

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
【五】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經五

目錄

- 六一、阿難。汝雖先悟本覺妙明。性非因緣。非自然性……………一
- 六二、阿難白佛言。世尊。如我思惟。此妙覺元與諸緣塵……………一九
- 六三、阿難。汝猶未明一切浮塵。諸幻化相。當處出生。隨處滅盡……………三五
- 六四、阿難。云何五陰。本如來藏妙真如性。阿難。譬如有人……………五三
- 六五、阿難。譬如有人。手足宴安。百骸調適。忽如忘生。性無違順……………七一
- 六六、阿難。如是酢說。不從梅生。非從口入。如是阿難。若梅生者……………八九
- 六七、阿難。譬如有人取頻伽餅。塞其兩孔。滿中擎空。千里遠行……………一〇七
- 六八、復次阿難。云何六入。本如來藏妙真如性。阿難。即彼目睛……………一二三
- 六九、阿難。譬如有人以兩手指急塞其耳。耳根勞故。頭中作聲……………一四一
- 七十、因於通塞二種妄塵。發聞居中。吸此塵象。名齾聞性……………一五九

目錄

七一、何以故。若甜苦來。淡則知滅。云何知淡。若從淡出	一七五
七二、阿難。譬如有人。勞倦則眠。睡熟便寤。覽塵斯憶	一九一
七三、復次阿難。云何十二處。本如來藏妙真如性。阿難	二〇七
七四、阿難。汝又嗅此鑪中梅檀。此香若復然於一鉢	二二五
七五、阿難。汝常晨朝以手摩頭。於意云何。此摩所知	二四三
附講表	二六一

大佛頂首楞嚴經講記(五)

徐醒民居士講 研學小組記

第六十一講

阿難。汝雖先悟本覺妙明。性非因緣。非自然性。而猶未明如是覺元。非和合生。及不和合。阿難。吾今復以前塵問汝。汝今猶以一切世間妄想和合。諸因緣性。而自疑惑。證菩提心和合起者。

繼續上回講的同分妄見、別業妄見，把這兩種妄見解釋完以後，釋迦牟尼佛就說，由於這些妄見及所見虛假的外面那些境界，生死都是由妄見跟外面虛假的東西合在一起，和合妄生、和合妄死，如果和合以及不和合的這些虛妄東西遠離以後，生死的因就滅除了，眾生清淨本然的覺性，本覺的性就圓滿，菩提就圓滿了。上回講到「圓滿菩提不生滅性，清淨本心，本覺常住」，這就成功了，要這樣成功，必得把生死的因滅除掉。剛才念的這段就繼續前面的意思，怎麼看破和合、不和合，這個和合與不和合，就我們凡夫眾生來說，實在不容易了解。

現在繼續講這兩個問題，一開始釋迦牟尼佛就叫「阿難」，說「汝雖先悟本覺妙明，性非因緣，非自然性」，前面佛已經講過本覺妙明，本覺指我們本來就有的佛性，這個佛性是妙明，成佛的人、未成佛的人，人人都有本覺妙明，就是本性，任何人都一樣。這個本性非因緣、非自然，既不是因緣，也不是自然有的。因緣是有因有緣合起來，才出現這種現象，本性當然不是因緣，本性本來就有；但也不是自然的，自然指印度當時自然外道的那種思想。既不是因緣，也不是自然，這個道理前面已經講過，阿難也開悟了，也悟到這個道理。但是下面說「而猶未明如是覺元，非和合生，及不和合」，覺元是什麼？覺是本覺，覺元是從本覺來的，比如凡夫眾生都有本覺，不學佛的人，佛沒有說佛法的話，誰都不知道、不了解，聽到佛開示以後，大家才了解人人都有本覺，這叫覺元，開始了解一個覺了。我們所了解的本覺（指覺元），既不是和合生，也不是不和合生，「非和合生」就不是和合而有的，這個覺元不是和合生的。不是和合生，那就是不和合才有的？也不是這麼說。我們研究佛法研究到真實的理，必得要中道，不能偏於一邊。你說和合，那當然不對；不和合，也是不對的。這兩者都是偏離一

邊，所以既不是和合，也不是不和合。關於這個道理，釋迦牟尼佛就跟阿難說，你還沒有了解，「而猶未明」，還沒有完全明瞭。這裏所講的非和合及不和合指什麼呢？指的就是覺元。先把這個說出來，佛說阿難對於這道理還不明瞭。

下面說「阿難，吾今復以前塵問汝」，我現在再用前塵問你，問什麼呢？「汝今猶以一切世間妄想和合，諸因緣性，而自疑惑，證菩提心和合起者」，這一段的意思，我們先看「前塵」這兩個字，前塵在前面也舉了很多例子，例如眼前所見的那些現象是明、是暗、是通、是塞，所見的一切境界，眼前所見的叫作前塵，塵是所見的一切境界以及現象。前面都問過，現在說我復以前塵，我再拿眼前的這些現象來問你，你現在（汝今）還是（猶以）仍然用一切世間的妄想和合。何謂世間妄想？妄想就指前面那些虛妄的妄見，這不是真實的。由世間這些妄想和合，和合指的就是「因緣性」，有因有緣，因緣和合才現出假相來。你仍然把世間因緣和合的假相，你還是想那個「而自疑惑」，你把世間因緣和合的假相，這些假相都是從妄想裏想出來的，從妄想想出這些和合假相，你不了解這些

假的，而自疑惑，你還拿這個來疑惑什麼呢？疑惑「證菩提心和合起者」。證菩提心，菩提是什麼呢？整體來講就是真如本性。比如我們學佛，先要了解佛理，然後要修持，修成功就證佛果。什麼叫證佛果？就是把真如本性完全開發出來，完全開發出來的真如本性，指的就是涅槃。你能夠證的，你能夠徹底見到自己的真如本性，你能見的這個心理就叫菩提。菩提是能證的、涅槃是所證的，一般是這麼講，但是這樣講，為的是我們好懂，實際上來講，真如本性沒有能、所，說本性有能、有所，那是為了好講、容易了解。「證菩提心」，是能夠證到涅槃的菩提心，證到涅槃就是徹底見到、證到自己的本性，能夠證到本性的這個菩提心，能見的這個心，這叫證菩提心。你來懷疑，疑惑這個能夠證菩提心的真心，是和合起者，是由和合而起的。這個問題就大了，能證菩提的真心，它是非和合的，不是和合而有。剛才講的，所證的是涅槃、能證的是菩提，為了容易講，為了方便才這樣分，實際上，真如是一體的。既是真如一體，真如本性沒有能、所，它絕不是因緣和合的。所以佛就說：你還是拿世間妄想和合的諸因緣性來疑惑這個菩提心。我們用比較更簡單容易了解的話，證菩提心講的就是我們真心，

這個真心不是因緣和合的。

下面就針對阿難起的疑問，他對這方面還沒明瞭，所以佛下面就破和合，先就「和」這方面破除，再就「合」這方面破除，看經文：

則汝今者妙淨見精。為與明和。為與暗和。為與通和。為與塞和。若明和者。且汝觀明。當明現前。何處雜見。見相可辨。雜何形像。若非見者。云何見明。若即見者。云何見見。

佛在前面說真見不是因緣和合的，下面就問阿難說「則汝今者妙淨見精」，那你現在這個妙淨見精，見精既然是見性，見性叫作見精。前面也說過，見精是帶有一分妄見在當中，本性與根本無明合在一起的，這當中就是見精。真見、見精實際上是一體的，現在在見精上加「妙淨」兩個字，就是妙淨的見精。單就見精兩個字講，它是帶有一分妄見，加上又是妙、又是清淨，這種見精就是清淨的本體，是我們任何眾生本來就有的本體，指的是那個。這種清淨的本體是妙淨見

精，「為與明和，為與暗和」，這個妙淨見精，它與光明的明相和？還是與黑暗的暗相和？「為與通和，為與塞和」，或者與通和？通是能夠通達的通，為與塞和？塞與通是相反的，不通的、有障礙叫塞。提出這四個現象來——一個明、一個暗、一個通、一個塞，你的妙淨見精就與這四種前塵（眼前的現象），見精究竟與這四種現象的那一種能夠和得起來？

講和、合這兩個字，先要辨別清楚，上回發的講表，各位帶來的話，請拿出來，我們對照看看，如果沒帶來也沒關係，聽一聽也能聽明白，有表的就請拿出來，我們對一下。第二十三講表，第一項是「為與明和」，就是經文裏的一句話，佛在這裏就開示「和、合」這兩個意義。什麼叫作「和」？和的意思跟合是不一樣的，「和」是「混雜相融」，把兩種東西混合在一起，就相融（融合的意思）。古代祖師就舉個例子——「油麵變色」，比如我們人吃的麵粉，麵是白色的，加上其他煮麵的油料，油料有的是紅色的、有的是其他顏色，你把油澆在麵裏面，油是帶有顏色的水分，與麵和在一起，就混雜了，混雜而且相融，這樣顏

色就變了，這叫和。這個字應該是和的意思，相和在一起。這指的是什麼？經文裏講「明暗通塞」，明暗通塞指的是現象，「妙淨見精」是見性，見性與明暗通塞的相，這兩者能夠相融、混雜在一起，這才是和。合跟不相同，「合」是「兩物配成」，兩個東西配屬、相配的。和是相融的，合是兩個東西正好相配而成。這什麼意思？「函蓋器具」，比如一個是函、一個是蓋，函是盛東西的器具，盛東西的器具上面有蓋子，蓋子正好能把那個器具蓋得起來。比如有個盒子，盒子裏能夠裝東西，盒子上面有個口，上面有個蓋子，蓋子能夠把這個函正好蓋起來，合成一個器具，這叫合，這就指明暗通塞這幾種東西，有合的意思。前面的和，就拿「見性」跟「明相」這兩者，一個是屬於抽象的見性、一個是有現出相來的，這兩者，一個只是名義、一個是有體積的。

分開這兩種不同，下面經文就比較好明瞭。現在就拿前面舉出明暗通塞這四種現象，就拿一個明，光明的明做例子先講。「若明和者」，若是你的妙淨見精跟明這兩者雜和在一起、融和在一起，佛就告訴阿難：「且汝觀明」，你且張開

眼睛看這個明，你現在觀明。「當明現前」，正當明現前的時候，當光明出現在你眼前的時候，你要找「何處雜見」，你從那裏找？就從你眼前所見的光明，你在光明的什麼地方看見你的妙淨見精跟明相和。既是相和，你看這兩種東西能融得起來，你認為見與明能夠相和的話，你現在見到明了，你說說看，明在什麼地方、見在那裏，你能指得出來嗎？就從你所見的明上面，在明的地方可以找出你的見跟明是相和的，你看得出來嗎？所以說「且汝觀明，當明現前，何處雜見」，當然指不出來。下面兩句：「見相可辨，雜何形像」，這個意思是說見是能見的，妙淨見精是能見的，相是所見的（指明）。這兩者，一個是能見的見，一個是所見的明，這兩者是不應該相雜的。既是不應該相雜，雜是相和，混雜、融和在一起，這兩者不相雜，就是不相和，所以可以辨別出來，辨別出什麼是見、什麼是明，就是「見相可辨」。這兩者，一個見、一個相，見是見精、相是明的相，假使把這兩者混雜起來，一混雜起來，好了，明也失去明、見也失了見。既然這兩者混在一起，把原來的見也失去了，就如同前面舉的例子，麵粉是白色的、油是紅色的，紅色的油和到麵粉裏面，這兩者融和在一起，顏色就變

了，白色也失掉白色，紅色也失掉紅色，變成另外一個顏色出來。這樣一辨別，原來是不相和合，見是見、相是相，可以辨得清楚，各有各的，很清楚。一混雜的時候，合併相變成什麼形相出來？原來的顏色都變了。

舉這個例子，我們要了解，見在那裏？見要發生作用，一定要從眼根裏發出來，所見的外面這些現象是外面的境界，這兩者要把它和起來的話，事實上，我們眼根跟外面的顏色，怎麼樣也和不起來，不能融和在一起，絕對不能和的。拿這個例子來講，前面阿難要是懷疑證菩提心那個真心是和合才有的，是說不通的。如果勉強這樣就叫作和，就舉個例子來說，如油水加上白麵，把它和起來，變成另外一個顏色，而且它的體積也變了，油是流質的水，麵是乾的，一加上去，顏色變了，體積也變了，變成像稀泥的物體。這就是說真心只有隨緣而不變，隨緣不變、不變隨緣，我們凡夫執著假相，不了解真心有隨緣的作用，雖然是隨緣，但是它不變。如果講和合起的話，那就隨時在變的，顏色也變、體積也變，怎麼能說是真心呢？這個道理是表示那個意思，真心絕對不會變的。我們凡

夫看起來，好像我們說話、動作沒有真心在，其實沒有真心，我們那有動作？不錯，一切都是由真心起了作用，真心起作用的時候，不了解有不變的道理在當中，不了解真心只是隨緣而不變的道理，不了解這個，他才覺得有生死、有生滅。真正了解隨緣而不變，生滅、生死的現象一下子就破除了。以這些例子來講，見相原來是可見的，分得清楚、可辨的，一混雜、雜和起來，這個現象成為什麼形相呢？一直變化，一變化，能夠變的話，怎麼算是真心呢？就不算真心。

前面舉那些例子，接著下一段：「若非見者，云何見明，若即見者，云何見見」，這四句話什麼意思呢？先要了解這個意思，就是說凡是講和，比如前面一個油料、一個麵粉，拿油跟麵粉兩者和的話，必然這兩種東西先是分離的，是兩個東西，然後加在一起，才和起來，這才成為和。現在了解這種狀況之後，見性跟明相這兩者，見是見性、明是明的現象，拿見性與明相這兩者，就如同一個是油、一個是粉，把它和起來之後，究竟是見？還是非見呢？見跟明兩者和起來了，原來見是見、明是明，這兩者分離的，你現在把見與明融和起來，融和之

後，這個東西，你說它是見還是不見？你把見跟明相和了之後，在明相裏看，這明是見？不是見？所以經文說「若非見者」，在和了以後，如果這不是見，那你為什麼有看見明？你明明一張眼、一開眼就看見明，若明裏沒有見，明相不是見的話，那你何以看見這個明呢？所以你說這個明不是見，也說不通。「若即見者」，見與明和了以後，你說這個明就是見了，那又發生問題了，明就是見的話，「云何見見」，明就是你自己的見，自己的見又見到自己的見——云何見見，你自己的見如何能見到自己的見呢？這也說不通。比如我們要見自己的見，你自己怎麼見法？必得要相對的，才能見到，所以云何見見。如果你拿這個明就當是見的話，就發生問題，就等於自己見自己了，這也說不通的。所以你說明不是見，也說不通；說明就是見，也說不通。

這幾段，佛從幾方面解釋，我們稍微留心一下，前面那段——「若明和者，且汝觀明，當明現前，何處雜見，見相可辨，雜何形像」，這段是就形相的相方面來破除和的意思。剛才講的「若非見者，云何見明，若即見者，云何見見」，這

四句就從意義（義理的意思）方面來破除和的見解。下面再就另外一個意思來說：

必見圓滿。何處和明。若明圓滿。不合見和。

這是就體方面來破除見解，比如見有見的體、明有明的體。從體方面來講，「必見圓滿」，必定見與明這兩者和起來，你怎麼和法呢？如果說見很圓滿，見性是圓滿，無處不在，一點空隙都沒有，你的見性既是圓滿的，「何處和明」，在什麼地方能夠讓光明跟你和在一起？既然你自體已經圓滿了，就不容許任何東西來跟你相和，這是反問的一句話——何處和明？下面就明這方面來講，「若明圓滿」，如果明是圓滿的，假使光明的本體也是圓滿的，無處而不是光明，「不合見和」，不合是不應該的意思，不應該見到和。光明是無處不在的，跟見怎麼和起來？你光明的體就佔住所有的空間了，明已經佔住所有的空間，就容不下見來和了。所以見圓滿，也容納不下明；明的自體也是圓滿的話，也容納不下見。就兩者體的方面來講，要是和的話，都是不容許的。為什麼講圓滿呢？講到本性，

真如本性徧一切處，無處而不是本性，它就是圓滿的。既是圓滿的，你拿明來跟它和，怎麼和法呢？光明是無量光，光明也是圓滿的，這兩者怎麼和？就拿這兩個體來講，說「和」，這個意思就說不通。

下面再就名字方面來破除和的見解：

見必異明。雜則失彼性明名字。雜失明性。和明非義。彼暗與通及諸羣塞亦復如是。

「見必異明」，這意思是說，見性跟明兩者，見是見、明是明，兩者是不同的。既是見必異明，「雜則失彼性明名字」，你現在勉強把它雜起來，雜是和，一雜和起來，就失彼，彼指對方，「性明名字」，失掉性與明那兩個名字。性是見性、明是光明，在沒有和之前，性是見性，明叫作光明，各有各的名字，一雜了之後，見性和光明的名字就失掉了。見性是本來有的名字，光明也是本來有的名字，遺失了。「雜失明性，和明非義」，既是遺失了各個本有的名字，明是光明的相，性是見性，光明的明相、見性的名字一雜就失了之後，和明非義，你說

是見性和明相，用見性來和明相，這意思就說不通了。古人也拿這個比喻——見必異明，原來是兩種東西，你一雜和起來，兩個名字都失掉了，見的名字提不上，光明也提不上。既然雜失明性，就如同水、土，乾土加上水，原來水是水，水的名字叫水、土的名字叫土，現在把水和在土裏，變成泥，你不能說是水，也不能說是土，變成泥了。所以說「雜失明性，和明非義」，失掉這個明性的話，那麼原來的名字就沒有了，變成另外一個名字。再說拿見性跟明相來相和，意思就說不過去了。這是從名字來破除「和」的意思。

以上單就明舉例子來講，還有三種現象：「彼暗與通及諸羣塞亦復如是」，明以後，暗、通、塞這三者就不必講了，就如孔子講的話「舉一隅，而三隅反」，其餘三個意思跟這個一樣——亦復如是，也是這個道理。上面把「和」講過去了，再講「合」，和已經了解，合就更容易了解。

復次阿難。又汝今者妙淨見精為與明合。為與暗合。為與通合。為與塞合。

「復次阿難」，復次是再講合，佛就問：「又汝今者妙淨見精」，現在你的妙淨見精，「為與明合，為與暗合，為與通合，為與塞合」，它是與光明相合？還是與黑暗相合？還是與通相合？還是與塞相合？先問這個問題，問了之後，接著就說：

若明合者。至於暗時。明相已滅。此見即不與諸暗合。云何見暗。

「若明合者」，假如與明合，見精跟明合，「至於暗時」，到黑暗的時候，見精既是跟明相合，現在暗來了，「明相已滅」，明滅了以後，見應該隨著明一起滅，暗應該就見不到。然而現在「此見即不與諸暗合」，不與諸暗合，你就不應該見到暗。事實上「云何見暗」，現在暗來了，你又見到暗了，可見「明合」是說不通的。

若見暗時。不與暗合。與明合者。應非見明。既不見明。云何明合。了明非暗。彼暗與通。及諸羣塞亦復如是。

佛又恐怕阿難找出理由來說：我見暗的時候，實際上不必與暗合，也照樣可以見。所以這兩句假設阿難這樣辯解的話：「若見暗時，不與暗合」，若是不與暗合，我也可以見暗。就照你這個想法，你見暗時不與暗合，而與明合，佛講你這樣不與暗合，也能見到暗的話，「與明合者，應非見明」，反過來說，與明合的話，你應該不是見明。「既不見明，云何明合」，就拿這個再駁斥與明合的知見。「了明非暗」，你如何又知道與明合，了解那是明而不是暗？

佛講這個道理，就拿明、暗讓阿難了解，明與暗有生有滅，明來了，暗就滅，暗來了，明就滅。見性是沒有來去、沒有生滅的，見性只是一個，明、暗是兩種現象。見性不是兩個現象，是一個，見性沒有來、沒有去、沒有生、沒有滅。如果說見性與明相合，或是與暗相合，那意思更是說不通。由這個意思就指出拿見性與明暗通塞相合的話，這個知見一下就破除了。明這方面說過去了。

下面「彼暗與通，及諸羣塞亦復如是」，跟明相合，既是發生這些問題說不通，暗、通、塞等等一樣的，如果與那些相合的話，也是這個道理，一下子就破

除掉了。

和合是因緣生滅法，佛就藉著因緣生滅法，顯出見性不是因緣生滅法，所以不能說是和合法。一和合，有因緣就有生滅，本性那有生滅呢？不是生滅，它就不是和合而生的。凡夫眾生了解這個，從這裏就可以了生死，生死都是假相、都是因緣法。

剛才講和合是不對的，如果說非和合可不可以呢？和合說不通，我們講不和合應該說得通吧？不和合也不能講，下次繼續講這個。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第六十二講

阿難白佛言。世尊。如我思惟。此妙覺元與諸緣塵及心念慮非和合耶。佛言。汝今又言覺非和合。吾復問汝。此妙見精。非和合者。為非明和。為非暗和。為非通和。為非塞和。

繼續前面講的見性，佛在前面已跟阿難講過，見性的性非因緣、非自然，阿難尊者也知道了。講到本性非因緣、非自然，雖說了解這個道理，但是我們眼看、耳聞、五根所接觸的都起作用。講到性這方面，既然不是因緣、不是自然，而我們的身體、外面的一切萬物都是生滅法，見性與外面明、暗種種的物象是和合的？還是不和合的？這個問題不完全明瞭的話，要明心見性，還是不徹底。所以佛就開示阿難：你已經了解本性非因緣、非自然，但本性跟一切現象是和合的？還是不和合的？這你還不了解。先講和合，佛跟他說這是和、還是合，前面把和、合這兩個字分開講過了。剛才念的這段，阿難就提出說：和合是不對，不

能講，那麼非和合應該是吧。所以阿難就提出既然和合不對，我現在一想，應該是非和合。然而非和合也是不對的，現在開始就講這個問題。

「阿難白佛言」，阿難尊者對佛說，「世尊，如我思惟」，前面聽到佛告訴他和合是不合道理，現在我思考的結果，「此妙覺元」，這個妙覺元（指見性），「與諸緣塵」，見性和那些緣塵，緣塵指明、暗、通、塞，就拿這幾種作代表，代表一切現象。這個妙覺元跟明暗通塞這些緣塵，緣塵是所攀緣的六塵，「及心念慮」，心指我們凡夫眾生的識心（意這個識心），我們心裏的念頭、思慮就是識心。這樣看起來，我這樣一想，這個妙覺元（見性）跟我們所攀緣的六塵境界，以及我們能夠攀緣的六識心，「非和合耶」，是不和合的嗎？耶是疑問的口氣，自己也不敢確定，就拿這個問佛，這對不對呢？

「佛言」，佛告訴他，「汝今又言覺非和合」，你現在又說覺非和合，覺是妙覺元，你現在說妙覺元跟諸緣塵以及心念慮非和合，你問這個問題。非和合跟和合，為什麼兩者都不能講呢？前面講和合，那當然講不通，因為不生不滅的見性

與生滅的那些假相和合起來，這樣夾雜在一起，要想了生死，怎麼了法？這就是我們凡夫眾生拿什麼了生死？本性跟生滅的身體合在一起不能分，這生死怎麼了？當然講不通。現在講不和合，不生不滅的見性與生滅的假相，兩者完全分了，互不相干了，這也說不過去。明明我們六根門頭，祖師講眼看色、耳聞聲，是誰在作用？以凡夫眾生來講，是識在作用，但是覺悟之後，六根門頭就是一精明體，最精明的見性在起作用。覺悟之後，純粹是理性（真心）在起作用。我們凡夫為什麼不覺？就是被貪、瞋、癡、慢、疑這些煩惱障礙了，就等於用黑暗的東西把光障礙起來，讓光透不出來，或者用廢氣把空氣給污染了，我們凡夫眾生是這樣的。一覺悟，就是本性起作用。既是這樣，若是不和合，那就是本性跟我們身體的現象完全分離了，這個道理也是說不通的。

佛先把阿難的問題說出以後，接著說「吾復問汝」，我現在再問你，「此妙見精，非和合者」，照你這樣問，這個妙見精（妙覺元），如果與諸緣塵不是和合的，「為非明和，為非暗和，為非通和，為非塞和」，為是問，究竟他是不跟

明和？不跟暗和？不跟通和？不跟塞和？還是拿這四個現象來問。你說見性非和合，究竟與這四者那一個不和合？首先提出這個反問阿難。前面講和合的時候，分開兩段講，先破和，再破合；現在非和合也是分兩段講，先講和，你說非和合的話，究竟是跟那個非和呢？問了之後，接著佛說：

若非明和。則見與明。必有邊畔。汝且諦觀。何處是明。何處是見。在見在明。自何為畔。

他先拿一個明，前面問「明暗通塞」，現在拿明代表，先提出問題。佛問什麼呢？「若非明和」，若是見性不與明和（明暗通塞先拿明來講），你說非和合，我現在就問，假使見性不是跟明和，「則見與明，必有邊畔」，既是不和，見性跟明的現象，這兩者必定有個邊際。先把問題提出來，你說見性不是和合的話，見性如果不是跟明和，見性與明這兩者，必然有個邊畔。佛下面說「汝且諦觀」，你現在好好地觀察，諦觀是觀察得很清楚，不要含糊。你諦觀「何處是明，何處是見」，因為這兩者不和，就是兩個東西分開兩處，明在什麼地方？見

性又在那裏？「在見在明」，見與明這兩者，「自何為畔」，在那裏可以看得出來？明與見性，這是一個界限，邊畔就是兩者的界限。你好好諦觀，你能不能指得出來？下面：

阿難。若明際中必無見者。則不相及。自不知其明相所在。畔云何成。

上面講，你能不能指得出來，見跟明之間有什麼界限？現在問「若明際中」，假若在明之中，「必無見者」，在光明的現象這邊找不到一個見，明與見「則不相及」，明這邊沒有見，見這邊也沒有明，這兩者不能相及，相及是互相接觸的意思。「自不知其明相所在」，見性自然不知道明相在那裏。在明的這邊沒有見，明與見這兩者不相及，既是不相及，見性自然就不知道明相在那裏。見性不知明相在那裏，見與明不相及，都不知道明相所在了，「畔云何成」，界限就沒有了。沒有界限，「非和」就講不通了。

古代祖師注解經文時，把理論注解出來以後，恐怕我們還不能了解，再用比喻來說，說了比喻，我們對這個意思就能更清楚了。所謂邊際，如同古時造房屋，漆牆壁、用磚石，不和合的話，必然有個邊際，就是兩塊磚，這塊磚、那塊磚，兩者加起來，磚與磚之間有一個界限，這就是不能和。和是它融和到這裏，這裏融和到那裏去，兩者互相和起來，兩個物體能夠水乳交融。兩塊磚頭，彼此都是固體，就不能和了。見性與明不和，就像兩塊磚頭彼此不相融，不相融必定有個界限、有個邊畔。剛才講到第二段，在明的這一邊找不出一個界，可見界限找不出來，界限沒有，你說非和合，這個道理就不能成立。明這一項，舉這個例子說明，下邊的暗、通、塞，可以比照這樣看。下面一段：

彼暗與通。及諸羣塞亦復如是。

其餘暗、通、塞，要是說不和的話，也是用同樣的理，也是不能成立的。下一段再講「合」，經文先念一遍：

又妙見精非和合者。為非明合。為非暗合。為非通合。為非塞合。

這是從「合」這方面來破除他的見解，在前面研究過和跟合是不相同的，和是兩個現象能夠融和在一起，合就像蓋子，把它蓋起來就能合得起來，就這個意義來分析。佛又問阿難「又妙見精」，指見性，「非和合者」，前面認為這是非和合的。見精「為非明合，為非暗合，為非通合，為非塞合」，見精不跟明合、不跟暗合？還是不跟通合、不跟塞合？再以這四個現象來問，究竟不與那個現象合？

若非明合。則見與明性相乖角。如耳與明了不相觸。

下面還是拿明來代表，「若非明合」，假如見性不跟明相合，「則見與明」，見性與明這個現象，「性相乖角，如耳與明了不相觸」，若見性跟明不能合起來，見與明這兩者成為什麼狀況呢？性是見性，相就是明，性相這兩者乖角，如同牛的兩角分開，一個角在一邊，乖是乖異，兩者不能合作。「如耳與明」，又如同耳跟明這兩者，「了不相觸」，了是終究，終究兩者不能相接觸。怎麼不相接觸呢？耳是管聽的，光明是用眼來看的，耳只能聽聲音，不能夠聽光

明，耳與明二者，一個是能聞、一個是所見的境界，這兩者怎麼樣也發生不了關係——了不相觸。下面這一段：

見且不知明相所在。云何甄明合非合理。

前面分析：見性如果不是跟明合的話，跟明不合，就如同牛的兩個角，是乖違的，又如同耳跟明這兩者不相接觸。既是這樣，「見且不知明相所在」，見精不和合，就跟前面乖角、耳與明一樣。既是那樣，見精尚且不知明相所在，見精連明相在那裏都還找不到、不知道，「云何甄明合非合理」，你怎麼能夠甄別，甄是辨別，辨別清楚見性與明是合還是非合？合有合的道理，非合有非合的道理，你連明相在那裏都還不知道，你就沒辦法辨明合與非合的道理。明既是這樣，下面暗、通、塞也是這樣。

彼暗與通。及諸羣塞。亦復如是。

後面三個現象，也跟明一樣，如果是不合，也是這樣，同一個理，道理一樣不能成立。經文講到這裏，前面講和合，這裏講非和合，再往前面，同分妄見、

別業妄見，整個這一大段，到這裏算是一段。我們再看上回發的表，講非和合，經文的文字研究過了，再把表一看，就更清楚。

第二十三表，前面第一項是「為與明合」，是講和合的，第二「非和合者」，下邊一個是「和」、一個是「合」。先看和，「不和有畔」，不和就是非和，就像兩個物體中間有畔，必然有個界限；「不和不及」，如果不和，兩者不相及，互相見不到。非和，如同兩個有相的物體，應該有個邊際；若你找不到任何一邊的話，兩者不相及。拿這兩個例子一問，不和也講不通。再講不合，「性相乖角」，這兩者互相乖違，就像牛頭上長了兩個角一樣，這兩者合不起來。「乖不相知」，既乖角，則互不相知，兩者發生不了關係。這就是「破妄計不和合」，不和合是一種虛妄的執著，妄計就是虛妄的執著。

這兩大段，講和合這個道理講不通、不能成立；講非和合，這兩者也講不通。假如我們站在阿難的立場再請示佛，究竟是怎麼樣才對呢？和合說不通、不和合也說不通，究竟怎麼說才好？說實在的，講和合、講非和合，這是佛教阿

難，也是教我們學佛的人，藉著這種虛妄分別心，看自己能不能悟。怎麼悟？講和合、講非和合都是分別知見，分別心在起作用。你要往理上去領悟的話，不分別，因為分別就是虛妄的，你用虛妄心來研究自己的本性，你怎麼樣也見不到本性。禪宗教你參究，參究就是專門用你的心思，沒有其他雜念，集中精神、心力去參。我們念佛是老實念佛，也是要放下萬緣。怎麼放下萬緣？就是放下雜念，你才能夠念到一心不亂。不能放下萬緣的話，一心不亂也是得不到的。有萬緣，心就攀緣萬緣，這就是分別。參禪的人心到處跑，他要什麼時候才能參得透？這就是說不起分別，起分別就是虛妄的，不起分別，你才能夠悟到那個真理。

這一大段，我們稍微回想一下，佛在解釋這個問題的時候，阿難尊者說一切眾生所以輪迴世間，在六道裏輪迴就是由於兩種顛倒，由這兩種顛倒發生分別妄見，招來輪迴生死。表裏也有附帶地講前面這段，幫助我們把這一大段的意思整理一下，「由二顛倒」，我們眾生從無始劫以來，把自己的真性迷住了，迷住之後就起妄見，就是一個同分妄見、一個別業妄見，這兩者都是「分別見妄」，分

別見妄就是由前面迷了真心，起了顛倒，然後發生這兩個妄見。我們凡夫眾生要了解妄見，前面辨別是和合、非和合，這裏講到分別的時候，有三種分別：

第一「自性分別」，什麼叫自性分別？我們眼看色、耳聽聲音，對色跟聲音不起誤解，沒有經過第六識分別。眼看色，色包括顏色、物體的形狀，眼看這個東西，沒有辨別這是什麼東西，你辨別它是什麼東西，安上一個名詞，有了名詞就是一種分別，然後辨別出那是什麼種類。在佛法裏講，這叫名言，有名詞、有言語，給它一個稱呼。當我們眼看這個東西，你心裏還沒有確定是什麼名詞、言語的時候，只是第一次接觸。當你用語語、名稱來稱呼它的時候，第六識起了分別心。還沒有用第六識起分別的時候，你的眼直接看，這是純粹的，沒有將自己好惡的辨別心、分別心加上去，那就得其真相，這叫自性分別。

第二「計度分別」，計是一種執著，度是度量。計度分別指的是什麼？凡是眼看見色、耳聽見聲音、舌嘗味道等（就是五塵），就時間來講，過去、現在、未來這三個時間，無論什麼時候，凡是不在當前的五塵境界，不是現在跟五根接

觸的，不在當前，我們還是那樣分別。怎麼分別？比如聲音，我們用耳聽聲音，聽的時候不算，過去聽過的聲音，現在回想；或者預想未來的一種聲音；或者就是現在，聲音不在聽的範圍之內，我也是用第六識在那裏想像。這種想像，這些五塵境界都不在面前，想到過去、想到未來，以及想到現在不在眼前的，這些就叫作計度分別。

第三「隨念分別」，念是念著過去經驗過的那些事情，或是眼見的、耳聽的、身接觸的，現在已經過去了，念頭隨著過去的事情，在心裏放不下，念頭還在追想、回憶，這叫隨念分別。

我們學道的要了解，眾生在六道裏所以出不去，這裏死了又輪轉，又生到那裏去，到那一道壽命完了，死了以後又轉生另一道，來來回回在六道裏輪迴，這是什麼原因呢？就是這些分別。一分別都是虛妄，只有不分別才能見到真的。這兩者古人有個比喻：「分別皆妄（地無方喻）」，比如說地，這個地球究竟是什麼狀況？我們用分別心來看它，說地是方的，實際上現在用科學來證明，地球並非

如此，古人以分別來看，很多都是錯誤的。就中國文化來講，所謂天圓地方，還有另外一個講法，方是講有形象、有障礙的東西，但是一般人不了解，一聽到天圓地方，以為地球就是方的，那種分別沒有把天圓地方真實的理研究清楚，只是自己想當然如此。你把地看作是方的，實際上地那是方的？再就方向來講，東、西、南、北，也是我們分別來的，我們人給它區分出來的。說我們是東方，在我們的東方看，我們又成為西方了，究竟那個是東方、那個是西方？那個是南方、那個是北方？這都是人的分別，把它假設出來的，真實的地球那是方的？沒有東西南北四方。說「方」就是分別，有分別就有執著，這樣計度執著就出現了。

分別既是虛妄的，要講不分別，不分別也要分清楚，有兩種人是不分別的：一種是毫無知識的人，他的心思失去思惟作用，他沒什麼分別、沒什麼知識，他了解什麼東西；再一種，他對事實明瞭了，他可以不分別。如表裏講「無分別者（觀戲喻）」，拿着戲來講，平劇裏演曹操，曹操是一個奸雄，他在漢朝自封宰相，把皇帝（漢獻帝）玩弄在手掌之上，進一步連皇后也殺害了，皇帝對他毫無辦

法。在演這齣戲的時候，無知的人就把演曹操的演員當作真曹操，真是太可惡了。了解這是一齣戲，歷史上的曹操當然壞，演戲的人沒有這麼壞，而且他演得愈真，他演技的藝術也愈高。除了這兩種人，大家都有分別。這個意思就是說我們要無分別，總要知道無分別的道理。

我們普通凡夫要想無分別，實在很不容易做到，必得要明瞭道理之後，開了無分別的智慧，那才真正能把妄去掉。未開無分別智慧的時候，只是按照教理、按照佛理，往這個方向去用功而已，練習去掉我們自己的雜念、虛妄心，知道那是不對的。除了自性分別以外，計度分別、隨念分別，任何人都有。自性分別有沒有呢？自性分別非常短暫，當我們看一個人、一個物體，剛一接觸，第一眼，還沒來得及認識他是什麼人，還沒認清這是什麼東西的時候，這才是自性。但是我們日常跟社會上的人來往，真實的情況我們都是用分別去看。既是都用分別，可見我們所用的都是虛妄的見解。有虛妄的見解，要怎麼出輪迴？修普通法門，雖然難，必得在這上面用功。我們學淨土宗（修淨土法門），你能在這上面用工

夫當然更好，用的工夫還不好，只要自己把妄念稍稍能控制得住，這就可以成就，可以成就往生的。

這一段，前面從同分妄見、別業妄見，講的都是妄見，把它剖析得很清楚，分辨得很清楚，再講和合、非和合、見性，到這裏是一大段。下次講的，名稱就要換了，不講見性，講如來藏。見性是就一般人好懂的，眼見色、耳聞聲……我們有五根，以一根來個別講。如來藏是就全體的總名稱來講的，個別、總體，實際上還是一體，分不開。在後來就總的方面來講，講如來藏又擴充，把理論更細微地分析。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第六十三講

阿難。汝猶未明一切浮塵。諸幻化相。當處出生。隨處滅盡。幻妄稱相。其性真為妙覺明體。如是乃至五陰六入。從十二處。至十八界。因緣和合。虛妄有生。因緣別離。虛妄名滅。殊不能知生滅去來。本如來藏。常住妙明。不動周圓。妙真如性。性真常中。求於去來迷悟生死。了無所得。

剛才念的這段跟以前的經文，在經義上是一個很大的段落。在這以前講見性，怎麼從見性上分析那些是虛妄的事情。現在開始研究的，從五陰、六入的現象來講本性。為什麼這麼分呢？上回發的第二十三張表，請各位拿出來對照一下。第二十三講表後一面，附字那一項——上下說明，「上」指今天之前的經文，「下」是從現在開始要研究的，這兩大部分。

這個表第一行「真如」、第二行「妙精明心」、第三行「如來藏」、第四行

「見精明元」，這是從那裏出來的呢？就是上面的兩個圈，一個是空白的，裏面什麼都沒有，左邊的圈裏有很多黑點子，真如跟妙精明心就從空白的圈裏出來的，左邊的如來藏、見精明元，那是從黑點的圈裏面出來的。中間有一條線，是從有黑點的圈圈畫下來的，指的是「妄境」，先把這幾個分別清楚。

真如跟妙精明心，指的是每個眾生本有的本性，就是真如本性，不論成佛的人、還沒成佛正在學，或者沒有學佛的人，任何眾生都有真如，就是在地獄裏的眾生也有本性，這個本性不是修才有，本來就有。如來藏跟見精明元，指的是把原來的真如本性加上無明。在六道裏生死的這些凡夫眾生怎麼來的？前面經文裏也講了不少，就是我們一念不覺而有了根本無明，就變成我們現在所講的第八識，每個人都有第八識。不研究佛法的人雖是不懂，但都知道人有靈魂，佛學講的第八識，就是一般人所說的靈魂。第八識是有了根本無明，就外面來講，才有一切自然界的環境；就內部來講，自己就有了身體、心理。這個身體、心理，包括自然界的山河大地，都是我們本有的真心一念不覺，才變成妄見。原來是真

