

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 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，這一個空就變成見性了，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，我們眾生在社會上，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序的，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，所以前面這一大段叫作「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」，適字當謫字講，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有死？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。

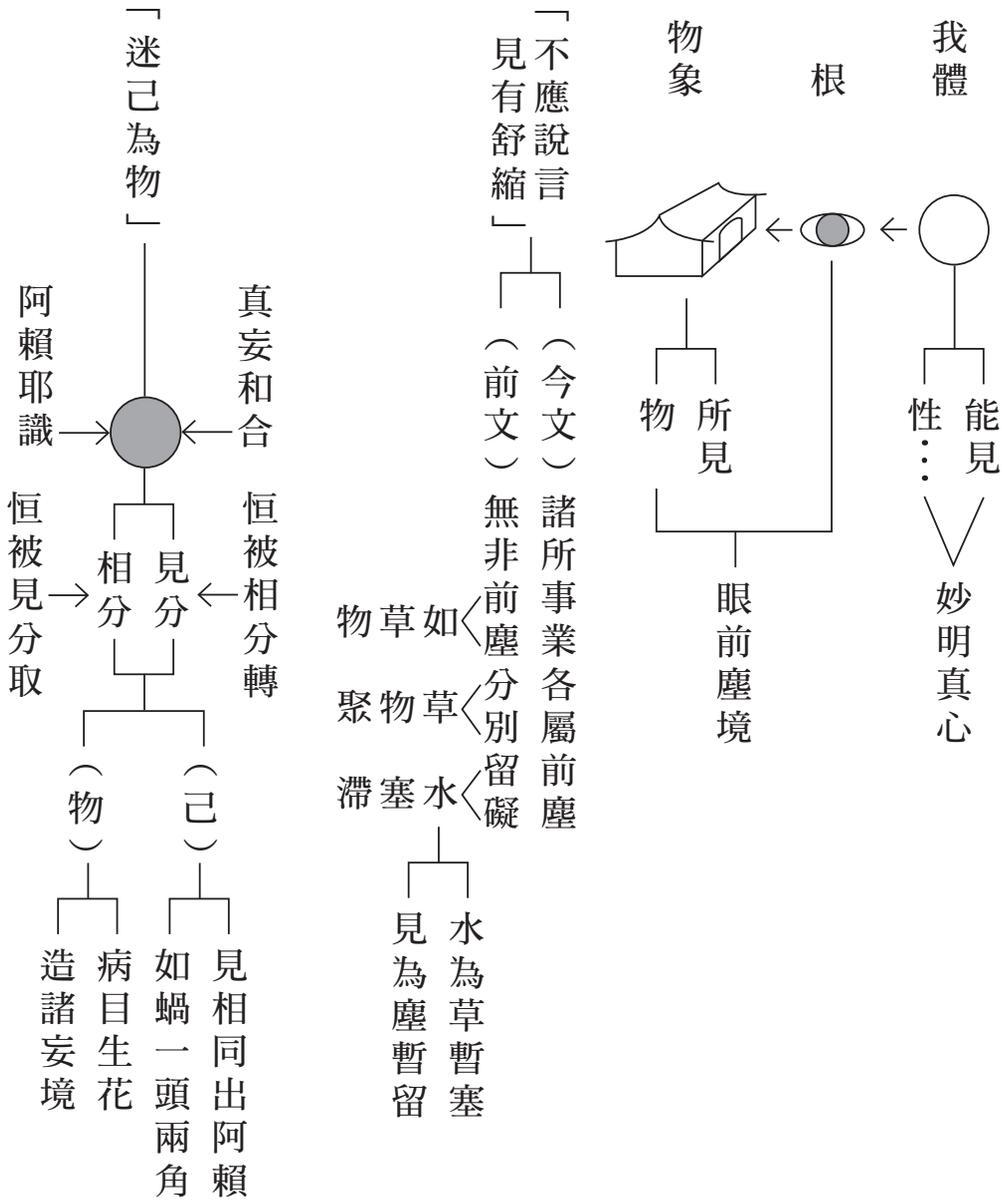
「若能遠離諸和合緣，及不和合，則復滅除諸生死因」，若是能夠遠離諸和合緣，和合緣是什麼？先看和合，所謂和合，是先有了無明，無明就是因，有無明的因，然後出現種種妄見、造種種業，業就是緣。無明為因，各種的業是緣，因緣和合，本來沒有生死，就有了生死，現在要遠離，就遠離和合的緣、遠離因緣和合。「及不和合」，和合生、和合死，緣指同分妄見、別業妄見所緣的那種境

