

楞严经段落讲解

生如法师

目 录

第一卷	七处征心	1
第一卷	两种根本颠倒讲义	5 4
第一卷	段落释义	6 4
第二卷	段落释义	7 0
第二卷	见性具四种缘	7 9
第四卷	段落释义	9 6
第五卷	段落释义	1 0 5
虚空藏菩萨的修行法门		1 1 0
问题解答		1 2 0

第一卷 七处征心

第一处征心—识心居在身内

楞严经第一卷讲的是妄心，因为阿难是因为爱乐佛而出家的，爱乐佛的心，就是妄心，佛就让阿难找妄心在哪里，是否有自体性，然后再降伏妄心，修行就成就了。现在开始征求阿难所说的爱乐佛的心在哪里，这是生灭的妄心，结果阿难找来找去，都找不到，最后得出一个结论：妄心七识不在色身的里外和中间。但是识心又在胜义根里与内六尘在一起，触内六尘，了别内六尘。根本之处，要理解识心无形无相，不是色法，因此不能说在身体的里外，又是因缘所生法，所以识心没有自体性，也就没有处所。

六识触六尘，内六尘是影子，不是实质的物质色法，因此六识可以触胜义根里的内六尘影子，而不能具体在身体的里外和中间。识心如果在身体里，就能触实质的身体色法了，实质的物质色法是外六尘，妄心不能触，因此识心不在身体里。同理，如果识心在身体外，能了别身体，还是了别的身体外六尘，触了实质的物质色法，这是不可能的，实质本质的物质色法，只有如来藏能接触，六识不能触，也就不能在里外中间等七处。

原文：阿难，我今问汝。当汝发心，缘于如来，三十二相，将何所见，谁为爱乐。阿难白佛言：世尊，如是爱乐，用我心目。由目观见，如来胜相，心生爱乐。故我发心，愿舍生死。佛告阿难，如汝所说。真所爱乐，因于心目。若不识知，心目所在，则不能得，降伏尘劳。譬如国王，为贼所侵，发兵讨除。是兵要当，知贼所在，使汝流转，心目为咎。吾今问汝，唯心与目，今何所在。

释：现在开始讲第一处征心，是什么原因引起要征心呢？征心的原因是：阿难对佛说：我因为爱乐佛故，才愿意舍弃生死发心出家。然后佛问阿难：当你发心出家时，是因为喜欢如来的三十二相，你是用什么看见如来三十二相，又是谁爱乐佛，因为什么爱乐佛呢？阿难说：因于心目，我用心目爱乐佛的三十二相，由于眼根看见了如来殊胜的相貌，心就生起爱乐了，所以我才发心出家，愿意舍弃生死。

佛问阿难：像你所说的那样，你真心爱乐于佛，是由于你的心和眼根，如果你不知道自己的心目在哪里，那就不能降伏自己的尘劳烦恼了。譬如国王为贼寇所侵犯，就要兴兵讨伐那些贼寇，除去隐患，但是讨伐的去军兵们一定要知道那些贼寇在哪里，才能降伏他们。讨伐降伏自己的心贼也是这样，使你有不断的生死轮回的是你的心目，心目是有生死过患的罪魁祸首，所以要降伏心目。我现在问你，你的心目现在在哪里呢？佛的意思是说，你的心目就是烦恼贼，自劫家宝，能劫夺你自己家的摩尼珠宝，让你在六道里贫穷流浪，流离失所，生死轮回不已，这都是因为心目的缘故。我们要把心目贼抓住，以后就能降伏烦恼，回归到自性家园中。我们不要再认贼为己，认贼为子，认贼为父，不要把妄心当作自己的主人，当作自性了。

佛就开始问阿难：你所说的心目到底在哪里？这就开始征心了，佛是让阿难找出爱乐佛的心，认识此心是烦恼贼人，才能剔除假主人，找到真主人，从而回归自性家园，归家稳坐。爱乐佛的心是有生有灭的虚妄心，而自性清静心，自己的主人公没有爱乐，没有喜厌，有爱乐的心是七识妄心，是自劫家宝的烦恼家贼。于是世尊就开始征心，问阿难心目在哪里？阿难听佛这一问，就开始回答，这就是第一处征

心了。

原文：阿难白佛言：世尊，一切世间十种异生，同将识心居在身内。纵观如来青莲华眼，亦在佛面。我今观此浮根四尘，只在我面。如是识心，实居身内。佛告阿难。汝今现坐如来讲堂。观只陀林今何所在。

释：阿难对佛说他自己的识心在身体之内，第一处征心，阿难说识心在身体内。佛要破斥他的观点，说识心不在身体内。看看原文阿难说的是什么意思，阿难说：世尊，一切世间十种异生，同将识心居在身内。一切世间包括三界所有器世间、所有诸佛国土、大千世界，总共有十种异生。什么叫异生呢？异就是变异、变化；生代表众生，众生包括菩萨，包括声闻，包括缘觉，包括六道凡夫，是众生就不是佛，异生就是异类而生、异时而生、异地而生的意思。

异类而生，比如说我们现在投生为人类，下一世不当人类了，换一种类，有可能是鬼类，有可能是地狱类，有可能是畜生类，有可能是阿修罗类，有可能是天人类，有可能是声闻类，有可能是缘觉类，有可能是菩萨，那都是不一定的，换了生命的种类，就叫做异类而生。众生这一世是人身，下一世可能是天人身，这叫异生，换了种类，叫异类。还有一个异时而生，所谓的异时，比如说我们人类的生命，现在是几十年的光阴，那么几十年光阴之后，生命就结束，又有下一段的生命体出生，这叫异时，在另一时间段又出生叫异时而生。

还有个异地而生，所谓的异地，地代表三界九地，三界即欲界、色界、无色界；九地就是三界中的九地，欲界是一地，色界的初禅、二禅、三禅、四禅四天是四地，再加四禅天上面有四空天，总共是九

地。异地是众生的出生地不同，比如说现在在欲界人间出生，因为修出了初禪，下一世可能在初禅天出生，这叫做异地而生，出生的地点不同了。众生现在在欲界地出生，下一世也许会在色界出生，或者在无色界出生，出生之地改变了，叫异地而生。

众生有十种异生，十种异生这个十，是一个大约数，不一定就是指固定的十个。如果包括佛，那么法界有十种，六道凡夫是六种，声闻是一种，缘觉是一种、菩萨是一种，佛是一种。异生不包括佛，佛不是异生，不是众生，也不变异。十个种类如果细分的话，能分很多种，比如人可以分为很多种类，畜生细分更是无数种了，鬼类众生也有很多的种类，地狱众生也有很多种类，每一道众生的种类都非常多，种类只是一个大约数。

异生的众生最高位是七地菩萨，八地菩萨没有异生性了，祂已经了分段生死了，只有变易生死，祂的阿赖耶识改为异熟识。八地以上菩萨的生命不是一段一段的，寿命非常长，不会这一世死亡，然后再托生到下一世，祂没有异类、异时、异地出生的现象。所以八地以上菩萨，不属于异生。八地以下的菩萨，再加上六道的凡夫、声闻、缘觉，都属于异生性，因为这些众生都有分段生死，而四果罗汉和真正证得辟支佛果的人，也没有异生性，没有分段生死了。分段生死指生命是一段一段的，人类的生命是一段一段的，几十年，百八十年，几万年都有，畜生的生命是几分钟、半天、一天、一年，十年，二十年都不等，恶鬼的生命按劫论，地狱众生更是论劫，都是分阶段的，这一段时间果报受完，再有下一段的生命体出生，受下一段时间的果报，这叫异生。

阿难对佛说，一切世间十种异生，同将识心居在身内，他说能够生起爱乐的识心居在身体之内，这是他提出的第一个论点。论据是什么呢？他叙述说：纵观如来青莲华眼，亦在佛面。世俗人都说：眼睛是心灵的窗户，意思是说心灵透过眼睛，能看见外面世界，眼睛的神采神色就表明了此人的思想感情。阿难此时也差不多如此认为，他说观看佛的青莲华眼，和众生一样，也是在佛的脸上，那佛的识心，也肯定在脸面里，在身体里。佛的眼睛叫青莲花眼，形状象青莲花一样，眼睛像四大海水一样，佛的眼睛青莲华眼在佛的脸上，识心就在身体里。

阿难说：我今观此浮根四尘，只在我面。你看佛的眼睛在佛的脸上，识心就在佛的身体里，同理我的浮根四尘也在我的脸上，识心也就在我的身体里。浮根就是浮在身体表面的根，大家能看得见的，表面的根指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这五根。脸上有四根，这里没有包括身根。在我的脸上有眼根、耳根、鼻根、舌根，别人都能看得见，都在我的面上，就连佛的眼睛也在佛的面上。

阿难接着得出结论说：如是识心，实居身内。阿难的意思是识心就在身体里，通过脸上的四根而能识别了知一切色法。浮根在外面，那么识心就在里面，从里面能通过脸上的浮尘根看见外面，他以这个论据来证明说识心确实在身体之内，说如是识心，实居身内。浮尘根也是尘，尘包括四大组合而成的眼耳鼻舌四根尘，身根也是尘，是色法尘，意根属于心法尘，属于心法，不属于色法。

原文：佛告阿难。汝今现坐如来讲堂。观只陀林今何所在。世尊，此大重阁清净讲堂，在给孤园。今只陀林实在堂外。阿难，汝今堂中

先何所见。世尊，我在堂中先见如来。次观大众。如是外望，方瞩林园。阿难，汝瞩林园，因何有见。世尊，此大讲堂，户牖开豁。故我在堂得远瞻见。

释：阿难叙述完自己的观点见解以后，佛就告诉阿难：“汝今现坐如来讲堂，观祇陀林今何所在。”佛就用这个讲堂来比喻众生的色身，识心在色身里能看见、了别、觉知色身外边的物质世界，包括脸上的浮根四尘都能觉知到，是因为识心在身体里的缘故，这是阿难的观点。佛说那好，我就说个比喻吧，比如阿难你现在坐在我如来的大讲堂里，你观祇陀林，现在在哪里呢？阿难回答佛说：此大重阁清净讲堂在给孤独园，今祇陀林实在堂外。阿难如实的回答说讲堂在给孤独园里，今祇陀林实在讲堂外面，阿难不知道这是佛佛的用意，就照实回答了。

阿难回答完以后，佛就说：阿难，汝今堂中先何所见。那么你在我的大讲堂当中，最先看见了什么呢？阿难回答说：世尊，我在这讲堂中先见如来，次观大众，如是外望，方瞩林园。我在讲堂中最先看见的是如来，因为坐在如来的对面，如来坐对面的上首，肯定是先观如来；观完如来以后，再观如来周围的大众（出家众）；观完出家众以后，这样再往外边看，就看见讲堂外边的林园祇陀林了。佛接着问阿难：你看祇陀林的时候，因为什么而能看见呢？因为什么有这个见性、觉知性呢？阿难回答世尊说：世尊，这个大讲堂因为有窗户，窗户与门都敞开着，所以我在讲堂里，通过门窗就看见了外边远远的祇陀树林。

原文：尔时世尊，在大众中，舒金色臂，摩阿难顶。告示阿难及

诸大众。有三摩提。名大佛顶首楞严王，具足万行，十方如来一门超出妙庄严路。汝今谛听。阿难顶礼，伏受慈旨。

释：佛就开始讲正题了，这个正题是什么呢，就是大佛顶首楞严当中的主旨——如来藏，佛开始叙述如来藏修行法门了。佛为什么要用讲堂的问题来问阿难呢？佛是有用意的，因为这个讲堂可以代表众生的色身，讲堂的门窗代表众生的五根，讲堂里的人物可以代表众生身体当中的色尘物质，阿难就代表识心。

阿难你这个识心能看见讲堂里的如来大众，还能看见窗户外边的祇陀林，那意思就是说，识心不仅能看见色身之内，也能看见色身之外，而是通过门窗（门窗就代表五根），用这个来比喻。既然你阿难在室里能看见如来大众，还能透过门窗看见外边，那你阿难的识心就应该能看见身体里的物质，也应该能够看见五根或者四根，还应该看见眼根外的色尘，可是如今不是这样的啊！往下佛就会一一的道来，否定阿难识心在身体内的说法。

阿难回答世尊的问话之后，世尊就在大众中舒金色臂，佛是金色身，手臂也是金色的，舒就是舒展开，佛伸长了自己金色的手臂，佛的手臂可以伸到很长很长，这是佛的三十二相之一。阿难离佛很远，但是佛一伸手，就能摸到阿难的头顶，即使阿难在讲堂的最后边，佛金色的手臂舒展开来，也能摸到阿难的顶，这叫佛摸顶。

佛摸阿难的顶以后，告示阿难以及讲堂中所有的大众说：有一个三摩提，名叫大佛顶首楞严王。三摩提是佛教用语，印度语，三摩提代表三摩地，三摩地一个是定地，一个是慧地，确切讲叫定慧等持之地。是什么法定慧等持呢？三界世间法不是定慧都等持的，除了佛本

身能觉知一切法的心是定慧等持的，其他众生都不是定慧等持的。不修道的凡夫无定无慧，外道有定无慧，声闻缘觉定多慧少，菩萨慧多定少，佛是定慧等持。除此，能真正定慧等持的是什么？是这部楞严经讲的主旨、中心——如来藏。如来藏这一法，叫三摩提、三摩地，叫定慧等持之地，如来藏既有定又有慧，既圆满的具足了一切的禅定，又圆满的具足了一切的大智慧。而且这个定叫首楞严大定，出定不入，无始劫来如来藏常在定中，不出定，无始劫中如来藏具足一切法，具足一切大智慧。

为什么如来藏叫作常定、三摩地呢？因为如来藏永远是对三界世间万法，不动心念，祂虽然能了别三界器世间以及业种，但祂对于三界法永远不动心，不会生心动念，心地无有转动，永远处于定中，所以祂叫三摩地。如来藏的智慧是指什么？如来藏的智慧是指祂能够出生三界世间一切法的大智慧，有这种大智慧，世间一切法都跟祂无法相比，无法相提并论。一切法包括出生佛的应身、化身、和报身，出生佛的五蕴，出生佛的三十二相，出生宇宙大千世界，出生众生的五蕴身。这就代表着如来藏的大智慧德相，所以如来藏是定慧等持、定慧双具的，就叫三摩提。

后边的名大佛顶首楞严王，这个三摩提也叫做大，大就是如来藏的特性。如来藏也叫一真法界，祂包罗了三界世间一切万法，包括十法界、十方诸佛国土、十方诸世界海、诸幢王刹，一切法全部都包罗到如来藏心当中，没有一法能超出一真法界之外，所以如来藏名为大。佛顶又是什么意思呢？我们看每一尊佛的佛顶，我们看着诸佛好像是有头顶，其实佛是没有头顶的，佛的无见顶相是没有头顶的。无见顶

相代表佛的法身、佛心，代表佛的无垢识，就是说佛顶是无顶的，谁也见不到顶。

神通第一的大目犍连因为不相信佛是没有顶的，他就升到虚空当中想见佛的顶，结果没看见佛顶，他不死心，再升到最高层天看，也没看见佛的头顶，最后又升到上方世界的其他佛国土中，又升到上方世界的很多诸佛国土中，也都没有看到佛的顶，这说明佛顶是不可见的。佛顶代表着佛的真心无垢识，祂是无形无相的，无形无相怎么能看得见呢？不管有肉眼也好，有最好的天眼也好，都不会看见佛的头顶，不会看见佛的真如心。所以无见顶相就代表佛无形无相的真如心体，佛的法身。

首楞严王，首代表如来藏，祂是三界万法之首，因为有如来藏，依祂就能出生三界世间万法，三界世间万法都以如来藏为首，以如来藏为尊，才会有后边一个一个的世间法出生。先有众生的七识心，七识心攀缘身心世界，如来藏就随顺七识心变现身心世界，三界世间万法就出生了，所以说如来藏是三界万法之首。楞严是一种宝，楞严这种宝坚硬而不可摧毁，任什么人的力量，都不可能摧毁楞严这种宝，楞严王是宝中之王，代表着如来藏是三界世间之中最坚固的、不生不灭的、永远不损坏的、永远不会灭掉的宝贝，祂是众宝中之王，宝中之宝。

下面讲具足万行，万行也代表着如来藏，具足指如来藏具足一切法的种子，因为祂具足一切法，就能行一切的道。如来藏能行什么道呢？祂能出生三界世间万法，祂能出生众生的五蕴，祂能依众生的意根，依众生的五蕴，而产生三界世间万法，配合意根，配合五蕴，出

生五蕴所需要的一切法，圆满完成五蕴的因果果报，五蕴需要什么，祂就能配合而现出什么，尽量满足五蕴的一切需求。祂能配合五蕴现出三界世间一切法，世间一切法都是祂运作出来的，没有祂就没有一切，所以说如来藏具足万行。没有一个法不是如来藏运作出来的，没有一个法不是祂所创造的，没有一个法不是祂所维持和运行的，所以如来藏具足万行。祂满足众生的一切需求，众生的一切所需都是祂提供出来的，所以如来藏具足万行，祂是一个真正的大菩萨，永远都是对众生慈悲喜舍的无私无畏的大菩萨。

十方如来一门超出妙庄严路，这句话的意思就是说，十方如来都因为这个三摩地，有大佛顶，有首楞严王，所以才能依止于三摩提这条修行路，究竟超出生死火坑，心得清凉，证得大般涅槃。意思是说十方如来依着如来藏这个法门，修行如来藏这一根本大法，才能彻底超出生死，走向究竟涅槃。超出生死证得大涅槃这条路，就是一条妙庄严路，这里的生死包括了分段生死，也包括变易生死，两种生死都灭除无余，就能究竟超出生死。

妙庄严路就是指依如来藏走向解脱之路，学如来藏法，获得如来藏中全部的秘密宝藏，就能庄严菩提大路，超出一切生死，这条路是非常微妙、非常庄严的，直达佛地的究竟解脱，究竟涅槃，真是妙不可言。这句话点明了全经的主题，众生从初学佛到最后究竟成佛，这期间就是一条庄严菩提之路，依微妙的如来藏理体，以微妙的如来藏为中心，究竟得解脱。佛插了这么一句话，这一句话如果要细讲，以佛的智慧来说，要讲几劫，到底是几劫和几大劫就不清楚了，专门讲如来藏体性，也许几大劫都讲不完，这一句话如果讲解完，这本楞严

经可能就讲完了。

佛讲这句话的意思是说，阿难你不要总认你那个虚妄的心、能爱乐佛的心是真实的，那不是真实的；真实的心是这个三摩提、大佛顶、首楞严王，你把这个抓住修证了，就能超出生死轮回；而你阿难如果以心目为究竟自己的话，那就是认贼为子，心目贼就会劫你的家宝，让你生死轮回不已。佛用真妄心对比的方法告诉阿难，不要认贼为子，认贼为父，不要把你的心目当成你究竟的阿难；另外有一个真正的阿难，只有依止祂，才能究竟超出生死轮回。

佛介绍完首楞严王这一法门之后，就告诉阿难，汝今谛听，你现在仔细听，我再接着给你讲。阿难顶礼，伏受慈旨，伏就是心甘情愿，降伏了自心的我慢，表示愿意听从佛的慈悲旨意，完完全全信受佛语。受是接受，阿难因为信佛，完完全全的信受佛的所有言教，这叫伏受。佛慈悲的旨意，阿难全部都接受采纳，他在佛前没有一点慢心，不会说我的知见一定是对的，而是时时征求佛的看法，询问自己的知见是否正确。阿难在佛前总是带着一种不确定的心态来表述问题，每次叙述完自己的观点，都问佛：我说的对不对，这是谦卑无慢和顺佛敬佛的心态，值得我们效仿。

不像我们很多人，明明自己的知见不对，从来不加以检查，盲目的认为自己是对的；然后非常肯定的对别人述说，还让别人一定要相信，如果别人不相信或者否定，他就不高兴了，这是严重的我慢和我执。而阿难就不一样了，阿难在佛前，完完全全的伏受世尊的所有的旨意，佛说什么，阿难就信什么，没有一点怀疑，在佛前从来不执着自己的观点知见是正确的，总是征求佛的意见，非常信受佛所说的话，

谨尊佛教，这才是佛的真正弟子。

原文：佛告阿难。如汝所言，身在讲堂，户牖开豁，远瞩林园。亦有众生，在此堂中，不见如来，见堂外者。阿难答言。世尊，在堂不见如来，能见林泉，无有是处。

释：阿难说伏受慈旨以后，世尊继续交待阿难说，如汝所言，你的身体在讲堂内，户牖开豁，门窗全部敞开着，通过门窗就能看见远处的林园了；但是也有众生在此堂中，不见如来，却能见堂外。这句话非常关键，直接把阿难引向自己观点的矛盾处，从而让阿难不得不承认识心在身体之内这个说法是不对的。

佛的意思是说：如果识心在身体之内，就能看见身体内的五脏六腑，就像阿难你在讲堂里，你代表识心，讲堂代表身体，那你在讲堂里应该先看见佛，看见佛之后才能看见外边的林园；没有说不看见佛而就能看见外边林园的。因为你阿难面对的是佛，佛后边是窗户，旁边是门，你一边看着佛，再看着佛背后的窗户和旁边的门，通过窗户与门才能看见讲堂外边的林园，那么看见窗户肯定能先看见世尊，看见林园，肯定是先看见了窗户。这个比喻是说明识心如果在身体之内，就应该先看见身体里，再通过五根六根看见身体外面。佛讲这个比喻，是故意给阿难将了一军，让阿难处于矛盾之中，从而承认自己的论点错误。

佛说也有众生在此堂中不见如来，而能见堂外的人，阿难一听就说不好啊，如果人在讲堂里，一定是先见如来，再看见讲堂里的大众，然后再看见门窗外的祇陀林。阿难回答说：世尊，人在堂不见如来能见林泉，无有是处，这是不可能的。人在讲堂里，肯定是先看见讲堂

里的佛和大众，然后再通过门窗看见讲堂外边的林园；不会有人看不见如来，却能看见讲堂之外的林园，这样的事情不可能出现。

原文：世尊说，阿难，汝亦如是。汝之心灵一切明了。若汝现前所明了心实在身内，尔时先合了知内身。颇有众生，先见身中，后观外物，纵不能见心肝脾胃，爪生发长，筋转脉摇，诚合明了，如何不知。必不内知，云何知外。是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内无有是处。

释：佛就顺阿难的话说：阿难，你就是这样的人啊，刚才你不是说识心在身体之内吗，如果是这样，你应该先看见身体里，看见身体里以后，再通过眼根，看见身体外的色尘，你和我说的这种情况不是一样吗，你就是这个人，在堂不见如来而能见林园的人。佛接着说：你的识心对于一切法都明明了了，能觉了知见一切法，如果你这个现前能明了一切法的识心在身体内，那眼识、耳识等识心应该先了知你的内身，了知身体里的情况，因为识心在身体内，当然应该先了知身体里的五脏六腑。

佛说颇有众生，先见身中，后观外物，（颇一般在古代语中当作“很”与“非常”的意思。）如果众生真的是都能先见身中，后观外物的话，那么众生们即使不能见得自己的心肝脾胃，指甲生头发长，筋骨的运转气脉的摇动，也应该明了自身里的一些情况，可是为什么不知道呢？必不内知，云何知外，一定是识心不了知内身的情况，如果连内身的情况都不了知，如何能了知身外的情况呢。

没有一个众生的识心能看见自己的心肝脾胃，也不知道手指甲是如何出生的，头发是如何长出来的。如果识心在身体里，是应该能看

见这些物的。所有的众生当中没有一个能先看见身体里，看完身体里，再看见身体外的色法的，这就说明了识心不在身体里。如果识心在自己身体里，就能看见自己头发的生长，能看见心肝脾胃，能看见筋转脉摇；如果识心在身体里，确确实实应该能明了这些物质色法的，可是众生都不知道。

佛说众生为什么不知道呢？肯定是识心不了知自己身体内，如果识心在身体内，都不了知身体内，怎么能了知身体外呢？那就说明了识心不在身体之内。如果识心在自己的身体之内，都会了知自己的内身，身体里的物都能看见，然后才能通过身体的五根，看见身体外的色尘物质。

最后佛就得出一个结论说：是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内，无有是处。所以应该知道，阿难你所说的能够觉了一切法的心、知一切法的心住在身体里，根本没有一点的道理。这就把阿难的第一个观点识心在身体内，彻底给否决了。否决了以后，阿难还要提出下一个观点出来，那就是第二处征心了。

第二处征心——心在身外

原文：阿难稽首而白佛言：我闻如来，如是法音。悟知我心，实居身外。所以者何。譬如灯光，然于室中，是灯必能，先照室内，从其室门，后及庭际。一切众生，不见身中，独见身外。亦如灯光，居在室外，不能照室。是义必明，将无所惑。同佛了义，得无妄耶。

释：阿难顶礼世尊以后，对世尊说：我听闻如来如是法音，终于明白了我的心确实是居在身外的。为什么这样说呢，譬如在一个房间

内点燃一盏灯，灯光就在房间里出现了，那么灯光一定能先照见房间内，再从房间的门，传播到房间外，照见院落周围。所有的众生都看不见身体里，唯独能见身体外，也就像灯光一样，如果灯光居在房间外，就不能照见房间内，这个道理是很明显，很容易明白的，应该没有什么疑惑了。我说的这个道理，应该符合世尊您的真正了义之说，不会再错了吧？

第二处征心内容是心在身外，阿难在第一处征心里说识心在身内，世尊用了讲堂的比喻把阿难的说法给否定了，说识心不在身内，阿难承认自己错了。接着阿难又提出一个论点，说识心既然不在身内，肯定是在身体外了。阿难提出识心在身外，这是论点，论据是什么呢？他举个例子说：譬如灯光在房间内，肯定是先照房间里面，后照外面了，一切众生不见身中，独见身外，就像灯光一样，居在室外，不能照室，意思是说识心在身体外，所以才看不见身体内。

提出一个论点以后，找出论据来证明自己论点的正确性，这叫因明学，有论点一定要有论据，论据是用来证明论点的。要证明一个论点，最好要从正反两方面都能证明其正确性，逻辑要严密，论点才能成立，不容易被攻破；如果有一方面不能证明论点的正确合理性，论点就不成立。如果能从正面或者是一个方面证明论点是正确的，可是没有考虑到另一方面的情况，别人就可能从另一方面找出破绽，证明你的论点是错误的，那么最终结局，你的论点还是不成立的。因此菩萨要造论、和众生辩论讲法的话，一定要懂因明学，自己提出一个论点来，从正、反面以及各个侧面都要能证明自己论点的正确合理性，论据要充足，让对方无懈可击，只能认可你的观点，他就被折服，并

且从中受教，我们作菩萨将来都应该学会因明学。

原文：佛告阿难。是诸比丘，适来从我室罗筏城，循乞抔食，归只陀林。我已宿斋。汝观比丘，一人食时，诸人饱不。阿难答言：不也，世尊。何以故。是诸比丘，虽阿罗汉，躯命不同。云何一人能令众饱。

释：佛告诉阿难说，众比丘们刚刚随从我在室罗筏城托钵乞食，再回到只陀林精舍中吃饭。我已经吃完饭了，你看看这些比丘们，如果有一个比丘吃饭的时候，把食物吃到胃里，其他比丘是否感觉饱了呢？阿难回答说其他比丘不饱，因为这些比丘虽然都是阿罗汉了，可是身体不同，一个人吃饭怎么能让大众都饱呢。

其实这里还有奥秘，食物是如何吃到胃里的呢？肯定用识心来吃的，没有识心，只有身体，不能吃饭。一个比丘既然能吃饭，胃又饱了，他是用身体吃的，但是用身体本身不能吃，是识心利用身体，识心和身体合和运作，就把食物吃到胃里了。然后身体上有觉，识心上也有觉，识心就觉得胃里有食物，已经饱了，这是识心和身体和合在一起的作用，二者不能分离，分离后既不能吃饭，又不能感觉饱；感觉饱感觉胃里有食物，身体和识心都有觉，离开了谁都不能吃饭，也不能感觉饱。

但是世尊没破这一点，而是问阿难一个人吃饭吃饱了，其他人没有吃饭能不能饱，一个人能不能代替其他人吃饭。意思是问阿难，这个人和其他人是不是有关联的，肯定是没有关联的，两个身体两个识心，两个人都是单独的个体，互相没有关联，这个个体接触的东西，一定归这个个体所有，那个个体所接触的法，一定归那个个体所有，

