

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

大佛頂首楞嚴經講記

【二】

徐醒民居士講
雪明講習堂印行



楞嚴經二十 目錄

- 二九〇、又三摩中諸善男子。堅凝正心。魔不得便。窮生類本……………一
- 二九一、阿難。彼善男子修三摩提。行陰盡者。諸世間性。幽清擾動……………一九
- 二九二、若於羣召。已獲同中。銷磨六門。合開成就。見聞通鄰……………三五
- 二九三、阿難。又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。……………五一
- 二九四、又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。……………六七
- 二九五、又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。……………八五
- 二九六、又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。……………一〇一
- 二九七、又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。……………一一九
- 二九八、如是法門。先過去世。恆沙劫中。微塵如來。乘此心開……………一三七
- 二九九、入於如來妙莊嚴海。圓滿菩提。歸無所得。此是過去先佛世尊……………一五三

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

三〇〇、阿難即從座起。聞佛示誨。頂禮欽奉。憶持無失。於大眾中……	一六九
三〇一、妄元無因。於妄想中。立因緣性。迷因緣者。稱為自然……	一八七
三〇二、汝體先因父母想生。汝心非想。則不能來想中傳命。……	二〇三
三〇三、又汝精明。湛不搖處。名恆常者。於身不出見聞覺知……	二一九
三〇四、汝今欲知因界淺深。唯色與空。是色邊際。唯觸及離……	二三五
三〇五、阿難。若復有人。徧滿十方所有虛空。盈滿七寶……	二五一
附講表……	二六九

大佛頂首楞嚴經講記（二十）

徐醒民居士講 研學小組記

第二九〇講

又三摩中諸善男子。堅凝正心。魔不得便。窮生類本。觀彼幽清常擾動元。於後後有生計度者。是人墜入五涅槃論。

這是講去五種陰魔，五種陰魔每一種陰有十種境界，一共五十個陰魔。色受想行識，這是行陰這一種，前面已經研究了九個階段，現在是第十種。

釋迦牟尼佛講完死後斷滅論以後，再講五種涅槃論，在開始之前加個「又」字，「三摩中」，「三摩」是印度文的名字，譯成中國的意思是正定，這部經是修楞嚴定。修正定中的「諸善男子」，這是指修定功的人，他「堅凝正心，魔不得便，窮生類本」，這是說明他入定的時候，已經通過前面色陰、受陰、想陰，前三十個陰魔他已經通過了，天魔不能夠來干擾他，所以魔不得便。「窮生類本」，由於前面三陰都通過了，到了行陰的時候，他看見第七識，行陰就指第七識，我們普通人對於自己

的第七識看不出來，根本就不知道，他看到了，就窮生類本。第七識行陰是什麼狀況呢？「觀彼幽清常擾動元」，他在定中看見行陰非常幽清，「幽」是很幽暗、很微細，「清」是對污濁來講，不像前面的色受想污染得那麼厲害，他這個當然也有污染，沒有那麼嚴重，叫清。可是就在幽清的狀況之中，一直在那裏擾動，所謂擾動，就是沒有定在那裏，就指第七識。第七識是遷流，行陰每個階段都這麼說的，遷流就像流水一樣，從這裏遷流到另外一個地方。第七識就在那裏遷流不斷的，就是擾動，看到擾動的動元，就是看到自己生死的根元。

「於後後有生計度者」，「後後有」指什麼呢？就是第七識遷流不斷的那種狀況，所謂遷流不斷，指我們第七識的每個念頭，每個念頭一生起來，接著就滅下去，前面的念頭滅下去，後面的念頭接著就起來，中間沒有間隔的，無間地生起、無間地消滅。「後後有」跟前面「後後無」不同，前面是無間生起、無間消滅，他就看到滅的那種情況，斷定人死後，一切都沒有了，他就生起了斷滅的知見，叫作斷滅論；後後有是什麼呢？乍生乍滅，無間生、無間滅，就生這方面來觀察，單從生的狀況

來推論。既是這個念頭，前面滅了，接著念頭又生出來，那就永久有這個念頭，一直生下去，所以這個生滅，滅然後又有生，這個生一直在那裏不斷的，因此他認為後後有，一定是有的。他從生這方面，相續生起的這麼一個現象，他推論人後來一定有的，跟前面斷滅的知見相反。他從滅了之後，接著就有生，所以叫後後有，滅後又有生、滅後又有生，叫後後有。因此他就生出計度來，發生一個執著，就把繼續生起來的這個現象當作什麼呢？這是不會消滅的，因為滅了又有，當然一定是有，最後不會滅掉的真理在那裏。「是人墜入五涅槃論」，因為這麼一個見解，就墜入外道的五涅槃論。他的見解是墜入到外道，印度那時候的外道有五種涅槃論，這樣一來，他本來是修正定的，見解稍微偏一點點，他就墜入外道了。所謂五涅槃論，後面講一共有五種。

印度那個時候的五種涅槃論，有一種跟前面講的死後仍然有的常論，這與那個有點不同，前面講的是死了以後，還有不死的存在；這個五涅槃論，不必等死後，就在有生之年，眼前所得的境界就是涅槃，現在研究的是這個。菩薩要想修成佛，

證到佛果就是涅槃，聲聞修到四果羅漢也算是涅槃，但那是聲聞乘的，成佛的話，正式證到佛果是涅槃。他把入定在定中所見的境界誤會了，誤會他所證的境界就是證到果位，就是涅槃了。下面一共有五種，看這段經文：

或以欲界為正轉依。觀見圓明。生愛慕故。或以初禪。性無憂故。或以二禪。心無苦故。或以三禪。極悅隨故。或以四禪。苦樂二亡。不受輪迴生滅性故。

「或」是不定的言詞，後面五種都誤會為真的涅槃，加個「或」字，並非一個修定功的人把五處都當作涅槃，「或」指一個人只有一種，見到一種境界，就執著這種境界，其餘那幾種是另外的人，「或」不是一個人執著五處。

第一種：「或以欲界為正轉依」，他在定中，因為前面三個陰已經破除，現在行陰一發現，雖然沒有證果，他可以得天眼通，天眼所看的欲界天。我們在人間學佛，天道的欲界天有六層，色界天、無色界天，我們只從經文上知道一點點，實際上我

們沒有親自看到。他親自看到了，看到之後，就以欲界為正轉依。「轉依」是什麼呢？轉生死，把生死的生滅法轉掉，然後依靠涅槃。就把欲界天的境界當作證果的依靠，當作涅槃了，轉生死、依涅槃。

怎麼會把欲界天當作涅槃的境界？就是他入定，用工夫還沒有得到根本定的時候，定就是三界九地的四禪八定，四禪八定每一個定功都有根本定，根本定是真正得到那個定，還沒有得到根本定之前，有個近似定，與根本定很接近，似是相似，很相似的定。這怎麼說呢？就佛家來講，不是外道，外道沒有這個工夫，按照佛法修定，初步要進入初禪天的時候，他得根本定，就把煩惱思惑斷了，一得根本定就斷了。沒有得根本定，只得相似定，這有一個名稱叫未到定，或者未至定，還未到根本定。他這是什麼現象呢？把思惑（我們的貪瞋癡這些煩惱）能夠伏得下去，在定中能夠伏得住，這種情況就可以得天眼通，這是前五通，印度那些外道，他修的是外道，他不懂得心法，他修的定功也可以得五種神通的。這裏說佛家用工夫的人，他雖然沒有斷思惑，得到近似的定，也可以發神通的。既是發了神通，所以「觀見

「圓明」，這個「圓明」是他在定中看見欲界天上那種境界，欲界天的正報、依報，一切都好得不得了。簡單說，我們人道眾生想像都想像不到的，所以加上圓明。根據古人注解，他得了天眼，普徧看見了欲界天，看見天的光明（天光），天的光明絕不是我們人間看到的日月光明，日月光明怎麼能跟那個天光相比？欲界天的天光清淨莊嚴的，絕不是我們人間所見的日月這樣朦朧的狀況，一切污染都沒有。「生愛慕故」，因此他看見這種狀況之後，生出愛慕，他非常愛慕欲界天的正報、依報這麼好。他一看到欲界天這麼好，心裏生出愛慕，就把欲界天當作現在就得到涅槃。所以上面講「正轉依」，他以為生死轉掉了，現在依靠的是涅槃，就以欲界天為正轉依。

第二種：「或以初禪，性無憂故」，或者他看到初禪天，初禪天是性無憂故，因為初禪天已經離開六欲天，六欲天怎麼好？很不錯，佛法講我們人道想像都想像不到的。但是凡是欲，不管是怎麼樣的欲，它都是污染的，離開欲界天就離開了欲染，有欲望都是污染的。離開了欲望，沒有污染，到了初禪天，「性無憂故」，「憂」是

什麼？普通講，一個人要有憂患意識，什麼叫憂患意識？苦還沒有來，他心裏就有一種憂患，預先就有憂患的心起來，這也是苦。他到了初禪天，欲染一離開，憂患就沒有了。我們人道的凡夫眾生有憂患，就是各種苦惱的事情還沒來，心裏預先就想到了。假如離開，一切心理根本就沒有貪戀那些東西，世間的色聲香味觸這些五塵的東西，財色名食睡，這都是欲染，沒有這些東西，心裏離開這個，就不會有什麼憂患的。我們所憂患的是那些東西得不到，得了之後，又怕失掉，患得患失，這叫作憂。他到了初禪天，離開了欲界，沒有欲界的那些欲，所以他的憂沒有了。「性無憂故」，到了初禪天，比欲界天又高一層次，他就把這個當作轉依，前面以欲界天為正轉依，他到初禪天，也把初禪當作正轉依，以為生死也轉了，依靠初禪天，以這個為涅槃。

第三種：「或以二禪，心無苦故」，或者他在定中看到二禪天。初禪天離開欲界，發生歡喜心，沒有憂患了，到了二禪天，叫定生喜樂地。講三界九地，二禪是定生喜樂地，修禪定的，到了二禪，定力更好，由定中生出生喜樂。生出喜樂的時候，為

什麼是無苦呢？因為喜到最高境界的時候，跟喜相對的就是苦，所以說「心無苦故」，就因為定中生歡喜，苦是一絲一毫也沒有了。祖師講這是出離苦根，苦根是什麼？根是能生出苦，就像樹有樹根才能生出樹來，苦從那裏來？苦有苦的因，苦因就是苦根在心裏。禪定的心到了二禪天，他生出歡喜心，全心都是歡喜，苦沒有，就是心沒有苦，全部是歡喜心，他就把這現象當作是涅槃，把二禪天當作轉依，轉了生死，依靠二禪天的境界當作涅槃。

第四種：「或以三禪，極悅隨故」，他在定中看見三禪天。三禪天連歡喜心也離開，歡喜也是一種煩惱，儒家經典講喜怒哀樂都要節制，你發生喜怒哀樂的心，心裏還是不夠清淨的，因此到了三禪天，喜也要離開。喜離開之後還有樂，樂是妙樂，所以三禪天叫離喜妙樂地。這個時候「極悅隨故」，「極悅」是喜到極處，悅隨時沒有間斷，全心都是悅，悅到極處了，「隨」是大隨順，這種大隨順是無時無地而不稱心如意的隨順，叫極悅隨。悅的心理——妙樂這種悅的心理，隨時在心裏，他就以這個現象當作是涅槃。「極悅隨」就是前面那一段講的「極樂」，到了三禪天，妙樂

妙到極處，就叫作極樂。要注意，這個極樂是三禪天的極樂，跟我們學淨土宗的人發願往生到西方極樂世界，這個極樂就不能比了，這個極樂是在我們娑婆世界三禪天的這種極樂。

第五種：「或以四禪，苦樂二亡」，或者見到四禪天，四禪天是什麼呢？苦也沒有了，「亡」是消失沒有了，滅亡了，苦、樂這兩者都亡了，因此他以為「不受輪迴生滅性故」，「輪迴」就是「生滅性」，輪迴的特性是什麼？輪迴就是生死不斷，生死、死生，不斷地輪迴在六道裏，這叫生滅性，「不受輪迴生滅性」就是得了不生不滅的境界，得了涅槃。他為什麼這樣呢？他以為沒有苦樂就是涅槃。為什麼沒有苦樂呢？就下面三個禪天來講，有三大災，第一是火災，可以毀滅初禪天；再是水災，比火災更厲害，可以危害、毀掉二禪天；第三種大災難就是風災，可以毀掉三禪天。四禪天沒有，三災都不到。有災難才有苦樂，災難沒有來，心裏想到會有災難，來的時候受苦果，那不必說了，未來的話，心裏也有苦樂。到了四禪天，這些都沒有了，他以為這是真正得了涅槃，輪迴生死沒有了，得了無生。

四禪天所以苦樂二亡，因為到了四禪天，他的禪定工夫把一般苦樂的念頭捨棄掉了。要捨棄這些念頭不容易的，我們凡夫日常的念頭，不是喜就是憂愁，不外乎這些。他這叫捨念清淨地，捨了這些苦樂的念頭，所以他得了清淨的這個境界。他苦樂雙亡，捨了念頭以後就苦樂雙亡，他就拿這個當作涅槃境界。

把這五種誤會講完了，下面佛就指出誤解的情形：

迷有漏天。作無為解。五處安隱。為勝淨依。如是循環。五處究竟。

佛告訴楞嚴會上阿難等這些大眾說：修定功到這個程度，他有這些誤會，就因為他「迷有漏天，作無為解」。從欲界天到四禪天，這是天道，這是有漏的天，有漏是不究竟，有漏都是生滅法，他把有漏天迷了，沒有徹底了解，沒有悟，他把它當作無為解，他以為得到無為法，認為這就是無為了，認為自己徹底了解。換句話，他認為這是悟了。作無為解之後，「五處安隱」，這五處隨便那一處，他都把所見的當作很安穩，「為勝淨依」，「為」是認為，「勝淨依」是殊勝清淨可以依靠的地方，也就是他把這些都當作成佛、證果、涅槃的境界。「如是循環，五處究竟」，因此就

把這五處來回輾轉地看，這樣研究推論，把這五處都認為是最後成佛的涅槃境界，把五處當作是究竟的，「究竟」指的是涅槃。

他所以這樣迷失，由於他修定的時候，在定中看見真相。我們不要認為這個修定功的善男子是不對的，假使我們設身處地，我們是修三摩地的善男子，我們也會這樣。為什麼呢？古代祖師注解說：到這種境界，得到一種輕安的境界，心裏非常輕鬆、非常安然，心裏輕鬆安然，又看見天上那種好的境界，你說他不把它當作究竟的，那就很難了。不說別的，我們念佛的人，把佛號念得清清楚楚，自己就起疑問：我是不是得了一心不亂？我們自己也常常有這種疑問，所以必得明瞭佛法的道理。釋迦牟尼佛就把這個理說清楚，明瞭這個理，隨便得了什麼境界，你都不會迷的，你就知道還有更妙更好的境界。要研究經，研究佛理就是這麼重要。不懂的話，你學了，學著學著，自己就迷了，一迷就變成邪知邪見。下面佛就說：

由此計度五現涅槃。墮落外道。惑菩提性。是則名為第十外道。立五陰中五現涅槃。心顛倒論。

「由此計度五現涅槃」，由前面講的這些，看見四禪天的境界，把它當作涅槃，「計度」就是執著這個境界，認為是五現涅槃。「五現涅槃」是五種，這五處就是現在的涅槃，五處是欲界天、四種禪天，把這五處，憑他看的，自己論斷，認為這是涅槃，而且這個涅槃，現在就是、當前就是，五個現涅槃。有這麼一個知見，就「墮落外道」，就變成外道知見了。

「惑菩提性」，「菩提」是覺，覺有本覺，人人都有本覺，但是我們從無始劫以來，對於本覺都迷了，迷了就起無明，起無明的時候，這個本覺自己不知道。要研究佛法，自己開始覺悟，先明瞭理，然後用工夫。這個無明有枝末無明、根本無明，一層一層的，你要隨分的，去一分無明，覺悟就多開一分，然後到了最後究竟覺，就歸入到本覺，這都是菩提性，就讓我們覺悟。「惑菩提性」把這些統統迷惑不解，惑菩提性是怎麼惑法子？馬鳴菩薩的《大乘起信論》講，你一念不覺就起了無明，無明起來就把真如本性污染、掩蓋了，真如本性雖被無明掩蓋，但是真如跟無明是混合在一起，無明是虛妄的、真如是真的。所以《起信論》講真妄和合在一起，

真妄和合就是我們講的第八識，這是根本識。淨土宗的祖師這麼說，其他各宗的祖師講的教理也是這麼說，我們修道的人必得要明瞭，當前這一念是祕密藏，祕密藏就是當前這一念，天台宗講一念三千，這裏面就有真如本性。他教我們覺悟當前這一念，這一念之中，有生滅的無明、有不生不滅的本性，祕密就在當前這一念。為什麼叫祕密呢？我們凡夫只認識生滅的念頭，不知道生滅之中，有不生不滅的真如本性在當中，這是祕密，不了解。我們學佛要認識，把虛妄的放棄掉，要取的是一個真如本性。什麼是虛妄的？什麼是真實的？虛妄是生生滅滅的，生了滅、滅了生，真如本性是不生不滅。從這個了解，這個用工夫的人本來是佛家修禪定的，他就第七識的生滅，滅了以後又生、滅了以後又生，他根據生滅法來看這個現象，把生滅法的生當作當前這一念，以為這是一直在生，當作是真實的，差別、誤會就在這裏，他把生滅法誤會為不生不滅法。所以研究經教、研究佛理，這個幾微之間，一定要辨別清楚，這個不辨別清楚，我們自己修持，很容易修成外道的知見，我們都還不知道。

「是則名為第十外道」，這叫作行陰之中第十種外道知見，「立五陰中五現涅槃」，他建立五陰中的五現涅槃，五陰有行陰，建立行陰之中，五個現生得的涅槃。「心顛倒論」，他的心起了顛倒，「顛倒」是與佛法相背的，佛法講的是不生不滅，他拿生滅的狀況當作不生不滅，這就是顛倒。後面有幾句話是結論：

阿難。如是十種禪那狂解。皆是行陰用心交互。故現斯悟。

佛叫「阿難」尊者的名字說：「如是十種禪那狂解」，上面講的這十種禪那狂解，「禪那」是修禪定的工夫，「狂解」是在這一陰裏面所起的見惑。這個見惑怎麼起來的呢？「皆是行陰用心交互」，什麼是用心交互？他一方面入定修定功，一方面不明瞭佛理的知見，起了邪見，正定的工夫與邪知邪見互相來往，糾纏不清。總歸一句話，他不明瞭佛理，「故現斯悟」，所以現出這個悟，這個悟是誤會的，不是真悟。他認為這是悟，實際上是完全誤解的。這個交互就是用工夫的人不清楚究竟這是对的、還是不對的，這是很大的疑惑，在那裏用心交互，很麻煩的。

現出十種禪那的原因是由交互來的，下面把行陰的十種境界作個總結，說出禍

害：

眾生頑迷。不自忖量。逢此現前。以迷為解。自言登聖。大妄語成。墮無間獄。

「眾生頑迷，不自忖量」，「眾生」是什麼呢？這裏講的這些修禪定的人都在眾生之內，「頑迷」是沒有徹底的正知正見，「不自忖量」，他不自己反省自己。「逢此現前，以迷為解」，遇到這些境界出現在眼前的時候，他以為這個迷是解悟，本來是迷的，他不認為是迷，把迷惑當作開悟，你看，這多麼冤枉，他以為開悟了。「自言登聖」，自己說他登入聖人的境界，成佛了，「大妄語成」，這是大妄語。印光祖師常常提出警告：「不要未得謂得，未證謂證」，你沒有證到果位，你說證到果位，這是大妄語，還不是普通的妄語。「墮無間獄」，說了這個妄語，他就根據這個妄語去造業，他自己這樣修持，也把這個境界告訴人家，害了多少人，所以這要墮無間地獄。後面佛囑咐阿難尊者以及在會的大眾：

汝等必須將如來語。於我滅後。傳示末法。徧令眾生覺了斯義。無令心魔。自起深孽。保持覆護。銷息邪見。

「汝等必須將如來語」，你們必須把如來語，就是釋迦牟尼佛前面說的這些話，「於我滅後，傳示末法」，在我滅度之後（我不住在這個世間），你們把我所講的道理一代一代地傳下去，一直傳到末法時代。「徧令眾生」，普徧地教所有眾生「覺了斯義」，都能真實地覺悟，了解上面所講的道理。「無令心魔，自起深孽」，「無令」是不要使得，不要使得「心魔自起深孽」。這個「孽」字有幾種講法：一個人講孤臣孽子，孽子是庶子，古時候人君養的兒子，正夫人養的兒子叫太子，其餘的叫庶子，這是一種講法；另外的講法是作孽、造孽，我們佛法講造惡業，造惡業是罪惡的一個因——苦因。「深孽」就是惡業的一個原因，不要自起深孽。怎麼自起深孽？前面的色受想，當然自己心裏的知見不對，然後招來天魔，色受想這三個陰都破除掉以後，天魔沒辦法來擾亂了，這個時候為什麼還遭魔呢？自己自心中著魔，自心中的心魔是什麼呢？邪知邪見就是心魔。所以「無令心魔，自起深孽」，你自心中

起了邪見，心魔就起來了。心魔一起來，你自己造很深的大罪業，這就指前面墮落無間地獄的罪業。上面是教以後的一切眾生預防，不要讓心魔起來。

下面兩句：「保持覆護，銷息邪見」，已經起了心魔的人，怎麼辦呢？你們要好好地吧教理傳到後代，一直到末法時代，要覆護他們，就像大樹一樣來保護他們。保護他們怎麼樣呢？「銷息邪見」，邪見已經起來的時候，讓它消失掉、息滅掉，「銷息」兩個字在這裏是這樣講法。我們常常聽人家說：有什麼消息？這裏當作「消滅息止」，把邪見都消掉，這就已經起邪見的人來講的。最後交代：

教其身心。開覺真義。於無上道。不遭枝岐。勿令心祈。得少為足。
作大覺王清淨標指。

「教其身心，開覺真義」，教這些學佛、修禪定的人，禪定包含一切定功，我們念佛也是修定，教他們身心都要開覺真義，「真義」是真實的——真如實在的意義。「於無上道」，真正開始了解真義的時候，他就能夠到達至高無上的成佛大道，「不遭枝岐」，「枝」指樹枝，樹有主幹、有樹枝，「岐」指路上的歧路，歧路之中又有歧路，

拿這個作比喻。換句話說，你懂得開覺真義之後，你就一直往成佛的大道上走，不會走入邪道上去。

「勿令心祈，得少為足」，「心祈」是什麼？我們學佛的人心裏的願望，「祈」就是祈願，心裏的願望就是要成佛，成佛可不能得了一點小境界就滿足，絕對不可以。我們學淨土宗發願往生極樂世界，你不要認為：念得心裏很清淨就是得到一心不亂，不能得少為足。所以你不要使你心裏的願望得了一點小境界就感覺滿足，就把那個小境界認為是最後究竟的境界。你不如此的話，你一直有大願，能夠成就，你要「作大覺王」，你要告訴後代眾生，你自己作個大覺王，「清淨標指」，作一個標榜，指導末法時代的眾生，不要得少為足，一直往無上道、往大道上去努力。

第二九一講

阿難。彼善男子修三摩提。行陰盡者。諸世間性。幽清擾動。同分生機倏然隳裂。沈細綱紐。補特伽羅。酬業深脈。感應懸絕。

這部經講用工夫的時候容易著魔的，魔從那裏著呢？就是在修楞嚴定的時候有五陰魔，五陰魔是色受想行識，每一陰有十種境界，五陰魔就是五十種。前面色受想行四種，有四十個境界，我們已經研究過了，前面三十個都是著的外魔，到行陰的時候，完全自己用工夫時沒有正知見，用得不如法，然後自己心裏著了魔，這講過了。剛才念的是識陰，識陰比前面更微細，我們現在把識陰十個境界研究完以後，我們在用工夫的時候，就知道什麼是魔，用功用得不善會著魔，自己就知道。

請各位看經文，釋迦牟尼佛把前面四個陰魔講完以後，接著就叫阿難尊者說：「阿難，彼善男子修三摩提」，行陰破除以後，現在進入識陰的時候，在識陰的階段修三摩提，「三摩提」是印度文，翻成中國的意思就是正定，在這部經裏就是修圓

通大定。修圓通大定的善男子，「行陰盡者」，前面的色受想行，行陰也盡了，怎麼叫盡呢？我們凡夫眾生所以有生死，自己有本性發不出作用來，就是因為五陰，有五種陰蓋住我們的本性，所以學佛首先要明瞭這個事實。由佛法了解五陰蓋住我們本性這個事實，了解之後就要用工夫，要修定功，修定功的目的就是要把色受想行識五陰都能破除，破除這些障礙以後，我們的本性就出現了，就成功了。前面色受想行破除了，行陰也盡了，現在正式講到識陰，識陰怎麼出現呢？那必得要了解行陰怎麼破除的，下面就講這個意思：「諸世間性，幽清擾動，同分生機，倏然隳裂」，講世間性，上回發的第五十二講表，各位帶來的話，請拿出來，我們先看講表，把世間性這個名詞看過之後，再講經文，比較容易明瞭。

講表後段有三個表，第一表是「世間性」，世間性是什麼意思呢？下面有三行字是解釋，世間性講世間，第一「有生滅義」，凡是講世間，不論是有情世間、器世間，都是有生滅的，為什麼呢？構成世間有兩個重要的要素，一個是空間、一個是時間，時、空這兩個要素，器世間離開不了這兩個要素，有情世間我們眾生的生

命也是離不開這兩個要素，時間也好、空間也好，都是生滅的，生生滅滅，不論古今中外都是生滅，不是長久的，這是講世間的第一個意義。第二「性有漏義」，這個性不是本性，不是指真如本性，而是指世間性，這個性是世間的，世間有生滅的性，這些是有漏義，有漏是不堅固、不真實的，真實的是無漏，有漏的是生滅，就器世間講生滅，有情世間講生死，漏落到生死，所以這個世間性是有漏的，不究竟的意義。第三「可破壞義」，世間性為什麼是有生滅？有漏的？它是可以破壞的，世間任何一個法都是可以破壞的，這是第三個意義。

三個意義明瞭之後，這裏講世間性要明瞭，明瞭什麼呢？前面講「行陰盡者」，修三摩地的善男子，他的行陰已經盡了，「者」代表那個人。他的行陰盡了之後，就他來說「諸世間性」——「行陰為世間生死之體」，行陰是世間生死的一個體，這個體不是本體，不是真如本性的本體，而是世間生死之體，世間生死之體就是行陰。

第二表是「補特伽羅」，補特伽羅是印度文，翻成中國的意思叫「數取趣」，數是不只一次的，趣是六道，六道也叫六趣，趣是趣向。怎麼趣向呢？比如現代人造

了很多罪，像殺人等重大的罪業，那都要墮地獄的，地獄是受懲罰、受果報的地方，造罪業就趣向那個地方。數取趣，眾生在世間、在六道裏，從這一道到那一道，又從那一道到另一道，永久在生死流轉。什麼東西在那裏生死流轉呢？這裏講「即中有身」，什麼是中有身？就拿我們人道眾生來說，我們人道眾生這個身體，壽命到了，第八識要離開這個身體，要離開還沒離開的時候，心裏很痛苦，捨不得這個身體，在那種情況之下，糊里糊塗的，逼出一個中有身來，這裏一死，還沒轉世，在死與生之間，這中間叫中有身。有一個身體，死了以後，還沒轉到那一道去，這中間有個身體叫中有身，這叫補特伽羅。

這個善男子修定功，已經把行陰破除盡了，行陰怎麼盡呢？「諸世間性」就指行陰，它「幽清擾動」，「幽」是很幽暗的，看不清楚，雖是幽，看不清楚，但是很清，不那麼混濁了，這種幽清在那裏擾動，擾動什麼呢？「同分生機」，「同分生機」就是前面講有十二類眾生，眾生轉世有胎生、卵生、濕生、化生等十二種類，十二種類的眾生有共同的分，雖然他生到那一道，生的方式不同，可是生機是同分，

「機」是機緣，「生」是轉生到那裏去，同生機緣是十二類生共同的，前面講根機，這種根機在那裏？就是第七識。換句話說眾生所以有生有死，生死之間，生到那裏的方式不一樣，但是生死的機緣、根機是相同的。這個相同，那一類眾生都有第七識，「同分生機」就指第七識，前面講，同分生機「可破壞性」，可以破壞的，世間性就是可以破壞的。怎麼破壞？器世間生住異滅、成住壞空，有情眾生，我們眾生有生老病死，這都是第七識，第七識指在那裏的同分生機。到行陰一破盡了，這個同分生機「倏然隳裂」，「倏然」是忽然的意思，忽然之間，同分生機隳裂，「隳裂」就是破裂、裂開來。

「沈細綱紐」，「沈」是往下沉的意思，沉在很細的下層叫「沈細」，「綱紐」，比如一個網，有大繩子在邊緣叫作「綱」，一提綱，網的目就能提得起來，「紐」是樞紐，是最重要一個的地方。這個意思是說沈細的綱紐就形容第七識，小乘羅漢都還不知道，我們普通人，誰知道？這個善男子修圓通大定，破除行陰的時候，忽然之間，行陰（第七識）隳裂了，那種沈細的綱紐，「沈細綱紐」形容第七識，那個網

有綱，大繩子是樞紐，表示第七識是生死的一個綱紐。第七識生死的綱紐，普通人看不到，行陰一破的時候，這個沈細的綱紐，修定功的人看出來了，他發現了，就在這個時候，沈細綱紐一墮裂、一破盡，「補特伽羅」就出現了。

「補特伽羅」指數取趣的中有身，中有身是什麼呢？一般說人死了、斷了氣，斷了氣不一定完全死，要看他的煖氣在不在，身上最後的煖氣離開了，中有就離開了。中有指第八識，一般人講靈魂，在中國的經典裏，孔子注解《周易》叫遊魂，都指第八識。第八識的識為什麼講中有呢？它是生死的總報主，所謂總報主，第七識、第六識指揮前五識造的業，受果報是誰來受？就是第八識來受，它是總報主。一個人死的時候，身體的煖氣沒有了，這個中有身就是第八識，全部離開了，離開還沒有轉世，轉到那一道之前，這中間有這個靈魂——中有身，這叫補特伽羅。一般不學佛的人只知道這是個靈魂，研究佛法，在這裏知道，它是補特伽羅，學佛還沒有證果，它是第八識，照馬鳴菩薩寫的《大乘起信論》講，第八識真妄和合的，真是真如本性、妄是無明，一念不覺起了無明，妄的和真如合在一起，就成為第八識，

叫阿賴耶。在這裏講補特伽羅，行陰一破，沈細綱紐一破，就現出一個補特伽羅出來了，第八識（中有身）顯出來了。

下面講：「酬業深脈」，這個補特伽羅是什麼呢？就是酬業的，前面講轉世是隨自己造的業，造了業，責任歸誰呢？就歸到補特伽羅，無論到那一道，它就是來接受果報的。「業」是造的業，「酬業」，凡夫眾生在那一道，因果絲毫不爽的。不要看現在世間這些人、這些國家，世界所以有大戰，第一次世界大戰、第二次世界大戰，都是由強國的那些暴君掀起來的，當他掀起戰爭的時候，比如過去的希特勒、日本天皇，那不可一世的，全世界誰能夠贏他？但是這種人一死，他不墮地獄，到那裏去？這是酬業，絲毫不爽的。酬業是「深脈」，這是比喻的話，比如一個病人，要好醫生來給他把脈，高明的醫生才能看到很深的脈象，才看得出來。這是講生死的脈絡，生死的脈絡就在第七識，必得這個善男子破盡行陰的時候，真正的生死因果，他才看得出來，看出什麼呢？看出補特伽羅（第八識）這個總報主，來回地受報應。

「感應懸絕」，「感應」是什麼呢？這講因果，造業就有果，有業因就有果報，這叫感應。造任何業，善業有善的果報，有福報來了；造了惡因、惡業，苦報就來了，這是感應。這裏講「懸絕」，懸是什麼呢？「懸」是用繩子把它懸掛起來、把它繫起來，「絕」是斷了，這也是比喻的話，眾生造生死業，在六道裏被生死的業力（就像一根繩子）把他拴起來，牽他到這一道裏、到那一道裏，這是生死業的感應，到這個時候懸絕了，拴住他的生死業、牽引他的業力，就像繩子一樣絕了、斷了。斷的意思要從前面一直看下來，「同分生機，倏然隕裂，沈細綱紐」，這是行陰破了以後，顯出補特伽羅來，補特伽羅是一個受果報的報主，雖然是受果報的報主，因為第七識已經破除了，所以酬業的因果——生死業的深脈，這個牽引的感應斷絕了，不會被生死的業力牽引到這裏、到那裏，為什麼呢？行陰斷盡了，第七識破除了。

在這裏要特別注意「感應懸絕」，懸絕好像因果沒有了，這不能誤會的。在這裏是講生死業破除了，不再接受輪迴生死，這跟過去的野狐禪不一樣。野狐禪講大修行人不落因果，那就糟糕了，因為這句話就墮落到畜生道裏去。這裏講用工夫

修定功，修到破除第七識，顯出第八識出來的時候，造業就是第七識指揮前六識在那裏造，第七識是生死的樞紐，綱紐在那裏斷除掉了，他就不造業了，生死的因沒有了，生死的果就沒有了，是解釋這個意思。把行陰怎麼破除的情形說明以後，下面接著講識陰，經文看一下：

於涅槃天。將大明悟。如雞後鳴。瞻顧東方。已有精色。

「於涅槃天」，這個「天」字，中國的字，一個字含有很多意思的，在什麼地方，在那篇文章的句子裏，就照那一種講法，所以這個「天」不是指欲界天、色界天等等，這是涅槃的天，不是三界的天，「涅槃天」指本性——性天。學佛修定功，目的就是要破除五陰，開發自己的性天，開發性天就能得大自在，一切都自由自在了，就是涅槃天。這個涅槃天，原來被色受想行識五陰覆蓋住了，五陰把它障礙起來，所以就變成昏暗的，這個時候「將大明悟」，這個善男子已經把前面四個陰都破除了，只剩下一個識陰，所以將大明悟，「明」是發明自己性天的光明，「悟」是開悟，真正知道這個性天。

「如雞後鳴，瞻顧東方，已有精色」，這完全用比喻的話，既然涅槃天是性天，要知道，性那有晝夜？這是比喻的話。既是比喻，就講有晝夜，我們眾生被五陰所遮蓋，所以昏暗，昏暗就是長夜——長久在夜間，現在這個善男子，已經把色受想行四個陰都破除了，只剩下一個識陰，天快要明了，所以將大明悟，人在夜間昏睡，天快要大明，就快要醒來，快要覺悟過來了。這就「如雞後鳴」，就如同人家養的雞，養雞幹什麼呢？古時候一般人家裏沒有鐘錶，就是有鐘錶也不像雞那樣準確地啼，聲音很高的，叫出聲音來，叫人家起床。中國的時辰，夜間有五更，初更、二更、三更、四更，到五更的時候就天明了，這裏比喻，前面色受想三個陰破除，如同雞第一次、第二次、第三次鳴，色受想這三個陰都破除了，三次鳴已經過去了，未見精色，現在行陰已經盡了，行陰盡了在這裏講「如雞後鳴」，行陰一盡的時候，天快要明了，這個雞鳴，就是最後一次叫。聽到雞最後一次鳴叫的時候，「瞻顧東方，已有精色」，睡眠睡醒了，起來一看，看東方，日出在東方，完全拿我們世間人所知道的來比喻。不拿世間的比喻，我們不懂，我們不了解經意，所以釋迦牟尼佛說法，就用我們世間人能夠了解的這些事情來作比喻。「瞻顧東方」，一看東方，

「已有精色」，已有精明之色，但是還沒有大明，因為還有識陰覆蓋。「精色」指前面經文講的：「元惟一精明，分為六和合」，「一精明」指第八識，含在第八識裏面的真如本性叫作精明，但是第八識還在，那就是精明還帶有無明在一起，這叫精色。東方已有精色，東方現出太陽，太陽是明的，在這裏講精色。現出了精色，行陰已盡了，識陰現出來了，下面就講實際的義理：

六根虛靜。無復馳逸。內外湛明。入無所入。

「六根虛靜」，「六根」指勝義根，我們眼耳鼻舌身的根，有浮塵根、勝義根，比如我們的眼、眼球，大家自己照鏡子看得出來，也看見人家的眼，這是浮塵根，勝義根在浮塵根裏面，我們一般人看不到的。「虛」是虛空，「靜」是安靜，原來的一精明，分為六和合，現在見到第八識，六根都虛靜了，為什麼呢？第七識已經破除了，第七識有我執，有我執才有四種煩惱來染污它，四種煩惱就是我見、我癡、我愛、我慢，一共有四種，第七識一破，六根就虛靜了。「無復馳逸」，第八識不往外面了，「馳」是往外面奔馳，放逸往外面攀緣，這時就沒有這些情況了。「內外湛

明」，「內」是內根，「外」是外塵，內根指六根虛靜，外塵是外在一切的五塵，這些境界都一起變成湛明，「湛」是不動的，「明」是光明，內外是一片湛明的那種境界。「入無所入」，這句話請各位先看講表。

講表裏這樣解釋：所謂「入無所入」，第一行：「初心亡所入流，根塵盡無所入」，「初心」是開始用工夫的時候，「初心亡所」就是前面講的「入流亡所」，用反聞聞自性的方法，不要往外面攀緣外面的色聲香味觸這些，外面的境界都不要攀緣它，專門向自己的內心、內在，往內攀緣就是入流，亡所是把外面的境界忘掉，「所指外面的境界，一亡所，自然就入流了。一般人不知道怎麼入流亡所，入流亡所下手的工夫就是不要分別外面的境界，這就是入流。所以初心亡所自然就入了流，一入流，根塵就盡了，有這個工夫，然後就得到一個效果，內根、外塵都盡了。既是內根、外塵都盡了，所入，你入到那裏去？無所入，這是第一個解釋。

第二行：「內內者深深意窮到識陰無所可入」，所謂「內內者」是什麼意思？就是深深的意思，一層一層往裏面，深入地來破除五陰。比如先從外面的色陰開始破，

色陰也是由外面的色往裏面破，色陰破除以後，再破受陰，受陰破除再往裏面破想陰，想陰破了再往裏面就是行陰，現在行陰已經破除了。色受想行一層一層（內內的）往裏面深入地破除，破除窮盡，現在到了識陰，再往裏面入，無所可入了。到識陰，這是最後的一個陰，這最後一陰就見到本性了，所以到這裏是無所可入。

第三行：「內根外塵一味湛明安有所入」，到這個時候，前面經文講六根虛靜以後無復馳逸，因此內外湛明，「內外湛明」是內根外塵融為一味了，「一味」就是不要起分別這是內根、那是外塵，內根外塵都變成一個境界了，一個境界是湛明的境界。既是內根、外塵變成一片湛明的境界，就無內無外，入就從外面往裏面入，內根、外塵變成一個境界，就無所入了。安有所入？「安」當何的意思，何有所入？那裏有所入呢？識陰這個時候就無所入了。所以下面說：

深達十方十二種類。受命元由。觀由執元。諸類不召。於十方界。已獲其同。精色不沈。發現幽祕。此則名為識陰區宇。

「深達十方十二種類」，前面講內內、深深地往裏面入，入到入無所入的時候，

他的深度就能夠達到十方世界十二種類眾生的「受命元由」，「元由」指第八識，深達到這裏，第八識開發出來了。能夠深達十方十二類眾生的受命元由，就是每一類眾生的第八識都顯示出來了。「觀由執元」，「觀由」是觀察受命的元由，這是講善男子，你既是深入到生命元由，就觀察生命的元由，「執元」是執著生命的元由，把它當作根元，真如本性的「元」就指真心，由這個一觀由，就可以執為真如本性。「諸類不召」，這跟前面講的感應懸絕一樣，凡夫沒有證果，沒有見到、沒有破除第七識的時候，還是被業力牽引，在六道裏輪迴生死，這裏講「諸類」就是六道眾生，「不召」，不會被業力牽引，召到這裏、召到那裏，「召」是就那一道來講，比如人道眾生造了地獄業的時候，地獄那一道就來召，召造地獄業的眾生，其他各道也是如此。到這個時候，觀察受命的元由，第七識因為破除了，諸類（十二類）就不會牽引他到各道裏去。

