

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

大佛頂首楞嚴經講記

【八】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經八

目錄

- 一〇六、即時阿難。在大眾中。頂禮佛足。起立白佛。世尊現說殺盜淫業……一
- 一〇七、菩提心生。生滅心滅。此但生滅。滅生俱盡。無功用道……二一
- 一〇八、汝雖談說因緣自然。決定明了。人間稱汝。多聞第一……四一
- 一〇九、世尊。我今雖承如是法音。知如來藏妙覺明心。徧十方界……五七
- 一一〇、阿難。第一義者。汝等若欲捐捨聲聞。修菩薩乘。入佛知見……七三
- 一一一、云何為濁。阿難。譬如清水。清潔本然。即彼塵土灰沙之倫……八九
- 一二二、汝等見聞元無異性。眾塵隔越。無狀異生。性中相知……一〇五
- 一二三、第二義者。汝等必欲發菩提心。於菩薩乘。生大勇猛……一二一
- 一一四、阿難。汝修菩提。若不審觀煩惱根本。則不能知虛妄根塵……一三九
- 一一五、阿難。云何名為眾生世界。世為遷流。界為方位……一五七

目錄

一一六、如鼻竅聞。通出入息。有出有入。而闕中交。驗於鼻根……………	一七五
一一七、我今備顯六湛圓明。本所功德。數量如是。隨汝詳擇其可入者	一九三
一一八、今汝且觀現前六根。為一為六。阿難。若言一者。耳何不見……………	二一一
一一九、由動靜等二種相擊。於妙圓中。黏湛發聽。聽精映聲……………	二二九
一二〇、是以汝今離暗離明。無有見體。離動離靜。元無聽質……………	二四五
附講表……………	二六一

大佛頂首楞嚴經講記(八)

徐醒民居士講 研學小組記

第一〇六講

即時阿難。在大眾中。頂禮佛足。起立白佛。世尊現說殺盜淫業。三緣斷故。三因不生。心中達多狂性自歇。歇即菩提。不從人得。斯則因緣皎然明白。云何如來頓棄因緣。

這一段是阿難尊者提出疑問，他這個疑問怎麼來的？前面富樓那問佛：世界、眾生、業果，這三者是從妄念來的，妄念一定有原因，他的意思是把妄念的因找出來，把因的問題解決了，世界、眾生、業果相續的問題就解決，有這個用意。佛在前面一層一層地解答，最後說明，要了解妄性是無因的，你找妄性的因，這本來是虛妄的，沒有原因。然後告訴富樓那，你只要不分別，什麼是不分別？分別是虛妄分別，你不要虛妄分別，不要虛妄分別那三種相續——世界、眾生、業果這三者都是相續的。你不要隨著世界、眾生、業果這三種所分別的對象，你不分別它，這樣的

話，你三緣就斷了。三緣就是分別那三種的能緣心，你能緣心斷了之後，你的能緣心從那兒來？能緣心就是妄念，妄念不隨分別的話，妄念就停止，妄念停止，三因就不生。三因是什麼呢？古注的講法很多，講到三因，很多祖師認為，三因指的就是三細相——很微細的無明。你粗淺的虛妄心斷了之後，最微細的那個無明自然就不生。然後就說明，比如演若達多，你只要妄心不起，很微細的無明不生，這就有如演若達多狂性自歇，狂性一歇的話，歇即菩提，菩提就是本性，你只要狂性一歇了，菩提真性就顯出來。菩提本性顯出來，不是從外面得來的，是自己本來就有的。阿難尊者聽到佛這樣開示，他起了誤會，因為他原來跟著佛所聽到的，都是講因緣法，比如四諦法講因緣，他一聽到佛講三緣一斷，三因不生，這好像否定了因緣，他原來就是從因緣開悟的，然後他提出這個問題來。

請看經文「即時阿難」，即時，是釋迦牟尼佛替富樓那解釋完問題的時候，這個時候阿難「在大眾中」，就在楞嚴法會的聽眾之中，「頂禮佛足」，他在這當中起來禮佛，「起立白佛」，禮佛之後就起來，白是稟告、報告的意思，就跟佛說「世尊

現說殺盜婬業，三緣斷故，三因不生」，佛現在講殺盜婬業，三緣斷故，「殺盜婬業」就指前面講的世界、眾生、業果這三種相續法，殺盜婬是業果之中的，眾生造業，然後受果報（就是業果），殺盜婬業造三種業，屬於業果相續，在這裏做個代表，殺盜婬業包含了世界相續、眾生相續。就是說，佛現在說的殺盜婬業等，包括世界、眾生、業果這三種相續法，這個相續法，只要三緣斷故，這三緣就指能夠攀緣世界、業果、眾生的妄心講的，你只要把能夠攀緣世界、眾生、業果這三者的妄心斷了，三因就不生了。這三因就是由你虛妄的妄心出來的，原來造成妄心的因就是微細的無明，那個微細的無明配合這三緣來講，叫作三因，實際上那個因只是微細的無明而已。那個微細無明就這三緣來講，你是三緣、它是三因，生三緣的一個因。這意思就是說你三緣一斷，那個三因就不會生了。

阿難尊者就說，佛說「心中達多狂性自歇」，只要三因不生，心中的演若達多，那個狂性自然就歇了，「歇」是止住，不會再有了。這一歇，「歇即菩提，不從人得」，只要把這三緣一斷，三緣不生，你心中的狂性自然歇，一歇之後，自然就是真如本

性（如來藏妙真如性），當下就是真如本性。你的真如本性不從人得，不是從他人那裏得來的，本來就有。以上這幾句話，是他把佛前面講的一段道理複誦一遍，複誦之後，他就提出問題。剛才講的「三緣斷故，三因不生」，這種道理他還沒有領會到，要是領會到，就不會有疑問了。因為他聽到佛講三緣斷故、三因不生，明明這是有因、有緣，所以他下面講「斯則因緣皎然明白」，從佛前面開示的，講的就是因緣，有因有緣，皎然明白，這是很顯然的，明明白白的，佛說有因緣法。「云何如來頓棄因緣」，佛為什麼又講歇？歇即菩提，忽然把這個因緣一下子放棄掉，否定掉了？就問這個問題。

剛才講「云何如來頓棄因緣」這一段，經文的章法是這樣：從「世尊現說殺盜婬業」，一直到「不從人得」，這段是複誦佛前面講的，然後「斯則因緣皎然明白」，這就提出佛明明講的有因緣。為什麼講因緣呢？世界、眾生、業果，這三者相續，這都是因緣，又說「三緣斷故，三因不生」，這個語氣裏又帶著有因緣。他的意思是：在前面，阿難找真心的時候，佛常常告訴他，你的如來藏，非因緣、非自然，

如來藏這個真如本性，既不是因緣，也不是自然，前面不止一次這樣開示阿難尊者。阿難尊者知道這不是因緣、不是自然，但是到後來，佛對富樓那講的時候，又常常提到因緣了，在剛才這一段，明明佛講話的言語裏面，又含著有因、有緣，語氣裏含著又有因、又有緣，這表示因緣法還是有的。既是有因緣法，佛又告訴他「三緣斷故，三因不生」，又要把因緣斷掉。所以講「云何如來頓棄因緣」，說了因緣，又頓棄因緣，這讓他不明瞭。由這個問題，他就提出他的看法（想法）了。

我從因緣。心得開悟。世尊。此義何獨我等年少有學聲聞。今此會中。大目犍連。及舍利弗。須菩提等。從老梵志。聞佛因緣。發心開悟。得成無漏。今說菩提不從因緣。則王舍城拘舍黎等。所說自然。成第一義。惟垂大悲。開發迷悶。

阿難主要的疑問是：佛現在的語氣裏，帶有因緣這些法，又要緣斷了、因不生，又要破除因緣法。他就說，我自己從過去聽到佛的法，也是從因緣上才能開悟，不但我，在佛門之中的老前輩，像舍利弗這些長者，他們也是聽到佛開示因緣法，以

因緣才能夠證果的，所以他有這個問題。

他說：「我從因緣，心得開悟」，我過去是從因緣法，心得開悟。祖師注解，「心得開悟」是入了見道位，所謂見道，小乘見了道，就證了初果。就是說，他過去也是由於聞到佛開示這個因緣法，由這個因緣，他才能證到初果的，這就是由因緣來的。除他自己以外，「世尊，此義」，這個意義，「何獨我等年少有學聲聞」，「何獨」是不但，豈僅像我年少的，因為阿難尊者在佛門中，他是年少的，年紀輕的一個弟子，而且只證初果，是有學的聲聞。何只是我年少的人，「今此會中」，就在這個法會中，有些長老，像「大目犍連，及舍利弗，須菩提等」，他們這些長者，年歲比我大得多，在證果方面，他們現在已證了無漏，證羅漢了。「從老梵志」，「老梵志」指舍利弗跟目犍連這兩位講的，他們原來還沒親近釋迦牟尼佛的時候，是跟印度的一個外道，在印度，凡是外道修梵行的，他志在生到天上，生到梵天上去，修這個法的叫作梵志。有個梵志叫沙然梵志，這兩位原來是跟沙然老梵志修外道的，後來這個老梵志過世了，舍利弗跟目犍連在老梵志的外道裏修得很好，繼承這個老梵志

的修道，所以說「從老梵志」。等到後來，遇到釋迦牟尼佛，師徒因緣成熟了，能夠親近到釋迦牟尼佛，這也是「聞佛因緣」，從老梵志、從外道那裏能夠親近到佛這邊來，也是由因緣，從聽到佛開示、講佛法，他才「發心開悟」的，這個「發心」是發佛門正法的心，然後開悟。開悟之後，「得成無漏」，「無漏」是證到羅漢果。這樣說起來，他們這些老前輩，從外道到佛門裏來，而且又證了果，這都是從因緣來的。現在佛頓棄因緣的話，我就不了解是什麼道理。

照他的疑問，不但是因緣法，恐怕還跟外道所講的自然法也混淆不清。因此他下面說：「今說菩提不從因緣，則王舍城拘舍黎等，所說自然，成第一義，惟垂大悲，開發迷悶」，這意思是說世尊「今說」，您現在說，世尊現在所說的「菩提不從因緣」，所謂菩提不從因緣，就是佛前面告訴富樓那的道理，就是無因。富樓那不是要找妄念有什麼原因嗎？佛告訴他，無明沒有因的，無明本身就是空的，無明既是無因，它本體又是空的，那麼就像演若達多狂走一樣，狂心要是歇下來，就是菩提了。這一段非常重要。佛講這一段，就教學佛的人：你歇就是菩提，這是最圓頓

的法，開示富樓那一種圓頓法。既是歇即菩提，一歇下來就成佛了，那麼何藉劬勞修證？前面講的，就不必那樣辛辛苦苦的，三大阿僧祇劫那樣修證，不必那樣。這是佛講的最高境界的圓頓之教，前面我也跟各位研究過，講是這樣講，我們今日之下，沒有一個人的根器能夠了解這個道理，這要圓頓教的根器才能了解。阿難尊者在這裏講「今說菩提不從因緣」，就指佛前面講的那些話，這樣說起來，菩提不從因緣，歇就是菩提，把因緣頓棄了。這樣一頓棄的話，問題來了，我們小乘弟子證果，由因緣證果，和這個理好像有牴觸，說不通啊。「則王舍城拘舍黎等」，這樣在王舍城裏那些外道，像拘舍黎等等，「所說自然，成第一義」，他們所說的自然這個道理，就成為第一義了。像你這樣說不要因緣，那就變成自然，變成自然的話，那就跟外道的自然學說又好像差不多，那麼外道的自然學說就成為第一義了。

當時王舍城裏的外道很多，在佛經裏歸併起來，一共有六種外道，叫作六師，外道有外道的祖師，外道有六師，六師之中有一派就叫自然。自然學說怎麼講呢？他說，我們眾生的生死，他也知道生死很痛苦，按照佛法來講，眾生的生死痛苦，

你不覺悟，不學佛法，佛法就是教人家開悟，開悟之後還要修持，你不這麼做，怎麼能夠了生死？外道不是這個講法，他講我們眾生的生死這個痛苦，不要修持，也不要開悟，就讓他生了死、死了生，經過八萬劫以後，自然生死就沒有了，自動就停止，自然就成道了。他說個比喻，好像用線，纖維做的線，把線捲成一團一團很大的線團子，把線團子拋開來，讓線團子自動的，比如從山頂上，那個線團子往下滾，滾完之後就沒有了，自然就停止。這個意思是：我們人的生死煩惱這種結，讓它自動生死以後，到了盡頭，自然就沒有，涅槃就出現了，叫自然成道，是這種奇奇怪怪的學說。

阿難尊者的意思是說佛講三緣一斷、三因不生，只要一歇下來，就是菩提，那個因緣就不講了，不要了，頓棄因緣。這種講法跟外道的不要修行，好像那個線團子自動散開來就停止、就沒有了，都一樣的，跟自然成道一樣，不講因緣了。因為按照佛法來講，必得有修，然後才有證，從修到證都是有因果的，他提出這個問題，「惟垂大悲，開發迷悶」，我是不了解，佛講的因緣不算因緣，恐怕也跟外道自然的

意思混淆不清，我惟願大慈開示，開示真正的意思出來，把這個迷悶解開。

他提出這個問題來，一邊是因緣法、一邊是自然法，釋迦牟尼佛就針對這兩個問題提出解答。開頭這一段先推測，佛推測阿難心中所疑惑的要點是什麼。經文有幾段，我們先念一段：

佛告阿難。即如城中演若達多。狂性因緣若得滅除。則不狂性。自然而出。因緣自然。理窮於是。

這是佛開示他，替他解釋疑問的時候，先把疑問的重點確定好，「佛告阿難」，佛告訴阿難，「即如城中演若達多」，你提的問題，就如同城裏的演若達多，他拿鏡子照自己的面貌，忽然恐怖自己沒有頭了，然後狂走。你提出這個疑問，就拿城中演若達多的比喻來說，「狂性因緣，若得滅除」，就如同演若達多發狂，恐怖狂走了，他為什麼狂走呢？因為照了鏡子以後，恐怖自己沒有頭，就發狂，然後跑到外面狂走了，有這個因緣才狂走。那麼這個因緣一消失，狂走的因緣若得滅除，滅除之後，「則不狂性，自然而出」，狂性一歇下來，「不狂性」是正當真實的道理，不狂性自

然就出來了。這兩個問題先說明，就是說狂性出來之後，才失掉了不狂性，那麼狂性滅除以後，不狂的自然性又出現了，這兩者是相對法，相對來的。「因緣自然，理窮於是」，你所執著放不下的觀念，說因緣、自然，這就是世間法、出世間法的道理，你認為這個道理就是相對的，一個滅除，一個就出現，前者是因緣法、後者是自然法，你所認識的因緣和自然就是這個意義。這個意義包括世間法、出世間法，這個道理，理窮如是，「窮」當窮盡，這個道理，世間法的道理、出世間法的道理，統統在這裏包括盡了。是不是這樣？首先把他疑問的，指出這兩個要點來，然後根據這個要點，一步一步來破除他的知見。

下面佛就針對這兩個要點，就講一個是因緣、一個是自然。

阿難。演若達多。頭本自然。本自其然。無然非自。何因緣故。怖頭狂走。

這一段拿演若達多的頭為比喻，來破除自然學說。「阿難，演若達多，頭本自然」，佛告訴阿難，演若達多的頭本來是自然的，「本」根據上面的意思來說，他的

頭是自然有的，那個頭本來就有。「頭本自然」這句話確定演若達多的頭，本來就是他自己的，「本自其然」就把上面這句話複誦一遍，等於解釋上面的話。「頭本自然，本自其然」，既是他自己的，本自其然，本來就是他自己的，應該如此。為什麼應該如此？「自己的」就是常常如此，「本自其然」形容「頭本自然」。「無然非自」是根據「本自其然」來的，「本自其然」的意思怎麼說？普通講「演若達多，頭本自然」，既然他頭是自然的，「本自其然」這句話就把上一句話說出來——他本自其然。既然是自然的，下邊就說「無然非自」，他的頭既然是自己本來有的，那就無然非自，無時無處不是本然的，無論什麼時候、什麼地方，他這個頭時時刻刻都是他自己的，常常是自然有的。既然頭是本有的，這個頭應該無時無處而不有，所以經常是有的，無非是自然有的頭。下面兩句話是駁斥：「何因緣故」，是什麼緣故，「怖頭狂走」，他忽然恐怖自己的頭沒有了，發了狂，往外面跑走了，這是什麼緣故？既是恐怖沒有頭了，那你前面說頭是自然有的，頭是自然？那這個話就不通，這個道理就不對。所以破除自然的學說。

佛說法的時候，講理論，惟恐聽的人不容易了解，就說比喻。怎麼比喻？我們眾生都有真如本性，如果真如本性本來就是自然的，像自然外道講的那樣自然，那就無時無刻不是自然。那為什麼原因又起無明？本性自然，既是自然，那就不會起無明。有無明的時候，就迷了真，就追逐虛妄，像演若達多，把自己頭上真的頭迷失掉，以為沒有頭了。我們不認識自己真如本性，就等於演若達多恐怖自己沒有頭了，迷了頭就迷真了，一迷真就到處找頭、到處跑，你說它是自然的，那為什麼又迷呢？你真有迷的時候，那你這個頭原來不是自然的。拿這個問題來破除，你的真如本性既是自然的，你為什麼又有迷？迷了之後，就不合乎自然有的。要知道這個自然是破除自然外道，自然外道的意思是說：不必修行了，也不必開悟，生死到一定程度，走到盡頭，生死就沒有了。佛法講真如本性（真性），不是這個講法。所以演若達多那個真頭，既是真頭，為什麼又狂走呢？就證明那個頭不是自然，不是自然外道所講的。自然講到真義上，你對眾生本性的了解，你拿自然外道的自然來想像、來解釋真如本性，這就解釋不對，是錯誤的知見。這是破除自然學說。下一段破除因緣的知見。

若自然頭。因緣故狂。何不自然。因緣故失。

佛告訴阿難：「若自然頭」，假使你說這個頭本來就是自然的，頭本自然，「因緣故狂」，為什麼發狂狂走呢？狂走是因為照了鏡子以後，起了迷惑，由這個關係才狂走。所以說「若自然頭，因緣故狂」，這是佛先提出阿難的想法，假使你認為這個頭是自然的，你要答覆我：為什麼狂走？因為照鏡子的因緣，所以狂走。先說這兩句話，把關於因緣這方面先說出來，下面兩句再破除這個知見。

假設阿難有個想法，頭是自然的，照鏡子才發狂，佛在這裏就破除這個說法。既是因為鏡子一照才發狂，「何不自然，因緣故失」，這意思是說，你這個自然是自然之頭，你這個自然之頭，在你認為因為照了鏡子，自己懷疑才發生狂走，這麼說起來，照鏡子這個因緣之後，既是狂走，那個真的頭何不自然因緣故失？「自然」指真的頭，你認為本有的自然頭，為什麼不會因為照了鏡子，一恐怖之後，頭自然跟著失掉？實際上，經過他怎麼發狂、怎麼狂走，頭還在他的身上，沒有遺失。頭沒有遺失的話，那麼你上面講的話，因緣故狂，這個理就不能成立。

「頭」比喻真如本性，「發狂」是一念不覺起了無明，「何不自然，因緣故失」，起了無明之後，有了無明，為什麼真如本性不失掉？實際上我們所有的眾生，不管在六道那一道裏，怎麼生死流轉，我們的真如本性沒有遺失。就等於演若達多狂走，不管他狂走到那裏，這個頭還在身上，沒有遺失，是比喻這個。既是這樣，你講因緣，因緣的知見也不對，那個頭（那個本性），這個因緣跟前面講的自然，自然固然安不上，因緣也安不上。下面就把正確的意思說出來：

本頭不失。狂怖妄出。曾無變易。何藉因緣。

上面問：何不自然因緣故失？你自然之頭，為什麼不因為照鏡子失掉？下面就根據那個說：「本頭不失」，就把上面那個意思再提一提，你既是本頭沒有失，就如同演若達多的頭，不管怎麼狂走，頭還沒有失。「狂怖妄出」，狂怖這個頭沒有，這個狂怖從那裏來？狂怖是虛妄出來的，這與那個頭毫無關係，完全是虛妄起來的。「曾無變易」，不但本頭沒有失，而且改變都沒有改變。演若達多在照鏡子之前是那個頭，照鏡子之後，他恐怖自己沒有頭，狂走之後，那個頭還是跟原來一樣，一點

變化都沒有，叫曾無變易。這樣的話，「何藉因緣」，本頭失與不失，何必要提出因緣呢？不用講因緣。

「本頭不失」講眾生的真如本性，從來沒有遺失。從來沒有失掉，但我們現在得不到用處，不知道自己的真如本性，這就迷了，一迷的時候，迷了就背覺合塵。古代祖師常講，我們眾生都把自己本有的大覺、把本性的覺背了，違背這個覺了，追逐世間那些五欲六塵，背覺合塵。這種背覺合塵怎麼來的？沒有原因，演若達多照鏡子，誰叫他懷疑？說不出一個原因來。我們眾生的一念不覺，你問他：你為什麼一念不覺？沒有原因的。一念不覺之後，才迷失了本性。所謂迷失本性，實在不算迷失，好像是迷失而已，沒有真正迷失，所以在六道裏，無論在天堂、在地獄，本性還在。我們學佛要明心見性，就要明白這個，就要見到這個本性。本性到那裏見？「佛法在世間，不離世間覺」，就在六道這個世間之內，一覺悟，隨著就是，我們都是演若達多，狂心一歇下來的話，頭就在這裏，真如本性就在這裏。

上面兩段，用演若達多這個「頭」的比喻，來破除因緣、自然。下面再用演若

達多發狂的「狂」來破除因緣、自然。

本狂自然。本有狂怖。未狂之際。狂何所潛。

佛說「本狂自然」，如果你說演若達多那個狂性，本來是出於自然的。本來出於自然的話，「本有狂怖」，那應該本來就有狂，他原來就應該有狂怖。既有狂怖，「未狂之際，狂何所潛」，他沒有照鏡子之前，他沒有發狂，如果說他本來就有狂的話，在這之前，狂在那裏？這個狂潛藏在那裏？你能說得出來嗎？另外講：

不狂自然。頭本無妄。何為狂走。

「不狂自然」，如果這個狂性不是自然有的，從另一方面來說，就是因緣有，如果是因緣有，「頭本無妄」，本來一個頭在頭上，沒有狂妄，沒有狂怖、沒有妄的，「何為狂走」，那你為什麼要狂走？就把因緣又破除了。

若悟本頭。識知狂走。因緣自然。俱為戲論。是故我言。三緣斷故。即菩提心。

佛說：「若悟本頭」，假使開悟，悟到本頭，這個頭是本來有的，「識知狂走」，了解狂走是因發狂才走，不是本來的，那麼「因緣自然，俱為戲論」，上面兩句就代表前面那兩段，本頭也知道了，也知道狂走是因狂妄才走的，這樣你說因緣、說自然，這都是戲論，沒有實際的意思。這兩句就把前面兩段做個結論，怎麼結論呢？前面兩段，先以頭的比喻說非因緣、非自然，「若悟本頭」，就從頭的比喻明瞭了，悟到本性非因緣、非自然；「識知狂走」講後面那一段。這兩段講頭、狂性，也不是因緣，也不是自然，你從頭的比喻，知道非因緣、非自然，從狂走這方面，也知道非因緣、非自然。這樣看來，你講因緣、自然，那都是戲論。下面是結論，「是故我言」，所以我說，「三緣斷故，即菩提心」，這個道理應該可以明瞭了。我講三緣斷，是把妄心一斷，妄心從那兒來？妄心就從很微細的無明出來。你這妄心，講煩惱，就是粗淺的煩惱，妄心是粗淺的，粗淺的煩惱一斷，微細的煩惱，微細無明自然就不生了。這就是「三緣斷故，即菩提心」，歇即菩提這個道理應該明瞭，前面用比喻，一層一層比喻，我講的都跟因緣、自然不相混的。

現在講到這裏，後面還沒講完的，下次講既是本性非因緣、非自然，你講狂妄，狂走那個狂妄也不是因緣、不是自然，這必須記住，一切都安不上。所以講明心見性談何容易，要辨別得非常微細的。說實話，我們現在是末法時代，不老實念佛，你要研究理，專門研究理就夠研究的了，研究出來還要修、證，那談何容易。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一〇七講

菩提心生。生滅心滅。此但生滅。滅生俱盡。無功用道。若有自然。如是則明自然心生。生滅心滅。此亦生滅。無生滅者。名為自然。猶如世間諸相雜和。成一體者。名和合性。非和合者稱本然性。

繼續解答阿難尊者提出的疑問，阿難尊者的疑問是：佛在前面常常講真如本性非因緣、非自然，講因緣法不能解釋如來藏的，如來藏就是本性。但是後來，佛給富樓那解釋問題的時候，又提到因緣、自然，因此他就發生疑問了。本來他就是從因緣入門的，學佛就從因緣開始，現在又不講因緣，忽然把因緣一下子捨棄了，這樣是不是就跟外道所講的自然混淆起來了？提出這個問題。因此佛就跟他解釋，上回就說你要悟到演若達多那個頭，本頭依然沒有遺失的，那只是無緣無故地狂走，這個因緣、自然就變為戲論了。佛講到這裏就說「是故我言，三緣斷故，即菩提心」，上回講到這裏，現在接著講。

上回的第三十三表，把阿難的疑問用表列出來，我們先用很短的時間看一下，再看經文，我們的概念就更清楚。各位看「阿難一疑」，阿難尊者懷疑什麼呢？「頓棄因緣恐濫自然」，因為前面富樓那問世界、眾生、業果，這三者來自無明，無明有什麼原因？佛開示，無明根本沒有因，無明本身就像虛空花一樣，沒有因。所以佛說你只要不分別世界、眾生、業果，你三緣一斷，三因就不起，這三緣就是分別心，一斷的話，三因就是無明發的三細相，就不會有了。因此阿難就疑問，你這樣說的話，就把因緣頓棄，把因緣法一下子就放棄掉了，這恐怕與自然外道講的自然，兩者分不清楚了，恐濫自然。佛在解答阿難尊者這個疑問的時候，就告訴他：「真狂非因非自」，「真」是真心，就比喻演若達多的頭，「狂」是狂走，代表無明。真心與無明，這兩者都不是因緣，也不是自然。往後這一大段，佛用各種方法來解釋，主要是告訴阿難尊者，真心不是因緣，也不是自然。再講到狂這個無明，無明也不是因緣，也不是自然，主要是解釋這個要點。

後面的表——「狂（無明喻）」，「狂」比喻無明，換句話說，無明「非自然、非

因緣」。這怎麼說呢？下面的文字是根據經文來的，就非自然來說，「本來自然應常有狂」，如果狂本來是自然有的，本來自然就指狂本來就有的，那應該經常有狂，不必照鏡子，應該經常就有狂怖，恐怖自己的頭不在，應該是這樣的。「未狂狂所是不自然」，你沒有狂的時候，事實上你沒有照鏡子的時候，就沒有發生狂，沒有那個恐怖。沒有發生狂，這個狂所，狂在那裏？找不到，狂藏在那裏？前面講過，那當然沒有。既是沒有，在未狂的時候，你也找不到狂藏在那裏，就證明狂不是自然有，不是經常有的，就是非自然。

再說狂，也不是因緣，就非因緣來說，「頭本不失何出此狂」，不管你照鏡子、沒有照鏡子，照鏡子以後，你認為頭不在，發生恐怖了，實際上頭本來就沒有遺失，應該不會發生恐怖。何出此狂？頭本來就沒有遺失，長得好好的，你為什麼恐怖自己頭不在了？這是什麼因緣呢？「頭在狂發是無因緣」，實際上頭在，而狂又發了，頭依然在，狂是沒有原因的，無端發出來了，這就證明狂是沒有因緣的。

前面經文講真心非因緣、非自然，真心就是如來藏。剛才這個表裏說狂是無明，

也是非因緣、非自然，這是純粹講學理的。那怎麼用法呢？各位看後面的表——「無明」，無明既是非因緣、非自然，那無明究竟是什麼呢？各位看無明下面，「業、見、境」，無明就是《大乘起信論》裏講的：「一念不覺而有無明」，我們眾生自己起了這一念不覺，就像演若達多一照鏡子，忽然念頭起來，唉，鏡子裏有人面、有頭，我自己的頭在那裏？這就是一念不覺，迷了，這一念不覺之中就起了無明，無明就這麼來的。你要找無明，原來是富樓那問這個原因從那兒來的，這是沒有原因的，就跟演若達多照鏡子，忽然迷住了自己，認為自己沒有頭了，你說這有什麼原因？沒有原因，迷沒有原因。既是沒有原因，就是無明，無明在《起信論》裏講，有三個最微細的細相，最微細的細相就是這個表裏，無明下面那三個。先是業相，業是什麼？任何人有什麼動作、有什麼行動，就叫業。你說話，話說出去是業，你一舉手這個動作，這也是業。無明一出現，最初這個無明的因微微在那裏動了，一動就是業相，業就是動相。一動的時候就起了見相，見是什麼呢？找自己能夠見的、能夠認識的，他有能見的這種能力，這個見是拿眼作代表，其實除了眼以外，還有耳、鼻、舌、身，這些都是能夠分別的，是見。有見的時候，同時就有一個境界，在《起

《信論》的見，又叫轉相，業是動相，一動的時候，然後就轉，轉就是見，一轉的時候就有境界相，這個境界的境，又叫現相，出現現相，就是業、轉、現，在這裏講業、見、境。

最微細的這三種細相，我們不研究佛法，任何人自己也不知道。儒家的經典裏，孔子也講，叫人家研幾，自己研究自己的動機，研幾就是研究業、轉、現這個幾，幾微在那裏動，心念在那裏動，那就是幾。這裏就是要我們明瞭業、轉、現這個心理，每個人的心理怎麼出現的，出現之後，總括起來講，業見境這三個就是一種分別。這種分別，由好懂的意思來講，它就有能夠認識的這種作用、這種能力，比如我們眼睛一看外面的東西，知道這是什麼顏色、那是什麼形狀，耳朵一聽，外面是什麼聲音，眼見耳聞，這就是凡夫眾生，這叫分別。這種分別不可靠，佛法講虛妄分別，一般研究世間學說的，心理學講錯覺——錯誤的知覺，這是錯覺，靠不住，不是真實的。所以這裏講「分別緣」，分別緣是什麼？這種虛妄分別，它攀緣什麼呢？攀緣的對象，一個世間，世間包括自然界的山河大地；再是業果，業果是眾生造的

種種業，有業就有種種的果報；再就是眾生，六道眾生。攀緣就攀緣這三個——「世間、業果、眾生」，這三種就「依分別起續」，分別是虛妄分別，虛妄分別就是攀緣這三者，然後再由這三者繼續在那裏相續不斷，前面經文裏就把這個意思說出來。

我們了解之後，要怎麼運用？一般哲學家研究，甚至科學家也研究，分析這個宇宙怎麼來的，研究宇宙的本體；講人生怎麼來的，就是研究人生的本體。現在世間任何哲學家、科學家，他研究不到究竟的地步。佛法在這裏說，前面講狂這個比喻，狂比喻無明，無明是最細的三細相，它就是種分別，有分別才出現世間、業果、眾生，再由分別使這三者相續，世界相續不斷、眾生相續不斷、眾生業果也相續不斷。一般凡夫所認識的這個世界是最現實的，人類社會以及人類社會各種組織也非常現實，一個人做的事情，也是真實的事情，得的結果也是很現實，佛法一句話，都是虛妄分別的。整個宇宙，一切活動、這些現象，都是虛妄分別來的。研究佛法就是要解決這些問題，解決這些問題就是要了生死，世間相續、業果相續、眾生相續，這樣相續下去，生死不能了的。要了生死，就要知道生怎麼來的、然後死怎麼

解決，孔門當中，孔子的大弟子季路，問事鬼神，然後又敢問死，孔子告訴他：未知生，焉知死？你對一個人的人生怎麼來的，你沒有弄清楚，你只講死，那只講了一部分，不完全的。你必得整個了解，你既然問死，你也要問生，生與死這兩者，完全要解釋。這裏要了生死，世間、業果、眾生怎麼來的？要解決這些問題，那就從根源的地方解釋清楚，然後你要解決這些問題，就有辦法。

前面講無明既不是自然也不是因緣，在這裏說明完全是虛妄分別。既是虛妄分別，所以經文講：「是故我言，三緣斷故，即菩提心」，三緣就是虛妄分別，不要分別世間、業果、眾生，這個緣就斷了。這個分別緣一斷，上面那三因，就指業、見、境，這微細的三因（無明），自然就不會生了。這個因緣斷了之後，無明就自然沒有，無明本來就像空花一樣，既沒有無明的自體，也沒有原因，純粹就像演若達多忽然迷住狂走一樣，毫無原因的。你了解這個，那我們看一般哲學所講的宇宙觀、人生觀，講本體，就是這個原因。那你看、你學的，你自己根基好，一了解這個道理是虛妄分別，你把這個虛妄分別歇下去，歇即菩提，知道一個歇字就行，就必然

能成。所以三緣一斷，一歇下去，即是菩提心，菩提心指的就是從本性來的，就是明心見性。我們了解無明（狂）沒有因緣，也不是自然，它純粹是虛妄分別的，有虛妄分別，才有生、有死，有這些一切現象。現在要解決生死問題，佛說：「是故我言，三緣斷故，即菩提心」，三緣斷故，就是把分別心破除掉，不要起分別心，不起虛妄分別心，真心就出現了。我們所以自己不了解真心，不認識自己有真心，就是由於虛妄分別在那裏障礙。既是把虛妄分別心歇下去，破除虛妄分別，真心顯出來就是菩提心——即菩提心。

剛才念的這段：「菩提心生，生滅心滅，此但生滅」，佛告訴阿難尊者，就是告訴我們所有學佛的人，聽到「三緣斷故，即菩提心」，你不要誤會菩提心是生出來，怎麼生的呢？由三緣斷了之後，才有菩提心生出來。你不小心的話，就發生這種誤會。所以接著說：「菩提心生，生滅心滅」，你如果認為菩提心（就是我們本性），你認為本性是因為斷了三緣，就是滅了虛妄分別，這個真心才生出來（菩提心才生出來），那就誤解了。為什麼呢？你認為菩提心確實是有生的，那菩提心怎麼生出

來呢？由於生滅心滅了，生滅心滅了以後，菩提心才生出來，這樣一個生、一個滅。菩提心生是由於生滅心滅，「此但生滅」，你要這樣見解的話，那不是菩提心，菩提心就變為生滅法了。有這種知見的話，此但生滅，這是一種生滅法，不是真正的菩提心了。

不但菩提心不是生滅，「滅生俱盡，無功用道，若有自然，如是則明自然心生，生滅心滅，此亦生滅」，這怎麼說呢？佛就說：「滅生俱盡」，滅生俱盡的「滅」，就是生滅心滅了，這個滅字代表那個意思，你生滅心滅了，「生」是菩提心生。菩提不能有生，你認為菩提心生，這就錯誤的，那麼生滅心滅了也是錯誤的，因為生滅心本來就沒有因的，本來沒有因就是無，沒有生滅。生滅心既是沒有生滅，你說菩提心生，也是不對。所以滅、生這兩個字，就代表生滅心滅了、菩提心生了，這兩種錯誤的知見「俱盡」，統統沒有，就是沒有生滅心。這四個字換句話說，好懂一點是：你既沒有生滅心，也沒有菩提能生的心，這兩者都俱盡了，這叫無功用道。「無功用道」是絲毫不勉強，非常自然的。這無功用道在什麼時候才出現？講別教，

別教菩薩到了八地，那好不容易，前面講菩薩道有三十個賢人位，三十個賢人位修滿，要一大阿僧祇劫；然後登上地，從初地到七地，又是一大阿僧祇劫；修滿第二大阿僧祇劫，登上第八地，進入第三大阿僧祇劫，到第八地菩薩，才叫無功用道。無功用道是一切絲毫不勉強，一舉一動、舉心動念，無一不合乎真如本性，那叫無功用道。功是用功，用功還是勉強的，就拿念佛來講，我們現在念佛都是有功用的，用工夫來持名念佛，持不好，那個念頭還亂跑。到無功用是什麼呢？到無念而念的時候，無念而念、念而無念，那就是無功用行，你不起念則已，起念就是阿彌陀佛，而且起念的阿彌陀佛，就跟我們自性（本性的佛性）完全合一，這是無功用道。這無功用道一點沒有勉強，非常自然。要注意：非常自然是講不勉強，這是形容詞，但是要區別，跟印度講的自然外道，那完全不同。所以這裏講「滅生俱盡」，你到這種程度，沒有生滅心起來，也沒有菩提心生這種見解，生滅心、菩提心，菩提心生、生滅心滅，這個生與滅，統統把它打消，沒有了，這時就到了無功用道。

「若有自然」，可是你在這個時候起了一個觀念，就是：我已經到了自然無功，

既是無功用道，我就是自然境界了。你認為到了自然的境界，你就是「若有自然」，你就執著自然了。執著自然的時候，你這樣一執著，你認為到無功用道，就算你到了無功用道，你有種自然的念頭一起，那就很明顯，「如是則明」，「明」是很顯然的，那你又變成相對的了，怎麼相對呢？「自然心生，生滅心滅」，你認為那是自然的，到了無功用道，那個自然的念頭一起：我已經到自然的境界了。你有這種境界的念頭生起，就有「生滅心滅」，相對的又有一個生滅心滅起來。「此亦生滅」，這還是生滅法，有生有滅就是相對的，那又不是真正的無功用道了。這一段佛就告訴我們：所謂虛妄分別，那是很微細的，一般人要把虛妄分別破除，談何容易，就是講到無功用道，起了這是一種自然的境界，有這麼一個念頭一起來，接著就有一個相對的——有滅，一種生滅心滅的意識又起來了。這樣一起來的時候，老子講：「道可道，非常道」，你能夠說出來，早就不是那個道了，早就不是無功用道了。這一條很顯然的，你認為無功用道，這種自然的分別心起來的話，那就是有生，有自然心生出來，接著就有滅了。生、滅都不是本性中的事情，本性是不生不滅的，所以講「此亦生滅」，這清楚了。

下面進一步說：「無生滅者，名為自然」，真正到了無生滅的時候，那要當心了，你把無生滅認為就是自然的話，也是要不得的。你執著無生滅，把無生滅叫作自然，自然出現了，佛說個比喻：「猶如世間諸相雜和，成一體者，名和合性」，就好像把世間很多東西雜和在一起，成為一體，你要顏色合為一體也可以，用食物的味道，把甜酸苦辣的味道合在一起也行，其他各種物體，你把它們雜和成一體都可以，這名叫和合性。一般人的知見，把很多東西互相雜和，合在一起就成為一體，這叫和合，叫和合性。「非和合者稱本然性」，不是這樣的，就是「非和合者」，不是把很多的那些，或者顏色、或者味道、或者那些物體，你沒有把它合成一體，那叫非和合，非和合就稱為本然性。一般人都是這麼講，這個對不對呢？這也是一種戲論，專門在名相上兜圈子，說來說去，都還是戲論。

這一段佛就針對前面解釋，再拿比喻來講，比喻什麼？世間諸相，諸相是各種有形相的那些事情，雜合成一體，這就是因緣法，比喻這個因緣法叫和合性。非和合性呢？就指的本性，自然有的本性。這樣一來，你拿因緣和合的法，當然認為因

緣和合法不是真心，但是非和合的，你認為非因緣和合，那就是本然性，就指的是真心了，這也不對。為什麼不對呢？你拿因緣和合的生滅法，把它當作假的，不是假的，相對就是真的，就是非和合，本然性就是一個真心，那這個真心就跟那個假法對立的，還是一個相對法。相對的話，就不是絕對的，本性是絕對的。你這樣一來，一比喻的話，那上面就解釋：「無生滅者，名為自然」，你就猶如拿因緣法跟它相對的來解釋，一相對解釋，就把那個無生滅法變成相對的一個假法了。這樣的無生滅的真心，也就不是真正如來藏的本性。

