

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

【九】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經九

目錄

- 一一一、阿難。今汝諸根若圓拔已。內瑩發光。如是浮塵及器世間……………一
- 一二二、世尊。若離明暗。見畢竟空。如無前塵。念自性滅……………一七
- 一二三、阿難。聲銷無響。汝說無聞。若實無聞。聞性已滅……………三五
- 一二四、以諸眾生從無始來。循諸色聲。逐念流轉。曾不開悟……………五一
- 一二五、爾時世尊憐愍阿難。及諸會中諸有學者。亦為未來一切眾生……………六七
- 一二六、阿難雖聞如是法音。心猶未明。稽首白佛……………八三
- 一二七、爾時世尊。欲重宣此義而說偈言。真性有為空……………一〇一
- 一二八、言妄顯諸真。妄真同二妄。猶非真非真。云何見所見……………一一七
- 一二九、解結因次第。六解一亦亡。根選擇圓通。入流成正覺……………一三五
- 一三〇、是名妙蓮華。金剛王寶覺。如幻三摩提。彈指超無學……………一五三

大佛頂首楞嚴經講記【九】

一三一、即時如來於師子座。整涅槃僧。斂僧伽梨。攬七寶几	一七一
一三二、由汝無始心性狂亂。知見妄發。發妄不息。勞見發塵	一九一
一三三、阿難言。此勞同結。云何解除。如來以手。將所結巾	二〇九
一三四、阿難。吾今問汝。此劫波羅巾六結現前。同時解縈	二二五
一三五、阿難及諸大眾。蒙佛開示。慧覺圓通。得無疑惑	二四一
附講表	二五九

大佛頂首楞嚴經講記(九)

徐醒民居士講 研學小組記

第一二一講

阿難。今汝諸根若圓拔已。內瑩發光。如是浮塵及器世間諸變化相如湯銷冰。應念化成無上知覺。

這是繼續佛開示阿難，學佛要正式用功來修行的話，那就在六根之中，選一根來用功，選好一根用功，一根修得有成就了，其餘五根都一起成就。所謂深入一門，六根都能一時成就，這是佛在前面講過的。接著阿難就問：怎麼樣才能一門深入、六根一時清淨？佛告訴阿難說，我們凡夫眾生從無始以來，根怎麼成的？根是由外面的六塵黏上來的，我們的六根是由六塵結合起來的，六根實際上是六個結，問題就在六結上面，你用功要把六個結解開來，不解開六結的話，就像我們現在凡夫，眼只管看、耳只管聽，就是結在那裏作祟，你結一解開之後，眼可以聽、耳可以看，舌也可以有其他各種作用。這樣的話，結的問題，要如何解結？佛講到上回就舉了

六個例子，在這六個例子當中，有的是證果的，像摩訶迦葉、阿那律陀、驕梵鉢提都是修小乘證果的人，而跋龍、難陀龍、旃伽神女、舜若多神沒有證果，只是普通凡夫，這六個例子雖然都缺了某一根，像阿那律陀沒有眼根，他定功修成功可以看見，得到天眼了；旃伽神女沒有鼻根，她可以用其他的身體部分來聞到香氣。到最後講圓明了知、不因心念，所謂圓明了知，我們眾生都有本性，本性是圓滿光明，了了分明知道得最透徹，這個不因心念，不需要我們凡夫眾生的分別心起念頭發生作用。

剛才念的經文，佛告訴「阿難」：「今汝諸根若圓拔已」，上面舉了例子，那些例子包括證果的以及還沒證果的凡夫眾生，都能不藉根，不藉眼根可以看、不藉鼻根可以聞香、不藉耳根可以聽聲音，都能辦得到。「今汝諸根」，現在你的諸根，「若圓拔已」，若能拔了一根，「內瑩發光」，「內」是內在的本性，「瑩」是把玉石磨得很細膩所發的光。我們眾生的真心被結所障礙，最主要的，把六結一解開，我們的六根不受障礙了，這時發的作用就是本性起的作用，本性起的作用就是內瑩發光，內在真正的性光發出來了。只要你找對了一根，你把這一根的結解開了就是圓拔，

整個圓滿，這一根圓拔了，內瑩就發光，這是真心的光。我們念佛，「阿彌陀」三個字就是無量光、無量壽，我們每個人的本性都是無量的，一片光明，那就是內瑩發光了，內心發出像玉石那樣好的光來。

「如是浮塵及器世間，諸變化相如湯銷冰」，「塵」是一切色法，色聲香味觸就是塵，這些塵浮而不實，是虛幻的，叫浮塵。像莊子所講的陽燄，什麼是陽燄？你在春天的野外看，遠遠看好像是水，你跑到近處看，沒有了，遠看是有，跑到近處就沒有。這就代表世間一切的塵，我們講塵世，塵世間就是這些垢塵，我們一般人把這個塵世當作最現實的，無論那個人，沒有念過書的人固然現實，就是把世間的書念得再多，他也是把塵世間當作現實的。就因為把它當作現實，就執著是實有的，然後一切為了那個實有，為它爭取、為它造業、為它墮落三途、為它生死，就是這樣。所以佛法講這是浮塵，一切都是虛無飄渺的，不是實在的東西，只有佛法才講得這麼透徹，世間那一門學術都沒有這麼說的。「如是浮塵」，像這樣的塵世間，一般人認為實有的塵世，「及器世間」，還有器世間，「器世間」就是山河大地（自然

界），「浮塵」包括眾生世間，這一切有情的、無情的世間。

「諸變化相」，不管器世間、有情世間，由浮塵所構成的世間這些相是變化相，一變，它原來的狀況就不存在，變成新的現象，新的現象不能維持很久，轉眼之間又變了，它原來的相不存在了，這叫生滅法。這個世間都是生滅法，比如現在無論那個國家，競選總統、競選國會議員，當選的時候是勝了，從當選那天開始，就隨著生、隨著滅，直到任期一滿就整個滅了。在任期還沒到的時候，從當選那天、就任那天開始，就潛移默化地在變化，那就是生滅，微細的那種現象，人家不知道。別說現在，就是古時候做皇帝，那是終身職，他一直做到死為止，那也是隨時在變化的。這叫諸變化相，這種變化相包括眾生本身，以及自然界的世間（器世間），無一不是在變化、在生滅。這些變化相凡夫眾生不了解，都把它看作實在的，在得意的時候、上台的時候，覺得很好，心裏很高興，下台的時候就受不了。講到真正人生的舞台，一個人剛出生的時候，他的父母、親戚高興得不得了，然後一天一天長大，長到生命死的時候，突然地轉變。在生與死之間，就是在變化，逐漸逐漸到

死亡的境界去，到真正死亡的時候是突變（突然變），在突變之前是漸變。一般人只知道突變而不知道漸變，不知道漸變，到突變的時候，他心裏適應不了，痛苦沒辦法承受了，所以一個人死的時候，他的親屬、朋友都感覺很悲痛。平時不了解這種變化相，講到真理，一切有情世間、無情世間都是這樣。到內瑩發光的時候，這些諸變化相一切整個變化，都不存在了。不存在說個比喻的話：「如湯銷冰」，就像滾開的水（湯），把滾水倒到冰上面，冰就不存在了。

「應念化成無上知覺」，應念的「念」是念頭，「如湯銷冰」是比喻話，「冰」指六結，盤繞障礙在我們六根，讓我們六根成為六結，那些浮塵真正指的是六結，內在的真心一發光的時候，六結就像冰，被湯一下子銷掉了，銷得無影無蹤的。這六結怎麼來的？就從我們一念不覺，從無明來的，你的光一起來，無明就沒有了。就等於我們這屋裏的電燈，當電燈一開，燈光一亮，黑暗應念，「應念」是你的光發的時候，同時黑暗就消失了。就是隨著你的念頭（也是感應的意思），原來我們的念頭是妄念，妄念轉成真念才發光，妄念不會發光的，妄念轉成真念的時候，一

發光，隨念（隨著真念）一起，那個妄念轉化、變化了。「化成無上知覺」，無上知覺的「知」是真知，「覺」是大覺，無上的真知大覺就指成就佛果了，就是無上正等正覺。

經文裏的字，你往裏面深入研究，愈研究愈能領悟它的道理，比如「冰」字，我們現在都因為這個冰，把世間一切看得最現實的，看得最現實就是冰，有冰在就處處有障礙、不得自由，你用湯水把它消掉，冰就不存在，不存在就沒有障礙。「湯」代表我們本性裏的智慧，智慧一發動，真心一發光，光就是一種智慧，你的智慧出現了，一切浮塵，世間這些假相就像冰那樣消掉了，就不會再障礙你，你就一切無礙的，這叫無礙。事事無礙到了那種境界，生死在那裏？生死就解決了。我們念佛的人知道，阿彌陀佛就是無量光，我們自心只要佛號一提起來的時候，我們自性中的光跟阿彌陀佛的光，光光相照就是感應，一念感應之中，西方極樂世界七寶池裏的蓮花就出現了。你懂得這個道理，念佛法門的妙真是不可思議的，在一念之中，你本性的性光就出現，當生成就，往生就那麼快。

下面佛再舉出一個事情來，這更容易懂了，這個事情一看，對前面所講的理，就更容易明瞭。這段經文先念一遍：

阿難。如彼世人聚見於眼。若令急合。暗相現前。六根黯然。頭足相類。彼人以手循體外繞。彼雖不見。頭足一辨。知覺是同。

佛先叫「阿難」的名字，然後說：「如彼世人」，「彼」指所有的世人，例如那些世間人，「聚見於眼」，把見聚在眼根上面。「見」是一種知見的作用，因為我們的眼能看得見，佛就拿這個例子，既是把見聚在眼上面，睜開眼睛才能看得見，「若令急合」，你叫一個人來，叫他把眼睛閉起來，「合」是閉起來，兩個眼睛閉起來，「暗相現前」，眼睛一閉看見什麼？外面是眼睛張開才看得明顯，這個東西、那個東西，是人、是物，一切能看得見，眼睛一閉，什麼也看不見，只看見黑暗，急合之後，暗相現前，只看見黑暗相，黑暗現前的時候，一切都看不見了。假設再叫一個人站在他面前，就是兩個人，經文文字很簡要的，先叫一個人把兩眼閉起來，他只看見黑暗的現象，看不見了，另外再叫一個人站在他面前，這個閉眼的人對於站

在眼前的人，「六根黯然」，他看不見對方，對方的眼耳鼻舌身，他都看不見，「黯然」是黑暗的，跟前面的暗相一樣，「頭足相類」，頭是黯然、足也是黯然，一切是黯然，六根都是這樣。這個時候你叫閉眼的人眼睛不要睜開，「彼人以手循體外繞」，「彼人」是閉眼的人，叫他用手循體外繞，「循」是順，順著體，「體」指站在閉眼人面前那個人的身體，叫閉眼人用兩手順著對方的身體，繞著身體外面摸。「彼雖不見」，閉眼人的眼睛沒有睜開，雖然看不見，「頭足一辨，知覺是同」，怎麼頭足一辨呢？原來是頭足相類，不能分辨的，這個時候閉著眼摸，手摸到頭的時候，知道這是某人的頭，再從頭上摸到身體，一直摸到腳，摸到那一部分，他都知道這是手、這是腳，都能一辨，知覺是同。所謂知覺是同，他的手摸到的感覺、認識，跟他眼所見的完全相同，都能辨別出來，他不用眼根，照樣可以辨別。把這個事情舉出來，大家都懂了。下面就落實到理，繼續再說道理：

緣見因明。暗成無見。不明自發。則諸暗相永不能昏。根塵既銷。云何覺明。不成圓妙。

舉出前面的事情以後，佛就說：「緣見因明」，什麼是緣見呢？任何人的，包括阿難講的「見」必得要「明」才能出現，一般都認為一定要睜開眼睛、有光線，外面有日光、晚上有燈光，「明」是一種緣，「緣見」是因緣所生的見，眼能見的作用。既是緣見，一定要因著明，然後才有見，這是一般人的見解。「暗成無見」，反過來說，在暗的時候，就是眼睛閉起來不見光明的時候，見就沒有，眼睛能見的作用就沒有。「緣見因明，暗成無見」這兩句，先把一般人錯誤的見解說出來。

下面說：「不明自發」，這舉前面所舉的例子，那個人雖然眼睛閉起來，不用眼根，明就不現前，暗相現前，但是他用手來摸觸的時候，他也知道，對方的頭是頭、手是手、腳是腳，他也摸得出來，叫不明自發。就是不用眼睛看，外面的事情，他也照樣能夠了解，「自發」就是知道，能夠有知覺。「則諸暗相永不能昏」，既是這樣的話，那些諸暗相，眼睛閉起來不見光明，就是一片暗相，你的暗相對於有執著的凡夫，他才發生障礙的作用，對於破除執著的人，就像用湯把冰消掉，那就證了果。這裏講六種結，你只要把一根的結能夠消掉，六根就能互用，那麼暗相永久也

不能昏，這個暗相對已經解結的人就不能昏了，不能使你發生昏沉的作用，「昏」代表黑暗的。換句話說，你一解了結，你閉著眼睛也能看、把耳朵蒙起來也能聽，六根可以互用了。

所以後面說：「根塵既銷，云何覺明，不成圓妙」，前面舉的例子包括凡夫，不藉明都可以看的，何況「根塵既銷」就是迴脫根塵，外不受五塵的染污，五塵染不上，內根也是迴脫。一旦根塵迴脫，這個時候都是一片覺，「覺」是本覺，本覺就有真正的光明，你本覺本有的光明，云何不成圓妙？怎麼不會圓滿而到最妙的境界？「圓妙」是圓滿，根塵一銷，換句話說，本有的本覺、本明就能成為圓妙，一定能夠成就佛果。古代的祖師、高僧大德往往說：只要迴脫根塵，然後靈光獨耀。內根、外塵不受污染的時候，靈光是本有的光，本有的光獨耀，耀是光耀，顯示開發出來了，成為圓妙就能成佛。

阿難尊者一聽，就提出另外一個問題，下面經文先念一段：

阿難白佛言。世尊。如佛說言因地覺心。欲求常住。要與果位名目相

應。世尊。如果位中。菩提涅槃。真如佛性。菴摩羅識。空如來藏。大圓鏡智。是七種名。稱謂雖別。清淨圓滿。體性堅凝。如金剛王常住不壞。若此見聽。離於明暗動靜通塞。畢竟無體。猶如念心。離於前塵。本無所有。云何將此畢竟斷滅。以為修因。欲獲如來七常住果。

阿難聽佛開示說眾生的六根六結，只要解了一結，其餘的都解了。阿難一聽，覺得這有問題，問題什麼呢？他就拿佛在這之前所開示的指出來。「阿難白佛言」，「白」是向佛稟告、報告的意思，阿難就報告佛說：「世尊，如佛說言」，就如同世尊前面說的，「因地覺心，欲求常住，要與果位名目相應」，前面佛教阿難，你要用功修持的時候，要知道兩種決定義，其中就說你初發心的時候，你在因地發心叫因地心，你的因地心要跟果地覺因果相符。這怎麼說呢？果地覺是證了果位的覺，是不生不滅的，那你的因地心也要不生不滅，如果你的因地心是生滅心，你想求不生不滅的果，因果不相符，求不到。他把佛前面所講的話，就是「因地覺心，欲求常住」，「因地覺心」就是因地心，因地發的覺悟的心，因地發的覺悟心就是一定要修

持，不修持不能成佛，這是因地心。你的因地心欲求常住，「常住」是不生不滅的，要求其不生不滅的果。你的因地心「要與果位名目相應」，果位的名目是不生不滅的，你的因地心要求得常住、求得果位，那你在名目上面，果位不生不滅，你的因地心也要不生不滅，這樣才能相應。這兩者——因地與果地，必須這樣相應才能有成就。先把佛前面的開示提出來，然後再提出問題，現在先看第三十五講表「七果名」。

「菩提智德無煩惱所知二障」，證了佛果，成佛都有德，菩提是智德，智德是什麼？把煩惱障、所知障斷除了，這兩種障礙都沒有了，離開二障就「三諦圓照」，三諦是真諦、俗諦、中諦，整個圓照起來了，這叫菩提。「涅槃斷德出分段變易二死」，涅槃是斷德，把所有迷惑顛倒的惑業都斷乾淨了，出了分段、變易這兩種生死。分段生死怎麼出呢？在六道裏有分段生死，出了六道就出了分段生死。變易生死呢？出六道以後是出了三界，三界以外還有生死，就是變易生死。必須把三界以外的變易生死也出離了，也斷乾淨了，這就證到佛果，叫涅槃。「真如無妄不異」，「真」不是妄，不是虛妄的叫作真，「如」是不異，不異是沒有變的，不異就是如，

無妄不異叫作真如。「佛性不壞不變」，佛性是永久不會被毀壞、永久不會變的，凡夫眾生無論在那一道，他的佛性都沒有變，成了佛就是把佛性完全開發出來，佛性永久不壞不變。「菴摩羅識無垢白淨」，「菴摩羅識」是梵文，翻成中文叫無垢，一切沒有塵垢了，又叫白淨。凡夫眾生在迷惑地位，我們都是迷惑顛倒，在迷惑顛倒的時候叫作阿賴耶識，成佛的時候不叫阿賴耶識了，叫菴摩羅識，也叫無垢識或白淨識。唯識宗還講在凡夫地位叫第八識，證了菴摩羅識叫第九識。菴摩羅識「分別一切而無染著」，能夠清楚地看清一切事物而不會染污，它能「照俗諦」，就是能夠觀照世俗所有的事情。像現在世界上的一切狀況，它都了解，現在太空科學家講的科學，那樣微妙、細密，成佛的時候看得非常清楚，一目了然，就是觀照，能夠照到俗諦。「空如來藏惟一真心更無他物」，空如來藏把一切浮塵（那些雜染的東西就像空中花一樣）消滅了，沒有那些亂七八糟的東西，統統沒有，那是假東西，一切都消失了，只顯出來一個真心，這就是空如來藏。「大圓鏡智洞照萬法」，成佛以後智慧圓滿，就像大圓鏡一樣無所不照，所以洞照萬法，「洞」是最徹底，「萬法」是一切法，它都能照得清清楚楚的，「照無分別」，這也是「照俗諦」。

大圓鏡智跟菴摩羅識有什麼分別呢？「菴摩羅識是分別一切而無染著，大圓鏡智是照無分別」，菴摩羅識有分別、沒有染著；大圓鏡智是無分別，物來物現、物去就消，就像一面大鏡子，外面任何東西來，自然就現出來，物沒有了，自然就沒有，它本身不起任何分別，這是跟菴摩羅識有點不同。

七種果的名稱，我們都看過了，現在看經文，阿難尊者把佛前面講的話提出來，然後他提出七個果位的名字，「世尊，如果位中」，先稱呼佛，世尊。然後說成了佛，在佛的位置上，在果位當中，比如有「菩提、涅槃、真如、佛性、菴摩羅識、空如來藏、大圓鏡智，是七種名」，成佛以後，他的果有七種名。「稱謂雖別」，「稱謂」是稱呼，這七種名在稱呼上雖然不同，有分別的，菩提、涅槃……稱謂各個不同。然而「清淨圓滿」，講到自體，都是一個體，名稱上雖然有七種，實際歸到本體上是一個，一體的。這個一體怎麼樣？清淨圓滿的，最清淨是一塵不染，最圓滿是無所不包，德圓滿了，毫無欠缺的。「體性堅凝」，「體」是真如本體，「性」是體性，真如本體就拿真如作代表，整個包含七個名字，七個名字是一體的，體性的「體」

是一體的本體，「性」指本體的性。這個一體的體，它的體性是什麼？堅固、凝然不動的，「堅」是任何外物永久破壞不了，「凝」是凝結不動的。「如金剛王」，這就如同金剛王一樣，金剛之王就是「常住不壞」，這個體性堅凝，像金剛王那樣「常住」，永恆地在那裏住，不會毀壞。七種名字不同，體性就是這樣常住不壞，就像金剛寶王那樣永久不壞的。

再講相反的：「若此見聽」，假如像佛前面所講的，這個見聽「離於明暗動靜通塞，畢竟無體」，我們眼所見、耳所聽的這種作用，眼若離開明暗、耳若離開動靜、鼻若離開通塞，離開這些塵，好像就沒有體了，這就「猶如念心離於前塵，本無所有」，我們的識心（我們妄念的心）離開前塵，離開了六塵，本來就沒有，這也是佛在前面所講的。一個是七果常住不壞的，一個是見聽、念心離開明暗動靜，一切無所有了，斷滅了。

下面說：「云何將此畢竟斷滅，以為修因，欲獲如來七常住果」，「畢竟斷滅」指見聽離於明暗動靜等等，本無所有的。怎麼能把畢竟斷滅拿來做為修因？你以畢

竟斷滅做因地心的修因，你以這個修因想獲得如來的七常住果，這不是像前面所講的因果不相符嗎？這怎麼辦得到呢？提出這個問題。

在幾微之間的這種辨別，不辨別出來，我們修道沒辦法修的。這是什麼呢？阿難尊者提出的問題，就是把六結與六根的根本性沒有分清楚。佛講六結畢竟無有、虛妄不實的，一解決，問題就沒有了；但是根性是不會滅的，是實有的。六結解開，就顯露根性，這個沒有分清楚，才有問題。阿難尊者這個問題還沒說完，下次再繼續，說完以後，佛就從這方面給他解釋。

第一二二講

世尊。若離明暗。見畢竟空。如無前塵。念自性滅。進退循環。微細推求。本無我心。及我心所。將誰立因。求無上覺。如來先說湛精圓常。違越誠言。終成戲論。云何如來真實語者。惟垂大慈。開我蒙悞。

這還是繼續上回講阿難尊者向釋迦牟尼佛提出疑問，這個疑問是根據釋迦牟尼佛前面講的，前面佛告訴他，要用工夫修持，必得先在六根上用工夫。凡夫眾生的六根，每一根都有結，我們對六根的結與六根的根本性分辨不出來。釋迦牟尼佛為了讓阿難能夠辨別六結與六根的根本性，把結解開，就拿外面的六塵來講，你這六結離開外面的六塵就沒有了，聯絡不上。所以上回講離明、離暗就沒有見體，你離開明、暗（眼所對的色塵），那你見的見體就沒有了。根據這個，阿難尊者就懷疑，既是離開明、暗等等外面的五塵，六根見聞覺知的作用就無體，這個根本性也跟著沒有了，一同斷滅了，所以阿難尊者起了疑問。這個疑問還沒講完，上回講到阿難說成佛有七種果的名稱，這七種果的名稱都是不生不滅的，在前面講離明、離暗就沒有體，

這是生滅的，你拿這個生滅心來求生不滅的七個果位名稱，顯然跟佛前面所講的不相符。佛在前面講：你要用工夫，你開始發心用工夫的時候，在因地就要不生不滅的心，然後才能求到不生不滅的佛果。如果在因地發的心是生滅法，那你求生不滅的果，求不到的，不相應。因此上回最後講到「云何將此畢竟斷滅，以為修因，欲獲如來七常住果」，現在就從那裏接著講。

前面阿難尊者說，若照佛講的，離開明暗、動靜等等這些六塵，六根就是無體。現在說：「世尊，若離明暗，見畢竟空」，「明暗」代表六塵，假如六根離開明、暗等六塵，見畢竟空，「見」是見根，就是見聞覺知的根、眼耳鼻舌身這個根，見根畢竟是空。這是根據前面佛講的道理，如果是這樣，「如無前塵，念自性滅」，就如同佛在這之前曾經講過，如果沒有眼前的塵（就是沒有六塵），也就沒有六識了，「念」是心的念頭，代表心念，前面佛也講過：沒有前塵，心念的自性就滅了。「自性」，就表示心，眼、耳、鼻、舌、身、意等六識，你離開六塵，這個心念自然就滅了，「自性」指心的自體。這是什麼道理？因為無前塵，心念自滅，在這一卷以前，佛

曾經講過，就表示心的妄念（念指妄念）自然就沒有了。所謂妄念，我們心裏的妄念怎麼起來呢？因為外面有色、聲、香、味、觸五塵，第六識是攀緣法塵，由這些外面的塵，我們內在的妄心才起來。如果沒有外面的塵，我們內在的妄念起不來。再徹底說明，沒有外面的塵，妄念就沒有，這是前面講的，在前面是講破除妄念。阿難尊者把佛前面講的道理，拿來跟這個相比，佛在前面講過，沒有前塵，這個妄念的心，自性自然滅了就沒有了，斷滅了。現在講離開明、暗，這個見根畢竟空，這跟前面佛講的，有什麼不同？是一樣的，沒有什麼不同。

後面講：「進退循環，微細推求」，「進退」是想前、想後，他對這個問題，往前想想、往後退一步再想想，就是研究思考，「循環」是來回研究這個問題。這樣進退循環、微細推求，很微細地把這個問題往深處推，「推」是推理、研究。研究什麼呢？「本無我心，及我心所」，「本無我心」是本來沒有心，「心」指凡夫眾生都有的八個識，眼耳鼻舌身意、第七識、第八識，這都叫作心，還有心所，「心」指八個心王，「心所」指五十一個心所。阿難尊者講：我這樣微細推求的結果，我

這八個心王沒有了、五十一個心所也沒有了。這樣「將誰立因，求無上覺」，「將」是拿什麼來、拿誰來，拿誰來建立因？「因」是成佛的因，我拿誰來建立成佛的因、來求無上的佛果？他的研究結果是一種誤會，把根性跟佛前面所講的妄念同等看待了。妄念離開六塵，這個妄念是無體；六根的根性離開六塵，不但不會斷滅，而且更顯出根性來。所以根性不會隨著塵而生滅，根性是不生滅的，阿難尊者沒有把這個理悟過來，以至於把根性跟心的妄念看作是一回事情。所以把佛後面講的「若離明暗，見畢竟空」，以為如同佛前面講的「如無前塵，念自性滅」，把這兩者——根性跟心念，看作一回事。那麼離開明、暗等六塵，見根他認為也斷滅，畢竟空了，這就發生大問題，既是斷滅，那你求不生不滅的果，怎麼求得出來？發生這個問題。

後面他就說：「如來先說湛精圓常」，「如來」指釋迦牟尼佛，「先」在什麼時候呢？就是前面講破除妄見的時候，七處破除妄見，問心在那裏，那個時候講到後來，教阿難尊者明瞭見性，見性是不生不滅的。這裏說「如來先說」，如來先前說見性「湛精圓常」，湛精圓常是什麼呢？「湛」是好像水定在那裏，湛然不動，如如不

動指的見性；「精」是非常精粹，非常純粹不雜的；「圓」是最圓滿，遍一切處，無處而不在；「常」是常住、永久不滅的。如來在前面先說過見性是湛精圓常。「違越誠言，終成戲論」，這指之前講的，你離開明、離開暗，離暗離明無有見體，這分明前後說的自相違背。過去在印度辯論的時候講因明學，佛法也講因明學，就是理則學，有一句「自語相違」，你前面跟後面兩次說的話，前後相違，前後都是你自己說的，叫自語相違，違背了。阿難尊者就拿佛在前面講明心見性的時候，講到見性是湛精圓常，在這裏講用工夫的時候，講到六根，說是離明離暗，無有見體。阿難尊者拿前後的言語一看，分明是「違越誠言」，違越誠言是違背你前面所講的話。「終成戲論」，戲論是什麼呢？戲論是開玩笑的話，自己言語前後相違背，就成為戲論了。

這樣把佛前後兩次講的話，把它對比起來，一講完的時候，下面就說：「云何如來真實語者」，佛的言語是真實語，一點虛妄都沒有，可是前面說湛精圓常，後來又說離明離暗無有見體，成為斷滅了，一個常、一個滅，這兩者不同的，那如來

的話怎麼能稱為真實語呢？這怎麼說得通？所以下面說：「惟垂大慈，開我蒙悞」，願佛垂大慈，「垂」是垂示，佛是在高處，往下垂下來，把您的大慈垂示下來，我們都是蒙悞，「蒙」是蒙昧，「悞」是不但蒙昧，而且有很多執著。我們看不清楚，不合道理的事情還執著，希望佛來開導。

阿難這麼一問，雖然解釋比較麻煩一點，但是我們在修行的時候，尤其修普通法門，無論那一宗，這個理不明白，沒辦法修的，就是淨土宗念佛法門，明瞭這個道理更好。當然我們修念佛法門，持名念佛是三根普被，但是這個道理明白的時候，想得一心不亂，那就有了保障，一定能夠得一心不亂。這一大段主要是佛教阿難：你用工夫，在六根上用功，並不是六根同時用，不是如此，你選一根就好，把這一根的結解了，一根解結，其餘五根全部解了，主要在這裏。後面佛就針對阿難的問題，舉例來解釋。在這裏先說一說理，請看第三十六講表。

講表第一段，我們大致看看就容易明瞭，表上第一行畫的圓圈，裏面是空白的，畫個圓圈是不得已的辦法，本來有圈就是有限制，這就說明裏面空空洞洞的，我們

的心性、本性，就是一塵不染，完全清淨的，「性覺必明」就指我們真心。順著線看下面，又是一個圓圈，這裏面有很多黑點子，這些黑點就是「妄為明覺」，前面講佛問阿難：你認為我們的本性是不是明的？阿難尊者說，這要加個明，沒有明怎麼行？這就是妄為明覺。我們的本性本來最光明、是大覺，本來就是覺悟、光明的。你在光明之外再加個明，就是妄為明覺，這就純粹虛妄的，就染污了。本來性覺必然是明的，你再加個明，如同清淨光明的明鏡，你在上面撒上白粉，撒白粉你認為是幫助鏡子變明，實際上是把明鏡染污了，這是妄的。一變成有黑點的圓圈就是「真妄和合」，真與妄和合起來，「真墮妄中」，真心就墮在妄念之中了，「名阿賴耶」，這叫作阿賴耶識。我們每個眾生都有阿賴耶識（第八識），第八識就是真妄和合的體，「謂一精明體」，在第八識裏就有一種精明之體，就跟妄心和合在一起，所以叫作一精明體。這個一精明體一覺悟之後，它就能六根互用。但是我們凡夫眾生六根一對六塵，就被六塵污染了，一被六塵污染，根也就連帶的，把一精明體也污染了，所以這個一精明體在六根裏發出作用的時候，「具見分」，它具備有見分。第八識的一精明體有見分，見分就分「為六根」，在六根裏起作用。起什麼作用呢？「起見

聞覺知等」，眼可以見、耳可以聞、舌可以嘗味、身體接觸物體可以感覺等等，起了見聞覺知等六種作用。

前面講過，我們凡夫眾生眼只管看、耳只管聽，不能互用的，為的就是我們六根都染上六塵了，染污以後，這個一精明體不能完全發出作用來，所以受了限制。現在佛要替阿難尊者解釋這個問題，重要的是讓他了解，前面阿難誤會了，離開六塵沒有見體，他就誤會為沒有根性，這是大誤會。佛的意思是：你離開六塵，見聞覺知是沒有了，但是根性不受六塵有無的影響，你有六塵，不能說根性生了，你沒有六塵，也不能說六根的根性滅了。換句話說，根性是沒有生滅的，往後舉例解說，就是解說這個道理。下面佛就說：

佛告阿難。汝學多聞。未盡諸漏。心中徒知顛倒所因。真倒現前。實未能識。恐汝誠心猶未信伏。吾今試將塵俗諸事。當除汝疑。

佛答應替他解釋這個疑問，「佛告阿難」，就告訴阿難說「汝學多聞」，你還有學的地位，因為修小乘，初果只斷了見惑，二果、三果都還是有學，證到第四果，

那是無學了。就小乘來說，六道出去了，分段生死了了，等於畢業了，這叫無學，阿難現在是初果，還是有學，所以說汝學多聞，你還是個有學、多聞的弟子。「未盡諸漏」，你的見惑是斷了，思惑你還沒有斷，叫未盡諸漏，「諸漏」代表那些惑。「心中徒知顛倒所因」，你只知道六根是妄，「徒知」是知道得不確實，只知道是徒然的，徒然是空的，空知道什麼呢？「顛倒所因」，你只曉得顛倒為妄心的因。兩句連在一句講，你心中徒知，你只知道，那個顛倒是妄心的因，諸妄就是顛倒。「真倒現前，實未能識」，真實的顛倒出現在你面前的時候，你反而未能識，「未能識」是你卻不認識，你就不知道了。什麼叫真實顛倒？那就是說根性是常住的，你不認識根性是常住的，你聽見佛前面一說，你就把它誤會是斷滅的，你就把常認為是無常的，你這是真正的顛倒。這個真正顛倒，你自己不知道，真正的真顛倒現前，你確實還不知道呢。你平常只知道普通講的，那些虛妄顛倒是了解了，這個真正顛倒出現，你反而不知道了。

古人說個比喻，顛倒所因，就拿阿難尊者學佛來說，他當然知道顛倒怎麼來的，

迷了真心，迷真執妄，執著妄法。我們普通凡夫都是這樣，自己的真心不了解，把我們身體這個假東西、妄心，以及生理這些生滅法，都把它當作真的，這當然是顛倒了，這是顛倒所因，「所因」是因為你不認識真的，來執著妄的，這是顛倒所因。像阿難是學小乘的，這些他知道，但是真正的顛倒不只如此，是什麼呢？講到六根裏的根性，它不是無常的，它是常住的。你現在把這個常住的法——這六根根性的常住，也把它一同看作無常法，這就是真顛倒。這種真顛倒，古人說比喻，比如你在中國的藥舖子裏面研究藥物，你把《藥性賦》、《湯頭歌訣》、《本草綱目》背得很熟，研究得很透徹，一旦拿真的藥草要你認一認，你不認識了。你把書本上的知識記得很清楚，什麼藥是什麼性質，人家真正拿藥物給你看，你反而不認識了，這就是真顛倒現前，你認不出來。阿難就是這個毛病，這個毛病代表一切學佛的人都是這個樣子的。

「恐汝誠心猶未信伏」，「恐」是恐怕、唯恐，「汝」指阿難，佛說：恐怕你的誠心還沒有信伏。「信」是相信，「伏」是能夠伏從，把原來不了解的能夠明瞭，能

夠伏得住。「誠心」指什麼呢？前面阿難說：如來先說湛精圓常，後來又說離明離暗無有見體，這是違越誠言。阿難說佛前後言語不對，違越了誠言，佛根據阿難說佛違越誠言，佛現在要跟阿難解釋，恐怕解釋之後，阿難說違越誠言的那個心還沒有完全信伏。因此「吾今試將塵俗諸事，當除汝疑」，我現在變更解釋的方法，我試著用塵俗的那些事情，就是一般世間日常人們所做的事情，拿來比喻，消除你所疑惑的這些問題。下面經文在一七〇頁第一行：

即時如來敕羅睺羅。擊鐘一聲。問阿難言。汝今聞不。阿難大眾。俱言我聞。鐘歇無聲。佛又問言。汝今聞不。阿難大眾俱言不聞。時羅睺羅。又擊一聲。佛又問言。汝今聞不。阿難大眾又言俱聞。

這裏為什麼要擊鐘？擊鐘有聲音發出來，聲音就是聲塵，鐘停止了，聲塵就沒有了，佛的用意是教阿難以及在會大眾了解常住的根性，這個性不因為鐘聲有沒有了，不隨著鐘聲的有無而生滅，主要用意在此。為什麼一定要這麼做？因為學佛的人要了生死。為什麼要了生死？持斷滅論的人根本沒有這個問題，他不需要了生

死。為什麼呢？人家死了，什麼都完了，他根本就沒有來生，在現在來講叫唯物主義，古時候叫斷滅知見。斷滅知見認為根本沒有轉世，他生死都不明瞭，他怎麼了生死？學佛的目的是要了生死，進一步要成佛，成佛也好、了生死也好，必得了解有一個不生不滅的本性。我們凡夫眾生死了之後，隨著妄念還有來生、有轉世。你必得把本性、妄念分清楚，連這個都分別不清楚，你怎麼修法？所謂修行，就是把虛妄的東西淘汰掉、揚棄掉，揚棄虛妄的就保留真實的。剛剛那個表裏講第八識，第八識是真妄和合體，要把虛妄的東西揚棄掉，你一覺悟，就可以用工夫把它揚棄掉，但是你怎麼覺悟呢？首先覺悟那是妄的、那是真的。在這裏就是讓阿難以及在會大眾辨別真與妄，這個辨別出來之後，前面阿難把根性看作是斷滅的，那問題就解決了。

後面的文字比較容易了，「即時如來」，前面佛講要拿世間塵俗的事情讓阿難了解，講完之後，「即時」是立刻，佛「敕羅睺羅」，「敕」是命令，「羅睺羅」是佛的兒子，「擊鐘一聲」，叫羅睺羅把鐘敲打一下。擊了一聲之後，鐘就發出聲音來，然

後「問阿難言」，佛就問阿難說，「汝今聞不」，「不」字讀否音，是一個問話，你現在聽到了沒有？「阿難大眾」，阿難以及在會的大眾，「俱言我聞」，大家都說我們聽到了。「鐘歇無聲」，鐘只打了一下就歇下來，一歇，聲音跟著沒有了。「佛又問言」，佛又問說，「汝今聞不」，你現在聞到沒有？「阿難大眾俱言不聞」，阿難以及在會大眾，大家都說我們沒有聽到。「時羅睺羅又擊一聲」，這時羅睺羅又擊了一聲鐘。「佛又問言，汝今聞不，阿難大眾又言俱聞」，佛又問阿難說：你現在聞到了沒有呢？阿難以及在會大眾又說俱聞。

這就顯示：聲音出來，你就聞到。如果你聞的根性隨著聲音斷滅的話，沒有聲音，你就不聞了，不聞，你能聞的性應該就沒有，為什麼後來又聞到呢？這叫參了，這就證明根性不因為聲音有沒有而有生滅，它不會有生滅的。有聲音，根性還是在；沒有聲音，根性還是在。下面佛又問：

佛問阿難。汝云何聞。云何不聞。阿難大眾俱白佛言。鐘聲若擊。則我得聞。擊久聲銷。音響雙絕。則名無聞。

「佛問阿難」，佛這時問阿難，「汝」指阿難，「云何聞，云何不聞」，你怎麼是聞、怎麼又是不聞？換句話說聞是什麼意思，什麼叫作聞、什麼叫作不聞？一聽佛這麼問，「阿難大眾俱白佛言」，大家都對佛說「鐘聲若擊」，一擊鐘，發出鐘的聲音來，「則我得聞」，這樣我們大家就能夠聞到，這是答覆云何聞的問題。云何不聞呢？「擊久聲銷」，打了一次鐘，然後停下來，擊久，擊了一次，然後停下來，停了很久，聲音銷了，銷下去沒有了。「音響雙絕」，「音」是打鐘的時候直接發出來的聲音，「響」是餘響，聲音傳到遠處去，然後回響出來，所以人家跑到野外一叫，山鳴谷應，響應是有聲音餘下來，不是從鐘聲發出來，鐘發出的聲音，再由聲音延長，那個微弱的餘音叫響。這個時候「擊久聲銷，音響雙絕」，不僅從鐘上直接發的聲音沒有了，就是餘留下來的餘響也沒有了，「則名無聞」，這樣我們大家都聽不到了，叫無聞。

如來又敕羅睺擊鐘。問阿難言。爾今聲不。阿難大眾俱言有聲。

「如來又敕羅睺擊鐘」，這時佛又叫羅睺再擊鐘，擊了一下，「問阿難言」，

問阿難說，「爾今聲不」，你現在有沒有聽到聲音呢？「阿難大眾俱言有聲」，阿難及大眾都說有聽到聲音。

少選聲銷。佛又問言。爾今聲不。阿難大眾答言無聲。

「少選」是表示時間最短的，就是中國經書裏常講的「須臾」，「道也者，不可須臾離也」那個須臾，少選就是須臾的意思，時間很短，「聲銷」，聲音消失掉了。「佛又問言」，佛又問說，「爾今聲不」，你們現在聽聽看，有沒有聲音？「阿難大眾答言無聲」，阿難及大眾都說，現在沒有聲音了。