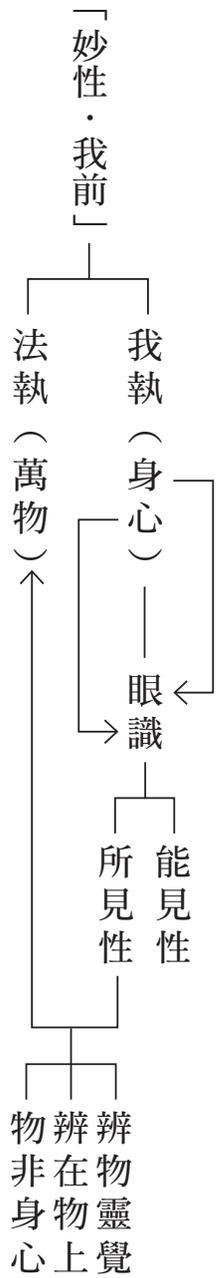
界，就把那些遠離，遠離和合及不和合緣，就可以滅除「諸生死因」。「和合緣」指別業所見的那種境界，它是有妄見，除了妄見之外，還加上所造的業（業力），和合而成的。還有「不和合緣」，就是同分妄見的境界，完全共同的妄見所現出來的境界。只要把這些滅除了，滅除諸生死因，生死因就是這部經前面所講的「二種顛倒分別見妄」，二種顛倒分別見妄指同分妄見、別業妄見，同分妄見、別業妄見是輪迴生死的根本。這兩種分別妄見，別業妄見是在六道裏輪迴生死，叫分段生死，同分妄見指的是出了六道還有變易生死，這兩種有點不同。要滅除諸生死因，就指分段生死的因、變易生死的因，就把這兩者（同分妄見、別業妄見）統統除掉、滅除掉，解決兩種生死。

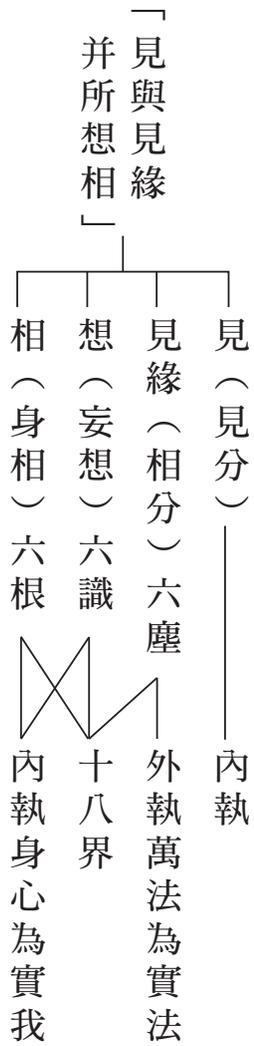
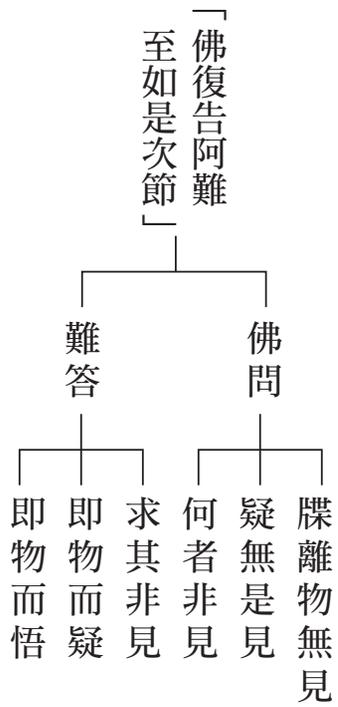
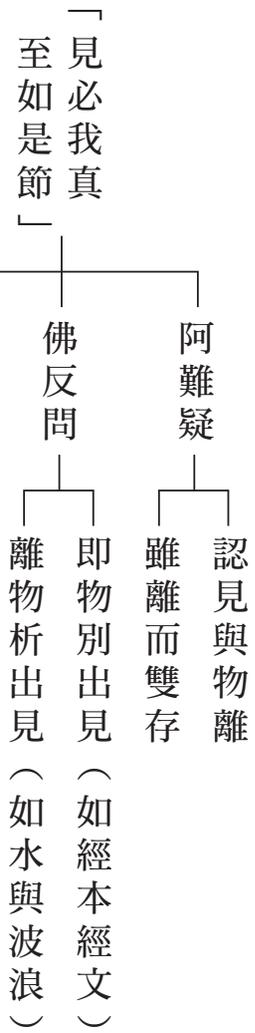
下面這幾句是一段的結論：「圓滿菩提不生滅性，清淨本心，本覺常住」，果然把別業妄見、同分妄見消滅了，就顯出「圓滿菩提」，菩提是我們大覺的覺性就圓滿了，「不生滅性」是不生不滅的，原來我們本性就是不生不滅。「清淨本心」，本來真性是清淨本然的，「本覺常住」，本來就是大覺，常住是永恆存在的。這就

