

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

大佛頂首楞嚴經講記

【六】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經六

目錄

- 七六、復次阿難。云何十八界。本如來藏妙真如性。阿難。如汝所明……………一
- 七七、阿難。又汝所明。耳聲為緣。生於耳識。此識為復因耳所生……………一七
- 七八、若香臭氣必生汝鼻。則彼香臭二種流氣。不生伊蘭。及梅檀木……………三三
- 七九、阿難。又汝所明。身觸為緣。生於身識。此識為復因身所生……………四九
- 八十、阿難白佛言。世尊。如來常說和合因緣。一切世間種種變化……………六七
- 八一、汝觀地性。麤為大地。細為微塵。至鄰虛塵。析彼極微色邊際相……………八三
- 八二、阿難。火性無我。寄於諸緣。汝觀城中未食之家。欲炊爨時……………九九
- 八三、阿難。若從月來。尚能遠方令珠出水。所經林木。皆應吐流……………一一五
- 八四、阿難。空性無形。因色顯發。如室羅城。去河遙處。諸剎利種……………一三三
- 八五、阿難。見覺無知。因色空有。如汝今者在祇陀林。朝明夕昏……………一四九

目錄

八六、阿難。識性無源。因於六種根塵妄出。汝今徧觀此會聖眾	一六七
八七、若此識心本無所從。當知了別見聞覺知。圓滿湛然。性非從所	一八三
八八、爾時阿難。及諸大眾。蒙佛如來微妙開示。身心蕩然	二〇一
八九、願今得果成寶王。還度如是恆沙眾。將此深心奉塵刹	二一七
九十、爾時富樓那彌多羅尼子。在大眾中。即從座起。徧袒右肩	二三三
附講表	二四九

大佛頂首楞嚴經講記(六)

徐醒民居士講 研學小組記

第七十六講

復次阿難。云何十八界。本如來藏妙真如性。阿難。如汝所明。眼色為緣。生於眼識。此識為復因眼所生。以眼為界。因色所生。以色為界。

從這裏開始，經文又是另外一大段，前面講五蘊（就是五陰）、六入、十二處，現在接著講十八界，請看第二十六講表，前面講過了，看後面的「十八界」，先看「界」字，界是一種界限，普通講界限，在經文裏當「因」字講，因是因緣，在唯識學就講依他起，「萬法因緣生」，是因緣互相依靠的意思。十八界的界是由六根、六塵，由根、塵中間生出六識，六根、六塵、六識，三六一十八，就是十八界。既是有界限，根就是根、塵就是塵，由根、塵生出識，識有識的界限，普通講十八界，先了解十八界的來源。

佛法講眾生的根身、根身相對的外境，由根與外境相對，中間生出一個識，讓我們了解自己的狀況。我們學佛，了解自己的狀況以後，最重要的要了解：十八界在講的時候是分開講，各有界限，但是如果始終執著界限，要明心見性是沒有希望的，要能夠明心見性，必得知道講的時候是十八界，實際上這十八界怎麼來的？講到本體，只有一個一真法界。一真法界的界不分的，只有一個真心，沒有分十八界。所以表裏十八界下面第一行，「實體惟一」，實體是我們每個眾生真實的自體（自己本體），這個實體指真如本性，每個人都有，實體只有一個，人人都有唯一的實體。現在講十八界，為什麼有這麼多界呢？「隨緣發現」，本體是一，體是靜態的，要由體起作用，那就講因緣法，就隨緣了，隨著因緣來發現，十八界內在的五根、外在的五色（五塵），都是隨緣，隨著緣隨時在發現。「無定方也」，沒有一定的方，「方」當法字講，沒有定法。

現在按照凡夫眾生所了解的十八界，十八界還是簡單講，把十八界加上時間，「有過現未共五十四」，有過去的十八界、現在的十八界、未來的十八界，這樣加起

來就有五十四了。五十四再加上兩種——一個「性具」、一個「性造」。什麼是性具？十八界就是性具，它就包含在本性當中，如果本性當中沒有，怎麼分得出來？就如同中國的哲學講太極，太極裏沒有陰陽，兩儀怎麼分得出來？兩儀（陰陽）分得出來，就是在太極裏面，十八界也是性具，本性就具備，天然本有的。再加上性造——後天的，「各五四」，這兩者各有五十四，「合為百八」，合起來就是一百零八，叫百八「結業」。結業，就我們凡夫眾生來講是煩惱，百八煩惱，但是就證果的人來講，煩惱即菩提。沒有證果是結業、是煩惱，證了果，這就是菩提。

所以表下面兩行，「迷即隨轉」，我們凡夫眾生，一念不覺而有無明，這就迷了，迷了就隨緣轉變，轉成煩惱。「悟即真如」，一悟這個理，當下就是真如，十八界就是真如。所以經文裏講「云何十八界，本如來藏妙真如性」，就是講這個道理。我們凡夫眾生把十八界分得很清楚，悟了，十八界原來是什麼？就是妙真如性。經文的意思就是要我們了解十八界是怎麼一回事，然後悟到真如。

十八界的表後面列出來，讓我們了解，上面是六根——眼根、耳根、鼻根、舌根、

身根、意根；下面是六塵——色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵、法塵；中間的是六識，眼根對色塵產生眼識、耳根對聲塵產生耳識，以至意根對法塵就變成意識，一共六根、六塵、六識。現在了解十八界之後，經文裏就講要從識上面破除凡夫眾生的執著，我們凡夫眾生都認為自己的六根是實在的，最現實的，外面的六塵也是實在的，至於根塵所生的六識，那是屬於心理，也是實在的。這些實在都是執著來的，經文就讓我們了解這都不是實在的，這三種不必每一種破，就從中間的識，破除識的執著。把我們所執著的識破除了，上面的根、下面的塵，自然連帶地破除掉。

這一大段經文，最重要的是讓我們了解這些相都是虛妄，就是《金剛經》所講的「凡所有相，皆是虛妄」，唯識學所講的，就是要破除我、法二執，了解這十八界都是虛妄相，不執著虛妄相，真如（真心）就顯出來了，所以破除了十八界這個執著之後，我們每個人的真心自然就發現。

現在看經文，佛又喊阿難說「復次阿難，云何十八界，本如來藏妙真如性」，十八界本來就是如來藏妙真如性。這怎麼說呢？下面接著說「阿難，如汝所明」，

就如你已經明瞭的，明瞭什麼呢？「眼色為緣，生於眼識」，眼根對色塵產生眼識，對初學佛的人先講「眼色為緣」，眼是眼根、色是色塵，眼根對色塵，這就是緣。眼根是增上緣，色塵是所緣緣，有增上緣、所緣緣，就由眼根發出「眼識」，由眼識攀緣色塵，所以叫眼色為緣、生於眼識，由兩個緣，然後生出眼識。這個道理，佛跟阿難說「如汝所明」，如你原來已經了解的，現在講十八界，先講「眼色為緣，生於眼識」，眼根、色塵、眼識叫三界，十八界先講這三個界，再提出問題：「此識為復因眼所生，以眼為界，因色所生，以色為界」，提出這兩個問題來。

佛問阿難的這兩個問題：「此識」是根與色所生的眼識，「為復因眼所生」，這個眼識是眼所生的嗎？如果是因眼所生的，那就「以眼為界」了；或者眼識是「因色所生」，「色」是外面的色塵，由色塵所生的話，那就「以色為界」了。究竟是那個生的？是眼根生的、還是色塵生的？由眼根生就以眼根為界，由色塵生就以色塵為界，先定出這兩個問題來。

下面就根據這兩個問題來破除執著，先破除由眼根所生的。我們凡夫眾生都認

為眼識是從眼出來的，當然是眼根所生的了，先就這個來破除，經文說：

阿難。若因眼生。既無色空。無可分別。縱有汝識。欲將何用。汝見又非青黃赤白。無所表示。從何立界。

這一段是破除由眼根所生的，佛對阿難說「若因眼生」，眼識如果由眼生出來的，與色塵就沒關係，就不是由色塵所生的了，單獨由眼根生的。既是眼所生，「既無色空」，那就不要外面的色塵了，色塵包含兩個：一是有具體物體的色、一是沒有具體物體的空，色與空這兩者都是色塵，一個具體、一個抽象，都是塵。是眼根生的，就用不著色塵來生，既無色塵，「無可分別」，分別是認識，識是什麼呢？識的作用就是分別、就是認識，認識什麼呢？認識對象，眼識出來，認識外面的色塵。既然沒有色塵，就無可分別了。說到十八界，根、塵相對才能生出識來，如果單說由根所生的，沒有外面的塵，單一個根，識能生得出來嗎？應該生不出來，理上講不通的。

「縱有汝識」，縱然你說只憑一個根可以生得出來，沒有外面的色塵，可以生出

識來，縱然照你這麼說，沒有色塵，單用眼根，你的眼識可以生出來。你眼識生出來，「欲將何用」，你生出眼識，有什麼作用呢？眼識生出來就要看外面的東西，既是不須要外面的東西，你眼識生出來，就沒有用處了。「汝見又非青黃赤白，無所表示，從何立界」，就算單憑眼根能夠生識，你的見（眼根）又不是青黃赤白，沒有表示的，你能夠看見的根本不是青黃赤白，沒有具體的色相可以表示，那怎麼立出界來？三界——根、塵、識，怎麼立出這個界限來？

這段經我們要這樣去了解：先記住前面講的，根與塵相對才能夠生出識，若認為眼根單獨可以生識的話，就不用色塵了。既是不用色塵，單獨用根，根就沒辦法見了，你生出的識，從那裏可以發現呢？見不出來，見又不是青黃赤白這些色相，生出的識與根變成一體的，沒有內外，無所表示的。既無內外的表示，從那裏立出界？有界的話，一定有內根、外塵，內、外中間，生出來一個界限。你不須要外塵，只有內根，這內根不是青黃赤白，它沒有什麼表示，識立出的界限，從那裏立出來？立不出來。記住汝見的「見」，見就指眼根，你分析你的眼根看看：你的眼根是青

的？還是黃的？沒有這個，眼根不是青黃赤白。再說，眼根有什麼表示？沒有表示。眼根既非青黃赤白，也無所表示，眼根本身就不能成立。你把眼根分析到最後，眼根本身不能成立，那你的識從根生，更談不上了。

眼識由眼根生，這個理不能成立。下邊破因色生出來的，經文是：

若因色生。空無色時。汝識應滅。云何識知是虛空性。若色變時。汝亦識其色相遷變。汝識不遷。界從何立。從變則變。界相自無。不變則恆。既從色生。應不識知虛空所在。若兼二種。眼色共生。合則中離。離則兩合。體性雜亂。云何成界。

剛才念的是兩段，一個是色生、一個是根色共生。我們先看因色生，佛說「若因色生」，眼識若說是由外面的色塵生出來的，下面就破除，「空無色時」，當沒有具體的色時，具體的色法空了，空、色兩者相對的，有空就沒有色，有色就沒空。當空的時候，沒有色塵，「汝識應滅」，你的識原來是由色塵生的，當色塵滅的時候，

識應該跟色塵一起滅掉。「云何識知是虛空性」，色滅了之後，剩下虛空，假使識隨著色塵滅掉，現在就沒有能力認得這是虛空。我們原來看一座山、看大地，這是色塵，當這座山的影像沒有了，我們不看這座山，看太虛空的時候，假使眼識是從色塵生的，你不看色塵，眼識跟著就沒有，不能看見虛空了，而事實上我們看虛空，又知道這是虛空，所以說「云何識知是虛空性」。當色塵滅的時候，識應該跟著色塵滅，而事實上，你看見虛空，不看色塵，色塵沒有的時候，又知道這是虛空，這是怎麼回事呢？證明眼識沒有隨著色塵消滅。既是這樣，它就不是由色塵生出來的。

「若色變時，汝亦識其色相遷變」，識既是由色生的，色在變遷，識也應該跟著變遷。假如色塵變遷的時候，你的識也認識、也了解色相在變遷，你認識色相在變遷，「汝識不遷」，你的識沒有跟著變，色相變了，識沒有變，單有識、沒有色塵，「界從何立」，就變成單獨的識在那裏，沒有界限了。界是兩者相對的，沒有相對，界就不成立。色相已經變了，識還沒變的話，沒有對待，界不能成，這個理在此。假使色變了，識不變，有這個問題，界不能成立。下面說「從變則變，界相自無」，

「從變則變」是跟著變，色塵變了，眼識也跟著色塵變。跟著變，識就變成什麼呢？就沒有識，純粹變成色塵，跟前面相反的，這樣界相自然就沒有了。前面不變是沒有界，識跟著變，識跟色相一起變的話，成為一體，界相也就沒有，不能成為對待的一個界，所以「界相自無」。「從變」，識跟色塵兩者一起變，這就沒有界限，界限是沒有的。

如果說不變，「不變則恆」，識永久存在，永久是一個識。問題是：「既從色生，應不識知虛空所在」，識既然從色塵生出來的，色塵是無情無知的東西，現在不變的話，就變成永恆的，跟色塵一樣無知無識的，既是無知，則「應不識知虛空所在」，那就沒有認識虛空的能力，就不知道虛空在什麼地方。前面講變了，「云何識知是虛空性」，不了解虛空，現在講不變，就變成無知的，「應不識知虛空所在」，也不了解虛空，兩段有兩種意思。這樣說起來，變與不變，說它是由色塵生出來的，理由都不能成立。

下面講和合生，就是由眼根跟色塵兩者合起來生出眼識，「若兼二種，眼色共

生」，前面兩者都講不通，根生的不對、色生的也不對，現在把兩個合起來，眼是眼根、色是色塵，眼根、色塵共生眼識。「共生」有問題，什麼問題呢？既是眼根與色塵兩者共生，要知道，眼根是有知覺、有痛癢的，外面色塵是無知覺的，一是有知、一是無知。現在有知與無知兩者共生識，識應該分成兩部分，一部分是有知、一部分是無知，就是「合則中離」，根、塵兩者一合，合起來生成一個識，識是「中離」的，離是分開兩部分——一是有知、一是無知。「中離」就指識從中分離了，一邊是有知的、一邊是無知的，有知的屬於眼根，無知的屬於色塵。

「離則兩合」，識分開來，一是有知、一是無知，「兩合」是兩邊合，有知的與眼根相合，無知的就與外面無知的色塵相合。識一離，分為兩部分，一部分有知的與眼根相合，一部分無知的與色塵相合，叫兩合。「體性雜亂，云何成界」，「體性」就指識，根與色兩者合生識體，中離然後兩合，體性就雜亂了，自己不成為一個體了，這樣云何成界？怎麼能成為根、塵、識這三個界相？成立不起來，識的自體就這樣離亂。

最後結論是教學經的人要知道反妄歸真：

是故當知眼色為緣。生眼識界。三處都無。則眼與色。及色界三。本非因緣。非自然性。

前面講的三界限都不能成立，不能成立，這個相就是妄相，不應該有這個相。所以說「是故當知」，佛告訴阿難說應當知道，「眼色為緣，生眼識界」，原來你所明瞭的，以眼根、色塵為緣，中間生出眼識，成為根、塵、識三個界限。現在研究的結果，「三處都無」，眼根生識，理說不通，色塵生眼識，也說不通，眼根與色塵合起來生識，也說不通，這三處都無。界限既然沒有，眼根、色塵、眼識這三者都是虛妄的妄相。「則眼與色，及色界三」，眼是眼根、色是色塵，「色界」是色識界——就是眼識，這三者「本非因緣，非自然性」，這句話就是經文前面講的「云何十八界，本如來藏妙真如性」，中間經過這樣一層一層分析之後，結論就說：這不是因緣，也不是自然，而是本來就是如來藏妙真如性。

古代祖師講到這裏，就提醒我們學佛的人說：這一段是告訴我們，真如本性是

不變的，可是起作用就隨緣，十八界都是隨緣的。雖然是隨緣，還是不變，不管隨什麼緣，隨緣到人間、天上、三途，隨便隨那個緣，本性還是沒變，本性還是本性，就是《心經》講的「不增不減，不垢不淨，不生不滅」，本性就是不變的。從隨緣不變、不變隨緣，了解本非因緣、非自然性，說因緣、說自然性，那都是戲論，只是名相而已。我們必得從名相來體認到不變的本體，這才能夠了解自己的真如本性。

我們在六道裏的凡夫眾生都是隨緣，隨什麼緣？愈是到現在末法時代，隨的都是生死緣，不但隨生死緣，而且隨三途的緣。了解這個理，自己要下定決心，不要再隨那個緣了，自己當下就悟了，悟到真如本性，就隨自己的本性不變。但是學普通法門非常難的，因此說到我們學的淨土法門，這個法門多方便，我們要自己不隨世間的生死緣，太難了，現在換一換，既是你不能不隨緣，那就隨一句阿彌陀佛，隨著佛號到極樂世界去，隨這個緣太好了，這個緣隨成功，當下就是這個理，你看我們分析這個理，多難，《金剛經》講「凡所有相皆是虛妄」、「應無所住而生其心」，說起來簡單，要分析這個理，你看《楞嚴經》分析這個理，這麼難明瞭，就證明《金

《剛經》裏的一句、兩句，不是一看就懂，談何容易。懂都不容易懂，你還要做工夫呢，用工夫更難了，所以淨土宗念佛法門，隨佛號、隨淨緣，那是最方便、最容易了。淨土宗講念一句阿彌陀佛佛號，我們在這個世間念佛，懂理當然更好，不懂理也行，只要發心，深信、切願、執持這句佛號，一直念下去，不換題目，到壽命終了的時候，一定能夠成就往生的。為什麼呢？阿彌陀佛在因地發了四十八願，所以持名這個法非常特別。

我們老師在世的時候，只選持名念佛一直堅持下去，要知道念佛當中只有持名念佛是三根普被，其他的觀想念佛、觀像念佛、實相念佛，那都不容易，不是三根普被的。三根普被是什麼？你一個字也不認識，什麼理解能力也沒有，最重要的，你相信兩個——一個理、一個事，事實在十萬億佛土以外，確確實實有極樂世界在，不像普通法門講的：「極樂世界在我們心裏，我們在人間建立淨土就可以了，不必往生。」那是普通法門。淨土法門要是人人都懂，淨土宗何必設立專宗？還要淨土宗的祖師來開示？不是那麼簡單的。的確有極樂世界在那裏，相信有極樂世界，就

一直念下去，這一生就能夠往生，所以三根都能夠有成就的，一往生到極樂世界，一生就能成佛。相信這個事實去行，就好像我們中國哲學講的世間法「知難行易」，你只要照著做，很容易；你要了解這個道理，那就難了，上上根的人，理解能力再強，到了等覺菩薩，也不見得完全了解。所以《阿彌陀經》講到最後流通分的時候，六方佛出來證明——唯佛與佛乃能究竟，到佛的地位，才知道得最徹底。要不然，禪宗、密宗、天台宗、唯識宗這些祖師，到最後，怎麼都指歸淨土來學淨土宗？特別就特別在這裏。

我們台中道場多少年了，我們老師一開始傳的，就是這個特別法，在佛法的理上，各經各論都可以研究，在修持方面，只是一句佛號。如果在道場裏做早晚課，當然有道場裏定的功課，自己在家裏做早晚課的話，有時間誦經，就誦一部《阿彌陀經》。蕩益祖師編輯的《淨土十要》，第一要就列《阿彌陀經》，為什麼呢？淨土三經，《阿彌陀經》專講持名念佛；《觀經》講作觀的方法；《無量壽經》講阿彌陀佛在因地怎樣修行、怎樣發願，等於一部完整的歷史，最後當然也講修行的方法，

各有各的用處。祖師說這部小本《阿彌陀經》是《華嚴經》濃縮的縮影，就等於小華嚴一樣，有它的重要性。所以我們做早晚功課，時間不多，就念佛，有時間誦經，就誦《阿彌陀經》。

剛才講十八界，就講眼根、色塵、眼識三界，我們要了解這三界都是不變隨緣，了解這個相是虛妄的，就歸到真如本性——如來藏妙真如性。

第七十七講

阿難。又汝所明。耳聲為緣。生於耳識。此識為復因耳所生。以耳為界。因聲所生。以聲為界。阿難。若因耳生。動靜二相既不現前。根不成知。必無所知。知尚無成識何形貌。若取耳聞無動靜故。聞無所成。云何耳形雜色觸塵名為識界。則耳識界。復從誰立。

接著上回講十八界，十八界開頭就講：「云何十八界，本如來藏妙真如性」，這句話一直貫到後面，每一條都是這樣。眼對色塵、中間生的眼識，上回講過了，現在接著講耳，由耳根對聲塵，中間生的耳識，繼續講這三界。所謂界是什麼呢？要讓眾生明瞭佛理的話，佛法不能不講界，但是把界講清楚以後，十八界、十二處、五陰等等，講到要明心見性的時候，就不能始終執著這些界限，把這些界都匯歸到真如本性。所以這裏講十八界，同時就破除十八界的執著，必得把這些執著破除，然後才明瞭如來藏妙真如性。

請看經文：釋迦牟尼佛稱呼「阿難」說「又汝所明」，由於前面講過眼，現在講耳，所以講又，汝所明，你原來就知道，「耳聲為緣，生於耳識」，耳是耳根，聲是聲塵，由耳根對聲塵，這兩者為緣，然後生於耳識，這個你以前已經明瞭，這是緣生的因緣所生法。下面說「此識為復因耳所生，以耳為界」，此識指耳識，這個「耳聲為緣」生的耳識，究竟是由耳根所生的，依靠耳根為界？「因聲所生，以聲為界」，還是由聲塵所生的，依靠聲塵為界？就唯識學來講，因緣所生的，有因、有緣，因緣互相依賴，才生出一個現象來，這就是依他起性。依他起就是因緣法，彼此互相依靠，「界」是依他、依靠的意思。耳識由耳根所生，就是依靠耳根生的，那就以耳為界；如果因著聲塵而生，聲是外面的境界，依靠聲塵生出來的，那就以聲塵為界。先提出這兩個問題來，再一個一個破除執著，你說因耳所生的，不能成立；因著聲音所生的，也不能成立。為什麼都不能成立？要知道，這是講十八界，凡是講界，彼此有界限，互相依靠現出相，跟各位講，「凡所有相，皆是虛妄」，相不破除，就見不到本性，所以研究十八界的時候，我們要把這個主要意義，無論講眼、耳、鼻、舌、身、意，都要破除界限，界不能成立。界不能成立，假相從那

裏來？自然就沒有來源，就沒這回事情，假相分析到最後，沒有妄相，真心就自然顯露出來，是這個用意。

下面根據這兩個問題，一個一個來分析，「阿難」，佛喊著阿難說「若因耳生」，若說耳識因耳生的，由耳根所生的，耳根又分成兩種：一種勝義根、一種浮塵根。什麼叫勝義根？勝義根是我們看不到的，比如我們的耳朵，耳朵的勝義根寄存在耳朵裏面，是很微細的一種根，它有殊勝的意義，也叫淨色根，非常微細的。什麼叫浮塵根？就是浮現在外面，如耳朵，我們摸得著，也看得見。鼻子、眼睛也是在外面，這都是浮塵根。這裏講因耳生的，就講勝義根，為什麼是勝義根呢？下邊提到「動靜二相，既不現前，根不成知」，如果你認為耳識是從耳朵的勝義根生出來，單獨由根生出來的，現在就假設一個問題，「動靜二相」，動、靜這兩個相都是聲塵，聲音是動的，有聲音的是聲塵，沒有聲音是一種靜的境界，有動靜兩種聲塵。動有聲音，你固然聽得到，是個聲塵，沒有聲音是靜態的，耳所對的是無聲，也是一種聲塵，有這兩種相。「既不現前」，如果這兩種相都不現前，動靜二相都不現在耳根

前面。「根不成知」，耳根自然就知道了，「知」是根對外塵才知道，才能辨別這是外境，如果外面的境界，動境也好、靜境也好，聲塵都不出現，耳根知道什麼？耳根就無從知道。

動靜二相既不現前，為什麼根不成知？因為勝義根不跟外面接觸的，就拿耳朵來講，耳朵是浮塵根，聲音是接觸浮塵的耳根，勝義根既是在浮塵根裏面，它跟外面的聲塵不接觸，外面有聲音、沒聲音，它都感覺不到。所以就勝義根來講，無論是動相、靜相，都沒有現前到勝義根，既是沒有現前到勝義根，勝義根就不能知道。你必得要知道，你的根才能起作用，如果根都不知，「必無所知」，勝義根必然是無所知。「知尚無成」，勝義根本身的知都還不能成立，那你怎麼能夠生出識來？「識何形貌」，你對於動、靜二塵都沒有接觸，都不知道，那你憑什麼生出耳識來？因為生識必得根與外面的境，根境和合，根對境，中間才能生出識來。耳根與外面的聲塵沒有接觸，你根的本身知都不知道，那生什麼識？就否定了耳根生識這個道理。

佛恐怕阿難把這個問題一轉，既是耳的勝義根與動靜二相不接觸，相不現前，

勝義根不知道，就沒辦法生出識來，現在我就用浮塵根，就是外面有形狀的肉耳，用浮塵根這個肉耳能夠聽到，這就是一般人所了解的：你用什麼聽？我用耳朵聽，一般人認為耳朵這個肉耳能聞，就是耳聞。佛就說「若取耳聞」，你若是取耳聞，你用浮塵根的肉耳能夠聞到，那問題來了，肉耳能不能生出識來？「無動靜故，聞無所成」，既然沒有動靜二相，聞不能成立。前面講勝義根連動靜二相都沒有，知不能成立，你現在拿浮塵根，同樣的沒有動靜，聞還是不能成立。為什麼呢？下面說「云何耳形，雜色觸塵，名為識界」，「云何」是反問的話，「耳形」是我們有形狀的耳朵，有形狀的耳朵「雜色觸塵」，摻雜了這兩種——一個色塵、一個觸塵，你眼一看，知道這是有形狀的耳朵，眼所對的色塵；再說你的耳朵，肉耳與身體連在一起，耳屬於身體的一部分，屬於身根，既是身根，身根所對的是觸塵。因此就肉耳來講，它是色塵，又是觸塵，這樣混雜了色塵與觸塵，無論是色塵、觸塵，都是塵，而塵是什麼呢？塵是一種死東西，不是靈活的，純粹是物質的，你叫物質生識，「名為識界」，浮塵根能生出識來嗎？既是生不出識，它怎麼能叫作耳識的界限？耳識依著它能生得出來嗎？這是辦不到的事情。前面說勝義根沒有動靜二相，是無知

的，不能成立；這條說浮塵根也不能成立。為什麼呢？真正說起來，根只有一個，只有勝義根，浮塵根不能稱為一根，它浮在勝義根外面，為了讓我們好懂，才稱它為根，真正講它不能算是根，只能算是塵，塵是完全屬於物質。耳形是雜著色塵與觸塵，純粹是塵，更不能生識。既是這樣，「則耳識界，復從誰立」，耳生識，耳為識的界限，從誰來立？建立不起來，識沒辦法依耳根生出來，由根生出識不能成立。

耳識既是不由根生的，由聲音生出來，可不可以呢？下面經文就這個問題來說：
若生於聲。識因聲有。則不關聞。無聞則亡聲相所在。識從聲生。許聲因聞而有聲相。聞應聞識。不聞非界。聞則同聲。識已被聞。誰知聞識。若無知者。終如草木。

這是破除耳識從聲塵生出來，怎麼破法？首先佛說「若生於聲」，如果耳識是從聲塵生出來，「識因聲有」，耳識是因為聲音才有，既是識從聲有，「則不關聞」，那就不用耳根來聽，與耳根就沒有關係了。不必用耳根聞，那就有問題了，「無聞

則亡聲相所在」，假使不用耳根來聽，那就無聞了，聲相在那裏？那就亡失了。不用耳朵聽，什麼叫聲相？誰知道？純粹由聲音生出識，就不必用耳根來聽，如果不用耳朵聽，誰知道聲相？連聲相都不知道，耳識怎麼生得出來呢？由聲音生出識，你不用耳根聽，聲音在那裏？你都不知道，這當然說不通。

下面恐怕又生出另外一個意思，假使阿難尊者說聲音可以生出耳識、耳根也可以聽到聲音，所以說「識從聲生」，照你說的，識從聲音生出來，「許聲因聞，而有聲相」，也准許聲音因耳根的聞，耳根也可以聽出聲音。既是這樣，假使准許耳識由聲音生出來，同時耳根也可以聽出聲音來，下面的問題就很難解決了：「聞應聞識」，耳根既是能聽到聲音，而有聲相，那同時也應該聞到識。既是聲音生出耳識來，耳根也能聽到聲音，那必然也同時能聽到耳識。如果耳根同時也應該聞到耳識，耳識怎麼能夠聞到？這是很難的問題，不能解決了。聽聲音應該聽到識，因為前面講識是由聲音生出來的，既是識由聲音生出來，耳朵聽聲音的時候，應該同時在聲音之中就有識，應該聽到識，事實上，識是沒辦法聽的。下面說「不聞非界」，如

果只聽到聲音，不聞耳識，聽不到識，聲與識就變成兩回事，聲音生出耳識來，這個理就不通。不聞非界，「非界」就不是由聲音生出耳識來，聲音不能做為耳識能生的因。既是只聽見聲音而聽不見識，聲音就不能生出耳識的界。

再反過來說，「聞則同聲」，聞什麼呢？既聽見聲音，又聽見耳識，聲音與耳識都聽見了，那問題來了，「同聲」，耳識就跟聲塵是相同的，把耳識變成跟聲塵一樣了，識跟聲塵是一回事。「識已被聞，誰知聞識」，再進一步說，你把耳識變成跟聲塵一樣的，耳識被聞，它既是變成聲塵，就是被耳根所聞的一個對象。耳識既是被耳根所聞，「誰知聞識」，有誰知道是誰聽到耳識？就沒有人知道誰聽到這個識。無論耳識、眼識，眼識是眼看的主體，耳識是耳聽的能力的主體。現在耳識被聞，它本身沒有能聞的能力了，由誰來聞識？識自己就被聞了，沒有另外一個能力來聞、知道這個識，那就變成整個無知了，識就沒有知覺。「若無知者」，既是無知的，又不聽聲音，又聽不到，這個識是無知的，「終如草木」，講到最後，就跟草木無情、毫無知識完全一樣，聲塵生耳識，也說不通了。

下邊是耳根跟聲塵這兩者和合起來生，可不可以呢？經文是這樣的：

不應聲聞雜成中界。界無中位。則內外相。復從何成。

「不應聲聞雜成中界」，既是根生不行、由聲塵生出來也不對，現在合起來，「聲」是聲塵，「聞」是耳根，你不應該把耳根與聲塵兩者雜合起來，成為一個中界。這樣怎麼成為中界呢？一半是耳根生的、一半是聲塵生的，「界無中位」，界沒有一個中位，耳根是有知覺的，聲塵是沒有知覺的，兩者雜合起來，一半是聲塵生出來、一半是耳根生出來，一半有知覺、一半無知覺，這個中位界究竟在那裏？定不出來。「則內外相，復從何成」，不但中位定不出來，內外相也沒辦法成立。有知覺的應該是在內，無知覺的是在外，內外是沒辦法成立的。

「中界」是根與塵之間的界限，識在中間是個中界，那由這兩個生出來的話，一半是這個、一半是那個，中位沒有，內外也就沒有，界就不能成立。這樣說起來，和合生也是不能成立。分析結果，既不是根生，也不是聲塵生，也不是根、塵和合生，那究竟是什麼呢？

是故當知耳聲為緣。生耳識界。三處都無。則耳與聲及聲界三。本非因緣。非自然性。

這個結論重要，前面講的都是破除凡夫眾生的執著，我們凡夫眾生不是執著這個生、就是執著那個生，這裏說：「是故當知」，由上面辯論的結果，你應當知道，「耳聲為緣，生耳識界」，前面你所了解的，耳根加上聲塵，這兩者為緣，生出耳識界來。講到真理方面，「三處都無」，根、塵、識這三處都沒有。「則耳與聲及聲界三」，耳根、聲塵，以及聲界，「聲界」是由耳根與聲塵中間生出的耳識，這三者「本非因緣，非自然性」，你說它是因緣、是自然，都是戲論，它不是因緣性，也不是自然性，而是「本是如來藏妙真如性」。

眼根、色塵、眼識，耳根、聲塵、耳識，這六界講過去了。接著講鼻根、香塵、中間的鼻識，講這三者，佛說：

阿難。又汝所明。鼻香為緣。生於鼻識。此識為復因鼻所生。以鼻為

界。因香所生。以香為界。

佛喊「阿難」的名字說「又汝所明」，再講到耳識方面，你也知道，「鼻香為緣」，鼻根與鼻根所對的香塵，一個根、一個塵，兩者為緣「生於鼻識」，先提出這三個界的名稱。接著提出兩個問題，「此識為復因鼻所生，以鼻為界」，你認為這個鼻識，究竟是由鼻根所生的，以鼻根為界呢？「因香所生，以香為界」，還是因為香塵而生的，就以香塵為界？提出這兩個問題。先講鼻根所生的：

阿難。若因鼻生。則汝心中。以何為鼻。為取肉形雙爪之相。為取鼻知動搖之性。

佛告訴「阿難」說「若因鼻生」，假如鼻識是因為鼻根生出來的，「則汝心中」，那你心中的想法，「以何為鼻」，那一種狀況是鼻子？有兩種：一種「為取肉形雙爪之相」，就是浮塵根，鼻子垂下來，像兩個手爪一樣，你取這個相為鼻根？一種「為取鼻知動搖知性」，「鼻」是嗅覺，有嗅覺的能力，這種能力能嗅出外面香塵動搖的

氣味，這種能力是勝義根，先問這兩個。意思是：你若認為鼻識是由鼻根生出來的，鼻根有兩種——一個是浮塵根、一個是勝義根，你究竟認為鼻識是浮塵根生出來的？還是由勝義根生出來的？先就浮塵根來講。

若取肉形。肉質乃身。身知即觸。名身非鼻。名觸即塵。鼻尚無名。云何立界。

這是破除浮塵根生出鼻識，「若取肉形」，「肉形」是手抓得到的浮塵根——鼻子，你拿這個肉形的雙爪之相為鼻根的話，「肉質乃身」，造成鼻子的質料是肉質，「肉質」是身體的一部分，鼻子跟全身連在一起，不能分的，肉形是肉形、肉質是肉質，肉質是構成肉鼻子的一種原料。若取肉形作鼻根，鼻根的肉質是屬於身體，屬於身根而不是鼻根了，「身知即觸」，同時身體所接觸的塵，不是香塵而是觸塵。佛把肉形的鼻子轉化為肉質，鼻根就不成為鼻根，把鼻根變為身根了，這樣的話，「名身非鼻」，既然肉形的鼻子是身，就叫身根，不叫鼻根了。就根所對的塵來講，身根所對的是觸塵，「名觸即塵」，名叫觸塵，而不叫香塵了。這樣說起來，「鼻尚無名」，

鼻根連名字都沒有了，「云何立界」，鼻根又怎麼能夠生出識來？又做識的界限？這就說不出去了。

若取嗅知。又汝心中以何為知。以肉為知。則肉之知。元觸非鼻。以空為知。空則自知。肉應非覺。如是則應虛空是汝。汝身非知。今日阿難應無所在。以香為知。知自屬香。何預於汝。

前面講浮塵根，有形狀的鼻根不能生識，下面講勝義根不能生出鼻識來。這一段由勝義根生識的經文，跟其他各處有點不同，這裏藉三個名詞來講：以肉為知、以空為知、以香為知。為什麼講這三者呢？這三者都是勝義根所寄託的地方，就藉用寄託的地方，從這裏來破除勝義根生識的理論。

「若取嗅知」，「嗅知」是嗅覺，鼻根真正的功能就是有嗅知的能力，假使你取嗅知，就是取勝義根，認為勝義根能生出鼻識。下面說「又汝心中以何為知」，在你心裏的想法，既是講到嗅知，就是講嗅覺，你的嗅覺怎麼作為鼻根（勝義根）的

嗅覺呢？「以肉為知，則肉之知，元觸非鼻」，假使以肉鼻子為知覺，肉的知是一個觸塵而已，前面講過，它是身根所對的觸塵，並非鼻所知的，這說不過去。若以肉為知，就歸併在前面的肉形，前面已經破除了，就不必多講，「元觸非鼻」，與前面破除的理論一樣。

下面說「以空為知」，如果以空為知，空是什麼呢？指的是鼻孔，鼻孔裏有個空間，如果你以為鼻孔裏的空有嗅覺的能力，事實上鼻孔裏的空是無知的，它有什麼知覺能力呢？它沒有嗅覺。就算它有知的話，「空則自知」，那是「空」的知，「肉應非覺」，浮塵根的鼻子應該沒有知覺。假使這個理論成立，鼻孔裏的虛空有嗅覺，反過來說，你的鼻子本身就麻木不仁，鼻子就沒有嗅覺了。這樣看來，「如是則應虛空是汝」，不但鼻孔裏的空間是你，整個虛空（遍虛空）都應該是你了。再說「汝身非知」，鼻子既然是無知，它沒有嗅覺的能力，鼻子是整個身體的一部分，鼻子既然無知，你整個身體也應該非知。不但鼻子麻木不仁，沒有嗅覺，你整個身體也是沒有知覺。這樣說起來，「今日阿難」，現在你阿難，「應無所在」，為什麼呢？就

