

# 《華嚴宗》 第二十講



羅時憲先生講授

如果嘗試分析起上來，我們現在就用一年來到分它一生、一滅的狀況，一生、一滅，即是狀況來講的。如果就半年來講，半年頭部份、半年後部份，又一生、一滅的。就一日來講，一日的開首，和一日的完結的時候，又一生、一滅，那個狀況一生、一滅的。再分析，每一小時的頭一部份和尾那一部份，一生、一滅的。再分析，就一個剎那頭和剎那尾變。

因為一定要這樣解釋，然後才解釋得出變字。不是的話怎會變，那即是說每一個最短的時間裏面，我們任何一個現象，人固然是如此了，物亦然，都是一生、一滅、一生、一滅。這樣就叫做「變」，那個變是這樣解釋的。

不是的話，你怎樣解釋？怎叫做「變」？即是每一剎那，都生滅、生滅那樣，然後叫做「變」。這樣，不論怎樣變，都是有一個客觀的剎那連續、連續。我們在那個剎那裏面變，你看一下這個，這個叫做「客觀性的剎那」。西方有好多科學家，和哲學家都承認有客觀的時間的。佛教不承認，無的，無時間的，無一個客觀的時間。

那麼然則無客觀的時間又怎樣？他說所謂剎那者，是我們那個心的現象，最先閃過，他說我們的心把捉不到的、把捉不到的。他說，現在我……前那一分鐘，我正在上(課)，「金性不生」，是嗎？但是這一分鐘，我又已經上(課)到五教了，是嗎？那麼前一分鐘，即是說「金性不生」的這個意念，一生一滅了。到這一分鐘，我們上到五教這個，一分鐘完，五教那個又滅了，又第二樣了。並不是在那一格格那個「客觀的剎那」裏面，那個客觀時間裏面變的。而是我們本身的心變的。

再縮短，我們每一個剎那，即是我們的心，最短的時間，我們可以體驗，他說只要你打坐、靜坐，自己看看一下自己的心。你就會看到，看到你的識，你的心識。當你想一想的時候，就已經變一變了。噢！那麼想了一會，即是很多變的連續，幅幅不

同的，那為何這一幅、二幅這樣的？他說你無辦法不變的。當你想那個「阿彌陀佛」這樣，想「阿彌陀佛」那眉間的一點光，你以為你真的看到一點光不變的？前一剎那那點光大點，後一剎那歪一點，再後一剎那怎樣？你想不到的。你最親愛的母親，你想一想母親的樣子，每「剎那」你母親的樣子都有多少變化的，不同樣子的。

即是說我們的心，每一個剎那都變。那麼怎會變？那個心一滅，它就變。那即是說每一個剎那，我們的心都一生一滅。但你又說無剎那的，無客觀的時間，但你又說每一剎那。他說是的，剎那是假立的，怎樣假立？我們的心閃一閃的時候，我就在那個……

我們的心閃一閃的時候，即是說我們心的狀況，一生和一滅。就在我們的心意念裏面，一生、一滅之上，我們假立一個名稱，叫做剎那。所謂剎那者，完全是我們主觀那個心的一生一滅。就無客觀的剎那的，既然客觀的剎那無了，一個河流那樣的時間，一個客觀的時間是無的。所謂那個時間，那個河流就是我們每一個剎那的心念的連續而已，一連串生生滅滅的心念的連續。

就在這個心念之連續，在我們由出世到死的時候，那個心念的連續之上，我們假立一個名稱，八十年、七十歲，其實所謂八十年、七十歲，都不知道幾多個剎那來一生一滅、一生一滅的連續。換言之，只有生滅的連續，並無永恆的現象。那麼，這種的解釋，這個佛的「三法印」之一，叫做「諸行無常」了，是佛家根本的教理。

……變，永無說是恆常、停了不變的。「行」者，現象，諸行者，一切現象，即是換言之現象界，不會不變的。每一個剎那都生滅的，既然如此了，這個剎那，我們就要把捉每一個剎那的連續，修行者就把捉每一個剎那來到修行，就這樣。但那個剎那無一定的標準，他說無。你的心的一生、一滅就是剎那。