見，真如是真智，這是真正的智慧，一切見解都是正確的。變成無明之後，就把本性遮蓋起來，變成第八識了（就是一般人講的靈魂），有靈魂才有生死。所謂生死，比如我們身體要毀滅了，靈魂就再轉世。凡夫都有如來藏，本來是真見，然後又變成妄見，妄見是什麼呢？所看見的都是虛妄的，看不真實。這在前面經文裏也說比喻，如同我們的眼長了病（目眚），看燈光就現出一個圓影子來，看月亮也現出第二個月影子來，這是比喻。燈光的圓影子、第二月，就是我們現在所處的大環境，六道所見的一切環境，都跟那個假影子一樣，因為我們有妄見，才現出這些假東西來。如果眼病治好了，一看燈光就是燈光，沒有虛假的光圈，看月亮只是一個，沒有第二個月亮，也就是我們明心見性之後，把妄見轉成真見，整個六道的境界就轉變，生死的問題就解決。所以如來藏就是有無明，可是無明裏還有真如本性在裏面，一絲一毫也沒有損失。所謂如來藏，因為有無明把真如本性遮蓋起來，變成第八識，所以這裏面有真的，也有假的。左邊講見精明元是講這個，妄境是純粹的假影子，現出來的假影子。

在這段以前的經文，講的是「前」——前一部分，直截了當地教我們，就拿真見來明瞭理體，「以明理體」，明瞭真理的本體，直截了當教我們明心見性，這個理體就是我們的心性（指的真如）。了解真如，「即性破相」，就用性來破相，這是「一門而顯」。怎麼一門而顯？在前面的經文裏，比如說你用眼、見分，你用眼來看，或用耳來聽，用一根，眼耳鼻舌身的任何一根，教你從一根裏面去了解本性，就是一門而顯。這段以後講的是「後」——後一部分，「以明事體」，明瞭事體，事體跟理體有什麼不同呢？理體是講真空、空性，事體只講空性不夠，要行菩薩道、成佛，只講空的部分不夠，必得要把很多事相完全明瞭，所以必得要講有——妙有，事體是從妙有這方面來明瞭。經文的方法「即相顯性」，所謂相，後面經文講五陰、六入、十二處，這都是相，就從這些相來顯出本性。因此後面的部分跟前面的部分，經文教我們明瞭真理有兩個方法，前面是「即性破相」，後面是「即相顯性」。怎麼即相顯性呢？「諸法而顯」，用世間萬法，包括我們眾生的本身、外面世界的各種法，以這方面來顯本性。要了解前後的講法不一樣，前面講見、妄見、見精，從這以後就講如來藏。如來藏就是虛

妄的相跟本性合起來講。

看經文，釋迦牟尼佛喊「阿難」，「汝猶未明一切浮塵，諸幻化相，當處出生，隨處滅盡」，前面講妄見，什麼叫妄見？妄指相是妄的，都是假相。見講見精，是真的，見裏面有見性，見性是真的，見相是虛妄的。這個道理你已經明瞭，了解見性了，雖是見性已經了解，把真妄分清楚了，但是你還沒有明瞭一切的浮塵，諸幻化相怎麼來、怎麼去，你還不了解。這怎麼說？什麼叫浮塵？浮是虛妄不實在的，塵是六塵，為什麼叫塵呢？因為它有染污的作用。我們看見外面的假相，看見色塵、聽見聲塵，五塵一接收過來之後，我們的心理都受影響，都把我們的清淨心污染了，所以那些都叫作塵。那些浮塵是虛妄的，不是真的真實法，所以一切浮塵是「諸幻化相」，都是幻化出來的假相。什麼叫幻化？幻是本來沒有，忽然出現了，出現之後，沒有多久，立刻又消失了。所謂消失，究竟消失到那裏去？能不能找出一個痕跡來？消失得無影無蹤，一點痕跡也沒有，這叫化，幻化。諸幻化相，就指我們凡夫眾生所看見的人類社會這些環境，還有自然

界大至整個宇宙，小至我們地球，都是幻化相。祖師就拿別處經文裏的事情作比喻，比如夢境，我們作夢的時候，夢見人、各種環境（好環境、壞環境），這些在夢境裏怎麼出現的？自己不知道，一醒了之後，這些境界到那裏去了，也不知道。這些幻化相好像夢境。還有這部經前面舉的例子，我們眼睛有了毛病的時候，看見空華，空中現出各種華，這個空華怎麼來的？又怎麼去的？找不出來去這些幻化相。諸幻化相的諸，指一切幻化的現象。

這些幻化的現象，「當處出生」，怎麼來的？你找它的來源，找不出來，叫當處出生，無中生有。「隨處滅盡」，無中生有之後，接著就變成沒有，滅了，你追問：滅到那裏去？也沒有，隨處就滅盡了。就跟作夢的人一樣，在夢裏，不知夢怎麼來的，也不知道追究這個夢從那裏來，凡夫眾生從來都不知道。就等於我們處在現在這個現實的環境，我們把人類社會這些組織、國家、團體，看成都是很現實的，自然界的山河大地看得也非常真實。實際跟各位說，經文講的就是我們眾生的無明大夢，眾生在無明大夢中，作夢都不知道是夢。我們中國的哲學

家莊子也講「方其夢也，不知其夢也。」正當我們在作夢的時候，我們不知道是夢。凡夫眾生在六道裏就是一場大夢，我們不知道，連自然界、人類社會怎麼來的，包括我們身體怎麼來的，自己都不知道。生，不知道來，去，滅到那裏？也不知道，必得等到作夢的人醒了之後，回憶夢境怎麼來、怎麼去，否則找不出來去，這就是「當處出生，隨處滅盡」。

下面講「幻妄稱相，其性真為妙覺明體」，「幻妄」指前面講的諸幻化相，由浮塵那些假相形成的這些幻相。幻妄是就相來講，一切相都是這麼幻妄。講到性，性是真的，這是就體來講，真的體就是妙覺明體。既是講幻妄稱相，「其性真為妙覺明體」，這兩者怎麼融合在一起呢？我們從比喻來講，就拿作夢來講，夢是來也沒有一個地方，去，滅到那裏也不知道，來去都是毫無痕跡的。雖是毫無痕跡，就夢來講，夢是無體的，自己無自體。不但作夢無自體，我們現在一切的現象、肉身的身體，它有它的自體嗎？房屋、一座山，或者虛空的星斗，你說它有體嗎？都是無自體。沒有自體，就等於作夢，是夢境。雖是夢境無自體——

切現象空無自體，但是幻相怎麼出來的？還是由我們人作夢出來的，夢是沒有自體，但是作夢的人有體，這是比喻的話。一切萬法都算夢境，沒有自體，都是由真如本體幻現出來的。又如捏眼睛，把眼睛一捏，便現出空華，空中的華當然原來是沒有的，滅了之後也沒有，雖是來去都沒有，但是整個虛空還在。它現在虛空裏，虛空就是體，我們拿虛空來比喻真如，幻化的一切幻相，都離不開真如本性，就是《華嚴經》講的一真法界。所謂一真法界，就是修道修成就了，真正證到本性，所有的夢境都不存在，空華也不存在。空華、夢境都是在一真法界之內，所以說「幻妄稱相」，相是由性出現的。相怎麼從性裏邊出現的呢？《華嚴經》講真如本身是不變的，但是它又隨緣，真如一隨緣就起相，雖然起相，本體不變，就是不變隨緣，雖是隨緣，但是不變。

古大德拿水來作比喻，把水比作真如，水是不變的，但是它隨緣，隨什麼緣呢？風一吹，水面起波浪，水隨著風、空氣的鼓動，就現出波浪的相來。波浪的相忽起忽滅，波浪起來，相就生起來，波浪平下去，相又滅了。就生滅起伏不定

的相來講，你要抓這個相嗎？浪起來，你把這個相抓起來，浪滅了，你也隨這個相滅了，那就是當處出生、隨處滅盡。相既是假的，水隨著緣現出波浪，波浪雖是假的，但是它還要有水，沒有水，波浪起不來的。所以它雖然是隨緣，它的體還是沒有變。這是說我們人，你雖然是作夢，作夢的時候，夢是假相，躺在床上睡覺，你的身體還是沒有什麼變化，等到你醒了之後，還是這個人。就這個比喻，我們想一切幻妄所成，成當然是妄相，而妄相跟真如本性的體分不開。就分不開這個意思來講，一真法界，你要是一明瞭，了解這個道理的時候，當下一切幻妄的相，雖然一切妄相沒有體，但就整體來講，它就在一真法界之內，都離不開如來藏，所以如來藏裏的真如，「其性真」，它的性體（本體）就是真實的。這個真實的性體「為妙覺明體」，它就是妙覺明體，指如來藏裏真正的本性。一切幻妄的相與真實是不離的，幻相是空無自體，可是它的整體就在一真法界（妙覺明體）之內。妙覺明體的妙，它能夠隨緣，本身不動而能夠隨緣起相，這是它的妙處。

下面經文：「如是乃至五陰六入，從十二處，至十八界」，就拿這些妄相讓我們了解，這些妄相都在如來藏之內，也都在我們本性之內。相既是離不開性，性相不分開，前面也講不是和合，和不對、合不對，非和合也不對，就是不要分別。你要把相與性分開來，那就錯了，就等於你要找水，你把波浪統統排遣出去，所有的波浪都排遣出去，水也就沒有了。波浪跟水是一體的，相跟性是一體的。下面從五陰六入講到十八界，這都是妄相。你只要明瞭，這是覺悟不覺悟的關係，我們不覺悟的凡夫眾生，都把這些東西當作實實在在的，就如同在夢境裏，把夢境看作非常現實，我們現在都是這樣。能夠把五陰六入看作都是我們的妙覺明體，就如同人醒了，從夢裏醒了之後，一想，那些都是從我們心裏出去的，沒有心那有夢？作夢都是從心裏出來的。從這個角度來看，雖然那都是假的，假都是從真出來的。

「因緣和合，虛妄有生，因緣別離，虛妄名滅」，就拿我們本身作例子來講，何謂「因緣和合」？我們人都有第八識，一般講靈魂，這一生壽命終了的時候，

候，肉體是幻妄的，不是真實的，幻妄的肉體總有老的時候，像機器一樣，用久了總要報廢。死了之後，靈魂沒有死，靈魂再轉世，他遇見下輩子的父母，有父母的緣，遇到父母緣，靈魂就入了母胎，父母就是他的緣。一入母胎，各位看十二因緣，有名色、六入，嬰孩的身體在母體裏漸漸長完全了，然後生下來，這都是因緣，因緣具備（和合）了。六道裏有那麼多的男女，天道、人道、阿修羅、畜生、鬼道都有男女，為什麼我們偏偏遇到這一生的父母？就是緣，各有各的緣分。遇到這個緣和合起來，就叫有生，但這個生要知道，凡是藉著因緣和合的，都叫虛妄的——「虛妄有生」。再從十二因緣看，漸漸長大，然後身體又老了，又有病，然後又死了，死的時候沒有別的，只是「因緣別離」了。我們的身體就是地水火風四大種構成的，中國講是金木水火土五行構成的，這是從物質方面講。物質這方面可以維持一定的功能，等到維持的力量不夠了就要分散，就別離了，因緣一別離就滅，「虛妄名滅」，這滅也是虛妄的。什麼叫虛妄呢？就是因緣分離了，它也是虛妄的，虛妄跟真的相對，世間上沒有一個真東西，真的只有真心，只有真如本性才是真的，真如本性不是生滅法，它雖然隨緣，但永恆不變，

這才是真。凡是能夠變化的都是假的，所以我們研究佛法，就要找真的，真心找到了，那些生死假相的問題才能解決。真心沒有找到，沒有明瞭真心，就跟在夢中一樣，看見人死了就痛苦，看見人生了就向人恭喜：你添了丁，這都是假的。生、滅都是虛假的，一片假的。在夢中，死了就痛苦，生了就高興，高興、痛苦都是凡情俗見，見了真心，真心沒有這些虛假——虛妄有生、虛妄有滅。整個真體出現的時候，這些虛妄的現象境界立刻都不存在了。

「五陰六入」往下，有很長的經文都是從這方面來講解。為什麼講了五陰，又講六入、十二處、十八界？講一種就可以了，為什麼這樣講呢？這有道理的，針對眾生的根器不同。有的眾生在色法上迷得比較重，所以把色法分開來詳細講；有的眾生在心法上迷得比較重，因此就把心法分開來詳細講。現在請各位再拿出講表，對照看看，表裏接著「上下說明」，後面這一條。

「陰」是五陰、「入」是六入，下面再包括後面這幾條。首先看「五陰」，五陰在《心經》裏講五蘊，早期的翻譯叫五陰，到後來翻成五蘊，五陰、五蘊，

這兩者稍微有些不同，意思還是一樣。陰是陰暗的意思，蘊是包含的意思，就是把我們的本性遮蔽了。五陰共五種，《心經》裏講，一個色陰（色蘊），後面四種——受、想、行、識。色陰純粹是物質的，受想行識是精神（心理）方面的。在《心經》裏講五蘊，是「色合心開（迷心重說）」，對心理迷得比較重的這類眾生，特別把心法分開來，分得更詳細來講；色法很多，把色法合併為一個來講，對這方面迷得不重，歸併起來講。五陰是對於迷心重的人來說。

「六入——心合色開（迷色重說）」，講六入是把心法合起來，色法分開，對於迷色重的人來講。色法分開來講，就是眼、耳、鼻、舌、身五根；意根屬於心法，合成一個。

「十二處——心合色廣開（迷色過重說）」，也是對心法迷得輕一點，色法迷得重一點的人來講。所謂十二處，就是六根、六塵。根前面講過，塵是色、聲、香、味、觸、法。意根、法塵合為一個，色法分成五個。

「十八界——色心俱開（迷心色俱重說）」，就是色法、心法都分開來詳細講，

色法迷得重、心法也迷得重，六根、六塵、六識，十八界平均地講。

「心色——色心俱合（迷心色俱輕說）」，就是講一個心法、一個色法，這兩者都不必詳細講。

經文裏講五陰、六入、十二處以及十八界，這都是對學佛人的根器來應機說法。有的五陰一講就明瞭，有的要講六入才明瞭，有的講十八界、十二處，各人不同。

下面經文說：「殊不能知生滅去來，本如來藏，常住妙明，不動周圓，妙真如性」，佛舉出五陰、六入等之後說「殊不能知」，大家都不能知道，「生滅去來」，所謂生滅去來，就是我們眾生的心理以及器世間（自然界的相），好像都有生滅相，有生有滅。去來，就眾生本身來講，身體有來、有去，都有這個現象，你不知道這些生滅去來，這些從那兒來？「本如來藏」，本來就是如來藏，如來藏整體就是一個真心，就是一真法界。這如來藏是什麼情況呢？「常住妙明，不動周圓」，是常住、妙明、不動、周圓的。合這四種來講，它是「妙真如

性」，它是最妙的真如本性。「常住」是永恆住在那裏，所謂住，我們不要說它住在某一點，不是這個意思，它是如如不動，永久是靜態的，本來沒有來、沒有去，這叫常住。「妙明」是談不上迷悟，迷也說不上、悟也說不上，這是最妙的明性。「不動」是沒有生、沒有滅，眾生若明瞭這個道理，生滅是假的，本來就沒有生滅，這叫不動。「周圓」是無處不在，到處都是我們本性，這叫周圓。「常住妙明，不動周圓」這四種德性，合起來就是妙真如性。

既是「常住妙明，不動周圓」，真如本性人人都有，那「生滅去來」怎麼來的？真如本性能隨緣，它有隨緣的功能，不變隨緣，在隨緣的時候，短暫幻現出來的。就如同水，水遇風一吹，就現出波浪，波浪是暫時現出來的，雖是現出來，你不能說現出的波浪不是水，它還是水。還有一個表，「陰入等」後面，這個表我們對照一下：

關於這一條，古代祖師注解這部經的時候，用種種的方法，各有各的注法，比較好懂的，就是用唯識學來了解。下面的「生滅」、「來去」是屬於「身心世

界」的，身心是眾生五根的身體、心理，這方面有生滅、有來去；世界是外面的大環境，前面說，這個世界是我們第八識的相分，這也有生滅的現象。前面講過，我們這個世界有生有滅、人身有生有滅，我們的根身能夠走到這裏、走到那裏，有來有去，顯出來。「如來藏」具備「常住、妙明、不動、周圓」四德，先把這個分清楚。

唯識學講萬法，一切法有三個性，一個「依他起性」，身心世界有生滅、有來去，這是依他起，依他起是因緣和合、因緣所生的，彼此因緣互依靠才起的現象。另外「圓成實性」指真如本性，最圓滿成就最真實的真性。再來「遍計所執性」，這純粹是虛妄的，沒有把依他起性看清楚，起了誤解，這叫遍計所執性。這三性關鍵就在「妄相」——依他起性的妄相，「妄見」是把妄相看錯了，就變成妄見，沒有看錯妄相、不執著妄相，就能夠成為「真性」，變成圓成實性。古人有個比喻，妄相是「繩」，用人工捻起來，這是依他起、是妄相。如果在夜間沒有看清楚，把繩子當成一條蛇，「蛇」不是真實的，純粹是虛妄分別，是妄

見來的。若看清這是妄見、是繩子，繩子的原料是「麻」，把繩子認清楚，不執著，然後直接看麻的話，那就是「即相見性」，即這個妄相，見到真性。我們學佛就是要把我們所見的妄相看清楚，就是認清妄相、不執著妄相，能破除遍計所執性的話，直接就是一真法界，這就是真性顯露出來。

經文最後結論：「性真常中，求於去來，迷悟生死，了無所得」，性是如來藏性，就是真性，這如來藏性是真常的，它永久不會生滅，常是永久存在的。你在這個真性之中，求其有去有來、有迷有悟、有生有死，那有這些？所以古代祖師講「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，等於一個人睡覺的時候有夢，一醒了之後，這個夢境有來有去，其實有沒有那回事情？沒有，經文說「了無所得」。我們現在只是生死凡夫，你叫大家把這個看成都是夢境，誰也辦不到。你學普通法門，辦不到也要辦，就一直在這個夢境裏要醒夢，夢裏怎麼醒法？這很難。所以學淨土宗念佛法門，你在夢裏，有個人引導你的夢心換換環境到極樂世界，一下子就醒了。在我們這個世間、這個社會，你還沒有醒來，他就用催眠，

大佛頂首楞嚴經講記【五】

把你的夢加得更多、更深、更厲害，難就難在這裏。

第六十四講

阿難。云何五陰。本如來藏妙真如性。阿難。譬如有人。以清淨目。觀清明空。唯一晴虛。迴無所有。其人無故。不動目睛。瞪以發勞。則於虛空別見狂華。復有一切狂亂非相。色陰當知亦復如是。

我們現在研究與前面不同的地方在那裏？前面就見性這方面，我們眾生都不了解自己的見性，直接指明教阿難找見性（找真心），就一層一層地把虛妄的相分析，然後顯出來真如。從這裏開始，這一大段是從八十一頁第一行開始講，「阿難，汝猶未明一切浮塵，諸幻化相」，這一大段講五陰、六入、十二處、十八界，這些都是幻相。講這些幻相就是告訴我們學佛的人，前面把幻相分析之後，要見到真如本性，現在更進一步，直接教我們就幻相來認識真如本性。同時在用名稱上，前面一大段是講見性、見精等等，從這裏開始是講如來藏，名稱換了。

我們現在就接著從五陰六入開始講，這段是接著上回講的。

上回講什麼呢？我們眾生要了解五陰、六入、十二處、十八界這些，有的是屬於眾生根身方面的——自己的心理、生理，有的是屬於自然界的，這些因緣和合才有生，因緣離別才滅，生是虛妄地生，滅也是虛妄地滅。這種虛妄的生、虛妄的滅，講到真理這方面，所謂生滅，就萬法來講，有生有滅；就我們眾生來講，有生老病死，有生死。既是有生死、有生有滅，人來來回回，從這裏到那裏，有來去，有生滅來去。歸到性裏面講，在本性裏有沒有生滅來去這些痕跡？沒有。所以真正了解這個意思之後，就是在本性裏要求有個來去、有生死，了不可得，講到最徹底的時候，沒有這些假相。現在就接著那個意思講。

佛就喊著「阿難」的名字問：「云何五陰，本如來藏妙真如性」，為什麼五陰本來就是如來藏、妙真如性呢？先把這個意思總的提出來，然後接下去就一層一層分析這個道理。上回有表，已經跟各位概略地說過，為什麼講五陰，後面又是六入、十二處、十八界呢？這是針對眾生，有的對心法迷得比較重，所以講五

陰，色只是一種，心法——受想行識，分四方面來講，就是對心法迷得比較重、色法迷得比較輕。後面就根據這個意義，有的是開、有的是合，所以分開這麼講。

現在就講五陰，為什麼說五陰本來是如來藏、妙真如性呢？「如來藏」，後邊解釋得更詳細，在這裏我們概略地對它有個簡單的認識。所謂「如」，就講如如不動的體——本體，「來」是起了作用——用，有體有用。就體、用來講，就是如來這兩個字，一個表示體、一個表示用。體是不變的，不管眾生在那一道裏面，他的真如本體一點都沒有變更，就是《心經》講的「不增不減，不垢不淨」。這樣如如不動的是體，來是隨緣，隨緣就起作用了，所以「如」指不變的本體，「來」就是隨緣的作用。「藏」是含藏的意思，含藏什麼呢？體、相、用統統在裏面。比如講五陰，五陰也藏在如來藏裏面，六入、十二處、十八界，這一切的法，都在這裏面含藏了，所以叫作藏，這些合起來，體、用含藏一切法，包括出世法、世間法，統統都含藏在內，這叫如來藏。這個如來藏，後面講「妙真如性」。所謂「妙」，凡是一個事情、一個道理，不可思議。所謂不可思議，議是

用言語文字能夠表達的，叫議。如來藏、真如性，不是言語、文字能夠表達出來的——不可議，不但文字、言語表達不出來，就是用凡夫的思想，也想不到真實的本性上去，思也不可思。合起來，古人根據經裏的意思講「言語道斷，心行處滅」，言語道斷指的就是不可議，心行處滅就是我們的心思想到那裏就障礙了，你以為想到本性，其實我們一想到那裏，我們的心思都是執著，我們的思想都是雜念，障礙很多。我們的思想有障礙、有執著，能力非常有限的。一般人講我們的心胸非常狹，不寬，為什麼？就是思想太狹了。思想既是狹，憑我們的思想來想真如本性，想到那裏，真如本性就被我們的思想障礙住了，所以講心行處滅。「言語道斷、心行處滅」就是不可思議，這妙字就是不可思議。

為什麼不可思議呢？就是講如來藏，如來藏含藏一切法，具足一切的功用，而又不離它的本體，體與用不相離，妙就妙在這裏。因為在前面一層一層地教阿難尊者找心，找心在那找？在內、在外，又拿種種的空、塞、明、暗這些現象來找，為什麼找不出來呢？沒有覺悟的話，怎麼樣也找不出來。怎麼樣才覺悟？

「覺」就從如來藏覺悟，一切的作用都離不開本體。就拿五陰來講，我們的身體生理方面是地水火風四大種來組合的，心理方面有受想行識，這些都是一體的，你要把它分開來的話，分不開的。就唯識學來講，見分跟相分不開，見分跟相分都是從自體分裏，一體出來的功能。因此這樣看來，在於我們覺悟不覺悟的問題，不覺悟就是生死，在六道裏輪迴，一覺悟，當下就是本性真常。你在本性如來藏真常裏，你求有去、有來、有生、有滅，了不可得，那裏求得到？一覺悟的話，全體都是本性。

五陰為什麼本來就是如來藏、妙真如性呢？五陰是早期翻譯的，後來新譯為五蘊，《心經》是後來翻的，就叫五蘊。五蘊、五陰，指的都是色、受、想、行、識這五個法，但是解釋的意思稍有不同。「陰」是陰暗，有遮蓋、覆蓋的意思，陰暗把光明遮蓋了。「蘊」是積聚的意思，積是堆積，聚是聚合起來。這兩種雖然都是指色受想行識這五種法，要把這個意思講完全的話，就是陰跟蘊兩個字合起來講，對這五個法的認識才完全。這怎麼說呢？比如我們現在都是凡夫眾

生，就「蘊」字來講，我們就積聚那些見惑、思惑，積聚種種虛妄的惑、煩惱等等，由這些障礙了我們本性，蘊是積聚的意思，積聚這些煩惱。就「陰」這方面來講，是障礙的意思，障礙我們的本性，拿什麼來障礙？就是這些煩惱來障礙的。所以蘊和陰這兩者合起來講，我們眾生所以有生死，在六道裏出不去，就是由於五蘊、五陰，受它的妨礙，所以我們本性見不到。

現在說五蘊本來就是如來藏、妙真如性，五蘊既是一種障礙，又是一種積聚煩惱，怎麼說是如來藏呢？這意思是要我們研究，五陰這些法本身沒有性，性是本體，它沒有本體，如果每個蘊（色受想行識）都有自己的本體，那就跟成佛的佛性相對待的，理就不能圓融。就因為五陰每一法，不但五陰，六入、十二處、十八界，這些統統都是一個原則，任何一法都一樣，都沒有自性，就是空無自性。既是空無自性，它怎麼出來的？它就從本性裏出來，本性是真空的，為什麼出現五蘊這些法？前面說的比喻，我們回憶一下就知道，比如我們眼睛長了毛病，一看，空中現出華了，空中華有本體嗎？沒有，怎麼出現呢？由於我們眼睛

有病才出現的，眼睛沒有病，那本來是沒有的。就空中華來講，它是空無自性、空無自體，它出現是由人的眼睛出現的，眼睛長翳（目眚、長了毛病），就等於眾生自己一念不覺，起了無明，就如同眼睛長了病，然後才現出那些華。我們有了無明，一念不覺才出現五陰、六入、十二處、十八界這些現象。如果一念覺悟，大覺了，這些都是空無自性。我們所見的這些是空無自性，那整體的性在那裏？就是我們本來完全具足、完全具備，就是如來藏的真如本體。所以這樣看起來，一覺悟的時候，五陰如空華，空無自體，它是由於自體一念不覺才出現的。一覺悟之後，五陰本來就是如來藏，就是妙真如性。

五陰就凡夫眾生來講，是見惑、思惑，被這個障礙了。小乘、中乘，二乘人斷了見思惑，還有塵沙惑，二乘雖然出了六道，他還沒成佛、還沒證到妙真如性，所以他有塵沙惑在。那些菩薩就是要破除塵沙惑，破到最後，根本無明在，還是不行，要破除無明。所以講五陰或五蘊，陰、蘊這兩個意思，從見思惑、塵沙惑到根本無明，指的都是障礙，一直到破除得乾乾淨淨的，妙真如性全部歸到

本體了，就成了佛。

下面就五陰分別地來講，先講色陰。佛說「阿難，譬如有人，以清淨目，觀晴明空」，拿譬喻來講，後面講的方式都一樣，先拿個東西作比喻，然後再講到真正的意思上去。現在說譬如有一個人，他「以清淨目」，他的眼睛非常清淨，沒有眼病，沒有障礙的。用清淨目「觀晴明空」，就是看太空裏面一片晴朗光明。本身眼睛是清淨的，看見外面的境界，虛空既是晴、又是明。這時他看到什麼呢？「唯一晴虛，迴無所有」，他所看到的只有一片晴虛，不下雨叫「晴」，大家知道，如果天上下雨了，天空裏又是雲、又是水分，看到的就多了。晴的時候，雨水沒有，雲層也沒有，再加個虛字——晴虛，所看見的只是一片晴空，什麼東西也沒有——迴無所有，迴當遼遠講，遼是空虛而又深遠的。你看一片晴空，雲彩、雨點什麼都沒有，愈看愈遠，什麼東西也沒有，就是「迴無所有」。

「其人無故，不動目睛，瞪以發勞，則於虛空別見狂華，復有一切狂亂非相」，「其人」指前面譬喻的那個人，原來他的眼是清淨的，清淨的眼看清明

空，迴無所有，什麼東西都看不見。這是《六祖壇經》講的「本來無一物」，你要找一個物，本來就沒有。可是「無故」，無緣無故的，說不出緣故，「不動目睛」，睛是眼球，正常人的眼睛總是活動的，動來動去，為什麼動來動去？眼睛動來動去是正常的。他現在不動，把眼睛定住了，對著空中，不讓它動。「瞪以發勞」，什麼叫瞪？就是一直看，對著太空來看，目不轉睛地一直在看。這樣眼球動也不動，一直對著太空看。瞪久了，「發勞」，眼睛動是常態，一動才不勞，包括眨眼，為什麼要眨眼？短暫地閉一下是休息，他瞪著那裏，也不眨眼，看久就辛勞，發了勞就出現象。「則於虛空」，本來虛空什麼都沒有，因為一直定著眼睛看，眼睛看勞苦了，發了勞相。「別見狂華」，別是分別出來，別見是在虛空裏出現的妄見，別見就是妄見，虛妄地出現。他對著虛空裏，虛妄分別出來的妄見——那個狂華，狂華就出現。狂華既出現，「復有一切狂亂非相」，狂華一出現，接著就有、再有很多很多狂亂的相，各種華樣都有了，各種形形色色的亂相都出現了。「狂亂非相」就指太多太多的虛妄假相，指的就是相分，一切的相分。

這是比喻什麼呢？譬如有人在一念妄動之前，妄動不起的時候，參禪不是講嗎？禪宗參話頭，參什麼是你父母未生前的本來面目，本來面目就是人人本來的本性。「清淨目」是清淨的眼，指的真智慧，真正的智慧。我們凡夫的眼沒有智慧，看不到真東西，清淨眼才能看得出來。「清明空」指如不動的真理，就是性體、本體。唯一晴虛，這個晴虛空從上面講，以清淨目觀清明空，清淨目是智、清明空是理，「唯一晴虛」是講能觀的智、所觀的真理，理、智合起來講。當我們用眼看太空，觀不出來。你知道有太空，你能觀的能力和所觀的太空合在一起——唯一晴虛、迴無所有，不但六道沒有，一真法界分開來講有十法界，除了佛界以外，其餘是九法界，那些大菩薩都在九法界，九法界有大菩薩的境界、有二乘的境界、有天人六凡的境界。除了佛以外，九法界的那些色法，那些有形相的都是迴無所有。

說到這裏，為什麼我們學念佛法門要懂得佛理？人家說念佛，到了西方極樂世界還沒究竟，不錯，是沒有究竟，但是要了解，這個世間更不究竟。我們在這

個世間是凡夫的凡聖同居土，極樂世界也有凡聖同居土，當然也不究竟。不但凡聖同居土不究竟，就是方便有餘土、實報莊嚴土，還是不究竟。為什麼呢？那都是有相的，最究竟的是常寂光淨土，成了佛，真正證了佛果，就在常寂光淨土。既是這樣，我們為什麼要發願到西方極樂世界去呢？問題是：在我們娑婆世界的凡聖同居土，別說成佛，就是脫離六道，要修多少生才能成功？先破見惑，見惑破了以後破思惑，然後天上、人間七番生死，才只出六道。但是到西方極樂世界，我們一往生到那裏，極樂世界沒有三惡道，雖然有人天道，但這個人天道很特別，我們的人天道壽命很短，一生到極樂世界凡聖同居土的人天道，都跟阿彌陀佛一樣，壽命無量，好處在這裏。所以我們了解這個比喻清楚了，普通法門說極樂世界不究竟，我們不要聽了這句話就退心，雖是不究竟，但我們到究竟的境界非常快，不必經過三大阿僧祇劫，當生就成就。從我們這個世界到西方極樂世界，這一生就出六道，一到極樂世界，一生就成佛，特殊在這裏。

前面那幾句是講：原來本性是那樣的——迴無所有、本來無一物。現在「其人

無故，不動目睛，瞪以發勞」，這就講我們眾生在無始以來，最初真如不守自性了。何謂真如不守自性？真如不變，也隨緣，成佛的人不變隨緣，他是大覺，覺悟得清清楚楚，不會有妄念。但是我們眾生不覺，起了一念的時候，就有無明。「其人無故，不動目睛，瞪以發勞」，就是起了妄念，起了一念不覺的念頭，有了一念不覺的時候，在《大乘起信論》裏講「一念不覺而有無明」，無明就是業相（即動相），一動就是業了，有了業相。然後再一轉，妄念一動就變成自己能見分別的見分。能見分別的見分就要找境界，然後就出現相分。《大乘起信論》裏講有三個步驟，首先是一念不覺，就是動了，動了再一轉，繼續再動就出現虛妄分別的見分，虛妄分別就找對象，就在虛空裏見到空華，見到相分了。所以「瞪以發勞，則於虛空別見狂華」，本性本來是迴無所有的，虛空別見狂華，你一動，一分別就見到這些狂華，見到虛妄的那些假相，這裏只講三細相——業相、轉相、境界相，後面還有粗相，在《大乘起信論》裏講六種粗相。六種粗相，我們現在講色陰，色陰包括我們身體的五根、身體所對器世間的六塵，五根、六塵十一個色法，都是狂亂的非相，就是那麼出來的。

後面說「色陰當知亦復如是」，前面那兩段文用比喻的話，比喻清楚了，原來是一片晴空，一無所有，現在無故地看空中出現狂華，還有很多狂亂的非相，色陰就是這些相，就跟所講的比喻一樣。要了解：一、這些色陰都是由於我們不動目睛，瞪以發勞而假現出來，本身不是實在有的，是假的。二、雖說是假的，但是要追究狂華、狂亂的非相這些東西，它怎麼來的？出現在空裏——就是在空中，它依靠著空才現出來的，雖然依靠著空現出來的華沒有體，但是空有體。比喻話，前面說把清明之空比作我們不動的真如本體，迷了之後就起無明，無明從那裏出來？無明是一念不覺，迷了之後才有，你一覺悟，虛妄的相沒有了，回歸到一真法界的體上來。五陰本身沒有體，可是總歸起來，它依體而幻現出來，這樣說，它就歸到本體上，因此色陰亦復如是。所謂「色陰亦復如是」，覺悟之後，五陰、十八界等等都是一真。上面把總的色陰，用比喻說出來。

下邊這段一條一條地分析色陰，怎麼跟狂華一樣空無自性，下面又分開來分析。我們注意：這裏講色陰、講空華，我們要了解，所指的就是我們這個色身——

五根的身體，還有器世間的六塵——色聲香味觸這些東西，由這些東西構成的，三界都是這些東西。普通講宇宙、人生，哲學家研究宇宙觀、人生觀，他們研究來源在那裏，他們研究不到究竟地方。這裏就分析宇宙怎麼來的、人生怎麼來的。佛就說：

阿難。是諸狂華。非從空來。非從目出。

佛就喊著「阿難」，說「是諸狂華，非從空來」，這些空華雖然在空中出現，但不是從空中來的，「非從目出」，雖然你用眼睛看見，也不從你眼睛出來。先讓他了解這兩層意思。為什麼不是從空來？也不是從眼睛出來？後面有張表，表先不講，先把文字說明，然後各位把表一對，就更扼要，就很清楚了。下面說：

如是阿難。若空來者。既從空來。還從空入。若有出入。即非虛空。空若非空。自不容其華相起滅。如阿難體不容阿難。

「如是阿難，若空來者」，阿難你要知道，這些狂華，若你認為是從虛空來的（從空中生出來的），「既從空來，還從空入」，既是從空中生出來，那麼還要從空中入進去，有出有入。「若有出入」，這個狂華，你看見從空中出來的，還要從空中入進去，這就表示有出有入，這個空本來是一無所有，空是空空洞洞，什麼也沒有，現在你說這個狂華從空裏出來，又入到空裏面，那就把空變成像房屋一樣，有出有入了。空若是有出有入，「即非虛空」，那就不能稱它是虛空了。空是本來沒有出入的，凡是有出入，等於房屋，你到房屋內就入，再出去就出去，我們叫它房屋，不能叫虛空。假若你認為有出有入，就把虛空變成有內有外，就把虛空變成實在的一個物體了。「空若非空」，空如果不是虛空，這樣一個實在的物體，「自不容其華相起滅」，它是個實體，它沒有容受的功能了。譬如一個物體，你說有什麼東西入得進去？入不進去，所以它不容許華的相又起又滅。佛唯恐阿難不了解，再說一個比喻：「如阿難體」，如同阿難你這個人的身體，你實實在在有這個身體，「不容阿難」，你的身體再容許另一個阿難到你身體裏面去嗎？這是不容許的。不從空出說過去了，下面說不從眼出：

若目出者。既從目出。還從目入。即此華性從目出故。當合有見。若有見者。去既華空。旋合見眼。若無見者。出既翳空。旋當翳眼。又見華時。目應無翳。云何晴空。號清明眼。

「若目出者，既從目出，還從目入」，意思還是一樣，假如你說狂華從眼裏出來的，既是從眼裏出來，應該還要入到眼裏去。這樣的話，問題就來了，「即此華性從目出故」，狂華既然從目出，你認為狂華的性應該從目出，狂華的性指華的自體，其實華沒有自體，華的形狀既從目出，「當合有見」，華應該有能見的功能。「若有見者」，假若華有能見的功能，「去既華空」，從眼裏出去，「華空」是倒裝句法，就是空中的華，出去是空中華，然後再回來，「旋合見眼」，當它從空中回到你眼裏的時候，還沒到你眼裏，狂華應該見到你的眼。

假設你說不能見眼，「若無見者」，假使你阿難認為它沒有能見的功能，不必見到眼，它只能有障礙的作用，就算它不能見眼，只能障礙，「出既翳空」，翳空是障礙空，回來的時候應該把眼也障礙起來。出去既是無見，只有障礙的作

用，這個狂華從眼裏出去時，就把虛空遮起來，翳起來叫翳空，「旋當翳眼」，它從虛空回到你眼裏的時候，再把你的眼障礙，讓你的眼看不見，應該如此。

再從另一方面看，「又見華時，目應無翳」，這個華從眼裏出去的時候，當你眼睛看見華的時候，華本來能夠障礙眼睛，華已經出去了，你的眼睛應該沒有障礙了，眼睛應該變得很清楚了。這意思就是說，凡夫的眼睛應該就很清淨，智慧就出現了，「云何晴空，號清淨眼」，為什麼事實上不是如此呢？一定要晴空，看見一片晴空，然後才看見清淨眼。

你必得見到晴空，一無所有的時候，晴空裏沒有狂華的時候，你眼才算是清淨眼。這意思就是說，我們必得把五陰、十八界這些狂亂現象，看見全部都是虛假的，不執著，然後才歸於清淨。事實上我們都不是如此，後面有句結論：

是故當知色陰虛妄。本非因緣。非自然性。

「是故當知色陰虛妄」，所以要知道色陰是虛妄的，「本非因緣，非自然性」，它既不是因緣法，也不是本來就有的，而是指前面你眼睛有病，見著狂

華。你認為這個狂華非因緣、非自然，當下一覺悟，一切色法都是本妙真常的，本妙真常就沒有生滅這些假相。

色陰講到這裏，後面的表，下次再看，看過之後，接著就是受陰。

第六十五講

阿難。譬如有人。手足宴安。百骸調適。忽如忘生。性無違順。其人無故。以二手掌。於空相摩。於二手中。妄生澀滑冷熱諸相。受陰當知亦復如是。

繼續上週講的五陰，剛才念的是受陰，色、受、想、行、識這五陰，上回講色陰，經文的文字已跟大家一起研究過了。最後有一張表，請各位將第二十四講表拿出來，對照一下，把經文這一大段的意思了解得更清楚一點。我們現在研究的這一大段，跟以前不同的，必須辨別一下，前面講見性、見精，是從本性上讓我們了解，以本性來說明虛妄的那些妄心是假的，叫以真來破妄。現在研究的，反過來，就從妄來看真心，妄心是什麼呢？比如五陰、六入、十二處，這些都是妄的。我們現在研究五陰，開始是色陰，色陰是色法，就是物質的，普通不學佛的人就認為外面的物質與我們沒有關係，但是就佛法的道理來講，一切的物質都

