易懂一點，但也必須有中等智慧程度的人才能了解，中等智慧以下的人——就是下等根器的人，他對這個也不了解，不管怎麼樣比喻，他還是不了解。所以今日之下，我們在這裏，大概我們都是中等的，中等學習能力的人也要心裏能靜得下來，靜得下來智慧才能開發出來。佛在這裏，看見阿難在前面舉出那個疑問：沒有眼的人只看見一片黑暗，見怎麼能夠構成呢？這當然是阿

難尊者代表一般凡夫知見，對於見與眼沒有分別清楚。既是分不清楚，就沒辦法再講道理，比喻都不能明瞭，講道理更不明瞭，所以佛就針對這個問題再舉例子，用分析的方法，分析給阿難來聽。怎麼分析呢？就針對阿難舉的黑暗，不管有眼、沒有眼的人，都可以見到黑暗。我們接著看經文：

「佛告阿難，諸盲無眼」，佛告訴阿難，那些諸盲人沒有眼根，無眼就是眼的視神經壞了，眼根壞了當然看不出來，是無眼。「唯覩黑暗」，覩是看見，他只能看見黑暗。「與有眼人」，佛在這裏加上一個有眼的人，就是一般眼根好的人，「處於暗室」，一般有眼的人在暗室裏面，所謂暗室，在夜間房子裏沒有燈光，一片黑暗的，處在那裏面。有眼在暗室裏面，看見什麼呢？別說東西在自己身上，一般人講伸手不見五指，自己手指伸出來也看不見，房間裏的東西當然更看不見，這時也只能看見一片黑暗，所以他處於暗室。「二黑有別，為無有別」，就拿這個問題問他：沒有眼的人，不管在什麼場合，所見的都是黑暗；有眼的在暗室裏面，所看的也是黑暗。一個有眼、一個無眼，這兩種人所看的黑暗，兩種黑是有分

別、是無有別？眼根不同，所見的黑暗（黑暗是外面的色塵），所見的色塵是一樣的，眼根不一樣。拿這個叫阿難先說說看，你怎麼分析？先讓阿難回答，有分別還是沒有分別？阿難就答復：「如是，世尊」，如是，是像這樣，世尊是稱呼佛，怎麼樣呢？「此暗中人，與彼羣盲，二黑校量，曾無有異」，有眼的人在暗中所見的黑暗，跟那些無眼的人所見的黑暗，這兩種黑暗較量，比較起來有沒有分別。分別是相同或不同，有分別就是不同、沒有分別就是相同。這兩種黑暗較量的結果，曾無有異，沒有什麼不同，那就是一樣。瞎子無論在什麼地方，所見的是黑暗，不是瞎子，在暗室裏所見的黑暗，這兩者所見，一個有眼、一個無眼，所見黑暗的對象（境界）完全一樣，沒有什麼不同。

阿難這樣一答復，就答復出來了。所以我們今日之下，對於某個問題要辯論，你要研究佛經，佛用的這個方法，你看，他的辯論不像一般人的辯論，我把你辯得你沒有理由，就是我贏了，不是這樣的。所謂辯論就要讓對方開發真知真見，一層一層地開發真的智慧。阿難尊者這樣一答復，就很清楚，有眼與無眼，

這是眼根的不同，所見外面的黑暗對象是相同的。所見的對象相同，眼根不同，都能見到，可見見與眼，不是見就是眼、眼就是見，不能扯在一起，這就把見與眼分開來了。下面釋迦牟尼佛怎樣開示？經文先念一段：

阿難。若無眼人。全見前黑。忽得眼光。還於前塵見種種色名眼見者。彼暗中人。全見前黑。忽獲燈光。亦於前塵見種種色。應名燈見。

這是順著阿難在前面講的，把這個意思說一遍，佛對「阿難」說「若無眼人」，假若沒有眼根的人，「全見前黑」，他眼前所見的，完全是一片黑暗。現在假設這個無眼的人，「忽得眼光」，忽然他眼睛好了，得了眼光，他能看得見了，「還於前塵見種種色」，現在他再看眼前的塵，塵就代表種種的物體——眼前種種的顏色、種種的物體，他就能夠見得到，「名眼見者」，這就是名眼所見的。這小段，就把阿難原來所執著的知見，把它複誦一遍，就是確定阿難尊者所認識的，你所承認的眼與見的關係是這樣。假設一個無眼的人，原來見的是黑暗，忽然間有眼，眼

睛好了，所見的是種種顏色。這意思是說原來只見黑暗，不見其他東西，你認為不算見，眼睛好了，見了種種物體、種種顏色，才叫作見。

把前面他的知見確定了以後，下面就提出來「彼暗中人」，前面是舉沒有眼的人，現在根據前面阿難尊者提出的問題來假設，彼暗中人——那個有眼的，眼睛好的人在暗室裏，「全見前黑」，他在暗室裏所見的，完全都是一片黑暗，跟無眼的人所見的一樣。這個時候「忽獲燈光」，他原來在黑暗的暗室裏，見不到任何東西，只見到黑暗，現在把燈一開，明亮起來，獲得燈光了。「亦於前塵見種種色」，他一獲得燈光，屋子裏什麼都看到了，前塵是眼前種種的境界，全部見到了。佛的意思就講：你如果執著前面那種講法，沒有眼的人看見黑，不算看見，眼睛好了看得見，才算是看見；現在就舉這個例子，這個有眼的人在暗室沒有燈光，只看見黑暗，現在有燈光，看見種種物體了。這種看法，比照你前面那種見解，那這個有眼的人，不能說他是眼睛看，那是什麼看呢？是燈在看。照邏輯、照辯論的理則推下去，應該如此，見了種種色，「應名燈見」，不叫眼見。

在辨別一個問題時，有些要舉事實，就是社會上一般的知見也不能違背。違背世俗共同承認、或共同否認的，那你的例子就不能成立。這個燈見舉出來，按照上面的例子講，假若是燈見的話，下面佛就講：

若燈見者。燈能有見。自不名燈。又則燈觀。何關汝事。

這個意思是前面順著你的想法，必得有眼，能看見種種顏色才是見，那麼有眼的人在黑暗中也是看見黑暗，有了燈光的時候，才能見到種種的物體，如果認為這樣才是見，跟你講的一樣，這應該是燈見。「若燈見者」，燈見就發生問題，什麼問題？「燈能有見」，假使燈能夠有見，有能看得見的這種能力，「自不名燈」，那不能把它叫作燈了。為什麼呢？燈是個物質，它是無情的東西，它那裏有見呢？有情眾生才有見的能力，無情的燈怎麼能夠有見呢？這是一般社會大眾都知道的，你說燈一定有見，世間人不會承認這個觀點的。就算違背世間，一般人都不承認，你偏偏要認為燈有見，既然燈有見，那麼這個燈原來是物質，是無情的，你說他是有見，那這個燈就變成有情的了，若不是有情的話，他怎麼能夠有

見呢？燈就變成人了，這個世間一般人也不會承認的。「又則燈觀，何關汝事」，再進一步，縱然是燈能見，你說燈跟我們人一樣，它也有見解、有知見的這種能力，那也是燈在觀、在發生作用，何關汝事——跟你有什麼關係？拿這個讓阿難尊者自己來參究，跟參禪一樣的參一參。下面就是佛把正確的解答提出來。

是故當知燈能顯色。如是見者。是眼非燈。眼能顯色。如是見性。是心非眼。

佛把前面一層一層的，將阿難一步一步引導到這個時候，佛就結論：「是故當知燈能顯色」，所以你應該知道，燈光能夠顯色，在黑暗中顏色顯不出來，燈一亮，燈光能夠把種種的物品、物體，色是種種的物質，能夠把它顯明出來，讓人能夠看得見。「如是見者」，這個見是什麼？「是眼非燈」，只能說是眼看見，不能說是燈看見，燈那有看見的能力？大家都知道，燈沒有看得見的能力，是眼見，不是燈見。順著這個理則推下去，「眼能顯色」，有眼，眼很好的人，他才能把種種的物體看得清楚，這是什麼東西、那是什麼東西，顯出顏色來。「如是見

性」，現在講見性，佛是教阿難認識見性，眼只能顯出種種的物品，見性呢，「是心非眼」，見性是屬於心的，不是屬於眼的。佛一步一步地把他引導上來，不誘導的話，對於真理、真學問沒辦法懂，釋迦牟尼佛在這裏就是循循善誘。

「燈能顯色」，燈光能把種種的物體顯示出來，它只能顯示，它本身看得見、看不見？它沒有見的功能。拿這個例子來比照眼，我們人的眼能夠顯色，燈也能顯色，顯的就是外面的色塵。前面講燈能顯色，一般人都知道那是眼見，不是燈見。「眼能顯色」，這是見性，「是心非眼」，這一般人就不懂了。一般人不懂，你一開始就跟他講，誰也聽不明白，必得要前面拿燈能顯色、眼能顯色，這兩者連在一起比較，用這個一比喻，人家就看得出來了。見性是心性在看見，見性是屬於心的，不是屬於眼的，眼就跟燈一樣，眼是一個物質。所以講唯識學，這個眼有浮塵根、淨色根，浮塵根就護持淨色的，外面的眼球，眼球裏面有神經系統，沒有眼球給它護持，神經系統也沒辦法發揮它的功能。無論是淨色根、浮塵根，都是物質的，都是色法，色法就純粹跟燈光一樣，只能顯色，它是增上緣，

它本身不能見，見是屬於心的，所以這裏講「如是見性，是心非眼」。佛一步一步地用比喻的辦法，到這裏就說出來了，見性是屬於心而不是眼，這一層就非常了不起，我們一般凡夫眾生，把世間的學問學得再多，連這個也分不出來。這裏分出來了，阿難尊者把佛的開示，眼與見分清楚以後，他還沒有大悟，他雖然是聽懂了，還沒到大徹大悟。所以下面說：

阿難雖復得聞是言。與諸大眾。口已默然。心未開悟。猶冀如來慈音宣示。合掌清心。佇佛悲誨。

「阿難雖復得聞是言」，阿難雖然能夠聽到佛開示這番道理，是言，是佛告訴他見性是屬於心的，不屬於眼根。阿難尊者雖然聽到了，「與諸大眾」，他跟在會的那些大眾，「口已默然」，口裏說不出來，佛講的對，是如此，「心未開悟」，但是他還沒有完全明瞭。為什麼沒有完全明瞭？佛講的見性是屬於心而不屬於眼，真正知道見性，前面講性是寂常妙明，它完全是靜態、常態的，靜態是如如不動的，常態是永恆這樣，它不是生滅法，它是妙明的，不可思議的那種微妙光

明，含有無窮的智慧。但是這個意義，阿難以及在會大眾還不了解，所以口已默然，也提不出一個問題來。心未開悟，心裏對於如如不動、永恆不變的這種見性，還沒有開悟。既是沒有開悟，「猶冀如來慈音宣示」，冀是希望，他們還是希望佛能用大慈大悲的這種音聲宣示出來，進一步再把這個道理開示出來。然後「合掌清心，佇佛悲誨」，阿難與在會大眾，這個時候大家一起合掌，清心是心裏這時其他雜念都沒有，佇佛是等候佛，專心一志地在等候佛慈悲來教誨。

上回發的第十四講表，請各位拿出來看看，幫助我們對這段經文有個較清楚的了解。看「見性」這個表，根據前面的經文一層一層分析到最後，佛講「是心非眼」，見性是屬於心而不是眼，這個時候阿難與大眾「默然」，口裏說不出來，心裏呢？「未悟」，未悟並非完全不悟，是「小悟」，不是大悟。小悟是什麼？指的「惟心」，見性屬於心法，是心而不是物質的眼，小悟只悟到這是心。對於這個心，「未辨真妄」，什麼是真、什麼是假，真心是什麼？妄心是什麼？還沒有辨別出來，所以經文裏講「口已默然，心未開悟」，是講這個。「今許獲妙明心」，現

在佛講是心非眼，實際上已經答應前面阿難尊者所求的，要獲妙明心。再往前面對照看看，「前曾斥緣塵影」，佛曾經呵斥阿難尊者把緣影的心當作真心，到這個時候就把見性說出來，說是說出來了，阿難和在會大眾還沒有辨別見性就是真心。真心究竟如何？既然沒有完全開悟，阿難以及大眾都在等著佛來進一步開示。佛就換另外一種方法，佛從這個角度，大家還沒完全大徹大悟，佛就另外再換個角度，換另外一個事物讓阿難與大眾開悟。下面的經文，我先念一遍：

爾時世尊。舒兜羅綿網相光手。開五輪指。誨敕阿難。及諸大眾。我初成道。於鹿園中。為阿若多。五比丘等。及汝四眾言。一切眾生。不成菩提。及阿羅漢。皆由客塵煩惱所誤。汝等當時。因何開悟。今成聖果。

「爾時」是阿難跟大眾在等候佛開示的時候，「世尊」是釋迦牟尼佛，「舒兜羅綿網相光手」，原來佛是舉拳，現在把拳放開來，把拳放成掌，舒是放下來，兜羅綿是很柔軟的，佛的手跟兜羅綿的柔軟相似，差不多，網相，佛的十個指端上

面都有輪網——網相，不但有網相，而且可以放光。「開五輪指」，輪是圓圓的紋路，把這五輪指一開，「誨教阿難及諸大眾」，就告訴阿難以及在會的大眾，「我初成道」，釋迦牟尼佛剛剛成佛道、證佛果的時候，「於鹿園中」，鹿園是什麼呢？釋迦牟尼佛當初出家的時候，他原來在王宮裏是個太子，要繼承王位的，後來他出家之後，父王就派了五個人，父王的家族有三位，釋迦牟尼佛母親的家族兩位，一共五位，派五個人去找出家的太子。找到以後，太子不回去，這五個人就沒辦法回去，也不能夠交差，於是跟著太子在外面一同修道。佛原來修苦行的，為什麼修苦行？當時印度有很多外道都是修苦行，那個時候你不修苦行，就認為你不是真修行人，所以釋迦牟尼佛修苦行。後來這五個人當中有三位受不了，就跑到鹿園去，自己在那裏修。走了三個，剩下兩個，釋迦牟尼佛修行到後來，覺得苦行不是辦法，捨棄苦行，接受一個牧羊女供奉羊奶、食物，接受之後，身體就恢復原狀。這時跟著修持的另外兩人，就認為太子修得不好，原來修苦行，現在不修苦行，兩人又離開了，也跑到鹿園去，跟原來那三位會合。鹿園就是鹿野苑，現在有很多台灣的佛弟子到印度去觀光，參拜聖地的時候還找得到。佛後來

成道證到佛果，首先就到鹿園去，講四諦法——苦、集、滅、道，來度化五比丘。

所以在這裏，佛講我當初證到佛果的時候，我首先到鹿園（鹿野苑），「為阿若多，五比丘等，及汝四眾言」，阿若多就是憍陳如，替阿若多等五位比丘，以及你們四眾來說。說什麼呢？「一切眾生不成菩提，及阿羅漢」，所有的眾生，他不能夠成就菩提、不能成佛，或者不能證阿羅漢果，為什麼呢？「皆由客塵煩惱所誤」，都是由於客塵煩惱來耽誤，誤是迷誤，這句話是我當時為阿若多等五比丘講的。「汝等當時，因何開悟」，你們幾位在當時因著什麼來開悟的？「今成聖果」，現在一個一個都證到阿羅漢。

佛就舉出當時「客塵」這個例子，客塵煩惱所誤，你們幾位當時聽到我開示的話，你們就開悟了。現在就問：你們當時因為什麼而開悟的？聽我那樣講的時候，你們是因著什麼而開悟的？不妨講出來看看。說出來的意思，就是讓阿難以及在會的大眾做個參考，讓他們也許跟著就能開悟，是這個意思。經過佛這麼一徵問，當初在鹿野苑的五比丘當中，最初開悟的就是阿若多，阿若多就起來說

了，後面一段文字，先念一遍，大意我們先看一看，下回再補充：

時憍陳那起立白佛。我今長老。於大眾中。獨得解名。因悟客塵二字成果。

「時憍陳那起立白佛」，「憍陳那」就是憍陳如，音是相近的，他起來稟告佛，「我今長老，於大眾中，獨得解名」，他為什麼稱長老？因為他是第一個開悟的，而且他的年齡也長。他說：現在我在大眾中是長老，獨得解名。「因悟客塵二字成果」，佛當初提出「客塵」這兩個字，我一聽，當時只有我一個人能了解，因此我就得到這個解名。阿若多就是解的意思——解本際，憍陳如是姓，因為我那時悟的就是客塵這兩個字，而證到阿羅漢果。憍陳那起來報告佛，當初他是因為客塵兩個字得到開悟，而證了果。後面還有兩段，就講出來一個是客、一個是塵。什麼叫客？什麼叫塵？把客、塵比喻煩惱，就讓阿難以及在會大眾認識煩惱是什麼狀況，把煩惱認清楚，然後要怎麼見性就好辦了。所以不僅這一段憍陳如講客塵，後面還有好幾段，都是從這個方法一層一層來研究。

第三十二講

時憍陳那起立白佛。我今長老。於大眾中。獨得解名。因悟客塵二字成果。世尊。譬如行客投寄旅亭。或宿或食。宿食事畢。俶裝前途。不遑安住。若實主人。自無攸往。如是思惟。不住名客。住名主人。以不住者。名為客義。又如新霽。清暘升天。光入隙中。發明空中諸有塵相。塵質搖動。虛空寂然。如是思惟。澄寂名空。搖動名塵。以搖動者名為塵義。

這是繼續上週講的，釋迦牟尼佛舒兜羅綿網相光手，開五輪指放光，教阿難認取，然後就提出客塵的意思來問。釋迦牟尼佛當時成道的時候，首先到鹿野苑（經裏講鹿園）度化五比丘，這時佛就問：當初我在鹿園度化五比丘的時候，曾經講過客塵的意思，當時因著客塵而開悟，能得到了解的是那一位？接著憍陳那就起來。剛才念的這一段，前面一小段上回大致講過，現在重新再說一下，佛詢問

當時因著客塵而得到開悟的是那一位？「時憍陳那起立白佛」，這個時候憍陳那就站起來，白佛是稟告佛。當時佛說四諦法的時候，四諦法是講苦集滅道，在座的各位都了解，佛法基本的就是四諦法。講世間這些痛苦，沒有一個眾生不痛苦，古時候做了大皇帝，也有他的痛苦；苦怎麼來的？是集，是業招集來的，各各眾生都是自己招來的，這是苦、集。佛為什麼講法？講法是要解決痛苦的問題，學佛就能把苦、集都滅除掉，就是把生死的現象都能滅除掉。證到不生不滅的境界，那叫滅；你要得到這個好處，就要修道。這叫苦、集、滅、道——四諦法。佛當時在講四諦法的時候，提到了客塵，所以憍陳如講「我今長老」，當時我第一個開悟的，第一個開悟可算是長老了，也是最初證果的，年歲也最長，所以可說是長老。「於大眾中」，我在大眾當中，「獨得解名」，當時只有我一個人得到解的名字。憍陳那就是「解本際」，我得了這個姓，就是「因悟客塵二字成果」，當時我因為客塵這兩個字開悟，然後成了聖果。因客塵二字而成就四果羅漢，這是憍陳那稟告佛他過去的因緣。憍陳如，這裏講憍陳那，那、如，音很相近，所以經文裏兩者都有，阿若多是他的名字，憍陳那是姓。因悟客塵二字成就果，這是

苦、集、滅、道裏的集諦。講到集諦，講到客塵二字得到解悟的。

下面他就說比喻：「世尊，譬如行客投寄旅亭」，行客是旅行的客人，在外面旅行，天黑了，要投到旅館去，旅亭本來是古時候的驛站，有的旅客在那裏過夜。投寄旅亭「或宿或食」，宿是過夜、住宿，除了過夜，有的還要用餐，吃飯的時候在那裏用餐。「宿食事畢」，過夜之後或者吃過飯以後，事情畢了就「倣裝前途」，所謂倣裝，裝是旅行隨身帶的用品、行李之類的，倣是整理，倣裝是整裝、整頓行李。前途，再往前面趕路，他不能一直住下來，所以「不遑安住」，不遑是沒有工夫在旅館裏安然地住下來。他所以到旅館來，是因為住一夜或者吃一餐飯，事情完了之後，趕快就整裝，然後再出發，不能夠安住的。「若實主人，自無攸往」，前面講的是行客，就是投宿旅館的客人，若是主人，自無攸往，主人往到那裏去？無攸往是無所往，他不會到那裏去。

既是這樣，「如是思惟」，憍陳如講：那時候我就想，思惟是思考，思惟「不住名客」，不能常住在旅亭裏的就叫客人，「住名主人」，經常住在旅亭裏的是主

人，就叫主人，「以不住者，名為客義」，這樣看來，不是常住的人就叫客人。當時是因客塵二字而開悟，就從客人投寄旅亭的事，了解一個主、一個客，當時了解這個意義。這是他講當時因「客」這個字，下面再講「塵」。

「又如新霽」，他又舉例，新霽是下雨之後，剛剛放晴。這時「清暘升天」，很清淨的天空，一般人都有這個經驗，雨剛剛停止，放晴了，天空裏沒有雲彩，清暘是天空萬里無雲的狀況，陽光就出來，升在天空裏。在這個時候，外面陽光普照，在屋子裏「光入隙中」，什麼是光入隙中？古時候的房屋，光線從牆壁或者從窗戶的空隙照到屋子裏。「發明空中諸有塵相」，發明是什麼？空屋子裏原來是暗的，沒有光線，當陽光從空隙裏照進來以後，在光線裏看見很多微細的微塵，發明是陽光照進來，就是照明的意思。照明為什麼叫發明？原來塵相是有的，但是在暗中，人家看不到，陽光一照，就把暗驅走了，光來顯明，這樣一顯明，很多微塵的形狀（塵相），這些塵相都是陽光照進空隙裏把它照出來的。「塵質搖動」，從空隙中透進來的陽光，照到那些諸有塵相。塵質，塵的本質，指微塵的

體，微塵搖動，什麼叫搖動？微塵上上下下的，它沒有停止，並不是一粒微塵安靜靜地放在那裏不動。過去我們看《印光祖師文鈔》，大家還記得有人問祖師：我不念佛的時候，覺得心裏還很清淨，我一念佛，就覺得自己雜念太多了，為什麼會這樣？印光祖師就說個比喻：你看那個房屋裏，陽光沒有照進來，房屋裏有很多灰塵，大家看不見，光線一照進來的時候，從光線裏面看，好多灰塵，上上下下在活動，一時、一刻一點都沒辦法停下來。這是搖動，所以祖師開示時所講的話，任何一句話都有根據的，就是根據這部經裏來的。這是說塵，微塵的體積，陽光不照，誰都感覺不到，一照，就看見在那裏搖動，沒有停止。

憍陳如講，塵質在搖動，「虛空寂然」，什麼是虛空？我們一定要跑到房子外面，到大自然空曠的地方，才是虛空嗎？那我們就執著了，虛空無處不在。古人說「一步登天」，上了天，天在那裏？你何必一步登天呢？人之所在，有空隙的地方就是天，空是空間，那裏都有空間。只要是沒有實際物體所在的地方，就是空、就是虛空，這是方便講。真正講，物體裏也有空，講到極微之微就知道水

塵、金塵，密度再高、空隙再嚴密的金屬品也有空隙，水裏面也有空隙。所以無論在那裏講虛空，它是不搖動的，寂然是靜止、靜態的狀況。憍陳如就說「如是思惟」，我這樣想，「澄寂名空」，澄就等於水，一點灰塵都沒有，很清潔的，寂是安安靜靜地不動，這叫空，空是完全靜止的狀態。「搖動名塵」，那些搖搖晃晃動個不停的，那叫塵。「以搖動者名為塵義」，就搖動的狀態來講，這叫塵，是塵的意義。

經文字面上的意思，我們看了一遍，這段經文講的內容究竟指的是什麼？憍陳如就客塵兩個字開悟了，開悟的是什麼？我們進一步分析一下，上次發的第十四張講表，各位拿出來看一看：

看第三項，講「客塵煩惱」，「客」指的是「分別我執」，「塵」指的是「俱生我執」。我執按照唯識宗講的，我們眾生所以有生死，不能出六道，最麻煩的就是我們有我執。人人都有一種執著，執著什麼呢？就是我們的第七識，最主要的，它把第八識當成自己。其實第八識是什麼呢？前面在經裏也分析過，第八識

是因為本性不能明瞭，迷了本性，由性變成識。識是情識，性是真如本性，本性迷了，不了解才變成識，這個識說起來，不是真正的我。但是第七識就把第八識的見分，所謂見分，就是自己有分別的能力、有認識事物的這種能力，有見的能力這部分叫見分。第七識就把第八識的見分牢牢地執著，執著那就是我，就把第八識的見分當作我。其實第八識的見分，經文裏前面也講過，這是虛妄分別的。第八識的見分當然不是純粹虛妄分別，但是它變成識，就不是完全真實的。第七識就拿那個當作我，第七識是那樣的。第六識呢？第六識是根據第七識發展出來的，因為第七識把第八識的見分當作我，第六識就把一切都當作我了，外面的一切，這是我的、那也是我的，什麼都是我的，有我、有所，什麼叫我所？凡是什麼都是我所有的，叫我所，就是我執。有了我執，就發生障礙了，唯識裏講「因執而成障礙」，這個執，一個我執、一個法執。我執就拿第八識的見分當作我，法執是執一切的法，天地間的萬事萬物，包括我們身體物質的這部分，都是法。再仔細講，《心經》裏講五蘊，五蘊有精神、有物質，物質是色蘊，精神方面就是受、想、行、識，這四部分都是精神的。不懂佛法的人，都把色、受、想、行、

識這五種合起來，做為我們生命的現象，就把這五種合起來當作我，佛學名詞叫一合相，五蘊合起來一個，叫一合相，把這個當作我，就叫我執。

法執是什麼呢？法執把五蘊分開講，色蘊是法；受是感受，感受雖然是心理的活動，也是法；想，思想也是法；行，一種心理在那裏活動，那種行也是法；講到識，更不必說，也是法。所以法包含的範圍非常廣，我們眾生，一方面有我執、一方面又有法執，有我執、有法執，生死就不能得到自由，有生死就解脫不了。有我執，生死就不能解脫；有法執，真學問就沒有。比如你學世間的學問不了解，你現在是物理學家，研究物理，物的法太多了，你研究到最後，分析構成宇宙最初的那個東西，一直到現在，物理學家還沒找出來，原來找到夸克，後來找到頂夸克，那發明又更進一步了。找到頂夸克還是不行，還是色法，色法怎麼來的呢？他還說不出所以然來。按照佛法來講，你講什麼夸克？離不開色法，色法就是我們心的相分，不是佛的大智慧，他怎麼了解？所以你有了法執，有了法執的人，佛法說出來，他還不相信，他還執著，他還不能了解。所以有我執、有

法執，他就生死不能解脫，真正的學問，他也得不到，所以學佛一定要破除我執、破除法執。這裏是講我執，有我執就有煩惱、就有煩惱障。

這個表裏，「客塵」兩個都是我執，我執有「分別我執」、「俱生我執」。分別我執是什麼呢？是後天的，比如我們人到人間來的時候，接受人間的家庭、社會、學校，種種人世間的知識、思想、學術讓我們接受，我們受它的影響，這種影響最普遍的，就是為了我，那種世間學問不是為自己？講的都是為了自己。佛法跟世間學說不同，世間學說，人人都是為自己，都執著一個我，所以世間人生死死地不能解脫；佛法要解決生死問題，就要把世間人的知見扭轉過來、矯正過來。要矯正必須了解我們人越是接受這個社會，人世間的思想越深，執著也愈厲害。分別我執，我們在人世間接受邪知邪見的人，那種思想教化得最重的，統統都叫分別我執，就是先入為主的成見，都叫分別我執。俱生我執不須受教，不用人教，它自自然然與生俱來，他只要到人間來，生來就有這種執著，不用教，這叫俱生我執。這兩種我執，分別我執比較輕一點，俱生我執比較重，非常微

細，分別我執比較粗淺。

什麼叫粗淺呢？分別我執，各人不相同的，怎麼各人不相同？它按照各人受的教育不同而有差別。比如我們中國人，受到中國傳統的文化，講究五倫的系統，各盡其分，做父母的講究慈，做子女的要盡孝道，朋友之間，要互相講究信用、互相關照，各人盡各人的本分，所以中國文化不是講絕對的個人主義，這個我執就比較輕一點。現在的教育是世界性的，受西方西洋文化的影響很大，西洋文化現在講人權，講人權沒有講盡分，只擴充各人自己為人的基本權利，人權是講這個。講人權本來是不錯，但是走到極端的時候，否定平衡盡分，五倫關係就破壞，所以人權與五倫的各種本分，這兩者有一點不能調和的。不能調和的當中，我們講盡本分，我們自己有我、也有別人，你在家庭裏講到自己，也要孝順父母、尊敬兄長，這樣我執比較淺一點。如果完全講人權，絕對講人權的話只講我，和他人一起利害衝突的時候，只有自己、沒有別人，這個我執就更深厚、更厲害。所以受後天的教育不同，我執有不同，分別我執有這個情況。但是俱生我

執，不管你受中國教育、外國教育，人人生來就有，人人都有，那個最微細的，很難懂。有我執就有煩惱。

下面講的「見思二惑」，就小乘來講，就講見思惑，天台宗的分法有根本無明、有塵沙惑、有見思惑，是這樣分的。按照唯識宗的講法有煩惱障、所知障，各宗講法不同，意思大同小異，內容還是差不多。見思惑就是煩惱障，為什麼呢？因為見思惑也是講貪、瞋、癡這三個根本的三毒，還有慢（傲慢）、懷疑，貪、瞋、癡、慢、疑，還有五種不正的見解——身見、邊見等等，一共有十個（十使）。講煩惱障，也是基本的這幾個，也是貪瞋癡慢疑分開來的，這些都是惑，迷惑顛倒的惑。惑從那裏來的？就是從執著來的，有我執就有煩惱、有見思惑，所以客塵這兩個，分別我執、俱生我執這兩者是見思二惑。講客、塵，分別我執是客，粗淺一點；俱生我執是塵，更微細的。

再講另外一個比喻，客是動態的，塵也是動態的，兩者都是動態，但是這個動態，按照粗淺的和微細的，這兩種稍微有一點分別。怎麼分別法呢？客這個動

「動行不停」，有行為、行動，有動作的；塵這個動「動相微細」，只是一個相而已，比如一粒微塵，不管微細到什麼程度，還有微塵的體積，那就是它的相，它的動就是那種動相。客比如一個客人、旅客，他的行動很具體的，看起來很明顯；塵是行為不停止，動相非常微細。這兩者比喻的是一個人的「身境妄心」，他的身體、境界（物質的環境），另外還有妄心，就拿這幾種——一個身、一個境、一個妄心，比喻一個動行、一個動相。

下面講「四諦之集」，四諦剛才跟各位介紹過，就是苦、集、滅、道。苦是我們眾生過去造的業，現在要接受苦果，報應就是苦報。苦怎麼來？就從集來的。為什麼是四諦之中的集呢？有見思惑就起惑、造業，無論講見思惑、講煩惱障，煩惱障是貪瞋癡開發出來的，見思惑也是貪瞋癡開發出來的。我們任何人都有貪瞋癡，有了貪瞋癡就在社會上跟人家爭名奪利，沒有權利就要爭取權利，有了權利要鞏固自己的權利，還要擴張權利，彼此就鬥爭了，沒有停止的時候。在鬥爭的時候，互相爭就造業了，怎麼把人家推翻打倒，自己上來，這不是造業了嗎？

用不正當的手段打倒對方就造業。起惑造業，這就是集，集什麼呢？把造了種種罪惡的事情招集，集合起來就造成未來的苦果，這是四諦之中的集諦。

看「客塵之反」，相對於客塵，就跟客塵相反的，就是經文裏講的，一個主人、一個虛空。客、塵都不能停止，都是不住的、搖動的，與客塵相反的，一個「主」、一個「空」，主人常住在那裏，他不會到處跑，虛空也是，它沒什麼搖動的，這兩者都是「常住不動」。常住不動比喻什麼？「喻法性」，比喻我們每個人都有的法性。

這樣我們了解了，前面經文，佛講智者要以比喻來開悟，這個智者是什麼呢？中等以上才是智者，中等以下就是下等根器，說比喻，他也不能了解。我們大概都是中等的人，學習能力都是中等的程度，說比喻，我們都會了解。雖是了解，我們還要根據祖師的注解才了解，祖師不注解的話，比如說我們把經文的文字講明白了，我們看這個字也認得，文法也清楚了，但是裏面所指的，我們還不了然。剛才就算把客塵煩惱、主空介紹過了，這段經文究竟講什麼？我們還不了

解，所以還要進一步把經文與我們眾生的事實連在一起，我們才真正了解。

注經的祖師告訴我們，雖然講表裏列出來，客塵就是有我執、有見思惑等等，我們現在怎麼看這個世間？不要只看我們人間，也不要只看我們台灣這個小地方，除了台灣以外，盡量以我們本身所在的位置擴充去看，看整個世界、整個地球，把地球上人世間所有的事物都拿來觀察。這還不算，經裏講的世間包括三界，三界是人間以外還有畜生道、地獄道、餓鬼道，人間以上有天道，天道當中有欲界、色界、無色界，統統包含在內，叫三界。我們要觀察、要研究，把三界的萬事萬物都拿來研究來看。研究三界有情的眾生、無情的一切事物，有一個總原則，究竟這些有情的眾生、無情的萬事萬物，能不能靜止不動？不可能的，所以中國哲學講「天行健」，整個自然界都在運行。運行就包括地球、虛空裏這些星球，那一個星球安安靜靜不動？都在運轉，整個地球也都在運轉，地球上的人，我們也在活動，無時無刻不在搖動，也無時無刻不在來來回回的。這就是客、塵，三界以內的六道眾生，無論那一道、那樁事情，都離不開客、塵這兩個字。

就像作客一樣的，投寄旅館，準備在那裏住一夜、吃一餐飯，這還是粗淺的；講微細的，就像微塵一樣，沒有一剎那之間能停得住，停止不住的。所以說三千大千世界，三界之內，大千世界有多少三界？無一不是在那裏搖動，今天住在這裏、明天住在那裏，靜不下來。

經文裏，主人是誰？客人是誰？我們有見思惑，這就是客、就是塵。有見思惑就起惑造業了，我們就有生死。三界就是我們一個旅館。古人作文章，李太白講「夫天地者，萬物之逆旅」，逆旅就是旅亭，天地、整個自然界就是萬物的旅館。我們生到這個人間來，活了幾十年，甚至一百年，現在活到兩百歲恐怕找不出來了，就算活到兩百歲，也不過等於在旅館裏過一夜而已，過一夜，然後再轉到那個旅館裏去？那就很難說了，我們就是這個狀況。為什麼始終是客人，不能做主人呢？誰叫你有見思惑呢？有見思惑就有我執，有我執就有惑，有惑就在三界，別說在人間，在三界之內都是個客人，不能自主。你要作主人的話，你必得要認識這個主人、認識這個空，能夠靜下來。怎樣才能靜下來呢？斷見思惑，不

要我執，破了我執、破了法執。研究佛理，你不研究就算了，一研究要清清楚楚，都研究明白，理知道是如此就要做，了生死就要把這個斷除掉，不斷除就不能了。

今日之下，那一個再高明的佛學家來講佛法，講禪宗、講密宗、講那一宗也好，理都是這個理。理講清楚，要自己修持，他把道理講給你聽，他不能代你修持。不但今日之下不能，釋迦牟尼佛也不能代替阿難尊者來修持，這阿難尊者在前面講過了，佛也不能代他修。既是不能代修，人人要自己修，自己在這個世間修，談何容易，見思惑斷一品都不容易，斷一品見惑或是一品思惑，也不是一生、兩生能夠辦得到的。要當生成就、當生出離六道就要帶業往生，所謂帶業，就是因為斷不了才帶業，往生到極樂世界去。所以我們研究經，研究明瞭的時候，如果我們不念佛，那就是拿自己開玩笑，在人間的苦還沒受夠，還準備下輩子再來受苦？必得在這一生能夠帶業往生。

今天我舉的例子，引用印光祖師的話，大家知道，塵是非常微細的，在黑暗

裏看不到，人家以為這個房子很清淨，我們妄念的念頭非常微細，就跟微塵一樣。就像一般人感到我們不念佛的時候，心裏很安靜，一念佛的時候，這個念頭出現了、那個念頭也出現了，煩惱就很多了，這就是沒有明瞭塵的道理。塵是俱生我執，祖師就用這個比喻，光線一照就發現了，不照就不知道。我們念佛就是個光——無量光，我們念阿彌陀佛，光一照的時候，本來我們對於自己的雜念、煩惱，有誰知道？人人都沒有自知之明，佛號一提起、一照，知道自己有妄念、有煩惱，好現象，大家不要著急，你儘管念去，念的時候，佛光照得愈久，塵慢慢就能降伏得住了。

佛言如是。

經文講到後面，客、塵的意思講得很清楚了，所以一句「佛言如是」就是印證，印證前面的話是對的，憍陳那講的完全講對了——如是。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十三講

即時如來於大眾中。屈五輪指。屈已復開。開已又屈。謂阿難言。汝今何見。阿難言。我見如來百寶輪掌。眾中開合。

剛才念的這段，接著上回講的客、塵這兩個比喻。「客」是說一個旅客住在旅館裏面，住了之後，馬上又要準備上路，再繼續他的前程；「主」是旅館的主人一直住在那裏，這是一個比喻。再一個比喻，陽光照見空隙裏的微塵，微塵在那裏浮動，沒有靜止；空間是靜態、不動的。一個動、一個靜，一個是不住的、一個是常住的，以這兩者比喻，比喻什麼呢？「客」比喻粗淺的煩惱，就是分別煩惱；「塵」比喻俱生的煩惱，與生俱來的煩惱，很微細的。粗淺的煩惱，就是我們凡夫眾生後天受的教育、環境的影響很大，各人不相同的；俱生煩惱人人都有，而且人人都不知道不了解。所以一個客、一個塵就是比喻這兩者，一個是粗淺的煩惱、一個是微細的煩惱，人人都不了解，不了解就為這個煩惱造業，造業就招來很多痛苦，最嚴重的就是生死的痛苦。生死就是由於不了解客、

塵，不了解自己的煩惱，然後為煩惱來造業，造業就受痛苦。主（主人）、空（空間），這兩者是比喻見性，禪宗講明心見性，比喻本性。上回客、塵這一段是誰講的？是憍陳那，釋迦牟尼佛成佛以後，最初去度化鹿野苑的五比丘，而憍陳如是五比丘當中最早開悟、最早得道的，他開悟成道，就是根據客塵這兩個字來開悟的，所以憍陳如就把客塵這兩個字的意思說出來，說出他當初怎麼開悟的。上回講到這裏。

剛才念的這段，在楞嚴法會上，憍陳那把他過去開悟的過程講出來以後，佛就在大眾當中捏拳、鼓掌，表示讓大家看，要幫助大家真正了解見性。什麼是見性？見性實在不容易了解，為什麼？一說見，大家知道，我們眼見、耳聽、身體接觸，拿一個見字來做代表。見，不止是眼睛看見才是見，凡是心理的作用，藉著五根來表現出心理的功能，這就叫見。見有見的性，性是本體——見的本體，講見、講心理功能，大家還可以了解，講到見性、本體，就不容易了解。這個難處在什麼地方？前面講見與眼根，一般凡夫就分不出來，所以佛費好大的工夫分清