是兩種生死滅除以後，成佛的境界。

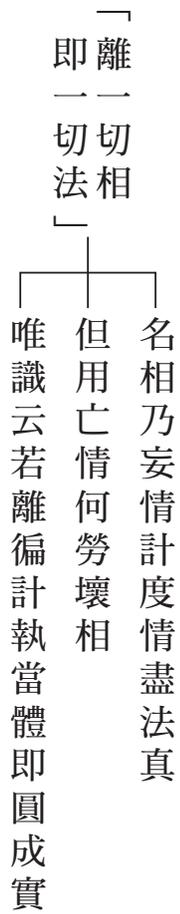
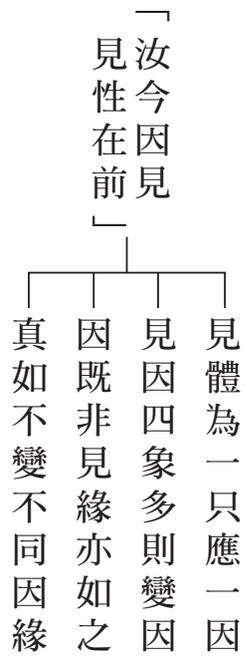
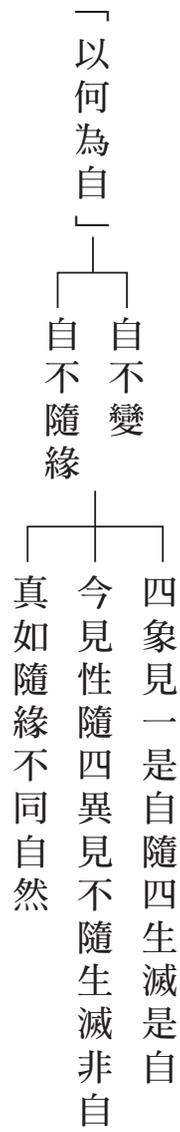
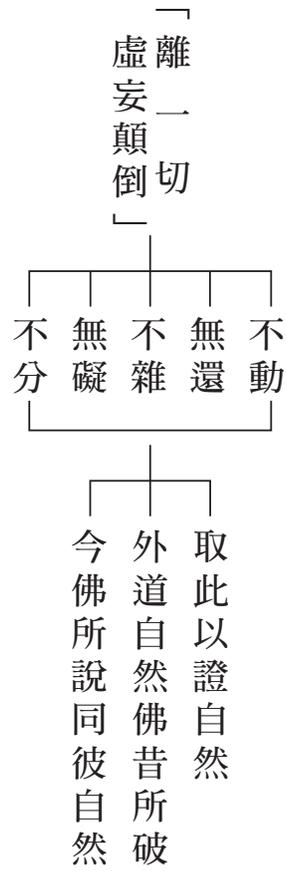
這段講的經文有和合、不和合，這個意思不容易馬上就明瞭，這個道理下次再繼續，還有一段很長的經文，再解釋和合與不和合，這個知見還要破除。