整個虛空是你來說，虛空是無所不在的，找不出虛空的定點所在，那裏都是虛空，你阿難尊者也一樣，也沒有一定的所在。再就你身體無知來講，就算找到一個定點來，你整個身體都沒有知覺，你也不知道你的身體在那裏，所以說應無所在。

下面是「以香為知」，「香」是香塵，鼻根所對的香塵，以香塵為你的鼻根——是一個嗅覺——「為知」，假使這樣說的話，「知自屬香」，鼻根所具備的那種嗅覺、那種能力是屬於香塵的。屬於香的外境，「何預於汝」，與你的鼻根有什麼關係呢？「預」是相干，與你的鼻子不相干了。

下面還有幾段，是「以香為知」來說香與鼻根沒有關係，佛恐怕阿難說：「香塵與鼻根怎麼沒有關係？有關係的。」所以再進一步分析，這留待下次再講。

大佛頂首楞嚴經講記【六】

第七十八講

若香臭氣必生汝鼻。則彼香臭二種流氣。不生伊蘭。及栴檀木。二物不來。汝自嗅鼻。為香為臭。臭則非香。香應非臭。若香臭二俱能聞者。則汝一人應有兩鼻。對我問道。有二阿難。誰為汝體。

現在還是研究十八界，眼、耳前面已經研究過，剛才念的是鼻這一界，鼻是鼻根，鼻根所對的是香塵，鼻根、香塵之間發生鼻識，就是鼻、香、識三界。六根、六塵、六識合起來有十八界，我們研究的時候，要了解經文的道理，界是界限，界限怎麼來的？界限都要有具體的形狀、形相，有形相才有界限，比如房屋有牆壁、隔間，這才有界限，沒有這些就沒有界限。這個意思是：這些牆壁、隔間都是有相，《金剛經》講「凡所有相，皆是虛妄」，一切相皆虛妄，我們一著相就是一種障礙。有這種障礙，要見到自己的真心就很難，要明心見性就要撤除這些障礙，這些障礙就是十八界，所以我們研究十八界。先講鼻根、香塵、鼻識，這三者都是虛妄的相，

了解這些虛妄相，不執著，破除法執的話，那當下就是如來藏妙真如性。這個道理，每講一界都要提醒這個意思。

上回講鼻根、鼻識、香塵這三界，破除了一般人執著鼻識是從鼻根生的，鼻根是我們長的鼻子，鼻根有兩種：一是浮塵根，摸得著、看得見，上回講過，肉形的鼻根不能生識；另外是勝義根，寄存在浮塵根裏面。因為勝義根在浮塵根裏面，看不見的，你要憑什麼來研究它？就拿它的功能，它有嗅覺，能用鼻根來嗅聞香塵的氣味，「嗅知」是取嗅覺的知覺來研究，能不能由這方面生出鼻識？在嗅覺這方面，嗅覺是知覺，知覺又分幾方面來講：一是「以肉為知」，肉鼻子的肉知，肉知不能成立，跟浮塵根一樣；一是「以空為知」，以鼻孔裏的虛空當作嗅覺，這也不能成立；一是「以香為知」，鼻根所聞的氣味叫香塵，若以香塵為知，香塵是一種物質，如果物質能有嗅覺的功能，那是屬於外面的境界，屬於香塵的，與你的鼻子有什麼關係？與你的勝義根有什麼關係呢？上回講到這裏。

釋迦牟尼佛惟恐阿難尊者辯駁說：雖然香塵有知覺，但是它屬於物質的，香氣

還是要我們的鼻根來聞，既以鼻子來聞，這還是有關係的。現在就從這個意義來講，縱然香塵有知覺，縱然這個知覺與你的鼻子有關係，下面就解釋這個問題。看經文：「若香臭氣必生汝鼻」，若是香、臭的氣味，必然生於你的鼻子，「則彼香臭二種流氣，不生依蘭及栴檀木」，「二種流氣」指一個香的流動氣體、一個臭的流動氣體，「伊蘭」是最臭的伊蘭樹，印度有個山上長伊蘭樹，那是最臭的，「栴檀木」指最香的栴檀樹，從栴檀樹上長出的栴檀香是最香的。這兩種樹木，一個最臭、一個最香，這裏說這兩種流氣，你若認為香、臭雖然有知，與你的鼻根也有關係，既是有關係，香、臭兩種氣當然就從鼻子裏生出來。如果兩者從鼻子生出來，一個香氣、一個臭氣，這兩種氣體既然是從鼻子裏生出來的，那臭氣也不必從伊蘭樹上生出來，香氣也不必從栴檀樹上生出來，都是從鼻子裏生出來的。

把這個問題定住以後，「二物不來」，如果香、臭兩種流動的氣體不來到你面前，你的鼻根就沒辦法跟它接觸，「汝自鼻鼻」，你自己聞聞鼻子，「為香為臭」，那兩種，一種最香的、一種最臭的，都不來，兩種流氣都不來，你聞聞自己的鼻子，究竟是

香還是臭？「臭則非香，香應非臭」，如果是臭的，就絕對不是香的，如果是香的，就絕對不是臭的。這意思是：這兩者不能混在一起，如果你聞你的鼻子是臭的，就絕對不是香的，如果你聞你的鼻子是香的，就絕對不是臭的。先講二物不能相容這個問題。下面說：「若香臭二俱能聞者」，假使香氣、臭氣這兩者，你都能嗅到，你一個鼻根具備兩者都聞，「則汝一人應有兩鼻」，那你一個人應該有兩個鼻子。既是香氣由鼻子生的，你只能生出一種來，不能同時生出兩種相反的氣味來，兩種都能聞的話，必然要具備兩個鼻子，一個鼻子生出臭氣、一個鼻子生出香氣。如果有兩個鼻子的話，就有問題了，一個人只有一個鼻子，如果容許有兩個鼻子，「對我問道，有二阿難」，那你就有兩個阿難了，兩個阿難向我問佛法，「誰為汝體」，真正阿難的主體是那一個？

若鼻是一。香臭無二。臭既為香。香復成臭。二性不有。界從誰立。

前面說一個人只有一個鼻子，一個鼻子只能生出來一種香或一種臭。現在講「若鼻是一，香臭無二」，如果只是一個鼻子，那香與臭這兩種氣味就不是兩種，這兩

種一定要混合，混合為一種。既是混而為一，就有問題了，「臭既為香，香復成臭」，你一個鼻子，臭氣可以轉成香氣，香氣也可以轉為臭氣，香臭兩個相反的氣味可以互相轉變。這樣看起來，「二性不有」，「二性」指香、臭，香性是不會變更為臭的，臭性是不會變更為香的，你只容許一個鼻子，生出來兩種氣味，可以互相轉變的，那麼這兩種相反的氣味，就沒有它的特性，二性就沒有了。二性沒有的話，你說鼻香所具備的知，那裏有？知既是沒有，「界從誰立」，界限從那裏建立起來？建立不起來。

說到這裏，還是破除鼻根能生鼻識，鼻根能生鼻識分成兩大段：前面講浮塵根，肉鼻子能生識，被破除了；接著就講勝義根，勝義根因為看不見，就用勝義根所寄託的地方，就是鼻孔、嗅覺，用嗅覺能夠聞香的功能來破除這個知見。講以空、以香臭之氣，都是破除勝義根，勝義根也不能成立，根的本身都不能成立，那它怎麼能夠生出識來呢？講到這裏，就是破除勝義根。

下邊講鼻識由香塵生出來，經文先念一遍：

若因香生。識因香有。如眼有見。不能觀眼。因香有故。應不知香。知即非生。不知非識。香非知有。香界不成。識不知香。因界則非從香建立。既無中間。不成內外。彼諸聞性。畢竟虛妄。

這是破除鼻識由香塵生的，第一句：「若因香生」，「香」是香塵，指各種氣味，香氣、臭氣等等。若是鼻識由香塵生的，「識因香有」，因為香塵才有鼻識，「如眼有見，不能觀眼」，既是有香塵才有鼻識，就如同眼有見不能觀眼。比如我們眼根有能見的功能，但是眼見不能看自己的眼，同樣的道理，因香塵而有鼻識，「因香有故，應不知香」，鼻識是由香塵來的，那就純粹屬於香塵，香塵應該不知香塵。「知即非生」，你若認為香塵生出鼻識，鼻識能夠知道香塵，前面說「不應知香」，它由香塵生出來，它不應該知道香。現在你又說是它能夠知道香，能夠知道香「即非生」，它知道香塵的話，那就不是香塵所生的。「不知非識」，如果不知道，鼻識不知道香塵，不知道香塵的話，那就不是鼻識，就不算是識了。

「香非知有」，就拿香塵來講，香塵是外面的氣味，「非知有」，如果不用鼻根來

聞來嗅，誰知道這個香塵有沒有？如果不由知來知道這個香塵有沒有，「香界不成」，香塵這一界就不能成立。你說以我們鼻根為主，香塵是一種境界，這個境界是香、是臭，我們不用鼻子去聞，不用鼻識了別，那香這個界就不能存在。這個意思是：香的物質沒有經過見聞覺知，沒有經過鼻識來體驗，香這個界不能成立。反過來講，「識不知香」，如果鼻識沒有嗅的能力，它不知道香塵是香、是臭的氣味，「因界則非從香建立」，「因界」是因香而建立的鼻識，鼻識也就不能從香建立起來，你說鼻識因香所生的，這個道理就說不通了。

為何香非知有、識不知香？因為我們的鼻識必得要外面一個對象（一個境界），鼻識才能夠建立起來，如果外面沒有香氣，鼻識怎麼發出來？發不出來的。反過來說，外面的香氣沒有鼻子來顯，也顯示不出來。所以這兩者，一個能嗅覺的、一個所聞的，這兩者互相才能顯示出來，缺任何一方，都顯不出來，顯不出來，界就不能建立。從根生識，沒有這個道理；從香塵生出識，一分析，結果香塵也不能生出鼻識來。根不能生識，塵也不能生識，根、塵這兩邊都沒有，根、塵的界限都

沒有。兩邊都沒有，中間那有呢？中間就沒有了，「既無中間」，既然沒有中間，「不成內外」，「內」是內根，「外」是外塵，內根、外塵這兩者都不能建立。沒有中間，內根、外塵，內外的界限也就沒有，「彼諸聞性，畢竟虛妄」，那些能聞的鼻識，鼻根、香塵這兩者都建立不起來，二界都沒有了，二界都沒有，中間的鼻識那裏有？「聞性」指鼻識，畢竟虛妄，研究到最後，都是虛妄的。這樣根、塵、識三者都是虛妄的，十八界每講一種都是這樣。

眼、耳、鼻、舌、身、意這六種，每一種都有三界，三界都有內、有外，內是我們內在的根身，外是外在的器世間，色、身、香、味、觸都是外在的器世間，構成外在的山河大地。我們凡夫眾生不了解，執著那是外在的山河大地、這是我們內在本身的根身，再由根身發出眼、耳、鼻、舌、身、意這些識來，識是自己的心，分得清清楚楚的。你在解釋佛法的時候，順乎凡夫眾生的知見，不能不這樣講，但是始終執著這個界限，不能破除，就沒辦法悟到自己的本性。所以十八界講到最後的結論，都告訴我們：根、塵、識三界都是虛妄的。既是虛妄的，你不能執著，

你執著這個虛妄，就不能解脫。下面的結論分兩段來講：

是故當知。鼻香為緣。生鼻識界。三處都無。則鼻與香。即香界三。本非因緣。非自然性。

第一段：「是故當知」，釋迦牟尼佛告訴阿難，從上面研究分析的結果，鼻根、香塵、鼻識這三者的界限都建立不起來，你應當知道，「鼻香為緣」，鼻根、香塵這兩者，一個內根、一個外塵，這兩者為緣，「生鼻識界」，內根、外塵兩者為緣生鼻識。「三處都無」，這根、塵、識三界都無，研究結果，這三處，鼻根的界限沒有、香塵的界限也沒有、中間鼻識的界限更沒有，三處都無。這一段是講相完全是妄的，「凡所有相，皆是虛妄」，一切的相都是虛妄的。

前面講「無」是破除執著，一般人都執著，把它當成實在的，所以告訴我們：不能執著它是實在的，這些界限實際上是沒有的。第二段：「則鼻與香，及香界三」，「鼻」是鼻根、「香」是香塵、「香界」是鼻識，這三者，前面了解三處都無，三處的界限都無，破除界限了，就融會一體了，這三者悟了之後，就悟到性了，相是妄

的，你不執著妄相，那就悟到本性了。悟到本性，鼻根、香塵、鼻識，這三者「本非因緣，非自然性」，本來就是非因緣、非自然的妙真如性，它就是妙真如性。

一般善知識往往告訴我們：凡夫眾生看山是山、看水是水；研究佛學就知道，看山不是山、看水不是水；真正開悟證果之後，看山又是山、看水又是水。所以原來說這三處都無，悟了之後，三處不但不是無，而且都是妙真如性。這就是蘇東坡所講的：「山色無非清淨身」，證果之後，明瞭這個道理，青山綠水都是法身。

下面講舌，破舌識，經文先念一小段：

阿難。又汝所明。舌味為緣。生於舌識。此識為復因舌所生。以舌為界。因味所生。以味為界。

佛再叫「阿難」說：「又汝所明」，還有你已經明瞭的，「舌味為緣」，舌根、味塵這兩者做為緣，「生於舌識」，這中間生出舌識來。「此識為復因舌所生」，這個舌識是由舌根所生的，「以舌為界」？還是「因味所生，以味為界」？提出這兩個問

題做為研究的基本，先破舌根所生的。

阿難。若因舌生。則諸世間。甘蔗烏梅。黃連石鹽。細辛薑桂。都無有味。汝自嘗舌。為甜為苦。若舌性苦。誰來嘗舌。舌不自嘗。孰為知覺。舌性非苦。味自不生。云何立界。

「阿難」，佛就問阿難：「若因舌生」，若是舌識因舌根生的，「則諸世間，甘蔗烏梅，黃連石鹽，細辛薑桂，都無有味」，甘蔗是甜的、烏梅是酸的、黃連是苦的、石鹽是鹹的，細辛、薑桂都是中藥，是辛的、辣的味道，這些東西都沒有味了。「汝自嘗舌，為甜為苦」，你尝尝自己的舌根，究竟是甜的？還是苦的？這段的意思是：你認為舌識是由舌根生的，舌根自己就能分出味道來。為什麼這麼講？因為只憑舌根，沒有外面的味塵，舌識生不出來。如果你一定要說舌識是由舌根生出來，不要外面的味塵，那你自己的舌根必須能生出味塵，不需外面的味塵，你的舌根自己生出味塵來，這樣你的舌根自己有味塵可以生出舌識來。根據這個理論，舌根自己能夠生出味塵，那就不需要世間那些甘蔗、烏梅等五味，都不用外在的味道了，所有

的味塵都不需要，完全由你的舌根生了。既是由你舌根生，那你嘗嘗自己的舌根，你的舌根是甜的？還是苦的？這一段就問：舌根是苦、是甜知不知道？

「若舌性苦，誰來嘗舌」，假如你嘗自己的舌，你的舌性是苦的，那誰來嘗舌？要知道你的舌已經變成苦味了，假使你嘗嘗自己的舌根是苦味，那苦的味道是味塵，你的舌已經變成味塵了，你就失掉嘗味道這種能力了。舌失掉嘗味的能力，那誰來嘗舌呢？你叫誰來嘗試你的舌？「舌不自嘗」，舌不能自己嘗試自己，等於眼不能看自己的眼根一樣，「孰為知覺」，那誰能知覺這是不是苦？

下面再說：「舌性非苦」，如果你嘗自己的舌，舌性不是苦的，「味自不生」，那舌根就沒有生出味塵來。這樣的話，前面講的辛、酸、苦、辣、甜五種味，自然就不是從你舌上生出來的。舌連味都不能生，還能生出識來嗎？你的舌性如果不是苦味的，味道就不是從你的舌根生出來，舌根連味道都不能生，更不能生識了，「云何立界」，不能生出識來，怎麼能夠立出界限？這就不能立界了。

下面講由味生，由味塵生出舌識來：

若因味生。識自為味。同於舌根。應不自嘗。云何識知是味非味。

這是破味塵能生出舌識，佛說：「若因味生」，如果舌識是因味塵生出來的，既是由味塵生出舌識，「識自為味」，能生舌識的味塵，它是個物質、是種氣味，由它所生的舌識，自然也就變成味塵了。舌識變成味塵的話，「同於舌根」，就跟舌根一樣，「應不自嘗」，舌根不能自己嘗自己，舌識由味生出來，就變成味塵，味塵也不能自己嘗自己是什麼味道。「云何識知是味非味」，既是由味塵生出舌識，舌識就變成味塵，它自己不能自嘗，自己都不能自嘗，它怎麼辨別這是不是味塵呢？

又一切味非一物生。味既多生。識應多體。識體若一。體必味生。鹹淡甘辛和合俱生。諸變異相。同為一味。應無分別。分別既無。則无名識。云何復名舌味識界。

後面再分析「又一切味非一物生」，前面講過甘蔗是甜味、烏梅是酸味，講了五味，五味代表一切味道，一切味道不是一種物生出來的。「味既多生」，你說舌識

是由味塵生出來的，那個味塵不是一個東西生出來的，味是多生的，「識應多體」，由這個味生出來是這個識、由那個味生出來是那個識，比如甘蔗的味道，由甜味生出來的識是甜識，由烏梅生出來的是酸識，有這樣的道理嗎？按照這個道理，你說由味生出來，味既不是一物生的，那你的舌識也應該有很多體。識那有那麼多體？味道有那麼多，識那有那麼多？「識體若一」，講到事實，識體只有一個，「體必味生」，而體也必然由味生出來的，「鹹淡甘辛和合俱生」，鹹味、淡味、甜味、辛辣味，把這些味道和合起來，合成一個味道，「俱生」是甘蔗生來就是甜味道、烏梅生來就是酸味道、鹽生來就是鹹味道，這叫俱生味，俱生味是各各本來本有的味道，「和合」是把各種味道和合一起，甜的、辣的合在一起，叫和合味。

「諸變異相」，什麼是變異相？比如把味道煮一煮、炒一炒，一煮味道就變了，炒一炒之後味道又變了，這叫變異相。這些和合味、俱生味、變異味，「同為一味」，統統變為一個味道，不分了。為什麼不分呢？識體是一個，而且一個識體必然從味道生，不准許味道多，必得把多種味道，包含和合、俱生、變異，使它們同為一個

味道。味塵既是同一個味道，那所生出來的識應該是一。這裏要了解，味塵變成一個味道，各種味道變成一個味道，「應無分別」，沒有分別了，什麼甜的、辣的、酸的，味道分不出來了。各種味道混而為一沒有分別，由味道生出的識也應該沒有分別。這樣的話，味也沒有分別，舌識也應該沒有分別。識沒有分別，這個問題就大了，為什麼呢？在唯識學講，「識」叫了別，識的作用就是分別。如果「分別既無」，識既沒有分別的作用，「則不名識」，那就不能叫它為識了。既不能叫識，「云何復名舌味識界」，識都不能叫作識了，你再說這是舌界、這是味界、這是舌識界？界自然不能成立。由根生的不是，由味塵生的也不是，下面說：

不應虛空生汝心識。舌味和合。即於是中元無自性。云何界生。

也不是空生的，「不應虛空生汝心識」，不應該是憑著虛空生出來的，虛空生出你的心識，更說不過去，虛空是無因的，無因而生，那有這回事？識是萬法因緣生，虛空生出心識，這是無因生，說不出去的。空不能生心識，頑虛空是死東西，心識是活的，那當然不能。

和合生的也不對，「舌味和合，即於是中，元無自性，云何界生」，「舌味和合」，由舌根、味塵，這兩者和合起來生舌識，「即於是中」，舌根有知覺性，味塵是無知的，一半屬於有知覺性、一半屬於無知的，中間這個識「元無自性」，究竟是有知？還是無知？自性都沒有，「云何界生」，識怎麼生得出來？下面結論：

是故當知舌味為緣。生舌識界。三處都無。則舌與味及舌界三。本非因緣。非自然性。

佛說：「是故當知」，你應該知道，「舌味為緣，生舌識界」，舌根、味塵為緣，生出舌識來，「三處都無」，這三處都沒有，全體是虛妄的。下面接著說，知道這是虛妄的，不執著這個妄想，「則舌與味及舌界三」，那舌根、味塵、舌識這三者，「本非因緣，非自然性」，本來就是真如本性。

結論告訴我們：凡夫眾生「全真成妄」，一真法界不變隨緣，內根、外塵本來都是不變隨緣，我們把一真法界這種隨緣起的作用，全真變成全妄，就有生死六道，就凡夫來講是全妄的。一悟之後，「全妄即真」，全體就是真的一真法界。

第七十九講

阿難。又汝所明。身觸為緣。生於身識。此識為復因身所生。以身為界。因觸所生。以觸為界。阿難。若因身生。必無合離二覺觀緣。身何所識。若因觸生。必無汝身。誰有非身知合離者。

我們繼續講十八界，十八界是六根、六塵、六識，現在研究身體對觸塵、中間生身識，後邊還有意法界，十八界就講完了。就我們凡夫心理來講，十八界的界限很清楚，要是了解佛理開悟以後，十八界就是一真法界，所見的境界絕不像我們現在的世間這樣，那就無論我們自己的根身、外在客觀的世界（客觀世界是凡夫知見，佛法沒有），處處都是心性顯露出來的。因此十八界研究完之後，應該有個認識，就體驗出一真法界來了。

現在我們看經文，佛說「阿難，又汝所明，身觸為緣，生於身識」，「又汝所明」是你已經明瞭，以前講過因緣所生法，阿難尊者當然都知道，所以說又汝所明，所

明的是什麼？「身觸為緣」，身是身根、身體，觸是觸塵，身體接觸各種物體的時
候，比如我們用手與桌子一接觸，就有感觸，這叫觸塵。身體與物體一接觸，身、
觸這兩者為緣，一個是內在的根身、一個是外面的觸塵，以這個作緣，然後生出身
識，這中間發生出身體方面的身識，佛說：由因緣法生出來的道理，你已經明瞭了。
普通都是這麼講的——身觸為緣、生於身識；現在講十八界，就把這個界限撤除掉，
因為有界限就有相，你執著任何一點的相，就沒辦法明瞭心性。為了要明瞭心性（就
是明心見性），就不能著相，就從十八界把界限消除掉。在這裏先提出身識怎麼生
的，身識是由身根和觸塵一對就生出來，再問：真正研究起來，身識是身根跟觸塵
一接觸就生得出來嗎？下面就研究這個問題，「此識為復因身所生，以身為界，因
觸所生，以觸為界」，「此識」就指身識，佛問阿難：這個身識究竟是由身根所生，
以身根為界？還是由觸塵所生，以觸塵為界？現在提出一個身界、一個觸界，身界
是身根，身根是一個界限，物體（身體所接觸的觸塵）是一個界限。如果身識是由
身根生出來的，身識就以身根為界；如果身識是由觸塵生出來的，身識就以觸塵為
界，就問這兩個問題。

根據這兩個問題，再一項、一項地分析。先講因身所生，佛說「阿難，若因身生」，如果身識是由身根所生的，「必無合離二覺觀緣」，你認為單純地由身根生出來，我們本身生出身識，那就用不著，「必無」是不需要，不需要「合離二覺觀緣」，「覺觀」指身識，識才有知覺、分別的能力，「合離」指觸塵，觸塵為什麼叫合離？我們身體任何一部分，外面的物體接觸之後才知道，這叫觸，一接觸才有感受；但不能一直接觸在物體上，還有離開的時候。當你的身體跟外面的東西合起來，就是接觸，拿開來就是離開，所以一合、一離之間，就讓你發生觸覺，你才知道這是觸塵，所以離合就指觸塵來講。觸塵是一種緣，前面講「身觸為緣」，這裏的意思是：如果身識完全是由身根所生的，那就必無（必然不需要）觸塵了。離合的觸塵，離有離的感覺、合有合的感覺，由這兩種緣，你才能發生身識，現在完全由身根生出身識，那就不要這兩種緣了。不要這兩種緣，「身何所識」，你身體的身識怎麼能發得出來？縱然你說：我不要這個緣，我的身根單獨可以生出身識來。就算跟你說的一樣，身根單獨能生出身識來，「身何所識」，識是了別的作用，你生出身識來，它的作用就要了別外面的觸塵。假使只由身根單獨生出身識，身識生出來，沒有外面

的觸塵，你無所了別，「所識」是所了別的，沒有外面的觸塵，身識發揮不出了別的作用。試問：你的身識生出來有什麼用處呢？這樣說起來，單獨由身根生出身識，這個道理不能成立。

再講由觸所生，佛說：「若因觸生」，如果身識是由觸塵所生的，我們的身體跟外面的物體接觸之後，就由那個觸塵所生的。問題是：由觸塵所生，那就「必無汝身」，「身」是身根、身體，單獨由觸塵生的，用不著你的身根了。完全由觸塵生出身識，就不用身體，「誰有非身知合離者」，「非身」是無身，誰不用身體來知合離？「合離」就指觸塵，你不用身體跟外面的東西來接觸，你怎麼知道這是觸塵？所以必得由身根跟觸塵相接觸，你才有知覺，沒有身根，單獨由觸塵生出身識，任何人都知道這個理講不通。

這樣看起來，身識既不是單獨由我們身體的身根生出來，也不是由外面各種物體能生出來的。那麼身體跟外面的物體，兩種合起來生出身識，可不可以呢？下面就講這個問題，這段經文先看一遍。

阿難。物不觸知。身知有觸。知身即觸。知觸即身。即觸非身。即身非觸。身觸二相。元無處所。合身即為身自體性。離身即是虛空等相。內外不成。中云何立。中不復立。內外性空。則汝識生。從誰立界。

這一段是解釋身根與觸塵兩者和合，共同生出身識來，分析以後，這也不能成立。首先佛叫「阿難」說「物不觸知，身知有觸」，先把這個觀點定出來，「物不觸知」，物不是因為一接觸就有知的作用，比如以手來拍桌子，就桌子來講，它不會因為我們用手接觸它，它就有能夠知道的作用，你怎麼拍桌子，它還是沒有知覺，這叫物不觸知，任何一個物不是因為你一接觸它，它就發生能知的功能。「身知有觸」，能夠有知的是我們身體（身根），用我們身體跟物體一接觸，我們身體有知覺的能力，這才知道有觸。如果我們身體不知道，那就跟物一樣。知道有觸是靠我們身體有知（有這個能力），所以身知才有觸。這兩句話就確立了任何物體是無知的，唯有我們身體才是有知的。

既是身體有知，下面就問：知的作用（知性、知的功能）究竟屬於那方面？「知

身即觸」，知的作用由誰來知？「知身」是知道我們身體，由「知」來知道身體，身體是被知，身體被知「即觸」，身體就不能叫身根，就變成觸塵了。這個意思就問：「知」究竟知什麼？你知道身體，你的身體就成為所知的，所知就不屬於身，屬於物體了，物體就是觸塵。「知觸即身」，假如「知」，知道觸塵，那就相反，「知觸即身」了。這兩句話要辨別，知代表身識，上一句講身識知道身體，這個知是觸所生的，那身體是被知的，反過來，如果是知觸，身識知道觸塵，那就是由身所生的，由身所生的識才知道觸，與上一句相反。下兩句就辯論一個問題：「即觸非身」，觸生知的話，那就不能把身根附在觸上面，純粹屬於觸的。反過來說，「即身非觸」，如果知性是屬於身體這方面，那也不能把觸兼帶地屬於身這方面，所以即身就與觸沒關係，即身就非觸。這兩句話就限定：如果知是觸所生的，就與身體毫無關係，就不屬於身體；如果知是身體所生的，那與觸塵也毫無關係，就不屬於觸。這個意思是：知覺「知」的功用，把身與觸兩者分開，屬於這邊就不屬於那邊、屬於那邊就不屬於這邊，兩邊分開是破除和合生——共生。所謂共生，身根與觸塵兩者合起來才生，把它們分開來，屬於這邊就不屬於那邊，屬於那邊就不屬於這邊，總是偏於

一邊，識共生就生不出來。

下面說「身觸二相，元無處所」，這麼看起來，身相、觸相，這兩種相本來就沒有有一定處所。身根屬於內，觸塵屬於外，這樣一分析的結果，「知」究竟屬於那邊？內、外沒有一定的處所。「元無處所」指什麼呢？就指「知」究竟在身這邊、還是在觸這邊？沒有一定的處所。「合身即為身自體性」，「合身」是把外面的觸塵合到你的身體來，一合身，問題來了，「即為身自體性」，比如這個東西是觸塵，你把它跟身體合在一起，它就變成身體的一部分，它就變成身，它跟身體成為一體了，觸塵也就消失了。「離身即是虛空等相」，「離身」是把觸塵與身體完全分離，觸塵不跟身體接觸，「即是虛空等相」，那就變成虛空等相，「虛空」什麼都沒有，除了虛空的相以外，還有具體的萬物（各種色法），有空、色這兩種，「虛空等相」就指空、色種種這些萬物。觸完全離開身體，純粹就變成萬物虛空這些東西、這些相，與你能夠知的身體毫無關係。

這一段的意思，觸跟身體合起來就變成一個，變成一個身體，觸也沒有了；觸

離開身體，就變成虛空萬物，還是單方面的。根與塵合起來生，根本就不能合起來，這兩者合也不行、離也不行，這中間要生出識，生不出來的。

下面說「內外不成」，內指內根——我們身體，內在的是我們身體，外指外在的觸塵，身體與觸塵，這內外兩界都不能成立。這兩界尚不能成立，「中云何立」，「中」是中間的身識，身識那裏建立得起來？內根與外塵兩者，合也不對、離也不行，都不能成立，那中間的身識生不出來。「中不復立」，中間所生的身識，講三界，內是身根這一界、外是觸塵這一界，內外這兩界不成，中間這一界也不能成立。既是中間身識這一界成立不起來，反過來看，「內外性空」，內根、外塵這兩者也落空了，也成立不起來，變成空所有了。內外性的「性」指界，指內外界有形的體積，內外性空就是內外界沒有了。既然內外界沒有，中間的身識界也沒有，三界都沒有了。三界都無，「則汝識生，從誰立界」，那你的身識生出來，你從誰立界？三界都無，內、外界都沒有，身識生不出來，就算身識生出來，內、外界都沒有，你這個界也樹立不起來，你從那裏成立這個界相呢？三界都沒有了，你發生識，從那裏生出識

來？這講共生，共生識也不能成立。

這樣的結果，身識既不是從身根生出來的，也不是從觸塵生出來的，更不是由身根、觸塵合起來生出來的，所以下結論了：

是故當知身觸為緣。生身識界。三處都無。則身與觸及身界三。本非因緣。非自然性。

佛告訴阿難：「是故當知」，所以應當知道，「身觸為緣，生身識界，三處都無」，前面講的這些道理，身根跟觸塵這兩者為緣，生出身識界，身根一界、觸塵一界、身識一界，這三界（三處）都沒有這回事。這些是什麼？都是相，講界，沒有相那有界？有界就有相，這些相全部都是虛妄的。我們生死凡夫在六道裏，生死怎麼來的？就是著相才來的。現在分析的結果，這些相沒有，全部都是虛妄的，三處都無。要了生死、要成佛，著一點點相都不能成功，所以現在末法時期，不學念佛法門，不發願往生極樂世界，想今生就了生死，誰也辦不到。講三處都無，就是教我們不要執著妄相，妄相一破除，「則身與觸及身界三」，「身界」是身識界，「三」指這三

者，「本非因緣，非自然性」，本來就不是因緣性，也不是自然性，而是一真法界，就是如來藏妙真如性。

下面講意識，意根對法塵，然後生出意識來，經文先念一小段：

阿難。又汝所明。意法為緣。生於意識。此識為復因意所生。以意為界。因法所生。以法為界。

佛告訴「阿難」說「又汝所明」，你也知道，「意法為緣」，「意」是意根、「法」是法塵，意根與法塵兩者作緣，「生於意識」，意根、法塵合在一起，有了這個緣，意識就生出來，這你原來就了解。再把問題提出來：「此識為復因意所生，以意為界」，「此識」指意識——第六識，這個識是意根所生的，以意根為界？「因法所生，以法為界」，還是由法塵所生的，以法塵為界？下面就針對這個問題來講：

阿難。若因意生。於汝意中。必有所思。發明汝意。若無前法。意無所生。離緣無形。識將何用。

佛問：「阿難，若因意生」，如果意識是由意根生的，這要說明一下：意根不像眼根、身根，眼根、身根是看得見的，很具體，意根是什麼呢？意根是第七識，屬於心法。既是意根所生的，「於汝意中，必有所思，發明汝意」，在你的意根之中（就是第七識裏面），一定要有所思，「所思」指法塵，「意根」是思，你必須有所思的法塵來發明汝意，「發明」是把你的意能夠引發出來，讓它彰顯出來，「明」是引發出來，讓你起意根，就叫發明汝意。「若無前法」，假若沒有前法，「前法」是法塵，意根所對的是法塵，沒有出現在你意根之前的法塵，「意無所生」，「意」是意根，意根就不能生出識來，意根沒有所生的意識出來。「離緣無形」，「緣」指法塵，有法塵作緣，意根才出現，離開法塵這個緣，意根是無形的。意根什麼形狀都沒有，「識將何用」，別說意根生不出識，就算生出識，生出的意識有什麼作用？意識生出來，要了別外塵，離開塵，緣沒有了，意識生出來就沒有作用，所以識將何用？「識」是意識，沒有法塵，意根起不來，就是根、塵這兩者都沒有，只有識，識沒有作用的。

又汝識心。與諸思量。兼了別性。為同為異。同意即意。云何所生。異意不同。應無所識。若無所識。云何意生。若有所識。云何識意。唯同與異。二性無成。界云何立。

佛再講給阿難聽，讓阿難知道，「又」是再說，「汝識心」是你的第六識——就是意識，「與諸思量」，「思量」是第七識，第七識有思量的特性。再說你的意識與意根「兼了別性」，同時都具有了別的作用。換句話說，意根指第七識，它有了別的性能，意識指第六識，它也有了別的性能，識心與思量的意根兼了別性，這兩者都有了別的性能。既是都有了別的性能，要問：「為同為異」，意識跟意根兩者是完全相同？還是不同？相同就變成一個，不同就變成兩個，為同為異？問這個問題。

「同意即意，云何所生」，這兩句話的意思：如果識心（第六識）同於意，「意」是意根，識心跟意根完全相同的，那意識就是意根了，意識跟意根變為一體的。既是變成一體，云何所生，那怎麼能說意識是由意根生的？

「異意不同，應無所識，若無所識，云何意生」，反過來說，「異意不同」，如果識心異於意，第六識跟意根不同，第六識與第七識相異。這兩者有不同的，「應無所識」，那第六識應該就無所識了，就是沒有知，沒有知識的這種功能。這裏所講的不同在那裏呢？既是第六識與第七識有異，兩者不同，第七識有知（有知覺、有了別），那第六識就變成沒有知了。「若無所識」，第六識如果無所識，是無知的，「云何意生」，那怎麼能說它是從意根生出來的？因為意根是活東西，活東西生出來的應該是活東西，不能說活東西生出死東西來。「若有所識，云何識意」，假使第六識不是無知識，它是有知識的，它若是有知識，它就有了別的作用，那麼云何識意？你怎麼分別：這是第六識的了別性、那是第七識（意根）的了別性？這怎麼分辨出來呢？

「唯同與異，二性無成，界云何立」，前面講同，界不成立；講異，界也不成立。無論同、異，二性都不能成，意根、法塵、意識這三種界怎麼成立？不能成立。意識由意根生的，建立不起來。

前面說意根生出意識說不通，下面說由法塵生出來的，經文說：

若因法生。世間諸法。不離五塵。汝觀色法及諸聲法。香法味法。及與觸法。相狀分明。以對五根。非意所攝。汝識決定依於法生。今汝諦觀法法何狀。

佛告訴阿難：「若因法生」，如果意識由法塵生出來的，「世間諸法」，世間這些法，這些法不是法塵的法，是實際的物體，世間這些諸法「不離五塵」，離不開五塵。下面舉例說：「汝觀色法，及諸聲法，香法味法，及與觸法」，你觀察觀察色法，色法是色塵，以及各種聲法（聲塵）、香法（香塵）、味法（味塵），還有觸法（觸塵），這些五塵「相狀分明」，色塵、聲塵、香塵、味塵、觸塵，這些相狀都清清楚楚的。「以對五根」，色塵對眼根、聲塵對耳根、香塵對鼻根、味塵對舌根、觸塵對身根，每一塵對那一根，清清楚楚的。既是五塵各有所對，「非意所攝」，不屬於意，意是無所生。以上講由法塵所生，法塵沒有了，世間都是五塵，講到五塵，五塵各有所對的，講到法塵，法塵只是五塵落下的假影子而已，它沒有實體，法塵怎麼能

夠生呢？先定住法塵，這就不能成立。

分析五塵之後，就說「汝識決定依於法生」，假使你認為意識決定（確定）是依法塵生出來的，「今汝諦觀，法法何狀」，「法法」是法塵之法，現在你諦觀法塵這個法，是什麼狀況？

