

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

# 大佛頂首楞嚴經講記

## 【四】

徐醒民居士講  
雪明講習堂印行



# 楞嚴經四

## 目錄

- 四六、佛告阿難。一切世間大小內外諸所事業各屬前塵。不應說言……………一
- 四七、阿難白佛言。世尊。若此見精。必我妙性。今此妙性……………一九
- 四八、佛復告阿難。如汝所言。無有見精。離一切物。別有自性……………三七
- 四九、是時文殊師利法王子。愍諸四眾。在大眾中。即從座起……………五五
- 五十、此見及緣。元是菩提妙淨明體。云何於中有是非是。文殊……………七三
- 五一、本是妙明無上菩提淨圓真心。妄為色空。及與聞見。如第二月……………八九
- 五二、佛告阿難。我今如是開示方便。真實告汝。汝猶未悟……………一〇五
- 五三、阿難白佛言。世尊。必妙覺性。非因非緣。世尊云何常與比丘……………一二三
- 五四、阿難。吾復問汝。諸世間人。說我能見。云何名見。云何不見……………一四三
- 五五、阿難白佛言。世尊。如佛世尊。為我等輩。宣說因緣……………一五九

目錄

五六、爾時世尊。憐愍阿難。及諸大眾。將欲敷演大陀羅尼	一七五
五七、云何二見。一者。眾生別業妄見。二者。眾生同分妄見	一九一
五八、是故當知。色實在燈。見病為影。影見俱眚。見眚非病	二〇九
五九、阿難。如彼眾生。別業妄見。矚燈光中所現圓影。雖似前境	二二七
六十、阿難。如彼眾生同分妄見。例彼妄見別業一人。一病目人	二四五
附講表	二六三

## 大佛頂首楞嚴經講記(四)

徐醒民居士講 研學小組記

### 第四十六講

佛告阿難。一切世間大小內外諸所事業各屬前塵。不應說言見有舒縮。譬如方器。中見方空。吾復問汝。此方器中所見方空。為復定方。為不定方。

上次阿難問佛一個問題，什麼問題呢？因為阿難尊者聽到佛講你有真性，真性是真如本性，就是你的見性，禪宗就教人家明心見性。佛告訴阿難：你把一切物質與環境那些生滅法認清楚以後，那些不生滅、沒有歸還到那裏去的，就是你的真性，你的真性周徧法界、無所不在的。佛這樣告訴阿難。阿難聽到真性是周徧無所不在的，他就問：我跟佛一起看四王天的宮殿以及日月宮，一直到人間，以至於到佛當時說法的講堂裏面，原來我這個見當然是看得遠了、周徧的看很廣大的世間，可是下來到了精舍裏邊，就是那個道場，所見的只是伽藍，再到屋子

裏面來，只看見屋簷、走廊。他把事實舉出來以後，就問：佛既是說這個見是普遍、周徧整個世界，那為什麼我到講堂來，見的範圍只有那麼小？縮在一個房屋裏面，縮這麼小了，是不是見可以由大而縮成小？這是一個問題；再者，是不是被牆把它夾斷了（房屋都有牆壁），夾成裏面一段、外面一段，見是不是這樣？不然為什麼我原來在四王天、日月宮看得那麼廣大，下到人間來，看這個講堂，只看到屋子裏一小塊的地方？這是他提出的問題，這見是不是大小，由大縮成小的？是不是被房間、房屋的牆壁把它夾斷了？提出這個問題來。剛才念的這段經文，就是佛針對他的問，給他解答。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難。「一切世間」，一切世間包括有情的世間、無情的世間，有情世間就眾生來講，我們人、各種動物，這是有情世間，有情識的；無情世間是自然界，沒有情識的。「大小內外」，就形狀來看，世間有大、有小，也有內、有外，要注意大小、內外都是相對的名詞。其他種種狀況是什麼呢？「諸所事業」，諸指那些，諸所是凡是所有的，代表一切，諸所事業是一

切事業。什麼叫事業？有了行為叫事，比如做什麼事情，都是人用行為表現出來，這叫事；事情做成功叫業，這個事情辦成功，有一定的作用，有它的業用。經文概括講事業，涉及到事業，就有行為，然後有表現出來、留下來的作用。凡是這一切事業，有什麼作用呢？凡是有形狀的，都有它的動作、它的作用，各位想想就知道，我們任何人，甚至動物，當然都有行為能力，這叫事；做了事，由事表現出來就是業了，這好懂，動物都有。至於自然界，自然界有什麼事、業？自然界有事、有業，我們一般人不研究它，當然不知道，整個大地就是事業，如果大地的事業沒有，那人在地球上活都活不成，不能生存了。天空有春、夏、秋、冬四時的氣候，大地整個不停地運轉，這是自然界的事業。所以有情世間、無情世間都有事業，都有大小、內外。這些總括起來講「各屬前塵」，塵是六塵，一切物質總代表的名稱。為什麼叫塵呢？物質對我們凡夫眾生來說，我們凡夫眾生都是著相、都是追求物質的，一貪求物質，這個物質就把我們的心染污了，這是比喻的話，就像灰塵一樣，塵把我們的心性都染污了，因此把這一切的物質，六根所對的六種境界都叫六塵。諸所事業都各屬前塵，都屬於我們眼前所見的，

六根所對的這種境界就是物質。物質再簡單講，就唯識學來講就是相分，我們能見的叫見分，所見的是相分，各屬前塵都是相分，有相、有形相的這部分。

因此佛告訴阿難，「不應說言見有舒縮」，世間的這些大小內外、所有能夠活動的事業，都是有形相的這些物質。換句話說，物質才有大小、有內外，見不是這樣。經文只講一條，另外一條不講，我們研究經的人，另外的話就知道，孔子講的話：舉一隅應該要以三隅反，講一個地方，其餘都能想到。就是說佛在這裏講到你所見的，講到大小內外都是物質的這部分（有形狀的一部分），你沒提到那些與見不是一樣的，既然跟見不一樣，你就不應該說見有舒、有縮。有形狀的，有放開來，然後又縮起來，見是無形的東西，是精神、心理方面的，它說不上什麼舒與縮。

「諸所事業各屬前塵，不應說言見有舒縮」這兩句話，上回發的第十七講表，各位拿出來，我們看講表裏第二表——「不應說言見有舒縮」，照應「（今文）諸所事業各屬前塵」、「（前文）無非前塵分別留礙」，前後這兩句經文都是講相分，在這



裏就是「不應說言見有舒縮」。為什麼呢？下邊這兩條經文都講的是相，我們再回想一下，前面講「無非前塵分別留礙」，這是說比喻，「前塵如草物」，比如我們眼前看到水裏長出的草，或是浮在水面的亂草等物，那些東西就叫前塵。「分別」是「草物聚」，草那些東西聚在那裏的情形叫作分別。「留礙」是「水塞滯」，有草物（前塵）堆積在那裏（分別），這就發生不好的狀況了，這水本來是流動的，可是因為這些草物聚在那裏，把水塞滯起來了，塞是水流不通了，滯是停留、停滯，這就是留礙。意思就是：前文講一切前塵就如同在水上的那些草、東西，聚集在那裏，讓水流不通了，這叫留礙。下面有兩句說明——「水為草暫塞」，流水被草暫時堵塞起來，這個意思是比喻，講到本義上面——「見為塵暫留」，我們的見性就被前塵暫時留住，停滯在這裏，留是留礙，就是妨礙。我們的見性本來可以看到一個世界那麼大，整個放開來，見能看的是無量無邊，看得太大，那為什麼現在只看見這麼小？是什麼道理？就是被前塵妨礙了，妨礙就是留礙的意思。

了解這個道理，佛告訴阿難，你不應該說見有舒縮，你問這個問題：這個見

是不是有放開來、有縮小？那是因為你不了解，你的見暫時被前塵妨礙了，你把前塵（障礙物）拆除，見就不是現在這樣，因此你要了解見性沒有舒縮的這種情況，你不應該說見有舒縮。舒是放大，縮是縮小，見性沒有放大、縮小的情況，這是說理。

唯恐說理還不了解，下面就用比喻的方法讓阿難明瞭：「譬如方器」，比如四方的器具，「中見方空」，不管這個方器是什麼，個人可以試驗，拿個東西來，方的茶杯、方的籃子、方瓶子，任何方的物品都好，這個方器之中有個空間，這個空間也是方的。為什麼呢？器是方的，在這個器當中就是方空。各位要注意，由方器見到方空，方器是物品的物相，方空，空是抽象的、無形的。佛設計這麼一個比喻出來，「吾復問汝」，我再問你，汝指阿難，「此方器中所見方空」，在這個方器當中，你所看的空間是方的，叫方空。這個方空「為復定方，為不定方」，你現在看方空裏的空是方的、四方的，這個方空是固定方的？還是不固定方的？還是固定、不定是不固定。為復定方，為不定方，你認為它是固定的方空？還是

不固定的方空？佛提出一個定方、一個不定方之後，不等阿難答覆，佛就說這兩個都不能成立。看經文：

**若定方者。別安圓器。空應不圓。若不定者。在方器中。應無方空。**

佛解釋「若定方者」，如果你認為這個空固定是方的，你再試驗，「別安圓器」，別安是另外安置，另外換一個圓的器具來，原來不是個方器嗎？你若認為在方器裏的空，固定是方的，固定的方是一成不變的，這空就是方的——方空，現在再拿一個圓器來，這器具不是方的，是個圓的，你另外拿個圓器來，把固定的方空放進去，「空應不圓」，那麼這個空應該不是圓的，定方的方空放在圓器裏，不會圓，它原來固定是方的。「若不定者」，如果這個空不一定是方的，「在方器中，應無方空」，放在方器裏，應該就不是方空，它會變。這樣說起來，定方說不通的，定方放在圓器中，方、圓這兩者合不來，這固然說不通；若是不定方，放在方器中，既是它原來就不定的，不一定是方空，跟你這方器也是合不起來，那應

該就沒有方空了。所以這兩者，說定方、說不定方，總而言之，空固定是方的說不通；不固定方的也說不通。怎樣才說得通呢？問題就在你不能把空的（沒有形相的空），跟有相的方器、圓器，你不能把這兩者混在一起。

後邊的「若不定者，在方器中，應無方空」，諸位稍微設想一下，你要注意前面的話，它既是一個方器，就有一個方空，在方器裏是方空，就是定方。如果說它是不定方，既然在方器中已經固定成為方空，是定方了，那就不應該說是不定方。這兩個意義是相反的，從相反的意思指出來，不定方也是不對、說不通的。整個意思是告訴阿難，空不能說定方或者不定方，這是比喻見性，方器、圓器是比喻這些物相。前面你拿見性跟物相，你講「不知斯義所在」，意思是說，見性一下那麼大，然後又縮小了，你的問題用方器方空、圓器圓空、定不定方說明之後，下面經文說：

**汝言不知斯義所在。義性如是。云何為在。**

「汝言不知斯義所在」，你說你不知道大小、舒縮的意義，斯義就指阿難講的

大小、舒縮的意義。「義性如是」，義性是什麼呢？方器是方、圓器是圓，有方有圓，可是空，說它定方說不得，說它不定方也說不得，義性就是這樣。義性既是定方、不定方都說不通，「云何為在」，你要找空的定方、空的不定方，究竟在那裏？這不是迷惑嗎？意思是說見性本來就是無形相的，你發生疑問，說見性可以一會兒放大、一會兒又縮小，這個疑問根本沒必要，你把這個比喻看清楚，就不應該說見性有大有小、有舒有縮。義性是這樣的，既是這樣，你就不應該說虛空究竟在那裏？你找見性，就一個固定有形相的地方去找，你就是不明白這個意思。

主要的問題出在那裏？就出在凡夫眾生一切著相，著了相就有這些問題。一著相，見大就認為見性放大了，見到小就認為見性縮小了，這就是著相的看法。所以佛告訴他：云何為在？空既不定是方空，也不定是圓空等等，都說不上來，不是固定，也不是不固定，空是無形的。既是無形的，你要拿它跟有形的物質混為一談，這就是著相。一著相，種種問題就出現了，你想明心見性，何年何月能

明心見性？是非分不清楚。云何為在，就空來講，怎麼找空在那裏？見性怎麼講？若問見性在那裏，也不能講。接著佛就告訴阿難：怎麼解決這個問題呢？下面這幾句話：

**阿難。若復欲令入無方圓。但除器方。空體無方。不應說言。更除虛空方相所在。**

佛叫阿難說「阿難，若復欲令入無方圓」，你要解決定方、不定方的問題，怎麼辦呢？你還要進入無方圓，定方當然不行，不定方也有問題，只有入了無定方——無方、無圓，方空說不上，圓空也說不上，就是沒有方圓，空說方、說圓都說不上。既是說不上，你怎麼解決？下面佛說「但除器方」，拿器具來講，比如方器，把方器撤除掉就行。經文很簡單——但除器方，不像我們現代人寫文章，器有方圓，不該只講器方，應該加一個器圓，那就不成文章了。說器方就行，就代表一切器具，器具有方、有圓，有方有圓才使見有障礙，你入了無方圓，就入了無障礙。你把這個方器除掉就行了，除了方器，就是無方圓。上面講器，下面講

空，在空的這方面來講，「空體無方」，講到空的自體有沒有方呢？它沒有方，也沒有圓，方、圓都沒有，空體無方。既是空體無方，「不應說言」，就不應該發表你的言論。不應該說什麼呢？「更除虛空方相所在」，空體，空的自體既然沒有方圓，它不是有形狀的東西，談不上是方是圓，你就不應該「更除虛空方相所在」，這句話是什麼意思？上面佛教他把方器除掉，方器除掉就好了，沒事了。方器除掉以後，你再向空中找一個方相，或找一個圓相，你在虛空之中再找一個空的方相，再找一個方空之相，這個方相究竟在那裏，然後你再把這個方空之相除掉，那你是畫蛇添足，多此一舉。所以說空體，這是針對上面來講，上面講得清清楚楚，你若入了無方圓，方器一除，立刻就解決，問題就沒有了，那有定方、不定方？方的體積廣大無邊的。這個除了之後，你如果還不了解空體是無方的，你向虛空之中再找一個方相——方空之相，找出方空之相究竟在那裏，找出來，再把這個方相除掉，你這就多事了。

前面阿難說見性一下大、一下縮小，主要就是見還不了解。在這裏佛告訴

他，你所看的四王天的王宮、日月宮，以及地上道場的房屋等等，這些都是相，就等於器有方、有圓。見性不是這樣，不要因為看到外面的東西有大有小，見也跟著有大有小，不應該這樣說。所以說「不應說言，更除虛空方相所在」，方器一除，空了，就不應該再有什麼方相，沒有了。意思是你這個見，只要你把前塵，不是前塵留礙嗎？你對前塵不要著相，見不要取前塵之相，自然就等於那個方器除掉了，見就沒有大小、舒縮那種迷惑的事情出現了。下面再指出阿難所問的問題中錯誤的見解，經文念一段：

**若如汝問。入室之時。縮見令小。仰觀日時。汝豈挽見齊於日面。  
若築牆宇。能夾見斷。穿為小竇。寧無續迹。是義不然。**

佛說：「若如汝問」，若是像你所問的，汝是你，像你所問的問題是什麼呢？「入室之時」，你進到房屋的室裏面來，這個時候「縮見令小」，把你的見性縮小，縮得很小，讓它變小了。我現在說一個事實，「仰觀日時」，你到外邊去，你仰起頭來看天空裏的太陽，你看日頭的時候，「汝豈挽見齊於日面」，你能不能挽，挽



是用手挽，你能不能把你的見性拿起來，叫你的見貼著太陽的面貌？太陽多遠，太陽的陽光到我們地球來，要用光年來計算，那太遙遠了，真正到太陽的球體上，那怎麼辦得到？說這個意思，讓阿難了解，這是辦不到的事情。仰觀太陽時，你豈能夠拿著你的見性到達太陽的面貌上去？跟太陽的面貌相齊、面對地面那麼貼近？

「若築牆宇，能夾見斷」，你前面講的問題，假若建築一道牆宇，牆宇指建牆、蓋上頂，就是建築一個房屋，這樣能把見性夾斷的話，既是能夠夾斷，佛就說「穿為小竇」，我現在叫你從牆壁旁邊穿個小洞，竇是洞，你開一個洞。這麼一開，原來牆壁把它夾斷了，現在開了一個洞，應該就可以從洞裏面，把夾斷的那個空，把那個見接起來。「寧無續迹」，接續起來應該有接的跡象，迹是有痕跡，比如手，這一頭與這一頭，兩個手腕接起來，接起來能夠看得見的就叫迹，續是能夠接續，原來把它夾斷了，現在開個洞，你就可以把牆內的空和牆外的空，藉著牆的小洞，兩邊把它續起來。你在續的時候應該看得出來，有一個跡象在那

裏，可以看得見的，但是事實上看得見看不見？誰也知道看不見。寧無續迹是為難的意思，出一個難題應該有一個續迹，「是義不然」，看不到續迹，也不能把你的見性拿到接近太陽的體積上面去，是義不然——都是辦不到的。

下一段就講出理由，為什麼阿難不了解？其實一切凡夫眾生都不了解這個道理，這怎麼來的？說來源：

**一切眾生。從無始來。迷己為物。失於本心。為物所轉。故於是中。觀大觀小。若能轉物。則同如來。身心圓明。不動道場。於一毛端。徧能含受十方國土。**

一般人對見性跟物，相分不清楚，把自己迷了，主要就是「迷己為物」。怎麼迷己為物？請各位看表，本來我們的真心就是見性，後來一念不覺就迷了，「迷己為物」——把自己看作物，就是「真妄和合」，前面講過，真心跟無明和合在一起，變成「阿賴耶識」，就是我們的第八識，第八識起來有「見分、相分」這兩部分。

所謂見分，在凡夫是見分，講到本性就是見性含在裏面，相分是有形相的，第八識出現兩個。我們凡夫眾生出現見分、相分，「見分恆被相分轉」，「相分恆被見分取」。見分執取相分是凡夫眾生對世間一切東西都在貪求、著相，求名、求利就是求相分。迷了己，見分一直被相分轉，迷了，相分一直被見分來執著，就是迷己為物。實在講起來，「見相同出阿賴，如蝸一頭兩角」，見、相二分都出於阿賴耶識，就像田裏的蝸牛，各位在城市裏不知道，在鄉下能見到，蝸牛在殼裏邊，出來的時候伸出兩個角。這兩個角，一個比喻見分、一個比喻相分，牠一收回去，都在一個頭裏面，幻現出來是兩個，收回去，這個幻相就沒有了，還是歸於一。這就表示什麼呢？「病目生花」，眼睛一生了毛病，所見的，空中都出現了空中花，這空中花比喻「造諸妄境」，我們的妄心造的種種妄境，眼病一好，花就沒有了。我們不著相，見性一出現，就從三千大千世界六道輪迴這個現象出來了，就沒有那些問題，生死就解決了。

看經文：「一切眾生，從無始來」，無始是說不出一個開端，時間長遠了。所

有的眾生從無始劫以來就「迷己為物」，他看不清楚，自己迷失了，把自己當作物，就是不了解相分，也不了解見分。相分、見分實際上都從自己心裏出來的，都不了解。外面的山河大地，外面與我沒有關係；再將身體——身體也是物質（相分），就把這個身體當作我。迷己為物，把這個物質當作自己，「失於本心」，既是把物（身體）當作自己，對外面的山河大地，也不了解是出於自己本性的相分，真正的真心迷失了，本心就是真心。迷失之後就「為物所轉」，你就隨著環境，處處被物質環境轉變你。「故於是中」，因此你在這個當中，「觀大觀小」，見是大的、還是小的？又放大、又縮小，才有這些問題出現。凡夫眾生，不管多有學問，把天下所有的書都讀完了，地位做到大皇帝，他都為物所轉，被物所轉，在這個世間爭權奪利，都是被物質所轉。

現在反過來，學佛必須不能為物所轉，我們念佛的人，你說不為物所轉，要了解這個道理不難。為什麼念佛念著念著，念頭就跑了？淨念不能相繼，佛號念著念著就跑掉了，為什麼呢？為物所轉。若不是為物所轉，佛號一提起來，就一

直念下去，淨念相繼，不會跑掉。了解這個道理，我們要知道自己什麼分量。現在你「若能轉物」，怎麼樣呢？「則同如來」，你能轉物，不為物轉的話，就跟如來的境界一樣了。能夠轉物就明瞭自己真心，真心在那裏出現的時候，就跟前面講的比喻，方器一除就不著相。名利、財色這些東西，整個除得乾乾淨淨，無明一切現象都不存在，心性全體露出來，就是同佛了。這樣的話，「身心圓明，不動道場」，身怎樣圓明？身講色身，色身圓明的話，物質不是物質了，事歸於理。《華嚴經》講的「事理圓融」，事歸於理，身圓明就能像後面講的一毛端裏就能普遍含受十方國土。心是真心，心圓明的話，可以整個看到十方國土，一真法界整個照得非常透徹，所以說不動道場。道場是什麼呢？道場就是身心圓明，修道就是見自己身心，就是這個身，你覺悟也是憑這個覺悟。身心圓明的時候，不動道場，「於一毛端」，就在一毛端，什麼是毛端？我們身上一根汗毛的毛頂上，那麼微小，在那個毛端裏面，「徧能含受十方國土」，十方世界的大千世界，太多太多了，那十方國土都能容納在我們一個毛端裏面。這就是《華嚴經》所講的「事事無礙」的境界，大小相容，十方世界廣大無邊，一毛端太微小了，以最微小的跟最

廣大無際的，這個大小不成比例，但是兩者圓融，相容相即。相容相即就是一毛端這麼微小，它裏面就能含容十方世界——十方三千大千世界，大小相容相即，這就是事事無礙。講到事事無礙，這就是佛的境界了。

這一段最重要的是佛告訴我們一切學佛的人，要知道留礙的礙從那裏來的，著相就有妨礙，取相就妨礙。不明瞭萬法唯心，處處著相，就是有礙、有生死，就等於方器不除，始終問題不能解決。現在要一毛端能夠含受十方國土，就是把假相完全撤除掉，不著相，這樣才能夠圓融、事事無礙。

講是這樣，我們念佛的人，念佛是著相，念阿彌陀佛著相是特別的方法，念佛發願往生到極樂世界去，就從相入無相。這種境界不是講講就能清楚，必得到了極樂世界，阿彌陀佛來教，才領會過來那種境界。諸位不要認為聽了這個，我念佛也不要著相，這相衝突了。不會衝突的，念佛是特別的辦法，就非著阿彌陀佛的相不可，一定著那個名相，但是著的是淨相。這裏所講的不著相，是不著虛妄相，這要分清楚。

## 第四十七講

阿難白佛言。世尊。若此見精。必我妙性。今此妙性。現在我前。見必我真。我今身心。復是何物。而今身心分別有實。彼見無別分。辨我身。若實我心。令我今見。見性實我。而身非我。何殊如來先所難言。物能見我。惟垂大慈。開發未悟。

阿難尊者問的這段話，是根據上回佛的開示，上回阿難尊者認為能見的見性，是不是有大有小、是不是能被物體把它夾斷？問了這些問題，佛給他一層一層解答，到後來就說一切眾生都把自己真正的真心迷失了，迷失以後，就把這個物質當作自己，因此有大有小，若是能夠轉物，就同如來一樣了。所謂轉物，就是不被物質所轉，物代表世界、整個宇宙，我們把宇宙整個物理環境都能轉變，就跟佛是一樣的，到那個時候談不上是大、是小，就是在一毛端裏面都可以轉大法輪，十方世界都能容納到一毛端裏面，上次講到這裏。因此這段經文裏阿難尊

者就提出另外的問題。

上回講的佛開示那一段，就是《華嚴經》講的「事事無礙」那種境界。事事無礙，那談何容易，比如兩個物體都是事，這個物體與那個物體都是事，但講到事無礙的程度，這個物與那個物，兩者都沒有妨礙，它可以到對方的體內、對方可以到它的體內，互相含容。事事無礙若能到這種境界，必得破除我們眾生的兩種執著，一是我執，眾生有我執，生死就不能了，就在六道裏生死輪迴，所以要出離六道，必得破除我執；再是法執，法執更微細，比如現在研究物理學的人，他從最粗淺具體的物質，研究到最微細，肉眼都看不見的那種成分，研究到最後，若不懂佛法，得不到最後的結果。研究佛法的人才知道，一切物質，包括我們的身體，你把它看作實實在在的，這就是法執，法代表一切，有了法執就不能成佛。因此要出六道、成佛，必得破除我執、法執。要破除我執跟法執，必得對於能見的見性要明瞭，這是先講理論，認識見性以後，就要用工夫，把我、法二執斷除掉，本性完全顯出來。現在先讓你知道，先講知的問題，知了以後怎麼



行？那路途還是遙遠得很。現在就講知，你知道自己有見性，這個見性是周徧法界的，見性就是本性，本性周徧法界，一旦能夠開發，一毛端裏含受十方國土，能夠跟如來同樣功用。阿難聽了以後，他對於見性，因為見性在前面已經一層一層講了很多，到這個時候他發生懷疑，什麼懷疑呢？下面他就提出問題。

現在看經文：「阿難白佛言」，阿難稟告佛說，「世尊」，稱呼佛的號，「若此見精」，若是這個見精（就是見性、本性），這個見性「必我妙性」，這個見精必然是我自己的妙性，妙性非常微妙的。「今此妙性」，但是問題來了，現在這個妙性，「現在我前」，這個妙性分明地在我眼前。換句話說，不在眼前就跟我的身體是一致的，現在在我眼前，是我的眼所看的，就跟我相對，跟我身體是分離的。如果見性是自己的妙性，他有這麼一個疑問，因為前面佛叫他看四王天的宮殿以及日月宮那些萬物，教他認識本性，所以他發生這個疑問。他繼續解釋說「見必我真，我今身心，復是何物」，這個見指的是見性，就是妙性，現在這個見性出現在我眼前，我可以看得見，「見必我真」，見性必然是我真正的真心，在我眼前

的見性是真性（就是見性）。「我今身心」，我現在和見性相對，在我本身之內的心，「復是何物」，那又是什麼東西？要注意阿難為什麼提出問題？就替我們凡夫眾生來問，我們凡夫的問題就是這樣。見性如果是眼睛可以看到的，變成在體外，身體以外了，如果在身體以外的見性，真的是我的真性、本性，現在在我身體以內這個心又是什麼東西呢？提出這個問題來。

「而今身心分別有實，彼見無別分辨我身」，這兩個拿來比較，把見性看作外面的，在身體以外，而身體以內的心，實際上，在身體以內的心實在有分別能力——分別有實，分別是能夠認識事物、有分別的這種作用，確實是有這種能力。「彼見無別分辨我身」，在我眼前的見性，雖然說是我的妙性、真心，可是我感覺到這個見，無別分辨我真，沒有一種能夠分辨的能力，沒有分辨能力來分辨我的身體，包括我自己。換句話說，雖然心性那麼廣大、有作用，但是在我看來，它連分辨我身的這種分辨能力都看不出來。「若實我心，令我今見，見性實我，而身非我」，假若這個見性，實在真正是我心，是我的真心，「若實我心」，就指著前

面他的見性，這個見性若實在是我的心。而「令我今見」，它出現在我眼前，讓我  
可以看得見，這個見性實在是我是我。這個見性確定實在是是我的話，「而身非我」，而  
我這個身體，我本身包括我身體以內——我所了解有分別能力的心，反而就不是我  
了。這樣看來，「何殊如來先所難言，物能見我」，這個見性在我眼前，在我身體  
以外，我眼睛看得見，我懷疑它，我身體以內的心有分別能力，外面的見性沒有  
這個能力看見我。就算它能夠回過頭來看見我自身，那問題就來了，就跟佛前面  
所講的（先所難言），佛曾經說「物能夠見我」，見性在外面就變成物，變成物來  
看見我了，這跟前面一樣發生疑難的問題，所以不能解決。「為垂大慈，開發未  
悟」，希望佛用大慈來開示，讓我們沒有悟的人能悟出這個道理來。

下面佛解答問題，跟阿難兩者有問有答，先看今天發的第十八張講表，讓我  
們能夠把握要領，先明瞭一個概要。講表裏第一段是「見性見異」，性是本性，見  
了性，所見的外面有不同的。看所畫的圖，一邊是空白的、一邊裏面有很多黑點  
子。「悟見真」，悟了之後，所見的就是真，空白的是悟到真理，真心悟到了。「迷

見妄」，左邊有很多黑點就是第八識，是迷了，迷了見不到真，見到妄的。因此「能見是一，所見則異」，能見的是一個，所見的（就是見的外面那些東西）就不同，為什麼呢？因為虛妄的假相太多了，先要分清楚這個。

第二段「妙性，我前」，阿難問「今此妙性，現在我前」，為什麼他有這個問題？先解釋一下，這都是因為我執、法執，才會發生問題。什麼是我執？「我執」是執著「身心」，我們的身體是各種物質成分合起來的，再加上心理因素，身心和合起來就是《心經》裏講的「色受想行識」，身是色法，受想行識指的就是心。在這裏更簡單地講，「眼」就代表身，「識」就代表心，身心，這個識，有「能見性、所見性」。什麼是能見性？證果的人悟了，整個本性完全開發出來了，沒有證果的，他能夠見，也是這個能見性，但是他迷惑了，污染過的他能見性作用不大。再講所見性，所見的是能見的一個對象，所見是被動的，所見的指什麼呢？「萬物」。萬物跟身心相對，身心屬於我執，一般人不了解身心是四大五蘊假合，把這個當作真我，這就是我執。講到萬物，比如我們的身體，地水火風四大是物質，

是法；受想行識分開來講，也是法，不了解萬物的真實情況，叫法執，把萬法當作真實的。「法執」下面，要辨別，「辨物靈覺」，辨別物與心靈，怎麼能夠辨別清楚？物是物、心是靈明覺知的，我們的見性就是靈，非常靈動的，是覺悟的——靈覺，物與靈覺要分別清楚。再者要「辨在物上」，靈覺在那裏？就在物上找，離開物，心與物這兩者，你要把它們分開來，怎麼分法？分不開。普通凡夫既是分不開，就把物當作自己，迷己為物，所以在這裏要分辨清楚。「物非身心」，物與身心應該要分清楚。

第三段「見必我真至如是節」，阿難剛才問的那句話，到後面佛印可他「如是如是」這一段。這一段大概的情況是這樣，阿難提出懷疑，懷疑什麼呢？「認見與物離，雖離而雙存」，認為見性與物體是分離的，雖然是分離的，但是物存在，見性也存在，兩者雙存。佛就針對他的疑問，反過來提出兩個問題，讓阿難自己來找，反問什麼？一、「即物別出見」，即物是就在物體上，就在萬物之相上面，你分別出來那個是見性，這在經文裏有講到。二、「離物析出見」，離開萬物之相，

分析出來什麼是見性，這個就比喻好像水跟波浪，水是水、波浪是波浪，拿波浪來比喻萬物之相，用水比喻見性。這是比喻話，水不是性，拿這個叫他離物來析出見性。阿難根據佛這樣問，他自己就去找，就分別、分析了，在即物方面，「即物無是見」，就拿物相來辨別什麼是見性，結果在萬物上面找，都找不到一個見性來。另外「離物無是見」，離開物相來找，也沒有見性。下面第一大段講這個內容，我們現在就看第一大段：

**佛告阿難。今汝所言。見在汝前。是義非實。**

「佛告阿難，今汝所言」，佛告訴阿難，你現在所說的「見在汝前」，見性在你眼前，「是義非實」，這個意義不是真實的。換句話說，你這個看法，認為見性在你目前，就是離開身體另外存在，這是不對的。下面說：

**若實汝前。汝實見者。則此見精。既有方所。非無指示。**

「若實汝前，汝實見者」，若是見性實在是是在你的眼前，你確實能夠見到，要

注意凡是能見的，必然有形狀才能見，沒有形狀怎麼看得見呢？所以你講見性在你的眼前，假使實實在在這個見性是在你的眼前（假設的話），而它也確實讓你見到它的相狀，它的形相是什麼？下面說「則此見精，既有方所，非無指示」，這樣看來，這個見精（就是見性）既然讓你能夠看得見，有形狀，既是有形狀，任何一個物體，它有形狀讓人看得見，這個物體究竟在什麼地方？存在那個空間？有個地方安置它了，所以說「既有方所」，順著理、順著邏輯下來，你既然能夠看得見，它就有形相，既是有形相，它一定有一個地方，就放在那個地方。既然有地方可以放置，就「既有方所」，既有方所，那「非無指示」，就應該能夠指出來這個見性在那裏，並不是明明有個物體在那裏，你指不出來，這說不過去。它有一個物體，也一定有個地方，就放在那裏，那你就指得出來，不是指不出來。

佛講話，先把話確定了，他叫阿難指出見性在那裏，阿難提出疑問，阿難說見性在眼前，既是見性在眼前，是個具體的東西，你指出來。佛先說這段話，下邊就指出來，看下邊的經文：

且今與汝坐祇陀林。徧觀林渠。及與殿堂。上至日月。前對恆河。汝今於我師子座前。舉手指陳。是種種相。陰者是林。明者是日。礙者是壁。通者是空。如是乃至草樹纖毫。大小雖殊。但可有形。無不指著。

佛告訴他：「且今與汝」，今是現在，而且就現在來講，我與你坐在祇陀林，祇陀林是佛當時講經的道場。「徧觀林渠，及與殿堂」，你周徧地看一看，徧觀是普徧地看，看什麼呢？看園裏的樹林，渠是流水的溝渠，還有講堂裏的殿堂。「上至日月，前對恆河」，再往上看日月宮，在前面對著的，遠處地上有恆河，這都是物相。這些物相，「汝今於我師子座前」，你現在在我這個師子座前面，佛所坐的叫師子座，為什麼叫師子座呢？師跟山上老虎、獅子的獅是一個字，現在的獅多個犬字邊，在經典裏就用師字。獅子是萬獸之王，在山裏一吼，各種野獸都震懾住了。佛說法的時候，一說法出來，包括所有的外道、世間一切的知見，都被壓下去了，所以佛在說法的那個座位叫師子座。你在我這個師子座前，「舉手指



陳」，你舉出手來指陳，指陳什麼呢？指出來，然後就陳述出來。「是種種相」，這種種的物相，「陰者是林」，樹林有陰處，「明者是日」，日光照的是光明的地方，「礙者是壁」，牆壁是阻礙的，「通者是空」，有空隙的地方就通，不塞就通了。「如是乃至草樹纖毫」，草以及各種樹，纖是非常微細的纖維，微細到像一毫毛那樣微細。「大小雖殊」，大大小小的，殊是不同，「但可有形，無不指著」，只要是有形的，能夠說得上、能夠看得出來，意思說只要有形體，可以看得出來、可以指得出來的話，「無不指著」，你都把他指點出來。

佛一步一步教阿難尊者指出見性來，上面這段，佛教阿難：你把萬物的物相，無論是大的、小的，小到纖毫那麼小，都可以指得出來。既是萬相都可以指出來，下面就教阿難指出見性，經文說：

**若必其見。現在汝前。汝應以手確實指陳。何者是見。**

這段話是說前面舉出來的物相可以指得出來，「若必其見，現在汝前」，你前面講過，這個見（妙性）現在你眼前，現在眼前就是一個具體有形狀的東西了，假

若是這樣的話，這個見性必然是在你面前。既在你面前，它就跟萬物有形狀的東西是一樣的，也必然能夠指得出來，用手可以指點得出來。所以說「若必其見，現在汝前」，見指見性，「汝應以手確實指陳」，你應該可以用你的手，確實地指出來，陳是說出來，「何者是見」，那一個是見性？就算是阿難指，當然指不出來，佛就跟他說：

**阿難當知。若空是見。既已成見。何者是空。若物是見。既已是見。何者為物。**

「阿難當知」，阿難你應該知道，前面教你把萬物的相看一看，任何一個物相，都可以清清楚楚地指出來，現在要你指見性，你能不能指得出來呢？佛跟他說「若空是見」，如果你指這個空是見性，你認為空就是虛空的空，這虛空就是見性。假設你指虛空就是見性，下面佛就批判說「既已成見」，你說空就是見，空就變成見性了。空既是變成見性，「何者是空」，你把空認為是見性，既是見性，這個空就變成見性了，空變成見性的話，就不應該再叫它空了。現在經文裏說：既

已成見，何者是空？我們一般人講虛空，還講空，它就變成兩種：究竟是空？還是見性？當中的意思分還不清楚。

下面再舉物來講，「若物是見」，如果你不指空，你指各種物體，若物相上是見，同樣的道理，「既已是見」，你認為這個物是見，物就變成見性，原來這個物就失去原來的物相了，事實上這個物還是在，「何者為物」呢？下面再進一步說：

**汝可微細披剝萬象。析出精明淨妙見元。指陳示我。同彼諸物。分明無惑。**

上面舉出一個空、一個物，本來萬物的物象太多了，佛就舉出這兩種——一個空、一個物，一個空、一個有，這兩者就代表一切。如果說空是見性，說不通，說物是見性，也說不通。你說物是見性，物的本身，為什麼仍舊叫物呢？就變成兩回事了，都是說不通的。現在進一步，「汝可微細披剝萬象」，你可以深入微細地來披剝萬象，我們一般看事物不能看表面，要把它披開來，剝是分析它，這樣微細地分析萬象。「析出精明淨妙見元」，析出是把它分辨出來，你從萬象最深入

的微細之處，分辨出什麼呢？分辨出「精明淨妙見元」，這六個字一句讀。萬象不能把它混雜在一起，這叫很精的；萬象也不能把它的光明遮蔽，這叫明；再者，它不受萬物的染污，叫淨；同時萬象也不能使它發生變化，這叫妙。有這四種——精、明、淨、妙，這是見元，見元就是見性，元是根本，就是見性的性體、本體。換句話說，佛教他：你深入微細地來披剝萬象，從最微細之處，你分辨出見性。把見性分辨出來之後「指陳示我」，指陳出來告訴我，告訴我什麼呢？「同彼諸物，分明無惑」，就如同見性跟萬物是一樣的，很具體很分明地能夠說得出來、指得出來，毫無疑惑。無惑是明白地確確實實指得出來，這個在這裏、那個在那裏，指不出來就是惑，指得出來就是無惑。下面阿難就根據這兩條指示答覆：

**阿難言。我今於此重閣講堂。遠洎恆河。上觀日月。舉手所指。縱目所觀。指皆是物。無是見者。**

「阿難言」，阿難說，「我今於此重閣講堂」，現在我在這個重閣，重是一層一層的，不止一層，在講堂裏面。「遠洎恆河」，遠從恆河那邊，「上觀日月」，

往上看到日月宮，「舉手所指」，我用手指，「縱目所觀」，再張大眼睛來看，「指皆是物」，我所指到、所能看得到的，都是物象，「無是見者」，看不出那一個是見性。下面一段：

**世尊。如佛所說。況我有漏初學聲聞。乃至菩薩。亦不能於萬物象前。剖出精見。離一切物。別有自性。**

前一段根據佛第一個指示，就萬物來指出見性在那裏，這一段根據佛第二個指示，要深入地指出萬象，從萬象裏分析出來，就是從萬象提出來，離開物象來指出見性。阿難說「世尊，如佛所說」，照佛所講的，講什麼呢？要從萬象裏面，離萬物找出這個性，「況我有漏初學聲聞」，這不但是我，阿難就講，我是一個有漏的初學聲聞，還沒有證到四果。「乃至菩薩」，乃至於菩薩，就算是到了大菩薩那種程度，「亦不能於萬物象前」，那種大菩薩也不能夠於萬物象前，你叫那些大菩薩來，在萬物象的前面，「剖出精見」，從萬物象裏面把精見剖析出來，精見就是見性、見精，字上下顛倒，是一個意思。就讓那些大菩薩來，你教他在萬象裏

邊剖出一個精見，讓這個精見，「離一切物，別有自性」，離開一切物體，它另外有一個自性，別說我一個初學聲聞辦不到，就是大菩薩也辦不到。這個意思就是說離開這個物，要找出一個見性，也找不到。就物體，在物上找，也找不到見性；讓這個見性離開物體，別有自性，也找不到。這是阿難答覆佛的兩段話。

**佛言。如是如是。**

「佛言：如是如是」，佛說的第一個如是：即物所指的，沒有見性，是這樣沒錯；第二個如是：離開一切物，別有自性，也找不到，確實如此。

那究竟怎麼樣呢？佛到這裏指示阿難，即物不是，找不出見性，離物也不是，也找不出見性，「如是」就承認這個。究竟是即物、還是離物？見性在那裏呢？祖師注經注解的話，這部經後面當然講到，但是在這裏祖師就講，講到真正的道理，見性包括十方世界，十方世界無窮無盡、無量無邊，不但佛的見性如此，我們每個眾生的見性都如此。我們念佛不了解這個道理，到西方極樂世界，從我們這裏經過十萬億佛土，十萬億個三千大千世界，那多遙遠。要是了解見性

包含了十方世界，十方無數的三千大千世界，那就知道西方極樂世界是非常近的，並不遙遠，可是一般眾生都不了解。真正說起來，見性既是那麼廣大無邊，這部經後面也講無所不在，見性是無所不在的。既是無所不在，又是範圍那麼廣大，那麼它與萬物的關係是什麼？即物也不對、離物也不對，所以祖師講「非即非離」，不是即，也不是離，這是什麼？你覺悟了，就分清楚；你不覺悟，講即不對、講離也不對。