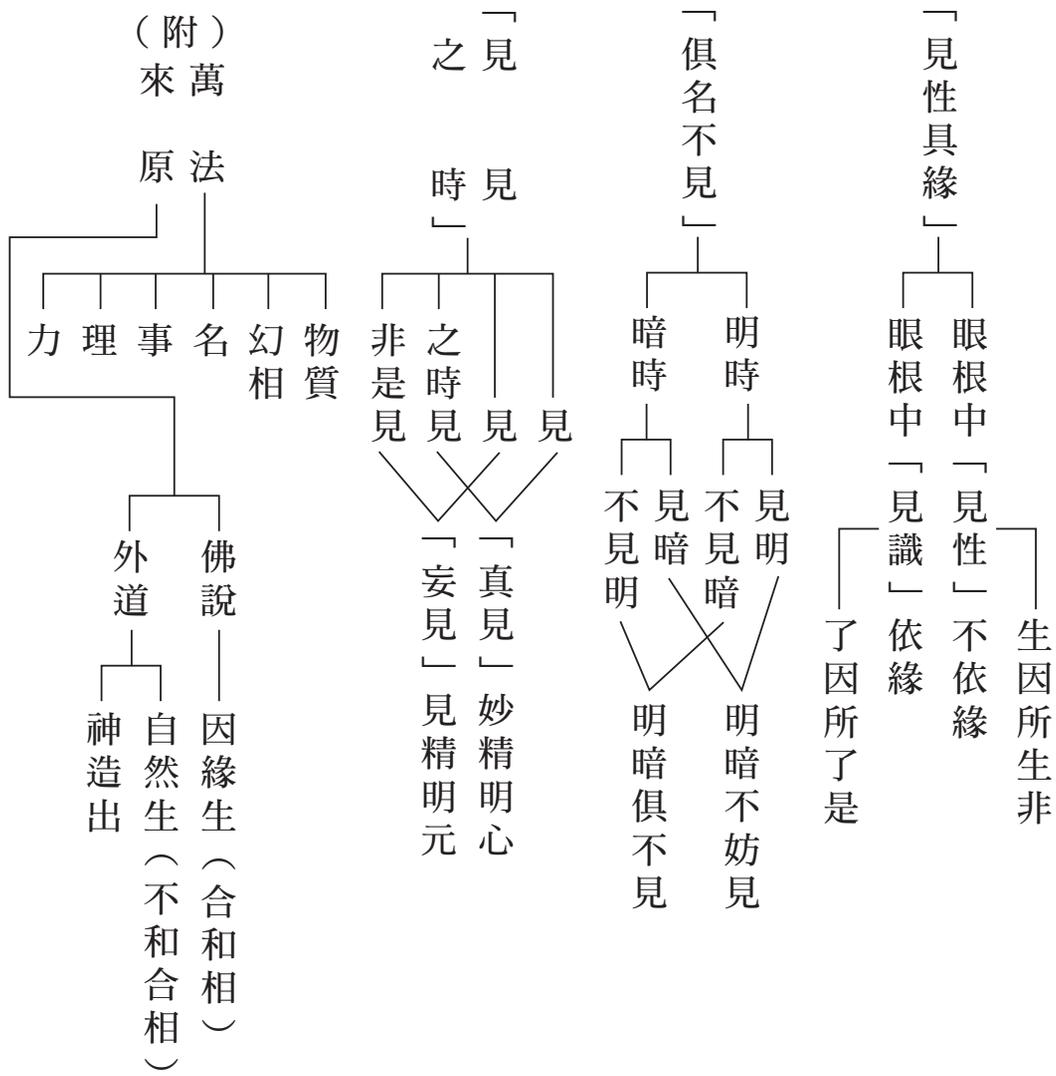


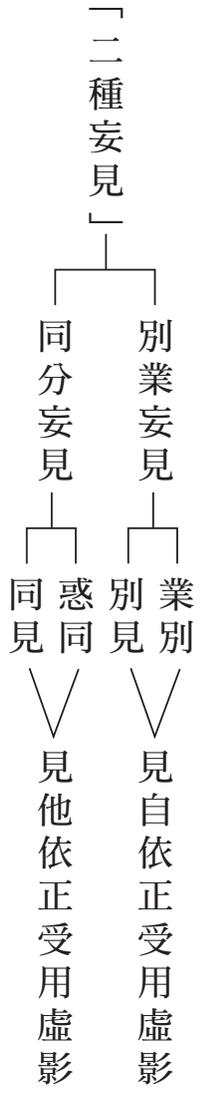
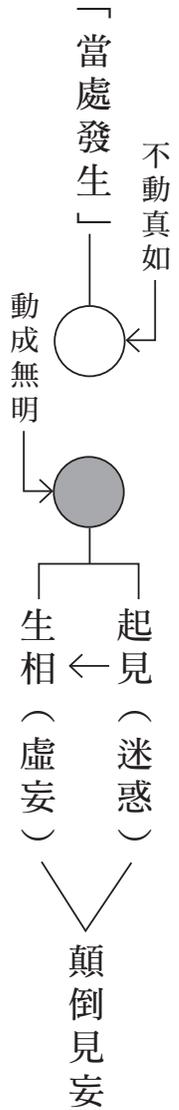