若離色空。動靜通塞。合離生滅。越此諸相。終無所得。生則色空諸法等生。滅則色空諸法等滅。

「若離色空，動靜通塞，合離生滅」，若是離開色空（色塵）、動靜（聲塵）、通塞（香塵）、合離（觸塵）、生滅（法塵），「越此諸相」，「越」當離開、超越講，離開這些相，「終無所得」，畢竟一無所得。法塵既是五塵落下的影子，五塵隨時在生滅，生滅就代表法塵。既是生滅代表法塵，「生則色空諸法等生」，若講生的話，隨著色空諸法生，這個假影子也同時生出來。「滅則色空諸法等滅」，講到滅的時候，隨著色空諸法滅，法塵也同時滅掉。我們普通講法塵是五塵落下的影子，這個影子實際說起來，五塵生，法塵的影子跟著生出來；五塵滅，法塵的影子也跟著滅。所

以生則色空諸法等生——同時生，滅則色空諸法等滅——同時滅。這樣說起來，你這法塵就沒有了。

所因既無。因生有識。作何形相。相狀不有。界云何生。

「所因既無」，「所因」指法塵，法塵是因為五塵而落下的影子，所以叫所因，法塵既無，法塵都沒有，「因生有識」，因著法塵所生的識，「作何形相」，生出的識是什麼形狀？「相狀不有」，連法塵也沒有，當然識生不出來，就算識生出來，是什麼形狀？形狀也沒有，「界云何生」，識這一界那裏建立得起來？建立不起來。識建立不起來，那麼意根、法塵、意識，這三界都不能成立。

是故當知。意法為緣。生意識界。三處都無。則意與法。及意界三。本非因緣。非自然性。

「是故當知」，所以應當知道，「意法為緣，生意識界」，意根、法塵這兩者作緣，然後生出意識界。「三處都無」，這根、塵、識三處（三界）都沒有了，這都是虛妄

的假相。既是根、塵、識三界的妄相沒有了，那真正世界大同，一真法界就顯出來了。「則意與法及意界三」，意根、法塵、意識這三者，「本非因緣，非自然性」，而是如來藏妙真如性。

古代祖師講：「夢裏明明有六趣，覺後空空無大千」，我們凡夫有十八界，這是在夢裏才有這個界限，一覺之後，大千世界的界限全部撤除了，沒有大千，真如本性完全呈現出來了，那就成了佛。十八界講完，我們得了一個境界，就是「理事無礙」，「事」指相、「理」講性，這個無礙了，沒有界限，妄相去掉，完全是真性出來，無礙法門出現了。

大佛頂首楞嚴經講記【六】

第八十講

阿難白佛言。世尊。如來常說和合因緣。一切世間種種變化。皆因四大和合發明。云何如來因緣自然。二俱排擯。我今不知斯義所屬。惟垂哀愍。開示眾生。中道了義。無戲論法。

這是接著十八界講完之後，十八界每講一界，都說非因緣、非自然，就是講如來藏，如來藏指我們眾生的真如本性。真如本性既不是因緣生滅法，也不是自然沒有變化的法，所以非因緣、非自然。這當中要分辨清楚：非自然是破除印度當時那些外道的，他們很多主張自然學說，比如人、一切法是自然而有的，不必經過各種修持，不需要，自然而有，叫自然派，那是外道的思想。當時釋迦牟尼佛常跟弟子說：因緣法是萬法因緣生。講因緣法是告訴凡夫眾生，世間的一切，包括人生、宇宙，它的現象都是因緣和合的。現象雖然是和合的，這只是世間法，世間法的現象是如此，如果講到本性，那就不是這樣了，這是其一；再說，釋迦牟尼佛那時講因

緣法，是針對當時外道所執者的自然法則，佛跟小乘弟子講因緣法，就是破除外道的自然法。自然法是外道的思想、因緣法是世間的學說，還是都沒有講到真正的真如本性。

在《楞嚴經》裏，阿難尊者一開始，就啟請釋迦牟尼佛開示如來的大法，一直到後來，這中間講七處徵心、顯出見性，還講五陰、六入、十二處、十八界，講的都是本性上的道理。照說前面講那麼多，智慧高、領悟能力很強的人早就開悟了，但是領悟能力不夠強的，還沒有開悟，沒有開悟就要換一個方式再講。所以在這裏阿難尊者又啟請，再提出問題來：佛過去也常常說到因緣和合這個法，為什麼講十八界都是非因緣、非自然？自然法固然非，但是因緣法怎麼也非呢？提出這個問題之後，就引起佛講七大，七大是什麼呢？就是地、水、火、風、空、根、識，以七大再開示在會的大眾，也是開示我們學佛的人，從這裏再讓大家明心見性。

現在看經文：「阿難白佛言」，阿難尊者稟告佛，「世尊」是稱呼佛，「如來常說和合因緣」，「如來」指釋迦牟尼佛，佛過去常跟我們弟子說到和合因緣。什麼是和

合？就是萬法有因、有緣，因緣和合起來，才生出各種法來，所以和合因緣是解釋萬法，各種現象的來源是經過因緣和合的，這個法佛過去常說。下面就解釋和合因緣，和合因緣指什麼？「一切世間種種變化」，「一切世間」指有情世間、無情世間，有情世間包括我們六道眾生、學佛的小乘到菩薩，這都是有情世間；無情世間就是自然界的山河大地。一切世間就包括有情世間與無情世間，這些世間種種的變化，「種種」是不只一種，太多太多了。比如有情世間是我們眾生，眾生世間的身體、心理，這還是凡夫的有情世間，證果、覺悟聖人的世間，那多了。所以有情世間五根的身體、器世間的山河大地，器世間之中，萬相很多，就拿地球來講，地球到處有植物或礦物，各種的物太多太多，分類都分不清楚。這些各種物種種的變化，這些變化是：原來沒有，然後生出來，然後又滅，滅了又生出來，比如大地上的花草樹木，春生、夏長，到秋天凋零了，冬天沒有了，枯了，這些都是變化。我們人的身體從生下來，幼年慢慢長大，到中年，然後慢慢衰老，到老年最後死了，死了以後再轉世，又有生，都是變化。這些種種的變化，「皆因四大和合發明」，無論有情世間、無情世間，種種的變化都是因為四大種——地、水、火、風。比如我們人身有

骨頭、肉體，這是地；水是我們人身有水分；火是人身有煖氣；風是我們有呼吸，在身體流動的氣體。沒有地、水、火、風不行，由這四大和合起來才發明，發明就是起現行，出現了，種種變化都是由這四大種和合才發明出來、才出現的。

既是這些種種變化都因為四大種，種子是無形的，經過變化才起現象。火有火種，火種我們看得見嗎？看不見，比如木頭裏有火種，你沒看到，但是一引發，木頭燒起來了，沒有引發，你看不到。四大都指種子，地、水、風也是這樣。既由這四大種變化和合才發現出來，「云何如來因緣自然，二俱排擯」，為什麼佛將因緣、自然這兩大類全都排擯？排是排斥，擯是擯棄、不要了，把這兩個一同排斥掉，擯棄不要。自然排擯沒問題，有疑問的是佛把因緣也排擯了，「我今不知斯義所屬」，我現在不知道斯義所屬，連因緣法也排擯掉，這個道理在那裏？這個道理究竟如何歸屬？既是不了解，就請求佛「惟垂哀愍，開示眾生，中道了義，無戲論法」，只有請求佛垂哀愍，垂是上對下，請佛垂示哀愍，哀愍我們不能開悟、智慧很淺，請求佛開示我們眾生，很明白地告訴我們「中道了義，無戲論法」，就是開示我們眾

生，讓我們眾生都了解中道了義，了義是最徹底、最究竟的道理。這個道理是沒有戲論的，「戲論」是世間一般人講話講不到真理方面，都是說開玩笑的話。講到真理就是了義，沒有戲論法，希望佛開示這個真理。

「中道」是什麼呢？中道不偏於一邊，怎麼偏於一邊？像印度外道講的自然，自然一切都是無為，不必用功，不必勤勤懇懇地修為，這叫無為；講因緣，因緣是有為法，因緣和合是有所作為的，就是人為的。專講因緣法是偏於一邊，像外道專講自然法，也是偏於一邊，所以前面講十八界，每一界講到最後，都是非因緣、非自然。「非因緣」是不偏於有為的這一邊，「非自然」是不落到無為的那一邊。「自然」是自然成就，那有這回事？你說自然成就，那我學佛，我知道有真如本性，我也不要用功，等著自然成，這就是邪說。所以不偏於有為、不偏於無為，這叫中道。專講有為，或如外道專講自然，都是世間的戲論。前面講非因緣、非自然，就是無戲論法、中道法、了義法。

但是阿難尊者對中道還沒了解，現在佛說非因緣，世間一切變化都是四大假

合，四大和合都是因緣，以為這統統沒有了，那就墮到空見，一切皆空了。一切皆空，那世間的萬物沒有變化，萬物的生長也就沒有了，春生夏長、四季來回，一切都停止，沒有了。這個理他想不通，不是想不通，他沒有了解中道了義。講到中道、了義，就是第一義，是最高的道理，最高的道理既不是有為法，也不是無為法，本來就是真如本性、就是妙性，這就是中道。他不了解，所以拿自然、因緣（世間凡夫的知見）來懷疑佛講中道的道理，在這裏他提出疑問，提出疑問之後，又接著請佛開示中道了義。

下面是佛接受他的啟請，然後就准許開示，經文先念一段：

爾時世尊。告阿難言。汝先厭離聲聞緣覺諸小乘法。發心勤求無上菩提。故我今時為汝開示第一義諦。如何復將世間戲論。妄想因緣。而自纏繞。汝雖多聞。如說藥人。真藥現前。不能分別。如來說為真可憐愍。汝今諦聽。吾當為汝分別開示。亦令當來修大乘者。通達實相。

阿難默然。承佛聖旨。

「爾時世尊」，爾時指阿難啟請完的時候，世尊是釋迦牟尼佛，「告阿難言」，佛告訴阿難說：「汝」指阿難，你「先厭離聲聞緣覺諸小乘法」，這是指當初阿難尊者被摩登伽女用咒語把他引到家裏去，正在危難的時候，佛叫文殊師利菩薩把他救出來，阿難尊者就向佛啟請成佛的大法，這代表阿難原來修的是小乘法，這個時候知道小乘法不管用，必須回小向大，轉過來要發大心，就請求佛告訴他大乘菩薩法。所以這裏講「汝先厭離」，你那時已經厭離聲聞（小乘）、緣覺（中乘）這些小乘法，「發心勤求無上菩提」，你發大心，很勤勞地來求無上菩提，無上菩提就是成佛的大法。「故我今時為汝開示第一義諦」，所以我今時，今時就指阿難尊者啟請之後，佛就一直告訴他要怎樣找心、怎樣顯出見性來，以至於十八界，這都是開示他第一義諦。所以我一直在為你開示、為你講解第一義諦，第一義諦就是中道了義，是最高 的道理。既是前面早就開示你中道了義，第一義諦不是世間的世俗諦，世俗諦是因緣法這些事情。第一義早就開示你了，「如何復將世間戲論，妄想因緣，而自纏繞」，

這就問阿難：你為什麼還不了解？到現在又反過來，把你過去所聽到的那些小乘學者所學的世間戲論（因緣法），「妄想因緣」是凡夫眾生心裏所想的，無一不是妄想，想因緣，想這、想那，都是妄想。你用這些妄想因緣「而自纏繞」，自己拿這個來纏繞自己。

這是什麼原因呢？「汝雖多聞」，阿難尊者在佛弟子當中是多聞第一，這大家都知道，佛也說你雖然多聞，多聞就等於現在一般學者的學識非常豐富，而且記性非常好，記得非常多，這叫多聞。你雖然多聞，但是「如說藥人」，就如同講藥材的人。中藥的藥物多得很，你看《本草綱目》裏記載的有多少？古印度也有很多藥物。何謂說藥人？把《本草綱目》背得很熟，再簡單一點，把《湯頭歌訣》都背得很熟，真正的藥品卻不認得。比如中藥裏有當歸、黃連，你背得很熟，當歸是什麼性質、黃連是什麼性質，真正的當歸、黃連，你卻辨別不出來。「真藥現前，不能分別」，所以看到真正的藥材，你認不得。「如來說為真可憐愍」，佛說：這樣的人真正可憐愍，只會說，沒有真正的用處。這是比喻，你雖是多聞，一般學佛的人把

經文背得很熟、研究得很熟，真正的道理不能領悟，就跟把藥物名稱背得很熟，卻不認識真藥一樣。

下面說「汝今諦聽」，以前講的，你都沒有明瞭，你現在諦聽，好好地用心聽。「吾當為汝分別開示」，我就為你分別，從多方面來開示。不但為你，「亦令當來修大乘者」，也為將來那些修成佛大法的人，令你們「通達實相」，「實相」是真如本性，讓大家能夠通達明瞭真如本性。這時「阿難默然，承佛聖旨」，就退回自己位置上，不再說話，靜靜地聽佛開示。

關於實相，在這部《楞嚴經》裏必須從三方面去了解，請看第二十六表最後那段——「實相（三態）」，就是實相的三種狀態。這三種狀態，先看第一行「無相」，什麼叫無相？「無一切妄法差別」，講到無相就講到空——真空，真空沒有一切虛妄的法，虛妄差別法一切都沒有，這是「空如來藏」。第二行「無不相」，是「隨現一切相」，隨著現出來一切的相，這是「不空如來藏」。這講的都是如來藏，在別處講實相、一真法界，比如天台宗、華嚴宗，在《楞嚴經》裏就講如來藏。無相是空如來

藏，沒有一切虛妄差別的假相；無不相是現出一切相，就是不空如來藏。第三行「無相無不相」，「不捨一法」是無不相，一切皆有，「不立一法」是無相，一切皆空，這是「空不空如來藏」。

無相（空如來藏）講「藏性」，如來藏的體性就是本性，藏性是不變的，「不變之體」非因緣；無不相（不空如來藏）講「藏相」，如來藏起各種現象是隨緣的，「隨緣之用」非自然，自然就不是隨緣，這是非自然的，隨緣起用就現出一切相來。這兩者就是十八界講的「非因緣非自然」。無相無不相（空不空如來藏）也是講「藏相」，這個藏相「體用雙彰」，這是指如來藏的性、相，體性與現象雙彰，彰是表現出來、顯示出來，體與用都彰顯出來，就是真空妙有，真空妙有合起來講。若偏於無相（真空），整個世界的現象都沒有，那成為什麼世界？一個整體是不錯，但作用顯不出來；若偏於有，性體不了解，那也不行，必得真空妙有這兩者合起來講，這是體用雙彰，就是中道。

在這裏佛告訴阿難：現在要讓你以及未來學大乘佛法的人通達實相。實相就是

後面要講的——空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏，要徹底通達、徹底明瞭。實相有三方面：一是空如來藏、一是不空如來藏、一是空不空如來藏。空不空如來藏，不大容易了解，記住古人的兩句話：「真空不礙妙有，妙有不礙真空」，真空是空、妙有是不空，真空與妙有這兩者互不妨礙，這就是無礙法門，《華嚴經》講事理無礙，這就是講事理無礙。下邊佛就說：

阿難。如汝所言。四大和合。發明世間種種變化。阿難。若彼大性體非和合。則不能與諸大雜和。猶如虛空。不和諸色。若和合者。同於變化。始終相成。生滅相續。生死死死。生生死死。如旋火輪。未有休息。阿難。如水成冰。冰還成水。

佛接著就開示實相，實相就記住：真空不礙妙有、妙有不礙真空。這是舉例，後邊講七大，前面是地、水、火、風，後面有空、根、識，七大都是真空不礙妙有、妙有不礙真空，記住這個原則。怎麼互相不礙呢？比如就地大來講，七大先講地大，我們看粗淺的是山河大地，這都是地大，真正講是地大種，沒有形相的地大種。我

們就拿這個現象來講，我們未覺悟的凡夫眾生，遇到地大就有妨礙，我們走到房屋裏來，門窗一關，我們就出不去，在外面的也進不來，這就被地大障礙了。開悟的人，真正證到本性的人，這個房屋在他看來當體就空，這個妙有當體就是真空，他證到這個境界的時候，這個房屋對他是無礙的，處處一切沒有阻礙，這就是真空不礙妙有、妙有不礙真空。真正到這個境界的時候，地大不能阻礙，空大也不能阻礙。我們到國外要坐飛機，境界一轉變，要什麼飛機呢？空也不能阻礙你，任何事都不能阻礙你。境界不到，只能說一說，理還是沒辦法領悟。沒辦法領悟，但是我們相信、照著佛講的道理往裏面研究，久而久之，慢慢就能夠領會到，一邊研究、一邊用功，只有這個辦法，往裏面去求其領悟。

佛說「阿難，如汝所言」，如同你所講的，「四大和合，發明世間種種變化」，你前面講由於地、水、火、風這四大種和合之後，才發明世間種種的變化現象出來。這一句，佛把阿難問的問題說出來，接著就開示中道的意義。因為阿難不了解前面講的「非因緣非自然」，中道不了解，所以才講「四大和合，發明世間種種變化」。

實際上實相中道，你講和合不對、講不和合也不對，下面針對這個意義，佛開示阿難說「阿難，若彼大性體非和合」，「大性」是四大種——地、水、火、風四大的性，性是它的本性，剛才講如來藏的體性，如果你說四大種的體性，體非和合，這個體性不是和合。既是不和合，「則不能與諸大雜合」，它的體性不是和合的，不能和合，那它就不能跟諸大，諸大指地水火風的相，性既是不能和合，它就不能跟諸大的相來雜和，雜和是什麼呢？性體跟性體的相，體與相能夠雜和起來。如果體性不是和合的，當然就跟四大的相也不能和合，性與相就不能雜和在一起了。

不能雜和有什麼問題？前面講「真空不礙妙有，妙有不礙真空」，空與有、相與無相，這兩者不能妨礙的，是一回事，相上就有空、就有體性，體性就在相上。現在不能雜和，就把性與相分開了，性是在相外，我們把海裏的水比作性，水上的波浪就比作相，不能雜和的時候，等於把水跟波浪分開了，這不可能呢？辦不到的事情。不能雜和就等於要把體性跟有性體的相，把性、相分開來，性在相外。下面說比喻：「猶如虛空，不和諸色」，「虛空」是個頑空，「諸色」是各種物體，空間

跟物體，空間是沒有阻礙的，各種物體才有阻礙。不能雜和，就等於把性變成頑虛空一樣，遇到物體就受阻礙，兩者不能合在一起，物體是物體、虛空是虛空，兩者沒有關係，那本性就完全不瞭解了。

「若和合者」，如果四大的本性是和合的，那要問：「同於變化」，「變化」是一切世間種種變化，是生滅法，你把四大種的體性（就是如來藏的本性），就跟生滅變化的生滅法一樣了。變化「始終相成，生滅相續」，「始終相成」是一個生滅的現象開始，開始是為成就終，終就為成就始。比如一個人，他的生命開始，就一天一天往死亡的目標走，始成就終；死了以後又轉世，終成就始，始終相成的。中國的哲學家莊子也講「方生方死」，意思也跟這個差不多。「生滅相續」是生了就滅、滅了又生，生不是永久生，接著就滅，滅也不是滅之後就沒有，滅了又有生，是相續的。生是相續、滅也是相續。「生死死生」是解釋「生死相成」，生是成就死的、死是成就生的，「生生死死」是解釋「生死相續」的意義。「如旋火輪，未有休息」，你燒火炬的時候，你不動它，只有一個點，你一轉它，打圈圈地轉，轉成一個圈圈，

變成一個輪子，這就永久沒有休息，就是生死相續、始終相成。我們眾生在世間就像旋火輪一樣，沒有休息。

再說個比喻：「阿難，如水成冰，冰還成水」，拿水跟冰這兩種現象，來比喻後面講的七大——地水火風空根識，總說一個比喻。

請各位看講表「水成冰」這一段，「大性體雖不變」，七大的體性雖然不變，「用能隨緣成相」，但是它的用能夠隨緣成相，這就是真如不變隨緣，「無和合能現和合之相」，它的體是不變，它沒有和合，它能現和合之相。「冰還水」這項講用，「用雖隨緣成相」，它雖然是隨緣成相，「性體仍然未變」，體性仍然是不變的，這是「似和合終無和合之實」，看起來好像是四大和合，因緣和合的，但是沒有和合之實，是假的假相，這就是隨緣不變。

隨緣不變、不變隨緣，為什麼拿冰、水來比喻呢？後面七大都是用這個比喻。冰跟水，冰是冰的相、水是水的相，這兩個相是不同的。但是你說冰也好、水也好，它都是溼性，就是水分那個溼性，冰是溼性、水也是溼性，性體是相同的。所以說

水成冰，水的相、冰的相不同，冰還成水，性還是不變的。相固然有變化，性是一個，還是相同的，沒有變化。講這個道理大有用處，祖師開示我們：講十法界，十法界是隨緣，佛的本性、凡夫眾生的本性，都是本性，看你隨緣不隨緣，你隨佛界的緣，你就歸於佛的一真法界，如果不隨佛的緣，隨九界的緣，就是九界的眾生。隨佛界的緣就是隨淨緣，隨淨緣就成為佛，隨染緣就變成眾生。體性儘管是不變的，但是注意的是隨緣。

我們念佛法門隨的什麼緣？一句名號，萬德洪名，佛號就是佛緣，我們隨著這個淨緣的時候，古人講「一念相應一念佛」，持名一念相應，隨著佛號，自性中的本性與阿彌陀佛一感應，那九界就變成一真法界了，我們就在佛法界之中。你把這個道理明白之後，你就知道念佛法門是什麼境界。所以我們念佛法門，一句名號，三根普被，了解這個道理，知道念佛有這種功德，不了解這個道理，他只要這樣念佛，也照樣有這種功德作用。

第八十一講

汝觀地性。麤為大地。細為微塵。至鄰虛塵。析彼極微色邊際相。七分所成。更析鄰虛。即實空性。

繼續講四大種，因為前面講十八界，每講到結論的時候，都講如來藏非因緣、非自然，阿難尊者就發生疑問：自然學說是古代印度外道（別的宗教）不正確的知見，講非自然沒問題、沒疑問；可是當初佛也常常講因緣和合，萬事萬物皆因緣所生法，為什麼佛在楞嚴法會上說非自然、非因緣呢？所以阿難尊者就提出疑問，他說據他所了解的，世間萬法都是由四大和合，所謂四大和合，一是地、二是水、再是火、風，地水火風這四種物質是最基本的，各種事物皆是地水火風四大種和合才有的現象，非因緣怎麼講法？這個疑問，佛就開示阿難，就講四大種。上回把四大種的原則、總的意義提出來講，不僅地水火風四大種，還有後邊的空、見、識三者，合起來是七大種，七大種的總原則已經說過了。

現在講七大種，剛才念的就講地大種，這一段就根據阿難提出的問題，當初佛也常跟弟子們講因緣法，所謂因緣，世間任何事情不是偶然發生的，必然有各種條件，有因、有各種緣，然後合起來就是因緣法。再分析因緣，就拿地大來講，佛當初跟小乘弟子講《阿含經》等小乘經典，就把物質的世界用一種分析方法，從粗淺的分析到微細的這種方法，告訴小乘弟子們這個世界都是假的，沒有實在的真東西。既都是假的，就是因緣和合的。既是因緣和合，你把它拆開來，用分析的方法分析到最後，比如我們的地球，這個大地禁不起分析，眼前看的龐然大物是個大地，若用學理來分析，分析到最後，就像一粒微塵那麼微細，再進一步分析，就接近到虛空了，這個方法，過去佛在小乘經典裏也講過。講這個目的是要讓佛弟子們了解世間，在我們凡夫眾生看，很現實的地球、天空裏的這些星球，眼看都是很實在的，但是從學理一分析，都不是實在的，這就是萬法皆空，都是虛空，當時是這個用意。現在為了要解釋，在楞嚴法會上要正式講到明心見性，心性上就非因緣了。講到非因緣，因為阿難尊者以前的知見、觀念還沒有放棄，所以先引用這一段，再解釋這種分析空，與真心毫無關係，真如本性不是這樣。所以先引用這一段，然後接著解

釋真心怎麼去體驗。

現在看經文，佛把七大的總原則講過之後，接著告訴阿難說：「汝觀地性」，汝指阿難，你觀察地大，四大之中，地大是第一位，你觀察地大的性。性就不指相，相是我們看見的很具體的東西，是有形相的，性不是相，看不見的。你觀察這個地性，地性顯出相來，相必然由性裏面顯出來的，為什麼？在《華嚴經》裏講一真法界不變隨緣，隨緣就起了相，不變是它的本體。你觀察地性，由性起的相，「麤為大地」，最粗淺的是大地，我們看見的山河大地，人人看得見，非常具體的。講到微細的，「細為微塵」，從粗到細，細到什麼程度呢？細到像一粒微塵那麼微小，「至鄰虛塵」，虛是虛空，虛空是空的，沒有物質，至是解釋從大地來分析，一層一層分析，分析到微塵還不算，由微塵再分析，分析到鄰虛塵那種程度。

自古到現在，分析物質的方法不同，現在的科學家、物理學家分析，他有他的方法，在古代的印度，外道有外道的分析方法、佛家有佛家的分析方法。那時釋迦牟尼佛用的是什麼方法呢？用七分法（外道也用這個），什麼是七分法？比如把大

地分成七分，然後把其餘六分放棄掉，就選擇當中的一分，這一分之中，再分七分，按照這種程序，七分、七分，一直輾轉地分，微細到什麼程度呢？有羊毛塵、兔毛塵，羊毛是羊身上長的毛，微塵小到羊毛尖端上可以站得住，這叫羊毛塵；再把羊毛塵分成七分，七分之一是兔毛塵，在兔毛的毛尖上可以頂得住，可見很小！還有水塵、金塵，從水的空隙裏可以來回穿過去，這是水塵；由水塵再分為金塵，金塵是金屬品，我們看金屬品好像沒有空隙，實際上像金塵那麼微細，可以從金屬的空隙穿過去。這還不算，再由金塵七分為實極微，實極微叫最極微（天眼可見），實極微再七分為色聚微，色聚微再七分為極微之微（色聚微、極微之微，叫做假極微，天眼亦不可見）。到了極微，極微之微，微到極處叫極微。

這裏講「至鄰虛塵」，何謂鄰虛塵？「析彼極微色邊際相」，就把極微分析為色邊際相，經過羊毛塵、兔毛塵、水塵、金塵……之後就是極微之微，鄰虛塵就是分析得極微的色邊際相，色邊際相是解釋極微的意思，極微微到什麼程度呢？色代表物質，物質到了邊際，可以說不能再分了，如果再進一步分，就到虛空了，所以叫

鄰虛塵。鄰虛塵怎麼來呢？「七分所成」，就是把極微七分成色邊際相，就把極微再分成七分，成為鄰虛塵。「更析鄰虛」，如果再把鄰虛塵加以分析，那就沒辦法分析了，「即實空性」，實是實在，那是實在的空性，就不是色性了，物質看不到，就變成空了。

這個學理、這種分析方法，在印度外道用這種方法來分析，釋迦牟尼佛在《阿含經》裏也是用這個方法來分析，但是用法不同。佛這樣分析，就告訴學的人要了解世間萬法都是假的，不要執著，要破除執著，不要執著這些相，然後才能見到本性。外道不是這樣，他根本不了解人人都有真如本性，所以他怎麼分析都不正確，他是邪知邪見的，這要分清楚。我們現在一般的物理學家，我們不能說他是外道，物理學家是研究學問，他研究學問的目的，也要探討宇宙最原始的結構，他說有原子、電子、中子等等，我們不了解這些專有名詞，他研究到最微細的地方叫微中子，在過去認為微中子裏面大概沒有物質、沒有質量了，但在之前很多國家在日本集會，又發表已經試驗出來，微中子裏邊也有質量。他怎麼實驗出來？他在一公里深

的地下，也是用純淨的水試驗出來，試驗出微中子裏邊有振動，凡是有振動，就表示裏面有質量。物理學界又往前一步，又是一大發現，但是在佛經裏早就講到水塵、金塵，不但講過，而且用來教我們破除執著。今天的物理學家，他不管怎麼研究，只是探討世間的學術而已，他不能更進一步地從物理世界進入到心靈世界，所以世間學術與道是兩回事。

在佛法來講，這個分析叫分析空，佛法講空，一個當體空、一個分析空，當體即空叫體空觀，分析空叫析空觀，這裏講析空觀，下面佛就講：

阿難。若此鄰虛析成虛空。當知虛空出生色相。

析空實際上講，不是把物質分析，分析到最後變空，不是這樣講法，所以針對上面「更析鄰虛，即實空性」，阿難原來是執著那種見解，在楞嚴法會上，正式要了解一真法界，講不變隨緣的道理，當然不能講那樣。針對那個知見，佛在這裏講「阿難，若此鄰虛析成虛空」，若是這個鄰虛塵能析成虛空，這就針對上面「即實空性」講的。假使鄰虛塵可以變成虛空，既是有形色的具體物質可以分析成空，照這

個例子講，「當知虛空出生色相」，應該知道虛空裏也可以生出物質來，色相是有顏色、有形相的東西。

事實上可不可以呢？自古到現在，還沒人看見虛空豁然冒出什麼東西，比如台灣是一塊土地（地大），你眼看虛空裏出現一個台灣來？沒有這回事情！但是按照理來推，假使你認為鄰虛塵可以分析到虛空，分析到最後沒有了，既然可以把物質變為沒有，也可以由虛空變成有，應該如此。如果虛空裏生不出色相，反過來看，鄰虛塵分析到最後，變成空也不行。拿這個理論來反觀上面講——鄰虛析成虛空，這個道理不能成立。既是物質不能分析到空，虛空也不能生出這些物質來，這個道理就破除四大和合。阿難尊者前面講，萬法皆四大和合才發生出來現象，佛在這裏就從粗淺分析到微細，再拿虛空不能生出物質，把和合的知見破除掉。下邊引用阿難問的話，再根據這話進一步解釋：

汝今問言。由和合故。出生世間諸變化相。

佛說「汝今問言」，你現在問的（指上面阿難問），「由和合故，出生世間諸變

化相」，由於四大和合的關係，生出世間各種變化相。世間因為有四大和合，才發明諸變化相，都由和合而來的。

解釋世間萬法的現象，當然是由因緣和合的，沒有因緣和合，這些假相不會成立的，小至一個家庭，大至一個國家，全世界每個政治組織，都是因緣和合的。男女結婚，這是家庭的基本結構；社會上有各種團體，人與人之間有各種組織；國家有政府；全世界現在有聯合國。這些現象，沒有一個不是因緣和合的，其中任何一個緣一變動，整個現象跟著就變動。既是因緣和合的，它隨時在變動，這只是說明世間生生滅滅的假相，與不生不滅、不垢不淨的本性毫無關係，我們必得了解這個道理。

佛在這裏把阿難問的「由和合故，出生世間諸變化相」提出以後，下面就往裏邊研究，解答他的問題：

汝且觀此一鄰虛塵。用幾虛空。和合而有。不應鄰虛。合成鄰虛。

這是針對阿難所提的和合變化，佛就破除和合的知見，因為一個人想學佛、想明心見性，始終把和合的觀念存在心裏，那就沒辦法明瞭本性，所以要破除這個知見。

佛說「汝且觀此一鄰虛塵」，你暫且觀察此一鄰虛塵，前面講的鄰虛塵，是極微分析、區分來的，這個鄰虛塵，「用幾虛空，和合而有」，用幾個虛空來和合成一個鄰虛塵呢？虛空是沒有形相，也沒有數量的，它怎麼和合？誰都知道，虛空沒辦法和合。

既然是不能用虛空來和合而有色相，就用物質跟物質來和合，行不行呢？下面說「不應鄰虛，合成鄰虛」，鄰虛塵既然與虛空為鄰，它還是色相，還是有物質的，你不能因虛空不能合，用色與色，色是物質，物質與物質相合，然後和合各種現象，可不可以呢？鄰虛跟鄰虛和合的話，講理則也犯了過失，因為凡是講合的時候，必有自己跟他人兩者合起來，如果是自己跟自己合，這不算是合。鄰虛塵跟鄰虛塵，自己怎麼合法呢？等於一個人，你自己跟自己合，這個道理說不通的，所以說「不

應鄰虛，合成鄰虛」，鄰虛塵跟鄰虛塵合成鄰虛，這個說不通。

又鄰虛塵。析入空者。用幾色相。合成虛空。

佛就跟阿難說「又鄰虛塵，析入空者」，假如你說鄰虛塵可以分析，分析到虛空，變成空了，「用幾色相，合成虛空」，你究竟用幾個色相合成虛空？這個色相指的是鄰虛塵，換句話說，你用幾個鄰虛塵合成虛空呢？這個觀念是認為鄰虛塵可以分析，進入到虛空，這個知見是虛空就是由鄰虛塵而來的。既是由鄰虛塵而來，那佛就問：你用幾個鄰虛塵合成虛空呢？

佛用這兩句話，提出沒辦法解答的難題來，誰都知道色法，一切物質不是憑空而有的，不是由虛空裏冒出來，所以色不是由虛空和合才有各種物質。反過來講，你也不能把各種物質分析，然後由物質產生虛空，這兩種講法都講不通。就因為講不通，佛提出這個問題來反問阿難尊者，提出這個來反問，就是說明和合這個理論不能成立。這幾句話就是說：色合成空不成、空析成色也不成。

若色合時。合色非空。若空合時。合空非色。色猶可析。空云何合。

佛說「若色合時」，若是色與色相合的話，「合色非空」，色跟色合的結果，純粹是色法，而不是空，就不是虛空。反過來講，「若空合時」，如果是空與空合的話，「合空非色」，空跟空合，還是個空，不能說是色。這樣看來，色不是和合而有的，空也不是和合而有的。「色猶可析，空云何合」，再交代：色法即物質，物質還有質礙，還有具體的東西在，還可以分析，所以色法可以分析；空是非物質的，空而無質，沒有一切質礙的成分在內，純粹是虛的，這樣它怎麼合？跟誰來合？

最後一句「空云何合」，虛空怎麼合法？虛空既是沒辦法合，地大，粗的是大地、細的是微塵，無論是大地，以至於微細到微塵，都不是和合而有的。提出「空云何合」，虛空不能和合的，就把地大和合的知見徹底地破除掉。要知道，從前面一層層分析，萬法和合而有，這個理論不能說了。既是萬法不是和合而有，究竟怎麼說法呢？後面這段就講：

汝元不知如來藏中。性色真空。性空真色。清淨本然。周徧法界。

這一段其中有兩句話：「性色真空，性空真色」，上回發的第二十七表，請各位把表拿出來，先用列表的方法把意思講出來，再說經文。

上回講過第一表「水成冰」，現在講第二表「性色真空」，就看這四個字——性、色、真、空，「性」指七大（地水火風空見識）的本性，也是我們每個眾生的本性。

第一、「性（理）非事融事」，講到性就不是講相，是講理，性專門指理來講的，理是真理。理不是講事，凡是講事，都是有行動的，有各種具體的行為才構成事，性是講理，而不是講事，所以非事。雖然非事，但是融事，它能夠融合一切的事相。

第二、「色（性具之色真體之空）」，「色」並非我們眼看見的各種物體，這當然是色，但是這裏講性色，性色還沒形成具體的形狀出來，它在如來藏裏面，含在如來藏裏的性具之色。何謂性具？本來就有的，本性就有的叫性具，不是後天才生出來。本來就有的性具，本性就具有這個色，這個色是特別。比如我們看大地，大地實實在在是個龐然大物，有個體積在這裏，或者我們看見一座山，山也有形狀、也有實在的體積。但這裏的性具之色是真體之空，它是含藏在如來藏裏性具的色，是

真空的，換句話說這個色是真空含有的色。

第三、「真（體）非用融用」，「真」指體，講到體，一般哲學講宇宙的本體，就找真體，一般哲學家是找不到的。佛法講的真體在那裏？就是我們真如本性，本性是我們人人具有的真體。真體就不是用，體是體、用是用，它不是用。雖然它本身不是用，它能夠涵容，能夠融合各種用。

第四、「空（性具之空真體之色）」，「空」指的是性具之空，就是本性本來就具有的，那是真體之色。色是空，空是真空有妙有，真體之色有微妙的有，各種真體上的色，就指性具的真空。

一個性、一個真，「性、真」指每個眾生都具有的理體，性、真就代表理體。理體指的是什麼？就是色與空這兩者的根本，換句話說，色是性具之色、空是性具之空，既是性具的，就是由理體裏出現的。無論是色、是空，都是由本性的真理那個理起的，出現事實來就是由體起用，用從那裏來？用是從體裏面出現的。所以「性、真」這兩者是色、空的本性。這樣說來，「性、真」是色、空之體，然後「空

色融即」，怎麼融即？空就是色、色就是空。《心經》裏講「色即是空，空即是色」，空、色是一回事。色是性具之色，性具之色是真體之空；空是性具之空，性具之空是真體之色。

講色，既然是真體之空，前面講分析，七分而成鄰虛塵，再分成空，性具之色本是真體之空，不需要分析，當體就是空，這叫體空，不是分析才有的。再說空，性具之空，本性本來就是空的，它是真體上的色法。既是真體之色，前面講：不是要與空合才有？不用合不合，不需合，它本來就有真體之色，就把和合的觀念完全破除。