识心和身体不能共用，不能互相代替。

佛就用这个比喻说明个体不同，不能互相替代。如果把识心和身体分离开，识心是一个个体，身体是一个个体，这是两个个体，两个个体不能互相合和起作用。那么识心所了知的法，身体就不知道，身体上能觉得的法，识心就不知道。例如眼识在身体外，看见了外边物，但是眼根没有觉，见色与眼根没有关系，见色这件事就不成立，因此识心和身体不能分开。

耳识如果在身体外听到了声音，耳根没有听见声音，耳根上就没有觉，觉跟耳根没有关系，耳根就没有听声，听声这件事就不成立。鼻识如果在身体外嗅到香臭味尘了，而鼻根没有觉，嗅香和鼻根就没有关系，嗅香这件事就不成立。身识如果在身体之外感觉冷了、渴了，而身体却没有感觉，因为是两个个体，互不相干，身体没有感觉，那么感觉冷和渴这件事是不成立的。

原文：佛告阿难。若汝觉了知见之心，实在身外，身心相外，自不相干。则心所知，身不能觉。觉在身际，心不能知。我今示汝兜罗绵手，汝眼见时，心分别不。阿难答言：如是，世尊。佛告阿难。若相知者，云何在外。是故应知，汝言觉了能知之心，住在身外，无有是处。

释：佛对阿难说，如果你能觉知了别的心确实在身体之外，身心就是相离的，身和心既没有联系也不相干。那么识心所感知到的，身体就感觉不到；身体上有感觉，识心就不知道。比如花和眼根相触，你能不能看见花呢？眼根和眼识分离，身体上没有识心，就看不见花，虽然花在眼前，和眼根能接触，但是眼识看不见花，就等于你没有看

见花一样。因为眼根、身体、和识心分离了，眼根触花，眼识不触花，眼识不触花，就看不见花，等于你没看见花一样。眼根和眼识不能共同来触一个色尘，身体和识心不能合和运作，功能就不能互相代替。

耳识也是，耳根那地方有声音，声音触到耳根了，耳识却听不见，那就等于没有听见声音一样，听声这件事就不成立。因为耳根和耳识是两个个体，它们不能共同和合触一个声尘。鼻根和味尘相触，但是没有鼻识，鼻识在身体之外，就嗅不到气味。因此别人打了你一巴掌，触尘和身根相接触，但是没有身识，身识在身体之外，不能感觉被打，也不觉得疼痛，如果五识、六识都在身体之外，那么无异于死人一样。

佛说，阿难，我让你看看我的兜罗绵手，你眼睛看见我的手，识心分别了吗？阿难说：是的，世尊，我识心分别出来，看见佛的手了。佛告诉阿难说，如果眼睛和识心都同时知道了，识心怎么能在身体外呢，所以你应该知道，你所说的能觉知能分别的识心在身体外，根本是不对的。既然你看见了我的手，说明不仅你的眼根触了我的手相，你的识心也同时触到了我的手相，了知了我的手相，这说明你的眼根和识心是合在一起，是一体的，识心并不在你的身外，识心在身外这个说法不成立。

我们学佛就要学佛的大智慧，学佛的严谨、周密、细致的逻辑思维推理能力，我们看佛的逻辑思维都非常严密，任何人都无懈可击。佛在世弘法的时候，也经常跟外道辩论，可是佛提出一个论点，提出一个论据，那些外道们从来都辩论不了，而佛能把外道的论点、论据全都能攻破，所以佛的因明学是非常圆满严密的，能摧破一切外道的言论，佛自己的立论，外道却永远不能摧伏。这是佛成就的大智慧，

说明佛的因明学已经圆满具足，对于一切法都达到了无学。

我们也应该跟佛好好学因明学，作论时，先提出自己的论点，之后找证据证明其正确可信性，论据一定要能把论点说明清楚，让自己的论点证据确凿。这样对方就无法攻破你的论点，从中找不出一个破绽来。证明论点时，不仅要从正面提出论据证明，还要从反方面和侧面提出不同的论据证明，多方面的论据都要充分，才能说明自己的论点是正确的。对方在各个方面都找不出破绽，不能破除你的论点，他只有承认你的观点正确，这样你就把众生度了。

第三处征心——识心潜伏根内

原文：阿难白佛言：世尊！如佛所言，不见内故，不居身内；身心相知，不相离故，不在身外。我今思惟，知在一处。

释：第一处征心阿难说识心在身内，世尊驳斥说不对，结论是识心不在身内；第二处征心阿难说识心在身外，世尊也驳斥了，结论是不在身外，于是阿难又提出了第三个论点说：识心潜在根内。阿难说识心既不在身外，也不在身内，我思考识心应该潜藏在六根之内。为了证明自己的论点是正确的，阿难就说了一个琉璃碗的譬喻：譬如有人拿了个透明琉璃碗扣在眼根（这里主要指眼浮尘根即眼根）上，虽然有透明琉璃碗扣在眼根上，眼睛还是可以毫无障碍的看见琉璃碗外边的色尘。

这里把眼识类比成眼睛，眼根类比成琉璃碗，眼识潜藏在眼根内，既不与眼根分离，也不用见身体内，还能与眼根和合运作，眼根触到色尘的同时，眼识也就到了色尘。阿难认为他这次提的论点，貌

似解决了佛陀驳斥他提出的矛盾点识心不在身内也不在身外的问题，他想这回应该对了。这回也不对，阿难说完这个譬喻，佛就从正反两方面破阿难的论点，使得这个论点不成立，最后阿难就无话可说，承认了自己的论点是错误的。

阿难对佛说，世尊，就象您所说的那样，六识心不见内，不见五脏六腑；如果识心不见五脏六腑，就不能居在身体内，如果眼识不见五脏六腑，肯定不在身体之内，内是指什么，指五脏六腑、筋骨和肌肉、血液等等。佛说法破识心在七处，主要以眼识心为例说明六识心不见内就不在身体内，把眼识心不在内外中间、不在七处都证明了，那就同理可证，其它的识如耳识、鼻识、舌识、身识、意识都不在身体的内外中间，都不在七处。

阿难说：身心相知，不相离故，不在身外，身体和识心又互相有连带关系，因为这个连带关系，才能共同和合运作，了知外物，所以身体和识心是不能相离的。既然身体和识心不能离开，那么识心就不在身体的外边；如果在身体的外边，就和身体分开了，成为两个个体，两个个体不能在一起合和运作同时起用，不能了知外物。阿难现在懂得这两点以后，又提出一个论点来：我今思维，知在一处。知性在哪一处呢？当然这个思惟是识心意识情思意解，他没有经过深细的论证和思惟，思想观点还比较肤浅，论点是不对的，提出的论据也不对。

原文：佛言：处今何在？阿难言：此了知心，既不知内，而能见外，如我思忖，潜伏根里。犹如有人，取琉璃碗，合其两眼。虽有物合，而不留碍，彼根随见，随即分别。然我觉了，能知之心，不见内者，为在根故；分明瞩外，无障碍者，潜根内故。

释：佛问阿难，识心在什么地方，阿难说，此了知心，既然不了知身体内，而能见到身体外，我想应该潜伏在根里，这是阿难的第三个论点。六识的了知心，先从眼识能了知外物的说起，内是指身体内的东西五脏六腑、心肝脾胃、骨头、骨髓、血液之类的东西。既然识心不知道身体内的这些东西，却能看见身体外的物质色法，阿难说就像我考虑、思量的那样，识心应该潜伏在根里。

以眼根为例，眼识心潜伏在眼根里，同理耳识心肯定潜伏在耳根里，鼻识心要潜伏在鼻根里，舌识心要潜伏在舌根里，身识心要潜伏在身根里。意识心的根叫意根、第七识、末那识，意识心就潜伏在意根里。我们这一看就知道不对了，意识心不能潜伏在意根里，为什么呢？因为意根无形无相，是没有里外的，那意识心怎么能潜伏在意根里呢，这一点以后再说。

阿难把识心潜伏在根里的论点提出来以后，接着提出了论据，想要证明自己论点的正确性。阿难说，就像有人取来两个琉璃碗，扣在自己的眼根上，合就是合在一起，就是把琉璃碗和眼根合在一起了，左边一个，右边一个。琉璃碗是一个透明体，它的形状就象我们吃饭或者盛物用的小碗一样，边是圆的，中间是凹凸的，琉璃碗的边缘肯定要和眼睛合在一起，扣在眼根周围。它不可能合在眼球上和眼的玻璃体上，合不上去，眼球也会受不了，肯定是合在眼框上。因为琉璃碗既是圆的，又是凹凸的，中间有空隙，琉璃碗的底就在眼根外边，也是透明的，和眼根相对，之间有一个距离，叫作空间。

因为琉璃碗的底部和眼根有一定的空间，琉璃的底部就能在眼根上成像，最初在眼根玻璃体上成的像是倒立的，等到这个倒立的像从

眼根视网膜、玻璃体那里通过视觉神经元传导到后脑那个地方时，就变成一个正立的像，又倒过来了。然后后脑胜义根里的影像与胜义根接触，如来藏就出生眼识，眼识就能分别琉璃底部的影像，看见的是和外边的玻璃碗的底部一模一样的正影。最初成像是倒立的，然后第二次成像又正过来，我们看见的是经过二次变现所形成的像，和外物非常相似。

在后脑处二次成的像叫作影子，我们看见和了别的都是影子，觉得这个影子就是外边的实物，因为和外边实物一模一样，看不出是虚幻出来的，于是我们所有人就把影子当作真实的，认为自己看见的是真实东西，从来不怀疑自己所见是否是真实的，因此而生起贪执，就被拘束在六道轮回里受苦无量。其实每个众生看见的都是真实物的那个影子，因为是通过眼根的二次成像形成的，这些在初中物理学上都讲了。

取琉璃碗扣在眼根上，眼根就能看见这个琉璃碗。如果不用琉璃碗，现代化的辅助眼睛视觉的工具是什么呢？就是有形眼镜和隐形眼镜，有外边带框的眼镜，是在眼睛外边带着的。还有一个是隐形眼镜，隐形眼镜是一层膜，这个膜非常轻柔，可以和眼睛的玻璃体、眼球贴在一起，而不伤眼球。贴在一起眼睛与隐形眼镜就没有空间没有距离了，眼识的出生就缺少了一个缘，那么隐形的镜片，就不能在眼睛的玻璃体上成像，既然不能在眼根上成像，也就不能在后脑那地方再次成像。

二次成像一次都没有成，那么眼识就分别不了隐形眼镜，因为不能出生眼识的缘故。但是外边带框的眼镜，因为和眼根、玻璃体有一

段距离，眼识出生的条件具足时，眼识就能分别带框的眼镜，但是不能分别隐藏在眼球上的隐形的眼镜，就是因为中间没有距离的缘故。因为眼识见色要有九个缘，就是九个条件，其中一个条件就是要有空间距离，空间距离就是为了成像而用的，物体和眼睛要有空间距离才能成像。成的像一开始是倒影，倒影再往传到后脑胜义根那里，再倒过来就是正影，所以最后眼识分别的就是正影，其实眼识是不在眼根那里的。

阿难说用琉璃碗合上两个眼睛，虽然眼根和物体合在一起，但是物体并不妨碍眼根的见色功能，阿难是要表达这个意思。那就是说，眼根能够透过琉璃碗物体，看见琉璃碗之外的物质色尘。那么眼根随着它所接触的外物，随即就能分别物体了。其实能分别的还是识心，是眼识心的分别性，也是眼的见性，分别之后就了别了色尘。

随就是随时随地，碰到什么就能见什么，分别什么，就能知道是什么。即就是马上的意思，几乎是同时的，其实这之间还是有一个非常短暂的时间差，不是物来了真的同时就能见物，中间还有一个刹那的传导过程。这个传导过程太快了，我们眼识根本分辨不出来，就觉得是物来同时就看见物了，其实是物来了一会，一刹那两刹那之后，我们才看见这个物，不是同时看见的。

阿难总结刚才的譬喻说，我能觉了了知万物的，能知晓懂得万物的识心，不见身体之内的物质，是因为识心潜伏在根里。识心在根，所以不能见到身体里的五脏六腑，但是识心能够通过眼根看见眼根外边的物质色法。既然识心能通过眼根，应该能见到眼根，可是眼识却看不见眼根，因此阿难的论点、论据都不成立，论点不成立，论据也

证明不了这个论点，都是错误的。

既然识能在根里，在了别身体外的同时也应该能了别根身，比如说眼识在眼根之内，在看到身体外部世界的同时，应该能看见眼皮，应该能看见眼球，能看见玻璃体，能看见视网膜。可是我们现在睁眼看看，却看不到自己的眼睛，说明眼识在眼根里，根本不对。佛还没有来破他，我们已经给他破了，所以说识心为在根里是不对的。

阿难又接着提出最后的论据来支撑他的论点，这个识心能够分明的、非常清楚的看见眼根外边的所有的物体，没有任何障碍，其原因就是识心潜藏在根内。眼识在眼根之内，能够非常清楚的看见眼根外边所有的物质色法，一点障碍也没有。识心潜伏在根里，就能无障碍的看见外边，因此也就看不见身体内的五脏六腑、血液骨骼、肌肉之类的物质色法。阿难的论据都已经提出来了，没有其他的补充说明了。

原文：佛告阿难：如汝所言，潜根内者，犹如琉璃。彼人当以琉璃笼眼，当见山河，见琉璃否？如是世尊！是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。

释：阿难说完以后，佛就开始开示了。佛肯定是要破阿难的这个论点，破阿难的论点要从阿难提出的论据证据上来破，他的证据不成立，就无法支持他的论点，论点随之也就破了。佛这次从正反两方面来破阿难这个证据，论点也就不攻自破，那就说明识心不在眼根之内。看看佛是如何破阿难这个论据的。

佛先顺着阿难的论点进行推导，佛问阿难，就像你刚才所说的，眼识潜藏在眼根之内，识心都潜藏在根之内，就像琉璃碗一样，琉璃碗现在就比喻为眼根了，眼根就相当于琉璃碗，识心就相当于扣着琉

璃碗的那个眼根。你说眼根外扣一个琉璃碗，眼根能见琉璃碗外边的物质；如果你这个结论成立，眼识在眼根之内，眼根在眼识之外，那你的眼识能通过眼根见到外物吗？

佛问阿难，既然琉璃碗扣在眼根上，眼根能够通过琉璃碗见到外物，那你的眼识能不能看到琉璃碗？你看见了琉璃碗外边的山河大地，但是这个琉璃碗你是不是能看得见呢？这个问话很关键，阿难不加思索就回答：是的，世尊，眼识当然能看见琉璃碗。阿难说如果有人把琉璃碗扣在眼根上，这个人当然能看见琉璃碗。

佛说，你的眼根通过琉璃碗能看见外物，还能看见琉璃碗，那么同理，你的眼识就能通过眼根看见外物，你的眼识能不能看见眼根呢？应该能看见眼根的。佛的意思是你那个论点成立，我这个论点就成立；如果我的论点成立，就与眼识看不见眼根的事实相违背，那么你阿难的论点就不成立。如果说我这个论点不成立，你那个论点也就不成立。佛用这个同理可证，来推翻阿难的论点，就算你阿难说得对，你如果对，我说的就对。但是我说的这个论点肯定不对了，那么阿难说的论点就是不对的，佛以此来破阿难的论点。

原文：佛告阿难：汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？若见眼者，眼即同境，不得成随。若不能见，云何说言，此了知心，潜在根内，如琉璃合？是故应知，汝言觉了，能知之心，潜伏根里，如琉璃合，无有是处。

释：佛对阿难说，如果你的眼识能和琉璃合在一起，还能看见琉璃和琉璃之外的山河大地，那么你的眼识如果在眼根之内，和眼根合在一起了，也能看见山河大地，也应该能看见眼根，那你阿难为什么

看不见自己的眼根呢？佛不用阿难回答就知道，每个人都知道，任何人也看不见自己的眼根，看不见视网膜、看不见玻璃体、也看不见传导神经，说明眼识不与眼根合，不在眼根里。佛不用阿难回答，就把阿难的论点破了。

佛又接着说，如果你的眼识能够看见眼根，那你的眼根就和外边的山河大地一样，都是一种六尘境界相，不是眼根，不能起着眼根的作用。那你的眼根和眼识就不能和合在一起，不能合和起用，因为你的眼根不是根，是六尘境。眼识如果能看见眼根的话，眼根就和外边的山河大地一样，是同一种性质的东西，不是根。如果你的眼识看不见眼根的话，那你说的琉璃碗能合的譬喻是不对的。佛从正反这两方面都把阿难的论据破，论点也就不成立，自动破除了。

阿难现在闭口不言，没法再说话，因为怎么说都不对，说眼识能看见眼根也不对，不能看见也不对。那就说明他的论据眼根通过琉璃碗能看见外物，眼识就在眼根之内这个论据是错误的，论据错误，论点也是错误的。所以说眼识不在眼根之内。这地方稍微复杂一点，细心体会就能明白，阿难把眼根比喻成琉璃碗，又把眼识比喻为眼根，这样一比对，我们就知道了，琉璃碗那个比喻不对，那眼识在眼根之内的这个类比也是错误的。

于是佛说，既然眼识看不见眼根，你怎么能说眼识心潜在眼根内呢？这是不可能的，眼识不在眼根内；如果在眼根内，就能看见眼根，现在你看不见，识心就不在眼根内，那么像琉璃和眼根合在一起这个比喻，就是不对的。所以我们应该知道，阿难你说的能觉知的识心潜伏在根里，是不对的，识心不在根内。眼识潜伏在眼根里，就像琉璃

合在眼根里这个譬喻是不对的，无有是处，根本就不对。佛把他的说法全部否定了，阿难无话可说，再也无理可申辩了，这个论点就破除了。

佛以眼根眼识这一个例子，来说明识心不在根里，同理可证，耳识在不耳根里，鼻识不在鼻根里，舌识不在舌根里，身识不在身根里，意识不在意根里。这几个识怎么破呢？来个反证吧，如果耳识在耳根里，肯定能听见耳根里的声音，耳根里有什么声音呢？耳根听声音时鼓膜要震动才有声音，如果耳识潜藏在耳根里，听见声音的同时我们应该也能听见鼓膜震动的声音，可是我们却听不见耳根鼓膜振动的声音，只能听到外界的声音，那就说明耳识不在耳根内。破鼻识不在鼻根之内，鼻识如果在鼻根之内，应该能嗅到鼻根之内的气味。鼻根之内有什么气味？鼻根之内的气味有生肉味、血肉味，可是鼻识却闻不到自己鼻根的血肉味，就说明鼻识不在鼻根之内。

再一个舌识，舌根属于身体里的一部分，有身根和舌根两种作用。舌识如果在舌根之内，那么舌根的血腥的味道，肉的味道，舌识应该品尝到，可是舌识品尝不到舌根里的血肉味，那就说明了舌识不在舌根之内。

身识是感觉触尘的，身识如果在身体之内，身体之内有触尘，比如说触觉、冷热、软硬等，都属于触尘，你被碰了一下，你的细胞挤压你身体的触神经，你的触神经通过非持续性的少量放电形成了触觉，如果身识在身体之内，当你被触碰时触神经放电产生触觉的同时，为什么不会感觉到放电本身电流的感觉呢？再比如身体之内的骨头是硬的，身识应该知道，可是身识不知道骨头是硬的，触不到骨头，

身体里的血液是温的热的，可是身识感觉不到血液的温度。再有血液是流动的，流动性和身根相触，就有触尘，可是身识感觉不到血液的流动。因此从种种方面来说，只能说明身识不在身根之内，这就破了前五识在前五根内的错误论点了。

再还有一个意识，意识好破，如果意识在意根之内，那我们就想，意根是第七识，第七识不属于物质色法，属于识心；识心是没有形没有相，没有阻碍的。既然意根没有形，没有相的，没有阻碍，意根就没有里，也没有外，意识心怎么能在意根里呢？如果意识心在意根里，那么意根所了别的法，意识心也能了别；可是意根了别了那么多的法，意识心都不知道。意根了别的业种，意识心不知道，意根的打算，意识不知道，意根能了别其它世界的那些法、了别前世，意识都了别不了，说明意识心不在意根之内。这样就把六识在六根之内这个论点都破了，最后说明识心不在六根之内，识心不在根内。这就是第三处征心。

第四处征心——开眼见明闭眼见暗

原文：阿难白佛言：世尊，我今又作如是思惟。是众生身，腑藏在中，窍穴居外。有藏则暗，有窍则明。今我对佛，开眼见明，名为见外。闭眼见暗，名为见内。是义云何。

释：佛把阿难的三个立论都破除以后，阿难又想出一个观点，告诉佛说：这个识心开眼能见外，闭眼能见内。阿难的意思还是说识心在身体内。论据是什么，怎么证明识心还是在身体内呢？阿难说了两点。第一点是，开眼能见明，因为识心在身体里，光明在身体外，一

睁开眼睛就能看见光明，看见外边了，这说明识心肯定在身体里。第二点是，他说眼睛一闭上，就看见了黑暗，因为身体里面没有光明，五脏六腑是黑暗的，黑暗就等于自己的五脏六腑，看见黑暗就等于看见身体里的五脏六腑了。阿难提出这两点来证明他的第四个立论。

对于第一点，佛先不破，直接破第二点。第二点分两种情况来破，每种情况再从正反两方面破，这样就把闭眼见暗这个论据推倒，随即就把识心在身体之内的论点破除。闭眼见暗的说法，佛从两方面来破，第一方面，佛说黑暗如果与你阿难的眼根相对，那么黑暗在你的眼前；但是黑暗在眼前时，黑暗不在身体里，黑暗不是你的内脏，所以闭眼见暗，并不是见的身体里的黑暗，识心在身体里的说法不成立，这是从正的方面破。从另一方面说，黑暗如果不与眼根相对，黑暗就不在眼前，而在眼根后面在身体里，那么眼根不与黑暗相对，就不能有见，见暗也不成，识心在身体里闭眼见暗的说法就不成立。

看看具体的原文：**阿难白佛言：世尊，我今又作如是思惟。是众生身，腑藏在中，窍穴居外。有藏则暗，有窍则明。**

释：阿难说我现在又做如下的思惟，每一个众生的五脏六腑都隐藏在身体之内。（腑藏在中，这个不念藏（丈音），念藏（尝音），藏是藏着、隐藏的意思。）窍穴居外，窍是里外相通的通道，穴就是穴位，里外相通的一个穴位，叫作窍穴。窍穴是指眼根等四根，拿眼根做比喻，先说眼识，不说其余的耳识、鼻识、舌识、身识、意识。窍穴居外，眼根在身体的外边，就是身体表面。

有藏则暗，有窍则明。有藏就是因为在身体里隐藏着、隐蔽着，所以才是黑暗的。阿难说众生的五脏六腑隐藏在身体之内，所以是黑

暗的，眼识看见黑暗，就是看见的五脏六腑。为什么能看见五脏六腑呢？因为眼识在身体里，这是阿难的观点了。有窍则明，眼识在身体里，通过眼根这个窍穴，就能看见眼根外边的光明，光明属于外色。阿难举出这两点想说明识心还是在身体里。

原文：今我对佛，开眼见明，名为见外。闭眼见暗，名为见内。

释：阿难说，我现在面对着佛，睁开眼睛就看见了光明，说明眼识就在身体之内，才能透过眼根看见眼根外边的光明，也看见了佛，这样就等于看见了外面，所以说识心在身体里能看见外边。当闭上眼睛时，就能看见黑暗了，因为眼识在身体里，闭上眼睛，识心回来看身体里，不通过眼窍看身体外了，这回是看身体里，于是就看见黑暗了，看见黑暗就等于看见身体内。因为身体内没有光明，全是黑暗，那我看见黑暗就等于看见身体内。阿难以这个论据就想证明眼识在身体之内，他说完以后，其实心里还是没有把握，就问佛，他说的这个道理怎么样，对不对。

原文：佛告阿难。汝当闭眼见暗之时，此暗境界，为与眼对，为不对眼。若与眼对，暗在眼前，云何成内。若成内者，居暗室中，无日月灯，此室暗中，皆汝焦腑。若不对者，云何成见。

释：佛问阿难，当你闭上眼睛看见了黑暗的时候，此暗境界，是与眼根相对应的，还是不对应的？其实眼识和眼根是相对应的，两者不能分开起用。能看见外边的光明，实际上外边的光明也不是真正的外边，也是里面的，就是后脑胜义根那里的光明。第一个论据开眼见光明，佛就不破他了，佛专门破他闭眼见暗这个说法，这个论据证明不了眼识在身体内。

不用阿难回答，佛就说了，如果黑暗与你的眼根是相对的，在你的眼前，那黑暗怎么成了你的五脏六腑了呢，这个不对啊。光明是一种境界，与光明相反的就是黑暗，黑暗也是一种境界，都属于眼识所见的色尘，黑暗境界如果与眼根相对，黑暗境界就在你的眼前，那么眼识看见的是眼前，不是身体里。黑暗境界如果不与眼根相对，不在你的眼前，那么根尘就不相对，也就没有识的出生，或者眼识与眼根无关，那就不能有见。佛问阿难，当你闭眼看见黑暗时，黑暗是在你的眼前呢，还是不在你的眼前？不管怎么说，佛从两方面都会推倒识心在身体里的论点。

佛从另一方面说，黑暗如果不与眼根相对，不在你的眼前，而在身体里，属于身体里的五脏六腑；那么当你居住在黑暗的房间时，这个房间里既没有日的光明，也没有月的光明，也没有灯的光明，房间里的黑暗都应该是你的五脏六腑，可是这是不可能的。因为你阿难说看见黑暗就等于看见五脏六腑了，你在特别黑暗的房间时，房间里的黑暗不就成了你的五脏六腑了吗？这样佛就破了黑暗与眼睛相对和不相对的两方面论据。黑暗与眼根相对是错误的，不与眼根相对也是错误的，就是说不管黑暗在你的眼前，还是在你的眼后，这两方面都不对。

原文：若离外见，内对所成。合眼见暗，名为身中。开眼见明，何不见面。若不见面，内对不成。见面若成，此了知心，及与眼根，乃在虚空，何成在内。

释：佛又破另一个论据，黑暗不与眼根相对。佛说如果黑暗不与你的眼根相对，不在你的眼前，不在身体外面，是在眼根后边在身体

内，眼识和身体内相对，而看见了黑暗。那你怎么能有眼识的见性呢？有眼识的见，一定是眼根与黑暗的色尘相对，眼识才能看见黑暗。如果离开外边的色尘，而能有见，眼根和黑暗不相对，怎么能产生眼识看见黑暗呢？而识心的见性是因为眼根与身体内的黑暗相对而有的。

那么闭上眼睛，看见了黑暗，就等于看见身体内、看见五脏方腑了。如果你这个说法能成立的话，眼识在你的身体当中，能看见身体里的黑暗，那么把眼睛睁开，你的眼识通过眼根能看见外边的光明，也应该看见你自己的脸。脸在你眼根外边，你的眼识在身体内，通过身体和眼根，应该先看见脸。如果你的眼识看不见你的脸，眼识就不在身体里，不和五脏六腑相对。

佛说如果你的眼识能看见你的脸，这件事情成立的话，那么能看见脸的眼识心以及你的眼根，应该在虚空中，怎么能说在身体内呢？眼识与眼根是不能分开的，一定是合在一起起用的，眼识能看见自己的脸，那么眼识就和脸相对，在脸的外边，眼根也应该在脸的外边，和脸相对；如果识心和眼根在脸的外边，就等于在虚空中，那你怎么能说眼识在身体内呢？这不是互相矛盾了吗？况且眼根明明是在脸上，不在身体里。这样佛就彻底否定了阿难的论点，识心在身体里的立论不成立。

原文：若在虚空，自非汝体，即应如来。今见汝面，亦是汝身。汝眼已知，身合非觉。必汝执言，身眼两觉，应有二知，即汝一身，应成两佛。是故应知，汝言见暗，名见内者，无有是处。

释：如果你的眼识和眼根在虚空中，那就不属于你身体拥有的，眼识和眼根应该还有个如来藏来维持着。现在能看见你脸的眼识和眼

根也是你的身体，你的眼识有知，身体却没有觉知，如果你阿难一定要执著说，身体有一个觉，眼识眼根有一个觉，应该有两个知性，那你阿难一个人就成了两个个体：一个是身体，一个是眼识和眼根，这两个个体是互相独立的。

既然两个个体互相独立，就应该有两个如来藏，你的身体有一个如来藏，能成一尊佛；你身体外的识心和眼根也有知性，也应该有如来藏，能成一尊佛，否则就没有眼根也没有知性。那么虚空中的眼根和眼识有一个如来藏，你的身体有一个如来藏，这是两个如来藏；如果你有两个如来藏，那么你一个众生身就成了两尊佛，这显然是不成立的。

