

楞嚴經段落講解

生如法師

目 錄

第一卷	七處征心	1
第一卷	兩種根本顛倒講義	5 4
第一卷	段落釋義	6 4
第二卷	段落釋義	7 0
第二卷	見性具四種緣	7 9
第四卷	段落釋義	9 6
第五卷	段落釋義	1 0 5
	虛空藏菩薩的修行法門	1 1 0
	問題解答	1 2 0

第一卷 七處征心

第一處征心—識心居在身內

楞嚴經第一卷講的是妄心，因為阿難是因為愛樂佛而出家的，愛樂佛的心，就是妄心，佛就讓阿難找妄心在哪裏，是否有自體性，然後再降伏妄心，修行就成就了。現在開始征求阿難所說的愛樂佛的心在哪裏，這是生滅的妄心，結果阿難找來找去，都找不到，最後得出一個結論：妄心七識不在色身的裏外和中間。但是識心又在勝義根裏與內六塵在一起，觸內六塵，了別內六塵。根本之處，要理解識心無形無相，不是色法，因此不能說在身體的裏外，又是因緣所生法，所以識心沒有自體性，也就沒有處所。

六識觸六塵，內六塵是影子，不是實質的物質色法，因此六識可以觸勝義根裏的內六塵影子，而不能具體在身體的裏外和中間。識心如果在身體裏，就能觸實質的身體色法了，實質的物質色法是外六塵，妄心不能觸，因此識心不在身體裏。同理，如果識心在身體外，能了別身體，還是了別的身體外六塵，觸了實質的物質色法，這是不可能的，實質本質的物質色法，只有如來藏能接觸，六識不能觸，也就不能在裏外中間等七處。

原文：阿難，我今問汝。當汝發心，緣於如來，三十二相，將何所見，誰為愛樂。阿難白佛言：世尊，如是愛樂，用我心目。由目觀見，如來勝相，心生愛樂。故我發心，願舍生死。佛告阿難，如汝所說。真所愛樂，因於心目。若不識知，心目所在，則不能得，降伏塵勞。譬如國王，為賊所侵，發兵討除。是兵要當，知賊所在，使汝流轉，心目為咎。吾今問汝，唯心與目，今何所在。

釋：現在開始講第一處征心，是什麼原因引起要征心呢？征心的原因是：阿難對佛說：我因為愛樂佛故，才願意舍棄生死發心出家。然後佛問阿難：當你發心出家時，是因為喜歡如來的三十二相，你是用什麼看見如來三十二相，又是誰愛樂佛，因為什麼愛樂佛呢？阿難說：因於心目，我用心目愛樂佛的三十二相，由於眼根看見了如來殊勝的相貌，心就生起愛樂了，所以我才發心出家，願意舍棄生死。

佛問阿難：像你所說的那樣，你真心愛樂於佛，是由於你的心和眼根，如果你不知道自己的心目在哪裏，那就不能降伏自己的塵勞煩惱了。譬如國王為賊寇所侵犯，就要興兵討伐那些賊寇，除去隱患，但是討伐的去軍兵們一定要知道那些賊寇在哪裏，才能降伏他們。討伐降伏自己的心賊也是這樣，使你有不斷的生死輪回的是你的心目，心目是有生死過患的罪魁禍首，所以要降伏心目。我現在問你，你的心目現在在哪裏呢？佛的意思是說，你的心目就是煩惱賊，自劫家寶，能劫奪你自己家的摩尼珠寶，讓你在六道裏貧窮流浪，流離失所，生死輪回不已，這都是因為心目的緣故。我們要把心目賊抓住，以後就能降伏煩惱，回歸到自性家園中。我們不要再認賊為己，認賊為子，認賊為父，不要把妄心當作自己的主人，當作自性了。

佛就開始問阿難：你所說的心目到底在哪裏？這就開始征心了，佛是讓阿難找出愛樂佛的心，認識此心是煩惱賊人，才能剔除假主人，找到真主人，從而回歸自性家園，歸家穩坐。愛樂佛的心是有生有滅的虛妄心，而自性清靜心，自己的主人公沒有愛樂，沒有喜厭，有愛樂的心是七識妄心，是自劫家寶的煩惱家賊。於是世尊就開始征心，問阿難心目在哪裏？阿難聽佛這一問，就開始回答，這就是第一處征

心了。

原文：阿難白佛言：世尊，一切世間十種異生，同將識心居在身內。縱觀如來青蓮華眼，亦在佛面。我今觀此浮根四塵，只在我面。如是識心，實居身內。佛告阿難。汝今現坐如來講堂。觀只陀林今何所在。

釋：阿難對佛說他自己的識心在身體之內，第一處征心，阿難說識心在身體內。佛要破斥他的觀點，說識心不在身體內。看看原文阿難說的是什麼意思，阿難說：世尊，一切世間十種異生，同將識心居在身內。一切世間包括三界所有器世間、所有諸佛國土、大千世界，總共有十種異生。什麼叫異生呢？異就是變異、變化；生代表眾生，眾生包括菩薩，包括聲聞，包括緣覺，包括六道凡夫，是眾生就不是佛，異生就是異類而生、異時而生、異地而生的意思。

異類而生，比如說我們現在投生為人類，下一世不當人類了，換一種類，有可能是鬼類，有可能是地獄類，有可能是畜生類，有可能是阿修羅類，有可能是天人類，有可能是聲聞類，有可能是緣覺類，有可能是菩薩，那都是不一定的，換了生命的種類，就叫做異類而生。眾生這一世是人身，下一世可能是天人身，這叫異生，換了種類，叫異類。還有一個異時而生，所謂的異時，比如說我們人類的生命，現在是幾十年的光陰，那麼幾十年光陰之後，生命就結束，又有下一段的生命體出生，這叫異時，在另一時間段又出生叫異時而生。

還有個異地而生，所謂的異地，地代表三界九地，三界即欲界、色界、無色界；九地就是三界中的九地，欲界是一地，色界的初禪、二禪、三禪、四禪四天是四地，再加四禪天上面有四空天，總共是九

地。異地是眾生的出生地不同，比如說現在在欲界人間出生，因為修出了初禪，下一世可能在初禪天出生，這叫做異地而生，出生的地點不同了。眾生現在在欲界地出生，下一世也許會在色界出生，或者在無色界出生，出生之地改變了，叫異地而生。

眾生有十種異生，十種異生這個十，是一個大約數，不一定就是指固定的十個。如果包括佛，那麼法界有十種，六道凡夫是六種，聲聞是一種，緣覺是一種、菩薩是一種，佛是一種。異生不包括佛，佛不是異生，不是眾生，也不變異。十個種類如果細分的話，能分很多種，比如人可以分為很多種類，畜生細分更是無數種了，鬼類眾生也有很多的種類，地獄眾生也有很多種類，每一道眾生的種類都非常多，種類只是一個大約數。

異生的眾生最高位是七地菩薩，八地菩薩沒有異生性了，祂已經了分段生死了，只有變易生死，祂的阿賴耶識改為異熟識。八地以上菩薩的生命不是一段一段的，壽命非常長，不會這一世死亡，然後再托生到下一世，祂沒有異類、異時、異地出生的現象。所以八地以上菩薩，不屬於異生。八地以下的菩薩，再加上六道的凡夫、聲聞、緣覺，都屬於異生性，因為這些眾生都有分段生死，而四果羅漢和真正證得辟支佛果的人，也沒有異生性，沒有分段生死了。分段生死指生命是一段一段的，人類的生命是一段一段的，幾十年，百八十年，幾萬年都有，畜生的生命是幾分鐘、半天、一天、一年，十年，二十年都不等，惡鬼的生命按劫論，地獄眾生更是論劫，都是分階段的，這一段時間果報受完，再有下一段的生命體出生，受下一段時間的果報，這叫異生。

阿難對佛說，一切世間十種異生，同將識心居在身內，他說能夠生起愛樂的識心居在身體之內，這是他提出的第一個論點。論據是什麼呢？他敘述說：縱觀如來青蓮華眼，亦在佛面。世俗人都說：眼睛是心靈的窗戶，意思是說心靈透過眼睛，能看見外面世界，眼睛的神采神色就表明了此人的思想感情。阿難此時也差不多如此認為，他說觀看佛的青蓮華眼，和眾生一樣，也是在佛的臉上，那佛的識心，也肯定在臉面裏，在身體裏。佛的眼睛叫青蓮花眼，形狀象青蓮花一樣，眼睛像四大海水一樣，佛的眼睛青蓮華眼在佛的臉上，識心就在身體裏。

阿難說：我今觀此浮根四塵，只在我面。你看佛的眼睛在佛的臉上，識心就在佛的身體裏，同理我的浮根四塵也在我的臉上，識心也就在我的身體裏。浮根就是浮在身體表面的根，大家能看得見的，表面的根指眼根、耳根、鼻根、舌根、身根這五根。臉上有四根，這裏沒有包括身根。在我的臉上有眼根、耳根、鼻根、舌根，別人都能看得見，都在我的面上，就連佛的眼睛也在佛的面上。

阿難接著得出結論說：如是識心，實居身內。阿難的意思是識心就在身體裏，通過臉上的四根而能識別了知一切色法。浮根在外面，那麼識心就在裏面，從裏面能通過臉上的浮塵根看見外面，他以這個論據來證明說識心確實在身體之內，說如是識心，實居身內。浮塵根也是塵，塵包括四大組合而成的眼耳鼻舌四根塵，身根也是塵，是色法塵，意根屬於心法塵，屬於心法，不屬於色法。

原文：佛告阿難。汝今現坐如來講堂。觀只陀林今何所在。世尊，此大重閣清淨講堂，在給孤園。今只陀林實在堂外。阿難，汝今堂中

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

釋：阿難敘述完自己的觀點見解以後，佛就告訴阿難：“汝今現坐如來講堂，觀祇陀林今何所在。”佛就用這個講堂來比喻眾生的色身，識心在色身裏能看見、了別、覺知色身外邊的物質世界，包括臉上的浮根四塵都能覺知到，是因為識心在身體裏的緣故，這是阿難的觀點。佛說那好，我就說個比喻吧，比如阿難你現在坐在我如來的大講堂裏，你觀祇陀林，現在在哪裏呢？阿難回答佛說：此大重閣清淨講堂在給孤獨園，今只陀林實在堂外。阿難如實的回答說講堂在給孤獨園裏，今祇陀林實在講堂外面，阿難不知道這是佛佛的用意，就照實回答了。

阿難回答完以後，佛就說：阿難，汝今堂中先何所見。那麼你在我的大講堂當中，最先看見了什麼呢？阿難回答說：世尊，我在這講堂中先見如來，次觀大眾，如是外望，方矚林園。我在講堂中最先看見的是如來，因為坐在如來的對面，如來坐對面的上首，肯定是先觀如來；觀完如來以後，再觀如來周圍的大眾（出家眾）；觀完出家眾以後，這樣再往外邊看，就看見講堂外邊的林園祇陀林了。佛接著問阿難：你看祇陀林的時候，因為什麼而能看見呢？因為什麼有這個見性、覺知性呢？阿難回答世尊說：世尊，這個大講堂因為有窗戶，窗戶與門都敞開著，所以我在講堂裏，通過門窗就看見了外邊遠遠的祇陀樹林。

原文：爾時世尊，在大眾中，舒金色臂，摩阿難頂。告示阿難及

諸大眾。有三摩提。名大佛頂首楞嚴王，具足萬行，十方如來一門超出妙莊嚴路。汝今諦聽。阿難頂禮，伏受慈旨。

釋：佛就開始講正題了，這個正題是什麼呢，就是大佛頂首楞嚴當中的主旨——如來藏，佛開始敘述如來藏修行法門了。佛為什麼要用講堂的問題來問阿難呢？佛是有用意的，因為這個講堂可以代表眾生的色身，講堂的門窗代表眾生的五根，講堂裏的人物可以代表眾生身體當中的色塵物質，阿難就代表識心。

阿難你這個識心能看見講堂裏的如來大眾，還能看見窗戶外邊的祇陀林，那意思就是說，識心不僅能看見色身之內，也能看見色身之外，而是通過門窗（門窗就代表五根），用這個來比喻。既然你阿難在室裏能看見如來大眾，還能透過門窗看見外邊，那你阿難的識心就應該能看見身體裏的物質，也應該能夠看見五根或者四根，還應該看見眼根外的色塵，可是如今不是這樣的啊！往下佛就會一一的道來，否定阿難識心在身體內的說法。

阿難回答世尊的問話之後，世尊就在大眾中舒金色臂，佛是金色身，手臂也是金色的，舒就是舒展開，佛伸長了自己金色的手臂，佛的手臂可以伸到很長很長，這是佛的三十二相之一。阿難離佛很遠，但是佛一伸手，就能摸到阿難的頭頂，即使阿難在講堂的最後邊，佛金色的手臂舒展開來，也能摸到阿難的頂，這叫佛摸頂。

佛摸阿難的頂以後，告示阿難以及講堂中所有的大眾說：有一個三摩提，名叫大佛頂首楞嚴王。三摩提是佛教用語，印度語，三摩提代表三摩地，三摩地一個是定地，一個是慧地，確切講叫定慧等持之地。是什麼法定慧等持呢？三界世間法不是定慧都等持的，除了佛本