現在看經文，佛告訴阿難說「汝元不知如來藏中」，元是本來，你本來就不知道，我們每個眾生都有的如來藏之中，如來藏就是本性，「性色真空，性空真色」，性的色是真空，性的空是真色，空就是色、色就是空，空色這兩者，本性原來就具備，不必合、不必分析，沒有那些事情。所以「清淨本然，周徧法界」，講性色、講性空，都是真空、真色，它是清淨的，不是污染的，「本然」，不是因緣和合而有，

而且「周徧法界」，凡是所到之處，無處不在。「性色、性空」周徧法界，我們要問：這個在那裏？那裏找到性色、性空？下面講：

隨眾生心。應所知量。

「隨眾生心」，隨著眾生心，「應所知量」，眾生有什麼樣的心量，就得多少。講十法界，成了佛的佛法界就不必說，完全開發出來了。九法界之中，每個法界各有各的心量，不等的，九法界之中有六凡法界，我們人道眾生有人道眾生的心理、畜生道眾生有畜生道的心理，各各不同。隨著眾生心，應所知量，他的心能夠開發多少，他就能得到多少。

循業發現。世間無知。惑為因緣。及自然性。皆是識心。分別計度。但有言說。都無實義。

「循業發現」，業是各人所造的業，九法界裏，六凡夫造的業不同，上面的二乘、菩薩，他們都是淨業，淨業也各不相同，六凡造的染污業也各不相同。「世間無知」

指六凡夫的境界，包括學小乘者，他就不了解清淨本然、周徧法界，隨眾生心，心量多少才得多少。他懷疑、疑惑，「惑為因緣，及自然性」，把性空、性色認為是因緣法，或者像外道認為那是自然法，自然而有的，自然而有？那我們不要這樣辛苦修，我們自然就成了，那不通的。「皆是識心，分別計度」，這都是識心，就是凡夫的第七識、第六識，識心在那裏分別、計度，在那裏執著，才發生這些疑問。實際上說起來，世間上這些「但有言說，都無實義」，講因緣、自然，只是說說，實際上你研究那個道理、那個實義，一點都沒有，談不上真實的義理。

注意「循業發現」，循當順字講，順染污的業，就在六道裏出不去了；循著清淨的業，就能夠了生死、就能夠成佛。我們念佛就順於淨業，而且是特殊的淨業，一循業發現，就發現自己清淨本然的真性。

第八十二講

阿難。火性無我。寄於諸緣。汝觀城中未食之家。欲炊爨時。手執陽燧。日前求火。

現在繼續講七大，七大的前面是地、水、火、風，這是四大，上回講過四大的第一個地大，剛才念的這段是講火大（七大之中的火大）。講七大的主要意義，由因緣和合的假相分析，分析到最後，無論地水火風，以至於虛空等等，都是空的，這些分析到最後都是空的，空無一物。空無一物就是無生法，凡是有生就有滅，到了空無一物，就是禪宗六祖慧能大師講的「本來無一物」，我們有一物就著了相，著相就不能夠明心見性。把這些分析分析，和合的相都沒有——無一物，這才把我們的障礙撤除，我們才真正了解自己本性，這是主要的意義。無論講地、講水、講火：……等等，凡夫認為因緣和合的東西都是實有的知見，每一段經文都針對這個執著，把這些概念都破除。

我們看經文：「阿難，火性無我」，釋迦牟尼佛對阿難說，「火性」指火大種，七大是七大種的種子，火大種無我。「我」是有主宰的叫作我，這裏講火，火有沒有主宰？首先要問：火自己有沒有自體？「我」就代表一個自體，比如我們人，任何人有一個身體，這個身體包括物質的部分、心理的部分，然後成為一個自體，這叫我。火性無我，火大的性與前面講四大之性，稍微有點不同，這裏是講差別性，就是各個物體的特性，差別性不是指本性，火沒有一個自體。沒有自體，火怎麼存在呢？「寄於諸緣」，它寄託在各種緣裏面。比如古人鑽木取火，用鑽子鑽木頭，火出來了；還有擊石取火，把石頭一打，石頭冒出火來了。這些木料、石頭都是緣，火大種寄託在這些緣裏面，除了這些緣，你找火的自體在那裏？找不到。火寄託在諸緣裏面，你要用火的時候，怎麼把火引發出來呢？下面就舉這個事實，就講這些緣。佛說「汝觀城中未食之家」，汝指阿難，你觀察城市裏面，還沒吃飯的這些人家，「欲炊爨時」，他們要煮飯的時候，「炊爨」指煮飯用的鍋灶，炊是起火，燒火來煮。炊的時候怎麼用火呢？沒有火不能燒柴，「手執陽燧」，取火的時候，用手執持陽燧，「陽燧」是一種取火鏡，拿一個鏡子對著太陽，陽光對著鏡子的焦點上然

後引發火，除了鏡子以外，還有用艾草這一類的，用這些為工具。手裏拿著取火的一種鏡子，「日前求火」，在日光之前來求取火。

這些是緣——陽燧、日光，人的手執陽燧對著日光、艾草。艾草在那時是一種引火的東西，過去中國大陸是用紙，農村裏叫紙煤子，燒過的紙，火滅了以後，還有沒燒盡的餘燼，用那一點火星就能在上面燒起來。由這些東西合起來，火就引發出來了，這樣看起來是和合的，和合這些緣起來才有火。

下面就破除這種執著，佛就告訴阿難說：你認為火是因為和合才生出來的嗎？假使火是因為和合才生出來的，那麼先說明和合這個名詞的意義——什麼叫作和合，然後才說出是不是和合才有的。下面這一段把和合的意思先說明：

阿難。名和合者。如我與汝一千二百五十比丘。今為一眾。眾雖為一。詰其根本。各各有身。皆有所生氏族名字。如舍利弗。婆羅門種。優樓頻螺。迦葉波種。乃至阿難。瞿曇種姓。

講和合，原來有好幾個個體，然後把這些個體分別集合起來，才叫和合。如果沒有個別的分，拿什麼合？先講這個。「阿難，名和合者」，凡是叫作和合的，舉例來說，「如我與汝一千二百五十比丘」，如是例如，我是佛指自己，比如我與你們，你們是一千二百五十個比丘，這一千二百五十位是當時釋迦牟尼佛的常隨眾，佛無論在那裏說法，這一千二百五十個大比丘一定到達，跟佛一起的。我與你們一千二百五十個大比丘，「今為一眾」，現在成為一個和合眾。「眾雖為一」，和合眾雖是一個，可是「詰其根本」，詰是追問，其指眾人，你要追問眾人的根本，根本是和合眾每個人的來源，每個人原來從那裏來的？你想追問根本。「各各有身」，和合眾裏的每個分子，各人有各人的身體。「皆有所生氏族名字」，每個人有每個人出生的姓氏、家族、名字，各人有各人自己的名字等等。下面舉例：「如舍利弗，婆羅門種」，舍利弗是佛的大弟子，他是婆羅門，婆羅門在印度是一個大族，原來的一個宗教，他的種姓是婆羅門。「優樓頻螺」，他是「迦葉波種」。「乃至阿難，瞿曇種姓」，阿難是瞿曇種姓，與釋迦牟尼佛同一個種族，瞿曇是釋迦牟尼佛的始祖，翻成中國的意思是地最勝，地是大地，大地上這個族是最優勝的，到後來才改成釋迦，所以在

經裏有時叫瞿曇、有時叫釋迦，佛講阿難是瞿曇種姓。

舉出這三個作代表，前面舉舍利弗、優樓頻螺，後邊「乃至」兩個字，把中間很多都包含在裏面了，一直到阿難尊者，全部一千二百五十個比丘都包含在裏面。這一千二百五十個比丘，每個人都有他自己的身體、種姓、名字等等。假使這一千二百五十個比丘原來都沒有各自的身體、名字，那怎麼和合呢？就談不上和合了。就因為一千二百五十個，每個人是個基本的分子（基本成員），然後合在一起成爲一個和合眾。把和合的定義說明了，就知道和合是什麼意思了。下面就分析火大種怎麼來的：

阿難。若此火性。因和合有。彼手執鏡於日求火。此火為從鏡中而出。為從艾出。為於日來。

佛先提出問題來：「阿難，若此火性，因和合有」，前面講火性無我，是由於諸因緣才引起火，現在說如果這火性是因和合而有的。「彼手執鏡於日求火」，城裏那些人手執陽燧（取火鏡），他的手拿著取火鏡，在日光下求火。這樣看來，「此火為

從鏡中而出」，火究竟是從鏡子裏出來的呢？「為從艾出」，還是從艾草裏出來的？日光對著鏡子，把艾草放在鏡子上面，日光與鏡子對準了，焦點對準，艾草就著火了。所以這裏問：火是從鏡子裏出來的？還是從艾草裏出來的？「為於日來」，還是從太陽裏出來的？這三處，究竟是從那一處來的？下面分別破除和合有的：

阿難。若日來者。自能燒汝手中之艾。來處林木皆應受焚。

首先破除從太陽來的，佛說「阿難，若日來者」，若是火從太陽那邊來的，「自能燒汝手中之艾」，太陽自然能夠燒你手中的艾草。既是火從太陽來的，太陽自己就能燒你手中所執的艾。既能燒艾，下面問題來了，「來處林木皆應受焚」，火從天上的太陽一路來的時候，它來到你手上燒你手上的艾，在它經過的一路上，「來處林木」是所經過地方的樹林，它既是火，火從太陽那邊來，凡是它通過路上的樹木，都應該被燒掉。

經文這麼一問，問題裏就有結論了，事實上太陽所照的地方，樹木並沒有燒掉，樹林裏的木料，一切都還好好的。既是林木沒有被燒掉，可見陽光沒有火。既是火

不是從太陽來，那是從鏡子裏出來的嗎？下面經文說：

若鏡中出。自能於鏡出然於艾。鏡何不鎔。紆汝手執。尚無熱相。云何融泮。

前面講，火從日出來的，已經破除了，現在講火從取火鏡裏出來的嗎？佛說「若鏡中出」，如果火是從取火鏡裏出來的，「自能於鏡出然於艾」，火自己能從鏡子裏出來，火自動從鏡子裏跑出來之後「然於艾」，然就是燃，古代經文裏的然字就指燃燒，火就能自動地從鏡子裏出來把艾燃燒起來。這樣就有問題了，古時候的鏡子不是玻璃鏡，是銅磨的金屬品，既是金屬品，五行相生相剋，五行怎麼相剋呢？火是剋金的，無論金銀銅鐵錫，火一燒，就把金屬品燒鎔化了，自然界就是這樣，火剋金的。如果火能從鏡子裏出來，再燃燒艾，問題是火從鏡子出來，還沒燒到艾，就應該先把鏡子燒鎔化才對，事實上「鏡何不鎔」，為何燒到艾的時候，鏡子還沒有鎔化呢？這是什麼道理？照理應該是艾還沒燒到的時候，先把鏡子燒鎔化了。

下面三句就講到事實：「紆汝手執」，紆是回繞屈曲，何必麻煩你把鏡子拿在手

裏，如果鏡子裏有火，火就能燒鏡子，鏡子一定發熱，可是你手執鏡子，「尚無熱相」，一點熱相都沒有，熱相是熱的感受。既是一點熱相、一點感覺都沒有，「云何融泮」，鏡子根本就沒有燃燒。鏡子根本沒被火燃燒的話，就證明鏡子裏沒有出火，所以鏡子裏有火出來也不對，火也不是從鏡子裏出來的，那是不是從艾出來的呢？下面經文說：

若生於艾。何藉日鏡光明相接。然後火生。

「若生於艾」，如果火是從艾草裏生出來的，「何藉日鏡」，艾應該自動生出火來，何必藉助於日光、取火鏡呢？就不必藉著日光、取火鏡使「光明相接」，用鏡子對著陽光，使陽光跟鏡子在艾上互相接觸，這樣一接觸，「然後火生」。既是要用日光、鏡子把光明引到艾上，這樣接觸在一起，然後火才發生的話，證明艾也不是單獨自動地能生出火來。

這三者都不是，把三處都否定了，火不是從這三處來的。佛就告訴阿難尊者說：

汝又諦觀鏡因手執。日從天來。艾本地生。火從何方遊歷於此。

「汝又諦觀鏡因手執」，你再確實地觀察，取火鏡的鏡子因為有你的手執持著，「日從天來」，太陽是從天上來的，「艾本地生」，艾草是從地上生出來的，這三者，各有各的來歷。「火從何方遊歷於此」，現在講火大種，這火究竟從那個地方遊歷於此？從那裏到這個地方來的呢？叫阿難再確實地觀察。下面就打破和合的這一段做個小結論：

日鏡相遠。非和非合。不應火光無從自有。

凡是和合的，必得有兩個以上組成的分子，才能和合在一起，現在「日鏡相遠」，太陽在天空，取火鏡是你拿在手裏（在大地上），太陽跟取火鏡兩者相距這麼遠，「非和非合」，和是摻和在一起，合是把一個器物的蓋子蓋起來，日、鏡這兩者既不是摻和在一起，也不是上下能夠蓋在一起，就不是和合了，這兩句就把因緣和合的知見破除。

既不是因緣和合的，也找不出這個火從那兒來的，「不應火光無從自有」，你不應該說這火光無從，「無從」是沒有從那裏來，就是沒有因，談不上一個來處，「無從自有」是無因而有的，這是外道講的自然而有，這也不行，你不能說這火自然就有。這是破除自然的一個觀念——無從自有，如果火光無從自有，沒有原因，自然有的，那就隨時可看見空中冒火了，這事實是沒有的，就破除自然有。

火不是因緣和合，也不是自然而有，那究竟是什麼呢？下面佛說：

汝猶不知如來藏中。性火真空。性空真火。清淨本然。周徧法界。隨眾生心。應所知量。

佛告訴阿難：「汝猶不知如來藏中」，前面已經講了不少，講十八界的時候，講五陰、六入、十二處，都講如來藏，你到現在還不知道、不了解，就是還沒悟的意思。如來藏中的「性火真空，性空真火」，「性火」是本性具有的火，本來就有的性火是真空的。什麼叫真空？看不出有火，我們看見火，是由各種因緣看見，什麼地方燒火了，那是火相，相是假有的，相由各種因緣引發出來，燃燒的火相不是火性，

火性是空的，本性具有性火，它是「真空」，沒有相。再說「性空」，講到真空，本性就是真空的，性空才是「真火」，本性具的真空才叫真火，換句話說，真火是真空，看不出相。性火、真火是看不出，無相的，凡是有相都是有限的，無相、真空才是「清淨本然，周徧法界」，它是清淨的，本然是本來就這樣，然是如此，本來就如此清淨。不但如此清淨，而且周徧法界，法界是一真法界，那裏都是，無一處而不是性火，這叫周徧，普遍一切都是的。這是講火性（就是性火），性火的體，它的本體是普遍的，無處不在。

那我們怎麼得到性火的用處呢？就看你的智慧到什麼程度，你就得到什麼用處，所以說：「隨眾生心，應所知量」。眾生心分十法界，本來是一真法界，就佛來講，成了佛就是一真法界，沒有那些分別了；佛法界以外，有九法界，九法界的眾生隨著自己的心量，各個不相同。就我們凡夫眾生來講，六道凡夫的心量各個不相等，人道眾生是人道眾生的心量、天道眾生是天道眾生的心量、三途眾生也有他們的心量。六凡以外的二乘、菩薩，菩薩還有小菩薩、大菩薩，那多了，各有各的心

量。就是隨著眾生的心量，他的心有多大，他就知道這個火性有多大，他就發現有多大，隨性在發現的。下面這一段就解釋應所知量：

阿難。當知世人一處執鏡。一處火生。徧法界執。滿世間起。起徧世間。寧有方所。循業發現。

佛告訴「阿難」說「當知世人一處執鏡」，你應當知道，世間人在這一處拿著取火鏡，「一處火生」，這個地方就發生火了。「徧法界執」，假使徧法界，九法界各處都有眾生執著鏡子來求火，「滿世間起」，徧世間起火。「起徧世間」，整個世間都有火起來，「寧有方所」，那個火是從那裏起來的？它有個地方、有個所在？沒有。只要那裏執鏡取火，那裏就有，這就說明「隨眾生心，應所知量」。這是什麼原因呢？「循業發現」，循是按照，按照眾生的業力——他所造的業來發現，換句話說，眾生造的那一種業，他就發現怎樣的火。凡夫眾生隨著污染——造污染的業，他就發現污染的火，比如現在地球上，眾生心都是污染的，所以造原子彈，原子彈的火就是污染的，是循業發現的。如果是淨業（清淨的業），造出的火就能給人照明，照

耀人的心裏，他那個火用出來，完全增進人類種種的福利，各個不相同的，所以講循業發現。學佛就要講清淨業，清淨業的火叫智慧火，智慧火對於世間眾生的利益大了。下面講：

世間無知。惑為因緣及自然性。皆是識心分別計度。但有言說。都無實義。

「世間無知」，世間凡夫不了解循業發現的道理，「惑為因緣及自然性」，惑是迷惑，他迷惑之後，就把火當作因緣和合才生出來的，或者像外道認為火是自然而有的。其實這些「皆是識心分別計度」，這都是因為眾生的識心，「識心」是心裏起了無明，看不清楚真相，有無明看不清真相，只有虛妄分別，「分別」就是虛妄分別。虛妄分別之後，再加以計度。「計度」是分別之後再執著，就是唯識學講的遍計所執性，不了解萬法因緣和合的假相，把假相當作真實而有，這叫計度。認為因緣有或自然性，都是虛妄分別，執著來的，實際上，「但有言說，都無實義」。世間人無知，認為是因緣、是自然，這都是虛妄分別出來的，這只是假說，實際上研究，沒

有實義。「實義」是前面講的，本性所具的真火，沒有火的相，凡是你見到有火相，那是假有的。

火大種說完了，就讓我們了解我們看見的火，這因緣都是假的，但有言說，沒有實在的意義。認識這是假的，我們才能得到本性性具的火，那個火才有用，那個火一發生的時候，把我們現在的無明煩惱都燒掉了，它有它的大作用，憑著這個智慧火才能得道、才能成就。下面講水大種。

阿難。水性不定。流息無恆。如室羅城迦毗羅仙斫迦羅仙及鉢頭摩訶薩多等。諸大幻師。求太陰精。用和幻藥。是諸師等。於白月晝，手執方諸。承月中水。此水為復從珠中出。空中自有。為從月來。

佛告訴阿難說「水性不定」，水大種這個水不定，什麼叫不定呢？水是无常的，流水沒有一定的性質，所以是无常的。怎麼說是無常呢？「流息無恆」，有時流動、有時停止，息是不流動，像長江，大河裏的水在流動，如果是水庫的水、池塘的水，

那水就靜止不動了。或是流動的、或是停止的——無恆，它沒有常態的。所謂恆，流就永久在流、息就永久靜止、停止。水性不是這樣，水是能流就流、能靜止就靜止，不一定的，叫無恆。先說出水，或者是流、或者是息，它沒有一定，是無常的。把水性說出來之後，就講水究竟從那裏來的，就舉例子：「如室羅城」，室羅城就是室羅筏城，當時在室羅筏城裏有很多修神仙的外道，比如「迦毗羅仙」，他是修神仙的，懂得很多幻術，就像現在很多人懂得魔術。他這些幻術怎麼來的？人家不知道，往往說某某人是神仙家庭，這些神仙也不只這樣，他有功夫的，他甚至也得了不少神通，所以稱呼他仙。「迦毗羅」是梵文，翻成中文是黃紅色、黃赤色，就是他有紅黃顏色的頭髮，是這一類的。「斫迦羅仙」，斫迦羅是輪子，翻成中文就是輪字，這種外道認為他的學理非常圓滿，就像輪子那樣圓滿，他只能摧毀別人的知見，別人破不了他的學說，所以他叫作輪，就叫斫迦羅仙。「及鉢頭摩」，鉢頭摩是赤色的蓮花，這是他的名字，因為他是靠近這個地方居住的人。「訶薩多等」，訶薩多可以翻成海水的意，大概是靠近海邊居住的外道，「等」是不只這幾位。「諸大幻師」，大幻師是能夠幻現很多人家感覺不知道這件事是怎麼來的，能幻現出那些事情來叫

大幻師。

這些大幻師，「求太陰精，用和幻藥」，他們求太陰精，太陰跟太陽相反的，太陽是日頭，太陰是月亮。「求太陰精」就是求月亮的精華，從它的精華裏流出水，月亮流出的水，「用和幻藥」，用這個水來拌和幻藥。他怎麼求月亮的水呢？「是諸師等」，這些幻師，「於白月晝」，在每個月十五日的晚上，月亮最圓滿，也沒有雲把它遮蔽起來，整個月亮都現出來叫白月，晝是白天，月亮的光明就像白天那樣——月明如晝。他選在那樣的時候，「手執方諸」，方諸是一種水珠，把水珠放在盆子裏，用來「承月中水」，來接月亮來的水，用方諸一接的時候，水就來了。佛就說「此水為復從珠中出」，珠是方諸，這個水是從方諸的珠子裏出來的？「空中自有」，還是虛空中自然有的？「為從月來」，還是從月裏來的？問這三方面。

第八十三講

阿難。若從月來。尚能遠方令珠出水。所經林木。皆應吐流。流則何待方諸所出。不流。明水非從月降。

這是講七大中的水大，就是水大種。水大種在上回講，水性是不定的，或者流、或者停止不流，它是無常的。講過以後，佛就舉例，那時在印度的室羅筏城裏，有很多修神仙的外道，他為了在夜間從月亮取到很好的水來和幻藥，就用一種叫作方諸的珠子，把方諸放在水盆裏，對著月亮來接水。講過這個事情以後，佛就問：這水是從月亮那邊來的？還是從方諸的水晶珠裏出來的？還是虛空裏自然就有水？上回講到這裏。現在接著講，究竟這個水是從那裏來的。

現在看經文，佛告訴「阿難」說「若從月來」，你如果認為水是從月亮那邊來的，「尚能遠方令珠出水」，我們知道，從月球到我們地球的地面上來，這中間經過很遠的，若從月亮來的話，經過這麼遙遠，還能叫地面上的珠子出水，你就在這裏

承水，「所經林木，皆應吐流」，那麼凡是經過的路上，這一路來，所有樹林裏的樹木都應該吐出水，有水流出來。「流則何待方諸所出」，假如照這個理則來講，這經過的路上，林木要吐流了，如果這樣吐流，樹木自然流出水來，既然樹木都自然流出水來，那你何必還用方諸來求水？方諸是水晶珠，你就不用水晶珠對著月亮，自然就有水出來。事實上，你還要用水晶珠（方諸）來對著月亮，才有水出來。反過來說，「不流」，如果月亮經過這一路上，遇到那些樹木，都沒有吐出流水來的話，「明水非從月降」，就證明水不是從月上降下來的。這一條將水從月來破除掉，這是不對的。下面就問：

若從珠出。則此珠中常應流水。何待中宵承白月晝。

既然水不是從月上來的，再問：水是從水晶珠裏出來的嗎？下面說「若從珠出」，如果你認為水是從水晶珠子裏出來的，「則此珠中常應流水」，這個珠子就應該經常有水流出來，「何待中宵承白月晝」，何謂白月？在印度計算一個月，有白月、黑月，白月的月最明，就在十五夜的晚間。那你何必要等待中宵？中宵就在夜間午

夜時分。比如白晝十二點是白天最中間的時段，夜間十二點就是中宵。在中宵的時候，遇到十五夜晚，月白如晝，就跟白天一樣。假如珠子自己經常流水的話，就用不著等待白月中宵對著月亮才有水出來。事實上還是要用方諸，選在中宵承白月，然後才有水出來，這就證明水不是從珠子裏出來的。那是不是從虛空裏出來的呢？
經文說：

若從空生。空性無邊。水當無際。從人泊天。皆同滔溺。云何復有水陸空行。

「若從空生」，假使水是從虛空裏生出來的，「空性無邊」，虛空的體性無邊無際，我們看太虛空，太虛空沒有邊際。如果這無邊的虛空能生水，「水當無際」，水應當也是無際無邊的，虛空有多大，生的水就有多少，那是一片汪洋，皆是水了。這樣的話，「從人泊天」，泊當至講，從人間到天空，「皆同滔溺」，整個天地之間，同時都滔溺了。滔是天連水、水連天，整個都是一體的，從人到天，所有的萬物都被水溺起來了。「云何復有水陸空行」，怎麼還分這是水、那是陸地，那裏還有虛空？

就沒得分了。現在既然還分成水、陸、空，就證明無邊的虛空不能生出水來。

這三方面都不是，水既不是由月生出來，也不是從珠子或虛空生出來，那究竟怎樣呢？下面說：

汝更諦觀月從天陟。珠因手持。承珠水盤。本人敷設。水從何方流注於此。

佛告訴阿難：「汝更諦觀，你再諦觀，很清楚、很仔細地觀察真相，「月從天陟」，陟是升起來，月亮從天升起來，比如十五夜剛開始的時候，月亮從天邊升起來，一直到中夜，月亮才在天的中天，所以說月從天陟。「珠因手持」，水晶珠是承水的人用手拿著，「承珠水盤」，承水的人用手拿著水晶珠，然後再用接水的盤子來盛水晶珠，這個水晶珠的水盤，「本人敷設」，原來是由人來設置，放在那裏的。月亮就在天上，從天邊升起，升到天中，水晶珠是人用手拿來的，承水晶珠的水盤也是由人放在那裏，三處都有它的來歷。「水從何方流注於此」，前面講水既不是從月來，也不是從珠出，也不是從空來。現在月亮、珠、水盤都有來歷，那麼水究竟從

那兒來的？從什麼地方來流注於此，教阿難觀察，它究竟從那裏來的？

一般講天地間的萬事萬物，或是由這個、那個東西生出來的，或是因緣和合生出來的，或是自然生出來的，總之，一般人的知見不外乎這幾種。在這裏研究這四大種，比如水，前面講過，不是月、不是水晶珠、也不是空，都不是這些東西生出來的。既不是這些東西生出來的，那再問：是不是由兩種東西和合生出來的呢？下面就說：

月珠相遠。非和非合。不應水精。無從自有。

這四句話破除兩個知見，「月珠相遠，非和非合」破除和合而生，你若認為月光跟珠子兩者和合生的，月亮與水晶珠，一在天上、一在地上，兩者相距非常遠，不但距離遠，而且月是月、珠是珠，兩者不能雜和在一起。什麼是和？比如水跟乳，把奶粉放在水裏，水乳交融，融和在一起，天上的月亮跟水晶珠距離那麼遠，和不起來。合呢？比如茶杯的蓋子與茶杯，一蓋就合起來，月亮跟珠子也合不起來。既然兩者相距那麼遠，所以說非和非合，既不是和，也不是合，和合而生出水來就不

對了。「不應水精，無從自有」破除自然而生，水既不是月跟珠和合生的，你也不能說這水精無從自有，「水精」指用水晶珠對著月光，然後出水，這叫水精，「無從自有」是無所生的，說不出來源，自然而有的。天地間那一種是自然而有的？你認為是自然而有的，就變成自然外道，一切就沒有因果，這更說不通了。這四句話講非因緣和合，也不是自然。這樣說起來，水究竟從那兒來的呢？下面說：

汝尚不知如來藏中。性水真空。性空真水。清淨本然。周徧法界。隨眾生心。應所知量。

佛告訴阿難尊者：「汝尚不知」，你還不知道，前面雖然講那麼多，你對這個道理還沒有領悟過來。下面佛就說，「如來藏中」，現在正式講如來藏，如來藏就是本性，「如來藏中，性水真空，性空真水」，什麼叫性水？性具的水，如來藏是本性，本性具有的，本來就具有的水叫性水。這性具的水是真空，就是水的體，水的本體是真空的，你看不出它的相在那裏。真空是性空，不是我們普通人講的虛空，不是這樣，它是性具的空。講到本性，本性就是真空，就是性空。性具的真空就是真水，

如果起作用的話，就是真水。換句話說，講到真水，只有性具的真空才算真水，我們在世間所看的海水、江河水都不是真水，唯有性空的水才是真水。性具的真水在那裏？下面說「清淨本然，周徧法界」，本性裏具有的水，這才是真水，這個真水是清淨的，一點污染都沒有，而且這個清淨不是經過人工把它變成清淨，本然就是清淨的。這種本然清淨的真水在那裏？周徧法界，周徧是普遍到整體的法界，無處不是這樣的真水。這就是說水的本體是無處而不在，它跟本性一樣，是如如不動的。要講用的時候，「隨眾生心，應所知量」，講到體，它是不變的，講到用，它是隨緣，就是不變隨緣。

隨著什麼緣呢？「隨眾生心，應所知量」，隨著眾生是什麼樣的心，心量大，他所得的就大；心量小，見到的水就小。所以我們念佛的人，念佛一念相應就是感應，你怎麼感應？就是念佛人的心，你能把我們娑婆世界這個世間的妄念，你放下多少，你就感應多少，你能把世間的妄念徹底放下，那整個極樂世界的依正莊嚴，你都全部感應起來了，這就是隨眾生心，應所知量。這是講本性，本性的水是隨我

們眾生的心量來知道多少。為了說明，就舉事實來證明——隨眾生心、應所知量，下面說：

一處執珠。一處水出。徧法界執。滿法界生。生滿世間。寧有方所。
循業發現。

「一處執珠，一處水出」，你這一處，有個人手裏拿著水晶珠，一對著月亮，水就出來了。「徧法界執，滿法界生」，假使整個普遍的法界，都有人執著水晶珠對著月亮，那麼整個法界都有水生出來。「生滿世間，寧有方所」，這是假設整個法界都有水，假使到處都有人執珠子來取水，那整個法界都滿了，你看這水生滿了世間，你要問：這水從那個地方出來的？你說不出來，這就證明是無處不在。既無處不在，就照應前面說的「隨眾生心，應所知量」。

「循業發現」，這個業，比如在六道的眾生，我們人道眾生，過去造人道眾生的業，今生到人間來，所見人間這些現象，這是我們人道循著這個業發現。地獄道眾生見到地獄那種痛苦的環境，也是地獄道眾生的業發現的。地獄道、畜生道、餓鬼

道，三惡道都是由三惡道的眾生順著他們所造的業才發現正報、依報，天道眾生也是如此，順著天道的業。出了六道，三界以外，小乘有小乘的業、中乘有中乘的業、大乘菩薩有大乘菩薩的業，那是造了淨業，淨業造得最圓滿，成佛了。我們現在學念佛修淨業，你在正助雙修的時候，不必問別人我們能不能往生極樂世界，但問自己，我們的正工夫到什麼程度？助工夫到什麼程度？這都是自己的淨業。淨業一直在修的話，這就非常穩妥，到時候自然能夠生到極樂世界，這也是循業發現的。到了極樂世界那個環境，那更快了，我們現在還沒證果，生到凡聖同居土，也是順著淨業，最後到常寂光淨土就成佛了，這都是循業發現。下面說：

世間無知。惑為因緣。及自然性。皆是識心。分別計度。但有言說。都無實義。

講到這裏，佛就告訴阿難：「世間無知」，世間的眾生是無知的，沒有正確的智慧，就不明瞭真心，「惑為因緣及自然性」，惑是起了迷惑，迷惑什麼呢？把性空真水（本性）認為是因緣所生的，或是自然而生、自然而有的，這都是無知。認為是

因緣、是自然，「皆是識心分別計度」，這些都是迷惑顛倒的眾生，所謂識心，識是起了無明，被無明障礙，真心發不出來，這叫識心。識心就是分別心，虛妄分別的。他們都是識心虛妄分別，然後再計度，「計度」是虛妄分別之後，再把他所虛妄分別的假相執著當作真實的，這叫分別計度。這個佛說，「但有言說」，世間這一切，一般眾生都認為很現實，是真實的，實際上這只是說說，名詞言說而已，「都無實義」，研究到真實的本義，沒有的。

最後這兩句話：「但有言說，都無實義」，一個有、一個無，注意這兩個字——「有」指唯識學上講的「情有」，「無」指「理無」，一個是情、一個是理。什麼是情？我們凡夫眾生，不了解世間的財色名食睡、色聲香味觸，這些都是有情眾生虛妄分別出來的情識，有情識、虛妄分別，認為它是有的，在情上面有的。講到真理，實在沒有這回事情。所以我們必得了解情有、理無，才不會被世間這些假相蒙蔽，才能夠明心見性，才能真正認識自己的真我。

水大種（水性）講完了，下面講風，地水火風的風大種，看一一七頁第二行，

佛說：

阿難。風性無體。動靜不常。汝常整衣入於大眾。僧伽梨角。動及傍人。則有微風拂彼人面。此風為復出袈裟角。發於虛空。生彼人面。

佛告訴「阿難」說「風性無體」，風是最抽象的，風大種的體性，它無自體。「動靜不常」，它由動、靜兩種狀況表現出來，才讓人家知道有風，而且這個動靜不是常的，動不是常動，靜也不是常靜，這叫動靜不常。風怎麼動呢？看到有東西搖動，就是風出現了。下面就舉例：「汝常整衣」，例如你，常是平常，你在平常整衣的時候，整衣是穿衣服，整頓整頓出家穿的袈裟，袈裟是普通的總稱，這裏指下面的僧伽梨，僧伽梨是大衣，你常常整頓大衣，穿著這個衣服，「入於大眾」，參加到大眾中。你正在穿的時候，「僧伽梨角」，僧伽梨是大衣，在正式的場合裏穿，這個衣的衣角，「動及傍人」，你的衣角擺動，衣服觸到旁邊的人。這時衣角一動，「則有微風」，就有小小的風，微風一發出來，「拂彼人面」，隨著衣角擺動到那個人的面上，風就拂到那人的面上。這就說明風是空性無體的，衣服動一下才有微風出來。

現在研究動出來的微風，就問：「此風為復出袈裟角」，這風是從袈裟衣角上出來的？「發於虛空」，還是從虛空裏發生出來？「生彼人面」，風吹到旁邊人的面孔上，風是不是就從人的面貌上發出來的？這三處，究竟風從那一處生出來的？本來出家的衣有三衣，前面講的僧伽梨是大衣，三衣共同的通稱叫袈裟，在這裏，袈裟指前面的僧伽梨。下面就分別說，破除風是由袈裟裏生出來的：

阿難。此風若復出袈裟角。汝乃披風。其衣飛搖。應離汝體。我今說法。會中垂衣。汝看我衣。風何所在。不應衣中有藏風地。

佛又叫「阿難」說「此風若復出袈裟角」，如果這個風是由袈裟角裏生出來的，那麼袈裟裏就有風了，「汝乃披風」，你穿著袈裟，實際上披的就是風。既是披風，「其衣飛搖，應離汝體」，風是動的，吹著袈裟，袈裟搖搖擺擺的，不能穿在你身上，應該被吹走了，這衣服應該是飛搖，然後離開你的身體，你穿不到它了。事實上，袈裟還是穿在阿難身上，沒有離開，既是沒有離開，就證明袈裟裏沒有風，袈裟不能生風。再說，如果一定要說袈裟能生出風來，既是你的袈裟能生出風來，那一切

人穿的衣服都應該生風，「我今說法，會中垂衣」，我現在在法會中說佛法，我穿的衣服正常地下垂，沒有動，「汝看我衣」，你看看我穿的衣服，「風何所在」，風在那裏？我的衣服不動，「不應衣中有藏風地」，不應該是我的衣服裏特別有個藏風的地方，讓風動不起來，你不能這麼說。這就證明，不管誰穿的衣服，是衣服在動，或是靜態的衣服垂在那裏不動，都不會生風。衣服不能生出風來，下面就說，是不是從虛空裏生出來呢？我們看經文：

若生虛空。汝衣不動。何因無拂。空性常住。風應常生。若無風時。虛空當滅。滅風可見。滅空何狀。

這是破除虛空可以生出風來，這種觀念非常普遍，一般人都認為風是從虛空裏生出來的，這裏就破除空生。佛說「若生虛空」，若是風生於虛空，就是虛空能生出風來，虛空自動能生風，「汝衣不動」，不需要你的衣服動，自然能夠生風。事實上，你衣服不動的時候，「何因無拂」，為什麼風吹不出來？沒有風力，衣服也拂不到人的面上，這是什麼道理呢？

下面再研究這個問題，「空性常住，風應常生」，如果你說空能夠生出風來，而虛空是沒有變化的，虛空永久是虛空，是常住的，你認為虛空可以生風的話，「風應常生」，由虛空生出風，風也應該是常生，跟虛空一樣，也常住在那裏。「若無風時，虛空當滅」，反過來說，若是無風的時候，就證明風不生時——風就不是常生了。風不是常生，你能够生風的虛空，也應該跟著生滅的風一同歸滅，所以虛空當滅，虛空應該隨著所生的風同時滅掉，虛空也成為生滅的。這舉個例子，我們就了解，比如燈有光明，光明是由燈生出來的，光明是所生、燈是能生，假如光明沒有了，光明滅了，這個燈當然也滅。燈滅了，光明才滅，不能說燈滅了，光明還在，一般人都有這個常識。若是虛空能夠生風，風滅，虛空應該跟著滅，就跟光明滅燈也跟著滅一樣。這個理說不通，「滅風可見，滅空何狀」，虛空跟著風滅了，滅風就是風滅，風滅的時候，可以知道，它不動就是滅，「滅空何狀」，你說虛空也滅掉，那究竟什麼狀況？沒辦法想像了。這就證明虛空不會隨著風滅，虛空也不能生出風來。