佛从这几方面来破，就得出一个结论，你阿难说的见暗名见内者，无有是处，看见黑暗就看见了自己身体内的五脏六腑，这个说法根本就不对，没有一点可取之处。佛在这里从黑暗与眼根是相对还是不对这两方面来破阿难的观点，如果不相对，又从两方面来破，层层递进，把阿难所有可能成立的证据都给破除了，哪方面也不成立，都不能证明眼识在身体之内能够看见身体之内的五脏六腑。那么阿难的第四处征心，眼识在身体之内，开眼能见明，闭眼能见暗，这个立论就不成立。第四处征心，佛就破除了。

第五处征心—随所合处心则随有

原文：阿难言：我尝闻佛开示四众。由心生故，种种法生。由法生故，种种心生。我今思惟，即思惟体，实我心性。随所合处，心则随有。亦非内外中间三处。

释：前四处征心佛都给否决了，阿难又提出了第五处，随所合处心则随有。阿难对佛说，我常常听见佛开示四众弟子说：由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。（四众是指出家男女二众与在家男女二众，合起来就是佛的四众弟子。）这句话的意思是说，由于心出生的缘故，各种法就随着出生了。又由于各种法的出生，于此相应的识心就出生了。能出生的心，还不是不生不灭的真实心，是被真实心出生的七识心，七识心出生以后，八个识和合运行就产生了三界世间万法。

由心生故，种种法生，七识心出生以后，五阴之法、十八界之法，宇宙器世间、三界世间万法就出生了，众生所需要的十八界法就出生了。只有如来藏不能单独出生五阴世间法，必须有后天出生的七识心配合如来藏，才能产生这些法，尤其是有第七识的存在，祂能引导如来藏出生三界世间法。后天出生的就是妄心，七个妄心是由如来藏输送识种子所形成的，七识心生出来以后就开始运行，身口意行出现，八个识就共同造作出一切法。由法生故，种种心生，三界世间万法出生了以后，又导致了种种心的出生。种种不是一种心，什么法对应着什么心，种种心也是后出生的，就是生灭的妄心，不是真心。

这一句话代表了虚妄的唯识门。唯识门有两个，一个是真实唯识门，一个是虚妄唯识门。真实唯识门是指三界唯心，三界是指欲界、色界、无色界，一个大千世间、无数大千世界的三界世间全部是由一个心出生的，这个心就是真实的如来藏心，这是三界唯心的意思。三界唯心属于真实唯识门，一切法、三界世间法，都是由如来藏用大种性自性出生的，如来藏的七大种子输送出来，就能产生三界世间万法，

这叫三界唯心。

三界唯心后边还有一个万法唯识，万法唯识是指虚妄唯识门。万法也都属于三界世间法，三界世间法虽然都是由如来藏生出，但是若只有如来藏，则不能出生三界世间万法，必须有虚妄唯识门虚妄的七识配合真心如来藏，八个识合和运作，才能出生三界世间万法，这就是三能变识的功能作用。虚妄唯识门是指虚妄识心配合真实心，三能变识共同合和运作，产生出三界世间万法，只有如来藏不能出生三界世间万法。虽然三界世间万法都是由如来藏自己单独用种子变现出来的，但是这同时需要七识妄心的和合运作与配合。

虚妄唯识门首先有意根第七识，然后再出生六识，七识与如来藏一起和合出生万法。如来藏输送识种子，意根的识种子刹那刹那出生，刹那刹那灭去，第七识才能现行运作。第七识意根一运作就向外贪求，如来藏配合意根，就产生了宇宙器世间、产生身根，再出生六识，这样五阴具足，三界世间万法就这样出生了。这其中包含了真实唯识门，也包含了虚妄唯识门。单有如来藏不能产生三界世间万法，单有七识，没有如来藏，就没有种子，也不能产生三界世间万法。必须是如来藏、第七识意根、前六识这三个能变识合和运作，才能出生五阴世间的三界世间万法，能变识指能变三界世间万法的识。

三界世间万法出生了以后，种种心随之出生，种种心就是指六识心。比如说色尘出生了以后，色尘法尘和根之间根尘相触，如来藏出生六识，眼识心、意识心就出生了；声音这一法出生以后，与耳根相触，如来藏出生耳识，又出生意识，耳识意识就了别了声尘，这是由法生故种种心生的意思。

种种心生，种种法再生出来，心法互相为缘，如来藏为因，循环往复，生生不已，众生的生死轮回就这样延续下去了。这里面到底谁出生谁呢？比如说意根现在想打字，这是意根的心生出来了，意根想打字，如来藏配合，出生六识，六识就有身口意行，六识运作时就在手机上电脑上打字。这样由意根这个心出生，又出生六识，六识七识合和运作就产生了打字这一法，文字就从电脑手机上一个字一个字打出来，身口意的行为造作就出来了。身行打字，口行起观，意行思惟，身口意行合和运作，身口意行的法出生，文字文章等等法就出生了。

种种法出生了以后，根与种种尘再接触，又产生了种种识心——六识心。打出了文字以后，第七识想要校对，如来藏就配合出生六识，六识就开始在电脑手机上，对着文字进行校对修改，眼识意识看着文字，意识思惟文字，身识和意识在电脑手机上对文字修改、润色，身口意行再次造作出来了。心生，法就生，法出生了以后，又产生了种种识心，不断的运行造作，产生了新的身口意行。整个这句话就是先有心，心出生，那是指意根，意根要造作，如来藏配合出生六识。那么六识和七识合和运作，产生法。这些法产生出来后，意根又有心行，如来藏再配合出生六识，六识心再有身口意行的造作，出生了种种法。

这样就不断循环往复，由心生故，种种法生；由法生故，种种心生。心能出生法，是出生法的一个缘，法出生了以后，也是出生六识心的一个缘。心法互相为缘，互生互助，这样诸法、万法再加上六七识心，就不断的出生，不断的运行，众生的五阴世间就生生不已，无有止境。这是三界唯心、万法唯识，八个识合和运作产生世间一切法的真正含义。

阿难引述完佛说这句话以后，就接着往下说：

原文：我今思惟，即思惟体，实我心性。

释：我现在有一个能思惟的心，我能考虑、能打算、能计划，我这个思惟心就是能思惟的心体，叫识体——六识之体。主要是指能思惟的意识之心体。阿难的意思是说，我这个能思惟的识体，确实是我的心性。这句话一说出来，就表明他认妄为真了，把能思惟能考虑问题的识心当作是自己的真实的心性。他的话里有一个实，确实的实，把能思惟的识心意识确认为是自己的心性，还很肯定说，这就是我的真心了，这无异于认妄为真。

阿难往下说：原文：随所合处，心则随有。

释：我这个能思惟的识体，我这个真实的心性，随着尘的出现之处，心就有了。合处一般是指六根合于六尘之处，比如说色尘来了，眼根与色尘合，识心就出现了，当根和色尘合一起时，心就显现出来了；声音来了，根和声音合一起，耳识心就出现了；香尘来的时候，根和香尘合在一起，鼻识心就出现了；味尘来了，根和味尘合到一起，舌识心就在味尘上出现了；触尘上也如是，法尘上也如是。只要有法出现，法就和根合在一起，识心就显现出心来。阿难的意思是，我的心是随着尘的出现而出现的。

这样出现的心，不涉及是在身体内，还是在身体外，还是在身体内外中间，三处都不在。因为之前佛否定了识心在身体的内外中间三处，阿难就避开这三处而征心所在，这回阿难确认自己的心确实不在内外中间三处，而是在法尘出现的地方随时而有，随所合处就有我的心在。阿难就把自己能思惟的心当成他自己真实的心性，认妄为真、

认贼为子、认贼作父。能思惟的心当然是意识心的体性，是生灭虚妄的，而阿难此时还没有认识到这一点。

原文：佛告阿难：汝今说言，由法生故，种种心生，随所合处。心随有者，是心无体，则无所合。若无有体而能合者，则十九界因七尘合。是义不然。

释：下面佛就开始破阿难，佛说阿难你说的这个心也是没有体的，没有一个处所，没有自体性，不能决定自己的存在，你说的随所合处，心就随有，是不对的。如果这个心没有自体性，也就没有一个心体存在，那这个心也不能和任何法合到一起。如果你这个心没有体，而能和法合到一起，那就意味着有个十九界，是因为七尘合而出现的。而众生总共只有十八界，十八界都是有其体，都能找得到，第十九界就没有体，怎么找也找不到第十九界，除了六根六尘六识十八界之外，那第十九界怎么也找不到；如果有第十九界的存在，那也是因为有第七尘，与六根六尘六识和合起来的，成为了十九界，事实上这是不可能的。

如果有七尘，就是说在六尘之外还有一个尘，除了色声香味触法六尘之外还有没有第七尘，如果有，是什么样的，属于什么法呢？根本没有第七尘，那就是说七尘和第十九界就相当于乌龟的毛和兔子的角。牛有角，兔子是没有角的，乌龟的毛和兔子的角都是子虚乌有的，是根本没有的东西。如果叙述乌龟的毛如何如何，兔子的角如何如何，这有意义吗？当然没有意义。因为乌龟没有毛，兔子也没有角，都是虚妄没有体的，没有体的不能合，和什么法也不能合到一起。叙述乌龟的毛如何如何，叙述兔子的角如何如何，这件事就是虚妄，没有意

义的。

佛说阿难，若无有体而能合者，则十九界因七尘合。是义不然。如果你所说的心体是没有体的，相当于第十九界一样，相当于七尘一样，第七尘本不有，合出来一个第十九界，更是子虚乌有。因为没有第七尘，也就没有第十九界，说十九界是因为有七尘合起来的，是没有意义的，体是不存在的。同理，你这个能思惟的心是没有体的，没有体就不能与法相合，合不到一起，因此不能说你这个能思惟的心与什么法能合在一起。那么你说随所合处，心则随有，是不对的。

原文：若有体者，如汝以手自捏其体。汝所知心，为复内出，为从外入。若复内出，还见身中。若从外来，先合见面。

释：佛又退一步假设说，如果你阿难说的这个识心是有体的，那你这个心体是从身体里面出来的，还是从外面进来的？比如你拿你自己的手碰触你的胳膊、碰触你的腿、或者摸触你的脸，那碰触、摸触了以后就是身根与法合到一起了，这时就出现一个心，有一个能感知的心出现了，就知道自己碰触了自己，有个知出现。那你这个能知的识心是从哪里来的呢？是从身体内出来的，还是从身体外边入进来的呢？

如果你这个能知的识心从你的身体内出来，知道自己碰触了自己，你这个识心就能看见身体内，如果识心在身体里，从身体里出来的话，应该知道你身体里的情况，比如说血液流动、筋转脉摇、肌肉骨骼、身体内温度以及身体内种种的情况，身体里的东西你都应该能见得到。可是你现在并不知道身体里的情况，血液流动的情况不知道，体温情况不知道，肌肉骨骼情况不知道，内里的气体运行的情况不知

道，细胞的新陈代谢也不知道，身体里的情况都不知道，那说明你这个识心不是从身体里面出来的。

现在分析一下识心是不是从外面入进来的呢？如果你这个能知的识心，是从身体外入进来的，知道自己碰触了自己，那么你这个能知的识心，应该先看见自己的脸；可是你现在看不见自己的脸，那就说明识心不是从身体外边入进来的。所以说识心既不从里来，也不从外面入，那就说明识心没有体，是虚妄的。佛这段话说明，随所合处心则随有是不对的。

原文：阿难言：见是其眼，心知非眼，为见非义。佛言：若眼能见，汝在室中，门能见不。则诸已死，尚有眼存，应皆见物。若见物者，云何名死。

释：阿难一听，就开始辩驳说：见面和见得一切法，是眼根见，不是心知；心知是心，不是眼根知，心知是识心的作用，能看见脸是眼睛看的，不是眼识。他现在狡辩说看是眼根看，不是识心看。佛说你这个识心既不从身体内来，也不从外入，如果从外边来，就能看见脸。阿难说不对，能看见脸的是眼睛，不是识心。

佛言，若眼能见，汝在室中，门能见不。这是很关键的类比，意思是，比如说阿难在屋子里，通过门能看见门外的物体。这个门比喻为阿难的眼根，在屋子里的阿难比喻为识心，佛说如果你的眼根能看见外边的色尘，那屋子里的门就应该能看见外边的物体，门就相当于你的眼睛，识心就相当于屋子里的阿难你。那你看看现在，能见外边色尘的，是门见还是识心的阿难你见的？是眼根见的还是眼识见的？

你阿难的眼根相当于门框一样，如果门框不能看见外边的色尘，

那么眼根也不能见外边的色尘；看见外边色尘的是你阿难这个人，相当于你阿难的眼识，是众生的眼识识心能见，那就说明是识心能见不是根能见，这就把阿难的狡辩否定了。说明能见的不是眼，是识心。识心既然能见，现在你的识心不能见到自己的脸，说明你的识心不是从身体外边入进来的，也不是从身体里出来的，那就是说识心没有处所，没有处所就没有体。没有体就是一个虚妄的，不是你的心性，你就不能把这个能思惟之心，当作你真实的心性来悟，就是说你不能认妄为真、认贼作父。

佛又接着否定阿难“是见非心而是眼”的说法，佛说如果门能看见外边的色尘，那就类比说如果你阿难的眼根能看见外边色尘的话，那么已经死去的人都有眼根，死人也应该都能看见物体了；如果死人也能看见物体的话，他们怎么能叫作死人呢？应该还是活人才对。以上类比和比喻把阿难的看法都否定了，说明能见物的是识心，不是根。如果是根能见，死人也有根，死人也能见；可是死人不能见物，死人如果能见物，他就没有死。阿难一看自己说的不对，就闭口不言了。

原文：阿难，又汝觉了能知之心，若必有体，为复一体，为有多体。今在汝身，为复遍体，为不遍体。若一体者，则汝以手捏一支时，四支应觉。若咸觉者，捏应无在。

释：佛又退一步说：假如说你阿难这个能觉知的识心，一定是有体的，那我就要问你，这个体是只有一体还是有多个体？识心在你身体里，是遍满整个身体，还是不遍满身体只在一处？佛又从觉知心有几个体、是否遍满身体两个方面来说明识心无体性，把阿难所有论据都推翻，阿难没办法，只好承认自己的第五次征心也是不对的。

假如说你这个能觉知的心是一体的，那么当你的手碰触你一只胳膊的时候，你另外一支胳膊和两条腿四肢都应该有感觉，因为识心是一体的。当你碰触身体的一个处所，其它处所都应该有感觉，都应该有个知出现，因为是一体的，可是众生都不是这样。这样就把识心是一体的说法否定了。如果你自己的手碰触在自己的一支胳膊上，你另一支胳膊与那两条腿都应该有感觉，可是你确实没有感觉，只有一支胳膊上有感觉，那就说明你这个知不是一体的。如果碰触在一支胳膊上，四肢都应该有感觉，那还能叫碰触吗？碰触一支胳膊还有什么意义呢？碰触你的头，脚也知道，那碰触头还有什么意义呢？那就没有意义了，没有一个碰触的处所存在，碰触这件事就不成立。

原文：若捏有所，则汝一体，自不能成。若多体者，则成多人，何体为汝。若遍体者，同前所捏。若不遍者，当汝触头，亦触其足，头有所觉，足应无知。今汝不然。是故应知，随所合处，心则随有，无有是处。

释：佛又接着说，如果碰触和摸触身体时，是有处所的，而且全身都有感觉，那么你识心只有一个体是做不到的，不可能一个体能遍满全身都有觉知。假设你所说的心体是多体的，不是一个体，因为一体的已经破了，再破多体，如果你的识心是多体的，那么你阿难就成了多人，因为一个心体是一个人，一个人有一个心体。如果你有很多个心体，那么你阿难不就成了很多人了嘛！

比如说碰触到你胳膊有一个心体出现，碰触到你脚上又一个心体出现，碰触自己鼻子的时候又一个心体出现，碰触自己眼睛的时候又一个心体出现，那你阿难有多少个心体呢？显然这件事是不成立的。

一个心体是一个人，那你有这么多心体，你阿难就有这么多人，你把哪个心体当作阿难呢？你是把碰触胳膊的心体当作阿难，还是把碰触鼻子的心体当作阿难，还是把碰触眼睛的心体当作阿难？把哪个当作阿难都不对，所以说你阿难有多个心体是不对的。

下边再破遍体，佛说你的心体如果遍整个身体，就像刚才那样，那你的手碰触在一处，浑身上下都有感觉，那你这个碰触一处就没有意义，这个碰触的现象也不存在，没有意义了。如果你的心体不遍整个身体，只在身体的某一处，那你用手摸头的时候，头有感觉，说明你的心体在头上，你再用手去摸脚的时候，心体不在脚上，脚应该没有感觉；可是你现在是有感觉的，手碰到哪里，哪里就有感觉。

如果心体在你的头部，你用手去摸自己的腰，那你的腰部应该没有感觉，可是当你用手摸腰部时，腰部确实是有感觉的，如果心体在头部，你用手去摸另一只手，那么两只手都应该有感觉，可是你的心体是在头部，那手是不应该有感觉的，可是你的另一只手确实是有感觉的，那就说明你的心体不遍整个身体也是不对的。

佛把心体存在的几种情况都否决了，说明阿难所说的心是有体这个观点是不对的。假如说你阿难的心是有体的，那么你这个体是一体还是多体？一体也给否决了，多体也给否决了；又把你这个心体是遍身体还是不遍身体，这两种情况又都给否决了，总而言之，阿难说自己的心是有体的这一个论点就是不对的。这一个论点给破了以后就说明什么？阿难的第五个论点一随所合处心则随有，是不对的。

因为这个心没有体，没有体就不能合，比如说乌龟没有毛，那你就不能再往下谈乌龟毛的问题；兔子没有脚，我们就不能再往下谈兔

子脚的任何问题，因为都是没有意义的。阿难你这个能思惟的思惟体，识心是没有体的，你说能随着法合，心就能出现，这个论点是不对的，这样佛就把阿难第五处征心的论点给破了。佛说：是故应知，随所合处，心就出现了，一切法出生，心就出生了，这个论点是不对的。这是佛所破的第五处征心。

第六处征心——心在中间

原文：阿难白佛言：世尊，我亦闻佛，与文殊等诸法王子，谈实相时，世尊亦言，心不在内，亦不在外。如我思惟，内无所见，外不相知。内无知故，在内不成。身心相知，在外非义。今相知故，复内无见，当在中间。

释：阿难做为佛的侍者，佛到哪里讲法，阿难就跟随佛到哪里听法，随从佛一起参与法会；佛到欲界诸天时，佛也以佛的威神力加持阿难，带着阿难到欲界天宫；佛到色界诸天时，佛也以自己的威神力摄受阿难，阿难也随着佛到色界天宫。佛和诸法王子谈诸法实相时，阿难跟随着佛参与法会，借佛威神在旁听法。这个事情就可以说明佛能见什么，阿难依着佛的神力也能见什么，这叫见佛所见；但是见的结果与佛就大相径庭了，因为智慧不同，佛有圆满无上之智，阿难有业障的遮障。

那我们可以把阿难比喻为意根第七识，把佛比喻为如来藏根本心、大智慧之心。第七识随着如来藏才能有自己的见，如来藏能见什么，第七识意根随着如来藏也能见什么，但是见的结果却截然不同。因为如来藏是大智慧之心，没有无明，祂不仅能见一切法，而且能彻

法底源；而第七识意根因为有无明，虽然祂能随着如来藏见一切法，但却有颠倒见，不能见諸法实相。佛与阿难也是如此，佛是三界之尊，有究竟无上的大智慧，阿难无明俱在，只是声闻初果人，他以初果人的身份，作为佛的侍者，乘佛威力，随佛到世界各处，天上地下无有阻碍，到佛所到，见佛所见，就是不能到佛的大智慧境界。

当佛与菩萨们谈大乘实相法的时候，佛能见得一切法的本源相貌，彻法源底，而阿难因为无明的关系，不能得见诸法实相。他所领会的佛的法音，有很多不解和错解，当然这是阿难为协助世尊弘法而故意作的示现。佛与阿难的关系可以比喻为如来藏与意根的关系，这个比喻应该算是比较贴切的。所以才有下文，世尊和诸法王子谈实相时，阿难在旁边闻法时，不懂佛所讲实相法而生误会。

以文殊菩萨为首的诸法王子都是等觉菩萨，甚至是妙觉菩萨，祂们都是诸法王子。诸法王子是要继承法王王位的等觉妙觉大菩萨，法王是指三界世间的佛法之王、佛法之主，三界世间只有诸佛可以称为法王，是佛法之王，是世出世间一切法之王，居于王位。法王只有佛才能尊称，其他人都不能称作法王，即使是等觉菩萨、妙觉菩萨也不能称为法王，因为祂们还有佛法没有全部证得，还没有登上法王之位。

如果不是等觉菩萨、妙觉菩萨也不能接替佛的位置。所以能接佛的位置马上要成佛的，只能是等觉菩萨、妙觉菩萨，祂们可以称做法王子，十地以下的菩萨都不能称做法王子。那么法王法主的称号，只能由佛来承担，其祂的菩萨都不能做为法王和法主，也不能自称其号。

在佛与文殊菩萨等诸法王子聚在一起谈诸法实相时，阿难随着佛在会听闻，可是并没有理解諸法实相的真实义。实相的实就是如实的

实，实际的实，实就表示真实，表示存在，表示有；相是相貌、行相的意思。相可以分成很多种，有色法尘相，有心法尘相，色法尘相就是色声香味触法相，心法尘相就是七识的运行行相和所有心所法，也包括第八识的运行行相和心所法。实和相合起来是真实相的意思，真实的相是真实存在的，永远不能灭，也不用被出生的如来藏心体。因为实相本身是真实存在着的，所以能产生万法，因为祂真实，一切万法就能依靠祂而虚妄的存在，幻生又幻灭。

如来藏可以比喻为魔术师，魔术师通过意念作法，能够变现出一切的色声香味触法，变出一切的山河大地、宇宙器世间和所有众生。既然他能变幻出山河大地、宇宙器世间和各种众生等等，魔术师必须是真实有的；如果魔术师本身是虚幻不真实的，他不可能再变现出这些虚幻的法来。所以魔术师一定是真实存在的法，才能够幻化出不真实的法，实相心如来藏也如是。

真实存在的如来藏，如魔术师一样，能够变现出众生的五阴世间、三界世间、大千世间，所以三界世间也叫做一真法界。一切法都依靠着如来藏这个实相心而存在，一切法都是如来藏所幻化出来的，依靠着如来藏，才能有这些法的存在。但是一切法的存在却是幻生又幻灭的，幻化出生了，像幻化一样又灭去了，一时有一时没有，就是无常的。生灭的就是变异的，变异的就是无常的，无常、变异、生灭的法不是真实的法；真实的法没有无常性，是常存永远存在的。

如果魔术师不是永远存在的，魔术师一灭，他所变幻出的一切法都随着他而灭去，如来藏也是如此。但是宇宙大千世界、十方诸佛国土总是要存在的，这个国土灭了，那个国土又生，此时灭了彼时又生，

那说明了什么？说明如来藏这个魔术师是永远存在不灭的，所以祂才能不断的变现三界的宇宙器世间，变现着三千大千世界。只有这个永远存在的如来藏存在，一切法才能不断的生灭、变异，此法生，彼法灭，此时生，彼时灭。

阿难作为佛的侍者，仅仅是一个声闻初果，初果人还不懂大乘法，世尊谈大乘实相法，他有可能误会。世尊跟法王子们说诸法实相心不在内也不在外，还谈了很多，阿难可能不记得了，他只叙述出这一句话来，说心不在内也不在外，阿难不知道是指实相心不在内外。他现在想起了这句话，还以为是自己能够思惟的心、能推论推理的心、能爱乐佛的心不在内也不在外。

世尊说实相心不在内不在外，阿难却联想起自己的虚妄心，把自己的虚妄心当做实相心，当做自己真实的、可以依赖的、不生灭的真实心，错会是这样的严重。所以把阿难比喻为有无明的意根，由于无明的遮蔽而错会了佛法，而如来藏却没有无明，不迷惑不颠倒。类似意根的阿难却是颠倒的，虽然依靠着佛世尊这个如来藏，他能见着一切法，但是见法的结果却是误会很多，因为有无明。仔细思惟这个比喻，就能正确的认识第七识意根，祂能见一切法，默容一切法，但是祂有无明，不能见得一切法的真实相，所以才有众生的六道生死轮回。

阿难想起这句话以后，接着表述自己的观点，成为第六处征心。他说，我现在终于明白了，我那个能思惟的心、能爱乐佛的心，既然看不见身体内，而且也不在身体外，识心如果在身体外，那么识心有知，身体不知，这是不对的。因为识心不了知身体之内，识心在身体之内就是不对的了。另一方面说心知身也知，身和心合在一起才能有

知，知又不能离开身，一定和身联系在一起，所以识心不在身体之外。如果识心在身体之外，身体就没有知，那就不对了。阿难也明白了这一点。

他又接着说：因为身也知，心也知，这两个知是一个知，心和身不能分开，这个心又不能身在身体之外，又不能了知身体之内，那好了，这个识心一定是在中间之处，这次他取了一个折中——在中间。阿难这时还是象猜谜语一样，是猜测出来的，他不敢肯定，于是就把这个结论拿出来征寻佛的意见和看法，看看自己这回是否说对了。前面说识心不能在身体里，因为看不见身体里，也不能在身体外，在身体外识心就分家了，身心分开就不对了。与身体不分开，又看不见身体里，肯定在中间，阿难就得出这样一个结论。

原文：佛言：汝言中间，中必不迷，非无所在。今汝推中，中何为在。为复在处。为当在身。若在身者，在边非中，在中同内。若在处者，为有所表，为无所表。无表同无。表则无定。何以故。如人以表，表为中时，东看则西，南观成北。表体既混，心应杂乱。

释：佛开始回复阿难说：如果你要说有一个中间，这个中间之处一定能指出来，你一定知道中间在哪里，不会迷惑不知。如果你不知道中间在哪里，那你所得出来的中间这个结论就是错误的。这个中间一定有一个位置，那你说说这个中间到底在哪里？是在尘处，还是在身体上？这里的处是指色尘所在处，六尘所在处。

如果这个中间位置在身体上，在身体之表面就是在边上，不是中间；如果中间位置是在身体中，等于是身在体内一样，同样都不对。识心不在体内，也不在身体和处所的中间，没有一个中间的位置。

如果识心在身体上就不是中，如果说你的识心在身体中就等于在身体内一样，所以你说识心在身体中，这是不成立的，因为识心看不见身体内的五脏六腑。那么你说识心在身等于在中就错了。

如果说你的识心在一个处所，那这个处所是什么处所，能不能指出来？如果这个处所你指不出来，那就没有处所，你的立论就不对了；如果这个处所能指得出来，指出来的处所也是不定的。你说某一处是中间，什么是中间？中间如果能表示出来，说某处就是中间，那你在某处的东边来看某处，这个某处的中间就成了西边；如果你在右边看着这个某处，某处的中间就成了北边，这个某处并不是你所说的中间。

因为站在不同的方位来看某处，其所显示的位置就不同。某处不一定是中间，你说某处是中间，那就错了。因而说识心在中间是不对的。你指出来某处这个表体，这个体就已经混乱了，你说它是中，我说它是南是北是东都可以，说它四方周围上下都可以，看你站在什么角度来看。你这样把某处都弄错了，而说识心在某处，识心也是乱的，是不存在的。佛这样又把阿难的论点给破了。

原文：阿难言：我所说中，非此二种。如世尊言，眼色为缘，生于眼识。眼有分别，色尘无知。识生其中，则为心在。

释：阿难反驳说：我所说的中间不是这两种意思，不是指在身体上，也不是指在身体的某一处所，我所说的中间没有处所，不是在什么处。正如世尊您所说的，眼根和色尘是一种助缘，眼根和色尘相对的时候，就出生了眼识。眼根有分别性，色尘却是无知的，可是它们一相触的时候，眼识就在其中生出来，这样识心就现前了。阿难说识心在眼根和色尘当中出生，这个中就指根尘之中的中。识心在眼根和

色尘中间出生，识心就存在了，说明识心在眼根和色尘之中，我阿难所说的中是指这个。

原文：佛言：汝心若在根尘之中，此之心体，为复兼二，为不兼二。若兼二者，物体杂乱。物非体知，成敌两立，云何为中。兼二不成，非知不知，即无体性，中何为相。是故应知，当在中间，无有是处。