本然非然。和合非合。合然俱離。離合俱非。此句方名無戲論法。

前面講如來藏清淨本然，本來就是，它不是生滅法，本然。那和合呢？和合指因緣和合，是生滅法。在這裏講：「本然非然，和合非合」，本然非然下面的「然」就指本然，和合非合下面的「合」也指和合。這意思是說：本然非本然、和合非和合。就是說：本然就不是本然，說和合也不是和合。這怎麼講法？「本然」固然指清淨本然，但這都是名相，你必得把這個名相去掉，破除這個名字。老子講：「道

可道，非常道，名可名，非常名」，你講世間的一切，這個東西、那個東西，那指的都是名相。沒有名相，聖人說法，佛說法不用名相，那怎麼表達？事情怎麼說出來、道理怎麼表達出來？所以他要名相。可是用名相的時候，我們不要執著名相，你執著名相，你所得的就是名相，實際上那個真理就被這個名相把它遮了、障礙起來。所以禪宗常講「因指標月」，把月亮比喻我們本性，你不知道月亮在那裏，我指月亮給你看，我的手指指著月亮，要知道，這是指示一個方向，你要順著這個方向，去看真正月亮的本體。假如你不看月亮，只看我的手指，那你沒看到月亮，只看到手指。手指是什麼？手指代表名相，所以禪宗講因指標月，你不要執著名相。這就是讓我們了解，這些事情就知道了，本然非然、和合非合，說本然、說和合，這都是名相，聖人說法，不得已，不用名相沒辦法表達，所以講本然、講和合。但是你研究的話，你要知道，講本然，你聽到本然，就不要執著這個本然，所以下面說，非本然。聽到和合，你就執著和合，這就是和合，牢不可破，就執著和合了，所以在這裏說和合就是非和合。這兩句就可以明瞭了，佛就告訴我們，前面那些道理一層一層分析之後，到這裏下結論，你要知道：本然就不是本然，和合就不是和

合。必須有這樣的了解，然後才能破除那些名相。

「合然俱離」，「合」是和合，「然」是本然，和合、本然這些名相，全部把它破除掉，「離」是不要執著，心裏不要存著：這是本然的、這是和合的。本然是講自然，和合就是因緣。一般人不了解本性，總是在因緣、自然這兩個名詞上打轉。你一講因緣、自然，講本然、和合，這都不存在的，統統離開，離開這個你才能夠認識本性。

「離合俱非」，一個離字、一個合字，這兩個字就兩方面來講，「離」是破除、離開的意思，離開因緣和合，就是本然、和合都要離開，這是離。「合」就當不離開講，合是不離開，就是說你講完全離也不對。再講即，即是相即，合就是相即，天台宗講六即佛的即，「即」是就的意思。合就是即，前面「離」是非因緣、非自然，「即」是即因緣、即自然，合、離這兩個字，代表這兩方面的意思。從離方面來講，因緣、自然皆不是，都要離開。從合這方面來講，你就要跟因緣、自然合起來，又是了。在這裏講，離、合這兩者都不是，你講離、講合都不是，俱非，都不

能表示，你講離也不對、講合也不對。因為你離，離總要有個東西才能說離，合也要有東西才能合得起來，它這根本原來是無因，是沒有的，純粹是虛妄分別的。講到本性，本性根本就沒有這些假東西，所以說離、說合，俱非。

「此句方名無戲論法」，「此句」指離合俱非，講離不對、講合也不對，這一切都不是，完全把這些名相徹底破除，一絲一毫都不要。古人的解釋說比喻，我們眾生有生死，生死就等於一個人有病，有病要治，拿什麼治呢？叫醫生開藥方，開藥方來吃藥。病好了，這個藥方、這個藥還要不要呢？病治好了，病沒有了，藥也不需要了，一切都徹底把它破除掉。經文講到這裏，連病都不承認的，病怎麼不承認呢？我們生死的原因，追溯到《起信論》裏講「一念不覺」，一念不覺是假的，就是無因。了解這個的時候，你看，後來的世界、業果、眾生，完全是我們虛妄分別出來的。所以在這裏講本然、講和合這些名詞，本然、和合，你說離、說合都不是，一絲一毫都著不得，就是禪宗六祖所講的「本來無一物」，離也好、合也好，都有一物，都還沒徹底清楚。必得「離合俱非」，你了解這句話，才不會被戲論這些法

來障礙，這叫無戲論法，這不是因緣和合這些戲論法。

我們學念佛法門持名念佛，各位看看蕩益祖師的《彌陀要解》，祖師說有事持、理持。什麼叫理持？理持必得把這些理都明瞭，明瞭這個理，那我們這個名號一提起來的時候，自性中的真如本性，跟西方極樂世界阿彌陀佛的佛號，光光相照。我能念的真心，阿彌陀佛是我所念的西方極樂世界的佛，從理方面來講，就打成一片，打成一片才一念相應，相應這一念之中，這就是佛，我本身就是佛，一念相應一念佛。你果然把這一念相續下去，念念相應念念佛，這是理，理持必得懂這個道理。不懂這個道理就叫事持，我是能念的，西方極樂世界的佛是我所念的，就是能、所分明。那能不能一念相應呢？也能一念相應，只要按照印光祖師開示的——念頭從心裏起來、用口念出聲音來、然後用耳根聽進去，這個時候，不要有其他念頭，這雖然是事持，念成功跟理持是一樣的，也是一念相應。所以這個法門，想想看，你研究這個理，才知道念佛一句持名的境界，豈是一般人能夠了解的？大菩薩都不容易，果然能夠理持名念佛，一點戲論法都沒有，最直接的。事持呢？雖然不了解這

個理，但是他只要不起虛妄分別，老實念佛，老老實實持下去，也是一樣的，不知也能行。

菩提涅槃。尚在遙遠。非汝歷劫辛勤修證。雖復憶持十方如來十二部經。清淨妙理如恆河沙。祇益戲論。

佛說：「菩提涅槃，尚在遙遠」，雖然了解了，離合俱非才是無戲論法，但是你要知道，雖然到這個程度，距離菩提涅槃還是遙遠的。為什麼呢？因為阿難尊者是多聞，多生多劫以來，他對聞法，那可是他最特長的，佛恐怕他注重多聞方面，忽略了修持，那就不能成就，所以說雖然明瞭這個理論，對於菩提涅槃證佛的果位，那還遠呢。如果你只是執著多聞，純粹從佛理的理論上來研究，不實實在在去修持，那還遙遠得很。什麼時候才能到呢？「非汝歷劫辛勤修證」，你必得把因緣、自然這個理論，統統把它放棄掉，放棄之後，真正從事實上修持去，那才能夠成就。

如果只是在理論上，不去修持，「雖復憶持十方如來十二部經，清淨妙理」，你雖然記得很清楚，「持」是記在心裏不會忘記，把十方如來（十方佛）所講的十二

部經，十二部經有因緣、比喻、長行文、偈頌等等，共有十二種，十二部經清淨的妙理，「如恆河沙」，像恆河沙數那麼多，你都記得，「祇益戲論」，只是增加你的戲論而已。完全在理論上這樣用工夫，不是實際從事實上去修持，你記得那麼多，只是在戲論上轉來轉去，沒有用處，不能成就的。

禪宗講大徹大悟，大徹大悟是頓悟，修是沒有一絲成就的，這我們要了解，悟是可以頓悟，明心見性，一下子就徹底悟了；你要成佛，修成佛的話，一下子頓成佛，沒有那回事情。了解這個道理之後，你聽到外面人家的講法，他怎麼講的話，你會聽得清楚了。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一〇八講

汝雖談說因緣自然。決定明了。人間稱汝。多聞第一。以此積劫多聞熏習。不能免離摩登伽難。何須待我佛頂神呪。摩登伽心姪火頓歇。得阿那含。於我法中。成精進林。愛河乾枯。令汝解脫。

這是繼續前面，阿難尊者提出疑問說佛講因緣法，一歇下來就是菩提，又說不必講因緣法，因為因緣法不是講如來藏的，如來藏那個真如本性不是因緣，也不是自然，因此阿難尊者就懷疑佛，不講因緣法，是不是跟外道講的自然哲學混在一起了？有這個懷疑。佛在後來一層一層跟他解釋，解釋結果，凡是講因緣、講自然是戲論，自然是自然外道，當然完全是邪說。就是講因緣法，也是方便說的，說因緣，是引導人來明心見性，往心性上指示一個方向，往這個研究而已。所以在這部經裏講到直接的，就是歇，歇即菩提，那就是言語道斷，凡是用言語說出來，心性早就不是，那距離心性太遠了。不但言語道斷，而且心行處滅，心行處滅是什麼呢？我們凡夫虛妄的心，你想到那裏，你認為這就是如來藏、就是真如本性嗎？都不是，

所以經裏講不可思議，不可思，想也想不到那個地方，議是用言語解釋，解釋不到那個地方，不可思議。既是心性不可思議，你執著這是因緣法、那是自然法，都是戲論。所以上回講如果不肯捨棄戲論，就算你把十二部經都記得，而且都能解釋，這只有增加戲論，不會明心見性的，上回講到這裏。

現在繼續：「汝雖談說因緣自然，決定明了」，佛告訴阿難尊者，你雖然談說，就是用言語解釋，講因緣法、自然法，「決定明了」，都能講得清清楚楚，都能說得上來。「人間稱汝，多聞第一」，你在人世間，人家都推崇你，「稱」是稱讚，稱讚你多聞第一，阿難尊者在釋迦牟尼佛的弟子之中，是多聞第一。「以此積劫多聞熏習」，雖然多聞，這也不容易的，普通人誰能比得上阿難尊者那種多聞？到現在，那一個專家也比不上他。無論哲學、科學，一切學術，世界級的那些專家學者，到阿難尊者那裏，九牛之一毛也比不上。阿難尊者對世間法、出世間法都聞，那是多聞第一，學問太豐富了。佛說這個多聞第一是「積劫多聞熏習」，不是一生，多聞第一的這種學問，能夠記憶力這麼好，學識這麼豐富，那是多生多劫的，積劫—集

合多少劫數，生生世世好學，到現在這一生，才能受到人家稱讚他多聞第一。你這多聞熏習，雖然是博學多聞，然而「不能免離摩登伽難」，你還不能夠避免，不能避免什麼呢？不能避免摩登伽女的魔難，這部經一開始發起，就是阿難尊者在行乞的時候，被摩登伽女用外道的邪呪，用呪語一念，把阿難尊者攝引到她家裏去，幾乎要破戒了。阿難尊者雖然工夫淺，但是他心裏明白，他想：唉呀，我遭魔難了，幾乎要犯姪戒，要破戒了，這怎麼辦？想到佛一定會關照我，這一想，佛就用神呪，派文殊菩薩去救他，把他救回來。所以是遭了摩登伽難，遭了摩登伽女的呪術，用邪呪要破壞他的戒。你為什麼不能免離摩登伽難？就是說，你完全憑多聞，學識豐富不夠的，要有實際工夫。我們修道的人，在今日之下，當然佛經要研究，可是研究屬於解，要解行並進，只有解而不行，工夫沒有，那是不管用的。所以這裏講你多聞熏習，還沒有免離摩登伽難。

既是不能免離摩登伽難，佛問：「何須待我佛頂神呪」，你何必期待我，「我」是佛自己稱呼，何必一定要期待我用佛頂神呪？「佛頂神呪」就是後面的楞嚴呪——

大佛頂楞嚴大呪，這個神呪一去之後，「摩登伽心婬火頓歇」，摩登伽女心裏的婬火，什麼婬火？婬欲，婬欲非常厲害的。婬欲一發，心中就像火燃燒一樣，自己受傷害，也能害人的。摩登伽女遇到這個神呪，心裏的婬火頓歇，一下子就熄滅了。你看這個神呪，力量太大了。不但如此，而且當下就「得阿那含」。阿那含是什麼？證小乘三果，這可不容易。一般修小乘法，修了不知道多少生、多少世，然後成熟了，到這一生，就把見惑斷掉，見惑是從貪、瞋、癡、慢、疑再開出來五種惡見，就是身見、邊見等等，一共十種。十種再分成四諦，苦、集、滅、道四諦，每一諦下邊有多少，這樣配合起來八十八使。原來十種叫十使，「使」是好像有人在監察你，使你不得自由，這些煩惱叫十使。十使詳細分開來，有八十八使，這八十八使經過多生多世來修持，在這一生因緣成熟了，一次斷，一次斷就證了初果。小乘初果就入流了，入了聖流。剩下來還有思惑，思惑也是煩惱，把貪、瞋、癡、慢這四種主要的煩惱，分成三界九地八十一品思惑，在三界來斷，再證二果、三果，最後四果。她是證了第三果，第三果叫阿那含，那很了不起。阿那含是什麼程度？把思惑分成三界九地，一地九品，九九八十一品，她把欲界的九品思惑斷乾淨了，這才得了三

果阿那含。得了三果阿那含叫作不還，不再還欲界，到上二界繼續修持，得了阿那含，那個工夫很了不起了。

「於我法中，成精進林」，在我的佛法中，成為精進林。什麼是精進？精進是用工夫，「精」是非常純粹，一點不摻雜其他不必要的亂的法在裏面，非常純粹的法，「進」是一直往前進，只有進而不退轉，叫精進。精進的功德多得很，不只一種功德。「林」是樹林，一棵樹不能成為林，很多樹在一起才叫樹林。摩登伽女得了阿那含，由於她精進的功德那麼多，成為精進林了，所以「愛河乾枯」，愛河比喻凡夫眾生，無論男性、女性，有男女之愛，這都是煩惱，貪瞋癡的貪是貪愛心，有貪愛心的時候，就如一條河流一樣，自己沒辦法控制的，愛河永久存在就生死流轉。愛不重不生娑婆，沒有男女之愛，貪愛心不那麼重，怎麼會生到我們這個娑婆世界來呢？我們所以有生死輪迴，這種生死不斷的痛苦，就是這個愛心，說實在的，真正的生死根本就在這個愛——愛河。摩登伽女在佛法中成為精進林，精進林的功德那麼多，修持工夫好，所以愛河枯竭了。「令汝解脫」，她當時如果愛河不枯竭的話，

她既是用邪呪，已經把你引導到她的屋子裏，引到她的房間裏去了，她還能放走你嗎？因為愛河枯竭，所以令汝解脫，你才能脫身得了，你的蒙難才能脫離。

下面繼續勸阿難以及在會大眾，要好好用工夫來修行，講修持的工夫了。

是故阿難。汝雖歷劫憶持如來祕密妙嚴。不如一日修無漏業。遠離世間憎愛二苦。

佛說：「是故阿難」，「是故」是把前面的話說明以後，做個結語，然後告訴阿難，「汝」是你，「雖歷劫憶持如來祕密妙嚴」，這是照應前面的「積劫多聞熏習」，你雖然歷劫，經過多少劫數，用那麼長的時間憶持如來，「憶」是記憶，記憶之後再持，你把記下來的再持，「持」是執持，不要忘記。憶持的是什麼？「如來祕密妙嚴」，如來的祕密妙嚴，「祕」是祕密，沒辦法說得出來，口裏說不出來叫祕，「密」是隱密，不但口說不出來，心裏想也想不出來。兩個字合起來，「祕密」就不是用言語說得出來，也不是用心想得出來的。這兩個字形容什麼呢？形容妙嚴，「妙」是最微妙的佛理，「嚴」是莊嚴，最妙最莊嚴的，這是一乘的法，在《法華經》裏

講：「唯有一乘法，無二亦無三」，講三乘，那是引導人家逐漸學，講到最高境界，只有一乘法，一乘法就是實相，就是每個人真正一塵不染的真心。這是最妙、最莊嚴的，而且是祕密，不可思議的。雖然憶持如來說的那些法，你是多聞第一，「不如一日修無漏業」，你雖然不錯，祕密妙嚴解釋的是一乘佛法，就是真如本性，大乘經典裏佛所說的那些法，都用言語、文字表現出來，你所歷劫憶持的都是這些理。你理雖然憶持得這麼多，還不如，「不如」是比不上，比不上一日修無漏業。你只要一天的時間，修的是什麼呢？修的是無漏業，無漏業就不是用言語分析、用言語解釋，一切的言語都是指示我們一個方向而已，就像禪宗祖師講「因指標月」，因著手指來指向真正天上的月亮，這是一個比喻的話。三藏十二部所解釋的佛的妙理，都是指月亮的一根指頭而已，你與其把這根手指記在心裏，你心裏的印象始終放不下手指，你就被這根手指障礙起來，看不到真正月亮的本體，看不到月亮。要怎麼看月亮呢？你要捨棄手指的假相，你放棄前面講的那些戲論，講因緣、講自然那種戲論，你把戲論通身放下，徹底放下，那就是修無漏業。

無漏業是最圓頓的大法，圓頓法不是凡夫眾生、二乘根機的人所能了解的，但是在這個程度，經過佛一層一層跟阿難尊者那樣開示，這個時候應該可以修了，所以不如一日修無漏業。修無漏業的時候，最重要的是什麼呢？「遠離世間憎愛二苦」，我們眾生生在世間，那一個眾生都有苦，你說那個眾生沒苦？古時候的秦始皇，把其餘六國都滅掉了，一統天下，自己做了萬世之主，開始的始皇帝，應該很樂了，但是他最後還有痛苦。為什麼呢？自己想永久活下去，辦不到。所以他到處徵求那些會神仙法術的人，找那些道士到海上求長生不老的藥方，想想看，這是愚癡的夢想。一個凡夫眾生，他不修佛法，不覺悟的話，想長生不老，那有這回事？辦不到的。他就痛苦，他的痛苦比我們任何人的痛苦都要深、都要重。為什麼呢？凡是在世間上發財，發的財最多，在政治上掌權，權力最高，遇到辦不到的事情、生死不能解決，他的痛苦比我們都要厲害。普通人在世間，反正已經夠苦了，死了就算了，還不至於那麼苦；那些在高位的人，他比我們苦得多。所以世間的苦太多了，任何人都有苦，但是基本的有二苦，一個憎、一個愛。憎、愛是什麼？前面講「異見成憎」，彼此不相合，就變成敵對的，彼此互相憎恨；「同想成愛」，兩者想

心相同，就變成愛了。憎、愛就指這個，拿這兩個作代表，實際上憎、愛這兩種苦，詳細分起來，包括世間一切的痛苦。世間一切痛苦，不外乎一個憎、一個愛，憎有憎的苦，愛有愛的苦。所以你要修無漏業，就要遠離世間憎、愛二苦。憎、愛這兩種是苦的原因，有原因就有苦果，只要憎、愛這兩種原因遠離，一切苦果就解除了。

前面佛講你多聞熏習，還免不了摩登伽難，在這裏又勸他，你憶持那麼多妙理——祕密妙嚴的佛理，你還不如一日修無漏法（無漏業）。無漏業在這部經裏講，就是楞嚴大定，楞嚴大定不好修，你要修這個定，必須遠離憎愛，換句話說，最重要的男女之愛，必得斷除乾淨。所以各位研究經，研究到這裏，要注意兩樁事情：一個是佛教阿難，你那麼多聞，不如一日修無漏法、無漏業，這我們不能跟阿難比，阿難已經是多聞了，所以佛引導他要修無漏業，如果不修無漏業，只是多聞，那不能成就的。但是我們現在跟阿難怎麼比？阿難知道那麼多，我們實在說起來，別說《楞嚴經》，任何一部經我們都還沒有通，通一部經的話，羣經就會通了，我們現在有那部大經、小經通了？我們還早得很呢。既是還早得很，研究佛理還是需要的。我

們學佛，對我們凡夫眾生的地位來講，不要聽到這裏就說：多聞沒用，必得修持，那我們現在經也不必學了，我們專門念佛。這就誤解了。就我們來說，學佛必定要明瞭佛理，這還是需要。再說，學無漏業這個楞嚴大定，要遠離憎愛，說痛快的話，男女之愛不斷，別說修楞嚴大定，修任何定也修不好。學普通法門，不一定修楞嚴大定，就是學任何一宗都是普通法門，非斷淫欲不可，不斷淫欲，別說成佛，連六道都出不去。那怎麼辦？所以這裏我們研究經的言外之意，我們必得了解，今日之下，我們想要成就了生死，不但是生死，而且當生就要了，那怎麼辦？只有念佛。念佛雖是沒有斷淫欲，我們都是在家人，出家當然不必說，出家一定要斷，在家人是不斷，在家人要結婚，結婚是結婚，是男女正室，邪淫不可以，有邪淫的話，那就不行。在家只要不邪淫，夫婦正常的關係，雖然沒有斷，能夠帶業往生，這是特別法。不然特別在那裏？這個法門怎麼特別？就是這個特別。這個特別法，一方面我們自己肯念佛，一方面阿彌陀佛在因地的時候發了四十八願，有阿彌陀佛的大願，再加上我們自己念佛的工夫，兩者感應，才能夠在這一生成就。只有淨土法門，而且是持名念佛，唯有持名念佛，我們任何人都能做得到，此外，都不是一生能夠

成就的，這是我們必須要了解的。下面舉出兩個實際例子：

如摩登伽宿為婬女。由神呪力銷其愛欲。法中今名性比丘尼。與羅睺母耶輸陀羅。同悟宿因。知歷世因。貪愛為苦。一念熏修無漏善故。或得出纏。或蒙授記。如何自欺。尚留觀聽。

「如摩登伽宿為婬女」，就像摩登伽女，她宿世是一個婬女，過去世如此，今生她又顯現出來。「由神呪力銷其愛欲」，由神呪的力量把她的婬欲之心，前面講愛河乾枯，把愛欲銷除掉了。「法中今名性比丘尼」，「法中」就是在佛法之中，過去她是印度外道，她是婆羅門家族裏的一個女子，她那個時候的名字叫作本性，就是真如本性的本性二字，現在她歸依佛法，在佛法中的名字叫性比丘尼。她也出家了，因為佛用佛頂神呪，把她的欲念消除以後，同時跟阿難一起到佛這裏來，歸依了佛，證了三果，名字叫作性比丘尼。摩登伽女是這樣，成為性比丘尼，銷其愛欲，那就不得了。原來她的業障很重的，愛欲一銷，在佛法來講，任何凡夫都有三種障礙：一個煩惱障，煩惱是什麼？婬心，就是貪愛的貪心，貪欲之心就是煩惱障；過去世

做了姪女，姪的習氣就是業障；現在摩登伽女又現了姪女身，是報障。煩惱障、業障、報障，三障在摩登伽女這一生完全俱足。現在經過佛給她大力量，一下子把這三障都消除掉了，成為性比丘尼，是僧眾之一。這三障，各位在研究的時候，稍微辨別一下：比如煩惱障，她是除掉了，業障呢？她也把習氣除掉了，習氣不除怎麼能夠證三果？至於報障，報障是什麼？她現在是女子，還是女身，女子身體還在，雖然身體還在，報障還沒斷除，但是在這裏轉變了，所以三障之中，前面兩障除了，後面的業報（報障）就開始在轉變。

「與羅睺母耶輸陀羅」，「羅睺」指羅睺羅，是佛在家（還沒出家）的時候生的兒子，羅睺羅母，名字叫耶輸陀羅，是佛在家時候的夫人。耶輸陀羅與摩登伽女「同悟宿因」，摩登伽女悟了過去宿因，了解過去什麼因，耶輸陀羅也悟到過去世的因。「知歷世因，貪愛為苦」，「歷世因」是前生每一生的因，那是什麼呢？都是貪愛，貪愛太苦了。歷世都是因為貪愛為苦，結果她們兩位——是摩登伽、一是耶輸陀羅，「一念熏修，無漏善故」，這一念之中，能夠熏修無漏善，「無漏善」就是前面開示

的楞嚴大定這個法門。修這個無漏善故，「或得出纏，或蒙授記」，「出纏」指摩登伽女證了三果，三界生死的纏縛可以出了，出三界了。「蒙授記」指耶輸陀羅，佛在《法華經》裏告訴耶輸陀羅，在什麼時候她將來可以成佛，將來她成佛的國土叫作善國，她將來在善國之中能夠證佛果，這叫授記。所以這兩位，摩登伽女一念熏修無漏善，就能夠證到三果，出了纏縛；羅睺羅的母親耶輸陀羅，也是一念熏修無漏善，得到佛給她授記，授記更不得了，那是明確地說：將來在什麼時候可以證到佛果。

舉出這兩位的事實來，下面就告訴阿難：「如何自欺，尚留觀聽」，摩登伽、耶輸陀羅這兩位，出家之後，只是比丘尼，你還是比丘，你如何自欺？自己欺騙自己，「尚留觀聽」，觀聽是什麼？「觀」是用眼睛看，「聽」是用耳朵聽，就是見聞覺知。你拿這些見聞覺知，你存在這些佛理、這些戲論，你還沒有放棄掉，還留這個戲論，那你連她們兩位都還比不上。佛拿這個例子來勉勵阿難尊者，就是勉勵阿難要真正下工夫，實際來修持無漏法。阿難尊者一聽之後，下面就說出他的感想：

阿難及諸大眾。聞佛示誨。疑惑銷除。心悟實相。身意輕安。得未曾有。重復悲淚。頂禮佛足。長跪合掌。而白佛言。無上大悲。清淨寶王。善開我心。能以如是種種因緣。方便提獎。引諸沈冥。出於苦海。

「阿難及諸大眾」，阿難以及在會的大眾，阿難就代表大眾及自己說「聞佛示誨」，聽到佛開示這種教誨，「疑惑銷除」，這個疑惑，不但是阿難尊者的疑惑，也是富樓那前面表列的四種疑惑，前面佛一層一層地解釋，沒有做結論，現在一起做結論。阿難是有一種疑惑，他懷疑佛頓棄因緣，恐怕與自然法相混，有這個疑惑，剛才聽佛一開示，包括富樓那前面四種疑惑、阿難尊者這種疑惑，全部銷除。全部銷除之後，「心悟實相」，實相就是如來藏妙真如性，「身意輕安」，身體、心理得到從未有的輕鬆，那種安然自在「得未曾有」，這是原來沒有得到過的，現在得到了。為什麼呢？前面也有，前面每一種疑惑，佛都跟他解釋，但是到這裏，解釋到最微細，最微細的疑惑都解釋得乾乾淨淨，銷除完了，所以得未曾有。這樣的話，「重復悲淚」，這個悲淚，前面也有，不止一次，現在領悟到這個，得到所有的疑惑都

銷除，實實在在悟到實相，所以重復悲淚。

「頂禮佛足，長跪合掌，而白佛言」，這段話是經文裏一種記載的話。下面是阿難尊者向佛說的話，「無上大悲」，這是讚歎佛，佛是超出一切世間的，是「無上」，沒有人比他再上了。「大悲」是同體大悲，在佛看起來，一切眾生跟佛同一體的，只有佛才有這種大悲心。「清淨寶王」，唯有成佛，才能真正說「清淨」。什麼是清淨？離開一切塵垢，煩惱障、所知障，一切障礙都離開，乾乾淨淨，沒有了，這叫清淨。「寶王」是比喻，比喻摩尼寶珠，摩尼珠是如意的，要什麼有什麼，成了佛就跟如意寶王一樣。這個寶就指摩尼寶，佛就稱為王——法王，摩尼寶珠、一切東西，都能生得出來，佛這個寶王，一切的佛法都是他說出來的。這個清淨寶王能「善開我心」，非常善巧方便的，能夠開示，把我們的真心能夠開發出來。「能以如是種種因緣」，他能夠用各種因緣，「因緣」指的是方法，用種種善巧方便的方法，來「方便提獎」，「提獎」是提攜獎勵。為什麼呢？「引諸沈冥，出於苦海」，「沈」是沈淪在六道裏生死輪迴，把他們引出來，「冥」是一切眾生都有無明，見思惑是

枝末無明，沈冥是根本無明——一念不覺的根本無明。根本無明一定要斷，斷了根本無明才能成佛，「冥」就指那些無明。引導那些在六道裏生死輪迴的眾生，以及還有無明的眾生，這些人由他引導出來，出於苦海，苦海裏就是憎、愛，包括一切生死痛苦的苦海。

各位想想看，出離苦海談何容易，前面一層一層地分析這個理，無非是教我們明心見性，明心見性之後再修楞嚴大定，修定工夫首要的條件要斷貪愛。所以佛法講到最後，唯有修淨土法門、學念佛，今日之下念佛的人很多，必須注意：最重要的，念佛的時候，心中一定要有西方極樂世界的淨土。心中沒有西方極樂世界的淨土，只是念佛，那是普通法門、普通念佛，那不是特別法。特別法一定要發願往生到極樂世界去，念的就是西方極樂世界的阿彌陀佛，這才真正是特別法。

第一〇九講

世尊。我今雖承如是法音。知如來藏妙覺明心。徧十方界。含育如來十方國土。清淨寶嚴妙覺王剎。

這部經從正宗分開始，先講明心見性，首先找心，後來講三個如來藏——空如來藏、不空如來藏、空空如來藏，三如來藏都圓融。前面全都講佛法的理論，為什麼講佛理呢？這部經一開始，阿難尊者請佛開示楞嚴大定，楞嚴大定就是佛定，學楞嚴大定是要成佛，修定的時候必須明瞭自己本有的真心（就是如來藏），不了解這個理論，修定沒辦法修的，那叫盲修瞎練。所以禪宗先教人家悟，不開悟怎麼修法？從開始請示楞嚴大定怎麼修法，先講如來藏。從這裏開始講什麼呢？就講修的工夫，正式用功了，用功要先把理論講清楚，接著才講用功的方法。前面有一段，阿難尊者啟請用功的方法，剛才念的這段是接著去年那一段來的，那一段說阿難尊者得到佛那樣開示之後，又頂禮佛足來啟請，前面那一段啟請，記載說明他的原因，剛才念的這段是正式啟請佛開示方法。

阿難尊者啟請佛，先稱呼佛「世尊」，然後說：「我今雖承如是法音」，「承」是承受，阿難說他自己現在雖然承受佛開示他這樣的法音（上面佛開示他的這些道理），「知如來藏妙覺明心」，知道如來藏妙覺明心，就是人人都具有的真心，在這部經裏就叫如來藏妙覺明心。這個妙覺明心「徧十方界」，普遍到十方世界，換句話說，我們人人具有的妙覺明心，包含了十方世界。「含育如來十方國土，清淨寶嚴妙覺王剎」，何謂含育？十方世界的依報、正報，依報是十方世界的國土，就是器世間，都含在這個真心裏面。既是真心普遍一切國土，這些十方國土的一切現象，都由妙覺明心顯現出來的。含育這兩個字，「含」是包含一切，「育」是一切由自己顯現出來，這叫含育。「如來十方國土」，所謂十方國土，這個文字簡單，就以娑婆世界這個國土來講，從娑婆世界往十方算的話，十方國土，每個國土就是一尊佛所教化的三千大千世界。這個三千大千世界，任何一方的大千世界國土，都像恆河沙數那麼多。十方的每一方都一樣，恆河沙數那麼多。那麼多的國土，既是每個國土都有一尊佛在教化，就那尊佛所講，都是「清淨寶嚴妙覺王剎」。成佛本身，佛的正報清淨莊嚴，佛的國土也是清淨莊嚴，所以清淨寶嚴妙覺王剎指依報那個國土。

就眾生來講是依報，就佛來講是妙覺王剎。他教化的國土，一般眾生未到佛的地位不知道，到佛的地位，那就是萬德莊嚴的。正報固然是萬德莊嚴，依報也是清淨莊嚴。像這樣的十方國土，在我們的如來藏妙覺明心當中都含育，一方面是包含、一方面是化現出來。阿難尊者說承受佛的法音開示，這個道理，他知道了。

這一段要知道，「如來藏妙覺明心」是法身，「如來十方國土，清淨寶嚴妙覺王剎」指報身，報身佛，在程度不等的，眾生程度不等的，有報身、化身。下面阿難尊者就說：

如來復責多聞無功。不逮修習。我今猶如旅泊之人。忽蒙天王賜與華屋。雖獲大宅。要因門入。惟願如來不捨大悲。示我在會諸蒙暗者。捐捨小乘。畢獲如來無餘涅槃。本發心路。

雖然上面說從佛的法音裏明瞭如來藏，法身這麼廣大，這個道理他知道了。但是「如來復責多聞無功，不逮修習」，這幾句話就指這部經前面，佛講過：「是故阿

難，汝雖歷劫憶持如來祕密妙嚴，不如一日修無漏業，遠離世間憎愛二苦」，佛的意思是，你雖然多聞，你記得佛所講的那麼多道理，你還不如一天修無漏業，修無漏業才能遠離世間憎愛二苦。這是前面講的，所以在這裏講「如來復責多聞無功」，「如來」指釋迦牟尼佛，佛又責我，責我就是教訓我，說我多聞，只是多聞不修的話，不好好修是沒有功的。「不逮修習」，「逮」當及字講，「不逮」是比不上，你那個多聞比不上修習，只是多聞，不修習是不夠的。

下面說比喻：「我今猶如旅泊之人」，阿難尊者說，我現在就好像旅泊之人。「旅」是離了家在外面做旅客，「泊」是古時候在江河、大湖裏，乘船停泊的地方。旅泊之人到處走動，沒有一定的住所，這當然很苦。「忽蒙天王賜與華屋」，忽然承蒙天王賜與很華麗很好的房屋。「雖獲大宅」，我雖然獲得這樣廣大的住宅，「要因門入」，房屋這麼大，怎麼住進去呢？要有個門，門找不到，不能住到裏面去，還是無用的。

經裏說的比喻，所謂「旅泊之人」，就是沒有回到家鄉，什麼是家鄉？真正證到自己本性，那才回到家鄉。我們學淨土法門，往生極樂世界就保險了，一定能夠

成佛，「華開見佛悟無生」，一定能夠得到無生法。所以學淨土宗的人，往生極樂世界就回到家鄉了，還沒到極樂世界，就是到外旅泊的人。修普通法門的人，他沒有證到本性，都是在外面旅泊的人。「天王」比喻佛，成了佛，一真法界全部證到了，稱為天王。「華屋」比喻真心，就是前面講的如來藏妙真如性，妙真如性這個真心，天王能賜給他嗎？真心人人本有的，怎麼賜給他？「賜與」就是開示他，本有的是不錯，但是迷了，自己得不到受用，等於沒有。佛給你一指點、一開示，讓你明瞭本來就有真心，這就好像佛賜給他，這是比喻的話。得了大宅，「要因門入」，前面的開悟當然是門，現在講要修的時候，開悟是先認識，讓你認識自己有真心，也就是讓你認識三個如來藏——空如來藏、不空如來藏，空不空如來藏，大開圓解，你自己徹底悟到了。悟到什麼呢？等於佛告訴你：你本來就有一個華麗的大房屋。用比喻的話，現在要入門，入門就是要修。「修」是不但知道有華屋，不但知道有真心，要怎麼證到自己的真心？你要證到自己真心的話，就要有個門，必須要修，你怎麼修？要有個門才能進得去，這是要因門入。

下面就請求：「惟願如來不捨大悲」，「如來」指釋迦牟尼佛，但願佛不捨棄大悲心，所謂大悲是同體大悲，就把眾生當作自己一樣。阿難尊者說，我現在是旅泊之人，蒙佛賜與華屋，現在不知道門，還是希望佛不要捨棄大悲心。「示我在會諸蒙暗者」，除了開示我，還有在這個楞嚴法會上，「諸蒙暗者」，這些蒙暗之人是二乘的修行人，對真理還沒明瞭，「捐捨小乘」，「捐捨」是放棄，放棄他們原來所修的小乘法，「畢獲如來無餘涅槃」，「畢獲」是到最後，最後就是畢竟，畢竟獲得如來無餘涅槃。如來的無餘涅槃不同於二乘的無餘涅槃，二乘是聲聞、緣覺，他們斷了見思惑，也是得了無餘涅槃，也了生死，但他們是了分段生死、是出六道，出離三界以內的生死輪迴；出了三界，三界以外還有變易生死，那必須成佛，才能把變易生死也了了，這叫如來的無餘涅槃，就是佛的無餘涅槃，真正大涅槃。「本發心路」，是從根本上、從本覺上來發菩提心，這講本發心路，要發心來修行了，正式要用工夫修，修什麼呢？修大乘成佛的大法，叫本發心路。

這段經文，我們稍微留意看一看，前面講得華屋要因門入，還要佛開示他。佛

怎麼開示他呢？就請佛把自己當初未成佛的時候，還在凡夫地位，釋迦牟尼佛在因地當初怎麼發心的，因地發心之後，然後修成佛的無餘涅槃。阿難尊者請佛告訴他，這是很具體的，由佛在前面做榜樣，他從佛當初本發心路，佛從前是怎樣發心的，他現在就跟著佛怎樣發心。這意思是說，但願佛不捨大悲，告訴我以及在會的諸蒙暗者，讓大家捐捨小乘，究竟獲得如來無餘涅槃，無餘涅槃是成佛的果位。本發心路，讓我們知道佛世尊在過去最初發心修行是怎麼發的，心路歷程如何，讓我們知道。我們知道以後，就等於得到這個門了。這樣請求之後，後面就說：

令有學者。從何攝伏疇昔攀緣。得陀羅尼。入佛知見。

我們請求佛開示本發心路，為的是什麼？「令有學者」，什麼是有學者？就小乘來講，還沒證到四果都是有學，證到四果是無學。這些有學的人，他們要放棄小乘，回小向大，學大法。這些未證四果的小乘學者，「從何攝伏」，從什麼地方攝伏？怎麼攝伏？「攝」是收攝，把心能夠收攝，「伏」是降伏，降伏凡夫有學的心。降伏收攝指什麼？「疇昔攀緣」，「疇昔」是過去，過去什麼時候？從無始以來以至於

今生，從無始以來一直到今生，「攀緣」指我們的攀緣心，這個攀緣心就指我們的第六識（意識心）。我們凡夫眾生的第六識是散亂心，心非常亂的，自己非常難以控制，有事的時候，心還在亂跑，沒事的時候，心跑得更厲害。散亂心到那裏攀緣？到處攀緣，所攀緣的是什麼？攀緣的不外是六塵——色、聲、香、味、觸、法，比如眼，眼看色，當眼識起來看外面色塵的時候，這個意識跟著就攀緣，耳識也是如此，攀緣外面的色聲香味觸。就是前五識不攀緣，沒有對五境（外面五塵）的時候，第六識自己攀緣自己的法塵，法塵是在自己心裏的，攀緣這個，無時無刻不在攀緣。有這個攀緣怎麼修？所以他就請佛告訴他們，讓這些有學者，怎麼樣來收拾這個攀緣心、降伏這個攀緣心。這個攀緣心，從無始劫以來，一直到現在，就是這樣到處攀緣。「攝伏疇昔攀緣」幹什麼？為「得陀羅尼，入佛知見」，這個攀緣心不收攝、不降伏，陀羅尼就得不到，佛的知見更入不去，不能入的。所以請佛開示，要如何來攝伏疇昔攀緣心，然後才能得到陀羅尼，能夠入到佛的知見。

「陀羅尼」翻成中文的意思，就是總持，是一個總持的法。怎麼總持呢？總持

有好多種：有法陀羅尼，法是佛法，學佛法得了陀羅尼，所有的法都不會忘記，不會失掉；還有義陀羅尼，義是義理、道理，永久不會失掉；另外還有呪陀羅尼，念呪的呪陀羅尼；還有忍陀羅尼，忍辱的忍，很多種的。在這裏講的是大總持法門，得到了這個總持法門以後，就是前面講的圓融三藏，三種如來藏圓融起來，得了這個知見，永久不會失掉，這樣才能入佛知見。佛的知見是什麼？眾生本來人人都有佛性，佛性是本有的，佛性就是佛的正知正見，人人都有。那為什麼要入佛知見？眾生迷惑了，就等於擁有華麗廣大的華屋，佛不開示，自己不知道，開示以後，還要佛告訴你門，有門才能夠入。入佛知見就是從這個門，佛告訴他的門，能入得進去，入得進去以後，才知道這本來就是自己本有的，這叫入佛知見。

作是語已。五體投地。在會一心佇佛慈旨。

「作是語已」，講過上面這些話以後，「語已」是說完了，「五體投地，在會一心佇佛慈旨」，阿難尊者就行大禮——五體投地，除了阿難尊者，在楞嚴法會的那些大眾，也都一心在那裏佇佛慈旨，靜靜地等候佛慈悲的開示。下面佛就開示了：

