

The background of the cover is a grayscale photograph of a mountain range. The mountains are layered, with the foreground peaks being more distinct and the background ones fading into a thick mist or fog. The overall atmosphere is serene and ethereal. The text is overlaid on this background.

大佛頂首楞嚴經講記

【二】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經二

目錄

十六、阿難言。我嘗聞佛開示四眾。由心生故。種種法生。由法生故	……一
十七、佛告阿難。汝今說言。由法生故。種種心生。隨所合處	……一九
十八、阿難白佛言。世尊。我亦聞佛與文殊等諸法王子談實相時	……三九
十九、阿難白佛言。世尊。我昔見佛與大目連。須菩提。富樓那	……五九
二十、爾時阿難。在大眾中。即從座起。偏袒右肩。右膝著地	……七九
廿一、佛告阿難。一切眾生。從無始來。種種顛倒。業種自然	……九五
廿二、云何二種。阿難。一者無始生死根本。則汝今者與諸眾生	……一一一
廿三、阿難。汝今欲知奢摩他路。願出生死。今復問汝。即時如來	……一二九
廿四、阿難白佛言。世尊。我佛寵弟。心愛佛故。令我出家	……一四五
廿五、爾時世尊。開示阿難。及諸大眾。欲令心入無生法忍	……一六一

目錄

廿六、若汝執恠分別覺觀所了知性必為心者，此心即應離諸一切	一七七
廿七、我非敕汝執為非心。但汝於心。微細揣摩。若離前塵有分別性	一九五
廿八、佛告阿難。世間一切諸修學人。現前雖成九次第定	二一三
廿九、即時如來。從曾卍字。涌出寶光。其光晃昱。有百千色	二二九
三十、阿難。汝先答我見光明拳。此拳光明因何所有。云何成拳	二四七
附講表	二六三

大佛頂首楞嚴經講記(二)

徐醒民居士講 研學小組記

第十六講

阿難言。我嘗聞佛開示四眾。由心生故。種種法生。由法生故。種種心生。我今思惟。即思惟體。實我心性。隨所合處。心則隨有。亦非內外中間三處。

現在繼續研究阿難尊者所講的見解，前面有四處，下面還有三處。古人注解，有的說是七處徵心，後來有的說七番破除，都可以，不管怎麼說，都是教學佛的人找自己的心。因為我們學佛不明瞭自己真心的話，那學佛怎麼學法呢？就是要了生死那必得要了解真心，所以七處都是講心。什麼是真心？阿難尊者等於是替凡夫眾生表演出來的，前面是四番，四次問答，都是阿難尊者自己想出來的。從這裏開始，阿難尊者改變方法，不是自己想出來的，他先舉出釋迦牟尼佛過去曾經講過的佛法，他把佛所講的法先舉出來，然後提出他的看法，表示有根

據。但是這個根據把佛的話誤解了，沒有了解清楚，以下有三次問答都是這種情況。

先把經文文字的意思順一順，在前面，阿難講了幾處，釋迦牟尼佛都把他的見解一個一個破除掉。破除之後，現在「阿難言：我嘗聞佛」，他說：我曾經聽佛講過。講什麼？「開示四眾」，開示眾生。學佛的人原來不了解，等於在門外看不到真實的學問，把門打開了，還不算，在門裏有那些寶物、那些好東西，還要指點、指示出來，這叫開示。佛法就是這樣，佛在世的時候把無量無邊的佛法用比喻的話，好像是大門關起來，我們誰能進得去？佛把門打開，再告訴我們這是什麼法，然後一層一層地說明，這叫開示，這是簡單的說。真正說開示是什麼？佛法講的是什麼？就是人人都有真心。我們不認識自己的真心，就把這些假東西（假的思想、假心）當作真心。這些假東西把我們的真心遮住了，佛一說佛法，就把假的破開來，把門開了，讓我們了解自己本來就有的真心。示就是開示我們、告訴我們人人都有自己的真心，我們成佛就是憑這個真心來成佛，開示就是告訴

我們：如何認識自己的真心。開示是對那些人開示呢？對四眾開示，佛的弟子有在家二眾、出家二眾，出家二眾是比丘、比丘尼，在家二眾是男居士、女居士，合起來四眾弟子。

阿難說：我曾經聽佛對四眾弟子開示「由心生故，種種法生，由法生故，種種心生。」因為人自己的心生出來了，種種的法跟著心就生出來；由法生故，種種心生，是互相影響的，各種法生出來，心也生出來。這是佛講過的，但是這四句話不是那麼簡單，裏邊包含由淺入深，意思很深的。根據天台宗的解釋，化法四教——藏、通、別、圓，藏教是小乘的；通教是通小乘，也通大乘；別教純粹是大乘菩薩法；圓教的境界高得很，是大法，是最高的，智慧絕頂聰明的人才能懂得圓教。這四句話，祖師就拿天台宗四種教義來解釋，不是那麼簡單。阿難尊者雖然舉出佛說的這四句話來，下面說「我今思惟」，我現在回想，思惟是自己在思考，用腦筋在研究。「即思惟體」，我現在思惟的主體，「實我心性」，那就是我心本有的本體，心性就是本體。為什麼呢？「隨所合處，心則隨有」，前面他說心在

內、心在外、心潛藏在根內，都被佛破除了，現在他講思惟的主體是我的心性，那心性究竟在那裏呢？既不在內、不在外，也不在眼根裏面，那應該在那裏呢？隨所合處——你的思惟，合是跟身體那一部分接觸、相合了，心隨著就在那裏發現，就在那個地方。因此「亦非內外中間三處」，也不是在內、外、中間這三個地方。中間是前面講的，潛藏在眼根內，不在內、外，就在中間。這裏講隨所合處，不一定指在那裏，我的思想跟身體那一部分相合，思惟體就是我的心性。

阿難尊者舉出佛講的這四句話，如果照天台宗祖師用四教四種意義來講，需要的時間很長，我們現在看表——「心生法生」，按照四教來講，這屬於別教，別教是純粹大乘菩薩法，根據別教講的。這裏講心生法生，首先要知道生字，生是生滅，有生就有滅，就我們眾生來講，有生就有死。要把生死問題解決，要是不死，先要懂得無生，不生才不死。只講不死，一方面講生不了解，那怎麼了生死？所以儒家經典也講，子路問孔子「敢問死？」孔子說「未知生，焉知死？」你要問死的問題，當然包含怎麼解決死的问题，你要先知道生，了解生之後，知道生怎

麼來的，然後才有辦法解決死的問題，孔夫子也知道這個。

現在講「心生法生」，生是生滅法，不生不滅是本性。我們講真如本性，《心經》裏講「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，是純粹針對本性講的。一提到生，就造了生滅法，境界就變了。不過要注意一點，本性一般講是不動的，但我們凡夫眾生沒有一個人的心不在動，一動就是生滅、一動就是生死。成佛以後，他動不動呢？如果他不動，怎麼樣度化眾生？大菩薩也了生死，他動不動？觀世音菩薩、大勢至菩薩，他不動嗎？也動，動的問題是這樣：聖人雖是動了，心理怎麼動也不會亂的，怎麼動，心裏還是清淨的，不會污染。我們凡夫一動，心裏就亂，一動，心裏就是無明，心裏就是黑暗了。我們可以問問自己：你起不起念頭？這個念頭一出現，是利益天下蒼生？還是自私自利的念頭？起了念頭就是為天下蒼生，古時候的堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子這些聖人，他們不動，往後在位的君主，沒有一個人是這樣的。其餘我們普通的凡夫眾生，更不必說了，為了自己的衣、食，自己的能力愈擴充，權力、欲望愈多愈好，無一不是

為了自己，這就染污了，把自己的念頭染污了，這才是現實的，染污就看不清自己真心，所以有生有死。生怎麼來的？將來死了到那裏去？他不知道，這是凡夫眾生。同樣講生，我們凡夫眼看佛菩薩，釋迦牟尼佛到我們人間來了，生下來了，大菩薩也生下來了，就佛菩薩本身來講，他是無生，根本就不是生，他是來遊戲人間，示現的。他有應化身，這種應化身以及他本來的法身、報身，無一不是清淨的。這個首先要了解——我們凡夫跟佛菩薩的不同地方。這裏講「心生法，法生心」，是我們凡夫眾生的生滅法。

這個表根據《大乘起信論》，這部論是印度古代馬鳴菩薩根據佛的大乘經典摘出來的。《起信論》講「三細六粗」，古人講了兩句話：「無明不覺生三細」，眾生都有無明，自己不能覺悟，生出三種微細的心法；「境界為緣長六粗」，由三細就出現境界，再由境界長出六種粗淺的心理狀況。這個表就講三細相、六粗相，上面「心生法生」是四句話簡化的四個字——「由心生故，種種法生，由法生故，種種心生」，就是心生法生。

現在講「心生法」，心生法是「由心生故，種種法生」，心怎麼生出來？「根本無明」，壞就壞在根本無明上，根本無明是針對我們本性講的。我們現在雖然還是凡夫眾生，可是我們本性是光明的，比如我們念阿彌陀佛，阿彌陀佛是無量光，我們自己本性也是無量光，不過阿彌陀佛已經成佛了，他隨時在那裏發光，光永久存在，在那裏顯出來，我們凡夫眾生雖然也有無量光，但是光被蒙住了。被什麼蒙住呢？就是自己不能覺悟，被根本無明把它遮蔽起來了。所以根本無明下面有三種微細的心理現象：第一個是「無明業相」，什麼叫無明業相？無明就是不明、昏暗，心裏一切是昏沈黑暗的，他心裏昏暗，他天下事情看得懂嗎？看不懂，自己也不明瞭本身的生理狀況、心理狀況，一蹋糊塗，這叫無明。為什麼有無明呢？找不到一個開端，佛法說無始，就是找不出一個開始，可是要注意：找不到開始，是就我們凡夫眾生來講的。究竟我們的生命什麼時候開始的？在這一生以前還有我，我的前一生還有前一生，每一生的狀況如何呢？我們都不了解，這一生是人，前生是人嗎？自己不知道，也許是動物、也許在天上、也許在地獄裏，我們都不了解，一片茫然。最重要的是我們本有的智慧，智慧是什麼？心裏

一片光明發出來了，這就是智慧。光明發出來，把自己、把他人、所有眾生、一切事情都看明白了、道理也明白了，這不是無明，是明了。現在一切都不明瞭，這叫無明，這個無明，我們凡夫眾生找不出自己什麼時候開始，但是一成佛，自己就知道，自己什麼時候是無明的，一直到現在，這是無明。業，是因為有無明在那裏，不能覺悟，我們的念頭在那裏動，我們凡夫眾生不起念則已，一起念頭就動念了，動了念頭叫作業。為什麼叫業呢？有業就有行為、有行動，造善業、造惡業都叫業，都是有行動，這是講業。所以就動這方面來講，叫作業相——無明業相，無明業相指動念來講的。

我們用功，禪宗先教學的人參，參什麼？就參自己本有的心性，要明心見性。怎麼參呢？就在自己念頭上去參，當前一念去參，參透了，了解這個念頭什麼是妄念，把妄念排除乾淨了，淨念起來，就是見了本性。我們念佛是持名念佛，我們不要看持名念佛這麼簡單，持名念佛是三根普被的，上智、中智、下愚三種都可以持名，都能成就。講到上等智慧，持名念佛講理；下愚不懂理，只要

肯持名念佛，照樣能夠成就，能夠得一心不亂，能夠往生。上智之人懂理，就跟禪宗一樣，方法一樣，禪宗早期是觀心，就觀自己念頭。我們念佛，妄念起來，提起佛號，佛號是萬德莊嚴的，阿彌陀佛的佛號就代表佛的一切道德，我們自己妄念起來，就提起佛號，佛號起來，妄念就壓下去了。佛號起來，妄心就隱沒下去，這個原理不是很清楚嗎？我們做早晚功課的時候，固然是念佛，平常有了空餘的時間，就提起佛號，不管出聲、不出聲（默念），甚至心裏想著佛號，這都能把妄念壓下去，清淨念頭起來。這是最直接的法，比參禪的人參話頭還要直接，所以這樣一看，念佛法門是至高無上的，的確是實實在在的法。為什麼明瞭呢？我們從根本無明——無明業相，從這地方我們了解，凡夫眾生一動念就是妄念，我們念佛很快就能成功，這個方法跟普通法門參禪完全一樣的，但是用法不一樣。普通參禪，要在人間（在我們娑婆世界）求成就，這個時間遙遠得很，不是一生能夠辦得到的。我們念佛法門方法這麼好，我們用發願，在我們壽命終了時要往生極樂世界，換到那個環境之後成就得非常快，成佛不必經過三大阿僧祇劫，到了極樂世界，一生就能成就，這是特別法門。

看「根本無明」下面的「無明業相」，無明業相就是我們眾生動了念頭，心裏一動就是無明。無明繼續在動，然後就依著動出現「能見相」，心裏一動，誰在動？自己有能力，能夠見到外面、能夠了解外面各種狀況，這是能見。能見剛起的時候，沒有一切境界，能見出現的時候，既是能見的能力出現以後，他就找，到處找，境界出現了，這種境界就是「境界相」。有了對象，境界相一出現，「三細相」就出現。古代祖師注解《起信論》以及注解一般的經文，都是這樣說的。我們眾生的心，就唯識來講，有幾個識。識有自體的部分叫自證分，自證分從那裏來？從證自證分來。證自證分、自證分，這兩部分在內——心內，它屬於體。見分指能見相，由見分出現相分——境界相，見分、相分代表外在的作用，有體有用。現在看見分、相分兩部分，就是能見相和境界相，我們心裏念頭一起來，就是能見相，一起念頭必然要找對象，找外面的境界，境界跟自己的能見，兩者合起來。

普通不了解心法的人，把外面的境界當作與我們的心沒有關係，外面的高

山、海洋、天空，種種外境是客觀存在的，純粹是物質，與我們的心有什麼關係呢？這是一般世間人的看法。我們學佛講「萬法唯心」，唯識宗講「萬法唯識」，山河大地是我們心的一個相分，是由我們的心衍生出來的，從我們心裏發展出來，現出來有相、有狀況的這部分，叫作相分，純粹是我們的心法。相分是境界相，能見相是見分，一個見分、一個相分。見分、相分都是從根本無明，從無明業相裏衍生出來的、出現的，有了見分、相分，就是相對的，在我們凡夫眾生界是相對的。我們講相對，大家研究物理、研究哲學，愛因斯坦發明的相對論，他是發現這個理，實際上，這個理無始以來就存在的。我們不動念頭就不是相對的，動了念頭的時候，出現能見，由能見出現境界，這所見的就是相對的。換句話說，有相對的境界，眾生就有人我是非，一切天下的紛爭、生死統統都出現了。這是三細相。

境界相一出現，下面的六粗相就從這裏出現了，這個意思講出來，我們在這個道場學的都是念佛法門，講這個理，講得很少，但是明瞭這個理，對我們念佛

大有幫助。不懂這個理，我們念佛當然也可以念，但是問題很多。你不要起問題，你念也好，就怕外面那些人一演講，拿普通法門一講，我們念佛，自己就不知所從了。所以明瞭道理的時候，不管普通法門是那一家、怎麼講法，他講那裏，我們明瞭他講的什麼道理，對我們念佛法門始終信願發願毫無影響，所以明瞭道理是非常重要的。

明瞭這道理跟念佛有什麼關係？講見分、相分，一般講相分，世上研究哲學的，有唯物哲學、有唯心哲學，唯物學不必說了，山河大地純粹是客觀存在的，那不必說，那與我們毫無關係。唯心哲學也研究不到家，他不了解，也說不出所以然來。我們從佛法來講，相分，怎麼證明相分是由我們的心顯現出來？孔夫子在《周易·繫辭傳》裏講「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。」我們凡夫眾生能見的，見到外面的東西，看你是什麼心理，你看的外物跟你的心理是一致的。美學家（學美術的）看山色湖光，一片是美景；學科學的人來看，水裏有多少魚、山上有多少木材，他想的是這個。這都是他的心理造就的，這是說個比喻。

真正說起來，我們有什麼心理，就造成個人對山的一種受用，他有什麼見解，就有什麼受用，是這樣的。這個說出來，比如說我們念佛，祖師講：我們發心念一句佛，西方極樂世界的七寶蓮池裏就生出一枝蓮花來。那蓮花就是我們的相分，凡夫眾生在這個世間生生死死不斷，他造的業，他的相分怎麼轉變，也離不開生死六道。我們現在要學佛了，在這個世間來修，也是從見分，心理清淨，然後相分一點一點轉變，環境隨著轉變。但是那個工夫很緩慢，我們念佛法門，心裏佛號一提起來，極樂世界的蓮花就長出來，相分就在轉變。你懂得道理，你隨時在念佛，隨時就想到我的相分，我就是極樂世界的人，我就在造就那個環境。不懂這個理的人也是這種受用，不過他不了解就是了，他隨著發心念佛，念一句佛，他那個蓮花就逐漸在生長。為什麼生長呢？相分轉，相隨心轉，你心裏轉，相就在轉，那對我們念佛，這個關係有多麼大。明瞭這個道理，我們儘管念佛，你念到心裏淨念相繼的時候，將來往生有什麼問題？毫無問題。這裏的三細相，就是凡夫眾生由根本無明一動，成為無明業相，由無明業相生出能見相，能見相再出現境界相，能見相、境界相都是生滅法，都不是真心。

下面講「法生心」，前面的三細，是由心動念，生出法來、生出境界來。現在再由境界相——法生心，法怎麼生心呢？看「境界風動」，境界在那裏，就好像風在吹動、在動盪，它一動的時候，就出現「智相」，智相是「分別」，分別就是認識，對這個事情要求認識、對那個事情也要求認識，這叫智相。不過智相的智，不是出自我們本性裏真正的智慧，是虛妄分別的，自以為很聰明、很有智慧，指那個智，它純粹就分別來講的。我們學佛要成功，就不要分別，你的心才能明心見性，才能開發根本智慧。智相是虛妄分別，只是一種分別，愈分別愈亂，愈分別愈離開本性，虛妄的法更多，所以智相分別之後是「相續相」。所謂相續相，就是繼續不斷地出現，相續相是根據智相虛妄分別出現的。虛妄分別是什麼？虛妄分別的時候，把世間種種分別這是好的、那是不好的，這個人對我有利、那樁事情對我不利，因此好的就貪愛，不好的就想辦法排除出去，有取捨等等這些事情，這都由分別來的。分別來了以後，相續相就根據分別是苦、是樂，然後念頭就連連續續不斷，然後就發生「執取相」，好的就牢牢執著不肯放棄，不好的就盡量把它趕走、排除出去。我們任何一個眾生在世間都是如此，你爭我奪的，爭名

奪利都是由智相、相續相到了執取相，執取相就執著、貪求，我們任何凡夫眾生都有這個執取的心理。

再就是「計名字相」，某人是高人、某人不好、某人好，一切名相牢不可破地放在心裏。由計名字相「起業相」，起業就是造業，發動業了，按照名字有好、惡，有種種的成見，業就是有行為，然後行為上造善業、造惡業。他的行為造種種的業，發起造業的現象出現了，起業不管是善業、是惡業，這對凡夫眾生都是生死業，起業就是根據那些名字來的。世間很多人本來是不必造那麼多業，往往爭取假名，你是某某英雄，英雄這個名字不得了，他就執著這個名字，然後造英雄業。像古代，古人講要成就一位大將軍的名字，在你一人之下，要死了多少人？世間俗人講的話：「一將功成萬骨枯」，造就一個將領，多少生靈死了？這是其中一種。還有其他種種的名字，大什麼家、大什麼家，都是從名字來的，造的業。造業之後，「業繫苦相」，就被業把他拴起來了，等於一根繩子把他束縛起來。受了苦，善業、惡業都是在生死當中，生死脫離不了，所以禪宗六祖講「不

思善、不思惡」，惡固然不可想，善業也不可想。講到善、惡，都是生死業，必得連善惡整個都不思想、不造業，連想都不想，才能明心見性，心性才能夠明瞭。

佛過去是講過「心生種種法生」，這是三細相，從根本無明，不了解真心，動念就出現能見的見相，由見相再出現境界相，這都是虛妄分別出來的。再由虛妄分別，有境界相就法生心了，「由法生故，種種心生」，我們現在看看社會上種種現象，殺、盜、淫、妄那些事實，我們的心受了那些現象來影響，心理又變了，變成那種心理。自己心理衍生出來，自己就變化了，就是境界風動，生出心來，互相有影響。佛是這樣教我們了解這是假的，了解虛妄分別是假的，要去假的，才能顯出真的來。

阿難尊者講「我今思惟，即思惟體，實我心性」，思惟是虛妄分別的，能見相是虛妄分別的，從那個發展到智相，把它當成自己的心性，這完全誤解了佛講的四句話。阿難尊者講出「思惟體」，世間那時候印度那些外道，以及從那時一直到現在，世間研究哲學的哲學家，都超不出這個範圍，都拿思想的思惟當做我的存

在。例如說，在法國過去有個哲學家叫笛卡爾，他講「我思故我在」，他的哲學是提出懷疑的，懷疑一切現象都不真實，但有一個，他舉出自己思想，能夠思想的思，我能思想，就證明我實實在在地在這裏。可是他那個思想，你看阿難尊者講思惟，他講的思想無非是虛妄分別的思惟能力而已，所以我們不研究佛學的話，你看，哲學講不到實際真實的地方。在這裏，他把思惟體當作自己的心性，而且這個心性，因為前面有幾處，佛都把他破除了，所以他說這個思惟體不在內、不在外、也不在中間，這三處都不是。而是「隨所合處，心則隨有」，與那裏相合，這思惟的心就在那裏。這個知見就代表世間的凡夫、那些外道，都是這個見解。

下面釋迦牟尼佛就針對這個知見，一層一層地分析、破除，破除之後，我們學明心見性、認識自己真心的話，這些障礙才能撤除掉。否則障礙破除了，你參禪也好、研教也好，始終不能通達。教理不能通達，必得一層一層這樣分析之後，撤除這些知見的障礙，然後才能認識自己真心。了解真心才能有成就、才能成佛。

大佛頂首楞嚴經講記【二】

第十七講

佛告阿難。汝今說言。由法生故。種種心生。隨所合處。心隨有者。是心無體。則無所合。若無有體。而能合者。則十九界。因七塵合。是義不然。

一共有七處破除阿難尊者的知見，剛才念的是第五次。阿難尊者在前面幾次，他認為心在內，不對；心在外，也不對；在中間，就是潛藏在眼根裏面，佛也把他破除掉，也不對。這中間一層一層破，破到現在，上回把他提出的見解大致念過，也大致講過，現在念的，是佛針對他上次講的知見加以破除。

現在把他的知見的文再看一下，看過之後，上回有講表，我們再對照一下。為什麼還要對照呢？這個問題是非常重要的，也可說我們要明心見性，我們學佛必得要明瞭自己的心性，假使自己的心性都不明瞭，你要怎麼修？憑什麼修？所以必得要明瞭心性。為了要明瞭心性，必須把我們凡夫心性上的障礙物破除掉，

這個障礙物一般人不懂，什麼是心性的障礙物？障礙物是假的心，真心是一般人不懂的。所以禪宗先不講這個道理，專門教你直接就去參究，參究透了，他就利用參究的方法把虛妄心看破，直接就明瞭自己真心了。我們現在研究教理，叫如來禪，不是祖師禪，祖師禪是用參究的，如來禪是佛講的經典，一層一層地分析。分析的時候，我們這部經就非常重要了，一開始就是七處徵心，或者叫七番破除，都一樣，教阿難到處找真心，七處都是這樣。我們凡夫眾生都跟阿難的知見一樣，其實阿難應該早就開悟了，他所以一層一層說出這樣的知見，是代替我們凡夫眾生來說出不對的知見，好讓佛一層一層開示，是這個用意。在找心的時候，真心找不出，我們凡夫眾生只認識虛妄的假心。有虛妄的假心，找不到真心，就讓我們眾生在六道裏生死輪迴出不來，一旦明瞭真心，生死輪迴就解決。真心裏那有什麼生死？成了佛，真心整個開發出來就是佛。所以在這裏先把阿難尊者上回提出的問題，把經文先看一遍，然後再用講表對一下，再看佛開示的，我們就容易懂。

阿難言。我嘗聞佛開示四眾。由心生故。種種法生。由法生故。種種心生。我今思惟。即思惟體。實我心性。隨所合處。心則隨有。亦非內外中間三處。

「阿難言」，阿難就對佛說，「我嘗聞佛開示四眾」，我曾經聽到佛對四眾弟子講，講什麼呢？「由心生故，種種法生，由法生故，種種心生」，這四句話是他從佛那裏聽來的，不錯，這是佛講的，但是他誤解了。下面說「我今思惟」，我現在用我的思想來研究思考，「即思惟體」，我想到我所以能有思考的能力，是這思惟的本體，「實我心性」，這就是我的心性。這個心性究竟在那裏呢？前面好幾處，他說在內，不對；在外，佛也說不對。那麼他說，這個心性在那裏？「隨所合處，心則隨有」，這是他的見解，他說這個心性就是思惟，這個思惟體就是我的心性，隨著在那裏相合，它就在那個地方，心隨著就出現了，就在那裏。這樣看來，就不一定在內、在外，「亦非內外中間三處」，這三處都不是。因為前面講內就固定在內；講在外就固定在外；講在中間就固定在中間。前面佛一層一層說出來，

來，那是不對的，既然不是內、外、中間三處，那這個心在那裏呢？「隨所合處，心則隨有」，心的注意力在那裏，就在那裏，這就是隨合隨有。

現在我們用短時間，把表瀏覽一下，他舉出曾經聽到佛講「由心生故，種種法生；由法生故，種種心生」，再用思惟體，把思惟體當作心性。現在根據這兩點，我們來分析一下，表上講「心生法生」，先講「心生法」，先看根本無明，無明怎麼來的？無明就是不覺，不能覺悟自己有真心。真心本來是一片光明的，不覺就變成無明，光明就暗淡了，蒙上陰影了。無明一動，動就是個業，我們說眾生造業，什麼叫造業？有了心裏在動，身體有了行為，做出種種事情來，這叫作業，有動相。由身體表現出來動，固然是業，身體還沒表現的時候，心裏起了個念頭，動了念頭也叫作動，也叫作業。按照真如本體來講，真如本體有多大？涵蓋多麼廣大？我們在台中道場，我們學的是淨土宗念佛法門，這個理一定要明白，理明白的時候，我們念佛求往生西方，才沒有很多問題。有很多人說：念佛到西方極樂世界，極樂世界在十萬億佛土以外，我們人死的時候，斷了氣，那個

時候怎麼去？這麼遠怎麼去？固然是阿彌陀佛來接引，接引是接引，中間隔了這麼遠，我們怎麼去？說這個問題，就是沒有明瞭真心。真正明瞭真心，真心是大得無窮無盡無邊的，整個華藏世界、西方極樂世界、無窮無盡的世界，都包含在我們真心裏面，是這樣的。所以明瞭這個，我們念佛就能深信不移，才真正沒有一切問題。不管人家講這個道理、那個道理也好，什麼道理說出來，我們都有辦法自己能夠解決，有這樣的功用。

真心這麼廣大、沒有邊際，真心怎麼動？普通講如如不動，真心是非常安靜，不會動的，我們凡夫眾生一動就是無明。我記得上回也講過，成了佛的人動不動呢？他當然也動，他不動的話不能度化眾生。可是成了佛怎麼動？他隨時在覺悟，動也是覺、不動也是覺，動靜一如，動與不動都在大覺裏面，他沒有無明。我們凡夫眾生呢？隨時在動，動就是無明，這叫無明業相——動相。一動就出現能見相，相對就是境界相，一個能見、一個所見，兩者相對的相對法。沒有動的時候是絕對的，不是相對的，絕對才是真理。世間講任何哲學、任何學問，相

對的絕不是真理，相對的，你說這邊有理、那邊對方說他也有理，究竟誰有理、誰沒有理？都有幾分之幾的理，也都不對。相對地講，動了之後就有相對，出現相對，一個是能見的見相、一個是所見的境界相。但是要了解，境界相也是從動裏出現，出現這個假相。能見的相、所見的境界相，這能、所二者都是假相，都是有動，然後才出現的。不動的能見相、境界相都是歸到真如本體，就沒有這些假相。

剛才講真心，再補充一下，我們不要有所誤會，既是我們真心那麼大，西方極樂世界就包含在我們心中，普通法門講「我們修人間淨土，自性彌陀」，這話對不對呢？在理上講是對的，但事實上怎麼樣呢？事實上在十萬億佛土以外，確確實實有極樂世界。普通法門只講理、不講事，就是印光祖師所講的「執理廢事」，那就不得了。所以我們要懂得心法，的確極樂世界包含在我們真心之內，我們往生就是心裏一覺，臨終的時候心裏沒有障礙，心裏一動就到了極樂世界。我們不能像普通法門只講理，事實上真的有極樂世界，必得事理都要圓融起來講，才沒

有問題。現在這個表，前面講無明業相、能見相、境界相，這是三種微細的無明。「心生法」，心怎麼生法？就是由真如一動，有了業相，然後出現兩個相對的，一個能見、一個境界，這是最微細的，由心生出法來。

再講「法生心」，由法然後引起心法出現。你看境界相，境界相就是境界，好像風在鼓動，由境界相，然後再引申出來下面六個粗淺的相——六粗相。六粗相不必詳細講，第一個叫智相，這個智相不是真實的智慧，它是不覺的，從無明不覺衍生出來的智相。為什麼叫它智相呢？它能夠分別，分別的意思就是普通講的能夠認識，我們任何人的心裏能夠認識這個、認識那個，對於萬事萬物，有種認識的能力、有種辨別的能力。分別就是一種辨別，對於任何事物有辨別的作用，在佛法裏叫分別。這種分別，在這裏叫智相，祖師注解，這種分別叫「虛妄分別」。你看這是粗淺的六種相，往上面追，它上面是個境界，境界就是三細相的境界相，由境界相然後衍生出下面六個，第一個叫智相，由智相再繼續，相續的就是相續相、執取相、計名字相等。從無明業相、能見相、境界相，到智相、相續

相、執取相、計名字相，這七相叫作惑——起惑，普通講惑、業、苦，惑有細的、粗的，前面三細是細惑，後面智相、相續相、執取相、計名字相是粗淺的惑，整個都叫起惑。後面的起業相，就是造業了——造業相，惑業苦的造業相。最後的業繫苦相，就是受了苦報、苦果。一般講因、緣、果，惑業苦就包含了三細六粗的。

現在我們注意這個思惟，阿難尊者把思惟的這種功能叫作心性。思惟，根據祖師注解，思惟就是攀緣六塵，我們普通人眼睛能夠看、耳朵能夠聽，眼睛看種種的色相、耳朵聽種種的聲音（就是六塵），能夠攀緣六塵的這種攀緣作用。攀緣還不只眼識、耳識等，攀緣之後，由第六識在那裏虛妄分別。阿難尊者把這個思惟體當成真實的心性，而這個思惟體只要跟我們身體那一處相合了，這個思惟體就在那裏，換句話說心性就在那裏。上回他講的是這樣的知見，這種知見就是「隨合隨有」。我們看表就知道，思惟體就是虛妄分別，就是智相。

現在看佛怎麼把他的知見破除掉，剛才念的是第一段。「佛告阿難」，釋迦牟尼

尼佛告訴阿難說「汝今說言」，你現在說的，說什麼呢？「由法生故，種種心生，隨所合處，心隨有者」，本來阿難講的是「由心生故，種種法生；由法生故，種種心生」，佛在這裏，前面那兩句不必講了，因為阿難尊者所執的是「由法生故，種種心生」，前面那兩句可以成立。所以佛在這裏直接就說「由法生故，種種心生」，再加上「隨所合處，心隨有者」，就把阿難尊者的知見先確定：你講的是這樣。阿難尊者這麼一講，佛一聽，當然知道這不是真心，但是阿難尊者認為這就是真心。所以佛把阿難尊者引用佛的話，以及阿難尊者自己所講的「隨所合處，心隨有者」講出來以後，佛就反問他，反問他什麼？你講這個思惟體就是真心，就是你的心性，但這個思惟體，究竟是有體？還是沒有體？這要確定。要辯論一個問題，先要把題目確定，不確定的話，辯到中間，他一轉移，話題一轉，就不承認了，那怎麼辯論法？先把它確定好，你講的思惟體，究竟是有體、還是沒有體？

下面說「是心無體，則無所合」，先就無體來講，你講思惟體就是心性，那麼

心性這個思惟體，如果是無體，則無所合。因為你前面講「隨所合處，心則隨有」，心無體的話，既是無體，所謂合，兩個物件，這是一個體、那是一個體，兩體相合才叫合，如果你的心是無體，只有這個體，你的心（你的思惟）沒有體，你拿什麼跟對方合？合不起來。所以說「是心無體，則無所合」，這不能成立的。辨別一個問題，佛學名詞叫「雙照」，就是正、反兩面都要照顧到，只辯論一面，也許對方還不承認，必得兩方面都照顧到。上面兩句話就是：這個心沒有體，那就無所合了。

「若無有體，而能合者」，從反面來假設，你說一定要無有體而能夠合，前面講我一定要辯論，沒有體還是可以合。就算你沒有體還能合，佛就說一個合的結果，結果怎麼樣？「則十九界，因七塵合」，大家知道只有十八界、只有六塵，講唯識的時候，先講能見的，眼能見，就講六根——眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根；六根所對的就是六塵，眼所對的是色塵、耳所對的是聲塵、鼻所對的是香塵、舌所對的是味塵、身所對的是觸塵、意所對的是法塵。法塵是什麼呢？

就是五塵落下來的，五根當前所對的是五塵，而後來心裏又想了，或者還沒對的時候，自己在心裏想出來的，第六識所想的就是法塵，所想的出不了五塵的範圍，這是法塵。六根對六塵，你怎麼認識六塵呢？比如眼根對色塵，眼沒有認識的能力，眼識才能認識，眼有眼識、耳有耳識，一共有六識，六識、六根、六塵合起來十八界。根、塵、識各有界線，叫十八界，講到塵，是六塵。不但唯識宗這麼講法，無論那一宗講到法相，都是這個講法。佛講你如果說無有體而能夠合，十八界，根、塵、識各有所對的，眼根對色塵，眼根是一個體、色塵也是一個體、眼識當然也有體。十八界各有體，你沒有體而能夠合，佛幽默的話出現了：那就變成十九界了——十八界以外的十九界。本來是眼耳鼻舌身意六根，每一根都有體，若是十九界，只好再加個空根，無體就是空——空根。空根對的對象是什麼？是塵，塵在那裏？塵是色聲香味觸法，只有六個塵，空根無所對，那只好再出現第七塵。佛說出來這樣配對，阿難尊者一聽，那有這回事情？這不對。不對，那你無有體而能合，這句話就說不通的。所以佛這樣一分析，又出現第十九界，與第七塵合，「是義不然」，這個道理，大家都認為這是不對的。

這一段佛是針對阿難尊者執著思惟有體，思惟實在是有沒有體，所以佛在這一段開頭講思惟是沒有體，但是阿難尊者不承認，他講「即思惟體，實我心性」，他認為思惟是有體，所以佛用這樣的理論，把十九界、七塵合的事實舉出來，證明思惟是沒有體。這一段說明無體的，有體這種執著不能成立。下一段假設有體的話，怎麼講法？下面就有體來破除，經文先念一遍：

**若有體者。如汝以手自捏其體。汝所知心。為復內出。為從外入。
若復內出。還見身中。若從外來。先合見面。**

「若有體者」，如果有體（佛的意思，就算你執著有體——思惟有體，你認為思惟就是心性），佛就當面用試驗的方法，教他試驗一下。因為辯論的時候，如果專門講抽象的話，也許對方不能了然，用事實來講，下面舉例：「如汝以手」，比如你用你的手，「自捏其體」，捏，根據《說文解字》，當撞講，你用手來撞一個物體，實際上是用手接觸。用你的手接觸你的身體，不管你身體那一部分，你用手接觸看看。「汝所知心，為復內出，為從外入」，前面那段已經說明，思惟體是無

體的，這裏說，你如果一定要說有體，那我就從有體這方面來辨別一下，你用手接觸你自己身體看看，你的手一接觸，你的心就能夠知道，人心有能知的能力，你能知的心（指阿難尊者講的思惟體），是從你身體裏出來？還是從外面來到你的身體裏？先問清楚這個問題——一個內出、一個外入（外來）。兩個體字：「若有體者」指心的體，「如汝以手，自捏其體」是身體。你認為心有體，你用手來接觸你的身體。為什麼要用手來接觸身體？因為兩體一接觸，知才引得出來。如果你說知，不接觸，這是什麼知？所以問：內出還是外入？手一接觸身體的時候，是內出？還是外入？「若復內出，還見身中」，如果是內出，你的心是從身體以內出來的，你的手一接觸身體，馬上知道，知道就是心出現了。你的心是從內出現？還是外來的？如果你的心從身內出，就跟前面講：你自己的五臟應該自己看得清楚，這前面已經辨別過，實際上看不見。「若從外來」，假使從外來，你的手一觸動身體，出現知了，你的心如果從外面來，就像前面講：你應該先見到你自己的面孔——「先合見面」，合是應當，你應當先見自己的面。

一個內出、一個外來，前面講過了，都是不對的，實際上，外來也看不到自己的顏面。這兩者都不對，那麼有體就說不通了。前面講「隨所合處，心則隨有」，隨合隨有這個理論就不能成立。佛這麼一分析，講這個不對，阿難又轉過來說：

阿難言。見是其眼。心知非眼。為見非義。

「阿難言」，阿難再轉一個理由來辯白，他說「見是其眼」，見是眼的一種功能，心不是見，心是知。「心知非眼」，知是知、見是見，阿難尊者把這個分開來講。心既是知，就不是眼見了。前面佛講「還見身中」、「先合見面」，都提出見，所以阿難在這裏把見、知分開。我講的心，心是知、心不是見，見是眼，所以如來前面拿「見身中、見面」，這個見字不能這樣說，「為見非義」，拿見字來辨別的話，我不承認，不對的。

他為什麼要分開知、見呢？眼是眼根，眼是照，眼根對塵，是一種照的作用，等於鏡子對著人。知呢？有心一分別，他才知，他是這樣分的。眼觀照，眼

一種照的作用就指的眼根，所以古代祖師講這樣一說，前面思惟體的識心更不對了，所以下面佛就說：

佛言。若眼能見。汝在室中。門能見不。則諸已死。尚有眼存。應皆見物。若見物者。云何名死。

「佛言：若眼能見」，佛就說如果眼能夠見，現在用比喻的話，因為用比喻，很多理對或不對，一比就比出來了。「汝在室中，門能見不」，汝指阿難尊者的身體，身體比喻心，門比喻眼根，先舉出這兩個事情來，你的身體在屋子裏（在室中），這個門能不能見到？先問這個。很顯然的，我們人在室中，看到外面是我們人在看，並不是門能夠看，門能看什麼東西？一定是門打開來，人在裏面往外看。你前面說眼能夠見，眼能見嗎？眼一睜開，等於開了門，你的眼所以能見，是你的心在裏邊看出來，不是眼能夠見的。比喻以後，如果一定要強辯：門能夠看見，我不用心，眼一定能看見。佛下面說，如果你一定堅持不用心，眼就能見的話，「則諸已死，尚有眼存」，一般人死了，他的眼根還在，人斷氣的時候，眼

好好的，還在。比如現在捐贈器官，人死了，眼球捐出來，移植之後，眼還管用。人一死，還有眼球，「應皆見物」，這個死人的眼應該還能看見物。照你說，不用心，眼能夠見的話，人雖然死了，眼睛照樣可以看得見人，這時候眼還能看人，那就怪了，事實上是不可能的。佛就再進一步說，假使你一定要強辯：死了就死了，他眼還可以看見。中國古代很多名家：魚在水中，樂不樂？你知不知道？中國古代的哲學思想曾經辯論過。佛要防止他說：死人的眼，還是可以看得見。佛就說「若見物者」，就算死人還能見，下面反問一句：「云何名死」，死後一切都沒有作用了，假如人死之後，眼還能看得見，還有作用，那就不叫死人了，那還是活的。死了就不能見物了，這就把眼能見的知見開示破除了。下面佛再根據心的體，分出四個問題來問阿難尊者：

阿難。又汝覺了能知之心。若必有體。為復一體。為有多體。今在汝身。為復徧體。為不徧體。

先提出四個要點來問他：「阿難，又汝覺了能知之心」，你這個能夠覺了能知

的心——你所認為的心體，「若必有體」，如果必然有體的話，這個體是心體。你這個心體，「為復一體，為有多體」，究竟是一個體？還是多體？一體指心講的，多體也指心講的。你這個心體是一個體？還是很多體？再說，這個心體，「今在汝身」，現在在你身體裏面，究竟是「為復徧體」，心是普遍在你身體，徧體都有你這個心，還是「為不徧體」，不徧體是你的心在身體那一部分。四個問題就一個一個來問：

**若一體者。則汝以手捏一支時。四支應覺。若感覺者。捏應無在。
若捏有所。則汝一體自不能成。**

「若一體者」，如果心是一體，佛叫他試驗看看，「則汝以手捏一支時」，支是四肢的肢，你用手接觸另一隻手、接觸左腿或右腿，無論接觸那一肢，「四支應覺」，四肢應該都有感覺。你接觸左手，左手固然有感覺，同時其他的右手、左腿、右腿，應該一起感覺才對。事實上，接觸一肢，其餘沒有接觸的，不會有感覺。「若感覺者」，假設接觸一肢，其他手腳同時都有感覺的話，「捏應無在」，你

手接觸的時候，就沒有一個確定的地處（處是固定的所在）。你所接觸的，沒有固定的所在，那你說隨合，合到那裏去？無所合了。「若捏有所，則汝一體自不能成」，如果捏一定有一個所在，你執著一個體就不能成立。四肢、全身共一個心體就破除掉。下面說：