不懂得非即的道理，就把見性跟物體、跟我們身體混雜在一起，分不清楚，這就有生死、有六道輪迴，認為死就死了，然後又生。其實死的、生的是什麼？生，有了肉體就生，死，身體物質這部分停止了，精神那裏有死？見性那有死亡？不懂得非即，就有生死，懂得非即，生死、六道就出去了。再說非離，不懂非離，那些修小乘的人，證到四果，掉到涅槃坑裏去了，就入了涅槃，就不再出來了，這就不能成佛，大用也發不出來。所以必得要懂得非離，怎麼非離？六祖慧能大師講「佛法在世間，不離世間覺」，你能夠離開世間嗎？這講非離，懂得非

離，才能萬物圓融為一體，才能夠事事無礙，這才能夠成佛。



## 第四十八講

佛復告阿難。如汝所言。無有見精。離一切物。別有自性。則汝所指是物之中。無是見者。今復告汝。汝與如來。坐祇陀林。更觀林苑。乃至日月。種種象殊。必無見精受汝所指。汝又發明此諸物中。何者非見。

這是繼續上回講的，上回講佛指示阿難，教他從所有的物象當中，指出那些是見性，阿難說他看到了所有的物象，沒辦法從物體裏分離出來一個見性。佛然後就印證他「如是如是」，要把一個人的見性從萬物的物體裏剖析出來，明明白白地說這就是見性，這辦不到，佛跟他說的确是這樣的。接著上回講的那一段，現在這一段就講從物體裏分出來什麼是見性，固然分不出來，佛又恐怕既是見性在物體裏分不出來，一般人就認為物就是見性，所以教阿難再找，剛才念的這一段就是再找。

看經文：「佛復告阿難」，佛又告訴阿難，「如汝所言」，照你所說的，說什麼呢？「無有見精，離一切物，別有自性」，沒有見精（見性）離開一切物，還別有自性的。換句話說，你要把見精從各種物體裏剖析出來，這辦不到的。佛是講那個意思，沒有一個見精，你能讓它離開一切物，讓它單獨的，獨立地別有自性，成立一個自性。「則汝所指是物之中，無是見者」，那你所指的「是物之中」——一切物象當中，沒有任何一物有見者，「見者」是見精。這段話是佛把阿難講的前一段意思，概略說出來。

下面佛就針對這個意思說：「今復告汝」，現在再告訴你，「汝與如來，坐祇陀林」，你跟如來，如來是佛稱自己，就是你跟我坐在祇陀林裏面。「更觀林苑」，你再看這個樹林，苑是庭院、花園這一類的，「乃至日月」，你再看日月宮，「種種象殊」，再看各種不同的物象，象是種種物象，這個物有這個物的象、那個物有那個物的形狀，就是象殊，各不相同的。你把那些各不相同的物，你再看看，更觀是再觀察一下。觀察的結果，「必無見精受汝所指」，照你上面所講的，必然是

沒有見精受汝所指——被你指出來，就是你指不出來那個物裏有見精。現在「汝又發明」，又當再字講，你再發明，你再仔細地看，在裏面能不能有個發現出來，發現什麼呢？「此諸物中，何者非見」，前面你在諸物裏找不出一個見精，現在你又發明，你再看看能不能發現出來，發明是發現，你可不可以再發現出來呢？發現什麼？這些你再看過一次，再看一遍這些各種物體、各種物象，那一種物非見？你無論看那種物，你在那種物裏看看、找找，能不能找出來非見——不是見精。前面說，阿難找不出見精，換句話說，見精跟物在一起，摻在一起是看不出來、分不出來，見精跟物體兩者離不開。佛在這裏講，既是離不開，你找不到，現在從反面，找一個非見精，你找一個沒有見精。換句話說前面你分不出來，現在教你再看各各物體當中，你指明那個物體上面沒有見精，教阿難尊者再找找看。

這個意思，我們常聽學佛的人說：什麼是佛法？佛法在那裏？善知識怕你找不到，再問你：什麼不是佛法？這個語氣跟那個是一樣的。阿難原來在各各物象裏找不到見精，把見精從物體裏面分出來，辦不到，好像是看不到見精、在物上

面找不到見精了。佛這樣從反面一問：什麼不是見精？你原來講，在物體上什麼是見精，不知道；佛教你看看：那裏不是見精？教他這樣再找看看。

佛問什麼不是見精，就是教他：你再看看這個物，在這些物上，你找一個非見精，你能不能找得出來？阿難就看了：

阿難言。我實徧見此祇陀林。不知是中。何者非見。何以故。若樹非見。云何見樹。若樹即見。復云何樹。如是乃至若空非見。云何見空。若空即見。復云何空。我又思惟。是萬象中。微細發明。無非見者。佛言。如是如是。

佛法的難處就在這裏，我們普通研究經的時候，研究教理，最重要的就是萬法唯心，一切法都是心法，心顯出來的，這是一個總原則。你要詳細地來研究，禪宗不要這樣分析，禪宗就要你參，你幾時參悟了，就明白什麼是心，沒有參悟，就一直這樣參下去。經是用種種方法來分析，分析的時候，我們普通人對心

與物之間，這當中的難處在那裏？沒有證果的人都是凡夫，都把心跟物摻和在一起，分不清楚，而且把物就當作心。把物當作心，因此身體有了病，以致於壽命終了，身體死亡的時候，這就不得了，很悲痛了，人死了，什麼都沒有了。他就不知道，見性那有死亡呢？就因為他把見性跟身體合在一起，分不清楚，轉而把身體當作真心，凡夫眾生就是這麼來的，生死也是這麼來的。

佛初步地教凡夫眾生了解物質是物質、精神是精神，見分的心理是心理，要把它分清楚。一般人分不出來，所以前面那一段教阿難尊者：你看看，你在物體裏面找。阿難尊者找不出來，佛又恐怕在各種物象裏既是分不出來見性，就怕人家又執著，執著什麼呢？就以為這一切的物都沒有見性了。換句話說，認為一切萬物都沒有佛性了，這樣的話，很大的疑問又出現了，因此佛在這裏要防止一般人誤認一切物象都沒有佛性。如果認為一切物象都沒有佛性，講到最切身的關係，我們的身體、我們的生命也沒有佛性了，既是沒有佛性，那就走上斷滅的知見，那不得了，又陷入一個最大的邪見。所以這裏佛講，你再找找看，恐怕人家

認為一切物上都沒有佛性，現在你再找找看，那裏不是佛性？那裏不是見性？意思就是說，萬物（任何一個物）上面都有佛性，不但我們的身體，一切的物象，你要迷惑是看不到的，要是一覺悟的時候，那裏不是見性？這就是善知識常講的：什麼是佛法？什麼不是佛法？從這方面一看的話，什麼都是了，原來什麼都不是，現在什麼都是了。所以這一段，阿難就按照佛這樣提示他，他就再找，再找那個物上沒有見精？結果找的時候，統統有，要找出一個沒有見精的，也找不到。

阿難一看，就是再一次觀察，觀察到後來，「阿難言」，阿難說「我實徧見此祇陀林」，我實實在在普徧地來觀察，看見這個祇陀林。「不知是中，何者非見」，祇陀林以及一切之物，我不知道這些物之中，那一物不是見精？這意思是說，找不出一個非見精出來。既找不出一個非見精出來，從理論上、語意上來看，那麼任何一個物都有見精了。萬物既是找不出一個非見精，那物皆有見精。所以中國的蘇東坡也曾經講「山色無非清淨身」，你看那個山色，普通人看山就是山，他看

山就是清淨身。上面還有一句「溪聲皆是廣長舌」，溪流裏面流水的聲音，水流的聲音，他說皆是廣長舌相，廣長舌就是佛說法的聲音。你從他這兩句來講——溪聲皆是廣長舌、山色無非清淨身，清淨身就是法身，我們人人都有法身，你要找見性，法身無處不在，見性也是無處不在的。所以阿難在這裏說「何者非見」，那一個物體上不是見？

接著阿難講出他的理由來，「何以故」，先針對前面自己講的：不知萬象之中，那一種不是我的見精？非見就不是見精，找不出來。何以故？這就問了，自己反問一句：「若樹非見，云何見樹」，如果這個樹非見，假使我說這個樹不是我的見精，「云何見樹」，我為什麼能夠看見這個樹？如果我的見精不在這個樹上面，我連樹都見不到，我怎麼能夠看見樹？阿難就說明這個樹，雖然是樹，因為他能夠看見這樹，能夠看見樹就證明這個樹上有他的見精在上面。因為按照佛法來講，你看見任何一個東西，如果你的眼識沒有接觸它，沒有攀緣到這個地方，你絕對看不到的。你能夠看到，就證明你的眼識就跟這個物接觸，就在一起，當

你看到這個物的時候，這個物上面就有你的見精在，就有你的眼識在上面。

可是「若樹即見，復云何樹」，前面說樹不是見，不能成立，明明能夠見得到樹，你說樹不是見，那當然講不通的。另外又說「若樹即見」，如果你說樹就是見，那棵樹就是我的見精，那樹就成為見精了，樹就不是別的，專門成為一個見精了。既是專門成為見精，專門成為見，那就叫見，就不能再叫作樹了。所以若樹就是見的話，「復云何樹」，為什麼還叫它是樹呢？這就證明：樹不能專門成為見精，雖然它上面有見精，但是樹還是樹。

「如是乃至若空非見，云何見空，若空即見，復云何空」，這個句法跟前面是一樣的，它為什麼叫空呢？前面講樹，樹代表一切可以看得見、可以摸得著的物象，是具體的、有形狀的東西，每椿東西都可以拿上面這四句作代表，拿樹代表一切。到最後，再提出一個空來講，空是虛空，虛空與具體的物象是不相同的，再拿這個作例子，這意思就好講了。跟前面一樣，如果這個虛空不是見，為什麼你一看就看到空呢？證明空中有見；但是反過來說，你若說這個空就是見，整個



虛空就是見的話，那這個空就專門叫作見，就不能再稱為空了，所以下面說「復云何空」。這裏把樹代表一切具體的東西，空是具體以外的另一種，這就包括一切了，樹也好、空也好，你說它非見不對、說它就是見也不對。所以下面他就下結論：「我又思惟」，我又這樣在想、在研究，思惟就是研究。「是萬象中」，在這些物象當中，包括樹、空等等的一切，「微細發明」，最微細的，我這樣很入微地往裏面觀察，「無非見者」，沒有一個東西、沒有一件物件物體而不是我的見精，就是物物皆是見精了。

阿難這樣講之後，「佛言，如是如是」，釋迦牟尼佛一聽阿難這樣分析，講他這樣觀察之後，這樣領會過來了，領會什麼呢？要在萬物上面找，找一個非見精，也不可能，那就是物皆是見精，皆有見精在上面。佛講「如是，如是」，也印證他所領會的是正確的。下面一段：

**於是大眾非無學者。聞佛此言。茫然不知是義終始。一時惶悚。失其所守。如來知其魂慮變懼。心生憐愍。安慰阿難。及諸大眾。諸**

善男子。無上法王。是真實語。如所如說。不誑不妄。非末伽黎四種不死矯亂論議。汝諦思惟。無忝哀慕。

這一段講，大眾聽到佛這樣說的時候，就茫然不知了。為什麼茫然不知呢？因為前面阿難說在萬物的物象上面要找一個見精，把見精提出來，這辦不到，佛就答覆他如是如是；後一段阿難又說，就萬物來觀察之後，你要找那一個物上面非見精（就是沒有見精），這也不可能，佛又印證他如是如是。阿難講的這兩段意思相反，先是離開，把見從物體裏面離開來，辦不到；後來要在物體裏面找出一個物上沒有見精，那一個物象不是見精也找不到。一個離、一個即，離，離開物不是，即，就物來找也不是，兩者相反的。但是這兩個相反的，佛都印證他如是如是，所以在會大眾就感覺很茫然了。

經文說「於是大眾」，由於佛再度印證如是如是，這時在法會上的這些「非無學者」，無學是證到四果羅漢的，當然他們不會懷疑，非無學者——還沒有證到四果，還是有學的人，證到四果就是無學，畢了業，不要學了。這一類大眾「聞佛此

言，茫然不知是義終始」，聽到佛兩度講如是、如是，感覺茫然，心裏不明白，是義是這個意義，這個意義究竟是即物對、還是離物對？這兩者究竟那一個是對的？終是最後的結論，始是問題的開始——它從那裏來的，聽佛這麼一答覆，無論就開始、就問題終結講，都茫然不知了。因此「一時惶悚」，這時候大家心裏就惶恐，悚是悚懼，因為研究佛理研究到這個時候，沒有一個決定性的意義，佛沒讓他們了解。「失其所守」，所守是最後總要有個結論，能夠守得住這個定義，沒有一個最後結論可以把握，就等於沒有可守的，失其所守。

「如來知其魂慮變懼」，如來指釋迦牟尼佛，其指有學的這些大眾，佛知道他們魂慮變懼，魂是精神、神魂，慮是心理、心思，他們的神魂心思變懼，變是心理發生大變化，懼是心裏很可怕，變懼是心裏很震撼，調適不過來。「心生憐愍」指的是佛，佛看見大眾的心理是這種狀況，所以佛心裏發生了一種憐愍心。然後就「安慰阿難，及諸大眾」，佛怎麼安慰阿難跟大眾？他說「諸善男子」，稱呼阿難和大眾。「無上法王」指成佛的人，凡是佛都叫無上法王。為什麼叫法王呢？世

間的萬法，不論世間法、出世間法，你說世間那一位讀書人把世間法研究徹底完全明瞭？沒有，辦不到的。世間人讀書，不管研究哲學、研究科學，研究到差不多的程度，就沒辦法再進一步研究了。佛不是這樣，佛把世間種種的這些事物都研究到最透徹，研究到底了，世間法研究到底就通達出世間法，所以佛有個號叫作世間解。世間萬事萬物，他都能夠透徹了解，也能夠徹底解說出來，因此他叫作法王。世間的事物，凡夫眾生當然沒辦法解釋透徹，那些大菩薩也可以解釋，像文殊菩薩、觀世音菩薩，這些大菩薩都可以解釋，但是沒有到成佛的地步，不能說是至高無上的，必得成了佛的人——法王，無上的法王是至高無上的。佛稱自己是無上法王，任何成佛的人，凡是佛都是無上法王。

既是無上法王，他說的話「是真實語，如所如說，不誑不妄」，這是法王的話，法王的話就是佛的話，他的話是真實的，是真實語。佛一共有五種語，一個真語、一個實語，「真實語」就是真語、實語兩種，還有如語、不誑語、不異語，一共五種。這裏講無上法王的話是真實語，什麼叫真語？真是一點虛假都沒有，

我們在世間，一般人有時候會說一些假話，佛不說假話，絲毫不假的真話。實語是什麼呢？實是實實在在，把真理看清楚講出來的話叫實語。我們普通人說話，說某些事情，不見得就代表那件事情，不見得就把那件事實真相都明瞭才說，不是如此。很多人說話，事實沒有弄清楚，沒有完全明瞭，他也要告訴人家，或者人云亦云，或者自己想出來的，這不算是實語。佛語是實語，比如講到真如本性，我們沒有見到自己的真如本性，我們講到真如本性是根據經典、根據佛的話來講，不是自己的話。假若把這話當作自己的話，你沒有證到自己的真如本性，那就不是實語，你沒有證到。佛是完全證到真如本性了，所見的是實在的，完全合乎真理，這叫實語。什麼是如語？如語是這個話說出來，絕不會變更，佛講的話，別說在那個時候人家推翻不了，一直到現在、到永久的未來，任何世界上的大學問家，包括所有的外道，你想把佛的話推翻、改變，變不了的，這叫如語。不誑語是心裏要說的話（心裏的意思）跟所指的事物，兩者完全相合，這叫不誑，完全符合事實，不誑人家、不欺人家。還有不異語，別說現在是這樣，未來也是這樣，佛說的話，現在、未來都是這樣，比如佛在二千多年前（快三千年了），那

時候說的話，到現在都兌現，意義都能實驗，佛講末法時期種種的狀況，現在跟佛說的話完全一樣，沒有一點是不同的，這叫不異語。

佛說：諸善男子，無上法王是佛，佛的話是真語、實語，「如所如說」，他所說的是如語，是照如語所說的話。如如就是普通講的本性——如如不動的真如本性，他的話是照如如不動的本性發出來的言語。「不誑不妄」，都是這樣的。「非末伽黎四種不死矯亂論議」，佛的語，絕對不像外道末伽黎那四種不死的矯亂論議，與那個完全不同。何謂末伽黎？釋迦牟尼佛那個時代，印度有六大外道，那時候外道很多，有九十多種，其中有六大外道師，有一位就叫末伽黎。他講的理論是：天上有個不死天，人生到那個天上，永久不會死，要想生到那個天上永遠不死，你在人間做人要注意了，你一生當中，不要隨便答覆人家的問題，人家的問題，你不亂答覆，在人間死了以後，就可以生到那個天上去。

他有他的理論基礎，怎樣能夠不亂答覆人家呢？他立下四種論議，叫「四種不死矯亂論議」，他跟人家談話，任何人問他問題的時候，他就拿這個來答覆人家。

第一種「亦變亦恆」，世間的事情，比如一樁是永恆的，再一樁跟永恆相對——有變化的，他答覆人家：你問的事情，說變也可，說不變永恆也可，這叫亦變亦恆。第二種「亦生亦滅」，講生滅法，一個生、一個滅，有生、有死，這兩個也是相對的，他說生也是、滅也是，就是亦生亦滅。第三種「亦有亦無」，一個有、一個無，這個是有，有的反面就是沒有——無，無的反面就是有，他的證論：有也是、無也是，亦有亦無。第四種「亦增亦減」，再講到物有增有減，增當然就不是減，減也不是增，亦增亦減，也是增也是減，都可以說得過去。他這樣講，就是我們普通說的「模稜兩可」，說話沒有定論，沒有決定性的議論。

這種外道，他的學術理論、跟任何人談話，人家問他，他就兩端皆是——無定論，拿無定論來說他的教化，他相信在人世間這麼做，他死後可生到不死天去。佛在這裏，為什麼指出末伽黎四種不死矯亂論議呢？佛講的話，絕對不像末伽黎講的沒有定論，在此舉出這個例子，因為佛看到在法會上的大眾，還是有學的大眾，聽到前面阿難講一段，佛說如是如是；後面阿難講的一段，跟前面一段所悟

的是相反，佛也說如是如是。佛恐怕大眾誤會佛的話，這樣究竟那個是對、那個是不對？總有個對的吧，佛針對大家心裏這個懷疑，他就說他的話不是不死的矯亂論議。

佛的話既不是外道那樣沒有定論，佛的話，說一句話就是定論，所以他的話是真實語、如語等等。譬如說前面講見性，雖然從萬物找不出見性來，無法把見性與萬物分開；反過來講，你說萬物，那一個物不是見性？要把握一個重要的原則——萬法唯心，你真正覺悟，萬法都是心裏出現的，見性、見精就是萬物，萬物就是見精，心與物這兩者都是圓融在一起。我們凡夫不了解萬法唯心的道理，所以把物當作心、把心當作物，不能開口，一開口就是錯誤的。果然真正明瞭萬法唯心，那分得清清楚楚的，你說萬物就是心，沒有問題；心就是萬物，也沒有問題，這些都是真實語，實實在在的話就是這樣。講萬法唯心，你用各種理論來分析，用《大乘起信論》，用唯識的見分、相分來證明，都是合乎這個理論的。

佛這樣講之後，當然下面就要講重要的意義了，在這裏佛就告訴大眾「汝諦思



惟，無忝哀慕」，諦是認真的、清清楚楚的，你實實在在地來思惟、研究，來思考這個問題。「無忝哀慕」，什麼是哀慕？學佛的人以一種哀求的心理、仰慕的心理求法，佛告訴大眾無忝哀慕，你發哀慕的這種心，忝本來當辱字講，在這裏換一個方式講，你不要辜負發哀慕的一番心思，不要冤枉這種心。你要不辜負發哀慕心，要求得真法的話，你好好思惟。

下面就由大智文殊菩薩代替大眾，當然小智慧是不行的，請求佛進一步說明深奧的意義，下回繼續講。

大佛頂首楞嚴經講記【四】

## 第四十九講

是時文殊師利法王子。愍諸四眾。在大眾中。即從座起。頂禮佛足。合掌恭敬。而白佛言。世尊。此諸大眾。不悟如來發明二種精見色空。是非是義。

這段開始是文殊菩薩替在會大眾發問，這個問題非常重要，經的意思也非常深奧。前面我們再提一下才接得上，前面已經講很久了，很難提得詳細，就在前兩、三次，釋迦牟尼佛講一切眾生都把自己迷了，不認識自己，只認識萬物，把萬物當作真實的，迷己為物，然後被物所轉。修道最重要的，要把迷己為物轉過來，要能夠轉物就要覺悟。我們能夠覺悟、認識自己，才能改變物質，轉物而不為物轉。果然我們能夠轉物，這就跟佛一樣了——則同如來，這是前兩次佛這樣講。佛講完以後，阿難就提出疑問了，他發出問題，如果說轉物則同如來，佛同時也講我們的本性就是見精，見性徧在一切物當中。如果見性徧在一切物象當

中，就等於見就在我的眼前。既是在我眼前，佛在前面也說過，物能夠見我，把物跟我對立起來，佛說是不對的。假如能夠轉物，物在我們面前，這跟物能看我沒什麼兩樣。提出這個問題之後，佛就教阿難：你既是這樣說，你把見性跟物品兩者分不清楚，才懷疑這個問題。然後佛就告訴阿難：你看一切萬物，在萬物當中那裏有你的見？你懷疑見在你對面，換句話說，見跟你的身心（本身）離開了。既是你懷疑見離開你的身體，變成對立，而且你在萬物裏面找，從天上的日、月一直看下來，你看那一個物上有你的見？後來阿難找不到，任何物上面沒有見——無是見者。佛又告訴他，既是萬物上找不到你的見，你再看一看，在萬物上你能不能找到沒有見？既是找不到見者，見是見性，為什麼講見呢？要解釋一下，講到本性，本性在那裏？本性好像找不到，就藉著眼睛能夠見、耳朵能夠聽，名字叫作見性，從見裏邊了解本性，不然你是沒辦法了解的，所以講見性。你既是在萬物上面找不到見性，反過來說，你在萬物上再找，究竟那個物體上沒有見性？這個物上有沒有見性、那個物上有沒有見性？叫他找，結果一找，沒有一個物上沒有見性。這個物或那個物上，是不是沒有見性？就從兩方面找，一個在萬物上

找不出一個見性，另外在萬物上也找不出沒有見性。前面有兩段，一個是無是見、一個是無非見，那兩段找的結果，阿難尊者說無是見，佛說如是如是，印證他是對的；後來一找說無非見，佛也印證他如是如是。這兩段意思是相反的，佛都印證他如是，所以聽了之後，在會的大眾就懷疑萬物上究竟是有見？還是沒有見？感覺懷疑了。現在文殊菩薩就代替大眾，請佛針對這個懷疑來解釋。

文殊菩薩看見在會大眾針對這兩個問題，心裏都起了懷疑，他就啟請佛。「是時」，是這個時候，就是佛教阿難從兩方面觀察，先從萬物找不出見性——無是見，物上沒有見性，佛答覆說如是如是；再從萬物找不出沒有見性——無非見，沒有那一物上而不是我的見性，任何一物上都有我的見性，這兩者是相反的，佛又說如是如是。在這個時候，在會大眾心裏就懷疑了，「文殊師利法王子」，文殊菩薩就起來提出問題，他是代替阿難以及在會的大眾發問的。文殊師利菩薩是大菩薩，祖師注解，他的地位早就成佛了，是已經成佛，到了佛境界的人，現在釋迦牟尼佛弘揚佛法，他以菩薩身分來幫助釋迦牟尼佛。既是以大菩薩的身分來助佛弘

法，所以他是法王子，法王就是佛，佛是萬法之主，他是法王的兒子，等於家裏的兒子可以繼承父親的家業，所以稱他法王子。在大菩薩當中，文殊師利菩薩智慧第一，舍利弗是小乘的聲聞眾之中智慧第一。他是菩薩眾之中智慧第一，以他的大智慧一看在會大眾，大家對佛兩方面都這樣印證，大家心裏不解，所以他來問。「愍諸四眾」，愍是憐憫、同情的意思，他同情四眾——在家二眾、出家二眾，在大會的大眾，他愍諸四眾有疑問在心裏。「在大眾中，即從座起」，他在大眾之中，從他的座位站起來。「頂禮佛足，合掌恭敬」，從座位起來以後，他要發問題，這有一定的禮節，先頂禮佛足，這是佛家的禮儀，大家都知道，頂禮之後合掌恭敬。這時「而白佛言」，再稟告佛。頂禮佛足、合掌恭敬表示身、口、意三業都是恭敬，然後才向佛啟請。

「世尊」，先稱呼佛，「此諸大眾」，在楞嚴法會上這些大眾，「不悟如來發明二種精見色空，是非是義」，這要一句念下來，在會大眾不能領悟佛在前面「發明二種精見色空，是非是義」，精見是見精、見性。色空，前面講觀樹、觀空，樹

代表一切具體的東西，空代表不是具體的東西，色就代表那些具體的物體，拿一個色、一個空就代表萬物，具體與抽象的萬物。見精，前面佛教阿難尊者在萬物上找，萬物的物象上有沒有見精？前面講過沒有，後來是兩者都有，就是這個精見色空究竟是？還是不是？是，代表是的意義，是——是義，非是——非是義，這兩個意義就是前面兩個問題，在萬物上有見性，後來又說沒有見性，這兩個意義就是：是義、非是義。二種就指這兩個意義，指出萬物上，究竟是有見性？還是沒有見性？在會大眾因為前面聽到佛對這兩個意義，都印證如是如是，所以他們不了解。不悟，就指不能領悟，這兩個相反的意義，究竟那個對、那個不對？

這個長句，各位看一下句法：「不悟」是大眾不悟，不能領悟。「發明」是如來發明，如來兩次如是如是的印證，兩次印證，一個是是義、一個非是義，這是兩種意義。句法這樣分析，這個長句就比較清楚。下面文殊菩薩繼續把這個問題分析得更詳細，就替在會大眾，把大眾心裏所懷疑的要點說出來：

**世尊。若此前緣。色空等象。若是見者。應有所指。若非見者。應**

**無所矚。而今不知是義所歸。故有驚怖。**

「世尊，若此前緣，色空等象」，佛在前面教阿難從萬物的物象上找見性，「若此前緣」指前面的觀察，然後指出來。在那些地方指出來？就在「色空等象」上，色空這兩個字就包括萬物，從色空等萬物的物象上來觀察、來找。找的結果，現在大家發生的問題是什麼？「若是見者」，在一切物象上面，若是有見性的話，「應有所指」，應該指出來，萬象中那一個物上有見性，應有所指的。但是實際上，憑任何人，這個物上有我的見性，誰也指不出來。反過來講，「若非見者，應無所矚」，如果在萬物上沒有見的話，那應該是無所矚，如果萬物沒有見性，那萬物應該看不到，看不出來，應無所見。因為你有見，才能看見物，物上面有見，你才看得到。物上面沒有見，你應該看不到，而實際上，我們任何人一看萬物就看到了。你睜開眼睛看，什麼東西、什麼物體就看到了，所以這也不能說是非見。這就是大眾發生的疑問，說是見也有問題，說非見也有問題。所以下面說「而今不知是義所歸」，而現在大家都不知道這個究竟是？或不是？萬物上面，究竟是有這個



見性？還是沒有這個見性呢？這兩個意義究竟歸結到那裏才是對的？「故有驚怖」，因此大家心裏很驚訝，這個大問題不能解決，就很惶恐、恐怖。大眾不知是義所歸，應該歸結到那個結論上面？得不到一個正確的結論。

**非是疇昔善根輕鮮。惟願如來大慈發明。此諸物象。與此見精。元是何物。於其中間。無是非是。**

文殊菩薩說：現在楞嚴法會上這些大眾們，包括阿難在內，「非是疇昔」，疇昔是過去、昔日，這兩個字結合在一起就是從前，他們已經不是從前了。「善根輕鮮」，他們在從前學得還不夠深、還是很粗淺，境界還不到，在疇昔，從前那個時候，他們善根輕鮮，輕是不重，鮮是少。一般講，有的人善根很深厚，深厚就不是輕鮮，很深就不是輕的，很厚是很多，在過去他們的善根比較少，很輕、很鮮，鮮是少的意思。現在不是了，不像過去那樣，既不像過去那樣，他們所懷疑的，當然這個意思是很深的。既是很深，他們現在不能悟，必須如來發出大慈大悲的心來替大眾解釋、開示。所以他說「惟願」，但願「如來大慈發明」，只有發

願請佛發大慈心來發明，發明是把大家不了解的道理說明出來，把它說明出來，大家才能夠領悟。

發明什麼呢？「此諸物象，與此見精」，萬物的物象與見精，我們人人都有見精、見性，萬物與見精，「元是何物」，原來這兩者究竟是什麼東西？大家不了解。「於其中間，無是非是」，物象與見精這兩者中間，既沒有是，也沒有非是。這就指前面佛印證阿難在物象上面找，首先找不到見性，後來又說萬物都有見性，發生這兩者不能融合起來，究竟在這中間，這個問題怎麼解釋？佛就答覆：

**佛告文殊。及諸大眾。十方如來。及大菩薩。於其自住三摩地中。**

**見與見緣。并所想相。如虛空華。本無所有。**（這是一段）

**此見及緣。元是菩提妙淨明體。云何於中有是非是。**（這又是一段）

這兩段文，我們先把經文看一看，然後看講表，這兩段文字講完後，義理、經義，必得要看講表才能夠明瞭。第一段：「佛告文殊，及諸大眾」，釋迦牟尼佛

告訴文殊菩薩，以及在會的那些大眾。「十方如來，及大菩薩」，不但娑婆世界的釋迦牟尼佛，還有十方世界所有成佛的佛（如來），以及十方世界的大菩薩。「於其自住三摩地中」，那些佛跟大菩薩於其，其就指十方佛以及十方大菩薩，他們在自住三摩地中，他們自己住在三摩地之中。三摩地是印度文的名稱，翻成中國的意思就是首楞嚴——楞嚴大定，他們自己住在這個楞嚴大定之中。「見與見緣，并所想相」，見是能見的見分，見緣是所見的相分，還有并所想相，想相，想指第六識的識心，相是根身、萬物，這些「如虛空華」，就像空中幻現的華一樣，「本無所有」，本來是一無所有。

剛才講的這段，各位注意「十方如來及大菩薩自住三摩地中」，三摩地是首楞嚴大定，首楞嚴大定是佛定，成佛的大定，自住是自受用的。入了這個成佛大定，別人沒辦法了解，到了這個程度，證到這種地位的時候，他才能夠住在這個大定裏面，住在大定裏面是自住——自受用身。成佛當然入佛的定，大菩薩要到什麼程度呢？要到八地以上的菩薩。我們知道，行菩薩道自發菩提心開始，前面有

十住、十行、十回向，這三十個賢人位修滿了，然後登上地，初地、二地、三地，乃至滿十地。三十個賢人位要修一大阿僧祇劫才修滿，登上初地之後，從一地到七地，又要修一大阿僧祇劫，登了八地以上到十地、到成佛，還要一大阿僧祇劫，可見時間修得很久。登上八地菩薩，可以入自住首楞嚴三摩地了。必得要證到能夠住楞嚴大定的時候，他才真正證實「見與見緣」，所想像的一切就跟虛空華一樣，本來無所有，本來一無所有。

虛空華，這一切的萬象以及眾生虛妄分別的心，怎麼跟虛空華一樣？怎麼本來無有呢？那是一個結論，佛跟八地以上的大菩薩，他們證到那個境界，就把最後的結論提示出來。我們學楞嚴的人就必得把學理——為什麼如同虛空華？為什麼一無所有？要用表來分析，這叫分析空。智慧最高的不要分析，經文一提，當下就知道這是真空——就是體空。我們都是中等根機的人，體空我們沒辦法了解，要分析空，所以用表來分析。

上回發的表，最後兩小段，先看前面這小段——「見與見緣并所想相」，解釋經

文這兩句話，這是把我們眾生心理以及萬物整個合起來看真相是什麼。先看「見與見緣」，「見」是「見分」，「見緣」是「相分」，見分、相分的分是一部分一部分。在唯識學上講八個識，就眾生本性來講，本性不是識，我們對自己的本性迷了，不認識自己本性，就是前面經文講的迷己為物，就迷了自己的本性，一迷之後就起無明，起了無明不叫性，叫作識。識是一種心理、一種分別的意思，分別這個、分別那個，識是分別，性是不分別的，首先了解這個。既是識有分別，它用什麼分別呢？識在起分別的時候，識的本身叫識的自體，自體是識的本身，根本識是第八識。由第八識再轉化出來，又有七個識，合起來有八個識。八個識每一個識要起分別作用的時候，一個見分、一個相分，見分是心裏能夠見的，有能見的功能叫見分，相分就被能見的見分所見，是見分的一個對象，叫相分。為什麼一個叫見分、一個叫相分呢？見分是有這種功能、能力，有這種辨別能力，而它沒有形狀，相分是有形狀的，有相叫相分。這兩部分，一個是能、一個是所，能是能見，就是見分；所是所見，就是相分。在這裏講能見的就叫見，所見的相分就叫見緣，就是一個見分、一個相分。見分跟相分從那裏出來的呢？都是從識

發出來的。

識原來沒發生作用的時候，識是靜態的，在那裏不動。如果要分別、要起作用，識就起現行，它有行為了。有行為的時候，識的本身就發出一個主動、一個被動，一個能見、一個所見這兩部分，這兩部分同時發出來。這樣看起來，見分固然是自己的心理，是屬於自己的，見緣這個相分，也是從自己心理出來的。所以佛法講萬法唯心，這就是萬法唯心的理論。就第八識的相分來講，看山河大地以及我們肉體的五根之身，都是第八識的相分，整個宇宙這一切的現象都是我們第八識的相分。而第八識的相分既是第八識出來的，當然是在我們心理，我們心理怎麼樣轉變，第八識就在外面轉變。我們凡夫眾生不了解，其實我們凡夫眾生自己心理在轉變，外界萬物就在轉變。要不然，善知識、經文裏常講，你心裏一動念，動了殺盜淫妄的念頭，地獄的相、三途的相就出現了。另一方面講，我們念佛的人，你發心念一句佛號，西方七寶蓮池裏面，一枝蓮花就生出來了，你了解這個道理，就知道那是什麼意思。我們的心隨時在動，相分隨時在變，這就是

萬法唯識，也就是萬法唯心。

這裏講見分、見緣，見是見分、相是相分。「想」是「妄想」，是「六識」的分別心，分別是虛妄分別，就像經文講的，我們把眼睛一捏，就變成第二個月亮，第二個月亮純粹是假的、虛妄分別的，這是指六識來講，那是妄想。「相」是「身相」，「六根」之身。見分純粹是「內執」，是內在的，在內心裏的一種執著，它是能執著的心理。後面這三者，相分代表「六塵」，就是色聲香味觸法六塵；想是「六識」，妄想代表眼耳鼻舌身意六識；相是「六根」，眼耳鼻舌身意六根。這六根、六識、六塵就是「十八界」。我們眾生對這十八界，本來十八界都是從自己的識變現出來的，識有本性，我們不明瞭本性，迷了本性才變成識，由識再進一步變成六塵、六識、六根，變成十八界。變成十八界，我們內執的見分，迷己為物，不能夠轉物。在外面，「外執萬法為實法」，就把外面的六塵、六根認為是法，是實在有的萬法，認為大地永久是大地，我們身體的根身，確確實實是我自己，其實這是迷己為物，這根身是純粹物質的，不了解。執著萬法當作實有，這

叫法執。對內執著六識、六根是我們本身，把身心當作實在的我，這就是我執。外執（表上線牽下來）六塵，把六塵當作實有，叫法執；身心內執當作實在的我，這是我執，這就是我、法二執。有了我、法二執，好了，有我執，在六道中輪迴就出不去，有法執不能夠成佛。所以要出六道，一定要破除我執，要成佛，一定要破除法執。

再看「如虛空華」，外執萬法、內執身心，我、法二執，所執的這些東西跟虛空華一樣。怎麼見得呢？「大定見真」，大定是入了首楞嚴三昧——楞嚴大定，進入到這個大定，見到真了，真是什麼呢？一真法界。就是《華嚴經》所講的「一真法界」，一真法界是「如如不動」的那種境界，眾生平等。不但眾生平等，眾生跟佛，一切無一不是平等的如如不動的這種境界。可是一顛倒，我們是迷惑顛倒的眾生，迷惑顛倒的眾生所見的，見不到真。真是一真法界（就是我們本性），我們見不到自己本性，只見到妄的，妄的就是前面講的妄想、身相、六塵，都是妄相。如同眼睛有了毛病一樣，病目現出空中華，「非有似有」，看見有大地、日月星辰



這些東西，實際上講到真的方面，這是沒有的，但是我們凡夫虛妄分別、迷惑顛倒，看起來是有。所以大定見真就一無所有，迷惑顛倒、虛妄分別的話，看是一切都有。

這個歸結起來，「根、塵、識」，我們眾生的病發生在那裏呢？就發生在識上的一種「遍計執」性，所謂遍計所執性，不論是那方面，我們都加以執著，把它當作真的，計是分別它，然後再執著它。再就是「依他起」性，這些六根、六塵從什麼地方出來的？前面講，這些都是相分，相分、見分這兩者，依照識的自體起來的。而且相、見這兩部分互相對待，彼此依靠才發生出來，這是依他起的，彼此依靠才發生這個現象。普通講就是因緣所生法，這是有因、有緣，然後才有現象、才結果，在這裏是依他起。

所謂依他起性，世間一切法都是因緣所生法，要了解因緣所生法，不執著，不把它當作真實的，因為是因緣所生法，因緣隨時在變動，任何變動的相都是隨時在轉變，靠不住的。大地山河隨時在轉變，你不了解隨時在變動、隨時在生

滅，把它當作真實的，這叫遍計所執性。古人用比喻，比如一條繩子，古時的繩子是用麻線編起來的，扭成一根繩子，現在的繩子不見得是麻，是用纖維。麻編的繩子，長長地放在那裏，你沒看清楚，把這條繩子當作一條蛇，你把它當作一條蛇，蛇就會咬人。那就是說由麻變成繩子，那是依他起，你沒有看清它是依他起，把它認為是一條蛇，那就是遍計所執性。我們現在把我們的身體、外面的山河大地，一切六塵都不把它當作是假的，當作是真的，就是遍計所執性，所以我們處處被外面的環境束縛，不得自由，在六道裏輪迴出不去。現在非得要了解依他起性，破除遍計所執性，破除之後，才了解這是虛空華，因緣一拆散，就如同虛空華是一樣的。

表下面那幾個字，「降見性同妄」，這要配合後面的表講，現在先說說降字，在這裏講虛空華，就把見性降低來講，降低到我們凡夫的境界，我們凡夫不懂見性，就拿虛妄的境界來講，見性跟虛妄的境界在一起來說。如果證到真如本性，知道一真法界，像佛、大菩薩住在大定裏面，像後面那張表所講的，那就是一真

一切真，見性就提升起來，一切都是如如不動的大定。既是這樣，文殊菩薩代替  
在會大眾問：究竟是或不是？佛在前面印證，是也如是如是、不是也如是如是，  
佛的答覆意思就是：不能分是與非。你在萬物上找，有見性還是沒有見性？是與  
非是相對的，講到一真，是與非都歸到不能分別，就跟虛空華一樣。

大佛頂首楞嚴經講記【四】

## 第五十講

此見及緣。元是菩提妙淨明體。云何於中有是非是。文殊。吾今問汝。如汝文殊。更有文殊。是文殊者。為無文殊。

這還是接著前面，文殊菩薩代替阿難發問。前面佛教阿難從萬物上去找，萬物有沒有見性？阿難尊者就找，那一個物上都找不到；後來佛又教阿難在萬物上再找，那一個物上沒有見性？阿難再找，也找不到。這兩者，每次阿難尊者講答案的時候，佛都說如是、如是，都印證他。因此文殊師利菩薩就問：究竟萬物之象上有見性？還是沒有見性？問這個問題。佛首先告訴文殊菩薩，十方如來以及地位很高的大菩薩，能夠自己住在三摩地之中——就是住在楞嚴大定，一住到楞嚴大定，在定中，你說萬物上究竟有見性、還是沒有見性？我們能見的見性、所見的萬物（見緣），這些在定中統統都跟虛空華一樣，本無所有，上回講到這裏為止。為什麼呢？講到是或非是，萬物上有見性或沒有見性，是與非都是分別，有

分別，然後才有這些差別的現象。一入了定，尤其入了楞嚴大定，這是入了佛的大定，想想看，在定中就直接見到菩提妙淨本體，本體上有是、有非、有萬物相嗎？沒有了。上回講到見與見緣并所想相，都跟虛空華一樣，本來無所有。現在接著講第二段，就是剛才念的「此見及緣，元是菩提妙淨明體」，一歸到妙淨明體的時候，是、非是，一切就談不上了，現在開始從這裏研究。