是我們的識變化出來的相分，所以都是我們的心法。現在就從色陰（相分）上來認識我們的真心，就色陰來講，這個表講「色陰不生」。

「色陰」是一切色法、一切物質，包括我們眼、耳、鼻、舌、身，身體五根的根身都是色陰，我們身體以外的器世間，自然界的一切物質都是色陰。色陰明明是這個東西，有實在的物體在這裏，為什麼「不生」？生是有生有滅的，色陰不生，一切相分都由相來見到本性，你從相見到本性，相從那裏來？相都是從本性表現出來的。既是一切相都從本性裏表現出來的，《華嚴經》講本性「不變隨緣」，它有隨緣（隨著因緣）的功能，雖然是隨緣，本性是沒有變化的，就是不變隨緣。本性是不變隨緣，怎麼樣隨緣？雖然是有相，但這個相是隨緣出現的，就跟海水一樣，海水隨著風的緣，起了很多浪，浪有高、有低，高有高的相、低有低的相。講一切色陰不生的時候，這個相本來是虛假無相的，你要認識，就從虛妄相直接認識本性。比如波浪，你從波浪的假相上，直接認到水的本體，我們就從色陰上直接認到真心。相是虛假，心是真的。我們從相上認識真

心，只認識真心，虛妄的假相是沒有的，完全是虛的，相是空、性是有的。就這個意思來講，色陰是不生，它是隨緣的一種作用而已。不但是色陰不生，受、想、行、識也都不生，它本身的體就是真心。

這個表分兩部分來講——「非空來」、「非目出」，色陰不是從虛空來的，也不是從眼裏出來的。如果從虛空來的，你看出色從虛空出來嗎？「虛無所出」，既是有出就應該有入，「入亦不虛」，你認為它有出，必然有所入，色就進到虛空裏去了。如果是進到虛空裏去，虛空就不能說是虛的，這是從「空虛」來講。再從「空實」來講，既然不是空虛，虛空就變成實在有的，講實在的話，「無內外往何處」，虛空是沒有內外的，色陰出，從那裏出來？色陰入，又入到那裏去？假使有出有入，虛空就變成一個實在的體。在經文裏講，變成實在體，整個就是一個實體，它就沒辦法容納任何一個物體進進出出的，「實何容物入」，證明色陰不是從空來的。

再說非從眼睛出來的，先講「目性見」，眼睛是能夠看得見的，如果色陰是

從眼裏出來，色陰是由眼睛生的兒子，「所生之子應有見」，眼有能見的性質，眼所生的子，從眼裏生出的色陰，應該也有能見的功用。既是色陰有能見的功用，它現在到了空中，從眼裏生出來，然後放到虛空裏去，「由空旋來應見眼」，再從虛空裏回來的時候，相對的，色陰應該看見你的眼。事實上眼能不能看見？當然看不見。再講「華無見」，色陰就拿華來講，色陰沒有看見的能力，色陰的華從眼生出來，「出合障空」，出來之後就到了空中，它應該把虛空障礙起來。它能夠障礙虛空，怎麼障礙虛空呢？它既是一朵華，出來之後，就應該在虛空裏障礙一部分，它就有障礙的作用。「旋合障眼」，既是能夠障礙虛空，再從虛空回來的時候，也應把你的眼障礙起來，讓你眼也看不見。事實上你看虛空華，你眼並沒有障礙，照樣看得見。可知色陰這個華，也並非從眼裏出來。既然狂華（指色陰）不是從空中來，也不是從你眼裏出來，它徹底是無生，根本就沒有這回事情，它沒有自性，完全由眼睛有病的人幻妄顯出來的，華的本身是空無自性的。但是眼睛有病的人，眼睛是由身體、由本性，它有真心的，所以從這個狂華來看，追究到本體，它是如來藏，本來就是如來藏的真心。

了解色陰，狂華由眼病而來，眼病是說比喻的話，我們凡夫眾生，一念不覺而起無明，起了無明之後才有色陰，才有五陰、六入、十八界等等這些事情。現在就等於病了，眼睛有毛病就等於有無明，一覺，本來是不覺才有無明，你一覺了之後，無明立刻就轉，沒有了，這些東西都變成清淨本然，無處不是清淨的本性了。蘇東坡曾講「溪聲盡是廣長舌，山色無非清淨身」，到處都是本性流露出來、顯示出來，就在於覺與不覺的關係。經文講到這裏，就是最高的境界，有很多研究教理的人就認為：既是一覺悟，什麼都不存在，生死就了了。講理的確如此，真正大徹大悟，一覺的時候，把根本無明整個去掉了。山河大地，我們現在看的這個世界亂糟糟烏煙瘴氣的，果然我們真正一覺，看見娑婆世界不是這樣的，這是釋迦牟尼佛教化的佛土，是華藏世界，那真是光華燦爛，美得不得了，比什麼都好。但是我們現在被煩惱障障礙了，我們看不到，要什麼時候才能看得呢？經過三大阿僧祇劫這樣修持，把我們無始劫以來貪瞋癡慢疑的習氣、根本無明，一層一層去得乾乾淨淨的，然後才看見這個世界是那樣美好。現在我們不是這樣，我們研究這個理，然後回過頭來必須要學，要從事實上去修持，這才有

理、有事，事、理都要照顧到。如果不講究事實來修持，只講理，就叫執理廢事，那不得了，我們在娑婆世界，經書一看，馬上就是佛了？那有這回事，那是自己害自己。我們研究不能執理廢事，明瞭這個最高的理之後，從事實上來修的時候，要經過三大阿僧祇劫這麼遙遠的長時間。因此我們必得發願往生到極樂世界去，到那裏一生就能夠成佛，那是特殊的一個環境。這樣了解，我們才知道淨土宗的特殊，它妙、好在那裏。

了解色陰本來就是不生的，純粹是由於我們無明才有這些亂相出現，既是亂相無生，你就不能說它是因緣、是自然，既不是因緣法，也不是自然有的，那麼這些狂亂的華在空中亂出現，它離不開空中，整個的整體就在本性當中。你明瞭這個道理，一切妄相都要歸到一真法界、歸到本體，就是如來藏。

上回講到「是故當知色陰虛妄，本非因緣，非自然性」，意思是：色陰本來就是如來藏妙真如性。現在接著講受陰，色陰是識的相分（就是物質），受是心法，受、想、行、識這四陰都是心法。先講受陰，「阿難，譬如有入」，譬如有

這麼一個人，這是假設的。「手足宴安」，他的手、腳、身體各方面非常宴安，一切都很自在。「百骸調適」，百骸是身體各部分，從皮膚到身體裏的骨肉，一切都非常調和，很舒暢，叫調適。「忽如忘生」，可是他忽然忘生，生當身體講，忽然忘記這麼安然自在的身體，「性無違順」，身體是百骸調適，違是對身體感覺不舒服，順是感覺很樂、很好，這裏只是感覺很舒適，沒什麼違，也沒什麼順，就是無記性的。「受」有苦、樂、憂、喜、捨五種，簡單講就是苦受、樂受、捨受，苦受就是違，樂受就是順，不違不順就是捨受，沒有苦的感受，也沒有樂的感受，是一種不苦不樂——捨的感受。在這樣的身體狀況之下，「其人無故」，他沒有什麼緣故，「以二手掌」，用兩個手掌，「於空相摩」，空是空間，沒有空間怎麼摩法？藉著空間，兩手合起來盡量摩擦，兩個手掌互相摩擦的時候，「於二手中，妄生澀滑冷熱諸相」，就在這兩個手掌當中生澀（與滑相對），「澀」是不滑、粗糙、阻礙的感受，「滑」是潤滑的感受，還有冷、熱的感受，這些現象出來。澀、滑、冷、熱，這些都是「妄生」，虛妄生的，這講的是虛妄生的這些相。「受陰當知」，講到五陰當中的受陰，佛對阿難說你應當知

道，「亦復如是」，受陰也是這樣。怎麼樣？本來這種感受是沒有的，就如同用兩個手掌互相摩擦之後，有澀滑冷熱的感受，你不這樣摩的話，什麼都沒有。那你講苦受、樂受、不苦不樂的受，這些受就跟這個一樣，原來沒有摩擦，什麼受也沒有。這一段先要認識受是怎麼妄生的，是這樣妄生出來的。

經文不經過祖師的注解，我們看好像是講比喻，祖師一注解，就知道講的就是我們凡夫眾生所迷的那些事情。譬如有人，他的「手足宴安、百骸調適」，非常清淨自在的，不是我們凡夫眾生現在有生老病死的麻煩，就是一切清淨自在，表示真如本性如如不動的，什麼問題也沒有，所以說「性無違順」。既沒有苦，也沒有樂，苦與樂是相對的，相對的都不是真的。《六祖壇經》裏講「不思善，不思惡」，善惡是相對的，這裏講無違順，違順是相對的，性本來沒有相對的，真性如如不動。「無故」，忽然之間一念不覺起了無明的念頭，這個念頭怎麼起來的？無故，說不出一個道理來。你問參禪的人，你問這話，禪師就給你棒喝來了：那你問你自己，你為什麼要一念不覺？當下教你自己去悟，他不跟你講解。

所以講無故，無故「以二手摩」，這就是在一念不覺之後，起了無明，無故兩手在相摩，兩手相摩代表真妄和合。當無明沒有起來的時候，原來是一真法界，起了一念無明，有了無明，就把一個真性、一個無明，無明是假的，假的叫妄，就是真與妄合在一起，兩手相摩就表示真妄和合。我們的第八識就是這個狀況，真妄和合。由性變成識，然後就有感受，兩手愈相摩，那些種種的感受就出現，「受」是領納的意思，領是領東西，納是收下。既是摩擦出來種種感受，心裏就領納這些種種的受。

兩手一摩，出現這些感受，這些感受為什麼有澀滑冷熱？代表一有無明不覺，就變成第八識，第八識在六道的那一道，一方面有自己五根的身體，一方面有五根身體所寄託的器世間。比如我們人道的器世間，就是我們所看見的山河大地，這是我們的大環境，本身就是我們現在的身體。如果是畜生道，有牠們的天地，畜生有畜生的身體。到地獄道裏，地獄道有地獄的環境，墮落地獄道的眾生，他身體的感受又不同。有這種種感受的不同，所以說有澀、有滑，澀比喻三

途的苦報，很澀、不好受；滑表示生到人間、天上，很光滑，是一種很好的受用。其餘冷、熱，就修行人來講，證到羅漢、菩薩，他們有他們的境界，雖是有他們的境界，沒到成佛，都是不究竟的。凡是有感受，這都是不究竟的，這是一層。再說，既是講受，本來講五十一個心所（就是心所法）的時候，受與各個識都相應，但是就偏重的這方面，受與眼耳鼻舌身五識相應得更多，因此古人列出五陰，受陰與前五識相應。前面講總原則，受陰的意思說出來了，下邊就分別講，一般人怎麼樣也不了解：受陰怎麼出現的？怎麼說是虛妄的東西？下面一層一層分析，經文說：

阿難。是諸幻觸。不從空來。不從掌出。如是阿難。若空來者。既能觸掌。何不觸身。不應虛空選擇來觸。若從掌出。應非待合。又掌出故。合則掌知。離則觸入。臂腕骨髓應亦覺知入時蹤跡。必有覺心。知出知入。自有一物。身中往來。何待合知。要名為觸。是故當知受陰虛妄。本非因緣。非自然性。

首先佛告訴阿難，這些受陰是幻觸，幻是怎麼觸來的？是由真起妄，由兩個手掌摩擦以後，才生出這些假相。現在要他明瞭，你就從假相追究，要反妄歸真，認識到真心那邊去。

佛就喊著阿難的名字說「阿難，是諸幻觸，不從空來，不從掌出」，上面講澀、滑、冷、熱那些幻相，幻相為什麼叫幻觸呢？比如手摩擦之後，手是身體的一部分，身能感覺到這種觸受，身所接觸的一種感受，這種幻觸是幻現出來的，因此這個幻現既不是從空來的，也不是從兩個手掌裏生出來的。這些幻觸，像冷、熱、滑、澀這些，原來沒有，手合起來相摩的時候才有。這就說明受陰本來就是假的，它沒有來處，不從空來、不從掌出，來處都沒有，完全是幻現出來的，首先要認識這個。剛才講過，祖師也注出來，在這裏可以知道，六道裏的生死現象，無論在那一道，生的時候，家裏的親戚朋友就來慶賀，死的時候就悲傷，如果了解這個道理的話，不從空來、不從掌出，本來就沒有生死這個相，完全是幻觸、是假相。所以研究理就要從理上會，理貫通後，從事實上修持的時

候，才能看得破、才能放得下。理上都沒有會通，怎麼看得破？別說生死看不破，就是世間的虛名假利，那更是假的，每一個都看不破，那還談什麼別的？本身更看不破。

下面針對「不從空來，不從掌出」這兩者分析，先看不從空來，「如是阿難，若空來者」，若是從空來的，「既能觸掌，何不觸身」，假使你這些幻觸（冷熱等等）是從空來的，既能觸到你的手掌，你的手感觸到了，你認為它是從空來的，何以不觸手掌以外的身體？其他部分為何沒有這種感受呢？你在摩掌的時候，既是手掌有冷、熱的感受，在這同時，你身體各部分應該也有冷、熱、澀、滑的感受。事實上不是如此，你只有兩掌有這種感受，身體、你的頭部、四肢都沒有這種感受。這就要問：何以不觸身呢？進一步說，假使我手掌摩的時候，空才能觸到我掌，其他不觸，下面就說「不應虛空選擇來觸」，虛空是無所不在的，別說我們手掌能接觸虛空，我們身體那一部分都接觸虛空，甚至內在的地、水、火、風、空五大，空氣在我們身體裏都有，我們呼吸就是有空，這個空

是無處不在的，你不能說這個虛空只選擇你的手掌來觸，其他的都不觸，這個理說不通的，所以說「不應虛空選擇來觸」，它只選擇來觸手掌，別的不去觸它。

再說不從手掌裏出來，「若從掌出」，如果這些幻觸，冷、熱、澀、滑這些感觸，由手掌裏出來的話，「應非待合」，應該不要等到你兩個手掌合起來摩擦才有。既是從手掌裏生出來的，二個手不相摩的時候，單獨這個手掌就能生出冷的、熱的、滑的、澀的那些感受，自動就出現了，就是應非待合。

在辨別理論的時候要非常精密，上面說應該不要兩個手合起來，假使人家說必定合了才出來，不合就不出來，下面說「又掌出故」，你既是從手掌裏出來，「合則掌知」，就算你說必得兩掌合起來摩擦才有這些幻觸，當你兩個手掌合起來相摩的時候，幻觸出來的時候應該就知道。「離則觸入」，既是出來知道，當你不合的時候，這個幻觸應該就入進去了。就是說你兩手一摩的時候，幻就出來了，你兩手不摩，兩掌離開的時候，幻觸應該又回去了，回到你手掌裏去了。所以「合則掌知」，你的兩掌應該知道這幻觸從掌裏出來，「離則觸入」，你兩掌

離開不摩的時候，幻觸又進到你手掌裏去了。

不但兩掌合的時候、離的時候，知道有幻覺要出入了，「臂腕骨髓應亦覺知入時蹤跡」，手臂、手腕，還有骨髓等等身體其他部分，也應該覺知，也應該清楚地知道入時的蹤跡。它現在從掌裏出來了，又入到掌裏去了，不但你的掌知道，就是手臂、手腕、骨髓身體各部位也應該覺知這個幻觸現在進來了，它的蹤跡進到身體以內在什麼地方。如果臂、腕、骨髓都知道它的蹤跡在那裏，「必有覺心，知出知入」，這就證明一定有個能覺的覺心，知道怎麼出、怎麼入。「自有一物，身中往來」，那麼自然有個東西，在我們身體裏來來往往。「何待合知，要名為觸」，何必要等待合，才知道這就叫觸呢？

事實上不是這樣，我們誰也不知道，兩個手掌沒有摩觸，就沒有任何感受，既沒有出也沒有入的幻觸，也根本沒什麼東西在身體裏跑來跑去、來來往往，這就證明這個觸不是從掌裏出來的。

後面結論說：「是故當知」，「是故」是所以，因為這個緣故，上面分析之

後，阿難你應當知道，「受陰虛妄」，感受是五陰之一，本來就是虛妄的。為什麼呢？既不是從空中來，也不是從掌中出來，兩處都不是，它也是無生的，無生就是虛妄的。要知道你看的相本來就是虛妄的，幻觸這些相都是虛妄的。但是要觀察、要研究這個性體，「本非因緣，非自然性」，性體本來就不是因緣法，也不是自然性。因緣法是因緣才有的。自然是本來就有，它不是因緣、不是自然性，而是如來藏妙真如性。

說因緣法就是生滅法，如來藏不是生滅的；說自然法，那好了，人人都有本性，不修就成佛了，那有這回事情？如來藏要修三大阿僧祇劫才能修成，所以它不是因緣、不是自然，是妙真如性，這樣才能夠從事實上去修持。

下面是想陰，五陰配合八個識來講，前面受陰屬於前五識，因為觸（感觸、觸受）是根對境，根境相合五識才有感受的，特別偏重這方面。想陰當然也跟各個識都相應，但是就偏重方面來講，它與第六識相應，所以想陰特別在第六識這方面講。下面佛說：

阿難。譬如有人談說酢梅。口中水出。思蹋懸崖。足心酸澀。想陰當知亦復如是。

佛叫「阿難」，「譬如有人」，這也是假設的一個人，「談說酢梅」，酢是古字，我們現在把調味的醋，在右邊加個昔字，其實這兩個字是顛倒互用的，醋是酬醋，跟人來往交際的醋，這個酢真正才是吃的酢味、酸味的酢。有人談說酢梅的時候，「口中水出」，梅子很酸叫酢梅，一談到酢梅，口水就流出來。為什麼呢？心一想，第六識這麼一想，雖然還沒吃那個梅子，想到那個酸味，口水就流出來了。再舉個例子，「思蹋懸崖」，思也是憑空在那裏思想的。前面講「談說酢梅」，談說是跟人家談話的時候，用耳朵聽進來、在心裏分別，還是第六識在分別，口水就出來了。現在用思心所跟第六識兩者在那裏起作用，思是思想，蹋就是我們現在寫的踏，這是古時的寫法，腳踐踏在地上。心裏想蹋在懸崖上，什麼叫懸崖？很高的岸邊，站在懸崖邊緣上，往下一看，很深很深的深谷，這叫懸崖。不必等你親自腳蹋在懸崖上，你心裏那麼一想，「足心酸澀」，腳心就發

生酸澀的感受了。

心想梅子，口裏就出水，這是事實，《世說新語》裏講曹操領兵在外面打仗，行軍的時候，忽然走到沒有水的地帶，沒有水了，大家都很口渴。曹操這個人，你說他壞是壞，他懂得很多，傳個命令下去：大家趕快走，前面有一片梅子林，一到那裏，大家盡量吃梅子吧。一道命令下來，士兵們一聽，口裏的水都生出來，不渴了，就走得非常快，沒有走很遠，就走到一條河邊，就有水了。可見經裏講「談說酢梅，口中水出」，這是事實。

「想陰當知亦復如是」，佛告訴他想陰也是這樣。怎麼說呢？我們目前看見的我們身體——就是根身，我們生存在這個自然的空間，包括自然界、人類社會的大小環境，這些都是我們想陰分別出來的。虛妄分別出來，才有那些酸味，才有如同登上懸崖，感受到危險那種心裏的滋味，我們在這個世間都是這樣，完全從我們第六識分別出來的。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第六十六講

阿難。如是酢說。不從梅生。非從口入。如是阿難。若梅生者。梅合自談。何待人說。若從口入。自合口聞。何須待耳。若獨耳聞。此水何不耳中而出。想蹋懸崖。與說相類。是故當知想陰虛妄。本非因緣。非自然性。

繼續上回講的想陰虛妄，陰是五陰，五陰開頭是色陰，色陰講過了，接著是受、想、行、識，這四者不是色法，屬於心法。心法分開講，先講受陰，受陰也講過了，上回講到想陰。前面一段就舉酢梅（酸梅）的例子，一般人一聽說有酸梅，口裏的水就出來了；另外是想到腳蹋在懸崖上，很高的懸崖，很危險的，足心就有一種酸澀的感受。舉完例子以後就說，想陰也是這樣。上回講到這裏為止，現在就詳細分析，想陰怎麼說都沒有自體，既是沒有自體，你只要一明瞭，想到自體就是如來藏，現在就詳細說明。

佛叫「阿難」，說「如是酢說，不從梅生，非從口入」，前面講，聽人家說酸梅，口裏的水就流出來了，現在佛就說這口裏的水，不是從梅子生出來的，也不是從口裏生出來的。「如是阿難」，「如是」指聽說有酸梅，口裏流出水的情形，接著就替阿難分析，這水從那裏流出來的呢？「若梅生者」，如果這水是從酸梅生出來的，「梅合自談」，合是應該，梅應該自己說。比如有片梅林，梅林應該說：我是梅子，我有酸味，可以讓大家來吃。「何待人說」，不必由人來說。假如梅自己說，沒有這個道理，梅是無情的植物、是水果，它那裏能夠說話？當然不合理。「若從口入，自合口聞」，再說，水從那裏進來的？若是從口裏生出來的，「口入」就是從口裏生出來，從口生出來的話，「自合口聞」，因為你是聽到有人說酸梅，你口裏才有水。梅子本身不會說話，當然是聽人家說，耳聞的，這個水從口裏自己生出來的話，口應該聞到，應該口聞才行，「何須待耳」，不應該由耳來聞。我們凡夫眾生沒到證果的時候，跟各位講，到證果的時候，口可以聞，六根都可以互用。但是我們凡夫眾生不可以，我們凡夫眾生的耳只管聞，口只管嘗味，口不能聞。假使說水是從口裏自然出來的，口怎麼自然出

水呢？當然聽到有人說有酸梅，你口裏才出水。既是口裏出水，從聞來講，你說口裏出來，口應該替代耳，一樣能夠聽到，聽到之後就出了水，用不著耳朵來聽了。事實上我們凡夫眾生都是用耳朵聽到的，耳朵聽到之後，口裏才出水。「若獨耳聞」，只管用耳朵聽，口不能聞，只管出水。只用耳朵聽，用耳朵聽的話，耳朵應該出水，因為水是聞到聲音才出來的。既不是口聞，那麼用耳朵聽，耳朵聽的時候，耳朵就應該出水，事實上耳朵沒有流出水來。

這是說要破想陰，有想才產生，口裏才流出水，水既不是從梅那邊出來的，也不是從口裏自然生出來的，也不是從耳裏生出來的，都不是，究竟從那裏來的？本來就是虛妄的，是這個道理。水從想生，本來就是虛妄的。「想蹋懸崖，與說相類」，你想，「思」是思想，我們原來是用聞，聽說酸梅，引起心裏在想。現在用想，思想我們的身體站在很高的懸崖上面，自己設想，想的那種情況也跟前面一樣，「與說相類」，「說」是由人家說酸梅、酢梅，跟那個一類的。經文很簡單，前面講不是梅生的、不是口入的，也不是耳出的；想懸崖也是，懸

崖不會說話，也不會思想，我們的腳實際上也沒有到懸崖上面去，腳有那種酸澀的感受，不是懸崖生的，也不是從自己的腳心裏生出來的，跟那個一樣的比類，跟那個相類，跟說酸梅的講法一致，簡化了，叫作相類。

「是故當知」，「是故」就指前面兩個例子，一個是聽說酸梅，口裏出水，一個是想到站在懸崖上，腳底就產生很酸澀的感覺。這兩者，口裏的水從那兒來的？找不到來源，腳底的酸澀感覺，也找不到來源。是故當知，應該知道什麼呢？「想陰虛妄」，「想陰」就是想蘊，是虛妄的。「本非因緣，非自然性」，想陰本來就是虛妄無體的，它自己沒有本體，既是沒有自己本體，你說它非因緣，也說不得，說它非自然，也說不得。為什麼呢？「非因緣、非自然」指如來藏講的，它本來就非因緣、非自然，妙真如性（如來藏性）是非因緣、非自然。

想陰既是虛妄的，怎麼說非因緣、非自然呢？想陰虛妄，我們凡夫眾生有我執、法執，一執著，才有這些東西，沒有執著，這些東西全部都空了，如來藏性就自然顯出來。比如我們聽到酸梅，口裏就出水，那是虛妄分別才有的，沒有虛

妄分別，那些現象都沒有，你只要想到懸崖上，那個酸澀的感覺也是虛妄分別。這個虛妄分別有兩種：一個能分別、一個所分別，能分別是自己的想，所分別是外面那種境界——酸梅、懸崖，到了能、所這兩者都不執著，一切就歸於真理，那就是如來藏妙真如性。妙真如性這個真如本體，我前面也說明過，真如本性有隨緣的功能，本身是不變的，如如不動，它有隨緣的功能。我們凡夫眾生，一隨緣就起變化，就虛妄分別，就執著，發生的是假相。證果的人、成佛的人，怎麼樣隨緣也不變，他隨緣不變，就沒有這些虛妄分別，沒有這些假的作用，因此怎樣隨緣，他所看、所聽的，無非是如來藏妙真如性。你叫佛來聽說酸梅，他沒有那種分別的味道，即使他想像到懸崖上，或是實際到懸崖上，如來性是平等的，雖是隨緣，而平等的，在懸崖上或在虛空裏，他的腳也沒有酸澀之感，這個覺本來就是妙真如性。

受、想都講過了，下邊講五陰之中的行陰，行陰是什麼呢？下面說：

阿難。譬如暴流波浪相續。前際後際不相踰越。行陰當知亦復如

是。

從這裏開始講行陰，行陰就百法所講的，有五個徧行心所，行陰屬於思心所（思想的思），思心所按照五個徧行心所來講，它跟八個識都相應，但是在八個識當中，相應得最特殊最多的，就是第七識，行陰跟第七識相應最密切。為什麼這麼說呢？所謂「行」，當「遷流」講，「遷」是變遷，從這裏遷到那裏，「遷」用流水的「流」來形容，水從高處往下流，這叫遷流、流動。遷流就形容行陰，行陰是我們心裏的思心所，一個念頭一個念頭接著不會間斷，就像流水一樣，相續不會間斷。這就表示第七識就是這種狀況，第七識執著第八識的見分，把第八識的見分當作自己，它始終執著第八識的見分，沒有一念放得下，放棄不了，如同流水一樣，貫注往下流，沒有間斷。這是說明思心所跟第七識的狀況。

佛喊「阿難」的名字說：「譬如暴流」，就拿暴流來比喻，「暴」的本義是拿東西出來曬，把它曬乾的意思，在這裏跟瀑布的「瀑」通用，現在的「瀑」字在左邊加三點水，瀑布又叫飛流，所謂飛流。從高處飛下來，古人李太白的詩就

講：「飛流掛碧峰」，講的就是瀑布的意思。「暴」在這裏當「瀑」講，讀音就讀舖，不讀報，暴流指的瀑布，普通當瀑布講，在佛法裏當煩惱講，我們眾生三界的煩惱，就跟瀑流一樣。這裏佛就拿瀑流作比喻，佛說：「暴流波浪相續」，水有波浪，相續的。我們凡夫眼看水，好像成面狀，實際上它不是面狀的，而是一粒、一粒，很微細的微粒構成的，那種微粒子前後相續不斷，是很微細的成分，前後連連續續的。「前際後際」，波浪這樣相續，前際、後際，「際」是一種分際，前面的流跟後面的流「不相踰越」，怎麼不相踰越呢？前面的水流出去，不必等待後邊的水來，後邊的水也不必擠到前面去，前後很自然的，前面的水往前流，後面的水就跟著流下去。這意思是說：我們眾生的心理、念頭（思的念頭），一念起來，很快就滅了，一念生起，接著就滅了，一滅，後面的念頭跟著就起來。後念怎麼跟著起來？前面的念頭還沒有滅，後面的念頭不會超到前面的前面，沒有這回事情，你先起了一念之後，後念跟著就起來。就像瀑流的水，前面的水滅了之後，後面的水就跟著起來，前面的水沒有滅，後面的水不會超到前面去的，等到前面滅了之後，後面才接著起來，這叫不相踰越。瀑流就是這麼

生滅、生滅，相續不斷，前後不相越的，我們眾生的念頭也是這樣，生了滅，滅之後，接著就生。不學佛的人，自己檢查不出來，不了解自己的念頭是怎麼一個狀況，因為我們的思想一直在思想，中間沒有停留，不錯，中間是沒有停止，但是生與滅之間，生滅之間就是前際、後際，生滅之間接得非常嚴密，這裏一滅，後面立刻就生出來，所以拿瀑流這種相續——前際、後際的狀況來形容行陰。佛法說行陰是遷流的，「遷」總是要遷移，我們沒有一個人認識我們的心念在那裏遷移，不會體驗出來的，必得從經文裏仔細研究，才知道我們的念頭是這樣。

後面兩句：「行陰當知亦復如是」，佛告訴阿難說，講到行陰，你應當知道，也是這樣，跟瀑流一樣。把比喻說完，就講到行陰方面，行陰就是我們的心理狀況。我們學佛才真正知道自己的心理，普通的世間法，世間學問當然也有研究心理學的，但是那個心理學沒有佛法研究得這麼精密微細。這裏講到行陰，祖師也常拿經典裏的意思來開示，就是「諸行無常」，諸行是一切的行，都是無常的。為什麼呢？一切遷流的法都是無常的。我們了解之後，既是講到心法，我們

的念頭就像水一樣，一直在遷流，我們自己不知道，其實念頭非常微細，起了就滅，滅了又生，生了又滅，一個生滅就是一番生死。所以修道的人講不必等到我們人壽命完了才是死，那固然也是死，是最粗淺的生死；講到最微細的時候，一個人對生死問題感受到最迫切的，一個念頭生滅，就是一番生死。為什麼呢？有生滅才有生死，沒有生滅就沒有生死。要解決生死問題的話，人在世間活上幾十年，就算活上一百歲還是要死，活到一百歲，就真理方面來講，一百年跟一念之間（一個念頭起滅），有什麼分別？沒有分別的。就真如本性來講，根本沒有變遷的這些假相。既是有變遷，都是假相，一百年是假相，一念生滅也是假相，都是假相，總要認識這個道理。所以念念遷流，生滅不住，就是念念在生死。不學佛的人不了解這個嚴重性，學佛的人要了解，要解決生死，沒有其他的工夫，不要在社會上跟人家爭名奪利、是非非的，自己的念頭都自顧不暇了，還講那些事情？當然我們行菩薩道要關懷眾生、發慈悲心，這是應該的，發慈悲心與這個不相妨礙的。假使在社會上跟人家爭權奪利，我們就順著這個生滅了，所以我們要覺悟，就是在自己的一念之中去覺悟。下面再詳細地把行陰藉瀑流來分析，下

面說：

阿難。如是流性。不因空生。不因水有。亦非水性。非離空水。

佛說：「阿難，如是流性」，「流性」指瀑流的性，瀑流有它的特性，「不因空生，不因水有」，它不因空而生，也不因水才有。「亦非水性，非離空水」，也不是水的本性，也不是離開空、水而有瀑流。拿這幾方面來分析，你說瀑流在空中，它懸掛在那裏，它是在空中生出來的嗎？不是的；再說，一般認為有水才有瀑流，那是水生的嗎？也不是因為水才有瀑流；那麼，這是水性嗎？也不是，非水性；既不是水性，前面說不是空生、不是水有，也不是空性、也不是水性，那它離開空、離開水嗎？這也不是，非離空水——不離空、也不離水。離開空，瀑布那能出來？沒有空那有瀑布？離開水，那有瀑布？

祖師注解出來，空是什麼？空是廣大無邊的，無邊無際，他有個比喻，無盡的虛空，就拿「空」比喻真如本性，真如本性是無邊無際的。水比喻藏識（第八識），行陰就拿瀑流來比喻，行陰既不能說它就是如來藏識，也不能說它離開真

如或第八識而有。既不能說它跟真如是一體，也不能說它離開真如，另外有個自體，都說不得的。所以說「不因空生，不因水有，亦非水性，非離空水」，就是不即不離。下面說：

如是阿難。若因空生。則諸十方無盡虛空。成無盡流。世界自然俱受淪溺。

「如是阿難」，佛告訴阿難說，像這樣，「若因空生」，瀑流若是因為空生的，我們看瀑流掛在空中，由高處往下流，你認為飛流是虛空生出來的，「則諸十方無盡虛空，成無盡流」，這怎麼說呢？要知道虛空永久存在的，我們看太虛空，在太虛空裏這些星球都是要毀滅的，就是地球，將來還是要毀滅，其他的星球都有毀滅的時候，但是虛空什麼時候毀滅？虛空是常在的，這是一樁事情。另外，虛空是普遍的，你讓太空科學家來找，他用最高最大的望遠鏡看，過些時候又發現某個黑洞，過些時候又發現什麼了，他永久發現不到虛空的究竟處。虛空有沒有邊際？他發現不到，實際上虛空沒有邊際的，虛空普遍一切，無處而不

在。既是虛空有普遍性，它不像星球有毀滅的時候，再者虛空是普遍存在的，了解虛空有這兩種情況。

現在假使說瀑流是空所生的，由虛空生出水，虛空常在，那虛空應該常常生出瀑流來，它不斷地生出瀑流來。再來，虛空的體是普遍的，它生出來的瀑流也應該普遍到一切。若是這樣，虛空經常在生水，不斷地生出瀑流來，再者，它生出的瀑流還不只在某個地方，而是普遍存在。我們再看經文，假使瀑流是由空生的，那麼十方無盡的虛空，就成了無盡的瀑流，整個虛空都變成瀑流了，「世界自然俱受淪溺」，整個虛空變成瀑流，整個世界沒有了，一片都是瀑流，那虛空之中，比如地球上的人物、整個虛空所有的星球都不存在了，一片都是瀑流，是這樣的現象嗎？當然不是，那瀑流就不是空生的。

若因水有。則此暴流性應非水。有所有相。今應現在。

這段經文有張表，請先看第二十四講表，再看經文就容易了解。表裏的「色陰不生」已經說過，看「有所有相今應現在」，這是剛才念的經文——「有所有

相，今應現在」。這兩句經文，一個講「水」、一個講「流」，「水為能有，流為所生」，講「有所有相」，水是能夠有的，水是能有相；流是瀑流，是所有相，水所生的相。有所有相是能有的相、所有的相，這兩個相是不同的。水是能有，它能生，有水才有瀑流。水相是「澄清」的，說個比喻，它是「母體」，瀑流是所生的，它的相是「漂蕩」的，漂是瀑布往下流得很快，漂是漂浮不定，蕩是控制不住，它與澄清相反，這比如「子體」，由母體所生的子體。雖是母體、子體，但是「即一亦不同相」，澄清的相與漂蕩的相不相同。再就母體、子體來說，「母子應異如花非果」，母子應該有所分別，母與子，既然是母生了子，母有母體、子有子體，這如同有花、有果，花跟果不相同，花是花、果是果，不能說花就是果。「今應現異」，現在應該現出來，這兩體應該同時出現。你說瀑流是因水有的、水生出來的，水如同母親，瀑流如同兒子，母親跟兒子身體是不相同的，應該是兩個身體同時出現，這講「今應現在」，「現」是出現，應該出現，應該都存在，「何水流不分」，可是水跟瀑流兩者分不開，表是這麼講的。

把表看清楚，經文就好懂了，佛說：「若因水有」，若是因為水才有瀑流，那就是由水生出來瀑流了，「則此暴流性應非水」，這樣的話，瀑流的性應該不是水，瀑流是瀑流、水是水，這兩者的性質是不相同的。既是不同，「有所有相」，「有」指的是水，你認為水生出瀑流，它是能有的水相，「所有相」就是瀑流的相。既是水生出瀑流，水如母體，瀑流如子體，母體有母體的相，子體有子體的相，所以「有所有相」，有能有相、有所有相。這兩者的相既是不同，各有其體、各有相，現在應該都出現，水相跟瀑流相，兩者分得清清楚楚的，這是水相、那是瀑流相，兩者都出現在這裏。實際上，要把瀑流跟水分開來是沒有辦法的，你說因水而生出瀑流，這就說不通了。

下面就兩種狀況來分析，一是瀑流就是水性，一是瀑流離開空、水，經文說：

若即水性。則澄清時。應非水體。若離空水。空非有外。水外無流。

這是破「即」，方才跟各位說明的是「非即非離」——既不是即、也不是離，「即」是什麼呢？就是水，叫即。前面這三句，佛說：「若即水性」，瀑流在漂蕩流動的時候，你說瀑流就是水，水就是這個樣子、就是這種性。下面就提出問題：「則澄清時，應非水體」，瀑流在流動、在遷流的時候，你說這就是水性，但是水性是澄清的，水的性質本來是平的、是不動的。講唯識五法三自性的時候，水比喻真如本性、圓成實性，它是不動的、澄清的，水性澄清。你說瀑流就是水性，當瀑流流到平地，它澄清的時候，這個時候不應該說它是水了，它就不是水的本體了。你不能說瀑流在漂流的時候就是水性，當瀑流流到平地，不是漂蕩流動了，它澄清的時候，就不是水，這又說不通。你說瀑流即是水性，這就把它否定了。這種說法，宗因喻的「宗」就不能成立。

下面講離開空、水，「若離空水，空非有外，水外無流」，佛說，你要是說這個瀑流離開空、水，前面講「即水性」是說不通的，理不能成立，現在再轉過來，若是離開空、水，不因空有、也不因水而有，這個瀑流，它與空、水都沒有

關係，那麼「空非有外」，空有沒有外？你說離開空而有瀑流的話，你必得先解決這個問題，解決什麼問題？虛空有內、有外。虛空有沒有外？不論在古代、現代，虛空沒有內外，因為虛空是無所不在的。凡是有內有外，這個體積就是有限度的，它才有內有外，外不是它的，內才是它自己。虛空無處不是，那有外？沒有。空非有外，就空這方面講，瀑流離不開空。再就水來講，「水外無流」，這一般世間人都承認，沒有水，那來瀑流？水以外再找瀑流，那裏去找？這是水外無流。既是「空非有外，水外無流」，你說離開空、離開水而有瀑流，這個理由也不成立。

古代祖師就把這個點破了，經文這個比喻說真如本性無處不在，真如是沒有外的，就拿虛空比喻真如，我們眾生本性那有內外？再講識，就講我們的無明變成識，萬法唯識，識外那還有法？識外沒有法了，萬法都是心識變化出來的。真如沒有外，萬法皆是識，識外無法，行陰那能夠離開真如？離不開真如，也離不開第八識。不能說它既離開真如，又離開第八識，行陰另外別有自體，這說不上

的，這就等於瀑流離開空、離開水一樣，不可能，最後這幾句是行陰的結論：

是故當知行陰虛妄。本非因緣。非自然性。

佛告訴阿難：「是故當知」，「是故」是根據前面幾方面分析解釋之後，你應當知道，知道什麼？「行陰虛妄，本非因緣，非自然性」，它既不是這個生的、也不是那個生的，離不開空、離不開水，它是虛妄分別出來的，本來非因緣、非自然的，不是因緣性、不是自然性，而是一念不覺才有無明，有無明才有五陰。工夫好的人，就像《心經》裏講「照見五蘊皆空」，用覺照的工夫一照，五蘊皆空，行陰一空，如來藏妙真如性就顯出來了。這意思就是教我們學佛的人，行陰是一個消息，從這個消息裏邊，你去認取真如本性。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第六十七講

阿難。譬如有人取頻伽餅。塞其兩孔。滿中擎空。千里遠行。用餉他國。識陰當知亦復如是。

繼續上回講的五陰，前四陰——色、受、想、行，已經研究過了，方才念的這段是識陰。五陰是色、受、想、行、識，色陰列為色法，受、想、行、識四陰配合八個識，分成四部分，受陰配合前五識、想陰配合第六識、行陰配合第七識、識陰配合第八識。五陰就是《般若心經》講的五蘊，五蘊怎麼來的？就是真如本性隨緣的時候，一念不覺就起了無明，然後才出現五陰。把五陰明瞭之後，不執著五陰，然後就歸入到真如本性。所以在這部經裏講五陰講到最後都是非因緣、非自然，既不是因緣生滅法，也不是自然（不經過修）就能夠成就的。了解這個狀況之後，就從五陰上面明瞭真如本性就是如來藏。