若多體者。則成多人。何體為汝。

「若多體者」，你說心是多體的話，一個人只有一個心，「則成多人」，那就變成多人了，「何體為汝」，那個心體是你？

若徧體者。同前所捏。

「若徧體者」，徧體是心體、身體普遍那個部分都有。你講徧體的話，「同前所捏」，就跟前面你講過的是一樣的，前面講你接觸四肢的任何一肢，四肢應該一起都能感覺到，前面你也講過，那是不對的，沒有那回事，這是「同前所捏」。下面講不徧的：

若不徧者。當汝觸頭。亦觸其足。頭有所覺。足應無知。今汝不然。

「若不徧者」，如果是不徧的話，「當汝觸頭」，當你用手接觸頭的時候，「亦觸其足」，頭與足同時接觸，沒有前後的。比如你用這隻手接觸頭，同時又用那隻手接觸腳。假使不徧的話，你的心不徧在你身體，你的心是徧在身體某部分了，這樣同時接觸頭、又接觸足，應該怎麼呢？「頭有所覺，足應無知」，頭有感覺，足應該沒有感覺。或是足有感覺，頭應該無知，應該如此。事實上對不對呢？事實上不是這樣，如果同時接觸的話，頭知道、足也知道。若不徧體，假設心在頭上，接觸頭，頭有知覺；假設心在腳上，接觸腳，腳有知覺，心就只能在腳上了。總是徧在一處，才成立是不徧的。現在佛講你同時接觸頭、接觸腳，同時都感覺的話，就證明不徧的道理說不通。事實上一接觸，頭也感覺、腳也感覺，那你的心體就是普徧在身體，全部都有，不徧就不能說了。「今汝不然」，事實上，頭知道、腳也知道，同時接觸都知道，就證明體不是不徧的。後面就講：

是故應知隨所合處。心則隨有。無有是處。

「是故應知，隨所合處，心則隨有」，所以你應該知道：你前面講只要這個心（思惟體）跟身體那一部分相合、接觸，這個思惟體就在那裏，心就在那裏。根據前面這樣一分析，一層一層地講，這個道理就說不通了，「無有是處」，沒有這個理的。

這是第五處了。大家研究看看，究竟在那裏？後面還有兩處，兩處講完，七處徵心就全講完了。因為這是凡夫知見，參禪人就講，參禪沒有大徹大悟，一開口就錯誤的，開不得口，一開口就是凡夫知見。必得大徹大悟，你才明瞭真心在那裏，那才徹底明瞭。所以一層一層講，就是讓我們知道，別說我們的知見，就是世間再偉大的哲學家，講到最高深的哲學，都超不出阿難尊者講的範圍。

第十八講

阿難白佛言。世尊。我亦聞佛與文殊等諸法王子談實相時。世尊亦言。心不在內。亦不在外。如我思惟。內無所見。外不相知。內無知故。在內不成。身心相知。在外非義。今相知故。復內無見。當在中間。

這還是講七處問答，有關心在那裏，古注叫「七處徵心」，前五次講過了，這是第六次。前五次佛問阿難尊者：你的心究竟在那裏？為什麼要問心呢？這是大問題。我們凡夫在這個世間，所以有生死，而且生死不斷，在六道裏輪迴，是什麼原因呢？就是因為每個眾生不了解自己的真心在那裏。不了解真心，就因為他把虛妄的妄心（就是假心）當作自己。假心是什麼？一般研究學術的人、我們普通人人都了解，就是我們的思想。照佛法講，我們的思想是假心，向外面攀緣，隨時在變動，靠不住，因為這關係，所以認假當真，真的不了解，就有生死。佛法

是教人覺悟，覺悟什麼呢？把真、妄認清楚，什麼是真心、什麼是妄心？明白之後，把虛妄的心一層一層地除掉，除掉妄心，真心顯示出來就了生死。了生死是初步工夫，最後整個把真心開發出來，那就成佛。

就普通法門來講，必須明瞭真心，真心明瞭之後，一步一步來修持。所謂修持，就是我們多生多劫以來這些惡習氣、不良的習慣，一層一層地把它破除掉，這是非修持不行的。我們現在學淨土念佛法門，釋迦牟尼佛為什麼講這個法門呢？釋迦牟尼佛把所有的普通法門都講了，你要成佛、要了生死，沒有別的辦法，只有入定、斷煩惱，把假心完全破除掉。我們眾生貪圖這個、貪求那個，瞋恨心、愚癡心、傲慢心種種這些，你不把它斷除得乾乾淨淨的話，你了生死沒有分的，不能了生死。但這些要斷除乾淨，絕對不是我們這一生就能辦得到，那要長遠的時間，在六道裏生生死死，死了又生、生了又死，不知道要多少年、多少生。因為這個關係，佛開一個特別法門，介紹西方極樂世界，我們壽命終了的時候，換換環境，到那個世界去學，快得很。因此我們學的淨土法門，我們這一生

就能離開六道輪迴，這是特別法門。

我們修特別法門，不要認為這很簡單，念佛法門三根普被，上智、中等、下愚都能學，這是特別的地方。那我們為什麼還要研究教理呢？在今日之下，學普通法門的人隨時在講他的普通法門，我們不明瞭道理的話，一聽某個名氣大的人一講，我們就跟他學，放棄我們原來學的法門。就是捨棄特別法門，再回過頭來學普通法門，這是划不來的，因此我們要研究教理。一面研究教理，一面念佛，真正得了一心不亂就證果、斷了見思惑。沒有斷見思惑，就是沒有得一心不亂，只要得到相似一心不亂，把過去的習氣、種種的煩惱，把它控制住，不讓它時時往外發動。比如我們要發脾氣的時候，當下自己能夠控制住，不要發脾氣；面對權力、種種不當的利益，我們想貪求的時候，一想到要了生死，不能這樣做，就把它控制住，不讓它出現。你能有這種工夫，貪、瞋、癡、慢、疑那些煩惱不讓它起來的話，到壽命終了的時候，就能帶業往生到極樂世界。一往生到極樂世界，六道就出去了，你看，這多麼特別。因此我們雖然修這特別法門，還是要研

究佛理，我們在這個世間，我們的信心才不會被人家破壞。人家講那個法門，我們知道佛理，你講得再高明，你的習氣不是一下就能斷除得了的。我可以這麼說：你修得再怎麼好，一旦試驗的時候，一下子就試驗出來了。平常再有修養，到了利害關頭，一下子就發作出來，可見你說證果，證什麼果？沒有證果，那靠不住的。了解這個理，我們不管人家怎麼做，我們是理歸理，事實上還要修持的。修持的時候，在這個世界這麼難，我們換換環境就容易，這一比較，我們的信心就堅固了。所以在這部經裏，一開始就要找心，我們能夠把這個理了解，真心能夠明瞭，我們用特別方法用工夫，重點在這裏。

在這部經裏一共有七次，釋迦牟尼佛問阿難尊者：你的心在那裏？阿難尊者第一次答復他的心在他的身體以內，一般人都是這樣的見解，佛告訴他不在內，把道理說清楚了。第二次阿難尊者認為心是在外，在身體以外。第三次阿難又說心是潛藏在根裏，比如眼根、身根的根裏面。第四次，在內、在外不一定的，不一定在那裏。第五就是上回講的，心跟那裏相合，心就在那裏。講到上次為止，

一共有五處。剛才念的是在中間，阿難認為心是在中間。什麼是中間呢？我們看經文：

「阿難白佛言」，阿難尊者稟告釋迦牟尼佛，「世尊」是佛號的一種，尊稱佛，「我亦聞佛」，我也聽過佛這麼說，「佛與文殊等諸法王子談實相時」，我曾經聽到佛跟文殊菩薩等這些諸法王子（大菩薩），談到實相的時候，「世尊亦言」，佛也曾經說過，「心不在內，亦不在外」，是這麼講的。

文殊菩薩跟普賢菩薩是釋迦牟尼佛左右的兩尊大菩薩，釋迦牟尼佛、文殊菩薩、普賢菩薩是華嚴三聖。西方極樂世界有西方三聖——阿彌陀佛、觀世音菩薩、大勢至菩薩。我們先了解這幾位菩薩的地位，「法王子」是菩薩另外一種稱呼，佛是法王，法代表萬法。佛為什麼叫法王呢？世間萬法都是我們凡夫眾生的障礙，那一個法我們也不懂，不懂這個法就是迷，我們就不得自在，生死就出現。佛對於萬法徹底了解，自由自在的，是萬法之王——法王。菩薩替佛弘揚佛法、度化眾生，所以叫法王子，就等於世間國王之子叫王子。世間國王的王子是繼承國王的

事業，菩薩叫法王子，繼承佛弘法利生的事業。稱得上法王子，就不是普通的小菩薩，都是地位高的大菩薩，像文殊、普賢、觀世音、大勢至這類的大菩薩。佛跟這些法王子談佛法，談的是什麼佛法呢？談實相法。想想看，我們小菩薩怎麼懂得實相？釋迦牟尼佛跟這些大菩薩來談實相。

現在請各位把表找出來，按照這個表，我們認識一下實相這個名詞。上次第七張表，前面講「心生法生」，後邊就講「實相」。

所謂實相，實是真實，什麼叫真實？一般人講很現實，這個事情我親眼看見了，是真實的，這都不是真實。跟各位講，我們沒有研究佛法，也跟一般人一樣的看法，凡是看得見、摸得到的，就是真實的。現在我們研究了佛法，才知道這一切都不是真實的。要不然，《金剛經》為什麼說「一切有為法，如夢幻泡影」呢？一切有為法，包括山河大地、日月星辰，一切一切的法，就像夢；就像幻現出來的假東西；就像大海的水泡；就像假影子。一點真實性都沒有，我們必得要承認這個事實。現在這個實相的實，不是那些假法，是真實的法，這叫實相。實

相實際上就是真心，真心本來是無相的。

為什麼叫實相呢？我們普通講真心無相，那只是講其中一個意思，沒有完全講。在這裏分開三方面來說：第一是「無相之實相」，什麼叫相？凡是這個世間的一切都是相，我們自己的心，自己體驗出來的虛妄分別心，往外攀緣起來了，這也是相。這裏講無相的實相是什麼呢？沒有一切虛妄之相，虛妄之相就是凡夫認為很現實的那些相。講無相之實相，「即無一切虛妄之相」、「並非本體亦無」，本體就指真心，本體不能說沒有。如果本體都沒有，那我們學佛要成佛，拿什麼來成佛？有真心就有本體，如果連本體都沒有，那我們學什麼佛？本體是有，無相之實相是講虛妄相沒有，這是一個意思。

第二是「無不相之實相」，什麼叫無不相？下面解釋：「即隨緣顯現一切妙色」，只要隨著緣，緣很重要，比如成佛的人度化眾生、弘法利生，緣到了就顯出來一切妙色，色就是相，種種的相都能顯現出來。顯現出來這個相，有一個大前提，要有緣，隨緣現的，緣沒有就不會顯出妙色來。比如我們念佛的時候，阿彌

陀佛在西方極樂世界，實際上阿彌陀佛的實相無處不在，我們念佛人自己心裏的障礙別說完全破除掉，只要透露一點消息出來，就有感應。我們自心透露一點消息的話，障礙去了幾分之幾，就能感應到阿彌陀佛，那種妙色就能出現。既能隨緣顯現一切妙色，所以「並非完全無相」，無不相之實相，只要緣到了，緣一具備，這妙色就顯出來。一顯出來就是有相，所以實相並不是沒有相，相顯出來是妙色，非常好的相。

無相之實相是真空，無不相之實相是妙有。如果沒有真空，妙有顯不出來。《金剛經》講「若以色見我，以音聲求我，是人行邪道，不能見如來。」為什麼呢？那是你沒有真空，你能夠真空的話，就見到如來。不是說如來是見不到，我們凡夫怎麼見到？凡夫心完全是虛假的妄心在起作用，空，是把妄心空掉，空了以後，然後妙色才出現。這是一個真空、一個妙有。

第三是「無相無不相」，什麼叫無相無不相呢？就無相來講，就是真空，真空不礙妙有。了解這個道理，講真空的時候，真空礙不住妙有；講妙有的時候，也

不妨礙真空。「即真空不礙妙有，妙有不礙真空」，這就是中道，把真空、妙有融合起來，沒有互相妨礙，事理無礙、事事無礙的境界。「非可單言無」，不可以只說無，你說無，是單方面說無，意思沒有說完全，不夠了解的，對實相就沒有真正的認識，真心你還是不認識。

明瞭實相之後，我們看阿難尊者說：過去釋迦牟尼佛跟文殊師利這些大菩薩在談實相的時候，佛也曾經說過「心不在內，亦不在外」，拿佛的話舉出來作依據。既是佛也這麼說，他說「如我思惟」，現在依我這樣想、這樣思考，思考什麼呢？「內無所見，外不相知」，如果像我前面所講的，心在身內，前面佛開示過，如果心在身內，應該先看身體以內的心、肝、脾、肺等內臟，事實上誰都沒看見自己內部的腑臟。在內的話，因為它無所見，內不能成立；心在外，應該不相知才對，既是在外，身心兩者不能互相關知，事實上身心又互相關知，所以在外也不對。內也不對、外也不對，「內無知故，在內不成」，因為講在內，它不能知道身內的東西，所以在內不能成立。「身心相知」，事實上，既是我們身體、心理

都互相知道，說心在外也是不對，「在外非義」。「今相知故」，現在身心相知，「復內無見」，每個人對身體以內的五臟六腑也無所見，自己看不到。這樣內外都說不通，那麼心究竟在那裏？「當在中間」，這是他思惟的結果。

當在中間指的是什麼？我們看前面那五個地方，回憶一下：一個是內，不對；外也不對；剛才講過，第三是潛藏在根裏，就拿眼根來講，潛藏在眼球裏面，當然也不對；第四是不定，不一定在內、不一定在外，內外不固定的；第五是上回講的「隨所合處，心則隨有」，心跟那個相合，心就在那裏。現在講在中間，是在根與塵之間。根，比如拿眼來講，眼是眼根，長在身體上面；塵是外面看見的境界。他說中間，指的是根與塵之間，根據這個，他的一種執著說出來了，下面看佛怎麼跟他解釋、怎麼破除這個知見。佛就說：

佛言。汝言中間。中必不迷。非無所在。今汝推中。中何為在。為復在處。為當在身。

因為阿難尊者前面只講中間，這個名詞說得很模糊，究竟什麼是中間呢？

「佛言：汝言中間」，佛說：你所說的心在中間，你既是講中間，「中必不迷」，中一定很確確實實、清清楚楚的，有中的一個形象在那裏，這才不迷。如果迷迷糊糊的，只講一個中，很抽象的中，就教人迷惑了，什麼是中？所以佛說，你說的中間，一定是不能模糊，就叫不迷。一定有一個很確定的中在那裏，有一個狀況在那裏，或是有一個中的境相在那裏。「非無所在」，既是不那樣模糊，中一定有一個境相，它不是無所在，一定有個所在。「今汝推中」，既是有所在，你推衍推行，「中何為在」，究竟在那裏？「為復在處」還是「為當在身」？中，這個東西在處，處，指外面的境界——外塵。在身，指在身上，在身根方面。究竟是在處？還是在身？先要確定。先確定這個問：中是在外面的處所？還是在身體上面？下面就根據這兩處來給阿難說明。

若在身者。在邊非中。在中同內。若在處者。為有所表。為無所表。無表同無。表則無定。

現在指出來一個處、一個身。先講身，若是中在身的話，我們人的身體，有

中心、有內臟在當中，叫中。還有邊，身體外邊叫邊。佛就問「若在身者」，假使這個中在身，在我們人的本身，身有中，身體有當中、身體有邊緣，「在邊非中」，要是在邊，假如中在身體邊緣的話，那就不是中，中就談不上了，在邊就說不通。「在中同內」，如果在中的話，又回過頭來，前面講在內已經說了，在內你應該看見自己的五臟六腑，在中的話就同內。如果中在身中，就跟前面講的，心在身中，應該看到內臟（跟那個一樣），事實上看不到，所以不能成立的。所以在身、在邊、在中，都不行。

下面講處：「若在處者，為有所表，為無所表」，表是什麼呢？比如插一個東西在那裏，做一個標竿，表示這個地方。表是標誌，插一個標誌，或是一根竹竿、木頭也好，插在那裏，表示這個地理的位置。如果中是在外塵，有一個地處的話，這地處究竟是有表？還是無所表？先問這個。「無表同無」，假如我只講處，不必插個標誌出來，不要有所表示——無表，假如照你這麼說，沒有一個標誌表示一個地處的話，同無——中就沒有，表都表示不出來，中根本就談不上，只是

開玩笑的話，那是中？無表同無。「表則無定」，表怎麼無定呢？下文要分析為什麼無定，接著就說：

何以故。如人以表。表為中時。東看則西。南觀成北。表體既混。心應雜亂。

「何以故」，是解釋為什麼表則無定？佛就舉個例子說「如人以表」，譬如有人用一個標誌物插在那裏，立個標竿。「表為中時」，表示那裏是個中，是中的所在。我們拿這個講堂來講，你豎立一根竿子，放在這個屋子當中，表示中。你從東邊看，那個標竿那裏是中？明明是西邊；可是從南觀，從南邊看這個標竿，它是在北邊。所以「東看則西，南觀成北」，談不上中，究竟是東、西、南、北？外面的境界總是有四方。一般說：我就講中方，不講四方。你講中方，不是你一個人可以作得了主的，人家在東西南北四方，各人在各方來看的話，你就不是中，從東看，你是西方，從南看，你是北方，不能固定了。「表體既混」，標竿放在那裏，這個中自自然然就混淆了，混淆起來的時候，它就亂了。「心應雜亂」，中混

雜起來的時候，那你的心也就雜亂了。

佛這麼一講，中就不能存在了。阿難尊者再找一個理由出來，解釋他的中不是像佛講的這個樣子，他所講的中是這樣的，什麼樣呢？看經文：

阿難言。我所說中。非此二種。如世尊言。眼色為緣。生於眼識。眼有分別。色塵無知。識生其中。則為心在。

「阿難言：我所說中」，阿難尊者就說，我所說的中，「非此二種」，此二種指前面佛講的：你的中是在一個處？還是在身？阿難尊者說：我講的中，既不是指處，也不是指身。下面就舉出佛過去所講的，「如世尊言」，如佛曾經說過，「眼色為緣，生於眼識」，我們看外面的東西是用眼根（人都有兩個眼睛、眼球），外面還有一個對象——外境，外境叫色。眼色為緣——眼根與外面的色塵這兩者，有這個緣了。生於眼識——有這個緣，然後眼識就發生出來了。這是佛講的，是不錯的，舉出來以後再說：「眼有分別」，眼怎麼分別呢？這裏要注意眼指眼根，我們的眼根實在說起來，眼根它沒有分別能力，分別是識在那裏分別。講大乘佛法，眼根

也是色法，雖是色法，眼根有照的作用。怎麼叫照呢？譬如燈光，光的來源不是燈管，但是沒有這個燈管，光線來源是發不出亮的。眼根就像燈管一樣，燈外面是燈管，裏面還有設備——絲線，裏面的絲線壞了，只有一個管子還是不行。眼根有外面的浮塵根，手摸得到、眼看得見的浮塵根。浮塵根裏面還有淨色根，淨色根你看不到，非常精密。淨色根是物質的，也是色法，不過一般講，這雖然是物質的、是色法，眼根在身體上，它能發識，它有照的作用。有照的作用就是一種分別，這叫分別，眼有分別。「色塵無知」，外面看見的那些東西，它是沒有知覺的。一個是有分別、一個是無知，「識生其中」，眼根和外面色塵中間，「則為心在」，心就在這個中間。

有一張表，「眼色為緣，生於眼識」是佛說的不錯，但是阿難尊者雖舉這個例子，沒有把這兩句話確實了解。現在就看這個表「眼色為緣生於眼識」，「眼有分別」怎麼講呢？「眼能發識」，剛才講的，沒有眼根，眼識發不出來的，必得你有眼根，內在的識才發得出來。因此這樣看來，眼根「為增上緣」而已，本身沒有

什麼分別能力，所以後面講「眼亦色法不能分別」，眼根也是色法，是物質的，它不能分別，這是根。「色塵無知」，色塵是外面看的顏色、形狀、體積，這都是眼所看的對象，這叫色塵，色塵是無知的。「色能牽心」，它能夠牽心，它能引起來牽動我們的心。比如我們看見一根竹子，這根竹子的形狀，喜歡竹子的人一看，就把這心（眼識）給引出來了，它能牽動我們的心。在唯識學講，它「為所緣緣」，所是被動的，緣是攀緣，它能牽動我們內在的心去攀緣它的體積、它的東西，因此就色塵來講，它是所緣緣。根是增上緣，境是所緣緣。下面「合九緣生識」，講眼色為緣、生於眼識，舉出這兩個重要的成分來講。其實眼識要起來，何止一個眼根、一個色塵？這不夠的。舉個例子，例如晚上在屋子裏坐的人，我能看見你、你能看見我，要有光線（有明），沒有光線，一片黑暗，你怎麼看得到？看到是不錯，中間有個距離（有個空間），沒有空間，假如我們把眼睛遮起來，什麼也看不到。所以眼識要發生作用出來，這中間要有很多條件的，那個緣很多，總說起來，眼識要發起來，有九種緣，所以眼識九緣生，這不再詳細講了。這就說明佛法不是世間人所想的那麼簡單，你分析分析，眼識九緣，任何一緣缺乏

了，眼識就出不來了。我們看任何東西都要具備九緣，九緣沒有具備，眼睛看不出去，看不清外面的東西。下面佛就來破除這個知見：

佛言。汝心若在根塵之中。此之心體為復兼二。為不兼二。若兼二者。物體雜亂。物非體知。成敵兩立。云何為中。兼二不成。非知不知。即無體性。中何為相。是故應知。當在中間。無有是處。

「佛言：汝心若在根塵之中」，佛告訴阿難，你的心若是在根、塵兩者之中，「此之心體」，由根、塵之中所生的心體，心有體，這個心體究竟是「為復兼二」，兼當含講，含有根、塵兩者，還是「為不兼二」，不含根、塵兩者。「若兼二者」，若是兼二，心體包含根、塵兩者，「物體雜亂」，那你的心，根、塵，色塵是無知的、根是有知的，眼根是有知、色塵是無知，一個有知、一個無知，那就雜亂了。所以經文講「物體雜亂」，物指色塵、體指眼根，這兩者就雜亂。「物非體知」，物是沒有知覺的，體是眼根，你阿難也講它有分別，這叫知。既是這樣，「成敵兩立」，成為敵對的，敵是相對的，成為兩者相對立，既是兩者相對立，中

就不存在。一是根、一是色塵，根是根、色塵是色塵，這兩個東西互相對立的話，「云何為中」，你的心體（你的中）究竟在那裏？中的相就沒有了。「兼二不成」，兼二就是你的心體包含了根與塵。為什麼兼二不成呢？「非知不知」，色塵是不知、眼根是有知，非知不知就離開了，離開了知、不知。不兼二的話，「即無體性」，那就沒有體性了，連體性都沒有了，「中何為相」，中相在那裏？沒有了。這是根據阿難尊者不了解，執著錯誤的見解加以破除。還有從正面來解釋的，我們看這個講完的話：「是故應知，當在中間，無有是處」，講不通的。

現在請各位看表，我們一看表就清楚了，請看第八講表「從謬破」，謬是不對的，阿難錯誤的見解從這裏破。「若兼二者」，眼根有知、色塵無知，就是剛才講的「物體雜亂」，物是色塵、體是眼根，根與色塵怎麼雜亂呢？兩者合在一起的話，眼根就雜著無知，色塵也雜著有知了，知與無知混在一起，互混為一了，互混為一就沒有中。「物非體知」，根知、色不知，這是不混合。「成敵兩立」，既不混合、二邊相對，心兼一邊，你的心究竟靠那邊？靠物這邊，也是一邊，靠根這

邊，也是一邊，靠一邊就不是中。「兼二不成」，兼這兩者就無中，中間有沒有？兼則無中，故云不成。「非知不知」，心不兼二、知非皆無，心尚無，中何有？心都沒有了，心體都沒有了，中那有？

後面講「從正破」，正確地從大乘佛法來正破，「兼過」，若兼二者，有什麼過失呢？根與塵說起來，都是無知的，眼根也是無知的，心體才是有知的——「根塵無知，心體有知」，這兩者，現在把根塵算在一邊、心體算在一邊，有知、無知「二者敵立，誰為中者」？看「不兼過」，若是不兼，「心與根色」就分離了。心與根色分離的話，「眼色為緣，生於眼識」，眼與色——根與色塵，心沒有這個，離開根與色塵，「離而不生」，心體就發不出來。「心體尚無，中何所有」，心體都沒有，中那裏有呢？

究竟在那裏？跟各位講：心、實相不能講在那裏，一講在那裏，開口就錯，禪宗不許你講。我們學如來禪，研究經典是講的，一層一層分析，全部分析完了以後，後面還要一層一層講，全部講完，我們就明心見性了。現在才開始，所以

未免感覺到：究竟在那裏？慢慢來，後面還要一步一步分析。

第十九講

阿難白佛言。世尊。我昔見佛與大目連。須菩提。富樓那。舍利弗。四大弟子。共轉法輪。常言覺知分別心性。既不在內。亦不在外。不在中間。俱無所在。一切無著。名之為心。則我無著。名為心不。

剛才念的這一段，古人注解講七處徵心，後來的祖師講七番破除、七番徵破。這怎麼說呢？阿難尊者替眾生來問佛法，把妄心當作真心的時候，釋迦牟尼佛就一次一次地問：你所知道的真心，你所認為的心究竟在什麼地方？第一次阿難尊者說心在內，在身體之內；第二次說心在身體以外；第三次又說心在根裏，所謂根，我們拿眼根來做例子，在眼根裏面；第四次說心在內、又在外，既是在內，又是在外；第五次說不一定在那裏，只要心與什麼地方合，隨著心就在那裏。上回是第六次，講心在中間，就是在根與塵之間，根是我們人的本身（我們

的身體），比如眼根，塵是外面的境界，我們的心在我們身體以及身體外面的境界中間。上回釋迦牟尼佛也把這個執著破除了。剛才念的這段，又是一種執著，這個執著叫無著，著是執著，沒有執著的。這一段的大意是說：我過去聽到佛跟四位大弟子說的，以那個引證無著是不是心呢？講這個問題。

我們看阿難尊者提出他的看法，認為無著是心，「阿難白佛言」，阿難尊者稟告佛說「世尊」，是稱呼佛的一種號，「我昔見佛與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗四大弟子」，我過去曾經見過佛跟大目連、須菩提、富樓那、舍利弗這幾位大弟子，跟四大弟子「共轉法輪」。這裏講佛的大弟子，我們世間的學問，學生對老師稱呼自己弟子，至於大，我們講大弟子，是在弟子當中地位高，可作弟子當中上首地位的，叫大弟子。

「共轉法輪」，比如《般若經》裏，這主要是指釋迦牟尼佛過去講《般若經》，在般若法會前半會，像大目連這些大弟子都參加了，當時這幾位弟子都是學小乘的，釋迦牟尼佛講般若若是大乘佛法，所以勸告小乘弟子，要發大心行菩薩道。所

謂行菩薩道，就是回小向大，告訴他大乘菩薩法，讓這些大弟子發心要學，學了之後，就要擔負弘法的責任。當然佛到世間來，是要弘法利生的，但是除了佛一個人，還要大弟子幫助一起來弘法，所以這裏講共轉法輪，由發了大心的大弟子，將來把大乘佛法學好了，幫助佛一起弘揚佛法。為什麼講法輪呢？這是比喻的話，在世間上，比如壓路機，大輪子可以把路壓得很平，石頭都被它壓碎，不平都被它壓平。拿這個比喻什麼？佛法像個大輪子，轉法輪，佛法一說出去之後，讓聽法的人、學佛的人，明瞭這個道理。我們凡夫眾生，心裏都有很多煩惱，這些煩惱，別說我們有，任何人都有，不管貧窮、富有、沒有地位、有政治地位，古時候就是做了帝王，都有煩惱，煩惱總是無窮無盡的。你研究世間任何學問，沒辦法解決這些煩惱。只有佛法，佛法說出去，眾生一明瞭道理，就能把煩惱解決、破除掉。因此佛法就像個大輪子，一說出來，學的人一接受、一了解，就像法輪把自己心裏多少的煩惱，把它摧毀、把它平掉了，因此叫作法輪。共轉法輪，是勸告這些大弟子跟佛一同來世間弘法利生，把眾生的煩惱破除，生死問題解決，這叫共轉法輪。

他舉出過去佛跟這些大弟子們講的話，下面就說「常言」，常言是不只一次，經常說到。說到什麼呢？「覺知分別心性」，這一句是常常聽到的。覺知分別心性，「既不在內，亦不在外」，既不在我們身體之內，也不是在身體以外。「不在中間」，也不在中間，「俱無所在」，一切都不在。「一切無著，名之為心」，這叫作心。上面他舉出過去聽到佛跟四大弟子講的話，這些話對不對呢？是佛講的，是不錯，但他沒有把佛的話了解清楚，起了誤解。所以下面說「則我無著，名為心不」，前面那六處都不對，現在我親自聽到佛講，既不在內、也不在外、也不在中間——俱無所在，那麼現在無著，無著是一切都不執著，都不接觸、都不著，不在任何地方。名之為心——這叫心，「不」即否，名為心不？他還不敢決定是不是，問佛：這對不對呢？引用了佛講的這幾句話，他不了解佛講這幾句話的用意在那裏。

請各位看講表，「覺知分別心性」，注意分別，我們常聽見好多老修行講：不要分別。為什麼不要分別呢？我們凡夫眾生，沒有人不分別。學佛要能入定，念

佛要能念到一心不亂，有分別心就不行。比如過去在叢林裏，淨土宗的道場裏，見到老修行人，你問他：「你念佛念成片了沒有？」什麼叫念成片？成片，就是自己能念的心跟所念的佛號，打成一片了。所謂打成一片，誰是能念（誰在念佛）？誰是所念的佛號？能與所，能是自己——主觀的；所是所念的——是客觀的，是在極樂世界的阿彌陀佛。我們在研究佛理的時候，當然要這樣分，要分開研究，但是自己真正在念佛的時候，你一方面在念、一方面心裏還在研究的話，那你念不到一心不亂。為什麼？你是用分別心在念，不行的。我們研究佛理，是平時研究，道理明瞭之後，在念佛用功的時候，就要無分別心，不要有分別心來念。就是我們自己的心跟阿彌陀佛的佛號融合無間，融為一體，這才能夠念成一片，打成一片才能得到一心不亂。由此可以了解，我們若是有分別心的話，分別這是好的、那是不好的、這是我的、那是他的，《金剛經》裏講：人相、我相、眾生相、壽者相，這些相都是分別出來的，這些相怎麼來的？都是妄想，都是虛妄不實的。所以覺知分別心性，你從分別這兩個字了解，這個覺知加上分別，那就不是心性了，那指的是第六識，分別心最重的就是第六識，虛妄分別的。所以祖

師注解，覺知分別心性就是六識虛妄不實的妄心。

「覺知分別心性」是六識的妄心，「六識妄心全無實體」，妄心不是指第六識本身，第六識它有實的體，識沒有起現行的時候，藏在第八識裏，第七識、第六識、前五識，各識都有種子藏在第八識裏面。起現行就由那些種子發展出來，這可說是有體的，所以無體，沒有實體，完全是分別出來的假影子，不是識的自體，這裏講的完全是分別，這種虛妄分別心，在《圓覺經》裏把它說為「六塵緣影」。什麼叫六塵緣影？六塵，指六根所對的，眼根對的是色塵——外面種種的色，包括顏色、長短、形狀，種種這些，塵是塵土，這些塵土是不乾淨的，讓我們看了之後，到我們心裏就把我們的心污染了，所以叫塵。六塵是外面的色塵、聲音的聲塵（耳朵聽聲音）、舌吃食物味道的味塵，一共六種，第六種叫法塵。什麼叫法塵？眼耳鼻舌身是五根，所對的是色聲香味觸，色聲香味觸是具體的，當前所對的、所接觸的，眼所對的是色塵、耳所對的是聲塵、鼻子所聞的氣味叫香塵，這五塵接觸以後，五塵不在了，保留下來的那種印象，收藏在第八識裏，那就成

為法塵了。五塵不管是色塵、聲塵，共同的名稱叫法塵，六根所對的這六塵，特別法是法塵最厲害。我們看見外面不好的環境、不好的人，殺人放火的事情，我們眼裏看到才受影響，看不到就沒有，但是電視、報紙新聞報導出來，我們一看之後，雖然只看一次，那個印象收下來，收到我們心裏邊來，收藏在我們第八識裏，就變成法塵了。變成法塵就變成自己的了，以後遇到一個適當的緣，這個法塵就自己起來了，起來就變成自己的了。所以研究社會問題就知道，為什麼犯罪的那些新聞不能傳播？傳播之後，對於社會的教育（暗示、明示）影響太大了，只要一看，大家把這些事情統統學會了，學會以後，本來是看人家、看熱鬧的，結果變成自己的了，這影響太大了。這法塵，第六識無時無地不在那裏把過去所看到、聽到、接觸到的法塵，隨時都可以拿出來。由第六識拿出來，自己在那裏妄想，想前想後，回憶過去所接觸的，再想像未來的，這都是法塵。緣影，影是過去由五根接觸的五塵保留下來的假影子，現在就變成法塵，第六識就攀緣這些法塵。雖然沒有外面不好的事情接觸，第六識自己想到過去、想到未來，就攀緣這些影子，這非常厲害的。六塵緣影，就是六識所攀緣的虛妄分別的妄心。

《圓覺經》裏呵斥一般人把六識妄心當作真心，這是六塵緣影。在本經（《楞嚴經》）裏呵斥叫「虛妄相想」，虛妄就是虛妄分別的，六塵緣影、虛妄相想，講法不同，意思還是一樣的。所謂虛妄相就是緣影（法塵），各種塵留下來的假影子。虛妄相由第六識在那裏攀緣、在那裏妄想，這是本經所講的。這純粹沒有一個體在那裏，完全是虛假的東西。這些虛假的東西，佛曾舉出「覺知分別心性」說過的，說這個的用意是什麼呢？是藉這個來說明，教人明瞭實相，實相是真實的相，就是真心，也就是我們所要明瞭的真如本性，這叫實相。講實相為什麼要舉出「覺知分別心性」出來呢？讓人家知道什麼是假的，把假的指明出來，認識這是假的，不要執著假的，然後真的才能夠發現。如果假的都不知道，把假的當作真的，那什麼時候認識真心？所以釋迦牟尼佛舉的意思，就是把這個說出來，讓大家知道這是假的，是虛妄不實的，就放棄這個不實在的東西，然後真心才能顯出來，是這個用意。

表裏有一首偈子，「三際求心心不有，心不有處妄緣空，妄緣空處即菩提，無

相光中常自在。」阿難尊者提出他的見解時，舉出佛講覺知分別心性，不在內、不在外、不在中間，一切都不在，因此他說無著就是心了。現在根據祖師的注解，覺知分別心性純粹是六識的妄心。再看這首偈，根據這首偈講，釋迦牟尼佛所以講妄心不在內、不在外、不在中間，主要是讓人明瞭妄心無體，沒有一個實在的體。所謂「三際求心心不有」，三際，是時間三際——過去、現在、未來，《金剛經》裏講「過去心不可得，現在心不可得，未來心不可得。」過去已經過去了，未來的還沒來，現在也不住。現在比如我們念頭一起來，這個念頭沒有起來的時候，還沒來，正當起來的時候，一起來馬上就成為過去了，你仔細研究自己的念頭就知道。我們不研究不了解，過去參禪的人，最早不是參話頭，是觀心，觀心就是觀自己的念頭，念頭微細到極點了。普通人念頭起來不知道，念頭亂了也不知道，根本就不知道，無知無識的。觀心的時候，開始觀還觀不出來，觀到一個時候，知道自己念頭起來了，念頭一起來，馬上就落下去，沒有了。念頭好像一根線可以拉得出來，不是那樣的。現在科學講分子、微分子，微到極處，那太短暫、太小了，不能連得起來。儒家經典裏，孔子在《周易·繫辭傳》裏講

「幾者動之微」，講動幾，什麼叫動幾？動幾是心裏的念頭微微在動，動的最微細的那種狀況。念微微在動的時候，後面念頭接著就起來，它是這樣來的。所以三際指過去的念頭已經過去了、未來的念頭還沒來，當前呢？現在根本就沒有，一起來馬上就成為過去的。所以《金剛經》講：三心不可得，過去、現在、未來三心都不可得的。三際求心，按照過去來求，求過去，沒有；未來的還沒來，沒有；現在你也把握不住，三際求心心不有。

「心不有處妄緣空」，你真正領悟到三際求心心不有，聰明人（領悟性很強的人）就可領悟到妄緣，把它破除掉，緣就空了。「妄緣空處即菩提」，妄緣有空處，虛妄分別的攀緣心空了以後，既空了，就是菩提。菩提是什麼？菩提就是覺悟，你知道這些妄緣等於毫無實體的，不要執著它，當下就是菩提，就是覺悟了。你一覺悟，「無相光中常自在」，真心、實相，你把實相的相拿出來給我看，你能拿得出來的相都不是實相。雖然每個人都有實相，但是別說我們凡夫拿不出來，成佛的人也拿不出來。如果成佛的人拿得出來，他就乾脆拿出來給人家看看

好了，何必大家學得那麼辛苦呢？也拿不出來，他只能用種種的方法，言語、文字、行動等種種的方便法，讓人家自己去覺悟、開悟。所以無相光中就是實相，真正的實相是無相的，這樣的大光明之中常自在。換句話說，把一切的虛妄相想、六塵緣影，都把它破除掉，破得乾乾淨淨的，當下就是菩提，菩提大覺的光一照，無往而不自在。

所以佛講：一切都不在是無著的，是不錯，佛是講這個話。「應無所住，而生其心」，無住是教人家開悟，要悟自己的實相，而阿難尊者沒有把這個意思明瞭，他把無住兩個字當作心了。把無住當作心，就有了相，著了無住的相，問題就在此。所以下面釋迦牟尼佛就根據他執著無著的見解，再把它破除，下面是佛講的：

佛告阿難。汝言覺知分別心性。俱無在者。世間虛空水陸飛行。諸所物象。名為一切。汝不著者。為在為無。

「佛告阿難：汝言覺知分別心性，俱無在者」，佛先引阿難前面講的幾句話，

把阿難的話複述一遍，然後再好好針對這個話來破除。佛告訴阿難：你說「覺知分別心性，俱無在者」，下面是佛講的：「世間虛空水陸飛行」，世間有很多種，有情世間、器世間。虛空是器世間，我們講的太空。水陸飛行，水裏的水族動物、陸地上走的動物、空中飛的鳥，水陸飛行等等。「諸所物象」，一切萬物的象，「名為一切」。前面講「一切無著」，一切怎麼講法？釋迦牟尼佛就解釋，所謂一切，就是「世間虛空水陸飛行，諸所物象」，一切有情的、無情的，眾生的環境、眾生的本身，這一切物象叫作一切。你說「俱無在者」是一切不執著，「汝不著者」，你所謂不著，指什麼不著呢？「為在為無」，為在？還是為無？

「為在為無」這句話比較麻煩，先消文：在，指前面的「俱無所在」——阿難尊者講的不在內、不在外、不在中間，佛在這裏引用阿難的話「覺知分別心性，俱無在者」，為在的在就照應「俱無在者」。你講俱無在，你一切不著的，究竟你的心為在，你心在那裏？在，指著，著一切，是在一切。你的心有所在，在一個地方，為當是講，為在，是是在，有心在那裏。為無，是沒有心在那裏，你一切不

執著。你的心是有心在？還是無心在？

要解釋內容的話，請各位看講表，「不著」的題目下面：一個「為在」、一個「為無」，經文裏的「為在」是什麼意思？佛問阿難，你講俱無所在（一切無在），什麼叫俱無所在？先問「為在」，是不是「離諸一切」？一切就是佛說的「世間虛空，水陸飛行，諸所物象」，你是不是離開那一切東西、那一切境界？「別有心在」，各位心裏靜下來想想，佛的意思是說：你講俱無所在，俱無所在是一切不執著，你講不執著是不是離？離就是不執著。不執著是離開一切水陸飛行諸所物象，你另外別有心在（你是不是另有一個心在）？「名不著耶」，這叫作不著嗎？佛問他這個問題。

佛為什麼這樣問呢？本來佛講「覺知分別心性」是無體的，虛妄不實。阿難尊者把它當作有體，不但當作有體，還當作心的本體。既然你說有個心體，佛就提出兩個問題來問他：第一是「為在」，你有一個心的自體，這個心的自體要離開一切，另外你的心再有一個所在，這叫不著？第二是「為無」，你的心離開一切之

後，就沒有心了？先問「為在」，假設你的心可以離開一切，另外有個所在，你的心就在那個地方，叫作不著。再問「為無」，你的心跟一切原來在一起，現在要離開一切，離開以後，心就沒有了，你是不是這樣解釋，「離諸一切本無心在」？一個是有心離開、一個是離開之後就沒有心，提出這兩個問題問他，你究竟是那一個？佛把這兩個問題確定之後，阿難尊者都沒辦法解釋。

我們看「為在」下面講的，假設你有心體，你的心體離開一切之後，你的另外有個所在，就不著一切，而著另外一個地方。下面有根線拉到旁邊「既有所在不名無著」，你有這個心在，不著萬有一切，你特別有個地方所著，凡有所在，不能說是無著，無著的理論就不能成立。「為無」，下面一樣有根線牽出來「既有本無何言不著」，所謂著，比如身體接觸，手拍拍桌子就著在這個桌子，我們跟外界任何一界接觸就是著。跟外面接觸，本身要有一個體、一個東西在，才能跟外面接觸。假如本身本來就沒有，只是外面的外境，你自己的體本來就沒有，你拿什麼東西跟外面著？「既有本無何言不著」，既是本來沒有，失去著的主體了，你

