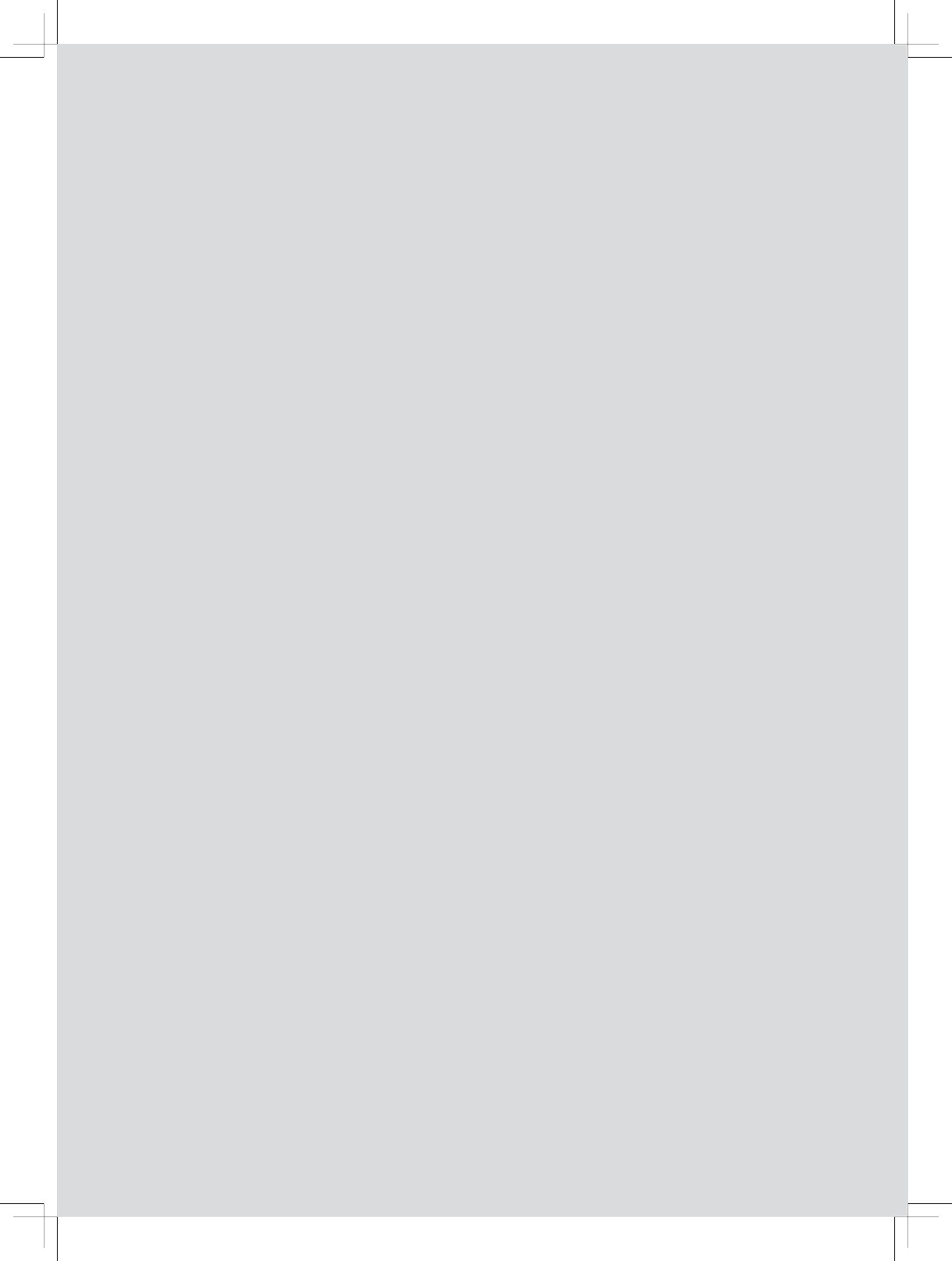


The background of the cover is a grayscale photograph of a mountain range. The mountains are layered, with the foreground peaks being more distinct and the background ones fading into a thick mist or fog. The overall atmosphere is serene and ethereal. The text is overlaid on this background.

# 大佛頂首楞嚴經講記

【一】

徐醒民居士講述  
雪明講習堂印行



# 楞嚴經一

## 目錄

前言	.....	一
一、講前語	.....	三
二、釋題	.....	一九
三、釋題、宣流及譯者	.....	三三
四、佛子住持。善超諸有。能於國土。成就威儀。從佛轉輪	.....	四九
五、能於國土。成就威儀。從佛轉輪。妙堪遺囑。嚴淨毗尼	.....	六九
六、其名曰。大智舍利弗。摩訶目犍連。摩訶拘絺羅	.....	八七
七、時波斯匿王。為其父王諱日。營齋請佛。宮掖自迎如來	.....	一〇一
八、阿難已知如來世尊。訶須菩提。及大迦葉。為阿羅漢	.....	一一七
九、阿難見佛。頂禮悲泣。恨無始來。一向多聞。未全道力	.....	一三三

目錄

十、於時復有恆沙菩薩。及諸十方大阿羅漢。辟支佛等。俱願樂聞……	一四九
十一、汝今欲研無上菩提。真發明性。應當直心訓我所問。十方如來……	一六三
十二、佛告阿難。如汝所說。真所愛樂。因於心目。若不識知心目所在……	一七九
十三、爾時世尊。在大眾中。舒金色臂。摩阿難頂。告示阿難及諸大眾……	一九三
十四、阿難稽首而白佛言。我聞如來如是法音。悟知我心。實居身外……	二〇九
十五、佛告阿難。如汝所言。潛根內者猶如瑠璃。彼人當以瑠璃籠眼……	二二五
附講表……	二四一

# 大佛頂首楞嚴經講記(一)

徐醒民居士講述 佛學弟子敬記

## 前言

這部《楞嚴經》的通途因緣是開示悟入佛的知見。特別因緣有六條。

第一「恃多聞忽定力」：這部經當機眾阿難尊者，在佛弟子當中是多聞第一，但對定功忽略了，所以被摩登伽女用咒術把他迷惑了，還好佛趕快把他救回來。

第二「警狂慧護邪思」：許多人憑著比一般人聰明，又狂慧、又邪思，這不但求不到真智慧，反都做些損人利己造業之事，若不加以改正，生死如何了脫？佛為了要警惕、護念這一類眾生，因此講這部經。

第三「指真心顯根性」：什麼是真心？凡夫眾生不知道，在這部經講的「一精明體」，把不生不滅的真心指出來，教眾生明心見性，這樣學佛才能成就。

第四「示性定勸實證」：凡夫眾生說不上定功，學外道工夫也有禪定，但都是凡夫的定，不是性定。這部經修的楞嚴大定才是性定，入了性定才能證到佛果。

第五「銷倒想除細惑」：一般凡夫及外道，有的把因緣當作自己真我，有的把自然當作真心。佛在這部經講非因緣非自然，學楞嚴大定，明瞭真心，就可消除眾生這些顛倒執著。

第六「明二門利今後」：《楞嚴經》說明了平等門、方便門，使學的人有方便法，真正證到平等性、本性，不但利益當時眾生，也利益以後學佛的眾生。

《楞嚴經》說明無定招障之弊，如果沒有真實的定工夫，很容易招魔障。要得真實定工夫，一方面要明瞭佛理，一方面要如理念佛，念得一心不亂就是定。「開慧楞嚴，成佛法華。」學這部經正可讓大家開智慧。有了定慧就不會學偏、不會著魔。只要實實在在信願行，持名念佛，將來必可往生極樂世界，學習成佛之道。

## 第一講

今天開始，我陪同各位一起研究《楞嚴經》，在開講之前，請先看後面的講表，有幾句話要先介紹一下：

首先看（甲）「講壇方式」，就是講經的方式。佛法傳到中國來以後，那些祖師注解大經，還有在講壇講經時，都有一定的方式，這些方式有幾個重要的派別：一個是「華嚴宗」，在講經前講「十玄門」，什麼是玄門？玄是很玄妙的，這部經的意義非常玄妙，玄是很深奧的意思，分十部門來研究來介紹，這是華嚴宗。另一個是「天台宗」，天台宗講經的方式有「五重玄義」，玄義與玄門是一樣的，它分五重（五個部門）來講，這是中國講經的兩大派。後來也有很多高僧大德在講經時有變通的辦法，什麼變通辦法？為什麼要變通？無論是十玄門、五重玄義也好，這部經的內容，在法會的大眾還未明瞭時，前面介紹太多，一般人不太容易了解。講十玄門或五重玄義，在古時候的大叢林裏研究時，可以這麼做，一般講經的經堂上，講得太，內容還沒了解，恐怕不大契合聽眾的需要。因此把「十玄門」當中「摘要」，

摘出重要的部分來講。還有一種，十玄門、五重玄義都不採納，就根據當時講堂的需要、聽眾的根機，臨時採用特別講法。所謂「一切不採」，就是也不依據華嚴的十玄門，也不根據天台的五重玄義，而由講經的人斟酌實際狀況而採取的方式。

今天開講的方式，既不講十玄門，也不講五重玄義，可是其中重要的意思，還是要提出來說一說。請看（乙）「起教因緣」，這在講經之前要說一下。釋迦牟尼佛為什麼到世間來？為什麼要講佛法？起，是凡事發起。釋迦牟尼佛到人間來發起佛教，所謂佛教，是覺悟的教化，興起教化的因緣是什麼？要先介紹。佛說佛法的因緣，有共同的部分、有這部經特別的部分，共同的部分指通途，普通因緣，就是無論那部經都是這個因緣。先看通途因緣，我們研究《楞嚴經》，其他像《華嚴經》、《法華經》、《金剛經》各部大經，還有淨土三經，無論那一部經都不離這個因緣，換句話說，每部經都由這個因緣說出來的。

《楞嚴經》的「通途」是「開、示、悟、入」，開示悟入佛的知見。先看「佛知見」，無論那一尊佛，我們現在這個時代學的，娑婆世界的教主是釋迦牟尼佛，其



他各世界那個時候的佛也都如此，佛的知見，指一切佛的知見，無論那尊佛都是如此。佛的知見究竟是什麼？怎麼了解？先看「知」字，下面有「明了」二字，明是明白，了是了然，明白得最徹底。明瞭最徹底指的是什麼？分兩方面講：一個指對象，你所明瞭的種種道理、種種事情；一個是能夠明瞭的是自己的「心」，一個是自己能知的「知」。為什麼是心與知？這能讓我們了解：要認識佛能明了的心、能明了的知。怎麼了解法呢？一般人認為：佛的知跟我們的知，絕對不一樣。這個說法也可以這麼說，但也不能完全這麼說。佛能夠知得這麼徹底、這麼明瞭，我們辦不到。佛知道無窮無盡世界的事情、無數眾生的心理以及各方面，無一不了解，我們能辦得到嗎？我們都辦不到。所以這話說起來是對的，但也不能完全對，為什麼？因為絕對的說：佛的知見是佛的知見，我們的知見是我們的知見，那我們還學什麼佛呢？我們學佛就是要有佛的知見，佛是修成功的，我們的目標就是要達到佛的境界，佛的心、佛能知的知，我們將來學好了，修成功也跟佛一樣的，必定要有這個了解，才知道學佛的目的是什麼。我們學佛絕不像一般不懂理的人，認為學佛只要事業發達、家人都平安，做官的能升官、做生意的能發財，學佛的目的是這樣的話，

那不必學佛，你把世間學問研究得差不多，也可以得到。

而學佛的目的，第一步是解決每個人生死的問題。這個問題在世間那一門學問，科學、哲學、藝術都辦不到，只有佛學。別說世間一般學問，世間的宗教也辦不到，世界各種宗教最高的境界，是生到天上就好了，把天上當作究竟的。但是我們都知道，天道還是在六道之內，還有生死，所以要了生死，必得要研究佛法。了生死、出六道是第一步功效，最後是成佛，我們學佛的目標是了生死，最後是成佛。那我們憑什麼了生死、憑什麼成佛？就憑我們本有的心與本有的知，跟佛完全一樣。這樣看來，我們現在什麼事都看不通、不明瞭，可說跟佛不一樣，但講到最徹底的時候，我們的心跟佛完全一樣。這個心要了解，不是我們現在凡夫的心，這個知，也不是在學校念書學的知識；佛的心是真心，知也是真知，真知是從真心裏發揮出來的。佛的知是明了二字，是佛把本有的真心、本來就有的真知，徹底地明了，這我們辦不到。只要我們學成功了，就具備佛的知。那我們的心、我們的真知，不但對我們世界的眾生、世間所有的事物都了解，對無窮無盡像恆河沙數那麼多的世

界、那麼多的眾生，我們都跟佛一樣都能明了。

知見的「見」，見是「判斷」的意思。知，是對事情徹底明白，見，是對事情的判斷、辨別。比如說：你對這件事的見解怎麼樣？所謂見解，就是對某件事情的看法，判斷是真的還是假的。佛的見，對任何事情、任何眾生的心理，他一切的一切，過去、現在、未來一切的狀況，一見之後無所不知。絕對不像我們凡夫眾生，還要研究研究，佛不需要研究，一見，立刻就判斷出來，佛的知見是如此。

那凡夫的知見如何呢？佛的知見，是從本性裏出來的真知真見，我們每個人也有本性，任何六道眾生，不管在那一道，他的真如本性、他的知見，都跟佛完全一樣。那現在為什麼對無窮無盡世界的事情不明白？就是擺在面前的事，我們也看不清楚，為什麼呢？在知這方面，凡夫都有「所知障」，這是障礙。比如我們看屋子裏，都看清楚了，假若用一張薄薄的紙，把眼睛蒙起來，我們就看不清楚了，這就是有了障礙。我們在知見方面有障礙，這種障礙叫所知障。佛能知道的一切事情和道理，都是我們應該知道的，而現在不知道，糊里糊塗的，就是有障礙，叫所知障。

有了所知障，我們的心、我們的知就不能明瞭，所以心裏是糊里糊塗的，自己在世間做事，為什麼做這樁事？自己也不知道。講到嚴重的地方：我們怎麼到人間來？怎麼生來？將來死了以後到那裏去？自己也不知道。如果心和知都明了，來去無有不知。因為有所知障，我們就迷惑了，迷惑了之後，我們就不能明了，由於這個原因，所以我們跟佛不一樣。

在「見」方面，我們也跟佛的見不一樣。佛對任何事情、任何道理，立刻就判斷出來；我們判斷不出來，我們的判斷是錯誤的，不會正確。比如現在世間社會上的事，我們看這些新聞媒體報導，看清楚了嗎？我們看不清楚，沒有正確的判斷力。我們為什麼會錯誤？因為有「見惑」，我們人人都起惑、造業，這是心裏有迷惑顛倒才發生的。見是見解方面有種種的迷惑，所以我們對事情沒辦法正確判斷。

這裏有比喻什麼呢？佛的心與知，都是明了，就像光一樣，很光明的，這個光明所照，沒有不清楚，判斷的見解方面，用光來照，一照就照得清清楚楚，佛的知見是這樣。我們的光發不出來，也沒辦法照，這是什麼原因？就是因為有所知障、

有見惑的關係，我們的心就是黑暗的。最重要的是：人人知道自己有個真心，真心一開發出來，光明才能顯露出來。我們現在有障、有見惑，自己都不明瞭，不能認識自己，還能認識別人嗎？

佛的知見，我們在凡夫地位不能跟佛比，但是我們學成功了，跟佛的知見就一樣了。因為這個關係，我們看「開、示、悟、入」四個字，佛以一大事因緣才出現到世間來，什麼大事因緣呢？就是為了我們眾生的知見都是迷惑顛倒，有種種的障礙、有迷惑。佛講任何一部經，都是把我們本有的真心、真知開發出來，我們的真心、真知就像金礦一樣，佛把金礦說出來，讓我們能夠開發，叫「開」。「示」呢？只是開，眾生還不了解，示是親自指示，眾生具有的真心、真知，這個真心、真知在那裏？開是告訴你有真知、有真心，先讓大家了解：你跟佛一樣的，有本性。示是直接指示出來，你的真心在何處找？從那裏發現？這是「通途」，就拿別的經舉例，釋迦牟尼佛講《金剛經》時怎麼講法？《金剛經》一開始，佛著衣持鉢，領著弟子到城市裏去乞食，回來大家用過飯，然後敷座而坐，沒事了。這是什麼？就是

在日用尋常之中，我們用眼睛看東西、用耳朵聽聲音、用身體接觸一切的東西，吃飯用舌嘗味道，用我們的六根眼、耳、鼻、舌、身、用心思起作用。示，佛教我們找真心，真心在那裏找？就在六根門頭來找。而我們眾生被所知障障住，自己不知道，一覺悟之後，我們的知見就在那裏，這是示。「悟」是什麼呢？開與示都說出來，悟是經過佛開示這些道理，你明瞭了，明瞭要真悟。怎麼真悟？比如開金礦，自己不去開金礦，只是拿著圖跟你講，始終不明瞭，一定要按照佛所告訴的圖，自己用工夫開發出來，這才是領悟了。領悟還不算，金礦裏有金子、砂土、石頭，混合在一起，你還要「入」，往裏面深入。怎麼深入？用冶煉的工夫把砂石這些雜質淘汰掉、鍛鍊掉之後，純金提煉出來了，這就是入的工夫。所以聽到佛開示，明瞭道理之後，就要按照道理去悟、去入，這要用行的工夫。開、示是知的工夫，悟、入是行的工夫，佛所說的一切經，都是要眾生「開示悟入佛的知見」，一切通途的因緣都是這個。

開示悟入的入，一切法門都必須用這個工夫，怎麼入呢？無論學那一宗，都要

向自己內心中求，不要向外面攀緣。佛法說其他宗教叫外道，外道並不是不好的名詞，是根據事實來講，什麼事實？一般宗教想求教主讓自己生到天上，向外求，在心外求道叫外道。我們佛法是向自己心裏求自己的心，你求自己的心，就不能往外攀緣。你不能求這個人、求那個人，世界上再有權威的人，他的政治地位再高、學術地位再高，你求他沒有用處。就算外道的定功可以上到第二十八層非想非非想處天，你求他還是沒用，他本身的問題都還沒解決。唯一的辦法就是往自己入，所有的經都是這樣講的，這部經也是，就是往自己內心，自己反省、自己觀照、自己用工夫，用內在的內功叫作入。最初步的做法就是不要向外面攀緣，一切向自己內心中求，這就是入。

「本經」，就是這部《楞嚴經》的因緣，釋迦牟尼佛為何說這部經？古代祖師注解這部經，講了很多因緣，講了十部門，這裏採用的，講六條出來，也可以涵蓋很多意思了，接著就一條一條介紹給各位：

第一「恃多聞忽定力」，一般學佛的人，尤其是世間的學問學得很多，在學佛

的時候，對經文容易通達，文字的障礙少，佛講的道理也聽得比較多，叫作多聞。這一類學者恃多聞，恃是依仗，他靠著多聞、注重多聞，多聞是在文字言語方面懂得比較多。忽定力，要了生死、成佛，沒有定工夫是不行的，要定工夫很深，發生力量叫作定力。忽是忽略，這一類學者因為多聞，知識比較多，但沒有真正用工夫來求定，定力少，定力要用工夫，他也可以，但他忽略這方面。釋迦牟尼佛就為這個因緣來講這部經，這部經的多聞指誰呢？這部經的當機眾，機是根機，發起這部經的因緣就是阿難尊者，阿難尊者在佛弟子當中是多聞第一，而且一聞之後都能記得，這是了不起的，但他對定工夫忽略，所以後來（這是表演出來的）也是因緣，被摩登伽女用咒語把他迷惑。這就不行，沒有定功夫受摩登伽女的迷惑。為此因緣，釋迦牟尼佛就趕快把阿難尊者救回來，接著就講這部大經，這是因緣之一。

第二「警狂慧護邪思」，狂慧是什麼？有一類學者，他有些智慧，但是不用在正途方面，憑著自己比一般人聰明，他很狂妄，這叫狂慧。對這種狂慧的人要給他警惕，叫他不要狂，要求真正的智慧。邪思呢？凡夫眾生的思想沒有不邪的，對自



己的真心認不得，反而損人利己，完全把虛妄的念頭當作自己，這就是邪思。讓這種邪思繼續存在不加以改正，生死如何了？永遠在六道裏來回生死不斷。佛為了警惕、護念又狂慧、又邪思這類眾生，因此講這部經。在今日之下，學術界的人、學佛的人，狂慧很多，邪思也很多，所以這部經不但釋迦牟尼佛那個時候要講出來，就是現在也非常適合，最契合現代一般人學的根機。

為什麼這部經現在這麼重要呢？我們都知道，現在台灣學佛的人很多，但是對佛教真正的教理了解得很純粹的並不多。現在社會上發生這麼多事情，那些根本不算佛教的，他用種種的方法，說自己有工夫用來騙人家，當然他騙人是不對的。那又為什麼有那麼多人，接受他那種魔道及騙術？受他欺騙的人並不是沒有知識的人，有很多還是知識很高的人，在社會上是如此。講到學佛的人，今日很多學佛的人常說：某人的工夫好，有了光、有神通。我們不要注重那個，明理非常重要，理是一種試金石，佛理明瞭時，那些是真的？那些是假的？自己一下子就了解。連社會上那些騙人的事，我們都不明瞭，那我們學佛怎麼學？沒辦法學，所以研究這部

經特別重要。就是學淨土法門，也要明瞭這個，你不明瞭這個，他的道場也掛著佛像，又有天上的神像等等，很多，我們不明瞭的時候，一看有佛像，我們就相信。你不明理，問題就會多。佛不但在當時，也為著後來以及現在，警狂慧護邪思，所以要講這部經。

第三「指真心顯根性」，什麼是真心？凡夫不知道，普通人講心都指身體的心臟，但是這個心管用嗎？不管用，管用的話，心臟還可以換呢？所以這是假的。真心還能換嗎？再進一步講，一般研究學術的人，就拿我們的思想當作真心，但是個人的思想隨時在改變，我們今天想這個，明天想那個，這個思想隨時在改變，它也不是真的，這是妄的。那真心是什麼呢？真心是沒有變化，不生不滅的。我們肉體的心臟固然有生滅，思想也是有生滅的，然而真心不生不滅。佛必得把不生不滅的真心指示出來，學佛才能學得成功。至於根性是什麼？在那裏？我們就在六根上認識本性，這部經講的「一精明體」，精是最精粹的，明是最明白的，那個精粹光明的體，指的就是本性，根性就指本性。禪宗講明心見性，佛說這部經就是教我們

明心見性。

第四「示性定勸實證」，凡夫眾生談不上定力，而外道也講定，在印度那個時候，外道有九十幾種，他工夫好，四禪八定的定功到第二十八層天，但那些定都是凡夫定，不是性定。性定是什麼？修本性先要明瞭本性，然後如法修持，才是性定。不但外道沒有，就是佛家小乘也還談不到。必得學菩薩法、修大定，《楞嚴經》修的楞嚴大定，這才是性定。知道性定，然後照這個修定，入了性定，才能證到佛果。勸實證的證，是證果，不是證小乘的阿羅漢果，也不是證辟支佛果，是證到成佛的大果。所以佛說這部經的因緣，是指示什麼是性定，然後勸告學的人要證成佛的大果，叫勸實證。

第五「銷倒想除細惑」，倒是顛倒，消除顛倒想。我們眾生都是顛倒的，所以學佛難處在：必得糾正過來，把自己無始劫以來跟世間凡夫一樣的顛倒想消掉，還有除細惑。凡夫眾生都有「偏執」，執的什麼？一般凡夫及外道執的是「因緣」、「自然」。印度很多外道，有的把因緣當作自己真我，有的把自然當作真心。佛在這部

經講非因緣、非自然。學楞嚴大定要明瞭真心的話，真心是非因緣非自然，偏因緣、偏自然都是偏執，要消掉顛倒想。什麼叫細惑？由根本無明生出的三種枝末無明，就是「無明業」相、「能見」相、「境界」相。《大乘起信論》講：「無明為因生三細，境界為緣長六粗。」根本無明是因，生出三細惑，三細相是無明業相、能見相、境界相，這叫枝末無明，這是細惑，要把它除掉。

第六「明二門利今後」，這部經說出來，不但利益當時，也利益以後學佛眾生。二門指什麼？一是「平等」、一是「方便」。什麼平等？世間眾生沒有平等，必得明瞭自己真如本性才是平等的。本性不但人人平等，人與佛、佛與佛，無一不平等，我們現在雖然是凡夫，可是講到真如本性，我們跟釋迦牟尼佛、西方極樂世界阿彌陀佛、十方世界諸佛，都是平等。平等是不錯，你要學，應該有方便的方法，才能真正證到平等性、平等的境界。所以這部經裏，佛說明平等這一門、方便這一門。

本經的因緣大略說過了，下面是(丙)「本地契機」。為什麼講這部經呢？就是針對我們台中道場的蓮友，契合我們的根機。我要聲明一下：學人沒有這個智慧，

這個表是我們雪公講這部經時列出的注解，他老人家的智慧觀察得清清楚楚，那個時候講這部經契合我們的根機，一直到現在我們感受到還是契合。

第一「常感智慧不開」，我們蓮友在那個時候，老恩師就講，大家常感覺到沒有開智慧。古代大德曾講「開慧楞嚴，成佛法華。」《法華經》是成佛的大經，講成佛的方法；開智慧的話，高僧大德公認的是《楞嚴經》。因此他老人家講這部經，讓大家開智慧，我們念佛也要開智慧。

第二「不知念佛是定」，念佛固然是為發願往生，實際上念佛就是定功，得一心不亂就是定。為什麼？在這部經裏，〈大勢至菩薩念佛圓通章〉指示怎麼念佛，還有觀世音菩薩，「內示自聞」，反聞聞自性，「三昧圓通」，這就是講定工夫。

第三「多務虛名少實」，我們實實在在的念佛，求一心不亂，求將來往生，但要下實際的工夫，真正在念佛。這部《楞嚴經》「內示無定招障之弊」，沒有真實的定工夫，很容易招魔障的。定工夫是什麼？一方面明理、一方面照佛理入定。我們念佛也是一樣，明瞭佛理，念佛就念得很好，不會偏，就不會著魔。假如我們一面

念佛，又認為念佛這麼久，怎麼還沒看見佛光？還沒看見瑞相？我自己神通還沒出來？這樣會招魔的，要小心。還是信願行老實念佛，不要希求奇異境界，比較穩妥。

## 第二講

把前面介紹的話講過了，按照講經的規矩，天台宗有五重玄義、華嚴宗要講十玄門，我們研究這部經，這兩種都不採納，古人也有這個例子，這兩種辦法都不採取。雖然不講五重玄義、十玄門，但是每部經的經題要講，所以請各位看「釋題」，解釋這部經的題目，一共有二十個字，前面十九個字是這部經的特別名稱，後面的經字是各部經共同的通名。這部經全名是「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經」，一共二十個字。任何一部佛經都要定出名稱，題目非常重要，經的題目就代表全經的內容，題目是經的總意義，所以對經題必須先講一講。佛經的經題跟普通作文的文章題目不完全一樣，它有它訂題目的法則，所謂法則，就是有它的方、規則。先把經題分成幾個段落，一段一段地把意思介紹出來以後，我們看後面這表就更清楚一點。前面特別的題目就是這部經的別題，十九個字分成五段來講，「經」字又是一段經題，一共有六段。

先看「大佛頂」，大，是一種讚歎的意思，照應「如來密因修證了義諸菩薩萬

行首楞嚴」，全部都是大。先看大的內容，既然大照顧經題所有的意義，究竟大怎麼講法？各位看講表「周遍橫豎」，什麼叫周遍橫豎？周是講以我們娑婆世界做中心，娑婆世界以外，普遍的十方世界有橫有豎，橫是十方，豎是上下。無窮無盡的世界，不外乎一個橫的往外推展；一個豎的往上、往下推展。無論橫的、豎的推展，周是周到，普遍周到，無一處不是大所涵蓋的範圍，所以「周遍橫豎為大」。

再一個意義，「總括諸法大也」，什麼叫總括諸法？前面講周遍橫豎，講的範圍那麼大，還是指世間十方上下的世界來講，實際上佛法講「萬法唯心」，明心見性非常重要，我們每個眾生的心性都是周遍橫豎，如果不從心性上來講，不至於有那麼大的範圍，必得從心性上來理解，才知有那麼大。這部經就是教我們明白自己的心性，凡夫眾生所以在六道裏輪迴生死，不能停止，也不能成佛，是什麼道理？自己本有的心性不能明瞭。這部經教我們明瞭自己本來有的心性，教人明瞭自己的心性，這是佛法，佛法是覺悟，教我們自己覺悟自己。佛講的法無窮無盡的，這部經非常扼要地把無邊的佛法都包含在經內，所以總括諸法。諸法，就是如來密因、修



證了義、諸菩薩萬行、首楞嚴，都是法。大，就把這些教我們覺悟的佛法，統統包括在這裏邊，這叫作大。

「佛頂」，是佛的頭頂上有個肉髻，這個肉髻是至高無上，在第二四二頁表裏講「至尊為佛」，肉髻是佛的三十二相中的第一相，就是無見頂相。什麼叫無見頂相？我們看佛像的頭上有塊紅紅的，就像高山上日出的形狀，一個紅色的頭頂，叫作無見頂相。釋迦牟尼佛修道成佛以後，東方有一尊應持菩薩來，想看佛頂究竟高到那裏，這樣的大菩薩是了不起，地位非常高的，神通道力非常高，憑著他那種大的神通道力，盡量地追，追到無止境的，還是看不到佛頂。到那裏止住了？沒有，看不到，這叫無見頂相。「無見頂相」表示什麼意思呢？指修成就的任何一尊佛，原來跟我們眾生一樣，從凡夫多生多劫地修持，修成佛了，他的道德，尤其真如本性全部開發出來以後，沒有一個眾生能夠跟他相比。別說凡夫眾生，就是任何一尊大菩薩未到成佛的地位，也沒辦法跟佛來相比。所以佛以無見頂相表示至尊至貴的，最尊貴的就是佛。還有「無上為頂」，至高無上的叫頂。剛才講佛的頂，那位大菩薩

追佛的頂，追到什麼程度？佛經裏講，往上追，追到恆河沙數那麼多的世界，也還追不到究竟，這是至高無上的。「佛頂」二字代表一尊佛，他是至尊無上的。

我們要了解至尊無上，釋迦牟尼佛、阿彌陀佛、十方世界諸佛都是這樣，我們修成功，成了佛也是這樣。為什麼呢？他是從本性裏發出來的。所以我們在學佛的過程中，怎麼學？從那些方面去學？普通法門，首先必定要明瞭自己本有的心性，再用各種方法，用工夫把心性開發出來，這是一個總原則。明瞭心性是知，開發心性中行，一個知、一個行，就佛法來講，是解與行。解行很重要，解行最後的目的，就是完全把我們本有的本性開發出來，那就成了佛。任何一部經，中國無論那一宗都是這樣，我們淨土宗也是這樣。並不是學普通法門要明心見性，用工夫把本性開發出來，我們學淨土宗不需要，不是這樣講法。淨土宗是因為知道已經不容易，要修持開發的話，在我們娑婆世界開發太難了，所以換換環境，發願往生極樂世界，一到極樂世界，很快就開發出來了，大原則還是一樣。特別法門跟普通法門，原則一樣的，不過特別法因為一換環境，成就得非常快，不同在此。

既是這樣，我們就普通法門來講，一個是明瞭自己的心性，再是開發自己的心性，這些方法有時講空、有時講有。講空是一切皆空，《金剛經》裏講不要著相，你著相就空不了，空不了，怎麼能夠見到本性呢？不過這裏要注意，所謂空是什麼？空，是把我們的凡情俗見空掉，凡夫所執的那種知見是虛妄分別，要空掉那個，空掉凡情俗見，本性真實的真理才能顯得出來，是這麼講法。有，是萬有，從相這方面來講，相講到最後，也是要破除這些障礙，也是要明瞭心性的。所以一般講佛法，或講空、或講有，從有這方面來講，顯著的就是法相宗（唯識宗）講有。空宗這方面，像三論宗、般若這方面，都從空這方面來著手。除此之外，有密宗，是密法；有顯宗，顯是明顯。密法是佛傳授下來的，後來由金剛上師來傳授，密宗也要先把佛理統統貫通，三藏的教理全部明白了，然後再用密咒來持，這是密宗。並不是你開始學密，我就傳你一個法，你不懂佛理，怎麼持？除了密宗以外，一切各宗，包括淨土宗也是顯宗，明顯地從經文上研究教理，用工夫一步一步去修持，這是顯宗。但是要注意：講空、講有、修密、修顯，這都是在修持學的過程，學的過程必須契合各人的根器，他是那方面的根器就用那一種佛法來入門，是這樣的。但是修成功

了，證了佛果，你說佛果是空的、有的？是密、是顯？你講空講有、講密講顯，都是在行菩薩道、在修持的時候這樣講，修成功，成佛了，就都涵蓋這一切。所以講到佛頂的意義，前面講「至尊為佛，無上為頂」。

另一種意義是「非空非有從密從顯佛頂相也」，佛頂是無見頂相。無見頂相，你說空不對，說有也不對。說空，應持菩薩追到恆河沙數世界那麼高，為什麼還追不到？它一定是有形狀的。你說它有形狀又不對，那我們凡夫怎麼沒有看見？佛頂既是密，也是顯。從顯著的意義來講，是至尊無上；從秘密的意義來講，不可說、不可思議，誰也不了解。別說我們凡夫不了解，那尊大菩薩找無見頂相，也找不到究竟的，就是秘密。頂是「非空非有從密從顯」，一切包括在內，不是我們凡夫以至於那些大菩薩所能了解的，佛頂是這樣。

再看「如來密因」，如來是什麼？「佛號之一有如來」，佛有很多號，如來是其中一種名稱。看如來的意義，「如」是「不動」，普通講「如如不動」，指佛的本性如如不動的，大定定在那裏不動。「來」是「隨緣」，成佛以後，如果一直定著不動，

那有什麼意義？我們想學佛、求佛有感應，佛來度化眾生，來是隨緣。我們眾生有什麼樣的緣，才能感應佛來？如來這兩個字，一個是以不動的意義來講，是如；就隨緣的意義來講，是來。

再解釋如來，「如」是「本覺」，我們學佛是學覺悟。凡夫眾生所以在六道裏輪迴生死，就是迷惑顛倒，才有輪迴生死，不覺悟。覺悟了以後，他還肯在六道裏這麼生死嗎？他出六道了，覺是一步一步的，小覺悟是出六道、了生死，大的覺悟是成佛，所以成就佛果之後叫大覺世尊，因此學佛的目的就是要覺悟。

覺有幾種解釋：一是「本覺」，本來就有這個覺性，本是本有的，不是外來的，也不是學來的，指本性來講，本性是如如不動。完全如如不動，那跟頑石有什麼分別呢？冥頑不靈的石頭，石頭在那裏也不動的，但我們本性如如不動，不是一塊石頭，有感覺的，這個感覺是覺，本來就有覺悟的是本覺，本覺就是「如」。

二是「始覺」，我們凡夫眾生，對本性原來的覺不知道，迷惑了，不知道本覺，就沒有用處，因此我們要學佛。佛把法門說出來、把道理說出來，我們一聽明瞭了，

開始覺悟是始覺，始覺叫「來」，必得始覺。本覺我們每個人都有，始覺不學佛的人他沒有，他對道理不懂，他怎麼開始覺悟？我們學佛接觸了佛法，佛把道理告訴我們，知道自己有本性，將來也能成佛。這樣我們就有興趣來研究佛理、研究佛法，照佛法去行，行一分就有一分的受用，這叫始覺。只要增加工夫，我們就開始覺悟了，這叫來，這是一般學佛人都有的。

三是「究竟覺」，把本覺與始覺完全合一，始覺到了最後完全符合本覺。怎麼究竟？我們現在開始覺悟，覺悟得不透徹，只知道有本性，我們的本性究竟是怎樣？功能究竟如何？我們只是相信佛這麼說而已，自己還沒體驗出來。真正有始覺，一步一步修，修到最後把本覺完全開發出來，叫始本合一。這個覺，換句話說本覺不用修持，本來就是這樣；始覺是就修持方面來講，修到最後跟本覺完全一致，叫始本合一，這是究竟覺。到了究竟覺就成佛，這是如來二字，如來指的是究竟覺。

「密因」這兩個字，先看第二四三頁這一句，「三德密藏是密因」，什麼叫三德？第一是法身德，成了佛有三身，第一是法身，法身如如不動，無處不在。凡夫有沒

有呢？凡夫有，任何一個眾生都有如如不動的本體（本性），這就是法身。第二是般若德，般若是梵文，含的意思很多，翻成中文，主要的意思是智慧，般若智慧從那裏出來的？也是從本性發展出來的。第三是解脫德，凡夫因為不明白自己有法身，也不知道自己本來有智慧，所以成天向外面追求。不知道向自己內心裏開發，只知道到外面求虛名、假的錢財，那些東西都是虛假的生滅東西。愈是往外面追求，愈是迷惑，愈是痛苦，愈是生死不能了，所以不能解脫。得了解脫的話，完全明瞭自己有法身、有般若大智慧，然後能夠運用本有的智慧，到那時候，生死也解決了，這叫解脫。這三種都有它說不盡的功德，叫作三德。

法身、般若、解脫，雖然每一種德都是無窮無盡的，但是總括起來，每一種都可用四個字來講：一是「常」，常是永恆的，法身固然是永恆不生滅的，般若開發出來，也是永久的，不會再消失，你得了大解脫，生死了了之後，也是永久存在的。二是「樂」，世間凡夫沒有真正的樂，開發這三德，真正得了真樂。三是「我」，我們常說學佛不要有我，《金剛經》說：不要有我相、人相，那個我是假我，假我要

不得的，但是真我是有的，真我不要也不行，它自自然然存在，這三德自然有真我。第四是「淨」，三德都清淨，一塵不染。法身、般若、解脫三德，每一德都具備「常樂我淨」這四種德，因此叫三德。

密藏呢？分開講有法身、般若、解脫，實際上修成功成了佛，三德是一回事情，法身就是般若、解脫，般若就是法身、解脫，解脫就是法身、般若。這三者名詞不同，是一體三方面的。在意義上從三部門來解釋，融合為一體，叫作密藏。不是真正實際來修的話體驗不到，不會了解的，這叫密藏。如來密因，就是以三德密藏為密因，三德密藏是普通法所講的，在這部經裏就是如來藏，如來藏包含三德密藏在內。學這部《楞嚴經》，我們以什麼因來修持？佛法的因，各各不同，看眾生各人的根器，有小因、大因、有種種的因不同。就這部經來講，是以三德密藏為因，這個因是成佛的因，這也是密因。密因不是我們普通人能夠了解的，你要學習修成功了，就自然了解。所以在學的時候，它對我們學的人來講，這是個密因，所以密，就是三德密藏、如來藏。我們開始學，誰能夠了解？就以密因來修持。