下面就把道理說出來，虛空是無為的，沒有生、沒有滅，永久是虛空，看經文：

若有生滅。不名虛空。名為虛空。云何風出。

「若有生滅」，若是虛空有生有滅，那就「不名虛空」，不能成為虛空了。既是「名為虛空」，虛空就不能隨著風來生滅，既是虛空沒有生滅，「云何風出」，它為什麼能生出生滅的風來呢？那風是不是從人的臉上生出來呢？下面說：

若風自生被拂之面。從彼面生。當應拂汝。自汝整衣。云何倒拂。

這是破除面生風的觀念，「若風自生被拂之面」，如果你衣服的角一動，生起微風，微風拂到那個人的面上，你說風就從那個人的面上生出來的，風既是「從彼面生」，那風從他面上順向吹，「當應拂汝」，應該順著風向吹到阿難你的面上來。「自汝整衣，云何倒拂」，為什麼在你整頓衣服的時候，風倒過來，吹到他的面上呢？這樣說來，生在他的面上也不對了。下面佛告訴阿難：

汝審諦觀。整衣在汝。面屬彼人。虛空寂然。不參流動。風自誰方鼓動來此。

佛說：「汝審諦觀」，你再很確實仔細地觀察，「整衣在汝」，是你在整衣，「面屬彼人」，臉是屬於那個人，「虛空寂然」，虛空是寂然不動的，這三者，各有一處。「不參流動」，古時參字當三字講，在經典裏，參往往當三字講，不參流動是說：風不是從上面所講的三處流動來的。既不是從那三處流動來的，「風自誰方鼓動來此」，風究竟是從那個地方鼓動著來吹到人的面上？這三處都不是，那是不是和合生的呢？下面說：

風空性隔。非和非合。不應風性。無從自有。

「風空性隔，非和非合」，如果你認為風跟虛空兩者和合生的，也不對，風是動態的、虛空是靜態不動的，這兩者的性體是「隔」，兩者不能調和的，完全不同，這就是「非和非合」。既不是和合而有，「不應風性，無從自有」，也不能說風性是自然而有，說不出原因，自然就有，這也不能說，你說無從而有就變成自然外道了。

風不是由別的生，也不是和合生，也不是自然有的，佛就說：

汝宛不知如來藏中。性風真空。性空真風。清淨本然。周徧法界。隨眾生心。應所知量。

「汝宛不知」，宛是宛然，就是顯然，把一件東西看得很明顯，顯然你現在還不知道，「如來藏中，性風真空」，那個性具之風是如來藏本性具有的，那個空是真空。「性空真風」，性具真空的風才是真風，本性才是真風。這個性具的真風，「清淨本然，周徧法界」，它本來就是清淨的，它無處不在，周徧整個法界。後面這兩句就跟前面的意思一樣，「隨眾生心，應所知量」，眾生有怎麼樣的心，才能知道真風是怎麼樣的。

阿難。如汝一人微動服衣。有微風出。徧法界拂。滿國土生。周徧世間。寧有方所。循業發現。世間無知。惑為因緣。及自然性。皆是識心分別計度。但有言說。都無實義。

「阿難，如汝一人微動服衣，有微風出」，例如你一個人在微微動這衣服，然後

有微風出來。「徧法界拂」，如果徧法界都有人在拂的話，「滿國土生」，滿國土都生風。但是「周徧世間，寧有方所」，風的方所在那裏？是無處不在的。真風「循業發現」，眾生造染業就發現染風，比如我們世間的龍捲風、大颱風，那是眾生業發現的；那些和風細雨，滋養萬物的，也是淨業發現。我們到極樂世界，微風吹動諸寶行樹，那是淨業發現的。「世間無知」，世間人不知道這種情形，「惑為因緣及自然性」，惑為這風是因緣的、是自然的。這些「皆是識心分別計度，但有言說，都無實義」，必須把分別心去掉，然後才能得到真心的真風。

第八十四講

阿難。空性無形。因色顯發。如室羅城。去河遙處。諸剎利種。及婆羅門。毗舍。首陀。兼頗羅墮。旃陀羅等。新立安居。鑿井求水。出土一尺。於中則有一尺虛空。如是乃至出土一丈。中間還得一丈虛空。虛空淺深。隨出多少。此空為當因土所出。因鑿所有。無因自生。

繼續講七大，前面已經把地水火風四大講過了，方才念的這一段，開始講空大，空大之後還有見大、識大，合起來七大。講空大，經文裏把前面四大合起來，再解釋大的意義。

我們先看空大的經文，佛就叫「阿難」說「空性無形，因色顯發」，空大的性是無形的，就拿虛空這個空來講，你看虛空是什麼樣子？一直到現在，科學發明到這個程度，也說不出虛空是什麼樣子。「空性無形」，它沒有形相，完全是抽象的意義，要怎麼了解虛空呢？因為它既無形相，你說大小，是方、是圓，統統說不上。

「因色顯發」，色是具體的物體，整個叫色，比如地球就是個物體，叫色，整個太虛空裏面，有太陽、月亮，還有其他各種星球，這都是色。就因著這些色才顯示，把這個意思顯發出來，我們才了解什麼是虛空。如果天空的星體都沒有的話，那究竟虛空是什麼樣？我們很難想像它究竟是什麼意義，不能了解。所以空性是無形的，要了解的話，因色來顯發，由種種的色（具體的東西）才能顯發出來。既是「因色顯發」，就講一個具體的事物出來，舉個例子來說明空是什麼樣子，然後說明空性。

「如室羅城」，佛先舉出室羅筏城，就是佛講經的城市，也就是舍衛國，「去河遙處」，由室羅筏城到河邊，去是距離，距離河是遙遠的。「諸剎利種」，諸指下面這些種族，在印度當時有好幾種，首先講剎利種（剎帝利），剎帝利是王族，在中國講帝王之家，王家的種姓，在印度，那些王族是屬於一類的，這是剎利種。「及婆羅門」，婆羅門翻成中國的意思叫淨志，也叫淨行，淨是清淨，婆羅門教是印度古老的一種宗教，為什麼叫淨志、淨行呢？他的志向是趨向於清淨的，修行也是講究很清淨的，所以叫作淨志，又叫淨行，這是一種。「毗舍」翻成中文是商人、商

賈，商指行商，是跑水路、旱路的，賈是坐賈，是開店的，坐在店舖裏，毗舍就是商賈。「首陀」在印度是農民階層，種田的，種誰的田？種的都是王族的田，所以王族的剎利種也叫田主，一方面是王族，一方面是大地主、田主。首陀是替王族種田的，以種田為職業。這是四種階級，很明顯的。「兼頗羅墮」，再加上頗羅墮，不屬於這四類，就像中國一般講的，懂得各種手藝的人，懂得很多技術這一類的。「旃陀羅等」，在印度的職業，這是最下等的，他是屠戶，以屠殺畜生為職業。

從王家到民眾，一共有這幾種人，不管是那一類的，他們都要建築房屋，所以說「新立安居」，立是建立，就是建設的意思，要建立新房屋來做安居之所。中國古代經書也講「民無水火不生活」，一般人民缺少水、缺少火，就沒辦法生活，因此這些人要建立一個安居的居所，必得要找水。怎麼找水呢？從城裏到河很遙遠的，既是離河很遠，就自己開井，因此「鑿井求水」，不能到河裏取水，自己就鑿井來取水。怎麼鑿井呢？用一個叫鑿的工具，手裏拿著鑿把土地鑿空，鑿成井之後，井裏就有水出來，所以叫鑿井求水。開始鑿的時候，「出土一尺」，鑿出一尺土，「於

中則有一尺虛空」，你從地裏挖一尺方的土出來，地下就出現一尺方的虛空。「如是乃至出土一丈」，這樣一直挖下去，鑿出一丈方土的話，「中間還得一丈虛空」，這中間就得了一丈方的虛空。「虛空淺深，隨出多少」，在井裏的虛空怎麼出現呢？井裏的虛空，就看出來的土多少，虛空淺是你出的土淺，虛空就淺，鑿出的土多的話，鑿出很深，虛空就深了。所以虛空是淺是深，隨著出的土多少來確定。這一段就解釋「空性無形，因色顯發」，若不用鑿井來說，我們怎麼認識虛空？所以用這件事先教我們認識虛空怎麼顯發出來的，就是用鑿井顯發虛空。

下面說「此空為當因土所出，因鑿所有，無因自生」，鑿井就顯發出這個井有虛空。佛就問：這個空「為當因土所出」，當是應當，就當合理的合字講，這個虛空究竟是挖井時從土生出來的？因土所出的出當生講，就是出生的意思。為什麼當生字講呢？中國古時候，稱自己的兒女叫己出，己出就是自己所生的。這裏講因土所出，就是由土生出來的，這是第一問。第二問「因鑿所有」，還是因鑿所有的——是不是由鑿子這個工具，才有這個虛空？這個有是有虛空，也是生出來的意思。或

者不是由這兩者生出來，第三問「無因自生」，無因是沒有因緣，虛空自然就有的？

先問這三個問題，究竟虛空從那裏來的？然後再一個一個說這是不對的，一個一個破除。在問的時候，先問因土所出，最後問無因自生，但是破除知見的時候，先破除無因自生（自然而生）的觀念。為什麼呢？因為在印度當時的宗教，一般外道大概都執著虛空是自然而有的，因此首先破除這個自然學說的知見。下面這段經文是破除無因自生的：

阿難。若復此空無因自生。未鑿土前。何不無礙。唯見大地。迥無通達。

佛就叫著「阿難」說「若復此空無因自生」，若是這個虛空沒有因著什麼生，它無因自生，它是自然而生的。下面佛就提出破除的意思來：「未鑿土前，何不無礙」，在沒有開始鑿土開井之前，這地面是平的，這時何不無礙？「無礙」指虛空，因為虛空是抽象的，它不是物質的，所以是通達無礙的。這些人要把土挖出來井才有，在沒有挖井的時候，土沒有出來，如果你認為虛空是無因自生（自然生）的，

在沒有開井之前，這虛空就自然出現了，無礙就指虛空。沒有把土挖出來之前，為何看不見虛空？這個無礙就指挖了土以後，井挖出來了，井裏的虛空是自然的話，換句話說，不用鑿井，井就自然出現，應該是如此，「何不無礙」，何以沒有自動地出現一個井出來呢？反過來說，「唯見大地」，在未鑿土前，只看見一個大地。這個大地是「迴無通達」，土沒有挖出來的話，井那裏有？通達跟無礙的意思一樣，都指虛空。土沒有挖出來，井就不能通達，被土障礙，塞起來了，這樣看來，虛空無因自生是說不通的。

像井這樣的虛空不是自然生的，那是土生的嗎？下面佛就說：

若因土出。則土出時。應見空入。若土先出。無空入者。云何虛空因土而出。

「若因土出」，「出」當生講，井裏的虛空，若是因土生出來的，「則土出時，應見空入」，這個「出」是表示土挖出來的時候，你若說虛空是由土生出來的，在鑿井的時候，把土鑿出來，應該看見虛空先從土裏生出來，然後再入到井裏去。這兩

句話裏面有它的理論，「則土出時，應見空入」含藏的意思是什麼呢？你若認為虛空是由土生出來的，當有人鑿井的時候把土鑿出來，當土鑿出來，應該由這個土生出虛空，虛空再投入到井裏去，「應見空入」，應該看見由土生出來的虛空，就像水一樣流到井裏去。我們想想看，這是辦不到的，虛空是無形的，佛就提這麼一個事實出來，你若認為虛空是土生的，應該如此，土生出虛空，虛空就應該有個形狀，先由土生出來，然後代表虛空的東西就到井裏去。事實上這辦不到的。下面就說：「若土先出，無空入者」，假使土先挖出來，等著空進去，空怎麼能夠進去呢？空是無形的，所以是「無空入者」，土挖出以後，不管等多久，也看不到有空進去。既是這樣，「云何虛空因土而出」，虛空不能說是因土生出來的。這段就講土生不出虛空，土從井裏有出，而虛空沒有出入。下一段說：

若無出入。則應空土元無異因。無異則同。則土出時。空何不出。

前面講土從井裏挖出來，土生不出來虛空，所以無出；虛空既是不由土生出來，也沒有一個形相入到井裏，這樣說來，虛空就沒有出入了。「若無出入」，若是虛空

沒有出入，「則應空土元無異因」，那應該說，虛空跟土元無異因，「元」是原來，本來沒有異因。「因」是因著什麼生出來的，前面講虛空因著土生出來，實際來說，土是生不出來的，講到這裏是虛空沒有出入了，那就是空與土這兩者，說不上是誰生的，「無異因」，沒有誰生誰的差異。這樣「無異則同」，這就完全相同了，空與土是同一個東西，空就是土、土就是空，空與土就同在一起，同一種東西了。這樣說來就有問題了，先把問題確定，由虛空沒有出入，確定空與土是一個東西，若土與虛空是一個東西的時候，下面的問題就不好解決了。既然空即土、土即空，是一個東西，完全相同了，「則土出時」，當鑿井的人把土鑿出的時候，「空何不出」，你為什麼看不見空也跟著出來？既是空與土是一種東西，你在鑿土的時候，土出來，空也跟著土一起出來，事實上，土出來的時候，大家只看見土，沒有看見空也出來。空與土兩者一回事，這個理論也說不通的。既是說不通，連著前一段來講，你說空是由土生出來的道理就不能成立。

下一段講，空是不是由鑿出來的？就破除這個知見。下面說：

若因鑿出。則鑿出空。應非出土。不因鑿出。鑿自出土。云何見空。

「若因鑿出」，如果虛空是由鑿生出來的，「出」當生字講，用鑿子鑿井時，「則鑿出空，應非出土」，應該只鑿出虛空，不應該鑿出土。你認為用鑿的工具來鑿土，就鑿出虛空，你只看見虛空，應該看不見土鑿出來。在鑿井的時候，只看見空，看不見土，這與事實不符。實際上鑿出來是土，沒有鑿出空。下面反過來講，「不因鑿出」，若虛空不是由鑿出來的，「鑿自出土」，鑿出來盡是土，挖出來還是土、挖出來還是土，用什麼鑿子來鑿，鑿一尺方土出來，隨著一尺方土原來的空間又滿了，再挖，那空間又沒有了，鑿出來應該是只見土，不見虛空，應該如此，這是不因鑿出的話。事實上，你鑿出一尺土來，就有一尺的虛空顯示出來，鑿出一丈土來，有一丈的虛空顯示出來。所以下面就問：「云何見空」，如果虛空不是因為鑿出來的，那自然只鑿出土，不會看見空，事實上鑿出土來，空又出現，就說明空也不是鑿出來的。下面佛叫阿難要仔細地再觀察：

汝更審諦。諦審諦觀。鑿從人手隨方運轉。土因地移。如是虛空。因

何所出。

「汝更審諦」，前面佛已經分析這個道理，它既不是自然生的，也不是由土生的，也不是由鑿生出來的，佛已經講得很清楚。現在佛告訴阿難：「汝更審諦」，根據我講的，你自己再加審諦之後，「諦審諦觀」，「審」是審察，「觀」是觀察，加個「諦」是切切實實地來觀察清楚。佛就提示他：「鑿從人手」，鑿是一種工具，這個鑿子由人的手拿著，由人拿著鑿子，「隨方運轉」，「方」是方法，鑿井匠有他的方法，怎麼轉？由他的手、用他的方法，隨著他手操持的方法，鑿子運轉，叫隨方運轉。人用手拿鑿來運轉，運轉的時候，「土因地移」，土因著運轉就從地中移出來，變動它的位置了。本來土在地裏面，鑿子一運轉，土就鑿出來，土就從地裏面移出來了。佛叫阿難審諦，切實地再觀察，觀察兩個——一個鑿、一個土，這兩者與虛空有什麼關係？這兩處都不能生出虛空。鑿子只管在運轉，土隨鑿子運轉，出來就出來、移動就移動，它與虛空毫無關係。所以下面說：「如是虛空，因何所出」，你研究研究，虛空究竟從那裏出來的？這一問，就教阿難領悟虛空究竟是什麼，就跟參禪一樣，

當下認取心性，就教他明心見性，讓他認識真心。

把三處都破除掉，不是自然生，也不是土生、鑿生，這幾處都不是。下面說，既不是這些地方生出來的，虛空究竟從那兒來呢？是不是和合生出來的？經文說：

鑿空虛實。不相為用。非和非合。不應虛空。無從自出。

先破和合生，「鑿空虛實」，「鑿」指工具，「空」是虛空，鑿與空是完全不相同的兩種東西，鑿是一種實用的東西、具體的實物，空是抽象的、無形的，所以叫作虛空，它如果是有形相的，為什麼叫虛空？所以這句話「鑿空虛實」，鑿是實的、空是虛的。既是一虛一實，「不相為用」，這兩者不能互相發生作用，「非和非合」，不能說是和，也不能說是合。「和」是摻和在一起，兩個東西才能和在一起。「合」像兩個手掌合起來，兩個具體的東西才能合起來，如果拿這個掌跟虛空來合，你跟誰合？合不起來的。所以這兩者一虛、一實，兩者不能互相起作用，兩個意義是相反的，所以非和，也非合。你說鑿與空這兩者和合生出來的，就說不通了，這兩者不能和合。既是不能和合，虛空就不由和合而生，就不是與鑿和合生出來的。

再破非和合生（自然生），雖然非和非合，也不能說不用和合，它自然生，所以說「不應虛空，無從自出」，你說非和合也不行，那就變成自然，成為自然外道的一種境界，這個道理也不能成立。

究竟虛空從那裏生出來的？下面佛就說：

若此虛空性圓周徧。本不動搖。當知現前地水火風。均名五大。性真圓融。皆如來藏。本無生滅。

「若此虛空性圓周徧」，前面說空不是由種種地方生出來的，你要了解這個虛空（空大）之性是圓滿、周徧的，「本不動搖」，本來就不動搖，圓滿周徧就不動搖。可以試驗出來，比如一瓶水，只裝一半，或沒裝滿，你拿在手裏，你一動，它就搖動；你把它裝滿，一點空隙都沒有，它就不會動搖。虛空的空性，本來就是圓滿周徧的，無所不在，這樣它怎麼動搖？本來就不動搖。「當知現前地水火風，均名五大」，你應該知道，不但空是這樣，前面講的地水火風，連同這個空，都叫五大。講到空大，前面地水火風四大、後面空大，這五大「性真圓融，皆如來藏」，五大

之性都是真的，就是真心，也都是圓滿的、融合的。「性真圓融」解釋如來藏，前面講非因緣、非自然，都是如來藏。「本無生滅」，什麼叫生滅？比如自然界一片樹葉凋零了，從樹上落下來，這是滅；人的肉體一死，再轉世，從這裏轉到那裏，由時間、空間移轉才有生滅。性真圓滿，都是自己本性，明瞭自己本性都是圓滿融和，無處不在的，那裏有生、那裏有滅？就跟水注滿了一樣，它不動搖。所以本來是如來藏，本來就沒有生滅。

五大的「大」，一是「徧」——周徧，就空間來講，十方虛空，無處不在；一是「常」——永恆，就時間來講，沒有過去、現在、未來，整體的，是永恆。「大」的意思，就空間來講，無所不在，就時間來講，沒有時間三際的假相，因此它是圓融的。這樣明瞭五大，從五大了解它是周徧的、永恆的。五大——地水火風空五塵，這是色法，色跟空這兩者是一回事情。萬物圓融來講，就是《心經》講的：「色即是空，空即是色」，你看那裏不是自己的心性顯露出來的？佛要阿難明瞭這個道理。

一般講空，還能了解是如來藏，地水火風具體的物質，你說它是如來藏，一般

人很難理解，佛在這裏就說：

阿難。汝心昏迷。不悟四大元如來藏。當觀虛空為出。為入。為非出入。

佛說：「阿難，汝心昏迷」，你的心怎麼昏迷呢？前面講圓融無礙，你不了解那是永恆的、周徧的，也不了解是你本具的，所以是昏迷。心昏迷的時候，「不悟四大元如來藏」，你不能開悟四大原來是如來藏。你不悟，有個方法，「當觀虛空」，你可以觀察虛空，虛空本來是不動的，是圓滿的，它既不是出，也沒有入，「為出為入」，你看看有出、有入？「為非出入」，或者非出、非入？你觀察虛空有沒有這回事情。

汝全不知如來藏中。性覺真空。性空真覺。清淨本然。周徧法界。隨眾生心。應所知量。

「汝全不知」，講阿難完全不知道，就是說我們所有凡夫都不知道，你完全不知

道「如來藏中，性覺真空」，「性覺」是性具的覺，本性具有的大覺，這個覺是真體之空，就是真心上的空。「性空真覺」是性具的空，本性具有的真空，這個真空就是真性上真體的真覺。一空、一覺怎麼分別呢？都是性具的，空是如如不動、覺是起作用的，所以用寂照二字，空是寂，覺是照——它有觀照的作用，兩者不同。這兩者一寂、一照，寂照兩者就是圓融，都是本性具有的。「清淨本然，周徧法界」，如如不動的空，以及有觀照作用的覺，兩者圓融一體，而且本來是清淨的，一真法界無所不在。既是無所不在，「隨眾生心，應所知量」，眾生心有多大，就發現多少作用。所以學道、學佛的人，要放開心量，心量愈大，所見、所得的用也就愈大。下面幾句再舉個事實讓我們了解：

阿難。如一井空。空生一井。十方虛空亦復如是。圓滿十方。寧有方所。循業發現。世間無知。惑為因緣及自然性。皆是識心。分別計度。但有言說。都無實義。

「阿難，如一井空，空生一井」，佛告訴阿難，例如一個井開出一個空間，空就

生在這個井裏。如果擴展開來，「十方虛空亦復如是」，十方世界的虛空也跟這一井之空一樣，一井之空是圓滿的，十方虛空也是圓滿的。所以「圓滿十方，寧有方所」，你找虛空從那個方向出來的，它在那裏？它原本無處不在，你找方所找不出來。沒有方所，那隨處都有，「循業發現」，眾生造什麼業，就發現什麼作用，造天堂就有天堂之用，造地獄業就到地獄裏去，造出世間業修道，就能成就了生死，造成佛之業就能夠成佛，循業發現的。

「世間無知，惑為因緣及自然性」，世間那些凡夫、外道，還有修小乘的，他了解這個大道，起了疑惑，認為這是四大和合的因緣、或是自然性。「皆是識心」，這都是第六識的識心，「分別計度」，都是遍計所執性，完全是妄心在分別的。「但有言說，都無實義」，他們分別這個、那個，世界上再有學問的人，講的道理再充分，這都是戲論，只是說說而已，講到真實的意義，毫無實義的。

第八十五講

阿難。見覺無知。因色空有。如汝今者在祇陀林。朝明夕昏。設居中宵。白月則光。黑月便暗。則明暗等。因見分析。此見為復與明暗相。并太虛空。為同一體。為非一體。或同非同。或異非異。

這是接著上回講地水火風空，現在講見大（就是根大），根大指的不是純粹物質的色法，指見性來講，所以一開始經文就說：「阿難，見覺無知，因色空有」，經文講「見覺無知」，「見覺」指見大，就是根。一提到根，我們知道有眼、耳、鼻、舌、身、意六根，大家都知道根有兩種：一是浮塵根，就是肉體，摸得著、看得見的，純粹是物質的；除了浮塵根以外，還有淨色根，淨色根我們看不見，它寄託在浮塵根裏面，是一種最精密的神經系統，它比神經系統還要精密，是清淨的色法，叫作淨色根。無論是浮塵根、淨色根，都叫作根。這裏講根大，就把根匯歸到本性上，根大就是如來藏的藏性。根大為什麼叫作見大呢？先看上回發的第二十七表，

最後一項「見覺無知」，講表就分析這個道理，先確定根大為什麼叫見大，看過表之後就明瞭這句話，往下的經文就容易研究。

先講「見覺」，見覺就是如來藏，「即藏性」，即如來藏的藏性，如來藏是和合的、是整體的，整體講，藏性就是如來藏中的本性。見覺既是如來藏性，「表六性」，經文裏講見覺代表六根，就是代表六性。六性指的是什麼呢？本來如來藏性是最精粹、最光明的一個精明體，它沒有分開來，但是一個精明體分到六根上去，就分為六根。雖然分在六根上，各有各的作用，它還是代表六根性，代表六性，這六性就是六根的根性。表上講六根的根性，六根是眼根、耳根……等等，耳是聞、鼻是嗅、舌是嘗、身是覺、意是知，這裏講五根，眼根講「見覺」，本來是眼見耳聞……「聞嗅嘗覺知」講眼根以外的五根，經文現在只舉見覺，見覺指眼根，「舉一見例餘五」，舉一個眼根代表其餘五根，因此就代表六根的根性，叫六性。藏性代表六根的根性，它的來源是什麼呢？「皆八識見分」，就是第八識的見分。

我們知道八個識，眼耳鼻舌身是五識，意第六識，第七識意根，第八識阿賴耶。

每個識都有見分、相分，相分是展現出來的，有形相的；見分能夠認識對象，它有能力能知的功能，這叫見分。這裏講的第八識的見分，它沒有分別，無分別的。什麼叫分別？比如我們看鐘，知道現在幾點幾分，幾點幾分代表什麼意思？時間裏夾有很多事情在當中，這叫分別。第八識的見分沒有這些分別，所以第八識的見分「映六根門」，六根是眼耳鼻舌身意，意根指第七識。「映」是照映，就是寄託，第八識的見分寄託在六根門裏面，所以禪宗常講：有一精明體，映在六根門頭。什麼叫六根門頭？有了八識的見分在六根的門頭上，它有觀照的作用。映在六根門頭幹什麼呢？「緣塵」，緣是攀緣，就是由見分來接觸外邊的塵，塵是境界，映在六根門頭的第八識見分，由它來攀緣那些色聲香味觸法六塵，這是講見覺，就是第八識的見分。拿眼的見分來代表耳鼻舌身意五個，就是六根的六個根性，經文開始就講六根的根性，讓我們體會六根的根性就是如來藏性。

還有一層意思需要了解，在其他各經講到地水火風空五種色法，另外就講識——地水火風空識，識代表心法。萬法就是一個色法、一個心法，兩者就包含盡了，比

如《心經》裏講色受想行識五蘊，「色」一個字就代表一切物質，「受想行識」就代表心（精神方面），這是《心經》的講法。其他各經裏，就把色法分開來，分為地水火風空五種，心法歸併為一個識。不管怎麼說，都是一個色、一個心，換句話說，一個物質、一個精神，這兩者代表一切法。在這部經裏特別，另外建立一個根大（就是六根），既然建立根大，當然就有它的用意。

講根大，就是六根，前面講一個色法、一個心法，包括一切法，現在用六根的根本，就把所有的色法、心法統統包含在內。講根大的時候，就把前面講的十番顯出來的見（十番顯見），到後面講圓通的時候，就把六根、六塵、六識等十八界都圓融起來，都歸到本性上去。所以這裏講根大是承先啟後的，等於作文章承上接下的，它有這些作用。講根大（六根），其他各經都講，我們眾生的生死根本就是迷了這個根，對根不了解，佛在這裏就把根講清楚，分別清楚。你要了生死的時候，生死能解脫的話，也就在六根，把六根的結解開，所以在這裏要講六根。

六根、根大，這裏不講根大而講見大，就教我們從根上面要認取、認識見性，

所以這裏叫見覺。既是要認識見性，見性是無知的，為什麼見性無知呢？就從這一句來看：「見覺無知」，「見」是覺悟的，不是知；「知」是有識心，普通講知識，知識有虛妄分別的心理作用，是相對的。比如我是能知，外邊境界是所知，這是相對的，相對的境界都不是本性，本性是絕對的，不是相對。「知」是分別出來的，分別識的作用。「見覺」只是性，就像鏡子能夠照，它有觀照的作用，外面有什麼東西來，它就照出來，東西走了，不留痕跡，它是不起分別的。普通人的心理，看見好人，就記得某人是好人；看見壞人，就記著那個人不好，心裏就留下印象了。見覺的「覺」跟鏡子一樣，物來物現，物去是一點痕跡都沒有，這叫無分別。「知」是有分別的，有分別就留在心裏，那就複雜了，知是虛妄的，從分別來的。「見覺無知」是一種觀照的功能，是無分別的，用唯識來講，它純粹是現量。知識不是現量，是分別所得的。見覺無知，純粹是清淨光明，觀照的性體，它沒有分別知見。

這種無分別、清淨光明的見覺，人人都有，可是眾生都迷了，不認識自己的見覺（就是見性），把見性迷了之後，就認為見性是有知識的，把它變成一種知了。

所以「因色空有」，你這一迷，就把真見變成妄見，真見是無知的，妄見才有虛妄分別、才有知。妄見怎麼出來呢？因色空有，「色」是物質、「空」也是物質，不過色是具體的，空是虛空、是抽象的。色是具體的物，空是抽象的物，代表境界。一般人不了解見覺，把它變成妄見了，有妄見就是因為有色、空這些塵——六塵，有六塵（色、空就代表塵的境界）才有妄見，才有知出來。知是分別，一個能知、一個所知，所知指色、空，你知道色、空就是能知，一個能、一個所，能知是主動、主觀的，所知是被動、客觀的。這是方便好懂，講佛法，沒有主觀、客觀，客觀存在是不能成立的。為了方便好懂，講主觀、客觀，實際上就講能、所。因色空有，你的妄見因為有色、空所知的境界，就引發能知的妄見，這個妄見是因為色、空才顯示出來的，這叫因色空有。妄見是因為色、空的境界引起了六根，根、塵一接就顯出知，這就是因緣和合，緣生的現象。前面每一大都講非因緣、非自然，這兩句就講因色空有，妄見是因緣和合而有的假相。

下面就根據這個錯誤的知見來破除，先舉例，比如有光明、黑暗，以此為例來

分析。佛說：「如汝今者在祇陀林」，「汝」指阿難，「今者」是現在，例如你現在在祇陀林，佛講《楞嚴經》的時候就在這個道場裏。你在祇陀林「朝明夕昏」，「朝」是早晨，早晨光明就顯出來，「夕」是黃昏，到黃昏就昏暗了，這是白天有明、有暗的事實。「設居中宵」，假設到了中宵，「中宵」是夜間十二點鐘，半夜的時候，「白月則光，黑月則暗」。白月、黑月是印度當時習慣用的曆法，印度的曆法把一個月分成兩半，比如月亮從初一，從無逐漸長成月牙，到了十五，月亮圓滿了，從初一到十五，這個月亮叫作白月（上半月叫白月）；從十五以後，圓滿的月亮逐漸虧了，到三十號就沒有，暗了，那叫黑月。白月、黑月最顯著的是在夜半的時候，所以說你在中宵的時候，有月亮才叫宵，有月亮，半夜的時候，遇到白月就發光，月亮的光發得很多，遇到黑月的時候就暗了，沒有光，這是夜間的一明、一暗。這幾句話，「朝明夕昏」指晝間，白天早晩的明暗；夜間中宵，半夜的時候，由於黑月、白月的關係，有明有暗。舉出白天早晩有明暗，夜間月亮有黑月、白月，也有明暗，先舉出明暗這兩個現象。

「則明暗等」，「等」是包含的意思，明暗還包含明暗以外的境界，像色聲香味觸等等，還有空，換句話說這句是：則明暗等相，「因見分析」，這是倒裝句法，就因為明暗等相，才可以把妄見來分析，不然怎麼讓你了解這是真見或妄見？就拿明暗等這些相來分析真妄之見。分析見，就是讓我們迷惑顛倒的凡夫了解，因色空而有的見知、妄見，它沒有自性、沒有自體，是空無自性的。為什麼空無自性呢？它是因緣和合，是緣生法。

「此見為復與明暗相，并太虛空，為同一體」，這幾句話一直念下來，「此見」指因色、空而有知見的見，因色空而有的這個見「為復與明暗相」，前面舉白天的明暗相、夜間的明暗相，明有明相、暗有暗相，「并太虛空」，還有太虛空的空相。這個見與明、暗、太虛空這些相，「為同一體」，究竟是同一體？「為非一體」，還是不同的體？「或同非同」，「或」是不一定的，或者同、或者不同？「或異非異」，或者異、或者不異？分成這四句。下邊就依據這四句一層一層破除妄見，看經文：
阿難。此見若復與明與暗及與虛空元一體者。則明與暗二體相亡。暗

時無明。明時無暗。若與暗一。明則見亡。必一於明。暗時當滅。滅則云何見明見暗。若明暗殊。見無生滅。一云何成。

首先破除見跟明、暗等這些境界（就是六塵），與這個塵同體，見與塵同一體，先破除這個。佛說「阿難，此見若復與明與暗及與虛空元一體者」，此見是開頭講的見覺，眾生不了解見覺，迷惑了，所知道的是妄見。眾生所認的妄見是見覺，如果這個見覺跟明、暗、虛空這三者原來就在一個體上，不分的，先說出這句來。你認為見與明、暗、虛空原來是一體，下面就破除這個知見，既是一體，就分不開，合在一起了，合在一起的話，「則明與暗二體相亡」，先舉出這中間的問題，明的現象是光明、暗的現象是黑暗，光明與黑暗這兩個現象是相反的，既是相反，叫作相亡，相亡是什麼？明來暗滅，亡是滅亡，暗來明亡。比如晚上在房屋裏，電燈一開，明來了，黑暗就沒有了，黑暗被驅走了；假如把電燈一關，黑暗就來了，光明就沒有了，這就是「二體相亡」。「暗時無明，明時無暗」，黑暗的時候，沒有光明；光明來了，沒有黑暗。明、暗這兩個現象互相有抵觸，相亡的，把這個事實先說出來，

然後再破除一體的道理說不通。

既是明、暗這兩相不能夠合，明、暗合不起來，下面說：「若與暗一，明則見亡」，見究竟跟那個合呢？上面說元是一體，一體是合在一體，見如果與暗合為一體，既跟暗一體，明來暗滅，黑暗滅時，見應該就滅亡。反過來，「必一於明」，見必然跟明是合一的話，就跟光明合在一體，「暗時當滅」，黑暗來了，光明就滅，光明既然滅了，你跟光明合在一起的見，應該也隨著光明一起滅掉。

事實上沒有滅，何以見得「見」沒有隨著明滅、也沒有隨著暗滅？要辨別這個理論，就要辯證，下面就提出事實來：如果見隨明滅或隨暗滅的話，「滅則云何見明見暗」，假使它隨著明滅，暗來，就見不到暗了，如果隨著暗滅，明來，就見不到明了。事實上，明來了，它見到明，暗來了，它也見到暗，可見它沒有隨著明暗來滅。既沒隨著明暗來滅，你說它跟明合不對、跟暗合也不對。

根據上面講的「滅則云何見明見暗」，提出證明來，明來暗滅、暗來明滅，見不隨明暗來生滅的。「若明暗殊」，明、暗這兩個現象不同，明是明相、暗是暗相，

互相有生滅，「見無生滅」，見是無生滅的。如果明、暗不同，互有生滅，與無生滅的見，「一云何成」，怎麼合成一體？「一」是一體，明暗是互相抵觸、互有生滅，跟它一體、合一的，怎麼構成？構不成功，一云何成，沒辦法合一的。

根據前面問的同一體或非一體，同一體已經破除了，講不通的。下面破非一體：
若此見精。與暗與明。非一體者。汝離明暗及與虛空。分析見元。作何形相。離明離暗及離虛空。是見元同龜毛兔角。

佛告訴阿難：「若此見精，與暗與明，非一體者」，「見精」指見性，名詞不同，意思一樣，如果這個見精與暗相、明相不是合為一體，先把這個定住。如果見精與明暗（明暗指境界、塵）不是一體，既不是一體，見精離開明、暗，應該有自己的體。假使自己有個自體，不需要明暗，下面就提出問題：「汝離明暗及與虛空，分析見元，作何形相」，你且分析分析，見精若離開明、暗的現象，以及離開虛空，明暗、虛空都是相，你分析見元，「見元」是見精的本元、見的自體，見的自體作何形相？見究竟是什麼樣子？換句話說，離開明暗與虛空，你拿見精出來給我們

看，見精是什麼樣子？下面就破除非一體的：「離明離暗及離虛空」，見精如果離開明、暗、虛空，這是講非一體，非一體就是離開，見精獨立成自體，把這三者都離開的話，「是見元同龜毛兔角」，你的見元（見的體），就跟龜毛兔角一樣。

一般研究哲學理則，就拿龜毛兔角來指出本無其事，這是根據佛經經文來的。經文講龜毛兔角，龜甲上有毛嗎？沒有毛；兔子的頭上有沒有長角？兔子頭上也沒有角。意思是完全沒有這回事情，是子虛烏有的。換句話說，見精若離開明暗及虛空，就跟龜毛兔角一樣。既是龜毛兔角，下面就結論：

明暗虛空。三事俱異。從何立見。

「明暗虛空，三事俱異」，明相、暗相、虛空，這三件事情都異，「異」是離開，完全分離的，「從何立見」，如果見精跟明、暗、虛空非一體的，三事俱異，都分離的話，如上面講的，是龜毛兔角，那你的見從那裏成立？這樣看來，非一體也說不成。下面破除或同或異：

明暗相背。云何或同。離三元無。云何或異。

「明暗相背」，明與暗是背道而馳的，就是前面講的，明來暗滅、暗來明滅，「云何或同」，怎麼同？見與明與暗都不能同。「離三元無」，離開明、暗、虛空這三者，又同於龜毛兔角一樣，沒有了，「云何或異」，怎麼異？異也不成。破除或同或異，下面破非同非異，經文說：