談不上著不著了。

「為在」、「為無」兩者都說了以後，這個理都不成。下面就說明：「非無即有相」，無就不能夠著，沒有能著的主體，你著什麼呢？非無就是有相，不是為無，就是有相。「相有則有所在」，有相應該就有所在。比如一個人，本身有身體，身體總要有一個空間、有一個地方。「有所在即著處」，有所在就是有著處，這樣無著就說不通了。這樣經文一看就明白了。下面經文說：

**無則同於龜毛兔角。云何不著。有不著者。不可名無。無相則無。
非無則相。相有則在。云何無著。是故應知。一切無著。名覺知
心。無有是處。**

「無則同於龜毛兔角」，這指的就是有沒有心——「為無」那句話，假設你認為你覺知的心離開一切萬象，本來就沒有心，離開之後就沒有了，這叫作無。這樣離開一切，心就無的話，「則同於龜毛兔角」，這文字非常簡化，無就代表那個意

思，剛才表裏解釋「為無」的那段話。既是這樣，就同於，你的心就是龜毛兔角。「龜毛兔角」是佛家研究因明學（理則學）的話，舉的這個例子是世間人都認為沒有這回事情，大家知道，烏龜全身長不出一根毛出來，龜毛就是無中生有，沒有這回事情，兔子有沒有角呢？沒有。龜毛、兔角，拿這兩樁事情表示只是空想、假想，沒有事實。如果你所說無著的解釋，離開一切萬物，這個心本來就無的話，那麼你這個無就等於龜毛兔角一樣。既是這樣，就用不著無著了，不必說無著了，你失去著的本體，你拿什麼跟人家著呢？「云何不著」，就不必說無著了。

再說「有不著者」，講「為在」那句話，你的心體有心，換句話說，你的解釋，離開一切萬物，不著萬物，你的心體還有。你的心體離開一切萬物之後，另外有一個所在，有特別的一個所在，而不著普通萬象。照這樣講，「不可名無」，縱然你不著水陸飛行、一切萬有，凡是只要有一個所在，有著的，就不能說無，說無說不通。「無相則無」，這是解釋上面講「有不著者，不可名無」，凡是有相、

有所著的，就是有相，無相才能說無。「非無則相」，若不是無的話，根據上面來講，只有無相才能說無，有相不能說無，必然就有相了，就雙面照應到了。「相有則在」，既是有相，一定要有個所在，如我們人、任何物體也好，都要有個場所來寄託，要有所在的地方。有所在的時候，「云何無著」，你說一切是無著，不與萬物接觸，不著一切萬物，你就說不通。所以後面講「是故應知」，下結論了，「一切無著，名覺知心，無有是處」，你所說的一切無著，就叫覺知心，無有是處。

發生這個問題的是阿難尊者，當然阿難尊者實際上是明瞭，他是代替凡夫眾生表演出來的。凡夫眾生沒有一個不是這樣執著，總是把虛妄心當成有一個體，有體就應該有一個處所（有一個所在），所以前面問了七次，阿難尊者總是這裏不是，就另外找一個地方，找了七處都不是。究竟那才是？真心要看你悟不悟，真正覺悟的時候，無所不在，那裏都是真心。不悟的時候，你不認識真心、不了解真心，我們凡夫眾生人人所認識的都是虛妄心。虛妄心才在這裏、在那裏，凡是你所說的任何地方，不管講在那裏，都是錯誤的，講在一個小地方是錯誤，再大

的地方，整個徧滿虛空也還是錯誤的。

從第一處到第七處都不對，問題發生在那裏？古德、祖師注解經書，說的方法很多，有的用這個方法解釋、有的用那個方法解釋，蕩益祖師用「五法三自性」來解釋，這比較容易懂、好懂。五法三自性就是萬法，一切萬法有三個性，我們凡夫眾生最不明瞭的就是遍計所執性。所謂遍計所執性，世間因緣和合的假相看不明瞭，把因緣和合的假相當作真相、當作真實的，當作真實就執著了。遍是普遍，計是計度、分別，普遍地來計度、普遍地來虛妄分別，分別之後就執著，叫遍計所執。任何凡夫都如此，我們學佛沒有斷惑，惑沒斷都是這樣。所以蕩益祖師根據經裏古人舉的例子，比如一根麻繩，用麻線加上人工做成一條繩子，你要看明白這根繩子由幾種因緣合成的，因緣合成的一條繩子，看清楚了就不礙事，看不清楚，你把這條繩子當成是條蛇，這就是遍計所執性。你把它看成蛇，你就執著這是條活蛇，你把它當作一條活蛇，這條死的麻繩就能咬你、就能傷害你。我們人在世間上，執著這個、執著那個，生死就這麼來的。你不執著，

生死就沒有了，一執著，生死就來。所以從第一處到第七處破除的，都是要讓阿難尊者了解，這都是遍計所執性。總之，凡是一切所在，你執著那個所在，都是遍計所執，發生了誤解，是誤會的，那都是虛妄心，把這個破除之後，我們眾生才不會受它傷害，生死問題才能解決。

大佛頂首楞嚴經講記【二】

第二十講

爾時阿難。在大眾中。即從座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。

這是接著前面，阿難尊者不知道真心究竟在那裏，佛問他：你的心究竟在那裏？他回答在內，後來又回答在外，一共有七次問答，都被佛一一破除了，破除以後，阿難尊者心裏不知如何是好，所以正式再請佛來開示。

在請佛開示之前，他從大眾中起來作禮，看經文「爾時」，就是他最後執著無著那個知見，佛也說是不對的，道理不能成立，在這個時候。「阿難在大眾中，即從座起」，佛那時說法，弟子們都各有各的座位，從座起，古時候無論印度或中國，都有這個禮節，就拿中國儒家的禮來講，孔子教學生，學生有什麼問題，原來坐在那裏，有事情要問，就起來作禮，行禮之後再提出問題。佛家在古印度，那時也是這樣，所以這個時候，阿難在大眾之中，就從自己的座位起來，大眾，

是在楞嚴法會中的那麼多聽眾。起來之後，「偏袒右肩，右膝著地」，當時印度的禮節，右肩不穿衣服，露出右肩來，右膝著地。跪拜有好多種，右膝著地就是胡跪，左膝用腳縮在地上，右膝跪在地上叫胡跪。「合掌」，兩手合起來，又叫合十，「恭敬而白佛言」，從偏袒右肩、右膝著地，到合掌恭敬，這個禮完成了，然後就開始說話。

這幾句話，固然在當時一般的禮節是這樣，就佛法方面來講，還有特殊的意義在裏面。比如偏袒右肩，當時印度的一般禮節中，這是最恭敬的禮節。在佛法來講，右肩偏袒起來，表示發心願意擔當佛家重大的擔子——負擔如來家業，古人注解有這個意思。右膝著地，為什麼用右膝胡跪呢？一方面行禮，再方面聽從佛有沒有指示，隨時準備應諾事情。偏袒右肩、右膝著地，兩個都用右字，表示非常尊崇的意思。一般人說右，代表完全順從的意思，凡是相左，與某人意見相左，表示不大相順。以上「偏袒右肩、右膝著地」，表示身體方面的禮，「合掌恭敬」代表心裏的意思、心意，「而白佛言」是用口說話，代表口業。身、口、意三

業非常嚴肅、恭敬，一心請求佛給他開示，表示三業恭敬對佛。

為什麼講三業呢？我們修道，並非念佛時才算修道，不念佛的時候就不是修道，我們日常做任何舉動，都是在修道。就拿禮佛或是對一般人行禮，禮的本質是恭敬，恭敬完全是內外如一的。比如這裏講，從「偏袒右肩，右膝著地」到「而白佛言」，身體所表達的、口裏所說的，在這個時候就是一心一意的。如果拜佛的時候，心裏又想著別的，心又亂跑，這不行，心裏亂想的話，心就不一了。心要專一，專一對著佛，這才是恭敬。如果一方面禮佛，心裏又想到別處，就像古時祖師講的傲慢，是用傲慢心在拜佛，那所得的利益太小了。一定要按照這個禮，禮佛的時候這樣做，一拜下去，就有不可思議的功德。除此之外，平常在社會上跟人家來往，跟人家有所接觸，行任何禮節，行禮就代表我們的心，這就是誠。印光大師講：學佛有什麼秘訣？一個恭敬、一個誠心——誠與敬，這就是秘訣。我們把誠與敬，運用到各方面，那日常無時無處不是在修道。我們念佛能了解這個道理，念佛固然是在修持，不是念佛，我們一舉一動，懂得這個道理的

話，都是在幫助念佛，都對念佛有幫助。下面是阿難說的話，經文先念一遍：

我是如來最小之弟。蒙佛慈愛。雖今出家。猶恃憍憐。所以多聞。未得無漏。不能折伏娑毗羅咒。為彼所轉。溺於婬舍。當由不知真際所詣。惟願世尊大慈哀愍。開示我等奢摩他路。令諸闡提。隳彌戾車。作是語已。五體投地。及諸大眾傾渴翹佇。欽聞示誨。

阿難向釋迦牟尼佛說「我是如來最小之弟」，我，是阿難尊者稱呼自己，佛的家族，佛的父親有四個兄弟，兄弟四個人各有兩個兒子，四王八子，阿難尊者是釋迦牟尼佛的堂弟，在八個堂兄弟當中，阿難尊者的年紀最小，所以他說：我是如來最小之弟。既是最小之弟，「蒙佛慈愛，雖今出家，猶恃憍憐」，因為是最小的弟弟，承蒙佛對阿難尊者一種慈愛，對他非常慈悲、非常愛護，因為這個關係，他說雖然現在出了家，可是猶恃憍憐。恃當依賴講，我還是依賴佛，如來對我這樣慈愛，對我自己來講，我就有所依賴了，自己養成一種憍，憍是什麼呢？並不是驕傲，是自己感覺有一種特殊的意味在當中，就是一般講嬌生慣養的意

思。憐是憐惜、愛護的意思。我出家以後，應該一切按照出家的規矩守種種禮儀來學，可是他依靠佛對他的慈愛、憐憐，「所以多聞」，注重學習佛的理論，「未得無漏」，還沒有得到無漏。無漏是什麼呢？就小乘佛法來講，初果、二果、三果，這都是有學，證到四果，叫無學了。為什麼叫無學呢？從初果到三果，都是有漏的，漏，是煩惱的另外一種稱呼，就是煩惱的意思。煩惱沒有斷除乾淨的話，都要繼續學，證到四果羅漢，煩惱斷除乾淨了，就叫無學。未得無漏，就是還沒證到四果羅漢。因為未得無漏，還沒證到四果羅漢，所以「不能折伏」，力量、定力不夠，就不能折伏「娑毗羅咒」，娑毗羅咒就是前面開頭講的，被摩登伽女用那種咒，把他攝到摩登伽女家裏去。他的定力不夠，不能折伏娑毗羅咒，「為彼所轉」，就被動地被她轉到姪舍。

剛才消文，經文簡單看過之後，請各位看講表「無漏」。先解釋「漏」，什麼叫作漏呢？「由六瘡門流注漏泄煩惱而不止」，六瘡門的瘡，是比喻的話，一個人的身體上長了瘡，生瘡很痛苦的，不是好事情。六瘡門是什麼呢？我們有六

根，眼耳鼻舌身，在普通人看起來，尤其年輕人看自己的五官、身體，都長得很好很美，其實就佛法來講，這是瘡門。什麼叫瘡門呢？眼睛看外面的東西，把那些色塵都吸收進來，一切顏色、形狀，就跟灰塵一樣，吸收進來就染污了我們的心。眼根是這樣，耳根也是這樣，耳根把聲音聽到耳朵裏來，也把那種聲音吸收到我們心裏，也染污我們的心。所以五根對外接觸，接觸的都不是好東西，都來害我們內心的，所以形容六根生了瘡一樣——六種瘡門，一方面從外面吸收不好的東西進來，然後遇到外面適當的境界來時，又把自己內心的煩惱流到外面去。由六瘡門流注漏泄煩惱而不止，煩惱很多，有無窮無盡的煩惱，根本的就是貪瞋癡慢疑。我們想想，我們一個人，白天是貪瞋癡慢疑，睡眠作夢時還是貪瞋癡慢疑，在夢中跟人家吵架、爭奪，起了種種不平的心理，都是煩惱。這些煩惱藉著眼耳鼻舌身往外流注，煩惱流到外面去，比如用言語把貪瞋癡慢疑表達出來，流到外面去，一方面是損傷自己的德，再一方面是傷害別人。這樣流，流到什麼時候呢？不止，不會止的。我們每個凡夫眾生，日夜都在流注煩惱，沒有一時停止。

「使心連注流散而不絕」，煩惱往外流，就使自己的心連續的，接連往外，流散到外面去，心理不能專心。我們自己可以體驗，我們的思想沒有一時能夠定得下來，不是想到這裏、就是想到那裏，像水一樣往外流散，這樣流散也不會斷絕。一斷絕就好了，就停止住，心入定了。所謂不能定，就是心往外流散，流的是煩惱的心。「煩惱漏失正道」，這個煩惱的心，成天所往外流的，辦的事情是煩惱，說的話、一切都是煩惱在活動，正道就失了，正道不起作用了。「煩惱使人漏落生死」，最嚴重的，我們起煩惱，自己心裏起來，然後表達出去，讓人家起煩惱。平常我們凡夫眾生自己不知道，也就不知道自己生死，這些煩惱就使一個人在六道裏生死不斷，漏落到生死。

學佛就是要把「漏」解決，這個問題大得很，要「無漏」，經裏講無漏，小乘證了四果羅漢，叫作無漏。你要證四果羅漢無漏，你學佛法，學的時候是在「因」，學成功才得「果」——成果。學的因是什麼呢？「戒定慧」，持戒、入定、開智慧，說起來簡單，你把戒定慧分開來，範圍包含三藏十二部，修行法門歸結起

來，就是這三個字，持戒、修定，然後開智慧。這是在因地用工夫，成功了，把有漏轉成無漏，證了果，證到四果羅漢，果叫「涅槃」，涅槃就得了大自在，生死問題解決了，我們了解無漏是這樣。

阿難尊者在這裏講，他還沒得到無漏。根據《大般若經》講，《大般若經》有幾百卷，部頭很大，一開始就講般若法會上那些大阿羅漢都是證到無漏的，所有一切煩惱都斷除了。但是有句話說「唯除阿難」，阿難除外，他怎麼呢？「獨居學地，得預流果」，其餘那些大弟子都得到無漏，只有阿難還在有學地，只得到預流果，預流果是初果。龍樹菩薩著《大智度論》解釋《大般若經》，在裏面講：阿難尊者為什麼沒有證到無漏呢？本來他可以證到無漏，就是他一向偏於多聞，智慧、學問比較多，定力比較少。要得無漏，必須多聞跟定力兩者用工夫相等才能成就，這是原因之一。原因之二，阿難尊者有能力可以證到四果，但他為了要跟著釋迦牟尼佛，做釋迦牟尼佛的侍者，如果證到阿羅漢果，他就有另外更重要的事情，不能常常跟在佛的身邊當佛的侍者。他願意常常跟著佛做侍者，所以他不能

急著要證四果羅漢。

他因為這樣的關係，所以被摩登伽女引到她家裏去，差一點破了戒，當然經裏講是不會破戒的。所以這裏講「溺於婬舍，當由不知實際所詣」，追究這個原因是什麼呢？「不知實際所詣」，實際，就是真如實際的境界，就指真心。所詣，是真心究竟在那裏？阿難尊者因為不明瞭真心在那裏，所以前面有七處，他說在內、在外、在這兒、在那兒，佛說都不是。所以在這個時候他才說，由於不知實際所詣，真心究竟在那裏，他不知道。

要是認識實際，那就好了，實際所詣，要認識真心究竟在那裏，你要問真心在那裏的話，就是不了解真心。這部經講到後來，就知道真心在那裏。你一定要問，真心在一個地方，就把真心認為是一個具體的東西，一個具體的東西就放在一個固定的空間，不管這個東西再大，大到無窮無盡，它也還是一個具體的東西。真心是無相的，所以《金剛經》講：你要離一切相，不要著相。不著相才能明瞭真心，一著相，真心就迷住了，認不到真心。所以這部經後面就講真心就是

如來藏，如來藏「清淨本然，徧一切處」，沒有形狀、體積。那就是中國儒家講的，研究這個道理、研究這個學術，叫形而上學。形而上學是有形之上的，超乎形相的。你一定要研究它在什麼地方，那就墮落到形而下學了，那就是著了相。

他說「不知實際所詣」，下面又說「惟願世尊」，但願佛「大慈哀愍」，用大慈悲來「開示我等」，等，指不僅為他自己來請求，也是為了在會的大眾，甚至為了後世學佛的人。「奢摩他路」，他，是按照印度文的音譯過來的，在這裏是他字，其他地方譯成陀，因為他在唐朝的時候，就讀陀音。前面阿難尊者請佛開示「妙奢摩他，三摩，禪那」三種楞嚴大定，加個妙字，就不是普通的奢摩他，奢摩他就是前面所舉三種定的第一個。路，因為奢摩他就是首楞嚴大定，成佛一定要修這個大定，這個大定怎麼修法呢？總有個門路，指出一條路來，有路才好往這路上去走，請佛開示他這個路。指出修大定的路，也「令諸闍提，隳彌戾車」，什麼是闍提？什麼是隳彌戾車？

各位看講表，闍提是「一闍提」，闍提翻成「信不具」的意思。所謂信不具，

就是沒有具備信的善根。一個人要學道，要有信，你要學佛要有信仰，信佛的善根、信心。他沒有這個信心，他對於佛法的真理不了解，也不相信，甚至人家講，他還要反駁、還要毀謗。屬於一闡提的人，他不具備信心，甚至「焚燒善根」，一闡提也有這個意思，等於自己把自己的善根焚燒掉了。這種人，就是佛來教他，也沒辦法教，他根本就不信、不肯學，那怎麼教？「彌戾車」翻成中國的意思是「樂垢穢」，垢是塵垢，穢是污穢，他所好的是穢垢，不好清潔。在知見方面來講，他是「惡知見」，就是邪知邪見，不相信因果就是嚴重的惡知見。請求佛開示奢摩他路之後，也令當時、將來的「諸闡提」，那些沒有信心的人、自己焚燒善根的人，教他們「墮彌戾車」，墮，當毀壞的意思，把那些邪知邪見摧毀掉。

我們凡夫眾生所以有生死，生死還不算，還要常常墮落到三途裏面去，就是受害在邪知邪見。我們學佛的人，最重要的，你要入門、你要上路的話，要信因果。如果三世因果都不相信，就算我們把《首楞嚴經》研究得再透徹，這部經以外，藏經裏那些大經大論都研究通了，一點用處都沒有，不改變自己的行為。我

們凡夫眾生從無始以來，養成的不好習慣、惡習氣太多了，我們與生俱來的惡習氣太多了，要是懂得因果，隨時把我們的壞習慣改變掉，在與人相處的時候，不要害人家，無論如何不能以言語、行為害人家。為了解因果的話，我們害人家等於害自己，必須從三世因果上來求入門。

經文裏把惡知見、邪知邪見摧毀破除掉，重要的就是要開示奢摩他路——就是楞嚴大定，入了這個大定，能夠明心見性，見到自己本性，這是最根本的地方。我們學佛，學念佛法門，我們念到一心不亂也是一樣，也是入定的。怎麼念到一心不亂呢？我剛才講的，要信三世因果，我們日常做任何事情、跟任何人來往相處，見到合理的事情、不合理的事情，我們心裏都能平下來，不會跟人家計較。不懂因果的話，人家說一句話，就讓我們心裏半天不能平下來，半天不能平下來，你佛號就不能念了，念佛就念不下去。所以必得要相信因果，深信因果然後念佛，才能得一心不亂。這裏講入楞嚴大定，也必須從這方面來學才能上路，否則這個路障礙太多，就上不了這個路。

阿難尊者這樣請求之後（話說完以後），「作是語已」，作是語已就是這個話說完了。「五體投地」，我們平常拜佛都是五體投地，兩個膝跪下去，然後兩隻手伸出去，托住佛的兩腳，額頭再著地，身體五個部分都投到地上去，這叫五體投地。表示自己身體這麼謙卑，對對方尊敬到至高無上了，這是最高的禮。阿難尊者這樣五體投地。「及諸大眾」，在楞嚴會上的大眾，那些大菩薩、大弟子，「傾渴翹佇」，那些大眾一心在那裏，如飢如渴那樣翹佇。翹佇，是形容就像一隻鳥張著翅膀站在那裏，等候佛來開示。「欽聞示誨」，欽當敬講，恭恭敬敬地準備聽佛開示、教誨。

佛答應阿難尊者的請求，為他開示，在開示之前就放光，下一段講放光的情況。

爾時世尊。從其面門放種種光。其光晃耀如百千日。普佛世界。六種震動。如是十方微塵國土。一時開現。佛之威神。令諸世界。合成一界。其世界中。所有一切諸大菩薩。皆住本國。合掌承聽。

先消文。「爾時」，是這個時候，阿難尊者啟請完的時候。「世尊」，是釋迦牟尼佛。「從其面門」，從他的面上，「放種種光」，我們普通看的只是一種光，實際上光有多少？很多種的，各種顏色的光。「其光晃耀」，晃是搖動，耀是很耀眼的，「如百千日」，像百千種日光，那種旺盛的光。「普佛世界」，不但在當時楞嚴法會，大家看見十方世界，所有那麼多的世界，普遍的，十方世界的佛土都有「六種震動」。「如是十方微塵國土」，十方世界像微塵那麼多的國土，那太多太多了。「一時開現」，一時，就在這個同時，同時都開現出來，光都發出來了。「佛之威神」，釋迦牟尼佛放光的威神力，「令諸世界，合成一界」，讓十方諸佛那麼多的佛世界，融合成一個世界。「其世界中」，在這個世界中，「所有一切諸大菩薩」，雖然是合成一界，但是十方微塵數那麼多的佛世界中，每個世界裏的大菩薩，「皆住本國」，都住在他們的本國裏，「合掌承聽」，釋迦牟尼佛所放的光，他們都見到了，都合起掌來準備承受，來聽佛開示。

這裏有些地方我們要注意一下：一、佛開示之前為什麼放光？光，是針對學

的人，我們學佛的人心裏都是不光，沒有光明——無明。一團無明，有無明就有種種的煩惱，把我們本性遮住了，佛一放光代表的意思是：用光明照破眾生的無明。二、為什麼在面門放光？任何眾生的五官都集中在面上，而且面的反面是背，學佛最重要的要背塵合覺，把五欲六塵放棄，要違背它；佛法是要我們覺悟的，要合覺，面對覺悟，背棄五欲六塵。光固然是釋迦牟尼佛放的，我們眾生、阿難尊者以及會上大眾，人人都有光，問題是凡夫不能背塵合覺，反過來背覺合塵，我們違背覺而面對五欲六塵，所以我們的光發不出來。能夠照佛開示的道理去修持，光就能發得出來。三、六種震動有三種有形的、三種屬於聲音的，這代表凡夫的六識。智慧高的人一見到佛放光，六識就能開悟。不開悟，我們在迷惑顛倒的時候，六根、六塵、六識互相妨礙，不能通融。光明一放，一悟的時候，障礙就撤除了，所以十方微塵國土，那麼多國土一時就開現，不但如此，所有世界合成一界。為什麼合得起來？障礙沒有了。

我們念佛，古人也念佛，古代祖師念一句佛，口裏放光出來，這個大家研究

看看古人就知道，祖師念佛放光，我們真正念一句佛也是放光，自己不覺而已。念得好，你看，合成一界，那些大菩薩在本國都能聽法。我們念到一心不亂的時候，十萬億佛土以外的極樂世界就在我們眼前，這還不是實實在在的事情嗎？

第二十一講

佛告阿難。一切眾生。從無始來。種種顛倒。業種自然。如惡叉聚。諸修行人。不能得成無上菩提。乃至別成聲聞緣覺。及成外道。諸天魔王。及魔眷屬。皆由不知二種根本。錯亂修習。猶如煮沙。欲成嘉饌。縱經塵劫。終不能得。

這是接著前面，阿難不了解真心，所以佛教阿難找心。因為不了解真心，阿難尊者認為：心總是有個所在的地方，在這裏、在那裏，一個所在。佛就問他：你的心究竟在那裏？一共有七處，七處所講的，佛都把它破除掉，還解釋這是不對的，因此阿難就啟請佛告訴他奢摩他路——修大定的路，要怎麼樣來修大定？上回講到這。他一啟請，佛就答應他，在告訴他之前，就從面門上放出種種的光來，佛放光有種種的涵義，上回已經大概講過了，最重要的是佛一放光，就是要照破一切眾生迷惑顛倒的虛妄心。

眾生因為執著虛妄心，因此有種種的心理、種種的障礙，這種障礙在那裏，六根就不起作用了，六根互相阻隔起來。比如我們眼只能看東西、耳只能聽聲音，而且聽聲音是很有限的，看東西也是很近看不遠。五根都是如此，每一根都有每一根個別的作用，不能互相替代，譬如眼能不能代替辨別聲音？耳朵能不能代替辨別顏色？不可以。為什麼不可以呢？凡夫眾生有執著就有障礙，有障礙就互相阻隔，功能發出來的太少。證了果的人（破除執著的人），障礙破除了，沒有限制了，六根可以互用。眼睛閉起來，可以不看，外面一切他都了解。耳朵可以代替眼睛看，眼睛可以代替耳朵聽，身體一接觸，什麼都知道。他為什麼能這樣？就是六根互用，他沒有這些執著、這些障礙了。上回講放光，佛一放光有六種震動，這六種震動就是震動我們六根種種的限制，在根上有六根、在外面的境界方面有六塵、識有六識，三六一十八，擴充為十八界，十八界整個融合起來，「佛之威神，令諸世界，合成一界」，所以把諸佛世界合成一界，就我們眾生本來講，十八界整個圓融起來，要到撤除種種的障礙才有那種境界，放光有那種意義。在為阿難開示奢摩他大定之前，先放出光來，上智之人一見光，他就明瞭真

心了，中等、下等的，還要繼續講，所以放光之後，佛就繼續講這個道理。

剛才念的經文「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難尊者，「一切眾生，從無始來，種種顛倒，業種自然，如惡叉聚」，這一段講不學佛的人，所有的眾生——六道裏所有不了解佛法、還沒學佛法的一切眾生，這些眾生從無始以來，就有種種的顛倒。什麼是無始？你想找出一個開始，就佛法來講，不能講開始。為什麼不講開始呢？禪宗不能講，教人家自己參，悟了就明白，不悟就繼續參下去。但是我們研究教理的人，可以提出來分析：我們的心，人人都有真心，但是真心被種種的煩惱、無明給遮蓋了，真心不起作用；我們現在都是虛妄心在起作用。阿難尊者就是不明瞭真心，才發生種種的疑問。真心是什麼狀況？真心不能用多大的體積、什麼樣的形狀來說明，為什麼？真心是無相的，你必得了解無相，從無相上了解才能認識真心。既是無相，你說它有個開始，開始在那裏？沒有開始，真心沒有開始。你一定要問開始的話，就時間上來講，有開始就有終了的時候——有始有終，這不是真心，這是生滅法；就空間來講，如果有開始，從這裏開始，到那

裏終了，那這個面積、體積也有限制。所以無論就時間、空間來講，都不能講有始，講有始，就變成生滅法，變成無常法了。不能講有始，究竟怎麼說法呢？在《大乘起信論》裏講「一念不覺而有無明」，我們眾生一念之中就是自己不能覺悟，不能保持覺，覺就是覺自己的本性起作用。一念之中有不覺，就是一個無明。你什麼時候能夠把不覺轉成覺悟，假的妄心就沒有了。一切眾生從無始以來就是妄心，妄心本來沒有，也是無始。真心既不是時空能限制，是無始的，妄心本來就沒有，也是無始的，無始是這個講法。

釋迦牟尼佛說，一切眾生從無始以來，有種種的顛倒。什麼是顛倒呢？凡夫眾生有四种顛倒：

第一、把無常當作常，我們看世間，包括人的壽命、山河大地這些自然界、人類社會這些事情，那樁事情是長久的？沒有一件事情能夠永恆在那裏，都是隨時在變化的，生生滅滅的。凡夫眾生不了解、不認識無常法，把它看作常，所以必得要追求一個常。最足以代表的就是秦始皇，他當然也知道自己有死的時候，

他要使他的天下一直做下去，他自己死了，交給兒子，兒子交給孫子，他開始做始皇，然後二世、三世一直無窮地做下去，這就把無常當作常，誰知道他一死之後，到二世就完了。我們現在讀歷史，說秦始皇愚蠢，其實我們人人都是如此，什麼事也放不下。無常，轉眼就變了，他看不開、放不下，要求常，這是顛倒。

第二、這個世間沒有真正樂的事情，經不起分析，人世間，發財是樂的事情嗎？升官做了一國的首長，這是樂的事情嗎？古時候做到大皇帝是樂的事情嗎？都有他的苦處，沒有得到之前，想著：怎麼樣能得？求能夠得到。得到之後，還要保持既得的利益，又怕人家來推翻他、來破壞他，心裏始終沒有安全感，那有什麼樂？以苦為樂，本來是苦的，他以為是樂。

第三、人人都有個我，每個眾生都以自我為中心，誰都放不下一個我。但是眾生所認識的這個我，就人道來說，短短幾十年就完了，壽命長一點，活了一百多歲，現在有活一百歲的人、也有活一百幾十歲的，就算活了一百幾十歲，還有死的時候。真我是沒有死的，真我那有死呢？真我是無生法，不生不滅。但是一

般人都把有生有死的這個假身體當作我，這不是真我，都把它當作真我。

第四、我們這個世間沒有一處是乾淨的，外面的環境固然是處處污染，最重要的是內心不乾淨，內心污濁得很，包括自己的身體、心理，不是清淨的。但是一般眾生都把身體、心理當作很清淨的，這是顛倒。

怎麼樣是常、樂、我、淨？斷了煩惱，證了果位，證到自己真心的時候，就是常樂我淨。沒有證果的時候，自己煩惱那麼多，那裏有常樂我淨？他就把無常當作常、苦的當作樂、假我當作真我、不清淨的當作清淨，這是凡夫的四種顛倒。凡夫有四種顛倒，修小乘的人也有四種顛倒，那就不必講了，我們了解這個就可以了。凡夫眾生有四顛倒，二乘有二乘的顛倒，這叫「種種顛倒」，不止一種。

以凡夫眾生來講，有這些種種顛倒就是不了解真心，完全是妄心在起作用。妄心怎麼來的？一念不覺，這個無明就是根本無明，有了無明就起種種的惑，因為無明，就看不清楚一切事情，一切道理都不明瞭。尤其對於本身這個心、一切

生命的來源，統統不知道，就發生疑惑——迷惑顛倒。發生迷惑顛倒就造業，把假東西當作真東西，所以在社會上跟人家爭奪，所謂爭名奪利，貪圖種種欲望，為了滿足自己欲望，貪圖那些東西，就搶劫、殺人，造殺盜淫妄這些種種的惡業，造業之後又起了業種子。研究心理學的人都知道，任何人的行為都有一種習慣，第一次行為，感覺不大自然，第二次、第三次，慢慢就習慣成自然，這就成為習性、習氣。我們眾生無始劫以來造的這些惡業習氣，在我們心裏自自然然薰習，成為種子。造業變成種子，業所留下來的這種習慣、習氣就是種子。起惑、造業，造業的業種子將來遇到適當緣分的時候，又再造業，起惑、造業、受報，這叫惑、業、苦。業種就是由根本無明發生了惑，有惑就發生造業，造業就受報。惑、業、苦這三種是「業種自然」，什麼叫自然？我們任何一個眾生，就人道來講，人一生下來，他自自然然的，不要人家教，惑、業、苦自自然然在循環轉變。

業種自然，拿個東西來作比喻：「如惡叉聚」，惡叉，在印度有一種樹，結的

子（果實），在我們國家一般看見的，無論是桃子、杏子、李子也好，一個蒂只結一個果實，這種樹特別，一個蒂結三個果，結的果實，一結就是三個，這是惡又，是樹名。聚，是三個果實聚在一起。拿惡又聚來比喻我們眾生起惑、造業、受苦報，惑業苦三者是聚在一起。從無始劫以來，惑業苦就連在一起，好像是自然一樣的。如果不學佛，在六道中無論那一道，這三者始終是不分開的。怎麼不分開呢？比如我們看一個人，他造了很多惡業，他為什麼造惡業？他由過去起惑造業的業種子，種子現在起現行了，現在造了業，造惡業要受苦報，然後又落下種子，將來又再起惑造業。因果、因果，因中有果、果中有因，因果循環不斷的。我們的惑業苦三者，好像一生下來就有，自然這三者就有，不是後天要學才有的，這是說明與生俱來就是這樣。既是自然就有，那我們學佛幹什麼呢？這裏講「業種自然」，只是說明過去多生多劫以來，習慣成為自然。這個自然並不是不能打破，如果不能打破，學佛就沒有用處了。學佛就是要把這種看起來就像自然的惑業苦破除掉，斷惑就是把惑業苦斷除掉，這是學佛的目的。佛在這裏先告訴阿難尊者以及所有學佛的人，要把惑業苦破除掉，先要明瞭這個事實，你連事

實都不明瞭，那就一直顛倒下去。開始明瞭就是開始覺悟的時候，就要找出辦法來把顛倒糾正過來。我們原來是顛倒，學佛以後，我們就不要顛倒，是這個意思。

下面這段講「諸修行人」，修行人是有因緣能夠接觸佛法、能夠學佛的人，他覺得生滅、有生死太痛苦，生死問題不能解決，為了解決這個問題來學佛。學佛除了研究理論之外，必得要修，什麼叫修？比如有四顛倒，就要把它修正過來，不要顛倒。修行人，行是實行，學佛修行也不是那麼容易的，要明瞭教理，不明瞭教理，錯誤修行，怎麼能夠解決生死問題？怎麼能夠成佛呢？所以下面講諸修行人「不能得成無上菩提」，並非你一修行，就能脫離輪迴解決生死問題、就能成佛，那人人學佛，老早都成就了，那有那麼簡單？一定要明瞭道理。

我們學淨土宗念佛法門，當然不明理也能學也能成功，大家要了解這是特別法。特別法並不是不要明理，而是這個特別法，上等根器、中等根器、下等根器，統統都可以學，特別在這裏。不像普通法門，學普通法門必須知識、智慧都

是高等的，才能學得成功，否則不能成功的。釋迦牟尼佛那樣慈悲，專門度化知識程度、智慧程度高的人嗎？那就不平等了。平等的話，無論上、中、下三等，佛都要度化。怎樣度化呢？用念佛法門來度，就是三根普被的。雖是三根普被，我們要了解，我們有能力來研究佛理，為什麼不研究呢？佛理懂得愈多，我們念佛成就也愈快，往生極樂世界也愈有把握，自己也不會發生很多疑問。所以無論是普通法門、特別法門，研究佛理都重要。學普通法門，佛理都不懂，怎麼修行呢？學念佛的淨土宗，不明瞭佛理，沒問題，但是不能離開善知識、不能離開正法道場，我們在正法道場裏，跟大眾一起修，這樣可以成就的。可是離開正法道場、離開善知識，我們個人在外面修，沒有自修能力。為什麼沒有自修的能力呢？自古到現在，你在學正法，就有別人在破壞正法，他講的不是這一門的知見來破壞你的，你禁不起這麼一說，信心就沒有了，學不下去了。所以不明瞭理的人要靠善知識，因為沒有自修的能力。這樣說起來，我們能夠有學的能力，我們一定要學，學到懂得這個理的時候，我們對於怎麼念佛往生，有很多問題就不會發生。就是人家提出問題，我們也能自自然然地解決，所以研究佛理非常重要。

要，

這裏講「諸修行人，不能得成無上菩提」，菩提是覺悟，開始學佛就要求覺悟，從小覺悟到大覺悟，成佛才得至高無上的菩提，佛是大覺世尊。不能得成無上菩提，有很多修行人不能夠成佛，學佛要學菩薩行菩薩道，不行菩薩道不能成佛，不能得成無上菩提。菩薩沒有學好，「乃至別成聲聞、緣覺」，等而下之，但不能成佛，甚至連菩薩也學不成功，因為學大乘法門、行菩薩道，也不是那麼容易的。大乘菩薩沒有學好，乃至別成聲聞、緣覺，何謂別成？成佛的正路，他走出旁邊去，成為聲聞、緣覺。聲聞、緣覺是二乘，聲聞是小乘，緣覺是中乘。二乘為什麼是別成呢？他只能出離六道，生死解決了，這是分段生死。還有變易生死，他還沒辦法斷除。只是解決分段生死，不在六道裏輪迴而已，那不是究竟，還早得很，不能成功的。乃至是貫下去的，成了聲聞、緣覺，雖然只是小乘，只能出六道，這也還不錯，沒有分段生死苦了，惑業苦可以改變。「及成外道」，那更糟糕了，學佛學成外道了。什麼叫外道？不懂真心是自己本有的，真心

是向自性中求，不必向外面求。他捨棄自己本有的真心而向外面求道，叫外道。印度當時的宗教很多，統統都叫外道。除了外道以外，還有「諸天魔王，及魔眷屬」，學成這個樣子了。

各位看講表就知道，所謂「魔王」是什麼？古印度的梵文，音叫「魔羅」，翻成中文的意思，叫「殺者」。他殺什麼呢？不要誤會魔王要殺人，不是的，不是像我們世間的殺人兇手，他是「殺害眾生法身慧命」。法身無形無相，怎麼能夠殺害？這是比喻的話，因為魔王說一些迷惑顛倒的話迷惑眾生，讓眾生、學佛的人不能明瞭自己的真心，就等於把眾生的法身慧命殺掉一樣，是比喻的話。同樣是魔，「上品」的叫「魔王」，「中品」的是「魔民」、「下品」的是「魔女」，有上、中、下三品。魔王在什麼地方？這裏講的是天魔，在天道裏，色界天一共有十八層（一般講三界，三界天一共有二十八層天），色界十八層天當中，在四禪天上面有個天叫無想天，那層天魔王住在那裏，簡單講是如此。學佛學得不好，不但不能成佛，也保不住菩薩，菩薩沒學，二乘也沒學，等而下之，學成外道，學成諸

天魔王、魔女、魔的眷屬，那就糟糕了，等天上的壽命一完，下來就到三途裏。學成外道，他就處處破壞佛法、造業，將來也要墮落到三途裏。

學佛的諸修行人，既不能成佛，菩薩也成不了，或者二乘也成不了，以至於變成外道，變成魔王、變成魔的眷屬。這是什麼道理呢？下面就說「皆由不知二種根本，錯亂修習」，這些沒有成就的修行人，都是由於他們不知道兩種根本。什麼是兩種根本呢？請看講表：

本是根本，「二本」——一指「妄心」、一指「真心」。妄心就是生死的根本，什麼叫生死的根本？有了妄心，就有生死，妄心一斷除，轉妄成真，生死就了了。妄心怎麼來的？妄心「本無」，妄心本來就有嗎？本來沒有，而是「錯認」，我們凡夫眾生都把妄心認為是自己。一般人都知道，我的腦筋能夠思想，或者講心——心思，不管是腦、是心也好，凡是能夠發出思想的作用、功能，一般人都把它當作自己的心，這個心是妄的。要不是妄的，為什麼一個人的心臟停了，生命就完了？心臟沒停，這個腦是腦死，這個人的生命也沒有了。可見無論講心、講心

臟、講腦，這都不是真的。由心、腦筋發出思想的功能，這都是虛妄的，這種心的功能，都是本來沒有的，而我們凡夫眾生錯認了，認它是真的。所以說意思是「非心似心」，本來不是心，相似的，誤認它當作心，好像是心。什麼是真心呢？真心「本有」，本來就有這個真心，人人都有。人人都有是沒錯，「迷背」，因為我們一念不覺，起了無明（根本無明），一迷就違背本有的真心，一違背真心，雖然有，不認識它。要知道你雖不認識它，它也沒有消失，所以「非失」，沒有消失，你沒有把它發揮出來，不起作用，「似失」，好像是失掉了，實際上沒有真的失掉。我們一般人對於本有的真心，是一迷就違背，違背之後，我們日常所起的作用，就是妄心在作用。我們一般做事情、求學，都是妄心，「以妄為真」，把妄心當作真心。普通人沒什麼好說的，不修行的人，本來就完全是妄心在做事情，生死不斷。問題是講到修行的人，修道就是要了生死、要成佛，「獨修於妄」，也把妄心當作真心，不明瞭真心，而是按照妄心在修，那什麼時候能修得好呢？修不成功的。

二本——一個妄心、一個真心，修行人以妄心來修，當然不能成功。佛舉一個比喻，以妄心來修行，希望能夠了生死、成佛，這叫「錯亂修習」，把真、妄兩者顛倒，就錯誤了，錯誤的、亂的這樣修習，「猶如煮沙，欲成嘉饌」，等於把地上的很多沙石拿來放在鍋裏煮，希望把一鍋沙煮成一鍋飯。「縱經塵劫，終不能得」，縱然經過塵點劫，什麼叫塵點劫？這有兩種講法，講比較好懂一點的：就是把三千大千世界之內所有的東西都磨成墨汁，那個墨汁有多少？你再用毛筆蘸墨汁，每經過一個三千大千世界下一點，直到把墨汁點完、點盡了，就是一個塵點劫。大千世界多得像微塵那麼多，數不盡的，總歸一句話，塵點劫就是時間太長太長了，你要是想把一鍋沙煮成一鍋飯，就是煮了塵點劫那麼長的時間，「終不能得」，到最後還是煮不成一鍋飯來。這是說我們修道的人，不明瞭真心，就以妄心來修，妄心比喻沙石，這不是成佛的正因。要成佛，必得以真心來學，換句話說，必定要拿米來煮飯，才能煮成飯。拿妄心來學，就像前面講的，學成魔王、學成外道，不會成就的。