經文講「此見及緣」，見是見分，見緣是相分，這「元是菩提妙淨明體」。既是菩提妙淨明體，這個體上「云何於中有是非是」，既是都歸結到菩提妙淨明體，在妙淨明體上找，這上面有見性、還是沒有見性？那都不能談了。為什麼不能談呢？世間的哲學，老子都講「道可道，非常道」，你能夠把這個道說出來，用言語說出來、用文字寫出來，那就不是真正實際的道。為什麼呢？古時候的善知識也說比喻，比如我們用言語，我說「火」，我口裏實際上沒有冒出火來，那只是火的一種名相，火的名相不是實際上的火，我口裏說火，只是教人家想像那個火，它不能代表是真的火。這就是說，凡是有名相，能夠說得出來的，就與真實的本體

離開了，沒有實際接觸到本體。它只供我們研究的人順著名相，從那方面去研究、去想像而已。你想接觸妙淨明體的本體，就要證果，只有證才真正能見到，證到真如本性就親自證明、親自接觸到了，那才是真正了解。我們現在看經文、研究這個理論，只是名相，必須了解這是名相，不能認為名相就是真如本性，這是兩回事情。既是兩回事，這裏講是、講非都是名相，講到本體上，妙淨明體的本體上沒有這些名相、沒有這些東西。

所以我們常看到祖師的開示說：不要起分別心，要無分別地研究，念佛也要無分別地念佛——老實念佛。所謂老實念佛，就是不要起分別心念，這樣才能得一心不亂。因此我們看這句經文：「此見及緣，元是菩提妙淨明體」，為什麼見及緣原來都是菩提妙淨明體呢？菩提妙淨明體，扼要地講，究竟是什麼情況呢？請各位把第十八、十九兩張表拿出來，「如虛空華」上回講過，現在講「菩提妙淨明體」，兩段對照著看。

看第十九表，「菩提妙淨明體」，有個箭頭畫到右邊，一個「見」、一個「緣」，

見、緣二字就指經文「此見及緣」，此見及緣就代表前面的經文「見與見緣，并所想相」。看第十八表，「如虛空華」右邊的表，見是見分、見緣是相分、想是妄想、相是身相，見緣、想、相這三者，代表六塵、六識、六根，三個六合起來十八，叫十八界，因此第十九表講「見、緣」就包「括十八界」。六塵是色聲香味觸法，法是法塵，法塵不像眼前看見的色塵，它屬於意根，在意識裏面，意識所攀緣的法塵，這叫法處所攝色，在法處所攝受的一種色法。法塵是五塵留下來的印象、保留下來的假影子，叫作法塵，因此也是塵。識純粹是心理的，六識是眼耳鼻舌身意。六根是眼耳鼻舌身意，根包括身體各部門。「見」與「緣」就包括「見與見緣并所想相」這個表所講的十八界。這十八界怎麼出來的呢？「真性幻出」，由真如本性幻現出來的。怎麼由真如本性幻現出來呢？前次也跟各位介紹過，講《大乘起信論》，在無始的時候，由於不明瞭本性，最初的一點迷惑，一迷就變成根本無明，由無明出現見、相二分，是這樣的。所以一般講，識有本體，識的本體要起現行，就出現一個能見相、一個所見相，能見的是我們能夠看見外面的東西這個境界；那個境界就是所見的。能見的就叫見分，是能見的這部分；所見的境界就



是相分，它是有形相可看、有相的這部分。見分、相分兩部分包含了十八界，而這兩部分怎麼出現的？就是從真性裏幻現出來的，本來沒有，幻現出來的，這就是前面講的「如虛空華」。虛空華怎麼出現？就如天上的月亮是真的月亮，眼睛有了毛病，由真的月亮就幻現出第二個月亮，第二個月亮是真、是假？第二個月亮就跟虛空華一樣，完全是虛幻的。我們現在能見的和所見的，都是不了解真性，迷惑了，然後再出現幻相。出現的幻相，一個是能、一個是所，能是見分、所是相分，這樣就出現了能、所兩者，由能、所兩者，然後再出現十八界，而這十八界歸結起來，都是真性幻化出來的。

我們看「菩提妙淨明體」，菩提妙淨明體就是真性，什麼叫妙？「妙即法身」，成佛有三種身，一種是法身；講到淨、明，「淨即解脫、明即般若」。這怎麼說呢？法身，不論是成佛或凡夫眾生，我們都有法身，就是真如本性。你說法身是有，不對；你說法身沒有、是空的，也不對；這叫「非有非空」。為什麼非有非空呢？在萬物上找法身，那裏是法身？找不到，再找那裏不是法身？前面問題也找

不到。找到就是有，找不到就是沒有、就是空，這兩者都不是。為什麼呢？凡是說有、說空，都有個相，空有空的相，有當然有相，不必說。法身不叫頑空，叫真空，雖是真空，隨時起，要出什麼現象就出什麼現象，是妙有，真空與妙有，這兩者是一體的。所以法身非空非有，就指我們世間凡夫眾生所執著的，什麼是空、什麼是有，這都不可以說，法身就是真空妙有。

我們現在雖然學佛，我們正在研究，還沒有真正明瞭，徹底明瞭，那就是禪宗參究大徹大悟了，那就是明心見性，禪宗是用那個方法。我們研究教理的人，用那個方法很難，智慧沒到那種程度，幾時能夠參得透？我們是根據教理一層一層地分析，這部經從開始到現在就這樣分析，分析的目的是讓我們了解心性。我們了解到現在，對法身還沒真正了解，如果真正了解，那後面的經文怎麼說？就是還沒真了解，還要往下分析下去。雖然如此，我們任何眾生都有法身，我們要成佛，就是把法身全部開發出來，把障礙法身的那些煩惱障統統撤除掉就成功。現在這些煩惱障一絲一毫都沒動，想想看，我們人的煩惱障，第一個就是貪，

貪求這個、貪求那個，我們眾生在社会上，人與人之間，我們對那件東西不貪？貪求不到就瞋恨，發怒了。為什麼貪、為什麼瞋呢？說不出什麼道理來，這是無明、愚癡。其餘的不必講，就講貪、瞋、癡這三毒就夠了，試問：今日之下參禪大徹大悟了，是大禪師了，學密宗持密，種種的境界都出現了，他有什麼樣的工夫？你問他：貪瞋癡你去乾淨了沒有？他說：去乾淨了。你當下頂一句：你說去乾淨了，我說你一點都沒有去乾淨，這句話你試試看，一出口，他馬上神色就變了，這就不行，就證明他的工夫還早。這不是口說的，是工夫問題，所以我們現在講的法身，人人都有，但是我們被煩惱障把我們障得密不通風的，所以現在生死不能了。我們研究的時候要了解，我們人人都有法身，學佛就是把障礙去掉，去乾淨就得了法身。

「淨即解脫」，妙淨的，淨是清淨，「處染不變」，它本身一塵不染，處在任何污染的環境，也不受染。比如一塊白玉，你把白玉放在最髒的水裏或泥土裏，外面的髒東西不會染到玉的體內去，它不受染。再怎麼髒，你把它放進去，拿出

來，玉還是玉，絲毫沒有受損，處染不變，真正是心清淨。別說我們處在人間，就是處在三途裏，凡夫眾生墮落三途，那多苦，真正得了淨，到三途裏，三途對他一點都不染，他一點都不受影響。佛及地位最高的大菩薩，到了地獄裏邊，地獄也是清淨的，那就解脫了。

「明即般若」，般若是印度梵文的音，翻成中國字的意思有好多種，含有很多意義，因此古人就照音翻譯，翻一個意思解釋不完全的。在般若的很多意義當中，找出一個最主要最重要的意義，那就是智慧，因此我們普通也講「開智慧」，這是般若。般若這個大智慧是一片大光明，「靈光獨耀」，這個光絕不是我們所理解的太陽光，陽光非常粗淺，是虛假幻現的，靈光是從本性發出來的，是很靈明的光。獨耀，這個光發出來的時候，一片靈光，什麼事情都照得清清楚楚的。這個意思是：我們如果開發了般若（智慧），現在我們在人世間，不僅人世間，三途裏什麼狀況、天上什麼狀況，這是三界以內，三界以外有什麼狀況，我們統統看得清楚，就是明，靈光的照明，這是大智慧。有智慧就把一切的事情、一切的道

理，都能夠照得清清楚楚，心裏非常明瞭，一點懷疑都沒有。這樣你想想看，有這樣大的智慧，他在世間什麼事情不能解決？什麼問題到他面前來，光明一照，問題就沒有了，智慧可貴就在這裏。

法身、解脫、般若叫作三德，妙是法身德，淨是解脫德，明是般若德。法身德怎麼妙？我們學佛、成佛，就憑我們有法身，法身很重要，這個法身不是修來、學習來的，任何一個眾生，連地獄眾生都有法身。法身從來就有、本來就有，就是非空非有，因為法身德不是用人為的力量修來、學來的，本來就有，這叫妙。解脫德怎麼淨？淨是清淨，在一般人的觀念裏，把一個東西洗乾淨就是清淨，可是解脫德不是洗乾淨的，不用洗，本來就清淨，這叫淨，要是洗乾淨的，那不算真的淨。般若德怎麼明？古人的鏡子，把銅磨得很平，然後出現光明，那是磨成的，般若這個明不是磨成的，本來就光明。為什麼法身本來就妙？解脫本來就淨？般若不用磨，本來就明？因為它們都是性，都是本性，本來有的性。這三德分開講，這是妙、是淨、是明，分開有三德，實際上這三德是一體的，分不

開。既是三德一體，你在菩提妙淨明體，在這體上找，那裏是見、那裏不是見？找是、找非是，找得到嗎？你動念要找，這就起分別了，起了分別，妙淨明體早就離得老遠了。要是真正體會到、悟到妙淨明體，就不容許我們起分別心，問題就在這裏。所以這裏講「元是菩提妙淨明體，云何於中有是非是」，原來就是三德一體，在這當中說是、非是，這都是說不得的。

這三德就是我們本性，要真正了解：修持時怎麼能夠把三德發出來呢？古代祖師注解，就用唯識宗五法三自性來解釋。什麼叫三自性？請各位把第十八表及第十九表合起來看，第十八表最後是「如虛空華」，下面講到識、根、塵十八界，一個「遍計執」、一個「依他起」。現在講菩提妙淨明體，在三自性當中屬於「圓成實性」，這三自性我們怎麼了解呢？古人說比喻，這也是從經裏出來的，上回也概略地跟各位介紹過，比如一根繩子，它是由好幾股，一般是三股，如何扭成繩子？不能拿一捆麻來，馬上就扭，那扭不成繩子的。先把麻分成三股或兩股，然後再用人工把分開的麻扭成繩子。這根繩子就是依他起性，為什麼是依他起性？

由於原料是麻，古代用麻，現在用纖維也是一樣，用麻加上人工或方法，然後再把它編成一根繩子，這是依他起，依照各種因緣，然後才構成一根繩子。你要了解這是繩子，那就好，可是你把繩子誤會了，認為這根繩子是一條蛇，你認為它是一條蛇，這叫遍計所執性。為什麼執呢？因為你對那個現象，對依他起性沒有看清楚底細，起了誤會，錯認了它。你有了錯覺，把這根繩子當作一條蛇，你就執著這條蛇是真實的，你當它是真實的一條蛇，那這條蛇對你來說，就能傷害你。這意思是說我們的見與見緣，本來像虛空華一樣，我們把眼睛一捏，變出虛空華，或者眼睛一捏，看見第二個月亮了，無論第二個月亮、虛空華，都是由我們眼睛幻妄出來的，就如同發生錯覺，把繩子看成一條蛇。我們幻妄出這些見與見緣，見是我們能見的，見緣就代表世間這些山河大地、國家領土、個人買土地建造一個房子、自己在銀行裏存了多少錢，這都是相分。不了解這些如虛空華，我們就爭取這個虛空華，把虛空華當作真的，然後人為財死、鳥為食亡就為這個，它就傷害我們，這就是遍計所執性。

我們學佛就要看清楚我們所貪求的，跟人家發生爭執、糾紛，都是因為遍計所執性。我們錯覺幻現出來的這些假東西，然後被這些假東西害了，最嚴重的是害我們生死不能了，在六道裏出不去。所以我們學佛，首先必得看清楚，要去掉遍計所執性，怎麼去呢？就要看清楚依他起性，依他起性是唯識宗講的，就一般佛法來講，就是因緣所生法。你要看清楚社會上一切事情，包括我們的身體，都是因緣和合的，因緣所生法是因緣合起來才有這個現象，因緣當中任何一個緣一變動，這個現象就變了，就是生滅法。因緣法就是生滅法，我們學佛必得要懂得一切都是生滅法，知道生滅法，你就不要起遍計所執性，你不要把生滅法當作真實的法，它就不會傷害你。你要了生死這才有分，才能夠談得上了生死。否則看不透，生死從那裏了？沒辦法，現在看清楚依他起性是假相，要把遍計所執性去乾淨，進一步把依他起性再認清楚，這根繩子原來是麻，它的本質是麻，你從繩子直接看出是麻，從因緣所生法當中，直接看到它不生不滅本性，這就變成圓成實性，圓是圓滿，成是成就，實是真實，這是永恆不變的，這就是圓成實性。三性要成為圓成實性，首先要認識世間一切都是因緣所生的因緣法——認識生滅法。



表上這兩段，第十八表「如虛空華」這段下面，「遍計執、依他起」下面的「降見性同妄」，第十九表「括十八界(真性幻出)」下面的「升物象同真」，這怎麼講法呢？前面講虛空華的時候，一切都是虛空華，是講妄，教我們去掉妄，認為依他起、遍計執都是虛妄的，不能執著，因此把見性跟妄併在一起講。否則之前講見性是真的，現在又否定——跟虛空華一樣，那怎麼講法呢？前後不是說不通嗎？前面講虛妄的，就拿見性跟十八界一起講妄；現在講「此見及緣，元是菩提妙淨明體」是講真的，就把十八界，不但是見性，就連同物象也升起來——同真如，同真的也是一體，歸併到一起講真的。前面講依他起性，你只要不把它誤會當作蛇，那就看清楚那根繩子了；現在就把繩子這個物象，你所看見，能見的、所見的種種，這繩子怎麼來的？繩子的原料是麻，把麻比喻圓成實，連同這個，一起都歸到真如本性裏去，所以後面講到歸真處，這十八界統統併入到圓成實性裏面去。前後兩者講的方法不同，一個是同妄、一個是同真。說妄就一切妄，祖師常常開示我們：一真一切真、一妄一切妄。就是這個意思。

真與妄就在迷與悟之間，覺悟了，就是全體真，不悟，全體都是妄的。所以我們學佛，無論學那一宗，普通法門任何一宗，必得明瞭這個道理，然後去遍計所執性、認清依他起性，到了圓成實性，絕對不是一生能夠辦得到的，要多生多劫，成佛要三大阿僧祇劫，才能夠轉成圓成實性。今日之下，我們在末法時期，不修淨土法門，理講得多麼清楚，什麼時候才能成就？念佛法門，懂得這個理更好，不懂這個理也沒關係，只要念到一心不亂，甚至只要念得很熟，就能夠帶業往生，一到極樂世界的時候，自然很快就變成圓成實性了。明瞭這個，下面就容易明白了。

下面這小段是佛問文殊菩薩，佛在前面把這個道理講清楚，然後反問：「文殊，吾今問汝，如汝文殊，更有文殊，是文殊者，為無文殊。」

「文殊，吾今問汝」，佛說：文殊，我現在問你，「如汝文殊」，就如你文殊，你是真文殊，不是假的，如果「更有文殊」，現在來了第二個文殊，「是文殊者，為無文殊」，這是文殊嗎？還是非文殊呢？這麼一講，這個問題很明顯，文殊就是

一個真文殊，假若再來第二個文殊，還問：是文殊？不是文殊？這一看就明白了，這個問題是教文殊菩薩以及在會大眾，了解前面講的意思，問：是文殊、非文殊？含的意思是：是見性呢？還是沒有見性？下面是文殊菩薩答覆佛的問：

**如是。世尊。我真文殊。無是文殊。何以故。若有是者。則二文殊。然我今日。非無文殊。於中實無是非二相。**

文殊菩薩答覆說「如是」，佛講的道理就像這樣。「世尊」是稱呼佛的名號，「我真文殊」，我是真實的文殊，「無是文殊」，既是真文殊，就不用問是不是文殊了。「何以故」，為什麼呢？為什麼無是文殊呢？「若有是者，則二文殊」，假若我是真文殊，再問你是文殊嗎？有一個文殊，一問就變成第二個，有兩個文殊了。「然我今日，非無文殊」，然而我現在不是沒有文殊，我是真文殊，既是有個真文殊在，非沒有文殊。既是非無文殊，「於中實無是非二相」，那就不用著問是文殊、不是文殊。你問是文殊，就等於再加上一個文殊，若回答不是文殊，就否定現在這個真文殊，這兩者都不可問，真文殊只有一個。是文殊、非文殊？是與

非相對的，真文殊是一真，表示真如本性是一真，不是相對的。所以要研究真性，安上是非相對，就不是真的了。

佛一聽文殊菩薩這麼說，下面佛就說：

**佛言。此見妙明。與諸空塵。亦復如是。**

「佛言，此見妙明」，佛說這個見與緣，本來是妙明，「與諸空塵」，與空塵等等相，「亦復如是」，也是不能這樣分別。

## 第五十一講

本是妙明無上菩提淨圓真心。妄為色空。及與聞見。如第二月。誰為是月。又誰非月。文殊。但一月真。中間自無是月非月。是以汝今觀見與塵。種種發明。名為妄想。不能於中出是非是。由是真精妙覺明性。故能令汝出指非指。

這是根據上兩次，文殊師利菩薩代替阿難以及在會大眾，提出心裏的疑問，在萬物上找見性，找不到，在萬物上找非見性，也找不到，但是這兩者，佛對阿難尊者都印證如是、如是。所以這時在會大眾都很茫然，在萬物上找不到見性，佛說如是如是，後來找不到非見性，也說如是如是，這樣究竟那個對呢？文殊菩薩就問佛：究竟這兩者，那一個對？在萬物上有見性是對、還是沒有見性是對？針對這個問題，佛上回就講，佛和七、八地以上的菩薩住在楞嚴大定的時候，住在楞嚴大定之中看見這些見分、相分都如同虛空華，見分是內在的，相分是第八

識浮在外面的，包括器世間的山河大地都是相分。普通凡夫看見外面是器世間，內在有我們自己的心理，一住在楞嚴大定的時候，萬象上面有佛性或是沒有佛性？那是執著，都跟虛空華一樣，所以「見與見緣」都是虛空華。再說，一入了大定之後，講到真的地方，包括十八界——六根、六識、六塵，都是菩提妙淨明體，這上回說過，一真一切真、一假一切假。

凡夫不了解真的，所執著的都是以假當真，一假一切假。佛及大菩薩體驗到真如本性，住在大定的時候，說到真，一切都真，所以上回講十八界都是真如本性。既是真如本性，佛就問文殊菩薩：你文殊菩薩，只有一個真文殊菩薩，是不是還有另一個文殊菩薩？問你是文殊、不是文殊？有沒有文殊？如果提出這些問題對不對？文殊菩薩答覆佛說：我是文殊，我就是真的文殊，既有這麼一個真的文殊，用不著問是文殊或不是文殊。這問題問得不對，真文殊就是文殊，用不著問是不是，再說有沒有文殊，那更不必說了，真文殊在這裏就是文殊，用不著問有沒有文殊。上回講到這裏為止，後邊有一段舉出比喻，就是剛才念的這一

段：「如第二月，誰為是月，又誰非月」，講比喻的話。

現在這小段是接著上面講的，先問文殊：是文殊、無文殊？文殊菩薩答覆過以後，佛就告訴他，「本是妙明無上菩提淨圓真心」，這一切本來都是無上菩提淨圓真心。既是無上菩提淨圓真心，那後來怎麼說妄呢？「妄為色空，及與聞見」，因為凡夫眾生自己不了解真心，才妄為色空。怎麼妄為色空、及與聞見呢？上回兩張表裏也舉出這個例子，有三自性——遍計所執性、依他起性、圓成實性。根據佛法了解，我們眾生的心理，心理是見分，我們身體的五根之身、外面的山河大地，一切的世界都是相分，一個見分、一個相分就代表一切了。凡夫眾生不了解見、相二分，把內在的見分當作自己，把外面自然界的山河大地，當作與我毫不相關的物理的器世間。這還不算，本來自己的心理、外面的世間，都是生生滅滅，不是永久不變的。凡夫眾生不了解，都把它當作真實法，把它當作真實法，就叫遍計所執性了。實際上，山河大地以及我們人的生命，都是依他起性，就是因緣所生的，因緣和合的現象。我們本身是因緣和合、外面的自然界也是因緣和

合、人類社會一切組織都是因緣和合。因緣和合的法，隨時在生、隨時在滅，生滅不停的是假法，這叫依他起。我們沒有一個人了解那是依他起，沒有一個人了解那是因緣法，都把因緣法當作真實的，因此才在社會上你爭我奪的。為什麼爭奪？把它當作真實的法，就是一種執著，這種執著就是遍計所執性，把虛妄的當作真實的，這叫遍計所執性，這樣就有生死，種種的問題都出現了。佛前面講的一段，你入了楞嚴大定的時候，遍計所執性一切化為烏有，如同虛空華，什麼都不存在，化為虛空華是講執著就沒有了。後一段講十八界本來就是妙明無上菩提真性，這個真性指的是依他起性。依他起性若是說到真的，這都是從本性裏起的作用，你只要不把它當作真實的，依他起性就能歸入到圓成實性。一旦歸入到圓成實性，你在萬法上找是找非、找有找沒有，那都是假相。

「如第二月，誰為是月，又誰非月」，現在講第二月，這是佛告訴文殊師利菩薩，只要一真（圓成實性）出現了，不但遍計所執性破除掉，依他起性也轉成圓成實性。既是轉成圓成實性，講到原來的真心，就由於凡夫眾生不了解，執著色空



聞見，加以執著，那就如同現在的第二月了，把第二月當真的。現在了解第二月是虛假的，所以告訴文殊菩薩，只要真心了解，色空聞見都是虛妄的，不要執著那個虛妄，你現在這個比喻就了解，如同第二月，第二月就是虛妄的。既是第二月，你還問誰是月？誰又不是月？「文殊」，講到這裏，佛就問文殊菩薩，「但一月真」，在天上的月亮，只有一個真實的月亮，這個真實的月亮，你若確實認識，沒有發生誤會，「中間自無是月非月」。所以有第二月，就是前面經文講的，你把眼睛一捏，眼睛痛了，發生虛空有第二個月亮出現。第二個月亮出現，這完全是虛妄的，你只要不捏你的眼球，讓你眼球自己看清楚，天空裏只有一個月亮。你問：有這個月亮，還是沒有這個月亮？這些話都是戲論，都是不必要的言論。所以執著第二月，由於你沒有看見真月，在第二個月上面，才有是月還是非月，才發生是與非的問題。

後面這段說「是以汝今觀見與塵，種種發明，名為妄想」，把比喻落實到這個問題上來，什麼問題？佛告訴文殊菩薩說，所以你現在來觀察，看見與塵，見是

見精，塵就包括我們的五根之身、虛妄分別的心、外面的萬物，這是見與塵，這兩種包括盡了。你看見與塵、種種的發明，這是對、那是不對，這個是、那個不是，「名為妄想」，這些都講不到真實法上去，都是虛妄的，分別出來的妄想。你在這種妄想當中，「不能於中出是非是」，出是出來，這完全是虛妄分別，你再怎麼分別，還是在是與不是這兩者當中，脫離不了是、非這兩種虛假的現象。這是教人家了解：你如果要見到真正的本性，就非得把妄想破除掉。妄想破除之後，你就感覺到了，跟前面講月亮一樣，是月亮、還是非月亮？是文殊還是無文殊？這一對照就明瞭。只要妄想一破除，見到本性了，這時間是或不是，都是不必要的，這就出了是與非。現在凡夫眾生妄想沒有破除，妄想沒有破除，就沒辦法在這當中脫離是與非。

「由是真精妙覺明性，故能令汝出指非指」，這怎麼說呢？前面講，你觀見與塵種種發明，名為妄想，妄想就指遍計所執，就是把一切依他起性（因緣所生的那些），都當作真實法，這叫遍計所執。普遍的任何一個假法都看不破，看不破、放

不下，就把它當作真實的，這叫遍計所執性，那你研究任何問題，你想認識自己真性，那裏辦得到？無非在是非圈子裏轉來轉去，轉不出去。前一段講大家都被遍計所執性給蒙蔽了，這裏講大菩薩跟佛住在楞嚴大定裏面，遍計所執性就統統被破除，不存在了。不存在的時候，就歸入到圓成實性。圓成實性，圓是我們的本性圓滿，成就真實的本性，這是修成功的。圓成實性指的就是真精——妙覺明性，真是原來就是一真法界，精是最精粹的，妙是本來的，不是修來的，這種妙覺明性就指一真，就是本性。你能歸入到這上面，這上面沒有那些是非。前面好幾段講是見性、非見性，佛因為阿難沒有看清楚，分不出來，本性跟萬象分不清楚，所以佛教他：你指指看，萬物上面那裏是佛性？阿難尊者指不出來。佛再教他：你再指萬物上，那裏不是佛性？阿難尊者又指不出來。佛是因為凡夫眾生沒有見到本性，才教阿難尊者指，指不出來，再教阿難尊者悟。你一悟到本性，到了圓成實性，就把前面的遍計所執性——以假當真的那種執著，全都把它破除掉了，這就歸入到圓成實性（一真法界）了。在一真法界圓成實性當中，你明瞭這上面不能指，你怎麼指？無所指，你一指就是錯誤的。所以禪宗不能開口，沒悟的

時候，一開口就是錯誤的，悟了之後，你怎麼說都是對的，一個迷、一個悟的關係。這裏是講悟了，你悟了真心的時候，「故能令汝出指非指」，指非指就指前面——萬物上面，你指得出來有見性？指得出來沒有見性？這兩種指都是未悟的時候，迷時才有指，悟了就出指非指，指有或沒有，悟了之後都用不著指，所以出了指與非指的是非圈子了。

佛在這裏講得很清楚，根據三性來講，破除遍計所執性、不執著依他起性，就成為圓成實性了，這就是平等，人人的真如本性沒有不同的，完全是平等。在平等法中，你指出那個是、那個不是，一指就不對。阿難聽了，發言又問：

阿難白佛言。世尊。誠如法王所說覺緣。徧十方界。湛然常住。性非生滅。與先梵志娑毗迦羅。所談冥諦。及投灰等諸外道種。說有真我。徧滿十方。有何差別。世尊亦曾於楞伽山。為大慧等。敷演斯義。彼外道等。常說自然。我說因緣。非彼境界。我今觀此覺性

自然。非生非滅。遠離一切虛妄顛倒。似非因緣。與彼自然。云何開示。不入羣邪。獲真實心。妙覺明性。

這一大段是阿難尊者聽到前面佛給文殊菩薩的開示，他就想出這個問題來。「阿難白佛言」，阿難尊者稟告佛說，「世尊，誠如法王所說覺緣」，法王指佛，覺緣就指見性、見精，誠如同佛前面所說的覺緣，「徧十方界」，十方世界普徧都有覺緣。「湛然常住」，湛然是如如不動，永恆的很清淨地住在那裏。「性非生滅」，像這樣的見性不是生滅法。「與先梵志娑毗迦羅，所談冥諦，及投灰等諸外道種」，這些外道種，「說有真我，徧滿十方」，先梵志及諸外道說有真我，也說徧滿十方，「有何差別」，這些外道講的真我與佛所講的「覺緣徧十方界、性非生滅」，有什麼不同呢？

這一段，我們學佛的人若不把這當中分別清楚，我們就很難辨別，佛講的正法以及印度當時外道講的法，兩者分不清楚。尤其在今日之下，一些外道講似是而非的理論，究竟是正法、還是不正法？我們就沒有能力辨別，所以這段經文我

們要稍微留意一下。上回發的第十九講表，請各位拿出來，先看「梵志冥諦」，經文裏講「先梵志」，當時印度有很多外道，在幾大外道當中，這個外道是很早期的大外道。在《楞嚴經》一開始的時候，阿難尊者遭遇摩登伽女的魔難，摩登伽女請她母親用咒把阿難引到她家裏去，摩登伽女母親的咒就是跟這個先梵志學的，這個先梵志是娑毗迦羅，他就是這種外道。

印度人認為「梵志」原來是從梵天來的，在當時是婆羅門，印度很早就有婆羅門教，在釋迦牟尼佛成道之前就有。「冥諦」，這個梵志的學說、教理建立二十五諦，諦是真理，看得清清楚楚不會變的。他認為這些是真實的道理，一共有二十五諦，第一諦是冥諦，第二十五諦是神我，所以表裏說「二十五諦首冥末神我」。

何謂冥諦？這種外道解釋凡夫眾生的生怎麼來的，普通凡夫眾生看得不很遠，這一生以前就看不到，這一生死後也看不到，這是普通的凡夫眾生。梵志雖然是外道，工夫也不錯，他能把眾生這一生之前，前生還有前生，看得很遠，可以看到八萬劫那麼遠，看到眾生的生命，生了又死、死了又生，從那裏生出來。

八萬劫以前，看不到，看不清楚了，就一片昏昏沈沈的，看不清就是冥，冥是不清楚、昏沉，一片茫然的那種境界。他認為一切眾生都是從那裏才開始有生命的，生命的來源就從那種昏昏沈沈的狀況發生的，那個狀況叫作冥諦。由冥諦，生命就發生了，他看到的生命現象是什麼呢？就是佛家講的中陰身，人死了以後，他的靈魂還要再轉世，未轉世之前，這邊已經死了，那邊還沒轉世，這時就是中陰身，這個中陰身就是識，這個識一般講靈魂。這個外道從冥諦裏看到一個靈魂，這就是「由冥生覺」，覺指他所看到的靈魂，由覺然後再發生什麼呢？發生一個人自己的心理，再由心理一個一個發生出來，就發生五根的身體，還有外面色聲香味觸五塵，這些都出現了。這樣計算起來，從冥諦到二十四諦，最後一個神我，所以是由冥生覺「乃至神我」，乃至就把中間省略了，最後是神我。他就把神我當作每個眾生的真我，自己的一個主，「神我常覺明了不壞」，神我是常、是覺的，而且明了，神我是不壞的。因為他看見這麼長遠的劫數，儘管有生有死，但是神我沒有散掉、沒有壞，這個神我，外道當作是真我。阿難把這個問題提出來，就冥諦來講，神我是常、是覺、是不壞的，這就跟自然的學說接近。自然的

學說跟佛家講因緣不同，因緣是因緣和合才有萬法、才有這些現象；自然，生是自然、死也是自然。神我在他認為不隨身體生死，身體雖然有生死，神我一直存在，是經常、自然有的。這樣看起來，「冥諦常自然，似湛然常住」，好像跟佛講的「本性（見性）湛然常住」相似。

再請各位看「投灰等真我」，另外有一些投灰外道，這些外道修苦行，自己把身體投入到很多灰裏面去，燒樹木、草之類的灰，還有地上那些灰塵，他把自己的身體投入到灰裏面去，有時把灰抹在自己身上。這樣做什麼呢？說不出所以然來，他就用這種方法，這是他修道的一種。「投灰等」，除了投灰外道，還有其他很多外道，像飢餓外道不吃飯，一天吃一點點，少到不要吃飯，還有其他很多，所以說「等」。這些外道講有個真我，印度當時有九十多種外道，這些投灰等等外道，都主張有一個真我，他們相信有個大自在天，在大自在天能夠生萬物，神我就屬於那裏，所以它能普遍的，一切都是從那裏生出來的。佛法所講的「見性徧滿十方」，好像也跟那個相同。不管外道講的真我、大自在天生的神我，與二十五諦



最後的神我相同。

了解這個以後，我們就看經文裏講的，阿難尊者就提出佛講的見性是徧十方、湛然常住，現在一看，梵志講的冥諦，還有其他外道講的真我，雖然是講大自在天，生的種種也跟神我類似，都是徧滿十方，這樣跟佛法之間怎麼分別？這是一個問題。另外阿難尊者又提出「世尊亦曾於楞伽山」，當時佛曾經在楞伽山上講《楞伽經》，楞伽山是現在錫蘭島上的一座山，山的形勢非常險，普通人沒辦法到山頂上去，只有佛的工夫，還有那些大菩薩、佛的大弟子，才能到那個山頂上去。那個時候釋迦牟尼佛在楞伽山上說法，「為大慧等」，在楞伽會上，大慧菩薩是當機眾。我們知道，佛每說一部大經，都有這部經的當機眾，比如《楞嚴經》的當機眾是阿難，在楞伽山上講《楞伽經》，大慧菩薩是當機眾。所以阿難說世尊過去也曾在楞伽山上，為大慧等「敷演斯義」，敷演是開演，演說這個道理，就是前面講的相似的法。其實佛說的法不是相似法，是說因緣法。「彼外道等，常說自然，我說因緣，非彼境界」，這意思是說在楞伽山上，為大慧菩薩等來辯論外道所

執著的自然學說，外道主張自然，就是不講因果，不是因緣法，生也自然生、死也自然死，這中間有個神我，是不生不死的，它是真我，這種學說有什麼不好呢？這個學說若是成立，就是自然外道，就沒有因果；既是沒有因果，就談不上修，這怎麼修法呢？佛法講修，講善惡、講不能造惡業，就是憑三世因果。外道講的自然，與因緣法是不同的。所以佛在楞伽山上，為大慧說的因緣法，佛在那裏講我們佛家講的是因緣果，所以「我說因緣，非彼境界」，不是外道所講自然的學說，跟他們所講的學說完全不同的。

阿難就說那時佛在楞伽山說因緣，破外道的自然，現在在楞嚴會上，「我今觀此覺性自然」，我現在看佛剛才講的覺性，也是這麼自然，為什麼呢？「非生非滅」，這個覺性不是生滅的，而且「遠離一切虛妄顛倒」，這個覺性遠離凡夫所有的虛妄顛倒。這樣看起來，「似非因緣」，我現在聽佛這麼一講，這個覺性好像不是因緣了，不像佛過去在楞伽山上講的因緣法，就不同了。「與彼自然」，與當好像、類似、如同講，這個覺性看起來，就如同彼自然，就如同外道講的自然的道

理差不多。下面說「云何開示」，既是這樣難以辨別，跟外道的自然差不多，請佛怎麼開示我們「不入羣邪」，讓我們不要學佛學成跟外道分不開了。這樣開示之後，讓我們不要入到外道的邪見裏去，然後「獲真實心」，獲得真實的心，這個真實心是「妙覺明性」。

阿難尊者啟請佛，因為阿難以及在會大眾發生疑問，沒辦法辨別，所以還要請佛來開示：佛法所講的跟外道不同在那裏？想想看，在楞嚴法會上那些大眾都沒辦法辨別，今日之下，我們看見現在邪知邪見那麼多，外道的邪說太多了。甚至學佛學了很久，他不明瞭佛理，外道來一說，認為外道說的也有道理，就照著他說的去學，就變成外道了，很危險的。因此我們研究佛理非常重要，道理就在幾微之間，非常微細當中。沒有佛很精密地指點出來，說實在的，今日之下，我們誰也沒有辦法分得清楚。你分不清楚，你學佛怎麼學法？了生死怎麼了法？就如前面的自然外道，他就把因果破壞掉了，就駁斥因果。一駁斥因果，佛法不但不能學，而且在人道當中就不能安立，就墮落下去了，沒有因果觀念，什麼事都

能做得出來，非常危險。因此下面佛怎麼開示，經文也是很深奧的，下次再講佛怎樣一層一層開示。

## 第五十二講

佛告阿難。我今如是開示方便。真實告汝。汝猶未悟。惑為自然。阿難。若必自然。自須甄明有自然體。汝且觀此妙明見中。以何為自。此見為復以明為自。以暗為自。以空為自。以塞為自。

這是接著前面阿難尊者向佛提出疑問，阿難尊者問什麼呢？因為他聽到佛開示：見性是能見的見性，就是本性，清淨本然，不生不滅，而且徧十方世界，無處不在的。聽到這個以後，阿難尊者就提出問題，當時在印度有自然外道，自然外道也講本體，他們不懂什麼見性，以為宇宙整個自然界的來源，本來就自然有的，是自然一派。阿難尊者就疑問了，佛講的見性徧十方界，就跟自然外道講的似乎很相近、很類似、很相同，這是一個。另外，過去釋迦牟尼佛在楞伽山講《楞伽經》的時候，也曾經為了破除自然外道那種學說，因此就說因緣，那時佛講因緣法。現在阿難尊者一方面把佛在這裏講的見性（徧滿十方世界的見性），疑惑跟自

然外道近似，另一方面也想到佛過去講因緣法，與佛現在講的見性也有所抵觸。這是阿難尊者在上一回提出的疑問，現在佛就針對阿難發生的疑問解答這個問題。

阿難的懷疑是一個很大的問題，什麼大問題呢？我們知道佛法講萬法唯心，任何眾生都有自己的本性，凡夫眾生迷惑了之後，任何人他的學問再好，不研究佛法的話，總是不明瞭的，任何一個眾生都是如此。學佛就是要了解萬法唯心、了解自己本性，本性一旦明瞭之後，照著學理去用功修行，就能了生死、就能成佛。但是本性要了解，真不容易，我們眾生從無始劫以來就迷惑顛倒，不認識自己。果然認識自己，我們現在講生死問題，生死就沒有了，所以有生死就是不認識自己。那個自己是真正的真我，不認識真我，只認識假我，假我是身體、是生滅法。那一個眾生都把生滅法當作自己，因此學佛必須了解生滅法，生滅法不是自己的。再者，真我本來就是自己的本性，本來就有自己的本性，學是學不來的，本來有的。在學佛的過程當中，經常遇到那些外道，外道也是凡夫眾生，那些外道各有他們的理論，他們所講的那套理論似是而非的，例如我們講本性、講

真我，他們講神我，有時也講真我，他們的真我也是講本來有的，叫自然有的。像這些理論，對於佛法沒有清楚辨別的話，很容易跟外道的思想弄不清楚，所以阿難尊者提出這個疑問。佛在這裏開示之後，佛法所講的本性，跟外道講的自然神我絕對不一樣的。我們在研究經文的時候，要很細心地往裏面慢慢求了解，稍微忽略一點，就不容易分得清楚。

現在看釋迦牟尼佛向阿難的開示。「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「我今如是開示方便」，你講佛法的見性好像跟自然相似，你有疑問，我用種種的方便法，開示說出來，「真實告汝」，講到真理方面，我把真實的話告訴你。這說什麼呢？就是前面一層一層的，讓阿難以及在會的大眾了解見性。比如前面講到見性是不動的，見性就像主人一樣是不還的，不像客人有來、有往，見性是不摻雜、一切無礙等等，這都是用種種的方法，讓阿難尊者能夠開悟。現在佛就說用那些方法，無非是讓你認識自己的見性、認識自己的真我——讓你開悟。「汝猶未悟」，你還沒有覺悟，反而「惑為自然」，還把見性疑惑了，認為跟外道講的神我、冥諦

（那是講自然），認為跟自然差不多，反而起這個疑惑。

接著說「阿難，若必自然，自須甄明有自然體」，佛告訴阿難，你說我們佛法講真我、見性，你疑惑它跟外道講的自然相同，如果你必然把見性認為是自然的話，你自己必須要甄明，甄就是辨別的意思，當別字講，你把它辨別明瞭——辨明，辨明什麼呢？你既認為見性是自然的，你必得辨明出來有一個自然體。外道講自然，你認為見性是自然的，一定要有自然這個體。所謂自然體是什麼？就是把自然具體化，很具體有一個自然的東西存在，這是自然體。這個體，比如一個人，你叫那個人來，那個人有身體、有具體的一個人，這叫某個人。你認為那是自然，你就把自然找出來，很具體地把自然找出來。

下面就說怎麼把這個具體化。「汝且觀此妙明見中」，你現在找一個自然體出來，你自己來觀察，觀察什麼呢？觀察妙明見，妙明指真如本性，見指見性，這個妙明的見性，指的就是見性。你就觀察這個妙明見性之中，「以何為自」，以什麼為自然體，自指自然體。所謂妙明見中，妙明見性所見的，妙明見中指什麼？



比如你看見，這是見性，它是能見，能見當然有所見的對象。下面說「此見為復以明為自，以暗為自，以空為自，以塞為自」，這就是教阿難了解，你先觀察你自己，看清楚這個妙明見性，這個妙明見性所見的對象。這個對象當然很多，萬事萬物多得很，現在佛指出四個現象出來，這四個現象——一個明、一個暗、一個空、一個塞、一個充塞的塞，明、暗、空、塞這四者。明、暗這兩者是眼所見的兩個現象，空、塞是接觸的兩種現象，一共四個。你的妙明見性之中，以這四個來講，你所見的這四個，先講「此見」——你這個見（指妙明見性），你這個妙明見性，「為復以明為自」，為復是問的話，你究竟是「以明為自，以暗為自」，以明為自體呢？還是以暗為自體？暗與明是相對的，明是白天，夜間有燈光也是明；暗是夜間，也沒有燈光，是黑暗的。你這個見性，究竟是以明為自體、還是以暗為自體？這就眼睛能見的來講。再說「以空為自，以塞為自」，空是空間，塞是把空間擠塞起來。究竟以空為自體呢？還是以塞為自體？先以這四個現象問阿難。你把見性當成自然，那自然一定要有個自然體，自然體從什麼地方可以找到呢？佛就教他在四個現象上面找，究竟以那個為自然體？先確定這個問題。確定這個問題。