「於十方界，已獲其同」，對於十方世界十二類眾生，他們生死的那種方法、那種現象，各不相同的，但是這個時候已獲其同了，「已獲其同」是什麼呢？不論是

那一類的眾生，他生生死死的中，有身都是第八識，都是相同的。所謂他已獲其同，就是獲得第八識，發現出來了，這個「精色不沈」，前面講「瞻顧東方，已有精色」，天已經發明了，既然看見精色，「不沈」是不會再暗了，天既然發明，當然天不會再暗了。工夫一直往前用下去，愈到後來，天色愈明，所以這裏講「精色不沈，發現幽祕」，「幽祕」是非常幽暗，秘密地藏在那裏，就如同衣裏藏珠，平常誰知道呢？這個時候他發現了、知道了，「衣裏藏珠」是精明之體含在第八識裏面，精明之體就在第八識，包含在裏面。「此則名為識陰區宇」，「識陰區宇」指色受想行識的識陰，識陰區宇把識陰的狀況說出來。後面就說明，明瞭這個狀況之後，如果繼續如法地來用工夫，就可以破除識陰。如果工夫用得不如法，那就會著魔的。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第二九二講

若於羣召。已獲同中。銷磨六門。合開成就。見聞通鄰。互用清淨。十方世界。及與身心。如吠瑠璃。內外明徹。名識陰盡。是人則能超越命濁。觀其所由。罔象虛無顛倒妄想。以為其本。

這是講五陰魔，前面色受想行這四陰已經過去了，現在正式講識陰，識陰第一段總說的部分，行陰破除以後，識陰顯露出來，大概情形在上回講過了。

剛才念的這一段，說明識陰顯露出來的是什麼情形。我們任何一個眾生都有真如本性，在《楞嚴經》裏講如來藏，因為有無明把它遮蓋起來，這個如來藏就顯不出來。無明是一層一層的，有根本無明、有枝末無明，在這裏簡單說五陰，陰是陰暗的，就是無明，陰暗的五層是色、受、想、行、識，一層一層的，先講破除色陰，然後受、想、行，這五層從淺到深，淺的部分沒有破除掉，後面深的一層就看不到。比如色陰沒破除，我們雖然每天有感受，自己不知道它的所以然，受陰沒破除，想

陰自己也不知道，所以一層一層的。現在講到識陰，在行陰沒破除以前，誰知道自己的識？這個識指第八識，我們不知道。普通人不了解第八識，只講有靈魂，大家只是說一說，自己見過自己靈魂沒有？不知道。不知道，你叫他相信，他就不能深信不疑，心中都有疑惑。

這裏講到行陰破除了，前面四種都破除了，現在識陰顯出來了，識陰顯出來是什麼狀況？下面就說：「若於羣召，已獲同中」，「羣召」是提起前面那段，因為行陰破除，識陰顯出來，所以他入無所入，深達十方十二種類眾生的受命元由，受命元由是生滅法，生生滅滅的，元由就講第八識，然後觀元由、執著元由，諸類不召，「諸類不召」在這裏講「羣召」。所謂諸類不召，就是看清楚十方世界十二類類的眾生，都是同一個受命的元由，於十方世界已獲其同了。怎麼獲其同？都是萬法唯識，比如在六道裏來回生死，我們娑婆世界的六道眾生、其他十方世界的六道眾生，都是如此，生死輪迴的總報主就是第八識，第八識就是受命的元由。修圓通定的人到這個程度，這個入定的人看見第八識了，第八識是十方十二類眾生受命的元

由，生命的根元就在此，獲其同，同一個根元，都是由第八識裏發出來的。所以這兩句：「若於羣召，已獲同中」，對諸類眾生的召，生死不會來回地輪轉了。怎麼不來回輪轉呢？知道同一個生命根元的時候，合到一個第八識，了解是同一個。

既是已獲同中，下面講：「銷磨六門，合開成就」，就在同一個第八識上面，在這上面見到他的境界，見到什麼境界呢？「六門」是六根，就在六根門頭上來看，有合有開。合、開在普通人沒辦法的，比如眼的作用只管看、耳的作用只管聽，你不能把眼代替耳來聽、耳代替眼來看，我們現在辦不到。他如果繼續用功，把六根互相隔礙消除掉，銷磨六門，我們凡夫彼此互相有隔礙，彼此不能通融的，把它消除、銷磨掉，然後眼根可以代替其餘的五根來起作用，其他任何一根都可以如此，一根可以代替六根，或者把六根合起來，歸併一根，這叫作「合開」，「合」是把六根合起來，作一根用，「開」是把一根開起來，作六根用，這都能得到成就，得到這個成就就是六根可以互用。

既是羣召已經獲同，「羣召」原來是講召引到這一道、召引到那一道，那是沒

有學佛的人，凡夫都是如此，被業力召來召去。現在見到識陰了，前面行陰都破除了，識陰見到了，生死的根元已經獲得共同的一個現象，共同體知道了，就在共同體之中，銷磨隔礙，把六根彼此的隔礙消掉。消掉以後，「見聞通鄰，互用清淨」，只要把六根隔礙消除以後，見聞覺知通了，互相關通融，彼此融為一個事情，原來像鄰居，這是你家、那是他家，通鄰，通成一體了。既是通成一體，「互用清淨」，互用是互相起作用，彼此沒有任何區別，這就是清淨，沒有障礙了，發出任何作用，眼可以聽，也可以起其他那一根的作用。為什麼六根能夠互用？能夠起作用的是識，「元惟一精明，分為六和合」，一精明分在六根的時候，一分在六根，普通人就被六根限制住了，在那一根，就起那一根的作用。現在他沒有任何障礙了，就互相起作用，彼此都有代替作用，這叫清淨，這個清淨就是：一精明之體，無論在那一根裏，都能發出整體的作用。「見聞通鄰，互用清淨」，這是我們有情眾生的身心。

下面再講除了我們正報的身心以外，「十方世界，及與身心，如吠瑠璃」，還有十方世界，就是器世間，十方世界加上正報的身心，器世間、有情世間怎麼樣呢？

「如吠瑠璃」，「吠瑠璃」是一個寶石，瑠璃是青色的，看得很透明，但是它的質地很堅固，這是吠瑠璃。他「內外明徹」，像吠瑠璃一樣的，從外到裏、從裏到外，一片明色，透明的，講內外是讓我們好懂，實際上到這個程度，內外是一如了，叫明徹，從外到內，無論是外是內，都徹底地發出光明來。「名識陰盡」，這叫識陰盡了，到了第八識，把這個陰破除掉以後，就像吠瑠璃，內外明徹。識陰盡，「識」指第八識，第八識叫識，又叫陰，陰是陰暗的，《起信論》裏講：真妄和合變成阿賴耶識，阿賴耶識就是第八識，所以識陰盡，就是妄（無明的陰）去掉了，去掉以後見到真如本性，所以真如本性內外明徹，如吠瑠璃。要知道這是講入定，在定中得這個境界，不是講真正證了果，定中到這種程度，見到第八識。現在開始講的，從行陰破除，見到識陰，現在識陰雖然還沒破除，就把破除識陰最後那種境界先說出來，識陰破除，就剩下一精明體，就是本性，完全透出來了。「是人則能超越命濁」，識陰盡了以後，這個修定功的人，到這個時候，他能夠超越命濁，「命濁」是什麼呢？「命」是壽命，就指識陰，識陰有幾個稱呼：命、煖氣，再加上識，現在識陰一破了以後，連帶的，命濁就超越了，不像我們普通人的第八識，整體是糊里

糊塗的，他超越命濁。這個命濁，在《阿彌陀經》講我們五濁惡世，命濁是非常嚴重的一種，到這個程度，命濁就能超越。

「觀其所由，罔象虛無顛倒妄想，以為其本」，前面講到識陰發現的時候，你要能夠知道如法地繼續用功，銷磨六門，合開成就，到了識陰盡，就超越命濁。可是在這個時候，用工夫用得不如法，對佛法的理沒有明瞭，這就出了問題，這個識陰沒有看得清楚，所以下面有十種走到外道的邪路上去。為了避免走上邪路，這幾句話要特別了解：「觀其所由」是看十方世界十二類眾生，來回生死的所由，這就指第八識，都是由於第八識被業力牽引，召來召去的，它的由來就在第八識。現在你觀這個第八識，你仔細地來把第八識看清楚，第八識是什麼樣子？「罔象虛無」，實際上我們凡夫要特別注意，前面講識陰盡了，才內外明徹，現在回過頭來，提醒學佛修定功的人要知道識陰沒盡的時候，你看識陰，觀十二類眾生生死的由來，第八識（阿賴耶識）是什麼狀況？它是罔象，「罔象」是幻妄的相，好像是有，看起來好像是有，這叫罔象，「罔」是虛妄的，雖是虛妄，還有相，你能否認什麼都

沒有，他有第八識，第八識有相，但這個相是虛妄的，叫罔象。「虛無」，虛無是什麼？你講第八識的體，講到體性，它是空虛的，我們所講的第八識的相是罔象，講到它的本體、體性上，體性是真空，你找不到相，這叫虛無。「顛倒妄想」，我們任何眾生，沒有證到真如本性的時候，都是把妄相當作真的，虛無不了解，就是對於真空，真空就是真如本性，本性是真空的，我們迷了，迷惑了，迷惑真的，然後執著假相，就是顛倒妄想。真的是空虛的，沒有相，他迷了，那個有相是罔象、是虛妄的，就把虛妄的假相當作真的，這叫顛倒。這種顛倒妄想，就把這個識「以為其本」，就拿他所見的妄相當作根本，這個根本是他所認識的識陰，就是第八識。剛剛行陰破除，開始見到識陰的時候，識陰是這種狀況，他就把識陰當作根本。要了解，這幾句話是下面十種狀況的總原則。

祖師注解，就特別教我們要注意，既然佛在這裏說出來了，你觀察第八識，這是一個妄相，本體找不到，就執著妄相是顛倒的。你知道這是顛倒的，就不要執著妄相，第八識的識就是個假東西，不執著虛假的，然後一悟了之後，第八識的無明

破除，真如那個真的就顯出來了——本如來藏，就是《起信論》所講的真妄和合，你把妄的看穿了，看破了，真如就顯出來，你一看，本來就是如來藏，如來藏就是真如本性。了解這個原則以後，下面十種境界都是因為這一點沒有悟，就執著假的當作真的，現在教學的人認識這是假的，不要執著假的，看破假的，然後真的才能起作用，才能顯出來。以下十條就從這裏，總的記住這個提示。下面就開始講，十種可能遇到的這些走上邪路的情況，看經文：

**阿難當知。是善男子。窮諸行空。於識還元。已滅生滅。而於寂滅
精妙未圓。**

「阿難當知」，釋迦牟尼佛在這時就叫阿難尊者的名字說：阿難，你應當知道，「是善男子」，這個在修圓通定的人，「窮諸行空」，色受想行這四陰，行陰已經破除了，行空了，沒有了，「於識還元」，行陰空了之後，識陰就發現了，識陰發現叫「於識還元」。為什麼呢？前面七個識都是由第八識轉出來的，我們眾生都有八個識，八個識分兩大類，第八識是根本識，其餘的七個識都是轉識，由根本識轉生出來的

七轉識。既是前七個識是轉識，講五陰，從色、受到行，前面七個識都已經破除，還元了，還到第八識本身裏來了。「已滅生滅」，前面七個識都是生滅的，尤其是第七識，第七識是什麼？第七識遷流，就像水一樣，流動個不停，所謂遷是什麼？從這裏流到那裏，就像我們人一樣，遷移到這裏、遷移到那裏，第七識就是遷流的一個生滅法，它的性是生滅之性，是遷流的，在這個時候「已滅生滅」了，把遷流的生滅性都已經滅除了，第七識的遷流滅了。第六識是從第七識裏發生出來的，第七識就是第六識的根，原來前面的生滅法都滅掉了，已滅生滅，第八識的識陰就寂滅現前。寂滅雖然現前，精妙還沒有到圓滿的地步，所以後面這兩句：「而於寂滅精妙未圓」，這就是第八識，它含有真如本性，把前面七識生滅法都破除掉，剩下第八識，因為前面七識破除，不造業了，生滅法就沒有了，就寂滅了，剩下第八識，雖是寂滅，它精妙的還沒到圓滿地步。既是精妙連同寂滅，真正把第八識轉成智慧，所有的無明都破除乾淨了，就得這四個字——寂滅精妙，而這個第八識，現在還沒到那個程度，所以未圓。

剛才發的第五十三表，拿表來一對，更好明白，第一表就是「寂滅精妙未圓」，下面有四行，每一行解釋一個字。什麼叫寂呢？「寂即（常）離生死故」，寂是常，常是永恆的，不生不滅，離生死故，所謂寂，合乎常，因為它沒有生死了，有生就就不叫常。滅呢？「滅即（淨）滅煩惱故」，滅即是淨，就是清淨，為什麼滅叫作清淨呢？滅煩惱故，我們眾生煩惱太多了，有煩惱就是不淨的。我們念佛要淨念相繼，了解這個理就知道，佛號一提起來，就引起淨念在起作用，那個煩惱、那些妄念就伏下去了，懂得這個道理，我們念佛不必說：我見到阿彌陀佛沒有？得到一心沒有？你只要念頭跟佛號接在一起，不要亂跑，你就是淨念。精是什麼呢？「精即（我）有真體故」，精就是我，為什麼精是我？有真體故，因為有了真體，真體是真相本性的本體，這是最精粹的，就是真我。一般人不認識這個真我，就把我們能夠言語、思想，加上肉體這個生命的現象當作我，那是假我，這才是真我。妙呢？「妙即（樂）具神用故」，妙就是樂，這個樂是真正的真樂，它為什麼叫樂？具神用故，它有各種變化莫測的那種大作用，妙用無窮的，這是真樂。整體的識，把無明（妄的）全部斷除，真如本性完全顯露出來，這就是常淨我樂四德，就成佛了，成佛有

四淨德。這個識陰所以還沒有圓，為什麼沒有圓呢？下面就說明：「雖已現前，尚未發光」，這個善男子用工夫來修定功，修到已經把第七識的遷流生滅這種生滅性已經滅除了，而這個識陰，寂滅之性已經出現了，可是它的真精妙明（一種精妙的那種真體）還沒出現，尚未發光。

這個真精妙明的本體就指真如本性，如果發出光來，那就圓了，這時還沒圓。換句話說，講唯識到第八識轉識成智，把第八識轉成大圓鏡智，大圓鏡智是整體發光，一片大光明藏，它現在還沒有發光，所以還沒有圓。你知道這個情形，雖然識陰現前，寂滅也見到了，只是沒有發光，繼續往前用功，當然沒問題，問題是什麼呢？看下面這一段：

能令己身。根隔合開。亦與十方諸類通覺。覺知通溜。能入圓元。

佛講：這個時候「能令己身，根隔合開」，能夠令自己本身的六根，六根原來是一根一根隔的，眼根、耳根等等都是隔的，所謂隔就是有障礙，彼此不能通融，他能夠合開，「合」是六根能合為一根的用處，「開」是一根可以開為六根之用，這

就不得了，這工夫就很好了。除此以外，「亦與十方諸類通覺」，同時也可以與十方世界十二類眾生通覺，通什麼覺呢？「通」是互相通融，通這個覺，通一個見聞覺知。既是通一個見聞覺知，下面講：「覺知通溜」，他本身是六根又能開又能合，就是運用自如，同時跟十方世界十二類眾生也能夠這樣通覺。他所有的見聞覺知，既是通又能溜，通是能夠合起來，六根合併起來，合起來作整體地用，「溜」呢？通是開開來，合是合起來，溜是合起來，又能開又能合，跟十方世界十二類眾生也能夠互相開合。「能入圓元」，「圓」是講識陰，識陰是圓的，圓合十二類眾生，普徧都能包含在識陰之中，為什麼呢？前面講「同中」，你的第八識、他的第八識，十方世界十二類眾生，任何一個眾生的第八識都是如此。既都是如此，就第八識來講，它是圓含一切的。下面的「元」字，「元」是一切生滅的根元，就在此，「圓元」這兩個字就指第八識。下面說：

若於所歸。立真常因。生勝解者。是人則墮因所因執。娑毗迦羅。所歸冥諦。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

這就發生邪知邪見的執著了，「若於所歸」，什麼是所歸呢？他把第八識沒有認得清楚，也就是對於圓元沒有認得清楚，以第八識為所歸，「立真常因」，「立」是建立，就把第八識建立為真的、常的真常因，以這個為依靠，「因」是依靠，就依靠這個作他的所歸，他把第八識當作真常（就是真如本性）。前面講真我那個常，真如本性是真實的，常是永恆的，沒有生死。他就把第八識那個圓元當作真常，立真常因，一切都由真常來的。既是把第八識當作真常因，一切世間的任何東西，萬法都是因這個而有的，這是萬物之因，因此「生勝解者」，建立了真常因，他以這個是最殊勝的見解，認為他這是一大發現，得到真理了，把這個當作一個勝解。一發生這個勝解，「是人」，這個修定功的人，「則墮」，就墮落到什麼呢？「因所因執，娑毗迦羅，所歸冥諦」，這個人就墮落到因所因執了，「因所因執」是娑毗迦羅那個外道，冥諦外道，歸入到冥諦了。學著學著學到這個程度，有這麼一個邪知的執著，就跟冥諦的外道相合了，「成其伴侶」，變成他的伴侶。相對地來講，「迷佛菩提，亡失知見」，佛是教我們覺悟，「菩提」是覺悟，對於覺悟就迷了，「亡失知見」，正知正見就沒有了。

這個冥諦，前面講過冥諦外道，印度當時那些外道，雖然工夫很好，但是對於自己的本性實在是見不到的，他只見到迷迷糊糊的冥諦，以那個當作萬物來源的一個根本。簡單地講，把冥昧的那個狀況當作最後的歸宿。這裏要解釋：因所因執為什麼變成冥諦外道呢？這個經文裏講，「娑毗迦羅」是印度文的名字，翻成中國字就是黃髮外道，頭髮是黃的，他是外道，他拜梵天，以梵天作為能歸，作一個歸宿，以梵天作能歸，冥諦作他的所歸，他大致是這麼一個外道。

現在看「因所因執」，第五十三講表上面，第二表講「能所」，有兩段，一個講能、一個講所。現在是講「所」，「因所因執」在這段經文，「立所得心」在下段經文。現在就看「因所因執」，所謂因所因執，「因」當依靠講，依靠識陰，他把識陰當作依靠，就執著識陰是真常。經文講「立真常因」，就是依靠所依的識陰，把識陰（就是第八識）當作真常了。既是第八識當作真常，天地萬物、有情無情，一切都是由第八識「能」生出來的，所以叫「因所因執」。這個是什麼呢？這就是因為用工夫修定功的人，就第八識整體來觀察，第八識是真妄和合的，上面有一層一層

的無明在那裏，真與妄沒有分辨清楚，整體看第八識，他看見第八識，十方世界的眾生都是由第八識裏面來回生死，這個看見第八識，是迷迷糊糊的，看不清楚，叫作冥。所以「因所因執」換句話說就是迷了第八識，把第八識當作真常，這麼一執著，就跟冥諦外道變成同路人了，變為他的一個同伴。執著冥諦，這個昏昏沉沉的第八識，把那個狀況作為能生萬物的因，這叫因所因執。下面是說明邪知邪見的一個結論：

是名第一立所得心。成所歸果。違遠圓通背涅槃城。生外道種。

「是名第一立所得心」，有十種可能發生邪知邪見，變成外道，這是第一種。第一種的問題是他「立所得心」，立所得，要知道，前面他是因其所執的，作為能生萬物之因，立下這個所得心，這就不對了。真如本性（真常）無智亦無得，有所得，這就錯誤了。所以他立所得心，「成所歸果」，真理既沒有所得，也沒有所歸，無住生心，《金剛經》要你怎麼修？修無住的，你有所歸的時候，把第八識當作有所歸，就跟冥諦外道一樣的，歸入到冥諦了，幾時能夠證到真如本性呢？所以是「違遠圓

通，背涅槃城」，違背了圓通這個法門，違背得很遠，差之毫釐，失之千里。「背涅槃城」，到了涅槃城就成佛，證到佛果了，你這是背道而馳。所以「生外道種」，變成外道種子，跟涅槃城背道而馳，就走上生死的路上去了。你看，到這種程度，反而回到生死上去，多可惜。生了外道種，佛種也就沒有了。

在經文裏一看，這太可惜了。必須先有正知正見，就是把宇宙人生的真相看清楚。這一段，就是很扼要地教我們明瞭宇宙人生的真相，一切宇宙、人生，就從我們每個人的第八識裏面，我們凡夫所執著的生死、生滅現象，都是第八識裏那個無明起的作用。你了解這個之後用工夫，普通法門也好、念佛法門也好，知見了解清楚以後，我們工夫到什麼程度，自己知道，不會走錯路的。

第二九三講

阿難。又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

這是到了識陰，五陰到了識陰是最後一陰了，前面破除色受想行四個陰，然後識陰才顯現出來。顯現出來識陰，這個善男子看到了識陰，但是沒有看得那麼真實，起了誤解，上次講了一種境界，他把識陰看成一個真常的因，把識當作真常的一個本體，當作真法了，他這個誤解就成為冥諦，冥諦是一個外道，上回講到這一段。剛才念的這小段，又是另外一種，他不但把識陰看作是真常，而且把識陰當作自己可以生出一切萬法來，現在開始講這一段。

請各位看經文：「阿難」，釋迦牟尼佛把上面那一段講過之後，接著又叫阿難的名字說：「又善男子」，這個修楞嚴定（就是圓通）的善男子，「窮諸行空，已滅生滅」，「窮諸行空」是把前面的色受想行，到了行陰也已經空了，行陰空的時候，「已滅生滅」，行陰講的就是第七識，第七識是遷流不停止的，那種遷流就是生滅法，已經滅了生滅法。「而於寂滅精妙未圓」，但是對於寂滅，「寂滅」就是經裏講的「生

滅滅已，寂滅現前」，前面雖然說把生滅滅了，應該是寂滅現前，寂滅現前是現前，但是精妙未圓，「精妙」指本體，就是如來藏，還沒有圓，沒到圓滿的那種程度。所謂「精妙未圓」，前面說過了，在這裏我們可以回想一下：第七識那種遷流的現象破除，剩下第八識，第八識就是識陰，識陰還有無明，無明跟真如本性兩者，真與妄和合的這麼一個體，這就是第八識，也叫阿賴耶識，雖然七識滅，第八識還有真妄和合，還有無明在那裏，所以精妙未圓。

若於所歸覽為自體。盡虛空界十二類內。所有眾生。皆我身中一類流出。生勝解者。是人則墮能非能執。摩醯首羅。現無邊身。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

就在這個時候，「若於所歸覽為自體」，所歸，前面講把識陰當作所歸的，真正說起來，萬法歸一，一歸何處？歸到一真法界，歸到自己如來藏才是。他歸到第八識，他就把識體當作所歸，就覽為自體，就把第八識的識當作自體，「覽」是他在修定的時候，定中看到的，把它看作自己的本體，把所歸看作自己本體，這個本體

是什麼狀況呢？「盡虛空界」，識體是無邊的，一般修禪定的工夫，修到識無邊處就能看到，這裏講「盡虛空界」，識體是無邊的，我們平常不管研究那一門學問，工夫怎麼好，總是有身體，看見自己身體，他這個時候，把所歸覽為自體，識是無邊的，就見不到自己色身，因此就把無邊的識體當作自體。碰到這種識的境界，他就說：「盡虛空界十二類內，所有眾生，皆我身中一類流出」，「虛空界」是太虛空，也是無邊的，既是在自己的識當作自體，這個識是無邊的，他看到虛空界十二類眾生，這些眾生怎麼樣呢？「皆我身中一類流出」，都是從我無邊的身體之中「一類流出」，「一類」就是一體，就從我這個身體的一體，統統屬於我身體裏面流出來的。意思就是說他這個無邊的體能夠生出十二類眾生，這跟前面不同。前面把所歸的識陰看作是真常因，真常因可以生萬法，那只是真常因生萬法，沒有說自己。這裏就把那個看作自己的身體，看作自己之後，自己這個識是無邊的，就在無邊之內的，就是虛空界十二類內的所有眾生，無論那一類眾生，都是從他的身中，從他一身之中一體流出來。你看，發生這麼大的一個誤解。

「生勝解者，是人則墮能非能執」，「生勝解」，他認為十二類眾生，無論是那一類，都是由他身上類的，十二類就變成他一類的，變成一類，都從他身上生出來，他把這個當作勝解。所謂「勝解」是決定性的，認為這個理解最殊勝了，他認為這是勝解，就執著了，執著十二類眾生都是從他身上流出來。因此「是人則墮」，就是指這個善男子，他墮落到什麼呢？「能非能執」，墮落到這麼一個執著，「能非能執」就是「摩醯首羅，現無邊身」，他這個執著就跟摩醯首羅天現出無邊身，跟他相合了，因此「成其伴侶」，變成摩醯首羅的伴侶。

「能非能執」這句話的意思是他這種執著，執著他的身體能夠生出十二類眾生，其實他能不能生呢？不能生。實際上他怎麼能夠生十二類眾生？就是摩醯首羅天也不能生。完全是一種邪知邪見，不能夠生，他認為能夠生，這叫「能非能」，本來是「非能」，他認為能，這種執著叫「能非能執」。由這種執著，把不能的執著能，這就跟摩醯首羅一樣了。「摩醯首羅」是什麼呢？在各種經典裏都講到摩醯首羅就是大自在天，他居在色界頂上。色界大家知道，色界下面是欲界，欲界六層天，欲

界六層天上面就是色界天。色界天是四禪天，有四禪定天，四禪天再詳細分，色界四禪天有十八層，在後面有五層淨居天，在那個上面，就是色界的頂天。色界頂天，古人注解有兩種講法：一種是拿色界頂——最頂的那層天，當作摩醯首羅所居住的；另一種，不是最頂的那層天，在最頂的那層天上面還有一層，另外有一層，就是摩醯首羅所居住的地方。有這兩種注解的講法，很難定。把這個說出來，大家知道就是了，知道摩醯首羅天叫大自在天。這裏祖師注解說三目八臂，我們普通人的眼是兩隻眼睛，他是三隻眼睛，我們人是兩個胳膊，他是八個臂，騎的是白牛，是這樣的摩醯首羅天，翻成中國的意思是大自在天。

在釋迦牟尼佛那個時候，印度有些外道尊奉摩醯首羅天為主要的天神，他拜這個天，尊奉這個天，將來修成功了，就到摩醯首羅那兒去。因為摩醯首羅現出無邊身，身體是無邊的，他認為所有的眾生都從他身上生出來的，一般宗教也都這麼講，摩醯首羅就是這麼說的。摩醯首羅是這樣的一個邪知邪見，當時的外道也相信這個天。這個善男子在識陰修定功的時候，他看見自己的識也是無邊的，因此他的見解

一執著識能生一切的話，正好跟摩醯首羅的那種邪見完全相同了，他也認為十二類眾生都是從他身上流出來的，因此這裏說「成其伴侶」，「其」就指摩醯首羅，就成為摩醯首羅的伴侶。

下面這兩句話：「迷佛菩提，亡失知見」，「佛」是大覺世尊，是至高無上的，成了佛是大覺，這叫「菩提」，他把摩醯首羅的無邊身，自己現出無邊識，把這個當作究竟的一個果，他就把佛真正的果位迷了，一迷惑，整個就不了解。既是果就迷了，因當然的，他從此亡失知見，「知見」是正知正見。我們在因地學佛，學著要成佛，無論是學普通法門、特別的念佛法門，都要有正知正見，沒有正知正見，怎麼能學得成？一學就學到邪路上去了。他把自己能夠生出十二類眾生當作勝解，他這個了解，認為是究竟的了，正知正見就亡失掉了。沒有正知正見，他自然就作了摩醯首羅的伴侶，你看，稍微一斜、一偏了，就走上這個路上去了。佛就開示阿難尊者以及楞嚴會上的大眾，給他們有個警惕，所以說：

是名第二立能為心。成能事果。違遠圓通。背涅槃城。生大慢天我

徧圓種。

「是名第二立能為心」，佛說，這是第二，在講到識陰的時候，前面第一種，他的知見跟冥諦相合的，第二就是前面講的——十二類眾生都是他流出來的。「第二立能為心，成能事果」，「能為心」，他以為自己的識體能夠生十二類眾生，他能為的，這是個因，以這個作為能生的因，「成能事果」，所謂果，就是事情辦成功了，十二類眾生都依靠他的識體、他的身而生出來的。十二類眾生是由他生出來，他能成就那些所有的眾生，成就是他生出這種事情，得了這個結果，叫成能事果。能事果的「能」是他能為十二類眾生所依靠而生出來。

下面說：「違遠圓通」，他在修定功的時候，他在因地就違背了圓通，不但是違背，而且違背得很遠。「背涅槃城」，「涅槃」是證果成佛，證到大涅槃，他跟佛家的果（佛果）相悖了，在因地與圓通的定功違背，而且違遠，對於證佛的果位，更是背道而馳了。因為這個關係，他就「生大慢天」，所謂大慢天，就是大自在天，大自在天就是大慢，你看，把一切眾生都當作是由他生出來的，這不是大慢嗎？他

生大慢天，「我徧圓種」，認為自己的身體可以徧虛空，虛空是無邊的，識體也是徧虛空，無邊的，這個「圓」是講徧徧的意思，徧虛空就是圓，整個。無處不在，這是他所得的境界，包含了一切。這個「生大慢天，我徧圓種」，就不算是佛家的菩提種，成為大慢天的種了。

說到這裏，過去祖師注經，提出一個問題，這個問題我們必須研究一下，然後才不至於對這段經文所講的發生一種疑問。佛家的唯識宗講「萬法唯識」，那一個法都是從識裏面生出來的，這裏講，他見到第八識，認為他的第八識能夠生出十二類眾生，這兩者有什麼不同呢？這需要辨別，上回發的表，請拿出來，我們看第五十三講表的第三表。

「佛外之辨」，佛法跟外道，這兩者要加以辨別，有兩行，第一行是外道的知見、第二行是佛法的正知正見。第一行講「『外』識為自體流出一切；此計實生，能生他法」，「外」是外道，印度那個時候，尊奉大自在天、修那個外道的人，他們認為識（就指第八識）的自體流出一切，由他識的自體裏流出一切眾生，這種知見，此

計的「計」是執著，執著一切眾生都由他的識體流出，這種執著「實生」，「實」當作實在有，實在有生出來，比如我們人類眾生，任何人都由母親的母體生出來，這是實生，實生「能生他法」，把這種實實在在能生的，推行到一切法，都由他識的自體生出來。第二行講「佛」萬法唯識；緣生如幻，心外無法，「佛」是佛法，唯識學講萬法唯識，一切法，包括自己的正報——凡夫眾生的色身、妄心，還有依報——山河大地（就是器世間），都是唯識，都是識變現的。要注意，不同在那裏呢？外道所執的是實生，實生是有種子，然後起現行生出來。我們任何眾生，無論是那個方式生出來，實實在在生出來，這個「實」相對地講——萬法唯識，「萬法唯識」不是實在生，是緣生的。唯識講萬法，「實」是不錯的，這個第八識變出來，第八識裏有見分、相分，山河大地都是相分，見分是生命的，被第七識執著當作我，這一切是由緣——因緣和合起來，生出來，緣生是什麼呢？緣生如幻，如同幻現，幻化出來的，而不是實在的。還有一個重要的知見叫「心外無法」，萬法唯識就是萬法唯心，識的心，這個識心除了識，識以外還有沒有？識以外就沒有了，沒有其他的。所以佛法講的識，只講識，識顯現出來種種的，看起來是生，那是緣生，絕不是實

際上講「識生」，而且是心外無法。他這個識生，而又能生他法，他法就是心外有法，這完全不同的。

由這樣一分辨的時候，佛法講萬法唯識也好、萬法唯心也好，跟他那個能生萬法、能生眾生，很明確地看出來，他能生十二類眾生，每一類眾生都有自己的識，只有自己，沒有其他的，那就是最大的邪知邪見。佛法的萬法唯識，你不能把你的識涵蓋一切，否定所有的眾生，不是這個講法。人人都有識，都有第八識，而第八識生那個現象，都是緣生如幻的。就任何眾生來講，他自己的識，心外無法，只有自己的識，你不能以自己這個識否定所有的眾生，都歸併你這個識之內，有這種執著是邪知邪見，是外道，這是第二種邪見。下面是第三種，經文先念一小段：

又善男子窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

剛才念的這幾句，跟前面一樣的，佛說「又」，指另外一種執著，「善男子窮諸行空」，行陰已經破除了，「已滅生滅」，第七識是生滅法，已經沒有了。「而於寂滅精妙未圓」，「寂滅」是真正心性出現了，心性現在是一切寂滅了，如如不動的寂，

可是還沒到精妙，精妙還沒圓，因為第八識還有識，最微細的生滅還有，這跟前面的意思是一樣的。下面就講第三種邪見怎麼發生的：

若於所歸有所歸依。自疑身心從彼流出。十方虛空。咸其生起。

佛跟阿難尊者說：「若於所歸有所歸依」，「所歸」就指第八識，前面講過，把第八識當作所歸的，跟前面講的一樣，他對於第八識「有所歸依」，這跟剛才講的第二種有不同的，第二種把所歸認為是自己，十二類眾生都是由自己的識一類流出來，他這個有所歸依，「所」就指跟自己相對的，是其他的，認為第八識的所歸，有所歸依，屬於別的。有所歸依的時候，「自疑身心從彼流出」，因此自己就疑惑了，疑惑自己，他在入定，他的身體，他看見所歸就誤會了，就把這個認為是別人的——從彼流出。「十方虛空，咸其生起」，「咸」當皆講，十方虛空等等，都是它生起的，「生起」指所歸，他所見到的第八識這個所歸，十方虛空等等，一切都是第八識生起來的。

即於都起所宣流地。作真常身無生滅解。

這一段要先解釋一個名詞，要辨別一下第八識，還是第五十三講表，就是第四段的「和合識」，馬鳴菩薩造的《大乘起信論》講和合是真妄和合，什麼真妄和合呢？真是真如本性，妄是因為我們眾生一念不覺，一念之中，不能覺悟真如本性是自己本有的，而有無明，起了無明，無明起來的時候，那就一層一層的，無明是昏暗的，就把真如混合在一起，變成阿賴耶。唯識也講阿賴耶，就是第八識。普通不學佛的人，講阿賴耶，他不知道，講第八識，他也不知道，好懂的就講靈魂，人死了之後，靈魂要離開人的色身，另外去投胎到那一道去，這叫轉世。它是靈魂，靈魂就是第八識，各位在道場裏學佛多年，這種分析，一提起來就知道，普通人，別說不讀書的，就是讀書人他也不了解。就是專門研究哲學，他研究人生、研究宇宙、研究本體等等，他都研究不到這種程度。所以我們在這裏看，不要認為這是簡單的，世間所有一切學術、哲學、宗教，講到最高境界，就講我們人生命的來源，世間的根源都在這裏，把這個明瞭之後，我們才明瞭修道是怎麼修法、什麼才是修道。修道最簡單講，你把阿賴耶識裏昏暗的無明破除了，破除得乾乾淨淨，真如本性完全顯露出來就成功，就成佛了。說得這麼簡單，理是一說就簡單，但是要了解這個

理，唯識宗一層一層地分析，那談何容易。你用工夫修持，更不容易。雖然不容易，但是研究教理，這必得要講。

這個表講「和合識」，和合是真妄和合，先看「真如不生不滅」，在阿賴耶識裏有真如，真如是不生不滅，真如本性有什麼生滅？我們要了生死，無明有根本無明、枝末無明，枝末無明就是見思惑，見思惑不破除，六道怎麼能夠出去？分段生死怎麼了？出了六道以後，三界以外的——就是六道以外的，還有變易生死。變易生死也是無明在那裏，那是更微細的無明，這還是有生有滅的，真如是無明全部都沒有，本來就是不生不滅。再看「識陰生滅相續」，識陰就指第八識，第八識還有非常微細的無明在那裏生滅相續，生生滅滅在那裏相續不斷。這裏講真如跟識陰，真如不生不滅，識陰生滅相續，這兩者和合起來，成為和合識，「即第八識」，這就是第八識。

了解之後就看經文：「即於都起所宣流地，作真常身無生滅解」，「都起」是什麼呢？就照應前面「咸其生起」，「都起」就是咸起的意思，「咸」當皆字講，也當

都字講，他自己懷疑身心都從其他人的第八識所歸的流出來，流出十方虛空，虛空裏的萬法都是由這個所歸，就是第八識生起來的。因此就在「都起所宣流地」，宣流地流出來，虛空以及一切的眾生、萬物等等，「所宣流地」就是這個地處——一個所在的地方，就拿這個所宣流地，流出來的這些，作為真常身。宣流地換句話，這就是第八識，就把第八識作為真常身，是真實的法、是永恆存在的一個法。「真常」就等於真如本性，不生不滅的，真常身「無生滅解」，這個真常身所宣流地，就是一切都從第八識所宣流出來，這個識是真常身，它無生無滅，沒有生滅了。「解」，就把這個當作真常身，無生滅的這麼一個見解。

在生滅中。早計常住。

這兩句：「在生滅中，早計常住」，他雖然前面行陰等都破除了，現在到了識陰，識陰的識還是有生滅的，剛才的表講得很清楚，真妄和合的第八識，第八識還有微細的生滅在相續，他就在生滅之中。「早計常住」，「早」是起早，什麼起早？你把第八識的無明全部破除乾淨了，那就證果，那就不算早，真的得到常住了。現在還

在生滅之中，他老早就把它當作真如，既是執著，那就常住了。過去祖師警告學的人：「你不要未得謂得，未證謂證」，你還沒得到，你就說得到了，你還沒有證到，你說證到了。「早計常住」就是未得謂得、未證謂證。既是這樣，就：

既惑不生。亦迷生滅。安住沈迷。生勝解者。

他這種錯誤的見解，不生不滅，他迷惑了，他不知道什麼是不生不滅——「既惑不生」，不生不滅的真如，他既然不明瞭，「惑」是迷惑，「亦迷生滅」，對於生滅，他也不了解。真的了解生滅法也好，了解生滅法，就不把生滅法當作真常了，他生滅法也迷惑了，也不了解。因此「安住沈迷」，自己認為這是第八識，這是不生不滅，是真常了，無生滅了，安住在這個境界上面，「沈迷」就指既惑不生、亦迷生滅，就沉迷在這個見解上面。經裏講「應無所住，而生其心」，不要有所住。他安住，不但有所住，「住」就是執著，他不但有所執著，而且還安然的，認為這是最安穩的地方，安住在這裏，「生勝解者」，以這個生了勝解，認為他這個了解是最究竟、最高的見解了。

是人則墮常非常執。計自在天。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

「是人則墮常非常執」，這個善男子就墮到什麼執著呢？「常非常執」，他這種執著，非常的，以非常的執著為常，這句話是倒裝句法，執著非常以為常。「計自在天，成其伴侶」，這種執著就跟大自在天一樣（與前面講的一個意思），成為大自在天的伴侶了。不同的是：前面講自己能夠生出萬法，這裏是由他人生出萬法。成其伴侶之後，「迷佛菩提，亡失知見」，這跟前面意思一樣。

是名第三立因依心。成妄計果。違遠圓通。背涅槃城。生倒圓種。

「是名第三立因依心」，這是第三種執著，他建立第八識為能依的心，立下這個因心，「成妄計果」，一立錯誤，結果就成為妄計的果。這兩句話簡單說，他立因依心，認為第八識能夠生出自己的身心，以這個因成妄計果，就把能生萬法的識當作真常身、真常的果。「違遠圓通，背涅槃城，生倒圓種」，「違遠圓通，背涅槃城」跟前面意思一樣，「生倒圓種」，這個顛倒執著第八識，前面是自己能生十二類眾生，現在倒過來，自己被別人的第八識所生，這都是顛倒。

第二九四講

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。若於所知。知徧圓故。因知立解。十方草木皆稱有情。與人無異。草木為人。人死還成十方草樹。無擇徧知。生勝解者。是人則墮知無知執。婆吒霰尼。執一切覺。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。是名第四計圓知心。成虛謬果。違遠圓通。背涅槃城。生倒知種。

我們學佛要是真正用工夫的時候，就感覺到末法時代有很多邪知邪見，如果自己對這些邪知邪見不能辨別清楚，修行就有很大的障礙。這裏講五種陰魔，每一種陰又有十個，一共有五十個陰魔。尤其說到現在，這是識陰，色受想行識，到了最後識陰這一陰，都是自己工夫用得很好的時候，對佛法的理路不清楚，然後發生了執著，這個執著是邪知邪見的執著，就變成跟外道的知見一樣了，遇到這種情形是很危險的。剛才念的這一段，叫知無知執，像這種知見，他也聽過佛法的大經大