既然剎那無一個客觀的，剎那就不需要標準了。既然如此了，我們一個剎那可以

很長，亦可以很短的。他說而且這樣了，有時候，我們的一剎那，我們把萬劫的東西，不要用萬劫了，把幾十年的東西，在一個剎那裏面集中顯現的。他說你試試，你就在一剎那裏面，回憶你的少年的狀況，少年的狀況，那種天真爛漫的狀況。一剎那之間，在你那個意識，一剎那之前，顯現在這處。

那麼可見你以為我所回憶的，我過去的情況這樣，哪裏有過去的情況？你現在在這回憶你少年的狀況，就是這剎那你這處回憶的，就在這剎那存在。你以為它是過去的剎那嗎？不是，你並無把捉過去那個狀況。而是你這一剎那裏面，現出你這一種這樣看狀況。你以為這一個狀況就是你的過去的狀況。他說那麼奇怪的？我怎樣得到來？過去的我，確是如此的。

現在一剎那，一剎那之間，我們現出那麼多的，有時候十年的事實，我們一個夢(只)發了三個「字」(十五分鐘)，十五分鐘的夢，可以夢出幾十年的事實。他說是的，一個十五分鐘可以有很多個剎那的，每一剎那可以很多事情的。那個十五分鐘的連續，便是一連串，八十年的事可以在五分鐘裏面重現出來的。但是，重現都好，你那過去幾十年並不是真實的。而是你五分鐘，所以「過未無體」了。

過去的時間的東西和未來的東西，未來的萬年我們可以計劃、可以預測，一剎那裏面，可以想到我們未來做皇帝，做幾多十年都可以。但是到底想來想去都是你這個剎那。無實質的，過去的事，你所想念的過去的事無實質。未來的，你所計算的未來的事無實質的，叫做「過未無體」的。

聽眾：羅公，還有三分鐘。

羅公：好的。

他恐怕有人執著有一個「客觀的剎那」，好似那條河流那樣，於是有些人不用那個剎那，他用那個主觀的心念。一念起，就免得那些人執著那個「客觀的剎那」。更

好！他這樣更好！好過用那個剎那兩個字。剎那就是我們的心念一起，一生一滅這樣是無礙的。「師子雖是因緣之法，念念生滅，實無師子相可得，名愚法聲聞教」。他說第一種叫做「愚法」，即是那些聲聞(教)的人，對於人是無我的，他已經證到了，知道個人的「我」是無了。但是，他未瞭解那個「法無我」，他不瞭解。

即是事物，那始終那個人無那個「我」，他未瞭解每一件事物都無一個獨立的「我」，那個永恆的、不變的個體，他不瞭解。那麼所以，他在這裏說，他說「師子雖是因緣之法」，個人的我無了，但是那些小乘的人，只知道個人的我無，就不知道那個金獅子是「空」的，不知道金獅子是無的。那他於是就說明一隻獅子雖然是眾緣和合，因緣和合的時候就有它生出來，但它生了出來之後，就並不等於就是永恆有的。因為它「念念生滅」，就每一剎那、每一個剎那，都生滅、生滅。一生滅，一有生滅就變了，不是永恆的了。

如果從這個觀點來看，「實無師子相可得」。實在無一隻永恆的獅子的體相，可以被我們見得到的。所見到的只是「幻的獅子相」這樣而已。而那些聲聞人，即小乘人，有些聲聞人，即小乘人，不瞭解，對於這點都不瞭解。那麼，對於那個「法無我」不瞭解的這類人，只知道人是無我，這些叫做聲聞教。

「聲聞教」，它是「愚法」，對於那個「法是無我」這點意義，他不瞭解。他蠢，不瞭解，他愚。這個「愚」字就是動詞，對於那個「法無我」，是「愚」的。這種這樣的聲聞教，即是「小乘教」。高一級些的，第二了。隔六行，二「即此緣生之法」，又隔一行，「各無自性徹底唯空」，「名大乘始教」。

第二種，高一些了，瞭解到一切事物都無一個「我」的，那麼，他怎樣瞭解？他以為「即此緣生之法」，就是在那個因緣和合而生的那些事物裏面，每一件事物，「各無自性」，每一個「眾緣和合而生」的事物，都無它自己的自性的，它自己的本身的體性。那些西人就譯作 Self，無自己的自我的，這個自我，不是指你、我的