楚，教阿難尊者了解眼是眼、見是見，不能把見與眼混在一起，要分開，眼是眼、見是見。之後接著上回講的，用客、塵來比喻，分清楚客、塵純粹是外面的境界（外在的），旅客以及微塵，這都是外面的境界。我們現在研究的更進一步，就拿本身物質的部分與心性的部分，再把它分清楚。剛才念的這一段，就從任何人都有的身體，要把身體以及精神兩方面分清楚，精神是精神、身體是物質，不能混為一談。所以這裏佛就用辦法，看經文：

「即時如來於大眾中」，即時是什麼時候？就是憍陳那敘述他當初因客塵這兩個字開悟成道，說了之後，佛就印可他，佛言如是，是這樣的，印證了他。印證以後，即時就在這個時候，佛就在楞嚴法會大眾當中，「屈五輪指」，手有五指，為什麼叫五輪指？佛的手掌有千幅輪相，輪是一圈一圈的紋路，就是千幅輪，網狀的相。我們凡夫沒有，你找人家來看手掌指紋，都是一條一條的，沒有幅輪。佛的手掌有千幅輪相，有千幅輪相就稱為五輪，五輪指。屈五輪指，手掌有輪相，手指上面也有輪網相，屈是彎屈起來，本來是直的，把它彎曲起來，成為拳

頭。「屈已復開」，成了拳頭以後，又放開來。「開已又屈」，放開以後又屈。就是捏拳以後又放掌，放掌以後又捏拳，就拿捏拳、放掌給阿難看。然後「謂阿難言」，就告訴阿難說「汝今何見」，你現在見到什麼？「阿難言」，阿難就答復釋迦牟尼佛說「我見如來百寶輪掌，眾中開合」，我現在所看見的是佛的百寶輪掌，輪掌就是千幅輪相，百寶輪是三十二相，這不得了，萬德莊嚴，成佛有三十二相，拿這些寶做比喻，百寶輪相。這個輪掌在大眾之中放開，然後又合起來，合起來又放開，我看見這些狀況。

佛在大眾中，為什麼又捏拳、又放掌呢？佛說法，除了用言語之外，說法的方法多得很，到後來，禪宗是祖師禪，號稱「教外別傳」，不用言語文字，就是豎一指，或者豎拳，都是根據佛當初說法用的方法，用無言之教，看你學的人領悟能力夠不夠，領悟的能力很強，佛一捏拳、一放掌，他就悟得到。這裏我們看，佛問阿難：你看見什麼？阿難尊者就答復：看見佛的百寶輪掌在眾中有開有合。下面佛就說：

佛告阿難。汝見我手眾中開合。為是我手有開有合。為復汝見有開有合。

「佛告阿難」，佛聽到阿難那樣答復，就告訴阿難，「汝見我手眾中開合」，汝是你，你見到我的手在大眾之中，一下子放開、一下子合起來，不錯，你是看見了。現在我問你，「為是我手有開有合」，究竟是我的手有開有合？「為復汝見有開有合」，為復是還是，還是你見到有開有合？

這樣問阿難尊者的意思，還是要讓阿難了解，你的見跟佛的拳手這兩者，看阿難能不能分清楚。如果阿難尊者答復，佛的手有開有合，我的見跟著有開有合，這一答復又完了，這就跟我們凡夫的知見完全一樣。我們凡夫知見，我們的心跟著外面的境界走，外面有什麼境界，我們心裏的分別心跟著就反應出來，那是純粹的凡夫，生死的根本就這麼來的。還好，阿難尊者沒有這樣答復，你看阿難尊者怎麼答復：

阿難言。世尊寶手。眾中開合。我見如來手自開合。非我見性有開有合。佛言。誰動誰靜。

這個答復了不得，如果沒有佛一層一層給他開示、分析，他在這裏還答復不上來。「阿難言」，阿難這個時候就說，「世尊寶手，眾中開合」，佛的寶手在大眾中開合，「我見如來手自開合」，我在大眾當中，看見佛的手有開有合，「非我見性有開有合」，不是我的見性有開有合。這個答復就對了。

為什麼呢？大家知道，性是講到體，如如不動的，既是如如不動，那裏還有開有合？真正懂得心，就是從前面了解客、塵是動的，主人、空間是不動的，這是比喻的話。了解動與不動，我們看住，守得住自己不動的本體，世間那些生滅滅的假相，由它生滅，對於我們自己的本性，一絲一毫沒有損害、沒有影響，懂得性是沒有開合的，就有這種功用。到這個時候，你看生死在那裏？生死沒有了，生死問題就解決，這在佛法是這麼講。我們中國的固有文化，儒家文化是先王傳下來的，由孔子集大成，更不必說，非常徹底，就是諸子，老、莊的學說也

了不起。莊子曾經講過發了大水，大水多高呢？漲到天那麼高，那還得了，水漲得那麼高，人在天空下面，一個個都淹死了，這是講水。大火一發出來的時候，我們台灣過去不是有土石流嗎？大水一發有土石流，他講大火，大火一燒的時候，把山上的土、石頭、金屬品都鎔化了，成為流動的液體。這在莊子的看法，莊子講至人，那種大水對至人一點都沒有淹到，他講「大浸稽天而不溺」，大水淹到天空上面去而不溺，至人一點都沒有溺到；「大旱金石流，土山焦而不熱」，大早到金石都變成流水一樣，土山都燒焦了，而這個至人一點熱都沒感覺。

年輕的同學們，你們讀過《莊子》，你們看這句話怎麼解釋？如果莊子對心性不了解，他這個文章寫不出來的，話說不出來，這是中國文化。我們現在研究哲學、研究歷史，認為中國文化不好，要廢掉，你廢掉中國文化、廢掉中國歷史，於中國歷史無損，於中國文化也無損，有損的還是現代人自己，後代人自己。所以我們講到這裏，能夠解決生死問題、能夠開智慧，解決我們最嚴重的生死問題，佛法、中國文化，必得要好好研究。研究的時候，我們絕對不能存了成見，

我們根據經文裏講的，我們很虛心地來看佛怎麼講、怎麼開示；中國文化，古代的聖賢用什麼方法讓人家了解。我們接受這個，並不是說我們學佛，我們對佛恭敬是佛好，好是好在自己，是為自己解決問題。我們如果有成見，我們不學，佛沒有損失，中國聖賢沒有損失，損失在我們自己。

下面佛就進一步問，「佛言，誰動誰靜」，前面阿難答復說見性沒有開、沒有合，有開有合是佛的手。這個時候佛就進一步說誰在動、誰在靜？阿難就答復：

阿難言。佛手不住。而我見性。尚無有靜。誰為無住。

「阿難言」，阿難就答復說「佛手不住」，佛的手在那裏不住，不住是一下開、一下合，沒有靜下來，不住就是沒有靜下來。「而我見性，尚無有靜，誰為無住」，講到我的見性，連靜都還談不上，那裏還談得上無住？這兩句話——尚無有靜、誰為無住，意思是這樣，見性是絕對的，不是相對的，沒有對待。世間萬法，生滅法都是相對的，所以有動、有靜。這裏講「尚無有靜」，就指見性，見性是絕對的，如如不動是絕對的，它連相對的靜態都說不上，你說它是個靜態，就

有個動態跟它相對，你說它是靜態，這就把見性降低到相對的境界，不是絕對的境界了。相對的都是世間法、生滅法。所以在這裏阿難尊者就說：我的見性，尚無有靜。原來就是不動的，那裏有靜呢？不是相對的。既是尚無有靜，誰為無住？住不住，談不上，誰是住、誰是無住？就談不上了。這就是強調，很明白地說見性沒有動靜，佛的手有動靜、不住，而他的見性，靜都談不上，無住更談不上。為什麼？它不是相對的。阿難這一答復，也答復對了。

佛言。如是。

「佛言，如是」，釋迦牟尼佛說如是，這兩個字是印證他，印證他答復得很確實，是如此。下面一段，佛又用另外一個辦法再開示阿難：

如來於是從輪掌中飛一寶光。在阿難右。即時阿難。回首右盼。又放一光。在阿難左。阿難又則迴首左盼。佛告阿難。汝頭今日因何搖動。阿難言。我見如來出妙寶光。來我左右。故左右觀。頭自搖

動。

這裏佛又放光了，這部經裏，佛放了好幾次光。提到放光，在今日之下，很多不是佛教徒也說他能夠放光，也有很多人相信。但是放光的事情發生以後，有很多人就毀謗，認為放光是不對的，其實是我們對於放光沒有正確了解。不但佛能放光，我們任何人都能放光，光來自那裏？光是來自本性。我們念佛知道，什麼叫阿彌陀？阿彌陀是無量光、無量壽，無量光那裏來的？無量光是從本性出來的。人人都有本性、人人都有光，佛能放光，我們現在為什麼放不出來？因為我們有煩惱障。所謂煩惱障，什麼是煩惱？就是貪、瞋、癡、慢、疑種種的障礙，在障礙我們。說得再簡單一點，就是在世間貪名圖利，就是貪求這個，有這個就形成：你拿多少錢來，我放光給你看。這種人你不要相信他，他一絲一毫的光也放不出來。為什麼呢？一貪名圖利，一要錢，錢就是一種障礙，把光障礙，他本來是有光的，就障住了，放不出來。我們雖然沒有這麼做，但是我們人人都有與生俱來的煩惱，貪名圖利的心誰沒有？你沒有斷那個種子，貪名圖利的煩惱種子

沒有斷，人人都有，這我們自己要承認的。沒有斷煩惱，光就放不出來。說痛快
的話，我們修道人不能自欺欺人，自己說我能放光讓人家得到好處，這是妄語。
自己不能放光，被財色名食睡滿滿地障住，一片黑暗，光一點都放不出來，你說
你能放光，不是騙人嗎？光可以放，但你必得把煩惱斷得乾乾淨淨。雖然不能完
全斷乾淨，也要斷了幾分之幾，才能放一些光出來。佛已經成佛，煩惱障、所知
障、根本無明整個破除得乾乾淨淨，所以他放光就放光。這是真理，我們必得
要明瞭這個，學佛這些不了解，人云亦云，放光說對也不是、說不對也不是，你
沒分清楚。我們如果能把煩惱障撤除了，我們都能放光。現在我們煩惱障那麼
多，我們放不出來，但是本有的光是有的。社會上那些人專門詐財的，他說能放
光，千萬不要相信，那是騙人的話。

我們看經文：「如來於是從輪掌中飛一寶光」，這時釋迦牟尼佛就從五輪的手
掌裏，飛出來一道寶光，「在阿難右」，寶光就在阿難右邊，「即時阿難，迴首右
盼」，這個時候阿難就回首右盼，頭轉到右邊來，看右邊的光。釋迦牟尼佛「又放

一光，在阿難左」，又在阿難左邊放一道寶光，「阿難又則迴首左盼」，阿難的頭又回轉過來，回到左邊來，看左邊的寶光。佛就是在考查阿難尊者，阿難尊者前面答復的已經很正確了，這裏就讓阿難尊者的頭轉過來、轉過去，讓他從他本身的行為跟他自己的見性，讓他自己說出來怎麼分清楚。所以「佛告阿難，汝頭今日因何搖動」，佛問阿難尊者：你的頭今天這時候因何搖動，因為什麼，一下子看左邊、一下子又看右邊，在那裏搖動個不停，因為什麼緣故？「阿難言」，阿難答復佛，「我見如來出妙寶光，來我左右」，我看見佛從手掌裏面，飛出很微妙很好的寶光，寶光一會兒來到我右邊，一會兒來到我左邊，「故左右觀」，所以我往左看、往右看，往左邊看，又往右邊看。這是「頭自搖動」，原來頭沒有搖動，左右看光，所以頭就搖動起來了。下面就根據阿難答復的話，佛再問：

阿難。汝盼佛光。左右動頭。為汝頭動。為復見動。世尊。我頭自動。而我見性尚無有止。誰為搖動。佛言。如是。

佛就問「阿難」，「汝盼佛光」，盼是看，你看到佛的光，「左右動頭」，你

的頭看左邊、看右邊，就是動了頭，左右動頭。「為汝頭動」，為當是講，是你的頭在動呢？「為復見動」，還是你的見在動？佛這樣問他。阿難就答復：「世尊，我頭自動」，是我的頭在動。「而我見性」，講到我的見性怎麼樣？「尚無有止，誰為搖動」，止與動是相對的，動是動態，而止是靜止，安安靜靜的靜態，止是不動。一個止、一個動，兩個相對，見性就不是相對，跟前面的意思差不多。阿難尊者答復佛：佛問我是頭動、是見動，據我所了解的，是我的頭在動，是頭自動，而我的見性連止都沒有，止都不能說，何況是搖動呢？動與不動這兩者都不能說，這才是見性，見性根本就不是相對的，談不上動與不動。「佛言，如是」，阿難尊者這麼一答復，佛就印證他如是——就是這個樣子。

下面有兩段，前一段把客、塵、搖動，做一個總結；後一段就說出一般凡夫眾生為什麼有生死，就是不了解客塵搖動的事實。就算了解了，放不下，習氣破除不了，所以生死還是不能了。下面就講這兩段，先念前一段的經文：

於是如來。普告大眾。若復眾生。以搖動者名之為塵。以不住者名

之為客。汝觀阿難頭自動搖。見無所動。又汝觀我。手自開合。見無舒卷。

這是根據前面客、塵、主人、空間，比喻分清楚了；再呢，阿難把搖動與見性也分清楚了。「於是如來」，於是二字是語氣一轉，前面經過佛印證之後，這個時候佛就「普告大眾」，普遍地告訴楞嚴法會上的大眾。「若復眾生」，這是對於一般眾生講的，若復二字是語助詞，語氣一轉，原來在這個會上，由憍陳如說他當初開悟的過程，後來再一層層的，讓阿難尊者能夠分清楚見性，也悟了。這個時候就普告大眾，不管了解還是不了解的一切眾生，「以搖動者名之為塵，以不住者名之為客」，佛就告訴所有的眾生，告訴一切眾生什麼呢？搖動的叫作塵，不住的叫作客，這是總結前面的話。再舉一個法會上的例子，「汝觀阿難」，你們大眾看看阿難，「頭自搖動」，我放寶光出來的時候，阿難頭在那裏看左邊、看右邊，頭在動。「見無所動」，阿難自己說出來，見性不動。「又汝觀我，手自開合」，你們大家再看我的手又開又合，又捏拳、又放掌。而「見無舒卷」，見性沒

有舒卷，舒卷是照應手開合來講的。換句話說，手有開合、見沒有開合，舒是舒開來，卷是合起來，見性沒有舒開來、合起來，手是有開有合，見性沒有這個，見性是絕對的。把這個說出來讓大家了解。最後一段：

云何汝今以動為身。以動為境。從始泊終。念念生滅。遺失真性。顛倒行事。性心失真。認物為己。輪迴是中。自取流轉。

這裏有張表，上回發的，把表拿出來，我們先看表，講表後面一頁。「遺失真性」，真是真心、性是本性，怎麼遺失的？表裏列出來，因為我們顛倒行事。所謂「顛倒」，就是「起惑」，凡夫眾生起什麼惑呢？起貪、瞋、癡這些煩惱，顛倒的；所謂「行事」，起了惑就「造業」。為什麼顛倒行事就是起惑造業？貪、瞋、癡都是一種習氣，是假相，認不到真的才有假相出現，就起了煩惱障。有了煩惱障，一切都迷惑顛倒，真性不明瞭，只認得假心、妄心，行事就造了種種損人利己的事情，就造惡業。然後「認物」，認的什麼物呢？「內四大—身」，從我們眾生本身，本身的四大就是地、水、火、風。地是身上的固體；水分，身上都有水分；

火是火氣、暖氣；風是氣體，在身上流動。地水火風是我們人的生命，生理物質的一部分，這是內。「外四大—境」，外在的也是地水火風，造成外在客觀的自然界，也不外乎地水火風這幾個要素。內是身體、外是環境，這都是物，把身體和外在的環境「認物為我」，把身體當作自己、當作我，外面的所有東西，貪得愈多愈好，都是我所有的，叫我所。所以他對於世間，希望把全世界所有的東西、物質的好東西，都拿過來歸自己所有，每個人的心都這樣，貪欲的貪心無止境。因為這個關係就「輪迴」，起惑、造業、受報，這就輪迴生死，這一生造了業，在下輩子受苦果，下輩子受苦，再繼續造業，就在六道裏輪迴生死（受苦）。

這就好懂了，佛對一般凡夫眾生說「云何汝今以動為身，以動為境」，前面的理說得很清楚，客與塵都不是真實的，搖動都是假相，不能執著當作真的。「云何」是為什麼，你們現在「以動為身」，身體不能通身放下，既是了解道理就要通身放下，為什麼通身放下？身體就是個客塵，而你們現在還把這個搖動不定的身體放不下，這個身你們拿它當作我、當作實實在在的我。「以動為境」，把搖動不

停這種虛幻的客塵，你把它當作實在的環境。境是什麼？身是我，任何凡夫都以地水火風四大的身體當作我，外面一切的環境當作我所，為我所有。你們現在還是以動的假身當作我，以生滅不停的境界當作我所有的，在那裏追求（貪），與人爭奪、放不下。因為這個關係，「從始洎終」，自始洎終，自有生死以來，「念念生滅」，一個念頭、一個念頭生生滅滅的，就為了執著這個身、執著這個境，把身當作我，把境當作實在的現實環境，當作真實的，一點也放不下，念念在生滅，都被生滅法障礙了，「遺失真性」，真正的見性遺失了。這樣「顛倒行事」，在那裏起惑造業，「性心失真，認物為己」，見性失了真，而認外物為自己，物就包括自己的假身體、外面生滅不停的环境，把那個當作自己。「輪迴是中」，你就在這樣的顛倒行事當中，在六道裏輪迴。這種輪迴怪誰？不能怪誰，「自取流轉」，是凡夫眾生自取的，這種痛苦是自己招來的，流轉就是輪迴，在六道中生死流轉，是自己招來的。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十四講

爾時阿難。及諸大眾。聞佛示誨。身心泰然。念無始來。失卻本心。妄認緣塵分別影事。今日開悟。如失乳兒忽遇慈母。合掌禮佛。

這部經第一卷上回已經講完，剛才念的是第二卷開始。在開始之前，把前面稍微回憶一下，我們學佛最重要的目的，必須要成佛，學佛不成佛，如果為了其他目的就錯誤了。我們學佛就是要將來成就一尊佛，要成佛憑什麼成呢？就是我們本來有的佛性（真如本性）開發出來。要開發本性，本性在那裏？必得要自己明瞭。因此這部經前面一開始，釋迦牟尼佛就教阿難尊者到處找心，一共找了七處，都不是。阿難尊者心裏就著急了，佛就開示他、提示他：你用眼睛看東西，你用什麼看？你用心理分辨認識東西，你用什麼來認識？阿難尊者說：我是用我的思想、我的腦筋，我用思惟的能力來認識一切東西，我能夠思惟的能力就是心，就是真正的我。佛又呵斥他：不對，這不是你。這時候阿難心裏更著急，那

不是我，我這個心沒有了，這怎麼得了？後來佛就接著告訴他、提示他：你用眼睛看東西，用身體（用五根）接觸外面的境界，這是見，見有見性，你要認識見性。見性怎麼認識呢？上回舉了例子，憍陳那說出來，用客、塵這兩者，客是住旅館的客人，他不能常住在旅館裏；還有灰塵，灰塵沒有一時一刻能夠靜得下來。跟客相對的是主人，主人常住在那裏不動的；與灰塵相對的是空間，空間也不會動。拿那兩種東西比喻，「客、塵」就是我們普通人把第六識那個心當作我，實際上就是客、塵，是假東西，靠不住的；「主、空」這兩者是比喻的話，是見的本性，就是見性。上回說到這裏說得很清楚。釋迦牟尼佛又說，既然明瞭了見性，為什麼一般人還有生死呢？生了又死、死了又生，不能解決是什麼道理？責備一般凡夫眾生認識還不夠透徹，所以現在從第二卷開始，就深入一層，換另外一個方式，再研究見性。為什麼呢？因為這個見性，雖然前面已經講得很清楚，但是就我們普通人來講，實在分不開來。我們人能夠說話、能夠看東西，一切動作都是用我們的身體、用我們的腦筋，但怎麼分開見性是見性、身體是身體？假的是假的、真的是真的，真與妄這兩個東西，怎麼能分清楚？所以現在開始，就

這個問題再做進一步分析。

看經文「爾時阿難，及諸大眾」，爾時指什麼時候？第一卷最後，釋迦牟尼佛藉著憍陳如講客、塵的例子，佛以拳開合、放光開示大眾說既然知道這個理，為什麼還遺失了真性？仍舊顛倒行事？你們這樣做，輪迴生死是自己招來的，這話講得很徹底。這就是說為什麼我們有生、生了有死，這個生死問題怎麼來的？明知故犯，明瞭道理，還是不照道理來控制自己、管制自己，那不是自己招來的嗎？上回講到這裏，就在講完這個的時候，爾時是這個時候，阿難以及在會的諸大眾「聞佛示誨，身心泰然」，聽到釋迦牟尼佛這樣開示、這樣教誨，身體感到很舒泰、很舒暢，心裏也感到非常安然。泰然的泰是非常自在，一點憂愁都沒有。接著阿難以及大眾都「念無始來，失卻本心」，無始以來，一般人都認為我們這一生才有生命的現象，這一生以前是什麼樣子？死了以後又怎麼樣？一般人都不知道。不知道沒關係，自己虛心研究學問，那還可以。就怕自己不知道，又不接受聖人講的話，那就糟糕了，所以在這裏，他們聽到佛的開示，過去生生死的问题是

自取流轉，是自己招來的。聞了這個就身心泰然，因此想到無始以來，我們人的生命，這一生還有前生，前生還有前生，從什麼時候開始？說不出來，找不到了，叫無始。從無始以來，就是有生有死，每次生死都非常痛苦，每個人死的時候都很痛苦，不論自己、家族都非常痛苦。絕對沒有一個人說：我要死了，我非常高興，請家人、朋友、親戚來慶賀一番。沒有這回事，都是很苦的。為什麼有生死痛苦？怎麼來的？為的就是「失卻本心」，從無始以來就失掉了本有的真心，本心就是本有的心，這個心就是正要研究的見性、本性。

本心怎麼失的？實在沒有失掉，不起用了，為什麼不起用？為的是「妄認緣塵分別影事」，緣塵是我們虛妄的心往世間攀緣，怎麼發財、怎麼追求男女之色、怎麼講究衣食住行、怎麼享受，心理就往那邊攀緣，心就在那個上面，就把那種心（攀緣的心）當作真心。分別影事，影事是把那些外面的境界吸收回來，落下來的假影子，就是前面講的客塵。都把那些當作實實在在的東西，一點都看不開。別說世間這些，整個世界、地球，也跟微塵那樣渺小、一樣在活動，自己沒辦法控

制住。在今日之下，一個人在某個地方有一塊土地，那不得了，大財主了，尤其在台北市最精華的地段，一坪地要兩百多萬，在那個地方有個幾十坪地，不得了，是大財主。你這個大財主，跟你講，別說你這幾坪地，整個地球也不過是一粒微塵而已。我們凡夫眾生不了解，妄認緣塵是真正的心，影事當做實實在在的事、真實不變的東西。因為這個關係，把我們本心障礙住了，這叫煩惱障，把我們本有的心障礙住了，好像失掉一樣。因為這個關係，就自取流轉，生死就這麼來的。現在阿難跟大眾都了解了，所以身心泰然。「今日開悟」，現在了解妄心就是攀緣分別影事這個虛妄的第六識，開悟了。「如失乳兒忽遇慈母」，就好像一個正在吃奶的小嬰兒，吃奶的嬰兒見到他的母親了，他母親在身邊就餵他吃奶，見不到母親叫失乳兒，那就很危險，沒有母親餵他吃奶，就會飢餓、餓死。這比喻的話，失本心就跟失乳兒一樣，本心是我們智慧的慧命，失了本心，嚴重的程度就跟嬰兒失了母親一樣，那麼緊急。不過我們普通人誰知道？現在開悟以後，忽遇慈母，現在了解了，就如同忽然又遇到他的母親，遇到母親就有救了。因此「合掌禮佛」，把這個比喻說出來，形容他們從釋迦牟尼佛這樣開示之後，了解這

個道理，開悟了，他們心裏泰然，然後合掌禮佛。阿難尊者就合掌禮佛，還要請佛更詳細地給他們開示。合掌禮佛之後，接著阿難尊者就再請求了，下面這幾句就是請求的話：

願聞如來顯出身心。真妄虛實。現前生滅。與不生滅。二發明性。

「願聞如來」，阿難就請求佛說，我以及在會大眾，願是願意，如來指釋迦牟尼佛，我們願意聽如來講出來。「顯出身心，真妄虛實」，顯是明顯地開示給我們，這個道理我們不明瞭，就請佛很明顯地說明，說明什麼呢？我們的身心就代表我們的生命，在《心經》裏講色、受、想、行、識，是五蘊和合起來的，我們眾生生命的現象，身是物質的部分、心是心理的部分，身心是心物合一的一個生命現象。在我們身心之中就包含了真妄、虛實，諸位要注意：這是一對一對的，真、妄是一對，真代表真心，妄是虛妄的心，虛、實是一對，虛是虛假的，實是實在的。虛是虛妄、實是真實，真實就指真心，虛妄就指妄心，這要很明顯地說出來。

「現前生滅，與不生滅」，生滅指虛妄的講，不生滅就真實的講。所謂真實，就是永久不會有生有滅，就是《心經》所講的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」；虛妄的是生滅的東西。這兩者，我們任何一個人現前都是面對著生滅法。諸位想想看：包括我們自己的身體、身體以外的人類社會、再以外就是自然界，那一個東西能夠定在那裏不要生滅、永恆存在，有沒有？我們的身體時時刻刻在變化；我們的心理，一個念頭接著一個念頭在變化，這就是生滅。我們身體以外的社會組織、家庭，家庭也隨時在變化的，家庭裏的人和和氣氣的，還不錯，其中如果有任何一個人出了問題，家庭失了和氣，這個家庭的局面就不對了，氣氛就變了，那是隨時在變化的。在社會上的任何一個團體、整個國家，自古以來，那一個國家永久存在？沒有這回事情，歷代都有盛衰存亡，要不然歷史怎麼寫？自然界滄海變成桑田，桑田變成滄海，隨時在變動，都是生滅的東西。那麼不生滅的在那裏？不生滅在那裏找？難就難在這裏，你要找不生滅，你把這些生滅的東西統統都去掉，我們心理在變化、生理也變化，那我們的身體也不要，這個假心是假的，也不要，統統不要，另外找個真心，你這樣找，永遠找不到，難就難在這

裏。由於這個關係，阿難就請佛開示「二發明性」，二就指上面的真妄、虛實，一對一對的。真是一、妄是一，虛實、生滅與不生滅。這兩者，真實的、不生滅的，這是出世間的性；虛妄的、生滅的，這是世間生滅的性，就二者。你把這兩者，真妄二性，生滅與不生滅的二性發明出來，發明是請佛開示，說明出來，因為我們一般人都不能把這個分別清楚，所以請佛把這個說清楚，然後用工夫怎麼用法說出來。

這種分辨的辦法，在經文裏也常常舉比喻，我們看比喻的時候，似乎覺得很明瞭，但是一轉眼回來，又迷糊了。古人常舉海水來比喻，到海邊看海水，有波浪、有浪花，波浪起來的時候，沒有多久，又消失了，這波浪，你說它是生滅的？還是不生滅的？我們當然了解，這是生滅的。要知道：所謂波浪生滅，是就那種相、那種狀況，水面高起來，又伏下去，就這個相來講，它是生滅的。海水呢？波浪離不開海水，沒有海水，波浪怎麼會有？不會有的。所以海水，不管波浪再高，水也跟著高，波浪低下去，像山谷一樣很深，水也跟著深下去。研究要

了解，水是沒有變化的，波浪有起伏、有生滅，水沒有生滅。這就是說，我們的真心始終沒有生滅，妄心就跟波浪一樣有生滅。妄心從那出來的？前面講，那個一精明體的精明體，我們不了解，我們沒有認識真心的時候，就被無明染污了，變成第八識，變成識了。識是一個和合體，這裏面有本體，也有虛妄分別的妄識，就跟海水一樣，整個大海是水，水裏又有波浪。你現在要分清楚，剛才講，假使說虛妄不好，我們的身體、什麼都不要，那就錯了。等於你要找海水，波浪是假相，你把波浪統統都去掉，再找海水，整個把波浪去掉的話，海水也沒有，跟著就沒有。問題是你怎麼找法？是覺悟不覺悟的關係，覺悟之後，當下波浪就是水，這是講比喻。歸到問題本身來講，我們一覺悟的時候，我們現有的生命，你不執著這個假的、虛妄的，你的真心立刻就出現。

講到覺悟與不覺悟，我們在研究佛經，聽到佛講這個道理，我們也覺得很明白，但是離開經本，到社會上一看，人家都在爭名奪利，我們也跟著爭奪，這還不算，遇見任何人講一句話不順我們心的時候，我們就動怒了，就發脾氣。為什麼

麼呢？看不破，所以會發脾氣，就是把世間具體的東西，固然認為是真實的，就是抽象的言語，非常抽象的東西，也把它當作真實的，所以忍受不了，看不破。看不破就看不破那些生滅法、看不破那些虛假的東西，你看不破它，你就放不下它，你就被它給蒙蔽了，你想明心見性？永久沒有這個分，所以明心見性難。明心見性這個道理明瞭之後，還要改變自己的習氣，無始劫以來，我們損人利己、執著假相的心理去不掉還是不行，這談何容易？說實話，在今日這個末法時代，不修念佛法門、不求帶業往生，你要在這個世間，「我一聽就明瞭，我馬上放得下」，你果然放得下就行，問題是你放不下，你看都看不破。那你說人間淨土，你什麼時候建立人間淨土？你自己家庭也解決不了，自己這麼一個本身也解決不了，有什麼問題解決得了？必得要念佛求帶業往生才可以出六道。我們研究這部經，普通法門的佛理愈研究，我們修淨土宗的信心愈增長，願力也愈增長。阿難這樣請求佛以後，接著波斯匿王再起來請求佛開示，下面這段文我們先念一下：

時波斯匿王。起立白佛。我昔未承諸佛誨教。見迦旃延。毗羅胝

子。咸言。此身死後斷滅。名為涅槃。我雖值佛。今猶狐疑。云何發揮。證知此心。不生滅地。今此大眾諸有漏者。咸皆願聞。

從這裏開始，後面有兩大段經文講什麼呢？就講斷除世間的兩種邪知邪見。所謂邪知邪見就是不正確的見解，這兩種：一個是斷滅的知見、一個是常住的知見。剛才念的這一段，波斯匿王就把他過去遇到外道所講的斷滅知見講出來，現在他聽到佛法，佛法是正知正見，與原來所聽到的邪知邪見，這兩者融會不過來，所以請求佛開示。

「時波斯匿王」，時是接著阿難尊者請求完的時候，波斯匿王這部經一開始就講到，他請佛以及佛的弟子去應供，這位波斯匿王「起立白佛」，他雖是一國的國王，國王是世間的人王，佛是法王，他當然對佛要恭敬，所以他起立來稟告佛。稟告什麼呢？「我昔未承諸佛誨教」，我從前在過去的時候還沒有接受諸佛，諸是語助詞——之於，不是代表數目，佛專指釋迦牟尼佛，我過去還沒有遇到佛，還沒有接受佛教誨的時候。誨教是教誨，教等於命令一樣的，佛的教化有他的力量，

是教人家開悟（覺悟）的，聽佛法的人就把它當作命令一樣，一定要照著這樣辦，這叫誨教。我過去還沒有接受佛給我教誨、誨教的時候，在那個時候我遇「見迦旃延，毗羅胝子」，這兩位都是當時的外道，在釋迦牟尼佛那個時候外道很多，這兩位屬於外道六師，外道有六派，每一派有教導的教師，他們是六師。外道六師當中的這兩位，一位是迦旃延、一位叫毗羅胝子。他們「咸言」，他們都講，他們這兩位外道都這麼說，「此身死後斷滅，名為涅槃」，此身指任何人，我們任何人的身體，死了以後就斷滅了，斷滅是死了不再有生死，不會再有來生了，這一斷滅，就叫涅槃。我們學佛的人都知道，涅槃不是這樣講法，涅槃的含義很多，最主要的意義是不生不滅。不生不滅是把生滅法破除掉，有生滅法才有生生死死，在六道裏生死輪迴痛苦，破除了生滅法叫不生不滅，這才是涅槃，這個涅槃永恆存在，永久不會變化的。這兩個外道邪知邪見，說人死後不再有後世，斷滅了就叫涅槃。這時波斯匿王說，他在沒有聽佛的教化之前，聽見這兩位外道給他這種知見。

下面講「我雖值佛，今猶狐疑」，我現在雖然值佛了，值佛是遇見佛，開示我這些道理，但是因為原來聽到那兩位外道講的斷滅知見，這兩種知見都在心裏，所以今猶狐疑。狐疑是究竟佛講的正確？還是那兩位講斷滅的還有一點道理？不能確定，就疑惑。疑惑為什麼叫狐疑？狐是狐狸，狐狸的性格疑心非常重，拿來比喻一個人遇見任何事情都不敢決定，性格非常多疑，就說他是狐疑。波斯匿王自己說：這兩個知見在心裏不能解決，所以我有狐疑。既是有了狐疑，就請求佛：「云何發揮，證知此心，不生滅地」，發揮的意思是對於一個道理很難明瞭，經過一再地推演、反覆地研究，到最後把這個意思完全研究出來，研究明白了，這叫發揮。他就請佛講怎麼樣發揮這個道理，證知此心，不生滅地，讓我能夠很明瞭，確實地證明（證知），證明我確實了解，此心不生滅地，就指真實的心，不生不滅，地是境界，就是不生不滅的境界，讓我這個心真正證到，就是親自證明到達那種境界，請佛發揮這個道理。

波斯匿王所以這麼請求，是由於前面阿難尊者那一段啟請的時候，他明瞭阿

難尊者心裏請求的是這個意思，阿難尊者沒有完全說得出來，但有那個意思。我們也往往有這個經驗，雖有這個意思，但是在言語上說得不透徹，波斯匿王知道阿難尊者心裏請求的意思就是如此，所以他就在阿難尊者請求完了之後，他接著就起來請求。在他請求的時候，特別舉出過去聽到外道的斷滅知見，這是一個大問題。學佛的人如果斷滅的知見不能破除，那趁早不要學，學也始終學不好，不會入門的。為什麼呢？斷滅知見就是沒有三世因果，沒有三世因果還學什麼佛？生死怎麼了？他根本就否定生死，這是最大的邪知邪見，因此波斯匿王就特地把這個大邪知邪見提出來，說他自己存了一個狐疑。其實他有什麼狐疑？他是了不起的人，也不是這一生才接觸佛法，他過去多生多劫以來就學了佛，而且是程度很高的一個大菩薩，他扮演的是國王身分，他對佛法知道很多，因此他在這裏請求佛，很明確再詳細地把這個問題分析出來。所以最後他說，「今此大眾諸有漏者，咸皆願聞」，今日在會的大眾諸有漏者，有漏對無漏來講，無漏是不生滅，有漏是生滅的。我們凡夫眾生沒有了生死，都是有漏的。這些有漏心的在會大眾，大家都願意佛來給大家開示、給大家發揮。

下面佛就用一個方法讓波斯匿王以及阿難、大眾了解這個道理，這方法是什麼呢？我們看經文：

佛告大王。汝身現在。今復問汝。汝此肉身為同金剛常住不朽。為復變壞。世尊。我今此身終從變滅。

「佛告大王」，大，古時候讀代，現在念大。我們身體是生滅、虛妄的，但是在生滅虛妄之中有不生滅的，有真實的真心，就在這上面。所以釋迦牟尼佛就告訴波斯匿王說，「汝身現在」，你的身體，現在是存在的，我就根據你現在這個身體。「今復問汝」，我現在再問你，「汝此肉身」，你的肉體，這個血肉之身，「為同金剛常住不朽，為復變壞」，為——是，你這個肉身是同金剛，金剛是不會壞，不會被破壞的，在佛經裏講到最堅固、不會壞的，就拿金剛作比喻。你的身體是跟金剛相同而常住永久不朽的，這是一個。另外「為復變壞」，不如此，還是很快就變壞了。這兩者，你的身體究竟是金剛常住不朽？還是跟變壞的生滅法一樣很快就變壞？問波斯匿王這兩個問題讓他答復。

波斯匿王聽到佛這麼一問，他就答復了，「世尊」，是波斯匿王稱呼佛的，「我今此身終從變滅」，我現在這個身體，佛問我是同金剛常住不朽呢？還是要變壞？我一想，我的身體不會跟金剛那樣，不會常住不朽。終從變滅，終是針對前面——「汝身現在」，就是說波斯匿王這個身體現在好好的，也沒有生病，什麼都沒有，很健康的一個人，現在雖然很健康，終是到最後，從變滅，這個從當歸屬講，到最後還是歸於變滅，慢慢變化，變化到最後就沒有了，滅了。

這裏要注意：佛問的是肉身，針對前面外道講的死後斷滅。在前面經文也分析過，見性與五根，兩者不能相提並論的，根是根、見性是見性，要分清楚。所以這是特別為了破除一般斷滅的知見，一般為什麼講斷滅？把肉體跟心理這個靈魂混在一起講。人死是肉體死，心靈（靈魂）沒有死，現在引出來，佛就問這個肉身是金剛呢？還是變壞？他一答復，我的身體「終從變滅」，最後一定要死的。我的身體要死，注意是身體死，生滅這個靈魂不會跟身體變滅的，是這個意思在其中。下面根據這個再詳細深入分析，舉很多例子，把這個問題完全發揮明白。

第三十五講

世尊。我今此身終從變滅。佛言。大王。汝未曾滅。云何知滅。世尊。我此無常變壞之身。雖未曾滅。我觀現前。念念遷謝。新新不住。如火成灰。漸漸銷殞。殞亡不息。決知此身。當從滅盡。

這是第二卷，繼續前面第一卷的經文，在第一卷最後，佛拿客、塵開示阿難尊者，客是旅客，跟主人相對的，客是動，不能安住的，主人是常住，主人比喻見性，客人比喻煩惱這些妄念。聽了這個道理之後，從第二卷開始，阿難尊者就啟請佛開示生滅與不生滅這兩種特性——二發明性，這兩種特性請佛給他說明。這時候波斯匿王就站起來說，他過去接觸外道講斷滅的知見，後來親近了佛，受了佛的教化，知道佛的教理之後，他對於原來外道講的斷滅知見，兩者起了衝突的思想，因此就請佛給他解釋。上回講到這裏，佛就告訴波斯匿王，問他你現在這個身體是跟金剛不壞一樣？還是很快就變壞？波斯匿王聽到佛這一問，就回答終究是要變壞的，現在就接著這裏講。