論，但是一點點差別沒有分清楚，他就變成外道的知見了。

釋迦牟尼佛把上面那一段講完以後，現在開始這一段，所以說；「又善男子，窮諸行空，已滅生滅」，這個善男子就指修圓通定工夫的人，他「窮諸行空」，色受想行識，行這一陰已經窮了，工夫把這一層的陰已經破除了。為什麼呢？我們凡夫眾生雖然有跟諸佛一樣的真如本性，在這部經裏講如來藏，雖然有，但是我們自己不能夠用，為什麼呢？就是有這五種陰——色受想行識五陰，陰是陰暗的，也就是無明，把我們的如來藏遮蓋了，我們用不出來。學佛基本的理論，就是把無明——從根本無明到枝末無明，先了解這個道理：它怎麼發生的？然後用工夫，就從枝末無明開始，一直破除到最後，根本無明破除完了，這就成就，成佛了。現在講五陰，五陰是從前面由淺入深的，色受想行，這前面都破除了，現在正式研究識陰，必須先破除前面四種，自己才了解自己的識陰。那我們現在講，我們根據經文在這裏研究，不是根據釋迦牟尼佛講的理，我們也不懂。不但識不懂，連受想行都不懂，甚至色是什麼意思，我們都不懂，可見得很難。他現在窮諸行空了，行這一陰已經窮盡了，

沒有了。「已滅生滅」，行陰配合著講，它就是第七識，為什麼呢？第七識是生生滅滅的，它是遷流不停的，它執著第八識的見分當作我。這種執著，它一直不停地在那裏執著，它所以不停是什麼呢？無論在那一道，它始終執著第八識的見分當作我，這是生滅，生滅就發生在第七識，第七識是根。由第七識再發生出來的作用是第六識，六、七兩識就是生滅的根。這裏講「已滅生滅」，就是第七識的遷流，生滅滅遷流的現象已不存在了。

「而於寂滅精妙未圓」，「寂滅精妙」是含藏在第八識裏的真如本性，那是最精最妙的，還沒有圓。為什麼還沒有圓？第八識還有識在那裏，識就是真如本性跟無明和合在一起，成為第八識。因此第八識雖然顯現出來，含藏在第八識裏真如本性那部分的精妙，還沒有圓，必得把第八識的識，把根本無明破除了以後，這個精妙才圓。現在第八識雖然顯出來了，寂滅精妙還沒有圓滿，就是破除行陰，發現識陰的這麼一個情況。

下面就講他發生怎麼樣的執著，就是邪見從這裏發現了：「若於所知，知徧圓

故，因知立解」，「所知」指識陰，因為這個善男子在入定的時候，見到了第八識，第八識是他所見到的一個境界，這就是所知。他對於所知，也就是見到了第八識，「知徧圓故」，這個「知」就是所知，他所知的第八識，第八識「徧圓故」，「徧」是普遍的，「圓」是無所不到的，那叫圓。這怎麼說呢？我們現在不了解，以為我們一個人自己的心量很小，尤其是我們念佛的人常常說：十萬億佛土以外，那個西方極樂世界那麼遙遠，我們念佛的人到生命終了的時候，怎麼去呢？一般人總是有這個問題。就不知道我們的識心，我們的第八識涵蓋一切，大得很。經過十萬億佛土以外的那個西方極樂世界，就在我們第八識之內的。為什麼呢？真如本性有多大，把真如本性都污染了的第八識也就多大，總要有這個了解。因此在這裏，他見到第八識，這個「知」就是第八識，徧圓，涵蓋一切，一切的法都是從第八識裏變化出來的。學唯識的人常常講「萬法唯識」，一切的法都從識變化出來的。所以這裏講「知徧圓」，第八識是徧圓，它能變化一切。因為這個緣故，不知所以然，他看見了這個現象，「因知立解」，因他所見到的第八識，他了解了，第八識是徧圓的，所以就立一個見解。

立什麼見解呢？就建立他下面的見解：「十方草木皆稱有情」，他有這個知見（就是見解）：十方世界，我們這個世界以及一切的世界都是這樣，「草」是地上長的草，「木」是樹木，無論是草是木，「皆稱有情」，都可以叫它是有情。有情就跟我們人一樣的，它「與人無異」，與我們人類眾生沒有分別，一樣的。「草木為人」，草木也是有情，跟我們人一樣，草木就是人了。草木既是人，那我們人死了以後怎麼樣呢？「人死還成十方草樹」，我們人死了以後，還是成為十方的草樹，「草樹」就是草木。這樣看來，在我們普通的說法，我們人是有情眾生，我們人的生命是正報，草木以及山河大地是器世間、是依報，我們正報的眾生要有依報，我們才能生存的。他在這裏一看，無論是人的正報、是草木，這裏拿草、木這兩個東西代表自然界一切的依報，就把這些無情的東西認為既然都是從第八識變化出來的，那麼跟我們人是一樣的，正報、依報，正報既然有知，那個依報應該也有知，所以人死了以後，還是成為草木，草木也可以成為人。「無擇徧知」，無擇徧知是不必分人是有情的、草木是無情的，就不必這樣選擇了，「擇」是簡擇，就是辨別的意思。「無擇徧知」就第八識來講，沒有什麼分別的，都是從那裏生出來的。「生勝解者」，他認為得到

這樣的見解是勝解，「勝解」是殊勝的見解，殊勝的見解是最高級的了，沒有那個見解能夠比得上這個見解。

「是人則墮知無知執」，他就墮落到這種執著上面去了，叫作知無知執。先看「無知」，草木是無知的，他把無知的草木當作是知，就是上面那個「知」，就是執著無知以為有知，這叫知無知執。印度那個時候有兩種知無知執的外道，一種是「婆吒」、一種是「覈尼」，他們都「執一切覺」，他這個知無知執，就跟這兩種外道的執著同一個知見了，「成其伴侶」，所以就變成這兩種外道的伴侶，跟他們是同一個邪見了。

根據注經的祖師講，「婆吒」是印度文讀的字音，翻成中國字的意思叫避去，翻作避去。為什麼叫避去呢？這個婆吒在小的時候，是一個放牛的童子，就是牧童，那個時候有個王子，還沒作國王的王子，這個婆吒跟王子在一起遊戲，這個王子踢他一腳，這個牧童哭著回去告訴他父母，他父母說：「那個王子，你不能跟他起衝突，你還是避去吧，你逃避去，算了。」於是他的名字叫作婆吒，就是避去的意思。另一個外道叫覈尼，翻成中國的字是有軍，他名字來源的意義，祖師沒有注出來。

在印度那個時候，每個人的名字都有他的因緣，在我們中國古時候也是這樣。我們現在台灣一般取名字，要請專家取一個好的名字，名字的筆劃數有一定的，現代人講這一套，古時候不講這個，古時候看什麼因緣取名字。比如孔子生了兒子，魯君送一條鯉魚來恭賀他，因此孔子就把兒子的名字叫鯉，類似這種情形，在中國古人都是如此，有什麼因緣，就取什麼名字，不計較這個名字的字有幾筆，合乎幾筆的數目字就好，不合乎就不好，不講這個。這兩位外道，他們的知見也都認為有情的、無情的都同樣有知覺的，換句話說，一切無情的東西都跟我們人一樣的有知，都是有情的。這個修圓通定功的善男子，他發生這個知見，正好跟那個外道相同的，所以成為他們的伴侶了。

既是成為伴侶，「迷佛菩提，亡失知見」，「菩提」是覺悟，他變成外道的伴侶，被自己的邪知邪見迷了，對於佛所開示的覺悟之道，他迷了，「亡失知見」，這個正知正見也就沒有了，失掉了。現在有個問題，就怕我們學佛的人從別處經典拿來跟這裏一對照，就有些問題了，比如《涅槃經》裏也講、其他的大經裏也講，「情與

無情，同圓種智」，有情眾生與無情的器世間那些東西，都是同圓種智，「種智」是成佛的一切種智。既是情與無情同圓種智，現在這個善男子認為草木有知的，怎麼又變成邪知邪見呢？這一點要辨別，這個有表，上回發的表，各位帶來的話，請拿出來看一看：

第五十三表，後面第二表——「有情無情」，下面有兩行，第一行：「凡外十方草木皆稱有情」，第二行：「佛山河化為無上知覺」，就從這兩行文字說明來加以辨別。「凡外」是凡夫外道，他沒有學佛，他不知道佛法，都是凡夫，而且是外道，他講「十方草木皆稱有情」，這是他外道的知見。要了解，就佛法講，第八識能夠變化一切，就是萬法唯識，第八識有見分、有相分，見、相這二分在凡夫地位的時候，這兩者圓融不起來，相分是相分、見分是見分，一個迷惑顛倒的眾生，就把這兩者分得清清楚楚的，見分是有情的、相分是無情的，有情眾生是有知覺的，有情眾生有喜怒哀樂這個情，無情沒有這個情，無情眾生沒有喜怒哀樂。就拿事實來講，一棵樹木有喜怒哀樂嗎？沒有。但是凡外認為十方草木皆可以稱為有情，事實上就不能

合起來，他認為可以成為一個——無情也是有情，這顯然是不對的，不對就因為他把這個見、相二分，在凡夫地位，還沒有到圓融境界的時候，他就把它併為一談，這是他的一種執著。你修道、研究學術，到什麼程度，你才講什麼話，那個知見才正確的，沒到那個程度，你那樣講就是邪知邪見。他這個是在識的階段，只見到第八識，第八識無明還是滿滿的在那裏，這些都是，相、見二分都是虛妄的，虛妄分別。有相分、有見分都是虛妄分別，拿這個虛妄分別，不了解它，執著相分為有情、有知覺，這是執著。但是佛法後面的，把後面一研究，就知道前面是不合理的一種知見。

第二行說佛法講的，「山河化為無上知覺」，正式成佛，就是把阿賴耶識（第八識）破除了，原來由於一念不覺而有無明，然後有根本無明、枝末無明等等的，第八識中所有的無明都破除了，這個時候，真如本性完全開發出來了。就我們凡夫眾生看起來，有山河大地，已經成佛的人，山河大地儘管山河大地，他看山河大地都是真如本性。蘇東坡所講的「溪聲盡是廣長舌」，溪水流的聲音，就是廣長舌相，

「山色無非清淨身」，一切山色都是清淨身，清淨身就是法身。到這個時候，叫作「山河化為無上知覺」，山河大地就是器世間，是無情的，化為無上知覺。「無上知覺」是什麼呢？在我們凡夫的第八識有相分、有見分，有相見二分就是我們迷了，迷了之後，第八識是真如本性跟無明和合的這麼一個識，無明是虛妄的，真妄和合才有相見二分；一悟之後，一證了佛果，相見二分都是虛妄的，這兩者都是虛妄的，一覺悟之後就合一，就是一，一就是一精明的真如本性，在這個時候，什麼是依報？什麼是正報？無論有情的、無情的，同圓種智，同是圓滿了，就成為一切種智，整體都化為無上的知覺，無上的智慧了。這跟前面不同，前面把相見二分，分開兩種，而且把相分也當作有知覺的一樣，他是迷。

表這兩行，兩個字注意，就好分別了，前面凡外，「相見二分迷之為二」，後面佛的知覺，「相見二分覺之為一」，一個是二、一個是一，這要辨別，二是什麼呢？外道的知見，相分是一個、見分是一個，不但相分有知覺，而且把相分也當作跟見分一樣，這兩者是前面經文講人死了以後變成樹木，現在是人，樹木有知覺，他將

來也變成樹木，在人的這個時候是人，將來變成樹木，樹木也跟人一樣的，變成兩個眾生。後面佛法所講的，相見二分一覺悟，變為一體的。那就絕對不相同的，它是兩個體，兩個體就變成兩種眾生、兩樣的眾生，這不是正知見。一個是二、一個是一，辨別這兩個字就好懂了。

這個結論：「是名第四計圓知心，成虛謬果，違遠圓通，背涅槃城，生倒知種」，識陰所講的，走上邪知的路上去，這是第四種，他執著圓知心，「圓知心」就是第八識的徧知心，「成虛謬果」，他成為虛謬果，所謂虛謬果，「虛」是虛無的，在他認為有這樣的見解，將來可以修成一個正果，其實他這種執著，怎麼修也不能成為果，這是錯誤的，虛無錯誤的果，得不到的。因此「違遠圓通」，「圓通」是在因地修的工夫，在因地開始修，修到這種程度也違背了，跟圓通遠遠地違背了。「背涅槃城」，「涅槃」是到果地的時候講的，因地既然錯誤了，還想得到到果地嗎？更是背道而馳。「生倒知種」，「倒」是顛倒，「知」是知見，不正確的知見就是顛倒的知見，明明世間草木是無情的，他說是有情的，這就跟正知正見相顛倒的，叫倒知種。下

面是第五種邪見，經文說：

又善男子窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

這段經文，開頭的幾句話是一樣的，講法也是一樣。我們就看下面的：

若於圓融根互用中。已得隨順。便於圓化一切發生。求火光明。樂水清淨。愛風周流。觀塵成就。各各崇事。以此羣塵發作本因。立常住解。是人則墮生無生執。諸迦葉波。并婆羅門。勤心役身。事火崇水。求出生死。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。是名第五計著崇事。迷心從物。立妄求因。求妄冀果。違遠圓通。背涅槃城。生顛化種。

「若於圓融根互用中」，就是說要在這個圓融根互用中，「圓融」就是他所見到的第八識，在他認為是圓融，「根」指六根，而且六根都可以互用，眼可以代替耳來聽聲音，鼻也可以代替眼來看東西，六根都可以互用。不過要注意，這個六根互

用不是永久如此，還沒證到這個境界，他是在定中，修定工夫在定中暫時發生這個作用而已。所以是「已得隨順」，得了隨順，他在定中得了這個境界，暫時的，他跟真如本性相應了，六根暫時有這種互用的功能，因此得到隨順，「隨順」是還沒有到究竟，還沒有到圓滿那種程度。「便於圓化一切發生」，他根據隨順這個小小的境界，然後他就認為萬法都是圓化的，「圓化」是什麼呢？就是由他所見的第八識，都由這個識普遍地變化出來的，他看到這種變化的狀況，就認為一切發生，就以這樣的第八識這種境界，照這樣修習，就能證到聖果，成就聖人的果。就這個善男子來講，他現在還是學佛的，修佛家的定功，他根據六根互用，一切都由第八識能夠變化出來，就認為照這樣修持可以成就聖果。他原來正在修的時候，這個知見差一點點，就變成邪知邪見，便於圓化，「圓」是圓融，「化」是變化，「圓化」指前面「圓融根互用中」，講那個，就以為那個圓融變化一切的事情。這個圓融變化一切事情指的什麼呢？發生在那裏呢？發生下面四大種——地水火風四大種，他認為地水火風四大種是真的。

下面說：「求火光明」，「求」是求火大種，求那些光明，我們講火大種，火大種他了解，他就講火，所以在印度有些拜火教，崇拜火，他求火的光明。再是「樂水清淨」，「樂」是愛好，由愛好變成崇拜水的清淨。再是「愛風周流」，風是來來去去，那裏都可以到，「周流」是普遍地流動，他愛好那種。還有「觀塵成就」，「塵」指地大種、指地，他觀察地能夠成就一切。四大種無論那一種，地水火風的地是基本的，能夠成就，他誤會了，認為世間萬事萬物，都是由地水火風發生出來，所以他求火的光明、樂水的清淨，以至於觀塵成就，研究地大種的地大。因此「各各崇事」，以上這幾種，不一定指那一個，或者有外道專門拜火，或者有外道專門拜水，有的專門崇拜風，有的崇拜土地，這叫各各崇事，「崇」是崇拜，「事」是奉事，地水火風選擇任何一種，把它當作崇拜奉事的一個對象。

「以此羣塵發作本因」，「此」指什麼呢？羣塵，「羣塵」指前面講的地水火風，前面講觀塵的「塵」是專門指「地」來講，這裏講「羣塵」就是地水火風，四種在一起講羣塵。地講塵，火、水、風為什麼也是塵？它都是污染眾生的心，所以地水

火風叫四塵，還有六塵，色聲香味觸法都叫塵，由於它是染污眾生心的關係，所以叫作塵。因此在這裏，地固然叫作塵，水火風也叫作塵，這裏就拿群塵——地水火風，當作「發作本因」，「發作」是萬物發作，萬物發作是萬物能夠生發出來，這是它的本因。「發」是生發，「作」是造作，一切生發、一切造作，不外乎這個群塵，因此就拿群塵作為發作的根本的一個因，「因」就是由它這裏才有的。「立常住解」，就把四大（地水火風）這四種基本的物質當作本因，既是當作本因，一切萬物都是從它這裏生發出來的，因此就把這個當作常住不變的一個見解。認為這是永恆存在，真實的一個東西，他立常住解，他就認為照這樣修法，可以成就聖果。

因為這樣的見解，「是人則墮生無生執」，所謂「生無生執」是什麼呢？地水火風四大種，實在不能生常住的，他執為能夠生。四大種是什麼呢？四大種是虛妄的東西，要想想，四大種是在第八識裏含的種性——四大種性。他四大種性不知道，只知道四大種的現象，把這個當作常住，認為依照這個、奉事這個就可以證果，這就是本來不能出生萬事的果，他認為可以，就墮落到生無生執，把無生執為能生的這

種執著。換句話說這四大怎麼能成為聖果？他認為能夠成為聖果。這樣一執著，就跟「諸迦葉波，并婆羅門，勤心役身，事火崇水，求出生死，成其伴侶」，「諸迦葉波」是另外一個種姓，「婆羅門」也是一個種姓，不同類的，有幾種外道，他們有的事奉火、有的事奉水，目的都是求其能夠出離生死，就是能夠解決生死問題。這個善男子，他這種執著正好跟外道相同，成其伴侶了。下面兩句話：「迷佛菩提，亡失知見」，「菩提」是覺悟，他談不上了，迷了，正知正見也沒有了。所謂「迷」是什麼呢？佛法講「萬法唯識」，第八識裏面就有地水火風四大種性，它是種性，眾生是循業發現，沒有循業發現，它在第八識裏是種性。這個用工夫的善男子不明瞭，他以地水火風四大種性的現象，拿這個可以看得見的地水火風當作常住，就迷了，這一迷的話，他的知見當然跟外道一樣。

「是名第五計著崇事，迷心從物」，這是第五種邪見，「計著」是分別執著，虛妄分別再加以執著，「崇事」就是前面講的求火、樂水這一類的，尊奉這些四大。「迷心從物」，心是迷了，迷什麼心？第八識他不知道，四大種性怎麼來的呢？四大種

性就是一念不覺起了無明，有無明之後，才有見分、相分，然後才有相分這些四大種性，才有這些東西，他根本就迷了，心迷了，然後從物，「物」就指地水火風這些現象。他不了解唯識的學理，萬法唯識來的，他「立妄求因」，「妄」是虛妄不實的四大，這是虛妄的，「求因」呢？把這個當作修行的一個因，以這個因來求果，就是立妄求因。「求妄冀果」，「妄冀」是什麼？「冀」是一種欲望、一種希望，求這個果，這個果的因地是虛妄的，他求其果，所希望的果也是虛妄的。「違遠圓通」，在修圓通的時候，他所見解跟他所修圓通的因，遠遠地違背了，「背涅槃城」，他想要的果，更是違背了。這是由於他「生顛化種」，「化」是變化，我們普通凡夫，一切都是唯識，一切變化的，他不懂個理，生顛倒的變化。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第二九五講

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

五十個陰魔，已經破除了色受想行四十個，現在講識陰，識陰前面也講了五種，剛才念的是第六種，我們繼續看這一段。釋迦牟尼佛把前面第五種講完了之後，接著又說：「又善男子」，「又」是另外開頭的一段，這個善男子是修圓通大定的人，他「窮諸行空，已滅生滅」，色受想行這四種都已經通過了，那個魔都破除了，到了識，行那個陰破除以後，就是識陰顯現出來，怎麼識陰顯現出來呢？「已滅生滅」就把第七識滅了，第七識是遷流的一個現象，第七識就是恆審思量，它生滅的現象已滅，就不起作用了。「而於寂滅精妙未圓」，第七識遷流的現象破除之後，識陰就指第八識，這個第八識就出現了，雖然出現，「寂滅精妙未圓」，「精妙」就指本性，本性為什麼還沒有圓呢？第八識是識，為什麼稱為識呢？就是還有無明，由於我們眾生從無始劫以來，不能覺悟我們自己有真如本性，所以起了無明，無明是虛妄的，它就跟真如合在一起了，就是真妄和合，然後變成第八識，也叫阿賴耶識。

在這裏，第七識遷流的現象雖然是沒了，生滅已經滅掉了，滅掉之後進入到第八識，第八識還有無明在那裏，有無明在那裏，真如本性還沒有完全顯露出來，所以說是「寂滅精妙未圓」。

這裏所講的，這一段的執著，就是善男子在修圓通定的時候，在這個時候他遇到這個境界，他起了邪見，我們看經文：

若於圓明。計明中虛。非滅羣化。以永滅依。為所歸依。生勝解者。是人則墮歸無歸執。無想天中。諸舜若多。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

這一段的意思，「若於圓明」，「圓明」就指識陰，五陰最後的一個陰，也就是指的第八識，第八識為什麼叫作圓明？因為前面第七識，第七識就是執，我執、法執都是在第七識，第七識在這裏已經不起作用，然後第八識顯現出來了。顯現出來看見什麼呢？我們普通講「萬法唯識」，唯識指的就是第八識，天地、宇宙、人生，

一切有情的、無情的，都是由第八識變現出來的。我們眾生的本身是第八識的見分，山河大地是第八識的相分，就是我們本身的身體，五根之身也是相分，整體來講，都是第八識變化出來。第八識能夠這樣變化萬法，所以它是非常廣大，也就是講第八識無處不在，圓滿的。在「明」這方面來講，由於第七識那個遷流的現象、粗淺的現象不在，很容易看出來是一個明，而且在第八識，混在一起的還有真如本性在當中，「明」就指那些，「圓明」就指第八識。「計明中虛」，計明中虛是因為第八識，前面講「已滅生滅」，把第七識的生滅遷流這個現象已經破除了，所以到這裏說「虛」，「明中」，它是一片空虛，空空洞洞，什麼都顯示不出來，一片空虛。

「非滅羣化」，羣化是什麼呢？「羣化」是由第八識造萬物，比如這個器世間是色塵，色塵有很多色塵的種子，我們人的本身有心理的心法，心法有很多心法的種子，「羣」指羣塵，色受想行識這些塵，各種境界都是由第八識變化出來的。他計明中虛，「計」就是執著，他看到這個第八識，一切現象都虛了，他看空了，什麼都沒有了，他就非滅羣化，「非」是否定的意思，否定就要滅除，由第八識那些種

子，各種色聲香味觸，這些六塵變化出來那些東西，都把它否定掉了，認為那都不是的，然後就執著是一個空。他認為那是真空了，其實那不是真空，所謂「明中虛」，那是頑虛空，他把那個頑虛空當作真如本性的真空，發生一個誤會。發生這種誤會，他就一方面否定自己正報的身體，認為這是羣塵所變化出來的，還有天地間自然界的一切現象，也認為這是不存在的。他所計的（所執著的）就是明中虛，就是一片空虛，就以那個空虛當作真實的。「以永滅依，為所歸依」，「永滅」是永久把羣塵所化的一切現象，包括自己的身體以及山河大地，他認為這都要滅掉，滅得乾乾淨淨的，不需要。佛法常常講小乘人要「灰身滅智」，「灰」是土，統統不要。他也跟那個一樣的，把這個永滅羣化都滅掉了以後，永滅依是什麼呢？「永滅依」就指羣化滅了以後，然後就「為所歸依」，「永滅依」指的頑虛空，把羣化的一切現象滅了以後，所剩下的就是一個虛空，所依託的，就以這個虛空作為所歸依的地方，依靠虛空。他這個完全是誤解，佛法講真如本性是真空，真空絕對不是指太空這個頑虛空，這個虛空是冥頑不靈的，真如本性是真空，真空它有起妙有，它隨時都可以起作用。他不了解這個，把那個當作這個。「生勝解者」，他就以那個頑虛空當作真空，

以那個作所歸依，就依靠它，他認為這是絕對性的最殊勝的一個見解，叫生勝解。

下面說：「是人」，就是學定的人，他「則墮歸無歸執」，所謂歸無歸執，他拿頑虛空當作是所歸的，其實頑虛空不是一個真正可靠的地方，實在是無歸的，他就拿無歸的（不是一個所歸的地方）當作是能夠歸的，叫作歸無歸，以這個認為是個勝解，這是他的執著。拿無所歸的當作能歸的處所，生起這個執著，這就跟外道很相合，成為外道了。下面說：「無想天中，諸舜若多，成其伴侶」，無想天，這裏不是指色界的無想天，而是空界天的四空處，四空天最高的一層天就是非想非非想處，修非想非非想處定，那是三界最高的一層了，那個定功修成功，就生到非想非非想處，因為那是非想非非想，好像生到那個天上一切想都沒有了，但是還有微細的想在，也非非想，沒有粗淺的想，還有微細的想，因此經文裏把那個天叫作無想天，無想天就是非想非非想處天，以那個天涵蓋下面，四空天有四層。按照定功的深淺，從初、二、三、四，涵蓋下面那幾層空界天，這是講在無想天中，這個人一墮落到歸無歸執的時候，就成為無想天中「諸舜若多，成其伴侶」，「舜若多」是梵

文文字的音，翻成中國字的意思就是虛空、頑虛空，這叫舜若多，執著舜若多，把它當作一個究竟所歸依的地方，那些外道都把那個當作最後歸依的地方，就把它當作是涅槃的境界。這個用工夫的人墮落到歸無歸執的時候，就成為無想天中那些執著頑虛空當作真理，就變成他們的伴侶了，外道的伴侶。

下面說：「迷佛菩提，亡失知見」，對於佛所教化的教人家覺悟，「菩提」就是覺，佛法三藏十二部，無非是教我們眾生覺悟，既是變成無想天中的伴侶，就迷了，佛講的再多，要啟發人家覺悟，他都沒辦法開悟，迷了，迷了之後就亡失知見，「知見」指佛的知見。佛的知見是大覺，他真正把世間萬法看得清清楚楚的，自己是一切明瞭了。他的知見亡失掉，佛的知見都沒有了。下面教我們學佛的人要提高警覺，經文說：

是名第六圓虛無心。成空亡果。違遠圓通。背涅槃城。生斷滅種。

「是名第六圓虛無心」，這是第六個情況，在識陰裏的第六種境界，這個境界一執著，就變成外道，這個外道講圓虛無心，「圓」是圓明，圓明中虛，就是明中虛，

明中虛裏面，好像萬法這些現象都沒有了。圓虛無，以這個心理「成空亡果」，「空亡果」是：原來一切虛無的心，以這個心作他的因地心，成就空亡了，「空亡」只是一片虛空，什麼都沒有，成就這個果——頑虛空的果。換句話說就把這個頑虛空當成他修定修成的，他把它當作涅槃的境界，當作涅槃果。「違遠圓通，背涅槃城，生斷滅種」，「違」是違背，遠離了圓通，他本來是修圓通定的，一發生這種邪知邪見的時候，他就違背他原來修的圓通法，愈違背愈遠。怎麼愈遠呢？比如我們現在還沒有信佛，或者是知見不正，如果真正遇到一個善知識給我們一開導，我們很快就能相信了，你看，他怎麼違遠呢？修到非想非非想處，那個定功修成，到了非想非非想處，他那個定功可以維持八萬大劫，定功的力量只能維持那麼久，過了八萬大劫，定力就失掉了，那個定力一失的時候，就從最高的高空上墜落下來，他在那個時候就造業了。他原來以為那是涅槃了，到那個時候一墜落下來，就毀謗就造業了，那種情況一下來，非墮地獄不可。這是講「違遠圓通」，將來再重修圓通、再得圓通，什麼時候？太遠了。就普通人來講，他生起不正確的見解，以不正確的見解當作因，那就違背圓通，因就不正，將來想求果，求的什麼果？「背涅槃城」，

佛家的涅槃是真正證果，證到涅槃，四果羅漢是小涅槃，成佛是大涅槃，這是證果的人。他背涅槃城，為什麼背涅槃城呢？「生斷滅種」，斷滅是什麼斷滅？前面講一切虛無，把自己的身體以及外面自然界的一切，都把它否定了，只執著認為這些東西都去了以後，才顯出虛空，虛空才是究竟歸依的地方，這就是斷滅，一空，就死守在那個頑虛空裏，這叫斷滅知見。

各位看過這段經文以後，你在研究的時候可能有一個問題，在這裏提一下：這個外道背涅槃城，生了斷滅種，成為斷滅知見，這就不得了。現在有很多人執著斷滅知見，認為一死之後，什麼都沒有了。既然認為人一死，什麼都沒有，他就在有生之年，什麼事都可以作，作出來也不要負責任，這種知見很可怕的。在佛法裏有修小乘修羅漢果的，修大乘要成佛，成佛也要講真如本性、講真空，《金剛經》裏講：「凡所有相，皆是虛妄」，你執著一切相都是不對的，那都是虛妄的，山河大地、我們本身的色身（身體），無一不是虛妄的。那就是教我們要認識、要取真空，小乘人證到羅漢果的時候，他要進入涅槃的話，他把身體也不要了，就是到小涅槃的

境界了。既是都要講空，這個外道取的空，怎麼辨別法呢？講空，菩薩道的空不必說，真正真空完全開發出來，把所有的無明（根本無明、枝末無明）都斷除，證果了，他也要證到真空，怎麼見到真空呢？他必得把見思惑斷除，有見思惑在，他就見不到真空。見思惑就叫無明，它是枝末無明，小乘要證羅漢果的話，最重要的是把枝末無明那個見思惑斷除乾淨，他就證到小涅槃，他就出六道輪迴，不再輪迴了，分段生死沒有了。大乘菩薩道要成佛，更不必說，根本無明都要破除掉。現在就拿小乘羅漢來比，這個修定功的人，他這種知見跟外道相合，他就把虛空（頑虛空）當作真空，差了這麼一點點。在我們認為一切東西總是有個具體的形相才算可靠，這個地球實實在在的、我們的身體也實在有，我們一般人認為這是實在有的，認為虛空空洞洞，是假的，沒有的。可是這部經我們快研究完了，前面講過，普通講地水火風四大，在這部經裏講七大，七大之中就有空，虛空是七大種之中的一種。虛空既是七大種之中的一種，它就跟地水火風一樣的，它是個障礙、是一種無明。他了解虛空跟地水火風一樣的，是一種有質礙的假相，他把它當作是一個歸依處，所以他就變成外道了。

這樣一辨別，我們就知道了，小乘證到羅漢果，他把見思惑斷除了，這個修定力的善男子，他不過在定中只能把見思惑伏得住，伏住暫時不起現行而已，他的見思惑是滿滿的在心中。要知道前面說的境界都是在定中，不是講證果的，在定中見到那個境界，把這些煩惱、見思習氣暫時伏住而已。伏住與斷除有什麼不同呢？境況是很多，我們就拿最重要的三個字來講，貪瞋癡——貪愛的心理、瞋恨的心理、愚癡的心理，這三種都是迷惑的，迷惑顛倒的。我們要試驗自己，雖然我們在念佛的時候，我們的心思（念頭）在佛號上面，好像什麼貪瞋癡都沒有了。不念佛的時候，念不出來了，在平常的時候，一提到與我們的名利有關係，有衝突了，這個煩惱就起來，迷惑就起來了。就算是有一些修養，煩惱起來自己知道，能夠把它壓下去，但是只要一起來，就證明這個見思惑一點都沒有破除，還是在那裏。真正破除見思惑，別說是普通名利的利害，連我們的色身，就是危害到我們色身的時候，念頭動都不動，那才真正破除了。講貪愛心，外面的男女色相一顯現出來，絲毫不動心，念頭一動都不動，這才是。那要問自己：是不是不動？動了念頭的話，現在是普通的不動，真正要證果的時候，天魔派出天女來，天上的天女來引誘，你動不動？經

不起試驗的。如果真的是任何境界來都不動心了，那就真正證了果。今日之下，試問：我們那一個學佛的人有那種工夫？既是沒有到那種程度，這部經裏講的就很重要了。深怕我們自己起了誤會，念佛念到心裏很平安、很自在，就覺得是不是得了。一心不亂？如果有這種想法，自己試驗自己，就拿貪瞋癡來試驗自己，這就可以保證自己不會起邪見的。

好在現在有淨土法門，雖然見思惑不斷，我們帶業往生就等於證到四果羅漢一樣，就出了六道，到極樂世界去了。如果不是修淨土法門，你說我們這一生就能夠出六道，誰能辦得到？說到這裏，印光祖師曾經講，我們學淨土宗的人來研究《楞嚴經》，《楞嚴經》就跟淨土經是一樣的，它把道理、用功的方法、用功的這些境界說得清清楚楚的，讓我們了解一下，我們唯有修淨土念佛法門才可靠，這就是提醒我們。第七段的知見，經文我先念一下：

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

這跟前面一樣的，意思還是一樣。下面：

若於圓常。固身常住。同於精圓。長不傾逝。生勝解者。是人則墮貪非貪執。諸阿斯陀。求長命者。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

就在這裏發生邪見了，「若於圓常」，「圓常」也是指的第八識，他把圓常（第八識）「固身常住」，就把自己身體要很牢固地保持住，讓它長期永久地存在叫常住。「同於精圓」，「精圓」就是第八識的一精圓明之體，就跟第八識一樣的，他認為第八識永久存在，前面講第八識空虛，其他一切現象都空無掉了，剩下就是頑虛空，就把這個同於精圓，「長不傾逝」，長期永久地不傾逝，不倒下去，也不死，長久不死了，長生不死。下面是相反的，前面把頑虛空執著空，一切現象不需要，這個要使身體一直存在下去，想想看，這個對不對呢？那一個眾生，他的身體都是生滅滅的，生了以後死，死了以後在六道裏輪迴不停的。這種生死，他想把這個身體就跟精圓一樣的，一直存在下去，就是常見。這樣的話，他「生勝解者」，認為把這個身體一直保持永久存在，這個見解可以長生不老、可以不死。

「是人則墮貪非貪執」，這個人墮貪非貪執，「貪」是貪生、貪求這個身體——就

是現在的生命現象，貪著讓它一直生下去。一般講貪生，一般人講的貪生也還沒到這個程度，只是怕死而已，貪生怕死而已，他這個貪生的生是永生，永久地生存，跟外道一樣。中國過去也有學長生不老的人，道家是修長生的。他墮了貪非貪執，「非貪」，講到你所貪求的這個身體，不可貪的、不值得貪的。因為它是生滅法，你再貪求，它還是要生死。中國道家有些學神仙的，活上幾百歲、幾千歲，後來他還有一死。在印度那個時候，有外道要修長壽天，修到長壽天的時候，壽命雖然很長很長，壽命到了還是有死的時候，所以這是非貪的。「非貪」就是不應該貪，因為它是生滅的東西，不應該貪。「貪非貪」，不應該貪，不值得貪那個生滅的身體，你來貪它，而且還執著它，這叫「貪非貪執」。起了這種邪知邪見的時候，下面說：「諸阿斯陀，求長命者，成其伴侶」，「阿斯陀」翻成中國字的意思叫無比，沒有人能夠跟他相比的，那就是長壽仙人，修成神仙，變成長壽仙人了，這是阿斯陀。阿斯陀上面加個「諸」字，像這樣的長壽仙人有很多，不只一個人，叫諸阿斯陀，這些阿斯陀在修行的時候都是求長命，「求長命者」指的那些人，這個善男子有這種執著的話，就成為那些阿斯陀的伴侶。成他的伴侶就「迷佛菩提，亡失知見」，佛所開

示的覺悟之法，他就迷惑，就不知道了，亡失知見，佛的正知正見，他也沒有了。

是名第七執著命元。立固妄因。趣長勞果。違遠圓通。背涅槃城。生妄延種。

「是名第七執著命元」，這是第七種，他執著命，「命」是生命，「元」是生命的本元，生命的本元就指的第八識。「立固妄因」，「固」就靠這個第八識，靠第八識建立一個妄因，第八識還有無明在，不可靠的。就拿它作可靠的，你起個妄因，「趣長勞果」，「勞」是塵勞，你拿這個作為一個妄因，你所得的果是什麼呢？佛法要證果、要了生死，他沒有了生死，實實在在還要在六道裏面生死輪迴，一期一期的生命，飽受塵勞這種苦惱，這叫趣長勞果，長期地永久地輪迴。塵勞之果這種苦果，「違遠圓通，背涅槃城」，遠遠地違背了圓通，也違背了涅槃城。「生妄延種」，「妄延種」就是他不了解真如本性，真如本性證到之後，那才是永久存在，他了解這個，拿第八識來妄求延年，就變成這個妄延種。

講過之後，這裏面有幾個名詞，同時都指的識陰，都指的第八識，名詞有些不

同，就要用表解來講一下。各位把上次的五十三表拿出來，看最後一段——「稱圓四種」，稱是名稱，在識陰裏面，講到識陰就指第八識，都提到「圓」字，「圓」字下面有四種不同的字，字不同當然涵義也不同：

第一種圓叫「圓元」，圓元是什麼呢？「諸法統歸」，所謂諸法統歸是什麼呢？我們人眾生的身心以及自然界的一切器世間，這叫諸法，都是歸到第八識，由第八識生，也回到第八識，叫統歸。第二種「圓融」，是「萬化含蓄」，不管是那一法，宇宙、人生、萬物，都是由第八識變化的，同時由第八識含蓄，整體地由它圓融在第八識裏面。第三種「圓明」，就是「徹體虛朗」，就講第八識，剛剛前面講過，只要在定中把第七識遷流的現象破除掉，然後第八識出現，第八識的全體都是空虛圓朗。第四種「圓常」，第八識就是這裏講的「究竟堅固」。

這四種都是因為修圓通定的人，看見第八識這種現象就起了執著，實際上第八識講到明這方面，那個明雖然是明，但是還有一層無明掩蓋起來，那不是真正的，本性的明跟這個不同的。就好像一個大的明鏡，鏡子本身有光明，你在鏡子上面抹

上一層白粉，白粉看起來好像是明的，但是這個白粉是假東西，不但不好，反而把鏡子本來的明掩盖起來了，所以這個明含有無明在上面，跟本性的光明合在一起，沒有看清楚。學佛的目的就是要成佛，成佛就要把這些無明斷除，還沒斷除之前，在用功的時候，這些現象都要辨別清楚。我們學淨土宗，雖然沒有完全斷除也能夠帶業往生，往生到極樂世界還是要斷的，在這個世界明瞭這個道理，到極樂世界斷得更快。

第二九六講

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

五十種陰魔都出於五陰，五陰前面講到色受想行，已經通過了，現在正式講到識陰，識陰就指第八識，前面色受想行四十種陰魔，多半都是外來的魔來干擾，現在講識陰，是修行的人自己理路不清，起了邪知邪見，就跟印度那個時候的外道相同了。最後的識陰特別對我們學道的人重要，假使我們對佛法的理還不夠明瞭，往往自己修著修著，邪見怎麼起來，自己還不知道。所以研究這一段，我們要多用一點心思來辨別。

請看經文，釋迦牟尼佛把上面那幾段講完以後，現在又講另外一個意思，佛說：「又善男子」，「又」指另外一段，「善男子」指修圓通定的，「窮諸行空，已滅生滅」，「行」是行陰，已經破除了，「已滅生滅」，行陰是比照第七識，第七識是一個遷流不斷的現象，就是生滅法，我們看我們眾生本身、世間一切萬物，都是生滅法。生滅從那裏來的？就是第七識執著一切的法，以假當真，那就是生滅法。第七識行空

了，它是遷流的，遷是變遷，流是像水往下流，不斷地流，變動，第七識就是那個現象。「生滅」指的就是第七識，「已滅」，行陰破除了，第七識生滅的現象已經滅了。而於寂滅精妙未圓，寂滅精妙未圓是第八識，行陰破除了，第七識是生滅法，要知道所謂「已滅生滅」，起現行粗淺的生滅法，生滅的種子沒有破除，生滅種子一破除就證果了。現在是生滅法不起現行，滅了，這樣第八識才出現。第八識雖是出現，就是寂滅法，在第八識裏面有真如本性，第八識是含藏識，它包含收藏的有真如本性、有虛妄的無明，講到真如法起作用，有這些智慧，無明起作用的那些世智辯聰等等，統統都在第八識裏面。這裏講精妙未圓，只是第八識出現了，那個虛妄的無明還在，真正的真如本性那個真法，雖是有在裏面，但是沒有圓，必得把無明去掉了，至精至妙的真如法才是圓。不過到這個程度，無明雖是沒有破除，他到這個時候，已經是比较薄一點。好像玻璃鏡上的塵垢，現在講玻璃鏡，古時候沒有玻璃鏡，是金屬磨出來的鏡子，我們就說那個鏡子，上了一層一層的灰塵，很厚，到了第八識的時候，粗淺的灰塵已經拭去了不少，去了不少粗淺的灰塵，還有微細的灰塵聚集在鏡子上面，還不少。雖然不少，由於粗淺的灰塵去了不少，鏡子的光