身能覺知一切法的心是定慧等持的，其他眾生都不是定慧等持的。不修道的凡夫無定無慧，外道有定無慧，聲聞緣覺定多慧少，菩薩慧多定少，佛是定慧等持。除此，能真正定慧等持的是什麼？是這部楞嚴經講的主旨、中心——如來藏。如來藏這一法，叫三摩提、三摩地，叫定慧等持之地，如來藏既有定又有慧，既圓滿的具足了一切的禪定，又圓滿的具足了一切的大智慧。而且這個定叫首楞嚴大定，不出不入，無始劫來如來藏常在定中，不出定，無始劫中如來藏具足一切法，具足一切大智慧。

為什麼如來藏叫作常定、三摩地呢？因為如來藏永遠是對三界世間萬法，不動心念，祂雖然能了別三界器世間以及業種，但祂對於三界法永遠不動心，不會生心動念，心地無有轉動，永遠處於定中，所以祂叫三摩地。如來藏的智慧是指什麼？如來藏的智慧是指祂能夠出生三界世間一切法的大智慧，有這種大智慧，世間一切法都跟祂無法相比，無法相提並論。一切法包括出生佛的應身、化身、和報身，出生佛的五蘊，出生佛的三十二相，出生宇宙大千世界，出生眾生的五蘊身。這就代表著如來藏的大智慧德相，所以如來藏是定慧等持、定慧雙具的，就叫三摩提。

後邊的名大佛頂首楞嚴王，這個三摩提也叫做大，大就是如來藏的特性。如來藏也叫一真法界，祂包羅了三界世間一切萬法，包括十法界、十方諸佛國土、十方諸世界海、諸幢王刹，一切法全部都包羅到如來藏心當中，沒有一法能超出一真法界之外，所以如來藏名為大。佛頂又是什麼意思呢？我們看每一尊佛的佛頂，我們看著諸佛好象是有頭頂，其實佛是沒有頭頂的，佛的無見頂相是沒有頭頂的。無見頂

相代表佛的法身、佛心，代表佛的無垢識，就是說佛頂是無頂的，誰也見不到頂。

神通第一的大目健連因為不相信佛是沒有頂的，他就升到虛空當中想見佛的頂，結果沒看見佛頂，他不死心，再升到最高層天看，也沒看見佛的頭頂，最後又升到上方世界的其他佛國土中，又升到上方世界的很多諸佛國土中，也都沒有看到佛的頂，這說明佛頂是不可見的。佛頂代表著佛的真心無垢識，祂是無形無相的，無形無相怎麼能看得見呢？不管有肉眼也好，有最好的天眼也好，都不會看見佛的頭頂，不會看見佛的真如心。所以無見頂相就代表佛無形無相的真如心體，佛的法身。

首楞嚴王，首代表如來藏，祂是三界萬法之首，因為有如來藏，依祂就能出生三界世間萬法，三界世間萬法都以如來藏為首，以如來藏為尊，才會有後邊一個一個的世間法出生。先有眾生的七識心，七識心攀緣身心世界，如來藏就隨順七識心變現身心世界，三界世間萬法就出生了，所以說如來藏是三界萬法之首。楞嚴是一種寶，楞嚴這種寶堅硬而不可摧毀，任什麼人的力量，都不可能摧毀楞嚴這種寶，楞嚴王是寶中之王，代表著如來藏是三界世間之中最堅固的、不生不滅的、永遠不損壞的、永遠不會滅掉的寶貝，祂是眾寶中之王，寶中之寶。

下面講具足萬行，萬行也代表著如來藏，具足指如來藏具足一切法的種子，因為祂具足一切法，就能行一切的道。如來藏能行什麼道呢？祂能出生三界世間萬法，祂能出生眾生的五蘊，祂能依眾生的意根，依眾生的五蘊，而產生三界世間萬法，配合意根，配合五蘊，出

生五蘊所需要的一切法，圓滿完成五蘊的因緣果報，五蘊需要什麼，祂就能配合而現出什麼，盡量滿足五蘊的一切需求。祂能配合五蘊現出三界世間一切法，世間一切法都是祂運作出來的，沒有祂就沒有一切，所以說如來藏具足萬行。沒有一個法不是如來藏運作出來的，沒有一個法不是祂所創造的，沒有一個法不是祂所維持和運行的，所以如來藏具足萬行。祂滿足眾生的一切需求，眾生的一切所需都是祂提供出來的，所以如來藏具足萬行，祂是一個真正的大菩薩，永遠都是對眾生慈悲喜舍的無私無畏的大菩薩。

十方如來一門超出妙莊嚴路，這句話的意思就是說，十方如來都因為有這個三摩地，有大佛頂，有首楞嚴王，所以才能依止於三摩提這條修行路，究竟超出生死火坑，心得清涼，證得大般涅槃。意思是說十方如來依著如來藏這個法門，修行如來藏這一根本大法，才能徹底超出生死，走向究竟涅槃。超出生死證得大涅槃這條路，就是一條妙莊嚴路，這裏的生死包括了分段生死，也包括變易生死，兩種生死都滅除無餘，就能究竟超出生死。

妙莊嚴路就是指依如來藏走向解脫之路，學如來藏法，獲得如來藏中全部的秘密寶藏，就能莊嚴菩提大路，超出一切生死，這條路是非常微妙、非常莊嚴的，直達佛地的究竟解脫，究竟涅槃，真是妙不可言。這句話點明了全經的主題，眾生從初學佛到最後究竟成佛，這期間就是一條莊嚴菩提之路，依微妙的如來藏理體，以微妙的如來藏為中心，究竟得解脫。佛插了這麼一句話，這一句話如果要細講，以佛的智慧來說，要講幾劫，到底是幾劫和幾大劫就不清楚了，專門講如來藏體性，也許幾大劫都講不完，這一句話如果講解完，這本楞嚴

經可能就講完了。

佛講這句話的意思是說，阿難你不要總認你那個虛妄的心、能愛樂佛的心是真實的，那不是真實的；真實的心是這個三摩提、大佛頂、首楞嚴王，你把這個抓住修證了，就能超出生死輪回；而你阿難如果以心目為究竟自己的話，那就是認賊為子，心目賊就會劫你的家寶，讓你生死輪回不已。佛用真妄心對比的方法告訴阿難，不要認賊為子，認賊為父，不要把你的心目當成你究竟的阿難；另外有一個真正的阿難，只有依止祂，才能究竟超出生死輪回。

佛介紹完首楞嚴王這一法門之後，就告訴阿難，汝今諦聽，你現在仔細聽，我再接著給你講。阿難頂禮，伏受慈旨，伏就是心甘情願，降伏了自心的我慢，表示願意聽從佛的慈悲旨意，完完全全信受佛語。受是接受，阿難因為信佛，完完全全的信受佛的所有言教，這叫伏受。佛慈悲的旨意，阿難全部都接受採納，他在佛前沒有一點慢心，不會說我的知見一定是對的，而是時時征求佛的看法，詢問自己的知見是否正確。阿難在佛前總是帶著一種不確定的心態來表述問題，每次敘述完自己的觀點，都問佛：我說的對不對，這是謙卑無慢和順佛敬佛的心態，值得我們效仿。

不像我們很多人，明明自己的知見不對，從來不加以檢查，盲目的認為自己是對的；然後非常肯定的對別人述說，還讓別人一定要相信，如果別人不相信或者否定，他就不高興了，這是嚴重的我慢和我執。而阿難就不一樣了，阿難在佛前，完完全全的伏受世尊的所有的旨意，佛說什麼，阿難就信什麼，沒有一點懷疑，在佛前從來不執著自己的觀點知見是正確的，總是征求佛的意見，非常信受佛所說的話，

謹尊佛教，這才是佛的真正弟子。

原文：佛告阿難。如汝所言，身在講堂，戶牖開豁，遠矚林園。亦有眾生，在此堂中，不見如來，見堂外者。阿難答言。世尊，在堂不見如來，能見林泉，無有是處。

釋：阿難說伏受慈旨以後，世尊繼續交待阿難說，如汝所言，你的身體在講堂內，戶牖開豁，門窗全部敞開著，通過門窗就能看見遠處的林園了；但是也有眾生在此堂中，不見如來，卻能見堂外。這句話非常關鍵，直接把阿難引向自己觀點的矛盾處，從而讓阿難不得不承認識心在身體之內這個說法是不對的。

佛的意思是說：如果識心在身體之內，就能看見身體內的五臟六腑，就像阿難你在講堂裏，你代表識心，講堂代表身體，那你在講堂裏應該先看見佛，看見佛之後才能看見外邊的林園；沒有說不看見佛而就能看見外邊林園的。因為你阿難面對的是佛，佛後邊是窗戶，旁邊是門，你一邊看著佛，再看著佛背後的窗戶和旁邊的門，通過窗戶與門才能看見講堂外邊的林園，那麼看見窗戶肯定能先看見世尊，看見林園，肯定是先看見了窗戶。這個比喻是說明識心如果在身體之內，就應該先看見身體裏，再通過五根六根看見身體外面。佛講這個比喻，是故意給阿難將了一軍，讓阿難處於矛盾之中，從而承認自己的論點錯誤。

佛說也有眾生在此堂中不見如來，而能見堂外的人，阿難一聽就說不對啊，如果人在講堂裏，一定是先見如來，再看見講堂裏的大眾，然後再看見門窗外的祇陀林。阿難回答說：世尊，人在堂不見如來能見林泉，無有是處，這是不可能的。人在講堂裏，肯定是先看見講堂

裏的佛和大眾，然後再通過門窗看見講堂外邊的林園；不會有人看不見如來，卻能看見講堂之外的林園，這樣的事情不可能出現。

原文：世尊說，阿難，汝亦如是。汝之心靈一切明了。若汝現前所明了心實在身內，爾時先合了知內身。頗有眾生，先見身中，後觀外物，縱不能見心肝脾胃，爪生發長，筋轉脈搖，誠合明了，如何不知。必不內知，雲何知外。是故應知，汝言覺了能知之心，住在身內無有是處。

釋：佛就順阿難的話說：阿難，你就是這樣的人啊，剛才你不是說識心在身體之內嗎，如果是這樣，你應該先看見身體裏，看見身體裏以後，再通過眼根，看見身體外的色塵，你和我說的這種情況不是一樣嗎，你就是這個人，在堂不見如來而能見林園的人。佛接著說：你的識心對於一切法都明明了了，能覺了知見一切法，如果你這個現前能明了一切法的識心在身體內，那眼識、耳識等識心應該先了知你的內身，了知身體裏的情況，因為識心在身體內，當然應該先了知身體裏的五臟六腑。

佛說頗有眾生，先見身中，後觀外物，（頗一般在古代語中當作“很”與“非常”的意思。）如果眾生真的是都能先見身中，後觀外物的話，那麼眾生們即使不能見得自己的心肝脾胃，指甲生頭髮長，筋骨的運轉氣脈的搖動，也應該明了自身裏的一些情況，可是為什麼不知道呢？必不內知，雲何知外，一定是識心不了知內身的情況，如果連內身的情況都不了知，如何能了知身外的情況呢。

沒有一個眾生的識心能看見自己的心肝脾胃，也不知道手指甲是如何出生的，頭髮是如何長出來的。如果識心在身體裏，是應該能看

見這些物的。所有的眾生當中沒有一個能先看見身體裏，看完身體裏，再看見身體外的色法的，這就說明了識心不在身體裏。如果識心在自己身體裏，就能看見自己頭髮的生長，能看見心肝脾胃，能看見筋轉脈搖；如果識心在身體裏，確確實實應該能明了這些物質色法的，可是眾生都不知道。

佛說眾生為什麼不知道呢？肯定是識心不了知自己身體內，如果識心在身體內，都不了知身體內，怎麼能了知身體外呢？那就說明了識心不在身體之內。如果識心在自己的身體之內，都會了知自己的內身，身體裏的物都能看見，然後才能通過身體的五根，看見身體外的色塵物質。

最後佛就得出一個結論說：是故應知，汝言覺了能知之心，住在身內，無有是處。所以應該知道，阿難你所說的能夠覺了一切法的心、知一切法的心住在身體裏，根本沒有一點道理。這就把阿難的第一個觀點識心在身體內，徹底給否決了。否決了以後，阿難還要提出下一個觀點出來，那就是第二處征心了。

第二處征心——心在身外

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

釋：阿難頂禮世尊以後，對世尊說：我聽聞如來如是法音，終於明白了我的心確實是居在身外的。為什麼這樣說呢，譬如在一個房間

內點燃一盞燈，燈光就在房間裏出現了，那麼燈光一定能先照見房間內，再從房間的門，傳播到房間外，照見院落周圍。所有的眾生都看不見身體裏，唯獨能見身體外，也就像燈光一樣，如果燈光居在房間外，就不能照見房間內，這個道理是很明顯，很容易明白的，應該沒有什麼疑惑了。我說的這個道理，應該符合世尊您的真正了義之說，不會再錯了吧？

第二處征心內容是心在身外，阿難在第一處征心裏說識心在身內，世尊用了講堂的比喻把阿難的說法給否定了，說識心不在身內，阿難承認自己錯了。接著阿難又提出一個論點，說識心既然不在身內，肯定是在身體外了。阿難提出識心在身外，這是論點，論據是什麼呢？他舉個例子說：譬如燈光在房間內，肯定是先照房間裏面，後照外面了，一切眾生不見身中，獨見身外，就像燈光一樣，居在室外，不能照室，意思是說識心在身體外，所以才看不見身體內。