佛問他：你這個身體究竟是常住不朽？還是要變壞？波斯匿王說，「世尊」，是稱呼佛，「我今此身終從變滅」，佛問我這個身體會不會變壞？我現在這個身體，我知道，終究一定是變滅的。變是變化，怎麼變化呢？我們學佛都知道，一個人人生老病死，從生下來慢慢成長，成長到一定的時候，身體的機能就變化，慢慢就退化了。一個人到中年以後，身體就不會再強壯，就走下坡路了，這還不算，一直一直下去，到老，老還不算，老到最後就是滅了，就死了，終從變滅，終從——到最後，終歸是要變滅的。聽他這樣一講，「佛言，大王，汝未曾滅」，佛就說，你現在還沒有滅的時候，滅的意思就是死，你還沒有死。「云何知滅」，你憑什麼道理，你知道終從變滅呢？佛反過來問他，意思就是引導他講出下面的話。前面他答復終從變滅，一般人聽起來，為什麼終從變滅？怎麼樣變化，這些道理沒有詳細說，佛這麼一問，下面他就說得更詳細了。

波斯匿王答復佛的問，「世尊，我此無常變壞之身」，我這個身體跟任何眾生的身體都是無常的，什麼是無常？無常並非長久住著不動，無常是對常來講，眾

生的身體都是無常的，無常是一定慢慢變壞。無常變壞之身，不學佛法的人，怎麼也不感覺這個身體是無常變壞的，一旦身體遇到危險的時候，他感覺恐怖了，那有什麼用處？要了解身體本來就是無常變壞的，身體是無常的，但是在無常之中有常性，就是見性。了解這個之後，到了身體變壞的時候，就不會恐懼。所以他這裏講，我這個無常變壞之身「雖未曾滅」，雖然現在還沒有滅亡，但是「我觀現前」，前是當前，我觀察我現在是什麼情況？「念念遷謝，新新不住」，普通人對於身體將來要變壞，他也不了解，對於念念遷謝，更不了解，但是學佛就要覺悟，從那裏覺悟？就從念念遷謝來覺悟。念是我們眾生心裏起了念頭，這個念頭非常短暫，一彈指有多少個剎那？一剎那有多少個念頭？佛法裏說得清清楚楚，一個念頭、一個念頭在遷謝。前面一個念頭起來，馬上就滅了，前一個念頭不滅，後一個念頭起不來的。前面的念頭滅了以後，後面的念頭就起來，後面的念頭剛起來的時候，馬上就滅，再後來的念頭又起來，這叫遷謝。念念都是，前面的念頭遷移了，遷是移，讓開了，謝跟花草凋謝一樣的，前一念頭起來，往前移動一下就謝掉了，謝掉就是滅掉了，後一個念頭又起來，後面的念頭起來，又遷

謝，再後又起來。「新新不住」，新對舊來講，剛起來的念頭，馬上就變成舊的，一舊就滅了，跟舊相對的就是新的念頭，舊的念頭滅了，新的念頭起來了。新的念頭起來，接著就滅，它本身又變成舊的，後來又有新的起來。新新不住，前一個新的起來變成舊的，後一個新的又起來，前面這個不住，起來就消失下去。

「念念遷謝，新新不住」，講念頭新新不住、遷謝，一般人不學，必得用工夫的人，修定工夫的人他才知道。為什麼呢？修定功的時候，他一入了定，他才知道念頭一個一個起來，自己感覺念頭起來的時候，叫它定，什麼叫定？定就是止，止觀，把念頭止住。妄念止住，定功才能發現，才能見性（明心見性），妄念止不住的話，定功沒辦法入定。所以修定功的時候，要想入定，念頭起來、落下、起來、落下，普通人不知道，修定功的這個時候他就知道。這就跟我們念佛的人一樣，我們念佛也是修定功，方法是一樣的，目的不一樣，我們的目的是要發願往生，但是念佛跟修定功的方法是一樣的。所以我們念佛的人，不念佛的時候，自己感覺不到，覺得心裏很安定，還很悠閒自在的，可是一念佛之後，就覺

得雜念上上下下的，控制不住。為什麼呢？就是你正要入定的時候，你才看得清楚，你不在入定的時候，不但看不清，連了解都不了解，用功與不用功的分別就在此。

我們念佛遇到這種情況怎麼辦？在這裏跟各位稍微說明一下，普通法門修入定的時候，妄念起來，就要離開妄念，把妄念排遣出去。想一想，這個難，妄念就跟天空的黑雲一樣，滿天黑雲，你要把它消散掉，談何容易？念佛不是這樣，佛號一句萬德洪名，就是無量壽、無量光，佛號一提起來的時候，這個光就照出來。阿彌陀佛這個光是外來的，有外來的光，我們自己提起來就是內在的光，內、外兩者一感應，自性的光也起來了。佛的光加我們自性中的無量光，所以佛號一提起來，內、外光一感應的時候，再多的妄念，一下子就除掉了。古代的高僧大德作比喻，經裏也這樣說，比如「千年暗室」，多少年黑暗的暗室裏面，「一炬則明」，陳年的老屋一片黑暗，到裏面什麼都看不見，但是火炬一舉的時候，黑暗馬上就沒有了，藉著光來驅除黑暗。這是我們念佛跟一般人不一樣，跟一般普

通法門不一樣，我們藉著佛的無量光，引發我們自性中的無量光，當這個光起來的時候，黑暗就去掉了。黑暗比喻妄念，一比較的時候，那個法門容易、那個法門難，還不知道嗎？所以講理論的時候，人家說普通法門，那一個法門講理論都能透徹，但是講到用工夫都是一樣，學普通法門，你的妄念去不掉，你沒辦法入定，沒辦法證果。要證果就必得要去妄念，妄念去得乾乾淨淨，你才能夠見到本性，才能證果。念佛當然也不能馬上證果，念到一心不亂當然就證果了，可是我們現在的工夫，今日之下，誰能夠念到一心不亂？但是沒關係，你只要相似一心不亂，念頭不要亂跑，只要把佛號念得清清楚楚的，平常有了工夫，平常我們煩惱再多，妄念再多，你提起佛號的時候，就能把妄念控制住，能有辦法控制起來，這就行。到臨命終的時候，這種狀況，普通法門生死不能了，但是念佛法門臨命終的時候，他就能夠感應阿彌陀佛來接引，佛一來接引，就能往生，這是特別法門跟普通法門不同的地方。

「如火成灰，漸漸銷殞」，這是比喻的話，火是柴火，燒的柴，拿一塊木頭來

燒的時候，不是一下子就燒掉，開始燒了火，這塊木頭從這一端燒，逐漸燒，木頭一段一段地燒下去，燒到最後，整個燒完了都變成灰，像柴火變成灰這樣漸漸消殞。波斯匿王答復佛問他的：你現在身體還沒有滅的時候，你怎麼預先知道要滅？他說：念念遷謝、新新不住，就如同火燒的木料一樣。我們再拿眼前燒的香，一根香拿起來，點燃了，從頂上燒下來，燒完的話，這一炷香就滅了。我們人的生命就是這樣，身體就是這樣漸漸地銷殞，銷是火燒銷了，殞是落，成了灰落掉了。這樣的「殞亡不息」，一點一點落下來，落到最後。「決知此身，當從滅盡」，決定知道這個身體，最後一定是歸於滅盡的，滅是沒有了，這是答復佛的問話。

普通人不會知道的，就算在這時候已經知道這個，還是不夠，為什麼呢？前面波斯匿王講，他原來接觸外道斷滅的知見，我們研究很多世間的哲學，不外乎一個唯心論者、一個唯物論者，唯物論者就是斷滅的知見。這也不僅是現在西洋的唯物論，古時候就有，釋迦牟尼佛那時候的外道不就有嗎？中國古代邪知邪見

的人也有這些思想，這些思想不破除的話，那麼一個人他怎麼墮落？將來生死怎麼了？他沒辦法。了解這個是無常法，無常法了解之後，還有一個常法一定要了解，這個常法怎麼了解呢？不是一說明就懂了，一說明就懂，那麼禪宗講：什麼是父母未生前的本來面目？一句話，給你解釋就清楚了，為什麼要這麼辛苦來參究呢？不那麼容易的，所以下面佛還是要一層一層地問他，藉種種的比喻、眼前的事實，一層一層來問。

佛言。如是。大王。汝今生齡已從衰老。顏貌何如童子之時。世尊。我昔孩孺。膚腠潤澤。年至長成。血氣充滿。而今頹齡迫於衰老。形色枯悴。精神昏昧。髮白面皺。逮將不久。如何見比充盛之時。

前面波斯匿王舉「念念遷謝」的道理是對的，講得正確，那就是無常法，萬法無常的道理，所以「佛言，如是」，如是是印證他：這話確實是這個意思、是這個道理。印證之後，佛進一步問，「大王，汝今生齡」，齡是年歲、年齡，你現在的

年齡，生齡是現在的年齡，「已從衰老」，已經逐漸到了衰老的時候。「顏貌何如童子之時」，顏貌是顏色、面貌，隨著人的年齡不同，生下來是嬰兒，兒童臉上的顏色、面貌，成長的時候跟春天的草木一樣欣欣向榮，非常好，到了成年、中年的時候還不錯，到老年就不一樣了，衰老的時候，顏色也不潤澤了，看起來是蒼白的，面貌也不那樣充盛了。這個時候，佛就問，你現在的年齡已經衰老了，你的顏色、面貌「何如童子之時」，比起你在兒童、小孩的時候，兩相比較之下如何呢？這樣問他。

波斯匿王就說，「世尊」，是稱呼佛，「我昔孩孺，膚腠潤澤」，昔是昔時，孩孺，孩是出生不久的嬰孩，孺是兒童的年齡，膚是皮膚，腠是皮膚裏的肌肉，接近皮膚的。我在從前孩孺的時候，那時膚腠如何呢？非常潤澤，很滋潤的。「年至長成」，年齡到了成年的時候，就中國來講，滿二十歲就成年了，印度跟中國，人的狀況、生理不一樣，也不一定跟現在一樣。身體長到成年的時候，「血氣充滿」，一個人的身體離不開一個血、一個氣，氣屬於陽，血是屬於陰，再加上精

神，我們講醫學的時候，人的精、氣、神，這三者要充滿充足，這裏只講血氣。在年紀長成的時候，血氣充滿身體。「而今」，現在這個時候，「頹齡」，是衰老的年齡，頹是一切慢慢都衰了。「迫於衰老」，衰老，古人到六十歲就衰了，七十歲就算老了，到了八、九十歲叫作耄，老耄，腦筋昏昏沈沈的，也不清楚了，現在不是有很多嗎？老年得了痴呆症，什麼也認不得，什麼也不清楚，這就是耄，老耄。迫於衰老，波斯匿王這個時候六十幾歲，還沒有到耄的時候，迫是很接近了，很快就要到了。這個時候「形色枯悴」，形是形狀，一個人的形狀，包括臉上的肌肉、身體的皮膚肌肉，在年輕的時候，血氣充滿的皮膚很飽滿、豐滿；到了年紀老的時候，形狀不行了，老的時候血氣衰了，不會充滿了，形也不充滿，色也衰了，所以枯悴，就像樹木、草一樣枯悴。「精神昏昧」，講到精神上，昏昏沉沉很昏昧，昧是什麼事也不清楚。「髮白面皺」，頭髮變白了，面上的皮膚，很多皺紋也出現了。「逮將不久」，逮當及講，將來也慢慢到了，不久了，就是快要死的時候了，就是說死期也漸漸接近了。這樣看起來，「如何見比充盛之時」，見當現講，在古代它有多種用法，實際講，見字在古代是現，就是現在的現。如何

能夠把現在跟充盛的時候相比呢？

佛言。大王。汝之形容。應不頓朽。王言。世尊。變化密移。我誠不覺。寒暑遷流。漸至於此。何以故。我年二十。雖號年少。顏貌已老初十歲時。三十之年又衰二十。於今六十。又過於二。觀五十年。宛然強壯。世尊。我見密移。雖此殂落。其間流易。且限十年。若復令我微細思惟。其變寧唯一紀二紀。實為年變。豈唯年變。亦兼月化。何直月化。兼又日遷。沉思諦觀。剎那剎那。念念之間。不得停住。故知我身終從變滅。

釋迦牟尼佛聽波斯匿王講，他六十幾歲的時候不能跟他兒童時代相比，講得很有道理。「佛言」，佛這時候就問，「大王，汝之形容，應不頓朽」，你前面講已經迫於衰老，快衰老了，可是你的形體、容貌，應該不會頓朽，頓是突然之間，一下就朽壞了。意思是說：你的身體逐漸慢慢地變化。佛說出這個問題來，

然後再問，這一問，波斯匿王再說出來怎麼樣不是頓朽，而是逐漸逐漸地變化。

佛這麼一提示，「王言，世尊」，波斯匿王就稱呼佛——世尊。「變化密移，我誠不覺」，我這個身體在起變化，變化不是很明顯，就答復不是頓朽，它是密移。移是遷移，由兒童、少年、成年、壯年，然後衰年到老年，這個誰知道？誰也沒有看見，我從小到大、從大到老，自己都不知不覺的，這叫密，很祕密地在遷移。怎麼遷移呢？從少到大、從大到老這樣移，這種變化密移。「我誠不覺」，我實實在在不知道，沒有覺察出來。為什麼變遷到這樣？「寒暑遷流，漸至於此」，寒暑，一年之中，冬天寒冷，夏天炎熱，隨著一年四季的寒暑，歲月就在遷流，遷流漸漸到了現在，不是頓朽的，是逐漸在變化，我不知道。「何以故」，為什麼這樣呢？自己解釋：「我年二十」，我在二十歲的時候，「雖號年少」，雖然號稱年輕，還算是年少的時候，「顏貌已老初十歲時」，到了二十歲，跟十歲的時候相比，拿什麼相比呢？十歲的小孩子，他的顏色、面貌當然非常好，到了二十歲，就感覺比不上十歲的時候。到了三十歲的時候，「三十之年又衰二十」，三十歲的

時候，再跟二十歲的時候相比，又比不上二十歲了。「於今六十，又過於二」，波斯匿王跟釋迦牟尼佛問答的這個時候，波斯匿王是六十二歲，波斯匿王跟釋迦牟尼佛同年，這個時候釋迦牟尼佛也是六十二歲。他說我現在六十二歲了，「觀五十時」，我觀察五十歲的時候，這都是比較的，雖然在前面講，三十歲又比不上二十歲，二十歲是身體最好的時候，三十歲要差一點。但是現在我六十二歲的時候，回過頭來一看，在五十歲的時候，「宛然強壯」，又感覺五十歲很強壯了。宛然是好像很明顯的，強壯的意思是五十歲跟六十二歲一比，當然你不能拿五十歲跟三十歲相比，五十歲跟三十歲相比，那五十歲當然是衰了。他現在拿六十二歲，跟五十歲一比的時候，他感覺到很顯然的，五十歲又很強壯。

上面還是十年、十年這樣比較，在那裏變化，那樣比較的變化很容易了解。下面說「世尊，我見密移」，我現在發現這個密移，密移就是前面講的，一般人不會覺察的，覺察不到。十年、十年的變化，過了十年，回過頭來，跟前十年相比，才看得出來，自己當時也不知道。比如我們跟家裏的老年人每天相處在一

起，住在一起，沒有感覺家裏的老年人漸漸在老。可是跟他分開來，兩地住，離開一段時期再看到，耶，怎麼一下子老了這麼多，這就顯得出來了。對本身以外的人都這樣不知道，對於我們自己，更不知道，常常在一起的人都不感覺到。我們遇到舊日的老朋友，人家一看，見了面，見到胖的人說：你現在發福了；見到瘦的人，他形容你變得清秀了，那都是好聽的話，實際上就是老了。老了自己怎麼知道？自己不知道，人家在分別一段時期的時候才看出來。所以波斯匿王講「我見密移」，密移就是他現在很仔細地這樣觀察研究以後，他了解了。「雖此殂落」，殂是滅，落是落下來，一個人死就是殂落，自然界無情的花草、樹木凋零了，也是殂落。「其間流易，且限十年」，講到密移，前面講十年、十年是粗淺地講，容易看得出來，十年一個變化、十年一個變化。「若復令我微細思惟」，如果再叫我很入微地來思惟，「其變寧唯一紀二紀」，他很微細地來想這種變化，豈止是一紀、二紀的變化？什麼叫一紀？古人講一紀是十二年，前面講十年、十年，是好講，這裏說一紀、二紀，十二年、再一個十二年，這樣計算。這樣計算太粗淺了，下面就一層一層地分析，從粗淺到微細，微細到什麼程度呢？微細到剎那、

剎那的變化。

波斯匿王說，要是叫我很微細地觀察、思惟，粗心大意不行，思惟要很沈靜、很安靜地思想，這樣思惟的時候，發現不僅是十二年、十二年這麼變，「實為年變」，不用十二年、十二年，一紀、一紀來算，實在是是一年、一年地不同。一般人也講一年不如一年，「豈唯年變」，豈止是一年不如一年，「亦兼月化」，一個月、一個月都在變化，都不同的。上個月看起來，已經不大滿意了，這個月看，更不滿意，這個月的面貌比上個月更憔悴了。各位可以拿自己的照片來看，一般人照出照片，都不大滿意，照得不好，老了，老相出現了。到了明年，你把今年的照片拿出來看，覺得很滿意，到明年照出來就更不滿意了。每年、每年都是如此，一年、一年是這樣。豈止是年變，「亦兼月化」，每個月都在變化，自己不知道。「何直月化」，直當但字講，豈但是月化，不但是月化，「兼又日遷」，每天都在遷移變化。就是從十年、到一年、到一個月、到一天，每天都在變化。

他又說「沈思諦觀」，沈思是把心思靜下來，就像水一樣，把水靜止下來，然

後水在那裏發生作用，發生觀照的作用。人的思想也是這樣，心思能夠沈靜下來，沈靜下來才能夠諦觀，才能夠對自己的念頭觀照得清楚。他這一沈思諦觀的時候，「剎那剎那，念念之間，不得停住」，剎那是極短的時間，在印度計算時間，非常短的叫作剎那。這極短的時間，短到什麼程度呢？根據《仁王護國經》講，我們眾生的一念，先講一彈指，所謂彈指，就是彈一下，這多麼短暫，一彈指的時間有六十個剎那，一剎那之間，念頭有多少呢？我們覺得一彈指就很短了，一彈指之間就有六十個剎那的計算單位，可想而知，一剎那有多麼短，念頭剎那、剎那，念念之間，一剎那有九百個生滅（就是念頭）。一彈指有六十剎那，一剎那之中有九百個生滅，就是九百個念頭在生起滅掉、生起滅掉。前面講念念遷謝，新新不住，舊的念頭滅掉了，新的念頭起來了，不住的。這樣說起來，一個字說出來，不知有多少個念頭在那裏生滅，所以這裏講「剎那剎那，念念之間，不得停住」，這就講變化，那樣短暫的時間，念念在那裏不能停住。念頭不能停住，變化就不能停住，隨著念頭在那裏變化的，講到最微細了。比如我們的年齡、身體這樣變化，自己不感覺，萬法唯心，心裏念頭在變，身體就隨著在變

化，不會停住的。這樣分析之後，波斯匿王就說「故知我身終從變滅」，由這樣看起來，所以我知道我的身體終究是歸於變化，變化到最後，終究是要滅亡的。

講到這裏，就把無常法說出來了，萬法無常，眾生的生命都是無常。但是只講無常，只講一半，為什麼呢？一般研究學術思想，只懂得無常法，他也許對於世間的事情了解一些，可是他不知道生命是延續（相續）的，無常是生滅法，生滅之中有不生滅法。所以佛聽他這樣說明之後，身體不是頓朽，而是逐漸變化，最後是變滅，這是說生滅法，生滅無常的。

說明這個以後，下一段，佛就告訴他，生滅之中還有不生滅性，你知不知道？佛就點示他，必得要懂得這個。如果不知道生滅之中有不生滅性，那就像一般人只是消極悲觀，什麼都振作不起來。學佛要覺悟什麼呢？既需要覺悟無常法，又需要覺悟不生滅的常法，常法就是見性，不變的。生滅法才有變化，不生滅法沒有變化的。但是你要了解不生滅法，必得先了解生滅法，所以下面一段，佛就告訴波斯匿王。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十六講

佛告大王。汝見變化。遷改不停。悟知汝滅。亦於滅時。汝知身中
有不滅耶。

這一段還是繼續上回波斯匿王講的，他想到他自己的年齡，一年一年在變化，最後總是要整個變滅，就是死亡。為什麼說這個呢？前面他提到在接觸佛法之前，曾經學過外道的知見，所以他引用兩位外道的主張——人死就斷滅的知見，因此佛就問他，引起年齡一年一年變化，最後他的身體總是要變滅掉。從這裏就接著上回講的，「佛告大王」，佛告訴波斯匿王，「汝見變化」，你見了這個變化，你已經看到，你已經了解了，「遷改不停」，遷這個字，萬法生生滅滅，沒有一時一刻停住，就拿這個遷字來說明，遷就像一個旅行的人一樣，他的行動不會停下來的，一直不停。了解這個，「悟知汝滅」，你領會到你將來生命一定是消滅掉。可是你應該知道，「亦於滅時」，就在滅的時候，「汝知身中不滅耶」，滅的是身體，身體雖滅了，可是你身中不滅的見性在內，你知道不知道呢？佛這樣問

他。下面波斯匿王就答復：

波斯匿王。合掌白佛。我實不知。佛言。我今示汝不生滅性。

「波斯匿王合掌白佛」，波斯匿王就合掌，這是當時應有的禮貌，合掌之後，就答復佛問的話。佛問他：你在生滅之身中，也有不生不滅的性，你知道不知道？問這個問題。波斯匿王當然知道，他那會不知道，他不過是代替不了解道理的眾生來講，尤其這一段主要的意思，是要破除斷滅的知見，所以他說「我實不知」，我實在不知道有個不生不滅的性在當中。「佛言」，佛一聽他這麼講，就說「我今示汝不生滅性」，你在前面說要請佛開示，我現在就說給你聽，開示給你聽，有不生不滅的叫不生滅性。

性指見性，就是本性。本性不是變化的，它是不生不滅的，凡是不真實的就是生滅法，講到真實法，那是不生不滅的。學佛的人要破除斷滅知見，必定要了解這個，如果這個不了解，聽那些外道一說，把生滅的事實一講，這是事實，天地間那樁事不是生滅地在遷移？粗淺地講，萬物就是春生、夏長、秋收，冬天就

凋零、就滅了。講得更微細，我們每個人念念都在生滅，一個念頭起來，接著就要滅下去，這個道理就是事實。你只懂得這個事實，那就走上斷滅知見，三世因果建立不起來，這樣很多的惡業就敢造了。因此學佛的人必須要了解，在這生滅之中有不生滅性。換句話說，不生滅性絕不是跟著生滅，生滅是有生有滅，不生滅的跟著生滅，不是那樣的。生滅再怎麼變化，不生滅始終是不生不滅。所以波斯匿王說，我不知道有不生滅的不生滅性，佛就告訴波斯匿王，我現在告訴你。佛就再問：

大王。汝年幾時。見恆河水。王言。我生三歲。慈母攜我謁耆婆天。經過此流。爾時即知是恆河水。

「大王，汝年幾時，見恆河水」，佛問波斯匿王：你在幾歲的時候見到恆河水？恆河是印度一條很長的河流，佛在那時說法的時候，就以眼前的恆河水舉例，因此問：你幾歲的時候看見這個河水？「王言，我生三歲」，波斯匿王就答復，我生下來，到了三歲那年，「慈母攜我謁耆婆天」，我的母親帶著我，謁是

拜、晉謁，去拜耆婆天，「經過此流」，那個時候就經過這條河流。「爾時」，就是那個時候，「即知是恆河水」，我就知道這是恆河的水。

在印度當時一般民間的信仰，祀奉長命的天人，天上的天人壽命都很長，為什麼要奉祀他呢？就是祈求自己的壽命活得很久。這裏的「耆婆天」，指印度那時民間建立祀奉耆婆天的神廟，一般小孩子生下來，他的父母就帶這個小孩子到神廟去拜天神，祈求小孩子將來壽命很長，這是當時的風俗。所以在這裏講，生下來三歲的時候，他的母親帶他去謁耆婆天，那個時候他就看見恆河水了。佛用恆河水來問波斯匿王，主要的意思是教波斯匿王，水是流動、變化的，一時一刻不會停住的，要從變動的水認識有不變動的、有不生不滅的見性，用意是在此。波斯匿王答復佛，說是見到過，而且三歲就看見了，下面佛再問：

佛言。大王。如汝所說。二十之時衰於十歲。乃至六十。日月歲時念念遷變。則汝三歲見此河時。至年十三。其水云何。

「佛言，大王，如汝所說」，這時佛就根據他所答復的就問，如同你所說，你

說三歲就看見恆河，而且前面你也講過，一年衰弱一年，十歲又十歲，每過十歲就更衰了，你前面講「二十之時衰於十歲」，以後，三十歲當然又不能跟二十歲比，四十歲又不能跟三十歲比，不要用十年、十年來算，就用「乃至」這兩個字，從二十之時衰於十歲，「乃至六十」。這個衰字要注意，不要拿現在我們所了解的道理來辯論：二十歲怎麼會衰於十歲呢？十歲正在長，長到二十歲成年，正是在強壯的時候怎麼會衰呢？衰字不是那麼講，是講變化的意思。我們看一個小孩子生下來，愈長愈大，你祝福他；其實從哲學的觀點來看，莊子就講「方生方死」，一個人生下來，生一天就死一天，生死幾乎是同時的，一個變化就是一個生死。所以衰字就變化來講，二十之時跟十歲時的變化，當然不同，三十、四十、五十乃至到了六十，這意思就貫通了。到了六十的時候，「日月歲時」，無論是一天、一個月、一年四時，「念念遷變」，日月歲時是非常粗淺的變化粗相，講到微細的相，我們眾生念念都在遷變。為什麼遷變呢？講到唯識學就知道，唯識講緣，有一個緣，你前面的一念生起來，馬上就要消失掉，前面那一念如果不消，後面那一念就起不來，所以前一個念頭生起，接著立刻就滅掉，它有引導的作用，引導

作用就是遷變的作用，前面遷、後面再出來，這就是念念在遷變。眾生念念都在遷變的，「則汝三歲見此河時」，當你三歲的時候，見到這條河流，「至年十三」，到了你十三歲的時候，過了十年，「其水云何」，這時你看恆河的水是什麼樣子？有沒有什麼不同？佛這樣問他。既是佛這樣問，波斯匿王就答復：

王言。如三歲時。宛然無異。乃至於今。年六十二。亦無有異。

佛前面問，你三歲看到這條河的時候，到了十三歲的時候，你再看見這條河，你看見河水怎麼樣？有什麼變化？「王言」，波斯匿王就答復佛說，「如三歲時，宛然無異」，我十三歲時看恆河的水，就跟三歲時看見的水一樣，宛然無異，是很顯然的沒有不同，還是一樣。「乃至於今，年六十二」，不但在十三歲，這當中包括二十三歲、三十三歲、四十三歲、五十三歲，這中間用乃至二字省掉了，到今年六十二歲了。那時候波斯匿王六十二歲，今年六十二歲，「亦無有異」，還是沒有不同的，所見到的恆河水還是那樣的那個水。

這一段佛問的意思，以及波斯匿王答復的這一段，就顯示出來了，佛拿恆河

水讓波斯匿王來答復，意思就是讓波斯匿王了解，他看河水用什麼看，是用見性？是用眼睛？這在前面就分開來了，眼看是心起的作用，虛妄分別的心是變化的，念念在變化的；講到見性，見性絕對沒有變化。所以佛在這裏請問他，你看見河的時候，水怎麼樣？就要引起波斯匿王想一想，你拿什麼來見這個水？當然是用眼看了，眼看憑什麼看呢？憑見性。我們凡夫不了解，看就看，不知道是見性在發生作用，見性是沒有分別的。所以現在答復，年六十二，水還是沒有不同的，表示你的見性沒有起變化。這樣答復以後，佛再問：

佛言。汝今自傷髮白面皺。其面必定皺於童年。則汝今時。觀此恆河。與昔童時觀河之見。有童耄不。王言。不也。世尊。

「佛言，汝今自傷」，佛說，你現在自己感覺很悲傷，為什麼呢？一般世俗人說「老大徒傷悲」，一個人到年紀老了，就自自然然感覺悲傷。任何凡夫眾生都是如此，再怎麼樣的強人，就是像秦始皇那樣強，到最後感覺自己活不久了，所以他求神仙、求長生不老。那管用嗎？不行的，他不懂什麼是生滅法、什麼是不生

滅法，想把生滅法延長，一直活下去，這怎麼可能？所以不了解這個，那一個眾生，他的學問再高，在人類社會當中，他是怎麼樣的才能，到了晚年都難免自傷，自己都感覺有種悲傷，悲傷活不久了。所以佛說你現在自傷，傷什麼呢？「髮白面皺」，頭髮白了，面貌也起皺了。老年人怎麼能跟年輕人相比呢？年輕人氣血充滿，面貌不會皺，一到年老，氣血就衰了，養分供給不上，頭髮自然就白了，氣血不充足，別說面貌皺，身體的皮膚也起了皺，所以「其面必定皺於童年」，你現在六十幾歲的時候，面貌起皺，比童年的時候，當然不能比。上面講生滅，生滅是必然的，任何人都是如此。

下面講「則汝今時，觀此恆河」，你現在看看前面那條恆河，「與昔童時」，與你往年兒童那個時候，「觀河之見」，佛在這裏就說出見字來了，見是能見，河裏的水是所見（是境界），你能見河水，就是能見的見。你看見河水，觀河這個能見，「有童耄不」，你能見的見，有沒有童子跟老耄的分別？沒有。你的年齡老了，頭髮變白了，面貌的皮膚變皺了，現在你的見跟童子時的見，童子的見跟老

耄的見，有沒有不同？「王言，不也，世尊」，波斯匿王答復沒有，我能見的見，沒有童耄之分。換句話說，我在童子的時候看見河水，我是這個見，我今年六十二歲看見恆河水，還是憑著我這個能見。我現在跟過去三歲時，能見的見沒有變，還是這個樣子。世尊，是波斯匿王稱呼佛。波斯匿王已經說出來了，能見是沒有變的，下面佛就告訴他：

佛言。大王。汝面雖皴。而此見精。性未曾皴。皴者為變。不皴非變。變者受滅。彼不變者。元無生滅。云何於中受汝生死。而猶引彼末伽黎等。都言此身死後全滅。

「佛言」，佛在這個時候要正式開示他生滅變化的是什麼，不生不滅的是什麼，所以佛說「大王，汝面雖皴」，你的臉雖然起了皴紋，「而此見精，性未曾皴」，你能見的見，能見的見為什麼叫見精呢？所謂見精，前面畫過表，就是我們每個眾生都有的真如本性。因為這個真如本性不能明瞭，《大乘起信論》講「一念不覺而有無明」，起了念頭而不能自覺，就變成無明，無明一遮蓋，然後就生出三

種微細的相。本性本來是如如不動、光明的，無明起來一遮蓋，把本來的光明變成無明，這就變成識。雖然變成識，唯識學講八個識，八個識有根本的，根本識是第八識，第八識在前面的表裏講，就是一精明——精明之體，這個見精裏就含有精明之體。換句話說，第八識一者是有生滅法、一者是在生滅中有不生滅法，整個含藏在這當中。這個見精就指第八識的精明，最光明、最精粹的那種精神，指的就是他的本性。所以說你的面貌雖然皺，而你第八識裏見精的本性有皺嗎？未曾皺，第八識有變化的，可是第八識含藏的見精，本性未曾皺，從來沒有皺過。這就分清楚了，面貌有皺，而見精沒有皺。

下面說「皺者為變」，會皺的是生滅變化，不會停止，是變化的。「不皺非變」，見性不起皺，見性既是談不上皺，就不皺，不皺就不會變。再推行下來，既是「變者」，起皺是變，變者就「受滅」了，一看就了解。「彼不變者，元無生滅」，這兩句話就重要了，從前面一層一層比較，拿河水來襯托，顯出來見性——能見的見，用能見的見跟面貌起皺兩者一對比，誰知道不變的是什麼、沒有生滅的是什

麼？凡夫眾生誰也不知道。禪宗參禪，禪師就叫參禪的人參父母未生前的本來面目，什麼是未生前的本來面目？禪師不會告訴他，一告訴他，那不是他的，不是自己參悟的，沒有用。必得自己提起疑情，疑情就是發生懷疑，父母未生前的本來面目是什麼？父母生了以後，這個面目好懂，一般人從出生下來，一歲、兩歲、三歲，到十歲、二十歲，由變當中要發現有不變的，不變的就是父母未生之前——本來，什麼叫本來？本來就是不生滅的。所以這裏講「彼不變者」，那個沒有變化的見精，「元無生滅」，本來就沒有生滅。

既是本來就沒有生滅，「云何於中受汝生死」，它本來就沒有生滅，《心經》裏講「不生不滅」，指的是什麼？《心經》也是教我們明心見性，那是本來就不生不滅的。既是不生不滅，沒有生滅，你怎麼在這生滅之中而受生死？佛就告訴波斯匿王，你自己很悲傷，悲傷什麼呢？我一年一年地走樣，十年、十年地衰下去，再講到最細微的，一年一年地衰老下去，到最後一定要消滅掉，消滅就是要死。現在佛告訴他，你要了解生滅之中有不生滅，不生滅本來就沒有生滅。沒有

生滅的話，你不要因為你的身體、面貌起皺，頭髮也白了，你不要憂愁那個，那是自然的生滅現象，生滅現象那一個眾生免得了？既有生有滅，可是你了解精明的本性是不變的，你就不受生死，不受生死就是沒有生死。換句話說，你了解有不變的本性，就不要害怕了。怎麼不要害怕呢？生死是物質的部分，物質是按照自然的狀況，有生有滅，誰都是那樣。可是講到真正的人生，真正的眾生是什麼？本性重要，學佛就是要開悟，悟什麼呢？就是要明瞭自己有個不生不滅的本性。本性明瞭，生死就不在乎了，本性明瞭，也就明瞭輪迴，生死的假相儘管生滅，本性自不生滅。先在理論上讓他了解這個。

學佛的人了解之後，比如我們現在一講，經文也看清楚了，看清楚之後，照說就不受生死了，在理論上講，應該是不受生死。但是我們的境界沒有轉變過來，我們只知道名相而已，我們現在研究經文，知道這個名相，跟禪宗靠自己參悟的境界不一樣，自己參悟，真正見到本性，他的信心不會退轉。我們現在研究經文，只知道名相，一到社會上，遇見利害衝突，這個就忘記了，看見死人，自

己又害怕了，這就是只知道名相而已，所以知道名相之後，接著趕快用工夫。各宗用工夫不一樣，普通法門無論那一宗，必得把十二因緣，由無明、行，十二個循環不斷的，這當中最重要，要斷除愛、取，一個人生死不斷，愛、取最厲害，必得要斷除貪愛。貪愛心不斷，不是不結婚就斷了貪愛，貪愛心的種子在，還是不能了生死。必得貪愛的種子全部斷了，後來遇見任何的緣，什麼緣？別說人間的男女色相現前，就是天上天人的男女色相現在面前，愛心的種子斷的話，心裏也不會動念，生死就斷了，十二因緣的生死流轉就不會再流轉了。我們研究經文，知道理論之後，普通人的毛病，把經文一看，以為我的境界就跟這個一樣，其實早得很。

所以佛告訴波斯匿王，「云何於中受汝生死」，不受生死了。我們要了解這個理論，懂了理一定要修，愛心不斷是不會了生死的。那愛心什麼時候才斷？學普通法門，小乘要先斷見惑，斷見惑要修多少生死才能斷，修完成了，在這一生一次斷；見惑斷了還有思惑，再繼續修，思惑不是一生能斷的，天上人間，人間死

了生到天上，天上死了再到人間來，連續天上、人間七番生死，才能把思惑斷了。思惑全部斷乾淨，生死才了，這六道才出得去，這是分段生死，這麼麻煩。學大乘佛法，斷分段生死以外還有變易生死，那更久遠，所以要三大阿僧祇劫。

佛講普通法門，任何一宗講到最後，你要很快成就，必得學念佛法門。念佛法門惑沒有完全斷，種子沒有斷，帶業往生到極樂世界去，到那個時候自然很快就斷。我們把佛理研究明白，不管別的宗講的法門再高超、再高明，但是你要很快出六道，非學念佛法門不可。所以同樣是這部《楞嚴經》，禪宗的人來講，他就按照參悟，見到父母未生前的本來面目，不受生死了；密宗有密宗的講法；華嚴宗、其他各宗，都有各宗的講法。無論那一宗，非斷愛不可，這是基本的。所以在這裏，我們淨土宗的念佛法門，最重要的是我們當生（這一生），我們都是徹底的凡夫眾生，別說思惑，見惑我們一分一毫也還沒有斷，別說斷見惑，如果稍微伏得住的話，那我們的身見就不會那麼嚴重。別人我們管不了，自己看自己，別說人家侵犯我們的身體，打我一拳就受不了，即使人家說了一句話，對我們的身

分地位有一點點冒犯的時候，就覺得不高興，無明火就起來了。想想看，這個身見太重了，身見太重，要斷見惑，早得很，修道的人，對定工夫自己不能警惕，那工夫怎麼用？普通法門非這樣用功不可，念佛法門雖然帶業往生可以一生成就，自己還要警惕。自己不警惕，到臨命終的時候，障礙還很多。障礙一多，知見不顛倒最重要，臨命終的時候，知見一顛倒就不保險。想要到那時不顛倒，雖然平常見惑不能斷，也要能夠伏得住。見思惑都要能夠伏得住，平常就要用功，平常怎麼用功？印光祖師說得很清楚，我們不能執理廢事，理明瞭之後，我們沒有到不受生死的程度，我們不能廢除事修，事修就是正助雙修，念佛的人必得要正助雙修。

下面兩句「而猶引彼末伽黎等」，這是外道，在印度那時外道很多，有六種大外道，這些外道共同的，一是持斷見、一是持常見。波斯匿王在前面自己說見過兩種外道都是斷見，這裏佛再舉末伽黎，當時末伽黎這個外道叫自然外道。什麼叫自然外道？任何眾生造善業、造惡業都是自然的，一個人享受福報、享受福

果，都沒有以前的因，他都歸於自然，屬於斷滅知見。這裏引彼末伽黎等，六種外道當中，有幾種「都言此身死後全滅」，他們那些外道都說人死後什麼都滅了，意思是什麼都沒有了，叫斷滅。了解原來就沒有生滅的見性，你就不會像他們那種知見了。

王聞是言。信知身後。捨生趣生。與諸大眾。踊躍歡喜。得未曾有。

經過佛這樣開示，說出見性是不生不滅的，身體雖然有生死，心不會有生。死。「王聞是言」，波斯匿王聽到佛這樣講以後，「信知身後」，他深信一個人死了，身體滅了以後，「捨生趣生」，捨棄現在這個身體、這個生命，又趣另外一個生。捨生趣生，就是一般講的死了以後還有中陰身，中陰身再找緣，碰到緣又投胎轉生，這是就凡夫來講。這個意思就是針對外道的斷滅知見，破除斷滅知見的。破除斷滅知見，他就不會對生死發生恐怖了。不過這裏要注意的是：就捨生趣生之中，捨生趣生還是生滅法，就從生滅法之中，有不生不滅隨著在那裏。雖