慢慢也可以透露一點出來了，這叫未圓。這一段開始就說：

觀命互通。卻留塵勞。恐其銷盡。便於此際坐蓮華宮。廣化七珍。多增寶媛。縱恣其心。生勝解者。是人則墮真無真執。吒枳迦羅。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

釋迦牟尼佛說：「觀命互通」，「命」是指識陰，我們眾生的命指的是什麼呢？就是第八識，人死了，肉體死，命還是有，命是靈魂，他又找下輩子轉世的因緣去轉世，所以命指第八識。這個命，前面講是十方十二類眾生的根元，十二類眾生都有第八識，第八識是生滅的根元，無論那一類眾生，講起來第八識都是一樣的，都是真妄和合的一個東西。所謂觀命互通，修道的人就指善男子，他觀察第八識，第八識既是十二類眾生生命的根元，那都是一樣的，都是同一個根元。比如我們人道的第八識是我們人道的根元，畜生道生命的根元也是牠的第八識，因此我的生命同你的生命，你的生命同他的生命，互相通的。不但人道的生命通，人道、畜生道、鬼道、地獄道、天道都是通，叫互通。十二類眾生生命的根元一樣的，彼此都能互

相通用的。

接下來他就有這樣的想法：我的生命就是眾生的生命、眾生的生命也是我的生命，假使我的生命完了，結束了，眾生的生命也沒有了，就是同一個生命的根元。既是這樣，我的生命沒有，眾生生命、一切都沒有了，將來要留下一個真正永恆存

在的生命，那怎麼辦呢？既是我與眾生一死，色身一死，什麼都沒有了，佛法講的有真常、有真實的生命，永久存在的生命，那誰能夠擁有真常的生命呢？就是我證到真常的生命，其他的一切眾生也都沒有了，那有什麼意思？發生這個想法。這個想法一出現的時候，他有種奇妙的想法出現了，「卻留塵勞」，「卻」是想一個道理想不通的時候回過頭來一想，來一個逆轉，那就不如留下塵勞。所謂「塵勞」是什麼呢？我們眾生在世間沒有什麼好享受的，在這個塵寰的世間，只有身心勞苦，終生跟人家來爭奪這個、爭奪那個，心裏也跟著在操勞一切，沒什麼好享受的，沒什麼樂趣，叫塵勞。雖是塵勞，他想保留這個生命，還是有所寄託，還有個憑藉的，如果連塵勞之身都沒有了，一切皆空，什麼都沒有了。這樣說起來，不如把它留下

來，使這個塵勞之身能夠留在世間，留在世間的目的就是「恐其銷盡」。既是下定決心，要把身體這個生命留下來，讓它一直活下去，那就要好好地保護身體，叫它不要消磨盡了，恐怕時時刻刻生命銷盡了。

既是恐怕這個生命被銷盡，這個想法就把他前面所學的定力、學的佛法完全誤會，正思惟、正法都違背了。為什麼恐其銷盡？這就是煩惱裏面有身見，他這是從身見來的，有生死就有身見，身見就是把假的生滅的身體當作真實、當作真我，所以恐其銷盡。從身見起來的這種執著，恐怕假的身體銷盡了之後，他怎麼辦呢？他想「便於此際坐蓮華宮」，這個修定力的人，他的工夫也很不少，很不錯。「此際」，就時間來講，時間有過去、現在、未來，大致來講，過去世已經是過去了，這一生以前叫過去，這一生死了以後就是未來，現在這一生就是當前，就是此際。他就有生命的這個當前，他「坐蓮華宮」，蓮華宮是變化來的，他能夠變化了，變化一個蓮華宮，當然很好。不但變一個蓮華宮，還有「廣化七珍」，廣泛地變化出來七種珍寶，講的是變一個居住的地方，廣化七珍是居住的房屋裏面那些裝飾，都是變

化出來的。除了變化華宮、七種珍寶，此外「多增寶媛，縱恣其心」，「寶媛」是非常美的女子，增加了又增加，叫「多增」，「縱恣其心」，他的心要放肆了，盡量放縱自己心裏的欲望，愈到後來，他認為這是維持生命最好的辦法，必須如此，這樣才能夠把生命一直維持下去。

下面就說：「生勝解者，是人則墮真無真執」，以他的這種想法，他變化這些器具以及美女，這樣窮奢極侈的作法，當作是勝解，他認為這樣的理解，照這樣作是一個真理。其實這個勝解完全是誤解，不知道完全走入邪知邪見上面去了，他不知道，以為他這個是勝解。他認為這是勝解，佛就說：「是人」，就是有勝解的這個人，「則墮真無真執」。什麼叫作真無真執？他當作勝解，他認為那個是真的，其實不是真的。不錯，第八識裏面有真如本性，那才是真的，可是他現在第八識有無明，跟真如和合在一起，就是馬鳴菩薩所解釋的生滅、真如這兩門和合在一起，成為第八阿賴耶識，他只發現阿賴耶識而已。阿賴耶識生生世世在六道裏面輪迴不停，你能說它是真的嗎？它隨時在那裏轉，生死輪迴。就他所解的實在不是真的，是假的，

他為什麼這麼說呢？這需要加以說明一下。

明明第八識裏面有真如本性，為什麼修道的人發生勝解之後，把第八識當作真的，而不能算是真的，完全是假的呢？我們修道的人必須要了解，你要真正認識第八識裏面的真如本性，必須把枝末無明（見思惑）斷乾淨以後，根本無明還是一層一層地斷，分好幾層的層次斷，斷到最後一品生相無明，這樣的話，真如本性才完全顯示出來，可見得是難。所以馬鳴菩薩的《大乘起信論》，這部論非常重要的。我們普通學佛的人要明心見性，你什麼時候明心見性？你首先要了解生滅法、要了解無明。實在講，我們現在要認識自己真如本性，實在不認識，你連我們自己無明的生滅法也不懂。生滅法認識了以後，把生滅法的根元到最後的一品生相無明，到那個程度，你才真正證到自己本性。所以這麼講的時候，他這個修道的人離開生相無明，距離生相無明還早得很呢。所以他把第八識當作真的，他根本不了解第八識裏有真如本性，他就把真妄和合、障礙在真如外面的無明，以那個當作真的，所以「墮真無真執」。他把第八識當作真的，實在就他所了解、他修持的程度，他所執的

完全是假的，是無真的，把假的當作真的，這叫真無真執。

關於這一點，我們學佛，無論學普通法門、特別法門，我們現在是學特別法門，這個道理都要了解。了解之後，我們對於世間的善惡、是非要了解，世間法的善惡是非了解之後，才能幫助我們了解真我、真法。

孟子曾經講性是善的，到後來，荀子講性是惡的，善也好、惡也好，都不是指的本性。雖然這麼說，孟子講的性善，對於我們修道的人有幫助，我們世間分出善法、惡法，都是生滅法，雖然都是生滅法，你只取善法，不做惡業、不造惡法，善法就能夠引導我們往本性上這個道路去走，從善法一步一步可以走到明心見性的路。如果是惡法，那就不得了，承認惡法是對的，那就一天一天墮落了。這怎麼說呢？我們中國文化，孔子講究禮讓，以禮樂來修道、以禮樂來辦政治、以禮樂來齊家。禮最重要的就是讓，凡是我與他人，不管是家裏的人、外面的社會人羣，我們都要處處讓，讓的時候就把自我意識壓伏下去，讓得最徹底，這個我執——自我意識這個身見，我執就破除，那就證果。儒家的學問不是不能證果，可以證果的，他

指點你這個方法，你修，照樣可以證果。禮讓——處處讓人家，就世間法來講，這是善法，不讓人家，處處跟人家爭名奪利，那就是惡法。我們現在世界上這些教育思想、學術思想，都是教人家保護自己的權利，為了爭取自己的權利，一絲一毫也不能讓，這樣的學術思想、教育思想就是提高我們眾生的一種我執。我們眾生從無始劫以來，我執壓都壓不住了，現在的學術思想還要增加、還要提倡，你想想看，生在這個世界，我們想成道、想學佛，你怎麼學法呢？了解這個道理，我們知道這個世間法是生滅法，我們要明瞭那個是善的、那個是惡的，凡是自私自利、維護自己的權利都是惡法，放棄自我的話才是善法，這才是往道上去走。

他墮落到真無真執，一墮落這個執著，下面就說：「吒枳迦羅，成其伴侶」，「吒枳迦羅」是天魔的一個名，天魔不只一個，很多。這個天魔叫吒枳迦羅，譯成中國的意思，「吒枳」是印度文的音，就是結縛的意思，結是結了很多纏縛，一層一層把自己纏縛起來叫結縛。「迦羅」是我所作的、自己作的。我們中國有句成語叫「作繭自縛」，蠶到了要吐絲的時候，自己一層一層把絲吐出來作繭，繭作成功，把自

己放在繭裏面，這叫作繭自縛。吒枳迦羅是自己結了縛，意思就是說三界（世間超不出三界）的這些結縛都是我自己作的。既是自己作的，實際上也是事實，為什麼呢？根據古人注解，這個天魔，根據經文裏所講，他能夠變化一個蓮華宮，還要變化七種珍寶，以及很多寶媛，就是各種欲望的境界都可以變化，應該是自在化欲的，欲界的自在天可以變化。「成其伴侶」，修圓通定的善男子，他一發生這種知見，他就變成跟外道那個天魔是伴侶了。因此「迷佛菩提，亡失知見」，「菩提」是覺悟，成佛就是大覺世尊，他把覺悟之道迷失了。「亡失知見」，「知見」是正知正見，佛才是正知正見，把菩提的覺悟法迷了以後，他的正知正見當然就沒有了。下面釋迦牟尼佛提起來一個警覺，讓我們學佛的人有這個警覺：

是名第八發邪思因。立熾塵果。違遠圓通。背涅槃城。生天魔種。

「是名第八發邪思因，立熾塵果」，這上面所講的，就是第八種邪知邪見，他發出這個邪思（邪見的這種思想），以這個作他修持的因。這個怎麼叫邪思呢？前面講的就是邪知邪見，以這個作因。「立熾塵果」，想以那個邪因求得一個果，他想證

到一個真正的好果，他是學佛的人，他想證果，然而他就不曉得因既是邪思，果那裏有真的呢？沒有真的果，也是邪果。立熾塵果，「塵」是塵勞，指前面的塵勞，把塵勞留下來，「熾」是熾盛，執著這麼一個心思非常旺盛的，就像火燒起來那麼旺盛一樣的。他對留下來的塵勞，認為那就是果，在他心裏執著得非常盛，非常嚴重，這叫立熾塵果。

「違遠圓通，背涅槃城，生天魔種」，他這個思想，以邪因希望求得證果，果也不正了，因此遠遠地違背圓通。他本來是修圓通定，由圓通定然後成佛，他這個與圓通違背了，修圓通是因，在因地就違背了。下面的「背」也是違背的意思，背了涅槃城，證到涅槃就是進入涅槃城，他把果也完全違背了，那裏證到涅槃城？證不到。所以「生天魔種」，生出天魔種，變出天魔這一類了。

下面是第九種，第九種比較好一點，但是就佛法來講，學佛最重要的，我們不發心則已，一發心就是要成佛，不成佛只得了一個小果、小境界就滿足，這就大乘佛法來講，這也不對。下面這一段是講聲聞，聲聞證到四果羅漢就算滿足了，這一

段跟前面那段比較起來，前面嚴重，這一段比較輕微，因為這一段證了果就不再前進了，沒有變成外道，前面是變成外道。為什麼變成外道呢？其中最嚴重的是變化那種欲界——多增寶媛，一個學佛的人，如果欲念不能斷除，絕對不能成就的，別說成佛，六道都出不去。所以這個淫欲，修普通法門必須要斷，不斷的話，修到那一年？多生多劫也不能成就。修淨土念佛法門，雖是沒有斷，也要能夠把它伏得住，才能往生，往生到極樂世界的時候，自自然然就斷了，這一層我們要特別了解。下面的經文：

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

這一段跟前面一樣，用不著講，不必重覆了，現在看四一八頁：

於命明中。分別精麤。疏決真偽。因果相酬。唯求感應。背清淨道。所謂見苦斷集。證滅修道。居滅已休。更不前進。生勝解者。是人則墮定性聲聞。諸無聞僧。增上慢者。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

在這裏，我們就一句一句來研究。「於明明中」，明明的「命」是生命，就是第八識，第八識明明，根據蕩益祖師講第八識是識精圓明，《楞嚴經》講有一精明體。第八識既是識精圓明，圓明被無明一染，就成為第八識，這是九界裏的十二類眾生。九界就是十法界除了佛法界，其餘九法界都是受生。接受生命的根本、元本，這叫命明，生命之中就有一精圓明的命體在之中，因此把它叫作命明。

這個修道的人（修圓通定的善男子），就在第八識之中（含有很多的法，還有種子等等），「分別精麤」，「分別」就是來辨別，辨別那些是精密的、那些是粗淺的。精密的是什麼呢？別說我們眾生都有生死，在六道裏面輪迴的是分段生死，一期一期的生命，受了那一道的身體，就以那一道身體的形狀，那就是分段生死。分段生死了以後，還有在六道以外的變易生死，變易生死是他的境界在那裏轉變。這個分別的結果怎麼呢？變易生死那些藏在第八識的種子是的，分段生死是粗的，他這樣分。

分別精麤以外，「疏決真偽」，「疏」是疏通，原來不了解，有隔在那裏，不能

疏，現在疏通開來了，疏通用什麼方法？就是抉擇，疏決的「決」是抉擇，辨別之後，再加以選擇，這叫疏決。疏決什麼呢？一個真、一個偽，偽是假的，就是真妄這兩者。什麼是真？什麼是妄？按照佛法來修，佛法講因緣、因果，因果是簡單講，講完全是因緣果。佛法講的因緣果，修道的人明瞭這是真法。什麼是假法呢？外道執著斷見、常見，這都是假法，他都能夠分辨出來。

然後他就要求感應了，什麼感應呢？因果感應，所以說：「因果相酬，唯求感應」，因果只有兩種，善男子（修道的人）都明瞭，一個是世間因果，就拿四諦法來講，苦、集，苦是世間的果，果從那裏來的呢？造業來的，造罪業來的就是集，苦、集就是世間的因果。世間因果他明瞭，出世間的因果他也知道，出世間的因果是什麼呢？就是滅、道，四諦就是苦集滅道，滅是把生滅法都滅掉了，證到涅槃，你要證到涅槃，這個果必得在因地上來修，就是修道，滅、道這兩個字是出世間的因果。「因果相酬」，他知道世間的苦、集，斷了集，苦果就沒有。比如我們眾生在世間，不要造罪業，人身可以保持住，可以繼續學佛，所以講十善業，要造善業。

有善業、沒有惡業，他才能跟出世間的因果接得上，所以必須修世間因果，把世間因果接上了，非常仰慕不生不滅的果，就是了生死的境界，然後開始學，修世間這個因。所以世間因果是因果相酬的，有因必有果，出世間的因果也是，你只要如法來修持，必然可以證到果的，所以講因果相酬。他知道這個，他唯求感應，「感」是在修這個因，「應」是果就會到了，就證到果了，求的這個。

這樣求感應，了生死、證寂滅之道，「背清淨道」，「背」是違背，違背清淨道。這個「清淨道」是什麼呢？完全成佛了，才是清淨道。大家知道西方極樂世界有四種淨土，真正成佛才居住在常寂光淨土，常寂光淨土是最清淨的。所以這裏講背清淨道，他求感應，證到小乘的四果就止住了，這就不能成佛，佛真正的清淨道就與他相背了。

下面這幾句話是解釋，他這樣因果相酬、唯求感應，為什麼背清淨道呢？經文說：「所謂」，問：為什麼背了清淨道？就是「見苦斷集，證滅修道」，見到四諦之中的苦、集二諦，就是世間的因果，見到這個事實，了解的話，他就要把世間的集

斷除，不要再造業了，苦果就沒有了。再想到要了生死，只修世間的因果不夠，要修出世間的因果，出世間的因果是滅、道，滅要證，滅就是把生死、生滅滅掉了，這要證。證是什麼呢？因地要修道，這是出世間的因果，他都見到了。見到以後，也知苦斷集，修道證滅。證到滅的時候，修道修成功了，分段生死了了。「居滅已休，更不前進」，就居在四果上，滅了分段生死這個境界，一修成就停止了，不再往前進了。也就是說你證到四果羅漢，應該要回小向大，還要發大乘菩薩心，然後才能一步一步學大法。修菩薩道成佛，他把分段生死滅了以後，就居在這個境界上，不前進了，始終是一個四果羅漢而已。

「生勝解者，是人則墮定性聲聞」，他以他那樣的勝解，勝解當然是滿足了，不再求進步了，他認為這是究竟的，他認為這是最殊勝的見解，就執著這個見解。一執著這個見解，這個人就墮入定性聲聞了。什麼定性聲聞？他如果回小向大是可以成佛的，如果一直不肯回小向大，就始終定在聲聞的境界上，他就成為定性聲聞，那就掉入涅槃坑裏面了。這個涅槃是斷了分段生死的涅槃，是小涅槃，他就掉入小

涅槃裏面，一直定性下去，就不能再修成佛了。他掉入定性聲聞，那就怎麼呢？「諸無聞僧，增上慢者，成其伴侶」，無聞僧就是沒有聞、思、修，對於佛法的理，他不明瞭，他聞得太少，只是自己修定工夫，愈修傲慢愈增長——增上慢，天魔上面還有增上慢者，這都是煩惱。這樣就成其伴侶了，變成無聞僧、增上慢那一類的，定性聲聞就成為他們的伴侶。他雖然證到四果，就大乘佛法來講，他還是「迷佛菩提」，真正的大覺是指佛來講的，所以佛的菩提他迷了，不知道了，「亡失知見」，正知正見也是佛的知見，他也亡失了。下面是結論：

是名第九圓精應心。成趣寂果。違遠圓通。背涅槃城。生纏空種。

「是名第九圓精應心，成趣寂果」，這是第九種起邪知邪見的事情，「圓」是圓滿，「精」是專精，前面是以專精求感應的心，以小乘的因果，世間因果、出世間因果，在那裏修行求果，「應」就是果。以這個求精應的心，「成趣寂果」，「趣」是趣向，「寂」是寂滅，證到寂滅的涅槃果。他滿了，圓就是滿了，滿了他專精求感應的因心，成就他趣向偏空寂滅的那種果，證到小果。最後是「違遠圓通，背涅槃

城，生纏空種」，違遠圓通、背涅槃城跟前面一樣的，「生纏空種」，小乘證到偏空，大乘佛法是不偏空、不偏有，空有圓融——中道。他證到偏空，被偏空所纏，成為這一類的。

這個空與外道的頑空應有所辨別：外道的頑空是斷滅知見，小乘證到偏空，他也夠出六道，不過出了六道，他偏空的一部分，所以不能成佛。是這樣的，他被偏空所纏縛，不能進一步成佛，是這個意思。

第二九七講

又善男子。窮諸行空。已滅生滅。而於寂滅精妙未圓。

現在念的這段經文，是識陰最後一段，這最後一段講二乘之中的辟支佛，就是緣覺這一種，他在修持的時候，不能夠發菩提心，這不能成佛的，不能發菩提心，只證到緣覺為止，在這部經來講，這也是不究竟的。

經文開始跟前面一樣，我們回憶一下，釋迦牟尼佛把前面第九個境界講完以後，現在講第十個：「又善男子」，就是修定功的人，他「窮諸行空」，就是色受想行的行陰已經破除了，「已滅生滅」，「生滅」是第七識，行空是第七識的生滅法已經滅除了，「而於寂滅精妙未圓」，「寂滅」指識陰，就是第八識，還沒有圓。為什麼呢？因為識還有分別妄想、無明在這上面，沒有破除，所以還是未圓。下面繼續講：

若於圓融清淨覺明。發研深妙。即立涅槃而不前進。生勝解者。是

人則墮定性辟支。諸緣獨倫。不迴心者。成其伴侶。迷佛菩提。亡失知見。

「若於圓融清淨覺明」，「圓融」指第八識，第八識就是識陰，識陰為什麼圓融呢？前面講過，第七識一破除，眼、耳、鼻、舌、身這五根可以互用了。五根能夠互用，那就是圓融，耳根可以代替其他諸根，其他的每一根都可以代替，彼此都能互相代替，叫諸根互用。到了圓融的境界，圓融就指第八識。「清淨」是什麼呢？清淨是把世間一切虛妄假有的現象都能破除，看破了，歸入到空的境界，了解真空，一真空，這才真正清淨。比如我們現在學佛多年，我們對世間一切的一切，從自己本身到社會、到自然界這些現象，都沒有看得破，證更是沒有證到，所以世間這些假相在心裏沒有清除出去。換句話說，沒有空，心裏不會清淨的。必須把這些世間萬象，名也好、利也好，全部看破了，這叫空，這才談得上是清淨。他破除前面第七識以後，就第八識來講，他可以得到清淨，見到真空。再說「覺明」，覺明指到第八識的時候，真正見到眾生一切生命的根元，這是覺明。這三種指的，都是第七

識行陰破除以後，顯出識陰來的這種狀況。

「發研深妙」，「發」是心裏發出一個意思來，普通講發心，他發什麼心呢？研究深妙的法，也就是到了第八識，他見到了第八識，也有六根互用的這種作用能夠顯示出來，他就發心再加以研究，研究很深很妙的這種境界。這一研究的時候，有兩種結果出來，這兩種結果指的都是辟支佛。辟支佛跟羅漢不同，羅漢是跟佛學，從四諦法證到羅漢果，他把見惑、思惑全部斷得乾乾淨淨的，證到羅漢果，出了六道。辟支佛也是要斷見思惑，不過他斷見思惑更深一層，羅漢見思惑斷了以後，還有一些見思習氣殘留在裏面，還沒有徹底，辟支佛連見思惑的習氣也斷除乾淨了。過去研究佛法的高僧大德舉一個比喻：比如我們喝茶，茶壺泡了茶葉在裏面，你把它倒乾淨，就等於見思惑乾淨了，把茶葉子、茶水都倒掉，這個茶壺用得很久，雖然沒有茶水，也沒有茶葉在裏面，但是還有茶的一點點味道在裏面，那就是習氣。拿這個比喻我們人，你修成證到羅漢果，還有見思惑的習氣在心裏，辟支佛連習氣也完全斷除了，他的境界比羅漢要高一層。

辟支佛又分成兩種：第一種是獨覺，獨覺指的是什麼呢？能夠證到獨覺的人，不是佛在世間的時候，他出現在沒有佛在世間的時代，他在那個時代，沒有佛教他學怎麼斷見思惑，他自己看見人世間生生滅滅的這種現象，自然界的飛花、落葉、流水，這些變動不居的現象，一切都是生滅的，他悟了，悟了一切生滅法，然後他得到一個不生不滅的真法，所以他斷了見思惑，這就叫獨覺；第二種叫緣覺（因緣的緣），他出現在佛住世的時候，他聽到佛講十二因緣法，從十二因緣法來學，學成斷了見思惑，這叫緣覺，這是從佛那邊聽法修持的。前面講聲聞要證羅漢果，不是一生能夠證到的，先證到初果，證初果也是多生多世地修行，才能證到初果，初果證了以後，要證二、三、四果，還要在天上、人間來回地修，七番生死，然後證到四果羅漢。辟支佛無論是獨覺、緣覺，他這一生就能成就的，雖是一生成就，實際上，他過去也不知道經過多少生、多少世的修持，就在這一生一次成就，這有一點不同的。

了解這兩種緣覺（兩種辟支佛）的時候，就看「發研深妙」，「深妙」是獨覺的

辟支佛發了很深妙的悟，他悟到深妙的境界，看見自然界、人世間種種的生滅法。緣覺是由於學到十二因緣法，他也能夠悟到很深妙的這種境界。這個修定功的善男子，他要發心研究深妙的時候，無論是獨覺、緣覺，都有那種深妙的悟境，都覺悟到深妙的那種境界。「即立涅槃而不前進」，善男子發心研究深妙的境界，到了辟支佛這種深妙，他覺悟到這種深妙境界的時候，他就把這種深妙的境界立為涅槃的境界。換句話說，他研究的工夫到了辟支佛這種境界的時候，他就把很深覺悟的這種境界當作涅槃最終的一個境界。既是把他到了辟支佛悟的這種境界當作真實的涅槃，他就不肯前進了。

為什麼要前進呢？要知道這個涅槃，無論是羅漢、辟支佛，當然他們都要斷見思惑，斷了見思惑，六道輪迴的生死問題就解決了，換句話說，就是出了六道。分段生死是人死了以後再轉世，一世一世的，不知道轉到那一道，每一道的生命都有他一段生命，就是分段的。證到羅漢或辟支佛，分段生死解決了，分段生死解決，他的生命可以永久存在，不會有死亡這種假相，這樣他算是入了涅槃。但是這個涅

槃是小涅槃，不是大涅槃，這個小涅槃沒有大用，頂多自己在那裏享受不生不滅而已。大涅槃是什麼呢？必得成佛，成佛的時候，隨時都起作用的。大涅槃除了斷見思惑以外，還要斷塵沙惑。怎麼還要斷塵沙惑？塵沙惑不斷，他對世間很多事情不明瞭，比如現在科學種種的發明、現在流行的肺炎叫非典型肺炎，到現在還在研究，還不知道。要是佛，他一看就知道這種瘟疫從那裏來的。這還不算，中東的戰爭，美國為什麼要打伊拉克？伊拉克因因果果的什麼事情，佛一看就知道，世界上這些殺人的武器，佛一看馬上就知道。我們普通人誰知道？不知道，這必須破了塵沙惑。成佛的人有一個名字叫作世間解，世間一切一切的事情，他都了解，都能說得出來。聲聞、辟支佛，他沒有斷塵沙惑，他還有很多世間的事情不知道，他自己雖然入了小涅槃，你叫他來度化眾生，他就沒有佛那麼圓融自在，世間有很多事情，他不懂，要度化眾生就有一些障礙。

所以這是不同的，成佛不但塵沙惑要斷乾淨，還有根本無明也要完全斷除。因此可以知道：證到辟支佛，雖然境界比羅漢高一點，他距離佛還是遠得很。如果他

不發大心，不發心學菩薩道、求成佛的這個心，而不前進了，就把他所得的小涅槃當作最後安身立命的處所，就不肯前進了，這就掉入涅槃坑裏面去了，這是釋迦牟尼佛不許可的。

這個修定的人得了這種境界，當作是真正涅槃，不肯前進，「生勝解者」，他認為他所得的境界，是最殊勝的見解，就定在這個見解上面。因此「是人則墮定性辟支」，「是人」指這個善男子，他就墮落在定性辟支，「辟支」就是緣覺，「定性」是什麼呢？就是他到此為止，到了這個境界就不再往前進步了。一般講不是定性辟支佛，也不是定性聲聞，他證到果位的時候要回小向大，把小乘的境界回過頭來，向大乘法門繼續來修學。他不肯回小向大的話，這叫定性，定在這裏，不會再進步了，這叫定性辟支佛。定性辟支佛指「諸緣獨倫，不迴心者，成其伴侶」，「緣」是緣覺，「獨」是獨覺，緣覺也好、獨覺也好，「倫」是這一類的，這兩類辟支佛都是不迴心的。當然緣覺、獨覺也有回小向大，發大心的。這裏指緣覺、獨覺不回心的那一類，正好「成其伴侶」，這個善男子就成為不迴心的緣、獨那一類人，成為他們的伴侶。

換句話說，修楞嚴定的人，楞嚴定修成功就成佛，你學到這個小的境界，就停止住了，那你就變成定性辟支了。

下面兩句就說一變成緣、獨的伴侶，他就「迷佛菩提，亡失正見」，這怎麼說呢？佛的菩提就是證到佛果，把第八識轉成大圓鏡智，那是真正的大覺。現在第八識還在，還沒有斷乾淨，還有識在那裏，他只是把第七識斷除掉，第八識的根本無明還在，他不了解，這是佛的菩提迷了，他不知道。既是迷失菩提，正見也是佛的知見，佛的正知正見也亡失。下面把名提出來：

是名第十圓覺溜心。成湛明果。達遠圓通。背涅槃城。生覺圓明。不化圓種。

這是識陰之中的第十種境界，「圓覺溜心」，「溜」當合字講，他因為沒有看清楚第八識，他就把第八識看作是圓覺，「圓覺」本來是開了大圓鏡智，一切是最高境界，他誤認、誤會了，誤會第八識的識陰是圓覺，同時也認為圓覺「溜心」，符合他心裏所想的這種知見的境界。因此他「成湛明果」，「湛明果」指出了第十種

境界，與前面不相同，這是湛明果，「湛」是什麼呢？境界到非常寂靜、安靜的那種狀態，叫作湛，就像那個水在那裏不起波浪，很安定地止在那裏不動叫湛。「明」是什麼呢？明是指緣覺，緣覺叫作明，湛是獨覺。這兩者，一個是定境比較深一點，一個是智慧觀照成分比較多一點，合起來叫作湛明果。湛明果包括獨覺、緣覺這兩者，成就這個果。修成這樣的湛明果，這個果只是個小果，這個小果，上面講「圓覺溜心」，「溜心」是正好符合他定在這個境界上這種執著的心理。這樣的心理「違遠圓通，背涅槃城」，他本來要修圓通大定的，修到小小的這個境界，就止住不進了，這就違背圓通，而且背了涅槃城，「涅槃城」指佛的大涅槃。

「生覺圓明，不化圓種」，「覺」指獨覺、緣覺，「生」在這裏是方便講，他得到這兩種果——一個獨覺、一個緣覺，這兩種覺的果，生到這兩種果位。「圓明」是什麼呢？圓明是這兩種果位的人，證到這兩種果位的人所得的覺悟的一種境界，這叫圓明。得了這種境界的圓明，「不化圓種」，「化」是什麼呢？如果他不要執著這個境界，再進一步學菩薩道，想真正到佛的大涅槃，好，可以成佛了。他是不化，不

能夠融化他這種執著小涅槃的境界，只是得了這種小的圓明而已，成為一種定性的辟支佛，這是不化圓種。

識陰到這裏，第十種全部講完了。古代祖師提出補充的解釋：在識陰這十種境界，前面八種，有的是外道，有的是天人、天魔等等，各不相同，最後兩種是佛家的聲聞、辟支佛，前面八種是魔道，沒有問題，後面這兩種，能不能說他是魔道呢？說他是魔道，證到羅漢果非常不容易，證到辟支佛也不容易。證到的果雖然是小果，能不能說他是魔道呢？古人提出這個問題。這裏就經來講，釋迦牟尼佛講《華嚴經》的時候就提出，一個學佛的人，要是沒有發大菩提心——就是發心一定要成佛、學菩薩道，如果不是這樣，而修其他的法門——指二乘聲聞、辟支佛等等，皆是魔業。魔是天魔外道的魔，魔的業，業是修道的道業，《華嚴經》就這麼說的。現在再研究佛講的《楞嚴經》，《楞嚴經》是一部大經，一般說開智慧的是《楞嚴經》、成佛的是《法華經》。這部經是釋迦牟尼佛在什麼時候講的？有祖師主張，認為這部經是在《法華經》之後講的，可見得這部經是重要。他教人家學楞嚴大定，就是教人家

成佛。居於這個道理，所以在這裏講，後面一個聲聞、一個辟支佛，這兩者雖是已了了分段生死，但是就成佛的道路來講，他不肯繼續發大菩提心的話，還算是魔業。

雖是這麼說，我們研究這部經，按照經文、按照祖師注解，我們要有這麼一個認識，我們要問：在台灣，那一位是羅漢？那一位是獨覺的辟支佛，或是緣覺的辟支佛？你找找看，別說沒有，就是見到真正有修持，按照正法來修持的高僧大德，我們見面都要五體投地、要恭敬，何況對於已經證了果的人。我們能夠對他講：您這是魔業，我們能夠講嗎？我們要有這個認識，我們研究經要知道，不發成佛的心，就算證果，只是個魔業。平常不是在研究經的時候，我們見到證果位的人，我們不能說一句不好的話，那就變成毀謗聖人。他證到這個果，他是聖人。下面把識陰作一個結論，就在四一九頁：

阿難。如是十種禪那。中塗成狂。因依迷惑。於未足中。生滿足證。皆是識陰用心交互。故生斯位。

佛就叫「阿難」尊者的名字說：「如是十種禪那」，就指善男子破除行陰之後，

見到識陰，就在識陰這個時候繼續修圓通大定，修這個定功就叫禪那，禪定。可是在「中塗成狂」，所謂中塗成狂是什麼呢？還沒有到圓通究竟的地步時，這中間他發生問題了，有的是自己起了狂解——起了顛狂的見解，有的是受到迷惑，種種情況不一定，就是在中途成了狂。「成狂」是自己的見解忽然起了邪見，不正確了，這叫狂解。為什麼起狂解呢？下面一句：「因依迷惑」，因為迷惑了，才起狂解，起了狂解再執著狂解。「因依」這兩個字，因依而起狂解，因為這個迷而起狂解，起了狂解，再依這個狂解而住，住是執著，不肯前進了，所以這都叫迷惑，「因依迷惑」，因迷而起，依迷惑而住。這都是指狂解，他原來修禪那的，讓他中途成狂的一個原因。「於未足中，生滿足證」，以上的十陰是十個境界，前面有八種，「於未足中，生滿足證」是指後面這兩種，一個是聲聞、一個是辟支佛，這兩種不是成為狂解，他是什麼呢？未足之中，「未足」是還沒有到成佛境界的時候，那還早得很，還沒有足。成佛是什麼？成佛是福慧雙修，福也足了、慧也足了，佛叫兩足尊，他到這種程度還早得很，叫作未足。就在未足之中，他生滿足證，他就滿足了，認為這就是證道，足了。

這兩種：一是前面的八種、一是後面的兩種小果，不同的。這個講完，下面總結有兩句話：「皆是識陰用心交互，故生斯位」，這都是因為識陰，見到第八識的時候，他用心交互。「用心」是什麼呢？他在修定功的時候見到境界，然後想再研究，就是用心。用心怎麼交互呢？就是第八識裏面，還有無明、妄想，他用心要用工夫的時候，用功修持用這個心，跟第八識無明分別妄想，這兩者互相來交戰，交互。我說個比喻，我們大家都學持名念佛的法門，我們在念佛的時候，大概像這樣的情況很少，一開始念佛，一句佛號一直持下去，這個念頭不會亂跑的，我們之中，各位大菩薩之中當然也有，但是我想很少。一般的時候，你在念佛，念著念著，妄念起來了，妄念一起來，這個妄念就把我們的心帶到外面那些色聲香味觸的境界上面去了，一發現念頭跑出去了，就把它抓回來，又來持名，持名沒好久，又跑出去了。這是什麼原因呢？持名念佛的時候，我們用心在念，念頭為什麼跑呢？就是第八識裏面那些雜念妄想起來，它一起來，把我們念佛的念頭又壓伏下去，我們念，看見它起來把佛號壓伏下去，我們這個時候一覺悟起來，又把妄念壓伏下去，又提起佛號來，這種情形就是交互作用，互相來交互。念佛念久了，交互用心的工夫好了，

妄念就少起來，到最後不起來，永久伏住不起來，慢慢地就可以得一心不亂。假使我們一開始念佛，就能夠把妄念制伏住，叫它一直不起來，那個工夫不得了，一般的情形都是用心交互。這裏講識陰在用工夫的時候，都是互相你來我往地交互，由於這樣的關係，「故生斯位」，「斯」是此，此位指前面十種境界，他就是執著那種境界那個位置。下面就提出執著這十種境界，有很大的害處，佛說：

眾生頑迷。不自忖量。逢此現前。各以所愛先習迷心而自休息。將為畢竟所歸寧地。自言滿足無上菩提。大妄語成。外道邪魔所感業終。墮無間獄。聲聞緣覺不成增進。

「眾生頑迷」，「眾生」就指修道的人，這不是普通人，「頑迷」，既是冥頑不靈敏，迷是迷惑。他「不自忖量」，「忖量」就是度量自己是什麼程度。「逢此現前」，「此」指前面十種境界，他遇到那些境界現前的時候，「各以所愛先習迷心而自休息」，各人所愛的不同，這個不同是什麼呢？「先習迷心」，「先」是過去世，過去多生多劫以來，他所習的以前那些習氣，這種習氣指的什麼呢？有貪求的心理，這

些把他的心迷住了。「而自休息」就是他所得的境界正好跟他過去所具備的那種習氣（那個習氣迷了他的心）相似，就執著他當前出現的那種境界，所執著「而自休息」，自己停止在那裏不前進了。

「將為畢竟所歸寧地」，前面他在用工夫的時候，遇到那些境界出現，再加上他過去他所愛，以前所習的那種貪求心理、迷的心理，而自休息在假相上面（假的境界上面），就把假的境界當作「畢竟所歸寧地」，「畢竟」是究竟的，把它當作所歸屬的最穩妥的一個境地。「自言滿足無上菩提，大妄語成」，自己說：我已經滿足無上菩提了。「無上菩提」就是成佛了，這是大妄語，大妄語構成了。

構成大妄語之後，「外道邪魔所感業終，墮無間獄」，那些外道以及邪魔的人，他這個大妄語所感業終，他這個定業，修定工夫所感的定功境界，比如生到無想天上去、生到非想非非想天上去，等到定力消失以後，叫「所感業終」，然後怎麼樣呢？墮落無間地獄。聲聞、緣覺怎麼呢？他「不成增進」，聲聞、緣覺已經斷了見思惑，緣覺連見思惑的習氣也斷除了，當然這兩種聖人已經證了果位，他不至於墮

地獄的。假如證了羅漢果、成了辟支佛，還墮地獄，那就講不通。他們不會墮地獄。不會墮地獄，問題在那裏呢？「不成增進」，「增進」是雖然證到果位，認為還不足，一定要成佛；他執著這個小涅槃之後，就不肯繼續學菩薩法了，他不知道還有成佛的，所以不成增進，不能再往前繼續進步。最後釋迦牟尼佛交代阿難尊者以及在會大眾，要把這個法門傳到後來，佛說：

汝等存心秉如來道。將此法門。於我滅後。傳示末世。普令眾生覺了斯義。無令見魔。自作沈孽。保綏哀救。銷息邪緣。令其身心入佛知見。從始成就。不遭岐路。

「汝等」，你們這些在楞嚴法會的大眾們，要「存心秉如來道」，存如來大慈大悲的心，要秉持如來的道，「如來道」是什麼？如來就是教菩薩學法，要利益一切眾生。「將此法門，於我滅後，傳示末世」，把我這個法門，前面講怎麼辨別魔道的法門，非常重要。要一直傳到末法時代。到了末法時代，要懂得辨魔法門，這樣大家還可以學佛法。如果連辨魔的方法都不懂，大家學一學，變成魔法了，都不知道，

那太可悲了，佛真是慈悲。把辨魔之法傳到末法時代，「普令眾生覺了斯義」，普遍地令學佛的眾生都要覺悟、了解這個意義。這個意義就是前面最後講的「中塗成狂」，在這以前，八種意義，一般都不了解，要把這些意義都能夠徹底了解。「無令見魔，自作沈孽」，不要使見魔，「見」是虛妄分別，顛倒的知見都是見魔，不要讓那些見魔「自作沈孽」，自作沈孽的意思是說：識陰十種魔境都是自己起了邪知邪見才有。「沈孽」是造的這種境界，「孽」是罪孽，你這個罪孽是什麼呢？自己作的，「沈」是很深沈的，造了這種深沈的罪業，自己心理起了不正確的知見才造成的。讓後代學道的人了解這個意義，不至於自作沈孽。

「保綏哀救，銷息邪緣」，「保」是保持，「綏」是一種安定，保持安定的那種禪定，讓他能夠保持，「哀救」是救濟修禪定的修行人。讓他「銷息邪緣」，讓他消除息滅邪見的那個緣，邪見什麼緣呢？就是顛倒知見。比如前面說的，他遇見境界出現了，如果沒有邪緣，他還不至於起了那種執著。那個邪緣就是他過去世所愛的、所貪求的那種知見，那種緣就讓他起了執著，要把那個緣消除掉。這緣很重要，我

們現在念佛要正助雙修，助工夫就把我們平常的凡夫知見，這些世間的凡情俗見都要盡量消除。消除不了，也要能夠把它壓伏下去，你的念佛工夫才能進步的。「令其身心入佛知見」，這樣保持綏哀救修行的人，讓他不要起邪緣，身心都能夠入到佛的正知正見。「從始成就」，就開始修持，到最後修成圓通大定，「不遭歧路」，這中間一直修成就、修成佛。