有頃。羅睺更來撞鐘。佛又問言。爾今聲不。阿難大眾俱言有聲。

「有頃」也是少選的意思，就是過一會兒，很快，「羅睺更來撞鐘」，「更來」是再來，羅睺羅再來撞鐘。「佛又問言，爾今聲不」，佛又問說，你現在聽聽，有沒有聲音？「阿難大眾俱言有聲」，阿難及大眾都說又有聲音了。這時佛就問：

佛問阿難。汝云何聲。云何無聲。阿難大眾。俱白佛言。鐘聲若擊，

則名有聲。擊久聲銷。音響雙絕。則名無聲。

這與前面問的問題一樣，「佛問阿難」，佛問阿難尊者，「汝云何聲，云何無聲」，你說什麼叫作有聲、什麼叫作無聲？你們答覆答覆。這時「阿難大眾俱白佛言」，阿難以及大眾都說「鐘聲若擊，則名有聲」，大家說如果擊鐘，叫作有聲音，「擊久聲銷」，過了很久，聲音銷了，「音響雙絕，則名無聲」，音跟響都沒有了，叫作無聲。

佛語阿難。及諸大眾。汝今云何自語矯亂。大眾阿難。俱時問佛。我今云何名為矯亂。佛言。我問汝聞。汝則言聞。又問汝聲。汝則言聲。唯聞與聲。報答無定。如是云何不名矯亂。

大家這麼一答覆的時候，「佛語阿難，及諸大眾」，「語」讀去聲，佛告訴阿難以及在會的大眾，「汝今云何自語矯亂」，你們現在怎麼這樣自語矯亂呢？「自語矯亂」是自己講的話沒有中心主體，人家問什麼就答覆什麼，自己沒有主見。印度當

時有一種外道，他本身沒有一個有系統的理論，他說的時候只是亂說一通，這叫矯亂。你們現在答覆的，就是自語矯亂。

「大眾阿難俱時問佛」，在會大眾以及阿難，一聽佛說他們自語矯亂，他們就問佛「我今云何名為矯亂」，佛說我們矯亂，我們怎麼成為矯亂呢？矯亂是外道講的話，我們那有矯亂呢？就反問佛了。

「佛言，我問汝聞，汝則言聞」，佛說：我問你們有沒有聞到，你們就說聞到，「又問汝聲，汝則言聲」，又問你們有沒有聲音，你們又說有聲音，「唯聞與聲，報答無定」，聞與聲這兩者有分別，你們所答覆我的，聞與聲這兩者，沒有一定，你們心裏沒有一個定見。「如是云何不名矯亂」，這不叫作矯亂，是什麼呢？

聲與聞是兩回事情，「聞」指根性講的，「聲」指外面的聲塵這方面講的，一定有分別，這個分不清楚的時候，根性就認不得，所以下面佛再正確地告訴他。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一二三講

阿難。聲銷無響。汝說無聞。若實無聞。聞性已滅。同於枯木。鐘聲更擊。汝云何知。知有知無。自是聲塵。或無或有。豈彼聞性為汝有無。聞實云無。誰知無者。

繼續前面佛叫羅睺羅撞鐘，然後問大家聽到聲音沒有？提出兩個：一是聞到沒有，一是有沒有聲音。提出這兩種問題的意思在那裏？聞代表聞性，聲代表聲塵。聞到聲音，聲音是外面的，屬於聲塵；聞是寄在六根裏的根性——聞性。阿難尊者在前面聽到佛說：離明離暗無有見體。你離開明、暗，明暗是眼所對的色塵，你眼離開明暗（外面的色塵），你的見體就沒有了。阿難尊者聽了以後，覺得佛前面講根性，講見性是不滅的，現在又說離明離暗無有見體，這分明與前面所講的不相符，這樣是不是前後言語有所違背了？因此佛就叫羅睺羅來撞鐘，拿事實來教他辨別什麼是聲塵、什麼是根性。上回講到最後，佛告訴阿難以及諸大眾：你們自語矯亂。所謂自語矯亂，你自己對於這個道理沒有正確的見解，別人問的時候，比如佛問：

你有沒有聞到？你說有聞；又問：有沒有聲音？你說有聲音。這就足見你對聞性與聲塵這兩者沒有辨別清楚。上回講到這裏，佛就對阿難跟在會大眾講：你們回答問題，沒有一個決定性的答覆，沒有標準的回答，足見你們心裏面沒有正確的見解。

剛才念的這段，佛就對阿難說出正確的意義，佛說：「阿難，聲銷無響，汝說無聞」，阿難，我叫羅睺羅來撞鐘，不撞鐘的時候，聲音就銷了，不但鐘沒聲音，而且餘音，餘音就是響，響也沒有了，在聲銷無響的時候，「汝說無聞」，這時你說沒有聞到。這兩句話，各位把佛講的話辨別清楚：「聲銷無響」指聲塵來講的，外面的聲音沒有了；「汝說無聞」，你說沒有聞。聞是聞性，你只能說外面沒有聲響，外面沒有聲音你可以說，不能說無聞，無聞是你的聞性沒有了，這就答錯了。你前面就是這麼答覆的，我問你：有沒有聞？你說無聞，那個答覆是錯誤的。這兩句先把前面阿難錯誤的答覆指出來。

下面再辨別：「若實無聞，聞性已滅，同於枯木」，若是實在沒有聞，你說無聞，佛認為實在不能算是無聞，假如真實無聞的話，就是聞性沒有了，聞性已經滅了。

這個聞性是根性，根性就寄託在六根之中，根性寄託在眼根裏叫眼根性、寄託在耳根裏叫耳根性，分開來在六根，實際上根性是一個，都是從第八識裏來的。存在第八識裏邊就是本性，它被無明污染了，然後再分在六根裏，分在六根裏，彼此的作用受了限制。佛的意思是：為什麼受限制呢？六根就有六個結，那個結在那裏障礙你，等於這個東西打了個結，打了結，你就通不過，受了限制。你必得把結解開來，你的根性——六根就可以互用了。有了結在那裏，眼根是眼根結、耳根是耳根結，有結在那裏的話，眼根只管眼看、耳根只管耳聽，而且你眼看的能力非常有限、耳聽的能力也非常有限，問題就是結在那裏，沒有解得開。所以佛在前面講，你要解結，先告訴你：這個結離明離暗，無有見體。你明暗一離開，你這個虛妄的作用就沒有了，你結就解開了。阿難把這句話聽錯了，離明離暗無有見體，他以為根性也沒有，就發生這個誤會。

因此佛在這裏解釋：我問你，那個鐘的聲音，久了，聲音銷了，響也沒有，這個時候我問你有沒有聞到？你說無聞，若實實在在無聞的話，無聞就代表沒有聞

性，也就沒有根性了，那麼聞性也就滅了。聞性一滅的話，那你的六根，整個人「同於枯木」，就跟枯朽的樹木一樣，毫無生氣，變成死東西了。同於枯木就表示你不是個有情眾生，枯木、樹木是無情的東西。假如你同於枯木一樣，你就沒有聞性，「鐘聲更擊」，在這個時候再打鐘，「汝云何知」，你怎麼知道呢？應該不知道才對，為什麼你又說知道呢？你憑什麼知道？你前面說無聞，如果是無聞，聞性已經滅了，現在又打鐘，鐘的聲音又出現，你說又聞，你憑什麼聞？你說聞性來聞，既是聞性來聞，證明前面沒有聲塵的時候，你的聞性沒有隨著聲塵消滅。真正的意思就是：聞性不隨著外面的聲音是有是無，不隨聲塵斷滅，這幾句話是這個意思。

下面接著這個意思講，既然沒有鐘聲，連鐘聲的音響都沒有，那麼再擊鐘的時候，你又聞到了，又能知道這是鐘聲，這就證明你的聞性沒有滅。所以說：「知有知無，自是聲塵，或無或有」，這意思是說，由上面的事實跟道理來看，你應該知道什麼呢？擊鐘，你知道有聲音，不擊鐘，沒有聲音，你知道沒有聲音，這叫「知有知無」。你知道有鐘聲、沒有鐘聲，「自是聲塵」，這是耳所聽的聲塵。「或無或有」

就接著聲塵來講，鐘的聲音停久了，沒有聲音，那就是無；再擊鐘的時候，聲音一出來，那是有。或無或有這是聲塵的，所以或無或有都屬於聲塵，先把聲塵說出來。

「豈彼聞性為汝有無」，難道你那個聞性因為你，不管聲音有、無，你的聞性不因為你聽得見、聽不見的聲塵，「為汝有無」的意思是：不因為你聽見聲音、說有聲音，聽不到聲音說無聲音，你的聞性不隨著你聽的聲塵而有無。聲塵有，聞性不是為它而有，聲塵無，聞性也不隨著它消滅。不隨著你所聽聲音的生滅而成為有聞、無聞，這是一個。下面兩句：「聞實云無，誰知無者」，假使你的聞性實在是沒有了，真正如你所說是沒有了，「誰知無者」，由誰來知道這個聲音是有、是沒有？

這段經文的文字非常簡要，所以轉來轉去，比較不容易了解。各位在這幾個字上辨別一下：「知有知無，自是聲塵，或無或有」，知無的無、或無的無，這兩個無都指聲塵來講的，聲塵是無。「豈彼聞性為汝有無」這個無，是指聞性來講，換句話說，聞性不隨著你所聽聲塵的有無，它不隨著有無的。「豈彼聞性為汝有無」，這兩句作一句念，是一個反問的話，這個無字就指聞性，聞性怎麼隨著你有無呢？

是指這個。後面「誰知無者」的無，就是聲塵，你聞性沒有的話，假使聞性沒有了，由誰來知道聲塵的有無？把這幾個無字辨別出來，就看清楚了。下面的經文：

是故阿難。聲於聞中。自有生滅。非為汝聞聲生聲滅。令汝聞性為有為無。

前面兩小段，舉出兩件事來破除阿難錯誤的知見，第一小段講鐘聲更擊，就拿再打鐘那件事情，證明聞性不隨著聲音消滅，不隨聲塵消滅的；第二小段就拿知有知無來證明。現在用生滅：「是故阿難，聲於聞中，自有生滅」，所以阿難，「聲」是聲塵，聲塵在聞性中，這個聲塵在你聞性中自有生滅，要注意辨別清楚。因為阿難以及在會的大眾，把六塵跟六根的根性分不清楚，所以佛特別提醒要注意，這個聲塵在你聞性中自有生滅，「自有生滅」指聲塵，聲塵有生有滅的。「非為汝聞聲生聲滅」，不是因為你聞到這個聲塵生、聞到這個聲音滅了，然後「令汝聞性為有無為」。上面那兩句先辨別清楚，聲塵在聞性中有生有滅，聞性是不生不滅的，上面兩句要這樣辨別。既是這樣辨別，聞性不是因為你聞到這個聲音生出來，或者聞到

這個聲音滅掉了，然後使得你（令汝）的聞性也成為有、成為無。「非為」二字一直貫下來，這就是說，你的聞性不因為你聽到聲音，聞性就隨著有，你聽不到聲音，聞性就隨著沒有，不是這樣。聞性不隨著你聽聲音、不聽聲音而有無。換句話說，聞性始終存在的，聲塵是有生有滅，聞性不隨生滅而有生滅，它是不生不滅的，這一段是這個意思。下面就指責阿難迷惑，迷惑什麼？聲塵與聞性這兩者分不清楚，這就是顛倒，佛說：

汝尚顛倒。惑聲為聞。何怪昏迷。以常為斷。終不應言。離諸動靜閉塞開通。說聞無性。

佛對阿難說：「汝尚顛倒」，你還是這麼顛倒，怎麼顛倒呢？根與塵不能分辨清楚，比如前面鐘聲停止了，聲音和餘響都沒有了，我問你有沒有聞？你說無聞，這就答錯了。你只能答無聲、沒有聲音，可以這樣答覆，你不能答無聞。鐘聲停止沒有聲音，你只能答無聲音，你不能答無聞。有聲音，聞性聽到有聲音，沒有聲音，聞性還是起作用，聞性是不斷的，你說無聞，就答覆錯了，這就是顛倒，就是你對

於根與塵分別不清楚，所以講「汝尚顛倒」。第二句就說明，「惑聲為聞」，「惑」是迷惑，你迷惑什麼呢？把聲塵當作聞性——惑聲為聞。既是這樣，「何怪昏迷」，難怪你這樣昏迷，換句話說就是不清楚、不明白。「迷」是迷惑，難怪你的見解不明白、迷惑，迷惑什麼呢？「以常為斷」，「常」指聞性是常存的，聞性沒有生滅，也沒有斷，但是你把它跟聲塵看成一樣的，隨聲塵來生滅，就把常常當作斷了，這是指責他的顛倒。

下面正式告訴阿難：「終不應言」，「終」是終了，講到結果，把理論辯論到最後，你不應該這麼說，你不能說什麼呢？「離諸動靜閉塞開通，說聞無性」，「離諸動靜」是離開那些動靜，「動靜」指聲塵講的，有聲音叫動，聲音停止、沒有聲音是靜止的狀態，動靜指聲塵講的。「閉塞開通」是指耳根來講的，耳的浮塵根，我們耳朵可以用東西把它閉塞起來，也可以開通，閉塞起來就聽不到，一開通，又能聽到了，這是代表浮塵耳根的。「說聞無性」，離開動靜就是離開聲塵，一離開聲塵，說這個聞是沒有，沒有聞性。不但離開聲塵不能說沒有聞性，就是離開很粗淺的浮

塵耳根，耳根是我們身體的一部分，是我們身體的本身，就拿我們本身的耳根來講，耳的浮塵根，你離開耳的浮塵根，你也不能說聞性沒有。說聞無性——說能聞的功能沒有自性在當中，不可以這麼說。意思是說照佛前面所講的，離明離暗以及離開聲塵，就無見體，那是指妄見，你不能說離開明暗聲塵，聞性也沒有了，不能這麼說。

任何學問，純粹講學理就比較枯燥，但是講學理有它的用處，把用處一提示，一研究貫通就不枯燥了。就拿科學來講，研究科學基本的學理，研究起來很枯燥乏味的，但是把科學運用在尖端科技上、用在創造各種物質方面，有種種的成果出來，這就引起人的興趣了，知道它的用處（作用）非常廣大。佛法也是這樣，我們學佛，不懂佛理是不行的，一定要懂得佛理，但是純粹研究佛理，很不容易懂，我們花這麼長的時間研究，有什麼用處？跟各位說這個用處，我們要了生死，無論修那一宗，普通法門不必說，就是特別的念佛法門，也要明瞭這個道理，然後我們才能夠很順利地用功下去。

我們現在就看，佛在這裏用各種方法，舉出各種例子來，無非是教阿難以及在

會大眾分清楚根性是根性、聲塵是聲塵，聲塵代表六塵，根性代表六根，六根就代表我們六根裏的本性，六塵代表一切生滅法。在我們外面的客觀世界，器世間固然是生滅的，我們本身的六結，色聲香味觸、四大這個六塵，也都是生滅法，一定要分清楚。這個不分清楚，生死怎麼了？分清楚以後，你才知道，怎麼了生死呢？我們的肉體必然有生滅，根性不隨著這個身體生滅而生滅，身體無論在那一道，來來回回的，所換的就是身體，變化的是身體；根性是不會變化的，根性無論在那裏，別說在人間、天上，就是到地獄裏，這個性還是沒有變更，沒有生沒有滅。了解這一點，我們首先就要能看得破，看得破什麼呢？生老病死，死的是什麼？死的是肉體，是物質這部分、是六塵，並不是根性，肉體會死，本性絕不會死。這個知見樹立之後，我們要用工夫，就不能以生滅因來求不生不滅的果，前面講得很清楚。

世間人就是因為這個分不清楚，生滅與不生滅的分不清楚，所以有斷滅知見。斷滅知見說人一死，本性就隨著斷滅，沒有來生、也沒有後世，全部沒有了，這當然是邪知邪見。還有一種是常見、常存的知見，那是外道，我們中國過去也有修神

仙的，求長生不老，用煉丹、用種種方法，求身體一直生存下去，這也是沒分清楚生滅與不生滅的。要知道這個肉體就是一個生滅法，我們一天不從外面吸收水分，我們就渴得不得了；一天不從外面吸收食物進來，我們肚子就飢餓；再說你一天不解大小便的話，身體也受不了；不出汗，身體也受不了。我們的身體跟外界是息息相通的，世間法是生滅，我們身體也是隨時在生滅。不研究佛法，誰能覺悟？覺悟就覺悟這個生滅法。覺悟這是生滅法，死的是這個東西，不必求長生不老，求長生不死是邪知邪見的。本性本來就是永久存在的，絕不會因為我們身體死亡，本性就跟著死了，本性跟著死，那是大邪見。我們學道的人，既不要有斷滅知見，也不要求身體長生不老，把生滅的、不生滅的和在一起來要求，那誰辦得到呢？那是邪知邪見。我們學中道要分清楚，生滅的就讓它生滅，不生滅的，你了解這個道理，專門開發不生不滅的，就是明心見性，開發那個恆常不變、不斷滅的那種本性，這是學佛基本的道理。守住這個基本道理，你修普通法門，你要斷惑，也知道怎麼斷法，我們念佛，也知道念佛最高的原理在此，那你得一心不亂也容易。至於外面那些邪知邪見，種種的那些似是而非的理論，你一聽就明白。

佛真是慈悲到了極處，恐怕上面舉的那些例子還不夠明白，下面從另外一樁事情再舉例，務必要你了解這個基本的道理：本性是常的、是不生不滅的，其餘的是生滅法。一定要分清楚，你這樣才能夠用功了生死。所以下面這段經文，舉出我們都做過夢，就舉夢，每個人都有經驗的，拿這個例子來讓人分辨，本性是永恆的、常存的，它絕不是生滅法。下面佛說：

如重睡人眠熟牀枕。其家有人於彼睡時。擣練舂米。其人夢中。聞舂擣聲別作他物。或為擊鼓。或為撞鐘。即於夢時。自怪其鐘為木石響。

「如重睡人」，「如」是例如，舉個例子，例如「重睡人」，睡得很熟，睡得很沈重的，「眠熟床枕」，「眠熟」是熟睡，熟睡在床枕上面。「其家有人」，他家裏有人，這個人在睡，睡得很熟，家裏有人「於彼睡時」，在他睡的時候，「彼」就指那個熟睡的人，在他睡的時候「擣練舂米」，「練」指布，有絲織品、棉織品等等，這些都是練，「擣練」是用杵擣衣，李太白有首詩：「萬戶擣衣聲」，「擣」是用一個木棒子捶打要洗的衣服。練指布，擣練是洗衣服。「舂米」呢？古人在地下挖一個坑，

坑裏面安置一個石頭，或者不在地上挖坑，就是用一塊石頭挖一個圓槽，裏面放糙米進去，上面用杵搗，叫舂米，把米糠去掉，舂成熟米。搗練是拿工具來捶衣服、洗衣服，舂米是碾那一類的，鄉村裏還知道，在那裏舂米，這都有聲音的。「其人夢中」，那個睡熟的人在夢中，「聞舂搗聲」，他雖然睡熟了，在夢中也聽到家人在洗衣服的聲音、在舂米的聲音，「舂搗聲」是舂米或搗衣服的聲音。但是「別作他物」，因為睡覺的時候不清醒，睡的時候，第六識的夢中意識好像聽到，聽又聽不清楚，所以把聲音誤會了，明明是舂米、洗衣服的聲音，他誤解了，別作他物，把它聽成別的聲音。這種別的聲音，「或為擊鼓，或為撞鐘」，本來是搗衣或舂米的聲音，他一聽起來，誤會了，以為是擊鼓，在打鼓了，或是在撞鐘了，起了這個誤會，夢裏把舂米或搗衣的聲音起誤會，以為是擊鼓撞鐘了。「即於夢時」，他就在夢裏，因為起了誤解，「自怪其鐘為木石響」，自己覺得很奇怪，奇怪什麼呢？這個鐘的聲音，鐘是金屬品，金屬品的聲音跟木石的聲音不一樣的，它怎麼變成這樣？聲音不對。奇怪鐘怎麼做這個響？發出木或石頭的音響出來？

這一段是說他在夢中的第六識是糊里糊塗的，其實他耳朵也沒有聽，我們人醒的時候，耳根對聲塵是聽到了，他在夢中耳根也在休息，純粹是夢中的獨頭意識單獨起作用，單獨起作用在聽。這個聽，夢中意識虛妄分別地分別這個，他就覺得奇怪了，怪這鐘的聲音、鼓的聲音，為什麼變為木頭的聲音、石頭的聲音呢？用石臼舂米，把米放在石臼裏的凹槽，然後用杵舂，它有石頭的聲音；擣衣服也在石頭上面，用木頭槌子捶打，農村裏叫芒槌，也有木頭聲音、也有石頭聲音。這純粹是虛妄分別，你這種虛妄分別錯誤的，都是獨頭意識，你這虛妄分別的意識跟聞性毫無關係。這一層要讓阿難了解，這個作夢的人把洗衣服的聲音、舂米的聲音誤解為撞鐘擊鼓，既是撞鐘擊鼓，又認為它怎麼成為木頭的聲音、石頭的聲音？起了這個虛妄分別的意識，與那個聞性毫無關係。就告訴他要從這上面分別，永久存在的聞性與作夢的那種意識，不能混為一談。

於時忽寤。遙知杵音。自告家人。我正夢時。惑此舂音將為鼓響。

「於時忽寤」，睡得很熟的人在夢中聽到那個聲音，「於時」是在這個時候，「忽

寤」是忽然醒過來。一醒之後，「遄知杵音」，馬上就知道了，「遄知」是很快就知道，知道什麼呢？那是「杵音」，也就是說他醒過來，家人還在舂米，當然立刻就知道這是舂米的聲音。「自告家人」，他自己就告訴他家人，他說：「我正夢時」，我剛剛正在作夢的時候，「惑此舂音將為鼓響」，我起了迷惑，在夢裏作夢的時候起了迷惑，「惑此舂音」，舂米的聲音，我沒有認清楚，沒有聽清楚就惑，沒聽清楚這個聲音，這個舂米的聲音「將為鼓響」，「將」是把，把它當作鼓響。下面佛就把正確的意思告訴阿難：

阿難。是人夢中。豈憶靜搖開閉通塞。其形雖寐。聞性不昏。縱汝形銷。命光遷謝。此性云何為汝銷滅。

「阿難，是人夢中」，剛才舉的例子，那個人在夢中，「豈憶靜搖」，「靜搖」指聲塵，「靜」是沒有聲塵的時候，靜下來，「搖」是動，有了聲音就動起來。這個人
在夢中，他那裏會想到聲塵的動靜呢？靜搖是靜與動。「開閉通塞」指耳根來講，耳根是開是閉、是通是塞，他在夢中都沒有想到這些事情。「其形雖寐」，下面的話

一轉，「其形」指他的身體，包括他的五根，形體雖然是在睡覺，寐了，而「聞性不昏」，他六根的根性不昏，根性絕對是不昏的。

再從上面的事實了解下面這幾句，「縱汝形銷」，縱然你的形銷，「形」是身體，你有形狀的這個身體銷滅了，消失掉了。「命光遷謝」，「命光」就指命根，我們眾生的命根子寶貴得不得了，但還是生滅法，縱然你的命光遷謝，遷謝是在這一道死了，又到別的一道裏去。比如在人道死了，墮落到畜生道，那身體的形狀又不同了，這叫遷謝。「此性云何為汝銷滅」，你這個本性，你六根的根性，「云何」，你怎麼能夠說，縱然你的身體會銷滅，怎麼能說本性跟著你的身體而銷滅？這上面是個問話，云何為汝銷滅？實際上根性是不會因著你身體銷滅而銷滅的，它是不會銷滅的。

了解這個道理，各宗以及我們學的特別念佛法門，修道的時候，修持的工夫正式入門了，一入門，工夫就快得很。沒有這個知見的話，人云亦云，跟著人家邪知邪見，不知修道修到那裏去了。門都不能入，怎麼還會有什麼成就呢？所以了解這個之後，才能入門，用工夫才用得下去。

第一二四講

以諸眾生從無始來。循諸色聲。逐念流轉。曾不開悟性淨妙常。不循所常。逐諸生滅。由是生生雜染流轉。若棄生滅。守於真常。常光現前。根塵識心應時銷落。想相為塵。識情為垢。二俱遠離。則汝法眼應時清明。云何不成無上知覺。

這是繼續上回佛跟阿難解釋，阿難因為發生了疑問，疑問什麼呢？疑問離開了塵，離開六塵就沒有這些根塵識，生滅法就沒有，他疑惑這個圓湛真如本性，跟生滅法一同變成生滅的，本性是常的，也變成無常了。因為發生這個疑問，佛就在前面舉了很多例子證明，比如人的肉體死了以後，本性並不隨著肉體死亡，上回講到「縱汝形銷，命光遷謝」，縱然你的身體死了，命根也不存在，也流轉了，在六道裏輪迴，「此性云何為汝銷滅」，但是你的本性沒有跟著肉體死亡而銷滅，上回講到這裏。現在接著把前面一大段做個結論，剛才念的這段，就是把前面所講的例子這

些理做一個結論。

在剛才念的這段裏，佛告訴阿難，你要知道，眾生從無始劫以來就迷了，把自己本性迷掉了，一直到現在，由於迷了本性才生死不斷，現在要把本性裏那些迷情斷除掉，然後才讓本性的常法顯得出來。所以講「以諸眾生從無始來」，「以」當因為，「諸眾生」不僅指我們人道眾生，因為一切眾生從無始劫以來（說不清楚一個開始，叫無始），「循諸色聲」，從無始劫以來，就把真心迷了，迷了真心才求取假法，叫迷真逐妄，追求虛妄的，「循諸色聲」，「循」是順，是順著那些色聲，「色」是眼所見的色塵，「聲」是耳所聽的聲塵，拿這兩種塵代表一切的塵，就代表六塵。眾生從無始劫以來，就順著六塵走，他不知道這六塵都是假法，都是虛妄的，因為他的真法（真心）迷住了，不認識真心，他才順著虛妄的六塵來轉。因此「逐念流轉」，逐著這個念頭、隨著這個念頭，沒有那一念不隨著轉，這個「流轉」就表示眾生念念都是隨著六塵在轉，這就是起惑，就是迷惑。

從無始以來，因為有這種迷惑，「曾不開悟」，一直到現在都沒有開悟，開悟是

悟什麼呢？悟「性淨妙常」，沒有悟到本性，我們任何眾生都有本性，這個本性是「淨」，清淨的，清淨就一塵不染，就是禪宗六祖講的「本來無一物」，不會染污的，本來就是清淨的。本性又是「妙」，微妙的，妙是什麼呢？我們一般說人有了縛，縛就像一根繩子把我們綑綁起來，這是比喻的話，我們人從無始以來，就被那些煩惱，把我們一層一層地束縛起來，不得自由。要問我們人在世間為什麼有各種不自由？不自由是自己心理造成的，心理上有種種貪瞋癡，這都是煩惱，這些煩惱一層一層把我們的心束縛得緊緊的，沒有自由，這就是縛。我們本性的妙，不受任何束縛，束是約束的束，不受約束的，這是妙。被煩惱約束是比喻的話，是講煩惱那一邊，真正說起來，本性不受一切約束，這是妙。本性又是「常」，常對無常講的，世間萬法都是無常的，包括我們眾生的身體也是無常，身體以外，社會一切狀況，以及自然界那一樁事情，都是無常的。但是我們真心，也就是我們本性，它不是無常的。最後這句「性淨妙常」，「性」是我們本性，我們本性是清淨不染的，最微妙而不受任何約束的，這是永恆存在的，而不是無常的。這樣的本性，我們眾生從無始以來，沒有開悟過。這一段是講這個道理，先把眾生迷的狀況說出來。

既是這樣迷惑，迷惑之後，「不循所常，逐諸生滅」，真的就指那個心，真心不認得，迷了，他所認的就是這些無常、生滅的假法，因此「不循所常」，所常的「常」就指真心、本性，本性迷了他不知道，他不能順乎本性。不順本性就「逐諸生滅」，他只知道追逐生滅法。世間上任何人，最基本的是求自己活得久一點，生命要延長，人家恭維他，你是萬歲，他就歡喜，你說他很快就要死，他就不高興；身體以外的財富、名聲，他都要爭取。這都是逐諸生滅法，自己的身體，以至於在社會上跟人家爭取名與利，無一不是生滅法。一般凡夫眾生，不知道順乎他常住的本性，只知道追逐生滅法，「由是生生雜染流轉」，「由是」是由於這樣，不知道順乎本性，只知道求取生滅法，因此生生世世的，不只這一生，這一生之後還有來生，來生再有來生，無止境的。生生世世雜染流轉，「雜染」指六道輪迴，在六道裏就是一個雜染，就拿我們人道來講，我們到人間來，人間不是純粹惡法，再壞的人，他一生當中也做過一些好事，即使是好人，再好的人，一生當中也會做一些罪惡的事情，這是雜染，六道當中這些眾生都是雜染法，由於這些雜染法而流轉。這個流轉跟上面那個流轉不一樣，上面是諸念流轉，念頭跟著六塵在轉，跟著六塵轉就被六塵把那

個心變了。這個流轉是在六道裏生生死死地雜染，隨雜染法在流轉，就生死流轉了，有生生死流轉的苦果。這個苦果就是由於「不循所常，逐諸生滅」，有這個關係，只知道求生滅法，不知道來求覺悟、開悟本性，所以永久在六道裏生死流轉。學佛要把這個分清楚，然後才談得上怎麼修法。

下面說：「若棄生滅，守於真常」，你要放棄這些生滅法，怎麼放棄生滅法呢？我們學佛的目的是什麼？學佛第一步要求出六道，在六道裏受雜染法，把我們的心污染了，生死不斷，或者天上、或者人間、或者三途，這樣變化多麼苦，要放棄這個。怎麼放棄？我們現在仍在人間，學純正的佛法，為了要出六道、了生死，我們就不要在世間跟人家爭名奪利，一跟人家爭名奪利、一跟人家計較長短，就放棄不了生滅法，必得生滅法放棄，才能守得住真常。「若棄生滅」，要放棄生滅法，「守於真常」，「真常」是本性，本性是真實法、常住法，是不生不滅的，它不是虛假的，是真常的。你要守住真常的本性，這樣的結果，「常光現前」，「常光」是本性自然永恆地發出常住不滅的光，那個光叫性光，是本性裏出現的光。比如「阿彌陀」三

個字，「阿」是無，這是照梵文翻的，「阿」在唐朝讀ㄊ，是印度的音譯過來的，「彌陀」是量，量是各種分量，阿彌陀就是無量，釋迦牟尼佛在《阿彌陀經》裏解釋無量。什麼叫無量？一切都是無量，就拿一個光、一個壽，光代表整體的大空間，壽代表時間，一個時間、一個空間，就拿這兩個代表一切，阿彌陀三個字就是無量壽、無量光，這個無量光的光是從本性裏出來的性光。「常光現前」是本性永恆存在的性光就出現在眼前了，我們眼睛就見到一片性光。「根塵識心應時銷落」，「根」是六根，「塵」是六塵，「識」是六識，根塵識十八界，這個心是虛妄的心，這不是真心。由根、塵，六根對六塵，然後才生出六識來，所以根塵識這三者，都是因緣所生的生滅法，都是虛妄的、生滅的。你常光現前的時候，根塵識心應時銷落，「應」是什麼呢？就對著常光來講，你常光一現前，接著那個根塵識心同時就銷落掉，就不存在了，就是一片性光，呈現的是一片性光。那個生滅的根塵識、虛妄心都銷失了，環境更不必說，完全都不存在了。這些都不存在的話，你想想看，六道生死又到那裏去了？境界整個就變了，生死問題就解決了。

下面更微細地講還沒有銷落的塵、垢，「想相為塵，識情為垢」，前面講根塵識心應時銷落，十八界，外面的塵、裏面本身的根，生出來這個心是很粗淺的，都銷落了。塵、垢指什麼呢？先講「塵」，「想相」為塵，想是所想的相，那個相指什麼呢？就是最初一念不覺而起了無明，有無明的時候，他不了解本性是無相、本性是真空，真空妙有，有雖然是有，是妙有，不是我們凡夫眾生所想的那個相。本性是真空妙有，一迷之後，迷住了真心，起了無明的時候所想的相。無相之中要想相，想的那個相就是塵，就指《大乘起信論》講的三細相，那就是塵。想相為塵，這個塵就指那個相，你所想的相，本來本性是真空的，你要在真空之中想相出來，這個相就是最微細的塵。再講「識情為垢」，識情注重「情」字，情跟相是相對的，相是一個對相、一個境界，真心本來沒有這個境界，你偏偏想，想出那種境界來，那個相就是塵——最微細的塵，那個塵叫法塵，最微細的法塵。「識情」是能想的這個心就是情，這是垢。這個垢是什麼呢？我們現在能夠想的這個心，所想的是什麼呢？所想的就是相，你能想的相，就被那個相把你能想的心染上垢了，染上塵垢，這垢就指你的情識那個情講的。你為什麼染上法塵呢？就因為你對法塵發生貪愛心，所

上面的塵叫法塵，下面的垢叫法愛，就是貪愛，貪愛那個假相，這就是塵垢。一般講明心見性，那距離這個還很早，所謂明心見性，在理上來講，明瞭自己有本性、有真心，見是在理路上明瞭了，你有心性你知道。至於證果，前面講的根塵識心要銷落掉，從粗淺的銷落掉，到最後這個塵垢，塵是法塵、垢是法愛，這個不銷除還是不行的，這都要用工夫，有修持的工夫才能銷除掉。所以佛在這裏告訴阿難，除了前面講的根塵識心應時銷落還不算，必須連所想相的法塵，還有你能想的識情叫垢（法愛的垢，貪愛心這個垢），這種塵、垢，「二俱遠離」，「二」指想相為塵、識情為垢的塵垢，這兩種最微細的法塵、法愛也要遠離掉。

下面就講果，「則汝法眼應時清明」，果然把上面最微細的塵，也最微細的垢，最難除的，果然把那個塵、垢都除掉了，那麼你的法眼應時清明。只要這個塵、垢去一分，法眼就開一分。這是講圓教，天台宗講圓教菩薩要破四十二品無明，從初住開始，破一品無明就是圓教初住，他就稱得上證到法身，是證到法身的大士了。從初住、二住，一直到十住、十行、十回向，到十地，四十位，然後還有等覺、妙

覺，這都叫法身大士。所以塵、垢，你這兩者都遠離，你法眼開了，「應時清明」，法眼一開的時候，眼睛就看清楚了，既清淨又光明，法眼一清淨光明，六根自然就清淨了。前面講我們凡夫眾生的六根就是六結，打了六個結在那裏，每一根的作用就限制在那一根，不能互相起作用的，六根清淨，六結一開的時候，就能六根互用了，到這個程度就是一切清明。「云何不成無上知覺」，怎麼能不成無上知覺？「無上」是沒有比這個再高再上的，成了佛叫無上的，「知覺」是真知本覺，把本性上的真知、本來的大覺完全顯出來，完全開發出來就成佛。「云何不成無上知覺」就是：你只要能夠把上面那個塵垢遠離，法眼一開，一清明，就能成佛一定沒有問題。

佛替阿難解釋，可說解釋得非常清楚，但是我們凡夫要修持，尤其是普通法門修持談何容易。稍微在理路上有一點不明瞭，就發生偏差，修的結果就不能成功，差之毫釐，失之千里。因為這個關係，阿難也可說是代表一切眾生來啟請的，他再提出一個問題來，提出什麼問題呢？前面講六根就有六結，你要照這個方法來用的話，你選一根，在一個根上用功，一根的結一解，其餘五根全部都解了，就沒事了。

阿難在這裏再問，你要用根解結，這個結在那裏？他就提出來，你要找一個適當的根來用工夫，你不是要解結嗎？現在進一步問：結的根源在那裏？就提出這個問題來。不要認為這有什麼問題，其實這個問題大得很。因為這個問題沒有弄清楚的時侯，修就不能如法，所以後面要提出這個問題，佛再替他解答。這個問題解答完之後，就講二十五圓通，就正式講選根了。看一七五頁：

阿難白佛言。世尊。如來雖說第二義門。今觀世間解結之人。若不知其所結之元。我信是人終不能解。

「阿難白佛言」，阿難聽到佛上面的開示，就稟告佛啟請說，「世尊」是稱呼釋迦牟尼佛，「如來雖說第二義門」，阿難尊者就指出前面講的兩個決定義，「如來」指釋迦牟尼佛，佛雖然說第二義門，「今觀世間解結之人」，前面講決定義門，第二義門就是要找出六結來，要從六根解除六結。阿難說我不知道在這六根之中什麼是六結，六根當然知道，但是六根之中，六結在那裏？這個結在那裏都還不知道；再說解結，怎麼解法？要把這個結解開來，怎麼解除法？這都必須明瞭才行。所以他

說「今觀」，我現在來觀，「觀」是觀察，觀察世間學佛的人要想解結，解開六結，「若不知其所結之元」，假如他們不知道所結的根元，「元」是根本，這個結的根在那裏？他若不知道，「我信是人終不能解」，他雖說要想解開這個結子，不過他不知道結子的根元在那裏，我相信這個人終究是不能解的。為什麼終究不能解呢？這個結的根元他找不到，他怎麼解法？這意思就是請求佛告訴他這六結的根元在那裏。

世尊。我及會中有學聲聞。亦復如是。從無始際。與諸無明俱滅俱生。雖得如是多聞善根。名為出家。猶隔日瘡。

前面阿難說觀世間解結之人，從他人身上引起疑問，接著先稱呼「世尊」，然後說「我及會中有學聲聞，亦復如是」，「我」是阿難自稱，「我及會中」，我及楞嚴法會之中，大會之中有那些人呢？「有學聲聞」，我跟這些有學聲聞「亦復如是」，也跟世間解結之人一樣。不知所結之元，怎麼解結？不能解。什麼是有學聲聞？聲聞指修小乘的，小乘證到初果說是入了聖人之流了，初果、二果、三果還算有學，必得證到四果才算無學。這在小乘方面算是無學了，要學大乘，修菩薩道、成佛，

那還遠得很。這是就聲聞來講，聲聞還沒證四果，從初果到三果都叫有學聲聞。阿難是證到初果的，在這個會中，包括他自己以及證到三果的這些有學聲聞也是這樣。我們這些有學聲聞「從無始際」，「際」指時間的邊際，時間從現在往過去追溯，追溯到無始，無始之際，找不到一個開始、找不到開端，從那個時候，我們就「與諸無明俱滅俱生」，「諸無明」叫無住地無明，什麼叫無住地？枝末無明分成三界來講，枝末無明是見惑、思惑——見思惑，修小乘的聲聞一定要斷的，證四果必須斷見思惑，斷盡見思惑才能證四果。行菩薩道的時候，除了見思惑（枝末無明）以外，還有根本無明，那都是無明。諸無明就指枝末無明、根本無明，統統包含在內。阿難尊者說我以及在會的有學聲聞，我們從無始以來，就跟這一切無明俱滅俱生，生生世世，死的時候跟著滅，再一轉世又跟著生，叫俱滅俱生。

「雖得如是多聞善根」，阿難尊者在釋迦牟尼佛的弟子當中是多聞第一，他的記性很好，學的法也多，叫多聞，多聞也不是容易的。他有善根，多聞善根。我雖是得了這樣多聞的善根，「名為出家」，現在出家了，只是在名字上來講，在名稱上，