然是有生有滅、有捨生趣生，《華嚴經》裏也講「隨緣不變、不變隨緣」，一個人死了之後，見性怎麼樣呢？見性是隨緣的，隨著到那一道，心還是不變的，隨緣不變。雖然不變，還是隨緣。凡夫眾生在那一道裏，無論在那一道，他的見性始終是不變的，明瞭這個理後，斷滅知見就破除了，然後你肯用工夫，就能把生死的假相破除掉。由於這個關係，「與諸大眾，踊躍歡喜，得未曾有」，波斯匿王以及在會大眾，非常踊躍歡喜，從來沒有聽到佛開示這樣好的道理，現在聽到了，所以歡喜，歡喜地踊躍。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十七講

阿難即從座起。禮佛合掌。長跪白佛。世尊。若此見聞必不生滅。云何世尊。名我等輩。遺失真性。顛倒行事。願興慈悲洗我塵垢。

這是接著前面，波斯匿王看見恆河水，跟自己的面貌、身體相比，說到身體一年一年地衰老，這個身體終究不能存在，終究要滅的。恆河水從他三歲一直到六十二歲，所見到的水還是那個樣子。所謂所見的水一樣，注意能見的見，佛就告訴他：一個人的生滅之中有不生滅，不生滅的是什麼呢？就是能夠看見恆河的見聞覺知的能見的「見性」，能見的見性是不生滅的，上回講到這裏為止。

佛告訴波斯匿王以及在會的大眾，說到生滅中有不生滅的，大眾都非常歡喜，就在這個時候，現在念的這一段「阿難即從座起」，阿難從他的座位起來，起來之後就「禮佛合掌」，表示要提出問題，問問題時先拜佛，之後就合掌「長跪」，然後啟請，「白佛」是啟請佛。啟請佛的問題是什麼呢？就是下面一段。阿難尊者

為什麼要問這麼一段呢？因為在這個之前，阿難答復了好幾個問題，佛就說阿難尊者遺失真性。所謂遺失真性，我們人人都有真如本性，但是被煩惱障遮蔽起來，當然本性還是存在的，雖然存在，但是得不到它的用處，不能受用，就好像是遺失一樣的，因此佛說阿難尊者遺失了真性而顛倒，顛顛倒倒的一切事情表現這樣的。

佛跟波斯匿王說生滅之中有不生滅性，這就是見性。見性跟前面阿難所講見聞覺知的見，有什麼不同？如果是相同，為什麼佛認為波斯匿王都是對的、阿難在前面講的就是遺失了真性？因此他就問了問題，他說「世尊，若此見聞必不生滅」，針對上一段佛對波斯匿王講的，他說假使如同佛所講的，見聞，能夠見、能夠聞的見性，「必不生滅」，必定不會生滅，就是不生不滅，「云何」，為什麼，「世尊，名我等輩，遺失真性，顛倒行事」，世尊在這之前說我等輩——我以及大眾，說我們這些人遺失真性，不但把見性遺失了，而且是顛倒行事，為什麼？所謂顛倒行事，凡夫眾生都把假的當作真的，真的不認識，認假作真，就是把虛妄

當作真的，這是顛倒行事，就問世尊，前面講他們是這個樣子。「願興慈悲，洗我塵垢」，因為我不了解，佛您老人家跟波斯匿王說的是那樣，跟我們說的是這樣，我們不了解。願佛興慈悲，發起慈悲，慈悲是什麼呢？慈是與樂，悲是拔苦，在一個問題不能明瞭的時候，尤其是在求道的時候，道理不明瞭是很痛苦的，所以希望佛發悲心，把這個痛苦拔除掉，拔除掉就非常樂。慈是與樂，是給人家一種樂，叫慈。所以在這裏就願佛興慈悲，發出慈悲心來，「洗我塵垢」，所謂塵垢，指的是煩惱，那些貪求、瞋恨、愚癡等種種的煩惱，就像塵垢那樣來染污心，也是一種障礙，把真心障礙住。現在就希望佛用慈悲，慈悲就像甘露水一樣，把塵垢洗刷乾淨。阿難尊者這麼問之後，佛還是先舉一些事情作比喻，讓他明瞭。

即時如來垂金色臂。輪手下指。示阿難言。汝今見我母陀羅手。為正為倒。阿難言。世間眾生。以此為倒。而我不知誰正誰倒。佛告阿難。若世間人以此為倒。即世間人。將何為正。阿難言。如來豎臂。兜羅綿手。上指於空。則名為正。

佛在這裏主要的是要讓阿難尊者（包括波斯匿王在內）明瞭，怎麼明瞭法呢？普通講生滅法，比如說我們人身，有形體的這個生命一定有死亡（有滅）的時候，在生滅當中有不生滅的本性，這樣講，一般人聽了，沒有徹底明瞭就發生一個誤解，誤解什麼？生滅的是一回事情，不生滅的又是一回事情。如果把生滅與不生滅分開為兩樁事情，把生滅的這一邊去掉，專門去找不生滅的，那你到那裏去找？佛的意思，所謂生滅，就是迷了，眾生一迷就變成生滅法，覺悟以後就是不生滅法，就是一個迷、一個悟。如果了解迷與悟，一定說生滅中有不生滅的，那我們就不要生滅，專門找不生滅的，這樣你怎麼找也找不到。古人也常拿海水來比喻，海水因著風鼓動，起了波浪，波浪當然是生滅的，水是不生滅的，讓人家了解什麼是生滅的、什麼是不生滅的。假如我們一聽到水是不生滅的，波浪是生滅的，那我就不要波浪，專門找水，你不要波浪的話，找不到水，因為波浪跟水是一回事，一體的。所以了解這個理，我們看下面這一段，佛是教人在生滅之中看出來，領悟出來不生滅法。《華嚴經》也講，如來講本性「隨緣不變，不變隨緣」，隨著緣，然後隨著生滅，本性不生滅的。在凡夫看起來有生有滅，我們到海

邊看波浪，一下起來、一下滅下去，儘管波浪有生有滅，水隨著波浪起伏，生滅是個相，相是假的，構成相的本體，水隨著相有生滅，體不會滅（不變）的，隨緣不變。了解這個理，下面幾段文字就好明瞭。

「即時如來垂金色臂」，即時，是阿難啟請完了這個時候，如來指釋迦牟尼佛，佛這時垂金色臂，佛的全身都是金色的，臂是金色臂，他把手臂下垂，很自然地垂下來。垂下來之後，「輪手下指」，輪是什麼？佛的手有千幅輪相，有一道一道的輪網，圓圓像輪子的形狀，有一千道，叫千幅輪相，所以叫輪手，這個輪手也自然下指，手指著下邊。「示阿難言」，一面顯示、一面告訴阿難說「汝今見我母陀羅手，為正為倒」，你現在看我這個母陀羅手，是正的、還是倒的？「母陀羅」是印度文的名詞，照原文的音翻過來的，翻成中文是手印，結手印。佛手一舉一動，都是有表示的，因此也叫手印，印是印證的意思。「母陀羅手」就是結印的手，你現在看見我這個結印的手，手指著下邊，是正的還是倒的？這樣問阿難。

「阿難言」，阿難答復，「世間眾生，以此為倒，而我不知誰正誰倒」，阿難

尊者為什麼這樣答復呢？因為他在前面答復了好幾個問題，佛都呵斥他，說你這是錯誤的，他每答復一個問題，佛都指出這是虛妄執著，不對的，所以在這個時候，他就不敢直接說出自己的想法，不敢講了。他答復說「世間眾生」，在世間很多眾生，都「以此為倒」，認為佛的手臂垂下來，手指往下指，這是倒的，而我自己不知道，不敢確定什麼是正、什麼是倒，我實在不知道。「佛告阿難」，這時佛就告訴阿難，「若世間人以此為倒」，就算世間人以手臂下垂，認為這是倒的，「即世間人，將何為正」，就根據世間人的見解，他以這個為倒，那麼他以什麼為正？佛就這樣進一步問阿難，因為阿難自己不知道誰正誰倒，佛就順著問，你既是講世間人認為是倒，倒的對面必然有正，世間人既然以下垂是倒，那麼他以什麼是正？你應當知道。佛這樣問阿難尊者，「阿難言」，這時候阿難就說，「如來豎臂，兜羅綿手，上指於空，則名為正」，世間人就是這樣，既然他以下垂為倒，現在佛要把手臂豎起來，豎起來之後，用兜羅綿手（佛的手如綿一樣，非常好），你用佛的兜羅綿手上指於空，指是手向上指，則名為正，這叫作正。下面一段：

佛即豎臂。告阿難言。若此顛倒。首尾相換。諸世間人一倍瞻視。則知汝身。與諸如來清淨法身。比類發明。如來之身。名正徧知。汝等之身。號性顛倒。隨汝諦觀。汝身佛身。稱顛倒者。名字。何處。號為顛倒。

這是要阿難了解一個道理，藉著手臂向下垂、向上舉，上下還是這個手臂，意思講什麼呢？人的見性在生滅中，不會失掉、不會遺失，人身體有死亡的時候，見性沒有死亡。眾生在六道裏生滅，輪迴生死，見性在六道裏隨緣不變，它沒有生死，藉這個事情讓他領悟這個道理。

「佛即豎臂」，佛聽到阿難說這個兜羅綿手上指於空叫作正，這時佛就豎臂，把手臂豎起來，原來下垂，然後就舉起來。豎起來以後，「告阿難言」，對阿難說，「若此顛倒」，此是如此，一邊豎起手臂，一邊跟阿難講：如果像這樣，說起來這是顛倒。為什麼是顛倒？照說手臂下垂是正的，人的身體，那個部分都是自然的，比如眼長的就是往前看，腳長在下面是要走路的，手垂下來，擺動它，它

下垂才是正當的，如果手上舉就是不正的。想想看，一般人日常的行動，都是兩手垂下來的，不能兩隻手常常舉起來，沒有這樣的人，所以垂下是正的，向上是倒的。可是阿難在前面答復，世間人認為垂下是顛倒的，往上是正的，所以佛就說若此，照你這樣說的話，世間人這樣見解，這就是顛倒，把正的說成是倒的、倒的說成正的，這就是顛倒。為什麼顛倒呢？「首尾相換」，首尾是比喻的話，手下垂在一般人見解——手朝下應該是倒的，現在佛說，你說是倒的，我就換過來朝上，就拿手上舉作首，手放下來作尾，現在手上一換，首尾一換，就成為一正一倒。你認為這是正、這是倒，只是在手臂一上一下，一換而已，你認為朝上是首、放下是尾（就是朝下），首尾就是換換而已，其實還是一個手臂在發生作用，所以首尾這兩者，只是虛設的名詞。這樣的話，「諸世間人一倍瞻視」，諸世間人，世間的眾生，瞻視就是看，向上是瞻，往下是視，不這樣分，往上、往下都叫瞻視，也行，就是用眼睛看。用眼睛看是一倍瞻視，一倍這兩個字，古人註解有幾種講法，一者把倍字當作計算數目的單位來講，一倍再加一倍，表示數目，一番、兩番的意思，這是一種講法。

另一種講法，把一倍解釋為一類，類是種類，世間的人是一類，都是這樣瞻視、這樣看法，就是把正的看作倒的、倒的看作正的，都是這樣看。解釋成一類，比一倍好懂一點，但是一類，古人解釋倍字，沒有當類字講，查《說文解字》、查其他的，好像還沒有找到這種講法。這個倍字，一倍、兩倍不大好講，一個事情，兩者加起來是一倍。兩者加起來是一倍，勉強講，手向下垂，然後向上舉，這算是一倍，但是不贊成這種講法的，認為一上一下只能算是一次而已，不能算是一倍，一倍應該說是兩次。

另一種講法，倍的本意當反字講，當一倍、兩倍或其他講解，那是後來引申的講法，當相反的反字講，反是違反、違背的意思。就是說世間的人，沒有正確地看清楚，看反了，他所見的，沒有看到真相，看顛倒了，這是一倍。一倍的一不當數目字講，一在中國字裏講法太多了，一字可當同字、皆字講，同是大家相同的，皆是大家統統都是這樣看法。所以這樣看，一倍就是說這個世間的眾生都是這樣錯誤的看法，這樣講就能講得通，前面那兩種也可以講，古人注解都有他

的道理，你不能說他講得不對，不過照這種講法比較好懂，前後文看起來容易看得懂。

佛就在這個比喻暗示出來，上、下就順著世間人有顛倒的見解，其實佛的手臂，上是正、是倒？下是正、是倒？手臂沒什麼正倒，你說它正，它沒有增加，你說它倒，它也沒有減少。既是增加減少都談不上，見性更是沒有遺失，只是藉手臂來表示。所以一般人的知見認為有正有倒，他都是看假相，沒有得到真相，真相就是一個手臂，手臂沒有遺失掉。世間人不了解真相，所以說有正有倒，這完全是虛妄分別的。什麼叫虛妄分別呢？用他的心思（就是第六識）來看這個假相，我們人的一舉一動，任何動作都是假相，他就執著這個假相，執著假相，瞻視就錯誤，一倍瞻視，就是世間人錯誤的看法。

下面說「則知汝身，與諸如來清淨法身，比類發明」，再拿身來比喻，就用手臂跟身體來比類，身體是身體這一類、手臂是手臂這一類，先以手臂的上下讓阿難了解，現在再用身體來比類。佛告訴阿難，「則知」，應當知道，「汝身與諸如

來清淨法身」，汝身代表一般世間凡夫眾生的身體，「與諸如來清淨法身」，如來是佛的清淨法身。法身有兩種，那兩種？一種是眾生與一切佛同具有，本來就有共同的法身，都一樣的，成佛了有這個法身，沒有成佛在六道不論那一道眾生，也都有這個法身，這是一種。另外一種法身，沒有成佛的，談不上法身，成佛的法身是離垢的。所有的凡夫眾生固然跟佛同樣都有法身，但是我們凡夫眾生，前面阿難尊者講「洗我塵垢」，凡夫眾生都有塵垢，有塵垢在，法身顯不出來，學佛經過三大阿僧祇劫，一層一層地學，學什麼呢？去塵垢，塵垢去乾淨了，離了垢叫離垢法身，成佛以後才談得上的。這裏講的是離垢的清淨法身，成佛以後的法身。佛告訴阿難尊者，你的身體跟佛的清淨法身，「比類發明」，這樣一相比，比類就像上面手臂的例子來比。「如來之身，名正徧知」，佛的身體，法身叫正徧知，「汝等之身，號性顛倒」，你們大家的身，叫性顛倒。

什麼叫「正徧知」？佛離了塵垢，他一切了解，真性完全開發出來，一切的邪都談不上，叫無上正等正覺，徧知無所不在，他的智慧，世間、出世間任何事

情，沒有不知道的，周徧地能夠知道一切法叫正徧知。「汝等之身，號性顛倒」，凡夫眾生，性本來是有的，本性是人人本有的法身，顛倒了，怎麼顛倒？他把真正的性，真心就是本性，他本性認不得，迷了，把假的、生滅的假相，他倒認為是真的，這就顛倒了。如果不是顛倒的話，想想看，世間的凡夫遇到人死了，大家都痛苦得不得了，自己要死也痛苦，覺得自己死了，這怎麼辦？他就不知道自己已有本性，本性絕對不會有死的時候。如果有死，本性還能稱得上是本體嗎？本性不會有生死的。就因為他不了解本性，他看見有生、有死，才感覺有痛苦，其實生死只是這個肉體，人的肉體是物質的變化而已，一般凡夫把生滅不停，變化不能控制、自己不能作主的肉體這部分，把這個當作真的。既是把這個當作真的，所以有生死種種痛苦，這叫性顛倒。學佛就是不要性顛倒，要把性顛倒去掉，能夠正徧知。所以正徧知，他能夠知道，本性完全明瞭，本性明瞭之後，從本性裏發生出來的知識作用，發出能見的功用，那就無所不知。一個人到了無所不知，什麼問題都能解決，連生死都沒有了，世間還有什麼問題？學佛一定要這樣成佛。

根據前面講的，世間人都是錯覺，一倍瞻視就是一種錯覺。為什麼錯覺呢？手臂能上下、有上有下，一般人的錯覺，認為舉起來是對的，放下就錯誤了，他沒有把手臂看清楚，沒有認識手臂，這就是顛倒。再拿手臂的顛倒來比類身體，比類這個身，一般世間人更不了解。雖然更不了解，前面一比較，原來是錯覺，經過一講，原來這手臂是沒有意識的，可以了解了。再比照著來了解這個身，了解身有兩種，一是成佛的清淨法身、一是沒有成佛的性顛倒（凡夫身）。前面阿難認為：為什麼我說的見聞覺知，如來認為是遺失真性、顛倒行事？在這裏讓阿難了解，你那樣就是顛倒行事，是看錯誤了，連臂都看錯誤，身當然看得更錯誤，更看不出來。現在再由手臂一步一步引導他來比照著看，分辨如來法身、眾生性顛倒的身。分清楚以後，所以下面告訴他：「隨汝諦觀」，你好好看一看，觀是你研究研究。

怎麼研究法呢？這一段裏講在如來這方面是清淨法身，在世間凡夫來講是性顛倒，這兩者當然是不同的，照前面垂臂或豎臂的意思一比類，就可以發明出

來。怎麼發明？前面講臂垂下去，凡夫認為是倒的，臂舉上來才是正的。不管是倒、是正，都是顛倒。為什麼呢？他只認識向上、向下的相而已，手臂在那裏？他遺失掉，沒看清楚。手臂能上、能下，不管或上、或下，手臂始終沒有失掉。比照這個例子，比類發明這個身，如來清淨法身，當然這指的是離垢清淨法身，修成功的；凡夫性顛倒的這個身，還是生死的、生滅的。但是講到前面那種法身，無論是佛、生死凡夫，都具有這個法身，這個法身指什麼呢？天台宗講六即佛，第一個是理即佛，講真理，在理上面的佛，無論是凡夫、成佛的人，都具備這個佛，在聖不增、在凡不減，《心經》講「不增不減」，就指法身。如此看來，根據前面的例子比類發明，如來清淨法身也沒有增加、眾生性顛倒之身也沒有減損，認為有增有減的是凡夫知見，佛可不是這樣看法。佛看本性，無論是佛、凡夫、一切眾生，都是不生不滅、不垢不淨、不增不減。因此「隨汝諦觀」，隨是任意，隨任你諦觀，就是你用工夫，認真地來觀察、研究，研究什麼呢？「汝身佛身，稱顛倒者，名字何處，號為顛倒」，研究這個問題。

這裏佛說「隨汝諦觀」，任汝，隨便你，由你認真地來研究，研究你凡夫性顛倒的身，以及佛的清淨法身。在凡夫看起來，佛是清淨法身，凡夫眾生是性顛倒之身。現在你就看，你找顛倒，你觀察的時候，你找顛倒這個名字，何處號為顛倒？這個名字在何處？既是有名字，必然有一個真實的事物在，比如這是一把扇子，扇是名字，叫它扇子，這個名字從那裏來的？必得要實際上有這個東西在，你有這個東西，扇子這個名稱才安得上，才能建立起來。所以在這裏佛告訴阿難，你研究、觀察你的身與佛的身，觀察之後，所謂顛倒者，顛倒就是顛倒的名字，既是有顛倒的名字，顛倒這個東西在那裏？「名字何處，號為顛倒」，從那裏發生這個名字？就是追究顛倒為什麼叫顛倒，顛倒在那裏。

前面兩段，一段用手臂、一段用法身與性顛倒，用這兩者來比喻。手臂是正、是倒，容易了解，一說大家就知道，但是法身跟性顛倒可不那麼容易，所以佛叫阿難要研究、要諦觀，諦觀你的身中稱為顛倒，顛倒究竟在那裏？名字那裏起來的？這就是讓他悟。悟是什麼？禪宗講明心見性，沒有明心見性，凡夫對於

心性，怎麼說也不了解。必得真正開悟，大徹大悟的時候，他豁然開朗，就知道了，生死在那裏、顛倒又在那裏，整個都沒有了，所以古人講生死就是一轉念之間，生死就是涅槃。怎麼生死變為涅槃呢？這是迷與覺的問題，迷了就生死，一覺之後，生死轉為涅槃，得了自在，生滅法，生滅滅已，滅掉了，這是迷悟之間的轉變而已。但是我們凡夫眾生，從無始劫以來一直都迷，要想馬上就能悟，談何容易？所以下面說：

於時阿難。與諸大眾。瞪瞢瞻佛。目睛不瞬。不知身心顛倒所在。

「於時阿難，與諸大眾」，這時阿難以及在會的大眾，「瞪瞢瞻佛」，瞪一般國語讀鄧，古音讀成，就是眼睛一直看著佛，眼睛一直看著那裏不動，瞢表示心裏有什麼事情不明瞭，心裏有很多疑惑，瞻佛，瞻仰佛。「目睛不瞬」，眼球動都不動。「不知身心顛倒所在」，佛叫他諦觀顛倒在那裏、名字在那裏，這時候阿難和大眾不知道身心顛倒，究竟那裏是顛倒？

在我們娑婆世界學佛，明心見性就這麼難，所以要念佛，古人講「但得見彌

陀，何愁不開悟」，見到阿彌陀佛，自然就明瞭，不必這樣麻煩。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十八講

佛興慈悲。哀愍阿難及諸大眾。發海潮音。徧告同會。諸善男子。我常說言。色心諸緣。及心所使。諸所緣法。唯心所現。汝身汝心。皆是妙明真精妙心中所現物。

這是接著上回，釋迦牟尼佛舉手臂垂下、上舉，告訴阿難尊者：一般世間的人都是性顛倒。為什麼呢？同樣是一個手臂，大家認不得，向下垂本來是正的，他說是倒的，向上本來是不對的，認為是對的，這就是性顛倒。說了之後，阿難尊者就根據佛指示的：你找看看，你身心顛倒，顛倒這名字從那裏能夠找得出來？阿難和在會大眾都找不到，究竟在那裏？現在接著講，佛興起慈悲了，哀愍阿難以及在會大眾，發了海潮音，徧告諸位大眾，針對他們的不知所措，發大慈悲心來解答他們心裏的問題。

「佛興慈悲」，興是興起來，「哀愍阿難及諸大眾，發海潮音」，佛的聲音叫

海潮音，為什麼呢？大海的潮水定時來，自然的，什麼時候漲潮，有一定的時候，不是人們希望就來，那不一定，它是自然的，到時候就來了，把佛說法的法音比作海潮音，海潮音就代表大海。大海的意思：一者大海非常深奧，誰能夠把大海的海底探得很清楚？就用大海代表非常深奧的意思；再說，大海裏包羅萬象，我們認為陸地上的萬事萬物很多，海底也非常多，包含各種動物都有，還有各種寶物，在海裏含藏的也非常多，是包羅萬有的。拿這些來比喻佛的法音，含藏的意思無窮無盡，他講的義理，我們研究不透徹的，研究透徹要到佛的境界，成佛的時候就算透徹了。我們凡夫地位要把佛的法研究透徹，那幾個人能夠辦得到？所以用海潮音來形容佛的法音。佛這時就用他的法音來「徧告同會」，普遍地告訴參加楞嚴法會的大眾。「諸善男子」，稱呼阿難以及大眾。「我常說言」，我常常這麼說。「色心諸緣，及心所使，諸所緣法，唯心所現」，「色心諸緣」這幾句話，把佛法講眾生的心理，很概括地說在裏面了。唯識宗有一本《百法明門論》，《百法明門論》就是把萬法簡化，在《瑜伽師地論》裏簡化成六百六十個法，後來天親菩薩從六百六十個法裏，再簡化成一百個法。這一百個法就說明我們眾

生的心理，分析得非常透徹，經文裏這幾句話，就可以用《百法明門論》的一百個法加以注解，所以這部經的各種注解，大多數都是用百法來注的。百法說起來當然很多，上回發的第十四張講表，請各位拿出來，我們對照看看。

表拿出來以後，看「心色諸緣」，就是經文講的「色心諸緣」，心是心法、色是色法。一百個法分成五類，第一類講「色」法，表裏講，色法一共有「十一」種，就我們本身來講，我們有五根（五根身），眼有眼根、耳有耳根，眼耳鼻舌身—五根，這五根都是物質的，都屬於色法。外面的五根所對的是五塵，眼所對的是色、耳所對的是聲音，五根所對的，就是色聲香味觸，另外還有一個叫法塵，這在過去跟各位介紹過。法塵是什麼呢？就是五根保留下來的影子，影子就是一種印象，比如我們看見外面的色塵，當時在看，那是眼根所對的色塵，那種顏色、形狀都叫色，不看的時候，看過之後還有那種經驗，還保留下來那種印象，那種印象誰來回憶？回憶是第六識的關係，那就是法塵。眼所對的色塵，後來留下來的印象叫作法塵，耳朵所聽的聲塵，到後來保留下來的印象也叫作法塵。換句話

說，五根所對的五塵，凡不是當時所對、所接觸的，後來都叫作法塵。塵一共有六個，色聲香味觸法，根有五個，合起來，有十一個色法。第二類是「心」法，心就指「八」個心王，講唯識有八識心王，王是能夠作主的，八個識每個識都可以作主，叫作心王。眼識有眼識的功能、耳識有耳識自主的功能，根本的是第八識——阿賴耶識，這八個都叫作心王。第三類是「諸緣」，諸緣有幾種講法，有的注解，把緣當親因緣、增上緣等等；另外一種講法，在這裏採取的緣是寬泛的講，怎麼寬泛呢？十一個色、八個心王，統統叫作緣，諸緣指的是這個。第四類是「心所」，心所屬於心王，是心王所使，使是使用，而且心王不起現行則已，心王一起作用，也要靠心所幫忙，所以心所是屬於心王的。心所一共有「五十一」個，不能詳細講。第五類是「所緣」，前面講諸緣是能夠攀緣，什麼叫攀緣？我們的心想到那裏，心就等於攀緣到那裏，比如我們的第六識想到阿里山，我們雖然沒有到阿里山去，但是我們的第六識想到那裏，心就緣到那裏去了。這個心能緣，就是能夠攀緣，能夠跑到攀緣的那個對象那裏去，叫能緣。那麼所緣是什麼呢？所緣就是阿里山，它是個色法，阿里山能夠引起我們的識跑到那裏去，去接近它、去接

觸它，它是被我們攀緣的。所緣，所是被動的意思，能是主動的，真正講起來，所緣是一個境界，它包括各種物體，是一個被緣的境界。在這裏指的是「不相應」行法，在百法裏，不相應行法共有「二十四」個。所謂不相應是什麼呢？跟其他的都不相應，但是與其他的色法、心法等等都有關係，色法與心法都有一部分有關係的，所以叫作不相應行法。另外的所緣，有「無為」法，無為法在百法裏一共有「六」種，無為講的是無漏法。上面五類對下面的色法、心王、心所有法、不相應行法、無為法，下面用數字列出來這些數字統計起來一共有一百個，叫作百法。

百法前四種，都是有為法，我們凡夫眾生的心理都是有為法，後面那種是六個無為法，必得修持，學佛學成功，證到果了，那就是無為法。我們現在明瞭有無為法，但是沒有受用，只知道這個理論，實際上我們的境界沒有到那種程度。所以百法，包括一個有為、一個無為，我們現在都是有為法，有為法都是生滅法，生生死死、生滅不停的，無為法才沒有生滅。必得學佛用功，能夠證到無為法，生死問題才能夠解決。不相應行法跟無為法都是所緣，所緣有什麼不同呢？

不相應行法是識，是我們凡夫眾生用識所攀緣的。無為法也是所緣，證果以後，智慧出現了，用智慧來攀緣，有這兩種不同。

佛在經文裏講，我常說「色心諸緣」，一切色法、心法，心法是八識心王，諸緣就包括這些在內，「及心所使」，心所使是心所，有五十一個心所，還有「諸所緣法」，不相應行法、無為法等等，這些心理現象，心理的、物質的都是「唯心所現」。唯是只有，沒有別的、沒有例外，都是從心裏現出來的，唯心所現。比如心王、心所、不相應行法、無為法等等，這大家一聽，都還可以聽得明瞭，實際上也不簡單，對於色法，也是心理所現的，大家就感覺不容易明瞭。比如我們本身，眼根、耳根是我們心理所現，這還可以，是我們本身，至於外面一切的色聲香味觸法，都是我們心理所現的，這就不大容易明瞭。但是沒關係，這在後面的經文，接著就要講。比如普通的顏色、形狀、各種物體，就是整個山河、地球、日月星辰，沒有一件色法不是我們心理所現。後面經文接著就要分析這個問題。

後邊接著說「汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所現物」，「心中所現物」，也

請各位看表，剛才已經看過「色心諸緣」，在後面這一段講心中所現的。「心中所現」這個表有兩段：一個「現真如」、一個「現身心」。我們這個心（眾生的心），一般人都誤會了，以為我們的心就是我們心臟的心，這是最粗淺的認識。大家研究道理，比這個層次再高一層、深一層的認識，知道這不是真正的心。講心是我們人的思想，那叫心，但實際說起來，思想是一種妄心，我們凡夫眾生所了解的思想，都是虛妄分別的妄心，還不是真心，我們必定要有這個認識。

雖然是妄心，我們迷惑顛倒了，不認識真心，才是妄心（虛妄的），實際上祖師就講，就是當前一念，我們眾生當前這個心，就含藏一切、包含一切，這裏面有妄心、有真心。不過我們不知道，所以經裏講「遺失真心」，真心不了解，就等於遺失一樣。現在講心中所現的這個心，包括真心、妄心，是整體來講。既是整體的心，它所現的是什麼呢？第一是「現真如」，前面講六個無為法裏就有真如，怎麼現真如呢？「真為對妄而立，即非絕待」，真對妄，真的、妄的，這兩者是對待而立，這是相對而非絕待，絕待是絕對的。「言妄」，你說妄幹什麼呢？「顯諸

「真」，說妄就是希望把真的顯示出來，不然沒有人能了解真。釋迦牟尼佛在說法的時候，因為大家不了解真，真到那裏去找？所以把妄說出來。就好像我們去看海水，大家的著眼點是看海浪，大家只認識海裏的波浪，不認識海水。你要教他找海水，水性是平的，你要找水性，找不到，在那兒找？先把波浪提出來，教他認識，這個浪的相是假的，你從假相上去體驗真，用意是如此。所以佛講妄心，就為顯示出真心，真與妄這兩者，在解釋道理上來講，真、妄同樣還是對待的，還沒有進入真實——真正絕對的境界。所以「言妄顯諸真，妄真同二妄」，妄與真這兩者相對待，還是等於二妄一樣。

這就對待來講，為什麼講對待呢？佛不講相對的話，這個法沒法講，所以講現真如。真正講到最高的境界，就不是對待的，古人常講「言語道斷」，你用言語說出這個道理，道就斷了。為什麼斷了？老子的《道德經》，開頭也講「道可道，非常道」，你用言語說出這個道，就不是真正的那個道了。常是永恆不變的，不是那個了，說出來的言語，前面一個字說出來，後面一個字接著就出來了，後面的

字出來，前面的字馬上就消失了。我們說的言語、聲音都是這個樣子。但是你不用言語說出來，這個法怎麼說呢？人家沒辦法了解，所以必定要這樣講。雖然不是絕對的，講是教我們學的人能明瞭，從這裏得出一個消息來。提出一個消息，讓我們從這裏往絕對上去想，往那上面去用工夫。

第二是「現身心」，凡夫眾生的身、心，都是自己心理所現出來的，一個是「妙心」、一個是「識心」。各位看妙心的圓圈，裏面空空洞洞，代表光明的，一點黑暗都沒有；識心就不是這樣，識心裏面有很多黑點，那些黑點就是無明。要注意的是：加上黑點之後，黑點就把光明遮蓋，雖然遮蓋，裏面光明的本體沒有消失掉，還是有的。所以分開來講，妙心是那個、識心是這個，在我們凡夫眾生來講，就把兩個圓圈歸併起來，就在左邊有黑點的圈裏，由這個圈裏現了一切法。這一切法就是色心諸緣裏講的色法、心王、心所、不相應行法、無為法，全部由這裏現出來的。由這裏現出來，妙心與識心不同的是什麼？一切法怎麼也有妙心？有個比喻，妙心如同電的電光，識心比喻霓虹燈，霓虹燈本來也是電光，光

線一樣，都是光明的。霓虹燈有各種顏色，蒙上各種顏色之後，就把光線變化了，變化各種顏色出來，那就是我們凡夫眾生。如果不迷惑顛倒，見到心性的時候，就把霓虹燈的各種顏色去掉了，直接見到透明的光明，看得清清楚楚的，沒有各種顏色障礙。可惜我們現在都是迷惑顛倒的眾生，我們所現的法都加上各種色彩，這種色彩絕不是本有的，是後來的，迷惑了以後才有種種色彩，這種色彩就是一般人講的種種成見。我們有了種種的成見，我們的心理投射到外面，看到外面的東西都不客觀，都是主觀的色彩。這樣我們看，對人家來講，當然是不對的，最重要的是對自己來講，我們是經過有色的眼光來看這個世界，我們得不到真相。比如我們看報紙、電視，看社會上各種事事物物，看人、看各種事情，看不到真相，為什麼看不到真相？我們自己的心理就被種種的色彩障礙起來，問題就在此。

平常對於世間萬事萬物看不清楚，事情就辦不好，當然就有很多苦惱。最重要的，對於我們個人的生死看不清楚、六道看不清楚，這個看不清楚，怎麼了生

死？生死的來源自己也不知道，這裏死、那裏生，生到那裏去？這些狀況知不知道？統統看不清楚。看不清楚，你怎麼能夠了生死？生死問題怎麼解決？所以經文裏教我們，這些障礙蒙蔽我們心理的，佛法叫作煩惱障，這都是煩惱，把這些煩惱障撤除了，就看得清楚，生死就解決了。

前面那些法都是唯心所現的，唯心所現這個心，經文接著講「汝身汝心」，你的身體、你的心理（剛才表裏講的現身心），從那裏現出來的？不錯，前面講唯心所現，是心理所現的，但心理指的是什麼心？所以這裏講，你的身體、你的心理，「皆是妙明真精妙心中所現物」，都是從妙明真精妙心中所現出來的物，物就指你的身、你的心，你的身心都是從這裏面現出來的。「妙明真精妙心」，需要進一步了解，所謂「妙明」，就指心的本體，一般世間哲學研究的，叫本體，無論宇宙、我們人類、其他各種動物，都是共同的一個本體，從本體出現的。就佛法來講，心的本體，這個妙明的本體是最清淨的。怎麼最清淨呢？《六祖壇經》裏，慧能大師寫的那首偈「菩提本無樹，明鏡亦非台，本來無一物，何處惹塵埃。」指的

就是這個妙明，我們一般人以為明是光明，很清潔的，像一個鏡子一樣，不要讓它染上灰塵。慧能大師講「明鏡」，鏡子還是比喻的話，本來就沒有這件事情，妙明是妙到極處了，它本身根本就不受污染。普通講污染是方便的講法，針對凡夫，你的心已經迷惑了以後，認不得真心，才說你認不得了、你是迷了。什麼叫迷？就像鏡子上染上很多灰塵，這是讓我們好懂的話，說到真正的心體，它絕不會受污染，本來就是光明的，這叫妙明。「真精」是什麼呢？精是講性質純粹，沒有摻雜很多東西進去，最精粹的東西，這叫真精，真是對假來講，絕對不假的，絕對是真的，是真精。「妙心」是講這個心，妙到不可思議了，沒辦法用言語能夠說得出來，這個心說不出來，叫妙心。

這三個名詞，「妙明、真精」都是說明「妙心」的，那就是說妙心是什麼呢？妙心是妙明的、真精的這種妙心。你五根的身體、你的心理，都是由妙明真精妙心中，由這個妙心中所現出來的，現出來的物就指這個東西，物就代表你的身心。佛跟阿難講，也是跟我們所有的凡夫眾生講，我們的身體、我們的心理從那

兒出現的？就從我們的妙心裏出現的，這必定要了解。講到這個以後下面就講：

云何汝等。遺失本妙圓妙明心。寶明妙性。認悟中迷。

各位看第十五張講表，講「圓妙明心」。所謂圓妙明心，我們為什麼學佛？佛在印度話叫佛陀，翻成中國字的意思，佛就叫覺——大覺，成了佛叫覺者。但是我們現在還是凡夫眾生，還有生死，我們有沒有覺呢？有覺，這個覺叫作本覺，本來就覺的。圓妙明心這個心，就是本覺的心，我們本來就有這個覺悟的心，叫圓妙明心。這個心為什麼叫圓妙明呢？圓是照，什麼叫照？我們先講明字，就拿鏡子來講，鏡子是光明的，因為它有光明才能照得出來影子，照得出來各種物像。就拿這個比喻我們的心，如果我們這個心明了，我們心理發明，光明的心才能把外面種種的人、事、物，照得清楚。就像前面那張表講的電光，沒有霓虹燈那種顏色，把它撤除掉，這個明才看得清楚，這叫照，照是比喻的話。小小的照，照得有限，某個微細的東西照得出來，你要把所有世間萬事萬物都能照得清楚，就是圓，所以佛法講大圓鏡智，鏡子廣大無邊而光明圓滿，這叫圓。圓是就照，能

夠發生照的作用，所以圓妙明心，指的這個心。我們凡夫眾生雖然還在六道裏生死，但是我們本來就有覺悟的心，而且這個覺悟的心就圓滿具備能照的作用。

這兩句不同，各位看看，一指心、一指性，前面是明心，那是圓妙光明的心；這裏是「寶明妙性」，性指體，寶是寂之體，寂是安安靜靜、很沈寂的，止在那裏不動的叫作寂。性是不妄，妄是虛假的，這絕不是虛假的、不是妄的，而是真實的，這叫作性。所以寶明妙性就指心的體，有體就有用，前面那個心指的是作用，鏡子能照，它照的功能叫作用。這個性如同鏡子的本體，你要用，沒有這個體，用從那裏出來？用是從體出來的，所以下面講「寂而常照，照而常寂」，就是講由體起用，體雖然是寂，在那裏不動的，但是它經常在那裏發生觀照的作用，雖然觀照，但是體還是常常靜止、安靜、不動。這種境界，研究理論是這樣講，真正你要體驗，怎麼體驗出來呢？你用別的正常法門入定，我們念佛法門的話，你念佛念到相當程度，念到自己能念的心與所念的佛，能所雙亡的時候，能、所打成一片，你就知道這種狀況是「寂而常照、照而常寂」，心裏是安安靜靜

不動。

講表下面有三行說明，就是經文的一句話——「認悟中迷」，什麼叫認？「認」是「顛倒執情」，我們眾生看不清楚什麼是正的、什麼是倒的，這叫顛倒。顛倒怎麼來的？就是我們自己執著，我執、法執，對很多事情，自己迷惑顛倒以後就執著，執著虛妄的情。悟是什麼？「悟」是「心包萬法」，一悟之後，我們的心包羅萬象，別說台灣的阿里山包括在我們心裏，整個地球、虛空裏一切的星體，沒有一個不是包含在我們心裏，這是心包萬法，悟了之後，我們的心就這麼廣大。那我們要問：我們在六道生死，那裏生、那裏死？六道就在我們心裏。你自己執著，就有生死；不執著，一放開，那裏都是我們的心，死到那裏，生到那裏去，都在我們自心中，要了解這個道理，悟了之後就有這樣的作用。一迷的時候，法在心外，我們現在所有的凡夫眾生沒有不是迷的，迷了之後，萬法都在我們心外，一草一木都是在我們心以外，認為在心外，就把真正的心也誤會了。以為真正的心是在我們身體以內、那個內在的心是我們，這就迷到極處了。既然迷了，