提出一個論點以後，找出論據來證明自己論點的正確性，這叫因明學，有論點一定要有論據，論據是用來證明論點的。要證明一個論點，最好要從正反兩方面都能證明其正確性，邏輯要嚴密，論點才能成立，不容易被攻破；如果有一方面不能證明論點的正確合理性，論點就不成立。如果能從正面或者是一個方面證明論點是正確的，可是沒有考慮到另一方面的情况，別人就可能從另一方面找出破綻，證明你的論點是錯誤的，那麼最終結局，你的論點還是不成立的。因此菩薩要造論、和眾生辯論講法的話，一定要懂因明學，自己提出一個論點來，從正、反面以及各個側面都要能證明自己論點的正確合理性，論據要充足，讓對方無懈可擊，只能認可你的觀點，他就被折服，並

且從中受教，我們作菩薩將來都應該學會因明學。

原文：佛告阿難。是諸比丘，適來從我室羅筏城，循乞搏食，歸只陀林。我已宿齋。汝觀比丘，一人食時，諸人飽不。阿難答言：不也，世尊。何以故。是諸比丘，雖阿羅漢，軀命不同。雲何一人能令眾飽。

釋：佛告訴阿難說，眾比丘們剛剛隨從我在室羅筏城托鉢乞食，再回到只陀林精舍中吃飯。我已經吃完飯了，你看看這些比丘們，如果有一個比丘吃飯的時候，把食物吃到胃裏，其他比丘是否感覺飽了呢？阿難回答說其他比丘不飽，因為這些比丘雖然都是阿羅漢了，可是身體不同，一個人吃飯怎麼能讓大眾都飽呢。

其實這裏還有奧秘，食物是如何吃到胃裏的呢？肯定用識心來吃的，沒有識心，只有身體，不能吃飯。一個比丘既然能吃飯，胃又飽了，他是用身體吃的，但是用身體本身不能吃，是識心利用身體，識心和身體合和運作，就把食物吃到胃裏了。然後身體上有覺，識心上也有覺，識心就覺得胃裏有食物，已經飽了，這是識心和身體和合在一起的作用，二者不能分離，分離後既不能吃飯，又不能感覺飽；感覺飽感覺胃裏有食物，身體和識心都有覺，離開了誰都不能吃飯，也不能感覺飽。

但是世尊沒破這一點，而是問阿難一個人吃飯吃飽了，其他人沒有吃飯能不能飽，一個人能不能代替其他人吃飯。意思是問阿難，這個人和其他人是不是有關聯的，肯定是沒有關聯的，兩個身體兩個識心，兩個人都是單獨的個體，互相沒有關聯，這個個體接觸的東西，一定歸這個個體所有，那個個體所接觸的法，一定歸那個個體所有，

識心和身體不能共用，不能互相代替。

佛就用這個比喻說明個體不同，不能互相替代。如果把識心和身體分離開，識心是一個個體，身體是一個個體，這是兩個個體，兩個個體不能互相合和起作用。那麼識心所了知的法，身體就不知道，身體上能覺得的法，識心就不知道。例如眼識在身體外，看見了外邊物，但是眼根沒有覺，見色與眼根沒有關係，見色這件事就不成立，因此識心和身體不能分開。

耳識如果在身體外聽到了聲音，耳根沒有聽見聲音，耳根上就沒有覺，覺跟耳根沒有關係，耳根就沒有聽聲，聽聲這件事就不成立。鼻識如果在身體外嗅到香臭味塵了，而鼻根沒有覺，嗅香和鼻根就沒關係，嗅香這件事就不成立。身識如果在身體之外感覺冷了、渴了，而身體卻沒有感覺，因為是兩個個體，互不相幹，身體沒有感覺，那麼感覺冷和渴這件事是不成立的。

原文：佛告阿難。若汝覺了知見之心，實在身外，身心相外，自不相幹。則心所知，身不能覺。覺在身際，心不能知。我今示汝兜羅綿手，汝眼見時，心分別不。阿難答言：如是，世尊。佛告阿難。若相知者，雲何在外。是故應知，汝言覺了能知之心，住在身外，無有是處。

釋：佛對阿難說，如果你能覺知了別的心確實在身體之外，身心就是相離的，身和心既沒有聯系也不相幹。那麼識心所感知到的，身體就感覺不到；身體上有感覺，識心就不知道。比如花和眼根相觸，你能不能看見花呢？眼根和眼識分離，身體上沒有識心，就看不見花，雖然花在眼前，和眼根能接觸，但是眼識看不見花，就等於你沒有看

見花一樣。因為眼根、身體、和識心分離了，眼根觸花，眼識不觸花，眼識不觸花，就看不見花，等於你沒看見花一樣。眼根和眼識不能共同來觸一個色塵，身體和識心不能合和運作，功能就不能互相代替。

耳識也是，耳根那地方有聲音，聲音觸到耳根了，耳識卻聽不見，那就等於沒有聽見聲音一樣，聽聲這件事就不成立。因為耳根和耳識是兩個個體，它們不能共同和合觸一個聲塵。鼻根和味塵相觸，但是沒有鼻識，鼻識在身體之外，就嗅不到氣味。因此別人打了你一巴掌，觸塵和身根相接觸，但是沒有身識，身識在身體之外，不能感覺被打，也不覺得疼痛，如果五識、六識都在身體之外，那麼無異於死人一樣。

佛說，阿難，我讓你看看我的兜羅綿手，你眼睛看見我的手，識心分別了嗎？阿難說：是的，世尊，我識心分別出來，看見佛的手了。佛告訴阿難說，如果眼睛和識心都同時知道了，識心怎麼能在身體外呢，所以你應該知道，你所說的能覺知能分別的識心在身體外，根本是不對的。既然你看見了我的手，說明不僅你的眼根觸了我的手相，你的識心也同時觸到了我的手相，了知了我的手相，這說明你的眼根和識心是合在一起，是一體的，識心並不在你的身外，識心在身外這個說法不成立。

我們學佛就要學佛的大智慧，學佛的嚴謹、周密、細致的邏輯思惟推理能力，我們看佛的邏輯思維都非常嚴密，任何人都無懈可擊。佛在世弘法的時候，也經常跟外道辯論，可是佛提出一個論點，提出一個論據，那些外道們從來都辯論不了，而佛能把外道的論點、論據全都能攻破，所以佛的因明學是非常圓滿嚴密的，能摧破一切外道的言論，佛自己的立論，外道卻永遠不能摧伏。這是佛成就的大智慧，

說明佛的因明學已經圓滿具足，對於一切法都達到了無學。

我們也應該跟佛好好學因明學，作論時，先提出自己的論點，之後找證據證明其正確可信性，論據一定要能把論點說明清楚，讓自己的論點證據確鑿。這樣對方就無法攻破你的論點，從中找不出一個破綻來。證明論點時，不僅要從正面提出論據證明，還要從反方面和側面提出不同的論據證明，多方面的論據都要充分，才能說明自己的論點是正確的。對方在各個方面都找不出破綻，不能破除你的論點，他只有承認你的觀點正確，這樣你就把眾生度了。

第三處征心——識心潛伏根內

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

釋：第一處征心阿難說識心在身內，世尊駁斥說不對，結論是識心不在身內；第二處征心阿難說識心在身外，世尊也駁斥了，結論是不在身外，於是阿難又提出了第三個論點說：識心潛在根內。阿難說識心既不在身外，也不在身內，我思考識心應該潛藏在六根之內。為了證明自己的論點是正確的，阿難就說了一個琉璃碗的譬喻：譬如有人拿了個透明琉璃碗扣在眼根（這裏主要指眼浮塵根即眼根）上，雖然有透明琉璃碗扣在眼根上，眼睛還是可以毫無障礙的看見琉璃碗外邊的色塵。

這裏把眼識類比成眼睛，眼根類比成琉璃碗，眼識潛藏在眼根內，既不與眼根分離，也不用見身體內，還能與眼根和合運作，眼根觸到色塵的同時，眼識也就了別到了色塵。阿難認為他這次提的論點，貌

似解決了佛陀駁斥他提出的矛盾點識心不在身內也不在身外的問題，他想這回應該對了。這回也不對，阿難說完這個譬喻，佛就從正反兩方面破阿難的論點，使得這個論點不成立，最後阿難就無話可說，承認了自己的論點是錯誤的。

阿難對佛說，世尊，就象您所說的那樣，六識心不見內，不見五臟六腑；如果識心不見五臟六腑，就不能居在身體內，如果眼識不見五臟六腑，肯定不在身體之內，內是指什麼，指五臟六腑、筋骨和肌肉、血液等等。佛說法破識心在七處，主要以眼識心為例說明六識心不見內就不在身體內，把眼識心不在內外中間、不在七處都證明了，那就同理可證，其它的識如耳識、鼻識、舌識、身識、意識都不在身體的內外中間，都不在七處。

阿難說：身心相知，不相離故，不在身外，身體和識心又互相有連帶關係，因為這個連帶關係，才能共同和合運作，了知外物，所以身體和識心是不能相離的。既然身體和識心不能離開，那麼識心就不在身體的外邊；如果在身體的外邊，就和身體分開了，成為兩個個體，兩個個體不能在一起合和運作同時起用，不能了知外物。阿難現在懂得這兩點以後，又提出一個論點來：我今思維，知在一處。知性在哪一處呢？當然這個思惟是識心意識情思意解，他沒有經過深細的論證和思惟，思想觀點還比較膚淺，論點是不對的，提出的論據也不對。

原文：佛言：處今何在？阿難言：此了知心，既不知內，而能見外，如我思忖，潛伏根裏。猶如有人，取琉璃碗，合其兩眼。雖有物合，而不留礙，彼根隨見，隨即分別。然我覺了，能知之心，不見內者，為在根故；分明矚外，無障礙者，潛根內故。

釋：佛問阿難，識心在什麼地方，阿難說，此了知心，既然不了知身體內，而能見到身體外，我想應該潛伏在根裏，這是阿難的第三個論點。六識的了知心，先從眼識能了知外物的說起，內是指身體內的東西五臟六腑、心肝脾胃、骨頭、骨髓、血液之類的東西。既然識心不知道身體內的這些東西，卻能看見身體外的物質色法，阿難說就像我考慮、思量的那樣，識心應該潛伏在根裏。

以眼根為例，眼識心潛伏在眼根裏，同理耳識心肯定潛伏在耳根裏，鼻識心要潛伏在鼻根裏，舌識心要潛伏在舌根裏，身識心要潛伏在身根裏。意識心的根叫意根、第七識、末那識，意識心就潛伏在意根裏。我們這一看就知道不對了，意識心不能潛伏在意根裏，為什麼呢？因為意根無形無相，是沒有裏外的，那意識心怎麼能潛伏在意根裏呢，這一點以後再說。

阿難把識心潛伏在根裏的論點提出來以後，接著提出了論據，想要證明自己論點的正確性。阿難說，就像有人取來兩個琉璃碗，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，左邊一個，右邊一個。琉璃碗是一個透明體，它的形狀就象我們吃飯或者盛物用的小碗一樣，邊是圓的，中間是凹凸的，琉璃碗的邊緣肯定要與眼睛合在一起，扣在眼根周圍。它不可能合在眼球上和眼的玻璃體上，合不上去，眼球也會受不了，肯定是合在眼框上。因為琉璃碗既是圓的，又是凹凸的，中間有空隙，琉璃碗的底就在眼根外邊，也是透明的，和眼根相對，之間有一個距離，叫作空間。

因為琉璃碗的底部和眼根有一定的空間，琉璃的底部就能在眼根上成像，最初在眼根玻璃體上成的像是倒立的，等到這個倒立的像從

眼根視網膜、玻璃體那裏通過視覺神經元傳導到後腦那個地方時，就變成一個正立的像，又倒過來了。然後後腦勝義根裏的影像與勝義根接觸，如來藏就出生眼識，眼識就能分別琉璃底部的影像，看見的是和外邊的玻璃碗的底部一模一樣的正影。最初成像是倒立的，然後第二次成像又正過來，我們看見的是經過二次變現所形成的像，和外物非常相似。

在後腦處二次成的像叫作影子，我們看見和了別的都是影子，覺得這個影子就是外邊的實物，因為和外邊實物一模一樣，看不出是虛幻出來的，於是我們所有人就把影子當作真實的，認為自己看見的是真實東西，從來不懷疑自己所見是否是真實的，因此而生起貪執，就被拘束在六道輪回裏受苦無量。其實每個眾生看見的都是真實物的那個影子，因為是通過眼根的二次成像形成的，這些在初中物理學上都講了。

取琉璃碗扣在眼根上，眼根就能看見這個琉璃碗。如果不用琉璃碗，現代化的輔助眼睛視覺的工具是什麼呢？就是有形眼鏡和隱形眼鏡，有外邊帶框的眼鏡，是在眼睛外邊帶著的。還有一個是隱形眼鏡，隱形眼鏡是一層膜，這個膜非常輕柔，可以和眼睛的玻璃體、眼球貼在一起，而不傷眼球。貼在一起眼睛與隱形眼鏡就沒有空間沒有距離了，眼識的出生就缺少了一個緣，那麼隱形的鏡片，就不能在眼睛的玻璃體上成像，既然不能在眼根上成像，也就不能在後腦那地方再次成像。