講這個道理，經文裏是這麼說，我們拿事實來想一想，佛講的時候是正法時期，尚且如此，後來是像法時期、末法時期，我們現在是末法時期，末法時期的魔道、邪知邪見的邪說多得很。即使沒有邪說，你一開始學佛，就了解真心嗎？沒有那個道理，你在這裏學佛，他在那裏講怪力亂神，你得了什麼病，他替你治病，讓你跟鬼神去學，多得很。所以不明瞭道理的時候，我們在末法時期，學什麼法門都危險。不明瞭，你一學，普通講的「不明理修行是盲修瞎練」，盲修瞎練就是看不到路、不認識路，不能上路，就是經文裏講的「錯亂修習」。學淨土宗，不明瞭理也不行的，你學淨土宗，不明瞭佛理，你不能離開善知識，你不明理，善知識隨時給你指點。你一離開善知識，沒有人指點，你也學不能成功。

我們現在學淨土宗，要明瞭理，必得明瞭真心在那裏，什麼是真心、什麼是妄心，你用真心來學，你念佛，自自然然工夫能用得上，念頭也不會亂跑，重點就在這裏。以妄心來學，就是入定，也入到魔道的魔定，不是真定。你學這部經，必得明瞭真心，才能入楞嚴大定。

第二十二講

云何二種。阿難。一者無始生死根本。則汝今者與諸眾生。用攀緣心。為自性者。二者無始菩提涅槃。元清淨體。則汝今者識精元明。能生諸緣。緣所遺者。由諸眾生。遺此本明。雖終日行。而不自覺。枉入諸趣。

這部經開始的時候，阿難尊者示現遭遇魔難，然後佛問他：心在那裏？一共有七處，講了七處都不對，後來阿難沒辦法，就請佛開示他「奢摩他路」。所謂奢摩他路是什麼呢？就是前面講的三種大定，總歸起來就是《楞嚴經》講的楞嚴大定。學這個定，可以解決生死大問題、能夠成佛。請佛開示奢摩他路的時候，佛告訴他「二種根本」——一個生死根本、一個菩提涅槃根本，上回把名稱說出來了。現在開始解釋這兩個根本，為什麼要解釋這兩個根本呢？我們凡夫眾生生死都在六道裏輪迴，生死問題解決不了。為什麼解決不了？一個不知道自己真心在

那裏。真心為什麼不知道呢？就是妄心在作祟。一般眾生只知道虛妄的心，不知道真心，真正說起來，連虛妄心他也不了解。如果知道虛妄心是虛妄的、假的，不把它當作真的，那就好了。就因為每個人都不認為這個虛妄心是虛妄的，把妄心當作真的，因此真心就不起作用，生死問題就不能解決。因此佛在這裏再告訴阿難尊者：你要問奢摩他之路，這條路是從了生死到成佛的正確之路，要開示這條路，必須先把什麼是真的、什麼是假的弄清楚。真假認清楚，如果不清楚，這條路走不上的，所以要講這兩個根本。

看經文「云何二種」，什麼是二種根本呢？「阿難，一者無始生死根本」，生死根本為什麼講無始？無始指凡夫眾生在六道裏生死輪迴，這一生在這一道理了，然後再轉那一道，又是一生，生生死死的，六道都經歷過的。我們一提起地獄道，多麼痛苦，所有的眾生地獄道都經歷過，但是忘記了。無始，什麼時候開始的？不知道。可見我們凡夫眾生實在太苦了，苦就苦在生死輪迴，自己一絲一毫也不能作主。講根本，就問：生死怎麼來的？無始以來生生死死，在六道裏轉

來轉去，從什麼時候開始的？這在經裏沒辦法告訴凡夫眾生，可以這麼研究：生死根本指的是根本無明。所謂根本無明，我們在上幾回研究過《大乘起信論》講的三細六粗，本性就是真心，真心完全靜態不動的，由靜態的本體起作用的時侯，一定要動，一動就叫作業，我們做任何事情叫事業，在學校裏讀書是肄業，讀完了就畢業，做其他種種的行業都是業。業就是一種動，動態顯示出來叫業，所以真心一動就叫作業。業看不出來，學生在學校的學業，你把業拿出來看看，拿不出來，但是有事實存在。業一動就是業相，有業的時候，這個業再繼續就轉——轉相，轉成自己有分別能力的能見相。既是能見相，要找出一個對象，找出所見的，所見的就是境界相——現象。三細就是業、轉、現，開始最微細的三種相，這三種相，普通人誰也不了解。剛開始的時候，微微一動的業相，這一動之後，我們凡夫眾生跟成佛的人不一樣，成佛的人怎麼動，他是明明白白的，絕不與真心離開，絕不違背的；我們凡夫眾生一動就迷了，動的時候，就把原來不動的本體（真心）迷住了，一迷住，根本無明就發生了。有了根本無明，《大乘起信論》裏講三細相以後，再發展六種粗相，六種粗相就是我們現在一般人的思想，

想著這個、想著那個，專門損人利己，分別這個、分別那個，這就是後來粗淺的粗相。有了這個粗淺的相，更不得了，自己本有的真心永遠得不到受用了，這是講生死的根本。

我們對於這個生死根本，誰也找不到這是什麼時候才有的，無始就有這個生死根本，一直到成佛以後才明瞭。沒有成佛，我們凡夫眾生只有根據佛法怎麼樣來修持，我們就這樣做。研究理論，你找有始，找不到。找開始，那是一般外道的話，其它宗教講開始。佛法不講開始，叫無始——無始生死根本。

「則汝今者與諸眾生，用攀緣心，為自性者。」汝是你——指阿難，你現在跟那些眾生「用攀緣心」，就是由根本無明到枝末無明，就變成識，第八識還是根本無明，由第八識一轉，轉成第七識，再轉成前六識，我們日常起作用的是第六識，分別這個對、那個人好、這個人不好、那些事情對不對，這是我們第六識在起分別作用。所謂攀緣，也要外面有對象，我們的第六識到處攀緣這個、攀緣那個，這叫攀緣心，指的是第六識。「自性」是自己本有的真心，真心就是天性，本來就

有的性，不是從外面來的，這叫自性。可是你用攀緣心為自性，那就錯了，就造成生死不斷。

攀緣心怎麼攀緣呢？一個是外面有對象、一個是自己往對象上攀。外面的五塵——色聲香味觸，有五塵現境，境界現起來的時候，我們的攀緣心就往上攀；外面的境界消失了，這個攀緣心也就跟著消失。所以這個攀緣心是生生滅滅的生滅法，我們任何人都這樣，你的念頭、心理，時時刻刻這個念頭起來，那個念頭落下去，然後又起來，自己沒辦法把持得住的。當前的念頭都把持不住，一個人的生死更是把持不住，如果生死問題能夠自己作主，就要從當前這一念開始能夠掌握得住。但是這一念裏要分析，就這一念裏有真、有假，你要隨著假的來用事，時時刻刻受這個假的影響，真的就隱藏下去，就不起作用了。因此佛在這裏告訴阿難尊者，你現在跟所有的一般眾生都這樣，就用你的攀緣心，這個攀緣心隨時起、隨時滅，這是生滅法。用這個心當作自性，拿假心當作真心，這就是生死的根本，沒辦法了，首先要了解這個，如果這個都不了解，你修那一個法門都

不行。

學普通法門的各宗，當然不了解這個理是不行的，我們學淨土宗念佛法門，不了解這個理也很難，並不是我們念佛的人完全不要解理。不解理念佛，當然也能成功，了解這個道理，得一心不亂更容易。為什麼呢？了解這個理，我們常說念佛要「能所雙亡」，能念——我們念佛的人，所念——所念的佛號，我們在念佛的時候心裏想：我在念佛，阿彌陀佛的佛號為我所念。這就是二心，一直二心在發作用的話，一心就得不到。必得在念的時候，把這些分別統統不要，只是一句佛號在淨念相繼，不斷地念。誰是能念？誰是所念？這念頭都不起，不起分別心。當前這一念，古代祖師講「一念相應」，什麼叫一念相應？阿彌陀佛的佛號是萬德洪名，他是已成就的，以名召德，名號就是萬德，就是阿彌陀佛實際的法身。名號既是萬德洪名、萬德莊嚴，我們如果以分別心來念，不會相應的，以假心感應不到真心。必得自己不起這種分別心，那麼妄心就隱下去了，一念之中，真念就出現了，真念出現，就跟佛號兩者一念相應，當下一念相應一念佛，當下佛的境界

出現。先講一般人的生死根本，我們學佛，要想了生死、要想成就，應該先知道這是假的，從我們念頭開始，就不要執著這個假的，放棄這個假的。

「二者無始菩提涅槃，元清淨體」，把文字先順一順，第二個根本是無始以來的菩提涅槃，菩提涅槃是「元清淨體」，元——本來就是，本來就是清淨的本體。這個本體在那裏？「則汝今者」，就是你阿難現在的「識精元明」，你現在就有識精元明，識精元明就是清淨體。「能生諸緣」，緣很多，由這個識精元明，能夠發生出來種種的緣。緣是假的，是因緣法，你執著因緣法，「緣所遺者」，遺當遺失講，你執著因緣法這個假法，識精元明（本來清淨的本體）就遺失掉了。雖是遺失掉，實際上沒有遺失，只是隱蔽起來，不起作用而已。這段話文字這麼講，但是不加以一層一層分析的話，別說我們不懂，就是現在世界上那些各宗教家、大哲學家、大科學家，都沒辦法懂這段話。因為這真正講到把妄的一層拋開，把虛假的一層放棄掉，然後才顯出真心。真心才是真正的自己，這個真正明瞭，能夠開發出來就成就了，那談何容易，這個理不容易明瞭，所以祖師的注解多得很。

下面我們就用表解來研究，現在看「菩提」、「涅槃」這張表。「菩提」是印度文的名字，翻成中文意思是覺者，一覺就有智慧出現，所以它是「智果」。智果是什麼？學佛把原來障礙自己本性的障礙物——無明、根本無明都是障礙物，把它撤除掉，讓本性完全出現，這叫智果，修行就是撤除自己心裏這些虛妄心。菩提有三種：

一、「真性」菩提，真是一絲一毫不假的，完全是真實的。這個真實形容誰呢？形容性，世間沒有任何一樁事是真的，只有本性才是真的。為什麼本性是真的？它始終沒有變化、沒有生滅，並不像世間萬事過去怎麼樣、現在變成這樣、將來又變成怎樣，不知道，真性始終不變，永恆存在。成佛了固然有真性，凡夫眾生也有真性，天、人、畜生、餓鬼、地獄，六道眾生都有真性，就是《般若心經》裏講的「不生不滅、不垢不淨、不增不減。」所謂「不增不減」，他成了佛，真性也沒有增加；我們現在還是凡夫，我們的真性也沒有減少。「不垢不淨」，成佛固然是清淨，就本性上來講，原來就是清淨的；我們凡夫心裏都是污穢的，但

是真性談不上污穢，這講的是真性。真性就是本來的自性，就是天真佛，天然就是真實的，原來就是這個佛性，本有的。並不是修才有、不修沒有，你不修，它還是存在，這是真性。了解這個，想想看，我們成佛就憑這個。世間所謂的天災人禍、一般人有生死，真正了解真性，就沒什麼害怕的了，遭遇人家殺害，只是殺害身體（假的生命），沒有殺害到真性，真性是一絲一毫也動不了。

二、「實智」菩提，智是智慧，實智是實際的智慧。真性固然人人都有，但是被障礙障住了，自己不能起作用。我們開始學佛研究佛理，明瞭菩提、明瞭自己的本性，開始就撤除自己本性當中的障礙、煩惱等等，障礙撤除的時候，自己就開發智慧，這個智慧就自己在受用，是實實在在的實智。

三、「方便」菩提，從開始學佛到最後成就自己受用的都叫實智。自己受用不夠，我們學佛體驗到佛大慈大悲的精神，一定要行菩薩道，行菩薩道要有方法，讓人家都能學佛、都能知道，所以有了實智以後，必得還有方便智慧，這叫方便菩提。方便菩提就是用種種的方法，把佛的道理讓一般眾生都能夠了解，不是自

已有實智就行了。當然基本的，先要自己有實智，有實智以後，再從實智上發展出種種方法的方便智，用種種辦法讓人家也能受到佛法的教化，這叫方便菩提。

再看「涅槃」，涅槃也是照印度文音譯的，中文的意思是不生滅，就是不生不滅，換句話說生滅的整個現象沒有了，這叫涅槃，完全開發出本性了。它屬於「斷果」，就是把所有煩惱、一切假相全部斷除了，斷得乾乾淨淨，這是涅槃的意義。同樣有三種涅槃：

第一、「性淨」涅槃，性指真性，真性就講性淨，淨是清淨，一塵不染。所謂一塵不染，並不是原來是髒的、污穢的，後來把它清洗乾淨了，才清淨，不是這麼講。它的性本來就是清淨，我們現在凡夫的心，雖然我們還是生死凡夫，講到性，就是清淨的，現在當下就是清淨的，這是性淨。

第二、「圓淨」涅槃，圓指真性修持修圓滿，淨是清淨，經過修持，然後到了最圓滿的境界，淨是一點點虛妄都沒有，全部都乾淨，這是經過修持的。它跟性淨不一樣，性淨是自性清淨，自性本來就是清淨的；圓淨是修圓滿，把自性清淨

整個顯示出來。

第三、「方便」涅槃，所謂方便，就是隨緣方便。證到涅槃以後，隨著任何一個緣，成了佛，或是到了大菩薩的地位，他到人道來，他就跟人道眾生的形狀、生活習慣差不多是一樣的；他若到畜生道的話，就隨著畜生道的環境；到天道，就跟天道的眾生一樣。隨著怎麼樣的緣，這叫方便淨，到那種程度，他隨意變化都可以。

菩提三種，涅槃也三種，真性菩提、性淨涅槃這兩者都是本有的，不是修才能得到。不用修，本來就是如此，所以佛法講性具，本性就具備的，本來就具備，叫性具。後面的實智菩提、方便菩提是修成功的。涅槃也是這樣，圓淨涅槃、方便涅槃這兩者都是修行才得到。

各位看表，「真性」菩提、「性淨」涅槃有兩根線畫下來，有兩個圈圈，一個圈圈裏面空空洞洞的，空白的；左邊的圈圈裏面，有很多黑點子。空白的圈圈就是真性菩提、性淨涅槃，性具就是如此，裏面是圓滿的智慧、一切的光明，全部

是滿滿的，而且本來就具足的。左邊有黑點的圈圈，就變化了，怎麼變化呢？剛才跟各位介紹《大乘起信論》講的業相，業相一動，起了無明業相，無明業相有三細相，三細相再繼續就是六粗相，就變成黑圈圈了。先講三細相，跟右邊空白圈圈相對講，這個圈圈就是最初的根本無明，這個根本無明就指第八識。什麼叫作識？識就是有了無明，由無明把真性、性淨遮蓋起來，就變成識。雖變成識，但是沒有把真性趕跑，真性沒有失掉，只是污染、障礙了，有無明起來的時候，把真性遮蔽了。就等於天上的明月，月亮是光明的，天上起了烏雲，就把月色遮蓋起來了。雖然月亮被雲彩給遮蓋起來，但月亮還是在的，不過它起不了照明的作用而已。所以第八識雖然變成識了，好像沒有什麼功用，變成識就有生死了，雖然有生死，但是本性還是在這個當中，我們要了解。所以畫這兩個圈圈，主要是讓大家了解，實際上一變成識以後，兩個圈圈合一了，空白的圈圈跟黑點的圈圈，整個合在一起了，這個圈圈就是第八識。

請看說明這八個識的表，「第八」識的梵文叫「阿賴耶」識，翻成中文是含藏

識，它含藏著一切，因此稱它叫「識海」，像大海裏涵蓋一切所有的東西，這個第八阿賴耶識就是「生死根本」。怎麼它是生死的根本呢？繼續看圖解，第八阿賴耶識有很多黑點，是無明、根本無明，根本無明業相起來，繼續在動的時候，就出現一個「見分」——能夠見的這部分，能夠看得見、了解的見分。幾乎同時，它就有個對象，對象就是「相分」。見分是能見，相分是所見。見分是自己能見的心理，相分是一種境界。相分從那裏出現的？見分一出現，本來第八識是空空洞洞，只是一團黑漆漆的無明而已，什麼也看不到，見分要看的話，就無中生有，出現相分，兩者相對地成立了。有見分、相分出現，在第八識裏就含藏了我們人有五根的身體、外面的山河大地，以及我們所看的種種保留下來的印象、習氣（識的種子），所以第八識的含藏，器世間的山河大地、我們本身的身體，還有各式的種子都藏在第八識的大海裏。第八識有見分、相分，第七識、第六識、前五識，每個識都發生有見分、相分。第八識的見分、相分一出現，其餘的七個識，都從第八識，第八識叫根本識，都從根本識轉化出來的。轉變出來的七個轉識，同時也都有能見、所見，都有見分、相分。所以見分、相分下面的箭頭，第八識

見分、相分下面，就是第七識，第七識下面垂直下來是第六識，第六識下面並排有五個——眼、耳、鼻、舌、身五識，全部都有了。從七識、六識到前五識，整個這七個識，叫做七轉識，由第八根本識轉變出來的。第八識我們這就了解了。

第七識在梵文叫「末那」識，翻成中文叫作意根，它是「我執」，完全執著我，把第八識的見分當作真我，其實第八識的見分是虛假的，把假的東西當作真我。第七識牢牢地執著這個假相，所以前面分析虛妄假相，最原始的執著就是從第七識發生的。粗淺的就是第六識，它是「意」識，「分別」。第六識跟第七識不同，第七識專門管自己，內在地執著自己的第八識當作我；第六識是執著外面的東西、外面一切的境界，分別這個、分別那個，好的、不好的、有利的、有害的，這一切利害都由它來分別，一方面分別，也執著。所以講執著，就發生在第七識、第六識這兩識上，我們一切生死、一切執著，痛苦的來源就在第七識、第六識，這兩個識分別執著才造成的。

這張表講完，我們看經文講的「無始菩提涅槃，元清淨體」，菩提涅槃本來是

清淨體，清淨體就指真性菩提、性淨涅槃。這個清淨體，「則汝今者，識精元明」，識精指第八識，識是第八識，精是一精明體（清淨體），識精元明，在第八識裏的精明體，元明，原來就是光明的，不是無明的。原來是明的，問題是有識在那裏，有識在那裏一污染，就有無明，無明「能生諸緣」，生出什麼諸緣？生出見分、相分。見分是能緣，能夠攀緣；相分是所緣，被能緣在那裏攀緣。見分、相分，我們研究講表就知道都是第八識裏的無明，本來沒有的東西，自己在那裏虛妄分別、在那裏攀緣，才出現的假相。我們看見日月星辰、大地、海洋，這是我們虛妄分別出來的。我們人道眾生看見是這樣的；畜生道眾生看的不是這樣；鬼道眾生看的也不一樣，他又是一個相分；天道眾生看見大海洋不是水，它是一片琉璃，是固體。所以八識相分，隨著六道眾生，他在那一道，依照他的虛妄分別心理，才出現相分。既是這樣，相分就完全是假的。

各位看講表（十）裏的「識精元明」，剛才講過之後，再看講表一目了然就清楚了。識精元明的識是「第八識」，精是精明之體，精明之體原來就是明的，它跟

識在一起。第八識「本具染淨二分」，一個染的部分、一個淨的部分，淨指精、染是識。染淨二分告訴我們一個原理，既是假的染，染怎麼來的呢？根據經裏講無始，什麼叫無始？這個假的根本就不存在，沒有這個東西，你要找無始，這是自找麻煩，「全體是真」，你一覺悟，全體是真。所以在表裏有個比喻，「如捏目見二月」，比如我們看天上的月亮，月亮的體是一個，但是捏一下眼睛，兩個月亮出現了，這兩個月亮出現，你要問：這兩個月亮什麼時候開始有的？這就是問糊塗話了，假月亮根本就沒有的。「放手仍是一真」，你不相信，把手一放，兩個月亮沒了，仍然是一個月亮。既是一個月亮，你要找無始，到那裏找？用不著找。這就是「煩惱即菩提」，我們眾生在不覺悟的時候，有生死、有煩惱，學佛我們要了解菩提，你真正覺悟之後，煩惱就不存在，破除掉了，全體就是菩提。所以煩惱即菩提「喻金與鑛」，你瞭解、一覺悟，就像礦裏的金子一樣，金子、礦兩者怎麼分？一提煉、一陶冶，金子就出現了。

現在看經文，一看就明白，無始以來，菩提涅槃本來就有，原來就是清淨

體。這個清淨體就是你現在第八識裏含藏的一精明體的清淨體。那個一精明體（最精明的體），原來就是光明的，一點污染、一點昏暗都沒有。但是由於識發生無明的作用，能夠生起見分、相分，見分、相分一生出來，就有虛妄分別，各個識互相起作用。諸緣起來之後，「緣所遺者」，第六識、第七識就執著因緣所生的緣，把見分、相分執著當作真的，其實見分、相分都是假的，以假當真。緣所遺者，你執著各種的緣，緣出現了、緣起作用了，所遺的清淨體就隱沒下去，就等於遺失掉了，實際上沒有遺失。這句話是說：清淨體在第八識裏，本來是光明的，但是你起了種種的緣，執著那個緣，當作真實的，就把清淨體埋沒下去了。

下面就結論了：「由諸眾生，遺此本明」，由於一切眾生遺失了這個本明，本明是元清淨體，本來是光明的。「雖終日行」，終日，成天在行，行是起作用，終日都有本明在起作用。「而不自覺」，自己不知道有本明（本性）在起作用，完全執著污染的，本性起了污染，染成我們現在這樣。「枉入諸趣」，諸趣是六道，很冤枉的，不應該在六道裏輪迴。自己雖然終日在起作用，而不明瞭真正的作用是

本明，所以冤枉在六道裏生死輪迴。

這裏講的要注意一點：一個隱、一個現，一般通用的道理，見分、相分出現，一精明體就隱沒了。一精明體就是佛性，我們現在念佛，提起佛號，我們不用分別心來念佛，佛號是阿彌陀佛，我們自性中不起分別心，本明就跟佛號起作用了。本明跟佛號起作用——相應，這就是佛的境界出現了，其餘假的，全部把它隱沒下去了。你沒有這個念佛的工夫，普通法門辦不到這樣，你就是叫他放棄一點世間的名利，他都放不下，談何容易？念佛自然就把這一切放下了，佛號一提起，所有都放下了。

第二十三講

阿難。汝今欲知奢摩他路。願出生死。今復問汝。即時如來舉金色臂。屈五輪指。語阿難言。汝今見不。阿難言。見。

這一段之前，阿難請求釋迦牟尼佛開示奢摩他路，所謂奢摩他路，是大定的名字。學佛最重要的就是要了脫生死，普通的只知道脫離六道輪迴，這當然是了生死，但只是分段生死。實際上了生死有兩種：一是分段生死，再是變易生死。了分段生死以後，還有變易生死，這兩種生死都了了，就成佛了，總歸起來，學佛是了脫這兩種生死。就我們凡夫來講，了分段生死當然最重要，第一步工夫必須如此。奢摩他路是了生死的大路，怎麼樣了？先了分段生死，然後了變易生死，指出這條明確的大路出來，這是上回請示的。請示後，佛就告訴他，眾生從無始以來種種顛倒，如果不能夠覺悟，沒辦法學佛，因此必須提出兩種根本：一個無始以來的生死根本、一個無始以來的菩提涅槃根本。眾生既不明瞭生死根本，也不明瞭生死怎麼來的，更不了解菩提涅槃的根本。上回最後講到「識精元

明，能生諸緣，隨所遺者」，我們眾生只攀緣世間這些現象，能夠攀緣的這些妄念、妄想都是虛妄的，任何眾生都把虛妄的妄想當作真心，把一切假相當做真實的事實，這樣學佛怎麼學法？那就不能上路，走不上大路。因此上次講到結論，「識精元明」，原來就是光明的真心，迷失掉，不能發明出來，「枉入諸趣」，冤枉地在六道裏輪迴生死，太冤枉了。現在接著講，問阿難，先舉金色臂，問他見到沒有？再試問阿難，有沒有了解真心的意思。

我們學佛要想了生死，必須知道什麼是真心、什麼是妄心。前面佛已經說出一般眾生不了解真心、妄心，也就是不了解無始的生死根本、無始的菩提涅槃根本。現在開始，佛正式開示阿難尊者以及楞嚴法會的大眾，開示什麼呢？讓他們了解真心究竟是什麼？這也要一層一層分析，首先還是要阿難了解妄心在那？必得了解妄心之後，放棄妄心，然後才顯出來真心。

看經文「阿難」，佛叫阿難尊者，「汝今欲知奢摩他路」，你現在想要知道奢摩他路，奢摩他路是一條脫離生死、走出生死的大路，「願出生死」，找出這條路可

以脫離生死，叫願出生死。「今復問汝」，我現在再問你。為什麼今復問汝？前面一共有七次，阿難尊者講心在這裏、心在那裏，都沒有講到真心，阿難尊者所講的都是妄心，所以現在佛說我再問你。「即時如來舉金色臂」，在說這個話的時候，即時是馬上，如來，記載經的人說釋迦牟尼佛馬上舉金色臂，佛身是金色的，手臂也是金色臂，「屈五輪指」，五根手指彎曲起來，成為一個拳頭。佛的手指上有輪紋，是佛三十二相的一種，佛指是五輪指，屈五輪指就是結了一個拳頭。「語阿難言」，語是告訴，告訴阿難說，「汝今見不」，你現在看見了沒有？「阿難言：見」，阿難說看見了。

要注意：阿難尊者這時候只是說見，究竟見到什麼呢？還是沒有辨別。所以下面佛又要問，同樣是見，見本性是見，見到外面虛假的相也是見，虛假的相就是五塵，五塵也是見。這裏只單講一個見，不明瞭阿難尊者究竟是不是見到本性，所以下面佛再問：

佛言。汝何所見。阿難言。我見如來。舉臂屈指。為光明拳。耀我

心目。

「佛言：汝何所見」，佛這個時候問：你見到什麼？所見是見到的對象，「阿難言」，阿難就答復，「我見如來舉臂屈指，為光明拳」，我見到佛舉起手臂來，再屈五指，捏成一個拳頭，為光明拳。佛是成佛的人，身體一片光明，拳也是，所以說光明拳。「耀我心目」，光明拳頭在我心、我眼裏，光耀在那裏。阿難尊者這樣答復佛的問話，他一答復，佛就看出他沒有見到本性。

《金剛經》裏講：見到如來就是見本性。如來是本性的代名詞，所以《金剛經》講「若以色見我，以音聲求我」，以色見我是看見佛的三十二相，以音聲求我是從佛的聲音方面求，「是人行邪道，不能見如來。」這個人雖然想求見佛，他行的是邪道，道沒有用得正，見不到如來，就是見不到本性。為什麼這麼說呢？本性不是以具體的三十二相可見的，所以無論是《金剛經》、其他大乘經典也好，本性就是真空，既是真空，就不能著相。阿難尊者在這裏看見如來的光明拳，光明拳屬於相，見相等於凡夫見到五塵一樣，只見到色塵。這個答復，佛馬上知道他

沒見到本性。下面再問：

佛言。汝將誰見。阿難言。我與大眾。同將眼見。

我們研究佛法，舉例子也好，總要理事一致的，不能起衝突。剛才舉《金剛經》的例子——「若以色見我、以音聲求我」，要問：念佛不是以音聲求佛嗎？假如別人提出來問，怎麼解答？不錯，念佛是以音聲求佛。要知道各宗修行的方法不一樣，修到成功，完全一樣，總原則是如此。我們在這個世間念佛，不錯，是以音聲求佛，求到一心不亂之後，音聲跟心理一致的，念到無念而念的時候，得一心不亂，什麼是音聲、什麼是念，那就不分了。但是這個工夫在娑婆世界難以做到，因此我們帶業往生，今日之下，不管那一種念佛的工夫，要把惑完全斷除乾淨，沒那回事，所以要帶業往生。既是帶業往生，到了西方極樂世界，還是要念佛，念佛、念法、念僧。念到最後，從有念到無念的時候，西方極樂世界有四種淨土，我們往生一般都在凡聖同居土，到西方成佛之後，才到最高的常寂光淨土，常寂光淨土就是無相了。常寂光淨土之前的凡聖同居土、方便有餘土、實報

莊嚴土都是有相。雖是有相，我們修成功要想成佛，一定要通過有相。我們在這個世間，雖然是以音聲求佛，往生極樂世界還是以音聲求佛，用這個方法，到最後還是要無相，還是不能著相。《楞嚴經》、《金剛經》及其他各大經大論，講理都是一致的。我們了解這個理，把這個理拿來對照修持的方法，知道我們所修法門的特別處，就沒有問題了。

還有一個簡單的方法可以辨別：普通法門有時也念佛，他們念佛跟我們不同，我們念阿彌陀佛，他們也念阿彌陀佛，他們念阿彌陀佛是以音聲求我，一定要在這個世間，以佛號引發自心的本性，所謂建立人間淨土、自性彌陀，普通法門是這個方法，以音聲求我就是求本性。我們淨土宗念佛，我們是求阿彌陀佛。雪公恩師傳授給我們的念佛方法，念佛方法有很多種，他老人家專門傳給我們的是持名念佛，執持的名號是阿彌陀佛的名號，就是西方極樂世界的阿彌陀佛，不是指自性彌陀，如果指自性彌陀，就是普通法門。我們是發願往生到西方極樂世界，我們持念佛名，發出音聲，是求西方極樂世界阿彌陀佛，在我們壽命終了，

阿彌陀佛來接引。古人講「但得見彌陀，何愁不開悟」，只要見到阿彌陀佛，開悟明心見性沒有問題了。這是特別法門跟普通法門不同在此，這麼辨別之後，應該沒有問題了。

再看「佛言」，釋迦牟尼佛說「汝將誰見」，前面我問你：所見的是什麼？你說見到光明拳，現在我再問你：你用什麼見到我這光明拳？「阿難言：我與大眾，同將眼見」，阿難尊者說，不但是他自己，就是在會的大眾，一同都用眼來看見佛的光明拳。同將眼見，眼是眼根，前面第二次問，回答「耀我心目」，還有心——心與目二者；在這裏只講眼見，愈答復，離問題愈遠。三次所見到的，都還是虛妄的妄見。上回發的講表，看第二面，我們辨別一下，佛三次問的，阿難尊者三次所見的。

表裏講：佛「舉臂屈指三問」，第一次問「汝今見否」，意思是「能見」，以阿難為主體，你能不能見。第二次問「汝何所見」，第一次阿難尊者答復說他能夠見到，第二次問「所見」，能與所是對待的，能指阿難能見的功能，所見是阿難見到

的對象，佛問阿難：你見到什麼？第三次問「汝將誰見」，佛的用意是希望阿難能夠真正見到真心，也就是「奢摩他」，走出生死的路。可惜第三次，不但沒有達到，反而答「同將眼見」，用眼根見。表裏畫出「能」見、「所」見，就阿難答復的，可以了解，不論是能見、所見，都是虛妄的。能見是能見的心、所見是外面的塵，這都是虛妄的。最後，佛希望他能答復奢摩他這個真的，三次問，都沒有答復出來，下面就要正式開示他了。我們研究經的時候，古代祖師就注解，假使阿難尊者在這裏完全答復出真見，表示阿難尊者明心見性了，那麼下面這部經沒得講了。因為沒有答復出來，才開啟下文，這是經的章法。下面佛就問：

佛告阿難。汝今答我。如來屈指為光明拳。耀汝心目。汝目可見。以何為心。當我拳耀。

「佛告阿難」，佛告訴阿難尊者，「汝今答我」，你現在答復我，「如來屈指為光明拳」，方才我彎曲五指，成為一個光明拳。「耀汝心目」，把阿難前面講的話重覆一遍。「汝目可見」，你的眼睛可以見到。現在我就問「以何為心，當我拳耀」，前

面阿難尊者答復「同將眼見」，所以佛在這裏不得已，更進一步問，你用眼可見，但「以何為心，當我拳耀」，當——面對，你眼對著我的拳時，你的心起來，你是什麼樣的心？阿難尊者就答復佛：

阿難言。如來現今徵心所在。而我以心推窮尋逐。即能推者。我將為心。佛言。咄。阿難。此非汝心。

「阿難言」，阿難答復釋迦牟尼佛，「如來現今徵心所在」，徵是徵問，佛現在徵問我阿難的心在什麼地方。「而我以心推窮尋逐」，我的心究竟在那裏？前面有七次推度，心在這裏、心在那裏，推是推求、推究，我用心推窮——推到窮盡的地步，尋逐——到處去找，指前面七次用的那些心思。「即能推者」，我用這個心去推窮尋逐、到處找，這都是用的心，能推，能是這種功能，能推窮尋逐的這個心理。「我將為心」，我認為這就是我的心，能推究、到處找的這種功能，我認為這就是心。他這個答復，「佛言：咄」，咄是呵斥的聲音。三次問，到最後再問，他還是拿能推的心當作真心，所以佛不得已，大聲呵斥，「阿難，此非汝心」，這不

是你的心。

在這段經文裏，阿難所以將能推的認為心，實在是替所有凡夫眾生表達。我們所有的凡夫眾生，不僅在釋迦牟尼佛當時、古印度那個時候那些外道、學術界地位高的人，以至現在全世界來講，世間學問再高深的人，研究科學、哲學都是這樣的見解，都是拿能推的當作自己真心。可見這難啊，如果我們對這一關，不能承認這個知見是假的，虛妄不能破除。想想看，學普通法門，你說明心見性，怎麼明心？怎麼見到本性？我們特別法門要求往生，雖然沒有講必須如此，但是到了極樂世界，還是要破除妄的。念佛時，對妄見完全不了解，念佛得一心不亂也很難。所以各位看這個講表，屈指三問後面，表列出來，就比較好懂。禪宗不許這麼講，禪宗是祖師禪，我們研究教理是如來禪。我們現在就看「心用四分」，一切眾生的心起作用，都有這四部分：

一、「見分」，就是剛才阿難尊者講的能推的，我們一般人都有思想，我們研究道理，推究這個、推究那個，這個能推的心是見分。

二、見分所推究的、所求的對象是「相分」，相分就廣泛了，我們的心所研究的對象，從人類社會到自然界，都是相分。我們本身的身體，有物質的一部分、有心理的一部分，物質的部分就是根身——五根之身，也是相分；五根之身是相分，外面的山河大地，無一不是相分。見分、相分從那裏出來的呢？

三、「自證分」，自證分指識，我們講有八個識，根本的是第八識，由第八識轉出來的有七個識，跟第八識最接近的就是第七識，第七識時時刻刻執著第八識的見分，把第八識當作我，我執、法執最厲害的就是第七識。第七識後邊就是前六識——眼、耳、鼻、舌、身、意，合起來八個識。八識每個識都有見分、相分，每個識的見分、相分，都從每個識的自證分發展出來的。

這裏跟各位講自證分，根本識（第八識）的自證分，自證分從那裏來呢？由「證自證分」，一共四分，證是證實，自證分證實前面的見分、相分兩種作用，自證分為主體。自證分以誰為主體呢？從證自證分來。

一共有四分，這四分，線畫下來，各位看看，見分、相分畫到左邊有黑點的

圈圈，就是第八識。自證分有二根線，一根牽到右邊空的圈圈，空洞洞代表光明、一無所有，六祖慧能大師講「本來無一物」，就指這個；另一條線，牽到左邊黑點的圈圈，是第八識。證自證分只有一條線，牽到「本來無一物」的空圈圈，空圈圈裏純粹是元明，本來就是光明的。兩個圈圈下面，空圈圈本來元明，一方面是「元明」、一方面是「精」，精是精華、精粹，最純粹、純精的。左邊的圈圈有兩條線，一條牽到「精」、一條牽到「識」，就是「識精元明」，整個包含這兩個圈圈，分解開來，畫成兩個圈圈。元明指整個空空洞洞的圈圈，精一方面指空圈圈、一方面指黑圈圈，識純粹是黑圈圈。這樣分別列出來，我們概念就清楚了。

前面講的「識精元明」，識指第八識，第八識裏有精、有元明，所以分別解釋明白之後，你在觀想的時候，空白的圈、黑點的圈就混合起來了，我們眾生都是這樣。我們雖然都有元明、都有佛性，但是這個佛性是《大乘起信論》講的「無明為因生三細」，起了業相、動了業相，就變成阿賴耶識。這個表幫助我們了解，阿賴耶識裏有精、有元明，任何凡夫、任何大學問家、一般外道，沒有一個人能

夠分得清楚。分不清楚，反而把第八識所含藏最精粹、元明的本性不認識了，他所執著的就是識。識一起現行，都是虛妄，因此凡夫眾生自己能見的是妄心，所見的山河大地也是妄相。前面阿難尊者的答復都是妄心，所見的也是虛妄的相。在這裏佛問他「以何為心」，他還是答復「以能推的為心」，因此佛給他一個大聲的呵斥，「此非汝心」，這不是你的真心。佛這樣一呵斥的時候，阿難就說：

阿難矍然。避座合掌。起立白佛。此非我心。當名何等。佛告阿難。此是前塵虛妄相想。惑汝真性。由汝無始至於今生。認賊為子。失汝元常。故受輪轉。

「阿難矍然」，阿難尊者向來就把能推的妄心當作真心，現在感覺害怕了，矍然是突然感覺很恐懼、很驚恐。「避座合掌」，他從座位起來，雙手合十。「起立白佛」，然後站著稟告佛說「此非我心」，這不是我的心，「當名何等」，應該叫什麼呢？「佛告阿難：此是前塵虛妄相想，惑汝真性」，你真正的本性被前塵虛妄相想迷惑了。「由汝無始至於今生」，因為你從無始以來一直到今生，都是「認賊為

子」，賊指前塵虛妄想，你把它當作真性，這是比喻的話，把賊寇當成自己的兒子。「失汝元常，故受輪轉」，元是本來的，常是常住真心，本來是常住真心，迷失了，把外面做賊的人認他為自己的親子，所以才受輪轉，在六道裏輪迴生死。

佛講阿難所執著的心不是真心，阿難就問佛：不是真心，是叫什麼？佛告訴他：此是「前塵虛妄想」，前是目前、眼前、現前，塵是所對的六塵，你現前所對的六塵是虛妄想，是虛妄的相分。所謂虛妄的相分，佛法必定要懂得一個最終的原則，就是「萬法唯心」——一切唯心造，一切的相，你所對的六塵，都是自己心理（識）變現出來的相分。虛妄想再加上想，從虛妄相上再起妄想心、攀緣心。「虛妄想」，在經裏也講到「心本不生因境有」，前面也講「心生法，法生心」，不再細講。所謂「心本不生因境有」，看見五塵，識往上攀緣，攀緣的想就是在妄相上所起的假影子——妄而又妄，虛妄又虛妄，絕對不真實的。

各位請看講表，「前塵虛妄想」怎麼來的？剛才是消文，文字上這麼講，而妄想、妄想怎麼來的呢？祖師根據《大乘起信論》講，這個表先從下面看，下面

的大圈圈中有很多黑點子，「真如海、無明因」，真如本來是不動的，可是我們凡夫眾生從無始以來，動了，一動就是無明，有了無明的真如海，整個就變成昏暗了，所以在左邊有個「無明相」，真如海整個就變成無明相。由無明相往上面看，由「妄想」心再起「塵妄相」，就是由真如海起「能見相」，上面是六塵妄相。妄相再回過頭來，我們平常看見外面的五塵，五塵落下的五塵影子，印象留下來，又收回到第八識裏面，然後又起妄想——引發妄想，妄想又去攀緣，所以上面五塵妄相就是「境界相」，妄想心就是「分別心」。這就是在《大乘起信論》裏講的最初三細相，進一步，粗淺的就是六粗相。「前塵虛妄相想」，虛妄相想就是由能見相出現相分（境界相），然後再由分別心攀緣這個境界，引發妄想，這是循環不斷的。我們凡夫眾生眼前所見所聞、心裏所想的，都是攀緣的假影子，大地、山河，無一不是假影子。

圖裏各位看一個簡單的看法，下面是無明業相，從右邊往上看，由能見相，經過六塵，到境界相，左邊是妄想、分別心。右邊無明、能見、境界相是三細

相；左邊的妄想，是三細引出的六粗相，分別心指六粗相的第一個智相。智相是分別心，是更粗淺的，通常我們的第六識最善於分別，第六識的根本是第七識，善於分別。想想看，我們任何眾生都是用這個分別心，這純粹是虛妄不實的東西，我們要了解這個。我們常聽見老修行人說：你念佛要用無分別心，要老實念佛。若念佛用分別心，一方面念佛、一方面心裏分心了，分心就是分別心，就是起了妄念。老實念佛就是不要起分別心，一句一句老實地持名持下去，這樣念佛才能得到一心不亂。

第二十四講

阿難白佛言。世尊。我佛寵弟。心愛佛故。令我出家。我心何獨供養如來。乃至徧歷恆沙國土。承事諸佛及善知識。發大勇猛。行諸一切難行法事。皆用此心。縱令謗法。永退善根。亦因此心。若此發明不是心者。我乃無心。同諸土木。離此覺知。更無所有。云何如來說此非心。我實驚怖。兼此大眾。無不疑惑。惟垂大悲。開示未悟。

阿難尊者在前面說心在這裏、心在那裏，一共講了七處，釋迦牟尼佛都加以破除了，後來阿難尊者就請佛開示奢摩他路，佛就告訴阿難尊者：一切眾生從無始以來到現在生死不斷，由於不明瞭兩種根本——一個生死根本、一個菩提涅槃根本，這兩種根本都不知道，所以生死在六道裏輪迴，很冤枉。接著佛就舉出光明拳，讓阿難尊者看，意思是要阿難尊者認取真心，可是阿難尊者沒有認得出來，