剛才講的，六道都在心裏面，所有十方世界、虛空都在我們自心裏，但是迷了之後就不是這樣，迷了把我們的心小了又小，小得只剩下自己一個人，這個時候你說他沒有生死？他就是有生死。在這個迷惑顛倒的眾生來講，清清楚楚、明明白白有生死的，必得把心理了解之後，把心放開以後，境界才轉，到那個時候才談得上沒有生死，所以現在誰都有生死。因為這個關係，所以要研究佛學要用工夫。工夫用得還是太慢，普通法門太慢了，這一生還不能解決，那就學淨土念佛法門，我們在娑婆世界解決不了，我們一到極樂世界，馬上就能解決這個問題。

前面的經文，釋迦牟尼佛講一切眾生五根的身體、心理都是從妙心中現出來的。既是這樣，「云何汝等」，這是責問的話，「遺失本妙圓妙明心，寶明妙性，認悟中迷」，本妙是性體——心的本體，心的本體不是修來的，絕對不是修的，本體原來就存在，如果沒有本體，你修也修不到，人人都有本妙的心。圓妙明心指「寂而常照」，剛才表上講的，起的作用；寶明妙性是「照而常寂」，指體。這兩者，圓妙明心是用、寶明妙性是體，合起來叫本妙，它涵蓋一切的。這個了解以後，

佛就問大眾：你們為什麼把這個遺失掉？實際上沒有遺失掉，大家沒有認識它，就像遺失掉了。把那種本妙，有體、有用的那種心遺失了，反過來認，認就是執著，執著什麼呢？悟中迷，悟就指心包萬法的本妙，圓妙明心、寶明妙性的本妙。這個本妙，你從悟之中，從心包萬法的心中，把這個廣大的心遺失掉，沒有看清楚，你只從悟中，單獨地只認取（執著）這個迷，迷是執著顛倒，你把迷惑顛倒這種知見當作自己、當作真心。這就說出眾生生死的來源，這個來源不是從外邊加給我們的，是我們自己把廣大的萬德萬能的心沒有認得清楚，只認得萬德萬能當中那種迷惑的迷情，自己這樣，生死就出現。進一步分析，我們迷惑顛倒的眾生，沒有人了解生死的來源。剛才開始講山河大地的色法都在我們心裏面，下面再深入往裏面分析，我們心包萬法，一切唯心所現，就從根本無明開始，這個無明怎麼形成的？這一段下次再繼續。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第三十九講

晦昧為空。空晦暗中。結暗為色。色雜妄想。想相為身。聚緣內搖。趣外奔逸。昏擾擾相。以為心性。一迷為心。決定惑為色身之內。不知色身。外洎山河虛空大地。咸是妙明真心中物。

這是繼續上回講的，上回佛開示阿難尊者，一切萬法都是唯心所現的，我們的身體、外面的器世界（就是山河大地等等），這都是我們眾生的心所現出來的東西。講過之後，佛就以責備的口吻說「云何汝等」，為什麼你們（指阿難尊者與在會大眾）「遺失本妙圓妙明心」？把本來最妙、最圓、最明的寶明妙性遺失了，遺失之後就「認悟中迷」？悟中，我們眾生人人都有本性，我們學佛就憑這個本性成佛，這個本性就是本妙，就是這種妙性。可是無論那個凡夫眾生都把本性迷了，不知道這是自己的本性。本性就是最悟的、最明的，沒有迷。可是凡夫眾生就在悟中認取自己的一種執著、一種迷情，這個情，唯識學講情識，就是不明瞭本性才變成情識。什麼叫情呢？情就是私，人人都有這種情，情就是私心，自私心就

叫情，情感的情。這個情與性完全不一樣，性是光明的，一塵不染，有了情，就染污了。所以上回講認悟中迷，就是不了解自己本性，把迷情當作自己。上回講到這裏為止，現在接著，為什麼認悟中迷？放棄了全體光明、靈明覺知的本體，只執著那一點迷情，這是怎麼來的呢？現在就講這個原因。

學佛最重要的，就是最後的目的要成佛，在成佛之前，最重要的一個階段就是要出六道，從六道裏面出去——了生死，這兩個是學佛重要的目標。如果捨棄這兩個重要目標，問你為什麼學佛？我學佛可得神通、我學佛在世間有種種好處，那不是學佛的目的，你講的那些，世間一般學問都能辦到，科學、哲學、其他各種學術都能辦得到。只有一個——怎麼出六道、怎麼成佛，世間任何學問都辦不到的。為什麼世間學問辦不到呢？六道怎麼來的、我們眾生的生死怎麼來的？世間整個大環境、天空裏的日月星辰、我們住的地球怎麼來的？比如現在的科學家、物理學家找各種成分，把這個分子、那個分子，找到最微細了，還找不出來。哲學家講唯心、唯物，也講不出來，他講唯心，他絕對不明瞭佛經裏講的唯心。要

解決這個問題，佛講得最透徹，所以我們研究，要成佛、要了生死，這個問題最重要。

現在我們研究的這一段，講得非常透徹。經裏面，上次講到最後一句「認悟中迷」，我們都是認悟中迷，我們有本有的那種光明本性，我們都不認得，只認得自己一點點自私自利的攀緣心。為什麼這樣呢？這裏接著講，就講這個來源。

「晦昧為空」，我們本有的佛性，成佛就憑本性來成佛的，本有的性是光明的。我們現在看明，要太陽照，夜間沒有太陽，要用燈光來照明，我們凡夫眾生是這樣。證了果位之後，本性一開，這個都不要，要這個幹什麼？這是多餘的，而且這種照明太有限了。生到極樂世界，就不需要太陽，人人都是無量光。為什麼人人無量光？人人都有本性，本性都是無量光，能發出光明來。這裏講的「晦昧」是什麼？我們任何眾生從無始劫以來，找不出一個開端、找不出一個開始，從那個時候，我們把自己本有的無量光迷了。怎麼迷呢？我們常聽到善知識開示：本性如如不動，叫如來。如來就是真如，真如是如如不動、是大定、靜止的、靜

態的。如如不動的時候，在無始劫以來，動了，由靜的發動，一發動，就把靜態的無量光的光明變成昏暗了。比如我們拿個鏡子，鏡子要放著不動，才照得出來，如果拿在手裏搖搖晃晃的，照不出來。古時候的鏡子不是我們現在的玻璃鏡，古人用銅盆子盛一盆水，水放著不動，才能照得出來。如果拿在手裏搖搖晃晃的，一動，明就失去了，一動就照不出來。拿這個比喻我們凡夫眾生的本性，在那裏不動的時候，就守住在那裏，一動就失去本有的光明，就晦昧了。成佛的人、證果的人，他不同在那裏？成佛的人，他入定的時候，當然光明能發得出來，不是入定的時候，就在動的時候，光明也是發得出來，這是佛與凡夫不同的地方。我們沒有經過修持，我們心裏的念頭從無始劫以來都在動，無時無刻就在那裏動，動的時候，自己本性的光明就顯不出來，這叫晦昧。

一晦昧，「晦昧為空」是什麼意思呢？我們本性原來是真空，什麼叫真空？真空裏面任何污染都沒有，沒有任何物質污染，一點灰塵、什麼都沒有。晦昧為空的空不是真空，叫頑虛空，頑是冥頑不靈的，我們看見太空，這個太空就是頑

空。頑空與真空為什麼不同？真空是一塵不染，它是沒有污染的，但是起作用的時候，它有妙用、妙有。空，一邊講真空，如果它一動的時候，就出現相。成佛的人出的現象，跟我們凡夫現象完全不一樣。我們凡夫一動，心裏就污染，就晦昧、就黑暗了；成佛、證果的人，他怎麼動，也不會變成昏暗，都是光明的。晦昧為空是就我們凡夫來講，我們一動，就是我們心裏念頭在動，我們念頭一動的時候，就變成昏昧、晦昧，晦是黑暗，昧是看不清楚，就是無明。祖師注解「晦昧」這兩個字，就是根本無明。我們真空一動的時候，變成晦昧，成為根本無明了。根本無明繼續在那裏動，發生作用的話，把真空就變成頑虛空，所以我們看見太空這個頑虛空，我們沒辦法改變它，改變不了。本來它從我們心裏出來的，為什麼改變不了？我們把真空迷惑了，真空是活潑光明的，看得清楚，你把真空迷惑之後，不認得它了，前面講「認悟中迷」了，所以變成頑虛空了。變成頑虛空的時候，那就冥頑不靈了，你對它就無可奈何了，指揮不動它。證果的人，這頑虛空在他看不是頑虛空，是最靈活的，要怎麼轉變就怎麼轉變、要怎麼運用就怎麼運用。真空就是本性，變成無明叫作晦昧，由無明再變成頑虛空叫晦昧為空。

「空晦暗中」，空指上一句的頑空，就是頑虛空，晦是晦昧，空晦就是根本無明加上頑虛空，把真空變成頑虛空，這兩者暗中摻雜在一起，就發生變化，就轉變了。怎麼轉變呢？下面第三句「結暗為色」，一個頑虛空、一個晦昧，這兩者越轉變越黯，就把黑暗凝結起來，凝結成為一個色，色就是能夠看得見的境界。這有對象了，前面還是那種自己能夠看得見的，這在《大乘起信論》就講三細六粗，什麼叫三細？第一、業相，我們講事業，在佛法裏講業，就是動的意思，你真心不動則已，一動就是業。凡夫眾生真心一動，就成為根本無明，叫業相。業相一動，再繼續動，就轉變了，轉成虛妄分別、能見的見相。有了能見的見相，同時就要找外面的境界，見是能見，不僅代表眼，凡是眼能夠看見、手能夠摸到、耳能夠聽到聲音，這個功能都叫見。這個見是妄見，由無明發出來、轉變出來的見是妄見，虛妄的見。既是妄見，要找對象，找所見的，對象就是境界，境界就叫相，出現的現象。所以《大乘起信論》裏講三細——業、轉、現，第一是動了，叫作業相；第二是轉變成妄見，就是轉相；第三是找個境界，現出來的境界，叫現相。這三句，「晦昧為空」是動的業相；「空晦暗中」就是在轉變，是轉相；「結

暗為色」，出現那個色就是境界相。

古人根據經文，《金剛經》講「一切有為法，如夢幻泡影」，就拿作夢來講，我們講「晦昧為空」這三句話，從根本無明到見相到境界相，這三細我們可以體驗。我們在夜間作夢的時候，迷迷糊糊的，夢中的境界都是沒有的，可是當我們夢境一出現的時候，自己當然是迷了，我們在睡覺，不知道自己在睡覺，以為跟白天一樣，自己就看見這個、看見那個，能見、所見的境界都是清清楚楚的。這個清清楚楚從那兒來？自己迷了才有那些現象，假如你醒了，一覺醒了，那個境界到那裏去了？所以從佛來看我們眾生、看我們三界，都像我們一般人看作夢的人一樣。一個人在夢裏，看什麼都是真實的，夢境裏本來一無所有，他看見一間房子，門不開，他也出不去，一棵樹擋住，他也通不了，一醒了，門、什麼都不存在。為什麼呢？覺悟了以後，這些假相一切都轉變了。用這個比較容易幫助我們往這上面去研究，你要真正從學理上研究，唯識學有一部專門講觀所緣緣，所緣緣就是講山河大地怎麼來的，一層一層地分析，從粗淺的到微細的，微細到

最後進入到心法，由心法從迷然後到覺悟，那完全了然了。

「色雜妄想，想相為身」，前面既是迷了，根本無明把見性變成妄見，進一步轉變為外面的境界，山河大地那個器世間都出現了。再講到眾生的本身，「色雜妄想」，本身就是色法夾雜了妄想，妄想就是空晦暗中轉成的，這個虛妄的思想是從無明來的。這個妄想雜在色，色是物質的，有物質，再夾雜我們虛妄的妄想。「想相為身」，想是妄想，相是色、是妄相。想既然是虛妄的，不是真實的，相也是虛妄的，就是一個妄想加上妄相，這就成為我們現在凡夫眾生的身。這個身就是中國哲學家講的心物合一，或者講心物圓融。凡夫眾生不能講圓融、心物合一，我們這個身體，物質部分有地、水、火、風四大種，心法方面，《心經》裏講「色、受、想、行、識」，色就是妄相，受、想、行、識都是妄想，合起來我們眾生的生命。這個身體就是這個現象，叫五蘊，五蘊和合起來這麼一個生命，叫「想相為身」。

變成我們現在生命的現象，就是這個身體了，有了身體怎麼樣？「聚緣內搖，

趣外奔逸」，聚緣，我們有了生命，對內來講，我們就聚集那種緣的氣氛、習氣。什麼習氣？我們每天跟外面接觸，外面的各種顏色、各種聲音、各種食物的味道，就是色、聲、香、味、觸這五塵，五塵接觸了以後，保留下來，放在我們心裏邊，放在第八識裏邊，時時刻刻遇到外面有相似的緣分，它又起來了，沒有遇到相似的緣分，它也起來。怎麼起來呢？第六識在那裏攀緣，第六識的作用，眼前沒有各種東西，第六識對內可以在那裏分別，想到過去的經驗，過去吃了什麼東西，現在想起來那種滋味，那是法塵。對內就是聚集，時時刻刻由第六識在那裏想到過去、想到未來，內在在那裏搖，搖就停止不住，心理的狀況就在那裏搖動。我們念佛，為什麼很多人念著念著，念頭就跑了不能定下來，是什麼道理？了解這個，你就知道，從無始以來，我們就是聚緣內搖，第六識外面有緣，當然就攀緣；外面沒有緣，對內在，自己攀緣自己心裏那些亂七八糟的東西，這叫聚緣內搖。還有「趣外奔逸」，遇到外面的境界，這個心就往外奔馳、追逐了，逸是形容這個心，一放出去就收不回來，到處攀緣，趣外奔逸就是向外攀緣，向外面攀緣什麼東西？攀緣色、聲、香、味、觸，攀緣金錢、權力、種種這些東西。這

樣就「昏擾擾相」，昏指內在的，內在的愈內搖愈昏沉、昏暗；對外愈是奔逸，愈是向外攀緣愈是擾，擾是擾亂。我們的心往外攀緣得愈多，心愈是亂的；我們的心，對內這樣自己分別、想前想後，愈想愈是昏暗，愈想愈不明白，所以是昏擾擾相。我們凡夫眾生就把對內、對外這種昏暗擾亂的相及這種功能，把它當作心性，「以為心性」，以是用，用這個相當作我們的本性。你看這糊塗不糊塗呢？

這幾句話，就是《大乘起信論》裏講我們眾生的來源，先有三細相，前面那三句話講三細相，後面有六粗相，粗是粗淺的相，六粗相第一個是智相，智是一般講智商的智，佛法講的分別，有分別心，講智相就指的分別心。什麼叫分別心呢？人家說一句話，我們心裏就想：這句話是什麼用意？這話對我是好還是不好？這叫分別心，智相叫分別心。這個分別心，任何眾生都停止不住的。跟人家來往，固然有分別，就是一個人在家裏，他的分別心也停止不住。這種分別心停止不住，這叫相續，接接續續地不能間斷，叫相續相，是第二個粗相。有智相加上相續相，再往外攀緣，叫執取相，把外面那些假相當作真實的，然後就執著，

執著就爭取，跟人家爭得你死我活的，擾亂人家，叫執取相。執取相再進一步是計名字相，世間任何東西實際上都是假的，安上一個名稱更是假的，他不了解那是假的，計較名字，計較這個、計較那個，誇獎你一句，就好高興，說你一句，就受不了，這就是計名字相。經文講「聚緣內搖」就是分別心、相續相兩種粗相，「趣外奔逸」，一個是執取、一個是計名字，四粗相就在那裏。有了四粗相，那就造業了，經裏面就不必講了。這個四粗相一形成，必然造業的，造業就必然受苦，這是六粗相。所以我們眾生，生死凡夫從迷了真心（真空），變成妄見以後，自己心中出現外面的假相，就把這個假相以及我們的妄見當作真實的，所以造業受苦報。

下面講「一迷為心，決定惑為色身之內」，把真心迷了之後，前面不是問：這個心在那裏？我們凡夫眾生都把這個心認為在我們身體以內，絕對一定是迷惑了，迷惑是把真心認為在我們身內。把心認為在我們身體以內，那種種的麻煩就出現了，就像我們人在作夢的時候，不了解那是夢境，遇到什麼恐怖的事情，做

惡夢就苦得不得了，心裏害怕得不得了，看見毒蛇、猛虎，心裏恐慌得要跑，不得了，那境界轉不過來。我們人在世間也是這樣，在社會上，時時刻刻怕人家對我們有什麼傷害，最嚴重的就是自己身體有了病，一有病，就恐怕這個病好不了，要死了，死對於自己構成的威脅太大了。為什麼這樣恐怖？就因為把心認為在身體以內，看得那麼小。所以《心經》裏講「照見五蘊皆空」，然後才「度一切苦厄」，五蘊沒有照得空的話，苦厄就度不了。

佛在後面就講，你們大家就是把這些迷了，迷了就發生這些問題，「不知色身」，你就不知道，不知道這個色身是「想相為身」，妄想、妄相這兩者構成色身，本身的色身。「外洎山河虛空大地」，你從本身以至於到外面的山河虛空大地，這些東西一般人以為這個與我們有什麼關係？外面死板板的那些沒有生命的東西，與我們有什麼關係？佛在這裏講「咸是妙明真心中物」，完全是，咸當都是、皆是，皆是妙明，我們本性就是妙明、就是真心，它們都是我們妙明真心中的東西。就是萬法唯心，從心裏出現的。

祖師作的論、菩薩作的論，一層一層從理論上分析，是一種方法。另外一種方法要入定，入定定功出現了，就能體會到這種境界。在過去，祖師也曾經講過，有個人在閱藏，一天到晚在閱，看藏經，看到天黑暗了，還在看，他的徒弟就去看看他，老和尚怎麼還沒出來呢？一進門，天色暗了，就說：「和尚，天色都黑暗了，您怎麼還坐在這裏？」喔，這個徒弟一說黑暗，他馬上就看不見了。在他沒有講黑暗之前，他繼續在看，人家看天已經黑了，他在閱藏，還是一個字一個字看得清清楚楚。為什麼看得清楚呢？心定在那裏，本性的光就出現，不借用燈光，他照樣看得見，定功出現就有這個作用。當別人一提醒他：黑暗了，你怎麼還看？他的心一分別，定功就失掉了。舉這個例子，我們就知道，古人念一聲佛，口裏放一個光，那是真實的，真正工夫到了，就有這個現象出現。你用的功，定功一出現，山河大地自自然然的，你把心放開了，一切一切都在心中。你沒有到這種境界，禪宗祖師講萬法唯心，這個大石頭是不是你的心？真正悟了之後，你就可以這樣講，沒有真正悟，你說這個石頭就在我心裏面，你講不得。你要這樣講的話，那禪師就說：你把石頭放在你心裏。一句話，你就回答不出來

了。你沒有真正悟的話，石頭就是石頭、山河大地就是山河大地，悟了之後，山河大地、石頭都是你心中的東西，心中的東西就是全部都是你的心。境界一轉變，跟我們現在凡夫看的完全不一樣。

明瞭這個道理，念佛怎麼得一心不亂？念佛把我們的虛妄分別去掉，不要虛妄分別，得到相似的一心不亂。你正在念的時候一心念佛，能念的心與所念的佛沒有分別，這就跟佛號、跟阿彌陀佛能夠互相感應。真正把虛妄分別心的種子斷除，就證果了。我們要往生，念佛的工夫沒有到那種程度，你得了相似的就行了，相似的一心不亂，到臨命終的時候，心不顛倒，就在定中能夠往生，心不顛倒就是不亂。這裏講的昏昏擾擾相，沒有昏擾擾相的話，心在定中就能夠往生。

第四十講

譬如澄清百千大海。棄之。唯認一浮漚體。目為全潮。窮盡瀛渤。汝等即是迷中倍人。如我垂手。等無差別。如來說為可憐愍者。

繼續上次講的經文，剛才念的這段是比喻的話，前面的經文講什麼呢？佛說阿難他們在會的大眾，對真心（見性）都不明瞭，「認悟中迷」，悟指的是本性——真如本性，本性裏那有什麼迷的？不明瞭本性，迷了之後，才有這些顛倒的事情，叫悟中迷。接著講，我們凡夫眾生這個悟中迷怎麼來的？上回就講這個道理，最重要的是我們本身，我們凡夫本身是迷惑的；再者，外面的器世間（物質的世間），我們也是迷惑的。哲學家從心理方面研究，研究不透徹，科學家從物理方面研究，也研究不透徹。比如物理學家研究世界構成的分子，研究到最微細的時候，他想發現當初這個世界最初是什麼成分，所以發現了夸克，到了頂點是頂夸克。他發現了頂夸克的時候，還是不行，還是物質世界，他沒有打通心靈，還是解決不了這個問題。這都是迷，心理方面的迷惑、物質方面的迷惑。

佛經講這些迷惑怎麼來的呢？我們眾生從無始劫以來，找不出一個開端，我們的本性原來是一點迷惑都沒有，本性是非常清淨、非常光明的。從無始劫以來，動了念頭，一動了念頭，就是不覺，不能覺悟、不能覺察了，不能覺察就變成無明，這就是根本無明。由根本無明把我們原來的本性——就是真空（真空妙有的真空），佛法裏叫第一義空，第一義空是最究竟的真空。因為你一念不覺，根本無明把真空變成頑空，變成頑虛空，現在我們所認識的太虛空就叫頑虛空，冥頑不靈的。變成頑虛空以後，再加上根本無明，一個根本無明、一個頑虛空，這兩者合起來，變成地水火風四大假色，中國講物質，講金木水火土五行，古印度講地水火風四大種，差不多的。由根本無明跟頑虛空兩者合起來，造成地水火風四大種。我們拿中國最早的哲學來研究，帮助大家認識，中國哲學最早在沒有文字的時候，伏羲氏發明畫卦，他畫的就是一道一道的卦，沒有文字說明。到周文王的時候，就在卦下面用文字解釋，但也沒有完全解釋出來。到孔子的時候，他要研判，才有解釋，他定出宇宙的本體、我們人身的本體就是太極。太極在佛學來講，就是我們的本性。由太極一動，就變成陰陽兩儀，太極生兩儀，兩儀就是陰

陽二分。有陰陽二分，陰是根本無明，有根本無明、有兩儀的時候，就變成四象，然後有四象八卦，再有金木水火土，五行就出現了，中國哲學是這麼講的。拿這個原理跟佛法對照，不僅佛這麼講，我們中國古代聖人也這麼講。那就是說根本無明跟頑虛空，進一步就變成四大種——地水火風。有具體的物質以後，我們眾生和精神方面，精神方面是從無明來的，精神方面再吸收四大種的物質，就造成我們這個根身——五根之身（我們的身體）。我們的身體在中國哲學來講，是心物合一的，就佛法來講，《心經》裏講五蘊和合，色受想行識五蘊。對我們本身來講，心物合一，我們的身體是心理和物質兩者合起來的生命現象；在外這方面，我們身體以外，山河、虛空、大地、日月星辰，這些是外在的，身體以外的四大種物質。

這些物質一般人不知道，好像這個與我們沒有關係，其實與我們不但有關係，而且隨時與我們身體以內的四大種在交流。我們吃的食物是從外面進來的，食物消化之後，排泄出來，又變成外在的物質，所以外在的跟我們本身的，那一

天、那一時，沒有一時一刻不在交流、流通。這一般眾生都不了解，認為那與我有什麼關係？既是認為那個與我們沒有關係，我們身體的物質就是我自己，就把這個當作自己，其實這不是自己，外面也並非與我們沒有關係。那是迷了之後，才變得那麼執著，覺悟以後，就知道它是什麼來源。我們凡夫不懂這個來源，把自己本身，對內來講，我們把外面看見的種種物質，印到我們腦筋裏來，就變成一種印象，佛法叫作法塵。我們能夠攀緣法塵的這種心理作用，一般人都把它當作我的心理，外面的色聲香味觸，具體的物質是外面的東西。因此一般人的心理，對外攀緣外面的色聲香味觸，對內就攀緣自己的法塵，法塵是色聲香味觸落下的影子這個印象。對內攀緣法塵、對外攀緣五塵的物質，就把這種功能、這種心理作用當作自己真心。所以佛就講：你把這個當作自己的真心，這完全是顛倒的。迷惑了以後，把這個當作真心，你真正的心性就放棄掉了。講到最究竟的時候，上回就講「不知色身，外洎山河虛空大地」，眾生都不知道本身的色身，你的身體包括物質、精神，你這個色身是「妙明真心中物」，你本來就是妙明真心，後來因為不覺，無明變成頑虛空，一步一步變出來的，你不知道。不但你本

身的色身是你妙明真心中物，就連外面的山河、虛空、大地，也都是你真心中的東西，上回講到這裏為止。

一般眾生都把外面的山河大地，認為與我們沒有關係，講唯物哲學的人，那就不必說了，他認為是客觀存在的，客觀的與我們毫無關係。就是講唯心哲學，也講不清楚。唯有佛法講「一切唯心造，萬法唯心」，萬法唯心怎麼講呢？不能講錯，這一句：本身的色身，以至於外面的山河、虛空、大地，都是妙明顯示，妙明就是我們本有的本性，本性是最微妙、最光明的，它是我們真實的、真心中的東西。我們的身體、外面的山河大地，都是真心變化出來的，而我們現在不懂這個道理，把真心迷惑了，只認識我們身體以內很狹劣、很虛假的妄心，妄心是我們的第六識，第六識隨時在轉變，隨著環境在轉變，把它當作自己。把外面的山河大地也見外了，也不把它當作自己，所以現在講「譬如澄清百千大海」，就如很澄清、很清淨的大海，你把它拋棄了，「棄之」，把它放棄了。「唯認一浮漚體」，浮漚是什麼？大海裏面，風吹起來，空氣鼓起來那個海浪，漚是很小的浪花，你

只認識那個很小的浪花，把它當作自己真心。你認一浮漚體，「目為全潮」，全潮是整個大海，你把整個大海那麼大的體積都放棄，你只認識一個小小的浪花、一個水泡，這還不算，而且把那個水泡當作全潮，當作一個大海。「窮盡瀛渤」，瀛是一個面積很大的海面，渤是一個海灣，如中國有渤海，是大海的一個小地方。無論大的、小的，你都拿這一浮漚體代表整個大海，你這不是迷了？拿這個比喻。換句話說，我們所謂的眾生，整個的真心不了解，山河大地以及我們這個身體都是由真心——唯心出現的，我們把它放棄，也不認識了。只認識一個第六識的妄心，以及臨時因緣和合起來的一個身體（肉體），當作自己，這就等於認識大海的一個小水泡，而且把這個水泡當作整個大海，這是迷惑到了極處。

佛法跟普通哲學不同在那裏？普通哲學，無論哲學、科學，把理論研究研究，頂多拿若干儀器，從理論上來實驗，實驗也實驗不到究竟的地方。佛學的理論，成佛的人，像釋迦牟尼佛，那是看得最透徹了，整個看清楚了，看清楚以後，理說得非常周到。但是我們學的人，只把這個文字、把這個理研究明白，不

行的，這就等於我們一個人在作夢的時候，夢裏你怎麼研究，沒有醒的時候，始終是在夢裏面，在夢裏看見任何東西，它對你都是個障礙，你破除不了。必得要醒了之後，一看，哦，原來那些障礙、那些不好的都是假的，都不存在。醒了之後，才能夠真正了解，研究佛學也是這樣。古代的高僧大德研究經典，明瞭理之後，他就必得修定功，自己修持。各宗的修定都不一樣，我們淨土宗念佛，念佛就是修定功。必得有了工夫之後，能夠證到那種境界了，你就覺得這個理的確是這樣。因此現在我們了解這個，要真正徹底了解，必定要自己用工夫，從工夫中來，那才真正了解。

前面的經文講理論，也說了比喻，下面就講「汝等即是迷中倍人」，釋迦牟尼佛告訴阿難以及在會的大眾，汝等是你們，你們就是迷中倍人。迷中倍人是什麼呢？這是接著前面來講的，你們把整個大海放棄掉不要，只認識海面上的一個小水泡——一個浮漚，這是一種迷惑，而且還把這個浮漚當作整個大海，這更加迷了，迷中倍人。再接到前面「如我垂手，等無差別」，佛在前面垂手，手臂很自然

地垂下來，阿難說一般人認為這是倒的，佛又把手舉上來問：這怎麼樣呢？阿難尊者說，一般人認為這是對的、是正确的。其實這個是正确的、那個是倒的，按照人身體自然的組織，手臂垂下來是很自然的，你如果叫某個人，罰他始終兩臂都舉著，他受不了，不自然，這才是倒的。這就是說一般眾生顛倒就是這樣，正的說倒的、倒的說正的。講到究竟，正的、倒的都是假相，是正、是倒，就是個胳膊，倒了，手臂沒有失掉，正了，手臂也沒增加，無論怎麼表示，手臂還是手臂。拿這個比喻我們的心，凡夫眾生迷是迷了，但是本性沒有遺失掉。所以佛說到「如我垂手」，如同我前面垂手是一樣的，「等無差別」，你們這些迷中倍人，與說的這個譬喻、前面垂手是一個意思。

這樣的話，「如來說為可憐愍者」，如來就是佛，成佛的人都叫如來，佛把這些顛倒眾生說成是可憐愍的人。我們凡夫眾生在這個世間，一個字不認識，固然是可憐愍者，書念得很多，把世間的書都念了，實際上沒有一個人把世間的書都念完，假設你把世間的書，中國的書、外國的書都念完了，在佛看你這個人，還

是可憐愍者。為什麼呢？你把世間書念了那麼多，依然是無明，根本無明還在，一絲一毫都沒有轉變，一絲一毫無明都沒有動，還是滿滿的。你的本性一點都沒有開光明，一點都沒有開發出來，還是生生死死地生死不斷，真是可憐憫者。歷史上的名人、目前的大人物，他年輕的時候，無論在政治上、軍事上、各方面有輝煌的成就，做一番大事業，是英雄人物，但是到後來年紀老、病什麼都來了，就不行了。要死的時候，不死不行，醫藥發展到現在，只能給人治病，不能給人治命，壽命到的時候，再好的醫師也治不了的，這在佛看起來都是可憐愍者。經過佛這麼一說，阿難再提出疑問，下面這段經文，先念一遍：

阿難承佛悲救深誨。垂泣叉手而白佛言。我雖承佛如是妙音。悟妙明心。元所圓滿。常住心地。而我悟佛現說法音。現以緣心。允所瞻仰。徒獲此心。未敢認為本元心地。願佛哀愍。宣示圓音。拔我疑根。歸無上道。

阿難在這時想到一個問題，佛開示他人人都妙明真心，這個妙明真心的理

是講明白了，但是就阿難尊者來看，這種妙明真心是怎麼樣？我現在沒有感受得出來，而且在阿難來想，我們一個人日常所用的是什麼？我們日常能夠說話、能夠思維的這種功能，就是我們的思想，就是第六識的思想。而這個思想，在前面佛不只一次說，這是虛妄的妄想，所以阿難尊者就提出問題。他說「阿難承佛悲救深誨」，承受了佛（釋迦牟尼佛）的大悲來救他，救什麼呢？原來他不懂那些道理，好幾次請求佛開示，佛一層一層地把道理說出來，先教他找：你的心在那裏？有七處都不是。後來又一再地講，分析這個見性，再由波斯匿王說出來，講他的年齡、再看恆河的水。人的面貌、年齡、身體隨時在變化，見性的功能沒有變化。再說小時候看見的恆河水，跟六十幾歲年紀老看的恆河水，所看的那種見性也沒有變化。最後佛告訴他，見性是不滅的，其他萬法，包括我們的生命，隨時在變化，平常是微細的變化，變到一個人生死的時候，整個突然變化就死亡。但是不管微細的變化、突然的變化也好，那都是生滅法，生生滅滅的假法。只有見性是不滅的不生滅的，從上回講不生滅的時候，一直到剛才講的譬喻，這個不生滅性，凡夫眾生還是不了解，就把內在假的虛妄的妄心當作沒有生滅的見性，見性

就是真心。

佛又說譬喻，又說道理，阿難到這個時候說承佛那樣悲心，前面我感受到生滅無常，不知如何是好，佛的悲心把我們無常斷滅的知見救濟起來，讓我們知道無常當中有恆常不變的，有不生滅的見性，用這個很深的教誨讓我了解。這就不得了，我們凡夫眾生對於世間種種害怕的心理、恐怖的心理，怎麼來的？根本就不知道有不生滅的本性（見性）。果然我們確實明瞭有不生不滅的見性，我們在世間有什麼害怕的？我們也用不著在社會上跟人家爭取這個、爭取那個，那都是假的，我們有真的在，自己隨時可以作主，一切恐怖顛倒都沒有了。所以佛是很深的精神教誨，這個悲心他很感激。

感激之後，「垂泣叉手」，落淚了，泣是流眼淚，這不是普通感激，普通感激，你缺乏錢財，人家給你錢財，你生了病，人家把你的病治好了，這當然感激，但沒有這樣重要。這怎麼重要呢？你對於生死恐怖，把你救回來，讓你沒有生死的恐怖，讓你知道你本來就沒有生死，你覺悟的話，這個生死就不存在，這

不是普通的感激，所以他垂泣。垂泣之後，他合掌叉手，手交叉起來，這在印度是很高、很大的禮。垂泣叉手之後，「而白佛言」，向釋迦牟尼佛稟告，啟請了，白是告，就是報告，稟告佛說「我雖承佛如是妙音」，我雖然承受佛這樣的妙音，佛說佛法的聲音叫妙音。為什麼叫妙音？佛的言語、聲音說出來，比如我們現在說法講經的時候，還要有翻譯，講國語，還有人不懂國語，就要翻譯成閩南語，到外國講法的話，還要翻成外國語。佛說法不需要，佛只說一種言語的聲音，那裏來的眾生都能聽得懂，不但人類眾生能聽得懂，六道眾生都聽得懂。所以佛經裏講「佛以一音演說法」，佛以一種音聲來說法，「眾生隨類各得解」，眾生隨著是那一類，那一類的眾生用那一類的言語，但是他一聽佛講的話，都像對他們自己講一樣的，隨類各得解，這就是妙音。

阿難說，我雖然承受佛的妙音，開示這個道理，「悟妙明心」，讓我開悟，知道妙明這個微妙光明的真心。這個真心「元所圓滿」，元是原來、本來，本來它就是那樣圓滿。什麼叫圓滿？佛法講三千大千世界，三千大千世界是一尊佛所教化

的一個區域，十方世界有無量無邊的佛，每尊佛都有三千大千世界，這個三千大千世界太多了，而我們的本性涵蓋了一切大千世界。我們的真心，你要真正把你的真心徹底明瞭，徹底開發出來的時候，就把無窮無盡佛的大千世界，都涵容在內，圓滿成就在內。所以成了佛以後，他無所不知、無所不能的，一切都知道、一切事情都能辦得到。這個心就我們凡夫眾生來講，我們雖然還沒到那種境界，但是講真理，我們原來這個心就是這樣，本來就是圓滿。「常住心地」，常是永恆的，不是我們凡夫現在生死那麼短暫生滅，它不是生滅的，是常的，常住。心地是什麼呢？地是比喻的話，我們的心把它比作大地，大地能夠生長萬物，我們人需要萬物來養活，萬物從那裏來？萬物從大地生出來的。用地來形容我們的心，前面講萬法唯心，一切是心造的，我們的心就像大地一樣，能夠生萬物。實際上我們的心，要什麼就有什麼，你沒有開智慧，就沒辦法講，開了智慧的時候，腦筋動一動就發明出來了。講這個，我們自己沒到那種境界。

各位學科學的人知道，現在世界上的大國家都能發明太空船，研究太空科

學，他能到太空裏探測太空，這種東西發明出來是尖端科技，不得了，這個智慧從那裏出來的？也是心出來的，從心法出來的。不是心裏的聰明才智，誰能夠發明出來？這是經過很多科學家，大家共同的心理，把它設計出來、發明出來。不過大家要了解，他雖然有這種發明，他不是菩薩，更不是佛，為什麼呢？他雖然發明，是凡夫的發明，他的智慧、心理受了污染，因為受了污染，他發明出來的時候，大國家用這個來維持他的強權，對他的國家有利益的，他就來照顧你，要是誰跟他的利害有衝突了，他就拿他的科技來強迫你非服從他不可。菩薩那有這一套？佛更沒有這一套。他雖然有這種發明，是污染的心，所以他講的是智慧財產權，有智慧是不錯，他一用在私人方面，用在維護自己的權利、財產方面，那就污染了。

提出這個證明，我們真正用工夫證到本性的話，要什麼有什麼，那比現在的這些科學發明太空船，那真正是不可以道理計，太空船太有限量了。證了果位的人，證到本性的話，看你到什麼境界，羅漢有羅漢的境界、大菩薩有大菩薩的境

界、成佛有成佛的境界。他悟了這個之後，常住心地，那個心能夠發明、能夠生出來，任何東西都能夠生得出來的。所以阿難尊者在這裏說，是我聽到佛的妙音，我悟了，開悟了，明瞭真心就是見性，有這樣的好處、這樣的功能。

他雖然這麼說，下面就說「而我悟佛現說法音，現以緣心，允所瞻仰」，意思是說佛在前面用妙音開示，讓我開悟了，明瞭有這個真心。而我所以能夠開悟、能夠聽到佛的妙音，為什麼能夠開悟？「佛現說法音」，佛現在是用妙音，說法的音，佛用法音讓我開悟。而我怎麼能夠聽到這個法音？「現以緣心」，我現在用的是緣心，緣心是生滅心，生生滅滅的心是第六識，第六識是生滅心，隨時在轉變、隨時在變化的，也可以說這是攀緣心。什麼叫攀緣心？第六識隨時往外面攀緣，雖然眼不看外面的顏色、耳不聽外面的聲音，眼耳鼻舌身跟外面都不接觸的時候，它對內攀緣，攀緣裏面的法塵。所以第六識是緣心，一個生滅、一個攀緣。他說，我就以這個緣心「允所瞻仰」，什麼是允所瞻仰？允當誠字、信字講，信是實實在在的意思，允是我實在所瞻仰的，瞻仰是什麼？瞻是用眼睛看，仰的

意思很多，在這裏講仰仗、仰賴，普通講就是依靠的意思，依靠是形容上面的緣心。這幾句話——而我悟佛現說法音，現以緣心，允所瞻仰」，意思是我聽到佛的妙音開悟了，我所以能夠開悟，是現在聽到佛說的法音讓我開悟，實在說起來，我還是以第六識的緣心來接受、來承受的。允所瞻仰是我還憑著緣心、靠著緣心來聽見的，沒有這個緣心，我怎麼開悟？是這個意思。

這個意思說出來之後，「徒獲此心，未敢認為本元心地」，此心指的是妙明心，妙明心是佛開示的，本來就是圓滿的常住之心。這是阿難尊者的意思，因為前面佛不止一次講：你不要守住生滅法、妄心妄見，虛妄的見、虛妄的心要捨棄掉，你不捨棄妄心，真心就沒辦法了解，就證不到真心。在這裏阿難就發生這種抵觸，不能夠融合起來，他的意思是說：我要放棄這個緣心，緣心就是妄心，虛假的心，佛要我放棄虛妄的緣心，實在說起來，我聽到佛的法音，我還是憑緣心發生作用的，我還是靠緣心才能聽佛法。假如放棄這個緣心，我「徒獲此心」，徒是徒然，徒然是空空的，我空空地獲得佛所講的妙明心。這個妙明心怎麼樣？我