释：佛说，识心如果在眼根与色尘的中间，那你这个心体是兼容着根与尘两种，还是不兼容根和尘两种呢？佛又分两方面来破识心在根尘之中。如果你所说的心在根尘中间，这个心体是兼容根和尘呢，还是不兼容根和尘？如果你的识体兼容根和尘两种，物体是杂乱的。因为你的根能够发知，它是发知的根本，而尘没有知，根和尘是两种属性，如果你的识心兼容根的属性，也兼容尘的属性，在根尘中间，这样的识心就是混乱的。

因为色尘是没有知性的，而根却有知性，一个有知性，一个没有知性，你说识在二者中间，这个中间怎么算？是有识性还是没有识性？有了知性还是没有了知性呢？如果你说识心有了知性，那是不对的，因为你兼容了色尘，而色尘是没有了知性的。识心没有了知性也不对，因为你这个识心兼容了根的体性，而根是有了知性的，能够发出识心的知来，所以你说识心在根尘之中就是混乱的。根和尘是相对立的两种属性，识心兼容了这两种属性，这是不成立的，所以说识心在根尘之中就不对了。佛这是从兼容这方面来说。

从另一方面来说，如果识心既不兼容根的属性，也不兼容尘的属性，不把两种属性兼容在一起，而尘是没有知性的，根是有知性的，

那么识心即没有根的知性，也没有尘的不知性，识心到底是有知还是没有知呢？说识心有知是不对的，说识心没有知也是不对的。因为识心根尘两个都不兼容，所以识心既没有根的属性，也没有尘的属性，那么说识心在根尘之中，是不对的。

你把什么称作中间呢？中间的相貌是什么？这就找不到中间了，因为根能够发知，而尘是没有知的，它们是两种属性，如果你的识心在中间，两种属性都不兼容，那就是说你的识心既没有根的属性，也没有尘的属性，既没有知性，也没有不知性，那你的识心到底有没有知性呢？你说有知性不对，你说没有知性也不对。那就说明了你的识心在根尘之中这个说法是不对的。阿难一听，就不再辩别，默认自己的观点是错误的。

第七处征心——一切无著名之为心

原文：阿难白佛言：世尊，我昔见佛，与大目连、须菩提、富楼那、舍利弗，四大弟子，共转法轮。常言觉知分别心性，既不在内，亦不在外，不在中间，俱无所在，一切无著，名之为心。则我无著，名为心不。

释：这一段是叙述佛跟四大弟子转法轮时候说的话，可能阿难也理解错了。四大弟子是佛的小乘声闻的四大弟子，有神通第一的大目健连、解空第一的须菩提、说法第一的富楼那、智慧第一的舍利弗，佛与自己的四大声闻弟子一起谈论佛法的时候，世尊常常说，觉知分别心性不在内外和中间。

佛与声闻弟子转法轮时讲的是小乘法，这时候世尊只能谈能觉知

的妄心六识，在小乘这里绝对不具体讲第八识的觉知性。阿难回忆世尊所说的话说，能够觉知分别六尘万法的心性，既不在内也不在外，也不在中间；内是身体之内，外是身体之外，没有一个中间，不在任何一个处所上，不附着在一切法上，名之为心。阿难前边叙述的是佛说的原话，后边是他自己理解的意思，佛说的原话是没有问题的，他自己的理解却错了。

阿难问佛：则我无著，名为心不？既然一切无著，在一切法上都找不到识心，识心不附着在任何一个法上，那么这个不附着在任何一个法上的识心，是不是我的识心？阿难就象猜谜语那样，这个不对，就猜那个，那个不行，就再说另外一个，总是在猜测。阿难在最后第七处征心时就说无所著的是我的心。这个说法到底对不对呢？他自己也不敢肯定，就问佛。佛也很耐心的回答，佛为什么这么耐心呢？因为世尊要讲诸法实相，要讲大佛顶首楞严经，是为了利益无量的众生，佛就耐心细致的为阿难讲，其实佛是为了后世的所有众生在讲。

原文：佛告阿难。汝言觉知分别心性，俱无在者，世间虚空水陆飞行，诸所物象，名为一切。汝不著者，为在为无。无则同于龟毛兔角，云何不著。有不著者，不可名无。无相则无，非无则相，相有则在，云何无著。是故应知，一切无著，名觉知心，无有是处。

释：佛告诉阿难，你所说的觉知分别心性，在一切法上都不存在，世间的虚空是一切法中的一法，水陆飞行的动物植物、一切物体星体，这些法都是一切法中的一法，你所看见的所有的物相、色声香味触法、天宫、人物、六道众生、所有的星体、宇宙器世间一切法，都是一切法当中的一法，你都能分别得出来，你所不著的心是存在还是不存在

呢？如果你的心是不存在的，就象乌龟的毛与兔子的角一样，什么叫做不著呢？你叙述虚无的乌龟毛和兔子角，没有任何意义，说明你的心本不存在，既然不存在，那咱们谈征心，就没有任何意义，没有必要了。

如果你有一个不著的心，还是有一个心，不可能说你的心是不存在的，说没有心就不对了。如果你的心一点相貌也没有，才能说确实没有心；可是你的虚妄觉知分别心性还是有相貌的，不能说你没有觉知心性，因为还能觉知分别这些六尘万法，说心不存在是不对的。如果你觉知分别的心性是有，那么觉知心就有运行的行相，有分别觉知的相貌存在；如果有觉知相貌的存在，那就是说明你的心还是存在的，既然你的心是存在的，怎么能说是不著一切法呢？

如果你的心真的不著一切法的话，那么你就不能觉知一切法，也不能分别一切法，可是你的心确实能够觉知一切法，分别一切法。我领你到天宫，你还是能看见天宫；我领你到地狱，你还是能看见地狱，水陆飞行的所有的动物植物，所有的物相你还是能看见的，还是能觉知、能分别，那就说明你的觉知心是有相貌的。既然有相貌，就是存在的，你怎么能说你的觉知心一切法都不著呢？所以你说一切法都不著的才是你的觉知心，这是不对的。

这是第七处征心，世尊又一次给破了。阿难无言以对，承认他所说的心所在的七处都是不对的，觉知分别心性不在这七处，那到底在哪里呢？这时候的阿难很迷惑了，那么下文的述说就显得很重要。前面的七处征心都是征的阿难认为能思惟的心、能推理的心、能够爱乐佛的心，他把这个心当作真实的，然后就找寻这个心所在，最后佛都

给否定了，说心确实不在内外中间三处，也不在阿难所说的七处，因此这样的心不是真实的心，是生灭虚妄、因缘而生的妄心，那真心到底在哪里呢？请看《楞严经》后面要叙说的。

第一卷 两种根本颠倒讲义

原文：尔时阿难。在大众中。即从座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。我是如来最小之弟。蒙佛慈爱。虽今出家。犹恃憍怜。所以多闻未得无漏。不能折伏娑毗罗咒。为彼所转。溺於婬舍。当由不知真际所诣。惟愿世尊。大慈哀愍。开示我等奢摩他路。令诸阐提。隳弥戾车。作是语已。五体投地。及诸大众。倾渴翘伫。钦闻示诲。

释：阿难因为爱乐佛，有个爱乐佛的心，他一直把这个心当作真实的自己，当作真实心。于是佛就问他：你的这个所谓的真实心在哪里呢？阿难就里外中间的说了七处，这七处，世尊一一都给破除否定了。阿难实在想不出真实的心在哪里，就在大众中从座位上站了起来，偏袒右肩（右肩膀露出来，这是过去出家人穿衣服的方式），右膝着地，左膝曲空（这个叫胡跪），合掌恭敬而对世尊说：“我是如来最小之弟，蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃憍怜。”

阿难是佛最小的弟弟，佛一直很慈爱他，出家以后，虽然仰仗佛对自己的娇爱和怜愍，广学多闻，但是没有真修实证，没有证得无漏。阿难的多闻是他无始劫以来熏闻佛法而积累成的善根，今世阿难随着佛修行，作为佛的侍者，随着佛四处听经闻法，广学多闻。听经闻法之后他没有真正实修，因为他认为佛娇爱他，怜悯他，一定能把道果

全部都给予他，不用自己去修；因没有实修，所以未得无漏，烦恼以及习气俱在。

这个漏就是指贪嗔痴烦恼，无漏就是没有贪嗔痴烦恼。修学佛法、闻得佛法以后，要加修禅定，然后定中深细思惟观行，通过观行才能实际证得佛法，取得相应的果位。以后还要加修甚深的禅定，最起码也要有初禅定，修出了初禅定才能断除贪、嗔、痴、慢、疑种种烦恼；烦恼断除以后，自己的道力才能全具，不被贪嗔痴烦恼所逆转，就能达到无漏，所有的善法都不能漏出去，这叫无漏。没有贪嗔痴烦恼就不会漏善法；有贪嗔痴烦恼，善法不能长久，还要漏出去，故而无漏就是指断除了贪嗔痴烦恼。

阿难随佛修学，已经证得了初果，初果还是与贪嗔痴烦恼相应，他的意识和意根里贪嗔痴烦恼都没有断除。初果和二果都有贪嗔痴烦恼，只有证得果位之后，再修到初禅，在初禅的作用力下，才能够断贪、断嗔，以后再断痴。贪嗔痴烦恼断了，才能达到无漏，阿难只是多闻证了初果，二果都没有证得，他没有初禅定，没有实修，三果四果更没有证得，因此没有达到无漏。当然阿难是为了作佛的侍者故意不证更高的果位，故意不断除烦恼，否则无法作佛的侍者。

因为阿难还有贪嗔痴烦恼，没有达到无漏，就不能折伏娑毗罗咒。这个咒是一种外道咒，淫女修外道法的母亲念了这个娑毗罗咒，就把阿难摄入到淫女的房舍里。阿难因为没有道力，故不能折伏这个外道咒而被咒所折伏，便不自觉的随着这个咒进入了淫女的房舍里；如果阿难断除了烦恼，这个咒力对阿难来说就不起什么作用。为什么阿难一听到外道的邪咒，心就被咒所麻痹，从而不自觉的走入了淫女的房

舍呢？

所谓麻痹，就是意识心暂时失去了思惟能力，失去了说服引导意根的能力，那么意根本性当中的无始劫以来的贪嗔痴烦恼就起作用了，意根这个时候完全按照烦恼习气作主。因为没有意识心通过思惟观行来控制、引导、说服意根，意根本身又有贪嗔痴烦恼，没有达到无漏，这时意根本身的贪性就不自觉的显现出来，随着这个邪咒进入淫女的房舍。所以阿难说溺于淫舍，溺就是被强行按着，沉溺在那个房舍里不能自拔。

阿难遇到这种磨难，是因为他没有断除贪嗔痴烦恼所造成的。为什么没有断除贪嗔痴烦恼呢？是因为自己不知道自己的真实本际在哪里，没有证得自己的真心，没有找到自己的主人，一直把妄心妄觉的作用，当成了真实的自己，就没有断除烦恼，没有达到无漏，所以才被恶咒所逆转，被恶咒所折伏，于是就出现了这次磨难。多亏阿难故意有这次磨难，我们才能有幸听闻到这么殊胜的楞严经。

这时候阿难就乞求世尊说，世尊您大慈大悲，能哀愍我们，为我们开示奢摩他路，令那些断善根的一阐提人，摧毁邪知邪见，走上正途得以解脱。奢摩他路就是止观之路，由这种止和观的修行，就能证得清静涅槃，证得无上的佛法，达到寂灭之地，获得成就。成佛之路不离定和慧，不离止和观，有止有观，止观双运，就能够证得佛法，最后能达到清静涅槃的境地。

阿难请求世尊开示止观之路，修行成就之路，如果能达到止观境地，就能令诸阐提，隳弥戾车。阐提的意思就是说这种人已经断了善根，断了成佛的种子，有善根才能够信受大乘佛法，信受自心中有真

实的如来藏不生不灭，信受万法由真心自性所出生，而这种人恰恰不相信，而且还诽谤，因此就成为外道，断佛种性，不相信众生心中有如来的智慧德相，不相信众生身中有如来藏不生不灭，湛然长住，这种人不但相信，而且诽谤，那么他就是一阐提断大善根之人，必堕地狱。阿难说只要佛能开示这种奢摩他路，就能让这种断大善根之人，隳弥戾车。隳就是摧毁，弥戾车是指邪见、恶见，隳弥戾车，能让一阐提人，摧毁他们的恶见和邪见，获得正知见。

阿难说完以后就五体投地，五体投地包括头和四肢，礼佛拜佛有头着地的，有头不着地的。此时阿难是两胳膊两条腿，再加上头，全部都匍匐在地上，整个身体全部贴在地上，叫五体投地。这说明阿难折服了自己的慢心，完完全全的信服于世尊、折伏于佛，在佛面前没有了那个“自我”。所有在场的大众们，都渴望着、盼望着世尊尽快开示奢摩他路，恭恭敬敬想听世尊开示止观成佛之路。

原文：尔时世尊。从其面门。放种种光。其光晃耀。如百千日。普佛世界。六种震动。如是十方微尘国土。一时开现佛之威神。令诸世界合成一界。其世界中。所有一切诸大菩萨。皆住本国。合掌承听。

释：世尊一看在场的大众都来请法，世尊就现出瑞相，以增强大众信心，让大众信受世尊所讲的大乘佛法，世尊现神通瑞相就是起这个作用。于是世尊从面上就放射出种种光，种种色彩斑斓的光辉；光不是静止的，而是动的，非常的耀眼，就象一百一十个太阳一样，这么多的太阳聚集在一起放光，非常的耀眼。

世尊放光以后，显现出所有的佛世界，每尊佛都住在自己的三千大千世界佛国土里，所有的佛国土都出现了六种震动，这是显现出的

一种瑞相，六种震动指震动声音从西边升起，从东边落下；从南方升起，从北方落下；从上方升起，从下方落下，；再反方向的生起和落下，声音总共有这六种震动的方式，就叫六种震动，是一种吉祥瑞相。

像这样一样，十方的佛国土（十方是指东、西、南、北、东南、西南、东北、西北、上方、下方总共十个方向）也都出现六种震动，而且是微尘数国土都出现六种震动。微尘就象虚空当中的尘埃一样，十方国土有多少，也是微尘数之多。比如说一个房间的空间里有灰尘，有时候肉眼看不见，假如这一小粒灰尘就相当于一个佛国土，那么十方世界的微尘数国土那得有多少？无量无数之多，根本数不清，即使无数台计算机也计算不清楚。这么多的佛国土同时都显现出释迦世尊的威神力来，说明世尊面门所放的光能照到十方的微尘数佛国土、十方世界，佛的威神在十方世界同时都显现出来。然后世尊又用神力把所有的十方世界诸佛世界，都合成一个世界，世尊显现如此神力给众生增强信心。

十方世界微尘数诸佛国土所有的大菩萨都在自己的本土，并没有到我们娑婆世界来，但是菩萨在自己的本国土就能看见世尊的威神，听到世尊讲法的音声，于是诸大菩萨都在自己本国合掌，准备听世尊开示的奢摩他路。

原文：佛告阿难。一切众生。从无始来。种种颠倒。业种自然。如恶叉聚。诸修行人。不能得成无上菩提。乃至别成声闻缘觉。及成外道。诸天魔王。及魔眷属。皆由不知二种根本。错乱修习。犹如煮沙。欲成嘉馔。纵经尘劫。终不能得。云何二种。阿难。一者。无始生死根本。则汝今者。与诸众生。用攀缘心。为自者。二者。无始菩

提涅盘元清净体。则汝今者识精元明。能生诸缘。缘所遗者。由诸众生。遗此本明。虽终日行。而不自觉。枉入诸趣。

释：佛告诉阿难说，一切众生，从无始劫以来，有种种的知见颠倒，思想观念的颠倒，对于一切事理认知的颠倒。因为有这些颠倒知见，造下了无量的业行，就自然而然地存下了无量的业种。这些业种成熟，就让众生感召了各种各样的业果报。就像恶叉聚这种果实一样，三粒聚在一起，不可分离。众生的烦恼、业行以及业种总是相连在一起，使得众生生死死生轮转无穷。

佛说众生总共有八种颠倒，把无我当作我，把无常当作常，把不净当作净，把苦当作乐。这是四种，另外四种，与此相反，众生把我当作无我，把常当作无常，把净当作不净，把乐当作苦。

第一种颠倒，众生把无我当作我，五阴无我，不是我，生灭变易，没有我性，众生却认为五阴是真实的，永远常恒不变，是我以及我所拥有的。这是众生的我见、邪见，由于有这个我见，内心就有结缚，我见结、见取见结、戒禁取见结，因为有这些结，就把自己捆绑在六道中，不得出离，生死苦恼不断。

第二种颠倒，把无常当作常，五阴无常，十八界无常，见闻觉知无常，而众生却当作是常恒不变的，追逐不舍，以至于三界有不断，六道里的生命体不断，业行不断，苦恼就不断。

第三种颠倒是把不净当作净，众生的色身不净，种子不净，入胎不净，住胎不净，饮食不净，识心染污不净，而众生却以为是净，贪爱不舍，执取不舍，因此生死轮回不断。

第四种颠倒是把苦当作乐。众生无始劫流转于六道，生死死生，

辗转无穷，受尽煎熬，苦不堪言。可是众生无智，从不觉悟，喜贪六道，爱乐自我，贪执五阴，执著十八界，不肯舍离，犹如粪池里的虫，贪执粪池，犹如火宅中的愚童，贪于玩乐。

与此相反的四种种颠倒，第一种颠倒是，把常当作无常。真如佛性是常，大涅槃是常，众生却以为无常，把祂当作假名字，当作虚妄不真实有，当作相对待法，当作生灭，当作意识心的神我，因而否定祂，抛弃祂。因此不能努力地去寻求大涅槃，也就不能证得涅槃，其结果仍然是生死轮回无期。

第二种颠倒，是把我当作无我。佛地无垢识为真实永不变异的真我，大涅槃心为真正的真我，众生却弃之如弊履，认取离念灵知的意识心为我，为真实，为能到未来世的心体，因此不能断除我见，不能证取真正的涅槃。第三种颠倒是，把净当作不净。大涅槃心，寂静寂灭，清静无染，不贪不嗔不痴，妙明湛然，离一切污垢。众生却认为祂有生灭染污变异，弃之而认无明的觉知妄心，弃金却拾土石，因此穷困他乡，流离失所。

第四种颠倒是，把乐当作苦。涅槃寂静，寂灭为乐，无见无闻，无觉无知，无喧无闹，舍弃一切受。众生却以此为苦，不喜寂静，却喜见闻，不喜寂灭，却喜喧闹。因此惑业不断，流转泥犁，辛苦备至，难成佛道。

以上八倒，即为八邪，邪见炽盛，心地污浊，穷劫修行，无有出期，犹如煮沙，欲成嘉馔，无有是处。

佛对阿难说：一切众生从无始劫以来，都有着种种的颠倒，这个颠倒是属于知见上的颠倒，是见惑。因为众生种种颠倒，以妄为真，

造下无量的业行，造了业行以后，业种就存到自己的如来藏心体当中，业种成熟时，众生就受到果报。这些众生因为种种颠倒，业种自然而然的就收存到如来藏中，然后又开花结果，生成果实，这种现象就如恶叉聚一样，不可分离。

恶叉聚是印度的一种果实，这个果实好象是三个果实结合在一起，不可分离，这叫恶叉聚。众生因为自己知见颠倒，造下业行，然后业种收存，业种又现行出来生成果报；众生颠倒的知见，加业种，再加果报，这三种就象恶叉聚一样，不可分离。只要有邪见就造恶业，造了恶业就有业种，有业种就有果报，那么邪见、业种、果报就象恶叉聚一样，生生世世相随。这是众生生死流转的根本原因，因为有恶邪见。

佛说诸修行人，未得成就无上菩提。虽然有些众生觉悟了，想出离，不想在六道里受这些生死轮回苦，但是他们因为有种种的颠倒知见，都没有成就无上的菩提果，都没有走上成佛大道。有的修行人成了声闻阿罗汉，有的修行人成了缘觉、辟支佛，还有一些修行人干脆成了外道，连小乘法的修证都没有，有的人还成了诸天魔王，还有的成为了魔王的眷属。他们本来是想通过修行能出离生死轮回，由于他们的知见不正，就修成了外道、魔王，好一点的就修成声闻缘觉。

为什么是这样呢？佛说：众生没有走上无上菩提大道，没有修成佛，根本原因是由于众生不知道两种根本，错乱修习。错乱修行的人本来想成就，想出离生死轮回，想成佛，但因他们知见颠倒，修行方法不对，最终没有修成就。就像有人把沙子淘净了，放到锅里，本来想煮熟了以后自己能够当饭吃饱，结果没有成饭，因为煮的是沙子，

不是米；沙子永远是沙子，不会成为米饭。如果谁想要把沙子煮成为最美味的佳肴，来填饱肚子，就算经过微尘数劫那么长，始终是不能成就的，这就是由于知见不正，错乱修习所导致的结果。

我们现在学佛也是如此，正知见是很重要的，知见不正，依着邪知见来修行，纵经尘劫，仍然不得成就。为什么有的学佛人，学了一生一世，三生三世，又有的修了很多很多劫，可是仍然没有修行成就，是因为他最初所接触的知见就不正，自己所获得的知见都是邪知见，邪知见不能让他走上修行的正路，因此他不能成就，不能成佛。

佛接着解释云何两种根本：

原文：云何二种。阿难。一者。无始生死根本。则汝今者。与诸众生。用攀缘心。为自性者。

释：所有的众生都是把这个能够攀缘于六尘境界的妄心七转识当作不生不灭的真心，认为真实，这样就是认贼为子，自劫家宝，家财荡尽，流浪生死。以七识妄心为自己为真实不灭，就是我见和邪见。因有我见，就把自己捆绑在六道中，不出三界，不出生死。

断我见的重要内容之一就是断除意识心为我的错误知见，这个很难断除，因为众生长劫执著意识为自己，不肯舍离，无明深重，贪染不已。若不长期熏习正确的佛法知见，不熏习四圣谛理，不熏习大乘般若法义，就不能有智慧有能力认可意识的虚妄，就不能彻底断除我见，三缚结就不能断，三恶道就不能免除。

不管是阿难还是其他修行的众生，都是把能攀缘六尘万法的攀缘心，当作自己的真实心，当作自己的自性，这样颠倒来修行，根本就不能成就。这是众生无始劫以来，堕在生死当中，不能出离的一个根

本原因，把妄心当成真心。

原文：二者，无始菩提涅槃元清净体。则汝今者识精元明，能生诸缘，缘所遗者。由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。

释：二者，无始劫以来就存在的菩提心、涅槃心，本来就是非常清净的，没有一丝染污，没有一丝无明，相上是无，体性是真实有。祂能够产生一切缘，一切法。祂能够了别一切法的种子，收存一切法的种子，输送一切法的种子，然后再产生一切法，那么一切法都是因缘所生，都是清净明了的菩提涅槃心，依据自己所出生的各种缘，而产生的各种法。

但是这个涅槃心，却不是由于各种缘而有而生的心，是本来就有的，法尔如是地就存在的本心。是能够离开各种缘，自己单独就能存在的心。抛开各种各样的缘，各种各样的法，剩下的那个就是菩提心涅槃心，这个清净涅槃心，无缘依然能够独立存在。但是所有的众生却不认得这个本心，不识得这个妙明真心本性，无量劫来生死死生，从来就不觉悟这个心。因为不觉悟这个妙明真心，认五阴为我，就辛苦奔波于六道，白白地受于生死轮回，毫无益处。

佛说，从无始劫以来，众生都有一个真实的菩提心，也叫涅槃心，不生不灭的清静之体，没有无明的真心自性。这个菩提心是本来就清静的，不用你后天修行去变出一个清静的心。众生人人本有一个清静的涅槃之体，可是众生不认得，找不到了。

众生生活在世界上，所能遇到的一切境界法，所能出生的一切缘，都是这个清静体所落下来的。不属于这一切缘一切境界法的那个东

西，就是每个众生的菩提涅槃之体。但是所有的众生都把这个本来就明了的清静体，给遗失了，或者根本就不知道自己有一个真实的清静心、涅槃心。这样的话，虽然大家每天都在精勤的修行，可是没有觉知到自己有这样一颗菩提涅槃清静体，就以妄为真，造作业行，生生世世落入六道生死轮回之中。

落入六道生死轮回的原因是什么，佛已经给讲了，是由不知两种根本造成的。第一种根本就是把妄心当成真心；第二种根本就是本来自己都有一个真实的心，能明了一切法的本明心，可众生不知道，遗失了，没有证得祂，没有找到祂，于是仍然在生死轮回当中不能出离。

佛说完众生生死轮回的两种根本后，接着又说：“阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。”

佛说，你们大家现在想了知这个止观之路、修行成就之路，想要出离生死轮回，这个很好，那么我现在问你们大家，于是佛就用金色手臂这个比喻，来让大家识得真心本性。

第一卷 段落释义

一、原文：阿难。我今问汝。当汝发心缘于如来三十二相。将何所见。谁为爱乐。阿难白佛言。世尊。如是爱乐。用我心目由目观见如来胜相。心生爱乐。故我发心。愿舍生死。

释：佛说：阿难，我现在问你，当初你发心要出家，跟我修行，你是攀缘于如来的三十二相，喜欢佛的三十二相才出家的。你是用什么看见佛的三十二相的，是谁生起了爱乐心呢？这里佛在问阿难，你看见佛的三十二相是用什么看见的。当然是用妄心去看，妄心生起喜

乐，因为眼识和意识和合在一起，才能看见佛的三十二相。那么能生起爱乐的心，就是妄心，不是真心。

阿难就对佛说：世尊，如是爱乐，我是用我的心和眼睛，来看世尊的三十二相，并且喜欢世尊的三十二相。我是用我的眼睛来观见世尊殊胜的相貌，然后我的心里就生起了爱乐。所以我才发心出家，愿意舍弃生死。

原文：佛告阿难如汝所说。真所爱乐。因于心目。若不识知心目所在。则不能得降伏尘劳。譬如国王。为贼所侵。发兵讨除。是兵要当知贼所在使汝流转。心目为咎。吾今问汝。唯心与目。今何所在。

释：佛告诉阿难，就像你所说的那样，真正所产生出来的爱乐情感，是因为你的心和眼睛。如果不知道你的心和眼睛在哪里，那么你就不能够降伏这个世间的尘劳烦恼。世尊在这里就开始征心了，征这个能够见色的心，能够生起爱乐的心。那么见色的心，一定是妄心，因为真心没有眼睛，祂不能够见，有爱乐的心一定是妄心，因为真心，从来不爱乐，祂没有感情，祂不知道六尘，所以不生起喜怒哀乐的情绪。

世尊又对阿难说，譬如国王，他的国家被外贼所侵犯，这个国王就发兵要讨伐消灭那个外贼。那些出去讨伐的士兵，一定要知道贼寇在哪里，才能够讨伐降伏那些贼寇。佛对阿难说，让你生死流转的，就是你的心和眼睛啊！你的心和眼睛是罪魁祸首，是它们给你牵入了六道生死轮回当中，就像那些侵犯他国的贼寇一样，必须要讨伐和征服，内心才能太平，才能不流转生死。我现在来问你，你的心和眼睛现在在哪里呢？

世尊现在就正式的开始问阿难，让他把能够见色，能够生起喜乐的心找出来，找出来以后，才能降伏对治这些心里的烦恼，才能解决生死轮回的问题。所以楞严经第一卷，是征让我们生死轮回的妄心七转识。

二、原文：阿难言。世尊宝手，众中开合。我见如来，手自开合。非我见性，自开自合。

释：阿难说：世尊的宝手，在大众中一开一合，我看见了如来的宝手自己在开合着。不是我的见性有开有合，我的见性就是如来藏性，就是佛性，佛性本不动摇，不会开合，是佛的宝手自己在开合着。这个佛性，不管佛的宝手是否开合，自己的佛性永远不动。不管色尘有与无，不管能不能看见色尘，佛性永远存在，永远会启用。

原文：佛言。谁动谁静。阿难言。佛手不住。而我见性。尚无有静。谁为无住。

释：佛说：在我手开合的时候，是谁在动，谁是静止不动的？阿难说：世尊的宝手一直没有停止，一直在动，而我的佛性，本来就没有动也没有静，怎么能说是无住？如果佛性有动，才有无住，如果佛性有静，才有住，佛性本不涉及住与不住，因为祂本不动摇。

原文：诸修行人。不能得成无上菩提。乃至别成声闻缘觉。及成外道。诸天魔王。及魔眷属。皆由不知二种根本。错乱修习。犹如煮沙。欲成嘉馔。纵经尘劫。终不能得。

释：无量的众生虽然想出离生死轮回，但是因为知见颠倒，错乱修习，不得佛的正法滋润，不识修行的正理，因此就没有得成无上正觉，仍然是在心外求法，结果只成为了声闻缘觉和外道。或者降伏了