再一個意義來講，二四三頁第二行下面「受密法行真定為密因」，密法，就指這部經的大佛頂咒，《楞嚴經》裏有大佛頂咒，一共分五會，也叫五會神咒，以這個法來修行。行是什麼？咒的作用幹什麼？咒是教學的人能夠入楞嚴大定的，楞嚴大定就是真定，不是普通學的定。普通世間法的四禪八定，就是修到非想非非想處天的大定，也不是真定。真定是根據三德密藏（如來藏）來的，也就是從本性裏發出來的，受密法來入大的真定，這叫密因。

講「修證了義」，先看修證，什麼叫修？「修謂行因」，修是修行是在因地，因地包括從凡夫到大菩薩，以至還沒成佛、快成佛的大菩薩地位，都是叫因地，這是修。證呢？證是證到佛果，「證是希果」，希果是希望證到佛的大果。這是修證兩個字。了義怎麼講？「徹底究竟謂了義」，了是最徹底、最究竟的，這個意義完全明瞭了，叫了義。

再講「以因同果從根解結修證」，什麼叫以因同果？前面講密因，這部經是教人從密因來修，一開始就把握到自己的本性。古人講「稱性起修」，什麼叫稱性起

修？稱性就完全合乎本性，不違背本性。合乎本性開始來修持的就是密因，拿密因來修持。現在我們研究：密因固然在因地時，因與果，修成功證了果，因與果合一的，因與果是同時的。普通佛法講「因賅果海，果徹因源」，因把果包含了，果就像大海那樣無量無邊的，因就把果海賅，賅，就是完全包含在內；果徹因源，從果這方面，徹底到因地開始的地方，因與果是同時的。明瞭這個道理時，一開始修，方向就是正確的，一開始明瞭密因，就是明瞭自己的本性，這叫「以因同果」，因果是同時的。這部經是這樣，還有不是這樣嗎？有，我們知道佛以五乘說法，五乘開始是人乘，講做人的道理，守住五戒，人格很健全，這是講人道；再講天乘，修天道的，生天要修十善業；再學二乘，學小乘、中乘；再是大乘，學菩薩。人、天乘沒有講到本性上去，因為根器不到，講本性，他不了解。這部經一開始，釋迦牟尼佛就教阿難尊者找心，就是找本性。其他像人、天法，一概不必經過那個步驟。開始就從本性上講，以因同果。

「從根解結」，什麼叫從根解結？這是釋迦牟尼佛用比喻，教學佛的人了解怎麼

修持的方法，懂得這個方法就好。什麼方法呢？釋迦牟尼佛用一條長毛巾打了六個結，但是這六個結怎麼來的？還是從一條毛巾來的，有這條毛巾，才有這六個結。要解這六個結，把結一一解開，所有的結解開了，整體還是一條毛巾。說這個是比喻話，毛巾比喻我們人人都有的人性，本性在這部經裏叫作「一精明體」，最精最明的本體。一精明體分開來，有六和合，六和合是眼、耳、鼻、舌、身、意，經文裏講「元依一精明，分為六和合」，分開來講有六根，合起來，你的六根從那裏出來的？一精明體出來的，都是從本性裏出來的。要修持，怎麼修持法？等於我們現在有了六根，處處被根把我們障礙住，應該知道的不知道，有什麼能力也發不出來，被限制住了。根，是發識的，識，是虛妄分別的，更差了。所以這部經教我們「用根不用識」。為什麼用根不用識？根是無分別的，識是虛妄分別的，從這方面來修，修到完成了，入了一精明體，就從根解結，直捷了當的。前面講如來密因，我們懂得這個密因，一開始明瞭有本性，從本性上開始修，就從根上來解了結子。明瞭根本，根是根性，就是本性，從本性上來解結，這叫修證。

「頓入涅槃頓證圓通了義」，頓，不是漸漸的，根器好的人，他學了這部經，一明瞭如來藏，知道三德密藏，這根本的方向把握對了，工夫用對了，能夠頓入涅槃，涅槃是成佛的境界。頓證圓通，圓是萬法圓融，通是通達，這了義，這部經完全說了義。

再講「諸菩薩」指「五十二位」，修行菩薩道，有十信、十住、十行、十回向、十地，有五十階位，再加等覺、妙覺，共五十二階位，諸字包括這麼多菩薩，到妙覺就是成佛了。「萬行」的萬，「合修戒定等曰萬」，綜合修戒、定、慧等方法，按照這些法來修，叫萬，這是諸菩薩萬行。「首楞嚴是總行，廣六度是別行」，這部經的名字是「首楞嚴」，這是總行，菩薩道廣修六度法門，那是別行。

### 第三講

上回講到「大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行」為止，還有「首楞嚴經」這幾個字沒講，今天先看「首楞嚴」。

「首楞嚴」是梵文，翻成中文的意思有很多種，最主要的是大定的總名稱。這部經就是教人家入定的，這個定不是普通的定，是首楞嚴大定。首楞嚴大定翻成中文的意思，各位看二四三頁講表「究竟堅固之定」，這個定不是普通的，是究竟堅固的定。「究竟」，是我們學佛一定要成佛，憑什麼成佛？就是把自己本有的佛性完全開發出來。佛性人人都有，不但人人都有，六道眾生都有，一覺悟，完全開發出來就成了佛，本性萬德萬能，什麼事都能辦得到、什麼事情都了解。究竟，指本性來講，這種定完全從開發本性來講，是完全究竟到極處了。「堅固」，是任何東西也沒辦法來推翻本性，也毀壞不了本性，這是堅固。所以在經文裏說「無動無壞」，再大的力量也動不了這種大定，任何力量也毀壞不了這種大定，這個大定是完全入了本性，是究竟堅固的定。

為了讓我們了解這個大定，究竟到什麼程度、堅固到什麼程度，講表分兩個意義來說，第一是「圓」，這個定是圓滿的定。什麼叫圓滿的定？普通人講入定，指入定的本人在入定，本人入了定，定得再好，外面的環境還是亂糟糟的，沒有什麼定，那是小定不夠圓。圓定是什麼？指本人入定，一切的環境，包括有情也好、無情的也好，無一不在定中，真如本性如如不動的，那才是圓定。這種圓定，我們一下子不容易了解，經文裏舉兩個例子，比如太陽、月亮是動態的，長江、黃河的流水也是動態的，但是就大定（圓定）來講，太陽、月亮是不動的，定在那裏。長江、黃河水也不流動，水流動是凡夫的情識，凡夫的眼睛看長江、黃河、太陽、月亮在那裏動，要趕緊一轉，轉為真正入了大定，一看就是不動的。所以經文裏講「日月經天而不動」，日月經過天空而不動，「江河競注而不流」，長江、黃河好像競賽一樣往下流注，實際上不流的。古代高僧換個題目來講，拿小橋流水來說，本來橋是靜態的，水是流動的，他卻說「橋流水不流」，橋是流動的、水不流動的。他為什麼這樣說呢？真正入了圓定時，整個從我們入定的人，自心到外面的環境，一切的事物無一不在定中，一切都在大定之中，這叫圓定。所以表裏（圓）字下面講「統

萬法」，它是統合萬法的，萬法是宇宙、人生，一切有情眾生都由大定統合起來，圓起來了。「異獨一事」，異是單獨的，我們自己在入定，不管外面怎麼樣，我自己入定就好，那是獨一的事情，那不算什麼大定，圓定在這裏是統萬法。

第二是「妙」，這個定是妙定。什麼叫妙定？這種定，眾生本性本來就具備，這個定不是從外面學來的，學是學不到的，本來就具有，本有的定。普通講入了定，就定在那兒不動，出了定又活動起來了，這種程度早得很，本性的定，無時無地不在定，本來就有定，不是修成的。說到修，當然要修，可是學要了解大前提，這個定不是修來的，修是把凡夫雜亂的行為、雜亂的心理排除出去，如此而已。把凡夫雜亂無章的那種心理和行為滅掉以後，本具的性定自然就現前，出現了，因此這種定本來是性具的，本性具有的，性具的定叫妙定。這種定，表裏說「離動靜異假方便」，它本來就如如不動的，你說有動、有靜，入定就是靜、不入定就是動，在這裏一切都安不上，動靜這兩個名字都是對待的，在這裏都安不上的。所謂佛家工夫淺的定、二乘的定，還有外道的定，都是方便，不是真實的，這個定離了動、靜，

這是性具的妙定。

用圓定、妙定這兩層意義合起來講，就是首楞嚴大定。首楞嚴大定跟別的定不同處，別的比较修四禪八定，有入定，入定之後住在定中，然後再出定，有入、住、出；首楞嚴大定沒有入、沒有住、沒有出，它是在經裏把覺悟的道理講得清清楚楚，把我們眾生的心性講得清清楚楚，你的心就放在心性上。開發心性出來，平常的一舉一動，無一不在性中、無一不在定中。穿衣、吃飯、一切的工作，無一不在定中，他這麼修的。我們中國文化，比如說孔子講的學說也這麼學，不要認為儒家只是世間法，那是對儒家的學問沒有深入研究。從表面看，這是什麼定？儒家就用禮樂，講禮、講樂，在禮樂上面去做，事事做到非常完善，心理很安然就是定。做到最完全就是聖人。而他的修法不講怪力亂神，怪力亂神是有動態的特殊異象表現出來，孔子不講這一套。首楞嚴大定也不講這一套，就是一切在日用尋常之中，明瞭心性真理，我們心裏所想、口裏說的、身體所表現的身、口、意三業，完全不離本性，學楞嚴往這上面用功，就是修大定。



接著講共同的題目是「經」字，任何一部佛經都有這個字，是共同的。對經字要了解一下，佛在當時，他不像我們現在一般人演講，預先自己寫個演講稿，然後拿著稿子，自己照稿子來說，不是如此。釋迦牟尼佛在說法的時候，看聽法人是什麼根機，就針對在場大眾的根機，隨口就說出來，到後來由佛的弟子用文字記載下來，就成為經，「佛說言語結集文字」叫作經。

無論那部經，它的涵義具有共同性，簡單說，具備「貫攝常法」四個意義。什麼叫「貫」？貫是貫穿的意思，孔子講「吾道一以貫之」，把經裏所講的道理、意義，把它貫穿起來，有系統、不會凌亂，叫貫。「攝」是收容、收攝。什麼叫收攝？佛說的法是經，用來度化眾生的經，都是要讓所有的眾生能夠接受，就經這方面來講，它具有一種力量，古人叫攝，拿現在好懂的意思叫吸引力。它具有一種吸引的力量，人家一聽、一看經文，他心裏發生一種向心力，自自然然就有興趣來研究，接受經文當中的意義，這叫攝。「常」呢？經裏所講的道理是永恆的，在釋迦牟尼佛那時候，佛法跟印度那些大外道的理論比較，一個是天上的太陽、一個像燈光那

麼微弱，不能比。而且任何學術思想，你想把佛法的道理推翻，推翻不了。過去如此，現在也是如此。現在科學進步了，你對佛法講的道理，要虛心研究，就怕科學不發達，科學愈發達，它走的路跟佛法愈接近，我們希望這些科學家們儘量研究，研究到心物合一，能夠由物質的科學研究，進入心靈世界，他就了解佛法。所以佛法是永恆性，常是永久的，那一個時代再大的學術權威，也沒辦法推翻它。再說「法」，比如人世間，那個國家不講法律？法律維持一個秩序的，人類社會用法來維持秩序，中國古時候不是講法律是講禮，禮比法還要深入一層，它出自人的內心，也是維持秩序。佛法涵蓋法律、涵蓋禮，它是一個軌道。無論在地面上的各種交通工具，就是飛在空中的飛機，也有航空區域，也有軌道，超出軌道就破壞了法，那不行就會亂了。所以佛說的法包含在經裏，無論在那個世界，在我們地球上固然必須遵守，十方任何一個世界，只要有眾生，就少不了法。所以法是就空間來講，常是就時間來講，沒有一個人能夠超出法之外的。任何眾生懂得也好，不懂得也好，自然要尊重法。佛法把法說得最徹底、最微妙，讓人家能夠覺悟，所以「貫攝常法」這四個字，是每部經都有的意義，我們懂得這四個字就好，其餘還有很多，不必一

條一條舉出來。二十個字的題目，講到這裏。

現在請看第二四三頁講表「釋題」，我們看看這張表的分析，世間的學術，寫文章、寫本書總要定個題目，這個題目當然有它的講究，但是沒有佛經這樣嚴密，佛經定的經題有它的法則，這個法則是什麼？大致說一說：一種以人名來定題目，一種以比喻來定題目，一種以法來定題目，再有把比喻、人、法三種合起來。單獨的有人、法、喻，雙合的有人法、人喻、法喻，又有人法喻三種合起來，一共有七種定題的方法。這部經有喻，「大佛頂」是比喻；人呢？「如來」指佛，是人，「諸菩薩」也是人；法呢？「密因」、「萬行」是法。具足的，三種合起來，這部經人、法、喻都有，三種立題方法都涵蓋在裏面，這部經「人法喻具足」。再說個例子：《佛說阿彌陀經》，「佛」指釋迦牟尼佛，「阿彌陀」是阿彌陀佛，這兩者都是人名，單人立名。《大涅槃經》，「涅槃」純粹是法，單法立名。其餘很多，不再舉了，經題研究完了。

現在請看後面講表「宣流及譯者」，佛經原來在印度，是用古印度文記載下來

的，傳到中國來要翻譯，譯成中國的文字。經怎麼來的呢？不容易，「宣流」，傳到中國來好不容易，經文傳到中國來，大約在後漢的明帝時就傳來了，不過到後來，概略地分，有三個時期：後漢時安世高是一個時期；後漢之後，到了兩晉（西晉、東晉）時，有名的高僧法顯，這是一個時期；第三期是唐朝，佛法傳來最多，有唐三藏（玄奘大師）。在這三個時期，從印度、從西邊的國家（西域）來的高僧很多，鳩摩羅什大師是非常顯著的一位。佛經到中國來是艱難的，比如唐三藏到印度求取佛經的經過，那多麼艱苦。

但是這部經來得更特別，是不求自來的，中國的高僧早就知道，在隋朝（唐朝以前）天台宗的智者大師，一提到智者大師，誰不知道呢？智者大師為天台宗立下「三止三觀」這種修持的方法、研究經文的方法，被印度來的一位高僧看見，智者大師這種三止三觀（作止觀）的學問，他一看就告訴大師：你研究所立的跟《楞嚴經》的經旨很相符合。他這麼一說，智者大師就向西方每天拜求，拜求了十八年，還是沒有拜求到，智者大師圓寂了。雖然沒有拜求到，可是到後來就特別了，因為

這部經在印度當時，那個國家現在也考察不出來了，被收藏在國家最重要的書籍寶庫裏，當珍寶看待，禁止出境的。有位高僧叫般刺密諦，他第一次要把這部經帶到中國來的時候，第一次出國時被守邊的關卡截住，這部經帶不出來。第二次就想辦法，他立下誓願，要把這部經帶到中國來，他想什麼辦法呢？他用非常精細的絹（一種絲織品），把經文用很小的字寫在絹布上，寫好以後，很完整地封起來，把自己胳膊的皮膚剖開來，放在裏面，然後用醫藥把傷口治好才出來，查不到，出來之後，到了廣州，這才傳到中國來。一到廣州，遇到唐朝的宰相房融，房融曾在武則天的朝代做宰相，後來武則天退位了，中宗再復位的時候，他被貶到廣州，這也是因緣，沒有這個因緣也是不行。所以這部經的經文是由房融主稿來寫的，他的文筆太好了，這當中還有通曉印度言語的、通曉中國言語的，另外還有高僧，印度文、中文都明瞭，經文的造詣非常深，讓他來證明文字寫的跟原來的意思是否相符，不會草率的。經過這幾層手續，才把這部經譯出來的，所以表裏講「此譯特殊」，這部經的翻譯非常特殊。

我們看列的幾行：這部經「不自來惟智者大師拜求十八年」是一條。再是「傳來者之艱苦」，那位傳這部經到中國來的高僧，那樣艱苦，「與往求之功媲美」，可以說跟玄奘大師（唐三藏）到印度求經的功勞是一樣的。這部經「分主譯譯語證譯筆受之別」，「主譯」，是把這部經帶來的人，帶來之後，他主持譯場。「譯語」，是懂梵文或中文的人。「證譯」，是對三藏經典都通了，看經文寫出來沒有錯誤，他才證明能夠譯出來。「筆受」，是房融用文字寫出來的。想想看，翻譯一部經需要這麼多人，特別的是證譯，必定證果位的人才行。沒有證果位，我們普通人一看，這個經文的文字，我們都懂，但是真懂嗎？實在不懂。舉個例子，《金剛經》一翻開來，裏面的文字誰都認得，假使我們認為認識這些字就懂得這部經，那就大錯特錯。我們看看江味農老居士注解的講義，經文本文沒有多少，講義翻開來厚厚的一大本，看不明瞭，看講義反而看不明瞭。講義是注解經的，注解都看不明瞭，經文怎麼看得明瞭？我們認為經文看明瞭，那完全是誤解，要看懂經文不容易的。既是這麼難，今日之下，有很多人主張把文言文的經文翻成白話，這是不自量力，今日之下，有幾個人證了果？沒有，沒有證果，把文言譯成白話，那是謗經，把經完全譯錯了，

整個就是毀謗佛經，這事做不得的。

「後人以其自來又在兩大譯場之後疑之」，因為這部經來得特別，不求自來，而且這部經來的什麼時候？中國那時翻譯佛經不是隨便的，以國家的力量設立譯經場，兩大著名的譯場：一個是鳩摩羅什大師主持翻譯的，如《阿彌陀經》就是大師譯的，他譯的大經大論多得很；再是唐玄奘大師，從印度取經回來，他所主持翻譯經典的場所。這兩大譯場在中國是非常著名的，這部經是在兩大譯場之後來的，因此一般人都認為：這部經可靠嗎？懷疑了。其實不容懷疑，圓瑛老法師是民國時代的高僧，他說了一句話，很值得我們推崇，他說：「誰說這部經不是佛說的？是假造的，那就請他寫一部經，跟這部經講的道理一樣的話，我就拜他為師，我就承認這部經不是佛說的。」這話說得對，別說這部經同樣的道理寫不出來，你叫他解釋這部經裏任何一句話，他也解釋不出來，經文談何容易。所以後來有人考據講的，我們不要聽那些話。

請翻開經本，現在看翻譯的人，「唐中天竺沙門般刺密諦譯」，唐是唐朝，天竺

是印度，印度古時候有很多國家，中國就用天竺，二字代表整個印度這些大大小小的國家，中天竺在印度中部。沙門是梵文，指出家人，翻成中文的意思是勤息。勤是勤修戒定慧，這是佛法的總綱領，無邊的佛法以三個字作代表，戒、定、慧，叫總綱。息是息滅貪瞋癡，講戒定慧做什麼？我們人人都有貪、瞋、癡，貪求這個、貪求那個，貪求不到就瞋恨，對世間的道理、因果，什麼都不明瞭，這叫愚癡。用戒定慧把貪瞋癡滅掉，細講就多了，能息得乾乾淨淨，本性出來就成功了，沙門的意義是勤息。般刺密諦，就是從印度來的那位高僧，吃了那麼多辛苦，把這部經帶來。譯，是主譯的人。

「烏菴國沙門彌伽釋迦譯語」，烏菴國也在印度。沙門的意思講過了。彌伽釋迦，是印度高僧的名字，他來譯語，把印度說話的語音翻成中國的語音。「羅浮山南樓寺沙門懷迪證譯」，這是講證譯人。再是房融宰相，「菩薩戒弟子」，他受過菩薩戒的，不論在家、出家，受了菩薩戒，就要行菩薩道。弟子，是佛的弟子。「前正議大夫」，這個時候他已經不做這個官了，所以是前。正議大夫是諫議官，負責言語



上諫勸的官。「同中書門下」，唐朝有中書省、門下省，是左、右兩位相府的名稱。同是兼任，他兼任兩府官位。「平章事」，平是平均，章是彰顯，事是事務，就是《書經》裏講「平章百姓」的意思，均理政務，顯彰法度之事。「清河」是房融宰相的家鄉，「房融」是他的名字。「筆受」，前面語譯之後，他把語譯用文字寫下來，叫作筆受。

現在看經文，任何經的科判不一樣，但是分成三部分是一樣的。經的組成，前面是序分，現在一般人寫一本書，前面自己作序文，或請別人作序，經文不是這樣，序分就在前面，跟經文連在一起，不另外寫序，在前面的部分就是序分。序分之後是正宗分，是最主要的部分。正宗分之後是流通分，這部經佛在講完之後，囑咐弟子怎麼把這部經流通出去，叫流通分。現在開始研究序分：

**如是我聞。一時佛在室羅筏城。祇桓精舍。與大比丘眾千二百五十人俱。皆是無漏大阿羅漢。**

為什麼需要序分呢？佛經要取信於大眾，一部經記載下來，人家要問：這部經

是怎麼來的，是不是佛講的。序分有幾個要素：第一是「信」，要大眾都能相信，相信這部經是佛說的。第二是「聞」，這部經是文字記載的人親自聞來的，親自聽佛講的。第三，在什麼時候講的，有「時」間的。第四，在什麼地點講，就是地「處」。第五，什麼人講的，佛講的，佛是主講人，一般演講有主講人，經的主講人是佛，叫「主」。第六，在場的聽眾有那些人，叫「眾」。信、聞、時、主、處、眾，這六種要素叫六種成就，具備這六種要素，這部經就是證據確鑿的，有證信才能成立。

「如是我聞」，就一般的講法，在印度結集經是阿難尊者，阿難尊者的記憶力很強，當時聽到佛講法，都能記得，後來記載下來。也要在會的大眾證明，你這樣說出來對不對？大家都印證了，都對了，這句話才寫出來。如果大家有意見，佛當時不是這麼說的，就再修正。當時大家證明阿難尊者記得的完全不錯，再經過在會大眾的證明才記載下來。阿難尊者說「如是我聞」，如是，這部經講的內容就是這樣，如是，代表經的內容，這部經我聞，是我從佛那裏聽來的，這是最簡單地講。深入地分析，如的意思就深奧了，如是如如不動，講到本性上。聞經不是用凡夫浮躁的

心理，那聞不進去的。聞經必得要靜下心來，全心全意貫注在那，佛講的，要用真心靜靜地聽，就是用心性來聞。我，有好多種說法，有虛妄的我、有菩薩弘法假名相我、講到真正心性的真我。弘法總要利用世間名相的假名，這個我是假名相。阿難尊者說：這部經是我從佛那裏聞來的。這指前面信、聞兩種成就，一個信，如是，代表說出來大家都相信，信成就；聞是聽來，信、聞這兩種證明。

「一時」是佛講這部經的時候，時成就。「佛」是主成就。佛在那裏講呢？「室羅筏城」，這是一個城市。「祇桓精舍」是《阿彌陀經》裏的祇樹給孤獨園，指處。「與大比丘眾千二百五十人俱」，是聽眾。信、聞、時、主、處、眾，六種成就都包括在裏面。這些大比丘不是普通的，在因地是比丘，證果位「皆是無漏大阿羅漢」。無漏的大阿羅漢，不但出了三界，連無明也斷了。大阿羅漢實際上是「大菩薩，他一方面聽佛法，再就是幫助佛來弘法的，這是大阿羅漢。讚歎大阿羅漢的道德、修持。」

大佛頂首楞嚴經講記【一】

## 第四講

佛子住持。善超諸有。能於國土。成就威儀。從佛轉輪。妙堪遺囑。嚴淨毗尼。弘範三界。應身無量。度脫眾生。拔濟未來。越諸塵累。

上次講「皆是無漏大阿羅漢」，證羅漢果都是無漏的，了分段生死的叫作羅漢。漏，詳細講，究竟應該怎麼講法？先講「漏」，再講「無漏」。

請看第二四四頁講表「漏」，雪公老師講「漏落三界生死」。什麼是漏？比如一個碗，放了一碗水，這個碗破了一個洞，或有條裂紋，裏面的水漏出來了叫漏。漏到那裏去？這不是說水，是說我們非常清淨光明的本性，就是我們的真心，真心是無所不在的，如果純粹是真心就不會漏，不純粹的心就會漏。純粹的心叫無漏。我們的心怎麼不純粹？就跟碗破了一樣，破了就向外漏，漏的不是真心，漏的是煩惱，心裏有煩惱就向外漏。向那裏漏？向三界漏，三界是欲界、色界、無色界，你向這三界漏煩惱。漏到那裏？三界六道，在六道輪迴，就是你起了煩惱，往外漏，漏到

三界六道。漏到那一道？上三道是三善道，下三道是三惡道。你做的惡是上品、中品、下品？你造的惡，煩惱重是上品煩惱，煩惱輕一點是中品煩惱，最輕的是下品煩惱。按照這個次第，分地獄、餓鬼、畜生三惡道，這是你作惡。作善也分上品、中品、下品，上品生天、中品在人道、下品是修羅道三善道。漏就看你所作的，煩惱有善、有惡，有善有惡就分等級，有多少就漏多少出來，凡是有煩惱就漏。欲界天上面有色界、無色界，色界有四禪天，無色界有四空天，他們有沒有煩惱？他們有微細煩惱，也是漏。總之，在三界裏都有煩惱、都會漏，凡是有煩惱，就漏落三界生死。

煩惱有根本煩惱、枝末煩惱。根本煩惱是無明，無明作根本，十二因緣是無明緣行，從無明開始。何謂枝末無明？欲界煩惱是枝末無明，上二界的煩惱是枝，所以見思、塵沙都是枝末煩惱，無明是根本煩惱。這三種煩惱，三界裏都有煩惱。並不是枝末煩惱斷了，根本煩惱也一起斷，沒有。枝末煩惱斷了，還有根本無明，無明是根本。換句話說，欲界的煩惱有根本無明，色界的煩惱也有根本無明，無色界

的煩惱也有根本無明。就是斷了欲界的煩惱，根本無明還是存在，厚厚的很多，斷了色界、無色界的煩惱，斷了枝末，斷了見思煩惱、塵沙煩惱，根本無明還在。菩薩按階級，一階一階地斷，斷了根本無明就成佛。

這裏講「漏落三界生死」，指欲界、色界、無色界的生死煩惱。漏下的煩惱包括一切煩惱，「欲界煩惱」、「上二界煩惱」、「三界」根本「無明」。這裏有個問題：三界的根本無明都斷了，是不是無明都沒有了？還有微細的界外無明，三界裏的是界內無明，還有三界以外的。「三界無明」包括界內、界外，漏落三界，限定三界內，這是漏的意思，漏煩惱。煩惱有六種根本煩惱，貪、瞋、癡、慢、疑、惡見，根本煩惱不是根本無明，這是粗煩惱，還有細煩惱、隨煩惱（中隨、大隨），煩惱多了，這裏不能細講。三界包括欲界的所有煩惱，欲界煩惱有不少，分為九品，每一品裏再分九品，上中下三品，三品分成九品。講斷惑就斷這九品，怎麼斷就不能細講。九品思惑，貪、瞋、癡、慢、疑擴充起來的。九品思惑、八十八品見惑，這都是欲界煩惱，見思惑是三界煩惱，都是漏。漏是漏煩惱，漏煩惱漏到那裏？漏到

三界，漏到三界就有生有死，不漏煩惱就沒有生死。煩惱漏到那一界，就有那一界的生死，這是漏。無漏，阿羅漢證的是無漏，到了四果羅漢，三惑中的見思惑斷乾淨了，就是無漏。無漏就沒有漏煩惱了，修得堅固，這裏指小乘聖人講的，大乘聖人是另一種講法。這裏羅漢，先就無漏來講小乘，後邊大阿羅漢就不一樣了。大阿羅漢修的因大，果也大，微細的煩惱、微細的漏都沒有了。

「大」講過了，先看「羅漢」，羅漢是梵文，沒有譯成中文，因為含有三種意思，所以不翻，凡是「含多義不翻」，這是翻譯的規矩，尊重阿羅漢的地位不翻，叫「尊重不翻」。一說羅漢就知道，羅漢的工夫不錯，羅漢的三種意義：第一「應供」、第二「殺賊」、第三「無生」。第一個意義，應供是果，羅漢第一個果是應供，他修的是什麼因呢？因是前面的比丘，受過二百五十大戒的比丘，比丘也是梵文，有三種意義；第一「乞士」，乞是乞求的意思，上求佛法以滋養自己的慧命，下向眾生乞食以滋養身命，上乞、下乞都是乞，所以叫乞士。乞士是羅漢應供的因，乞士修道，證羅漢果了，不需要乞了，人家會供養，應受人天供養了。不過，小乘羅漢受人天



供養，大乘羅漢不限定人天，除了受世間人天供養，出世間還受一切聲聞、緣覺的供養，世出世間都是應供，這是大阿羅漢。應供是比丘那個乞士修因得到的果，應受人天供養，或者大阿羅漢受世出世間的供養。

羅漢第二個意義是「殺賊」，殺什麼賊？不是殺強盜，有警察自然會辦強盜，這是殺煩惱賊。前面講，眾生不是有漏嗎？見思惑、塵沙惑、無明惑，殺賊殺的是見思惑。我們世間是見思惑，這是界內惑（三界以內的惑），出世間叫界外，界外怎麼還有無明呢？根本無明是微細的，叫界外無明。殺賊是羅漢的第二個果，是什麼因造成的呢？比丘第二個因是斷惡，這是破惡的結果，殺滅煩惱賊。還沒講羅漢第三個意義之前，臨時想到殺賊，大家都知道，台北有個陽明山，為什麼叫陽明山？就是紀念明朝的大儒王陽明，他的學問不得了，他說殺賊，山裏有綠林賊寇，政府派人去剿滅，這個容易。現在的法律，強盜犯搶案，無論逃到那裏，逃到外國也藏不住，也要把他抓回來，這雖然有時候也難，但是也比羅漢殺賊容易。為什麼？羅漢殺賊是殺心中的賊，煩惱不是自己心裏的賊嗎？所以王陽明說：「殺山中之賊

易」，殺滅山裏的強盜容易，「殺心中之賊難」。為什麼難？大家想，如果內心的賊容易殺，大家老早成佛了，還要三大阿僧祇劫嗎？可見斷煩惱不容易。羅漢斷煩惱，七番生死要多少年，在天上、人間來回七次，七番生死才能證羅漢果。這還只是殺見思煩惱，另外塵沙、無明煩惱還不算，若成佛就要三大阿僧祇劫，那可不容易。

羅漢第三個意義叫「無生」，無生是證涅槃，不生不滅了。無生也分小乘、大乘，不一樣的，小乘羅漢認為斷了三界的見思惑，不入輪迴，不再來這個煩惱世界裏受苦惱，他認為就是了生死，就是無生，不到三界受分段生死。三界的生死，因為生一次，有一段生死，生一次，又一段生死，這叫分段生死。大阿羅漢不一樣，他三界的分段生死沒有了，同時他斷了塵沙煩惱、根本無明，這叫大阿羅漢，不但斷分段生死，還斷變易生死。出了三界不叫分段了，為什麼呢？有生死才叫分段，出三界沒有生死了，也有身體，那個身體叫變化身，是變易的意生身，隨著意所得的境界那個身，那個身體是變一個境界就有一次的變化，身體不一樣的變化，那叫變易生死。大阿羅漢才能斷變易生死，變易生死不是一次斷，分一段一段來斷。斷

一段，境界變化一次、高一次，智慧開了，到最後，大菩薩到十地法雲地，到等覺，最後一品無明破了，變易生死斷了就成了佛。所以大乘的無生和小乘的無生不一樣，小乘的無生是出三界，大乘的無生是變易、分段生死都斷了，《華嚴經》講，七地菩薩就是大阿羅漢，就是大。

講表上，雪公老師把「大」與「小」，標出最顯著的分別：小阿羅漢是「定性之流」，什麼是定性？性是種性，有一定的聲聞種性，這一類的就叫小阿羅漢，受世間的人天供養，「斷」的是「見思惑」，因為他根本不知道還有塵沙惑，也不承認有塵沙惑，況且無明也不知道，他斷的是「分段生死」。至於變易生死，他認為那不是生死，也不知道有變易生死。所以小乘定性，定在聲聞種性上，是定性的小乘羅漢。大乘羅漢是老早成就的，成就大，大到什麼程度？最高的到了佛的程度。到了佛的程度還乘願再來，跟釋迦牟尼佛一起在世間，還隨著釋迦牟尼佛，表現出自己不懂不會的樣子，內秘菩薩行，把大行菩薩度眾生的菩薩相隱密起來，叫「內秘」，內心的把它隱密起來，外面表現的是聲聞相，叫「內秘菩薩行，外現聲聞相」，這

種羅漢是大行羅漢，叫大阿羅漢。

現在總起來看，羅漢三種意義：第一、應供，小阿羅漢的應供是「天上人間」的，「內秘菩薩行，外現聲聞相」的大阿羅漢，就受「世出世間」的供養，世出世間包括九界，我們一念十法界，除佛以外，九法界都來供養他，這是應供。再看殺賊，小乘阿羅漢是殺滅見思惑，他不能殺滅界外無明，殺界外無明要大阿羅漢，他根本都不知道，從何而殺？大阿羅漢，他不但能斷「界外無明」，當然更能斷見思惑，這是殺賊大和小不同的地方。再看無生，小阿羅漢所謂無生，就是了「分段生死」；大乘阿羅漢，不但是分段生死，還要了變易生死，這是大乘阿羅漢的無生。這個表一看，大家就知道什麼是小、什麼是大。

那麼經裏講的羅漢是大、是小呢？「無漏大阿羅漢」，無漏講過了，大阿羅漢還要再講一下，怎麼大法？與「大比丘眾」的大一樣。這個大不是我們世間說的這個東西大、那個東西小，不是這麼籠統。這個大含有三種意義：分量大，包括得很廣大；條件很多；他的境界勝，超過很高。一個大、一個多、一個勝，這就是一個

大包含這三點的意思。大，他的力量大、器量大，大到什麼程度？大到天都供養他，不但人，天也供養，人天供養，大到這個程度是大。多，什麼多？他書讀得多，佛經內典都通，佛講的內法他都通；外法，外道、世間的經書都通，通內外經典，這是多。無書不讀、無事不知，上知天文、下知地理，一般儒家都能這樣，況且佛家，大包括這三個意義，與「大比丘」的大一樣。

接著看經文：從「佛子住持」這一句開始，下面還有十一句，這十二句經文都是讚歎無漏大阿羅漢。這不得了，他們究竟有什麼德能值得讚歎？這十二句經文都講這十二位尊者的德能。就看這十二句，落實講，不是空講。「佛子住持」，佛子這個名詞，我們聽多了，好像不難講，在這裏的佛子，不是說一般的佛弟子，更不是指羅睺羅（佛生的兒子），這個佛子是佛的真子。什麼叫佛的真子？還有假子嗎？凡是說子，由他生出來的叫子，父母生兒子，由母親肚子生出來小嬰兒，這不錯。佛也會生兒子嗎？從那裏生呢？經上講「從佛口生，從法化生」，這兩句是《法華經》上的經文，從佛口裏生，佛說法用口，說法使他證了果、證了大果、證了真如，

那不是佛的真子嗎？從佛法化生，也是口裏說的法，他照著法走、去實行，他也就成了佛的真子了。大阿羅漢才是真的佛子。住持，這些佛的真子（這些大阿羅漢），他們的心都安住在一個地方，住是安住，安住在什麼地方？安住在佛的境界裏，安住就不動搖，持是不再失去這個境界。注解說「住持不失」，住持就是住持不失的意思。

「佛子住持」這一句，《華嚴經》講到七地菩薩，念念都是佛的境界，那就是住持，是無漏大阿羅漢，完全是佛的境界。既是這個境界，不是已經到大菩薩的地位了，為何稱為大阿羅漢？因為他現的是阿羅漢的形相，因為他是乘願再來的大菩薩，加一個大，叫大阿羅漢。剛剛講的，七地菩薩念念不斷都住佛境界，我們念佛的人就想到我們念佛，學的是淨土法門，不就是教我們念念都是佛境界？可不是嗎？你念佛，念佛就是佛，《十六觀經》講得很清楚，「是心作佛，是心是佛」，是心念佛，是心就是三十二相、八十種好，講得非常清楚，無奈我們偏不相信，我們的心偏是亂跑。你看，大阿羅漢就不跑，他是住持，跑就不叫住持了。只可惜，我

們念的是最高的法門，我們不相信。聽人家說「你那個法門不好，我這個法門好」，我們的心就動搖了，我們念佛念多少年沒有用，好吧，我開始學你這個法門，一學就走錯路。為什麼？你學人家的法門，人家有他成就的辦法，你學不但不成就，反而沒有原來成就的辦法，所以這要小心。

說到小心，我們又糊塗了，怎麼小心？念不到一心不亂，不是這樣嗎？大家都這麼想，有時候就打佛七，請高僧大德開示，講的不都是這個嗎？開示的結果，還是得不到一心不亂，這有什麼好辦法？示明辦法，得一心有得一心的方便方法。得一心，一心分兩種：一種理一心、一種事一心，大阿羅漢得的是理一心，他住持佛的境界。佛的境界是什麼境界？一真法界，就是首楞嚴的境界，也是般若境界。你若不懂法，不懂佛的真法，你怎麼能證道？你懂得心住在這上面，這叫理一心。

那事一心呢？理一心我們辦不到，辦不到學不好，學到外道去更糟糕。不是外道，有正法，禪宗、密宗……這都是正法，是正法你學，能證果當然可以，雪公老師沒有禁止人家不要學別的宗派，大宗派都是好的，可是你得找好的老師引導你。

這恐怕遇不到，遇不到怎麼辦？有一種最方便的方法，雖然是泥塑木雕的佛菩薩，你不要認為那是泥菩薩，就當真的看，這就是「是心作佛，是心是佛」，一旦解了理，也就是理一心了。這個大阿羅漢不要等到三大阿僧祇劫，念佛可以證道，念佛可以往生西方，發願生到西方。你還在發願往生，因為你心先到了，你習慣上多生的習氣，你怎麼能夠斷呢？伏住就不錯了，你伏住、你能了解這個道理，就是理一心，到那裏你的蓮花才能開得快，阿彌陀佛再給予神力加被，很快你就是七地菩薩，就到這個境界。我們普通誰辦得到？十個人，九個辦不到，也不是絕對沒有，我們肉眼凡胎見不到，我們境界不夠，境界不夠不要緊，就是老太太、老太婆，她也能成就。她不了解這個道理，理一心她不管，怎麼證果、怎麼斷見思、怎麼斷塵沙，她都不了解，但是她相信釋迦牟尼佛是大聖人，他告訴我們這個方法，說西方有個極樂世界，離這裏十萬億佛土，你就相信真有一個阿彌陀佛現在還在那裏說法。你說我不相信。不相信，那就沒辦法，跟淨土法門就完全兩碼事了。你要絕對相信，而且徹底相信，我身體壞了，我也相信，壞的是身體，心是到西方極樂世界，這樣就能得到事一心。事一心，你這一生就能成就，不要多生，生到西方極樂世界，那