爾時世尊。哀愍會中緣覺聲聞於菩提心未自在者。及為當來佛滅度後。末法眾生發菩提心。開無上乘妙修行路。宣示阿難及諸大眾。汝等決定發菩提心。於佛如來妙三摩提。不生疲倦。應當先明發覺初心二決定義。云何初心二義決定。

「爾時」是這個時候，「世尊」是釋迦牟尼佛，「哀愍會中緣覺聲聞」，楞嚴會上緣覺、有聲聞，這些緣覺、聲聞就是二乘，他們雖然知道自己有如來藏（真心）了，但是在修的時候，不知道如何下手用工夫，等於不知道門，不得其門而入，所以佛哀愍他們。「於菩提心未自在者」，雖然他們懂得菩提心了，但是還不知道怎麼找出修行的門路，還不得自在。「及為當來佛滅度後」，還有當來，「當來」是將來，將來什麼時候？釋迦牟尼佛滅度以後，「末法眾生發菩提心」，為末法時期發菩提心的眾生。何謂末法時期？釋迦牟尼佛說法四十九年之後滅度，離開這個世間，從那時開始算，一千年是正法時期，再後一千年是像法時期，經過兩千年之後，有一萬年的時間叫末法時期。現在老早是末法時期了，我們在末法時期的眾生，要發菩提

心就很難了。在像法時期，以至於正法時期，發菩提心就很不容易，發菩提心是要發大乘法、修菩薩道，發必得要成佛的心，到末法時期更難。

現在學佛的人這麼多，我們問他：你為什麼學佛？你學佛發的什麼心？一般人大概無法回答。實際說來，學佛不是為了在世間得到這種好處、那種好處，根本是要了六道裏生死輪迴的問題，把這個生死問題解決，再進一步就要成佛，發心是發這種心。在末法時代，別說成佛，你告訴他了生死，他連了生死的意思都聽不明白，所以很難。佛不但為當時楞嚴會之中的那些緣覺、聲聞要發菩提心，以至於佛滅度之後，到了末法時代那些眾生能夠發菩提心。那些能夠發菩提心的眾生，他怎麼得其修道之門呢？「開無上乘妙修行路」，除了當時在楞嚴法會的大眾之外，還為末法時代，有心要成佛而發菩提心的人，開示這一類眾生，讓他們能夠得到無上乘，「無上乘」是佛乘，至高無上的。有小乘、大乘，大乘是菩薩，一佛乘就是無上乘，要開示他佛乘，你要成佛，你就照佛所學的修行。前面阿難尊者請示佛：您老人家當初的本修行路，您怎麼發心的？開示您當初怎麼發心的，我們現在就照著怎麼發

心。佛在這裏說，不但讓你們現在在會之中的人得到發心路，就是到將來末法時代，那些眾生要發菩提心，也能得到無上乘的妙修行路，也能得到發心的這個路。這段經文記載佛這個意思。

「宣示阿難及諸大眾」，釋迦牟尼佛就宣告、開示阿難，還有在楞嚴會上的大眾，告訴他們說，「汝等決定發菩提心」，你們決定要發菩提心了，在這之前，你們還沒發大菩提心出來，現在決定發菩提心，發要成佛的菩提心了，一定要成佛。「於佛如來妙三摩提，不生疲倦」，你們對佛如來的妙三摩提，「妙三摩提」就是這部經講的首楞嚴（楞嚴大定），「三摩提」是梵文，翻成中文是楞嚴大定。你們既然決定發菩提心，那你對佛如來的楞嚴大定，你修這個定，你就不要退轉了，「不生疲倦」是不感覺疲倦。因為修道的人往往修到一個程度，自己感覺很疲倦，佛在這裏先告訴大家，你既然發了菩提心，你對要修的這個大定，你就不要生出疲倦，一直精進地往前面去修。要怎麼樣才不生疲倦呢？「應當先明發覺初心」，你應當先明瞭，明瞭發覺初心，「覺」有本覺、有始覺，「覺」指任何眾生本來就有的大覺，成佛叫

大覺世尊，成了佛的人得了大覺。而這個大覺，我們人人都有，人人都有就是本覺，就真心方面來講，真心本來就是大覺，但是迷了不知道，經過佛一開示，開始要覺悟了，叫始覺。就是說你應當先明瞭，從本覺開始覺悟——始覺的初心，最初起修行的念頭、那個正念，這個初心是「二決定義」，兩種決定的義理。

這當中的發覺初心，請把上次發的第三十三表拿出來，我們看表，更容易了解。「發覺初心」是從本覺開始發心，發心講具體一點，前面講妙三摩提，就是修楞嚴大定。修楞嚴大定就是開發眾生都有的真如本性，你修這個定，要按照真如來修止觀。按照真如修止觀，真如就是自己真心，依照真心來修止觀，怎麼修法呢？你要修真如，無從下手，所以古人就用止觀這種方便的方法，所謂發覺初心，用止觀是入門的一種方便。這個方便修好了，你再修真如，就沒有問題，就可以了。發覺初心要先講方便，不講方便沒辦法開始修。「止」是「止一切境界相」，這就是後邊的二決定義，所謂決定，要經過選擇，決定之後，不可以再改變，就決定了。這兩個意義是什麼呢？一個在後面就講到，開始發心來修行，在因地發心的時候，跟果地

相同。因地發心跟果地相同是什麼？果地成佛的時候，證到如來的無餘涅槃是無相的，把真如本性完全開發出來就成佛，真如無相的。既然真如無相，依照真如無相來止，把我們現在凡夫所攀緣的境界相，統統把它止住。我們前面講攀緣，我們用意識攀緣這個、攀緣那個，攀緣這個世間的一切，這都是境界，必得把這一切境界能夠止住，才能了解真如。再就是「觀」，「觀分別因緣生相」，觀是觀什麼呢？萬法因緣生、萬法因緣滅，就觀生滅法。觀生滅法的時候，觀的結果，把生滅法完全消除。一方面是止一切境界相，一方面觀一切生滅相，最後「遣相歸性」，把一切虛妄相排遣出去，最後歸入到真如本性。這是發覺初心的時候，你最初要修心的時候，就用止觀這兩個法子，用這個做方便法。

我再舉一個比較好懂的例子，比如我們學淨土宗，學念佛法門，祖師就開示，你要把握這兩個——一個欣、一個厭，欣是欣求極樂，厭是厭離娑婆。「厭離娑婆」就是把娑婆的一切境界都能把它止住，還要觀察娑婆世界一切生滅的假相，觀察沒有任何一法是常住、永恆的，都是無常法。然後你厭離娑婆才懇切，欣求極樂也才

懇切，那個願心才真正發出來。《楞嚴經》告訴你：要修成佛的楞嚴大定，先利用止觀做最初方便。

二決定義，在後邊分別講，第一個決定意義是：你自己的初發心，修道的這個心，與果地是一致的。第二個決定意義，就從煩惱上要解除煩惱的結，要對治煩惱、如何對治煩惱。這兩個決定義，決定之後，不能再更改，就照著這兩個意義修下去，照這個修，一定能夠成就。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一一〇講

阿難。第一義者。汝等若欲捐捨聲聞。修菩薩乘。入佛知見。應當審觀因地發心。與果地覺為同為異。

繼續上次佛答覆准許阿難的啟請，阿難啟請什麼呢？請佛開示他，佛當初在因地學佛，發心要成佛，原來是怎麼發心的？然後讓他了解之後，能夠入佛知見。根據這樣的啟請，佛答應他了，要使阿難以及在會大眾，以至於未來凡是要發大心（發菩提心）的人，必定要明白初發心的兩種決定意義，就是二決定義。所謂決定義，你把這個意義審察明白，決定之後，從此不能再更改。就憑這兩種決定義，可以明瞭初發心是什麼，然後可以入佛知見，入佛知見之後要講修行。在這之前是要開悟，悟自己有真如本性，從這裏開始就講修持的工夫，要講修持工夫的時候，必得明瞭這兩個決定義。

現在開始念的這一段，是兩種決定義的第一個決定義。所謂決定，這個道理了

解之後，做出決定了，決定的意義是什麼呢？凡是要發大心的人，所謂發大心，不是我把娑婆世界的六道輪迴生死解決就算了，出六道就好了，不是這麼簡單。出了六道還沒成佛，距離成佛還很遠。所謂發大心，一定要發心成佛的。既是發心成佛，什麼是佛？前面從正宗分開始，講到這裏為止，都是教人了解：我們眾生都有一個真心，這個真心叫真如本性。所謂本性，本來就有這個性，這個本性不但人人都有，跟十方世界的諸佛完全一樣。什麼叫成佛？十方諸佛原來跟我們一樣，都是凡夫，他所以能夠成佛，就是把他本有的真心完全開發出來，這就成佛。所以成佛以後，說更簡單的話，他本有的真心全部出現，全部證到了，證到自己的真如本性。真如本性在這部經前面講如來藏性，如來藏前面講得很清楚，非常清淨的，本來就是大覺、就是光明。既是本來就光明，不用加上一個明，你再加一個明，等於一個大光明的鏡子，你嫌這個鏡子不明，你在鏡子上塗白粉，你用白粉在鏡面上一塗，就把本來光明的鏡子變暗了，變成無明。我們眾生就是這樣，我們本性原來清淨光明，是一塵不染的，你認為這個明不夠，迷了本有的光明，在外面找明來，就等於在鏡子上塗白粉一樣，你認為是白的，實際上把本來清淨變成無明了。了解這個道理，

成佛就是清淨，本有清淨光明、一塵不染的，這是果。現在講因，佛開示阿難尊者，你要知道佛在因地發心，佛在凡夫的時候，他發大心，發的什麼因？他發的什麼心？現在告訴他：你的果地如何，你在因地發心，必須相同的，因與果要完全一致，然後你根據這個因來修，才能證到佛果。你因錯誤了，因果不相符，得不到佛果的，這一段第一義大致是講這個。

看經文，「阿難」，釋迦牟尼佛叫阿難的名字說，「第一義者」，前面講二決定義，先說第一個決定義。第一決定義是什麼呢？「汝等若欲捐捨聲聞，修菩薩乘」，「汝等」就是阿難你們在會的這些大眾，若是想要捐棄聲聞，在會大眾專指聲聞來講，就是二乘法門，大菩薩已經發心了，當然是在外的，你們原來學小乘、學聲聞，現在想要捐捨，「捨」是捨棄，「捐」也是放棄的意思，「捐捨」這兩個字是捨棄的意思，你要捨棄聲聞。你原來學的是聲聞，聲聞從證初果、二果、三果，一直證到四果，證四果就是證阿羅漢果，如果你不發大心的話，到此為止，頂多出了六道輪迴，不再六道輪迴了，但是出了三界，三界以外還有變易生死，距離成佛還遠得很。你

們現在明瞭道理，要放棄聲聞、要修學菩薩乘，菩薩乘就是大乘法門。大乘法門是什麼？大乘法門認為證四果羅漢是不足的，必得要成佛，學菩薩目的就是要成佛。怎麼學才能成佛呢？你修必得「入佛知見」，你發心的人，先把你的知見投入到佛的知見裏去，也就是要把你現在的知見變成佛的知見，這叫入佛知見。發大心要入佛知見，「應當審觀因地發心，與果地覺，為同為異」，佛告訴阿難，你應當審觀，「審」是一點都不馬虎，確確實實地審，「觀」是觀察，要切實觀察清楚。觀察什麼呢？觀察「因地發心」，你現在學的還是聲聞，你證初果、二果，甚至證到三果、四果，你現在既是發大心，這叫因地發心，你初發心，開始發菩薩心、發大心，這是因地，你在因地發心的時候，要問：你發的這個心「與果地覺」，果地指成佛，證到佛果了，果地覺是果覺，就是大覺世尊的大覺，佛果的覺位。簡單說是因心與果覺，因地的心跟果地的覺「為同為異」，先問：你現在發的心跟成佛的果地覺，是相同的？還是不相同呢？

祖師注解：因與果必得是相同的。經文後面就有比喻，拿煮飯來講，你想煮成

飯，「飯」比喻果地覺，你煮飯用什麼煮？用米來煮，「米」就是因地心。假使你在因地發心的時候，不是用米來煮飯，你在河裏挖了一些沙土、石頭來煮，你煮到什麼時候，也煮不出一鍋飯來，為什麼呢？因與果不相符，因果不同的。從這個比喻，我們知道為什麼一開始發心就要很純正，你發心的目標就要跟成佛境界的理一致的。因地發心與果地覺，因果相符這個道理先問一問。下面接著說：

阿難。若於因地。以生滅心為本修因。而求佛乘不生不滅。無有是處。以是義故。汝當照明諸器世間可作之法。皆從變滅。阿難。汝觀世間可作之法。誰為不壞。然終不聞爛壞虛空。何以故。空非可作。由是始終無壞滅故。

這是根據上面問：為同？還是為異？同的話，因地發心與果地相同，就是用米來煮飯，一定煮成功的。異就是用沙石來煮飯，煮不成功的。現在就從異這方面來講，讓他了解「異」不能有成就。

「阿難，若於因地，以生滅心為本修因」，假若在因地的時候發心，就是初發心，這個初發心包括聲聞，或者不是學聲聞，一開始像我們普通凡夫，原來不是學聲聞的，我們一開始就發菩薩心，都叫因地。你在因地發什麼心呢？以生滅心，用生滅心作本修因，以這個為出發點。什麼叫生滅心？我們現在的心都是生滅心，好懂一點，我們人人都說我們有思想，我們的思想就是生滅心——就是第六識。第六識隨時在那裏生、隨時在那裏滅，我們對於我們第六識的思想，自己控制不住，就是在念佛的時候，念著念著，思想就跑出去了。不但我們念佛的人這樣，參禪的人為了要控制第六識，好不容易啊。他說個比喻：你照顧你的話頭，照顧到什麼程度呢？「如雞孵卵，如貓捕鼠」，這兩句話禪宗常講，你用心用得專的時候，就是教你的第六識不要亂，就像過去農村裏母雞孵小雞，母雞生了一堆蛋，蛋生那麼多，牠就用自己的身體、翅膀，孵在牠所生的蛋上面，要以牠身體的熱氣慢慢讓蛋裏面轉化，轉化變成小雞出來。如雞孵卵，像母雞孵在蛋上面，一時一刻也不離開，暖氣不能間斷的，這樣到了一定的工夫，小雞破殼，小雞在蛋裏成形才能出來的。還有「如貓捕鼠」，老鼠在洞裏，貓在洞外面屏著氣息，呼吸都不敢很粗的，很細微地靜靜

在那裏候著，鼠一出來，牠一下子就捕到了，牠如果在老鼠洞外走來走去，那老鼠怎麼樣也不會出來啊。拿這個比喻禪宗用心之專，要控制第六識也不那麼容易的。禪宗如此，其他比如修止觀，一切方面無不如此，可見生滅心是最難控制的。

在修的時候，生滅心就要轉，生滅心是妄心，要把妄心轉成真心，真心是不生不滅的。就是說你在發心的時候，你拿生滅心，生滅心是生生滅滅，自己控制都控制不住的第六識，以這個來作本修因，「本」是本地，在修因的，你在發心的時候，就以這個想修成佛，以這個作根本，假使以生滅心為本修因，以生滅心作根本來修因，就錯誤了。這個生滅心（第六識）到處攀緣，攀緣這個、攀緣那個，攀緣這個之後，接著攀緣那個，這個就滅了，就生那個。心思沒有一時一刻停止得住，假使你用這樣發心，「而求佛乘不生不滅」，你用攀緣心來作本修因，而想求到成佛的佛果，佛果不生不滅，求不生不滅的果。發的是生滅心，求的不生不滅的果，「無有是處」，沒有這個道理。

佛接著開示阿難說：「以是義故」，「是義」指上面講的，用生滅心求不生不滅

的果，這是求不到的，因此他說由於這個道理，「汝當照明諸器世間可作之法，皆從變滅」，你應當照明，照明是什麼？用你的智慧來觀照，要觀照得清清楚楚。照明什麼？「諸器世間」，「器世間」指山河大地、我們地球以至於太空裏這些日月星辰，這都是器世間，這些器世間，一般講自然界，「可作之法」，「作」是作為，可以造作，用人工能夠造作的，「法」指一切東西，這部經裏講「可作之法」，就是他經裏講的「有為法」，「為」是作為，可作與有為，意思相同——有所作為的。凡是可作的東西、凡是有所作為的這一切法，「皆從變滅」，你造成一個法，造成功以後，不能永久存在，它將來要變化，變化到最後就滅了。造成功是生，經過若干時候就變化，這是生滅法。可作之法皆從變滅，凡是有為的這些法，將來都是變滅、都變化消失掉，這是生滅法。可作之法，我們不要認為這可作嗎？這個地球，我們人能做得了嗎？地球以外，虛空裏那些星辰，我們人做得了嗎？再說，氣候是天然的，我們人能夠做嗎？古人對這個問題不好解決，現在一看就明瞭，這個山河大地，我們人在上面，隨時都可以給它改變。地球在虛空裏，大氣層那麼遠，我們人也可以把它破壞掉。維護它也是由我們人、破壞它也是由我們人，現在科學家都知道，大

氣層裏的臭氣層一破壞，陽光不能過濾，我們就有很多問題出現了，那不是可作嗎？這些都是可作法。可作法有變化、有毀滅，整個器世間都是假的、都是相，相都是虛妄的，以上這段講皆從變滅。

把正面的意義講了以後，恐怕阿難還有疑問，佛再用反問的方法來問他，佛說「阿難，汝觀世間可作之法，誰為不壞」，你好好地觀察這個世間，凡是可作之法（就是有為法），誰為不壞呢？那一個法、那一個有為法永久不壞？你觀察看看宇宙間，這些人類造的不必說，你造個茶杯、造個房屋，都會毀壞，古時候帝王造的皇宮，造得多牢固，它都有毀滅的時候。你找找看，那些不會毀壞？問他這一句，意思是說可作之法包括一切器世間，山河大地、日月星辰都是器世間，你找不出來，沒有不壞的。要不然，為什麼常常看到太空裏有流星呢？流星不壞，怎麼會掉下來？所以都有壞的時候。拿可作之法，就是器世間，世間有幾種，自然界的叫器世間，眾生本身的叫有情世間，拿器世間來比喻有情世間，我們六道裏的眾生，眾生之間叫有情世間（就是眾生世間），器世間裏，找不出那一個法不會變壞的。這樣看起

來，我們有情世間（眾生這個世間）不會壞嗎？沒這個道理，都有壞的時候。我們有五根、有六識，有情世間用五根、六識，用這個妄心、用這個因，你怎麼成功呢？讓他有這樣想法：用第六識（妄心）來做本修因是不可以的。

下面說「然終不聞爛壞虛空」，器世間一切的法都會變壞、變滅的，「終」是究竟的意思，然而究竟沒有聽說，沒有聽說什麼呢？爛壞虛空，我從來沒有聽說虛空爛掉了、虛空壞掉了，我不曾聽過這樣的話。「何以故」，佛接著解釋是什麼道理？「空非可作」，虛空不是造作的，你說太虛空是誰做的？「由是始終無壞滅故」，由於這個虛空自始至終無壞滅故，太虛空始終沒有壞滅的。太虛空非可造作、無壞滅故，這幾句話用現代人講的話，這是理則學，合乎理則的，外國人講邏輯，佛法講因明學，因明是比量，用比的。前面講「不聞爛壞虛空」，這是前面一個主題，後面「何以故」是解釋「空非可作」，解釋因，因明裏講宗、因、喻，前面「虛空不會爛壞」是宗，「空非可作」解釋緣故（因），「始終無壞滅故」是舉證據，它從來不會壞滅的。

經文裏舉例，拿虛空比喻不壞的本性，真心不生不滅，就像虛空，沒有毀壞的。但是要了解：經文裏拿虛空比喻真心，我們不能把虛空就當作真心。拿虛空當真心就起誤解了，虛空是頑虛空，它怎麼是真心呢？佛恐怕直接講真心，我們無從認識，沒辦法了解真心究竟怎麼不壞，就拿虛空來比喻，虛空無人能破壞，它自己也沒有毀壞的時候，拿這個讓我們來想、來研究。我們從這方面想到：我們真心沒有消滅的時候，也沒有變壞的時候。「從來不爛壞的虛空」就是真心沒有爛壞的，真心絕不會爛壞。這幾句話的意思是：真心是不會爛壞的。為什麼呢？真心不是有為法，真心不是可作的，因此真心沒有毀壞的，了解這個。既是真心不毀壞，你在因地以生滅心來開發不生不滅的真心，那怎麼行？因果不相符啊。從異方面這樣解釋。既是以生滅心解釋，下一段開示我們眾生本身所含的生滅法，在這裏叫五濁，就是《阿彌陀經》裏講五濁惡世的濁，不過這裏講的濁，跟《阿彌陀經》裏講五濁惡世的濁，名詞相同，內容有分別。下面就講五濁：

則汝身中堅相為地。潤濕為水。煖觸為火。動搖為風。由此四纏。分

汝湛圓妙覺明心。為視為聽。為覺為察。從始入終。五疊渾濁。

要是因果不相符，以生滅心為本修因，要求不生不滅的佛果，這樣看來，是不會得到果的。要了解：為什麼不會得果呢？就解釋生滅的這些現象，前面先講，你看世間可作之法，那一樣是不壞的？再說，虛空不會爛壞，為什麼虛空不會爛壞？因為虛空不是可作的，所以它不會爛壞。現在佛告訴阿難說「則汝身中」，在你本身，你的身體之中「堅相為地」，下面就講地水火風四大，有堅的相，「堅」是堅固的，就是硬的東西，為地，比如我們身上有筋骨，骨頭是堅的，這個相叫地——地大；「潤濕為水」，有潤澤、有濕氣的，這叫水，比如我們身體裏有水分、血液，這都是水大種；「煖觸為火」，比如我們身體裏有暖氣、有溫度，這是火，四大的火大；「動搖為風」，動搖的相，比如我們有呼吸、身體四肢能夠運動運轉，這叫動搖，叫風大。地水火風四大，「由此四纏」，「四纏」是四大，為什麼四大叫四纏？我們身體有地水火風四大種，由四大種組成我們身體，身體就是一種纏縛，「纏」就像繩子，一層一層、一道一道地把它纏繞起來，這叫四纏。它纏繞誰呢？我們身體不

是純粹的物質，地水火風是物質的，還有心理，心理就是見聞覺知的功用。由四大的纏縛，就把我們的見性、聞性，見有見的性、聞有聞的性，見聞覺知有它的本性、根性，就把它的根性纏縛起來了。講到真如，我們有真如本性，怎麼纏真如？我們眾生雖有真如，但被地水火風四纏把它纏縛起來了，受用不到。

由此四纏（地水火風造成的身體），有四纏的身體，就有五根，再加上意根就六根了，眼耳鼻舌身意六根，「分汝湛圓妙覺明心」，由四大組成的身體，身體上就有六根，前五根是生理方面的，第六意根是心理方面，指第七識。分汝湛圓，由六根把你分開了，分了你什麼？「汝湛圓妙覺明心」，「湛圓」是湛然，「湛」表示很深、很安定的，在這裏可當「清淨」講，「圓」是非常圓滿，清淨圓滿這種妙覺明心，指的是真心，就是如來藏。這個如來藏，本來是一精明體，「精」是最精粹，「明」是最透明、最光明，這個一精明體在那裏？《大乘起信論》裏講，生滅與不生滅，一個生滅法、一個不生滅法，和合的。生滅法怎麼來的呢？無始以來，一念不覺而有無明，一念之中失了覺悟，不覺悟了，就有無明，有了無明，一切生滅法就出來

了。雖是有了無明，原來的真如本性在那裏？被無明遮起來了，這就是生滅與不生滅和合一體的，就指我們的第八識——阿賴耶識。就阿賴耶識的識這方面來講，它是生滅法，阿賴耶識裏就含有不生不滅的一精明體，那是真如本性。你離開第八識，那裏有真如本性？真如本性就在第八識裏，跟第八識合在一起的。在第八識裏的真如本性，指的就是湛圓妙覺明心，整體就是一個精明之體，這個精明之體現在被四纏六根分了。一精明體分為什麼呢？「為視為聽，為覺為察」，分為視、聽、覺、察，「視」是眼根，眼所看的叫視；在耳朵所接觸的叫「聽」；「覺」包含鼻子的嗅覺、舌頭嘗味道的味覺、身體所接觸的觸覺，所以鼻子的嗅覺、舌根所嘗的味覺、身體所接觸的觸覺，這叫覺，包括這三根；「察」是意根，意根是照察的。這是六根，原來是一精明體，分開六根，分為六和合。

後面講「元為一精明，分為六和合」，本來是一個精明體，一分開，眼耳鼻舌身意，分為六個和合，分為六根就把它隔開來了。就像器世間把虛空隔開一樣，虛空本來沒有障礙的，有日月星辰、山河大地，把虛空障礙起來了。我們眾生有四纏、

有六根，就把我們的真心造成種種的障礙了，造成種種的障礙，生死輪迴就出現了。

分成六個（六方面）以後，「從始入終，五疊渾濁」，「五疊渾濁」是五種濁，五種濁的名詞是劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，後面會分別講的，「五疊」是五重，五重渾濁。從始入終，從劫濁開始，劫濁是五陰的色陰，色受想行識，最後的命濁是識陰，從五重渾濁，純粹變成生滅的世間法，五疊渾濁這個法，以這個來做修因，求不生滅果，這都是生滅的，要求那個果行不行呢？是講這個意思。經裏是這麼講，我們現在看看我們自己修行，問我們自己的心：我們是不是攀緣的心？

所以祖師常講：老實念佛是萬緣放下，然後提起佛號。人家簡簡單單的一句話——你萬緣放下。什麼叫萬緣放下？就把這些五疊渾濁統統放下，你才不是以生滅心來修不生不滅果。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一一講

云何為濁。阿難。譬如清水。清潔本然。即彼塵土灰沙之倫。本質留礙。二體法爾。性不相循。有世間人取彼土塵。投於淨水。土失留礙。水亡清潔。容貌汨然。名之為濁。汝濁五重。亦復如是。

繼續上回講的，要發大心能夠學成佛果，前面已經明瞭心性，理上面都明瞭了，現在正式講怎麼用工夫，就是修持方面。佛就開示：你在著手修的時候，必得明瞭兩個意義（兩種道理），這兩種道理是決定的，無論在什麼時候講，都不能變更的，叫決定義。第一個決定義，凡是發心來用工夫，希望成佛，你先審察你在因地是用什麼來發心，因地心與成佛的佛果是相同的，如果因地心與佛的果地不相同，因果不相符就不能成就，因地發心不能用生滅心來用工夫，必得要生不生滅的心。為什麼呢？因為成就佛果的時候，佛果是不生不滅，所以你在用功的時候，就要以不生不滅的心來做發心的正因，這是第一個意義。這第一個意義，上回講到我們眾生，什麼是生滅的？什麼是不生不滅的？它用比喻來講，虛空是不會有生滅，在虛空之

內的其他萬物，凡是可作的事情都是生滅的。講到後來，佛就告訴阿難：你自己看看，你的一身（身體）中有地水火風，被地水火風纏繞了，叫四纏，因此你的真心就渾濁了，變成五濁惡世的濁一樣，變成五種渾濁。這五種渾濁從始入終，怎麼從始入終呢？從一念不覺開始，到了五種渾濁，整個變成五種渾濁了，眾生就這樣始終在生死當中不能脫離。上回講到這裏。

現在接著講：「云何為濁」，把五濁分開來說明，讓阿難以及在法會之中發大心的人了解，必得把五濁了解之後，你在用功的時候，凡是五濁，把它剔除不要，捨棄了五濁就得到與佛果相符不生不滅的因。因此現在開始分別講五種濁，這五種濁的重要處是什麼呢？就分清那些是生滅法、那些不是生滅法。這就我們念佛的人來講，我們念佛要放下萬緣，萬緣就是攀緣心、就是生滅法；要提起佛號，佛號是萬德洪名，就是不生不滅的。拿這個比喻，經裏講五種濁，就是告訴我們那些是生滅的、那些是不生滅的，這樣分清以後，修持就好辦了。分別來看五濁，有一張表，第三十三表，各位帶來的話，請拿出來，我們對照一下：

講「諸法」，分成一個色法、一個心法，分成「色、心」兩部分。如果再詳細分，色是一種，把心分成四種——受想行識，就是五陰，早期的翻譯叫五陰，到後來叫五蘊，《心經》裏講「照見五蘊皆空」的五蘊。這五陰配合五濁的時候，「色」是「劫濁」，受想行識這四陰，拿八識來配合，「受」是跟外面的境界接觸就有感受，這屬於前五識，「想」屬於第六識，第六識的想最敏捷，「行」是遷流的意思，萬法遷流不斷，這是第七識，永遠執著第八識當作自己，「識」是根本識，就是第八識，配合八個識。「受（前五識）」屬於「見濁」，「想（第六識）」屬於「煩惱濁」，「行（第七識）」屬於「眾生濁」，「識（第八識）」屬於「命濁」。對照一下，我們研究的時候比較清楚。

剛才念的這段講五濁的狀況，什麼叫濁？經文講「云何為濁」，接著佛叫「阿難」的名字說，「譬如清水，清潔本然」，拿比喻來講，這裏有一池清水，這個清水是清潔的，「本然」，本來就清潔的。「即彼塵土灰沙之倫，本質留礙」，「即」是「就」的意思，再就那些塵土、灰沙之倫，「倫」是類，無論塵土、灰沙，這一類的本質

是留礙的，「留」是一個東西滯住了、停留在那裏，既是一個東西停留在那裏，它有妨礙的，叫留礙。對於這兩種東西，清水本來是清潔的，清潔就不留礙；塵土、灰沙是留礙的東西，它一放在水裏，就把水變成污染了，水也變渾了。一個是留礙的、一個是本來清潔的。「二體法爾」，這兩個體，一指清水，一指塵土、灰沙，這兩種「法爾，性不相循」，「法爾」是這兩個東西很自然的，兩者的性質不相循，「循」當順，或者不相合。「有世間人取彼土塵，投於淨水」，世間有人把土塵這些有留礙的東西，投入淨水，把這些放到清潔的水裏。「土失留礙，水亡清潔」，土留礙，怎麼留礙？土本來是固體的，它是具體的土，一放到水裏就溶化了，土被溶化，失掉留礙了。在水這方面，水亡清潔，水原來是清潔的，土一放到水裏，清潔的水也沒有了。土塵一投到水裏，這兩者都失去原來的樣子，土溶化在水裏，水也變污濁了。所以「容貌汨然，名之為濁」，「容貌」是講土塵投入到水裏，土塵跟水混在一起了，這種容貌汨然，「汨然」是混混沌沌的，變成這種狀況，「名之為濁」，這叫五濁的濁。「汝濁五重，亦復如是」，「汝」指阿難，你的五重濁也是這樣。

既是比喻，它比喻什麼呢？「清水」比喻眾生的如來藏、真心，清淨本然的如來藏性。本質留礙的「塵土灰沙」比喻妄心，這個妄心，《大乘起信論》裏講「真妄和合」，一念不覺而有無明，有了無明之後，無明跟真如混合在一起，就變成第八識。一般說第八識，我們就分不清楚了，第八識裏就有真有妄，那些混混沌沌的無明就是妄——虛妄的，裏面的真如本性是真的。這個比喻，清淨本然的清水就是真如，土塵灰沙是由無明所現的妄心。「世間人」比喻一切眾生，我們凡夫眾生有無明之後，就迷了真如，就把無明當作自己，只認得妄心，把妄心當作真心，就是「取土塵」，取了土塵就是取了妄心，就不知道道真心，迷了，這樣形成五重濁。這一段是總說「濁」這種相怎麼形成的。

後面分開講，從劫濁到命濁有五重，下面分別說什麼是劫濁、什麼是見濁，一共有五個層次。

阿難。汝見虛空徧十方界。空見不分。有空無體。有見無覺。相織妄成。是第一重。名為劫濁。

先講劫濁，劫濁在五蘊之中屬於色蘊，也就是色陰，五蘊與五陰是一樣的。佛叫「阿難」說，「汝見虛空徧十方界」，「見」代表見聞覺知，屬於心法，心法的作用有見、能聞、能感覺、有知，有這些等等，「見」代表見分。「虛空」包含地水火風，有四大、六塵，用一個虛空來代表。講好懂一點，在唯識學裏，比如我們眾生的心對著外面的境界，普通講我們自心有外境，就唯識學來講，自心能夠認識外境，這叫見分。外面的境界怎麼出現呢？外面的境界實際也是從我們的識裏出來的，不過從我們識裏出來的境界，是有形狀、有相貌的，叫相分，有相的這部分。我們內心能夠向外攀緣這種作用，用「見」作代表——見分，這裏的「見」代表我們對外界有認識，能夠看得見、能夠聽得見種種作用，這是心的見分；我們從外面所看、所聽、所接觸的，不外乎地水火風四大種構成的六塵，實際上，那都是我們的心——妄心裏出現的境界，心裏有相貌的這部分叫相分。所以見是見分，虛空代表相分。前面講清水，投下去塵土，清水失去原來清淨的本質，塵土投到清水裏，留礙的相也失掉了，兩者都失掉，一個失去留礙、一個失去清潔。有這樣的關係，所以見分、相分構成妄心，妄心的見分、相分「徧十方界」，見分、相分，一個是能見、一個

是被我們攀緣的境界（包括虛空、虛空裏的萬物），普徧在十方世界。而且那個是空、那個是見，「空見不分」，不能分辨出來，「空」代表相分、「見」代表見分，這個凡夫眾生分不清楚。就跟前面講水被土污染了，污染之中仔細研究，在一池清水投下土，污染是污染了，但是清淨的水還在，只要用方法，把泥土、砂石剔出來，恢復水的清淨，那個水還是清淨的。但是那種工夫，我們所有的凡夫，對我們自心裏的水，我們自心裏染污的水，真心被無明的妄心纏在一起，我們分不清楚，所以見分、相分徧虛空界，空與見分不清楚，這叫真與妄分不清楚。前面這三句講劫濁是這麼形成的。

下面講：「有空無體，有見無覺，相織妄成」，這怎麼說呢？前面講空見不分，空徧十方界，見也徧十方界，我們凡夫不了解。真正了解這個道理之後，我們的虛妄心以及虛妄心所攀緣的世間也是徧十方界，比如我們現在聽到人家說火星上、月球上什麼事情，只要一聽人家講，我們的心馬上就到了，可見我們的心是普徧十方界的。現在講辨別，這兩者，一個見分、一個相分，我們能夠認識外面境界的心、

被我們認識的外面萬事萬物那個境界，這兩者是相對的，只有一方，缺少另一方，都不存在。「有空無體，有見無覺」，「空」代表相分——一切物質、一切依報的世間，這兩句話的文筆很省略，就是：只有空而沒有見，那空的體在那裏？也沒有空體，因為有空體，需要能夠認識空體的這種功能，空體才能存在。比如虛空的空體，虛空裏包含日月星辰，這是一個空，只有這個東西而沒有任何眾生心的見分，那誰在認識？誰來認識虛空以及虛空內的這些東西？就不存在了。唯識講緣，有所緣、有能緣，空是所緣，被見分所攀緣，沒有能緣的見分，空的自體也不存在，這叫有空無體。反過來講，「有見無覺」，「見」是見分，我們眾生有見分，現在耳所聽的聲音、眼所見的色法、身體所接觸各種自體的東西，那些都是空，因為空代表相分，我們只有見分，比如我們只有眼，外面一切（包括房屋、房屋裏這些設備）統統沒有，以至於虛空裏什麼都沒有，那我們眼看什麼東西？我們眼識就起不來。我們眼識要看，外面一定要有個境界，才引起眼識起現行，所以只有見而沒有空，無覺。「覺」是見分，代表心裏攀緣這種作用，有見無空的話，你的見就無覺，無所感覺，起不來的。

「相織妄成」，「相織」是一個見、一個虛空，這兩者互相交織，「織」就跟織布一樣的，一條經線、一條緯線，經線是直的、緯線是橫的，縱橫交織。織的什麼呢？「妄成」，虛妄的妄法，就由一見、一虛空這兩者相織而成了，這「是第一重，名為劫濁」。後面接著講見濁：

汝身現搏四大為體。見聞覺知壅令留礙。水火風土旋令覺知。相織妄成是第二重。名為見濁。

這是講見濁的濁體，這濁體怎麼來的呢？佛告訴阿難說：「汝身」，你的身體，你的身體怎麼來的？「現搏四大為體」，「搏」是團聚，把它聚集起來，你的身體聚集了四大，才成為你的身體，「四大為體」，四大就是我們身體裏的地水火風四大種，起了現行是四大，你的身體就是由四大聚集起來的。「見聞覺知壅令留礙」，你有了四大聚集成身體，有了身體就有六根，身體的頭部有眼、耳、鼻、舌，整個身體有五根，再加上第六識的根叫意根（第七識），六根都有了。六根所見的「見聞覺知」，就看我們眾生覺悟不覺悟，不覺悟，我們六根的身體上，除了意根，那是第七識，

這五根眼耳鼻舌身都是色法，由色法才引起心裏見聞覺知的作用。見聞覺知的本性原來是圓融無礙的，它起的作用非常廣大，但是我們凡夫眾生迷惑顛倒，眼只限於能看、耳只能有聞的作用，就把它限制住了。所以這裏講你的身體既是現搏四大為體，再講到見聞覺知的作用，「壅令留礙」，壅令是什麼？被誰壅？前面講塵土砂石這一類的，就是四大，被四大污染、留礙，見聞覺知本來的作用廣大得很，一受到四大留礙，見聞覺知的作用就受到限制，叫壅令留礙。「壅」就指被四大在那裏壅塞，使你的見聞覺知被留礙了。「水火風土旋令覺知」，「水火風土」是四大，這是色法、是物質的，物質是無情的東西，沒有知覺，「旋令覺知」，「旋」是旋轉，誰來旋轉？被我們人的內心，被心一旋轉，水火風土也變成有覺知了。

這兩者是比喻，你的見聞覺知原來有清淨本然的本性，一被四大纏繞，清淨本然的水失去清淨，不清潔了，變成留礙的。再就水火風土來講，本來是無知的，現在一溶化到水裏，跟水變成一體的，現在也有覺知了，這個覺知當然是妄見，虛妄的覺知。這是說我們凡夫眾生，我們的見解、我們所做的事情都不正確的，這個不

正確怎麼來的？一變為無明、變成妄，妄的東西再受外面五欲六塵的事情一染污，我們的心就攀緣六塵，就把六塵盡量轉化，一轉化就變成自己的。比如你最心愛的東西（還不是你本身），人家動一動，你就感覺心痛了，任何一個東西，雖然是身外之物，你最執著這個東西，人家動一下，你就感受到，你心裏就有覺知的。我們說個比喻：我們人身上的四大，本來是無知的，是無情的東西，可是它既跟見聞覺知纏在一起，就像土溶在水裏，就變成自己的一部分，它就有覺知的一種作用。這種覺知作用，我們凡夫不了解這純粹是虛妄的，就把虛妄當做真的，我們就造業，無論造惡業、造善業，都是生死的根本，就這麼來的。

「相織妄成」，就由四大盤據在自身，成為我們人的身體，有身體就有六根（六種受用的根），有受用的根就由根來發識，眼根發眼識、耳根發耳識，然後就攀緣外面的境界，這樣的情形叫相織妄成。互相交織，織成了，「是第二重，名為見濁」，這叫見濁，「見」就由這兩者互相組織而成的。見是什麼？前面表裏講，見屬於前五識，攀緣任何一個境界就有一種感受，有一種感受的作用，這是屬於受陰，色受