分空分見。本無邊畔。云何非同。見暗見明。性非遷改。云何非異。

「分空分見」，你分析所見的虛空、分析能見外面的境界，分析空、分析見，「本無邊畔」，見與空這兩者有沒有邊際？「邊畔」是邊際，有邊際就有界限，沒有邊際，那我們人的知見與所見的虛空等等，分不開的。既分不開、沒有邊際，「云何非同」，「非同」是異，怎麼不是一體的？「見暗見明，性非遷改」，明、暗有生滅，明來暗去，暗去明來，見性不隨明暗而有所遷移改變的，「云何非異」，「非異」是同，怎麼相同？非同、非異都說不成，所以也破除了。

上面所講的四句，都是分別知見、虛妄分別的，都破除以後，佛就告訴阿難說：
汝更細審。微細審詳。審諦審觀。明從太陽。暗隨黑月。通屬虛空。壅歸大地。如是見精。因何所出。

根據四句提出的問題，都分析破除了，佛說：「汝更細審，微細審詳，審諦審觀」，你再詳細真實地來觀察，「明從太陽，暗隨黑月，通屬虛空，壅歸大地」，光明是從太陽來的，黑暗是從黑月來的，通達是從虛空來的，壅塞是歸於大地。「壅」是壅塞，地是一種阻礙、障礙，叫壅。明、暗、通、塞各有來處，「如是見精，因何所出」，見精是從那兒來的？你研究，禪宗講參，你參一參。

再講因緣和合，先破除和合知見，因緣破除了，下面就破除自然：

見覺空頑。非和非合。不應見精。無從自出。

先把和合破除，「見覺空頑」，見性是有知，它是覺悟的；空是冥頑不靈的——頑虛空。一個是靈明覺知，一個是冥頑不靈，所以見與空是「非和非合」，和合就說

不上來，空就代表一切色法。下面破除自然而有，「不應見精，無從自出」，雖然不是和合，你也不應該說見精無因的，沒有因緣，它自然就出現了，也不能這樣說。

下面就重要了，把凡夫眾生虛妄的分別破除掉，就是破除法執，我、法二執，這法執非常厲害的：

若見聞知。性圓周徧。本不動搖。當知無邊不動虛空。并其動搖地水火風。均名六大。性真圓融。皆如來藏。本無生滅。

「若見聞知」，你若了解見、聞、知，舉這三者代表其餘的，代表六大，這六大「性圓周徧」，「大」是圓滿永恆的，本性是圓滿周徧、無所不在。既是性圓周徧，「本不動搖」，本來就不動搖，無所動搖。「當知無邊不動虛空，并其動搖地水火風，均名六大」，你應當知道，無邊不動的虛空，還有動搖的地水火風，都叫作六大。這六大「性真圓融，皆如來藏，本無生滅」，你一覺悟，把妄見破除了，這不動的虛空、動搖的地水火風，統統叫作大，這叫六大。六大的性是真、是圓融，它就是如來藏性，不生不滅的。下面指出阿難的迷惑，也是對一般凡夫講的：

阿難。汝性沉淪。不悟汝之見聞覺知。本如來藏。汝當觀此見聞覺知。為生為滅。為同為異。為非生滅。為非同異。汝曾不知如來藏中。性見覺明。覺精明見。清淨本然。周徧法界。隨眾生心。應所知量。如一見根。見周法界。聽嗅嘗觸。覺觸覺知。妙德瑩然。徧周法界。圓滿十虛。寧有方所。循業發現。世間無知。惑為因緣及自然性。皆是識心分別計度。但有言說。都無實義。

「阿難，汝性沉淪，不悟汝之見聞覺知，本如來藏」，阿難啊！你的本性沉淪，迷了就變成情識，不能覺悟你的見聞覺知本來就是如來藏。「汝當觀此見聞覺知，為生為滅，為同為異，為非生滅，為非同異」，你應該觀察，你的眼見、耳聞、覺知等等，究竟是生、是滅？是同、是異？非生滅、非同異？你好好研究研究。「汝曾不知如來藏中」，你從來不知道，你的如來藏中，「性見覺明，覺精明見」，如來藏就是真心、真見，這是覺悟的、光明的覺精明見，「清淨本然，周徧法界」，本來就是清淨的，本來就是周徧法界的。

觀察結果，我們了解，「隨眾生心，應所知量」，眾生什麼心理，就得到多少作用。「如一見根，見周法界」，就如眼睛的見根，你一覺悟，這個見根就周徧法界。「聽嗅嘗觸，覺觸覺知，妙德瑩然，徧周法界」，聽覺、嗅覺、味覺、觸覺等等，能夠覺觸覺知，這是微妙的德，「瑩然」是光明清淨，也同樣周徧法界。「圓滿十虛」，「十虛」是十方，「寧有方所」，根是那個方向、那個所在？沒有的，無處不在。一覺悟，我們的六根（六大、根大）是無所不在。

因為根無處不在，所以成佛叫廣長舌相，舌無所不在的。我們念佛的人懂得這個道理的話，為什麼一念佛，七寶池裏就有感應呢？「循業發現」，你造什麼業，就發現什麼樣的境界，染業就出現染污的境界，清淨業就出現清淨的境界。所以我們發願念一聲佛，七寶池的蓮花就欣欣向榮，就長出來，循業發現的。

「世間無知」，世間無知的人不了解這個道理，「惑為因緣及自然性」，迷惑顛倒，認為見精是因緣法，或者是自然性。佛說這個「皆是識心分別計度」，都是識心在虛妄分別、在遍計所執、在執著，所以要破除法執。「但有言說，都無實義」，只是

戲論而已，講因緣、講自然，那些都無實義，都說不到本性上去。

第八十六講

阿難。識性無源。因於六種根塵妄出。汝今徧觀此會聖眾。用目循歷。其目周視。但如鏡中。無別分析。

方才念的這段，是七大的最後一大——識大，七大是地、水、火、風、空、見、識，前面已經講過六種，現在講識大，識大講完，七大這一大段結束，往下又是另外一大段開始。七大每一大，所謂大，在前面我們研究過，「大」是超越時間、空間，就空間來說，十方世界無所不在，就時間來講，過去、現在、未來一直貫穿，是超越時、空的。為什麼呢？在這裏講「大」，從地、水、火、風，一直到識，就讓我們知道，要匯歸到如來藏性去。普通人不了解，看見虛空就是虛空、看見大地就是大地，這是凡夫知見。開悟了，大地、虛空，一切的一切，都是我們本性裏顯示出來的。凡夫迷惑顛倒不認識，所以才有生死，果然把這些都認識清楚，這都是我們自性的事情，生死問題就解決了。不但生死問題解決，成佛也從這上面一直修

上去，就憑這個成佛的。所以講七大，最重要的，要體會到這就是如來藏性，如來藏性就是我們每個人的本性。

請看經文，佛把六大講完以後，接著講第七識大，先叫「阿難」說：「阿難，識性無源，因於六種根塵妄出」，這就說明識大，一般人不了解「大」的意義，只懂得識。「識性」不是本性，是識的自體，就等於一個人有身體，代表他的人，這個性指識的體性、識的自體。「識」指什麼？就是六識，眼耳鼻舌身意六種識，每個識各有各的識的自體。六個識都是「無源」，「源」是根源，你找識的根源，找不到。一般人了解的識從那兒來的？「因於六種根塵妄出」，講六識，識怎麼出來的？比如眼識，眼識一定要有眼根，眼根是眼睛，沒有眼根，識發不出來；還有眼根發識，要有外面的對象（外境），外面有可看的東西，才能引起眼識來。眼識有眼根、色塵，耳識有耳根、聽的聲音（聲塵）。六個識有六個根，也有六種塵，所以這裏講「六種根塵」，有六種根、六種塵，這六種識才能出來。這裏講「妄出」，什麼叫妄出呢？就是由因緣所生的，因緣都是臨時出現的，因緣所生的識，它不是真實法。

本性才是真的，除了本性以外，其餘都是生滅法，因緣生滅法，所以因緣生滅就是妄出。這兩句是告訴阿難，一般人所了解認識的六個識的識性（識的本身），你找它的根源找不到，它只是因為有六種根、六種塵，根塵會合，因緣會合才有識出來，眼識這樣，耳識也這樣，鼻、舌、身、意都是這樣。

先說出這六個識，它不過是因為根、塵相合，妄出的一個識而已。下邊就拿一個識來作代表，就是眼識，用眼識作代表，分析一般人認為識是怎麼來的，指出錯誤，最後匯歸到如來藏上。佛先舉例：「汝今徧觀此會聖眾」，佛告訴阿難，你現在「徧觀」，普遍地看一看，「此會聖眾」，當時佛講《楞嚴經》的時候，在楞嚴大會上的聖眾，那些聽眾都是證果的人，所以叫聖眾。小乘證果，大乘菩薩也都是證果位的。你普遍地看大會上這些聖眾，怎麼觀法呢？「用目循歷」，用你的眼睛，「循」是按照次序，普遍地看。「其目周視」，你的眼按照次序普遍看的時候，「周」是很周到，不要遺漏，在大會上的每位聖眾，你都要看到，叫周視。周視的情況如何呢？「但如鏡中，無別分析」，所看的會眾，就像鏡子裏所照的人物的像而已，沒有特別

地來分析。「分析」就是分別，分別這是某人、那是某人，這個人是什麼樣的人？是好人、有沒有證果、證到什麼果？這都是分析。「無別分析」，這些分別都沒有，完全像鏡子，阿難用眼睛看的時候，眼睛就像鏡子，在會的聖眾就像照到鏡子裏來的人物，鏡子對所照進來的人物，一概不加以分析。

這一段，從「汝今徧觀」到用鏡子來作比喻，就是講根，前面講見大的時候也講過根，見大就是根大，根大為什麼叫見大？實際上就是第八識的見分寄託在六根裏面。第八識的見分沒有分別，不像第六識、第七識分別心那麼重，第八識沒有分別的，所以第八識的見分寄託在眼耳鼻舌身意等六根裏面，不加任何分別。這個「觀」指根，在這裏指眼根，你用眼根把大會的聖眾就像用鏡子照，普遍都照到了，照到的時候也不加以分別這是某人、那是某人，就是無別分析。凡是有分別，就有美、不美，有好、不好這些差別。無別分析沒有這些差別，是平等的。這種無分別正是指根，拿鏡子來比喻，佛法凡是用比喻，都是相似的，不能說用鏡子比喻，鏡子就是根，不能這樣說。因為這當中還有分別的，什麼分別呢？鏡子雖然無分別，它是

無知覺的，是物質；根、眼根，當然肉眼也是物質，但第八識的見分寄託在眼根裏面，它有知覺、有感覺，所以根與鏡子究竟有一點不同。不過在這裏是要阿難了解根沒有分別，了解這個意義，所以拿鏡子來作比喻。這一段講根，下面講識，經文：**汝識於中次第標指。此是文殊。此富樓那。此目犍連。此須菩提。此舍利弗。此識了知。為生於見。為生於相。為生虛空。為無所因。突然而出。**

識與根不同，前面講根，這裏講識。「汝識於中」，前面講用眼根像鏡子看，你的眼識在這當中「次第標指」，你按照次第看在會聖眾的時候，你用眼睛定出你所看的標指，「標」是目標，「指」是指向，按照一定的次第一個一個看。「此是文殊」，比如這位是文殊菩薩，「文殊」翻成中文的意思叫妙德。「此富樓那」，富樓那也是梵文名字，翻成中文為滿慈。「此目犍連」，目犍連是採菽氏。「此須菩提」，須菩提是空生。「此舍利弗」，舍利弗翻成中文的意思是鶩子，因為他的母親叫鶩，他的名叫鶩子。講出這幾位的名字，「此識了知」，你用眼識一個一個看，這是那位、那是

那位，你是了知，「了知」是了別的意思，「識」是了別，能清楚地分別這是某人、這是某人，這叫識。識的了知，你了知的識「為生於見，為生於相」，「見」就是根，是由根所生的？「生於見」是生於根，還是生於相？「相」是色塵。這裏講眼識，究竟是由眼根生的？還是色塵生的？「為生虛空」，或者由虛空生的？「為無所因，突然而出」，或者一個都不是，沒有什麼因，無因，突如其來地就出現了。說出四種情況，下面就針對這四種情況一一破除知見。

為了解釋識與塵，眼識跟其他各識，請看第二十八張表，前面「匯歸」這一段，意思講過了，就是眾生以及宇宙、人生，可用兩個字包含盡了，一個是「色」、一個是「心」。我們人本身就包含一個色法、一個心法，從本身往外面推，自然界的眾生，都是用色、心兩個字就包含盡了。這部經裏講詳細點，有「五蘊、六入、十二處、十八界」，這過去都講過，接著講七大，七大開始是「地、水、火、風」，然後有「空、見、識」，見就是根，現在研究識。剛剛說過「見無分別」的，就跟鏡子一樣照物，沒有那些分別。「識有分別」，講眼識、耳識……各種識是有分別的。

識有分別，八個識的分別，這當中有不同的。

請看第二段，提出一個眼識、一個色塵、一個意識（第六識），比較一下這當中有分別的。這三個圈，右上角的圈代表眼識、左上角的圈代表色塵、下面中間的圈是意識，這三者，先看眼識和色塵，眼識怎麼出來的？眼根對色塵，色塵是一個東西，也許是一個顏色、也許是一個具體的物體，不一定，總之叫色塵。眼根對色塵，眼識就起來，眼識未起的時候，它只是個種子，眼識的種子在第八識裏，遇到眼根對色塵的時候，眼識的種子就從第八識裏起現行，就出現了，變成識，識有識的自體，有眼識的自體。眼識一出來，就跟根不相同的，根純粹跟鏡子照東西一樣，不用分別的，眼識有分別，但與第六識的分別不同，當我們看一個東西，眼識一起來的時候，看對方的東西，第一念出現，這是眼識的作用，這個眼識有分別，叫作隨念分別。

「隨念分別」這個名詞，跟各位說，那部經的注解是怎麼注的，我們就照它的講法，如果是唯識學講的，有三種分別：一是自性分別（眼識叫自性）、二是隨念

分別、三是計度分別，唯識學一般是這樣講法。這裏根據交光大師注的《楞嚴正脈》，他是這樣注解的，第一念的眼識叫隨念分別，你就不能拿唯識學的隨念分別來比較。唯識學講的隨念分別，是隨著明記不忘的念心所，想到過去、未來（不在眼前的東西），叫隨念分別，屬於第六識。這裏講眼識用隨念分別，與唯識學講的隨念就不完全一樣。這裏的念是第一個念頭，當你的眼一接觸色塵，眼識一起，當然有念頭，你的眼識一接觸色塵的時候，隨著第一個念頭來的這種分別，在這裏講隨念分別，不是那個，這要分清楚。接著第二念就是意識，第二念是隨眼的意識，這句話是簡化了，應該說是隨眼意識，第二念就不是眼識了，是跟著眼識一同來的意識。所以第一念叫眼識、隨念分別，第二念是隨眼的意識，這叫計度分別，就是虛妄分別，執著這個、那個，有好、不好的這些分別，叫作計度分別。了解眼識、色塵、第二念隨眼識而來的意識，分清楚了。

經文裏佛教他：你次第標指，這是文殊、這是富樓那，一個名字、一個名字，這叫名言。有名字、有言語，叫作名言。加上名言、認識名言，這就不是眼識在作

用，是第六識（意識）在作用，眼識不用名言的。色塵是一個對象，你看一棵樹、一棟建築物、一個人，都叫色塵。這裏就是叫他看這些聖眾，文殊菩薩、富樓那及目犍連這些大阿羅漢等，就眼識來講，這都是對象、色塵。下面就問：因著這些起來的識，這個識有了知、了別，這了別識是怎麼發生、怎麼出現的？先把這四個問題提出來，往下就一個一個來解釋。經文：

阿難。若汝識性生於見中。如無明暗及與色空。四種必無。元無汝見。見性尚無。從何發識。

首先破除識從根生，佛說：「阿難，若汝識性」，如果你的識性，「識性」指識的本身，你的識「生於見中」，「見」是根，比如你的眼識是由你的眼根生的。下面說「如無明暗及與色空」，既是由眼根生的，就不要這些色塵，明、暗都是色塵，有明的時候看見明，沒有明的時候看見暗，黑暗、光明都是眼所看的色塵，還有「色」是具體的物質，「空」指虛空，這四種都指色塵。假如眼識完全是由眼根生出來的，那外邊的色塵就不需要。如果沒有明、暗、具體的東西（目標）、虛空，統統不要，

單獨由你的眼根生出識來。這樣問題來了，「四種必無」，這四種（明、暗、色、空）都沒有了，「元無汝見」，你的根也沒有了。因為有塵才有根，根才起作用，再說浮塵根、淨色根也都是物質，如果把這些塵都去掉，連根也沒有了，元無汝見——你的眼根也就沒有了。「見性尚無，從何發識」，「見性」就是見根、眼根，眼根本身，這個性也指眼球，你連眼球都沒有了，「從何發識」，識從那裏發出來？所以說單獨由根所生的，這不能成立。下面破除識因塵所生的：

若汝識性生於相中。不從見生。既不見明。亦不見暗。明暗不矚。即無色空。彼相尚無。識從何發。

佛跟阿難說：「若汝識性生於相中」，假若你的識從相生出來，「相」是色塵，比如你眼看鐘錶，鐘是色塵，就是相。「不從見生」，既是從相生的，就不是從見生的，「見」是根，那就不用眼根生，完全由外面的東西生，不用根生。既不用根生，「既不見明，亦不見暗，明暗不矚」，「不矚」是不用看，明、暗都不要用眼看了。「即無色空」，明、暗都不用眼看，也說不出色、空，都不需要了。外面的色塵與我們

本身的根不能分離的，你要完全就外面的色塵來講，就等於捨棄根了。捨棄根的時候，無論是眼根、耳根，眼根不用，外面究竟是什麼東西？存在不存在？世間一般的哲學家研究，有唯物主義、有唯心哲學，唯物主義當然講客觀存在，唯心主義認為眼根沒有看，色塵不算存在的。過去王陽明研究心法，人家問他：當你眼不看、心也不想，一枝花長在山谷裏，那花存在不存在？王陽明說，當我們沒看到這株花，心也沒想到花的時候，我們的心跟花同寂，沉寂的話，一點作用都沒有，就等於不存在。世間一般哲學都這麼講，佛法講萬法唯識，外面的境界都是我們識的相分，根不起作用，不照的時候，見分與相分兩者，見分不起作用，相分根本就不存在。所以你說識性生在相中，完全不用根，那憑什麼見明、見暗？不用見明見暗了。明暗都不看的話，什麼是色、什麼是空？一切都談不上，這樣相就不存在了。「彼相尚無」，那些明暗色空相都沒有了，「識從何發」，識從那裏發出來？所以從色塵生識這個理也說不出去。下面破除虛空生的：

若生於空。非相非見。非見無辨。自不能知明暗色空。非相滅緣。見

聞覺知。無處安立。

佛告訴阿難說：「若生於空」，如果識生於空，由虛空生出來的，「非相非見」，那就不是從色塵生出來的，虛空是空無一物，什麼都沒有，不是相生的；也不是見，也不是根生出來的。用不著色塵，也不是用眼根等，純粹是用虛空生出來，這樣的話就有問題了，既是由虛空生，非相非見，不用相、不用見，「非見無辨」，不用見就是不用根，比如眼識，眼識由虛空生出來的，不要用眼根，不用眼根就無所辨別。怎麼無所辨別？由眼根發識，才能辨別色法、虛空、明、暗等等，才有所辨別。若非根，不用眼根的話，一切沒有辨別了，這樣非見（非根）說不出去。沒有作分別，就「自不能知明暗色空」，你自然就不能知道什麼是明、什麼是暗、什麼是色、什麼是空，都不知道了。

「非相滅緣」，反過來說，生於空就不要相了，不要那些具體的色塵。既是不塵，你不需要相、不要塵的話，就滅緣，「滅緣」是什麼？所緣的境離開根，就沒有所緣的境，就滅掉這個緣了，所緣境滅掉了，非相就是滅緣。所緣境滅掉時，「見

聞覺知」就離開塵，沒有了。「非相」，見聞覺知沒有所緣的塵，根就沒有了，根沒有，一切「無處安立」，根、塵都沒有了，識從那裏安立呢？

這兩段，「非見」是沒有根就沒有塵，「非相滅緣」是既沒有塵，根也無從建立，既無從建立，識也無處安立了。這樣看來，生於空也說不出去。下面講非相非見之間，破除兩者當中這個觀念：

處此二非。空則同無。有非同物。縱發汝識。欲何分別。

前面講若生於空，不需要塵與根，不要塵、不要根這兩者，都不行。現在講非相非見——二非，「處此二非」，處在非相、非見二非之間，這樣識可不可以生出來呢？處在非相、非見之間，這是講兩者共生的，由非相、非見兩者共生，「空則同無」，這識體如果是空的，識的自體如果拿不出東西看，自體是沒有的，空無一物，那就同無，完全是空的。就跟一般辯論說本來沒有東西，同龜毛兔角，跟烏龜身上沒有毛、兔子頭上沒有角是一樣的。

「有非同物」，識的自體如果是有，這「有」也跟一般不一樣，為什麼不一樣？「非同物」，非同一般的物相。為什麼非同一般的物相？一般的物相，這個東西、那個東西，因為你前面講處二非之間，二非既不是塵，也不是根。說到塵，世間萬物，每種物體有每種物體的相（形狀），非相——一切物相，你都不能跟它同樣。非根是非見，你也不是。如果有識，既是非相非見，你這個識與一切都不同樣，就是非同物。有的話，那你所有的體也不像任何東西，不同萬物，一切都不一樣。那究竟怎麼樣？看不出來就等於沒有，所以「縱發汝識」，你縱然與萬物都不像，你說發出識來，「欲何分別」，教我們怎麼認識它？下面說無因：

若無所因。突然而出。何不日中。別識明月。

以上分析都不是，根不是、塵不是、空不是、二非之間也不是。「若無所因」，如果沒有任何因，無因而有，就是自然的。假使這樣，「突然而出，何不日中，別識明月」，自然而出的話，你正在看太陽，突然出現一個月亮，你的識裏馬上分別一個月亮出來，有這回事情嗎？因為眼識及其他各識，當你看的時候，根對塵發的

都是現量，看太陽就是看太陽，不會出現其他物體來，所以用這個反問的話。假使無因所生，突然而出，等於看太陽的時候，月亮的識突然生出來，可有這種情形？沒有，既然沒這種事，那說無因而生也說不通。下面佛就告訴阿難說：

汝更細詳。微細詳審。見託汝睛。相推前境。可狀成有。不相成無。如是識緣。因何所出。識動見澄。非和非合。聞聽覺知。亦復如是。不應識緣。無從自出。

「汝更細詳」，你再很細詳的，「微細詳審」，你自己再研究研究，研究什麼呢？「見託汝睛」，根是寄託在你的眼睛裏，「相推前境」，相是推在前境，色塵是眼前的境界，「可狀成有」，可以成為形狀的是有，「不相成無」，不能成為形狀的就是無。這四種——眼根、色塵、有形狀、無形狀，各有各的，分得清清楚楚，不相混亂。「如是識緣」，這樣你的識，究竟「因何所出」，識要有緣，這些各有各的，都不相混，你的識究竟從那兒出來？

前面講識緣，生出識的這些因緣，各有各的，都沒有所出。下面講，識與根兩者是不是和合起來？那也不行，「識動見澄」，識是動的、見是澄的，「動」是搖動，「澄」是靜態的，識是動態的、見是靜態的。這兩者一動、一靜，「非和非合」，兩者和合不起來的，識與根這兩者非和合。下面講：「聞聽覺知」，其他的各種根，「亦復如是」，也是這樣的道理，合不起來。「不應識緣，無從自出」，既不是和合來的，你也不應該說識的各種緣是自動出來的，這也說不通，自然的也說不出去。

因為阿難在前面講因緣和合的道理應該承認，不能否定。因緣和合是生滅法，不能解釋本性，所以這一段前面把每一項，佛一條一條地分析，這些都沒有來源，識既不是空生、不是根生，也不是相生的。那究竟從那裏出來？無所從出，你要追究它從那裏出來的，那就錯誤了，就是凡夫知見。徹底把這種知見破除，就是要讓他開悟，一悟了，從前面講的地水火風空見，到識，七大整個都是圓融，就是如來藏本性。

第八十七講

若此識心本無所從。當知了別見聞覺知。圓滿湛然。性非從所。兼彼虛空地水火風。均名七大。性真圓融。皆如來藏。本無生滅。

這是繼上次講七大之中最後的識大，前一段講識既不是從見（根）生出來，也不是從相（塵）生出來，也不是從虛空生出來的，但也不能說它是無因而生。上回把理由都說了，現在念的這段就接著上回講，既不是根生、塵生、空生，也不是無因而生的，那識究竟從那兒來的？這裏就講結論。

經文說「若此識心本無所從」，佛告訴阿難，假如你要了解這個識心，識心就是指六識，這個識心本無所從，本來就沒有所從，「從」是從那裏生出來的，它不是從根生，也不是從外面的色塵（境界）生的。萬法因緣生，世間萬法都是因緣生，它本無所從的，沒有從任何緣，就不是因緣所生的。為何非因緣所生呢？因為在這裏把識匯歸到性這方面，把一切相融歸到本性，本性不是因緣所生的，所以一開始

講，你要了解識心本來無所從，不是從各種緣生出來的，不是因緣生法。既不是因緣生的，「當知了別見聞覺知」，「了別」是識，六識的作用就是了別，因此了別代表識，「識」能夠把各種相、各種事情都認識得清清楚楚的，所以叫了別。你應當知道了別的識，還有見聞覺知，「見聞覺知」指六根。這兩句話是說：要知道了別的識、見聞覺知的根，無論是識、是根，根就指我們的眼根、耳根、鼻根……等六根，無論是六根、根發出的了別識，「圓滿湛然，性非從所」，這些識與根，它們一匯歸到本性上，都是圓滿的、湛然的。

什麼叫圓滿？這裏講七大，每一大都是超越時間、空間，都是圓滿的，圓滿到沒有邊際。世間萬法，就拿我們地球的大地來講，大地雖然大，它有邊際的，大地以外，廣大的虛空裏，星球多得很。「圓滿」是至大無外的，大到沒有外，這叫圓滿；「湛然」就好像水，安安靜靜地定在那裏不動，是如如不動的意思。無論六識、六根，都是圓滿的、都是湛然的。圓滿是講每一大的本身都是至大無外的，最圓滿；湛然是靜態的，如如不動那種狀況。為什麼不動呢？你看任何物體，能夠動的都有

限度，不管大到什麼程度，只要能動的話，它就是有限度，不算圓滿。圓滿到極處，無處不在了，就不像普通物體一樣動，所以湛然是講真如本性是不動的。既是這樣，「性非從所」，上面講本無所從，就指前面一層一層分析，識心是無，不從任何一個緣生出來的，現在講到性，識心歸到本性上，六識、六根歸到本性上，它不是從因緣所生出來的一個東西，叫作性非從所。講六識、六根，都是圓滿湛然，不是從因緣法所生的——性非從所。

除此以外，「兼彼虛空地水火風」，識大是七大中最後一大，講到最後一大，連帶前面的虛空（空大），地水火風（四大），再加上根大，「均名七大」，「均」是同樣的，七大每一大都稱為大，所以說均名七大。既是七大都是平等，都稱為大，那麼七大的性，「性真圓融」，講到本性上，七大都是真實法，都是真心，都是性裏面的真心，所以都是圓融的，「圓」是圓滿、「融」是融和。「皆如來藏」，都圓融在一個如來藏性之中，如來藏性「本無生滅」，如來藏當中的本性——藏性，你說藏性有生滅嗎？藏性沒有生滅，是無生法。所以我們學佛的人，研究經文、研究教理最重

要的要認得無生法，無生法就是《心經》講的「不生不滅」，無生才無滅。凡是有生，生都是由因緣所生的，既是因緣所生，因緣當中，任何一緣變動、拆散了，這個現象就不存在，所以都是假法。講到性真、講到本性、講到真實，那是無生，無生就無滅，就不是生滅法。這指我們任何一個眾生，不僅人道眾生，就是三途裏的眾生，都有本無生滅的真心。學佛研究教理，最重要的就是明瞭本無生滅的真心。禪宗參禪，吃了多少辛苦，還要靠自己的聰明才智才能參透，參透就是確認自己的本性本無生滅。發現自己的本性本無生滅，就能走上正確的了生死之路，就能解決生死問題，它就這麼重要。

「均名七大」，無論地、水、火、風、虛空、我們眾生本身的根（見）、現在講的識，都叫大。既是都叫大，七大就代表宇宙、我們眾生本身，任何一大都是圓滿，都是性真圓融的。地大是性真圓融，水大、火大、風大……無一不是性真圓融，「性真」是不生不滅，「圓融」是圓融無礙、沒有任何阻礙，七大就代表萬法。現在人所了解的這些萬法，就是自然界與人類社會的一切現象，我們人的知識有限，還有

看不到的三途、天道的情況，無一不是在七大當中包含的。七大任何一大都是性真圓融的，萬法都這樣性真圓融。這個境界絕對不是普通世間研究哲學的人所能想像到的，佛法講的道，真正講到我們眾生的真心方面就是這樣。下面就教阿難了解識心（識大）就是如來藏性，先看經文：

阿難。汝心麤浮。不悟見聞發明了知。本如來藏。汝應觀此六處識心。為同為異。為空為有。為非同異。為非空有。

釋迦牟尼佛就叫「阿難」的名字說：「汝心麤浮」，你的心還是很麤浮的，什麼叫麤浮？「麤」是粗心大意的粗，不能很微細，你的心思不那麼微細，叫粗，「浮」是浮在表面上，不能深入地看問題就叫麤浮。既是汝心麤浮，「不悟見聞發明了知，本如來藏」，你就不能開悟見聞，「見聞」就代表六根，你不能悟見聞等六根發明出來的了知的識，你不能領悟到由根發出來的識，這個識本來就是如來藏，你不了解這個事實。「不悟見聞發明了知」，古代注經的大師有主張：一個「不」字涵蓋下面兩句——不悟見聞、不發明了知，分這兩個意思講。不能開悟見聞覺知的根是如來藏，

也不能發明了知的識是如來藏，分兩方面講，一個不字做兩句用，有的注解是這種講法。但是一個不字，一直講下來也是通順的，就是：你不能領悟見聞覺知六根所發明出來的了別的識，這樣講，經文不是很通嗎？照這樣講的注解很多，我們採取這種講法，你既不了解由根發出的識本來就是如來藏性，現在你的心很麤浮，不能開悟。

佛告訴他另一個方法，「汝應觀此六處識心」，你應當觀察這六處的識心，「六處」是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，這六根所發出的識心，「六處識心」就指六識，由六根發出來的。這六識「為同為異」，彼此是同還是異？「為空為有」，是空的還是有？先說出同異、空有，再說「為非同異，為非空有」，還是非同異、非空有？問這幾句。

「為同為異」，只要肯定任何一個，是同、是異都有問題不能解決。比如「為同」，假如你認為六識是同一個識，都相同的，那有問題，六識相同的話，為什麼眼只管看、耳只管聽、舌只嘗味道？六識各有各的功用，作用不同，有差別性，你若說同，

「同」是一樣的，沒有差別，眼看，耳朵也可以看、舌也可以看。事實上不是如此，所以「同」說不過去。「為異」，如果六識是異，不同的，各識就是各識，不能同，那又有問題了，既是有異，比如佛在講法的時候，教法會大眾諦聽、諦聽，「諦聽」是用心聽，就是用耳朵聽，凡是耳朵在聽，身體靜靜的，很安靜地坐著，不會亂動。如果有問題的時候，提出問題要用口來講，這就證明，如果講異，耳只管聽，聽的意思不能移到別的識，耳識只管耳識，不能移轉到眼識、身識。這不僅是佛法，講一般心理學也是這樣，心理學講人學東西，有遷移的作用，什麼叫遷移作用？人家教你寫一個意思，你耳朵在聽、手裏在寫，就證明六識彼此有相同的地方。如果不是這樣，完全講異，耳聽就聽，手不會寫，身體也不會安安靜靜地坐著不動。事實上耳聽，手在寫字、心裏在想，可見六識互相幫忙起作用，不是絕對的異，講絕對異的話，彼此就不相往來了，所以說「異」也說不過去。「為空為有」，如果說識是空的，「空」是一無所有，就像虛空的空，什麼都沒有，這也說不通。事實上，眼識可以起作用看東西，耳識一起來就可以聽聲音，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，各有各的了別作用。識若是空，應該沒有了別這種作用，事實上各個識都有它的用

處，就是了別的用處，不能說完全是空的。如果說識是有，根據識「有」了別的作用，你說六識都有，那你把識拿出來給我看看，前面講識不在內、不在外、不在中間，你到處找，識在那裏？說有，拿出具體的东西來看看？拿不出來，所以有也不能說。

針對上面四句來講，同、異、空、有都不行。下面說「為非同異，為非空有」，「非同異」就是非同、非異。上面說同也不是，異也不是，「非同」就是異，「非異」就是同，跟上面的理論一樣，都不能說。「非空有」就是非空、非有，「非空」就是有，「非有」就是空，這上面也講得很清楚。所以非同異不能說、非空有也說不通。

釋迦牟尼佛為什麼講這一段呢？就教阿難了解，你的識心（六識）就歸到本性上去，不能說同，也不能說異，同異、空有、非同異、非空有，都不是本性上的事情。本性不能說同、不能說異，空、有、非同、非異、非空、非有都說不上。可見識大，以至於前六種，合起來七大，這七大從作用方面來講，分成七種。如果講到一體的話，都是一真法界，一真是整體的。如果不是隨緣起作用，一體是不分的，

前面講圓滿湛然，每一大都是圓滿、都是湛然，這是《華嚴經》所講的「事事無礙」，任何一樁事情都是圓融無礙。我們凡夫眾生做事情、研究學問，處處都遇到障礙。為什麼處處遇到障礙？就是沒有明瞭自己圓融無礙的真心。若悟了自己圓融無礙的真心，世間那樁事情能妨礙我們？不但世間任何事情妨礙不了，生死是最大的妨礙，生死都不存在了。為什麼呢？一個人有生有死，不過是七大從這一處轉到另一處，從這個時空轉到另外一個時空去。七大無一不是性真圓滿，轉的都是自己本性，教阿難要了解這個。了解以後，眼所見、耳所聽的一切境界，絕不是我們現在這樣，真正是無礙的，事事無礙、理事無礙，整體圓融無礙。這種境界，我們看經是這樣講，就從這方面去領會。

有很多學佛的人講理論：我們要與世無爭，不要起貪瞋癡這些煩惱。但是到社會上跟人家來往，往往把理論放在一邊，辦交涉、辦事情的時候，障礙就出來了。為什麼有障礙？因為只是研究理論，事實上還沒真正見到自己本性。必得要見到自己本性，那看自然界、看人類社會，處處無非是自己心性流露出來的境界，那有什

麼障礙？生死的障礙都沒有了，何況社會上人我之間這些障礙，根本就不存在，那就真正圓融無礙。

佛叫阿難觀六處（六識心），同、異、空、有都不能成立，下面說：

汝元不知如來藏中。性識明知。覺明真識。妙覺湛然。徧周法界。含吐十虛。寧有方所。循業發現。

佛告訴阿難：「汝元不知」，要知道，世間一般不學佛的人，或者學佛，理還沒圓過來的人，講識，他就只知道識，講覺悟，他就只知道覺悟，識與覺悟連不起來的，一般人都這樣，不能圓融。「汝」指阿難，「元」是本來，你也是那樣，理還沒圓過來，既是沒有圓過來，本來就不知道，「如來藏中，性識明知」，如來藏中的「性」是藏性，如來藏裏有真心，也就是性，本性就在如來藏之中。如來藏中的性識明知，「識」是性識，普通講理性、要用理性，理性就是性具的，本性原來就具有的識，叫性識。本性原來具有的識是明知，「明」是妙明，「知」是真知。「明」不是我們看見燈光、日光的明，不是那個，太陽光以至於燈光都非常有限，妙明是從本性裏

發出光明，所以「阿彌陀」三個字是無量光，就是性具的明。性具的識是明知，這個識不是普通的識，我們普通人講的識非常有限的，障礙太多，本性所具有的識是妙明的，這個知是真知。我們凡夫的知，有什麼事情，我們說知道了，實在是不知道。每天看報紙上的事情、看電視裏報告的新聞，實在說起來，我們都不知道。比如美國兩個大使館被人家炸了，為什麼炸？我們不知道，現在美國總統下令用飛彈攻擊那個地方，為什麼攻擊？我們也不知道，我們的知是非常有限的。這裏講的真知，是把一切事情徹底明瞭。本性就有這個識，它是妙明的，它是真知。「覺明真識」，「覺明」是本覺，就是我們本有的大覺，佛是大覺世尊，這個覺是本覺，覺明就是本覺所具有的妙明。本覺所具有的妙明是真識，就是本性所具備真實的識，這個識就跟前面講的性具之識是一個意思。本覺裏的妙明才是真正的識，從妙明裏發出來的真識，才把一切事情看透徹、看了解。這樣說起來，識的根性、如來藏的藏性，互相圓融。