題之後，佛就從這四個現象來破除自然的執著，下面就說：

**阿難。若明為自。應不見暗。若復以空為自體者。應不見塞。如是乃至諸暗等相。以為自者。則於明時。見性斷滅。云何見明。**

這段經文，我們先看表解，然後再研究經文，就比較容易了解。上回發的第十九張講表，請各位拿出來，我們對照看一下，這張講表的第二面，一共有四項，第二項「以何為自」這一項，「以何為自」是經文裏佛在前面那段講的——「汝且觀此妙明見中，以何為自」，從那裏到剛才念的這一段，主要的意思以講表來分析一下。

自是自然外道講的自然體，佛教阿難確定一個自然體，根據阿難提出的疑問，順著他的疑問來講的。你把見性認為自然，必然要有個自然體，以何為自然體呢？先確定自然體，外道既是講自然，你要了解他講自然的涵義是什麼？他講的自然，第一、「自不變」，自然是不變的，它是固定的自然，那個自然沒有變化的。第二、「自不隨緣」，他那個自然學說是不能隨緣的。佛先讓阿難了解這個，

外道講的自然，有這兩個意義：一是沒有變化，一是不能夠隨緣。

下邊有三行，第一行講「四象」，就指經文講的明、暗、空、塞這四個現象。如果見性是自然體，你把見性認為是自然的，應該有個自然體，自然體是不變、不隨緣的。既是不隨緣，「見一是自」，見對著四象，只能見一個，你見到明，暗就見不到，或者見到空，就不能見塞。為什麼？你不能變，你這個自然體是不變的，你不能隨著四象變，四象其中任何一象只能見一個，這叫自然體。另外，「隨四生滅是自」，你既是只能見一個體，你見到那個體，譬如說你見到明，以明為自然體，明滅了之後，你不能隨緣，你就跟著滅了，隨著明滅掉。換句話說，你見到明，其餘三個就不見，明滅了，你跟著明一起滅，別的三个現象出現，你這個自然體就不存在，隨著生滅。如果以暗為自然體，同樣的道理，暗生起來，你才生起來，暗滅掉，你也跟著滅掉，明再起來的時候，你就應該看不到明。隨四生滅，隨四是隨四個現象，任何一個現象之中，你隨著任何一個現象，就要隨那個現象來生滅，這是自然體。

《楞嚴經》裏處處講的，是破除當時印度外道的那些知見。在當時，那些外道可說是非常具有權威的，他們的思想，就世間法來講，都是非常微細地辨別，沒有思想。提到哲學，學過哲學的人就知道思想深入到裏面，要非常微細地辨別，沒有那樣辨別是很難了解的。所以哲學裏用的那些語詞、講的那些涵義，都不是一般人一下子就能聽得明瞭的，這個我們要了解。我們在看這個的時候，又是講表、又是經文，古人的注解很多，我們不懂，這不是意外，因為它就是這麼麻煩。

繼續看講表，這三行，第一行確定自然應該是那樣，再看第二行，講到佛法所講的見性，這就辨別兩者不同。佛法的見性是什麼呢？「今」是釋迦牟尼佛在講這部經的時候，「見性隨四異」，見性隨著明、暗、空、塞這四種現象來轉變，見性是變化的。「見不隨生滅」，見性不隨著這四者生滅，跟前面講的自然體完全不同，自然體應該是隨四者生滅，應該見了一個，其餘就見不到；現在佛法講的見性不是那樣，它隨這四者，明來見明、暗來見暗，各種不同的境界來了，它都能看得見，它能夠變化。既是這樣，從另一方面來說，它是不隨著境界生滅的，境

界有生滅，見性不隨著生滅，「非自」，所以見性不是自然體。

第三行，提出一個原則出來，見性指的是真如，「真如隨緣」，真如是隨緣的。真如的本體是如如不動，雖是如如不動，可是它有隨緣的作用，因此「不同自然」。自然外道講的自然，它不是隨緣的，真如是隨緣。

講表看清楚以後，再看經文就容易了解。佛告訴阿難說「阿難，若明為自，應不見暗」，先講明與暗，若是見性以明為自體，這是順著阿難的疑問來的，因為阿難懷疑見性跟外道的自然相同，佛就根據他的疑問，針對他的疑難來破除，你要是執著見性，認為是自然，自然應該有個自然體，以那個為自然體呢？以明為自然體，就不應該見到暗。為什麼以明為自、不應見暗？剛才看講表就分析，自然體是不變、不隨緣的，你以明為自然體，自然體現在是明，這個明就是自然體。假設現在不明了，到夜間，黑暗來了，你既是以明為自然體，這個自然體是不變的，那現在你就不應該見到暗。

下面也是同樣的道理，「若復以空為自體者，應不見塞」。上面兩句是明暗一

對，以明為自體，暗就見不到。要是你以空為自體，空現在滅了，塞來了，那你應該見不到塞，因為你既是以空為自體，就跟著空走了。就把這兩個——一個空、一個塞，你的見體，假設以空為自體，你的見體就在空上面，現在空不在了，塞來了，你的見體不在塞上，你應該見不到塞。所以下面說「如是乃至諸暗等相，以為自者」，以這個道理來推、來辨別，你以暗為自體，就應該見不到明，你以塞為自體，就見不到空，同樣的道理。你以任何一個現象做為自體的話，你的自然體就限制在這個現象上面，既是限制在這個現象上，其餘的現象就跟它有抵觸，就不在其他那些現象上面。既是這樣，所以前面講你以明為自體，你的自然體就在明上面，明滅了，你的自然體就跟著明斷滅。反過來講，你以暗為自然體，你的自然體就在暗上面，其餘的明、空、塞，都沒有了，那上面都沒有你的體。沒有你的體，你的明沒有了，你就跟著明斷滅，你見不到暗；你跟著暗斷滅，你就見不到明。佛就用這四個象讓阿難了解，你認為見性是自然的，佛首先定住：你認為自然的，自然一定有個自然體。既是有自然體，根據哲學分析，凡是有體，它就有一個形體，有個具體的東西在那裏，它在這個空間，只佔住一定的空間，不

能普遍的。要了解，見性本來是普遍的，阿難不了解，誤會了，認為跟外道講的自然相似。所以佛就根據他的疑問，你認為自然的，自然一定有個自然體，有了自然體，體再大，還是有個邊際，還受到限制。你有個自然體的話，你在明上面，就跟暗、跟別的有所抵觸；你在暗上面就跟明有抵觸，你的體就限制在這個地方。所以說「則於明時，見性斷滅」，你以暗為體，在明的時候，見性就斷滅了，「云何見明」，怎麼見到明？見不到明。這樣看起來，見性是不是這樣？見性不是這樣，就拿我們普通來講，見性是在明的時候，我們見到明，明不見了，我們見到黑暗。前面經文也講過，明來見明、暗來見暗，空、塞也是同樣的道理，都可以看見。這樣顯然見性跟這裏經文所講的完全不一樣。既是不一樣，你說見性跟自然相同，這一下子就分析出來了，絕對不相同的。見性怎麼同於自然呢？那完全不同的。

佛這麼一開示以後，阿難一想：對，是這樣。他就轉過來又發生一個問題。

**阿難言。必此妙見。性非自然。我今發明是因緣生。心猶未明。咨**

## 詢如來。是義云何合因緣性。

「阿難言，必此妙見，性非自然」，阿難說，佛所說的妙明見性，這個妙明見性必然不是自然的。「我今發明」，我現在又發現，發明是我自己明瞭，「是因緣生」，這個妙明見性是因緣所生的。雖然這麼說，阿難又說：「心猶未明」，我還沒有完全明白。為什麼沒有明白呢？因為前面講，過去佛也曾經在楞伽山講過因緣法，所以現在「咨詢如來」，請求如來、請問如來，「是義云何合因緣性」，當初佛雖是講因緣，那是為了破除外道自然，現在阿難就想到：既是佛也曾講過因緣，現在既然不是自然，那就是因緣。但是怎麼樣把這個道理與自然性，見性跟自然性怎麼夠說得圓滿？怎麼能夠合得起來？

阿難也了解，「因緣性」與佛前面講的「見性徧滿十方，湛然常住」，湛然常住是永恆存在的，徧滿十方是無處而不在的；講到因緣性，因緣是生滅法。所以講「是義云何合因緣性」，是義就指一個因緣生滅法、一個見性，見性是「徧滿十方，湛然常住」，這兩個怎麼合得起來呢？阿難尊者是問這個。下面佛就講：



佛言。汝言因緣。吾復問汝。汝今因見。見性現前。此見為復因明有見。因暗有見。因空有見。因塞有見。

「佛言，汝言因緣」，佛說，你講的因緣，你現在認為見性好像是因緣所生，「吾復問汝」，我再問你，「汝今因見」，你現在因見，因什麼見呢？比如我們看東面，總得外面有東西才看得見，講唯識學，眼識起來的時候，外面有顏色、東西，你才起現行，所以因見。你的見性起來的時候，就是「見性現前」，見性出現，見性出現的時候，你因著什麼，你見性才現前呢？進一步就問「此見為復因明有見，因暗有見，因空有見，因塞有見」，究竟是因明才見性現前？是因暗才有見性現前？還是因空、因塞？仍然講那四個現象，這四象代表一切的境界。講因緣，你有了因緣，再引起見性現前，你沒有因緣，見性怎麼出現呢？現在就問這個見性是因那個才有、才現前的？佛就喊著阿難的名字，再問阿難：

阿難。若因明有。應不見暗。如因暗有。應不見明。如是乃至因空因塞。同於明暗。

各位注意：經文裏一個講因、一個講緣，因為阿難尊者起了疑問，把見性認為是因緣所生，既是因緣所生，佛在後面的經文，就先從因上面來破除他的執著，再從緣上面來破除執著。比如剛才講「汝今因見，見性現前」、這裏講「若因明有，應不見暗」，這都講因，後邊再講緣，有這兩種。再請各位把講表拿出來，我們看一看，把講表看清楚之後，經文我們就容易了解。

「汝今因見，見性在前」是經文裏的兩句話，這兩句話就連帶含有後邊那些意思在裏面。如果你說因緣是見性，妙明見性是因緣合成的，下面有四行，前兩行講「見體為一，應一因」，這個見體是一個，見體起現行、起作用的時候，只應該是一個因，不能有兩個因引導。「見因四象多則變因」，這個見的因，在這裏講有四個現象，如果有四個現象，一多，這個因就變了，與一體一因發生衝突了。後兩行再從緣上講（看後兩段經文）「因既非見緣亦如之」，因既然不是見，後面一分析，因是因，因講明暗空塞，這樣明暗空塞怎麼是見？不是的，不是一回事，因既然不是這樣，不是見的唯一的因，緣也跟因是一樣的。後面說「真如不變

不同因緣」，這是從不變方面來破除因緣，把因緣所生的見性破除掉，這個見性是不變的，真如是不變的，不同於因緣所生法。真如不變是就不生滅來講，因緣是隨著生滅，是這個道理。

看經文，佛說「若因明有，應不見暗，如因暗有，應不見明」，你說見性是因緣所生的，佛先從因上面來講，如果見性出現的時候，因為明才出現的，明滅了，暗來的時候，就應該不見暗。反過來，如果你的見性是因為暗才引起來的，見性隨著暗出現，那麼暗若滅了，明來的時候，應該見不到明。「如是乃至因空因塞，同於明暗」，這樣乃至見性因空、因塞出現，跟明暗的語法、意義還是一樣。這是說任何一個因引起見性出來，其餘三個都不是因了，只能確定一個因。下面再從緣上面來破除執著：

**復次阿難。此見又復緣明有見。緣暗有見。緣空有見。緣塞有見。**

因緣這兩個：因是親因，接近些；緣比較遠一點，是助緣。因——明、暗、空、塞，只有一個。緣——見性依靠緣的話，佛問究竟是緣明有見？緣暗有見？緣

空有見？還是緣塞才有見？也是這四個象。

**阿難。若緣空有。應不見塞。若緣塞有。應不見空。如是乃至緣明緣暗。同於空塞。**

下面佛就破除這個見解，意思跟前面一樣，不過這個緣是助緣而已。無論是因、是緣，為什麼這裏舉出明暗空塞呢？明暗這兩者是相反的，空塞這兩者也是相反的。緣要是因著空有的話，塞跟空相反，就見不到塞；你因為塞才發現，這個緣幫助發現見性，那麼空就見不到了。推的理還是跟剛才相同。佛最後把正確的意義說出來了：

**當知如是精覺妙明。非因非緣。亦非自然。非不自然。無非不非。無是非是。離一切相。即一切法。**

「當知如是精覺妙明」，你應該知道，佛法講的「精覺妙明」這個見性，「非因非緣」，不能說是因、也不能說是緣，「亦非自然」，也不是自然。因緣是生滅

法，自然是沒有變化、僵固不化的，更不是那樣的，因果也不是那樣講法，所以非因非緣、亦非自然。再進一步說，「非不自然，無非不非，無是非是」，雖然非自然，但也不是不自然，沒有非、也沒有不非，是也不是、非也不是，一切都安不上。古人常常根據經典裏講，本性是一切名詞都安不上的——言語道斷，一般用言語分析，那就是凡情俗見，執著根據言語說出來，那都是不對的。

後面這兩句話：「離一切相，即一切法」，離一切相是什麼呢？拿唯識學來講有三性，一個徧計所執性，原來說的比喻，你把一根繩子當作一條蛇，那就是徧計所執性，完全起了誤解。必得離一切相，把蛇相全部離開，離開之後，即一切法，當下你就從因緣所生法（就是依他起性），你確認那根繩子是麻編成的，當下就是圓成實性。只要離一切相，把凡情俗見破除掉，當下就是圓成實性，一切法都是現成的，就是真如本性。最後這幾句話，佛就說：

**汝今云何於中措心。以諸世間戲論名相。而得分別。如以手掌。撮摩虛空。祇益自勞。虛空云何隨汝執捉。**

「汝今云何於中措心」，中指萬象之中，萬象是前面講的四象，四象代表萬法，你現在為什麼在萬象之中措心？措心是你的心擺在這上面，你著相，把心放在象之中，執著那個假相。「以諸世間戲論名相」，拿世間這些戲論的名相，當時外道那些自然說，還有小乘講因緣這些法、這些名相，「而得分別」，拿這些來分別見性。「如以手掌」，這如同以手掌，「撮摩虛空」，就等於你用手掌來抓來摩虛空，虛空這麼大，你能抓得到、你能摩得到嗎？「祇益自勞」，你只是自己在那裏辛苦勞苦自己。「虛空云何隨汝執捉」，虛空怎麼能隨你來抓？你能抓得住嗎？

下面阿難尊者又提出另外一個問題，還是見性，見性要是容易的話，那有這些問題？我們凡夫眾生在今日之下，又是末法時代，不學念佛法門，學普通法門，必得把這些道理清清楚楚地徹底明瞭，你才能修。這些道理不明瞭，你一修就是盲修瞎練，那怎麼成就？我們學念佛法門也要研究，研究明瞭更好，但是研究不明瞭，能夠帶業往生，照樣有成就的。

## 第五十三講

阿難白佛言。世尊。必妙覺性。非因非緣。世尊云何常與比丘。宣說見性具四種緣。所謂因空。因明。因心。因眼。是義云何。

繼續上回講的見性非因緣、非自然，講因緣是就世間法來講，講自然是印度當時有種外道執著自然學說，佛家講到本性，不能講因緣，也不能講自然。這個因緣要特別注意，並不是我們通常講因緣果的三世因緣，不是那個意思，而是就本性來講，本性是無始以來，它沒有時間、沒有空間的因素，所以是「非因緣」。我們剛才念的，阿難聽到佛講非因緣、非自然的開示之後，他發生一個問題，在這個問題之前，上回講到最後，佛講一個重要的結論——離一切相、即一切法，上回沒時間看講表，請各位先看第十九講表最後——「離一切相，即一切法」。在這之前的經文，我們看一看，有幾句話，就在七十頁開頭第一行，佛開示阿難尊者說「當知如是精覺妙明，非因非緣，亦非自然，非不自然，無非不非，無是非是。」

這幾句話我們概略地再回憶一下，佛在前面把空、塞、明、暗四種都分析過了，講見性，都不能說因空而有、因塞而有，所以後面講你應該知道「如是精覺妙明」，精覺妙明就是本性。本性為什麼叫作精覺妙明呢？本性是絕對不會有變更的，本覺的本體是純一、沒有雜染的，這叫精粹覺悟——精覺。就《華嚴經》來講，本性有不變的意義，也有隨緣的意義，「精覺」是就它不變的意義來講，這種精覺一點都沒有雜染，「妙明」是隨緣的作用。一個講體、一個講用，精覺是講體，妙明是講用，本性是有體有用的，所以是精覺妙明。這個精覺妙明不是因、不是緣，也不是自然，這句話記住是這樣消文。

「非因非緣，亦非自然」，既不是因緣，也不是自然，原來執著因緣、自然，要破除執著，所以講本性不是因緣、不是自然。「非不自然」，講非因緣、非自然，又恐怕人家執著非因緣、非自然，所以再講非不自然，非不自然當中含有不因緣，就把前面兩句再否定。佛講法的時候，就恐怕聽的人聽了一句就執著一句，講非因緣、非自然，是破除執著因緣與自然；講了非因緣、非自然，又怕人



家執著非因緣、非自然，所以再講非不自然，這句話裏就含有非不因緣，非不因緣、非不自然又破除前面非因緣、非自然的執著。下面「無非不非，無是非是」，又恐怕人家執著非不自然、非不因緣，又進一步把它破除掉，所以說無非不非。無非是無非不自然、無非不因緣，無不非再進一步，又擴充無非，一個無字貫下面兩句的意思。「無是非是」，無是也無不是，一層一層，執著完全破除為止。這在佛學常常講「離四句，絕百非」，從因緣自然、非因緣非自然（兩句），非非因緣、非非自然，再加一個非，四句話整個把所有的執著破除掉，破得乾乾淨淨的，然後才了解它的真義。

前面講的都是佛學上的學理，現在把這個比較麻煩的學理用個表——「離一切相，即一切法」做個整理，怎麼整理法？大家要了解，前面講非這個、非那個，一切都非，就是我們凡夫眾生對於一切都要執著，一個是我執、一個是法執，這些執著有一點點存在，自己本性就見不到，必得把這些執著全部破除掉，這樣才能見到自己本性。現在講離一切相、即一切法，就唯識學上講，我們任何眾生都有

遍計所執性。何謂遍計所執？遍是普遍的，並不是只對那一樁事情來執著，計是什麼？計是對它一種虛妄的認識，認識不清楚，計度它，看不明白的，我們凡夫眾生對於世間萬法，沒有一個法看得清楚。「遍計」是對一切法——山河大地、包括人類社會種種事情，我們沒有認清真相。沒有認清真相，再加以所執，執著什麼呢？就根據我們沒有認識清楚的真相（就是所執的假相），把假相當作真實的。比如我們這一大塊地球，我們把地球認識清楚沒有？別說普通人，就是專門研究地球學問的專家，他也沒有把這個地球認識清楚，地球怎麼來的，他知道嗎？既是不知，地球專家都沒有明瞭，我們任何人都把這個地球看得非常真實，整個地球固然看得真實，地球上任何一個表面、任何一塊土地，我們也把它看得非常真實。看得真實，我們就執著它，然後就把它當作實在的法，我們就為這個真實，跟人家爭取、爭奪，遍計所執就是這樣的意思。對於地球是這樣遍計所執，對於人類社會一個團體，大團體、小團體，個人一個小的私人利益、私人名聲，無一不是遍計所執。沒有把事實看清楚，起了誤解，就把誤解的東西當做真實的，叫遍計所執性。首先了解這個。

遍計所執性所計的，剛才舉例拿地球、拿人類各種組織來講，這些組織有個特性，什麼特性？都是依他起性，依是彼此依靠，他依靠你、你也依靠他。萬法、整個宇宙的，我們六道眾生的正報、依報，都是依他起的。我們人身怎麼來的？我們自己的靈魂依靠父母的緣，然後才有人身，就是有自己的因、有父母的緣，因緣彼此依靠，是依他而起的，這叫依他起。地球也是，當初怎麼形成的？也是有各種因素，然後逐漸形成現在這個樣子，將來因素一分離，整個就崩壞了。人類社會那一個組織起來，也是彼此各種因緣互相依靠，然後再依他起來的。這個依他起來，你要了解它的真相，因緣隨時在變動的，隨時在變動就隨時不可靠，隨時有消失的時候。你不了解它是依他起性，它隨時在變動、隨時在消失，你認為不會消失，就爭取——爭名奪利，這名、這利都是依他起的。你不了解這一層的時候，把它當作真實的，在社會上跟人家爭奪，這就是遍計所執。

表裏把經文這兩句話——「離一切相，即一切法」，一切相就指一切名相，任何一法都有一個名，名就根據相來的。例如地球，有一個球狀的體，然後我們中國

人稱它地球，當然外國人有外國名字，那一個國家都有它的名字，就按照它的相，定出一個名字。相固然是依他起的，一個相有很多名，名更是虛妄的，所以要離開一切名相。名相是什麼呢？各位看表，「名相乃妄情計度情盡法真」，一切名相都是由於我們眾生虛妄的情，情是情識。講唯識的識，識是怎麼來？在經文裏，前面也講過，任何眾生都把自己的本性迷了，然後就出現三細相，一念不覺而有無明，無明起來之後，就不認識自己本性，然後就讓本性成為一個識。這個識是第八識，整個第八識裏含有本性，也有虛妄分別、虛妄的妄情，在整個第八識的體裏。所謂「妄情計度」，我們有了無明之後就有識，識是一種情識。什麼叫情識呢？有了識，原來本性是平等的，我的本性跟你的本性、他的本性完全一致，完全一樣，都是無量壽、無量光。阿彌陀就是無量壽、無量光，人人的本性都是無量壽、無量光，變作情識，無量光、無量壽就被限制住了。為什麼限制住呢？有了虛妄分別的妄情，就變成私有的，私是有自私自利的心理，這叫妄情。妄情計度這四個字，就是遍計所執。名相怎麼來的？名相是由遍計所執來的，遍計所執這個情，妄情指的是遍計所執，只要這個情盡，法就是真。只要把妄情計

度破除掉，把我們所有的妄情破得乾乾淨淨的，然後我們本性的法自然就真了，妄的去了，真的就出現。

中間這一行「但用亡情何勞壞相」，你只要把情破除掉，亡情——沒有情了，何必辛辛苦苦地勞動壞相？相不必壞，只要破除情執，相自然就跟著轉變為真的。但是亡情，指的什麼呢？我們講識，當然根本的是第八識，第八識叫本識，由第八識再轉變出來——轉識，另外轉識，轉識有七個。一個是本識、一個是轉識，第八識（本識）轉出來七個識，前面眼耳鼻舌身是五識，五識後面是第六識，再有第七識。這種情普通講我，執著我就是我執，執著萬法叫法執。我執、法執就在六識、七識這兩個識上面，所以六識、七識就是虛妄分別，遍計所執性就在這兩個識上面，亡情就在這兩個識上面用工夫。我們第六識分別心最重，所以我們念佛的人講不要老是用分別心來念佛，就是根據這個理來的。假使我們一邊念佛、一邊又想到某人對不起我（人我是非在心裏面），那都是虛妄分別，有虛妄分別在那裏念佛，我們自己的情識沒有忘得了。換句話說，我、法二執在障礙著我們，我

們自己的本性就透不出來，自己本性透不出來。我們要感應西方極樂世界阿彌陀佛，你怎麼感應得到？感應不到。必得我們在念佛的時候，就把一切的雜念、一切的妄想統統放下，叫作萬緣放下。我們老師在世常常告訴我們「萬緣放下，一句佛號一直念下去」，就是這個道理。萬緣放下就是把虛妄分別這個遍計所執性放下，放下之後，一句佛號提起來，我們的本性跟阿彌陀佛的無量壽、無量光就能接得上，就能感應了。何勞壞相的相，指的是依他起，這相不用壞，只要把情破除掉就好。

第三行講「唯識云」，唯識學裏講「若離遍計執，當體即圓成實」，這是說你要認清楚依他起性，不要起遍計所執性，遍計所執性你把它離掉了，離一切相就離了遍計所執，你不執著它，不把依他起當作真實法，當下這個依他起當體就轉成為圓成實性。圓成實是圓滿、成就、真實，就是實相，也就是真如本性。

上回把「離一切相，即一切法」這兩句經文，用唯識講的五法三自性，三自性就是遍計所執性、依他起性、圓成實性，用三性來解釋，我們對這兩句經文就知

道了，可以說了解了。這個講清楚以後，佛講了這兩句話以後就說：你怎麼還用世間的那些戲論名相來分別呢？你看看前面講非因非緣、非自然、非非因緣、非非自然，那些非非，你把一切名相離開了，不要執著一切就行。

上面這一大段解釋這個，接著剛才的經文：「阿難白佛言」，阿難聽了以後，就跟佛說，「世尊，必妙覺性，非因非緣」，如果佛必然說這個妙覺性，妙覺是最微妙的，指的就是大覺——本性的覺，妙覺性就是真如本性。你說真如本性這個見性，非因非緣，「世尊云何常與比丘，宣說見性具四種緣」，他說佛過去常常跟我們常隨眾的出家比丘，來宣說見性具備四種緣，那四種緣呢？「所謂因空，因明，因心，因眼」，緣是因緣，這四種緣——一個是空、一個是明、一個是心、一個是眼，過去佛是這樣講這四種緣。「是義云何」，就這四種緣來講，跟前面所講的「非因緣、非自然、離一切相、即一切法」這個理，又怎麼把它合得起來？

我們先看第二十張的講表，再研究經文就比較容易了解。表裏第一句是「見性具緣」，見性具緣就是剛才那段經文裏，阿難尊者所提出的問題，見性具備這四種

緣，所謂空、明、心、眼。這需要向各位說明一下，經文所講的只就眼識來講，眼的見性來講。根據大乘佛法來講，眼識要起作用、眼識要起現行，不止四個緣，有九個緣。我們隨便說一個，第一個是明——有光線（光明），有光明、有光線的話，我們看房屋裏的人、東西，我們才能看得見，明是第一個緣。有了明還不夠，還要有空，空是什麼呢？空是有一定的空間距離，假使現在有明了，我用東西把眼睛整個蒙起來，一點空間、一點距離都沒有，眼識也發不出來，所以也要空。心是識——眼識，八個識也叫八心，這個心就指識——眼識。眼指的是眼根，沒有眼球的眼根，普通的盲人眼根壞了，雖然看起來有眼，實際眼的視神經壞了，眼根壞了也不行，沒有眼識也不行。這裏的四個緣——空、明、心、眼，空是空間距離，明是光明光線，心是眼識，眼是眼根。除此之外，沒有第六識不行，沒有第六識給你分別也不行，沒有第七識也是不行，沒有第八識更不行。除了這個以外，還有境界，你說用眼睛看，外面沒有東西，看什麼？你要看一個物體，總要有個物體在那裏，物體叫作境，環境的境，一共算起來有九種。這裏是根據當時一般修小乘教的，講四種緣就可以了，真正具備講起來，大乘佛法講九緣，眼識



九緣生。不管四緣、九緣，這裏是暫且拿眼識來講。眼識如此，耳識發生作用也是要多緣，不過耳識不必九緣，少一點，比如耳識明就不要，耳識聽東西，明的地方可以聽，暗的地方也可以聽，所以少一點，其他各識都是這樣。

各位看這裏這個表，眼、耳、鼻、舌、身五個識起現行的話，都要各種緣，這裏的經文單拿眼識做例子來講。看「見性具緣」的表，「眼根中見性不依緣」，眼根中有見性，眼根中的見性不依靠緣，見性不需要緣。見性怎麼不需要緣呢？前面經文講，有明就見明、有暗則見暗，有光明的時候，我就看見了，沒有光明，整個漆黑、黑暗的地方，你不能說我沒有見，我所見的是黑暗，你見到黑還是見。因此見性不必因著光明、黑暗，其它各種緣都不要，見性不依靠緣。見性不依靠緣的話，見性怎麼起來呢？「生因所生非」，性不是因所生的，因有生因與了因，什麼叫生因？什麼叫了因？生因比如稻種，一粒稻種子就叫生因，因為稻種子可以發芽、可以長出稻子出來，這是生因。了因是一種認識，認識稻是怎麼出現的，由那一種種子然後發芽，才長出禾苗、長成稻，你了解它、認識它，這

叫了因。古人就舉這個例子，生因是種子，了因就像燈一樣，一個燈能夠照明東西，照得清清楚楚，了是了然、明瞭的意思。見性不是種子所生的，講種子就是因緣，它既不是因緣——不是因、不是緣，那當然就不是因果那個因，不是屬於生因所生的。如果是生因所生的，就是非，這個字就調上去——非生因所生，見性不是生因所生的。再看「眼根中見識依緣」，眼根中除了見性以外，它也有見識，識就指眼識，眼識要依靠緣，這就是前面講「眼識九緣生」，就靠這個緣了。這個緣、這個識怎麼起來？怎麼出現的呢？「了因所了是」，它是了因所了的，了因所了的是識，換句話說，這識就是了因所了的。既就是了因所了的，它必得依靠種種的緣，眼識才能起現行，才能發生作用。

眼根的見識，因為我們的眼識跟見性不同，有眼識在起作用，眼識就是分別，六識當中，眼識在起分別的，識起分別，眼根裏的見性就不起作用。見性不起作用了，所以我們凡夫眾生我們眼看，很多人說：我眼看得清清楚楚的，就是這樣，不會假的。其實按照這個學理來講，我們凡夫眾生所看的，都沒有看到真

相。為什麼呢？是識的作用，是了因所了的，不是性。性既不是了因、也不是生因，它是「非因緣、非自然」的。我們現在一切凡夫眼所見、耳所聽的都是錯覺，錯誤的覺。普通我們說：你看得不清楚，你是錯覺。他不相信，他自己不承認。其實只要一切凡夫，他眼識起作用、耳識起作用，只要識在起作用，識都是有虛妄分別的，都有遍計所執性在那裏，他的見性就起不來，一切都是錯覺。

阿難尊者在這裏提出這個疑問，他是代我們凡夫眾生問的，我們凡夫眾生分不清楚見識與見性。不但凡夫眾生不了解，就是學小乘的人，唐代玄奘大師寫的《八識規矩頌》裏有句話「愚者難分識與根」，愚是修小乘的，我執都去掉了，法執還有，叫愚法聲聞。對於法執不了解，對於法執不能破除，還有法執，就是個愚人，愚人的話他是識、根分不清楚。識與根分不清楚，他就沒辦法分清楚什麼是見性、什麼是見識，我們一般凡夫更是如此，更分不清楚。佛過去固然跟那些弟子講有四種緣——因空、因明、因心、因眼，這四種緣生，那時佛講這個主要是解釋眼識怎麼起來的。眼識要待緣而起，緣不具，眼識起不來，是解釋這個作

用。你不能因為解釋這個作用就誤會到見性上，把這些用到見性上，就是前面講的——這是戲論，名相是戲論。你拿這些戲論來研究、來討論見性，研究到什麼時候也研究不出來，見性是離開這一切因緣的。佛一聽到阿難提出這個問題就說：

**佛言。阿難。我說世間諸因緣相。非第一義。**

「佛言：阿難，我說世間諸因緣相」，佛告訴阿難，你說過去我講過四種緣，不錯，我是說過，不止四種緣，各種緣都說過，而且因都說過，各種因、各種緣都說過。說這些因緣相，目的是什麼？目的是為了破除外道，那時候很多外道，前面講有自然外道，外道不了解自己本性，自然外道就看見自然界，前面講二十五諦，把那個看做自然的，自然是本來就有，把本來就有、自然的狀況當作自己的本性，這叫自然外道。自然外道所謂自然，是僵固不化的，他是破壞因果的。我們佛法講因果，講三世因果、業力輪迴，你造什麼業，然後業的力量把眾生拉到那一道、牽引到那一道，三世因果是這個意義。自然外道沒有三世因果的觀念，他認為人的本性就是自然，人要做任何惡業也是自然，也沒有什麼果，他本

來就是這樣，這就是最大的邪知邪見，所以佛要破除他。拿什麼破除呢？就拿因緣來破除，因緣講世間萬法、各種相都是因緣，然後才出現相，叫因緣相。佛講因緣相，目的是破除自然外道的邪說，他這種邪說影響很多當時的眾生，佛就是為破除邪說，講諸因緣相。

這個諸因緣相「非第一義」，第一義是最究竟的道理，究竟的道理就是非因緣、非自然，剛才講表裏講見性不是生因所生的，不是有個種子把它生出來，見性本來就有，本來就有我們這個本性。本有的本性跟自然外道有什麼不同呢？自然外道的自然，等於現在的物理學家研究宇宙最細的成分，細到最微細，他們計算一個單位，叫粒子、中子、分子，到最近發現夸克，但還是得不到一個第一義。第一義必得再往前突破，把所有執著完全破除，遍計所執性沒有了，然後見到自己本性，那是第一義。但是有執著在那裏，自然外道的執著，所謂冥諦，看到八萬劫以前一片模糊，認為那個有神我，把那個神我當自己、當自然，與我們佛法所講的本性那是完全不同的，要分清楚。

我們對於第一義跟外道自然，還有神我，前面講過的，我們把這個畫分清楚。現在請各位看一下講表後面的部分，後面部分列出來，附帶講萬法的來源是什麼。先講萬法，「萬法」是「物質」、是「幻相」，各種相都有個「名」，還有「事」實，事實等於一個「理」（道理），還有各種「力量」，萬法分類有這些大類。這些法「來原」在那裏呢？從那來的？這分「佛說」跟「外道」兩種。「佛說」萬法「因緣生」，因緣「和合」的，有各種因緣才有，任何物質發生現象，都是有因緣才有的。我們人類社會各種事情、自然界各種現象，都是因緣所生、和合起來的。就「外道」講，他執著一個「自然生」，自然生不是和合相，一個是「神造出」來的，二十五諦當中有一個神我，認為一切法是那個神我造出來的，都是自然而有的。

再看表——「妙精明心真如本性」，最微妙、最精粹、最光明的心，它就是真如本性。真如本性下面解釋「萬法唯心」，佛法最重要的要記得萬法唯心，都是唯心造的。「心具萬法」，我們的心就具備一切的法，都從我們心裏完全具備有的。「不

與萬法」，它最微妙的地方，講到一真法界，那些萬法的假相，都歸入到一真法界的真法上面去。各位看畫的箭頭下面，線牽下來，萬法唯心、心具萬法下邊，萬法要了解，一切的法都是生滅的，但是心沒有生滅，能夠生萬法的心沒有生滅，生出來的萬法是生滅的。我們說個比喻，經文裏、祖師們常拿海水來比喻，把海水比喻心，海水的海浪（波浪）比作萬法的相，波浪有高、有低、有微細的，太多了，代表萬法，比喻萬法。那個波浪大大小小的，生起來隨著就滅掉了，隨時生、隨時滅。但是生滅的現象從那來？從海水起來的，海水怎麼起來的？那個現象就是因緣，風、空氣把它鼓動了，才有萬相（萬法）出來，出現萬法。但是海水雖然隨著生滅，不能說一浪起來，海水就增加，一浪消下去，海水就減少，海水沒有生滅。也就是說你的心，儘管心中的萬法有生滅，心沒有生滅，因此說「非因緣」、「非自然」、「非神造」，既不是因緣，也不是外道所講的自然，也不是外道所講的神我，心不是神造的，是我們自己本來就有的。

講到心具萬法、不與萬法的妙處，外道不了解，「心例萬法，心例自然」，心

例萬法是心與萬法的關係，我們了解萬法是生滅、心不生滅這個關係，外道不了解。心與自然，心是心，心不是自然，也不是神造的，這個外道怎麼了解呢？下面有個參考，參考我們中國的哲學，儒家〈中庸〉裏講「率性之謂道」，你只要能夠率性，「天命之謂性」，天命就是性，順著性就叫做。老子講「道法自然」，這個道發乎自然，但是老子講的自然，不是印度自然外道的自然，老子講自然的道，自然是由道出來的，道是本性。再參考外國哲學家的哲學思想，外國斯多噶，這是音譯，按希臘文的音翻譯，這是過去希臘哲學家的一派，斯多噶這一派，大家如果不是研究哲學的人，這名字很陌生。但是講到另一個哲學家就比較熟悉，在希臘那個時候有一個亞里斯多德，不管研究哲學、不研究哲學的人，大家都知道希臘有這個哲學家。斯多噶是亞里斯多德以後的一個學派，他這個學派認為自然界一切都是有序性的，就從自然一切秩序當中有一個理性，換句話說，理性的性，一切的現象都從性能當中出來的——「性能中出」。斯多噶這個學派的哲學思想，他講萬法，宇宙一切萬有都是從性能中出現的，所以他這個學說雖然是世間學說，但是比印度那時的自然學派、神我學派還要高明。神我學派認為一切



都是神創造的，這也說不通的。

前面用一個表，我們分析之後，就了解佛所講的，他過去說「世間諸因緣相，非第一義」，第一義指的就是非因緣、非自然，就是真如本性，也就是《楞嚴經》講究竟了義的法。下一大段針對這個，再給阿難尊者開示的話，下次再研究。

大佛頂首楞嚴經講記【四】

## 第五十四講

阿難。吾復問汝。諸世間人。說我能見。云何名見。云何不見。阿難言。世人因於日月燈光。見種種相。名之為見。若復無此三種光明。則不能見。

上回講到佛告訴阿難尊者：我說世間諸因緣相，非第一義。現在接著那個講，上回講這句話的意思，是阿難尊者因為過去佛曾經講因緣，講到有四種緣，那就是講因緣法，因緣法不能用來解釋真如本性。上回的表也跟各位概略地說，真如本性不是因緣，不是自然，也不是神造，按照世間的學說，上回跟各位介紹中國的哲學，《老子》、《中庸》，這都講得還可以；再講希臘古代的哲學學說，雖然講得不那麼透徹，很相近。印度當時的外道，他講自然，叫自然外道，講神我、神造，佛法講的真如本性完全不是那麼一回事，所以佛法講到明心見性，不能講自然法，自然法是不變的。另外佛過去也講因緣，但是因緣是講世間法的

因緣果這些相，不是講第一義。講到第一義，上回跟諸位介紹它是不生不滅的，是無相真空妙有，講因緣、講自然都是名相，第一義是言語道斷的。老子講「道可道，非常道」，不可用言語來形容的，甚至於我們的思想，你也想不到究竟的地方，上回講到這裏。佛上回的回答是替阿難解釋這個，你說我過去講到四緣，見性具備四種緣，那就是世間諸因緣相，那不是講第一義。

下面接著講，既是真如本性不是自然，自然是永久，它破壞因果，沒有變化的；也不是因緣法，因緣法是生滅法，所以非因緣、非自然。既是非因緣、非自然，佛經裏是這麼講，但是我們凡夫眾生對於本性為什麼非因緣、非自然，實在是不容易了解。因此在這裏佛接著就問阿難，問阿難什麼意思？見性指真實的本性，本性要把因緣法（生滅法）那些緣去掉，要分辨清楚。分辨不清楚的話，現在我們一般人對什麼是涅槃、什麼是煩惱弄不清楚，你要轉煩惱成為菩提、轉生死成為涅槃，你怎麼轉法呢？你用工夫轉法，把生死問題解決，了生死必定要了解生死從那裏來的。生死從那裏來？就是我們對於見性不明瞭，見性所以不明瞭，

是見性被無明障礙住了。我們第八識有見性，也有無明摻在一起，現在真正研究真理，要認清楚第八識。第八識有真實的見性一部分、有障礙見性的無明一部分，現在就辨別這個問題，你要把無明這些辨別清楚，就要使見能夠離開種種的外緣——離緣，下面就講這個。

佛告訴阿難，「阿難，吾復問汝」，我再問你，「諸世間人，說我能見」，世間一般人都說我能夠看得見，能見就是我能夠看得見。「云何名見」，見是怎麼說的？什麼叫見？「云何不見」，不見是什麼情況？「阿難言」，佛這麼一問，首先問什麼叫作見、什麼叫作不見，阿難就說「世人因於日月燈光，見種種相，名之為見」，世間人因為有日光、夜間有月光、在房屋裏有燈光，有這三種光的任何一種，然後才能夠看得見種種的相，這名之為見。「若復無此三種光明，則不能見」，或者沒有日光了，那當然看不見，夜間沒有月光也看不見，晚間在家裏沒有燈光也看不見，所以要是沒有這三種光明，就不能見。這是阿難答覆佛問他：什麼叫作見、什麼叫作不見？阿難就說有三種光，人才能看得見，沒有這些光的

話，我們就見不到，不能見。

阿難答覆這個見，因為光明才能看得見，一般世間人都是這樣看法。這種看法問題在那裏？就是把見與見的緣沒有分清楚。前面講過，祖師注解也說到，就拿我們的眼識看東西，眼識九緣生，你眼識要起來，要看外面一件東西，要九種緣具備，你才能看得清楚，上回我也跟各位介紹過。九緣當中就有明這一項，就拿明這一項，阿難就根據一般人的講法，世間人認為「我看見了」，或是「沒有光明，我看不見」，這是一般的知見，這個知見就是見跟緣沒有分清楚。沒有分清楚，你說真正了解見，其實不了解。所以佛說法就跟醫生診病一樣，先把病診斷出來，他先把一般世間人對見與緣分不清楚，藉著阿難這個答覆診斷出來了。往下根據這個，就要我們研究佛法的人明白，見是見，明、暗都是緣，緣是緣，分清楚以後，讓見離開這些緣，然後才能真正見到自己的本性。如果見、緣二者摻在一起，分不清楚的話，那怎麼能夠見到真理？見不到，連真正的自我在那裏，自己也找不到。阿難這樣答覆之後，佛就說：