想行識，屬於受蘊。換句話說，見濁有這種執著妄見，它在受上就污染了，這是見濁。下面講煩惱濁：

又汝心中憶識誦習。性發知見。容現六塵。離塵無相離覺無性。相織妄成。是第三重。名煩惱濁。

這是講煩惱濁，由想陰來的，是五陰之一，《心經》裏講五蘊，這裏講五陰，五陰是色受想行識，前面講過色、受兩陰，第三講想陰。想陰是第六識，第六識的思想是最沒辦法控制住的，我們的第六識攀緣這個、攀緣那個，太麻煩了。這是想陰。佛告訴阿難說「又汝心中憶識誦習」，你的心中有這些作用：「憶」是回憶，回憶以前種種的事情；「識」是認識眼前種種的事物，唯識學講，「識」是了別的意思，好懂一點，就是認識，認識現在種種的事情；「誦習」是設想將來，心裏計畫一個事情，想像將來什麼事情，心裏念念放不下，就等於背誦一樣。一個過去、一個現在、一個未來，你的心中超不出這三個時間，這就說明我們眾生，不管那一種眾生，都離不開回憶過去、執著現在、追求未來這些事情，所追求的無非是六塵。再簡單

說，不過是名利而已。這樣的話，愈執著愈不肯放下。學佛的人先要開悟，悟了之後，那個是生滅法、那個是不生滅法，生滅法一定要放下，生滅法不放下，你雖說悟了，也沒用處。還是染污的心，六道還是出不去的。所以「憶識誦習」說明煩惱濁的主體，煩惱是這樣的狀況，是這麼來的。

「性發知見，容現六塵」，「性」指見聞覺知的性，這性中能夠發出、能夠攀緣知見，「性發知見」，由性中發出的知見；「容」是容貌，比如我們人有容貌，容貌就代表一切有形體、可以看得見的，「容現六塵」，容就現出六塵來了。性所發出的知見、容所現出的六塵，這兩句話，一個代表見分、一個代表相分。「離塵無相」，要是離開相分，見分沒有外面的境界怎麼攀緣？它無所攀緣。換句話說，相對論講相對法，相對是兩者——能與所，主觀與客觀，這兩個相對的。若是只有主沒有客，也不行；只有客沒有主，也不行。所以離塵無相，離開客塵，離開相分，知見的見分也就無相，沒有境界，你的見分也出不來。「離覺無性」，離開知覺，六塵也沒有性了，「離覺」是離開見分（能見的作用），只要離開覺，就沒有相分，六塵也就沒

有自性了。因為這樣，講虛妄相合的，一個見分、一個相分，「相織妄成」，互相交織成妄心、妄法，「是第三重，名煩惱濁」，這是第三重，名叫煩惱濁。

何謂煩惱濁？由六識的妄覺取六塵的假東西，收在六識的妄覺來攀緣，兩者純粹是妄，這種妄一取、一攀緣，就是一種執著。我們自己想一想：我們的第六識為什麼到處攀緣？攀緣過去是回想過去，攀緣現在是執著現在，攀緣未來是追求未來，只要一追求，就是一種執著，這種執著就造成我們的煩惱，一切的煩惱就從這些執著出來的，所以叫煩惱濁。下面第四重屬於行陰，行陰是第七識，第七識始終不停止地遷流，念念不斷的，像流水一樣地流動不停，這就是第七識，第七識構成眾生濁。經文說：

又汝朝夕生滅不停。知見每欲留於世間。業運每常遷於國土。相織妄成。是第四重。名眾生濁。

佛「又」說：「汝朝夕」，你從早晨到晚間，「生滅不停」指第七識，第七識是我執最厲害的，我執、法執的根本就在第七識。這種念念生滅，生了滅、滅了生，

連連續續在那裏不停，這造成眾生的一个濁，叫眾生濁。前面講有世界、身體、心理，我們凡夫的世界、身體、心理，這些都是生滅法，我們一般眾生純粹在生滅法之中。我們的知見怎樣呢？知見生滅的根源就在第七識，「知見每欲留於世間」，這個世間是生滅法，你沒辦法把握住，你做官做得再高，古時候做了天子，也是一轉眼就消失掉了。「知見每欲留於世間」是講人的生命，我們人在世間，雖然受了種種痛苦，還是在世間多生存一個時候，生存一百年不夠，還要多活一些，每欲留於世間。但是「業運」，我們眾生造的善業、惡業在那裏運轉，就是業力，業力「每常遷於國土」，業力不容許我們所希望的，我們希望在人間多待一個時候，多活幾年，但是我們所造的業力，把我們牽引到這裏、到那裏，「遷於國土」，不能照我們所想的那樣，辦不到的。這個「國土」指六道，造了什麼業，就牽引到那一道去，造惡業就應該墮三途，造善業，或者再到人間、或到天上，都是業力在牽的。這個妄身、妄心，這個身體，業是虛妄的，心也是虛妄的，「相織妄成，是第四重，名眾生濁」，造成第四重眾生濁。

我們眾生就是染污的這種狀況，了解這個狀況，我們修道，不捨棄生滅不停的生滅法，修道想成佛，怎麼成？我們念佛不放下萬緣，這個念頭不放下，怎麼能夠得一心不亂？要想一想啊。

第一一二講

汝等見聞元無異性。眾塵隔越。無狀異生。性中相知。用中相背。同異失準。相織妄成。是第五重。名為命濁。

這是說明眾生的本性（真如本性）原來是清淨的，就因為地水火風（前面講四大、四纏），由四纏一污染之後就成為五濁。因為我們身體是由地水火風（物質部分）構成的，有了身體就有五根身，由五根身發的識，眼識、耳識等等這些都污染真心。前面講五重濁，已經講了四種，剛才念的這段講命濁，這是最後一重，命濁是比照識陰。五濁比照五陰，五陰在《心經》裏講五蘊——色受想行識，比照色陰、受陰、想陰、行陰，前面都說過了。現在講識陰，識陰指第八識，我們眾生識的根本上是第八識。

經文：「汝等見聞元無異性」，「汝等」指在會的阿難以及那些聽眾，你們的「見聞」，「見」是眼見，「聞」是耳根聽聞，拿見聞代表五根。你們的見聞「元無異性」，

原來沒有不同的根性。為什麼呢？我們講到眼根、耳根，眼根發眼識、耳根發耳識、鼻子發鼻識等等，這些識連同這個根，你要研究它原來的，原來識是從根起來的作用。我們凡夫的這個作用，耳只管聽、眼只管看，眼不能代替耳朵聽、耳朵也不能代替眼睛來看，它的受用受了限制，這是我們凡夫眾生。實際上，你要研究眼耳鼻舌身的根性，這個根從那裏來的？根是根身，五根之身，五根之身從那裏來？五根之身就是第八識的相分，從第八識現出來的，有形狀、有相的這部分。第八識是真妄和合的，就是無明跟真如混在一起，就是真妄和合在一起，真妄一和合的時候，就把真障礙起來了。要真正了解這個道理，把妄去掉，完全真顯出來，那就能夠不受限制了。耳也可以管看、眼也管聽，五根互用，那就證到果位，把自己本性完全開發出來，就有這種大作用。所以這裏講見聞元無異性，我們凡夫眾生所見所聞的作用，你研究它的見聞，講到它的本性上沒有不同，沒有異性是沒有不同的。無論是見、是聞，都是一體的，整個的大用。

「眾塵隔越，無狀異生」，原來性是一個，沒有不同的，但是由於許多塵隔越了，

被那些塵把性阻隔起來，「隔」是阻塞，「越」是超越，這樣一隔越就隔絕了。「無狀異生」，「無狀」是不知怎麼來的，本來沒有，狀是狀況，說不出一個狀況，自然就起了不同的。在經裏，前面也說過比喻，比如有一池清水，水很清潔，但是你有很多塵土倒到清水裏去，這就是「眾塵」，那些塵土倒到水裏去，就把清水染污了，一染污的時候，水被土障礙起來，清水的那種作用就被隔越起來。另一個比喻，前面經裏也說，比如你用一個瓶子，你把瓶子的口紮起來之後，瓶子裏面是一個空間，瓶子外面又是一個空間，所以由內外把它分隔起來，「隔越」就是把它分隔起來。如果沒有瓶子，或者沒有把瓶口蓋起來，什麼是裏面、什麼是外面，整個空間那有內外？沒有內外。所以「眾塵隔越，無狀異生」，或者你拿土投到水裏面，或者拿瓶子裝滿了空氣，分成有內外，這就說明無狀異生。我們眾生的見聞覺知，這個性原來都能互用的，講它的本性，原來是一個精明之體，精是最精粹，明是最光明，這個精明指本性的精明之體。分為六和合，一分開來，分眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，第六識的根就是意根。六個和合分為六方面，這就等於眾塵把它隔越起來一樣。在我們眾生本身來講，就是由地水火風這四大來構成五根，第六根意根

是心法。這五根怎麼來的？前面講四纏（就是四大），四大就像土一樣，由四大一遮蓋，把我們的精明之體分隔開來，一分隔開來以後，「異生」是無狀異生，那作用就是眼只管看、耳只管聽，這個能力限制得太小了。這是講凡夫。為什麼本來沒有異性，後來又發生異生？被眾塵隔越，無狀異生，就是隔開來了，普通講「越」，在這裏講隔越，一分隔就隔離了。比如我們這個房屋四邊的牆壁，一把它樹立起來，裏面、外面，裏面是裏面的空間，外面是外面的空間，內外隔離開來，是這個意思。

雖是隔離開來，下面說：「性中相知，用中相背」，「性」是講到本性，本性是相知的。空間雖由房屋的牆壁把內外隔開，內是內、外是外，但是就整個空間來講，相知，空間還是相通的。再用水來講，水雖然被倒了土、沙，變成混濁的，但是在混濁當中，這個混濁的水，不論在那裏，水還是水。所以就性來講，講到我們本身，我們眾生雖然是眼見色、耳聞聲，六根的見聞覺知，還是從本性的體發出來的。既是從本性一體發出來，本性不會因為被隔離就成為不同的，所以性中還是彼此相知，還是一樣的。「性中相知」，「性」指體，性的本體，再污濁的水，水的體還是

一樣；房子裏的空間跟房子外面的空間，不管裏面的空、外面的空，都是空。所以講到體性上沒有不同的——相知。但是「用中相背」，「用」是作用，講到作用的時候，那就相背了，不相同的。為什麼不相同？體能夠起作用，對外境有能夠明瞭的作用，眼看東西，明瞭看的是什麼，耳聽聲音，明瞭聽的是什麼，這個能知的作用，耳聽得明白是知，眼看得明白也是知，任何物體接觸身體，了解這是什麼物體也是知，知是相同的。這個知從那兒出來的？知就從本性起來的，這是相同的。但是用呢？你眼只管看、耳只管聽，那就相背，就不能相知了。怎麼不能相知呢？現在一般研究學習的能力，比如手學寫字，你本來不會寫，你的手學會了，你拿筆來寫字，既然學會寫字，你的右手學了，你的左手原來沒有學，但是等到你右手學了寫字，你左手拿起筆也可以寫，或者你不用手寫，你用腳在地上畫，腳也可以寫字。講學習方面，學習就有這個能力，有遷移的作用，把你已經知道的遷移到未知的，你身體任何一根學會了，其他根也可以遷移到那方面，它也可以發出那種知。性中可以知的本能，知代表本能。相背這方面，相背就是眼只能看顏色、耳只能聽聲音，看顏色、聽聲音這兩者，你所見的作用不能夠同用，你眼不能代替耳朵，耳朵不能代替

手，這個作用就是互相相背。

這樣的話，「同異失準」，「同」是性中相知，體性上是能夠相同的，「異」是在用方面相背，這兩者一同、一異，失了準。怎麼失了準呢？究竟是同、還是異？沒有一個準繩。就由同異失準，一是相知（同）、一是相背（不同），「相織妄成」，兩者都是妄的，互相交織妄成，「是第五重，名為命濁」，這就是第五重，叫作命濁。命濁就是這樣形成的，你說它是相異，它有時候又能夠相知，你說一定相知嗎？它又相異，這不一定的，同也不一定就一直就同，異也不一定就是異，這樣是同異失準了。這種同異失準，互相交織，成為命濁。成為命濁之後，注意，這一濁就把六根隔離了，本來本性是圓融的，成了命濁的時候，六根分開來，各起作用，彼此就不相圓融，就失了圓融的意義。

以上把五種濁相，五濁是劫濁、見濁、煩惱濁、眾生濁、命濁，五種濁各有各的現象，濁的相。前面表也對照過，五陰是色受想行識，分為色、心二法，五陰配八識、五濁，色陰是色法，配劫濁；受陰是前五識，配見濁；想陰是第六識，配煩

惱濁；行陰是第七識，配眾生濁；識陰是第八識，配命濁。色、心二法就配合五陰，這五濁一形成，就把圓融無礙、清淨本然的本性，就把它污染了。現在講用功的方法，怎麼用功法呢？上面是講五濁的相，現在把相明瞭了，用功的時候必得要把這一個濁，說比喻，這個水原來被塵土污染了，現在要把塵土淨化，淨化變成清水，所以下面就講怎麼淨化的方法。下面經文我們先看一段：

阿難。汝今欲令見聞覺知。遠契如來常樂我淨。應當先擇死生根本。依不生滅圓湛性成。以湛旋其虛妄滅生。復還元覺。得元明覺無生滅性。為因地心。然後圓成果地修證。

佛叫「阿難」說：「汝今欲令見聞覺知，遠契如來常樂我淨」，首先我們需要明瞭一下，前面講的五陰、六入、十八界等等，這要分清楚，十八界，講到相這方面都是濁，相就像這裏所比喻的，在清水裏投下塵土，就變成濁水，十八界凡是有相的這部分，講到相的部分都是濁水。雖是濁水，你把塵土淨化之後，變成純粹的清水了，那就是水的性。十八界有性，十八界的性是什麼呢？就是如來藏妙真如性，

要分成一個相、一個性。佛在這裏首先教阿難的，這是講用工夫的時候，你怎麼用工夫呢？前面講五濁，五濁是水被污染了，你現在怎麼把污濁的水，把污的部分澄清，淨化起來，剩下清水，這個方法怎麼用法？下面是講這個。

佛告訴阿難：「汝今」，你現在，「欲令見聞覺知，遠契如來常樂我淨」，「如來常樂我淨」是常樂我淨四種淨德，成佛的時候有這四種德——常是永恆、不變的；樂是真樂，我們凡夫沒有這個樂；我是真我，我們凡夫都是假我，不明瞭真我；淨是清淨，我們凡夫是污染的。所以常樂我淨，就是證了佛果，得了這四種德。這四德我們怎麼得到呢？得了四德是證了果，我們凡夫距離證到佛果遙遠得很，普通說證佛果要經過三大阿僧祇劫才能修成功。我們是凡夫，我們現在的見聞覺知，我們現在眼見、耳聞、身體接觸，這些日常所發生的作用就是見聞覺知，前面講因地發心的時候，因心要與果地的覺符合，因與果要能符合。這個意思是說，你現在要使你眼前日用的見聞覺知能夠「遠契」，「遠」指成佛那種遙遠的結果，「契」是契合，你能遠契如來的常樂我淨，先把這句話提出來。你怎樣才能使你的見聞覺知契合證

到佛果的常樂我淨？也就是說你現在修持的這個因，就跟未來證果時完全契合的，你怎麼樣才能使你的因跟果相同？

後面說：「應當先擇死生根本」，你應當先擇生死根本，「擇」是揀擇，揀擇什麼呢？先把它辨別出來，辨別什麼是生死根本、什麼是清淨的真心，生死根本是生滅法，真心是清淨、是不生不滅的法，你首先要擇，辨別清楚以後，就把造成生死的這一分清除掉，把它去掉，就是擇去生死根本。什麼是生死根本？生死根本就是我們凡夫在六根的受用，也就是見聞覺知六種受用的根。也有人注解，就指前面五濁的作用，原本是清淨的心，變成五種濁了，五濁所起的作用就是業用，五濁所造的那些事情，那個作用就是生死根本。古人講法有些不一樣，實際上歸究到最後，就是煩惱的根本，煩惱根本就指生死根本。你必得知道什麼是煩惱根本，然後不要有那個煩惱，那都是生滅法，由煩惱所起的那些作用，都是生生滅滅的生滅法。「依不生滅圓湛性成」，現在依照不生滅，把生死根本辨別出來，捨棄生滅法之後，依照不生不滅的法，你這樣才能成就。記住這幾句話，生死根本是生滅法，我們起了

分別心，虛妄分別，那些作用就是生死根本。不生不滅的就指本體，「圓湛性成」，「圓」是最圓滿，「湛」是有定的那種工夫，本性就是圓湛的，能夠依照不生滅性修持，圓湛的性能夠成就。

「以湛旋其虛妄滅生，復還元覺，得元明覺無生滅性」，這是說你要放棄生死根本的生滅法，依照不生滅法來修，既是依照不生滅法來修，那就是以「湛」，湛指圓湛，本性上本來就是圓湛的，就以如如不動的那種大定，本性是如如不動的，這叫湛。「旋」是旋轉，以湛來旋轉什麼？「旋其虛妄滅生」，什麼叫虛妄滅生？「虛妄滅生」就指前面講的五濁，以至於十八界那個妄相，都是生生滅滅、虛妄的假東西，叫虛妄滅生。這個虛妄滅生要怎麼來轉化呢？用一個湛，就是自己的圓湛，本來是圓、本來是湛的，就是人人本有的真心，也就是我們自己本有的理性，由它來旋。旋是一種比喻，就好像這是濁水，濁水怎麼能夠淨化呢？在印度有水清珠，把水清珠放到濁水，一放下去，濁水自然就清了。在我們中國有明礬，這個水怎麼污濁，你把明礬一放下去，用手或東西把明礬轉一轉，那個明礬有澄清的作用，就把

灰土、塵沙沈澱到底下去，上面的水就變為清的清水。這就是旋的意思，旋是叫你用工夫，把污濁的轉變為清潔的東西。

這一段是比喻的話，講到實際用功的方法，就是這段經文的「湛、旋」兩個字，這是修持方面入手的工夫，古人注解叫最初方便。你要修成佛，前面講明心見性，把心性明瞭了，你怎麼修？怎麼證到本性？想證到本性，要修的時候，最初用什麼方便法？就在這上面。這個方便法古人注解不同，交光法師、圓瑛老法師，他們說捨識用根，所謂捨識用根，第六識的分別心最重，不要用這個識，用根，根是無分別的，要得到這個根性。捨識用根的意思是：不要用分別心來修持，以無分別心來修持，這就行，就是最初方便。

捨識用根，一般人修持雖是這樣說，很難，不容易用，工夫很難用得上。再一個比較好用的，就是用止觀的方法，在開始修的時候，先修止，什麼叫止？止是把一切的妄念止住，讓心能夠止在一個境界上，修成功就得定，有定工夫了，止修成功，修定修成功，這叫湛。以湛旋其虛妄，那就是湛，你能學入定，用定功來轉虛

妄生滅的這些法。這種止是一個階段、一個階段修，先修止，然後觀，修止的時候，有工夫才能觀。講到止觀的方法，有淺講，也有深講，講到深的時候，止觀是一體的，止的時候就是觀，觀的時候就是止，這是講最圓頓、最快的那種止觀，不分開講。所以講到最圓最頓的止觀，就是止觀同時來修，那更不是普通人能夠辦得到的。

方法很多，我現在介紹這兩種：一個捨識用根、一個用止觀。除此之外，還有沒有方便呢？我們天天在用的方法，我們這個道場修的是淨土念佛法門，你持名念佛，放下萬緣是止，提起佛號是觀，放下萬緣、提起佛號就是止觀同時的。你一句佛號提起來的時候，你的心就在佛號上面，佛號起來的時候，攀緣起妄的妄心自然就止住了，持名念佛就是止觀同時。

講到捨識用根，普通你開始念佛的時候，我是能念，西方極樂世界的佛是我所念的佛，念到最後，誰在念佛？誰是被我所念？兩者之間合在一起了，叫作能所雙亡，這就是止觀同時。我們天天在用，不講學理，我們都不知道，這個法既是跟止觀法一樣，也跟捨識用根的方法一樣。你只要持名念佛，萬緣放下，以一句佛號，

你就捨棄分別心，用無分別的佛號，萬德洪名就起來了。這個法門特別，因此《阿彌陀經》裏講，你持名的工夫好，若一日、若二日，以至於若七日，工夫最好的，一天就能得一心不亂，或者到七天能夠得一心不亂，這是佛講的，證實能夠證果。止觀的法、捨識用根的法，成佛要經過三大阿僧祇劫，不管用那個法都是如此。念佛是特別法，你沒有證到一心不亂，雖然沒有證果，你帶業往生，等於一生成就，到了極樂世界，很快就能夠得一心不亂，特別在此。

了解最初方便，「以湛旋其虛妄滅生」是用這些方便法，「旋」是轉化，「虛妄滅生」是虛妄生滅法，把虛妄生滅法轉成什麼呢？「復還元覺」，先把它伏住，就跟濁水一樣，用水清珠或者明礬，把濁水的泥沙沈澱下去，先伏得住，「還元覺」，塵土一沈下去，上面那個水就還元了，還了元來的本覺、覺性，本覺是我們人人都有的本性的大覺。「得元明覺」，「元明覺」也是指我們元來最明、最覺的大覺，得了無生滅心了，元明覺就是「無生滅性」，不生不滅的本性就得到了。以這個「為因地心」，因地在修持，以這個修持作因地心，那就是因與果相同的了。

能夠在因地修持的時候，我們現在發菩提心要成佛，發這個大心，前面理也明瞭了，我們現在怎麼修持法？前面講用「湛旋」，了解這個，淨化過的濁水就會變成清的（純粹清水就跟證了果，因果是相同的），以這個作因地心，然後逐漸地修持。修什麼呢？就把前面講的五濁轉化，一開始，把我們的見思惑，見思惑是枝末無明，由見思惑先伏，然後就斷，最後把根本無明也斷掉。「然後圓成果地修證」，「圓成」是圓滿成就，「果地」指成佛的佛果。成就佛果是「證」，「修」是沒有成佛的時候，比如以圓教菩薩來講，從十住開始，他就能證到法身，證到一分法身，就是能證到自己本性，然後十住、十行、十回向、十地，到了等覺，這都是修，最後到妙覺便是成佛了。下面說比喻，比喻什麼呢？

如澄濁水。貯於靜器。靜深不動。沙土自沈。清水現前。名為初伏客塵煩惱。

「如澄濁水」，「澄」是澄清，「濁水」比喻我們的見聞覺知，我們的見聞覺知都是污染的，就像用水清珠把濁水變成清水，把虛妄分別的見聞覺知澄清了，濁水一

澄就變成清水，「清水」比喻本有的真覺。「貯於靜器」，「靜器」比喻修持的人，在修定功的時候，身體就好像一個靜器不動，定在那裏，修身能夠定得住，就像一個靜器一樣。「靜深不動」，不管你用什麼方法，止觀、捨識用根，我們用念佛法門，靜深不動這個法用得好的，就在那裏不動發生定功。「沙土自沈」，「沙土」比喻我們眾生的煩惱，果然用這個方法用功，煩惱自然就伏得住。煩惱能夠伏得住，煩惱不起，「清水現前，名為初伏客塵煩惱」，能夠伏得住，清水就出現了，叫作開始伏住客塵煩惱，「客塵」就是煩惱，在前面有種種比喻。

到什麼程度能夠初伏？就別教來講，地前菩薩（還沒登地）能夠伏得住，登地以上就斷了，這講別教菩薩。圓教菩薩工夫比較深，十信位就能伏得住，到了十住位就能夠斷一部分了。下面說：

去泥純水。名為永斷根本無明。明相精純。一切變現不為煩惱。皆合涅槃清淨妙德。

「去泥純水」，「泥」比喻無明，「去」跟前面的「伏」不同，「伏」是把泥沙沈

下去，泥沙還在水裏面，在水底下，「去」是把泥沙統統去掉，剩下純水，底下一點泥沙都沒有了，「名為永斷根本無明」，這叫永斷根本無明。「明相精純」，不但伏，到最後把泥沙都去掉，就是斷了，變為純粹的水，這是「明相」，泥沙一去掉，這個水純粹的，完全的明相就現前，最精、最純的。這到什麼時候呢？到了究竟覺，成佛是究竟覺，究竟覺是到妙覺的地位了。這時候「一切變現不為煩惱」，「一切變現」是起種種的作用，他都隨緣不變。「不為煩惱」，證佛果的人，他再到世間來，做種種度化眾生的事業，自己是一切煩惱都沒有。這樣「皆合涅槃清淨妙德」，無一不合乎常樂我淨的清淨妙德。

到這種境界就一切自在了，一切變現，不但變自己的身體，任何世界一切一切，他都會變現，無論變正報的身體、依報的世界，就佛來講，無往而不自在，一切是自在無礙的。這種境界要怎麼樣才能成就？必定在因地起修的時候，那個因必須與果相合，因果相合才能成就這種究竟的佛果。

第一一三講

第二義者。汝等必欲發菩提心。於菩薩乘。生大勇猛。決定棄捐諸有為相。應當審詳煩惱根本。此無始來發業潤生。誰作誰受。

繼續上次講的，第一義講完了，現在講第二義。第一義、第二義都講真正修持，必須先講明這個意義，所以完全講修持工夫的事情。在這以前，都是講怎麼教人家明心見性，教開悟的，悟什麼呢？悟我們每個人都有真如本性，就憑真如本性才能夠成就佛果。在這部經裏講覺悟三種如來藏：空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏，三種如來藏融會起來就是一個——我們真如本性，前面就講這個讓大家開悟。現在講的這兩個意義，是你悟了之後，一定來修行，不修行，悟了沒用的，必須修，有悟、有修持，然後才能證果。你在修的時候，怎麼修呢？前面講第一義，必須了解，你開始修的時候，你修的因跟將來證的果是要一致的。將來證的果是什麼呢？證的是佛果，佛是不生不滅大涅槃的那種境界，就是把自己三種如來藏全部開發出來，全部證到了。你將來要得那個果，你下手開始修的時候，你這個因就跟那個果

是一致的。怎麼一致呢？證到佛果的果是不生不滅，你現在的因如果用生滅法，用生滅的心理來修，你想用生滅的因來證到不生不滅的果，這因果不相符的。前面講第一義，就是你在修的時候，就必須去掉生滅的因，以不生不滅的因來修持，這就因果相符，必然能夠證到佛果，這是前面的第一義。現在講第二義，前面既然明瞭因果相符，現在開始修，你怎麼修法呢？所謂修，就是把我們眾生無始以來的煩惱、習氣，把這些都破除了，這一層非常重要。我們學佛修行，不是修本性，本性不需要修，本性人人本來就有，圓滿具足的。所謂修，是把根本無明、枝末無明，這些都是煩惱，把煩惱除掉，破除乾淨，我們那三種如來藏就現出來，就成就了。既是這樣，了解這個方法，那你修就是要斷除煩惱。要斷除煩惱從那裏斷起？你要找根本出來，第二義就解決這個問題。

請看經文，佛繼續說給阿難以及在會的大眾聽，「第二義者」，前面把第一義講完了，現在講第二義，佛說第二義是什麼呢？「汝等必欲發菩提心」，「汝等」是你們大家，就指阿難以及在會的大眾，「必欲發菩提心」，你們必然要發菩提心，「發

菩提心」就是下定決心要成佛。「必欲」就是要下定決心，「菩提」是大覺，發覺心，發這個覺心就是一定要證到佛果。換句話說，就是發要成佛這個心。「於菩薩乘，生大勇猛」，佛說的法，對程度低的人講聲聞，聲聞是小乘，小乘是什麼？他聽到佛法，比如聽到四諦法門，聽到這些法，他可以證到四果。所謂證果，就是把枝末無明的見惑、思惑，把見思惑斷除了，這樣他可以出六道輪迴，生死問題解決了，出了六道。出了六道就等於出了三界，三界以內的六道生死解決了，但是三界以外還有生死，那叫變易生死，還沒解決，所以小乘證到四果還沒到究竟的地位。再說中乘，中乘是緣覺或獨覺，他按照十二因緣來修，修成功證了辟支佛，他比羅漢的程度還要高一點，但是還有三界以外的變易生死。這就是二乘。這以外就是大乘菩薩（菩薩乘），按照菩薩修的成佛大法，他才能夠成就佛果。這裏講「於菩薩乘，生大勇猛」，就指阿難那些修二乘的弟子們，你們既然已經發成佛的菩提心，對菩薩乘、行菩薩道的大乘法門，已經生了大勇猛，生起了很大的勇猛精進心，就照著這個法去修、去學，勇敢猛利地往前進步，只有進而不退轉，這叫生大勇猛，「生大勇猛」是講他修持佛法的決心不會退轉。

怎麼修法呢？下面重要。「決定棄捐諸有為相」，前面比喻發菩提心，就講「決定」，你決定要怎麼辦呢？「棄」是拋棄，這個東西原來抓在手裏，現在把它拋棄，不要了，「捐」是捨，捐捨的意思，「棄捐」這兩個字合起來，就是把這個東西放棄不要。不要的是什麼東西？棄捐「諸有為相」，就指有為法，什麼叫有為相？《金剛經》裏講：「凡所有相，皆是虛妄」，我們眼所見、耳所聽、身體所接觸的，甚至這個相沒有這樣具體，就是我們心理所想的，叫想像，比如想到某人已經活一百多歲，這一百多歲有什麼相拿出來？在我們凡夫心裏，一提到一百多歲，自然有數目字把它累積起來，有一百多歲的相在心裏起來了，其他一切抽象的相都是如此。所以凡所有相，不管是具體、抽象，凡是在我們凡夫心裏足以引起一個概念、一個相，這都是相。這些相都是有為的，所謂有為，就是我們心裏分別出來、心裏生出來的，妄心所生出來的。好懂一點的話，比如世間任何事情，具體的各種建築、抽象的社會國家，從政府組織到民間團體，這些結構組織都是有為的，都是由人類造作出來，造作就是有所為，「為」是能夠把它作為出來，凡是這些造作的就是有為相。你想想看，世間那一種東西，自古以來，那個國家沒亡國呢？沒有這個道理。古今中外，

亡國的人太多了，國家都是有為的。各種大建築物也有毀壞的時候，秦始皇當時造的陵寢，在他想可以一勞永逸，到後來也被挖掘。外國的金字塔在造的時候，也當作一勞永逸的，都是有為法，經過一段時期還不是完了。這都是有為相。「有為相」就是生滅法，有生有滅的，不是無為法。所以《金剛經》裏講「凡所有相，皆是虛妄」，諸有為相都是虛妄的。佛在這裏說你要決定棄捐諸有為相，要注意，諸有為相的「諸」字包含一切。具體的，我們所見的五塵——色聲香味觸；不具體的，在我們心裏的叫法塵。色聲香味觸法這六塵，由六塵建造起來具體、不具體的那些相，都是有為相，都是生滅。你要生大勇猛，發了菩提心要不退轉，就要把這些有為的假相，一概把它棄捐掉、捨棄掉。

佛說：「應當審詳煩惱根本，此無始來發業潤生，誰作誰受」，既是必須決定棄捐諸有為相，這很重要，佛就說：你應當怎麼呢？審詳煩惱根本。「審」是一點都不能含糊，「詳」是詳細，就是要清清楚楚的，審察得很精密、很詳細。怎麼詳細？你找出來，很詳細、很審密地去審察。審察什麼？審察「煩惱根本」。我們要成佛，

佛性當然是本有的，但是必須把障礙佛性的那些煩惱找出來，把煩惱斷除了，斷得乾乾淨淨的，佛果就證到了。這些煩惱，要找到它的根本，不是普通的煩惱，普通任何煩惱等於是根本生出來的，你要找到根本才有辦法。

「此無始來發業潤生，誰作誰受」，「此」指上句講的煩惱根本，我們每個眾生自無始劫以來，「發業潤生」指兩種無明——「發業」是發業無明、「潤生」是潤生無明，「發業無明」是造業的因，「潤生無明」是十二因緣裏講的緣。就拿十二因緣來講，發業無明能夠發出來現在種種的業，業的作用，善業、惡業由它發，這就是過去的無明。潤生無明是十二因緣裏的愛、取、有三支，有愛有取，然後就促成那些煩惱。比如一個人要死了，感覺這怎麼辦？我平常對我這生命、身體，寶貴得不行了，現在要死了，即將不存在了，這怎麼辦呢？心裏在那裏想，就想怎麼樣不死，又非死不可。那種愛取，發出一個自體愛，對自己身體的一種愛執，一種愛惜執著，然後就變成一個中陰身。中陰身叫作中有，這個中陰身在將來再轉世，他要到人間來，再投母胎，或者墮到畜生道裏的高等動物，或是牛、或是馬、或是豬，他就墮

落到畜生道的母胎裏去了，這叫潤生。潤是一種滋潤，有這種滋潤，讓他能夠轉生，這就是就緣來講，沒有這個緣，他的第八識不能轉世的。那麼發業呢？發業就是無明，那是過去的，由那個做為造業的一個因。有發業無明、有潤生無明，然後造業，這個發業指的是什麼呢？指的是第六識，第六識造一切惡業，第六識造一切惡業與無明有什麼關係？第六識是由於無明在那裏促成它，沒有無明，它怎麼造業？聽它的指揮，造善惡業，這是因。

唐三藏大師寫的《八識規矩頌》，講到第六識：「動身發語獨為最」，第六識推動身業、發出語業，它在八個識中獨為最，是最厲害的。這是第六識的業因。業因潤生是轉世的一種緣，有因、有緣，你造的善因，將來得到福報，是樂的果；造罪惡的因，將來得的是苦果，包括墮落三途裏去。樂的果，還到人間來，或到天上。既是有苦果、樂果，要問：這果是誰作誰受呢？是誰作的這個因？作了因之後，是誰來受苦果、樂果？佛為什麼要問？講教學，我們全世界（全球）任何高明的老師都沒有佛這樣高明，他不主動把道理說出來，道理一說出來，聽的人以為這樣，我

聽到就好了，不用心思，不去研究了。佛先提出問題來，聽的人一聽這個問題，心裏就準備要研究、要答覆，這就讓你引起疑問，把你的心理收到那裏來，專心求其問題怎麼解決，然後再告訴你這個問題在那裏、怎麼解決，是這個方法。所以問：誰作誰受？

講到煩惱根本，在經文裏各種注解都注得很詳細，但是要使這個問題有一個清楚的概念，最好是看表解，請各位把上回發的第三十四表拿出來，看一看這個表，對照以後，再看經文就方便多了。為了讓我們了解煩惱的根本，這個根本就跟樹一樣，要找到它的根，然後你才知道樹的其他狀況。你要找煩惱的根本，你看表裏第一段講的「生相無明」。

什麼叫生相無明？就是《大乘起信論》裏講的「一念不覺而有無明」，我們每個眾生從無始劫以來，所謂無始劫，我們自己沒有能力找，一個大劫、一個大劫以前，找不到開端，算不出時間多麼長久。從那麼遙遠的時間以來，最初一念不覺，我們的念頭不能覺悟，不能覺悟什麼？沒有認識自己的本性（真如本性），一念不

覺就迷了自己的真如本性，這一迷就有無明，就起無明了。就那一念不覺的狀況來講，起了無明，那叫生相無明。就本性來講，前面研究這個理的時候，佛先問阿難尊者：本性的覺本來就是明的？還是要加上明？阿難尊者說：不加個明，怎麼能成為明？這一答覆就錯了，本覺本來就是明的，我們的真如本性清淨光明，再加上明，那個明就是無明了。猶如一面大圓鏡，所謂心如明鏡台，這是禪宗講的，你在清淨光明的鏡子上抹一層白粉，你認為白粉抹上去是增加明度，讓它發明，實際上這是無明。白粉不抹上去，鏡子本有的一塵不染的清淨光明，它照得清清楚楚的，你用白粉一抹上去，整個把本有的明蓋起來，無明了，那是生相無明。一起了生相無明，就成為我們的第八識，梵文叫阿賴耶識，翻成中文的意思是第八識。在八個識當中，第八識是根本識，其它識都是從根本識裏發展出來的。有了生相無明，就把真如跟無明合在一起，和合了，生滅與不生滅摻在一起。這個表是講生相無明，最初的一念不覺起的無明，先讓我們了解這個，講煩惱根本從這裏開始。

生相無明與真如本性合在一起，生滅與不生滅合在一起了。各位看這個圖，上

面畫一個黑圈圈，圈圈裏有很多黑點子，黑點子裏面有無明、也有真如，合在一起的叫作「合和八識」，不生不滅的真如本性與生滅的無明這樣和合，混合而成為第八識，就是上面那個圓圈。由第八識，各位看下面，畫了六根線下來，有六根，這六根就是眼耳鼻舌身意，這叫作「境界」，境界指根身的根來講，這個根就在我們眾生的身體上。這六根的來源是地水火風四種物質，有四種物質才有六根。這四種物質在我們眾生的身體，構成六根，在身體以外的地水火風，純粹是外面的物質，一在身內、一在身外。雖然是身內、身外，我們要知道，研究這個學問就知道水是交流的，水怎麼交流呢？比如我們口渴了，要把外面的水、茶水喝進來，一喝進來就變成我們身體的水分；水喝進身體以後，或者藉著小便，或者藉著毛孔的汗腺，又把它排泄出去。喝進我們身體裏的水，還要排泄到身體以外去，所以這不是固定的。無論身體以外、身體以內，這叫境，境是一種相。對六根來講，我們的六根在我們身上，我們六根所對的外面境界，叫色聲香味觸，這是具體的五塵，還有法——法塵，法塵好像不具體，是抽象的，法塵雖然抽象，在我們意象裏還是有一個相。比如我們現在聽見聲音，耳根所對的聲音，這聲音是具體的，聽得清清楚楚，過一

個時候我們再想起來，那個聲音又出現了，那個出現不是耳根所對的聲音，是第六識所想到，回憶起來的那種聲音，那種聲音就是法塵。聲塵如此，色塵、香塵、味塵、觸塵，無一不如此，比如今天吃的食物津津有味，到明天一回想起來，這不叫味塵，叫法塵。法塵當然不具體，它也是塵，叫法塵。六根對的六塵叫作境，六塵叫作境，包括六根本身，六根既是由地水火風四大構成的，四大是物質，六根也是物質。

根、塵相對，比如眼根，眼對外的色塵，眼一對色塵，這中間眼識就起來了。眼識一起來，一看這是什麼色，青、黃、赤、白、黑？這是什麼形狀，長、短、方、圓？色有各種的，顏色的色是其中一種。識起來的時候，它就辨別，眼識起來的時候，它辨別的能力還不夠，作用還不夠那麼殊勝，有殊勝的辨別能力是第六識，所以眼識一起來的時候，第六識跟著就起來，它幫助眼識來辨別，這個辨別就是虛妄分別。凡是識起作用，看見外面東西、聽見外面聲音，這都是虛妄分別。由第八識，然後轉出來這七個識，第七識始終執持第八識的見分當作自己，然後有前六識，眼

耳鼻舌身意，這六識是六根對六塵的時候，六識就起來，根、塵、識的關係就起了作用，就這麼起來的。

第八識跟後邊那些識的關係了解了，看表下面有幾行說明文字：「八識妄生諸根皆作無明」，起了生相無明，第八識就虛妄生出來了，原來那有第八識？原來沒有生相無明，就是真如本性，不生不滅的本性，有了生相無明，無明跟本性和合在一起，第八識就妄生了。這個妄生的第八識一出現，諸根就有，前面講過，根據《大乘起信論》裏講，有三細相、六粗相，三細相是心一動，就是業相，轉動一下就是業相，還沒有形狀，繼續再動，就由無形的變成有形的，叫三種細相。細相再轉變成六種粗相，包括外面地水火風自然界的物質、我們本身地水火風的物質，最初就是由業相轉動轉成功的。所以由第八識妄生諸根，第八識生出我們身體的諸根來了。生出來的諸根都是什麼？第八識有兩部分，一個見分、一個相分。見分是能夠知道的，是一個存在的生命，它是活動的，有了別的能力。八個識都有了別，不過第八識不像第六識那麼清楚。見分就是識，它能夠認識、能夠攀緣，這是第八識的

一種見（知見）的功用，它有這個功用。另外與見分相對的是相分，相是有形相的，這部分叫相分。這個相分，在本身來講就是六根，在自然界來講，本身以外的是六塵，這是第八識的相分。