個世界清淨莊嚴，不會退轉，好處就在這裏，你這一生就能成就。這是淨土法門特殊的妙處，附帶說明。

「佛子住持」，佛子是這些大阿羅漢，他能夠住在佛的境界，執持著不使它失去，這就是念念不斷的意思，這叫住持，念念都是佛的境界。這個境界跟《楞嚴經》上講的境界，照理說都是佛的境界，《楞嚴經》可以講住持佛的境界嗎？在楞嚴法會上很多大菩薩，他們住持什麼境界？說住佛境界，顯得太廣泛了，他們住的不是佛的境界，那怎麼講？《楞嚴經》講首楞嚴，楞嚴是堅固不壞的大定，所以一般講住持，就是表上寫的「通，住佛境界，護持正法」，這是一般講法，通，一般講法不錯，可以這麼講。

《楞嚴經》講大阿羅漢，通這麼講法。但是其他經典，住持怎麼講法？別的經典也講住持，但講的不一樣。怎麼不一樣？看表上「別，各經以理事各別，而隨其解」，各經就是許許多多的經典，講的境界都不一樣。每部經典講一種禪定，百千部經典講百千種禪定，這住持的境界，百千種禪定都離不開佛的境界，這是通的講

法。分別來說，那部經、那種禪定，有說理的、有說事的，說理的就是佛境界，說事的就不一定了。雖然不一定，佛說法有權說、有實說，都有他的境界，最後都回到佛境界，所以各經以理事各別，而隨其解，隨著這部經的性質，解釋住持的是什麼境界。表上講別，是分別講的。現在講佛子住持，指那方面講的？「今，住首楞嚴三昧」，現在講《楞嚴經》，住在首楞嚴這個大定上，持是守住楞嚴大定不失去，是這部經住持的意思。

住持首楞嚴大定，他要修證，怎麼修證？持是住持不失，他怎麼守住不失？他是實實在在如實修行。直心是道場，心、意完全想到佛的境界，如實修行。他要度眾生，怎麼隨著眾生不同的境界去度他？隨緣，可是楞嚴大定的真理不變，就是隨緣不變。怎麼隨緣不變法？隨緣，眾生生死，他也生死，眾生生死是真的，佛子住持這位大阿羅漢，他也隨緣生死，但他的生死是假的，示現的假相。跟普通的羅漢（小阿羅漢）不一樣，他是隨緣不變，小阿羅漢隨著大家的世緣，隨緣就變，大阿羅漢隨緣不變。而怎麼變了呢？在塵世間有種種污染的事情，一隨，他自己也染污

了，就像你不會潛水，跳到水裏，被水淹死了一樣，一隨緣就變。大阿羅漢隨緣不變，這是佛子住持，住持楞嚴大定的住持。「佛子住持」這一句，一開始就讚歎大阿羅漢的修證，不像一般的小乘，境界不一樣，是首楞嚴境界。

「善超諸有」，超是超出，超過什麼？超過諸有。什麼叫諸有？欲有、色有、無色有，三界就叫三有，三有就是諸有。諸有怎麼善超呢？二乘小阿羅漢，他超脫生死，已經超了諸有，但不算善超。怎麼樣才算善超？超出生死，不願意再回來，這叫超，但不叫善超。菩薩不然，這裏有緣，他要度這裏的眾生，他要再回來，再出世間，這叫善超諸有。二乘人一證了果，他的身體就跟乾木頭一樣，「灰身泯智」，不分別了，不要智慧了，叫灰身泯智，他超三界不算善超，他不敢再回來了。大阿羅漢不一樣，他常常想三有，娑婆世界的欲有、色有、無色有，每個眾生都在受苦，他這麼想，就跟母親想兒子一樣，隨時要回來，只要有機緣，我趕快拉他一把，使他能夠離苦得樂，菩薩的心理是這樣，大阿羅漢就是這個境界，他這種超是善超。

我們念佛的人常常沒有自信，人家問：你們念佛是大乘、小乘？我們不敢說自

己是大乘，念佛往生西方極樂世界，人家說那是小乘、那是自了。大家想想，我們就沒話講了嗎？實際上我們有話講，大家每次打佛七發願，不都是「不違安養入娑婆」？如果你往生到西方極樂世界，你不再回到娑婆世界，在極樂世界安養，在那裏享受、享福，不願意再來了，不管娑婆世界的人受什麼苦，娑婆世界的眾生怎麼水深火熱，你都不管，這麼想就是小乘。小乘心理，別說不能往生，就是往生也回不來，這種心理回不來，你想證大果，辦不到，蓮花不開，在那裏永遠包著。所以「不違安養入娑婆」，不違安養，你照樣念佛，可是你還要回到娑婆世界來，不怕受苦，到那時候你也有辦法對治苦了，你再回來，大乘菩薩才能這麼做。大乘菩薩是自度度他，你念佛怎麼自度度他？你把人家都看成是受苦的、有災難的，像周文王出門見到人，「視民如傷」，看所有人，不管男女老少，都覺得他們受傷。為什麼？他們在這個世界受苦，文王就是這個心理，中國的周文王是儒家，儒家都能做到這樣，何況佛家。

「善超諸有」有兩種解釋：一種是入諸有而不為三界煩惱所染污，超出三界的

煩惱叫善超；另一種是超出以後再回來，離開三有，這個超三有，就叫善超。兩種都可以解釋善超。

「能於國土，成就威儀」，既然善超，超出三有以外，但不忘記這一切受苦的眾生，再回來，像母親找兒子一樣。有人對這個不敢相信，你回來拉著兒子的手，有無量無邊的眾生，菩薩應該變了無量無邊的手來拉著走，但現在不是，菩薩很少遇到。要知道你念觀世音菩薩，有感應他就來，你不念，他怎麼會來？他雖然想著你。這個理不難理解，我們想一下就知道，有一羣人做壞事，也有好人做好事，可是好人是好人，若還沒了生死，那好得還不徹底，總之，這個世界的好人、壞人能夠了生脫死的很少。既是不能了生死，菩薩如何救度這些眾生？這就靠因緣，你想拉他，也要有緣，沒有緣不行。《華嚴經》裏講地上一隻螞蟻，大菩薩很有智慧想去度牠，度這隻螞蟻。而螞蟻的煩惱有多大、多厚、多深？給孤獨長者要興建祇樹給孤獨園，在地上畫線的時候，舍利弗看到一隻小螞蟻，舍利弗笑了，給孤獨長者問：「你笑什麼？」他說：「我笑這隻螞蟻，八萬劫以前我看過牠，現在牠還是隻螞蟻。」後

來佛知道了說：「八萬劫你看小了，在八萬萬無量劫以前，我就看過。」想度牠也得有緣，沒有緣，佛也沒辦法。比如一個大學教授或是大總統，有智慧、有地位，沒有因緣，你找他，也不成，條件不夠，得條件夠才行。就像電波一樣，也要有電視機、收音機才接收得到，沒有電視機、收音機，外界的現象現不出來。你要從那裏度？就是智慧再高、能力再多，也沒有辦法，這是因緣的問題，因緣生法。

那麼眾生生活該受苦了嗎？不是這麼說，你自己不去結緣。像釋迦牟尼佛在世的時候，有個城東老母，釋迦牟尼佛迎面碰到她，她就轉頭走了。釋迦牟尼佛有神通，妳轉頭就走，我就再在妳面前現身，而城東老母卻向左邊一轉頭，又不看他。佛有化身，佛又在左邊現身，她則向右轉，佛在右邊現身，她頭卻向上向天看，佛又現在天上，她卻向下看。城東老母就是不喜歡他，眼睛閉起來，所以佛也沒辦法了，可見沒有緣不行。我們拜佛、念佛都是結緣，你越誠心，佛緣結得越厚，佛跟你就是好朋友，比世間的任何好朋友都好，這個你放心，我們念佛有這樣的好處。跟佛結緣容易結，譬如有人拿錢買一盞燈，真誠心供佛，那風吹都吹不滅，因為佛不需

要你花多少錢、買多少好禮物來送他，只要心誠，真心供佛，就會感應。因此念佛拿真心來念，那有不感應的？

今天講的經文是歎德，讚歎大阿羅漢的德能，有十二句，我們講了兩句「佛子住持，善超諸有」，這兩句是總歎這些大阿羅漢的戒德、慧德，合起來的總歎。

大佛頂首楞嚴經講記【一】



## 第五講

能於國土。成就威儀。從佛轉輪。妙堪遺囑。嚴淨毗尼。弘範三界。應身無量。度脫眾生。拔濟未來。越諸塵累。

剛剛念的十句經文，加上次講的兩句，一共十二句，是同一個意思「歎德」，歎是讚歎，就是讚揚、讚美的意思。讚揚、讚美什麼？楞嚴會上隨著佛來聽法的聲聞眾，讚揚這些聲聞大比丘眾的德能，所以叫歎德，就是讚歎。說到讚歎，我們知道，一般有好人好事，我們都讚歎，但是在我們世間，讚美好人容易，世間法的仁義道德，拿什麼字都好形容、好讚歎，只有程度高、德望大的人，要讚歎他，很不容易。大比丘眾一千二百五十位，個個都是「內秘菩薩行，外現聲聞相」，隨著佛到世間來應化的，在過去世有的成過佛、有的還沒成佛，也有等覺菩薩，所以這德能很不好讚歎，這都是出世間的聖人。

為什麼出世間的聖人不好讚歎？大家想，中國的孔子是世間聖人，歷代會說

話、會寫文章的人，寫過讚歎孔子的文章，很少。為什麼呢？因為孔子的德大，沒辦法讚歎，有個人為孔子立碑，碑林裏就有他讚歎孔子的碑，他怎麼讚歎？「大哉孔子，孔子以前，無有孔子；孔子以後，無有孔子。大哉孔子。」就是這麼讚歎的，孔子的德只是一個大字而已，以前沒有，以後也沒有，就這麼簡單幾句。後人說這幾句了不得，讚歎得好，就立個碑。我們看這個讚歎是好、是不錯，但不知道孔子的德有多大，想知道都沒法知道，只有多多研究《論語》才有可能，所以很不容易的。連世間聖人都不容易，況且是出世間聖人，你沒有這個境界怎麼讚歎？

這部《楞嚴經》一開始，是「佛在室羅筏城，祇桓精舍，與大比丘眾千二百五十人俱，皆是無漏大阿羅漢」，原來是一千二百五十五位，把五位略掉，算整數，都是大阿羅漢。「阿羅漢」前面講過，證阿羅漢就不得了，應供、殺賊、無生，這怎麼讚歎？而且不是小阿羅漢，是大阿羅漢。羅漢又分藏、通、別、圓，藏乘羅漢是有生有滅，最普通的羅漢，你要讚歎也不容易，況且大阿羅漢的形相更高，更不好讚歎，這都是大阿羅漢，更不容易。剛剛講藏、通、別、圓，就是佛法的學位分

為四種，藏、通是小乘，別、圓是大乘，這些羅漢都超過了藏、通，雖然在別位、圓位程度的大阿羅漢是大乘，這裏的大阿羅漢，還在別位以上，天台宗講別位是「次第三觀」，這些大阿羅漢是「一心三觀」，是圓位程度的大阿羅漢，甚至到佛的果位、佛的程度，所以這些大阿羅漢不好讚歎。

這十二句「歎德」的經文，頭兩句「佛子住持，善超諸有」是十二句的總讚歎，就把這些大阿羅漢所具有最高的德，就用「佛子住持，善超諸有」八個字總起來讚歎。佛子就知道，是講佛的真子，就跟世間的王太子一樣，這一千二百五十位大阿羅漢就是佛的繼承人，將來接佛位的。住持，是能夠住持佛法，使佛法能夠住持在世間。單講世間就不簡單，比方說我們地球上有多少個國家，整體是個世界。世界上有多少國家，任何國家都可說是世間。我們地球的範圍小，三千大千世界相當於一個銀河系那麼大，比我們地球還要大，住持不但住持我們地球，各星球有世界的地方，只要有緣，他都去住持。不但一個銀河系，太空裏無量無邊的銀河系，他都能去，這個住持大不大？單單講住持就不容易，善超諸有，怎麼住持？住持佛法，

使大家了生脫死，脫離世間六道輪迴的生死，六道在欲界、色界、無色界，超出三界就脫離六道，超出三界就是超出諸有。怎麼善超諸有呢？普通羅漢超出諸有就不回來了，大阿羅漢出了諸有又再回來，回到這個世間來度眾生，這就是善超諸有。這是總歎，兩句總歎羅漢的德，能夠住持、能夠善超。能夠住持是戒德，能夠善超是慧德，總讚戒、慧二德。

讚歎的是戒跟慧，戒跟慧怎麼這麼重要？我們知道，佛法要緊的三個字戒、定、慧，佛家有三藏十二部經典，三藏是經藏、律藏、論藏，是三無漏學。任何一部經都教人從心上用工夫，經是解釋我們眾生心，都是多心，不是一心，那一部經都教你一心。經藏就是要你一心，讚歎一心的，一心就入了定，心不會動搖了，我們造罪都是心亂動，所以經藏是解釋定的學問，叫定學。再說律藏，律藏是戒學，持戒，大乘律、小乘律都一樣，不管法條怎麼定，都是教人守住佛教的規矩，就等於我們世間的法律一樣，這是佛家的法律，律藏解釋的是戒學。論藏是大菩薩互相辯論，或者自己辯論、研究徹底的教義，這叫論藏，論藏是慧學。三藏經典就是三個字戒、

定、慧。經上讚歎這些大比丘，就是讚歎這些比丘都是博通三藏，成就了戒定慧的高僧。

這裏讚歎的是大比丘的戒、慧兩種德能，怎麼沒有讚歎定呢？因為戒定慧三個字，定是得的果，戒跟慧都在因地，所求的是佛果。這些大比丘眾雖然是佛子，但是還沒到佛的果位，雖然內秘菩薩行，還在菩薩的修行當中。修行首先要持戒，戒修滿了，自然生定，定了自然發慧，由戒生定，由定發慧。這部經是「大佛頂如來密因修證了義」，「如來密因」是果位，密因有三種，法身、般若、解脫叫「三德密藏」，眼看不到叫秘密，實際沒有秘密，我們因為不知道、不可思議叫秘密，佛子住持，都要住持在這上面。「修證了義」是修戒、修慧。「大佛頂」是最終的目標，大定，「首楞嚴」就是大定，所以這裏不需要讚歎定。因地的修證，讚歎大比丘的戒德、慧德都有了，定德就在裏邊。這個大定還是因地的大定，還沒到果地的大定，所以這裏不必讚歎，因為他在修因地的關係，由戒生定，定是三昧，在他的程度修的三昧。由定發慧，在他這個程度發的慧，他得了三昧，經過一次又一次，愈來愈

高，定也愈深了，到了最終目標大佛頂首楞嚴三昧，堅固大定是最高的定。

「佛子住持，善超諸有」，佛子等於佛的真子，法王子，如同國王的兒子，王太子，不久可接續佛位，這裏指得了楞嚴大定，就能善超諸有。不是普通的超出三界外，在無形中都到了程度，小羅漢不到程度，要到菩薩地位，不但做菩薩，還要做大菩薩、等覺菩薩，這就是善超諸有。不但是超，而且是善超，超而能入，所以叫善。超出諸有是空，再入就是有，超而能入，入而能出，這是空有不二的境界。這是一個總讚歎，都是由於戒、由於慧，才能超。沒有戒、沒有慧，怎麼善超諸有？所以把戒與慧來一個總讚歎。

接著十句分別讚歎，兩句一組。前面有總讚歎，說到戒、說到慧，沒有十分詳細說出來，下面十句分別說明白戒到什麼程度、慧到什麼程度。「能於國土，成就威儀」，這兩句讚歎的是戒、還是慧？這兩句讚歎的是大比丘的戒德。從那裏看出是戒德呢？「能於國土」，怎麼能呢？這是承著上面兩句來的，上面的住，他的心已經安住在楞嚴大定的境界，因為住在楞嚴大定的境界，他持戒都圓滿，所以他才

有大能力。大到什麼程度？能於國土，在任何一個國家裏，娑婆世界有好多國家，超出娑婆世界之外，其他的世界，他也能去，他沒有說什麼國度。蕩益大師注解這個國土是四土都有，凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土、常寂光淨土這四土，他都能自由自在地去。

「成就威儀」，成就他一身的威儀。什麼叫威儀？威，普通說這個人很有威嚴，威是莊嚴的意思，莊嚴有威可畏，一般人看到你很有威嚴，就發生敬畏的心，這叫有威可畏。一個人不莊嚴，沒有德，人家看到你：老張、老李，這樣就完了。你有莊嚴的戒德，他就尊敬你，就不能隨便稱呼你。為什麼？這不是誰勉強他的，他自然心的回應。儀，是有儀可象，他的儀態、態度非常使人樂於親近，人家可以拿你的儀態做模範。這是有威可畏、有儀可象，所以叫威儀。「有威可畏，有儀可象」是儒家經典上講的，佛家也講，「三千威儀，八萬細行」，佛經講三千威儀，有三千嗎？這不是隨便講講，佛經上就是這麼注解的。三千威儀，比丘受的戒有多少條？受二百五十條大戒，我們在家人沒受過戒，當然不知道。我們在家人不但不能研究，

連看戒條都不行，為什麼呢？怕研究了戒條，知道守戒這麼難，現在出家人這麼多，看到有那些守戒不嚴密的人，你對出家的比丘起了輕慢心，一慢就造罪了，所以不讓我們看出家戒。比丘戒一共有二百五十條，這我不能講，因為我沒研究過。二百五十大戒中有四威儀，行、住、坐、臥叫作四威儀，凡夫也有行住坐臥，但是不叫威儀，不夠穩重。他們都很穩重，因為受了二百五十大戒。四威儀有四個二百五十，行、住、坐、臥各兩百五十，就是一千威儀。那麼三千威儀呢？因為這些大比丘，都是乘願再來的大阿羅漢，過去一千、現在一千、未來要永遠度眾生也是一千，這叫三千威儀。他具備三千威儀，具備就叫成就。「能於國土，成就威儀」這兩句，讚歎的是戒德。

他們持戒圓滿，能夠有這麼大的德能，前兩句讚歎「能於國土，成就威儀」，這不得了，我們能有威儀嗎？我們念佛的人都能達到這個程度。這是不是說得有點過分呢？這一點都不過分，古大德常說「念佛橫超四土」，剛才講的，凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土、常寂光淨土，西方極樂世界也是四土。我們這裏的四土，



我們看的娑婆世界是污穢的，大聖人可以看到，程度高的人看的不污穢。《維摩詰經》法會上，舍利弗說心淨土淨，但是我們的世界這麼污穢，有人懷疑：難道我們的世尊，心理不乾淨嗎？釋迦牟尼佛說「大家不要疑惑，你們看。」腳一跺、一點地，整個世界變成七寶莊嚴的世界，可見四土絕對不是在什麼地方，到那個星球去找。不錯，經上講極樂世界在我們世界西邊十萬億佛土，如果按照高深的楞嚴大定（大佛頂）這個境界來講，四土就是一土，一土也可隨眾生心分成四土，完全是境界的問題，這個我們要了解。所以我們念佛的人，如果真心念一句阿彌陀佛，真的得到阿彌陀佛的境界，不是橫超四土嗎？你信願往生，極樂世界與娑婆世界是兩個世界，你的境界一高，四土合成一土，那個地方都可以去，這不就是橫超四土嗎？所以不念佛的人可以不信，念佛的人要是沒有自信，那你念的不是佛，是凡夫境界。凡與聖但憑心念一轉，就看你肯不肯轉，你心念一轉，心是佛境界的清淨，是佛境界的莊嚴，也就是你心莊嚴。我們有個跟佛一樣的心，我們還不是佛，他已成佛，但是境界修到了是一樣的。念佛是最妙的法，今天講楞嚴，順便談到這裏，大家可以會一會，加強自信。

講是這麼講，也許我們會疑惑：這兩句讚的是大比丘的戒德，我們念佛的人，一念橫超四土，我們不像這些大比丘受二百五十戒，過去、現在、未來，三世都沒有，這是讚歎大比丘的，我們能承當嗎？大家看蕩益大師的注解「一句彌陀，不計人我是非，是大持戒」，你在念佛的時候，你真心念佛，不計人我是非，對這個世間，人家怎麼樣、我怎麼樣，這是對、那是不對，這些人我是非，你在念佛的時候，還計較嗎？念佛的時候，你的心就是佛，絕不計較，這不計人我是非，就是最大的持戒。蕩益大師這話是騙我們的嗎？不是騙我們，是從理上講，真心念，阿彌陀佛的心跟我們的心一樣，沒有兩個心，你真心念，你就具足他的德，這就是大持戒。你一念能夠恆常，蓮花一開，證無生忍，就是七地以上的菩薩，但是你必須要真心念，念到理一心就可以。這我們辦不到，不錯，辦不到，不得已，才教我們先事一心，事一心好做。理一心比較難，理一心要讀誦大乘經典，有所開悟就行。要怎麼開悟？就是你看經，看了一句、兩句，一下子恍然大悟，那就是開悟。隨著聽眾的機緣到了，一下子就開悟了，你就相信「一句彌陀一句佛、念念彌陀念念佛」，這個道理你就相信了，這就是大持戒。「能於國土，成就威儀」，大阿羅漢、大比丘眾

能夠做到，我們真心念佛，也能做到，就看我們肯不肯做、肯不肯發心。

要是念佛不到這個境界，我們心裏也不要感到失望，因為我們多生以來，三業不淨、習氣太重，想一下斷習氣，雪公老師講：誰也辦不到。不能斷，帶著習氣怎麼辦？求帶業往生，念阿彌陀佛，事一心，求往生西方極樂世界，一到蓮花苞裏，不退轉，那就保險了，不會再輪迴六道，不會退轉，那就行，就等於成就了。說到帶業往生，大約雪公老師往生前三年，那時候從美國來了一位大居士，他說帶業往生不對，他毀謗帶業往生、駁斥帶業往生。帶業往生誰講的？古德都講，即使近代善知識印光祖師，他也特別強調有帶業往生。連祖師的話他都不相信。大家想，末法時期有人狂到這種程度，所以末法時期眾生剛強難度，佛說的一點不假。可是我們要了解這種情況，不受他的影響，這樣我們念佛才有力量。

經文講，這些大比丘眾「能於國土，成就威儀」，他成就了這些威儀，各位想，「有威可畏，有儀可象」，他是裝模作樣的人嗎？不是，他有大願力。什麼願力？他要度眾生，要怎麼度眾生？我們這個世界度眾生的方法很多，普通都是說法度眾

生，不說法度眾生，眾生怎麼得度？大家都不講，那是另一種方式，不講話也可以，那是對特殊根器，對普通根器不講話，他怎麼懂得什麼叫戒、定、慧？所以他要說法。下面兩句是說法，但是大比丘能說法嗎？大比丘不能說法，要「從佛轉輪」，他們是常隨眾，佛到那裏說法，這一千二百五十位大比丘都跟著去，幫助佛來轉法輪。法怎麼叫輪？輪是車輪，比喻佛的說法就像車輪。佛說法怎麼像車輪呢？佛說法的目的是什麼？目的是要斷眾生的煩惱、要把眾生從苦的生死此岸，度到涅槃安樂的彼岸，這是兩大目的。怎麼比作車輪呢？車輪走在地上，地上的草都被壓平了，草不再生長，這比方佛說法度眾生，去掉眾生的煩惱，壓滅眾生的煩惱，這是一個比方；再者，說法度眾生，讓眾生開解，照著修行，從此岸到彼岸，就像車輛能夠運載眾生，把眾生載到目的地。基於這兩層意義，所以佛說法，比方像車輪，轉，是讓車輪轉動，佛說法就是要去眾生的煩惱，所以叫轉法輪。從佛轉輪是幫助佛弘化說法、度脫眾生。

大家知道，從佛轉輪，幫助佛轉法輪，智慧不夠幫不上忙，愈幫愈忙，所以智

慧應該夠。智慧高到什麼程度？「妙堪遺囑」，智慧達到深妙叫妙，達到深妙是什麼智慧？大家讀《般若心經》知道：「觀自在菩薩，行深般若波羅密多時」，深般若波羅密，般若智慧就是妙智慧，你的智慧達到了般若智慧，六地菩薩就到了妙。怎麼說呢？般若智慧有遠有近，你心裏的智慧不到，叫近波羅密，就是接近彼岸，還沒到彼岸；修大波羅密，智慧夠了，就能夠到彼岸，真正的般若是在到這種程度。觀自在菩薩行深般若波羅密多時，他就到了最高境界的智慧，最高境界的般若是不空不有的境界，到了中道的智慧，中道圓融的智慧，這是妙。到這個程度，助佛轉法輪才夠資格，這是堪遺囑。不但轉現在法輪，堪是可以，遺囑，釋迦牟尼佛這一生的化緣盡了，緣到了必須入滅，入滅以前要囑咐誰？囑咐候補他地位的佛子。妙堪遺囑的遺囑，是候補佛地位、修成首楞嚴大定的弟子，到這個程度，他深妙的智慧可以，遺，是釋迦牟尼佛遺留的佛法，囑，是囑託他繼續不斷往後傳妙法，這是妙堪遺囑。這兩句讚的是般若智慧，沒有智慧辦不到的。

這兩組四句，「能於國土」是他的能力，他的能力從那裏看到呢？下面三句，「成

就威儀」是一個能力、「從佛轉輪」是一個能力、「妙堪遺囑」是一個能力，有這三大能力，才能到各地方去。這三句說得比較簡要，後面有三組六句，「嚴淨毗尼，弘範三界」說明「成就威儀」，成就多大的威儀，受兩百五十戒，行住坐臥成就了威儀，能表現的有多大範圍。「從佛轉輪」表現在「應身無量，度脫眾生」。「妙堪遺囑」表現在「拔濟未來，越諸塵累」。所以後面六句照應前面三句，把前面三句擴大起來講。

第一組「嚴淨毗尼，弘範三界」，這是照應「成就威儀」的戒德。這是什麼意思？請看講表「嚴淨毗尼」，下面有三行字，我們約略說一下：第一行是「毗尼」二字的解釋，「戒律總名，此云善治」，毗尼是梵文，翻成中文為善治，就是很能夠調理自己的身、口、意，是戒律的總名詞。我們如果看到毗尼二字，就知道是戒場。什麼是嚴淨？「嚴緊治身口之非」，嚴是嚴謹，就是很嚴格，不能超出規矩。嚴謹怎麼善治？緊治身口之非，我們三業造罪，身業有殺、盜、淫，口業有妄語、兩舌、惡口、綺語，身、口七支，小乘羅漢修行第一步，要防止身口犯罪業，不但要防，

還要嚴謹地防身口之非，把身業、口業的過誤都防治不犯。不但是大的殺、盜、淫不犯，小地方也要防止。怎麼還有大有小？比方殺人是犯殺業，你說：我沒有殺人。可是你無故殺害小動物，不經意地把牠弄死，那也是殺業，這是小地方。盜業，你說：我沒有搶人、偷人。可是你在公家辦公，人家沒有給你，你隨使用一張信紙就不行，這個界定很嚴格的。淫業，不但是男女關係斷之，而且念頭也不許動一下，就是這樣嚴謹。不但大的過不犯，小的過也不犯，大比丘眾守戒是大、小都不犯。《三國演義》裏的劉備講了一句話：「勿以善小而不為，勿以惡小而為之」，劉備就懂這個。嚴治身口之非，把小的意念也講進去，實際上，三業裏是講治身口意的，嚴是治身、口，淨是治意的。實際上不正當的心動，就算沒有殺人、沒做大盜、沒做男女的行為、沒欺騙人，可是談戀愛也不行，這也是身、口兩方面的大與小，這是嚴。而淨也一樣，貪、瞋、癡都要清淨，不能犯。一動不正當的念頭就犯罪，要連這不淨的念頭都不動，這是淨。大家看表「淨清淨治意妄念」，淨是清淨，什麼樣才清淨呢？治意妄念，你有意，念頭有一點，那就不行，就是妄念，就是這樣嚴，才叫清淨。

這些大菩薩、大比丘，意念都清淨，不清淨不叫嚴淨，更不能叫等覺菩薩，等覺菩薩就跟鏡子一樣，一點灰塵不染。那我現在不起念頭、我一塵不染了，這樣叫清淨嗎？這還不算，還要更進一層，連「我清淨了、我一塵不染」的心理都沒有，這才叫真清淨，才是大比丘的境界。講經的難處就在這裏，深到最究竟處，不能再講了，講出來就不是究竟了。嚴淨毗尼就是嚴格、清淨到這個程度。大比丘到了這個程度，他才有資格隨佛「弘範三界」，弘是弘大，範是規範，是導師、模範，才能做三界人天的模範，做大導師。這兩句就照應「成就威儀」，把這四個字擴大，成就威儀到這個程度，這樣才叫成就。

第二組「應身無量，度脫眾生」，前面兩句是他能夠轉法輪，也能夠嚴格持戒，能夠做三界的大導師，有這個資格，還要實際去行。怎麼實行？「應身無量，度脫眾生」照應「從佛轉輪」，轉法輪的範圍擴大到什麼程度？擴大到「應身無量，度脫眾生」。什麼叫應身？大家都知道，佛有三身法身、報身、應身。法身無形無相，遍滿虛空，無所不在，這是法身。報身實報莊嚴，有自受用身、他受用身。應身是



應化身，現在不講法身、報身，對應度化眾生講，叫應身，隨著眾生根機去應化、去度他。大家看「應身無量」的表，雪公老師解釋應身無量，第一行，「眾生機多類廣其數無量必應身無量」，眾生的根機，一個人一個樣，無量無邊的眾生，有無量無邊的根機，沒有一樣的。因為根機多、數量多，你應他的根機去度化，身也要多，所以應化身也無量，能變化很多很多的身體。第二行，「隨類化身應機說法」，一般講，隨著他的類別去度化他。隨著什麼類別？跟第一行差不多，〈觀世音菩薩普門品〉裏講：應以小王身得度者，即現小王身，應以居士身得度者，即現居士身等三十二應，這是菩薩能夠分形。第三行，「應身略有二」，應身大略有兩種，第一「分形」，就是把身體分開，「如觀音三十二化」，他是做什麼的，你現什麼身體，這個做小王、那個做居士，就分身小王身、分身居士身，這是應身的一種。第二「變相」，形相變了，「一身不分而普現，萬機感應而無遺」，他自己可以馬上變女人，也可以變男人，他可以身變，這叫變相，這兩種都是應身。這兩句照應「從佛轉輪」。

第三組「拔濟未來，越諸塵累」，這兩句照應「妙堪遺囑」，妙智慧可以受到佛

的囑託，擴大來講，拔是超拔，濟是濟度，超拔眾生、濟度眾生。什麼時候的眾生呢？使未來眾生「越諸塵累」，就是能夠超越一切，累是繫縛，使一切眾生的塵勞繫縛都能夠超越，這樣的妙，才能「妙堪遺囑」。

大比丘一千二百五十位，有這樣德能的，都是那些人呢？下面經文就一位一位舉出來。

## 第六講

其名曰。大智舍利弗。摩訶目犍連。摩訶拘絺羅。富樓那彌多羅尼子。須菩提。優波尼沙陀等。而為上首。

剛才念的這段，還是屬於序分，一部經有三大部分：開始是序分、再來是正宗分、最後是流通分。在序分之中，又分通序跟別序。通序是什麼？無論那部經都按照這個次序編的，我們現在研究的還是通序，通序又叫證信序，證是證明、信是信仰。什麼叫證信？釋迦牟尼佛講法的時候，在什麼時候講、在什麼地方講、參加法會的聽眾有那些人，各部經都有這樣的記載，證明這部經是佛講的，跟其他外道不一樣。其他外道、別的宗教，這部經怎麼來的？沒有一定依據。佛經證信序一開始，「如是我聞」是信成就、聞成就，這在前面講過了，講到後來是參加法會的大眾，在六成就中，現在這裏講參加法會的聽眾。我們研究，不要以為各部經都這樣記載，好像沒什麼大意義，其實要往裏面研究的話，意思非常深奧，也很重要。古代的大德形容，比如一碗蜂蜜，碗邊的蜂蜜跟碗中間的蜂蜜，究竟那個甜、那個不甜呢？

其實味道是一樣的。一部經的序分、正宗分、流通分，意思都重要，就看我們研究的人用什麼態度去研究它。比如現在講參加法會的大眾，前面講都是大阿羅漢，在經文裏讚歎這些大阿羅漢的道德，不是我們凡夫能夠了解的，這是聲聞眾，過來還有緣覺（辟支佛）、還有菩薩眾。釋迦牟尼佛在說這部經的時候，參加的大眾太多了，凡夫能看得見的以外，還有從他方世界來的大菩薩，所以參加的大眾有這麼多。現在看，來聽釋迦牟尼佛講這部經的這些聽眾，就知道這部經內容非常重要。

「其名曰：大智舍利弗」，前面把這些大眾的道德都讚歎過了，然後舉出幾位作代表，第一位代表是大智舍利弗，他是聲聞眾中的大弟子，在聲聞眾當智慧第一。為什麼智慧第一呢？從現象來講，在他母親懷胎的時候，就能幫助他母親口才非常殊勝，等他下生之後，七歲的時候就能跟名家辯論，還勝過人家。為什麼能這樣？他雖然現聲聞眾，這個時候是來幫助釋迦牟尼佛弘揚佛法而已，要講到他本來的境界，根據其他經典講，他原來已經證到佛果，過去叫作金龍佛。那為什麼現在還要來作小乘聲聞眾？成了佛以後，為什麼還作小乘的會眾呢？佛法裏有句話「倒駕慈

航」，證了佛果應該來成佛，以佛的身分來度眾生，但是一個三千大千世界是一尊佛教化的區域，只要這時某尊佛在這時出世，不管過去已經證了佛果或是大菩薩，就把原來那種境界、那種身分隱藏，然後扮演現在的身分地位，幫助這尊佛來弘揚佛法，有這個意義在當中。因此大智舍利弗，看起來是釋迦牟尼佛的聲聞弟子，其實他早就證了佛果，他的大智列為第一。古德曾說：「開慧楞嚴」，這部經最特別的是能夠開發人的智慧。我們學佛開智慧非常重要，佛法總綱領戒、定、慧，最終的目的是開慧，不開慧不能證果、不能成佛的。他在聲聞眾當中，智慧第一位，所謂大智不是他的話說得很多，不是如此。他不說則已，說一句話，就把是非善惡分辨得清清楚楚，最重要的，一般迷惑顛倒的眾生，經過他這麼一解釋，就能把人家所有的問題分辨得很清楚，破除很多疑惑，佛法講這叫大智。

第二位「摩訶目犍連」，目犍連神通第一，因為目犍連這個名字，在當時同名的不少，所以加摩訶兩個字，摩訶是大的意思，叫大目犍連。佛家講神通，那些弟子中，當然證果的都有神通，他的神通佔首要的地位，神通第一。

第三位「摩訶拘絺羅」，拘絺羅是舍利弗的母舅，是舍利弗母親的弟弟，他還沒跟佛出家之前，把當時世間的學術研究得很多，研究的理論也非常豐富，就等於現在講的辯論，西方講邏輯、理則，他這方面的學問非常精通。前面講舍利弗在他母親懷孕時，就幫助他母親的口才，有什麼事實呢？因為拘絺羅原來跟他姊姊（舍利弗的母親）談話，總是佔了上風，他自己可說口才伶俐，自從他姊姊懷了舍利弗之後，兩人在談話、辯論，往往弟弟就辯輸了。他一想：這不得了，這一定是胎兒的關係。就跑去找高人，再勤奮地求學，求了很多年之後，回來準備找他的外甥辯論。一打聽，舍利弗已經跟釋迦牟尼佛出家了，他就去找釋迦牟尼佛，要跟釋迦牟尼佛辯論，如果釋迦牟尼佛辯輸了，他就要把舍利弗要回來，不讓他出家。他跟佛立下一個條約，佛答應了，如果你辯贏佛，就讓你把外甥帶回去。拘絺羅自己感覺有必勝的把握，已經學了這麼多年，一定能辯勝，他說我要辯不勝的話，我寧願把我的頭砍下來交給你。結果佛只說了一句話，在當時那些學者辯論的時候，要有一個大前提，先立下宗旨，結果他立下一個宗旨，經過釋迦牟尼佛一句話一問，他的宗旨就不能成立，不待辯論就輸了。一輸了，他開始就跑，跑了幾步，一想：這不

好，跟佛立下約，跑是丟人的事情，就跑回來，好吧，我的頭讓你砍下來。佛笑一笑說：我的法門之中沒有這個規矩。他很受感動，事後佛不追究，就跟釋迦牟尼佛出家了，這是他出家的因緣。我們要注意，他雖然跟釋迦牟尼佛辯論，辯不過佛，要知道，佛的智慧，誰能夠辯得過他？他雖然輸給佛，在當時，他跟別人任何辯論，沒有人能超過他，所以他在佛門的聲聞眾弟子當中，他的辯才是第一位，得了種種的辯才，辯才無礙的，在聲聞眾當中，口才非常好，沒有人超過他。

第四位「富樓那彌多羅尼子」，這是把父母兩人的名字合起來，後面加個子字，成為自己的名字。富樓那是他父親的名字，翻成中國字義，是滿願的意思，彌多羅尼是他母親的名字，譯成中文是慈女。下面一個子，丈夫叫富樓那、太太叫彌多羅尼，他們夫婦生的兒子，因此簡稱滿慈子。他對於佛法的理論，分辨得非常精微奧妙，他分別義理，在聲聞眾弟子之中是第一的。在這部經中，後來由他提出的問題，問得非常妙，可以說講的這些哲理非常透析非常精闢，因此他分辨道理在佛門之中佔了第一位。

第五位「須菩提」，這個名字，我們一般學佛的人都很熟悉，《金剛經》裏他是當機眾，他是解空，了解真空妙有，解空的意義在弟子當中是第一位。所謂解空，一般學佛人都知道禪宗必須明心見性，要明心見性，必須懂得空的道理。所謂空，空並不是一無所有，必得把凡夫的凡情俗見空掉，本性不是什麼都空、都沒有。須菩提對這個道理的見解非常透闢，他能了解這麼透徹，也不是普通的。祖師的注解，他過去也是證到佛果的，叫青龍佛，已經證了佛果，跟舍利弗一樣，也是倒駕慈航，扮演聲聞眾到娑婆世界來，幫助釋迦牟尼佛度化眾生。

第六位「優波泥沙陀」，優波泥沙陀是梵文，按照音譯過來的，翻成中文的意思是塵性。為什麼叫塵性呢？他用工夫觀山河大地，觀到最微細的。就眾生來講，觀察一個人，觀他身體的種種不淨，叫不淨觀。觀到最微細的時候，一粒微塵，再把微塵觀到最後，叫極微之微，微是微細，微細到極處，叫極微之微，再觀到鄰虛塵，鄰虛塵與虛空為鄰了，再進一步就到空的境界。要注意這個空不是太空、虛空，太空是頑虛空，冥頑不靈的，他由觀塵性，觀到極微之微，到了鄰虛塵的時候，能