我算是個出家眾、是出家人。什麼叫名稱上是出家人？就是依照佛在世所制定的制度、出家的儀式，出了家，但是在修持上還沒證到四果，見思惑還沒完全斷，還沒有出三界家。八十一品思惑全部斷乾淨就證四果，思惑有八十一品，欲界的九品思惑斷了之後，上二界還有七十二品，全部斷乾淨了，三界的家出去了。阿難只證了初果，他是名為出家，三界家還沒有真正出去，所以「猶隔日瘧」，「瘧」是瘧疾，現在在台灣，大家大概都不大了解，過去有，在中國對日本抗戰的時候，在內地、台灣都有。瘧疾是什麼呢？有每天都有的、有隔一天才有的，每天都有的瘧疾，發作的時候先全身發冷，即使像現在這樣大熱的天氣，熱到流汗，受不了，他瘧疾來了，先發冷，冷得跑回家裏蓋上很厚很厚的棉被，冷得全身顫動，要蓋上棉被才感覺不冷。冷過以後就發燒，冷的時候受不了，冷過之後發燒，燒也受不了，那就是瘧疾。冷過之後、燒過之後，這一陣過去，又跟平常人一樣，又好了，若無其事的。今天一陣，到明天這時候又來，定時每天發作，這是瘧疾。「隔日瘧」是隔一天，每天來的還比較輕一點，隔日瘧來的時候，不要認為間隔一天好，不好。間隔一天來的，它不來則已，一來的時候，比每天來的還要嚴重、還要痛苦，這叫隔日瘧。

就拿隔日瘧來比喻。

這個比喻是說，阿難尊者證了初果，就是斷了三界的見惑，思惑還沒斷。有祖師注解說修行人無論修聲聞、修菩薩，在入定的時候，一切是輕安自在的，一出定的時候，又跟凡夫一樣，拿這個比喻，說是隔日瘧。在這裏是講什麼呢？就斷惑來講，沒有斷盡八十一品思惑，三界沒有出去，還要到人世間來，就是斷了欲界九品思惑，還有上二界的七十二品思惑。三界的見惑斷了，是證了初果，現在就阿難尊者來講，你證了初果還不算，還要到人間來受生，證二果、證三果，證了三果就不還，就不到人間來了，就居在五淨居天，在那裏修持證四果。還沒有證到三果的時候，還要回到人間來，就是天上人間還要來回地受生，有生就有死，這就等於隔日瘧一樣。六道的生死還沒了，這是名為出家，還沒了生死，還要受生死，這是隔日瘧，拿這個比喻。說完之後就請求：

惟願大慈。哀愍淪溺。今日身心。云何是結。從何名解。亦令未來苦難眾生。得免輪迴。不落三有。

「惟願大慈，哀愍淪溺」，「惟願」是但願，但願是只願、專門願意，「大慈」指的是佛，願佛哀愍我們這些還在生死沈淪，溺沒在生死海裏的人。「今日身心」，我們要想解決生死問題，我們今日的身心，「云何是結」，什麼是結？意思是說這個結的根元在那裏？「從何名解」，怎麼解法？把根元找到才能解，如何解呢？我們自己是這樣，同時「亦令未來苦難眾生」，也教將來那些苦難的眾生，「得免輪迴」，免在六道裏生死輪迴，「不落三有」，「三有」指三界——欲界、色界、無色界，三界都在六道之內，有時講六道、有時講三界，三界就是六道，「不落三有」就是不落三界的生死。

作是語已。普及大眾五體投地。雨淚翹誠。佇佛如來無上開示。

「作是語已」，阿難說了這個話以後，「普及大眾」，阿難以及所有在會的大眾，「五體投地」是大家一起行大禮，五體投地。「雨淚翹誠」，「雨」讀愈，當動詞講，淚下得像雨一樣，「翹誠」是誠心地仰望，「佇佛如來」，「佇」是等候，等候佛的「無上開示」，等著佛給他們開示無上的大法。

「無上開示」所講的內容，不但是對小乘四果，包括成佛在內。佛開示的，下面經文就會講。

第一二五講

爾時世尊憐愍阿難。及諸會中諸有學者。亦為未來一切眾生。為出世因。作將來眼。以閻浮檀紫金光手。摩阿難頂。即時十方普佛世界。六種震動。微塵如來住世界者。各有寶光。從其頂出。其光同時於彼世界。來祇陀林。灌如來頂。是諸大眾。得未曾有。

上回講到阿難尊者向佛啟請，啟請什麼呢？因為佛在前面講你要修持就在六根上用工夫，六根就是六個結，只要一根解了結，其餘五根的結都解了，前面佛是這樣說的。因此阿難尊者就問：既是六根每一根都有結，六根是眼耳鼻舌身意，說起來當然都明白，但是要修持解除結子，這個結又在那裏？前面問：假如一個人修持要解結的話，他要知道這個結的根元在那裏，如果連結的根元都找不到，他怎麼解法呢？阿難啟請以後，佛就開始跟他解釋這個結究竟在那裏。剛才念的這一段，在開始要講之前，佛以紫金光的手先摩阿難頂。

「爾時世尊」，「爾時」指阿難尊者以及在會大眾請求佛開示的時候，大家都靜靜地等佛來開示，正當這個時候，「世尊」是釋迦牟尼佛，「憐愍阿難，及諸會中諸有學者」，就是同情阿難以及在楞嚴法會之中的諸有學者。「有學者」是還沒證到羅漢果的人，小乘人從初果、二果、三果，修小乘證到三果，都還是有學，還沒證到四果，證到四果才算無學，這是諸有學者。除了當時法會中這些諸有學者以外，「亦為未來一切眾生」，也為了將來的一切眾生，除了那個時候，一直到現在都是未來，就指沒有參加這個法會，沒有聽到佛法的那些凡夫。為未來沒有聽說佛法的那些凡夫眾生，「為出世因」，什麼是出世因？學佛必須學出世法，還沒出世，修的都是因地。什麼是世？六道都是世，三界的欲界天、色界天，以至無色界天，那個程度算是很高了，都是世間。為什麼？這些都是有生死的，都是世間，必得要出世間，出了三界也就是出了六道，三界都在六道之內。你想要出六道，就在六道之內修，所修的一切行為都叫因。證了果，那就把見思惑斷了。見惑、思惑講起來很多，簡單說，把它歸納為最簡單的幾個字就是貪瞋癡，貪求一切、瞋恨、愚癡，就拿這三個做代表，若是分析起來，見惑、思惑太多了。見惑由十使分出來，有八十八使，思

惑是八十一品，見惑八十八使，思惑八十一品，合起來就多了。見惑好懂，記住貪瞋癡，這是見思惑根本中的根本。這三個字說來簡單，想想看，我們有幾人在世間之內能把貪心去得了？貪求不到就發生瞋恨心，世間那些殺人放火的，為了愛情情殺，他殺、自殺，都是一個貪字作出發點，很不容易去得掉。要是修出世因，就要在這些方面下工夫來斷除，不能一下斷除，要先能夠伏得住，心裏不要時時放在那上面，動不動就起現行，要能夠制伏這個心，這就是出世因。因修滿了就證果，那就出世間了。這裏講，也為未來一切眾生，為了出世因，一定要學出世法，「作將來眼」，將來眼的「眼」是道眼，出世間有了道，開了法眼，先把這個目標定住。

「以閻浮檀紫金光手」，「閻浮」是樹名，「檀」是河，閻浮樹下有河叫閻浮檀，在印度，這條河出產的金叫閻浮檀金，這是最好的金，就如黃金中的最上品叫紫金，拿這個來形容佛的手，佛的手就是閻浮檀紫金光手。為什麼呢？佛的三十二相之一有金色身，全身都是金色的，金色以紫金色最好，全身都是紫金色，手當然也是紫金色。這時佛以紫金光手「摩阿難頂」，為什麼以紫金光手摩阿難頂？這是在說法

之前先摩頂，摩頂是給阿難一種安慰。阿難提出問題來，有問題心裏就不安定，問題不能解決，心裏就不能定下來，佛先用紫金光手來摩他的頂，讓他心能夠安下來。要解答這個問題不簡單，不能很輕易的，這非常重要。為什麼重要？因為是出世因、將來眼，出世因是：就阿難來講，固然要出六道、要證果，但不止於此，阿難已經回小向大，要修菩薩道，修菩薩道要成佛的，用工夫成佛，在修持這方面，眼要看清楚，理路要看清楚，佛理的理路不看清楚，怎麼修法？將來眼是：阿難現在是有學，一直看到大菩薩修持的路，所以這個眼是道眼、法眼，是指將來的。因為這個關係，所以佛先摩阿難頂。

一摩阿難頂，「即時」，就在這個時候，「十方普佛世界，六種震動」，「十方普佛世界」是諸佛世界，在釋迦牟尼佛教化的我們這個娑婆世界以外，十方所有各各世界那些諸佛，每個三千大千世界都有一尊佛在教化，這時諸佛世界「六種震動」。佛經裏講「震動」有六種，祖師根據《大般若經》注解：一是動，就像大地震動那種動一樣；二是湧，像水往上湧現出來；三是震，就是震動的震；四是擊，像兩種

東西互相敲擊；五是吼，獅子吼的吼；六是爆，爆裂、爆炸的爆，有這六種震動。為什麼有這六種震動？在經的注解裏解釋的意思很多，但是這裏我們要知道：佛要開示大法的時候，最關鍵最重要的理、重要的法，由這六種震動，讓聽的人知道注意。普通人集合大眾開會，要引起大眾注意的時候，就用某種聲音表示出來，讓大家把其餘的散亂心收起來，專心地來聽一樁事情。這是佛有重要開示的時候，所以普佛世界有這六種震動，由這種震動，在會大眾就要諦聽，很安靜地注意佛的開示。

六種震動之後，接著「微塵如來，住世界者」，「如來」就指佛，那裏的佛？數都數不清，是微塵數那麼多的如來，住在各各世界裏的那些佛。要知道，一尊佛教化一個世界，每尊佛都如此，就像釋迦牟尼佛教化我們娑婆世界一樣，各位算算看，這個廣大的娑婆世界，裏面的世界數都數不清。娑婆世界以外的那些世界，每尊佛所教化的都是這麼廣大。把那麼廣大的世界，比喻一尊佛教化的三千大千世界，就像一粒微塵那麼小。為什麼呢？便於計算，數目太多了，像微塵數那麼多的世界。那麼多的佛，叫微塵如來，那麼多的如來住在他們的世界裏，「各有寶光」，每尊佛

在他們的世界裏同時都放出寶光來，這個寶光「從其頂出」，每尊佛都從他們的佛頂上放出寶光來。「其光同時於彼世界」，那個光同時在他們的世界，有微塵數那麼多的佛，各自從他們的頭頂上放出寶光來，那個寶光同時從他們的世界，「來祇陀林」，釋迦牟尼佛講這個法的時候，這個法會的所在地是祇陀林，那些光都聚合到祇陀林來。聚合到祇陀林來幹什麼呢？「灌如來頂」，來灌頂，這個如來指釋迦牟尼佛，那些微塵數的世界，各各佛從頂上放出寶光，一起聚集到祇陀林來，灌釋迦牟尼佛的頂。

為什麼灌釋迦牟尼佛的頂？古人的注解很多，在這裏簡單地說，那些佛來為了要讚歎釋迦牟尼佛，表示讚歎的意思，讚歎釋迦牟尼佛要開示大法。這個大法一開示出來，這是真正的你要成佛，修行的工夫就是這樣用功，能夠照這個方法來用功的話，一定能成佛，所以微塵如來都放光來灌如來頂、來讚歎這種開示。這個時候，「是諸大眾，得未曾有」，在楞嚴法會上的大眾，從來沒見過這樣祥瑞的現象。這個瑞相是什麼呢？從微塵數那麼多的如來頂上放寶光，同時一起來灌釋迦牟尼佛的

頂，這從來沒看見過，現在看到了，所以叫得未曾有。從來沒看見過的，現在得到了，這叫得未曾有，是這種瑞相。灌頂之後，接著那些佛就發出聲音來讚歎，下面這段經文就是阿難聽到十方微塵如來講的話：

於是阿難。及諸大眾。俱聞十方微塵如來。異口同音。告阿難言。善哉阿難。汝欲識知俱生無明。使汝輪轉生死結根。唯汝六根。更無他物。汝復欲知無上菩提。令汝速證安樂解脫寂靜妙常。亦汝六根。更非他物。

「於是阿難，及諸大眾」，阿難尊者以及在會大眾，就在諸佛灌釋迦牟尼佛頂的時候，「俱聞」，大家都聽到了，聽到什麼呢？「十方微塵如來」，十方世界微塵數那麼多的佛，「異口同音」，那麼多的佛，每尊佛都有自己的口叫「異口」，「同音」是同一種言語，說的一種聲音，這種音聲就是下面的兩段話，這兩段話是共同發出的聲音，就出自微塵數如來的口，那當然是異口同音，說的是一樣。「告阿難言」，告訴阿難下面這兩段話，「善哉阿難」，「善哉」是稱讚，好。阿難。你這樣啟請，「汝

欲識知俱生無明」，「汝」是你，「識知」是認識、了解，你要了解俱生無明。什麼叫俱生無明？先說無明，最根本的無明從那裏來的？就是一念不覺，我們眾生的本性本來是妙明的，最微妙、最光明的，就在一念之中不覺，不覺就不了解本性本來是妙明的。這部經前面說比喻，演若達多拿鏡子一照，忽然懷疑自己的頭在那裏呢？那個頭在身上，好好地在身上，他一懷疑，懷疑自己沒有頭，發了狂到處跑，找頭。拿這個比喻我們眾生，本性本來是光明的，結果一念不覺，迷了之後，本性自己就不認得了，就起了無明。這個無明是俱生無明，有了這個無明就有生死。生死就是由無明來的，有了無明、有了生死，這個無明就生生世世的，眾生生了，無明跟著生，死了，無明也跟著轉世，這個與生俱來的無明，叫俱生無明。佛在前面講六根六結，這個俱生無明就是根結之元，六根結的根元，所以十方微塵數佛就說：阿難。你想了解俱生無明（就指根結），你要找根結，必然就要找俱生無明，俱生無明就是根結。

你要識知俱生無明，「使汝輪轉生死結根」，這個俱生無明使得你輪轉，使你在

六道裏輪迴，「輪轉」就是輪迴。所謂輪迴，在這一道理死了以後，他在這一道造的什麼業，然後就轉到該去的那一道，在六道裏來回輪轉，生死輪迴。「生死結根」，是結了六根，在六道裏輪迴不停，生死不斷。有了結，這個結在六根，你要問：結的根元在那裏？結的根元就是俱生無明。俱生無明講起來不好懂，你要問，諸佛就這麼說：你這個生死結根，「唯汝六根」，只在你的六根上。你要問結在那裏，結就在六根上。「更無他物」，你想在六根之外另外找結，找不到，結就在六根上。這是針對阿難前面問的，前面阿難講「今觀世間解結之人，若不知其所結之元」，不知其所結之元，「元」是根元，所以在這裏講「使汝輪轉生死結根」，「結根」就是結的根元，就解答他的問題。你前面問不知道結的根元在那裏，這裏就解答，生死結的元就是根，「唯汝六根」，解答那個問題。

下一段講，不但生死結的根元在六根，你要解結，你想證無上菩提，也在這六根上用功。經文：「汝復欲知」，你再想知道，你要知道「無上菩提」，「菩提」是覺，無上的大覺就是成佛。你要知道無上菩提，「令汝速證」，「令汝」是使你，「速」是

迅速，使你迅速地能夠證果。證什麼果呢？「安樂解脫寂靜妙常」，我們知道成佛有四種大果，那四種大果呢？常、樂、我、淨。講到「常」，我們眾生是無常，生生死死是無常的，成了佛，這個無常的問題沒有了，就是常住的。講「樂」，我們眾生在世間，別說我們人間沒有樂，三途裏更不必說，那是苦到極處了，就是在天上，天上的樂也不是究竟的。總而言之，在六道之內沒什麼樂的，只有成佛是真正的大樂，修小乘的證了果，雖然有樂，也比不上佛的樂。至於「我」，普通凡夫那有我？我這個字是什麼定義？「我」是主宰，我們凡夫眾生誰能做主宰呢？就世間法來講，做了皇帝，他能宰制一切了，皇帝的大臣叫宰相，宰相就是皇帝的襄理，幫助皇帝叫宰相，「宰」指天子講的，「相」是幫助皇帝辦事情，叫宰相。在我們看，皇帝是一個主宰，其實皇帝到死的時候，非死不可，該死的時候還是要死，他也不能做主宰。真正能做主宰，有我就是證了佛果，那是真我，那才真正有我了。其餘一切凡夫眾生，他做了皇帝，暴君對一般人民可以生殺予奪，操縱大權，但對自己的生死，一點辦法都沒有，實際上他沒有真我，只是假我在胡作妄為。凡夫眾生沒有一個真正有真我，成佛才真正有真我出現。而「淨」是清淨的，我們凡夫眾生都

在五濁惡世的世間，絕不清淨，身體、心理、環境，一片都是污濁的，只有成佛以後才是真正的清淨。

常樂我淨這四種佛的果，在這裏，「安樂」就是樂，佛的真正樂；成佛以後「解脫」，一解脫就是真我出現了，真正的我；「寂靜」是真正的清淨；「妙常」是真正的常住。這八個字——安樂解脫寂靜妙常，就是成佛以後，得了常、樂、我、淨四種大果。十方世界微塵數的佛同時告訴阿難說，你要知道無上菩提，使你迅速地證到常樂我淨這佛的四種大果，這也沒有別的，「亦汝六根」，你想證到這四種大果，成佛也是在你的六根上面。「更非他物」，你想在別的地方另外找一個菩提，證果另外去找，在六根以外找的話，找不到，更非他物，也只有六根上面。

講修道，尤其是講成佛的大法，就在這個微細之中，不把它辨別清楚，真正要修，就沒辦法如法來修。要如法地修，生死結的根元就要了解，成佛的根元也要找出來。這個根元，我們凡夫眾生當然沒有一個人能夠知道，就連阿難尊者以及那時在會的大眾都不了解，要了解談何容易。現在再看第三十六講表，我們把這個表再

對照一下，對照之後，我們對結的根元，以及成佛用功在那裏下手，非常重要，我們對著表再說一說。

這個表第一段就畫出來，第一行講「性覺必明」，第二行說「妄為明覺」，這在這部經前面講過。「性覺」指我們眾生的本性，這是真心，講真的這部分，「必明」，真心本來就是明的，所以上面畫的圈圈，裏面是空空洞洞的，一點污染都沒有，真正是清淨光明的，前面講常樂我淨，這就是常樂我淨。然後「妄為明覺」，你不能了解本來是明、是覺的真心，你迷了，認為要在明上再加個明，就是妄為明覺，你迷了真的，然後妄為明覺才變成妄的。下面的圈就代表明覺這兩個字，這個明覺是我們凡夫眾生妄為來的，妄為就不覺，有無明不覺，是自己造成的，就是妄為明覺。我們以為我們讓自己明，其實自己是妄為，你這一妄為，這個圓圈裏就有了黑點子。

下面有兩行字，第一行「真妄和合」，這些黑點子把原來清淨光明那個圓圈染黑了，雖是染黑，那個真心沒有失掉，真心還在裏面，不過有了妄的時候，真與妄兩者和合起來，「真墮妄中」，真心就墮落到妄念之中。這個黑圈圈「名阿賴耶」，

法相宗（唯識宗）講第八識，這個第八識就是眾生生死的根元、成佛的根元，都在這裏面。阿賴耶「謂『一精明』體」，什麼叫一精明體？阿賴耶識是真心墮落在妄心之中，真妄一和合起來，成為一個阿賴耶識。阿賴耶識，我們一般人不懂，但是一講到靈魂，大家都懂，不學佛的人一提到靈魂就知道，這叫靈魂。什麼是靈魂？人死了以後，靈魂沒有跟著肉體消滅，這個靈魂還要找再轉世，但是這個靈魂是真妄和合的阿賴耶，這叫一精明體，一精明體就真的來講，真的一精明體就在阿賴耶裏面。這個一精明體「具見分為六根」，具備了見分，然後分散在六根裏面。後邊經文就講「元於一精明，分為六和合」，原來是一個精明之體，由第八識分到六根裏面，分在六根裏面就是六和合，六和合是真妄和合。分配在六根裏面，起了真妄和合，然後就「起見聞覺知等」，眼可以見、耳可以聞、舌可以嘗味、身體可以接觸等等，這叫見聞覺知。

前面這兩段，微塵數那麼多的佛，異口同音告訴阿難以及在會大眾，你要找生死的結，結的根元在那裏？結的根元就在六根上面，這是真妄和合體。既是真妄和

合體，要找妄，就在六根上面找；你要找無上菩提，成佛的根源在那裏？菩提的因在那裏？也在六根上面找。為什麼呢？這六根是從一精明體分散在六根上面，不是從別處找，也在這六根上找。因為六根你迷的時候是妄的，一覺悟，把妄的去掉，剩下就是菩提，成佛的根元就在上面，真心也在這六根上面。所以古人講「煩惱即菩提，生死即涅槃」，你知道生死根元在六根上，你把生死根元找到之後，破除這個生死的結，結一破除，生死就是涅槃了，生死結一解，涅槃的境界就出現，涅槃境界就是真心出現。煩惱即菩提，有結在那裏就是煩惱，結一解開，出現什麼呢？菩提就出現了，煩惱即菩提。我們看經、看祖師開示，知道生死即涅槃、煩惱即菩提，這怎麼講法呢？這裏你看看，十方世界微塵如來講的就是這個，必得這樣辨別清楚以後，我們才知道怎麼下手用工夫。

從交光法師的《楞嚴正脈》到圓瑛法師的《楞嚴經講義》，都在這裏特別強調要用根不用識，有很多人反對，但是這個方法，蕩益大師講得很清楚，在此處教你用根不用識。如果是法相宗講唯識，那就用識不用別的，教你用識了。佛是對什麼

根機講什麼法，在這部經裏是教你用根，你能夠善於用根，生死就是涅槃、煩惱就是菩提，你把煩惱一轉就是菩提，把生死一轉就是涅槃，就在這個根上用工夫。我們再說得具體一點，我們念佛法門，念一句阿彌陀佛，老實念佛，心裏起了佛號、口裏念出聲音來、耳朵聽回去，為什麼只用身、口、意這麼轉？就教你不要起分別，起分別就是見聞覺知那種虛妄心在作用。教你不要起虛妄分別，你就是口念、耳聽、心起，功用就跟這個一樣的。

用根不用識的目的是：六根對境的時候，根不起什麼分別的，起分別的是識，你真能用根的時候，就不起虛妄分別心，真心就容易出現。所以我們念佛，念得好，真正得一心不亂就是證果，工夫不到，也能夠感應到，相似一心不亂也可以感應阿彌陀佛，感應就是不要起分別心。有蓮友要往生的時候，我們就跟人家助念，助念要怎麼助念？最重要的是不要起分別，不要說我來助念，他馬上能夠往生，你這樣一想就是分別心。不要起任何分別心，就是老老實實地口念、耳聽、心轉，你這樣不起分別，虛妄分別心不起來，就容易幫助往生的人感應佛來接引。所以一句阿彌

陀佛的佛號三根普被，你懂得這個理，當然是能知必能行，你不懂理，你照這樣做，不知也能行，這是三根普被的。

第一二六講

阿難雖聞如是法音。心猶未明。稽首白佛。云何令我生死輪迴。安樂妙常同是六根。更非他物。

接著上回釋迦牟尼佛摩了阿難頭頂，然後有十方佛放光到楞嚴法會來，十方佛同時說，就告訴阿難，你了解你的結在那裏，生死輪迴這個結就在你的六根上面，不但如此，你要解除六結，你要成就佛果，你憑什麼成佛呢？也是把這個結解開來，這個結也是在六根上面。十方佛為什麼告訴阿難這個結與解結都在六根？因為在這之前，阿難懷疑，這個結是不是另外到那裏找？在六根以外找結？根據阿難提出這個疑問，所以十方佛異口同音地告訴阿難，你生死的結以及解開這個結，都在六根上面，上回講到這裏。阿難對這個意思是聽明白了，但是又生出一個問題來，這個問題就是剛才念的這一段。

我們看經文，阿難尊者聽到十方佛異口同音開示以後就說：「阿難雖聞如是法

音」，阿難尊者雖然聽到前面講的法音，「心猶未明」，心裏還沒完全明白。既是沒有完全明白，當然有疑問了，有疑問當然就要啟請再問，所以下面就「稽首白佛」，「稽首」是拜佛，中國的禮節，行大禮就是稽首，頭要著地，停留一下，叫稽首，佛家的大禮也是如此。稽首之後就稟告佛說：「云何令我生死輪迴，安樂妙常同是六根」，「云何」是為什麼的意思，為什麼說令我生死輪迴，「令」是使令，使令我在六道裏生生死死的，這還不算，還要輪迴。所謂輪迴，生死是一期一期的，生了死、死了生，輪迴就是輪流來來回回在六道裏，這一道死了，再投胎到另一道裏，再轉生，這叫輪迴。還有「安樂妙常」，前面講過，成佛以後得到常、樂、我、淨四種大果，安樂、妙常就代表成佛，得了常樂我淨的大果。「同是六根」，前面十方佛開示他：讓你生死輪迴的是你的六根（六根的結），使你能夠成佛的也是六根上。所以阿難在這裏加上「云何」二字，「云何」是為什麼這樣？我生死輪迴是由於六根，安樂妙常成佛也是六根，同樣都是六根，而「更非他物」，除六根之外，沒有別的原因。換句話說，生死輪迴沒有別的原因，在六根，你成佛也沒有別的，也在六根上面，這是「云何」，這是什麼道理？

阿難尊者這一問，我們認為很簡單，但是這對真正要講修行的時候，非常重要，我們常聽見善知識開示：在研究教理的時候，可以廣泛研究，但是在修持的時候，只能一門深入。這非常重要。一門才能夠深入，要是多門，怎麼能夠深入？你又念佛、又參禪、又持咒，那你究竟從那一門深入？看起來那一個法你都在修，結果你一個法也修不成就，你不能深入。你要想深入修到究竟的話，你就是選一門，這個我們必得要了解，但是你研究教理，當然可以廣泛地研究。阿難在這裏問，注意「同是六根，更非他物」這兩句話，阿難意思是說：生死輪迴的六結，這個結在六根上面，佛是這麼開示的，要解決生死問題、證到佛果，也在這六根上面。阿難尊者也聽過不少佛法，除了六根之外，還有六塵、六識，六根、六塵、六識合起來有十八界，那個法還很多，為什麼講修持、講用功的時候，單講六根呢？六識、六塵為什麼不講？只說「同是六根，更非他物」，他的意思在這裏。

阿難尊者的意思，既是有十八界，有根、塵、識，除了在六根上用工夫，其餘的，塵上面應該也可以用工夫，六識上面當然也可以用工夫，為什麼只講六根？經

文這裏的意思，後面會講到，你要修行的時候，選一個法，最有效果的法，選好以後，然後你用工夫用得少，效果最快、收穫最大，是講究這個。真正用起來，佛法無邊，任何一法都能成就。如果講到效果，那要選了，那個法最有效果、最快？這個原則要了解。下面佛就針對這個問題，跟阿難解釋：

佛告阿難。根塵同源縛脫無二。識性虛妄。猶如空華。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難，「根塵同源，縛脫無二」，針對阿難尊者問的：為什麼只講六根？六識、六塵都不講？佛在這裏把他懷疑的疑問先解除，先告訴他根、塵是同一個源頭的。換句話說，研究佛法、研究世間任何學問，不管你從那裏開始研究，研究到最後，到了源頭，都是同一個源。現在先告訴他根與塵這兩者，六根、六塵同一個源頭。換句話說，前面雖然只講六根，沒講六塵、也沒講六識，只講六根，六塵、六識附帶地都包含在裏面，等於六根可以代替一切，所以先講根塵同源。

根與塵為什麼同源？古代祖師注解，各有各的講法，講法雖不同，意思還是一

樣。比如一種講十八界，六根、六塵、六識這十八界，前面經文就講過，這十八界都是如來藏，十八界講到來源，都是如來藏，都從那裏出來的。迷了之後，迷了真心就出現十八界，你悟了真心之後，十八界全體就是一個真心，不是十八界了，是一真法界，那就是如來藏妙真如性，這在經前面講過的，所以有這麼注解。另一種講法，意思還是一樣，主要是讓我們容易懂，容易懂什麼呢？就拿唯識家的講法，我們看看講表，一看就明瞭。

三十六表第二項講根塵同源，「見根塵相」，見是唯識學裏講的，我們眾生都有八個識，八個識的每個識，識的本身叫自體，識的自體要起作用的時候，就分成兩部分：一個是主觀的，就拿眼睛來講，眼睛能夠看得見，這屬於見的這部分；另外是客觀的外面境界，拿眼睛所對的外面境界來講，那叫色——色塵。色塵叫相分，眼睛所看的任何東西，很具體的一個東西，它有形相的，相的一部分，叫相分；眼睛能夠看、能夠見，見到的見，能見的作用叫見分。這個表裏，見是什麼呢？見是眼根發出來的，講眼根是拿一根做代表，六根都有，都叫根，拿見做代表；相是六塵，

六塵叫相分。見是見分、相是相分，分是這一部分，見屬於能見的這部分，相是有形相的那部分。唯識學講，我們的心起作用的時候，都有這兩部分。見分是從根裏面發出來的，這一般人都懂，你眼睛能夠見，這個見當然是你本身發出來的。但是外面的相分，一般人就不懂了，你看見任何具體的長短方圓，看見各種顏色等等，那明明是外面的東西，它與我們本身有什麼關係？就唯識學、就佛法來講，它不但與我們有關係，而且是由我們本身出現的、顯示出來的，這就比較難了。

難在那裏呢？我們有八個識，八個識根本的叫第八識。我們每個人的第八識，比如這個世界，我們就拿一個小地方，就拿台中這個地區來講，台中的大肚山，真正說起來，這是我們每個人第八識的相分在那裏，你第八識的相分在那裏、我第八識的相分也在那裏，凡是在這個地區的人，不僅是台中，凡是到這個地方來、生活在這個地方，是我們共同的第八識形成這個山。山是代表，整個台灣都是我們第八識共同形成這麼一個相分。除了共同的相分，還有個別的相分，你眼看見這座山，立刻在你心裏就顯出一個山的印象來，你眼睛見到山的印象，你眼睛就像個攝影機

一樣，就把那個山的影像攝下來，一攝下來那個像，你臨時造出來的那個影像是影像的相分。由共同的第八識形成的山，那是本質相分，本質相分是我們第八識變成的；影像相分是個人臨時從自己的眼識裏起現行，眼睛能夠看見，你看見，必然有所見的那個東西，你所見的是什麼，你必得臨時模仿，把共同的相分像照相機一樣把它照下來，跟本質相分完全一樣的，一模一樣，然後你烙下這個印象，存在你的心裏面，就變成你心裏的一個法塵。正當你眼睛看見的時候，你眼睛所見的，沒有見到那個本質，你所見到的，還是你自己臨時變化出來的影像，這裏講塵的相分，就指你眼所見的影像相分。

見分與相分從那兒出來的？見分是眼能見的見分，相分是眼睛所見的相分，見分、相分就從你的眼識裏出來。眼識是眼的自體（自體分），你眼沒有看的時候，沒有相分、也沒有見分，沒有不是指本質沒有，是指你臨時變現的那個影像相分沒有。像照相機，你沒有照，那裏有呢？照了以後才有，你眼要看的時候，你從眼識裏起作用了，起作用的時候同時出現，你自己的眼能夠見到外面東西——眼能見的功

能，被你所見的外面色塵，那是臨時變化出來的，跟本質相分一模一樣的那個影像叫影像相分，這兩種——見分、相分，都是從你眼識的自體分出現的。

你看這個表，表裏畫的是什麼？田裏的蝸牛，蝸牛有殼，牠安安靜靜的，蝸牛靜態的時候，在那裏不動，頭收回去，收到殼裏面，那就沒有起作用。牠要起作用，牠要有行動，有行動要出來的時候，牠的頭從殼裏出來，頭一出來的時候，牠頭上的兩個觸角伸出來，這兩個觸角比喻——一個見分、一個相分。換句話說，眼識就等於這個蝸牛一樣，眼識沒有起作用，它藏在第八識裏面，安安靜靜地沒有動。你一張眼一看的時候，等於蝸牛要出殼了，有行動了，就等於蝸牛頭上出現兩個觸角，這兩個觸角是臨時出現的。各位要研究，你觀察一下，你到鄉下田裏找出來看看，牠要出來的時候，先伸出兩個角，那是臨時變化出來的。所以你看，這裏有三個箭頭，上面兩個箭頭指：由六根發出六根的作用，眼見、耳聞以至於身體接觸的功能，叫見分；六塵代表相分。這等於上面兩個角。這兩個角出現在那裏？「八識自證」，自證分是自體分，就是八識的自體分。

下面的「注」，先看「相」，「根為識之見分屬內」，根是識的見分，我們的六根能夠發出六識，六識各有它的作用，就以見代表，六根本身也以見代表，這個識的見分屬於內在的，內在就屬於我們心裏面。「塵乃識之相分屬外」，塵指相分，這個塵是屬於每個識有形相的這部分，它屬於外面的，比如我們眼看見的各種色，甚至於我們舌根所嘗的各種味道、耳所聽的各種聲音，這都從外面來的。一般人不懂這個外來的，以為是客觀存在的，是外物，與我沒有關係。剛才我跟各位介紹，第八識的本質相分，也是我們第八識變化出來的，為什麼呢？我們人道眾生到人間來，凡是人間的山河大地，都是我們人道眾生的第八識變化出來的，我們凡夫眾生迷惑顛倒，我們自己不承認，不把它當作我們第八識的相分，所以迷惑。不但那個不承認，就是我們眼睛所見的，臨時變化出來的影像相分，我們自己也不知其所以然，以為我們看的純粹是外面的境界，不知道那是我們眼識像臨時攝影機一樣，攝下來的，攝下來的膠卷還是自己的。所以說塵是識的相分，一般人把它看做外在的，與我們沒有關係。在這裏講相分，相分雖然在外，實際上也是我們心法，這樣看起來，就是萬法唯心，或是萬法唯識。再看「理」，理是學理，講任何學術都有它的道理，

「見相皆自證分起」，見分、相分都是從自證分起來的。都是從自己心的自體分——自己心裏識的自體那部分，起出來一個能見、一個所見，能、所兩種作用。

這樣一分析，經文講「根塵同源」，這不是根塵同源嗎？根是見分，塵是相分，見分、相分都是從自己識的自體臨時變化出來的，講到源頭，就是一個識。這個識的自體，你迷了心的自體，才有十八界，一悟之後，這是真心、是如來藏。所以解釋這個道理以後，你看經文就好懂了，根塵同源，一個來源。講根塵同源，就教我們學佛修道的人要了解，說明我們本身的這一切、外面的山河大地，統統是我們的心法。迷惑顛倒的人不了解，認為環境是外在的，就受到環境給他限制，他不能轉變環境；了解心法，認識外面環境都是從自己心裏變現出來的。當然這個變現各道不同，人道變的山河大地，鬼道不是這樣，鬼有鬼的環境，他的心理跟我們心理不同，當然他所見的，比如我們人見太平洋是水，鬼道所見的不是水，是一團猛火在那裏，各人的心理、業力不一樣。我們要知道，有什麼心理，外面就有什麼環境，要改變外面環境就從自己心理開始，這一般人都懂。不但佛法這麼講，中國哲學講「心物

合一」，心物合一就是根塵同源，你要轉變外面的境界，一切物質的境界都要從心理轉，你心理怎麼轉，外面跟著轉。

各位看中國歷史就知道，二十五史，每個朝代的歷史裏都有記載，都由觀天文的專家在觀察天文，如果天上有什麼異象出現，就告訴天子有問題了，明君的心裏很明白的，趕快就要省察自己：我有什麼過失？我在政治上有什麼不對？趕快自己要改了。你看看歷史，每個朝代都有這些記載。中國文化講心物合一，看外面自然界有什麼現象，就關係我們人類的自心。在古時候，國家的領袖是人中之王，他的力量是最大的，他是個明君，他知道天上有什麼異象出現，自己趕快要改；不是明君，再怎麼樣，他也不在乎，夏桀王、殷紂王，他在乎這個？他是昏君、暴君，不管這個。明君就知道，這就證明，不管是佛法、中國的學術都講這個，這是萬法唯心。明瞭萬法唯心，知道這個心的時候，要把握這個心，在心裏轉變，外在隨著轉變。你修道，了解這個基本道理的時候，你想了生死，就把生死的大環境去掉，進一步成佛。你不了解這個基本道理，你念佛怎麼念法？

釋迦牟尼佛告訴阿難，根塵同源，既是同一個來源，「縛脫無二」，「縛」是結縛、纏縛，就是煩惱，我們凡夫眾生一念不覺而有無明，有了無明，然後出現各種虛妄的見解、虛妄的分別，把虛假的東西當作真實的，這就縛住了。縛住什麼呢？這是比喻的話，我們本來是自由自在的，用繩子把我們網綁起來，我們一切就動不了，就不能行動，不自由了。這是說有了貪瞋癡慢疑這些煩惱，就把我們束縛起來，生死就不能自由，生生死死的，在六道裏生死輪迴，這叫縛。「脫」是脫離這個網綁，解脫了，結子解開了。所以這兩個字，「縛」是結，繩子結起來，「脫」是解，把繩子解開來。六個結的結，有結就有生死，你要了生死，要解開那個結就是脫，脫離六道輪迴生死。「無二」不是兩回事情，都在根上面用工夫就行。

下面說：「識性虛妄，猶如空華」，既是縛脫無二，結與解都在根上面，根與塵同一回事，都是同源，那講根就可以了。再說識，由六根、六塵，然後有六識，識怎麼樣呢？「識性虛妄」，識性為什麼是虛妄？你有了根對著塵，才發出識。拿眼識來講，比如我們的眼根看鐘錶，鐘錶是色塵，鐘錶上有字，表示幾點、幾分，我

們眼根不對著鐘錶（不對著色塵）就不知時間。識是什麼呢？識就認識鐘錶現在是幾點，認識幾點是識起的作用，識起分別的作用。一般講分別，講詳細一點是虛妄分別。怎麼叫虛妄分別呢？不懂佛法的人，認為現在是八點三十二分，你認為八點三十二分是真實不虛，就是八點三十二分，他不知道八點三十二分這個時間的觀念，它是表示時間的，而時間這個東西根本就是虛假的。整個太虛空，你在太虛空裏找八點三十二分，那裏有八點三十二分？晝、夜各十二小時，二十四小時這個虛空裏也沒有，這是我們人類為了辦事情假設出來的，根據白天、夜間的光線，假設出這麼一個時間的觀念，你追究它，原來全部是虛妄的。分別這個是虛妄分別，你得不到真實的意思，不但看鐘錶是如此，你看世間一切，人家爭取名、爭取利，爭名奪利無一不是虛妄的，那是分別的。把這個事實了解以後，我們這六個識都是虛妄分別的，你六根不對六塵，六識根本就起不來。你六根對了六塵，才起了分別，分別就是識，識的定義叫了別，了是明瞭、別是分別。識既是了別，它所了別的，完全是虛妄的，虛妄了別。所以在這裏講「識性虛妄」，「性」是講體，你識的自體在那裏？根塵，根還可以找到有六根；塵，外面有六塵，還可以找出來，有個體，你這

六識，識的體在那裏？沒有。識性就是識體，識體是虛妄的，完全是虛妄的，所以「猶如空華」，就像空中華是一樣的，你眼睛有了毛病，看見空中出現華了，眼睛好的時候，沒有毛病，虛空中那裏有華？這就比喻識性，識性既是無自體，它是一片虛妄。這就解答阿難尊者的疑問：你為什麼單講六根而不講塵、不講識？佛在上面只講根不講塵，根塵是同源，講根就代表塵；至於六識，它的識性，自體都沒有，猶如空華那樣，所以不必提了。

理講明之後，你的疑問可以解答了，下面佛再講比喻，經文說：

阿難。由塵發知。因根有相。相見無性。同於交蘆。

佛就叫「阿難」的名字說「由塵發知」，「知」是知見——見分，見分是由六塵發出來，沒有六塵的時候，根不對塵，你的見聞覺知怎麼出現呢？「因根有相」，「相」是相分，指的就是塵，外面的相分這個塵，你有六根的見分，這六根才發出相分，六根有六根之相。換句話說，沒有外面的色塵，你眼根對那裏？外面沒有東西、沒有塵，眼根不起作用，眼根發不出知見。反過來說，只有眼根，外面沒有色塵，只