六根有了，六根是第八識的相分。真如本性跟生相無明合在一起，生相無明固然在第八識裏，真如本性也是摻在第八識裏，第八識裏的真如本性跟無明，有了六根，就結滯在六根裏面，結是好像打了結一樣，滯是滯留在那邊。比如我們眼根，眼根當然是物質造的，眼根是第八識的相分，我們身體都是第八識的相分，它具體可以看見、可以聽到，這都是相分。真如本性就在相分裏面結滯了，就被相分把它纏縛起來，纏縛在那裏？纏縛在六根裏面，這叫結滯。這種纏縛怎麼結滯呢？我們六根的作用，眼能見、耳能聽、身體一接觸就有感覺、第六識就能夠知，這叫見聞覺知，這些見聞覺知裏有無明、也有真如本性，我們凡夫眾生不知道，真如本性與無明就被見聞覺知把它們結滯在一起，結滯在六根裏面。見聞覺知就是能見的見分，由第八識的見、相二分轉化為後邊七個識，每個識再有見分、相分，就是一個

能夠知道的、一個是所知道的外面境界。就見分上面來講，見分就是分別知見，見分就是一種煩惱。根是物質，它談不上什麼煩惱，比如我們眼根，眼球的淨色根、外面的浮塵根，它沒有什麼煩惱，煩惱就是見聞覺知這個識，最厲害的是第六識，第六識煩惱太多了。第六識也有見分，見分與這些見分起的貪瞋癡慢疑相合的，所以有見惑、思惑，見惑思惑是枝末無明，比見思惑還要微細的叫根本無明。所以第一行講的「八識妄生諸根皆作無明」，你這些諸根，眼、耳、鼻、舌、身、意六根，六根都是從第八識裏出來的，都是第八識的相分，都叫作無明。

再說「六識因根境由八識分出」，六識是因為根、境相對，由第八識分出來。「根依識起見聞覺知」，根依著識，起了見聞覺知、起了見分。「識依根起分別煩惱」，識再依靠這個根，就起了分別煩惱，是這麼來的。根對塵，這個根就依這個識，根對著塵就起了識，這個根就依這個識起了見聞覺知，而這個識再依這個根起了分別煩惱，這些連帶關係這麼說明。

根與識實在不好分，玄奘大師（唐三藏）講：「愚者難分識與根」，從印度的唯

識宗祖師就是這麼講的。愚者是什麼人？我們還稱不上愚者，我們純粹是六道裏的生死凡夫，愚者是證了小乘四果的小乘人，證了四果，他對大乘佛法還不了解，愚者的聲聞，對大乘法還愚癡不知，這叫愚者。這種人已是聖人，他還難分識與根，講到根與識，他還很難分別呢。為什麼難以分別？比如我們的眼根，眼看見外面的色塵，就起了能夠認識的作用；當外面的顏色不現在我們眼前的時候，我們看不到。既是眼睛能看，有時候能看，有時候不能看，這種作用從那裏來的？這是識的作用——眼識的作用。你眼識的作用，怎麼有時候有、有時候沒有？不看的時候，眼識在那裏？很難分別，難分識與根。必得在這裏這麼詳細地一層一層推下去，根依識，才起了見聞覺知這種分別的作用。識呢？比如眼識，眼識依靠眼根才能看見，還必須加上第六識，第六識幫助眼根，才起分別。比如我們看平劇都知道，一看關公的紅臉出現了，這個人是有正義感，帶著正氣的；一看見曹操的大白臉出現，這是奸臣。所以分出忠、奸，是依靠看了不同顏色的臉譜，這是見聞覺知，這個根依這個識，從識起了見聞覺知。你的識怎麼能夠起來？還是靠你的眼根，沒有眼根，識起不來。識既是起來，就有分別作用，分別這是奸臣、這是忠臣，然後對奸臣的印象不好，

這個人要不得，對忠臣就起好感，這是分別知見。分別知見就凡夫來講，這沒什麼，但是就佛法要了生死來講，這種分別心就障礙自己本性，都是煩惱，喜、怒、哀、樂、好、惡都是煩惱，煩惱就是由識起了分別作用才出現的。

「發業潤生，誰作誰受」，「業」是第六識造的善、惡業，「發業」是發業無明，「潤生」是潤生無明。再看表，一有了無明，第八識生相無明起來，由第八識生出前六識來，無一識不是無明。每個識都有無明，所以講發業無明、潤生無明，發業無明是由六識發的業，然後再由潤生無明潤生，再轉世、再投胎，這就生死不斷。生死不斷這種痛苦，造業受苦是誰造的？造了之後誰在受？這就追問阿難，讓阿難自己思考之後，再繼續講。這裏我們了解，由第六識造業，然後引導在六道裏來回生死——受。所以祖師注解，講識與根，識是由根發出來的，依靠根才有識。由根發出識，由識再造業，歸究在六根上面，識依的根本就是六根，受也是六根在受，這樣好懂。但是你要從這一層往裏面深入研究，六識從那裏出現？六識從第八識出現的。六個識，尤其第六識，六識是由第八識的見分分出來的，分出來以後，六識是

六識的見分、第八識是第八識的見分，但是歸究到生死根本，受是誰在受？第八識是個總報主。比如這個眾生死了，死了變成中陰身，中陰身再轉世、再投胎，中陰身就是第八識，一般講靈魂，他轉世也是靈魂（第八識）在轉，轉到下輩子，無論他在那一道，受苦還是第八識，總主體在第八識。因此講「誰作誰受」，歸究到最後，還是第八識作主體，它在承受，負總責任，第六識是它生出來的。我們普通凡夫不了解，結滯六根之內有真、有妄，我們不了解真如本性，把第六識虛妄分別、到處攀緣的那種攀緣心當作真我，這就錯了。你想修持，要真正用工夫，必須找出煩惱的根本，煩惱的根本由第六識找到六根，由六根再結集在六根的真、妄這兩種，認識真妄，就捨棄妄的、取真的，他用這個方法。

所以研究普通法門，你要修持，必得一層一層的，懂得真妄、懂得這些道理，然後才能夠用得上工夫。我們念佛法門，只要佛號一提起來，佛號是清淨莊嚴的萬德洪名，一提起來的時候，明瞭這些理當然更好，那就是理持，不明瞭這些道理，你從事實上來持名，叫事持，事持跟理持，發生的作用一樣。佛號一提起來的時候，

我們心裏的念頭，就是單一的念頭——真念起來的時候，妄念自然就滅掉了，就等於這房屋裏面，燈光一亮，黑暗就同時去掉了。所以我們了解這個理之後，要知道：佛號一提起來，煩惱的根本就伏下去了，時時刻刻這樣提起佛號，根本煩惱、枝末煩惱都能伏得住，工夫再好，就能把它斷除。你想想這個法門這麼重要。我們工夫不好，平時要練習能夠伏得住，到臨命終時繼續能夠伏得住，煩惱不起，就仗著佛號，感應阿彌陀佛來接引。一帶業往生，我們在這個世間不容易明瞭的這些道理，一到極樂世界，由阿彌陀佛親自來講，觀世音菩薩、大勢至菩薩，這些大菩薩跟我們講，一講我們就明瞭了，特別法門是特別在這裏。

第一一四講

阿難。汝修菩提。若不審觀煩惱根本。則不能知虛妄根塵何處顛倒。處尚不知。云何降伏。取如來位。

這是繼續上次講的第二義，第二義之前是第一義，這兩個義的目的是什麼？因為佛在前面開示阿難尊者說，你既然已經發了大菩提心，因為你原來修聲聞，現在發大心一定要成佛，前面把佛性（就是如來藏的妙真如性）都講清楚了。接著就說：你要成就佛，先要修。講修行的工夫，首先要明瞭兩個意義。第一個意義是什麼？你在修的時候，你在因地，你開始在因地發修成佛的心，這個因跟希望成佛那個果，因果是不是相符？成佛的佛果是不生不滅的，你要求不生不滅的果，你開始在因地修的時候，就要由不生不滅的心來開始修，這個因果才能相符，這是第一義。第二義在上回講了開頭一小段，第二義是：要發大菩提心，必須明瞭什麼呢？你要詳細研究看看，看什麼？煩惱的根本，什麼是煩惱根本？你必得詳細檢查清楚，把煩惱根本找出來。佛再問他眾生從無始以來，生生死死不斷，受生死這種大苦，是誰在

作？誰在受？問誰作誰受，實際上是自作自受，我們眾生的生死，自己造作（造業），自己受苦報。因此剛才念的這段，說明你若不把煩惱根本觀察清楚，你就沒辦法修。先把這兩個意義聯絡起來，我們往下才好研究。

上回佛問阿難，眾生從無始劫以來發業潤生，發業是造生死業，潤生就有貪瞋癡那些煩惱來滋潤，死了以後再來受生，就是潤生。這種發業潤生是誰在造作的？然後誰在受？佛雖然這樣問，實際上是教阿難尊者自己領悟自作自受。歸結起來，我們眾生的身體是四大假合的，有四大的身體，然後有六根，這六根歸結到造業，最重要的自作自受，就是在六根這方面，我們迷了，就藉著六根造業，悟了也是從這裏開始悟的，上回講到這裏。

現在接著說：「阿難，汝修菩提」，你既是修菩提，就是修佛一定要成佛，「若不審觀煩惱根本」，假若你不審觀，「審」是清清楚楚、很確實的，「觀」是觀察，如果你不確實觀察煩惱根本，「則不能知」，那你就不能知道，知道什麼？「虛妄根塵何處顛倒」，你就不知道這虛妄的根塵從那裏顛倒的。「虛妄根塵」指根、塵來講，

「根」指有情眾生，我們的身體有四大，地水火風四大，這四大造成眼耳鼻舌身意六根，根是指我們有情的四大、六根，我們的身根來講的；「塵」是無情的，無情的是外面五大，五大是什麼？就是地水火風，加上空。普通講四大，在《楞嚴經》裏講五大，為什麼講五大呢？大家知道，地是固體，最足以代表的就是大地，它實際是一個固體，叫作地；水是液體，屬於水分；火是煖氣；風是由空氣鼓動的氣；再加上空。地水火風這四個比較具體，那空為什麼也是一大呢？空對於我們眾生也是一種障礙。凡是有障礙的都屬於物質，空為什麼也是障礙呢？比如我們要從台灣到國外去，經過的有空在那裏，你無論到那個國家，不坐飛機，你去不了。為什麼去不了？空在那裏障礙住了。空既是能夠障礙的話，它也是一大，所以講五大，這五大是無情的東西。

這裏講，假使你不清楚、不確實地觀察煩惱根本，那你就不能知道你本身的四大六根，無情的自然界有地水火風空這五大種，以至於再推廣講，十八界都是了。那為什麼叫虛妄呢？無論根、塵，都不是真實的東西，這在前面研究理論就說過了，

我們眾生從最初一念不覺而有了無明，無明一發生的時候，你心裏在亂動，一動的時候就出現那些假相，你把假相愈到後來愈當作真實的，就能妨礙你，根與塵就是這麼出現的。假設你不了解這個，你就不了解虛妄的根塵，根塵本來是虛妄的，這個虛妄就是顛倒。它從那裏開始虛妄顛倒？你不知道，從何處顛倒？你不知道。「處尚不知」，你這個根塵從那裏開始顛倒，你都不知道，「處」指顛倒的處所，顛倒在「那裏你都不知道，尚且不知。」云何降伏，取如來位，「降伏」指煩惱根本，你怎麼把這個煩惱根本能夠降伏住？降伏到最後，把假相完全破除，「取如來位」就是你取得成佛的地位。這個大前提，你想成佛，要取得成佛的地位，證到佛果的果位，那你必得開始修，從那裏開始修呢？你先要找出你煩惱的根本在那裏。

下一段是用比喻的話，佛在說法的時候，理論遇到很難明瞭，就用比喻來講，先把這段經文念一念：

阿難。汝觀世間解結之人不見所結。云何知解。不聞虛空被汝隳裂。何以故。空無形相。無結解故。

佛說「阿難，汝觀世間」，「汝」是你，你觀察這個世間，觀察世間什麼呢？「解結之人」，「結」是用繩子打一個結、兩個結，這叫結，結打了之後，你要把它解開，這是「解結」。你要觀察世間，那個人要把已經打過結的結解開，既是要解那個結子，大前提要知道結在那裏。如果「不見所結」，連那個結在那裏都沒有看見，「云何知解」，結在什麼地方都不知道，你要解結，從何下手？由那裏去解？先要拿到結以後才能解。

「不聞虛空，被汝墮裂」，「墮」也可以讀「墮」，有個東西墮下來，一墮下來就毀壞了，所以念「毀」，墮是毀壞的意思，念「墮」是墮下來，兩個音都可以，墮裂或者墮裂。沒有聽說虛空能夠被你弄得掉下來，裂碎了。「何以故」，佛就自問自答：為什麼呢？「空無形相，無結解故」，虛空是沒有形相的，結是一個具體的東西，它才打結，虛空打什麼結？它沒有形相，就無結可解啊。

這兩小段，一個拿結來比喻、一個拿虛空來比喻。先以「結」比喻六根，我們凡夫眾生都有六根，六根就是六個結，你要修持就從根解結。凡夫迷了以後就是造

業、受報，就從這裏，你覺悟了以後，也是從這裏，打結、解結，都在這上面。再拿「虛空」比喻本性，唯恐前小段比喻得還不夠明白，再拿一個抽象的東西——無相，就拿無相的東西來比喻。前面講你要解結，要看見結在那裏，第二小節，「不聞虛空，被汝隳裂」，我們從來沒有聽說過虛空被你毀壞了，為什麼呢？任何人，比如阿難，誰也沒辦法讓虛空掉下來，把它搗毀掉，辦不到。為什麼辦不到？它是無形相的，既是無形相，它就沒有結。為什麼沒有結可解？拿虛空比喻如來藏識、如來藏的妙真如性。跟各位說，這是比喻的話，因為虛空是無形相的，就拿這個無形相來比喻如來藏，如來藏就是我們人的本性。本性有形相嗎？找不出形相來。所以拿虛空來比喻如來藏，根本識、如來藏摻在一起，讓你認識如來藏。

下面佛就開示阿難，開示什麼呢？直接指六根就是結。前面用比喻，現在直接說明，根就是結，先把這段經文念一下：

則汝現前眼耳鼻舌及與身心。六為賊媒。自劫家寶。由此無始眾生世界生纏縛故。於器世間不能超越。

這段文字好懂，但是意思不大容易明瞭，有個表解，請各位把上回發的第三十四表找出來，對照看一看。第一段是生相無明，上回已經研究過了，第二段講「起結之元」。

「起結」是開始打結，「元」是根元，結的根元在那裏？看下面兩行說明：「六根中滯六結」，這個結從那裏開始起的？從那裏開始打的這個結子？我們眾生本身都有六根，就在這六根中，滯了六個結，「滯」是停滯，一個東西本來像水一樣往前流，流不動了，流不出去，就停滯在這裏了。說好懂一點，我們眾生有執著以後，就有這個結，六根中起了執著，然後就打成六個結子。這六個結子結成以後，它的作用是什麼？就是「媒、賊」，六根是六個媒介物，賊是賊害、竊盜這一類的。「媒」指「六根」，「賊」指「六識」。這裏簡單講，要詳細講的話，因為六根是在我們眾生身根上面，身體的正報上面，我們有六根，對外面有六塵，六根對六塵，然後才發生六識，六識起來的時候，再與六識相應的話，那些種種的煩惱就出現了。因此講得詳細一點，你的六識怎麼出來的？六識是根據六根對外面的六塵才起了六識，

所以說六根這個媒，是盜賊的一種媒介物，對外的外賊，外賊就是外面的六塵，內賊自家的，就是六識，這樣分的。分開講，更詳細更清楚。你了解起結的根元，就是由六根之中，滯結了六個結子，這是比喻。講到事實的理，那就是法，「六結即我法等煩惱」，滯結在六根中的六結，就是我執、法執等等這些煩惱障。了解以後，說這個幹什麼呢？就是要我們學的人開悟。既是知道根與結在這裏，你悟的時候悟什麼呢？「迷者求出三界」，凡夫眾生都是迷惑顛倒的，迷惑顛倒就認不清楚賊、媒，就沒辦法出三界，三界就是六道，你了解這個道理，必須要求出三界，這是一般好懂的。「悟者但除根結」，但是講到真正道理，你悟出這個道理之後，三界怎麼出去？你把三界拿給我看看，三界在什麼地方？講固然可以講，佛經講有欲界、色界、無色界，欲界天道以下，有人間、鬼道、地獄道等等，當然說得清楚，但是你要想出三界，你怎麼出去法？你悟了這個理之後，「但除根結」，你就把六根中滯留的六結，你把這個根結除掉，三界就出去了。不但出三界，證佛果也從這裏證，這個問題解決了，就能證佛果。

為什麼但除根結？根結這個結，既是拿比喻來說，它是有形體、有形相的東西，障礙了就是煩惱障，你只要把根結徹底除掉之後，外面的塵，六塵那裏有？六塵也是自己虛妄分別出來的，你果然把自己根結一破除，外面六塵的塵相自然就滅了，我們的身體就能得到自在。不但本身得到自在，整個世界也無礙了。不但事實與理論這兩者無礙，就是事實與事實也都是無礙的，叫作事事無礙，到成佛的地位就是事事無礙。所以《金剛經》裏講，你學佛要見到如來、證到自己的真如本性，你不能著相，你一著相，你無論怎麼做，也不能證到自己本性，要證本性，必得把相一層一層掃得乾乾淨淨。這就是說把任何相掃除乾淨了，沒有相的執著，這就是事事無礙，身心自在了，得到佛果。

我們研究經，有疑問就要解釋清楚，不然，對我們是有妨礙的。比如剛才講，把根結除乾淨，就得大自在，一切無礙了，根結是有相的，所以《金剛經》講不要著相。我們現在都學念佛，求往生極樂世界，要見阿彌陀佛（見佛相），極樂世界、阿彌陀佛，都是有相，那我們怎麼說呢？要知道，大原則還是一樣的，《金剛經》

裏講不要著相，我們念佛法門就要著相，這有階段性。什麼階段性呢？我們是凡夫，這個時候還在六道裏生死輪迴，我們純粹是凡夫，我們要著相，著什麼呢？著阿彌陀佛的相，你不見阿彌陀佛，到我們臨命終的時候，阿彌陀佛不來接引，我們怎麼能夠往生極樂世界？沒有西方極樂世界，我們怎麼能夠成佛？學普通法門，就在我們娑婆世界生生世世這樣修，這太慢了。我們一再提醒自己：我們學淨土宗，這一生就要出六道，這一生要成就往生極樂世界。你這一生要出六道與普通法門不同，普通法門要出六道，一定要把見思惑、把這六結斷掉才能出得去。我們修念佛法門，能夠一心不亂，能夠斷惑當然更好，沒有斷惑，帶業往生，六道也出去了。到了極樂世界，那當然還沒成就，你帶業去的，帶業去，根結還在，沒關係，一到那個環境，非常快就解結。相對來講，我們在娑婆世界，在我們這個世間來除結，別說這一生，來生又來生，三大阿僧祇劫，你才能夠成功的。到極樂世界，這一生成就往生，六道出去了，一往生極樂世界，一生就能成佛，講到最後成佛，還是除這個根結。所以我們念佛的人研究到這裏，不要認為這跟我們所修的有牴觸，沒有牴觸。我們現在要求往生，到了最後，還是要除根結，不過在那裏除根結，跟我們在這裏

除根結一比，那個效率快得不可思議。我們在這裏除，談何容易。

要除根結，講很容易，就拿貪、瞋、癡這三個來除除看。貪瞋癡當中，就拿貪來講，我們要除貪求的心理，廣泛講，貪求世間的名利；講到根本，就是男女貪求淫欲，那是生死根本，淫欲不斷，要出六道，那是因果不相符的。修普通法門，必須懂這一點。你要去除貪心，看看現在社會的風氣，誰能夠除得了？我們學佛的人，能夠把貪伏得住就不錯了。人家外面說這說那的，我們研究那麼多，看見外面的境界來了，我們心裏不動，這就不錯，工夫好得很。你能把貪瞋癡的種子都破除掉，那就證果，那才靠得住。沒有破除種子，只是伏得住，那是靠不住的，嚴重性在此，所以我們要學淨土宗。學淨土宗要換環境，到極樂世界去，到極樂世界還是要除根結，在那裏除根結非常快。這樣一解釋，各位聽這一段就不會發生疑問了，了解這個道理之後，可以解決我們很多問題。為什麼？這些煩惱、執著要破除，我們現在雖然不能破除，只要能伏得住，一伏得住，空間、時間這兩個就不會從我們心裏起來，沒有空間的觀念，十萬億佛土以外就在眼前，是一樣的，從理上面講，當下就

見到極樂世界了，去掉空間的假相。了解這個理，把這個問題解決之後，對我們念佛是大有幫助的。

上面用比喻，這個解結之人，一定要看見結在那裏；再說這個虛空，不會被你毀壞掉，因為它沒有形相。換句話說，你要證果就不能著相。下面就正式指出，確實實指出六根就是結，請看經文：「則汝現前眼耳鼻舌及與身心」，「則」是承上面那個話來的，上面那兩段講明之後接著說，「汝」指阿難，你「現前」，你現在眼前的，你的眼、耳、鼻、舌，以及你的身、心，心指意根，「六為賊媒」，這六種是六賊的媒人、媒介物，它本身不是賊，但它是賊的媒。它雖是媒，「自劫家寶」，為什麼自劫家寶？它既是媒介物來勾引，勾引什麼呢？勾引內、外賊，外賊是六塵，自己家裏的內賊就是六識。內外賊由六根來勾引，勾引通了之後就起惑造業了，這就是劫持自己家裏的寶。

什麼叫家寶？有了六塵、六根、六識，引導內外賊的時候，那些種種的煩惱，在六根來講，就是六個結子，六個結在起作用的時候，互相在勾結、在起作用，裏

應外合在起作用。起什麼作用呢？無非是損人利己。講到煩惱，煩惱是什麼呢？並不是我感覺不如意、在痛苦，就是煩惱，不只這樣，凡是有貪求心，貪求心理一出現，發不正當的手段，要把人家的名拿過來，把人家的利、權奪取過來，統統都是煩惱。奪取以後，自己歡喜若狂，也是煩惱。貪是如此，瞋恨、愚癡，無一不如此。這些煩惱在起作用，我們的六根門頭，跟如來藏合在一起的真心就隱藏下去了，被這些煩惱把它遮蓋起來，它就不起作用了。真心就等於寶，寶就是我們真心，真心不能起作用，就被那些煩惱把它遮蓋，用比喻的話，就等於把家裏固有的寶搶劫過去，偷過去了，偷出去以後，讓我們失掉了。這是說比喻的話，事實上真心是不生不滅、無得無失、無處不在的。你有這些煩惱，成天起作用就是煩惱，就因為有這些煩惱才有生死，沒有這些煩惱，生死在那裏？真心完全出現，就沒有生死了。所以「自劫家寶」是指把我們真心障礙起來，我們不得受用，這就是劫了家裏的寶物。把六根說明了，它的結就在這裏。

既是這樣，下面說：「由此無始眾生世界生纏縛故」，「由此」指六位賊媒自劫

家寶，「無始」是從無始劫以來，劫是一個大劫，別說大劫，就是一個小劫，我們算那個時間也算不出來，何況是大劫，我們簡直沒辦法算得出來。一個大劫、一個大劫以來，我們任何眾生的生命，絕對不是那些斷滅知見的人說：我這一生以前沒有我，死了以後也沒有我，我只存在這短短幾十年的時間。這是一種邪說，這是斷滅知見。實際上我們任何一個眾生，人道、天道以至三途的眾生，你找他生命的源頭，都找不出來。我們的生命究竟從那裏開始？這裏講無始，就是無始劫以來。無始劫以來，為什麼有這六結呢？這是方便好講，前面經文說過，演若達多拿個鏡子一照，忽然發現鏡子裏有人的面貌，那我的頭、我的面貌在那裏？就發了狂，一發了狂就到處跑，找自己的頭，那就是迷惑顛倒。我們眾生在六道裏來來回回地轉，就等於演若達多到處找，找那個假我。要問：我們生命從什麼時候開始的？就從你一念不覺，一念不覺是迷了自己真性的時候，把你的真心、你的心性，真正的心性迷了之後，不認識，就起了無明，那個無明就是一念妄念，起的時候，從非常微細到顯著的，然後變成我們現在這樣的身心世界。所以說從無始以來，最初一念不覺起了無明，就有眾生、有世界了，有眾生就有六根，就是六結。「眾生世界」指有

情世間，為什麼眾生也叫世界？後面經文有很詳細的分析，我們眾生這個生命，我們這一生就是世界。為什麼呢？身體有具體的方位，有一定的形狀，有形狀就有四方上下、有方位，我們有身體、有生命，就有空間。有過去、現在、未來就有時間。有空間、有時間，這就是世界，所以說眾生世界。從無始以來，我們眾生就有形狀的身體，就成為眾生世界。這個眾生世界生起了纏縛，自己生起了纏縛，「纏縛」是煩惱的另外一個名詞，生起種種的煩惱，煩惱就像一根繩子，把我們纏縛起來，讓我們不得自由。

這種纏縛，你說在那裏？我們看看，我們沒有啊。我們身體活動自如，很自在的，煩惱、纏縛在那裏？有煩惱就有纏縛，有煩惱，別說你在世間做什麼事情都不成功、不能自由，最重要的是生死不能自主，生死不能自主就是纏縛。這種纏縛怎麼生的？妄生，虛妄生出來的。怎麼虛妄生出來？用我們最初的迷惑顛倒，一念不覺生出來的。既是生出來這個纏縛，我們本身自己有纏縛了，「於器世間不能超越」，「器世間」是什麼？我們的身體（生命）是正報，我們的正報要有活動空間，要有

世間這些環境才能生存，所謂世間這些環境，包括我們需要的衣食住行，這些條件都叫依報。這依報之中的山河大地，就好像一個器具把我們盛托，沒有這個器具，我們人不能吊在半虛空裏面，我們寄托在那裏？必須有個大地把我們托住，我們才有所寄托。光有大地還不行，還要有天空（虛空），只有大地，沒有虛空，不能呼吸，那怎麼行呢？所以有大地、虛空，這叫器世間。但是我們有煩惱纏縛，對於這個器世間，我們就不能超越了，生在這個器世間之內，我們一點自由都沒有。我們要超越這個器世間，做一個真正自由自在的人，辦不到。別說我們普通人，自古以來，古時候的大皇帝、現在全世界第一號強國的大總統——美國總統，他也辦不到。他可以發號施令，用飛彈打這個、打那個，你叫他超越器世間，他辦不到。古時候的皇帝，像秦始皇都能把六國都滅掉了，你叫他超越器世間，他也辦不到。為什麼呢？從一文不名的乞丐到富有四海的天子，他都有煩惱、纏縛，有纏縛自己就不得自由，對空間、時間這個器世間，他就不能夠超越。這就是徹底的凡夫，生死凡夫就從這個出現的。

這就說明：結就在六根上面，就滯留在六根上面。這個說明之後，後邊的經文就是要解除，怎麼把這個結子解開？解開有解開的步驟，一步一步的，不是一說解就解，沒這麼容易。怎麼把這個結解開，先要分析，我們這個生命、這個六根，那裏是結？要分析這個身體，說好懂一點的話，身體好像一部機器，這個機器有什麼零件，這些零件有什麼作用，數目有多少，一層一層講得清清楚楚的，然後才能把這個結解開。下面的經文就從這上面來分析，下次繼續。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一一五講

阿難。云何名為眾生世界。世為遷流。界為方位。汝今當知東西南北。東南西南。東北西北。上下為界。過去未來現在為世。方位有十。流數有三。

繼續講修持的時候，要明瞭兩個決定義。第一個決定義是講要修持的時候，必須在因地修持的工夫與果地一致，這是因果要相同。那就是說果地，證到佛的時候不生不滅，那你在因地修持的心，就要由不生不滅的心來修持，這才因果相符。第二義是說菩薩發大心要成佛，必得決定放棄一切有為相，有為就是一切有為法、生滅法，那些相都要放棄。要放棄那個，必須自己詳細審察，審察什麼？煩惱的根本在那裏，必須找到煩惱根本，然後才能用功來修持。煩惱的根本就歸結在：眾生都有六根。誰作誰受？上回講，就是六根在那裏作、六根在那裏受，歸結在這裏。把六根講清楚，就歸結為六個結。上回也講六根是賊寇的一個媒介物，什麼叫媒介物？賊寇是盜竊我們的功德法財（財是財產），六根對外來講，它對外面的六塵，對內

來講，它引發六識，引發外賊、引發內賊，內外都以它作媒介，把我們眾生本有的真心掩蓋起來。因此眾生就在這個狀況之下生死不斷，我們的知見就是我們的心理，就脫離不出世間這些假相。剛才念的這段，繼續分析我們眾生本身，我們眾生本身六根這些現象，把這六根的現象（就是六個結的現象）分析清楚，然後凡是虛妄的，就把它揚棄掉、拋棄掉，剩下真實的，這就是用功，就在這裏開始用功，現在從這裏開始講。

看經文，佛叫「阿難」說：「云何名為眾生世界」，阿難。你要知道，什麼叫作眾生世界？下邊兩句就解釋：「世為遷流，界為方位」，世叫遷流，界是方位。我們所了解的，比如外面的自然界，佛法叫作器世間，器是器具，除了器世間稱為世界之外，我們眾生本身也叫世界——眾生世界。「眾生世界」實際指有情眾生的根身，就是六根結成我們現在這種生理、心理的，構成眾生這種生命現象。這個有根之身，在這裏說眾生世界，先把眾生世界提出來，讓阿難知道。接著解釋世界這個名字，什麼叫世界？下面兩句話解釋，世界的「世」是遷流的意思，什麼叫作遷流？遷流

就像流水，從高處往下邊遷移，遷移是動態的，往下流動就叫遷流，這是世。這講時間，時間有過去、我們現在、還沒來的未來，過去、現在、未來叫三世。世就時間方面來講，時間在遷流，過去、現在、未來不斷地這樣遷流，止不住。過去已經過去了，我們現在，就在現在的一念之間就變成過去，未來接著就來，未來來到現在，現在一轉眼之間就成為過去。所以過去、現在、未來，時間不停止地在流，遷流是時間。「界」是方位，有東、西、南、北這些方向，位是有一定的位置，這就空間方面來講，空間是有方位的。所謂世界，就是由時間、空間這兩種現象構成。我們眾生的根身，我們的生命有過去世、現在世、未來世，就我們身體的色身來講，它有前、後、左、右，代表東西南北，有上、有下，我們的身體不論在那裏，都代表本身一定有方位。所以我們眾生，根身就是一個世界，叫眾生世界。

這裏講，我們眾生的根身就是世界，講這個有什麼用？佛在前面開示阿難尊者，講修持，第一義講過了，現在講第二義，第二義是放棄一切有為法，要找一個真實法出來。真實法和假法怎麼辨別？就從六根上來辨別什麼是真、什麼是假。因

為我們的六根就由外邊的五塵（色法）吸收過來，成為我們本身的身體；由外邊的地水火風四大，吸收到我們身體來就變成六根。現在講用功的方法，要辨別是真、是假，先把六根的功用（六根起的那些作用）分辨清楚，然後你說要用功，不論念佛、學其他普通法門修定功，你從那裏著手？普通我們念阿彌陀佛，人家問：你用什麼念？人家不問，我們不知道，只是念，一問的時候，答覆不出來了。佛講的這些法（這些經），就分析這些道理，也就是說六根的作用分辨清楚以後，我們用功就知道在那裏用功了。這六根的功能，到後來分清楚，就是叫我們修道的時候，選在那一根來專修，一門深入地來修，這樣用功比較快，有這個用意。

前四句話解釋世界的意思是定義，把世界定義明白以後，接著這段就講它的狀況。這個世界是什麼狀況呢？「汝今當知」，佛跟阿難說，你現在應當知道。「東西南北」，這是四方，還有「東南西南，東北西北」，這是四隅，隅是一個角落。東、西、南、北是正方向，東南是東方跟南方之間的拐角，叫隅，東南是一隅、西南是一隅，東北、西北又兩隅，叫四隅。「上下為界」，再加上、下，這叫作界，各有各

的界限。「過去未來現在為世」，過去、未來、現在，這叫作世。把世的狀況、界的狀況都說明了，下面再講數目字。「方位有十」，「方位」就指界，怎麼有十呢？東、西、南、北是四方，東南、西南、東北、西北是四隅，再加上方、下方，就是十方位。「流數為三」，「流數」是講時間，過去、現在、未來三個數目。世界就是這個現況。

這兩段，在後面這小段就把眾生世界解釋清楚了。後面這幾句話是一個小結論：

一切眾生織妄相成。身中貿遷。世界相涉。

佛說「一切眾生」，不但是人道眾生，各道眾生都如此，怎麼樣？「織妄相成」，「織」就跟織布一樣，縱橫交錯，把它組織起來，叫織。這織什麼呢？織「妄」，妄是虛妄，我們身體生理的這方面，是由外面的地水火風四大吸收到我們身體，純粹色法，這當然是假法。色法吸收到我們身體來，變成物質這方面是五根——眼耳鼻舌身。再加上意根，意根是第七識，這是心法。這樣心法與色法，成為六根。現在就講純粹的眼耳鼻舌身五根，就純粹物質的五根來講，這五根本來是一種無知的，沒

有知覺，純粹是物質，可是它雖然是物質，一被我們眾生的心理把它吸收進來，它就跟心法結合在一起了。比如我們身體，肉體的任何部分，頭、身體、皮膚、手、腳，這都是色法。在外面的地水火風這個色法，人家怎麼敲打，我們的身體不會感到什麼苦惱。但是在我們本身的色法，地水火風這四大，任何一部分受到外面來敲打，或者身體工作很疲倦，就感覺到痛苦的感受；身體的那一部分有了病，這也是物質，也感覺很痛苦。如果你的手指不小心被東西給夾斷了，斷了之後，手指跟身體分開了，那個已經斷了的手指，它就不會感覺有什麼痛苦了。由這可以說明，物質跟我們身體、心理結合的時候，它就很難分得清楚，這就是心物合一——我們生命根身的現象。

這就是說心和色（心法、色法）就我們凡夫眾生來講，心是妄心，色法這個物質也是虛妄的。這兩者雖然都是虛妄的，但是心有真心的本體——就是如來藏，如來藏裏有妙真如性。妙真如性跟虛妄的妄心、虛妄的物質摻合在一起，就變成我們現在的樣子。現在我們這個真心，我們任何凡夫，自己都不認識，所認識的就是我們現

在肉體（生理）的一部分，再就是心理感受的一部分。這個心理跟我們這個身體都是虛妄的，就是織妄相成，我們眾生就被妄心、妄身交織而成我們現在這個生命的現象，這是我們眾生世界。既是眾生世界是織妄所成的，你就了解「身中貿遷」，我們身中（指眾生世界）是貿遷的，貿是什麼？做生意叫貿易，貿易是什麼呢？就是交換，我拿支票、錢財給你，你拿貨品給我，互相交換叫「貿」。古時候的貿易是以物易物，我有多餘的東西，這樣東西你沒有，我把我多餘的給你，你把我沒有的，你多餘的東西給我，互相交易，這叫貿易，原始的貿易是這個意思。「遷」是遷移，遷移就跟水一樣流遷的意思。「貿遷」就指世界在交易遷移，沒有一個時候能夠停住。因此下面說：「世界相涉」，世界相涉是什麼呢？就解釋貿遷，我們身中就是個世界，身中就在貿遷，就是以世來涉及到界、以界來涉到世，相涉——互相交的，對上面的貿來講，「貿」是互相交涉，世就指過去、現在、未來，界是方位，時間之中有方位、方位之中有時間，互相交涉的，叫世界相涉。就我們這個人身來講，它有具體的物質，這是一個方位、一個界；我們生命這個身體，從過去到現在、未來，有時間性的，有遷流的。這就是時間的三際、空間的物質有具體的方向，這

個融合在一起，分不開來。換句話說，這個世界融會在我們一個身體之中，這叫世界相涉，讓我們明瞭我們本身六根是這麼一個狀況。

現在我們知道，我們這個身體就是個世界。界是方位，以貿字來代表，貿怎麼交易？我們身體，就方位來講，東西南北是不定的，就我們本身來講，我這邊是右邊、那邊是左邊，在我們對方來看，右邊、左邊剛好倒過來，那個左？那個右？不定的。再說我們身體這些物質，到我們身體裏來是我們身體的一部分，我們隨時還要從外面地水火風的物質吸收進來，你不喝水、不吃東西也不行。吃過以後，我們身體還要把那個廢物排出去，這都是貿。遷是時間，包括身體、心理，沒有一時一刻不在流動的。這就是世界相涉，我們現在的身體是這個狀況，這純粹是假，所以上面講織妄相成。不過雖是假的，我們學佛的人要知道，既是假的，我們還要它幹什麼呢？要藉假修真，你不藉著假東西，你在那裏修真？真在那裏？必須藉著假之中，它含著就有真的。所以下面就假相來分析，我們能夠藉假修真，假有假的功用，就分析假有那些功用。下面就把六根各有多少功用，先說一個總原則：

而此界性設雖十方。定位可明。世間祇目東西南北。上下無位。中無定方。四數必明。與世相涉。三四四三。宛轉十二。流變三疊。一百千。總括始終。六根之中。各各功德有千二百。

「而此界性」，「界」是世界的界，世界的界有「性」，這個性不是真如本性的性，是界性，就是界的體性。什麼叫體性？很具體的，每一界、每一界有具體的狀況，這叫界性——界的體性。比如我們提到東方、西方、南方、北方，我們一看，東方就是這個，很具體的，就知道這是一個體性，這叫作界性。這種界性是假設的，就拿地球來講，地球有東經、西經、北緯等等，有經緯，畫出來的這個就是界。這些界，實際的地球沒有，你看這些界在那裏？是我們人假設出來的。所以「設雖十方」，這些界性是假設的，假設出來有十個方向、十個方位，「定位可明」，方位雖然有十個，但是你要能夠確定方位的、能夠說得出來的，「世間祇目東西南北」，定位可明的，只有東西南北。我們世間的人，「目」是能看得清楚、能叫得出來的，有這個名目，我們世間人能夠叫得出來名目的，就是東、西、南、北這四方。「上下無位，

中無定方」，上下為什麼無位？看你這上是那裏的上？東西南北，東方有上、南方也有上，東方有下、南方也有下，上、下就屬於東西南北了，所以上、下沒有位的，它分別屬於東西南北，離開四方，就沒有所謂上下，叫作無位。「中無定方」，中間沒有什麼定方，這講四隅，四隅是東與西之間、西與南之間、南與北之間、北與東之間，這四個邊隅、四個角落，中就是這四隅之中，沒有定方，講到中，就是四方交結的地方，你這個隅是那一個隅？說不出來，沒有一定的。因此講到最後，「四數必明」，能夠確實講的就是四個數目，四個數目就是四方這個數，以這個做基準，基數是基本的數目。

這個基本的數目——四方，「與世相涉」，與三世（時間）發生交涉，換句話說，前面雖然講有十方位，實際上能夠明確地給我們一個確實概念的，四方跟三世發生交涉，就是與世相涉。這個相涉的結果，就發生那些，每一根有每一根的作用，這個作用有多少？下面就計算出來，很詳細地把它計算出來。比如眼根、耳根，眼根的功用有多少數目、耳根有多少數目，下面就要算算這個數目了。計算的方法，請

看第三十四表，請各位拿出來，我們先把這個表看清楚，再看下面這段經文就好懂。

這個表有兩面，看後一面，「流變三疊」，流指一重一重的，疊是重疊的意思，從一重到二重、到三重，這叫流。變呢？每一重疊，這個數目就加多了。這是流變的意義，經過三變重疊。我們先看三疊的第一疊：「一疊」先就四方、三世做一個基準來算，「三四四三成十二數」，這是我們根身，我們身體的根身，根身有四方，四方是前後左右；我們身體，生命有三世，有過去、現在、未來。這個過去、現在、未來，一生一生地計算，有前生，前生是過去，今生是現在，來生是未來，就一個大的數目來講。再是當前，最短的念頭來分，前一念過去，就成為過去了，現在當前這一念就是現在，未來的那一念是未來，所以三世有好幾種講法，這是三世。三四、四三，這兩個是說，三四，每一個方向，四是四方，每一方都有三世，三四三，你這一乘起來，三四一十二，就是世界相涉的意思。每一方有三個世，用四把它乘起來，就成為十二個數目，這是一疊。