二次成像一次都沒有成，那麼眼識就分別不了隱形眼鏡，因為不能出生眼識的緣故。但是外邊帶框的眼鏡，因為和眼根、玻璃體有一

段距離，眼識出生的條件具足時，眼識就能分別帶框的眼鏡，但是不能分別隱藏在眼球上的隱形眼鏡，就是因為中間沒有距離的緣故。因為眼識見色要有九個緣，就是九個條件，其中一個條件就是要有空間距離，空間距離就是為了成像而用的，物體和眼睛要有空間距離才能成像。成的像一開始是倒影，倒影再往傳到後腦勝義根那裏，再倒過來就是正影，所以最後眼識分別的就是正影，其實眼識是不在眼根那裏的。

阿難說用琉璃碗合上兩個眼睛，雖然眼根和物體合在一起，但是物體並不妨礙眼根的見色功能，阿難是要表達這個意思。那就是說，眼根能夠透過琉璃碗物體，看見琉璃碗之外的物質色塵。那麼眼根隨著它所接觸的外物，隨即就能分別物體了。其實能分別的還是識心，是眼識心的分別性，也是眼的見性，分別之後就了別了色塵。

隨就是隨時隨地，碰到什麼就能見什麼，分別什麼，就能知道是什麼。即就是馬上的意思，幾乎是同時的，其實這之間還是有一個非常短暫的時間差，不是物來了真的同時就能見物，中間還有一個剎那的傳導過程。這個傳導過程太快了，我們眼識根本分辨不出來，就覺得是物來同時就看見物了，其實是物來了一會，一剎那兩剎那之後，我們才看見這個物，不是同時看見的。

阿難總結剛才的譬喻說，我能覺了了知萬物的，能知曉懂得萬物的識心，不見身體之內的物質，是因為識心潛伏在根裏。識心在根，所以不能見到身體裏的五臟六腑，但是識心能夠通過眼根看見眼根外邊的物質色法。既然識心能通過眼根，應該能見到眼根，可是眼識卻看不見眼根，因此阿難的論點、論據都不成立，論點不成立，論據也

證明不了這個論點，都是錯誤的。

既然識能在根裏，在了別身體外的同時也應該能了別根身，比如說眼識在眼根之內，在看到身體外部世界的同時，應該能看見眼皮，應該能看見眼球，能看見玻璃體，能看見視網膜。可是我們現在睜眼看看，卻看不到自己的眼睛，說明眼識在眼根裏，根本不對。佛還沒有來破他，我們已經給他破了，所以說識心為在根裏是不對的。

阿難又接著提出最後的論據來支撐他的論點，這個識心能夠分明的、非常清楚的看見眼根外邊的所有的物體，沒有任何障礙，其原因就是識心潛藏在根內。眼識在眼根之內，能夠非常清楚的看見眼根外邊所有的物質色法，一點障礙也沒有。識心潛伏在根裏，就能無障礙的看見外邊，因此也就看不見身體內的五臟六腑、血液骨骼、肌肉之類的物質色法。阿難的論據都已經提出來了，沒有其他的補充說明了。

原文：佛告阿難：如汝所言，潛根內者，猶如琉璃。彼人當以琉璃籠眼，當見山河，見琉璃否？如是世尊！是人當以琉璃籠眼，實見琉璃。

釋：阿難說完以後，佛就開始開示了。佛肯定是要破阿難的這個論點，破阿難的論點要從阿難提出的論據證據上來破，他的證據不成立，就無法支持他的論點，論點隨之也就破了。佛這次從正反兩方面來破阿難這個證據，論點也就不攻自破，那就說明識心不在眼根之內。看看佛是如何破阿難這個論據的。

佛先順著阿難的論點進行推導，佛問阿難，就像你剛才所說的，眼識潛藏在眼根之內，識心都潛藏在根之內，就像琉璃碗一樣，琉璃碗現在就比喻為眼根了，眼根就相當於琉璃碗，識心就相當於扣著琉

璃碗的那個眼根。你說眼根外扣一個琉璃碗，眼根能見琉璃碗外邊的物質；如果你這個結論成立，眼識在眼根之內，眼根在眼識之外，那你的眼識能通過眼根見到外物嗎？

佛問阿難，既然琉璃碗扣在眼根上，眼根能夠通過琉璃碗見到外物，那你的眼識能不能看到琉璃碗？你看見了琉璃碗外邊的山河大地，但是這個琉璃碗你是不是能看得見呢？這個問話很關鍵，阿難不加思索就回答：是的，世尊，眼識當然能看見琉璃碗。阿難說如果有人把琉璃碗扣在眼根上，這個人當然能看見琉璃碗。

佛說，你的眼根通過琉璃碗能看見外物，還能看見琉璃碗，那麼同理，你的眼識就能通過眼根看見外物，你的眼識能不能看見眼根呢？應該能看見眼根的。佛的意思是你那個論點成立，我這個論點就成立；如果我的論點成立，就與眼識看不見眼根的事實相違背，那麼你阿難的論點就不成立。如果說我這個論點不成立，你那個論點也就不成立。佛用這個同理可證，來推翻阿難的論點，就算你阿難說得對，你如果對，我說的就對。但是我說的這個論點肯定不對了，那麼阿難說的論點就是不對的，佛以此來破阿難的論點。

原文：佛告阿難：汝心若同琉璃合者，當見山河，何不見眼？若見眼者，眼即同境，不得成隨。若不能見，雲何說言，此了知心，潛在根內，如琉璃合？是故應知，汝言覺了，能知之心，潛伏根裏，如琉璃合，無有是處。

釋：佛對阿難說，如果你的眼識能和琉璃合在一起，還能看見琉璃和琉璃之外的山河大地，那麼你的眼識如果在眼根之內，和眼根合在一起了，也能看見山河大地，也應該能看見眼根，那你阿難為什麼

看不見自己的眼根呢？佛不用阿難回答就知道，每個人都知道，任何人也看不見自己的眼根，看不見視網膜、看不見玻璃體、也看不見傳導神經，說明眼識不與眼根合，不在眼根裏。佛不用阿難回答，就把阿難的論點破了。

佛又接著說，如果你的眼識能夠看見眼根，那你的眼根就和外邊的山河大地一樣，都是一種六塵境界相，不是眼根，不能起著眼根的作用。那你的眼根和眼識就不能和合在一起，不能合和起用，因為你的眼根不是根，是六塵境。眼識如果能看見眼根的話，眼根就和外邊的山河大地一樣，是同一種性質的東西，不是根。如果你的眼識看不見眼根的話，那你說的琉璃碗能合的譬喻是不對的。佛從正反這兩方面都把阿難的論據破，論點也就不成立，自動破除了。

阿難現在閉口不言，沒法再說話，因為怎麼說都不對，說眼識能看見眼根也不對，不能看見也不對。那就說明他的論據眼根通過琉璃碗能看見外物，眼識就在眼根之內這個論據是錯誤的，論據錯誤，論點也是錯誤的。所以說眼識不在眼根之內。這地方稍微複雜一點，細心體會就能明白，阿難把眼根比喻成琉璃碗，又把眼識比喻為眼根，這樣一比對，我們就知道了，琉璃碗那個比喻不對，那眼識在眼根之內的這個類比也是是錯誤的。

於是佛說，既然眼識看不見眼根，你怎麼能說眼識心潛在眼根內呢？這是不可能的，眼識不在眼根內；如果在眼根內，就能看見眼根，現在你看不見，識心就不在眼根內，那麼像琉璃和眼根合在一起這個比喻，就是不對的。所以我們應該知道，阿難你說的能覺知的識心潛伏在根裏，是不對的，識心不在根內。眼識潛伏在眼根裏，就像琉璃

合在眼根裏這個譬喻是不對的，無有是處，根本就不對。佛把他的說法全部否定了，阿難無話可說，再也無理可申辯了，這個論點就破除了。

佛以眼根眼識這一個例子，來說明識心不在根裏，同理可證，耳識在不耳根裏，鼻識不在鼻根裏，舌識不在舌根裏，身識不在身根裏，意識不在意根裏。這幾個識怎麼破呢？來個反證吧，如果耳識在耳根裏，肯定能聽見耳根裏的聲音，耳根裏有什麼聲音呢？耳根聽聲音時鼓膜要震動才有聲音，如果耳識潛藏在耳根裏，聽見聲音的同時我們應該也能聽見鼓膜震動的聲音，可是我們卻聽不見耳根鼓膜振動的聲音，只能聽到外界的聲音，那就說明耳識不在耳根內。破鼻識不在鼻根之內，鼻識如果在鼻根之內，應該能嗅到鼻根之內的氣味。鼻根之內有什麼氣味？鼻根之內的氣味有生肉味、血肉味，可是鼻識卻聞不到自己鼻根的血肉味，就說明鼻識不在鼻根之內。

再一個舌識，舌根屬於身體裏的一部分，有身根和舌根兩種作用。舌識如果在舌根之內，那麼舌根的血腥的味道，肉的味道，舌識應該品嚐到，可是舌識品嚐不到舌根裏的血肉味，那就說明了舌識不在舌根之內。

身識是感覺觸塵的，身識如果在身體之內，身體之內有觸塵，比如說觸覺、冷熱、軟硬等，都屬於觸塵，你被碰了一下，你的細胞擠壓你身體的觸神經，你的觸神經通過非持續性的少量放電形成了觸覺，如果身識在身體之內，當你被觸碰時觸神經放電產生觸覺的同時，為什麼不會感覺到放電本身電流的感覺呢？再比如身體之內的骨頭是硬的，身識應該知道，可是身識不知道骨頭是硬的，觸不到骨頭，

身體裏的血液是溫的熱的，可是身識感覺不到血液的溫度。再有血液是流動的，流動性和身根相觸，就有觸塵，可是身識感覺不到血液的流動。因此從種種方面來說，只能說明身識不在身根之內，這就破了前五識在前五根內的錯誤論點了。

再還有一個意識，意識好破，如果意識在意根之內，那我們就想，意根是第七識，第七識不屬於物質色法，屬於識心；識心是沒有形沒有相，沒有阻礙的。既然意根沒有形，沒有相的，沒有阻礙，意根就沒有裏，也沒有外，意識心怎麼能在意根裏呢？如果意識心在意根裏，那麼意根所了別的法，意識心也能了別；可是意根了別了那麼多的法，意識心都不知道。意根了別的業種，意識心不知道，意根的打算，意識不知道，意根能了別其它世界的那些法、了別前世，意識都了別不了，說明意識心不在意根之內。這樣就把六識在六根之內這個論點都破了，最後說明識心不在六根之內，識心不在根內。這就是第三處征心。

第四處征心——開眼見明閉眼見暗

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

釋：佛把阿難的三個立論都破除以後，阿難又想出一個觀點，告訴佛說：這個識心開眼能見外，閉眼能見內。阿難的意思還是說識心在身體內。論據是什麼，怎麼證明識心還是在身體內呢？阿難說了兩點。第一點是，開眼能見明，因為識心在身體裏，光明在身體外，一

睜開眼睛就能看見光明，看見外邊了，這說明識心肯定在身體裏。第二點是，他說眼睛一閉上，就看見了黑暗，因為身體裏面沒有光明，五臟六腑是黑暗的，黑暗就等於自己的五臟六腑，看見黑暗就等於看見身體裏的五臟六腑了。阿難提出這兩點來證明他的第四個立論。

對於第一點，佛先不破，直接破第二點。第二點分兩種情況來破，每種情況再從正反兩方面破，這樣就把閉眼見暗這個論據推倒，隨即就把識心在身體之內的論點破除。閉眼見暗的說法，佛從兩方面來破，第一方面，佛說黑暗如果與你阿難的眼根相對，那麼黑暗在你的眼前；但是黑暗在眼前時，黑暗不在身體裏，黑暗不是你的內臟，所以閉眼見暗，並不是見的身體裏的黑暗，識心在身體裏的說法不成立，這是從正的方面破。從另一方面說，黑暗如果不與眼根相對，黑暗就不在眼前，而在眼根後面在身體裏，那麼眼根不與黑暗相對，就不能有見，見暗也不成，識心在身體裏閉眼見暗的說法就不成立。

看看具體的原文：**阿難白佛言：世尊，我今又作如是思惟。是眾生身，腑藏在中，竅穴居外。有藏則暗，有竅則明。**

釋：阿難說我現在又做如下的思惟，每一個眾生的五臟六腑都隱藏在身體之內。（腑藏在中，這個不念藏（丈音），念藏（嘗音），藏是藏著、隱藏的意思。）竅穴居外，竅是裏外相通的通道，穴就是穴位，裏外相通的一個穴位，叫作竅穴。竅穴是指眼根等四根，拿眼根做比喻，先說眼識，不說其餘的耳識、鼻識、舌識、身識、意識。竅穴居外，眼根在身體的外邊，就是身體表面。

有藏則暗，有竅則明。有藏就是因為在身體裏隱藏著、隱蔽著，所以才是黑暗的。阿難說眾生的五臟六腑隱藏在身體之內，所以是黑

暗的，眼識看見黑暗，就是看見的五臟六腑。為什麼能看見五臟六腑呢？因為眼識在身體裏，這是阿難的觀點了。有竅則明，眼識在身體裏，通過眼根這個竅穴，就能看見眼根外邊的光明，光明屬於外色。阿難舉出這兩點想說明識心還是在身體裏。

原文：今我對佛，開眼見明，名為見外。閉眼見暗，名為見內。

釋：阿難說，我現在面對著佛，睜開眼睛就看見了光明，說明眼識就在身體之內，才能透過眼根看見眼根外邊的光明，也看見了佛，這樣就等於看見了外面，所以說識心在身體裏能看見外邊。當閉上眼睛時，就能看見黑暗了，因為眼識在身體裏，閉上眼睛，識心回來看身體裏，不通過眼竅看身體外了，這回是看身體裏，於是就看見黑暗了，看見黑暗就等於看見身體內。因為身體內沒有光明，全是黑暗，那我看見黑暗就等於看見身體內。阿難以這個論據就想證明眼識在身體之內，他說完以後，其實心裏還是沒有把握，就問佛，他說的這個道理怎麼樣，對不對。