既是互相圓融，這裏講識大，就直接講識，識就是覺，再解釋大的意義，什麼

叫大？大是大到沒有外，沒有邊際，無處不是大。所以識講到大的時候，無邊無際的虛空都在識之內，講到識，真識就是覺悟，這個真識的覺悟就叫妙覺。「妙覺湛然」，性中所具備的真識，這個真識就是覺悟，也就是妙覺，這個妙覺是湛然不動的，就是普通講的：如來藏性如如不動。雖是不動，它是湛然的，成佛的人，釋迦牟尼佛或任何一尊佛，在三千大千世界的任何一個世界裏下了多少毛毛雨、多少雨點，他都知道。為什麼知道？從真知裏面發出來的，不是普通迷惑顛倒的眾生狹小的知識，我們這個知識不管用的。真識才是妙覺湛然的，「徧周法界」，「法界」不單是我們娑婆世界，不僅是普遍到整個娑婆世界，十方世界裏，西方極樂世界也在十方世界之中，十方世界就像恆河沙數這麼多，我們的真識妙覺無處不在，是徧周法界，法界是一真法界。

了解這個道理，我們想想看，只要有心理障礙，凡情俗見就是心理障礙——凡夫知見，把凡情知見撤除了，我們念佛，自心跟西方極樂世界就是合一的，就圓融起來了。為什麼我們在娑婆世界發心念佛的時候，西方極樂世界的蓮池裏就長出一枝

蓮花來？我們的識若不在那上面，它怎麼長得出來？說明這個識就是真識，是本性裏的真識。我們念佛不要問這個、問那個，我們將來能不能往生？通這個道理的話，自己知道，能不能往生就看我們現在心理有沒有障礙。我們在社會上跟人家來往、辦事情，什麼事情我們都有辦法解決，不會被問題障礙住，平常心胸能夠這樣開放的話，大概將來到壽命終了的時候，障礙就不會有，往生應該沒問題。識就是妙覺，就這樣遍周法界。

那麼它的作用呢？識既是這樣廣大無邊，它的作用，「含吐十虛，寧有方所」，「含」是包含，「吐」是顯現出來，十虛的「虛」是虛空，虛空有邊無邊？虛空無邊的，無邊無際，「十虛」是十方虛空、十方世界，識都把它包含在內。不但包含在內，而且能夠顯現出來，顯現十方虛空那些現象，顯出就有顯出的作用，就有它的用處。既是識性能包含十虛，又能顯現十虛，「寧有方所」，你說它的所在在那裏？這一問就如老子講的「道可道，非常道」，你這一問，早就把本性迷失了，本性沒有方所。為什麼沒有方所？前面講「徧周法界」，你所看，甚至你所想像的，無一

不是本性顯現出來的現象。所以含吐十虛、寧有方所，它的作用太大了，這種大用一現前，任何事情都能辦得到。要不然，成佛之後萬德萬能，什麼叫萬德萬能？能夠了解含吐十虛這個道理，就照佛法去修，真正見到真心了，就有這個大作用出現。這種作用就看我們眾生，我們凡夫的心理有多麼大，然後發現的作用就有多大，所以說「循業發現」。徧周法界的識性，我們八個識，識的性普遍到一真法界，一真法界涵蓋一切。就眾生來講，按照眾生造什麼業，就發現什麼樣的心的作用，比如我們人道眾生，造現在這個業，就發現現在的境界，其他各道眾生各有各的業。修到了四果羅漢，他發現的是那種境界，大菩薩又是一種境界，到最後整個真心都證到了，成佛是佛的境界。

說「循業發現」就讓我們眾生了解，不要循著生死業，要順著無漏、清淨的業。我們現在修淨土念佛法門，我們是修淨業，你修的是淨業，你發現的是極樂世界，社會上有些人造殺人放火的罪業，他發現的就是三途的境界，是循業發現的。讓我們了解，修道就是要修淨業。「含吐十虛，寧有方所，循業發現」說過以後，佛就

說：

世間無知。惑為因緣。及自然性。皆是識心分別計度。但有言說。都無實義。

「世間無知」，世間這些凡夫眾生，包括印度當時很多外道，在釋迦牟尼佛那個時代，印度原來有很多本有的宗教，如婆羅門教，還有其他很多的教，知見都不合乎佛法。所以佛講世間那些普通人，以及那些宗教（指外道），總括說起來，他們都是無知，「無知」是沒有真知。真知是從本性裏發出大智慧，真識是妙明的，世間的普通凡夫沒有這個，就是大外道（宗教家）也沒有。如果他有，他就不會只求生到天上為止，他們都把天道看作一個究竟寄託的地方，這就是無知。要知道，天道二十八層天都在三界六道之內，他們無知，才把這個當作最後的境界。因為世間這些人無知、沒有真知，為什麼沒有真知？他們迷惑顛倒的，迷惑什麼？「惑為因緣及自然性」，識的本性不是因緣所生，也不是自然而有的，可是世間人以及那些外道都迷惑，都誤認了。誤認識性是因緣生出來的，是因緣法；或者認為是自然性，

無因而生，自然而有的，就像虛空自然而有。這就是無知，才有這種見解。

他們誤認識性為因緣法、是自然性，佛說：「皆是識心分別計度」，「識心」的作用就是虛妄分別、妄想，都是識心在分別計度。「分別」是虛妄分別，我們凡夫眾生心裏所想的：我認識這個、認識那個，都是虛妄分別。虛妄分別之後，就執著所分別的那些現象，「計度」是執著，就把我們虛妄分別的那些事情、道理，執著當作真實的。比如本性本來不是因緣法、不是自然有的，他就虛妄分別出來，認為本性是有根、有塵，然後再生出來的因緣法，或者認為是自然性。起了這種虛妄分別，就執著，把他認定的現象當作真理，就把假的當作真的。既是把假的當作真的，就永久執著那個假法，人永遠執著假的因緣法，如來藏裏的藏性是真性，就永遠迷失在那裏，就不能起作用。所以佛把凡夫眾生的這種誤會、迷惑說出來——無非都是識心分別計度，先是虛妄分別，然後再執著。最後兩句：「但有言說，都無實義」，佛把上面那些道理開示明白之後，認為世間人都不了解真心，起了誤會，這都是識心在虛妄分別、在執著。先是虛妄分別，然後再執著，生死就永遠不能解決了。那

些虛妄分別計度，他們講的道理不管講到那裏，實際說來，只是有言說，用言語說說而已，都無實義。言說都是一種戲論，沒有真實的道理，他講不出真實道理，指世間無知的人。佛就叫阿難以及在會的大眾，要放棄虛妄分別、放棄執著，說出來的才不是戲論，才能得到真實的道理，才能見到自己的本性。

七大講完了，阿難尊者代表一切世間人，在這個時候開悟了，所以下面就講阿難以及在會大眾，因為佛這樣開示，大家都開悟了，下次就講開悟的話。

大佛頂首楞嚴經講記【六】

第八十八講

爾時阿難。及諸大眾。蒙佛如來微妙開示。身心蕩然。得無罣礙。是諸大眾。各各自知。心徧十方。見十方空。如觀手中所持葉物。一切世間諸所有物。皆即菩提妙明元心。心精徧圓。含裹十方。反觀父母所生之身。猶彼十方虛空之中。吹一微塵。若存若亡。如湛巨海流一浮漚。起滅無從。了然自知獲本妙心。常住不滅。

從現在開始，這部經又進入另外一大段。在這之前七大講完，就把七大以及前面的十八界、十二處、六入、五陰等等，以至於前面的七處徵心，統統都做個總整理，說明這部經從開始到現在，分成兩大部分：第一部分是破除妄心，凡夫眾生不了解真心，只認識虛妄分別的妄心，這個要破除，不破除，真心不會認識的；第二部分是顯現真心。在這以前就是這兩大部分，這兩大部分講完之後，就真正開悟了，就悟我們眾生無論人道、天道、三途的眾生都有真心，悟就悟的這個。以下就講阿

難尊者聽到佛的開示，又破除妄心、又顯出真心，這時真正開悟了，因此就講開悟的話。在這裏是非常重要的一个段落，就把佛前面所講的法（兩大部分），做個總結。

上回發的第二十八講表，請各位拿出來，我們先看表，看後面第一段「破妄」，就是破除妄心。要破除妄心，首先要了解妄心是什麼？就是第六識，前面六個識，什麼叫識？本性不明瞭，有了無明就變成識，眾生有了識就迷失真心，既是迷失真心，就把識當作真的，所以破除妄心，就在識上面破除。下邊有三條：第一「識無處（七處覓心）」，前面經文，佛叫阿難找心，阿難找，是不是在內、是不是在外？結果心不在內、不在外，也不在中間。一共找了七處都沒有，這是找識心，七處都沒有，這叫識無處。就叫阿難認識識心是妄，凡夫眾生都把虛妄當作真實，在這裏破除，這不是真心。第二「識非心（推尋光拳）」，在七處覓心之後，佛又叫阿難去推尋、去找，佛放光，又舉出拳來，讓阿難來研究、觀察，結果也不是，這說明識非心。第三「識無體（塵非常住）」，再舉出客、塵等例子，凡是客、塵不是常住的，

主人才是常住，舉出例子就證明——識心是無體。所以破妄有幾處——識沒有地處、識不是真心、識沒有主體。破妄這三條，前面都講過。

破妄之後就「顯真」，顯真從那裏開始呢？就講如來藏，重要的是要我們認識根性，根性與識不相同，佛曾經說識是生死的根本，六識是生死的根本，六根的根性才是涅槃的正因。要求了生死、成佛，必得要從根性上來了解。所以顯真方面，第一「就其根性直指實體」，在破妄之後，接著就教阿難：你從根性上了解，這就是實體。為什麼呢？六根——眼、耳、鼻、舌、身、意，這六根就是第八識的見分，第八識的見分寄託在六根上面。第八識自己是無分別的，所以它是根性。就根性這方面，直接就指出真實的實體。第二「示陰四科廣融諸相」，釋迦牟尼佛就開示五陰，再加上六入、十二處、十八界，合起來四大科，叫四科，四科廣泛地圓融諸相，把所有的相都圓融到性裏面去。第三「示七大種極顯圓融」，就開示七大，就是地、水、火、風、空、見、識七大種，開示七大種，以七大種極其顯示圓融。在顯真方面，先就根性上認得自己的實體，再就四科以及七大，來了解圓融諸相的真心。

這裏有一點要注意：從五陰、六入，一直到七大種，每講完一大段，最後都說非因緣、非自然，這是直接就真如本性來講的，真如本性既不是因緣法，也不是自然法。因緣法我們好懂，任何事講因緣，緣聚則生，緣一散就滅，凡是講因緣法都是生滅法，本性不是生滅法，當然不是因緣法。本性為什麼不是自然法呢？自然法是印度當時的自然外道講的，自然外道根本不知道有真如本性，就把識當作真如本性，把識當作自然而有，無因而有的，認為凡夫眾生的生命現象，就是我們的識變現的，有八個識，就這個現象中，認為識是常住不滅，自然而有的，這是自然外道。當然他們的理論很多，這裏只簡要地介紹他們的思想，他們的哲學思想完全否定因果。當時佛為了教化佛弟子，就破除自然外道的學說，在釋迦牟尼佛之前，印度就有大外道很多，他們是學術權威，要破除他們的學說，就跟弟子們講因緣法，世間萬法都是由因緣和合才有這些現象，若沒有因緣，這些現象的理由是說不通的，有很多事實不是如此的，所以主要是破除自然外道。後來真正講到真如本性、講到大乘佛法的時候，也要讓小乘弟子把因緣所生法放棄，因為因緣所生法是生滅法。所以這樣說來，講到四科以及七大的時候，每一節、每一科講到最後，都是非因緣、

非自然。一個是對小乘弟子講的、一個是破除外道學說講的，因為他們都不了解本性，這一點我們必定要分清楚。

這裏的經文說，阿難跟大眾開悟了，「爾時阿難，及諸大眾，蒙佛如來微妙開示」，「爾時」指講完七大種之後，佛每次說明，都說世間無知，把真如本性迷惑了，認為是因緣生滅法，以及無因而生的自然性，因為他們都不知道本性，都把虛妄分別的那些當作真的。所以皆是識心分別計度，注意「分別計度」，都是他們用虛妄分別心來分別之後，再加以執著，那都是戲論，都只是說說，而沒有實義，都是戲論而已。就在這個時候，講完七大，最後開示：他們所講的那個只是說說而無實義。在這個時候，阿難以及在會的大眾，「蒙佛如來微妙開示」，「微妙開示」就指以上那些破妄顯真，一段一段的，怎麼把妄心破除、怎麼顯出真心來，到最後講的七大，都是微妙開示。經過破妄顯真，顯出真心，這個真心就是後面七大顯示出來的，一切相都圓融到本性裏，任何一個相，一花、一草，那一個相都是本性中的相，都是性中的真相，這都是不生不滅的，都是如來藏性，這就是微妙開示。

經過微妙開示就開悟了，悟到什麼？「身心蕩然，得無罣礙」，蕩形容心放大，蕩是無邊無際的——空蕩，身心蕩然。「無罣礙」是沒有任何妨礙、障礙，一切障礙都沒有了。為什麼身心蕩然、得無罣礙呢？了解一切相都能融會到本性，本性是無邊無際、無窮無盡的，相也是無窮無盡的，甚至講一粒微塵，微塵也是容納一切、無邊無際的，圓融一體。相是無邊的，性也是無邊，性、相一體，圓融一體。悟到身、心，身方面，凡夫眾生原來只執著四大假合的身，現在知道四大假合是妄，要破除，現在破了妄、顯了真，真是什麼？真就是法身，顯出法身來了，身是得了法身；心呢？我們原來認六塵緣影為實在的，把虛妄分別的分別心當作真心，現在認識我們無分別的常住真心。就身來講，得了法身，就心來講，是圓明常住的真心，所以是蕩然得無罣礙，一點罣礙都沒有。

「是諸大眾，各各自知」，在楞嚴法會上這些大眾，人人都知道，知道什麼呢？「心徧十方，見十方空，如觀手中所持葉物」，他們都知道自己的心悟了，開悟了，是常住真心，這個心徧及十方世界、十方虛空。既是自己的常住真心徧及十方，因

此見十方虛空，如觀手中所持的葉物。看十方虛空就如同看自己手裏所持的一片葉子，一片樹葉子而已。這是什麼呢？原來不了解自己的心那麼大，現在知道這個心徧一切處，整個十方世界都包括在自己心中，因此看見十方虛空在自己的心中，就如同看自己手裏拿著一片葉子而已。這在下邊的經文也講：「空生大覺中，如海一漚發」，「空」是十方虛空，虛空已經是廣大無邊的，但是十方虛空生在大覺之中，大覺指自己的常住真心。十方虛空在自己大覺心中，就像在大海裏發生的一個水泡泡而已，那麼小，這樣看起來，就講見到自己的心了。

「一切世間諸所有物」，「一切世間」包括有情世間、無情世間，有情世間包括六道眾生，還有六道眾生以上的二乘、菩薩，都是有情世間。無情世間是器世間，就是我們所了解的自然界，無情的那些植物、虛空等等。所有這些有情世間以及器世間「諸所有物」，一切的物、一切東西，有情世間包括我們生命的身體，無情的器世間包括花、草、樹木、礦物，種種的東西，這些「皆即菩提妙明元心」，都是菩提妙明元心，也就是如來藏心。

菩提妙明元心，「心精徧圓，含裹十方」，原來只認為虛妄分別的妄想心，把它當作真心，認為心是在我們人的身體之內，我們人的身體是在世界之中，我們一般人都有這個認識，心在我們身體內的，我們人的身體在世界之中，世界比我們人大得多，我們一般人都有這個觀念。現在了解了，前面講不但我們身體不在世界之中，而且十方世界的虛空就像在我們手中的葉物——一片小東西，可見我們的心大得不得了。所以我們的心是什麼呢？是精粹的、徧圓的，我們的心是最精明的，「徧」是無處不在，「圓」是最圓滿究竟的，因此它「含裹十方」，「含」是包含，「裹」是包裹，含裹了十方世界，都在我們自己的真心之內。

「反觀父母所生之身，猶彼十方虛空之中，吹一微塵，若存若亡」，反過來，回過頭來一看，觀察我們的身體是怎麼來的？是父母所生的，回頭一看，由父母所生的身體，這個身體太渺小了，就像十方虛空之中，吹起了一微塵。別說十方虛空，就說一個虛空，三千大千世界這個虛空大得不得了，你叫今天的天文學家研究釋迦牟尼佛的三千大千世界，這個虛空有多大？現在的天文學家還沒辦法測驗出來呢，

十方的三千大千世界，虛空有多大？那沒辦法說。就像十方虛空之中，吹起了一個微塵，我們身體就那樣渺小，這個一微塵「若存若亡」，看起來好像存在，又好像不存在，渺小得可憐，

「如湛巨海流一浮漚，起滅無從，了然自知，獲本妙心，常住不滅」，又如同什麼？「湛」是湛然、很靜的，「湛巨海」是不起風浪，很沈靜的大海。巨海是大海，那個大海裏偶然「流一浮漚」，流出一個浮在水面的小水泡來，這是講父母所生之身。這一浮漚，「起滅無從」，這浮漚從那裏起來的？不知道；從那裏滅掉的？也不知道。起也無從起、滅也無從滅，這一浮漚的身體，前面還講若存若亡，好像微塵若存若亡，還有一點點相存在，到這裏是起滅無從了。拿浮漚來講，比喻起無從起、滅也無從滅，起滅都沒有，連假相也沒有了。這時整個突然一轉變，「了然自知」，「了然」就是徹底，這才徹底自己知道，知道什麼呢？「獲本妙心」，獲得本來的妙明元心。必得把父母所生四大假合的身否定了，把它看破了，看破以後才了解——了然自知、獲本妙心。本妙心是「常住不滅」，這個常住絕對跟自然外道講的常住不

相同，自然外道講的常住，是指虛妄分別的識心，他把虛妄分別心當作常住不滅的；釋迦牟尼佛在這裏講的常住不滅心，是真正把妄心破除之後，才獲得常住不滅的真心。

一是常住不滅的、一是浮漚，外道講的自然，就拿海水跟浮漚來比喻，海水都會起浮漚，大的浮漚就是波浪，浮漚、波浪都是海水顯出來的。說浮漚不是水，那說不過去；說波浪不是海水，這個理也不成立。所以我們先要認識，浮漚、波浪都是海水。問題在那裏？當浮漚浮出來的時候，表現浮的相，滅下去的時候有滅的相；波浪也是，或者顯出山的形相，或者顯出任何物體的形相，當它現出山的形相，呈現在我們眼裏的時候，我們就說是一個山，這個山的形相剛剛映到我們眼裏，一下子波浪這個山又平下去，又沒有了。但是不了解的人，就把看到山的形相當作真實的，這就是遍計所執。我們執著山的形相、其他各種物的形相，把執著的形相當作真實的，就造成自己的生死。你了解山的形相、各種人物的形相，忽起忽滅，當它起來的時候，表演那個形相的浪也是水，伏下去也是水。你若不執著那個相，那個

相不管是起、是滅，就從波浪上認識，它就是水，這樣你就沒有問題。所以剛才講流出一浮漚，就把浮漚的相破除掉，浮漚的相破除了，就得到整個海水了，這是說比喻話。要破除遍計所執，你把妄相破除以後，我們身體、世間萬物，又完全是真的了。就如同你不執著波浪所表演出來的虛妄假相之後，波浪本身就是海水，它是真實的，它就是性。我們不執著這個假相的話，我們的身就是法身、心就是常住真心，生死的假相就滅除了，這是執著不執著的問題。前面經過破妄顯真，就是破除我們的我執跟法執，我、法二執一破除，真心就顯示出來了。真心顯出來的話，一微塵裏面，所謂坐微塵裏轉大法輪，微塵裏面就有佛在轉大法輪。為什麼？你沒有執著，沒有大、小，有大、有小都是著了相，不著相的時候，大小圓融一體，內外也都圓融一體的，整個是真心在起作用。

我們凡夫眾生的習氣、煩惱當然很多，只要明瞭這個理，常常把心放在這個理上，就能悟道。修普通法門，只悟這個理還不夠，必得斷惑，惑不斷，生死還不能了，只知道理論是不夠的。我們修淨土念佛法門，知道這個理，當然斷煩惱也不是

那麼容易，但對我們求往生極樂世界有幫助，為什麼呢？有很多人問：我們將來能不能往生？西方極樂世界在十萬億佛土以外，那麼遠，我們死的時候，那有力氣跑那麼遠？這些問題都沒有了。既是我們的心廣大無邊，十方世界都在心中，極樂世界當然也在我們心中，我們一體圓融的。自己平常有這個認識，我們在世間就能夠放開心來辦一些事情，處事就沒有障礙，到臨命終的時候，心裏自然一切放得下，沒有罣礙，這個時候往生一定沒有問題。下面是阿難來說偈子讚歎佛，經文：

禮佛合掌。得未曾有。於如來前。說偈讚佛。

「禮佛合掌」，阿難就起來禮佛，然後合掌，「得未曾有」，從來沒有得到這樣的境界。為什麼說得未曾有？原來常住真心是我們本有的，本來就有，因為我們凡夫眾生迷惑顛倒，一念不覺，有了根本無明，有無明之後就變成識，自己有虛妄分別就不了解了。現在經過佛這樣微妙的開示之後，大家心裏都開悟了，這就如同得來的。原來雖然有，是不錯，自己不了解就等於沒有，比如我們都有真如本性，但是我們執著假東西，不肯放棄，那就等於真的東西沒有得到，所以現在了解了，得未

曾有。因此「於如來前，說偈讚佛」，在佛之前，說偈子來讚歎佛。下面有幾首偈子，第一首：

妙湛總持不動尊。首楞嚴王世希有。銷我億劫顛倒想。不歷僧祇獲法身。

「妙湛總持不動尊」，這一句就讚歎佛的三身。妙是微妙，湛是湛然，湛然無際，沒有邊際的，「妙湛」講法身，佛的法身最微妙、最湛然而無邊際，無處不在。湛然的「湛」代表非常清淨，無量清淨的，這是法身。「總持」講報身，為什麼總持是報身？佛從無始劫以來就修六度萬行，三祇（三大阿僧祇劫）修福修慧，所得的功德是無漏的，所得的無漏功德永恆存在，不會失掉。我們凡夫眾生所做的功德都是有漏的，做功德享了福報，就消失掉、漏掉了。無漏的功德是永久保存的，叫總持，總持不失，所得的成就是成就佛的報身。佛的報身太大了，我們凡夫眾生見不到，大菩薩才能看得到，報身是度大菩薩的，叫總持。「不動尊」講應化身，不動怎麼叫作應化身？佛的本體是不動的，外面的眾生有感，佛就有應，看眾生到什麼

程度。我們人道凡夫所感的，佛所應的跟我們凡夫差不多，天上的凡夫所感的，跟天上的凡夫也差不多，是勝、是劣，那裏優勝、那裏比較劣等，完全看眾生，但佛自己是不動的，叫不動尊，不動尊指的是有感就有應的應化身。這一句叫「妙湛總持不動尊」，「尊」就包含這三身，三身都是尊的，這是尊稱如來。「首楞嚴王世希有」，「首楞嚴」就是這部經，指這個法，首楞嚴這部經所講的法是法中之王，叫「首楞嚴王」，是世間稀有的，世間可以說太少有了，就讚歎這個法。

「銷我億劫顛倒想」，一切眾生都是迷惑顛倒，「顛倒想」就是虛妄分別，把假的當作真的，真的，他倒不認識了，這就是顛倒想。這個顛倒想是「億劫」以來——無始劫以來，這種顛倒想現在由佛幫我們銷除掉了。銷了顛倒想，那就開悟了，悟的是什麼？就得了法身，所以「不歷僧祇獲法身」，「歷」是經歷、經過，不需要經過「僧祇」——阿僧祇劫，一大阿僧祇劫是無量數劫，就是數不清的劫數，時間遙遠得很，不必經過僧祇，我們就獲得法身了。就別教來講，成一尊佛要三大阿僧祇劫，十住、十行，十回向，地前三賢位就要一大阿僧祇劫；從初地到修滿七地菩薩，又

是一大阿僧祇劫，要兩大阿僧祇劫；從第八地到修滿十地、到等覺，又是一大阿僧祇劫，要三大阿僧祇劫才成就一尊佛。成就一尊佛就把整個法身完全顯示出來了，這裏「不歷僧祇獲法身」，跟各位講，這是講悟的，那是講證的，悟是悟、證是證。比如禪宗講明心見性，頓悟了，悟了自己真心，但是悟了之後，還有煩惱，還有一層一層微細的煩惱、無明，還要一層一層把它破除、斷除掉，才證，斷一層才證一分，斷一層無明才證一分法身。這裏是講悟的。

最後一句「獲法身」，古人注解有幾種講法不同的，我們稍微分別一下，悟是悟、證是證，但是這些人當中也有證的。因為在楞嚴會上，聽楞嚴法的人根機不等，有的像阿難這樣，有的程度比阿難還要高，根機不一樣，就以阿難本身來講，他原來已經證初果，現在悟了法身，再證，也都可以。但是這個證不是指究竟證到佛果，是分證，一分一分地證。所以這個悟，一方面可說是開悟、是頓悟；一方面講證，是部分的證，不是究竟的證果。

大佛頂首楞嚴經講記【六】

第八十九講

願今得果成寶王。還度如是恆沙眾。將此深心奉塵刹。是則名為報佛恩。

繼續講阿難尊者讚佛的偈子，他為什麼說這些偈子呢？這部經一開始就叫阿難找真心，一層一層地先破除妄見，再講五陰、六入、十二處、十八界以至於七大，都是講如來藏。把道理講明白之後，阿難尊者真正開悟了，一開悟就說這些偈子，讚歎佛用這樣好的辦法讓他開悟。這些偈頌第一首，講到最後說「不歷僧祇獲法身」，把過去無始劫以來的顛倒妄想消除了，現在不要經過僧祇（阿僧祇劫）那麼長的時間，就獲得了法身，上回講到這裏止。第一首最後一句「不歷僧祇獲法身」，我們知道，無論凡夫眾生、成了佛，法身都是同樣的，成佛的人以及在六道裏的凡夫眾生，法身沒有兩樣。這裏講「獲法身」，而且「不歷僧祇」，僧祇是一大阿僧祇劫，成就一尊佛要經過三大阿僧祇劫，勤勤懇懇辛苦地修行，才能夠成就一尊佛，

他不要經過僧祇就獲法身。這裏古人的注解很多，重要的一個觀念，我們要辨別清楚，這裏的「獲法身」是悟到法身，悟到法身與證到法身不相同的。

怎麼不相同呢？過去我們老師舉了比喻，什麼比喻？冬天看到水結冰，水結的冰是很硬的，普通不了解的人以為冰是固體。這是說未得法身、沒有開悟，不學佛的凡夫眾生根本不了解法身，就如同把冰當作頑固不化的石頭一樣。為什麼這麼講？任何生死凡夫，什麼是法身他了解，開悟了，包括禪宗參禪，大徹大悟了叫開悟；我們研究教理，無論學天台宗、華嚴宗、唯識宗、三論宗，從經文上一層一層地開悟，就像阿難尊者在這裏悟了。悟什麼呢？悟到冰不是石頭，冰是由水凝結而成的，既是冰由水凝結而成的，冰的本身就是水，冰跟水兩者是一回事情，那就是我們平常講的，在凡夫地位、成了佛，法身都一樣，冰與水是同樣的，這就悟了。悟是悟，冰還是冰，還沒成水，既是沒有成水，冰有冰的作用、水有水的作用，冰不能灌溉，水才能灌溉用，作用不同。這是說，你只悟到法身，沒有證到法身，凡夫還是凡夫，生死還沒了，必得證到法身，就像把冰徹底消融掉，成為水了，這就

證了法身。這意思是說：你不但悟了，而且你的煩惱障、所知障、根本無明全部斷除得乾乾淨淨，法身全部證到了，就證到佛果，這樣，你非經過三大阿僧祇劫不能成功。悟到法身可以不歷僧祇，要證到法身，沒有經過三大阿僧祇劫來修持，誰也辦不到。所以我們老師舉這個比喻讓我們了解，這就很清楚，悟是悟、證是證。不學佛的人，根本連悟都談不上，就是學佛的人，參禪沒有大徹大悟，他也不知道；我們研究教理的人，沒有這樣一層一層地解，還是不悟，還是把冰當成石頭一樣。分別就在此，「不歷僧祇獲法身」是悟，但還沒證。

現在講「願今得果成寶王」，這是發願，悟了道理之後要發願，阿難尊者就向釋迦牟尼佛說出他的願。他發的願心是什麼呢？今得果成寶王，「今」是現在，我從現在開始發這個願——得果，得什麼果？成寶王，「寶王」是三寶之一的佛寶，佛是佛法之王，成寶王是成佛——成佛果，「得果」是證到佛果的意思，第一句是發願證佛果、成佛的意思。第二句：「還度如是恆沙眾」，成佛、成為寶王的目的是度化眾生，菩薩也是度眾生，但是成佛以後，佛度眾生，那真正是普度眾生。「還度」

是回過頭來度眾生，度多少眾生？「如是」指下面的「恆沙眾」，印度有一條恆河，「恆沙」指恆河裏的沙，恆河的沙細得跟麵粉一樣，整條恆河裏的細沙有多少？就以恆河沙比喻那麼多的眾生，他回過頭來願意度眾生，要度像恆河裏的沙那麼多眾生。這兩句是發四弘誓願，第一句就代表「佛道無上誓願成，煩惱無盡誓願斷」，為什麼要學佛？學佛的目的是要成佛，成佛要發大願，要成就佛道。佛道是無上的，雖然至高無上，一定要成佛。成佛非智慧不可，所以表示要發揮智慧來成佛。第二句是「眾生無邊誓願度，法門無量誓願學」，無邊的眾生就要度化，眾生憑什麼度？悲心，上面是智、下面是悲心，智悲雙運。

第三句：「將此深心奉塵刹」，「深心」指上面發的心——佛道無上誓願成、眾生無邊誓願度，一個智、一個悲，智悲雙運，一直到成就佛果，得佛果之後就永久地來度化眾生，這是深心。就拿這個深心來「奉塵刹」，「奉」是回向的意思，「塵」是微塵，微塵是最微細的塵，肉眼都看不見，叫微塵，「刹」是成就一尊佛所教化的區域，就是一個刹土。這個刹土不小，就拿釋迦牟尼佛的刹土來講，就是娑婆世

界——三千大千世界，不但釋迦牟尼佛的剎土是三千大千世界，那一尊佛的教化區域都是三千大千世界。這種三千大千世界多得像微塵那麼多，就拿微塵來比喻，微塵有多少？你把三千大千世界磨成微塵，每一個微塵就代表一個三千大千世界，那麼多，拿這個深心，回過頭來奉獻給塵剎那麼多的佛國土。「奉塵剎」就是要跟那麼多塵剎的教主（就是佛），跟那麼多佛來學，常隨佛來學，學什麼呢？學福學慧，學智慧、學福德。要成就一尊佛不是那麼容易的，所以我們在娑婆世界要發願往生極樂世界，到了極樂世界還是要修，所以在極樂世界每天早晨，用衣祴盛眾妙華來供養他方十萬億佛。供養他方那麼多佛幹什麼呢？就等於「奉塵剎」，要跟那麼多的佛來學，必須成就的，學成佛。第四句：「是則名為報佛恩」，這樣學成功，莊嚴佛土，寶王也成就了，真正地名為報佛恩。怎麼報答佛恩？那一尊佛，他成佛之後，還是永久地到世間來度化眾生，你發這個心，把深心奉給塵剎，跟塵剎那麼多的佛來學，一邊學、一邊度化眾生，學成功了，還是永久地度化眾生，任何一尊佛都是一致的大願，這是真正報答佛的恩德。下面：

伏請世尊為證明。五濁惡世誓先入。如一眾生未成佛。終不於此取泥洹。

前面是發大心——發四弘誓願，現在請釋迦牟尼佛來證明，證明發大願：「伏請世尊為證明」，「伏」是拜佛，就是五體投地拜下去，「世尊」指釋迦牟尼佛，禮拜世尊，請世尊為他作證明。證明什麼呢？證明他發這個心不是普通的，必得成就佛果。成佛的目的是為了度化眾生，而度眾生的心也沒有時間性，就從現在發菩提心開始，上求下化，對佛那邊來說，跟佛求法，上求佛法，對眾生方面來講，下化眾生，同時憑他所了解的佛法來度化眾生，這樣上求下化，一直到成佛。成佛以後還是永久不停止，盡到未來，只要有眾生，十方世界如果眾生都盡，整個度盡了，那就停止，願就算結束，眾生如果沒有盡，永久不會休息的。他這樣發大心，請佛來證明，這樣的深心是永久不會停止，成佛以後，不會入滅的。

我們現在看釋迦牟尼佛滅度了，這是我們凡夫的心理，凡夫的眼睛看不到。釋迦牟尼佛不過換時間、換地區而已，他的三千大千世界太廣泛了，不在我們地球上，

在另外一個地方，他一直在這個世間說佛法度化眾生。就是釋迦牟尼佛到我們世間來了，我們知不知道？他的應化身，我們認不得，他時時刻刻還是在世間。所以阿難尊者發這個大心，一直這樣上求下化，成了佛以後也永久不會入滅，只要世界上還有眾生，他就一直在世間度化眾生。「伏請世尊為證明」是請佛證明他的大願。

這個大願是「五濁惡世誓先入」，什麼叫五濁？《阿彌陀經》裏講劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，就叫五濁，「濁」是混濁、不清淨的。五濁第一個叫劫濁，「劫」在印度文叫劫波，是計算時間的一個名稱。什麼叫作劫濁？時間有什麼劫濁？就是後面四濁——見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，聚集這四種濁就構成劫濁。這四種濁在什麼時候出現呢？先講小劫，小劫是一增、一減，從人的壽命平均十歲，每一百年增加一歲，增到八萬四千歲那麼長，叫一增劫；八萬四千歲人的壽命是最高峰、最長的，再從平均八萬四千歲，每一百年減一歲，減到平均壽命二萬歲的時候，就進入劫濁，當然還要繼續往下減，減到最短的壽命是十歲，叫一減劫。我們現在的平均壽命還沒到最短的時候，現在還有人活到一百歲，可是人的壽命一百歲，距離

兩萬歲已經差得很遠了，減到一百歲就是命濁了，何況現在人的壽命活到一百歲的不多，可見已經是命濁了。煩惱濁、見濁、眾生濁、命濁這四濁湊在一起，就叫劫濁，時間的劫濁，劫濁本身沒有具體的意思，完全看後面的四濁。

人類壽命平均兩萬歲的時候，已經是劫濁，劫濁就是四濁都出現了，見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁都出現了。我們現在不必說，早就四濁了，兩萬歲的時候，雖是劫濁，沒有現在這麼嚴重。現在更嚴重，所以再講惡世，不但是五濁，而且是惡世，現在這個時候就是五濁惡世。眾生的見濁是什麼？身見、邊見、見取見、戒取見、邪見，這是五種不正確的見解。煩惱濁呢？就是貪、瞋、癡、慢、疑五種。這兩種，一個見濁、一個煩惱濁。命濁就是剛才講的，人的壽命到這個時候，這麼短促，所謂命，身體是地、水、火、風四大假合的，再加上心理的，物質和精神連在一起的這麼一個生命現象。這種生命現象，現在平均的壽命這麼短促，這還不算，雖是這麼短促，大家還寶貴得不得了，這就是命濁。這四濁構成劫濁，合起來五濁，在這個時候，眾生的痛苦一天一天地加重。我們現在感覺這個社會、這個時代已經

很痛苦，悲劇特別多，按照佛法講的，末法之後，還有滅法的時候，往後一天不如一天。我們說現在時代不好，將來還有更不好的時候，這就是五濁惡世。

五濁當中，說起來很多，現在先就見濁來說，為什麼呢？我們修道，正知正見的影響很有關係。比如我們現在已經感受到，正法能夠辨別已經很難了，社會上充滿了騙人的邪說，你來學正法，他就拿相似騙人的假法引導你學他那一套。這在見濁裏就有，見濁有五種，第一是身見，現在任何人都把假身體當作我，人人都有。第二邊見，是根據身見來的，一個斷見、一個常見，斷見講人死了之後就斷滅了，常見講常住不滅的，都是邪知邪見。我們現在最不容易分辨的是戒取見、見取見，什麼叫戒取見？比如我們佛家是守戒的，不管在家的五戒、菩薩戒，出家的二百五十大戒、三百五十大戒，這些戒都是佛制定的，都是合理的，因戒生定，你守住這個戒，才能得到定功。那些外道，他們也有戒，就是戒取見，那些戒不合理的，比如有些印度的外道提倡飢餓不吃飯，你不飢餓，你就犯了戒。那個戒可多了，持牛戒，學牛的；持狗戒，學狗的。這些戒都是不合理的，你按照那個戒修道，一點用