阿難。若無明時。名不見者。應不見暗。若必見暗。此但無明。云何無見。

佛先稱呼「阿難」名字，說「若無明時」，你講有三種光明才能見，沒有三種光明就不能見，照你這樣說，若是無明時，無明是沒有這些光明的時候，「名不見者」，這名字叫作不見，「應不見暗」，那麼應該就不能見暗。為什麼不能見暗呢？這部經在前面已經講過，已經辨別過，有明的時候，你眼識見到明，沒有明的時候，在黑暗的房屋裏面，你不能說沒看見，佛跟他講，你還是看得見暗。有明時見明，沒有明、有暗的時候見暗，前面講過了。所以在這裏講，如果你認為沒有明的時候就不見，既是沒有明就不見，按照前面講應該見暗，照你這樣講，那就不應該見到暗了。不應該見暗的話，這是說不通的，實際上我們在黑暗當中，眼睛睜開來，所看的是一片黑暗，那就是見暗。「應不見暗」是質詢阿難的話，阿難當然認為這是不對，不見暗是不對的，應該是見暗。所以下一句就講到正題上了，「若必見暗」，不見明就應該見暗，既然要見暗，有明的時候見明、有暗的時候見

暗，你講沒有光明就不見，那「此但無明，云何無見」，你剛才講的這個意思，只是缺乏明，此但無明——這只是沒有光明而已，沒有光明你不能說是沒有見，云何無見？沒有明是沒有見的緣，不能說沒有緣就沒有見，這說不過去。佛就把明、見兩者分開來，明是緣；見是能見，裏面有見性，緣有沒有，不影響見，見是可以見明、可以見暗。下面再進一步對照著看：

**阿難。若在暗時。不見明故。名為不見。今在明時。不見暗相。還名不見。如是二相。俱名不見。**

這是把明、暗兩種緣對比著來講，對比明與暗兩者，兩個緣是相反的，以相反的意思來顯示出見與不見，讓我們分辨清楚。佛說「阿難，若在暗時，不見明故」，你如果說在黑暗中不見明，因為在暗中不見光明，這「名為不見」。先說明這個，也是針對前面阿難答覆的，因為有日月燈光，才能看見種種相，這叫作見；你在暗時不見明，這叫作不見。「今在明時，不見暗相」，你現在是在白天，在白天時有日光、有光明，按照前面在暗時不見明，叫作不見，現在以同一個道



理來推理，你現在在白天，我們在明時，在明時、在白天，我們找黑暗找不到，你沒有見到暗相。根據前面那個理，「還名不見」，你在暗時不見明，叫作不見，現在明時不見暗，也應該說是不見。這就像世間的辯論法，以子之矛攻子之盾，用他不見明叫作不見，反過來，佛說你不見暗也應該叫作不見。這樣問題來了，不見明叫作不見，這是一般人都承認的，不見暗叫作不見，明明我們在白天看見任何東西，你說不見暗叫作不見，這是大家都反對的。反對是反對，但是按照邏輯、按照理則，就應該這樣說，既是不見明叫作不見，那反過來，不見暗也叫作不見，順著理則應該如此。如果這兩者照這樣成立，「如是二相，俱名不見」，你看見明、看見暗，都不能說是見，這就整個違反世間一般人所共同認識的——看得見的知識，那個知識整個違背了，這就不能成立的。所以拿這個現象這樣一問，要阿難確實認清楚，你前面所講的，沒有明就不能說是見，現在反過來，不見暗也應該叫作不見。不見暗叫作不見，這是任何人都否定的。

既是否定這個，那不見明也應該受到否定，這段是這個意思。這是拿出難題

來，讓阿難從這個難題當中開悟，下面就講到正題上，以正確的意義來講：

**若復二相自相陵奪。非汝見性於中暫無。如是則知二俱名見。云何不見。**

「若復二相」，二相指明、暗兩種相，「自相陵奪」，陵是侵陵，奪是爭奪，就是明暗這兩種現象，它們兩個自己互相在陵奪，怎麼陵奪法呢？明來了，暗就去；暗來了，明就去，就是互相陵奪。白天光明來了，夜間的黑暗就去了，光明陵奪了黑暗；夜間是黑暗來了，黑暗又陵奪了光明，這是二相互相陵奪。佛講這是明暗兩者互相陵奪，與你見性有什麼關係？「非汝見性於中暫無」，並不是在明暗二相互相陵奪之中，你的見性暫時沒有，沒有這回事情。不是你的見性在明暗二相陵奪當中，暫時沒有了，沒有這種事實。換句話說，明暗二相在互相你來我往的陵奪，你的見性不受影響，在這當中，沒有暫無的情況。見性是：明來了，見性存在，暗來了，見性還是存在，沒有暫無。「如是則知」，這樣就知道，「二俱名見」，這是說有明的時候見明、有暗的時候見暗，見明、見暗都是見。這就跟

前面講「二相俱名不見」，兩者都叫作不見，拿這個題目教阿難從反面來領悟意義。現在講到正面，二俱名見——見明、見暗都叫見。既是二俱名見，明時講見，暗時也講見，「云何不見」，你前面說暗來了，叫作不見，這說不過去。這樣經過兩方面對照著講，下邊就清楚了，佛就說：

**是故阿難。汝今當知。見明之時。見非是明。見暗之時。見非是暗。見空之時。見非是空。見塞之時。見非是塞。四義成就。**

阿難在上回提出來說，佛過去講見性具備四種緣，所謂四種緣就是因空、因明、因心、因眼等這四種緣。現在就拿空塞明暗來講，佛說「是故阿難，汝今當知」，這是下結論了，把前面那些都分析清楚了，是故，是所以的意思，所以阿難你現在應當知道，知道什麼？「見明之時，見非是明」，你的見性見明的時候，你能見的見，看見明的時候，你能見的見性不是明，教阿難了解，見是見、明是明。「見暗之時，見非是暗」，你見暗的時候，當你能見的見性見到黑暗的時候，見性也不是黑暗，黑暗是黑暗，它們兩個不是一回事。」「見空之時，見非是

空」，同樣的「見塞之時，見非是塞」，就把明暗空塞這四種現象，就拿這四種現象代表萬物（萬象）。但萬象是萬象、見性是見性，萬象是你所見的一種境界，那是一個緣，見性是能見的，萬象是所見的，能所這兩者要分清。下面就說：

**汝復應知。見見之時。見非是見。見猶離見。見不能及。云何復說因緣自然。及和合相。**

上回發的表，請各位拿出來對照一下，先把「見見之時」這一句了解之後，我們看這段文就比較好懂。請看第二十一張表，先看上回的表——「見見之時」這句話，前面的「俱名不見」剛才講過了，表一看就知道。看表上的「見見之時」下面有四個見字，第一個見字是「真見」，第二個見字是「妄見」，「之時見」的見是真見，「非是見」的見是妄見。這句話實際是經文裏的兩句話——見見之時、見非是見，下面四條線畫下來，見見之時一句，見非是見一句，第一個見字、第三個見字指的是真見，第二個見字、第四個見字指的是妄見。在這裏要說明的，真見跟妄見說到這裏就要辨別了，前面是合在一起講，講第八識，第八識裏是見精，見

精就含著有本性，就是妙精。在這裏各位看，真見指的是「妙精明心」，那是妙到極處，精粹到極處了，那是真正的真如本性。「見精明元」跟第八識摻雜在一起，那叫妄見。這個表看清楚以後，我們就看經文。

上面舉見明、見暗、見空、見塞四個意義，根據那四個意義成就了什麼？結論——「是故」，前面分清楚了就下結論，所以現在你應該知道：「見明之時，見非是明」，這是一個成就；「見暗之時，見非是暗」，這也成立了；「見空之時，見非是空」，這句話也成立了；「見塞之時，見非是塞」，這也成就了，成就就是成立。因為你跟人家辯論，辨別一個理論的時候，有個因素人家不承認，在理上面說不通的話，這句話就不能夠成立。「四義成就」指前一段這四句話都成立了，把能見的見精明元跟這四種緣分開來。再進一步，不但能見的見與所見的緣要分開來，真見與妄見也要分開來。剛才念的這段是佛教阿難了解真見與妄見，真見必須離開妄見。「汝復應知」，前面四句話道理都成立了，依此類推，推知能見的見與所見的見緣要分開，讓見與緣離開，現在講真見與妄見要分清楚。研究理，要

由粗淺到精密，一步一步深入到精細的部分，這裏純粹就能見的這部分來辨別。

「汝復應知」，佛告訴阿難，你應該知道，「見見之時，見非是見」，見見之時——你的真見見到妄見的時候，見非是見——你的真見不是妄見。這話怎麼說呢？我們在迷惑顛倒，認不清無明的時候，我們都是迷惑顛倒的眾生，無明認不得、本性也認不得。一旦要用工夫，理論清楚了，從知見上面分清楚，本性是本性、無明是無明，分清楚之後，還要用工夫，用定功開悟，禪宗是用參禪的方法，就用這個工夫，一旦定功現前，見到真如本性，一定要定功才能見到，沒有定功是見不到本性的。就拿我們念佛來講，見到阿彌陀佛有好幾種，我們沒有斷惑，沒有真正得到一心不亂，得到相似的一心不亂，所見的阿彌陀佛是化身佛，真正得到一心不亂，那所見的不是化身佛，見到報身佛，不一樣。我們就拿念佛來說，我們真正念到一心不亂，就是見惑、思惑都斷了，斷了見思惑，我們自性中的真見就出現了，你有真見，才能見到報身的阿彌陀佛。這句話的意思，《楞嚴經》有特別法、有普通法，統統包含在內，就普通法門來講，你參禪、用止觀法門、念

咒，你定功出現，見到自性的時候，真見就出現了。真見出現——見見之時的第一個見字，你的本性就顯出來了，本性顯出來，第二個見為妄見，這句話是：你本性出現的時候，就等於真見見到妄見。拿個比喻來說，我們在夜間，現在有燈光，沒有開燈的時候，房子是黑暗的，現在燈光一開，這個光接觸到黑暗的時候，當電燈一亮，光一接觸黑暗，光就不是黑暗了，黑暗早就離開了，驅除走了。所以見見之時，真見出現，接觸到妄見的時候，真見非是妄見，本性就沒有無明了。

「見猶離見，見不能及」，見猶離見，第一個見字是真見，最純粹的真如本性，離見的見是妄見，是帶著無明的；見不能及的見指妄見。這兩句話是說真如本性這個見必須要脫離妄見，妄見不能及，及是纏在真如本性上面。真如本性這個真見離開了妄見，這妄見怎麼也攀緣不上真見了。既是妄見不能及真見，要知道道所講的妄見指第八識，帶有無明的那種見，就是表裏所講的妄見，這個妄見距離真見可說遠得很，不能及。既是這樣，下面說「云何復說因緣自然，及和合

相」，你說本性（見性）是因緣法、還是自然的、還是和合的？和合下面應該還有不和合，經文簡略不講，實際的意思是說：你還說什麼因緣、自然、和合相還是不和合相？和合相就是因緣法，不和合相就是自然法，這些都是戲論，這些戲論安不上真見。因為真見，前面講見猶離見，就把帶有一分無明的妄見，妄見都還及不上真見，你現在說真見是自然、因緣、和合相、不和合相，絕對說不上去。

這幾句話，經文用古文的筆法，以我們現在的口語不大容易說得過來。「見猶離見，見不能及」連同下文一起看，意思是：真如本性這個見，猶離開妄見，反過來說，妄見猶不能及，妄見跟真如本性的真見一比較，妄見沒辦法跟真如本性的真見相比，就是要離開真見，離開真見就表示妄見是無體，一離開真見，妄見實際上就是虛妄無體，虛妄不實的。妄見是虛妄不實的，不能及，不能跟真如本性相比。講因緣、自然、和合相，這全是世間戲論的言語、知見，這個知見當然比不上妄見，妄見是見性帶有無明，不過摻雜無明就是了。你這個因緣、自然、和合相、不和合相，無論如何也不能跟第八識的見精相比，見精還不能跟真見相比。



你現在以因緣、自然認識真見，把真見認為是自然、是因緣，這絕對是說不上的。佛用這兩層，讓阿難開悟。

講因緣、自然，重點是因為我們凡夫以及那些外道，還有修小乘的講因緣法，總是放不下這個，就不能離開妄見，就見不到心性。這段話是說：妄見（帶有無明的見精）都要離開真見了，何況因緣、自然、和合相、不和合相？更要離開。這一看就清楚，因緣、自然、和合相、不和合相，這些戲論執著一定要離開，為什麼要離開呢？妄見都要離開真見，你這些戲論不離開真見，很顯然，絕對是說不通的。後面一段教阿難要好好地思惟：

**汝等聲聞。狹劣無識。不能通達清淨實相。吾今誨汝。當善思惟。無得倦怠。妙菩提路。**

佛說「汝等聲聞」，汝等不止阿難一個人，指在會的聲聞眾，聲聞眾是修小乘的。你們這些聲聞眾「狹劣無識」，狹劣是心胸不大，對於大法（大乘法）沒有認識，心量放不開。既是這樣，「不能通達清淨實相」，對於清淨實相（真如本性）

沒辦法通達，不能通達就不能明白自己清淨的本性。「吾今誨汝」，你們前面不是要求開示嗎？佛說，我現在就誨汝，誨是開示的話。「當善思惟」，你們應該好好地思惟、研究，要很深入地去研究，而且要努力去求了解。「無得疲怠」，不能因疲倦而懈怠，不能感覺我現在太疲倦了，要退轉了，不可以。「妙菩提路」，菩提路長遠得很，從發菩提心一直到成佛這條路，到了成佛，成功了就到妙菩提，在那之前，這一路上很遠的，不能疲怠。

這一段裏的清淨實相、妙菩提路，下次專門講表，才能把這個意思講清楚。現在要了解：為什麼不能通達？就是有執著。前面也講遍計所執，有遍計所執，妄見分不清楚，虛妄分別統統都認不清楚，發生這個執著就障礙了，不能夠通達。下回特別把兩張表，一個清淨實相、一個妙菩提路，下次再補充講。

## 第五十五講

阿難白佛言。世尊。如佛世尊。為我等輩。宣說因緣。及與自然。諸和合相。與不和合。心猶未開。而今更聞見見非見。重增迷悶。伏願弘慈。施大慧目。開示我等覺心明淨。作是語已。悲淚頂禮。承受聖旨。

剛才念的經文，在這部經又算另外一大段。我們道場一個星期講一次，講了一次，隔一個星期，前面講的，也許很多記不得了，現在要講這一大段，我們稍微再把前面回憶一下。前面阿難從摩登伽女那邊遭了魔難之後，回到釋迦牟尼佛的法會上，然後就開始講七處找心，就是一般講的七處徵心，有的不同意這個講法，講七處破除知見。在七處徵心以後，接著就找見性。找見性的時候分成兩大部分，這個見性麻煩在那裏呢？我們眾生迷了自己本有的真如本性，真如本性怎麼迷呢？就是被根本無明遮蔽了，有了根本無明，本性就認不得了。因此要找見

性，必得把根本無明跟見性，這兩者要分析清楚，首先了解這個重要的理。要把根本無明跟見性分得清楚，在前面那一大段首先提出見精來，見精是第八識，跟第八識在一起的。前面一大段連同見性跟第八識裏所含的無明在一起講，那是帶著虛妄把真心顯示出來，所以前面這大段叫作「帶妄顯真」，帶妄是帶著無明，真是真如本性。帶妄顯真就講見精（指第八識），在前面這一大段裏說了很多比喻，見性不動的、不來不去的，一共有十部分，講到上回，見要離開各種緣，那是什麼緣呢？就是因緣，種種的緣都是虛妄的。見精要離開那個緣，那個緣就是前面講的空、明、通、塞，拿空明通塞這幾種代表萬象，萬象都是外緣，也都是虛妄的。見精必得要離開那些虛妄，才真正是本性。因此上回就講到「見見非見」、「見非是見」，見見非見就是：真如本性的真見離開妄見，真見就不是見精了，見精是帶妄的，離開虛妄就是真見了。這是上回講到的，這時阿難尊者就發生疑問，就是剛才問的新問題。

我們看經文：「阿難白佛言」，阿難尊者稟告佛說，「世尊」，稱呼佛的名號，

「如佛世尊，為我等輩」，就像佛為我們這些在會大眾，「宣說因緣，及與自然」，佛在前面跟我們講因緣以及自然，前面我們都聽過了。還有「諸和合相，與不和合」，和合相是因緣、不和合是自然，因緣、自然，前面佛雖然開示了，但是和合相與不和合相，我們「心猶未開」，我們對這方面還沒有完全開悟，就是對這個意思還沒有徹底明瞭。這是上回講的因緣、自然、和合相、不和合相。講和合相，和合就是因緣法，不和合相就是自然法，雖然聽了一部分，但還是不徹底。「而今更聞見見非見」，前面聽到的還沒完全了解，現在又聽到佛開示見見非見這段話，所以「重增迷悶」，意思是前面都還沒了解，現在又加一層，這個道理更不明白了。重是兩次，第一次是前面講的，見見非見又是一次，更難了解，增加迷悶。

在前面，因緣跟自然，佛已經用很長的時間來解釋，這裏他為什麼又問諸和合相與不和合呢？這是因為前面的經文，各位看七十二頁第二行，佛跟他講「云何復說因緣自然，及和合相」，因緣、自然前面都講過，而且阿難尊者也問過，但是這個和合相，前面沒有問，佛在這裏講到因緣、自然，又連帶地講到和合相，實

際上和合相指的就是因緣。翻譯的時候要講得完全，應該還有不和合相，因為把不和合相省略了，所以經文講「云何復說因緣自然，及和合相」，講完全應該是「云何復說因緣自然，及和合相不和合相」，經文雖然省略，但是注解經文的一些祖師，他們的文法都好得很，從上下的章句一看，這是省掉一句話，省掉不和合這句話。和合不和合，佛在這裏講，和合就指因緣，解釋因緣，不和合解釋自然，自然外道的學術思想沒有因緣果這個觀念，沒有因緣果就沒有和合的那些現象。因此阿難在這裏提出問題的時候，因緣、自然前面佛已經開示過，可是到末了的時候，又提到和合相，這是一層，和合相他了解，和合相與不和合都不了解。再說見見非見更不了解，針對這個問題，阿難尊者就提出說「重增迷悶」，一層一層的，迷是這些道理不明瞭，道理不明瞭，迷的話，心裏就很發悶，這叫迷悶。

重增迷悶，概略是這麼講，現在請看上回發的表，我們把這個表對照一下，就比較清楚。第二十一表後面倒數第二表，「重增迷悶」有兩項，一個指的是前面「顯見超情」，一開始我就跟各位說明，前面「帶妄顯真」那一大段，到後邊最後

兩小段，一段是顯見性超情，情是什麼？世間的外道，他講自然的那種執著，還有佛家二乘，學聲聞的對於因緣，他只學了因緣，對大法、非因緣，他也不了解，所以前面這項「顯見超情」，超越外道的執著以及小乘的不了解。顯見超情指的就是見性，見性是不變隨緣的，講「見性」，它一方面是不變，不管在那一道，即使在三途，它是不變的，雖然不變，但是隨緣，隨緣起各種現象，隨緣起各種用。不變是講體，隨緣是講用，所以「不變隨緣講非自然」，這就破除自然外道的知見。再者「隨緣不變」，雖然還是四個字，一樣的，上下顛倒一下，就把作用提到上面來，雖然是隨緣，種種的妙用，但是體是不變的。這一點就不是因緣法了，因緣法是生滅法，生生滅滅的，見性雖然是隨緣，它還是不變的，不是生滅的。比如六道凡夫，我們到人道來，見性當然跟著我們第八識到人道來，隨緣到人道，人道的壽命終了，當然有死亡的時候，死亡時要知道，四大——我們的色身（身體物質這部分）死亡，它是個生滅法，它有體（見性不變的體）在，體那裏有死亡？沒有。所以我們說，學佛要解決生死問題，就是要認識自己的見性，認識見性以後，生死就沒有了，生死沒有的時候，見性是不變的，不管怎麼隨緣，它

是不變的。那些大菩薩到人間來、到天上，到其他各道去，他也有身體，要什麼身體就選什麼身體，等於我們穿衣服一樣，這件衣服穿了以後，換一件衣服，大菩薩的見性顯出來了，開發出來是這樣的，他自己自由的，怎麼隨緣都可以。我們凡夫雖然是隨緣，但是沒有認識見性，以為這個身體（色身）一死，一切就死亡了，所以恐怖、痛苦，這是凡夫，有凡夫的情識在。要超情，這種情是一種執著，唯識講五法三自性，遍計所執性這種執著，就是一個情，我們凡夫沒有把遍計所執性破除，我們就是生滅法。修小乘雖然修可以證果，但是對於真正的大法，他還沒有徹底了解，何況阿難尊者還沒有證到四果羅漢，當然更不了解。所以這裏「隨緣不變非因緣」，就隨緣不變的意義來講，不是生滅法；「不變隨緣非自然」，指的不是常見，自然外道是常見，常見是一成不變的，跟因緣法對立，這都是情見，都是情識在執著。所以前面講要離開那些妄情，就要超乎妄情，非因緣、非自然，是前面講的那一段。

重增迷悶，第二行講「上」，就是前面那一條再前面一點，上是上回講的，上



回講的那一條是「顯見離見」，顯是顯真，帶著妄分析之後，把妄的認清楚，顯出真心、真見出來。上回講到顯見離見的時候，就講到見精，見精就帶著虛妄，所以「見精」下面這一條，「帶妄時名妄見」，見性要是帶著無明種種的因緣是虛妄的，就是根本無明、枝末無明等等，帶著妄叫作妄見。下面說離妄的時候，因為真見，把那些無明離開了，沒有虛妄的時候，這叫作真見。離開妄時的見精就是真見，不叫見精，見精是真妄和合在一起，就第八識講，叫見精。一旦第八識轉成圓成實，離開妄時，真見就現出來，真見就是見性。

在阿難的意思，講見性就好了，用一個統一的名詞，就講見性，一會兒是見精、一會兒又是妄見，一會兒又是這個、那個，他迷惑了，阿難尊者是這個意思，所以重增迷悶。又聽到見見非見，這幾個見加在一起，更是迷悶。實際說起來，凡夫眾生不管在世間學問求得再多，腦筋分析能力怎樣高明，遇到這一類問題，還是弄得糊里糊塗的，不清楚就迷悶，阿難是代替我們凡夫來提出問題。

那佛為什麼要用這些名詞呢？因為這些名詞我們都沒辦法了解，不用的話更

沒辦法了解。所以前面為了要顯示出來，你的見性帶有虛妄，說一個見精出來，一步一步地顯示，到最後十方面都顯示完了，把妄離開了，這真正是見性了，是這個用意。見性是真見，我們凡夫都不了解，所以迷悶，大家都不知道，現在阿難再一問，下面就說「伏願弘慈」，這是對佛一種恭敬的話，凡是拜下去都是五體投地，叫伏；願是發出願心來。願佛弘慈，用大慈心，弘當大字講，用大慈心來「施大慧目」，布施是講佛法，施給我們大的慧目，慧是智慧，慧目是智慧眼。眼睛有很多種，有我們凡夫的肉眼，肉眼之外，有慧眼、天眼、佛眼，多得很，這是講慧目。施給我們，我們凡夫都沒有智慧眼，希望佛開示我們，給我們大慧目。「開示我等覺心明淨」。佛在前面那段講「汝等聲聞，狹劣無識，不能通達清淨實相」，你們聲聞知識是有限的，你們不能通達、不能明瞭清淨實相。阿難尊者在這裏就根據前面佛所講的，既是佛說我們不能夠通達清淨實相，現在就請求佛施給我們大慧目，開示我們讓我們知道覺心明淨，覺心明淨就是清淨實相。「作是語已，悲淚頂禮，承受聖旨」，說完這話以後，心裏一陣悲痛，然後自然有淚了，一方面悲淚、一方面頂禮，說完了之後再頂禮，這是一個法、一個禮。頂禮完

了，承受聖旨，就是恭敬佛的開示，聖旨是佛的旨意，佛是聖人，旨是旨意，承受佛開示道理。

「大慧目」，慧是智慧，慧目是智慧眼，本來我們每個眾生都有——本有，智慧都是從本性出來的，但是我們凡夫的智慧，我們本性都迷了，得不到它的用處，智慧開發不出來，必得佛開示之後，才能開發出來。開發什麼呢？這裏講大慧眼，大慧眼不是就二乘（聲聞乘、緣覺乘）來講的，是大菩薩開的慧眼。要開慧眼，必得了解萬法，菩薩要懂得法空。小乘人只懂得我空，我空是我執，這方面他了解，法空必得要菩薩。什麼叫我空？什麼叫法空？我們拿《心經》來講，《心經》說我們眾生的生命有五蘊，一個是色，色是我們的身體（肉體），後面受、想、行、識這四者是心理方面的，就是物質、精神這兩者綜合起來的。精神方面詳細分，就是受想行識四部分，再加上色法（物質方面），就是五種——五蘊。這五蘊和合起來，經文叫作一合相，合成一個相。我們現在有精神、有物質的生命現象。我們這個一合相，由五蘊和合的相，小乘羅漢了解我空，我是四大假合的，五蘊

皆空，這個一合相是空的，他了解，了解這個，六道就出去了。但是物質這方面的色，色法有地、水、火、風，地還可以再分析，水也可以再分析，地水火風四大種還可以再分析，受想行識，受又可以再分析，想、行、識，每一蘊都可以再分析，每一蘊都是法空。五蘊和合起來，一合相叫作我空，五蘊分開來講，每一蘊還是空，這叫法空。開大慧目，必得要懂得法空，才有這個慧目。拿我們現在來講，研究科學的人，研究化學、物理，研究各種科學，再怎麼研究，到最後，禪家所講的「百尺竿頭，更進一步」，百尺竿頭到最高，更進一步，把竿甩掉不要了，竿子甩不掉，就脫離不了物質，沒辦法突破，必得更進一步。現在一般科學家他就沒辦法，他脫離不了物質，執著就不能脫離，脫離不了這個，法空他就不了解。今日之下，世間學問再高，他不懂法空，他就沒有大慧目，不但大慧目，小慧目也沒有。

知道法空，能夠法空，那就開法空智，開了法空智，就是大慧目，真正的智慧眼開了，必得有智慧眼，才能見到清淨實相（就是覺心明淨）。阿難尊者問的這

一大段，前面一大段叫帶妄顯真，從這裏開始，這一大段祖師分析叫「剖妄出真」，剖是解剖，把它剖開來，把真的提出來。這跟前面有什麼分別呢？祖師也用比喻說，帶妄顯真就如同天然的一塊玉石在礦裏面，一般人認不得那是玉、那是非玉。礦石裏帶著雜質，含有石頭在裏邊，那是璞，前面一大段就要認清楚，渾然的璞玉，要認識精粹的玉在那裏？帶著雜質的那部分是什麼狀況？這是帶妄顯真，顯示出來、說明出來，這是前面那一大段。後面這一大段，認識了，認識那裏是真的純粹的玉，那部分是雜的、不純粹，不是屬於玉的普通石頭，認清楚以後，你要剖開來，把它解剖出來，懂得治玉的工人一層一層地把它磨掉、破除掉。所以後面這一段就是把雜的東西去掉，讓完全真的玉提取出來，後面這一大段是這個意思。

既是這個意思，你在剖妄，把妄心剖掉，讓真知真見出來的時候，你沒有大慧目是不行的，一定要有大慧目，真正的智慧才能看得出來。這個意思是說：我們修道要了生死、成佛，前面講我們的真如本性從無始劫以來就被根本無明摻在

一起，我們現在要把根本無明認清楚，然後再把根本無明剖開來，讓真見露出來。前面講見精，到後面要講見，見見非見，講到真見，正式把它剖開來，要分出來了。覺心明淨指清淨實相，就是前面佛講的清淨實相，在會大眾不能通達的清淨實相。這有表，請各位看表。實相在有些經裏，比如《法華經》，天台宗直接就講實相，實相就是真如本性。在這部經講的清淨實相，加清淨兩個字，清淨就是實相。為什麼加個清淨呢？因為在後邊的經文裏就講如來藏是清淨本然、周徧法界，在《楞嚴經》講的如來藏，就是別的經講的實相，就是真如本性。在這部經講的如來藏是清淨、本然的，本來就這樣，周徧法界，一真法界無處不在。因為這個關係，所以這裏講清淨實相。

「清淨實相」，先了解清淨這兩個字，清淨指我們眾生的本性。現在我們還是凡夫，還在六道裏面，雖然是這樣，我們本性跟已經成佛的人完全一樣，所以我們的本性是清淨的。什麼叫作清淨呢？注解經文的祖師說「一塵不染」，最微細的塵都染不上，這叫清淨。下面解釋實相，實相在這部經裏分三方面解釋：

一、「如實空」，講空，空是「無相」，無相是一切假相都沒有，所以前面講非因緣、非自然，因緣安不上，自然也安不上。為什麼安不上？講因緣，因緣和合就起現象，因緣一分散，現象就沒有了，這叫生滅法，如實空是無因緣的，不能講因緣，無因緣是無生滅的；自然是自然外道講的，從過去到現在以至未來，都是這樣，一成不變、僵化的那種狀況，這當然更不合理，所以在本性講實相，它也不是自然，是「無自然無因緣」。為什麼無自然、無因緣？你講自然，當然就執著自然的相，講因緣和合，就執著因緣和合的相。它是無相，從根本來講就是沒有相，這叫如實空。禪宗六祖慧能大師講「本來無一物」，本來就沒有，「何處惹塵埃」？「身似菩提樹」，把身體比作菩提樹，有菩提樹就有相，有相就可以染上塵埃。菩提本無樹的時候，塵埃從那裏染上去？如實空就是本來無一物的意思，本來就沒有一切相。佛法不能只了解一方面，只了解一方面就執著，那是不得了的事情，如果只講如實空，那就著了空相。

二、「如實不空」，前面講如實空，空——實實在在是空而無相的，現在再講如

實不空，不空也是實實在在的。怎麼說如實不空呢？講到實相，「體不變」，講到本性的本體是不變的，不管任何眾生，他的本體絕對不變，到天堂、到地獄、變餓鬼、變畜生，體是不變，就是《心經》所講的「不垢不淨，不增不減」，沒有變的，而且不生不滅。但是「用隨緣」，這裏的如實不空，就隨緣這方面來講，不能忽略隨緣這方面。空講無相，不空講有。只講空，不講如實不空（如實不空就講有），只講空不講有，講佛法只這樣講，那就害人。古代祖師常講「寧可執有如須彌」，須彌山有多大？你執著有就像須彌山那麼大，本來執有也是個毛病，不好，但是一比較，比執空要好，寧可（寧願）執有如須彌；「不可執空如芥子」，芥子是一粒很小很小的五穀，那太微細了，你執著那麼一點點空見，就走上斷滅的那種知見。走上斷滅的知見，就像現在一般人講「造多少惡業，有什麼關係？大不了判死罪，一死了之，死後什麼都沒有了。」這個知見很可怕的，他造了任何惡業也不必負責任，這是著了空見，往往如此。所以講如實空之後，這時唯恐人家執著空見，必須再講如實不空，兩者合著講。只講用不講體，不行；只講體不講用，也不行。體與用兩者都講，一方面要知道體是不變，再方面要知道用是隨



緣，這樣體用都具備了。

三、「如實空不空」，前面如實空、如實不空分開來，現在把這兩者融合起來講，怎麼說呢？「無相無不相」，這些都統合。比如我們一般研究一個物體，研究任何一個機械，先把機械拆開來、分解開來，一個一個看是什麼。分開來看明白以後，再把它結合起來，這就是把前面兩者結合來講。無相無不相，只講無相是不對的，只講無不相也是偏的，必須無相無不相，就是如實空、不空。雖然是無相，無相就體來講，是沒有那個相，但是就用這方面來講，它可以起任何現象來，無一不是相。在前面，佛告訴阿難，從日月宮到講堂裏，你指出萬物上那些有見，再指出那些沒有見。這就是教他這個問題，那個物體上有見或者沒有見，你指得出來嗎？普通是指不出來的。講到無相的時候，一切都不是；講到無不相的話，一切皆是，看我們覺悟不覺悟。所以無相無不相，就是講「真空妙有兩不相礙」，覺悟以後，無相講真空；無不相，體不變、用隨緣，講用的話，講妙有。體是真空的、用是妙有的。真空妙有，這是體與用兩者沒有相礙，沒有互相妨礙。

清淨實相，就是後面經文講的如來藏——空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏，從這三方面認識如來藏，讓我們對於本性有一個概念。我們的本性是空、是不空、是真空妙有融會起來。就體方面來講是真空，就用方面來講是妙有，必得覺悟之後，才能有這種作用，不覺悟的話，我們凡夫怎麼也不了解。所以經文裏一層一層分析，無非是教我們覺悟，認識自己的三種如來藏。佛開示阿難的，下次繼續。

## 第五十六講

爾時世尊。憐愍阿難。及諸大眾。將欲敷演大陀羅尼。諸三摩提。妙修行路。告阿難言。汝雖強記。但益多聞。於奢摩他。微密觀照。心猶未了。汝今諦聽。吾當為汝分別開示。亦令將來諸有漏者獲菩提果。

這一段是接著上回，阿難尊者啟請佛替他開大慧目，開示覺心明淨，就接著那裏講。這段經文，從這裏開始到後邊，還有很長的一段經文，就講真如本性，就講見性。在前面一大段，經文講見是帶著虛妄的，顯出真實的性，前面已經講出來了，真裏帶著妄的，以妄來顯出真。從這裏開始，就講剖妄出真，就是進一步把虛妄的假相、妄見，把它剖析開來，剖是解——解剖的意思，把它解剖開來，讓真見正式顯示出來。從阿難尊者啟請佛講真義開始，就講這一段。

先看經文，阿難尊者那樣啟請之後，「爾時世尊」，在阿難啟請的這個時候，

叫作爾時，世尊是稱呼佛的，佛在這個時候「憐愍阿難，及諸大眾」，很同情、很憐愍阿難，以及在法會的那些大眾們，因為他們對於前面的意思還有那麼多不了解——重增迷悶。這時候「將欲敷演」，敷演是開演、開示的意思，佛這時候準備就要開示。可是這不容易的，必須講下面這幾個條件——一個「大陀羅尼」、一個「諸三摩提」、一個「妙修行路」，這三句話必得先講。什麼是大陀羅尼、諸三摩提、妙修行路？先看上回發的第二十一講表請各位拿出來，先看講表以後再研究經文。講表折起來是兩面，後一面的表：

我們先看「大陀羅尼」，陀羅尼翻成中文就叫總持，加上一個大字——大總持。「總」是「一切法」（就是萬法），無論是眾生、器世間，就一般學術來講，宇宙中的人類、其他各類有生命的有情眾生，所有的都包含在內。「持」是保持，保持不要失掉了。陀羅尼的意思，就是一切法總持不要失掉。總持這兩字的意思，就是總持一切法。一切法有多少無窮無盡的道理在當中，這個道理就是意義，一切法的意義總持著，不要失。什麼樣的法有這種功能呢？陀羅尼簡單講就是咒，大陀

羅尼就是持咒的咒，這下邊就講咒不止一種，咒有多字、少字、一個字、沒有字的，大致有這四種。多字是很多字的咒，譬如這部經後邊有〈楞嚴咒〉，〈楞嚴咒〉很長，這叫多字咒。還有少字咒，少到六個字——〈六字大明咒〉，這就很少了，相對跟〈楞嚴咒〉來比，就少得多了。還有一字咒，「唵」、「吽」等等，就是一個字。還有無字咒，祖師根據其他經裏解釋，什麼叫作無字咒？《楞嚴經》在這裏講大陀羅尼，雖然後邊有〈楞嚴咒〉，那是多字，但是在經文這裏這一句來講，大陀羅尼是無字咒。

為什麼這裏所取的是無字咒呢？無字咒就因果兩方面來研究，從「因」來講，大陀羅尼是「眾生本性」，眾生本來就具有的性，在因地講，無論在那一道的眾生，我們人人都完完全全具備大陀羅尼，這是人人都有有的本性，性中具有的。從「果」來講，性中雖有，沒有得到它的作用，功用都沒有發揮出來，必得要修持，就是持咒修行，修成功了，就是這部經所講的「楞嚴大定」，楞嚴大定就果地來講，得到這個大定，佛果就完成了。大陀羅尼就名字來講，有多字（很多的字）；

就性上講，因為本性不可以用言語、文字能表達出來，所以佛經說「言語道斷」，凡是用言語說出來，就只是名相而已。所以講到本性，就因果兩方面來講，在因地因方面是眾生的本性；講修成佛果，就是楞嚴大定。這樣一了解，我們看佛在這裏，要開演大陀羅尼，對阿難以及楞嚴法會上這些大眾們。這個大陀羅尼既是無字咒，無字咒純粹講本性，要得這個咒，最重要的是能夠入定。所以這個表大陀羅尼這幾個字的左邊，「咒以定為體」，講到咒，學咒當然先要了解咒裏面的意思，然後一定要修定工夫，以定為它的自體。修〈楞嚴咒〉成功，就是楞嚴大定。

再看「諸三摩提」，各位看這裏包含多少法門呢？在這部經後邊有修行（修定）的法，有二十五位大菩薩，每尊菩薩在修行的時候，都有一個法門，這個法門都圓通了。學佛要是學到圓通就成功了，所以後面講到二十五位大菩薩各修一個法門，叫作「二十五圓通法門」。諸三摩提講修定，就包含二十五圓通法門，統統在這裏面。換句話說，二十五圓通法門就包括一切圓通法門。既是大陀羅尼咒包含一切法、一切道理，無窮無盡的，要研究這個意義，要知道這些法的意義，咒的

本身，無論是〈楞嚴咒〉、其他大咒小咒，甚至一個字的咒，咒的字不必要求了解。我們普通持〈大悲咒〉、〈十小咒〉等等，〈楞嚴咒〉太長了，很少人持，但是持〈大悲咒〉，你不要問：〈大悲咒〉這一句，這個字怎麼講？〈十小咒〉的任何一個小咒、〈六字大明咒〉也是，不要問這六個字怎麼講，不是這樣的。你只了解這個咒代表那些法，任何一個咒的字，就是在印度當時一般學佛的人也不見得就明瞭。為什麼？咒是祕密的，不許講，只能持。這裏講大陀羅尼既是包含萬法，包含了無窮無盡的意義，所以後邊諸三摩提所講的二十五圓通法門，也都在這個大陀羅尼法門之內，無窮無盡的意思在這個意義當中，是這樣講法。

「妙修行路」，指二十五圓通法門之中，像觀世音菩薩以音聲來修，用耳根聽音聲，就是耳根圓通。那「妙修行路、諸三摩提」這兩句話怎麼分別呢？「諸三摩提」是必得先了解佛法，所以講二十五圓通法門，每個圓通法門是什麼，後面都要講解意思，把意思講明之後，就按照這個法門去修持，所以諸三摩提就包含解與行兩層意思。「妙修行路」包含的範圍更寬泛，就普通任何法門來講，從發心學佛

到成就佛果，有四個階段：第一是信，我們必得相信佛法能夠解決生死問題、修這個法能夠成佛，必得有這個信；第二是解，只是信而不求理解，不明瞭道理，信不能夠深入，而且不明瞭理，只講信，難免就有些迷信，要了解道理之後，信才是理信、正信；第三是行，有了信、有了解，就按照信與解去行，行是修行；第四是果，按照理解的法門去修，一定有成果，就是證果。證小果就是證阿羅漢，就出六道了，證大果就是成佛。所以學佛的整個程序——信、解、行、證，「妙修行路」就從信到解、到行、到證，全部過程都包含在內。

在表裏提出主要的一個「行」來講，修行是妙修行，這不是普通的修行，是非常妙的，怎麼妙呢？「密指耳門」，用耳根，祕密地指耳根圓通。後邊講到二十五圓通法門的時候，第二十五圓通就講觀世音菩薩，第二十四圓通就講〈大勢至菩薩念佛圓通章〉，這兩者很有關係。為什麼很有關係呢？我們是持名念佛，祖師開示我們：佛號從心裏起來，然後用口（用聲音）念出來，再用耳朵把聲音聽進去。從心裏起來、口裏念出聲音來、耳朵聽進去，這樣來回轉，這是藉用耳根圓通的辦



法念佛號。所以印光祖師開示念佛方法就講，自己念、自己聽，聽的聲音由耳根進去，聽到自己心裏去，就能夠入定。在念佛法門來講，就能得一心不亂，一心不亂就是入定，就是大定，這就是妙修行路。講到這裏，就知道我們念一句佛號，「阿彌陀」這三個字就是大定、大陀羅尼，就是總持一切法，這就是微妙的妙修行路。這部經雖然沒有明白說出來，講二十五圓通就包含一切法。就我們修念佛法門來講，一句彌陀就包含一切了。