原文：佛告阿難。汝當閉眼見暗之時，此暗境界，為與眼對，為不對眼。若與眼對，暗在眼前，雲何成內。若成內者，居暗室中，無日月燈，此室暗中，皆汝焦腑。若不對者，雲何成見。

釋：佛問阿難，當你閉上眼睛看見了黑暗的時候，此暗境界，是與眼根相對應的，還是不對應的？其實眼識和眼根是相對應的，兩者不能分開起用。能看見外邊的光明，實際上外邊的光明也不是真正的外邊，也是裏面的，就是後腦勝義根那裏的光明。第一個論據開眼見光明，佛就不破他了，佛專門破他閉眼見暗這個說法，這個論據證明不了眼識在身體內。

不用阿難回答，佛就說了，如果黑暗與你的眼根是相對的，在你的眼前，那黑暗怎麼成了你的五臟六腑了呢，這個不對啊。光明是一種境界，與光明相反的就是黑暗，黑暗也是一種境界，都屬於眼識所見的色塵，黑暗境界如果與眼根相對，黑暗境界就在你的眼前，那麼眼識看見的是眼前，不是身體裏。黑暗境界如果不與眼根相對，不在你的眼前，那麼眼識就不相對，也就沒有識的出生，或者眼識與眼根無關，那就不能有見。佛問阿難，當你閉眼看見黑暗時，黑暗是在你的眼前呢，還是不在你的眼前？不管怎麼說，佛從兩方面都會推倒識心在身體裏的論點。

佛從另一方面說，黑暗如果不與眼根相對，不在你的眼前，而在身體裏，屬於身體裏的五臟六腑；那麼當你居住在黑暗的房間裏時，這個房間裏既沒有日的光明，也沒有月的光明，也沒有燈的光明，房間裏的黑暗都應該是你的五臟六腑，可是這是不可能的。因為你阿難說看見黑暗就等於看見五臟六腑了，你在特別黑暗的房間裏，房間裏的黑暗不就成了你的五臟六腑了嗎？這樣佛就破了黑暗與眼睛相對和不相對的兩方面論據。黑暗與眼根相對是錯誤的，不與眼根相對也是錯誤的，就是說不管黑暗在你的眼前，還是在你的眼後，這兩方面都不對。

原文：若離外見，內對所成。合眼見暗，名為身中。開眼見明，何不見面。若不見面，內對不成。見面若成，此了知心，及與眼根，乃在虛空，何成在內。

釋：佛又破另一個論據，黑暗不與眼根相對。佛說如果黑暗不與你的眼根相對，不在你的眼前，不在身體外面，是在眼根後邊在身體

內，眼識和身體內相對，而看見了黑暗。那你怎麼能有眼識的見性呢？有眼識的見，一定是眼根與黑暗的色塵相對，眼識才能看見黑暗。如果離開外邊的色塵，而能有見，眼根和黑暗不相對，怎麼能產生眼識看見黑暗呢？而識心的見性是因為眼根與身體內的黑暗相對而有的。

那麼閉上眼睛，看見了黑暗，就等於看見身體內、看見五臟六腑了。如果你這個說法能成立的話，眼識在你的身體當中，能看見身體裏的黑暗，那麼把眼睛睜開，你的眼識通過眼根能看見外邊的光明，也應該看見你自己的臉。臉在你眼根外邊，你的眼識在身體內，通過身體和眼根，應該先看見臉。如果你的眼識看不見你的臉，眼識就不在身體裏，不和五臟六腑相對。

佛說如果你的眼識能看見你的臉，這件事情成立的話，那麼能看見臉的眼識心以及你的眼根，應該在虛空裏，怎麼能說在身體內呢？眼識與眼根是不能分開的，一定是合在一起起用的，眼識能看見自己的臉，那麼眼識就和臉相對，在臉的外邊，眼根也應該在臉的外邊，和臉相對；如果識心和眼根在臉的外邊，就等於在虛空裏，那你怎麼能說眼識在身體內呢？這不是互相矛盾了嗎？況且眼根明明是在臉上，不在身體裏。這樣佛就徹底否定了阿難的論點，識心在身體裏的立論不成立。

原文：若在虛空，自非汝體，即應如來。今見汝面，亦是汝身。汝眼已知，身合非覺。必汝執言，身眼兩覺，應有二知，即汝一身，應成兩佛。是故應知，汝言見暗，名見內者，無有是處。

釋：如果你的眼識和眼根在虛空裏，那就不屬於你身體擁有的，眼識和眼根應該還有個如來藏來維持著。現在能看見你臉的眼識和眼

根也是你的身體，你的眼識有知，身體卻沒有覺知，如果你阿難一定要執著說，身體有一個覺，眼識眼根有一個覺，應該有兩個知性，那你阿難一個人就成了兩個個體：一個是身體，一個是眼識和眼根，這兩個個體是互相獨立的。

既然兩個個體互相獨立，就應該有兩個如來藏，你的身體有一個如來藏，能成為一尊佛；你身體外的識心和眼根也有知性，也應該有如來藏，能成為一尊佛，否則就沒有眼根也沒有知性。那麼虛空中的眼根和眼識有一個如來藏，你的身體有一個如來藏，這是兩個如來藏；如果你有兩個如來藏，那麼你一個眾生身就成了兩尊佛，這顯然是不成立的。

佛從這幾方面來破，就得出一個結論，你阿難說的見暗名見內者，無有是處，看見黑暗就看見了自己身體內的五臟六腑，這個說法根本就不對，沒有一點可取之處。佛在這裏從黑暗與眼根是相對還是不相對這兩方面來破阿難的觀點，如果不相對，又從兩方面來破，層層遞進，把阿難所有可能成立的證據都給破除了，哪方面也不成立，都不能證明眼識在身體之內能夠看見身體之內的五臟六腑。那麼阿難的第四處征心，眼識在身體之內，開眼能見明，閉眼能見暗，這個立論就不成立。第四處征心，佛就破除了。

第五處征心—隨所合處心則隨有

原文：阿難言：我嘗聞佛開示四眾。由心生故，種種法生。由法生故，種種心生。我今思惟，即思惟體，實我心性。隨所合處，心則隨有。亦非內外中間三處。

釋：前四處征心佛都給否決了，阿難又提出了第五處，隨所合處心則隨有。阿難對佛說，我常常聽見佛開示四眾弟子說：由心生故，種種法生；由法生故，種種心生。（四眾是指出家男女二眾與在家男女二眾，合起來就是佛的四眾弟子。）這句話的意思是說，由於心出生的緣故，各種法就隨著出生了。又由於各種法的出生，於此相應的識心就出生了。能出生的心，還不是不生不滅的真實心，是被真實心出生的七識心，七識心出生以後，八個識和合運行就產生了三界世間萬法。

由心生故，種種法生，七識心出生以後，五陰之法、十八界之法，宇宙器世間、三界世間萬法就出生了，眾生所需要的十八界法就出生了。只有如來藏不能單獨出生五陰世間法，必須有後天出生的七識心配合如來藏，才能產生這些法，尤其是有第七識的存在，祂能引導如來藏出生三界世間法。後天出生的就是妄心，七個妄心是由如來藏輸送識種子所形成的，七識心生出來以後就開始運行，身口意行出現，八個識就共同造作出一切法。由法生故，種種心生，三界世間萬法出生了以後，又導致了種種心的出生。種種不是一種心，什麼法對應著什麼心，種種心也是後出生的，就是生滅的妄心，不是真心。

這一句話代表了虛妄的唯識門。唯識門有兩個，一個是真實唯識門，一個是虛妄唯識門。真實唯識門是指三界唯心，三界是指欲界、色界、無色界，一個大千世間、無數大千世界的三界世間全部是由一個心出生的，這個心就是真實的如來藏心，這是三界唯心的意思。三界唯心屬於真實唯識門，一切法、三界世間法，都是由如來藏用大種性自性出生的，如來藏的七大種子輸送出來，就能產生三界世間萬法，

這叫三界唯心。

三界唯心後邊還有一個萬法唯識，萬法唯識是指虛妄唯識門。萬法也都屬於三界世間法，三界世間法雖然都是由如來藏生出，但是若只有如來藏，則不能出生三界世間萬法，必須有虛妄唯識門虛妄的七識配合真心如來藏，八個識合和運作，才能出生三界世間萬法，這就是三能變識的功能作用。虛妄唯識門是指虛妄識心配合真實心，三能變識共同合和運作，產生出三界世間萬法，只有如來藏不能出生三界世間萬法。雖然三界世間萬法都是由如來藏自己單獨用種子變現出來的，但是這同時需要七識妄心的和合運作與配合。

虛妄唯識門首先有意根第七識，然後再出生六識，七識與如來藏一起和合出生萬法。如來藏輸送識種子，意根的識種子剎那剎那出生，剎那剎那滅去，第七識才能現行運作。第七識意根一運作就向外貪求，如來藏配合意根，就產生了宇宙器世間、產生身根，再出生六識，這樣五陰具足，三界世間萬法就這樣出生了。這其中包含了真實唯識門，也包含了虛妄唯識門。單有如來藏不能產生三界世間萬法，單有七識，沒有如來藏，就沒有種子，也不能產生三界世間萬法。必須是如來藏、第七識意根、前六識這三個能變識合和運作，才能出生五陰世間的三界世間萬法，能變識指能變三界世間萬法的識。

三界世間萬法出生了以後，種種心隨之出生，種種心就是指六識心。比如說色塵出生了以後，色塵法塵和根之間根塵相觸，如來藏出生六識，眼識心、意識心就出生了；聲音這一法出生以後，與耳根相觸，如來藏出生耳識，又出生意識，耳識意識就了別了聲塵，這是由法生故種種心生的意思。

種種心生，種種法再生出來，心法互相為緣，如來藏為因，循環往復，生生不已，眾生的生死輪回就這樣延續下去了。這裏面到底誰出生誰呢？比如說意根現在想打字，這是意根的心生出來了，意根想打字，如來藏配合，出生六識，六識就有身口意行，六識運作時就在手機上電腦上打字。這樣由意根這個心出生，又出生六識，六識七識合和運作就產生了打字這一法，文字就從電腦手機上一個字一個字打出來，身口意的行為造作就出來了。身行打字，口行起觀，意行思惟，身口意行合和運作，身口意行的法出生，文字文章等等法就出生了。

種種法出生了以後，根與種種塵再接觸，又產生了種種識心—六識心。打出了文字以後，第七識想要校對，如來藏就配合出生六識，六識就開始在電腦手機上，對著文字進行校對修改，眼識意識看著文字，意識思惟文字，身識和意識在電腦手機上對文字修改、潤色，身口意行再次造作出來了。心生，法就生，法出生了以後，又產生了種種識心，不斷的運行造作，產生了新的身口意行。整個這句話就是先有心，心出生，那是指意根，意根要造作，如來藏配合出生六識。那麼六識和七識合和運作，產生法。這些法產生出來後，意根又有心行，如來藏再配合出生六識，六識心再有身口意行的造作，出生了種種法。

這樣就不斷循環往復，由心生故，種種法生；由法生故，種種心生。心能出生法，是出生法的一個緣，法出生了以後，也是出生六識心的一個緣。心法互相為緣，互生互助，這樣諸法、萬法再加上六七識心，就不斷的出生，不斷的運行，眾生的五陰世間就生生不已，無有止境。這是三界唯心、萬法唯識，八個識合和運作產生世間一切法的真正含義。

阿難引述完佛說這句話以後，就接著往下說：

原文：我今思惟，即思惟體，實我心性。

釋：我現在有一個能思惟的心，我能考慮、能打算、能計劃，我這個思惟心就是能思惟的心體，叫識體——六識之體。主要是指能思惟的意識之心體。阿難的意思是說，我這個能思惟的識體，確實是我的心性。這句話一說出來，就表明他認妄為真了，把能思惟能考慮問題的識心當作是自己的真實的心性。他的話裏有一個實，確實的實，把能思惟的識心意識確認為是自己的心性，還很肯定說，這就是我的真心了，這無異於認妄為真。

阿難往下說：**原文：隨所合處，心則隨有。**

釋：我這個能思惟的識體，我這個真實的心性，隨著塵的出現之處，心就有了。合處一般是指六根合於六塵之處，比如說色塵來了，眼根與色塵合，識心就出現了，當根和色塵合一起時，心就顯現出來了；聲音來了，根和聲音合一起，耳識心就出現了；香塵來的時候，根和香塵合在一起，鼻識心就出現了；味塵來了，根和味塵合到一起，舌識心就在味塵上出現了；觸塵上也如是，法塵上也如是。只要有法出現，法就和根合在一起，識心就顯現出心來。阿難的意思是，我的心是隨著塵的出現而出現的。

這樣出現的心，不涉及是在身體內，還是在身體外，還是在身體內外中間，三處都不在。因為之前佛否定了識心在身體的內外中間三處，阿難就避開這三處而征心所在，這回阿難確認自己的心確實不在內外中間三處，而是在法塵出現的地方隨時而有，隨所合處就有我的心在。阿難就把自己能思惟的心當成他自己真實的心性，認妄為真、