有根的時候，那個塵怎麼出現呢？就是有塵才引起這個根、有根才發現塵，沒有根，外面的塵不會出現，因根而有相。古時候中國的讀書人，人家問王陽明：山上有棵樹開著花，你不到山上去看，花自然存在，既是這樣，你怎麼說花從心裏出現呢？花就代表塵。王陽明說：我見到了花，花當然是我心裏變現出來的；我不到山上去，見不到花，那個花跟我的心同寂，我沒看見花，那個花跟我的心同時沈寂下來、隱藏起來。這個意思就是：我的根不起作用，那個塵根本就不會出現。這是因根才有相，相是由根發現出來的。這樣「相見無性」，「相」是六塵——相分，「見」是六根之見——是見分，能見的作用。相、見就是相分、見分，「無性」，為什麼無性？前面講，你的知，六根知的作用由塵來引發的，沒有塵，引發不出那個知。你的相分由根才能發現，沒有根，相分就發現不出來。因此這兩者——講相、講見，都沒有自主，沒有自主就沒有獨立的自體，就無性，相、見兩者，都沒有自己獨立的體性。「同於交蘆」，這就如同交蘆，印度有種蘆葦的植物，它生出來，就是兩根合在一起、交在一起，倒掉任何一根，另外一根就倒了，不能站立起來，它能夠立得起來，就是兩根互相扶持。拿交蘆來比方，交是互相的，互相扶持才能夠立得起來。相、見

二分也是這樣，相要依靠根才能發現它的作用，根有相引導才能發得出來，這兩者相互為用，都不能獨立起來。如果獨立起來，外面沒有色塵，你眼睛看什麼東西？有了色塵，你沒有眼根，色塵是色塵，你起什麼作用？必得眼根對色塵。色塵靠眼根、眼根靠色塵，兩者互相用的，這就跟交蘆一樣。「同於交蘆」就指出根與塵這兩者，合起來才現出這麼一個作用，一分開來，都不能自立的，說明它們是同源。

下面就解釋，生死或者解決生死到涅槃，都是一個道理，佛告訴阿難：

是故汝今知見立知。即無明本。知見無見。斯即涅槃無漏真淨。云何是中更容他物。

「是故」，前面把理講明了，就說結論：所以「汝今知見立知」，「知見」是講本性的真知真見，本性裏的真知見，它本來既是真知，你現在「立知」，這個「知」字代表見，包含見——知見立知見，它本來就是知見，你要再加上一個知見，那就等於前面經文講的明上加明是一樣的。這是真知見，你要立知見，所立的知見就是虛妄的知見，這樣一來「即無明本」，這是無明的根本。有了無明的根本，就有生

死，就是生死來源。反過來講，「知見無見」，你在真知見上不加上知見，就沒有虛妄的知見，「斯即涅槃無漏真淨」，這就是涅槃無漏的真淨，「涅槃」是成佛的大涅槃，那是無漏的境界，是最真、最淨的，真是真心，淨是最清淨的，表示涅槃。「云何是中更容他物」，這種涅槃無漏真淨，你怎能容得上什麼是根、什麼是識、什麼是塵？一切都安不上的。

知見立知見、知見無見，這兩句話，我們大家用得上，講好懂的話，我就提供各位意見：知見立知見，念佛的時候，我們念佛就不要起妄念，念佛要起妄念的話，那不會有感應的，念不到一心不亂。知見無見，你只管一句名號一直持下去，不起分別、不起一切妄念，這就是真知見出現了，一心不亂，一念相應一念佛，你這一念相應之中，佛號與你本性相應，這一念之中就是佛性出現了。你不了解這個，我們念佛，一天念一萬聲，妄念陪著一萬聲，念不到一心不亂，必須了解這個道理，不起妄念，才可以真正得到一心不亂。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一二七講

爾時世尊。欲重宣此義而說偈言。真性有為空。緣生故如幻。無為無起滅。不實如空華。

佛經經文的體裁有長行，叫長行文，句子的字數不一定，還有偈頌，偈頌的句子有一定的字數，就像我們中國的詩歌一樣，比如《詩經》裏的詩，四個字一句，到後來有五個字一句的、七個字一句的，字數一定的叫偈。偈翻成中國的意思也叫頌，就是歌頌的頌，採用詩歌體裁，幾個字一句，大概四句算是一首。佛經裏講的偈頌，有一種重頌，重是重複的重，所謂重複，就是把前面長行文講的意思，用整齊的句子很扼要地再複頌一遍。重頌的用意是：釋迦牟尼佛講經的時候，聲聞是常隨眾，一定是一開始就在場，還有遠來的菩薩，因為他們自己在外弘法利生，有很多事情，不是常隨眾，有的是後來的，對於這些前面沒有聽到的人，再重頌一遍，讓他把前面沒有聽到的，再聽一下，就了解了。再一個用意是：前面長行文的字數多，背誦不容易，但是用整齊的句子來念，就很容易背誦，雖然字數少，容易記得，

而且把前面長行文的意思都包含在裏面，記得之後，就便於在修持的時候容易了解，時時刻刻都記得。再有一種孤起頌，孤起頌與前面的長行文沒有關係，不是重複頌一遍，而是獨立、單獨的意思用頌文說出來。大致有這兩種，一是重頌、一是孤起頌。從剛才念的開始，後邊有一大段頌，其中有重頌，也有孤起頌，有的把前面經文再扼要地重覆說一遍，有的是前面經文沒有講到，在這裏特別提出來。所以研究頌文，對我們研究教理、修持的法，都非常重要。

前面長行文裏，釋迦牟尼佛告訴阿難，六根都有結，阿難尊者請佛告訴他這六個結在那裏，知道結在那裏，才好解。釋迦牟尼佛以及十方佛告訴他：六結跟六根不是在兩處，六結就在六根上，你要解開生死的結，就在六根上面下工夫。阿難尊者又起了疑問，既是十方世界的諸佛以及釋迦牟尼佛都說在六根上，事實上，除了六根，還有六塵、六識，合起來有十八界，為什麼單獨講六根？另外的六塵、六識為什麼不講呢？就提出這個問題。針對這個問題，佛又給他解釋，根塵同源，六根、六塵是同一個來源。怎麼同一個來源呢？一念不覺，有了無明就是生死的根源，你

要把一念不覺（元品無明），把最初那個一念無明破除掉，真心就顯出來，真心的根源也在那上面，這就是根塵同源。那就在於學的人一個迷、一個悟，迷了之後就有生死，悟了之後就破除生死、就證到涅槃。你要問：為什麼只講六根？其餘塵不講、識不講呢？既是根源相同，講六根就可以了，前面講到這裏。

現在講的頌，第一首頌就根據那個意思，再用理論來證實，證實前面的意思。「爾時」是把道理講清楚了，「世尊」是釋迦牟尼佛，「欲重宣此義」，再把前面的意思重覆說一說，「重宣此義」是就重頌來講，「而說偈言」，下面就說出後邊的這些偈頌來。

這個偈頌，第一首的四句先講真性，真性是我們任何眾生都具有的真如本性，就是這部經前面講的如來藏妙真如性。我們任何人都有，成佛就憑這個成佛，首先要真性這兩個字確定起來。真性既是人人都有，本來就有的，一般人不了解，所以看世間任何事情、任何這些有為的，什麼叫有為的？人世間各種事情、社會各種動態，都是有為的；再講到自然界任何東西，無一不是有為的。這是無為的，跟有

為相對就是無為的，無為是什麼呢？在我們一般研究，無為應該是很真實的，其實這個無為，我們研究佛法，佛告訴我們，講到最真實的地方，不要忘記，有句話叫不可思議，不可思議是什麼呢？議是議論的議，用言語可以表達出來叫議；思是用心思、用思想。言語我們用一個字、一個字說出來，這還比較慢一點，除了言語之外，用思想，思想最快了，念頭一動，比如我們想到月球上、太陽上，思想腦筋一動，就到月球上去了、就到太陽上去了。我們的言語、行為沒有這麼快。但是就佛法來講，講到本性，別說言語不能表達，你用思維、用思想，也沒辦法表達出來，思也想不到，你的思想儘管那麼快，講到真實的理上，你的思想也無能為力，所以叫不可思議。這首頌提出真性出來，真性就是不可思、不可議的。下面就比較好講了，既是不可思、不可議，佛法講有為法固然是如幻的、是因緣所生的，無為法呢？你說出「無為法」，這是名相，無為是根據有為來的，跟有為相對的，沒有有為，那有無為？有為之後才生出無為來，你說的無為還是生滅法。先有這麼一個認識，然後我們看上回發的第三十六講表，我們對照著看看。

請看表後面的「八、七、六」，八是第八識，中間那個「我」是我執、是第七識，第三個圈是前六識，合起來有八個識。八個識裏以第八識為根本識，根本識是真妄和合的一個體，它裏邊有真心、有虛假的我相，先了解這三個圓圈。因此在這裏面有無為法、有為法，有為是有漏的，無為是無漏的，無論有為、無為，都用三支比量來說明。三支比量是理則學使用的一種公式，這是西方人研究哲學，跟人家論證的方法，要辯論一個理論的時候，先講一個大前提，然後根據這個大前提辯論是與非。在佛家釋迦牟尼佛那個時代有因明學，印度的外道很多，外道是其他很多宗教，他們的學術理論也講得很微細，但講的不是真理，他們也有他們的邏輯系統，也講理則，釋迦牟尼佛針對他們辯論的那種理則，所以佛家專門有一種學問叫因明學。因明學跟我們現在一般講哲學、講理則學是一樣的，但是這因明學比一般的理則學講得更周密。因明學要辯明一個理論，用三支比量，這三支比量就是下邊講的宗、因、喻，從這三部分來辨別，辯明這個理論是不是正確的。

下面講三支比量，比量是什麼？我們沒有親眼看到的事情，沒有親自見到的

話，你講理論，就要拿種種的道理，再用比喻、用例子來一比，比的跟那個事實完全一致，這叫比量。理論都是抽象的，比如有為法、無為法、本性，這都是一種抽象的概念，你要拿出來，怎麼拿得出來？要用比量。這個比量在三支，那三支？第一個是宗，宗是宗旨，什麼宗旨呢？就是寫一句話，這句話就這首頌來講，「有為」是一個名相，下面是「空」，就口語來講，有為是空的東西，這是一句完整的話。但是文言文，古文講「有為空」，「空」字就當動詞用，一切有為法都是歸入空的。「有為空」三個字是一個完整的句型，因為造一個句子是表達一個完整的概念、思想、理論。「有為」代表一切法，一切法空，一切皆空，「有為空」是一個宗，這句話是很完整的一個概念，這是辯論的大前提。為什麼說有為空？要說出一個原因來，因是什麼？要提出原因來。有了原因還不算，要拿一種東西來比喻，拿比喻來證實這個原因是正確的。所以三支比量，無論是宗、是因、是喻，講因明學，這三部分都嚴格地限制，不能說錯了，對方會不承認的，那你的理論沒有用處，不能成立。所以三支比量，就是宗因喻這三部分，根據這三部分，宗靠因來支持它能夠成立，因就再加喻，這三部分都行，都沒有錯誤，這個理論就成立了。

先看有為法，有為法是有漏的，什麼叫有漏？講任何理論，有漏就是不究竟，講不到真實處，叫有漏的。有為都是有漏的，這三支比量，先看宗——空，這個表比較簡單，就寫一個空字，實際上要完整地寫出來就是「有為空」，順著線從上面牽下來，念的時候就從上面念下來——有為空，經文是這麼說的。

為什麼有為空？因——緣生，因為它是緣生法，一切有為法都是因緣和合才發生出來的，叫緣生。就拿人類的社會國家組織來講，原始時代沒有什麼國家，人類在森林裏，猿人跟其他動物一樣，沒什麼組織的，後來為了對抗天然的毒蛇猛獸，再後來對抗天然的水火災害，再到後來人與人之間有紛爭，逐漸逐漸才有人類組織，由人類組織再變成一個國家。這些組織都是因緣生出來的，無論是因、是緣，這當中很複雜。自古以來任何國家，不論大國、小國，因緣一動，這個國家就有變動，小而言之，這個國家是亂，到嚴重的時候，國家就滅亡了，它是因緣所生的法，就是空。為什麼說有為法空？一切社會、國家的現象，都是有為的，有所作為的。在山河大地上的這些設施，在戰場築堡壘、挖壕溝、做預防工事，那都是人為的；現

在造的飛彈、軍艦、大船、航空母艦，都是有為的，這都是因緣生法。沒有人與人的鬥爭、沒有國與國的戰爭，要這些東西做什麼呢？這些東西都是因為人心，人類互相鬥爭才有為（有所為）而出現這些東西，叫有為法，都是有因、有緣的緣生法。緣生法既是有為，由人造作出來，時空一轉變，這些東西都不存在，最後都歸於空。所以講到因，宗是有為空，有為為什麼空呢？因為它是緣生的，是因緣所生的，因緣和合才出現這個現象，因緣一分散，這個現象就消滅了，這就空了，這是講理論。沒有智慧的人，必得要等到因緣分散之後，他才看得出來：哦！這是空了。有智慧的人學佛，佛就是覺悟，你學這個覺悟法，不必等待因緣分散，就是因緣現象存在的時候，當體就空，當下一看，任何因緣法當下就是空的，一眼就看是空的。了解緣生法是因緣，是緣生的，有這個因成立了，宗就不會錯誤的，宗就是有為空，這個理就能成立。

除了因以外，還有喻，你說因緣是緣生法，不錯，是空，你要拿什麼事實來讓我們看得更明白，這叫喻。喻是對一個理，純粹講理還不明瞭的時候，就要加這個

比喻，喻是一種比喻。這個比喻用具體的事實說出來，那一看就明瞭了。這個喻是什麼呢？喻——如幻，幻是幻現出來的，很快就消失掉了。幻就是一切如幻的事情，《金剛經》講：「一切有為法，如夢幻泡影」，夢是夢、幻是幻，這裏只講幻，就拿幻事情來作比喻。什麼是幻事情？古代舉的幻多得很，我們拿現在的幻，你看電視、看電影，電影裏有的人物、有故事，非常生動，但是你要了解這個道理，那都是幻事情。為什麼是幻事？你把電力一停止，鏡頭就不會出現，馬上就沒有了，那不是幻事情嗎？這個好懂。真正在古代講的幻事，那是幻術，那些外道用的幻術，現在來講是魔術家，玩魔術的，在一個桶子裏拿出手帕，拿了一條又是一條，最後放出一隻鳥來，那都是幻事情，變化出來的。這些因緣所生法，就跟電影一樣、跟魔術師變戲法一樣，都是幻事情。我們看現在人類社會這些現象，一般人認為這都是現實，實際上這些現實都是緣生法，它就像魔術師變戲法那種幻術一樣。由這個因、由這個喻，來支持這個宗，這個宗就成立，這個宗講的是一切有為的事情，有為是一切皆空，這三支比量，這個理論能夠成立。

再看無為法，無為叫無漏，無漏是講真理，那是究竟的道理。無為的三支比量，也是宗、因、喻這三支，宗在經文是「無為」，第一首偈，上面兩句是「真性有為空，緣生故如幻」，這是講有為的三支比量。無為的三支比量是下面這兩句：「無為無起滅，不實如空華」，宗分在這兩句裏面，「無為」是一個名詞，就一般造句法來講，「無為」是一個主語，「不實」是一個述語，就是一個動詞，「無為不實」是宗。講因明學，用的名詞不是這麼簡單，無為是主語，它叫有法，有這麼一個法；不實是前塵、法，名詞很多。現在用一般的講法比較好懂，無為是個主語，不實是個述語，表示主語是什麼理論、什麼事情，所以宗——不實，這句話說無為不實，無為法也不是實在的，也不是真實法，這是宗。

既說出宗了，你要讓人家同意你的宗旨、同意你論的觀點，你有什麼因？因是理由，你有什麼理由說無為不實？無為不是真實法，因——生滅，這個因是生滅的，經文講「無起滅」，無起滅指真性，真性是如如不動的，沒有起、沒有滅，起滅就是生滅，是沒有生滅的，真如本性那有生滅？所以說「無為無起滅」，無起滅是講

真性。在這裏的因講生滅，為什麼講生滅？生滅是不實，不是真實法。經文講無起滅是指真性來講的，真性是不生不滅的。無為的三支比量，宗是不實，不是真實法，不是真實法就是生滅法，因為它是生滅法，才不是真實的。為什麼是生滅法呢？這是教我們明瞭「凡所有相皆是虛妄」，《金剛經》裏講的相是什麼呢？凡是一切名相，名詞也是相。中國道家老子也講，《道德經》一開頭：「名可名非常名」，你可以說得出來的話，你用一個名詞能夠說得出來，你所說的那個內容，那就不是真實，早就落入名相上去了。就名相這方面來講，它是生滅的。因此在這裏講無為法，祖師注解也提出來，比如唯識宗講《百法明門論》，《百法明門論》是一百個法，它把萬法歸納到一百個法，前面九十四種法都是有為法，最後六個無為，六種無為叫六真如（六種真如），那叫無為法。但是要了解，六真如就代表我們本性，那是名相，你那六個真如，因為前面有九十四個有為法，才顯出來後面講的六個無為法——六個真如法。你說無為跟有為是對待的，對待生出來的，這樣看，你這無為法也是生滅出來的，有為消失了，無為也就不存在了。就我們觀念裏，這是相對論，相對的一個名詞。因此就這方面來講，你講無為，不要認為一提到無為就是真實的。過去很

多善知識都這麼講：我們說出的東西與那個真實的事物，早就不是那個了。比如你喝水，你要真實喝下去，把茶水喝下去，你沒有喝下去，你口裏講水水水，說得再多，你嘴裏還是沒有水，愈說嘴裏愈乾，沒有出水出來。為什麼呢？你「說」是言語、是名相，了解這個。

所以一開始，我就提醒各位注意：真性不是有為的、不是無為的，因為有為、無為是相對的，它只是一個名詞。因此這個無為是一種生滅的，所以一切無為法就不真實，不是真實法。為什麼不是真實法呢？你這無為法，也是因為有為才生出來的，也是生滅法，有生必有滅。

比喻呢？喻——空華，空中那有花呢？空中出現華，是因為我們眼睛有病，才出現那個空華。虛空，空的自體本來就像經文講的，虛空的自體是無，本來就沒有華，無起滅。拿虛空來比喻真性，空華是因為我們眼睛有病，看出來空中出現那個華了，出現那個華是一種生滅法，眼睛有病才生出來，眼睛病治好了，空中華在那裏？就滅了。

這三支比量，無為不是真實法，這是宗。為什麼無為不是真實法呢？因為它與有為法相對，才有無為法，無為的名詞就是生滅法。比喻的話，就像空中出現那個華一樣，空中出現華，出現之後，你眼睛好的時候，華就不存在，空華不是真實的，拿空華來比喻。這樣看起來，無為法也是不實的。我們凡夫眾生一提到無為，古人講空，你認為一空之後就完了，還要把它空掉——空空，你把空的概念還要空掉，徹底空掉。無為不實就讓我們把無為的名相去掉，不要存在。你有這個無為名相存在心裏面，你就著了相，你就沒辦法證到真如本性。用這個讓我們了解無為這個名相不實在，是生滅的，就像空華那樣。

三支比量都說出來了，上面那三個圈圈，最上面空空洞洞的是第八識，第八識沒有什麼執著的，第八識是一個真妄和合體，生滅法與不生滅法合在一起。第七識是由第八識轉出來的，所以第八識叫根本識，第七識以及前面六個識都是轉識，是由第八識轉生出來的。這個第七識，我們凡夫眾生的生死就在這個我上面，它不了解第八識的功能是一個能見的、一個所見的，能見的是見分，它把第八識能見的見

分當作我，就是我相，當作我相就執著我，成天就是執著我，叫我執。除了我執以外，又有法執，那多了。毛病就在它，也不能說毛病，毛病只是輕微的，它是嚴重的病，這個嚴重的病就在這個我，在第七識上面。有了第七識執著我，第六識就不乾淨，就污染了，它做任何事情，心裏想的、口裏說的都污染了，所以第七識是最重要的。

什麼叫有為有漏、什麼叫無為無漏？比如念佛、參禪、念咒，這都是用工夫，有第七識的我執在，修普通法門，不把我執斷除，參禪參到什麼程度，都還是有為的、還是有漏的。必得把我執破除了，就是把第七識打破了，參禪才能證到本性，才能明心見性。我們念佛有第七識在的話，念佛就沒有得到真正的一心不亂，必得要破除了第七識，才能證到一心不亂，一心不亂就是證果。不過特別法門的好處，不同於普通法門，我們雖然第七識沒有斷，只要把它伏得住，把我執生出來的這些煩惱能夠伏得住，不要讓它起來，就能帶業往生，好處在此。修普通法門，我執不斷，生死六道就出不去，你說你的法門再高再好，你的我執沒有斷除，六道就出不

去，六道出不去，就在六道裏生死輪迴。就是你把三藏十二部都能背熟，理論記得清清楚楚，都貫通了，你的我執在的話，都變成有漏法，有漏法不能了生死的，關鍵就在我執（第七識）上面。第七識很難破除，你叫人家放棄他的我，古代那些大皇帝、達官貴人，你叫他放棄自我當然是不願意，就是貧窮，貧得一文不名的人、當乞丐的人，你叫他把自己換一換，他還不願意呢。為什麼不願意？他有他的我，他的我絕不肯放棄，我執太難破除了。就因為這樣，想當生了生死，只有求帶業往生到極樂世界去。修普通法門一定要斷，也能夠斷，佛法當然都能夠斷，但是絕對不是當生就能斷。有當生能斷的，那些祖師、高僧大德，絕對不是他這一生才開始學佛的，他過去學多少生、多少世、多少劫，我們凡夫眼看不出來。你說一個普通人，過去都沒學過佛，當生一參禪，當下就能斷了第七識、破除第七識？一念咒，就能破除第七識？跟各位說，沒有那回事情。說到這裏，我們只有老實念佛，保險。當生容易成就。

這四句經文，對照一下就知道了，先記住「真性」，真性就是我們每個人都有

的真如本性，你了解真性的話，講「有為空」，有為法是一切皆空。為什麼空呢？它是因緣所生法，「緣生故」。說比喻，「如幻」，就像那些幻事情。你要拿無為法來了解真性也不行，為什麼呢？「無為無起滅」，講到真正的真性——無為法，它是不生不滅，沒有起滅的，我們現在所講的無為，無為是根據有為顯示出來的，那就是生滅法。你拿無為這個名相來解釋真性，想要見到真性，也不行，「不實如空華」，這就如同空華一樣不實，空華生起來，立刻就滅掉。這是解釋真性，真性不是用有為求到的，也不是一般人講的用無為的名相求到的，非得把有為、無為這些名相統統破除掉，要修。真性是要用真實工夫修來的，不是說說就行。

第一二八講

言妄顯諸真。妄真同二妄。猶非真非真。云何見所見。

我們繼續研究偈頌，前面講，有的是把長行文用偈頌重說一次，有的是單獨的，與前面沒有關係，偈頌有這兩類。複說前面的意思是重頌，重說一遍；與前面沒有關係的叫孤起頌，孤是孤獨，單獨起的頌叫孤起頌。這在印度叫偈，翻成中國字的意思叫頌，就是《詩經》裏講風、雅、頌那個頌。頌是什麼呢？就是把經文的意思頌出來，頌含有讚揚的意思。這裏一共有九首頌，一首是四句，第一首我們上回講過了，現在從剛才念的第二首開始研究。

在第一首頌之前的經文，敘說釋迦牟尼佛想把前面講的道理再重說一遍，然後就講偈頌。為什麼要重說一遍？要了解這是講修持的方法，在講修持方法之前，有很長的經文，從正宗分開始，用了很長的文字，就是讓我們明瞭佛法的道理，就是教我們明心見性。中國的禪宗，祖師禪講明心見性，除了祖師禪以外，其餘各宗研究教理的目的，也是要明心見性。明心的心是真心，見性的性是本性，本性、真心

是一回事，說真心、說本性，都是我們每個眾生本來就有的真性，可是我們都不知道都迷了，就不承認它。不承認它，我們所執著的、只了解的，就是我們現在這些假相，迷了之後的這些假相。什麼是假相呢？比如我們本身的肉體，以及我們腦筋所思想的。就肉體方面，這是生生滅滅的，現在大家學生理衛生都知道，這個身體時時刻刻在變化，每天從外面吃進東西、喝進水，然後要排泄出去，身體的那部分真正是我？我們都不了解；講到我們的思想，思想隨時在變化，自己不能作主，我們凡夫認為這就是我。按照佛法來講，這個思想是妄念，虛妄的，不是真正的我；我們這個肉體也徹底是虛妄的，不是我們自己。但是我們在六道裏的凡夫眾生，沒有一個眾生不把這個當作自己，這就有生死，生死輪迴不能了了。前面這些經文，就把這個道理一層一層地分析，讓我們認識這些都是假東西，假東西了解之後，才能辨別那個是我們的真心，真心是我們本有的本性，要把這個明瞭。前面講到如來藏，如來藏就含藏我們的真心在裏面，在這部經裏講如來藏，在唯識學講第八識、阿賴耶識。

這個理分清楚了，到這部分就講到修持。你明瞭道理、明瞭自己有真心，我們成佛就是把這個真心完全開發出來；那個妄念是虛妄的東西，完全不要執著，要放棄，我們的生死就了了，能夠成佛。但是理明瞭之後，你要修持的時候，可不那麼簡單。要一步一步來修持，不是一明瞭理，馬上就成佛，那有這個道理？若是這樣，禪宗講明心見性，一明瞭就成佛，有這回事情嗎？如果真是這樣，達摩祖師在梁武帝的時候到中國來，祖師禪傳到現在，大徹大悟的有多少人？成了多少佛？明心見性是明瞭理而已，修還是要一步一步來修。講到一步一步修的時候，這部經就說了，要認識結，我們普通人講，某人心裏有結，有了心結，普通人只講心結，真正說起來，什麼叫心結？這部經講結，結是什麼？結在那裏？結就在我們六根裏面，六根就是我們的結。所謂六根，就是眼能看的眼根、耳能聽的耳根、鼻能聞氣味的鼻根、舌能嘗食物味道的舌根、在我們整個身體的身根，這五根之外，還有第六根，叫意根。這個結就在六根上，叫六結。

前面十方佛還有釋迦牟尼佛，告訴阿難以及楞嚴會上的大眾：你要修持，必得

明瞭生死的根本在那裏，通達涅槃、了生死的真如本性，本性的根元在那裏？找出根元，這個根元就在結上面，六結上，你只要把六根上的結能夠解開，就行。說到這裏，阿難尊者就問：佛怎麼只講六根？前面明明講有十八界。所謂十八界，眼耳鼻舌身意六根；眼所看的色塵、耳所聽的聲塵，六根對六塵，六塵是六個境界，塵是灰塵的塵，那就是境界，六塵是色聲香味觸法；六根對六塵，中間就發出六個識來，眼識、耳識、鼻識、舌識、身識、意識，十八個界。阿難尊者問：為什麼前面講十八界，現在單講六根呢？佛根據他這個疑問，在長行文的經文裏就講根塵同源。六根跟六塵，講佛學名詞不大好懂，我們就舉例子來說，比如我們眼根，眼根能夠看，眼根能夠發眼識對外面看，看什麼呢？看外面的各種顏色、各種形狀，那叫色——色塵。眼根跟色塵，講的時候，色塵好像是外面的，我們看外面各種顏色、各種物體，那與我們有什麼關係？但是就佛法來講，你眼看外面那些色塵，就是你心裏的東西，你自己心裏現出來的，叫相分，你心裏有形相的這部分叫相分；你眼能夠看的叫見分，看得見的這種功能，見的這部分叫見分。你的見分能見外面被你所見的色塵（叫相分），見分、相分這兩者都出於你心的自體分，都是從你心裏出現

的。前面就舉蝸牛做比喻，蝸牛在殼裏面，牠是一個體，牠如果有行動要出來的話，牠的頭要從殼裏面伸出來，頭一出來就出現兩個角，這兩個角，一個代表見分、一個代表相分，兩種作用，證明見分、相分都是出於識的自體分。所以講根、塵，根代表能見的見分、塵是被你所見的相分，同一個根源。同什麼根源呢？都是從你自己心裏出現的。

不過在這裏需要再補充說明一下，比如你看一棵樹，這棵樹你眼看的時候，眼根立刻就把它這樹的影像照樣把它吸收進來了，吸收到你心裏面，你心裏樹的影子跟原來樹的本質完全一樣，就等於照相一樣照下來。這個照片照下來、洗出來以後，你時時刻刻看的這個照片是誰的？照片是你自己的，不是從外面來的。那麼要問：不錯，這是你自己出現的，是你自己心裏的，那原來這棵樹是你心裏的嗎？這棵樹是你第八識出現的，是你第八識的相分。不但這棵樹是你第八識的相分，整個地球、整個虛空裏的那些星球，沒有任何一個東西不是從你第八識裏現出來的相分。這樣說起來，整個大地、天空裏那些日月星辰，都是我們第八識的相分，相分就是塵、

就是外面的境界，我們眼是眼根，就是根塵同源，同一個來源，源就指我們自己眼識的自體，第八識就是第八識心的自體，根塵同源。

釋迦牟尼佛要重宣此義，再把這個道理重說一遍，就講後面的偈頌。講到根塵，換句話說，根是我們本身內在的，就一般人來講，他認為塵是外在的，與我們本身沒有關係，這是我們凡夫的知見，生死就這麼來的。佛法講根與塵都是從我們心裏出現的，必須求證這個事情，求證以後，根塵同源，無論是內、是外，都是我們虛妄的心顯現出來的。你不要把虛妄心顯現出來的，當真實的，要放棄這些假東西，然後真東西（真心）就顯出來了。一般這麼講是不錯，但是要真正把虛妄的東西都破除得最徹底，連同那個名詞（能表達的言語相）也要破除掉。這個意思在前面第一首頌說過了：「真性有為空，緣生故如幻，無為無起滅，不實如空華」，真性就是我們真心，本來有的真心，這個心是我們本有的，這個真心說有為是空，無為也是不實在的，這前面有講。你了解這個，一切眼所見、耳所聽的，以及我們眼見耳聞這種功能，都是虛妄的，都是有為法，有為就是有所作為的，好懂的話，是我們人

為的。凡是一切人為的都是有為法，都是空的、是假東西。再進一步說，你這個有為是假的，無為的怎麼樣呢？什麼叫無為？我們一般人的概念，思想的概念是：把有為去掉了，放棄了有為法，就是無為法，那就是無為的。但是這個無為在真性上安不上的，真性上沒有無為這個名詞，你提到無為這個名詞，真性早就被這個無為蓋起來了，前面講就像空華那樣，我們不要執著。

現在接著講：「言妄顯諸真，妄真同二妄」，一個妄、一個真，妄是虛妄的，剛才分析過，經文都講了，我們的一切，包括我們本身身體（生理）部分、思想（精神）部分，心理上的念頭都是妄念，我們的身體、外面這些環境，都是我們的相分，無一不是虛妄的，就是「言妄」。言妄「顯諸真」，「真」是什麼？真是由妄法顯示出來的，你不把虛妄的東西講出來，那個真，什麼叫真？人家不明瞭什麼是真。真是妄的相反，妄的一切是生生滅滅的，講到最微細的，我們這個虛妄的念頭，前一念起來，立刻就消失，後一念又出現了，隨著起來、隨時滅掉。把念頭擴大來講，古時候有人起兵打天下，把其他國家都滅掉了，做了天子、做了大皇帝，成功地建

立了一個國家，就在成功的時候，就一步一步走向亡國的道路。不明瞭的人不知道，明瞭的時候，任何一件事，不但是國家、家庭，講到最實際的，一個人從生下來，就一步一步走向生命的終點，就往那上面走，這叫生滅法，生生滅滅的生滅法。這些生滅法是虛假的，靠不住。什麼叫真實？不生不滅，是永恆的，那個是真法。真心是不生不滅的，沒有死亡，所以佛法講無生，無生就無滅，就不會有滅，不生不滅的真法叫真。這個真，我們怎麼了解？你說出那些妄法，大家才明瞭這個真法，這個真法是藉著妄法才顯示出來的，「妄真同二妄」，真與妄，真、妄這兩者是相對的，現在的科學，愛因斯坦講相對論，其實在古代印度、中國早就講相對了。從相對的概念來講，妄固然是假的，真也是假的，真是從妄裏面顯示出來的，它只是一個名相。你若不了解這個道理，把這個名相當作真的（這個真是虛妄的），你離明心見性還早得很。所以兩者都是虛妄的，就相對的觀念來講，妄固然是妄的，由妄顯出來的真，這個真也是妄的。

前面第一首頌講有為法也好、無為法也好，真性是一法不立的，你立上任何一

法，就把真性遮蔽起來、障礙起來了。所以這裏講「言妄顯諸真，妄真同二妄」，妄與真這兩者都是妄，必得了解這個，你對於心性才徹底明瞭。心性徹底明瞭了，講到修持，你的工夫才用得上。你的理路還沒分得清楚的時候，你在修持上沒辦法用工夫。比如我們念佛，念「阿彌陀佛」就是引發我們真正的真性顯發出來，如果你一面念阿彌陀佛，一面在想：我幾時得一心不亂？我念阿彌陀佛，工夫到什麼程度了？你有這個心思在那裏，你什麼時候得一心不亂？你幾時把這個念頭放下，徹底放下，你才能得一心不亂。你放得不徹底的話，那你只好帶業往生，你伏惑可以，斷惑還不行。所以念佛的好處，斷惑雖然不容易辦到，你能夠伏得住惑，帶業往生也行。修普通法門就這麼嚴格，沒有把假名相徹底破除，你的生死就不能了，生死不能了，成佛更談不上。所以學佛必須明瞭這些理，要明理，不研究經，只聽人家這樣講，外面的人講得正確的是有，講不對的很多很多。你要憑經文來驗證，不拿經文來檢驗，你說，誰說的對、誰說的不對？對與不對，就憑經文作標準。

這首頌下兩句：「猶非真非真，云何見所見」，猶非的「非」字就講下面兩個名

相——一個真、一個非真，「真」指無為法，「非真」指有為法。有為法是虛妄的，無為法是真的，一個真、一個妄。這個非字是：「猶非真非真」，你說無為、說有為都不是，這句話講的都是非的。「云何見所見」，「見」是能見的根，什麼叫根？就像樹根一樣，它能生長樹出來，我們的六根能生出六識來，見指根，是能見、內在的。「所見」指塵、六塵，前面分析過，根是內在的，塵是外在的、是外面一切境界。說到根與塵同源，同一個來源，都是從我們的識裏出現的。眼根見到的外面色塵，這都是從我們眼識裏出現的，眼的自體識出現的；耳根聽外面的聲塵，也是從我們耳識裏出來的；以至於山河大地，都是從我們第八識裏出來的，這是同源。見、所見（能見與所見），上面講一切有為法、無為法都非，非真（有為法）固然安不到本性上，就是真（無為法）也不是真性，真性一塵不染的。既是真與非真都不對，都不能講，云何的「云」是說，「何」是疑問的話，「云何見所見」，怎麼能夠說能見、所見呢？能見、所見是我們凡夫眾生執著這是能見、這是所見，把能見、所見分得清清楚楚，而且把它當作實在的。既是上面講有為、無為都不能說，都是皆非，那你現在怎麼還能說這是能見、這是所見？這一切都是虛妄的，你統統要放下才對。

凡夫眾生就是不能分得出來，不但真不能放棄，妄也不能放棄，而且把妄當作真的，這在唯識學裏講遍計所執性。什麼是遍計所執性？把一切虛妄的東西都當作真實的，然後就執著。所以小至個人的名、利、利害，大至整個國家、社會、世界一切法，沒有一個人不把生滅法當作不生不滅法。這都是生生滅滅的，你要抓，抓得住嗎？抓不住。在沒有抓到之前，跟人家爭得頭破血流的，一到了手，立刻就轉變。秦始皇想盡辦法，用盡他的雄才大略把六國都滅掉了，當了大皇帝，到外面出巡，皇帝一出來，前呼後擁的，那多威風呀。項羽（後來的楚霸王）一看：「彼可取而代之也」，這個人我可以取而代之。你看，秦始皇剛得了天下，想滅他國家的人就接踵而來。想一想，我們在人世間，不學佛、不求不生不滅的真心，求那個有什麼用？何況還求不到呢。所以這裏講遍計所執性，凡夫眾生沒有一個不是遍計所執的，普遍虛妄地把它當作真實的，然後就執著，造成人與人之間、社會上的這些亂。不明瞭是非，結果受害的還是自己，造了很多業，不墮落三途，到那裏去？要變畜生、變鬼、墮落到地獄去受苦，自己還不明瞭。所以佛看眾生非常可憐，要講佛法度化眾生，純講理，恐怕人家不明瞭，再講比喻。

講佛法、中國文化，中華文化就是中國儒學，講的理都是一致的，世間一切都是假的，國家、個人，一切都是假的。但是就佛法、就中國文化來講，雖是假的，國家還要人來領導，領導國家有條件的——內聖外王。做了皇帝，現在民主時代做了總統，以及政府在大官，都必得要求自己內在有聖人的修養，到外邊辦理政治才辦得好，才能誠心誠意地為利益天下老百姓，不是為自己，這是中國儒家的道理；佛法講仁王護國，仁王就是聖人在位的。捨棄這個，不講內聖外王，他的話講得再好聽，都是自私自利的成分太多，這點我們應該要明瞭。下面說比喻：

中間無實性。是故若交蘆。結解同所因。聖凡無二路。

「中間無實性，是故若交蘆」，「交蘆」在印度是蘆葦這一類的植物，它是交叉生出來的，交叉生出的兩枝蘆葦互相依靠的，缺少了任何一根，另外一根就不能存在，立不起來。拿交蘆比喻「中間無實性」，前面講根塵同源，我們的根跟塵，根是見分、塵是相分，你能見的見分和所見的相分是同一個來源，就像交蘆，根、塵之間無實性。「性」是什麼呢？雖然這個字就是明心見性的性，同一個字，沒有第

二個寫法，但是解釋不同，前面講真性，真性是我們不生不滅的本性，這裏的性指性體。什麼是性體？比如一把扇子，扇子有扇子的體積，這叫性，如果連扇子的體都沒有，你說扇子，扇子在那裏？是空的。你在根與塵之間找，實性有沒有？根塵同源，互相依靠的，既是互相依靠，根塵之間你找一個真實的體，找不到，就像交蘆一樣。

這是讓大家好懂一點，以交蘆說明依他起性，「依」是依靠，「他」就交蘆來講，這根交蘆指另一根交蘆是他、另一根交蘆指這根交蘆也是他，互相依靠。比如一個家庭裏，最基本的夫婦，兩人互相依他，沒有丈夫，太太不成為太太，太太的名詞不能成立；沒有太太，丈夫的名詞也不能成立，夫婦這兩個名詞是互相依靠的。父子也是如此，你沒有兒子，你怎麼成為父親？你沒有父親，你怎麼成為兒子？五倫互相對待，都是依他。由此推到整個社會結構，無一事不是彼此依靠、依他的，都是依他起性，依他而起，才有這麼一個現象出來。既是依他起性，彼此依靠之間，你找一個實在的體，找不到。你正在找這個實在體，這個體性應該是實在的，沒有