「二疊」是第二重，「四方中之三世」，每一方都有三世，「每世各具十界」，十

界是十法界，每一個三世，三世是過去、現在、未來，過去世有十法界、現在世有十法界、未來世有十法界，各具十法界，「共成百二十數」，就是一百二十個數目。

「三疊」是第三重計算，「界界各具十界」，在第二重（第二疊）的時候，算出一百二十數，就是每一方的三世，每一世裏各具十界，現在就十界之中，每一界又各具十個法界，這樣計算的結果，「成千二百數」，就是一千二百個數目。

明瞭這個計算之後，請看經文「三四四三，宛轉十二」，就是表裏第一疊算出來的。「流變三疊」是剛才那個表裏講的，一重一重算。「一十百千」，從一重到二重、三重，一重是十二數，二重是百二十數，三重到千二百數。「總括始終」，就是你從一重到三重，「六根之中，各各功德有千二百」，這樣計算，我們身體六根之中，每一根各各功德，每一根的功德，它的功用、能力，就是它所能夠起的作用。六根之中，每一種的功德（就是它的功用），有一千二百，六根任何一根，它都具備一千二百。可是這個一千二百，後邊就說有的功用完全能夠發揮出來，有的雖然它有一千二百個功用，就我們凡夫眾生來講，有的受了限制，它發揮不出來全部的功用。

所以下面這段經文就要分析了，眼根受了什麼限制，在一千二百個功用之中，你只能夠發揮那幾個功用，下面繼續分析這個。

阿難。汝復於中克定優劣。如眼觀見。後暗前明。前方全明。後方全暗。左右旁觀。三分之二。統論所作。功德不全。三分言功。一分無德。當知眼唯八百功德。

六根先講眼根，眼根能不能發揮一千二百個功用呢？這當中是不能完全發揮的，佛說：「阿難，汝復於中」，阿難，你在六根之中，「克定優劣」。克定的「克」，古時候與剋期求證的「剋」是一個字，通用的。在右邊加個刀字邊的「剋」，也跟彫刻的「刻」是通用的。什麼叫克定呢？就跟用刀刻字一樣的，一刻下去，就確定了，不會再改了，所以「克定」引申的意思就當「確定」講。就是在六根之中，確定「優劣」，那一根是最優的、那一根是比較劣的。換句話說，優的發揮功能最多，劣的發揮功能少，先說這個。

這個定住以後，佛說「如眼觀見」，就像眼根，眼能夠發揮觀察、能夠看得見的這種功用，「後暗前明」，「後暗」，我們的眼，後面看不到，看不到就是暗的、不明瞭。「前明」，我們的眼睛向前看，能看到前面，在我們眼前看得清楚。因此「前方全明」，在我們前方，包括正前面，正前面還有兩邊，在這一邊、在那一邊，前面講有四隅，我們拿好懂的話，前面就算是南邊——正南方，正南方在我們前面，還有東南、西南，這是兩邊，兩個邊隅，這就三方面了，這都在我們前方，全部能夠看得清楚。就是我們眼睛往前面看，這邊、那邊都看得清楚。「後方全暗」，後方在後面，後方就當作北方來講，在北方，我們的後面，我們看不過去的。除了正後方（正北方）看不到以外，東北、西北，在後面這兩隅也看不到，這叫後方全暗。「左右旁觀」，譬如這是左邊、那是右邊，就四個方位，東西南北四方來講，前面代表南方，後面是北方，「左右」是一東、一西，東西這兩個正方向，旁觀也可以看得清楚。比如我們頭往這邊轉，在這邊也看得清楚，轉過去，那邊也可以看得清楚，所以旁觀也可以看得見的。

「三分之二，統論所作，功德不全」，三分之二怎麼算法呢？「統論」是統計討論，統計討論所作的，眼根能夠發揮出來的功德不完全。怎麼不完全呢？比如正前方、前面兩邊，這是一分，南方、東南、西南就是在前方，這算是一分；左右兩方，東、西就是在左右兩方，這兩方合起來是一分；後邊在北方，北方加上東北、西北這兩隅，算是一分，這樣算起來三分。三分之二呢？我們眼根發揮的作用，只能發揮三分之二的的作用，後邊正北方、東北、西北，這一分作用發揮不出來，所以是「三分言功，一分無德」，就拿三分來研究討論，你拿三分的功德來看眼根所發揮的作用，三分之一中，有一分沒有德，德是它的功用，一分的功用發揮不出來。「當知眼唯八百功德」，因此這樣算起來，怎麼樣呢？每一方有兩百功德，四方是八百功德；再加上四隅，每一隅有一百功德，四隅四百功德；合起來是一千二百功德。就整體數目一千兩百之中，它只能夠發揮二分的功德，所以只有八百功德，眼能發揮八百數目的功用。講到耳根：

如耳周聽。十方無遺。動若邇遙。靜無邊際。當知耳根圓滿一千二百

功德。

「如耳周聽」，像耳朵可以周聽，聽得非常周到，那裏都聽得到。「十方無遺」，前面有聲音，當然聽得到，後面有聲音，也能聽得到，上、下、四方、四隅都能聽得到。聽是聽聲音（聲塵），聲塵有動態、有靜態，比如我們耳根，外面有聲音，動態的聲音，我們一般人都知道，但靜態的聲音，一般人就不了解，實際上有兩種。所以「動若邇遙」，你聽動態的聲音，聲塵有遠近，「邇」是近，這個聲音在附近聽到的，「遙」是遠，有的聲音從很遠來的，就動的這方面來講，聲音有遠有近。靜態的聲音，就是我們一般人認為無聲的時候，「靜無邊際」，耳朵聽靜態的聲塵，靜態的聲塵沒有邊際，你聽靜態的聲音，究竟在耳邊？還是在天邊以外？沒有遠近，所以叫無際，沒有邊際。

「動若邇遙」，「若」是好像，實際上動的聲音也是假相，聽動的聲音好像有遠有近，歸入到靜寂，很靜的時候就沒有遠近、沒有邊際了。這樣算起來，「當知耳根圓滿一千二百功德」，耳根可以圓滿一千二百功德，所以耳根最利，佛經裏常說

我們閻浮提人耳根最利。後面含的意思，現在沒有講明白，後面選根，選二十五圓通，從耳根上面用功，最有效果。就因為這樣，印光祖師開示：我們念佛用耳根來聽，佛號從心裏起來，口裏念出聲音來，耳朵聽進去。這個道理就在這裏，耳朵把佛號聽進去的時候，就是運用最利的耳根，你常常聽的話，不念佛的時候，佛號也在耳根起來了，祖師的開示有根據的。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一一六講

如鼻嗅聞。通出入息。有出有入。而闕中交。驗於鼻根。三分闕一。當知鼻唯八百功德。

繼續講六根的功用，這部經在前面用很長的文字講開悟，開悟這方面說明白以後，就正式講怎麼用工夫來修持。修持先要說明，你在因地修，用的心就要跟果地——因果相符，因地用的心就是用不生不滅的心，才跟果地成佛以後不生不滅的果相應，這是第一個決定義。第二個決定義，你要修的時候，要放棄生滅的，取不生不滅的。講到最後，我們眾生都有六根，這六根引導外賊，再引起內賊來盜竊自家的功德，這是不好。可是你用功，就在六根上用功，六根每一根的功用有完全的、有不能完全表現出來的，所以上回講到眼根有多少功德、功用，耳根有多少功用。剛才念的經文，講鼻根有多少功用，把六根的功用都講完以後，然後教阿難，選擇究竟那一根的功用最好，選好以後，就一門深入，那功效是最好的。我們現在要了解這個，佛講選用六根，他的用意就在這裏。

六根如果說到最圓滿，每一根如果最圓滿一共有二千二百個功德，前面眼根只有八百個功德，耳根有一千二百個功德，那是圓滿了。現在我們看鼻根，經文講：「如鼻嗅聞」，我們鼻子的作用，用來聞外面的氣味，一個是嗅聞；還有呼吸這種作用，「通出入息」，出息是吐氣，入息是把氣吸進來，所以「有出有入」。這一出一入之間，「而闕中交」，中交是什麼？「中」是中間，「交」是交接，中間交接有個空檔。這講什麼呢？比如鼻根出息，出息就是準備聞外面的氣味，然後再入息，入息就把氣味從外面吸取進來、聞進來，就有出有入。出以後再入，入了以後，還沒有出的時候，出入這中間，它就沒有發生作用了，這叫交接。「驗於鼻根」，現在把鼻子的嗅聞分作三分，出是一分、入是一分，中間不出不入，交接的時候是一分，這樣算起來，出是一分，四百功德，入一分又是四百功德，這中間交接出來一分，又是四百功德，「三分闕一，當知鼻唯八百功德」，一出、一入，這兩個剛好八百功德，缺少中交那一分功德，缺少四百，所以是八百功德。下面講舌根，經文先念一遍：

如舌宣揚。盡諸世間出世間智。言有方分。理無窮盡。當知舌根圓滿一千二百功德。

「如舌宣揚」，宣揚這兩個字有用意的，因為我們的舌有兩大作用：一是吃東西，它能領略食物的味道，知味的；一是用舌來表達言語。如果是領略味道，知味這方面的功用是有限的，功用不多，現在講「如舌宣揚」，「宣揚」是說話，用舌來說話，宣揚各種學術的義理，這個功用就大了，所以採取這方面。舌在宣揚意義、道理方面來說，「盡諸世間出世間智」，它可以宣揚世間的心智、出世間的心智，心智是什麼呢？你用言語表達意思，你的意思就從心智裏出來，把你的心意表達出來就是心智。孔子講：「修辭立其誠」，誠是出於自己的心智。舌宣揚的道理，它可以把世間的智、出世間的智，就指心理的作用，把世間、出世間的心智都能完全宣揚出來，「盡」是統統能夠把它宣揚出來。

「言有方分，理無窮盡」，「言」是用的言語，包括文字，言語是用口說出來、用舌表達出來，這個「有方分」，「方」可當各地講、也可當方法講，以各地來講，

各國的言語不通；以方法講，有出世間法、世間法，方有多種。言語這方面，有這些可以分，有方分的。既是有方分，換句話說，它能表達的當然有些限制了，怎麼限制呢？那些是出世間法、那些是世間法，就言語來講，中國有中國人說的話、用的中國文字，外國人有外國人說的話，他用外國文字。就是同樣中國人，文字雖相同，他的語音、說的言語也不相同，各地有各地的方言，這就是方分。雖然有方分是不錯，言語文字各不相同，但是「理無窮盡」，就有限制的言語文字，其中所包含的道理，可說是無窮盡的。

為什麼言有方分、理無窮盡？尤其在佛經裏，佛經的每個字涵義無窮，所以古代祖師譯經（當然是把印度文譯成中國文字），有的甚至沒辦法翻，一個字的意思含太多了，不得已，只好照梵文的音譯過來，那是不得已的辦法。就算翻成義，把那個意思翻過來了，一個意思當中也是無窮無盡的，這是講佛經。再拿中國的經書來講，中國的五經，每部經的涵義都是無窮無盡的，《詩》、《書》、《易》、《禮》，大家都知道，詩是含多義，一句詩、一個字，一個字裏就涵義無窮，看你怎麼領會，你

就發現裏面包含多少意思。《詩經》如此，《易經》、《書經》，那部經裏都是涵義無窮的，所以說理無窮盡。因此佛經裏往往有一句偈子，用這句偈子，它把多少的長文都能含在裏面。中國的一首詩、一句詩，也是涵義無窮，這都是理無窮盡的。無窮盡的理就藉著有方分的言，由舌根把它宣揚出來，因此佛就說：「當知舌根」，告訴阿難說，你應當知道，舌根「圓滿一千二百功德」，它的功用可以圓滿，就是完全能夠使用出來，一共有一千二百功德。

下面是身根，講到身根，就是我們身體，身體這一根。經文先念一遍：

如身覺觸。識於違順。合時能覺。離中不知。離一合雙。驗於身根。三分闕一。當知身唯八百功德。

佛說：「如身覺觸」，身根對於身所覺的觸塵，「觸」是觸塵，什麼叫觸塵？我們的手接觸任何東西，身體任何部分接觸身外任何東西，一接觸的時候，就有一種觸覺、一種感覺，那叫觸塵。身根所覺的觸塵，怎麼發生觸的感覺？怎麼了解它的觸塵呢？「識於違順」，「識」當了別講，什麼叫識？識是了別，了是了解、別是分

別，了解這是什麼東西，這個東西與那個東西不同，所以唯識講識就叫了別。我們好懂的，一般就講認識、知道。你的身根對於所覺的觸塵，你知道（就是識），你知道就不必講學理，就講一般好懂的，你知道這個觸塵是違、是順，是違背你心理的觸塵？還是順乎你心理的觸塵？所謂違順，違叫違境，這個境界對於你的心理是相違的，什麼叫相違？以你的身體來說，你的手一接觸這個物體，物體上都是刺、又很粗糙，你的手就感覺不好受，這叫違，違背你的心理，這叫違觸塵。順呢？你的手摸這個東西，很光滑、很柔軟，你的手感覺很順乎你的心理，就叫順情的觸塵。你知道是違背你心理的觸塵，或是順乎你心理的觸塵，你怎麼知道呢？「合時能覺，離中不知」，「合」是相合，你的身體必得跟你身體所要接觸的觸塵相合，你的身根跟那個觸塵相合的時候，你才能夠感覺，你才能夠覺得這是一個觸塵。「離」是不合，你的身根跟你所要接觸的觸塵不結合，分離了，分離就不知，你不知道那個觸塵是違是順，你就不知道了。這樣說起來，你的身根所以能夠知道觸塵，是合的時候才知道，不合（就是離）的時候就不知道。

下面就計算分數了，基本的，每一根都是一千二百功德，上面把它能夠發生的作用說出來，然後就計算了。「離一合雙」，「離」是身根與觸塵分離，不接觸的時候算一分。「合」是身根跟身根以外的觸塵接合，能夠相合的時候就有感覺、認識，這是雙，算兩分。為什麼合是兩分呢？離的時候，一概不知，總括起來是一分，合的時候，有所知道。經文的上下文，古人翻譯佛經，用的文字，精密得不得了，為什麼說雙呢？違、順，你合起的時候知道，這是違觸塵、那是順觸塵，這樣算起來，違算一分、順算一分，合就有這兩種，因此是二分。這樣「驗於身根」，拿身根來檢驗的時候，「三分闕一」，就是合的時候有二分，離的時候一分不發生作用，就缺了一分。下面就結論：「當知身唯八百功德」，你應當知道，身根所能發揮的功用，有八百個功德。最後講到意根，就講意根的功用：

如意默容十方三世一切世間出世間法。唯聖與凡。無不包容。盡其涯際。當知意根圓滿一千二百功德。

經文說：「如意默容」，「如意」是例如意根，例如意根什麼呢？「默容」，「默

是不用言語表達出來，前面的舌根是宣揚，用言語表達，意根不用言語表達，是默，默是想在心裏。佛法講不可思議，不可思議是講到最高境界，不是用言語能夠議的，不但不能用言語議，而且用意思思，也沒辦法思得那麼究竟，叫不可思議，那是講到最高的理。這裏講六根的功用，前面講舌的功用是「議」——宣揚，言語能夠說，意根的功用是「思」——默，講思想的思這方面。這個思想裏可以容，「容」是包容、包含的意思，你不用言語，你的意識裏可以包容多少呢？「十方三世一切世間出世间法」，「法」代表什麼呢？「十方」是十方世界——空間，就佛土來講，我們的三千大千世界，這個娑婆世界是釋迦牟尼佛所教化的世界，我們根據這個世界向十方去推展，每一方都有無窮無盡的三千大千世界，這是講空間、講世界。「三世」是時間——過去、現在、未來。一個是講空間，世界是無窮無盡的；一個講時間，過去、現在、未來，這也是無窮無盡的。一個時間、一個空間就是宇宙，我們中國過去哲學講的宇宙，這個大宇宙。還有「一切世間出世间法」，「世間」是講眾生——正報的眾生，前面講「十方」是講依報的世界。這個世間，眾生也叫世間，前面講過我們人的生命、身體，生理方面有個形體在，有形狀的身體就有東、西、南、北、上、

下，這是一個方；生命有過去、現在、未來，就是世。所以我們任何一個眾生，他本身的生命現象就是一個世間。所以這個世間有一切世間，不僅我們人道，就是六凡夫——六道的凡夫、六凡的世間，還有出世間，出世間就是四聖世間——聲聞、緣覺、菩薩、佛，六凡四聖就是十法界。包含這麼多的法，任何一個眾生的意根裏面，不用言語，意根的意識裏就能包含這麼多法——十方、三世、一切世間、出世間法。這個意思是：「十方三世」是就空間、時間來講；「一切世間出世間法」是法，聖與凡，聖人跟凡夫統統包含了。

「唯聖與凡，無不包容」，「聖」指四聖法界，「凡」是六凡眾生，這些沒有不包容在其中的。「盡其涯際」，實際上說起來，沒有涯際的，「涯」是邊，「涯際」就是邊際。這個邊際是什麼？講到真正的意思，十八界有什麼邊際？講到真理是無邊際的。但是講無邊際，凡夫眾生不懂，因此講十個法界，再講十方，每個佛土是一個三千大千世界，為了讓我們凡夫眾生好懂，才講涯際。「涯際」就把十方、三世、一切世間出世間法，都包含在內了，「盡其涯際」是包含殆盡。這樣算起來，「當知

意根圓滿一千二百功德」，所有都包含在內了，意根是無所不包，這個功用就可以圓滿，它所應有的功用全部都能發揮出來，一共有一千二百個功德。

六根的每一根，都能發揮它的作用，都分析過了。下面的經文，佛就叫阿難自己去去悟，你究竟用那一根最有效果？到後來講二十五圓通的時候，講到觀世音菩薩耳根圓通，前面那個意思是作文章的一大伏筆，後來到二十五圓通的時候就知道。經文接下去的不能直接講，還是一層一層地分析，讓阿難能夠領悟這個道理。所以下面接著說：

阿難。汝今欲逆生死欲流。返窮流根。至不生滅。

佛說：「阿難，汝今欲逆生死欲流」，你現在想要逆生死欲流，要注意「逆」字。我們學十二因緣法——無明、行、識、名色、六入、觸、受、愛、取、有、生、老死，這是順著「生死流」。我們任何眾生從無始劫以來，一生一生地生生死死，生死就跟流水一樣的，一切的生命在這個長流水之中，都是很細微的一個微分子，我們生的長流就是這樣，所以人的生命很短暫。這是「生死欲流」，生生死死，像流水

這麼長久，不能斷絕。這是什麼關係呢？這是由欲來的，「欲」是五欲六塵的欲，我們任何眾生，對於眼所見的好看顏色、耳所聽的好聽聲音，以至於身體所接觸的很好的觸塵，都是貪欲它，都起了欲望，對五塵都起了欲望。換句話說，五塵是我們所欲的對象，把五塵時時刻刻放在心裏，我們離不開，這叫五欲，五欲就造成生死長流不斷，這叫生死欲流。生死就是由五欲造成的，造成生死不斷，像流水那樣的叫生死欲流。我們在這個生死欲流，凡夫眾生都順乎五欲，順乎五欲就順乎生死、流轉生死，永久也不能斷。現在你學佛了，你學了覺悟之法，學出世法了，首先要斷六道，要從六道出去，那就斷分段生死，解決分段生死問題；分段生死解決了，就要進一步解決變易生死，那就要成佛。你要斷生死欲流，首先要出六道，要出六道，你不能跟普通人一樣順生死流，要逆生死欲流。所謂逆生死欲流，就是跟世間凡夫、不學佛的人，你要跟他相反，凡夫眾生每個眾生都有五欲在心裏，你要了生死就要放棄五欲，放棄五欲才能逆生死流，逆生死流才能出六道、了生死。

在這裏我們要了解，佛法講原則，總原則都是這樣，不管那一宗，禪宗、密宗、

華嚴、唯識、天台：任何一宗，你要了生死，非逆生死欲流不可。但是「逆」談何容易。「逆」是把生死截斷了，無始以來的生死長流，你在這一生整個把它截斷，不要流。說的容易，你辦辦看，五欲六塵，五欲任何一欲，我們凡夫眾生，你說放下就放下、說斷就斷？那好不容易啊。貪瞋癡就是貪五欲，你不能斷，六道就出不去。所以我們學念佛法門，你在這個娑婆世界，學普通法門是不能斷，當然都能斷，但不是這一生就能斷的。我們要想這一生就能斷，實際上五欲斷不了，那怎麼辦呢？你當生就要了生死、出六道，雖不能夠逆生死欲流，不能斷的話，你換換環境，娑婆世界六道出不去，到極樂世界去就可以。你要到極樂世界，生死欲流雖是沒有斷，你能夠伏得住惑，不要起現行，能夠把欲壓伏得住，就行了，就能夠往生。一往生就等於出了六道、等於證了四果，「等於」不是真的，你出了六道，就等於證了四果一樣。了解法門有特別的、有普通的，我們學的是特別法門。

逆生死欲流要到什麼程度呢？「返窮流根，至不生滅」，「返窮流根」是返本窮源，像樹一樣，你看這棵樹很高，枝繁葉茂的，你從枝葉上找，找不盡的，你必得

要找到樹根，返回那個根；再就水來講，你要找出這個水的源頭。拿這個來比喻人的生死，「返本窮源」指的是生死欲流的生死流，我們眾生就在這個生死流，要找到生死流的根源在那裏，一直要追溯到生死的根源，追到生死根源，然後才知道不生不滅。這個根源前面講過，現在再重覆一下，我們的生死怎麼來的？《大乘起信論》講：「一念不覺而有無明」，當初我們無始劫之前，我們凡夫眾生在一念之中失了覺，把一真法界迷了，一真法界就是我們自己的真心，迷住我們這個真心就起了無明。無明一起，有根本無明、有枝末無明，根本無明就是一念之迷，那個妄念起來就是根本無明。有了根本無明，妄念一起來，然後有三細、六粗，有見思惑，見思惑就是枝末無明，就是這麼來的。現在要返窮流根，一直追，從見思惑追到塵沙惑、到根本無明，到最後的一念不覺。你要追究到那個一念不覺，就想到：唉！我們太冤枉了，我們為什麼不覺？為什麼要有妄念呢？那就問你自己，你為什麼有妄念呢？你的妄念隨時就可以把它破除掉。所以圓頓根機（圓覺）的人，一知道這個道理之後，當下就把一念不覺的妄念破除了，這叫返窮流根。返窮流根，一直追究到一念不覺的妄念，把那個妄念一破除，就到了不生不滅的境界。不生不滅就是

真心，就是一真法界了。

「至不生滅」，追究到生死根源，認識自己一念不覺的妄念之後，破除妄念就與自己不生滅的真心能夠契合、能夠相合。這說來容易，什麼時候把妄念能夠了解？學禪宗有那麼容易嗎？小疑小悟、大疑大悟，必得大死一番才能夠悟，所悟的就是這個妄念，窮究源頭，認識自己的真心，認識以後，還要破除這些習氣、還要證，那談何容易？密宗先要把所有的教理都明瞭，然後再持呪。學淨土宗，原則上也要把教理都明白，明白這些教理，持一句名號叫理持；不明白道理，有些人限於學習的能力不夠，他不能夠研究教理，那也沒關係，只要相信有西方極樂世界，你肯發願、肯念佛，這是事持，事實上來持，相信事實上有西方極樂世界，你念的工夫好，照樣有成就。所以念佛法門三根普被，上等根機的人，也未必把道理都研究明白；中等根機，我們都是中等根機，上等根機都未必研究得那麼徹底，我們更不必說了，所以我們要研究；下等根機沒有能力研究教理，他只要這樣做也能成就，這叫三根普被。這是佛慈悲，他是普度眾生，不捨任何眾生，開了淨土法門，普通法門只有

上等根機，最起碼是中等根機才能學，要是沒有淨土法門，那下等根機沒有緣分學佛了，這是一層。再說你要當生了生死，捨棄特別法門也不行。這怎麼說？不管事持名、理持名，持到一心不亂，就是「至不生滅」，就是一念相應。我們能念的心跟所念的佛號，念到相應的時候，能念、所念，一念之中相應，你這一念之中就是佛性出現了，這個法門豈是隨便就能了解？談何容易。後面佛就說：

當驗此等六受用根，誰合誰離，誰深誰淺，誰為圓通，誰不圓滿。

佛告訴阿難：「當驗」，你應當檢驗一下，「驗」也叫實驗，你實際來體驗一下。體驗什麼？「此等六受用根」，「六」指六根，受是什麼呢？六根都是接受六塵的，「受」是領受，你這些六根都接受六塵，叫作「六受用根」。你這六受用根，「誰合誰離」，誰是合中發生作用、誰是離中發生作用？「誰深誰淺」，誰是作用淺、誰是作用深？「誰為圓通，誰不圓滿」，那一根可以圓通、那一根不能圓滿？你好好體驗體驗。

「誰合誰離」，「合」在前面講過，根與塵相合才發生作用，叫合中知，一結合

才能了解。這指什麼呢？鼻根，鼻子聞香味，香味要接觸到鼻，鼻子才知道是香的、是臭的；舌根，你吃東西是什麼味道，味道要接觸舌根，你才知道；還有身根，身體接觸物體才有觸覺。鼻、舌、身這三根是合，合才能知道。「離」指眼、耳、意，比如我們眼根看東西，眼與這個東西，中間有一定的距離，沒有距離，你把東西貼到眼裏也看不見；耳朵聽聲音，也要有適當的距離，聲音貼著耳朵，你也聽不到，太遠也不行，它有一定的距離；意根，意根與外面的法塵也是離的。這三根是離中知。

「誰深誰淺」，再就六根來選，那是深、那是淺？意根是深的，要問：我們意根在那裏？意根是什麼狀況？大家都不知道，所以這是很隱密、很細微的，一般人難知道，這叫深，這個意根深的，就很難。再講眼、耳這方面，眼根、耳根，這比較淺顯。「誰為圓通，誰不圓滿」，再就眼、耳這兩根比較，前面講眼根只有八百功德，耳根是一千二百功德，這樣算起來，誰圓通、誰不圓滿？圓通的是耳根，眼根就不圓滿。還有舌根，舌根也是圓通的，但是不圓滿。下面這段就結論了：

若能於此悟圓通根。逆彼無始織妄業流。得循圓通。與不圓根。日劫相倍。

佛說：「若能於此」，你若是能夠於此，「於此」是前面講的，分析六根功德，每一根所能發生的作用，「悟圓通根」，你能悟，「悟」是完全能夠明瞭，領悟了，你領悟到「圓通根」，悟到那一根是圓通的。悟到那一根圓通的時候，「逆彼無始織妄業流」，你就用這個圓通根逆流，逆生死流，生死流是無始劫以來的，它是織妄所成的。最元始的妄念，無始以來有一個妄念，有了妄念之後，就一個妄念、一個妄念交織而成，就構成一片都是妄念，就是織妄。從無始劫以來，從一念不覺而有無明那個妄念以來，就是縱橫交錯，編織那個妄念而成生死。生死怎麼來？生死由造的生死業，就成為生死業流。用圓通根，就能逆無始以來織妄而成的生死業流。為什麼用圓通根能夠逆業流呢？這要是研究《起信論》就知道，《起信論》講真如跟無明就是真妄和合，然後就變成我們現在這個眾生有三細六粗，眾生起惑、造業、受報。你現在就在這根上面，找到最適當的圓通根，這個根上就有真、有妄，你用

圓通根就能反妄歸真，藉著圓通根把妄念去掉，顯出來是真的真心，就是反妄歸真。

後面這三句：「得循圓通，與不圓根，日劫相倍」，你能找到圓通根，「得循圓通」，「循」是順乎圓通，就是用圓通根來修。用圓通根來修，「與不圓根」，不是圓通的根，這兩者比較，用不是圓通的根來修，你修上一劫的時間那麼長。「日劫相倍」，你用圓通根來修，修一天就能夠比得上修一劫，這功德相差，有這樣的相倍，差距這麼大。

印光祖師常常教我們念佛的方法，你怎麼念佛？念頭起來，從心裏起來念頭、起來佛號，用舌根念出來，用耳根聽回去。祖師說話是有根據的，舌根是圓滿的，一千二百功德；耳根圓滿的，一千二百功德。就是用舌根、用耳根圓通，把這句佛號再收回意根裏去，最隱微的意根用這兩根都能打通，三根在那裏轉。你想想看，這個念佛方法，那一個方法能夠比得上？所以一句佛號，我們不但憑這句佛號可以脫離娑婆、往生極樂，到極樂世界還是靠一句佛號成佛。我們說這個方法好，就選這個方法。

第一一七講

我今備顯六湛圓明。本所功德。數量如是。隨汝詳擇其可入者。吾當發明。令汝增進。十方如來於十八界。一一修行。皆得圓滿無上菩提。於其中間。亦無優劣。

佛在前面開示阿難，你要真正來修持，必得在六根上下工夫。六根的功用，那一根有那些功德，功德是發揮的功用，照說每一根都有一千二百功德，但是就我們凡夫眾生來講，有的只有八百功德，有的很少，像耳根、舌根有一千二百功德，這前面都分析過了。後來就告訴阿難，你要把根選好，那一根最能發揮它的功用，你就選那一根來修，就修的效果來說，你選好這一根，一門深入，就能抵得上那種不能夠完全發揮一千二百功德的根，兩者比較，你修一天的工夫，跟那些用普通的根修一劫的時間，你修一天的時間就能跟它相比。換句話說，你選好的根修一天的時間，就抵得上普通的根修上一劫的時間，這一比較，那當然相差太遠了。

現在開始念的經文說：「我今備顯六湛圓明」，我今天在前面已經備顯，「備」是完備、具備，具備是完全的意思，我已經完全把六根的功德，誰是圓滿、誰是不圓滿，誰是淺、誰是深，都顯出來了，「六湛圓明」，六根裏面所含的那種功德，既圓融又光明，「六湛圓明」指六根中所含的本性。「本所功德，數量如是」，本性散在六根之中，每一根所含的「湛圓明」，就是每一所的功德數量都應該是一千二百功德，都是圓融圓滿的。但是凡夫功德有欠缺的，比如三方面，三缺一方，那只有八百，前面說得清清楚楚，本所功德、數量，各有各的數量，「隨汝詳擇」，隨你詳細地來選擇，選擇什麼呢？「其可入者」，選擇那一根可以往裏邊深入，深入就能夠到根元，入到本性上面去。「吾當發明，令汝增進」，你選好以後，我應當發明，你選了以後，你還不能詳細明白，我就很詳細地把它的意思發明出來、說明出來，「令汝增進」，就可以由你往前面精進。按照你所選好的根，我再加以說明，你了解得更清楚，你就可以由這個根往上進步——增上、精進。

下一段：「十方如來於十八界，一一修行，皆得圓滿無上菩提」，在佛的地位來

講，不但娑婆世界的佛，十方世界，無論那個世界、那尊佛，只要他成了佛，他對於十八界，「十八界」是六根、六塵、六識，三六一十八，各有界限，叫十八界。這裏的經文講十八界，實際上根據後面的經文來講，有二十五圓通，二十五位大菩薩修的圓通。二十五怎麼來的？就是十八界再兼七大，七大是地水火風空見識，十八加七二十五，二十五圓通。佛就講二十五圓通，「一一修行」，十八界就包含七大，每一界在成佛的如來來講，無論那一界修的，都得圓滿無上菩提。那些如來過去在因地發心的時候，成佛的人在過去在還沒證佛果的時候叫因地，成佛證果叫果地，這個果地指佛果的果地。因地還沒證佛果，就算是菩薩也還是因地。那些如來在因地發心，來修成佛的大法，他們無論在十八界、七大，無論那一界、那一大，選了一個，十八界無論那一界，他們在修行的時候，「皆得圓滿無上菩提」，都能得到圓滿，圓滿什麼呢？圓滿無上的菩提，「無上」是至高無上，「菩提」是大覺，至高無上的大覺就是成佛。換句話說十方佛過去發心修這種大定的時候，無論根據十八界的那一界，都能成就證到佛果，所以「於其中間，亦無優劣」，「中間」指十八界、七大，在這中間沒有優劣的。就拿十八界來講，六根、六塵、六識，六根那一根是

優是劣？平等的，六塵也是平等的，六識也是平等的，沒有優劣之分。無論修那一界、那一大，都能圓滿無上菩提，都能證果。這一段是講十方佛過去在修行是那種情形。佛把十方佛過去所修的說了，現在就講阿難了，下面說：

但汝下劣。未能於中圓自在慧。故我宣揚。令汝但於一門深入。入一無妄。彼六知根。一時清淨。

十方佛還在因地的時候，他是上等根器，經過多少時候修持，無論那一根，對他來說是無礙的，任何一根都好。現在講「但」，就是語氣一轉，「汝」指阿難，佛說，但你是「下劣」，為什麼是下劣呢？你的根器比不上前面講的十方佛的根器那麼上等，你是下等的。「劣」與優勝的「勝」相對的，凡夫眾生常說人家下劣，很多人一聽都很生氣：你說我下劣，我怎麼下劣了？殊不知，不但普通凡夫都是下劣，阿難尊者已經證了初果，釋迦牟尼佛還說他是下劣的。這怎麼講呢？阿難雖然證初果，證初果是斷了見惑，見惑有八十八使，所謂八十八使，就是貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，惡見再分開五個不正確的知見，一共有十使，「使」是使得我們不

得自在。這十使按照十八界，十八界每一界都有苦、集、滅、道四種道理，這苦集滅道四諦法的道理就由這十使把它遮蓋起來，讓我們凡夫眾生不了解四諦法。就三界來講，十使遮三界的四諦法，算起來有八十八使，要斷這八十八使，在見道的時候斷。什麼叫見道的時候斷？比如阿難尊者修，在這一生之前，不知道修了多少生多少世，所以到這一生，遇見釋迦牟尼佛到世間來，因緣成熟了，他這一生一次就把八十八使斷了。什麼叫見惑？見是見道的時候，把這八十八使的惑一次斷掉，這惑叫見惑。八十八使見道所斷的惑，雖然是斷了，還有思惑，思惑是貪、瞋、癡、慢四個最主要的惑（煩惱）。這四個主要的惑分三界來講，分開三界來斷，三界分成九地，一共有八十一品，九地每一地有九品，九九八十一，這思惑八十一品，阿難尊者還沒斷。阿難尊者只斷見惑，就是見道，他見了道，把八十八使一次斷掉了，思惑八十一品還沒斷。因此佛說他根器下劣，思惑還在。我們了解這個道理之後，我們不要說人家下劣，我們自己就是下劣，聽到人家說我們下劣，我們就要承受，不要生氣。按照經文來講，我們跟阿難尊者比，我們下劣還當不上，還要斷了見惑才稱得上下劣。所以佛說，汝是下劣根器。

既是下劣，「未能於中圓自在慧」，你還不能在這當中，在什麼當中？在這六根之中，無論那一根，你還不能圓自在慧，「圓」是圓滿自在，開發圓滿自在的這種智慧，你還不能夠，比不上十方佛在因地的時候不用選根，你是要選的。「故我宣揚」，所以那些根有那些功用，我把它宣揚出來，「令汝但於一門深入」，「令」是使令，使令你，「但於一門」是只找到一門，你就在十八界、七大之中，你好好選，選好一門，你就從這一門深入，往裏面深入修行，你就能成功。怎麼一門深入？下面兩句：「入一無妄，彼六知根，一時清淨」，你只要入一無妄，「入一無妄」是頂著前面一門深入來講，你按照選好的最好的圓根，你就從圓根這一根深入，入到什麼境界呢？入到一個無妄之地。「無妄」是沒有妄，怎麼叫沒有妄？妄是什麼？就是當初無始以來就是一念不覺，一個念頭不覺就起了妄念，而有無明，這一念不覺，不覺就是起了無明。有了無明的時候，前面講不覺，不覺是什麼呢？迷了真如，把真如迷了。迷了真如就起了無明，無明是妄的，真如是真的。這裏講入一無妄，前面講一門深入，入到無妄之地，就是通過了妄法，通過無明，直接就入到真如了。入一無妄，換句話說就是入到真如本性，入到本性上面去了。那個時候，「彼六知

根，一時清淨」，你只要從一個圓根，深入到真如的真理上去，那你的六知根，六根一時就清淨了，「一時」是同時，都清淨了。

佛講這段話，我們學淨土宗的人，在這段話裏好好參究參究，佛講：你只要選好一根，往裏面深入，從這一根就能證果，「入一無妄」就是能夠證到真如本性，它有這麼大的作用。入一無妄，佛在這裏不講，為什麼不講呢？譬如禪宗參禪，為什麼要吃那麼多辛苦，教參禪的人來參呢？真截了當告訴他就好了，什麼是父母未生前的本來面目？你的本來面目就是你的真如本性，一句話說完了，何必要參呢？沒有經過他本人那樣參究、那樣用心，吃那些苦，說了沒用的，不是他能真正接受的，必得要他自己體驗。但是我們研究教理，不是參禪，從教理上一層一層來分析。雖然研究教理是分析，但是也要有一點點悟，悟什麼呢？經裏講悟，佛在這裏雖然沒有講，但是後邊就講到觀世音菩薩用耳根圓通。同時在這部經前面分析，佛分析六根的功德，誰是圓滿、圓通？誰是不具備？耳根最圓通、最圓滿，消息也透出來了。這樣我們就知道，我們念佛法門，你看看，心理起來、口裏念出來、耳朵聽回

去，運用舌根與耳根，六根之中，舌根有一千二百功德、耳根也是一千二百功德，我們念佛，這都運用上了。想想念佛的方法，不是普通方法可以明瞭的。

佛把六根的功用說出來，選根的道理，選了一個圓通根，能夠一門深入，一門深入就能夠入到真如本性上，就能證果，這都說清楚了。六根一根清淨，六根同時清淨。說到這裏，下面是阿難尊者要提出問題了，阿難尊者就問：

阿難白佛言。世尊。云何逆流深入一門。能令六根一時清淨。佛告阿難。汝今已得須陀洹果。已滅三界眾生世間見所斷惑。然猶未知根中積生無始虛習。彼習要因修所斷得。何況此中生住異滅分齊頭數。

「阿難」這時「白佛言」，「白」是稟告，向佛來啟請。啟請佛說：「世尊」，先稱呼佛的號，「云何逆流深入一門，能令六根一時清淨」，這個問題怎麼出來的？進出，就是剛剛講的，「令汝但於一門深入，入一無妄，彼六知根，一時清淨」，在這之前，佛也告訴他：「汝今欲逆生死欲流，返窮流根」，這是前面講的。因此阿難就

根據佛前面所講的這兩段話，他就問：怎麼逆生死欲流？怎麼樣才能深入一門，就能夠使得六根同時都得到清淨？他的意思是：請佛再加以詳細開示。

「佛告阿難，佛告訴阿難，「汝今已得須陀洹果」，你現在已經得到須陀洹果，「得」是已經證到。須陀洹的「洹」，本來讀「還」，有的讀「圓」，在內地有個地方，有一條河流叫洹水，當地人叫「圓」水，所以有兩種讀法。在經文裏，按照習慣讀「還」。汝今已得須陀洹果，須陀洹果是初果，把剛才講的八十八使，在見道的時候，一次就斷了，普通講斷見惑。所以佛在這裏講你已經證得初果了，小乘初果，梵文名字叫須陀洹果。既是證了初果，「已滅」，你已經滅掉了，滅除「三界眾生世間見所斷惑」，「三界」是欲界、色界、無色界。見惑為什麼講三界？剛才講要出三界必須懂得苦集滅道這四諦法，比如我們在世間的眾生，每個眾生都是苦，你說不苦，那是迷惑顛倒的人，真正明瞭理，人、其他各道，甚至天道都有苦；這苦從那裏來的？苦的原因是集，自己造種種的業，有了業聚集起來，才有現在的苦，這是世間的因果。為什麼不懂世間因果？凡夫眾生都不懂，不懂世間因果，就是被八十八使