這三句講過以後，佛「告阿難言，汝雖強記，但益多聞」，佛告訴阿難尊者說，你雖然強記，只是增加多聞而已。我們中國文化也常講一個好學的人博聞強記，博聞是廣泛地去學，學得很多，這是博聞，聞了以後，就要記下來，不記下來，只是聞，聞了之後就忘了，要記得住，博聞強記。這兩句話的意思是：佛告訴阿難說，你雖然是強記，阿難尊者是多聞第一，所謂多聞第一，他並不像一般人聞了之後就遺忘了，不是，他一聞了之後就能記得住，所以佛在這裏講你雖然是強記，但益多聞，你只是多聞而已。拿現在一般人所了解的，吸收的知識很

多、很豐富，我們每天看書（包括古人的書、現代人的書）、看報紙、看電視，甚至跟人家談話，聽種種的事情，這叫作聞，博聞、多聞。在這裏，佛講阿難多聞，重點是他常跟隨著佛，佛講法，不管講那一種法，阿難尊者都聽，聽之後就能記得，叫強記。佛告訴阿難，你只是強記，強記之後，你只是多聞而已。為什麼講多聞而已呢？天下的知識，你每天吸收那麼多，你不運用這個知識來開悟的話，沒有用處。所以懂得知識之後，必得用這個知識來幫助我們悟到自己的本性，這個知識才有用。否則自己一竅不通，不能開悟，知識再多沒有用處。

下面佛就告訴他，必須用功，用什麼功呢？「於奢摩他，微密觀照」，奢摩他是定。學佛法，不是多聞不好，多聞必須要的，不多聞，我們不研究佛理，那麼行？研究佛理就是多聞。就拿我們學淨土宗來講，我們老師在世的時候，雖然傳授我們的是持名念佛法門，但是各宗的經典，他老人家都講，這就是多聞。講的意思，最重要的，不管講那部經，照那部經的宗旨，都指歸到淨土法門，多聞必得要能夠這樣用法。多聞之後，在這裏講就要求定了，求了定功，然後才能開

智慧、開悟，所以奢摩他就是一個大定。我們任何眾生的本性就具備這個定，叫性具，本性本來就具有這個定，這叫奢摩他。本來就有這個定，那我們現在為什麼心裏這麼亂？看見眾生生死沒辦法解決，自己的生死也不能解決；除了生死問題，看見社會上這些亂象，心理也跟著亂了。既是性具，性中本具的定，為什麼定不下來呢？這就要講修定（用功）的方法了。不能由這個方法來用功，雖然本性具有這個定，得不到它的功用，所以必得要講修定的法門。奢摩他這個定，你要怎麼能夠修到？修到這個定，就能夠證到本性。

要修這個定，要用什麼來修？就要自己開發真智慧，這個真智慧就是「微密觀照」。什麼叫微密觀照呢？觀是止觀的觀，就是用照。什麼叫觀照呢？修這個法門，修止觀的時候，止是定、觀是照，止、定是寂（很寂默、很安靜的寂，沈寂的寂），照是活潑的，叫觀。這裏講用微密的觀照，微密觀照不是粗淺的。講微、講密，微是什麼呢？比如拿思惟來觀，我們用思想很粗淺地想，那很粗，不算微。再講密，密是講修定的方法，普通我們修定是打坐，盤起腿來學入定，

你盤腿靜坐，有入相、有出相。入定了，你在入了，有入相；定到一個時候，要出定了。有入定相、有出定相，這都不叫作密。要怎樣才是密呢？修定工夫，沒有入定、出定的相。佛告訴修這個大定的人，你終日不管做什麼事情，身體跟人家辦事情、來往這些行為，還有口裏說話，一切的言語、行為，說話歸說話，行為歸行為，但是都在定中。就是身動而心不動，身體（包括言語）雖然在活動，但是心在那裏如如不動，這叫作密，這是大定。微是什麼呢？微不是我們粗淺的那個觀，唯識講觀是微觀，觀到最微細的。怎麼最微細呢？經文講離開所有的妄念，虛妄的念頭都要離開，還有一切虛妄的現象都要離開。古人講「離妄絕相」，絕是斷絕，離是離開，妄念要離開，妄相也斷絕掉，叫離妄絕相，這才叫作微，這個觀才叫微。

雖然講不要有入定相、出定相這些相，但是實際上，無論那一宗都有靜坐（打坐）的時候，雖然打坐有入定相、出定相，在心裏不要有入相、出相的念頭，不打坐的時候，辦一切事，心裏都在定中，這叫作「即相無相」。即當就字講——就相，

前面講的，在打坐時，明明打坐有相，自己看起來，坐在那裏就是相，而且入定也有入定的相，出定也有出定相，這就是相。就這個相，雖然有這個相，但在心裏邊沒有相的意識。有這個相，而實際上在心中無相，這叫即相無相，這才叫密。你用這種微密的觀照，這種觀照就可以真按照到真如本性，照到那個本性了，然後才發出真實的智慧，叫真智。用這個微密觀照，親證到真如本體，由真如本體發出真實的智慧，就是真正的真智。這個真智，就阿難來講，「心猶未了」，還沒有了解，為什麼？你沒有用過這個工夫，佛說他：你還沒有了解。

「微密觀照」是用理觀，不是事觀。事觀是用思惟、用入定觀，理觀是離開一切言語、文字相，就是無分別的，講得再好懂的話，就是用無分別來觀。我們念佛，善知識開示我們要老實念佛，老實念佛就是無分別念佛。一般人念佛，佛號是我們所念的佛，我們自己的心是能念的佛，能是主動的，是我自己，所念的佛是客觀的，是阿彌陀佛，這樣分開來，得一心就不容易。所謂無分別地念佛，就是把能、所圓融起來，不要分別我是能、佛號是所，要能所一如的，我能念的心

跟所念的佛就能圓融，這才能感應。有感應才能見到阿彌陀佛，有感應才能夠得一心不亂。這裏講微細觀照也是這個理，微密觀照要證到真如本性，必定要懂得這個道理。怎麼樣才是微密觀照？前面講過，不是那麼粗淺地用思想，那個思想太粗淺了，不能夠入理觀，證不到的。思想是第六意識，那是很粗淺的意識。非常微細，微細到離開妄念，無相，這就是無分別。這樣的道理，阿難尊者心猶未了，就因為不了解這個，所以前面佛講見見非見，你的真見一出現，妄見就沒有。前面講見見非見，就是講真見離開妄見，那就不是妄見，純粹的純真就出現了。但是阿難尊者說我前面的意思還沒懂，現在又講見見非見，就重增迷悶了。

在這裏佛就針對他的問題，既是見見非見的道理都不明瞭，就教你微密觀照，用理觀的方法，你當然還不了解。既是不了解，佛說，我現在就講給你聽。「汝今諦聽」，你用心聽，好好地聽清楚。「吾當為汝分別開示」，下邊我就替你開示，把這個道理一層一層開示出來。不但是為著你，「亦令將來諸有漏者獲菩提果」，也令將來的諸有漏者，都能獲得菩提果。將來是未來，一直到現在，從釋迦

牟尼佛講的時候，一直到後代都是將來，有漏者是沒有證果的，菩提果是大果，就是《般若心經》所講的「以無所得故」，然後才能「得阿耨多羅三藐三菩提」。阿耨多羅三藐三菩提就是無上正等正覺，就是菩提果。你要證佛果，必得「以無所得故」，你心裏不能有所得，以有所得心，那就得不到；以無所得心，你才能獲得。佛講：我把這個道理一層一層地開示出來，讓你能夠得菩提果，不但你，而且要教將來那些有漏（沒有證果）的人，都教他能夠證果，而且證菩提大果，就是無上正等正覺的佛果。下文佛就說：

**阿難。一切眾生。輪迴世間。由二顛倒分別見妄。當處發生。當業輪轉。**

「阿難，一切眾生」，佛告訴阿難尊者說一切眾生——六道凡夫、包含修小乘法門的，在佛法來講是修權教，權教是不究竟的，二乘人，小乘要證羅漢果、中乘要證辟支佛，這是二乘，就權教來講。一切眾生，他們「輪迴世間」，世間包括依、正兩種世間。本來是依正二報，依報是客觀的外面世界，我們眾生所生存的

環境，包括空間等等，這是依報，我們依靠它才能生存；正報是每個眾生的身體、生命。依正二報就六凡眾生來講，這是純粹的，小乘的世間跟我們凡夫有些不同。這裏指依正兩種世間，一切眾生在這個世間裏面輪迴，我們就拿六道來講，在六道裏輪迴生死，「由二種顛倒分別見妄」，他們為什麼在這個世間裏面輪迴呢？就是由於二種顛倒分別見妄，有這個才有輪迴。這個輪迴就六道凡夫來講，六道裏的生死，叫分段生死；就二乘來講，比如小乘證到羅漢、中乘證到辟支佛，分段生死當然了了，但是他有變易生死，所以還算有生死。這些眾生在世間裏面輪迴，是由於兩種顛倒分別見妄。

「二顛倒分別見妄」是怎麼來的？什麼叫作顛倒？祖師注解是這樣：一個是迷了真，然後起了妄，迷真起妄。迷了什麼真？真如本性，就是《起信論》所講的「一念不覺而有無明」，一念之中不自覺，起了無明，這無明一起來，把真的就迷住了，只認識妄的，不認識真的，這是第一種顛倒。一迷真起妄，真妄兩者顛倒之後，生了兩種分別見妄，這是第二個顛倒。這兩種分別見妄，這裏有個表，各位



看這個表：

一個是「別業妄見」、一個是「同分妄見」，何謂別業妄見？「業別、別見」，我們所有眾生造的業是個別的，個別的業造了，然後所見的境界也是個別的。「見自依正受用虛影」，見到自己的依報、正報、受用等，都是一種虛影子。我們各人看自己的身體、自己所處的這些環境，既有環境，都是我們能夠受用的；我們的身體也是我們所受用的。而這些受用的依報、正報，都是虛假的影子而已。何謂同分妄見？「惑同、同見」，我們凡夫眾生起惑、造業、受報，起的惑都是一樣的，都是相同的。既是起的惑相同，然後所得、所見的也都相同。「見他依正受用虛影」，前面是見自己的，各人見自己的依正受用虛影；同分妄見是見他，除了自己，還見到他人，所有眾生的這些依報、正報，這些受用，共同的受用也是一種虛假的影子。比如我們處在人間，我們到人間來，我們人類眾生起的惑都是共同的，我們見到人類眾生依正二報，本身所受的、本身以外所受的這些環境，這都是虛假的影子。我們現在看見國內外這些狀況，這是我們共同的受用，是假的。

所謂虛影，是我們心理分別出來的，眾生有什麼樣的心理分別，然後就造出這些境界來，共同的是同分妄見。

這些妄念、顛倒怎麼出來的？「當處發生，當業輪轉」，「當處發生」就指一念不覺而有無明（指根本無明），由根本無明一動就出現一個業相，業相一出來，就「起見、生相」，見、相兩部分都出來了。有無明然後有妄見，有妄見就起惑、造業，造業就有輪轉。所以惑、業、苦，由無明一動，然後就起惑、造業、受報。「當業輪轉」，當業輪轉的業是動，動了心，心裏一動就是業相，有業相就起惑、造業、受苦，惑業苦三者是連在一起講，不是分開來的。就一心來講，你心裏一動，就有惑業苦。

## 第五十七講

云何二見。一者。眾生別業妄見。二者。眾生同分妄見。云何名為別業妄見。阿難。如世間人。目有赤眚。夜見燈光。別有圓影。五色重疊。

這是繼續上回講的，佛開示阿難：一切眾生在世間輪迴，由於兩種顛倒分別見妄。我們現在就從那裏接著講，上回那段是佛告訴阿難，一切眾生輪迴世間，有二顛倒分別見妄，當處發生，當業輪轉。這兩種見妄就是剛才經文念的——一個是「眾生別業妄見」、一個是「眾生同分妄見」。

前面的經文，我們已經研究很多，而且一個星期講一次，這當中，前後有時不容易想得起來，我們稍微回想一下，佛開示阿難，本性不生不滅，是永恆的情況，阿難就懷疑，外道也講自然，同時佛在過去也講因緣法，講到因緣法跟自然法（自然外道的思想），兩個固然合不起來，可是佛過去講因緣法，是破除自然外

道的。阿難就講過去講因緣法是破除自然外道，現在佛在楞嚴法會講真如本性，講永久存在、不生不滅，似乎像外道講自然——本來就有的自然，這意思怎麼分辨呢？他懷疑這個。因此佛就講我們人人都有本性，非因緣、非自然，講到後來，又一層一層地講見性怎麼辨別。佛所以又講見性，因為我們一般凡夫最難辨別的就是見性。見性是真如本性，但是真如本性被無明雜染、障礙了，障礙之後就變成第八識，第八識叫作見精，這個見精與見性怎麼分辨呢？很難，所以佛一層一層講。首先在前面講離妄顯真，要把這個妄法——就是真如跟無明合在一起的第八識，把這當中的妄的一部分，妄見的一部分把它離開，然後顯示出來有真如的一部分，那個已經講完了。上次開始講把妄的離開以後，顯出真的，現在再把妄的剖析出來。我上回也比喻，離妄顯真，如同告訴你一個金礦，金礦藏著有金子、沙石，金子是什麼東西、什麼樣的狀況，解釋清楚了。現在要剖妄出真，剖妄就是解剖出來，把妄心、妄法剖析掉，然後把真法直接取出來。我們現在講的就是剖妄出真，前面講見精裏面，見性帶著妄見，現在就把這個妄見剖析，分清楚，真見就顯示出來，要了解這個次序。

上回佛開示阿難，我們世間的眾生都是顛倒分別，由顛倒分別發生兩種見妄，這兩種見妄怎麼顛倒分別？那句話是「由二顛倒分別見妄」，由二顛倒分別見妄，就指兩種見妄，兩種見妄就是剛才念的，一是眾生別業妄見、一是眾生同分妄見，這兩種見妄是由顛倒分別才有的。怎麼由顛倒分別才有這個見妄呢？就是上回最後兩句話——「當處發生，當業輪轉」。我們先看「當處發生」，當處的處指的是什麼？就是本性，《大乘起信論》裏講真如門，真如本性就是處（這裏講當處的處），眾生從無始以來，就不了解真如本性，因為不了解，就動了妄心，妄心一動，就把整體的真如誤會了，把整體真如的真理認為是外在的境界。先是起妄見，起妄見之後就出現妄相的境界相。這個妄見怎麼出來的？就是「當處發生」的，這個妄見就從真如本性發生。怎麼從真如本性發生呢？不明瞭真如本性，出來妄心，這就是當處發生，就是當著真如本性，發生自己虛妄的這種心，這種妄見的心。那麼「當業輪轉」是什麼呢？你有能見的妄見，必然就要找對象。本來外面的山河大地、一切這些境界，都是真如本性，就如蘇東坡寫的詩：「山色無非清淨身」，清淨身就是法身，就是真如的法身。我們迷了之後，把它當作是一座山，

土石堆起的山。你覺悟了，證到本性的時候，那就是我們自己清淨的法身。我們當處發生的時候，就是從無始以來，我們對於自己的真如迷了，一迷之後，這個妄見就出現了。有了妄見出現，就要找境界，妄見自己能夠見，能見就要找對象。本來那些對象都是法身，他迷了法身，不認為那是法身，就把那個當作外面與我毫無關係的自然環境，出現境界相了。有了境界相，把那個境界相當作真實的，本來那個境界相連同自己的妄見都是虛假的，這在經文前面舉過例子，我們把眼睛捏了之後，現出虛空花，你不捏的話，根本就沒有這回事情。你把這個當作真的，把虛空花當作真實的，你就執著。這一執著，你處處在世間跟人家爭奪這個、爭奪那個，就造業了，造業之後就要受苦報，所以第二句是當業輪轉。你前面當處發生，發生什麼呢？發生的是根本無明，有根本無明，出現妄見的時候，就把外面那個境界當作真實的，而且與自己沒有關係，與人家爭奪，這就發生造業、受報，惑業苦分不開的，造了業，苦接著就來，就是當業輪轉。所以我們在世間的眾生輪迴六道，怎麼輪迴六道？了解這個道理，自己造惡業的時候，當下他的心就到惡道裏去了，不過身體還沒有到，身體沒到，心早就到了，叫當

業輪轉。

請各位把上回發的表拿出來，我們對一下，第二十一張表，在前面第一段——「當處發生」，剛才我解釋的，你把表一對就清楚了。你看當處發生這句話下面，有兩個圈圈，第一個圈是空空洞洞的，裏邊是空白的，在旁邊有個說明，這就代表「不動真如」，是如如不動的；下面第二個圈，這裏邊盡是黑點子，旁邊有個說明，「動成無明」，真如是不動的，但是動了之後成為無明，就是《起信論》裏講的，不了一真法界，不了解一真法界，出了妄念，出了妄念就是動了，動就成為無明，這就是根本無明。所以這第二個圈圈就是我們人人現在都有的第八識，根本的第八識，根本無明。有根本無明，下邊兩根線牽下來，一是「起見」、一是「生相」。有了根本無明，看不清楚自己的真如本性，有無明蒙蔽了自己本性，因此就起妄念頭，這個妄念頭就是起了一個見分，能見的；有見分就應該找一個境界——相分。所以先是起見，再生出相來。見是「迷惑」，迷惑顛倒的心理，相是「虛妄」，生出的相分，是虛妄的境界（妄相）。我們凡夫看現在存在的自然環境，這

個自然環境，無論小環境、大環境，整個宇宙，整體的太空都是虛妄的。這是因為我們有根本無明，不了解自己的本性，才生出來這個妄相，然後就把這個虛妄的妄相當作真實的，這就是顛倒。

下面講「顛倒見妄」，顛倒見妄的時候，不認識真的，只認識虛妄的，而且把虛妄當作是真的，這叫顛倒。世間的科學家、哲學家研究宇宙，要找出宇宙的本體，怎麼找的？他們把這個宇宙當作一個實在的東西來研究，這怎麼找？在佛經裏講這本來就是虛妄的，你要是不覺悟，你怎麼研究都研究不出來。就如一個人在夢裏研究：夢是什麼情況？夢怎麼來的？夢的境界是真是假？怎麼講，他也不覺悟、不了然。必得醒了之後，他才知道：哦，這原來是一場夢。所以祖師講「覺後空空無大千」，我們也是必得要覺悟之後才了解。我們現在看這個世間，無論國內國外都是亂七八糟污濁不堪，但是一覺悟，這個現象整個都轉變了，完全是自己清淨的法身在那裏，這個境界必得要自己覺悟才能轉變。

後邊講「二種妄見」——一個「別業妄見」、一個「同分妄見」，剛才念的經文



就是研究這兩種妄見。我們先看講表之後，再看經文，比較有個要領，概念比較清楚。先看「別業妄見」，別業指眾生造的業，各人造的業，各人不同，叫作「業別」，各人造的業不同，業是各別的；既是業不同，見也跟著不同，就是「別見」，每個人有自己的所見。什麼是業別？什麼是別見？剛才講當處發生、當業輪轉，當處發生指的是根本無明，當業輪轉，造業不是根本無明在造，是枝末無明在造的。什麼叫枝末無明？就是我們普通講的見惑、思惑，再好懂的就是貪、瞋、癡、慢、疑這些惑，這都是枝末無明。由於各人的枝末無明深淺不同，人人都有，但深淺不同，所以造的業各別不同。由業的分別、見的分別，他所見的是什麼呢？見到自己的依報、正報。所受用的依報就是山河大地，我們所生存、所需要的這些環境；正報是我們的身體。我們都認為眾生沒有依報、正報不行，因為這是我們自己受用的。但是講到真理，這些受用都是虛假的一個影子而已。

為什麼是虛假的影子？原來是一念不覺，不覺是不了解真如，才起了無明，那是根本無明，由根本無明再起妄見（貪瞋癡），那更虛妄了。無明是虛妄的，無

明等於一個人夜間睡眠的時候，不知不覺作了夢，身體還睡在那裏，夢裏不認識自己。作夢時，有誰知道我的身體在床上？誰都不知道，他就執著這個夢，因此我們了解夢都是假的。以這個例子我們比照來看，古代祖師講「夢裏明明有六趣」，在做夢的時候有六道，有天堂、地獄，分明看得清清楚楚的。既是有六道，在夢裏的人就有他的受用，在地獄裏就受苦、在天堂裏就受樂、在人間有苦有樂，這些受用不是假的。別業妄見是見到自己的依報、正報，那些受用是虛假的影子，講到實際上只是個虛假的影子，而我們不了解，就把這個虛假的影子當作是真實的。肯定正報，這是真實的我；執著依報，這是我所有的東西。這就是別業妄見。

再看「同分妄見」，同分是就惑來講，「惑同」，這個惑就指根本無明，任何眾生都起惑，惑是共同的；「同見」，起了這個惑，見也是同的。惑同、見也同，有了妄見，叫同分妄見。這個同分妄見，前面是見了自己的依正受用虛影，這是見他人的依報、正報一切受用，這些也都是虛假的影子而已，不過這是共同所見

到的。有一點不同的是：同分妄見是純粹由無明惑現出來的，別業妄見則是枝末無明造的業。枝末無明從那裏來？也由根本無明來，所以別業妄見包含兩種：一是根本無明，一是枝末無明。枝末無明造的業，就由業招感來種種的苦。同分妄見只是惑，沒有招感，有這一點點分別。

經文：「云何二見」，什麼是二見？二種顛倒分別見妄就是二見，「一者，眾生別業妄見，二者，眾生同分妄見」，把名稱說出來。接著就分別講，先講別業妄見，「云何名為別業妄見，阿難，如世間人，目有赤眚，夜見燈光，別有圓影，五色重疊」，佛就自問自答，什麼叫作別業妄見？然後就舉例子告訴阿難說，「如世間人」，如是例如，世間人是沒有證果的這些眾生，包括我們六道凡夫，還有小乘人，小乘人是權教，他沒有到成佛地位，都算是世間人。「目有赤眚」，眚是什麼呢？眼睛有了毛病，一個人的火氣上來了，眼球出現種種的病，把眼睛都遮起來了，或是眼睛看見外面的東西看不真實。我們眼睛有病的時候，眚是眼睛有了病，赤眚是現出種種顏色，看見任何物體，比如看燈光，我們眼睛好的，看燈光

就是燈光，就是光明；如果眼睛有病的時候，燈光外面，除了燈光以外，外面一圈一圈的，出現很多現象，影子出現了。所以說「目有赤眚，夜見燈光，別有圓影」，他在夜間看見燈光的時候，他跟眼睛好的人不一樣，他看見燈光之外，別有圓影，圓是繞著燈光一圈一圈，外面射出來那些影子。而且這個影子「五色重疊」，有五種顏色，各種顏色都有，重疊起來。你想想看，這五色重疊的圓影子，怎麼會出現呢？就是因為他眼睛有病才現出來。而這些圓影既是由病現出來的，那純粹是假的，用我們好眼睛一看，根本就沒有，舉出這個例子出來。

在這個例子裏只講「五色重疊」，為什麼只講五色重疊？不講六色、不講四色，只講五色？他講五色有五色的用意，祖師注解就說出來，燈就指人人都有第八識。第八識是佛學名詞，一般世間人還不知道什麼叫第八識，一講靈魂，他就知道。不管學佛不學佛的人，都知道人死了以後，肉身（肉體）死了，靈魂沒有死，靈魂還要轉世，第八識指的是靈魂。燈就指靈魂（第八識），在佛學裏面，第八識是個藏性，就是如來藏的藏性，它能夠含藏一切。五色重疊的圓影指的是我

們眾生這個身體、生命，《心經》裏講「照見五蘊皆空」，五蘊是色受想行識，這五蘊就是五色重疊的圓影子。就我們的正報來講，它是我們的根身，身體是色法；心理部分是受、想、行、識，合起來五蘊。就外面的依報來講，依報就是五塵——色聲香味觸。就我們眾生正報來講，是五蘊的身體，就依報來講，是世間的五塵，這叫五色重疊。五色重疊，各位都了解《心經》講「五蘊皆空」，講得多麼徹底，但是《心經》講五蘊皆空，我們幾個人懂？念《心經》的人多，把五蘊皆空能夠真正悟到、能夠了解嗎？要是一念就了解，佛也不必在楞嚴法會裏一層一層這樣講，可見難啊，不容易明瞭。因為不容易明瞭，所以佛在這裏讓我們了解，包括我們自己的身體，以至於外界山河大地的一切環境，都如同眼睛生病，看見燈光外面的幻化——幻現出來的五色重疊圓影子而已。必得了解這個，這是釋迦牟尼佛告訴我們真正的法。研究宇宙觀、人生觀，講到本體，真正的哲學到最高境界了，最究竟的道理在此。你能夠知道這個，把我們身體以及五塵的世界，確信是一個五色重疊的圓影，我們就不要執著它，首先看破它，看破、不執著，我們的真見就出現了，真如本性就自然證到了。

我們研究佛法的道理根據經文，看起來好像很容易，看明白就好了，其實佛法先講究看破（就是悟道），能夠悟；悟了還不算，還要證，那不是容易的。普通講「看得破，忍不過」，怎麼看得破、忍不過呢？經文裏講，包括我們的身體以及外在的山河大地，都是假影子，經文講得清清楚楚，是假影子啊！要證悟的時候，真正要轉變境界的時候，人家送幾座大銀行給你，你也不接受，何況還跟人家去爭取，那更辦不到。你到那種程度，送你再多的錢財、再多的權力，你一概不要。在你的心裏統統把它看作是虛假的影子，你才有受用。否則的話，講歸講，自己還沒到那種境界。因此釋迦牟尼佛各種大經講到最後，證的時候那麼難。學念佛法門你不能悟，佛號念著念著，就能開悟、就能證果，在我們世間念得好，得一心不亂就能證果，只要能夠帶業往生，到極樂世界也必然能夠證果，念佛好就好在這裏。所以印光祖師講我們研究一部經，真正對這部經有認識，它就是我們念佛最好的一個助工夫，最有幫助。下面釋迦牟尼佛對阿難說：

**於意云何。此夜燈明所現圓光。為是燈色。為當見色。**

「於意云何」，你的意思怎麼樣？「此夜燈明所現圓光，為是燈色，為當見色」，夜裏點燈，燈發出光來，明是發出光來——光明，由燈的明所現的圓光，這個圓光是燈的色、還是見的色？首先問這個。這個燈光所現的圓影子，是燈發出的圓影？還是你的見（能見的見）發出來的？

**阿難。此若燈色。則非眚人何不同見。而此圓影唯眚之觀。若是見色。見已成色。則彼眚人見圓影者。名為何等。**

「阿難，此若燈色」，此代表圓影子，長眼病的人看那個燈光，現出五色重疊的影子，这就指那個。佛就問阿難：這五重圓影若是燈色，如果是屬於燈的東西，是燈的境界，「則非眚人何不同見」，那眼睛好好的人為什麼看不到那個影子？獨獨只有眼病的人看見，沒有眼病的人為什麼看不見呢？如果屬於燈的話，同樣是燈發出來的圓影，有眼病的人可以看出來，沒有眼病的人照理來講也應該一樣都能見到，實際上何不同見？眼睛好的人看不到，為什麼呢？「而此圓影唯眚之觀」，實際上這個圓影子只有目眚（眼睛長病）的人才看得出這個影像來。

這裏講到「非眚人」，非眚人是有好眼睛的人，指他有真智慧，看得清清楚楚，這是什麼人？不是我們大家，連證了羅漢果的人也不算，是成佛的人及地上菩薩，佛、大菩薩的眼睛是開了，真正是眼睛沒有毛病了，就是非眚人。我們世間五蘊的身體、五塵的世間，在佛及那些大菩薩看起來，這些都不是現在這個樣子，他們看得清清楚楚，燈光就是燈光，沒有那些圓影子。「而此圓影唯眚之觀」，除了佛、大菩薩以外，我們這些凡夫、二乘人，外道不必說，更徹底是凡夫，眚者是我們這些人。「唯眚之觀」是倒裝句法——唯有眚者觀之，觀是見之，這些圓影只有我們這些有眚的人才能見之，之就是那些圓影，我們才看見。那些非眚人，他沒有這個現象，他見什麼圓影呢？當然見不到。可見這個圓影子不是屬於燈的，不是從燈光裏發出來的。

下面反過來講，不是從燈光發出來，那就是眚者發出來了。「若是見色」，眚者也有眼睛，有能見的，如果從眼睛有毛病的眚者，從他能見的發出來，就屬於他的見，若是見色的「是」，指的是圓光，這個圓光是眚者的見，由他見裏邊發出



來的，首先要把這句認清楚。下一句問題就來了，「見已成色」，這個圓光既是你的見，從眚者的見發出來的，那個見當然就成為這個色，你的見發出圓光，你的見就變成圓光了，你的見就沒有了。從邏輯上、理則上推究，假設圓光從見出來的、屬於見的，那麼你的見發出圓光時，見就變成圓光了，見已成色——見已經變成圓光了，「則彼眚人見圓影者」，那麼那個眚者（眼睛有病的人），還拿什麼來見圓影子呢？你能見圓影子，「名為何等」，因為你的見已經變成圓影子，你再來見圓影，你拿什麼來見圓影呢？你那個見圓影的，又叫什麼？一問就清楚了。為什麼有下面這兩句呢？就怕有眚者說「我變成圓影之後，我還可以看得見。」你變成圓影還可以看得見的話，那你圓影變成以後，見就不稱為見了，見就是圓影，那你後來再看的見，這要問：你那個見從那裏來的？那個見又叫作什麼？這樣一問，從見出來的又不能成立。

這一段的意思，我們要記得圓影包括我們正報的身體、依報的五塵，這些在凡夫眾生，沒有一個人不把它當作真實的，這部經裏說就是一個圓影子而已，為

了破除真實的這種執著，所以這樣分析，既不是燈所有的，也不是能見的見所有的，只是見者的眼睛有了毛病，從毛病裏幻現出來的。講到真實的地方，就是我們眾生有了無明的時候，才出現種種的這些現象。無明一斷、一破除，整個境界就是一真法界，全體法身呈現出來了。所以在這裏是破除我們執著山河大地、我們的根身把它牢牢執著當作真實的。人家講現實，就要破除這個現實的觀念，現實觀念不破除，你想了生死，那有那麼容易？

前面講這個圓影，既不屬於燈所有，也不屬於能見的見所有。現在反過來講，離開這些東西，它單獨存在，可不可以呢？離開燈而有圓影、離開見而有圓影，可不可以呢？當然也不可以。所以下面這段文，就從另外一面來講，從離開燈、離開見來看這個圓影，經文說：

**復次阿難。若此圓影。離燈別有。則合傍觀屏帳几筵。有圓影出。  
離見別有。應非眼矚。云何眚人目見圓影。**

「復次阿難」，佛又告訴阿難，「若此圓影」，若是這個燈，你看燈有五重圓

影，「離燈別有」，把這個圓影看作與燈沒有關係的，離開燈，在別處還有這個圓影子。既是這樣，好，下面就提出問題：「則合傍觀屏帳几筵，有圓影出」，合是應當，按照這個理來講，既是離燈別有，那麼應當傍觀，就不在燈上看，不要看燈，看燈之傍別的東西。在燈傍觀什麼呢？比如屏，就是屏帳，古人房間裏用的，我們現在也有；還有几筵，几是我們現在用的茶几，几案那類的東西，筵是筵席。古人的筵，講得詳細一點，用竹子或是用草編的，放在地上，上面再鋪質料比較好的布或是別的東西，鋪在上面的叫作席，接觸地的是筵。不過到後來，兩者併用了，筵就當席字講。若是離燈別有的話，你要看看別的東西，比如說你看屏帳、几筵等等，這些屏帳、几筵也應該有圓影子出來。事實上你不看燈光的時候，你看別的，就看不見那個圓影子，「離燈別有」不能成立。

下面說「離見別有」，假如你認為這個圓影子，離開你能見的見，特別還有，那麼「應非眼矚」，我們能見的見，要用眼根才看得見，眼識要用眼根才發得出來，離開眼識、離開能見，那就不必用眼根了，應非眼矚——應該不必用眼看，矚

是看。「云何眚人目見圓影」，為什麼有眼病的人，他還必須用眼睛看，才能看見那個圓影子？如果他不用眼睛看，也看不出來，可見「離見別有」也說不通。

這兩段所說的，既不是燈上發出來、見上發出來，也離不開燈、也離不開見，後面有結論：純粹是眼睛有病的人（就是眾生），所有這些世間、這些虛妄的影，都是自己無明裏現出來的。

## 第五十八講

是故當知。色實在燈。見病為影。影見俱眚。見眚非病。終不應言是燈是見。於是中有非燈非見。如第二月非體非影。何以故。第二之觀。捏所成故。諸有智者。不應說言此捏根元。是形非形。離見非見。此亦如是。目眚所成。今欲名誰是燈是見。何況分別非燈非見。

繼續上回講的兩種妄見，一是別業妄見、一是同分妄見。為什麼講這兩種妄見呢？前面講到剖妄出真，在剖妄出真之前，先把妄說出來，分析這個妄，顯出真，叫離妄顯真；現在把這個妄剖析剖析，剖析開來，讓真顯出來，就講這個大題目。在這個題目之中，為了把妄剖析出來，就提出兩種妄見——一是別業妄見、一是同分妄見。先講別業妄見，上回就舉出人的眼睛長了翳（長了眚），眼睛有病了，看見燈光的時候，出現五重圓影子，分析那個圓影子之後，現在接著講這個

色在那裏。前次講到燈光上顯出來的圓影子，那個圓影是就燈發現的，或是離開那個燈有呢？現在就接著那個講。

「是故當知」，佛告訴阿難應該知道，「色實在燈」，色是現出的圓影子，是燈。「見病為影」，色指燈上發出的光明，燈本來就有一種光明，你見到光明，為什麼你見到那個影子呢？那個影子是「見病為影」，因為你看見那個燈上有圓影子，看見好像是從燈上發出來的，實際上那是見病，是你眼睛有病的時候，才現出來的。「色實在燈」指前面講的：色離開燈，還有色嗎？你眼睛有病，看見那個圓影子，眼睛有病的人看起來，那個圓影子就在燈上，叫色實在燈，雖然色實在燈，實際講，燈只有光、沒有圓影子。那個圓影子怎麼出現的？就是見病為影，眼睛有毛病的時候，才看得見圓影子。因此「影見俱眚」，現出來的圓影子，以及能見圓影子的那種功能（眼識），這都是眚。眚是什麼呢？眚是眼睛有了病，看不清楚，圓影子是有病的眼睛才看出來、才現出來的。你眼睛看出那個圓影子，圓影子本來沒有，你的眼睛看出你那個見，你的見因為有了病，你才看出來，所以

影與見俱眚，這兩者——你所見的圓影子、能見的眼睛，都是因為眚的病，才現出來的。既是「影見俱眚」，所見的影子、能見的見，都是因為眚，「見眚非病」，見眚的見，跟影見的見不一樣，影見的見是目眚，眼睛有病影響那個見；見眚的見是真見。你怎麼能夠看見這個病？眼睛有病的人，往往自己不知道，能見到病的人，非有好眼睛不可。有真見才能見到眚，能夠見到目眚的這種見是真見，這個真見非病。

為了再好明白一點，可以這麼說：影見的見是因為無明纏在一起，由無明障礙那個見；見眚的見是真見、是見性，指見的本體，能見的本體，本體就是本性。本性有能見的作用，這種能見的作用，就是《心經》講的「不垢不淨」，不管在什麼樣污染的地方，也染不到它，它是最真實的見，純真的，一點妄都沒有。換句話說，影見的見是帶妄的妄見，見眚的見是不帶妄的真見，真見指見的本體。由於這個見的本體，他才能夠看見帶妄的見是假的，以及帶妄的見所見的圓影子更是假的。因此這句「見眚非病」，這個真見，看得出能見的這種妄見，以及

所見的圓影，這兩者都是因為瞽病才現出來的。能夠見瞽的真見，它本身沒有任何病，所以「終不應言」，現在講的問題是教大家認識真見、認識見性本體。講到見性本體，「終不應言是燈是見，於是中有非燈非見」，講到一真上面，前面講：這是燈、還是見？不應該講「是燈」——是燈上面發出來圓影，「是見」——從見上面發出圓影子，或是在這當中「非燈非見」。這就照應前面：你這個圓影子究竟從那裏出來的？是燈上出來的？離開燈還能出來嗎？還是從見出來的？這一切都不能談，歸入到一真的真體上，統統都是虛妄的。

下面再舉例子，讓阿難以及在會大眾聽得更清楚一點。「如第二月」，正如第二個月亮，「非體非影」，第二月怎麼來的？捏目，把眼睛捏了之後，讓眼睛出現假相來，所以第二月，你說這是月的體？是月的影子？第二個月亮是捏眼睛之後出現的影子，你不能說第二個月是月亮的體，不對，不是月體，也不能說是月亮的影子，不是月影。其實沒有體、沒有影子，兩者都不是。「何以故」，為什麼呢？「第二之觀」是你看見的第二個月亮，「捏所成故」，你看見的第二月是捏眼



而成的，是你用手把眼球捏了以後，從自己眼裏現出來的。

「諸有智者，不應說言，此捏根元，是形非形，離見非見。」所以佛告訴阿難，真正有真智慧的人，等於眼睛沒有病的人一樣，把事實看得很清楚，有智的人不應該說「此捏根元」，根元是根本，元是原來的，你不應該說捏出來的是根本。你找這個根本，它是有形、無形？它離開見、非離開見？有形指真月亮、真實的月體，比如我們是有好眼睛的人，眼睛有病的人或把眼睛一捏之後，看見天上有第二個月亮，他看見第二個月亮的時候，我們好眼睛的人看，天上沒有第二個月亮，只有一個月亮。我們就告訴他不應該說你所見的第二個月亮，你說那是真月的形體、不是真月的形體，是或不是都說不得，因為它根本是你的眼睛自己顯示出來，跟天上的月亮毫無關係。再說「離見非見」，這第二個月亮，究竟是你見裏所發生的？不是見裏所發生的？是你的能見離開你的見，還是不離開你的見？這也說不得。為什麼說不得呢？要是見裏發生的，那好眼睛的人，他眼睛沒有生出來；相反的，離開這個見，在前面也講過，所以離見非見。「是形非形」，

是形非形指天上的月亮，你辨別第二月，是從天上的月亮出來的？或不是從天上的月亮出來的？「是見非見」是你本身的眼睛、你的能見上面，你想辨別是不是從天上月亮出來的固然不對，要辯論是不是從我們眼裏能見出來的、或不是從能見出來的，也不對。為什麼都不對呢？它是從你捏眼睛，一捏之後才出現假影子，這個假影子那裏都不是，純粹是幻現出來的。

下面說「此亦如是」，前面舉出第二月是捏目所成的，你捏目所成的第二月，你不能說它「是形非形，離見非見」，那純粹是捏目現出來的。第二月說完以後，講到燈上的影子，此亦如是——這個燈影也跟第二月一樣，是「目眚所成」的，你看見燈上現出五彩的燈光那個圓影子，那個圓影子是你眼睛有眚（有病）的時候才現出來的。既是目眚所成，「今欲名誰是燈是見」，這個燈的影子，完全是你眼目的眚所幻現成的，既是目眚所成，你說這個圓影子是燈還是見？是燈上發出來的？還是你的見上發出來的？這要分清楚，見是見、眚是眚，目眚指我們的眼根壞了，眼睛有了病，是眼翳。見跟眼根不一樣，見是眼識發出來的。目眚所成的，

眼根壞了，才看見那個圓影子，你那能見的見分沒有問題，見與眼根沒有關係的。既是目眚所成的，你現在說：是燈發出來的圓影子？還是能見的見發出圓影子？這都說不上。「何況分別非燈非見」，是燈、是見，都不能講，非燈、非見，更不能講。

經文舉的例子是這樣講，實際上所指的，祖師注解是這麼說：目眚，眼睛出現那種病，病指的是根本無明，有了無明就不覺，不覺什麼呢？就不認得真如本性了。一念不覺就有無明，無明有了之後，就出現見分、相分，見分是能見的、相分是所見的。能見的指我們一切凡夫都有能見的見，看見外物、外邊的境界，誰看見外面的境界？是能見的見分。所見的是什麼呢？這一切外面的環境，大自然的這些環境，山川、太空……無一不是所見的東西。在佛學裏，所見的境界叫相分，有形相的這部分；能見的這種功能叫作見分，它能見外面一切形相，這種能見的作用就是見分。能見的見分、所見的相分都是從自己的無明顯出來，有了無明，無明就跟本性合在一起，就是第八識。換句話說，我們的能見、所見，就

從根本識裏發出來的。有了第八識，然後有第七識、前六識，每個識都有了。從識裏發出見分、相分的時候，這就如同相分，相分就指燈現出的影子，燈上現出五色的影子。在上回也講包含了器世間（就是自然界），還有眾生自己的根身（我們的身體），身體看起來好像是活動的，其實也是物質，包括這些統統在內。這些東西（器世間以及我們根身等等），全部是燈光現出的假影子，假影子怎麼現出來？由無明現出來的。沒有無明，前面講「見眚非病」，真見是不帶無明的，沒有無明，純粹真見的話，就把所有的毛病都看出來，那個真見就顯出來了。所以沒有無明，把無明整個破除掉，真見才顯出來。因此在這裏講目眚所成的，山河大地這個器世間以及我們的根身，無一不是目眚所成，都是從無明現出這些假相。