還沒有得到受用，我還不知道妙明心是什麼樣子，所以我現在「未敢」，我還不敢「認為本元心地」，佛雖然開示，那是「元所圓滿，常住心地」，我現在還沒有正式明瞭，我還未敢認為那是本元心地。

既然不敢認為本元心地，下面就說「願佛哀愍，宣示圓音，拔我疑根，歸無上道」，他就發願，請求佛哀愍阿難，當然阿難也是替大眾請求的，哀愍阿難以及在會大眾，也可以說對一切眾生發出哀愍心。「宣示圓音」，宣示是把這個道理說出來，圓音跟妙音一樣，就是用一種音聲說出來，含的意思就包羅一切，什麼道理都包含在當中，那裏的眾生一聽，都能了解。不僅如此，眾生的根機不等的，無論什麼程度的眾生，有上智、下愚、中等，佛一個圓音說出來，那些眾生都聽懂了。阿難請求佛，發出哀愍心來宣示這樣的圓音，用這種圓音來「拔我疑根」。前面講的這兩者，知見上發生抵觸，緣心是不好，生滅心、攀緣心的確是不好，佛教他放棄，不放棄真心就現不出來。但是他又想到，我放棄這個緣心的話，我來聽佛法，我憑什麼來聽佛法？我聽佛法還是用緣心來聽的，那怎麼辦呢？發生這

個疑問了，這是很大的疑惑。不放棄，真心得不到；放棄了，學佛法沒辦法學了。所以這個疑根、這個懷疑是最重要的，這種疑根在心裏，就像樹根一樣的，什麼樣的人物能把他這個疑根拔得掉？沒辦法，只有佛，只有成佛的人，他的力量才能夠拔除。所以「拔我疑根」，拔了這個疑根的時候，「歸無上道」，那才能夠歸入無上正等正覺成佛的大道，無上道，這個道是沒有比它更高的了。

他提出這個請求來，下面佛就一層一層地再給他開示，後面的經文也是先說理論，再講比喻的話。

第四十一講

佛告阿難。汝等尚以緣心聽法。此法亦緣。非得法性。如人以手。指月示人。彼人因指。當應看月。若復觀指以為月體。此人豈唯亡失月輪。亦亡其指。何以故。以所標指。為明月故。豈唯亡指。亦復不識明之與暗。何以故。即以指體。為月明性。明暗二性。無所了故。汝亦如是。

接著上回阿難啟請那段講，在這以前佛說眾生因為最初不了解真心，就起了根本無明，再把真空變成頑虛空，然後就形成對內自己四大假合的身體，在外形成山河大地，變成這樣的現況。講到後來，佛指出眾生把廣大精明的本性放棄，不認識了，只認識本身生滅的現象，就如同放棄了整個大海，只認識海面上一個水泡。講到這裏，阿難就啟請佛：佛，您講本元心地就是真心，雖然聽起來是了解，悟了，但是我先前聽佛開示妙音，還是用我現在的攀緣心來聽的，我所仰仗

依靠的，還是我的緣心來聽佛說法，假如不用這個心來聽佛說法，我連佛法都沒法子聽了。所以他對佛開示的本元心地還未敢承認，他請佛拔除疑根，我還有懷疑的根，請佛拔除之後，要歸於無上道，真正能夠進入到佛的大道。上回講到這裏，現在開始念的這一段，佛就接著來解答阿難提出的疑問。

根據阿難所講的，我悟佛現在所說的法音，而我現在是用緣心來聽法的，意思就是這個緣心放棄不了，這還有很大的作用。這也是一般人的心理，比如我們現在學佛，知道人人都有真如本性，本性絕對沒有生死，任何災難也不必害怕；可是一般凡夫，儘管他學佛多麼久，遇到很危險的狀況，或者得了重病的時候，他就害怕了。為什麼呢？古人講眾生雖然學佛，生死凡夫多生多劫以來，對於生滅法太習慣了，我們使用妄心太熟了，對於真心反而生疏了。所以古人講：要「生處轉熟，熟處轉生」，我們對於世間的知見、對於自己攀緣的心理非常熟，怎麼用功法呢？把這個非常熟的心理轉生疏；生疏的本性（理性）這方面，把它經常熟練。我們一般人念阿彌陀佛，念著念著，就忘記了，太生疏了，所以我們老師過

去講：你只要把佛號念得很熟，就有辦法，佛號念熟了，往生就沒有問題。阿難尊者在這裏講：這個攀緣心很有用，放棄不了。這就是一般凡夫的心理，對於世俗的觀念、虛妄的心理，雖然佛法講得清清楚楚，是假的、虛妄的，但人家還是放棄不了。下面佛就針對這個問題，你要學佛，如果不能把妄心逐漸放棄，真心實在沒辦法明瞭的。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「汝等尚以緣心聽法」，你們還是用攀緣心來聽法。佛的意思：前面用很多道理講那麼多，無非是希望你們不要用攀緣的心來明心，要認識真心，就不要執著虛妄的心理，虛妄心就是緣心，攀緣的心理是生滅的。但是到現在你們還是，尚是仍然，以是用，你們仍然用攀緣心來聽法。攀緣心就是第六識——第六意識，第六識是分別心最強的，是不可靠的，你既是用緣心聽我所說的法，本來我這個法講出來，前面阿難尊者也講過，是圓音、妙音，但是佛在這裏講，如果你們現在還是以緣心聽法，「此法亦緣」，那我所說的這個法也變成緣了，變成一種生滅法。你用攀緣心來聽，就把佛法的法音也變

成聲塵，變成五塵是一樣的了。這樣的話，「非得法性」，那你就得不到法性，法性是萬法的本性，在我們眾生方面來講是佛性，就無情的世間、就整體來講是法性，包括一切的。這個法性就是本體、真心，你用緣心聽法，把這個法也變成五塵，你那裏能夠得到法性呢？得不到。

理說出來，下面就用比喻，比喻什麼呢？「如人以手，指月示人」，比如有個人用他的手，指著天上的月亮，告訴人家那是月亮。「彼人因指」，彼人是被告訴的人，既是人家用手指月告訴你，你應該怎麼樣呢？「因指，當應看月」，你因著人家的手指，你順著他手指的方向，你就應當順著那個方向去看天上的月亮。「若復觀指以為月體」，假若你（彼人）不順著他的手指所指的方向去看月亮，你反過來看他的手指，把他的手指當作月亮的月體，月體是整個天上的月亮。這樣來看，「此人豈唯亡失月輪」，此人，你這個人（指的就是彼人），豈唯——豈但，你不但亡失了月輪，亡失月輪是你沒有看到天上像車輪一樣圓圓的月亮。「亦亡其指」，那人手指著月亮，你把月亮亡失掉了，你不知道，亦亡其指，那人的手指你也沒

認得清楚，也失了手指。

為什麼不但亡失月輪，亦亡其指？「何以故」，佛就解釋，什麼緣故？「以所標指，為明月故」，那個告訴你的人，他用手指著月亮，是要你認識月亮，不是你認識他的手指（所標的指），為明月故。你反過來，把這手認為是明月，所以既是月沒有認到，亡失了，手指也沒有認得清楚。再進一步說，前面說你把他的手指當作明月，既是這樣，「豈唯亡指」，豈但是亡指，「亦復不識明之與暗」，你不但把他的手指沒認得清楚，什麼叫光明、什麼叫黑暗？光明與黑暗這兩個現象，你也分別不清楚。所以說「豈唯亡指，亦復不識明之與暗」，明與暗這兩者你也弄不清楚。

下面再解釋，「何以故」，這是什麼緣故？「即以指體，為月明性」，他告訴你用手指月亮，你就把他的手指，指體是手指那個物體，手指的體積，「為月明性」。這與前面有點不同，前面是「為明月故」，把手指當成明月，明月是一個體，是就明月整體來講；這裏是「為月明性」，月明性，月亮發出光明，從月體上發出

光來的。這意思是你就看著手指的形體，你把他手指的形體當作月光，當作月亮的明性（光明的明性）。

「即以指體，為月明性」包含兩層意思，那兩層意思呢？從月體上發出來月光，就是明性，月亮的作用是光明的；人的手指，手指的指體不像月光那樣光明，它是暗的。而你現在把這個指體當作月光，那你月光也沒看清楚，手指是暗的，你也沒看清楚。所以下面講「明暗二性，無所了故」，什麼是明的、什麼是暗的，這兩種，明有明性、暗有暗性，這是特性。「無所了故」，了是了然，是明白、知道的意思，你對什麼是明、什麼是暗，這兩樁事情你都了然，換句話說你都不明瞭。「汝亦如是」，你前面講用緣心聽法，此法亦緣，得不到法性。你就把手指當月亮，進一步說，你手是暗的，你反而把它當作月光，你都不明瞭，明暗也不知道，手與月亮兩者都不知道，所以汝亦如是。這段比喻，後來禪宗常常提到「因指標月」，禪宗還有一本祖師的語錄叫《指月錄》，就是根據這部經來的。

指月來告訴人的這段比喻，上回發的講表，各位帶來的話，就請拿出來，我

們對照看一下，佛所講的比喻，都是合到教理上的，這樣一對照，用比喻跟理論一對照起來，我們對它就認識得更清楚。上回的講表是第十五張，看表的後面「指月示人」，就是經文裏的，如來以手指月示人，以手來指著月亮，告訴人月亮在什麼地方。你看這個表，一個「指」、一個「月」。指是手指，手指「喻佛聲教」，比喻釋迦牟尼佛用音聲說出佛法的聲教。釋迦牟尼佛在當時說法的時候都用聲音，用口頭在講，後來由佛弟子把他的聲音記錄下來，用文字記載下來就變成後來的藏經。藏經裏，文字寫出來的有名句，每部藏經一句一句的，由一個字、一個字構成一個詞，由詞構成一個句子，然後由一句一句構成一整篇，然後整個一部經，所謂佛經裏的名句，經文以名句來構成一部經，「名句為體」。大藏經裏都是名句，這些名句都是記載當年釋迦牟尼佛用聲音說法，用文字記載下來的，這種記載下來的名句，「無覺照之用」，藏經翻開來，都是一句一句的文字，它不會發光，它沒有覺照的作用。覺是什麼？覺是我們眾生的心理能夠覺悟，智慧一開，他就能夠觀照，這就是覺照的作用。藏經的經文沒有覺照的作用，因此它是暗的，佛就用手指比喻，比如有人用手指來指月亮，手指就比喻佛的聲教以及藏

經裏的名句等等。天上的月亮「喻聽教之心」，在楞嚴法會上，阿難尊者以及在會大眾，他們都是用心在聽釋迦牟尼佛講法——聽教，聽釋迦牟尼佛教化的心，用月來比喻這個心，這個心能夠覺悟，他聽到佛法，他能夠開悟。他這個心是靈知的，非常靈明覺知，靈是非常靈活，知是他有知覺，這種靈知是他的心的體，有覺照之用。「靈知為性」，他的心的本體就是靈知，有靈知的本性，他就「有覺照之用」，他能夠覺悟，又能夠開發智慧、能夠觀照，有這個作用，所以這是光明的，拿月來比喻聽教人的心理是光明的。

兩者比喻很清楚，但是下邊各位看——「觀指」，佛講「汝亦如是」，阿難尊者以及在會大眾都是觀指的，什麼叫觀指？「迷指為月」，你把手指誤認為月亮了。迷指為月的意思是「執教為心」，把佛教化說法的聲音，用文字記載下來就成為藏經、佛經，你把佛經當作心。這樣的話，你就「不識明暗」，不認識什麼叫明、什麼叫暗。「一切皆失」了，明固然沒有認得，暗也沒有認清楚，你明暗都不懂。換句話說，你沒有認識心，你教理沒認得清楚，教相就是藏經、佛經的文字，你不

懂，也沒有認識。

在這裏，我們學佛的人應當知道，學佛不研究經文、不研究教理，怎麼行呢？沒有佛經，我們怎麼明瞭教理？但是要知道，佛經的經文就跟人的手指一樣，你不能把佛經就當作這個心，就等於你不能把手指當作月亮。因此我們研究佛經的態度，最重要的，你藉著佛經的文字，你能夠往本性裏去體會，會到本旨上去，就像因指見月，你要以經文明瞭本性，因教理而明瞭自己的本性。

上面這一段是講不能用緣心來聽法，用緣心來聽法就把這個法變成緣法，變成聲塵了，這就是就法音來講的。下面這一段針對聽法人能聽、能緣的心來講，你聽法的人這個心，你不明瞭，那一切問題就多了，沒辦法明心了，下面這一段就講這個。

講之前，各位再看表後面那段「分別性」。先看「分別」，什麼叫分別？「聽法緣心」，分別是聽法的一種緣心，用攀緣心來聽佛講法，這個心叫作分別心。更好懂一點，我們都是用思想，用我們的思想、用腦筋來聽的。你這個腦筋是什麼

呢？就是第六識，用第六識再加上《百法》裏講的思（思心所）來分別，這叫聽法的緣心。再看「法音」，什麼叫法音？「所聽聲教」，法音是所聽的聲教，那個時候釋迦牟尼佛用言語發出來的聲音，這種聲音是教育、教化的，佛的聲教就是法音。分別是能聽法的緣心，法音是所聽的佛的聲教，這都是緣起的。什麼叫緣起？就拿聲音來講，發出聲音出來，人家才能聽得到，沒有發出聲音，誰能聽得到？發出聲音，這個聲音就是一種境界，能聽的就是能聽的耳識，幫助耳識來辨別的是第六識，就是分別。外面沒有聲音，耳識起不來，一定要有這兩者，有對象、有境界，然後內在的識才起作用。起作用的時候，你要靠緣，聲音就是一種緣。你能聽的識也要靠很多緣——「緣起」，有很多緣合在一起，然後才發聲出來。但是這個緣隨時在變動，有聲音出來、起來了，你才能聽，聲音消失，停止了，聲音不再繼續講，那耳識也停止了，停止就等於滅了。出來、起來就生了，停下來就滅了，所以分別、法音都是緣起的。「生滅無性」，性指本體來講，它沒有自體、沒有本體，臨時生滅，生生滅滅的一種現象。下面這一段就說：

若以分別我說法音。為汝心者。此心自應離分別音。有分別性。譬如**有客。寄宿旅亭。暫止便去。終不常住。而掌亭人。都無所去。名為亭主。**

「若以分別我說法音，為汝心者」，開頭這一句一直念下來，這比較複雜一點，佛說，你若是以你能分別我說法音的那個「為汝心者」，要注意：這不是把佛的法音當你的心，而是你把你分別的心當作你的真心。你的分別心能分別我說法的法音，我在說法的這種法音，你能夠分別我說法的聲音，你分別有這種的功能，你就把這個能分別的功能當作你的真心。如果你拿這個分別心當作真心，下面說「此心自應離分別音，有分別性」，如果你把那個心當作真心，它果然是真心的話，此心，就指分別心，你的分別心自然應當離開了分別音。這個分別音是你所分別的法音，你離開我的法音，我不講法，我沒有聲音發出來的時候，有分別性，你的分別心應該有分別性在。分別性是什麼呢？分別性就不是緣起了，如果你有分別性，那你就不需要聲音，你這分別的心一直在起來，用不著法音，

你主動的這個分別心就能夠起來。你有了自體，你有分別性，分別的功能本身就自體，這叫分別性。假如這是真心的話，就真正有自體了，有了自體，你就應該怎麼呢？我沒有說法的時候，你這個分別的能力還照樣起來，起作用。事實上不是如此，事實上我沒有說法的時候，你的分別心就沒有起來。

道理說出來，下面就說譬喻：「譬如有客，寄宿旅亭」，比如有個旅客，他到旅館裏寄宿，投宿到這個旅館。投宿是「暫止便去」，暫時在那裏住一天、兩天，然後還要離開。「終不常住」，他不會始終一直長期地永久住在那裏。「而掌亭人」，掌亭人是管理亭的人，是亭的主人，旅亭是旅館。這個旅館的主人「都無所去」，旅館的主人一直不會離開這個地方的，所以「名為亭主」，他是旅亭的主人。說出譬喻之後，下面說：

此亦如是。若真汝心。則無所去。云何離聲無分別性。

「此亦如是」，此指上面講的分別心，你用分別心來聽我的法音也是這樣。「若真汝心」，如果你的分別心真正是你的本心、是你的真心。「則無所去」，那你就

不會像客那樣住一個短暫的時期，然後就離開。「云何離聲無分別性」，事實上，你離開你分別的分別心，我一不講，我的聲音一停止，你分別的作用馬上也沒有。為什麼你離開了我法音的音聲就無分別性？假如你的分別是真的，我不再講法，沒有聲音的時候，你那個分別應該還是獨立的，還存在；事實上不存在，既是不存在，你就沒有分別性。分別性就是把分別當作一個實體，有真實的東西在，有它的自體，這是分別性。實際上我不講話，不發出聲音來，你的分別就沒有，停止了，你就是沒有分別性。這說明我們任何人的心，這個妄心都是緣起的，外面有什麼緣，我們的思想就起來，引起來之後，外面的緣一變動，這個心又跟著變動，靠不住，自己掌握不住的。下面一段：

斯則豈唯聲分別心。分別我容。離諸色相。無分別性。

各位注意，前面那段是講離開聲音，你的心就起不來。「斯則豈唯聲分別心」，現在把前面再推進一步，前面講的，你需要聽了聲音，你才有分別心起來；聲音沒有了，分別心也沒有。不但如此，聲音在五塵當中，只是其中之一，除了

聲塵之外，還有色、香、味、觸，所以講「豈唯」——豈但、何止，何止聲分別心，何止你在我聲音上起了分別心。下面再講「分別我容」，容是容貌，佛有三十二相，你就是因著我的容，整個佛的面貌、身體這個相，容跟聲塵不一樣，聲塵是耳朵聽的，容是用眼看的。你分別我容，你用眼看我的身相，看我的三十二相，「離諸色相，無分別性」，我在這裏，你要想看我的相，你眼識才起來，分別心才起來；我不在這裏，你沒有看到我的色相，你看我的這種分別心也起不來。我容當中，包括色聲香味觸，這五塵都包含在內，離開這些，都沒有分別性。換句話說，你離開五塵，你的分別心都起不來，都是隨緣起、隨緣滅的隨緣法、生滅法，那你這個心就不是真心。

下一段，沒有講文字以前，先把要義說一說，前面兩段講分別心，一定要有色聲香味觸五塵，五塵的境界出現，緣先出現了，你的分別心才起來。下一段，沒有五塵，有法塵，法塵是純粹第六識在攀緣的，第六識攀緣，不用眼看、不用耳聽，什麼都不要，它就專門用它的心在想，什麼都能想得出來，這是粗淺的。

再講到很微細的，連粗淺的五塵，他也不必想，想最微細的時候，心理很安安靜靜的，在古印度有外道，那個時候一般的哲學家，他的工夫非常深，他能夠看到八萬劫以前，那個時代很遙遠了，八萬劫以內他看得清楚，八萬劫以外的，他看不清楚。看不清楚，那些事情就一切都昏昏暗暗的，等於我們一般人講到遠古的時候，蒼茫遠古，一般人看的是蒼然茫茫、冥茫，一切看不清楚的狀況。那是外道講的，他看不清楚，那叫作「冥諦」，冥是昏昏暗暗、昏昧不清楚，他就把那個當作世界、人生，當作最主要的，把那個當作真東西、當作主宰，把那個當作真理，叫作冥諦。一般學道的人，如果把一般的五塵也不接觸，心理空空洞洞的，什麼都不接觸，認為這就是涅槃、本性，實際上這是顛倒頑空，著了空相，這就跟冥諦一樣，最危險了，把因果、一切都否定了，所以這是不能不注意的。下面這段就講這個：

如是乃至分別都無。非色非空。拘舍離等昧為冥諦。離諸法緣。無分別性。則汝心性各有所還。云何為主。

「如是乃至分別都無」，如是，接著上面講，把上面講清楚以後，這樣乃至分別都無，分別是分別能力，你的分別心都沒有。怎樣分別都無呢？我們普通人的心裏很亂，亂什麼呢？攀緣心到處攀緣，所攀緣的不外乎色聲香味觸這五塵。那個用工夫的人，有用工夫的人，不但五塵不攀緣，連法塵，粗的法塵也不攀緣了。粗的法塵雖然不攀緣，但是他安安靜靜地「內守幽閑」，心裏空空洞洞，實際上心裏沒有空洞，他心裏還是第七識攀緣第八識，還是有分別的，粗法塵沒有，很微細的法塵還在，所以「分別都無」是粗分別都不起作用了。不起作用到什麼程度呢？「非色非空」，色沒有、空也沒有，心裏都一片很安靜。什麼叫非色？六塵的色聲香味觸法，這粗六塵都不現前了——非色；但是很微細的那種相還在，所以非空。空還沒有真空，沒有空得了，這叫非色非空。

「拘舍離等」，拘舍離是印度當時的數論師，講數學論師的一派。那一派的哲學家，那叫外道，外道拘舍離，他們「昧為冥諦」，他們主要的學說有二十五諦，二十五諦第一個就是冥諦，冥諦又叫自性。自己自有的本性，叫作自性，但這個

自性實際上他看不清楚，昏昏沉沉的是冥諦，他弄不清楚，他就把這種境界當作冥諦。這個冥諦在他認為就是真理，實際上還是個法緣，不過是微細的法塵而已，法緣就是法塵，不是粗法塵，是細法塵，非常微細的法塵。「離諸法緣」，離開這個微細的法塵，也是「無分別性」，你那個很微細的分別功能，好像不在攀緣了，實際上離開那個微細的法塵，裏面沒有分別性，也沒有獨立的存在。

這樣，下面就講「則汝心性」，你要學道、學佛，就是學得跟冥諦一樣，到那種程度，你還是不了解自己的真心，你的妄心還是虛妄的，你拿你的分別心當作心性，那你這個心性「各有所還」。還是什麼？你用耳聽聲音，聲音沒有了，你分別聲音的功能就還給聲音；你看我的身相、容貌，我人不在這裏的時候，你眼的分別能力也隨著沒有，還給身容了。分別心隨著五塵還給五塵，既是各有所還，甚至你那最微細的法塵不存在的時候，你那個分別能力也還給法塵了。既是各有所還，「云何為主」，你拿分別心當作真心，你就作不得主，那裏能說是個主人？不能作主就不是真心。

這就把能分別的妄心破除掉，破除掉這個妄心，才能夠明瞭真心。阿難就根據「各有所還」，下面再提出問題，下次再繼續。

第四十二講

阿難言。若我心性各有所還。則如來說妙明元心。云何無還。惟垂哀愍。為我宣說。

這是接著前面，阿難尊者說他聽到佛說的法音，還是用緣心來聽，緣心就是因緣、攀緣心。他的意思是說假如不是用緣心來聽法，要放棄緣心，那用什麼來聽呢？好像就沒有了。最主要的原因，他把緣心跟見性還沒分得清楚，所以佛開示他後來用比喻，如果你用緣心聽法，把佛的法也變成因緣法，也變成攀緣的法了。再說進一步，聽法的心，你能緣的心離開六塵，這能緣心也是沒有分別性。上回講到這裏為止，最後一句話，佛就告訴他，既是離諸法緣，你這能緣的心，離開攀緣的各種境界，就沒有分別的體性，那你所執著的心性就是攀緣心，就各有所還。各有所還的意思是：就拿他前面聽佛的法音來講，聽佛的法音，佛在說法的時候，你能攀緣的心就起來了，佛說法的聲音停止了，你這能聽法音、能聽的心也就消失了，消失的意思就是各有所還。你原來的心念起來的時候，因著佛

的法音起來的，佛現在不說法，法音停止了，你這個心也停止，就等於把你這個心歸還，就歸入到你原來所攀緣的那個聲音上面去了。不僅耳根聽的聲音如此，其他五根都是如此——各有所還。既是各有所還，你心理作主宰，怎麼算是主宰呢？你作不得主，前面比喻的話叫作客，既是客，那你的心就是虛妄的。說到這裏為止，阿難尊者就問，就是剛才念的這段所提出的問題。

《楞嚴經》講到這裏，一直都在研究心性，為什麼一直在研究心性呢？我們知道，我們學佛的目的是要成佛，成就佛。憑什麼成佛？凡夫眾生就是憑著我們人都有的佛性，這個佛性就是心的本體，也就是心性。要了解心性，前面也講我們所有的眾生沒有一個人不是迷惑顛倒，把自己本性都迷住就不了解，因為不了解，才在六道裏生死，不能自主才有輪迴。真正了解自己的心性，只要我們本性能夠透出一線之光，六道就能出去，更進一步，成佛就很快。找心性就是這麼重要，因此禪宗開始就教人家參禪，為什麼參？目的就是要明心見性，那太難了，不容易。我們學淨土宗也要明心，不明心見性怎麼能夠成佛呢？就因為我們在娑

婆世界，在這個世間要明心見性、再證果，那不是一生就能成就的，所以要發願往生到極樂世界去，特別在此，求這一生就能成就。如果不是這樣，普通法門就在這個世間先把心性明瞭，明瞭之後按照理論，一步一步去除自己的習氣、惡習慣，一層一層去掉，最後才成功，那太不容易了。所以淨土法門要換環境，到極樂世界很快就成就。在這部經裏面，各宗的法門都有，既是各宗的法門都有，它的理論都是共通的，佛理都是共通的，無論禪宗、淨土宗、密宗、其他各宗，基本理論都在這裏面。基本理論就是讓我們明瞭自己的本性，明瞭本性以後再修持，才能夠下手來修持。我們念佛的人，雖然不明瞭本性也可以，但是明瞭之後，修得更快、更好。

看經文「阿難言」，阿難尊者向釋迦牟尼佛啟請說，「若我心性各有所還」，假若我所知道的心性各有所還，要知道：這「心性」二字含的意思不同，在阿難這方面，對於真正的心性，他還不了解，換句話說，對於心的本體（就是真心），他還沒了解，所以他講的心性還是緣心（攀緣的心）；但是在釋迦牟尼佛這方面所講

的，心性就是真心、就是真如本性。所以阿難在他這方面講，前面佛說「汝心性」，你的心性「各有所還，云何為主」，佛順著阿難所了解的緣心來講，你認為你的那個心，你的心性各有所還，「還」是你從那裏來的，回到那裏去；「主」是前面說的比喻，那個旅館的主人，他就無所還，他始終在那個旅館裏面。客人住在旅館裏，不久就要離開，你的心性各有所還，跟客人一樣，不是主人，主人是不動的，不到那裏去。所以阿難在這裏講，若是我這心性各有所還，這不是為主了，這是佛講的。他反過來說，「則如來說」，如來是佛，佛所說的「妙明元心，云何無還」，佛說我所知道的那個心性各有所還，那麼佛自己所講的妙明元心，明是光明的，元心就是本性，這個本性是最妙的。佛所說的妙明元心，當然是無還的。這無還的道理是怎麼樣呢？阿難的意思是：我不了解，「惟垂哀愍，為我宣說」，希望佛哀愍我們大眾，替我們大眾來宣說，說說妙明元心，怎麼樣才能是無還？無還的意思是什麼？下面佛答復他，就開示說：

佛告阿難。且汝見我。見精明元。此見雖非妙精明心。如第二月非

是月影。汝應諦聽。今當示汝無所還地。

佛開示阿難的這一段，有幾個名詞先要說一說，不然這裏面不容易聽得明白。請先看第十六講表，第三段「見精明元」，就是佛在這裏講的「且汝見我，見精明元」，先看「見精明元」這個表。

「見精明元」是經文的一句話，經文的這句話，下面畫的圓圈，這圓圈的右邊，裏面是空白的，左邊裏面有很多黑點子，這是讓我們了解我們所有眾生的心，這指的是我們的第八識。本來就佛性來講，全體是光明的，一點污染都沒有，一塵不染，後來為什麼有很多黑點子染污了呢？《大乘起信論》裏講，我們眾生從無始以來，一念不覺，自己起了念頭沒有覺悟到，不覺指的就是對我們本性不了解，然後就起了無明，這上回也講過。一念不覺是業相動了，一動就變成無明，一變成無明，整個就變成第八識。由這個性，性與識是不相同的，性是一點污染都沒有，因為不覺悟就變成識。識就是在左邊，黑點子那麼多，我們現在都污染了，光明就發不出來，不起作用了，這叫根本無明。由根本無明再一轉，繼

續再動，一動就把真空變成頑虛空。本來是真如本性、是真空妙有，非常靈活的光明的真空，一念不覺，一動變成無明，再繼續動就變成轉，轉是第八識的「見分」，所以下邊線牽下來，那是見分。見分出現的時候，接著它就要找對象，見分是能見，能見一出現，就要找所見，所見的對象就是「相分」，所以下面一個是見分、一個是相分。見分是第八識的主體，相分是第八識發展出來的一個對象、第八識攀緣的一個對象。第八識見分所攀緣的這個相分是概括的，相分概括什麼呢？外邊的客觀世界——山河大地，以及本身的地水火風四大種——五根的身體，都是第八識的相分，見分、相分都是出自第八識。

見分是「見精明元」，見精指見分，見分裏面有精明的，非常精而光明的，元是本來就有的，本來就有非常精粹、非常光明的見性。這見性是什麼呢？在左邊的黑點子裏面看不見，在右邊就看見了，他的黑點子雖然有很多污染，他的本質就跟右邊那樣，那種空白、空空洞洞的真空，含的就是見精明元。這見精明元由於有根本無明，再加上見分、相分，有見分、相分就有分別，就有對待了，它發

揮的作用就非常有限，本性能夠起作用就微乎其微了。所以在《楞嚴經》前面講「失」——遺失，所謂遺失講什麼呢？就是在右邊光明清淨的那部分，實際上沒有遺失，就是不起作用而已，被污染的根本無明，被它遮蓋住了。整體來講，這就是見精明元，不管凡夫在六道裏怎樣生死，但是我們用腦筋，思想在起作用的時侯，這作用怎麼來的？作用還是本性來的，沒有本性，我們的思想從那裏出來？現在的科學發明、哲學研究，各種學術的研究都是從本性來的，本性來的是不錯，就像水，很清潔的水流出來以後，被那些污染的東西污染了，是這樣的。我們現在儘管有很多發明，這個發明的成品，自己來享受，這個成品是私人的，不能提供公開，他發明出來，為自己私人的利益來受用，這就污染了。

「見精明元」在第八識，整體的第八識，第八識是根本識，由第八識再轉出來的有第七識，所以在上面的圈圈，正對著下面是第七識。第七識再下邊有六個圈圈，那六個圈圈是前六識，前六識所對的是六根，下面那六個圈圈代表六根。眼識怎麼起來呢？依靠眼根才能起來眼識，因此眼的「見精」，在眼根這方面是見

精；在耳識所聞的方面，聞性方面是「聞精」；在鼻所對的是「嗅精」；舌所嘗的味是「嘗精」；身所感，接觸的是「覺精」；意是第六識，所對的是「知精」。精是什麼呢？指見精的精，精明的精。見精除了第八識根本的以外，再發展到第七識，以及前面六個識，都在那裏面，每個識裏面都有精明。

見精明元，元是本有的，見精光明的精，我們任何眾生本來就有。雖是本來就有，因為有根本無明在那裏，受過污染，它不能稱為妙，所以經文裏是「非妙精明心」，妙精明心是純粹，沒有無明在上面的。現在看表裏後面那一段——「二月月影」，下面那兩個一看就看出來，各位看「二月」，什麼叫二月？各位看圖，二月月影下面畫個圓圈，這個圓圈一邊是真空、一邊有無明在裏面，有無明的那部分，變成無明之後，就叫「見精明元」。沒有變成無明，純粹就本性來講，那叫「妙精明心」，加個妙字，妙是妙到極處，純粹是本性。妙精明心，說比喻話，比喻真的月亮——真月，見精明元比喻第二個月亮。那來的第二個月亮？比如我們用手指把眼睛捏一下，一捏之後，變出月亮，本來眼睛看的只有一個月亮，用手指捏眼

睛之後，你所見的，另外一個月亮出現了，這是因為你眼睛視覺的關係，視覺一變化，把真的月亮又變出另外一個月亮。變出另一個月亮，那是因為你眼睛發了花，「捏目空花」的意思，那就變出第二個月亮，這是見精明元，比喻的話。換句話說，我們的第八識就如同把眼睛一捏，出現的第二個月亮。你要看見真月亮，你把手放下，不去捏眼球，你用眼睛自己看，看真了，那就是一個月亮——真月。妙精明心是真月、見精明元是二月，真月就變成第八識了，我們必得這樣分辨。

什麼叫「月影」？各位看線牽下來有幾個圓圈，有第六識、前五識，第六識、前五識就攀緣六塵，這是「緣塵分別心」，前五識攀緣五塵、第六識攀緣法塵，攀緣六塵的分別心，這是月影。月影跟二月不同，二月是你用手捏了眼球，天上的月亮才變出另外一個月亮出來。月影呢？水裏面、江河裏、水池裏，只要水是清的，月亮映在水裏，這是月影子。月影子跟你捏眼所現的第二月，一個在水裏、一個在你眼裏（直接從真月上現出來的），一個太遙遠了、一個是就近，二月跟真月是靠近，在水裏現出來的月影子——一個在天上、一個在地上，那相距太遠了，

這叫月影。這個說什麼呢？讓我們找自己真心（明心見性），明心見性怎麼找？禪宗講你能夠放下、能夠歇，歇即是菩提，你能夠歇得了，不要再繼續虛妄分別，這就見到真心。那就等於你用手來捏，你手不捏，第二月又歸到真月上去了，同一個月體。所以經文在這裏講，佛在這裏就告訴阿難，你不了解真月，你先認識二月也好，認識二月比取那個月影子好，月影子純粹是假影子。所以在佛典裏講妙精明心是「主中主」，是最重要的；見精明元是「賓中主」。這就跟前面舉的例子，旅館的主人是主中主，客人是賓，客之中也有作主的，那就是第八識，雖然變成第八識，第八識裏還有本性，含著本性，是賓中主。緣塵分別心這個月影是「主中賓」，這個主是賓中主的主，見精明元裏轉化出來的，那更遠了，遙不可及，更虛妄了。了解這個之後，我們要找心，要怎麼樣明心？一層一層的，釋迦牟尼佛幫助眾生來明心見性，一層一層來分析。

介紹這兩個名詞以後，就看經文，阿難請佛說明，妙明元心無還的道理是什麼？「佛告阿難」，佛告訴阿難，「且汝見我，見精明元」，且是暫且，暫且就你

能見我的見精元明來說，「見精明元」指的是阿難見佛的見性，且以你見我來說，你能夠見我的見精明元。「此見雖非妙精明心」，這個見精明元雖然非妙精明心，見精明元剛才解釋是第八識，第八識裏含有精明體（就是本性），但是它不能完全說是本性，因為有無明在遮蓋著。所以說此見，此見指的就是見精明元，見精明元雖然不是妙精明心，妙精明心是一塵不染，純粹是本性，當然第八識不是那個。雖然不是，「如第二月」，你把眼睛一捏，變出第二月，把它比喻成第二個月亮。第二個月亮跟第一個真月（真正的月亮）很接近，假如你能夠一覺悟的時候，放手不捏你眼球的時候，一放手，第二月一下子就歸到真月上去了。所以說第二月「非是月影」，它不是月影，它不是在水裏映出來的月影子，那個月影子太遠了。這段話的意思就叫阿難先認取、先認得，你就拿第二月，就是說你取第八識的見分。然後「汝應諦聽」，你好好聽著，諦聽是要聽清楚。「今當示汝無所還地」，我告訴你，它是怎樣無所還，無所還地，它到底還到那裏去？它無處還，任何地方，它沒有還的。

我們要問佛為什麼不直捷了當告訴阿難？就把妙精明心直接告訴阿難不是更好？為什麼轉這麼大的彎，先叫他取見精明元呢？說實在禪宗雖然講明心見性，悟到什麼程度很難講，真正妙精明心，到了等覺菩薩才真正了解。妙精明心是真的絕對清淨光明的性體，誰都不能了解。所以要了解，研究理論先從識（唯識宗講的識），根據識，然後一層一層的，把什麼是假的、什麼是真的分清楚。假的與真的混合在一起，如果一開始你要把假的都不要，都取真的，取不到。古人說了一個比喻的話，也是從經文裏來講的，比如你要找純粹的純金，純金從那裏來？從金礦裏來，你要先找金礦，提煉金礦，把砂石去掉以後，才變成純金。一開始，如果你連礦都不講，只是找純金，找不到的。佛在這裏先教阿難認識見精明元，就等於先告訴他金礦在那裏，先認識金礦，找到金礦以後，然後再把金礦開發出來，然後再鍛鍊，變成純金。所以研究佛法、修持佛法，要一步一步的，沒有一步一步來的話，一開始就想一步登天，或者一下子就成佛，沒那回事情。

佛就教他先找見精明元，在這裏面你找見性，然後你聽清楚，我要告訴你「無

所還地」，見精明元是無所還地，除了見精明元，其餘萬法都有所還。什麼叫無所還地？下面的表，先跟各位介紹，二月月影後面的「無所還地」。無所還地是什麼呢？就是佛在講這部經的「大講堂」，用大講堂來比喻「妙明元心」，絕對是無還的。其餘的有八種，八種就是四個對待，八種事物的相。各種物都有體、有相，體是什麼？比如月亮，月亮是一個體，月亮的相，發出光明，這是它的相。這八還，後面還講八種體，然後再發出八種相出來。各位看這「八還」，一個「明」、一個「暗」，明、暗是一對，再來，「通、塞」是一對、「異、同」是一對、「濁」與「清」是一對。這裏有比喻的話，代表它裏面的涵義，明代表這個法，代表「智慧」；暗代表「無明」。通是我們眾生的六「根通利」的；塞表示「心」智非常「滯礙」不通。異表示有「善惡」；同代表「無記」，無記是不善不惡的。濁是「昏沉」；清是「醒覺」。這八還所含的八種意義，可以代表一切的事情。下面經文佛就說：

阿難。此大講堂。洞開東方。日輪升天。則有明耀。中夜黑月。雲霧晦暝。則復昏暗。戶牖之隙則復見通。牆宇之間則復觀壅。分別

之處則復見緣。頑虛之中徧是空性。鬱持之象則紆昏塵。澄霽斂氛又觀清淨。

佛講「阿難，此大講堂，洞開東方」，這個大講堂是負責講法的場所、道場，用來比喻妙明元心是不動的，萬法的總體如如不動，就比喻如如不動的性體。這大講堂「洞開東方」，洞是門開著，開向東方，在古印度那時的建築，門是向東方開的，所以說洞開東方。早晨「日輪升天」，一輪太陽升起來的時候，「則有明耀」，這時出現光明顯耀。「中夜黑月」，黑月是什麼？在印度那個時候，我們用的曆書跟印度不一樣，印度計算的曆書，前半月是白月、後半月是黑月，在後半月以後，月光沒有了。中夜遇到夜間沒有月亮的時候，「雲霧晦暝」，又是雲又是霧，晦暝是看不清楚，「則復昏暗」，昏暗的現象出現了，這一明一暗是相對的。「戶牖之隙則復見通」，戶是門戶、牖是窗，門戶或窗開了之後，見通是能夠通行，「牆宇之間則復觀壅」，牆是牆壁，宇是房屋的頂等等能夠間隔起來，又復觀壅——你所見的又壅塞起來了，這是通、塞兩個對待的。