识心，得个禅定境界，命终升天享乐，或者修得了一些福德，后世做了魔王及魔王的眷属。

稍微好一些的人，因为不识本心，不求取无上涅槃，只能得个声闻缘觉菩提，断除五阴十八界的各种虚妄相而已，不能成就圆满的佛道，不能圆成一切种智。这样由于不识本心的错乱修习，就像煮沙子，想让它成为美味佳肴，纵然去修行像灰尘那样多的劫数，也做不成美味佳肴。因为沙不是饭本，因地修行不真，果地就不是真正的目的地，早已曲向它途了。

三、原文：云何二种。阿难。一者。无始生死根本。则汝今者。与诸众生。用攀缘心。为自性者。

释：所有的众生都是把这个能够攀缘于六尘境界的妄心七转识当作不生不灭的真心，认为真实，这样就是认贼为子，自劫家宝，家财荡尽，流浪生死。以七识妄心为自己为真实不灭，就是我见和邪见。因有我见，就把自己捆绑在六道中，不出三界，不出生死。

断我见的重要内容之一就是断除意识心为我的错误知见，这个很难断除，因为众生长劫执著意识为自己，不肯舍离，无明深重，贪染不已。若不长期熏习正确的佛法知见，不熏习四圣谛理，不熏习大乘般若法义，就不能有智慧有能力认可意识的虚妄，就不能彻底断除我见，三缚结就不能断，三恶道就不能免除。

原文：二者。无始菩提涅槃。元清净体。则汝今者。识精元明。能生诸缘。缘所遗者。由诸众生。遗此本明。虽终日行。而不自觉。枉入诸趣。

释：二者，无始劫以来就存在的菩提心、涅槃心，本来就是非常

清净的，没有一丝染污，没有一丝无明，相上是无，体性是真实有。祂能够产生一切缘，一切法。祂能够了别一切法的种子，收存一切法的种子，输送一切法的种子，然后再产生一切法，那么一切法都是因缘所生，都是清净明了的菩提涅槃心，依据自己所出生的各种缘，而产生的各种法。

但是这个涅槃心，却不是由于各种缘而有而生的心，是本来就有的，法尔如是地就存在的本心。是能够离开各种缘，自己单独就能存在的心。抛开各种各样的缘，各种各样的法，剩下的那个就是菩提心涅槃心，这个清净涅槃心，无缘依然能够独立存在。但是所有的众生却不认得这个本心，不识得这个妙明真心本性，无量劫来生死死生，从来就不觉悟这个心。因为不觉悟这个妙明真心，认五阴为我，就辛苦奔波于六道，白白地受于生死轮回，毫无益处。

四、原文：佛告阿难。一切众生。从无始来。种种颠倒。业种自然。如恶叉聚。

释：佛告诉阿难说，一切众生，从无始劫以来，有种种的知见颠倒，思想观念的颠倒，对于一切事理认知的颠倒。因为有这些颠倒知见，造下了无量的业行，就自然而然地存下了无量的业种。这些业种成熟，就让众生感召了各种各样的业果报。就像恶叉聚这种果实一样，三粒聚在一起，不可分离。众生的烦恼、业行以及业种总是相连在一起，使得众生生死死生轮转无穷。

佛说众生总共有八种颠倒，把无我当作我，把无常当作常，把不净当作净，把苦当作乐。这是四种，另外四种，与此相反，众生把我当作无我，把常当作无常，把净当作不净，把乐当作苦。

第一种颠倒，众生把无我当作我，五阴无我，不是我，生灭变易，没有我性，众生却认为五阴是真实的，永远常恒不变，是我以及我所拥有的。这是众生的我见、邪见，由于有这个我见，内心就有结缚，我见结、见取见结、戒禁取见结，因为有这些结，就把自己捆绑在六道中，不得出离，生死苦恼不断。

第二种颠倒，把无常当作常，五阴无常，十八界无常，见闻觉知无常，而众生却当作是常恒不变的，追逐不舍，以至于三界有不断，六道里的生命体不断，业行不断，苦恼就不断。

第三种颠倒是把不净当作净，众生的色身不净，种子不净，入胎不净，住胎不净，饮食不净，识心染污不净，而众生却以为是净，贪爱不舍，执取不舍，因此生死轮回不断。

第四种颠倒是把苦当作乐。众生无始劫流转于六道，生死死生，辗转无穷，受尽煎熬，苦不堪言。可是众生无智，从不觉悟，喜贪六道，爱乐自我，贪执五阴，执著十八界，不肯舍离，犹如粪池里的虫，贪执粪池，犹如火宅中的愚童，贪于玩乐。

与此相反的四种颠倒，第一种颠倒是，把常当作无常。真如佛性是常，大涅槃是常，众生却以为无常，把祂当作假名字，当作虚妄不真实有，当作相对待法，当作生灭，当作意识心的神我，因而否定祂，抛弃祂。因此不能努力地去寻求大涅槃，也就不能证得涅槃，其结果仍然是生死轮回无期。

第二种颠倒，是把我当作无我。佛地无垢识为真实永不变异的我，大涅槃心为真正的我，众生却弃之如弊履，认取离念灵知的意识心为我，为真实，为能到未来世的心体，因此不能断除我见，不能证取真

正的涅槃。

第三种颠倒是，把净当作不净。大涅槃心，寂静寂灭，清静无染，不贪不嗔不痴，妙明湛然，离一切污垢。众生却认为祂有生灭染污变异，弃之而认无明的觉知妄心，弃金却拾土石，因此穷困他乡，流离失所。

第四种颠倒是，把乐当作苦。涅槃寂静，寂灭为乐，无见无闻，无觉无知，无喧无闹，舍弃一切受。众生却以此为苦，不喜寂静，却喜见闻，不喜寂灭，却喜喧闹。因此惑业不断，流转泥犁，辛苦备至，难成佛道。

以上八倒，即为八邪，邪见炽盛，心地污浊，穷劫修行，无有出期，犹如煮沙，欲成嘉馔，无有是处。

第二卷 段落释义

原文：如彼众生。别业妄见，瞩灯光中所现圆影，虽现似境，终彼见者，目眚所成。

释：这一小段讲众生的共业与别业，不管是共业还是别业，众生所见的一切宇宙世间山河大地，都是妄见。别业是一个众生的业，或者是一部分众生有别于其他众生的业。共业是一部分众生共同的业，或者是一个地区、一个国家的全体众生共同的业，或者是一个星体众生的共同之业。因为众生有别业，又有共业，众生所看见的一切生活环境，六尘境界都是妄见。妄见就是虚妄的看见了这一切境界的存在，把这一切境界都当做真实了，其实都不是真实的，没有其事。

那么，不是妄见该见个什么呢？不是妄见应该在宇宙器世间当

中，在六尘境界当中，见自己的真如佛性的妙用，而不是见山河大地的实有。众生所能看得见的山河大地，看得见自己的生活环境、六尘境界，这些都属于妄见。如果不再妄见了，他就能在这一切的景象之上，见得自己的妙真如性，见得自己佛性的妙用，就不再认六根六尘六识为实有的了。而众生不见自己佛性的妙用，只是妄见山河大地、国土世间真实的存在，只看见这些境界，因此叫做妄见。

因为众生有别业，又有妄见，就会见得色声香味触法六尘境界。瞩是看见的意思，“瞩灯光中所现圆影”，过去的人，晚上照明的时候是用油灯，在桌子上放着油灯，然后把灯点燃了以后。灯就会发出光明。但是有别业的众生，除了看见灯光所发出的光明之外，他在灯光当中还看见了另外一团圆影，那这个圆影是怎么现出来的呢？

这就是别业妄见了，这个众生，他有一个业障病，叫眼病。楞严经这里，把这种眼病叫做眚，所谓的眚是什么意思呢？就是眼睛里长了一层白膜，我们现在的普通话，可能是叫做白内障吧。

因为眼睛长了一层白膜，他看见灯光时，在灯光当中还出现了一团圆影，这个圆影和灯光的颜色不一样，是五色的，而且是一团，叫做圆影，有别于灯光。因为他眼睛有一层膜，因此在看见灯光时，就会看见灯光里还有另外和灯光不一样的一团色彩，他看见这个圆影，就好像真实地在他眼前一样。

为什么说“似”呢？“似”就是好像有圆影的意思，实际上是没有的。眼睛没有白内障的人，他就看不见灯光中的圆影，眼睛有白膜的人才会看见这一团圆影，这团圆影，就是别业妄见的结果了。

这团圆影是怎么形成的呢？那就是外边的灯光通过眼根，如来藏

摄取了四大微粒，并通过眼根传导到后脑的胜义根里，形成内相分的灯光。眼睛有病的人，眼根上有一层白膜，四大微粒通过白膜的时候，就受了阻碍，受了阻碍以后传过来的四大微粒就改变了；改变以后，再传到后脑眼睛胜义根那里，那么四大微粒形成的内相分就发生了变异，与外相分的灯光就不一样了，变现成了扭曲的内相分，有眼病的人就会看见另外有一圈圆光，就是四大微粒没有通过白膜传导过去的那部分。从这个事例，我们就会知道，每个众生接触到的六尘境界，都是自己的内相分，不是众生共同的外相分。

这个内相分不仅有外边灯光光明的色彩，而且还有另外的圆影，就是通过白内障这一块传过来的四大微粒，产生变异所形成的内相分，这个圆影就是由于白内障所造成的。因为四大微粒改变了，就另外现出一个圆影出来，这个圆影，就是别业。圆影现出来以后，有别业有眼病的人就看见了，就叫作妄见，他看见圆影以后，感觉圆影非常的真实，和他的眼根相对，好像就在他的眼前，其实是没有的。

眼睛有白膜的人，他除了看见灯光之外，另外还看见灯光中有一个五色圆影，就是他另外所看见的圆影。而没有白内障的人看见灯光，就是纯粹的灯光，不会再另外看见所谓的一圈圆影。这说明了什么？说明了每个众生所看见的外境，其实都是自己的内相分。每个人因为自己的业障不同，所见的内相分，就有差别了。当眼睛有了白膜时，如来藏通过眼根，摄取外面灯光的外相分，摄取过来以后，影像就变了形，就会另外现出一个圆影。

圆影就是眼睛里白膜的障碍所形成的，这就说明了每个众生看见的都是自己的内相分。如果外眼根或者是内眼根有障碍，所形成的内

相分就要发生改变，与外相分就不一致了，内相分就会有差别，六识心所了别的相分就不一样了。眼睛有病的人就看见了灯光中另外还有一圈圆影，感觉圆影就在他的眼前，好像也是真实的。他就会觉得奇怪，不知道为什么眼睛看见了灯光，又有一层圆影出现，圆影是怎么来的，他就知道了。

“终彼见者，目眚所成”，圆影就是因为有别业之人，眼睛有白内障所造成的，只有他才能看见另外一圈的圆影，其他没有这种业障，没有眼病之人就看不见，所见的色尘都是正常的，不会出现幻觉和幻视。同理，心有病之人，就会妄见山河大地，五阴器世间，心无病之人，就会见得自己以及众生的真如佛性之妙用。

原文：眚即见劳，非色所造。然见眚者，终无见咎。例汝今日，以目观见山河国土。及诸众生，皆是无始见病所成。见与见缘，似现前境。

释：眚即见劳，非色所造。眚字就是眼睛有白膜的意思，也就是有白内障。劳字是尘劳、劳累、过患的意思，一种病垢。众生因为有知见上的过患，无始劫以来就有见病，这就叫作眚。因为有见病，就有妄见，就会见到类似于圆影的并不存在之法，众生妄见这些法之后，就认为这些法是实有，于是攀缘执著不舍，不断执取抓取，造业不止。

众生因为有见病，心眼见法就有遮障，于是就只认类似圆影的假法，不见类似灯光的真如佛性。这是由于无始见病所成，不是由于外色外法所造成的，真如无咎，佛性也无咎。就比如眼睛有眚病的人，视觉出现了障碍，见色就出现了一种错觉，所见到的并不存在的圆影，非色所造，不是灯光造成的，而是他的眼睛有病所造成的，才会另外

看见了一圈圆影。

然见眚者，终无见咎。然而，众生一旦回光返照，知道自己眼睛有白膜，就会看见灯光中的圆影，那么他就不再把灯光中的圆影当作是真实存在的了，那他就会看灯光就好了，不要理会不实的圆影了。从此这个人就会纠正自己的错觉，所见一切再也没有过错了。

当众生有眼病的时候，所看见的圆影，对于他来说，好像是一个真实存在之法。但是对于眼睛没有病的人，圆影是不存在的，他就看不见这层圆影，因为他的眼睛没有白膜，没有白内障，见色没有阻碍，他的如来藏从眼根摄取灯光外相分的时候，四大微粒传导过来不受阻碍，那它所形成的内相分与面外相分的灯光，就是一模一样的，他就不会另外再看见一圈圆影了。

佛说众生见圆影，就叫别业妄见。眼睛有白膜有白内障的人，他所见的一切都是眼睛有病所造成的。那眼睛没有病的人，他所见的一切还有没有病患呢？佛就接着往下讲，把这个例子给它扩展开来，以此为例，来说明所有的众生，其实和这个眼病的病患者是一样的，所有的众生都有心病。

众生有什么心病呢？众生有贪嗔痴烦恼，有颠倒知见，所以佛说：“例汝今日，以目观见山河国土。及诸众生。皆是无始见病所成。”其实所有的众生都有一种病叫作颠倒病、烦恼病、无明病。为什么能够看见山河国土以及所有众生呢？众生从无始劫以来一直在妄见一切法，因为众生的心是颠倒的，是无明的，因此所见的一切都是虚妄见，并不真实，看见的一切都是妄相，把不实之法当作实法，所以才能看见山河国土及诸众生，才有生死轮回苦。

如果众生没有无明病，没有颠倒知见，那他所见的一切都是什么呢？都是自己的佛性，都是妙明真性；而不会妄见虚妄的六尘景象山河大地以及众生等等，并且取以为实。见佛性的人，他会在一切的世俗景象上，在六尘境界上，见得到自己的真如佛性。

眼睛看过去是自己的佛性，耳朵听出去是自己的佛性，鼻子嗅出去是自己的佛性，舌头尝味的时候所觉是自己的佛性，身体接触的时候，触得的都是自己的佛性，意识心所感知的所觉知的都是自己的佛性。而不会只见到虚妄的色声香味触法。佛以有眼病的众生所见的圆影来作比喻，比喻所有的众生，因为心有无明病，才不能见到自己的真如佛性。

其实众生见不到真如佛性，只见得虚妄的六尘影像，包括山河大地、宇宙器世间，以及所有的众生。山河大地，宇宙器世间以及众生，就和那个圆影是一样相类似的。佛是用见灯影这种别业妄见，来比喻眼睛虽然没有病，但是心却有无明病的所有的众生，所看的山河大地，也是别业妄见，有别于诸佛所见的真如佛性。

佛用眼眚的人见圆影，来类比众生所看见的山河大地，皆是无始见病所成。众生由于心有无明病，知见就是颠倒的，这就是无始无明。众生因为无始无明，无始见病，因此所见的一切都是虚妄见，无论是见山河国土、宇宙器世间，还是见到所有的众生，都是妄见，即使见十方诸佛，也是妄见。

见与见缘，似现前境。众生所见的一切法，以及见一切法所具的缘，都好像在眼前存在一样，其实也是妄见，并不真实存在，真实存在的法，只有真如佛性。那见缘是什么呢？就是六识见六尘需要具备

的缘，无缘六识不能见六尘，也没有六识的出生，何况有见。

众生所看见的一切相，是因为什么缘呢？眼见色要有光明、色尘、虚空、眼识、眼根等等；耳听声，要有声尘、空间、耳根、耳识等等；鼻嗅香，要有香尘、鼻根、鼻识等等。这些见，以及见的缘，好像都在自己的眼前一样，是那樣的真实，可是这些却是妄见的结果，不是真实的法，就像病眼见圆影一样。

原文：元我觉明见所缘眚。觉见即眚。本觉明心。觉缘非眚。觉所觉眚。觉非眚中。此实见见。云何复名觉闻知见。

释：再往下那几句话就很关键了。佛说：“元我觉明。见所缘眚。”元是本元，是根本，无始劫以来就存在的，不是后天所出生的，那个叫做元，当然这是指本觉了。“元我觉明”意思就是说，我本来就有一个非常明了的觉性，这个觉性是明的，没有无明，能明了一切法；没有无明的觉性是什么？那就是佛性，我本来就有的真实的佛性。

见所缘眚，但是佛性之见，所缘的妄法，却有眚病，有生死过患。因为佛性的运行和显现，是缘于六根六尘六识，缘于五蕴，佛性才能运作，没有六根六尘六识这些缘，佛性就不能显现出来，不能运作。例如在无余涅槃里，因为没有五蕴，没有六根六尘六识，就没有佛性的运作。佛性起用所缘的这些妄法，却是有着生死过患，有着无明病患。

觉见即眚，觉，是本觉，是如来藏见分的功能作用，如来藏见什么法呢？当然如来藏不见自己，是见自己所出生的相分，祂也能见业种，一切法都是祂出生的，那祂就能见得一切法，并且能在一切法上运作，能维持一切法的存在和运行。因此本觉所见的一切法，都是后

天出生的法，都是如来藏变现出来的虚妄法，都是有过患的法。为什么有过患呢？因为这些法本来是不应该存在的，是众生心有眚病，才从如来藏中出生出来，就像那个圆影一样，也是众生妄见。

本觉明心，众生的本觉是妙明真心，妙用难思，没有无明。其中一个妙用，就是本觉佛性的见，如来藏出生见大，就有本觉佛性的妙用，如来藏就是佛性之所依缘。觉缘非眚，本觉佛性的所依缘如来藏，却没有眚病，没有无明，没有生死过患。是什么有过患呢？是众生的妄觉有过患，有无明，因此叫“眚”。因为有无明，有眚病，众生才会妄见山河大地，而不见自己的圆觉妙精明心。

觉所觉眚，本觉所觉得的一切法，却都是有眚病、有过患的，因为本觉所觉得的法，是如来藏依缘依众生的业种而幻化出来的，是虚妄之法，是众生因无明不觉而心生攀缘，如来藏随顺就妄现了出来，就如那灯光中的圆影一样，眚病之人所见。本觉见大所见的法，有业种，有根身器界，有众生的心行，这些法的本质都是如来藏所幻现，是因无明而结成之果，因此说觉所觉眚。

觉非眚中，这个觉就是我们的真觉本觉，我们本来的真觉，却没有无明，没有病障，祂不在众生的眚病之中，也不是众生眚病的结果，是众生本具圆满清明之觉性。

此实见见，如果我们见得了自己本来的那个不在眚病中的真觉，这个见才叫作真实的见，在一切妄法上，应该见得不妄的本觉佛性，见得一切法的妙真如性，才是没有眚病之见，才是明见和实见。而妄见只能见得山河大地，世界国土以及诸众生，真见就要见得我们本来的那个觉性。

佛说：“云何复名觉闻知见。”如果众生生出了实见，在一切法上都见得真如佛性，那么就知道一切法都是真如佛性的妙用，所有的见，都是见佛性之见，那就没有眚病的妄见，也就不叫做七识的觉闻知见了。

如果众生都是真实的见，不产生妄见，那就不能说是一切见就是妄觉七识的觉闻知见了，而要说都是如来藏的本觉之见。那么就不会有众生的妄见，众生就不会妄见六尘境界，而会见自己本具的真如佛性，在六根六尘上只见到佛性妙用；眼见色时，见的是佛性，耳听声，听的是佛性，鼻嗅香，嗅的是佛性，舌尝味，尝的是佛性，身觉触，觉的是佛性，意知法，知的是佛性，不会只见闻觉知到六尘上的色声香味触法了。

原文：是故汝今见我及汝，并诸世间十类众生，皆即见眚。非见眚者，彼见真精，性非眚者，故不名见。

释：佛说，因此现在你们大家能够看见我（指佛世尊自己）以及你们大家，并且还看见世间的十类众生，这些见，佛说皆即见眚，全部是一种妄见，是见病的结果。

因为众生心有无明，所以皆即见眚，所见就有过患。有见病，就会看见世间一切的妄相，所见得的一切相全部是虚妄的，众生之见都是妄见。即使看见了佛，也是妄见，因为佛的五蕴身也属于六尘境界其中的一个相，所以看佛的时候，见到佛的五蕴相也是妄见。不妄见的时候，就会见自己的佛性，不是只看到佛的五蕴身。

佛说：非见眚者。彼见真精。破除无明，没有见病之人，他在一切法上都能见到自己的妙精明性，会见到自己的本觉佛性；不会只见

自己的五阴器世间，并且当作真实存在，不会把六尘境界当作真实存在。真见的人，只见佛性，妄见的人就看佛的外相，看其他众生，看宇宙器世间，而不看实相。

性非眚者，故不名见。那个真精就是佛性，佛性并没有尘劳过患，没有眚病，没有无明，所以佛性本来是明的，没有妄见，不是如六识那样，要分别出具体的六尘境界，祂只是平等地照见出一切法，不作具体分别，所以不说祂有六尘之见。

众生有无明时，就不能见到佛性，只能妄见五阴世间，妄见六尘圆影，妄见山河大地。所以说山河大地以及佛和其他十类众生，都是六尘的圆影，是众生妄见而显现的六尘影像。如果见得到佛性，就知道佛性的见与七识心的妄见是截然不同的，所以就不是六识的那种见，和妄见是有区别的。妄见就是指六识见色声香味触法的见性，能见佛、见众生，真见就是见佛性的见。

第二卷 见性具四种缘

一、 原文：**阿难问佛：您常说见性具四种缘，所谓因空、因明、因心、因眼，是义云何？佛言：我说世间诸因缘相，非第一义。**

释：这里的见性是指眼见色的功能，是因缘所生法，需具备四缘或九个条件才能见色，所以见色这个法是生灭性的，是假法。当因缘不具足时，这种见性就不存在了。所以眼见色性，

不是第一义真心的见性。真心的见性没有条件，不用因，不用缘。不管明和暗，有空间和没空间，有眼无眼，有眼识心无眼识心，祂都存在着。

原文：佛言：汝今当知，见明之时，见非是明，见暗之时，见非是暗。见空之时，见非是空，见塞之时，见非是塞。

释：当我们见到光明的时候，第一义的见性不是光明，见黑暗的时候，真心的见性不是黑暗。见到虚空了无一物的时候，真心的见性不是虚空，当我们见到有物不空的时候，真心的见性不是壅塞和物质。

原文：佛言：见见之时，见非是见。见犹离见，见不能及。云何复说因缘自然及和合相。

释：当我们见得了、觉悟了、证知了，这个真心见性的时候，这种见真性的方法不是真性。真性能够离开六根，离开六识，也能离开六尘，而自己就能存在。祂不依靠外缘去出生祂，祂本来存在，不用出生。眼见色、耳闻声的六识之见，达不到真性本身，触及不到祂，因为祂不具备六尘，不是物质的。所以就不能说祂是因缘所出生的法。也不是自然而有的自然性。也不是各种事物和合到一起而凑成的。所以祂不受触，碰不着祂。要想证得祂，必须修福修慧，用智慧之眼，无形的慧眼去发觉祂，肉眼不能见。

二、原文：若见是物，则汝亦可见吾之见。若同见者，名为见吾，吾不见时，何不见吾不见之处？若见不见，自然非彼不见之相；若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂；则汝与我，并诸世间，不成安立。

释：见性如果不是心，是物的话，那么你就能看见我的见，因为我的见是物，物就能被看见，所以你能看见我的见。

如果是你能看见我的见，那么我不见时，就没有见了，也就没有物了，那你怎么不看见我的不见呢？

如果你看见了我的不见，那么你的见自然就不是不见的相，就是说见是心，不是物相。如果你不能见我的不见，说明你的见不是物，而是心，这个心就是你的，就是你。

既然你能看见我的见，也就能看见我的不见，可是你并没有看见我的不见。所以你也无法看见我的见，那么你的见和我的见都不是物，而是心。

如果你的见是物，当你见物之时，你既能见物，物也能见你，这样的话，心的体性就杂乱了。那么你和我，以及这一切世间，就无法安立，全部混乱不堪了。

三、五阴虚妄

原文：佛言：阿难，汝犹未明一切浮尘，诸幻化相，当处出生，随处灭尽；幻妄称相，其性真为，妙觉明体。

释：佛言，阿难，你还没有明白一切的浮尘都是幻化出来的假相，这些假相在当处出生，又在出生之处灭尽。幻化虚妄，所以把它们叫做相，这些相的本质，确实是本觉妙明之体。浮尘包括外六尘和内六尘。外六尘被幻化出来以后，我们六根接触后，本觉再把它们变现一次，落到胜义根，产生六识来分别。二次幻化更为虚幻不实。

当处出生，这些浮尘都由妙觉明体所出生，是生在妙觉明体心中，不出心体之外。心体之外什么也没有。随处灭尽，灭失时也是在心体之内灭失，不出心体之外。即使是十方诸佛国土，也不出这个心体之外，都是一真法界，一真如性。这些幻化虚妄的称为相，有形有相。而能幻化这些浮尘的本觉，确实真实不虚，非幻化而有，无形无相，无有一个法相。

原文：如是乃至五阴、六入，从十二处至十八界，因缘和合，虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。殊不能知生灭去来，本如来藏，常住妙明，不动周圆，妙真如性，性真常中求于去来、迷悟、生死了无所得。

釋：五阴，色受想行识。六入，眼耳鼻舌身意六根。十二处，六根加六尘。十八界，六根六尘六识。这些都是因与缘和合起来，虚妄地产生。色阴产生的缘是业缘、父母缘加上意根的贪爱执著性。外界六尘的产生是由于所有有缘的众生的业缘。六根触六尘，六识出生。六识的产生各有各的缘，这些缘具足了，十八界的一一界才产生出来，缘不具足，就不能产生。这就说明依赖缘而产生的十八界是虚妄的。

六个识出生了，五阴的功能作用就出现了，它也是因缘所生。佛说有因有缘世间集，有缘无因还是不行，集不起五阴十八界来。万法的因、五阴十八界的因和源头就是本觉妙明的如来藏。因和缘别离了，虚妄的现象也就消失灭亡了，五阴十八界也就灭亡了。而众生不知道，这些生生灭灭的浮尘，五阴身的来来去去，本来就是如来藏的常住妙明性。

如来藏常住不动，虽然不动，其体性遍及十方一切諸佛国土，圆满成就一切法。一切法都是如来藏的妙真如性，也即是佛性。在真如性的真实而常住之中，想要寻找到五阴的来来去去、万法的生生灭灭、众生的迷和悟以及生死，都了不可得。因为这一切法都是妙真如性，是真如所显所变，虚妄的、空幻的，才了不可得。

原文：佛言：阿难，云何五阴，本如来藏，妙真如性。阿难，譬如有人，以清净目，观晴明空，唯一晴虚，迥无所有。其人无故，不动目睛，瞪以发劳，则于虚空，别见狂华。复有一切，狂乱非相。

色阴当知，亦复如是。

释：佛言：阿难，为什么五阴本来是如来藏的妙真如性呢？阿难，譬如有人，以清净的眼目，观看晴朗明净的虚空中，只是个晴朗清净，什么也没有。这个人也没有什么原因，就目不转睛地看着虚空。眼睛瞪长久了以后，就疲倦了。因为疲倦，眼睛出现幻觉，就看见虚空中狂飞乱舞的花点，以及一切狂乱不该出现的相。这些花点和相本不该出现，本不该存在的，都是幻化出来的虚妄法而已。

原文：阿难，是诸狂华，非从空来，非从目出。如是阿难，若空来者，既从空来，还从空入，若有出入，即非虚空。空若非空，自不容其，华相起灭，如阿难体，不容阿难。

释：阿难，这些狂乱的花点不是从虚空中来，也不是从眼睛里出来。阿难，确实是这样，若乱花从虚空来的话，还会灭回到虚空里去。如果有东西能从虚空里出来进去，那么虚空也不叫虚空了，不是空无了。那虚空就是个实体，若是实体，自然不会容受这些花相起灭和出入。就像你阿难的身体，不会再容另一个阿难了。

原文：若目出者，既从目出，还从目入。即此华性，从目出故，当合有见。若有见者，去既华空，旋合见眼。若无见者，出既翳空，旋当翳眼。又见华时，目应无翳，云何晴空，号清明眼。是故当知，色阴虚妄，本非因缘、非自然性。