以上這段講別業妄見，各人造的別業、各人所現出的妄見是什麼情況？我們各人現出來自己的根身，自己的身體、所見的這些環境，這是個別所看見的，無非是自己捏目捏成的，或是目眚造成的，目眚是眼目長了病，一個是眚、一個是捏。所以參禪的人講不捏立刻就了了，只要你歇下來，不要捏的時候，根身世

界、整個假的東西都沒有了。我們在教理上這樣一層一層分析，人家參禪不是這樣，他是一句話，看你悟不悟，你不捏，捏是什麼？什麼叫不捏呢？就是你一念不覺，你的一念之中，你覺悟就行。我們現在念念都是不覺的，所以才有根身世界，這些假東西障礙我們，見不到自己真見。

下面講同分妄見，妄見有兩個，前面講別業、下面講同分，經文先念一遍：

云何名為同分妄見。阿難。此閻浮提除大海水。中間平陸。有三千洲。正中大洲。東西括量。大國凡有二千三百。其餘小洲在諸海中。其間或有三兩百國。或一。或二。至於三十四十五十。阿難。若復此中。有一小洲。祇有兩國。唯一國人。同感惡緣。則彼小洲當土眾生。覩諸一切不祥境界。或見二日。或見兩月。其中乃至暈適珮玦。彗孛飛流。負耳虹蜺。種種惡相。但此國見。彼國眾生本所不見。亦復不聞。

我們看經文的文字，釋迦牟尼佛說「云何名為同分妄見」，先把這個名字提出來，什麼叫作同分妄見呢？下面就喊「阿難」說「此閻浮提除大海水」，在佛經裏講到世界的組織，一個小世界，有一座須彌山，須彌山的四邊有四大洲——東、西、南、北，閻浮提在南邊——南閻浮提、南瞻部洲，屬於南方。這個閻浮提，除了大海水之外，「中間平陸，有三千洲」，在水的中間有平地（陸地），這個陸地有多少呢？有三千洲，所謂洲，是在水中現出來的，水中現出來的陸地叫作洲。講世界組織的大海水，不是指太平洋、大西洋的海水，而是須彌山周圍的大海水。在大海水中間，從水裏冒出來的陸地、平陸（指閻浮提的平陸），這裏面有三千洲，三千洲是非常多的意思。在三千洲之中，有很大的大洲，「正中大洲，東西括量」，從東到西，括當結字講，是總結的意思，量當數量，總結數量，就是統計的意思，從東到西總計起來，「大國凡有二千三百」，這些大洲當中，大國家有兩千三百。「其餘小洲在諸海中」，在諸海中的小洲，「其間或有三兩百國」，這當中或者有三百個國家，或者有兩百個國家。「或一，或二，至於三十四十五十」，或是一個國家、或是兩個國家，從一到二，或者是三十個、四十個、五十個國

家。在這些大小洲當中有這些國家。

下面佛跟「阿難」說「若復此中，有一小洲，祇有兩國」，現在拿出這當中的一個小洲來說，這個小洲之中只有兩個國家。「唯一國人」，就這兩個國家來說，其中有一個國，這個國家全國的人，「同感惡緣」，在這兩個國家之中，有一小國，全國的人共同感到惡緣。既是共同感到惡緣，「則彼小洲當土眾生」，在這個小洲（指這個國家所住的小洲），當土是當地，土就是地，這個小洲當地的眾生，他們「覩諸一切不祥境界」，覩是看，看見很多不祥的境界，不祥是不好、很險惡，境界就是環境。這些不吉祥的境界是什麼？「或見二日，或見兩月」，或看見天上出現兩個太陽、或見兩個月亮，兩種不祥的境界。「其中乃至暈適珮玦」，適字當讀字講，讀音為折，暈是太陽旁邊出現的那種不好的氣，適是一種變化、正常的氣氛，這兩種——暈、適，就指靠近太陽周圍，我們在地上常常看見的那些不好的氣氛。珮玦也是不好的現象，上面的暈適是一種氣體，暈是那種氣很惡劣的，適是發黑、昏暗的那種氣；珮玦現出形狀來，那種形狀叫作珮玦。珮、玦是

兩種玉器，通常玉器是白的，所以在太陽旁邊現出來，或者是珮、或者是玦。珮是整體圓的、沒有缺的，一道白色環繞著太陽；玦是一半，圓的一半叫作玦。珮玦這兩者都是白色，一個是圓的、一個是半圓，就跟玉器一樣顯示在太陽旁邊。

「彗孛飛流」，「彗孛」指的是彗星，在古時候，彗星一出現，大概那時候懂得天象的人都知道這是不好的現象出現了，可能有些災難。彗指光芒，光芒整個發射出來，孛指氣氛，光芒帶的那種氣氛，整個說起來是彗孛。「飛流」指的也是彗星，彗星不是固定的，它在天上是移動的，那種移動就像在飛，飛流是流動的。古代是這樣，近代也常常發現，在前幾天就發現有彗星出現，有的人說彗星出現有災難，有的說這是沒有根據的，但是在古代來講，這是一種不好的現象。「負耳虹蜺」，「負耳」是在太陽兩邊出現的氣體，那種氣體好像把太陽貫穿起來，就好像一個人穿耳洞一樣。中國歷史上記載，白虹貫日，一道白虹貫穿太陽兩邊，在荊軻刺秦王的時候，就出現過那個現象，這叫負耳，貫穿起來就像在耳朵兩邊一樣，那種氣體是白色的。「虹蜺」也是一種氣氛、一種氣體出現的，這也是



常常看得到的，天上起了虹，有各種顏色，這叫虹蜺。這是「種種惡相」，這些惡相，「但此國見」，只是這個國家的人民共同感召出來的惡緣，所以共同看見這些惡相。

虹蜺這兩者，普通講都是一種水氣變出來的，分成兩種：一虹、一蜺，古人講分成一個雄性、一個雌性，虹是雄性，蜺是雌性。為什麼這樣分呢？氣體還有這樣分嗎？氣體所以這樣分，分成陰陽的關係，虹屬於陽性的陽氣，蜺屬於陰氣，陰陽二氣現出來這種現象，這叫虹蜺。這裏經文講兩個太陽、兩個月亮，以及那些氣體出現，為什麼都是惡相呢？歷史上研究天文的人，講日月星辰這些星象，日月星辰距離人間是很遙遠的，雖然距離很遙遠，但是就天空裏的日月星辰來講，如果正常的話，日月星辰有一定的度數，它不會亂的。日月星辰度數一亂，本來是一個月亮，卻出現兩個月亮，這就是怪現象出來了，出現兩個太陽也是這樣，再出現負耳、彗星這些，這都是自然界不正常的現象，秩序亂了。自然界秩序亂的時候，就等於我們人間，社會上要是很平安，一切都上軌道，都不會

亂，不上軌道，亂象才出現。社會上這些亂象出現，大家知道都是從人的心理出來，但是自然界的亂象出現，一般人就不懂了。

實際上，按照佛經來講，不管那部經，最主要的就是「一切唯心造」，萬法唯心。所以前面講出現無明，一念不覺而有無明的時候，無明與本性合在一起，然後就出現見分、相分，自然界都是我們的相分。既是我們的相分，就是我們心理出現的。由心理出現的，成了佛的人，他由體起用，他的用沒有昏暗的，成佛的人把無明整個破除了，他怎麼出現現象，那個現象都是光明的，自己知道得清清楚楚，他自己要怎麼變化就怎麼變化、要怎麼運用就怎麼運用。我們凡夫眾生不是那樣，我們凡夫有了無明，自己一切就不能作主了，出現相分，相分本來從我們自己心理出來的，結果自己不認得，自己的真如本性也不認識，自己的妄心出現妄相、假相也不認識，這就是迷惑顛倒的眾生。

所以講自然界出現這些不正常的現象，實際就是同分妄見，同一個國，這個小洲、這個小國家，這個小國裏全國的人，共同的業緣是相同的，住在一起，所

以他們同時看見，同時看見就是他們心理發現的。另外一個國家看不見，另一個國家的緣，不是那個惡緣，他們就看不見。這在中國文化，儒家講禮，講禮就懂這個道理。禮是什麼呢？禮講規規矩矩，按照一切的規矩來做，凡夫眾生固然要守規矩，成了聖人，他還是要守規矩，要不然孔子為什麼講「七十而從心所欲不踰矩」？他還是一切都按照軌道，守在規矩之內。惟有一切上軌道、一切在規矩當中，才不亂，一亂災難就發生。所以中國人講禮的時候，凡是發現疾風迅雷一來，我們一般人就受不了，最好不要出外，待在家裏。為什麼？遇到天氣惡劣變化的時候，我們身體不能適應。比如寒流突然來了，這就是天氣不正常，跟內地不一樣，內地春夏秋冬緩緩的，春天什麼氣候、夏天什麼氣候、秋天什麼氣候，是漸進的。寒流突然來了，今天還跟夏天一樣，明天變成很寒冷，這時候老年人身體上的舊毛病，很多就發作出來，他一時調整不過來。所以以這個道理我們看，太虛空裏那些日月星辰出現那個現象，這是惡緣所感的，既是惡緣所感，就是出自同一個國家這些人民的感應，心理出現，災難可能跟著就到了。

這些種種惡相，但此國見到，「彼國眾生本所不見」，在另外一個國家，佛拿兩個國家對照著講，一個國家的全國老百姓都共同看見了，另外一個國家（就是彼國），本所不見，本來就沒有看見。「亦復不聞」，不但沒有看見，聽也沒有聽到。本所不見，亦復不聞，表示這個國家本來就沒有惡緣，他沒有感受這些事情，這種現象就不會有。相對的那個國家，雖然全國的人共同都看見，也是一種假相，只是一時現出來的不正常的假相。那種假相，這裏講是惡緣所感的，前面講別業妄見，你這個惡緣所感也是妄見，不過這個妄見是同分妄見，在這個地區、這個國家，所有的人共同都看見了。雖然共同看見，但是還是妄見。拿另外一個國家來對照，那個國家本來就沒有看見、沒有聽到，可見你這個也是無中生有。

兩個妄見——一個別業妄見、一個同分妄見，都講出來了。佛想到阿難以及在會大眾，不是馬上就能明瞭，下面還有很長的經文，佛再詳細地用各種例子、譬喻來進一步解釋。所以下面這幾句話：

**阿難。吾今為汝。以此二事。進退合明。**

由這幾句話，衍出下面又有很長的一段意思，很深入地再詳細把別業妄見、同分妄見加以解釋。怎麼解釋法呢？用「進退合明」這個方法來解釋。

「阿難，吾今為汝」，我現在就為你，「以此二事」，用這兩樁事情，就是前面用目眚，眼睛有病現出圓影；再剛才所講的，同分妄見看到災象。眚影是別業，個別的別業所現，災象是一個國家全國老百姓所看見的，全國人都看見這個災象，是同分妄見。這兩件事為什麼「進退合明」呢？這裏有張表，下次再詳細說，這裏主要的，所謂進，因為下面這兩件事沒辦法同時說出來，先把那樁事放下來，先提出這件事情，這叫進，進是把這件事情提出來先說，那件事情放下來叫退，一進一退，把進的這件事情講完了，再把原來退的那樁提起來講。兩者一進一退講完之後，再合起來，就把前後完整地綜合起來對照著看，用這個方法，進退合明，然後就明白了。下面就根據這個方法來解釋。

大佛頂首楞嚴經講記【四】

## 第五十九講

阿難。如彼眾生。別業妄見。矚燈光中所現圓影。雖似前境。終彼見者目眚所成。眚即見勞。非色所造。然見眚者終無見咎。

還是繼續前面所講的剖妄出真，把凡夫的妄見剖析開來，才能看得見這個真見。真見是我們的真如本性，妄見就是帶著無明虛妄的見解。我們所有的凡夫眾生，沒辦法把妄見跟真見分得清楚，所以佛在這裏一層一層的，前面舉出妄見是什麼狀況、真見是什麼，到後來第二部分就把妄見剖析剖析、分析分析，然後讓真見完全出得來，現在念的還是繼續這一大段。分析妄見的時候，佛就舉出來，一個是別業妄見，別業是個別的；還有一個同分妄見，同分是共同的一部分。這在前面把事實也舉出來，同一個國家之內所有的人民都看出那些災異的現象，另外一個國家的人沒有看到，這就說明是同分妄見；別業妄見是各人造的業，顯示出他有單獨的見。

一個同分、一個別業，落到事實上，就拿我們人道眾生來講，我們都住在地球上，這個地球是我們地球人的同分妄見。這個同分妄見，我們沒有任何一個人說這是虛妄的，尤其不承認這個地球是我們眾生的心顯示出來的，誰都不承認。為什麼呢？大家都把地球當作實在的，最現實的一個物體、一個自然界的東西，你教他承認這是虛妄的，而且是我們共同的妄見延伸出來的，大家都不會認可。因為這個關係，前面用進退合明，所謂誰退合明，先拿個人的別業妄見，他因為眼睛長眚，眼睛有了病，見到燈的圓影子，這是個人見的；然後拿這個擴充起來，比成一個國、一個地區的人有同分妄見，再回過頭，用同分妄見再比喻我們整個自然界的狀況。這是交互來合明，有進、有退，然後合起來，合到事實上來明瞭道理。明瞭道理什麼呢？就別業妄見了解同分妄見，由同分妄見再回過頭來了解別業妄見，最後證明我們的一切所見所聞都是妄見出來的。有了妄見，出來這些環境，才有六道生死、六道輪迴，你要出六道、了生死，首先要將妄見去掉，所以證明要離開妄見，不離開妄見了生死談不上。這是普通法門，無論那一宗，禪宗、密宗、任何一宗都這麼講，非破除妄見不可，破得乾乾淨淨的，然後



真見出來，反妄歸真。我們學念佛法門的淨土宗，理還是要明瞭，明瞭了理，沒有破除得乾淨，我們到極樂世界破除。在這個世間，我們雖然了解不要有妄見，還是沒辦法破除，這一生破除不了，到極樂世界很快就破除，所以我們研究《楞嚴經》，幫助念佛的知見，非常重要。了解這個原理、原則，普通法門講得再高明，我們問：妄見破除沒有？知道妄見要破除，我們幾時才能破除得了？這個大前提要了解。

現在看經文，佛叫「阿難」說「如彼眾生，別業妄見，矚燈光中所現圓影」，就如前面所講的，眾生個別業，他有別業妄見，由那個別業妄見「矚燈光中」，矚是看見，他眼睛看見燈光中「所現圓影」。那個圓影子原來是沒有的，燈光是燈發出的光，我們普通人看光四周，沒有圓圓的影子。這個影子所以現出來，是什麼道理呢？就是別業眾生，他的眼睛長眚，眚是眼睛有毛病，看不清楚，看見任何東西都現出很多光圈來，有很多外圍的假相現出來，所以他看一個燈光，燈光顯出外面有五色的圓影子（圓圈）。這個所見的圓影子「雖似前境」，似是相似，雖

然好像呈現在眼前的境界。就眾生個別看來，他因為眼睛有病，看見圓圈，就他來講，這個圓圈實實在在是在眼前的境界，但是加個似字，由好眼睛的人看來這是沒有的，在他看來是有。真正講，那個有不是真有，是似——相似有。「終彼見者目眚所成」，為什麼是相似有呢？終是最終、到底，研究到最後是由於彼——那個，就指那個別業眾生見圓影的那個人，由他的目眚所成，是他的病眼所看見的。

下邊兩句「眚即見勞，非色所造」，眚是說這個人的眼有眚的病，眚叫赤眚，亦是紅色的，眼睛有病，或者發紅，種種病態出現了。見勞，見是能見的功能，能見的這個功能通過眼睛的時候，眼睛有病，連帶見也看不清楚。勞字當勤勞講，也當劇烈的劇講，就是用力用過劇，勤是不停止，一直在那裏看，劇是用猛力在看。比如一個人有病，原來看外面看不清楚，愈是看不清楚，愈是用力看，眼睛看到勞相現出來。普通講眼睛看花了，外面的境界就看不清楚，就是現出勞相。我們眼睛沒有這種病，不容易體會，現在眼科有種飛蚊症，這是什麼呢？眼科醫生檢查眼球，眼球有病、有缺陷了，水晶體上有缺陷，這個眼球轉來轉去，

在病人自己看，不知道是出於自己的眼，以為外面像有一隻蚊蟲飛來飛去的，這叫飛蚊症。如果沒有經過醫生告訴他：你的病是出自你的眼球，不是從外面來的。他一直想把蚊子去掉，幾時能夠去得掉？去不掉的，你要去掉那個現象，你必得把自己的眼睛治好。這裏講的也是這個道理，「眚即見勞」，眼睛有眚病，見就發出勞相，看得很勤、看得很劇烈，就出現圓圈、圓影子，那個圓影子就是勞，勤勞、劇勞的相現出來了，那是假相。既是從眚出來的，「非色所造」，不是實實在在的色，物質的色指原來講的燈，有病的人看燈上有圓影子，現在告訴你，那個圓影子不是燈的光明造出來的，不是燈的色造出來的，是你自己的眼病，見勞才發生出來的。

「然見眚者終無見咎」，前面分析，那個圓影子不是由燈的光明的色造出來，是由目翳造成的。現在說明見眚者終無見咎，這兩個「見」要分清楚，見眚的見是動詞，能夠看得見眚，者指這個人。這個好眼睛的人，他能看出眚來，看出誰有毛病，就像眼科醫生一樣，你的眼睛有毛病、有飛蚊症，但是眼科醫生，他是好

眼睛的人，見咎指目眚，無見咎，他的眼睛沒有病，咎當病字講。「終無見咎」，剛才我舉的例子眼科醫生，那是讓我們好懂，在這裏講見眚的見，我們人人都有這個見，我們凡夫眾生雖然都有妄見，但人人也都有真見。你能看得出妄見，憑什麼看出來？由誰證明這是眚？必須要用真見，真見能夠見眚。他是個見眚者，他能見眚，他用真見才能見妄，以真才能見妄。如果不是真，妄見妄，就不能證明是妄的，所以見眚者的見是真見。真見既然能夠見到妄——見到眼睛有病，終無見咎，這指的是真見，真見能夠見妄，真見本身沒有見咎，你眼睛是好的，沒有眼病。真見指的是什麼呢？不管凡夫在那一道，都有真見，但是現在我們發不出來，要佛對我們講出來，我們才知道這個佛理，然後我們自己用工夫修定功，就能把我們的真見發現出來，所以我們憑佛講的理，才知道我們自己有真見。既然知道有真見，就要依照佛知見來把我們的妄見破除掉，首先要確認我們有真見。

下面就用「進退合明」舉例子來講，本來有講表，先不要講，為什麼呢？先看表，經文還沒看，恐怕講起來我們更感覺困難，就等於學文章，文章還沒讀、還

沒學，先講文法，那更叫人難以了解。後面進退合明就等於講章法一樣，後面這一大段經文就是講章法，前後有照應的，是這個原理。現在暫時不講，先講經文，經文講明白以後，自己拿講表一對，就很清楚。下面說：

**例汝今日以目觀見山河國土及諸眾生。皆是無始見病所成。見與見緣似現前境。元我覺明見所緣眚。覺見即眚。本覺明心。覺緣非眚。**

進退怎麼講呢？前面講目眚者見圓影子、一國的人同見災象，這兩樁事情說明白了，大家對這個觀念容易接受，但是對山河、國土以及眾生這些現象，就不容易接受，所以拿那個來比這個，用意是如此。佛在這裏講「例汝今日」，例是舉例，汝是你，指阿難，像你今天「以目觀見山河國土及諸眾生」，你用你的眼睛看見高山、河流以及國土，還有各類眾生的根身，這些都像圓影子一樣。你看見這些，「山河國土」是器世間，我們一般講自然界；「諸眾生」是有情世間，我們一般講人類以及其他動物，六道裏的有情眾生。不管器世間的無情眾生，或是有情

眾生，「皆是無始見病所成」，都是從無始以來的見病所成的。這個見病前面講清楚了，就別業來講，某個人的眼睛有目眚，他看見那個圓圈，現在把他的例子比例來看，我們看見山河國土這些自然界（器世間）、有情眾生，這都是圓圈。前面講圓影是個人眼睛有病看見的，我們看山河國土、諸眾生，這個圓影是怎麼來的呢？這裏講「無始見病所成」，無始以來的見病，就是《大乘起信論》講的「一念不覺而有無明」，本來是一真法界，我們人人真心是一真法界，一真法界無處不在，超時空，無所不在、無時不在，由於自己一真法界不了解，迷了，一迷之下就起了妄見——見病。這個一念不覺起了無明，無明起來的時候，就把真見混合起來、障礙起來，變成第八識，所以說是無始見病所成，就是一念不覺起了根本無明，有根本無明才使真見跟妄見合起來，變成八個識。

就第八識來講，山河國土是我們眾生的第八識現出來的，我們的眼睛看色、耳聽聲音，五根接觸五塵，這五塵從什麼地方來？五塵也是從第八識的相分出來的。不過就我們的五根、五識來講，它是我們的本質相分，以它作本質。等於照

相一樣，你照任何相，本來有相，有一個做本質，就如你照一座山，山有一個本質，然後你用攝影機照出一個山的影子來。我們就把照相機比作眼睛，我們眼睛看社會上各種現象、看山河大地這些，這是我們眼裏臨時出現的假影子，臨時出現的假影子根據那來的？根據第八識相分的本質照出來。所以歸根結底，五根臨時變出來的相分，那個相分叫影像相分——照相的影像相分，這個影像相分根據本質相分來的。不管是影像相分、本質相分，統統都是從第八識現出來。所以說是「無始見病所成」，從無始以來，由一念不覺發生無明，由無明混合真見的時候，就變成第八識，第八識成了以後，一個見分、一個相分。見分是自己有活動能力（有能見的功能），這是能見的一部分。相分，就第八識的相分來講，山河大地，包括我們自己本身的物質這部分，就是五根之身，叫根身。所以第八識的相分是什麼呢？器世間的山河大地、本身是五根的身體，這就是相分，這個相分怎麼來呢？就是無始以來見病所成的，就是一念不覺那個根本無明造成的。

下面講「見與見緣似現前境」，見是以目觀見的見，指見分，眼有眼的見分，

見緣，見分所緣的相分，見緣的緣就指相分，「見與見緣」就是見分與相分。根據前面講，你以目觀見，你用眼睛能夠見，你能夠觀見的功能就是見分；所見的山河國土以及諸眾生，這是相分。這個見分與相分「似現前境」，似乎是出現在眼前的境界。為什麼出現在眼前的境界是似——相似的？為什麼不是真實的？這要看你的見分、相分從那裏出來，見分、相分是從自證分出來。八個識都有自證分，第八識的自證分，出現第八識的見分、相分。眼識的自證分，出現眼睛能夠看得見的見分、眼睛所見的外面東西（相分），這個見分、相分都是眼，眼所見的見分與相分，能見與所見，都是眼的自證分出來的。眼識有自證分，耳識呢？我們聽一個聲音，聲音有能聽的、有所聽的，能聽的見分、所聽的相分，這都是從耳識裏的自證分出現的。自證分也叫自體分，每個識有識的自體，有它本身的自體，叫自體分，見、相二分都是從自體分出來的。你的自體分為什麼出現見分、相分呢？我們研究眼識，眼識九緣生，你用眼睛看一個東西，不是那麼簡單一下就看到，要九種條件（九種因緣）合起來，才構成一個見，這些因緣具備，你才能夠出現見分、相分。你的見分、相分從自體分裏出現的時候，有那些因素（因緣），因



此無論就相分、見分來講，這都是因緣所生法。就相宗來講，這是依他起性，互相的，你依靠他、他依靠你，互相依靠的，彼此依靠，然後才出現這個現象，叫依他起性。依他起，依他而起的，就是依因緣所生的境界，出現在眼前的境界都是依他起性，都是因緣所生的，不是真實的，所以說「似現前境」，見分、相分好像出現在眼前的境界。

「元我覺明」這句話，古代的高僧大德、祖師們注解，講法不相同，這裏選一種。雖是講的不相同，但是講到後來，意思還是一樣，沒有抵觸。為了這句話，我們選這個講法，就是這個表，請各位先把這個表看看，針對這句話，我們把表看一下。

看「元我覺明」這個表，「覺明」這兩個字，在這裏講「本為妙明之德」，本來是妙明之德，眾生本有的，最微妙、最光明的性德，這是覺明。這個光明之德指什麼呢？指本性的性覺，元我覺明的覺字，這個覺指本性本有的性覺。覺明的明字，表裏第二行就說明，這個覺本來就是妙明的覺性，下面再加個明字，「設必

欲加明於上即是妄為」，有的注解把覺明兩個字當作一個名詞來講，就是本覺妙明。在這裏講，覺明分開來說，覺是本覺的覺，本來就是妙明之德，本來就是明的，現在再加上明，本來即是妙明之德，再加上個明就是妄為，無知妄作了。這本來就是光明、妙明的，你再加上一個明，就是第三行文字所講的「即轉妙明為無明性覺成妄覺」，就把妙明轉變為無明，性覺變成妄覺了。妙明成為無明，性覺轉成妄覺，「遂起見相二分之妄」，於是見分、相分這兩分妄見，虛妄就出現了。

這裏邊講的，有一條比較難領會的，就是第二行的文字說「設必欲加明於上即是妄為」，明上怎麼還能加明呢？就是講眾生虛妄怎麼來的。這用比喻來講，我們就拿好懂的說，我們的真心、妙明講到究竟的時候，沒法講，在《六祖壇經》裏六祖慧能大師講「菩提本無樹，明鏡亦非臺」，這是根據神秀禪師的偈子「身是菩提樹，心如明鏡臺」來講的，六祖大師就說菩提本無樹，本來沒有菩提樹，也沒有明鏡台，講到究竟實在是沒法講的。但是為了我們好懂，做個比喻，比喻什麼呢？明德就像一面光明的鏡子，鏡子本體就是光明清潔的，你想讓鏡子更加透明、更

發光，你用那個非常好的透明的水、白色的顏料，用白色的顏料敷到鏡子上去，在我們認為好像鏡子不夠亮，我把白粉或什麼東西再敷上去，讓它更明更亮。不知道這個白粉一敷上去，連它原來的整個光透不出來了，把白粉刷到鏡子上，就是欲加明於上，用這個比喻，我們對這句話就好懂了。你說：那有這回事情？是啊，這個比喻事實上是沒有的，但是我們眾生從無始以來，就是把我們本有的妙明，我們自己妄作，自己把假的東西加上去，這就變成妄的。一變成妄的，下邊講「真覺墮妄明中」，真正的真覺（就是性覺），這個妙明就墮落在妄明之中，一有了妄明，各種假相、各種現象就出現了。比如鏡子，本來光明的鏡子就能照得清清楚楚的，鏡面上沒有一切現象，什麼現象都沒有，你白粉加上去、顏料加上去，好，各種現象都出現了，有山、有水，又是灰塵、又是人物，看你怎麼想像，你想什麼相就是什麼相，那個相都是加上去的。有那些相就有障礙，就有煩惱、就有生死。我們原來本性上沒有這些東西，一加上無明就有六道，有天堂、有地獄等出現。根據這個原理，我們看，你要出六道，你怎麼出去？就那個比喻來講，你必得把鏡面上的白粉去掉，洗刷乾淨。我們覺悟，沒有根本無明，自然

就了生死，不但分段生死了，變易生死也了。

下面說「見所緣眚」，見與見緣（見分跟相分）怎麼來的？一般人看起來，是在我們眼前，看得實實在在的境界。其實原來是怎麼呢？原來是我覺明，是我們不了解道理，在明上加明，在性覺之上加明。性覺之上加明的話，「見所緣眚」這個見，馬鳴菩薩在《大乘起信論》裏講，本性原來是如如不動的，一念不覺的時候就起了無明，無明一動的時候就有動相（就是業相），業相繼續動就出現一個見分，這能見必然找對象、找境界，就在見分出現的時候，同時就出現所見的相分（就是現象）。這在《大乘起信論》裏講三個，一為業相，就是轉動的無明業相，業相一出現，就是一個轉相、一個現相，轉相指的是見分，出現的現象就是相分。這個見所緣，見指轉相、見分，所緣指出現的相，所見的相就是相分。見與所緣，一個見、一個所緣，就是一個見分、一個相分，就是眚，這個眚是從無明出現的。

「覺見即眚」，這根據「見所緣眚」來講，不但所緣（見所緣）的是眚，覺見

即眚，覺見是能見的見分，你能見的見分也是眚。為什麼能見的見分也是眚呢？就根據「元我覺明」的明字來講。本來的明上面再妄加明，那是根本無明，由根本無明出現妄相，所見、所緣的固然是妄，能見的也是妄見。能見的見分跟所見的相分，這兩者是對待的，這兩個對待，相分是妄的，是眚出現的，見也是從眚出現的。比如我們眼睛有病的話，看見外面的圓影子固然是假的，能見圓影的見，你為什麼見到那個圓影呢？見圓影也是你的見上有了問題，才看見圓影。因此圓影是假，見圓影的功能也是由病出現的。沒有病，這個見是好的見，所以在這裏覺見的覺，與上面覺明的覺，覺明加上那個明，性就變成無明，你能見的見分也是從無明出現的，所以你這個妄見也是眚。

下面兩句「本覺明心，覺緣非眚」，上面講妄見，這是講本覺。本覺的覺指的是心的本體，是真的性覺，本覺就指性覺，本性是明，這就是性覺，明心指心的妙用，本覺指心的本體，一體、一用。明心的妙用「覺緣非眚」，覺緣是什麼呢？緣指見、相二分，包含能緣、所緣，能緣的是見分，所緣的是相分，覺能緣、所

緣的覺是明心。由本覺（性覺）的本體，起了明心（覺）的妙用，由這個妙用覺出能緣、所緣（見分、相分），他能看得清楚。他能看得清楚見分、相分的話，見分、相分是虛妄的，能夠看出見、相二分是虛妄的覺，不是虛妄的，所以覺緣非眚，覺緣的覺、能覺的這個覺，是指性覺起了妙用，這個妙用不是妄，不是眚，就像眼睛，他的眼睛是好的，沒有病。

這兩句在文法上是這麼講的，本覺是體，妙明、明心是用，由本覺明心起覺的用。這個覺是動詞，本覺妙明起的覺悟，這個覺的作用，覺的是誰呢？覺的是能緣、所緣。他覺能緣、所緣，能緣、所緣是眚。但是這個覺是由本覺明心發出的作用，這個覺不是眚——非眚。下面經文：

**覺所覺眚。覺非眚中。此實見見。云何復名覺聞知見。**

針對前面阿難講的，我們原來不懂，現在又聽到「見見之時，見非是見」，阿難講因為聽到「見見之時，見非是見」，重增迷悶，我又增加感覺很迷悶，所以佛以上用別業妄見、同分妄見，用這個例子一層一層講。在這裏就解釋「覺所覺

「眚」，前面既然了解見分、相分都是從根本無明出來的，見分、相分都是眚，都從眚裏出來。你既然覺得，覺所覺眚——覺以及所覺都是眚，這根據上面的話來的。「覺非眚中」就針對「覺緣非眚」來講，能見的見分、所見的相分，都是眚的毛病出現的，也就是從根本無明出來的；真覺（性覺）發出來的作用，能夠覺悟能、所（能見、所見），能夠覺悟見、相二分是虛妄的，真覺本身不是有病的，所以覺非眚中。「此實見見」，這就是之前講的見見之時、見非是見，也就是說，「覺非眚中」跟「見見之時，見非是見」是同一個意思。之前講真見見到妄見，真見了解那是妄見的時候，真見就不是妄見。這裏前面講「本覺明心，覺緣非眚」，你本覺明心發出覺悟來，這個覺悟了解見相二分由眚發出來，從明心現出的覺就不是眚，這個意思跟前面你覺得很迷悶的那兩句話是一樣的，就是見見之時、見非是見。「云何復名覺聞知見」，覺聞知見的見是眚見、妄見，你就不能把真見跟覺聞知見混在一起。下面是結論：

**是故汝今見我及汝。并諸世間十類眾生。皆即見眚。非見眚者。**

「是故汝今見我及汝」，所以你今天看見我、看見自己，「并諸世間十類眾生」，以及諸世間的十類眾生，「皆即見眚」，你所見的，皆是見眚，「非見眚者」，見眚者指真見，真見不是見眚者。既然是見眚，由眚出來的見，非見眚者——你所看見的不是真見。那麼什麼是真見呢？

### **彼見真精。性非眚者。故不名見。**

「彼見真精」，那個見是真的，真見是真實的、精微的，什麼叫作真精？不妄叫作真，精是沒有摻雜任何虛妄的東西在裏面，沒有無明，一切都沒有。「性非眚者」，真見非眚者，他的本性不是眚者。既不是眚者，「故不名見」，它不叫妄見。所以我們要發出真見來，真見一出現，看見諸世間十類眾生，境界就轉了。



## 第六十講

阿難。如彼眾生同分妄見。例彼妄見別業一人。一病目人同彼一國。彼見圓影。眚妄所生。此眾同分所現不祥。同見業中。瘴惡所起。俱是無始見妄所生。

方才念的這段，繼續前面所講的妄見，妄是虛妄的，見就指我們眾生的心。心是什麼呢？心的本體是真心，真心是清淨光明的，我們學佛就是要把這個本性開發出來。但是本性從無始以來就起了無明，自己不認識自己的本性就起了無明，一有了無明就有妄見，無明就把我們本性蓋住，我們自己不認得自己。這樣變成妄見之後，我們本身認不清楚，本身以外這些自然界的環境、人類社會種種的環境，一切都認不清楚，因此眾生就有生有死，死了以後又轉世。就佛法所講的，佛有大智慧，看得清清楚楚的，眾生的生來死去，出不了六道，在六道裏輪迴生死，這是最苦惱的問題。這部經就是教人家要成佛，成佛必得開智慧，智慧

從那來？要修楞嚴大定。要修楞嚴大定必得明瞭佛講的道理，道理最究竟的，就是要我們明瞭真如本性——心的本體。這部經從開始一直到現在，釋迦牟尼佛就在會大眾及阿難尊者辨別什麼是真心、什麼是妄心，這裏講的妄見就是妄心，要我們認識這個妄心，妄心認識了以後，把妄心去掉，真心就顯示出來，那就成功了。現在接續上回的意思來講，妄心就是妄見，妄見是真見（真心）跟無明摻合在一起，真心起了無明就變成妄見，我們要記住這個。

既是有了妄見，釋迦牟尼佛為了讓我們了解什麼是妄見，前面就講有兩種——一個別業妄見、一個同分妄見。什麼叫別業妄見？在前面佛說個例子，比如一個人眼睛有了病，他所見的燈光跟好眼睛的人看的不一樣。好眼睛的人看燈光，光是燈光；眼睛有病的人看燈光，燈光外邊有個圓圈，那個圓圈就是他自己的眼病幻現出來的。這是有眼病的人看見燈光另外輻射出光圈來，其實不是輻射出來，那個燈光根本沒有外環的五彩光圈，純粹是他眼睛的病現出來的，別人一看，沒有這個。這是別業妄見，有眼病的人單獨所看見的，這叫別業妄見。那麼同分妄

見是什麼呢？佛又舉個例子，比如兩個國家，一個國家所有的國民都看見種種災難的現象，看見天上有兩個月亮、兩個太陽，或者種種怪異的現象，這是這個國家的人民都看見到的；另一個國家所有的人，他們沒有看到天上有兩個月亮或是兩個太陽。你這個國家所有的人看到，另外一個國家沒有一個人看見這個樣子。這個國家的人看見兩個月亮或者兩個太陽，或者其他種種怪異的現象，就這個國家的人同時都看見來講，這是同分妄見，大家共同的，這個妄見是這個國家的人共同所見的，現出來這麼一個現象。

關於這個問題，世間很多學術，像哲學，講宇宙的本體是什麼、人生是怎麼來的，都講不到究竟的地方。要把宇宙的本體、人生觀：所有這些問題徹底明瞭，我們現在就針對這些問題來研究。佛提出妄見，妄見是能夠見、能夠了解的，是我們自己心裏的一種功能（作用）——有認識的作用。有這種認識作用（妄見），他本身就是虛妄的，靠不住，你要他把宇宙（包括自然界、人類社會種種狀況）都認得清楚，那更不行。所以要把那些問題都能徹底認明，必得先自己把妄見

破除。妄見破除了，那些問題全部都解決，這還是附帶的問題。真正的問題，妄見破除以後，就見到自己真心，真心全部開發出來，首先是生死問題解決，六道輪迴的問題破除了，再更進一步就成佛。我們學佛，並不是我們拜佛、念佛，佛是佛，我們仍舊是眾生，不是這麼講法。我們拜佛、求佛是尊重佛，佛如同教師一樣，把道理告訴我們，也教我們怎麼樣修行的方法，我們按照這個方法去修行，修成功，我們跟佛是一樣的。為什麼一樣？因為我們心的本體，真心就跟佛完全一樣，所以我們學佛、研究經典真正的目的就是要成佛。

看經文：釋迦牟尼佛稱呼「阿難」，阿難是這部經的當機眾，「如彼眾生同分妄見，例彼妄見別業一人」，前面講過進退合明，舉出什麼是同分妄見、什麼是別業妄見，舉的例子當中，有的容易了解、有的不容易了解。現在把同分妄見舉出來，跟個人的別業妄見來比，用這個例子來比照研究，就是把個人的別業妄見，拿同分妄見來對照，從這個例子來看，道理是一樣的。前面講一個國家的人，同時都看見種種災異的現象，起大雲霧——有害的那種霧氣，種種不祥的自然界現

象，天上的星辰出現不正常，比如古時候看見彗星，現在也常看見天空裏有慧星，這在古時候認為是不好的現象，類似這個情形很多，一個地區或一個國家所有人都看見，叫作同分妄見，大家認為你看見、我看見、大家都看見，大家都看見應該是可靠的，這是真實的事情。但是就佛理來講，你自己能夠認識的作用，你這個心就是妄的，就不可靠，那你看外面的東西更不可靠，所以你看外面的現象，就叫錯覺——錯誤的感覺，事實上沒有那回事情。這個道理說起來，一般人不容易明瞭，也不容易相信，因此釋迦牟尼佛就拿個人的別業與同分妄見互相比照來看，你相信這個容易了解的，比照那個不容易了解、不肯相信的，事情一比照，自自然然的，理與事合起來講就行了。

這幾句話先把意思說出來，「如彼眾生同分妄見」，例如前面講一個國家之內所有的眾生，那些人都看見了災異、災難的現象，拿同分妄見來「例彼妄見別業一人」，拿一個國家所有的人同見的現象，拿那個事實比照來看一個人——別業妄見的那個人，他的別業妄見是什麼呢？就是他眼睛有了毛病，看見燈光外面有一圈圓

圓的假影子，拿這兩者併在一起，讓研究教理的人自己看，看的結果，這兩者都是幻現出來的東西。或者別業妄見的人自己不承認眼睛有病，但是你看看同分妄見應該了解，這個例子一比照就知道。或者你不相信同分妄見的話，你用其他國家沒有看到的，或者拿別業來互相一比照，一看，拿這個例子對照之下，也容易了解。

「一病目人同彼一國，彼見圓影，眚妄所生」，既是前面講把同分妄見比照一個人的別業妄見同等地看，現在就看這個病目人，這個人的眼睛有病，眼睛有病的人「同彼一國」，把這個眼睛有病的人，把他看作那個國家所有的人都是這樣，把這個人比作一個國家的同分妄見，這個國家的人一同看，看的結果怎麼樣？「彼見圓影，眚妄所生」，眼睛有病的這個人，他所見的是什麼？圓影。古時候的燈不像現在的燈管是長的，古時候的燈，燈心點油燒上來是圓的，好眼睛的人看燈心，只是一個燈光，他有眼病的話，他看一個圓圈現出來，眼病現的圓影子。為什麼講影子？影子是假的，不是真實的，他是因為眼睛看見燈光，幻現出來周圍

的假影子，這叫圓影。他所見的，「彼見圓影」，這圓影怎麼來的？下面這句說「眚妄所生」，眼睛長了病叫作眚，眚妄，眼睛長病，看不清楚這是虛妄，他能見的視力——他眼睛能夠見的能力，就變成虛妄的，由眚妄所發生的，看見圓影子。

下面講同分妄見，「此眾同分所見不祥，同見業中，瘴惡所起」，彼妄見指別業一人，那個圓影是他眼睛毛病現出來的，自己眼睛生出來的。現在是同分妄見，「眾同分」是同分妄見，眾指這個國家所有的人民大眾，他們共同的妄見。他們所見的不祥，不祥是不吉祥，看見天上有好的現象叫吉祥，不好的現象叫不吉祥。這些不吉祥是怎麼來的？「同見業中，瘴惡所起」，那個國家共同看見的那些人，他們那些人所造的業，叫同見的業，是共業。由他們的共業之中，所感招的瘴惡，瘴是災，有災害的意思，災害那種很惡的現象起來，那種瘴惡從那裏來？瘴惡就是由那個國家那些人，共同的業力引起來瘴惡，由瘴惡引起來那些災異的現象。