現在看經文，釋迦牟尼佛就叫「阿難」的名字說「譬如有人取頻伽餅，塞其

兩孔」，這裏用比喻講，為什麼用比喻呢？佛說法，遇到非常難懂的道理，因為道理是抽象的，實在不容易明白，因此就用比喻，讓學的人從這裏研究時容易了解道理。這裏就用譬喻講，譬如有一個人「取頻伽餅」，就是拿個瓶子，這個瓶子叫頻伽。頻伽是鳥名，古印度有這種鳥，住在高山上，在極樂世界也有這種鳥，念《阿彌陀經》的時候就知道迦陵頻伽，這種鳥的聲音非常美妙，怎麼樣好的音樂也比不上，這個鳥的聲音叫出來非常好聽，不但好聽，而且能夠引導人開悟，好處在此。這個瓶子的形狀，就跟頻伽鳥的身體形狀相似，所以叫頻伽餅。拿這個頻伽餅，先把兩個孔堵塞起來，「滿中擎空」，瓶子裏裝滿空氣，滿中，瓶子當中充滿了空氣。講空氣比較容易了解，實際是虛空的空，把空裝滿瓶子，瓶的兩孔塞起來。擎空是用手提著裝在瓶裏的空。「千里遠行，用餉他國」，裝滿空以後，遠行行到多遠呢？千里路那麼遠。走那麼遠路做什麼呢？用餉他國，用這瓶子裏裝的空，來贈送給千里之遠的其他國土裏的人。

「滿中擎空」這四個字，句法比較特別，滿中是把瓶子裝滿了空，瓶子當中

充滿什麼？「滿中」這兩個字當中應該有空字，省掉了，照一般造句法，就是充滿虛空在瓶子當中，然後「擎空」，裝了一瓶子的空，擎是用手抓著、執著，然後遠行。所以「滿中擎空」四個字，表現把空充滿瓶子當中，再連瓶子與空拿著遠行，這四個字有這些意思。「遠行千里，用餉他國」，這都是比喻的話，後邊兩句——「識陰當知亦復如是」，釋迦牟尼佛講完這個比喻之後，告訴阿難說，你應當知道識陰也是這樣的。

為了把比喻與經裏所講的道理能夠合起來，這裏有個表，上回發的第二十四表，請各位拿出來對著看一看，再研究下面的經文，就比較有線索，容易明瞭。看「識陰喻」，五陰最後一個陰——識陰，識陰的比喻。前面講，有人取頻伽餅，「有人」比喻所有的「眾生」，我們凡夫眾生都是，不管學佛、不學佛的人，凡是沒有證果的人都是，有人比喻眾生，雖只講人，不僅指人道，六道眾生都包括在內。「頻伽餅」，比喻眾生虛妄造的生死業——「妄業」。起惑、造業、受報，因果一定是不爽的，有因必然結果，所謂「妄業」，造殺業各種罪業或造善業，

就因果來講，都是實在的，講「妄」是從無明開始起惑。就真如本性來講，沒有起惑、造業、受報這些現象，各位看《心經》裏講的本性，「不生不滅」，我們本性不是生滅的，「不垢不淨，不增不減」，純粹講本性。就因為一念不覺而有無明，有了根本無明，然後才有業相、轉相、境界相，才有現在我們看見的山河大地器世間、我們的身體，拿本性來講，這都是虛妄的。為什麼虛妄呢？祖師說比喻，「夢裏明明有六趣」，六趣是六道，六道眾生就好像做一場大夢。一覺，大覺之後，整個無明去掉，一絲一毫的無明都沒有了，本性完全現出來，成佛就是大覺。妄業是起惑、造業、受報，就本性上看，我們眾生，生死是虛妄生死，造業也是虛妄造業，頻伽瓶比喻妄業。

「塞兩孔」比喻眾生因為不覺有了無明，就看不清楚萬法的法，因此有法執；再者，我相的我也看不清楚，就發生我執。我、法二執本來都是虛妄不實的，比如我們看見整個地球、太空裏這些星球，都是妄相，這些妄相是從我們第八識的相分虛妄現出來的。虛妄怎麼現出？就是一念不覺，有無明才現出妄相，

妄相現出來我們不了解，把它當作真實的，才有法執；第八識的見分有了別的功能，它把這種功能當作自己，就是我執。我法二執就等於把瓶子的兩個孔堵塞起來、封起來，就是有我執、有法執了。有了我執、法執，空就分成有內、有外。有我執、法執的時候，就把空限制得很小，就是只限於我們身體這一小部分，身體以外廣大的部分，就把它放棄掉了。一個內、一個外，內是在我們身體以內的，外是在身體外面的。外面的環境我們不知道，與我們有什麼關係？那不要了，分成內外了。實際上瓶子裏的虛空與瓶子外面的虛空，你拿現在的科學儀器來檢查，你拿空瓶子來裝空，瓶裏的虛空與瓶外的虛空，有沒有兩樣？沒有兩樣。把瓶子的兩個孔塞起來，再執著這個瓶子就是我，在瓶子以內的虛空就是我自己，瓶子外面的虛空就是與我不相干的，這樣就有生死、有種種的執著，在六道裏的來回生死就是這麼出來的。塞兩孔比喻「我法二執、空分內外」。

「滿中空」，就是瓶子裏盛滿了虛空，瓶子裏盛滿虛空就是：「瓶內空喻識」比喻識性，我們的第八識、七個轉識就是瓶子以內的空。「外喻藏」，瓶子

外的空比喻藏性。識性、藏性，就我們凡夫眾生來講就不同了，識性是本性有了不覺、有了無明，本性被無明遮蔽了，就等於五陰，陰是遮蔽的意思，遮蔽起來，發不出光明，叫識性。藏是如來藏，如來藏指本性來講。識有性、藏也有性，識有識的本性，藏就指真正的性。「元無二空」，在瓶子裏面與瓶子外面，這兩個內外的虛空來講，都是虛空，沒有兩個虛空。瓶子裏面是虛空、瓶子外面也是虛空，藏性也好，識性也好，藏與識雖然不同，藏性與識性的性是沒有不同的。我們凡夫眾生的性，跟釋迦牟尼佛以及阿彌陀佛、十方諸佛的性也完全一樣，沒有不同。問題在塞了兩孔以後，「藏裏身中」，把藏性包裹在身體之中，就變「成識」了，變成識就在六道裏生死。識是有執著，就拿第七識來講，第七識的我執、法執最厲害。所以凡夫眾生，尤其今日之下，全世界的人類眾生，自我意識高強到無以復加，不但成年人如此，就是成年人教小孩，都是教他不斷地增強自己的自我意識，也就是叫人人都增強自己的我執。所以藏性裏在身中就變成識，識是自私的、偏私的，自我意識發揮最強烈的作用，只有我，沒有別人，成為這麼一個狀態。

「他國」比喻六道，一迷了之後，本來瓶子裏面的空、瓶子外面的空沒有兩樣，他一執著，塞起兩孔，分成內外，執著內，把內當作自己，發生我法二執，然後就是前面講的妄業——虛妄的造業，不明瞭真相。為什麼造業？他莫名其妙，怎麼造罪業？他也不知道，就造出妄業來了，造的妄業合乎那一道，將來就到那一道去。我們在人道造業，造殺盜淫妄這些業，按照業的深淺，淺一點的大概墮落畜生道，而且這當中有造淫業，就是誨淫誨盜，現在從學校教育到電視上的社會教育，時時刻刻在教人怎麼犯淫欲，教人怎麼竊盜、搶劫，這種誨淫誨盜造業的結果，淺的淫業這部分，大概大多是墮落到畜生道裏去，殺業墮地獄道。殺、盜、淫、妄如果嚴重的，無論那個業，嚴重的都會墮落到地獄道裏面。為什麼呢？就是迷，迷惑之後，不是我，他執著我，不是法，他執著法，執著我就為假我虛妄造業、虛妄受生死。他國就是六道，在六道裏，在這一道死了，又投到另外一道去，另外一道死了，又轉到另外一道，在六道裏生死輪迴，沒有停的。不學佛的凡夫眾生永久這樣輪迴。每一生，生了之後到人間來，親戚朋友、家裏父母給他慶生，慶賀家裏添了一個小孩子；死了之後沒有人給他慶賀，都悲傷得不

得了，因為天災人禍而死，不管怎麼死亡，固然悲傷，就是壽終正寢死亡，也是很悲傷。凡夫眾生在六道裏，每一生，死的時候都是很大痛苦，個人痛苦，親戚、家人、朋友都替他悲傷。

修法當然要證果，證果不是一次就成就，沒有那回事情，一個果、一個果證，證到最後成佛時，把最後的無明斷得乾乾淨淨，枝末無明、根本無明全部都沒有了，那要到什麼境界？到寂光淨土，常寂光淨土是每個佛世界都有的。換句話說，成了佛以後就到常寂光淨土。我們娑婆世界，釋迦牟尼佛要隨緣來世間度化眾生，他有報身、應化身，他的法身在那裏？就在常寂光淨土，身土一如的。我們往生極樂世界，沒有斷惑、沒有證果的人，在極樂世界跟我們現在人間一樣，普通人也沒有證果，到極樂世界是凡聖同居土。在凡聖同居土裏，聽到迦陵頻伽鳥唱的聲音好聽，聽了之後就會開悟，聽流水的聲音很好聽也會開悟，成就快得很。證果是斷了見思惑，居住在方便有餘土，然後再進入菩薩，證入法身大士，無明一品一品地斷，開始斷就到了實報莊嚴土，最後整個成佛，無明沒有

了，在西方極樂世界就到了常寂光淨土。在西方極樂世界常寂光淨土，跟我們在娑婆世界學普通法門證到佛果，都是常寂光淨土，一樣的。不過在娑婆世界要證到常寂光淨土，要三大阿僧祇劫，到極樂世界居住到常寂光淨土，一生就能成就，不要三大阿僧祇劫。這裏就普通法門來講，到了他國，就六道眾生來講，是迷惑在六道裏輪迴生死，就修持佛法來講，是比喻要到常寂光淨土。

「千里」的意思，就我們凡夫眾生來講，「迷」惑顛倒就不了解無明怎麼來的，六道都不知道，這一道死了，又往其他一道，那一道死了，又往另外一道。在生的這一段是本國，將來到別道就是他國。像這樣，從這一道到那一道——往生他國，什麼時候才能夠解決這個問題？我們往往說這件事不得了，就是生死怎麼得了，「無量劫」，問題也解決不了，一直迷下去，就一直在六道裏生死輪迴，沒有了的時候。就拿千里這個名詞來比喻，在六道輪迴沒有了的時候。

學佛、修道就是要解決生死問題，「修」是比喻，要成佛必定要行菩薩道，從發菩提心，然後研究佛理，到相信佛的道理，這當中，十住、十行、十回向，

到十地菩薩，有四十位，最後到等覺菩薩，「四十一位」。十住當中還有十信，普通講十信就包含在十住裏面，十住十個、十行十個、十回向十個、十地又十個，就四十個，到最後等覺菩薩，我們世界將來成佛的是彌勒菩薩，現在彌勒菩薩是等覺菩薩，合起來四十一位。行菩薩道修持佛法，要成就的路這麼遙遠，有千里路這麼遠，普通法門就是這麼遠。我們感覺這太遠了，實在太辛苦了，那你修淨土法門。我們現在是凡夫眾生，見惑、思惑，說得最簡單的就是貪瞋癡，貪求、貪愛的這些心理，雖然現在還沒斷，只要能夠伏得住，就是見著外面的財色名食不動心，不跟一般人那樣去爭取追逐，不動心就伏得住。伏得住，我們這一生能夠成就往生西方極樂世界，就等於出六道了，就作用來講，這個功用等於斷了見思惑，跟證了四果羅漢的功用相等了。因為你在娑婆世界斷見思惑、證四果羅漢，也不過是出了六道而已，成佛還要回小向大、還要發大心，不發大心，永久只是四果羅漢。我們現在只要伏得住，憑一句佛號，我們壽命終了的時候，我們就能夠往生到極樂世界去，一到極樂世界，六道就出去了，生死輪迴就沒有了。到了極樂世界也是一生就成佛，不要經過三大阿僧祇劫。這樣算一算帳，看

看那個划得來？還是修淨土法門才划得來。

這個表講完，我們對於識陰的比喻和道理，我們有個概念了。看下面的經文：

阿難。如是虛空非彼方來。非此方入。如是阿難。若彼方來。則本餅中既貯空去。於本餅地應少虛空。若此方入。開孔倒餅。應見空出。是故當知識陰虛妄。本非因緣。非自然性。

「如是虛空」，裝在瓶裏的虛空，這個瓶子比喻凡夫在迷惑的時候，我們六道裏的眾生都是迷惑顛倒，我們的身體就是瓶子，虛空比喻識，瓶子裏有空、身體裏有識。普通講人死了，他的神識離開身體，因此身體不能動了，第八識出去了，離開身體等於離開瓶子。就一般人的了解，識好像完全在我們身體裏，那麼小，這就是迷惑顛倒的凡夫，執著才有這個狀況。第八識出去了，出去之後，他還沒往那一道（還沒轉世）的時候，還有中陰身，就是普通講的靈魂，再轉世，

到另外一道去了。真正講，在經文裏講的識，瓶子裏面的虛空、瓶子外面的虛空，都是一樣的，我們認為第八識在我們身體裏有出入，那是凡夫的凡情所見，真正修道了解理，我們的第八識無處不在，跟本性一樣無處不在的。為了解理論，所以說「萬法唯識」，盡虛空徧法界，都是我們的識在那裏，這個理才能夠講得通。如果像普通人執著我的第八識就在我身體以內，那憑什麼說這座山是我第八識的相分呢？所以人家就不相信，這是他不了解的關係。了解的時候，識是無處不在的，就像瓶子裏面的虛空、瓶子外面的虛空是一體的，首先了解這個意義。

佛說「阿難，如是虛空」，像這樣的虛空，裝在瓶子裏的虛空，「非彼方來，非此方入」，彼方指瓶子原來所在的地方。比如人道眾生，現在不學好的人太多了，造業的人太多了，他在人道造了很多惡業，一死了之後，就轉生到畜生道裏去，在畜生道來講，在人世間是彼方，由本國到畜生道去了。就識來講，並不是從人道裏到畜生道裏去，也不是後來在畜生道裏才加進去的，既不是從彼方

來，也不是從此方入，指他墮落畜生道。就那一道來講，不是從原來的彼方來的，也不是到了此方才裝進去的，這個佛理我們必得要了解。了解這個佛理的時候，才不像一般人凡情俗見，沒有這種凡情俗見，我們對於念佛往生很多疑惑的事情，我們才去得掉。很多人說去極樂世界從這裏到西方，要經過十萬億佛土那麼遙遠，我們一個人死了之後，要怎麼去？就是由阿彌陀佛來接引，也要經過這麼遠的路。其實了解這個識，我們在娑婆世界，識在這裏，往生極樂世界，沒有往生，識也就包含在那裏，就是說在往生的時候，只要心不顛倒，我法二執能夠伏得住，正念分明，識一開發，在極樂世界的識一感應，再加上阿彌陀佛一幫忙、一接引，那就往生了，那有什麼難處呢？只要正念分明、心不顛倒，彈指之間，西方極樂世界就到了。平常又問這個、又問那個，能不能往生、路這麼遠，這些問題都不存在的，了解這個，非從彼方來，也非從此方入。

「如是阿難」，像這樣的道理，佛就說，阿難，「若彼方來」，把這個問題、這個道理分析給阿難聽，假如說虛空從彼方來，比如說從人道裏墮落到畜生

道，到畜生道一看，虛空這個識是從人道到畜生道來的，凡夫都是這樣想法。就佛法正確的道理來講，實在不是從彼方來的，佛是順著凡夫知見說，假如你說虛空從彼方來的，「則本餅中既貯空去」，就是你在人道裏的識，貯空是把虛空盛到瓶子裏面，由中陰身帶到畜生道裏去。「於本餅地應少虛空」，你拿這個瓶子，你到那個地方去，你說你從那個地方來，我瓶子裏的虛空是從那裏裝好帶來的，你說是從那個地方帶來的，那個地方的虛空應該缺少一部分，本餅地，你的瓶子在裝虛空的時候，那個地方應該少一瓶虛空才對。你實驗看看，你不管用多大的瓶子，你在這裏把瓶子的口紮起來，帶到另外一個地方，你回過頭來看，這個地方少一塊虛空沒有呢？沒有少。再說「若此方入，開孔倒餅，應見空出」，前面那段講不是從彼方來的，因為彼方的虛空沒有少一部分，沒有少一瓶之空。既是沒有少一瓶之空，假如你說我到這個地方來，在這地方把空裝進去，就是「此方入」，那就是說到了畜生道的時候，在畜生道裏才有識，才進來的。假如這樣的話，若此方入，你開孔，瓶子原來是兩孔，把它塞起來，現在把兩孔揭開，實驗看看，你根據這個邏輯來講，你要證明這個虛空在此方入的，憑什麼從

此方入呢？要拿證據出來，你先倒出來看看，你說虛空在此方才裝進去，我不相信，你倒給我看，倒出來的時候，如果把兩孔打開，看見虛空從瓶子裏出來了，我就承認你這個虛空是在此方裝進去的。所以說從此方入，開孔倒瓶時應見空出，事實上，把瓶子的兩孔拿開來，你倒，你也看不到虛空從瓶子裏出來。既是看不到，那從此方入，這個道理也不成立。

後邊結論，「是故當知」，從上面這個道理，用比喻、用道理一層一層分析，釋迦牟尼佛就告訴阿難尊者說你應該知道，「識陰虛妄」，識陰是虛妄的，「本非因緣，非自然性」，它不是因緣法，也不是自然法，而是如來藏妙真如性。五陰到這裏全部講完。

剛才那個表最後一段（就是附錄），把五陰全部做個複習，五陰就是色、受、想、行、識，我們看一看。所謂色陰，就是一念執著成為障礙，這就是色陰，色陰就如同影像那樣虛妄。受陰是感覺有苦有樂，領納是受的意思，這叫受陰，受陰就如同陽燄。什麼叫陽燄？春天野外的一種水蒸氣，遠遠一看，就像水

一樣，莊子所講的野馬、渴鹿追逐陽燄，一片水蒸氣，遠遠看是一片水，到近處看就沒有了，完全虛假的，叫陽燄。想陰是種緣慮的作用，境界想像的，想陰就如同夢境，跟作夢一樣。行陰是心裏起了念頭，起滅（生滅）不停，就像電光那樣短暫。識陰是歷歷分明，如同那些幻妄的事情，如夢如幻，是幻現出來的事情。五陰，在一念迷了之後就變成五陰，學道工夫好，用觀照的工夫，一念覺悟了，一照的時候，五蘊皆空，就是《心經》所講的「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時，照見五蘊皆空。」他一照就五蘊皆空了，五蘊皆空就成就了。

第六十八講

復次阿難。云何六入。本如來藏妙真如性。阿難。即彼目睛瞪發勞者。兼目與勞。同是菩提瞪發勞相。因於明暗二種妄塵。發見居中。吸此塵象。名為見性。此見離彼明暗二塵。畢竟無體。如是阿難。當知是見。非明暗來。非於根出。不於空生。

上回講完五陰，現在繼續講六入。五陰、六入本來都是虛妄的，在這裏告訴我們的目的，要我們從虛妄中找出真實的真心——即妄找真，大目標是如此。前面講五陰（色受想行識）本來就是如來藏妙真如性，現在講六入本如來藏妙真如性，往下就一層一層分析六入怎麼都是如來藏妙真如性，這就告訴我們從六入明瞭，這本來就是妙真如性。這一大段，前面講五陰，現在講六入。上回講五陰的時候，第二十四講表最後一個表也講過了，我們的概念就比較清楚。現在開講以前，先看上回發的第二十五講表，第一表附字下面，把五陰本如來藏妙真如性做

個整理，五陰分別是色受想行識，都研究完了，現在讓我們清楚地了解一下這三者的關係：

第一、「真如性」（就是真如本性），第二、「如來藏」，第三、「五陰相」，這三者每個上面都有一個圖形。各位看「真如性」，上面是個圓圈，裏面空空洞洞的，一塵不染，這是《六祖壇經》裏慧能大師所講的「本來無一物」，這裏面什麼東西也沒有，看不出來，清淨本然，這是真如性。再看「如來藏」，圓圈裏面有很多黑點子，黑點代表什麼呢？就是《大乘起信論》所講的「一念不覺而有無明」，真如本體是不變的，可是它隨緣，不變而有隨緣的作用，所以就不變不動來講，真如本體是空空洞洞的，隨緣一動，就看是凡夫眾生還是成佛的人而不同。已經成佛的人再怎麼隨緣，還是不變，不會變成昏暗，隨緣不變；我們凡夫眾生一隨緣就變了，本性雖然跟佛完全一樣，但是我們一隨緣就不覺，一念不覺就有無明。所以如來藏的圈圈裏有很多黑點子，就代表無明，無明裏面也有真如本性，就是真如本性被無明障礙了，兩種和合起來就變成如來藏。再看

「五陰相」，分別的五個黑點子就代表色受想行識，這五個黑點子，色是色、受是受，分得清清楚楚的，比如來藏分離得更厲害，如來藏是根本無明，五陰是枝末無明。如果以比喻來講，真如本性是「第一月」，天上本來只有一個月亮，如來藏如同「第二月」，前面比喻，我們眼睛有了病，或者把眼睛用手一捏，看成第二個月亮。五陰是「幻影」，連第二個月亮都談不上，它純粹是幻現出來的假影子。但是不管如何，你的幻影從那裏出來的？從第二月出來的，第二月是依據第一月，沒有第一月就沒有第二月，沒有第二月，幻影也沒有。所以研究五陰，五陰是幻妄的，你就從幻妄裏面來追究，妄從那裏來的？五陰是從如來藏來的，如來藏本來就是真如本性，這就歸到第一月，所以在經文裏講五陰本如來藏妙真如性。

下面說明「性不自守」，我們凡夫眾生從無始劫以來，就是真如不守自性。我們跟已經成佛的人不一樣，我們的真如一隨緣就起無明，自己不明，真如不守自性，起了無明，有無明然後有根本無明、枝末無明，所以有第二月、有幻影等

等。這是說比喻，講到實際上的事情，我們現在所講的幻影是什麼呢？五陰代表我們身體的物質部分、精神部分，物質部分是色法、色陰，受想行識是心理、精神部分。我們中國哲學講心物合一，就色（物質）方面講，我們本身的物質跟外在自然界的物質，隨時都在互相來往、互相接觸、互相交換。怎麼交換呢？自然界這些食物、水分，我們隨時要吸收進來，隨時要從身體裏把廢棄的東西排除出去，這都是來自自然界，又還歸自然界。在我們身體裏物質一小部分，非常有限的，本來我們的色陰（身體）跟大自然完全一致的，就是自己有了我執，前面講的瓶子，自己把自己限制住了，這是我、外面是外面，等於瓶子把空氣分隔開來，其實是一體的，凡夫眾生自己不了解。現在研究起來，我們本身的物質、心理以及自然界的山河大地，整個地球、天上的星球，都是五陰之中的色陰，都是幻影，必得了解幻影指的是什麼。所謂幻影，就指我們本身，物質、心理（精神）兩方面都有，器世間的山河大地都是色陰這部分，整個都是幻影。這些幻影，再講如來藏從那兒出來的？這都是相，「相無自體」，什麼叫無自體？自己沒有自己的體，拿色陰來講，色陰的自體在那裏？受想行識，受有受的自體嗎？

沒有，想、行、識都沒有自體。如果有自體的話，色永久不變化、受想行識就是固定存在的一個自體，永久不變的。事實上，色受想行識五陰，隨時在生滅變化不停，它本身沒有自體。本身沒有自體，它從那裏來？五陰從如來藏來，如來藏就是依著真如本性來。沒有自體，歸到最後就是經文裏講的「本如來藏妙真如性」，性就是如來藏的性（本性）。

因此這樣看來，這個表下面講「不即不離」，我們修道的人，既是幻影當然不能說這個幻影是不生不滅的，不能這樣講；既非不生不滅，它是幻影，我不要了，離開它也不行，不即不離。「不即」，真如本性是真如本性、如來藏是如來藏、五陰相是五陰相，真如性是第一月、如來藏是第二月、五陰相是幻影，這三者不即，明明是三者，你不能說是一個，這是不即。但是分開，三者各別有體，如來藏有如來藏的體，五陰有五陰的體，真如有真如的體，這又不對了，如來藏、五陰都沒有自體，各有自己的相，相都沒有自體，歸到性上都是一個真如本性，這叫「不離」，不離真如本性。由講表這樣一分析，我們就了解經文前面所

講的「云何五陰本如來藏妙真如性」，就是這麼說的。剛才的經文一開頭，「復次阿難」，佛就跟阿難說「云何六入，本如來藏妙真如性」，跟表裏講的理是一樣的。

現在講六入，六入就色法講，是眼耳鼻舌身五根，加意，眼耳鼻舌身意六根中，意根屬於心法，前五根屬於色法，一般都這麼講。但是這裏的「入」是什麼呢？就兩方面來講，就五根向外攀緣來講，它能入到外境裏面去，有能入的作。一攀緣之後，它就把外面的色聲香味觸五塵，都把它吸收進來了，外面的五塵就叫能入。五根叫所入，它能夠吸入外面的塵進來，好像能把很多灰塵吸進來，這就是它的所入。在一般經裏講，它叫作處——十二處，什麼叫處？處是一個地方，能入之處，在這裏六根叫六入，「入」不是就能入的意思來講，而是就所入的意思來講，就是把外邊一切境界往裏面吸入，這叫六入。我們現在都是凡夫眾生，都沒有覺悟，都是迷惑的，我們凡夫眾生迷惑的時候，六入就是幻妄的，甚至還不了解這是幻妄，講幻妄還是佛告訴我們的。但是經裏講，你一覺悟之

後，六入怎麼出來呢？前面講五陰相，五陰相從如來藏出來，如來藏從真如本性出來，真如本性為什麼出無明？無明又為什麼出五陰相？那是不覺才這樣。現在經文告訴我們：要成佛、了生死，必得要明瞭這個理，任何眾生本來就有真如本性，就是非常光明清淨的，後來的如來藏、五陰幻相是自己不明瞭，迷惑以後才有。經是教我們開悟的，一悟之後，整體就是如來藏妙真如性。

什麼叫「如來藏」？「如」是本來不變、本有的，《心經》講「不生不滅，不垢不淨，不增不減」，都是不變的，這是本體，真如的本體。「來」是有來有往，起了變化，隨緣了。如是不變的，來是隨緣的，如來就是不變隨緣。「藏」是含藏的意思，我們迷惑顛倒的眾生，含藏的都是無明，全體是不知不覺的，那些黑暗、染污的東西在裏面；成佛以後，藏裏面的黑點子全部都是純善的功德，無漏的清淨功德。就本體來講，本來無一物是空空洞洞，那指的「空如來藏」，真空的如來藏；很多黑點子變成清淨的，那是「不空如來藏」，不空如來藏就是妙有，本性是妙有的，隨緣妙有。本如來藏妙真如性，講藏，就是一覺悟以後，

裏面都是清淨無漏的種子，含藏世間、出世間法，一切一切的功德都在裏面，妙就是這樣。妙真如性的妙，就把空與不空整體統合起來，含藏一切。

講到真，一真一切真，在我們凡夫看，感覺山河大地有生有滅，變化自己無法掌握，它是一種生滅法。講到真的，不生滅。生滅在那裏？那裏有生、那裏有滅？講到真空的時候，真空妙有就沒有生、沒有滅，這是妙字，無一法不是真如、無一法不是如來。所以講到六入，要了解不變隨緣，你覺悟不變隨緣的話，六入就跟五陰一樣的，本來就是如來藏妙真如性，全體就是一個本性，就是一真法界。一真法界那有生死這些現象？我們現在所以有生死現象，認為死了，然後另外又生了，生了又有死、又有生，這都是自己我執、法執那種迷惑，自己個別起來的時候，才有這種現象。要成佛必得把這種觀念破除掉，就是把執著破除掉，然後真工夫才用得上。我們念佛不了解這個道理的話，要想得一心不亂，比較困難一點，不是不行，困難一點。為什麼呢？念佛是三根普被，不知也能行，當然可以，但是我們要是明瞭這個道理，知而後行的話，行得更快、成就更快。

開頭講六入本來是如來藏妙真如性，下面就分別講，六入實際就是六根，六根第一個是眼根，也就是眼入。下面說：「阿難，即彼目睛瞪發勞者」，這兩句是順乎前面講的。前面講五陰的時候，第一個講色陰，就舉例子說眼睛對著空中，一直盯著眼睛在看，眼睛看到發勞，疲勞了。「即彼」指前面講色陰的時候，比如好好的眼睛，「目睛」是好的眼睛，「瞪發勞者」，就是一一直在看，看到發了勞相。發什麼勞相呢？忽然看見空中有狂華了，空中本來沒有什麼華，眼睛看勞了，勞相出現，幻影現出來。所以前面講「瞪發勞者」，「勞者」就現出狂華，就是勞相。前面講色陰舉的例子，勞相應該是眼睛看花了、看勞了，才有這個相。現在說「兼目與勞，同是菩提瞪發勞相」，前面只講看見狂華是勞相，現在進一步說，不但你看見狂華是勞相，講到實際問題，看見山河大地，這些都是勞相。我們眼睛所看的，眼根所對的外面色塵，不但色塵，就是能看的眼根，「兼目與勞」，你眼睛好好的，看疲勞了才發現狂華，你好好的眼睛加上勞相，不但勞相是狂華，加上勞的目睛，「同是菩提瞪發勞相」，能看的眼連同眼所出的狂華勞相，一個是能看、一個是所看，這兩者合起來講，同是菩提瞪發勞相。

菩提是覺悟的，表裏講的是：如來藏怎麼來的？五陰相怎麼來的？五陰相是由眼睛看花了，現在連同你好好的眼，都是菩提瞪發勞相，菩提是真性菩提，就是真如本性發出的勞相，必得要有這個了解。真如本性發出這個勞相，勞相空無自體，它的體在那裏？追究到本體，那就是真如本性，所以就是妙真如性。「兼目與勞，同是菩提瞪發勞相」的理在那裏？後面這幾句話是解釋：「因於明暗二種妄塵，發見居中，吸此塵象，名為見性，此見離彼明暗二塵，畢竟無體」，把道理說出來了。

「兼目與勞，同是菩提」，你能見的眼根與所見外面的色塵，根與塵兩者一接觸，就生出了眼識。識從那裏出來的？從如來藏——阿賴耶（第八識）出來的，阿賴耶從那裏出來？來自真如本性。解釋這個理的時候，先講塵，因為眼所見的塵「因於明暗」，眼看見明，沒有明（黑暗）的時候，眼可以看見黑暗，明是塵，暗也是塵，這是妄塵。經文講：「因於明暗二種妄塵」，眼根所對的塵，「發見居中」，在明暗兩者之間發見，這個見指識，識有能見的作用，它居在這

明暗之中，一個是根、一個是塵，發出這個識、發出這個見。「吸此塵象，名為見性」，就吸收，講眼入，六入的入是吸入，吸了明暗這種妄塵，這叫作見性。這個見性是由根與塵相接，然後發出識來，發見就是發識，這叫見性。「此見」即上文講的「發見居中」，然後吸收塵象，吸收塵象這種吸入的作用，名字叫見性。而這個見性有沒有體？沒有體，為什麼？「此見離彼明暗二塵」，這個見性離開明、暗這兩種妄塵，「畢竟無體」，它自己空無自體，馬上就不存在了。因於明暗，發出能見的功能，它能夠吸收各種外面的塵象，把它取個名字叫見性，這個見性指各個東西的自性，這種見性就是能見的特性。這個見性是由於明暗二塵才顯示出來，離開明暗這兩種現象，見性到那裏去？就沒有了。

所以下邊說「如是阿難」，佛就跟阿難說，「當知」，你應當知道，「是見」指發見居中的見，眼根能見的這種見性，「非明暗來」，不是從明暗來的，換句話說，這個見不是由明暗生出來的。「非於根出」，也不是從眼根生出來的。「不於空生」，也不是從虛空裏面生出來的。

再看表，這兩段文字講的理，就是要我們明瞭六入之中，眼入的入沒有自性。表裏「兼目與勞」，勞指勞相，目是眼睛能夠見的——指眼。兼目與勞下面有個「眼」，眼屬「根」，眼根。人人都知道眼有浮塵根與淨色根。下面是「塵」，有明、有暗，明暗都是塵，眼所見所對的都是塵。眼根與明暗的塵一接觸，再藉著空相，眼根對塵，中間有空，沒有空發不出識來，這樣就生出識了，「識」是能見的「見性」。現在經文講，識（能見的作用）來自明暗嗎？不是，既不是來自明暗，也不是從眼根出來，也不是從虛空來的，三者都不是。意思是要我們了解空無自體，因為它本身沒有自體，才能追根究底，它是如來藏妙真如性。這就是告訴我們凡夫眾生，我們凡夫眾生認為眼睛能夠看，這種看的作用是從眼裏出來的？或者從外邊來的？這都是凡夫的知見。經文說「非明暗來，非於根出，不於空生」，就是破除凡夫這些知見。下面就分析，為什麼見性不是從明暗來、不是從根出、不是從空生？先講不是從明暗來：

何以故。若從明來。暗即隨滅。應非見暗。若從暗來。明即隨滅。

應無見明。

前面佛告訴阿難：「如是阿難，當知是見，非明暗來，非於根出，不於空生」，接著經文說「何以故」，就提出問題，為什麼不是從明暗來、不是根出、不是空生？現在講：「若從明來」，佛就跟阿難說，假若見從明來的，這是指塵，明、暗指色塵，色塵分明、暗兩種。若是從明來的，你說眼能夠見的能力，由明生出見，既是從明生出來的，它始終不能離開明，「暗即隨滅」，明與暗這兩者是互相牴觸的——明來，暗就沒有了；暗來，明就滅掉了。這兩者是相反的，假如見是由明生的，在明的時候，當然起作用——能見，可是明滅了，暗來的時候，你由明所生的見應該跟著明一起滅掉。「應非見暗」，暗來的時候，見隨著明滅了，那你應該看不見暗，應該如此。事實上，佛也曾經告訴阿難，明的時候，你看見明，暗的時候看見暗，還是有看見的。這樣看來，見從明來，暗來隨滅，應該如此，實際上暗來了，見沒有隨著明滅，暗來了，還看見暗。這樣說起來，見不是從明生出來的。「若從暗來」，若能見的見是從暗生出來的，這個道

理也一樣，從暗來的話，暗滅了，明才來，明一來，見既是從暗來，應該跟暗一起滅掉才對，所以「明即隨滅」，明來了，見也隨暗滅去。「應無見明」，明來的時候，若隨暗滅掉的話，你應該見不到明才對。事實上，我們到一個暗室裏，假如能見是從暗所生，現在在燈光下，見到明了，既然能見從暗生，你應該見不到明，見應該隨著暗一起滅掉，按照這個理則、邏輯，應該是不見明。事實上，你從暗室跑到外面來，你還是見到明，事實上是如此，既是事實上你又見到明，就證明見不是由暗所生的。

前面講塵，明暗為色塵，下面說根生：

若從根生。必無明暗。如是見精本無自性。

佛說：「若從根生」，見性如果是從眼根裏生出來，既是從眼根所生，就憑單獨的根，能生出見性來。「必無明暗」，必定不需要明暗了。明、暗是塵，眼識要起現行（發生作用），一個是根、一個是境界（指色塵），根塵相接，識才發得出來。前面既把見不是從明暗的塵來，已經講清楚，現在假設是從根生，按

照這個理來講，確定見從根生，根不需其他各種緣分，單獨的眼根，就能發出見性來。事實上要發出見性，沒有明暗發不出來的，沒有外面的色塵發不出來。假若從根生，必然用不著明暗了，單純的根就能生出來，可是事實上，「如是見精本無自性」。眼根生出眼識，沒有外面明暗的塵，生不出來的。既是如此，你說根單獨生識，由根生見，這個理不能成立。所以說「如是見精本無自性」，離開明暗的塵就發不出識來，由這樣看來，見精是無自性，它無自體。見精指的是見性，見性離開明暗，就不發生作用，證明不是從根生，根沒有能力生出見性。下面說從空出，經文說：

若於空出。前矚塵象。歸當見根。又空自觀。何關汝入。

佛告訴阿難說「若於空出」，如果見是從虛空生出來，「前矚塵象」，既是空生的，見就跑到空裏去了，在空裏「矚」，往前出來看見塵象——明暗等一切物象，這還沒有問題。下面問題來了，「歸當見根」，見性你不能說不是你自己的，我們人人都有見性，若說見是空生的，讓它出去，它在外面見到種種的物

象，總要回來吧，歸，見又回來，當它從外面回來的時候，應該見到自己的眼根，眼根也是塵、也是象。它出去的時候，見到身外的現象，當它回來的時候，它的面也對你，你就是被他所見的對象了，你的眼睛能看見自己的眼根，照這個理則應該如此——歸當見根。從空中回來，應該看見自己的眼根，事實上世間人都不會承認，那有自己眼看見自己眼？不可能有這個事實。辯駁的理論與事實相違的，歸當見根就說不通。「又空自觀，何關汝入」，假使見是由空中所生，既是空中所生，空是無情的，空自己來觀，與眼入有什麼關聯？何關你的眼入？你的眼入是有情身體的一部分，空是無情的，這兩者聯繫不來。假如是空生的，空是空觀，與你眼沒有關係的。這樣說起來，證明不是空生的。

究竟是什麼？你眼入（六入的第一個）既不是從明暗的塵來的，也不是從眼根生的，也不是從虛空生的，三處都不是，本來就來自如來藏。如來藏的性是妙真如性，妙真如性的「性」不變隨緣，暫時現出眼入的相而已。覺悟的人一看這個相，都是從不變隨緣來的，從妄相上一看，就是真如本性，處處都是本性。現

在講這個道理，教我們凡夫眾生要開悟，不要認為這是與本性隔開來的兩回事，你當下一悟了，就跟成佛的人一樣，本來五陰六入就是妙真如性，它是不變隨緣，有隨緣的妙用，必得要懂得這個。後面結論：

是故當知眼入虛妄。本非因緣。非自然性。

「是故當知眼入虛妄」，所以應當知道，眼入是虛妄的。可是妄不離真，沒有真，這個妄怎麼現出來？「本非因緣」，它是不變的，因緣是有生滅的，它本來就不是生滅的，不是因緣。「非自然性」，雖然不變，但是它有隨緣的妙用，自然外道主張的自然，就是不隨緣，這既不是因緣，也不是自然性，而是妙真如性。明白這個理，妄不離真，我們念佛，常常念著念著，心就跑了，跑到那裏，都離不開自己的性，本非因緣、非自然性。了解這個道理，對我們念佛大有幫助，心不會亂跑，知道心怎麼跑都離不開當前一念。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第六十九講

阿難。譬如有人以兩手指急塞其耳。耳根勞故。頭中作聲。兼耳與勞同是菩提瞪發勞相。因於動靜二種妄塵。發聞居中。吸此塵象。名聽聞性。此聞離彼動靜二塵。畢竟無體。

剛才念的這段是繼續上回講的六入，前面講眼入，由眼根入，今天講從耳根——耳入。六入跟五陰的道理是一樣的，五陰從色、受、想、行、識分析，都是虛妄的，然後結歸到本性。六入也是先分析，這都是幻妄的妄相，了解之後，妄相從那兒出來的呢？有根本無明才有妄相，根本無明徹底破除了，妄相整個都沒有，整體就是一真法界，在這裏就講如來藏妙真如性。無論是前面講的五陰、現在講的六入，六入之後講十二處、十八界，都是這個用意——讓我們了解世間萬法（包括我們五根的身體）都是妄相。這個妄相，我們凡夫眾生執著得非常厲害，把妄相當作真實的，一般人認為這就是現實，就經文來講，這正是迷惑顛倒，就