認賊為子、認賊作父。能思惟的心當然是意識心的體性，是生滅虛妄的，而阿難此時還沒有認識到這一點。

原文：佛告阿難：汝今說言，由法生故，種種心生，隨所合處。心隨有者，是心無體，則無所合。若無有體而能合者，則十九界因七塵合。是義不然。

釋：下面佛就開始破阿難，佛說阿難你說的這個心也是沒有體的，沒有一個處所，沒有自體性，不能決定自己的存在，你說的隨所合處，心就隨有，是不對的。如果這個心沒有自體性，也就沒有一個心體存在，那這個心也不能和任何法合到一起。如果你這個心沒有體，而能和法合到一起，那就意味著有個十九界，是因為七塵合而出現的。而眾生總共只有有十八界，十八界都是有其體，都能找得到，第十九界就沒有體，怎麼找也找不到第十九界，除了六根六塵六識十八界之外，那第十九界怎麼也找不到；如果有第十九界的存在，那也是因為有第七塵，與六根六塵六識和合起來的，成為了十九界，事實上這是不可能的。

如果有七塵，就是說在六塵之外還有一個塵，除了色聲香味觸法六塵之外還有沒有第七塵，如果有，是什麼樣的，屬於什麼法呢？根本沒有第七塵，那就是說七塵和第十九界就相當於烏龜的毛和兔子的角。牛有角，兔子是沒有角的，烏龜的毛和兔子的角都是子虛烏有的，是根本沒有的東西。如果敘述烏龜的毛如何如何，兔子的角如何如何，這有意義嗎？當然沒有意義。因為烏龜沒有毛，兔子也沒有角，都是虛妄沒有體的，沒有體的不能合，和什麼法也不能合到一起。敘述烏龜的毛如何如何，敘述兔子的角如何如何，這件事就是虛妄，沒有意

義的。

佛說阿難，若無有體而能合者，則十九界因七塵合。是義不然。如果你所說的心體是沒有體的，相當於第十九界一樣，相當於七塵一樣，第七塵本不有，合出來一個第十九界，更是子虛烏有。因為沒有第七塵，也就沒有第十九界，說十九界是因為有七塵合起來的，是沒有意義的，體是不存在的。同理，你這個能思惟的心是沒有體的，沒有體就不能與法相合，合不到一起，因此不能說你這個能思惟的心與什麼法能合在一起。那麼你說隨所合處，心則隨有，是不對的。

原文：若有體者，如汝以手自捏其體。汝所知心，為複內出，為從外入。若複內出，還見身中。若從外來，先合見面。

釋：佛又退一步假設說，如果你阿難說的這個識心是有體的，那你這個心體是從身體裏面出來的，還是從外面進來的？比如你拿你自己的手碰觸你的胳膊、碰觸你的腿、或者摸觸你的臉，那碰觸、摸觸了以後就是身根與法合到一起了，這時就出現一個心，有一個能感知的心出現了，就知道自己碰觸了自己，有個知出現。那你這個能知的識心是從哪裏來的呢？是從身體內出來的，還是從身體外邊入進來的呢？

如果你這個能知的識心從你的身體內出來，知道自己碰觸了自己，你這個識心就能看見身體內，如果識心在身體裏，從身體裏出來的話，應該知道你身體裏的情況，比如說血液流動、筋轉脈搖、肌肉骨骼、身體內溫度以及身體內種種的情況，身體裏的東西你都應該能見得到。可是你現在並不知道身體裏的情況，血液流動的情況不知道，體溫情況不知道，肌肉骨骼情況不知道，內裏的氣體運行的情況不知

道，細胞的新陳代謝也不知道，身體裏的情況都不知道，那說明你這個識心不是從身體裏面出來的。

現在分析一下識心是不是從外面入進來的呢？如果你這個能知的識心，是從身體外入進來的，知道自己碰觸了自己，那麼你這個能知的識心，應該先看見自己的臉；可是你現在看不見自己的臉，那就說明識心不是從身體外邊入進來的。所以說識心既不從裏來，也不從外面入，那就說明識心沒有體，是虛妄的。佛這段話說明，隨所合處心則隨有是不對的。

原文：阿難言：見是其眼，心知非眼，為見非義。佛言：若眼能見，汝在室中，門能見不。則諸已死，尚有眼存，應皆見物。若見物者，雲何名死。

釋：阿難一聽，就開始辯駁說：見面和見得一切法，是眼根見，不是心知；心知是心，不是眼根知，心知是識心的作用，能看見臉是眼睛看的，不是眼識。他現在狡辯說看是眼根看，不是識心看。佛說你這個識心既不從身體內來，也不從外入，如果從外邊來，就能看見臉。阿難說不對，能看見臉的是眼睛，不是識心。

佛言，若眼能見，汝在室中，門能見不。這是很關鍵的類比，意思是，比如說阿難在屋子裏，通過門能看見門外的物體。這個門比喻為阿難的眼根，在屋子裏的阿難比喻為識心，佛說如果你的眼根能看見外邊的色塵，那屋子裏的門就應該能看見外邊的物體，門就相當於你的眼睛，識心就相當於屋子裏的阿難你。那你看看現在，能見外邊色塵的，是門見還是識心的阿難你見的？是眼根見的還是眼識見的？

你阿難的眼根相當於門框一樣，如果門框不能看見外邊的色塵，

那麼眼根也不能見外邊的色塵；看見外邊色塵的是你阿難這個人，相當於你阿難的眼識，是眾生的眼識識心能見，那就說明是識心能見不是根能見，這就把阿難的狡辯否定了。說明能見的不是眼，是識心。識心既然能見，現在你的識心不能見到自己的臉，說明你的識心不是從身體外邊入進來的，也不是從身體裏出來的，那就是說識心沒有處所，沒有處所就沒有體。沒有體就是一個虛妄的，不是你的心性，你就不能把這個能思惟之心，當作你真實的心性來悟，就是說你不能認妄為真、認賊作父。

佛又接著否定阿難“是見非心而是眼”的說法，佛說如果門能看見外邊的色塵，那就類比說如果你阿難的眼根能看見外邊色塵的話，那麼已經死去的人都有眼根，死人也應該都能看見物體了；如果死人也能看見物體的話，他們怎麼能叫作死人呢？應該還是活人才對。以上類比和比喻把阿難的看法都否定了，說明能見物的是識心，不是根。如果是根能見，死人也有根，死人也能見；可是死人不能見物，死人如果能見物，他就沒有死。阿難一看自己說的不對，就閉口不言了。

原文：阿難，又汝覺了能知之心，若必有體，為複一體，為有多體。今在汝身，為複遍體，為不遍體。若一體者，則汝以手捏一支時，四支應覺。若鹹覺者，捏應無在。

釋：佛又退一步說：假如說你阿難這個能覺知的識心，一定是有體的，那我就要問你，這個體是只有一體還是有多個體？識心在你身體裏，是遍滿整個身體，還是不遍滿身體只在一處？佛又從覺知心有幾個體、是否遍滿身體兩個方面來說明識心無體性，把阿難所有論據都推翻，阿難沒辦法，只好承認自己的第五次征心也是不對的。

假如說你這個能覺知的心是一體的，那麼當你的手碰觸你一只胳膊的時候，你另外一支胳膊和兩條腿四肢都應該有感覺，因為識心是一體的。當你碰觸身體的一個處所，其它處所都應該有感覺，都應該有個知出現，因為是一體的，可是眾生都不是這樣。這樣就把識心是一體的說法否定了。如果你自己的手碰觸在自己的一支胳膊上，你另一支胳膊與那兩條腿都應該有感覺，可是你確實沒有感覺，只有一支胳膊上有感覺，那就說明你這個知不是一體的。如果碰觸在一支胳膊上，四肢都應該有感覺，那還能叫碰觸嗎？碰觸一支胳膊還有什麼意義呢？碰觸你的頭，腳也知道，那碰觸頭還有什麼意義呢？那就沒有意義了，沒有一個碰觸的處所存在，碰觸這件事就不成立。

原文：若捏有所，則汝一體，自不能成。若多體者，則成多人，何體為汝。若遍體者，同前所捏。若不遍者，當汝觸頭，亦觸其足，頭有所覺，足應無知。今汝不然。是故應知，隨所合處，心則隨有，無有是處。

釋：佛又接著說，如果碰觸和摸觸身體時，是有處所的，而且全身都有感覺，那麼你識心只有一個體是做不到的，不可能一個體能遍滿全身都有覺知。假設你所說的心體是多體的，不是一個體，因為一體的已經破了，再破多體，如果你的識心是多體的，那麼你阿難就成了多人，因為一個心體是一個人，一個人有一個心體。如果你有很多個心體，那麼你阿難不就成了很多人了嘛！

比如說碰觸到你胳膊有一個心體出現，碰觸到你腳上又一個心體出現，碰觸自己鼻子的時候又一個心體出現，碰觸自己眼睛的時候又一個心體出現，那你阿難有多少個心體呢？顯然這件事是不成立的。

一個心體是一個人，那你有這麼多心體，你阿難就有這麼多人，你把哪個心體當作阿難呢？你是把碰觸胳膊的心體當作阿難，還是把碰觸鼻子的心體當作阿難，還是把碰觸眼睛的心體當作阿難？把哪個當作阿難都不對，所以說你阿難有多個心體是不對的。

下邊再破遍體，佛說你的心體如果遍整個身體，就像剛才那樣，那你的手碰觸在一處，渾身上下都有感覺，那你這個碰觸一處就沒有意義，這個碰觸的現象也不存在，沒有意義了。如果你的心體不遍整個身體，只在身體的某一處，那你用手摸頭的時候，頭有感覺，說明你的心體在頭上，你再用手去摸腳的時候，心體不在腳上，腳應該沒有感覺；可是你現在是有感覺的，手碰到哪裏，哪裏就有感覺。

如果心體在你的頭部，你用手去摸自己的腰，那你的腰部應該沒有感覺，可是當你用手摸腰部時，腰部確實是有感覺的，如果心體在頭部，你用手去摸另一只手，那麼兩只手都應該有感覺，可是你的心體是在頭部，那手是不應該有感覺的，可是你的另一只手確實是有感覺的，那就說明你的心體不遍整個身體也是不對的。

佛把心體存在的幾種情況都否決了，說明阿難所說的心是有體這個觀點是不對的。假如說你阿難的心是有體的，那麼你這個體是一體還是多體？一體也給否決了，多體也給否決了；又把你這個心體是遍身體還是不遍身體，這兩種情況又都給否決了，總而言之，阿難說自己的心是有體的這一個論點就是不對的。這一個論點給破了以後就說明什麼？阿難的第五個論點—隨所合處心則隨有，是不對的。

因為這個心沒有體，沒有體就不能合，比如說烏龜沒有毛，那你就不能再往下談烏龜毛的問題；兔子沒有腳，我們就不能再往下談兔

子腳的任何問題，因為都是沒有意義的。阿難你這個能思惟的思惟體，識心是沒有體的，你說能隨著法合，心就能出現，這個論點是不對的，這樣佛就把阿難第五處征心的論點給破了。佛說：是故應知，隨所合處，心就出現了，一切法出生，心就出生了，這個論點是不對的。這是佛所破的第五處征心。

第六處征心—心在中間

原文：阿難白佛言：世尊，我亦聞佛，與文殊等諸法王子，談實相時，世尊亦言，心不在內，亦不在外。如我思惟，內無所見，外不相知。內無知故，在內不成。身心相知，在外非義。今相知故，複內無見，當在中間。

釋：阿難做為佛的侍者，佛到哪裏講法，阿難就跟隨佛到哪裏聽法，隨從佛一起參與法會；佛到欲界諸天時，佛也以佛的威神力加持阿難，帶著阿難到欲界天宮；佛到色界諸天時，佛也以自己的威神力攝受阿難，阿難也隨著佛到色界天宮。佛和諸法王子談諸法實相時，阿難跟隨著佛參與法會，借佛威神在旁聽法。這個事情就可以說明佛能見什麼，阿難依著佛的神力也能見什麼，這叫見佛所見；但是見的結果與佛就大相徑庭了，因為智慧不同，佛有圓滿無上之智，阿難有業障的遮障。

那我們可以把阿難比喻為意根第七識，把佛比喻為如來藏根本心、大智慧之心。第七識隨著如來藏才能有自己的見，如來藏能見什麼，第七識意根隨著如來藏也能見什麼，但是見的結果卻截然不同。因為如來藏是大智慧之心，沒有無明，祂不僅能見一切法，而且能徹

法底源；而第七識意根因為有無明，雖然祂能隨著如來藏見一切法，但卻有顛倒見，不能見諸法實相。佛與阿難也是如此，佛是三界之尊，有究竟無上的大智慧，阿難無明俱在，只是聲聞初果人，他以初果人的身份，作為佛的侍者，乘佛威力，隨佛到世界各處，天上地下無有無有阻礙，到佛所到，見佛所見，就是不能到佛的大智慧境界。

當佛與菩薩們談大乘實相法的時候，佛能見得一切法的本源相貌，徹法源底，而阿難因為無明的關係，不能得見諸法實相。他所領會的佛的法音，有很多不解和錯解，當然這是阿難為協助世尊弘法而故意作的示現。佛與阿難的關係可以比喻為如來藏與意根的關係，這個比喻應該算是比較貼切的。所以才有下文，世尊和諸法王子談實相時，阿難在旁邊聞法時，不懂佛所講實相法而生誤會。