「分別之處則復見緣，頑虛之中徧是空性」，「分別之處」指世間種種的物體以及境界，我們心裏所分別、所認識的天地間各種物體，「則復見緣」，見緣是我們的見分所攀緣的那些東西，處與緣又不一樣，處指物體，緣指每種物體有每種物體的狀況，比如有高下、長短等等的那些狀況。處、緣都是表示「異」，不相同的。「頑虛之中徧是空性」，頑虛是天空，頑虛是什麼都沒有，就是一片空曠的地方，徧是空性，空性是一片空洞的。頑虛、空性這兩個表示「同」，指空空洞洞的狀況。因為頑虛、空性裏都沒有任何物體，跟「分別之處則復見緣」，攀緣這個、攀緣那個，所見的這個境界、那個境界，各種物都是不相同的，一個同、一個異，這是同異的一對。

「鬱持之象則紆昏塵」，「鬱」是一種氣氛，「持」是灰塵，塵土飛起來為持，鬱持之象是有污濁的氣氛。那種塵土起來的現象則是「紆昏塵」，「紆」是紆曲的意思是對鬱來講，「昏塵」是對持來講，鬱持這種現象起來就顯出昏塵。「澄霽斂氛」，澄霽是什麼呢？霽是雨停止，天放晴了。澄霽是天晴的時候，雲沒有了，水

分也停止住了，斂氛是氣氛晴朗起來了，這時「又觀清淨」。這兩者一個是濁、一個是清，清濁這兩個是一對。這八種都有還，怎麼還法呢？後面一條一條地講。在講之前有幾句話。

阿難。汝咸看此諸變化相。吾今各還本所因處。

「阿難，汝咸看此諸變化相」，佛告訴阿難：你看這八類的八種相，有體、有相，都有所還，這個所還都有變化的。什麼變化呢？比如明從太陽來的，還是還回太陽；暗是從烏雲、從黑月來的，還是還歸黑的地方去，各有所還。這當中就是變化，這些變化的相就不是主，是客，生生滅滅的。這些相「吾今各還本所因處」，本所因處是什麼呢？這些相本來從那裏出來的，現在一說明了，就知道它還是還歸它出來的那個地方。

要記住，凡是有所還的，都不是見性，把這些所還的說出來，讓阿難知道認識不還的是什麼，就等於認識了礦以後，從礦裏面才能夠認識金子。

第四十三講

云何本因。阿難。此諸變化。明還日輪。何以故。無日不明。明因屬日。是故還日。暗還黑月。通還戶牖。壅還牆宇。緣還分別。頑虛還空。鬱持還塵。清明還霽。則諸世間一切所有。不出斯類。

我們學佛，佛法有三個綱領，就是戒定慧，必須要守得住戒律，才能夠學定，入定有定工夫，才能證果開發智慧。所以這部經一開始，就藉著阿難尊者幾乎犯了戒體，就從這裏開端的，然後阿難尊者戒體沒有破，就請釋迦牟尼佛開示怎麼修定工夫——就是楞嚴大定。修楞嚴大定，必得要明瞭佛理。不明瞭佛理修定工夫，就像世間那些其他的宗教，印度那時有很多外道，他們也修定功，但是修了沒辦法證果，不懂佛理，你修也沒法修。所以後來阿難尊者請求佛開示怎麼修楞嚴大定，佛就告訴他：一定要明瞭你的真心。我們成佛、了生死，靠的就是這個真心，真心明白了，全部把它發掘出來，生死問題就解決，成佛也憑這個來成佛。這部經一直分析、一直開示怎麼明瞭自己的心性，明瞭心性談何容易。我們

凡夫眾生從無始以來就迷了，真心我們不了解，假的虛妄的妄心，我們也不了解，一蹋糊塗。佛在開示的時候，教你認識真心，真心在那裏認識？很難，所以一層一層的，佛用各種比喻，舉出很多實際的事物作例子，讓阿難來一層一層地了解。上回就說我們宇宙之間有很多東西，有八大類，八大類這些的事物都是有來有往。換句話說，所謂還，怎麼還法？就是因緣所生法，我們世間萬事萬物，包括我們人的生命、身體，都是因緣和合的，凡是因緣和合的都是假相。講物質方面，你從那兒來的，然後還回到什麼地方去。還有不還的，不隨物質有來回，沒有往還的，那就是見性，真心就在那裏。因此上回佛告訴阿難，你把上面所舉的種種變化的物質的相，統統把它看清楚，看清楚以後，我就告訴你，一共有八大類，在上回講過。比如光明從那裏來的？光明從太陽來的，太陽是明的一個因。既是明從太陽來的，太陽的體積是光明的來源，它是明的因，這明要還，就還到太陽裏頭去，太陽在，明就有，太陽不在，明就沒有，有還就是這樣的情形。上回佛告訴阿難：我現在告訴你，每一類事物都可以歸回到它來的地方，就是歸回到它的本因。現在接著講「云何本因」，什麼是本因？怎麼歸還它來的地

方？本因怎麼講法？

佛對阿難說「阿難，此諸變化」，你先看看這些變化的現象很多，一共八大類，先講明——光明，「明還日輪」，過去的名詞跟現在的名詞，有些用的不一樣，其實意思是一樣的。這裏講明，我們現在講光，這光從那兒來的？光從太陽來的。計算光年，陽光從太陽的體積發射出來，我們地球上要經過多少年之後才能到達。現在講光，在佛經裏講明，有時也講光，但在這裏是講明。這個明就指太陽的陽光，陽光一照射就明了，所以它是明，它還日輪，輪是圓圓的，形容的話，太陽圓圓的，就像車輪一樣，叫日輪。為什麼明還日輪呢？「何以故」，佛先提出這個問題，然後下面就解答：「無日不明」，沒有太陽這個日球、沒有太陽這個本體，太陽的光線（陽光）從那裏出來？沒有日，陽光就發不出來。「明因屬日」，光明的因（來源）屬於日、屬於太陽。「是故還日」，因這個緣故，光明還它的本因，本因是日，所以它還日。

下面照論理，就是照邏輯這樣推，「是故還日」是講明。還有其他的，像黑

暗，黑暗從什麼地方來的？「暗還黑月」，上回跟各位介紹過黑月，印度那時用的曆書，分成黑月、白月，前半個月的夜間是白月，月亮很早就出來，到了下半個月，十五日以後（後半個月），夜間叫作黑月，晚上沒有月亮，晚上是黑暗的。黑暗從那裏來？由於沒有月亮，黑月的關係，才有黑暗，因此在這裏講「暗還黑月」。「通還戶牖」，比如這個房屋有門、有窗，有門窗才能開通，這個通包括：比如門，人可以進出，有窗，空氣可以流通，這是通。這個通原來是個假相，是沒有的，有戶、有牖才有通，所以通還戶牖。「壅還牆宇」，牆是房屋四邊的牆壁，宇是蓋起來的房屋屋頂等等，牆宇在前面講，牆宇間隔了，這就壅塞起來，就不通了。就壅的意義來講，由於牆宇才有壅，沒有牆宇，這個壅是不存在的。因此壅的意義，它是來自牆宇，歸還的話，還是還滅，還滅也是在牆宇，牆宇不在，壅也就不存在。

「緣還分別」，分別前面講過，是所分別的種種物體，就是種種的境界，緣是種種境界的各種差異狀況。比如拿樹木來講，樹木是個分別，這棵樹木屬於那一

種樹木，同一種樹木，樹上的葉子、樹枝，這棵樹跟那棵樹不同，這當中有很多不同的狀況，緣就指這個。這些緣，種種這些特殊不同的狀況，它是根據總體的那些東西來的，比如樹的種種狀況，是根據這棵樹來的。如果這棵樹的體積不在，樹枝、樹葉，樹的好壞、樹葉的顏色等等，這些都不存在了，這都是緣。因此緣還分別，這些細密的差異相來自整體的物體。既是這樣，它來自那裏，還滅也還在那裏，整體不存在，差異的細密相也就不存在了，所以緣還分別。「頑虛還空」，我們所看見的太空，這是頑虛空，這個頑虛空是冥頑不靈的，死板、空洞的一個東西。它是來自誰？前面講「晦昧為空」，真空不明瞭，對真空迷了以後，才變成頑虛空。所以頑虛空怎麼來的呢？由於你迷了真空，才有頑空，因此頑虛空還歸真空。

「鬱持還塵」，塵是灰塵，什麼叫作鬱持呢？持是塵土起來，昏昏暗暗的那種現象；鬱是一種很沉悶的空氣，很令人發悶的氣。那種氣怎麼來的？那種令人很沉悶的鬱氣，還有持（灰塵）——染污的灰塵，這都來自塵土，在近處看不見，遠處

看見了。你走到鄉下，工人在做工的時候，路上一片激動起來的地上灰塵揚起來了，在遠處看得見。若走到附近，你自己也感覺不到，只感受到不好受，但是你看不出來那種鬱持，那種鬱持怎麼來的？持是很微細的塵，幾乎叫人家看不見，鬱是氣更微細，這都是從很粗的灰塵起來的。既是這樣，它來自塵，也還歸到塵。「清明還霽」，霽是下雨以後，雨停止了，天晴了。在下雨的時候，又是雲又是雨水，昏暗的，既不清也不明。雨一停止，雲散天青，這是清明，清明從那裏來？從雨停止，天氣晴朗了，從這兒來的，所以清明還霽。「則諸世間一切所有，不出斯類」，上面那幾種現象，都由它原來的地方來，然後再回到那個地方去，消失掉了。拿這八大種，諸，是一切世間所有能看得見的物質、物體，不出斯類，超不出這幾大類。根據這樣分析，然後就說，這些物質各有所還，還有不還者。沒有還的是什麼呢？就是見性。下面這段，經文先念一遍：

汝見八種見精明性。當欲誰還。何以故。若還於明。則不明時。無復見暗。雖明暗等。種種差別。見無差別。諸可還者。自然非汝。

不汝還者。非汝而誰。則知汝心本妙明淨。汝自迷悶。喪本受輪。於生死中。常被漂溺。是故如來。名可憐愍。

佛告訴阿難「汝見八種見精明性」，上面舉出明暗等等，共有八種，你所看得見的八種現象，這八種現象，你憑什麼看見？你有能夠見的功能，就是見，這種功能是什麼？你見八種物體，就有八種見的功能，每種見裏面都有見精明性。你見的功能非常精明，精是精粹，明是光明，看得清清楚楚，這個見精明性，簡單說就是你的見性。這句話的意思是：你看這八種現象的見精、見性，「當欲誰還」，你的見性還給誰？還到那裏去？誰指什麼地方。那八種物體各有所還，明還於日、暗還於黑月等等，你的見性還到那裏去？先問這麼一句——當欲誰還，還到那裏去？

你見八種物體，你這個見精，不要每個例子都講，舉一個例子作代表，舉什麼呢？舉「明」來講，「何以故，若還於明」，佛告訴阿難，上面講你的見精，你見八種物體的見性，你還到那裏去？沒地方還，為什麼不能還呢？就是不能還。

「何以故」，下面就舉例子說，「若還於明」，你這見精是看見明，假若你這個見性是隨明來的，那你再還給明，假設這樣。假設還於明，假若你承認這個見性是來自明，你還明，明不在，你跟著明就消失了。「則不明時」，不明是沒有見光明的時候，這是講理論，前面要先承認你的見性來自明，大前提是見性來自明，假如你認為見性來自明，那當然是見性還明了。還明以後，那問題來了，不明時，現在不是明的時候，是遇到黑暗的時候，「無復見暗」，就不再見到暗了。為什麼不再見到暗呢？因為你前面認為見性是來自於明，還明、跟明走，明不在了，證明你的見性就還給明，就沒有見性了。既沒有見性，現在沒有明，是暗了，暗來了，你應該看不見暗才對，而事實上，根據一般人的常識，我見不到明，我眼睜開看，我見到黑暗，還能夠見到暗。「雖明暗等」，還明，明不在的時候，你的見就不存在，見不存在，你就不應該再見到暗。雖然是明暗等，上面舉一個例子出來，當然是不能成立了，見性不能跟著明消失，不能還明，不還明你才能見到暗。經文裏文筆非常簡省，但是我們看的時候，必得把當中這些周折、這些意思要看得出來。所以下面講「種種差別」，雖然這些明的現象、暗的現象，它們各有

所還，種種差別指前面八種現象。這八種現象都是你能見的見性所接觸、所了解的，八種現象有種種的差別，這個相不同於那個相、那個相又不同於這個相，千差萬別，太多了。可是「見無差別」，見是能見的性，就是見性，見性沒有差別。你見明的時候，是你的見性在見，你見暗的時候，也是這個見性在見，你見通、見塞、見頑虛、見清明等等，一切一切都是由你的見性在見，你見性沒有這些差別，沒有跟著那些現象而有差別的情況。

這樣分清楚以後，下面說「諸可還者，自然非汝」，諸可還者就指前面那八種物體、八種現象，那八種現象都是各有所還的。那些各有所還的，自然非汝，那當然不是你的見性，非汝就不是你能見的見性。「不汝還者」，這是一個倒裝句法，就是汝不還者，你能見的外面那些現象，外面的現象都是各有所還，你能見的功能是你的見性，就是不還，不汝還者就是汝不還者，你的見性不還的，「非汝而誰」，不是你的見性是誰呢？

研究經，研究道理之後，我們對世間那些學說，自然就看清楚了。比如我們

現在，並不是現代才有哲學思想，古代就有哲學思想。哲學思想什麼呢？那些哲學家創造學說，有的主張唯物學說、有的說是唯心學說。唯物的學說，他說一切是從物裏面發生的，他講本體，哲學是講本體論，佛學研究心性，叫作明心見性，他們不知道心性之學，這叫本體。本體是物質的？還是心靈的？一派主張唯物的，近代曾風行一時，現在這個學說，慢慢大家也不講究了，一般講唯心哲學，認為宇宙人生的本體來自心。我們佛家也是萬法唯心，佛法萬法唯心與一般哲學家講唯心哲學，有什麼不同呢？他們講唯心，是講虛妄分別的那種妄心，真心根本不了解，妄心他也懂得一部分。比如我們凡夫眾生，要發明、創造什麼東西，當然從思想、從心裏出現，但是你不研究佛學，你分辨不出來，研究佛學以後明白，現在凡夫眾生也能創造各種物質，發明種種精神上的創作，但你這是污染的。真空變了頑虛空以後，有了根本無明，由無明再染污我們的心理，貪瞋癡慢疑，這個染污了我們的心，統統變成虛妄分別的妄心，妄心是生滅的，生生滅滅，自己不能作主的。所以一般哲學家講的唯心，不過是那種唯心，他那裏懂得真心？真心，各位看看這部經，釋迦牟尼佛一層一層地分析，舉種種的例子讓阿

難一層一層了解。了解到這裏，你看，就由旅館的主人來講，旅館的主人是還的，客人才是還的，客人從那裏來，還是回到那裏去，以此歸納、分類，分成八大類，八大類各有所還。不還的是什麼呢？不還的在這裏就說：汝不還的就是真正的你，就是你的見性。這個見性，別說現在一般哲學家，世界上所有的宗教家，除了中國的傳統文化，中國先王、歷代聖人出現，他了解這個道理，孔夫子當然更了解，他是集大成的。除了儒家、中國歷代聖人，他們了解這個，其他一切哲學、一切宗教，沒有一個了解。這樣我們就清楚了，知道真的，什麼是自己？那是不還的，不還的是不生不滅、不來不去的，就是自己的見性。

說到這裏，佛就指出眾生的過失來，下面說「則知汝心本妙明淨」，從上面一層一層分析之後，你看見外面的東西，八大類都是有所還的，而你有不還的見性，見性是不還的。見性不還，真正是你自己的主人，是你自己了。則知，那你應該知道，汝心，就知道你的心，這個心指的是真心，不是妄心，你的真心本妙明淨，本來是妙、是明、是淨的。為什麼本來是妙？因為你看一切的物質，萬物

無非是地、水、火、風這些東西（就是前塵，眼前所見的這些塵），無非由這些塵組合起來的。那件東西不是塵呢？人死了以後，一堆塵，人活的時候，也是塵，這個身體也是塵土聚集起來的。人死了之後，心當然沒有死，身體死，一堆塵土組合體，當然歸到大地去了，就是這麼一個現象。你的見性不是如此，見性既是無還，本來就是妙的。妙是什麼？妙是無還，它不因著這個塵，其他一切東西由塵聚合了，才現出一個體積出來，塵一分散，這個現象就沒有了，見性不是如此，所以它是妙，本來是妙的。明是什麼？明是一塵不染，真心是塵也染不上，就是六祖講的「本來無一物，何處惹塵埃」，本來它就不是一個物質，它是一個心靈的心體——心的本體，染不上，不受一切污染，本來就明。本來明，這裏講無明，無明怎麼來？無明是迷了，才變成無明、才變成昏暗，不迷了，無明在那裏？如果是參禪，你請教禪師：我有無明，請禪師把我的無明解除。禪師就給你當頭一棒：誰叫你有無明？無明是自找的，迷了才有無明，不迷那有無明？本來沒有無明，這是本明。這個淨，因為有無明之後，才把廣大的本妙本明的心體（見性）縮小了，愈縮愈小，小得認為心在自己身體以內，小得這麼可憐，這就污染

了。認為外面這些東西很好、那些東西很好，看見好的物質，要貪圖過來，看見人家高高在上，那個高位置也想爭取過來，跟人家爭名奪利，貪圖這個、貪圖那個，污染了，把心都染黑了，這就不淨。

但是要知道，這心，你這見性，原來不是這樣，本來是清淨的。所以由上面分析之後，見性不隨各種物質而還，你就知道你的心，本來就是妙、明、淨的。本來妙明淨，「汝自迷悶」，歸咎於你自己迷惑、迷悶了，迷惑之後不通、不覺悟了，才發悶。「喪本受淪」，喪失了本，本是本有的本性，本性當然失不掉，你把它污染、把它變成無明，不發生作用了，好像失掉了，喪了本。受淪，淪是沉淪在生死海裏，生死本來沒有，本性那有生死？生死在六道裏，在這一道死了，在那一道又生，生生死死，在六道裏生死不斷。從無始以來生死不斷，生了死、死了生，生死的數目，這種現象多得像大海一樣，你自己看不清楚，這叫生死海。沉淪在生死海裏面，「於生死中，常被漂溺」，在生死海之中漂溺，人間、天上、修羅道是三善道，漂到上三道裏，漂到海面上來了，雖然在海面上，還是漂流不

定的，還是痛苦的。溺是沉沒下去，滅了頂，到下三途裏去了。在六道裏不是漂就是溺，無論是漂、是溺，生死都不斷的，問題不能解決。「是故如來，名可憐愍」，所以如來，成了佛的人都叫如來，他看見眾生這樣的痛苦，這痛苦誰找來的？誰加給他的？不是別人加給他，是自己迷了以後，自己招來的。可憐愍，把這些眾生叫作很可憐愍的人——可憐愍者。在佛看起來，我們六道眾生，那一個都是可憐愍。沒有飯吃的人當然可憐愍，作了大皇帝，像秦始皇、漢武帝那樣，在那個時候，天下誰比得上他？在佛看起來也是可憐愍，不但不比人家好，而且他們造的罪業，在佛看起來，馬上就到三途裏去，一死之後，一斷氣，馬上就到地獄裏去，那比普通人、比乞丐、比沒有飯吃的人還要可憐愍。

見性講到這裏，古代祖師的注解就說，明瞭這個以後，要怎麼修法呢？就是能還的，我們就放棄不要；不還的，我們就取就需要。需要怎麼取法？不取又怎麼不取法？這很難，比如我們人在這個人世間，我們知道色身是假的，難道你這個色身不要嗎？物質、精神這兩者，理論上要了解，要分得清楚什麼是真的、什

麼是假的。真假分清楚之後，那個是假的、那個是真的，分開後你怎麼取法？一個迷、一個覺的關係。迷了之後，整個物質這部分是假的，心也迷了，也變成假的了；覺悟了以後，假的一起全部真了。覺與不覺在轉念之間，在這裏自己要去悟。

因為我們凡夫眾生把真的、假的混在一起，無法辨別清楚，而且我們生死凡夫從無始以來就迷到現在，真的不認得，只取假的。現在雖然經過佛這麼一講，仍然真假還是混雜在一起，就是精神與物質這兩者混合在一起，不能很清楚地分得清。有這個關係，所以阿難在這裏又提出一個問題來，這問題是這樣的：

阿難言。我雖識此見性無還。云何得知是我真性。

阿難經過佛那樣開示之後，他又提出這個問題來。「阿難言，我雖識此見性無還」，阿難又說，我雖然識，認識、知道了，憑什麼知道？因為佛開示過，佛開示之後，我已經知道了，知道什麼呢？「此見性無還」，我這個見性，不隨著明、暗等現象，還歸各物體，像明還於日、暗還於黑月，見性不是那樣的。我知道了，

可是加個雖字，雖然知道見性無還，下面就是文章了，雖然知道，但是我知得
不透徹。怎麼不透徹呢？下面就問「云何得知是我真性」，云何得知是如何得知，
我怎麼能夠獲得知道，我怎麼能夠知道是我真性？這個意思是說雖然佛已經說清
楚，不還的是見性，我雖然知道了，但是我的見性跟前面舉的八個現象，明暗、
通塞等等那些現象，都是由我的見性來了解，我的見性是能見、那些現象是所
見，能見跟所見時時刻刻混合在一起，既是混雜在一起，就很難分了。就是說：
我怎麼在那些物體當中，把我的見性能夠了解、能夠取出來？等於凡夫眾生就拿
我們的身體，執著這就是我，你告訴他：這不是你，不是真我，真正的你，是你
自己的真心。他又問：真心在那裏？經過一層一層分析，分析到這裏，我們身體
的那一部分，就歸還那一部分，只有見性是不隨著物質來歸還的。接著他就問：
見性雖是不隨著物質歸還，事實上，我們的肉體跟我們的思想、心靈還是混合在
一起，怎麼把它揀出來？阿難尊者提出這個問題，他這個問題是代替我們凡夫問
的，就讓我們凡夫了解真性，不能含糊不清，這是無還的，就在能還之中，要更
清楚地把它分別出來，不要把物質與見性混雜在一起。

所以懂得佛理之後，入定的時候，自己到什麼境界，不必請教別人，自己就明瞭。我們念佛要得感應，平時就要感應佛，到臨命終時，更要感應佛來接引。能感應佛來接引，就在平常要下工夫，一般人說：我念得心裏清清楚楚的，境界很好。這不過是妄心稍稍降伏住，不亂起現行而已，要見到真心、見到本性，還早。如果你得到感應，你念佛念到心裏很清淨，覺得很安然自在，你心裏不要發歡喜心，也不要發其他各種心理。你繼續這樣平平穩穩地持下去，你懂得道理，一定不能妄動，一妄動，妄心馬上就起來了。本來念頭好像降伏住了，你心裏一歡喜，我得到感應的念頭起來，馬上工夫就失掉了。所以必得要懂理，懂理之後，你在用功念佛的時候，你才用得上。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第四十四講

佛告阿難。吾今問汝。今汝未得無漏清淨。承佛神力。見於初禪。得無障礙。而阿那律見閻浮提。如觀掌中菴摩羅果。諸菩薩等。見百千界。十方如來。窮盡微塵清淨國土。無所不矚。眾生洞視不過分寸。

這部經從開始說到現在，一直在講心性。為什麼呢？這部經講的是楞嚴大定，阿難尊者請佛教他怎麼樣修楞嚴大定，修楞嚴大定就是要成佛。修任何方法，不但是這部經，無論修那一個法門，必須要明瞭佛理，明瞭佛理就是禪宗講的明心見性，每個修行的人必得了解自己有本性，這才談得上修。普通法門無論那一宗都是如此，只有念佛的特別法門，特別法門也不是不需要明心見性，不是這麼說的，而是第一、念佛法門三根普被，第二、要在娑婆世界成佛，時間遙遠，要求當生就能成就，雖然還沒有斷惑，有的已經明心見性，但是沒有明心見

性也行，只要發願往生極樂世界，到那個環境自然就能成就，這是不同的。雖然這麼說，我們在娑婆世界能夠明瞭佛理，往生西方極樂世界的品位一定很高的。這個我們必得要了解。

無論那一宗，要明瞭自己的心性是非常重要的，這部經一直到現在，就講找心，前面已經講很多，上回講到佛教阿難分析分析，分析什麼呢？世間有八大類，八種現象都是物質的，那八類物質從那裏來的，就歸還那裏去，八還——八種歸還。因此得出一個結論，凡是可以歸還到那裏去的，都不是能見的見性，不歸還的、不還的才是見性。講到這裏的時候，阿難尊者就發問，他說：佛說不還的就是見性，這個道理明白了，但是怎麼從各種物質當中，能夠分辨出來什麼是見性？他還不了解，希望佛進一步再開示，上回阿難尊者提出了這個問題。

我們不要認為這個問題很普通，其實非常重要的。為什麼呢？比如我們說學佛要了生死、要成佛，但是要怎麼了生死？是身體的生理部分、還是心理的部分？大概一般人都把色身的身體跟自己的思想都混合在一起講，他分不開來的，

所以在身體上遇見種種危險的時候，他就恐懼害怕了，這都是由於不了解心是心、身體是身體。如果分得清楚，見性了，性是絕對沒有生滅、沒有生死的，所以有生死、有生老病死，只是這個肉體。這個分清楚了，他就把肉體可以置之度外，這就不簡單了。今日之下，我們問問看，幾個人能夠把自己肉體的生死置之度外？好比說自己身體有病的時候，馬上就擔心起來，這個病怎麼得了？好得了、好不了？他就擔心這個。這就是因為他把不變的不生不滅的見性，與隨時在生滅的色身，分不開來。分都分不開，怎麼了生死？怎麼解決法？囫圇吞棗，分不清。所以阿難尊者問的這個問題，我們稍微分析、研究一下，這個問題非常重要，如果把它研究明白了，佛在後面有解答，我們就可以說我們對於自己不生不滅的見性（就是我們的本性），雖然不能馬上明心見性，我們自己知道一個大概，不會像一般人那樣混在一起，混合不清。

上回阿難尊者問：我雖識此見性無還，云何得知是我真性？佛就告訴他，「佛告阿難，吾今問汝，今汝未得無漏清淨，承佛神力，見於初禪，得無障礙」，釋迦

牟尼佛告訴阿難，我現在問你，汝是你，問你什麼呢？「今汝未得無漏清淨」，你現在還沒有得到無漏清淨。什麼是無漏清淨？無漏以後，才得清淨的慧眼。所謂眼，我們只知道我們凡夫自己的眼睛，這是凡夫的肉眼，我們肉眼的功能有限。除了我們的肉眼之外，還有好幾種眼，得了無漏清淨的時候，他就得了智慧眼。什麼才是無漏清淨呢？修小乘的證到羅漢果，證到第四果，四果羅漢是無漏清淨了，這時他慧眼開了，他當然看得很遠，看得很清楚。在這裏，阿難尊者還沒證到四果，他只是證到初果而已，所以說你現在還沒有得到無漏清淨，還沒到羅漢的地位。「承佛神力」，你沒有到那種境界，你沒有慧眼，當然看不清楚那麼多，可是承佛的神力，由我加被你的這種神力，我幫助你的力量，「見於初禪，得無障礙」，你可以看到初禪以下，以及到初禪的那種程度，你都可以看到，沒有障礙，看得清清楚楚。

佛就舉出五種眼所見的環境、東西，為何舉出五種眼所見的東西？針對阿難前面提出的問題，他不知道見性從那裏能夠得到，真的見性在那裏？不知道，見

性跟物質混雜在一起，他分辨不出來。為了要使見性與物質能夠分得出來，首先要定出一個能見、一個所見，能見就藉著這五種眼——能見的能力；所見的是介紹外面的那些東西。方才講的，阿難藉著佛的神力幫助，他可以看到初禪天。三界大家知道，人間以上就是天界，天有欲界，有六欲天，六欲天上面就是禪天，禪天有四層境界，第一層叫初禪天，阿難可以看到初禪天。用五種眼，能見的能見、所見各種物體，首先分清楚一個能、一個所，然後進一步再辨別那些是見性、那些不是見性。

「而阿那律見閻浮提，如觀掌中菴摩羅果」，「阿那律」在《阿彌陀經》裏講「阿菟樓駄」，在這裏講阿那律，他是釋迦牟尼佛的堂弟，在修道的時候，平常容易昏沈打瞌睡，佛給他呵斥以後，他就非常用功，不睡眠，結果用功過猛，眼睛變瞎了，所以沒有證果的人，用功要顧慮到生理方面。眼睛瞎了以後，佛就教他修一個法門，修一個定功修成功了，得了半頭天眼，他的天眼通超過一般的天眼通，他的天眼通可以看見三千大千世界，比一般的天眼通高明多少。在這裏講，

他看見「閻浮提」，閻浮提是三千大千世界當中的一個小單位，小世界當中的四大洲之一，就是一大洲也不簡單。他看見閻浮提種種的狀況，「如觀掌中菴摩羅果」，掌中是手掌之中，就像看見手掌心裏托著一個菴摩羅果，菴摩羅果在中國沒有，在印度才有。古代祖師曾說，好像桃，又不完全像。這是按照原來的音翻譯的，沒照意思翻譯，因為中國沒有那種果。他看整個閻浮提，就像看手中的菴摩羅果，一粒小水果那樣簡單清楚，這是得到天眼通所見的外面的境界。

「諸菩薩等，見百千界」，「諸菩薩等」是各級的菩薩，這指大菩薩。大菩薩地位不等，所見當然也不等，所以這裏講見百界、千界，界是世界，有的能夠見到一百個世界、有的是千世界，有的見得更多，這是諸菩薩。菩薩能夠得到法眼，有這個法眼，他可以見到百千個世界。「十方如來」，講到佛，十方佛，無論那一尊佛，只要他成了佛就叫如來，「窮盡微塵清淨國土」，國土多到多少呢？就像微塵數那麼多，多得數不清，也可以說所有的清淨國土，「無所不矚」，他都能看得清楚。

「眾生洞視，不過分寸」，這講眾生的肉眼，前面講佛，佛是佛眼，佛眼看見無數微塵數的大千世界，都能看得見，矚是看清楚的意思，他都能看到，那是佛眼。眾生是一般六道裏的凡夫眾生，他洞視，洞視是他盡量看，用他的眼力，盡他的眼力所看的叫洞視。不過分寸，這個分寸在六道眾生來講，我們人道眾生當然不只看的是分寸，有的動物只看一分寸那麼遠，這是一種講法。再有一種講法，就說人道眾生，我們的眼睛看多遠？只要眼前蒙上一張紙，這張紙不過是一分那麼厚薄，障礙了眼，一張紙外面我們就看不見了，這也是一種講法。這就證明我們眾生的肉眼實在是看得非常有限。

以上講五種眼所見的那些環境、物體，下面是單獨地教阿難自己所見到的，讓他看一看。下面一段文字是這樣：

阿難。且吾與汝。觀四天王所住宮殿。中間徧覽水陸空行。雖有昏明種種形像。無非前塵分別留礙。

佛告訴阿難說，「阿難，且吾與汝」，前面講五種眼所見的，暫且不提，現在

暫且就「吾與汝」，我同你、我和你，「觀四天王所住宮殿」，我跟你兩人同時看，觀是看，看四天王所住的宮殿。四天王在六欲天，欲界六層天的第一層四天王天。四天王天在什麼地方呢？三千大千世界有很多小世界，是由無數的小世界組成的，就拿一個小世界來講，它由須彌山做中心，須彌山的四周有四大部洲，前面講的閻浮提是南瞻部洲，南閻浮提在南邊，一共四大部洲，中心就是一個須彌山。四天王天就在須彌山的半山腰，第二層天是忉利天，就不是在須彌山腰，在須彌山頂了。這時佛就講，我跟你兩個暫時看看四天王所住的，就在須彌山半山腰的四天王宮殿。

「中間徧覽水陸空行」，中間是從須彌山的四天王天（包括四天王天），從這個以下到人間，這一切叫中間。徧覽是普遍地瀏覽，瀏覽什麼呢？這當中的水陸空行。你看這當中，有在水裏的水族動物、有在陸地上活動的眾生、有在空中生存的動物，我們的眼看空中，有時只看到飛鳥，其實除了飛鳥以外，我們肉眼看不到的，在空中的動物多得很。水陸空行這些種種的動物，「雖有昏明種種形

像」，昏是昏暗，明是明顯、光明，雖然有昏暗、光明這些種種的現象。除此以外，還有山河大地、其他無情的種種東西。有情的，水裏有、陸地上有、空中也有，無情的，包括整個世界裏那些物質、物體。這些東西有種種的形像，有光明的、有不是光明的、昏暗的等等。總歸一句話，「無非前塵分別留礙」，雖然種種的形像不同，千差萬別的，這些不同，無非都是前塵，前塵是在我們眼前的這些塵，世界種種都叫塵，留在眼前的這些灰塵、塵土，這一切境界都叫作塵，有六塵。這些眼前的六塵「分別留礙」，分別就指那些所分別的境界，留礙是什麼呢？留是留住、停留，礙是障礙。這怎麼說呢？比如我們眼看人在屋子裏，你把窗戶關起來，再看外面，看得到嗎？看不到，就因為窗戶、牆這些前塵停留在那裏，障礙了，讓我們的眼睛看不出去了，這是一個例子。我們眾生受到一切環境上的障礙，無非是滯留在眼前的這些障礙物，這些障礙物就是六塵。你看見一切眾生、一切無情世間的種種物體，都是障礙在我們眼前的六塵，滯留在眼前的障礙物。把所見的這些物體都指出來了，下邊這一段就說：

汝應於此分別自他。今吾將汝擇於見中。誰是我體。誰為物象。

這是教阿難：你把這些簡別一下。什麼叫作簡別？簡別是分辨的意思。上面把所見的，無非前塵分別留礙，被我們所分別的那些境界、物質都說出來了。「汝應於此分別自他」，你就應該對這些分別，分別是分辨的意思，應該分辨什麼是自、什麼是他。自是什麼？你前面說自性找不出來，你就好好分辨，分辨什麼是自——自己的見性，他指的不是見性，是前面所看的種種物象，分別自他是分別見性以及那些物象。如果你現在還分別不出來，佛說「今吾將汝擇於見中」，現在我就將你，將可當幫助講，我就幫助你來揀擇、選擇，選擇什麼呢？從那些物體之中選出什麼是見性。在這些物體當中選擇以後，「誰是我體，誰為物象」，幫助你分清楚以後，誰是我體，我體就指你的自性，誰為物象就是你所見的那些物質。

下面分出幾個要點來，讓阿難更清楚什麼是見、什麼是物，首先讓阿難了解，凡有所見，就是前面講分別留礙的，所分別的滯留在眼前的六塵那個物體，那不是見性，首先要讓他明瞭這個，下面這一段就講這個。

阿難。極汝見源。從日月宮。是物非汝。至七金山。周徧諦觀。雖種種光。亦物非汝。漸漸更觀。雲騰。鳥飛。風動。塵起。樹木。山川。草芥。人畜。咸物非汝。

佛告訴阿難，「阿難，極汝見源」，見源有的注解是見性、有的說是眼根，都不大好懂，見源拿好懂的意思說，是盡你的眼能夠看的能力，你能見到什麼程度。比如我們人的眼，你能見到那裏？當然阿難這時，他是藉佛的神力，再加上他的眼目能力到了盡處，你儘量看，盡你的眼力所能，就是「極汝見源」，你儘量看。「從日月宮」，什麼是日月宮？每個小世界都有日月，日月繞須彌山運行，所以說你從日月宮，這個日月宮「是物非汝」，你看日月宮，那當然是物質，不是汝，不是汝就不是你的見性。「至七金山」，七金山是圍繞在須彌山以外的，須彌山既是一個小世界的中心，圍繞須彌山以外，有一重一重的海，一重海就有一重山，一共有七重，有七重香水海、七重金山，所以講七金山，你看到了七金山。「周徧諦觀」，周徧是普遍的，普遍諦觀什麼呢？你看得清清楚楚的，你把這一切

的物體都看得很分明、很清楚。「雖種種光，亦物非汝」，種種光是什麼？比方日有日光、月有月光，沒有日月的時候，在夜間沒有光，還有種種物體也可以發光，這些都是物，不是汝，不是你的見性。

「漸漸更觀」，你慢慢的、漸漸的，從高處往下看，從日月宮的高處漸漸往下看，更觀是你從上往下，不是你的眼睛停下來不動，更是移動，更觀是你從上而下移動地看，看什麼呢？「雲騰，鳥飛」，空中那些雲怎麼騰起來——雲騰的現象，鳥在空中飛翔的現象。「風動」，風怎麼吹動起來。「塵起」，塵是由風把它吹起來的。「樹木」，各個世界、各個地方都有樹木。「山川」，高山、河流，川是河流，還有「草芥」這些。「人畜」，另外還有人類、畜生道的畜類。這些有情、無情，「咸物非汝」，都是物，不是你，不是你的見性。

這當中要稍微解釋一下，咸物非汝的物，我們一般人了解的，就是純粹的物質，這當中有人、畜，人畜怎麼也說是物？這是對見性來講的。就是教阿難：你要從那些外物辨別出來，那些不是你的見性、那些是你的見性。讓阿難辨別出

來，那些山川、草芥，鳥當然是有情的動物，風、塵、樹木等等，一律都說是物，為什麼是物？都不是阿難的見性，這樣說起來，都把它列為物。這裏所見的，凡是阿難本人以外的，那些都不是阿難的見性。下一段，反過來講你的見性，凡是你的見性統統就不是外物。這一段把經文先念一遍：

阿難。是諸近遠諸有物性。雖復差殊。同汝見精清淨所矚。則諸物類自有差別。見性無殊。此精妙明。誠汝見性。

佛說：「阿難，是諸近遠諸有物性」，是，指剛才佛教阿難極汝見源，你從日月宮往下看，看那些有情、無情的物，近處、遠處那些物象、物性，物性指那些物體。「雖復差殊」，雖然有種種的差別，殊是不同的，各個物，它有它的現象，可說是千差萬別，種種的狀況差殊。然而「同汝見精清淨所矚」，同是統統是，那些千差萬別，那些差殊的、遠近的事物體，就是物性，統統是你的見精清淨所矚，都在你的見精（見性），清淨的見精所矚、所照，你所看到的。「則諸物類自有差別，見性無殊」，諸物類——你所看見、你所矚的，那些近的、遠的物象，那些各類

的物體，自有差別，差別太多了，但是你的見性無殊，物類雖有差別，但是你的見性沒有差殊，沒有什麼不同的，見性是一個。「此精妙明，誠汝見性」，見性就是你的見精，這個見精就是前面所講的妙淨明心，這個妙淨明心是最淨、最妙、最明的，這個妙淨明心誠汝見性，誠是實實在在的，就是你的見性。

除了這兩段以外，還有一段是從反面來講。上面兩段從正面講，第一段講凡是物就不是見，第二段講是見不是物，這是正面來說明的。下面從反面來講，見性不是一切物體，下面就說：