「我」，是指獨立、永恆的個體。

那個無自性的，既然那個無自性，就「徹底唯空」，徹頭徹尾，根本就無這個實的這件東西在這裏。是我們幻覺的而已這樣，只是空而已。當他能夠瞭解到這種這樣的道理，「一切法都是空」的這樣，隔兩行了，就「名大乘始教」了，叫做大乘了。但是大乘之中，這些是最初級的，最起碼而已的。大乘的最初級的教。

那麼，這個就是第二級了，「始教」。第三級，「大乘的終教」了，下面那欄，第四行，三「雖復徹底唯空」，這個「空」字，點句的。「不礙」的「礙」字下面那個點，那些日本人就點錯了，那些博士點句就點錯了，他不習慣你中國人那些「文勢」，是這樣「四隻句」這樣下去。他就點錯了。

「徹底唯空不礙」這樣不通，那樣怎樣通「徹底唯空」？是嗎？就是這樣。他說「徹底唯空」那樣，點句。就然後「不礙幻有宛然」。它不阻礙「幻有宛然」。那麼，然後隔一行，就「緣生假有」。「二相雙存」。然後又隔一行，就「名大乘終教」。他說這個第三種，那麼我們解釋一下了。

他說第三種教的人又聰明些，瞭解得最高，又高一步了，他說那些人就知道，「雖復徹底唯空」，雖然是知道那個世間的事事物物，都是徹頭徹尾，都是無它那個實在的自身的，「徹底唯空」，雖然是「徹底唯空」，但你不要以為空就等於無。雖空而已，它那個本質是空，但「不礙幻有宛然」，它不阻礙那個「幻的假體」存在這裏。「宛然」者，這樣整個似模似樣那樣，整個在這裏。「宛然」的意思即是這樣，那個意思即是這樣。

譬如這張桌子，這張桌子是眾緣和合而成的，眾緣之中最重要是甚麼？就桌、四隻腳，有些木頭、有些鋼鐵，那麼多種緣結合，就成一張桌子。那這張桌子，實在無這張桌子的本身，只有那些零件配合而已，是嗎？而每一件零件亦無本身的，是嗎？

亦是有其他的零碎的東西，再小些的東西組合而成。那麼所以徹底是空的了。

不過，雖然是「徹底唯空」，但不阻礙一個幻的桌子，整張這樣、「宛然」這樣，整張桌子在這裏，「不礙幻有宛然」。那麼能夠瞭解這樣的道理，雖然是空的，但是都有一個幻體存在的這樣。能夠這樣瞭解就不偏一面了，前面那種「始教」就偏於空了，這就不偏空了。後來，「不礙幻有宛然」，一方面就空，是嗎？不是說要打爛了才空。就未打爛，整件在這裏，它本身都是空。

雖然空，就不會妨礙到它一個幻有。假有、幻有即是那個假有的體，宛然這樣在這裏。「宛然」者即是似模似樣整個在這裏，這樣叫做「宛然」，「不礙幻有宛然」。這樣，那即是說，每一件事物要從兩個觀點來看，從一個觀點來看，它是空的。

從另外一個觀點來看，它是幻有的。那所以緣生幻滅，或者假有，「二相雙存」了。所以任何一樣東西，從一個觀點來看，是眾緣和合所生，所以它空，緣生。但是，從另一個角度來看，它確是有一件假的東西在這裏。一方面是緣生，一方面是假有。

「二相雙存」，一空一假，兩方面，一齊並立，並行不背的這樣，「二相雙存」。他說能夠瞭解到這樣，名叫做「大乘的終教」了。在「大乘」之中，可以叫做最高點的、終極的講法了。那麼一始一終，有初級、高級，是嗎？「終教」便是高級些，是嗎？「始教」便即是低級些。好了，他說高級就是最高，不是，它都還未徹底。

這樣，還有「頓教」了。再高一些，你看，隔一、二、三、四，隔四行，四「即此二相，互奪兩亡」。「情」，隔兩行，「情偽不存」。又隔一行，「俱無有力，空有雙泯」。隔兩行，「名言路絕，棲心無寄」。又隔一行，「名大乘頓教」。