認為我能推之心，自己能夠研究、推測的這種心，就是我的真心。一聽阿難尊者這樣說，佛就呵斥他：這不是你的心。佛一呵斥，阿難尊者就驚惶恐懼了，這不是心，是什麼呢？佛告訴他：這是你的前塵虛妄相想，是攀緣心，在虛妄相上攀緣的假影子，妄上又妄，那不是你的心。上回講到這裏為止。阿難尊者一向把那個能夠推測、有研究功能的思想當作心，我們能思想的這個功能都是虛妄相想，它有攀緣的作用。釋迦牟尼佛一呵斥之後，阿難尊者不知如何是好了。所以剛才念的這一段，阿難尊者不知如何是好的時候，他感覺這個心沒有了，這怎麼辦呢？這一段文就請求佛更明確地開示。

阿難尊者這段話，我們先消文，把文字看清楚，再研究裏面一些重要的意思。「阿難白佛言」，阿難尊者稟告佛說，「世尊」，稱呼釋迦牟尼佛。「我佛寵弟」，我是阿難尊者稱呼自己，我是佛陀非常寵愛的弟弟，因為阿難是佛的堂弟。「心愛佛故」，前面經文講過，佛問他：你當初是什麼因緣出家的？他說見到佛的三十二相，見到這些好的相，心愛佛的三十二相，因為這個緣故，「令我出家」。

「我心何獨供養如來」，既是出家了，我的心何嘗單獨地供養如來。所謂供養如來，大家知道，阿難尊者是釋迦牟尼佛的侍者，當然佛的常隨眾弟子很多，一千二百五十人，但真正的侍者就是阿難尊者，他天天供養如來。不但供養如來，「乃至徧歷恆沙國土，承事諸佛及善知識」，以至於徧歷恆沙國土，那就不僅供養釋迦牟尼佛。如果只供養釋迦牟尼佛一尊佛，他所表現的相是個小乘弟子，小乘弟子只知道本土，只知道這尊佛所教化的範圍，至於他方國土，小乘弟子就不知道了。這裏講「徧歷恆沙國土」是回小向大，轉發大乘心，說出他發大心的因緣。

「承事諸佛及善知識」，諸佛是恆沙國土那麼多佛剎的諸佛，都一一承事發大心。如普賢菩薩發的願一樣，普賢菩薩發願要承事諸佛，那太多，數不盡的。發這樣的大心——請佛常住世間，因為無論那一個世界，沒有佛在世間教化眾生，這個世間就會非常痛苦，有了佛出世教化，世間才光明、人心才向善，所以請佛要住在世間。行菩薩道要承事諸佛，就要向佛求佛法。《阿彌陀經》裏講，往生到極樂世界以後，每天清旦，早晨的時候，要供養他方十萬億佛。為什麼呢？供養每

尊佛，既是供養他，佛就教你一個法門。學這麼多法幹什麼？學這麼多法回來就可以普度眾生。現在我們在這個世間，心裏發菩提心，也想度化眾生，但我們話講出去，眾生不聽我們的話，這是什麼道理？我們所求的佛法太少了，如果我們懂得佛法多，說這個話，眾生聽不進去，換個方式，說另外一種法，正好合乎他的心理，他就能聽得進去。這法就要靠我們發菩提心的人多學、多求法。向誰求呢？向佛求，「承事諸佛」是上求佛法，除了佛，還有「善知識」，所謂善知識，要知道眾生的根性，行菩薩道，普通人說的佛法，眾生聽不進去，因為說法的人不了解他的根性；了解某一眾生的根性，針對他的根性說法，一說就合。要針對他的心理，這是善知識的條件之一。還要懂得種種方便的法門，方便法門不懂，還是不行。像現在講科學，有好多科學家，比如在美國太空總署的那些太空科學家，他的根性，你講科學，他聽得進去，講哲學、文學，他聽不進去。你針對他的根性，你就要懂得方便法，就是適合他的太空科學，你雖然不跟他一樣那麼深入，但是他懂的那些學問，你也知道一些，這樣你可以把佛法跟他的學術結合起來，能夠接得上，這是方便法門。所以我們普通講要親近善知識，善知識不是那

麼容易的，在任何時代，既要了解當時眾生的根性，又要了解古時候的學問、當時眾生所學的學問，具備這些才有種種的方便方法來接引眾生。阿難尊者對於諸佛，以及對於那些善知眾生根性、善知很多方便法門的善知識，也要去承事。發這個心就了不起。

「發大勇猛，行諸一切難行法事，皆用此心」，所謂發大勇猛，是發大菩提心，行菩薩道的方法無量無邊，但共同的是六度法門。六度開始就講布施、持戒、忍辱，然後精進，「發大勇猛」就是精進。在精進之前，布施、持戒、忍辱這些工夫都很好了，然後才談得上精進。發這樣勇猛精進的心，「行諸一切難行法事」，無論是上求、下化，上求佛法也不是容易的，你看這部經裏，阿難尊者做的這些都是上求佛法，多麼困難，明瞭那麼容易嗎？就度化眾生來講，更不容易，所以這叫難行法事，法是佛法。你要向佛求法，再把佛法弘揚出去利益眾生，是不容易。雖不容易，難行，再怎麼難行，他還是要去實行。這樣，憑什麼行諸一切難行法事？是什麼來行？「皆用此心」，都是用這個心，從上面發心出家、供養

如來、徧歷恆沙國土承事諸佛及善知識、發大心等等，歸到這裏，都用這個心。這個心就是前面講的能推之心，一般人用它來思考，有思考能力的心，佛已經呵斥：這不是汝心。所以這裏阿難提出疑問，我從發心出家，到承事諸佛、發大勇猛心，都是靠這個心，這不是心，是什麼呢？這是提出第一個疑問來。

接著說「縱令謗法，永退善根，亦因此心」，前面講做種種善事、發菩提心，是好的心，這裏假設，縱是縱然，令是假使，假使謗法——謗法罪過很大，並且永退善根——善根是可貴的。我們六道裏的凡夫，尤其在人世間的人道眾生，自古到現在，人道眾生多得很，但是學佛的人，卻少得不成比例，為什麼呢？有善根才能親近佛法，沒有善根，就是怎樣跟他說佛法，他也聽不進去的。我們修淨土宗念佛法門，《阿彌陀經》也講「不可以少善根福德因緣，得生彼國」，所以要往生極樂世界，發了願，還要多善根、多福德才可以，可見善根重要。縱然謗法，縱然永遠退了善根，「亦因此心」，你以什麼來謗法？以什麼說是退了善根？也是因為這個心。假如這個心都沒有了，憑什麼說誰來謗法？誰退轉善根呢？從反面來

講，做這些惡的事情，也是憑著這個心。善惡兩方面都用這個心。

下面一個小結論，「若此發明不是心者，我乃無心，同諸土木」，此指阿難尊者前面講的能推之心，佛呵斥他「此非汝心」，所以阿難說，假若這個能推之心「發明不是心者」，發明是佛來呵斥，很明白地說出來這不是心。「我乃無心」，那我變成一個無心的人了，「同諸土木」，就跟那個土木（無情的東西）一樣了。接著就請求：「離此覺知，更無所有」，上面他講出自己的感想，事實上他所執著的能推之心，已經被佛呵斥不是心了，所以這裏講「離此覺知」，覺知是能夠覺、能夠知道的能推之心，離開這個覺知，「更無所有」，我現在一無所有了。「云何如來說此非心」，指前面佛講「此非汝心」，佛在前面講這不是心，總要有個道理，云何——什麼理由，請佛說一個理由出來，為什麼這不是心。「我實驚怖」，為什麼請佛說出一個理由來？因為我實在很驚恐、很恐怖。不但我，「兼此大眾」，還有這個法會上的大眾，「無不疑惑」，沒有人不懷疑、不迷惑。在這裏的大眾，指原來修小乘法的那些大眾。「惟垂大悲，開示未悟」，惟是希望，希望如來能夠垂示大

悲心，同情我們這些人，我們都沒有覺悟，希望佛來開示。

阿難尊者既是這樣請求，佛當然答應要開示阿難尊者什麼是真心。真心絕對不是妄心，真心跟妄心，雖是要開示，不那麼簡單。上回發的表，各位拿出來看看，我們把真心做個概略的介紹。上回講過「前塵虛妄相想」，現在看後面的「心三大二門」，任何眾生都有心，根據馬鳴菩薩作的《大乘起信論》，開出心有「真如門」、「生滅門」二門，二門開出三大——「體」大、「相」大、「用」大。所謂體大，就真如來講的，真如體是《華嚴經》所講的「一真法界」，分開來講是十法界，凡夫眾生有六道凡夫，叫六凡，上面四種聖人境界——小乘、中乘、菩薩、佛，合起來十法界。我們研究佛理，講解不能不分開來講，就凡夫的程度、境界來講，分開來是十法界。講到究竟的真如本性，十法界就是一真，歸於一真法界。佛固然是真，不管什麼地位的菩薩，辟支佛是中乘，羅漢是小乘，往下的天、人、修羅、三惡道，最苦的地獄道，五逆十惡的人才下地獄，就算是五逆十惡的人，到了地獄，就真理來講，他還是一真法界，他的本性跟佛法界的本性沒

有兩樣。地獄道的眾生都是一真法界，餓鬼道、畜生道、人道更不必說了，這就是一真法界。想想看，這尊佛所教化的大千世界，十法界如此，任何一尊佛所教化的大千世界，無一不如此。無量無邊恆沙世界的佛土，所有的眾生都是一真法界。所以就體來講，普遍於一切，要了解這個。

我們為什麼要認識「體」呢？認識體之後，那太管用了，我們現在不覺悟，這個體就好像前面講的遺失掉了，實際上沒有遺失，只是隱下去而已，一覺悟，馬上出現。體一出現，生死就沒有了，生死是假相，這是講體大。體大是普遍一切眾生的，從地獄眾生，最高的到佛，都是平等，沒有兩樣。講到「相」，相也大，體固然無所不在，相，這部經講的如來藏，含藏一切的功德智慧，一切無量無邊的法都含藏在裏面，這都是相。相當然有差別，體多大，差別的相跟著體也是無窮無盡的，它的功德種種也是無量無邊的，所以相也大。有體、有相，有相就有作用，「用」是什麼呢？比如世間法、出世間法，有因、有緣、有果——因緣果，這都是作用。因緣果可以包括世間法、出世間法，無一法能夠超出因緣果之

外，這是作用，作用也是無窮無盡。

體是不變，永恆的；相有形狀，隨時變動，是變化的；相變化，用也有變化。相、用是生滅的，一種功用顯出以後，隨之就轉變、就滅了。世間法、出世間法，無一不如此。這兩個生滅門，是從我們一心中出來的，體也是在我們心裏面，心包括了體、相、用，這三者都是大、無量無邊的。現在提出相、用兩者都是生滅門，我們就要由生滅門裏面認識生滅法，生生滅滅，不可執著，要破除生滅法。破除生滅法就要會歸到體上去，會歸到真如門上。講「心三大二門」，就是要我們從生滅會歸到真如。

在啟請這段文裏，阿難尊者提到發大勇猛、難行能行、發大心，發大心就是發菩提心，一般學佛的人都知道，發菩提心很可貴。要成佛，不發菩提心，能夠成嗎？成佛必須要發菩提心。但是這裏，阿難尊者發生疑問：我發菩提心，也是憑著這個心，而這個心，佛已經呵斥不是心了，這不是問題嗎？阿難尊者提出這個疑問，我們後來所有學佛的人研究到這個地步，也會同樣發出這個懷疑來。換

句話說，我們現在還沒到程度，還不會發生懷疑，但只要我們研究，總是有這個懷疑的。所以阿難尊者代替我們啟請，請佛解釋這個問題。古注解釋所謂發菩提心不是真心，怎麼講呢？各位看講表「三因佛性」，一個「正因」佛性、一個「了因」佛性、一個「緣因」佛性。「正因」佛性，離開一切邪知邪見、一切兩邊的邊，指中道、真如的體。「了因」的了，作止觀的人就知道，止是能夠把心定下來——止住，觀是觀照，照，參禪人也講「照顧話頭」。我們念佛怎麼念法？「念茲在茲」就是照顧佛號，也就是照。了是照的意思，照得清清楚楚，非常徹底，叫了，了生死叫了。「了因」能夠照真如，把真如本體，好像用鏡子一照，照得清清楚楚、一目了然，叫了因。「緣因」指一切善根功德，它幫助了因來開發正因。正因為我們人人本有的本性（真如本性），首先要明心見性，明瞭自己有本性，這叫了。明瞭之後，怎麼開發？怎麼證到本性？只是照還不夠，還要一步一步把障礙在本性外面的那些煩惱，一層一層地斷除掉，這就要憑善根功德，沒有善根功德不行，善根功德就是緣因，幫助了因來開發正因。這是三因佛性。

三因佛性按照空、假、中，天台宗講空假中三諦，正因是中諦、了因是空諦、緣因是假諦。以正因來講，成佛就是把我們的法身完全開發出來，到成佛的境界，法身就全部出現。就算還沒成佛，登地的菩薩證到一部分法身，叫做法身大士。所以我們學佛的人就憑正因，然後成就我們的法身。了因，依照了因佛性，這是觀照，屬於般若智慧，成就智慧。緣因是用善根功德來斷除煩惱，以這個成就解脫德。依三因佛性成就三德——法身、般若、解脫，般若就是智慧，成就這三德。要知道法身不生不滅，不管我們是那一道的凡夫，都是不生不滅，成佛當然更不必說，不生不滅了，三惡道的眾生也是不生不滅的。了因、緣因這兩者是生滅法，生滅法是無常的，是無常法。三因佛性是這樣。

阿難尊者實際上發菩提心了，發了菩提心為什麼這不算是心呢？在《涅槃經》裏有人問：既是人人每一眾生都有佛性，有佛性就好，為什麼還要發菩提心？佛解答：菩提心不算是佛性。為什麼菩提心不算是佛性？是無常的，所以表上畫的「是生滅法」，無常就是生滅法。既是發菩提心不是佛性，又是無常、生滅

的，為什麼還要發這個心？因為真如本性的真心，雖然十界中，九界眾生及佛都是平等的，可是沒有成佛的時候，眾生是眾生，真心不知道，不知道就不能發生作用。如果要真心能夠發出作用，非發菩提心不可。菩提心雖是無常的，因為這是無常，我們做功課的時候，常常要念回向文，提醒自己發心。雖然是生滅法，時常保持菩提心，相續地不要斷，就是相續法，我們就憑這個相續不斷的菩提心來修道。不靠這個還不行，古代祖師就舉出經中的比喻，古時候燒的油燈，油燃燒才能發出火苗，它也是相續的。電燈的電源也是相續的，它是相續不斷，不是不變的。若是不變的話，把燈一關起來，還是亮，事實上把它一關，它就不亮了，這是生滅法。你要維持它相續不斷，它就能夠照明。油燈也是這樣，只要繼續維持燈火不滅，它就能把暗室照明。這比喻我們眾生學佛，你只要發菩提心，菩提心發出來雖是無常的，你不退轉，常常保持在心裏，我們的心原本是黑暗的，迷惑顛倒，煩惱多得很，一團漆黑的心，但是菩提心一起，我們的心就照亮了，這是比喻的話。換句話說，菩提心一起來，我們就憑著這個來修道，它有個功用。雖然有這個功用，講到實際上，它是個生滅法，不能算是真正的佛性，

它是一個工具，用這個工具、方法來開發佛性而已。

這個說明之後，就知道阿難尊者沒有把這個分清楚，阿難尊者說：我發心也是用這個心，發心做善事、出家以至於承事諸佛，都用這個心。菩提心不是正因佛性，而是了因、緣因，雖然也講佛性，但是是無常法。阿難尊者發出的這點疑問，祖師注解特別提出來，讓我們研究到這裏，有個清楚的概念。

阿難尊者提到他能推之心，經過佛一呵斥這不是心，所以他說「我乃無心」，我現在居然成為一個無心的人，就跟無情的土石一樣。這是阿難尊者的一種誤解，前面佛講「非心」，他這裏說「無心」，各位看講表。我們要了解無心，「非無本性」，本性沒有，那還得了，學佛往往一點點分辨不清楚，那就糟糕，就在幾微之間沒有分辨清楚，就墮落到頑空、淪為魔道，所以非常難。無心不是沒有本性，本性雖然講真空，但本性是有的。「非無心識」，心識指八個識，根本識是第八識——阿賴耶識，這是梵文，中文是藏識——含藏一切。第八識、後面七個識都有，心識這不可否認的。「真心離妄念」，你離開妄念，真心才顯出來。《圓覺經》

裏有句話很重要，「離念靈知」，離開念，念是妄念，凡夫眾生只要離開妄念，靈明覺知就出現了。凡夫成天起妄念，「妄心如幻影」，《金剛經》裏講「一切有為法，如夢幻泡影」，妄心就跟夢幻泡影一樣，有妄心障礙，「真性不可得」。我們現在時時起的都是妄念，不學佛的人不必說，他完全是妄念。我們學佛的人，就說我們念佛，跟佛號一念相應的時候，這時真念出現了，如果不念佛，或是口裏在念、心裏亂跑，那不是真念。所謂一念相應，妄念止住，不起妄念，淨念起來，淨念與佛號萬德洪名相應，兩者圓融在一起——合一，這是一念相應的時候——佛的境界出現了，真性出現了。所以古德講「一念相應一念佛」這個境界，我們念佛懂這個理，才能得一心不亂。不懂這個理也可以，是不知而能行，走得慢一點。懂了理，能知必然能行，一定能夠得一心，所以懂理非常重要。妄心像幻影那樣，雖然是不實在的，但妄心在起作用，真性就不能出現，就起不來了。比如我們念佛，一邊念佛，一邊妄念亂跑，那怎麼得一心不亂？不是明白了嗎？所以我們老師在世的時候常講：要放下一切，一句名號提起來，老實念佛，把妄念、妄想放下。「一時休止心識而使不生」，心識是分別心，只要一時能把它止住，不讓

分別心起來，才能夠離開妄念，才使真心出現。所以「無心」不要誤會是什麼都沒有。

第二十五講

爾時世尊。開示阿難。及諸大眾。欲令心入無生法忍。於師子座。摩阿難頂。而告之言。如來常說諸法所生。唯心所現。一切因果。世界微塵。因心成體。

這是接著上回講，阿難原來拿能夠推究事理的那種思想（就是能推之心），當作自己的真心，佛就呵斥他：這不是你的心。這一呵斥之後，阿難就問：這不是我的心，是什麼呢？佛告訴他，那是前塵虛妄相想，從無始劫以來，你都把這些假相（虛妄相想）當作真性，等於認賊作子，枉受輪迴的痛苦。這一開示，阿難心裏就著急了，然後就說：這不是我的心，那究竟是什麼呢？我出家、供養如來、承事諸佛以及善知識等等，都用這個心；再說，就是退了善根、做了不好的事情，也是憑著這個心。假如佛說這不是心，沒有心了，那我成為無心了。因此他請求佛，說他和在會的大眾都非常疑惑，求佛慈悲開示，上回講到這裏為止。

現在接著佛要開示他「無生法忍」。

剛才念的經文「爾時」，是釋迦牟尼佛聽到阿難尊者說他感覺無心而驚惶恐怖，大家都感覺疑惑，然後請求開示這個時候。「世尊」就是釋迦牟尼佛，「開示阿難，及諸大眾」，因為他前面請求的，在會大眾都有這樣的疑惑，所以佛要開示阿難以及在會大眾。開示什麼呢？「欲令心入無生法忍」，想藉這個開示，教阿難以及在會大眾，讓他們的心進入到無生法忍。什麼是無生法忍？上回發的表，後面有一段，請各位拿出來，看表比較清楚。

這四個字分成三段講，先看下面第一行「無生」，無生是什麼？「真如不生不滅」，就是真如本性，「真如不生不滅」的，就像《心經》講的「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，就是真如。我們看世間萬法以及眾生，眾生有生死、萬法有生滅，這就眾生迷惑的時候這麼講；眾生如果覺悟，就明瞭真如，真如實在說起來，既沒有生，也沒有滅，是不生不滅的。那我們看世間萬象，不都有生滅嗎？我們現在沒有開悟，在我們凡夫眼裏看來，有生有滅是很苦惱的事情，真正開

悟，見到真如本性之後，「萬法一如」。什麼叫萬法一如？不管那一個法，有情的眾生、無情的萬物，都是一如，就是《華嚴經》講的「一真法界」，只有一個一真的真如本體，這是無生的意義，無生就是一真法界。法界在《華嚴經》分開來講，有十法界，最高的是佛法界，其次是菩薩，再就是二乘，下面是六凡（六道）。這十法界在整個覺悟、證果以後，就是一真，其餘都是妄相，都離不開一真法界。既是證一真法界，那麼無生法、真如就是無處而不在，你說那裏是真如、那裏不是真如呢？禪宗不講這道理，要大家自己悟，自己懷疑到極處，豁然開朗，就開悟了。所以參禪的時候，參禪的人問大禪師，大禪師隨便說一句話，看你有没有悟性，例如說乾屎橛、麻三斤，乾屎橛是糞坑裏的東西，麻是纖維的東西，隨便舉什麼，或者豎一根指頭——指禪，就看你悟不悟。悟的時候，好的東西、不好的東西，無處不是真如、無處不是佛性；不悟的時候，就是佛像在你面前，你也認不得。換句話說，你證了無生法，得無生之後，六道凡夫、山河大地這自然界，無處不是真如。先認識無生就是真如，不生不滅、萬法一如的意義。

看第二行「法」，法「指真如及萬法之理體」，這個法是無生法，無生就是真如，法就指真如整個真理的本體，既是真如的本體，也就是萬法的本體。萬法沒有一法離開真如，所以這個法，就指真如以及萬法的理體。

再看第三行「忍」，忍「安住於此理體而不動」，我們研究佛法，了解真理，就把我們的心安住在理體上不動。心安住在上面不動是什麼？不會被那些生滅法（無常法）來搖動我們的心了。

我們的心既然明瞭無生法，時時刻刻就在無生法上面忍住不動，就是得了無生法忍。得無生法忍就不得了，前面跟各位介紹十法界，我們都是六道裏的凡夫，生死輪迴不停。三界之內的六凡法界、三界以外的四聖法界，整個十法界，前面不是講無生法嗎？你真正證了無生法忍，你心裏安住不動，那你所見的十法界，沒有一樁事是有生有滅的，沒有一法是生，也沒有一法是滅，就是不生不滅的境界，到這種程度。我們現在講佛法，難就難在這裏，經文是這麼講，但是我們現在都是凡夫眾生，不管世間學問到什麼程度、念了多少書，境界就是轉變不

過來，總是看世間一切都在動。既是動，就是有生有滅，人有生死、天地也在轉動、四時春夏秋冬，沒有一事不在變動。現在說不動，要怎麼說法呢？古代祖師說個比喻，他教我們試驗，你用手把眼睛捏一捏，捏了之後，你的眼睛自然看見空中出現很多花，眼睛揉了之後，空花就出現，你停止，靜下來，空花自然就滅了。你要研究空花怎麼出現、怎麼滅的？空花是因為眼睛受了刺激，才出現的虛妄相，如果眼睛正常的話，就不會出現。本來空花是不生，既是不生，也就沒有滅。沒有生，那有滅？這是禪宗的話，讓我們參，你參悟了，就真正知道，十法界的確沒有生滅。

在過去有位高僧叫僧肇，他寫了《肇論》，這是佛家很有名的一本論，其中有一篇叫〈物不遷論〉，物指萬物，遷是遷移，物不遷是萬物不動的意思。遷移是宇宙萬有都在流動，流動就是無常、生滅的，〈物不遷論〉就講萬物沒有流動、沒有遷移生滅。這篇論文是根據經裏寫的文字，它的文字很深。到了明朝，憨山大師注解〈物不遷論〉，有兩句話，原文是文言，我用語體說出來，他說：像大風吹過

山上，實際上風一點都沒動，完全是靜態的。我們看颱風，一颳起來還得了，在〈物不遷論〉的觀點看來，風還是靜態的，沒有動，這是一句；再一句是江河的水，無論長江、黃河，流動的當然是動態，但是就真理來講，沒有流動相，江河儘管在流，一直往下流動、往下貫注，實際上一點也沒有流。憨山大師注解到這兩句話，注不下去了，為什麼注不下去呢？古人注書不跟現代人一樣，現代人注不下去，就隨便說說；祖師注書，的確自己的境界到了，境界跟那個完全一致的，見到事實了，他的筆才注解下去，如果對這兩句話還有點懷疑，他就不能注下去。注解不下去怎麼辦呢？他就入定，入定之後，境界就變過來，入定的境界，在定中看，萬物的確是這樣，風吹、草動、水流、華落，一切都是大寂靜的狀況。然後他出了定，就起來拜佛，當他拜佛的時候，也不覺得自己拜下去；身體起來，也沒有站起來這個動態；再跑到門口，看看庭院裏，一陣風吹起樹葉在空中飄來飄去，他一看，也沒有動相。就在那種境界之中，他完全體驗出來了，這就是萬物，完全是靜止如如不動的。為什麼入定之後真正體驗到，然後才看出萬法如如不動？平常我們的心是亂心，妄心在起作用，妄心把真心障礙了，他一

入定，妄心就壓伏下去，破除掉了，破除妄心，真心發出來。真心是真如本性，真如本性一出現，萬法一如，境界整個都變化了。所以我們看「無生法忍」，祖師講得了無生法忍，十法界是一法，沒有一法生，也沒有一法是滅的。就從這兩句話來體驗，我們說有生死，是我們沒有到那種境界，一到那種境界，生死那來？生死就是祖師那個比喻——空花，空中的花，是這個東西。所以我們現在研究經，最重要的就是心裏的境界要轉變，一轉變之後，古人講「生死即涅槃」，那是實實在在的現象。

在《楞嚴經》裏面，各宗的理論都通的，我們念佛求往生，往生當然不是無生，既是無生，何必還要往生呢？要知道無生的境界談何容易，我們今日之下，幾個人能像憨山大師那樣的工夫？憨山大師不是這一生才成就一個大師，他也是多生多劫修行，境界才能轉過來的。現在我們要真正了解無生，千萬人當中，能不能找出一、兩個人？太難了。因為這個關係，所以要念佛往生極樂世界，往生雖然還是生，不是無生，到了極樂世界，自然很快就到無生的境界。極樂世界有

四土，凡聖同居土就包含四土，看各人的境界，境界最好的到常寂光淨土，常寂光淨土是萬法一如的境界。往生極樂世界，絕不像我們在這個世間學無生這麼難，我們要學無生，世間的色聲香味觸，沒有一樁事情不在勾引我們學佛的人，把我們的心拉往後面退轉。在極樂世界，這些都沒有，一到那個環境，自然很快就到無生法忍的境界。

表下面有三小行，「得此」就是得無生法忍，得到之後就「通達一切法門」，就是佛所說的八萬四千法門，再細分，無量無邊的法門都能通達。「成就一切佛法」，不但能通達，而且一切佛法都能有成就。這樣「名曰阿鞞跋致」，《阿彌陀經》裏講到阿鞞跋致，就是不退轉，一生到極樂世界，就是得了阿鞞跋致。我們在娑婆世界，要得無生法忍談何容易，太難了，往生極樂世界，一生到那裏，就得了阿鞞跋致。阿鞞跋致有淺有深，講到深的是念不退。所謂念不退，不起念則已，起了念頭，就在真如本性上面，真如本性是一切種智的本體，就是成佛的佛果，在果位上。這念不退，念念就跟自己本性一致的，念頭就是本性，每一念就

在本性上，這真正是阿鞞跋致，不退了。就這部經講的，釋迦牟尼佛要開示阿難及大眾，教大眾的心入到無生法忍裏，入到無生法忍就是進入到《楞嚴經》講的大定，就是定在無生法忍，定在那裏？定在真如、定在無生法上。

佛要向阿難尊者開示之前，「於師子座，摩阿難頂，而告之言」，佛在師子座，師子跟現在左邊加犬字邊的獅一樣，經文用師。為什麼叫師子座呢？因為獅子是萬獸之王，獅子在山林一吼，所有大小動物都被壓伏住，不敢動。拿這個比喻佛所說的法，佛法一說出來，世間所有的學術思想、一切外道的言論，統統都被鎮壓下去了，所以佛說法的聲音叫獅子吼，佛的座位叫師子座。佛在師子座上「摩阿難頂」，頂是頭頂，為什麼摩阿難頂呢？要開示大法之前，這不是小因緣，是大因緣，非常殊勝，阿難是這部經的當機眾，為了讓阿難以及在會大眾都知道這是一個了不起的大法，在開示之前，摩摩阿難頂。因為阿難講他自己跟在會大眾都感覺到驚怖，驚惶恐怖，心裏有懷疑，佛一摩頂，給他一種安撫的作用，不要驚怖。再就是讓他知道，馬上告訴他這個最殊勝大法。

這是殊勝的大法，我們學念佛法門的人不要想：這個大法不必在這個世間學，我們只求往生就好。我們需要有一個認識，明瞭大法，一者，我們往生一定有把握，不必請教善知識；我能不能往生？不必問善知識。明瞭道理時，自己對往生有把握，而且明瞭這個大法就是明瞭這個理，明瞭這個理再來修持，方法就運用得非常恰當，我們一定不會差的。再者，我們明瞭這道理，往生之後品位一定高，不會很低。有這兩種作用，後面佛開示的道理，我們必得要注意。

佛在師子座上摩阿難的頭頂，「而告之言」，告訴他說，「如來常說諸法所生，唯心所現」，這兩句話很重要，「諸法所生」，一切諸法怎麼生出來呢？「唯心所現」，唯，不指別的，專指心，萬法都是從心裏面現出來的。怎麼說呢？馬鳴菩薩根據所有大部頭的經（大經大論）寫了一部論，這部論叫《大乘起信論》，很多祖師注解經典，都引用《大乘起信論》的話。根據《起信論》裏講，眾生的心及十方三世諸佛的心，是一個「大總相法門體」。不要小看我們的心，以為心很渺小，迷惑顛倒的人才認為自己的心渺小，一開悟之後，就知道我們每個人的心都是一

個大總持法門，沒有一法不是從我們心裏生出來的。十法界的正報——六凡夫、四聖界，還有依報——山河大地以及各種環境，無論正報、依報，無一不是從我們心裏出現的。怎麼出現呢？《起信論》講（就是佛經裏講的），眾生的本性就是真如，得到無生法忍的時候，念念都安住在本性上，就守住本性。可是我們凡夫守不住自性，真如不守自性，這是一個原因，再加上無始以來的妄想作緣，有因、有緣，然後因緣和合就出現了。大家知道，我們都有一個第八識，梵文叫阿賴耶識，譯為中文是藏識——含藏的意思。一般不學佛的人都知道，人人都有靈魂，靈魂就是佛法講的第八識——阿賴耶識，阿賴耶識裏含藏有我們五根的身體、很多萬法的種子、山河大地，都是從第八識裏出來的。我們說「萬法唯心」，什麼叫唯心？含藏在第八識的種子，種子是一種習氣，我們的根身（身體）起了現行，就是第八識裏的相分，山河大地也是人道眾生第八識的相分。萬法都有體、有相、有用，顯現出形狀來是相，我們的五根之身以及山河大地，都是第八識裏心理顯出來的相。習氣、各種種子含藏在第八識裏面，還沒起現行、還沒出現現象，要出現象，也要由種子發展出來。這樣看來，起現行的，是心地有相的相分；沒有

起現行的是自己一種功能，含藏在種子的習氣。起現行之後有見分，見分是能認識外面種種環境的心理功能。無一不是從我們心裏出現，這叫萬法唯心。

講相分、見分，能見的見分，心的功能有種子起現行，大家都知道這是有，講心大家都了解。至於外面的山河大地、外在的自然界，也是我們的心，一般人就不大願意接受了。佛法要求證的，用因明學來求證，比較簡單的，就是一層一層分析。我們舉中國聖人講的，孔子在《周易》裏講「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」，見之的之代表萬法，看見山、看見一條河川，你是仁者，仁者的仁心見到外面的境界是仁，智者見的是智，這是孔子講的話，你是什麼心理，然後外面就出現什麼境界。外面的境界看起來好像是客觀的，始終在那裏不動，其實是我們多數人共同的心理構成的現象。這種現象，同一個人，今天心裏高興，看見門前有一片山，滿山開的花好像含笑對著他；一不高興，悲觀起來，看山處處都在發愁。外面的境界隨時跟著心理在轉，這是就人來講。就六道眾生來講，我們不了解，證果的人就知道，佛更知道。六道眾生的境界，比如海水，我們看

是水；天道眾生看就不是水，是琉璃，是固體的；鬼道眾生看水，正好跟我們相反，我們看海水可以利用、可以撐船，餓鬼道的人看海水，是一片猛火，痛苦得不得了。心理不同，造的業不同，外面的境界就不一樣，這就證明萬法唯心。

萬法唯心——「諸法所生，唯心所現」，這是用佛理來分析。簡單說，這個現出來的法，祖師講就像空花一樣，你一覺悟，一切都歸回到本體。你必得了解這個理後，才能了生死、才能成佛。說到唯心所現之後，下面一段：「一切因果，世界微塵，因心成體」。「一切因果」講十法界的正報，「世界微塵」是十法界的依報，這三句話的意思是：十法界，從六凡夫到四聖界的正報，以及依報的世界，從大處來講——整個宇宙、各各三千大千世界，講到微細的——像一粒微塵那麼微細，無一不是「因心成體」，都是因為心，來成為各各法的體。體指十法界的正報、依報，每個單一的小個體，都是心來成就的。

為什麼「一切因果」是十法界的正報？六道裏任何一道的眾生，他就是因為有那個因，才結的果。比如我們為什麼到人道來？根據佛法，是受持五戒的人，

大家都知道五戒是戒殺生、戒偷盜、戒邪淫、戒妄語、戒飲酒，這是五戒。五戒就是儒家（中國文化）講的仁、義、禮、智、信，我們有了仁義禮智信五種道德修養，我們才能夠到人間來。沒有五戒，專門做些壞事，就到三途裏去，五逆十惡就到地獄裏去了。這是有因、有果，做了十種善業，就生到天上去。你要了生死，要修出世法，沒有一樣是離開因果的。十法界要成佛，也是因地怎麼修，然後才能證果。所以十法界的正報，都是因果。

十法界的正報有因果，各人個別造的業是自己招來的；「世界微塵」這個大環境，人道的環境、其他各道的環境，都是共業所感。看是那一道眾生的共業，比如人道的共業，在我們中國過去堯、舜、禹、湯時代，那時是什麼環境？到後來家天下，大家歷史都知道，又是怎樣的環境？從人類社會到整個自然界，都不同。我們現在的地球跟過去又不一样了，大家常常聽到臭氧層一天天破壞，將來人的生存就受威脅。這都不是一個人的力量，是共業造成的。這是因心成體。下面就告訴阿難：

阿難。若諸世界一切所有。其中乃至草葉縷結。詰其根元。咸有體性。縱令虛空。亦有名貌。

佛就叫「阿難」說「若諸世界，一切所有，其中乃至草葉縷結」，像各個世界中的一切所有，其中乃至一棵草、一片葉子，縷結是纖維、絲線之類的。「詰其根元」，你要問它的來源，「咸有體性」，都有它的體性。「縱令虛空」，縱然是整個太虛空，「亦有名貌」，也有名、有貌。虛空就是名，虛空什麼形狀呢？它有能夠包容的特性，我們抬眼一看，就看到太空，空就是它的相、它的貌。

何況清淨妙淨明心。性一切心。而自無體。

「何況清淨妙淨明心」，諸世界一切所有，小到草葉縷結，它都有體性，虛空也有名貌，更何況是清淨妙淨明心。清淨，講真如本性一塵不染，本來就沒有污染，這種清淨的「妙淨明心」，具有法身、般若、解脫三德，這叫妙淨明。具有三德的妙淨明心，「性一切心」，這個根本清淨的妙淨明心，它是性一切心，性當動

詞，它能夠為萬法的本性，就是做一切萬法的性體、本體。它本身能做萬法的本體，能性一切心，「而自無體」，豈能說它沒有體？它是萬法的本體，你能說它沒有體嗎？性一切心，一切心是萬法、是一切眾生的妄心，本性就是一切妄心的本體。這樣講，它本身當然一定有體。

這是告訴阿難，因為阿難害怕沒有心，所以佛首先告訴他：你不要害怕，你要明瞭真心，真心一定有體的。

第二十六講

若汝執恠分別覺觀所了知性必為心者，此心即應離諸一切。色香味觸。諸塵事業。別有全性。如汝今者承聽我法。此則因聲而有分別。縱滅一切見聞覺知。內守幽閑。猶為法塵分別影事。

這是繼續上回講清淨妙淨明心，因為阿難尊者把虛妄心當作真心，然後佛給他呵斥：這不是你的心。這樣一呵斥以後，阿難尊者就感覺自己無心了，就跟木石、土木是一樣的啦，發生一種很驚恐的心理。因此佛就開示，讓阿難尊者以及在會大眾都能入到無生法忍，能正式進入無生法忍。然後就摩阿難頂，說明一切法——世界所有眾生的正報、微塵世界的一切依報，統統都是因心成體。縱然是虛空，也有名目，虛空也有虛空的體，何況清淨妙淨明心，它能夠是一切法的本體，它那裏沒有體呢？上次講到這裏為止。這是告訴阿難尊者：你不要害怕沒有體、不要害怕自己無心，心是一定有，問題是你沒有明瞭真心，把虛妄心當作真心，錯在這裏，你一覺悟之後，了解真心就好。所以佛先告訴他，一定有真心，

而且這個真心是世界眾生的正報、十方世界的依報，所有正報、依報的本體就是這個真心。上回講到這裏。

唯恐阿難尊者對向來所執著的妄心，還是沒辦法辨別得那麼清楚，就繼續對阿難的開示，也是對所有學佛的眾生開示。我們一切凡夫眾生，最難破除的就是這個虛妄的心，每個眾生都把虛妄的心當作自己，所以要了解自己的真心，談何容易？首先必得把妄心明瞭，知道什麼是虛妄的，然後才辨別出來這是虛妄、是不對的，要放棄，不要執著。不要執著虛妄的，真的就出現了。古代祖師有個比喻：好像我們到海邊看海水，說實在的話，沒有一個人真正看到水。這話說得奇怪了，看海怎麼沒有看到海水呢？沒有看到海水看到什麼呢？這是實在的，只看到由海水鼓動起來的波浪，就是波浪也沒看清楚，只看波浪高高低低，一下漲起來、一下減下去，只看到起伏不定虛假的相。一下起來了，又減下去了，我們到海邊，只看那種起伏不定的假相，所以沒有看到水，甚至也沒有看到波浪，只看到波浪起伏不定的妄相。拿這個比喻我們凡夫眾生，對於自己的真心沒有了解，

就如同我們到海邊，沒有看到海水是一樣的。我們對真心所以沒有看清楚，就是由真心動了，出現見分、相分，我們的正報——精神、物質合一的生命（身體），這個生命現象是因緣所生法，這個因緣所生法，就跟海水由風的力量鼓動水起上下一樣。我們的生命——心、物合一的現象，就是因緣所生法。

試問：現在的科學家、哲學家、美學家也好，幾個人承認我們是因緣所生的身體？他不知道，都把生命當作真實的。當作真實以後，就起惑、造業、受報，為這個生命起惑，起種種的煩惱；也為這個造業，跟人爭名奪利；然後為這個來受苦報。全部是假的，歸咎責任、過失在那裏？就是我們看不清楚，沒有把因緣所生的法看清楚，就把因緣和合暫時呈現出來的假相當作自己，把自己能思維、用頭腦的心當作我。這是普通人，現在世界上，講到過去法國的大哲學家笛卡兒，誰不知道他？他是懷疑派，懷疑我在那裏？懷疑自己不真實，但有一個，他說：我能夠思想，這就是我。所以有句名言「我思故我在」，研究哲學史的人認為這句話是名言，其實他所研究的全部心得，就是這裏所講的：純粹是虛妄的心，

能夠推究這個事情、推究那個事情，用心思考這個、考慮那個，這徹底是虛妄的。

話是這麼說，我們研究《楞嚴經》，佛這樣一再開示，我們彷彿了解一點點，但是把經本一闔起來，我們到社會上跟人家一接觸，把因緣所生法又忘記了，又執著這個真實，把假的當作真實的了。我們照樣跟人家吵架、照樣跟人家鬧意見，自己一點也放不下，這是什麼道理？就是沒有真正把假東西看清楚，所以嚴重地執著，一切的生死、種種的苦惱，就從執著發生的。前面已經講得很清楚，一定有真心，沒有真心，我們學佛憑什麼了生死、成佛？當然有真心。但是我們的真心，現在都被妄心遮蔽起來，一定要找妄心，了解妄心是什麼，妄心的問題就發生在一個執著，必得了解自己生死的根本問題，就是發生在執著上面。因此這裏開頭第一句話就說「若汝執恡，分別覺觀，所了知性，必為心者」，執字固然是佛講阿難尊者執著，其實是我們所有的人，沒有一個人不是執著。

看經文，佛告訴阿難說「若汝執恡」，汝是你，恡是吝嗇的吝，如果你執著不

肯放棄。「分別覺觀所了知性」是虛妄的妄心，你執著它「必為心者」，必定認為這是你的心。「此心即應離諸一切」，你認為分別覺觀所了知性是你的真心，那你的心就應該離開一切。「色香味觸，諸塵事業」，色是眼睛看的顏色、形狀，香是鼻所對的氣，味是舌所嘗的味道，觸是身體所接觸的觸覺，這四個以外，還有聲音、法，一共六塵，以色香味觸四者代表六塵，諸塵就是六塵，六塵是事。我們辦任何事情，用言語、行為、行動表現出來，自然是辦事，我們用眼看外面的環境、用耳聽各種聲音，那種色、那種聲音就是事，我們心裏往外攀緣就是辦事，辦事以後就叫業。所以事業是我們用根、用識去攀緣塵，塵就是事；攀緣塵之後就落下印象，就等於造業，有了業，這是事業。你把假心當作自己的心，那你的心就應該離開一切六塵事業，「別有全性」，全性是整體的，有整體的本性可得，離開那些就有整體的本性可以得到。實際上不行，離開六塵，那有全性？這全是一種虛妄分別。什麼是虛妄分別呢？我們對照上回發的講表，請看「分別覺觀所了知性」的意思。