一個實性，中間無實性。

當然這個講法就講根、塵同源，連帶地十八界裏有六個識，識是因為六根對六塵，然後才有六識，根與塵都是同源，都是虛妄的，識更是虛妄的，你找識性找不到，就像交蘆那樣，互相依靠才有。唯識學講依他起，一般講因緣所生的緣生法，一切都是緣生法。我們凡夫眾生不懂這一切都是緣生法，把它當作實在的，要求它永久不變，那裏辦得到？它是緣生法，是互相依靠才起來這個現象，這種現象生起來之後，接著就滅下去，短暫得很。我們不了解這個現象，認為這是實在的，把它當作真實的，求這個永恆，比如我們人都希望把生命延長，還有外道要求長生不老，這些都是迷惑顛倒，辦不到。辦不到就有痛苦。現在佛法讓我們明瞭這些事實，在人世間的一切現象彼此依他，你了解這個現象之後，你心理不要當作真實，不要執著，你的痛苦自然就解除很多。你不會為了這個、那個，跟人家爭取這個、爭取那個，了解這是假法，你減輕很多痛苦。減輕很多痛苦還只是在世間得到小小的好處，真正的好處，你了解這個，能夠把一切假東西全部放下，放下之後，你修，何謂修

道？修道是把所有虛妄的東西統統放下，放下之後，你真的東西才顯現出來，真正才顯出來。比如我們念佛，很多善知識告訴你：放下一切，提起佛號，然後一直念下去。放下一切，把什麼放下？是是非非的，人相、我相都放下，不要讓它存在腦筋裏面，然後你一句阿彌陀佛的佛號提起來，你的工夫才能用得上，這才算是老實念佛。

「結解同所因，聖凡無二路」，上面把根與塵同一個來源說得清清楚楚的，也舉了交蘆作比喻，根與塵沒有一個獨立的，彼此依靠才起出這麼一個現象來，一拆開就不能獨立、不能自立。現在就歸結到阿難前面問的：十八界為什麼單講六根呢？既是根塵同源，講根就包括一切，歸結到六根上面，六根就是六個結子，心結就在六根上面。凡夫眾生都有結，一個結子、一個結子結在心裏面，解不開。解不開這個結，他才生生死死地在六道裏輪迴，不能解脫。你現在學佛要解，把這個結要解開來，結從那裏解呢？你說結是在六根上面，解也是在六根上面。「結解同所因」，「同所因」是同一個所造的因，所因的「因」指六根，你的結、解這個結都在六根

上，結與解同一個因，同是六根。「聖凡無二路」，什麼叫聖？解了結就成佛，能成就聖人。凡呢？這個結不能解，就永久存在，這一生的結，死了以後再轉生，還是結，永久在那裏，這是凡夫眾生，生生死死，永久不能解脫。「無二路」是什麼呢？做凡夫，結就在六根上面，沒有第二條路，你要解這六結，成為聖人、成佛，也在六根上面，就在這上面用功。這個路線認清楚了，那就正確地學佛，上了學佛的路，上了路才能達到成佛的境界。

後面一首偈頌，請看經文：

汝觀交中性。空有二俱非。迷晦即無明。發明便解脫。

佛說明了上面的意思，就告訴阿難尊者說：「汝觀」，你試著觀察觀察，觀察什麼？「交中性」，你看交蘆中間有沒有一個實性？沒有，你說它是空的嗎？這個交蘆長著，這是蘆，現實的蘆在那裏，你說它有，蘆沒有一個實在的體，蘆葦是空的，中空。因此你看交中性，「空有二俱非」，說空、說有都不對，「俱」當皆字講，說空、說有，這兩者皆不對，「非」是不對。「迷晦即無明，發明便解脫」，「迷」是迷

了，凡夫眾生把這個道理迷了，迷了有，把一切妄有的東西當真實的，迷惑顛倒了，「晦」是學那些小乘的，把真空當作真實的，迷了真空。真正的是法性真空，迷了就迷晦，好懂的話是把「空有二俱非」這個道理迷晦了，不明瞭，這就是無明，無明是生死的根源，凡夫眾生生死的根源。「發明」是明瞭空不是、有也不是，這兩者是二邊的邊見、二邊之論，這是偏了，都不行。你發明這個都不對，把真正的意思發現出來，「便解脫」，你不執著空、有兩種偏見，你真實的本性才能顯現出來，那就能解脫了。

必得非有、非空，口說的非有非空，連名相都不要存在心裏面，就是《金剛經》講的「凡所有相，皆是虛妄」，你這樣才能解脫，解脫才能成佛。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一二九講

解結因次第。六解一亦亡。根選擇圓通。入流成正覺。陀那微細識。習氣成暴流。真非真恐迷。我常不開演。

這是接著前面釋迦牟尼佛答覆阿難問的問題，阿難問的問題是什麼呢？就是講修行這方面，前面說有六根、六塵、六識等十八界，佛說修行的工夫在那裏用功？就在六根上用工夫。六根上面就有結，打了結子，六根就有六結，這六結代表一切眾生的生死輪迴，就是一個結、一個結在那裏，造成了生死輪迴，你要解決生死輪迴的問題，你要把生死的結能夠解開，你要解開這個結，在那裏解？就在六根上下手。阿難就問前面佛開示的：佛法有十八界，為什麼現在單獨講六根呢？六根以外，六塵、六識為什麼不講？佛就告訴他根與塵是同一個來源。怎麼同一個來源呢？根是我們本身的根，塵是六根所對的境界，六根能夠向外面攀緣，六根起的作用是見分，外面的境界是相分，根能夠發識，就像樹根一樣，能夠發出識的作用。發的作用有兩種：一個是見分，自己能夠向外面攀緣、了解外面的境界；再是外面的境界，

外面的境界實際是心理有形象的一部分，叫相分。這樣看起來，我們講的作用，一個是見分的作用、一個是相分的作用，見分、相分都是從識的自體分出來的，是一個來源，因此講根，就包含了六塵、六識，自然包含在內。釋迦牟尼佛根據阿難尊者的疑問，就拿這個道理來開示他。

上次講了幾首偈頌，前面的偈頌第一首：「真性有為空，緣生故如幻」，講真性，就是我們每個眾生都有的真如本性，這個真如本性，你講有為不對，講無為也不對，一切的名詞在真如本性上面都安不上的。那就是我們常常聽高僧大德所開示的「言語道斷，心行處滅」，所謂言語道斷是什麼？你凡是用言語能夠說得出來，你說的真性，真性早就不是你所說的樣子了，言語道斷。言語既然說不出來，你用心想，心想當然快了，心想比言語快得多，心行處滅。你用第六意識的思想來想，你想到那裏，那個真如本性，你也沒有想到，那是不可思不可議的。這就是真性，一切名詞、你分別心理的思想，怎麼樣也達不到，這就是我們凡夫眾生，對生活上的一些問題不能解決，不能明瞭自己的真如本性，難就在此。

後來佛開示：你要認識真與妄，說到名詞，妄固然是虛妄的，這個真也是跟虛妄相對的，你的真從虛妄這邊顯示出來的，那就是「妄真同二妄」，兩者都是妄的，你還是沒有接觸到真性上面。後來就說比喻，比喻交蘆，兩根交蘆長在一起，互相來依靠，它也是有為的相出來。這意思是說：我們凡夫眾生不了解，世間任何事情都跟交蘆一樣，彼此依靠，你依靠我、我依靠你，互相依靠，才有這麼一個現象出來，這個依靠關係，任何一方倒了，另一方也就不存在了。上回也舉例子，我們本身有心法、色法，色法之中，地水火風互相依靠，彼此當中任何一個條件一換的話，輕微的就出毛病，嚴重的，生命就不能存在，個人如此，家庭、社會、國家，一切現象都如此，這是因緣所生法。你了解因緣所生法，不要執著，不要把因緣所生法當做真實的，你當下就開智慧了，你處理世間任何問題，你就有辦法從緣上面來著手、來變動，因為這是假法。既是假法，從學理上講，它是假法，你才能改變，如果是真法，你沒辦法給它改變，真法是不能變更的。永恆是真的，你怎麼變更它？假的你才能變更它。但是變更假法，你要懂得這個假法，它有那些因素？因緣果這些，你要了解，所以上次講交蘆這個比喻，讓我們了解因緣所生法，你不執著因緣

所生法的時候，你把世間萬法都看成如夢如幻。

那些不了解佛法的人是很可憐的，自己造了惡業，跟人家爭來爭去的，造了惡業墮三途、在六道裏輪迴。這些普通凡夫，就算世間的書念得再多，他的政治地位再高，爭的地位愈高，他造業愈厲害，他墮落三途的機會也愈多，佛只講「可憐憫者」，可憐的眾生如此。學了佛法之後，懂得因緣法，要把不好的改善，改成好的，剛才講，它既是因緣法，假法你才能改，你這個改叫改善。社會風氣不好，要改成好的社會風氣；個人的環境不好，你可以改成好的環境。你懂得佛法，你覺悟了，覺悟什麼？就覺悟因緣果，不管外面一般人把因緣法當做真實的，你看是因緣法，這就有作用了，你智慧開了。所以上次講到最後就是「迷晦即無明，發明便解脫」，你迷晦了，不懂得因緣法，你就是無明，你的無明把本性遮得一線光明都透不出來的話，你在世間只有造業，你不會做什麼好事情。就是做一件好事情，也是想你的好事做出去，也是一種投資，然後收了多少回報回來，為德不純。你必得沒有無明，或者把無明能夠減輕，那叫發明，發明是把無明破除掉，便是解脫了。關鍵是一個

迷、一個悟，你學佛法要懂得真與妄、迷與悟，上回講到這裏。

現在的偈頌接著講解結，怎麼解法？從釋迦牟尼佛那個時候一直到現在，佛法講的是正法，教你覺悟，但是世間有很多外道，他不能覺悟，不了解真法，講的都是似是而非的法，按照他們講的法來修持，怎麼樣也不能明心見性。為什麼呢？這裏講的多麼清楚，「迷晦即無明，發明便解脫」，發明是什麼呢？把自己本有的光明能夠開發出來。你自己要怎麼開發？你不要把虛妄的假東西當作真實的，你要能看得破，你看不破那些假東西，你怎麼修都變成外道，一開口就錯了。我們的心靈，靈是自己真心，靈明覺知的真心，這個真心在《圓覺經》裏講「離念靈知」，要把你的妄念離開了，你真心的靈感（真知）才顯出來。中國文化，孔子聖人講的話不必說，當然也是講這個，孟子講的，教人家發良知良能，良知是本有的真知，良能是本有的能力——本能，不是從外面來的。這絕不是現在一般人講的心靈改革，心靈改革改的是習氣，真性怎麼改法？真性一改就變成外道了，佛法的真性是不能改的，沒辦法改，你說都說不明白，你還改呢。你想改，那是外道的話，這些我只能

這樣講，各位要記住。記住以後，你學佛才不會人云亦云的，你才知道那個是正法、那個是邪法，這樣你才不會受那些五花八門亂說的話影響，你不會被它擾亂你修行的工夫。

上面那幾首頌是重頌，重頌是把前面長行經文的意思，再扼要地用五個字一句，就是用詩歌的體裁把它重複說一遍，這叫重頌。現在開始的叫孤起頌，「孤起」不是對照前面長行的經文，是單獨起的意思。現在我們看：「解結因次第，六解一亦亡」，前面既是講修持工夫，要了生死的第一步工夫，就要從六道裏出來，解決生死輪迴的問題；出了六道之後，還有變易生死要解決。在六道裏的生死叫分段生死，分段、變易這兩種生死全部都要解決，解除了才能成佛。我們的結子包括六道裏的分段生死、出了六道以後的變易生死，這個結都在我們本身的六根上面，就是六個結子。怎麼解開這六個結呢？經文說「解結」，要把結解開，「因次第」，要按照次第來的，不能亂。這個結從那裏解？既是有六個結，你要按照次序怎麼解法？第一句講要解結，必須找出次第來，按照次第才能解，不按照次第，沒辦法解。

各位要先有個認識，這個次第就結來講的，這個結是什麼？前面講結在六根，六根上面就有結，但是講六根的結，指的是什麼？就拿《心經》所講的，在五蘊上面，這個結就是五蘊。《心經》就是《大般若經》，《大般若經》有六百多卷，然後三藏法師濃縮成很短、很精粹的《般若心經》。《心經》裏講「五蘊皆空」，觀自在菩薩照見五蘊皆空，他怎麼照見呢？他用觀照的，用止觀的觀行法門。五蘊皆空的五蘊是什麼？五蘊在這部《楞嚴經》裏叫五陰，陰天的陰，這五陰第一個就是無明，無明起來，那還不是陰的嗎？本來天空裏有太陽，晴空萬里，照得明白，五蘊一起來，就等於無明。無明起來的時候，在《大乘起信論》裏講，生滅法與不生滅法和合起來，本性被污染了，好像一顆發亮的真珠，把它放在最污的污泥裏面去，污泥跟真珠合在一起，真珠外面包著污泥，那顆真珠的亮、光線發不出來。光線雖是發不出來，但是真珠的亮，它的本質、它光明的作用，一絲一毫也沒有損失。拿這個做比喻，生滅的與不生滅的，不生滅就拿真珠來做比喻，生滅是最污染的泥做比喻，這是講唯識的第八識，《大乘起信論》裏講阿賴耶識。

阿賴耶識是第一個出現的識，生滅、不生滅和合，就是真妄和合的，唯識學講第八識。由第八識再轉出來第七識，第七識永久在那裏活動，它的活動是永久執著第八識，把第八識當作自己，所以第七識叫行。五蘊是色受想行識，第八識是識，第七識是行蘊，第七識後來就是第六識，第六識是想蘊，色、受、想，我們人想著這裏、想著那裏，這是第六識的作用，我們的思想。當然你正式講唯識的時候，要分得細膩一點，識是識、思想是思想，思想是心所，識是心王，但是一般好懂的就講思想，想是第六識的作用。第六識後來的是受蘊，受蘊指眼耳鼻舌身前五識。前五識為什麼講受蘊呢？你的眼受到外面的色塵給你一看的話，反映到眼識裏來，眼識受了刺激，換句話說，五根對五塵，發出五識，都是一種受（感受），感受的作用，所以五識叫受蘊。五蘊是色受想行識，前五識是受蘊、第六識是想蘊、第七識是行蘊、第八識是識蘊，這四蘊全部是心法，還有色蘊，色蘊是色法。色法是什麼呢？色法就是我們每個眾生的第八識所攀緣的，它有三種，第八識所攀緣的就含藏有器世間，器是器具，像人家使用的器具一樣，山河大地就是我們所用的器具，不過這個器具很大就是了，器世間就是自然界，自然界就是我們第八識所攀緣的一個

對象。既是我們第八識所攀緣的，也是我們第八識的相分，顯出來的一種相分。再呢，我們本身就是五根，這五根是由色法造成的，就我們本身來講，這是根，也是色法。外界的器世間也是色法，所以第八識所攀緣的，內在的根身、外面的器世間，都是第八識的相分，這叫色——色蘊。

五蘊怎麼配合六結呢？受想行識，每個蘊一個結，色蘊是兩個結，這兩個結，一個是根、一個是外面器世間，這樣五蘊有六個結。這六個結，結的時候，最初是一念不覺而有無明，迷惑了，本性被無明障礙，成為第八識（阿賴耶識），最初出來的是根本識，然後有第七識、第六識、前五識、色法，結這個結子。原來是從根本識開始，再到後來的，你現在要解，怎麼解開法？你要從粗淺的色法開始解，是這樣的次序，你原來生成的時候，有很細微的、有粗淺的，你解的時候從粗淺的，然後到細微的部分。這裏講解結的時候，沿著這個次第，你先明瞭這個次第怎麼形成的，然後你再按照次第把它解開來。這是第一句話，沿著這個次第，你懂得怎麼解了，一解之後，一個結子、一個結子，「六解一亦亡」，「六」指六個結子，剛才

講色受想行識，這六個結都結在六根上面，你解的時候，六個結子一解，怎麼解法呢？這要用什麼來解釋呢？後面講二十五圓通的時候，佛就叫那些大弟子、大菩薩，各人講當初自己怎麼用功的，叫二十五種圓通，講過之後，叫大家選，你選那一根，選對了，你用工夫快得很，所以下面講要選根。這裏講「六解一亦亡」的時候，你根要選對了，一門深入，選對了，六個結都解了。

六個結子解開了，剩下一個，「一」是什麼呢？一與六是相對的，我們普通說「萬法歸一」，林林總總的法太多了，所以說萬法，萬法太多了，歸於一，萬法歸一。要問：一歸於何處？一歸到那裏去？一沒有歸的話，還是不行。「一」還是個名相，所以這裏講六結，六個結都解除了，我們本身的受想行識這四個心法也看破了，這是因緣所生法，這跟交蘆一樣的，色法是本身的身體（五根之身）、外邊的世界、地球以及虛空裏的星球，這是色法，你也看破了。看破的時候，不執著它，一看破之後能夠放下，全部放下，你六個結就解了。一般講，你六結解了，「一」代表一真，一真（真心）就出現了，你別高興，六個結子解了，剩下一真，你得了

一真，你有「一」橫在心裏面，那你真還沒有得。真正前面講「真性有為空，無為無起滅」，講有為、講無為，都離開真性不知道有多遠了。所以這裏講六結解了之後，剩下一，一也要亡，必得六沒有了，證到一真法界了，你一真法界這個名詞的假相、這個概念也要破除，「六解一亦亡」是講佛家最高的理，用功方法講到最高境界了。

但是我們不要誤會，色、受、想、行、識這五蘊都看破了，看破就放下了，怎麼放下？起了誤解：好，我這身體也不要了。你不要，你的身體不要，你的真性也算了。古人說找水就在波浪上找，你連波浪都不要，那麼水也找不到。佛說「六解一亦亡」是讓我們覺悟，在知見上覺悟的，不要有凡夫知見。並不是你一覺悟，日常生活也不要吃飯了、世間事情也不做了、學校的書也不要念了，你這樣誤會，你的誤會太大了。這是教我們明瞭，真性是一切都染不上，你真正要明心見性，你必須了解這個真理、了解這個道理，不是說我們放下，世間什麼事都不管了，那就學偏得太厲害了。

下面兩句就講選根了：「根選擇圓通，入流成正覺」，你修持的方法就在六根上面，在六根上解結子，你選六根那一根好？前面經文也分析過，眼根結成數目字有多少、耳根有多少，那個數目字是有數據的，比如拿四方來講，眼能看前面、看左右，後方就看不到，拿這個例子做代表。那麼耳根呢？耳根不是如此，你不能說我耳朵只聽前面的，後面聽不到，不是如此，耳根是四面八方都聽得到。耳最靈通的，我們這個世間的眾生，耳根最靈通，所以中國的教育，老師講、弟子聽，弟子聽老師講一遍，比自己看十遍還管用。為什麼？聽到你耳朵裏面去，你耳根接受，你自己看是眼根在看，效果沒那麼好。「根選擇圓通」，「圓」是最圓滿的，根要選最圓滿的，能夠通達。通達什麼呢？「入流成正覺」，「流」是法性的流、聖人之流，你能入到成佛的法性那一流裏去，入了那個流的時候，你才能成為正覺，「正覺」講到最究竟是成佛，成佛是大覺世尊。你選擇圓通的根，後面就講觀世音菩薩的音聲佛事，二十五圓通最後，觀世音菩薩用耳根，你選那一個法門，耳根最通的，他能夠入流成正覺。我們學淨土宗的時候，後面有〈大勢至菩薩念佛圓通章〉，念佛法門是特別法門，特別法門也是配合耳根的，要不然祖師為什麼開示：你心裏起佛號、

口裏念出聲音來、耳朵聽進去。還是教你用耳根來聽，大原則還是這樣，選好了，它就有那個功效，那個效果非常快。前面經文講，你用普通法，一天能用多少工夫，你根選好了，他修了多生多劫，你一天就抵得上他長遠的時間，沒辦法比較的。這兩句強調選根重要。

要選根，前面既然講六個結子，也把五陰（五蘊）說出來了，現在就講要我們修，實際來修持的時候，要認識根源，最初這個結子怎麼來的？下面這首說：「陀那微細識，習氣成暴流，真非真恐迷，我常不開演」，第一句的「陀那」是講阿陀那，就是第八識另外的名稱。第八識原來叫阿賴耶，阿賴耶也叫阿陀那，阿陀那這個識翻譯成中國的意思叫執持，怎麼講執持呢？就是把第八識裏的種子，由它來執持，這叫陀那、阿陀那。陀那微細識，什麼叫微細識？所謂微，就是二乘人證到了羅漢果，也不見得把這個弄清楚了。再講到了等覺菩薩，他還有一品元品無明在，也還沒有完全徹底明瞭這個，這叫微細，阿陀那識就是這樣微細。它是什麼呢？就是識裏面含藏的種子，種子就是那麼微細的。這個種子有煩惱種子、有清淨的種子，

我們凡夫眾生在六道裏生死輪迴，就是我們的煩惱種子在起現行。不起現行，那個種子在阿陀那識裏面，就是第八識裏面，你修持工夫修得好，證了佛果，成了佛，阿陀那識還要什麼呢？它持的種子是淨色的，清淨的種子。所以成佛以後，他還經常到世間來弘法利生、來度化眾生，他有種子，那個種子是清淨的種子在起作用，所以陀那微細識，微細到這種程度。煩惱種子、清淨種子，很難了解的，這叫微細。

「習氣成暴流」，「習氣」就是種子，在第八識裏的種子，隨時在變化，有本來有的種子，叫本有種子，有新熏的種子，新進熏染的種子。比如我們做人有各種習氣、習慣，習慣有些是生來就有的，這是本來有的，也有後天的，你看電視裏那些現象，然後熏染了，你做好事壞事、造善業惡業。熏染之後就熏成自己第八識的種子，就是習氣，習是學習來的一種習氣。成暴流的「暴」字，本來讀曝，暴這個字，上面是太陽，中間是太陽出來了再用兩手捧，下面不是水，下面是米，用兩隻手捧米出來曬米，叫曝。到後來，中國的經典裏把它當暴字講，暴當疾字講，非常快，突然的，在這裏讀暴流，不是曝流，曝是曬，「暴流」是急流，水流得最快。這個

暴流是比喻我們第八識的習氣，那個習氣形成急流，有這個急流在，就促成我們在六道裏生生死死的，就像那個流水，一時一刻也停止不住，在這一道死了，到那一道，在那一道死了，又到另一道。永遠在那裏流，是流動的，這暴流是習氣變成的。

「真非真恐迷」，這講的是第八識，第八識裏那種微細的習氣形成暴流，我們人人都是這樣，你認識自我嗎？沒有認識，不但自己不認識，就是佛講出來，我們也不懂。「真」是什麼呢？第八識裏有真的，有真性在裏面，上面的「真」是真性，「非真」是起了無明，虛妄的那些東西，生滅的，「真」是不生不滅的，「非真」是生滅法。釋迦牟尼佛在這裏講什麼呢？講阿陀那識（第八識），你可以說第八識是真的，但不能講，一講真的，一般學佛的人就認為：既然第八識是真的，那我們還修什麼呢？我們自然成佛了，不用修持了。所以現在很多學佛的人，他把佛經看一看，自以為了解了，佛經裏的理論講得很高，我現在就成佛了，那就學偏了、誤會了。你不能只講第八識是真的，還有妄的呢。沒去乾淨，怎麼行？佛講真、又講非真，如果說第八識完全是虛妄的假法，這也不能講，一講虛妄的假法，那變成外

道斷滅的知見了。所謂斷滅知見，什麼叫斷滅？我們這個人身一死，什麼都沒有了，就沒有來世了，因為是虛假的，那有什麼來世？你講真的，恐怕就把真妄和合的東西，全體認為都是真的，變成常法、常住法，我們就是常住的；說是非真，就變成斷滅的知見了。釋迦牟尼佛恐怕人學不好，聽錯了、聽誤會了，或者變成常住的見解，這是錯誤的，或者變成斷滅的見解，也是錯誤的。「恐迷」，迷就迷這兩方面。所以「我常不開演」，釋迦牟尼佛說我通常不講這個是真、是假。為什麼呢？學的人工夫不到，不能講。但是在這裏講這部經，講要怎麼成佛，那不能不講了。

下面講解結子一個要領，這一首：

自心取自心。非幻成幻法。不取無非幻。非幻尚不生。幻法云何立。

佛說學佛用工夫，要知道「自心取自心」，生死怎麼來的？就因為你自心取外面那些山河大地、世間各種事情，本來是你自己取自己的，那都是你的相分。你取了之後怎麼呢？「非幻成幻法」，本來這一切，你不取，這些都是非幻的，它是因緣所生法。你了解它是因緣所生法，它就不礙你，對你沒什麼害處。你一取，就把

它當做真實的，就成為幻法了。本來不是幻法，叫非幻，你一取就成為幻法了。「不取無非幻」，你只要對世間一切事情，包括你的六根，根、塵，世間你一切不取，不取怎麼呢？不取無非幻，「非幻」原來是真的，真的都還安不上呢，連非幻都沒有。這句話是：你假如不取，連非幻都談不上。因為非幻與幻法是相對的，你不取，非幻都沒有了。「非幻尚不生，幻法云何立」，連非幻都不生了，那就是無生法，那你幻法怎麼建立起來？這就告訴我們：絕不取，你不取的話，馬上那個境界就轉變了。這是說明了解這個法，照這個方法去用功，這叫三摩地，三摩地是大定，就是楞嚴大定，照楞嚴大定去修，快得很。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一三〇講

是名妙蓮華。金剛王寶覺。如幻三摩提。彈指超無學。此阿毗達磨。十方薄伽梵。一路涅槃門。

這是接著上回講到第八識，在這裏講陀那微細識，陀那是阿陀那識，就是阿賴耶識。講那個識就是接著前面講的意思，前面講什麼呢？你要解這個結，要知道這個結從那來？結與解都在六根上面。你要了解這個結子，必得了解因緣所生法，因緣所生法是什麼呢？講到最微細的地方，就是阿陀那識，阿陀那識就是我們的第八識，這當中是本性跟生滅法兩者和合在一起的。本性就是真如，真如本性是不生不滅的；由無明生出來我們這些生滅法，包括我們的身體、世界一切的東西，都是生滅法。這些東西從那裏出來的？都是從第八識，就是不生不滅的真如本性跟無明生出來的生滅法，兩者和合，這些生滅法由阿陀那識，就是阿陀那識裏面生滅的這部分生出來的，要了解這個。

接著講要認識生滅法，在修持的時候要放棄生滅法，放棄生滅法之後，不生不滅法就出現了。在上回最後講「自心取自心，非幻成幻法」，我們凡夫學佛法，還沒成佛，都是自心取自心，就是唯識學講的萬法唯識。那就是說我們自己的見分取自己的相分，至於山河大地這些現象都是我們第八識的相分，我們第八識的見分取自己的相分，這就造成了六道裏的生死輪迴，把真如的不生不滅法變成幻妄的幻法，這是由取來的。「不取無非幻，非幻尚不生，幻法云何立」，你假如不取，別說是幻法，連非幻法也要放棄掉，因為非幻法也是個名相，你留那個名相在那裏，還是妨礙的，還是礙事情的。你只要不取，連非幻法這個名相一概都放棄掉，就是不取，那麼非幻法一絲一毫都不生了，純粹是無生法了。幻法云何立呢？幻法建立不起來了。上回講到這裏。

不管你修那一宗，說實話，這部經包含中國各宗基本的教理，從基本到最高境界、最究竟的道理都包含在這部經裏面。無論那一宗講的法，都是這個講法，你放棄所有的生滅法，放棄得乾乾淨淨的，連生滅法這個名詞都放棄掉，就剩下非生滅

法了，非生滅法還是名詞，你把非生滅法這個名詞也不要留在心裏，這樣你的修法就把握到要點了。那一宗都是這個修法，都要照這樣修，才能成功。

現在接著上面講：「是名妙蓮華，金剛王寶覺」，就是這部經講的首楞嚴大定，三昧後面講大定，這個大定的名字叫妙蓮華金剛王，就是接著上面講的。你果然明瞭上面那個修持的方法，我們可以拿一句話把這個概念做一個整理，就是徹底捨妄歸真，不取就是捨棄，凡是一切妄法，都把它捨棄得最徹底，連說取得的取字，還是要不得。方便好講，你把這捨得最徹底，真自然就顯出來了。這個法叫妙蓮華金剛王，就把前面接上了，「是名」，把前面的道理解釋之後，簡單地說，這叫「妙蓮華，金剛王寶覺」。「妙蓮華」代表法身，我們現在還是眾生，還在六道裏生死，但是我們有法身，法身是真如本性，就是本體，妙蓮華就是法身。「金剛」代表般若，用金剛來比喻，它能摧毀一切，而金剛不被任何物質摧毀，它能摧毀任何東西叫金剛，這是般若，般若就是大智慧。「王」代表解脫，凡是一個王，做國王的可以自主，自由自在的。所以這三種在這裏做比喻，代表三種德：妙蓮華代表法身德、金

剛代表般若德、王代表解脫德，不受任何拘束、纏縛，可以一切自由自主，這就是三德——法身、般若、解脫三德。「寶覺」是一個人的真心，把上面這三德都包含在內，我們任何眾生，不管成佛、沒成佛，都有這個真心。

妙蓮華為什麼比喻法身德呢？有部經叫《妙法蓮華經》，這部經徹底教我們明瞭，任何眾生都有像妙蓮華這樣的法身，就是他的本性。所謂蓮華是什麼呢？它很特別，各位看，蓮花就是荷花，名字不同，你看荷花池裏，從很黑的污泥裏長出來的，泥水很污穢，不清淨，但是長出的蓮華非常清潔，就是出污泥而不染。從污泥裏長出來的那個花，一點都沒有受到污染，這就表示我們任何人的法身（本性），不管在人間、天上、三途裏，無論在什麼地方，它絲毫沒有受損失，它是不生不滅、不增不減、不垢不淨。無論在什麼環境，它沒有受污染，不受影響，這是法身德。金剛是比喻話，它能摧毀一切，表示這種德有大能力。所以妙蓮華、金剛、王這三德，接著前面講，前面用根，選這個根，六結就在六根上面，你怎麼解除六根的結呢？前面分析，你要了解第八識真妄和合的這個東西，凡是一切虛妄的東西，你徹

底把它放棄掉，不要取它，剩下來就是真的，這個真的就是根性（本性）。在和合體當中，六根的本性在六根之中，這個本性就是妙蓮華金剛王，這就是我們人人本來有的真心。

一個妙蓮華、一個金剛，妙蓮華代表《妙法蓮華經》，這是一部大經，在三藏裏很了不起的一部大經，你要成佛，這部經就講成佛的大法。金剛代表《金剛般若波羅蜜經》，《金剛經》代表六百多卷的《大般若經》，那也很了不起的。換句話說，這部經前面講這個理，分析我們眾生的根性，根性就三個德來講，法身、般若、解脫這三個德，就代表經典這個法門來講，一個是《法華》、一個是《般若》，由這兩個部門涵蓋一切，代表一切經，那一種也超不出佛法這個理論、修的法門。所以這部《首楞嚴經》，就包含一切的佛法在當中。

「如幻三摩提，彈指超無學」，前面講，這個名字叫妙蓮華金剛王寶覺，這個楞嚴大定是「如幻三摩提」，三摩提是什麼呢？就是一個定的名字，梵文叫三摩提，翻成中國的字義叫等持，「等持」是你在修這個法門的時候，一個是定的功力、一

個是智慧的功力——定、慧，定力與智慧的力量，平等地在維持、修持，這叫等持，叫三摩提。這三摩提是什麼？如幻三摩提，什麼叫如幻三摩提？這個三摩提一起作用、一修持的時候，把一切身心世界那些假法看成無一不是如幻，既是如幻，它就不能障礙我們的真心。我們現在既然有生死，在世間還沒死的時候，有生之年，活得也很痛苦，為什麼呢？在家裏有家庭問題、在社會上有社會問題，你在機關做事，跟人家相處也很難，整個世界，這裏有戰爭、那裏也鬧事情，太多太多，苦得很。你不了解如幻，都把這些事情認真，當作真的東西，你當作真的東西，人家在取，你也取，就互相發生爭執，這沒有痛苦嗎？這就是痛苦。但是三摩提又有智慧、又有定功，你在修持，一出現的時候，這一切都是如幻，不能存在的，這就是如幻三摩提。這個如幻三摩提就是前面「是名妙蓮華，金剛王寶覺」，就是這部《楞嚴經》講的楞嚴大定。

「彈指超無學」，無學是什麼呢？你畢業了，成就了，就拿小乘來講，證三果還是有學，必得證到四果才是無學，但是就大乘法門，成佛才是無學。彈指超無學，

彈指是什麼呢？一彈指，這個時間多麼短暫。這一彈指就超越到了無學，這是講你懂得如幻三摩提，能夠這樣學，可以說成就快得很，非常快，一彈指就能成就。雖是這樣講，你不能說我一明白，我馬上就成佛了，不要這樣解，這就誤會了。《圓覺經》裏有兩句話可以拿來參考，幫助明瞭這句話，第一句：「知幻即離」，你知道我們第八識的「真如」和「無明」和合，就是不生不滅與生滅兩者和合，生滅是幻法，你知道這個幻法，即離，離開這個幻法，叫知幻即離；第二句：「離幻即覺」，你果然離開這個幻法，你就成為大覺，就覺了，關鍵就是你能不能離。在《圓覺經》就是個「離」字，在這部經，前面講「不取」，你果然一切不取的話，那就是《圓覺經》講的「離」，就是「彈指超無學」，的確如此。不過問題在那裏？別說我們凡夫眾生，就是小乘證到四果羅漢，他還取小乘的涅槃呢。你要成佛，小乘涅槃也不能取，還要放棄、還要離。這樣看來，這個離不容易，不取很不容易。你果然不取，真是彈指超無學，問題是：你幾時才能不取？研究經文不是說，這樣好容易。很多人把經文一看，哦！這一彈指，我就是佛了。所以現在很多人說：我是某某人再來的、我是佛再來的。他就發生這個誤會了。彈指超無學是不錯，要問你當下離得開、

離不開？你是不是真正不取？別說普通凡夫在人世間做總統，你不要取；古時候做大皇帝，終身的地位，你也不取；就是天道，你也不取；證到小乘四果羅漢，你也不取；修大乘佛法的時候登上地，地地修滿了，一地不取、二地也不取，一直到成佛的時候。這樣說，就不那麼容易了。他這句話是：你果然不取的話，的確是彈指超無學。我們研究經文要了解，講不取，你就注意不取，我們有幾人能夠不取？

「此阿毗達磨，十方薄伽梵，一路涅槃門」，這個如幻三摩提是真正這麼做的話，快得很。這個法門就是阿毗達磨，「阿毗達磨」是梵文，翻成中文的意思叫作無比法，無比是沒有任何一個法可以跟它相比，「此」就指這個法，叫作無比法。這是早期的翻譯，另外一個翻譯叫對法，在這裏講無比法，任何一個法都比不上，這個法就指前面講的如幻三摩提，就是涵蓋一切修持的佛法，無論那一宗都不能超出這個法門之外，換句話說，都不能違背這個法。

這個法既是如此無比，「十方薄伽梵」，薄伽梵是什麼呢？凡是成佛的人，都有這麼一個尊稱，都稱他為薄伽梵。為什麼不翻成中國字的意思呢？因為這個名詞含

有很多意思，在翻譯佛經的時候講「含多義」，含有很多的意義，那就沒辦法翻了，直接照梵文的讀音翻過來。它的意思包含好幾種，第一個是自在的意思，自由自在，我們任何眾生，你說你自在，誰自在？做一個國家領袖，說一句話說錯了，一言就喪邦，那你能夠自由地說話嗎？古時候當大皇帝、當天子，君無戲言，做個人君也不能隨便說開玩笑的話，那就是說話不能自由，話說錯了，要負責任的。但是成佛的薄伽梵，第一個意思就是自在，自由自在，一切都是自在。我們凡夫眾生，說話也不能自由，一切行為都不能喜歡怎麼就怎麼，誰辦得到？佛是自在，還有很多意義——吉祥、尊貴、端嚴等等，一共有六種，不詳細說了，這都叫薄伽梵，有那麼多意思。「十方薄伽梵」就是十方世界的佛。

十方世界的佛怎麼成佛的？他修行的道路是怎麼走過來的？「一路涅槃門」，「涅槃」是成佛的境界，成佛就是大涅槃，大涅槃就是大自在、大解脫，圓滿一切就成了佛。要成佛，採取那個路線才能到涅槃？到涅槃還要入門？一路涅槃門，一路是什麼？無論十方世界那尊佛，成就佛都是走這個道路的，沒有別的路，只有這

個路，這個路就是前面講的「如幻三摩提」，如幻三摩提就包括妙蓮華、金剛、王，就涵蓋前面那個意義，都是這個路線。有路線可以到達涅槃之門，通過這個涅槃之門可以成佛果，證到佛果。涅槃門就是修行的門、修行的門路，十方世界佛就取這個修行門路。

修行門路是什麼呢？我們應該有這個概念，前面已經把明心見性講得很清楚，現在修持的時候，怎麼修法？必得確認我們的第八識是真妄和合的東西，真妄和合最具體的就在六根上面，六根那六結，你只認識妄的而不認識真的，六根就變成六結了，你現在要把這個結解開，就是要妄的去掉，真的就顯出來了，必得了解這個。我們六根之中的結，就是有這些妄法結在那裏才有生死——兩種生死。現在你要去妄，任何一宗修行的什麼法，都要去妄的。去妄，各位去看看，別說別的，貪瞋癡人人都知道是煩惱，這是妄的，當然學佛的人都知道，不學佛的人才不知道，即使知道是妄的，你叫他放棄，何時能放棄？對於世間，貪這個、貪那個，他什麼時候放棄得了？你平時跟他談道，談得頭頭是道，你與他利害相衝突的時候，他馬上佛

法都忘記了，利害一衝突，他的煩惱就起來，貪心就起來了。不管修那一宗，要得上工夫，非放棄不可，不放棄，別說成佛，六道都出不去。我們學念佛法門，雖然放棄太難，還是要放棄，那怎麼辦呢？你放不下，他拿另外一個東西叫你抓住，反正你不能放下，你就執持阿彌陀佛的名號，讓你執持名號，你這一執持名號的時候，這六結自然就放下了。總而言之，還是一樣的，這個特別法，妙就妙在這裏，非常巧妙地讓你不用費什麼力氣，就能放得下。學普通法門，《圓覺經》裏講：「知幻即離，離幻即覺」，話是不錯，但你離看看，離不開的。就算離得開，也絕不是一生能離開，要生生世世地練習、修持，不知道修了多少生、多少世、多少劫，你才能夠離得了。這部經裏講不取，你也不知道修了多少生、多少劫之後，然後才能不取。念佛法門先教你念阿彌陀佛，你心思放在發願將來到極樂世界去，你現在還沒去極樂世界，你就執持名號，正助雙修。什麼叫正助雙修？正工夫是執持名號，助工夫就是放下，普通講「諸惡莫作，眾善奉行」，做功德、布施，那是不錯，那當然是助工夫，廣泛地講，你能夠放得下，你把世間一切都能放得下，這才是最好的助工夫。放下萬緣、提起名號，這兩句話就是正助雙修，你用這個法門到極樂世界，

一到極樂世界，那個環境讓你自然就放下了，它就這麼妙。

偈頌說到這裏，這是講修持法門，說完了。下面又是長行了，是阿難尊者聽到這樣的開示之後再啟請，佛還沒解釋的有兩句話，阿難尊者再請求佛給他開示。請各位看一百八十頁：

於是阿難。及諸大眾。聞佛如來無上慈誨。祇夜伽陀。雜糅精瑩。妙理清徹。心目開明。歎未曾有。阿難合掌。頂禮白佛。我今聞佛無遮大悲。性淨妙常真實法句。心猶未達六解一亡。舒結倫次。惟垂大慈。再愍斯會及與將來。施以法音。洗滌沈垢。

「於是」是聯繫的話，「阿難」聽到佛講完偈頌的時候，「及諸大眾」，還有楞嚴法會上的大眾，「聞佛如來無上慈誨」，「聞」是聽到，聽到「佛」、聽到「如來」，這兩個名稱沒有重複，「佛」指前面長行文裏講的十方佛，十方佛都來開示，「如來」指釋迦牟尼佛。就是在會的阿難以及大眾，前面聽到十方佛以及釋迦牟尼佛這樣無