因為迷惑顛倒，才有生死不斷的痛苦。如果把幻妄相認清楚，這些相都來自根本無明，根本無明是來自我們對真心一念不覺才有的。經文講到這裏是最高境界，認清我們無始以來一念不覺，才有六道生死輪迴。現在教我們認識這個，就從一念不覺之中，你能夠當下一念覺悟的話，就了解妄相怎麼來的，就徹底見到自己的真心了。所以前面講五陰，現在講六入，講到最後，都是本非因緣、非自然，都歸結到自性。我們認識自性的時候，那一切妄相整個都轉變，境界都轉變過來。

看經文，上回講眼入，現在講耳入。釋迦牟尼佛就喊「阿難」的名字說「譬如有人以兩手指」，先舉例說明妄相怎麼來的，比如有一個人，用他的兩個手指「急塞其耳」，左右兩邊都有耳朵，用兩個手指把耳朵塞起來，塞得很緊，一直塞著。「耳根勞故」，塞久了，耳朵就感覺疲勞。耳根一勞，「頭中作聲」，自己就聞到頭裏面有一種嗡嗡的聲音。這是先說明聞到的聲音是怎麼來的，就是由於兩個手指把兩個耳朵塞了，使耳根發生勞相，然後自己就聽到有種聲音。這種

聲音由經文一分析、一說明，當然這個聲音是假的，你不塞兩耳，耳根不發出勞相來，也就沒有這個聲音了。

現在再講「兼耳與勞同是菩提瞪發勞相」，不但頭中作出的聲音是虛假的，聲音就是勞相，「兼耳」，連同耳根，耳能夠聽，有聽覺的能力，就連耳朵聽覺的能力，「與勞」，以及所聞的勞（頭中作聲的響）。一個能聞、一個所聞，耳是能聞的作用，勞是勞相，頭中作聲的聲音是所聞的勞相。兼耳與勞，連同能聞的能力與所聞的聲音，同是菩提瞪發勞相。一個能、一個所，兩者都是菩提瞪發勞相。菩提是覺性，人人都有本性，本性就是大覺，原來是覺悟的，既然是覺悟的，怎麼會發出能、所這些虛妄的東西出來呢？「瞪發勞相」，瞪是借前面眼根、眼入來說的，眼一瞪虛空，看得太久了，眼睛疲勞就發了花，見到空華了，這空中華是由眼睛看疲勞，瞪才發勞相。現在雖然是講到耳根，就借用眼根的瞪，瞪本來就眼來講，眼看疲勞叫瞪，把這個字借來用在耳根上面，耳塞起來，久了，氣體憋在耳朵裏面，耳也發生勞相了。現在就把眼、耳發瞪，再提升用在

菩提上面，能聞的功能、所聞的虛假聲音，這兩者都是虛假的。這虛假怎麼來的？都是由於菩提（我們本有的覺悟），本來就有的覺悟本性，本性瞪發勞相，本性怎麼瞪發勞相呢？前面講過，我們眾生就是一念不覺，本來沒有，忽然生出來了，生出這些虛妄的假相來。比如我們分開來講佛法，我們人有心理、五根，外邊有六塵，根塵有識，講十八界有根、塵、識，你這根塵識從那裏來的？無論是根、是塵、是識，都是一念不覺，迷了自己的本性，對自己本性不認得，迷住了，然後才有五根的身體、外面的色聲香味觸五塵，然後又有八個識。

這部經在這裏告訴我們，就從根源上講，我們任何凡夫眾生一念不覺，自己都不自知。現在我們研究佛法，問題是當下要了解自己一念不覺，承認自己是迷惑顛倒的凡夫，迷惑顛倒的凡夫才有根塵識，才有六道生死輪迴的現象。若是一念覺悟了，原始一念根本無明破除的話，我們現在所講的根塵識無一不是真如本性，一切都歸到真如本性來了。我們看見現在山河大地亂得很，到處是水污染、空氣污染，這個污染是在我們凡夫地位來講才有。某人出生了、某人死了，有生

有死，死了之後又到那一道去，這純粹是凡夫迷惑了，才有這些現象。果然把根本無明破除乾淨，一切現象整個都不存在，那就歸併到非因緣、非自然，就是如來藏妙真如性，歸回到本性了。所以這裏講「兼耳與勞」，耳根能聞的作用、所聞的聲音，都是菩提，是我們本性一念不覺才發出勞相，這個菩提瞪發勞相，勞相指的就是六入以及色聲香味觸這些塵。特別把這些來源說清楚，如果是祖師禪，禪宗不講的，教參禪人自己去參究，你幾時參究明白了，你就了解這個道理；你參究不明白，你一直參下去，還不能講，愈講愈是迷，你愈是不了解。我們這是如來禪，不是祖師禪，如來禪就要一層一層地講解。

世間的學術界，比如研究哲學、研究宇宙的本體，科學家研究物理，也想從物理中找到宇宙最初的構成分子，宇宙是什麼構成的？跟各位講，物理學研究到再高的境界，不過是佛法講的識的相分而已。識有自體分、見分、相分，見分是能聞的功能，相分是所聞的對象，科學界不能把心與物兩者融會在一起的話，再怎麼研究，始終還在物質部分，只是一個最粗淺的形象而已。這怎麼來的？佛在

這裏就說出來了，宇宙怎麼來的、身體這根身怎麼來的？就從一念不覺的無明來的——同是菩提瞪發勞相，這都是勞相，我們看見山河大地，包括我們的身體，都是勞相。上一段講來源是怎麼來的，下一段就講勞相，既然有了勞相，一般人就執著這是很實際的，眼所見、耳所聞，這個世間還是很現實的，下面就分析，實在不是現實。分析這些包括能見、所見以及能聞、所聞，都是歸結到最後，畢竟無體，下一段分析這個。

「因於動靜二種妄塵」，「耳入」就指耳根能夠聽的這種功能，耳入怎麼來的？就是因為有動靜二塵。動是一個妄塵，不動是靜，靜態也是妄塵，因為這兩種妄塵。為什麼是妄塵？動的時候有聲音，不動就沒有聲音，不論有聲音、沒聲音，兩者都是虛妄的聲塵。能夠聽的功能，「發聞居中」，發是由動靜二種妄塵當中，發出能聞的聽覺來，這聽覺就在這當中。「吸此塵象」，吸是吸收，就耳入來講，它吸收聲音的塵象。「名聽聞性」，這個名字叫作聽聞性。一般講聽聞性在那裏？我們的耳朵——耳根，耳根有能聽的功能，這種聽聞性是有了聲音，你

才能發出能聽的功能，所以你能夠吸收聲音，才表現出來你能聞的聞性，才能表現出來這種功能。假使沒有這種虛妄的聲塵，沒有妄塵，怎麼出現？聽覺在那裏？沒有聽覺，聽覺發不出來的。所以下面說「此聞」，指上面的聽聞性，這個聽聞性「離彼動靜二塵」，離開動的聲音，靜的時候沒有聲音，耳朵在靜的時候，也有聽靜的功能。離開動靜二塵的時候，「畢竟無體」，畢竟是到最後，講到最後，你這個能聞的功能——聽聞性，你的自體在那裏？沒有。換句話說，你聽聞性的自體，有妄塵才引發出來，才有這個功能，妄塵沒了，你的聽聞性那裏去？畢竟無體。這就說明妄，連同妄塵再加上能聽的功能，全部都是無體，都是虛妄不實的。

這些妄塵包括眾生能夠聽的這種能力，都是無體。但是一般人總是看得那麼真實，它總有個來源，從那兒來的？就算虛妄，它也有來源吧，下面就說，說不上從那兒來的，它根本無體。你再追究它從那兒來的，那是妄上加妄了。下面就說明沒有來源，下一段經文，先念一遍：

如是阿難。當知是聞。非動靜來。非於根出。不於空生。何以故。若從靜來。動即隨滅。應非聞動。若從動來。靜即隨滅。應無覺靜。若從根生。必無動靜。如是聞體。本無自性。若於空出。有聞成性。即非虛空。又空自聞。何關汝入。是故當知耳入虛妄。本非因緣。非自然性。

佛先告訴阿難一個概念，「如是阿難，當知」，你應當知道，知道什麼？「是聞」，指從二種虛妄的妄塵才發生聞——能聞的功能，這個聞「非動靜來」，不是從動靜來的。「非於根出」，也不是從根出來的（不是從耳根出來的）。既不是從動靜來，動靜是外面的聲音，一動就發出聲音，一靜就沒有聲音，就是二塵。聞性既不是從外面聲音動靜來的，也不是從你耳根出來的。「不於空生」，再說，也不是從虛空裏來的。先教他了解這個，三方面都不是。

先看不是從動靜來的，從這方面先講，「何以故」，前面既講不是從三方面

來的，所以先提出一個問號，為什麼聞的功能不是從動靜來？下面說「若從靜來」，先講靜，假如能聞的能力是從靜來的，靜是沒有聲音，很安靜的，若從靜態的那種境界發生的，「動即隨滅」，聞既是從靜態的境界出生的，靜態滅了，你的聞性也跟著要滅。靜態怎麼滅呢？靜與動這兩者是衝突的，靜出現了，動就沒有，動出現了，靜態就沒有。所以說既是從靜來的，現在動出來了，靜就滅了，聞應該隨靜滅了，動一出現，聞就隨靜滅了。「應非聞動」，聞性既然已經隨著靜態的靜境滅了，從邏輯上來講，現在有聲音，你應該聽不到任何聲音。為什麼呢？你的聽覺已經滅了，隨著安靜的那種狀況已經滅了，現在有風聲、雨聲，你應該聽不到什麼聲音，所以是應非聞動。

反過來說，「若從動來」，動有聲音，你的聽覺若是從動生出來的，同樣的道理，「靜即隨滅」，既是由動所生的，靜出現了，動隨著滅了，聽覺也應該隨動滅，這時「應無覺靜」，你已經隨著動的聲音滅了，然後怎麼樣的靜態，你也不感覺了，應無覺靜——你對寂然無聲的狀況，你沒感覺了。但是事實上，沒有聲

音，非常寂靜的狀況，你還能夠用耳根（聽覺）領會出來，這是沒有聲音，是靜態，還知道。既是能夠知道，你說從動生的，這個理就說不通。從動靜來，把它破除，聽覺不是從動靜來的。

那麼它是不是從耳根生出來的？「若從根生，必無動靜」，根就指耳根，如果你認為聽覺是從耳根裏生出來的，我們的耳根有動有靜嗎？耳根長在我們身體上，它是不動的，說不上它是個動態，也說不上是個靜態，它固定在這裏，沒有動靜。為什麼沒有動靜呢？動靜是專門指聲音來講的，動了才有聲音，不動就沒有聲音，動靜是表示這個意思。動靜有聲音、沒聲音，那是指外面的聲塵，聲音的塵。耳根沒有動靜，為什麼？耳根不是聲塵，所以若從根生的，耳根談不上動靜，它不是聲塵。如果是從耳根所生的，耳根都沒有動靜，你認為聽覺是耳根生的，耳根本身就沒有動靜，你由耳根生出聽覺，也應該沒有動靜，從理則上講應該是如此。這樣說起來，你的耳根沒有動靜，由耳根生出來的聽覺，聞體也是沒有動靜，「如是聞體，本無自性」，耳根就是無動靜，由耳根生出來的聞體（能

聞的功能)，這個體在那裏？無自性就是無自體。能聞的功能，本身自體就沒有，連自體都沒有，從那兒生出來的？連母體都沒有，子體從那裏出來的？「如是聞體，本無自性」，根性連動靜的體都沒有，從根生，這個理就說不通，所以說本無自性，根本就沒有自性。

再說「若於空出」，假若聽覺從虛空裏生出來的，這就是問題了，空生出聽覺，「有聞成性」，空既然能夠有聞，空能夠有能聞的功能，虛空就有聞性，虛空就有能聞的這種功能。能聞的功能，它自身就變成一個成性——成根性，虛空自己就變成耳根。「因聞成性」這四個字，因聞，假如你認為你能聞的功能是從虛空生出來的，既是虛空出來的，虛空有聞，能生出能聞，它本身就變成耳根的根性了。虛空自己變成耳根根性的話，「即非虛空」，變成根性，它就不能成其為虛空了。虛空本來是頑虛空，不像我們眾生是活動的，它既然有聞，在虛空裏出現能聞的能力了，證明它就變成耳根了，這個時候再叫它虛空，就說不通了，它就不是虛空了，虛空就變成有情識的人了，這當然說不通。「又空自聞，何關汝

入」，縱然說空能夠自聞，在辯論的時候，對方說：你說不可能，我說虛空就能夠自聞。這時佛就說，就算虛空自己有能聞的能力，能聞是虛空自聞，虛空在聞，「何關汝入」，虛空在聞，跟你耳根能入有什麼相關？與你沒有關係。既是與你耳入沒有關係的話，你說空出也說不通了。

這三段，先從動靜來說，指塵——外面的境界，從境界來說不通，然後從耳根生出來也說不通，從虛空生出來也說不通。下面說「是故當知耳入虛妄」，你應該知道耳入，耳根能夠聽到外面的聲塵，以及耳根能聞的能力，都是虛妄的，一點真實性都沒有，耳入虛妄。「本非因緣，非自然性」，它本來就不是因緣，也不是自然。既不是因緣，也不是自然，那是什麼呢？如來藏妙真如性。如來藏就凡夫地位來講，裏面有識、有本性，全體叫如來藏；如來藏裏面有清淨本然的本體，叫作妙真如性，這些都是如來藏妙真如性。這個問題，我們一般凡夫的心理，境界轉不過來，經文既講「耳入虛妄」，都是虛妄的，全部都不實在，又說「非因緣，非自然」，是如來藏妙真如性，這怎麼說呢？經文講到這地方，就要

我們自己用腦筋參了，要研究了。

經文前面就說例子，比如拿眼睛來講，眼有病了，看虛空，空中出現空華了——虛空之華。要知道，虛空的華，是你眼有病才看出來，好眼看虛空，那有什麼虛空華？耳入、眼入、前面的五陰等等，都是虛空華。我們現在看整個山河大地，大國家、小國家，國家的領土，無一不是虛空華，幻妄的。虛空華怎麼跟妙真如性（本性）能夠扯得上關係？虛空華從那兒出現的？從虛空裏出現，眼睛有病的時候出現華，眼睛沒有病，虛空就沒有華。所以虛空裏有華也好、沒有華也好，都在虛空裏面。華有生有滅，虛空仍然還在，虛空就比如本性，儘管華有生有滅，都離不開虛空，虛空有性體，如來藏妙真如性，所以歸結到「非因緣、非自然」，是如來藏妙真如性。這樣講是讓我們好懂，講到最真實的時候，前面經文講「諸幻化相，當處出生，隨處滅盡」，山河大地一切幻妄之相，當處出生，怎麼當處出生？我們念頭起來，就是當處出生，一念起來的時候，就出現這些幻相，一出現，隨著就滅盡了，隨起隨滅，一切幻相都是隨起隨滅的。若明瞭當前

隨起隨滅——生滅的念頭，由一念不覺而有無明，才有隨生隨滅，才有這些假相，把一念不覺的無明破除掉，無明不存在了，隨起隨滅的現象就跟空華一樣，整個就破除了，然後全體都是真如本性。

所以我們學這部經，要了生死，怎麼了法？就在當下一念，當下一念就了。講經是這麼講法，但是我們幾人當下一念能夠覺、能夠了？就算你明瞭，承認本來沒有生死，這是純粹的理，明瞭純粹的理，還要把無始以來的假相、習氣，一層一層破除掉，那要三大阿僧祇劫，這個時間太長久了。那怎麼辦？修念佛法門可以帶業往生，幾十年的時間，壽命終了的時候，換換環境到極樂世界去，到了極樂世界，還是要覺悟當下一念、還要破除根本無明。不過到那個環境，根本無明很快就能破除。在我們這個環境不行，我們在這個環境修淨念相繼，想明心見性，社會上的風氣，又是綁票、又是殺人放火、又是講性開放，貪瞋癡慢疑一天一天往你身上放，你不要，它送到你這邊來，你沒辦法，你悟都悟不開，還想斷惑證真？你怎麼證法？太難了，所以換換環境，修念佛法門是最有效的辦法。

分析完耳入是虛妄的，下面是鼻入，也是先說鼻入是虛妄的，經文先念一段：

阿難。譬如有人急畜其鼻。畜久成勞。則於鼻中。聞有冷觸。因觸分別通塞虛實。如是乃至諸香臭氣。兼鼻與勞。同是菩提瞪發勞相。

這段文說明鼻入是虛妄、怎麼出現的。佛稱呼「阿難」說「譬如有人急畜其鼻」，比如有人很緊急地把鼻子畜，畜是收縮、緊縮，就是用鼻子吸氣，用自己的鼻子吸氣，吸得很急。「畜久成勞」，用鼻子吸氣、收縮，收久了，鼻根發出勞相，就跟眼一樣，眼睛看久了，瞪是發勞，看見虛妄的空華，鼻也是這樣，久了也成勞。鼻子變成什麼勞相呢？下面說「則於鼻中，聞有冷觸」，鼻子縮久了就有種冷觸，感覺冷氣在接觸，冷觸是感受一種冷的感觸。「因觸分別通塞虛實」，鼻子縮久了，因著冷觸再分成兩個現象——一個通、一個塞，通是通氣，鼻子通氣叫通，塞是不通氣，鼻子塞起來了。通氣叫作虛，鼻子很通暢叫作虛，鼻

子塞起來不通叫作實。縮久之後，就發生這個勞相，一個是通——指虛，一個是塞——即實。「如是乃至諸香臭氣」，鼻子裏有時候通、有時候塞起來，除了通塞虛實之外，他還聞到各種氣味，包括有香的、臭的，香氣、臭氣、其他種種氣氛都能聞到。鼻子所聞的各種氣是香的、臭的，或種種的氣由鼻子所聞的，從那裏來？由冷觸出現的。不但那些氣是用鼻子通塞虛實嗅進來，那是虛假的，「兼鼻與勞」，兼是連同，連同鼻子（鼻根），鼻根能入，鼻子能夠嗅，有嗅覺這種能力、功能，鼻指鼻子能嗅的功能，再加上勞，勞指由鼻子聞進來的冷觸等等。能嗅的與所嗅的，「同是菩提瞪發勞相」，都是由菩提出來。

我們研究一下：菩提本是清淨的，本來是大覺、是覺悟的，它怎麼出現這些東西？出現這些勞相？「瞪」是借用眼根，借用有病的眼，看久了才會發勞。鼻子也是，急畜其鼻，普通鼻子是很自然的一呼一吸，很正常的，你把鼻子急畜起來，不正常的行為，讓他聞的這種氣息是不正常產生出來的，那就是虛假的東西。拿這個例子來講，不但產生香臭、冷觸等是虛假，連鼻根能入、能嗅的功能

也是虛假的。這些虛假的現象從那兒出來？都是從本性、從菩提出來的，菩提本來是覺悟的。各位一定要記住一個原則：我們人人都有本覺。天台宗講的理即佛，我們任何眾生，就是地獄眾生也有理即佛（佛性），可是這個佛性一念不覺了，沒有認清楚，就認不得自己的本覺，就瞪了，一瞪就發出勞相來，不覺之後，才有我們這個根身、才有山河大地。講到最切實的就是我們本身（眾生本身），了生死就從我們本身了生死，就是前面講的眼入、耳入，現在講鼻入，鼻入跟前面一樣，也都是由一念不覺，才發生這些，包括自己嗅覺的能力、所嗅的那些瞪相，都是不覺來的，迷惑顛倒才有這些現象。

我們了解這個，要放下，怎麼才放得下？首先要先看得破，必得認識五根就是虛妄的東西，就是你從迷惑來的，這樣看破之後，你才放得下。你必須看破、放下，你才能夠談得上了生死。你看也看不破，放，根本放不下。既看不破，又放不下，生死怎麼了法？把世間的名利看得非常真實，沒有一時一刻不往生死裏進步、追求，那生死要怎麼了法？難，現在就是這麼難，所以我們要念佛，把跟

人爭名奪利的心放淡一點，不要像人家那樣，將心稍微收斂收斂，我們自己伏得住，不要跟人家一般見識，人家爭，我們不爭，老子講「人棄我取，人取我予」。我們能夠做到這樣，我們伏得住就好，壽命終了，保證可以往生，一往生，這問題就解決了。

第七十講

因於通塞二種妄塵。發聞居中。吸此塵象。名喚聞性。此聞離彼通塞二塵。畢竟無體。當知是聞非通塞來。非於根出。不於空生。

剛才念的這段是接著上回講的，我們研究六入從眼入開始，眼、耳學過了，上回講鼻入，開頭那一段是佛告訴阿難，譬如有人急畜鼻子，然後瞪發勞相，接著講「同是菩提瞪發勞相」，前面講鼻子能夠有嗅覺，那種嗅覺的功能由於用力收縮鼻根，然後發生勞相，不但勞相，就連同鼻子能發出的那種作用、功能，也同是菩提瞪發勞相，上回講到這裏。現在接著講「因於通塞二種妄塵」，這是解釋因為通塞這兩種妄塵，然後才發出這些塵象。現在開始研究這怎麼是虛妄的。

六入講的就是六根，在這部經裏講六根都是虛妄的。為什麼都是虛妄呢？無論那一根，前面經文分析過，眼根虛妄、耳根也虛妄。現在講鼻根，鼻根這種能嗅的作用怎麼是虛妄的呢？「因於通塞二種妄塵」，因為有通、塞這兩種妄塵。

通塞這兩種妄塵怎麼來的？上回開頭就講我們可以自己試驗，把鼻根儘量用力收縮，收縮久了就發生一種冷觸（一種冷氣接觸），發生冷觸之後，就有兩個現象——一個通的現象、一個塞的現象，通塞指的是虛實這兩種。怎麼虛呢？鼻子裏氣流得很通暢，這是虛，是通的；鼻子裏如果氣體流出流入不通暢，塞起來了，那就是實（塞相）。通、塞這兩種是由於冷觸，然後才發生這種現象，這種現象也叫作塵相——六塵的塵相。所以這裏講鼻根，鼻根是因為有通、塞這兩種妄塵，由這兩種妄塵才發出能夠聞的嗅覺，由妄塵然後才發現有能夠嗅的功能。「發聞居中，吸此塵象」，居中是居在鼻根當中，這種功能居在鼻根當中，再由鼻根繼續吸收通塞塵象，通塞兩種作代表，前面講除了有通、有塞以外，還有香氣、臭氣、各種氣味，這都是塵象。這些塵象是由誰來聞？由鼻根。鼻根能聞的作用怎麼來的？也是由通塞這兩種妄塵引起來的，引起能嗅的作用。本來是由塵引起，引起這個作用之後，它就在鼻根裏繼續不斷地吸收塵象，「名鼻聞性」，這就是普通說的嗅覺，能夠聞的這種能力。這種嗅聞性，有它能嗅聞的作用，這種作用前面講清楚了，就是因為通塞兩種，通了，鼻子裏氣流很通暢，就能夠聞到外面

各種氣味，如果氣體不通了，塞起來了，就聞不到了。

「此聞離彼通塞二塵」，此聞指嗅聞性，這種能嗅聞性的作用，如果離開一個通、一個塞，怎麼知道你有這種能嗅聞的作用呢？通了才知道能夠聞、能夠嗅，不通就知道嗅沒有了。你就憑著通與不通，辨別能不能嗅，才了解它有嗅聞的這種作用。假使離開一通一塞這兩種塵，再找嗅聞性，到那裏找？「畢竟無體」，找到最後，無體，嗅聞的作用找不到究竟在那裏，找不到就證明是虛妄的，根本就沒有這種東西。經文的意思是既然嗅聞性畢竟無體，我們一般人認為嗅聞性只不過是藉著通塞兩種虛妄的妄塵顯示出來而已，下面就說「當知是聞非通塞來」，佛告訴阿難說，你應當知道，是聞指鼻根有能嗅的作用，這個能嗅的作用不是通塞來的。「非於根出」，也不是你的鼻根出來的。「不於空生」，也不是從空生出來的。

下面就分別地來破除凡夫的知見，凡夫都把能夠嗅聞的作用當作實在有的，現在從幾方面來破除這個執著，第一從通塞來講，固然鼻入這種能嗅的作用，是

藉著通塞這兩種妄塵現出來的，但是通塞這兩種現象本身就是虛妄的，由這兩種虛妄的妄塵顯出來，更是虛妄的，所以首先就破除了。假使我們認為嗅的作用是從通塞來的，由通塞生的，下面就講這個道理不能成立：

何以故。若從通來。塞則聞滅。云何知塞。如因塞有。通則無聞。云何發明香臭等觸。

先破除從塵（通塞）生的執著，佛說「何以故」，這是根據前面「非通塞來」，為什麼不是從通塞來的？下面解釋：「若從通來」，假如你認為能嗅的這種作用是從鼻根裏通塞這兩種塵來的，先講這是通來的，鼻孔裏氣流很暢通，我們認為嗅覺是從鼻孔通來的。假如這樣，「塞則聞滅」，當我們把鼻孔塞起來，不通了，當鼻子塞起來的時候，嗅覺應該就滅掉了。為什麼？既是從通來的，現在通被塞起來，鼻子不通，你的鼻子應該沒有嗅覺。事實上不是如此，鼻子雖然塞起來，不通的時候，嗅覺還是沒有失掉。「云何知塞」，怎麼證明嗅覺沒有失掉？把鼻子塞起來，你知道鼻子塞了，知道鼻子塞是你能聞的嗅覺作用還在。如

果嗅覺的作用失掉了，那你就不知道什麼叫作塞。現在既然知道是塞，你知道鼻子不通了，就證明你能聞的作用還在。能聞的作用還在，就是你這個作用沒有隨著通一起消滅。通塞兩者是相反的，通來了，塞就滅了，現在塞來了，通也滅了。如果作用是通生的，現在塞來通滅，應該跟通一起滅掉。事實上沒有，塞來了，還知道塞起來了，這樣通生的理說不通。既不是通塞來的，說是通來的，把它破除掉了，不能說是由通所生的。

現在如果說它是由塞而有的，「如因塞有」，如果說嗅覺的作用是因為塞才有的，「通則無聞」，既然嗅覺由塞發生的，那現在通來了，塞就滅掉了。你的嗅覺是由塞所生的話，既是通來塞滅，你的嗅覺性應該隨塞滅掉。事實上，「云何發明香臭等觸」，事實上通來了，塞滅了，你的嗅覺沒有跟著塞滅掉，你還是能夠繼續聞外面香的氣味、臭的氣味，「發明」是知道的意思，能夠很明顯地了解的意思。這是說通來的時候，應該是無聞，而事實上，為什麼你又能夠了解外面是臭、是香等等觸塵？這就證明沒有跟著塞滅掉。既是沒有跟塞滅，你說是由

塞生的，這個道理不能成立。

下面這幾句話是破除從鼻根生的：

若從根生。必無通塞。如是聞機。本無自性。

佛告訴阿難「若從根生」，如果能聞的嗅覺作用是從鼻根生的，「必無通塞」，前面講「通塞」是塵，是外面的塵，你若說它是從根生的，必然不需要通、塞這種妄塵。如果通塞沒有，鼻根也就沒有了。「如是聞機，本無自性」，就拿根與塵兩者的連帶關係來破除，你若認為它是根生的，根就單獨能生，不要通、塞這個塵。若不要通、塞的塵，鼻根就不能成立。「聞機」是什麼？「機」是根，我們普通講根機，機就是根。你說你能聞的根，能聞是一種作用，你認為這個作用是由鼻根來的，現在一分析的結果，根沒有通塞，本身就不能存在。「聞機」，所依靠的根，本身無自性——本無自性，本來就沒有自體，你說根生，從何生？這也說不過去。為什麼呢？你說根生，分析的結果，根的本身就是無自性，它本身就不能存在，它那裏還生得出嗅覺的作用？

這幾句話我們一看，經文好像不大容易了解，我們從這方面去探討：普通講「萬法因緣生」，世間任何法，萬法都是由因緣和合的，緣就不只一個因素。以根生來講，根生出能夠嗅的作用，它所以能發出這個作用，它要靠兩種緣——一是鼻根，沒有鼻根，嗅的作用發不出來；再說，發出作用還須有外面的境界來引導，沒有外境來引誘，鼻根也發不出來。外面的境界是通、塞、各種氣味。外境、內根，外境叫作所聞，根是能聞，有能、有所，這種能嗅的作用才能發得出來。經文說「若從根生」，就是單憑鼻根能夠生出來，所以下面說「必無通塞」，若是單從根生，沒有通、塞這兩種妄塵。只有鼻根（聞機），沒有外塵，單憑鼻根，你發不出來的。要知道，能所兩者相待而起，唯識學講一個見分、一個相分，見分是能見的、相分是所見的，能、所兩者同時出現。如果這兩者缺少一個，缺少能、或缺少所，這兩者都不會發生任何作用。所以單從根生的話，當然把塵排出去，不要塵了，完全是用根來生。不要塵，完全用根生，塵沒有，根本身就不能成立，「如是聞機，本無自性」，沒有塵，聞機指根，根本身就沒有自體，這樣根怎麼生法？根的本身就是塵把它顯出來的，分成能、所，完全從

「能」這方面生，把「所」完全排除出去，這個根怎麼生法？把所完全排出去，根本就不能存在，別說還要發出嗅覺，那更談不上了，這一段是講這個道理。下面說空出，經文說：

若從空出。是聞自當迴嗅汝鼻。空自有聞。何關汝入。

「若從空出」，你若認為嗅的作用是從空生出來的，既是從空生出來，「是聞」，聞的嗅覺到外面去才能聞得到，因為是從外面生出來的，在外面聞過之後，又回來，「迴嗅汝鼻」，它出去再回來，回到鼻子裏來，當它回來的時候，「是聞自當迴嗅汝鼻」，應該把你的鼻子列為所聞的對象，它應該聞到你自己的鼻子。想想看，有這回事情嗎？我們的嗅覺都在鼻子裏，不能離開，若認為是空生，這嗅覺應該跑出去，它是外面生出來的，當它從外面回來，再聞到自己的鼻子，沒有這種道理，你說是空生就說不通。下面兩句話說：「空自有聞，何關汝入」，這是在辨別一個問題的理論時，要多方面照顧到。前面說，若由空生，它回過頭，應該嗅到自己的鼻子，假設辯論的對方說：我可以這樣，它回來，可以

聞到我自己的鼻子，它就是空生的。下面就說，你說是空生的，就算你承認能聞的作用是空生的，「空自有聞」，空生，那就變成虛空的了，這作用是屬於虛空的。「何關汝入」，現在辯論是講你的鼻入，假如說是空生的，就算是空生，那是屬於空的，空不是你的鼻根，與你的鼻入又有什麼關係？又從這方面破除它，兩方面破除，這就絕不是從空生的了。

這樣從幾方面看來，它不是通塞來的，也不是從鼻根生的、也不是從虛空生的。後面結論說：

是故當知鼻入虛妄。本非因緣。非自然性。

「是故當知」，所以你應當知道，「鼻入虛妄」，鼻入是鼻子能聞入的這些作用，它本來就是虛妄的。「本非因緣，非自然性」，它本來就不是因緣，也不是自然。講到究竟處，鼻入是虛妄的，虛妄怎麼出來的？前面舉例眼睛有了病，看見虛空華，虛空華是虛妄的，但是虛空有沒有？虛空還是有，你不能因為虛空華沒有，就說虛空也沒有，不是如此。儘管一切都妄，講鼻入是虛妄的，是無自

體，鼻入無自體，它以什麼為自體呢？講到究竟，它不是因緣、不是自然性，而是妙真如性，是如來藏妙真如性。這種境界就是華嚴的境界，華嚴是不變隨緣，本性不變，它有隨緣的作用——緣起。這種隨緣的作用，我們凡夫都迷了，沒有一個不迷的，一迷的時候，凡是隨緣，緣聚就有這些現象，緣一分散，現象就不存在了。一切外面的境界、山河大地，那當然都是虛空華，都是生滅法，是虛妄的。再講到我們本身，從眼、耳、鼻，現在講到鼻，下面講舌，眼耳鼻舌身，應該說是我們眾生最親切的是我們本身，這也是虛妄的。這個虛妄是怎麼來的？歸根結底，我們是有了根本無明，一念不覺，真如不守自性。

所謂真如不守自性，真如是不變隨緣，一隨緣，凡夫不覺悟，就起了無明，起無明，自己認不得一切從那裏來的，不知道。現在很多科學家分析宇宙分子，最初的結構是怎麼來的？他怎麼分析也分析不到，把宇宙的分子分得再怎麼微細，都分析不出來。為什麼呢？他在迷當中，他不能覺悟，不了解是由不變隨緣來的。反過來說，我們學佛，從這個地方一覺悟之後，處處都是心性顯示出來

的，就是不變隨緣。隨緣還有一句話，不變隨緣、隨緣不變，真正覺悟之後，一切隨緣，一切現象還是真如不變的體在。覺悟的人看生滅法，我們普通講，有生、有生滅，覺悟之後，生死即涅槃、煩惱即菩提。我們講經的時候，為了要了解經文，才舉出這個來，普通不能隨便講的，為什麼？隨便一講，生死就是涅槃，那何必還要了生死？煩惱就是菩提，那還要斷什麼煩惱？那不得了，那就危險了。我們了解理是這樣，但是我們一覺悟之後才能這樣，沒有覺悟，生死是生死、涅槃是涅槃，絲毫不能混合在一起的。這部經講到最高的境界教我們覺悟，就是說我們凡夫看起來，這是生死、是虛妄的，果然一覺悟，這些虛妄就來自如來藏妙真如性，所以說本非因緣、非自然性。這是鼻入，破除它是虛妄的，它本身畢竟無體，覺悟之後，它就是如來藏妙真如性。

下面講舌入，舌能夠嘗味道，看經文：

阿難。譬如有人。以舌舐吻。熟舐令勞。其人若病。則有苦味。無病之人。微有甜觸。由甜與苦顯此舌根。不動之時。淡性常在。兼

舌與勞。同是菩提瞪發勞相。

「阿難，譬如有人」，比如有這麼一個人，假設一個人「以舌舐吻」，普通講法不是用舐字，用舔字——舔吻，吻是口唇、唇吻，自己用舌舐自己的口唇，這叫以舌舐吻。「熟舐令勞」，熟是一直在舔舐，舔得很熟，舔得很久叫熟，一下子就不算熟，長久舔舐，舔得令勞，感覺疲勞了。「其人若病，則有苦味」，這個人用舌來舔舐自己的唇，這時如果他本身有病的話，從舔舐之中，就出現苦味道。如果是「無病之人」，健康的，沒有任何病，「熟舐令勞」，舐得很久，雖然是勞，這時也出味道，「微有甜觸」，有一點點甜的味道。觸是什麼？凡是身體所接觸的，這叫塵，舌所接觸的味是味塵，是甜的感覺。有病與無病之人，由舔舐體驗出這兩種味道——苦味與甜味。「由甜與苦顯此舌根，不動之時，淡性常在」，由苦、甜這兩種味道，顯示出舌頭不動的時候，舔舐是舌根動，把舌頭伸出來舐自己的口唇，舌根收回去就不動，不動的時候，味道也有，是淡味，淡性的味道常在，正常的、平常的淡性。平常的淡性怎麼顯示出來？是由於甜味、

苦味顯出淡性來。換句話說，雖然有三種味道，一個苦味、一個甜味、一個淡味，現在分成兩類，苦與甜這兩種味道是動態，由動而起來的，由舌根舔舐才有這個味道；淡味呢，舌根不動，靜態的時候有正常淡性的味道。所以這兩種，一動一靜。

這兩類，動態發出來一個甜、一個苦，當然是虛假的，靜態的淡性，也是由動態顯示出來的，也是一個勞相，也是虛假的。「兼舌與勞，同是菩提瞪發勞相」，前面講苦與甜是動態的味道，淡性是靜態的味道，都是勞相。現在「兼舌」，再加上舌根，發出舌入，舌與勞「同」，都是菩提瞪發勞相。味道是勞相，連同能入的舌入本身也跟勞相一樣，都是菩提瞪發的勞相。菩提怎麼瞪發勞相呢？菩提不覺，一念不覺了，菩提就變成煩惱，所以發出勞相了，指出這個來源。我們凡夫都是不覺，這都是勞相。假使證果的人，那就不是瞪發勞相了。後邊講「本非因緣，非自然性」，這是如來藏妙真如性。現在我們是凡夫，所以是瞪發勞相。

下一段就說明這個瞪發勞相是虛妄的，本身沒有一個自體。經文：

因甜苦淡二種妄塵。發知居中。吸此塵象。名知味性。此知味性。離彼甜苦及淡二塵。畢竟無體。

「因甜苦淡二種妄塵」，甜、苦是一類，是一種妄塵，由動態出來的，淡也是一種妄塵，是動態顯示出一種靜態，這兩種妄塵。舌入是能夠嘗味道的那種作用，舌入是因為甜苦、淡二種妄塵。「發知居中」，發出來這種知覺的作用，居在根中，寄居在根中。「吸此塵象」，比如甜的、苦的、淡的等等，它吸收塵象這種作用——嘗味道的這種舌入作用。「名知味性」，這名字叫作知味性，又叫作舌根。「此知味性」，這種知味性，「離彼甜苦及淡二塵，畢竟無體」，這種知味性是能嘗各種味道的舌入作用，它是由於吸收塵象來的，離開那些甜味、苦味、淡味，離開這些塵（就是動靜二塵），畢竟無體，最後歸根結柢，它沒有自體。

下面這一段說，舌入有能嘗各種味道的作用，無所從來，你找不到一個來源

在那裏，本來就沒有這種作用，所以經文說：

如是阿難。當知如是嘗苦淡知。非甜苦來。非因淡有。又非根出。不於空生。

「如是阿難」，如是指上面講的——舌入怎麼來的，講到它虛妄、沒有自體，現在佛就告訴阿難說「當知」，你應當知道，「如是」指舌入，舌能嘗味道這種作用，「嘗苦淡知」。嘗是嘗試，這是正確的字，現在把嘗加個口字邊，那是俗體字，畫蛇添足。你嘗苦味道、淡味道，然後知，能夠知道苦淡的這種知覺。嘗而能知的這種作用，這個能知的就指舌入，嘗之後，能夠了解什麼味道這種作用。這種作用「非甜苦來」，不是從甜味道、苦味道來，「非因淡有」，不是因為淡味道有的，「又非根出」，也不是從舌根裏生出來，「不於空生」，更不是從虛空裏生出來。

總說這一段，這些地方都不是，都不是從這些地方來的。下邊分別說明怎麼不是從根來的、怎麼不是從味道來的，後面這幾小段留待下次再研究。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第七十一講

何以故。若甜苦來。淡則知滅。云何知淡。若從淡出。甜即知亡。復云何知甜苦二相。若從舌生。必無甜淡及與苦塵。斯知味根。本無自性。若於空出。虛空自味。非汝口知。又空自知。何關汝入。是故當知舌入虛妄。本非因緣。非自然性。

剛才念的這段繼續上回講的舌入，舌入是舌能夠嘗味道的功能。舌能夠嘗味道這種功能是怎麼來的？前面講舌動一動，舔自己的嘴唇，舔得久就發勞相，或有甜味道、或有苦味。甜與苦是一種動相，由動來的；不加以舔舐，就是平常的淡味道，是靜態的一種味道。這動靜兩種味道，你怎麼知道的？舌有能夠嘗味的功能，這種功能就是由這兩種味道顯示出來的，如果沒有這兩種味道，舌入嘗味的功能也發不出來，第一段這麼講。第二段說雖然舌嘗味道的功能是這麼來的，但是分析嘗味道的功能，它本身就是虛假的。為什麼是虛假的？離開一個動相、

一個靜相，動是甜與苦兩種，靜態的相是淡相，離開這兩種相（就是二塵、兩種味塵），那你嘗味的功能「畢竟無體」，它本身沒有自體。剛才念的這段根據上回的總說，佛告訴阿難：你要知道嘗苦、淡的味道，這種知覺不是從苦、淡來的，不是從甜味來，也不是因淡而有，不是從根生，也不是從空生。上回講到這裏，現在就接著不從根生、不從空出、不從這些味塵來，所以開始講「何以故」，就是不從這個來、不從那個來，為什麼不從任何地方來呢？下面就分析。