夠明心見性，直接能證到本性，所以他叫作「塵性」。

以上這幾位作代表，由優波尼沙陀等，「而為上首」，上首是聲聞眾，太多太多了，舉出這幾位上首作領導、領袖。還有辟支佛：

**復有無量辟支無學。并其初心。同來佛所。**

「復有無量辟支無學」，這是講辟支佛，二乘中，小乘是聲聞，中乘是辟支佛（緣覺）。辟支佛是無學，還沒證果，還在求學的階段。普通講證果，小乘聲聞眾依照四諦法苦、集、滅、道來證果，稱四果羅漢；中乘依照十二因緣法來修成功，叫中乘辟支佛。中乘修的時候，有佛在世間，跟佛學的是一種；也有無佛在世，自己單獨的學又是一種。辟支，是印度文，分兩個意義：有佛在世，跟佛學的是緣覺；沒有佛在世，自己單獨學的叫獨覺。沒有佛在世的獨覺，他在深山裏單獨學，他學什麼？看看自然界的飛花、落葉、流水、浮雲，一切都是漂浮不定的，從萬法無常的現象，領悟到眾生生滅無常的道理，然後自己修持證到無生法，這是獨覺。這些辟支無學是證了果，生死不了了。這些辟支有多少？無量，數不清。「并其初心，同來

佛所」，還有初心，是初發心學佛的，他們也修因緣觀，觀十二因緣，跟著這些無學辟支佛，一同來到釋迦牟尼佛說法的大會會場，同來佛所。

各位要問：釋迦牟尼佛在當時說法的時候，無量的大眾數不清，太多了，講堂怎麼容得下？我們凡夫知見才有這樣的懷疑，不是凡夫知見，把時間、空間的假相破除掉就知道，佛法講「一微塵裏轉大法輪」，別說大講堂，就在一粒微塵裏面，佛、大菩薩都可以對無量無邊的大眾轉法輪。這怎麼看法？研究經、研究佛法，我們必得把凡夫的情見避開，帶著凡夫的情見，就沒辦法了解實際的狀況。比如祖師注解就引證《仁王護國經》裏佛說那個法時，有多少辟支佛呢？有八百萬億的緣覺都到會場來集會，八百萬億怎麼容納得下？事實上就那麼多，這裏講無量辟支無學，其實沒有數目可數的，更多。這些辟支無學以及初發心的，同來佛所。

### 屬諸比丘。休夏自恣。

「諸比丘」，指前面的聲聞眾叫常隨眾，釋迦牟尼佛無論在那裏講任何法，那些常隨眾的大弟子都必然跟隨的，跟著去聽法，叫常隨眾，諸比丘就指那些常隨眾。

「休夏自恣」，正好遇到那些大弟子在休夏自恣，休夏自恣是什麼意思呢？自恣，按照釋迦牟尼佛訂的修行規矩，有九旬，在夏天，一共九十天。一直到現在，寺廟裏的出家人都知道，寺廟裏的出家人要結夏安居，在九十天之內不出門，就在道場裏用功修持。為什麼這麼做呢？看表「結夏安居九旬禁足」，禁足是不准到外面去，平常不是結夏安居的時候，在印度，佛家的制度是出外乞食，到城裏去托鉢乞食。但結夏安居時就不這樣，在道場裏辦道。「一為結制辦道，一為護生避嫌」，在印度那時，夏天到外面去，各種小動物活動的很多，常常到外面走動，難免踩到小動物，這是很多的，所以要禁足，在道場中好好安居，是這意思。九旬期滿就是休夏，休，當休止的意思，結夏安居到這個時候期滿，止住了，就是解了。休夏這時候有個制度叫自恣，自恣有一定的儀式，在自恣的時候，大眾集合起來解夏，原來是結夏，現在期滿是解夏，有三天時間。以中國農曆來講，在七月十四、十五、十六這三天，七月十五解夏，連同前後的兩天，一共三天。在這三天之內自恣，就是出家大眾在道場集合起來，做什麼？「自舉他檢求聞，知而懺悔自新」，各人檢討自己，這三個月來所用的工夫到什麼程度？或是這三個月來犯了什麼過失？如果犯了過失，別

人看見了，自己知道的話，自己就說出來，請大家幫助他，一起把這個過失懺悔掉；如果自己沒有看出過失，別人看到的，請別人提出來檢討。這是把大意說出來，按照規矩，自恣有一定的規矩，這是休夏自恣。

這些辟支佛雖然證到無學，了了生死，他距離成佛還是遙遠得很，所以遇到佛說法的時候，他們都來參與這個大會，正好這個時候遇到休夏自恣，既是遇到了，他們也就參加了，跟著常隨眾一起參加休夏自恣，是這個意思。接著講菩薩眾，六種證信序的大眾，前面講有聲聞眾、辟支佛，現在講菩薩眾：

### **十方菩薩。咨決心疑。欽奉慈嚴。將求密義。**

「十方菩薩」，是十方世界的菩薩，就娑婆世界來講，可說各方世界的菩薩都來了。「咨決心疑」，那些大菩薩當然境界都非常高了，可是沒有成佛，還有問題。咨是咨問，來請問。決是請佛給他一個解決，解決什麼？解決他心裏還有的疑問。學佛不是那麼簡單的，現在很多學佛的人，自己看了幾部經，自認為懂得很多，其實，別說我們凡夫只看過幾部經，就是那些證到羅漢果、辟支佛、大菩薩，有學有證的

那些人，心裏都還有疑問的，所以我們學佛，不跟著善知識勤勤懇懇地求學，絕對不行的。你看十方菩薩，他來的目的，就是要求佛替他解決心裏的疑惑。

「欽奉慈嚴」，欽當尊敬講，奉是奉侍，非常尊敬地奉侍慈嚴。慈嚴，指釋迦牟尼佛，慈是對一切眾生慈悲，嚴是莊嚴，一是慈悲、一是莊嚴，這些大菩薩對佛既尊敬又奉侍。「將求密義」，他們來的意思，就是求釋迦牟尼佛告訴他們密義，密是不明顯、不容易了解，是祕密的意義。就這部經來講，前面講題目「密因了義」，密因了義並不是故意把意思隱瞞起來不告訴人家，很神秘的，不是這麼講法。所謂密因，凡夫也好、大菩薩也好，不是那麼容易了解，非常隱密的，必須要佛，以佛的智慧開示出來，才能了解，這叫密因。了義，是最徹底的道理。那些大菩薩來的目的，就是求釋迦牟尼佛開示那個密義。

**即時如來敷座宴安。為諸會中。宣示深奧。法筵清眾。得未曾有。**

「即時」是這個時候，有兩個意義：一個是諸比丘休夏自恣的時候；再一個是這些大菩薩還沒開口說出來，心裏有意思要求密義的時候。佛當然知道，佛是無所

不知，大菩薩來的心意，佛一下了解。在這個時候，「如來敷座宴安」，敷座，是把座具安好，宴，是最寂靜、最安靜，安，是安穩不動，非常安穩。「為諸會中，宣示深奧」，根據前面求的意思來講，佛替大會之中的大眾解釋，宣示，是宣布開示深奧的道理。「法筵清眾，得未曾有」，筵是筵席。這是比喻話，比如我們參加宴會，人家請客，宴會的筵席辦得很豐盛，大家很歡喜。這裏是法筵，以佛說法的法味來請大眾，用法味來請客的意思。什麼叫清眾？清是清淨，在會的大眾，看看前面那些歎德就知道，戒、定、慧無一不是清淨的，三業清淨，每位大眾都是身口意三業清淨、六塵不染，叫清眾。這些法筵的清眾，一聽佛開示深奧的道理，得未曾有。什麼叫得未曾有？心裏所有的疑惑，佛都把它解釋得清清楚楚，聽了發出歡喜心，以前從來沒有聽到的。

祖師也注解出來，佛「宣示深奧」，宣示深奧是什麼意思？經文沒說出來，就是密義，這部經裏所講的密義，在這裏宣示出來，這些大菩薩都知道。祖師注解也舉出例子，比如佛說《法華經》之前，就講《無量義經》，《無量義經》是單獨的一

部小經，《無量義經》裏的意義，是在講《法華經》之前講的，但是在《法華經》裏沒有提到，那就是一種密義。

**迦陵仙音。徧十方界。恆沙菩薩。來聚道場。文殊師利而為上首。**

「迦陵」是一種鳥，那種鳥的聲音是最美妙的，在《阿彌陀經》裏就講極樂世界有這種鳥，在印度也有，當然比不上極樂世界，極樂世界的鳥都是阿彌陀佛變化出來的。音是音聲，「仙音」是什麼呢？比喻釋迦牟尼佛的妙音，佛又叫作大覺金仙，成佛都是大覺，金仙，是佛另一個名字。因此以鳥中音聲最美的迦陵，來比喻佛的仙音。佛說法的音聲那樣美好，這種音聲好到什麼程度呢？「徧十方界」，不但這個世界在會的大眾能夠聽得到，無量的大菩薩、無量的辟支無學都能聽到，十方恆河沙世界都聽得到，只要與佛法有緣的眾生，都能聽得到。祖師注解就引佛經裏講這個事情，前面講大目犍連神通第一，大目犍連想測量佛的音聲能到達多遠，佛在說法，他就順著佛的聲音往西方去追。追過了像恆河沙數那麼多的大千世界，到了一個大千世界，那個大千世界的佛、佛弟子、一般人民，他們的身體非常大，

大到什麼程度呢？比如我們吃飯用的鉢很小，他的鉢，碗邊就像我們的高速公路那麼寬，目犍連走在碗邊瀏覽風景，那裏的佛弟子一看鉢的邊緣，怎麼有隻小蟲？這麼奇怪還長了人頭？就問那尊佛，那尊佛說你們小看了，這是娑婆世界釋迦牟尼佛的大弟子，你們不能輕視他。然後那尊佛就問目犍連：你為什麼到這裏來？目犍連就說：我要測量我們世界釋迦牟尼佛的聲音有多遠。那尊佛說：佛的聲音，你沒辦法測量的。佛的音聲純粹從佛性裏發出來的，本性是無量無邊，聲音也是無量無邊，所以有緣眾生無論在那個世界，都能感受得到。因此「恆沙菩薩」，像恆沙世界那麼多的菩薩，「來聚道場」，都到釋迦牟尼佛講這部經的道場來。有這麼多菩薩，誰為上首？「文殊師利而為上首」，文殊師利菩薩也是不簡單，也是證了佛果的。

以上證信序，就是通序，講完了，接著是發起序，就是這部經發起的別序。



## 第七講

時波斯匿王。為其父王諱日。營齋請佛。宮掖自迎如來。廣設珍羞無上妙味。兼復親延諸大菩薩。

今天開始念的這段經文，還是序分，這序分叫發起序。發起序跟證信序有點不同，證信序是通序，各部經都是這樣；發起序是針對這部經發起的因緣，專指這部經來講的。發起序是特別的，所以又叫別序。

經文開始說「時波斯匿王」，波斯匿王是那個時候室羅筏城的國王，波斯匿，翻成中文的意思是月光。他跟釋迦牟尼佛同時降生，因為他的父王在他降生的時候見到光明，有大光明出現，以為是波斯匿王的光明，實際上那是佛陀降世的光明，他降生時有這個光明，所以稱他為月光。這位波斯匿王在過去也不是普通人，根據祖師注解，在過去有位龍光佛的時候，他也是大修行人。他修行到什麼地位呢？我們知道，行菩薩道就別教來講有三賢位，三賢位修滿之後登地，從初地以上就叫作

聖人。那時波斯匿王已經登了四地，是四地菩薩，佛當時也是行菩薩道，釋迦牟尼佛那個時候比他地位更高，是八地菩薩。釋迦牟尼佛這一次到世間來，表現成佛的因緣，他以國王的身分，幫助佛來弘揚佛法。這時波斯匿王「為其父王諱日營齋」，諱日是什麼？我們中國人，講天子或諸侯過世，天子死了是崩，諸侯講薨。這是國王過世，每逢過世的日子叫諱日，中國俗稱忌辰，遇到這日子，一般是為先人超薦。波斯匿王就在父王的諱日營齋，辦供佛供僧的齋，道場裏叫打齋。「請佛宮掖」，請釋迦牟尼佛到那裏受供。宮指王宮，掖是王宮的兩邊，朝廷辦事在正殿，在兩邊叫作掖，這也是非常尊重，把佛請到朝廷內廳，接受齋供。並且「自迎如來」，親自來歡迎如來，如來是佛的名號之一。既是營齋，請佛來接受供養，怎麼供養？「廣設珍羞，無上妙味」，國王準備了很多珍饈、最好吃的東西，珍是珍貴，羞本是貢獻的意思，這裏當食物講，這些珍饈有無上的妙味。廣是不止一種，太多太多了，辦了這些好吃的食物來請佛。「兼復親延諸大菩薩」，除了請佛以外，另外也親自接待，「延」是請、迎接的意思，親自迎接跟佛一起來的大菩薩。

這段經文要注意的是佛家也是這樣，不能連根本都忘了、只顧自己享受，至於父母如何，那不必講，那是現代人的思想。過去真正講到人文，沒有不講報本的。這一段發起，諱日營齋，就是報答父母在世的恩德，這是第一層。第二層，我們世俗的人祭祀是報本的，但是要講到過世的父母以及祖宗能夠得到實際的利益，還是佛家這個辦法，諱日營齋，真正過世的父母才能得到好處。我們現在沒有波斯匿王的條件，我們怎麼營齋法？佛法是活的，你懂得這法，怎麼用都好。我們遇到祖宗、父母的忌辰，多為父母念佛回向，同樣的，父母都能得到好處。除了波斯匿王以外，還有其他的人這時也來請佛受供養。

**城中復有長者居士。同時飯僧。佇佛來應。佛教文殊。分領菩薩及阿羅漢應諸齋主。**

「城中」指波斯匿王的城裏面，前面講的室羅筏城，「復有長者居士」，在這個城裏，還有長者居士。所謂長者居士，或者他家裏財富很多；或者他在國家做官，官位很高；或者年高；或者道德比人高。很多，簡單稱為長者居士。「同時飯僧」，

同時，指跟波斯匿王請佛的同一個時候，也預備飯餚來供養僧眾。既是供養僧眾，當然以佛為主，所以說「佇佛來應」，佇是佇候，在那裏等候，等候佛來應他們的供養。佛已應了波斯匿王的邀請、恭請，這些長者居士來請，怎麼辦呢？「佛敕文殊」，敕是吩咐、命令的意思，佛叫文殊菩薩「分領菩薩及阿羅漢」，分別帶領這些菩薩、阿羅漢，到那些長者居士那裏，「應諸齋主」，諸齋主，指那些長者居士，應他們的邀請。下文就提到阿難尊者，就是這部經真正發起的當機眾，經文先念一段：

**唯有阿難。先受別請。遠遊未還不遑僧次。既無上座。及阿闍黎。途中獨歸。**

「唯有阿難」，阿難尊者，簡稱阿難，說完全的話，印度文的名字是阿難陀，翻成中文的意思是慶喜。他是釋迦牟尼佛的堂弟，釋迦牟尼佛成道那天，阿難尊者降生。釋迦牟尼佛成道這一天，他的父王知道這件事，非常高興歡喜，這個時候正好釋迦牟尼佛父王的弟弟又來報喜，添了兒子，就是阿難尊者出世，又是一個大喜，因此佛的父王就賜給阿難一個名字，叫阿難陀，是慶喜的意思。

佛說的每部經都有特別的發起因緣，這部經是由阿難尊者發起的，為什麼由阿難尊者發起？因為這一天，他單獨在外面乞食，遇到摩登伽女用邪魔外道的邪咒把他攝到她家裏，幾乎破了阿難尊者的戒體。這時釋迦牟尼佛就用這部經所講的咒，把阿難尊者救回來，同時也把摩登伽女一起帶回來，以這個發起。我們事先要了解，古時候注解這部經的大德，都把阿難尊者過去的背景說出來，阿難尊者當發起，好像他修持工夫不夠，定功不夠，還是有學的人。所謂有學，是修小乘聲聞乘的，而學到證阿羅漢，是無學的地位，一切都解脫了，還沒證到阿羅漢之前，還是有學，定力還是不夠。阿難尊者在這部經裏表現有學的地位，所以他定力不夠，才被邪咒吸引過去。實際上阿難尊者早就證果的，因為他一向多聞，多聞什麼意思呢？我們現在說某人學問好，無論研究什麼法門，他一研究就會了，領悟力非常強，記性也非常好，這樣他的學識就非常豐富，這樣的人世間很多。那個時候阿難尊者在佛的聲聞眾弟子當中，可做為一個代表，多聞第一。為什麼以他作發起呢？就修道來講，多聞的學問當然重要，但是要懂得佛理，必須還要有真正的修持工夫。沒有修持工夫，就是把教理研究得多麼透徹，還是不行，遇到真正的問題來了，就解決不了。

阿難尊者表現的就是讓人家看一看，其實阿難尊者的生死早就了了，根據祖師的注解，阿難在過去空王佛的時候，與釋迦牟尼佛同時發了修菩薩道的心，位置跟前面講上首大阿羅漢是同等的，那個地位非常高的。在這裏只是表演出來，讓人家了解一下，大意是說修道一定要解與行並進，解行不能並進的話，聽聞再多，遇到問題不能解決。

從這裏可以了解：除了研究佛理之外，我們都是學淨土宗念佛，念佛重要。念佛的工夫忽略了，只是研究教理，到真正要了生死、要往生的時候，恐怕不能保險。平常學理要懂當然好，念佛的工夫在現在就要講求，念佛有工夫，對生死的大問題才能了。念佛能證果當然好，真正念到一心不亂就是證果，工夫不到，不能念到一心不亂，我們老師在世時就講：你只要念熟就行，也能帶業往生。要念熟也不簡單，什麼叫念熟？遇到任何艱難危險的時候，第一個念頭，普通人會恐慌，發生這麼大危險，會死的，這是普通人。我們念佛的人遇到任何危險的時候，第一個念頭出來就是佛號，不是怕死或別的念頭。第一個念頭起來就是佛號，照說有佛號在那感應，

就能化險為夷。就算壽命到了，不能化險為夷，佛號起來，仗著這個因緣就能往生。能夠這樣，必須靠著平時能念到熟，所謂熟，是遇見任何事情，第一個念頭就是佛號出現，沒有其他的第二念。所以我們平常懂得佛理，就要在行為上、在念佛的工夫上，時時刻刻自己要這樣追求。

以阿難尊者為這部經的發起，還有一個意義，阿難尊者是釋迦牟尼佛的堂弟，有這樣的親屬關係，阿難尊者在後面的經裏也講，他說：我以為我是佛的堂弟，有佛在，我大可以放心，自己不必修定功，大意是如此。佛就告訴他：這種見解是錯誤的，修道一定要自己用工夫。他是依仗多聞、依仗自己是佛的堂弟，忽略了修持，所以遭遇這麼一個魔難。這就警告我們學佛的人，必得自己真正下工夫來修持，這種修持不是給人家看的，必須隨時自己實實在在地修。古時候的高僧大德提醒學佛的人，「各人吃飯各人飽」，我肚子餓了，我自己不吃飯，請人家替我吃飯，這說不通，必得自己吃飯才能飽肚子。再一句更重要，「各人生死各人了」，我們在六道裏來來回回生死流轉，要了生死輪迴，能夠靠別人嗎？必得靠自己下工夫。你看阿難

尊者，釋迦牟尼佛也沒辦法把他的生死了了，必須靠自己。這就是告訴我們，為什麼要研究佛經呢？研究佛經就讓我們了解這些道理。當然我們拜佛、做其他很多善事都有功德，那個都是幫助的。真工夫要自己隨時念佛，在念佛上面真正下工夫，別人不能代替我們修行。

根據祖師注解講出來，阿難尊者過去的背景、本來的修持工夫，在這部經裏是表演的一種示範。後面就講他現在的事情，他被摩登伽女引過去，幾乎要破戒了，為什麼幾乎破戒呢？下面就講他的因緣這些事情。剛才念的是第一條，前面講佛以及那些大菩薩、常隨眾，有的受波斯匿王請去供養，還有城中的長者居士請去供養，只有阿難尊者一個人「先受別請」，在這之前，他一個人接受別處邀請。那個地方很遠，「遠遊未還」，還沒有回到佛這個地方來。「不遑僧次」，遑當閑暇的暇講，講好懂的話，不遑是來不及的意思。僧次是什麼意思？波斯匿王、長者居士邀請去應供的時候，當然由佛及文殊師利菩薩帶領著，是有次序的，到那個地方去，不是散漫的，有個次序叫僧次。「既無上座及阿闍黎，途中獨歸」，阿難來不及參加應供的



行列，他遠遊回來的時候，沒有趕上應供，他在道路上，單獨一個人回到道場來。

這裏有兩句話：一是上座，一是阿闍黎。「律制一僧遠出，侶須二人防過失也。」按照佛那時制定的規矩，僧眾，一個僧人到外面去，必須有三個人，一個是自己，另外有兩個人，加起來三個人，另有兩個人陪同一起到外面去，不能單獨行動。為什麼不能單獨行動？就怕學的人定力不夠、一切能力不足，到外面遇到社會上那些誘惑，自己受了戒，戒就持不住，因此必得要有三個人同行。上座，在佛法裏「上座。有四種，一年齡、二戒臘、三福德、四法性。」第一是年齡，年紀較長。第二是受戒的年數比別人多，這叫戒臘，佛門裏都講戒臘，不管你有多大的歲數，他受戒比你早，他的戒臘就比你高，他就是你的上座。第三是福德，福報、道德修養比你高。第四是最重要的，在法性上，所謂法性上，真正在明心見性方面，他是開悟了。這幾種都叫上座。一個出家人出門的時候，要有一個上座來陪他，就等於現在一個監護人一樣。普通人家年輕的小孩子出門，有個監護人在旁邊關照他，讓他不要受危險，這個意思也是這樣。

除了上座以外，還有阿闍黎，阿闍黎有時候叫阿遮梨，這是照印度文的音翻過來的，有時候翻阿祇利，這裏是用阿闍黎。「阿闍黎。此云軌範師，有出家、教授、羯摩、依止、教讀等。」阿闍黎，翻成中文的意思是軌範師，軌是軌道，範是模範、示範，好幾種，一般講，有跟他出家、有跟他學的（受戒的時候有教授）、有讀羯摩文的羯摩師、有依止他的（依靠他來修持）、有教讀（教你研讀佛經以及一般學問），這都叫阿闍黎，就是軌範師的意思。軌範師隨時注意年資淺的出家人，他的行為修持有些不正確的時候，隨時給他糾正，一方面自己做個示範，這都是阿闍黎。這是簡單這麼講，在受戒的時候有一定的講法，很多。阿難尊者這一次出去，既沒有上座，也沒有阿闍黎來監護他、陪同他，所以他在路上獨自一個人，從遠方回到釋迦牟尼佛的道場來。這是講阿難尊者幾乎破戒的第一個原因，途中獨歸。第二呢？經文說：

**其日無供。即時阿難。執持應器。於所遊城。次第循乞。心中初求最後檀越。以為齋主。無問淨穢。剎利尊姓。及旃陀羅。方行等慈。不**

擇微賤。發意圓成一切眾生。無量功德。

「其日無供」，指前面經文講的，諸比丘休夏自恣這一天，沒有人來供養。為什麼沒有供養呢？人家都知道，城裏波斯匿王以及長者居士，都請佛以及僧眾到那邊去應供了，佛跟弟子、大菩薩都到城裏去了，一般人都知道不必到祇桓精舍來供僧。為什麼呢？祇桓精舍的這些僧眾都到城裏去了，所以這一天無供，沒有一般人送供養到祇桓精舍來。「即時阿難，執持應器」，阿難尊者一個人回來的時候，沒人供養，他就執持應器，到外面去乞食。應器是什麼呢？大家知道，出家人都有一個鉢，那個鉢，有的是鐵器做的、有的是陶器做的，都有一定的制度，應是正好應著自己一個人的飯量。比如說，這位出家人出家的時候，就應該有一個應器，這個鉢，他吃多少，這個鉢正好盛這麼多，應他的食量來制定的器。他拿乞食的鉢，就是應器。「於所遊城，次第循乞」，城指室羅筏城，就是舍衛城。次第循乞，按照順序向城裏的民眾來乞食。

他按照次序來行乞，怎麼按照次序行乞呢？經文說「心中初求最後檀越，以為

齋主」，在阿難心中，他開始就求一個最後檀越，檀越是梵文，翻成中文的意思是施主，我們常聽到道場裏的出家法師稱我們為施主。阿難尊者心裏求一個最後施主，所謂最後施主是什麼呢？就指前面波斯匿王已經請佛，還有長者居士也請了，佛的弟子們都去了，最後檀越是把那些人去掉，他們已經請就不算。另外阿難尊者求還沒有做這方面布施的施主，以他作為最後的一個檀越。為什麼這麼做？在他心裏想，已經邀請佛跟那些大弟子們去應供，他們已經種了福田，他想還沒有做的，給他這個機會，讓那些還沒供養佛、供養僧眾的人也來種種福田，他就找這樣的人來做檀越、做他的齋主。齋主就指檀越，也就是施主，預備美好的食物來供養僧眾，現在一般寺廟都講打齋供僧，這叫齋主。既然這樣，「無問淨穢」，淨是清淨，穢是污穢，這是比喻的話，淨指施主家世清清白白的，所做的都是正當的職業，穢指做不正當的職業、做那些罪惡的事情。阿難尊者去乞食的時候，他不問淨的、穢的，都不加以選擇。為什麼不加選擇呢？他要學著行菩薩道，平等的。布施要平等，接受布施就讓人家種福田，也要平等度化，接受人家的供養，就等於度化人家，讓人家種福田，也要平等，所以他是無問淨穢。

印度那個時候，社會上的階級分得很清楚，「刹利尊姓」是帝王的家族，這當然是淨的。「及旃陀羅」，旃陀羅是不淨的。旃陀羅，翻成中文是屠夫。我們知道佛法要戒殺生，而屠夫是專門殺生的以這做職業，除了殺生，別的不好的事，他也盡量去做，所以叫作旃陀羅。在這當中，除了淨、穢以外，中間還包括很多其他的，阿難尊者都不加以選擇。講到最高的，那是帝王那種尊貴的姓，印度那時有四大種姓，帝王、婆羅門是代表尊貴的，還有商人、奴隸、屠夫。按照當時佛所制的戒律，聲聞眾小乘的弟子們，到外面乞食是有所選擇的。比如這些旃陀羅就不應該去，像摩登伽女，雖然不是殺生的，就跟現在的妓女戶一樣，那也不能去，在經典裏叫淫女，這都要戒的，不可以去的。為什麼這樣戒呢？因為小乘的弟子定力不夠，工夫還不到，工夫不到的話，跑到這些地方，免不了自己操守把持不住，受了影響，所以不許可。

這時候阿難尊者學菩薩，要平等地乞食，問題就出在這裏。「方行等慈，不擇微賤」，古人注解方當法字講，但在字典裏，方當法字講很少，當模倣、倣效的意

思是可以的，他倣效菩薩行菩薩道，是平等地乞食，平等地給眾生種福田，所以他方行等慈，平等地來行慈悲。因此不擇微賤，就是那些微賤之家、那些民眾，不管他怎麼不好，他也要去，不加選擇地乞食。「發意圓成一切眾生，無量功德」，發意，是發大乘心行菩薩道，發這個意。圓成，是圓滿成就，使一切眾生都能夠得到無量的功德，他發這個大心。

發心固然可貴，在這裏要注意：前面講平等乞食、平等地給眾生種福田。但是平等不容易，一共有五條、五個要義，不必一條一條講，最重要的，你想平等地給眾生種福田，自己必得證到平等的真理。所謂平等的真理，並不是言語說說，說說不算數，必須實實在在的，看見國王、看見一無所有的乞丐，在你心裏同等的，沒有高下之分，這是自己內心對待一切都要平等。既是心裏證到平等的境界了，表現在外面，看待一切人就跟凡夫眾生不一樣。凡夫眾生看見皇帝來了，老早就要行大禮，或者要先避開來；見到那些貧窮的人，自己就神氣起來了，這就驕傲了。貧富貴賤表現得這麼明顯，這是凡夫的心理。真正證到平等的真理，眼裏沒有那些分別

的，要有這種工夫，你能夠平等，才沒問題。沒有到這種工夫，那應該有所選擇。現在有人說我們修行人，那裏都可以去行菩薩道，任何場合都可以去。我們不要說這大話，自己工夫不夠，凡夫就是凡夫，要承認這個事實，這才穩妥一點。

大佛頂首楞嚴經講記【一】



## 第八講

阿難已知如來世尊。訶須菩提。及大迦葉。為阿羅漢。心不均平。欽仰如來。開闡無遮。度諸疑謗。經彼城隍。徐步郭門。嚴整威儀。肅恭齋法。

上回講到阿難尊者發了菩薩心，在乞食的時候，不問對方是什麼樣的家庭、什麼樣的身分，清淨的也好、污穢的也好，必須平等地乞食，要成就一切眾生的無量功德。阿難尊者為什麼發這個心呢？剛剛念的經文就講原因，因為「阿難已知如來世尊，訶須菩提，及大迦葉」，阿難尊者知道，須菩提過去在乞食的時候，專門向富有的家庭向富人乞食，捨棄貧窮的人，不向他乞食。而大迦葉正好跟須菩提相反，大迦葉專門向貧窮的人乞食，而捨棄富有的人。這在講表中有列出來，在《維摩詰經》裏也提到這件事，當時維摩詰居士對於這兩位的乞食都加以訶斥，維摩詰居士既是訶斥，當然釋迦牟尼佛也同樣認為這種乞食法不平等的，阿難尊者了解佛這兩

位大弟子的事。這裏的「如來世尊」，根據祖師注解，一指維摩詰居士，一指釋迦牟尼佛。就維摩詰居士來講，為什麼稱為如來？根據別種經典講，他過去已經證到佛果，佛名是金粟如來，現在示現居士身，本來是佛的身分。在釋迦牟尼佛到這個世間來成佛度化眾生的時候，他以居士的身分來幫助釋迦牟尼佛弘法。因此須菩提、大迦葉這兩位被維摩詰居士訶斥，也就等於被佛訶斥。而維摩詰居士訶斥，釋迦牟尼佛知道、印可，也等於釋迦牟尼佛訶斥，所以如來世尊包括兩位。

我們再看，為什麼須菩提、大迦葉這兩位，一個專門乞富有之家、一個專門乞貧窮人家？各有他們的道理，就大迦葉來講，貧苦的人，讓他多種福田。為什麼？供養三寶、供養僧是種福田的，他為了希望貧窮人家早一點得到福報，所以他專門選擇貧人去乞食。須菩提專門向富有人家去乞食，因為他看到世間萬法是無常的，要常常保持富有，這是人人都希望的，怎麼保持法？也要繼續種福田才可以。他希望富足的人讓他繼續保持富足，同時他知道財富多的人如果不繼續種福田，很快就會轉變成貧窮，為了這個關係，他向富有之家乞食。兩位的用心都很好，就佛的眼

光來看，總是不夠普遍，有所偏的，「為阿羅漢，心不均平」，所以佛訶斥他們兩位心裏沒有均平，這種事情阿難尊者早就知道了。

阿難尊者既然知道世尊已經訶斥這兩位，所以他「欽仰如來」，欽是尊敬，仰是仰慕，尊敬仰慕如來，就是世尊。「開闡無遮」，開是開示、開發，闡是闡明。闡明什麼？無遮的意思是無遮限，沒有限度的。沒有遮限指什麼呢？是慈悲的心。這種沒有遮限慈悲的心，由如來開示、說明，學的人才知道。「度諸疑謗」，什麼叫疑謗？專門向貧窮人家乞食，難免叫人懷疑：人家已經很貧窮了，你專門向他來乞食，這什麼意思？難免有疑惑。謗指專門向富人乞食，也招來誹謗。度諸的度，可當度化講，使那些因為乞食的不平均，發生疑惑、發生毀謗的，讓他們不致於發生，也等於是度化他們。古代祖師注解，度，也可當止住講，就是平息的意思，不讓疑謗發生，這叫度諸疑謗。阿難尊者既是欽仰如來，開闡這樣沒有遮限的慈悲心，就不要有所選擇的。因此他就照應前面講「發意圓成一切眾生，無量功德」，他要以平等來行乞，所謂平等行乞，就要不管富有、貧窮，不論清淨、污穢。所謂污穢，像

那些屠宰的殺業、做不好事業的人，他也不加以選擇，平等地去行乞。他這樣一發心，然後照著意思去實施平等行化，去乞食。

「經彼城隍，徐步郭門」，阿難尊者經過城門，到城裏去。城隍是什麼呢？古時候的城，城有城牆，城牆外邊有護城挖的濠溝，溝裏有水，這是城隍。郭門，郭是護城的郭，門是城門。經過城隍，然後緩緩地步入城門，這指的就是室羅筏城。他經過室羅筏城的城隍，隍是護城河，按照字來講，沒有水的叫隍，實際上不管有水、沒有水，後來都叫作隍。他經過城隍，一步一步地入了城，「嚴整威儀，肅恭齋法」，乞食的時候，阿難尊者把佛家的威儀，更嚴格地整飭。齋法，有一定的法則。肅是肅然，很恭敬的，一切按照齋法到城裏來乞食。

這一段講阿難尊者為什麼要平等地去乞食，以及進城乞食的威儀，描寫他的狀況。下面說到他遭遇難題，經文是這樣：

**爾時阿難。因乞食次。經歷婬室。遭大幻術。摩登伽女。以娑毗迦羅先梵天咒。攝入婬席。**

「爾時」，是阿難尊者進入室羅筏城乞食的時候，「因乞食次」，他因為乞食按照次第，一家一家地去乞食。後來「經歷姪室」，經過姪室。要知道佛家講戒，殺、盜、姪是重要的戒，而且佛那時候的小乘弟子，重戒第一條就是姪戒。阿難經過姪室，姪室的女子就指摩登伽女，經過摩登伽女的家門，「遭大幻術」，大幻術是摩登伽女的幻術。摩登伽女是什樣的人呢？講表裏也列出來說明。

「摩登伽」是梵文，翻成中國字的意思是本性，摩登伽是她母親的名字，加一個女字，就是摩登伽的女兒。她家為什麼是姪室呢？當時在印度，摩登伽是下賤的這一類人家。摩登伽女因為她母親的名字，稱為摩登伽女，她自己的名字叫鉢吉蹄，是母女兩人合起來的名字。阿難經過她們家門前，為什麼遭遇大幻術呢？古代祖師根據其他經文注解，摩登伽女在過去五百世以前，曾經跟阿難是一對夫婦。因為過去有這段因緣，所以現在釋迦牟尼佛這個時候，阿難尊者是釋迦牟尼佛的堂弟，也是釋迦牟尼佛的弟子，摩登伽女也生在這個時候。阿難尊者既是佛的堂弟，又是大弟子，雖然還沒到阿羅漢的地位，他已經證了初果。阿難尊者的身相非常好，在那

些弟子當中，阿難的外表，那是非常標準的，因此有這些因緣，摩登伽女一見到阿難尊者，就引發她過去夫婦的因緣，再加上她現在是個姪女，所以對阿難尊者就發生愛慕的心理，但是阿難尊者是出家人，所以她就要求她母親摩登伽助她。

她母親懂得幻術，這個大幻術叫「娑毗迦羅先梵天咒」，娑毗迦羅是當時的外道，翻成中文意思是黃髮，頭髮是黃色的，也叫金頭，黃的就像金黃色。他是個修苦行的外道，他的咒叫作先梵天咒，所謂先梵天咒，是他自己那樣稱呼，是不是先梵天咒？根據祖師注解，不見得可靠。中國過去的道家，說他的法是根據從什麼天尊來的，那是他自己說說而已，是不是從天上來的？大有問題。這種先梵天咒，雖是摩登伽跟金頭外道學來的，這個咒很能迷惑人，可使人神智不清楚，受別人指揮，引導他到那裏去，他就到那裏去，有這種魔咒的方法。摩登伽女的母親懂得這個幻術，懂得這個咒，摩登伽女就要求她母親施咒。因為女兒要求，希望跟阿難尊者成為夫妻，她的母親答應了，就念咒語加持在毛巾上，毛巾放在飯上，就是咒語加在毛巾上，覆蓋在飯上，送給阿難尊者，阿難尊者一接受她給的飯（加了咒語），就

被「攝入姪席」，把他引導到姪室裏去，姪室就是摩登伽女的房間，很危險的情況就出現了。

### 姪躬撫摩。將毀戒體。

「姪躬撫摩，將毀戒體」，姪躬，指摩登伽女以她的身體、她的手來撫摸阿難尊者，將毀戒體，要注意是將毀，還沒毀得了。什麼是「戒體」呢？講表裏列出來，首先看「戒」，佛家為什麼叫學佛的人受戒呢？「清涼」，我們凡夫眾生在六道裏來回生死，不能停止的生了死、死了生，始終出不了三界。所以佛經裏講「三界無安，猶如火宅」，不但人間，就是天上二十八層天，都像一棟大房子起了火，發生火警了，燃燒得那樣，六道裏就是這樣的，像發生火警的一個大公寓一樣。受戒是為了入定，入了定就有智慧，然後才能出三界。戒是什麼呢？一切罪惡的事情不能做，相反的，一切的善業要去做，這樣就是一種清涼。任何眾生要是止惡行善，那心理始終是平安自在的，雖然還在三界之內，心裏已經得到清涼，所以戒叫清涼，這是戒的意思。

另外就戒的項目來講，「戒有四位」，有四科，戒法、戒體、戒行、戒相，戒體在第二位。戒體是怎麼樣呢？受戒，無論居士受的在家戒、出家受的出家大戒，有五戒、十戒、具足戒（出家比丘、比丘尼是具足戒，受完全的戒條），在受戒的時候有一定的儀式，有三師七證那麼隆重，一位一位的由羯磨師經過一層一層地來教導、詢問，經過那個儀式完成，才得了戒體。得了戒體是什麼情況？一般人受戒，得戒沒得戒呢？如果沒有得戒，雖是受戒，那不算。真正受戒要得了戒體，那才是真正的受了戒。得了戒體，是經過羯磨師教導以及儀式完成後，受戒的人心裏有一種特殊的感應，然後戒法、戒體可以充滿他全部的身心，算是得到戒體了。得了戒體之後，在表裏講，它是什麼一個狀況？說不出來，也拿不出來，這叫「無表色」。以色法來講，色法還有東西，假如沒有一個東西，你就沒有那種感受。而你有了感受，好像有一種力量、一種能力，有種力量在心裏接受到，得到這種能力，心裏好像很感動的那種力量。這種力量你說是心理的還是物質的？佛法把物質叫色法，它屬於色法，但是我們看不見，這叫無表色。沒有一種行為、沒有一種狀況能夠表現出來，叫作無表色。你說是純粹的心法？也不是，純粹的色法？也不是，「非色非



心」，這種情況是經過羯磨之後發生的，有了這種戒體就有防止的功能，防止什麼呢？防範犯罪的，一切的惡業就不會犯了，事先就能得到防止。因此這種戒體得了之後，永久不會失去，在得戒人的身體內一直相續下去，不會受到外在罪惡的事情來誘導影響，所以能防護他不會造惡業、不會犯戒，它有這個作用叫戒體。