五十個陰魔的相、狀況至此全部講完了。

第二九八講

如是法門。先過去世。恆沙劫中。微塵如來。乘此心開。得無上道。

我們研究佛講的五十種陰魔，也就是五陰，全部五十個陰魔的狀況在上回講完了。從剛才念的這段開始，佛把五十陰魔講完之後，再交代阿難尊者，要把以上所講的，自己如何辨別什麼是魔、什麼是外道思想，把這個方法要記住，不但自己記住，而且還要傳到末法時代，讓後世的人在用工夫的時候，不至於著魔，後面這一段更加特別來交代這個話。

現在看經文，釋迦牟尼佛告訴楞嚴法會的大眾說：「如是法門」，「如是法門」就指上面所講的法門，這個法門指什麼呢？前面的最後一段講到識陰（就是第八識），再總括起來講，包含前面色受想行這四個陰，合起來，五陰全部在這裏，就是指這個法門。這個法門最重要的，是教修圓通大定的時候，要能夠辨別什麼是魔、魔是怎麼起來的。比如前面那幾種，有外邊的天魔外道來干擾，到後面這幾種就不是了，完全因為修定功的人對教理不清楚，得了一種境界的時候，他自己起了惑，

起了迷惑，就把所得的境界（第八識識陰出現的時候，看見識陰是一片廣大又微細光明的），他就把那個當作是涅槃了。這主要的原因是對於佛法的理還不夠清楚，這個法門就指前面，佛很詳細地對每一個陰都講得清清楚楚，教我們修定功的人要能夠自己辨別。

下面說：「先過去世，恆沙劫中」，「先過去世」是在釋迦牟尼佛這一代時教之前，每尊佛是一個時期，在釋迦牟尼佛的過去世，那已經很遠了。要知道，一尊佛成就要三大阿僧祇劫，從一個凡夫到成就一尊佛，時劫是遙遠的。先過去世就在以前。以前有多少呢？不是一尊佛，「恆沙劫中」，釋迦牟尼佛在印度講經說法的時候，就近常常拿恆河來比，印度的恆河裏面，沙非常細，一條恆河的細沙多得很，沒辦法數。一粒沙就代表一個劫數，想想看，像恆河沙數那麼多劫，那麼遙遠的時劫，就時間來講，恆河沙劫那麼多、那麼遠，時間那麼遠。「微塵如來」，微塵數的如來，「微塵」更細了，恆河沙數都數不清了，微塵更加數不清。微塵如來，十方世界過去成佛的有多少呢？像微塵數那麼多的佛，已經成佛的有這麼多。

「乘此心開，得無上道」，「乘此」，每尊佛經過三大阿僧祇劫才修成佛，他的方法怎麼呢？就乘這個法，這個法就是前面講的要破除五陰。五陰不破除，怎麼能夠成佛？《心經》講，我們眾生有五蘊，才造成我們生死不斷這種生滅的眾生，要了生死就必須把五蘊破除，所以《心經》講「照見五蘊皆空」，不用智慧把五蘊照空，那怎麼成佛？必照見五蘊皆空，自己本有的佛性才能顯出來。要破除五陰，在這裏講就是修定——要修定工夫，修定應該專門修定就可以了，但是必須開智慧，智慧從那裏來？除了修定以外，還要懂得教理。拿我們念佛來講，本來這句佛號就能幫助我們得一心不亂的，可是我們教理不明白的時候，念著念著，自己遇到一些境界，自己不明瞭，往往就把小境界認為是得了一心不亂，這就誤大事情，所以懂得教理很重要。懂教理的時候你就知道，這五個陰——色受想行識，這五個陰每一陰有十個關卡，一個關卡就是一道難關，在這裏講就是魔障，一個陰有十個魔障，五個陰就有五十個魔障。

這些魔障如果釋迦牟尼佛不說明出來，別說後面的識陰，就是前面最粗的色

陰，我們也破除不了。色陰就是我們的身體（四大假合的身體）、外面的器世間，外面的器世間跟我們本身的五根之身息息相通的，我們隨時從外面的器世間吸收進來，我們五根之身也隨時流出去、排洩出去，返到器世間去。了解這個道理，器世間跟我們的根身是脫不了關係的。我們要破除色陰，在《心經》裏用觀照的方法，要觀空，我們工夫不到，好懂的話，要能夠看破，或者看開。看破什麼呢？不要把我們這個假身體看得那麼認真，世間的土地、房產、國與國間爭奪的那些，都是色法，你教他看開一點，要看破，他能看得破嗎？就是我們修道的人，我們自己要準備看破，社會上那些傳播媒體，整天把我們往後面拉著退轉，我們有心思想要看破，他就教你不要看破，你自己要執著，自己要一直執著下去。你想想看，這多麼難。色陰就這麼難了，後面的受想行識，愈到後面愈是難。因此每一個陰有十個魔障，要破除這些魔障，一方面要有定力、一方面教理要明白。

這裏講「乘此心開」，恆河沙劫那麼多時間以來，微塵數的如來都是乘這個法門才得以心開。為什麼心開呢？每一陰破除一層心法，真心就開了一層，比如色陰

破除了，五蘊障礙真心，去除一層障礙，心就解開了一部分，五陰都破除了，真心全部開了。要開這個心可不容易，剛才講每一個陰就有十個魔障，要通過這些魔障，不會被魔法障礙，那就是依照前面佛所講的辨別方法，遇到這個境界，就用這個方法來辨別，你一辨別，魔障就不起作用，那就害不了你，這就通過一道魔障了。既是五蘊分開講，五十個魔障都是依照佛所講的辨別方法，才使得五蘊破除，使本有的真心能夠開發出來，所以乘此心開，那一尊佛都是依照這個方法，才能破陰五陰而得以心開。諸佛都是乘這個方法心開，全部心開了以後，「得無上道」，得的是至高無上的道，就是成佛。

這個道理，無論那一宗都是走這條路的。我們學淨土宗，雖然說我們現在不證果沒有關係，可以一生成就，那就是往生可以成就，就是換換環境，因為我們在這個娑婆世界證果，要開這個心，把五蘊都破除，好不容易的，所以換換環境，換到極樂世界去。那個環境絕對不像我們現在學校教育提倡性教育，電視裏成天教人家殺盜淫妄，網路上更見不得人，更糟糕。極樂世界沒有這些，所以到極樂世界換換

環境，很快就能成就。話雖然如此，到極樂世界還是要破除五陰，比如往生到極樂世界以後，工夫淺的，蓮華化生在蓮華裏面，過一個時候，然後蓮華一開，出來之後見到佛菩薩，大菩薩為你講百法明門，就是為你破除識陰。我們在這個世間，雖然還沒有往生，我們現在把理路都明白了，色受想行識，這個理路都清楚了，用工夫就照這麼去用，往生之後，品位一定很高的。大菩薩還沒有跟我們講百法明門，我們就學過了，我們都通了，那品位一定高。下面這一段接著說：

識陰若盡。則汝現前諸根互用。從互用中。能入菩薩金剛乾慧。圓明精心。於中發化。

這是五陰最後的識陰，所以經文說：「識陰若盡」，前面四陰已經破除盡了，最後的識陰——也就是第八識，第八識那些無明，有無明才變成識，無明破除了，第八識阿賴耶是真妄和合，把妄的破除沒有了，真如本性全部出現，所以識陰盡的話，妄就沒有了，真心就全部出現了。「則汝現前諸根互用」，你的當前，「諸根」，眼耳鼻舌身，「互用」，互相的，怎麼互相呢？比如眼根可以代表其他五根（耳鼻舌身意），

耳根也是如此，可以代表眼鼻舌身意，每一根都是如此，互相代替用。起作用，眼可以看、可以聽、可以代舌根嘗味、代表身接觸，以至於代表心（第六識）來起思想，六根互用。就「從互用中，能入菩薩金剛乾慧」，從互用就不簡單，那是大用，沒有障礙，有障礙怎麼能互用呢？我們眼只能看，不能聽，眼根色法把它障礙住了，耳朵只管聽，不能看，這個障礙了，所以在互用之中能入，能夠深入到菩薩金剛乾慧，到這個地位。

「互用」，我們再稍微說一說，在前面第七識，去了第七識，就是行陰破除的時候，已經是六根互用了；現在是識陰破除，第八識那個識陰破除，又是六根互用。這兩個六根互用，有沒有不同呢？完全相同的話，那經文就有重複，經文沒有重複的意思，當然意思有不同。下面就研究不同的地方：前面破除行陰的時候，固然是破除了，是六根互用，但是所起的作用有淺有深的不同。比如以證果來講，你覺悟一分，就證一分果，證果有分證，分證是一分一分地證果，然後證到圓滿是究竟的。天台宗講六即法門——六即佛，六即佛就拿別教來講，分證即，分證即到最後，一分

一分證到圓滿，叫究竟即佛，一個階段、一個階段，有不同的。再說馬鳴菩薩造的《大乘起信論》，他講的覺，覺有隨分覺、究竟覺，隨分覺是覺悟一分，就見到一分本性，覺悟到最後——究竟覺，整體的真如本性全部就明白了。

這樣看來，這裏講前面第七識破除以後，所得的六根互用還有第八識的障礙在，他這個互用沒到圓滿的地步。現在講識陰若盡了，第八識這一陰也全部破除了，破除之後，那可以說是沒有障礙了，其他什麼障礙都沒有了，那就真正到了六根互用。這個六根互用，就是經文講的，從六根互用之中就能夠進入到菩薩金剛乾慧。有關菩薩金剛乾慧，古人注解定在那個位，有不同的意見，剛才發了一張講表，請把表拿出來，我們對照著看一下：

先講「乾慧」，慧是智慧，智慧為什麼叫乾慧？因為你這個智慧還沒有得到法性之水，還沒有得到法性的滋潤，所以還是乾的，叫乾慧。「金剛」是有金剛心，金剛心普通指的是到等覺，快要成佛了，那是金剛道，叫金剛心。

古人注解《楞嚴經》，有的主張到了金剛乾慧這個境界，在什麼時候呢？是金

剛後心，到了金剛後心，那就是快到等覺地位了。等覺地位再破一品無明，那就到妙覺菩薩，那就正式成佛了，有人主張這是在金剛後心的境界。但是也有一些注解認為把它列為金剛後心的話，因為前面經文裏，得到前面幾種境界也是乾慧，既是乾慧，前後的經文有些很難充分地講下來，所以他認為金剛乾慧列在金剛後心是完全合乎經義的。

為什麼要安上金剛呢？乾慧地固然是沒有到那個程度，金剛沒有第二個講法，金剛就是金剛心。在古人注解是這樣，《楞嚴經》裏從開始學的時候，因為這部經講的境界非常高，他一開始學楞嚴定，這不是普通的定，這個定一開始學就是學金剛三昧，金剛三昧就是金剛定，雖然沒有到金剛心的程度，沒有到等覺菩薩以至於妙覺那個程度，但是開始學的定功就是金剛三昧，他修的就是金剛定，所以在這裏講金剛乾慧。

過去雪廬老人講這部經，講到這裏的時候，他老人家發了一個表，各位看這個表，看表這一段，就是五十四表——「金剛乾慧」，前面「斷前通惑（十信位）」，把

前面的通惑斷了，在十信位的時候，「一超直入初住」，在十信位斷了通惑，這是講圓教，天台宗有四種教——藏、通、別、圓，藏教是修二乘的；通教一方面通藏教、一方面通別教，大乘、小乘，兩者都能通的；再來是別教，別教專門指菩薩法，菩薩學的道，特別的一個教；最後叫圓教，圓融的，講這個理最徹底、最圓滿的，能夠修最圓滿、最徹底的教理，那是智慧最高的人。在這裏講斷前面的通惑就是見思惑，你不論修那一宗，都是要斷的，斷了通惑，在十信位，這圓教才能辦得到，不是圓教，那能辦得到？所以一下子就進入，一超直入初住。後面是「斷後別惑（初住）」，斷別惑算是初住——初住的位，就「一超直入等覺」，這都是「圓教利根」，他兩種直超，一個直超到初住，一個由初住直超到等覺。分開這樣講，「金剛乾慧」從這兩個階段超入到金剛後心，這是特別就圓教法門來講的。

後面講「別教」，別教是「鈍根」的，「隨所發行更歷諸位」，別教菩薩還是鈍根的，所謂鈍根，他沒有圓教利根領悟能力那麼強，所以隨他所發心，發心修菩薩道，行持是什麼呢？更歷諸位，更歷諸位就指大乘菩薩位，有十信、十住、十行、

十回向，然後加上四加行，再登上十地，一步一步地去實行。像這樣的別教鈍根菩薩，一步一步這樣修持。這裏經文所講的金剛乾慧，「只稱乾慧」，他只能稱為乾慧，不能稱為金剛，到了乾慧，沒到金剛後心那個地位。

無論是圓教利根菩薩、別教鈍根菩薩，修到究竟境界的時候，都得到「圓明精心」，境界都是一致的。比如別教菩薩得了乾慧，然後繼續一步一步修，也可以修到金剛後心，都修到金剛後心的時候，這就圓明了。什麼叫「圓明」？根據祖師注解，「圓」是圓滿的法界，法界是無量無邊的，你全部都圓滿了。「明」也是無量無邊的，就指真如本性，在這裏講就是如來藏。如來藏既是周徧法界，「圓」就指如來藏周徧法界，「明」就是如來藏，它一方面是如如不動的，是寂，這個寂字，當初佛經翻譯的時候，翻譯的祖師對於中國的五經都通達得不得了，孔子在《周易繫辭傳》裏講太極是「寂然不動，感而遂通」，寂指的就是太極，太極就是真如本性，不過名詞不同而已。太極是寂然不動的，寂然不動就是如如不動，如如不動，它又要起作用，它有觀照的作用，在孔夫子所下的定義：寂就是止，絕對靜止的狀態，

起作用就是通，有感，一有感，它就應了，「感而遂通天下之故」，天下之故，「故」是天下事情，天下任何事情，它都能夠有照明的作用，都明瞭。我們真如本性一旦開發出來的時候，天下什麼事都知道，所以成了佛又叫世間解，世間那一樁事情，他都了解。儒家說感而遂通天下之故，天下任何事情，它都能夠觀，就等於有觀照的作用。「明」一方面是寂、一方面是照，寂的本體也是無邊的，觀照的作用也是無邊的。這兩種合起來，就拿一個明字來表示。

圓明「精心」，精心是什麼呢？如來藏既是通過五陰，五陰都破除掉，如來藏周徧法界，就出現了，「照而常寂、寂而常照」這種作用，也是無邊的。「精心」就是指如來藏，也就是前面講的二十五圓通，圓通的本體，圓通就是得了圓明，得了如來藏的本體，因此叫作精心。「精心」也就是真心，《大乘起信論》一開始就講真妄和合，真如門、生滅門這兩者和合起來，變成阿賴耶識，這裏講第八識，識陰一破除，阿賴耶識上面那個妄的（也就是無明）全部都破除，然後出現真心，就是真如門，真心全部出現，這叫作精心。這是純真無妄的心，也叫作妙心。

到了金剛後心，圓明精心都出現了，「於中發化」，於中發化是什麼呢？根據祖師注解，「於中」這兩個字是講過程，這個表裏講從初住一起直入到等覺，就在這個過程之中，從初住到等覺菩薩，到這個時候，已經到了等覺菩薩。等覺菩薩為什麼叫等覺呢？還差一等，到妙覺的時候還差一等，就差一分生相無明，那一分生相無明一斷除，就是妙覺，也就是佛了。所以這個「於中發化」，到了等覺菩薩的地位，雖然差一點，還沒有成佛，那就了不起，那就發生大作用了。「發化」，「發」是發起，就是發生作用，「化」是變化，神通變化，到了等覺菩薩的地位，就可以發起種種神通變化。這可以舉個例子：經文裏講觀世音菩薩有三十二應身，三十二應身都是來教化眾生、度化眾生，眾生有任何災難、任何苦厄，他都來度化、來救濟。救濟的方式，身分不是一種，有三十二種，三十二種還是簡單說，要分析起來是無窮無盡的。無窮無盡分成三個：一個是身，身體可以表現各種身分；再是用言語，用口，用身體、用口表現出來，都還可以有所表示；再就是意識，身口意，用意識，用意識是不動聲色的，觀世音菩薩來救苦難的時候，一般人說沒有看見觀世音菩薩，他用他的意識來救濟。身口意，觀世音菩薩到這個地位是等覺的地位，他

可以用身口意三業不可思議的這種能力來度化眾生。

觀世音菩薩所以能夠發揮身口意三種不可思議的妙用，以三十二應身來救苦救難，得力於他兩種殊勝的能力。這兩種殊勝的能力是什麼呢？第一種殊勝功能，他能夠跟十方諸佛同一個慈——仁慈的這種力量，我們講大慈大悲，大慈心是佛的慈心才大，觀世音菩薩的慈心，慈愛一切眾生的心跟諸佛是相等的。第二種殊勝功能，他與十方世界的六道眾生同一個悲仰心，悲是心裏感覺很悲傷，悲傷之後，他才仰望，仰望諸佛大菩薩來救濟他、來教化他，觀世音菩薩跟十方世界一切的六道眾生同一個悲仰心。就因為他跟眾生同一個悲仰心，眾生有任何困苦艱難，觀世音菩薩就當成自己的感受一樣，就是感同身受，所以一切眾生只要一念觀世音菩薩聖號，有求必應。他沒有感同身受的話，那裏會有求必應呢？這是大慈大悲，這兩種殊勝的境界，他得到了。觀世音菩薩得到了，凡是得到金剛後心，都有這樣殊勝的功能。下面這一段說比喻：

如淨瑠璃。內含寶月。如是乃超十信。十住。十行。十迴向。四加

行心。菩薩所行金剛十地。等覺圓明。

「如淨瑠璃，內含寶月」，這兩句是比喻前面圓明的明字，圓明的真如本性就是如來藏，出現之後，它就像最清淨的瑠璃，瑠璃是透明的，既清淨又透明，裏面含有寶月。這種寶月表示裏面發生種種的神通變化，就是前面的「圓明精心，於中發化」，這兩句是比喻。下面就講「一超直入」，「如是」指「如淨瑠璃，內含寶月」，到了這種境界，「乃超十信，十住，十行，十迴向，四加行心，菩薩所行」，到了「金剛十地」，最後到「等覺圓明」，圓教菩薩利根，從這些地位一直超，直入到等覺。

剛才講的講表上有兩種，兩種就是這樣超。雖然這兩種超一個是利根、一個是鈍根，鈍根雖然是慢一點，可是到了最後還是一樣的，都是等覺圓明。這是講兩種超，一個是從初住、一個是十信，兩種超是圓教。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第二九九講

入於如來妙莊嚴海。圓滿菩提。歸無所得。此是過去先佛世尊。奢摩他中。毗婆舍那。覺明分析微細魔事。魔境現前。汝能諳識。心垢洗除。不落邪見。

上次把五陰魔最後的識陰講完以後，最後講結論的時候，講到金剛乾慧，金剛乾慧講到修楞嚴定，就圓教來講，有兩種超越：第一種超越，從圓教的十信位一直超到初住，這要斷除通惑。通惑是什麼呢？就是見惑、思惑，不論小乘、中乘、大乘，是三乘都要斷除的通惑。斷了通惑，這個時候就一直超入初住，圓教初住比照別教菩薩的初地。第二種超越，從初住一直超入到等覺菩薩。這兩種超越就是上回講到的「如是乃超十信，十住，十行，十迴向，四加行心，菩薩所行金剛十地，等覺圓明」，上回講到這裏，那就是說圓教菩薩修到這個程度，破除了識陰，他最利根的，從初住一直超到等覺菩薩的地位。從初住超到等覺菩薩，他要斷別惑，前面通惑指的是見惑、思惑（見思惑），別惑指的是塵沙惑、無明惑這兩種。因為這兩

種惑，二乘是斷不了的，這是出了三界以後，三界外的惑，這叫別惑，斷了別惑之後就是初住（圓教初住）超到等覺。根據古代祖師的注解，有這兩種情況。

現在接著講：「入於如來妙莊嚴海，圓滿菩提，歸無所得」，到了等覺圓明，圓明是本性——真如本性，到了等覺這個地位，明完全出來了，還差一分生相無明，生相無明一破就是妙覺菩薩、就是佛了，所以接著說：「入於如來妙莊嚴海」，就從這個境界進入到如來妙莊嚴海，「妙」是萬德莊嚴的，「海」是成佛、證到佛果了。證到佛果為什麼叫海呢？這種莊嚴，要成就任何一尊佛，都是一方面修福、一方面修慧，福慧雙修，這兩者都具足了，所以就成佛的佛果來講——莊嚴，世間沒有任何一種莊嚴比得上，太多太多了。「莊嚴」就像海那樣無窮無盡，無邊的，這是可以「入」，進入如來妙莊嚴海。這個莊嚴海，萬德莊嚴可以說是圓滿了，所以加個妙。「妙莊嚴海」指的是福——修的福，既是福慧兩者都具足了，萬德莊嚴就代表福慧具足了。「圓滿菩提」，「菩提」是覺，比如學佛的人研究佛經，他開始覺悟了，那只是一部分，小的覺悟；到了正式的大菩薩地位，他覺的又多了；真正到成佛的時候，覺才

圓滿——圓滿菩提。「圓滿菩提」就是智慧到圓滿的時候，這個智慧，菩薩地位不相等的，比如三賢位有十住、十行、十回向，上面還有登地，有十地，最後到等覺、妙覺，到妙覺才是圓滿菩提。就是到了等覺，還有一分無明在，還有一點點障礙在，還不算圓滿，這是到了妙覺，正式成佛，智慧圓滿了，第八識轉成大圓鏡智，一切都圓滿具足，智慧的慧圓滿了。福也圓滿了，福慧圓滿了。

看第三句：「歸無所得」，福慧都圓滿了，這一句「歸無所得」，這怎麼說法呢？這指的是真如本性、指的是法身，法身並不是因為成了佛才具備福圓滿、智慧也圓滿，就得了多少多少的福慧。這個「無所得」是什麼呢？真如本性在這部經裏講如來藏，如來藏本來就具備一切，前面講經過多少時間福慧雙修，福慧雙修怎麼修法呢？理是這樣的，我們眾生本來有如來藏，如來藏是清淨本然的，就是周徧法界。這部經前面講雖是「清淨本然，周徧法界」，但是我們從無始劫以來就是迷惑，迷惑自己的如來藏，一迷了，自己昏昏沈沈的，什麼都迷迷糊糊的，佛法叫它無明，無明就是本來的明被障礙起來，明發不出來了，叫作無明。我們學佛要成佛，就是

把無明一層一層地破除掉，讓本來的如來藏大放光明，讓它全部開發出來，這就成功。所以這裏講「妙莊嚴海，圓滿菩提」，我們人人都有如來藏，在如來藏裏面全部都有，這個圓滿的福、圓滿的慧，不是修來的，原來就有，把無明去了就顯現出來。我們現在還沒成佛，我們雖然有，顯示不出來。所以這部經前面講破五陰，五陰是色受想行識，我們每個人都被五陰把我們的如來藏障礙了，發不出光明來，光明就是智慧，有智慧就含藏一切的福、一切的道德，全部圓滿具備，一絲一毫欠缺都沒有。了解這個道理，我們才知道真正學佛是怎麼修法。這裏講的，「歸無所得」是你真正成佛以後，所有的無明，最後一品生相無明也斷除乾淨，再一想、一看，福慧都具足了，這個福慧本來就有的，你有什麼所得呢？凡是有所得，就是原來沒有，後來才從外面得來的，你這個福、這個慧在內心之中，自己就具備的，不是從外面新得來的，所以叫無所得。

這個歸是什麼呢？「歸」就是一般禪宗講的，他教你參，參什麼呢？什麼是你父母未生前的本來面目？歸就歸到我們每個人的本來面目。父母未生前，父母已經

生的話，入胎了，這就是生滅法，有生就有死。父母未生前的本來面目，就是沒有生滅的，沒有生滅就是沒有經過父母所生，父母未生之前的本來面目，那個本來面目就是無所得，不是我們修得的，那是性德，歸就是歸到本來面目去。所以《心經》講：「無智亦無得」，智是智慧，你的智慧也是原來有的，你得了佛果，也無所得，《心經》這句話在這裏就是「歸無所得」。「歸無所得」是真正的得，不是一切都空了，不是那個講法，要我們明瞭之後原來成佛的一切都是本有的。馬鳴菩薩的《大乘起信論》講，從始覺開始覺悟，覺悟以後有隨分覺，一分一分地覺悟，去一分無明，覺悟就多一分，覺到最後就是究竟覺。到了究竟覺的時候，始覺與本覺合一了，那就是無所得。這個佛法的原理我們明瞭了，就了解一般善知識講：學佛絕對不能跟人家爭名奪利，不但不能跟人家爭名奪利，就是自己心中有一絲一毫的名利心，都不許可有。有一絲一毫的名利心，它就是一個煩惱、就是障礙，就把我們的如來藏障礙了。有這個障礙，我們怎麼能夠成佛呢？這樣想起來，善知識所講的話，就是我們學佛的入手工夫，你無論學那一宗，都不可以貪名圖利。

前面講五種陰魔，詳細講五十個陰魔，這五十個陰魔是釋迦牟尼佛講的，後面講不僅釋迦牟尼佛這樣講，過去有多少多少尊佛都是這個講法，下面就提出這個道理。成佛必得要修定，沒有定工夫就不能開智慧，這部經講修楞嚴大定，成佛的定，成佛的定怎麼修法呢？在修的時候，你工夫愈進步，魔道就來干擾，所以下面就說破除魔道的這些方法：「此是過去先佛世尊」，這個意思是說這是過去的，不但我釋迦牟尼佛現在要提醒大家這樣辨別魔的這些法術，就是在我以前的過去先佛，「先」是過去世，多少尊佛，「世尊」是佛的一種號，無論那一尊佛，都叫作世尊。他們在「奢摩他中，毗婆舍那」，「奢摩他」是印度文，「毗婆舍那」也是印度文，翻成中國字的意思，「奢摩他」是止、止住，「毗婆舍那」是觀，觀是觀察，這就是佛法。大家都知道天台宗講止觀法門，其實任何一宗都離不開止觀。這裏講先佛世尊，一個用止，止就是修定，用定的力量；再毗婆舍那就是觀，觀是用智慧。一個定力、一個智慧，用這兩種「覺明分析微細魔事」，定與慧，止就是定力，定與慧這兩者，平衡地往前面用工夫，這兩者如果不平衡，都不如法的。

大家知道，我們學念佛法門，念佛法門的正工夫就是一句佛號，但是這句佛號，念就念，為什麼雪廬老人在台中幾十年，他還要講經呢？不但講佛家的經典，儒家的經典都講。佛家的各部經，那一部經他老人家都講，這就是讓我們了解經義之後，我們有辨別能力，就在念佛的時候，那是修定的。修定的時候，你對於佛經都有一個相當了解的話，念佛到什麼程度，自己知道，這就是定慧平衡地往前修。

定慧這兩者平衡地這樣修行的時候，這還沒有成佛，過去每一尊佛都是如此，修止觀的時候，他就開始覺悟，覺是還沒有成佛之前，只要他真正地用工夫，佛理他明瞭，修定工夫也有相當的能力，這就是他開始覺悟，他的心理就明白了，就會有光明。覺明這兩個字，我們要知道，我們學佛的人才知道，不學佛的人不知道。世間人有所發明，他那個發明都是自私自利的，發明一個科學產品出來，或在學術上有一個創作出來，他有一個智慧財產權，智慧財產權離不開一個利，自己要得到這個利。得這個利就糟糕了，只是在世間的生死之中，來來回回的，生死不斷。要了生死就必須把這個利放棄掉，中國的祖師注解佛經，那一位祖師想要智慧財產

權？不但佛經，儒家的經典，古代的大儒注解儒經也好、寫儒經的心得著作也好，他都沒有著作權、沒有智慧財產權，人家懂得這個道。要有權利的話，那個名就不是真正的名，那個名不管用的。那個名是昏沈的，一般人講「利令智昏」，他利字當頭，他是昏沈的，不管用。這個覺明，覺悟的明，它是真正的明，有這個真正的覺明，他來分析，才能徹底把真相分析出來。「覺明分析微細魔事」，「微細魔事」就是前面講的五十種陰魔，由五陰分開來的五十種陰魔那些事情，他都看得清清楚楚，這是由定慧雙修所開的覺明的智慧，他才能夠分析得這麼清楚。

果然能夠這樣，我們修道的人，一方面要研究佛法理論，一方面無論修那一宗，你的正工夫學定力，自然覺明就會起作用。然後你看「魔境現前」，就是有那些魔的境界，天魔也好、任何一個魔來也好，出現在你面前的時候，「汝能諳識」，你都能知道，能夠諳識。「心垢洗除，不落邪見」，「心垢」是很重要的，我們著魔的時候，前面講天魔來了，天魔來了是不錯，自己心裏如果沒有迷的話，前面每一種招天魔的，就是自己先起了貪心，貪著原來所得的那個境界，然後正好天魔的機會來

了，這都是心垢。「不落邪見」，「邪見」就不是外面的魔了，因為你色受想都破除以後，你的工夫進一步，天魔沒辦法來擾亂，這個時候自己起了邪見，自己起什麼邪見？自己得了一種境界，就把那個境界當作是涅槃的境界，有這個知見，這個知見不正就是邪見。一變成邪見，那就跟印度那個時候很多起邪見的外道，就跟他們的外道同一類的了。心垢洗除的時候，你不招天魔來擾亂，自己無論修到什麼程度，你都不把那種境界當作是已經得到涅槃了，你不要這樣執著就行，心垢就洗除了。不落邪見也是如此，自己見到任何定工夫，也不把它當作已經證到涅槃了。學佛的人要知道，成就一尊佛，那個路途遙遠得很。得了一點小境界，就等於在路邊看見一處美好的風景，自己一貪戀，就留在那裏，那就自己破壞自己的工夫了。所以了解這個之後，要知道成佛證佛果的大涅槃是什麼狀況，這必得要從經文裏了解，不研究經文，你自己怎麼知道？

以上佛都講得很清楚了，果然照著前面所講的，自己好學、肯用工夫，就能夠把心垢洗除掉，也不會落入邪見的。後面講果然能夠心垢洗除、不落邪見，陰魔就

可以銷滅，經文說：

陰魔銷滅。天魔摧碎。大力鬼神。褫魄逃逝。魑魅魍魎無復出生。

「陰魔銷滅」，只要心垢沒有了，邪見也不起來，這個陰魔就消滅了。消滅為什麼呢？你內心裏面沒有心垢，邪見也是內心自己起來的，邪見沒有了，陰魔就消失了。陰魔是內魔，內在的魔沒有了，一切外來的災難禍患，都是自己內心招感來的，只要內心沒有垢，也沒有邪見，內魔就消除。「天魔摧碎」，內魔消除，外在的天魔又能怎樣？自然摧碎了，把他摧毀粉碎了。天魔都可以摧毀粉碎，剩下來零零星星的，屬於天魔指揮的那些「大力鬼神」，自然「褫魄逃逝」，「魄」是他的魂魄，「褫」就是喪失掉了，好像被人奪去了，叫褫，如同他的魂魄被人家褫奪去了，就是失去一樣的，然後他就逃逝掉了，不敢再來了。大力鬼神都嚇跑了，還有那些小的鬼神，就是「魑魅魍魎」，這些很小的鬼神「無復出生」，他更不會發生出來了。這樣就不會受魔來擾亂了，然後：

直至菩提。無諸少乏。下劣增進。於大涅槃。心不迷悶。

由於前面能夠根據自古佛以來所傳授的辨別魔的方法，使一切魔都不能來干擾，因此這裏講「直至菩提」，「直」是一直，前面講一超直入，直接就能夠到無上菩提，到無上菩提就成佛了。前面也講過中間的位置，那些菩薩位置都不必經過，就一直成佛的地位。「無諸少乏」，「少」是缺少，「乏」是不夠，雖然能夠一超直入到成佛的無上菩提地位，可是前面也講，成佛就別教菩薩來講，他從發心住，然後經過十行、十迴向、登地，要三大阿僧祇劫，長時期這麼修功德，他才能夠成就。你這樣「直至菩提」，可是別教菩薩在三大阿僧祇劫所具備的那些功德，你也照樣地具備，無諸少乏，不會少於他們三大阿僧祇劫所修的功德，一點少乏也沒有。利根的菩薩，他雖然是一超直入，沒有少乏，圓滿都具備了。

「下劣增進」是什麼呢？那是證到羅漢、證到辟支佛的，就是二乘人，他如果不發大乘心，不能夠回小向大，這叫「下劣」，自己甘心居在小果的地位上。如果他肯回小向大，原來修的是小乘或者中乘，現在他發大心學菩薩道，由下劣而增進，「增進」是修大乘佛法要成佛，是這種人。他一發大心，往前進步，「於大涅槃，心

不迷悶」，「涅槃」有小涅槃、大涅槃，證到羅漢果是得了小涅槃，他雖然出了六道，生死解決了，但是解決的是分段生死，三界以外，也就是六道以外，還有變易生死，他只出了六道，只是證到小涅槃而已。「大涅槃」是什麼呢？成佛，證到佛果才是大涅槃。先講「涅槃」的意思，「涅槃」是印度文的名字，根據《涅槃經》的解釋，「涅槃」當不字講，「槃」是來去，「涅槃」是不來不去。凡是有來去，那都是生滅的，不來不去就是證到法身、證到大涅槃。用「大」來講不來不去是不可思議的，必得成了佛、已經快到成佛的大菩薩，他才了解大涅槃。普通人對於大涅槃，心裏都有所迷悶，他不了解當然是迷悶，可是小乘人證到羅漢，他能夠回小向大、肯學，把前面佛所講的「先佛世尊」，古佛所教的辨魔方法，他都明瞭，他對於大涅槃，心裏不會迷悶。不迷悶就看得清清楚楚的，到大涅槃這個地位之前，無論遇到任何境界，他都不會被迷住的，他都看得清楚，這樣他就不會著魔。這個解釋清楚了，後面佛就交代：

若諸末世愚鈍眾生。未識禪那。不知說法。樂修三昧（讀「要」也可以，當好講）。汝恐同邪。一心勸令持我佛頂陀羅尼呪。若未能

誦。寫於禪堂。或帶身上。一切諸魔。所不能動。

剛才所講的，是一般利根的人，還有小乘回小向大的人，除此以外，「若諸末世」，「末世」是末法時代，一些「愚鈍眾生」，若是在諸末世，我們現在就是末法時代，末世愚鈍眾生，這個「愚鈍」不是普通的愚鈍，不是說不學佛的愚鈍，這是學佛的人，他不明教理，修定功也沒有按照一步一步修禪定的步驟來修，指的這些人，這些人就是愚鈍的眾生。末法時代的愚鈍眾生，大概都是這個情形：「未識禪那」，「禪那」是修禪定。修禪定的人怎麼修呢？修禪定有個次序，就拿世間禪來講，四禪八定，色界十八層禪定的工夫、無色界有四空定，工夫到那一種程度就有什麼境界出現，這個理路要清楚。學佛家的禪那，他不明瞭其中的次序，一步一步的次序，他不了解。既是不了解次序，他自己修的時候，遇到什麼狀況出現了，他不知道怎麼處理，這是未識禪那。再來，「不知說法」就是不知道一切佛所說的教理，修止觀有止觀的教理，天台宗有它的教理，修任何一宗，都有它的理論。我們學淨土宗，淨土宗的經論裏面，你修那一個法，怎麼修法子，都在經裏面講得很清楚，

「不知說法」，你對那些教理都不求了解。既不識禪那，又不知說法，「樂修三昧」，他以修三昧為樂，「三昧」是正定，他只修定，專門修定功。這樣的時候，「汝恐同邪」，修到後來，自己起了邪見，自己都不知道，恐怕就免不了走上邪見的路。「同邪」，印度那時的外道都是邪知邪見的，你只執著修禪三昧，不懂修禪定的次序，也不知道那些教理，那你修到變成跟外道同修了，同邪了，這是免不了的。

為了避免起邪知邪見，當然對經文的意思，要讓他了解禪那的次序，也要研究佛法的教理，為了更穩妥一點，使他不致於起邪見，不會著魔，那就是「一心勸令持我佛頂陀羅尼呪」，就是前面的楞嚴咒，那很長的，就是勸告末法時代這類愚鈍的眾生，「持」是執持，「念」是念前面所講的楞嚴咒。

「若未能誦」，假若他不能誦，為什麼不能誦呢？真正說起來，就密宗來講，應該有傳授楞嚴咒的，用口傳授，既是普通沒有口傳授的話，也不能誦了。不能誦怎麼辦呢？「寫於禪堂」，把楞嚴咒寫在學禪定的屋子（禪堂）裏面，或者再退一步說，「或帶身上」，把楞嚴咒的字印得很小，帶在身上。這樣的時候，「一切諸魔，

所不能動」，「一切諸魔」包括天魔、自己的心魔，都動不了。最後佛說：

汝當恭欽十方如來。究竟修進最後垂範。

佛告訴楞嚴法會的大眾（當機眾是阿難尊者）說：「汝」，你們，「當恭欽十方如來」，「恭」是恭敬，「欽」也是敬，「恭欽」就是恭敬，恭敬十方如來，十方世界無數已經成佛的。他們「究竟修進」，修到究竟，憑他們所講的法，證到如來、證到佛果了，「最後垂範」，一切如來講的道理是最究竟、最徹底的意義，所以叫作如來究竟了義，「了」就是最徹底的道理，就是十方如來最後垂範究竟的了義。你們大家要恭敬，要照著十方如來所傳授的方法，你們要照這樣去行。

「究竟了義」不僅指前面五十個陰魔，在這以前的二十五圓通，以致於前面那個空如來藏、不空如來藏、空空如來藏，全部包含在裏面，在這裏是一個總結論。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第三〇〇講

阿難即從座起。聞佛示誨。頂禮欽奉。憶持無失。於大眾中。重復白佛。如佛所言五陰相中。五種虛妄。為本想心。我等平常。未蒙如來微細開示。

上回講完五陰的境界，五陰是色受想行識，我們每個眾生都有色受想行識，成為我們現在的一種生命現象。學佛要修楞嚴大定的時候，必得要入定，破除五種陰，這五陰就是《心經》所講的五蘊，它障礙我們每個人的本性。要入定、要能夠見到本性，要一層一層地把五種陰破除掉，在破除五陰用工夫的過程之中，如果不明教理，往往就會著魔的。前面把著魔的那些不如法的事情都講清楚了，全部五陰的境界也講完了。剛才念的這一段，阿難再啟請釋迦牟尼佛把五陰的根源再講一講。為什麼呢？前面講每個陰的時候都提到每一陰都是來自虛妄的妄想心，由妄想心來的，現在的意思就是請佛把妄想心再詳細地說明。

現在看經文：「阿難即從座起」，經文記載阿難要啟請的時候，先從他的座位上起來，「聞佛示誨，頂禮欽奉」，為什麼起來呢？因為他聽到釋迦牟尼佛開示教誨前面那段話，以及五陰的這些道理都聽到了，聽到之後就起來向佛「頂禮」，向佛行最高的禮節，「欽奉」表示聽到佛所開示的道理，就很恭敬地奉行，「欽」當敬講，敬奉佛所開示的法，一直奉行，照著佛所開示的去修行。修行的時候要注意「憶持無失」，修行不是今天修，明天停止一下，過幾天再修，不是如此。你聽了佛所開示的法就要記在心裏面，「憶」是記在心裏，不要忘記，「持」是保持，「憶持」就是一直放在心裏面照著那樣作，不要失掉。

行過禮以後，「於大眾中，重復白佛」，就在楞嚴法會的大眾之中，「重復白佛」，再來啟請，「白」是稟告、說明的意思。啟請佛說：「如佛所言，五陰相中，五種虛妄，為本想心」，前面佛在講五陰魔的時候，每一陰開始都講到，佛講的「五陰相中」，講五陰魔，五陰的陰相，「五種虛妄，為本想心」，五種虛妄，比如講到色陰，就告訴在會的大眾，這是堅固妄想以為其本；講到受陰，就說虛明妄想以為其本；

每一陰都是這麼說的，一直到識陰的時候，虛無妄想以為根本，對於每一陰，都說以某種妄想為根本。所以他就說「我等平常，未蒙如來微細開示」，佛開示五陰的時候，提到某一陰以某種妄想作根本，但是這些妄想為根本，微細的這些道理，我們還沒有蒙受佛給我們開示。阿難尊者所說的「微細開示」，所謂微細開示，就是希望世尊把五陰再詳細說明，色受想行識都是由妄想來的，那麼妄想又從那來的呢？這很重要。我們知道我們眾生所以有生死，由於我們有生命，我們的生命就是由五陰造成的，有五陰就有生死。要了生死，第一步是了分段生死，就是出六道，那就要了解五陰。你認識了五陰，破除五陰，六道才能出去，然後進一步才能夠成佛，所以他請佛在五陰妄想這方面要微細開示，也就是說他希望知道妄想的來源是什麼。