那我們看看，他說第四種教，第四種教瞭解到，即「此二相」，「互奪兩亡」。上文講到「大乘終教」所瞭解到的世間上任何一件事物，從一個角度來看，它是緣生的、空的；從另一個角度看，是假有的，是嗎？那麼「二相」了，一個「空相」，一個假的相。那麼，「互奪兩亡」，當你從那個空的角度來看的時候，它就無了那個假，是嗎？但是，調轉過來，當你著重那個假相來到看，它就不空了，就無了那個空。講到空的時候，他就搶了、奪了那個假去。

講到假的時候，就搶奪了那個空去，「互奪」。「互奪」的結果，因為它兩樣事並存的，空就奪了那個假了，假又奪了那個空了，那麼兩樣都不成立了。那即是說，片面的來講，兩面都不成立。兩面雙存的時候，就成立了，就雖成立，而你奪我，我奪你，實在兩樣都雙亡。所以，講到最後，兩樣無可講。

因為講了就是一偏，「互奪兩亡」。那麼，這裏那個注，這本注就解釋得非常之糟的，但這句解釋得好好。你讀一讀他這句的注，「以理奪事而事亡，即真理非事也」。第一句。第二句，「以事奪理而理亡，即事法非理也」。這兩句很好，這兩句。那這兩句又怎樣解釋？理就指那個空，理就指那個空。以理來奪事，我們著重看那個空的理，來奪了那個事，不要、揚棄了那個事。

那個假的時候，那就一切都空了。這樣，那個事就亡，那個事就是那個假有的東西，叫做「事」，那個空就叫做「理」。就在那個「理」裏面，來奪了事，就理亡。那個理就無了。聽不聽得明白？「即真理非事也」。如果當我們這樣去看的時候，就只有看到真理，即這個空，就「非事也」，那時候就看不到事了。

即是當我們想都是，當我們想這張桌子，說它是空的時候，我們就忘記了它那張桌是假有了。但是，調轉過來，當我們想及這張桌子假有的時候，我們又忘記了它是空。「互奪兩亡」。如果兩樣一齊想的時候，我們普通不習慣兩樣一齊想的，一方面

空，一方面有，將它來綜合這樣來到想的。

熟(悉)了就可以，這樣的時候，兩樣都亡。「以理來到奪事，就事亡」了。「理」就指那個空理，指那個空，「事」就指那個假相。那個時候，就只有那個真理，並無事、並無假事。調轉過來，「以事奪理而理亡」。當我們集中精神去觀這個假的事相的時候，就奪，推開了那個理，不理會它了。

那個時候的理亡了，只有假事而無空理了。這樣，那個時候，「即事法非理也」。那個時候，就只有見到事，「事」是指一件件假事的東西，就見不到那個空的理了。如果兩樣都放在一齊，綜合來到去看，就兩樣都排除了的。他說能夠這樣，我們的觀點這樣入去來到理解它。

即是你好似用辯證法的，將兩個矛盾的對立的東西綜合了來到看，兩樣東西都揚棄了。那麼那個時候，就變了甚麼？「凡有所說」都是不對了，無可說的。那樣的時候，「情偽不存」了，「情」就指我們的主觀的情識，那個妄情的識，妄情就指識。我們能見到它那件東西的識，那個主觀的識，即是叫「主觀的識」。

主觀的心識，「識」即心了，「情」即是情識。就指那個「主觀的心」、「主觀的識」。「偽」，那個「偽相」，即是假相。我們主觀的心識，那個錯覺所看到的「相」，那個假相。如果兩樣並(列)一齊來看它，「互奪」的時候，我們主觀的心識，變了無若可見，那個「偽相」亦不存在了，那時候「情偽兩亡」。

「情偽兩亡」，便即是「物我雙亡」，是嗎？「物」就這個假相，「偽相」，「物」就這個「偽相」，「情」字就指那個我，是嗎？「物我雙亡」，那個時候「物我雙亡」，是嗎？「情偽兩亡」了。他說「俱無有力」。那即是那個主觀的情，不是，「情物兩亡」，「俱無有力」者，「俱」即是指那個甚麼？空的相，那個空即是那個緣生了，空即是緣生了。



緣生就空了，「眾緣和合而生」。那個假，「假相」。那樣那個時候，「情偽雙亡」的時候，就「俱無有力」，那個空就怎樣？本來空了，是嗎？但當我們著重說那個空的時候，那個空字就是我們覺得空而已，當我們不理會那個空，只是看到那個假相的時候，我們就忘記那個空了。