戒體既然得了之後，也看持戒的人工夫如何，他修持用功是不是有間斷？還是一直在修持，工夫到什麼程度？這都有關係，工夫好，實際上戒體不會破的。就拿出家戒來講，出家比丘二百五十條大戒，第一個就是淫戒，這是最重要的戒，只要這個戒一犯，戒體就毀了。阿難尊者在這個時候將毀戒體，還沒有毀，為什麼沒有毀？他憑什麼不會毀？根據專門講摩登伽女的《摩登伽經》講到，阿難在這個時候雖然身體不由自主，中了咒語的邪氣，身體受摩登伽女的指揮，自己不能做主，但心裏是明白的，他心裏就想：我現在遭遇這種大難，戒體要毀的時候，難道我的老師如來（指釋迦牟尼佛）不來救我嗎？阿難尊者心裏這麼一動念，釋迦牟尼佛就知道。為什麼阿難尊者遭遇咒語這種情況，心裏還能明白，以至於沒有破戒、沒有

毀戒體呢？實際上阿難尊者早就證果，跟大阿羅漢是一樣的，現在所表現出來的，他是小乘的初果，證初果是斷見惑的人，他的戒體是道共戒。什麼叫道共戒？戒有定共戒、道共戒，定共戒是修持的人守住戒，又修定功，修到什麼程度？修到四禪天禪定的定功，在定中自然就不會犯戒，這是定共戒。定共戒要知道，雖在入定的時候不犯戒，但這個定是色界四禪天的定，還是有漏的，不究竟。道共戒呢？阿難尊者證了初果，他的道跟無漏的智慧能夠完全相合了，就是他的工夫跟無漏的智慧能夠共在一起，這是道共戒。阿難尊者到這個時候，已是無漏的戒體，他的身體雖然不由自主，恍恍惚惚的，心裏還是明白、還是不動念。儘管摩登伽女那樣姪躬撫體，他心裏還是不動，這是道共戒發生了作用。這一段說阿難尊者表現出來，中了摩登伽女的邪術。接著是釋迦牟尼佛來救阿難尊者，經文是這樣的：

**如來知彼姪術所加。齋畢旋歸。王及大臣。長者居士。俱來隨佛。願聞法要。**

「如來知彼」，如來，指釋迦牟尼佛，什麼叫知彼？阿難尊者心一動念，佛在遠

處，早就知道了，為什麼早就知道？佛是真如本性完全開發出來了，起了任何念頭都是從本性裏出來的，既是從本性裏出來，本性是無處而不在，不但在當時的室羅筏城，就是再遠的地方，十方世界任何眾生的心理，佛無所不知。所以如來釋迦牟尼佛知彼，彼指阿難尊者。「婬術所加」，他被邪魔外道的邪咒加在身上，這樣快要毀戒體了。釋迦牟尼佛「齋畢旋歸」，前面講，波斯匿王請釋迦牟尼佛來應供，正好結夏三個月之後，解夏的時候，佛跟弟子的自恣日，波斯匿王正好選那一天超度他的先人，特別選了這天來供養佛及佛弟子們。佛跟弟子們這個時候齋畢，應供受完之後，旋歸，齋一畢，馬上就回道場來。齋畢旋歸，按照一般正常情況來說，佛無論在那裏，受人供養的時候，在齋畢以後，通常會為施主說佛法。這裏齋畢旋歸，沒有說法，因為有特殊的情況才會這樣，沒有特殊情況，必定要說法的。「王及大臣，長者居士」，波斯匿王、大臣及長者居士，這時「俱來隨佛」，一同跟著佛回道場來，「願聞法要」，知道佛回到道場來，一定有重要的開示。法要，是重要的大法，就是這部經所講的，教人家開大智慧，入大定開慧的法要。

接著講釋迦牟尼佛回來之後，先放光，然後說神咒去救阿難尊者：

**於時世尊。頂放百寶無畏光明。光中出生千葉寶蓮。有佛化身。結跏趺坐。宣說神咒。**

「於時」，指釋迦牟尼佛回來的時候，「世尊頂放百寶無畏光明」，佛從頭頂上放出百寶無畏的光明，頂，指佛的三十二相中，頭頂上有個肉髻，叫作無見頂相。什麼是百寶無畏光明？這是神咒發出的光明，可以破除任何邪咒，能夠折服一切邪惡的事情。「光中出生千葉寶蓮」，在光明之中，又出生千葉的寶蓮花來。這還不算，又「有佛化身」，化身佛「結跏趺坐」，就是一般的打坐，前面介紹過。化身佛打坐坐在那裏，「宣說神咒」，所說的神咒，可說是密中之密，咒本來就是密語，咒再加上神，就超過一般的咒語之上，所以祖師注解叫密中之密，宣說這種神咒。各位知道，化身佛是從佛頂上化身出來的，再由化身佛宣說神咒，說了之後，神咒交誰帶去呢？

**敕文殊師利將咒往護。惡咒消滅。提獎阿難及摩登伽。歸來佛所。**

「敕文殊師利」，敕是敕令，命令文殊師利菩薩，「將呪往護」，把化身佛所說的神呪，帶到阿難尊者陷入摩登伽女的姪室裏去。「惡呪消滅」，那種幻術那經得起神呪？神呪一去，惡呪就消滅。惡呪消滅之後，文殊師利菩薩照著佛所指示的，「提獎阿難及摩登伽」，提獎是什麼呢？提是提攜，把阿難尊者帶回來，為什麼要把他帶回來？因為阿難尊者這時候心裏雖然明白，但是身體被邪術咒語加在身上，精神還沒有恢復，所以需要文殊菩薩把他帶回來。獎是獎勸，對摩登伽女也勸導她來，因為摩登伽女的幻術、咒語被破了以後，她就放阿難尊者回來，她肯放阿難尊者回來，證明還可以把她轉變過來教化的，所以勸她一起過來，接受佛的教化。「歸來佛所」，他們一起由文殊師利菩薩帶回釋迦牟尼佛的地方。這裏要注意的是：佛的大弟子那麼多，為什麼特別叫文殊師利菩薩將呪往護呢？這部經是教人家開大智慧的，文殊菩薩在菩薩眾之中是智慧第一，這部經講的神呪，能夠避免邪魔外道種種的幻術，所以佛叫文殊師利菩薩帶呪去救護，以這個作為發起。說到這裏，序分部說完。

序分當中有證信序、發起序，阿難尊者示現墮到摩登伽女的婬室裏邊，以這個作發起。為什麼以這個作發起呢？古代祖師說了一段，非常值得我們注意的話：這部經是最圓、最頓的法門，專門講開發如來藏、開發真心，講的定是如來楞嚴大定，非常了不起的。但是為什麼要用阿難尊者墮落婬室為發起呢？憨山大師說：「眾生所以迷惑顛倒，在六道中生死不斷，輪迴不能出來，不能出三界，最重要的生死根本就是婬欲。」婬心不斷，生死沒有能了的道理，不會了的，所以講入大定、開大智慧，以至於成佛，下手的工夫就是要斷除婬心。後面經文也講：婬心不斷，你想成佛，就等於要把沙石煮成米飯，那是不可能的事情。所以這部經講大定之前，就用這件事來作發起。

一切法門，首先了生死，然後成佛，淫欲不斷是絕對不行的。但是要想知道，想斷淫欲的煩惱，把這個迷惑顛倒斷掉，不是一生就能辦到的，古時候的大祖師都不是這一生才學的，而且學了多生多劫，他才有這個工夫，像虛雲老和尚、六祖慧能大師，他們是這一生才學的吗？不是的，那是多生多劫學來的。我們現在要了生死，

非斷淫欲不可。並不是不結婚就斷了，要斷因種子，連種子都要斷掉，種子斷了，對任何外境，他心裏都不動，才算斷了。要斷種子談何容易，因此我們學念佛法門，釋迦牟尼佛把一切普通法門都講了。想要當生成就，只有發願往生極樂世界，修特別法門到了極樂世界，一樣要斷淫欲，因為環境很好，馬上就能斷，好處就在這裏。

大佛頂首楞嚴經講記【一】



## 第九講

阿難見佛。頂禮悲泣。恨無始來。一向多聞。未全道力。殷勤啟請。十方如來得成菩提。妙奢摩他。三摩禪那。最初方便。

這段經文是這部經正宗分的開始，在這以前，「提獎阿難及摩登伽，歸來佛所」是序分，接著是正宗分。上回講到的序分，注解這部經的祖師們都講這部經是開智慧的，那為什麼以阿難尊者被摩登伽女的邪咒迷住，作為發起呢？因為這部經講的是楞嚴大定，可以說對於一切的邪定，只有這個大定能夠破除。上回講到釋迦牟尼佛宣說神咒，叫文殊師利菩薩帶著神咒去救護阿難尊者。在這裏祖師們注出來，講到阿難尊者的本跡，可說是無漏的，跟前面那些上首的大弟子同等地位，因為他是這部經的當機眾，作發起，他的身分是有學。什麼叫有學、無學？以小乘來講，必得證到四果羅漢才叫無學，見惑思惑都斷得乾乾淨淨的，六道都出去，不必學了，叫作無學；沒有證到四果，只有初果、二果、三果都算是有學。祖師講阿難尊者證到初果，但是這個講法不一致的，有的祖師沒有這樣講。祖師講證到初果的，是近

代的圓瑛老法師，根據明朝的交光大師，還有傳燈大師也是明朝人（萬曆年間的），他們都講阿難證了初果。換句話說，證初果是破了見惑，在知見上是正了，定功還不夠，所以才被邪咒姪術把他誘導過去。後來有人問交光大師說：阿難尊者證了初果，是出自那部經呢？研究時，有的在正式的經裏有列出來、有的是從他的事蹟上可以確定是如此。譬如講淨土念佛法門的帶業往生，你查經典，究竟什麼經典這麼講？也查不出來，但是淨土宗的祖師都知道，這個特別法門就是帶業往生。他根據經裏所講的義理這樣說，不會錯誤的，說他示現證到初果，理論上大致有所根據的。

現在看正宗分，「阿難見佛」，阿難尊者回到釋迦牟尼佛的地方，一見到佛，「頂禮悲泣」，就向釋迦牟尼佛頂禮，然後發出悲痛的哭泣。為什麼呢？「恨無始來，一向多聞，未全道力」，他恨自己從無始劫以來，無始劫的時間長得無法計算，要注意的是從無始劫以來，跟我們凡夫不學佛的人不同。沒有學佛的凡夫眾生，無始劫以來與佛法無緣，沒有學過佛，生生世世在六道裏輪迴生死。各位看經上下文的關係，「無始來一向多聞」，可見他從無始劫以來就一直學佛，如果不學佛，怎麼一

向多聞？多聞，指佛家的學問、佛法，可以了解阿難尊者學的時間太長了，他學了這麼久，所以多聞。

還要注意：學佛一定要多聞，為什麼？佛法的義理要明瞭，明瞭佛理之後，普通法門就按照佛理去修持，如果感覺普通法門成就太慢了，就學念佛特別法門。修念佛法門，如果自修的能力不夠，那就要跟從一個善知識學，雖不多聞，也可以。但是能夠多聞還是必要的，沒有多聞，你跟著善知識，就不能離開善知識。比如我們老師在世的時候，他老人家當然是善知識，我們蓮友跟老師學，如果佛理懂得不多，要一直跟著老師學，不能離開他老人家，一離開老人家，遇到外面這個人說這個理論、那個人說那個理論，那怎麼辦？究竟何去何從？你感覺無所適從，就因為是自己佛理懂得不多。人人都可以學佛的，多聞最好還是需要。這裏講多聞，不是歸咎多聞不好，而是講一向，一向怎麼講法？各位都了解，學佛的程序是信、解、行、證，信是開始信仰，只信仰不夠，必須求了解，了解後再修行，最後是證果。有四個程序信、解、行、證，信是開始，最後是證果，中間最重要的是解、行，解

與行在世間就講知行，必須解行同時並進的。你只解不行，就像阿難尊者無始劫以來一向多聞，偏重解，沒有注重修持，修持是修定功，一向多聞是偏向求解，忽略了行持的定功。因此「未全道力」，道力指定力。未全，我們研究經文，一個字都不能放過，並不是他學那麼多（一向多聞）跟現代人一樣只是研究，把佛經當作學問，完全不按照佛經去做，那是現代人，阿難尊者可不是這樣。他一方面多聞，一方面也修定功，不過一向稍微偏重多聞而已。為什麼偏重多聞也學定功呢？這一句未全道力，道力是有，但是未全，沒有修得圓滿，才受邪術的陷害。

過去老恩師講這段的時候，老人家列了表，阿難尊者講他恨自己從無始來一向多聞，無始指什麼？《法華經》裏，釋迦牟尼佛替阿難尊者授記的時候，說阿難尊者在空王佛的時候就跟釋迦牟尼佛同時發心修學佛法，學佛的人都知道空王佛是古佛，所謂「威音王佛，空王佛所」，那講的是計算不清的劫數。兩人同時發心的，後來釋迦牟尼佛成佛了，阿難尊者現在所表現的還是有學的地位，什麼原因呢？因為釋迦牟尼佛常勤精進，佛永久勤勤懇懇地在精進修持，所以能夠成就了菩提，菩

提就是成就佛果。而阿難常樂多聞，樂可讀要，好要，或讀樂，就是以多聞為樂事。佛是在修持上那樣精進，阿難尊者是樂於多聞，喜歡研究理論，未得無漏。

方才講定，道力就是定力，定力分有漏的定力、無漏的定力。比如色界天、無色界天的四禪八定，世間外道學的定都是有漏定，他也是先修四禪八定。阿難尊者不是沒有定，對佛理，他能夠成為無漏定，有定，換句話說只是沒有證到四果，沒有得到無漏定。他的定功不夠，因此「殷勤啟請」，他殷切地啟請釋迦牟尼佛，「十方如來得成菩提，妙奢摩他，三摩禪那，最初方便。」請問這個，得成菩提，十方如來不但是娑婆世界的釋迦牟尼佛，十方世界那一方那一尊佛得成菩提，如何才能得成菩提？

看講表「得成菩提」，成就什麼樣的菩提？第一「真性菩提」，真是一點都不假，跟普通人講真假的真不同，一般說實實在在就是真的，佛講真性的真是永久不會變更、毀壞不掉的，永恆地存在。想想看，我們世間講真的，那件事永久存在？那件事永久不變？這世界大地也有毀的時候，天空也靠不住，臭氣層一破壞，它也在變

化，可見我們世間了解的真，沒有一個是真的，只是方便假說。真性菩提卻是永久存在而不變的，所謂真性，真是真如，如如不動，性是本性，本有的，真性菩提就是「真如自性」，自己本有的真性。學佛必須了解真性菩提，我們講信、願、行，信就是信這個，不但人類，六道裏那一道的眾生都有真性菩提。「證極此理」，這是一個真理，我們學佛能夠證到極處，這個理全部證明到了。世間人做學問也是先有學理，然後求證，求證的結果，與理完全符合。我們學佛，佛告訴我們，每個人都真有真性菩提（真如本性），這是佛告訴我們才知道。但這個知道不算真知，必得自己一步一步修持，把外面假東西那些障礙我們真性的，一步一步撤除，讓本有的真性顯露出來，顯一分就透露一分理體，一步一步學，學到究竟，成佛了，證極這個理「即法身德」。佛有三身，這指的是法身，人人都具備。

第二「實智菩提」，這與真性菩提不同，真性菩提純粹講理，任何人都有，十方世界的佛成佛了，也是真性菩提。《般若心經》講，不生不滅、不增不減，在佛沒有增加，在六道眾生，即使是三惡道也沒有減少，成佛固然如此，沒有成佛也是

如此，這是真性菩提，法身德。實智菩提呢？既是六道眾生跟佛同樣都有真性菩提，但現在佛是佛、我們是我們，這是什麼原因？因為我們在迷惑顛倒中，不知道自己真有自性，所以在世間上求這個、求那個，講究權力、滿足欲望，遇到災難就害怕、恐怖，這就是不認識自己有真如自性。果然認識自己有真如自性，也不必向外面追求這個、追求那個，那都是假東西，自己有真性，隨時要用都有得用，都從這裏發現出來的。眾生一迷的時候就有生死，現在佛教化眾生，怎麼求真？就是要修持，修持就是實智菩提，把迷轉為悟。實智是真實的智慧，本有的智慧不是從外面來的，實智菩提是「以真實智照本覺理」，以真實的智慧來觀照本覺的理，本覺的理就是真如自性。佛告訴我們有真如自性還不算，我們沒有真知，要想真知，就憑我們能觀察的心理作用，這是實智菩提。用真實的智慧來觀照本覺理，「即般若德」，般若是梵文，翻成中文主要的意思是智慧。般若的意思很廣泛，為了好懂，簡單講智慧。因為自己沒有智慧來觀照，我們本有的真理、本有的自性也發現不出來，所以實智菩提成就了般若德。

第三「方便菩提」，什麼叫方便菩提？這跟實智菩提比較來說，實智菩提是用自己的智慧來觀照自己，把障礙真如本性的東西一層層撤除掉，把迷惑顛倒斷除，般若德就顯現出來，開大智慧了。但是這個智慧是根本智，什麼叫根本智？本來有的，就作用來講，是自己在受用。就拿了生死來講，了生死距離成佛還很遠，小乘四果羅漢，證到羅漢果已了生死，但是他還沒成佛，還早得很，這是講了生死。至於成就般若德，這是講菩薩，不是講小乘，小乘證四果羅漢還不夠，大乘菩薩得了般若德，大智慧出現了，這是根本智，由自己本性上起來的，根本智起來，自己知道生死都是假相。怎麼生死是假相呢？現在一般學過科學的人，一講，他也會了解，所謂生死，比如一個人到世間來，有一定的時間、空間，有這麼一個生命出現了，這是生；不管活到多大年紀，將來會死。死是什麼原因？死是他在人間這一定的時間，他的身體所佔的一定空間，身體這個現象慢慢消失，就是死了。其實生與死，只是凡夫俗子的眼，被時間、空間的假相迷惑住了，障礙了凡夫的眼睛。如果不是這樣的看法，就不是凡夫知見，開了智慧就是慧眼。成佛更不必說，是佛眼，那不得了，就是不必用科學分析，時間、空間就是假相。太陽照到地球來，藉著光線劃



分段落，何時是白天、何時是夜間，藉著白天、夜間來劃分時間的計算，能超越地球，到了太空裏，這些假相自然消失沒有了。那你計算某個人壽命活多久、身體存在不存在，這一切都談不上，可見生死是個假相，不明瞭假相才有生死。現在看穿了這個，不會被假相迷住了，他純粹用自己開發出來的智慧，不但時間、空間，把一切的假相都看穿了，六道裏的天道也好、地獄也好，在他都是不存在的假相，這樣生死就沒問題，生死了了。

這種了生死是什麼？是般若德、根本智，這種根本智是自受用，自己受用。自己受用是不錯，生死了了，怎麼教化眾生呢？自己明瞭，但是不把理論說出來，別人得不到好處。得了實智菩提、得了般若德，自己受用，但是佛法慈悲為懷，就像我們中國文化，孔夫子講道、德、仁，道就是佛法，成聖人就是成道。你要明瞭道、明瞭德，想證到道德要學仁。儒家講仁，佛家講慈悲，慈悲也好、仁也好，不是只顧自己，要照顧天下蒼生，那就必須度化眾生。這時根本智就要轉化，從根本智起了後得智，先要自己有根本智，然後才有後得智，沒有根本智，就沒有後得智。」方

便菩提起後得智」，後得智又稱為權智，根本智叫實智。「權巧示現說法」，實智必須化為權巧方便的權智，然後才可以度化眾生。在過去歷代祖師都注解，為什麼要注解？時代不同，古時候的眾生所知道的事情，祖師不拿當時一般人所了解的知識接引到佛經裏，人家看不懂。到後代，世間人的觀念、學問，一切都有轉變。你在今日之下，還完全按照祖師古老的句子來講，人家還是聽不懂，必得變化變化、轉變轉變。意思不能變，但是言辭、文字要轉變，你不轉變，現代人聽不懂，這都要權智，權智講方便。方這個字，《說文解字》講併船，兩隻船繫在一起，讓人家渡河。眾生在生死海裏，也需要大船來渡到彼岸去，這叫方便，沒有方便不行。菩薩起了根本智，就要轉化為後得智，後得智就是權巧，用種種的方法，讓眾生乘著你的大方便船到彼岸去，所以用權巧智示現說法。說法給眾生，讓眾生也能覺悟佛法，使他們都能得到解脫，「即解脫德」，這叫解脫德。

古人分析般若德是根本智是自受用，解脫德是後得智是他受用。這是三身，法身德是法身，般若德是自受用身，解脫德是他受用身，這三德法身德、般若德、解

脫德，就是真性菩提、實智菩提、方便菩提。要成就這三種菩提，就是要成佛。成佛怎麼成法？一定有方法的，經文講「妙奢摩他，三摩禪那」，這都是大定，妙奢摩他的他，在唐朝，他讀拖，這是當時按照印度文的音翻過來的，這部經用他字，別處經典裏翻成阿彌陀的陀，所以我們知道，既是翻成陀，按照唐朝古音，他讀拖，這是妙奢摩他。三摩禪那，也都是按照印度文的音譯過來的。

妙奢摩他，先看奢摩他，各位看講表，一條一條列出來，「奢摩他等定之別名」，這三個名詞奢摩他、三摩、禪那，都是定的別名，加個妙字，專門講「首楞嚴定之總名」，這部經講楞嚴大定是個總稱，包含所有的定功在裏面。分別講才有奢摩他、三摩、禪那這三個名稱。既是分別講，定有三個名稱，首楞嚴這個總名詞怎麼講法呢？原來這幾個名詞都是梵文，翻成中文的意思，看講表：「一翻云止」，第一翻為止，「二翻云觀」，第二翻為觀，就是止、觀，「三翻云靜慮」，第三翻為靜慮。止、觀分開翻，止屬於定、觀屬於智慧，稍微有點不同。翻成靜慮是把止、觀合起來，靜是把自己一切的妄念（虛妄雜亂的念頭思想）止住，靜下來。慮是思想活動，有

思慮的功能是一種觀。靜慮把止觀二字合在一起，分開講，止是止、觀是觀。為什麼可以合在一起？只有止是定功，觀屬於智慧，是慧力，因定發慧，有定功才開智慧，智慧從定裏出來。定力與智慧本來是一體的，都是從本性裏出來的，所以可以合起來講。

既是止與觀分開來講，為了對止觀有進一步的了解，先看止是講定功。為什麼《楞嚴經》講止？楞嚴大定必須對止有所了解，《法華經》、《大智度論》比較注重講觀，講的方式有所偏重。一般講止，不能立刻了解，要一步一步分析，對止要分析，《楞嚴經》講的止不用分析，有智慧的人程度到了，一看就知道這是止。

止有三種：「一體真止」，什麼叫體真止？凡夫眾生對世間的金錢、權力、做的大事情，都認為是實在的，有所得。再說山河大地、地球、天空中這些現象，認為都是實在的。但就佛法止觀的止來講，全非實在，是因緣假法，因緣和合的。大地是因緣和合的，由各種要素變化出來，這些要素從那裏來的？就從迷惑顛倒的眾生，他們的心法裏出來的，就是第八識的相分，合在一起的假相。了解因緣和合，

因緣一散，現象就不存在；若干條件配合在一起，就出現這個現象。比如國家，大國、小國也好，它有幾個構成國家的要素就是因緣，這些要素具備了，就成立一個國家。任何一個要素分裂了，這個國家就不成為一個國家，這是因緣所生法。沒有智慧的人，他認為是實實在在的；有智慧的人不用分析，當下就了解，這是體真，這個體是因緣和合的，當下是空的。真，是講到實際上的真理，就是空而不實的現象，這叫體空止，把萬法看成萬法皆空，這叫體真止。小乘證到阿羅漢果，他看到萬法皆空，才能使自己的真如本性顯出來。不把萬法看空，萬法的假相始終迷住了我們本性，見不到本性。《金剛經》裏講：你不能著相，要破除我相、人相、眾生相、壽者相，統統破除掉，無住生心，你心裏不能住在任何一個有相上。這就是就體真止講，唯有這樣，你才能見到自己本性，但是這還不夠，見到本性，小乘證到羅漢，程度還淺。

「二方便隨緣止」，菩薩度化眾生要隨緣，眾生的知見，在什麼時代、什麼樣的眾生、他什麼樣的心理、好惡的心理，你作菩薩，你想要成佛，不行菩薩道不行。

你行菩薩道度化眾生，要懂得眾生的心理、知道眾生是什麼根器、他修學的程度，你要隨他的緣，要隨緣就必須懂得種種的方便、方法，你要有學問，必須充實自己，開發自己的知識領域。在體空觀修成功的時候，必須修方便隨緣止，小乘證了羅漢果，不發大乘心、不行菩薩道，不能成佛的，這是講方便隨緣止。

「三息二邊分別止」，二邊，一邊是空、一邊是有，執著空是偏一邊，執著有也是偏一邊，都不能得中道，兩邊都要停止。古時候高僧大德常講：不要起分別心。不起分別心就是：空、有都不要執著，不要偏，講究中道，這叫息二邊分別止，這好懂。到了這個境界是什麼？二邊，生死、涅槃，一是講眾生在生死這邊，一是到涅槃那邊。我們現在清清楚楚講了生死，了生死到涅槃境界、到彼岸。沒有了生死，在生死海裏。講中道的時候，講息二邊，「生死即涅槃，涅槃即生死」，這兩者不分別，「煩惱即菩提、生死即涅槃」。但這個境界絕對不是凡夫隨便講的，我們看看經典，根據古人注解這麼講，我們也這麼理解，那早得很，沒到這個程度，別說不能息二邊，就是體真止，我們也辦不到。真正對體真止稍微有點心得的話，我們在世

間就不會跟人家爭名奪利了。止有這三種。

觀也有三種：「一空觀二不空觀三中道觀」，三觀跟三止是配合的。為什麼又講止、又講觀呢？剛才講，合起來講是止觀，分開來，止是止、觀是觀，有點不同，止講定、觀講慧。講定，我們定在那裏？沒有定，自己的心性不會出現的。止是我們對自己的心性，我們把心性當作一個真理的境界。觀是我們能觀的智慧，來觀照自己的心性，反聞聞自性，迴光反照。迴光反照的照，就是指觀，照我們自己的本性如如不動的，是個大寂靜的理體，所以觀是活動的，用智慧來觀自己的心性。觀有這三種：空觀是觀體真止，不空觀是觀方便隨緣止，中道觀是觀息二邊分別止。

「各具止觀」，所謂各具止觀，「一真諦二俗諦三中諦之止觀也」，真諦止觀、俗諦止觀、中諦止觀，三諦怎麼出現的？在中國的北齊時，有位慧文禪師，他讀了龍樹菩薩的《中觀論》，其中有四句偈：「因緣所生法，我說即是空，亦名為假名，亦是中道義。」慧文禪師根據這四句偈，悟出真、俗、中這三諦。諦，是把自己心性的真理看得清清楚楚，真指體真止，俗指方便隨緣止，中指息二邊分別止。加上觀，

就配合空觀、不空觀、中道觀，這就是天台宗所講的三諦三觀。原來是慧文禪師悟出來的，傳授到智者大師全部完成，天台宗的三諦三觀是完整的止觀。這部經裏的「妙奢摩他、妙三摩、妙禪那」，三個都加上妙字，就跟普通的止觀不一樣。楞嚴大定加上一個妙字，那是要成佛的境界，所以「妙者言一心中具此三法」，一心之中就具備這三種法。

阿難尊者請求這三種法，這些止觀微妙的大定怎麼修法呢？請佛給他講「最初方便」，所以我們修定，定雖然妙，但不講最初方便不行的。最初方便怎麼下手去學？阿難尊者要求佛把最初方便說出來，最重要的就是最初方便，任何高深的法，不講開始用功的方法，那就可望而不可及，是不行的。



## 第十講

於時復有恆沙菩薩。及諸十方大阿羅漢。辟支佛等。俱願樂聞。退坐默然。承受聖旨。

這段接著講最初方便，所謂最初方便，是學楞嚴大定的時候，怎麼著手來學？我們修道，道理雖然很高深，你用工夫開始實行的時候，要從淺近處著手，最初方便是這個意思。

「於時復有恆沙菩薩」，阿難尊者向佛啟請的時候，在楞嚴法會上還有很多大菩薩。於時，是阿難尊者請求佛講大定的最初方便時。復有，大菩薩又有多少呢？有恆沙菩薩。印度有一條恆河，恆河裏有多少沙？數也數不清，菩薩人數之多就像恆河沙這麼多。「及諸十方大阿羅漢、辟支佛等」，以及從十方來的大阿羅漢、辟支佛，所謂的二乘，證阿羅漢果是小乘、證辟支佛是中乘。這些人這麼多，「俱願樂聞」，樂讀要，當愛好講，如《論語》中的「仁者樂山，智者樂水」；讀勒，是喜愛的意

思，如一個人對某件事「樂此不疲」，就當喜愛來講。那些菩薩、大阿羅漢、辟支佛等等，俱願樂聞，大家都願意、都喜愛聞聽釋迦牟尼佛開示最初方便，如何學楞嚴大定。「退坐默然」，在這個時候，各人退到自己的座位上，默然是不發出言語。「承受聖旨」，一心一意地來希望聽佛的開示。

「俱願樂聞，退坐默然」這兩句，請看講表，稍微再詳細說一說。阿難尊者啟請之後，這些大菩薩、二乘等等，當然也同時啟請之後「樂聞」，所謂樂聞，怎麼樂呢？不是一般的樂，比這更深刻。講表裏引的是祖師的注解「如病思良藥，如飢思美食，如渴思冷水，如眾蜂依蜜，我等亦如是，願聞甘露法。」這是《華嚴經》裏的幾句話，意思是說這些在會大眾樂聞，表示出這樣的懇切，如一個人生病時，希望馬上好起來，得到良藥，良藥一吃就好；又如一個人飢餓時，想吃好吃的食物；如渴思冷水，在渴的時候，希望得到一點冷水喝；再如眾蜂依蜜，蜜蜂釀了蜜，就依靠那個蜜。這些比喻說過之後，我等，是願意聽佛法的那些菩薩聽眾講的，亦是，也跟上面講的那些比喻一樣，願聞甘露法，甘露是最稀有、最珍貴的，佛法用

甘露來形容最好的法。

上面引用《華嚴經》的話，是樂聞。再引用《大智度論》說：「聽者端視如飲水，一心入於語義中，踴躍聞法心歡喜，如是之人可為說。」默然，是大眾隨阿難啟請後，退回到自己座位上，默默等待佛來說法，這四句話就講默然的意義。「聽者端視如渴飲」，聽的人很端正地看著，就像渴時要飲水那樣。「一心入於語義中」，專心注意，一心融入在語義之中，語義是佛所說言語的意義。聽了之後，「踴躍聞法心歡喜」，不是隨隨便便就歡喜，佛法講得了法喜，真正了解道理，才聞法得了歡喜。就佛方面來講，「如是之人可為說」，像這樣，聽的人有這種如飢如渴，一聽佛法發歡喜心，可以為這些人說法。因為唯有如此，有這種樂聞、默然的心，專心一志地聽佛法，才能聽得進去。因為佛法既是不容易聽明白，而且佛講的覺悟法，雖是大菩薩，也要安安靜靜地聽，如果心裏不默然，不專心也聽不進去的。佛經的文字當時是釋迦牟尼佛說的話，雖然聽起來好像很簡單，實際上每一字、每一句裏面包含的意義非常多，也非常深奧，因此佛常叫聽眾要諦聽，就是聽眾要默然，專

心一意地聽。

**佛告阿難。汝我同氣。情均天倫。當初發心。於我法中。見何勝相。頓捨世間深重恩愛。**

釋迦牟尼佛要正式講最初方便時，先問阿難尊者，就像教學或診病，醫生診病，要先了解得什麼症狀，教學要先了解學生的心理，所以先問。「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難尊者，「汝我同氣」，你我兩人是同氣，同氣是什麼？因為阿難尊者跟釋迦牟尼佛是堂兄弟，阿難尊者是佛的堂弟，兩人同一個祖父。既是同一個祖父，就像樹的根本，同一個根本、同一個氣。「情均天倫」，天倫是家庭裏的父子、兄弟，是天然的倫常。既是堂兄弟，就情分上來講，既是同一個祖父，同氣，一脈相傳，也跟自己的兄弟一樣。既然如此，「當初發心」，你初次發心，發出家之心，「於我法中，見何勝相」，你當初發心來出家學佛修道，你見了什麼殊勝的相？勝相是特別好的現象，才「頓捨世間深重恩愛」，讓你頓捨，一下子捨棄世間深重的恩愛。深恩，表示父母，世間有什麼恩比父母恩更深？重愛，指妻子、兒女，世間沒有任

何人比自己的妻兒愛得更重。你一下子捨棄在世間有深恩的父母、重愛的妻子，究竟你當初是見了什麼殊勝的相，才一下子捨棄得了？

佛為什麼要問阿難尊者這個問題？因為阿難感覺自己一向偏重多聞，多聞是注重研究學術、佛理，自己的定功是不夠的，因此啟請佛講學大定的最初方便。既是要學大定，釋迦牟尼佛要讓阿難知道，不是馬上就開始學，要先把學大定的障礙一層一層撤除掉，這樣大定才可以學，如果障礙不撤除，學不到。這個發問就如醫生在診病，先診斷病是那一種，把病的原因診斷出來才好下藥。

這段經文，釋迦牟尼佛問阿難尊者最初發心出家的原因，出家有形式出家、心理出家、出三界的家，這怎麼說呢？只有形式上出家不夠，必得要從心理上出家，心理出家才能出六道、成佛，修大定才沒有障礙。所以他這裏問：出了世間深重恩愛的家，我佛法中，你見到什麼勝相？因為看了好的相來出家，還不算真是真出家。到後面經文就講到，真正出家，連同形式及心理一起要出家，這樣一般人誰辦得到呢？別說心理出家，就是形式上出家，都是很難的。我們研究經典，這些地方必須

注意，這是普通法門，別說《楞嚴經》，任何一部大經無不如此，都要持戒、修定、開智慧，才能夠脫離六道、成佛。必得把迷惑顛倒的惑統統斷除，如果斷除不了，別說成佛，六道也出不了。因為這個關係，釋迦牟尼佛才開出念佛的特別法門，一句阿彌陀佛念得好，跟大定也是一樣的，念到一心不亂，能夠了生死、出六道。到西方極樂世界還是要念佛，一直念到成佛。了解這個，就知道念佛法門與普通法門不同的。講到這裏，恐怕我們一聽到阿難尊者出家，以為學佛要想成就修定，一定要出家。不要發生誤會，學佛的大原則一定要斷惑，要證果一定要把見思惑、塵沙惑全部斷掉，無論那一宗都是如此。淨土宗也是如此才能成就，但它有個特別的，在娑婆世界沒有證果，惑沒有全部斷掉，換換環境，換到極樂世界，到那兒很快就斷了。那個世界有很多善知識，說個比喻，我們在娑婆世界學，就像在家庭裏學，雖然有父母兄弟可以教導，但都不是專業，必定要到學校，才學得好。我們在娑婆世界學佛，就等於在家中學習，真正要學得好、學得快，在家自修是不夠的，必得到專門的學校去，有各種師資設備，到極樂世界那個環境，成就得快，是這個道理。看了這段經文，不要誤會，我們學佛，不管在家、出家，最重要的心理上真正

要有定力、修定，這是最重要的地方。

阿難白佛。我見如來三十二相。勝妙殊絕。形體映徹。猶如瑠璃。常自思惟。此相非是欲愛所生。何以故。欲氣麤濁。腥臊交遘。膿血雜亂。不能發生勝淨妙明。紫金光聚。是以渴仰。從佛剃落。

「阿難白佛」，阿難尊者稟告佛，白是稟告，就是答復佛的問題。前面佛問「於我法中，見何勝相」？阿難說：「我見如來三十二相」，佛經過多生多劫地修持，修成了佛才具備三十二相。這三十二相不是隨便就能得到，而是百福所莊嚴，未成佛之前，行菩薩道的時候，做了種種功德，修了多少才成就一個相，一共成了三十二相，從佛頂的肉髻相（無見頂相），以至於佛的足下平滿相等，總共有三十二種。在阿難尊者看起來是「勝妙殊絕」。所謂勝妙殊絕，勝有比較的意思，一般說成佛有三十二相，其實轉輪聖王也有三十二相，但是轉輪聖王的三十二相比不上佛的三十二相，佛每一相都那樣明顯，看得清清楚楚，這叫妙。就像無見頂相，佛頂相是無止境的，那就是妙。殊絕的殊是特殊，絕是沒有同一類的，是絕類的，絕對優勝

的三十二相。這種勝妙殊絕，就阿難尊者的看法，「形體映徹」，形體，是佛有形狀的身體，映徹，是內外看起來非常透明，表示一個人的身體，外面看起來那種清潔、清淨，一塵不染的。我們形容一個物體，像白玉是白璧無瑕，一點瑕疵都沒有，看起來好像透明一樣，內外都是透明的，叫作映徹。「猶如瑠璃」，瑠璃在印度是一種青色寶，拿這個來比喻佛三十二相的身體，阿難尊者是看到佛這樣的勝相。看到這個勝相，阿難尊者就說出他的想法，答復釋迦牟尼佛問他：當初為什麼捨棄世間的恩愛呢？阿難說「常自思惟」，我常常這樣想，思惟是想。「此相非是欲愛所生」，佛這樣好的三十二相，不是欲愛所生的。「何以故」，就自己解釋了，「欲氣麤濁」，如果從愛欲所生的話，愛欲這種氣氛是很粗、很污濁的。這還不算，講得更貼切一點，「腥臊交邁」，父母兩性交合，母體才能懷孕，交邁時，腥臊的氣味不是好聞的。「膿血雜亂」，佛經講父精母血，是混雜混亂地摻雜在一起。在這種情況，「不能發生勝淨妙明，紫金光聚」，勝淨妙明、紫金光聚，指佛的身體，一般的欲氣麤濁、腥臊交邁、膿血雜亂生不出來，不能生勝淨妙明、紫金光聚。「是以渴仰」，所以像渴一樣地仰慕佛，「從佛剃落」，剃落是剃了頭髮，跟佛出家了。這是答復佛的問題。



「勝淨妙明，紫金光聚」這個名詞，我們再說一說。「勝淨妙明」，是形容一個淨、一個明。佛的三十二相綜合起來佛的形體就是一個清淨光明，淨是勝淨，清淨到極處叫勝淨，明也明到沒有任何人可以跟他相比，明到極處了，叫妙明。「紫金光聚」，佛的身體是金色的，為什麼講紫金光聚呢？有一種栴檀樹，旁邊有一條栴檀河，河裏出產金子，那個金子取名為閻浮檀金，我們就是閻浮提人，在南瞻部洲，閻浮檀金顏色是黃色帶紅的，叫赤黃色，赤黃色泛出光，本身是紅黃色，再泛出紫光來，所以叫作紫金光聚，光一聚合起來，就是紫色的光圈，這都是形容佛的身體。