這個問題當然重要，我們不懂五陰來自妄想的話，我們都把五陰當真，甚至只知道我們這個色身，把這個色身當作真實的我，這樣生死怎麼了？馬鳴菩薩寫《大乘起信論》，就因為我們眾生，別說真如本性，自己因迷惑顛倒不知道，就是無明

也不知道。所以《起信論》裏面一開始就講真妄和合。真妄和合，真如誰都不懂，就從妄這方面來講，妄是無明，無明怎麼開始有的？就是一念不覺才起了無明，由不覺起了無明，然後有根本無明、枝末無明。枝末無明最主要的是貪瞋癡慢疑這幾種，分開來，見思惑有一百多品，那多了。一層一層分析，分析到最初的一品生相無明，認識那個以後，才知道真如本性那個真是什麼樣子。所以禪宗要明心見性，那談何容易。研究教理，不參究，方法就根據佛所講的法一層一層去分析。這裏阿難尊者問妄想的根元，妄想的根元明瞭了，就等於《起信論》講的知道生相無明了，一了解生相無明，那就見到自己的真如本性了。

方才那個是第一個問題，請求佛給他們講妄想的來源是什麼？下面再繼續問：

又此五陰為併銷除。為次第盡。

「又此五陰為併銷除，為次第盡」，他又問，除了妄想的根源是什麼之外，假如要破除五陰，要了生死、要成佛，五陰一定要破除的，這個理已經知道了，但是破除五陰的時候，究竟「為併銷除，為次第盡」，究竟是併銷除？還是次第盡？「併」

是一併，不必分出次序來，知道五陰都是假東西，一次就把它破除乾淨，就是併銷除；還是一步一步的，按照破除的方法，有它的次第，然後才能破除乾淨？這是第二個問題。第三他又問：

如是五重。詣何為界。

「如是五重，詣何為界」，「界」是界限，界限就兩種物體來講，兩者都有一個邊際，這怎麼說呢？「五重」是講五陰，這五重陰就一重一重地把我們的本性遮蓋了，破除當然是一層一層地破除，這一層跟那一層之間的界限是什麼？你到了什麼界限，比如色陰，到了色陰的界限，色陰跟受陰之間，這是什麼界限？色陰破除以後，受陰到想陰，這兩者各有邊際的，這兩者又有什麼界限？以至於每破一陰，與下面這個陰又有什麼界限？色受想行識，一直到識陰，是什麼樣的界限？阿難尊者說，這個我們大家都不明瞭，所以請佛給他們開示。把這三個問題提出以後，下面就啟請了：

惟願如來發宣大慈。為此大眾。清淨心目。以為末世一切眾生。作

將來眼。

「惟願如來」，但願世尊，「如來」就是佛、世尊，但願世尊「發宣大慈」，發宣的「宣」是發出來、發表的意思，請佛再發出大慈心來。為什麼呢？「為此大眾」，為這些在會的大眾，「清淨心目」，教在會大眾把心目，最重要的是心、心眼，心眼要清淨明瞭，分開來講也可以，「心」指心地，「目」是眼的視力，合起來講就是心眼，讓大眾的心眼得到光明、得到清淨。這個眼不是講我們的肉眼，主要是心眼。你心地一清淨的時候，什麼時候心地才能夠清淨呢？就是把道理說明白了，把五陰的根元也知道了，怎麼破除五陰的方法，再將五陰的界限都說明白了，大家心裏沒有疑惑，心地就清淨了。根據佛所講的理，從佛的言語上面，深信不疑的，那就心地清淨了。心地清淨，眼目就明，眼目一明，什麼事情就看清楚了，不會迷惑。所以讓大眾清淨心目，這是一樁事情。

下面說：「以為末世一切眾生，作將來眼」，請佛再度以大慈心開示以上三個問題，讓大家明瞭，大家的心目清淨之後，修定功就沒有問題，路看清楚了，就不會

著魔，一直到成佛，這是自修方面。自修有工夫了，別說到成佛，就是沒到成佛的地位，只要知見正，根據佛所講的法，知見完全正確，自己這樣走正了，不會走到邪路上去。就憑這個，「以為末世一切眾生，作將來眼」，「末世」是後來，一直到末法時代，為後來的眾生「作將來眼」。這講什麼呢？大家學佛知道，釋迦牟尼佛入滅之後，前五百年還是正法時代，再過五百年是像法時代，後來再一萬年是末法時代，我們現在就是末法時代。這個末世，從佛滅後就是末世，一直到後來，佛法愈到後來，由正法變成像法，由像法再到末法。我們現在看見世間學佛的人好像還很多，但是學佛的人雖多，真正能用工夫的，那就很難說了。不用工夫，不感覺到有很多問題，真正用工夫的時候，往往是否走了偏差的路，自己還不知道。假使我們學過這部《楞嚴經》以後，還常常溫習，把經裏的道理記住，前面阿難在頂禮的時候，就在憶持不忘，我們把裏面的經文憶持不忘，就等於當時在會大眾，自己得了清淨心目，也可以為末世的眾生作將來眼，「將來」就指後來，「眼」是正法眼，眼看得非常正確的。雖然在像法時代、在末法時代，由於這部經能夠傳授佛的這些法、這個道理，我們還是得到正法眼，不怕一切魔來干擾，自己也不會起邪知邪見，所以

很重要，因此為末世眾生作將來眼。

阿難尊者這樣啟請之後，佛就告訴阿難尊者，我們現在看經文：

佛告阿難。精真妙明。本覺圓淨。非留死生。及諸塵垢。乃至虛空。皆因妄想之所生起。斯元本覺妙明真精。妄以發生諸器世間。如演若多。迷頭認影。

這一段是答覆阿難尊者，總原則是這樣的：你要了生死、要成佛，必得要了解五陰是障礙本性的，本性上沒有生死這些假相。本性那有什麼生死？本性是人人都具有的，無處不在，清淨本然，那個沒有生死。生死就是起了無明，你不覺悟起了無明，然後才有五陰，你要了生死，必得要證到自己的真如本性，你要證到自己的真如本性，先要破除五陰。要破除五陰，就學理來講，五陰實在有的話，你怎麼破除？比如本性，本性是真有的，本性雖是真空，不要誤會，真空是無相，不是說本性完全沒有，無相才是真空，但是它有的，就因為有，無相才是真有。有相，一切相

都是假相，《金剛經》講得非常徹底：「凡所有相，皆是虛妄」，本性沒有虛妄的，沒有虛妄相，所以是真空、是本有的，也是真有。那麼五陰呢？它是虛妄相，就因為虛妄相，才可以破除，如果五陰是真有的，就不是生滅法，它就不能破除，也不是修來的。在這裏講你要證到自己本性，要破除五陰，五陰所以能夠破除，就是因為五陰是假的，不是假的就不能夠破除。理論上必須了解這一層，五陰怎麼是假的呢？它是妄想而來的，妄想是怎麼來的呢？就是這一段的總原則。

古人對這段經文注解很多，各有講法，這裏有張表，上回發的第五十四講表，各位帶來的話請拿出來，我們把這個表看一看，然後再看經文，那就比較容易，請看第二段：

第一段金剛乾慧，上回已經研究過了，第二段「五陰」，五陰下面：一個是「空」、一個是「有」，「空」是講五陰皆是空的，《心經》一開始就講：「觀自在菩薩，行深般若波羅蜜多時」，用觀照的工夫，「照見五蘊皆空」，他用觀照，一照就照空了，這裏就講空，五陰是空的。五陰是空的，可是凡夫眾生不承認，因為他是迷惑，他

根本不了解什麼是空，這裏就講個道理出來，五陰開始，你要問：五陰從那裏來的？「始從『妄想』生」，五陰是從妄想而生的，他把妄想當作有。這個妄想，我們現在認為都是假的，為什麼他說是真的呢？這是因為我們在研究這部經的時候，聽世尊在前面講了那麼多的道理之後，我們根據聖言量，才知道妄想是假的、是空的。一般不學佛的人，或者學佛沒有研究這些道理的人，他就不知道五陰是從妄想生出來的。他既不知道五陰從妄想生，他就把五陰當作真實的，連同妄想都認為是有，就是我們現在一般人說的：這是現實的，非常現實，現在眼前，實實在在是有。

可是下面第二行說：「雖有恒無」，這是順著凡夫眾生講的，凡夫眾生不了解五陰從妄想生，把五陰當作是有。五陰當作是有，連同妄想也在內，也當作有。雖然有，凡夫眾生雖然執著有，要了解「恒無」，怎麼說恒無呢？你雖然認為這是有，是臨時的，「暫有還無」。古人常常講「暫有」，暫時有。「還無」，「還」讀「旋」，旋是一旋轉，暫有旋無，一轉身之間，馬上就沒有了。這是怎麼呢？包括我們每個人心裏的妄想，我們現在起的念頭都是妄想，外面的山河大地、人類社會一切的事

情，一切現象都是由妄想生出來的。由妄想生出來我們五陰的身體，人與人之間所發生的種種事情，人與人之間互相鬥爭、國家與國家之間的戰爭，山河大地這種器世間一切萬有的現象，有。凡夫眾生認為這是最現實的，這是有。雖是有，就佛法來講，「暫有還無」，馬上就沒有了，這個要承認，這個境界是隨著我們的妄念在轉變。我們凡夫現在看的山河大地是這樣，如果我們把妄念轉成淨念，轉到清淨念頭的時候，我們看原來的山河大地，就不是現在這個樣子，那就像蘇東坡所講的：山色是清淨身、流水是廣長舌，那個境界完全不一樣。為什麼不一樣呢？我們的念頭在轉變，個人的念頭轉變了，個人的境界就清淨了，大眾的念頭在轉變，大眾所見的境界（共同分的境界）又轉變了。如果在這個地球上，人人的念頭都變成清淨的，世界就永久沒有戰爭，天下太平了，這辦得到嗎？這個世界上修行的人往生到極樂世界，還有從天道來的、從三惡道來的，隨時又到人間來，那些到人間來的，他又再造業，所以人間永久有造業的眾生。有造業的眾生，世間永遠有戰爭，個人與個人之間有種種罪業的事情發生，這些事情暫有還無，隨時有，隨時轉變就沒有了。我們凡夫眾生不了解這個真相，了解之後，要轉變環境就從自己心裏轉，那就有方

法了。

第二行講「雖有恒無」，我們了解萬法都是暫時有的，有了之後立刻就沒有，就如我們的念頭，念念在生、念念在滅，禪宗早期是觀心法門，就是這個觀法，觀自己念頭，這個念頭起來、生起來了，一生起來立刻就滅。生起的念頭將滅未滅之前，第二個念頭又起來，接連地起來。所以從我們每個人的念頭到外面的器世間，外面器世間是我們第八識的相分，都是這種狀況，雖是有，念念生滅。真正說起來，那個有是假有，妄念生起來是假有，一般人不了解，當作有。所以雖然你認為是有，實際說起來，完全是沒有的，就是「恒無」，永久是空的，是沒有的。

再看「有」，就是凡夫眾生把五陰都當作實在有，這個有從那裏來的？佛開示學佛的眾生說：「終依『倒計』住」，你這個有，是依照迷惑顛倒眾生的顛倒執著，「計」是執著，也是虛妄分別，你這個顛倒的虛妄分別這種執著，以這個得以住，得一個住相。住相是什麼呢？我們人生到世間來，我們有這麼一個生命的現象，這是住的一個相。看見我們所寄存的地球這個現象、天空這個現象，大家認為這是永

久存在的，不知道地球時時在變動，天空也在變化。若不變化，為什麼臭氣層破了？臭氣層為什麼破？隨著人造業，破了，假的才破，真的還能破嗎？這一切都是假相。這些假相在的時候，能夠維持住一個假相在那裏，暫住在那裏，這是依照我們凡夫眾生的顛倒知見，暫時得到一個住相。講到真理，理論是無的，這個有，是凡夫的顛倒知見，他認為有，實際上是無，五蘊皆空，沒有這些相。

可是第二行講「雖無恆有」，在真理上講，五陰雖然是無，但是恆有。為什麼呢？任何眾生都有顛倒知見，凡夫眾生都認為五陰實在有的，別說沒有讀過書的人，就算你把天下的書都讀完了，每天從全世界收回來新的資訊，他都學習、都了解了，一切科學，社會科學、自然科學，他都學會了，他還是把五陰當成是真有。你就曉得我們現在一般人求學，求的是什麼學呢？不外乎為了自己的名、自己的利而已，成就名利才去學。真正在修道、在明心見性上，那些用不上。老子有句話講得好：「為學日益，為道日損」，你求學問，學術一天一天地增長，豐富得很。學識豐富了，但是豐富的學識對於了生死一點幫助都沒有，而且學問愈多，執著愈厲

害，還不如沒有學問的人，他還相信佛法。那麼要求道，怎麼樣呢？為道日損，你真正要修道的話，損，要放棄世間那些虛妄分別。世間一切學術都是虛妄分別來的，要破除虛妄分別，虛妄分別不是一下子就能破得了的，一天一天損，「損之又損，以至無為」，老子就是這麼講的，損到最後，得了無為法，然後道就可以成就了。這裏講真理是無的，可是一般凡夫眾生都執著五陰當作有，所以對凡夫眾生來講，「恒有」。佛法講無，他們認為恒有，這是凡情俗見。學佛要怎麼學呢？簡單說，「但去凡情，別無聖解」，古時候的善知識是這麼開示的，你修行，要把凡夫的情，把凡情俗見去掉就成就了。

一個空、一個有，凡夫眾生不了解這個道理，把空當作有，所以「從畢竟無」，五陰是畢竟空的，畢竟空是沒有五陰，凡夫不了解，他就從畢竟無，用顛倒知見虛妄分別，把五陰假相當作有，就「成究竟有」，所以現在每個凡夫眾生，對他來說，從他本身的五陰到外面的器世間，都是究竟有。「畢竟無」是他們的五陰所生的因，「究竟有」，他所執著的，他得了一個果，這是因果，世間的因果，把無當作有，成

為究竟有。這個有，我們要明瞭，這是個相續法，是暫時現出來的假有，不是真有。過去的讀書人，別說研究佛法，就是研究中國儒家的經典都知道這都是相續法，人的本身固然是相續法，就是山水，山是一卷石之多，地球上最高的山，喜馬拉雅山多高，你分析分析，一卷石那麼大的小石頭，一個一個石頭把它累積起來、堆起來的。大海水是一勺水一勺水匯聚起來的，你分析起來，連一勺的水、一卷石大的石頭，那個現象都不存在的。凡夫執著是現實的世間、現實的人羣、現實的世界，都是把相續法、假有的以假當真，生死就這麼來的，這個不破除，六道對他來講給終出不去。研究明瞭之後，我們對於這段經文大意就明瞭。

現在看經文：「佛告阿難」，釋迦牟尼佛聽到阿難那樣啟請，他就告訴阿難說：「精真妙明，本覺圓淨」，這兩句話就是這部經裏所講的如來藏，也就是真如本性，真如本性是精真妙明。精真妙明是什麼呢？「精」是一點雜的都沒有，純粹沒有摻雜的成分，什麼都沒有，最精純，「真」是一絲一毫虛妄都沒有，「妙」是不可思議的明，「明」是本性上的光明，這是講真如本性。「本覺圓淨」，「本覺」是什麼呢？

本性不是死東西，本性是覺的、是活的，活的是什麼呢？這個覺本來就有，不是學來的，原來就沒有迷，本來就是覺悟，而且這個覺悟是圓滿，清淨圓滿叫「圓淨」。本來是覺悟，本來是清淨的，覺也覺得圓滿、淨也淨得圓滿。這兩句話都是講我們本性，本性有體有用。

本性雖然是這樣，「非留死生，及諸塵垢」，生死包括分段生死、變易生死，三界之內，在六道裏輪迴生死就是分段生死，證了羅漢果，超出三界六道，還有變易生死，一直到成佛，變易生死才沒有。生死指兩種生死，兩種生死在本性上沒有的，「非留死生」是根本就沒有，本性上那有什麼分段生死、變易生死？沒有。乃至於塵垢，根據滿益祖師解釋，「塵垢」包括九法界起惑造業的惑業，九法界你要知道，十法界除了佛法界，其餘九法界，大菩薩還在九法界之中，塵垢是九法界眾生的惑業，這在本性上沒有。講到一真法界，這些都沒有，在本性上這些都沒有。那眾生怎麼來的？世界怎麼來的？以至於虛空怎麼來的？所以經文裏講「乃至虛空」，就是中間包括眾生世界，以至於虛空，這些從那裏來的？「皆因妄想之所生起」，這

些都是從妄想生起來的。

「斯元本覺」，「斯」指五陰，眾生執著五陰當真，這個五陰原來是本覺，本有的覺性，而且是「妙明真精」，本來就是真如本性。真如本性怎麼呢？「妄以發生諸器世間」，由妄想才發生這個五陰的，有五陰才有諸器世間，十方世界的器世間就發生了。「如演若多」，這就像前面所講的演若達多，「迷頭認影」，只認鏡子裏的影子，長在自己身上的頭，迷了，反而不知道。我們一般人就跟演若達多一樣，真正的我迷了，自己不知道，反而認那個假影子。山河大地、我們這個五根身，都是假影子，把這個當真的，生生死死不斷，這多麼冤枉。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第三〇一講

妄元無因。於妄想中。立因緣性。迷因緣者。稱為自然。彼虛空性猶實幻生。因緣自然。皆是眾生妄心計度。

現在接著上回講的，五陰都是由妄想發生的。既是妄想發生了，剛才念的這一段，開頭就講：妄想是怎麼來的呢？就是一步一步追，所以這裏就講「妄元無因」，一般人把色受想行識五陰都當作是實在的法，比如我們人的身體，這是色，心理就是另外的受想行識，凡夫眾生都把五陰當作真實的東西。在前面佛就告訴楞嚴會的大眾說：五陰都是虛妄的。五陰虛妄是什麼呢？就像演若達多一樣，在前面講過，演若達多在照鏡子的時候，一看鏡子裏面有一個人像，然後就忽然迷了，這個頭、面貌在自己身上，他就迷住了，只認識鏡子裏的影子，而不認識自己身上安安穩穩的頭部，到處狂奔，自己到處找頭，這就比喻我們一般凡夫眾生不認識真我，只認識五陰那個妄想。所以現在這段經文就講你的妄想「元無因」，妄想原來就沒有因的。最主要的意思就讓我們明瞭，從我們凡夫執著我們本身生命的現象當作真實的

東西，外面的器世間這一切環境，也是把它當作真實的東西，在這裏就把這個知見完全破除掉。這個知見不破除，換句話說前面雖然講五陰是由妄想來的，這個妄想不進一步破除掉，還是沒辦法破除五陰的，所以這一段講要把這個妄想破得乾乾淨淨的。一般說妄想總有原因，從那裏發生的？總是追究這個原因，在這裏說妄想是沒有原因。還有從因緣法之中再執著有自然法，你的妄想既然沒有原因的話，那就自然存在，這裏告訴我們也不是自然存在的，下面這一段就講這個道理。

上回發的第五十四講表，各位帶來的話，請拿出來，我們先看講表，看過之後，就容易了解它的意義。這張講表的第一段、第二段，我們看過了，現在看第三段「妄元無因」。佛法有一句很重要的話，「萬法因緣生」，我們世間萬法都是有因有緣，才發生這些現象，包括我們人的本身、人與人之間作的種種事情、人存在器世間，都有因緣的，萬法都是因緣生。在這部經裏佛很清楚地說「妄元無因」，這個「妄」指五陰，五陰就是沒有因，換句話在這裏不講因緣。妄元無因，注重「妄」，妄是徹底虛假的，根本就沒有這個東西。我們凡夫眾生不管把世間的書念了多少，古時

候的書、現代的書，尤其現在科學的書，你書念得很多，無論多少，你都不認為我們人（眾生）本身以及器世間這個山河大地都是妄的，沒有一個人認為這是妄的，大家都認為這是最現實最實在的東西。《楞嚴經》是圓頓的法門，講理最圓滿，而且是直截了當地把真義（真實的意義）說出來，我們一切凡夫眾生認為現實的世間，就這部經來講，前面說不過是翳目空華。我們用手把眼睛捏一下，然後看虛空當中，很多華樣出現了，你追究華樣的因在那裏，因就是種子，有種子然後遇見緣，然後結果，因緣果。虛空的華是因為自己眼睛受了刺激，虛空裏完全是虛妄現出來的。既是虛妄現出來這些空華，你再問：它是什麼種子生出來的？這是癡人說夢。

我們對著看表，妄原來是沒有因的，沒有因，為什麼佛法裏說「萬法因緣生」呢？前面這兩行：「有起處，說因緣」，就世間的萬法來講，從它發生，有起處的時侯，這個起處，說因緣是對誰說的呢？「小乘方便，不了義法」，對小乘根器的人說的，跟小乘根器的人講世間萬法都是因緣，這是一個方便法，不是了義法。最了義的法就是五陰，我們要特別注意的是：他說因緣法是小乘方便講。我們現在連

小乘都還沒到，純粹是凡夫，既是純粹凡夫眾生，我們日常的一舉一動，無一不是因緣，我們就現在學佛的程度來講，還是要講因緣法，不講因緣法，那不得了，那就走上外道了。我們自己無論在什麼時候，都要講因緣法。但是在研究經的時候，經文既是這麼講，我們就按照經文這樣說，這是釋迦牟尼佛為阿難尊者以及那個時候楞嚴法會的大眾講的，那些人不得了，有多少法身大士，到那種程度講這個道理，講這個道理就是教人直接明瞭自己如來藏。我們現在還早得很，要明瞭如來藏，按照天台宗的講法，必須到名字即佛，這個時候你把名相全部都通了，大開圓解了，然後你再開始修觀行，一步一步往上修，就在修的時候，還離不開因緣的，所以我們現在要知道因緣法。要知道這部經是圓教、圓頓教法，所以經文裏這樣講，我們知道這個理就可以了。前面這兩行說因緣法，說有起處，然後再說因緣，這是對小乘根機，講的是方便法，不是了義法。

怎麼才是了義法呢？後面這兩行：「無起處，當體空」，這裏講五陰，五陰是由妄想來的，現在這個妄想從那裏生起來的？經文前面講一個人的眼睛，把眼睛捏華

了，看見虛空的華，虛空的華因著我們眼睛受刺激，現出一個虛假的相出來，這個虛假的相有什麼種子？毫無因緣的，就是無起處，找它從那裏生？沒有起處的，是當體空，它是空華。一般人一看，空華滅了，才知道這是無起處。覺悟的人，我們雖然還沒有覺悟，我們現在研究佛經，就是向覺悟裏面去求，我們學著覺悟，根據佛所講的道理，這個空華就是沒有起處，就在這個空華還存在的時候，當體就是空的。我們按照這個理來看，我們本身的色身、外面的山河大地，這個國家有它的國土、那個國家有它的國土，這不必等地球將來空了才說空，地球現在這個當體就是空的。我們真是按照經文，自己開一點覺悟的話，我們就必然相信這個當體就是空的。這兩行下面就說：「無起何有因緣」，既是妄想，前面講五陰都是來自妄想，妄想沒有起來的，妄想從那裏起來的？無起。既是妄想無起，何有因緣？你在追求妄想的因緣，因是什麼、緣是什麼，那不是更加迷惑？無起就是沒有因緣。後面那一行：「妄空何有自然」，無起是一切妄想都沒有因緣，當體就是空，既是當體就空，何有自然？自然是那兒來的？印度那些外道，有一派把世間萬法認為自然有的，這種想法，他對於因緣法就不懂，還創立一個自然的學說，那是更不通了。所以後面

這裏講，因緣無起當體就是空的，既是當體空，連因緣法都沒有，你說自然有，這個執著更膚淺了。沒有因緣、沒有自然，這部經裏是這麼講。

古印度的龍樹菩薩作《中論》，在《中論》裏有一首偈子說：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦名中道義」，我們研究《楞嚴經》，講到沒有因緣、沒有自然，把龍樹菩薩那首偈舉出來說一說，我們不至於誤會了經文的意思。中國的天台宗就根據這首偈，完成了天台宗三止三觀的教義，講三觀就是空假中，這裏我們了解的時候，空是真空、假名是假有，兩邊都不要執著，然後講中道，要講中道，中觀才能觀到真如本性。我們看這張表，妄想沒有起處，就是空無自體的，既是空無自體，你再講因緣，因緣就不是了義法，你拿空無自體來追究因緣，那就不能入中道的。現在什麼情況呢？我們凡夫眾生都把這個妄想跟五陰，以假當真，當作真實的，小乘的學人，佛就教他們：你們認為這是真的，這都是因緣生法，因緣生法就是生滅法，你不要執著。到了講中道的時候，這兩者都不講，都要放棄，兩邊都是有所執著，不偏空、不偏有那就等於中道。

現在我們就看經文：「妄元無因」，前面把五陰一層一層講，每一個陰都說是以妄想為本。現在這裏講妄想無本，這個妄想原來就沒有因，那個本也就談不上了。既然沒有因，在佛法裏講因緣法，下面就解釋這個問題：「於妄想中，立因緣性」，就是從這個因緣性，皆於妄想發生的，五陰都是妄想，一個妄想、一個妄想，無論那一個陰都是如此，就從妄想之中，建立這個因緣性。要了解，這個因緣性就是從妄想建立的。既是從妄想建立起來的，這個因緣性就不是實在的，全部是虛妄的。「迷因緣者，稱為自然」，那些外道們迷因緣，就是因緣法他也不懂，有一派外道認為世間萬法本來就有的，自然就有的，就「稱為自然」，一切都是自然而有。自然的學說從那裏來的？由他迷了因緣，不懂因緣法，才說一個自然法出來。

自然的學說更壞了，怎麼說呢？他講自然，從執著妄想，他根本就不懂妄想，五陰就是從妄想來的，他就把五陰當作自然的，把五陰當作自然的話，他對因果就不承認了，否定因果了。所以古代祖師大德說那些否定因果的人叫作撥無因果，撥是把它撥棄掉，認為沒有因果。既是撥無因果，他自己一切的行為，可以不要負責

任的，犯了任何罪惡的行為，自己都可以不必負責任，這就不得了。現在這個世界上，一般人雖然沒到外道創立自然學說的時候，但是現在一般人都是迷惑顛倒，他既不知道因果，自然也不是，什麼都不是，就是一塌糊塗，所以現在人也是造種種罪惡的事情，他也可以不負責任。雖然他認為可以不負責任，實際上，造了什麼因就結什麼果，這是一定的，他造了地獄的因，儘管他認為地獄沒有，沒有？造了因，必然要墮地獄的。

這裏注重的是：因緣法是方便，也是不了義，不了義不是沒有這個意義，所謂了義，是針對真如本性來講的，真如本性上，這些法是一絲一毫安不上的。我們沒有把真如本性開發出來，你再違背因果的話，那不但不能明心見性，而且只有永久墮落在三途裏面，這個厲害應該要明瞭。

這裏講因緣、自然，這兩者比較一下，我們一般人，以至於小乘學者，講因緣、講因緣性，講因緣性的問題在那裏呢？對於五陰破除得不能徹底。因為五陰在前面講皆以妄想為根本，如果守住因緣法，五陰可以破，但是根本沒破，妄想沒破掉。

妄想沒破，五陰就破得不徹底，五陰不能徹底破除的話，就不能見到本性，這是要破因緣的一個意義。這裏講因緣是方便法，要我們了解不能執著因緣法。這個自然呢？要是執著自然的話，不但不能破除妄想，連五陰一絲一毫都不能破除的，堅決地執著五陰自然而有，而且大膽地去造種種惡業，這多麼危險。在這裏講這是「於妄想中，立因緣性」，讓我們知道因緣是以妄想建立的，知道這個，就把因緣認為是不究竟的，直接要反妄歸真，往本性上去體驗。自然這方面，了解它怎麼出來的，更不可以起這個知見。

下面就舉出一個法來比喻因緣、自然：「彼虛空性猶實幻生」，他拿虛空來作一個比喻，為什麼呢？上面講因緣是從妄想建立的，自然更是由於不了解因緣法，他才有這個學說，這都是講因緣、講自然，因緣是不了義，自然更是邪說。為了把這兩種讓我們了解得很清楚，就拿虛空來講，「彼虛空性」，一般認為這個虛空，我們看看太虛空，好像也不動的，虛空是有存在，就算我們的地球到若干年之後毀壞了，虛空裏面那些日月星辰，在若干年之後，到時候它也會崩潰壞掉，虛空不會壞的？

憑一般人的常識，他也知道。但是真正說起來，這部經裏講地水火風空，虛空也是跟四大一樣的，也是一個可壞的色法，所以在這裏講「猶實幻生」，像那個虛空性，這個太虛空的性質，實在說來，它還是幻生的，虛空也是幻生的。我們一般人認為虛空是不動的、應該是真實法，其實虛空也是幻生的。什麼是幻生的？前面講得很清楚，我們本性本來就是光明的，我們自己迷了自己本來的光明，然後在明上加明，就是自己失掉本有的明，就在虛妄的無明上面找，找不到一切，幻現一個空了。前面經文講「晦昧為空」，這個虛空是自己晦昧，晦是起了無明，我們不知道這個無明怎麼起來的，然後現出虛空，這個虛空是頑虛空，冥頑不靈的虛空，所以這個虛空也是幻現的，有無明才起來這個頑虛空。頑虛空是幻生的、是黑暗的，我們現在白天看見光明，那是因為太陽的陽光在照，就好像我們在夜間的房屋裏面，把電燈一開，還看得見，把電燈關起來，就是黑暗的。這個頑虛空也是這樣，沒有陽光的話，就是晦昧為空，這個頑虛空就是不光明，必得把頑虛空也破除了，頑虛空是幻生的，把幻生法完全破除了，我們才見到自己本性的光明。本性光明不需要太陽照的，各位念《阿彌陀經》就知道，經裏講極樂世界，有沒有太陽？不需要太陽，

在極樂世界，阿彌陀佛是無量光，生到極樂世界的每個眾生都是無量光，那個無量光是從自己本性出來的，不需要太陽光來照明。

彼虛空性猶實幻生，「因緣自然，皆是眾生妄心計度」，虛空性，大家看的，人都認為這是一個實實在在的虛空，既不動也不可以破壞，它都是幻生的。何況這裏講因緣、講自然，所以說因緣法、自然法，皆是眾生妄心在那裏計度，「計度」就是虛妄分別，然後加以執著。

阿難。知妄所起。說妄因緣。若妄元無。說妄因緣。元無所有。何況不知。推自然者。

釋迦牟尼佛就告訴阿難：「知妄所起」，你知道妄有所起，就「說妄因緣」，實際上妄是無所起的，無所起，說因緣就說不成，就不能說有因緣。這是假設的話，假設你知道妄所起，你說因緣，現在說實在的，「若妄元無」，你說虛妄的妄想原來就沒有，那「說妄因緣」，可以說「元無所有」，你知道妄原來就沒有的話，你可以說妄的因緣本來就沒有。妄因緣本來就沒有了，「何況不知，推自然者」，何況你這

個外道的知見，連因緣，虛妄因緣本來就沒有，這個道理你都不了解，你說自然，那是妄上加妄，更說不通了。「推自然者」，變成外道，他推崇自然，他執著自然是一個真理，可見得外道是什麼程度了。下面這幾句話，把一切歸結到妄想，經文說：

是故如來與汝發明。五陰本因。同是妄想。

「是故」，所以，「如來」，釋迦牟尼佛自己稱呼，我「與汝發明」，我給你們大家，「發明」是啟發你們，讓你們明瞭。讓你們明瞭什麼呢？「五陰本因，同是妄想」，五陰的色陰，前面講色陰是以妄想為本，它的本因就是妄想，色陰既是妄想為本，受想行識每一個陰都是以妄想為本，所以這裏講五陰每個陰的本因，「同是妄想」，統統是妄想為本。古代祖師的注解就說明，這部經在前面開卷就講到一般人所以有生死，生死不斷，他的病根在那裏？病根就在「用諸妄想」，他最主要的病就在妄想上面，有妄想，他就執著妄想，日用尋常無不是在妄想中，自己在那裏被妄想纏繞著出不來。到了此處，在這前面，就是講五陰魔的時候，佛按照五陰魔的五重，一重一重地分析，一層一層地發明，就講「與汝發明」，就是開發每個人

本性上的光明，讓他明瞭。所以到這裏「與汝發明，五陰本因，同是妄想」，這是一大總結，總結語就是無明，總結在這裏，也就是把前面一開始就講的，「一切眾生所以生死不斷，就是基於妄想」，在這裏把妄想作一個總結，五陰的根源就是「同是妄想」，妄想為本，這部經裏這麼講。

《華嚴經》裏說佛在證到佛果的時候嘆說：「奇哉，一切眾生皆具如來智慧德相」，真是奇妙，所有的眾生都有如來的真如本性，萬德萬能。既是這樣，為什麼眾生現在輪迴生死呢？不但有生死，而且三途的眾生那麼多。下面就講：「但以妄想執著，而不能證得」，就是妄想、分別、執著，才造成我們凡夫眾生生死不斷，愈到後來愈是造業，然後墮落，就這麼來的。所以總根就是妄想來的，若把妄想破除掉，怎麼呢？《華嚴經》就講，一切智、無師智、自然智，皆得現前了，「無師智」就不是學來的，自然不是前面講「因緣自然」的自然，「自然智」是本有的，本有的智慧包含一切的智慧，在本性裏都具備，你只要把妄想破除掉，這個本性一切的智慧自然就現前了，就出現了。了解這個道理要發心，初發心、一初發心，這

個境界就了不得。一發心就可以成為法身大士，那不得了。

在這部經裏講，你知道虛妄怎麼來的，就像演若多迷了自己的頭是一樣的，你當下一停止下來，一覺悟，不要再到處狂奔了，歇下來，「歇即菩提」，把狂妄心、妄想心，你一歇下來，當下就是菩提，菩提是覺悟。把妄想心破除，這裏講歇下是講「解」——知見方面，知見一開，圓解。就是原來迷惑了，現在是覺悟了，覺悟之後，這個無明就我們凡夫眾生來講，無明有多少？有根本無明、有枝末無明，就算修禪宗大徹大悟了以後，他還有無明在那裏呢。無明要一層一層斷除乾淨，這不是一下就能成功的，所以這要講因緣了，要一步一步地修持。因此說到這裏，你要斷根本無明、枝末無明，別說根本無明，就是枝末無明貪瞋癡，你斷任何一種的任何一品，都不是那麼容易的。所以要到極樂世界去，極樂世界是圓頓法門，在我們這個世間，圓頓根機的人是有，可是我們自己是不是圓頓？我們自己知道，怎麼知道？人家讓我們稍不如意的時候，我們就起了瞋恨心，這不是說說而已，要有工夫，工夫不到，不能隨便說的。到極樂世界那個環境，自自然然的，無明很快就能斷除，

這都是講因緣的。這部經是講最高的原理，講那種圓頓根器的人，把真理告訴他，我們普通人來學，還是照因緣法一步一步去生滅，然後求往生，先要求其離開這個生滅無常的世間，要往生到極樂世界去，這樣才可靠。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第三〇二講

汝體先因父母想生。汝心非想。則不能來想中傳命。

繼續講五陰的本因都是妄想，上回講到「是故如來與汝發明，五陰本因，同是妄想」，在這裏釋迦牟尼佛就舉例子講了，就是五種陰——色受想行識，前面阿難尊者請求佛，既是五陰從妄想來的，妄想的詳細分析，再請佛進一步講解，所以佛就說「同是妄想」，下面就舉例子：「汝體」，「體」指色陰，這個色身的身體，你這個色身的身體先怎麼來的？因為父母想生，父母兩性各有妄想，這個時候你入胎，怎麼入胎法？你的中陰身，佛法講中陰身，中陰身是在人死了以後，還沒有轉世的時候，這中間有個中陰身，世俗人就講靈魂，你這個靈魂遇見父母兩性妄想在那裏結合，有這個緣的時候，你就參加進去了，所以是「先因父母想生」，就是三者。「汝心非想」，你這個心，就是你中陰身這個心，如果沒有妄想的話，「則不能來想中傳命」，你就不能夠來想中，這個「想」指父母想，父母兩性在那裏妄想結合的時候，你的心如果沒有妄想，你就不會到父母兩性妄想中，來參加他們兩者的妄想。「傳

命」是什麼呢？父母妄想，你加進去，這樣你就入胎了。你這個命本來是前一生的命，那個生命就是滅亡了，死了。在沒有轉世之前，你的中陰身就憑著你的妄想，入胎的時候，假使你沒有妄想，父母儘管他們兩個人在妄想，你不會參加，就不會傳命，不會傳命，你就不會入胎的。意思就是說父母加上你自己的妄想，三者合一，你這個命才能夠傳下去，父母是增上緣，你的妄想為主的，如此這樣才傳命。

任何人都把我們的色身看作實在的，有這麼一個身體在這裏，這個身體是最現實的色法，是物質的。佛法講五蘊都是妄想生的，第一個破不了的就是色身，這個色身是妄想生的，誰相信？剛才講的就是父母的妄想、自己的妄想，然後才入胎，然後在入胎裏面漸漸地長成這個身體。你推算最初入胎的時候那個中陰身的想，想有什麼物質？自己的妄想而已，沒有。這一段是講這個身體，我們任何人的身體，你不要把它當作是實實在在的，它就是由於父母妄想、自己妄想，純粹是妄想結合而成的。為了進一步證明這個理是確實的，下面就舉出比喻來證明，經文說：

如我先言。心想醋味。口中涎生。心想登高。足心酸起。懸崖不有。

醋物未來。汝體必非虛妄通倫。口水如何因談醋出。

「如我先言」，如同我前面講過，在前面那裏呢？就是講想陰的時候，前面講想陰時就說過這樣的話：醋味。「心想醋味」，我們心裏想著調味，作菜調味的醋，想到醋味，我們都知道醋的味道是酸的，一般人總是感覺到——酸醋吃到嘴裏才感覺到酸，可是佛在這裏說心裏想醋的酸味時，「口中涎生」，「涎」是口裏流的口水流出來的。為什麼流出來呢？心裏一想醋的酸味時，雖然口裏實在沒有吃到醋，只是心裏想到，只是心裏在想，「心」是妄心，他心裏在那裏想，口是色身的一部分，心裏這樣一想酸味的時候，口裏馬上就流出口水了。這個經文是這樣講，實在是這樣。我們知道中國過去有個故事「望梅止渴」，曹操帶兵在行軍的時候，沒水喝，大家渴得不得了。他就傳一個口令下去：「大家趕快走。前面有一片梅樹林，到了就有梅子吃。」梅子是酸的，大家一想到梅子，所謂生津止渴，口裏的津水就流出來，口也不乾了，跑得很快了。這有事實，的確是如此，所以佛講「心想醋味，口中涎生」。心理影響口中的口水以外，另外舉一個比喻：「心想登高，足心酸起」，心裏

一想，假想登到高山上去，而且那個高山很危險，到山頂上，或到懸崖峭壁的地方去，這個時候心想，「足心酸起」，「足心」是腳下邊，他就感覺很酸了，足心一酸，腳就發軟了。這個想，尤其很多患有懼高症的人特別敏感，想到的時候足心就酸起來了。

「懸崖不有」，你想登高的時候，什麼叫懸崖？登到山上那個崖，那個石頭往前伸，伸到前面，下面是空的，懸在那裏，那很危險的。但是那個懸崖沒有實際到你眼前來，你沒有真的登到那個懸崖上去，所以沒有懸崖，完全是心裏那麼想而已。還有「醋物未來」，酸醋那個東西也未來，你也沒有吃到那個醋味，統統是在那想像而已。下面說：「汝體必非虛妄通倫」，假使如你所執著的，你的身體是有質礙的一種物質，實在有色體在那裏，妄想是妄想，是抽象的，一個具體、一個抽象的。如果照你這樣想法的話，你的身體必然不是虛妄同倫，你具體的身體跟虛妄的妄想不是能夠融通為一類，「倫」當類字講，必然不是一類的。假使這樣說法的話，你要想到「口水如何因談醋出」，你的口水，前面講「口中涎生」，談醋味的時候，實

實際上你沒有吃到醋味的，談著談著，為什麼口裏水就出來呢？這是反問一句話，意思就是說：你不能執著色體就是色體，不是妄想。前面講過，實際上色體就是妄想結合而成的，在這裏把例子再舉出來，證明色體跟妄想是同類的，都是妄想。下面是結束的話：