释：这些狂花如果从眼睛里出来，就应该和眼睛一样有见性。如果有见性，花从眼睛里出去时，应该看不见虚空中的花，因为花不自看花，眼不自看眼。

如果花从虚空回到眼睛这里时，应该能看见眼睛。事实上，这

些状况都没有，都不存在。可见花无见性，花点就不是从眼睛里出入的。如果花从眼睛里出去时，没有见性的话，出去时，就会遮障整个虚空，回来时应该遮障了两只眼。

事实上却不是这样，虚空和眼都没有被遮障。可见花不是从眼睛出入的。而且眼睛看见狂花时，应该没有疲劳和病幻，而恰恰是眼睛疲劳了出现幻觉，才看见狂花。如果是疲劳有幻觉看见狂花了，怎么能称作是清明的眼睛和晴朗的虚空呢？这就说明狂花不是从眼睛出入的。

总之，狂花不是从虚空来的，不是从眼睛出入的，它来无所来，去无所去，本是虚幻的。它的性质本不是因缘性的，也不是自然性的，而是如来藏性的，是如来藏的功能和妙用。色阴也如是虚妄，来无所来，去无所去。非因缘性，非自然性，都是如来藏性。

受阴虚妄

三、原文：阿难，譬如有人，手足宴安，百骸调适，忽如忘生，性无违顺。其人无故以二手掌于空相摩，于二手中妄生涩、滑、冷、热诸相。受阴当知亦复如是。

释：佛言阿难，譬如有人手脚都安闲静止不动，身体各个骨节各个部位都舒适自在，这时就把自己忘了，内心暂时忽略了身体的存在，好坏的感觉都没有了。这个人无缘无故把两只手在空中互相摩擦，两手触到一起就虚妄地产生了粗涩细滑冷热等觉受相。

这些觉受本来没有，就因为两手接触而产生，从无到有，所以是虚妄。我们的受阴也是这样，本来没有各种受觉，就因为六根触了六

尘，虚妄地产生苦乐忧喜舍受，然后又消失。从无到有又无，虚妄地感受。

原文：阿难，是诸幻触，不从空来，不从掌出。如是阿难，若空来者，既能触掌何不触身？不应虚空选择来触。若从掌出，应非待合。又掌出故，合则掌知，离则触入，臂腕骨髓，应亦觉知入时踪迹。必有觉心知出知入，自有一物身中往来，何待合知，要名为触。是故当知，受阴虚妄，本非因缘、非自然性。

释：佛言阿难，这些虚幻的触觉，不从虚空中来，也不从手掌中出。因为触觉从虚空中来的话，能触手掌，也就能触身体各个部分。现在身体并没有产生觉受，只是两手有觉受。虚空又不会选择来触，那么这个触觉就不是从虚空中来。

如果是从手掌中来，那么手掌自然会常常出觉受，不用两手互相摩擦才产生觉受。而且触觉是从手掌里出来的话，手合到一起，手掌出觉受，分开时，觉受应该回到手掌里，顺着手掌入到身体里，那么手腕手臂骨髓也应该觉知触觉进入了身体里，身体各个部分都有觉知才对。

如果是这样的话，一定有个知觉心知道触觉从手掌出去了，又回到手掌了，这样的话，自然有一个物在身体中来来往往。既然有这知觉的物，也就没有必要在两手相摩时才有觉受，两手不合时也应该常有触觉和觉受。那么身体不与触尘相触时，也应该有觉受，能知触。

这样的话，触的定义也应该改变了，不是根触尘的触了，根不触尘也有觉受。这样就违背了六根触六尘生六识之理，无因无缘就有识的觉受，那么修行人打坐入定熄灭六根功用时仍有觉受，不能入定得

寂止了。是故当知，幻触不从空来，不从掌出。来无所来，去无所去，本非因缘非自然性，都是如来藏性。同理可证，受阴也同样虚妄，来无所来，去无所去，本非因缘非自然性，即是如来藏性。

想阴虚妄

四、原文：阿难，譬如有人谈说酢梅，口中水出，想踏悬崖，足心酸涩。想阴当知，也复如是。

释：佛言阿难，譬如有人谈论着一种酸梅，说着说着口中就流出酸水来了。没吃酸梅，只是谈论就出酸水，这是一种极其虚妄的现象。言语不产生酸水，是众生心作想，了知了酸梅的酸，产生生理反应，酸水出来了。如果有人心里幻想自己站在悬崖边上，想着想着内心害怕，连带反应就是足心酸涩，害怕脚踩地不稳掉下悬崖，其实人在家里坐着呢。

本来心想事和脚没有关系，那么足心出现的酸涩反应完全虚妄，没有道理。想阴也是这样的不真实，想即是了知、知道、思维。谈说酸梅时，心中了知了酸，产生觉受。心想悬崖时，了知了危险性，产生觉受。觉受时马上有生理反应。这种了知性是虚妄的，并没有酸梅这物在口中，双脚也并没有站在悬崖边上，虚妄地想，无缘由地想，不符合实际，也没有觉悟到实际。

就像一个精神病患者，他对外界的认知是错乱的，内心的思维就不能正确，而后一系列的行为造作肯定是违反常理的。那么他的认知、想就是虚妄的，不实际的，不正确的，不如理的。我们的想阴也是这样不如理、不如实的，无明的。而诸佛的想和知没有无明，完全如理

如法，没有丝毫错乱。

原文：阿难，如是酢说，不从梅生，非从口入。如是阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说。若从口入，自合口闻，何须待耳。若独耳闻，此水何不耳中而出。想踏悬崖与说相类。是故当知，想阴虚妄。本非因缘，非自然性。

释：佛说阿难，像这样对酸梅的谈说，不是从酸梅中产生，也不是从口中进去的。如果是从梅中产生的谈说，酸梅自己会谈说，还用人来谈说它吗？如果谈说是从口中进去的，口会自己听闻，不用耳来闻了。如果单独用耳来闻的话，酸水为什么不从耳朵里出来，而是从口中出来的？所以这样的谈说是虚妄地产生。内心有想有觉观，就会有语言出来，语言又会触动更深一层的想和知，产生酸的觉观，口水就出来了。它们是互相影响，互相关联的，全部虚妄，没有实事。执著它，就会生死相续。

脚踏悬崖之想也是这样虚妄，这个想不从悬崖上来，否则悬崖自己想，与人无关。不从脚中生，脚能生想的话，就会常想常酸涩，不能正常生活了。心中假想站在悬崖边上，无事生事，之后又没有道理的产生产害怕的觉受，又更是没有道理的足心酸涩。这一切没有一样真实事，都是几个识心在颠三倒四。众生就是这样被自己玩转着，苦恼不堪，甚可怜悯。佛说想阴也是这样虚妄。这些想念、思念来无所来，去无所去。本非因缘，非自然性，都是如来藏性。

行阴虚妄

五、原文：阿难，譬如暴流波浪相续，前际后际不相踰越，行阴

当知，亦复如是。

释：阿难，譬如暴流水，波浪滚滚，相续不断绝，后边的波浪总是跟着前边的波浪，没有超越的，次序不乱。行阴也是这样，一个行阴流跟着一个行阴流，前后次序井然。

比如眼识的行阴流，前一个眼识种子生来灭去，后一个眼识种子在同一位置生起又灭去，一个接着一个生起灭去，形成眼识流动，众生才能见色，身识也如此，才有身体的觉受和身根的运转施为，意识如是，意根如是，血液流动也如是。凡是动转而不静止的都属于行阴。

原文：阿难，如是流性，不因空生、不因水有，亦非水性，非离空水。

释：阿难，这种水的流动性，不是由于虚空而产生出来的，也不是因为水而产生出来的，也不属于水的性质。因为水是湿润性，而暴流是流动性，二者不是同一属性。但是暴流也离不开虚空和水而存在，因为离开虚空，没有了空间，暴流就不能流动，就成静止状态。就像满瓶水，没有空间，无论怎么晃动也是静止状态。如果离开水，也没有水流了，怎么还能涌动呢？

原文：如是阿难，若因空生，则诸十方无尽虚空，成无尽流，世界自然，俱受沦溺。若因水有，则此暴流，性应非水，有所有相，今应现在；若即水性，则澄清时，应非水体；若离空水，空非有外，水外无流。是故当知，行阴虚妄，本非因缘、非自然性。

释：是这样，阿难，如果暴流是因为虚空而产生的话，虚空无边无际，那么无边无际的虚空中都会有暴流产生，十方世界都会受到暴流的侵袭和淹没，则没有生命能够存活。可见暴流不因虚空而有。

若因水有，水是湿润性，暴流是流动性，它有自己的属性和样貌，若因水而生，有水就应该有暴流，那么水澄清不动时，怎么不见暴流，全是水呢？可见暴流不因水有。如果离开虚空和水而有暴流，虚空之外一无所有，暴流不能存在，它只能存在虚空里，离开水也没有水的流动性，暴流也不能存在。

总之，暴流不是因虚空产生的，不是因水产生的，也离不开虚空和水而有。它来无所来，去无所去，本是虚妄。行阴也如是，来无所来，去无所去，本来不是因缘性，也不是自然性，都是如来藏性。

识阴虚妄

六、原文：阿难，譬如有人，取频伽瓶，塞其两孔，满中擎空，千里远行，用饷他国。识阴当知，亦复如是。

释：阿难，譬如有人拿一个频伽瓶，装满虚空，塞紧瓶孔，不让虚空跑出去，然后把这个瓶子里的虚空送给千里之外的另一个国家。这是愚痴行为，这件事本是虚妄，不能成立。因为虚空是无法，不是真实有，因此它没有来去，没有动摇，不能从此处移动到彼处。众生的识阴也是这样的虚妄，盲目认知本不存在的六尘境界。

原文：阿难，如是虚空，非彼方来，非此方入。如是阿难，若彼方来，则本瓶中，既贮空去，于本瓶地，应少虚空；若此方入，开孔倒瓶，应见空出。是故当知，识阴虚妄，本非因缘，非自然性。

释：阿难，确实是这样，虚空不能从他方来，也不能进入到彼方的虚空中去。如果从彼方来，那么瓶子装满了彼方的虚空，彼方的虚空应该减少，把瓶子里的虚空倒入此处，打开瓶子时，应该看见虚空

从瓶子中出来，此处的虚空应该增加才是。事实上绝无此事。可见移动虚空这件事，本是虚妄。识阴识取六尘也是这样的虚妄，六尘本不有，如何让我们任意抓取，是几个识心虚妄地分别而已。而识阴不是因缘性，也不是自然性，都是如来藏性。

十二处虚妄

七、原文：复次阿难，云何十二，本如来藏，妙真如性。阿难，汝且观此祇陀树林，及诸泉池，于意云何，此等为是色生眼见，眼生色相。阿难，若复眼根，生色相者，见空非色，色性应销。销则显发一切都无，色相既无，谁明空质，空亦如是。若复色尘，生眼见者，观空非色，见即销亡，亡则都无，谁明空色。是故当知，见与色空，俱无处所。即色与见，二处虚妄，本非因缘，非自然性。

释：世尊说：阿难，你权且看看这个祇陀林以及所有的泉池。你怎么认为呢，见色这种现象是怎么来的呢，是色相本身产生了眼识的见，还是眼根产生出来的色相呢？

阿难，如果是眼根产生了色相的话，那么看见虚空时，虚空没有色相，色相就消失。色相消失了，见色的见也就消失。见色的见如果消失了，就不能看见虚空。可是你明明能看见虚空，你的见并没有消失，不是随着色相的消亡而消失，说明眼根不能生色相，是另有一个事物产生了色相。

这里就暗指如来藏产生了色相，而且这个色相是内相分，是外色的影子，是如来藏的二次显现，或者叫做显发。如果是色相产生了眼识的见，那么虚空不是色相，就不能产生见。看见虚空时，就没有见

了，既然没有见，怎么能看见虚空，知道是虚空呢。

是故当知，眼识的见与色相与虚空，都没有处所，色相和眼识的见，都是虚妄的，不是因缘性，也不是自然性，而是如来藏性，都来自于如来藏。如来藏产生一切法的立论就成立了，所以世尊得出一个实质性的结论：一切法都是由如来藏出生，唯如来藏心所现。

十二处，六根和六识，世尊告知众生都是如来藏性，都是如来藏出生。没有六根六识的自体性和真实性，是被出生的法，就是幻化的不实的。色相和眼识的见，没有处所，没有自体性，不是本来就有，所以世尊说虚妄。

把阿含经里的根尘识弄明白，看楞严经就容易一些，六根触六尘，然后如来藏出生六识，六识再触六尘，就有了见。其实是三者一直和合触，才有连续不断的见。六根已经出生完了，外界的六尘已经出生过了，如来藏再把外界的六尘变幻成内六尘，胜义根再触内六尘，六识出来就分别了内六尘。这样来看，六根六尘十二处，是不是很虚妄呢？从哪里出生的也就知道了。

八、原文：阿难，汝今当知，见明之时，见非是明。见暗之时，见非是暗。见空之时，见非是空，见塞之时，见非是塞。四义成就，汝复应知，见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及。云何复说，因缘自然及和合相。

释：当六识见明的时候，如来藏的见不是明，当六识见暗的时候，如来藏的见不是暗。见空的时候，如来藏的见不是空，见塞的时候，如来藏的见不是塞。见明见暗的见，是六识的见，见空见塞的见，是六识的见。

不与明暗相关，明时也有见，暗时也有见，一直存在不断的，是如来藏的见。不与空塞相关，空时也有见，塞时也有见的，就是如来藏的见。当如来藏的见，见六识心的时候，如来藏的见不是六识的见，不同于六识的见。如来藏的见能够离开六识的见，单独存在，永远不灭。而六识的见，就永远达不到如来藏那种见，与如来藏的见大不相同。如来藏的见，不是因缘生，不是自然生，不是和合相，本是如来藏性，不生不灭。

虚空与色

九、原文：世尊曰：若色合时，合色非空。若空合时，合空非色。色犹可析，空云何合。汝元不知如来藏中，性色真空，性空真色，清净本然，周遍法界。

释：这里世尊否定了色能生成虚空，虚空能生出色。物质的色尘如果能够细分为虚空，那么虚空就是由色组成的，虚空是用多少色相微尘组成的呢？如果微尘能组成虚空，虚空就不是虚空了。如此，虚空也能组成微尘色相，那么用多少虚空能组成微尘呢？如果虚空能组成微尘，虚空也不是虚空，微尘也不是微尘，都失去了自体性。

若微尘色相能合成虚空，虚空就是色。若虚空能合成色，色就是虚空。虚空与色相怎么能够互相合成转换呢？它们之间是平等对立的关系，有此就没有彼，有彼就没有此。色是地、水、火、风四大种子形成的，而虚空没有四大种子，所以色不能转换成虚空，虚空更不能转换成色。

色是由如来藏生，不是虚空转换合成生，虚空也是由如来藏生，

不是由色析分生成。世尊在楞严经里说得很明白了，万事万物，都由如来藏生，都来源于如来藏。只要有色地方就不空，空的地方肯定没有色。没有色的地方，就显现出空来了，所以空是因色而显发的。最后总结归纳说，都是如来藏性。都是如来藏的性质，都是如来藏所生。

声音虚妄，本如来藏性

十、声音不到耳边，耳也不到声音之处，而能听声，说明听的不是真实的声音，是假声音，听声音这件事是虚妄的。如果声音是到一个人的耳畔，就不能到另一个人的耳畔，那么一个人能听到，其他人就不能听到。

如果是耳根到声音之处而听见声音，那么耳根能到一个声音的处所，就不能同时到另一个声音的处所，就不能听见其它的声音，实际上我们能同时听见各个不同地方的声音，那么听的声音就不是真实的声音。

同理，见色时，如果色到眼根处，而有见，其他人就不能见，因为色不能同时到两个或多个地方去。如果是眼根到色处而有见色，那么眼根就不能同时到其它色处，这样也就看不见其它色了，实际上我们同时能看见多个地方的色相，那就说明我们见的色不是真实的色，是虚幻的，见色这件事就不真实。

因此，众生所接触的六尘是虚妄的，分别六尘这件事就是虚妄法，不真实的。声音的震动传播，这是一种假像，好像是传导到了每个人的耳朵里，实际不是。声音是一种物质，物质就是固定的一个体，如

果这个物质到了一个地方，那就不能到达另一个地方，声音也如是，能到达一个人的耳朵里，就不能到达另一个人的耳朵里。

可是所有人却都听见了，说明所有人听见的不是真实的外界的声音，而是如来藏又变现出来的声音的影子，是内相分。所以众生听见的都是内相分，是影子，是假像。世尊说都是如来藏性，声音和色相都是如来藏性。听声音时，感觉好像是听到声音，其实这是一种错觉，并没有这件事。

世间一切现象并不是真实有，我们的识心被表面现象所蒙蔽了，就认为所接触的一切都是那么真实，悟后发起了各种观行以后，就会觉得一切都是幻化的，就像阳炎一样，就像做梦一样，就像看镜子上的影子一样。那时虽然烦恼习气还在，很多时候内心的感受就不一样了。

如果不是有愿力的支撑，就没有必要活下去。我们接触到的一切都不真实，都是虚妄。而出生一切法的本体，包括出生五阴十八界、宇宙器世间的这个本体，这个本心却是真实的。只有证悟了祂，观察祂，才能确实知道祂的真实性，以及祂的所有体性。悟前可以熏修学习祂的体性，达到相似的理解。

四大、六大、七大的概念

十一、四大是地水火风，形成物质色法的种子。物质色法细分，分到最后不能再分时，就是四大极微。楞严经里的七大是：地、水、火、风、空、见、识，组成众生的七个因素，四大以及空，组成物质色身色蕴，识组成众生的识阴、受阴、想阴、行阴。大种性自性是指

四大种子的功能，如果说六大，是指地水火风空识，不包括见大。这个见也是如来藏里的种子，是指如来藏本身所具有的见性，名为佛性。除去见大，这样就可以把七大缩略为六大。

地水火风四大种子不可再分，四大组成的物质可以分，分到最后就是邻微尘。地也是四大组成的，水也是四大组成的，火也是四大组成的，风也是四大组成的，只是四大的比例结构不同，就形成了不同的物质。

四大极微也是四大组成的物质色法，分成不能再分的邻虚尘，接近于无了。这个邻虚尘还是由四大组成的，只是极其微细。物质细分为邻虚尘，不是把物质的四大种子分散分解，成为地性部分、水性部分、火性部分、风性部分，从而使得物质就解散，消失不存在了，或者变成虚空了。而是物质本身的分割，分割成为极微细的物质微粒。

如来藏有地、水、火、风、空、见、识七大种性，皆如来藏性。如来藏中本有这七大种子，因各种缘而显发五阴十八界和世间万法，那么世间一切法都是如来藏性，由七大种子和合而产生。空性无形，因色显发。虚空无形相，色边无色的地方，假名为虚空。物质当中也有空，身体当中也有空，没有物质的地方，假名为空，空非真实有，是因色而显现出来的。

楞严经中世尊举例说明，挖土凿井，土出，就是空，就显出空了。循业发现，随着业的显现，空就现前，本如来藏。见觉无知，因色空有。见色见空，见明见暗，此个见精，从如来藏来，不从色空和明暗来，也不自出。见闻觉知，本如来藏。

如一见根，见周法界，听嗅尝触，觉触觉知，妙德莹然，遍周法

界。妙，从如来藏来才是妙，具如来藏性德，随缘周遍法界，有缘即现。识性无源，因于六种根尘妄出。六根触六尘，如来藏产生六识。六根虚妄，六尘虚妄，六识也就虚妄地出来了。为什么虚妄？被如来藏生出来的，不是本来就有的，不是真实的。

如来藏为六个识输送识种子，六个识才有功能作用，才能了别六尘。大是指大种性自性，是如来藏中的种子，如来藏依各种缘输出种子，才出生世间万法。而世间相中的地等有形状的物质，是由地水火风四大种子和合而成的，地中不仅有地的种子，还有水的种子，有火的种子，有风的种子。

比如石头，里面有地的坚硬性，敲击它出火星，说明有火性，泥石流的发生，说明石头有水性，石头里还有空间，那就是空性，有空间就有风的存在，就有风性。外界物质都是大种性和合而成的，不是单一种性物质。

识是有情众生特有的功能属性，物质色法没有，因此物质色法叫做无情物。妙，指如来藏性，这个才是真妙。无形无相，却还有那么多的利用，一无所有，却还能产生那么多法出来，真空，却妙有。祂分秒刹那都没有离开过我们，对我们永远是不离不弃，又不相在，不混合在一起。

第四卷 段落释义

一、原文：富楼那。又汝问言。地水火风。本性圆融。周遍法界。

释：佛说，富楼那，你现在问，地水火风四大种子，本性是圆融而且是周遍于各个法界的。本性圆融就是说四大种子的本性就是如来

藏性，没有自己实质属性，既然如此，地水火风的各个种子就能够圆满地融合在一起，就是说地性、水性、火性、风性能够圆满地和合在一起，共同构成了三界世间的一切万法，包括众生的五蕴十八界。

比如说土地是由地大种子、水大种子、火大种子、风大种子按照比例融合一起而形成的，只是地大成分所占比例为多，又比如血液，也是由四大种子按照比例组成的，水大成分多些。周遍法界，是说地水火风的四大种子能够遍于一切法界出现，四大往往是以组合融合的形式出现，构成了各种法界，就是周遍一切法界。

法界包括三界，欲界、色界、无色界。这三界的组成就是由地水火风这四大种子和合起来构成的，包括欲界的器世间、色界的器世间。十法界就是六道凡夫法界和罗汉、缘觉、菩萨、佛四圣法界。十法界的色身、五蕴就是由地水火风四大种子和合起来组成的。

原文：疑水火性不相陵灭。又征虚空。及诸大地。俱遍法界。不合相容。

释：你怀疑水性和火性为什么能够融合在一起，却不互相陵灭，你认为水火是不相容的，水能灭火，火能烧干水，有水就应该没有火，有火就应该没有水。你又质疑虚空和大地，能够和合在一起遍满一切法界，遍布三界世间，你认为地大和空大是互相不相容的。你认为有大地的地方就没有虚空，有虚空的地方就没有大地，他们是不能互相圆融的。

而实际上地水火风，乃至七大种子都是能够圆融到一起，并且周遍法界，本性圆融的。四大种子的本性是如来藏性，没有不能融合的，那么虚空和大地是能够融合到一起的。比如树木里有地大也有空大，

也有水大和火大、风大，圆融和合在一起。

比如身体里有虚空，有空隙，也有地大，组成肉体骨骼这些物质，它们是能够圆满融合在一起的。圆满融合到一起，就能够组成各种物质，组成三界世间。比如石头主要是由地大组成的，内部也有空间，就是空大，就是虚空

原文：富楼那。譬如虚空。体非群相。而不拒彼诸相发挥。所以者何。富楼那。彼太虚空。日照则明。云屯则暗。风摇则动。雾澄则清。气凝则浊。土积成霾。水澄成映。

释：佛言：富楼那，譬如虚空，它的体性没有一切相，什么相都没有，一无所有。如果虚空有一个相，就不是虚空了。但是虚空并不拒绝、并不排斥一切相在虚空中显现出来，它能够容纳一切相，包容一切相，与一切相和合在一起。

为什么呢？富楼那，你看那广阔的虚空，太阳一照下来，虚空当中就有了明亮相，光明就显现出来了，虚空并没有排斥太阳和光明。云朵堆积起来遍满虚空，遮障了阳光，虚空就昏暗了，虚空并没有排斥云彩和黑暗。风在虚空中一摇动，整个虚空就有风刮起来了，虚空并没有排斥风和风的摇动相飘动相。

虚空一切相都不排斥，都能包容。雨过天晴，虚空就非常清澈澄净。污浊的气体聚集凝聚起来，虚空则显得很污浊昏暗，朦朦胧胧看不清楚色相。尘土聚积，就形成了土堆山丘；水流平静下来，非常澄澈时，就可以映照出万物的影子。虚空并没有排斥清静相和污浊相，并没有排斥气体、尘土和水流，并没有排斥土堆和水的清澈相。

原文：于意云何。如是殊方诸有为相。为因彼生。为复空有。若

彼所生。富楼那。且日照时。既是日明。十方世界。同为日色。云何空中。更见圆日。若是空明。空应自照。云何中宵云雾之时。不生光耀。

释：佛言：富楼那，你怎样看待这些事情呢，像刚才所说的各种不同的有为造作的现象，这些有为相是从那些物体而产生出来的呢，还是从虚空当中产生出来的呢？比如太阳照射，虚空就明亮起来了，明亮是太阳产生出来的，还是虚空所生出来的呢？

黑暗是云彩堆积所生出来的，还是虚空所有的呢？土堆山脉是土尘生出来的，还是虚空生出来的呢？水中的影子是水生出来的，还是虚空生出来的呢？是物体能产生那些现象还是虚空能产生那些现象呢？所有的一切相是事物的原因生出来的呢，还是虚空本有的呢？

佛言：富楼那，如果那些有为相，各都是从相对应的物体所生出来的，比如光明是因为太阳生出来的，昏暗是因为云朵生出来的，风动是由风生出来的，水清澄澈能够映照物色这一性质是由水生出来的，高山土地是由沙土所生出来的。

那么比如光明是太阳照出来的，既然是太阳产生的光明，那么十方世界都应该是光明的，但是在世界上的一部分有光明色相，另一部分就没有光明色相。太阳是一直存在的，可是为什么光明并没有遍照呢？那就说明光明不是太阳生出来的，而是如来藏生出来的。

如果是虚空当中本有光明，而不需要太阳来照射，而且时刻都能够是光明遍照的。既然如此，那么虚空自己可以时刻照亮一切了，可是在半夜的时候、云彩聚积的时候、雾霭遮障的时候，就没有了光明相了呢？这说明光明不是虚空本有的。

原文：且日照时。既是日明。十方世界。同为日色。云何空中。更见圆日。

释：如果光明是从太阳生出来的，那么太阳在虚空当中，十方世界也在虚空当中，那么十方世界都应该有太阳的光照，都应该是光明的，只此一样，不应该再有其它的物质了。但是呢，我们却在虚空当中，看见了那个圆圆的太阳。就是除了光明之外的另一种物质，与前面所说的，十方世界都是日色，都是光明相违背。

这就说明，光明还有其他的来源，不是从太阳产生出来的，那么这个来源是什么呢？佛说就是如来藏。这个意思就是说十方世界，都在虚空当中，太阳也在虚空当中，既然光明是从太阳产生出来的，十方世界都应该是光明的，不应该有的地方是光明的，有的地方是黑暗的，所以也就否定光明从太阳来这种说法。

原文说同为日色，就是说十方虚空全部是太阳的光明，不应该再有其它东西了，也不应该有太阳，因为太阳和光明是两种物质。

可是我们现在却看到了太阳，就说明十方世界不是同一日色，还有其它的东西。不是同一日色，就说明光明不是从太阳产生出来的，如果光明从太阳产生出来，那么十方世界都应该是日色。最后世尊会总结说，光明是从如来藏中产生，是如来藏性。

二、原文：富楼那言。我与如来宝觉圆明。真妙净心。无二圆满。而我昔遭无始妄想。久在轮回。今得圣乘。犹未究竟。世尊。诸妄一切圆灭。独妙真常。敢问如来。一切众生。何因有妄。自蔽妙明。受此沦溺。

释：富楼那说，我与如来本来都有无比珍贵的妙明真心，具足一

切法，清净无为，没有比祂更圆满，更美妙的。佛已经完全证得了祂，没有不圆满、不究竟的了，没有迷茫和虚妄。而我从昔以来，一直在妄想当中轮回不已，现在虽然已证得了圣果，还不究竟，只是一个小乘的了脱生死而已，还没有走上大乘的法道。

世尊，当这些各种妄想通过修行全部都灭去了以后，只剩下一个圆满的妙明真心，永远常存不变。那么我要问问世尊您，一切众生因为什么，有那么多多的妄想，遮蔽了自己的妙明真心，从而沦落受苦不止呢？

原文：佛告富楼那。汝虽除疑。余惑未尽。吾以世间现前诸事。今复问汝。汝岂不闻。室罗城中。演若达多。忽于晨朝。以镜照面。爱镜中头眉目可见。嗔责己头不见面目。以为魑魅。无状狂走。于意云何。此人何因无故狂走。富楼那言。是人心狂。更无他故。

释：世尊告诉富楼那，你虽然已经除了疑惑，还有一点点的迷惑没有解决，没有断尽。我现在以世间所现有的事情来问问你。你难道没有听到吗，室罗城中，有个演若达多，突然在一天早晨，用镜子来照面，就喜欢上了镜子中的头面，眉眼可观，于是嗔怪自己的头，怎么就没有面目呢？就认为自己是个魑魅鬼，不是正常人，他就无缘无故地狂乱奔走。富楼那，对于这件事你怎么想呢？这个人有什么原因无故狂走呢？富楼那说，这个人心狂乱了，再也没有别的原因了。