這段經文是阿難尊者說他看到佛相殊勝，他以這個因緣，剃度出家學道，這就是佛要問的，問出他出家的原因，這就是錯誤的地方，怎麼錯誤呢？看出問題是在看到了釋迦牟尼佛的三十二相。古來祖師就注解：若是看三十二相，轉輪聖王也是三十二相，那你把轉輪聖王也當作佛了，那就辨別不清楚。什麼是佛、什麼是未成佛的凡夫，你都弄不清了，路都不清楚，你怎麼學道？般若經典《金剛經》說「若以色見我，以音聲求我」，學道的人以色（即三十二相）來見我，還有以音聲求我，

佛的音聲最好，以好的聲音來見佛，「是人行邪道」，這個人所行的是邪魔外道，「不能見如來」，見不到如來，如來指法身、本性，見不到佛的法身。阿難尊者看見釋迦牟尼佛的三十二相，錯誤就是因相而發心。

這裏要注意：佛的三十二相是多生多劫修來的，「三祇修福慧，百劫種相好」，不是那麼容易就得來的。我們學佛的人拜佛，就是要見三十二相，《金剛經》講著相就不能見如來。我們學經的人要分出一個階段、一個階段，到了什麼程度才說什麼樣的話。《金剛經》所講的，是教人馬上明心見性、要證果的，《楞嚴經》裏也是教人修成佛的大定，都把最高的境界說出來。我們現在是凡夫眾生，要學佛，不但不能否定三十二相，而且見到佛的三十二相，就是見到佛像也要恭恭敬敬的，拿佛像當作真佛一樣，這才可以學得好。不過要注意，《金剛經》所講的不可以色見我、以音聲求我，經文裏的任何一個字也含糊不得，問題出在什麼？三十二相是好的，學的人「若以色見我、以音聲求我」，一個見、一個求，心裏想我一定要從好相去見、從音聲去求，問題就出現了。阿難尊者在這裏「常自思惟」，思惟就是第六識

的思想在分別。善知識教學佛的人不要分別，分別是虛妄分別，分別是第六識起的作用，第六識一起作用都是虛妄的，這裏的思惟，指的就是第六識在那裏起分別的作用。這種分別的作用，看佛的三十二相，也想得三十二相，實際上凡是有相皆是虛妄，這也是《金剛經》裏講的。任何好的相、不好的相，凡是有相都是生滅法。三十二相也是，表現出來了就是應身佛，也是一定的時間、空間才出現，換換時間、空間，相又隱起來，不見了，這就是生滅法。想用思惟得到這個相，你所得的還是生滅法。得了生滅法，心裏想入定，正好是入定的大障礙。禪宗講明心見性，執相、求相也是心性上的大障礙。所以常自思惟就是分別，一有分別，分別好相、執著好相，障礙就起來了。阿難尊者這段話表示他用虛妄的心，就是用妄想、用攀緣的心，去攀緣三十二相，這個發心就錯誤了。

**佛言。善哉阿難。汝等當知一切眾生。從無始來。生死相續。皆由不知常住真心。性淨明體。用諸妄想。此想不真。故有輪轉。**

「佛言：善哉阿難」，釋迦牟尼佛聽了阿難尊者講他發心的原因，首先用善哉來

稱讚阿難，為什麼講善哉呢？好像醫生診斷出病根來了，所以說善哉。「汝等當知」，除了阿難尊者以外，當然其他的人也都這樣，阿難這樣發心，我們誰不是這樣？那時在會的大眾也都如此，叫汝等。所以說「汝等當知」，佛說你們大家應該知道，包含一切凡夫、外道，以及佛門裏的小乘弟子、中乘弟子、大菩薩都要知道。「一切眾生，從無始來，生死相續」，生死相續，是生了死、死了又生，我們凡夫肉眼看不出來，其實一個人死了，換個環境，一轉世又有生了，不過生到那一道？迷迷糊糊的，自己不知道，別人也不知道，在六道裏來回生死，叫相續不斷。為什麼有這個現象呢？「皆由不知常住真心」，一切眾生都不知道常住真心，常住真心人人都有，一切眾生都有，問題就是不知道，自己不了解。常住真心是「性淨明體」，自己都不知道。「用諸妄想」，一切眾生起作用的都是用妄想，著相、求假相，所求的都是生滅法。「此想不真」，有了妄想，真的就隱起來。古德講，我們在海邊，看海裏起的波浪，波浪就是生滅的現象，我們所看的是波浪，但水性是平等的，執著波浪相就看不見水性，著了妄相，真性就得不到。「故有輪轉」，所以才有生死輪迴，這一道轉到那一道、那一道轉到這一道，就是六道輪迴。

這段中有兩句話「常住真心，性淨明體」，講真心與性，性就是本性。表裏列出來，讓我們詳細了解，「常住二句」指「常住真心、性淨明體」。什麼叫常？「常謂古今不變」，如果過去是那樣，過些時候又變化了，這就不叫常，常是永恆的，古今始終不變。住是什麼？「住謂無往來之迹」，有往、有來，就是有住的痕跡了，那不算是住。真是什麼？「真謂不隨幻妄生滅」，講到真如本性的真，不會隨著幻妄生滅的。剛才舉的例子，海水的波浪是幻妄的相，一個波浪起來，然後又平下去，波浪的相就沒有了。波浪沒有，水並不跟著沒有，水不隨著波浪生滅的。常住真心，我們每個人都有真心，古今不變、無往無來、如如不動的，就是真如。它是遍一切處，那裏都是真如，都是我們的本性，無處不在的。真指不管世間的生滅法、不隨生滅而生滅，始終是真的。

「性淨明體」這一句，性是什麼？「性謂在萬法而不動者」，肇公寫的《肇論·物不遷論》說：大風把東西吹起來，實際上風沒有動的；長江、黃河這樣日夜在流動，實際上是沒有動的。我們凡夫看，那有這回事？風吹樹在動、江河都在流動，

那裏不動？動的是相，不動的是性。能夠看到相在動，你從相上就認識、覺悟到本性是無處不在的，那就是萬法不動的。「淨謂在污濁不染」，淨是清淨的，本身就是清淨，並不是一個東西洗乾淨才清淨，不是如此，在污濁的時候也染不上，它還是清淨的。「明謂在欲氣不昏」，在種種愛欲、欲望的氣氛下，明還是不會發昏，始終是明，這都是就本性來講。

《心經》上講「不垢不淨、不增不減」，就講性淨、講常住。這種常住、性淨，我們每個眾生都有，了解每個人都有，我們修道才有個入處，才能入門，念佛懂這個道理，得一心不亂就非常快。

## 第十一講

汝今欲研無上菩提。真發明性。應當直心訓我所問。十方如來。同一道故。出離生死。皆以直心。心言直故。如是乃至終始地位。中間永無諸委曲相。

我們研究到這裏，已是這部經的正宗分。正宗分開始的時候，阿難以及諸大菩薩請佛開示楞嚴大定的最初方便，釋迦牟尼佛就問當機的阿難尊者：當初因為什麼因緣發心？阿難尊者答復佛說，他因為見到佛的三十二相，因這樣好的相才發心出家。釋迦牟尼佛聽了之後就說：你不知道常住真心。所謂常住真心，就講真如本性。然後就說你如何能明瞭常住真心呢？下面就一層一層地問答。常住真心要開發出來，談何容易，眾生所以有生死、所以在六道裏不能出去，就是不能認得自己的真心。為什麼不認識真心呢？就是認假的東西，以假當真，遺失了真心，所以才有生死，問題就這樣出現。剛才念的這一段，佛要阿難尊者以及在會的大眾了解真心，

必須去除很多障礙。我們為什麼不了解真心呢？就是因為很多障礙把我們障住了，所以不了解，障礙要一層一層地破除掉，不是那麼容易的。阿難尊者實際上是大權示現的人，他故意顯示跟凡夫眾生一樣，不了解這個道理，佛才一層一層地問，他一層一層地答復。答復一個問題，又提出一個問題，佛再給他解答，這是示現，讓我們眾生一步一步了解這部經的重要。

現在看經文，佛告訴阿難尊者「汝今欲研無上菩提，真發明性」，你現在要研究無上菩提，是至高無上的，菩提是成佛的大法。真發明性，一般講性，就是我們一切眾生都具有的本性，在這部經裏講，我們人人都有，人人不知道在六根之中。這個性在那裏？我們了解六根眼、耳、鼻、舌、身、意，六根的根性就指這個性。為什麼講六根性就是本性呢？分別的講，根是根、識是識、性是性，圓融起來講，一覺悟了，無處不是性。不覺悟的話，不認識性，只認識根，那就迷惑。這就是人具有的本性，你要找本性到那裏找？在這部經裏告訴我們「用根」，在根上找。這個性不但我們六道凡夫、十方諸佛，同樣都是這個性。這個性要把它發明出來，



發是開發，所謂明，要一步一步的，真正要開發，還不那麼容易，先要悟，所謂悟，就是徹底明瞭我有這個本性。真發明性，真是真真實實的，不是假的，那些外道也講求道，為什麼佛法稱他外道呢？就是因為他心外求法、心外求道，所以叫外道。真發明性是向自己本性上求，這是真發明性。

你想研究無上菩提，真實發明本性，就「應當直心訓我所問」，訓跟報酬的酬是同一個字，現在通用的是酬。你應當直心訓我所問，你要答復我的問題。上面講的研，一般講研究，佛法的研究不像世間做學問那麼簡單，這個研究必得往裏面窮根究底，一直研究到最根本的地方，才算研究到了。不是普通研究學問那樣，研究到一個程度就算這學問研究成功了。所以這個研字，我們不可忽略。那你研究的態度，佛的意思是說我要先問你問題，問你問題的時候，你要直心答復我。所謂直心答復，什麼叫直心呢？

第二四九頁表列出幾條，解釋什麼叫「直心」，所謂直心，「不可強以為知強以為證」，知是悟，證是證果，悟是悟、證是證，不能當一回事。比如我們對於真

如本性領悟到了，悟到人人皆有本性，但是還沒證果。證果是什麼呢？就是把障礙本性的貪瞋癡慢疑那些煩惱一層一層地破除，把它斷除掉才證果。當然，知悟不容易，證更不容易。這裏講，不可強以為知、強以為證，我們在佛法上，理還不了解，不知道什麼是心性，就不可以說我懂得什麼是心性，不能勉強認為知道。沒有開悟，自己怎能說開悟呢？更不可以自己沒有證果，就說我證果了、我是佛的什麼大弟子再來的。印光祖師常講「未得謂得，未證謂證」，這是大妄語，這不可以的。不可強以為知、強以為證，這是直心的第一條。不但在佛法是如此講，在世間求道，你看孔子告訴子路：「由，誨汝知之乎，知之為知之，不知為不知。」你知道了就說知道，你不知道就說不知道，這就是直心。假如不知道就說知道，那就不是直心。無論世間求學問、出世間求道，都要有直心。

第二條講「凡省思量裁度之處皆委曲之相」，凡是這個道理，你經過思考、揣測一下，心裏面度量一下，這都是委曲之相，就不算直心。古時候很多高僧大德，尤其是禪宗，他問參究的人，問一句，你第一句就答不上來；第一句答錯了，你想

第二句再重答，那不行；第一句答不上來，待會兒再答，那就是思量裁度之處，愈思量愈錯。因為真正知道道理，不是從思考出來的，思考是知識，知識是從外來的，直心是直接從本性裏邊內發的，從本性裏出來的，對於道理，不用分辨就知道，所以不需用思量裁度的。

最後這一條就舉出經文講，「淨名云直心是道場」，淨名指《維摩詰經》，講直心就是道場。什麼是道場？我們修道，寺廟共修的地方固然是道場，但是在經裏講直心就是道場。這就是說直心非常重要，修道沒有直心，道是修不好的。

我們為了要了解，更扼要地講直心，我們要檢查自己，要做到直心。下面這兩行說「凡所言無虛假」，這是古人舉《楞嚴經長水疏》（是古註）裏講的，凡是說出來的言語，沒有一句話是虛假的，所言是向外發表的，不說虛假的話。「向理心無歧路」，再說，我們求道向那裏求？就是向真理。真理指什麼？真理就是真發明性，指這個性，在這部經裏講六根的根性，就是如來藏性，向這個理。心無歧路，歧路是分叉的路，一條路走著走著，不知道那一條路是正確的，分歧了。學佛的人，學

《楞嚴經》講直心的人，這個心向著本性、向著理的心沒有歧路，不走分支的叉路，心一直正直地向本性來研求，這是直心。

佛吩咐阿難尊者：應當以直心酬我所問，再加重其辭說「十方如來，同一道故」，十方世界的諸佛，同一道故，同什麼道？無一不是由直心求道才成功的。無論那尊佛，開始從凡夫地要求了生死、出六道，進一步發大乘心要成佛，捨棄直心，不能成功，所以十方如來都是「直心是道場」，憑這直心，都是同這一道。「出離生死，皆以直心」，剛才講，言語一點沒有虛假，言語代表一個人心裏的聲音，言為心聲，言語沒有虛假，心就是真實的。心怎麼真實？完全向著理，不走分歧的路，始終向理上去研求，就憑這個直心出離生死。生死不僅指出六道，出六道是分段生死，還有變易生死，統統都要出離。無論分段生死、變易生死，要出離的話，都要憑著直心才能成就。

接著解釋為什麼要用直心。「心言直故，如是乃至終始地位，中間永無諸委曲相」，心、言這兩者，心是學佛人的心理，言是說出的言語。古代祖師講：言是心

的聲音，言為心聲。心直，言語就直，言語直，說出的話就把直心說出來，這兩者是互相連帶的，心與言都是這麼直。如是乃至終始地位，從開始學佛，一直到學成功，成佛了，這中間所經過的各個過程，都沒有委曲相，都是很質直。像走路一樣，都是走直路，走直路才快，如果走彎彎曲曲的路，幾時能夠走得到？那是難保，不能保險。中間沒有委曲相，從始至終，就憑這個直，言也直、心也直。

「終始地位」，稍微再解釋一下。終，是學佛學到終究的地位，成佛了。始，是開始。怎麼算法呢？學菩薩道從十信位開始，修滿了十信位是十住，然後十行、十回向，十回向要想登地，也不容易，修滿了十回向，還要有四加行位，然後才登地，地有十地。總共有五十四個位子，十信、十住、十行、十回向、十地，共五十，中間有四加行，共五十四位，到等覺五十五位，一般講五十五位，如果再加上妙覺，就是五十六階位，講法不一樣，這是終始地位。學大乘佛法，從修初信開始，到等覺地位，在這麼長的修學過程，中間永無諸委曲相，沒有委曲相就是走中道，不偏於這邊、不偏於那邊，就是中道，就是直心。

阿難。我今問汝。當汝發心。緣於如來三十二相。將何所見。誰為愛樂。阿難白佛言。世尊。如是愛樂。用我心目。由目觀見如來勝相。心生愛樂。故我發心。願捨生死。

從這裏開始，佛問阿難尊者，要把阿難所執著的虛妄分別的心理，把他的問題先問出來，問出來以後，才真正開示用功的方法，所以後面有七番破除妄見，破除遍計所執的妄心。為什麼要破除妄心？凡夫眾生都把妄心當作真實的心，把妄心當作真實的，就永久不能了脫生死。所以這部經藉著阿難向佛啟請，有問、有答，讓凡夫一步一步了解，我們這種執著的虛妄分別心。我們普通講「虛妄分別心」，講起來很簡單，其實不容易了解，往下就要解釋這個，一層層破除。破除之前，佛要先問，因為往下的七番破除妄見，這個理不容易了解，所以先跟各位介紹一下原則，要了解佛告訴我們十方佛以及所有眾生都有真如本性，本性是什麼情況？就是《楞嚴經》講的如來藏，如來藏是無處不在的。既是無處不在，它是清淨本然，本來就是清淨、如如不動的。本性如如不動，要起作用的時候就動了，動了就是有因有緣

的因緣法。成佛的人不管怎麼動，心裏還是不離本性，凡夫眾生本性動了就有因緣法，萬法因緣生。

因緣法就唯識學來講，是依他起性。什麼叫依他起性？任何事情不是一個因素能夠成就的，就一個人的身體來講，有物質部分、有心理部分和合起來的。一個家庭是由各種成員組合而成。一個社會、一個國家，都由各種要素構成的，都是有因緣，互相依靠的依他起，才有這個現象。依他起是假法，為什麼是假法呢？現象當中，任何一個緣一變動，現象就轉變了，所以是隨時在變動的。證果的人、明心見性的人，他了解假法不要執著，這就沒有妨礙。凡夫眾生不明瞭假法，把依他起性當作真實的，這就是執著。執著就是一個計字，計是計度，在佛法裏有計度的意思，度是思量裁度，遍計是普遍地執著。基本的是自己有了身體，就執著身體是真實的，寶貴得不得了，隨時小心，提心吊膽，恐怕自己得了病，會不會死掉？就怕這個。有了家庭，就為家庭擔憂。一個團體、一個社會、一個國家，都把這個當作實在的真東西。你把它當作真東西，要爭取這個，造業、種種的事就出現了，這都

是由於普遍地執著，把假法當作真法。其實世間無論任何事情，自然界、人類社會、我們本身也好，無一不是因緣和合的假法。就是我們凡夫眾生把世間所有的書完全讀完了，現在世界上資訊這麼發達，所有的資訊你都瞭如指掌，都通達了，你了解依他起性，也都是凡夫眾生，你那個學問都不管用，到時候該怎樣生死還是怎樣生死，沒用處。

佛法告訴我們，要求真知識，要直心、要向本性裏求。直心怎麼向裏求？就從認識假法，不執著假法，不執著因緣和合這種虛假的現象。我們眼看山河大地、國家、世界、個人、家庭，無一不是假法，這些假法你不執著，就沒有煩惱。一執著的話，無窮無盡的煩惱、苦惱都出現了。為什麼？你執著假的，把假的當真的，真的就隱藏起來了，用假的，別說你爭取不到，就是爭取到了，一轉眼就消失。自古那些帝王，用盡心機來打天下，天下一到手，沒多久，不是自己生命活不了，就是反對的勢力馬上起來，又推翻你的政權，沒用，保持不住的。所以學佛就是要認識這個，把以假當真的虛妄執著，遍計所執的心理都破除。所以下面七番問答，七番



破除妄見，就是讓我們了解自己，這些妄見不破除，說實在的，你說學佛一下就能成就？念佛要想見佛、要有感應，阿彌陀佛和我們自性內外能夠感應。而我們自己遍計所執滿滿的，障礙不除，怎麼能夠感應？念佛是特別法門。講到普通法門，這個障礙不除，怎麼能夠明心見性？怎麼能夠證果？這是基本的理。不從基本的理去了解，卻聽從外面那些冒充學佛的人講：你來學佛，你拿多少錢來，我給你發光，馬上讓你證果，不要相信那些話。

接著佛就問「阿難，我今問汝」，我現在問你，「當汝發心，緣於如來三十二相」，這是根據前面阿難答復佛的話，前面佛問阿難尊者：你是見了什麼，才發心出家呢？阿難尊者答復：我見到世尊三十二相，然後發心出家。所以這裏就問，當初你是緣於如來三十二相發心的，緣於如來，是以佛的因緣，因為你看到佛的三十二相，你發了心，這是前面你講過的。現在我針對你講的，我問你問題「將何所見，誰為愛樂」，你以何者為你所見的？你所見的是什麼？誰為愛樂？樂可讀勒或要，在這裏讀勒比較好。「誰為愛樂」注意的是「將何所見」，一個何字、一個誰字，將何所見，

問所見的話。釋迦牟尼佛就問阿難尊者，看他如何答復，所見的是真心還是妄心？如果阿難尊者答復所見是真實的真見，往下這部經就沒什麼好講，就因為阿難答的所見不是真見，所以就一層一層的，佛要給他破除。誰為愛樂，要阿難明瞭什麼是妄心，前面所講的見到三十二相，在這裏問：是誰見到三十二相？蕩益祖師講得好，這句話後來在禪宗，宗門的高手為了要點破人家，往往問「念佛的是誰」，就是根據這裏來的。釋迦牟尼佛問：誰為愛樂？看阿難能不能答得出來。禪宗問「念佛的是誰」，就是根據這個意思。這兩句話，第一句問上面所見的，看阿難知不知道真見，第二句看阿難知不知道妄見，一真、一妄，看他能不能分辨得出來？

阿難尊者答復佛所問的，「阿難白佛言」，稟告佛說「世尊，如是愛樂，用我心目」，他說：世尊，「將何所見，誰為愛樂」是用我的心、用我的目，目的是眼睛，這是總答的一句話。他自己再解釋「由目觀見如來勝相，心生愛樂」，如來的三十二相，用什麼看見如來這樣殊勝的相？就是用我的眼睛看，這是一個。再，發生愛樂的是什麼？當然是心生愛樂，是我從心裏發生了這種喜愛歡樂。

阿難答復，一個是心、一個是目，釋迦牟尼佛一聽就知道了，用目來看，就是用眼睛看，眼睛是色法。用心呢？在這裏，心生愛樂的心，指的就是第六意識。眼是眼根，什麼叫眼根？根也不大容易了解，比如我們人人都有眼，大家都知道的，為什麼叫眼根呢？眼根有外面的眼球，我們的手摸得著，也看得見。但是眼球裏面還有更精密的根，那個根是看不見的。在外面的不是真正的根，那是浮塵根，有時候叫扶根塵，扶助根的一種色塵，裏面的是淨色根（清淨的色根），淨色根我們自己看不見。我們用比喻來看：比如電燈，電燈有燈管，燈管在外面，是扶根塵、浮塵根，只有管子，裏面沒有發亮的零件那種東西，光發不出來的。裏面很細的燈絲沒有了或壞了，外面的管子雖然好好的，光發不出來的。我們的眼睛也是這樣，要有真正的根在裏面。不管是扶根塵、淨色根，都算是色法，不是心，屬於根，根沒有什麼能力能夠見。只能由根作一個緣，引識來看東西，沒有識，只用眼根，他看什麼？中國的經書也講「心不在焉，視而不見」，心不在焉，心不在上頭，眼睛就是對著一些東西，視也等於不見。那根就是根，根不能夠認識東西，不能有所看見的，看見東西要憑著識。他用目來觀見，就是把見當作屬於眼，用眼看見，那是怎

麼看到？沒有真見。再說心生愛樂，心是第六意識，虛妄分別的。阿難尊者實際上是開悟的人，怎麼不了解？他是當機眾，答復是以生死凡夫的心理，也可說是替凡夫來答復問題，不這樣答的話，佛怎麼開示？所以用一個心、一個目，心、目提出來了，兩者都是虛妄分別的。所見的不真，第六意識也是虛假的，往下七番破除妄見，就以這個做基礎。

後面兩句「故我發心，願捨生死」，他答復釋迦牟尼佛的問，他說當初就是用心、目來看來見的，因為這個關係，所以他發心出家，願意捨棄生死。這個用心是不错，等於我們普通學佛的人，願意學佛都好，就怕一開始學的時候，知見錯誤就糟糕了，所以佛法要學一定要從正確的佛理上來走這個路。不從佛理上走，隨便聽外邊不懂佛理的人說跟他來學，能學到什麼程度？怎麼學？阿難尊者在這裏故意這麼說，他是這樣發心，「願捨生死」。雖然是願捨生死，實際上這個發心，他所走的正是跟捨棄生死背道而馳，像他以心、以目，那樣愛樂、那樣所見的話，正是往生死的路上去走，不會了的，我們凡夫學佛應該特別了解這一點。

接著佛在這一段問的，正是要破除的一個大問題：

佛告阿難。如汝所說。真所愛樂。因於心目。若不識知心目所在。則不能得降伏塵勞。譬如國王。為賊所侵。發兵討除。是兵要當知賊所在。使汝流轉。心目為咎。吾今問汝。唯心與目。今何所在。

這一段的主要意思是：他既然答復心與目，現在進一步，問心目所在，你的心目在那裏？你第六意識的心以及你的眼根，究竟在什麼地方？看阿難怎麼答復，一答復，接著佛再解釋、再破除。

大佛頂首楞嚴經講記【一】

## 第十二講

佛告阿難。如汝所說。真所愛樂。因於心目。若不識知心目所在。則不能得降伏塵勞。譬如國王。為賊所侵。發兵討除。是兵要當知賊所在。使汝流轉。心目為咎。吾今問汝。唯心與目。今何所在。

「佛告阿難：如汝所說」，世尊告訴阿難，照你前面所說的，「真所愛樂」，真是真正，如你所說果真用目觀見勝相、用第六識心發生愛樂的話，「因於心目」，你用心、用目發心的。既是這樣，佛就說「若不識知心目所在，則不能得降伏塵勞」，經文的文字非常簡單，意思是：如果照你所說，你用眼看見如來的勝相、你用第六識心來發生愛樂，佛就說你應該知道你的心、你的眼睛應該在那裏，應該了解的。假如你不了解你的心目在那裏，你就不能夠降伏塵勞。

為什麼佛進一步這樣問呢？各位研究經典不少年數了，我們學佛最重要的，佛告訴學的人：人人都有佛性。了生死、成佛憑什麼呢？就憑本來具有的佛性（真如

本性），在這部經裏講如來藏。真如本性要怎麼把它開發出來呢？必得認識什麼是真的、什麼是假的。《大乘起信論》裏分析得清清楚楚，真心跟妄心，你要把真心顯出來、開發出來就成功了。開發真心必得知道什麼是妄，如果真與妄兩者分不清楚，那就沒辦法學佛了。這部經的重要處是要持戒、修定、開智慧，大智慧開發出來，那就成佛了。所以這部經開始就是藉阿難尊者被摩登伽女的邪咒引誘，以這個來發起，那就是講戒，然後講大定。阿難尊者啟請學定，佛講修定的時候，必得把學定的這些障礙物一層一層地除去。必得先要認識這些障礙物，這些障礙都是從妄心（虛妄分別的第六識心等等）來的。要了解這些妄心，非常不容易，我們在六道裏的生死凡夫，就是因為不了解這些虛妄分別的假心，把假心當作真心，就有生死不斷。現在佛要教大家了生死，進一步成佛，藉著阿難尊者一層一層地答復，佛一層一層地解釋，讓凡夫眾生了解學佛的過程，必須要認識假心，認識以後，再怎麼破除掉，是這個用意。

佛在這裏問阿難：你如果不認識、不知道心目所在那裏，那你沒辦法降伏塵勞。



塵勞是什麼？塵是形容字，就是灰塵，比如我們的身體很乾淨、很清潔，一染上灰塵就污染了；再拿水來講，水也是很清潔的，用灰塵一染，水也污染了，這就是塵。勞，就像一個人的工作很辛苦，塵一污染的時候，就讓我們的心受到擾亂，這就是塵勞的意思，這是比喻。真正說起來，什麼是塵勞？我們眾生的塵勞，說多了是無窮無盡的，簡單地說就是《百法明門論》裏講的六個根本煩惱、二十個隨煩惱。所謂隨煩惱，就是隨著根本煩惱演變出來。六個根本煩惱還是不好記，再把它簡略，就是貪、瞋、癡三個。貪是貪求一切的東西，廣泛地講，凡是一切色聲香味觸法，六塵都要貪求，但是最讓眾生六道裏生死不能了，就是淫欲，貪色欲，這是生死根本；瞋是瞋恚；癡是愚癡。這三種非常嚴重，因此叫作三毒，我們任何眾生都有。一般人以為吸毒就已是不得了，吸毒也只是身體受害，事實上，我們任何眾生從無始劫以來，就被貪瞋癡三毒所毒染，我們受它的害實在太嚴重了。塵勞就指這些根本煩惱，三毒再多一點就是六種根本煩惱，再就是二十種隨煩惱，如果說多了，就無窮無盡的。

你要學佛了生死，一定要把這些塵勞降伏住，降是讓它能夠順服，不能再繼續擾害、擾亂我們，要把它制伏住。要制伏住這些煩惱談何容易，普通凡夫連這些煩惱，根本不知道它是三毒，也不知道它時時刻刻來陷害我們，不但不知道它陷害我們，反而認為它對我們很好，把它當作知己。佛經裏講「認賊做子」，這些煩惱就像賊寇一樣，我們反過來，把賊寇當作自己家庭裏最親密的兒子這樣看待，這就是眾生迷惑顛倒。因此佛在這裏，藉著阿難的答復，進一步問，你所講的心與目，你認為心發生愛樂，目看見如來三十二相，你要降伏煩惱，非得把心與目所在的地方弄清楚，這個不了解，煩惱就沒辦法來降伏了。不能降伏煩惱，那學佛再久，變成外道了，那不是真正的學佛，不能入門的。

道理說了以後，再說比喻。「譬如國王，為賊所侵」，比如一個國家的國王，他被賊寇侵略。國王不能讓賊寇侵略，因此「發兵討除」，兵這個字，本來是一種武器，古時候是武器，到後來拿武器作戰的人也叫兵，在這裏當軍事、軍隊講，發兵來討除賊寇。「是兵要當知賊所在」，既是發兵要討除賊寇，無論將帥、作戰的士兵，

應當要知道賊寇所在。如果賊在那裏，你都不知道，你怎麼討除法？這個比喻含什麼意思呢？不要認為國家才有國王，我們人人都是國王，指的是每個人本來就有的真心。心有真的、有妄的，真心就是真如本性，國王就比喻真心。賊寇，指的是我們的第六識妄心，專門拿那些假的當作真實的東西。我們本身實際上有不生不滅、不增不減的真心，卻不認得，往外面追求名、追求利，貪求一切，貪求不到就發怒，生瞋恚心了，這就是賊寇，簡單講是第六識。分開來，凡是妄心都是賊。有賊在那裏，就等於來侵略國王，讓我們本性發生不了作用。國王幸虧知道，發兵來討除。兵指什麼？國王知道這是賊寇，而且要發兵，這不容易，必得由別人告訴他，沒人告訴他，自動地發兵討除賊寇，沒有那樣的國王。凡夫眾生不研究佛經，釋迦牟尼佛在世，不聽佛說法。佛不在世，不聽高僧大德弘揚佛法，怎麼知道自己有真心？不了解，所以兵是學佛的人開始覺悟了。覺有本覺，本有的覺悟，就是真心、大覺。本覺自己被賊寇圍繞起來，不發生作用，得到佛法給他一開示，開始覺悟了，這叫始覺。他就有一種智慧，發生始覺的智慧，憑著這個智慧，他可以來討除賊寇。我們有了始覺、有了智慧，如有了兵，就要運用這個始覺的智慧，就要追究，就要觀

察賊寇在那裏。「知賊所在」，那就是要了解：我們要討伐誰？就討伐自己，為什麼成天分別這個、分別那個，人我是非，著這個相、著那個相，都是一團虛假的相，不但不了解，而且還把它當作寶貝。開始覺悟，知道那是不對的，把整個心理改變過來。

把前面理論講過以後，「使汝流轉，心目為咎」，佛就說，使得你在六道裏生死流轉不斷，就像流水長流不斷，一直轉動不能了。這個過失在那裏呢？就是心目為咎，問題就是由於你前面所講第六識的妄心，你認取那個妄心，而且你用眼目，這個眼是四大假合的眼，你用它來攀緣。咎，是過失，都在這兩個上面。「吾今問汝」，現在我要問你，「唯心與目」，你的心、你的眼目，「今何所在」，雖然問的是心和目兩者，以心為主，目是因前面阿難答復世尊，他用眼看三十二相，所以在這裏一併再問，主要是問心。一般講七處徵心，在這裏是第一次徵心，徵是徵問，問阿難的心在那裏？

這裏講心目為咎，阿難故意答復跟凡夫眾生的知見一樣，如果答復的知見見性

了，那就沒有問題。問題是對真心沒有了解，真心在那裏？實際上講，比如我們的眼根，眼根與性有分的，也有沒辦法分的，這是覺悟不覺悟的問題，覺悟了，假法就不能起作用，你把假的識破，真法就出現。在六根之中，經裏講六根門頭有個主人，這個主人就是一精明體。精是非常精粹，明是光明，這個精明之體就是見性，思考事情、一切的行為表現，都沒有離開見性，你就不認識它，因此得不到真受用。比如到海邊看海水，一般所看的，不是看水，是看海邊那些波浪有高有低，看得非常熱鬧。波浪一高起來，覺得是雄偉壯觀的，波浪一低下去，好像一個深坑，心裏又是一番滋味，心裏隨著所看的波浪，你認波浪，就不認識水。我們人就是這樣，某人有地位做了國王，那個人當了乞丐，做國王等於看見高浪，當了乞丐什麼都沒有了，那是又低下去了。我們凡夫心就是隨波逐流，隨波逐流所認識的，就是認識自己的妄心，跟著妄心來隨波逐流。這樣對於自己心裏不動的、平靜的真心，就像海水，你沒看到，只看到水裏起伏不定的假影子。心目為咎，心、目，你覺悟了，認出來了，就像《金剛經》所講的「如夢幻泡影」，就像海水的水泡，知道那是泡影，你不執著它，泡影起來多大也好、滅掉也好，你心裏都是若無其事的，就是你

已真正認識海水。換句話說，你認識自己的真心了，生死都是假相。答，是自己不認識真的見性，就是因為自己只認識妄心、認識眼目，這就完全錯了。因此佛問：心在那裏、目在那裏？為什麼這樣問呢？目的是眼睛，眼睛就長在面上，誰不知道？佛這樣問過之後，事事問清楚了，針對這個問題，才好破除這個知見。接著是阿難答復佛的問題：

**阿難白佛言。世尊。一切世間。十種異生。同將識心居在身內。縱觀如來青蓮華眼。亦在佛面。我今觀此浮根四塵。祇在我面。如是識心。實居身內。**

阿難尊者在佛的大弟子當中是多聞第一，在今日之下來講，就是他的學問非常豐富，廣泛地學，學習能力非常強，知道的非常多。這裏佛問：心目在那裏？普通答復的話，就簡單地直接說眼睛長在面上，就行了，先舉那些例子幹什麼呢？他說話都有邏輯的，在佛法來講，他懂得因明學，話說出來都有根據的。「阿難白佛言」，阿難答復佛。「世尊」，這是必有的禮貌，先稱呼佛，世尊。「一切世間，十種異生，

同將識心居在身內」，先舉出事實例子來，不但我把識心放在我的身內，世間所有的眾生，沒有一個眾生不把識心認為是在身體以內。「一切世間」，就指三界以內，講凡夫眾生的六凡世間。在一切世間裏，有多少眾生呢？有「十種異生」，本來經裏講有十二種是什麼呢？胎生、卵生，胎生如人類高等的動物，其他眾生也有；卵生，先生下一個蛋，像雞蛋生出卵下來才孵出小雞；還有藉著濕氣而生的濕生；還有化生（變化生），胎卵濕化四種。還有有色、無色、有想、無想，非有色、非無色、非有想、非無想，一共十二種。這十二類生，為什麼講十種呢？這當中，無色、無想這兩類眾生除掉。無色像四空天，連形色都不要了，在一片空寂的狀況，把它除去；無想是入於無想定，形體就像石頭、樹木一樣，跟無情眾生一樣差不多，那種情況也除掉，所以剩下十種。異生，這些眾生的業報、形狀、身體、壽命，種種都不相同，這叫異生。十種異生的眾生，無論那一種，都把他們所認識的識心認為在自己身體以內，身內。他引十類眾生作證據，證明他把心放在身內，大家都這樣，有證據的。

再來引佛「縱觀如來青蓮華眼，亦在佛面」，就看佛的青蓮華眼，也長在面上。什麼叫青蓮華？在印度有種青色的蓮花，葉子又長又寬，長得非常好，就像佛的眼睛，因此就把青蓮華比喻佛的眼。他說看佛的青蓮華眼也長在佛的面上，這是以佛作一個證據。舉十類眾生，又舉佛，證明「我今觀此浮根四塵」，我現在看浮根四塵，「祇在我面，如是識心，實居身內」，佛前面問他：你的心目何在？前面舉了例證以後，他就說自己了，我看，這個浮根四塵就在我臉上，識心就在我身內。

浮根四塵是講眼根，真正的根不是浮根，浮根是外面人人自己摸得到、看得見的眼球，真正發出眼識作用的根叫勝義根，勝是優勝，優勝意義的根叫勝義根。也叫淨色根，淨是清淨，清淨的色法叫淨色根。淨色根不是凡夫可以看得見的，有，確實有，沒有那個，識發不出來。比如有些人的眼壞了，變成瞎子，眼球還是好的，裏面的淨色根壞了，所以看不見東西。看不見東西並不是眼看不見東西，是他的眼根不能發出眼識來，所以看不見東西。浮根就是浮在淨色根外面的。四塵，是色香味觸，有的說是色聲香味，這裏照前面的講法，指色香味觸四種色塵，把它組合在



一起的，像浮根四塵這個眼，是在我的臉上，不在別處。

「如是識心，實居身內」，眼是在面上、在外面，那麼心呢？識心在那裏？前面引的例子，十類眾生、異生，都把識心放在身內。我認為沒有例外，凡是識心都是在身內的，答復佛的問題。這一答復，就把識心說在身內，這種認識講出了所有迷惑顛倒的眾生，都是這樣的知見，生死不能了，因為這樣的知見才構成生死。

接著佛為什麼再問呢？問了這個，還要再問？佛是為了破除這種不正確的知見，就是破除妄心。前面舉賊寇，要知道所在那裏，問到最後，把賊寇集中在一個地方，不要散亂，這裏一個、那裏一個，破除這裏，那裏沒破除，所以佛把問題一步一步地問，使問題愈來愈集中，最後一起把他破除掉。

**佛告阿難。汝今現坐如來講堂。觀祇陀林今何所在。**

「佛告阿難：汝今現坐如來講堂」，問這個問題，你說心在身內，佛問：你現在坐在如來說法的講堂裏，「觀祇陀林」，祇陀林，是祇陀園的樹林，祇陀太子的樹林，

精舍外面一個大的園。你看祇陀太子的樹林，「今何所在」，現在在那裏？一般人會說：這還要問嗎？講堂當然是在祇陀園裏面，祇陀林當然是在講堂外面。佛問這個有他的用意的，這個涵義是：前面阿難尊者說心是在身體以內，佛現在問他，先把問題確定了，把祇陀林跟講堂這兩個，照前面的例子比喻的話，心在內，講堂在祇陀林之內，看他怎麼答復。

**世尊。此大重閣清淨講堂。在給孤園。今祇陀林。實在堂外。**

阿難尊者就答復了，他先稱呼佛「世尊」，「此大重閣清淨講堂」，這個大講堂，講堂是建築，重閣是不只一層，這種重閣建築，是很高大的講堂，這是清淨的。到這裏來的人都是聽世尊講覺悟的法，來聽佛法、在修持佛法的，所以這個講堂是清淨的。這種又大又不只一層的閣講堂在那裏呢？「在給孤園」，給孤園，全名叫祇樹給孤獨園，祇樹是祇陀太子的樹木，園是給孤獨長者的，他用黃金鋪地，把祇陀太子的整個花園，用金磚鋪滿了，買下了這個園，但是樹木是祇陀太子的，金磚也鋪不到樹上去。祇陀太子說：樹算是我供養佛，園的土地是你買的。因此這個地方