上的慈誨，「無上」是至高無上的，沒有比他再高的了，「慈」是仁慈，「誨」是教誨，這種仁慈的教誨，他們都聽到了，十方佛這樣開示，本師釋迦牟尼佛也這樣開示。

前面長行文以外，還有偈頌，偈頌有兩種：「祇夜伽陀」，「祇夜」是重頌，把長行文的意思，用詩歌的體裁重頌一遍，這叫祇夜；「伽陀」是孤起頌，這個頌的意思跟前面長行文沒有對照著講，它是單獨起來的。重頌跟孤起頌前面這幾首「雜糅精瑩」，「雜」是摻和起來，「糅」是融合在一起，叫雜糅。前面那幾首頌是祇夜（重頌）、伽陀（孤起頌）互相糅合起來，「精」是最精粹的，「瑩」是透明的，比如最好的珠寶叫瑩。重頌、孤起頌雜糅起來，前面講那個道理非常精瑩的，糅合得非常好。「妙理清徹」，雜糅精瑩指偈頌的文句，那個文字真是太好了。由那個文字來表達這個道理，表達什麼道理呢？表現妙理清徹，「妙」是非常微妙的，「理」是講不生不滅的真如本性，就跟前面比喻妙蓮華是一樣的，那多麼妙。這種妙理「清徹」，就像水一樣，清到非常透徹，水再深，從水面一看就看到水底下，看得清

楚楚的，這叫清徹。這個妙理由前面偈頌的文，精瑩的文表現出來妙理，就是那麼清徹，這是讚歎前面偈頌的文，以及偈頌所表達的理。「心目開明，歎未曾有」，心目開明是什麼呢？因為頌的文字這麼清楚、這麼好，表達真如本性的真理又這麼透徹，讓我們的心、眼開明，看清楚了。歎未曾有，我們讚歎，我們從來沒有得到這樣好的開示。

讚歎完以後，下面就啟請了，他還有不了解的地方，啟請什麼呢？「阿難合掌，頂禮白佛」，他就按照禮，我們中國古時候學的禮，學生向老師提問題的時候要行禮，這個問題解答完了，再請教問題，再行禮，有另外一個問題再問的話，又要行禮。佛法也是如此，前面讚歎，表示已經領悟了這個開示，下面阿難再合掌、頂禮。之後就白佛，「白」是稟告，就對佛說：「我今聞佛無遮大悲」，我現在聽到佛這樣無遮的大悲心，「性淨妙常真實法句」，聽到這樣最真實的法句，先說出他領受到的道理。

何謂大悲？普通講發慈悲心，這裏講大悲，大到無限制，成了佛的時候才是大

悲，「大悲」是無遮的大悲，「遮」是遮蔽，佛的大悲心沒有遮蔽的。怎麼沒有遮蔽呢？佛講的法，不論你是那種學習程度的人，學習程度不相等，佛法講上、中、下三等根器，無論上根的人、中根的人、下根的人，釋迦牟尼佛一律都去教化他，沒有選擇。不像我們世間的教育，我考試一下，你合乎程度，我才叫你入學，你不到這個程度，你不能入學，有選擇的。釋迦牟尼佛不是這樣，上、中、下三等根器都是無遮的，統統都教化。再講到所教的法門，只有適合根器，沒有祕密法，講祕密法是方便的講法，佛法沒有祕密，都是公開的，你只要願意學，那個法適合你的根機，釋迦牟尼佛都跟你講。所以就學的人來講，沒有遮，就法門來講，也沒有遮，這叫無遮。

由這種無遮大悲心，開示講出的真實法句「性淨妙常」，什麼是性淨妙常？「性」指前面講「真性有為空」那個真性。前面的偈頌開頭就講「真性有為空」，真性既不屬於有為，也不屬於無為，一切是一法不著。這個性是「淨」——清淨，什麼叫清淨？我們凡夫，那個人清淨？真是清淨就證果了。為什麼不清淨？著了相。著什麼

相？《金剛經》裏講的「我相，人相，眾生相，壽者相」四相，一著了四相，就不清淨，就有人我之間的是是非非、恩恩怨怨。那怎麼清淨？必得離開一切相，不著相叫清淨。「妙」是微妙——最微妙，微妙到什麼程度？證了羅漢果也不知道，到了大菩薩地位也不知道究竟，這是妙，這個「妙」就指妙蓮華的妙。「常」是什麼呢？法身常住，學佛的可貴，就是要把一真法界的法身德能夠開發出來。我們的法身德開發出來，永久存在，就絕對沒有死亡了，沒有死亡就是常住的。這叫性淨妙常。性淨妙常就指佛用無遮大悲心，開示了性淨妙常的法，這個法是真實的法句，不是普通的法句，這是性淨妙常最真實的法句。「真實法句」是佛的真語、實語，成佛說的話就是真實語。

阿難尊者說：我聽到佛這樣的真實語，很多我都了解、都明白了，但是還有一條「心猶未達」，我心裏還有疑問，還沒有達，「未達」是不通達、還不明瞭。這個沒通達的意思是什麼？就是佛在前面講：「六解一亡，舒結倫次」，前面講「解結因次第，六解一亦亡」，佛在前面的偈頌裏講，你解那個結子，要因著這個次第來解。

一個結子、一個結子，這個結怎麼形成的？一個、一個結的，有六個結，你解的時候也要按照次第，一個結子、一個結子解，這前面佛講過的。解了之後，六解一亦亡，六個結子解了，一也亡，也沒有了。但是這兩句話「六解一亡，舒結倫次」，前面講的頌文這兩句話，我心還未達，還沒有聽明白。這樣就是不了解，下面就請求：「惟垂大悲，再愍斯會及與將來」，惟垂大悲，「惟」是願意，祈請佛垂大悲，就是請佛垂愍在會的大眾，以大慈的心「再愍斯會」，「愍」是同情、悲愍，「斯會」就是指這個會——此會，悲愍在這個楞嚴法會上，「及與將來」，除了法會大眾以外，還有現在沒有參與這個法會——將來的這些眾生，希望佛用大慈悲心「施以法音」，「施」是施與，施與佛說法的音聲。這個法音一施出來，就能夠「洗滌沈垢」，「沈垢」是我們眾生從無始劫以來，一念不覺就起了無明，無明是最深、最沈在裏面的那個習氣，這叫沈垢，沈在最裏面的污垢，這種污垢，希望佛用佛的法音把它洗滌乾淨。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一三一講

即時如來於師子座。整涅槃僧。斂僧伽梨。攬七寶几。引手於几。取劫波羅天所奉華巾。於大眾前。縮成一結。示阿難言。此名何等。阿難大眾俱白佛言。此名為結。

這是接著上回阿難尊者提出問題，他的問題是根據前面佛以及十方佛講的，就是我們眾生生死輪迴的結，生死的結，根在那裏呢？就在我們每個眾生的六根上面，沒有別的，生死的結就在六根上，你要解決生死問題，就要解這個結子。解這個結在那裏解？也在六根上面，這是前面講的重要修持方法，這都是講修持，解決生死問題就是解結子。後來在偈頌裏講到兩句話：「解結因次第，六解一亦亡」，你解開生死結子，「因」是要有次第的，按照次第來解，只要解了一根的結子，把這六結解開，剩下一也就沒有了。後面當然還有別的，就根據這兩句話，阿難尊者提出問題，上回講到最後，他說，佛用真實語開示每個眾生都有真性，這個真性是永恆存在、最清淨的，所謂性淨妙常，這個道理也聽佛開示過了，但是這兩句話還沒

有了解，「六解一亡，舒結倫次」，六個結子一解了，「一」就指根本，前面講一真，一真是相對的，有為、無為，都沒有了；但是舒結倫次，舒結是解開這個結子，你解開結子要有次第的，他說這個問題還沒了解、還沒通達。現在就根據他的問題來解釋，解釋的時候，如果用理論講，當然可以，佛是用比喻，用實際的例子舉出來，那更容易了解，所以佛就拿巾，用一個毛巾來縮成幾個結子，拿這個來做比喻，下邊就講這個事情。

請看經文：「即時如來於師子座」，「即時」指阿難提出問題以後，就在這個時候，「如來」是釋迦牟尼佛，「於師子座」，「師」是獅子的「獅」，後來在左邊加個犬字邊，在佛經裏不加那個邊，就是「師」字，師就是獅。獅子在山上一吼，萬獸都懾伏了，就比喻佛法一說，印度當時所有的外道，都被佛的言論鎮伏住，說不出來，因此就拿獅子比喻佛，佛所坐的座位叫作師子座。佛就在他的師子座，在他的座位上「整涅槃僧」，「涅槃僧」是佛穿的衣服，後來僧人（出家人）穿的衣服有幾種，涅槃僧是穿在裏面的內衣。「斂僧伽黎」，僧伽黎是外面的大衣，整頓了內衣又

斂外衣，坐久了，外面的大衣鬆開來，就把它收斂一下，這叫斂僧伽黎。「攬七寶几」，「攬」是憑藉的意思，「几」古文讀幾，語體讀機，就是茶几、几案這個東西。古人坐的座位，凡是長者的座位前面有個几案，用來扶他的身體，這是尊長的一種用具，等於尊長出去，手要執拄杖（就是拐杖），在家裏坐著要有個几。

攬七寶几，這個几是七寶做成的。「引手於几」，「引手」是把手伸出來，放在几上，「取劫波羅天所奉華巾」，「劫波羅天」是夜摩天，就是欲界天的第三層天，也叫時分天，翻成夜摩天，印度文的音叫劫波羅天，劫波羅天所奉的華巾，「巾」是我們一般用的毛巾這樣的形狀，長度當然比我們所用的巾要長多了。它的質料是什麼呢？「華巾」是寶疊華巾，疊是疊起來的，用寶疊，這是夜摩天所奉的寶疊華，由這種最精、最好的質料，織成這個巾。在我們人間來說，最好的、上等的絲綢，拿我們人間的絲綢跟那個比，不能比。因為我們人間絲綢的絲，天然絲要養蠶，由蠶吐出的絲，我們修道的人不用這個，用天然絲的話，一件絲織品，或是你做衣服來穿，那要殺死多少蠶？人造絲可以用，天然絲不可以用的。當然劫波羅天所用的

不是我們人間的絲織品，但是比絲織品不知道好上多少倍數，這就是寶疊華巾，寶疊華所織成的巾，這個巾是夜摩天來供養佛的。所以取劫波羅天所奉的華巾，拿這個華巾出來幹什麼呢？「於大眾前」，「大眾」是楞嚴法會的大眾，佛在大眾前「縮成一結」，「縮」是把巾縮起來，就是打一個結子，然後「示阿難言」，「示」是拿出來，拿出來給阿難看，而且問阿難：「此名何等」，這叫什麼？「阿難大眾」，阿難是當機眾，除了阿難，還有在會的大眾，這時「俱白佛言」，阿難以及在會大眾，「白」是答覆，大家都答覆佛說：「此名為結」，這就是佛所打的結子嘛。打成一個結子以後就問大家，大家說這是個結。

於是如來縮疊華巾。又成一結。重問阿難。此名何等。阿難大眾。又白佛言。此亦名結。如是倫次縮疊華巾。總成六結。一一結成。皆取手中所成之結。持問阿難。此名何等。阿難大眾。亦復如是次第訓佛。此名為結。

在結了第一個結以後，大家答覆這是結子，「於是如來縮疊華巾」，「如來」就

是佛，佛再用那條寶疊華所織的華巾，「又成一結」，第二個結了。「重問阿難」，再問阿難，「此名何等」，這個句法是一樣的，「阿難大眾，又白佛言，此亦名結」，這個時候阿難以及在會大眾又回答佛說，這還是叫作結。「如是倫次」，像這樣的次第，一個結、一個結，「綰疊華巾」，每次都這樣，綰成一個結以後，就照那樣的言詞，問的語氣還是一樣的，就問大家「此名何等」，大家答覆的也是「此名為結」，就是如是倫次。這樣綰那條疊華巾，「總成六結」，總共完成了六個結，「一一結成，皆取手中所成之結，持問阿難」，每個結子結成以後，佛都拿所結成的結子來問阿難：「此名何等」，這叫什麼？「阿難大眾，亦復如是」，也跟前面答覆一樣的——此名為結，「次第訓佛，此名為結」。次第訓佛的「訓」，言字邊一個州字，就跟酉字邊一個州字通用。稍微有點不同的是「訓」是在言語上你問我答，訓是答覆人家的，在言論上，說話訓答人家用訓字；酉字邊的「酬」比較廣泛，言語上的當然也可以，其他物品上面，你送我什麼，然後我酬謝你什麼，都用得上。這是在言論上面，每個次第都這樣訓佛，答覆、對答佛所問，答什麼呢？「此名為結」，佛每問一次，大家都照樣答覆這叫作結。

為什麼要用華巾結這六個結？華巾是一條巾，疊華所織的一條巾子，這表示體，這個本體是一個，結成六個結就分開了。後面經文講：「元為一精明，分為六和合」，一精明體就是如來藏妙真如性，如來藏所含的真性，就是真如本性。詳細地分析，疊華巾就是如來藏裏那個性，巾是比喻第八識，六個結是比喻六根，這是詳細分析。概略地分析，巾代表本體，就指本性，結就代表六根，有表示的。下面佛就開示他：

佛告阿難。我初縮巾。汝名為結。此疊華巾先實一條。第二第三。云何汝曹復名為結。

佛在前面結成六個結，每次都這樣問大家，大家都說是結。這裏「佛告阿難」，佛就說了，「我初縮巾」，我拿華巾，初縮一個結子，問大家，「汝名為結」，你說這是個結。「此疊華巾先實一條」，這個寶疊華所織的巾，還沒有縮結之前，其實它只是一條華巾而已，結成第一個結以後，你們說是個結子，「第二第三，云何汝曹復名為結」，到了第二個結、第三個結，以及後邊那些，「云何汝曹復名為結」，你們

大家為什麼又再叫它結子？這意思是說：華巾只是一條，這些結子，應該答覆一個結子就可以了，為什麼後來又有第二、第三，都還叫結子呢？先提出這個問題。我們不要認為：這是什麼問題？佛提出這個問題有他的用意的，後邊根據阿難一答覆就知道，這個問題是什麼意思了。下面阿難說：

阿難白佛言。世尊。此寶疊華緝績成巾。雖本一體。如我思惟。如來一縮。得一結名。若百縮成。終名百結。何況此巾祇有六結。終不至七。亦不停五。云何如來祇許初時。第二第三。不名為結。

「阿難白佛言」，阿難尊者就稟告佛說，「世尊」是稱呼佛，「此寶疊華」，這個寶疊華（就是華巾），由寶疊華織成的巾，此寶疊華「緝績成巾」，寶疊華是最好的東西，在我們中國沒見過，古印度有，是最好、最貴重的一種物品，而且前面講這個寶疊華還是天上夜摩天所供養的，這個巾是由寶疊華緝績成巾，緝績就是織成的。「雖本一體」，雖然在沒有縮結子之前，它本來就是一條華巾而已，但是「如我思惟」，照我這樣想，思惟就是我這樣想的，我這樣思考，思考什麼呢？「如來

「一縮」，佛縮了一個結的時候，「得一結名」，得了一個結的名字——叫第一個結子。「若百縮成」，您縮一百個結都縮成功了，若百結成功，「終名百結」，還是叫一百個結子，一百個都叫結。「何況此中祇有六結」，何況這條華巾，佛老人家所結的只有六個結。結到這裏為止，「終不至七」，還沒結到第七個結子，到第六結為止。「亦不停五」，在第六結之前的第五個結，也沒有在第五個結就停止。結了五個結沒有停止，再繼續結到第六個結，停止了，不結第七個結了，所以「終不至七，亦不停五」，意思是說：只有六個結。這六個結，「云何如來祇許初時」，佛只許我們說初時，第一次所結的結子，名字叫結，「第二第三」，第二個、第三個，我們對答說：結子，「不名為結」，為什麼佛就說不對？這在阿難的思惟，不能夠理解。

佛所謂打結子，前面阿難尊者提出問題，他不了解六個結子一解，一也亡了。六解一亦亡，一代表一條華巾，六個結子跟一條巾，一與六是對待的名詞，只要這六個結子不存在，解除了，巾就是巾，你為什麼講一條巾呢？一這個名詞，一對六才有的，沒有六，那個一也不存在。前面佛講六解一亦亡，阿難尊者不了解這個意

思，所以佛就打六個結子，結果這一問答的時候，阿難尊者還不明瞭，所以就問：您結了再多的結，還是叫結子，為什麼不名為結呢？佛了解他對這個問題還沒領悟出來，所以下面用另外的方式來開示他：

佛告阿難。此寶華巾。汝知此巾元止一條。我六綰時。名有六結。汝審觀察。巾體是同因結有異。於意云何。初綰結成。名為第一。如是乃至第六結生。吾今欲將第六結名。成第一不。

前面講的結子，要補充一下：我們要認識，所謂六解一亡，六個結子，你在結的時候，一個結子、一個結子，二、三、四，到六，這是說，我們眾生為什麼有六根？有六根就代表外面相對的有六塵，根塵相對，中間就有六識，就有十八界，這些東西怎麼出來的呢？最初就是一念不覺而有無明，有無明之後，就把真如本性掩盖起來了，真如本性是不生不滅的，無明是生滅法，這就不生不滅與生滅和合起來，這就變成第八識，由第八識又轉識，轉出來第七識、第六識，然後還有根、有塵、有識。當中第一個結就是有無明——起了無明，無明就生出最微細的三細相。第

一個結子代表無明，然後再一個結、一個結，愈到後來，就我們本身來講才有六根，在六根所對的外面六塵就是山河大地這個器世間，這都是從無明裏出現的。

六解一亡，有無明之後所生出的一切虛妄假法，你要修持，修持就是要返妄歸真，你把所有一切虛妄的東西都放棄掉，回過頭來，就歸到真如本性——歸真。你要返妄歸真的時候，你怎麼返妄？就在六根上用工夫，六根就是這六個結，生死結子就這麼來的。最初那個結是最微細的結子，別說我們凡夫不懂，證了羅漢果也不懂，必得要等覺，快要成佛的大菩薩，他才了解，了解之後，把它破除得最乾淨，他才能夠成佛。那個初結的第一個結子，由最微細的第一個結子，那太難懂了。所以前面講阿陀那識，阿陀那識就是第八識，清淨與污染的和合體就是第八識，那好難懂。由這個最難懂而且又最微細的，到後來形成最具體，淺而易見的，就在一個結、一個結，到後來六個結都完成。這六個結都在我們六根上，每一根都有六個結。不是六根，一根有一個結，不是這樣。六根，根根都有六個結，從微細到粗淺，都有這六個結子。你明瞭這個，從這裏下工夫，把這六結解開來，解開這六結，一亦亡是

什麼呢？六個結都是具體的，都解開來，解開一條華巾，華巾就代表一——這個真的一。真的一真，《金剛經》講：「凡所有相，皆是虛妄」，這個真還是名相，還是用言語說出來、用文字寫出來的，一真的一還是對著六來的。六解了，六不存在，一也不應該存在，是這個意思。「六解一亦亡」，六個結解開，一亦亡，不論名稱、數目，完全不存在，這時就是如如智證到如如理，這才真正能夠斷惑證真。你把六破除掉，還有一存在，這個一還是一種障礙，你還是證不了果，前面講「六解一亦亡」是這個意思。

「佛告阿難，釋迦牟尼佛告訴阿難說：『此寶華巾』，這個寶疊華所織的巾，『汝知此巾』，你知道，你們都知道，這個巾『元止一條』，原來只是一條華巾在這兒，『我六縮時』，我從打第一個結子，『縮』是用手打結，我打成六個結的時候，『名有六結』，這在名稱上來講，有六個結子。『汝審觀察』，『汝』指阿難，你要觀察，怎麼觀察？審觀察，『審』是很清楚、很認真的，不要馬馬虎虎，你觀察得很精密，精密地觀察叫審觀察。你這樣審觀察，觀察什麼呢？『巾體是同因結有異』，這個

華巾，巾的自體是同，這個體，你結什麼呢？打結，你結從那裏打？結是由這個巾來打的，所以體是一條巾，同一條巾「因結有異」，打了一個結、一個結以後，這是這個結、那是那個結，第一個結、第二個結，直到第六個結。講本體，就是一條巾而已，後來所以有不同，就是有結才變成不同，異是不同，因結才有異。

這樣說以後，再問阿難：「於意云何」，「於意」是你的意思，你的看法「云何」。這問什麼呢？「初綰結成，名為第一」，我打好了第一個結，名叫第一，就是第一個結子。「如是乃至第六結生」，這樣一個結、一個結，打成六個結以後，這叫第六個結子，第六個結發生了。「吾今欲將第六結名」，我現在想把第六結的名字，「成第一不」，我不叫它第六結，我叫它第一結，「不」讀「否」，這是問話，我現在要把第六結改稱第一個結子，可不可以？我這樣換，把它顛倒過來的話，問阿難：「於意云何」，你想想看，可不可以？下面阿難尊者就答覆：

不也。世尊。六結若存。斯第六名。終非第一。縱我歷生盡其明辯。如何令是六結亂名。

阿難答覆佛說：「不也，世尊」，「不也」是不行，「不」讀部，不能那樣換，世尊。為什麼呢？「六結若存」，打成六個結子，這六個結都是存在的，「斯第六名」，這最後打的結子，就是第六個結子，它的名字就是第六結。既是第六結，「終非第一」，它明明是第六結，你不能偏偏說它是第一結。「縱我歷生盡其明辯」，「縱」是縱然，不但我這一生，縱然我歷生，過去多生以來所學的學問、所得的聰明辯才，盡我多生以來所得的聰明辯才就是「盡其明辯」，「如何令是六結亂名」，我怎麼能把六個結子的名字顛倒過來，把第六結叫作第一結，我辦不到。我再聰明，辯才再怎麼好，我也不能不顧這個事實，把第六叫成第一。阿難這麼說，佛根據他這個對答，下面就說：

佛言。如是。六結不同循顧本因。一巾所造。令其雜亂。終不得成。則汝六根。亦復如是。畢竟同中。生畢竟異。

「佛言」，佛要印證阿難所講的，這六個結不能亂，第一、第二到第六，名稱不能亂的，所以佛就說「如是」，你說的這個意思，說對了。「六結不同」，每個結

子各有不同，在打結的時候有次序的，從第一、第二到第六，這都不相同的，名稱不能亂。但是「循顧本因」，「循顧」是回過頭看，回顧的意思，你回顧它本來的因，「一中所造」，這六個結本來就是由一條巾縮結而成的，「令其雜亂，終不得成」，不錯，原來是一條巾，既然縮成六個結，你要讓這個結雜亂，「終不得成」，這是不能成的，辦不到。這就說明了所舉的例子，就是結的比喻。

下面就歸結到本體上來，佛經裏常常講法、講喻，喻是比喻，前面講的是比喻，後面講的是法，法是佛法。佛法是正式的，就是正題目，指所講的理，歸結到所講的道理，歸結到正題上來，講法了。「則汝六根，亦復如是」，那你這六根，就跟那六個結子，結成的六個結，也是一樣的道理。這個道理是什麼？「畢竟同中，生畢竟異」，「畢竟同中」，六根都有根性，你的眼耳鼻舌身，那一根都一樣，任何一根都含有本性，就是後面講的「一精明之體」，精是最精粹的、明是最明的，最精粹最光明的這個體。一精明體就指本性——真如本性，「元為一精明，分為六和合」，原來就是一精明之體，你有六根的時候，分成在六根，它的作用分開來了。作用分開

來之後，「畢竟同中」，講到本體是同一個體，「生畢竟異」，成了六根的時候，六根的作用，各各不相同，你眼只管看、耳只管聽、舌只管嘗味道，不能互相代替的。我們再舉個例子，譬如我們這個房屋，房屋夜間外面是黑暗的，屋裏有燈光，燈光是一個光明的明體——一個精明體，它從這個門透光出去、從那個門透光出去。任何一個門透出去的光，它在外面所生的作用，只照明那方面的東西，它不能全面的，所以分為六和合，分在六根上所起的作用，它就有限了，有限度的，它的能力就沒有那麼廣大了。所以「畢竟同中，生畢竟異」，這個「異」，一個整體，後來分成六根，分配在六根的作用，那六根是畢竟之異，你想亂也不行，不能亂，不能互相代替。下面佛繼續告訴阿難說：

佛告阿難。汝必嫌此六結不成。願樂一成。復云何得。阿難言。此結若存。是非鋒起。於中自生此結非彼。彼結非此。如來今日若總解除。結若不生。則無彼此。尚不名一。六云何成。佛言。六解一亡。亦復如是。

「佛告阿難」，佛告訴阿難，前面講的「畢竟同中，生畢竟異」，「汝必嫌此」，「汝」指阿難，你必然要嫌此，「嫌」是嫌棄，認為這個不好，不好指什麼呢？「六結不成」，你嫌這六結，「嫌此六結不成」，你不願意看見這六個結，你「願樂一成」。你不願意結成六個結子，就是「六結不成」，你嫌這六個結不好，你不願意結成六個結子。不願意結成六個結，希望結什麼？「願樂一成」，你願意把六個結子變成一個，變成一。由六變成一，成就一個，這個「一」指什麼呢？這個一不是指結講的，就是一條巾。這六個結你不要，嫌六個結子，你把這六個結統統取消，就解開了，回復成一條華巾，就是「願樂一成」。「復云何得」，你用什麼辦法，才能辦到這樣呢？

「阿難言」，阿難答覆佛說，「此結若存」，這六結已經打成了，這六個結就存在了。既是存在，「是非鋒起」，怎麼是非鋒起呢？六個結子結成了，這個結子不是那個結子，第一個結就是第一個結、第二個結就是第二個結，各有各的一定名稱。你把這些結子結成一個，是與非就鋒起，「鋒」是刀鋒，各人所爭執的，用言語爭

執，厲害得很，就像刀鋒一樣，互相針對。針對什麼呢？「於中自生」，在這些結之中生起是非了，生起什麼呢？「此結非彼，彼結非此」，這個結子不是那個結子、那個結子不是這個結子，它各有一定的名稱，結出來的，各有一定的次序，不能亂的。既是這樣，這些問題都是結子存在才有的，只要六個結子存在，沒有解開，你要變更，把第六個結調成第一個結，或是第一個結調成第六個結，中間互相亂起來，一定不行，這一定有是非，這個不是那個、那個不是這個，爭辯得就像刀鋒一樣，針對得非常厲害。

下面就想辦法了，阿難尊者說：「如來今日若總解除」，佛您老人家今天如果總解除，您把這六個結全部解開來，解除掉了，不要這六個結子存在。總解除以後，「結若不生」，六個結不存在，一個結都不存在，都沒有，「則無彼此」，那好了，大家相安無事，沒有什麼彼此了。「尚不名一」，連一條華巾的一，都不能替它取一個名字。為什麼呢？一條華巾是因為有六個結才叫一，六個結整個沒有了，你一尚且都不能叫，叫不出來，「六云何成」，叫六，六在那裏？那個結本身都沒有了，六

也不存在，一也不存在。這個意思，阿難尊者用比喻說出來，答案也就說出來了，那就是六根的生死結。這六結一解開之後，六結都是虛妄的，虛妄一破除，就是一個真的無為法，一個真如，真實的法就出現了。真實法出現，你不要高興，真實法是真的，我就是真的，證果了，不是的。你一直在那裏，前面講過，真是由妄才顯出真的，妄一取消，一真的真也是個名相，它跟妄是對待的，連同一真的一也要放棄、也要破除，這樣你才能證果。跟各位說，修普通法門，理講到最高超的時候，那就是一法不立，這個相，絲毫也不能著相，著一絲一毫的相，你就沒辦法證果。

學普通法門，無論那一宗、那個法門都要懂得這個道理，照這個法來修才能成就，違背這個都不能成就的。念佛法門當然是特別法，雖是特別法，各位注意求一心不亂，我們在念佛，念著念著，我有沒有得一心不亂？好了，你有一心不亂的名詞橫在心裏面，你也得不得了一心不亂。必得要如古人講：你念佛，念到打成一片，叫念成片了。什麼叫念成片呢？心裏不存著：我是能念佛的人、阿彌陀佛是我所念的佛。能、所，主觀、客觀的這些名相統統取消，圓融一體，就成一片了。這樣你

才能夠得到一心不亂，得到一心不亂就是證果了，這個法門就包括所有的法在其中。

阿難尊者這樣解釋說明，「佛言，六解一亡，亦復如是」，佛就印證他說，前面你問「六解一亡」的道理，你不了解，現在你用比喻，你這個比喻也說明了「六解一亡」，六個結子解開一亦亡，這個道理也是這樣。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

第一三二講

由汝無始心性狂亂。知見妄發。發妄不息。勞見發塵。如勞目睛。則有狂華於湛精明。無因亂起。一切世間山河大地。生死涅槃。皆即狂勞顛倒華相。

繼續上回講的六結，釋迦牟尼佛用一條寶疊華巾結成六個結子，然後問阿難一些問題，問到後來，阿難就說若是沒有這六個結子，這六個結的六個名稱都沒有，六個名稱沒有，這個一也沒有。凡是有數目，都是由相對來的，講到最後，佛印證了他的話：「佛言，六解一亡，亦復如是」，只要把這六個結子一解開來，那個一也沒有了。先拿一條華巾，華巾是一，由華巾結六個結子，解開沒有了，巾就是巾，你說它是一條巾，那是多餘的話，「六解一亡」就是這個意思。意思就是說我們凡夫眾生生死不斷就在這個結子上面，結子有六種，你從這六根選一根，選對了，一根解除，六根這些結全部都解開來了。這六個結就是虛妄的，虛妄的沒有了，剩下的就是一真，這個一真，要注意這一真的一，一是跟前面的六相對來的，你六結已

經解除沒有了，那個一也就沒有了。這個意思，阿難尊者瞭解了。所以佛印證他的話，「六解一亡，亦復如是」，上回說到這裏。

現在開始講「由汝無始心性狂亂」，這一段就把比喻的話歸結到理上面來，歸結到道理上來。由於道理很難懂，所以前面用一大段講比喻，比喻明瞭，再講真正的意思，就好懂。要講這一段，請看第三十六表，先看最後那一段——六結。

各位看這個表，六結指的是什麼呢？「一結、二結、三結、後三結」，一共有六個結，我們把這六個結明瞭了，就知道這六個結指什麼。先講結，我們也許不容易了解，請各位先看最下面的「三障」，障是煩惱障、所知障，就是障礙。這六結下面，表的最下面兩個字——三障，我們任何眾生都有三障，也可以說我們在六道裏生死輪迴不能了斷，就是這三障在作祟。這三障是什麼呢？就是「因緣果」，因指什麼呢？因就指「惑」，起惑的惑，惑是一切煩惱，最明顯最粗淺的就是見惑、思惑，叫見思惑。再深一層講，有塵沙惑、有無明，這都叫惑，這是因。我們生死的因從那裏來？生死的因就是有這些惑在，起了惑，起惑以後就造業。惑指的是什麼？

分析起來太多太多了，佛法裏講得最多的就是貪瞋癡，惑有根本的惑、有枝末的惑，貪瞋癡是根本當中的根本。貪是貪求這個、貪求那個，瞋呢？貪不到就發瞋恨心，為什麼有貪、瞋呢？是愚癡，他才貪、他才瞋恨，不愚癡的人，他根本不會有貪的，所以貪瞋癡這三者是惑的根本之中的根本。因為有這些惑就造「業」，有因然後就有緣，那就造業了。他為了貪圖名、貪圖利，貪圖一切色聲香味這些東西，他就要破壞人家，把人家的奪取過來，跟人家爭名奪利，這就造業了，陷害人家就造業。造業之後怎麼樣呢？因果，你前面有因、有緣，必然有果，果是造了惡業，必然要得苦報，果是要受苦報的，這個果就叫「苦」。所謂三障，就是「惑業苦」，起惑、造業、受苦。這惑業苦三障，就小乘來講，四諦當中就包含有惑業苦，十二因緣裏也包含有惑業苦。就大乘來講，現在也許講不到，大概下次就講到了，大乘菩薩道講大法，也是講因緣的，所以講因緣果。

惑業苦三障，我們任何眾生都有，因此要講這六個結。了解三障之後，你看「一結」，第一個結是什麼？「心性狂亂」，這是剛才念的經文。「心性狂亂」指什麼呢？

就是《大乘起信論》裏講的無明業相，《大乘起信論》是馬鳴菩薩根據多少的大乘經典，融會貫通之後所寫的。這部《起信論》講我們眾生一念不覺，一念之中不覺悟自己有真如本性，這就起了無明。有了無明就動，動就是「業」，業是動的意思（還不算造業）。這一動（有了業），然後就「轉」，轉是轉變，轉出什麼？轉出一個能見相。本來自己的真如本性很安靜，不動的，好像入了大定一樣，非常安靜、非常自在，地定在那裏，天下本無事，入了大定之中，這個本性就是那個狀況，你一無明，一動就是業，一動之後就不能停止，然後轉出一個能見的相。這個能見相就轉變那個大定的境界，自己縮小縮小，變成我們現在這個心理，那種能夠見到外面的能見相，見是看得見、聽得見的見，這一轉有了能見。有能見必然有所見的，這個所見是被你看見的那個對象。那個對象怎麼來的？對象還是從你自己心裏轉現出來的，這叫「現」相，出現了。你能見相一出現，在那個同時，就有所見的相出現，就是能、所這兩方面。這是「業轉現」，最初的三種最微細的細相——三細相。這就是心性狂亂，「心性」指任何眾生本有的真心、本有的性（本性），心性是我們本有的，這個心性是一念不覺才發狂，一狂就亂，就出現三細相，這是第一個結。要了

解這個最原始的第一個結，生死來源的結就在這裏結成的，你要解結，怎麼解法？要認識這是第一個結。

看「二結」，第二個結是「知見發妄」，你有三細相，然後再轉粗，粗的知見就是我們現在自己感覺到我們有知覺、有見解，這個發妄的知見，在三細相之後有六粗相，六個粗顯的相，這六粗相，第一個是「智相」，這是第二個結。再看「三結」，第三個結是「發妄不息」，你知見發妄的時候，你有那個知見，既是有無明混合，把心性遮起來、障礙起來以後，你發妄，然後再繼續，在那裏不停止，這叫「相續相」，相續是一直繼續下去，沒有停止，沒有斷的。這個智相和相續相，就是我們眾生人人都有的執著，這個執著叫「法執」，法執跟我執不一樣，先有法執，然後才有我執，這是前面三個結子。前面三種結分開講，「後三結」就是經文裏的一句話：「勞見發塵」，這包括六粗相之中的兩種——一個「執取相」、一個「計名字相」。執取相，執是執著，前面的智相、相續相是法執，法包括一切境界，那都是法，執取相跟計名字相是「我執」。所謂執取相，某一點就是執著，它就取那個，把那一

點當做自己——我執，比如第七識執著第八識的見分，那是執取相，有執取相了；既有有相，就是有我相，有我相就有名字，有我、有人等等，那是計名字相，這兩者是我執。

看法執、我執上面，法執有俱生、有分別，我執也有俱生、也有分別。「俱生」是從我們過去世就有的，已經多久也計算不清楚了。就是一有智相的時候，前面有三細相，到了六粗相，有了智相，就開始有法執，有法執的時候就有俱生，這叫「俱生法執」。一直到現在，這輩子我們到人間來，這個執著不是我們到人間來才學的，不是社會風氣讓我們學來的，是我們與生俱來的，叫作俱生，與生俱來就有這個執著，就有這個法執，這叫俱生法執。「分別法執」呢？比如我們到人間來，我們學人間這些種種的執著，這是後天的，後天學習來的、分別來的。所以分別是你受教育的時候，根據師長教導的知見；你在家庭裏，家裏的人教你的這些知見；在社會上種種的狀況讓你了解。你受這些知見的影響，也變成你的知見了，這叫分別，是後天學習來的；俱生不是後天學的，是先天就有的，所以俱生跟分別是不同的。法

執有與生俱來的法執、有後天分別的法執，我執也是這樣。「俱生我執」，你看小孩子剛剛出生的時候，一出娘胎，一下地來的時候，兩隻手就抓，用手抓什麼？抓就是執著，你說他這個執著從那裏學的？他剛剛出生，他跟誰學？他與生俱來的這種執著，一出生他就會哭，他受到外面的刺激，是先天性的他這種執著。「分別我執」，到後來年齡愈長，知見、自我意識愈強化，分別執著愈厲害，這是後天學習來的。所以法執、我執都有這兩種——一個俱生、一個分別，這都是因，造業的因，這就是煩惱。

我們人到世間來，過去都帶著俱生法執、俱生我執，現在在人世間，這些不好的風氣又讓我們加上更厲害的分別執著。想想看，要了生死談何容易？今日之下，你要當生了生死、當生就能成就，你不學念佛法門，那你學佛，還沒前進一步，社會風氣把你往後拉，倒退兩三步，有這麼惡劣。了解這個，你就知道它這麼厲害。這是講六結，六粗相前面的智相、相續相、執取相、計名字相，這四種就包含在六結之內，這些是因，屬於惑障。後面有起業相、業繫苦相，起業相就是造業，在因

緣果，就是屬於緣，在三障裏屬於業障；業繫苦相，你造業就要受苦果，在三障裏面就是苦障。六結這個表看清楚了以後，再看經文，那就很清楚。

請看經文：「由汝無始，心性狂亂」，我們世間的學說，一般哲學研究本體，什麼叫本體？就是要找宇宙人生的本體，宇宙怎麼來的？人生怎麼來的？它有它的本體。本體就是我們佛法所講的心性，成佛的心性不是我們現在看的這個世界這麼凌凌亂亂（亂糟糟）的狀況，成佛的心性是完全安安靜靜的，那種狀況非常自在。經文講「由汝無始」，釋迦牟尼佛對阿難講這是由於你從無始劫以來，劫是什麼呢？劫是計算時間的，有小劫、中劫、大劫、阿僧祇劫，別說阿僧祇劫，就是一個小劫，我們也很難算得清楚，大劫、阿僧祇劫更算不清楚，就是請現在的數學專家，你叫他來計算阿僧祇劫，他也感覺很麻煩。所以無始劫以來，無始劫是不知道有多少劫，找不出一個開始，在那個時候，你的「心性」，你本有的真心、本有的本性，這個本性本來是安安靜靜在那裏，一點煩惱都沒有，那怎麼樣呢？「狂亂」，狂亂就是《起信論》裏所講的「一念不覺」。所謂不覺，就是對於心性不認識，不知道自己

本有的心性，就跟這部經前面講的演若達多一樣，演若達多早上起來，拿鏡子照自己的面貌，一發現鏡子裏面這個人有面貌，清清楚楚的，一想：鏡子裏的人有面貌，怎麼我沒有？發狂了。這個頭是本來有的，頭長在自己身上，一絲一毫也沒有失——沒有喪失掉。他這一狂的時候，到處奔走找自己的頭。這裏講的狂，就跟那個一樣，我們眾生在無始劫以來，一念不覺，就跟演若達多一樣發了狂，這就是狂。一狂的時候就亂，心裏就亂了，心一亂的時候，這是「狂亂」，前面講六結，狂是一念不覺起了無明，一亂的時候就出了三細相。「狂」是一念不覺，就有無明，「亂」就出了三細相。無明出現，就有三個細相，微細的相出現了，這是第二句。

第三句：「知見妄發」，這個「知見」因為前面心性一狂亂，心性為什麼狂亂呢？就是因為有了無明，有了無明之後，知見把無明混合在一起。無明跟心性兩者，就是《起信論》裏所講的，不生不滅的真心與生滅的假相合在一起，合在一起就成為阿賴耶識，就是我們人人都有的第八識。第八識就是一般人都懂的靈魂，人死以後靈魂沒有死，靈魂還要轉世，那就是第八識。第八識是真與妄和合的，「知見」是