原文：佛言。妙觉明圆。本圆明妙。既称为妄。云何有因。若有所因。云何名妄。自诸妄想展转相因。从迷积迷。以历尘劫。虽佛发明。犹不能返。如是迷因。因迷自有。识迷无因。妄无所依。尚无有生。欲何为灭。得菩提者。如寤时人说梦中事。心纵精明。欲何因缘

取梦中物。况复无因。本无所有。如彼城中。演若达多。岂有因缘。自怖头走。忽然狂歇。头非外得。纵未歇狂。亦何遗失。

释：佛言：本妙觉性，本来清明而圆满，本来圆满明净而奇妙。那你把妄想称为虚妄，虚妄会有什么原因呢？如果有原因，怎么叫做虚妄呢？众生自从无始劫以来就有妄想，这些妄想作为因，又辗转生出新的妄想，从迷产生新的迷，经历了像灰尘那样多的劫数，一直在迷惑颠倒着。

虽然 佛在不断地为众生开示本觉妙明，但是众生仍然不能返归自性。像这样的迷，有什么原因呢？因为迷才有迷，没有其它原因。认识到迷本无因，妄想也没有所依，没有原因。妄想本来就没有生，还想灭它做什么呢？证得菩提，返本还原的人，就像醒了以后，在诉说着梦中的事情，他的心已经是很清明觉醒的。

还会有什么因缘取着执著梦中的人事物，还有什么理由对梦中物不舍呢？何况妄想本没有产生的原因，本来就没有，本来就不存在。就像那个城市中的演若达多，哪有什么原因就自己恐怖于头而失心狂走呢？如果他忽然歇下来了他的狂心，就知道了自己本有头，不用向外寻觅。即使他没有歇下狂心，他的头也没有遗失啊！

原文：富楼那。妄性如是。因何为在。汝但不随分别世间。业果众生。三种相续。三缘断故。三因不生。则汝心中。演若达多。狂性自歇。歇即菩提。胜净明心。本周法界。不从人得。何藉劬劳。肯綮修证。譬如有人。于自衣中。系如意珠。不自觉知。穷露他方。乞食驰走。虽实贫穷。珠不曾失。忽有智者指示其珠。所愿从心。致大饶富。方悟神珠。非从外得。

释：佛言：富楼那，虚妄性就是这样，会因为什么存在呢？没有原因哪。你只要不随顺于你的分别妄想，不认分别妄想为真，那么三界世间、业缘果报以及众生五阴，这三种相续的缘就断了，妄想就灭，就没有虚妄了，那么三界世间、业果以及众生这些虚妄相都不存在了，剩下的就是真实。这样的话，你心中的演若达多，狂乱性自己就没有了，无明灭尽。所留下来不灭的，就是菩提心。

这个殊胜清净明妙的本心，本来遍布于法界当中，本来就存在着，不是从哪个人那里得来的。何用你辛辛苦苦，费尽心机地去向外追求，想从外面去求得呢？就像有个人，在自己的衣服里面，藏了一个如意宝珠，而自己把这个宝珠忘记了，于是没有财物可享用，就贫穷孤独地去向他方，乞讨着过活。

虽然这个人很贫穷，但是宝珠并没有丢失。忽然有个有智慧的人，告诉他说，你衣服里有如意宝珠。他就找到宝珠，拿出来享用，称心如意地过上富裕的生活，从此以后他就明白了这个神奇的宝珠，并非从外面得来的，而是自己本有的家珍。

三、原文：富楼那言。若此妙觉本妙觉明。与如来心不增不减。无状忽生山河大地。诸有为相。如来今得妙空明觉。山河大地有为习漏。何当复生。

佛告富楼那。譬如迷人。于一聚落。惑南为北。此迷为复因迷而有。因悟所出。富楼那言。如是迷人。亦不因迷。又不因悟。何以故。迷本无根。云何因迷。悟非生迷。云何因悟。佛言。彼之迷人。正在迷时。倏有悟人指示令悟。富楼那。于意云何。此人纵迷。于此聚落。更生迷否。

释：这段是说，众生的本觉妙明真心，在佛不增，在众生不减，本为无漏，没有无明，为什么无缘无故地就生出山河大地这些有为法相呢？如来已经回归到自心的圆妙觉明中，没有一点有为习漏，为什么还能生出山河大地有为法呢？

这要分两点说明，第一，众生心能够产生有为法相，不是无缘无故，都是因为无明，所造的业种子存在真心中，缘熟，真心必然要根据业种产生有为法相出来，与众生业种相应，与众生的无明相应。第二，佛虽然回归本觉妙明，但是自心本觉仍然有有为法性，有四大种子存在，佛不灭这些有为法，可以根据众生的缘，用四大种，再现这些有为法出来，以此利乐众生无穷。虽然现出这些有为法，佛不是因为无明，而是因为悲心大愿，不舍众生所致。而众生所现的有为法相，是因为无明的缘故，因为迷了的缘故，迷了，就是无明。

佛讲解这个义理，用个比喻，说明迷本无根，没有产生迷的原因，有原因就不迷了。而破除这个迷，确是有原因的，是因为他人指出走出迷茫的方向，迷就消失了，从此以后就不会再迷了。迷，就是无明，就是不知、不懂，它没有来处，没有存无明的地方，知了、懂了，无明就消失，消失了，也没有去处。

依众生的本觉而有无明，无明即是本觉性、如来藏性。一切法都是如来藏性，一切法都是依如来藏而有。那么诸佛已经断尽无明了，将来还会不会重新再迷，又在六道里轮回呢？当然不会，迷的时候，就像含着杂质的黄金，悟的时候，就是去掉杂质，提炼出黄金，黄金提炼出来以后，不会再去参杂杂质了，永远没有杂质了。就是说，诸佛断尽无明，成道以后，不会再出生无明了，不会再回到众生的迷惑

颠倒状态，成为众生的。

第五卷 段落释义

一、原文：真性有为空，缘生故如幻。无为 无起灭，不实如空花。言妄显诸真，妄真 同二妄。犹非真非真，云何见所见。中间 无实性，是故若交芦。

释：真心自性不是有为法，不是后天出生 造作的，有为法是各种因缘所产生出来的，既然是后生出来的，就像是幻化的，而真心非缘生，非幻化。真心自性是无为 法，在三界世间中无所作为，不是像七识心那样造作了别一切。祂不是被生出来的 法，未来也不会灭。

有起有灭之法，虚妄不实，像空中的花朵一样，幻化出来，又会消失。这个真心自性，自己不能显示自己、表达自己，只能用我们的文字语言来 描述祂的体性，语言文字本身是虚妄法，用这个虚妄法虽然能够描述出真心自性，但描述出来的体性，仍然是虚妄法，不是真心自性本身。

祂本体不会出来显示自己，不像五阴身那样能够站出来显示，这就是我，真心不能。所以语言和语言所描述表达的真心体性，都是虚妄法，仍然不是真与妄的关系，不能立一真一妄，都是 妄。这样的话，又怎么能叫做能见真心的 妄见，与所见的真心本体呢？这种能见与所见、所描述的体性之间，没有真实性，都是生灭法，因此就像芭蕉一样没有真实性，是空的，不是实体。

二、琉璃光法王子介绍自己修行证悟的体验

原文：无量声佛开示菩萨本觉妙明，观此世界及众生身，皆是妄缘风力所转。我于尔时，观界安立，观世动时，观身动止，观心动念，诸动无二，等无差别。我时觉了此群动性，来无所从，去无所至。十方微尘颠倒众生，同一虚妄。

如是乃至三千大千一世界内所有众生，如一器中贮百蚊蚋，啾啾乱鸣，于分寸中鼓发狂闹。逢佛未几，得无生忍。尔时心开，乃见东方不动佛国，为法王子，事十方佛。身心发光，洞彻无碍。佛问圆通，我以观察风力无依，悟菩提心，入三摩地。合十方佛传一妙心，斯为第一。

释：十地以上菩萨为法王子，他不久就能成就佛道，承接佛的果位。这里介绍了三千大千世界的形成，是由所有众生本觉妙明心中地水火风四大种子所形成，根据所有众生虚妄的业缘，产生了大千世界。众生的色身也是本觉根据众生个人的业缘，输出四大种子形成了众生个人的色身。

大千世界的运转是所有众生本觉中的风力作用，而众生色身的动转施为、身口意行是众生自己的虚妄业缘以及本觉中的风力作用。而大千世界的安立、过去现在未来三世的变化、众生色身的动转施为以及众生识心产生的念想，这些动性没有两样，没有差别。

为什么没有差别呢？因为它们实质都是众生本觉中的风力作用。为什么有风力的作用呢？就是因为众生有虚妄的业缘，有了业，因缘现前，必产生结果，结果就是动转、流转不止。而这个业造作出来以后，存在本觉中。风大也是本觉中的一个种子功能。

众生没有业，缘不现前，本觉中的四大不起作用，就没有世界的

安立、建立、形成，众生也不会有色身的产生。但是菩萨为了成就佛道，广度众生，也不能灭去一切的缘，还要留一点东西来获取色身，修行道业。十方世界像微尘一样多的众生都是颠倒的，同是一种虚妄的业缘所产生。

众生主要颠倒在对于自身和外界事物的认知不正确，从而产生不正确的身口意行，然后有了业存在本觉中，遇缘而有果报。如是乃至三千大千世界内所有众生，就像在一个容器中所装的百只蚊子似的，嗡嗡乱叫。我们南阎浮提的众生在地球上，也像蚰蚰一样装在一个盒子里，啾啾乱鸣。其实都是在自心中鼓发狂闹，闹得很，乱得很。

众生由于不肯息心，又对世界和自身产生不正确的作意思维，内心中产生各种知见、看法、觉知、感想、意见、思想、观念。因为都是不正确的，各有各的不正确法，于是产生分歧、分诤，这个世间就纷乱复杂，争斗吵闹。这些纷争、知见、感想、分别、妄见，都是众生心上的浮尘，都是心上所现的影像，并不真实。

那么这些影像是怎么现起的呢？尘相是怎么从心中产生出来的呢？琉璃光法王子通过修证，了知了这个理，证得了本觉妙明，获得无生忍。之后经过深修，成为十地等觉菩萨，能够洞彻身心世界无有障碍。他的圆通修法就是观察风力的来源，来无所来，去无所去，都是如来藏性、本觉妙明性。进入了本觉三昧定中，事与理都契合十方诸佛所传的清净妙心，不与本觉相违背。如果违背，就是错悟，悟错了。

三、楞严经中毕陵伽颇蹉尊者修行经验

原文：我初发心，从佛入道，数闻如来说诸世间不可乐事。乞食

城中，心思法门，不觉路中毒刺伤足，举身疼痛。我念有知，知此深痛；虽觉觉痛，觉清净心，无痛痛觉。我又思惟：如是一身宁有双觉？摄念未久，身心忽空。三七日中，诸漏虚尽，成阿罗汉。得亲印记，发明无学。佛问圆通，如我所证，纯觉遗身，斯为第一。

释：我刚开始发心出家的时候，跟随着佛入道修行，经常听佛讲一些世间不可乐着的事情。有一次在城市中乞食，心里思考着修行的法门，走在路途上，不小心被毒刺刺伤了脚，全身都觉得疼痛。我的心念当时就有一个知，知道这种深深的疼痛。意识虽然知道自己（身识）很痛，可是也知道自性清净心并不痛，祂没有痛觉。

我又思惟到：我一个身体难道有两个觉知吗？这样疑情生起，摄持住了心念不往外驰散，不久，身心突然都空了。以后在二十一天当中，所有的烦恼都空尽断尽了，成为四果阿罗汉。后来得到佛陀亲自印证，修到了无学位。现在佛问我能够通达佛法的修行方法，像我所修证的那样，内心里只有觉观，思惟一个法义，忘记了色身的存在，这样住在禅定中，智慧出生，证得了无我，得阿罗汉果。

感觉身体疼痛的知以身识为主，身识知疼痛的触尘。还有一个知，是意识的知，意识一方面知身识的知，知道身识现在深深的疼痛着；一方面知疼痛的细相，主要是心痛不舒服的痛觉苦恼，再知意识自己的心痛，就是意识的证自证分，是反观自己的知。

因为尊者一心在修行上，虽然身体很痛，但是他的心念却是清静的，在痛中思惟一个不痛的，疑情生起，于是就住在深深的疑情中，禅定就出现了。在禅定中他经过深细的思惟参究，证得了五阴无我。

之后由于他的专注力觉知力，初禅生起，在二十一天里次第断除

了烦恼，成为无漏的大阿罗汉。这就是证果和明心的修行过程，实修实证的过程。戒定慧三学具足，尊者的戒行肯定是圆满的，禅定生起，最后解脱智慧才能出生，得证解脱。

他的修行经验介绍里，没有一丝理解的成分，都是实际修行的体悟。不像现在的某些人，全靠意识心对接触的法义的理解，把理解的东西当作证悟。连解悟的边都不沾，就认为自己的证悟了。这样所谓的证悟，悟后的见解，仍然是理解出来的，没有一丝豪是自己现前观察体悟出来的。

如今世间人的根器，与过去时代的修行人根器已经相差十万八千里了，没有一点点禅定功夫，却大谈理论，好像都是自己证得的。纠正了多少年，骂他们多少年，都骂不醒，还是原来的老样子，都不知道是在骂自己。

四、阅读楞严经，看二十五圣所修的结果，就知道意根完全可以代替前六识，这是圣人修行的事实，他们不一定是菩萨，罗汉就可以做得到。前提条件是要具足禅定，具足三昧力。

世尊一再在楞严经中强调，六根本一根，因无明妄想，分为六。得道以后六消一也亡，都是本觉的功能作用。佛经当中，还是楞严经讲得最深最透，世尊处处引导我们明心见性，认识一切法的本质，找到归家之路。

背佛经总比背菩萨的论要好很多很多，毕竟佛经比论更可靠，不会误导人，除非翻译者的证量和水平所限，和辗转流通时误传。而菩萨的智慧远远不如佛的智慧，所说都有差池，没有完全正确的，有百分之八十正确，都是难能可贵的。

虚空藏菩萨的修行法门

一、原文：虚空藏菩萨，即从座起，顶礼佛足，而白佛言：我与如来，定光佛所，得无边身。尔时手执四大宝珠，照明十方微尘佛刹，化成虚空。又于自心现大圆镜，内放十种微妙宝光，流灌十方尽虚空际。诸幢王刹来入镜内，涉入我身，身同虚空，不相妨碍。身能善入微尘国土，广作佛事，得大随顺。此大神力，由我谛观四大无依，妄想生灭，虚空无二，佛国本同，于同发明，得无生忍。佛问圆通，我以观察虚空无边，入三摩地，妙力圆明，斯为第一。

释：虚空藏菩萨开始介绍自己修行的法门，他是在定光佛所无边身。无边身的意思是说虚空藏菩萨的身体广大得没有边际，虚空有多广大，虚空藏菩萨的色身就有多广大，所以虚空藏菩萨的色身叫做无边身，既能包含虚空，也能包容十方世界，因此他的名字叫作虚空藏。虽然虚空藏菩萨身体像虚空一样广大无边际，但也是一个色身，既然有色身的存在，有色身的功能作用；既然叫作色身，就有手，所以说虚空藏菩萨能手持四大宝珠。

这个四大宝珠，能照明十方微尘佛刹，一个佛刹就是一个佛国土，十方就是十方世界，十方代表着东西南北，东南，西南，东北，西北，还有上下，加起是十个方向，微尘就是说明数量极其极其的多，虚空中有数不清的微尘，一个微尘就代表一个佛刹，代表一个佛国土，那十方世界的微尘，就更数不清了，即使是一立方米之中的微尘，也数不过来，何况十方世界的微尘，这么多的佛刹是数不清，没有数量了，佛国土也是无量无边无际之多，这表明虚空藏菩萨的神力有多么的广

大无碍。虚空藏菩萨手持四大宝珠，这个宝珠能照明十方佛刹，无边之多的佛国土都能够照得到。

然后化成虚空，什么化成虚空呢？十方微尘佛刹都化成了虚空，这是虚空藏菩萨所用的神力。为什么十方微尘佛刹都能化成了虚空呢？因为十方佛刹也是空幻的、不实的，虽然现象界上是有，实质上是无，也是空的，也是空幻的，所以虚空藏菩萨用四大宝珠照耀十方佛国土，立时十方佛国土都化成了虚空。这里还有特别的含义，虚空藏菩萨的四大宝珠，代表着虚空藏菩萨的大智慧，菩萨用大智慧观察十方住佛国土，就明了十方诸佛国土都是不真实的，是如来藏依缘所幻化出来的，也是空的。

十方诸佛国土化成虚空以后，虚空藏菩萨又于自心现大圆镜，这个自心是指什么心呢？不管祂现什么，这个所现的现象都从哪里来呢？都从菩萨的如来藏里来，虚空藏菩萨是十地菩萨，十地菩萨还没有成佛，没有成佛时他的如来藏就不能叫无垢识，这个时候可以叫异熟识，八地菩萨以上的如来藏都叫异熟识，也可以叫作如来藏。

从虚空藏菩萨的如来藏心当中现出了大圆境，这个大圆境可能就是实质的物质，这是神力变化而来的，大圆境内放出十种非常微妙的、非常殊胜的宝光，十种宝光就从十个方向照到十方世界去了，十个方向就代表虚空当中的所有处所，全部是宝光相连，没有一处没有宝光照射，有虚空的地方，就有宝光，十方世界虚空无边无际，心上所现的大圆境当中所放出的宝光，就同时照到了十方虚空，有虚空的地方，就有宝光流注。

此外宝光还照到了诸幢王刹，也就是十方诸佛国土，所有的佛国

土也都显现在虚空藏菩萨内心所现的大圆境之中了，这是十地菩萨的广大神力，无边的神力所致。因为大圆境是虚空藏菩萨的心所现出来的，那么十方诸幢王刹也来到了虚空藏菩萨的身体当中，为什么呢？因为虚空藏菩萨的身体无边无际的广大，也是尽虚空际，虚空有多大，虚空藏菩萨的色身就有多大，那诸幢王刹都来到了大圆境内，大圆境是他的心所现出来的，也就在虚空藏菩萨的色身之内，也是在虚空之内，也在十方世界的虚空际之内。

这时候虚空藏菩萨的身体象虚空一样，虚空是能容纳十方世界，能容纳宇宙器世间，能容纳所有的物质色法，虚空和物质色法不相妨碍，所有的物质色法都可以到虚空当中来，都可以存放到虚空当中，都可以安立在虚空当中。既然虚空藏菩萨的身体象虚空一样，那么十方诸幢王刹也都来到了大圆境内，也就到了虚空藏菩萨的色身之内，虚空藏菩萨的色身就像虚空一样，和十方世界的诸幢王刹不相妨碍，没有遮障，因为虚空藏菩萨的色身也如虚空一样。

虚空藏菩萨介绍自己说：“（我）身能善入微尘国土。”既然十方微尘国土都到虚空藏菩萨色身当中了，那么虚空藏菩萨的色身就能够进入到十方微尘国土当中去，就是说十方微尘国土和虚空藏菩萨的色身互相交融，没有障碍，互相融合在一起，没有妨碍，菩萨的神力就是这么神妙，这样就能广行佛事，广利众生，大作梦中佛事了。虚空藏菩萨能随顺十方世界众生的因缘，广度无量众生，十地菩萨的神力我们没法想象，他为什么能有这么大的神力，因为他有极深妙的智慧，又有极甚深的禅定境界，无量无边的神通道力就能由此而发起。

为什么虚空藏菩萨有这样大的神力呢？虚空藏菩萨自己介绍说：

“此大神力，由我谛观，四大无依，妄想生灭。”虚空藏菩萨用深妙的智慧仔细的观察、观行，在定中生起智慧心，定中思维，叫谛观，止观双运，定慧等持，才有谛观。七地以上的菩萨念念都在定中，没有不定时，谛观的结果，证实了四大组成的色身，无依无住，没有实质的色身和色法的存在，由此深妙的智慧发起了无量广大的神通，获得了无边广大的神力。

这种无边的神力是由定和慧共同成就出来的，所以虚空藏菩萨谛观的内容就是四大无依，四大就是地水火风四大种子所形成的四大，然后如来藏用这个四大来广造色声香味触法，广造宇宙器世间，宇宙器世间由四大所造成，所有众生的色身由四大所构成。楞严经中佛开示四大本如来藏性，实质也是如来藏，所以说四大所构成的一切法都是无依无住的，都是幻化的，没有实质的物质色法的存在。

物质色法由如来藏的四大所生成，而四大也无所依，因众生的妄想而生，由于众生的妄想，如来藏依之，就随顺变造出四大组成的色法物质世界，这个妄想就是七识心的想，七识心的思，七识心的作意，七识心的作意触受相思，于是如来藏就用四大来生成了十方世界，十方世界是四大所成，如来藏依着妄想心，依着七识心，产生了十方微尘国土。

“虚空无二，佛国本同，于同发明，得无生忍。”十方虚空与十方诸佛国土是无二的，都是空的，都是幻化的虚妄相，都是本心如来藏性，都是如来藏本体当中的种子功能作用，与如来藏是无二的。虚空藏菩萨证得了十方世界国土以及虚空，都与如来藏无二，都是空的，于是虚空藏菩萨就生起了甚深的无生法忍，获得了更深妙的智慧。

由于这种深妙的智慧，虚空藏菩萨就发起了更加甚深的禅定，入到定慧圆融等持的三摩地中，就具有了以上所说的神力。然后能运用神力，身入虚空，等同虚空，融入十方世界，随缘度众。既然十方世界、虚空、四大都无所依，那么虚空就能够容纳四大组成的物质色法和十方微尘世界，同时十方微尘世界，也能全部都化成虚空。

虚空藏菩萨本身的虚空身是由四大组成，四大和虚空无二，都是如来藏性，是如来藏所化现出来的，虚空藏菩萨的色身就可以象虚空一样广大无边。虚空与佛国本同，佛国也是四大组成的物质世界，也与虚空一样，都是如来藏所化现出来的，本质上也都是如来藏，所以佛国土的物质四大，也能化为虚空。虚空也是如来藏性，物质四大也是如来藏性，十方诸佛国土微尘世界也是如来藏性，既然都是如来藏性，它们就可以互相没有妨碍，全部都是空，就没有妨碍了。

十方世界可以化为虚空，虚空可以容纳十方世界；无边身菩萨的色身也可以化为虚空，也可以容纳十方世界微尘佛国土，这就是定慧圆明的大神力。此大神力由虚空藏菩萨定慧等持共同所成就的，无量无边之多的神通，都是由定慧所共同成就的，由止观所共同成就的，缺少一个，就不能成就了。

虚空藏菩萨由于于同发明，这个同就代表无二，和谁无二，都和如来藏无二，不管是四大的物质色法，还是虚空，以及十方世界诸佛国土，与如来藏都是无二的，本质是相同的，因为本质是相同的，都是空，虚空菩萨就生出大智慧了。于同发明，所谓的发明，就是证得了、发现了、明了了、获得了这种大智慧，明就是智慧，他悟得了四大无依，都是妄想出来的，都是生灭的。

虚空无二，佛国本同，悟得了这一点，都是如来藏的本质，都是如来藏的空性，本质都是空，所以它们互相都没有妨碍，虚空藏菩萨就这样获得了甚深的无生法忍，由获得了无生法忍这种大智慧，就有大神力。他的大神力是无比的大，微尘一样多的佛国土能融入到祂的色身当中，十方佛国土都能化成虚空，祂的色身与虚空、十方佛国土、宇宙器世间的物质色法，互相没有妨碍，没有障碍，互相圆融。

虚空藏菩萨又说：“**佛问圆通，我以观察虚空无边，入三摩地，妙力圆明，斯为第一。**”因为他已观察到虚空是无边无际的广大，在观察中就入了三摩地，这是由慧生定，再起神通。虚空没有边，为什么没有边？如果有边，就是物质色法，虚空的本质也是如来藏性，物质色法和十方世界的本质也是如来藏性，本质是空的，是如来藏性。

菩萨观此理，就入了三摩地，三摩地是定和智慧圆融之地，表示菩萨是由智慧境界而入到甚深的禅定境界，于是就获得了广大的神力和无边的智慧，妙力圆明，斯为第一。妙力就是虚空藏菩萨微妙的神力，圆满的发明了出来，圆满的获得了奇妙的圆通道力。

虚空藏菩萨观察虚空无二，佛国本同，斯为第一。他的修行方法，一个是定，一个是慧，止观同体，观察一切法都是如来藏性，与如来藏不二，所以一切法都是空的，既然一切法都是空的，那么互相就没有妨碍，互相没有障碍，能够圆融容色，他的身体能容纳虚空，和虚空一样，又能让虚空能容纳十方世界，他的身体也能容纳十方世界，他还能到十方世界，随顺着众生，随顺着佛国土，广行佛事，这就是虚空藏菩萨的修行法门。

二、虚空藏菩萨的无边身

虚空藏菩萨因为证得了物质色法、色身与虚空都是不二的，和谁不二呢？都是和如来藏不二的，虚空也是空，物质色法也是空，那么众生的色身与菩萨的色身也都是空。他证得了这一点以后，就生起了无生法忍大智慧，生起了甚深的禅定，发起了广大的神通，他的色身和虚空就无碍了，和十方世界的诸佛国土也无碍了，色法和色法之间也都无碍了。

为什么色法和色法之间都无碍了呢？因为所有的色法都是空的，都是如来藏所幻化出来的，没有实质的物质色法，在禅定和智慧都生起来的时候，就能在心里上空却了色法，从而大神通就显现出来了。比如有神通的菩萨，他发起神通的时候就能穿墙越壁，非常高的须弥山，他转眼间就能穿越过去，须弥山那么坚硬的物质，那么坚硬的宝，他的色身很容易就能穿过去。为什么能穿过去呢？因为虚空藏菩萨证得了须弥山这些种种的物质色法都是空的，菩萨的色身也是空的，空和空之间没有障碍，没有阻碍，所以虚空藏菩萨能融入到虚空当中，十方世界的诸佛国土也能融入到虚空藏菩萨的色身当中。

那么十方世界的众生色身，当然也能融入到虚空藏菩萨的色身当中，虽然色身能互相融入，但是一个众生确实有自己的如来藏，各有各的如来藏，他们是不能混淆，也不能互用的，只是色身之间没有阻碍，没有障碍。这与众生和色身上的细菌的关系不完全一样，细菌是附属在人的身上，和人的色身是有障碍的，不是重叠在一起的；可是虚空藏菩萨的色身和其它众生的色身之间，就没有障碍，是重叠在一起的，互不妨碍，虚空藏菩萨的色身和十方世界的诸佛国土的物质色法，也没有障碍。

还有一个例子可以说明证得甚深空性的人，一切物质色法对自己都没有阻碍，也可以使用神力让物质色法对其他人也同样没有阻碍。释迦佛在出生到娑婆世界之前，入母胎时，因为佛的神力无比的巨大，佛在摩耶夫人腹部的时候，祂可以随意到十方世界诸佛国土去，祂可以随意邀请十方世界的诸佛到摩耶夫人的腹部来聚会，十方世界的菩萨们，还有十方世界的护法神，都到摩耶夫人的腹部来聚会，那么摩耶夫人的腹部和其它诸佛菩萨们的色身，互相都没有障碍，这就是释迦佛和诸佛菩萨的神力。

如果我们牢牢的执著自己的色身是真实的，是真实的物质色法，那么这个色身就有阻碍，就有障碍，和其它的物质色法，和十方世界都有阻碍，都有障碍，那么我们就不能够穿越物质色法，不能透过物质色法，物质色法和我们的色身就不能无碍的融合到一起，这是因为我们的心有障碍。当我们的心生起智慧的时候，认为物质色法是虚妄的，我们自己的色身也是虚妄的，实际上并不存在，没有真实质的物质色法，都是空的、幻化的、不真实的，加上禅定的证量，就能改变物质色法，穿透物质色法，与物质色法重叠也没有阻碍。

当我们把色法空掉的时候，自己的色身和其它的物质色法就没有了阻碍，没有了障碍。当我们把色身空掉，想到另一个空间去的时候，色法的墙壁高山对我们来说，就不会成为阻碍，因为墙壁这种物质色法也是空的。修到心里把自己的色身空却，不知道有色身存在的时候，色身就像不存在一样，就可以穿山越水，毫无阻碍。当四禅八定生起来的时候，就能把色身空却，五神通现前，六神通现前，色身和其它物质色法就没有障碍，就能穿墙越壁。这些事例证明了一切色法并不