他說那個空都可以被我們忘記了，那個空無力控制到我們了，無力來到控制我們的思想了。當我們著重空，而棄了那個假的時候，那個假就被奪了，緣被奪就變了無力來到影響我們。「俱無有力」，即是無力，如果能夠這樣，那個空不能夠控制我們，那個假亦不能夠控制我們。

那麼我們就變了好似一個自由自在那樣，那種不受外面所控制了，「俱無」。你「兩相」都「俱無有力」。那時候，「空有俱(雙)泯」，「泯」者「沒」字那麼解釋。這個「空」的，這個緣生，這個空的「相」，亦泯沒了。那個假的「有相」，「有」即是假的，「假」的相。那個我們以為有的、那個假的那個幻相亦沒了。「空有俱(雙)泯」了。

那個時候，入了甚麼？「無可說，無可說」那個境界之後，「不可說、不可說」的境界。他能夠瞭解到、在證到入去這個甚麼？能夠這樣，就那個時候就會怎樣？「名言」，隔一行的，「名言路絕」。一「名言」者，那些概念，那些 concept。那些名詞和那些語言，那條路斷，不可說。

你想用名詞、用概念，「名言」合起來即是概念了。其實如果分析來講，「名」就那些名詞，「言」就那些語言，即是你想用概念來到把捉，那個境界已經概念不到的。「名言」那條路絕，應用「名言」，應用概念去把捉的，這條路已經走不通了。

「名言路斷」。「棲身無寄」。「棲」者將我們的「心」寄託，把我們心，我們

平時執著那個空，就把那個心寄託在那個空那裏。當我們覺得這樣東西是假的時候，就把我們的心寄託在假那裏。現在，「空亦泯沒」了、「假亦泯沒」了。我們無處可以把我們心寄託。我們的心無處可寄託，棲身都無可寄之處。他能夠瞭解到這點，叫做「大乘終教」了。

那麼這個時候，所以《維摩經》就「大乘終教」，是嗎？《維摩經》，當時那個維摩居士，是嗎？維摩居士就生病，釋迦牟尼佛就派一些弟子去問候這位老居士、問病。很多不敢去，謝謝。「彌勒菩薩」都怕起上來，是嗎？只有那個最聰明的「文殊菩薩」領隊，他做領隊，領着整班人去問候這個維摩居士的病。那個維摩居士，怎知道他這個老先生雖然病，但他精神奕奕，坐起身來，和那些弟子、那班人討論義理。

談哲學。就問他(們)，問那些人，他說甚麼叫做「不二法門」這樣？就「不二」，剛才瞭解了，既「非空」，亦「非假」。有空、有假，就名之為「二」，將它來到片面、相對的。它現在「不二」是怎樣？「空」，就否定了它，「假」，又否定了它。一切名言、一切名詞、一切語言就揚棄了。

那個時候叫做「不二」了，是嗎？「不二」，那他問甚麼叫做「不二法門」？那班人，這個講，他又說不對，那個講又說不對，很多個那麼講都說，連彌勒菩薩那麼高地位的講，都說不對。那麼，到「文殊」最後講了，他說最「不二的法門」，就是「言語路斷」，路斷了，「心行寸滅」。

不只用說話說不出，用我們有概念的知識想去把捉，都把捉不住、把捉不到的那個境界，就叫做「不二法門」了這樣。那麼然後，維摩詰，維摩居士就說這樣可以了。這樣就說他可以，可以了，文殊菩薩已經替那班人取得「一身彩」(吐一口氣)了。都是可以而已，就於是我這樣講，講到最高了。你又都說我可以而已，你試試看，你怎講才行。

於是，「文殊」就反問他，我就講了，你又說可以了，那你又講一講甚麼叫做「不二法門」這樣。當時，維摩居士他就實地現出這一幕了，空否定了，假又否定了，講不出，他說「爾時，居士」，這個鳩摩羅什譯，譯那本《維摩經》譯的最好，他說「爾時，居士」，維摩居士，他說那時，「文殊」一問他的時候，維摩居士就默然無言，一句聲音都不出，一句說話都無講。