以文殊菩薩為首的諸法王子都是等覺菩薩，甚至是妙覺菩薩，祂們都是諸法王子。諸法王子是要繼承法王王位的等覺妙覺大菩薩，法王是指三界世間的佛法之王、佛法之主，三界世間只有諸佛可以稱為法王，是佛法之王，是世出世間一切法之王，居於王位。法王只有佛才能尊稱，其他人都不能稱作法王，即使是等覺菩薩、妙覺菩薩也不能稱為法王，因為祂們還有佛法沒有全部證得，還沒有登上法王之位。

如果不是等覺菩薩、妙覺菩薩也不能接替佛的位置。所以能接佛的位置馬上要成佛的，只能是等覺菩薩、妙覺菩薩，祂們可以稱做法王子，十地以下的菩薩都不能稱做法王子。那麼法王法主的稱號，只能由佛來承擔，其祂的菩薩都不能做為法王和法主，也不能自稱其號。

在佛與文殊菩薩等諸法王子聚在一起談諸法實相時，阿難隨著佛在會聽聞，可是並沒有理解諸法實相的真實義。實相的實就是如實的

實，實際的實，實就表示真實，表示存在，表示有；相是相貌、行相的意思。相可以分成很多種，有色法塵相，有心法塵相，色法塵相就是色聲香味觸法相，心法塵相就是七識的運行行相和所有心所法，也包括第八識的運行行相和心所法。實和相合起來是真實相的意思，真實的相是真實存在的，永遠不能滅，也不用被出生的如來藏心體。因為實相本身是真實存在著的，所以能產生萬法，因為祂真實，一切萬法就能依靠祂而虛妄的存在，幻生又幻滅。

如來藏可以比喻為魔幻師，魔幻師通過意念作法，能夠變現出一切的色聲香味觸法，變出一切的山河大地、宇宙器世間和所有眾生。既然他能變幻出山河大地、宇宙器世間和各種眾生等等，魔幻師必須是真實有的；如果魔幻師本身是虛幻不真實的，他不可能再變現出這些虛幻的法來。所以魔幻師一定是真實存在的法，才能夠幻化出不真實的法，實相心如來藏也如是。

真實存在的如來藏，如魔幻師一樣，能夠變現出眾生的五陰世間、三界世間、大千世間，所以三界世間也叫做一真法界。一切法都依靠著如來藏這個實相心而存在，一切法都是如來藏所幻化出來的，依靠著如來藏，才能有這些法的存在。但是一切法的存在卻是幻生又幻滅的，幻化出生了，像幻化一樣又滅去了，一時有一時沒有，就是無常的。生滅的就是變異的，變異的就是無常的，無常、變異、生滅的法不是真實的法；真實的法沒有無常性，是常存永遠存在的。

如果魔幻師不是永遠存在的，魔幻師一滅，他所變幻出的一切法都隨著他而滅去，如來藏也是如此。但是宇宙大千世界、十方諸佛國土總是要存在的，這個國土滅了，那個國土又生，此時滅了彼時又生，

那說明了什麼？說明如來藏這個魔幻師是永遠存在不滅的，所以祂才能不斷的變現三界的宇宙器世間，變現著三千大千世界。只有這個永遠存在的如來藏存在，一切法才能不斷的生滅、變異，此法生，彼法滅，此時生，彼時滅。

阿難作為佛的侍者，僅僅是一個聲聞初果，初果人還不懂大乘法，世尊談大乘實相法，他有可能誤會。世尊跟法王子們說諸法實相心不在內也不在外，還談了很多，阿難可能不記得了，他只敘述出這一句話來，說心不在內也不在外，阿難不知道是指實相心不在內外。他現在想起了這句話，還以為是自己能夠思惟的心、能推論推理的心、能愛樂佛的心不在內也不在外。

世尊說實相心不在內不在外，阿難卻聯想起自己的虛妄心，把自己的虛妄心當做實相心，當做自己真實的、可以依賴的、不生滅的真實心，錯會是這樣的嚴重。所以把阿難比喻為有無明的意根，由於無明的遮蔽而錯會了佛法，而如來藏卻沒有無明，不迷惑不顛倒。類似意根的阿難卻是顛倒的，雖然依靠著佛世尊這個如來藏，他能見著一切法，但是見法的結果卻是誤會很多，因為有無明。仔細思惟這個比喻，就能正確的認識第七識意根，祂能見一切法，默容一切法，但是祂有無明，不能見得一切法的真實相，所以才有眾生的六道生死輪回。

阿難想起這句話以後，接著表述自己的觀點，成為第六處征心。他說，我現在終於明白了，我那個能思惟的心、能愛樂佛的心，既然看不見身體內，而且也不在身體外，識心如果在身體外，那麼識心有知，身體不知，這是不對的。因為識心不了知身體之內，識心在身體之內就是不對的了。另一方面說心知身也知，身和心合在一起才能有

知，知又不能離開身，一定和身聯系在一起，所以識心不在身體之外。如果識心在身體之外，身體就沒有知，那就不對了。阿難也明白了這一點。

他又接著說：因為身也知，心也知，這兩個知是一個知，心和身不能分開，這個心又不能不在身體之外，又不能了知身體之內，那好了，這個識心一定是在中間之處，這次他取了一個折中——在中間。阿難這時還是象猜謎語一樣，是猜測出來的，他不敢肯定，於是就把這個結論拿出來征尋佛的意見和看法，看看自己這回是否說對了。前面說識心不能在身體裏，因為看不見身體裏，也不能在身體外，在身體外識心就分家了，身心分開就不對了。與身體不分開，又看不見身體裏，肯定在中間，阿難就得出這樣一個結論。

原文：佛言：汝言中間，中必不迷，非無所在。今汝推中，中何為在。為複在處。為當在身。若在身者，在邊非中，在中同內。若在處者，為有所表，為無所表。無表同無。表則無定。何以故。如人以表，表為中時，東看則西，南觀成北。表體既混，心應雜亂。

釋：佛開始回複阿難說：如果你要說有一個中間，這個中間之處一定能指出來，你一定知道中間在哪裏，不會迷惑不知。如果你不知道中間在哪裏，那你所得出來的中間這個結論就是錯誤的。這個中間一定有一個位置，那你說說這個中間到底在哪裏？是在塵處，還是在身體上？這裏的處是指色塵所在處，六塵所在處。

如果這個中間位置在身體上，在身體之表面就是在邊上，不是中間；如果中間位置是在身體中，等於是在身體內一樣，同樣都不對。識心不在身體內，也不在身體和處所的中間，沒有一個中間的位置。

如果識心在身體上就不是中，如果說你的識心在身體中就等於在身體內一樣，所以你說識心在身體中，這是不成立的，因為識心看不見身體內的五臟六腑。那麼你說識心在身等於在中就錯了。

如果說你的識心在一個處所，那這個處所是什麼處所，能不能指出來？如果這個處所你指不出來，那就沒有處所，你的立論就不對了；如果這個處所能指得出來，指出來的處所也是不定的。你說某一處是中間，什麼是中間？中間如果能表示出來，說某處就是中間，那你在某處的東邊來看某處，這個某處的中間就成了西邊；如果你在南邊看著這個某處，某處的中間就成了北邊，這個某處並不是你所說的中間。

因為站在不同的方位來看某處，其所顯示的位置就不同。某處不一定是中間，你說某處是中間，那就錯了。因而說識心在中間是不對的。你指出來某處這個表體，這個體就已經混亂了，你說它是中，我說它是南是北是東都可以，說它四方周圍上下都可以，看你站在什麼角度來看。你這樣把某處都弄錯了，而說識心在某處，識心也是亂的，是不存在的。佛這樣又把阿難的論點給破了。

原文：阿難言：我所說中，非此二種。如世尊言，眼色為緣，生於眼識。眼有分別，色塵無知。識生其中，則為心在。

釋：阿難反駁說：我所說的中間不是這兩種意思，不是指在身體上，也不是指在身體的某一處所，我所說的中間沒有處所，不是在什麼處。正如世尊您所說的，眼根和色塵是一種助緣，眼根和色塵相對的時候，就出生了眼識。眼根有分別性，色塵卻是無知的，可是它們一相觸的時候，眼識就在其中生出來，這樣識心就現前了。阿難說識心在眼根和色塵當中出生，這個中就指根塵之中的中。識心在眼根和

色塵中間出生，識心就存在了，說明識心在眼根和色塵之中，我阿難所說的中是指這個。

原文：佛言：汝心若在根塵之中，此之心體，為複兼二，為不兼二。若兼二者，物體雜亂。物非體知，成敵兩立，雲何為中。兼二不成，非知不知，即無體性，中何為相。是故應知，當在中間，無有是處。

釋：佛說，識心如果在眼根與色塵的中間，那你這個心體是兼容著根與塵兩種，還是不兼容根和塵兩種呢？佛又分兩方面來破識心在根塵之中。如果你所說的心在根塵中間，這個心體是兼容根和塵呢，還是不兼容根和塵？如果你的識體兼容根和塵兩種，物體是雜亂的。因為你的根能夠發知，它是發知的根本，而塵沒有知，根和塵是兩種屬性，如果你的識心兼容根的屬性，也兼容塵的屬性，在根塵中間，這樣的識心就是混亂的。

因為色塵是沒有知性的，而根卻有知性，一個有知性，一個沒有知性，你說識在二者中間，這個中間怎麼算？是有識性還是沒有識性？有了知性還是沒有了知性呢？如果你說識心有了知性，那是不對的，因為你兼容了色塵，而色塵是沒有了知性的。識心沒有了知性也不對，因為你這個識心兼容了根的體性，而根是有了知性的，能夠發出識心的知來，所以你說識心在根塵之中就是混亂的。根和塵是相對立的兩種屬性，識心兼容了這兩種屬性，這是不成立的，所以說識心在根塵之中就不對了。佛這是從兼容這方面來說。

從另一方面來說，如果識心既不兼容根的屬性，也不兼容塵的屬性，不把兩種屬性兼容在一起，而塵是沒有知性的，根是有知性的，

那麼識心即沒有根的知性，也沒有塵的不知性，識心到底是有知還是沒有知呢？說識心有知是不對的，說識心沒有知也是不對的。因為識心根塵兩個都不兼容，所以識心既沒有根的屬性，也沒有塵的屬性，那麼說識心在根塵之中，是不對的。

你把什麼稱作中間呢？中間的相貌是什麼？這就找不到中間了，因為根能夠發知，而塵是沒有知的，它們是兩種屬性，如果你的識心在中間，兩種屬性都不兼容，那就是說你的識心既沒有根的屬性，也沒有塵的屬性，既沒有知性，也沒有不知性，那你的識心到底有沒有知性呢？你說有知性不對，你說沒有知性也不對。那就說明了你的識心在根塵之中這個說法是不對的。阿難一聽，就不再辯別，默認自己的觀點是錯誤的。

第七處征心——一切無著名之為心

原文：阿難白佛言：世尊，我昔見佛，與大目連、須菩提、富樓那、舍利弗，四大弟子，共轉法輪。常言覺知分別心性，既不在內，亦不在外，不在中間，俱無所在，一切無著，名之為心。則我無著，名為心不。

釋：這一段是敘述佛跟四大弟子轉法輪時候說的話，可能阿難也理解錯了。四大弟子是佛的小乘聲聞的四大弟子，有神通第一的大目健連、解空第一的須菩提、說法第一的富樓那、智慧第一的舍利弗，佛與自己的四大聲聞弟子一起談論佛法的時候，世尊常常說，覺知分別心性不在內外和中間。

佛與聲聞弟子轉法輪時講的是小乘法，這時候世尊只能談能覺知

的妄心六識，在小乘這裏絕對不具體講第八識的覺知性。阿難回憶世尊所說的話說，能夠覺知分別六塵萬法的心性，既不在內也不在外，也不在中間；內是身體之內，外是身體之外，沒有一個中間，不在任何一個處所上，不附著在一切法上，名之為心。阿難前邊敘述的是佛說的原話，後邊是他自己理解的意思，佛說的原話是沒有問題的，他自己的理解卻錯了。

阿難問佛：則我無著，名為心不？既然一切無著，在一切法上都找不到識心，識心不附著在任何一個法上，那麼這個不附著在任何一個法上的識心，是不是我的識心？阿難就象猜謎語那樣，這個不對，就猜那個，那個不行，就再說另外一個，總是在猜測。阿難在最後第七處征心時就說無所著的是我的心。這個說法到底對不對呢？他自己也不敢肯定，就問佛。佛也很耐心的回答，佛為什麼這麼耐心呢？因為世尊要講諸法實相，要講大佛頂首楞嚴經，是為了利益無量的眾生，佛就耐心細致的為阿難講，其實佛是為了後世的所有眾生在講。

原文：佛告阿難。汝言覺知分別心性，俱無在者，世間虛空水陸飛行，諸所物象，名為一切。汝不著者，為在為無。無則同於龜毛兔角，雲何不著。有不著者，不可名無。無相則無，非無則相，相有則在，雲何無著。是故應知，一切無著，名覺知心，無有是處。

釋：佛告訴阿難，你所說的覺知分別心性，在一切法上都不存在，世間的虛空是一切法中的一法，水陸飛行的動物植物、一切物體星體，這些法都是一切法中的一法，你所看見的所有的物相、色聲香味觸法、天宮、人物、六道眾生、所有的星體、宇宙器世間一切法，都是一切法當中的一法，你都能分別得出來，你所不著的心是存在還是不存在