第八識能知、能見的一個能力，這種能力是由無明跟真心摻合在一起的，所以這個靠不住。在六粗相裏面，第一個叫智相，這個智相有了這個知見，因為它是由無明把它混合在一起，「妄發」，繼續虛妄地往外發，發是發展，往外發展。往外發展的時侯，「發妄不息」，知見繼續往外發展，愈是往外發展，妄見愈是多起來，愈到後來愈妄，「不息」是不會停止的。「知見妄發」就是智相，「發妄不息」，不停止就是不斷地往外發，叫相續相。就是前面表裏講，一個智相、一個相續相，這兩者都構成了法執。

什麼叫法執？這個法，比如說第八識裏有個能見的見相，見相是一部分、一部分，叫見分。除了能見的，還有所見的，所見的是什麼呢？所見一定有個對象、有個境界，那就是相分，有形相的相分，有相的這部分。所以第八識有見分、相分，第八識是根本識。根本識以外，還有轉出來的，叫轉識。由第八識根本識轉化出來的有七個識，就是第七識、第六識，還有前面眼耳鼻舌身五個識，每個識裏都有見分、相分。我們現在就講第八識的根本，根本識是一個見分、一個相分。所謂法執，

就是不承認相分是自己心理出現的。佛法的總原則是萬法唯心，何謂萬法唯心？不
但我們這個人的身體是心理變現出來的，外面的山河大地也是從自己心理變現出來
的，山河大地是第八識的相分。在這個亂世的社會，全世界的風氣都那麼壞，山河
大地的變動，為什麼又是土石流、又是龍捲風、又是山崩地裂？這就是各各眾生第
八識的心理不安定。你不要把山河大地當作與我們沒有關係，山河大地就是我們眾
生第八識的相分。我們在這個亂世，社會風氣不好、人心不好，第八識就在那裏變
動，不能安定。一般眾生的法執，就是不承認那是我們自己心理出現的，這就是法
執。都認為那是客觀存在的，與我們的心沒有關係，它是它、我是我，這叫法執，
這叫心外有法。

那個表一對就知道，這幾句經文，「心性狂亂」是三細相，第一個結打成了，「知
見妄發」是第二結，「發妄不息」是第三結，「勞見發塵」是後三結。「勞見」是我
們能見的這種心理疲勞了，比如我們用眼，用眼就是用心在看，眼在虛空裏看，一
直看，看得眼睛發勞，疲勞了，這叫勞見。這個疲勞、勞見的能見，這指我們的根，

眼耳鼻舌身五根，指這個根。發塵的「塵」是外面色聲香味觸這五塵，這是根塵，這個塵當中分成動態的、靜態的。就拿聲音來講，我們說話的聲音表達出來，大家就聽得見，這是動態的聲音；不講話，在沈默的時候，那也是聲音，沈默是靜態的聲音。所以「發塵」有動、靜兩種狀況，動是一個結、靜也是個結，你無論動、靜都是結。那個根，勞見代表根，根也是結，根、塵這兩者，塵包括兩種，就是後面三個結。再跟前面三個結合起來，是六個結。勞見發塵的「勞」，用眼來比喻，眼睛看勞了，出現亂相來了；你的思想，就第六識的意根來講，思慮得太辛苦，然後虛妄分別，也不知道出現什麼東西來。所以這個發的塵「勞見」，愈勞愈轉盛，這就是執取——執著、爭取，叫作執取相。執取之後，再把各種名相定出一個名字來，叫計名字相。「勞見發塵」包括這兩種，這兩種都是我執。我執是什麼呢？我執，這是我的，本身就是我，本身以外還有，比如這把扇子是我所有的、這個房屋所有的權屬於我的，是我所有的。我執當中包括了我、我所，我就指本身自己，身體構成的這個；自己以外，一切我喜歡的，把外面這些東西都爭取過來，當做自己所有的，叫我所。所以我執當中包含我、我所，這就是勞見發塵，我所就包括這一切的東西。

我們執著得這麼厲害就是這麼來的，這就是世間相，包括我們眾生的身體、心理以及外面一切山河大地這個世界，這都屬於後邊的那三個結子。

這是六個結，在短短的幾句經文裏都包括了，這六個結就是起惑，這個惑指什麼？就是因，我們在六道裏生死輪迴不能斷就是這個因，根本因就在這裏。有了這個因，才「起業相」，一有行動就造業了，才有「業繫苦相」，才受苦報。惑、業、苦三障來回不斷，生死就這麼來的。

現在學楞嚴大定要成佛，成佛之前首先要從六道出去（解決生死問題），這個問題看清楚了，你用工夫怎麼用法呢？要知道這裏講結，從開始最微細的，講到最粗淺的；後邊講解結，要從粗淺的地方解，解到最後最微細的，方法不一樣的。等於你結成六個結，你要解怎麼解？從粗淺的地方解，解了之後，逐漸逐漸的，粗淺的一解，最後微細的就解開來了。這段經文很簡單，但是講到我們生死的來源、世界怎麼來的，現在世界上無論那一門學術，不管是那個哲學家、科學家，他要找就從這裏面找。他不肯虛心地在經文裏找，怎麼找也找不到，他用凡夫知見無論怎麼

找，找到那一輩子也找不出來。

六個結子怎麼結成的，前面是用華巾縮成六個結，現在這段經文就說出來了，我們眾生心理的結、在六根上面的結，就是這麼結成的，從最微細的三細相到六粗相，包括現在世界這些種種現象，就是這麼結成的，結成之後，才有生死輪迴這些狀況。了解這個狀況就等於醫師替你看病、給你診斷，把病的癥結，你的病生在那裏，找出原因來，才能對症下藥。下面再用比喻，因為這三細相太難了，非常不容易懂。再說個比喻：「如勞目睛，則有狂華於湛精明，無因亂起」，「如」是例如，例如「勞目睛」，就拿眼來比喻，眼睛管看的，中間的視神經——能看的這個功能，你用它看，看得很疲勞。初看的時候，你對空中看，不感覺什麼，你對著看，使你的眼球看得非常疲勞。一疲勞之後，「則有狂華」，這個狂華就比喻我們心理一念不覺的時候，出現了狂華。這狂華是從什麼地方出現的？「於湛精明」，「湛」是湛然不動的，就像水一樣定在那裏，水定在那裏不動才清潔、才有觀照的作用，「精」是最精粹，「明」是最光明，我們的心性就是這樣的精明，「湛精明」就指我們心性。

「無因亂起」，心性亂了，「亂起」就指前面講的三細相，三細相起來的原因是什麼？無因。就跟前面經文講的演若達多一樣，演若達多覺得自己沒有頭了，到處找頭，為什麼他覺得自己沒有頭就發狂呢？找不出原因來，沒有原因，是無緣無故這麼來的，這就是「無因亂起」。這裏說的，我們最初那個無明，有無明以後才有三細相，無明怎麼起來的？無明是無因的，沒有什麼原因，就是有了無明，才起狂亂的這種現象。

後面講：「一切世間山河大地，生死涅槃，皆即狂勞顛倒華相」，這幾句話跟前面是相反的，前面講六個結，從最細的到最粗淺的，由細到粗；現在這幾句話是從粗到細，這就叫作解。前面講結，打結子的時候，是由細到粗的程序，現在講要解除結子，解開結子就是從粗到細，它的程序是這樣的。

「一切世間」，「世間」有無情的器世間、有情的眾生世間，這是一切世間。「山河大地」是器世間，包括我們看見外面有高山、大河，整個地球的大地，天空裏的各種星辰。還有「生死涅槃」，這就眾生來講的，眾生有生有死，修道學佛，學

了生死，了生死之後就出六道，得了涅槃的境界，叫作生死涅槃。「皆即狂勞顛倒華相」，這些把前面講的一切世間，有山河大地的器世間、眾生在六道裏生死輪迴、出六道證涅槃這種境界，這是什麼呢？「皆即狂勞」，這些都好像我們眼對著空中勞目地看，看久了，空華出現了，出現了狂相。「顛倒華相」，「華」是虛空的華，虛空華怎麼出現的呢？顛倒起來的，你這一念顛倒，就出現虛空華了。眼睛對著空中看，看得太疲勞的時候，這個念頭就一轉，然後出現了空華。那個空華就指上面講的：一切世間山河大地、生死涅槃，這都是由於狂勞之後，起了顛倒的念頭，出現狂華的現象。這跟前面的次序不一樣，「一切世間山河大地」是講粗淺的，前面講到最後才出現塵勞，這裏把塵勞擺在前面，「一切世間」是相分，塵勞之相，這是第六、第五最後兩個結子，「生死」是第四個結子，把那個表一對，就對到了，「涅槃」是第三、第二個結子，「皆即狂勞」就講最初一念不覺的時候，發生三細相。這些山河大地、生死涅槃，都是從狂勞裏面出現的。從狂勞裏出現，就出現「顛倒華相」，換句話說，這些都是顛倒華相。

所以狂勞是三細相——業轉現三細相，最微細的那個相，我們任何人不了解。科學家找這個世界、這個宇宙最後最微細的構成分子，你叫他們找吧，他如果不懂得心法，永久都在色塵方面找，那怎麼找得到？必得要懂得心法，從心裏出來的，他才找到生死根源的地方。找到生死根源才能解決生死，狂勞是第一個結子。

這裏有句話要交代一下，從經文上看，好像沒問題，但是各位回去要研究的話，就有問題出現，山河大地、生死，說是狂勞，這沒問題。講到涅槃，證到涅槃就了了生死，你說涅槃也是狂勞、也是顛倒華相，這怎麼講法？既是涅槃也是顛倒華相，那我們要證什麼涅槃呢？問題不就出現了嗎？

記住一個原則：生死、涅槃，這都是名相，這就是破除名相的，而且講到最高境界——生死即涅槃、涅槃即生死。這是什麼境界？講這句話就是根本不承認有生死，我們任何一個眾生本來就有真心，真心裏面那有生死？真心既是沒有生死，那生死怎麼來的？前面講「無因」，無因而亂，你沒有什麼原因，你自己亂了嘛。參禪的時候，問：生死怎麼來的？你問你自己，生死怎麼來的？沒有原因，所以根本

不承認有生死。既是不承認有生死，那有涅槃？涅槃是因為有生死，才有涅槃，你了生死才證了涅槃。生死沒有，涅槃那裏來？只有一片如如不動的真心在那裏，真心是連任何名相都安不上。所以講生死即涅槃，那要到什麼境界？絕對不是我們凡夫眾生的境界，那必得要證到真如本性才能夠講。真正證到，見到自己本性了，那才是。本性一出現，一切的名相、一切的那個都不存在了。不但六道是「覺後空空無大千」，這是祖師講的，一覺之後，你真的見到自己本性，三千大千世界化為一片，全體都是自己的真心出現的，那個都化為烏有了。但是我們現在要知道，我們凡夫眾生就是不能夠說，我們現在研究經文，這部經講到最高境界的時候，斷了惑、證了果是這個現象。我們現在還在六道裏，生死就是生死、涅槃就是涅槃，必得這樣分清楚，不這樣分清楚，那就受了害。

經文研究到這裏，這是講到最高境界了。念佛法門雖然不研究這個理，你一念相應的時候，就到了這種境界，所以特別法門就特別在這裏。好好念佛，自自然然的，這一切的理論就在當中。

第一三三講

阿難言。此勞同結。云何解除。如來以手。將所結巾偏掣其左。問阿難言。如是解不。不也。世尊。旋復以手偏牽右邊。又問阿難。如是解不。不也。世尊。

這是接著前面講的，我們眾生的生死就在六根（六結），這六個結講到最初的時候最細，結結子的時候，從最微細到最粗淺；要解除結子，那要從粗淺的地方解除，解除到最微細就成功了。上回就把這個問題，釋迦牟尼佛向阿難解釋清楚，根據這兩個原則，一個結結子、一個解結子，就要了解我們眾生生死的來源，以及怎麼了生死的方法。說清楚以後，就教我們眾生了解這個道理，我們眾生的生死，以及我們看的一切山河大地，不過像空中華一樣，一個人用眼睛看空中一直看，看到疲勞了，出現很多花出來，那都是幻現出來的。

講完道理之後，「阿難言」，阿難就說：「此勞同結」，「勞」是狂勞，就是最初

的根本無明，這個根本無明怎麼有的？就是一念不覺，才出現這個無明，然後出現這些現象。由狂勞然後結了結子，這個狂勞同這個結子「云何解除」，從最粗淺到開始最微細的無明，怎麼樣把這六個結解除？阿難再問這個問題，就是解除結子的方法。如果把這個方法直接說出來，不容易了解，佛這個時候還是用比喻的方法，這就好懂了，「如來」是釋迦牟尼佛，「以手」是用他的手，「將所結巾，偏掣其左」，「巾」是華巾，把那個華巾上結的結子，他把華巾拿起來，偏在華巾左邊拉。你只拉這一邊，結子怎麼解得開？比如你縮一個結子，結子打成功了，你從外面愈拉，這個結子愈緊，那怎麼拉得開？你拉左邊當然是不行的。「問阿難言，如是解不」，佛問阿難說：這樣能不能解得開呢？阿難答覆：「不也，世尊」，「不也」是解不開來，「世尊」是稱呼佛，阿難一看就答覆佛說：這當然解不開。「旋復以手」，這是講釋迦牟尼佛，經文的文字很簡要，筆墨非常簡約，比如問「如是解不」，下面是「不也」，沒講「阿難曰」，沒講阿難尊者答覆，這統統不要了，就講「不也」，上下文一看，再加上「世尊」這個稱呼，就知道是阿難答覆的話。阿難尊者的答覆到這裏完了，下面講「旋復以手」，這當然又是講釋迦牟尼佛，這就不必講「如來」，

一看就知道這是佛。佛在這個時候旋，「旋」是馬上，馬上「復以手」，再度用手「偏牽右邊」，牽那條華巾的右邊，「又問阿難，如是解不，不也，世尊」，這跟前面是一樣的，前面牽左邊解不開，現在牽右邊，比如這個華巾，中間這幾個結子，從左邊拉，這個結子當然拉不開，現在又從右邊拉，還是拉不開，所以兩邊都解不開。

這個比喻講到佛法真正的意思，表示什麼？先左邊這麼牽，表示凡夫眾生把自己的六根執著得非常現實，在我們世間，包括我們本身，誰不把自己連同世界上一切人類社會各種組織都看得最現實？歸併起來就是六個結。這個現實就是凡夫眾生的生死，執著有，有是現實；如果不執著有，他怎麼把它看得現實呢？他絕對不會從個人到社會、到國家，把它看得像空中華一樣那種虛妄不實。大家爭取得最厲害，就是把它看得最現實。看得最現實，對他自己來講，生死就永久不能了，這是執著「有」這一邊。再說拉右邊，還是拉不開，這講「二乘」，二乘的法門就是小乘、中乘，雖然他們出了六道，見惑、思惑都破除了，證了羅漢果、證了辟支佛，他們也到了小的涅槃境界。那個小的涅槃境界他怎麼證呢？他證到空，就是萬法皆空，

他得到偏空的境界，得了涅槃，這個涅槃叫作空。以這個空、這個涅槃，他雖然了了六道裏的分段生死，三界以外的變易生死還沒了，佛法是覺悟的，就佛法講，還沒覺悟得乾淨。成佛叫作大覺，大覺世尊，你這個覺悟只是一部分，所以就成佛的境界來講，二乘得了偏空的境界，那個小涅槃還是在夢中，還沒覺悟得完全，所以又如同右邊那個結還是沒有解得開。下邊講，你要另外講解結的方法，那個方法就是中道，必得從這個結的本身來解。

佛告阿難。吾今以手左右各牽。竟不能解。汝設方便。云何解成。阿難白佛言。世尊。當於結心。解即分散。佛告阿難。如是如是。若欲除結。當於結心。

「佛告阿難」，佛這時告訴阿難說，「吾今以手左右各牽」，我現在用手左右兩邊各牽一次，「竟不能解」，「竟」是終究、究竟的意思，無論是左牽、右牽，究竟都不能解，解不開。「汝設方便」，你假設一個方便法，你想想看，「云何解成」，你能不能設立一個方便法，這個方便法就把這個結子能夠解成功了。「阿難白佛言」，

阿難這時候明白了，既然左右兩邊牽都不能解了，就稟告佛說：「世尊，當於結心，解即分散」，要解這個結子，既然左右各牽都不行，那就應當在這個結子的結心這方面，一解就分散了。這是阿難答覆佛的話，結心就是這個結子的中心。

你要解結，不能從結子旁邊拉，愈拉愈緊，要從結心慢慢鬆開，結心一鬆開，結子自然就解開了，就是從中心來解。這個結心就代表佛法講的中道，我們學佛的人，無論我們現在是凡夫眾生，以至於了分段生死，出了六道以後，再想繼續成佛，都要把握中道。不把握中道，想成佛是很困難的，必須要修中道。修中道的意思，就是你不要偏有，你要偏於有的話，六道無論如何也出不去，偏於有，你把世間的一切、我們有根的身體，看得最現實，一點也放不下，這怎麼了生死？你把這些當真的，就遺棄了本性，必得放下這個，本性才能出現，你不放下，就被假相把真的蒙蔽了，六道就出不去，不能偏有；不能偏空，剛才講的，偏了空的時候，雖然出了六道，三界以外的真空，未到成佛的大覺，你小的真空靠不住，還要了變易生死，才能到成佛的境地。所以講中道，既不能執著有，也不能執著二乘所執著的偏空，

一直這兩邊都不執著，走中道。走中道就是直路，從凡夫出六道，到三界以外，出二乘的涅槃境界，一直到如來大覺的大涅槃。所謂大涅槃是什麼呢？又是真空、又有妙有，不像二乘所講的只執著空，否定一切有，那是偏的。成佛的境界，本體是真空，可是真空隨緣，隨緣可出現一切現象，可出現一切妙有，這是成佛的境界。你修中道，因地跟果地相符，就是前面講的，你要得到果地那種大果，你在因地修持的方法，必得跟果地相應，因果相應才能成功。你果地是真空妙有那種境界，你因地偏於一邊，因果就不相符，就不能成就的。所以當結心來解，一解就開了，這是中道。中道這個方法是跟果地（成佛的佛果）因果相應的，相符，所以能夠成就。

我們研究《楞嚴經》，我們台中道場是修淨土宗念佛法門，各位想想，我們既是念佛，研究《楞嚴經》對我們有什麼幫助？你看不能偏空、不能偏有，真空妙有才是中道，才是真正修持的方法，這是任何一個法門，普通法門都是如此，天台宗、唯識宗、禪宗無一不如此，其它各宗都如此，講中道的方法，各宗講各宗的中道。我們念佛的中道就是一句佛號，佛號就是妙有，萬德洪名是妙，比什麼都妙。你放

下一切，通身都要放下。所以淨土宗祖師那些高僧大德開示：「放下萬緣，一句佛號提起來」，這兩句話就是中道，放下萬緣就把一切凡夫所執著的有全部把它空掉，提起一句佛號就是妙有。所以我們不研究這個理，照這樣做也能成功，就是不知也能行，念佛法門三根普被的。你要是有志趣要研究理的話，講到這裏，你就明瞭這個理，一句佛號就是真空妙有，統統包含在內，它就是中道。這個中道我們講淨土宗這麼簡單、這麼微妙。其他各宗的中道，你講講看，天台宗講中道，他講藏通別圓，那好麻煩；唯識宗也不是容易的，那些名相要分析到非常微細，到最後你才了解什麼是中道；禪宗不跟你講，讓你自己去悟，那更難；密宗先要講一些道理，你道理不明，馬上教你持咒，那有那回事情？怎麼持得好？都不容易的。你看念佛法門，一句佛號就是中道。你把佛理研究得最透徹，你明瞭了，不明瞭這個道理，就是一點也不明瞭，你只要肯這麼做，也照樣可以成就，這個特別法門就特別在此。

阿難尊者這樣一答覆佛以後，「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難說，「如是如是」，你答覆的這個意思，答對了，「如是如是」就是完全照你講的這樣。「若欲除

結，當於結心」，正如你所說的，你要解除這個結子，應當在結心那裏解。下邊佛繼續告訴阿難：

阿難。我說佛法。從因緣生。非取世間和合麤相。如來發明。世出世法。知其本因。隨所緣出。如是乃至恆沙界外一滴之雨。亦知頭數。現前種種。松直棘曲。鵠白烏玄。皆了元由。

佛印證阿難講的，解結子要在結心，阿難說對之後，再繼續開示他：「阿難，我說佛法」，我所說的佛法，這佛法是什麼呢？「從因緣生」，佛法從因緣生，佛常常說，在這部經裏，前面也說得不少，但是下面講，佛法從因緣生，「非取世間和合麤相」，從因緣生，並非只講世間和合粗淺的相。「麤」是「粗」本來的字，這個麤字是三個鹿字，鹿是野外的動物，三隻鹿在一起，看得很顯著，叫作粗淺。後來的字簡化，用一個米字邊，加上且字，那是後來的字，這個麤字是當初最早期的粗字。這個麤相，我講的「從因緣生」，佛法從因緣生，不是那麼粗淺的，是很微細的那種因緣生法。

什麼是世間的和合粗淺相？比如我們人的本身，在物質方面是地水火風四大種做成的身體，心理方面是受想行識，就是《心經》裏講的五蘊和合，五蘊是色、受、想、行、識，色法就是地水火風四大種，心理方面就是受想行識，這是粗淺的和合。我們的身體以外，社會各種組織都是粗淺的，社會那些人民團體、財團法人、國家，整個世界的這些都是粗淺的。再就是自然界的山河大地、天空裏的日月星辰，都是一個粗淺的和合相。這個粗淺的和合相，因緣一變動，它就拆散了，比如土耳其的大地震，這個因緣是粗淺相，它的緣不能平衡配合，就發生大地震；我們台灣這幾年常常有土石流，這也是人心發生變動人心不能定，第八識在那裏變動，所以發生土石流。這個道理講了，凡夫眾生誰也不相信，他學世間的社會科學、自然科學就是研究得再透徹，他也不相信這個道理，這必得從佛法上面才能了解，這是粗淺的。

講到非粗淺的就是出世法，下面講：「如來發明，世出世法，知其本因」，「如來」就是佛，「發明」是開示出來，開示出來就是說明，把世間最微細的法、出世間最微細的法，統統把它顯示出來、開示出來，讓學佛的人「知其本因」，知道這

一切的因緣，很微細的因緣，知道它的本因，這才不是粗淺的因緣，這是很深、很微細的因緣。你要成佛，不了解這個微細的因緣，那怎麼能成？所以下面要講本因。

無論世間法、出世間法，你要找出它本來因緣的因——「本因」，本因是什麼呢？就是我們任何眾生都有的真心。這個真心，我們念佛講：你要念到一心不亂，一心就是這個心、一心就是真心。這個一心包含了什麼呢？有性、有相，佛法講的佛理，分性、相兩宗，其它各宗雖然講了那麼多，講到教理，最重要的就是性、相兩宗。性宗比如三論宗、天台宗，這都是直接講性、講空的；相宗就是唯識宗。我們的一心就是性、相兩方面，講到真空方面，它是無相的；講到妙有方面，它是隨緣，隨緣就出現種種的相。性、相都在我們一心之中，這一心就是我們的真心，真心就是因，就是本因。本來就是一個真心，由於隨緣的關係，隨緣是什麼呢？隨著染緣，染污的染緣，你的真心隨著染緣就變成六道。六道當中，天道眾生染得比較淺；人道染得比天道又深一點；三途裏的眾生染得非常深，染得最深的就是地獄道的眾生。所以同是染污，有深、有淺。隨著淨緣，淨緣也有深淺。淨的程度比較淺一點，

就證到羅漢果、證到辟支佛，他雖然是淨，淨還是比較淺一點；到了菩薩，菩薩也有等級的，從十住、十行、十迴向，到十地，然後到等覺，一層一層的，也都是淨，雖是淨，他這個淨也是由淺入深，也是一層一層地往上推，所以淨緣也有深淺不相等的。淨得最徹底就是成佛，乾乾淨淨的，一塵不染。

所以我們淨土宗，各位想想看，就這個淨字來講，一句阿彌陀佛佛號，這個中道的方法就讓我們修持，一直到了純淨，往生到極樂世界的時候，從凡聖同居土，一直到常寂光淨土。這個意思就是說這個本因本來就是一個真心，隨染緣就有六道，隨淨緣就是四聖法界，六道是六凡法界，六凡加四聖叫十法界，這十法界統統包含在一個真心之內，這個真心就是十法界的本因。我們現在在六凡法界之內，我們研究佛法就要知道世出世法的本因，才能一直修到最高的佛境界。證到佛的境界，那就是一個真正的全體的法身，也就是一真法界出現。

下面說：「隨所緣出」，本因知道了，有因，因是講人人都有真如本性，就是一個真心，也就是一真法界。一真法界，為什麼又出現十法界？那就是有緣，隨什

麼緣，就出現在那個法界，這叫隨所緣出。隨著你遇的什麼緣，然後出現在那個法界之內，比如我們到人間來，是過去生（前生）隨著人道的緣，我們學了人道，人道什麼呢？要講求父慈子孝、兄友弟恭、對朋友應該講信用……就是學五倫，這是做人的本分。就佛法來講，要守五戒，所以今生才得到人身，這是過去從前世隨著人道的緣，我們今生到人道來。那畜生道呢？你看看，現在這些人道眾生，貪心那麼重，跟人家爭奪得那麼厲害，只有自己，沒有別人，他想來生再到人道來？沒那回事情。最嚴重的，殺人放火，乃至子女殺父母、父母殺子女、夫婦互相殺害，這種人不墮地獄，他到那裏呢？他是隨著染緣，一個染緣出現，其餘就跟隨了，就跟傳染病一樣，它有感染的，就像流行病，一個流行病出來，其餘都被感染了。從前台灣沒有搶銀行的，自從最早出現一個搶銀行的人，以後接著有多少？現在搶銀行、搶郵政局，很多。他都是隨著染緣，愈隨愈多，環境就這麼惡劣了。我們一想到這個問題，你不念佛，你想在這個世間了脫生死、出六道，這一生絕對辦不到。必得要發願往生西方極樂世界，往生西方極樂世界就是隨淨緣，這個道理在這裏就非常明顯了。

所以「隨所緣出」要特別注意：我們人人都有本因，這是不錯的，但是這個緣太可怕了，看你是隨染緣、還是隨淨緣，隨染緣、隨淨緣決定在你自己。你不跟社會同流合污，你就要發願往生，你決定下來，就要隨淨緣。你要是對世間還放不下，覺得這個世間還是很現實，在世間還要多享受一下，那你這個願發不了，這樣念佛，往生是沒希望的，必得要放棄。我所謂「放棄得乾乾淨淨」，並不是叫大家現在的生活不要，工作也不要做了，在學校裏求學的也不要念書了，不是那個意思。你念書的，還是要念書，還是需要畢業證書，為什麼呢？你在世間求學、在世間學佛，這個色身的生活要維持，你這個基本的條件要具備才可以。你不能學成那樣，什麼都放下、什麼都不要了，那你是誤解了。所以我講的放下，不要跟世間那樣同流合污、不要昧著良心損人利己，果然這樣，我們能把這個世間說放下就放下，我們發願才是真正的發願，是這樣。

這一段講「知其本因，隨所緣出」，這不是粗淺的和合相，這是講到最微細的因緣和合，不研究這部《楞嚴經》，我們都不知道。下面就講成佛以後，前面這段

是整體來講，接著講成佛以後，他的智慧可說是我們沒辦法想像的，任何事物都能知道。一般說成佛以後，「無所不知，無所不能」，這個「無所不知，無所不能」是我們本性本來就有的。從本因隨所緣出，本來最微細的因緣，講到往外開展，知道這個以後，你的智慧就不可思議了。

下面講：「如是乃至恆沙界外一滴之雨」，像這樣，乃至到了恆沙界外一滴、一滴的雨，「恆」指印度的恆河，以恆河裏的沙代表十方世界、十方佛土，十方佛土每尊佛所教化的世界，都是三千大千世界，那些三千大千世界多得像恆河裏的沙那麼多。「恆沙界外一滴之雨」，每尊佛所教化的那麼多世界，那麼多世界的天空裏所下的雨水，雨水一滴、一滴，有大的雨點子、有小的雨點子，小到毛毛雨，毛毛雨也是一個雨點、一個雨點，那個微細的一滴之雨，「亦知頭數」，「頭」是一點、一點的，我們數數目的代表單位，比如數牛、羊，就是一頭牛、一頭羊，「頭」是單位的名詞，代表雨點子。恆沙界外下的雨，每一點雨的點數，也能知道。

「現前種種」，除了一滴滴水都知道它的數目以外，再講我們世間現前的種種

事物，在我們眼前所看到的種種，那太多了。就拿幾種事物來做代表，「松直棘曲」，松樹為什麼長直的？還有棘，棘是小的棗樹，「棗」的寫法是上下，「棘」字就把棗字排成橫的——橫排，棗樹長得高，棘是叢生的，小的、矮的叫棘，結的棗比較小，它旁邊有刺，這叫棘，棘是矮的、彎彎曲曲的，不是長得直。松樹長得直，棘樹長得曲。「鵠白烏玄」，還有鳥類鴻鵠，天上飛的為什麼是白色？烏鴉為什麼是黑色？玄是黑色。前面那兩種樹木，代表它的形狀有直、有彎曲的，這兩種鳥代表顏色有白、有黑的，這是什麼道理？佛法講到最微細的地方，「皆了元由」，「了」是了解，依照最微細的佛法，就是從眾生的真心，從一真的真性開發出來，都了解他的「元由」，他原來的本因。皆了元由的「由」當「由來」講，既是知道他的本因，然後隨著他的緣。雨滴的數目是無情的東西，鳥類代表一切有情的動物，它所以這樣，都有它的本因，隨著各種緣才變成現在這個現狀。

是故阿難。隨汝心中選擇六根。根結若除。塵相自滅。諸妄銷亡。不真何待。

「是故阿難」，佛把總相以及差別相都說明白了，「知其本因、隨所緣出」是總相，「恆沙界外一滴之雨，亦知頭數；現前種種，松直棘曲、鵠白烏玄，皆了元由」是別相（差別相）。「是故」——因此，阿難你要知道，「隨汝心中」，隨著你的心中，你現在要解結子，「選擇六根」，那就在六根上用工夫，「根結若除」，六根上面這些結子，若是解除的話，「塵相自滅」，這意思是說：我們心理的六根結子一解，外面的山河大地、人世間社會的種種現象，一切都解除了，這是塵，這些外面都是塵，這六根的結子解除，六塵的相本來就是幻的，就自然滅了。自滅之後，根、塵都消滅了，「諸妄」自然就「銷亡」了，「不真何待」，那你的真心不出現嗎？真心自然就出現了。你從自己本身的六根一解了，外邊人世間的社會種種組織、自然界的山河大地，整個都銷亡了，不真何待？你這個真心不出現？你還有什麼塵？一真法界一定就出現了，證果是必然的。

第一三四講

阿難。吾今問汝。此劫波羅巾六結現前。同時解縈。得同除不。不也。世尊。是結本以次第綰生。今日當須次第而解。六結同體。結不同時。則結解時。云何同除。

這是接著上回講的正式解結，前面講只要把這個結子一解除，立刻就證果，所以接著先提出問題問阿難，經文說到這裏，都是談怎麼解結子的工夫問題。前面一大段，以至於後面的，有個表，我們先看一看，看了之後，我們再看經文，在我們研究的時候，我們的概念就清楚了。

現在請各位拿出第三十七講表來，先看第一項講的「結分二喻」，就結來講，分為「前後」兩段比喻，前面一段比喻在經本第一八三頁，佛告訴阿難：「六結不成，願樂一成」，你必然要嫌棄這六個結子，不希望這六個結子結起來，希望把六個結都還原成為原來的華巾。後一段的比喻也在一八三頁，那是佛告訴阿難說，一

切眾生都是這樣，「由汝無始心性狂亂」這一段，由於所有眾生從無始劫以來，他的真心迷了，然後發了狂亂，形成三細相、六粗相，那六個結子比喻這個。前後兩種比喻我們了解，前面的經文講六個結子，為什麼釋迦牟尼佛用一條華巾結六個結？這比喻什麼呢？就比喻前面這兩段的事情。

再請各位看第二段「雙重六結」，這六結是雙重的，什麼是雙重呢？第一重是「六根」，六根結，六根這些結子；第二重是「無明」，就是無明的結子。這叫雙重的，這個無明的結子分散在六根裏面，換句話說，「眼耳鼻舌身意」，六根的每一根裏面都有無明。既是都有無明，那雙重怎麼解釋法呢？你看無明下面，無明既是分散在六根裏面，有無明，然後就出現了我、法——「我執、法執」。我執、法執從那裏出現呢？就是從「見分、相分」出現的。見分、相分從那裏來的？見分、相分是從無明裏面來的。換句話說，凡夫眾生在無始劫以來，自己都迷住了，我們從無始劫以來，不認識自己的真心，任何人都不認識，世界上任何大學問家，他把世間學術研究到什麼程度，他都不能了解他自己的真心。真正了解自己真心，或者了解自己

己真心什麼時候開始有了無明，那他就不得了。我們現在都不認識自己，這叫無始無明。由於無始無明，一念不覺了，然後出現第八識，第八識是根本識，它本身沒有什麼執著。再由第八識轉識，第八識後來的有七個識，一共有八個識。我們每個眾生都有八個識，根本的是第八識，再就是跟第八識摻在一起，始終執著第八識的是第七識，第七識比較難懂。再就是前面六個識，那就好懂了，前面六個識是眼識、耳識、鼻識、舌識、身識，再加上我們的意識，眼耳鼻舌身意，就是六識。第六識是意識，它的根是第七識，第七識又叫意根。現在我們根據唯識學講的執著，這個執著從那裏發生的？第八識很微細的，它本身沒有什麼執著；眼耳鼻舌身這五識也沒什麼執著；執著就發生在第七識、第六識，最根本的就在第七識。所以我、法二執，有無明，不了解自己真心就出現無明，一出現無明，這個無明跟自己真心和合在一起，就變成第八識。這個觀念，在前面已經不只一次跟各位介紹過了。

我們一定要有這個認識：我們自己現在的人身，我們的命根子，根本在那裏？根本就是第八識。第八識怎麼來的？它是什麼狀況？第八識就是我們的真心跟無明

混合在一起，變成第八識了，第八識一活動，就起了見分、相分，這個第七識沒有看清楚，起了誤解，就把第八識的見分當做我，就發生我執。我執這個見分怎麼來的？見分、相分不開的，見分是能、相分是所，實際上這兩個都是從第八識（識的本體）出現的。第七識一方面把第八識的見分當做我、一方面又把第八識的相分當做我所，相分就是外面的山河大地，那叫法執。所以第七識一方面有我執、一方面有法執，從見分生起了我執、從相分生出了法執。我執、法執都是由於第七識把第八識的見分、相分沒有看清楚，實際上見分、相分都是幻現出來的，都是假東西。怎麼幻現呢？從無明裏面幻現出來的，就像虛空裏出現了華一樣，它不了解是假東西，就把那個假東西當做真實的，執著是我、執著是法，就是我法二執。

我法二執有「俱生、分別」，俱生是從無始劫以來，生生世世，與生俱來就有這種執著，就是俱生我執、俱生法執，這是生生世世與生俱來的執著。比如一個人把一切環境、山河大地，與生俱來就不了解那是我們自己內心顯現出來的，認為它是外在的山河大地，這就是俱生法執。我、法二執永久相續地在第七識，所謂永久

相續，永久不間斷地就在第七識。第六識就有間斷，第六識的我執、法執，跟第七識的我執、法執有點不一樣。第七識的我執、法執直接執著第八識的見分、相分。第六識的見分、相分，它的我執、法執是執什麼呢？《心經》講色受想行識，五蘊和合起來，我們整個生命現象就是有物質、有精神，執著物質、精神合一的生命現象，整體的這個狀況，這就是第六識的我執。把這個分開來，或者執著色法，就是執著我們的身體，把肉體這部分當做我；或者執著受想行識這些心理，執著我們的思想為我。無論執著整體的、個別的，都算是我執。法執是什麼呢？法執就把五蘊分開來講，每一蘊、每一蘊分得很細，那都是法，執著那個，不了解那是虛假的現象，那叫法執。第六識的法執跟第七識的法執有點不相同。在這裏是簡單講，講得不詳細，所以說有俱生我執、俱生法執、分別我執、分別法執。

俱生我執、法執，第七識永久相續不斷的；第六識或有間斷，比如我們打瞌睡或者睡眠的時候，這第六識不起作用了，它就有間斷。分別法執是什麼呢？分別是後天的。俱生法執是先天，與生俱來的。分別法執，比如一個人生下來以後，他接

受的家庭教育、學校教育、社會教育，這些教育說實在的，都是凡夫教育，那些沒有證果的凡夫所教的，說徹底的話，都是邪知邪見。這些邪知邪見，大家最常講的就是要重視現實，要講現實、講務實，這個務實、現實都是邪知邪見的，都把這些虛假的東西當做真實的。所以我們生下來，從家庭教育到學校教育、社會教育，所灌輸所教的，都是把假東西當做真實的，這都是後天的邪知邪見，這是分別的我執、法執。講清楚一點，這個我執、法執就分配在這六結裏面。

所以雙重六結，雙重六結是六根（眼耳鼻舌身意）裏面都有無明，這是一重；再由無明開出見分、相分，然後發生由第六識、第七識執著我、法二執，有俱生、分別的，然後又形成六個結子，雙重的。再說解結子，關鍵怎麼解法呢？你必得要了解因緣。再看第三重「法因緣生」，前面這兩小段翻譯過之後，再講第三段。前面講我執，俱生我執在第六、第七兩識都有，第七識是永久相續不斷，第六識有間斷的，這個我們已經了解。分別我執、法執只有在第六識，因為是後天學習的，這要分清楚。

現在跟各位介紹「法因緣生」，你要解結，這個雙重的六結怎麼解法？必得明瞭這種因緣法——萬法因緣生，任何一法都是從因緣生出來的，法有「世間法、出世法」，這就把前面那一大段經文做個扼要整理，用表列出來。所謂世間法，比較粗淺一點，「以業識中本具有漏種子為因」，我們眾生能夠造業的那個識，起惑造業的識裏面，本來具有的有漏種子，換句話說，我們識裏面有漏的種子是因，「宿世所造善惡業行為緣」，過去世所造的種種善業、惡業的行為是緣，這是世間法。就是以有漏種子作因，以所造的善業、惡業的行為作緣，這是造世間法的因緣。出世法就不是業識裏面所含的，我們前面分析業識，講到根本識，就是真妄和合的假東西，我們都只知道假，不知道真，所以一切都是漏種子，非常粗淺的。出世法不是這樣，「以自性本具無漏種子為因」，這個無漏種子是清淨的，不是有漏的，有漏是生滅法，無漏種子是不生不滅的，這無漏種子是我們自性裏本來就具有的，自性就是那個真心，這是因。「今生所修諦緣度等為緣」，我們每個眾生在我們今生當生所修的佛法，比如聲聞修四諦法、緣覺修十二因緣法、菩薩修六度法等等，所修的這些法就是緣。這個緣與我們自性本具的無漏種子（因）合起來成為出世法，這個出世

法是非常精密、非常微細的法，就是上回佛所講的「我說佛法，從因緣生，非取世間和合麤相」，世間麤相就指業識中有漏種子的因、善惡行為的緣，這是世間和合的麤相，如來所發明的出世間法，「知其本因」是本具的無漏種子因，在今生所修的四諦、十二因緣、菩薩六度等等這些緣，這是出世間法。

你了解出世法，知道它的本因，你就知道世間一切眾生。現在有些學佛的人說：「某人很有工夫，有他心通，一見面，他就知道你的過去、未來。」這沒有什麼祕訣，果然你能把這個理路（佛經的理、佛法的理）明瞭之後，首先了解自己的本因，本因就是追溯到最初一念不覺的時候，認識我們的第八識是怎麼來的、了解我們生命本來的狀況是什麼，然後以自己所知的推測，你自自然然了解一切的人，一切眾生是什麼心理、現在所生的是什麼環境、他所得的什麼報應，一目了然。沒有什麼祕訣，你懂得佛法的理，你相信佛理，你就能知道這些狀況。所以後面一段，恆沙界外下多少雨點子都知道，這講那個效果。上回講的，我們這個表的這三段，把前面一大段做一個總整理，了解這個之後，就清楚了，接著我們研究的經文，不必詳