「以不答為答」，於是「文殊」即刻就讚他了。他說你「乃至無有語言文字」，你真的體驗了。體驗出來無語言了，講不出了。講不出，又無語言，又無人回應，又無文字了。他說是「真入不二法門」了，你不只得一個講字那個「不二法門」，你直接體驗到、證入這個「不二法門」了這樣。

這個，「即此二相互奪兩亡」，即是用空來奪了假，再用假來到奪了空。空奪了假，就假亡。假奪了空，就空亡。空就是理，假就是事，用理來到奪事就事亡。用事來到奪回理就理亡。就理與事本來就並存的，現在兩種一齊，把那兩概念一齊否定了。

「互奪兩亡」。那樣，結果那個時候就「情偽不存」，這個主觀，那個妄情的妄心不存在了、停了。你想執著平時說客觀的事物那個假想，都在這個境界裏面，都不存在了。「情偽兩亡」，「空有雙泯」，這個空和那個假的有，一齊沒了，沉沒了，入「不二法門」了。是嗎？「文殊」就用講，維摩居士就用不講來到體驗了。

那個時候，空亦無有力控制你，那個有亦無有力控制你。為甚麼無有力？因為空已經被那個假否定了，所以它無力。那個假，這個事亦被那個空來到否定了，「俱無有力」。那麼，結果空與有，兩方面一齊沉沒。那個時候就「名言路絕，棲身無寄」了。這個就「爾時，居士默然無言」那種境界了。

那麼，後來禪宗甚麼怎樣高，高極都是這一套而已，是嗎？「頓教」了，所以說

它「頓教」，他說它是「頓教」就在此。那所以就名叫做「大乘的頓教」了。這樣，這個「頓」字本來就是很快那樣，即刻那樣解釋。那怎樣會是即刻？他這個注，注得相當好了。你看看他，「言說頓絕，理性頓顯」。一切說話，一切概念，當時突然沉沒了。「頓絕」，突然間沉了沒。

那個理性，甚麼都不講，無得講的時候，當下就那個真如來，那個實在、那個本體了。頓時顯露了，那個就「大乘頓教」。那麼，第五了，最高那個教了，就「圓教」了。那個「頓教」都還講不出，講不出的才是，這些是「頓教」，但都不究竟。講不出的，固然是，講得出的，都是。

因為為甚麼？講得出的事事物物，都是那個講不出的空理顯現出來的。那個空理就是本體來的，甚麼都是那個本體顯現出來。那所以講亦無妨，那就「圓通」了。你「頓教」主要偏於不講的，他「圓教」就不是。講都可以的，講都是那套的。講與不講都是一樣，那就「圓」了。那麼，然後隔三行，五即「此情盡體露之法」。就「混成一塊」。這幾個字用得好。「混成一塊」。就然後，隔離那頁，上面那欄第二行，「繁興大用，起必全真」。

再隔一行，「萬象紛然，參而不雜」。然後，又隔一行，「一切即一，皆同無性」。又隔一行，「一即一切，因果歷然」。再隔一行，「力用相收，卷舒自在」。再隔四行，就「名一乘圓教」。賢首最拿手的這一套，所以他這幾句文字講得特別好。這幾句文字最難講的，他用就特別好。但是最難講，為何這樣？他說第五種「圓教」，他說「即此情盡體露之法」，「情」就是我們的情識，我們的情識，用概念去想把捉那個本體。這種情識，這種有概念的情識，盡了，盡頭了，無可用了。

那個情，那個時候妄情都盡了，就體露了，那個真體，所謂「空」者不是真的無東西那個空。而是指那個本體，那時候那個本體顯露了。妄情都盡，「本體顯露」。那個時候的境界，「之法」者即是指那種境界，那時候就混成一體了。一方面，就

假，一方面，就空。「假不礙空」，空就不礙假。

空的理和假的事，好似混成一塊的這樣。「混成一塊」，這樣，他說這樣的時候，我們就不會偏於空了。偏於空就否定了這個宇宙萬象了，偏於有、偏於假，我們就不認識那個本體。那麼那個時候就不是了，一方面把捉到、洞察到那個本體，那個空。就另一方面，就不礙那個宇宙萬象的，「大用流行，生生不息」。所以「繁興大用」。「繁」者即多這樣解釋，「興」者起也。