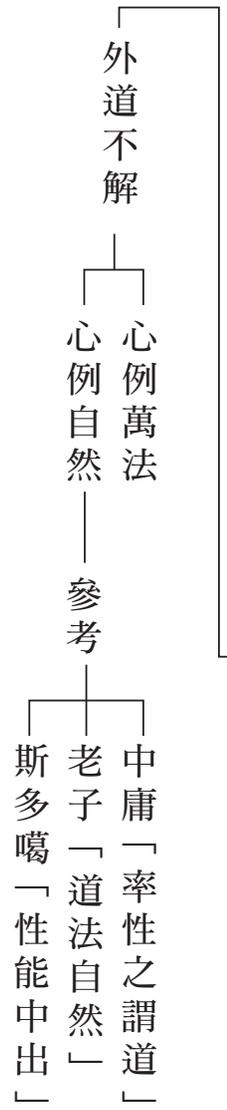
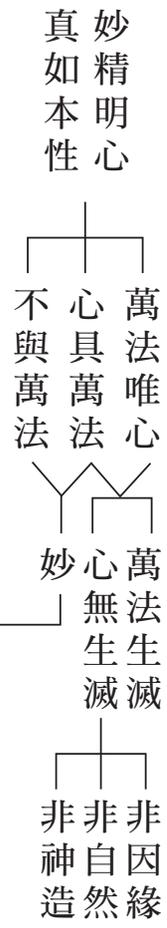