第一小段講舌入不是從這些味道來的，味道就是塵，色、聲、香、味、觸五塵，舌根對的是味塵。這裏講不是從味塵來的，「何以故」，佛先提出一個問號，為什麼不從這些地方來的？「若甜苦來」，如果能嘗味的這種功能是從甜味、苦味，甜、苦都是味塵，若從這兩者來的，「淡則知滅」，那淡的時候，知就滅了。甜苦這兩者是動相，由動而來，前面講用舌舔舐自己的嘴唇，發了勞相，如果從甜苦這兩種味塵來的，甜苦這兩種味道不來，在平常靜態的時候，靜態是淡味道，在淡味道出現的時候，淡則知滅。知是你能夠知道這些味塵，若說

從甜苦來的，淡出現，甜苦就滅了，你從甜苦出生的知也跟著就滅了。從理論上講，既是你知道甜苦的味道，你的知跟甜苦一起滅掉了，就不應該再知道淡味道，而事實上還知道有淡味道，甜苦沒有的時候，平常的淡味道也知道。所以說「云何知淡」，普通人怎麼知道這個淡味道呢？「若從淡出」，如果舌入能夠知道味塵的這種功能，它是從淡塵出來的，「甜即知亡」，甜味道出來的時候，舌入應該隨著淡一起滅亡。事實上淡滅亡的時候，甜、苦出來，你還知道，所以說「復云何知甜苦二相」。淡滅了，甜味道、苦味道來的時候，你還知道甜苦味道，既是知道甜苦味道，就證明舌入沒有隨著淡味消滅。既是沒有跟它一起滅亡，就不是從淡味生出來。

既不是從苦與甜來的，也不是從淡來的，就不是從塵生的。既不是從塵生的，根與塵相對，是從舌根生的嗎？第二小段說：「若從舌生」，舌指舌根，如果能夠知味的味覺是從舌根生出來的，「必無甜淡及與苦塵」，舌根本身沒有甜淡，也沒有苦塵，甜的、淡的、苦的，舌根自己都沒有。如果能知味塵的味覺

（味的知覺），能知的這種功能，你說這味覺是從舌根生的，這味覺應該不會知道甜的、苦的、淡的味道，它應該都不知道。為什麼呢？舌根本身都不知道甜淡等等，由舌根所生的這種功能、這種味覺，也不會知道這些味道。如果這樣，「斯知味根，本無自性」，知味根是舌根，這個舌根本來就沒有自性，從舌根所生的味覺，那更談不上，不能說它是從舌根生的。

第三小段破除從空出來的知見：「若於空出，虛空自味」，如果味覺是從虛空裏出來的，既是從虛空出來的，虛空自己就知道味道。既是虛空知道味道，「非汝口知」，這個味覺不是出於你的口，是虛空知道，那與你的口舌又何關？不是你的舌所能知的，虛空與你的身體毫無關係，那是屬於虛空的，不必用你的舌才知道，非汝口知，不須用你的舌，虛空自然就知道。這就與一般常識違背了，一般常識是：吃食物連著味道都是用自己的口，用自己的舌來嘗味道，那裏是用虛空嘗味道？沒有這種事情。再說，「又空自知，何關汝入」，就算是虛空能夠嘗味道，那是屬於虛空的，「何關汝入」，它與你的舌入，與你的舌能嘗味

道這種味覺有什麼關係？就變成虛空的了，與你舌這種功能毫無關係。可見這個道理也說不通，因此從虛空來也不對。

下面說「是故當知舌入虛妄，本非因緣，非自然性」，佛告訴阿難說「是故當知」，因為上面一層一層分析之後，你應當知道，「舌入」是能嘗味道的味覺，它原來就是「虛妄」的，既是虛妄的，「本非因緣，非自然性」，它本來不是因緣，也不是自然。那是什麼呢？本如來藏妙真如性。

舌入能嘗味道，它與味塵接觸，是吃東西的味覺，我們任何人都認為味覺是實在的，是我們自己身上實在有的，但是經過前面一分析，它是虛妄的。因為是虛妄的東西，我們執著它，不能把它破除，我們就變成凡夫，我們就受舌根的限制，舌相（舌本有的大功能）就不知道了。為什麼呢？比如我們都念《阿彌陀經》，到後面流通分的時候，六方諸佛出來，出廣長舌相來讚歎這部經。諸佛都有廣長舌相，廣長舌相遍覆三千大千世界，每尊佛都有。我們沒有成佛的凡夫眾生，為什麼沒有呢？古代參禪的人講：吃茶去、吃飯去，叫你吃茶、吃飯。參禪

是不容易的，這是什麼意思？考驗你悟不悟，認不認得這個味覺是虛假的東西。你還認得出味道來，茶有茶味、飯有飯味，那純粹是凡夫，難啊，所以禪宗的人講開悟，就是教你從舌根方面，叫你吃茶去，就從吃茶的味塵上，能不能指示你一條路或一個訊息。你若從這裏能悟道，舌不著味塵，不著塵相在《楞嚴經》後面講「迴脫根塵」，要脫離這個。你從這裏悟入，你悟入之後，就進入明心見性的那種境界。所以禪宗的善知識就從你口舌邊教你參究，參究成功了，徧覆三千大千世界的廣長舌相在那裏？就在你口舌邊。你悟了，你的口舌就是廣長舌相，不悟的時候，再怎麼找廣長舌，我也找不到，這是悟的關係。

六入的每一入都可以自己這樣研究，雖然我們不是學禪的，研究教理也要這樣研究、這樣思考。思考的時候，六入這樣去了解，每一入講到最後，這一入它本來就是虛妄的。既是虛妄，為什麼又是如來藏妙真如性？最後這個結語很不容易領會。要知道：這當中境界要轉變，先要了解六入每一入都是虛妄的，在我們凡夫眾生來講，都認為不是虛妄的，你認為不是虛妄的就是一種執著，一執著，

怎麼樣也見不到本性。你一放棄執著，認為這是虛假的，徹底是虛妄的，你就明心見性了，就從虛妄的假相這個消息裏，領悟到六入（眼耳鼻舌身意）本來就是如來藏妙真如性，這句話很順理成章就能體會出來了。

下面講身入，身是我們身體，我們身體跟五塵的觸塵接觸的時候，叫觸。經文先念一段：

阿難。譬如有人以一冷手觸於熱手。若冷勢多。熱者從冷。若熱功勝。冷者成熱。如是以此合覺之觸。顯於離知。涉勢若成。因於勞觸。兼身與勞同是菩提瞪發勞相。

這一段先舉例，把身入顯出來是一個虛妄的東西。佛在每段開始的時候，稱呼「阿難」說「譬如有人」，舉例說比如有這麼一個人，「以一冷手」，用一隻冷的手，「觸於熱手」，一是冷的手、一是熱的手，以冷手接觸熱手，兩手相接觸。「若冷勢多」，冷手冷得比較重，「熱者從冷」，這邊的熱手從冷，熱的就

被冷的改變，熱的就沒有了。「若熱功勝，冷者成熟」，假使熱手這邊，熱得很重、很厲害，冷的這邊就跟著成為熱的了，冷的這方面就減掉，成為熱的了。這個例子舉出來，就是用兩隻手，一邊是冷、一邊是熱，兩邊互相接觸，嚴重的一邊就影響較輕微的另一邊。

「如是」，指上面的例子，「以此合覺之觸」，合是兩手合起來，才感覺這種觸塵，塵是五塵（色聲香味觸），眼對色塵、舌對味塵，現在講身，身體所對的是觸塵。你這個觸塵怎麼來的？是以兩手合起來才感覺是冷、是熱，兩手合起來才覺得這種觸塵，這個觸塵「顯於離知」，顯是顯示出來，在什麼情況之下顯示出來？因為這兩手原來是離開的，然後合起來，才知道有這個觸。由於本來是分離的，原來不分離的話，如果原來是合，你也不知道這個觸。換句話說兩手合了之後，覺得觸的觸塵，你感覺到這個觸塵，顯示是在分離的時候就知道，沒有分離就不知道有這種觸塵，這是「顯於離知」，因分離而知道的。這兩句話因為是文言文，日常說話對文言文不大習慣，這是說明合覺之觸的來源，先講合覺，兩手

合起來，一個冷手、一個熱手，冷熱兩手合起來，才感覺觸塵。再進一步分析，兩手不合就不能知道，手不是自自然然原來就合的，原來是分的，現在知道，是合才知道有觸塵。你怎麼合的呢？合是由離來的，沒有離你不知道是合，所以「顯於離知」，從離才知道合，由離才知道合，有合才知道觸塵。觸塵的來源是這麼來的，由離到合，由合到感覺觸塵。

「涉勢若成」，涉勢指冷熱兩手，冷熱互相牽涉，冷的重，熱的變成冷的；熱的重，就把冷的變成熱的，互相牽涉，看那個成分重。這樣涉的勢力若成，「因於勞觸」，因為兩者接觸久了，變成很勞，然後才有觸塵發現。比如熱的使冷的變熱，並不是一接觸就熱，要過些時間，慢慢把它轉變，勢力若成就的話，冷熱的知覺都是因為勞觸才來的。這是講勞觸，身入是這麼來的，身體與塵一接觸，然後發生勞相。下面說不但勞觸（勞塵，身體所對的觸塵），不但觸塵是勞相，「兼身與勞」，連帶身體（身入）與勞，「同是菩提瞪發勞相」，身體與觸塵都是菩提，菩提指自己的覺悟本性，就是一念不覺而起無明，這就瞪發勞相了，如

同眼睛發了花，看見空中華是一樣的。不但觸塵是空中華，連身入也跟空中華一樣，結論是它的體本來是虛妄的。

古代祖師講「夢裏明明有六趣」，一個做夢的人，明明白白有六趣（六道），六道有正報、有依報，我們的身體是正報，比喻夢是一念不覺而有無明，有無明就有六道。「覺後空空無大千」，一覺悟之後，根本無明破除得乾乾淨淨以後，三千大千世界在那裏？那不是大千世界了，大千世界就有生死，無大千是一真法界，完全是本性出現了。所以「兼身與勞同是菩提瞪發勞相」，就說明我們眾生的六道輪迴生死是怎麼來的，就是一念不覺來的，才有這個根身世界。經裏講這個根身世界，講得多麼清楚，從六根方面一層層分析，現在講到身根，身根也是虛妄的，這一段就是講身根，舉這個例子。身根是虛妄的，我們智慧夠的話，一看馬上就開悟，一開悟，這身體是虛假，你不執著它的話，當下就能開悟，這是舉例顯出身入是虛妄的。下面這段，講身入本身就是無體，經文說：

因於離合二種妄塵。發覺居中。吸此塵象名知覺性。此知覺體。離

彼離合違順二塵。畢竟無體。

「因於離合二種觸塵」，離合指前面的例子——兩手分離叫離、兩手合起來叫合，有離、有合才顯示覺得觸塵，塵都是虛妄的，所以說兩種妄塵。「發覺居中」，從妄塵之中發出覺來，覺是感覺，居中是居在根中，身是身根，居在我們身根之中。這個感覺「吸此塵象」，再繼續吸收塵象，指的是觸塵——觸的感覺，這不但是用兩手相拱可以感覺，就是用身體接觸任何物體，都叫吸此塵象，這種作用發生觸覺。前面講舌是味覺，你能夠知道觸塵，這叫觸覺。「名知覺性」，你繼續再吸塵象，這叫知覺性，觸塵的觸覺叫知覺性。「此知覺體」，這個知覺的作用應該有個體，但是「離彼離合違順二塵，畢竟無體」，實際上說起來，觸覺離開離、離開合，離開離、合這種妄塵，你追究這個觸覺在那裏？觸覺自己沒有體，它不存在的。

「離合違順」，違順兩個字是講離合，離合怎麼違順呢？有苦的感覺，就是違的一種境界，樂的感覺是順的境界。比如我們在冬天，用手抓一塊冰，感覺不是

味道，不好受，感覺很苦，這叫違；夏天熱得不得了，手裏抓一塊冰，能解除熱的感受，這是順。無論是離是合，就有順違兩種境界，離合違順實際上就是二塵，二塵都是虛妄的，它本身沒有體，純粹是心領悟的一種感觸。這樣看起來，離彼離合，離開離、合兩種妄塵，你求的觸覺在那裏？觸覺沒有。所以我們常說身體接觸任何好的是享受，身體接觸苦的感受就痛苦，這都是一種執著的心理。沒有執著，什麼叫苦、什麼叫樂？你說用鞭子打身體是痛苦，那也不盡然，做運動的時候，用一根棒子打身體，那是一種運動，樂意這樣打；如果你犯了過失，人家用鞭子來打你，本來不痛，但自己感覺很痛苦。問題在自己心裏虛妄生出來的，本身感受毫無自體，畢竟無體。下面再分析觸覺無所從來：

如是阿難。當知是覺。非離合來。非違順有。不於根出。又非空生。

「如是阿難」，如是接著上面講的理，佛告訴阿難說「當知是覺」，你應當知道觸覺的覺，你接觸、感覺到，知道這是觸塵。當知這個觸覺，「非離合來」，

它不是從離合來的，就是說它不是由離合產生出來的。「非違順有」，不是從違的觸塵、從順的觸塵來的，違順都不是。「不於根出」，不是從身體的身根出來的。「又非空生」，也不是從虛空裏生出來的。這一條是總說，然後再分開來講，經文前面已經看了很多，在文法上是相同的，意思不一樣。

下面是分開講，先講不是從境界來的，境界指身體所接觸的觸塵，觸塵有合有離才知道。

何以故。若合時來。離當已滅。云何覺離。違順二相。亦復如是。

「何以故」，是什麼原因？「若合時來」，前面講觸覺，兩手合起來，才發生冷、熱的這種感觸。如果身根與觸塵接觸的時候，觸覺從合的時候來，「離當已滅」，不合了，分離了，一分離的時候，原來是合，由合來的，現在離來了，合滅掉了。比如我們兩手合，觸覺是從合才生出來的，現在離開了，兩手一分離，合的這種現象就沒有了，合滅了，從合出生的觸覺也應該隨著合滅掉。因為合滅掉，現在離了，你就不應該感覺到離，覺已經隨著合滅掉，你的作用（覺的能

力)就沒有了，現在分離，你應該不感覺到。這意思是說：當身體跟任何物體接觸的時候，你才感覺到觸覺，你的觸覺既是從身體跟外面的物體接觸，觸覺是合起來才知道、才生起來；現在不接觸，觸覺應該滅掉，合已經滅了，你的觸覺也滅了，滅了之後就離開，一分離的話，你也不應該知道分離。事實上我們任何人都知道，離開的時候，知道是離開；合的時候，也知道是合。無論是合、是離，你的觸覺都知道。所以「離當已滅」指觸覺應當已經滅掉，應該不知道離了，「云何覺離」，現在離開了，你為什麼又知道這是分離呢？可見不是從合來的。既不是從合來的，「違順二相，亦復如是」，比照這個例子，既不是從違來的，也不是從順來的，道理是一樣的。下面再講不是從根出來的：

若從根出。必無離合違順四相。則汝身知。元無自性。

佛說「若從根出」，若觸覺是從根（身根）生出來的，「必無離合違順四相」，我們的身體（身根）沒有離、合、違、順這四種相，任何身體沒有這四相。身根既是沒有四相，從根出生的知覺，必然也沒有離合違順這四種相。「則

汝身知，元無自性」，你的身根既是沒有離合違順之相，它原來就沒有自性，你說觸覺從身根出來的，你的觸覺怎麼會知道有離、有合、有違、有順？那裏有這種知覺性？沒有，身根本來就沒有，從身根出生的觸覺也必然沒有。所以講元無自性，本來就沒有自體。

下面再說不從空出，這跟前面的例子差不多一樣的：

必於空出。空自知覺。何關汝入。

「必於空出」，你如果說觸覺必然從虛空裏生出來的，「空自知覺」，那麼虛空自己知覺，那個知覺是屬於虛空的。既是那個觸覺屬於虛空的，「何關汝入」，它與你的身入有什麼關係呢？這樣看來，身入不是由任何方面生出來的，所以下面結論說：

是故當知身入虛妄。本非因緣。非自然性。

佛告訴阿難「是故當知」，所以你應當知道，「身入虛妄」，身入是虛妄

的，我們身體的感受都是虛妄的。虛妄怎麼來的？從執著來的，在我們本身是我執，外面的叫法執。我們對於自己，純粹是執著，破除這個執著，境界立刻就變了。講「身入虛妄」是教你覺悟：了解身入是虛妄的，不執著虛妄，它「本非因緣，非自然性」，它本來不是因緣，也不是自然，而是如來藏妙真如性，當下就能見到自己的本性。

第七十二講

阿難。譬如有人。勞倦則眠。睡熟便寤。覽塵斯憶。失憶為忘。是其顛倒生住異滅。吸習中歸。不相踰越。稱意知根。兼意與勞同是菩提瞪發勞相。

這是講六入，現在講意入。前面是眼耳鼻舌身五根叫五入，現在講第六意識的意入——講意根。前面眼耳鼻舌身，各有各的，用的名詞有些不同。比如講到眼入，用明暗來講；耳入用的是動靜；鼻入用通與塞兩種現象來講；舌入用苦甜和淡；講到身入，用離與合兩種。現在講意入，就講生與滅，就是剛才念的「顛倒生住異滅」，生住異滅是四個現象，簡化為生滅。

講意入先舉例子，佛就叫「阿難」說「譬如有人」，譬如有一個人，「勞倦則眠」，他很疲勞，倦是身體很倦怠，這個時候感覺要眠，身體一疲倦就想睡眠。「睡熟便寤」，睡眠睡得很熟，睡到一個時候，然後就寤——醒了。醒過來以後，

「覽塵斯憶」，比如在睡眠睡醒了，就想到在睡的時候，在夢境之中見到種種夢境裏的事情，一寤（醒）了之後覽塵，塵指在夢中所見的境界，叫前塵，一想到前塵（夢裏的塵），斯憶，這就引起回憶了。寤之後憶，「失憶為忘」，後來身體又疲倦，又要睡眠，再醒的時候，記憶的事情又忘了——失憶，又忘了。

「覽塵斯憶，失憶為忘」，這樣循環，睡了又醒，醒了再記憶睡夢中的事情，過些時候又疲倦了，又睡，睡了之後，醒了所記憶的事情又忘記了，不斷的。「是其顛倒生住異滅」，這叫作顛倒的生住異滅。生住異滅講的比較完整一點，就一件事情來講，先開始有這種現況叫作生，生有生的現象；再一個時候叫作住；住一個時候然後就變化了，叫作異；異再變化以後就沒有了，叫作滅——生住異滅。這是拿作夢來講，睡眠與作夢就包含了生住異滅，簡單講，就是生滅這兩個現象。「覽塵斯憶」，又想起了，記憶這種事情叫作生，「失憶為忘」叫滅，這兩句就是生滅。生也好、滅也好，都離不開生住異滅，這是一種顛倒。

何謂顛倒？想到是「覽塵斯憶」的時候，忘了是「失憶為忘」的時候，無論

是想起來或是忘記了，拿來比喻生滅兩種現象，這都是不實在、虛假的。就拿作夢來講，在睡眠的時候作夢，醒來的時候想到夢中的事情，一般人知道夢中的事情是靠不住、是假的。但是在這裏講我們凡夫眾生六道裏，無論在那一道，都是糊里糊塗的。比如我們到人道來了，我們為什麼到人道來？將來人道壽命完了，又到那一道？自己知道嗎？不知道，就等於一個人作夢的時候不知道是夢，何時作夢他不知道，何時夢醒也不知道。莊子也曾經講「方其夢也，不知其夢也」，正當我們在作夢，我們誰都不知道是作夢，醒來以後知不知道？也還不知道是醒的，什麼時候才醒？非得把貪瞋癡慢疑這些煩惱種子破除，斷乾淨了，那才是醒了，證了果才醒，沒有證果，我們在凡夫地位都是在大夢之中。既是在大夢之中，夢裏固然是假的，醒了之後，他還不知道是假的，仍然把夢中的夢境當作真實的事情。所以這裏講無論是覽塵斯憶、失憶為忘，都是一片虛假，他不知道是假東西，不知道是虛假的，所以才顛倒，顛倒的生住異滅。生住異滅簡單講生滅，生不知道是生、滅也不知道是滅，生滅全部都是迷惑顛倒。

經文裏用比喻，比喻實際的事理方面，「譬如有人」，有人比喻什麼呢？比喻我們每個人都有真如本性，人人都有自己本性，這個人本來精神很好，也不疲倦，這就代表真如本性。「勞倦則眠」，感覺疲倦了，這就一念不覺而有無明了，忽然一念不覺，不覺悟自己本性，就起了根本無明。起了根本無明，根據《大乘起信論》來講，有無明就有業、轉、現三細相。第一是動，動是業相，業相再一轉，就是能見相，有能見相就要找對象——找境界相，三細相完全出來了。所以這裏，有人——本來是清淨的本性，一勞倦，睡眠了——起了無明，然後又寤、覽塵斯憶、失憶為忘，三細相就全部出來了。有這些就顛倒，生滅顛倒，這些是顛倒。

下面說「吸習中歸」，什麼是「吸習」？吸是吸收，吸收什麼？吸收習氣，習是習氣。這個習氣指什麼呢？就指生住異滅（生滅）的那些習氣，就是能見相、所見相等。把這些習氣吸收起來。「中歸」，歸到內心去，歸到自己的心裏面去，這叫中歸。是誰在吸收這個習氣？習氣有兩種：一是無始劫以來本有

的習氣；再是後來的，隨時都有這種習氣。無始的習氣隨時在吸收生滅的習氣，送到自己心中，送到心中什麼地方？送到自己的意根。廣泛地來講，八識心王都叫心，這裏專指第七識，第七識是意根。第六識叫意識，意識的根是第七識。第六識的根與前五根不同，前面眼耳鼻舌身五根都是物質的，我們看得很清楚，眼、耳等五根都是肉體上物質的部分；第六識的根指第七識，它是心法，它不是物質的部分，所以歸入到心中，就歸到意根去。

「不相踰越，稱意知根」，「不相踰越」，就講顛倒生住異滅，顛倒是不知道這些是虛假東西，好像作夢，剛剛入夢、在夢中、夢醒，每個階段都是生住異滅四種現象。夢的時候有這四個現象，醒的時候也有這四個現象，如果講得很細微的話，那很細，我們了解一個大概就可以了。生住異滅（生滅）這些現象是：前一念生，接著就滅，滅了之後，後一念又生。前念滅、後念生的時候，生與滅之間不會混雜，就等於一個心理狀況，前一念起來，這一念一起來馬上就滅，等到這一念滅，後面這一念才起來，所以前一念滅、後一念生，彼此前後不相踰越。

前面一念還沒滅，後面的念頭不會超前生起來，它有一定的生滅、生滅，不會超越的。人的生死、人的念頭，以至於世間萬法的生滅都是這樣。它吸收習氣，也是一念、一念（生滅）的念頭吸收進來，這叫意知根，意知根指的就是意根。

「兼意與勞同是菩提瞪發勞相」，意識，一般講是生住異滅吸收進來的，收到意知根裏，一般以為吸收進來的塵叫法塵。眼耳鼻舌身所對的外面五塵，眼對色塵、耳對聲塵等等，那叫五塵（在當前的五塵），意所對的塵叫法塵。所謂法塵，就是色聲香味觸這五塵，只要不是眼耳鼻舌身五根所對的，五塵落下來，保留下來的那種假影子，都稱為法塵。比如我們現在看見一個東西，無論是顏色、形狀，這都叫色塵，看過之後，色塵就消失了，不是我們眼所看的了，但實際上沒有消失，為什麼？有個印象，這個印象就是我們第六識時時刻刻還想起來，我們曾經所看過的東西，意識所想的時候，那個名詞不叫作色塵了，叫作法塵。色塵後來叫作法塵，耳所聽的聲塵也是這樣，五塵到後來都成為法塵。一般講生住異滅的這些法塵，吸收習氣到心裏面，一般人以為這都是假的，當然瞪發勞相是

虛假的。在這裏講不單這些東西是虛假的，就是意根，「兼意與勞」，意根是第七識，與生滅的這些法塵，統統是菩提瞪發勞相。菩提是我們本有的真性，真性起了無明，就是瞪發勞相了。換句話說，起了無明的時候，我們就變成識，不論那一個識，識所對的各種塵，都是瞪發勞相，都是由菩提瞪發勞相。

這就說明意知根本就是個虛妄的東西，就是由生滅、生滅，念念都在生滅的那些習氣結合而成的一個根。所以說，這根怎麼來的呢？就是菩提瞪發勞相，一念不覺，由無明來的。這是講意入，第六識的意入就叫意根，它本來就是虛妄的東西。下邊再講意入無自體：

因於生滅二種妄塵集知居中。吸撮內塵。見聞逆流。流不及地。名覺知性。此覺知性。離彼寤寐生滅二塵。畢竟無體。

這講到意入沒有自體，這段經文中有一句話需要拿講表來對照著看，請看上回發的第二十五張表。

這個表有兩面，看後一面，上面是「五同」，下面是「流不及地」，我們現在看「流不及地」。流指什麼呢？指逆流、順流的流。先看「根、塵、識」。根，比如眼耳鼻舌身，有五根，第六識有意根，都有根。上面是根，下面是塵，塵是根所對的境界，塵是外塵。識是由根對塵發出來的，識是根與塵之間，比如眼根對著外面的色塵，只要外面有色塵，我們有好眼根，沒有任何毛病，那麼我們的眼識就發出來了，就從眼根裏發出來，叫作眼識。所以這三者為根、塵、識。

講識，眼耳鼻舌身叫前五識，前五識由眼耳鼻舌身五根發出來的，發出來以後，識就要攀緣外面的五塵，流就解釋為緣——攀緣。眼看外面的色塵，眼識流（往外攀緣）到色塵裏面去；耳識就攀緣聲音，叫聲塵；鼻聞氣味、舌嘗食物的味道、身體接觸觸塵。前五識就是眼耳鼻舌身，它攀緣五塵，五塵都在我們身體以外，是外面所出現的境界，叫外境。前五塵所攀緣的都是攀緣外境，意識是第六識，外面的五塵是眼耳鼻舌身所攀緣的對象，當眼耳鼻舌身所攀緣的五塵，這五

塵保留下來的五塵印象，佛法裏叫作影子（假影子），這個假影子，眼耳鼻舌身都不能攀緣，只有意識攀緣。所以表裏的「意」就指意識，意識所攀緣的，就是內在的影子。內在的影子就是前五根所攀緣的五塵落下來的假影子。

「流不及地」，「地」指的是意根，怎麼攀緣不到意根呢？前五識攀緣五個色塵，這叫順流。你要反過來逆流的話，逆流是來攀緣法塵——攀緣內法塵，內在的影子攀緣不到，為什麼？法塵被吸收歸入到意根，歸併到第七識，前五根攀緣不到，只有意根才可以攀緣內法塵。「流不及地」，表這就看清楚了。

「因於生滅二種妄塵」，意入（意根）是由於生滅這兩種妄塵，簡單講生滅，講完全是生住異滅這四種相，按照一定的次第在生生滅滅的，沒有停止，這是前面講的不相踰越的那種狀況。意入（意根）就是由於生滅，吸收生滅兩種妄塵。生滅是虛妄的，這個塵指的是法塵。這兩種法塵「集知居中」，集是收集、集起，知指意知根的知，它有知覺這種作用，它就集知，居在心中，就居在第七識。居在中「吸撮內塵」，內塵指法塵，繼續在吸收，由外面五塵收進來，收進

來就變成內法塵，把外面那些生滅的妄塵，一天一天集居在心裏面。古人的注解比較難懂，講好懂的話，就是一天一天染污我們的心，變成內法塵，跟外面色聲香味觸五塵，這五塵到我們心裏都把我們的心染污了，染污之後，這叫內塵。「見聞逆流，流不及地」，見聞指前五識，眼見、耳聞等五識，你要逆流的話，你眼只能看外面的色塵、耳只能聽外面的聲塵，你要把眼收回來看內在的法塵，或者要把耳根收回來聽內在的聲塵，這是逆流。流不及地——流不到內法塵。內法塵流入第七識，第七識是意根，它才能流到。流不及地，「地」指一個根——第七識的意根。「名覺知性」，意根的名字叫作覺知性，它有覺知的作用、功能，性指能夠覺察、能夠知道這種功用，這指出來意入（意根）是怎麼來的。「此覺知性」，這個有覺知的作用，這個意入「離彼寤寐生滅二塵」，寤是清醒，寐是睡眠，睡眠的時候就像滅，清醒的時候就像生，這是比喻的話。離開生滅這兩種妄塵，畢竟無體，講到究竟，它的自體在那裏？它的自體就是由吸收生滅兩種妄塵來的，離開這兩種妄塵的時候，沒有它的自體。

下面講，虛妄無體的意入從那兒來的？也不知從那兒來的，無所從來，下一段就講這個。經文說：

如是阿難。當知如是覺知之根。非寤寐來。非生滅有。不於根出。亦非空生。

「如是阿難」，佛告訴阿難說「當知如是覺知之根」，你應當知道，「如是」指上面說的沒有自體、畢竟無體的那種「覺知之根」，「非寤寐來」，你說它從寤寐來的嗎？不是從寤寐來的。「非生滅有」，從生滅才有的嗎？也不是。「不於根出」，那是從根出來的？也不是。「亦非空生」，從虛空裏生的？也不是。先以幾方面說，都不是，無所從來的。下面就分別解釋，先講寤寐中來：

何以故。若從寤來。寐即隨滅。將何為寐。必生時有。滅即同無。令誰受滅。若從滅有。生即滅無。誰知生者。

「何以故」，佛告訴阿難說：為什麼？「若從寤來」，覺知之根（意入、意

根)，如果說它是從寤來的，「寐即隨滅」，睡覺醒的時候，從寤來，那一打瞌睡，一睡眠的時候，就應該隨著滅了。隨著寐來，寤就滅了，由寤生的覺知性，應該也隨著寤滅掉才對。而事實上在睡眠的時候，應該還知道這是睡眠，還有作夢等等，還現出很多夢境來，那是什麼原因呢？「將何為寐」，如果隨著寤滅，就不會有寐了，事實上睡眠的時候還有作夢，夢中還有種種的境界，有這些境界就是還有覺知性，沒有隨寤滅掉，所以將何為寐？經文比較簡略一點，上一句講從寤來的話，寐即隨滅，將何為寐。反過來說，若從寐來的話，覺知性從寐所生，寤來，應該隨著寐滅掉，這一段就省掉不講了，我們一看經文就知道意思，兩方面都是這個意思。下面講「必生時有」，就生滅兩個意思來講，必然在它生的時候，才有覺知性的話，那「滅即同無」，你說覺知性的意入，是在生的時候才有的，到了滅的時候，這覺知性應該隨著生而滅掉。事實上「令誰受滅」，受當知字講，你叫誰知道是滅來了？知道是生、知道是滅，就證明覺知性不隨生滅來消失。既是這樣，你說它生時有，這說不通。「若從滅有」，假若你說知覺之根，它是從滅而有的、從滅生的，同樣的道理，「生即滅無」，從滅有的話，生

來了，滅就沒有了，你的覺知性應該隨著滅就滅掉了。滅掉以後，生來的話，你就不知道生怎麼來，事實上生來了，滅的相沒有了，生的相來了你也知道。你既是知道生的相來了，就證明能知的知覺這種功能，並沒有隨著滅塵消失。

這一段講塵，寤寐生滅都是塵，從塵上面破除覺知是虛妄的。下面再從根上面來破除，也不是從根來的。前面講既不是從塵來的，是不是根來的呢？經文說：

若從根出。寤寐二相隨身開合。離斯二體。此覺知者。同於空華。畢竟無性。

意根是心法、是抽象的。在這裏講：「若從根出」，如果覺知性是從根生的，就用「寤寐二相」來講解。寤寐二相用什麼來表現呢？用身體裏的心臟這部分，佛法講肉團心，用肉團心做代表來解釋這個道理。佛告訴阿難說，你如果說覺知性是從根出來的，就拿寤寐二相來講，寤是睡醒了，寐是睡著了，有兩種相，這兩種相誰來表現？「隨身開合」，隨著身體來開合，這就指肉團心，心臟

部分。在寤的時候，心就張開來，睡的時候，心臟就合起來，根隨著身體，寤時開、寐時合，隨身開合。隨著身體的浮塵根（肉團心是浮塵根）開合，開的時候是明，合的時候是昏昧、昏暗。你離開這兩個體，「離斯二體」，離開開合明暗兩體，「此覺知者，同於空華」，你的覺知性離開這兩種寤寐二相，寤寐二相是隨著身體有開有合的，離開這兩個體，這個覺知「同於空華」，就跟空華一樣，「畢竟無性」，你研究哲學到最究竟的時候，你沒有體性。「畢竟無性」就證明覺知性不是從根出來的。前面證明這不是從塵出現的，現在說也不是從根來的。再說從空出來對不對呢？下面就說：

若從空生。自是空知。何關汝入。

「若從空生」，如果覺知性（意入）是從虛空生出來的，「自是空知」，既是空生的，那是空知，這個知是屬於虛空的，「何關汝入」，與你的意入有什麼關係呢？那就不屬於你的意入了，證明不是從空出現的。最後結論，佛就告訴阿難：

是故當知意入虛妄。本非因緣。非自然性。

佛告訴阿難尊者：「是故當知」，把上面一層一層分析，你應該知道，「意入虛妄」，既是虛妄，「本非因緣，非自然性」，它不是因緣法，也不是自然法。不是因緣、不是自然是什麼？就是如來藏妙真如性。為什麼是如來藏妙真如性？前面所講的，這都是虛妄的，虛妄從那裏來的？由無明出現妄相，有了妄相，我們凡夫眾生就執著妄相，把妄相執著當作真實法，所以有生死、有輪迴。果然把執著徹底破除，一切都是真實的了。怎麼破除這個執著呢？我們非得要承認，我們現在的識心、識心所現的一切境界，無一不是虛妄的；承認這是虛妄的，不執著就沒有了，就放棄這個執著，所以這當中有境界的轉變。我們現在就是把虛妄當作真實，執著虛妄為真實。佛經告訴我們：首先要承認這是虛妄的，放棄執著，放棄我執、法執，我、法二執一破除，當下就是真實，就是如來藏妙真如性。

講學理、分析佛理就這麼不容易，要知道：祖師開示我們，學念佛法門要放下萬緣，一心念佛。你明瞭這個道理，為什麼要放下萬緣？我們凡夫眾生的識

心，無一不是攀緣虛妄生滅的那些法，那都是萬緣，必得把萬緣（虛妄、生滅的法）放下，名號提起來才能得一心不亂。不放下萬緣，怎麼能夠念到一心？怎麼能夠得到感應？了解這個理，就知道祖師講念佛，怎麼念法就了解了。

第七十三講

復次阿難。云何十二處。本如來藏妙真如性。阿難。汝且觀此祇陀樹林及諸泉池。於意云何。此等為是色生眼見。眼生色相。

現在開始研究十二處，上回把六入講完了，六入之前講五陰。五陰、六入、十二處、十八界，這四大部分，祖師注解叫四大科，經文講這四大科（從五陰到十八界）都是因緣和合才有生，因緣別離就滅，生是虛妄生，滅也是虛妄滅。一般眾生都不知道、也不了解，這有生有滅的，本來就是如來藏妙真如性。這句話很重要，我們根據經文講的五陰六入，凡夫眾生在迷惑顛倒的時候，就有生有滅、有來有去，一悟之後，證果的時候，本來就是如來藏妙真如性。現在研究十二處還是這個道理，既然還是這個道理，為什麼已經研究五陰、六入了，還要研究十二處？古代祖師注解說，這是因為我們研究的人，有的在色法上迷得比較重，就把色法分開來細講，把心法合併在一處講；如果心法迷得比較重，就把心

法分開來詳細講，把色法歸併起來一處講，有這個關係。現在講的十二處，是針對色法（物質方面）迷得比較重的人，為什麼呢？十二處是五根對六塵，五根、六塵就十一處了，最後的第六根把心法合成一處，就是十二處。前面講五陰的時候，把色法合成一個色，心法分為受、想、行、識四部分；現在就把心法這四部分歸併為一個，色法分開講，有這個用意。

看經文：「復次阿難」，前面把六入講完了，開始講另一大段，所以講復次，釋迦牟尼佛叫著阿難的名字說「云何十二處，本如來藏妙真如性」，普通講十二處，就是五根、六塵，加上意根。為什麼十二處本來就是如來藏妙真如性呢？這是總說，先提出這個問題，接著分開來講，十二處是根塵一對、一對的，比如眼根對的是色塵，開始就把一個眼根、一個色塵，這兩者併在一起來解釋這個意義。

十二處的處，指的是所在、處所，這十二個處所按照相宗解釋：外有五塵——色聲香味觸，五塵是在外面的五個處所；內有五根——眼耳鼻舌身，這是我們人本

身的五根；第六塵是法塵，法塵是由外面的五塵收歸到內心，就變成法塵，這是屬於內塵；再講第六根，眼耳鼻舌身是五根，是我們身體的色法，而第六根是第七識，屬於心法。這樣一講就很清楚，色是色法、心是心法。但是有的注解，比如禪宗就不同意這個講法，各宗有各宗的講法，因為這部經注解的人太多了，各宗祖師注解，就根據他那一宗來注解，所以有不一樣的。不論是那一宗的講法，在這裏解釋清楚，有了概念，我們一聽就比較明白，我們採用這種講法。所以講「處」，色法包括外在的外面五塵、我們本身五根、內在的有內法塵；心法就是第六根（第七識），清清楚楚的，無論是塵、是根，都有一定的處所。

下面先講眼根、色塵，一個根、一個塵，這兩個根塵的處，佛說「阿難，汝且觀此祇陀樹林及諸泉池」，這就把一個眼根、一個色塵，兩處併在一起，佛告訴阿難這兩處本來就是如來藏妙真如性。佛說阿難，你暫且「觀此祇陀樹林」，這部經是在祇陀太子的樹林裏講的，園是給孤獨長者買的，這個因緣諸位都知道。你看看祇陀樹林，還有園子裏那些泉池。這個地方你看看，「於意云何」，

你看過以後，你認為怎麼樣？就指下面——「此等為是色生眼見，眼生色相」，「此等」指祇陀樹林、諸泉池，包括能觀的眼根。這些究竟是「色生眼見」，色指樹林等等，眼見即眼根，由那些色生出眼見呢？還是「眼生色相」，由眼根生出色相呢？提出這兩個問題來，讓阿難解答。

眼根是一處、塵是一處，「且觀此祇陀樹林及諸泉池」，觀指眼根，祇樹、泉池是塵，指出以後，究竟是眼根生出色塵？還是色塵生出眼根？有兩個問題。下邊就分成兩段來解答這兩個問題，佛自己把理說出來，這兩段經文念一念：

阿難。若復眼根生色相者。見空非色。色性應銷。銷則顯發一切都無。色相既無。誰明空質。空亦如是。

若復色塵生眼見者。觀空非色。見即銷亡。亡則都無。誰明空色。

佛提出兩個問題來，不必等阿難解答，佛自己把道理解釋出來。第一段，先說眼根生出色塵的見解要破除。佛說「阿難，若復眼根生色相者」，如果是由眼

根生出色相來的，先提出這句話，再分析眼根怎麼能生出色相。下面講「見空非色，色性應銷」，這裏要注意色塵（色相），色塵包含很多，用兩大部分來講：一個是具體的「色」，前面舉的祇陀樹林、池、泉水，這都是色法，都是有形相的色，整個山河大地也是色法；除了一切色法以外，還有「空」，空是沒有色，就是虛空，虛空沒有任何物質，把物質空掉，這才成為虛空。一個空、一個色，代表空、有，但這個空不是真空，本性才是真空，虛空是頑虛空，頑虛空也是色塵。在色塵當中，一個具體、一個抽象，具體的是色法，山河大地這些都是具體的，頑虛空是抽象的，以這兩者代表一切色塵。我們現在先把這兩大類分清，下面才容易明瞭經文裏分析的方法。前面問：眼根能不能生出色相？色相是具體的色法，包括樹林、泉池、大地等等這些色相。如果眼根能生出色相，色相是塵，能夠生塵，既是能生色相具體的塵，那些不具體的、抽象的空也應該生出來，這兩者，眼能生色相，也應該能生虛空出來，講邏輯應該如此。