「分別覺觀所了知性」這八個字，表裏畫出來了，什麼是分別覺觀？「對境起念」叫作「分別」，什麼是對境起念？例如外面有聲音，是一首音樂，聽起來很美，我們起了感覺很美的念頭，這是起念；如果我們正在做事，外面飛機、火車的噪音干擾我們正常辦事，這也是個境界，我們對這個境界也起了念頭——排斥的念頭、不好的念頭，這也是起念。起的是什麼念呢？就是分別。為什麼念頭就是分別呢？分別就是：這種聲音是什麼聲音？分別清楚之後，它使我心裏感覺很順暢，或者使我心裏感到有種干擾，讓我不愉快。一個是順境、一個是逆境，順境、逆境就是由念頭分別出來的。憑什麼分別呢？憑我們的心理對境界，確認它是好的、還是不好的，這是分別。我們對一個人，你覺得這個人好、我覺得這個人不好，好與不好，實在說起來，沒有真正客觀的標準，都是用自己的心理、念頭分別出來的。我們有什麼樣的心、念頭，外面的境界就跟著出現。對境起念叫作分別，這個分別各人不同，所以對境界起的念頭都不同。比如大家正靜靜地做一樁事情，一列火車經過的噪音，大家都分別，都起了念頭，念頭各人不同，心情柔和一點，還可以忍耐，覺得沒有關係；心情急躁一點，就忍受不了，覺得這

太可惡了，我正在做正當的事情，這聲音來干擾。這兩種心理就不同，起念不同，分別不同。為什麼有這個不同呢？就是各人自己的心理、外面的境界，一般研究心理學講：我們眼對色、耳聞聲，就我們本身來講，我們向外面攀緣；就外面境界來講，那是給我們一種刺激，人家給我們刺激，我們才有反應。起念、分別，就是境界給我們的刺激，然後對它產生的一種反應。同樣的境界，但是我們眾生的心理、念頭，反應不一樣的。各人心不同，所以反應不一樣。既不一樣，就沒有一個客觀的標準。各人心理的念頭不是永久不變，也不是完全相同的，證明這個念頭分別根本是假的，不是真實的。

後面經文講「縱滅一切見聞覺知，內守幽閑」，內守幽閑叫「覺觀」，所謂內守幽閑，修道有佛家修道、世間的凡夫修道，凡夫修什麼？比如四禪天、四空天，學色界、無色界的禪定，他們也是在修世間禪——修道。只要沒有把真心找出來，沒有明瞭真心，只是把妄心稍微控制一下，怎麼控制呢？讓五根不要對五塵，眼不要看色、耳不要聽聲，根、塵不要會合，一般入定就是這樣，心定下

來，就不會到處攀緣。無論學世間禪定、出世間禪定，基本的就是不能攀緣，攀緣的心到處跑，那怎麼定得了？定不了。心要定下來，就不能到處攀緣，外面的色聲香味觸，都不要攀緣。一般認為：什麼都不看、不聽，什麼也沒有，就心裏很清淨、很自在。幽是很幽靜、很深奧，閑是很清閒，幽閑代表的是幽閑的境界。這個幽閑的境界是什麼呢？照佛法來講，五根不對五塵，就是眼不看、耳不聽。現在眼沒看，過去看過，現在耳沒聽，過去聽過聲音，有過去的經驗，心裏第六識的念頭在重覆地出現——在想像過去，這叫法塵，法塵是很微細的這個幽閑境界。沒有仔細研究佛法，沒有人不把這個境界當作入定的境界。在這裏我們知道，內守幽閑就是覺觀，什麼叫覺觀呢？「粗心緣慮」叫「覺」，粗心是我們心裏想到過去、想到未來，第六識就在攀緣，攀緣過去所經歷的那些境界，或是想像未來的那種境界，都叫緣慮，緣是攀緣、慮是思慮。你往境界上攀緣，你的念頭就在衡量、考慮、研究，這個慮就叫覺，是粗淺的。「細心靜住」叫「觀」，微細的，安安靜靜地守住，心安靜地停在那境界上面，叫作觀，觀就是研究、觀照。天台宗用止觀，止觀就是觀的工夫，念頭定在一個對象、一個境界上，細心靜住

叫作觀。覺觀就是內守幽閑，祖師注解經文，如果沒有把它注解出來，我們平常用功，以為這就是得了定功。或者我們念佛，念到心裏清淨，沒有向外攀緣，這是不是得了一心不亂？了解這個佛理，知道這還早得很，這只是內守幽閑而已，是一種分別覺觀。覺比較粗淺一點，觀比較微細一點，只是內心守住一種境界，那種境界還是法塵。

「所了知性」就是分別覺觀，這個覺觀有了知的功能，有這種特性。各位看講表，這是虛妄的，是「妄」心，不是真心。這個妄心怎麼出來的？「境牽有，不牽無」，色聲香味觸一切的境，有一種牽引我們心思的功用。能夠牽引我們人心的功用，這在一般研究心理學家講一切境界都能給人一種刺激的作用，一刺激，心裏就起了反應，心裏的念頭就引出來了，就是境界引出來了，引就是牽引出來。所了知性這個妄心、妄念，被境界一牽引，就有了分別——分別覺觀；境界不牽引的話，就沒有。你想想看：隨著這個境界有、隨著這個境界沒有，這不是妄心是什麼？這樣還能算是真的嗎？這徹底是妄的。

了解這個之後，我們就容易了解，你要執恡，執著不肯放棄，恡是吝嗇，等於一個人把這個東西看得很寶貴，不肯放棄，一直執持在那裏不肯放棄。你要執恡分別覺觀所了知性，這是妄心，必定把這個認為是自己的心，那你這個心應該離開一切色香味觸諸塵事業，特別另外有個整體的性，一看就明瞭。

實際上不是這樣，為什麼呢？前面佛講：離開諸塵事業，別有全性。事實上，你一離開分別覺觀所了知性，境牽則有、不牽則無，你一離開那個境，分別覺觀所了知性立刻就沒有，事實如此，那有什麼性？佛為了讓阿難更領悟這個道理，下面再舉例：「如汝今者承聽我法，此則因聲而有分別」，汝指阿難尊者，就像你現在承聽我法，承是接受，聽我的法，接受我講的法，你來承聽我講法的時候，這法怎麼來的？你怎麼聽？「此則因聲而有分別」，我在說法，發出聲音來，你能聽得清楚我說法，也是因為有這個聲音，才有分別。你聽我說法的聲音，你才有分別覺觀，你分別這是什麼法、佛在講什麼道理，你心就在分別。你這種分別從那裏來？因為聲音才有的。反過來講，我說法，你是因為有聲音才有分別，

我不說法，沒有聲音出來，你那裏有分別？可見你的分別是假的、是沒有的。佛舉的這個境界是聲音，聲音如此，色聲香味觸法，無一不如此，都是這樣的。

因聲而有，這是任何人都有的經驗，一講就明瞭。下面的比較難懂，「縱滅一切見聞覺知，內守幽閑，猶為法塵分別影事」，縱然你修道把一切見聞覺知都滅掉，見是能見，聞是能聞，覺知是心裏的功能，滅是不讓它起作用。就是儒家所講的「視而不見，聽而不聞」，你只要心不擺在那上面，再好看的东西，你眼雖對著它，心不在那上面，心不對著它，就等於滅了見聞覺知。儒家的修道，孔子教顏淵「非禮勿視，非禮勿聽」，非禮還要視、還要聽，心理就亂了，也是這個道理。這裏講縱然你你能見、能聞、能覺知的功能都控制起來，不要起作用，心就定了，念頭能夠定得住，就不會散亂。不會散亂是怎麼一種狀況？內守幽閑，你把見聞覺知都滅了，就把它伏得住。見有見的種子、聞有聞的種子，眼看色、耳聞聲，眼識、耳識這些覺知都有種子的，種子起了現行，它的功能就發出來。種子不起現行，你對著境，自己控制住不要起現行，就等於滅了，滅是滅了現

行。沒有證果的人，滅只是把眼睛閉起來不看、耳朵搗起來不聽，種子沒有斷除。種子斷了，破除種子，那就證果。內守幽閑當然不是證果，只是沒有起現行而已，內在的心理安安靜靜的，守住幽閑的狀況。剛才講內守幽閑就是覺觀，粗心緣慮叫覺，細心靜住叫觀。你覺觀內心很安靜地守住很微細的那種幽閑境界，那個幽閑的境界「猶為法塵分別影事」，還是法塵。

什麼是法塵呢？用眼耳鼻舌身，接觸色身香味觸，當下是五根對五塵，引起來五識。法塵不是當前接觸的，接觸以後，由五塵保留下來那種印象，那種印象就落下一個假影子，影子就是一個印象，法塵就是那個影子。例如我們昨天看見某人，看見某人是眼睛看見色塵，今天沒看，但是我們腦筋裏，再重覆出現那個影子，那個人的假影子就是法塵。法塵非常厲害的，我們每天看見多少人、看見多少事情？耳朵聽到多少事情、聽到多少人？那都叫法塵，都是假影子。所以分別影子是分別影事，就是由前五塵落下的假影子，由第六識在那裏分別。研究心理學的說人都有記憶的功能，誰在記憶？就是第六識。原來是五根接觸五塵，不

接觸五塵時，五根就不起作用了；能夠回憶，回憶再起分別，這就是第六意識的作用。所以分別影事是第六識在分別，影事是五塵落下來的假影子。

說到這裏，我們就容易了解了，我們一般修道的人，雖然我們坐在家裏用工夫，普通法門是禪坐入定，念佛的人是念佛，念著念著，好像你入定了，定在那裏，眼不看、耳不聽外面的聲音，當然口裏也不吃東西——也沒有味，身體也沒有任何接觸，心裏很輕安自在，一般人認為這是什麼境界？這個境界好啊，不了解道理的人，認為是得了定功、明心見性，我見到自己真心了。不要誤解，這是幽閑之境，很微細的法塵在，第六識安安靜靜地在攀緣。

第六識雖然在定中，還要攀緣法塵，這是什麼原因？要研究原因，表裏有說明，「分別覺觀」後面有兩段：一個法塵、一個意識。先看「法塵」，所謂法塵，一、「生法塵」，二、「滅法塵」。「生法塵」的生是生起來、出現了，怎麼生起來呢？「前五塵落謝之影」，前五根所對的五塵，眼對色塵、耳對聲塵、鼻對香塵、舌對味塵、身體對觸塵。前五塵——色聲香味觸，前五塵落謝的影子是什麼呢？我

正在對的時候，比如眼正對著色，就是正在看，看了以後，顏色還保留下來；聽聲音也是，正在聽的時候是聲塵，聽完以後，學音樂的人都知道，好的音樂聽了之後，繞梁三日，過了幾天，好像音樂的旋律還在。後來想起來的那種聲音，不叫聲塵，叫法塵；當初眼所對的是色塵，看過以後，後來再想起來，就不叫色塵，叫法塵了。五塵到後來落謝下來的假影子，都叫法塵。法塵是產生出來的，五塵落下的假影子，叫生法塵。什麼叫「滅法塵」？「內守定境一切不緣」，眼耳鼻舌身五根，不要對著五塵，純粹由第六識守住，安安靜靜地守住心中一定的那種境界，叫定境。定境是守住一種境界，不要亂跑，其他一切都不要攀緣，不要攀緣這個、攀緣那個。內守是什麼？「內緣影」，前面講分別影事，我們的第六識，自己在內攀緣原來由五根、五識接受進來的假影子，這叫法塵，我們第六識在那裏守住、也攀緣那個影子。定境就是守住一定的、特別的境界，其他的一切都不去攀緣。既是一切都不去攀緣，只守住一個定境，這叫滅法塵。「緣塵守境皆六識」，攀緣落謝的影子，是生法塵；內守假影子，守住一定的境界，其餘不攀緣，就是滅法塵。緣塵、守境，是誰在那裏起作用？都是第六識，就是意識。

再看「意識」：一、「五俱」意識，當我們的眼、耳、鼻、舌、身，這五根攀緣五塵的時候，五識起來，跟五識同時起來的就是第六識。為什麼呢？眼耳鼻舌身這五識，分別的能力很微弱，沒什麼分別能力，有分別能力的是第六識（意識）。所以我們看一個東西，最初一接觸的時候，眼睛接觸到某種境界，對人也好、對事物也好，剛剛一接觸，你對他沒有一種是非、善惡、好壞，沒有什麼評價的，初接觸的時候，那是純粹眼根對色塵的時候。但是那個時間極其短暫，非常短暫，眼根一接觸，幾乎眼識就出現，就起作用了，眼識起作用，第六識跟著就起作用。所以我們看一個東西，然後一分別這是我愛好的或是厭惡的，這個分別的作用就是第六識。第六識陪同前五識一齊起來，這叫五俱意識。

二、「獨頭」意識，分為四種：第一「散位」獨頭——「緣獨影境」，獨影境就是法塵，想起過去什麼境界，不要其他的各種因緣，自己單獨地攀緣獨影境。第二「狂亂」獨頭——「緣病所發境」，有些人生了重病，在病中意識亂了，他見了這種境界、見了那種境界，這是病中出現的病態。第三「夢中」獨頭——「緣虛妄幻

境」，攀緣夢裏出現的各種狀況，看見人、看見山水、看見歡喜或害怕的事情，統統都出現了，那就是虛妄的幻境，在夢裏出現的，是夢中的獨頭意識。第四「定中」獨頭——「緣定中住境」，修定功，修止觀入定、參禪入定、念佛念到工夫好也入了定，這是定中。定中獨頭，它是緣定中的住境，在入定之中，攀緣、安住在一個特別的境界上面。這四個都叫獨頭意識，什麼叫獨頭意識，不要各種緣，要各種緣就不是獨頭，比如眼識，眼識九緣生，眼對境要九種緣才能看得見。五俱意識也是跟著前五識起來，五根對五境才起作用。獨頭不是這樣，獨頭沒有一切的境界，什麼緣都沒有，自己單獨在那裏起作用，這叫獨頭意識。

這裏我們注重「定中獨頭意識」，不要誤解，一誤解，問題就很大，把假的當作真的。這裏告訴我們：定中獨頭意識「全託分別而後分明」，完全寄託在分別上面，有了分別，然後才分明，才知道這是定中什麼境界。「一不分別境即沉沒」，一旦不分別，這境界就沈沒，就隱了，就沒有這個定中境界。你看，這個境界靠不住，完全是從分別起，不過這個分別非常微細，境界也非常微細。古人比喻，

比如河流的水，河流是平的，從水面看，沒有波浪，好像是平面的、停止的，實際上水還是在流，只是很細微，沒有起波浪，看不出來。我們在入定的時候，不論念佛、作止觀也好，從這個例子，大家要提醒自己，不要把這種很清淨幽閑的境界認為是入定，或是得了一心不亂，千萬不可如此誤會。

到這裏，講到了根、識這兩種，根是比較清淨的，沒什麼分別的；識分別能力強。所以經裏告訴我們：用功就是用根不用識。念佛、修其他普通法門入定，順著根、用根，不要用識起分別，工夫就用得上了。不這樣分的話，怎麼修法呢？修得清清淨淨，但是不對，那究竟怎麼才對？只要用根不用識，這就好辦了。

大佛頂首楞嚴經講記【二】

第二十七講

我非救汝執為非心。但汝於心。微細揣摩。若離前塵有分別性。即真汝心。若分別性。離塵無體。斯則前塵分別影事。塵非常住。若變滅時。此心則同龜毛兔角。則汝法身同於斷滅。其誰修證無生法忍。即時阿難與諸大眾默然自失。

繼續前面講的，佛問阿難：真心在什麼地方？究竟是什麼？阿難尊者說就是能推之心，所謂能推，就是自己對任何事情心裏有分別，能思想、推理的這個心是真心。佛一聽之後呵斥：這不是你的心。阿難一聽這不是心，就起了恐怖，這不是心的話，那豈不是跟土木一樣，變成無心了嗎？佛就告訴他：不是沒有心，世間萬法講到本體的時候，都有真心，何況我們一個人怎麼沒有心呢？後來講到上次為止。你所執著的，只是前塵分別影事，問題就是你沒有認得清楚什麼是真心的、什麼是虛妄的妄心，這個妄心你不了解。所以佛就舉了好多例子，你離開那

些色聲香味觸法，就沒有體了，縱然你用工夫，修定功的時候，不對著五塵，眼不見色、耳不聞聲，你自己心理感覺很清閒自在，但只是內守幽閑而已，那還不算定，上回講到那裏為止。佛接著要讓阿難尊者再仔細研究你離開眼前虛妄的五塵，那你的心在那裏？還有沒有這個心？現在從這裏開始研究。

你縱然把你的見聞覺知都滅除掉，內守幽閑，內心很幽閑，那是法塵分別的假影，叫影事。現在接著說「我非敕汝執為非心」，敕是告誡的意思，前面釋迦牟尼佛告訴阿難，我並不是告誡你——你所執著的那個不是心。佛先說明自己呵斥的立場，我不是有意來訓斥你，因為你所執著的，你先自己分析分析，所以下面說「但汝於心」，你對自己的心理，「微細揣摩」，所謂微細是不要很粗淺的隨便一想，那是不夠的，必須很微細地揣摩；所謂揣摩是對自己的心理要很深入地分析。現在一般講心理學的人，都要心理分析，為什麼要心理分析？一個人對自己有什麼心理反應出來，往往自己不知道，有什麼情緒出來、為什麼有這種想法？自己不知道。必得人家告訴他一個方法，一層一層地分析研究自己的心理，這是

揣摩。揣摩是很微細的，揣摩到最微細時，這才揣摩出來，粗淺的揣摩不出來。要揣摩的是什麼？「若離前塵有分別性」，假若離前塵而有分別性的話，文字很簡要，你所執著、不肯放棄的那種心，就是前面你所執著的分別覺觀，能分別、能有知覺的那種作用，你認為那是你的心，你對於那種心，你執著不肯放棄，把它當作真心。現在佛告訴他，你執著的分別覺觀的功能你看看，假若你所執著的那種功能、那種心離開前塵，所謂離開前塵是什麼呢？就是前面講的，離開色香味觸一切諸塵——眼前的諸塵。你離開前塵，而有分別性，這個性就是體性，離開前塵還有分別體性，「即真汝心」，我就認為真正是你的真心。

這是先把問題提出來，讓阿難自己揣摩揣摩。揣摩為什麼特別加個微細呢？不微細揣摩，發現不了。古人說比喻，比如我們到山上看瀑布，你看山間的河流從高處往下流，你看的時候，水好像沒有間斷的，一直流下來；如果在平地上看水，好像風平浪靜，沒有流動。實際上，無論瀑布從高處往下流的水，或平地上平面往下流動的水，眼看好好像沒什麼動，實際上水流沒有停止，一直在流動。拿

流水來比喻我們人的心——我們的妄心，這個妄心就是阿難尊者執著不肯放棄的妄心，是分別覺觀，也就是能夠推測、推理，能夠思維的那種心。一般人認為這個心應該是真實的，沒有什麼變化，昨天我是這個心，今天還是這個心，到明天我還是在這個心。其實你沒有仔細地用功，你仔細用功就知道，你修定功就知道，這個心散亂、掉舉、七上八下的到處跑，念頭亂得自己怎麼控制也控制不了。比如我們念佛的人都有這個經驗，不念佛的時候，好像心裏很清淨、很自在，心理沒在到處浮動；但是一念佛的時候，就覺得自己的念頭複雜起來，一會兒這個念頭、一會兒那個念頭，統統都出現了。為什麼呢？平常你沒有微細來揣摩，平常沒有念佛，念頭本來就是散亂的，自己不覺得，自己沒感覺；一到念佛的時候，就等於一般人修定功，我們念佛就是修定功，一修定功，自己就感覺出來，你的心從粗淺的慢慢進入到微細的狀況，到了微細的狀況，對於自己的念頭起來就看出來了，怎麼那麼亂。

佛在這裏講，你要微細地揣摩。微細揣摩什麼呢？你執著的那種能推之心

（那種分別覺觀），一旦離開你眼前的五塵，仍然還有它獨立存在的分別體性的話，那我就承認你所執著的心就是你的真心。這是先教阿難尊者，用微細的心理來研究分析自己的心。假設阿難尊者照這樣，自己來微細揣摩，一下就想出來了，事實上一離開前塵，什麼都沒有。前面講過，境界來了，境界就是五塵，我們眼識起來的時候，因為有種種的色塵出現，我們對著色塵，才引起眼識；色塵沒有了，眼識就收回來，都不起了。你到那裏找？實際上離開前塵，沒有分別的體性。

下面說「若分別性」，若是你那種能夠分別的體性，「離塵無體」，一離開五塵的境界，你的分別心沒有體。事實上就是沒有體，我們聽見外面有聲音來，我們耳識才起來，耳識一起來，我們的第六識跟著分別；假使外面的聲音沒了，前塵沒有了，耳識就不起來，耳識不起來，第六識也不會起來，也就沒有。這是離塵無體，你的分別心沒有體的。既是離塵無體，這個原則——有塵在，有分別；沒有塵，就沒有分別。既是沒有分別，塵沒有了，你的分別心沒有了，也沒有體。「斯

則前塵分別影事」，你所執著的分別覺觀、能推的心理作用，這就是前塵分別影事。就是你所對的五塵，由這五塵所起的心理分別，分別只是一種假影子而已。這段經文，文字消文講到這裏，但是要進一步把裏面的意思讓各位有個更清楚的辨別，辨別什麼是真心、什麼是虛妄分別的妄心、妄心怎麼生出來的，上回發表後面我們看一看：

什麼叫「心王」呢？任何凡夫眾生都有心，心分開來有八種——八個心理，這八個心，每個心都有獨立自主的作用，因此叫作王——心之王，一共八個。既有心王，另外歸屬於心王的，還有很多其他次要的心理，心王是主要的，附在心王次要的心理叫作心所。講到唯識學，心王有八個，心所有五十一個，這裏先講八個心王。「八心王」下面有二根線牽下來，一個是「真心」、一個是「迷心」，牽下來有個圓圈，圓圈有一半，右邊這一半是空白的，代表真心，就是前面講的清淨光明的心理，一塵不染；左邊這一半有很多黑點，迷惑以後，心就變成這個。圓圈裏畫成一半，這是讓我們容易看明白而已，實際上我們凡夫眾生，空白的都隱藏起

來了，都被左邊很多黑點迷惑的心掩蓋起來。雖是掩蓋起來，真心沒有失掉，似乎遺失，實際上沒有遺失，首先了解這個。把右邊空白的、左邊黑點的，這兩個合起來是一個整體，這個整體就是第八識，是我們每個人都有的。講到唯識學的第八識，一般人不學第八識，他又沒學佛，怎麼知道？但是大家都知道人人都有靈魂，一說靈魂，大家就知道了，第八識就是一般世間人所了解自己的靈魂。第八識是按照數目字編出，它是第八，在梵文的名稱叫作阿賴耶，翻成中文的意思有好幾種，主要是含藏的意思——藏識。藏識裏含藏的內涵很多，我們生命的根身種子、外邊山河大地的相分，相分有相分的種子，都含藏在阿賴耶裏面，所以阿賴耶又叫第八識、根本識，它是我們一切眾生生命的根本。

由根本識再發展出前面七個識，最靠近第八識的是第七識，第八識下面的圓圈，這個「末」是末那識，末那識是印度文，翻成中國字是意，它是意識的根——意根。末那識下邊是「意」識，就是第六識，一般人都知道這個意識，我們思想用腦筋，指的就是意識，意識就以前面的第七識做它的根本，所以末那識叫

意根，第六識叫意。普通講執著，一個是我執，執著有我，誰不執著我這個生命？我跟別人不同的，有我、有人，人人都執著一個我，就是我執；一個是法執，世間一切名相、一切東西，都叫法，法有法執。我執、法執，最根本就發生在第七識，第七識不管別的，它專門執著第八識，把第八識當作自己、當作我。由第七識執著第八識當作自己，然後再一轉變，第六識也跟著發生執著。不過這兩個識的執著有不同，不同在那裏？第七識專門執著第八識，執著第八識的見分、相分，把第八識的見分（就是第八識能夠活動的功能）當作自己，它不管別的，只管內在；第六識就是意識專門管外面，執著外邊那些色法（聲音等種種五塵），專門執著外面這些的東西，分別是我、是人、壽命有長短等等，就是《金剛經》裏講的「我相、人相、眾生相、壽者相」，這都是第六識在分別。第六識下面有五個識——眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，前五識、第六識、第七識，這七個識對第八識（根本識）來講，前面七個識是轉識，從根本識裏邊轉變出來的，叫七轉識。

各位看表，下面「眼、耳、鼻、舌、身」這五個圈圈，這是「根門」，所謂根門，門是門頭，六根門頭或五根門頭，好像開了門一樣。比如眼有眼根，眼睛睜開來，好像開扇門了，可以往外看，耳有耳根，眼、耳、鼻、舌、身就是五根——五根門。再下面空三角形的形狀——「色、聲、香、味、觸」，色是色塵，塵跟灰塵一樣，不管看見好的顏色、不好的顏色、好的形狀、難看的形狀，都叫作色，不論怎麼樣的色，它都是塵、灰塵，並非專指難看的是塵，好看的，就是再美的美色還是灰塵。為什麼呢？它能把我們的心污染，所以叫作塵。色是色塵；聲是聲塵；香是鼻根所對的氣味，叫香塵；味是舌吃東西所嘗的味道，舌對的是味塵；觸是身體，不管身體那部分，與外物接觸，發生觸覺的作用叫觸塵。

五塵都是「塵境」，不管色聲香味觸那一個塵，都叫作境。塵境跟上面的根門，五根與五塵（五種境界），無論那一根對著那一個境界，一對之後，中間才發生識。比如眼識，眼睛要睜開看一個東西，當然條件很多，不是眼睛一對著就看，不是那麼簡單，要有九種因緣——眼識九緣生，九種因緣才構成眼睛看一個東

西。簡單講，最主要的眼根對著外面的色塵，色塵引起眼睛一看，根、塵一對，眼識才發生出來，眼、色兩者是這樣。耳也是這樣，外面的聲音叫聲塵，耳朵一聽，耳根一對聲塵，就引發第八識裏的耳識的種子立刻起現行，就發展出來。其餘都這樣，例如舌嘗味道，甜、酸種種味道是塵與根兩者接觸，然後舌的識才起來、才發生。所以各位看「生識」，生是發生，識怎麼發生的？看箭頭指的，眼對色時，發生眼識；耳對聲時，發生耳識；鼻、舌、身都是如此。換句話說，根與塵不相接觸的話，識在那裏？找不到。必得要根、塵一接，識才出現，才生起來。根、塵若分開，就沒有了。所以這樣看來，識，你找它，分別它的性，識的性在那裏？你找不出這個作用。

眼、耳、鼻、舌、身這五識，一定是五根對五塵，這叫前塵——在面前所對的五塵。原來對的時候，例如眼根對色塵，看見什麼樣的色，正在看的時候，眼識出現了，不看了，五根不對五塵的時候，保留下來那個印象，那個印象就是影子，色塵有色塵影子、聲塵有聲塵影子、一共有五塵，五塵都落下影子。落下的

影子由誰來接觸？由第六識，叫意識。各位看表，在意識旁邊——「五塵落影」，五塵落下影子，影子就變成種子。假影子有了種子以後，又收藏在第八識裏，在五根不接觸五塵的時候，第六識就單獨專門攀緣五塵落下來的影子，所以從意識牽出一條線，叫「意緣」，緣是攀緣，由意識攀緣，攀緣五塵落下來的影子。「五塵影（離）」，這個影子離開，什麼叫離開？眼不對色塵、耳不對聲塵的時候，落下的影子，由第六識在起分別，它還回想到，不用眼睛看、也不用耳朵聽，它只用自己的心理任意地來想、來回憶，攀緣落下的影子，叫五塵影。

「法塵影（守）」，什麼叫法塵影？我們一般凡夫眾生的第六識不往外攀緣，五塵的影子也離開。要知道，如果用工夫要入定，心裏很安靜的這種境界，這還是法塵。法塵很微細，非常微細，微細到一般人分辨不出這是什麼境界，所以凡夫眾生不懂佛理的時候，一般外道就把這個當作自己真心。前面講內守幽閑，守住法塵的影子，叫內守幽閑的境界，那種境界還是虛妄的，絕對不是真實的。為什麼？五塵影以及法塵影，所謂法塵影，也是五塵落下來的，五根不對五塵的時

候，落下的影子叫法塵，很微細而已。我們研究的時候要知道，第六識在起分別的時候，所謂分別，就是回憶以前所經歷過的什麼狀況、什麼顏色、什麼聲音、吃了什麼美好食物，然後回味起來還很有味道，這都是法塵。這些粗淺的法塵把它控制住，很微細、很安靜，那還是一種法塵。這種法塵「分別後明」，你一分別就清楚，「分明非真心」，這不是真心。為什麼？它明明是法塵，既是用工夫，要連同法塵，統統把障礙都去除掉，真心才出現。有這些法塵障礙、遮蔽，真心就顯不出來。儘管你認為很清楚、很分明，那還不是真心。再說「分別有生滅」，分別美醜、是不是種種分別，一分別就有生滅，萬法不去認識它則已，要分別它的時候，任何一法都有生有滅。就是自己的念頭也如此，你的分別心出現，很快就消失，這個念頭消失，接著一個念頭又出現，就是生生滅滅的，這是分別的作
用。

這樣一分析，佛告訴阿難尊者：你要微細地揣摩。我們若不透過這個講表，我們怎麼微細揣摩？看過表後，怎麼微細揣摩呢？要注重意識，意識最壞事情，

分別心重，就在這個意識。意緣——意識所攀緣的，意識攀緣什麼呢？一個五塵影，五根對五塵，正在對的時候是具體的東西，一不對的時候是落下來影子，就是抽象的，不是具體的，是分別的假影子，五塵影子已經是假的，離開具體的物，已經是假的了；一個法塵影，法塵就是五塵影，五塵影是具體的五塵落下的影子，已是抽象的了，法塵是名詞換一換，實際上法塵就是五塵影，法塵又有影子——影子的影子，抽象又抽象，是這樣的。怎麼抽象又抽象呢？比如照相，照下來的相，原來是真正的境界，用相機照下來的，照下來以後，那叫五塵影。什麼叫法塵影？然後你再複製，不用具體的東西來照，根據照下的影子，影子再取影子，這就更不可靠了，抽象又抽象。我們一般凡夫眾生入了定，以為這是定功，其實只是法塵的影子，很不可靠。所謂分別是什麼？不論分別五塵影、法塵影，分別以後，自己感覺很清楚，回想以前的事情也是很分明，這種分明的心就不是真心，還是第六識在攀緣過去假影子的作用，守住那種法塵影子，你再繼續分別，隨著分別，隨著有生滅。這樣看來，我們就知道自己的心是什麼狀況了。一般人把我們的心當作最真實的，其他一切不可靠，我們的心最可靠。你把這個表

對照看看，攀緣五塵影、法塵影就有那種作用，不攀緣的時候連那個作用都沒有，一點真實都沒有，全部都是妄念，妄心就是這樣。

所以佛告訴阿難「若分別性，離塵無體」，前面教阿難揣摩，揣摩的結果，假如離開前塵有分別性，我就承認你所執著的是真心。「若分別性，離塵無體」，你揣摩的結果，發現你所分別的體性，一離開五塵就沒有體性，就是剛才講的表，離開塵就沒有。那是什麼？「斯則前塵分別影事」，那純粹是你所分別的只是你所攀緣的五塵影、法塵影，那些事情純粹是個假影子。

下一段正式把正確的理告訴阿難：「塵非常住，若變滅時，此心則同龜毛兔角」，「塵」是色聲香味觸法，任何一塵，都是隨時在生滅。「非常住」，常是永恆的，住是住在那裏不變化，塵不是常住的，隨時在那裏變化。「若變滅時」，既是隨時在變化，怎麼變化？因緣一變動，它就發生變動。拿聲音來講，無論自然界的聲音、人說話的聲音、唱歌的聲音，都由很多因緣合起來。比如自然界的聲音，颯了一陣風，風吹樹上的樹枝，發出聲音，它有種種條件，有風力、空氣的

鼓動、樹枝的阻礙，阻礙氣流，空氣才發出一種聲音出來，有種種因緣。當中的因緣一拆散、沒有了，任何一個緣變動了，這個聲音就變化。風發出的聲音，風力大、阻力大，聲音就大；風力小、阻力小，聲音就小，隨時在變動的。聲音如此，各種色塵、其他種種，無一不如此。所以說塵不是常住的，隨時在變動，有生就有滅。變滅完全講因緣，因緣合起來就生，因緣一散的時候，就滅了。塵要是變滅，心隨著塵在變滅，心就在分別假影子，假影子也隨時在變動、在生滅。這樣看來，你所執著的，有分別能力的心，「則同龜毛兔角」是一樣的，龜毛兔角是人家講理則的時候，拿來舉的例子，說明沒有這個事情，你的證據不能構成事實。烏龜的龜板上有毛嗎？沒有毛，兔子頭上有角嗎？長不出來，沒有角，拿龜毛兔角說明根本沒有這回事情。所以你所執著的，既是離開五塵就沒有體的話，純粹是前塵分別影事，影事隨時沒有的，那你的心就跟龜毛兔角一樣，沒有那回事情。

下面說「則汝法身同於斷滅」，這是講執著就發生問題。我們學佛人都知道，

法身不會斷滅，法身是常住的。成佛固然有法身，我們沒有成佛，現在是凡夫地位，我們每個人都有法身，而且法身大得不得了，只是我們現在不明瞭。這裏講你所執著的心，隨著前塵分別影事在變滅，你的心就跟龜毛兔角一樣不存在。你的心既不存在，這個問題出在那裏？就是因為你把虛妄的心當作真心。虛妄心隨著塵在變滅，變的結果就跟龜毛兔角一樣，什麼都沒有了。你原來把它當作真心，真心就是法身，你執著妄心當作真心，妄心跟龜毛兔角一樣，你的法身也就一同斷滅，就沒有了。這樣的結果，佛就問「其誰修證無生法忍」，證到無生法忍六道就出離了，證到無生法了。我們現在有生死，就是有生，才有死，生滅、生死兩者是相對的。證到無生法的時候，無生就無滅，生滅法就消除，滅掉了。假使法身同於斷滅，法身都斷滅了，你再修、再證，修無生法，證到無生法忍，法身都斷滅了，你還證什麼無生法忍呢？佛提出這個問題來問阿難。

問這個問題，就讓阿難了解，一切問題就發生在執著。執著什麼？就是把虛妄分別的心當作自己真心，虛妄分別不是真心，你當作真心，就等於誤會了法

身，虛妄心斷滅了，法身也就斷滅了，這樣修證無生法忍就沒什麼憑據了，你憑什麼修無生法忍？這樣一問，「即時阿難與諸大眾」，即時，就在佛提出這個問題的時候，阿難與在會的大眾，「默然自失」，默然是說不出來，自失是覺得原來所執著的不行，一切都跟龜毛兔角一樣。既然所執的同於龜毛兔角，所誤認的法身也就斷滅了，這不知如何是好了，所以默然自失。那種失望、失措的心理，這時候不是味道，必得要這樣，所以參禪必得大死一番，到了走投無路的時候，然後才有新發現。阿難跟大眾默然自失，原來所執的，經佛這麼一問，不可靠了，他才了解，然後才告訴他什麼是真心，他才能認得出來。如果他不放棄所執的假心，怎麼樣也認不得真心。

講佛法，各宗的理論都離不開這部經講的這個，所以開悟不容易。我們學淨土宗，要了生死、要成佛，也要這樣悟，不過很難，能夠悟當然好，不能悟的話，淨土宗的祖師講往生西方極樂世界，「但得見彌陀，何愁不開悟」，一見了阿彌陀佛，自自然然這個道理就悟了，一定開悟的，快得很。但是話說回來，我們

與其到那邊去悟，現在能悟多少就悟多少，一到極樂世界就更容易了。

第二十八講

佛告阿難。世間一切諸修學人。現前雖成九次第定。不得漏盡。成阿羅漢。皆由執此生死妄想。誤為真實。是故汝今雖得多聞。不成聖果。

我們研究這部經，愈到後來，講的教理愈深奧，因此先把前面稍微說一說，這樣就可以接得上。阿難尊者藉著幾乎要破戒的時候請佛開示，佛說眾生從無始以來生死相續，就是因為不知常住真心。這很重要，眾生為什麼一直在六道輪迴不能解脫呢？就是不知道常住真心。真心不是生滅法，所以常住的。開示這個以後，佛就一步一步引導阿難尊者：你所了解的心在那裏？阿難尊者首先講心在身體以內，但是在內不是，講在外也不是，一共講了七處，佛都說不對。然後阿難尊者再請求佛開示奢摩他路，奢摩他路就是楞嚴大定，怎麼樣才能學這門大定？佛要開示奢摩他大定的路就指出：所有眾生從無始劫以來，不知道兩個根本——一個生死根本、一個涅槃菩提。生死根本是妄本，菩提涅槃是真本，一個是妄心、

一個是真心。為什麼講這兩個根本呢？我們學佛的人首先要知道真心，然後才知道怎麼修法。真心有沒有生死？真心沒有生死。換句話說，真正明瞭真心，生死問題的道理就明白，就不會有了。問題是所有的眾生只知道妄本，甚至妄本是什麼也不知道，如果知道是妄，就不會執著。就是不知道妄，把妄的當作真的，執假成真，問題就發生在這裏。一般人把有限的生命當作真我，這個有限的生命是真我嗎？這絕對不是真我，把它當作真我，這個生命幾十年就死了，如此然後又有生，這就是生死問題，問題就發生在執著，執假當真。所以佛告訴他有兩個根本，大家對真本固然不知道，對妄本也不知道，這是實話。

然後佛就舉拳問阿難：你用什麼來看？阿難說：用眼、用心來看。佛再問他：你講的心，究竟指什麼？阿難尊者說：我以我的心推測這個事情、推知那個事情，推是推測，我以能推之心當作是我的心。佛一聽，就呵斥他：這不是你的心。阿難尊者一聽這不是他的心，發生恐怖了，他說我學佛、供養諸佛、發心出家，一切修持都憑著這個心，這不是心，就等於無心。佛就告訴他：你不要恐

怖，有情、無情一切的法，都有個本體，何況真心是以萬法作本體，它本身那裏沒有心？那裏沒有體？但是你連妄心都不了解，拿你的能推之心當作真心，那是前塵分別影事。你眼前所看見的五塵，五塵落下的影子變成法塵，一般修道人，或者外道，也知道五根對五塵是靠不住的。他在用工夫入定的時候，眼不看外面的顏色，耳也不聽聲音，五根不接觸五塵，這時心裏很清淨、很幽閑，一般人認為這是入定，定功出現了，佛在這部經裏講，這是內守幽閑，你的第六識守住很安靜的境界，就是守住那個很微細的法塵。換句話說，你的五根不對五塵，五塵落下的影子（五塵的假影子）在你的心中，你在入定，第六識不往外攀緣的時候，只守住那個安詳幽閑的境界。那個境界還是很微細的法塵，還不是真正你能內守的功能，它還是你的第六識，絕不是你的真心。若是拿內守幽閑的第六識當作真心，那個幽閑境界的法塵不是常住，法塵隨時變化、隨時消滅，法塵一消滅，你把第六識當作真心，那真心也跟著消滅，這等於龜毛兔角一樣的，你的法身也斷滅了。上次講到這裏為止，佛進一步要告訴他，現在念的這一段就接上了。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「世間一切諸修學人」，這包括凡夫、小乘修道的人、外道，這叫諸修學人。修是正在修持，學是學道。這些人「現前雖成九次第定」，他在修的時候，雖然修成了九次第定，還「不得漏盡，成阿羅漢」，漏是一切煩惱的名詞，所謂的煩惱，也叫漏，漏盡是所有煩惱都斷乾淨。「成阿羅漢」，就小乘來講，證四果羅漢就是漏盡，就大乘菩薩來講，必得要登地菩薩，登地菩薩還不算，究竟成了佛，才是真正的無學大阿羅漢。他不得漏盡，不能成阿羅漢是什麼原因呢？「皆由執此生死妄想」，都是因為執著生死妄想，把這個妄想「誤為真實」，把假心當作真心。「是故汝今雖得多聞，不成聖果」，所以你現在雖然多聞，佛講的法，你聽了很多，世間一切學問都聽了很多，也學得很多，但是不成聖果，沒有證到羅漢果。

這段裏面，佛講「九次第定」，什麼叫九次第定？這是修禪定，佛家修，外道也修，他從欲界，我們人間也在欲界之內，在欲界天之下，他學禪定，學好了登上色界，色界有四層，學佛也是這樣修，學佛雖然學出世法，開始學禪定的時

候，也是這樣修的。初禪有初禪的定、二禪有二禪的定，還有三禪、四禪的定，色界四種定修成了，進一步到四空天（就是無色界），四空天有四種空定，一共八個定。最後第九這一定，叫滅盡定。九次第定，九指九種定，前面八種定，四禪有四種定、四空天有四種定，共八個定，最後是第九滅盡定。為什麼叫次第呢？學九次第定的時候，有一定的次第，不能亂。怎麼不能亂呢？修定功的人，他的心裏很專心，理也懂得不少，專心修定功，不讓雜念來干擾，一心一意把工夫用在定功上。定功是什麼？就是收心，把散亂的心收歸起來，定在一個境界上，這叫做定。次第是一步一步的，無論在那個步驟上，都專心一志的，不讓其他雜念來干擾定工夫，這叫次第。從初禪定、二禪定、三禪定，一直貫徹修持下去，這中間既不退轉，也不停止，也不受其他因緣干擾而放棄，一直往前精進不退地修，這叫次第定。