叫作祇樹給孤獨園。這個長者為什麼叫給孤獨呢？他是大慈善家，對於那些孤獨，就是孤兒、老人、無依無靠的人，凡是這些人，他以雄厚的財力來盡量地救濟他們，所以叫給孤獨長者。這個講堂是在給孤園裏面，祇陀林這樣一看，樹林當然是在堂外。人呢？當然在講堂裏面，身體坐在講堂裏面。

**阿難。汝今堂中。先何所見。**

佛問阿難：你現在在講堂裏，你先見到的是什麼？

**世尊。我在堂中。先見如來。次觀大眾。如是外望。方矚林園。阿難。汝矚林園。因何有見。世尊。此大講堂。戶牖開豁。故我在堂。得遠瞻見。**

阿難就答復「世尊，我在堂中，先見如來」，我現在在講堂之中，先見到如來，「次觀大眾」，然後再看到大眾，「如是外望」，由裏面往外望，「方矚林園」，往外看，才看到外面的樹林、園，分出這樣的內外了。佛再問「阿難，汝矚林園，因何有見」，

你看到樹林、花園，你因著什麼，才有這樣的見？阿難就答復「世尊，此大講堂」，佛問我因著什麼來看得見，他就說：這個大講堂「戶牖開豁」，戶是門戶，牖是窗子，門窗都是開啟的，「故我在堂」，所以我在講堂裏，「得遠瞻見」，我才看得到外面。假如門戶關著，我沒辦法看到外面。

經文跟中國《詩經》的詩是一樣的，詩用比體，詩有賦、比、興，這就是比。佛這樣問，從表面上看，一定是有門窗，才能看得見外面，這還要問嗎？阿難這樣答復，這有什麼問題呢？這裏就是比。形容我們一個人，你要發出這個作用，心要起作用的時候，就要由我們眼耳鼻舌身意，六根才能發出識來。所以六根都能夠管用，眼也沒有瞎，很健康的，耳朵也是，六根門頭都是開豁的。「戶牖開豁」就是比喻我們眾生的六根都是開豁的，這樣能夠通達，才能看得見。這個確定以後，佛把問題全部集中起來，問出來了。接著佛正式地要針對阿難尊者把心放在身內，針對這種執著來破除。

### 第十三講

爾時世尊。在大眾中。舒金色臂。摩阿難頂。告示阿難及諸大眾。有三摩提。名大佛頂首楞嚴王。具足萬行。十方如來。一門超出妙莊嚴路。汝今諦聽。阿難頂禮。伏受慈旨。

這段開始，佛就阿難尊者答復的問題，開始破除他執著心在身內的知見。在正式破除這個知見之前，剛才念的這一段，「爾時世尊，在大眾中，舒金色臂，摩阿難頂」，佛先伸出手臂來摩阿難頂，「摩阿難頂」是什麼意思呢？有很多講法，最要的是後面要破除知見，恐怕阿難尊者一時在知見方面調適不過來，先給他一種安撫，讓他心理先安下來。在講正式的大法之前，先摩他頂，讓他能夠全心全意地來聽受，這是一種慈悲的表示。

經文說「爾時世尊，在大眾中」，爾時，指阿難尊者說他在講堂裏，怎麼看到外面的林園。講的這個時候，世尊要正式重要的開示，先在講堂法會的大眾之中，

「舒金色臂」，舒，是伸出手臂，為什麼伸出的是金色臂？佛全身都是閻浮檀金色，當然手臂也是金色。舒金色臂以後，「摩阿難頂」，剛才講過，摩頂是一種慈悲，讓他能聽受佛法。摩頂之後，就「告示阿難及諸大眾」，然後就開始告示阿難尊者，以及在會的所有大眾。佛說「有三摩提」，這個三摩提是什麼呢？「名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來，一門超出妙莊嚴路」，有這麼一個大法在這裏。

「三摩提」是印度文，照音翻譯過來的。翻成中文有幾種意思，普通叫作等持，等是平等，持是修持。為什麼叫等持呢？等，表示修定功要有智慧，智慧與定功均等地來修持。只修定沒有智慧，是不夠的；只有智慧不修定功，也是偏了。定、慧均等修持，這個定修成功才可靠。持，是定慧均等地修，繼續執持一直修下去，這是三摩提。普通簡稱三昧，這是佛說的三摩提，一個總名稱。前面阿難尊者請求釋迦牟尼佛開示大定的時候，佛曾經講了三個名稱奢摩他、禪那、三摩，總歸起來講，就是三摩提，翻成中文就是等持。在這部經裏，佛把三摩提叫作「大佛頂首楞嚴王」，大佛頂首楞嚴王就是這個定，不是普通的定，是佛的定。學佛要成佛，學定就學佛

的大定，三摩提就是佛定，佛定就是佛頂。前面介紹過，至高無上的，首楞嚴王的首，沒有比它更高的了。

為什麼這種三摩提的定功有這麼高呢？祖師的注解分成好幾方面來講，三摩提簡稱三昧，修三昧有很多種，有這個三昧、那個三昧，三昧是定的名稱。普通講修「真諦三昧」，什麼叫真諦三昧？要把世間萬法看成一切都不存在。為什麼要修這種定呢？比如我們現在看世間這麼亂，人與人之間的糾紛那麼多，個人、家庭、社會，這些紛爭互相干擾的事情這麼多，這就是空不下來，每個人的心裏都充滿了那些假東西。修空觀，就把社會上人事方面，以及自然界一切一切都把它空下來，一切都不存在，這是修空諦（真諦），真諦就是一切皆空。這當然不容易，但是修定功，必得把世間萬法都能放得下。普通講，學佛放不下就學不好，一切放得下，學佛才能入門的。修真諦三昧，首先就把萬法放下，整個世界山河大地、日月星辰整個空下來、放下，然後定才能修成。

接著講「俗諦三昧」，俗諦是對真諦來講的。為什麼講真諦？真諦是一切皆空，

空才能見到真理、見到真如本性，這叫真。為什麼要講俗諦呢？真諦講空，即使是修道的人，一般人不必說，誰也離不開世間，我們不到人間則已，到人間之後，衣食住行一切一切，你能離開人羣嗎？在離開人間之後，到其他各道裏，到那一道就依靠那一道，這就是世間，世間叫世俗。修這個定，就是照俗諦，俗諦是一切皆假，雖是假，我們都還離不開假，藉假法來修定工夫，這是俗諦三昧。

第三介紹「中諦三昧」，中諦是當中、適中。真諦講空，偏在空的方面，例如他修三昧，跑到深山裏去，或是自己關起門來，或到道場裏修，不接觸人羣。俗諦是專門在世間，藉假有來修的。一邊講空、一邊講有，真、俗兩邊，各一邊。中諦不偏於空，也不偏於假有，把它折中起來，叫中諦。這三個真、俗、中三諦，都有次第的。

再一個是「圓融三昧」，圓融是把它圓起來、融合起來，所謂圓融三昧，是把真諦三昧、俗諦三昧、中諦三昧，整個圓融起來，圓融三諦三昧。圓融三諦三昧，說起來是容易，但是它把所有的三昧，剛才只介紹三種，其實何止三種，普通說佛



法無邊，三昧在佛法裏，修定、修三昧也是多得很多，只能揀重要的介紹這三種而已。圓融三昧也是其中一種，除這個以外，還有很多很多。要正式修定，無論修那種定，都必得把那種定的修持方法、它的理論，一切都要了解，不了解，怎麼修法呢？所以這是不容易的。「首楞嚴王」這個三昧（三摩提），所以能夠稱為王，王是第一等的，沒有人能夠超過它。「大佛頂首楞嚴王」三昧，就是前面講的三摩提，涵蓋所有的三昧，無論真諦、俗諦、中諦、圓融等等三昧，一切一切，還有其他說不盡的三昧，全部涵蓋起來，所以稱為首楞嚴王。

「具足萬行」，具，是具備，足，是完全都有了，萬行，菩薩修行的法門、方法多得很多。普通講六度，除了六度，其餘的太多太多了。這裏講「具足」的意思，根據祖師注解，可從三方面來了解：

第一是「本具」，本來都具足的。什麼叫本來具足呢？修三昧這個定功，不是學了才有，不學就沒有，不能這樣講，這樣講就是外道。佛法不是講心外法，就學理方面來講，我們所以修定能夠修得成功，是因為我們本性裏，本來就有這個定。

比如我們求學問，你的學問是老師給你的，還是自己本來有的？如果是老師給的，那麼請老師來教草、木、石頭，它接不接受呢？這是說不通的。老師的功能，只能把學生本來就有的知識、智慧啟發出來，他現在有種種的障礙把它蓋住了，老師把他的這種障礙撤除掉，讓他本有的能力、知能發現出來。定功也是這樣，剛才講所有的定功，如果本性裏本來沒有，學是學不到的。定所以能夠修成，就是我們人本來具足、本來就有，這是要了解的。

第二個意思講具足，祖師用文言講，不容易懂，講容易了解的，是包容的意思，包容的具足。什麼叫包容？首楞嚴王這個定，具足就是包容一切，這個三昧一修，所有的三昧統統包容在裏面。

第三是「積聚」，積是積集、堆積，聚是聚合起來。我們任何眾生的生命，並不是這一生才有，這一生以前，還有前生，前生又有前生，在佛法裏講無始，找不到一個開始。我們每個眾生從無始以來，無論在那一道裏，人道、畜生道、鬼道，鬼道也有好的鬼、壞的鬼，跟人一樣，畜生道有好的畜生、有不好的畜生，都有做

善業、做惡業。眾生無論在那一道、在那一生，所做的一切好事，逐漸把它累積起來、積聚起來。在普通人看起來，做的這些善業，做了以後就消失沒有了，其實沒有消失，不過凡夫眾生自己不了解，別人也看不出來。從無始劫以來，所做的一切善事叫善業。如果你修定修成功，過去所做的一切善業，一時全部在這時都顯示出來。所以普通講佛用三大阿僧祇劫修成功，他不單學智慧修慧，他也修福報。修福報要多久長時間才能修成。一切三十二相、八十種好，這是簡單講，實際上萬德莊嚴，這種萬德莊嚴，一成佛全部出現。過去修多長的時間，我們不知道，佛修成功，他知道。所以第三個意義講具足，就是這種定，大佛頂首楞嚴王這個定，一修成功，過去所有的善業一起都發現。

具足的意思，有這三個意義：第一、本來具足；第二、包容一切定功，修這個定，其餘一切定都包括在內了；第三、這個定修成功，過去無始以來所做的功德、善業，無論大小，甚至一舉手、一投足，只要對眾生有好的影響，都會結果，都會出現的。這三個意義，都可以解釋具足這兩個字。

「具足萬行」，萬行，是菩薩度化眾生，一方面度化眾生，一方面自己繼續修，所謂上求佛法、下化眾生。萬行普通講六度，布施、持戒、忍辱；等等，一共六大種。你把這六種修得很好，其餘一切就包含在內了，這是具足萬行，首楞嚴王就把這些都涵蓋在當中。為什麼要講那三個意義呢？這個三昧雖然這麼高，不要懷疑我們修得成、修不成，這個本來就有的，既是本來就有，那還怕修不成嗎？只要按照方法如法修持，一定能夠成功。

所以講「十方如來，一門超出妙莊嚴路」，釋迦牟尼佛說，不但是我在娑婆世界在這個法會上，跟大家講這個法門、講這個定，十方世界的佛太多了，像恆河沙數太多了，每一個三千大千世界，都有一尊佛在教化眾生。十方如來，他要是真正講大定，也都必須講這個首楞嚴王，任何一尊佛都要講這個法的。「一門超出妙莊嚴路」，所謂妙莊嚴，就是萬德莊嚴，妙是微妙到極處。一門超出妙莊嚴路，就是能夠憑著這種首楞嚴王三昧，可以使眾生離開生死海。何謂生死海？眾生不知道有多少生死，一個人死的時候，他的家屬、親戚、朋友都感覺痛苦，其實每個眾生一

死、一生，死了又生、生了又死，不知道有多少了，這叫生死海，就像海那樣，自己也無法計算。妙莊嚴路，就是要教眾生脫離這個生死海。這個生死，除了六道的輪迴生死，還有變易生死，普通講兩種生死都要超出、都要解決，然後才能成佛。

妙莊嚴路怎麼通過呢？修佛法，普通講修菩薩法。先講信心，信什麼呢？信人都有真如本性，成佛就憑真如本性來成的，信這個。這有十種境界，十信，十信位修滿了就是十住位，然後是十行，十行修完就是十回向，《華嚴經》裏有〈十回向品〉，十回向修滿要登地了，地有十個地，但是修滿十回向之後，地還登不上，這中間還有四個階段，叫四加行。什麼叫加行？因為力量還不夠，還要增加修行，力量充足了，才能登上地。登地又有十個，十地修滿了以後到等覺位，彌勒菩薩就是等覺，到那個工夫。從十信位修到等覺，一共五十四個階位，到了等覺位，要三大阿僧祇劫才能修成功，修行的路要經過每一個階段，時間要這麼長。「一門超出妙莊嚴路」，你修這個定功，就等於坐電梯，你從樓梯一步一步走，走上十層、五十層高樓，你走走看看；如果你乘電梯，一下子就到頂了，雖是到頂，這中間，空間

的層次、高度並沒有省掉，這個電梯非常快、非常省力。修首楞嚴王大定是妙莊嚴路，你要是仔細按照這個一步步來修，有五十多個過程，這個首楞嚴王三昧，包含所有在裏面，全部都成功了。

佛講首楞嚴王三昧，一門超出妙莊嚴路，修得這麼快、這麼好，但是還有一層要了解，我們這個道場，雪公老師從民國三十八年到台灣來的時候，這部經他老人家也講過，但是所傳的法是念佛法門，而且是持名念佛，執持阿彌陀佛的名號。持名念佛與首楞嚴王三昧究竟有什麼關係？我們修的時候怎麼修法呢？我們需要探討了解一下。無論怎麼講，普通法門，你按照這個方法，你智慧高、肯用功，你當然能修成功。你程度不到、沒有學習能力不行的，它不是三根普被的。而念佛有很多種，有持名念佛、觀想念佛、觀像念佛、實相念佛，我們老師傳授給我們的是持名念佛，這是三根普被的。為什麼持名念佛三根普被？上上根器的人一持名，就跟首楞嚴王三昧一樣，阿彌陀佛的名號也是涵蓋一切，阿彌陀佛是無量光、無量壽。我們的本性也是無量光、無量壽，我們念阿彌陀佛感應是二力法門，藉著極樂世界

的阿彌陀佛來幫我們的忙，引發我們內在的自性彌陀，所以特別快。首楞嚴王專門自己開發，沒有別人給你幫助，再說你在娑婆世界修持，環境這麼複雜、這麼惡劣，很不容易。修念佛法門，念一句阿彌陀佛佛號，名號就是咒，這個名號也是涵蓋一切，我們發願往生極樂世界，環境比這裏好太多了，我們了解這一層，念佛是一個特別法門。

佛把具足萬行的首楞嚴王三昧，名稱說出來以後，就告訴阿難尊者「汝今諦聽」，你現在諦聽，全心全意地來聽佛講這個法、這個定。「阿難頂禮」，佛這樣交代之後，阿難尊者就按照禮節，起來對佛頂禮，就是頂禮佛足，跪拜下去以後，就是五體投地，兩隻手托著佛的兩腳，叫頂禮佛足。「伏受慈旨」，等著佛慈悲地來開示這樣重要的修定方法。

接著佛就針對前面阿難尊者的答復，再提出問題。前面阿難尊者怎麼答復呢？佛問他：你在講堂裏面，先看到的是什麼？阿難尊者就答復：我在講堂之中，先看見佛，然後看見講堂裏在會的大眾，之後再往外望，看到外面有樹林、林園。於是

佛就問：你一層一層往外看，你用什麼來看的？換句話說，你在講堂裏，你憑什麼條件能看到外面去？阿難尊者答復：在這個大講堂裏，因為有門、有窗，我才能看得出去。上次答復到這裏為止。

**佛告阿難。如汝所言。身在講堂。戶牖開豁。遠矚林園。亦有眾生。在此堂中。不見如來。見堂外者。**

佛根據阿難答復的，再反問阿難這個問題。佛為什麼提出這段話來問？前面佛問阿難：你用眼睛看、用心來愛好，那你的心在什麼地方？阿難答復：不但是我的心在我的身體之內，十類眾生也都這樣。所以「佛告阿難：如汝所言，身在講堂，戶牖開豁」，佛告訴阿難：照你所講的，你的身體在講堂裏，你能看得出去，因為講堂有門戶、有窗子。開豁，是把門窗整個打開，你能看到遠處。「遠矚林園」，林園在遠處，你也能看得見。這個涵義是：「講堂」比喻人的身體，你阿難在講堂裏，比喻你前面講「心在身內」，現在你在講堂裏，就等於心在身內的意思。能夠看得出去是憑著門窗，任何眾生對外面環境的接觸，眼看、耳聽、身體所接觸的五塵，



都是由我們的五根接觸，通過五根，我們才能接受外界，所以門戶就等於我們的眼晴，我們沒有眼根怎麼能看到外面呢？包含這個意思在當中，所以能遠矚林園。「亦有眾生」，也有這樣的眾生，什麼眾生呢？這個眾生「在此堂中，不見如來，見堂外者」，他在講堂中沒有看見佛，可是他能見到講堂以外的樹林、花園。佛說有這樣的眾生，裏面看不到，能夠看到外面嗎。

**阿難答言。世尊。在堂不見如來。能見林泉。無有是處。**

「阿難答言：世尊」，阿難先稱佛一聲世尊，您老人家說有這種眾生，在講堂內見不到佛，卻能見到堂外，我看不是如此。「在堂不見如來，能見林泉」，在講堂裏面見不到佛，而能見到堂外的樹林、泉水，「無有是處」，沒有這個道理，是，指前面的事實。

佛講的是假設的話，假設是一種比喻，佛法裏講比喻的多得很，前面說身在講堂，看不見裏面，能看見外面，就是比喻阿難尊者把心說在身內，心在身內，自己見不到身體裏面，而能看到外面。先把這個話定住，然後再破除他的知見，就容易

了，佛一聽阿難尊者講無有是處。

**阿難。汝亦如是。**

佛說阿難，你就是這樣，剛才講的就是你，你不知道，還說沒有這種人，你就是這樣的人，佛就開示：

**汝之心靈。一切明了。若汝現前所明了心。實在身內。爾時先合了知內身。頗有眾生。先見身中。後觀外物。**

「汝之心靈，一切明了」，你的心靈一切明了，這個心靈不是講阿難尊者，執著虛妄分別的攀緣心，是常住真心。常住真心就是真如本性，你的常住真心是最靈明、最靈動的，一切明了，世間萬法，包括有情、無情的萬法，全部都能徹底明了。「若汝現前所明了心」，你現前這樣的心靈，「實在身內」，確實在你身體以內。它既是這樣靈明。「爾時先合了知內身」，合，是應當，這時你應當先徹底了解自己身體內的狀況，身體裏有那些東西，應該先看得到。「頗有眾生，先見身中，後觀外物」，

可不可以有這種眾生，先看見他自己的身體內？想想看，我們能看到自己身體裏的內臟、身體裏的種種情況嗎？先看身中，後觀外物，有沒有這樣的眾生？

**縱不能見心肝脾胃。爪生髮長。筋轉脈搖。誠合明了。如何不知。必不內知。云何知外。**

前面講，你應該先看到身體內的狀況，然後看見外物。退一步講，「縱不能見心肝脾胃」，縱然不能見到自己的心、肝、脾、胃等內臟，可是你的「爪生髮長」，指甲怎麼生的？頭髮怎麼長的？「筋轉脈搖」，皮膚內的筋怎麼轉動？脈搏怎麼搖動？「誠合明了」，看不見心肝脾胃，情有可原，爪生髮長、筋轉脈搖，你應當看得清清楚楚。「如何不知」，你怎麼說這個都不明瞭？為什麼都看不見呢？這些都不見，「必不內知，云何知外」，你本身都不知道，你怎麼說知道外邊呢？把這個說出來，下面一句話就破除了：

**是故應知汝言覺了能知之心。住在身內。無有是處。**

「是故應知」，從上面看來，你連裏面都看不清楚，你說心在身體裏就不對了。你應當知道，「汝言覺了能知之心，住在身內，無有是處」，你講的覺了能知之心，住在身體內，這是沒有道理的。

首先把凡夫眾生執著心在身內的知見破除，阿難尊者一聽這個不對，那麼大概是在外面，或者在那裏，往下一層一層的，佛再開示、破除。講楞嚴大定，先要明心見性，這一層層的問題，就是教阿難尊者，也是教所有學佛的人，先把心明了，然後才能修定。不是一開始修，就學得好。

## 第十四講

阿難稽首而白佛言。我聞如來如是法音。悟知我心。實居身外。所以者何。譬如燈光然於室中。是燈必能先照室內。從其室門。後及庭際。一切眾生。不見身中。獨見身外。亦如燈光。居在室外。不能照室。是義必明。將無所惑。同佛了義。得無妄耶。

上回講的，阿難尊者把真心認為在身體之內，釋迦牟尼佛就把這個知見破除。今天接著講第二個，阿難尊者認為：心既不是在身內，那就是在身外了。剛才念的是阿難講的一段話，經文講得比較簡單，因為文字非常精鍊，祖師的注解，講得比較清楚一些。我們研究佛法，佛告訴我們最重要的，就是要了解自己有個真心。眾生六道中輪迴，有生、有死，死了之後再轉世，這些問題是很苦惱的事情。真正明瞭真心、證到真心，這些問題全都破除了，這些現象都不存在，這是初步得到的利益；進一步就是成佛，成就佛果那是大自在，無所不知、無所不能。所以佛講的

法多得很，但最根本的是教學佛的人明瞭自己本來就有真心。真心究竟在那裏？各經講的方法都不一樣，針對當時在場聽眾所能了解的，佛根據當時聽眾的心理就說那種方法，讓他們了解。這些方法傳到中國來，就分成各宗，禪宗講明心見性，就是找這個真心；研究教理的天台、三論等等各宗，也無非是教人家明瞭真心；密宗也是如此；淨土宗還是這樣。找真心，明瞭之後，要把真心外面一層一層的障礙去除。為什麼我們現在不能明瞭呢？因為不正確的見解、不合理的惡習氣，種種的這些把真心障礙遮蔽住了，所以我們不明瞭自己。

在這部經裏，可說各宗的教義全部都包含了，因此佛一層一層開始問：你的心在那裏？開始問阿難尊者：你當初如何發心的？阿難尊者說：我看見佛的三十二相，我就發歡喜心。然後佛問：你的心在那裏呢？這是第一次徵問。上回講到阿難尊者說，我的心在身體之內，這個知見當然是不對的。真心說起來談何容易，怎麼是在身體以內？這裏知見祖師注解講，阿難何嘗不了解，等於故意把道理說出來，為了讓眾生一層一層的了解。由佛把這些不正確的知見，一層一層地破除，讓眾生

了解這些道理之後就明瞭了。所以把真心認為在身體以內，任何凡夫眾生都是如此，這是最普遍的知見。阿難尊者第一個知見被釋迦牟尼佛破除之後，這個不對，那個又不對，再一個，轉來轉去，一共有七處。古人注解講七處徵心，徵是徵問、徵求的意思，佛徵問阿難尊者：心在那裏？也就是徵問學佛的人：一切凡夫眾生的心在那裏？也有祖師講，實際上第一次問，後來再一次，只有兩處徵心，其餘都是解釋不正確的知見而已。今天講第二個，阿難尊者接著提出他的看法，認為真心是在身外，為什麼認為在身外呢？上次佛破除他的知見不在身內，他一轉，應該是在身外了。

現在看經文「阿難稽首」，稽首，稽當留講，是拜佛的時候，頭著地，稍微在地上停留一下，這叫稽首。中國古時候行禮叫頓首，和稽首是同一個意思。阿難行了禮以後，「而白佛言」，稽首禮是非常尊敬的，白是稟告，阿難稟告佛他的看法。「我聞如來如是法音」，我聽到佛這樣的法音，法音指的是什麼呢？前面阿難提出心是在身內，佛就用比喻告訴他：你能見到身體以內的五臟心、肝、脾、胃等嗎？「必

不內知，云何知外」，既是內部都看不見、不知道，怎麼能夠知道外面呢？「如是法音」，我聞到佛開示這樣的道理，「悟知我心，實居身外」，現在我悟了，一悟之後就知道我的心實在是居在身外，在我們身體以外。既是看不到身內的狀況，證明不在身內，那就在身外了。指出心在身外，有什麼依據呢？阿難就舉出一個比喻來，「所以者何」，他說明心在身外。「譬如燈光」，比如點燈光，「然於室中」，然，是點亮，然的本義是燃燒的燃，後來引申的意思很多，然而、然後、若然等等，引申的意思太多，本義反而不用，後來在左邊加個火字邊，專指燃燒，但是在中國的經書、佛經裏，還是用它的本義。然於室中，古時用的油燈在室內點亮了，「是燈必先照室內」，這個點亮的燈必然把室內先照明。「從其室門」，從這個房子裏面，然後經過房屋的門，「後及庭際」，再照到房屋外面，際是邊際，外邊的庭園。

《楞嚴經》講的意思，處處都合乎西洋的邏輯，中國現在翻成理則學，在佛法裏過去叫因明學，因明學就是理則，它比我們用的理則學更要周密。一句話能不能成立，先提出一個宗旨出來，宗旨是這個話最重要的論點。提出之後，為什麼原因



才提出這個宗旨？因提出來不夠，還要比喻，只有一個比喻也不夠，有相同的比喻、有反面（不相同）的比喻。所以阿難尊者提出這個看法之後，他先舉出燈光的比喻，燈光與人身、與心理有什麼關係呢？它跟人類眾生不是一類的，是異類的，是異喻。比出來以後，下面一段就涉及到眾生本身了，又是一個比喻。兩個比喻提出來，成立他的宗旨，心在身外。

接著的比喻，「一切眾生，不見身中，獨見身外，亦如燈光，居在室外，不能照室」，前面舉出燈光來作比喻，現在就落實在一切眾生上，他們不見身中，這是扣著前面的第一個執著，那個執著是虛妄的執著，執在身內，佛給他破除掉：你在身內，為什麼見不到自己身內的心肝脾胃等？「不見身中，獨見身外」，就是扣前面的意思，一切眾生既是不見身中，只能見到身外，這就如同燈光一樣，燈光居在室外，不能照在室內。燈光在室內才能照到室內，如果燈光不在室內，在室外，就不能照到房子裏面，只能照到外面。兩個比喻說出來，為什麼一個叫異喻、一個叫同喻呢？同與異，祖師注解的，前面燈光在室中，先照室內，這個比喻跟他舉的「心

在身外」是不同的，因為他的宗是心在身外，燈光在室內才能照室內，由內而外才能照出來，這與他的宗相異的。後面這一段，和他的宗相同的叫同喻，你的宗是「心在身外」，所以前面講看不到身內，心在身外，心在身外有什麼比喻？就像燈光點在房子外面，當然照不到房子裏面，只能照外面，拿這個來比喻心在身外。一同、一異兩個，在他認為這樣可以成立了。所以說「是義必明」，這個義理明瞭之後，「將無所惑」，將，是應該、應當的意思，前面舉的兩個比喻，成就他心在身外的說法，這個道理明瞭，必然很明顯的，將無所惑，應當沒什麼疑問了。「同佛了義，得無妄耶」，這樣佛所說的了義，了是究竟的意思，凡是一件事情、一個道理到了究竟，了是到最後完全圓滿解決了。同佛所講究竟的意義，得無妄耶，阿難尊者前面雖講「是義必明，將無所惑」，但是後面他還謙虛一下，可不可以這樣說？不會是妄說，應該是真實的了吧，語氣活動一點。接著佛告訴阿難，還是用比喻來說明。

**佛告阿難。是諸比丘。適來從我室羅筏城。循乞搏食。歸祇陀林。我已宿齋。汝觀比丘。一人食時。諸人飽不。阿難答言。不也。世尊。**

何以故。是諸比丘雖阿羅漢。軀命不同。云何一人。能令眾飽。

「佛告阿難」，這個時候釋迦牟尼佛就告訴阿難尊者，「是諸比丘」，你看這麼多出家的比丘，「適來從我室羅筏城」，適，指距離眼前的時間很近的意思。適來，古人注解叫爾來，爾來是近來的意思，就是方才。佛講楞嚴大定的時候，阿難尊者剛從城裏乞食回來，就是講適來。那些比丘們跟我在室羅筏城，「循乞搏食」，循乞，是按照次第來乞食。乞食是那時佛的制度，凡是出家人都到城裏，向一般民眾乞食。乞食的意義很多，前面講過了。最重要的，出家修道不要為生活上考慮這個、考慮那個，吃飯的時候向城市裏面的信眾乞求飲食，其餘全部的時間用在學道，是這個意思。前面也講過，循乞有一定的次序，從那裏、從什麼人家到什麼人家，有規定的。搏食，在印度那個時候，一般人吃飯的習慣如此，我們中國人吃飯用筷子，西方人用刀叉，印度古時候是用手搏飯，任何食物用手抓起來，所謂搏，就是抓起來，聚合起來成一個團狀，叫搏食。在佛經裏注解，搏食又叫段食，有形狀、有分段的，才可以搏得起來，如果沒有形狀，不叫搏食。所以搏食也叫段食，段是一段一段，

分段的，這叫搏食。講段食，我們人道眾生都是段食，不管印度、中國、西洋那個國家，都是吃這些米糧等食物；還有不是段食的，像鬼神是觸食，觸是接觸，接觸什麼？接觸一種氣味，聞一聞飲食的氣，就可維持他的生活；還有思食，三界中的色界天，色界天有禪定工夫，入了禪定，禪思，他定中的思想就是他的食；到了空界天層次更高，用識作他的食。一共有四種食，六道之內的眾生有這四種食，我們人道普通就是用段食。

佛就說，剛才跟著我在室羅筏城乞食回來，「歸祇陀林」，祇陀林，是佛講經的地方，就是祇陀太子的樹林，精舍是給孤獨長者建造的。「我已宿齋」，宿當止講，就是結齋了。「汝觀比丘」，你看諸比丘，大家在吃飯的時候，「一人食時，諸人飽不」，一個人吃了，其餘的人不吃，可不可以一人吃飽，代替大家都吃飽了，可不可以這麼說呢？佛這麼一問，「阿難答言：不也世尊，何以故？是諸比丘，雖阿羅漢」，大家雖是證到阿羅漢果了是聖人，可是「軀命不同」，身體、壽命，各人不相同的。到這個世間來，不管是凡夫、聖人也好，各有各的身體、壽命不同，「云何

一人，能令眾飽」，怎麼能一個人吃了，令其他人都飽了呢？這個道理說不通的。阿難尊者也知道「各人吃飯各人飽」，這個道理是很明顯的，那佛為什麼這樣問呢？佛一問之後，阿難一答。

**佛告阿難。若汝覺了。知見之心實在身外。身心相外。自不相干。則心所知。身不能覺。覺在身際。心不能知。**

「佛告阿難：若汝覺了知見之心」，假若你覺了知見之心，實際上指阿難尊者不了解真心，是攀緣心。你的心要是「實在身外，身心相外，自不相干」，真正你的知見（你的心）居在身外，話一轉，你的身體跟你的心理相外，互相見外了，身與心兩者相離（分離）了，自不相干，自自然然的，身與心兩不相干，沒有關係了。身、心不相干，「則心所知，身不能覺」，你心裏所知道的，身體就不會有感覺。「覺在身際，心不能知」，覺在身的邊際，心也不能知。

後面四句話是解釋「身心相外，自不相干」，就是心知道，身不能知道；身知道，心不能知道。把這個問題確定了、定住了，然後佛就說：

我今示汝兜羅綿手。汝眼見時。心分別不。阿難答言。如是。世尊。佛告阿難。若相知者。云何在外。

「我今示汝兜羅綿手」，佛就把他的手舉出來，我現在讓你看我的兜羅綿手。兜羅是印度話，翻成中文的意思叫細香，顏色很白，白得像霜雪一樣，兜羅綿是柔軟如綿，這是佛的手。佛有三十二相，佛的手就像兜羅綿，既純白又柔軟，那樣細膩。「汝眼見時，心分別不」，你的眼看見我的手，心裏起分別沒有？分別的意思是：你心裏看見沒有？「阿難答言：如是，世尊」，阿難答復佛：如是，我看到了，眼看見佛的兜羅綿手，眼看見了，心也知道，分別就是認識的意思。阿難尊者這一答復，前面佛講「心在身外，身心分離，兩不相知」，現在我舉起手來，你答復你眼看見，心裏也知道，身心就沒有分離，就有關係了。「佛告阿難」，佛就告訴阿難，「若相知者」，若是你眼見心知，身心互相知道，不是分離的，「云何在外」，你說心在身外，這怎麼說得通呢？互相矛盾指出之後，就正式下結論：

**是故應知。汝言覺了能知之心。住在身外。無有是處。**

「是故應知」，是故，指身與心不是「相外」的，是身心互相了解、身心「相知」的。因為這個緣故，應知，應該知道什麼？「汝言覺了能知之心，住在身外」，你所說的，覺了能知的心住在身外，「無有是處」，沒有這個道理。文言講「無有是處」，我們現在說：那有這種情況？情況就是是處。沒有這種情況，就是沒有這種事實，也沒這個理。一共有七個層次，第一個是最主要的，祖師的注解是妄執，虛妄執著，妄執就是計，計是計畫、計度，唯識宗講遍計所執的計。第一個講妄計、妄執，第二個講心在身外，就是轉計，因為第一個妄執被破除，不能成立，想法一轉，轉到身外，身外現在也破除了，下面再一轉，這叫轉計，計就是執著。第三個轉計的是什麼呢？潛藏在根裏面，根是眼根，我們眾生都有眼，外面有眼球（浮塵根），浮塵根裏面潛藏在裏面是淨色根，淨是清淨，色是物質，雖然是清淨，還是物質的一部分。換句話說它是生理的，不是心理的，潛藏於根裏，叫作潛根。

**阿難白佛言。世尊。如佛所言。不見內故。不居身內。身心相知不相離故。不在身外。我今思惟。知在一處。**

「阿難白佛言：世尊，如佛所言」，阿難尊者先向佛說明，前面兩層意思經過佛的開示，他知道了，正如佛講的，「不見內故，不居身內」，第一層意思，我認為心在身內，佛開示見不到身內，證明心不在身內。再是剛才講的「身心相知不相離故」，如果在身外，應該是身心不相知，事實上，佛舉手讓我看，我眼看，心裏就知道，這就證明身心相知。既是身心相知，就是身與心不相離，這就證明不在身外。既不在身內，又不在身外，「我今思惟」，我現在一研究、一想，我的心一考慮，「知在一處」，我知道在一個地方。

**佛言。處今何在。阿難言。此了知心。既不知內。而能見外。如我思忖。潛伏根裏。**

「佛言：處今何在」，佛就問：心在那裏？「阿難言：此了知心，既不知內，而能見外」，了了別，知是知道，阿難說，這個能夠了知的心，既然不能知道裏面，就前例子講的，而又能見到外面。「如我思忖」，照我這樣思惟，忖是忖度，思忖，是用思考、推測的意思。根據我一思考推測，這個了知的心是「潛伏根裏」，潛是



潛藏，伏是不明顯的，等於一個人躲在那裏的樣子，看不出來，潛伏在根裏。為什麼說潛藏在根裏呢？根有五根，或講六根。拿個明顯的例子來講，眼根，為什麼講眼根？前面講眼看見內看見外，所以拿眼根做比喻。眼根的根，講的是淨色根，淨色是非常精細、清淨的生理組織，有人拿好懂的，比如我們身體裏的神經系統，身體各部分都有神經，眼有視神經，但視神經是不是就是淨色根呢？也不能這麼說，只拿這個意思說出來，讓我們好明瞭，視神經我們看得出來嗎？我們自己看不出來，眼科醫生拿儀器來檢查，也只能看個大概，不能完全看得出來。淨色根是不容易看得出來的，在眼球裏面。為什麼講潛伏在淨色根裏面呢？既不在身內，也不在身外，在身內要看見身內的，但身內看不到；在身外的也看不到裏面，只能看到外面。這兩面都不是，所以他取在根裏面，根潛藏著，也不是在內、也不是在外。他說出以後，就說比喻：

**猶如有人。取瑠璃碗。合其兩眼。雖有物合。而不留礙。彼根隨見。隨即分別。**

這是他的理由，「猶如有人，取瑠璃椀」，瑠璃，是透明的一種寶，在印度那個時候，這個寶內外看得很清楚，是透明體。椀與碗是一個字，它的形狀呢？那個時候有沒有眼鏡？我們不知道，就如同我們現在戴的眼鏡一樣，戴上眼鏡，眼在裏面。好像有人取瑠璃椀，他用瑠璃椀兩個物體「合其兩眼」，蒙住兩個眼睛，就像我們戴眼鏡一樣。「雖有物合」，我們雖然戴上一個透明體在兩眼上，瑠璃椀跟我們眼睛合起來了。「而不留礙」，留當遮講，這個瑠璃椀罩在我們眼睛上，並沒有把我們的視線遮住了。既是這樣，「彼根隨見，隨即分別」，根是什麼呢？根是眼根，前面講用瑠璃椀罩住兩眼，下面是比喻的話，瑠璃椀比喻眼根，眼根是淨色根，眼比喻心。用瑠璃椀罩住兩個眼，瑠璃椀既是透明的，對於我們兩眼的視線也沒有遮蔽起來，而不留礙，這樣眼根就是一個瑠璃椀，比喻的話。眼根隨著見，「彼根隨見，隨即分別」，眼根一見，心也認識了，分別就是認識，看見外面的東西就認得了。

阿難拿瑠璃椀來比喻眼根，眼根見到的話，眼睛就見到，兩者是一致的。論到實際上的問題，眼根一見的話，心就起了分別。因為這個關係，眼根隨時見到，心

就隨著起認識分別，根與心是相隨、一致的。所以阿難就說：

**然我覺了能知之心不見內者。為在根故。分明矚外無障礙者。潛根內故。**

「然我覺了能知之心」，這樣說起來，我的覺了能知，覺，是有靈明覺知的覺了，能夠知道的，有這種功能的心。「不見內者」，前面講，不能看見裏面，「為在根故」，原來它是在眼根，當然看不見身體內的五臟。「分明矚外無障礙者」，它能夠很分明的，矚，是看，能看到外面而沒有障礙，為什麼呢？「潛根內故」，它是因為潛伏在眼根之內，這當然眼也不在外面了，既不在內，也不在外，自然是潛伏在眼根之內。這是阿難尊者第三個轉計心，潛根內故，潛伏在眼根裏面，他舉出這些道理。

我們要注意兩句話：「彼根隨見，隨即分別」，這是他主張心潛伏在根內最重要的一個道理。這個道理能不能成立呢？佛在後面先演示舉出比喻來，然後一語把他道破，這就不能成立。往後還有，從開始到最後，一共七個，這個也不在、那個也不在，究竟在那裏？參禪就要參了；研究教理的，把教理研究明白之後，自己要融