細講，經文一對照就了然了。

現在請看經文，佛叫阿難的名字說「阿難，吾今問汝」，我現在問你，「此劫波羅巾」，「劫波羅巾」是劫波羅天的天人供養佛的，「六結現前」，由這個華巾結成六個結子，「現前」是在你眼前，你看見了，「同時解縈，得同除不」，這六個結，你看清楚了，我要同時把這六個結子解縈，「縈」是結子，就是同時把這六個結子解開，得同除不？「同除」是一解一切解，「不」即否，可不可以呢？就問阿難。「不也，世尊」，這是阿難尊者答覆佛的話，不行，是不可能的，「世尊」是稱呼佛。為什麼呢？「是結本以次第縮生」，這六個結，世尊在縮的時候，「縮」是打結，世尊在打結的時候，先是第一個結子，然後第二個結子，按照次第，一個、一個，打成六個結。這六個結子，本來是按照次第打出來的，叫作「縮生」，打成功就生出一個結子來，叫次第縮生。「今日當須次第而解」，既是打結的時候，一個結、一個結打成的，你要解的時候，不可能一下子把六個結同時解除，那怎麼辦得到？你要解的時候，也要按照次第，「當須」是必須，必須按照次第來解。為什麼呢？「六結

同體」，這六個結子是同一條華巾結成的，共同一條華巾就是同一個體。雖然是同一個體，但是「結不同時」，在打結的時候，不是同一個時候。你這六個結，是一個一個結成的，不是一個結打成了，六個結同時就成了，沒有這回事。事實不是如此。「則結解時」，那麼在這個結解時，這六個結在解的時候，「云何同除」，當然同除是辦不到，阿難尊者拿這個來答覆佛的問話。阿難這麼一答覆就表示他了解，要解除這個結子，必須按照次第來解，因此佛就根據他的答覆說：

佛言。六根解除亦復如是。此根初解。先得人空。空性圓明。成法解脫。解脫法已。俱空不生。是名菩薩。從三摩地。得無生忍。

這就把剛才講表的雙重六結統合在這裏，「佛言」，「佛」是釋迦牟尼佛，阿難在前面答覆，解結子必須按照次第，釋迦牟尼佛就說：「六根解除，亦復如是」，你了解這條華巾結的六個結子，要按照次第來解開，在你六根裏的結子也要這樣解。六根解除——六根裏的結子要解除，亦復如是——也是這樣的。跟解華巾的六個結子，也是一樣的道理。

「此根初解，先得人空」，解這個結子，解的時候跟結的時候不一樣，結的時候，從最微細的，先由無明，然後三細、六粗；解的時候，從最粗淺的先解，由粗淺到微細的程序來解。從粗淺處怎麼解法呢？「先得人空」，剛才那個表裏跟各位說過，有無明，然後有見分、相分，生出我、法二執，我、法二執裏有俱生我法二執、分別我法二執。「此根初解」，先解除分別我執，分別我執就是我們第六識所分別的，分別我們的根——六根，六根是色法，還有心理的，受想行識是心理的部分，這都是在第六識的分別我執。分別我執，我們執著什麼呢？好懂一點的話，就是我們有身見、有那些邪知邪見的邪見，還有外道所修的，守不合理的戒條、那些見解，這都是見惑裏面的事情。首先把這些東西，這個結都包括在我執裏面，這個我執是分別我執，就把這個分別我執解除，這裏面就有三個結子，這三個結子就包括根身、根身所對的外面五塵，以及那些虛妄知見，這些都包含在這裏。把這些結解了，得了人空，就破除我執。為什麼有我執呢？因為有身見，就有我見、有所見等等，把那些解除，得人空了。

經文講到解的方法，比較簡單，祖師注解是這麼說的，怎麼解呢？「入流亡所」，有我、有所，入流亡所是後面的經文，祖師注解就提前來講。什麼叫作入流亡所？我們舉個例子比較好懂，比如我們都學淨土宗的念佛法門，我們提起一句佛號，祖師開示：我們怎麼念佛？佛號從心裏起來、用口念出聲音來、再用耳朵聽進去。佛號起來，念出聲音來，耳朵聽回去。念出聲音來，這個聲音就代表聲塵，當然這個佛號不是普通的聲塵，而是清淨的法塵，是萬德洪名。我們拿來做比喻，我們普通凡夫，聽外面一切聲音都是聲塵，不過一般凡夫不知道用功，你要知道入流亡所是把一切聲塵回歸到自性裏面。我們舉這個例子就是說你念佛號的時候，把佛號回歸到自己心田裏去，回歸真心裏去就是入流。所謂入流，就是我們心裏不往外攀緣，就往自性中裏面，回歸到自己的真心上面去，叫入流。你這一入流，就亡所，外面所有的境界就忘記了，沒有了。亡所的「亡」是忘失掉，就沒有了。只要你時時刻刻往自性中求，回歸到自性的時候，外面的一切環境就跟著你轉，就歸入到你的自性，就是亡所了。你這樣的時候，根、塵這兩個結，再加上前面經文講「勞見發塵」，勞見是虛妄知見，勞見加上根、塵，三個結同時就解了。就是你一入流亡所，在根

上和外面的塵，塵是所——外面的境界，根是本身的五根，這六根，加上虛妄分別心，這一解除的時候，這個分別我執就破除，得了人空，人空是破除人我執。我執、法執是簡單講，講完全，我執叫人我執、法執叫法我執。人空就是人我執空了、人我執破除了，得了人空。

「空性圓明，成法解脫」，只要入流亡所，我執破除了，還有法執在，再繼續解，法執一破除，空性圓明了。空性圓明的時候，成了法解脫，這就把分別法執破除掉，這裏面就有兩個結，法執裏面有兩個結。法執裏面有那兩個結呢？一個是你的心智，心裏能夠活動的這種智慧，這種起作用的是覺，佛法叫作覺，你有覺悟的這種覺的功能，這是一個；再就是所覺。覺是覺什麼呢？你覺有個對象，叫作所覺。覺是一個結，所覺又是一個結，覺與所覺都包含在法執裏面，你把覺與所覺這兩者都放棄、都破除掉，這是空性圓明了，法執破除，成為法解脫了。所謂覺，是覺悟到這個法不是真實的，所覺就指那些法，這兩者都破除了，所以成法解脫。

「解脫法已，俱空不生」，前面講「空性圓明，成法解脫」是分別法執破除掉

了，分別法執破除，還有俱生的我執、法執。前面那兩段是講一個分別我執、一個分別法執，「先得人空」是破分別我執，「成法解脫」是破分別法執。分別我執、法執破除以後，法解脫已，這是最後的「俱空」，俱空是什麼？人空、我空，人我相（人我執）空了、法我執也空了。人我執空了是一個空、法我執空了又是一個空，就是俱空。假如我們認為：我已得了俱空。好了，你得了俱空，又落入一個圈套裏面了，這個俱空就障礙你。你要了解「俱空不生」，這個俱空不是因為法空、我空以後，才有俱空出現，俱空本來就沒有的，你根本不需要存有俱空的觀念，有俱空的觀念就是不對的，它就是一個障礙。所以俱空不生，你俱空的這種觀念沒有，根本就不要發生，到了這種境界，到了俱空不生的時候，這是最後一個結子。前面「此根初解，先得人空」是三個結，「空性圓明，成法解脫」是兩個結，五個結了，到了「俱空不生」的時候，這是最後一個結子，就是最初生起的無明。

解結子就由前面粗淺的，解到最後的根本，最初一念不覺的時候發生無明，必得俱空不生的時候，一切生滅法都滅除了。講到最初的時候，《大乘起信論》裏講，

真如是不生不滅這一門、無明是生滅這一門，不生不滅與生滅和合，才有第八識（阿賴耶識）。這個俱空不生，就是生滅這一門完全滅盡了，生滅滅乾淨了，真正大寂滅現前，真正大寂滅現前就是不生不滅的真心出現了。這是什麼？「是名菩薩，從三摩地，得無生忍」，「俱空不生」就把前面講的「心性狂亂」解除了，前面經文講「心性狂亂」，心性就指真心，狂亂就是一念不覺，就發狂，一狂之後就亂，就指這個最初真心來講，我們人人最初的，那個最原始的第一個結就解開了。所以這叫作菩薩從三摩地得無生忍，「從三摩地得無生忍」，那可說是大寂滅現前，就是前面講的「如幻三摩地，彈指超無學」，一彈指就超過了所有的無學。

這是什麼境界？簡單跟各位介紹一下：三摩地是大定，無生忍就是無生法忍。無生是什麼？我們凡夫眼看的，我們的人生、社會一切現象、自然界的一切現象，整個世界在我們看起來都是流動的。得了三摩地、無生忍，一切的境界都在大定之中，一花一草，一切都是無生的，本來不生，都是本性裏隨緣出現的，無一不是本性裏非常安靜的那種狀態。我們看見這個世界亂糟糟，又是殺人放火、又是強盜搶

劫，得了這個定，看的一切都是自性中的大寂滅（大定），自己在定中得的那種境界，只能這麼說那是得了真正大自在的狀況，整個境界不是現在這個樣子。換句話說，三界早就破除了。

今日之下，說實在話，學佛的人，誰得了這種境界？你看看，得了這種境界的人，他所表現的，就不是現在表現的樣子，不管他說的是什麼樣的話，你看他，你就證明他沒有得到這個境界。要得這個境界很不容易。因為這個境界不容易得，所以我們要換環境，必得發願到西方極樂世界，帶業往生，一到極樂世界，很快就得到這種境界。整個西方極樂世界就是這樣的狀態，不但是無生的，而且隨緣，一切的妙有都是自然顯現出來的。到那種環境的時候，無生法忍，不求自得。所以不學念佛法門，今日之下，隨便說我能夠得，你得？你幾生幾世才能得？

第一三五講

阿難及諸大眾。蒙佛開示。慧覺圓通。得無疑惑。一時合掌。頂禮雙足。而白佛言。我等今日身心皎然。快得無礙。雖復悟知一六亡義。然猶未達圓通本根。

我們研究這部經，前面講怎麼明瞭自己本性，那是很長的一部分，已經研究過了，接著就研究怎麼修行，就是怎麼用工夫。佛開示阿難，你就在六根上用工夫，六根就如同用一條華巾結成的六個結，你能把這些結解開來，這個根的工夫就成就了。上次講到：解結子怎麼解法呢？從結心來解，這意思都講了，雖然是六根，但是在解結的時候，只要解了一根，只要解了一個結子，那個結子一解，其餘六根那些結，六結亦亡，整個都解開來了。在這以前就解釋這個道理，現在講阿難提出問題，原來是一些比喻的話，就是說用功的時候，六根的結子，究竟選那一根才是有效果的？提出這個問題。

現在看經文：「阿難及諸大眾」，這是記載經文，在前面說的話，這時阿難尊者以及楞嚴法會上那些大眾們，「蒙佛開示」，「蒙」是接受，承受釋迦牟尼佛前面那樣很詳細很深入的開示，把那些道理開示給大家。「慧覺圓通，得無疑惑」，「慧」是智慧，「覺」是覺悟，大家的智慧以及能覺悟的本有功能，都圓通了，什麼是「圓通」？就是大開圓解。一般說來，任何人只要一聽佛法，也有一些智慧，聞了佛法，當然有些智慧，也有些小覺悟，但是沒有圓通。所謂圓通，就是把佛理能夠圓滿貫通，徹底明瞭叫圓通。在這個楞嚴會上，阿難以及大眾都得到圓通，就是把前面佛所開示的那些理論，大家都徹底明瞭，都能圓解，大開圓解了。「得無疑惑」是一點懷疑也沒有，懷疑沒有，當然迷惑也就沒有了，徹底明瞭自己心性了。「一時合掌」，「一時」指大家都得無疑惑的時候，這個時候阿難尊者就合掌，「頂禮雙足」，這是要啟請佛再開示，在禮節上就要起來，再向佛頂禮，先合掌，然後頂禮雙足，就是禮拜下去。比如我們拜佛的時候，兩隻手伸出去托佛的雙足，撐托佛的雙足叫頂禮雙足，「雙足」指佛的雙足。「而白佛言」，然後就啟請，下面他就說啟請的話。

阿難啟請什麼呢？「我等今日身心皎然」，「我等」是阿難自己、還有在會大眾，就是我們大家，「今日」是在今天這個時候，「身心皎然」，身體、心理都是皎，「皎」是非常光明的意思，這就表示對於佛理，前面講圓通了，既是一點疑惑都沒有，徹底明瞭，心理就大放光明，這叫皎然。心理大放光明，身體自然就跟著一樣舒暢，身體方面也是一片通達，非常明白、非常通達，就像下邊講的「快得無礙」。為什麼身心皎然呢？因為得到無礙，在知見（佛理）方面，已經是無礙了。如果我們對於一個道理還沒完全明瞭，怎麼叫沒有完全明瞭呢？我們自己看書、聽人家講，在聽的時候，或者自己在看的時候，以為自己都明瞭了，但是人家提出問題一問，才覺得自己還是沒有明瞭，就答覆不出來。所謂徹底明瞭，不管人家提出什麼問題，或者自己隨時想出任何問題，馬上自己就能夠圓滿解答，這就是徹底明瞭，這叫快，「快」是非常愉快、非常暢快。這種所謂身心皎然，就是因為得到無礙，佛理上面得到無礙的這種了解，所以非常愉快，這叫「快得無礙」。

阿難接著說：「雖復悟知一六亡義，然猶未達圓通本根」，雖然我們悟知，「悟」

是領悟，領悟就是「知」，確實知道，這個知是真知。經過悟了之後，這個知是確實的，確實的，確實的，不是普通粗淺的知，是「悟知」。悟知什麼呢？「一六亡義」，就是「六解一亡」，前面講，你解了一個結，六個結都解了，剩下一條巾。六個結都解了，華巾還有一條，這個一是對六來講的，有六才有一；六都沒有，都解了，一也不存在。六解一亡的道理前面講過，阿難說，我們雖然悟知了一六亡義，知道六解一亡的義理了。什麼義理呢？就是前面佛開示的，你要解開這六個結，你要找出結心，從結心上面來解，一解就開了。你不從結心去解，你在這邊拉華巾，愈拉愈緊，從那邊一拉，也是愈拉愈緊，那怎麼解得開？這就表示一偏之見是不行的。從這個心當中，就是講中道，我們學道要研究佛理，也要把握中道，這裏講修持的工夫，修持的方法也要講中道，這在前面都講過。但是阿難在這裏說「然猶未達」，「達」是通達，「然猶未達」，然而我現在還沒通達。這裏要注意：原來講「圓通得無疑惑」，就是通達了，現在怎麼還說「然猶未達」呢？「未達」就指下面的「圓通本根」。前面把圓通的理，用工夫的道理，解結子從結心去解，那個道理是貫通了，現在找本根，究竟本根在那裏？還找不到，所以是「然猶未達」，我還不明瞭，「未達」是

還不明瞭，我還不明瞭圓通的本根在什麼地方。前面說解結子的偈子，把這個心解了，只是比喻，講到六根，究竟用那一根？在那一根上面下手？我們的六根，眼耳鼻舌身意六根，這六根你選那一根？這叫「本根」，你找最本的，最重要的根找出來，阿難現在還不知道呢。還不知道圓通的本根，就是自己還不知道選那一根好，既然不知道選那一根好，那就沒辦法開始來修了，有這個意思。

下面他就講能遇到佛是很難遇的事情，經文我們先念一遍：

世尊。我輩飄零。積劫孤露。何心何慮。預佛天倫。如失乳兒。忽遇慈母。

再請世尊開示本根之前，他就說：「世尊，我輩飄零」，「世尊」是稱呼佛，「我輩」是阿難自己以及在會大眾，我輩就是我們，我們這些在會大眾飄零。「飄零」是什麼呢？一個人離開了家鄉在遠方，處處就好像那個樹葉子一樣，被風吹著，或者在水上漂浮，或者在空中飄蕩，零零落落的，不能夠固定在一處。固定在一處只有在家鄉，自己在故鄉才能夠安居，在外面都是飄零，不得安居的。這表示什麼呢？

這是說我們所有的眾生都如此，什麼是本有的家鄉？本有的家鄉就是自己真心，還沒把自己的真心開發出來，就像在外面漂流的旅客一樣，不能安居，這很苦的。這就表示在六道裏生死。在外面做客，今天在這個旅館裏住一夜，過些時候又到另一個旅館裏住一夜，我們眾生在六道裏面，這一生到人間來，不過是在一個比較好一點的旅館裏住一夜而已，到了天上，就比我們人道的旅館好多了，如果不幸墮落到三途裏面，那就苦不堪言了，連旅館都沒有，是露天的，在外面連遮蔽風雨的旅館都沒有。像這樣的飄零，就表示在六道裏生死輪迴。

這種飄零經過多少時間呢？「積劫孤露」，一劫的時間有多長？我們很難算得清楚，別說我們普通人，在學校裏專攻數學系的人，甚至於教數學的教授們，你叫他來算算這個劫數，他也感覺很為難，這就表示一個劫的時間長得不得了。「積劫」是不只一劫，一劫、一劫累積起來，不知道多少劫數。我們眾生在六道裏這種飄零，不知積下來多少劫數了。多少劫數以來，我們就是孤露，「孤」是什麼？本來講沒有父親叫孤子，沒有母親叫哀子，父母都死了叫孤哀子，在這裏就單以一個「孤」

字代表沒有父母。沒有父母就是孤兒，孤兒沒有父母做依靠，他的生活沒有著落，到處飄蕩，沒有人做他的依靠。什麼叫「露」？有父母的人，好像有一棟很好很完美的房屋，在這個房屋裏面，很安然地住在裏面；沒有父母的人，他在野外到處跑，不管是風、是雨，非常苦，處處是這樣的孤露。這是表示阿難自己以及在會大眾，多生多劫以來就是這種狀況，在六道裏，無論那一道，講實話，都是孤兒。為什麼都是孤兒呢？生死不由自主，也沒有人給他做主。比如我們在人間，世間的事情有問題，自己解決不了，請有力量的，請您給我做主。普通的事情可以由人做主，一般小孩子，他自己不能做主，有什麼事情，自己不能料理，由父母給他做主。但是在六道裏生死，誰給你做主？所以都是到處做客，就是孤兒。

然而「何心何慮」，「心」指自己的心理，「慮」是思慮，「何心何慮」是何嘗想到，從來沒有預料到，從來沒有預料到什麼呢？「預佛天倫」，這是講他自己，今生預佛天倫，因為阿難尊者是釋迦牟尼佛的堂弟，這就是天倫，同一個家族，這是一種倫常，天倫是天然的倫常，同一個血統，這是最近的家族關係，這叫天倫。

這個天倫我沒有想到，我居然跟佛（世尊）成為天倫了，在一個天然的倫常之中，就是做了佛的堂弟，那是沒有想到。下面說比喻：「如失乳兒」，想到以前到處飄零，在六道裏生死輪迴，就像孤兒在外面沒有依靠，餐風飲露的，生活沒有人替他做主，沒有依靠；想不到我現在成了佛的堂弟，也從佛聞到佛法，這就如同失乳兒。一個小孩生下來，他不能吃飯的，要靠他母親餵他奶，現在時代不同，小孩生下來要餵他牛奶，古時候母親親自餵奶，人奶是天然的，一個小姐結婚以後懷了孕，孩子一生下來，接著奶水就出來了，你看這奇不奇怪？這是天然的。所以小孩子生下來，就靠他的母親用她的乳來養他，最大不幸的時候，一個小孩子生下來，母親不在了，失了乳，這還了得，就是失乳兒，失乳兒沒有母親餵他奶，這個問題大了。「忽遇慈母」，失乳的時候，忽然之間遇到母親了。

這是用比喻，「積劫孤露」，飄零在六道，忽然遇到佛，遇到釋迦牟尼佛開示佛法，就如同生下來的嬰兒，沒有奶吃，忽然遇到慈母來餵他奶，你看，這個比喻多麼懇切。還有比這個重要嗎？一個嬰兒沒有乳，活不成。但是這裏講的比喻慧命，

眾生沒有佛開示佛法、教導修行，慧命開發不出來的。就等於失了乳的嬰兒一樣，活不了。現在遇到慈母，遇到佛了，慧命就有了。這個際遇非常難得，現在得了，成為佛的堂弟，預佛天倫，「預」是參預，參預能夠成為佛的天倫，成了天倫，當然有學佛的機會了，學佛法有機遇了。

若復因此際會道成。所得密言。還同本悟。則與未聞無有差別。

阿難尊者說：「若復因此際會道成」，是根據前面那段話來的，前面說，很幸運成為佛的堂弟，這個因緣際會是非常難得的，「際」是人際關係，這不是普通人際，這是天倫，天倫的人際，「會」是會集在一起，因著這樣的際會「道成」，學佛就是修道，學佛法，這個道能夠成就，道一成就，道怎麼成就？能夠證果。前面講理論，理論明白之後就要證果，證果，這個道才成就。能夠證果成就道業，那就不愧為佛的堂弟，也就不辜負佛在前面很詳細地一再這樣開示，道成是這樣的。

下面說：「所得密言，還同本悟」，「密言」就是前面講的——六解一亡之義，這是講用工夫的，用工夫你解這六個結，六個結子解開之後，連同用來綰六個結子的

華巾，六結一解開來，連那條華巾的一也都亡了。六解一亡之義就是整個名相破除掉了，一切的執著都沒有了。密言就指六解一亡的道理，所得密言「還同本悟」，「悟」是開悟，悟什麼道理呢？六解一亡是講用工夫，在講用工夫之前，花了很長的時間，佛是一遍又一遍地開示，教阿難明瞭真心，就是明心見性，也就是悟實相的原理。就本經來說，就是了解前面講的三個如來藏——空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏。這前面都講過，那都是理，那個理講得簡單，就是明瞭我們自己人人都有真的如本性。悟的是這個，悟了這個叫本悟，「本悟」是悟了原來就有的本性，在講用工夫的方法之前就悟了，就悟了這個理。但是現在的問題，「道成」是要證果，要證果，必得要真正入手來修持。你不用工夫修持、不來證果，所悟的這個理——講六解一亡的理，雖然得了這個密言，還沒講到選那一個根，就不知道如何用那一根來修持。「還同本悟」，他只是悟到一個理而已，「則與未聞無有差別」，雖然悟了這個理，但是不知道用功、不來修證，悟這個理有什麼用？悟了理，飄零還是飄零，不用工夫，還是在六道裏面，那有什麼用呢？所以「則與未聞無有差別」，與沒有聞這個道理、不明道理沒有什麼不同。

這意思是說，悟了前面那個密言，悟了自己有真如本性，理雖然了解了，密言指的修持方法，也知道了，現在必得請佛開示他選根，讓他知道從那一根上面下手，這才能夠修。如果這個根還找不到，就與還沒有聞、還沒有明瞭這個道理，包括明瞭自己真心，以及六解一亡修持方法，雖聞，跟沒有聞是一樣的。下面就提出請求：**惟垂大悲。惠我祕嚴。成就如來最後開示。作是語已。五體投地。退藏密機。冀佛冥授。**

阿難尊者上面的話說了之後，接著說：「惟垂大悲」，「惟」是惟一，只希望世尊「垂大悲」，「垂」是上對下，只希望佛垂念我們，我們要找修持方法，但是選根還沒選上，還不知道怎麼選，惟有希望世尊垂下您的大悲心，用您的大悲心來垂念我們。「惠我祕嚴」，「惠」是恩惠，賜給我們恩惠，賜我們什麼恩惠呢？就是告訴我們「祕嚴」，所謂祕嚴，「祕」是祕密，這不是一般人能了解的，豈止一般人，阿難尊者已經是證到初果的人，他都不了解，那我們凡夫誰了解？叫祕——祕密，「嚴」是最妙最莊嚴的，這叫祕嚴。這種祕嚴就指這部經來講，這部《楞嚴經》，全名叫

《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，說完全，這個字很多。這是楞嚴大定，簡單說就是楞嚴大定，要成佛，必得要修楞嚴大定。這個祕嚴就告訴你一條路，這條路就是祕嚴之路，最祕密最莊嚴的一條大路，通往修楞嚴大定的路，楞嚴大定修成功，就成佛了，希望佛用大悲心惠賜我們這個祕嚴。阿難希望佛把這個祕嚴說出來，說出來做什麼呢？「成就如來最後開示」，就阿難來講，雖然在前面，佛已經一遍又一遍地開示佛法的道理，也講過修持的方法，也用比喻打了六個結子，這些都是開示，很多。但是這個祕嚴沒有開示，還不算完全，沒有盡其全功，所以把這個祕嚴開示出來以後，這是如來最後開示。經過這個最後開示，佛的開示就算圓滿了，讓在會的大眾，包括阿難自己，就聽到最究竟了，聽完全了，這叫最後開示。

「作是語已」，「作是語」是說話，「已」是講完。上面的話講完以後，「五體投地」，他又拜佛，拜佛是大禮，就是五體投地，身體的兩個膝、兩隻手，再加上頭，全部投到地上。這樣拜佛拜好了以後，話說過了，也行過禮了，然後就退回原來的

位置上，「退藏密機，冀佛冥授」，「藏」是藏著密機，「機」是動機，一個人心裏的意思，心意一動就是動機，在這個幾微之間，心裏微微一動，那個機就有了，叫作動機。有智慧的人，某人從心裏一動，動了念頭就是動了機，他雖然還沒說話，智慧高的人就了解對方什麼意思，就知道他的動機。再有上等的智慧，比普通智慧還高，那個機不動，心裏那個意思還沒動的時候，那就是密——密機，「密機」是心裏還不動，念頭還沒有動，上上等智慧的人就知道。阿難尊者退藏密機，把上面的話說完了，也請求了以後，他就退回原來的的位置，什麼話都不講，他心裏還有其餘的意思，就不再說了。密機是：別的就不再說了。別的不說，在場的別人不知道，但是佛知道。他不說，佛能知道，他就冀佛，「冀」是希望，他希望佛「冥授」。所謂冥授，就是暗暗的，也不明白地說出來，用其他種種的方法，來傳授這個密言。

既是阿難尊者希望佛冥授，「冥授」是不用言語很明顯地說出來，也許用言語明顯說出來，在會大眾不見得當下就明瞭，就能得到益處。所以在後邊，佛就問在會已經證果的那些大弟子：當初你是從那方面，最初用什麼方法證果的？一個、一

個問，就是這個方法。下面經文說：

爾時世尊。普告眾中諸大菩薩。及諸漏盡大阿羅漢。汝等菩薩及阿羅漢。生我法中。得成無學。吾今問汝最初發心。悟十八界。誰為圓通。從何方便。入三摩地。

「爾時」是在阿難尊者啟請之後的這個時候，「世尊」是釋迦牟尼佛，「普告眾中諸大菩薩，及諸漏盡大阿羅漢」，在楞嚴會上，大眾多得很，有人道眾生、天道眾生，還有其他地方來的大菩薩、大阿羅漢。釋迦牟尼佛普遍告訴這些大眾之中的大菩薩，還有諸漏盡的大阿羅漢，「漏盡」就小乘來講，證阿羅漢就斷了見惑、思惑，普通講我們的貪瞋癡慢疑這些惑都斷乾淨了，就是羅漢。「大阿羅漢」包括小乘到大乘，大乘菩薩，別教的地上菩薩，從登地到八地，這也算是大阿羅漢；圓教菩薩不必說，圓教菩薩不必登地，圓教初住就有這個工夫了。這裏講「諸大菩薩」，在這裏是講菩薩。「諸漏盡大阿漢」指後邊講的憍陳如等那些常隨弟子，已經斷了見思惑的那些人。在這裏要說明：這些常隨弟子在釋迦牟尼佛這個時代，他顯示出

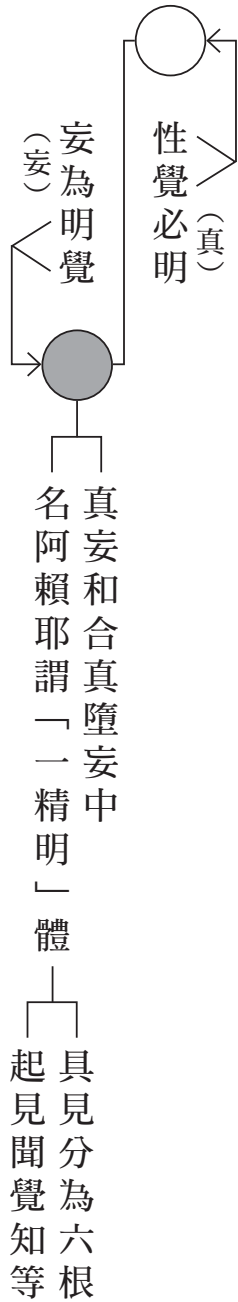
來是小乘根機，其實他本來學佛的程度，早已經是大菩薩了，祖師注解都是這麼注的，在當時他表演的是小乘弟子——證果斷見思惑的弟子，講到他本來的身分，早就是一個大菩薩了。在這裏，佛就普告大眾之中這些大菩薩以及漏盡的這些阿羅漢，他說：「汝等菩薩及阿羅漢，你們這些菩薩以及阿羅漢，『生我法中，得成無學』，什麼叫『生我法中』？普通講『生』，一個人沒有父母，他怎麼能生下來呢？這就是我們的生命來講，我們的生命是由父母生的；智慧的命叫慧命，慧命當然是人人本有的，雖是人人本有，但是沒有佛說的佛法來啟發，他的智慧雖然有，但是不得受用，他用不到，沒辦法受用。所以由佛來開示佛法，讓他明瞭自己有智慧、有本性，佛就如同慧命的父母，這叫生我法中。你們這些大菩薩、阿羅漢，能夠從佛法之中開發智慧、得了慧命，『得成無學』，一步一步學，就成了無學。『無學』是什麼呢？就小乘來講，證到四果，見思惑斷乾淨了，就畢了業，不要再學了，學成就了叫無學；那個大菩薩，登地以上的大菩薩，見思惑也斷了，也成了無學。

「吾今問汝」，我現在問你們大家，「最初發心」，你們最初來學佛，當初發心

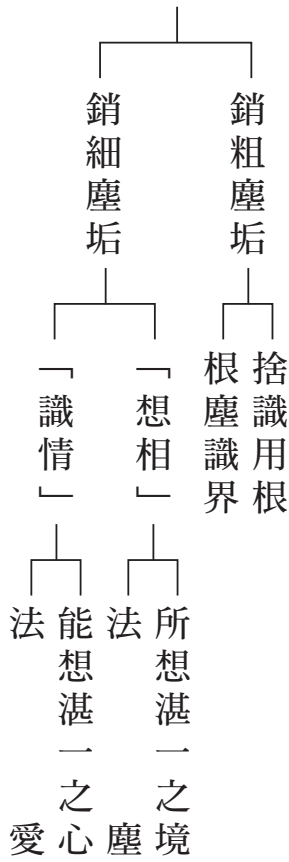
修持的時候，修持什麼呢？「悟十八界」，修是怎麼修法？就從十八界，前面講過十八界，我們本身有六根，六根所對的六塵，眼對色塵、耳對聲塵，一共有六塵。六根、六塵中間，根、塵一對就發生識，叫六識。六根、六塵、六識，叫十八個界限，這前面講的。一悟就悟這十八界，十八界明白就圓通了。「誰為圓通」，誰得了圓通？從十八界得圓通的，基本的十八界，後邊講的有二十五種圓通，十八界再加上七大，一共有二十五種圓通，這裏只講十八界，實際上後面講二十五種圓通。什麼叫「圓通」？悟了之後，大開圓解叫作「圓」；「通」是什麼呢？世間萬法，任何一法都能讓你通往成佛之路，頭頭是道，這叫通。絕不像我們凡夫眾生了解一點道理，一遇到事實來考驗，就不通了，就有妨礙。「通」是沒有障礙，你悟了那一個法，都能夠通達的，這叫圓通。「圓」是大開圓解，「通」是無論任何一樁事情，他都能通達成佛的境界。佛就徵問大家：最初發心怎麼得圓通的？得圓通以後要下工夫，要開始修持，修持要有方便的，「從何方便，入三摩地」，你用什麼方法來修三摩地？「三摩地」就是正定，入了大定。入了三摩地、入了大定，你才能成佛，就是楞嚴大定，你用什麼方便的方法才能夠入？

在這裏跟各位說：佛法各宗無論那一宗，都必須由那一宗的善知識來傳授。你看，佛在這裏講方便，前面開示那麼多，佛還要問那些人：從什麼方便入門的？就告訴我們，修那一宗、那一法，都要有師承。沒有師承，我們凡夫眾生，自己把藏經看一看，就得了這個法？沒有那回事。禪宗、密宗固然要傳授，淨土宗更要有人傳授，淨土宗念佛那麼容易？沒有人傳授，你學這個法門，人家隨便說一句話，就把你的信心動搖了，你修不下去了，不是那麼容易的事情。

大佛頂首楞嚴經講記【九】

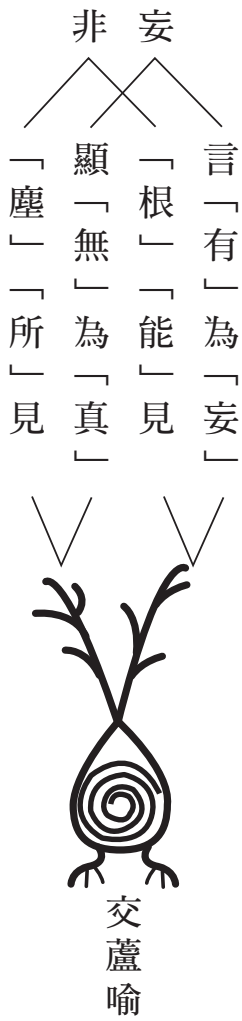
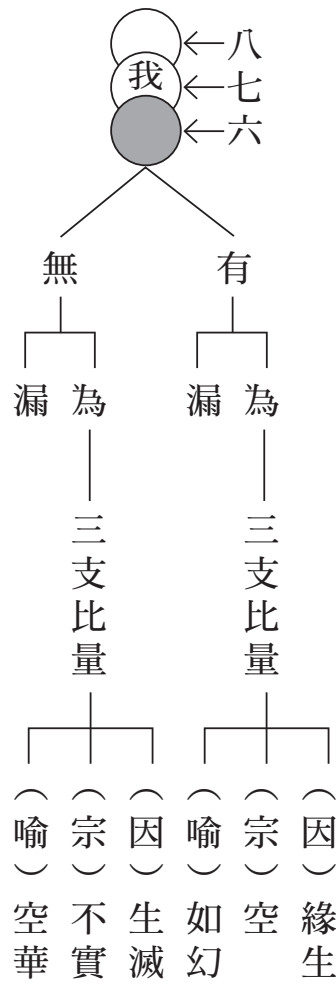
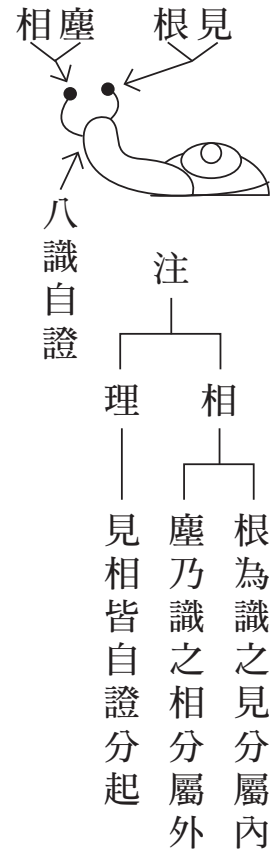


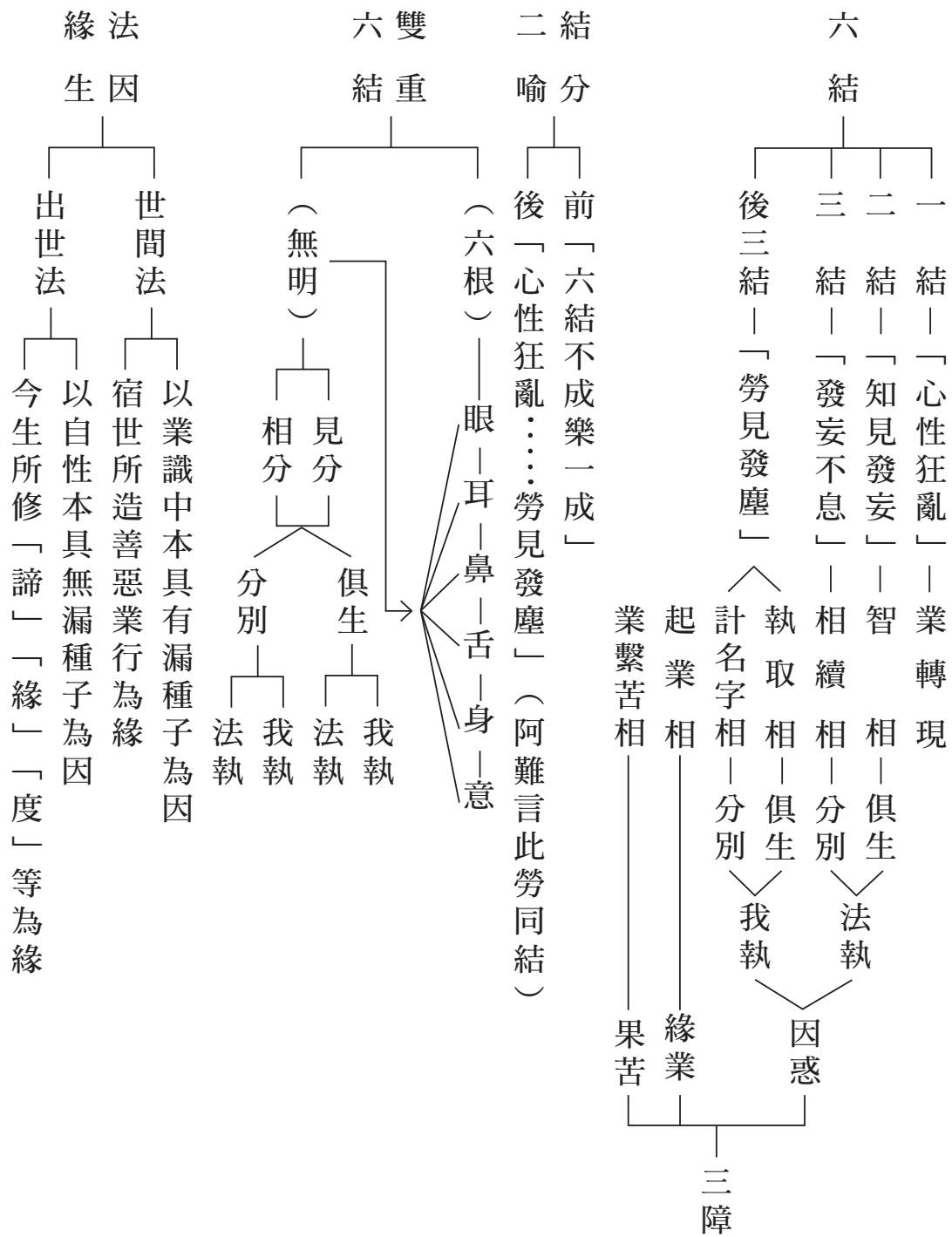
現常
前光



七果名

- 「菩提」智德無煩惱所知二障（三諦圓照）
- 「涅槃」斷德出分段變易二死
- 「真如」無妄不異
- 「佛性」不壞不變
- 「菴摩羅識」無垢白淨（分別一切而無染著）（照俗諦）
- 「空如來藏」惟一真心更無他物
- 「大圓鏡智」洞照萬法（照無分別）（照俗諦）





大佛頂首楞嚴經講記【九】

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。

公元二〇一九年三月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記（九）

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，2019.03—

冊；公分

ISBN 978-957-9649-17-9(第9冊：平裝)

1.密教部

221.94

108003486