處都沒有，只是把正法的戒律混淆了。所以我們現在學佛法，自己要小心。古印度那些外道、那些婆羅門，婆羅門教有很多種，那些外道不合理的戒多得很，一直到現在，還藉著傳播媒體向世界各地傳播。就拿飢餓來講，現在還有提倡不吃東西的，要當心，不要學佛學到走上外道了。過去我學人住在台北的時候，好多老法師就警告他的徒弟說「我還沒聽說不吃飯就能成道呢。」那些老法師講的很有道理，不吃飯就能成道？那我們大家不吃飯好了，那個戒是不合理的，不是真正的佛戒。

什麼叫見取見？像外道把天上（欲界天、色界天）那種境界，當作涅槃最究竟的境界，認為那是一勞永逸，生到天國就永久成就了，那叫見取見，這我們也要當心。甚至我們現在國內，就算他沒有拿那個來吸引你，他拿其他的，比如我給你什麼神通，你只要跟我學，我讓你很快就得了什麼神通，或者你有什麼病沒有好，我馬上給你治好。要問：學佛的目的在那裏？學佛的目的是要出六道、了分段生死，最後要成佛。把這個目標放在一邊，去求神通等等，主題就放棄了。今日之下，我們要學正法，要特別當心。這些都在見濁當中，五種邪知邪見多得很，我只提出這

幾種來，大家要警惕。

阿難尊者說「五濁惡世誓先入」，我們現在就是五濁惡世，眾生的苦惱一天一天加深。在這個五濁惡世裏，不但眾生的苦這麼多，要學佛也很難，非常難成就。釋迦牟尼佛在講《阿彌陀經》的時候說「甚難」，我在這個娑婆世界、在這個五濁惡世，度化眾生難，成佛也難，是甚難。他講那個意思就是說在這個五濁惡世，必得要發願求往生極樂世界，在五濁惡世若不發願到極樂世界去學、去成佛，想在這個世間成佛，別說普通人，釋迦牟尼佛自己講甚難，甚難，他是成佛的人都感覺很難。但佛究竟是過來人，雖然是難，他成就了。阿難尊者在這裏發願，他說：我學佛，佛在這個五濁惡世度化眾生，那我也跟佛一樣——「誓先入」，我先到這個五濁惡世來度化眾生。那就是說我還沒有成佛之前，我先到這個五濁惡世來度化眾生。

「如一眾生未成佛，終不於此取泥洹」，「泥洹」是涅槃，在印度的字音，有的是泥洹、有的是涅槃，正確應該是涅槃。那為什麼有不同呢？就像我們中國各地有方言，南方、中原、北方，言語發的音不相同，在印度當時也是這樣。了解這個，

「取泥洹」就是得涅槃、入滅的意思。這是說假如有一個眾生還沒有成佛的時候，我絕對不會入滅的。小乘證了四果羅漢，他也入滅，他如果回小向大的話，就不會入滅。這個意思就是證了四果也不入滅，這是第一層。第二層，大乘菩薩證了佛果，成佛也不入滅的。包含這兩層意思，就如地藏菩薩，那個大願不得了，眾生沒有度盡，他絕不會入滅。

入滅有兩個意思，古人注解，兩個意思皆可取。取泥洹，證佛果也是取泥洹，就是入涅槃，入涅槃是真正成佛了；再就是不住在世間，也是入滅，也是取泥洹。在這裏兩個意思「兼」，都可以。不入滅，普通說你證了佛果，永久在世間度化眾生，不休息，這是最普遍的一個意思，古人注解這個意思最多；再一個意思是學地藏菩薩，地獄不空，誓不成佛，這個取泥洹是不證佛果的意思，必定要把苦道的眾生度完了，他才取泥洹（才證佛果、成佛）。有這兩個意思，古人這兩個意思兼取。後面：

大雄大力大慈悲。希更審除微細惑。令我早登無上覺。於十方界坐道

場。

這段是請求佛護念、加被，加被什麼呢？要除微細的惑。「大雄大力大慈悲」，這是稱讚佛的，「大雄」，佛有大威德，就拿山上的獅子來講，獅子是萬獸之王，佛是眾生之中的威德之王，所以叫大雄。「大力」，成佛就有十力（十種大力量），叫大力，這個力量是任何菩薩都沒有具備的，成佛才有。「大慈悲」，「慈」是給眾生種種的快樂，「悲」是把眾生種種的痛苦都能拔除，就是拔除眾生種種的苦、給眾生種種的樂，這叫慈悲。你行菩薩道也有慈悲，但不是大慈悲。雄、力、慈悲都加上「大」字，只有佛才能稱得上大雄、大力、大慈悲，都是至高無上的意思。

佛是大雄大力大慈悲，他請佛以這些來加被他。「希更審除微細惑」，什麼是微細惑？就佛法來講，比如修小乘的，斷了見思惑，就出六道、出三界，見思惑是三界之內的無明，小乘把它斷了出六道，界外，但是三界以外的無明，他沒有斷，三界之外的無明就是微細惑。就大乘佛法來講，那叫所知障，所知障是微細的，就從煩惱障之中，再微細地分，所知障就是界外的無明，叫微細惑。「希」是希望，阿

難尊者希望佛以這種慈悲、這種力量來加被他，讓他更進一步能夠審除這種微細的惑——就是在三界以外的那些無明。這個微細惑除了以後，才能成佛，他發了成佛的大願。

還要稍微說明，就大乘佛法來講，微細惑是界外無明，指所知障。就小乘來講，阿難尊者這時還沒證到四果，他證到初果，見惑斷了，思惑還沒斷，小乘的微細惑就叫思惑，是修所斷的惑，見惑是見所斷的惑，他見惑斷了，思惑還沒斷乾淨。這要補充說明，小乘的思惑、大乘界外的所知障，這都叫微細惑。微細惑，從思惑一直到界外無明，都要除掉。

「令我早登無上覺」，使我早點能夠登上無上覺，「無上覺」是無上正等正覺，就是早點成佛。成佛了，「於十方界坐道場」，「十方界坐道場」就是度化眾生，永久在世間度化無邊無際的眾生。

最後兩句是半首偈，做一個總結：

舜若多性可銷亡。爍迦羅心無動轉。

前面講大願，一方面自己求得成佛、一方面永久度化眾生，這種大願不得了。「舜若多」翻成中文的意思叫空性，虛空叫舜若，舜若多是空性——虛空之性。虛空的空性能不能銷亡？凡是有形狀的東西，就有消失的時候，虛空不是一個物體，它是非常抽象的、無相的東西，它怎麼銷？拿這個話表示決心而已，虛空之性可以銷亡，假設的話。「爍迦羅心無動轉」，「爍迦羅心」是堅固心，發的這個心最堅固不壞的，這是爍迦羅。就表示前面他發的大願，這個願心是智慧雙運、自利利他的心，這個心就是爍迦羅心。意思是說：虛空可以消失、可以沒有，虛空可以粉碎，我發的大願心「無動轉」，不退轉的，絕不會改變。這種大願可說是最可貴了，

這裏要注意：「早登無上覺」是早點登上無上覺，今日之下我們怎麼能夠早登上？不歷僧祇、早登無上覺，過去我們老師講到這裏的時候，就勉勵在場的大眾，必得發往生極樂世界的大願，不往生極樂世界，怎麼早登？阿難這樣發願，我們任何人沒辦法。我們要像阿難尊者這樣早登無上覺，我們只有到極樂世界去，這一生

出了六道，在極樂世界一生就能成佛，那真正是早登無上覺。

經文講到這裏，第三卷講完了，上面把如來藏、空如來藏都講完了。從第四卷開始，又是另外一個意義，我們下回繼續。

第九十講

爾時富樓那彌多羅尼子。在大眾中。卽從座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬而白佛言。大威德世尊。善為眾生。敷演如來第一義諦。世尊常推說法人中。我為第一。今聞如來微妙法音。猶如聾人。逾百步外。聆於蚊蚋。本所不見。何況得聞。

現在的經文是另外一大段。這部經從正宗分開始，到我們上次研究的偈頌，那是一個大段落，那一大段講的是破妄顯真。我們凡夫眾生都不明瞭自己的真心，只認識虛妄的妄心，所以前面用種種的方法，把虛妄的妄心一層一層地分析，破除執著，讓學佛的人明瞭真心。後來講到七大，就是七大種，講完之後，阿難尊者正式開悟了，就說出偈頌，讚歎佛的功德，又請佛再給他破除微細的惑。剛才念的這一段，往下就是破除細惑，更微細的迷惑顛倒叫細惑，所以這是另外一大段。再從另外一個意義來講，這部經講如來藏，如來藏有三種：一是空如來藏，把所有的虛妄

破除掉，不要執著妄相，空如來藏就顯示出來；再是不空如來藏，它有妙用的，顯出種種相來，叫不空如來藏；最後是空不空如來藏。這三種在前面已經介紹過，但是在這以前所講的都是空如來藏，從這以後，就講不空如來藏、空不空如來藏，往下是講這兩部分。

如來藏是如來藏性，就是我們的真如本性，前面講到七大種，為什麼講七大種，種是什麼呢？種就跟種子一樣，它能夠生出種種東西來。這七大種能夠生出萬法，但是講到如來藏，它沒有現象的，所以前面講空如來藏。講完七大種，阿難尊者開悟了，可是富樓那對佛法還有疑問，所以他就提出來，請佛給他解答問題。下面就根據富樓那提出的問題，更深入、更細密地解釋七大種的如來藏。

現在看經文：「爾時富樓那彌多羅尼子」，「爾時」指前面講完七大種，阿難尊者說他正式開悟了，說完偈子之後。這個時候富樓那彌多羅尼子，「在大眾中」，他在楞嚴法會的大眾之中，「即從座起」，從他聽法的座位上起來，「偏袒右肩，右膝著地，合掌恭敬而白佛言」，就起來請問佛，前面這幾句表示禮節。我們先看「富

樓那彌多羅尼子」，這個名字很長，這是印度文，按照音翻譯過來的，翻成中國的意思：「富樓那」是滿，「彌多羅尼」是慈，富樓那是他父親的名字，彌多羅尼是他母親的名字，翻成中文是滿慈，把父母的名字連在一起，加個「子」，就是滿、慈的兒子——滿慈子。他在大眾中從座位起來，要請問佛的時候，「偏袒右肩」，把右邊的肩，「袒」是露出來，衣服本來是整個穿起來，大眾在法會中聽佛說法的時候，本來衣服也是兩肩都披的，起來請問的時候，把右肩露出來，這是一種禮貌。為什麼露出來呢？露出右臂，隨時聽長者有什麼吩咐，就用右手來做事情。中國古書裏講：「有事弟子服其勞」，表示這個意思。「右膝著地」一般叫胡跪，也是一種禮節，表示不是很安穩、心裏戒慎恐懼，跪在那裏請示長者的心理。「合掌恭敬」是一般的禮節，本來兩手是分開的，兩掌合起來表示心是專心、一心。以上表示在請問問題時的一種禮，從身體到心理，合掌恭敬表示心裏的恭敬。「而白佛言」，開始請問佛。

「大威德世尊」，「大威德」是讚歎佛有威有德，「威」是折的意思，能折伏剛強

難化、一般不受教化的眾生，能夠有威的力量折伏他，而且能夠摧折眾生的煩惱；「德」是攝的意思，就是攝受，對那些很善良、容易教化的眾生，能夠有德的力量攝受他。一般佛家有道德的善知識，都是一面用折法、一面用攝法，對剛強難化的眾生用折法，對性情柔和、容易接受教化的用攝法，攝、折二法一般善知識都用，但是不能稱為「大」。只有成佛之後，佛才有大威大德，叫大威德世尊。「善為眾生，敷演如來第一義諦」，「善」是能夠很妥善、善巧方便的，「敷演」是開演，為眾生開演如來第一義諦，「第一義諦」是前面講的如來藏心，如來藏心說是空，它有，既是真空，又是妙有。講到性，無處不在，講到相，也是無處不在，所以講七大種，每一大都是無窮盡的。地大種、水大種，無論那一大種，都是無窮無盡的，所以性、相都是一如的。講到最後，就是一個一真法界，一真法界是如來藏心，就是第一義諦。「如來」第一義諦是什麼呢？菩薩雖然能證，沒有證到究竟，只有佛才能徹底完全證到一真法界，「諦」是實實在在的，確實證到了，這叫如來第一義諦。如來把他親自確實證到的一真法界，就是如來藏妙真如性，很善巧方便地在前面開示給大家，講了之後，阿難尊者已經開悟了。我們知道，悟是悟、證是證，悟了，證還

早得很，開悟而已。富樓那是滿慈子，在這裏先讚歎佛，很能夠善為眾生開示如來的第一義諦。下邊就說他對第一義諦還聽不明瞭，發生疑問。

這當中我們要先了解一下，阿難尊者已經開悟，富樓那還不了解，如果講證道，滿慈子已經證到四果羅漢，阿難尊者只證到初果，初果只斷見惑，思惑還沒斷，富樓那四果都證到了，為什麼阿難聽了能開悟，富樓那聽了還有疑問呢？我們先了解，學佛有兩種障礙，一個煩惱障、一個所知障。煩惱障是障生死的，煩惱障不斷，生死不能了，六道的生死不能了；所知障是障菩提的（菩提心），就是障智慧。修小乘的人證到四果羅漢，煩惱障是斷了，所知障沒斷，所以在見解方面開悟比較難。同樣是小乘，能夠回小向大，能夠發大乘心，肯修菩薩道，這時他的志向在求智慧，廣泛地求知識、求悟性，把斷煩惱障（了生死、出六道）放在一邊，不是不求，以求斷所知障為主、為重點，因此他容易開悟。這樣看，阿難尊者的所知障比較輕、煩惱障比較重，因為他只證到初果，煩惱障重，所知障輕一點，他容易開悟；滿慈子的煩惱障輕、所知障重，所以開悟比較難。這一點，我們事先了解以後，往後講

的經文就容易辨別。

滿慈子讚歎佛說第一義諦，接著講他對於第一義諦聽了之後還有疑問，不能完全悟。他說：「世尊常推說法人中，我為第一」，「世尊」是釋迦牟尼佛，「推」是推許，佛常推許在說法人中，諸弟子也說法，弟子們聽了佛說法，也跟別人說法，所以他說佛也常常推許我在說法人之中是第一的。滿慈子說：我在說法人之中是說法第一，很會說法的。可是「今聞如來微妙法音」，「如來」是稱呼釋迦牟尼佛，現在我聽到佛講這種微妙的法音，「猶如聾人，逾百步外，聆於蚊蚋」，就好像聾子，耳朵壞了的人聽不到，這還不算，就像一個聾子在一百步以外，「逾」是超過，超過一百步，在那麼遠的地方，「聆」是聽的意思，來聽蚊蚋，「蚊蚋」是蚊蟲。在內地古時候，比如在西北地方，現在的山西、陝西這一帶，蚊子叫蚋，在南方叫蚊，所以蚊、蚋是同一個，就是我們常見的蚊蟲那一類的。蚊蟲很小，叫的聲音，別說一百步以外，就是在面前，也不大容易聽得清楚，所以他說：我猶如一個聾子，在百步以外聽蚊蟲的聲音。「本所不見」，我連蚊蟲的形狀都沒看到，本來牠就那麼微小，

看不見的，蚊蟲的形狀在百步以外，看都看不見了，「何況得聞」，何況是聲音，更聽不到。

這一段用比喻，先說佛常誇獎自己是說法人中第一，能夠說法，必定領悟的能力很強，領悟能力不強，義理不能辨別，怎麼能夠說法？說他是說法人中第一，表示他領悟力很強，很能夠善於辨別義理。再說雖然他是說法人中第一，可是聽到佛講的微妙法音，就像聾子聽不到。「如來微妙法音」指這部經前面講的四科、七大，都是圓融周徧的如來藏妙真如性，圓融一體的道理。「聾人」指小乘聲聞，雖然證了四果羅漢，還是小乘，比如在佛講《華嚴經》的時候，多少小乘弟子、羅漢，耳朵聽都聽不見，如聾似啞的，不懂啊，所以在這裏說像聾人，就比喻聲聞小乘。「逾百步外」，表示小乘距離大乘佛法、距離佛的境界太遠了，「聆於蚊蚋」比喻聆聽微妙的法音，微妙的法音豈是一般人能夠聽到的？在中國，孔門當中的子貢曾說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」中國講哲學講道也是一樣，不可得而聞也，就是難，不是絕頂聰明的人，聽了不容易了解。所以蚊蚋這種聲音就代表微妙的聲音，

那不是一般人能夠聽得懂的，就是妙法。「本所不見」講小乘人根本就見不到大法，那裏看得到？「何況得聞」比喻佛講的真實道理，講一真法界這個道理，聞都聞不到，不可得而聞也。真正的意思是講他所疑惑的狀況。下面繼續說：

佛雖宣明。令我除惑。今猶未詳斯義究竟無疑惑地。世尊。如阿難輩。雖則開悟。習漏未除。我等會中登無漏者。雖盡諸漏。今聞如來所說法音。尚紆疑悔。

上面講的第一義諦，滿慈子說，我就像個聾子一樣聽不明白，「佛雖宣明」，「宣明」是宣示，就是說明白，佛用種種的方法把這些道理講明白，就是很明白地宣說七大、清淨本然、周徧法界的道理，目的是「令我除惑」，教我能夠把疑惑等等破除掉。「今猶未詳」，可是現在我還沒詳細了解，未詳什麼？「斯義究竟」，對佛所講的這個道理，為什麼周徧法界？性就是相、相就是性，「斯義」就是性、相圓融的這個道理，這個道理我還沒了解究竟，「究竟」是到最後，「無疑惑地」，最後沒有一點點懷疑、一點點疑惑。「地」是到那種程度，我還沒有到那種毫無懷疑的程

度，這是說他自己。

再說到阿難，「世尊」是稱呼佛，「如阿難輩」，阿難沒有證到四果，證到四果叫無學，小乘算畢業了，不必再學。未證四果還是有學，證初果、二果、三果，都叫有學。「阿難輩」指阿難及跟阿難一樣還是有學地位的，小乘還沒畢業的這些人就是阿難輩。「雖則開悟」，「阿難輩」指三果以下的小乘弟子，「開悟」就指阿難，雖然阿難已經開悟，前面講「不歷僧祇獲法身」，他悟到法身了。「習漏未除」，習是無明的習氣，無始以來的無明習氣，漏指煩惱障，就小乘來講，就是思惑，阿難證初果是斷了見惑，未斷思惑，就叫漏，他的思惑沒有斷，無明習氣還在。其他人就算證二果、證三果，包括阿難在內，我法二執，粗淺的我執破除了，因為要斷煩惱障，必得先斷我執，我執有俱生我執、分別我執，什麼叫分別我執？分別我執是粗淺的，俱生我執是與生俱來的，無始劫以來就存在，非常微細的細惑。這些有學的小乘弟子，習漏都還沒除，俱生煩惱都還沒破除，這是一種。

另外，「我等會中」，除了阿難這一類的，他雖然開悟了，習都還沒破除，俱生

煩惱還在，「我等」是像滿慈子這一類的，他說，像我們這個會中「登無漏者」，「登無漏」是證了四果，一切有漏的都破除了。「雖盡諸漏」，雖然諸漏都破除乾淨了，「今聞如來所說法音，尚紆疑悔」，現在聽到佛所說的這種微妙法音，尚且還有疑悔，「紆」是盤繞，來回不定，盤繞在疑悔之中。「疑」是聽到微妙法音，聽到第一義諦，還沒完全開悟，還有疑惑；「悔」是懊悔，過去學的是小乘，覺得小乘距離大乘太遙遠了，就懊悔過去為什麼修小乘呢？現在感到懊悔。疑悔是對於修小乘已經懊悔了，但修大乘第一義諦還有疑問，所以加了「紆」字，這兩者盤繞在心裏，不能解決。

「雖盡諸漏」，「漏」是煩惱，煩惱也叫漏，在三界生死不斷就是漏落在生死，生死六道叫漏，由於煩惱的關係。「諸漏」有三種：一種是欲界的欲漏，欲界之中種種的煩惱，除了無明（無明另外算），欲界中的一切煩惱叫欲漏，欲界的漏；一種是色界的有漏，也是除了無明，色界之中一切的煩惱叫有漏；一種是無色界的無明漏，無色界連形狀都沒有了，他的漏是無明。一共有三漏，欲漏、有漏、無明漏，

修小乘證羅漢果，三漏都盡了，叫漏盡。「登無漏者」是到了無學的地位，他們證了四果羅漢，他們在法會之中，還有這些疑悔。前面是阿難那一輩有學的，還有細漏、俱生煩惱。既是有疑悔，就請佛解釋了，下面就正式提出他的疑問來，經文：**世尊。若復世間一切根塵陰處界等。皆如來藏清淨本然。云何忽生山河大地諸有為相。次第遷流。終而復始。**

這是他提出的第一個疑問，這個疑問是根據前面佛講的：如來藏是圓融無礙的。「世尊，若復世間一切根塵陰處界等」，他說，如佛所講的，假若這個世間的一切，「根」是六根，「塵」是六塵，「陰」是五陰，「處」是十二處，「界」是十八界，「等」包括後面講的七大種，「皆如來藏清淨本然」，從根、塵、陰、處、界到七大等等，都是如來藏，如來藏指佛性，就是真如本性，也就是一真法界。如來藏清淨，當下就是清淨的，本然，非因緣、非自然，本來就是那樣清淨無所不在的狀況。既是這樣，下面就提出問題，如來藏既是清淨本然的，清淨就不能再污染，本然是本來就是那樣，人為的種種造作就不會再有了。就根據這個，下面說：「云何忽生山

河大地諸有為相」，既是清淨本然，為什麼忽然生出山河大地、諸有為相來？「眾生」是：無始以來就是清淨本然的，從什麼時候開始，忽然生出這個山河大地、諸有為相。「山河大地」是器世間，就是我們眾生的依報，我們所依靠生存的器世間是山河大地。「諸有為相」指有情眾生，六道裏的有情眾生，我們人道的人類、畜生道的畜生……這都是有為相。有情眾生除了本身的正報以外，眾生既是有正報（有生命），他有造業，造業之後要受果報，這叫業果。諸有為相就包括有情眾生的正報、有情眾生所造的業、所受的果報。這兩句，山河大地是器世間，諸有為相是眾生世間、眾生所造的業、果，這就不清淨了。既是本來清淨，為什麼忽生？忽然生出這樣的山河大地、眾生有生有死的業報身，還有所造的善惡業、受的苦報，這些都是不清淨的，為什麼生出這些來呢？這是第一個疑問。

既是忽然生出來，什麼時候生出來也不知道，這是疑問。還有，生出來以後，「次第遷流，終而復始」，山河大地是在變化的，器世間也有生住異滅；諸有為相——眾生的正報、業、果，都是生生滅滅的。假使照前面講清淨本然，就算忽然生出來，

也應該忽然就滅掉，不要再相續。事實上不是如此，這些山河大地、諸有為相，次第遷流，「次第遷流」就是生住異滅、生老病死、惑業苦，按照這個次第在遷流、變動，沒完沒了。眾生死了又轉世，生了又死、死了又生，終而復始，這叫相續不斷、生死不斷。這是什麼道理？這與清淨本然就相抵觸了。兩者合起來是一個問題，一是為何忽然生出來？一是生出來以後，為何相續不斷？這是第一個疑問。下面又提出第二個問題：

又如來說地水火風本性圓融。周徧法界。湛然常住。世尊。若地性徧。云何容水。水性周徧。火則不生。復云何明水火二性俱徧虛空。不相陵滅。世尊。地性障礙。空性虛通。云何二俱周徧法界。而我不知是義攸往。

富樓那說「又」，第二個疑問，「如來說」，佛在前面說，「地水火風」這幾大，再加上空，就是五大，地、水、火、風、空這五大種，「本性圓融，周徧法界」，每大都是周徧到整個法界，而且「湛然常住」，「湛然」是永恆、不生不滅的。先把

佛所講的道理說出來，接著再提疑問，「世尊」，稱呼佛，「若地性徧」，若是地性徧的話，前面講周徧法界，就是無處不到，整個是無所不在的。「地性」是地大種，假使地性是周徧法界，那充滿世間都是地了，整個虛空都是一塊大地，這樣的話，「云何容水」，水怎麼容納？再說「水性周徧」，如果水性周徧法界，整個世間都是一片大水了，「火則不生」，水、火是相剋的，有水存在，火就不存在，火怎麼能夠生出來？拿水、火來講，「復云何明水火二性俱徧虛空，不相陵滅」，怎麼能夠說明水、火這兩者都是徧滿虛空而不相陵滅？水也不犯火、火也不犯水，這怎麼解釋？

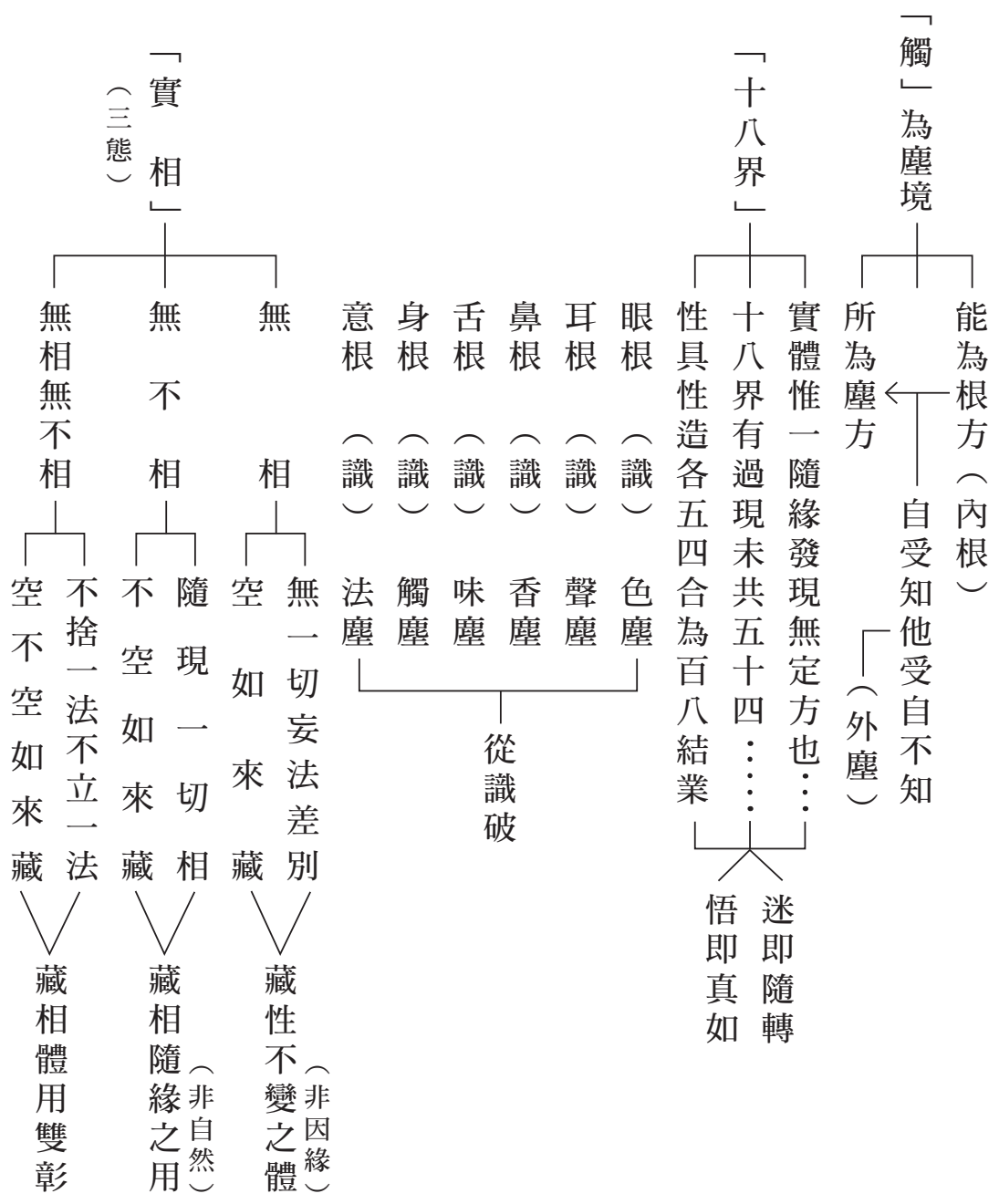
下面說「世尊，地性障礙，空性虛通」，地大的性是有障礙的，空性是虛通的，一個有障礙、一個沒有障礙，「云何二俱周徧法界」，地大種與空大種這兩者，一個有礙、一個無礙（是空的），這兩者怎麼說都是周徧法界呢？「而我不知是義攸往」，以上舉出這些，都不能互相相容，都是互相有抵觸的，那佛在前面講圓融、周徧法界這個道理，我實在不知是義攸往。「是義」是這個意義，「攸」當所字講，「往」是歸趣，這個道理所歸的結論，這個結論我實在是不了解。後面說他的願望：

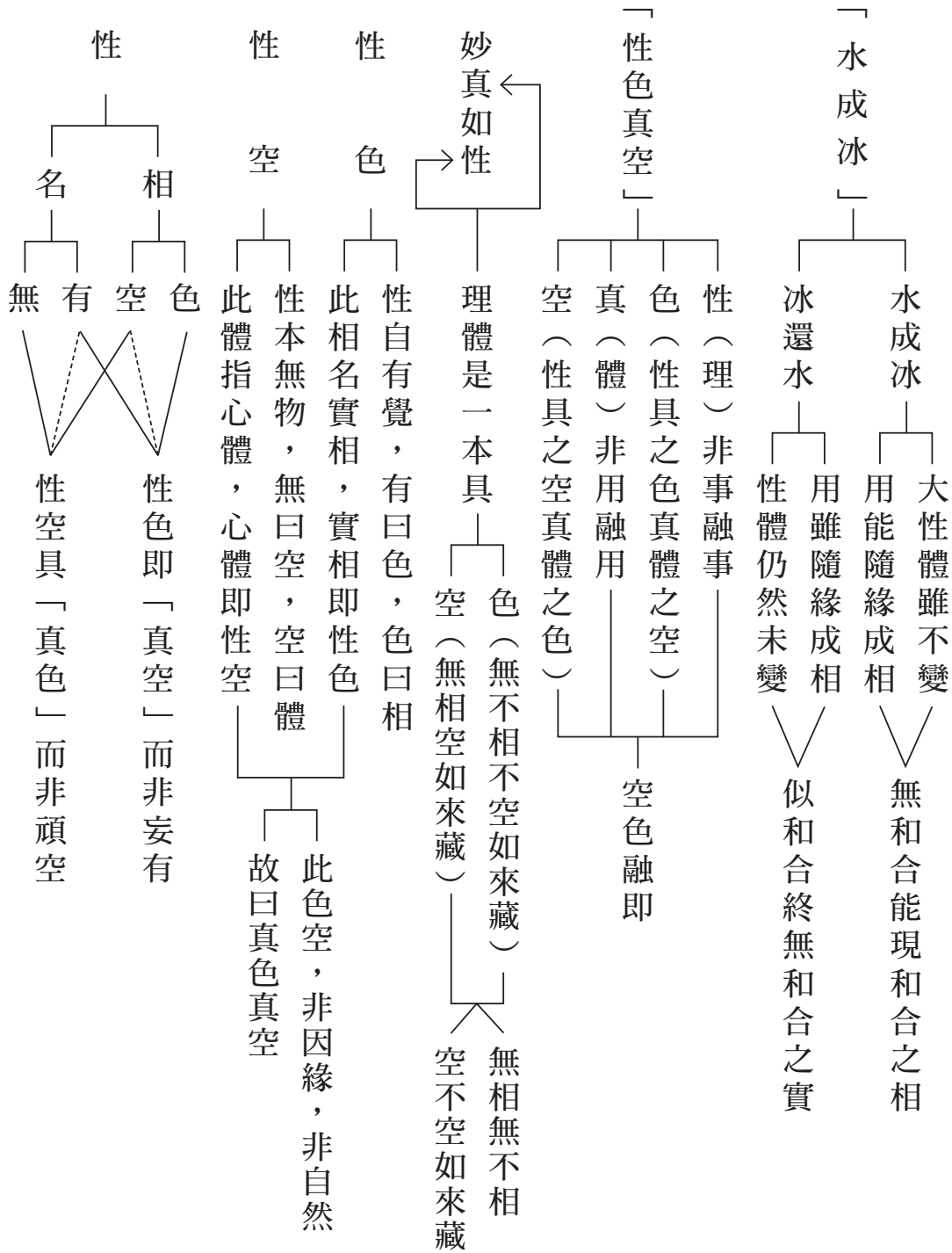
惟願如來。宣流大慈。開我迷雲。及諸大眾。作是語已。五體投地。欽渴如來。無上慈誨。

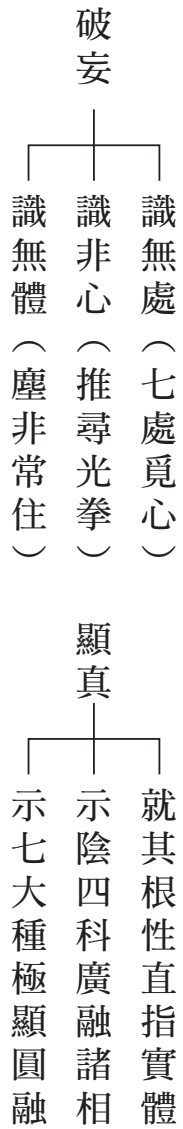
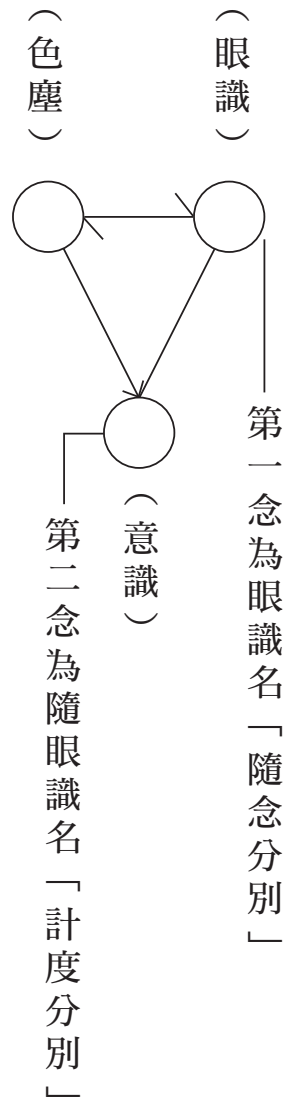
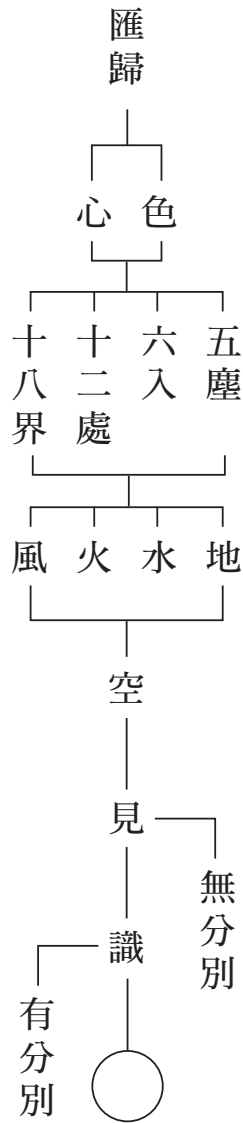
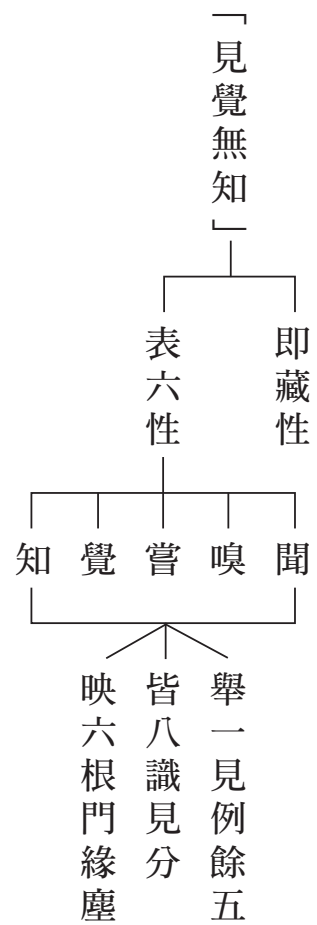
「惟願如來，宣流大慈」的意思是：上面兩個疑問都說出來了，希望佛發大慈悲心，「宣」是開發，流露出大慈。「開我迷雲，及諸大眾」，「迷雲」指迷惑顛倒，迷惑顛倒那麼多，就像天上的雲那樣蓋著不能開悟，這叫迷雲，是形容話。不但是我，在會這些大眾都這樣，都有迷雲，希望佛能夠把這個迷雲撥開來，撥開迷雲才能真正開悟。「開我迷雲，及諸大眾」這兩句話，文法上是倒裝句法，意思是：開我以及諸大眾的迷雲，是這樣的意思。

「作是語已」，這個話說完以後，「五體投地」，再拜佛，「欽渴如來，無上慈誨」，「欽」是尊敬，「渴」是希望，好像渴了想水喝一樣，希望如來以無上的大慈來教誨他們。佛怎麼解答他的問題，下次繼續講。

大佛頂首楞嚴經講記【六】







大佛頂首楞嚴經講記【六】

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。

公元二〇一八年十二月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記【六】

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 978-986-97088-0-7(第6冊：平裝)

1.密教部

221.94

107016570