假如眼能生色相，「見空非色」，問題來了，生出色相的時候，具體的色相

是眼根生的，那麼當空相出現，色相就沒有了，就是見空非色。因為你眼根能夠生色相，也應該生出空來，而現在空現出來，色相就沒有了，因為空與色這兩者是相反的，有具體的就沒有抽象的，有抽象的就沒有具體的，這兩者不能攙在一起。現在你看見空，就應該不是色法，既不是色法，那個色塵的「色性應銷」，色性是能生色塵的眼根，應該銷亡。前面講空與色兩者是相反的，空出現，色就消失，色出現，空就消失。現在說根能夠生色相，根既能生色相，也能生空相，而事實上這兩個色塵——一個空、一個色，這兩者是相反的，不能相容。就不能相容的意義來講，空出現，色就消失，色消失，證明能生色法的根，跟著色法一起消失。如果能生色的根性（眼根）消失了，怎麼顯發？「銷則顯發一切都無」，你怎麼了解空？有色才能顯出空。比如我們看見太空，你怎麼看出太空？太空裏有很多星球，有太陽、月亮，還有其他各種星體，有這些具體的星球，才能顯出太空，如果沒有具體的色法，空也顯不出來。也就是說，假如色性跟色法具體的塵一起消失，那空也就沒有了，能夠顯發出來空的色與生色的眼根都沒有了，一切都無。就拿前面的樹林來講，樹林代表色、虛空代表空，要是眼根生出樹林、

泉池的話，你說眼根出現這個，可是你眼不看這個，你看虛空，就是見空。當你眼看虛空的時候，你就不能同時看樹林、泉池，你沒有看樹林、泉池，樹林等等就應該消失掉。樹林、泉池一消失的時候，你眼根生的色塵，色塵消失了，你的眼根跟著應該消，色性應該消。如果色塵與眼根都消，一切都無了。

「色相既無」，樹林等這些具體的東西都沒有了，「誰明空質」，誰來顯明空質？空質是虛空的質，質是物質，代表頑虛空的空相，空相是誰顯示出來的？你必定要拿具體的東西才顯出這是空相，既是一切都無，色相也沒有了，誰來辨明這就是空呢？那就顯示不出來了。「空亦如是」，如果眼能生空相（抽象的）出來，也是這樣。

上面講眼根生色相，就拿這兩段來講：從「見空非色」到「一切都無」，就拿色與空這兩個相反的證明眼根生出色，就不能生出空，既是不能生出空，那麼色也生不出來，拿這兩個相反的否定根能生塵的道理。「色相既無，誰明空質」，這一段是說空與色這兩個塵應該互相顯發，兩者互相才能顯，有色才能顯

出空。比如房子有空間，你怎麼認識這個空間？四周有牆壁把它圍起來，你才認識這個空間，沒有外面具體的東西把它圍起來，什麼是空間？空間在那裏？所以色與空這兩者又是互相顯發，後面這兩句話是用互相顯發來明瞭這個意思。「空亦如是」，就把那兩段都簡化了，上面講根生色相，眼根生色相是這樣，不能成立，如果眼根生空，也跟眼根生色相是一樣的，這個道理也是說不通。這就把眼根生色塵的知見破除了。

下面反過來講，色塵生眼，色生出眼根、眼見，「若復色塵生眼見者」，你若認為是外面具體的色塵，像樹林、泉池等等，由這些色塵生出眼根（眼見）的話。假如這樣，這個問題是「觀空非色」，你看見空的時候，觀代表眼根，你眼根見空的時候，沒有看見色，因為眼根只能看一種，看具體的就不能看抽象的，看抽象的就不能看具體的，所以看抽象的虛空，就沒有看到色法。你沒看具體的樹林、泉池，你的眼根既是由色塵生出來的，看見空，不是看見色。「見即銷亡」，這個時候眼根應該就銷亡了，為什麼眼根銷亡呢？眼根是色塵生的，不是

空生的，既非空生，所生的與能生的應該是連在一起，能生的空出現了，色就消失，色消失，所生的眼根也跟著消失，所以說見即銷亡。這也是拿色與空兩者相反的來破除色塵能夠生眼根的知見，當你看見空，具體的色就銷亡了。銷亡的時候，當你看空，是誰在看空？眼根已經隨著色法銷亡了。下面說「亡則都無」，色塵銷亡，眼根也跟著銷亡，這些都沒有，能生、所生都沒有了。「誰明空色」，到後來，由誰來明瞭這是空？是空、是色，誰來辨明？

前段經文最後講「空亦如是」，這段經文雖然沒有那一句，但在意義上還是有，比如這一段說色塵生眼見，證明色塵是無法生眼見的，既然色與空是相對的，如果講空生眼見，這也是不能成立的。這一段「空亦如是」這句話就省略了，不必講了，但在意思上還是有。

這兩段經文，一段講眼根生色塵、一段講色塵生眼根，經文是消了，為了對概念更清楚，請看第二十六張講表，看過表，我們對這兩段經文就能記得更清楚。說眼根生色塵，或者色塵生眼根，這都是凡夫的誤解，普通講心理學就是錯

覺，我們凡夫對於這一切都是一種錯覺。經文就是破除這個錯覺，先看上面的表，破「誤見生色」，這種錯覺是眼根生色塵。

這個表列出來，破「誤見生色」，見是眼根，先看「眼根——生色相之性」，眼根能夠生色相，性是性能，能夠生出色塵、色相來。既是能生色相，再看「色相——眼所生」，色相是眼所生的，眼是能生、色相是所生的。下面就拿色相與空相兩者對比著看，色相、空相都是色塵，色相是具體的，空相是抽象的。一個具體、一個抽象，這兩個是相反的，色相是眼所生的，「空相——非眼所生」，空相不是眼所生的。從理論上講，眼既是能生色相，也應該生空相，因為這兩者相反，當我們眼看空，就不能看色，眼看色就不能看空，這兩者是互相抵觸的。就從這兩者相反的，來否定能夠生空相，所以空相非眼所生。下面說明「眼若見空，生色性銷」，眼若見空相的時候，生色性是眼根，眼根能生色相的性能就消失了。生色性銷，「一切都無」，為什麼？「眼為能生，色為所生」，眼是能生，色相是所生，能生、所生是「能亡所亡」，能所兩者都銷亡了。為什麼銷

亡？你看空相的時候，色相跟著眼根一起消失，「色相既無」，「能生色之眼性無」，能生色的眼性也就跟著無，「見空是誰」，這樣誰來看見空？能生色的眼性都沒有了，就沒辦法看見空了。事實上，你看見色之後，又能看見空，就證明色相不是眼根所生的。

下面的表是破「誤色生眼」，這也是誤會的，若是色塵生眼根，「色存續生見」，必須了解色法存在的時候，繼續生眼根——眼能見的作用。「色亡見斷亡」，如果色亡的話，見就斷亡了，若沒有色塵，由色所生的眼根也跟著斷了。「空顯是色亡」，空顯出來，顯是出現，因為空與色兩者，一個具體、一個抽象，兩個是相反的。色能夠生眼根的話，眼根要依靠色塵繼續在那兒生，色塵不能亡的，色一亡的話，眼根就跟著斷了。現在空顯出來了，空一出現，色塵就亡了。空顯色亡的時候，「空不生見」，空不能夠生見，見是由色生出來的，「色亡何有見」，色亡的時候，那裏還有什麼見？色亡，沒有見的時候，「能生所生俱亡，何能見空色」，憑什麼來看見是空、是色呢？誰來看？現在事實上，色亡

了、空顯了，都還看得出來，空也可以看，色也可以看出來，就證明眼根不是色塵所生的。

既然這兩處，眼根一處、色塵一處，色塵是色與空這兩者併起來一個塵，根、塵這兩處都不是，既不是根生的塵，也不是塵生的根，兩者互不相生。究竟這兩者是從那裏出來的？下面就結論了：

是故當知見與色空俱無處所。即色與見。二處虛妄。本非因緣。非自然性。

佛告訴阿難說「是故當知」，把上面兩段經文分析的結果，你應當知道，知道什麼呢？「見與色空」，見是眼根，色空是塵，這根、塵二處「俱無處所」，你找不出它們在那裏，它們沒有一個處所。為什麼根、塵都沒有處所呢？真有東西才有處所，這個東西沒有，它的處所在那裏？下面說「即色與見」，因為色與見（塵與根）這兩者，「二處虛妄」，無論是根、是塵，這兩處都虛妄不實。這兩處都是虛妄的，虛是沒有自體，講根、講塵，它的自體在那裏？沒有自體。妄

是幻妄，都是虛幻妄現出來的，是假法。所以說「本非因緣，非自然性」，那究竟是什麼？它本來就不是因緣性，也不是自然性。因緣是生滅法，就是小乘所講的生滅法，外道講自然性，就是印度那些外道所講的知見。這都不是因緣性，也不是自然性，而是什麼呢？是如來藏妙真如性。

眼根、色塵既是沒有自體、沒有處所，是虛妄的，虛妄是無體。無體有什麼體？要了解，凡是一切大乘經典，最重要的見解是「體空相有」，體指本體，就是真如本性，那是真空。相是有，但是要了解「凡所有相，皆是虛妄」，一切現象都是虛妄的。只有體空的空才是真空，所以在這裏講的就是相是妄的，性才是真的。既然相是妄、性才是真，前面把二處指出來，都是虛妄，這是相。對於相妄不認識、不明瞭，不能悟相是虛妄的，真心就見不到，就不能明瞭。禪宗講明心見性，明心見性必得把妄相破除掉。所以這兩處就是破除妄相，妄相一破除，真心就出來了，非因緣、非自然，如來藏妙真如性就出現了。

下面破除的二處——一個耳根、一個聲塵，把這一根、一塵，這兩處併在一起

破除，經文：

阿難。汝更聽此祇陀園中。食辦擊鼓。眾集撞鐘。鐘鼓音聲前後相續。於意云何。此等為是聲來耳邊。耳往聲處。

佛對阿難說「汝更聽」，你再聽聽，前面用眼，現在用耳，用耳聽「此祇陀園中，食辦擊鼓」，當時佛在印度制定的制度，僧眾吃飯是乞食，為什麼這裏講食辦呢？因為城裏的信眾發心要供養佛、供養佛的弟子，這時佛、佛的弟子在祇園裏，他們帶著飲食到祇陀園來辦齋（打齋），打齋是供佛、供僧，這叫食辦。在食辦的時候，先擊鼓，鼓一打是招集大眾。「眾集撞鐘」，大眾集合好的時候，再撞鐘，一撞鐘就開始應供，所以說「食辦擊鼓，眾集撞鐘」，撞鐘就是要應供了。鐘的聲音、鼓的聲音，「鐘鼓音聲前後相續」，擊了鼓，接著又撞鐘，前後相續。「於意云何」，佛問阿難：你的看法怎麼樣？「此等」指鐘鼓的聲音，「為是聲來耳邊」，是聲音到你耳邊來？「耳往聲處」，還是你的耳到聲音那邊去了？

這段的講法跟前面有點不同，前面眼根生色塵、色塵生眼根，是相生；這是講來往，雖是講來往，意思還是一樣，不過教我們研究的人從每個角度來了解。

阿難。若復此聲來於耳邊。如我乞食室羅筏城。在祇陀林。則無有我。此聲必來。阿難耳處。目連迦葉。應不俱聞。何況其中一千二百五十沙門。一聞鐘聲。同來食處。

佛說「阿難，若復此聲來於耳邊」，如果你認為是鐘鼓的聲音到你耳邊來，下面就舉例，佛講他自己，「如我乞食室羅筏城」，比如我到室羅筏城去乞食，「在祇陀林，則無有我」，我到城裏去，祇陀林這裏就沒有我這個人了，這是佛拿他自己比喻聲音。下面說「此聲必來，阿難耳處」，如果鐘鼓的聲音到你阿難的耳朵裏來，一個聲音只能到你一個人的耳朵裏來，「目連迦葉，應不俱聞」，其餘的人，像目犍連、迦葉，他們應該聽不到。不僅他們兩個，「何況其中一千二百五十沙門」，在會的一千二百五十個沙門，他們也應該聽不到。但事實上，「一聞鐘聲」，他們一聽到鐘聲，「同來食處」，一同都來了，證明大家都聞到。

既是大家都聞到，一個聲音到你阿難耳邊，聲來耳邊這個道理就不對了。

若復汝耳。往彼聲邊。如我歸住祇陀林中。在室羅城則無有我。汝聞鼓聲。其耳已往擊鼓之處。鐘聲齊出。應不俱聞。何況其中象馬牛羊種種音響。若無來往。亦復無聞。

反過來，「若復汝耳，往彼聲邊」，假如是你的耳根到鐘鼓的聲音那邊去，「如我歸住祇陀林中，在室羅城則無有我」，這就如同我從室羅筏城歸來，現在住在祇陀林中，我歸到林中來，室羅筏城就沒有我這個人了。以這個比喻來說，「汝聞鼓聲，其耳已往擊鼓之處」，當你聽到鼓聲，你的耳朵已到鼓的聲音那邊去，就是耳朵應該已經到擊鼓的地方去，「鐘聲齊出，應不俱聞」，既是到擊鼓那邊去，敲鐘的時候，你應該聽不到鐘聲。這兩種聲音互相抵觸的，你應該聽到一種，就聽不到另一種。事實上，鐘與鼓你都聽到，不但如此，「何況其中象馬牛羊種種音響」，何況還有那些象、馬、牛、羊叫的種種音響，你都聽到。這就證明你的耳朵不是到聲音那邊去，如果耳朵到聲音那裏去，只能到某個聲音，不

能同時到所有的聲音那裏去。這就否定了耳到聲音那邊去，這是不對的。

下面說「若無來往」，如果這兩者沒有來往，這也有問題，耳朵不到鐘鼓聲那邊去，鐘鼓聲也不到你耳朵這邊來，這兩者沒有來往，鐘聲、鼓聲也不動了，住在自己那裏，你能聞的耳根也不出來了，各人都不動了，這樣你憑什麼來聞？「亦復無聞」，聞也就沒有了。

是故當知聽與音聲。俱無處所。即聽與聲。二處虛妄。本非因緣。非自然性。

最後結論說：「是故當知」，佛告訴阿難，你應當知道，「聽與音聲，俱無處所」，聽指聽的能力（就指耳根那一處），音聲又是一處，這兩處俱無處所，前面講的都沒有一個所在。「即聽與聲」，就是耳根與聲塵，「二處虛妄」，這兩處本來就是虛妄的。既是虛妄的，就是相，根、塵都是相，相都是虛妄的，「凡所有相，皆是虛妄」，你認得凡所有相皆是虛妄，那你就知道「本非因緣，非自然性」，而是如來藏妙真如性，真心也就明瞭了。

大佛頂首楞嚴經講記【五】

第七十四講

阿難。汝又嗅此鑪中栴檀。此香若復然於一鉢。室羅筏城四十里內。同時聞氣。於意云何。此香為復生旃檀木。生於汝鼻。為生於空。

現在繼續講十二處，這是接著前面講五陰、六入來的，五陰、六入講完，就是十二處。我們研究過眼根、色塵兩處，還有耳根、聲塵兩處，剛才念的是鼻根跟香塵。從五陰、六入一直到現在，後面還有十八界，都是教我們了解：這些都是如來藏妙真如性。凡夫眾生不了解，講本性，本性在那裏？大家不知道。因為我們凡夫都是迷惑顛倒的，先是不了解自己的本性在什麼地方，再把這些虛妄的東西當作真我，發生這個問題，因為這樣才有生死。佛教我們學佛的人要明瞭真心，真如本性在那裏找？就在五陰、六入、十二處這上面找。這些在我們凡夫眾生來講，都不知道是虛妄，把它當作真實法。佛告訴我們：這是假的、虛妄的，

承認這是虛妄的，然後才能夠了解真心（真如本性）隨緣起的作用。了解這個道理的時候，無處而不是真如本性，所以每一段講到最後，都是非因緣、非自然，這就是如來藏。如來藏就不是因緣法，也不是自然性，而是本有的真如本性。從五陰開始到現在每一段，都是講這個道理。

現在看經文，釋迦牟尼佛就叫「阿難」說「汝又嗅此鑪中栴檀」，前面眼根、色塵，耳根、聲塵都講過，現在講到鼻根、香塵，所以開始的時候，佛說：你又嗅此鑪中的栴檀。佛在說法的時候，香鑪裏燃燒著栴檀香，所以佛說你再用鼻根來聞這個香氣，你現在嗅嗅香鑪裏的栴檀。栴檀香是特別的，在那時是最好的一種香，這種香又叫作牛頭栴檀，這個香生在南印度，印度的南方有一座山，山的形狀跟牛頭一樣，這種栴檀香就生在那個山上，叫牛頭栴檀。牛頭栴檀翻成中文的意思叫「與樂」，行菩薩道要拔苦與樂，把眾生的痛苦拔除掉，然後再給予眾生樂，叫與樂。這個香為什麼叫作與樂呢？這種香一燃燒的時候，煙的氣味一聞，可以治很多病，它把病痛拔除，能夠給人一種樂，因此叫與樂。這個香很

名貴，不但如此，而且香一點、一燃燒，很遠很遠的地方都能聞得到這個香的氣味。因為它可以當作藥物來使用，非常名貴，它叫與樂，有的直接翻成與藥。

佛告訴阿難，你聞一聞鑪中的栴檀，「此香若復然於一銖」，這種栴檀香，如果你燃燒了一銖，然字現在是燃，其實古代原始的字是然，加火字邊的燃是後來的字。你要是燃燒了「一銖」，銖是什麼？講重量，根據古代度量衡的輕重來講，二十四銖是一兩，中國的重量是十六兩叫一斤，二十四銖才算一兩，可見一銖的重量很少。雖然這麼少，佛告訴阿難說，只要你燃燒一銖，少許的香，「室羅筏城四十里內」，釋迦牟尼佛常到室羅筏城裏乞食，帶著弟子乞食就在這個城，這個城周圍四十里內，「同時聞氣」，四十里以內的這些人都能聞到這個栴檀香的氣味。

先把栴檀香的特殊說出來，然後說「於意云何」，問阿難：你的意思怎麼樣？「此香為復生栴檀木」，這個香的氣味是從栴檀木生出來的？「生於汝鼻」，還是從你鼻根裏生出來的？「為生於空」，或者從虛空裏生出來的？問了

三個，這個香氣究竟從那裏生出來的？一是從栴檀木生出來，二是從鼻根生出來，三是從虛空裏生出來，這樣問阿難。

在我們凡夫眾生一想，這還用問嗎？栴檀必然是由栴檀木生出來的，還有什麼問題？但是要想知道，這是我們凡夫眾生一種執著，實際上不是從栴檀木裏生出來的，認為從木頭裏生出來，那是我們不了解事實真相，純粹是因為我們執著才有的。下面佛就從三方面來破除這些執著，首先從鼻根來破除。經文先念一遍：

阿難。若復此香生於汝鼻。稱鼻所生。當從鼻出。鼻非栴檀。云何鼻中有栴檀氣。

佛就喊著「阿難」說「若復此香生於汝鼻」，如果你說這個香氣是從你的鼻根裏生出來的，「稱鼻所生」，既是由你鼻根所生的，「當從鼻出」，這個香氣應該直接從鼻根裏出來。

一般講「開慧楞嚴」，為什麼《楞嚴經》能開慧呢？這部經的意思當然最妙

最好，就從文字方面來講，也是教人家開慧的。你看，每段文字都用因明學的理論來講，就像現在西洋講哲學，辯論的方式都是用邏輯，每一句都要合乎邏輯，根據那個理則說出來的。這一段前面講你若認為這個香氣從你的鼻根出來，香氣就是鼻子生的，先確定是鼻子所生。既是由鼻子所生的，接著說，這個香氣就要從你的鼻子裏出來，由內往外出來，先把這個定住。定住之後，看下面的文字，「鼻非梅檀」，接著就把前面那個知見破除，你若認為是鼻子所生的，這個梅檀氣就從鼻子裏生出來，現在提出問題：你的鼻子不是梅檀。鼻子是我們眾生的根身，是五根之中的一種，它是有生命的，梅檀是無情的，你的鼻子不是梅檀，不能把鼻根與外面的梅檀混為一談。既不能混為一談，「云何鼻中有梅檀氣」，你的鼻孔裏面，怎麼能夠有梅檀的香氣出來？事實上，不能有梅檀香出來。

稱汝聞香。當於鼻入。鼻中出香。說聞非義。

這一段專從文字方面來辯論，在辯論一個理論的時候，先從正面辯論，然後就從對方的看法，就是縱然的意思。「縱然」，照你所認定的來講，這又是一種

破法：「稱汝聞香」，縱然照你所想的聞香，聞是嗅的意思，氣味從鼻根嗅進來叫聞。就算你在聞香，你怎麼聞？前面從生的方面來講，氣味從鼻孔裏出來；現在從聞這個字來講，應該從外面吸收進去，這才構成聞。所以「稱汝聞香，當於鼻入」，香氣應該從外面入到你的鼻孔裏面。這兩句是先定住這個，從聞字的意思，氣味應該從外面進到你的鼻根裏去，從另外一個角度來辯論這個意思。既是從聞的字義來講，氣味從外面聞進來，「鼻中出香，說聞非義」，這一段是破除由鼻根生出香氣。如果你講聞的字義，聞一定是由外面聞進來的，現在你認為這個香氣是從鼻根裏生的，必然香氣從鼻根出來，所以「鼻中出香」，這指前面講的，鼻根能生香氣，香氣就要從鼻孔裏出來，就這個意義來講，「說聞非義」，既然鼻根能生氣味，氣味從鼻根出來，而聞要從外面聞進來，一出、一進，這聞字就說不通了，叫「說聞非義」。

從這幾方面來說，香氣從鼻根裏生是不對的，換句話說，鼻根沒辦法生出香氣來。下一段，香氣從那兒生呢？從空生出來的，經文是這樣：

若生於空。空性常恆。香應常在。何藉鑪中。爇此枯木。

佛說「若生於空」，如果這個香氣是由空生出來，下面就提出問題，既是由空生出香氣，必須明瞭「空性常恆」，你看虛空，今天看是這樣，明天、什麼時候看，虛空還是這樣；而且虛空無處不在，那裏都是虛空。所以空性常恆，虛空的特性是永恆，永久存在的。虛空既是永久存在，香氣既是由虛空所生，「香應常在」，香氣也應該跟虛空一樣，永久常在。常在，不能說這個時候有，過些時候就沒有了，這說不通的，虛空常在，香氣也應該常在。意思是說：虛空那裏都有，香氣也應該跟虛空一樣，那裏都有。既是這樣，「何藉鑪中，爇此枯木」，按照這個理推下來，那裏有虛空，那裏應該有香氣，既是如此，何藉，藉是用，何必藉用香鑪，在鑪中「爇此枯木」，爇當燒字講，你何必要拿一個香鑪、拿一個栴檀，栴檀是枯木、乾木頭，你何必在香鑪裏燒栴檀這個乾木頭呢？事實上，不在香爐裏燒乾的栴檀木，就沒有香味，非得燒了才有香味。由這個事實，就否定上面由空所生的，因為由空生的話，不需要燒栴檀木，空中自然就發生香氣

了。現在必然要燒枯木才有香氣，就否定空中生香氣，那個理也不能成立。由空生出的理論不能成立，下面就從栴檀木來破除，經文：

若生於木。則此香質。因熱成烟。若鼻得聞。合蒙烟氣。其烟騰空未及遙遠。四十里內云何已聞。

雖然一般的知見都認為香是從木頭裏出來的，最後佛說「若生於木」，如果你認為香氣是從栴檀木生出來的，「則此香質，因熱成烟」，那麼這個香質，香質指栴檀木，就是那個枯木、木料，燒栴檀木之後，木料因熱成烟，熱是燃燒，這個枯木（栴檀木）因為燃燒就成為烟，上面冒烟了。燒成烟的時候，「若鼻得聞，合蒙烟氣」，你的鼻根若是能聞這個香味，鼻根是把香味從外面聞進來，這個香氣從那兒發出來的？上面講香氣是因為香質，燒了木料變成烟，你要能聞，合是應當，應當蒙烟氣，蒙當接受講，你應當接受烟的氣味。你要聞烟，不聞烟，烟沒有到你鼻孔來，你不應當能嗅到。應該是燒成烟了，烟慢慢接觸到你鼻子的時候，你才能得聞，才能聞得到。

每段經文都是這樣，先把問題設定好，然後就破除。上面先設定，你聞必然要等到烟味，烟的氣送到你鼻根的時候，你才說得上是聞。這個定住之後，下面提出問題：「其烟騰空」，鑪裏面燒梅檀木，烟從鑪裏騰空，騰到空裏，升高升到空中。問題是它雖然騰空，沒有擴散到遙遠的四十里，這時烟是騰了空，高度是有了，但城有四十里那麼遠，烟還沒散開來，所以說「其烟騰空未及遙遠」，未及遙遠是沒有散布到四十里那麼遠。下面這兩句就破除這個意思：「四十里內云何已聞」，烟是在近處，雖然騰空騰得很高，還在近處，遠處四十里那麼遠，前面講四十里同時就聞到了，證明烟只是往上冒到空裏，還沒到四十里那麼遠，而那個時候香一燒，四十里以內的人同時都聞到了，可見烟還沒到，香氣就聞到了。由這個證明，香氣是燒梅檀木才發烟出來，烟還沒到那麼遠，四十里都聞到了，可見香氣由梅檀木生出來就不對了。梅檀木燒了才有烟，烟還沒到，人就聞到，可見不是由梅檀木裏生出來的。三處都破除了，後面結論：

是故當知。香鼻與聞。俱無處所。即嗅與香。二處虛妄。本非因

緣。非自然性。

「是故當知」，佛告訴阿難，你應當知道，應當知道什麼？「香鼻與聞」，香指香氣，就是鼻根所對的香塵，鼻是鼻根，聞是屬於鼻根這種功能——一種嗅覺。鼻根有兩種：一種是浮塵根，手摸得著、眼看得見的；一種是在浮塵根裏的淨色根，那個我們自己都看不到。淨色根有一種感性的作用，什麼叫感性呢？它與外境一接觸，就鼻根來講，它有嗅的（聞的）這種功能，這叫聞，這是屬於淨色根的。所以鼻與聞這兩者都屬於鼻根，合起來，一個是香塵、一個是鼻根。根與塵「俱無處所」，這兩者都沒有處所，指的就是它不是木頭生的，也不是鼻根生的，也不是虛空生的，找不出一個處所來，所以說是俱無處所。既是沒有處所，下面說「即鼻與香」，鼻指鼻根能嗅的這種功能，香是香氣，「二處虛妄」，這兩處都是虛妄，不是實在的。那是什麼呢？「本非因緣，非自然性」，本來就不是因緣，也不是自然，而是如來藏妙真如性。

每一處到最後這一句，非常難懂，怎麼非常難懂？就是我們凡夫的心理境界

轉變不過來。所以古代大德拿各種方法來讓我們了解，各宗有各宗的辦法，比如華嚴宗用「不變隨緣」來講，天台宗的祖師用「空假中」來講，讓我們了解這一句的意義。我們現在用唯識「三自性」的學理來講，就是五法三自性，五法是萬法，萬法都有三自性。那三自性呢？我們凡夫所知道的是遍計所執性，對世間任何東西都執著，一執著就變成遍計所執性，普遍地執著，我們任何凡夫都是。遍計所執性根據什麼來的？根據依他起性。普通講因緣和合、因緣所生，唯識就講依他起，有因、有緣，互相互依，叫依他起性；依他起性來自那裏？來自真實的圓成實性，圓是圓滿、成是成就、實是真實，圓成實性指的就是真如本性。依他起性是由真如本性起了作用，現出種種的相來。遍計所執性是不了解因緣所生的種種相，把隨時有轉變的相當成真實的，叫遍計所執性。古人有個比喻，圓成實性好像麻，你用麻的原料捻成一根繩子，繩子就是依他起性。你認識這是繩子（你認識依他起性）就沒問題，等於我們現在看世界任何物質、人類社會組織，都是因緣生滅法。你認識它是因緣生滅法也沒問題，也能放得下、看得破。問題是：你把世間這些物質、人事社會種種，把它當作真實的，一勞永逸都當作真實

的，這就把依他起性——把麻繩子看錯了，認為這個麻繩子就是真實的。看錯了之後，不把它當作麻繩子，心裏一起迷惑顛倒，一錯誤的話，本來這是麻繩子，是因緣所生法，結果你看錯，把它看成一條蛇了。所以我們在社會上看見這是真的、那是真的，都是遍計所執性，你所執著的，不過是執著麻繩子當作是一條蛇而已。

現在經文裏講「香鼻與聞，俱無處所，即麤與香，二處虛妄」，虛妄指的是什麼？就指那個蛇的影子，我們不了解那是依他起性，把它當成一條蛇。現在經文教你看，那裏有蛇？純粹是虛妄的，你必得認清楚這是一根麻繩子，把蛇的相破除掉。經文講的「二處虛妄」，就是教我們認識這是依他起性，沒有蛇，你認為它是蛇，那純粹是虛妄的。固然你把蛇的影像破除了，認清這是一根麻繩子，當下麻繩子就是圓成實性，它的原料就是麻，因此「本非因緣，非自然性」。非因緣是說麻繩子是用麻、人工捻成的，麻繩子是依他起性，有因有緣的；認為自然是它生來就是麻繩子，這也不對——非自然。所以既不是因緣，也不

是自然，直接講：你要認識麻，真如本性不是因緣，也不是自然。就從繩子上直接認出是麻，就從依他起性上直接認識圓成實性。在經文裏講，就是如來藏妙真如性，這是教我們開悟，就悟的這個。我們研究教理可以這麼講，禪宗不跟你講這些道理，你自己悟得就悟得，你不悟就再參去！這裏講十二處，不執著十二處，當下就是如來藏，我們了解這個就好。

下面講舌根、味塵，由這兩者來破除我們的執著，經文念一段：

阿難。汝常二時。眾中持鉢。其間或遇酥酪醍醐。名為上味。於意云何。此味為復生於空中。生於舌中。為生食中。

佛又叫「阿難」說「汝常二時」，汝常是你每天，二時是早晨、中午這兩個時辰。「眾中持鉢」，你隨著大眾，持著這個鉢，持鉢就是乞食。乞食的味不一定，「其間或遇酥酪醍醐」，有時遇到酥（奶裏面提出來的），比酥更好的是酪，最好的是醍醐。「名為上味」，醍醐就叫上味了。

現在問阿難「於意云何」，你想想看，「此味為復生於空中」，這個味道是空中生出來的？「生於舌中」，是舌中生出來的？「為生食中」，還是食物裏生出來的？下面就一層一層分析，先說：

阿難。若復此味。生於汝舌。在汝口中。祇有一舌。其舌爾時已成酥味。遇黑石蜜。應不推移。若不變移。不名知味。若變移者。舌非多體。云何多味。一舌之知。

先從舌根來破除，「阿難，若復此味，生於汝舌」，如果你認為這個味塵（指上好的醍醐味道），是由你的舌根生出來的，那麼問題來了，「在汝口中，只有一舌」，你認為味道是你舌裏生出來的，先定住這個前提，那麼我們任何人，一個口裏只有一個舌。既是一個舌，只能生一種味道，猶如一棵樹只能生一種果，比如桃樹只能生桃子，一棵桃樹又生杏子、又生李子，這說不通，只能生一種水果。口裏只有一個舌的話，「其舌爾時已成酥味」，你認為舌可以生出味道，當舌接觸酥味的時候，如果再「遇黑石蜜」，黑石蜜是甘蔗製的糖，在印度

也是用甘蔗製糖，黑色的很堅硬的糖叫黑石蜜。「應不推移」，你原來吃的酥味，就是酥味，後來再吃蔗糖，就感覺不出蔗糖的味道，這個味道不能變化。

「若不變移，不名知味」，前面說，你如果嘗到一個味道，不應該變化的，如果不變移，你吃酥味道，後來再吃蔗糖，你就不應該知道，不能辨別出來是蔗糖的味道，這叫不變移。假使不變移，就不能知味道了，舌嘗味的能力就沒有了。反過來講，「若變移者」，原來吃酥味，現在蔗糖的味道來，也可以辨別這個味道，叫變移，從這個味道可以遷移到那個味道。「舌非多體」，一個舌只一個體，不能說有好幾個體，既然舌不是多體，「云何多味，一舌之知」，嘗各種味道，你一個舌怎麼能夠知道？

若生於食。食非有識。云何自知。又食自知。即同他食。何預於汝。名味之知。

再從食物來破除，「若生於食」，如果你認為味道是從食物裏生出來的，一般的知見都是如此，「食非有識，云何自知」，酥、醍醐等食物，食物不像我們

人，你能夠辨別味道是由神識的識，識才有了別，食物沒有識，它怎麼能辨別味道？「又食自知」，你若認為食物自己知道，不必像我們人，有識才知道，既是食物自己能知道味道，「即同他食」，食物就變成他人一樣，「何預於汝，名味之知」，食物變成他人了，因為要知道食物的味道，一定要有神識，你認為食能自知，就把食物變成一個人一樣，由他知道，那與你有什麼關係呢？就變成與你毫無關係了。「何預於汝，名味之知」，與你無關的話，你說生於食，你怎麼知道味道生在食物裏？這也說不通的。凡是要知道味道，一定要憑舌根嘗一嘗才知道，如果食物自知的話，不用你舌根來嘗，那就與你無關，你就不知道了，是這個意思。

若生於空。汝噉虛空。當知何味。必其虛空若作鹹味。既鹹汝舌。亦鹹汝面。則此界人同於海魚。既常受鹹。了不知淡。若不識淡。亦不覺鹹。必無所知。云何名味。是故當知味舌與嘗。俱無處所。即嘗與味。二俱虛妄。本非因緣。非自然性。

最後破除空生，「若生於空」，假如你認為味道是從空生出來的，「汝噉虛空，當知何味」，你用舌根來嘗一嘗虛空，應當知道虛空有什麼味道。「必其虛空若作鹹味」，如果你必然認為虛空的味道是鹹的，既是整個虛空都是鹹味道，虛空廣大無邊，「既鹹汝舌，亦鹹汝面」，你的舌根接觸的是鹹味，你的臉面、遍身所接觸的都是鹹味。「則此界人同於海魚」，大海就是鹹味道，整個虛空都是鹹的，那我們人類眾生都變成像海裏的水族動物一樣了。「既常受鹹」，虛空裏都是鹹味，我們都受到鹹味道，「了不知淡」，拿一個鹹、一個淡，兩個不相同的味道，你整個都受到鹹味，那對於淡味道，根本就知道了，根本不知道有淡味道。

「若不識淡，亦不覺鹹」，你既不了解淡是什麼味道，反過來說，你也不知道鹹，鹹淡都不知道，「必無所知，云何名味」，結果鹹也不知道，淡也不知道，那你一無所知，這叫什麼味道？味道也沒有了。這樣的話，「是故當知」，空生也說不上，應當知道，「味舌與嘗，俱無處所」，味塵、舌根，以及能嘗的功

能，「俱無處所」，說不出它的處所在那裏，沒有處所。「即嘗與味，二俱虛妄」，都是虛妄的，「本非因緣，非自然性」，本來就不是因緣，也不是自然性，而是如來藏妙真如性。

從舌根與味這方面，又破除眾生的遍計所執性，下面身與觸下次講。

第七十五講

阿難。汝常晨朝以手摩頭。於意云何。此摩所知。誰為能觸。能為在手。為復在頭。

這是講十二處後邊，身體接觸觸塵——身、觸二處，前面講過色聲香味、眼耳鼻舌，這裏是身、觸這二處。身是身根，身根的觸怎麼產生呢？身根要跟外面的色塵相接觸，然後才產生觸塵，比如手跟桌子接觸，桌子是外邊具體的色塵，我們身根跟它一接觸，這中間產生了觸（接觸的觸），觸塵就講這個。普通是用身根與外面的色塵接觸，產生觸塵，在這部經用手，手是身根，摩自己的頭，頭也是身根，完全用身來表達觸塵。

現在看經文，佛喊「阿難」的名字說「汝常晨朝以手摩頭」，為什麼以手摩頭？按照佛所制定的出家弟子的規矩，就教出家弟子一天三次，要摩自己的頭。摩三次頭是什麼意思？原來在家，現在出家落了髮，摩摩自己的頭，提醒自己：

在道行上是不是一直在進步？對外道那些學說是不是完全不受影響？是不是一心按照佛法來修持？有這個用意，所以每天都要摩一摩自己的頭。為什麼要這樣規定呢？因為佛有很多大弟子，原來都是修外道的，由外道然後跟佛來學，所以要他每天都想想，既然跟佛學，就要把外道那些法完全放棄了。雖然這是佛當時對出家弟子這麼規定的，一直到後來，尤其我們現在，不管出家、不出家，我們是在家的佛弟子，現在的外道也很多，我們既是學佛，就要學純正的佛法，見到外道講的似是而非的那些道理，我們不要相信他們說的那些話。

佛用以手摩頭舉例來說，你經常每天早晨用你的手來摩自己的頭，當你手摩頭的時候就有觸，覺得這是手在摩頭，知道這是觸、接觸。下面說「於意云何」，你認為怎麼樣？「此摩所知」，當你用手在摩頭的時候，你所知的就是觸塵，「誰為能觸」，我們要了解普通講的，你的手拿任何東西，那是觸塵，手是能觸、外面的東西是所觸。現在拿手跟頭這兩個，當你用手摩自己頭的時候，所知就指觸塵，你手摩頭的時候，中間產生觸塵，誰是能觸？能接觸的就代表身

根，代表身根的「能為在手，為復在頭」，究竟是在手？還是在頭？誰為能觸——能觸在手、還是在頭？先提出這兩個問題來。

能夠觸的，究竟在手、還是在頭？下面就分別來講：

若在於手。頭則無知。云何成觸。

這裏一個手、一個頭，兩者都是有知覺的，但是就這兩者——一個能、一個所來講，「能」應該是能知覺的，「所」就替代無知的東西。我剛才講我們的手摩桌子，桌子是木頭的，它沒有知覺，是被動的，叫所；手是主動的，是能接觸。因此能觸的是能知，所觸的沒有知覺能力，無知的。「若在於手，頭則無知」，現在說，如果能觸的是手，那麼頭則無知。為什麼頭是無知？你的手摩頭，在理論上講，頭如同木頭一樣，它是無知的才對。按照理論，手摩頭的時候，頭就應該像木頭一樣沒有知覺，這樣一個能知、一個無知，才能成為觸。而現在事實上，手有知覺，頭也知道手來摩它，兩者都能夠知。兩者都能知的話，而沒有所知的。所以下面說「云何成觸」，只有能、沒有所，換句話說，只有能夠摩的，

你手能摩的話，當下可以說是摩，你頭摩手，頭也能知，頭既是能知，它也跟手一樣，也都是能觸，這樣頭與手都成為能觸，所觸在那裏？沒有所觸了。沒有所觸，「云何成觸」，這就沒有觸可成，這叫云何成觸？下面反過來說：

若在於頭。手則無用。云何名觸。

「若在於頭」，你如果能夠知道觸塵，能觸的是在頭，比如說它知道手來摩，手來摩頭，頭就知道了，知道這是觸塵。你的頭知道這是觸塵，你應該手無知才對，因為建立一個觸塵，必然是一個能知、一個不能知，不能知的是外面那些色塵，我們一定要了解這個。用我們的身根跟外面的色塵接觸，這樣才構成觸塵；如果沒有外面的色塵，我們用身根接觸，觸塵不能構成。根據這個理來講，假使手來摩頭，你認為手能夠觸，頭應該無知，事實上頭是有知的。現在反過來講，手來摩頭，頭能知道，根據構成觸覺的理來講，手應該變成觸塵，手應該跟木頭一樣無知才對，所以若在於頭的話，「手則無用」，手為什麼無用？手變成木頭一樣，木頭要等你的頭去接觸它，變成手無用了。事實上，阿難是用手來摩他的