會貫通。教理不容易的，我們學淨土宗持名念佛，研究這些幹什麼呢？《阿彌陀經》裏講持名，不必講觀像、觀想、實相，持名這個方法就是三根普被。為什麼這麼講呢？蕩益祖師注解得很清楚，持名有事持、有理持。事持，不明瞭這些理，沒有關係，只要深信、發願，然後老實念佛，一定能夠成功。理持不是這樣，必得明瞭真心，就是把《楞嚴經》所有的道理，心不在這裏、不在那裏，最後一定要明瞭究竟在那裏？悟了，悟了真心，還是要持佛名號。不持佛名號，你悟了真心，還是不管用，生死還不能了，該生死還是要生死。為什麼生死不能了呢？習氣還在，我們眾生那些貪瞋癡慢疑的習氣，是多生多劫累積的，悟了之後不管用，還是要除去習氣才行。要除習氣，你悟了之後，還要理持、還要發願往生極樂世界，不過悟理之後，理持那就靠得住了，自己能夠獨立自修了。不是理持，說實在話，我們離開善知識，我們獨立自修，這個工夫不行的。

## 第十五講

佛告阿難。如汝所言。潛根內者猶如瑠璃。彼人當以瑠璃籠眼。當見山河。見瑠璃不。如是。世尊。是人當以瑠璃籠眼。實見瑠璃。

上回阿難尊者講心潛藏在根裏，並舉眼根做例子，實際上潛藏在五根裏面，這是第三次來破除。在早期的科判，祖師注解這叫「七處徵心」，徵是徵問的意思，佛有七次徵問阿難尊者：真心是在那裏？後來注解的祖師不叫七處徵心，叫「七番破除」，七次破除阿難尊者所執著的這種妄見。七次徵心、七番破除，講的都跟禪宗的意思一樣，就是教人明心見性。因為你要成佛，必得要明心見性，要明心見性談何容易，像禪宗二祖向達摩祖師斷臂求法，就是要明自己真心。不但禪宗，那一宗講學理，都要自己的真心先明瞭，然後開始修持，才學得正確不會錯誤。念佛法門三根普被，不懂理當然還是可以修，懂得道理更好。就持名念佛來講，不懂道理，持名念佛一定能成就，但是有個大前提，必得跟著善知識，不能離開。一離開善知識，被外面的邪知邪見一下子破壞，你就不能成就了，所以不能離開善知識。若要

能夠獨立自修，必得明瞭佛理，雖然不能大徹大悟，最低限度要知道有真心才可以。這部經各宗的教理都含在裏面，開始就講七處徵心、講七番破除，是破除凡夫虛妄分別的執著、邪知邪見。在這裏阿難尊者說心在外、在內、潛藏在根裏，阿難尊者就是替凡夫，引發佛一層一層地講解，這樣的道理。前面阿難尊者說心在身體以內，又說在身體以外，經過佛兩次開示，他瞭解了。然後他想：這個心在那裏呢？應該潛藏在根裏面，就拿眼根做代表，還比喻用琉璃椀合在眼裏，合就是罩，等於我們戴個眼鏡一樣，這樣來證明心既不在身體內，也不在外面，是潛藏在根裏面，佛針對他這種見解來破除。

「佛告阿難」，釋迦牟尼佛告訴阿難尊者。「如汝所言」，按照你剛才所講的，先把阿難尊者講的話確定一下，你講心潛藏在根內，再用比喻。「潛根內者，猶如瑠璃」，心潛藏在根內，就猶如人眼在瑠璃椀之內。比如我們戴眼鏡，我們的眼根在眼球內，這個眼根是淨色根，不是浮塵根，淨色根當然在浮塵根裏面。我們的眼球既不是在內臟，也不是在身體外面，它在身體與眼鏡之間。根就如同在眼球跟身體

之間，心藏在眼根裏，也就跟著在眼睛與身體之間，是這樣比喻。「彼人當以瑠璃籠眼」，這個人應當用瑠璃籠眼，籠眼是罩著眼，就像我們現在戴眼鏡。「當見山河，見瑠璃不」，當這個人看見外面的山河（種種外面的境界），他看見瑠璃了嗎？就像我們戴上眼鏡，我們看見外面的各種景色（外境），那我們有沒有看見自己戴的眼鏡呢？世尊為什麼這樣問？討論一個問題、辨別一個道理的時候，首先要把前面提出問題的人，把他的見解定住，限定住以後，再提出反駁意思破除以後，他不能再改變了，才能真正破除。如果不確定，一破除，他就說我沒這麼講，他又轉變，要防止他轉變，所以先要問：你看見山河的時候，你看見瑠璃沒有呢？就等於你戴眼鏡，你看見外面種種的景物，你看見自己的眼鏡沒有呢？

接著阿難尊者答復，「如是，世尊」，看見了，如是，表示看見瑠璃椀。「是人當以瑠璃籠眼，實見瑠璃」，當然是有一定的，眼球在眼鏡後面，他要通過眼鏡才能看見外面，當然也看見眼鏡了，這是一定的道理，實見琉璃。阿難這樣答復之後，佛就告訴他：

## 佛告阿難。汝心若同瑠璃合者。當見山河。何不見眼。

「佛告阿難：汝心若同瑠璃合者」，佛告訴阿難，你的心若是跟瑠璃合起來。前面阿難說心在根裏面，拿瑠璃椀罩在眼睛上面，佛現在拿這個比喻，用事實來破除他的知見。你說用瑠璃合起來，眼可以看瑠璃，佛就問：你的心，注意這裏講心，佛就拿心，提出來破除，心要是跟瑠璃合在一起，當你看見山河的時候，應該也跟眼一樣。既是比喻，眼可以見到遠處的山河，近處可以見到瑠璃。佛就問：按照這個理則，西洋人叫邏輯，按照這個邏輯推下去，你心見山河的時候，也應該見到你的眼。因為你原來的比喻，你眼見山河，也見到瑠璃（見到眼鏡），佛就拿事實來問阿難，你心見山河的時候，照你的比喻來推論，你遠處見山河，近處也應該見到你的眼根。事實上怎麼樣呢？大家都知道，我們現在看山河的時候，沒有一個人能看見自己的眼球、看見自己的眼根，除非你拿個鏡子照自己的眼。「當見山河，何不見眼」，當你見山河的時候，何以見不到自己的眼呢？

講因明學（就是理則學），舉比喻就應該跟道理一致的，假如比喻跟道理不能



一致，這個理就不能成立。古人注解講「法喻不齊」，法，指心見山河、心能不能見眼？這是講法；喻，是拿瑠璃做比喻，既是拿瑠璃做比喻，眼根能夠見到山河，也能見到瑠璃，這是比喻。講到法，心能見到眼根，也能見到山河，法跟喻一致的，齊了，這個道理就相同了。現在你說的比喻是這樣，事實不是這樣，一講到事實、講到法上，你的心只見山河，你見不到自己的眼根，這個道理說不通，就不能成立。接著指出這個道理不能成立，因為你的道理跟比喻不能一致，現在根據見眼及不能見眼，從這兩方面來破除知見。經文先念一遍：

**若見眼者。眼即同境。不得成隨。若不能見。云何說言此了知心。潛在根內。如瑠璃合。是故應知。汝言覺了能知之心。潛伏根裏。如瑠璃合。無有是處。**

先假設你的心能夠見到眼，所以經文說「若見眼者」，假若你的心能夠看見眼，那問題來了，「眼即同境」，既是心能夠見到眼，眼就變成一個境界，是一個客觀、外在的東西成了外境，不是你本身所有的。境就佛法來講，我們的心能夠往外攀緣，

所謂攀緣，心能認識、辨別一切外境，外境是沒有知覺、沒有認識的能力。如果眼根同境，「不得成隨」，前面阿難曾經講過「彼根隨見，隨即分別」，心潛藏在根裏，有個重要的理論，眼根隨著見外面的境界，心隨著就分別。分別的意思就是認識、知道，眼根隨著見到外境，心隨即就能知道、就能分別。佛就根據他這個理論，假設你的心能夠見到眼，你的眼就變成一個外境了，眼同境，就不能成隨。眼根能照，眼根一照，心隨著分別，眼根成了境的時候，沒有照的作用，變成外境了，那隨根見外，心隨著分別，這個道理就不能成立。這是根據能夠見到眼的話，這個理也不能成立。一般都知道，誰也不能見到自己的眼。經文回過來講不能見，「若不能見，云何說言此了知心，潛在根內，如瑠璃合」，事實上是不能見，心見山河的時候，見不到自己的眼，那前面講的心潛藏在眼根裏，這個道理就說不過去了。你比照前面的比喻潛在根裏，跟瑠璃合，事實上，這個道理跟你所比喻的，不能一致的，法與喻不一致，這個理說不通的。後面就下結論：「是故應知」，根據上面這一分析，見也不行、不見也不行，佛就告訴阿難，你應當知道，「汝言覺了能知之心，潛伏根裏，如瑠璃合」，你所說的，你那個覺了能知的心，是潛伏在眼根裏（事實上是

五根），如琉璃合，像琉璃把它蓋起來，「無有是處」，沒有這種真理。

過去我們老師講到這裏，特地畫了一張表，請各位看看後面講表第二五〇頁，更能明白經文所講的意思。表裏上面的圖是阿難的見解，下面的圖是佛根據阿難的見解，指出能夠見眼或不能見眼，從兩方面破除這個知見。先看上面的圖，注意兩行小字的注解：「能見為心，所見是境」，能見的是心，圖裏畫了一個心，在中間的心，心是能夠見的，所見的是境，先記住這個。再看阿難的比喻：「內心潛根，外根琉璃」，內心潛藏在根裏，外根是琉璃。再看下圖，根據阿難尊者的見解，是一方面的，先看見外面的山。佛在這裏從兩方面破除，先從「能見」這方面，假設心能見眼根，「心隨根知分別」，這是根據阿難前面講的「彼根隨見，隨即分別」，分別就是知道、認識，能夠見的話，心隨著根能夠知道外面。這個問題是什麼呢？「見根非根是境」，你見到根，假設你的心能夠見到自己眼根，你的眼根就不是根，而變成境了，變成對象，在外境了。而「境不能見」，外面的山河大地、草木，它有什麼見？它不能見的，不能見就「不得成隨」。前面講的「彼根隨見，隨即分別」

這個理又不能成立，不得成隨，這是從能見到眼這方面來破除他的知見，心不是潛藏在根裏。不能見呢，這邊一個箭頭畫出來，「不見根心非潛根」，這一般人都知道，誰也看不見自己的眼根，不見眼根，這個心就不是潛藏在根裏。按照這個比喻，眼根能見到山河、也能見到眼鏡，「心只見到山河、不能見眼根」，就等於眼根見山河、不見眼鏡一樣的。事實上是「眼睛既能見山河、又能見眼鏡」，心只見山河不能見眼，你這個道理跟比喻不能成立，證明心不是潛藏在根裏，這兩個圖一看就很清楚。

在內、在外、潛藏根裏這三處，這些知見都被佛破除了。我們現在研究經典，說阿難尊者的知見是不對的，其實凡夫眾生，沒有一個人不是這樣的知見。別說普通人，就是世界上再偉大的哲學家，他們的知見也超不出這個範圍。既是超不出這個範圍，生死就不能了。佛法為什麼要一層一層地講呢？為了真心難以明瞭，因為有虛妄的見解，這是障礙，真心就顯不出來，也不知道有真心。把虛妄分別的見解一層一層破除了，真心就顯露出來了，這是佛法特別高明的地方。

接著阿難又有另外一個見解，這個心他看仍然在內，另外一個理又出來，證明

心還是在內的。經文先念一遍：

阿難白佛言。世尊。我今又作如是思惟。是眾生身。腑藏在中。竅穴居外。有藏則暗。有竅則明。今我對佛。開眼見明。名為見外。閉眼見暗。名為見內。是義云何。

這一段，阿難尊者先說一個道理出來，什麼道理呢？「阿難白佛言」，阿難對釋迦牟尼佛說，「世尊，我今又作如是思惟」，思惟是思考、研究，我現在又這樣想。「是眾生身」，一切眾生身體的組織怎麼樣？眾生的身體「腑藏在中」，我們了解大概就是了。腑藏，藏是五臟心、肝、脾、肺、腎，五臟所在地是腑，腑藏都在我們身中。「竅穴居外」，阿難尊者說，五臟六腑都在我們的身體之中，竅穴，比如兩個眼、兩個耳、兩個鼻孔、再加上一個嘴，就是七竅。竅穴是對外開的，五臟是在身內的，把這個事實說出來。他就說：「有藏則暗，有竅則明」，藏音臟，古人注解，當藏字講，收藏五臟的意思，在這裏把它當作五臟的名字講，一樣的。為什麼呢？下面一句有竅，竅也是個名詞。有藏則暗，有了五臟，這是一種具體的東西，它就

是暗，把光明遮住，看不見了，有一種阻礙的作用。有竅則明，有竅穴，它沒有阻礙，它就能明。先把這個說出來，接著就提出他的知見：「今我對佛」，今是現在，我面對著世尊，「開眼見明，名為見外」，我睜開眼睛，眼是竅穴，眼是對外開的，我見到明，這就叫作見外。「閉眼見暗」，我眼睛一閉，我不見外面，見到暗。這裏注意，為什麼不叫見五臟呢？前面佛已破除了心、肝、脾、肺等，不能講見內了，就說見暗，暗就指五臟。前面講「有藏則暗」，閉著眼睛就見暗，見暗就「名為見內」，「是義云何」，這個道理怎麼樣？

他的意思是：前面幾個，既不在內、也不在外、也不是潛藏在根裏，他一想，還是在內。事實上，任何人也見不到自己內臟，他現在換個方式講，見不到內臟，可是我眼睛一閉反觀，眼睛一閉，見不到光明，外面的光明被阻隔起來，我見到暗，「有藏則暗」，等於見到臟一樣，證明心還是在內。他拿見暗代替，見暗就等於見內，這樣的道理就主張心在內，佛就根據他的見解說：

**佛告阿難。汝當閉眼見暗之時。此暗境界為與眼對。為不對眼。**

先確定問對或不對。「佛告阿難」，佛就告訴阿難說，「汝當閉眼見暗之時」，當你在閉眼見暗的時候，因為阿難尊者前面講閉眼可以見暗，當你眼睛一閉，見不到明，是見暗了。暗是什麼？暗也是一種境界，佛就問他：「此暗境界」，這個暗的境界，「為與眼對」，為當是講，它是跟你的眼相對的？「為不對眼」，還是不跟你的眼相對的？下面根據對與不對兩個事實，來破除他的知見：

**若與眼對。暗在眼前。云何成內。若成內者。居暗室中。無日月燈。此室暗中。皆汝焦腑。**

「若與眼對，暗在眼前」，你閉眼見暗的時候，暗的境界跟你的眼相對的，暗就在你眼前，不是在你眼裏，「云何成內」，怎麼能說是在內？前面阿難說見暗就是見內，佛就說：你見的暗，跟你相對不相對？如果暗的境界跟你的眼相對，這個暗就跑到眼外面去了，成為對待物了，對待物是在外的，那你所見的還是見到外面，你沒有看到裏面，內見是不能成立的。佛這樣說，又恐怕阿難尊者再補充理由，假設阿難尊者說，我雖然見到暗，成為暗跟我們的眼睛相對，我不把它看作外面，我閉

眼一看，我把所看暗的境界，還是把它當作內在的，我可以這麼想法。佛就根據他可能這樣辯駁，說「若成內者」，假如你要這樣想的話，你見暗，你不把暗的境界當作在眼以外，你還是把它當作內在的。事實上有許多困難，你的問題解決不了。「居暗室中，無日月燈」，你居在暗室當中，這個暗室裏沒有日光、月光，也沒有照明的燈光。「此室暗中」，這個暗室裏所見都是一片黑暗的境界，你如果把暗的境界都當作內在，那暗室裏所有看不見的東西，「皆汝焦腑」，都變成你的三焦六腑了。所謂三焦是什麼？學中醫的都知道，有上焦、中焦、下焦，它包含六腑在內的。這個暗室裏一切的東西，都變成你自己身中的三焦六腑了，這個道理說得通嗎？下面是不相對的話：

### 若不對者。云何成見。

「若不對者」，如果暗的境界跟你的眼不能相對，「云何成見」，凡是見，一定是相對的才能見，比如眼根對色塵，有相對才能見，沒有相對的話，見就不能成立。下面佛再假設，阿難尊者再找別的理由來支持他的見內，什麼理由呢？把外見撇開：



**若離外見。內對所成。合眼見暗。名為身中。開眼見明。何不見面。**

「若離外見，內對所成」，假設如你阿難講的，你只要閉著眼睛，能夠見內，不要見外，那就「離外見」，離開見外，專門見暗，成為內對，「內對所成」，成立你的理論。「合眼見暗，名為身中」，你只要一合眼，一見到暗的境界，你就明瞭，這個名字叫作身中，心就在身中。佛就問：「開眼見明，何不見面」，你兩眼睜開的時候，應該看到自己的臉，照你的理論推下去，你閉著眼睛只見暗處，不管外見，但是你睜開眼還是要見，你睜開眼睛應該見到你的面，實際上你見不到面。那一個人睜開眼睛，也不能見到自己的臉。佛就問：

**若不見面。內對不成。見面若成。此了知心。及與眼根乃在虛空。何成在內。**

「若不見面，內對不成」，這意思是說你開眼若是不能見面，前面說開眼就見明，你為什麼不能見到自己的臉呢？你若是不能夠見到面的話，內對就不能成立。既是

不見面，你眼睜開都不能見到自己的面，那你閉眼見暗，內對也是不能成立的。再假設「見面若成」，縱然你能夠內對，也可以見到自己的面（這是假設的話，事實上不能見到面），「此了知心」，你能夠了知、能夠分別的這個心，「及與眼根」，以及你的眼根，「乃在虛空」，你能知的心以及了知的眼根，統統都在虛空裏面了，「何成在內」，不能說在內了。因為你能夠見面，見到面，就離開你的內在，連同你能知的心以及眼根，統統跑到外邊，變成虛空了，談不上是內對的了。

在這段要注意：見面是見到我們的臉孔，我們一般人怎麼能見到自己？佛用假設的話，你真正要能見到自己的面孔，有個情況，你的眼根還有你能見的心，眼根與能見的心跑到外面去了。跑到外面的虛空裏去了，回過頭來，這才能看見你的面孔，事實不是這樣，看不見的。

**若在虛空。自非汝體。即應如來。今見汝面。亦是汝身。**

佛恐怕阿難尊者辯論，我就讓心與眼根都跑到外面的虛空，回過頭來反觀我自己的面孔，佛怕阿難尊者這麼辯論。佛就說「若在虛空，自非汝體」，若是你的心

跟眼根跑到虛空裏，那你的心、你的眼根，就不是你身體的一部分了，自非汝體。「即應如來，今見汝面」，雖然離開你的身體，你還是把離開身體的心、離開身體的眼根，你也把它想成是自己的身體，這樣我再說一件事：我是如來，我看你的面，你自己跑到虛空看你的臉孔，你把在外的心與眼根都當作你的身體，那我在外面看你的臉孔，你也把我當成你身體的一部分了？

### **汝眼已知。身合非覺。**

如果你一定要執著：我不管了，就是如來看見我的面，我也把如來當作我身體的一部分。你一定要這樣強辯，佛就說：「汝眼已知」，你的眼看見了，你知道了，有分別能力，「身合非覺」，你的心與眼在看你的身體，你的身體就變成一個對立的境界了，身就變成一個對象、一種無知覺的東西，這也說不通。這個辨別，愈辨愈精密了，愈把這個知見說得更徹底。

### **必汝執言身眼兩覺。應有二知。即汝一身。應成兩佛。**

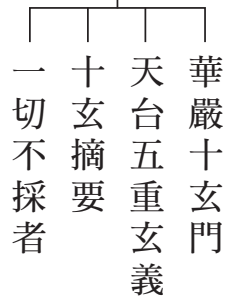
「必汝執言」，如果你一定要執著、勉強辯駁什麼呢？前面我說，你的眼在虛空裏看見你的身體，身體就成為一個對象、成為沒有知覺的東西，這當然不對。你一定要執著沒關係，「身眼兩覺」，我身有知覺，眼也有知覺。身眼兩覺的話，那又另一個問題了。「應有二知」，一個人有兩個知覺的心了。「即汝一身」，你一個人身，你將來學佛成功證了佛果。「應成兩佛」，有兩個心就成為兩尊佛了。這個理由說得通嗎？兩尊佛，祖師注解說：化身佛多得很，這裏講的不是化身佛。「千江有水千江月」是比喻的話，這裏講的是法身，真心指法身，不容許有兩個。前面理論都說清楚了，下面作結論：

**是故應知。汝言見暗名見內者。無有是處。**

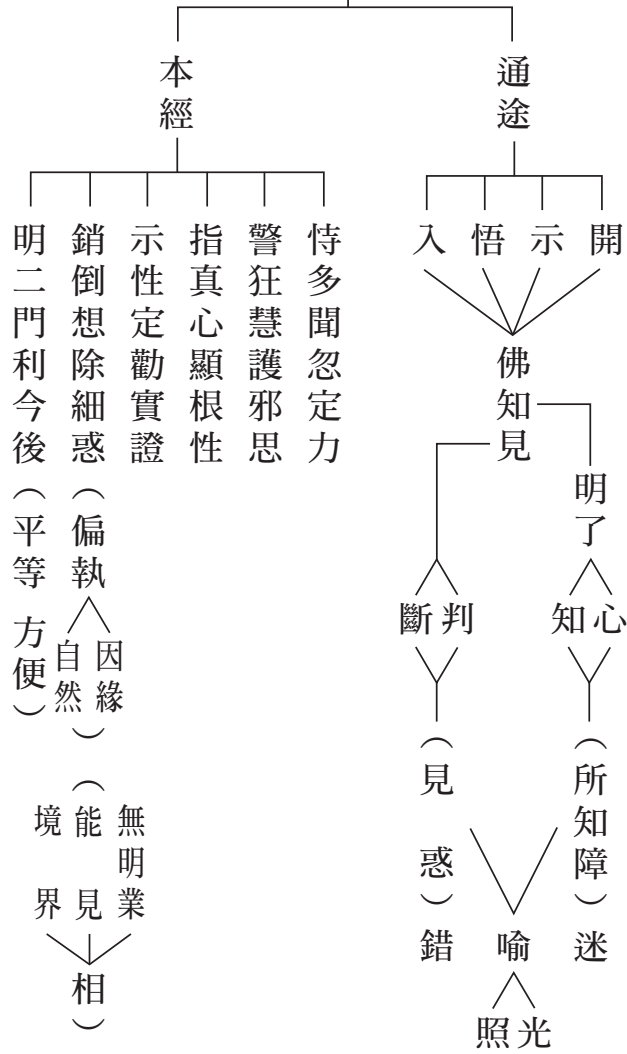
「是故應知」，所以你应该知道，「汝言見暗名見內者」，你說見到暗就叫見內，證明心在身內，「無有是處」，這個道理說不通的。

◎講前語

(甲) 講壇方式

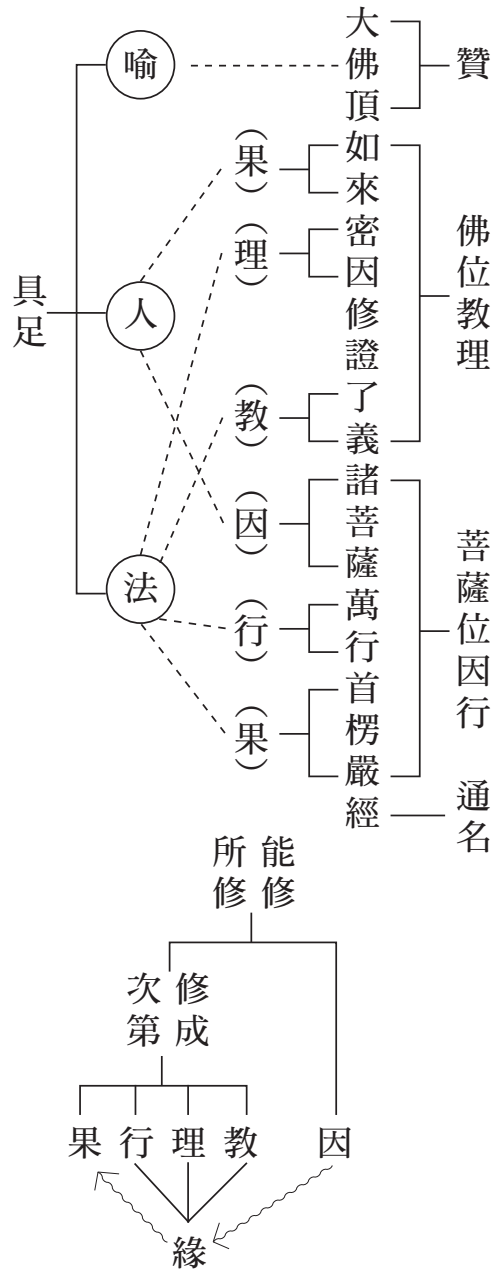


(乙) 起教因緣



(丙) 本地契機  
 常感智慧不開 (開慧楞嚴成佛法華)  
 不知念佛是定 (內示自聞三昧圓通)  
 多務虛名少實 (內示無定招障之弊)

◎釋題



大佛頂  
 周遍橫豎為大。至尊為佛。無上為頂。  
 總括諸法大也。非空非有從密從顯佛頂相也。

如來密因  
└─ 佛號之一有如來。如不動來隨緣。三德密藏是密因。  
如本覺來始覺合為竟覺。受密法行真定為密因。

修證了義  
└─ 修謂行因證是希果。徹底究竟謂了義。  
以因同果從根解結修證。頓入涅槃頓證圓通了義。

諸菩薩萬行  
└─ 五十二位是諸。合修戒定等曰萬。  
首楞嚴是總行。廣六度是別行。

首楞嚴  
└─ 梵語究竟堅固之定。  
(圓)統萬法異獨一事。(妙)離動靜異假方便。

經  
└─ 佛說言語結集文字。  
簡具(貫攝常法)繁難贅舉。

◎宣流及譯者

此譯特殊  
└─ 不求自來惟智者大師拜求十八年  
傳來者之艱苦與往求之功媲美  
分主譯譯語證譯筆授之別  
後人以其自來又在兩大譯場之後疑之

大佛頂首楞嚴經講記【一】

◎經文摘記簡釋

「大比丘眾」└─比丘脩因自有大小  
照映後文大阿羅漢

「漏」└─欲界煩惱  
└─上二煩惱  
└─三界無明  
└─漏落三界生死

「羅漢」之別  
└─(小) 定性之流  
└─(大) 內秘外現

└─天 上人 間  
└─斷 見 惑  
└─分 段 死  
└─世 出 世 間  
└─界 外 無 明  
└─分 斷 變 易

└─應 供  
└─殺 賊  
└─無 生

「住持」└─通，住佛境界，護持正法  
└─別，各經以理事各別，而隨其解  
└─今，住首楞嚴三昧



「嚴淨毘尼」

戒律總名，此云善治  
嚴緊治身口之非  
淨清淨治意妄念

「應身無量」

眾生機多類廣其數無量必應身無量  
隨類化身應機說法  
應身略有二  
    分形，如（觀音三十二化）  
    變相（一身不分而普現）  
    萬機感應而無遺

「休夏自恣」

結夏安居九旬禁足  
    一為結制辦道  
    一為護生避嫌  
自恣解制舉行三日  
    自舉他檢求聞  
    知而懺悔自新  
    恐玷清眾

「上座阿闍黎」

上座。有四種，一年齡、二戒臘、三福德、四法性。  
阿闍黎。此云軌範師，有出家、教授、羯摩、依止、教讀等。  
律制一僧遠出，侶須二人防過失也。

「其日無供」  
 值自恣日俱已至城應供  
 眾知祇園無僧故無送者

「最後檀越」  
 官及姪舍已先齋供  
 是指從未飯僧者為最後  
 心中擬得此人故下曰無問淨穢  
 為之種福

「訶須菩提」  
 須菩提捨貧乞富  
 大迦葉捨富乞貧  
 淨名訶之佛印可  
 見維摩詰經

「摩登伽女」  
 摩登伽義翻本性女名鉢吉蹄母女合名  
 亦云摩登伽翻小家種鉢吉蹄譯本性  
 摩登伽經五百世時阿難此女曾為夫婦  
 家奉金頭外道

「戒體」  
 戒名清涼  
 戒有四位  
 體居次  
 法行相  
 無表色  
 非色心  
 羯磨後生有防止功能  
 永於身內相續護惡

「齋畢旋歸」

常儀齋畢皆為說法  
旋歸有故眾知俱隨

「提獎」

提攜阿難因其精神未復故  
獎勸摩登伽女破迷放歸阿難

「恨無始來」

法華經有載昔空王佛時佛阿難同時發心  
佛常勤精進故成菩提

「一向多聞」

阿難常樂多聞未得無漏

「得成菩提」

真性菩提真如自性證極此理即法身德  
實智菩提以真實智照本覺理即般若德  
方便菩提起後得智權巧示現說法即解脫德

「妙奢摩他」

奢摩他等定之別名首楞嚴定之總名  
一翻云止二翻云觀三翻云靜慮  
一體真止二方便隨緣止三息二邊分別止  
一空觀二不空觀三中道觀  
各具止觀一真諦二俗諦三中諦之止觀也  
妙者言一心中具此三法

「最初方便」

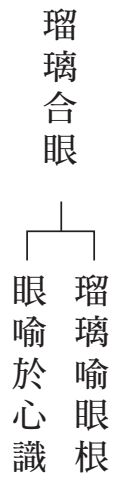
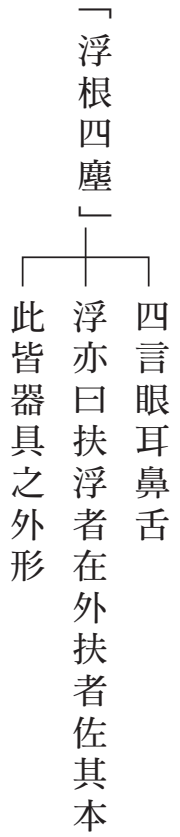
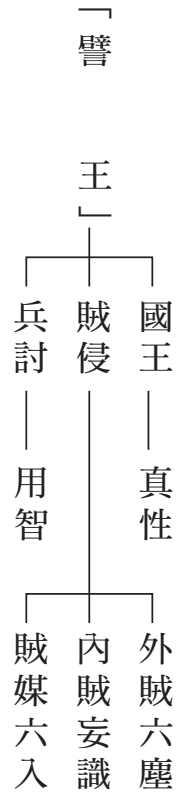
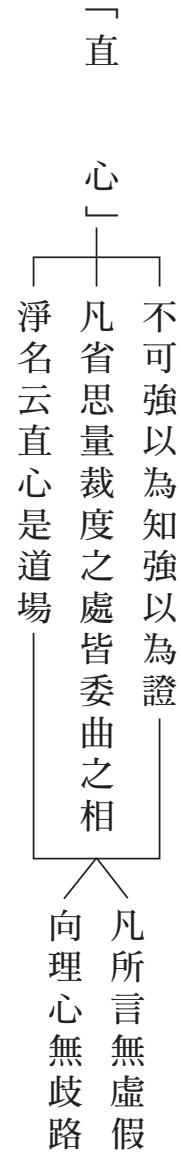
此問成佛妙行得奢摩他等之方便  
最初者是指起手入行之法此是問  
經文自具注家先舉似於文義不順

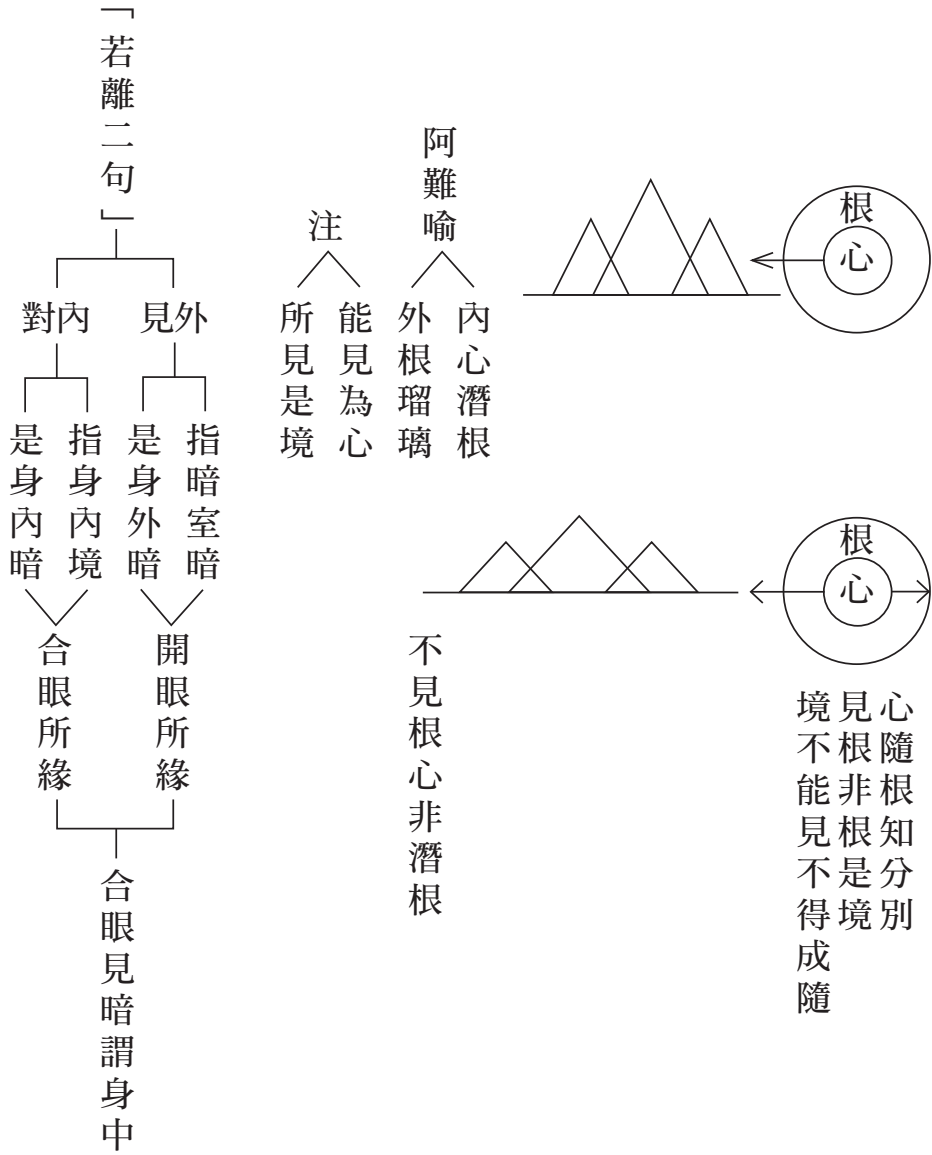
「樂聞  
默然」

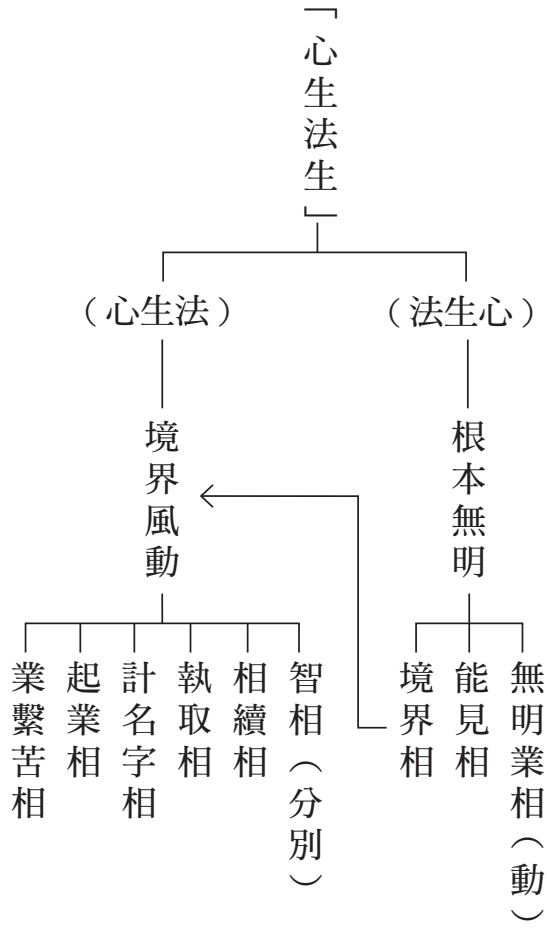
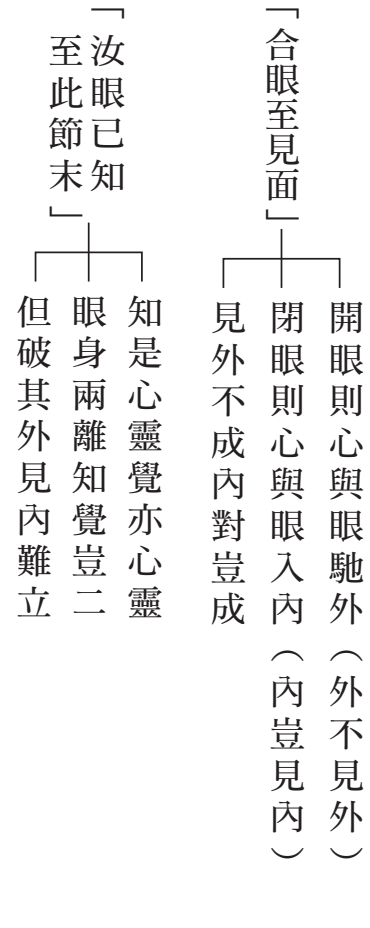
如病思良藥，如飢思美食，如渴思冷水，如眾蜂依蜜，我等亦如是，願聞甘露法。  
聽者端視如飲水，一心入於語義中，踴躍聞法心歡喜，如是之人可為說。

「常住二句」

常謂古今不變  
住謂無往來之迹  
真謂不隨幻妄生滅  
性謂在萬法而不動者  
淨謂在污濁不染  
明謂在欲氣不昏







大佛頂首楞嚴經講記【一】



## 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。

公元二〇一五年三月二十九日恭印結緣（贈送品）

## 大佛頂首楞嚴經講記【一】

講述者：徐醒民先生

出版者：雪明講習堂

住址：彰化縣花壇鄉長春村福德巷二號

電話：〇九三二七〇八四八七

承印者：昱盛印刷事業有限公司

住址：臺中市西屯區永輝路八十三號

電話：（〇四）二三一三三八三七八

國家圖書館出版品預行編目(CIP)資料

大佛頂首楞嚴經講記 / 徐醒民講述. --

彰化縣花壇鄉：雪明講習堂，2015.03—

冊；公分

ISBN 978-986-5814-78-6 (第1冊：平裝)

1. 密教部

221.94

104003873