遮蓋了。講到出世間的因果，就是滅、道，滅是證了果，把惑都斷掉了，滅是涅槃的境界；你要得涅槃的境界，要修道。滅、道是出世間的因果，你想了生死證果，那就必得要修道，就是滅、道，一般眾生更不了解。四諦理都是真理，普通凡夫怎麼知道？要知道的話，首先要見道，見道還沒證道，還沒有證，是見道。見到四諦法，四諦真理的知見見到了，見道就了不起，一見道就把八十八使一次斷了。所以說「已滅三界」，在三界之內的眾生世間「見所斷惑」，見道所斷的惑，見道所斷的惑就是八十八使。

「然猶未知根中積生無始虛習」，然而你還不知道「根中」，在你現前的六根之中，你這一生，就在你眼前的六根之中，這六根怎麼來呢？「積生」，就是你一生一地累積起來，生生世世累積起來什麼呢？累積起來「無始虛習」，無始劫以來的虛習，「虛」是虛妄，「習」是習氣。這個虛妄習氣怎麼來的？無始虛妄的習氣來自一念不覺而有無明，一念不覺就是一念迷了真如，一念不覺就起了妄動，三細六粗，這種三細，最初動了就是業、業相，由無始以來的最初一念妄動，然後有這些

虛妄習氣。虛妄習氣就是我們每個眾生從無始以來那種我執，我、法二執，我執是執著我——我這個生命，種種的惑、迷惑，這就是虛習（虛妄的習氣），指思惑。阿難已經斷了見惑，但是還沒有斷思惑，所以下面說，「彼習」，彼習就指無始以來的虛妄習氣，就是虛習，那個虛妄習氣要什麼時候斷？「要因修所斷得」，你必得因為你所修的，修道，前面是見所斷，見道的時候斷，思惑一定要修所斷，你在修道的时候才能斷，斷了之後，你才能得那個果。

下面這三句：「何況此中，生住異滅，分齊頭數」，這三句連著上面消文所講的，這段意思比較麻煩一點、複雜一點。這裏有講表，請各位把兩張講表都拿出來，一張是前次發的三十四表、一張是上次發的三十五表，這兩張表有兩段，在這裏先講一講，然後經文一對就清楚了。

先看三十四表最後的「生死三流」，下面第一條講「欲流」，所謂欲流，講的就是我執、法執，在唯識學裏講得非常詳細，其他也講，比較概略地講而已。這裏講我執，因為眾生不了解自己的真如本性，有了無明，無明就出現虛妄的妄相，主要

的妄相就是我相，把我相當作真實的，執著虛假的我相就叫我執。所以《金剛經》裏講不著相，不著相最主要的是不要著我相，不要著我相才能了分段生死、才能出六道。進一步，不要著法相，著法相就是法執，不著法相才能夠成佛。這裏講我執，我執又分成分別惑、俱生惑，分別惑比較粗淺一點，俱生惑從無始以來，與生俱來的，那更微細。這裏講的「我執」是「分別惑」，所以但執「三界見惑八八」，三界內的見惑有八十八使，這八十八使的見惑一斷，我執的分別惑就斷了。這在什麼時候「斷」呢？見了道，在「見道位」，就是小乘證初果的時候，他是見道，在見道的地位，他就把這八十八使（就是見惑）能夠一次斷掉。

「欲流」第三行，「三界思惑於五塵起『貪瞋見慢』」，前面講見惑八十八使，八十八使從十使開出來的，十使是五鈍使與五利使。五鈍使是貪瞋癡慢疑，這是很鈍的，鈍使去得非常困難，不容易滅掉。五利使是身見、邊見、見取見、戒取見、邪見，就從惡見裏開出五種來，叫五利使。五利使、五鈍使叫作十使。十使之中，前面講的見惑叫作我執，我執是分別惑。思惑就不是分別惑，三界思惑是貪瞋見慢，

這從那裏起來呢？從五塵起來的，五塵是色聲香味觸。所謂思惑，思的本身不是惑，思是思維，思維道理的時候，用那個工夫才能夠斷由五塵所起的這幾種惑，這幾種惑就是貪瞋見慢，換句話說，思惑是從五塵才引起來，引起三界的這種惑，這種惑非常難斷，這叫三界思惑。要注意這是從五塵起來的，怎麼從五塵起來的？比如你現在看外面的色聲香味觸，自己雖然沒有親身體驗，你看電視裏什麼都有，五塵都有，你看在眼裏，落入到自己心裏就變成思惑了，日後再有相同的境界一出現，外緣一出現，從自己第八識的識田裏那個種子反應出來就是你自己的惑了。比如在電視上看人家打架、看人家罵人，那是人家外面的，跟我何干？你看進去，從眼根裏傳到第八識裏去，遇到適當的時候，外面適當的情況一出現，我們自己脫口而出，我們就學來了，這就是思惑，這個思惑就從外面五塵學來的。我們的貪瞋見慢是從五塵學來的，這是從五塵起的。這個一起來，又落在我們心裏，要斷它，談何容易？後面會講到三界思惑要什麼情況才能斷除，那難得很。

再說「有流」，有流指「我執俱生惑」，前面講的我執是分別惑，就是見惑，「我

執俱生惑」指什麼呢？「生住異滅塵沙」，指的是塵沙惑，「詳後」，後面第三十五表裏有詳細的分析。生住異滅是無明的四種相，就是塵沙惑。在這三界的思惑是怎麼出現的？「三界思惑於緣生起『貪慢』」，從緣生起來的，從緣生起的是貪、慢。根本惑有貪、有慢，貪、慢這兩個惑從那裏來的？三界思惑於緣生法，緣生是萬法因緣生，你不懂緣生法就起了貪、慢，這是講思惑。

再講「無明」，無明是「最初認明」，經裏講過，佛問阿難：你的本覺是本來就明，還是後來加上明？阿難尊者說，如果本覺不加上明，它怎麼會覺呢？佛一聽，你這個問題大了，你就是因為加上明，才使本覺不覺，所以說最初認明。佛講阿難，就是講我們一切眾生，我們一切眾生就是由於最初不了解真如本性本來就是明的，你在明上再加上明，這就「墮所起『癡』」。比如一個明鏡，它本來是光明、一塵不染的，能夠照到外面，各種萬相都能照得出來，你認為鏡子不明，你不認識明鏡，你在鏡子外面敷上一層白粉，你認為白粉是很明的，結果你把白粉敷在上面，反而失去照明的作用了，這就是認明，你就加上那個明。你最初認明，一加上明，你墮

入所起的癡了，貪瞋癡，那個癡就是根本無明。

三界的思惑，以及三界的無明，「共八一品」，一共有八十一品，八十一品在什麼時候「斷」？「修道位」，位是位置，在修道位的時候才能斷。修道位是什麼時候呢？比如小乘，斷了見惑以後，剩下思惑，斷見惑以後，就發心一定要修，斷思惑是在修道的時候。所以證二果、證三果、證四果，這都是修道，修圓滿了證四果。

現在請各位看三十五表，第一段是「生住異滅三細六粗」。

先講「細」，細是《起信論》裏的業相、轉相、現相，業相是一念不覺而起無明的動，業就是動，動的時候就是業，最初一個相，最細的相。一動就轉，轉是轉變，轉變什麼？轉出一個能見的見相。能見的見相一出現，同時就出現一個境界相，現相就是境界相。就是「業、轉、現」，是最初三細相。

再講「粗」，有了三細相，再有六粗相，六粗相第一個是「智相」，智相是什麼？不是真智慧，是一種分別心，分別心叫作智相。有了分別心，分別這是好的、那是不好的，這是苦、那是樂等等，這種心理相續叫「相續相」。有了相續相，就攀緣

這個境界、那個境界，攀緣之後就執著，叫「執取相」。有了攀緣、執著執取相，再進一步分別這些假名字，叫「計名字相」，假名是什麼？你當了皇帝、他是乞丐，皇帝、乞丐都是假名字，這都是由執著才來的，叫作計名字相。有了計名字相，處處就受到名字的牽累，因此就造業，造善業、造惡業，造一切業叫「造業相」。造業之後就要受苦報，苦報的痛苦加在身上，就像一根繩子把我們綑綁起來，叫作「業繫苦相」。我們眾生，這個不自由、那個不自由，最嚴重是生死不自由，這叫業繫苦相。

三細六粗，業繫苦相不必計算，苦已經造成了，現在講前面的三細相、後面的五粗相，這合起來是「生住異滅」。業相最初就是生相無明，轉、現與六粗的智相、相續相是住相，執取相、計名字相是異相，造業相是滅相。這四相這樣配合，要修行的時候，先從滅相開始，滅相就是不造業，因為起惑、造業，造業的時候，這個惑已經滅了，所以就從這上面不要造業，這叫滅相，在這裏用工夫。進一步是異相，就是執取相、計名字相，在這上面把異相除掉。再進一步，更微細了，智相、相續

相、轉相、現相叫住相，也用工夫入定、觀空，把它消除掉。最後才是生相，生相是最初妄念剛剛動，一念不覺的時候，斷除那個生相無明。

我們現在不是我要怎麼斷就能斷，不是那麼容易。滅相是凡夫眾生發心的時候可以作，異相的時候，二乘人、三賢位，大乘菩薩三賢位的人才能斷這個異相。住相，別教菩薩登地，從初地到九地，圓教菩薩初住，才能談得上斷除住相。至於生相，十地菩薩至等覺菩薩才談得上。

這四相無明之中，不是那麼簡單的，「四相之中各有四相」，生相、住相、異相、滅相，每個都有四相，所以「頭緒紛煩數量無盡」，這就是經文裏講「生住異滅分齊頭數」，「分齊」是四相有個分際，各有各的分際，「頭數」是計算起來，四相之中又有四相，太多太多了，難以計算。

這四相我們了解，生相無明要到十地菩薩、等覺菩薩才能斷。我們念佛，祖師講「一念相應一念佛」，一念相應指的什麼？一念相應就是生相無明破除，與真如一念相應，在這一念之中就是佛，這是什麼樣的境界。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一一八講

今汝且觀現前六根。為一為六。阿難。若言一者。耳何不見。目何不聞。頭奚不履。足奚無語。

繼續上回講選根，在六根之中要選一根。先把前面的意思連接起來，這部經在前面用很長的時間說明我們眾生都有真如本性，就是如來藏，如來藏有空如來藏、不空如來藏、空空如來藏，這些都是講究佛理，就是教我們明瞭自己有真心，你要修成佛，就憑這個真心來成，前面是講這個理論。在這個之後，接著講修持的工夫，修持要怎麼修法呢？前面講兩種，一種是你開始發心來修的時候，在因地發的修持心與果地成佛的果，因果要相合，果地是不生不滅的，你在發心修的時候，你就要拿不生不滅的心來修；第二種是你既是用不生不滅來發心，你正在修的時候，你把一切生滅法都要放棄，直接從不生不滅這上面來用工夫。這個工夫怎麼用法呢？前面講有十八界，十八界講到後來，就代表萬法，把萬法簡化，我們眾生人人都有六根，你用工夫就在六根上用工夫，也就是每一根都可以用工夫，你選好一根，

一根深入的時候，那六根都行了，同時一門深入，六門都能夠通了。講到這裏，阿難尊者就問：如何能夠深入一門、深入一門就能夠六根一時清淨？提出這個問題。根據這個問題，佛接著就告訴他：你已經證到初果，還有二果、三果、四果還沒證到，證到初果，見惑是斷了，還有思惑沒有斷。既是思惑沒有斷，很多道理、很多修的方法，你還不明瞭。眾生從無始劫以來，累積很多虛妄的習氣，那些虛妄習氣（像貪瞋癡等等），這要修所斷，你正式修道的时候才能夠斷。這個修所斷的惑有多少？上回那個表也講有生住異滅，生住異滅之中又有生住異滅，這就包含很多，微細得不得了，無窮無盡的。除了思惑要斷，那些貪瞋癡（小乘斷的枝末無明）以外，還有三界以外的根本無明等等，這些事情，你證了初果當然不了解。上回說到「何況此中生住異滅，分齊頭數」，所謂生住異滅分齊頭數，就講你只證初果，三界以內的思惑還沒斷，就算斷了三界以內的思惑，三界以外的法執，由法執再分出來的，那些塵沙惑、三界的根本無明，多得很，這叫分齊頭數，說都說不盡的，這麼多。上回講到這裏。

現在接著講：「今汝且觀現前六根，為一為六」，你現在觀察觀察，你現前本身的六根，這六根是一？還是六？提出這個問題，教阿難先思考一下，然後佛再跟他說明。阿難尊者在前面請問佛：為什麼深入一門就能六根一時清淨？他問這個問題是因為把六根執著得實實在在，六根就是六個根，他不知道六根本來是虛妄的，這當中有虛妄法、真實法，分不清楚。所以佛在這裏說「今汝且觀」，你現在觀察一下，你現前的六根是一個？還是六個？先問這個問題。這個意思是：說六、說一，都說錯了。下邊就解釋，主要的意思是：使阿難明白執著六或者執著一都是不對的，先讓他破除這個錯誤的見解。破除這個以後，才談得上選一根，然後深入地來修。

佛提出這個問題以後，接著就說：「阿難，若言一者」，如果你說這六根是一，歸結起來成為一根，把六綜合起來成為一，下面就有問題了，「耳何不見，目何不見」，如果六者是一，一就是同時（共同）的，既是共同的，那你耳根為什麼不能當眼根來看？眼何以不能當耳來聽聲音？再說頭，「頭奚不履」，「奚」當何字講，頭何以不像腳那樣在地上走呢？我們的頭是朝上，頭不能當腳來履、來走。「足奚

無語」，腳在地上走，何以沒有說話呢？提出這個就證明你說一說不通的，這分明是眼耳鼻舌身意是各有各的功用，你不能說它是一。你若是執著六，也是不行，經文說：

若此六根決定成六。如我今會。與汝宣揚微妙法門。汝之六根。誰來領受。阿難言。我用耳聞。佛言。汝耳自聞。何關身口。口來問義。身起欽承。

佛告訴阿難：「若此六根決定成六」，你如果說六根決定成六，「決定」是一定，六個根彼此都沒有關聯性的，彼此不發生關係，眼是眼根，它只管看，耳根只管聽，其他的彼此不發生聯絡的。假若你認為六根決定成為六個，佛就提出問題，「如我今會」，例如我，「今」是現在，我現在在楞嚴法會上，「與汝宣揚微妙法門」，給你們宣揚，「宣」是宣說，「揚」是宏揚，就是給你們解說《楞嚴經》裏這些微妙的法。說這個微妙法門的時候，「汝之六根，誰來領受」，假如你這六根決定成為六個，彼此不發生聯絡關係，那麼我在說這個微妙法門的時候，你的六根叫那一根來領受我

這個微妙法門呢？請問阿難。佛這麼一問，阿難只好答覆了，「阿難言，我用耳聞」，阿難答覆佛說，我用耳來聽佛講這個微妙法音。這樣一答覆的時候，「佛言，汝耳自聞」，佛說，你耳來聽我說法，那只是你的耳朵在聞，你如果決定六根成為六，你耳根在聞，「何關身口」，對於你的身根，口是舌根，你耳朵在聞的時候，你的耳根與你的身根、舌根有什麼關係？「何關身口」應該說：你耳朵聽，身體應該不知道我這個法門是什麼，你的舌也不知道，也沒有關係。現在事實上怎麼樣？你「口來問義」，我前面說你深入一門的時候，六根就清淨。明明是用耳朵聞的，你用口來問我的疑問，這是口來問義。口來問義的時候，你身體要起來，表示禮節，「身起欽承」，「欽承」是很恭敬地來承受，來接受我的開示。你明明耳朵一聞之後，你的身體與你的耳有關係了，你口的舌根與你的耳根也有關係，這樣說起來，六根決定成六，這個意思當然也不能成立了。

上面兩小段就是執著一不對、執著六也不對，執著是一、是六，都是凡夫眾生的一種知見。所以前面兩小段把這種知見破除了，用問答的方式把它破除了。後

面這幾句話是個結論：

是故應知。非一終六。非六終一。終不汝根元一元六。

佛告訴阿難：「是故」，上面兩小段分別破除凡夫知見之後，是故這兩個字，就把上面兩小段總歸來講、統合來講。「應知」，你應當了解，「非一終六」，不是一，終究是六，「非六終一」，如果不是六，反過來說，終究是一。「終不汝根元一元六」，上面說你要執著的時候，不是一就是六，不是六終究是一，最後這兩句話，「終不汝根」，「終」是講到最究竟的時候，你不應該說，「不」是不應該說，「汝根」是你的六根，「元一元六」，既非一終六，非六終一，你不能說你的六根本來就是一、本來就是六。「元」當本來講，你終究不能執著說你這個六根本來就是一，或者說本來就是六。經過前面兩段問答之後，讓他明瞭，你這六根不能說本來就是一、本來就是六，說一、說六都是凡夫虛妄的知見。那怎麼才不是虛妄而是正確的知見呢？下面再一層一層分析給他聽。佛告訴阿難：

阿難。當知是根非一非六。由無始來。顛倒淪替。故於圓湛。一六義

生。汝須陀洹雖得六銷。猶未亡一。

佛要把正確的意思告訴阿難，所以佛就說：「阿難，當知」，你應當知道，「是根非一非六」，「是根」是前面講的六根，既不是一，也不是六，真正說起來，說一、說六都是錯的，不能說一，也不能說六。為什麼呢？下面就解釋：「由無始來，顛倒淪替」，由於眾生從無始劫以來，就這樣顛倒淪替。怎麼顛倒淪替？從無始劫以來，前面舉《大乘起信論》講，我們任何一個眾生都是從無始劫以來，最初一念不覺而有無明，就一念不能覺悟，不覺悟什麼？不覺悟自己有真心。由一念不覺這個念頭一起，就有無明，一有無明就從真心起了妄念，然後就起惑、造業，有了妄念就起種種的惑，然後造種種的業，這就是「顛倒」，造業就要受苦報，惑、業、苦，這叫作「淪替」。怎麼淪替呢？「淪」是沈淪在苦海裏，沈淪在生死苦海裏，「替」是什麼呢？不是人一死，什麼都沒有了，不是那個說法，人在這邊一死，那邊就轉到別的道裏去。或者還繼續在人道，或者他這個人在生前造了種種的惡業，殺父殺母，他一定要墮落地獄道，還有很多惱害眾生的事情，偷人家東西、搶人家東西，

這樣他不墮鬼道、不墮畜生道嗎？這些都是替，你死了之後，生到其他道，就是生死淪替。死了之後又有生，生了之後又有死，生死就不斷，就叫顛倒淪替。

眾生就是這樣顛倒淪替，顛倒淪替就迷惑顛倒，「故於圓湛，一六義生」，「圓湛」指人人都有本性，本性最圓滿，湛然是如如不動，非常清淨的本性。在圓滿湛然非常清淨的本性之中，「一六義生」，顛倒了，顛倒就不認識自己圓滿湛然的本性，所以他以凡夫的知見，執著一根，或是執著六根，這個意義就發生出來了。發生出來以後，要把這個不正確的知見破除，不容易。「汝須陀洹雖得六銷」，你現在證到初果了，須陀洹是印度文的名字，翻成中國的意思是初果，就是入流，入流是入了聖人之流。雖入了聖人之流，雖然得了六銷，「猶未亡一」，證了初果，見惑雖然破除了，思惑還在，得了六銷，還沒有亡一。六根的癥結在那裏？六銷就是六種作用，六種作用雖然你知道一點點，但是六根怎麼纏結起來？六根怎麼來的，你還不知道，你一根都還沒有亡。先把這個說明以後，下面再分別說比喻給他聽。

佛說他修的程度還不夠，他只證了初果、得到六銷，所謂六銷是什麼？色聲香

味觸法，就是外面的六塵，六塵對於他的六根，就起不了勾引的作用，就不會對他有什麼引誘的作用，這是六銷。換句話說，六根對外面的六塵，可以銷掉六塵引誘的作用了。我們普通凡夫沒有證，我們隨時都在接受外面的六塵，外面任何一塵在勾引，我們心裏就起現行，往那上面攀緣了。你雖得了六銷，還未亡一，亡一是什麼呢？你還沒了解六根的結，它的根源在那裏，六根怎麼來的？從什麼結起來這個根？你對這個還不了解。既是不了解，下面就舉例，完全照理來解釋很難，用比喻來講就容易了解。所以說：

如太虛空。參合羣器。由器形異。名之異空。除器觀空。說空為一。

佛告訴阿難說：「如太虛空，參合羣器」，像太虛空裏參合，「參」是摻雜，摻雜各種東西，「合」是和合，「羣器」是各種有形的物體，「器」是器具。比如我們這個地球，這叫器世間，這個世間是一種工具，有這個工具，我們眾生在這個地球上才能生存，所以它是個器具。你看太虛空裏面，除了我們的地球，還有太陽、月亮、火星、木星等等，銀河系裏的星球太多了，這叫羣器。「由器形異，名之異空」，

由於器世間的這些器具，它的形狀不同，所以名之異空。本來太虛空裏，那有什麼異空不異空？因為有種種有形的物體，放在虛空裏面，這些物體不同，使得虛空變成各種不同的虛空了。這是我們凡夫藉著有形的器具、有形的物體，才改變了我們對於太虛空的看法，所以名之異空。

「除器觀空，說空為一」，你把太虛空裏這些器，把這些物體除掉，然後你看這個太虛空，這個太虛空是一，又變成一個了。「異空」，空間是不同的，我們現在看太陽系，這是一個太虛空，在太陽系以外，又是一個太虛空。縮小範圍來看，你看北極所對北方的天空、南極所對南方的天空，那就不同，各有不同的。在地球以外，超出地球的大氣層以外，你到太虛空裏看看，你說是一個了。你說異空，說空中是異，這都沒有把太虛空看清楚。

這裏是講比喻，「太虛空」比喻前面講的「圓湛之性」，我們眾生都有圓滿湛然的本性，這個圓滿湛然的本性，我們迷了，一念不覺而有無明，就是迷了這個圓滿本性。佛拿太虛空來比喻，這要知道，我們看經的時候，比喻是比喻，不能把太虛

空就當作本性，那就完全錯誤了。太虛空是冥頑不靈的，不過拿它來比喻圓湛的本性，讓我們好懂。「羣器」比喻前面講的「是一是六」，比喻六根，你明瞭本性的話，就知道這六根既不能說它是一，也不能說它是六。就是因為迷了本性，你阿難在前面才執著是一、是六。這就說明，有六根的時候，才說這個根不同，根不同的時候，才執著有六個；或者執一個，六根把它歸入一了，執著一個，把六根的相統統去掉，你認為這就是一個了。這統統是不對的，下面佛就告訴阿難說：

彼太虛空。云何為汝成同不同何況更名是一非一。

「彼太虛空，云何為汝成同不同」，那個太虛空怎麼由你把它說成同或不同？把眾器去掉掉，變成一個，就是同；加上各種有形的物體，就變成各不相同的太虛空，這叫異。不管你怎麼看法，從很多物體當中，看作是異空，或者把物體統統除掉，變成完全相同的一個空。太虛空不由你這樣，說它是同或者不同，太虛空就是太虛空，你認為它是同或者不同，那是你不了解太虛空，你不認識，你迷惑顛倒才有這樣的知見。既是不能由你稱同或不同，「何況更名是一非一」，更何況你說他是一，

或者非一，是一既然不對，非一也不對，這都是妄的。

現在研究天文的天文學家、研究太空的太空科學家，常常發現太空裏有多少個星體，他只能在太虛空裏研究那些器（那些物體器具），離開虛空裏太陽系、銀河系的那些星球，那些東西以外，對於虛空，他還不知道怎麼研究法呢。本來太虛空就是一個頑虛空，在佛法裏，這是非常粗淺的，現在的科學，連最粗淺的頑虛空還不知道怎麼研究，到現在只能由多少倍數的望遠鏡發現星球而已，來發現虛空裏的各種物體而已。虛空都不了解，本性談何容易？更不了解。所以我們研究佛學，總是要把那些是真法、那些是虛妄的法，必得把它辨別清楚。

前面講你對太虛空不能執著同、不同，或者加上名字，是一、還是非一，一是六根歸於一——執一，非一是六根執著六。不能執著同或不同，再安上名字，名字更用不上。所以下面就說：

則汝了知六受用根。亦復如是。

前面用太虛空來比喻，現在要說明白，就告訴阿難說：「則汝了知」，你應當了知，你應該徹底知道，「了」是了解，「六受用根，亦復如是」，六根也是這樣，不能說是一，也不能說非一。什麼是「六受用根」？為什麼講受用根？六根接受外面的六塵，然後就發出作用來，根對塵就引起六識，六識就有六識虛妄的作用，這叫六受用根。你的六受用根，你不了解它，說一、說非一，都是虛妄的見解。

下邊就教阿難認識六受用根怎麼來的，我們的眼耳鼻舌身意六根，這六根的根源在那裏？為什麼有這六根？必得明瞭以後，你才能選用那一根最圓通，好用工夫。所以下面分別六根，先講眼根：

由明暗等二種相形。於妙圓中。黏湛發見。見精映色。結色成根。根元目為清淨四大。因名眼體如蒲萄朵。浮根四塵。流逸奔色。

六根的每一根都講三個重點：一、辨別它這個根中有精明體——精明體，精是精華，明是光明，就是精明。二、這個精明在眼叫作見精，眼能看見叫見精，在耳叫作聽精。三、講六根的根，有勝義根、有浮塵根。六根每一根都有三個重點，都

要說出來。

前四句：「由明暗等，二種相形，於妙圓中，黏湛發見」，眼根怎麼來的？由於明暗等，一明、一暗，「明暗」是講色塵，眼睛看各種顏色、各種形體上的長短方圓，就拿明、暗這兩個現象作代表，「等」字包括其餘很多色塵。由明、暗等這些色塵，「二種相形」，這裏講明、暗兩種色塵相形，「相」在這裏講互相，「形」是表現出來，互相顯示出來，有形狀就能夠明顯出來，由明、暗兩種色塵互相形顯出來。形顯出來之後，「於妙圓中」，「妙圓」是很微妙、很圓滿，就是前面講的圓湛本性，最圓妙的圓湛本性之中。「黏湛發見」，「黏」是黏上了，等於這個東西有黏合力，意思就是污染的染，黏就是染上了，染什麼呢？你這明、暗二種色塵，很明顯地出來，就由這個色塵來黏上湛然的圓湛本性，就是把這個圓湛的本性黏合起來了，黏合起來就發起了見，見用在眼睛裏就是見精，發生一個見精。這四句話就表示見精怎麼來的，見精怎麼來的？就因為在眼睛來說，你有明、暗這種色塵，這兩種色塵表現得很顯著，然後就由這兩種色塵把你圓湛的本性黏合起來。一黏合起來，就你

的眼睛來講，就變成你眼所見的見精，這個見精是真妄和合的一個東西。

怎麼真妄和合呢？迷惑了以後，才有明、暗這兩種現象，就是前面講的「晦昧為空」。有這個現象之後，跟圓湛的本性黏合在一起，摻雜在一起了，圓湛的本體也在這個當中。這當中，明、暗這個色塵，這個假東西也跟那個真東西融和在一起，這就是我們常常講的第八識，第八識有見分，這就成為第八識的見分，叫見精。第八識的見分裏，我們凡夫眾生天天看東西，天天用耳朵、用身體、用什麼，只知道虛妄的假東西，真東西就不知道，迷住了。實際上我們研究學術、那些科學家的發明，都沒有真的，是見精在那裏作用。他研究出來什麼呢？真正的才有智慧，不過那個智慧加上明、暗色塵污染了，一用就用偏了，發生這個問題。在這裏讓我們了解，見精是真妄摻合起來的這麼一個東西。

下面講勝義根：「見精映色，結色成根」，「見精」就指發見那個見，發的見精，「映色」是映色塵，見精照映到色塵，色塵與色塵一結，結成什麼呢？結色成根，色塵照映色塵的時候，就把這個色塵結合成一個眼根，「根元目為清淨四大」，根元

（眼根的本元）是什麼呢？你這個根，講六根之中，任何一根，你這個根之元，根的本元是什麼呢？「目為」，「目」是名目，名目就當名稱來講，普通好講的話，根的本元就叫作「清淨四大」，清淨四大就是地水火風四大種，這四大種是勝義根。什麼是勝義根？就根來講，它是真正的根，這種清淨四大種造成的勝義根，沒有天眼看不見的。我們普通凡夫用肉眼看不見，所以它是勝義根。

下面四句講浮塵根：「因名眼體，如蒲萄朵」，「因」當依靠講，依靠上面所講的勝義根，因著勝義根而有眼的體積（眼體），我們人人都知道，手也摸得到，自己也看得見，拿著鏡子自己照，也看見眼球。這個眼體如蒲萄朵，像蒲萄那個形狀，這叫「浮根四塵」，「浮根」是浮塵根，浮塵根由四塵造成的，就是色香味觸這四塵來造成這個眼球。既是有了眼球，眼球裏就有勝義根，如蒲萄朵這個浮根四塵，我們人人都可以看得見，凡夫肉眼彼此都看得見。有了這個根，「流逸奔色」，像流水那樣往外流，「奔」是奔跑，「逸」就像馬一樣，一奔放到外面去，就收不回來了。這是說我們的眼，有了眼根的時候，有浮塵根，使真妄和合的見精，見精真正精的

用不出來，把妄的，虛妄的妄見用出來了。有虛妄的妄見，藉著眼根，成天就是往外面的色塵攀緣。「流逸奔色」就是往各種色塵上面去攀緣，去取那個色塵，各種顏色、電視裏各種由身體表演出的動作、各種狀態，這些都叫色塵。我們的心理藉著眼根，就往那上面攀緣，流連忘返，收不回來。這就是我們眾生，根用虛妄的在起作用。現在就要辨別清楚，認識什麼是浮塵根、什麼是勝義根、什麼是見精，把真妄分清楚之後，你再用功，知道怎麼用法。

一切法門的總原則都是返妄歸真，眼根不要往外流，把妄的收回來，歸入到一精明體，歸到真的方面，眼根如此，下面六根都如此。講任何一宗，你要修的話，真工夫都是要返妄歸真。我們淨土宗念佛，念到無分別，一念相應的時候，老實持名，一念相應，這就是返妄歸真。不要問：我們念佛什麼時候得一心不亂？我能不能往生？你一邊在念、一邊在想，那就是妄心在起作用。你只管念，心裏起念頭、口裏念出來、耳朵聽回去，這樣一念起、一念相應，佛號起來的時候，一精明體就同時起來，這就是相應的時候。返妄歸真，你返看看，好不容易啊。心成天往外跑，

成天收也不容易，念佛佛號一提起來的時候，儘管這些理論講得這麼詳細，簡簡單單的，佛號一念就回來，真心就起來了，那一個法門能夠這麼妙？這個法門就妙在這裏。

第一一九講

由動靜等二種相擊。於妙圓中。黏湛發聽。聽精映聲。卷聲成根。根元目為清淨四大。因名耳體如新卷葉。浮根四塵流逸奔聲。

繼續上回講六根的根本，我們凡夫有眼、耳、鼻、舌、身、意六根，這六根怎麼來的？是由結而來的，每一根由妄心與真心結成一個根結。上回講到眼根，現在開始講「由動靜等二種相擊」，這是講耳根，在這之前講見——眼根，眼根之後繼續講耳根，就是剛才念的這段，耳根怎麼結成的？耳根這個結怎麼來的？「由動靜等」，「動」是動態的、「靜」是靜態的，這指兩種聲音，叫聲塵。我們耳朵接觸外面的境界聽到聲音，我們普通人只講聲音，聲音怎麼發出來的？各種聲音叫聲音，在佛法裏講「動」，那「靜」是什麼？普通凡夫就不了解了，因為那是無聲。實際上講完全的話，有聲音的時候（動態），固然是耳朵對的聲塵；沒有各種聲音的時候，寂靜的狀態也叫聲塵。為什麼呢？因為有聲音，我們耳朵所對的是動態的境界；沒有聲音，我們耳朵對靜態的聲塵。對境有兩種聲塵，這種聲塵「二種相擊」，這

兩種互相在擊發，不是動就是靜，動來了，靜就沒有，靜一起來，動就沒有了，所以我們耳根聽的聲音，不外動、靜兩種。因為這兩種相擊的時候，「於妙圓中，黏湛發聽」，這就說明耳根怎麼結成的，就是由於動、靜二種聲塵相擊，就在妙圓中，「妙」是非常微妙的，就指妙覺，「圓」是圓滿，圓滿湛然指的就是本性，在妙圓的本性之中「黏湛發聽」，「黏」是黏性很大，能把東西黏起來，就這兩種聲音互相激盪的時候，這兩種聲音在妙圓本性之中黏湛，「湛」指妙圓的心性、湛然的體，湛是一種定，好像水不動，就把那種不動的本性黏住了。換句話說，就是結合湛然的本性發出聽、發出聽精。原來講在眼裏的是見精——表現在眼裏所看的，我們凡夫講：我們看了。一般講看是眼根發的眼識，這裏發的識，它是一精明體，「精明之體」指真如這部分。黏湛的「湛」指真如本性、妙圓本性，動、靜二塵黏了湛然的本性，一真一妄發出聽的精，聽之中的精明之體，精是精粹、明是光明，這當中有真心、有本性。

「聽精映聲，卷聲成根」，由聽之中的一精明體，「映」是對照、相對，由聽精

對照聲塵。聽精對聲塵「卷聲成根」，「卷」是收攬的意思，把聲音（聲塵）收攬到耳根，換句話說，原來由動、靜這兩種聲塵互相激盪，由它來黏本性，發出聽的聽精，再由聽精收攝聲音，這樣卷聲成根。「卷」是收起來，講好懂的話，是吸收的意思，在耳叫聽精、在眼叫見精，意思是一樣的，因為根不同，上面的字也不同，由聽精對著聲塵，它就吸收聲塵，然後成為耳根。耳根的「根元」怎麼來的？根元指精明之體——妙圓的湛體，根元指湛體，就是妙圓的本性。根元的元是浮塵根、勝義根，「元」是根的根源。換句話說，我們的根，根的本源是湛體，這個湛體「目為清淨四大」，「目為」是視為，目是眼睛，眼睛的作用是視、看，就把它視為清淨四大。

上面這兩小段講一旦成為聽精，有了聽精之後就卷聲成根，這根指什麼根？勝義根。真的講根就指勝義根，無論眼根、耳根、鼻根等等，講勝義根，這個勝義根就是清淨四大，不是我們凡夫肉眼能夠看得見的。誰能看得見呢？有天眼通的，天上眾生有天眼，有天眼可以看見我們人間眾生這四大的勝義根，還有學佛證了果位的聖人，證果的聖人當然也聽得見，清淨四大他能知道，勝義根如此。

下面：「因名耳體如新卷葉，浮根四塵流逸奔聲」，這幾句話講的是浮塵根，浮塵根就是我們的耳朵，自己摸得到，我們看人家的耳朵能看得出來，自己拿個鏡子一照，自己的耳朵也看得見，這是浮塵根。所謂浮塵根，在這裏講「浮」是浮現在外面，有的講扶持的「扶」，那是扶助的意思，它是扶助淨色根（勝義根），換句話說，勝義根就在扶塵根裏面，由扶塵根來護持、來扶助它。這裏講「因名耳體」，「耳體」指浮塵根，這個浮塵根是什麼形狀呢？「如新卷葉」，就像新捲起來的荷葉，我們耳朵就像荷葉新捲起來的形狀，叫新卷葉。這是「浮根四塵」，浮在淨色根外面，「流逸奔聲」，這是說我們凡夫眾生就順著外面的聲塵，像流水那樣流，「逸」是跑到那邊去，奔放地奔跑到聲塵那裏去。我們一般講攀緣，在這裏講流逸奔聲，「流逸奔聲」就是攀緣聲塵，往聲塵上面攀緣。既是往聲塵上面攀緣，我們內在心就不能做主了，就被外面的聲塵吸引過去，我們的心就被轉移過去，我們凡夫眾生沒有一個不是如此。聽外面的各種聲音，好的聲音，聽了再聽，噪音不好聽，就起厭惡的感受，不管是好感、討厭的感受，總而言之，對心理都有不好的影響，這是講奔聲。下面講鼻根：

由通塞等二種相發。於妙圓中。黏湛發麤。麤精映香。納香成根。根元目為清淨四大。因名鼻體如雙垂爪。浮根四塵流逸奔香。

這是講鼻根的結怎麼結成的，鼻根是聞，這個聞跟耳根的聞不同，耳根聞聲音，聞是聽的意思，鼻根所聞是吸收氣味的。鼻根所接觸的氣味，不外乎一個通、一個塞，通、塞這兩種塵叫作香塵，香代表一種氣息的意思：這是什麼氣味？氣味用什麼來聞？一通、一塞，「由通塞等」兩種香塵，「二種」指通、塞等，「相發」是互相顯發出來，這樣互相顯發出來。「於妙圓中」，跟前面一樣的，在妙覺圓湛的本性當中「黏湛發麤」，「黏湛發麤」講通、塞二種香塵黏合湛然的本性。換句話說，這兩種氣味跟湛然本性黏在一起，就攙在一起了，這樣發麤就成為麤精。普通講「麤」叫嗅覺，在嗅覺裏有精明之體，因此就鼻根所形成的，先要有麤精，這個麤精由香塵黏合湛體的本性，然後就發生麤精。這幾句話講麤精怎麼來的，這是講生根怎麼成就的。

「麤精映香」，前面把麤精講清楚，麤精怎麼來的，現在由麤精映香，「香」是

香塵，由鼻精對照香塵，「納香成根」，「納」是收納，你把香塵吸取進來，成為根，這個根是勝義根。這種勝義根是根的本元，根的本元叫「根元」，它做誰的根元？浮塵根的本元，這個「目為清淨四大」，清淨四大跟前面一樣，不是我們凡夫肉眼可以看得出來的，因此叫它勝義根。「因名鼻體」，因著勝義根，「因」當依靠講，或當憑據的憑講，憑勝義根成為鼻體。這個體字，中國字你看用在什麼場合就當什麼意思講，在這裏講鼻體，就是我們鼻子這個肉體——這個肉鼻子。講到心性本體，那又不同了，我們講真如本性也叫本體，那個體是講真心。這是講有形體在這裏，有形狀的體，叫鼻子的體，這個體像什麼呢？「如雙垂爪」，「爪」是手爪，雙手的手爪垂下來，就像我們鼻子形狀一樣的。這是「浮根四塵」，稱為浮塵根，浮根四塵一旦成就，就是「流逸奔香」，一直往外流，「逸」是既流到外面就收不回來，時時刻刻奔香，就往香塵外面去攀緣。下面講舌根怎麼形成的：

由恬變等二種相參。於妙圓中。黏湛發嘗。嘗精映味。絞味成根根元目為清淨四大。因名舌體。如初偃月。浮根四塵。流逸奔味。

舌根是嘗味道的，味道不外有兩種，一是恬味、一是變味。什麼是恬味呢？恬味的味是很淡的，沒有甜酸苦辣等等，甜酸苦辣的味道是加上的成分，沒有那個，是很平淡的味道。「恬」當安靜講，比如一個人身體安安逸逸的，很安靜叫恬，由那個意思引申來講，沒有各種味道，很明顯的，沒有那些味道叫恬味。沒有變化的味道是淡味道，「變」是甜酸苦辣鹹五味，有各種味道叫變，有變化的。「由恬變等二種相參」，就拿一個恬、一個變，兩種味道相參，「參」是兩個攙合起來，攙在一起的意義。這樣「於妙圓中，黏湛發嘗」，由這兩種相參，恬、變的味塵，它就黏湛，黏合妙湛的本性，然後發出嘗，「嘗」有嘗精，嘗指嘗味道的嘗精，能嘗味道的，這叫嘗精。「嘗精映味」，舌根有能嘗味道的嘗精，嘗精對著味塵。「絞味成根」，怎麼絞味呢？一般用兩手互相絞，絞成的，把味道絞成一個根。「根元」，這個根是一切根的本元，「目為清淨四大」，叫作清淨四大，這個清淨四大非常微細，也不是我們人可以看得見的，必須證果位的人才能了解，了解淨色根（勝義根）。