九種次第定，叫九次第定，前面八個次第定都是凡夫修的，換句話說，就算把色界的四禪定、無色界的四空定修好了，最後第八種不得了，叫非想非非想處

定，你說這個心有思想嗎？非想；你說這個心沒有思想嗎？非非想。到那種境界，就是三界最高層次的定功，學那個定，壽命有幾大劫長，但他還有生死沒有了，還有死的時候。所以前面八個定修成功，還是凡夫定，凡夫所修的，只有第九滅盡定才是聖人所修的。

修滅盡定，就小乘來講，要證到三果，初果還不行，初果、二果都還沒有能力修次第定。證到三果以上，怎麼修？前八個定都修成功，現在修滅盡定，就第八個次第定（非想非非想處定）做基礎，在這個基礎上用無漏的心。什麼叫無漏？就是《金剛經》講的「不要著相」，一切不著相，以不著相的工夫來修，這是一個；另外一個用觀。不著相是不著一切的假相，觀是觀定工夫，入定有定的境界，他要觀入定的那種安靜的境界，既用觀，還要用心思。這兩種要用清楚，不著相——心裏不要分別，觀——主要是守住觀定的境界。用觀的工夫，就不能算是無漏的，不能算無漏，這個觀叫什麼名字呢？唯識學裏講「遊觀」。一方面是遊觀、一方面是無漏，用遊觀、無漏這雙層，換句話說，一個是無分別，無漏的不著相

工夫，一個是止觀的觀，用這兩種工夫，在第八次第定的基礎上，來入滅盡定。所以這個定不好修，想想看，一方面不要著相，另一方面又要觀無相的那種境界。不著相才能引起無漏法；觀無相的境界，這就是有分別。把有分別與無分別兩者運用到最妙的地方，成就這個定，這個定修成功是這樣。

第六識是心王，跟第六識相應的有種種心所，什麼叫心所？比如思，還有很多，在《百法》裏講了很多，一共五十一個心所。第六識以及跟第六識相應的那些心所都滅了，要知道，不是種子滅了，識不起現行而已。除此以外，還有第七識，講到執著，執著有兩種——一個是我執、一個是法執。第七識的我執，我執是什麼？這中間很細微，有分別我執、俱生我執。什麼叫分別我執？我們看見世間任何事情，心對它起分別了，這種分別是由於外面很多事情來刺激了我們，我們才反應。就是我們這個分別心，由外面很多事情引起來我們的心思，這叫分別。比這個更微細的是俱生，與我們生命與生俱來的就有這個執著，比如小孩子剛剛生下來，你說他好像沒什麼分別，但是他肚子餓了，就哭著要吃奶，身體有什麼

不舒服，自自然然的，他就會需要人照顧，這是他與生俱來的。拿好懂的話來講，俱生的執著是先天的；分別的執著是後天的。這兩種執著，第六識當然不必說，分別的、俱生的，都把它滅除了，不起現行，第七識的俱生我執也滅掉了，也就不起現行了，但是第七識還有法執——俱生法執。法執比我執更廣泛，比如我們一般只知道我執，對於外面的事情、學術、道理，不見得有執著，必得研究某種學問，才有那種法執。這種法執講到更微細的地方才能表現出來，所以第七識俱生我執不起現行了，俱生法執還存在。第七識的俱生法執跟第八識，就是入了滅盡定的時候，第六識、第七識的分別我執、俱生我執全部都不起現行。只有第七識的俱生法執跟第八識，第八識是生命的根本，當然要存在，只有這兩個還在，沒有離開身體。為什麼沒有離開身體呢？入了滅盡定，定在那裏很多天數，如果第七識的法執與第八識離開，這身體就等於死人一樣。他所以不成為死人還是有生命，就是第七識的俱生法執與第八識沒有離開五根之身，因此這五根之身，不管滅盡定到什麼時候，身體還是有生命在那裏。

現在我們看表，所謂「滅盡定」是什麼呢？「但滅六識曰無心定」，只把第六識一切的我執、法執等等都不起現行，這叫無心定，只是無心而已。無心定沒什麼工夫，必得「兼滅七識曰滅盡定」。前面的無心定，不能算是滅盡定，必得要滅了第七識俱生的我執，只剩下俱生法執。換句話說，分別法執也不起了，俱生我執、分別法執都不起了，只剩下俱生法執還在，這是兼滅七識，叫滅盡定，這境界很高，必得三果以上的聖人，他才能用這個工夫才能修。他為什麼修這個定功呢？修行修到那個程度，他覺得一般人的心很勞苦、很辛苦（這我們普通人不感覺到），散亂的心想到這裏、想到那裏，心固然疲勞，就算不用體力做事情，腦筋用多了，身體也很疲勞。就是證到初果、二果，到了三果的時候，當然思想不像我們那麼散亂，雖不散亂，只要用思想的時候，就修道的人來講，還是很辛苦的。那種辛苦叫塵勞，因為那些思想都在世間之內，為了要休息，把那些思想都止住，能夠得到一個休息的機會，所以要入滅盡定。入滅盡定就把前面那些都不讓它起現行，自己很自在安定地定在那裏，定在那裏是種享受，要知道，入了滅盡定是在定功之中享受。證三果以上的聖人可以入這個定，也可以不入這個定，

換句話說，他想休息的時候就入這個定，不想休息就不入這個定，要不要入定，隨他自己的意思。阿難尊者在這裏的地位只是初果，只證到初果，按照修這個定要證到三果以後，才有這個成就，才能修這個定。這樣看來，當然他「未修滅盡定」，因此「尚未內守」，內守這種工夫還沒有，這是講九次第定的意義。

我們看佛告訴阿難尊者，「現前雖成九次第定」，雖然最後的滅盡定也修成功，也能入了定，但是「不得漏盡，成阿羅漢」。這需要說一說，按照小乘，三果聖人能夠修滅盡定，滅盡定修成功，很快就證到第四果。證到四果羅漢，就小乘來講，他是無學，不必再學，畢業了。但是就大乘來講，那還早，《楞嚴經》是講成佛的大法，不是教人修到小乘四果為止。雖然成就了九次第定，最後的滅盡定修成功，對小乘來說可以馬上證第四果羅漢，而這裏就大乘法來講，不得漏盡。什麼叫漏盡？四果羅漢，小乘說是漏盡、無學。大乘到十地的時候，勤修三賢位登地，一直到等覺，才是無學。等覺等於跟佛的境界相等，那是大乘菩薩到了無學的地位，那真正是漏盡，才算是無學。不得漏盡成阿羅漢，阿羅漢有幾種講

法：小乘四果也是阿羅漢，大乘到了等覺才成為阿羅漢，不過到了第八地的時候，一切煩惱永久伏住不起來的時候，也算是阿羅漢，有好幾種講法。

佛告訴阿難尊者說，不得漏盡成阿羅漢，「皆由執此生死妄想」，把妄想當作真實。「是故汝今雖得多聞」，這是針對阿難尊者講的，「不成聖果」，就修滅盡定來講、就小乘來講，證三果以後才能修這個定，那阿難初果，還早呢，所以說：你雖然多聞，不能成為阿羅漢的四果聖果。佛這樣一講，阿難尊者又啟請了：

阿難聞已。重復悲淚。五體投地。長跪合掌。而白佛言。自我從佛發心出家。恃佛威神。常自思惟。無勞我修。將謂如來惠我三昧。不知身心本不相代。失我本心。雖身出家。心不入道。譬如窮子捨父逃逝。

在這以前，佛問的、阿難尊者答復的，以及佛給他破除的，都是妄心。這裏阿難尊者又啟請佛再開示，這就是真正要講如來藏了。如來藏就是真心，就是開

示阿難尊者，使他知道真心。但是講真心，也不是把真心直接告訴你，不是這麼簡單，必得先講：你怎麼見到真心？所以開始講真心的時候，還要說你憑什麼能夠見到真心，就是禪宗所講的「明心見性」，怎麼才能見性？所以後面有一段，專門就「見」字來分析。

我門看阿難啟請：「阿難聞已」，聞已是聞了以後，聞什麼呢？就是前面佛開示的那段。阿難一聞之後，「重復悲淚」，心裏發生一種悲，然後又落淚。這個時候「五體投地，長跪合掌」，先是禮佛，五體投地之後，啟請時就長跪合掌。「而白佛言」，就啟請了。他首先說「自我從佛發心出家」，自從我發心跟世尊出家，出家以後，我一直是這樣想法，什麼想法呢？「恃佛威神」，恃是依靠，我心理上就依靠佛的威神（威德、神通），我靠的是這種大威德神通。既是有所依靠，「常自思惟」，我常常自己這樣想，思惟是思想、思考。思考什麼呢？「無勞我修」，勞是勞動，修行也很辛苦，不必勞動我自己來修，我自己不用修。「將謂如來惠我三昧」，學佛要先學理論，學了教理之後，開始修的時候，一定要修定功，所以這

部經裏講「因戒生定，由定發慧」，首先要持戒，戒持得好，修定功才能修得好；有了定功，得了定才開發智慧。學佛的程序是這樣，所以講到真正修持，一定要修定。三昧是梵文，翻成中文是定。阿難尊者講「將謂如來惠我三昧」，這句話說成口語就是：我想佛將來一定惠我三昧。凡是修持定功，一定要自己修，我想依靠佛的這種威神，我不必自己修，佛就會給我三昧，惠是恩惠，佛惠賜給我三昧。「不知身心本不相代」，阿難尊者說：我從來不知道身心本不相代。身是生命、身體，心呢？學佛、修道修的就是心。就阿難來講，他的身出家了，他出家是佛給他剃度的，是佛度化他的；但是講到心，修道的心不能入定，這佛沒辦法，一定要自己修，身心本來就不能相代。「失我本心」，本心是真心，因為這樣就耽誤我，使我沒有得到真心。「雖身出家，心不入道」，因此我的身體雖然出家，但是心沒有入道。後面他說個比喻：「譬如窮子捨父逃逝」，看上回發的表：

「窮子——法身慧命無財以養」，窮子本來有很多財寶，財寶比喻法身慧命，法身慧命要什麼來養？需要種種功德法財來養，這個窮子沒有功德法財來養。為什麼

麼？「捨父——不識真心背而緣妄」，父比喻真心，窮子不認識自己的真心，違背真心而攀緣妄心，這就好像捨棄了父親。「逃逝——輪轉六道往而不返」，逃到那裏去？離開真心，攀緣妄心，那就墮落到六道裏，永久回不來了，這叫逃逝。這是他自己說比喻。下面說：

今日乃知雖有多聞。若不修行。與不聞等。如人說食。終不能飽。

「今日乃知雖有多聞，若不修行」，他說：我今天才知道，雖然我是多聞，佛講的法我聽了很多，但是若不修行，不是真下工夫來修持的話，「與不聞等」，跟沒有聞這些法是差不多的。「如人說食，終不能飽」，這就如同一個人肚子餓了，要真正吃東西，食物要吃下去，如果不吃下去，只是說這是什麼好吃的東西、那是什麼好吃的東西，只是說而不吃的話，始終不能飽的。下面他講：

世尊。我等今者二障所纏。良由不知寂常心性。惟願如來哀愍窮露。發妙明心。開我道眼。

他請教「世尊」說「我等」，阿難尊者替大家問，其實阿難尊者是表演的。「今者二障所纏」，我們現在被兩種障礙纏縛了，纏縛是被繩索網綁起來，不得自由。這是什麼原因？「良由不知寂常心性」，寂是寂靜，常是不生滅，原來是因為我們不知道這種寂常心性。「惟願如來哀愍窮露」，但願佛哀愍我們，我們是窮露，等於一個人貧窮，連房子都沒得住，在外面露天，什麼都沒有，哀愍我們一無所有。「發妙明心，開我道眼」，把妙明心、道眼開發出來，讓我們知道。

我們用很短的時間，把表裏兩個名詞看一看：「二障」，一個「煩惱障」、一個「所知障」，什麼叫煩惱障？「我執所起即見思二惑」，就是由我執所起來的，凡是執著就是障礙，我執是執著有我，這就是見思惑，見是見解上的不正見、不正當的見解，思是貪瞋癡這些煩惱，我執一有，見思二惑就有了。「障凡夫惱亂身心續諸生死」，這種障礙就障礙我們凡夫，生死不能了了。「亦名事障斷證生空」，煩惱障又叫事障，煩惱一定要斷，斷了之後，才能證到我空，我空就是生空。什麼叫所知障？「法執所起障所知智境」，所知障是由法執所起的，一有了法執，就有所

知障，但是所知障跟煩惱障一樣，也是見思惑。就見思惑的體來講，這兩障是相同的，用處不同。怎麼用處不同呢？有了煩惱障，在六道生死不能了；有了所知障，有貪瞋癡慢疑等等這些惑，它是一種障礙，是覆蓋的意思，讓我們應該知道的事理不能知道，就這個作用來講，叫所知障。

這兩個障礙要分清楚，煩惱障是障涅槃，就是不能了生死，所知障是障菩提，菩提是開智慧的，是覺悟的。這兩種障，小乘證到四果，只能斷煩惱障，所知障他斷不了，必得大乘菩薩才能斷所知障。這裏講二障所纏，不知道寂常心性，就是不知道真心，他請佛開發他的妙明心、道眼，妙明心就指真心，道眼就是智慧眼，有智慧才能看得清楚真心。

第二十九講

即時如來。從胷卍字。涌出寶光。其光晃昱。有百千色。十方微塵。普佛世界一時周徧。徧灌十方所有寶剎。諸如來頂。旋至阿難及諸大眾。

繼續上回阿難尊者感覺找不到真心，佛也講過，世間一切學佛的人，因為執著生死妄想，得不到真實，雖然成了九次第定，還不能得到漏盡，還不能成為羅漢。阿難尊者一聽，就請佛開示——發妙明心、開我道眼。阿難認為會這樣是因為有二障所纏，二障是煩惱障、所知障，被這兩種障礙纏縛，因此真心顯不出來。真心怎麼顯出來呢？就請佛開示道眼，上回講到這裏。現在開始，佛先放光，放光的意思，凡是佛在每次重要開示的時候就先放光，在這部經裏就有好幾處放光，第一次在序分裏，阿難尊者被摩登伽女用邪咒攝到她家裏去，這是佛第一次放光；阿難尊者請求佛開示奢摩他路的時候是第二次放光。每次放光都不一樣，第一次放光是從頭頂上放光，第二次放光是在面門放光，就從口裏放光，這次放

光是在佛的胸前，胸前有一個卍字，從卍字的形狀裏放出光來。

這段開始佛就放光，放光的意思是因為阿難尊者有所請求，請求佛開示，佛就先放光，這含有很多意義，在正式講的時候，再跟各位介紹。先就上一回阿難尊者講的，我們大家都為二障所纏，被這兩種障礙障住以後，我們自己不了解心性，既是不了解心性，就希望佛開發大家很微妙光明的心，另外開我們的道眼。二障上回跟各位介紹過——一個煩惱障、一個所知障。煩惱障是由於我執所起來的，我執怎麼起來呢？最重要的是第六識，第六識執著我們自己的身體，佛法講五根之身，把根身當作我，有了這個我的時候，一切煩惱就起來。你看世間的人跟人家爭奪這個、爭奪那個，一切都是為了這個假我，為了這個身。所以一執著，把這個假身體（有限的生命）當作我，就發生種種的煩惱。這個煩惱本身就是障礙，就叫煩惱障。有了煩惱障就生死，生生死死就不能了，脫離不了，在六道裏來回出不去。必得把這個煩惱的障礙破除，才能脫離六道。怎麼脫離煩惱障呢？首先要破除我執，要破除我執就要把第六識認識清楚，第六識是假的，不是

真實的心，是假心。第二講所知障，所知障是由法執所引起來的，這個更微細，法執當然第六識也有，最主要的還是第七識，第七識執著內在的第八識的見分。所謂第八識的見分，人人都不了解，第七識把第八識的見分當作自己，有這個就形成法執，我執當然也在當中。第七識的我執法執，跟第六識的我執法執不同，第六識所執的是分別我執、分別法執，引起煩惱障；第七識執著俱生我執、俱生法執，俱生是沒有間斷的，與生俱來。現在我們到人間來，還沒到人間來之前，這個執著就有，在其他各道，第七識執著第八識，永久在執著。無論到那一道，在人道、天道，甚至到地獄裏去，第七識永久執著第八識當作自己，這就生死不斷。不但生死不斷，而且不能開智慧，見不到事實真相，世間所有的事實、所有的道理都不明瞭，這叫所知障。你要破除所知障，必得破除法執。所以這兩個執著非常重要，必定要破除。

現在根據阿難尊者講的，有兩種障礙障住以後，他看不到自己的寂常心性，寂常心性就是真心，所以他要求佛開示。因為有二障在，自己微妙光明的心，自

己不能發現，請佛給他發出來。另外，要發明心要有道眼，這個道眼阿難尊者自己也睜不開，也要請佛給他開道眼。因此，「即時如來」，就在阿難尊者向佛這樣請求的時候，就在那個時候，佛「從卍字，涌出寶光」，佛就從胸中發出了寶光。從卍字的卍，我們現在一般寫的，左邊是肉字邊、右邊是匈，這個字把左右變成上下，是同一個字，就是胸字。卍字本來是在佛的胸前那種盤旋的形狀，盤旋起來跟那個一樣，讀音讀萬，這實在不是一個字，是佛胸前的形狀。這個字在中國讀成萬字，而且就當一萬、兩萬的萬字講，就在唐朝武后（武則天）的時候，她造一個天樞，製了這個圖案放在天樞上面，表示非常吉祥如意，代表一個相，所以這個卍字，中國是從那時候開始，把它讀成萬字。

在經文裏，卍字原來的意義，是佛胸前的紋，一般人的皮膚好像顯不出什麼紋路，佛胸前的皮膚紋路旋繞，繞成像這麼一個形狀。現在佛就順著他紋路的形狀，涌放出來寶光，「其光晃昱」，光放出來在晃動，普通人看太陽光、看月光，光是不動的。但是佛放出這個光，搖搖晃晃地在動，活動的。不但是活動的，而

且「有百千色」，光裏各種顏色，顏色有百千種那麼多。過去一般人也許會說：光就是明亮的，那有那麼多顏色？現在用科學儀器就能看出來，人的肉眼，很多光看不出來的，用儀器看，有紫外線、紅外線，光裏面各種顏色都有。普通的日光，雖然各種顏色都有，很有限的。但是佛胸前放出的光是百千種，太多了，有這麼多顏色的光。「十方微塵，普佛世界一時周徧」，十方世界每一方的世界，一尊佛教化的是一個三千大千世界，像這樣一尊佛教化的是一個單位——一個大千世界，有多少呢？十方，每一方的世界就像微塵數那麼多，像那麼多的世界，那叫普遍的佛世界。十方微塵數那麼多佛所教化的世界，「一時周徧」，就在釋迦牟尼佛胸前放出這麼多寶光的時候，這個寶光就一時（同時，沒有先後），同時普遍周到的照耀所有佛世界，一切都照到了。這還不算，「徧灌十方所有寶剎，諸如來頂」，寶光普遍灌頂，灌誰的頂呢？前面講十方微塵數那麼多世界，每尊佛教化的三千大千世界就是佛剎、寶剎，所有寶剎裏所有諸佛的頂，十方微塵世界那麼多的佛，所有的佛頂，釋迦牟尼佛都用這個寶光同時給他灌頂，所有的佛頂都灌了，光都照遍了。然後「旋至」，光再收回來，收到那裏？「阿難及諸大眾」，這

個光再旋轉回來灌阿難頂，以及楞嚴法會在會大眾的頂。

我們再分析一下：根據祖師注解，佛胸前的卍字，代表種種吉祥，所有的吉祥、所有的德都匯集在卍字，從卍字放出來的寶光代表智慧。光明的光就代表智慧，絕不像我們在世間看的日光、月光，單純是光。佛放的光，代表真正的智慧。為什麼佛在胸前放出的光，同時就能把十方微塵世界以及所有的佛頂，都灌頂、都照到呢？普遍都照到是什麼道理？根據祖師注解是這麼說的，這個光是從本性裏，就是從佛的法身發出來的，代表根本智。從法身發出的光是全體的，《華嚴經》講「一真法界」，所謂一真法界，就是我們的真心，真心究竟有多大？整個法界都在真心之內。整個法界包含多少呢？並非只指釋迦牟尼佛的三千大千世界，不是如此。在釋迦牟尼佛的三千大千世界之內，固然有佛、菩薩、二乘、六凡等法界，其他十方佛的世界也都是法界，任何一尊佛的法身、每個眾生的法身，無一不是涵蓋了所有十方微塵世界那麼廣大，這叫一真法界。一真法界就全體來講，我們法身發出的光涵蓋全體，如果縮小範圍來講，就某尊佛來講，或者

就我們任何一個眾生來講，我們本性的光不發則已，一發就是全體的。在沒有發之前，好像收藏起來，很秘密的，看不出來。中國的哲學，《周易》（易經）裏講「放之則彌於六合」，六合就是十方世界，「卷之則退藏於密」，把它卷起來，卷是形容的話，就是收攝起來，這個體不起用的時候，就退藏在密——秘密，秘密是沒有人知道、沒有人看得見的，中國哲學就是這樣講的。這樣講跟佛法完全是相同的，佛、眾生，本體在安安靜靜、如如不動的時候，光沒有發出來，就容納在一個芥子裏面、一微塵裏面那麼小，一發現，就從一微塵裏面可以看見全體，整個無窮無盡的十方世界都涵蓋在裏面。因為完全是法身、本體上的光發出來的，所以他能夠普佛世界一時周徧，是這個道理。

光是如此，光中發出百千色，就天台宗講的「百界千如」，眾生的念頭裏包含那麼多心理，我們眾生的心意（心念）太多了，百界千如都包含在裏面，就在我們一念之中，所以這些百千色都是從心裏出來的。從心裏出來的色，它是有體有用的，本體的這光明來自心，它是萬德莊嚴的，一切的德都含在體裏邊，放出的

光是作用，作用不得了，本體固然包含萬德，萬德的體發出的作用，普徧到恆沙世界，像恆河沙那麼多的微塵世界，百界千如。我們凡夫眾生的心理就是複雜的心理，複雜的心理就有那麼多複雜的煩惱——煩惱障、所知障，我們沒有光，光是有，發不出來。釋迦牟尼佛已經成佛，把眾生百界千如複雜的念頭、複雜的心理，統統都變成寶光、變成百千種寶光的顏色，因為這樣，所以他的顏色能夠一時普徧到十方微塵國土。它是豎窮橫徧的，豎就時間來講，過去、現在、未來，整個同時徧照；就空間來講，十方世界也一時都照徧。所以「十方微塵，普佛世界一時周徧」，就說明這個光，佛所發的寶光豎窮橫徧，時間沒有過去、現在、未來，空間沒有十方，全體都是一片光，一片佛的智慧寶光。

給十方諸如來灌頂代表什麼？十方所有的佛，他為什麼成佛？成佛沒有別的，就是把本有的真心，證到常住真心，常住心性能夠證到了，這光就能發出來。所以十方諸佛，成佛不過是把自己的心能夠完全開發出來，就是這樣，這個道理就這麼簡單。但是「阿難及諸大眾」，光又照到阿難頭頂上以及大眾頭頂上，

是說這個心性不但諸佛有，那個眾生沒有呢？如果眾生沒有心性，他就不能成佛。人人都可以成佛，不但我們人道眾生能成佛，地獄眾生也能成佛。他憑什麼成佛呢？就憑這個心，所以佛的光照到阿難以及諸大眾，就證明這個心以及心裏發出的光，人人都有，不但佛有，一切眾生都有。佛在這裏放光的用意，阿難尊者說他以及大眾被煩惱障、所知障纏繞起來，看不到自己的心性。心性分開來講，性是本體，心是作用，本體既然得不到，作用也發不出來，所以佛答應給他開示，在這之前先放光。放光的意思是還沒正式用言語說話，先用光破除大眾的二種障礙，就是破障。

說到這裏，有些題外話再說一說，淨土宗的《阿彌陀經》一般人以為很簡單，字也不多，人人一看，文字都認得。雖然文字都認得，裏面的意思，別說我們現在一般學佛的人不能完全了解，就是歷代祖師，他也只能了解幾分之幾。真正要徹底了解，只有到佛的地位，唯佛與佛乃能究竟，到佛的地位才能完全明瞭。淨土宗小本的《阿彌陀經》、大本的《無量壽經》、《觀無量壽經》，這三經都

不那麼容易的，首先我們要了解這個。為什麼這麼說呢？我們在這幾本經裏隨便提出一句話，它的意思我們就很難解釋了。阿彌陀佛為什麼叫阿彌陀？阿彌陀是無量壽、無量光，能夠把時間、空間整個都破除，他才無量壽、無量光。再說《觀無量壽經》裏講，不但佛的正報，在西方極樂世界所有的大菩薩，不但大菩薩，所有十方世界往生的那些天、人，都是光壽無量。還有依報，七寶池上的蓮花、七寶池流出來的水，蓮花發光，水也發光，光怎麼來的？在這裏我們就知道，都是從本性裏出來的。到了極樂世界，正報固然發光，依報世界的一切環境無一不發光，樹葉：什麼都發光。為什麼呢？在我們世界一般講最高境界——情與無情同圓種智，有情的眾生、無情的環境一切講到最究竟的時候，有情眾生有佛性，無情的有法性，都有性。任何眾生成佛，正報跟依報，都一起變成無量壽、無量光。這個光明就像這裏講的，能夠「普佛世界一時周徧」，極樂世界都到了這種境界，跟其他世界都不一樣，你可想而知。

所以我們念佛的人一定要懂得佛理，這個佛理，不但是淨土三經，其他各宗

大經的理都是相通的。通達這個理，然後我們念佛，想想看，釋迦牟尼佛在這裏放光，教阿難尊者以及在會大眾能夠先除二障，但不是一下子就能除得了，先讓他們減輕一點。我們念佛，念無量壽、無量光這個佛號，我們念一句佛，阿彌陀佛的光，就像釋迦牟尼佛在放光一樣，只要我們內心知道道理，我們念一句佛號，我們能念的心就跟所念的佛互相感應，阿彌陀佛的無量光就能感應我們能念的心，光光相照，這樣往生還有問題嗎？我們懂這個理，我們念一聲佛就是一分功德。我們念一聲佛，我們的肉眼雖然沒有看出來，實際上就在放光，不但阿彌陀佛的無量光在放光，我們自性的光也在放。所以古人講「一念相應一念佛」，你懂得這個理，就在念的時候一念相應，在一念相應這個時候，就是佛性（本性）出現的時候。

從這裏我們知道，釋迦牟尼佛那個時候放光，現在佛不住在世間了，那時阿難尊者以及在會大眾得到佛光加被，我們現在能得到佛光加被嗎？所以釋迦牟尼佛慈悲，開淨土宗，教遇不到佛住世的後世學佛人念阿彌陀佛，隨時念阿彌陀

佛，就隨時得到阿彌陀佛的光來加被，你看這多特別。講到這裏，我們不學淨土宗，不學念佛法門，我們學別的法門，怎麼能夠在一生成就？別的普通法門來不及的。再說我們一定要明瞭這個道理，我們平常念佛，到壽命終了的時候，能不能夠往生？阿彌陀佛會不會來接我們？大家都有這個疑惑。我們懂得這個道理的時候，只要我們如法這樣念佛，萬緣放下，我們的心不要攀緣世間這個、那個，一切是非人我，我們都不攀緣，萬緣放下，老老實實地念一句阿彌陀佛，到臨命終的時候，阿彌陀佛自自然然就來接了，不用發愁的，一定會來接。明白這個道理之後，不必有那些顧慮。釋迦牟尼佛放光之後，接著就告訴阿難：

告阿難言。吾今為汝建大法幢。亦令十方一切眾生。獲妙微密性。淨明心。得清淨眼。

「告阿難言」，佛告訴阿難說「吾今為汝建大法幢」，我現在替你建立大法幢。什麼大法幢？就是這部《大佛頂首楞嚴經》所講的大法，這叫法幢。這個法幢可以摧毀世間的一切邪知邪見，包括世俗學術界的那些邪知邪見，還有印度那時候

的大外道。印度當時有幾十種大外道，那些外道，他們當時的見解也非常高，前面講九次第定的時候就知道，前八種定他們都能入。但是那些外道知見不正，所謂知見不正是什麼呢？就是不明瞭真心，以假當真。這個大法幢就是這部經裏講的這些——至高無上、最徹底的道理、最殊勝的佛法，用這個可以摧毀一切不正確的見解。這個不正確的見解，講到我們每個眾生，都有二障——煩惱障、所知障，我們任何眾生不能了生死，也開發不出智慧。煩惱障是障涅槃，就不能了生死了；所知障障菩提，菩提是覺悟。什麼叫覺悟？把世間的萬事萬理，一切事理都能看明白。被所知障障住，是非看不清楚、真理也看不明白，這個大法幢建立起來，就能幫助我們學佛的人把二障（煩惱障、所知障）都能破除掉。所以說「亦令十方一切眾生」，建這個大法幢的時候，就教十方世界一切眾生，「獲妙微密性，淨明心」，都能獲得微妙的密性，性就是上面講的，最微妙、最秘密的本性，還有淨明心，另外「得清淨眼」。這是佛答應阿難前面所請求的，准許替阿難開示這些道理。

我們研究後面這幾句，佛告訴阿難尊者，建立這個大法幢就教十方一切眾生都能獲妙微密性，再獲得妙淨明心。妙字直接貫下面兩句——一個微密性、一個淨明心，獲是獲得，妙字在這裏非常重要。我們看大經，《妙法蓮華經》的經題，開始就是妙，天台宗的智者大師講這個妙字就講了九旬——九旬說妙，九十天完全就講一個妙字，可見妙字包含的意思太多、太深了。所以在這裏有祖師注解出來，妙字不但我們凡夫眾生不知道，就是十地菩薩也沒有完全看出來。要修到十地談何容易，學佛要三大阿僧祇劫，才能成就一尊佛，在地前的三賢位，要一大阿僧祇劫；登地以後，一地到七地，又是一大阿僧祇劫；八地到成佛，又是一大阿僧祇劫。三大阿僧祇劫，一個阿僧祇劫的時間算不出來，不是凡夫能算得出的，就是世界上專門研究數學的數學家，你叫他算，他也算不出來。祖師說，十地菩薩了解的妙字，好像隔了一層絲織品（白的絲、很薄），矇上眼可以看透。普通用紙把眼睛一遮，看不到外面，用那個天然絲織品矇著眼，可以看到外面，但不十分分明，十地菩薩看妙字，就如同以絲織品矇著眼睛看，彷彿看到了，相似而已，還沒有完全看得出來。必得要成佛以後，妙字才完全看得出來了，所以妙這麼重

要。

「妙微密」、「妙淨明」，妙既是這麼重要，微密也是這樣，微密也不是人人都能看得見、都能了解的，不然為什麼叫微？妙微密指的就是心，本性既是妙，又是微、又是密，微到最密、最微的時候，誰能看得出來？十地菩薩也只能看到幾分之幾，相似的；密也是如此，統統都要到佛的程度，才能完全明瞭，叫妙微密。這個解釋，祖師就說，這樣妙微密的性，究竟在那裏？前面講的百千色，百千色是一念之中包含百界千如，我們任何一個眾生，你一天有多少念頭？一念之中就包含這麼多。假使我們把凡夫的念頭一轉，把妄念轉成真念、轉成清淨的念頭，就是反妄歸真了，這就獲得了妙微密性。我們人人都有那麼多念頭，一念之中就含有這麼多的祕密，我們不知道，所以叫微密，指我們的本性。再說「淨明心」，淨是清淨的，明是既光明又圓滿，明得最徹底、最圓滿，整個是淨明心。淨明心再加個妙字，獲得妙淨明心，佛也答應阿難尊者要獲得這樣的。「得清淨眼」，眼是什麼呢？眼是看東西的，我們凡夫的眼看不清楚，必得要有清淨的眼。

我們是用識來分別，清淨眼不是識分別的，而是由前面獲得的妙微密性、淨明心，一個體、一個用，然後再發出清淨眼的智慧，有智慧開出來，才可以看清楚一切道理。

看上回發的講表，後面第三表——「映前所求」，照映前面阿難尊者所求的。阿難尊者求什麼呢？「發妙明心，開我道眼」，因為二障所纏，自己的心發不出來，道眼也睜不開，請佛給他開發。所以這裏佛就答應他，為他建大法幢。這表裏就講，照映前面阿難尊者所求的，第一「微妙密性——幽密難知」，非常幽靜而又秘密的，難知，不是我們一學佛就能知道，這很難知。第二「淨明心——清淨圓明」，它的光明既是清淨，而且最圓滿。這兩者，前面阿難尊者講開發，這就是「發」，發的是什麼呢？「破煩惱障」，我們人人都有煩惱障，阿難尊者就代我們凡夫來請求的。果然我們獲得了妙微密性、妙淨明心，煩惱障就能夠破除掉。第三「清淨眼——遠離分別」，也是人人本來就有，清淨眼是智慧眼，智慧是從心性裏出來的，智慧要「開」，智慧開了，能「破所知障」，所知障障了智慧，有所知障障礙，智

慧眼就睜不開。

釋迦牟尼佛答應阿難尊者，讓他得到清淨眼（就是智慧眼），智慧眼一得，所知障就能破除。答應這兩點，佛允許了，接著就要講得了清淨眼（道眼）。

大佛頂首楞嚴經講記【二】

第三十講

阿難。汝先答我見光明拳。此拳光明因何所有。云何成拳。汝將誰見。阿難言。由佛全體閻浮檀金。施如寶山。清淨所生。故有光明。我實眼觀。五輪指端。屈握示人。故有拳相。

這是接著上回阿難尊者感覺到：修行一定要自己來修，他發現他原來的想法錯誤了。原來的想法是什麼呢？我是佛的弟弟，在修持方面，不須自己修持，無勞我修，後來才知道要修大定、開發智慧，彼此不能相代的，一定要自己修。自己怎樣修呢？原來在前面，佛問他：你的心在那裏？一共講七處，都不對，佛都一個一個把他破除掉。後來他就請求佛開示，為他自己開發真心，再讓他開出道眼來，道眼就是修道一定要有的慧眼，有智慧眼，才認得清楚怎麼修的方法，才能如法來修。所以在這個請求之後，佛就從胸前卍字的形狀發出寶光，發出寶光之後就答應阿難，要為阿難開示清淨光明的真心，讓阿難尊者能夠得到清淨眼，上回講到這裏。現在接著上回講的，怎麼讓阿難尊者獲得清淨圓明的真心、怎麼

開發智慧眼？先舉例子，佛舉光明拳出來，提出幾個問題問阿難尊者。為什麼要問呢？問了之後才知道阿難這時對於心是真、是假的見解（知見），是接近真？或是接近妄？所以提出這幾個問題。

佛法真正研究起來，要從教理上明瞭，一定要按照這個辦法一步一步的，分步驟來研究。不按照這個步驟的話，不管你的智慧怎麼高，對理都是不能明瞭的。前面佛既是答應阿難的請求，一是讓阿難了解真心是什麼，再就是開發他的道眼。但是真心在那裏？前面已經花了那麼多時間，一問再問，阿難尊者都不知道。要了解真心，必得先了解假心，真心、假心、妄心，前面已經講了那麼多，現在就換另外一個方式，就從見解、知見方面來講。因為在前面，阿難尊者把見聞覺知（一般人心裏知道不知道的作用），以為見解這種作用就是真理，阿難把這個當作真心，所以佛就從這方面，專門從見解方面來辨別。要從見解上來辨別，首先舉出光明拳來做什麼呢？這就跟禪宗的方法差不多。禪宗最早的時候，釋迦牟尼佛在靈山會上拈花示眾，大迦葉破顏微笑，當下領會，以拈花來表示。這裏

佛舉出光明拳讓阿難尊者看，看他領不領會？當然這不是祖師禪，在靈山會上，佛傳給大迦葉的是祖師禪，教外別傳，這部經裏叫如來禪，如來禪是一步一步地分析，從理上面一步一步分析。在分析之前也是表示，這種表示，上等智慧的人一看就能會意，但是阿難尊者是替一般眾生來發問、來啟請的，所以要按照一般眾生的程度。佛雖然舉出光明拳，他答復的還是沒有達到最高的境界。

現在看經文：佛告訴「阿難」，「汝先答我見光明拳，此拳光明因何所有」，你先答復我，你見到我舉光明拳，這個拳的光明因何所有？就問這個拳光明的來源，換句話說，這個拳怎樣才有光明？這是第一問。第二問「云何成拳」，先問拳的光明來源，然後再問：這個拳是怎樣才成為這個拳？第三問「汝將誰見」，我舉出光明拳來，你是用什麼來看見這個光明拳？三個問題。

祖師注解這麼說：三個問題，主要的是第三個問題——「汝將誰見」，注重誰見，你拿什麼來見光明拳？另外兩個問題是附帶的。為什麼「汝將誰見」最主要呢？在中國，祖師禪傳到中國來，常常就隨便舉任何東西，他的目的是什麼呢？

就是教學的人參究。禪宗是宗門，宗門講求參究、參禪，就是研究。講研究是方便講，就是用心思，用思惟的方式，祖師禪的參究，不是用分別心。禪宗教人參究的目的是見性——直指人心、見性成佛，直截了當地指到人的真心。真心的性體，心的本體就是本性。見到本性，成佛就沒問題了，禪宗參究就是有這個道理。你真正能夠領會，誰在見？當下一領悟到這是誰在見。能夠領悟到誰見，是什麼樣的人物？絕不是普通中、下根器的人，那是上上等智慧。上上等智慧也是長時候的參究，他才能開悟的。所以在這裏，阿難尊者沒有這樣，阿難尊者藉著這個知見，這個問題下次講。下面答復的三個問題，是普通的答復。

「阿難言」，阿難就答復了，「由佛全體閻浮檀金，赭如寶山，清淨所生，故有光明」，這是答復第一個問，佛問：你見這個光明拳，這個拳的光明因何而有？就問光明從那兒來的。阿難答復，由於佛的「全體閻浮檀金」。在印度有種樹，樹名叫閻浮檀，翻成中文呢？有的經本是不翻譯的，照原來印度文的字音譯過來，意思不翻，為什麼不翻譯呢？因為中國沒有那種樹，所以翻出來人家還是不懂。也

有一些經把它的意思翻出來了，雖然沒有那種樹，但是翻出相似的，翻成勝金，為什麼叫勝金呢？因為閻浮檀樹，樹上液體的汁，樹上結的果，果裏的汁投入水裏，水裏的沙石就會變成金子，有這樣的作用，所以翻成勝金。閻浮檀樹是金黃色，佛的全體閻浮檀金，拿那種顏色來比喻佛身體的顏色，跟閻浮檀金的顏色一樣。這個金色好到什麼程度呢？「赭如寶山」，赭是一種深紅色，比紅色還要深一點，那個赤色就是一般講的大紅色，這種顏色如寶山，寶山有一種紅寶，紅寶發出的光跟火一樣的，火紅的、金紅的，赭如寶山這種赤紅色，就像一座寶山發出的那種紅色，拿這個來比喻佛全身發的寶光。這種寶光是怎麼生出來的呢？「清淨所生」，是由佛清淨的三十二相生出來的，「故有光明」，所以有光明。這是答復第一個問題，光明的來源，因為佛這樣清淨所生，所以有這個光明。

這個光明「我實眼觀」，前面佛問：汝將誰見？他這裏答復我用什麼見的，我確實是用眼看見的，用眼觀見到的，這是答復第三個問題。下面答復第二個問題：「五輪指端，屈握示人，故有拳相」，前面佛問：云何成拳？這個拳怎麼能夠

成為一個拳呢？這裏說因為佛的「五輪指端」，佛的五根手指，每個手指都是這樣，五個指端的紋路有輪的那種相，用五輪指端來「屈握」，把指彎屈起來，屈起來為拳頭，放開來就是掌，握起來就是拳頭。就是用五輪指端彎屈起來、握起來，「示人」，拿這個示現出來告訴人家，「故有拳相」，這成為拳相出來了。

阿難尊者這樣一答復的時候，對於最主要的問題，就是「汝將誰見」，阿難答復「我實眼觀」，這就證明阿難對於見沒有了了解。見究竟是屬於什麼？見是參究的時候，主要是從見上了解見性，見性成佛，能夠見到本性，見本性就是見性，阿難尊者不了解。這個時候佛一看阿難這樣答復，就告訴他：

佛告阿難。如來今日實言告汝。諸有智者。要以譬喻而得開悟。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「如來今日實言告汝」，如來是釋迦牟尼佛稱呼自己，我今天實實在在告訴你，「諸有智者，要以譬喻而得開悟」，諸有智者指什麼呢？普遍講學佛的人分上、中、下三等根器，釋迦牟尼佛當時說法，是針對三種根器的人來講法，說法的方式不能夠一樣的。如果用一種方式說佛法，

那只正好對那一種根器，他才能得到好處，其餘的得不到好處。那要用什麼方式呢？上等根器的人，佛講佛法的教理，就純粹從理論上講出來，上等根器的人是有智的人，智慧高的人馬上就了解。他一了解，把世間那些邪知邪見、不正確的見解，立刻就能破除。這是上等根器，用佛法的理論，一講就明瞭。對中等根器的人，要怎樣呢？講理不能夠完全了解，那就用譬喻，藉種種具體的東西來比較、比喻。比如一般講數學，數目字是抽象的，但是成年的人概念很清楚，你跟他講，他會了解；如果是兒童，你教他數目字，他怎麼懂？所以兒童你要訓練他數目字，要拿個事物，拿水果或具體的東西，擺出來告訴他：這是一、這是二、再加一個變成三。就舉這些事物具體的，不是抽象的，他就了解。中等根器的就像這樣，對於抽象概念的法理不能完全了解，所以佛就用譬喻，用各種事物來讓中等根器的人了解。下等根器的人，用譬喻也不行，他還是不懂，那就講故事，講小故事、講因緣，這一講，漸漸就懂了。所以佛講法，要針對各種根器，用各種不同的方法來講。諸有智者包括這幾等人，這幾等人以中等的最多。就教育統計來講，無論一個社會、或是學校一個班級，受教人的程度，中等佔的數目最