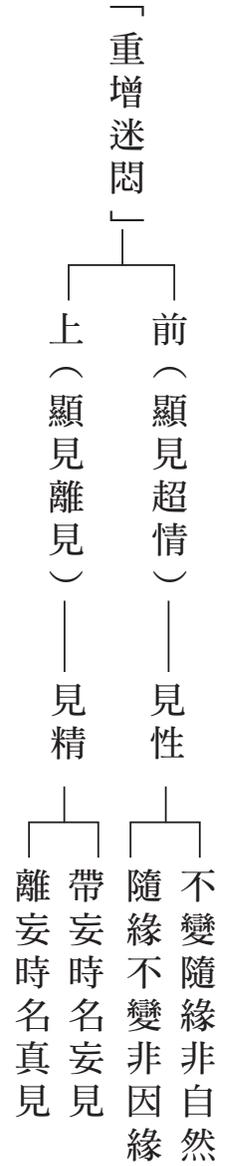
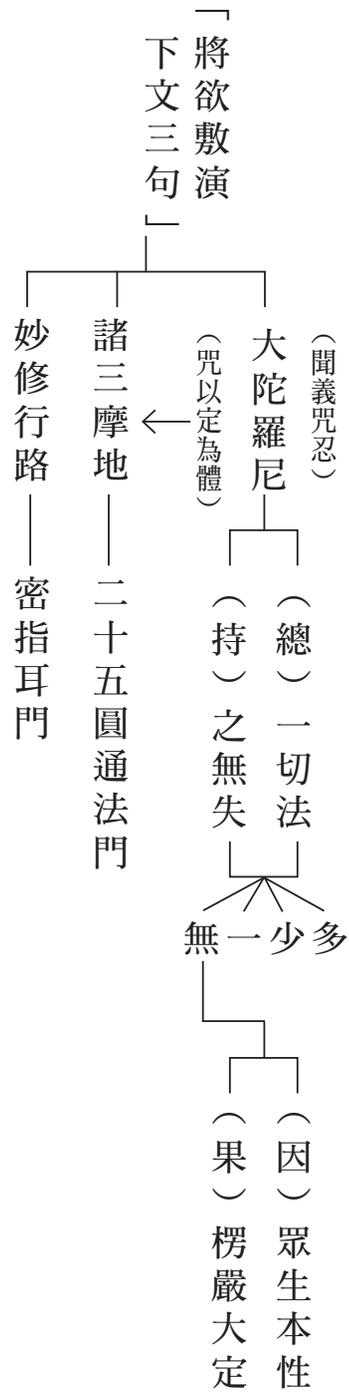
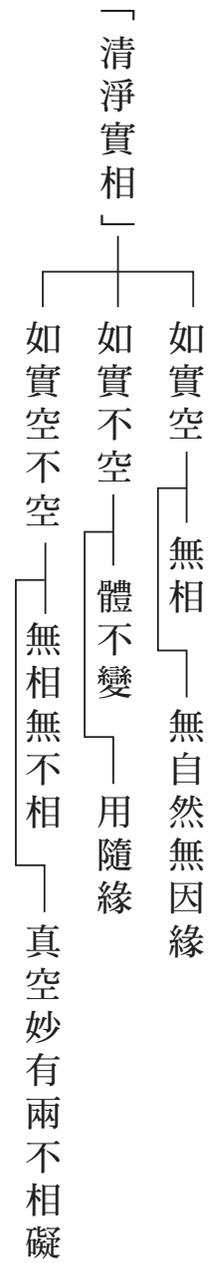