下面講浮塵根：「因名舌體」，「因」是依靠的意思，依靠勝義根，成就肉體的

舌，換句話說，它因著勝義根成為舌的肉體，因此叫舌體。這個舌體是什麼形狀呢？「如初偃月」，什麼是初偃月？十五的月亮是圓月，未到十五，從月初到十五，這中間的月亮只有半圓，半個月亮叫偃月，「初」指月初，月初的月亮很小，然後逐漸變成半個月亮，到十五變成整個圓的，「偃月」還沒圓，我們舌根的形狀就像那樣。這是「浮根四塵」，既是成了浮根四塵，對外起攀緣的作用了，「流逸奔味」，往外流，放逸到外面，專門奔，「奔」是攀往味塵上面去。下面講身根，經文：

由離合等二種相摩。於妙圓中。黏湛發覺。覺精映觸。搏觸成根。根元目為清淨四大。因名身體如腰鼓顛。浮根四塵流逸奔觸。

它是由離、合兩種觸塵所成的，「由離合等二種相摩」，「相摩」是相接觸，「摩」是摩擦的意思。這樣「於妙圓中，黏湛發覺」，就在妙圓本性中，黏合湛性發出覺，「覺」是覺精，發出覺精。我們人的身體接觸外面物體的時候就叫觸，一接觸的時候，誰知道接觸呢？覺，你感覺，由離、合二種觸塵，兩者相摩，就在四大黏合了湛然的本性，發出覺知來，這個覺知在這裏是覺精，這解釋覺精怎麼出來的。「覺

精映觸，搏觸成根」，由覺精對觸塵，「搏」是搏取，搏取觸塵，成為淨色根（勝義根）。「根元目為清淨四大」，這個勝義根是浮塵根的根元，叫清淨四大，這個清淨四大也不是我們凡夫可以知道的，所以叫勝義根。下面講浮塵根，「因名身體」，就依靠勝義根而成為身體，因此我們知道有身體，這個身體是浮塵根，它很明顯的，我們任何人都知道身體。這個身體什麼樣子呢？「如腰鼓顛」，腰鼓顛在印度、在中國都有，那個鼓兩頭大，中間腰部分很細的，兩頭大，用皮革把兩頭蒙起來，一搖就是鼓的聲音，「顛」是鼓一搖發出的聲音。我們眾生的身體，拿人身來講，我們的身體中間有腰，腰比較細一點，兩頭就像腰鼓顛一樣的，這就是「浮根四塵」，叫浮塵根。由浮塵根「流逸奔觸」，就往外流，往外放蕩出去，然後就奔往觸塵，往觸塵上面去攀緣。下面講意根：

由生滅等二種相續。於妙圓中。黏湛發知。知精映法。攬法成根。根元目為清淨四大。因名意思如幽室見。浮根四塵流逸奔法。

意攀緣的是什麼呢？一個生相、一個滅相，這兩種妄塵，生滅都是虛妄的。「由

生滅等」，這兩種虛妄的塵，「二種相續」，怎麼二種相續呢？生一有了，就沒有滅；滅一有了，就沒有生。這兩者互相相續，有生就沒有滅，有滅就沒有生，由這兩種妄相在那裏相續不斷。就由這兩種相續不斷的妄塵「於妙圓中，黏湛發知」，在本性裏結合了妙湛的性體發出知，「知」是知精，發出知精來，這是講知精這麼出現。

下面講勝義根，「知精映法，攬法成根」，由知精對法塵，知精就指意根，法塵是意根所對的，意根對法塵就「攬法成根」，「攬」是收攬、取過來的意思，取法塵成為意根，這個根是勝義根。勝義根是浮塵根的本元——「根元」，成為浮塵根的本元，這種勝義根「目為清淨四大」，把它叫作清淨四大。下面講浮塵根：「因名意思，如幽室見」，這個意的浮塵根叫作法，意的浮塵根因著勝義根，稱為意思，名字叫意思。為什麼意根叫意思呢？因為我們其餘的眼耳鼻舌身等浮塵根，我們的浮塵根都在身外，因著身體講，很明顯的，自己知道，人家也看得見。而意思（意的根）在我們身體以內，自己看不到，人家也看不到，因此把它叫作意思，「思」是思想。經文比喻：「如幽室見」，在很幽暗的屋子裏面，在幽暗之室裏見物，怎麼幽暗室見？

比如這是房屋，我們在房屋裏面，現在房屋裏有電燈，假使沒有電燈，或有電燈不開，門窗都關起來，這叫幽室，在這個幽室裏，我們看房裏有什麼東西？我們看不出來。意思就表示：我們對意根看不見，因此把它叫作意思。意思就是叫我們想，看不到，但是有這麼一個根，叫作意根，這叫浮塵根。這是「浮根四塵」，有這浮根四塵的時候，我們的意根就「流逸奔法」，它就流向放逸，往法塵上面去攀緣，叫作奔法。

這個結，把六根怎麼結成的，成為六結，各位注意每段經文：流逸奔色、流逸奔聲、流逸奔香、奔味、奔觸、奔法，都往六塵上面奔，奔是攀緣那個。我們凡夫眾生所以有生死，不能了生脫死，就是我們終日六根攀緣六塵，心就被外面的六塵吸引過去，心收不回來，捨棄自己的真，然後完全追逐外面虛妄的境界。任何一個凡夫都如此，不管他把世間學問研究到什麼程度，他的政治地位多麼高，就像古時候的大皇帝那種身分，要什麼就有什麼，但是說到這裏，他也是奔、也是攀緣。地位愈高、世間學問愈多，他奔得愈厲害，攀緣攀得愈厲害，要了解我們凡夫眾生是

這麼一個狀況。把這個講清楚以後，你要用根，後面講要選根，我們就知道怎麼用法，用功的時候就是反妄歸真，原來奔色、奔香、奔觸、奔法，現在不要奔，就反過來。下面就解釋這個道理，最後這一段，這幾句話就把前面六根的結在這一段做個總結，下面佛說：

阿難。如是六根由彼覺明。有明明覺。失彼精了。黏妄發光。

這一段就總結前面的意思，這時候釋迦牟尼佛就喊「阿難」的名字說：「如是六根」，「如是」指前面一根一根解釋，解釋六根的根結，「由彼覺明」，由於那個覺明，「覺明」是性覺妙明，眾生的本性是大覺的，本來就是覺，這個性覺本來就有明，就是妙明，所以「覺明」指真正的本性講的。真正的本性現在怎麼變成妄的呢？「有明明覺」，上面的「明」是一念不覺，什麼叫一念不覺？最初這一念在明覺上面，你不了解本來就是覺明的，經文前面講你必得加一個明在覺明上面，「有明」是最初的一念不覺，一念不覺就在覺明上面加個明，有明之後就不叫覺明，叫明覺了。明覺的「明」是妄明，虛妄的假的明，「覺」也是妄覺，就因為眾生一念不覺，本

來是覺明，加一個明上去，一加明上去就變成妄明、妄覺。上面講的覺性妙明，因為明一加，就把真的明障礙起來，全體就變成妄明妄覺了。變成妄明妄覺，「失彼精了」，全部變成妄明妄覺，就完全用妄來做事情，我們一舉一動都是妄在發出它的用處，妄出現，真就隱下去、埋沒下去。妄現，真就隱起來，「妄現真隱」就是虛妄在那裏主導的，因此失彼精了，「精」是真精，「了」是明了——徹底明瞭。「了」代表從心性發出的作用，就我們凡夫眾生來講，我們叫了別，在這裏是精了，「精了」不是我們凡夫的虛妄分別，這個「了」叫作精了，出自於本性的。真精能夠了明一切事情，但是妄明妄覺一形成，就失去精了，一精明了然的這種作用失掉了，失掉以後「黏妄發光」，真心黏合妄塵發出光。我們的心都有四分，其中的見分是我們自己能見能聞的能；所見的是塵，叫相分。「黏妄發光」是由真性協助妄塵發出光來，發出的光是見分的光，這個光代表什麼呢？在眼叫看、在耳叫聽、在身體叫感覺等等，以光做代表。

這裏有兩個字要注意，在前面分別講六根的結怎麼來的，都說黏湛發見、黏湛

發聲、黏湛發嗅，發嘗、發覺、發知，都是黏湛，這個總結是黏妄。「湛」指湛然的本性，屬於內心的，黏妄的「妄」指妄塵。前面由妄塵來黏湛性，這裏講由湛性來黏妄塵，黏了妄塵發出光。從這兩者，一個能、一個所，無論是黏湛、黏妄，兩者都是虛妄的，由虛妄的發出光。

本來是一精明體，你非要分別這個根、那個根，結成了六結。這個一精明體的作用非常大，證果位的人，他把這些根（個別的根）結解了之後，六根就可以互用。所謂六根互用，不像我們凡夫，我們一定用眼才看得見、用耳才聽得見，到了六根互用的時候，不用耳朵，用眼睛可以聽聲音，反過來，用耳朵也可以了解外面種種的色塵，任何一種都可以互用，這在我們凡夫眾生辦不到。凡夫眾生辦不到就是由於黏湛、黏妄，這一黏的時候，統統變成虛假的東西。由這個虛假，就把我們六根互用這個真的大作用限制住了，你眼只能看、耳只能聽、舌只能嘗味道，你想再多發點作用，也發不出來，總結的意思是在這裏。這個講清楚之後，佛教我們了解，你學，你選根就是要解結，把六結一解之後，一根通，根根都通，到那個程度就能

互用。

最後黏妄發光，這個光就指我們的見分，每個識都有見分、相分，這個見分都是黏妄所發的。黏妄所發的光都非常有限，必得把結解開以後，那個光才真正管用。我們現在的光，我們也有光，我們眼睛也看、耳朵也聽，甚至心理的意思也可以想，但是我們這個思想都是污染的。凡夫眾生的六根都是污染的，我們不知不覺，所做的事情都沒有考慮對人家有什麼用處，一切一切都是為了自己的利益而做的，我們凡夫眾生都是這個現象。根結一解以後，平等了，必須心理平等，我們的根才能發生互相的作用，這個障礙才沒有。下面就講怎麼解結的方法，下次繼續。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

第一二〇講

是以汝今離暗離明。無有見體。離動離靜。元無聽質。無通無塞。麤性不生。非變非恬。嘗無所出。不離不合。覺觸本無。無滅無生。了知安寄。

繼續講六根，前面佛開示阿難：六根怎麼來的？六根是由塵結合來的，叫六結。現在繼續講怎麼了結六結，既是六根由六塵結合而來，佛就告訴阿難，只要你離開六塵，結自然沒有，不存在了。換句話說，結是假相，我們眾生就是被假相矇蔽，造成六受用根受了限制。這段講「是以汝今」，佛把上面說明之後接著說：所以你在「離暗離明，無有見體」。明、暗這兩種塵是眼根所對的，眼根所對的不外是一明、一暗，只要明與暗離開，離開就是不要著相，不要著明、暗的相，那你所見的見體在那裏？就沒有了。一共有六根，先把經文的文字看一遍，然後分析裏面的內容。離暗離明是沒有見體，「離動離靜，元無聽質」，「聽」是耳朵聽，「質」是體質，離開動、靜這兩種聲音，聽的耳根這個結也就不存在。「無通無塞，麤性不生」，

通、塞是一對的，這指鼻根，我們鼻子通了，可以聞到各種香氣，一塞了，香氣就受阻礙。這顯出鼻根嗅覺的結，所以無通無塞，鼻性就不會發生，鼻根的結就沒有。「非變非恬，嘗無不出」，「變」是有變化的，指各種甜酸苦辣鹹，「恬」是沒有那些味道，是淡味。不是變的、不是恬的那些嘗無所出，你舌根的結也就沒有。「不離不合，覺觸本無」，身體是身根，身根的結或者離、或者合，既沒有離，也沒有合，那你的覺觸本來就沒有。「無滅無生，了知安寄」，「生滅」指意根，「了知」指根結——意根的結，生滅沒有的話，了知的根結安寄？從那裏出來呢？經文是這個意思。

請各位把上回發的第三十五講表拿出來，我們先看表，再對照經文，就容易明白。看第二表：「離明暗無見體」，這是拿眼根的根結做代表，剛才我們看的經文講六根，只拿眼根來講，這個明瞭之後，六根是同一個意思。「離明暗」，明、暗是眼根所對的塵，前面經文的結構，大家一看就明瞭，「離暗離明」指塵、「無有見體」指的是根結，往下每個根結都是這樣，「離動離靜」指聲塵、「元無聽質」指耳根的根結，以至於最後的「無滅無生」指法塵、「了知安寄」指意根的根結，中間的結

構都一樣。現在看眼根，拿這個做代表，眼根是離開明、暗這兩種塵，就沒有見體。為什麼沒有見體呢？眼根的根本怎麼來的？「攬塵結根」，由於你把明、暗的塵吸收進來，然後結了根，結了根就「聚見於眼」，把見聚合在眼上面，要知道，這個根結的體「是妄體」，虛妄的體。為何是虛妄的體？它是由攬塵所結的，把這個聚在眼上面，構成虛妄的眼根的體。認識這個以外，另外要知道，「以元明照用」，元明指精明之體，那個明是最精粹的，那個體的用處廣大得很。所以元明照用，一發揮它觀照的作用，「常光獨耀」，常是永恆的，這個常光是真的，真的光才能經常永恆，這個光獨耀。所謂獨耀，它不要那些因緣，它的光可以獨耀；反過來講，加上緣，那個光就不能獨耀，受限制了。沒有那些緣，緣指外塵、內根這些，那是緣，不執著這個緣，這個常光才能獨耀。這個常光獨耀「是真體」，這個體才是真的。「無見體」指妄體，那個妄體是由外塵吸收進來，結了根，由塵結合根，聚在眼根上面，這才是妄體。這個妄體經過這樣一分析，離開明、暗這兩種塵，這個妄體就沒有了。

為什麼表要把這個列出來呢？要我們研究經的人注意：經裏講「無有見體」、「元

無聽質」，以至於「了知安寄」，了知也沒有，這裏講的「沒有」都是講妄體，妄體沒有，真體不能沒有，妄體要否定，真體不能否定，真體要保留。我們凡夫眾生的毛病在那裏？妄體不知道是妄，把妄體當真的，真體根本就迷惑了，也不知道，一聽到妄體沒有，就否定妄體，連真體也否定了，也沒有了，這就變成斷滅知見，斷滅就把真的也滅除掉。這一點點，在幾微之間忽略過去，那就不得了，就把純正的佛法曲解了，一曲解，正法就變成邪的，所以特別在表裏列出來。

「無見體」是沒有虛妄的體，眼根的根本是妄體，其他耳鼻舌身意全部是這樣的，我們要把真妄分清楚。普通人連我們本身的六根，以及六根裏面見聞覺知這些作用，什麼是真、什麼是妄，都不清楚。連真妄都不清楚，你說修道了生死，這怎麼了？所以經文裏分辨清楚，什麼是真、什麼是妄。這個分清楚以後，佛告訴阿難：

汝但不循動靜合離恬變。通塞。生滅明暗。如是十二諸有為相。隨拔一根。脫黏內伏。伏歸元真。發本明耀。耀性發明諸餘五黏應拔圓脫。

「汝」指阿難，你「但不循」，下面講十二種塵，這十二種塵就針對六根所對的

六塵，六根所對的六塵為什麼有十二種呢？每一根所對的塵其實很多，就拿相對的兩種來代表一切，比如我們眼所對的色塵，眼所對的色塵有多少？那太多了。這裏只拿一明、一暗兩個相對的塵做代表，因此六根拿六個相對的，二六一十二，十二塵。佛告訴阿難：「汝但不循」，「循」是順的意思，但你只要不順著「動靜，合離，恬變，通塞，生滅，明暗」，這是六根所對的十二塵，「如是十二諸有為相」，「十二」就指上面動、靜、合、離等十二種，這十二種都是諸有為相。有為相是什麼呢？有為跟無為相對的，「有為」是凡所有相，所有有為的相都是虛妄相，這些諸有為相有所作為的，它不是無為法，無為法不是造作出來的，有為相是由造作出來的，這十二種有為相就是一種虛妄相。你只要不順著這些虛妄相，你就不受這些虛妄相來障礙了。進一步，要把這些有為相去掉，怎麼去法呢？「隨拔一根」，你隨著拔除一根，「拔」在後面會詳細講，在這裏先了解：你怎麼拔一根？拔是你選一根，你選好一根的時候，就在那一根上用工夫，用什麼工夫呢？「脫黏內伏」，用功就在這上面，就是脫黏內伏，你脫黏內伏的時候就「伏歸元真」。「內伏」是什麼？我們普通人眼往外看，往外攀緣色塵，耳聽外面的聲音，攀緣外面的聲塵，都是往外

攀緣的，「內伏」是往內，不要往外攀緣，往內是往內觀照，叫內伏。伏歸元真，往內觀照，觀照歸到本元的真心，這樣就「發本明耀」，本有的真心是一個大光明藏，那是一精明體，發出光耀來。「耀性發明，諸餘五黏」，只要一根本能夠發明出來，其餘的五根，那些所黏的塵，「應拔圓脫」，黏著隨著一起拔除掉了，「圓」是整體普遍地都脫離掉，都脫了黏。

這一段的工夫就在脫黏內伏，第三十五講表裏有個表，在「離明暗無見體」的後面，就是「脫黏內伏」，現在請各位把這個表看一下：

「脫黏內伏」就解釋經文那兩句：「脫黏內伏，伏歸元真」，所謂「脫黏」，脫離黏在根上的，「即離塵」，那就把塵離開。再講內伏，「內伏即照性」，我們常看到祖師注解說「反聞聞自性」，或者講「迴光返照」，回過來，往內心來照，這個照跟往外攀緣完全不相同，攀緣是往外攀虛妄的境界，內伏是往內觀照自己的本性，內伏就是照性，觀照自己本有的本性。一者是離塵、一者是照性，這就是脫黏內伏最重要的一種工夫。這種工夫可以說是「無修之修」。什麼叫無修之修？先講修，修是

「從根解結，次第修證」，這是教我們學這段經文的人：你的根有根結，你的結怎麼解呢？就從根上面下手，從根上解結，前面講根是攬塵所結的，你要解結，要按照次第來，一步一步來修來證。一步一步修證的時候，所修所證的是什麼呢？普通法門說是自己修心，真正問起來：你修什麼、證什麼？這裏經告訴我們無修之修。

「無修之修」要注意一個脫黏、一個內伏，脫黏是什麼？黏是外面的塵，十二種塵，你只要把外面的塵離開了，離開塵就是脫黏。換句好懂的話，就是我們不要往外面攀緣，眼不看外面的色塵、耳不攀各種的聲塵，六根都不攀緣塵，這才是離塵。說是可以這麼說，但是我們修行，自己修修看，我們一張眼睛，外面的各種色塵，你不看也得看，你不攀緣，怎麼辦法？你想離塵，以儒家經典來講，就用「視而不見，聽而不聞」那個工夫，視，我們眼看外面的色塵，我們看了，你說不看，誰能辦到？眼睛睜開就要看，但是視而不見，「見」是知見分別，你雖是看外面的色塵，你不分別，「分別」是虛妄分別，你不加以虛妄分別的話，就是不攀緣，那就離塵了，這是脫黏離塵。內伏就是照性，觀照自己的本性，觀照自己本性怎麼照

法？離塵與照性，這兩者是一體的兩面，只要你視而不見、聽而不聞，你的心就會亂跑，心就能歸於一，就收回來了。

我們舉念佛來講，我們的心本來散亂得很，到處攀緣，只要佛號一提起來，眼不會亂看、耳不會亂聽，就是有聲音，我們也聽而不聞，就是各種色塵來了，我們也是視而不見的，這個時候我們的心（念頭）就照顧佛號這上面，照顧佛號上面就是內伏，照顧自己本性。當然我們這是舉例來講，你真正研究照顧佛號，佛號是阿彌陀佛的佛號，我們藉著阿彌陀佛的佛號，引起我們照自己自性中的彌陀，講到深入是那樣講法，但是必得要藉著佛號，我們才能照性，念佛法門就是這樣方便，能夠用得上工夫。如果不是念佛，你直接照性，你照照看，那好不容易啊。那就是反聞聞自性，這就是無修之修。

所謂無修之修，你只要不往外攀緣六塵，往內觀照內心，內心的性是本有的，性是不生不滅、不垢不淨、不增不減的，它不用修。你說要修，那就錯誤了。就像前面講，本來是覺、本來就是明，你要加個明，那就完了。你一加明，就變成妄明

了。所以不要加明，它本來就是明，它不需要修的。所謂修，你只要不執著妄相，去妄相，這就是無修之修，有次第，從根解結，一步一步解，就是次第修證。修證要了解最高的原理是無修之修，離塵照性就是無修之修，無修之修修到得了圓通，一根圓通了。我們凡夫現在是六根，眼只管看、耳只管聽，不是圓通的。你眼只管看，不管聽；舌只管嘗味，不管看，也不管聽。那一根都只限於那一根的作用，那個作用小得很，不算是圓的，也不能通。六根互用的時候，才是圓通，證到圓通的時候，那就是無證之證了。現在是無修之修，你懂得無修之修，證到六根圓通的時候，就是無證之證了。

這一段教我們了解六結怎麼解，六結雖然是六個，首先教我們不循，就是不順從十二個有為相，後面就教我們隨拔一根，你只要選好一根，這個結解了，其餘的應拔圓脫，其餘五個結，「應」是隨著，隨著就拔除掉了，你這一根拔除了，其餘五根隨著也拔除了。這是想解六個結，一個最重要的道理。下面就舉出解了六根之後所得的功用，先把下面一段經文念一念：

不由前塵所起知見。明不循根。寄根明發。由是六根互相為用。

先看講表「不由塵不循根」，講這兩段的意思，不由塵、不循根，塵是外面的六塵，根是內在的六根。前面講既不由塵、又不循根，「不由塵」指什麼呢？根是由攬塵而結成的，結成根的時候，普通人就用這個塵聚，聚是聚集起來，聚集見聞，把眼睛能見的功用聚在眼根上面，再把耳朵能聽的功用聚集在耳根上面。我們普通人都這樣，都由塵聚集見聞覺知在眼耳鼻舌身意六根上面，現在講「不由塵聚見聞於眼耳是脫塵」，不要由塵聚集見聞覺知在眼耳鼻舌身意上面，這叫脫塵。

脫塵之後，「耀性遍照」，耀性是什麼？前面講內伏，你離開塵，然後迴光返照，內伏是照內在的自性，內照自性的結果，外脫塵、內照性，這樣根塵盡脫，根塵盡脫的時候，耀性遍照，「耀」指光明，這種光明是從本性裏出來的，「照」是圓照，「遍照」是普遍地圓照。耀性圓照什麼呢？「不用浮勝二根」，「根」指一個浮塵根、一個勝義根，浮塵根比如我們眼睛的眼球，我們的手摸得著，自己拿個鏡子也能看得見；勝義根在浮塵根裏面，非常微細的那種根。耀性遍照的時候，用不上浮勝二

根，「此是脫根」，這叫脫根，脫離根。

又脫離塵、又脫離根，怎麼能夠發揮觀照呢？耀性是光明的性，本性怎麼發揮出來？「但寄託於根而發顯照明之用」，本性寄託在根裏面，但是不用根而發揮顯示照明之用。這樣的結果是「六根互用」，眼可以聽、耳可以看、舌也可以代替眼耳發揮功用，「由根塵雙脫靈光獨耀」，盡脫根塵了，大用現前是這種情況。

這個表講清楚，我們就看經文，一對就知道了。經文說：「不由前塵所起知見」，「前塵」指前面講的十二種塵，明暗動靜等等，你的六根不由前面所指的十二種塵，不由前塵所起的知見，換句話說，由前塵所起的知見，那個知見是妄知妄見。你不由前塵所起的知見，才是真知真見。這樣沒有妄見的時候，「明不循根」，「明」是本有的明，「不循根」是不順從六根，不順從六根而發的明。但是「寄根明發」，寄託六根而真明發出來。這當中要注意什麼呢？明不順根，我們先從順根來講，如果順根，根是根結，結是由塵結成的，你要順著根來發的話，就被塵染污了，被它所染了，你的明就不是真明，是假明。這裏講不循根，不循根的明才是本來的明。但

是「寄根明發」，「寄根」是寄託根，寄託根與不循根有什麼不同呢？「循根」是受了根的污染，你不循根就不受根的污染；只是寄根（假借根），也不受根的污染，你的明發出來了，這叫寄六根而明發。說好懂的話，比如燈管子，它要是循根的話，外面它原來的根有結，有五塵，很多塵結在上面，那就沒有離塵，如果燈管上有很多灰塵，把它染得很黑很黑的話，你的根，你的光也可以發得出來，但是發出的光非常昏暗，不會亮。你現在寄根，寄根是不循根，把燈管擦得很亮，離了塵，離塵的時候，不順帶塵的根，你只是寄根，你所藉的根是很亮的，一塵不染，那你的明發出來非常明，是本明。這樣的時候，「由是六根互相為用」，這才不受限制，眼耳鼻舌身意六根，都能互相代替來用。

下面一段經文就證明，證明你到那種境界，六根可以互用的。經文說：

阿難。汝豈不知今此會中。阿那律陀無目而見。跋難陀龍無耳而聽。
殞伽神女非鼻聞香。驕梵鉢提。異舌知味。舜若多神無身覺觸。如來
光中。映令暫現。既為風質。其體元無。諸滅盡定得寂聲聞。如此會

中。摩訶迦葉久滅意根。圓明了知。不因心念。

佛告訴「阿難」說：「汝豈不知」，「汝」是你，你豈不知，你何嘗不知道「今此會中」，就在楞嚴法會之中，楞嚴法會裏有「阿那律陀」，他是「無目而見」，他在聽佛講法的時候常常打瞌睡，佛一呵斥他以後，他用功得眼睛瞎了，佛就教他修一種照明的金剛三昧，這個三昧修成功，雖然眼睛瞎了，他得了半頭天眼，能看見整個三千大千世界。這是阿那律陀，他雖然沒有眼睛，他的定功修成功，比我們普通有眼的人看得更多。「跋難陀龍」，「跋」是一條龍、「難陀」也是條龍，這兩條龍「無耳而聽」，沒有耳朵，但聽得更遠。殑伽是恆河另外的一個名字，「殑伽神女」是恆河的神女，就是河神，她「非鼻聞香」，她沒有鼻子，能夠聞到香氣。「驕梵鉢提異舌知味」，驕梵鉢提的舌常常虛嚼，就像牛吃草，先把草吃下去，然後吐回來再反芻，在牛嘴再嚼，不吃東西的時候，嘴也是在虛嚼，因為他過去曾經恥笑一個證果的人而有了罪，他才得這種果，所以他的舌常常虛嚼。他的舌雖然不同於一般人的舌，他也能知味。「舜若多神無身覺觸」，「舜若多」譯成「空」，是主空的神，

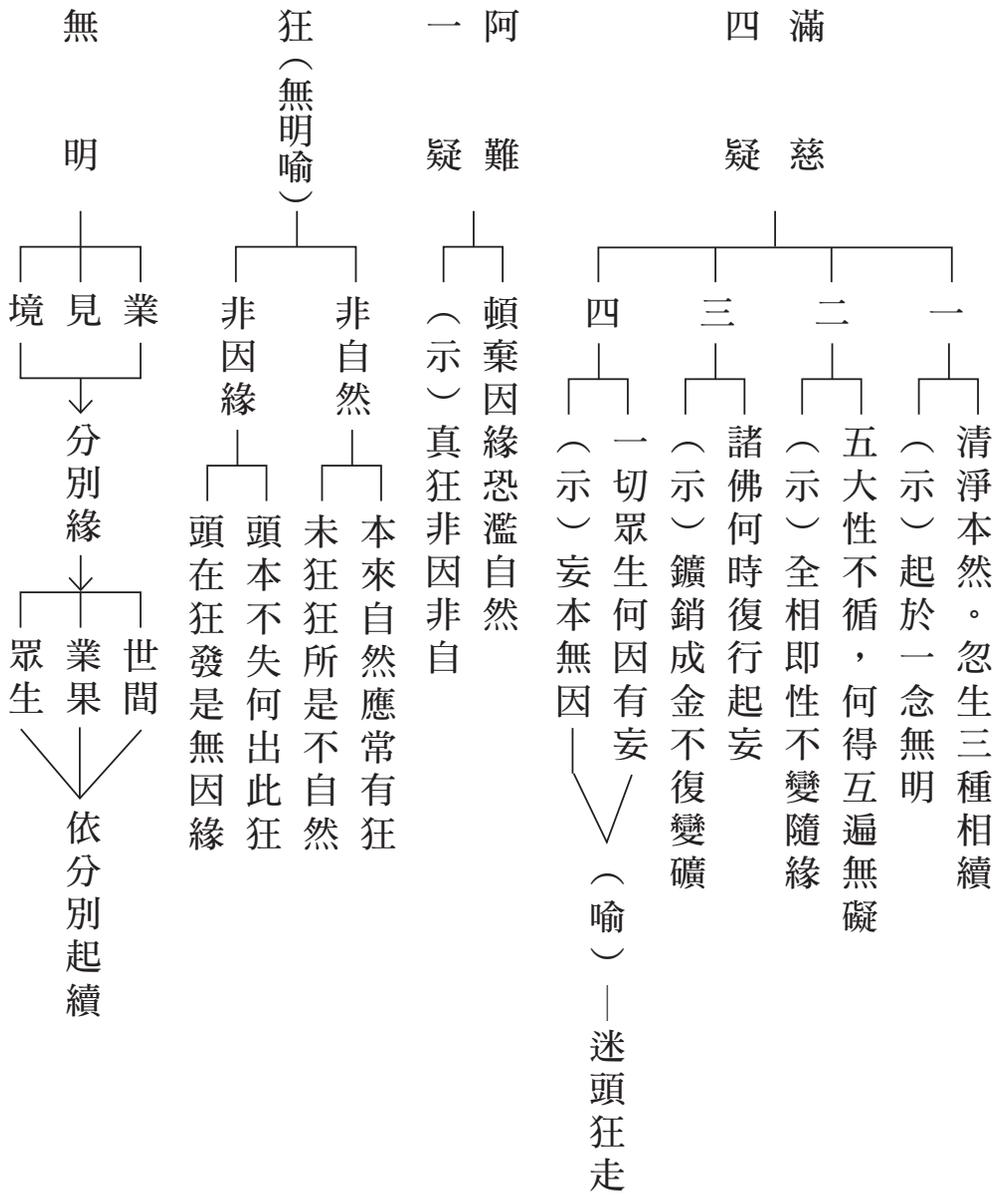
他沒有身體而有觸覺，有觸的感覺，他自己感覺很苦，所以「如來光中，映令暫現」，佛放光一照，他暫時現出身子來，他的身子是風的體質，像一陣風那樣，還是沒有形相的，「其體元無」，他的體本來就沒有。

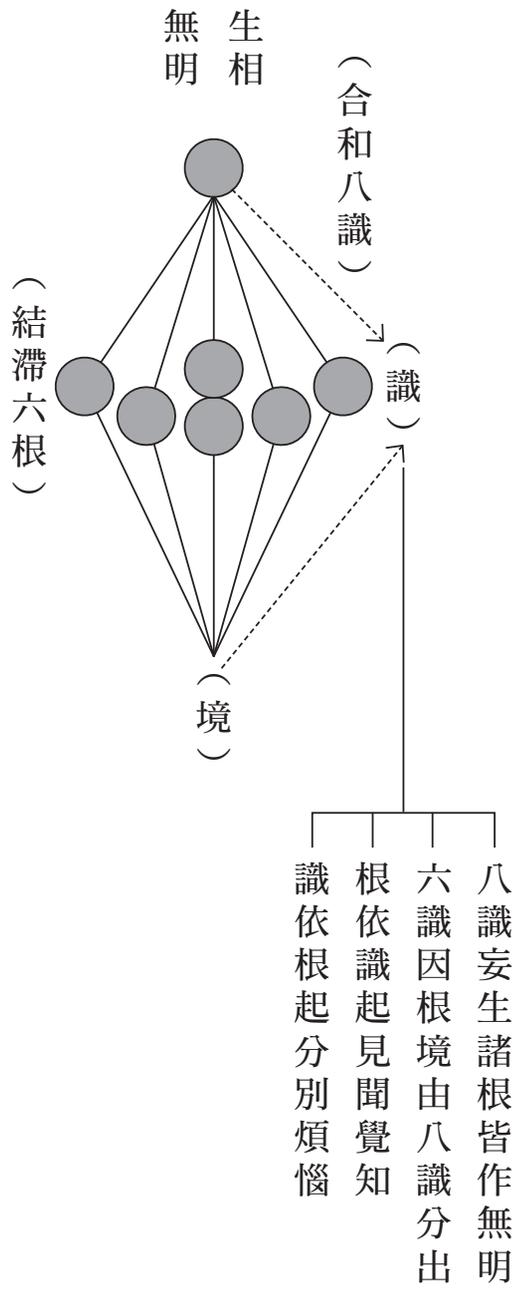
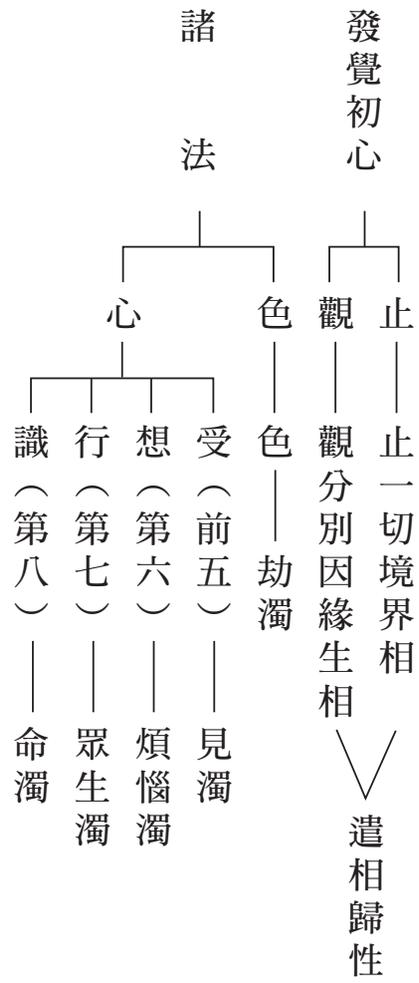
「諸滅盡定得寂聲聞」，「滅盡定」是什麼呢？學小乘的證到三果了，他有工夫可以修滅盡定，滅盡定修成功，第六識、第七識的俱生我執都不起現行了。第七識有染、淨兩種，染的這方面全都滅掉了，剩下淨的部分存在。修這個滅盡定，得滅盡定的時候，「得寂聲聞」，「寂」是苦集滅道的滅，寂滅現前，證了小乘四果。「如此會中」，在這個會裏，「摩訶迦葉」是大迦葉，「久滅意根」，他就得了滅盡定，第七識裏染的俱生我執就滅掉了。「圓明了知」，他能夠圓明，本有的光明可以大圓，整個明出來了，了知一切，一切諸法他都明瞭。「不因心念」，不要靠意根的心念，「心念」指第六識、第七識的心念，不靠那個而開發圓明。這是說得了滅盡定，證了第四果阿羅漢，像大迦葉，他就可以不因心念而能圓明了知。

這六種人，有神、有龍、有龍，這是凡夫，像摩訶迦葉，他是證了果位的，舉了六種

代表，都可以不循根，不用根，他都能得到圓明的作用，證明不循根而得到六根互用。到這裏為止，是講有情眾生不循根，六根互用。下面再講器世間，超越器世間是另外一段，下次再講。

大佛頂首楞嚴經講記【八】

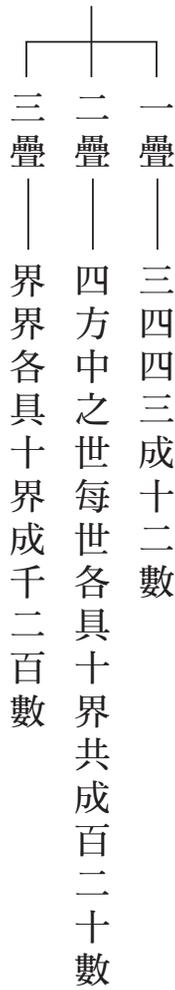




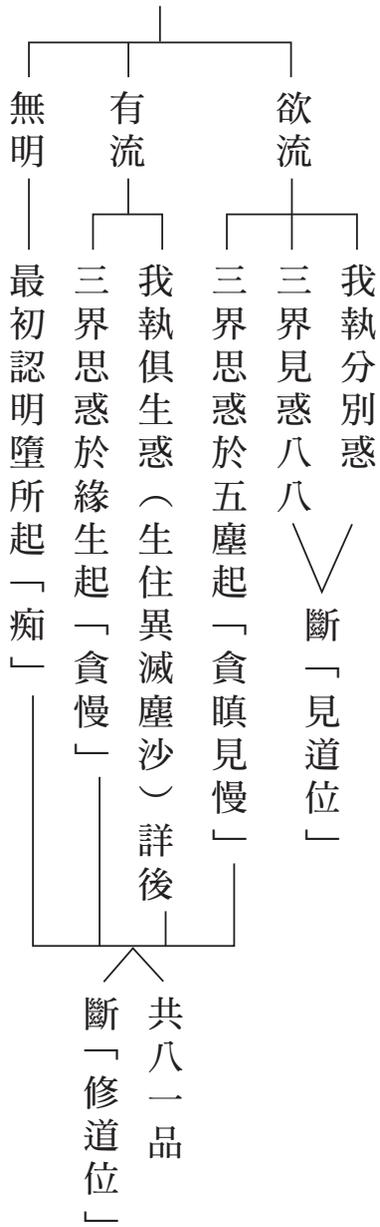
起結之元



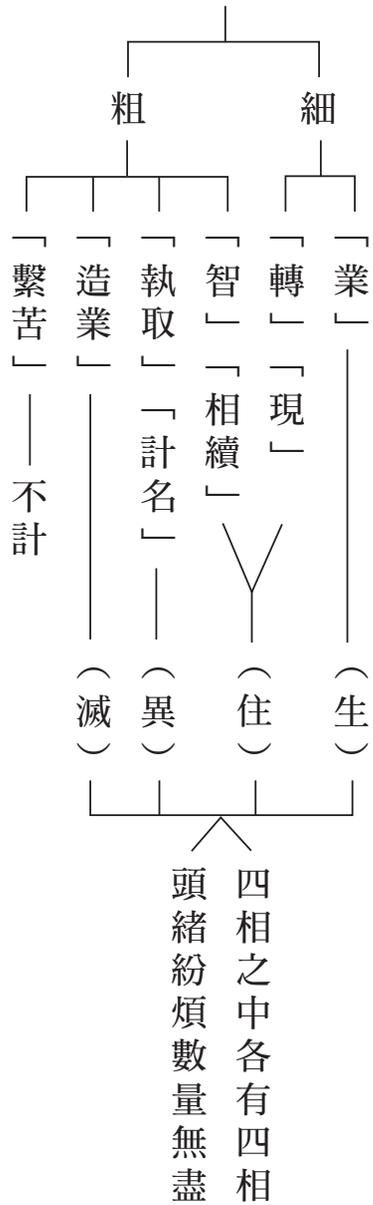
流變三疊



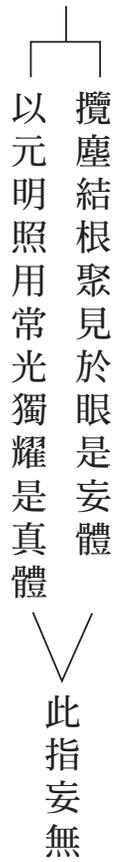
生死三流



生住異滅
三細六粗



離明暗
無見體



脫黏內伏



不由塵
不循根



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。

公元二〇一九年二月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記【八】

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，2019.02—

冊；公分

ISBN 978-957-9649-15-5(第8冊：平裝)

1.密教部

221.94

108000816