是真实的，通过修定修慧，就能空却这些色法，自己就能不被自身色法和外界色法所拘碍了，身心都是非常自在的，最后就能像虚空藏菩萨那样，与十方世界融为一体。

三、如何理解虚空藏菩萨像虚空一样的无边身

问：既然虚空藏菩萨证的物质色法、色身和虚空都不二，可以任意十方世界遨游，那么他分辨众生的差异，分辨色法的差异，这种能力是如何的呢？是不是神通现起和了别众生色身差异不可能同时存在？

答：虚空藏菩萨虽然身体像虚空一样广大，与虚空无障碍，可是他证得的毕竟是虚空身，虽然没有形，也属于色身，那他就同时有眼耳鼻舌身意，他就能有眼识见色，既用肉眼，也有天眼，同时也用法眼，他的几种眼都很殊胜，都要超胜于普通人，见的更真实，分辨得更清楚。

他因为证得了法眼，大智慧要远远超胜于凡夫的智慧，凡夫都能分辨出一般的色法，虚空藏菩萨就更能色法上有超强的分辨能力。他有大神通，同时也能了别众生的差异，既能见实质，也能见表面现象，不会失去如凡夫一样的肤浅能力。

问：虚空藏菩萨所证得的色身、色法的“空”，能否作如下理解：其一指色身色法是如来藏幻化的，与如来藏不一不二，此空可以理解为如来藏；其二是，色身色法的“空”就是楞严经中所说的“目眚，瞩灯光中所现圆影”，是虚幻的，如梦中物一样？

答：这里的空，其一指空性心如来藏，一切法都是如来藏幻化出来的，非常的不实在，就像魔术师幻化的山河大地一样。其二义是

指没有实质，就像虚空一样；就像灯光中的圆影，本不存在。因此物质与物质可以重叠，可以互相包容，色身可以穿墙越壁，与物质色法不相妨碍。

还可以从另一方面理解，物质色法是由四大微粒构成，四大微粒由四大种子刹那刹那生灭幻化出来的，那么物质色法就是刹那生灭幻化的，哪里有真实的物质色法呢？因为没有真实的物质色法，物质之间才能重叠，互相包涵，互相容纳。

虚空藏菩萨的无边身，要这样理解，人和畜生的色身，是实质的肉身，因此功能就受到很大的阻碍，没有神通。而鬼神道的众生，他们的色身就不是肉身，色身是微细的物质色法，他们就不太会受到色身的阻碍，有小神通。天人的色身更是微细，因此神通就比鬼神更大一些。

那么大菩萨的色身由于禅定和智慧以及福德非常广大殊胜的缘故，他们的色身就要比天人的色身更加的微细，神通力也就更加的强大。色身越微细，越没有实质性，越虚灵，阻碍越小，德能越广大。天人的色身比较虚灵，福德比较大，色身也就更广大一些，那么有甚深禅定和智慧，有大神通的菩萨的色身就要比天人的色身更广大，更虚灵，更能容纳其他物质色法。

这样就能知道我们的修行方向是什么，是要心空，也要空身，空一切物质色法，不要贪着色身和色法，不要把任何一种色当成实有的，这样心就广大了，色身也就广大了，心能包容一切法，色身也就能包容一切法。

问题解答

一、如来藏唯妙觉明，圆照法界

法界包括三界：欲界、色界、无色界；十八界：六根六尘六识；十法界：四圣六凡。整体就是色法界和心法界。

如来藏是一种非常微妙的觉性之体，祂有微妙的明觉，而没有无明，这种明觉，能圆明地照耀着一切法，显发一切法，无一法而不知；就是说祂没有一个法而不知，但也不是六尘上的知，不属于六识的那种知。真如无知无不知，祂圆满地照着法界，就是六根六尘六识上都有祂的觉性，都有祂的关照。祂是怎么关照的？这需要自己参，参出来了，就会见佛性，佛法的理就通了。四圣六凡中都有祂的觉性，有祂的关照，每个众生都有祂的关照和护持。祂无处不在，一个众生一个觉性，不混用，否则因因果报就会错乱。

二、原文：真性有为空，缘生故如幻；无为无起灭，不实如空华。

释：楞严经中这句“真性有为空”，是指如来藏有为出来的一切法都是空的，因为如来藏不仅有无为性，也有有为性。如来藏的有为性是指祂出生万法的功能作用，一切法都是如来藏依据相应的缘，而变现有为出来的，因此一切法都是虚妄不实的。祂所出生的万法就是空的，这就叫真性有为空。

真性有为出来的一切法都是缘生的，是依据相应的缘而产生出来的，万法就是如来藏的有为性所产生出来的，所以有为性出生的法都是空的。而且这些法都是依据一定的缘出生的，那么缘生的，就是幻化的，是如来藏所幻化出来的。如果没有如来藏就没有幻化的一切法，幻化的法是依如来藏而有，有如来藏这个真体才能幻化出一切万法。

所以还是有实体存在的，实体之外的一切法都是幻化出来的，而实体如来藏不是幻化的，是本来而有的。

无为法就是指如来藏的真如性。如来藏是本体，依如来藏还有真实性和如如性，真实性和如如性就称为真如性。如来藏的无为法性无起无灭，不生不灭，因为如来藏亘古常存，其无为法性也就亘古常存，不起不灭。真如性是指一种性质，这种性质没有实体，如来藏是实体，依如来藏而有的真如性不是实体。真如性就是一种无为法性，性质不是实体，因此无为法就不实如幻，真如性也是不实如幻。

《楞严经》以及所有的大乘经典的法义非常深，如果我们只依着文字表面去理解，往往错解经义，与佛意背道而驰。那些法义太深了，我们依着字面意思来解释，往往都是错会成分多。解释时要依着前后文，依着整个经文的意思来理解每句话、每个段落，不要断章取义和断句取义。如果断章取义或者断句取义，意思往往和佛意相违背。佛的意思是有一个实体如来藏，如果我们断章取义，就是说“不实如空花”。你就取这么一句话或者几句话，就认为如来藏是不实如空花，说如来藏如空花不实，就与佛的意思正好完全相反颠倒，那就诽谤了佛与佛法，后果不堪设想。

我们每一个人学佛法都要踏踏实实，老老实实，认认真真。从前到后，前后联系起来贯通佛法真实法义，不要拿一个话一个段落自己强行来解。错解了还认为自己解的是对的，然后就相信自己的知见和看法；相信了以后，就到处宣扬自己的知见和看法。如果自己的知见是错误的，就将误导很多人；误导很多人就有罪，这个罪业会遮障我们，后世不得解脱，就会在生死轮回当中，不得出离。所以我们解

释佛法，一定要谨慎又谨慎，慎重又慎重，不要太自信了，以免造成谤佛谤法的罪业。

三、原文：见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及。

释：见见之时，第一个见是妄心六识的见，第二个见，是如来藏的见。当我们见佛性，证得如来藏的见性时，是妄心见得了如来藏的见性，妄心六识的见性，不是如来藏本来的见性。所以两个见，要区别开来，不要把六识的见性当作如来藏的见性。如来藏的见性，能够离开六识的见性而有，是不需要六识的见性，就能单独存在的，有如如来藏，就有如来藏的见性。（无余涅槃时除外）见不能及，而六识的见性，就不能与如来藏的见性相提并论，达不到如来藏的见性。

四、别业妄见和同分妄见

同分妄见，是指所有众生的共业，由这些众生共同虚妄地感知；同就是共同，一部份众生共同的业叫同分，叫作共业；妄见，是众生的妄心觉知到这些虚幻的业相，但是觉知到的也都是自己黑匣子里的内相分，与外相分大致相同，外相分不能被妄心感知到。

别业妄见，是个别众生自己，或者一部份众生单独的业，不和其他众生共有的业，叫别业。共业就不如整个娑婆世界众生的共业，或者娑婆世界整个南赡部洲众生的共业，或者南赡部洲当中我们整个中国所有众生的业，或者中国当中某一个省份所有众生共同的业，这叫同分。同叫共同，共业众生共同所见，共同感召这些善恶业，叫作同分妄见。

什么叫妄见？这些业是虚妄的，是如来藏幻化出来的，见也是我们的妄心所见，这些能见所见都是虚妄的，叫作妄见。别业，就是别

于其他众生的业。从最小的个别来看，就是单个众生他自己所感召的善恶业，叫作别业；再扩大一点，两个人三个人，或者一个地区，某一个村庄，某一个聚落，某一个省份或者某一个国家，单独感召的善恶业，这也叫作别业。

别业和共业都是相对来说的，看相对于哪一部分的众生。比如南赡部洲我们中国整个地区的一个业，可以叫作共业，也可以叫作别业。如果叫作共业，就是整个中国地区当中所有众生共同的业；如果叫作别业，就是中国和整个地球或南赡部洲其他众生的业不共同，这个也叫别业。

别业和共业都有前提的，都是相对的，不是绝对的。只有个别众生的业，一个众生的业，完完全全是别业，不叫作共业。两个人的业呢，对于两个人来说是同业，是共业，对于其他众生来说，也叫作别业。不管是共业还是别业，都叫作妄见。

妄见，就是我们虚妄的看见这些业相、业缘和这些善恶业的现起，这都是妄见，虚妄的看见。能见和所见，全部都是虚妄，能见的是七识心，所见的就是六尘境界。七识心和六尘境界都是如来藏所变生，包括我们的业种，都是虚妄的，因为能够消灭，能够变化，有生有灭，不是永远长存的。

一切法除了如来藏，其他都是虚妄的，所以佛说叫作妄见，不管是别业妄见还是同分妄见，都是妄见，我们所见的都是内相分。比如说在某一个城镇里发生了地震，发生了火灾，这个算别业，也算共业。不管是别业还是共业个外相分是有的。外相分的火着起来，外相分的地发生震裂，地震和火灾都有外相分，但是众生所见的都是内相分。

众生感到地震，看见火灾，甚至殃及到自己，这些能够觉知到的都是内相分，是依着外相分而显现出来的。外相分、内相分、共业、别业，全在如来藏里，都是如来藏所幻化的。

再比如说飞机失事，飞机上有几百个人，飞机失事对这几百个人来说，是属于这几百个人的共业；但这几百个人相对于其它地区的几亿人，几十亿人，千万亿人，无量数的众生来说，则属于别业。不管是共业和别业，飞机失事这件事有外相分，也有内相分，但是众生所见的都是内相分，真正的外相分本质性境，只有如来藏能够接触到，六识接触不到。外相分的飞机粉碎了，他们所见粉碎的飞机都是内相分，外相分他们不知道是什么状况，与内相分差不多一样。这就是共业、别业和外内相分它们之间的关系。

五、第三卷 虚空、色相和如来藏三者之间的关系

色相分到最后就是微尘，虚空和微尘之间不能转化，二者都是如来藏性，世尊否定了二者的互相转化关系。虚空和微尘都是由如来藏产生的，如果虚空和微尘能互相转化，那么虚空就是由微尘转变来的，其出处就不是如来藏了，况且微尘根本也转变不了虚空，与如来藏产生一切法，万法唯识这个真理相违背。

性空真色，性色真空。性空是指如来藏所出生的万法，其性为空而不实，是如来藏的一部分种子流注而生成，因此如来藏的一部分就变成了色，那么一切色法的本质就是真实的空性心如来藏。空性心如来藏能够产生一切色相，因此一切色相也就是如来藏性。性色真空，色相的性质本质就是如来藏，是真实的空性心如来藏性。与心经中的色即是空，空即是色，这句话略同。不同之处在于楞严经中讲如来藏

性，这个如来藏性即是佛性，一切法都是佛性的妙用。

性觉真空，性空真觉，这个觉字是如来藏的觉，觉性如来藏能够出生虚空，虚空是色边色，没有色相之处就是虚空。虚空的本性本质就是如来藏性。虚空、色相、空性心如来藏三者之间的关系，需要弄明白，两种空能够区分开，看经就好懂了。

六、如来藏本非因缘，非自然性

本非因缘，非自然性，不是随业流转的意思。世尊在楞严经中是否定了万法产生的那两种因缘性和自然性，那就只剩一种，就是如来藏性，是如来藏所生所显，只能得出这个结论来。不知道或者不承认有如来藏的外道们都说，一切法或者是由于各种因缘而生出来的，或者说是自然而然的，自然而有的。而世尊说都是如来藏生的，没有如来藏，一切法都不成立。

楞严经里，世尊分析了五蕴、六根、六尘、六识、十二处、十八界，每一种法的来源处都是如来藏，不是各种因缘聚集的，不是天然就有的，是如来藏根据各种缘而产生的。世尊分析得很透彻，把其它产生一切法的处所和来源，都否定和堵塞了，只有如来藏才能产生这一切法。世尊在楞严经里的分析，就是教导众生观行，五蕴、十二处、十八界都是虚妄的，都是后天出生的，都是生灭的，都是来自于如来藏。据此我们也能够观行断我见，再找到如来藏的所在，了知祂所起的作用，就是明心证悟。所以楞严经足以让我们证悟如来藏。

七、问：万法是如来藏根据各种缘而产生的，也就是说如果没有各种缘，就算如来藏本有万法的种子也不能产生万法了吗？意触法三缘和合而生意识，那么在这里可以改成如来藏因缘而生万法了？

答：一切法都是因缘所生，没有缘，不生法。虽然如来藏里本有七大种子，比如没有意识心出生的缘，就没有意识心，所以意识心在五种情况下能灭，意根的执著性如果灭了，意根也可以灭掉，阿罗汉就灭了意根，五蕴十八界就都灭了，只剩下如来藏，如来藏里虽然有种子，却什么法也不能出生。

八、楞严经中阿难发愿偈：

妙湛总持不动尊。首楞严王世稀有。

销我亿劫颠倒想。不历僧祇获法身。

愿今得果成宝王。还度如是恒沙众。

将此深心奉尘刹。是则名为报佛恩。

伏请世尊为证明。五浊恶世誓先入。

如一众生未成佛。终不于此取泥洹。

大雄大力大慈悲。希更审除微细惑。

令我早登无上觉。于十方界坐道场。

舜若多性可消亡。烁迦罗心无动转。

释：绝妙寂湛的如来藏是佛法的总持和纲领，在三界世俗法当中总是如如不动，不与万法合，因此尊贵无比。这个犹如楞严一样坚硬的宝贝，在世俗法中稀有难见，因为它是出世间法，不属于三界当中的法，因此不在三界世间里。

我闻世尊讲如来藏，就明了五阴非是真正的我，是自己的如来藏所幻化出来的假相，这样我无始劫以来，把五阴当作真实我的颠倒想，就彻底灭除了。在我悟得了如来藏这个真实法时，顿时就证得了自己的清净法身，不用经历阿僧祇劫那样长的时间就顿悟了。

我现在发愿，早取佛果，成为法王，再度那些像恒河沙一样多的众生。把我这颗深切愿心奉献给像尘沙一样多的诸佛宝刹，去度宝刹当中的无量无边众生，这样才能回报诸佛度化我的恩泽。愿请世尊来证明，我要发誓到这个五浊恶世来普度众生，如果还有一个众生没有成就佛道，我就不取证无上佛果——大涅槃，也就是佛地的无住处涅槃。

雄猛无畏、十力自在、大慈大悲的佛世尊，希望您能够再帮助我，仔细地剔除我心中的无数无量的随眠烦恼，和尘沙无明，让我把所有微细的无明都破尽，登上无上的法王宝座，在十方世界坐道场，降伏十方魔军，度化十方众生。我的空幻虚妄的浮心，可以生生灭灭，可以刹那消亡，可是我的坚固不动的金刚心，绝对没有动转之时。

九、楞严经第十卷五阴妄想之识阴

世尊在楞严经第十卷这一段里全部都在讲五受阴的虚妄性，这些虚妄性有五种。

由自己及父母的妄想感应和合所生之身，为坚固第一妄想；

由妄想产生的苦乐与顺益违损感受显现，为虚明第二妄想；

由妄想着相取形的念虑激荡的心理情绪，为融通第三妄想；

由妄想诸行相续导致的持续性生理变化，甲长发生，气销容皱，为幽隐第四妄想；

由妄想熏覆构成的隐藏性精明心识串习，见闻觉知等机能，为第五颠倒微细精想。

第一种妄想，叫做坚固妄想，佛说色受阴，这个色阴是第一坚固妄想所形成的，佛说色受阴是妄想形成的，不是真心，不是精真。

第二种妄想，叫做虚明妄想，虚明妄想佛说这个是众生的受受阴，都是妄想，都是虚妄的。

第三种妄想，叫做融通妄想，融通妄想是众生的想受阴，也都是虚妄的。

第四种妄想，叫做幽隐妄想，这是指众生的行受阴，这时的行阴已经达到非常非常的微细了，但是还有行阴的存在，色身还仍然有新陈代谢的功能作用，还有识阴非常微细的运行状态，都属于行阴。

第五种妄想，叫做颠倒微细精想，识受阴就是第五颠倒微细精想，微细精想就是佛在说的识阴。对于识阴佛一开始就说“又汝精明湛不摇处。”那是说众生的识阴是不同的，有的众生没有禅定，他的识阴就非常的粗劣，他念念间都在刹那刹那的攀缘着，都在妄想，妄念纷飞不停，这样的识阴比较粗，众生能了知到，知道自己在打妄想，肯定不把这个当真心了。

还有一种人修行禅定，能够把识阴修到非常精细，表面澄澄湛湛好像不动，一无觉知了，粗的妄想就没有了，但是还有细的妄想，他自己观察不出来，就认为没有妄想了。比如说修定修到心入二禅境界、三禅境界、四禅境界，或者是四空定的时候，住在这些深定当中时，意识心的反观能力就微弱了，但还是有极其微细的了知性，他不知道自己还有微细的念头存在，自己还是念念在受熏着。他以为这个时候是一点妄想也没有了，非常的清明，非常的精明，这个湛只是不摇动，清明不动的意思，修定达到这个状态时，一般人就说，我已经证得圣位，不是凡夫了。

其实这就是大妄语了，修定修到没有妄想妄念，非常清明，心里

湛不摇动，那只是表面清净的现象，这个湛不摇动的心仍然属于识心，属于意识心的范围，佛说过这仍然不出见闻觉知，这里头还有意识心的知。佛又纠正说：“**若实精真，不容习妄。**”这个时候的心如果是真正的那个真实不变异的真心的话，那么这个心应该不容受那些妄习，可是这时候的心还是在容受妄习，因此不是真心。

比如说我们打坐修定，到了一点妄想也没有的时候，心里清清明明的，突然间就想起了一件事，意识心突然间回忆起好多年前的事，回忆起小时候的事情，这之前意识心表面好像是不动了，其实那里面种子还在翻腾着，意识心感觉不到种子在翻腾，等翻腾到一定程度，这个种子现行出来，意识想起一件事，于是就出定了。这个时候的清明明的心并不是精真，因为他还容妄，妄习一直在里面潜藏着、潜伏着，种子一直在运行着，我们感受不到，所以说这个湛不摇处是短暂的意识心的清明境界，不是精真。

佛举例说明处于清明状态的意识心，不是真心，因为这个心还有记忆性，虽然意识心一直处于湛不摇处，非常清明，非常清静，好像是一无所知，又好象不起分别念了，但是到某一时候，妄想就出来了。佛说：这个心“**经历年岁，忆忘俱无。**”意思是说此人曾经看见一个稀奇的物，经历了好多年，都记不起来了，但是不知道会在什么时候，看见这个东西时，就想起了自己从前看见过。他心里却从来没有想过这个物，经历这件事以后就忘记不想了，心里从来没有念起过这个东西。但是经过好多年以后，偶然间看见这个东西，就想起来了，我在某年某月某时某地，见过这个东西，他马上就想起来当时的情景，对当时的情景还记忆宛然。这个印象一点也没有遗失。

佛又说了：“则此精了湛不摇中，念念受熏。”意思是此人的意识心在这么多年内，都没有攀缘这件奇物，可是为什么见了奇物又想起来了呢？实际上意识念念都在受熏着，当年看见这个奇物的种子一直在八识田里翻腾着，一直在熏染着意识心，意识心暂时是不想。可是突然间某年某时某地，又看见奇物，就突然想起了这件事。为什么能想起来这件事呢？是因为八识田里那件事的种子，一直在熏染着意识心，熏染到这个种子成熟现前了，就想起来了。

平时意识心表面好像没有念着，可是佛说，其实念念都在受熏，他没有在筹，也没有在算，就是说他没在考虑过这件事情，心里并没有念念想这件奇物，可是种子现前，业缘现前了，意识心就想起来，这是自己某年看见的那个奇物。至于说为什么能想起来，就是因为意识念念在受熏着，表面上没有筹算，没有考虑，没有思维，没有惦念，但是种子仍然在悄悄的熏染，熏到一定的时间，记忆力现起了，他就想起了这个奇物。

佛说此湛非真，这个湛不摇动，心里没有念想的意识心，表现平平静静的，没有打妄想，没有回忆，不惦念某事某物某人的这个意识心，并不是不动的那个真心。佛说这个心：“如急流水，望如恬静，流急不见，非是无流。”就象流淌着非常湍急的流水一样，因为它流得太快了，我们就看不见它表面的流动了，看着就好像非常的平静，其实流得太快才显得平静，因为流动太急了，才不见了它的动相，如果它流得缓慢一些，我们就发现流水的动相了。

佛说这个时候的意识心就是如此，不是没有流动，而是一直在念念受熏，还是有念的，但是这个念流动得太快了，因为太快了就好像

没有动。某一个东西如果它动得太快了，我们就发现不了它的动相，比如摇一个火把摇得太快了，形成了一个好像静止的火圈，看不见摇动的火把，我们就不知道火圈就是一个一直在动的火把，就一直只看那个火圈，也看不到火把的动，但是这个火把一旦摇慢了，我们就发现火把不是火圈。原来一直以为是火圈，火把动得越来越慢，最后才发现火圈是由火把快速摇动形成的假相。

佛说：“若非想元，宁受妄习。”如果不是识心想阴的作用，怎么能够受那些妄习的熏染呢？想阴是意识心的想，妄习就是某处某月某地，看见了一件奇物，虽然表现上没有在想，其实内心当中还是在念念受熏着。佛说：“非汝六根互用开合，此之妄想无时得灭。”除非众生修到六根互通互用的时候，想阴的妄想才能灭掉，否则意识的妄想就一直存在着没有灭时。所以众生现在的见闻觉知性，都在受着妄习的熏染，虽然表面虚灵而清净，没有妄念和妄想，但是仍然属于第五颠倒微细精想。

十、楞严经五十阴魔境界讲解

楞严经原文：阿难当知。汝坐道场，销落诸念。其念若尽，则诸离念一切精明。动静不移。忆忘如一。当住此处入三摩提。如明目人，处大幽暗，精性妙净，心未发光。此则名为色阴区宇。若目明朗，十方洞开，无复幽黯，名色阴尽。是人则能超越劫浊。观其所由，坚固妄想以为其本。阿难。当在此中精研妙明，四大不织，少选之间，身能出碍。此名精明流溢前境。斯但功用暂得如是，非为圣证。不作圣心，名善境界。若作圣解，即受群邪。

释：阅读佛经要前后文对照连贯的看，不能截取某一段落某几行

字，就执取其中的意思，这样容易断章取义，误解佛法。这段既然是在讲五十阴魔的内容，就是指修定当中的各种虚妄境界相，非真实境界，不应该把里面的修定境界执为真实而究竟，对这种境界不要生起执著心，免得入于魔境，不能自拔。

这里描述的都是禅定境界，而禅定境界就是意识心的境界，不是真心的境界，因此也就不是明心开悟的境界。这段都是描述打坐的禅定境界，五阴意识心还在色阴里，没有超出色阴和受阴的局限。因此佛说，不能把这种境界，当作圣证的圣境界，所以这不是开悟境界，应该再接续往下修行，不要执著此境界为真实，如果执著，就要入魔。这是整个段落的大致意思，并没有涉及到明心开悟，外道也都能修到这种境界，不足为奇。

修定显现出来的境界是意识心的妄想境界，是暂时而有的禅定境界，不管意识心多么清静，没有念头，没有妄想，仍然是禅定当中的意识心，外道都能修到这种境界。因此佛再三叮咛，不要作圣解，这没有什么了不得的，不要执著为明心开悟的成圣境界，否则就要着魔。

佛经的语言稍微晦涩一些，比较难懂，因此误会都是难免的，所以大家不要輕易的就认为自己所理解的就一定是正确的，可不一定正确。为什么学佛修行禅定容易着魔呢？因为执著某种境界为圣，取着某种境界为真实，就会入魔，心要发狂，佛陀说过，凡所有境界都是虚妄。

所有的境界都是意识心的境界，真心没有境界，寂静极寂静，祂不管你打坐不打坐，不管你清静不清静，不管你有念与无念，什么都不管，无论怎样祂都依然故我，这是多么清静的一顆心，众生还唾弃

祂，否定祂，真是不知恩义。

很多人都把修定的境界当作开悟，还有的人认为开悟必须是把所有的识心都灭掉，连意根也灭掉不起作用，才是真正的开悟境界。我们想想这有什么过失？这样的开悟，是谁开悟？悟了什么？在这个境界里没有人，没有五阴七识，只剩下如来藏，显然是阿罗汉的涅槃境界，与开悟没有关系。况且一个凡夫不可能通过修定直接就能证得俱解脱大阿罗汉，马上就入到无余涅槃里。

有人总是执著根尘脱落是开悟境界，可是根尘脱落时，没有根，也没有尘，根尘不到一起，那当然也就没有六识心了，如果这就是开悟，那么是谁开悟呢？把虚空粉碎，大地平沉的境界，当作开悟，可是这时到底是悟个什么呢？这种境界与如来藏的关系是什么，都不知道，那就没法证明是开悟境界了。

大家错解误会佛法，究其原因，根本问题还是虚妄法和真实法，没有分清楚，没有搞明白，福德智慧还不足，还有烦恼业障严重的遮止着，障碍福德和智慧的增长，所以真妄法好不能真正的领会贯通。真心和妄心各有其不同的体性，比如说，觉有真心的觉和妄心的觉；平等有真心的平等和妄心的平等；清静有真心的清静和妄心的清静；离相有真心的离相和妄心的离相；有为有真心的有为和妄心的有为；无为有真心的无为和妄心的无为，等等很多。总而言之，大家学法，都是很难分清真和妄，常常混淆不清，往往误会很多，这是因为菩萨六度条件还不具足，具足以后就有智慧分辨出真妄二者的体性，悟道就快了。

十一、问：楞严经说，如来藏非眼耳鼻舌身意，一路非下来，又

接着说，如来藏即眼耳鼻舌身意，又一路即下来，这是什么意思呢？
答：如来藏本体无形无相，不生不灭，而眼耳鼻舌身意是生灭幻化的，是有相的，二者非一，不能互相替代，然而二者又非异，眼耳鼻舌身意，都是如来藏出生的，不异于如来藏，二者之间有密切的关联，就像金首饰与黄金的关系一样。黄金与金首饰的功能作用不能互相代替，但是二者本质上是一样的，黄金也叫做金首饰，金首饰也就是黄金，离开黄金就没有金首饰。楞严经中佛又说，如来藏即元明心妙。即心即空。即地即水。即风即火。即眼即耳鼻舌身意。即色即声香味触法。即眼识界，如是乃至即意识界。即明无明，明无明尽。如是乃至即老即死，即老死尽。

这段是说，如来藏本体不是地水火风空，不是色声香味触法，不是六识，不是生老病死，不是无明，但是这一切法都是如来藏出生和造作出来的，那么如来藏就流转为这些法，也就是这些法，这些法也就是如来藏，在本质上如来藏这些法是一，在现象上不同，是非一非异的关系。没事的时候，拿一块泥，捏一个泥人，反反复复思惟二者的关系，就能明白如来藏与万法的关系，生出来的那个智慧就相当的深妙了。

自己体会，自己观行，才能出大智慧。明白泥人的道理，就能明白自己的五阴十八界是什么不是什么，那么断个我见，有何难？再仔细思考如来藏是如何流转为万法的？万法本质上是不是如来藏？一真法界是指什么？全体即是真如，好好观察思考，哪里还有什么虚妄法？所有的佛法都是一个体系，全部都能贯通在一起，都不是单独独立的一个分支，都是整体当中的法，也就是如来藏法。在现象上说有

种种的不同，所有的相都是虚妄，在本质上说全体即真如，全部是真实的。佛法非常奇妙，如果不用心仔细体会，那就不妙了。要在定中观行思惟佛法，随观随证，随观随得，没有定，一切都免谈。