一個別業、一個同分，這兩者一比照看，就是這樣，這個同分所見，全國人

所見的那個災異現象，就如同一個人眼睛有病，看見那個圓影子是一樣的。反過來說，別業妄見這個人，眼睛有病看見圓影，你看見這個圓影子，就如同一個國家所有的那些人看見那些瘴惡災異的現象，也是一樣的。這樣看起來，要研究：災異現象是共同的業力所召來的，燈的圓影子是由個人眼睛的病生出來的，這兩者道理是一樣。研究這個道理，看見燈的圓影子，燈的圓影子與燈沒有什麼關係，純粹是假的；這個國家人民看見種種災異的現象，這個災異現象也是虛幻的。為什麼出現這個虛幻呢？「俱是無始見妄所生」，無論是同分妄見、別業妄見，別業妄見固然是這個人眼睛有病，同分妄見說實在的，也是這個國家所有的人眼睛都有病，都沒看清楚，都是幻現出來的。這個幻現怎麼來的？都是無始以來，何謂無始以來？普通講一個人在有生之前，這一生之前是前一生，前一生往前再推，前生還有前生、前生還有前生，推到沒辦法計算的時間，找不出一個開始。所以我們眾生的生命，我們的人生好像很短，實際講，我們以前是在那一道？我們搞不清楚，總之就是在六道之內，在六道之內來來回回、生生死死，你想找個開端，從什麼時候開始在六道之內有生死？找不出來，這叫無始。



這個無始怎麼形成的？我們自己的本性（真心），真心迷了，我們對自己真心不了解，忽然起了無明，這叫根本無明，根本無明一起來，它要起分別（就是要認識）叫見。起分別，這個分別、認識的能力加上無明，我們就糊里糊塗的，這個虛妄的叫妄見，無始以來，我們每個眾生要追究我們的妄見從那來？找不出一個開端，時間太遙遠了。我們生生死死的，我們的生命在六道裏生死，究竟有多少生、多少死？算不清楚、算不出來了。每一次死都是痛苦的，自己不好受，一個人要死，他還好受嗎？死的時候都是有病，或者天災人禍才死，自己當然痛苦，家族的人更痛苦，每死一次都是這樣，死了又生、生了又死。這些怎麼來的？就從無始以來，我們認不得自己真心，變成妄見了，我們虛妄的知見，看一切東西看不清楚，就如同我們眼睛有病，看見燈外面浮出來一個圓影子，又如同別國的人沒看到，單獨就有這麼一個國家所有的人看到災異的現象，這個國家所有的人眼睛都有了病，拿這個來比喻我們任何一個眾生都是無始以來的根本無明在作祟，有無明才有這些妄見，有妄見才發生那些圓影子。就別業來講，發生圓影子；就同分來講，是一個國家的人共同所見到的災異現象。

例閻浮提三千洲中兼四大海。娑婆世界。并洎十方諸有漏國。及諸眾生。同是覺明無漏妙心。見聞覺知虛妄病緣。和合妄生。和合妄死。

上面那段把一個國家的同分妄見退回來，所謂退回來就是把它降下來，拉下來跟個人的別業妄見同等地比照看，看的結果，「俱是無始見妄所生」，就把一個人的別業，提升到一個國家的同分，等量齊觀這樣看。現在再進一步，把這個國家提升，擴充範圍來講，拿它跟更多、更廣大的地區來比照、來研究這個道理。

「例閻浮提三千洲中兼四大海」，例如閻浮提，我們娑婆世界怎麼組成的呢？由一個小世界開始，小世界中間有個須彌山，須彌山四邊有四大洲，四大洲的南洲叫閻浮提或南瞻部洲。先講閻浮提，在閻浮提裏面有三千洲，在這三千洲中還包括四大海。進一步再說，整個三千大千的「娑婆世界」，從閻浮提三千洲、四大海到娑婆世界，這就是釋迦牟尼佛教化的大千世界。任何一尊佛所教化的都叫三千大千世界，我們這個大千世界是釋迦牟尼佛教化的，叫娑婆世界。娑婆世界叫

作堪忍，堪忍是能夠忍，怎麼能夠忍呢？在這個世界之內的眾生痛苦很多，雖然痛苦很多，眾生都還能夠忍受。有很多人痛得不得了，痛得再痛苦，他還有想活下去的這種願望，還能夠忍受，叫堪忍，這是我們娑婆世界。這個世界裏面，小千世界、中千世界多得很，數不清，這是釋迦牟尼佛教化的。如同娑婆世界的組織，「并洎十方諸有漏國」，洎是到，擴充到十方世界，以釋迦牟尼佛的娑婆世界作中心，然後向十方去想像，想像十方世界那一方，都有像娑婆世界這麼多的世界，包含這個組織，多得太多了。有漏國就指那些生生死死的凡夫眾生是有漏的，有漏是有生死，漏是漏落到生死裏面，無漏就不漏到生死的六道之內，這都是有漏的。十方佛土（十方世界的那些三千大千世界），多得像恆河沙數那麼多，數都數不清，那些有漏國「及諸眾生」，以及國土裏的諸眾生，諸眾生不單是人道眾生，所有的眾生都包括在內。

這裏把前面講的一個國家所有人民共同見到不好的現象，以那個來例閻浮提，閻浮提的國家當然很多，不止一個，閻浮提裏有三千多洲、四大海等等，既

是一國家見到不祥的現象，同樣比照，講到閻浮提三千多洲當中那些國，他們所見的也跟這個一樣，南閻浮提是這樣，還有東部、西部、北部，南邊是這樣，舉一隅，應該就可以三隅反，這是孔子講的。舉出閻浮提，東邊、西邊、北邊，就比照來看這個理，都一樣的，也應該如此。再擴充到四大海，進一步再擴充到整個娑婆世界，這還不算，擴充到娑婆世界以外的十方世界，這些諸有漏國及諸眾生，他們所見的，一個依報、一個正報。什麼叫報？報是果報，任何眾生造了什麼業，造的業就是種因，然後就召來果，造善因就有福報，有好的樂的果，造惡業是惡因，將來所得的是苦果。最苦的是地獄，地獄是苦果中最苦的，正報是我們眾生自己的身體（生命），心理、物質混合在一起的生命現象，這個生命現象是正報，我們過去造的業，合乎人道的，我們現在就得人身，就是我們的正報。有了正報，我們還要有衣、食、住、行，我們頭要頂天、腳要踩到大地，我們要依賴這些東西才能生存、才能存在。沒有這些東西，我們沒有依賴、沒有依靠了，我們就存在不了，所以整個虛空、大地、山河、房屋、日常所用的東西都是依報。娑婆世界所有的眾生，以及娑婆世界以外的十方眾生，都居住在這些有漏的

國，這些國中所有的凡夫眾生，他們見到自己正報、依靠生存的依報。這些正報、依報怎麼生成的？拿這個例子來講，就跟一國人所看見不祥的災異現象完全一樣，純粹是共同的分妄見，是自己虛妄看見的，純粹是假東西，佛經裏講得清清楚楚。

可是大家都認為不假，是實在的。事實上，我們所有凡夫眾生，其他道不必講，就講人道眾生，自古到現在，不論中國、外國，世間的書念得再多、官做得再高，沒有人不把大地上的山川河流、天空裏的日月星辰都看作很現實，是實實在在的東西，做任何事情都是現實，拿我們身體來講，更是現實。不錯，任何人都都是這個見解，話說回來，正因為有這個見解，所以六道出不去，生死問題不能解決。你要出六道、要解決生死問題，佛法不講迷信，佛法就把這個道理講清楚，你明瞭這個理，就要放棄這些假東西。這些虛妄的東西等於一個人眼睛看見的圓影子、共同看見的災異現象，用在我們一般人所執著最現實的山河大地，以及人類的社會國家，這些種種名利的組織，無一不是跟圓影子一樣，無一不是幻

現出來的災異現象，完全一樣。你不肯認識是假的，那你始終在六道裏出不去，生死始終不能解決。

下面講「同是覺明無漏妙心，見聞覺知虛妄病緣，和合妄生，和合妄死」，以上所講的，從一個人的別業、一個國家共同的分妄見，然後比照看這個大千世界以及十方所有的大千世界，所見的正報、依報，「同是覺明無漏妙心」，都是覺明，覺明是講我們真心（真如本性），真如本性是大覺、是覺悟的，明是光明的。無漏妙心，無漏跟前面講的有漏不一樣，有漏有生死，無漏是本來就沒有生死。我們的真心有生死嗎？真心本來就沒有生死，是無漏的，加個妙字，真心是最妙的，妙到極處，是最好的。這原來就是我們本來有的大覺光明，沒有生死，純粹是無漏的最好最妙的心，就是我們真心。真心本來沒有生死、沒有妄見，那個妄見怎麼來的？「見聞覺知虛妄病緣」，經文翻譯的文筆非常簡鍊，意思是說：這個妙心就由無始以來的一念不覺，本來是覺，一念不覺，忽然一念就不覺了，不覺之後，就起了根本無明，有了根本無明，接著就形成「見聞覺知」。見是在我們眼

前出現，我們所見的那些境界；聞是人家告訴你，有聲音傳播過來，我們所聽到的，就是所聞；見是所見，聞是所聞，覺是我們自己心裏所思想的，能夠運用心思的功用，這是所覺；知是能夠知道，對一樁事情認識了，就是認知了。就我們凡夫來講，都有見聞覺知的作用，這個作用那來的？就是由於一念不覺起了無明，有無明才有這些見聞覺知，這些見聞覺知都是「虛妄病緣」，虛妄的分別，這是一種病。就一個人來講，他眼睛有了病（目眚），就一個國家來講，這個國家全國的人共同都有了眚、有了病，就是虛妄的病緣。

緣是什麼？所見的那些假影子，虛妄分別所見的那些東西。見的那個緣就是所緣的，就是一個境界，這種境界是千差萬別的，這些千差萬別的境界都是由於我們根本無明所現出來的見聞覺知，由見聞覺知這些虛妄所對的境界。那個緣（那個境界）怎麼出現的？就是由於見聞覺知那些虛妄的病態幻現出來的，幻現出十方世界這些境界、這些緣。這個緣「和合妄生，和合妄死」，怎麼和合？誰和合？就是我們的虛妄分別跟我們上面講的無漏妙心，真妄兩者和合，和合以後就變成有

生死——和合妄生、和合妄死，生是虛妄的，死也是虛妄的。為什麼呢？真心沒有生死，真心是妙心、是無漏的，無漏的妙心跟有漏的虛妄心（妄見）摻在一起、合在一起，由妄見現出來那些圓影子、那些災異的現象，把那個圓影子、災異的現象同一個例子來看，我們所見的這些六道環境都是圓影子、都是那些災異的現象，因此我們和合妄生、和合妄死，生死是災難最重的，還有什麼比得上生死？生死就這麼來的。下面說：

**若能遠離諸和合緣。及不和合。則復滅除諸生死因。圓滿菩提不生滅性。清淨本心。本覺常住。**

「若能遠離諸和合緣，及不和合，則復滅除諸生死因」，若是能夠遠離諸和合緣，和合緣是什麼？先看和合，所謂和合，是先有了無明，無明就是因，有無明的因，然後出現種種妄見、造種種業，業就是緣。無明為因，各種的業是緣，因緣和合，本來沒有生死，就有了生死，現在要遠離，就遠離和合的緣、遠離因緣和合。「及不和合」，和合生、和合死，緣指同分妄見、別業妄見所緣的那種境

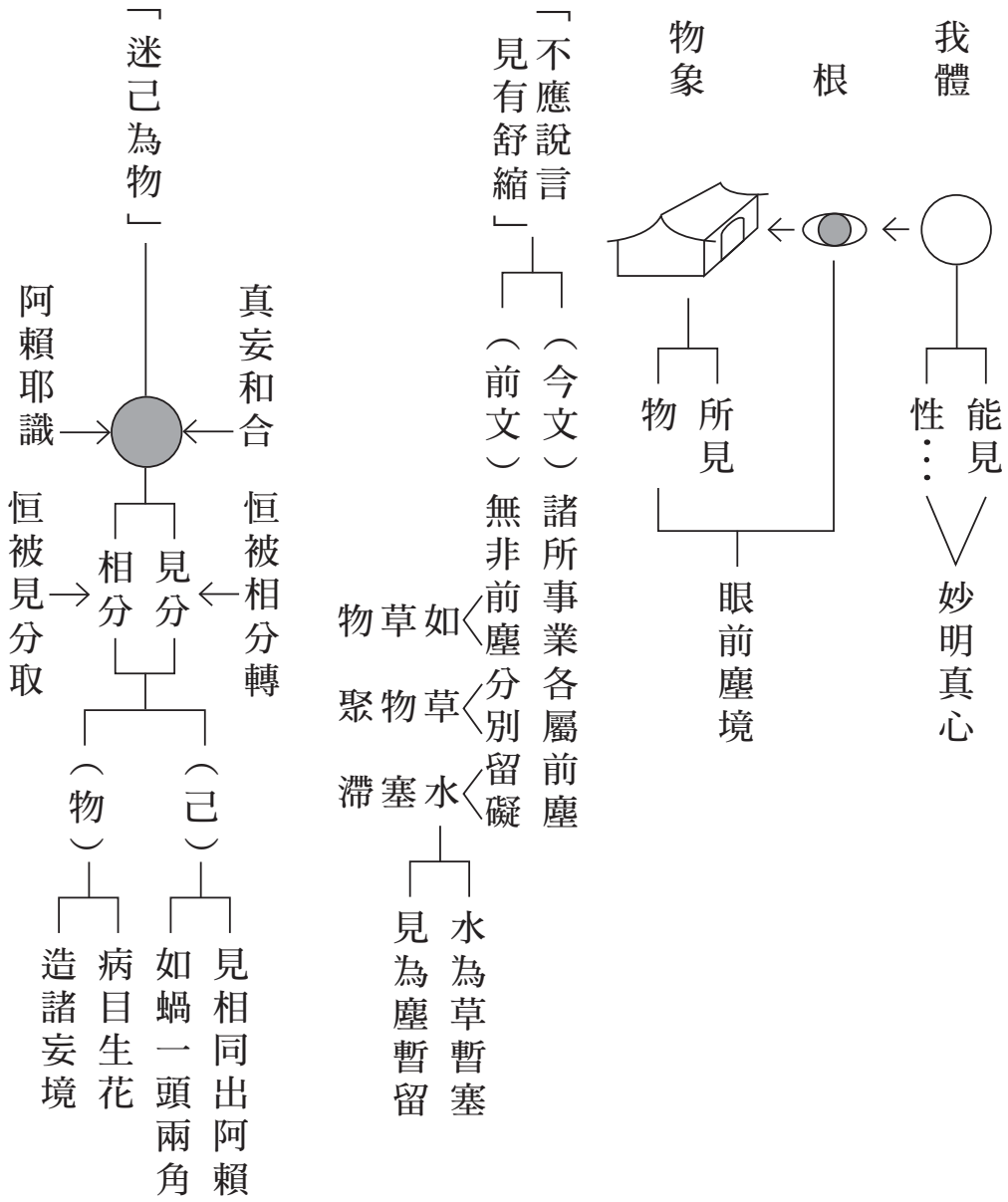


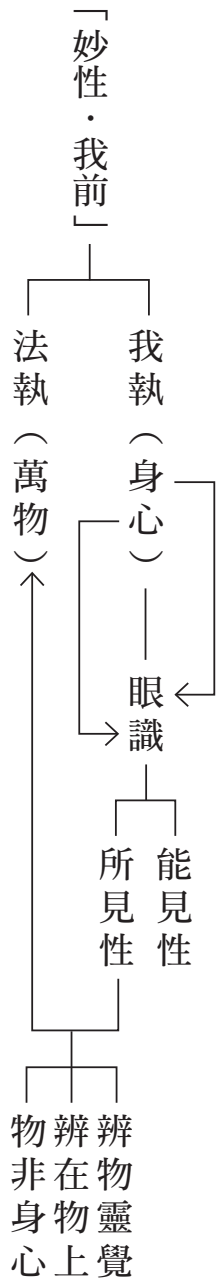
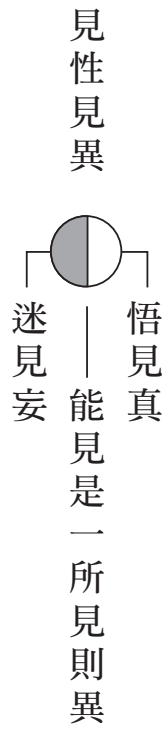
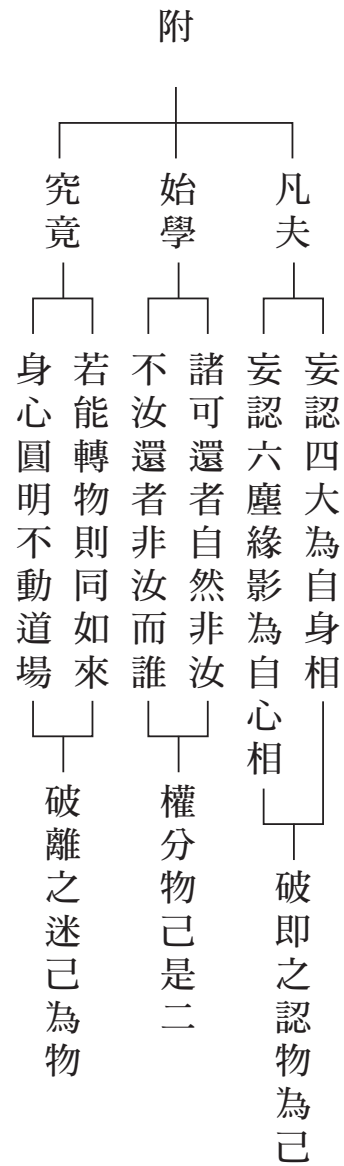
界，就把那些遠離，遠離和合及不和合緣，就可以滅除「諸生死因」。「和合緣」指別業所見的那種境界，它是有妄見，除了妄見之外，還加上所造的業（業力），和合而成的。還有「不和合緣」，就是同分妄見的境界，完全共同的妄見所現出來的境界。只要把這些滅除了，滅除諸生死因，生死因就是這部經前面所講的「二種顛倒分別見妄」，二種顛倒分別見妄指同分妄見、別業妄見，同分妄見、別業妄見是輪迴生死的根本。這兩種分別妄見，別業妄見是在六道裏輪迴生死，叫分段生死，同分妄見指的是出了六道還有變易生死，這兩種有點不同。要滅除諸生死因，就指分段生死的因、變易生死的因，就把這兩者（同分妄見、別業妄見）統統除掉、滅除掉，解決兩種生死。

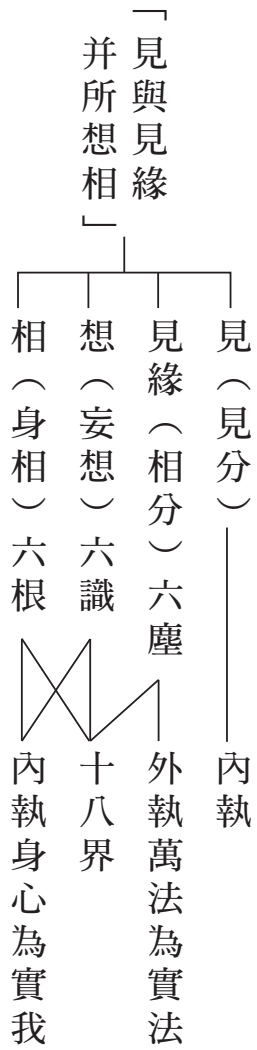
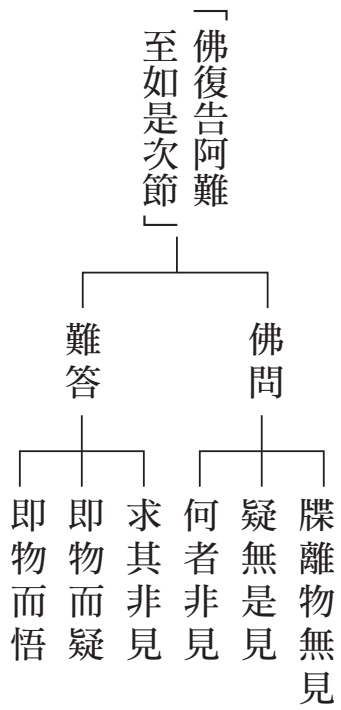
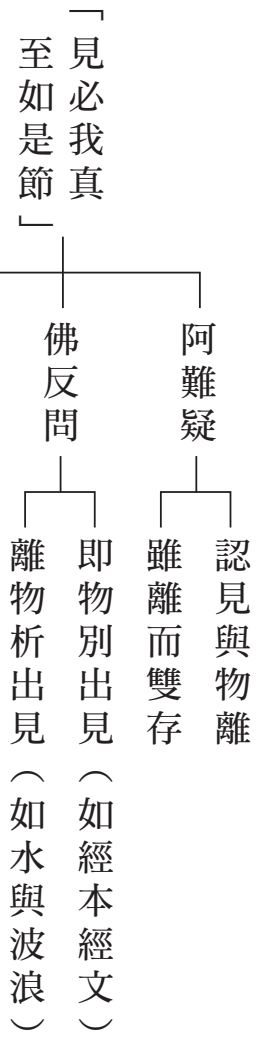
下面這幾句是一段的結論：「圓滿菩提不生滅性，清淨本心，本覺常住」，果然把別業妄見、同分妄見消滅了，就顯出「圓滿菩提」，菩提是我們大覺的覺性就圓滿了，「不生滅性」是不生不滅的，原來我們本性就是不生不滅。「清淨本心」，本來真性是清淨本然的，「本覺常住」，本來就是大覺，常住是永恆存在的。這就

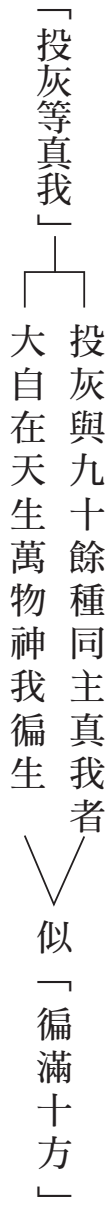
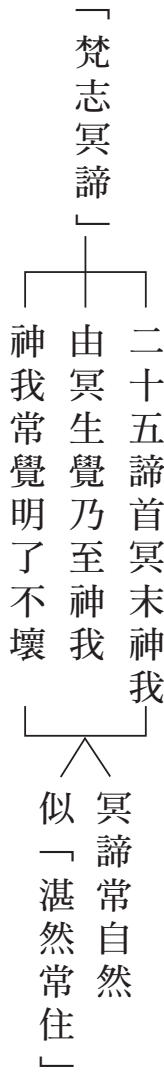
是兩種生死滅除以後，成佛的境界。

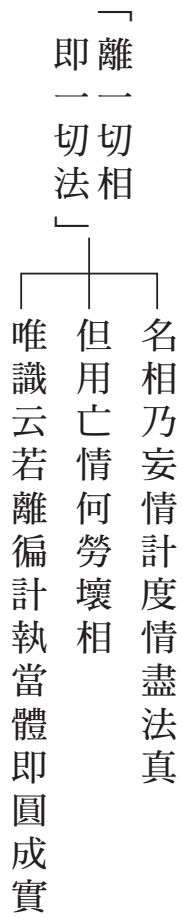
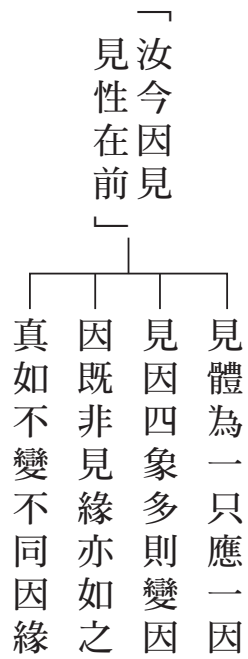
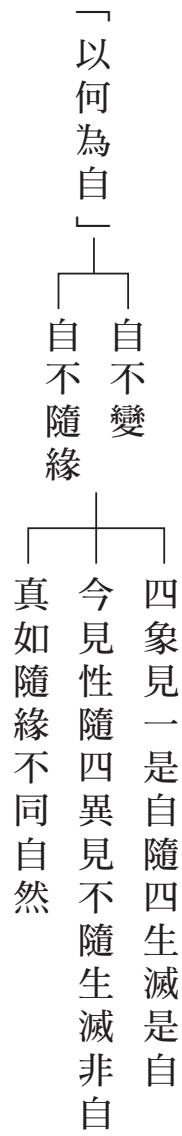
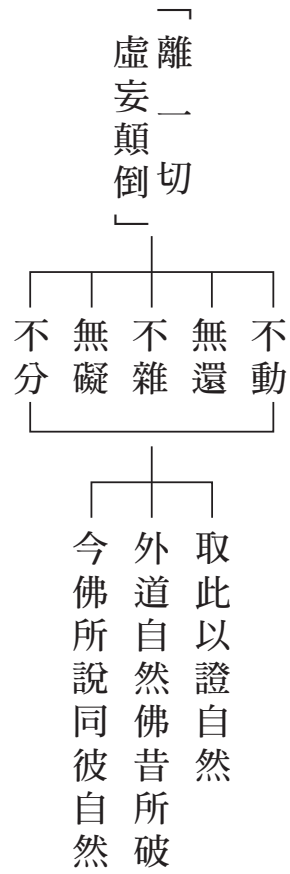
這段講的經文有和合、不和合，這個意思不容易馬上就明瞭，這個道理下次再繼續，還有一段很長的經文，再解釋和合與不和合，這個知見還要破除。

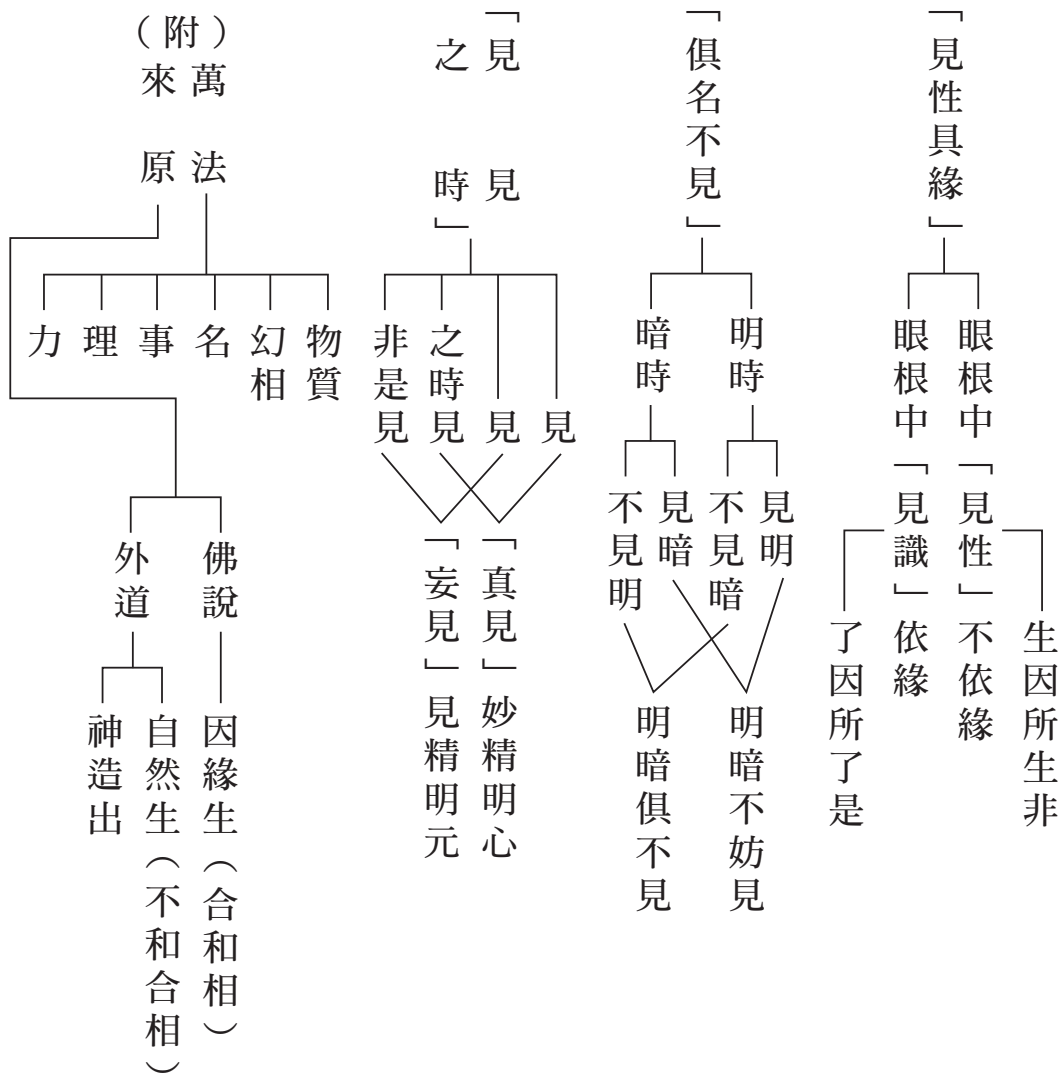




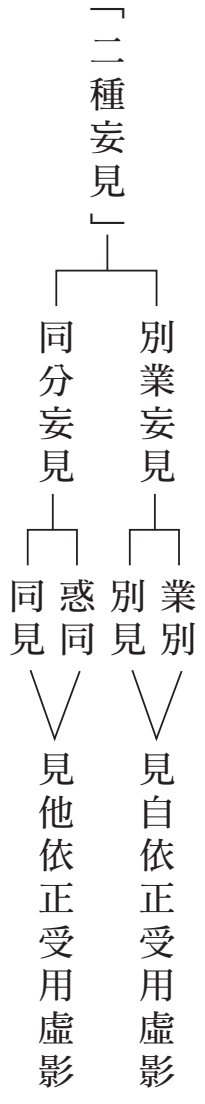
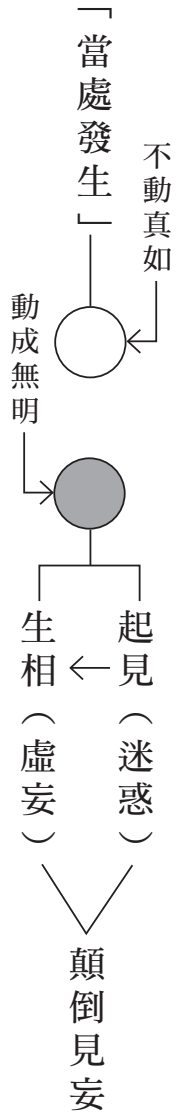
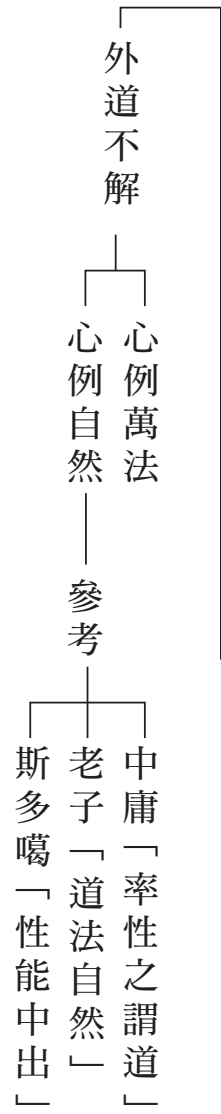
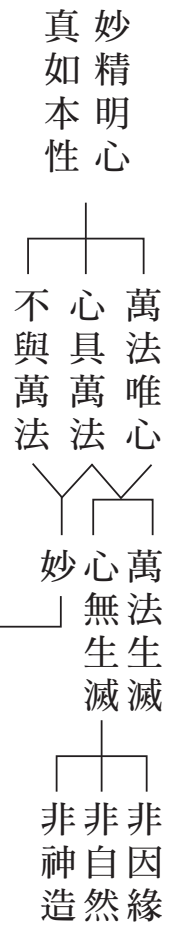




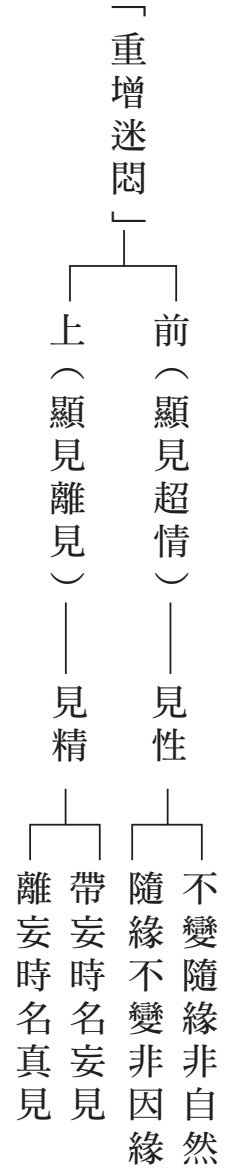
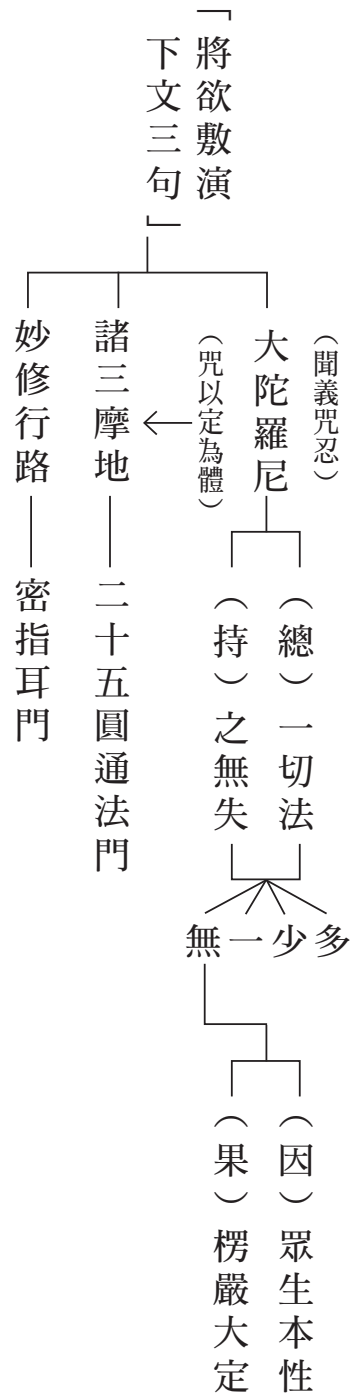
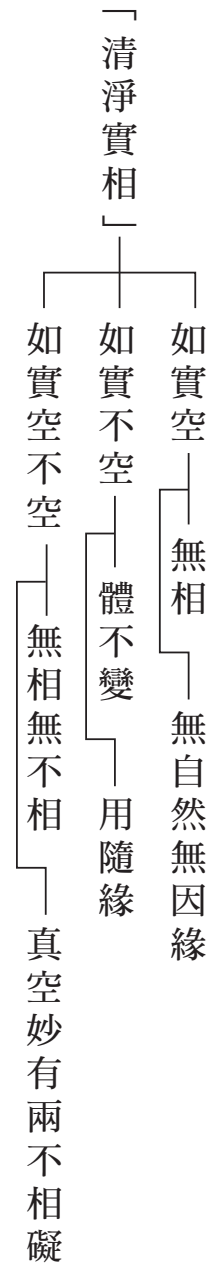


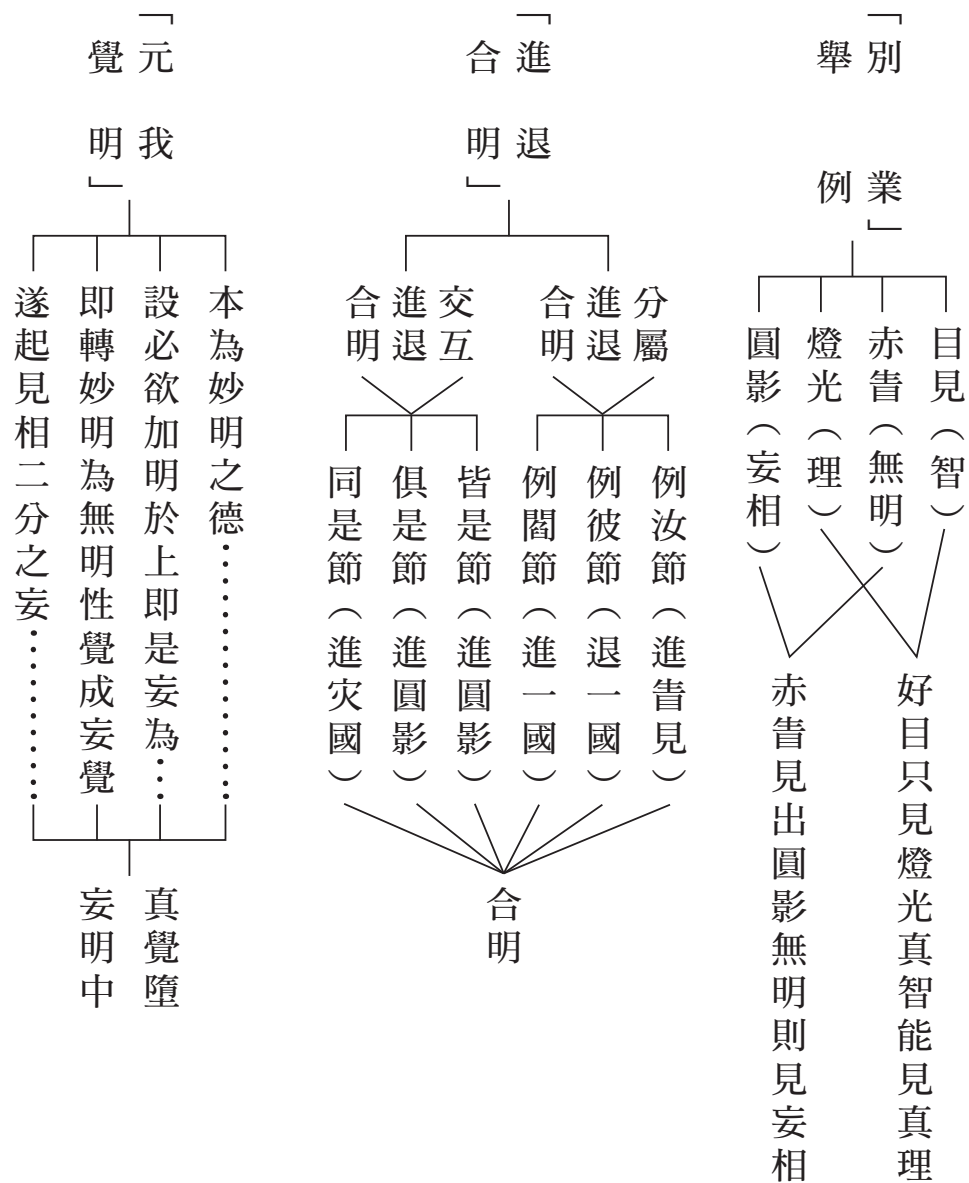


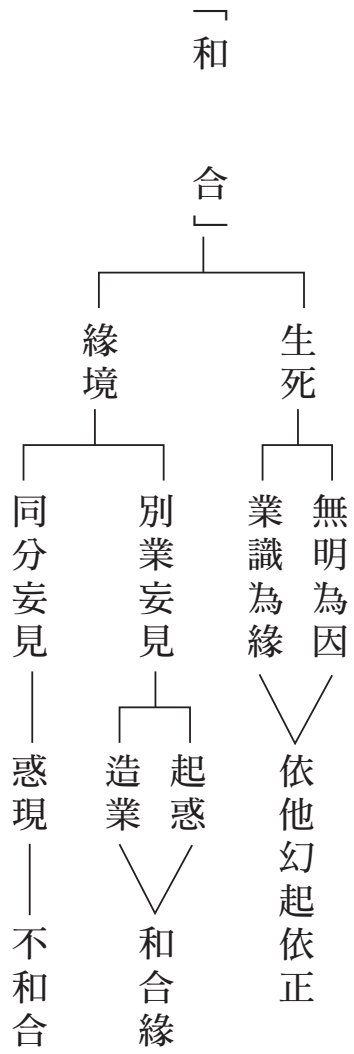
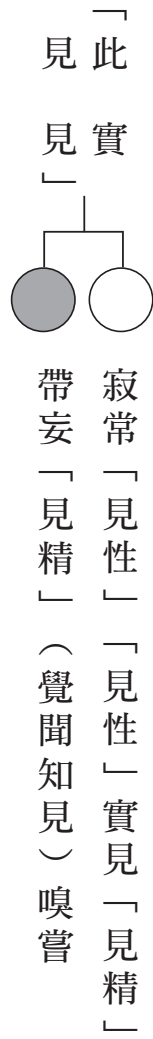
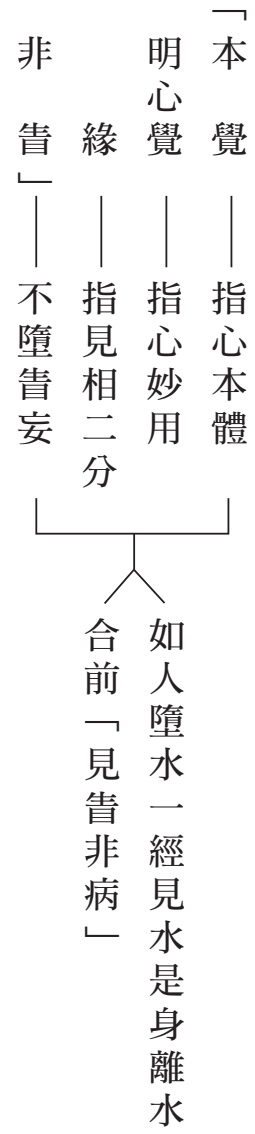




大佛頂首楞嚴經講記【四】







## 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【四】

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 978-986-96916-8-0(第4冊 : 平裝)

1.密教部

221.94

107016570