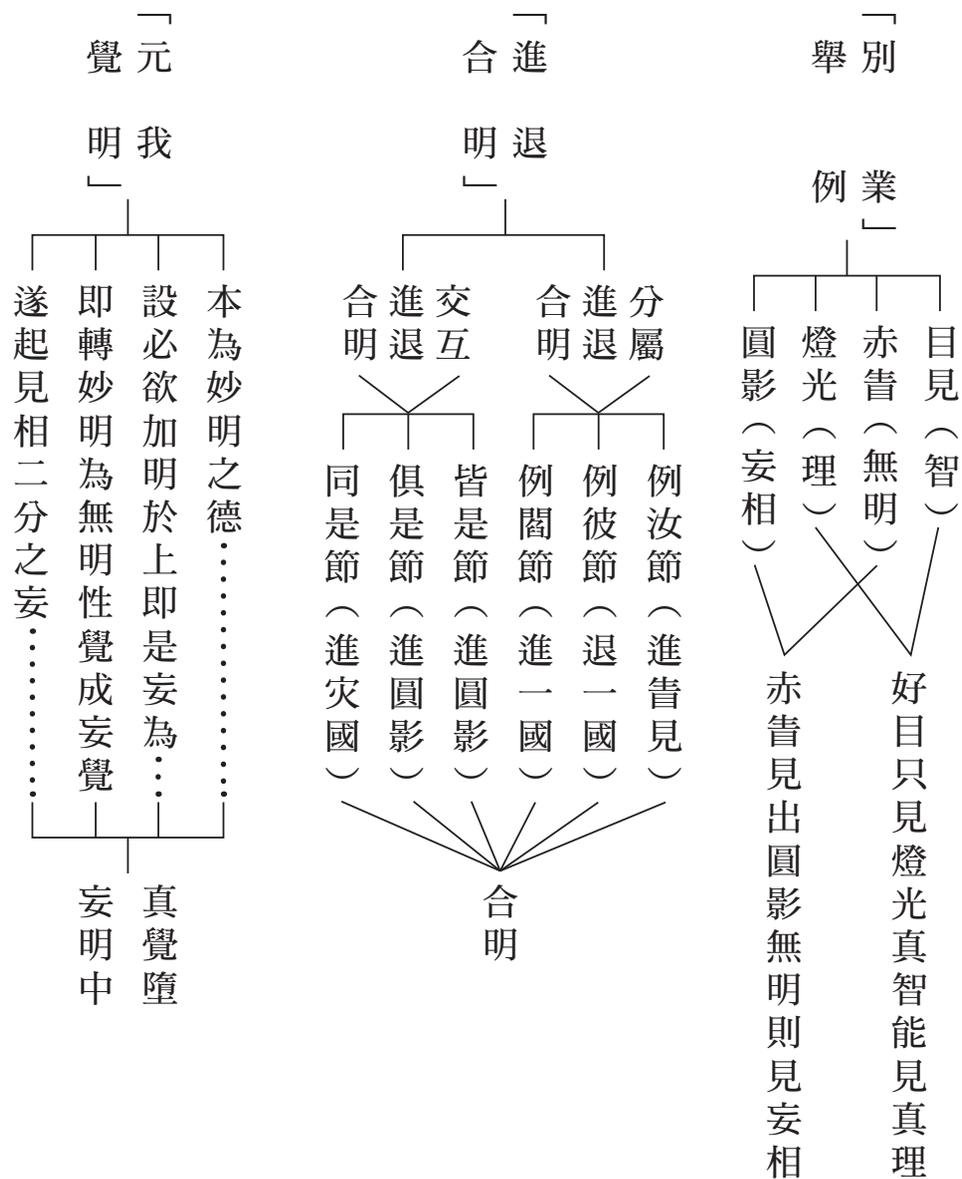


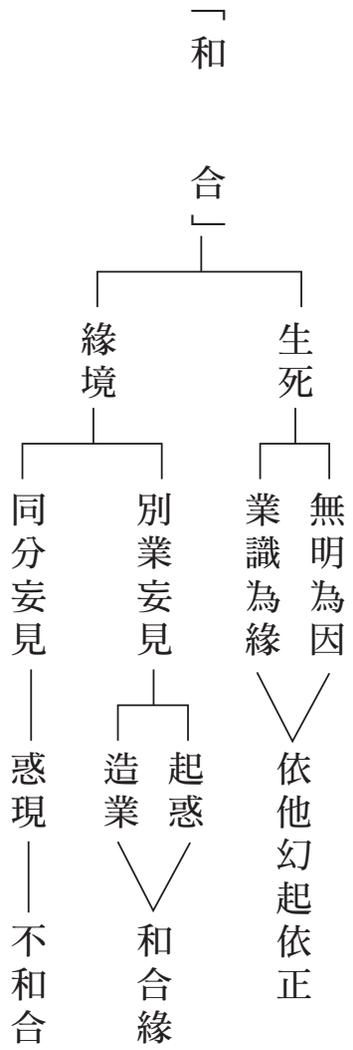
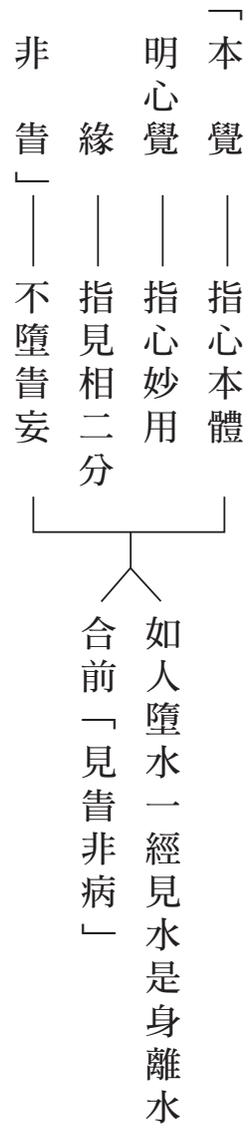




大佛頂首楞嚴經講記【四】







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