頭，手是有用的，手既是有用，手就是有知的，跟前面講的還是一樣，頭有知，手也是有用。這樣「云何名觸」，把這個叫觸？也不能稱為觸。下面：

若各各有。則汝阿難。應有二身。

「若各各有」，各各指一個頭、一個手，如果頭有頭的能知、手有手的能知，「則汝阿難，應有二身」，這樣你阿難應該有兩個身體了。這怎麼說呢？因為一般人都知道，我們一個人的身體，是同一個知覺，不能成為兩個知覺，這個知覺不管在身體那一部分，在手上也好、在頭上也好，一個人的身體只有一個知。如果手的知跟頭的知是兩回事情，不同的，各有一知，就是兩種感觸，那就變成兩個身體了，與事實相違背的。所以講如果各各有的話，就變成兩個阿難的身體了，用這個來破除各各有是不對的。下面說：

若頭與手一觸所生。則手與頭。當為一體。若一體者。觸則無成。

前面講，頭與手各各有知，這說不通，就變成兩個身體了，當然不可以。現

在講，「若頭與手一觸所生」，把頭與手兩者併起來，前面講兩者不行，現在轉為一觸。所謂一觸是什麼呢？頭跟手兩者併為一體，由一體生出能觸，這叫「頭與手一觸所生」。「則手與頭，當為一體」，手與頭不分了，變成一體了。「若一體者，觸則無成」，若是變成一體，問題就來了，手與頭變成一體，無論是手、是頭，都是能觸的，那所接觸的在那裏？因為觸的時候，必得要兩個——一個能、一個所，兩個相對待的，比如手摩桌子，手是能、桌子是所。只有能、沒有所，不行；只有所、沒有能，當然也不行。能所兩個對待的，就像兩個手掌，兩掌一接觸，就是能、所一接觸，才有聲音出來、才有觸。如果只有能、沒有所，現在把頭與手變成一個體，一個能接觸的體，好像變成一個手掌一樣，一個手掌跟誰接觸？普通講孤掌，「孤掌」是一個掌，孤掌難鳴，不能成為觸。所以「若一體者，觸則無成」，不能成就觸。一體不成，下面說二體，經文說：

若二體者。觸誰為在。在能非所。在所非能。不應虛空與汝成觸。

這一段，佛對阿難說「若二體者」，前面說一體，頭與手一體講不過去，現

在講二體，就讓頭跟手成為二體，行不行呢？二體也不行。如果頭能知道、手也能知道，能知道是能觸，頭與手都能接觸，就是兩者各有一體——二體。既是二體，「觸誰為在」，觸是所接觸的觸塵，兩者都變成能接觸的，所接觸的塵，誰為在，這是倒裝句法——觸塵又在那裏？

觸塵在那裏？下面指出在那裏都不行。「在能非所」，在能是在能觸的手，前面講以手摩頭，你能夠摩的手，非所，手是能摩的、頭是所摩的，如果你說觸塵在能摩的手上，那就不在所摩的頭上了。反過來講，「在所非能」，如果你認為觸塵在所摩的頭上，就不是在能摩的手上了。這兩者無論在能摩的手上、在所摩的頭上，都有所欠缺，理都不能說得通。

為什麼說不通呢？從理論上講，在手，手是能摩的，就不應該在所摩的頭上；在所摩的頭上，就不應該在手上。因為這兩者，一個應該是無知、一個應該是有知，而現在你的頭跟手都能知道，「所」就沒有了，所接觸的沒有，只有能，沒有所，那觸是不能構成的。你的頭跟手都是能觸，所觸的在那裏找？你憑

什麼能觸？「不應虛空與汝成觸」，你不能憑虛空，虛空是空空洞洞的，不像桌子、扇子是具體的色法，讓你能觸的來接觸它，來構成觸。你手伸到虛空看看，虛空怎麼能接觸？沒有觸，所以不應該虛空為觸塵，讓你來接觸它，所以說「不應虛空與汝成觸」。

把這幾方面理論都破除了以後，下邊結論：

是故當知覺觸與身。俱無處所。即身與觸。二俱虛妄。本非因緣。非自然性。

前面從幾方面來講，結果「是故當知」，你應該知道，「覺觸與身」，你所覺的觸塵，與能覺觸的身根，所覺的觸塵與能覺的身根「俱無處所」，所覺、能覺，你找一個處所，在那裏？找不到，兩者都沒有。不但能覺與所覺找不出處所，「即身與觸，二俱虛妄」，就是身與觸這兩者，你找身根的體相在那裏？觸塵的體相在那裏？都找不出來，身根與觸塵這兩處皆是虛妄。講身根、講觸塵，這只是假名字，名相而已。既是二處虛妄，找不到它的體相，也找不出它的處

所，「本非因緣，非自然性」，本來就是非因緣、非自然性。既不是因緣，也不是自然，是如來藏妙真如性。

經文講十二處，講到後面，每一處都這樣說：都是虛妄的，本來非因緣、非自然性。在這裏講到所覺的觸、能覺的身根，俱無處所，何謂處所？《金剛經》講「應無所住，而生其心」，應無所住，若有所住，都是著了相。無所住，換句話說，無所不住，沒有任何地方可以住，但是任何地方都是住的，本性是無處而不在的。要處處體驗到無所不在、無所不住，先必須破除執著，破除有所住的執著。執著不破除，要領會無所不在、無所不住的本性，那怎麼辦得到？這部經講你要悟到俱無處所，也悟了身與觸二處虛妄，那就見到真如本性了。所以說本非因緣、非自然性，是如來藏妙真如性，就見到本性了。

我們這個道場，學的是淨土宗念佛法門，我們研究這個對我們念佛有什麼用處呢？用處大得很，祖師、善知識告訴我們：念佛要把佛念得好，必須放下萬緣，老老實實地一句名號一直持下去。放下萬緣，念佛的時候不放下萬緣，就是

心有所住。身與觸不了解都是虛妄的，把這個身體當作真實的，身根以及色塵，都認為現實得很，這樣放得下嗎？當然放不下，要感應道交就感應不到。淨土宗祖師講「一念相應一念佛」，一念相應就是：我們能念的心跟所念的佛，能、所在相應的這一念之中，就變成一個，融在一起了。我們能念心跟所念佛，怎麼樣才能融在一起？必得把自己的萬緣放下，不能放下萬緣的話，就跟佛號不能夠感應道交。所以我們明瞭這個理的時候，我們念佛就跟一般人不同。了解這個理的時候，不但是外面的萬法，名也好、利也好，就是我們自己的身根、生命，也都是虛妄。十二處就外塵、內根來講，都是虛妄的，必得把這些現實的觀念破除了，執著破除了，才能真正萬緣放下。

下面是十二處的最後兩處，一個意根、一個法塵，經文先念一小段：

阿難。汝常意中。所緣善惡無記三性。生成法則。此法為復即心所生。為當離心。別有方所。

佛講這兩處，開始就說「阿難，汝常意中，所緣善惡無記三性」，你常常在

意中，意指意根（就是第七識），你在意中所緣的（就是下邊講的法塵），你意中所緣的，緣是攀緣，你所攀緣的是什麼呢？「善惡無記三性」，這三性「生成法則」，所緣的法塵，法塵為什麼講善、惡、無記三性？法塵的法有這三種性——善性、惡性、無記性，包含這三種性。

法塵跟前面的五塵不同，五塵都是具體的東西。比如眼對色塵，眼看見一些外面的東西，叫色塵；耳對的聲音叫聲塵；鼻聞的氣味叫香塵；舌吃的食物味道叫味塵；身體跟外物接觸叫觸塵。這都是具體的，法塵不是這樣，法塵是色聲香味觸五塵落下的影子。五塵既是具體的東西，具體的東西與五根相接觸是現實的，不與五根接觸的時候，它有個影子。比如眼看電風扇在轉，當我們正在看的時候，它是色塵，不看了，電風扇轉有轉的影子（變動的形狀），那個影子讓我們吸收進來，吸收到那裏呢？吸收到第八識裏。在第八識裏，由第七識來攀緣它，吸收進來就不叫色塵了，叫法塵。色塵收進來叫法塵，聲、香、味、觸這幾個塵，凡是那些影子收進來，都叫法塵。比如過去形容聽音樂，正在聽的時候是

聲塵，聽完了之後，腦筋還在想，叫繞樑三匝，你聽過了，回憶起來，那不叫聲塵了，叫法塵；其他都是這樣，我們吃東西，正在吃的時候是味塵，吃完了，昨天吃過的東西，今天想起來，齒頰還留香，就在舌齒之間，食物好吃的味道還存在，這叫法塵，不叫味塵。

法塵是意根所攀緣的，意根攀緣法塵（五塵落下的影子），外邊的五塵有三性，法塵也有善、惡、無記三性。法性有三性，三性生成了法則，這三性（善性、惡性、無記性）是很自然地收到心裏來，就像生成一樣。什麼叫生成？普通講「習慣成自然」，好像自然生的一樣，這三性是生成的，生成法。下面就講法塵，法塵有則，則是軌則，任何一法都有它的軌則，這叫法則。所謂法則是什麼？則是軌持，軌是軌道，行星在太虛空裏也有它運行的軌道，持是維持的意思。這兩個字，軌就讓人家了解：這是什麼法？是善性、還是惡性？持是維持，善性維持善性、惡性維持惡性，無記性是不善不惡，就維持不善不惡，不會混淆。講因果、講法有一定的法則，維持它，彼此不會相混，這叫持的作用。三性

的法則，法塵吸收進來之後，在意根之中。

現在研究：「此法為復即心所生，為當離心別有方所」，法塵是五塵落下來
的假影子，它是你的意根所生的？即心就是意根，不離開意根，直接由你的意根
所生？「離心別有方所」，還是離開你的意根，另外有個地方、有個所在？

根據這兩個問題，下面分別來說：

阿難。若即心者。法則非塵。非心所緣。云何成處。

佛就叫「阿難」說「若即心者」，若是你認為法塵是意根那個心所生的，直
接由意根所生的話，能生的意根是有知覺的。既是你能生的心有知，你所生的法
也應當有知覺。比如由母體生出子體，母體是有知的，生出的子女也應該是有知
的。若即心者，「法則非塵」，法塵由心所生的話，法塵應該有知覺，既是有知
覺，它就變成能知的心了，它就不是無知的塵了。由心所生的法塵，法塵也變成
能知的，它既是能知的，就不是無知的法塵了。既不是無知的法塵，「非心所

緣」，它就不是所緣，所緣是一個境界，法塵就是個境界，心是能緣，由能緣來攀緣法塵，法塵才是所緣，它既是能知就不是法塵，它就非心所緣，不是心所緣的一個境界了。不是心所緣的境界，要成為一個法處，「云何成處」，處是法處，法塵的所在叫法處，成為法，必得要能緣攀所緣，能、所合起來才成為一個處，不是所緣，只是能緣，處不能成立。即心說不通，破除了。

下面講離心，法塵離開心而有方所，經文說：

若離於心。別有方所。則法自性為知非知。

「若離於心別有方所」，如果你認為法塵離開心（意根），意根這個心包括第七識、第六識，別有方所，另有一個方所的話，它與你這個心沒有關係。佛就問「則法自性為知非知」，法自性是法的自性，它是有知？還是無知？分出這兩個問題來研究，先從「有知」這方面講：

知則名心。異汝非塵。同他心量。

法塵離開你的心而有知的話，既是知，它就不叫法塵，「知則名心」，它本身就叫作心了。「異汝非塵」，異即離開，離開你的心，不屬於你，非塵——它不是塵，它就變成與你不相干的能知的心。「同他心量」，就變成他人的心量一樣了。

即汝即心。云何汝心。更二於汝。

從另一方面來講，「即汝即心」，你不說是他人的心，就說是你自己，也是你的心，既是你自己，也是你的心，「云何汝心，更二於汝」，既是你的心，為何離開你，變成兩個你？這是就理方面來講，既是你的心，就不應該離開你的心，應該跟你的心合在一起，它為什麼離開，成為二？二於汝，成為兩個你，這講不通。講離心而有知，這也不對。下面講「非知」：

若非知者此塵既非色聲香味。離合冷煖。及虛空相。當於何在。

「若非知者」，如果法塵離開你的心而不知道，它沒有知覺，「此塵既非色聲

香味，離合冷煖」，這個法塵既然不是色聲香味，離合冷煖是觸塵，色聲香味觸五塵。「及虛空相」，還有虛空相，法塵不是五塵跟虛空相。「當於何在」，究竟在那裏？就拿現實的五塵來破除法塵，法塵是落下的影子，如果法塵是無知的，那現實的五塵、虛空相，五塵都看得見，虛空也看得見，非五塵及虛空相，那個法塵在那裏？叫他找法塵。下面就說：

今於色空。都無表示。不應人間。更有空外。心非所緣。處從誰立。

五塵、虛空都看得清楚，你找法塵，用色、空這兩個就包含了，「今於色空，都無表示」，現在色與虛空都無所表示，都沒有表示法塵在那裏。「不應人間，更有空外」，你不能說：人間（色）、虛空之外，還有空外。虛空有外嗎？虛空沒有外，你不能說虛空還有另外一個地方。「心非所緣」，就算你說虛空有外，心非所緣——你能緣的心不是所緣的，「處從誰立」，法處從誰成立？五塵沒有表示法塵在那裏，虛空也沒有表示法塵在那裏，那法塵、法處就沒有地方建立

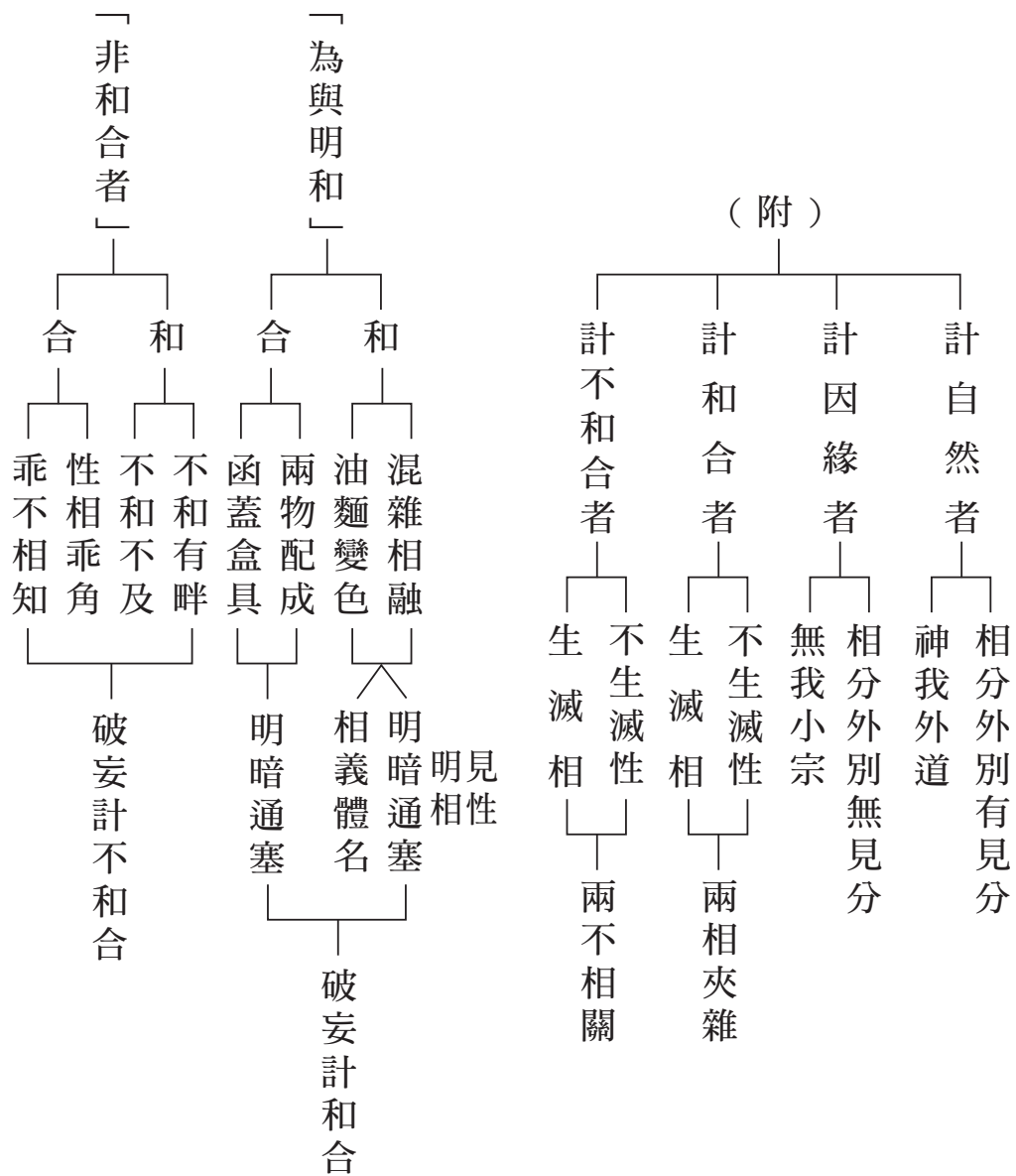
起來。

是故當知法則與心。俱無處所。則意與法。二俱虛妄。本非因緣。非自然性。

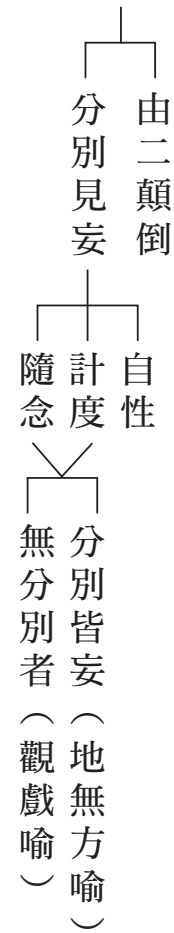
佛就說：「是故當知」，前面講，即心、離心、有知、無知，都是講不通的，因此你應當知道，「法則與心」，法塵與意根的心，「俱無處所」，都沒有所在。「則意與法，二俱虛妄」，意與法二處體性都沒有，意根與法塵兩處都是虛妄的。「本非因緣，非自然性」，本來就是非因緣、非自然，而是妙真如性。

十二處講完了，處處都是破除我們凡夫的虛妄執著，下次開始講十八界。

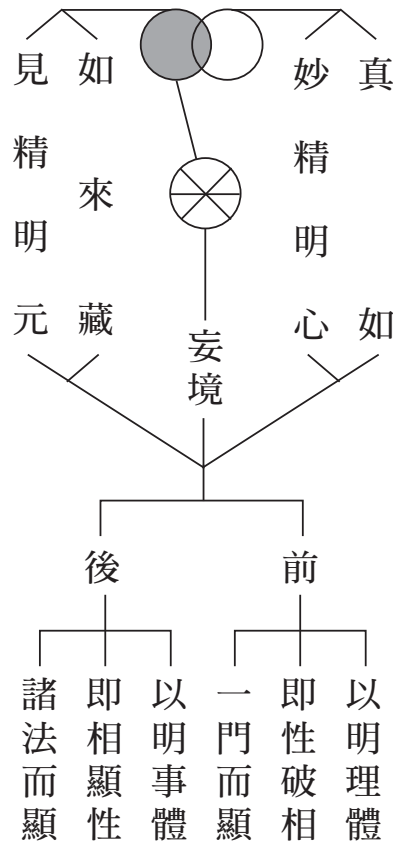
大佛頂首楞嚴經講記【五】



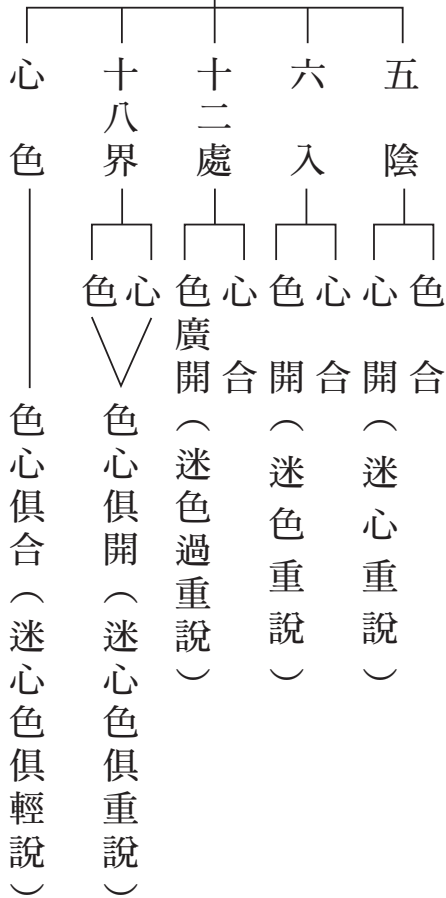
(附) 輪迴

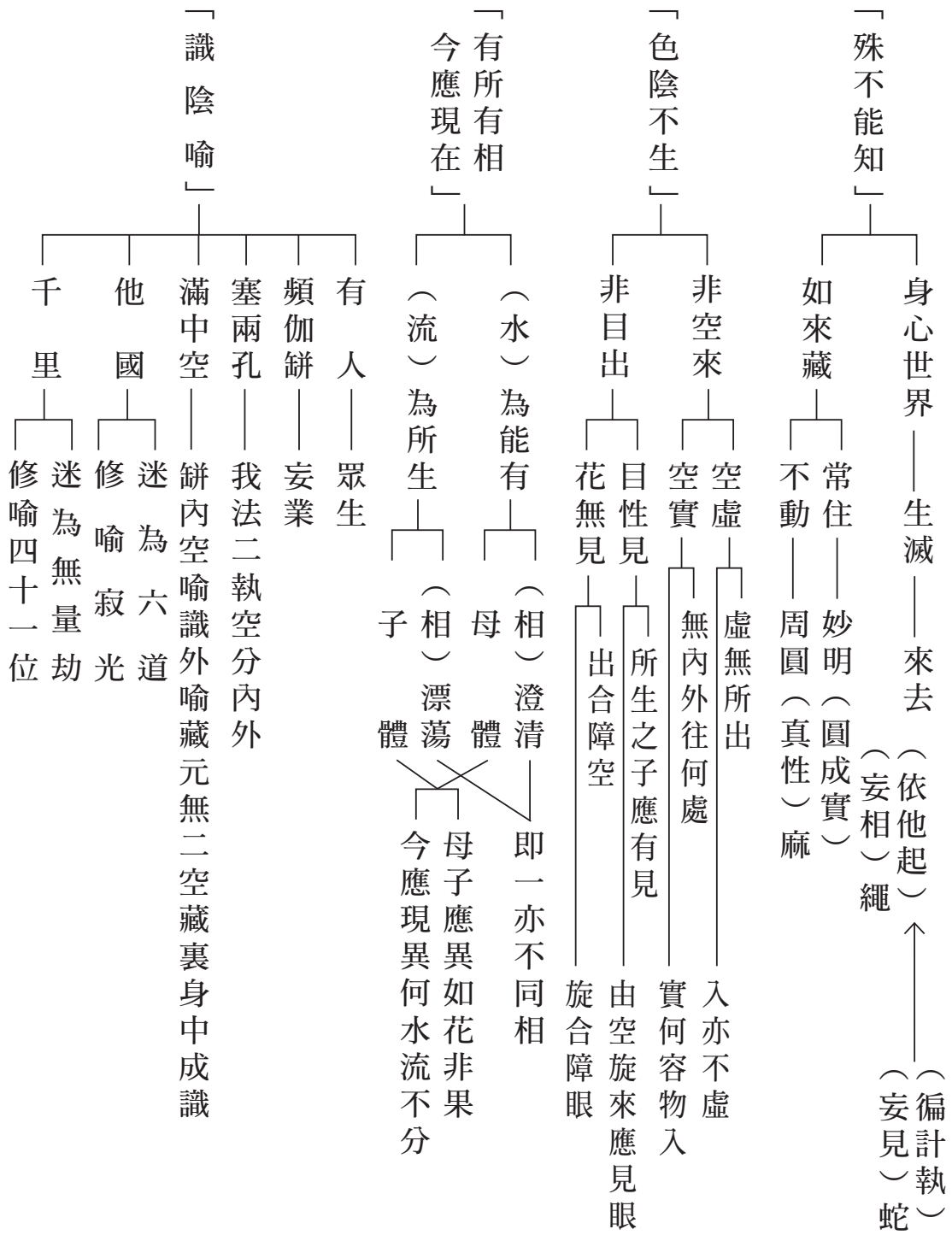


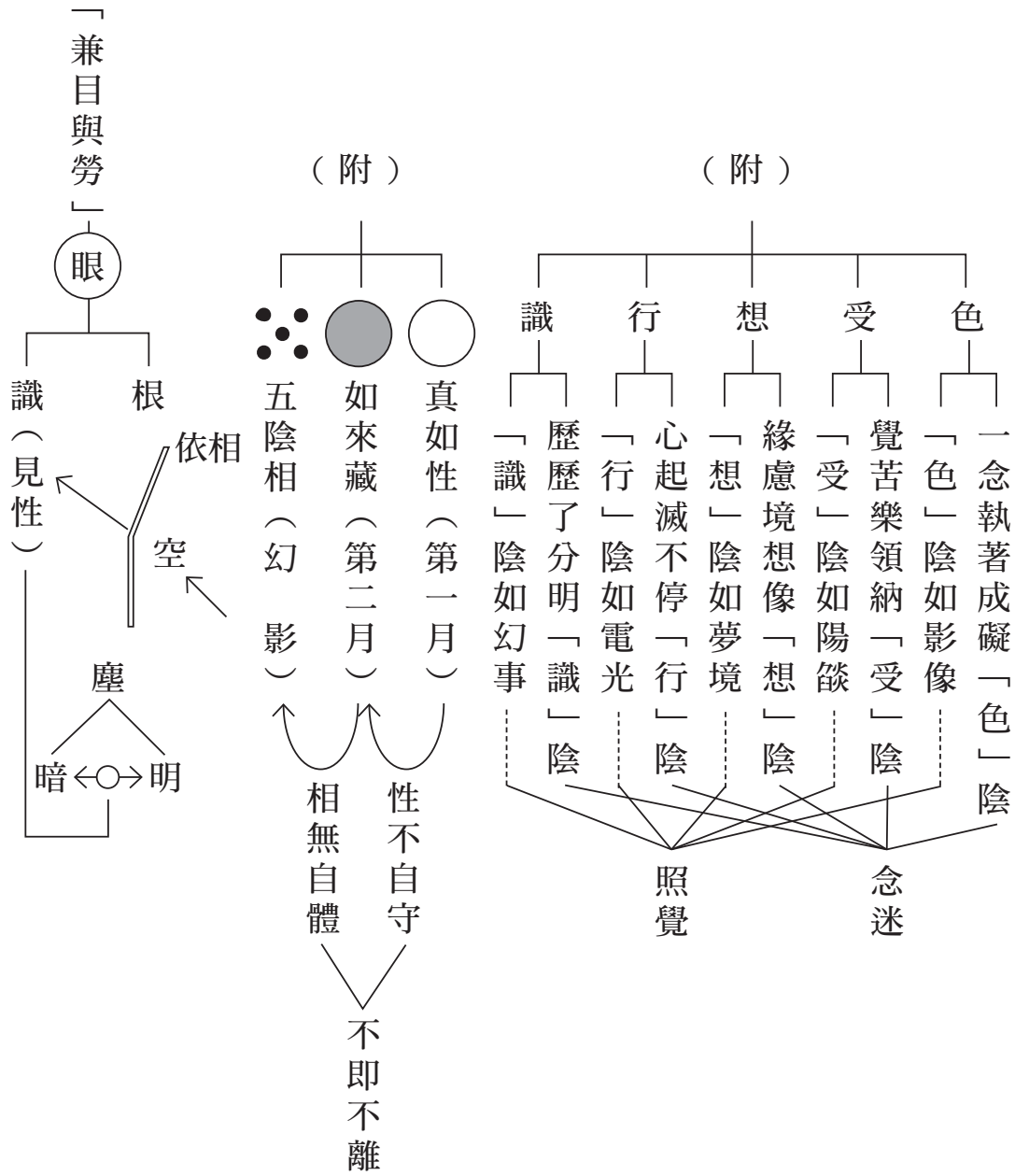
(附) 說上明下



「陰入等」

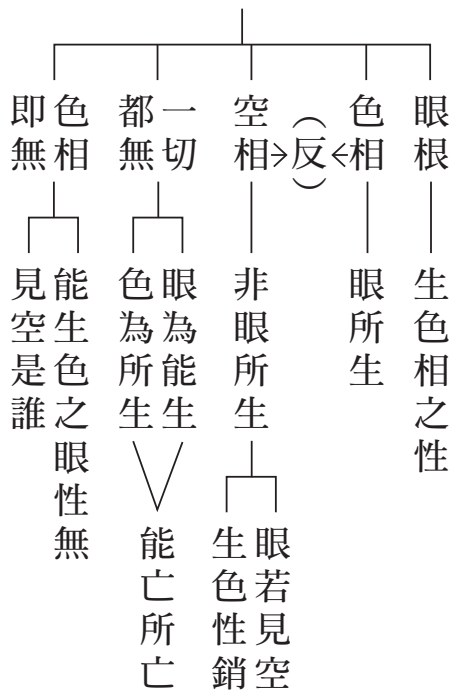






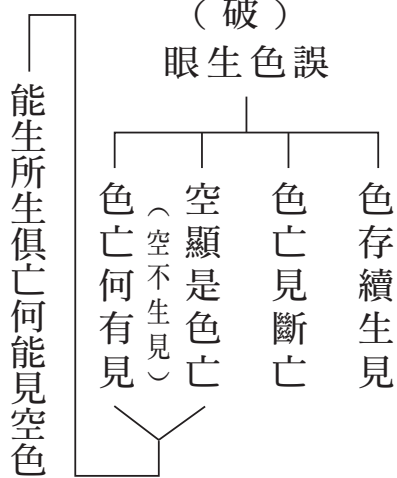
(破)

色生見誤

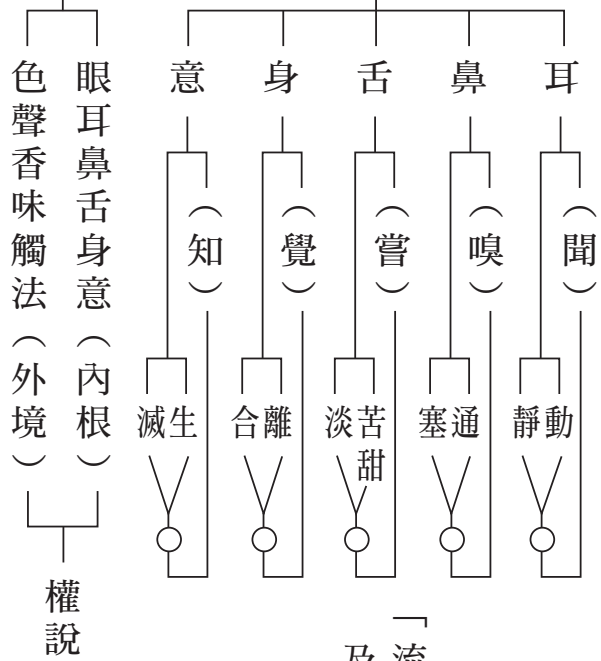


(破)

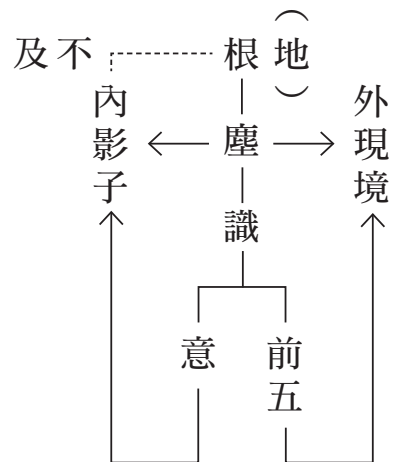
眼生色誤

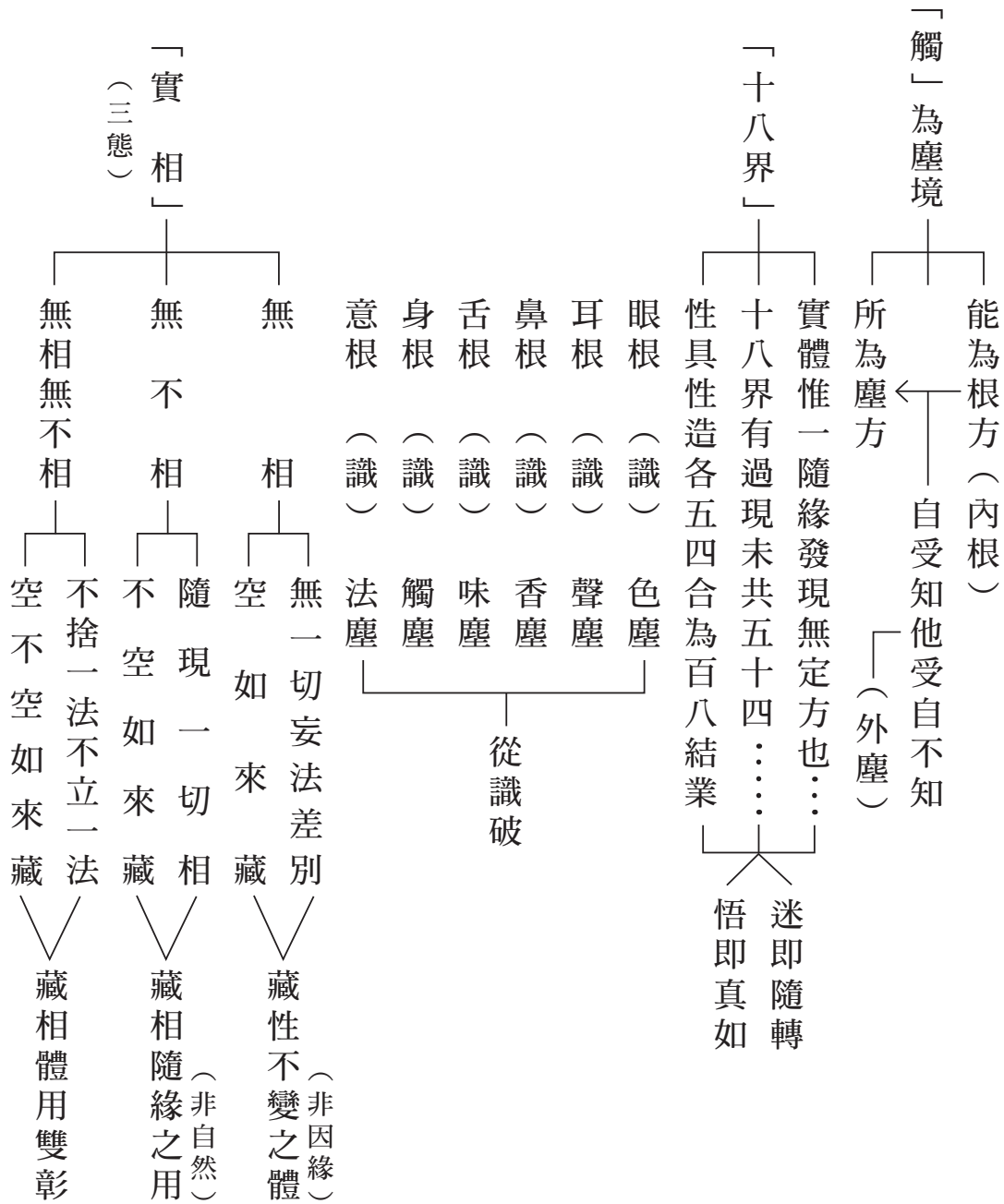


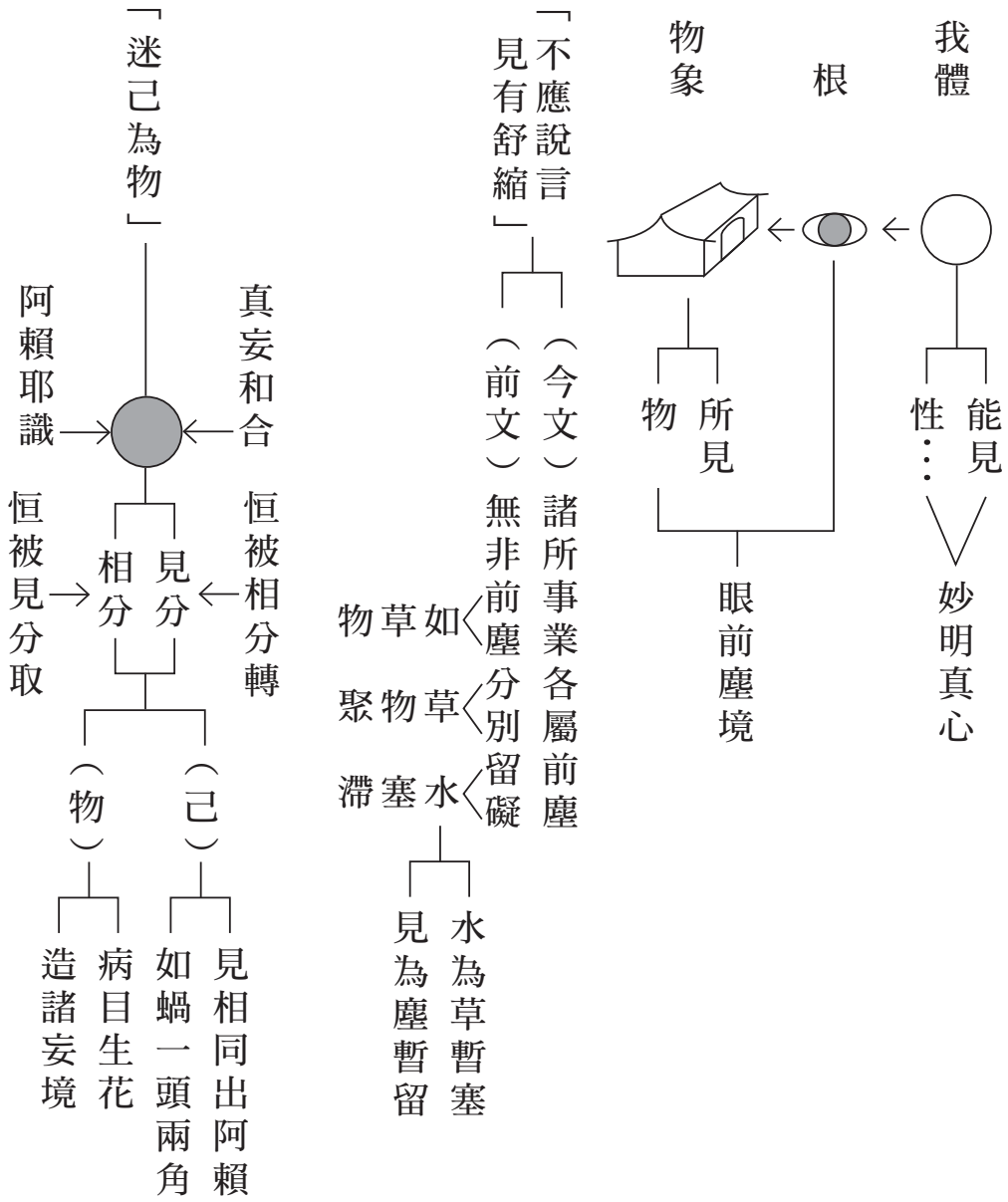
「十二處」



「流不
及地」







大佛頂首楞嚴經講記【五】

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。

公元二〇一八年十一月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記【五】

講者：徐醒民居士

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 978-986-96916-9-7(第5冊：平裝)

1.密教部

221.94

107016570