是故當知。汝現色身。名為堅固第一妄想。

釋迦牟尼佛把前面那一段色陰妄想講完之後，作一個結語，他對阿難說：「是故當知」，你應當知道，「汝現色身」，你現在這個很具體的五根色身，這個色身怎麼呢？「名為堅固第一妄想」，就是妄想，為什麼有這個色身出來呢？這叫堅固妄想，所謂堅固妄想，在前面分析理就知道，一切的色法就是自己不了解自己心法的時候，有了無明，無明就是對著……本來是一切皆空，晦昧為空，在昏昏沉沉的虛空之中，你往那邊去看，看久了以後慢慢就凝結了，凝結就是妄想結成的，所以才有器世間、一切具體的這些物質，器世間是那麼來的，我們身體更是如此。色塵就是有一種堅固妄想的力量，在那裏一直妄想，所以變成色身了，這在前面好幾

處都提到。還有一類眾生，那個癡情的妄想，想著想著，有情眾生想到化為石頭了。在內地有好幾處望夫石，一個女子站在那裏想望她的丈夫，想著想著望著，自己就化為一個石頭了，這是癡情妄想。成為具體的一個東西，這就是堅固妄想。以上色陰因為妄想所成的，講過去了，色陰叫作堅固妄想。後面就講受陰，按照五陰的次第來講，色陰後面就是受陰，下面就講受陰：

即此所說臨高想心。能令汝形真受酸澀。

這是開始講受陰：「即此所說」，就是剛才講的，講什麼呢？「臨高想心」，你想到登到了高處懸崖的地方，實際上沒有去，你心裏在想——想心，就憑這個想心「能令汝形真受酸澀」，就能夠使得你的形體，這個「形」包含前面講足心感覺酸、口中感到水出來，這裏講你形體的足心，你的身體真實地受到酸澀，酸澀是什麼呢？腳心一酸的時候，整個腳掌、腳心發生一種澀的感覺，什麼叫澀呢？好像血液流不到那個地方，走路走起來很艱難的，那種意思叫酸澀。你的腳心真實地感受到酸澀，講的比喻，說這幾句話就引起下面的受陰。前面這幾句話就是想像，那個事實是假

的，你酸澀的感受是真的，因此下面就說：

由因受生。能動色體。汝今現前順益違損。二現驅馳。名為虛明第二妄想。

「由因受生」，由於前面所講的，你想到臨高、想到醋味，你感受的受陰就生出來了，「受」指的受陰，由那個妄想作原因，你的受陰就生出來了。受陰生出來，「能動色體」，能夠觸動了色身的體，「色體」就是身體。下邊就講受了：「汝今現前」，你現在現前感覺怎麼樣呢？「順益違損」，所謂順益違損，遇到順的境界感到益，遇到相違的，你覺得有損，這兩者「二現驅馳」，「二現」是順感覺益、違感覺損，兩者馳驅而不能停止。「名為虛明第二妄想」，一直在那裏使你、觸動你，發生那種什麼呢？叫作虛明妄想。這個虛明妄想是什麼？受陰叫作虛明妄想，跟色陰堅固妄想不同的，色陰是由於妄想堅固執著，才發生色體，受是因為它沒有具體的，他憑著這個感受，所以是虛的，沒有具體，是虛有所明，明是感受的一種知覺而已，這叫作虛明妄想。

受既是虛而無體，你怎麼知道有受？就在前面講的這兩句，就是你現前的順益違損，順受是感覺很順乎你的心理，你就感覺很快樂；違是違背你的心理，違背心理這個境界不好，你感覺到苦受，這個感受很苦的。就拿吃的味道來講，很辛辣的東西，一到嘴裏，辣得不得了，受不了，那是個違，違背心理。你吃了以後，你舌嘗了味道，受就起作用了，那個違的境界就是苦，感覺受不了，苦的受就出來了。你吃的順乎你的口味，或是甜味、或是吃起來的味道感覺很好，那就是順的，這個時候你感覺樂受，吃得津津有味。就拿這兩者，一苦一樂，這兩種受的意義，兩者驅馳，這種驅馳是虛明的。要研究這個虛在那裏，沒有，你自己感受，只憑你感受，你知道。這樣說起來，這是一個妄想，這叫虛明妄想。下面再講想陰妄想，經文說：

由汝念慮使汝色身。身非念倫。汝身何因隨念所使。種種取像。心生形取。與念相應。

「由汝念慮」，「念」就是念頭，想陰是第六識，第六識所起的念頭在思慮，這個思慮「使汝色身」，就憑你這個第六意識，那個念頭一動，在那裏想，這就可以

使你的五根之身動作起來。比如說眼往外看、耳往外聽，這是誰？誰叫眼根、耳根往外看、往外聽？人的行動，身體的行動，這都是念慮在那裏指使著你，所以是由於你的念慮，在使你的色身發出種種行動。接著講你的身體，一般的看法，身體是色法、是實在的，第六識是心理、是抽象的、是心法，一個是抽象、一個是具體的，這兩個應該不是一類的。這兩者不是一類的，你的念慮如何使你的色身在那裏動？這兩者，一般人認為不是一類的，既不是一類的，那怎麼能夠？下面講：「隨念所使」，所以經文說「身非念倫」，你的色身，跟你念慮的念頭（也就是指的想陰），色身跟想陰（念）不是一類的，「倫」是類，不是一類。那麼要問：「汝身何因」，你的身體是什麼原因？「隨念所使」，不是一類的，你的身體為什麼隨著虛妄的念頭，由他來役使你呢？

「種種取像，心生形取，與念相應」，這裏講隨念所使，所謂隨念所使，我們任何凡夫眾生，你說話也好、身體種種的行動也好，我們口不能作主，身體也不能作主，都是那個妄想在作主，就是隨念所使。隨念所使，所以「種種取像」，什麼是

種種取像？你發生任何一種想，比如我們一般人念佛，念著念著，心裏就跑去去了，念頭不在佛號上，跑到那裏去呢？這個念頭必然要有一個具體的東西，念頭跑到那個上面去。那個東西，或者以前跟人家發生不愉快的事情，跟人家吵了架；或者什麼時候吃了一種食物，那個味道很好，忽然想起來了；或者在電視裏看過的某種境界。總之你的念頭跑到那裏去，那叫攀緣，那個緣就叫境界緣，必然有個境界。在這裏叫作「像」，種種取像，你的念頭無論到那裏，一起念頭的時候，這個念頭必然落在一個境界上，就是取像，就是落在那個像上面。這個取像是什麼呢？念頭帶著你的五根之身在那裏取像，「心生形取」，妄想心一生起來的時候，你的五根之身（有形的形體）就隨著心來取外面的境界——形取。這樣就「與念相應」，你的色身跟你的妄念相應，配合得毫無隔礙的，它一起來，你就跟它在那裏取像。下面再用兩樁事情來證明：

寤即想心。寐為諸夢。則汝想念搖動妄情。名為融通第三妄想。

用寤、寐這兩種情況來說，「寤」是醒的時候，沒有睡覺，醒的時候有妄想心——

「寤即想心」，「寐為諸夢」，「寐」是在睡眠的時候，睡眠時作夢，有很多夢心出現。醒的時候，我們平常的心理叫想心，在睡眠作夢的時候，夢中那個心，夢寐與醒時想心，這兩者不同的。既是不同，下面說：「則汝想念搖動妄情，名為融通第三妄想」，醒時候的想心，到夢裏的時候有夢心，雖然兩者不同，但都是一個妄想心。學唯識都知道，在夢中有夢中獨頭意識，或者講夢中意識，夢中意識跟醒的時候那個第六識當然不同，但是你白天有所想的，夜間作夢的話就有夢，還是由一個想心出現的。一般人講夢心是假的，作夢是假的，在醒的時候，我實實在在在想，「我想」是真實的，所以過去外國的哲學家，他一切都否定，什麼都不可靠，他有一句話——我思故我在，我能夠思想，所以證明我的存在，一般人就把在眼前醒的時候能夠思想的想心當作是現實的，那個夢中的想，那是不可靠、是假的，這是一般人的想法。在這裏講，既是醒時是真實的想法、夢中是假的，但是你應該知道，這兩者一般人講：「日有所思，夜有所夢」，夜間作夢是由於白天的思想延續，延續到夜間作夢，還是一回事。

這樣說起來，無論是醒時想心也好、夢中作夢的夢心也好，都可以把它圓融起來，圓融什麼呢？融通為一個想心，因此說：「則汝想念搖動妄情」，你知道前面講念慮，由於念慮搖動虛妄的妄情，「名為融通第三妄想」，這叫融通第三妄想，這叫融通妄想。融通妄想就講這個想陰，想陰跟前面不同的，前面色陰是堅固妄想，受陰是虛明妄想，這個想陰特別，是融通妄想。為什麼是融通妄想呢？它可以把白天的想心、夜間作夢的夢心，把它融起來，想心跟夢心能夠融通起來，再進一步，把抽象的心理跟具體的色身，也把它融通起來，所以色法、心法、夢境、醒時的這些，統統都可以由第六意識的想心、想陰全部都把它連絡起來，融為一體，這叫融通妄想。因為阿難尊者提醒釋迦牟尼佛，把五陰的妄想再詳細說明，所以一層一層地說，這個想陰這樣一說明的結果，只有融通妄想在那裏，沒有一切外在的境界，境界都是虛妄的、想出來的，虛妄想心，想陰就是這麼一個情況。

特別注意「搖動妄情」，一切這些，都是看見現實人類社會種種的事情、天災人禍、器世間種種的變動，正常或不正常的變動，在這裏一句話：「則汝想念搖動

妄情」，那都是妄情，由第六識在那裏搖動，一切色法、心法，無非是第六識在那裏搖動，沒有實在具體的東西。既是這樣，我們學道人懂這個最重要了，想念的心在那裏搖動妄情，一直都在那裏搖動，不能解決問題。我們念佛的人淨念相繼，佛號一提起來的時候，就足以改變現實的這些種種現象，這些現象都是假的。因為這是假的現象，你真的清淨的念頭出現，你就可以改變它，妄念是不能改變的，妄念是愈改愈壞，只有淨念，真實的念頭才能改變現在一切妄境。所以我們遇到有什麼問題來，好好念佛，真正的念佛是一念相應的，包括自己以及外在的境界馬上就改變。再說那個行陰妄想，我們看經文：

化理不住。運運密移。甲長髮生。氣銷容皺。日夜相代。曾無覺悟。

「化」就指的行陰，行陰就是第七識，它是遷流不息的，沒有一時一刻停止，在遷流就是變動，變動就是在那裏變化，「化理」，變化有它變化的理體，變化的理體就指的行陰，在那裏遷流不住，「不住」就是不停止地在那裏變遷轉化。「運運密移」，「運運」是一個形容的話，「運運」是不停止的，「運」是運動，運動假如動一

下就止住了，那不算是繼續運了，運再加以繼續變動，叫運運，這個相繼不斷地在
那裏運動遷移的話，這是密移。密移不感覺到，看不出來，很隱密地在那裏遷移，
不然，我們自己的第七識在那裏運動沒有？看不出來，這叫密移。「甲長髮生」，「甲」
是我們的手指甲、腳指甲，在那裏長出來，頭髮也不斷地生出來，這是說一個人的
身體生長方面，由幼年、少年到壯年，以至於到老年，這是身體生長的部分。再是
「氣銷容皺」，一個人由壯年到老年的時候，氣不那麼盛了，慢慢消了，容貌也慢慢
長出皺紋來。「日夜相代」，這樣日夜地新陳代謝，「曾無覺悟」，我們那個人都不覺
悟，看不出來。

阿難。此若非汝。云何體遷。如必是真。汝何無覺。

佛告訴阿難尊者：這種運運密移，甲長髮生以至於氣銷容皺，就指的行陰，虛
妄的行陰。「此若非汝，云何體遷」，這若不是你，為什麼第七識的體一直在遷流不
停止？「如必是真，汝何無覺」，前面說你認為不是你，是不真實的、是假的，再
說，如果認為它變是真的，真實是你，為什麼你沒有覺悟呢？在你自己身上那樣變

遷，你都不覺悟，是什麼道理？這個行陰，你說是你，說不通；你說不是你，也說不通。那究竟什麼是對的呢？後面講：

則汝諸行。念念不停。名為幽隱第四妄想。

幽深隱微的，任何人自己都不知道，看不出來，這講行陰就是幽隱的妄想。「諸行」就指第七識，它念念在那裏遷流，不斷的心，「念念不停」，你說是你也不對，不是你也不對，它就是非常幽隱的一個妄想而已。

五陰的妄想，已經研究色受想行這四陰的妄想，佛已經說得非常清楚了，無論是色法、心法，顯現在現在整個世界，都是一團妄想在那裏擾亂天下，戰爭也好，災難也好，都是妄想變出來的，那都是共業造成的。我們怎麼使妄想轉變？大家發心好好念佛、多念佛，一心在佛號上面，把現在帶給眾生這麼痛苦的天災人禍，讓它能夠轉變轉變，所以諸位自己早晚在家作功課的時候，對於現在那個傳染病，好好給它回向回向。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

第三〇三講

又汝精明。湛不搖處。名恆常者。於身不出見聞覺知。若實精真。不容習妄。

首先我們把前面稍微回想一下，前面講的五陰，五陰是從那裏來的？五陰都是妄想來的，就是以妄想為根本。這部經已經講到後邊，快講完了，快完的時候，這個意思非常重要，各位都知道五陰，我們眾生的生死從那裏來的？就是一念不覺起了無明，有無明，然後才有妄想，妄想發生色受想行識五陰，這就生死不斷。要解決生死問題，根本就是把我們的真如本性完全開發出來，真如本性怎麼知道呢？那太不容易了，所以先講五陰。前面把五陰講完之後，追究到五陰的來源，五陰的來源就是妄想，現在就講妄想。前面把色受想行這四陰都講過了，剛才念的講到識陰，識陰指的第八識，它是識的根本，叫根本識。雖然講識，唯識學講識有八個識，八個識前面七個識是轉識，第八識是根本識，前七識由根本識轉變出來，所以在這裏講識陰，單指第八識講的。到了第八識，這就非常重要了，它真正就是妄想的根本，

要了解妄想從什麼地方來的？我們為什麼有妄想呢？現在研究這一段就非常重。

現在請各位看經文：「又汝精明，湛不搖處，名恆常者」，佛把前面色受想行這四種妄想講完以後，這裏開始講識陰，「又」，加個又字，「汝精明，湛不搖處」，「精明」就指這部經前面曾經講過的一精明，前面講「元依一精明，分成六和合」，這個精明含在第八識裏面，這個精明指的就是第八識。「湛不搖處」，就像水一樣，那個水在那裏不搖動，你用一個器具，用個盆子裝一盆水，你放在那個地方安穩穩穩的，不要搖動，「不搖」就是不動，「湛」是湛然不動的，「處」是地方，「湛然不動」形容精明體，這是直接指的第八識。第八識為什麼說是精明湛然不動呢？由於前面色受想行那四個陰，都已經一個一個地明瞭，都破除了，那些妄想都已經破除，在這裏就正式講到第八識的妄想，所以這裏講「精明湛不搖處」，就指的第八識。「名恆常者」，在這裏就提醒楞嚴法會的大眾，假使你把這個一精明之體——湛然不動的這個第八識，就把它當作恆常的，永恆常住的，換句話說，就把它當作本性。先講這三句，一般人不了解、不認識第八識，先把這個執著點說出來，然後再解釋理論。

前三句經文說一般人不了解第八識，下面就說你不了解第八識，把那個一精明不動處就當作永恆真常的真如本性，接著這兩句就解釋：「於身不出見聞覺知」，你把這個一精明體當作恆常的話，現在就讓你了解一個事實，這個事實是什麼呢？人都有身體，你這個身體有眼耳鼻舌身意（眼耳鼻舌身五根，再加上意，意的根就是第七識）六根，一精明之體要托六根發出來作用，當一精明之體依靠六根起作用的時候，起的作用就是見聞覺知，這個見聞覺知就在六根裏面。在第八識來講，前面講七轉識，前面色受想行都已經明瞭了，那個理都明瞭了，現在講第八識，要知道第八識講善、惡、無記，講這三種——善心、惡心、無記心，這在前面七個識，到了第八識是無記心，不但是無記心，還是無思無記，所以它是無思無記，它就跟精明體是同一體。就因為第八識是無思無記，顯出來的見聞覺知跟前面七個識不同。所謂無記，既不是善心，也不是惡心，不善不惡的是無記心。再講無思無記，無思無記純粹只是一個妄想在那裏，因此他依六根發出作用的時候，依六根顯示出來這個見聞覺知。這個見聞覺知，就能見能聞這方面是現量，就所見所聞的境界來講，它是性境，現量、性境第八識是純粹的，第八識什麼性呢？它是見分，第八識的見

分是現量，它所攀緣的六根以及一切境界就是性境，由於這個關係，它跟一精明體湛不搖處是一體的。別說我們凡夫眾生，二乘也分不清楚，到這種境界的時候，你分不清楚，你要破除識陰就破除不了。所以第八識的見分是現量、所見的境界是性境，由這個關係，它與本性是一體。馬鳴菩薩所著的《大乘起信論》就講真如門跟生滅門，生滅是最初一念不覺那個無明，那個跟真如合在一起，絕對不是我們普通人能夠明瞭。

釋迦牟尼佛在這個時候，前面四陰的妄想都講清楚了，到這裏講識陰，真實的道理要說出來，下面就說：「若實精真，不容習妄」，這兩句話就說第八識是藉著六根起了見聞覺知，跟本性好像分不出來了，分不出來，你就把真妄和合的這麼一個體「湛不搖處」當作是本性了。假使這樣的話，那個真如本性應該是最精明、最真實的，所以說：假若實實在在地講是最精明最真實的，一點虛妄都沒有，那應該不容習妄，「習」是熏習，「妄」是妄想，虛妄的這些假法、虛妄的妄法，不容許再熏習一切的虛妄之法。先把這個定住，後面就解釋。後面的經文，我們一起看看：

何因汝等曾於昔年覩一奇物。經歷年歲。憶忘俱無。於後忽然覆覩前異。記憶宛然。曾不遺失。

由見聞覺知，那個第八識的見聞覺知，跟真如本性（那個精明的真如本性）合在一起，就是真妄和合的這麼一個第八識的識體，當然識體裏面的如來藏，藏性是真實的。你不了解藏性是真實的，與藏性合在一起的第八識是虛妄的，所以前面講「若實」，你這個真妄和合的這麼一個識體，你認為它整體都是精真的，那就不容許熏習妄法了。但是「何因汝等」，究竟為什麼原因？你們，「汝等」指阿難尊者及楞嚴法會的大眾，「曾於昔年」，釋迦牟尼佛舉出一個例子來，「昔年」是過去、往年，在以往的年歲裏，「覩一奇物」，「覩」是看，你看見一種奇特的東西，為什麼講奇特的東西呢？因為奇特的東西落在第八識裏的印象很深刻。所以你在昔年看見一種奇特的東西，「物」是東西，「經歷年歲」，「經歷」是經過，經過若干年了，「憶忘俱無」，你看見那種東西，經過若干年之後，也許在開始的時候還可以回憶起來、還想到，日子一久就忘記了，回憶也沒有了，連同當年看見的整個印象都沒有了，

所以憶忘俱無，過了若干年之後，回憶也沒有、忘也沒有，一切統統俱無，兩者都沒有了。「於後忽然覆觀前異」，到後來，忽然之間，不知不覺的，覆觀前異，「覆」是又、再度，忽然又看見了，「覆」是重複的，重覆又看見前異，「前異」指昔年所看的那種奇異的物品，本來經過若干年都忘記了，後來忽然又想起來，又看見了。「記憶宛然，曾不遺失」，你忽然又看見昔年所見的那個奇物，現在再度看見，你還記得，回憶起過去所見的，「宛然」是依然、仍然、依舊的意思，你依然記起來了。「曾不遺失」，「曾」是未嘗，未嘗遺失掉，沒有遺失。

關於這幾句話，現在一般研究心理學都知道，我們一個人每天所見所聞的事情那麼多，假使沒有忘記，沒有遺忘的這種因素的話，那不得了，一天之中所見的都出現在眼前，不會消失，那怎麼得了？所以有遺忘的這種因素，遺忘之後，新的事物出現，他可以記住新的。雖然遺忘了，又能夠記，能夠記得住，所以一個是記憶、一個是忘記，一般研究心理學的人只知道這兩個很重要，如果你不忘記，所受的干擾太多了，但是沒有記憶也不行。一個忘記、一個記憶，忘記有什麼力量？記憶有

什麼功能？有時把它忘記，有時又回想起來，為什麼有這種作用呢？現在研究的人不知道，他們只管研究，這個道理他們就不懂了。這個道理，在這裏講他過去曾經看見一個奇物，不但奇物，任何一個東西，眼見耳聞的任何東西，他都收藏到第八識裏面，收藏在第八識以後，雖然有的忘記了，後來遇到適當的因緣，它又出現，又起了現行，又記得了。是誰來收藏這些看過、聽過的東西呢？第八識，由第八識來包含一切、收藏一切，第八識是含藏識，因此過去所見的雖然忘記了，變成種子潛藏在那裏，後來他又想起來，第八識又起了現行，種子又出現了。沒有第八識，起不了這種作用，這是第八識。現在把第八識這種功能說出來，下面就解釋受熏是熏染的，舉出這個事情作例子，下面說：

則此精了湛不搖中。念念受熏。有何籌算。

釋迦牟尼佛說以前看見東西之後，忘記了，然後又想起來、又看見，「則此精了湛不搖中」，「精了」是精明，「了」不是語助詞，不是虛字，「了」是到了究竟，就凡夫眾生來講，我們的第八識有這種作用，這是最究竟的，精到極處了就是「精

了」，指的精明。精了湛然不搖動之中，可是「念念」都在「受熏」，「熏」是熏染，每一個念頭都受到那些事情，就是前面指的奇物，拿奇物代表一切萬法，受它熏染，熏染是每天熏染。熏染的那些物件、物品，那些妄法「有何籌算」，「籌」是古人記數目的一種工具，現代人用計算表，用紙畫一個表出來，用那個方法來記數目，在古時候用竹片子，刻了很多數目字在上面，可以便於統計，計算數目字的這種工具。在這裏「有何籌算」的意思是說：你有什麼方法能夠算得盡？你熏染這些妄法（虛妄之法），你籌算不盡的。把這個識心舉了例子說明佛這個說法，他知道眾生對於第八識跟真如本性，一個真、一個妄和合來的一個第八識的識體，任何人都分不清。分不清楚就把這個真妄和合體當作真實的，那就是非不分、真妄不分，那你要修行證果，你怎麼證法呢？那就以假當真。既是人人不懂，所以在前面舉出那個熏染的事情，舉出來以後，後邊就講你不但受熏染，而且熏染多得無法計算，那些所熏染的都是虛妄的東西，經文我們先念一下：

阿難當知。此湛非真。如急流水。望如恬靜。流急不見。非是無流。

若非想元。寧受妄習。

釋迦牟尼佛叫阿難的名字說：「阿難當知」，你應當知道，應當知道什麼呢？「此湛非真」，這個湛然不動搖的精明（第八識）非真，「非真」就不是真常的，不是真如本性，真如本性是真實的、是常住的，那是非真。你說「非真」，誰相信呢？當然我們要信聖言量，佛講的話應該是真實的，一定要相信。但是這個相信必須拿事實來證明，佛不叫人家勉強相信，他要讓人家明瞭這個事實，下面就舉比喻，由比喻來真實地明瞭這個道理：「如」是例如，例如「急流水」，水在流動，流動的水慢慢地在流，我們看出來水在動，「急流」是水流得很急，流得最快的時候，我們人看見那個急流水，「望如恬靜」，「恬」當安講，「靜」是靜止的，你看見那個流得很急的流水，從水的表面看起來，好像很安然，靜止的，這叫恬靜。這樣的時候，看見水面是恬靜，「流急不見」，實際上那個流動非常急、非常快，那種情況我們看不到，它流得很快，看起來好像是看不見，實際上「非是無流」，並不是水在那裏沒有流動，而是我們看到太急的水流，眼睛看不出來它在流動，這是我們凡夫眼的作

用太有限了。沒有看見流，看見那種靜止的狀態，因為眼睛沒有看到，實際上是有流水在那裏流的。

由這樣看來，第八識就是前面色受想行那些妄想的根元，所以第八識受到熏習，熏習一切妄法，所以下面講：「若非想元，寧受妄習」，如果第八識不是一切妄想的根元，「想」是妄想，「元」是根元，「若非」指要不是第八識作為一切妄想的根元，那麼第八識寧受妄習？「寧」當安、何講，第八識安能夠（何能夠）受這些妄法的熏習呢？就是把第八識受那些妄想說是妄熏習，就指的不管過去多少年前看見一個東西，或者全部都忘記了，到後來偶然又想起來，這個我們都有經驗的，不但這一生，我們有很多蓮友常常起這個疑問：「我往往在作夢的時候，夢見什麼人、什麼事物，甚至於那個環境、那個山水等等，我這一生沒有看見過。」你這一生沒見過，你前生沒看過嗎？熏習下來那個妄法，在第八識裏可以一直保留，因此我們也可以明瞭這是因果，這個非常重要，不能忽略這個。「假使百千劫，所造業不亡，因緣會遇時，果報還自受」，這個偈子說得多麼清楚。就因為我們現在作夢也好，

醒的時候第六識偶然想到的也好，不管什麼境界，你這一生見過聽過的，就算這一生沒見過沒聽過，前世還有前世，無始劫以來你熏染過的那些東西都在第八識裏，到適當的時候，它就可以起現行。熏染前面舉出來了，就由這個事實證明第八識，如果第八識不是一切妄想的根元，它安能接受熏習呢？

佛以這個比喻說明第八識並不是真如本性湛然不動的，看起來認為它不動，實際上就像那個水流得很急，眼看不到。它受熏染的，這種受熏染是一切妄想的根元，如果這個根元不消除，就是學到登地，登地之後修滿了十地，到了等覺，還有一品生相無明，那還不能成佛。必得把這些妄想、妄想的根元都破除乾淨。怎麼破除法呢？下面經文講：

非汝六根互用開合。此之妄想。無時得滅。

我們任何人都有身體，身體就有六根，我們凡夫的六根，那一根就是那一根，彼此不能圓融的。比如前面講的精明之體，精明之體只有一個，叫作一精明。一精明要依靠眼根，它就發生眼的作用，他只能夠看，看到外面的東西；這個一精明體

要依靠耳根，它的作用只能聽見外面的聲音，其他都是這樣。它的作用都受到限制，彼此有這些隔闕，不能夠圓融，這就是凡夫眾生，見不到真如本性就是這樣。現在要把這些障礙破除，怎麼破除呢？要把這六根的障礙撤除掉，互用，那就是讓一精明之體不要被障礙把它染污、分開了，讓它互相起作用。所謂互相起作用，眼也可以聽，可以代替耳朵聽，耳也可以代替眼看，甚至於舌也可以代替眼、耳，鼻也可以代替舌，這都是互用。由這個互用開合，開是怎麼開呢？原來是六根彼此障礙了，這個根好像是個門，這一根是這個門、那一根有那個門，古人講「六根門頭」，這一個一精明體在六根門頭，本來是精明的，可是在我們凡夫的六根門頭，我們就起了變化，現在把這些門都打開，叫它彼此不要隔開。合是什麼呢？把原來六根的門都打開來，暢通無阻的，合為一精明體。所以開合就是把障礙撤除了，合為一體，這個體是真如本性。經文講：「非汝六根互用開合，此之妄想，無時得滅」，假如不是這樣六根互用開合的話，你這個妄想什麼時候能夠消滅？「無時」，沒有時候，就是沒有法子能夠消滅，消滅不了。

為什麼這麼難？就講第八識受熏染的情況，稍微再用一個表來分析一下，最後發的第五十四表，各位帶來的話請拿出來，我們對照看一下。這張表最後一段——「念念受薰」。

我們一共有八個識，你看這個表下面有三行，「前六如聚斂之臣」，眼耳鼻舌身意前六識，就如同君主所用的臣子，那個臣子是聚斂之臣，把外面的東西都收來，聚斂起來。我們的前六識，每一天每一個時候都看見外面的五塵，看過之後，這些見聞都變成法塵。「第七如出納之官」，第七識是管出納的，由前六識看見外面一切的境界，把境界收回來，由第七識來管出納。下面講「念念薰習」，我們想想看：我們每一天，那個時候不在那裏薰習？你只要一見一聞，甚至沒有見聞的時候，自己第六識在那裏想，那叫法塵，隨時都由第七識把它收起來，送到第八識裏面，這叫念念薰習。「八識如庫藏之吏」，第八識是守倉庫的一個官吏，（持種不失），第八識保持一切種子，不會遺失的。所保持的種子，一種是「本有」的、一種是「新薰」的，新薰的是當前，我們這一生每一天都在薰染，本有的是過去，從無始劫以來就

有。本有的加上每天在新薰的，這就是第八識——「受薰持種」，遇到因緣，適當的情形就「發起現行」。

由此可知，我們現在看到世間這些境界，無非是殺盜淫妄，怎麼得了？我們念佛，念一句佛就是一個佛種子，由佛種子把過去本有的、現在新薰的統統把它壓伏下去，這就行了。這裏講的是普通法，要到六根互用，換句話，要證到本性的時候才能消除。我們念佛叫二力法門，自己念一句阿彌陀佛的聖號，兩個力量，很容易就把它消除了。

故汝現在見聞覺知中串習幾。則湛了內罔象虛無。第五顛倒微細精想。

前面把那些理論講完以後，後面講：「故汝現在見聞覺知中串習幾」，「故」是所以，所以你們現在的見聞覺知之中，「串」有兩種讀音，一個當慣講，與習慣的慣通用，一個當貫串的串講，貫串的意思。在見聞覺知中，由第八識貫串習氣，這種習氣是幾微，幾微是非常微細。因為非常微細，你了解之後，「則湛了內罔象虛

無」，你所認為的「湛了」，湛然不動的那個精明，內在是罔象虛無，你認為那是湛然不動，把它當作真如，實際上那個「湛了內」，其中無非是罔象、虛無相，沒有的。前面經文講翳目變成空華，那是虛無的，這種虛無，你把它當作真實的。「第五顛倒」，是顛倒，沒有把真相看清楚，顛倒的，顛倒什麼呢？「微細精想」，「微細」指的第八識，唯識學把第八識又叫作阿陀那識，阿陀那識非常微細的，「精想」指第八識所含的識精元明，那是一精明。精明被妄想合在一起，你看不清楚，微細的第八識那種現象就如同急流水，你看不到，你顛倒了，把它當作真實的，就是顛倒想。既是顛倒想，下面說：

阿難。是五受陰。五妄想成。

「是五受陰」，這五種受陰，就是五陰，五陰為什麼講五受陰？五陰是色受想行識，既是五陰，它就是受報的，我們眾生有五陰，五陰就是受報的總體，受報的法，叫五受陰。「五妄想成」，這五種受報的五陰，是由五種妄想結成的，這五種妄想結成五陰，研究到識陰的時候，就知道妄想的根元就在此。

學佛必得要破除這個根元，才能成佛。不過有普通法門、特別法門，普通法門要破除這個妄想，要三大阿僧祇劫，我們學特別法門，根據前面〈大勢至菩薩念佛圓通章〉，我們念阿彌陀佛，這是二力法門，我們要換換環境，在娑婆世界，我們要破除還是不行。到極樂世界去破除，換換環境，我們這一生成就往生極樂世界，到極樂世界一生就破除了，那不用三大阿僧祇劫。可見得我們把理論研究明白之後，才真正了解念佛法門好在那裏。

第三〇四講

汝今欲知因界淺深。唯色與空。是色邊際。唯觸及離。是受邊際。唯記與忘是想邊際。唯滅與生。是行邊際。湛入合湛。歸識邊際。

這是接著前面五陰怎麼生起來，五陰都是由於妄想而生，生起來以後，眾生才有生死。把妄想生起五陰的問題講完以後，佛在這裏就答覆前面阿難尊者曾經問過：五陰到什麼界位（一個界限）？答覆這個問題。剛才念的這一段，就說五陰的界限有淺有深，知道有淺有深的時候，要斷除五陰才能夠徹底，現在就開始研究這個。

請各位看經文：「汝今欲知因界淺深」，釋迦牟尼佛告訴阿難，你現在想知道因界淺深，下面就講五陰的界限了，有淺有深。在這之前，要把因界這兩個字先了解一下，因界的「因」字，古代注解《楞嚴經》的祖師們講「因就是界，界就是因」。怎麼界就是因呢？舉個比喻，土地的地，就大地來講，大地能夠生出萬物來，要問：

這萬物從那裏生出來的？萬物就是從大地生出來的，地就是萬物的因。實際上講起來，這是方便講法，讓我們了解五陰是有個界限，真正說起來五陰從那裏來的？五陰從我們眾生一念不覺起了無明，這個無明根本就沒有，這是妄想，有無明才有妄想，無明是從一念不覺而來的，你一覺悟的時候，這些無明都煙消雲散，什麼都沒有了。在這裏為了講界，就指出因來，指出五陰是怎麼出來的，出來之後，它到達什麼邊際，然後我們才了解這個五陰是什麼狀況。你要斷除五陰的話，必得要找到它的界，也就是邊際，因此在這裏，界就是因，古代祖師把界就當因來講。到後來注解《楞嚴經》的人，為了我們研究（看也好、聽也好）比較容易了解，直接就把因指的五陰，這就更容易明白了。「因」指的就是五陰的話，「因界淺深」，五陰的界限有淺有深，這更好明白了。

因界既有淺有深，下面就解釋五陰的淺深，先解釋色陰：「唯色與空，是色邊際」。「色」是色法，一般說「凡所有相」，凡是一切有形相的，這些法都叫色，比如我們眾生的身體叫色身，山河大地這些一切現象，不外乎地水火風這四大，由

四大種表現出來的色法，這都是有形相的，叫作色，這是淺的意義。往深的方面來講，空也是色法，我們一般講虛空，虛空是沒有形相的，我們不要認為虛空裏這些日月星辰是有相的，但是日月星辰是日月星辰、虛空是虛空，不能相提並論，不能混在一起說。虛空是廣大無邊的，普通講地水火風，在這部經裏講地水火風空，把空也放在色法裏邊。空為什麼是色法呢？有形色的，有相的就是形色，沒有形相，那是顯色，這種顯示出來的顯色，一般人就不懂了，沒有相就看不出來。明明是虛空，我們看見虛空沒有？實在沒看到，我們只看到虛空裏邊那些日月星辰而已，真的虛空我們沒看到，我們沒看到就把它排除在色法之外。就佛法來講，它還是色法，因此「唯色與空」，把色跟空這兩者合起來講，就算你離了色（有相的色法），離開有相的色法，你心裏還把心放到空上去。放在空上面，實際上還是放在空相上面，這個修定功的人就知道，不修定功的人不知道，你把教理研究到相當程度也了解。所以禪宗講你的空叫作一色邊，一色邊就是色的另外一邊而已，還是色法，唯識學講一種顯色而已。講到這裏，把空與色兩方面合起來講，然後你才知道這是色邊際。單獨了解色不夠，必得了解空，連空也放在色法裏邊，你才知道這個色法（這個色

蘊)的邊際。

受陰的淺深：「唯觸及離，是受邊際」，觸是淺，離就是深了，到離這個境界，就是受的邊際。這個觸，凡是心裏一種感受，都是由接觸來的，我們的根身跟外面的境界，我們眾生的根身是能觸（能接觸），外邊的萬物、一切境界是所觸，能、所這兩者一觸的時候，我們人就有受的感覺。你接觸任何一個境界，不是苦受就是樂受，這個苦受、樂受就是從觸來發生的。不接觸叫作離，離的時候有沒有受呢？沒有苦、沒有樂的受，不苦不樂的受叫作捨受，捨是捨棄，捨棄了苦受、捨棄了樂受，不苦不樂就是心裏很平常的這種感受。這種捨受在什麼時候呢？就是我們根身不跟外境接觸的時候，這叫作離，離的時候叫捨受，這個捨受比較深，一般人了解。所以你要講受的邊際，只講觸的邊際不夠的，那還沒有真正到邊際，必得要講離，離就是不接觸的時候，雖然沒有苦、樂這種感受，但是有捨受。不苦不樂的捨受，心裏很平常的，這也是一種受，到這種程度，這叫作受的邊際。

再講想陰：「唯記與忘，是想邊際」，每次開頭都加個「唯」字，這裏的「唯」

是包括記與忘這兩者，唯有包含這兩者才是這個邊際，所以每兩句一開頭都加個「唯」字。記與忘是什麼呢？記是記得、記憶起來，忘是忘記，記憶的時候就是心裏有個念頭，就想起來了，忘記是對於某樁事情不放在心裏，念頭沒有放在那上面，就忘記了。當我們記得某樁事情固然是想，就是沒有記住，忘記了還是在想，那個想不過是沒有顯現出來，還深一層地潛伏在那裏。一般講一種是表現出來，一種是潛伏在深一層，不顯著。所以記得固然是妄想、是在攀緣，忘了以後，沒有記得，你不能說沒有妄想、沒有攀緣。假使忘記了就不會有攀緣，這從事實就說不過去，我們曾經聽見某種聲音，不管是好聽的聲音或是噪音，當時給我們刺激很深，在聽的時候，我們的念頭是在那個聲音上面，那叫攀緣，繫在上面，後來過去就忘記了，一忘記，那種聲音就不存在了？沒有。如果說不存在的話，為什麼經過若干時候又回憶起來呢？可見得忘了，暫時那個念頭沒有攀緣而已，潛伏下去了，並不因為你忘記了，原來所經歷的那種聲音永久就沒有了、消失了。要是這樣就好辦了，如果是這樣的話，那我們作任何事情就不用負責任了，不會種因。其實不是如此，我們聽見什麼聲音、看見外面各種境界、吃過什麼味道，雖然經過之後忘記了，後來又

回想起來。記得住是淺一點的想陰，忘了之後，雖然沒有表現出來，是深一層的想，還是想。不過講想陰的深淺，必得要把忘記這個念頭說明出來，到了忘，才是想的邊際。

行陰：「唯滅與生，是行邊際」，唯有把滅、生這兩者合起來講，這是行的邊際。這怎麼說呢？第七識念念地生滅，生滅這兩個字還是簡單地說，詳細地說是生住異滅這四相，生住異滅四相，這裏就講生滅這兩個。為什麼呢？滅了之後，接著就生，生經過住、異這兩相以後，接著就滅，滅然後又是生，就拿生、滅，滅與生這兩個是行的邊際，就是第七識。就拿我們一般修持沒有工夫的人來講，我們心裏是散亂的，只知道念頭生起來，知道一個生相，不了解滅相。滅相是什麼？修定功的時候，把前面粗淺的生相都伏下去了，定在那裏，這樣是不是就滅了？這個第七識是不是真的滅了？沒有。第七識還在那裏遷流不斷，因此很多修定功的人，他心理雖然定在那裏，實際上第七識還在那裏很微細地變遷，這是滅的一種境界。所以講行陰，就是第七識行的邊際，必得要懂得到滅的境界。祖師恐怕我們學的人對於這個不大

了解，怎麼滅還算是在那裏遷流不斷？還是在那裏行呢？他舉例子，比如一個入定的人，古時候有些入定的人工夫好，一入定就定很久，很多天定在那裏，他身體的指甲還往外長，頭髮也往外長。這就證明入定的人，他的心理都能夠定下去，在那兒不動了，照說是無生，是沒有生了，可是實際上指甲也在長、頭髮也在繼續長，這就證明滅是定在那裏，還是有生的，不過那個滅是很深一層的那種行陰。所以這裏經文講「唯滅與生」，把這兩者合起來講，你才了解那個生的行陰的邊際。

最後講識陰邊際：「湛入合湛，歸識邊際」，湛是什麼呢？湛就像水一樣，不動的，定在那裏，那叫湛，水也不動了，那個雜質（那些砂石）就沉澱下去，湛然的，很清潔。這指的什麼呢？前面的行陰破除以後，就進入到第八識，湛然的那種很沉靜的境界，叫湛入，「湛入」是講行陰破除，剛剛進入到識陰，這是前，到了後一階段就「合湛」，古人講合湛是「入無所入」，原來還有入的行相，到後來的時候合湛，成為一體了。等於說那個水原來有波浪，很顯著的，看得出來，到後來波浪平下去了，平下去就跟第八識合在一起合為湛，這就叫「歸識邊際」，歸入到識的邊