人生與世界，那個現象界的東西，「繁興」即管「興起」，這個人生即管有無數那麼多人生，這個世界即管有無數那麼多世界。這個現象界的大用，盡量可以興起。那麼雖然盡量興起，豈不是迷，不是迷。「起必全真」，當它每一個現象起的時候，每一個現象都是那個真體，這個「真」者指這個真如本體，這個「空性」。這個本體，每一樣起都是全真。

那麼為何？好簡單的，譬如我看見一個煙灰缸，一個現象了。大用裏面的一點，但當我們集中來到看到那個煙灰缸，我們看不見其他的東西。這個煙，我們所見到的煙灰缸，就是我們那個真心的全體顯現在那裏了，是嗎？當我們很短的剎那看見這個煙灰缸那樣，當我們覺得它是煙灰缸的時候，我們忘記了其他一切，那個剎那裏面，忘記一切的時候。

就這個煙灰缸就物佔，便就是我整個心的所見到的東西。那我整個心就這個真心來的，所以一個煙灰缸。當我們留意到煙灰缸的時候，這個煙灰缸就是包括了我們整個宇宙的本體了。一個現象一起，就全部這個真心整個顯現了。那這個真心是甚麼？這個客觀的心，即是阿貓、阿狗，那個阿貓看見那個煙灰缸，你以為阿貓看見而已，他說不是。

阿貓固然是整個宇宙的真心的顯現，阿貓看見的煙灰缸，阿貓所看見的煙灰缸，當他集中看見的煙灰缸的時候，那個時候就忘記了一切東西。要第二個剎那，然後顧

及其他的東西的。就當他只是集中精神，看到那個煙灰缸的時候，這個煙灰缸就是他整個心的對象，是嗎？亦是他整個心所變現出來的。

那即是阿貓所看到的煙灰缸那麼小東西，所以就是這個宇宙本體的全部。聽不聽得明白這個？因為當你只是看到那個煙灰缸的時候，那剎那，你看不到第二樣東西的。那麼，那個時候你的心只有煙灰缸，這個煙灰缸就是你整個心。你整個心就是宇宙心來的，那即是一個阿貓所看的煙灰缸，就是整個宇宙和那個本體的顯現。

那阿貓同時看到兩個煙灰缸的時候，那我們當它一個計算。就是我們看到兩個煙灰缸了，這樣，那兩個煙灰缸，當我們看到那兩個煙灰缸的時候，我們忘記其他一切。那時候，其他都無了，就只有兩個煙灰缸，那兩個煙灰缸就佔有我們全部、整個心的，全部。而我們整個心，就是宇宙那個大心的顯現了來的。因為煙灰缸就是我們整個心的全部，那我們一個、那阿貓整個心便又是即是宇宙心的全部來的。當我們顧着我們是阿貓的時候，我們就忘記了一切。那我這個阿貓就控制了整個宇宙的真心。而我的阿貓就整個宇宙真心的顯露，就在阿貓那個身體上就把捉到整個宇宙的真心。

而亦，再推下去的時候，阿貓看到煙灰缸的時候，你在那個煙灰缸那裏，就把捉到整個宇宙的真心了。這樣，聽不聽得明白？所以「繁興大用」。很多現象興起都好，不理你幾多，當你隨便看到一個現象的時候，當你那「剎那」裏面，看到那一個現象的時候，那個時候你就忘記了其他，即是其他，對你來講，其他都不存在。

只有那樣東西存在，那樣東西就是你的心顯現。心不可分割的，一個心就整個的。那就便是整個心就是那個現象，而心既然整個，這個心是宇宙的，那便即是整個宇宙心就在那個點裏、那個現象裏。明白嗎？所以「繁興大用」，「大用」者，各種現象的總和，怎樣興起都好，每一個現象起的時候，都是整個真心的顯現。

「起必全真」，這個他在那時候由一個真心，顯現一個現象，是嗎？但當你看到

兩個現象的時候，即是說這個真心顯現出兩個現象，當你看到無量無邊現象，即是說這個真心就顯現出無量無邊的現象。任何一個都是整個真心，所以心不可分割的，是整個的。那所以「萬象紛然」，不礙的，「萬象紛然」，無問題的。不會亂……

-完-