多，上等的人少，下等的人也少，中等智商的人分布的數佔得最多。所以佛在這裏「要以譬喻」，要講譬喻了，這樣的話，「而得開悟」，用這個方法來幫助大家開悟這個道理。

佛在這裏，「諸有智者」指中等根器的人，要用譬喻才能開悟，所以下面就說比喻了，下面佛說：

阿難。譬如我拳。若無我手。不成我拳。若無汝眼。不成汝見。以汝眼根。例我拳理。其義均不。阿難言。唯然。世尊。既無我眼。不成我見。以我眼根。例如來拳。事義相類。

佛先告訴「阿難」說「譬如我拳」，譬如我舉拳出來，前面你已經答復過我，拳是因為我的手，「若無我手」，若是沒有我的手，「不成我拳」，沒有手，拳那能出來？這是一個例子。另外，「若無汝眼」，就你這方面來講，我的拳頭舉出來，你說你用眼看到這個拳，現在我就說，假若沒有你的眼，「不成汝見」，你也看不

到。這樣就「以汝眼根」，現在就用你的眼根，眼根指我們眾生的眼，眼球有浮塵根、淨色根。我們普通人了解的只是浮塵根，手可以摸得到，拿著鏡子可以看到自己的眼，這是浮現在外的浮塵根。真正的眼根是淨色根，淨色根是在眼球水晶體裏面，那個最微細的，不是用肉眼能夠看得見的，那種最精密的那種眼根，指那個。佛就說，你這個眼根，「例我拳理，其義均不」，例是比喻，拿你的眼根來比喻我這個拳，理是什麼呢？因為經文四個字一句，實際上是講拳，拳是一個具體的東西，是一個形相，這就是事，有事必有理，用眼根來比喻我的拳、拳相。再看事與理均不，事、理的意義均否？均是相同的意思。舉出這兩個例子，叫阿難尊者答復。

一般人對於見性的見，實在不知道，如果一講就知道，那大家一學佛就成就了，那有那回事，拳由手一握，就握成拳了，這是一個例子。再說，阿難用眼看拳，有眼才能見到，這是一個例子。佛就舉這兩個例子讓阿難尊者答復，看答得對不對？這兩個例子有分別的，真正對這個問題了解，就能分辨見是見、性是

性。你看阿難尊者怎麼答復。「阿難言」，阿難回答佛說，「唯然，世尊」，這一開口就錯了，參禪的大禪師對於學的人，一問，看對方開口不開口，真正開悟，一開口就知道，不悟的話，一開口就錯誤。阿難講「唯然，世尊」，是順著佛前面舉的兩個例子，阿難尊者沒有加以分辨，就按照世間一般人的見解答復「唯然」，是這樣的。「既無我眼，不成我見」，前面佛說「若無汝眼，不成汝見」這兩句話，阿難複誦佛講的話，就說：既然沒有我的眼根、沒有我的眼，就不成我見。這個回答就等於——佛沒有手，那能成就拳呢？就比照這個例子說，我沒有眼，當然就沒有見了，這個答復就是凡夫之見。「以我眼根，例如來拳」，拿我的眼根比照，例是比例，比例佛因手而成拳的道理。「事義相類」，這樁事情的的道理意義相類（同類），換句話說如來有手才有拳，我有眼才能有見。

現在仔細再研究，有眼才有見，沒有眼就沒有見，那這個見就成為斷滅，「見性成佛」的見性到那裏去了？性整個就否定了，這是邪知邪見，阿難尊者代表一切凡夫答復這個問題。下面佛就針對阿難尊者的答復——事義相類，佛就跟他說：

佛告阿難。汝言相類。是義不然。何以故。如無手人。拳畢竟滅。彼無眼者。非見全無。所以者何。汝試於途。詢問盲人。汝何所見。彼諸盲人。必來答汝。我今眼前。唯見黑暗。更無他矚。以是義觀。前塵自暗。見何虧損。

後面還有，這段經文很長，一層一層分析，上回發的第十四張表，請各位拿出來看一看，大家先有個簡單扼要的概念，再看經文更容易把握要領。「成拳誰見」就是前面講的「汝將誰見」，這一段舉光明拳的大意，這裏告訴我們手與拳是一樁事、眼與見是另一樁事，這是佛前面舉的兩個例子。這兩個例子是有分別的，不能像阿難尊者說「事義相類」，其實不能相類。為什麼不能相類呢？看「手與拳」下面，「手有拳現」，有了手，才能出現拳頭，「手無拳滅」，一個人如果手都沒有了，拳那裏有？拳跟著手就沒有了。「眼與見」不是這樣了，「見有自體」，見是有自體的，「無眼有見」，無眼還是有見，你不能說眼根沒有了，見也沒有了，這說不過去的，因為見有見的自體。見本身有它的自體，既有自體，沒有眼

的人，照樣有見。比如普通人講我的看法、我的見解，這個見，不但是有眼的人說我的見解，生來沒有眼的瞎子，他也可以說我的見解；他眼睛閉起來不看，他也有他的見解。這就是沒有眼根，見還是有。不能說我眼睛沒有，見也沒有了，我沒有任何見解了，這說不通的，所以無眼還是有見的。

為什麼無眼照樣有見呢？下面有三句話：「見性是心」，一般人講的見，凡夫的知見是妄見，迷惑顛倒的見是妄的。一悟的話，見性，那就是真的了——真心，所以見性是心。見性屬於心理，與眼根是兩回事情，眼根是物質的色法、見性是心法。心法與色法，比照手與拳，手是色法，拳也是色法；眼根與見，一個是心法、一個是色法，這兩個不相同。有眼是色，為什麼無眼一樣有見呢？有眼能看明，見到光明，無眼是黑暗的，見到黑暗，見不到光明，一個見明、一個見暗，都是見，所見的對象雖然不同，但是能見的本性，見性是一樣的，沒有不同。

現在看經文：「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「汝言相類」，你說眼根比如如來拳，事義相類，「是義不然」，不能說是相類的。「何以故」，是什麼緣故？

「如無手人」，比如一個人沒有手，「拳畢竟滅」，拳那裏會有呢？「彼無眼者」，就另外一個例子來說，沒有眼根的人，「非見全無」，並不是他眼沒有了，他成為瞎子，你不能說他見也沒有了。先把這兩個事實舉出來，下面說「所以者何」，再進一步分析、解釋。「汝試於途」，你在路上試驗試驗，試驗什麼呢？「詢問盲人」，你找一個盲人，你問他，「汝何所見」，你問盲人，你看見什麼？「彼諸盲人」，你問的那個盲人，「必來答汝」，他必定會答復你。答復什麼呢？「我今眼前，唯見黑暗」，我只見到一片黑暗，「更無他矚」，矚是看見，沒有看見其他的東西，我只看見黑暗。

佛告訴阿難：你到路上試驗試驗，問一問。佛這麼一講，非常清楚了，一問盲人，必然這樣的。所以下面說「以是義觀」，以這個事情來看、用這個例子來想想，「前塵自暗，見何虧損」，盲人所見，前塵是黑暗的，盲人雖然見的是黑暗的，他還是有見，見性的見沒有虧損，只不過他見的跟有眼的人見的不同而已。構成不同的就是緣，世間萬法都是因緣生，緣一不同，它的現象就不同。但是見

性不因為緣的不同，見就有或沒有，不因為緣而有這些分別，說見沒有。所以「見何虧損」，見是一絲一毫也沒有虧損。

阿難雖然這麼分辨，他是按照凡夫之見，世俗的人，我們凡夫眾生認的見，從明處看見任何事物才是見；像盲人見到黑暗，或者有眼的人在黑暗之中見不到其他東西，一片黑暗，就不算是見。阿難尊者是照著這個見解再提出疑問來，所以下面阿難又問：

阿難言。諸盲眼前。唯覩黑暗。云何成見。

「阿難言」，阿難說「諸盲眼前」，這些盲人的眼前，「唯覩黑暗」，只有一片黑暗，他什麼也看不見。既是一片黑暗，什麼都看不見，「云何成見」，他這見怎麼構成？提出這個問題。

我們如果前面沒有先看表，不了解見屬於心法、眼是色法，這兩者沒有分別清楚，我們都跟阿難一樣提出這個問題。我們認為見，必得睜開眼睛才見，眼睛

看見黑暗就不成為見，都是這個見解。這個見解是錯誤的，這個錯誤見解不破除，想想看，見性怎麼能夠得到？說實在的，我們現在，別說是末法時期，就是正法時期，中下根以下的人，不學淨土宗念佛法門，只把佛理研究清楚，也不是幾年的工夫就能研究明白的。研究佛理這麼難，研究佛理明白之後，還要斷除煩惱障、所知障，一層一層的，談何容易？想想看，在今日之下，我們不學念佛法門，要當生成就，現在可說談不上了，必得老老實實地念一句佛號。那麼我們念佛，要不要研究佛理呢？能夠研究，還是要研究。我們在娑婆世界，把佛理研究明白一分，就多一分了解，我們不往生則已，往生之後，懂得佛理多的話，往生的品位一定是高的，所以還是要研究佛理，能夠研究，一定要研究。但是我們不跟普通法門一樣，研究不明白也沒關係，我們念一句佛號就保險，只要能夠成就往生，「但得見彌陀，何愁不開悟」，那是一定開悟的。

大佛頂首楞嚴經講記【二】

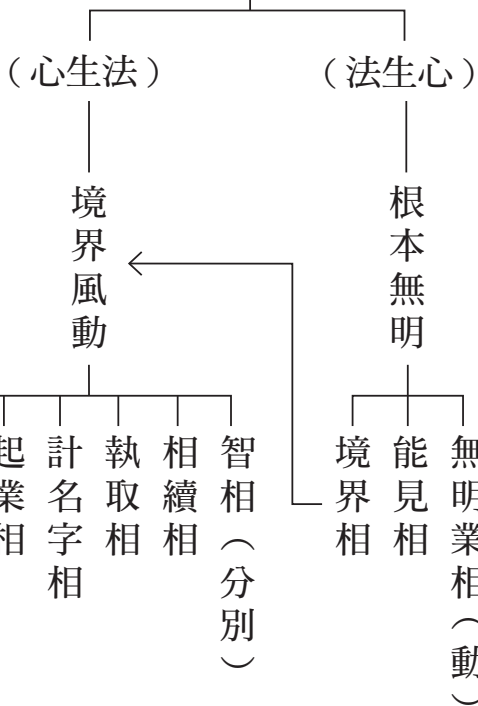
「合眼至見面」

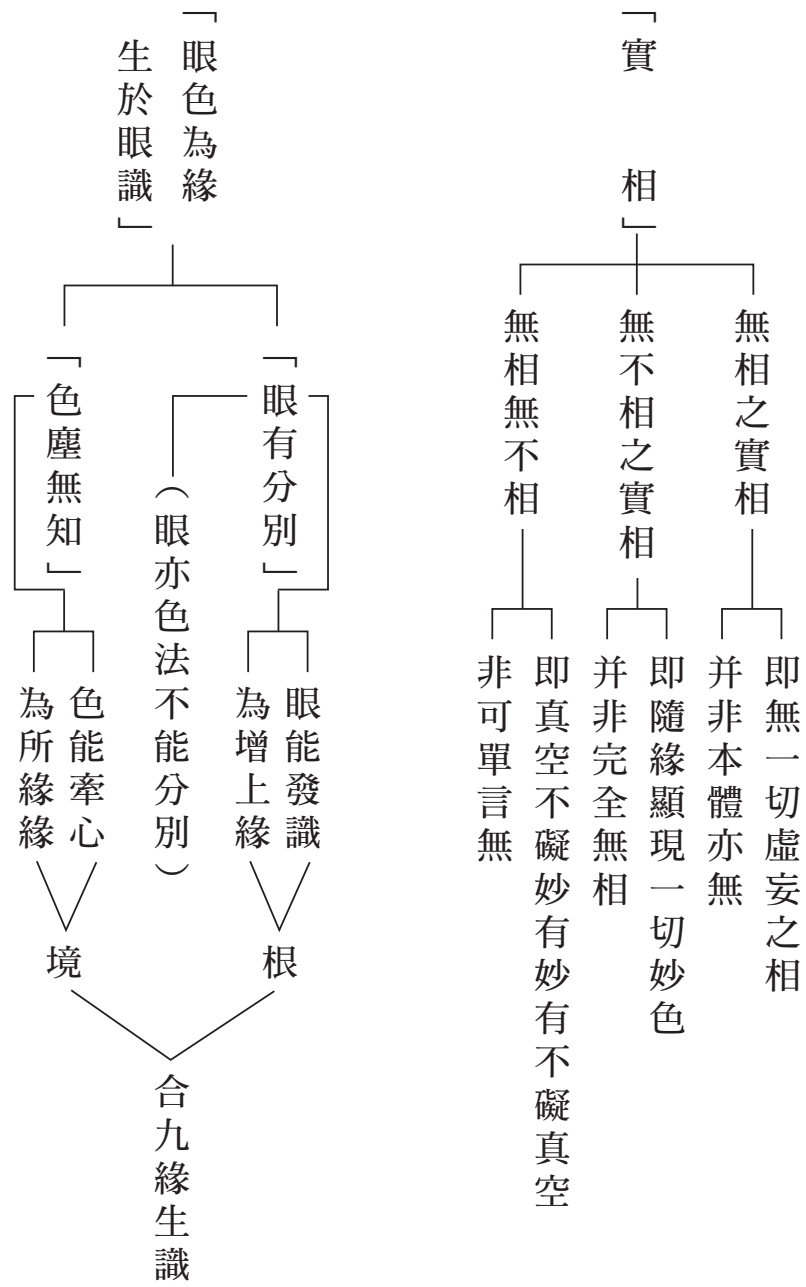
開眼則心與眼馳外（外不見外）
閉眼則心與眼入內（內豈見內）
見外不成內對豈成

「汝眼已知
至此節末」

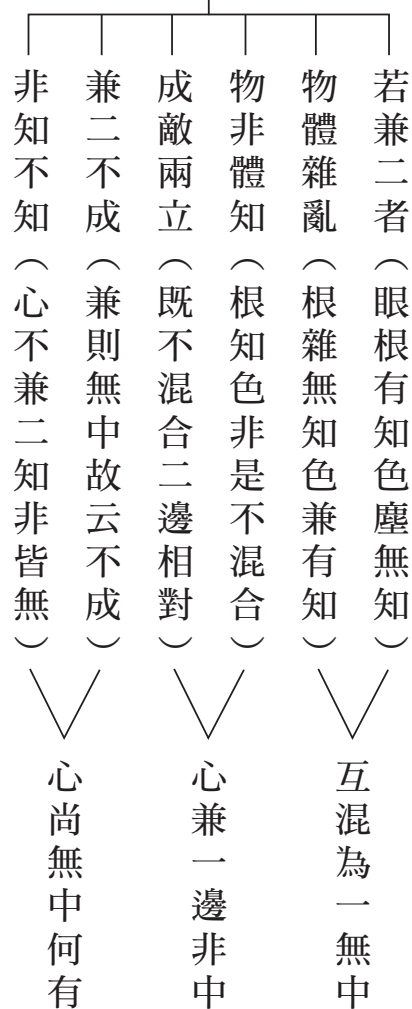
知是心靈覺亦心靈
眼身兩離知覺豈二
但破其外見內難立

「心生法生」

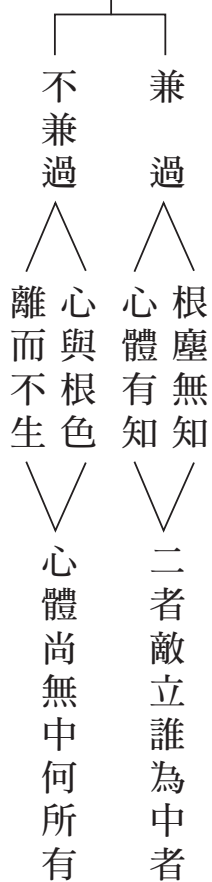




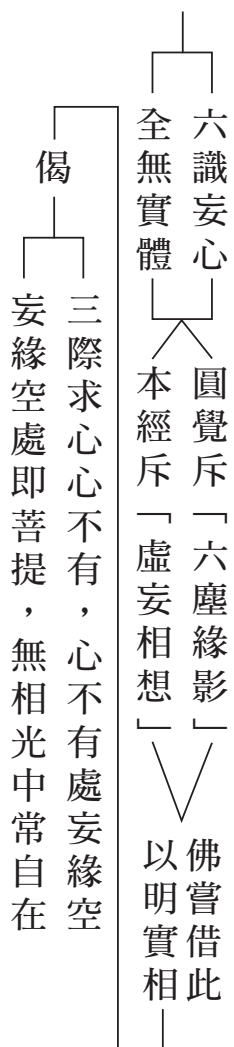
從謬破



從正破



「覺知分別心性」



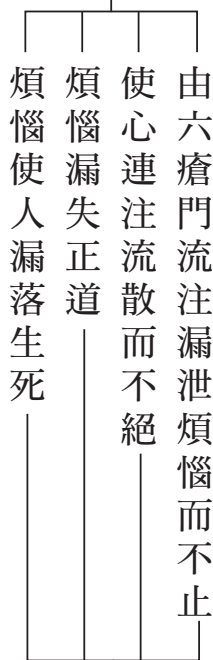
「不著」

「為在」離諸一切別有心在名不著耶
 「為無」離諸一切本無心在名不著耶

「既有所在不名無著」
 「既有本無何言不著」

非無即有相，相有則有所在，有所在即著處

「無漏」——漏



無漏
 因 (戒定慧)
 果 (涅槃)

「一闡提」

(信不具) —— (焚燒善根)

「彌戾車」

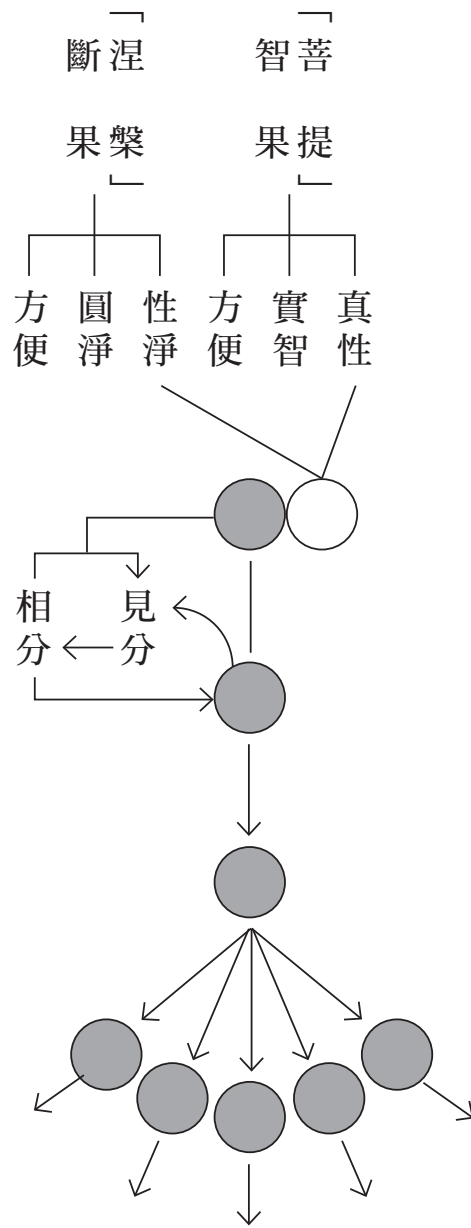
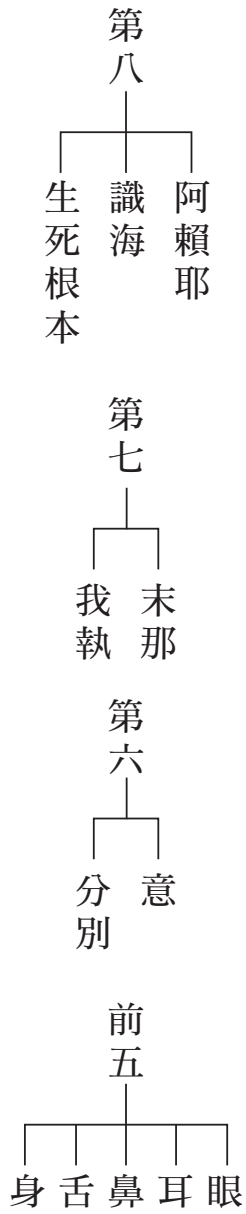
(樂垢穢) —— (惡知見)

「惡叉聚」

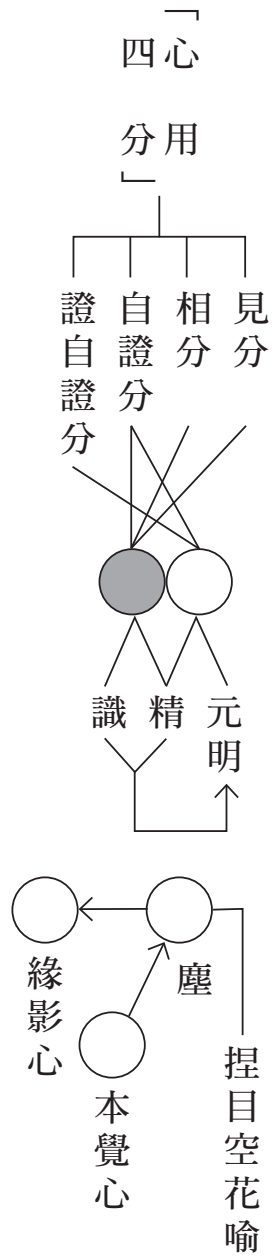
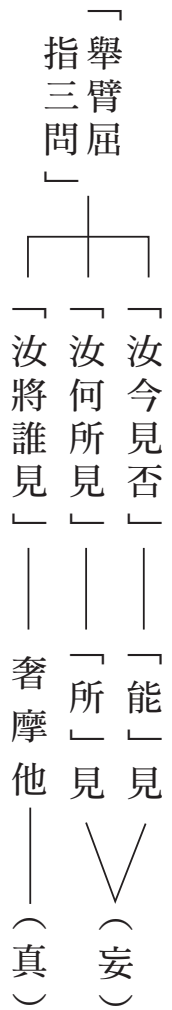
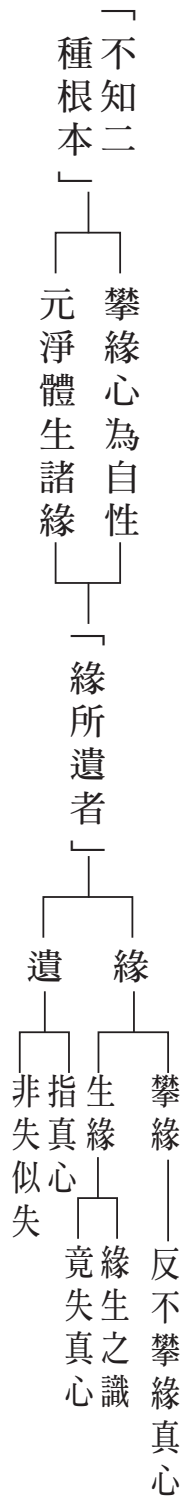
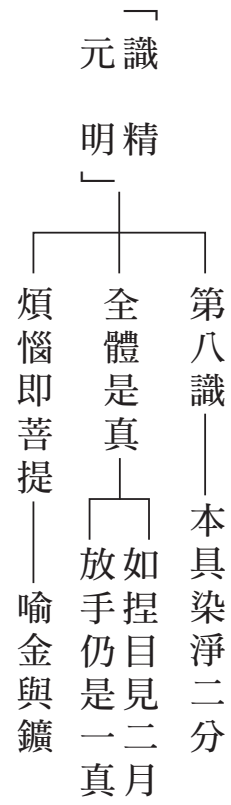
一、線貫珠義謂次第相連
 二、果名一蒂三實以喻「惑業苦」相連

「魔王」

梵云魔羅此云殺者殺害眾生法身慧命
 上品魔王中魔民下魔女

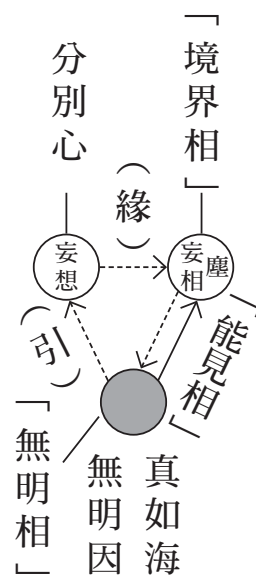


「二本」
妄心，本無錯認非心似心
真心，本有迷背非失似失
獨修於妄
以妄為真



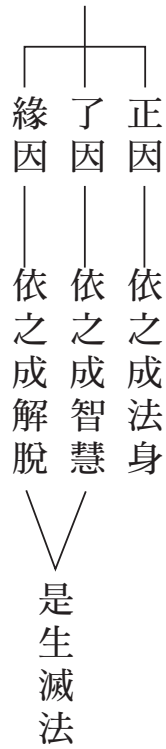
三細惑
互相生
萬法唯心造
心本不生因境有

「前塵虛妄相想」

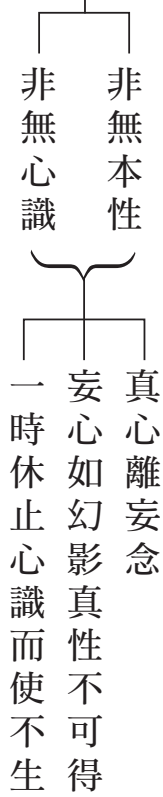


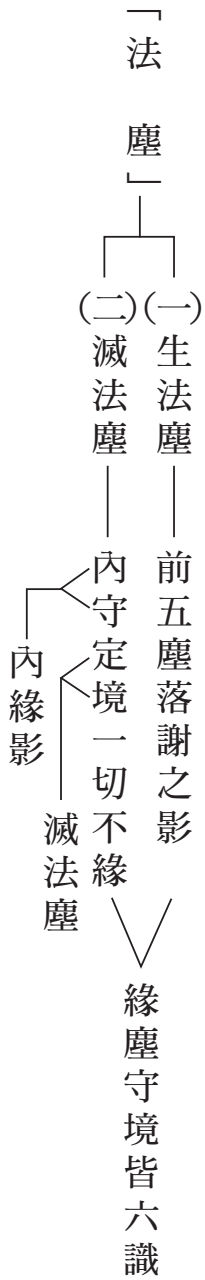
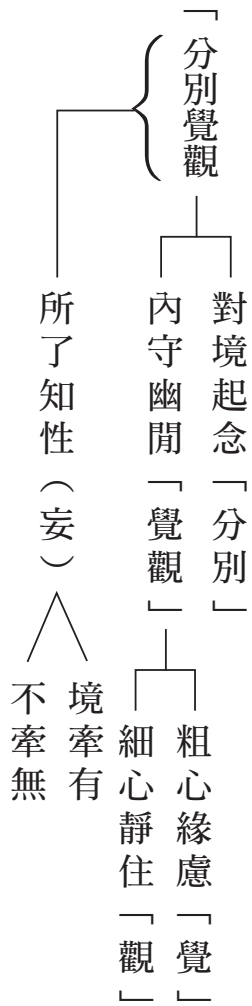
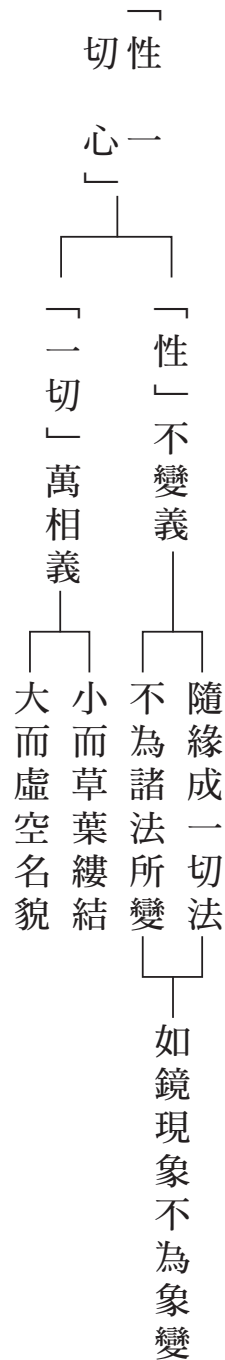
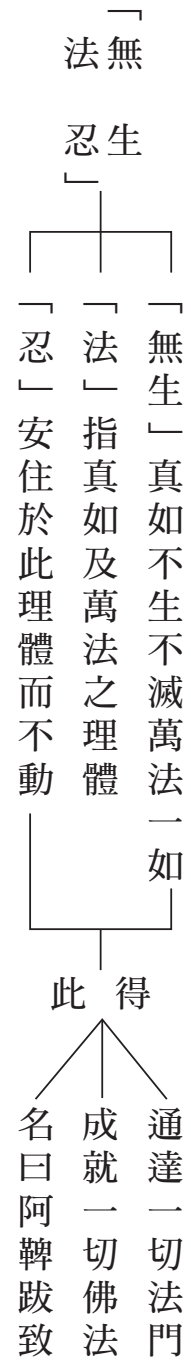
二心三大
體相用
真如門
生滅門
破會

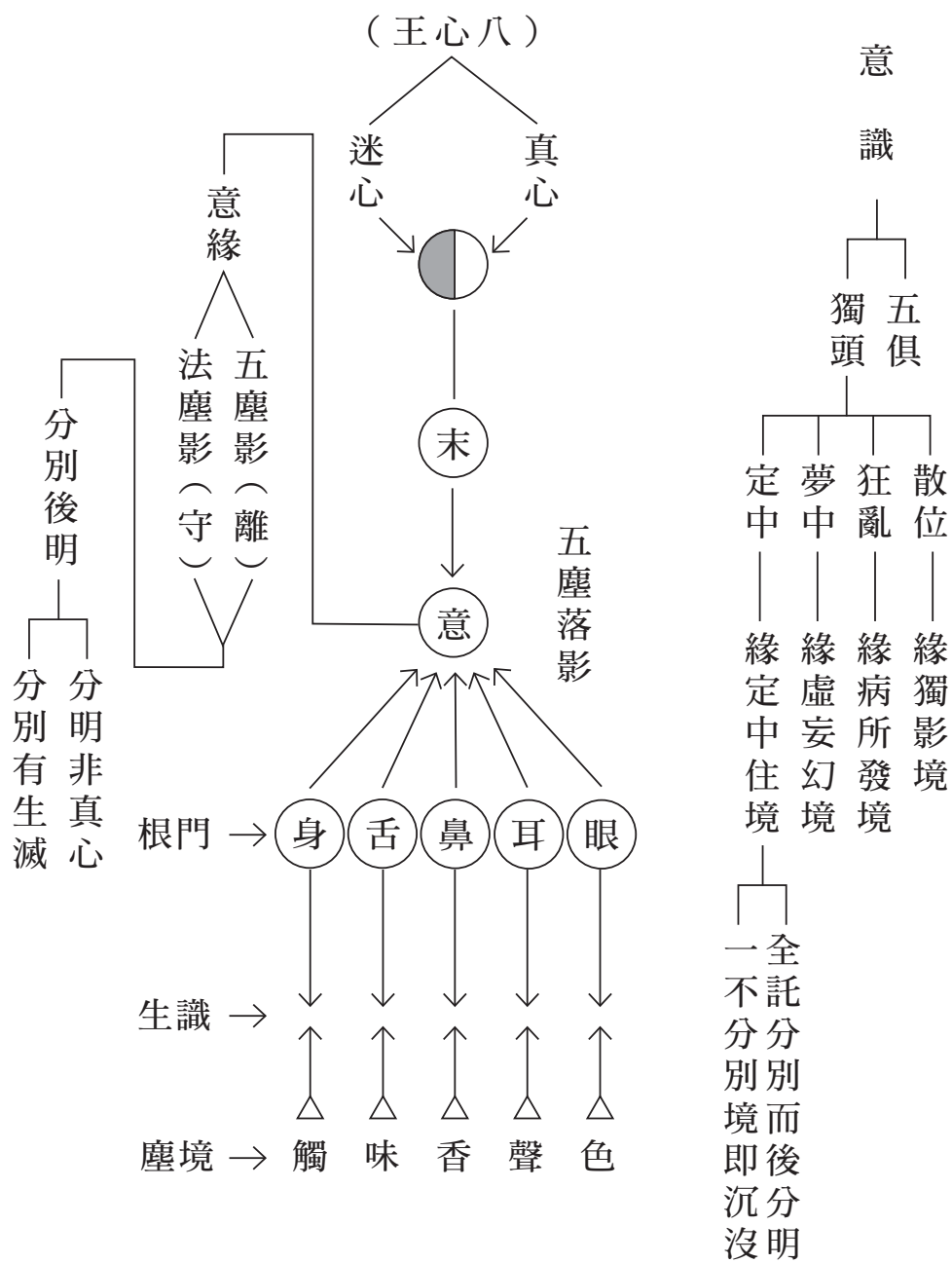
佛三性因



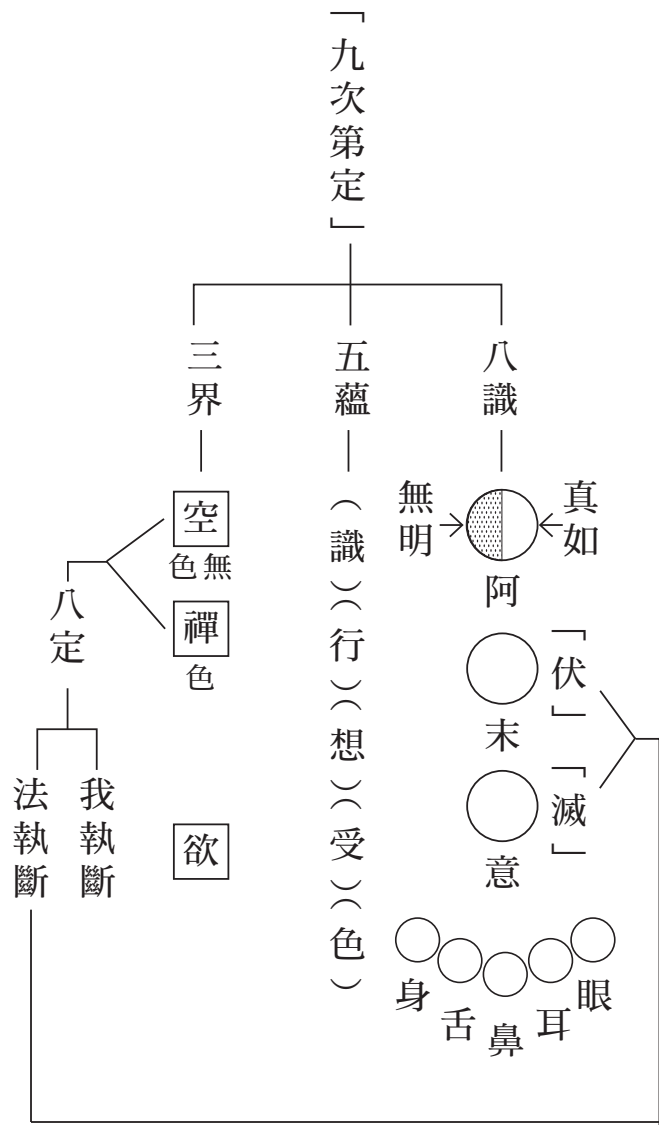
「無心」

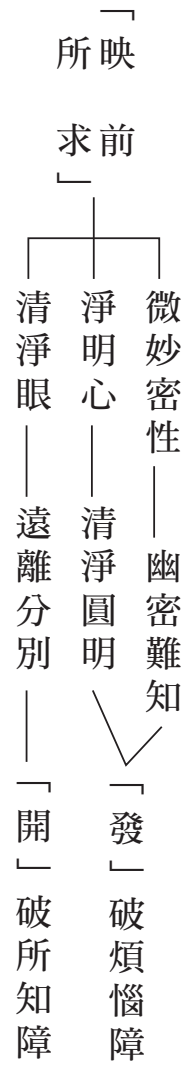
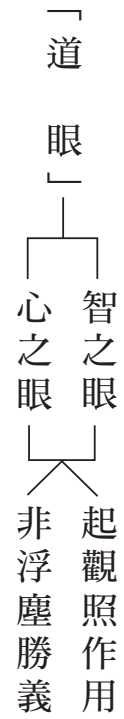
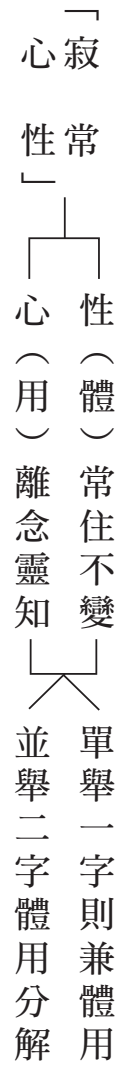
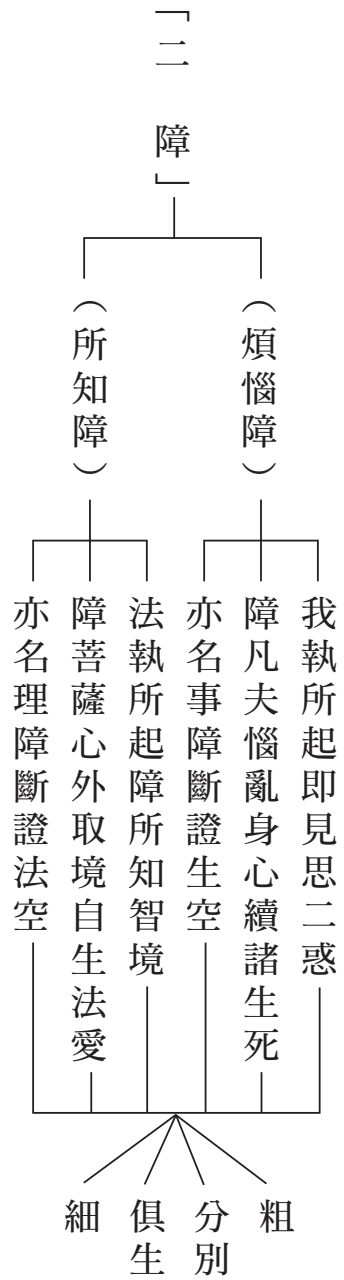
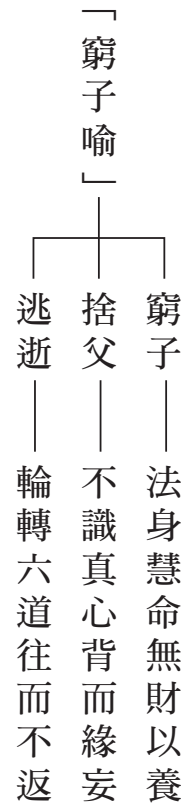


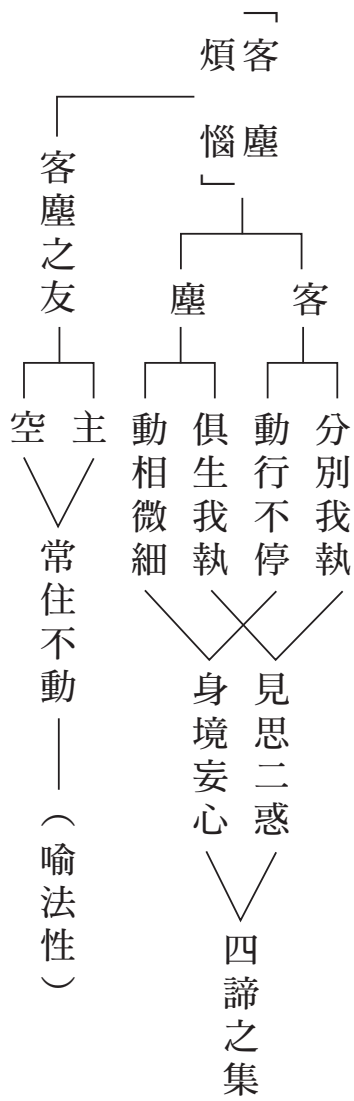
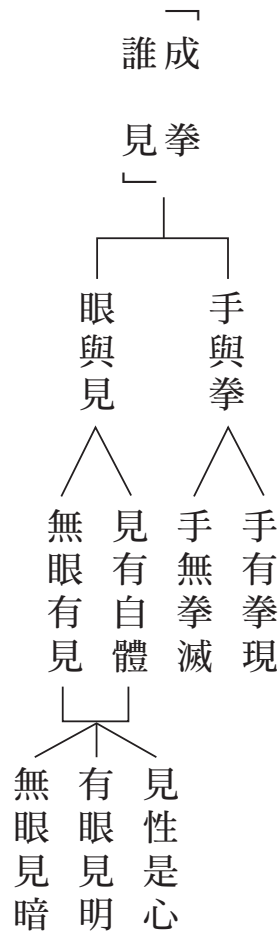
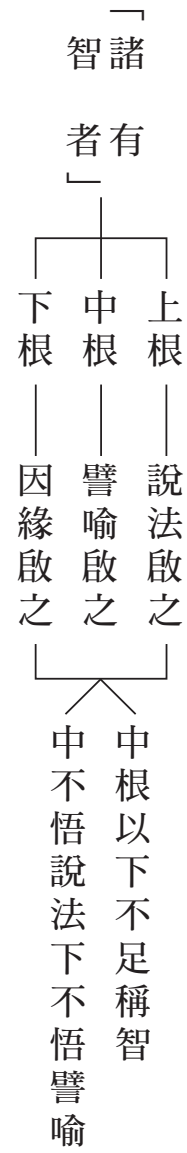




「滅盡定」
 但滅六識曰「無心定」
 兼滅七識曰「滅盡定」
 尊者現只初果
 未修滅盡
 尚未內守







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【二】

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 978-986-96916-6-6(第2冊：平裝).

1.密教部

221.94

107016570