際。識陰只講湛入，湛入不算邊際，必得要合湛，這才到了識的邊際。

以上五陰都要講邊際，為什麼呢？前面不是講要破除五陰嗎？破除五陰的時候，你不了解每一陰深一層的邊際，破也破不到究竟處，必得要了解邊際之後，這五陰破得乾乾淨淨才了解。下面就講懂得五陰的邊際了，要破除五陰，怎麼個破法？就是斷惑。斷惑怎麼斷法？是一次斷，還是逐漸斷？阿難尊者在前面也問過這個問題，佛在這裏就解答了，下面經文說：

此五陰元重疊生起。生因識有。滅從色除。

前面阿難尊者問：五陰是同時一次消除？還是逐漸消除？消除就是斷盡了。佛在這裏講五陰的生滅有次第的，「此五陰元」，這五陰的元是什麼呢？原來分別講色受想行識五種，它的根元「重疊生起」，一重疊著一重生起來的，不是一次生出來，這個五陰是重疊地生出來。先講「生起」，「生因識有」，生因識有什麼呢？當初是一念不覺而有無明，有無明再轉起來，成為業識，那就是馬鳴菩薩在《大乘起信論》裏講的真妄和合，一念不覺起了無明，然後妄想，無明起來就出現業識，這就

是一個真如、一個無明（代表一切妄的），真妄和合的，就成為阿賴耶識，這就是識。在這裏講五陰，由阿賴耶識（識的本識），然後有行，有行然後有想，再由想而後有受，有受然後轉成色法，由這個次第生起來的。由這個次第生起，追溯到最初的時候，五陰最初從那裏來？就因識，生起五陰是因識有的，生起來的五陰，最初是由識生起來的。滅的時候，現在要講用工夫把五蘊都滅掉，《心經》裏講觀自在菩薩用觀照的，照見五蘊皆空，就我們一般學佛用功來講，我們沒到那個程度，不能一照就空，你要把五蘊（也就是五陰）斷滅，從那兒開始呢？「滅從色除」，從色陰開始除，色陰除掉之後就是受陰，受陰除掉就是想陰，然後行陰，最後到識陰，所以滅除五陰就從粗淺的到微細的，由粗淺而微細這樣往裏邊來除。

古代祖師拿個東西來作比喻，有這個比喻，我們就好了了解，比如一面鏡子，鏡子本來是光明的，落了灰塵，開始灰塵很微細的落在鏡面上，然後一天天的，灰塵愈落愈厚，最先落的灰塵很微細，落到後來的時候，很粗淺了，蓋得很厚重。現在要恢復鏡子的光，把灰塵統統消除掉，你還是從外面粗淺的塵垢

先把它除掉，實際上也是如此，開始是從最後落下的塵垢先除，由粗淺的然後一層一層往最後最微細的，才能除掉，這就是用工夫的方法。無論世間的學術用工夫、出世間的佛法修成佛的工夫，都必得要懂得次第，修才能修得好，不懂次第盲修瞎練，修出毛病來，還不知道從那兒來的，次第必須明瞭。所以這兩句重要——生因識有、滅從色除，這是用工夫的方法。再就滅除的次第來講，怎麼滅除法呢？我們看經文：

理則頓悟。乘悟併銷。事非頓除。因次第盡。

這要分清楚理與事這兩者：「理則頓悟」，「理」是佛法的理，悟理可以頓悟，這是聰明人把佛法的理論一看，或者聽人家一講，他可以一下子就開悟。但是他悟的是悟理，「乘悟併銷」，「乘」當動詞講，要乘著悟的時候銷什麼呢？所有以前的疑惑、一切不明瞭的那些，立刻都消，一併消除，乘著頓悟，一起都消除了，這是講理。所以禪宗先不跟你講佛法的理論而教你參究，一大徹大悟的話，那就頓悟，一大徹大悟，所有的疑情，疑就乘著悟同時消除了，但是悟的是理。悟的什麼理呢？

就是馬鳴菩薩的《大乘起信論》講的：真妄和合的真如門、生滅門。我們這是研究教理，你把《起信論》的真如門分析如何，生滅門一層一層分析，分析到生滅的究竟、生滅的邊際了，生滅的邊際就是真如的邊際，這兩者就是都講除，生滅到了邊際，你就見到本性了。先把這個理論一分析以後，你就悟了，一悟就全部都悟到了：哦，我們有這個真如。什麼是生滅、什麼是真如，都了解了。禪宗不從教下開始，他是參究的，參究得大徹大悟，也是悟的我們每個人都有真如本性，悟的這個，這叫頓悟，頓悟的時候就乘著悟，所有的疑情都消除了。「事非頓除，因次第盡」，「事」就講除色受想行識五陰，要從事實上修定功把我們的五陰除掉。我們每個人從無始劫以來，執著色受想行識這些當作我們自己，把這個假法當作真法，修是開始一步一步地修，頓悟了之後馬上就修，不是一修五陰就全部沒有了，沒有那回事情。五陰很不容易消除掉，就是從粗淺的往微細的，從外往內，一步一步地往裏面深入地修，按照次第來才能修得盡。

著作《楞嚴正脈》的交光大師，他舉個比喻，一個人在夜間裏走黑路，遇見前

面有一棵樹，那棵樹也沒有樹枝，長得像人那麼高，他心裏一懷疑：這是不是個鬼在那裏？心裏一起了這個疑惑的時候，趕快就往回跑。跑了很遠的時候，有個人告訴他：那不是鬼，那是一棵沒有樹枝的老樹在那裏。哦，經人家一說明，他心裏的疑慮（鬼的影子在心裏）一下子就消失了，這叫頓悟。頓悟之後，他原來是在走路，嚇得跑回來，現在要回頭再往前走。從他跑回來，然後再回頭往前走，這個過程的路要慢慢走，不能一悟之後他的身體馬上又回到前面，他忽然之間要回到原來的地方是辦不到的，還是要一步一步地往回走，這就是次第。事實上的過程，還是要按照次第，不是立刻就能到達目的地的，這是漸次來修。真實的學佛，這就重要了，不是真實的學佛，那就另當別論。

必須要了解：理可以頓悟，事修不是一步登天就能成功的。你不了解一個理、一個事，往往發生兩個問題，或者執理廢事，我悟了，經裏所講的道理我了解了，我們都有真如本性，既然有真如本性，我們本性跟十方佛（已經成佛的）都是同樣的，他有本性、我也有本性，修什麼呢？那我就是佛。這就糟了，別說你沒有慧，

就是真悟了沒有修的話，你還是一個徹底的凡夫，你認為是佛，實際上還是六道中生死不斷的凡夫，你這樣的知見是狂慧，那不得了，這就造業了，這叫執理廢事。反過來說，你不懂理，事修的時候，你不懂事實上一步一步修的次第，你執事昧理，執著事而昧理，你不明瞭我們人人都有真如本性，你修持的什麼程度？什麼是真修？什麼是學錯了？所以馬鳴菩薩寫《大乘起信論》，開始教人家發起最正確的信，相信什麼呢？相信我們人人都有真如本性，必得有這個信之後，你修的目標才確定。事修是明瞭這個之後，你修的工夫要逐漸逐漸的，一步一步修。你不能超越，超越修不到，等於上樓梯一樣，你不按照一階一階地往上爬，你下一個重步往上奔上去，沒有上去，然後跌下來了。接著佛就告訴阿難說：

我已示汝劫波巾結。何所不明。再此詢問。

「我已示汝」，意思是說在這前面我已經舉了比喻開示你，拿什麼來開示呢？「劫波巾結」，「劫波」是很長很長的時間，「巾結」就是久遠劫以來生死這些環結，拿一條長巾縮成六個結子，不過那六個結在這裏拿來配合五陰，六結其中有兩個結合

併起來配合一個色陰，這樣六結變成五結，正好配合五陰，這個道理我在前面已經開示給你知道，應該明白了。「何所不明，再此詢問」，你為什麼還不明瞭？再次提出這個問題呢？這是佛把前面的問題解答之後，再問阿難這個問題，你學法要用心學，前面那個比喻應該已經解決問題了，現在既然又問，我也解答清楚了，應該再沒有問題了。佛勸告阿難尊者以及在會的大眾說：

汝應將此妄想根元。心得開通。傳示將來末法之中諸修行者。令識虛妄。深厭自生。知有涅槃。不戀三界。

佛說：「汝應將此」，你應當將此，「此」就指「妄想根元」，妄想根元就講五陰，五陰的根本在那裏呢？就是一個妄想，換句話說，妄想就是五陰的根元，佛說它的來源在前面已經跟你講得很清楚了，比如色陰，色陰是怎麼發生的？色陰是堅固妄想，受陰呢？受陰沒有色法了，是虛明妄想，每一個都是妄想，以至於識陰，很微細很精密的那種妄想，這五陰的妄想就是它的根元。你聽了之後，應該「心得開通」，你的心應該大開圓解了，「通」是沒有一點阻礙了，有所阻礙，心就不通，一切障

礙都沒有，應該開通了。心裏開通了，你再教化別人，心裏不開通的話，你教人家，一教就錯誤了，害人。所以心裏開通之後，「傳示將來」，你把這個法傳到將來，「示」是開示，「將來」是什麼時候呢？一直到「末法之中」，到末法時代。學佛的人或者不懂理、或者不懂事，那就麻煩多了，所以你必得傳示到後來，事、理都要明瞭。讓「諸修行者」，讓那些真正想修行的人，「令識虛妄」，讓他知道這一切都是虛妄，山河大地、我們自己假的色身，沒有不是虛妄的，應該了解這個。了解一切都是虛妄了，「深厭自生」，很深沉地厭惡這個世間，我們這個世間有什麼可戀的？應該要厭離。智者大師教我們學淨土的人，就開欣、厭二門，欣是欣求極樂世界，極樂世界是最理想的，厭是厭離我們娑婆世界這個五濁惡世，要厭離它。憑什麼厭離呢？你要知道這個世間一切是虛妄的，所有一切人，不管是學佛不學佛，他沒有真正的悟，也不知道事修的人，他才耽戀這個世間，那怎麼成就呢？所以必得要深厭自生，自自然然地發生很深的厭離。「知有涅槃，不戀三界」，知道我們每個人都有真如本性、都能證到大涅槃的那種境界，也就是都能成佛。那麼你要追求真的，還要厭離三界。三界中，別說我們人間，天上的欲界、色界、無色界，都是虛妄的。這樣兩

相對比之下，我們不追求涅槃，還要戀三界？那是太愚癡了。所以知道有涅槃，將來在末法之中，你要開示學佛的人，讓他知道有涅槃而不會再留戀三界。

我們在這個世間成佛，時間多麼遙遠，所以要發願往生極樂世界，到極樂世界一生就能成佛，所以要欣、厭。我們修淨土的人，研究到這裏的經文，這一生不求成就往生極樂世界的話，雖然知道有涅槃，這個涅槃要三大阿僧祇劫的時間，還要接接續續不間斷地修才行，如果有一生間斷了，那不知又要多少劫數才能遇上。所以最穩妥最快的，還是要修信願，要發願到極樂世界去。

正宗分到這裏講完了。

第三〇五講

阿難。若復有人。徧滿十方所有虛空。盈滿七寶。持以奉上微塵諸佛。承事供養。心無虛度。於意云何。是人以此施佛因緣。得福多不。

這部經講到這裏，算是流通分了。佛經早期翻譯沒有這樣分，後來一部經分成前面是序分、序分後面是正宗分、最後是流通分，剛才念的這一段，開始就是流通分，流通分講完，這部經就圓滿。流通分是佛講這部《楞嚴經》之後，到後來要交代聽這部經的當機眾以及在會大眾，要把這個法流通出去，流通出去包括流到後來，就範圍來講很廣泛，不只在一個地方，都要流通出去，這是流通的意思。

請看經文，佛在這裏就叫阿難尊者的名字說：「阿難，若復有人」，假使有一個人，「徧滿十方所有虛空，盈滿七寶」，他拿十方所有的虛空，十方所有虛空的什麼呢？盈滿七寶。虛空有多大？別說十方虛空，就是我們這個世間，我們所知道的虛

空是無量無邊的，何況十方虛空，在各地方的。「七寶」是七件寶物，諸位念過《阿彌陀經》以及其他各經都知道七寶，不必詳細講了。拿這些七寶，這些七寶是盈滿虛空，徧虛空，拿這些七寶作什麼呢？「持以奉上微塵諸佛」，「持」是拿起來，「奉上」是來奉獻、呈獻給佛，給那一尊佛呢？微塵數的諸佛。各位知道一尊佛教化的，一個世間就是三千大千世界，一粒微塵代表一尊佛，他們的教化就是微塵數那麼多的三千大千世界，那麼多大千世界裏面那些佛，他以那麼多的七寶來呈獻、供養佛。「承事供養，心無虛度」，奉上這麼多的七寶，既是供養佛，佛就會為他說法，我們普通人受了任何人的一種布施，我們都要有所報答，他拿這些寶物去供養諸佛，佛當然要給他說法。所以這裏講「承事供養」，「承事」就是接受佛教給他的法，「供養」是拿這些寶物來供養那些佛。「心無虛度」，無論聽佛開示、拿財寶來供養諸佛，心都要誠心誠意的，聽佛開示要誠心接受，中間沒有：佛講的道理是可靠嗎？沒有任何懷疑，你這樣才能得到真法，這叫心無虛度。供養也是如此，別說是拿七寶，比如諸位在家裏拿一杯白開水供養佛，心裏恭恭敬敬的，就如同佛在面前，這是心無虛度。對那些微塵諸佛，對每一尊佛都是這樣去供養他們。佛就問阿難尊者：「於

意云何」，你的想法怎麼樣？「是人以此施佛因緣」，「是人」是這個人，上面講拿七寶（虛空無盡的七寶）供養微塵諸佛，他這樣的因緣「得福多不」，「不」讀否，就是否的意思，「得福多不」就是福多不多的意思，他這樣所得的福多呢？還是不多？問問阿難。

阿難答言。虛空無盡。珍寶無邊。昔有眾生。施佛七錢。捨身猶獲轉輪王位。況復現前虛空既窮。佛土充徧。皆施珍寶。窮劫思議。尚不能及。是福云何更有邊際。

這是阿難尊者答覆世尊問的話，「阿難答言」，阿難答覆說：「虛空無盡」，既是虛空無盡，上面講十方所有虛空盈滿七寶，那就是「珍寶」也是「無邊」的，這是講上面供養的人。下面阿難尊者為了說明供養所得的福有多少，他就舉過去有個事實的例子，「昔有眾生」，「昔」是過去的時候，過去有一個眾生，「施佛七錢」，「施佛」是供養佛，供養七個錢，這個錢是印度古時候的錢，在中國古時候叫銅錢，一個銅錢是一文，七個銅錢是七文，七個銅錢很小的，還不到一塊錢，這叫七錢，結

果怎麼樣呢？「捨身」，在他那一生捨棄色身之後，再一轉世，「猶獲轉輪王位」，當生他施捨七錢，死後他就得到轉輪王位，作了轉輪聖王。阿難尊者講有這麼一個眾生，祖師注解裏就說出來，在釋迦牟尼佛的時代，有一位大弟子叫阿那律尊者，他過去因為施錢，後來作了轉輪聖王，到了釋迦牟尼佛出現於世，他就生在這個時候，成為釋迦牟尼佛的大弟子了。轉輪聖王是什麼王呢？轉輪聖王統領四大部洲，四大部洲是在須彌山東西南北的四大部洲，不是我們地球上的五大洲，我們這個洲渺小得不得了，他那個四大部洲太廣大了。他是統領四大部洲所有國家領土的，可以說作這種王的福報是第一，他還屬於人世間的，人間的福報非常高。他就有七寶，他的七寶除了他所乘的金輪（那是一種寶），還有馬、象、他的臣子等等，一共有七種寶。他這七種寶跟他過去拿七文錢來供養一尊佛，因果相符的，由過去施佛七文錢，結果得了轉輪聖王，轉輪聖王那個七寶可不得了，任何一寶都是我們世間找不出來的。

因此下面說：「況復現前虛空既窮」，何況現在佛所問的這一位，他用徧滿十方

虛空的七寶，佛土充滿，皆是珍寶，「虛空既窮」這個意思是徧虛空的，「窮」是窮盡，針對上面那個盈滿七寶，普徧虛空所有的七寶，來布施所有的那些佛。所以說「佛土充徧，皆施珍寶，窮劫思議，尚不能及」，劫數是就算一個劫也是無窮的，用無數的劫來思考、來說，說也說不盡的。這就跟前面對照著講，前面那位眾生只布施七文錢，所得的福報那麼多，何況現在佛所講的，盡虛空所有佛土充滿那些珍寶，來供養那麼多的佛，就是窮劫思議都思議不到。這樣看來，「是福」，他所得的福，「云何更有邊際」，怎麼還有邊際呢？那不能說，沒有邊際可說，所得的福報是無窮無盡。這樣一問一答，就講供養佛的福報。下面再講到造了業的眾生，怎麼樣把罪業能夠滅除呢？提出這個問題，看經文：

佛告阿難。諸佛如來。語無虛妄。若復有人。身具四重十波羅夷。瞬息即經此方他方。阿鼻地獄。乃至窮盡十方無間。靡不經歷。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難尊者說：「諸佛如來，語無虛妄」，「如來」就是佛，諸佛所講的話，沒有虛妄的。「若復有人，身具四重十波羅夷」，如果有人

造了四重十波羅夷，「四重十波羅夷」是什麼呢？「四重」是根本戒，就是殺盜淫妄，這四種是最重的戒律，「十波羅夷」是十種重戒，犯了這十種重戒的任何一條，都要得波羅夷的這個罪報。十波羅夷的重罪是什麼呢？剛才發了一張表，就是第十五講表，請拿出來對照，我們先看表：

第一、殺，就是戒殺；第二、盜；第三、姪；第四、妄語；第五、酤酒；第六、說四眾過，四眾就是出家二眾、在家二眾；第七、自讚毀他，就是自己讚歎自己，毀謗他人，這是犯了重罪；第八、慳悋加毀，慳悋是什麼呢？自己有財物或是知道佛法，不肯布施出去，叫慳悋，不但慳悋，而且加以毀，毀是毀謗；第九、瞋心不受悔，起了瞋恨心，瞋恨心起了還不算，還不受懺悔的，這是重罪；第十、謗三寶，謗三寶是重大的罪。

「波羅夷」翻成中國字的意思是棄，棄是捨棄的意思，犯了這個罪的時候，為佛法所棄，不能再學佛了，這樣重大的罪叫作棄，還有其他的意思，不必多講了。犯了任何一條重罪，所謂重，是對四十八輕來講，其他四十八條沒有這麼重，這是

最重的。最重的結果怎麼樣呢？犯了這十種重罪，必須得到波羅夷的果報，因此下面說：「瞬息即經此方他方，阿鼻地獄」，犯了這個重大的罪，他要墮地獄的，「瞬息」是很快，很快是墮地獄的時候不要經過中陰身，立刻經過此方、他方的阿鼻地獄，犯了這個重大的罪，不只墮一個地獄，墮了此方地獄，再經過他方地獄，就是阿鼻地獄，阿鼻地獄是無間地獄。「乃至窮盡十方無間」，以至於窮盡十方世界的無間地獄，「靡不經歷」，「靡」當無字講，無有不經過的。下面就講本來犯了這十種重罪，犯了任何一條都會墮阿鼻地獄的，何況十條都具犯的話，那不得了，所以窮盡十方的無間地獄，都要經歷。既是這樣嚴重，佛在下面講，你要看看佛的說法，烘托法，這樣一烘托，怎麼樣呢？下面講能夠流通這部經的功德是如何，經文說：
能以一念。將此法門。於末劫中。開示未學。是人罪障。應念銷滅。
變其所受地獄苦因。成安樂國。

佛在這裏說，造這十種重大的罪，犯了戒律的人，「能以一念」，他能夠用他一念這麼短暫的時間，「將此法門，於末劫中，開示未學」，在當時不必說，所得的福

當然多，就是到末劫的時候，能夠把這個法，「此法門」就是這部《楞嚴經》，「開示未學」，開示那些沒有學的人，讓他知道有這部經，知道這部經裏所講的重要的佛法，開示未學這個功德很大。「是人罪障」，「是人」指前面造了十種罪的人，犯了十種大戒，他的罪障，所造的障礙，「應念銷滅」，應著他的一念說法的念頭，造犯戒的罪業所得的障礙隨著說法的念頭就消滅掉了。既是罪障消滅了，「變其所受地獄苦因」，就把他原來造的犯戒的那些罪業，應該要墮落無間地獄的，他造了業，要墮無間地獄的因，實際上那個時候還沒有墮地獄，可是他藉著說法——說這部經的法，他就把受地獄的苦因當它還沒有結果的時候，他就把因變了，把它消除了，這個因變沒有了。不但把地獄苦因變掉了，反而變成什麼呢？變「成安樂國」，這個安樂國可以當普通的講，那就是說學佛證了果，證了果的境界，那絕對不是我們凡夫所看的世間這樣亂七八糟、這麼污染的世間，證到果位，別說到了佛果，就是證到大菩薩（地上菩薩），那就不得了。他是法身大士，他同樣住在我們世間，我們看見有土石流、有颱風、龍捲風這一類的，那些大菩薩看見和風細雨，看土石就是一片琉璃，有這種境界，叫安樂國。

在末法時代，一般修行人沒有這個工夫，能夠成就往生極樂世界，極樂世界就是安樂國。我們把這部經了解之後，更能增強我們發願往生極樂世界的信心、願力，那麼我們這一生就能到極樂世界。我們是普通人，他犯重罪的都可以，他要發願往生，一定能辦得到，何況我們沒有造那種罪，我們成就往生還有什麼問題呢？後面就講比較了：

得福超越前之施人。百倍千倍。千萬億倍。如是乃至算數譬喻。所不能及。

「得福超越前之施人」，就是說能夠講這個法門，傳衍到末劫，就是傳到末法時代，他不但能夠把地獄的苦因變成安樂國，得的福超越前之施人，「前之施人」是前面用徧滿虛空的七種珍寶來布施那些佛，超越那個「百倍千倍」，一百倍、一千倍，甚至「千萬億倍」。這還不算，「如是乃至算數」，你用算數，算數還不算，用種種的「譬喻」，「所不能及」，都及，都趕不上。前面用那麼多的珍寶供養諸佛，這裏超越那些，「超越」是兩者比，比不上的，說都說不盡。

為什麼一念說法，把這個法流傳到末法時代，所得的福超過那麼多？而且前面講犯了重罪可以消滅。這個我們需要留心來稍微了解一下，這個講表後面有一段，各位看後面一段講「功德」，就是所得的功德，一共有這幾條。大家應該知道功德跟福報是不相同的，福報是福報、功德是功德，普通人沒有分清楚，他說：我作了那些罪業，現在多作些好事，就拿財寶去布施、去供養三寶，可以抵銷這些罪業。這個是錯誤的見解，你供養當然有供養的好處，是有福報的，你只能得福報，不能說是有功德。

我們先看「功德」：「一念將此末劫開示未學」，就把前面那幾句經文簡化，變成這一條，這個「一念」，古代祖師注解這部經就說：自古以來，凡是說法、講經，不會一念講經那麼短，講任何一部經，或者替人說法，也沒有一念那麼短，在這裏講一念就是說明說法功德的重要。為什麼呢？不但說法那麼多，你就是憑著一念這麼短的時間，在你一念之中，就憑你說法這一念的短暫時間，你都可以把那些罪障一念消滅了。何況說起來，任何時候那些高僧大德說法，那有一念就說完了？一念

功德那麼多，說一部經，甚至說了多少部經，或是勸人學佛，那些念頭連連續續的，多麼長的時間，那麼長的時間，他所得的功德有多麼大，這個一念是這個意思。「將此末劫開示未學」，「將此」是將此法門，傳到「末劫」，就是末法時代，把這個法門開示未學的人，這是度化他人。要度化他人，你自己當然對這個法門有了解的，自己了解是自度，自己還沒度，你怎麼度化人家呢？所以這一段裏就包含自度、度他兩個意思在內。

就自度來講，就說造了那些罪業，他一念之中就能消滅。為什麼一念之中就能消滅呢？大家知道，我們念佛，淨宗祖師就講「一念相應一念佛」，我們持名念佛，真正工夫好，你一念提起名號，一念與佛相應的時候，你的一念之中就是佛，這個佛是什麼呢？你本有的佛性，清淨的佛性跟西方極樂世界的阿彌陀佛兩者相應，兩者相應的時候，當然就接觸到西方極樂世界的阿彌陀佛，我們自性中的佛性也出現了。自性中的佛性出現了，那各位想想看，佛性是真法、是真心，真心一出現的時候，世間一切虛妄無常的，同時把它轉化掉、消滅掉了。學淨土宗念佛法門，持名

念佛所以三根普被，好處就是你懂得佛理當然更好，不懂佛理，你深信發願，一句名號提起來，一念相應就得到阿彌陀佛來感應自己的佛性，兩種力量絕對能夠成就往生的，這是二力法門。

這部經在這裏講的一念，是講說法的，說這部經的法所得的功德。說這部經的法為什麼有這個功德呢？前面講要入流亡所，你念佛也好，觀世音菩薩反聞聞自性，那就是把一切的念頭迴光返照，我們凡夫眾生念念向外面攀緣，所攀緣的都是世間無常的假法（生滅法），一迴光返照就照到自性，這是這部經教我們的。一返照自性，就背棄了世間一切無常生滅法，合了自己的真心，所以他一念之中有這樣大的功德。

了解這個之後，我們了解造罪，造罪也是萬法唯心，造罪也是心造的，那麼說這個法門，一念迴光返照也是心。但是心不同的，造罪的心絕對不是真心造罪的，我們凡夫的情識，第六識在那裏造的，那是虛妄心造的——虛妄心造的罪。妄心造的罪，真心一起來的時候，那個罪業就消失了。所以古代大德講「罪從心起將心懺，

心若滅時罪亦亡」，罪業起來的時候，造罪是妄心造的，將心懺是真心懺，可不是妄心，妄心懺悔是不行的，要真心懺悔，真心懺悔的時候，由妄心所造的罪業還存在不存在？古代注解的祖師在這裏就說比喻：那個罪業就好像一間黑暗的房屋，一千年那麼古老的房屋，一千年之久都是黑暗的，但是你在裏邊用燈一照，一下子就照明了，「千年暗室，一燈能破」，一燈就能夠把千年的暗室那個黑暗驅逐走了。這個意思是：一燈比喻真心，千年暗室比喻我們凡夫眾生所造的罪業，真心起來的時候，那個罪業應時就消。問題是：我們念佛有沒有真工夫？你說這個法門有沒有真工夫？所以前面講的一念，自己要有真工夫，自己先度，得到這個法了，能夠迴光返照，能夠見到自己的真心，這才能夠把自己的罪業消滅掉。用自力的工夫，專門用自力的工夫不是不行，能夠行，這部經是不可思議的功德，由於前面那些理說得非常透徹，你真能把佛理貫通了，你工夫用出來也很快，所以這是不可思議的法門。既是不可思議，我們念佛法門藉著兩種力量，一個是阿彌陀佛的力量、一個是我們自己了解這個力量，那成就起來更快。還要了解一個意思，釋迦牟尼佛在這裏講，就是說明把這個法門流傳到後來功德那麼大，不是說造了業沒有關係，不能有這個

誤會。你造了業，能夠有這種一念，能夠迴光返照，自己得了真心開發出來可以，沒有到這個境界的時候，那個罪業，該墮地獄還是墮地獄的，這個要了解。尤其不能說：我自己造業沒有關係，聽了這個，能夠傳這個法就可以。那更不得了，那樣想法，這個一念，根本就得不到這一念的。

「誦此經持此咒」，「誦此經」是誦這部經，「持此咒」就是前面講的楞嚴咒，楞嚴咒全部誦當然更好，不能全部誦，就誦後面那幾句，一般講咒心，就是後面那幾句，都可以。都要定心在誦、定心在持，不是散亂心，散亂心持沒有這些功德，當然散亂心誦也有功德，沒有到這種程度。

「如教行道」，如這部經所講的這些道理，照這樣去行。這部經裏，前面講空如來藏、不空如來藏、空不空如來藏，那個理論講得非常透徹，山河大地、一切這些生滅法，就像眼面前的虛空華一樣的，這個理論是不可思議的理論，最圓最正的法門。然後講到用工夫，講到二十五圓通的時候，各位研究看看，最後一個大勢至菩薩教念佛圓通、一個觀世音菩薩教反聞聞自性，修這兩種法門的兩尊大菩薩就是現

在西方三聖中的兩位大菩薩。這部經裏講的圓通法門這麼重要，我們如教行道，就照這樣來修持。尤其後面講五十個陰魔，五十陰魔就是從自己五陰起來的，不了解，對於這個教理沒有貫通，起了誤會，在用工夫的時候起了誤解，才招來了魔。了解這些道理，如教行道，就有這樣的功德，否則沒功德。

「聽經（法華半偈）」，這個表是過去雪廬老人（雪公）作的表，他就取《法華經》裏的半句偈子來講：「若有聞法者，無一不成佛」，聞到《法華經》，一聞到這個法，聞過之後，就種下成佛的種子，凡是聞到的，沒有不成佛的，將來一定能夠成佛。拿我們研究《楞嚴經》來講，《楞嚴經》是不可思議的經，何況我們整部經都聞到了，都學了，將來怎麼不成佛呢？一定能成佛。

最後釋迦牟尼佛就講這種殊勝的功德了，包括前面所講的一念傳法：

阿難。若有眾生。能誦此經。能持此咒。如我廣說。窮劫不盡。依我教言。如教行道。直成菩提。無復魔業。

佛說：「阿難，叫阿難，「若有眾生」，若是有這樣的眾生，「能誦此經，能持此呪」，能夠誦這部《楞嚴經》，能夠持楞嚴呪。「如我廣說」，就像我這樣，我已經成佛了，我廣泛地來解說，「窮劫不盡」，窮一切劫數那麼長遠的時間，說也說不盡。「依我教言，如教行道」，依我所說的教法，照這個教理所說的去行道（去修道）。「直成菩提」，一直到成就菩提，「成菩提」就是成佛，「無復魔業」，現在所講的那些魔業，不會再有的。

佛說此經已。比丘。比丘尼。優婆塞。優婆夷。一切世間。天。人。阿修羅。及諸他方菩薩。二乘。聖仙童子。并初發心大力鬼神。皆大歡喜。作禮而去。

「佛說此經已」，釋迦牟尼佛把這部經說完了，「比丘，比丘尼，優婆塞，優婆夷」就是四眾弟子，比丘是出家男眾，比丘尼是出家女眾，優婆塞是在家男眾，優婆夷是在家女眾。還有一切世間的天、人、阿修羅，以及諸他方菩薩、二乘人、聖人、仙人、童子，「并初發心大力鬼神」，這是護法的。「皆大歡喜，作禮而去」，每

一位聽到這個法門的人，都是發大歡喜心，然後作禮而去。

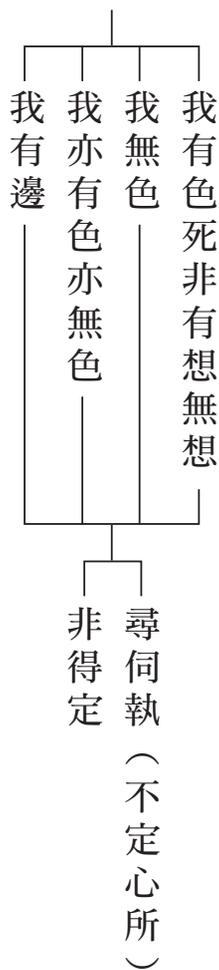
說實在的，雖然現在各處都有佛法，但是末法時代這個佛法，為什麼叫末法時代呢？變得不像樣子了。各位，我們從這部經裏面了解，釋迦牟尼佛在當初說法這種苦心，而且要這樣囑咐弟子們把這個法流傳到末法時代，尤其流傳到中國來，一開頭就講好不容易，所以我們了解這部經的內容，在今日之下，可以說是具備正知正見。有正知正見，修普通法門，不會走錯路，修念佛法門，決定能夠穩穩當當地成就往生大業。當時的法會皆大歡喜，今日之下，我們也是皆大歡喜。

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

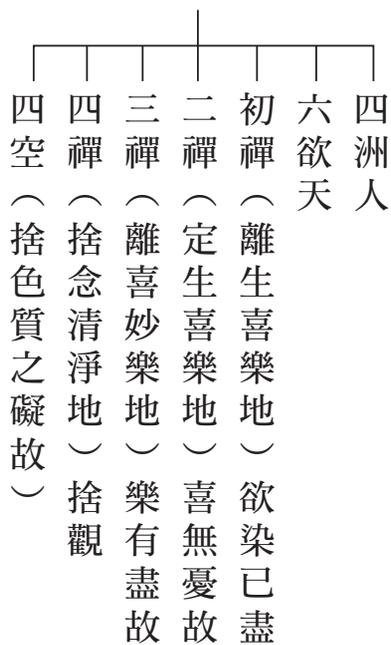
破相 續偈

五陰常相續 猶如燈火焰 以是故世間 不應邊無邊

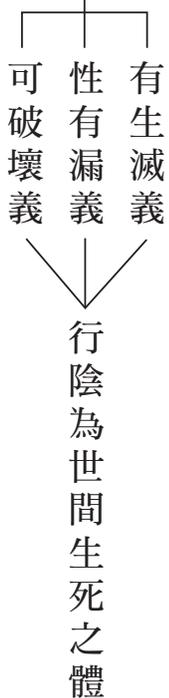
八俱非相 即四執相



斷七 滅處



世間性



補特伽羅
 數取趣
 即中有身

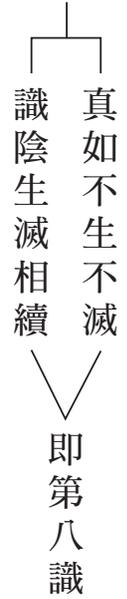
入無所入
 初心亡所入流，根塵盡無所入
 內內者深深意窮到識陰無所可入
 內根外塵一味湛明安有所入

寂滅
 寂即（常）離生死故
 滅即（淨）滅煩惱故
 精即（我）有真體故
 未圓
 雖已現前
 尚未發光

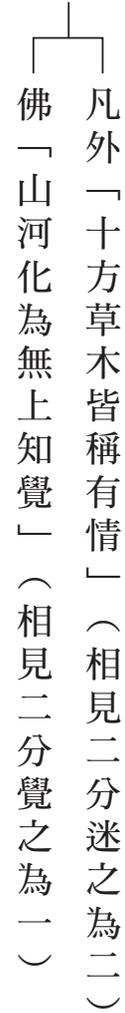
能所
 因所因執
 立所得心
 成所歸果
 能非能執
 立能為心
 成能事果
 違遠圓通

佛外之辨
 「外」識為自體流出一切；此計實生，能生他法
 「佛」萬法唯識；緣生如幻，心外無法

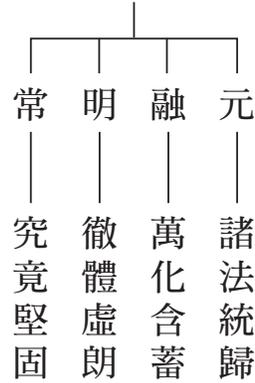
和合識



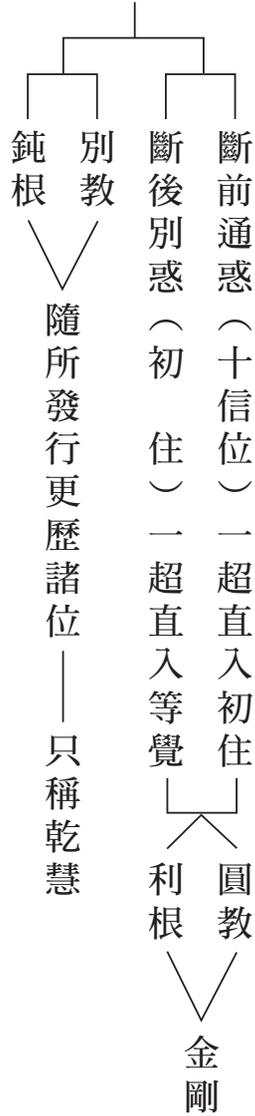
有情無情



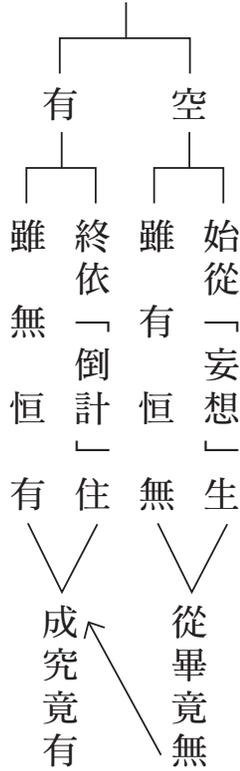
四稱種圓

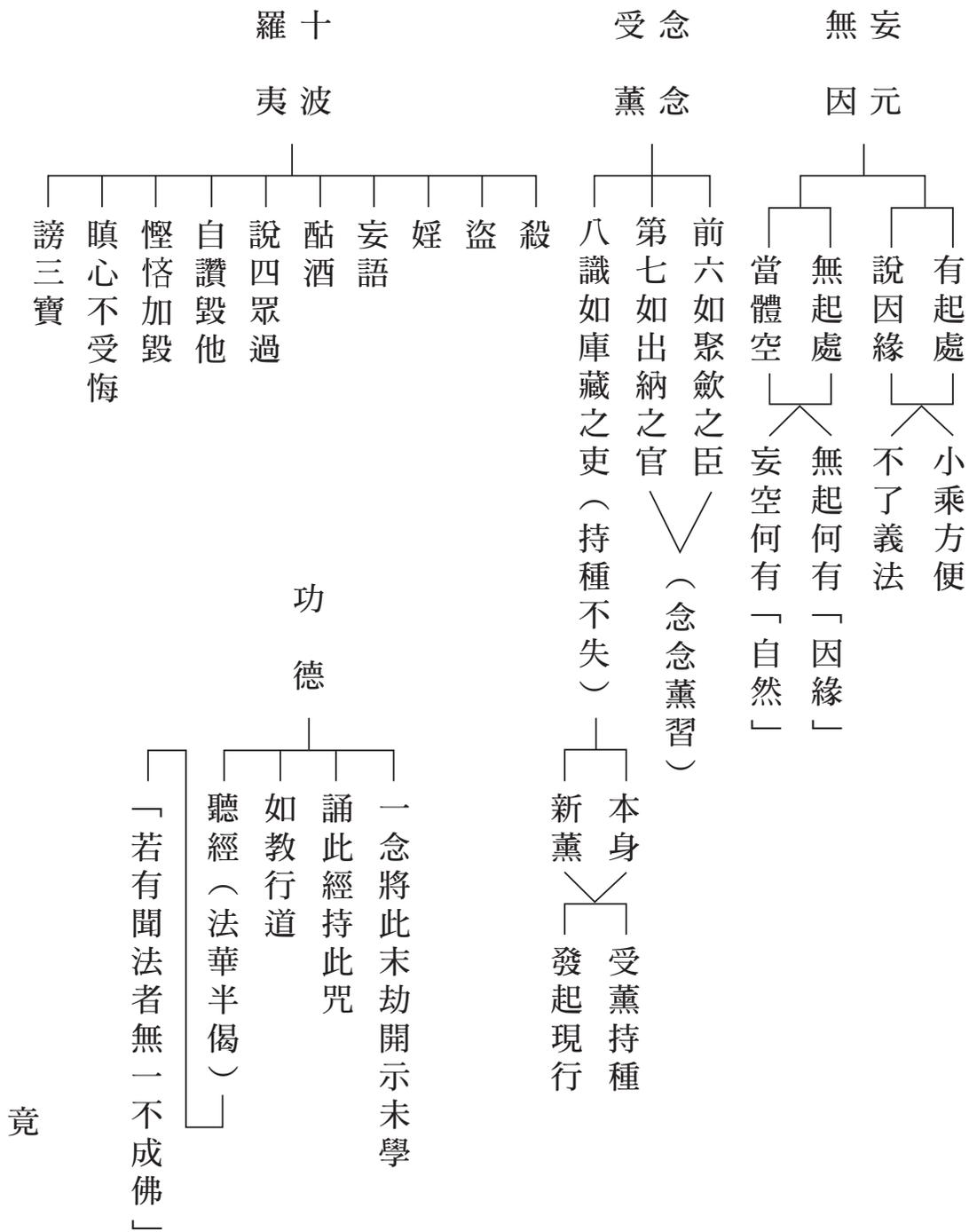


乾金 慧剛



五陰





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。

公元二〇一九年九月恭印結緣（贈送品）

大佛頂首楞嚴經講記【二十】

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．二十 / 徐醒民講．一

彰化縣花壇鄉：雪明講習堂，2019.09

面；公分

ISBN 978-957-9649-63-6(平裝)

1.密教部

221.94

108014758