若見是物。則汝亦可見吾之見。若同見者。名為見吾。吾不見時。
何不見吾不見之處。若見不見。自然非彼不見之相。若不見吾不見之地。自然非物。云何非汝。

這段主要的意思是辨別凡是見都不是物，是從反面來辯證。在一般的哲學辯論理論叫辯證法，佛家用因明學，論理用這個方法，這都是用因明的論理來辯

證，所以文句比較麻煩。「若見是物」，前面已經講見不是物，正面說見不是物。現在從反面說，假使你阿難（這是佛的口吻）認為見是物，那你看見種種差別的不同物象，你的見就是物了。這是在論理的過程中，我們要定得住，首先這一句，假使你阿難，你要認為見，本來從正面講的，見不是物，現在要防止阿難說我認為見就是物，就假設你阿難認為見是物，那麼當你能見的見，見到各種物象的時候，那你的見就跟物是一樣的。你承認你的見就是物，你的見就變成物了。既是見當成物，物是所見的，見是能見的，一個能、一個所，如果見就是物，那你就把能見的見性，當作所見之物了。既是所見之物，物是可以看得見的，你把見當成物，你的見也可以被人看得見。這樣下面就好懂了，你若是把見當成物，「則汝亦可見吾之見」，你也可以見我之見，你也可以看見我的見了。你既是把見都當成物，那我的見也跟物一樣了。既是見跟物一樣，那我的見，你應當也可以看得見，也可以看見我這個見。

先說這個是什麼用意呢？辯論的方式，辯論一個理，一步一步來，你把你的

見當作物，你應該看見我的見，但是要了解這見是抽象的，你把能見拿出來給我看看，你的能見、我的能見是什麼？這非常抽象，拿不出來的。既是拿不出來，你說你見，究竟是什麼樣呢？這很難說了。佛防止阿難說：我就是能夠見到，假使阿難尊者說我就是能見到的話，下一段就破除他的執著。

下面說「若同見者，名為見吾」，原來佛告訴阿難，我們兩個先看看日月宮以下的這些地方，先說我們看看這些，就是同見。佛就假設阿難如果說我同佛兩人同時見，假使佛問我：你見在那裏？拿給我看看。阿難拿不出來，假使阿難這麼說：我見是拿不出來，但是我同佛兩人剛才看的日月宮，以及情與無情的那些東西，我們都是同見的，我也見、你也見，既是同見，那麼我們同時見到的物體，就等於我見到佛的見了。這就是同見。你拿這個「名為見吾」，你認為我們同時見到那些物體，你以我們同時見到那些物體，當作見到我的見。那麼「吾不見時」，你既是拿我的見當作物體，我們兩個同時見的時候，你就說你同時見到，我的見在上面、你的見也在上面，但是我不見的時候，我把我的見收回來，收回來就不

在那個物體了，那個能夠收回來的見不在那個物體，就是吾不見時。我不見時，把我的能見收回來，「何不見吾不見之處」，你怎麼就看不見我的見體，我能見的那個東西、那個能力，現在在那裏？不見之處，我現在不見了，我收回我能見的能力，現在那個能力收回來在什麼地方，你看得見嗎？你看不見。那我問你，既然你看不見，你把同見叫作見我，就不成立。

下面還有一小段，就假設阿難說我就當這個是能見，佛把見收回去，在那裏？阿難就說我可以看得見。你可以看得見，下一段佛就說你要是能見，有什麼可以破除，你要是不見，又有什麼方法來破除。下面這小段也是很複雜的，下次再講。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

第四十五講

若見不見。自然非彼不見之相。若不見吾不見之地。自然非物。云何非汝。又則汝今見物之時。汝既見物。物亦見汝。體性紛雜。則汝與我并諸世間不成安立。

繼續前面，佛給阿難解釋，怎麼樣把見性從物象裏面分辨出來。在這之前，佛說個比喻，世間上生滅無常的那些事情，從那裏來，還要還到那裏去；凡是不能歸還的，就是見性。後來阿難尊者就問佛，雖然已經知道不還的是見性，但它還是跟各種物混雜在一起，要怎麼樣從這些物體當中分辨出不還的見性？阿難先提出這個問題，佛就針對他的問題來解答，首先領著他看四王天的宮殿，一直看到人間，用五種眼所見的，從凡夫眼到佛眼、從四王天到人間所見的這些種種境界都是物，這是所見的。而能見的呢？不論是那種眼，從凡夫眼以至於佛眼，這是能見的，能見的都是不還的，見性就在當中，先告訴阿難要有這個認識。上回講到凡是你所見的種種物體都有差別，而且差別性很大，這個物是這個物、那個

物是那個物，各各不同。你能見的見性就不是這樣，是沒有差別的。假使你分不出來，你把見性當作物，那麼物也變成能見，這就能見、所見不分了。能見是物的話，你也可以看見我的見，你的能見也能見到我的能見了。這要注意什麼？能見是沒有形象、無相的，所見的物是有形象的，一個是具體、一個是抽象，這要分清楚。具體的物體是能夠看得見的，沒有形狀無形的見，那裏能夠看得見？看不見的。我們講物質、講精神，物質是物體，各種物品我們可以看得見，你的精神不是有形象的東西，空空洞洞的，我們見不到。上回講你要是把見當作物品，見與物分不開，則物也就變成能見的見了，你也可以見吾之見。見吾之見當然不可能，所以後面講「若同見者」，事實上你的見，你怎麼能看得見我的見呢？你的見是無形的、我的見也是無形的，你看不到。

但是佛恐怕阿難說：我能夠看得見，就算是無形的能見，我也能夠看得見它的功能。所以經文講「若同見者」，什麼叫同見？前面講佛引導阿難從四王天看到人間種種物體，幫助阿難了解自己的見是空空洞洞的，佛的見也是無形的。既是

我阿難的見跟佛的見，這兩個都是無形的見，可是這兩個見，共同來看四天王的王宮以及天下種種的物，這是同見，我見到這個物體、你也見到這個物體。這樣說來，就算我見到你的見了，雖然你的見是抽象的、無形的，但是當你的見見到物體，我的見也見到這個物體，阿難的見跟佛的見，兩個見同時都接觸到同一個目標上面去，阿難說我就算是看到佛的見了。這是佛假設阿難要提出、承認這樣的話，佛說「若同見者，名為見吾」，阿難如果拿這樣的情況，我們兩個同時見一個目標，你就說你見到我的見，名叫見吾，見吾是見我之見。「吾不見時」，當初我們同時看見一個目標，現在我不跟你同時見了，我現在不看那些東西，我不見時，你應該還繼續見到我的見，事實上你見不到。所以說「何不見吾不見之處」，不見之處是什麼？我們兩個當時共同看見那個物體的時候，就是同時見了，見是見的本體，所見的是物象。我現在是不見了，我的見體、我見性的自體收回來，你應該還看見我能見的自體，我這能見的自體現在到什麼地方？不見之處，就是佛能見的見體，我們兩個原來同時見，現在不同時見了，我收回來了，我的見體在什麼地方，你應該看得見，看得見我那個見體現在在什麼地處。而事實上

你見得到嗎？你見不到我的不見之處，所以說你何不見吾不見之處，上回講到這裏。現在佛要防止他說：我還是能見到你不見之處，剛才念的就接著上面講的。

經文說「若見不見，自然非彼不見之相」，佛對阿難說，假使你一定要說：我已經見到你不見之處。「若見不見」是佛代替阿難講的，前面佛問：吾不見時，何不見吾不見之處？若見不見就代表那一句的意思。你阿難若是這樣說：我見到佛的不見之處，這四個字的涵義就是這個意思，就代表那個完整的句子。假使你一定要說我見到佛不見之處了，佛就說這句話是不合理道的。「自然非彼不見之相」，你說見到我不見之處（無形的），你既然見到我，我是佛，見到佛不見之處，要注意這是假定阿難說，他見到佛能見的見體，前面講吾不見時，你何以見不到我不見之處的見體？假如你說你見到了，當然你是見到我能見的見的自體。要知道，自體與物象是不同的，你見到自體，當然沒有見到這個物象，所以說「非彼不見之相」，彼指的是佛，你說你見到佛能見的自體，你既是見到能見的自體，那不是佛為人所見的物象，沒有看見他這個相。自然非彼不見之相，體是不可見，相

才是可見。

這一層，請各位看第十七講表裏第一個表，帮大家稍微整理一下，看「我體」，我體下面是空空洞洞的圓圈，後邊是「物象」，畫了兩層房屋，代表四天王天宮、日月宮等等，這是物象。這中間兩個箭頭，畫了一個眼睛，代表「眼根」。我體是一種「能見」的見體，見體指見「性」，禪宗明心見性，就是要辨別出來、悟到這個見性，見性是「妙明真心」，是眾生的真心。佛在這裏幫助阿難辨別，從物質裏辨別出來見體，就是要阿難認識這個妙明真心。後面那個物象，物象下面是「所見」，所見的就是「物」，包括眼根也是物，就眾生本身來講，是根身，眼能見的是眼根，所見的是物象，這都是物，物都是「眼前塵境」，眼前所見的物體，塵是五塵，五塵的境界。這樣的話，我們可以看得很清楚了，我體就是能見的見性，物象就是所見的各種物，各種物就是眼前所見的塵境。我的能見怎麼能夠接觸到所見的物象呢？這要靠眼根，能見就是藉著眼根來見那些物象。

這個看過之後，再看剛才講的這兩句「若見不見」，如果你說你的能見，能夠

見到我不見之處，就是說你的能見是我體，佛就說我的能見也是我體，你說你能見「不見之處」，你見到我這能見的見體了，既是你能見見體，你沒有見到我所見的物象，「自然非彼不見之相」。我現在把能見收回來，我不見外面的東西，你說你看見我這能見的體，就算你看見體，你沒看見物象。沒有看見物象是什麼呢？非彼不見之相，就教阿難認識前面阿難講的，他不了解見性是什麼，佛在這裏告訴他，你若見到不見之處，那你就沒有見到物象。你沒有見到物象，你說你不知道見性是什麼，你的見性就在你不見之處。

再反過來講，上面講，你見到我不見之處，下面講「若不見吾不見之地」，反過來說，你不見我不見之地，地與處是一樣的。如果你見不到我的不見之處，你見不到我，換句話說，你看不到我的見體，「自然非物」，那當然不必說了，你既是看不到我的不見之處，它自然是非物，就不是物質。這兩段，以上四句，第一段，假設你能夠見到我不見之處，你所見的是我的見體，不是物象，只是見到見體，沒有見到物象。第二段這二句是什麼呢？「若不見吾不見之地」，你說你沒有

看到佛的見體，既是沒有看到佛的見體，那當然純粹沒有見到物質了。這兩方面你都沒有見到物象，下面就下一個結論：「云何非汝」，你找不到那個見性，用這兩方面說，無論你見到、沒有見到，你見到了，也是我非物象的見性，你見到見性，更不是物象了，所以說自然非物。這樣「云何非汝」，你把能見從物象裏分辨開來之後，這非物象的能見，不是你的見性是什麼呢？

下面這小段就從反面來辯證，辯證物不是見，凡是物，有物象的，都不是見。佛說「又則汝今見物之時，汝既見物，物亦見汝」，又假使說，你現在看見物象的時候，你既然見到物了，物也應該見到你。這是說你見到物，物跟見分不開來，你把物當作見，見也就變成物，物與見兩者分不清，你見物之時，就應該見到見，你見物之時，這物也變成見，你既是見到物，物也變成能見了。本來物是所見、是被動的，你分不清的時候，既然見到物，物也變成能見，所以物也應該見到你。這能見、所見，兩者不清楚，「體性紛雜」，見性與所見的物象紛亂了。「則汝與我并諸世間」，那我和我，你是有情眾生，我成佛也是有情的，還有

一切世間無情的東西，「不成安立」，世間人的精神方面，人與人之間，各人有各人的界線，這是你、這是他，每個人都有個人的自體、本身；講到無情的世間，各種環境、各種物質，也都有一定的設施在那裏，不能亂。假如你能夠見物，物也能夠見你，能見、所見不分，這體性就紛雜了，那麼你我之間，有情的以及世間無情的環境，不成安立——建立不起來了，整個就亂了。

阿難。若汝見時。是汝非我。見性周徧。非汝而誰。云何自疑汝之真性。性汝不真。取我求實。

這小段，佛出一個難題讓阿難自己想一想，意思是說：阿難你要是見與物分不清楚，把見當成物，在裏面分辨不出來，那你看見物的時候，見也在物裏面，物也應該看見你。你能夠見到物，物也能夠見到你，這樣亂七八糟的，世間人與人之間、人與物之間，界線就模糊了，就不成安立了。這是個難題，提出來讓阿難尊者自己想，世間事實上不是如此，所以下面這一段就從正面來解釋。

前面那段，阿難一想，這當然不對，那麼糊里糊塗地混雜，那怎麼可以呢？

不可以，那麼現在講到正題上來，「阿難，若汝見時，是汝非我」，佛說若是你見我的時候，是汝指什麼呢？若你要見我的時候，一定是你能見的見體，是你的見，非我，而不是我的見。你看見我、看見其他各種東西，那是因你的見來見，因你見的功能來看見各種外面的目標、東西，見人也是這個見，是你的見，而不是我（佛指他自己）來見的。這樣的時候，「見性周徧，非汝而誰」，你看我、看各種物象，這種能見的見性是周徧，很周到、普遍，都看到了，這個見性不是你的，又是誰的呢？「見性周徧」就指前面佛用佛的力量、神力，加被阿難，佛跟阿難兩人同時看見四天王的王宮，以及水陸空行種種有情無情的那些物象，看得非常周徧。你能夠看到周徧的見性，佛在這時候就點破他，不是你，是誰呢？是誰的呢？見性就是你的。

「云何自疑」，為什麼你自己還是疑惑？疑惑什麼？「汝之真性」，你自己不相信你的真性，所以這兩句，一句念下來——「云何自疑汝之真性」，這真性是你的，你為什麼自己還懷疑你的真性？「性汝不真」，這意思是說性本來就是你的，

你本有的，本來就是最真實的，汝不真，而是你不認為它是真的。房宰相的文筆太簡要了，你的本性，本性是你本有的，因為你自己，汝不真，你不認為它為真的——性汝不真，而反過來「取我求實」，取我是什麼呢？前面是阿難要請佛開示，開示他「斯義」，這意思我不了解，求佛說給他聽聽。取我求實，取我的言語，要我開示。求實，你另外求一個真實，你自己真實的見性就在你那裏，你不認得，你不敢認他，不認他是真的，反過來要求我，取我的言語來另外求一個真實，你不是迷惑嗎？

這一大段，從上回連續這麼講，就是把物象跟能見的見性分辨清楚。分辨清楚就讓我們了解，我們一般凡夫，心理跟物質分不清楚，而且所有的人，都把我們身體四大假合的物象當作自己，所以對身體得失之心非常重。看重這個，反而把自己精神（心靈）這方面迷惑了，學佛也不知道怎麼學法，佛理不懂，究竟真我在那裏？不了解，這樣了生死怎麼了法？你念佛發願往生，往生是什麼往生？身體往生還是什麼往生？這不是很多問題嗎？所以了解這個就解決了，往生不是我

們肉體往生，是見性往生。見性念佛念到一心不亂，斷惑了，見思惑斷了，那根本就沒有問題了，就生死自了了，那還有什麼問題呢？即使沒有真正念到一心不亂，還沒有斷惑，沒有斷惑的時候，還有業報，造的業跟見性還是混在一起，所以帶業往生。你的見性還沒有完全脫離煩惱，業還在那上面，普通法門必得把業、把煩惱斷得乾乾淨淨，見惑、思惑斷乾淨了，才能出六道、了生死。念佛法門，你能夠帶業往生就行，能夠帶業，煩惱不會亂起，基本的，臨命終時能夠伏得住，就可以帶業往生。帶業是誰帶業？見性帶的業，因為你沒有真正念到一心不亂，你念到很熟。雪公老師在的時候常常講，你果然把佛號念得熟，你可以往生，那叫帶業。這樣了解清楚，我們念佛用功，就知道怎麼用法了，其他種種問題就自然沒有了。

我們老師在世的時候，有人說要消業往生，帶業往生不是經裏的意思。在那時候發生很大的問題，好多念佛的人說：不得了，帶業往生，人家查出來不是經裏的意思，要消業。後來我們老師就講，消業怎麼消？在這裏就看出來了，見性

與物象分都分不清楚，你消業怎麼消法？就算把見惑、思惑都斷乾淨了，還有塵沙惑、無明，根本無明沒有斷乾淨的話，你見思惑斷了，可以出六道，出六道還沒有成佛，要成佛，你還要把塵沙惑、根本無明全部斷乾淨，才能成佛。無明沒有斷乾淨，都是帶業往生，怎麼能說不帶業往生？他講的理不清楚，佛理有絲毫一點點不清楚的話，在用功的時候，都是有問題的。

上面一大段，講物象跟能見的見體，用這些方法來一層一層分析。下邊還是講這個見，阿難就提出問題來，問這個見有沒有障礙的問題，下面是另一大段的經文，我們先把阿難的問題念一遍：

阿難白佛言。世尊。若此見性必我非餘。我與如來觀四天王勝藏寶殿。居日月宮。此見周圓徧娑婆國。退歸精舍。祇見伽藍。清心戶堂。但瞻簷廡。世尊。此見如是。其體本來周徧一界。今在室中。唯滿一室。為復此見縮大為小。為當牆宇夾令斷絕。我今不知斯義

所在。願垂弘慈。為我敷演。

阿難尊者請問佛的這個問題出現在那裏？前面佛講「見性周徧」，佛的見性當然周徧，阿難的見性也是周徧，阿難根據「見性周徧」這句話，他起了疑問。既是見性周徧，見性應該是無所不到，應該那裏都是見性，講理應該如此，見性是無所不在的。但是阿難發現事實上一個問題，就是下面他舉的，我看天空的時候，範圍那麼大，不看四王天的時候，回到屋子裏面，我能夠見的範圍又這麼小，有時候大、有時候小，照說見性周徧，應該是沒有這些變化，那為什麼有這些變化？提出這個問題來。

「阿難白佛言」，白當問講，阿難尊者請問佛說「世尊，若此見性必我非餘」，若是我這個見性，佛在前面講「見性周徧」，這個周徧的見性必定是我，非餘——不是其他一切物象，只是我自己。那麼「我與如來觀四天王勝藏寶殿」，根據前面的意思，我的見性必定是我，而非其他物象，那麼這個見性應該是周徧、沒有變化，而且是沒有阻礙的。事實上，「我與如來」，這裏的如來專指釋迦牟尼佛，我

與佛觀四天王勝藏寶殿，我跟佛同時共同來看四天王的勝藏寶殿。我們人間的皇宮有多少寶藏？那多得不得了，何況是四天王的宮殿，更不得了，四天王的宮殿本身就是七寶做的，而且裏面的藏寶非常多，所以叫作殊勝的藏寶寶殿。「居日月宮」，經文裏講，日宮是日天子所居的寶宮、月宮是月天子所居的寶宮，叫日月宮。我跟佛同時看四天王的勝藏寶殿，居日月宮是看日月宮，有的注解把居說成住——住日月宮，不一定真正住在那裏，你看的時候，停留一下也是居；有的說居當相對講，因為日月宮跟四天王宮，這兩者都在須彌山半腰，兩者高度是平等的，所以有人主張四天王宮殿跟日月宮相對，實際也可以這麼說，因為上面講「觀四天王勝藏寶殿」，觀到日月宮的時候——居日月宮，看日月宮，在觀看時多看一下，居是停留，看的時候，停留多看，也算是居。「此見周圓徧娑婆國」，這個見性，能見的見性周圓，周是周到，圓是圓滿，圓滿周到地徧娑婆國，娑婆是一個三千大千世界，就是我們這個世間，釋迦牟尼佛教化的世界。這個三千大千世界為什麼叫娑婆呢？娑婆是印度文，按照梵文的音譯過來的，翻成中文的意思叫作堪忍。堪忍是就眾生來講，眾生煩惱無邊——惑、業、苦，煩惱本身就是苦，堪

當能講，能夠忍受，所以叫堪忍。娑婆國，整個講是三千大千世界，但是這個國，不必固定講，因為在這裏講是四天王宮以及日月宮，當他跟佛同時看四天王宮以及日月宮的時候，四天王宮跟日月宮都是在娑婆世界之內，此見周圓徧娑婆國，這個小世界整個就遍滿了。

「退歸精舍」，原來範圍那麼廣，整個都把它看清楚，現在退回來，歸到精舍，就是佛講經的道場，「祇見伽藍」，伽藍也是梵文，藍是一個道場，又叫眾園，眾是修道的僧眾，僧眾所居住的修行場所，翻成中國的意思就叫寺廟，一般的寺廟就叫伽藍，整個講伽藍。只見到伽藍的「清心戶堂」，戶堂就指房屋，伽藍的房屋有門戶，裏面有講堂。「但瞻簷廡」，簷是屋簷，廡是走廊、廊廡。清心戶堂形容戶堂是一個清淨的道場，清心是形容的話，也可說是阿難把心很清淨地收到戶堂裏來。但是我只看見，瞻是看見，只看見簷廡，很小。

根據前面所舉的事實，他就提出疑問，「世尊，此見如是」，他說他的見，原來看四天王宮那麼廣大，後來回到精舍裏來，只看見伽藍裏的戶堂，戶堂的屋

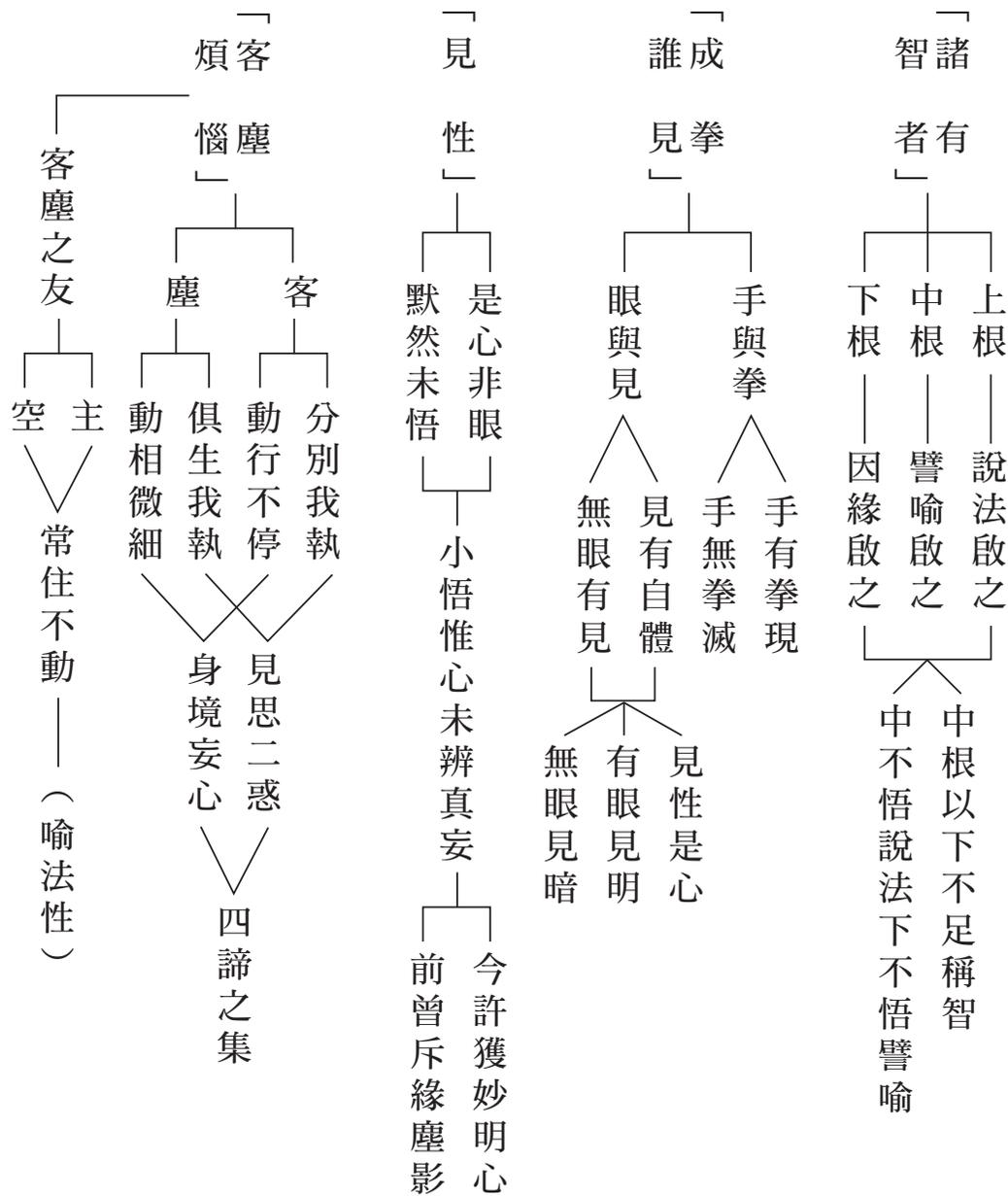
簷、走廊等等，只見那麼小。他就說「此見如是」，這個見是這樣的，「其體本來周徧一界」，這個見的自體本來周徧一個世界，佛前面講「見性周徧」，周徧可說是一個世界了，大千世界、小千世界。「今在室中」，現在這個見在一個房屋裏面，「唯滿一室」，唯滿一室就受限制了，只見到室內，室外就見不到了。

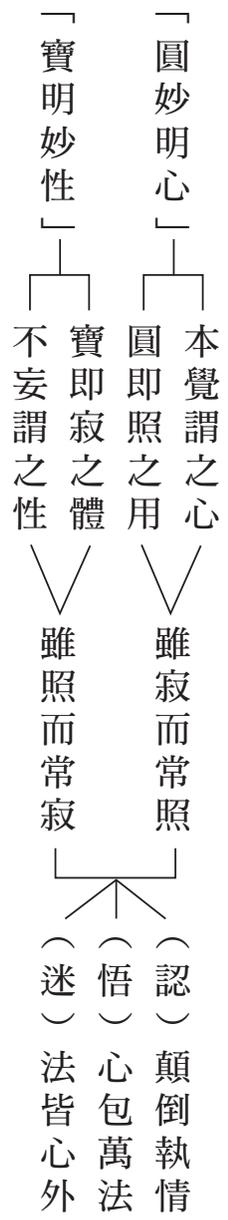
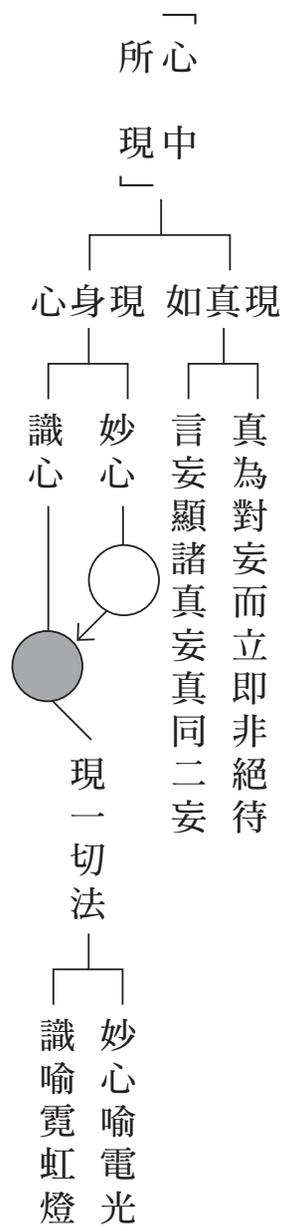
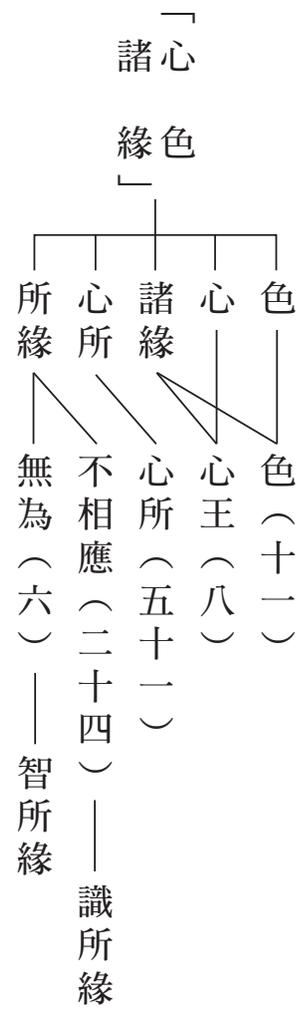
下面要請佛解釋，解釋什麼呢？「為復此見縮大為小」，我這個見性本來是周徧的，現在把廣大的縮小了，究竟是不是縮大為小？指的是原來他見到四天王宮那麼廣大的局面，那是大，後來到精舍裏來，只見一室，這是小了，這是把大的縮為小的。還有，「為當牆宇夾令斷絕」，我到精舍裏來，在屋子裏，只見屋子裏面，我的見性只滿這一室，室外就見不到了，屋子有牆壁、上面蓋有屋頂，不是被牆宇夾斷了？把我能見的見性分隔開來了，一夾住之後，我只在裏邊，內外不能通了，斷絕了。

這個問題看起來，好像我們一般人也能解答，根本不用提出來。其實我們任何眾生都是這樣分不清楚，所以《金剛經》裏講不能著相——「凡所有相，皆是虛

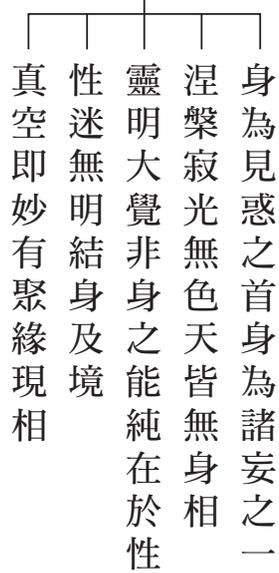
妄」，明明是虛妄的，可是你一著相的時候，虛妄就變成真的。虛妄變成真的，它就把你這個見夾令斷絕、就把你這個見由大變成小。講到理就是如此，看文字是這麼簡單，其實我們每個人都是這樣的。我們在日常中，那件事情不著相？所以在這裏，我們要了解這一點，阿難這一問，不是小問題。所以下面他說「我今不知斯義所在」，這種或大或小，是不是縮小了？或者斷絕了？我不知道。「願垂弘慈，為我敷演」，希望佛垂憐，垂大慈來替我敷演、開演，敷演是開示。佛的開示，留待下回再講。

大佛頂首楞嚴經講記【三】

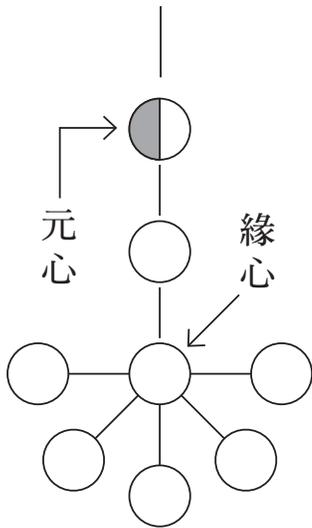




「結暗為色起
以為心性止」

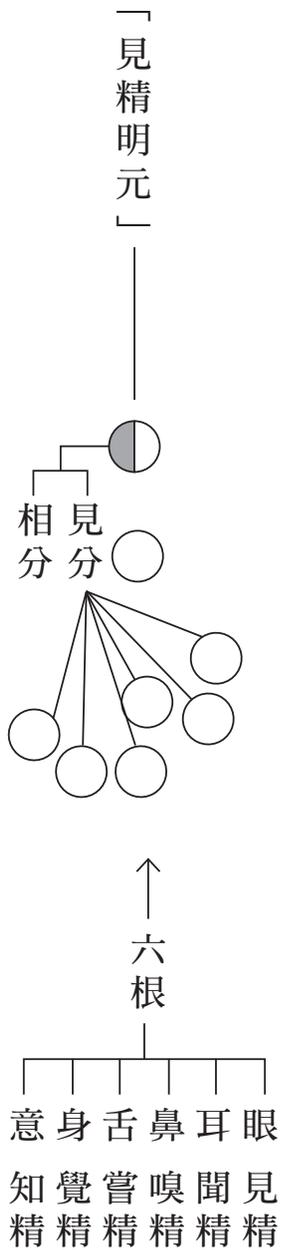
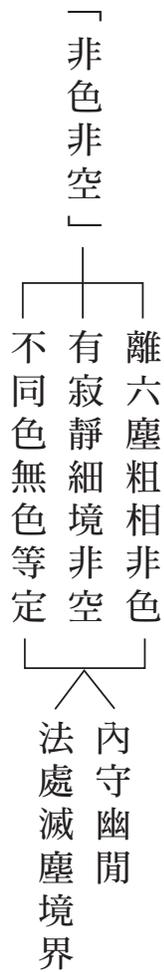
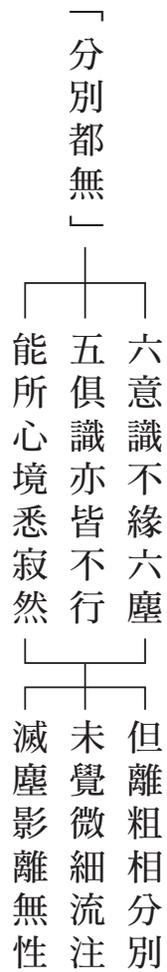
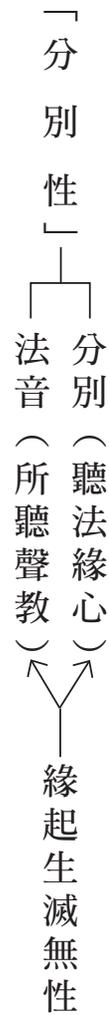


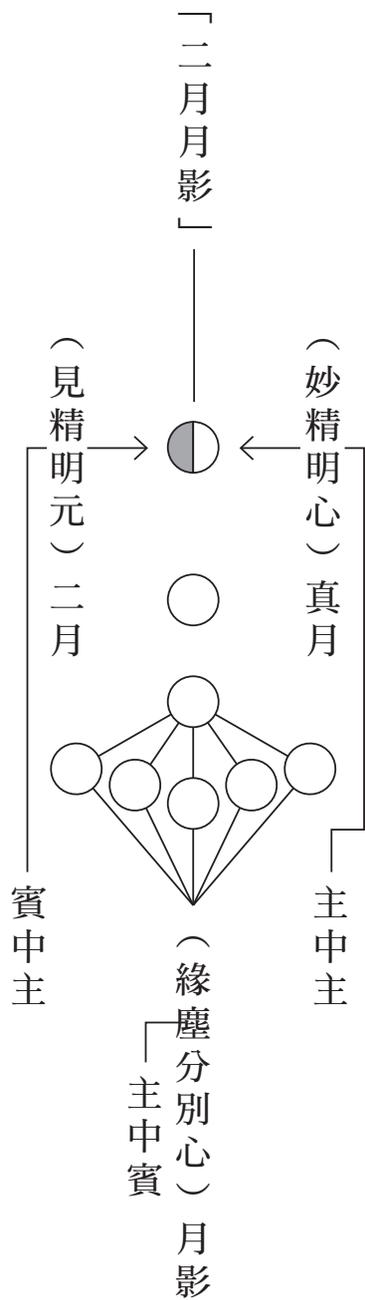
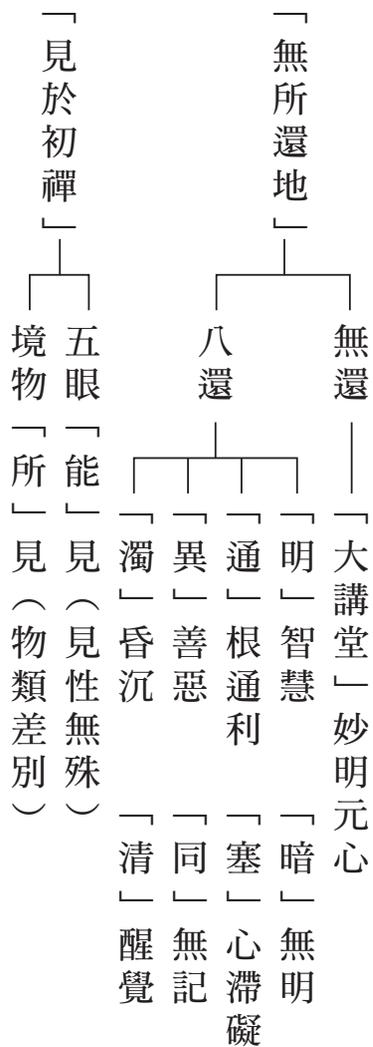
緣心元心

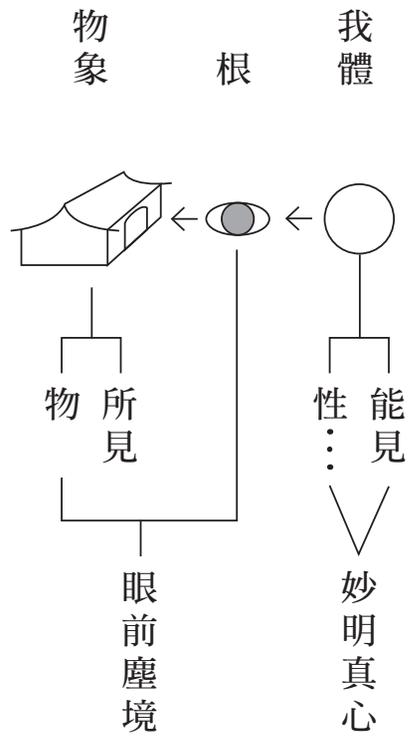


「指月示人」



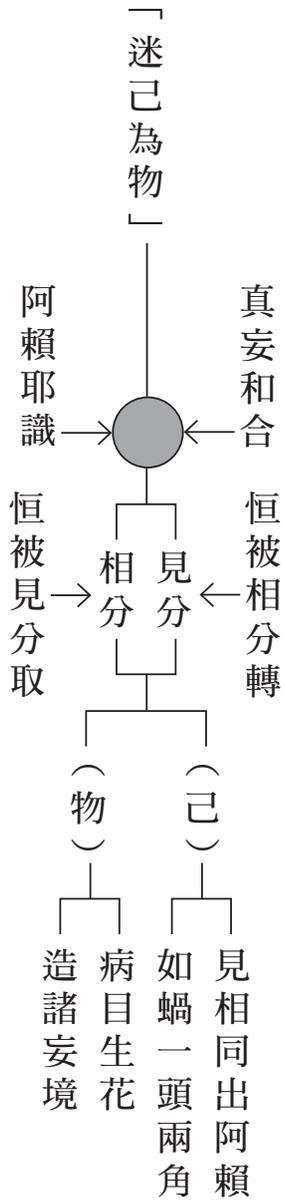






「不應說言見有舒縮」
 (今文) 諸所事業各屬前塵
 (前文) 無非前塵分別留礙

如草聚物
 如水為塵暫留
 如草暫塞
 如水為塵暫留



見相同出阿賴
 如蝸一頭兩角
 病目生花
 造諸妄境

聲 明 書

徐醒民先生所講述之佛學及儒學經典，經整理成文字書籍或電子書（文字檔光碟），所有著作之重製、公開口述、公開播送、公開傳輸及流通等行為，同意皆不受時間、地域、次數、對象等任何限制，任何人均得自由利用，但任何人均不得加註版權所有，或任意更改內容，改變著作原意，影響大眾權益，亦不得作為營利為目的之用。

公元二〇一八年十月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記【三】

講者：徐醒民先生
出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

大佛頂首楞嚴經講記 / 徐醒民講述. —
彰化縣花壇鄉：雪明講習堂，2018.10—
冊；公分
ISBN 978-986-96916-7-3(第3冊：平裝).

1.密教部

221.94

107016570