呢？如果你的心是不存在的，就象烏龜的毛與兔子的角一樣，什麼叫做不著呢？你敘述虛無的烏龜毛和兔子角，沒有任何意義，說明你的心本不存在，既然不存在，那咱們談征心，就沒有任何意義，沒有必要了。

如果你有一個不著的心，還是有一個心，不可能說你的心是不存在的，說沒有心就不對了。如果你的心一點相貌也沒有，才能說確實沒有心；可是你的虛妄覺知分別心性還是有相貌的，不能說你沒有覺知心性，因為還能覺知分別這些六塵萬法，說心不存在是不對的。如果你覺知分別的心性是有，那麼覺知心就有運行的行相，有分別覺知的相貌存在；如果有覺知相貌的存在，那就是說明你的心還是存在的，既然你的心是存在的，怎麼能說是不著一切法呢？

如果你的心真的不著一切法的話，那麼你就不能覺知一切法，也不能分別一切法，可是你的心確實能夠覺知一切法，分別一切法。我領你到天宮，你還是能看見天宮；我領你到地獄，你還是能看見地獄，水陸飛行的所有的動物植物，所有的物相你還是能看見的，還是能覺知、能分別，那就說明你的覺知心是有相貌的。既然有相貌，就是存在的，你怎麼能說你的覺知心一切法都不著呢？所以你說一切法都不著的才是你的覺知心，這是不對的。

這是第七處征心，世尊又一次給破了。阿難無言以對，承認他所說的心所在的七處都是不對的，覺知分別心性不在這七處，那到底在哪裏呢？這時候的阿難很迷惑了，那麼下文的述說就顯得很重要。前面的七處征心都是征的阿難認為能思惟的心、能推理的心、能夠愛樂佛的心，他把這個心當作真實的，然後就找尋這個心所在，最後佛都

給否定了，說心確實不在內外中間三處，也不在阿難所說的七處，因此這樣的心不是真實的心，是生滅虛妄、因緣而生的妄心，那真心到底在哪裏呢？請看《楞嚴經》後面要敘說的。

第一卷 兩種根本顛倒講義

原文：爾時阿難。在大眾中。即從座起。偏袒右肩。右膝著地。合掌恭敬。而白佛言。我是如來最小之弟。蒙佛慈愛。雖今出家。猶恃憍憐。所以多聞未得無漏。不能折伏娑毗羅咒。為彼所轉。溺於婬舍。當由不知真際所詣。惟願世尊。大慈哀潛。開示我等奢摩他路。令諸闡提。隳彌戾車。作是語已。五體投地。及諸大眾。傾渴翹佇。欽聞示誨。

釋：阿難因為愛樂佛，有個愛樂佛的心，他一直把這個心當作真實的自己，當作真實心。於是佛就問他：你的這個所謂的真實心在哪裏呢？阿難就裏外中間的說了七處，這七處，世尊一一都給破除否定了。阿難實在想不出真實的心在哪裏，就在大眾中從座位上站了起來，偏袒右肩（右肩膀露出來，這是過去出家人穿衣服的方式），右膝著地，左膝曲空（這個叫胡跪），合掌恭敬而對世尊說：“我是如來最小之弟，蒙佛慈愛，雖今出家，猶恃憍憐。”

阿難是佛最小的弟弟，佛一直很慈愛他，出家以後，雖然仰仗佛對自己的嬌愛和憐潛，廣學多聞，但是沒有真修實證，沒有證得無漏。阿難的多聞是他無始劫以來熏聞佛法而積累成的善根，今世阿難隨著佛修行，作為佛的侍者，隨著佛四處聽經聞法，廣學多聞。聽經聞法之後他沒有真正實修，因為他認為佛嬌愛他，憐憫他，一定能把道果

全部都給予他，不用自己去修；因沒有實修，所以未得無漏，煩惱以及習氣俱在。

這個漏就是指貪嗔癡煩惱，無漏就是沒有貪嗔癡煩惱。修學佛法、聞得佛法以後，要加修禪定，然後定中深細思惟觀行，通過觀行才能實際證得佛法，取得相應的果位。以後還要加修甚深的禪定，最起碼也要有初禪定，修出了初禪定才能斷除貪、嗔、癡、慢、疑種種煩惱；煩惱斷除以後，自己的道力才能全具，不被貪嗔癡煩惱所逆轉，就能達到無漏，所有的善法都不能漏出去，這叫無漏。沒有貪嗔癡煩惱就不會漏善法；有貪嗔癡煩惱，善法不能長久，還要漏出去，故而無漏就是指斷除了貪嗔癡煩惱。

阿難隨佛修學，已經證得了初果，初果還是與貪嗔癡煩惱相應，他的意識和意根裏貪嗔癡煩惱都沒有斷除。初果和二果都有貪嗔癡煩惱，只有證得果位之後，再修到初禪，在初禪的作用力下，才能夠斷貪、斷嗔，以後再斷癡。貪嗔癡煩惱斷了，才能達到無漏，阿難只是多聞證了初果，二果都沒有證得，他沒有初禪定，沒有實修，三果四果更沒有證得，因此沒有達到無漏。當然阿難是為了作佛的侍者故意不證更高的果位，故意不斷除煩惱，否則無法作佛的侍者。

因為阿難還有貪嗔癡煩惱，沒有達到無漏，就不能折伏娑毗羅咒。這個咒是一種外道咒，淫女修外道法的母親念了這個娑毗羅咒，就把阿難攝入到淫女的房舍裏。阿難因為沒有道力，故不能折伏這個外道咒而被咒所折伏，便不自覺的隨著這個咒進入了淫女的房舍裏；如果阿難斷除了煩惱，這個咒力對阿難來說就不起什麼作用。為什麼阿難一聽到外道的邪咒，心就被咒所麻痹，從而不自覺的走入了淫女的房

舍呢？

所謂麻痺，就是意識心暫時失去了思惟能力，失去了說服引導意根的能力，那麼意根本性當中的無始劫以來的貪嗔癡煩惱就起作用了，意根這個時候完全按照煩惱習氣作主。因為沒有意識心通過思惟觀行來控制、引導、說服意根，意根本身又有貪嗔癡煩惱，沒有達到無漏，這時意根本身的貪性就不自覺的顯現出來，隨著這個邪咒進入淫女的房舍。所以阿難說溺於淫舍，溺就是被強行按著，沉溺在那個房舍裏不能自拔。

阿難遇到這種磨難，是因為他沒有斷除貪嗔癡煩惱所造成的。為什麼沒有斷除貪嗔癡煩惱呢？是因為自己不知道自己的真實本際在哪裏，沒有證得自己的真心，沒有找到自己的主人，一直把妄心妄覺的作用，當成了真實的自己，就沒有斷除煩惱，沒有達到無漏，所以才被惡咒所逆轉，被惡咒所折伏，於是就出現了這次磨難。多虧阿難故意有這次磨難，我們才能有幸聽聞到這麼殊勝的楞嚴經。

這時候阿難就乞求世尊說，世尊您大慈大悲，能哀憐我們，為我們開示奢摩他路，令那些斷善根的一闍提人，摧毀邪知邪見，走上正途得以解脫。奢摩他路就是止觀之路，由這種止和觀的修行，就能證得清靜涅槃，證得無上的佛法，達到寂滅之地，獲得成就。成佛之路不離定和慧，不離止和觀，有止有觀，止觀雙運，就能夠證得佛法，最後能達到清靜涅槃的境地。

阿難請求世尊開示止觀之路，修行成就之路，如果能達到止觀境地，就能令諸闍提，隳彌戾車。闍提的意思就是說這種人已經斷了善根，斷了成佛的種子，有善根才能夠信受大乘佛法，信受自心中有真

實的如來藏不生不滅，信受萬法由真心自性所出生，而這種人恰恰不相信，而且還誹謗，因此就成為外道，斷佛種性，不相信眾生心中有如來的智慧德相，不相信眾生身中有如來藏不生不滅，湛然長住，這種人不但不相信，而且誹謗，那麼他就是一闍提斷大善根之人，必墮地獄。阿難說只要佛能開示這種奢摩他路，就能讓這種斷大善根之人，隳彌戾車。隳就是摧毀，彌戾車是指邪見、惡見，隳彌戾車，能讓一闍提人，摧毀他們的惡見和邪見，獲得正知見。

阿難說完以後就五體投地，五體投地包括頭和四肢，禮佛拜佛有頭著地的，有頭不著地的。此時阿難是兩胳膊兩條腿，再加上頭，全部都匍匐在地上，整個身體全部貼在地上，叫五體投地。這說明阿難折服了自己的慢心，完完全全的信服於世尊、折伏於佛，在佛面前沒有了那個“自我”。所有在場的大眾們，都渴望著、盼望著世尊盡快開示奢摩他路，恭恭敬敬想聽世尊開示止觀成佛之路。

原文：爾時世尊。從其面門。放種種光。其光晃耀。如百千日。普佛世界。六種震動。如是十方微塵國土。一時開現佛之威神。令諸世界合成一界。其世界中。所有一切諸大菩薩。皆住本國。合掌承聽。

釋：世尊一看在場的大眾都來請法，世尊就現出瑞相，以增強大眾信心，讓大眾信受世尊所講的大乘佛法，世尊現神通瑞相就是起這個作用。於是世尊從面上就放射出種種光，種種色彩斑斕的光輝；光不是靜止的，而是動的，非常的耀眼，就象一百一千個太陽一樣，這麼多的太陽聚集在一起放光，非常的耀眼。

世尊放光以後，顯現出所有的佛世界，每尊佛都住在自己的三千大千世界佛國土裏，所有的佛國土都出現了六種震動，這是顯現出的

一種瑞相，六種震動指震動聲音從西邊升起，從東邊落下；從南方升起，從北方落下；從上方升起，從下方落下；再反方向的生起和落下，聲音總共有這六種震動的方式，就叫六種震動，是一種吉祥瑞相。

像這樣一樣，十方的佛國土（十方是指東、西、南、北、東南、西南、東北、西北、上方、下方總共十個方向）也都出現六種震動，而且是微塵數國土都出現六種震動。微塵就象虛空當中的塵埃一樣，十方國土有多少，也是微塵數之多。比如說一個房間的空間裏有灰塵，有時候肉眼看不見，假如這一小粒灰塵就相當於一個佛國土，那麼十方世界的微塵數國土那得有多少？無量無數之多，根本數不清，即使無數臺計算機也計算不清楚。這麼多的佛國土同時都顯現出釋迦世尊的威神力來，說明世尊面門所放的光能照到十方的微塵數佛國土、十方世界，佛的威神在十方世界同時都顯現出來。然後世尊又用神力把所有的十方世界諸佛世界，都合成一個世界，世尊顯現如此神力給眾生增強信心。

十方世界微塵數諸佛國土所有的大菩薩都在自己的本土，並沒有到我們娑婆世界來，但是菩薩在自己的本國土就能看見世尊的威神，聽到世尊講法的音聲，於是諸大菩薩都在自己本國合掌，準備聽世尊開示的奢摩他路。

原文：佛告阿難。一切眾生。從無始來。種種顛倒。業種自然。如惡叉聚。諸修行人。不能得成無上菩提。乃至別成聲聞緣覺。及成外道。諸天魔王。及魔眷屬。皆由不知二種根本。錯亂修習。猶如煮沙。欲成嘉饌。縱經塵劫。終不能得。雲何二種。阿難。一者。無始生死根本。則汝今者。與諸眾生。用攀緣心。為自者。二者。無始菩

提涅盤元清淨體。則汝今者識精元明。能生諸緣。緣所遺者。由諸眾生。遺此本明。雖終日行。而不自覺。枉入諸趣。

釋：佛告訴阿難說，一切眾生，從無始劫以來，有種種的知見顛倒，思想觀念的顛倒，對於一切事理認知的顛倒。因為有這些顛倒知見，造下了無量的業行，就自然而然地存下了無量的業種。這些業種成熟，就讓眾生感召了各種各樣的業果報。就像惡叉聚這種果實一樣，三粒聚在一起，不可分離。眾生的煩惱、業行以及業種總是相連在一起，使得眾生生死死生輪轉無窮。

佛說眾生總共有八種顛倒，把無我當作我，把無常當作常，把不淨當作淨，把苦當作樂。這是四種，另外四種，與此相反，眾生把我當作無我，把常當作無常，把淨當作不淨，把樂當作苦。

第一種顛倒，眾生把無我當作我，五陰無我，不是我，生滅變易，沒有我性，眾生卻認為五陰是真實的，永遠常恒不變，是我以及我所擁有的。這是眾生的我見、邪見，由於有這個我見，內心就有結縛，我見結、見取見結、戒禁取見結，因為有這些結，就把自己捆綁在六道中，不得出離，生死苦惱不斷。

第二種顛倒，把無常當作常，五陰無常，十八界無常，見聞覺知無常，而眾生卻當作是常恒不變的，追逐不舍，以至於三界有不斷，六道裏的生命體不斷，業行不斷，苦惱就不斷。

第三種顛倒是把不淨當作淨，眾生的色身不淨，種子不淨，入胎不淨，住胎不淨，飲食不淨，識心染汙不淨，而眾生卻以為是淨，貪愛不舍，執取不舍，因此生死輪回不斷。

第四種顛倒是把苦當作樂。眾生無始劫流轉於六道，生死死生，

輾轉無窮，受盡煎熬，苦不堪言。可是眾生無智，從不覺悟，喜貪六道，愛樂自我，貪執五陰，執著十八界，不肯舍離，猶如糞池裏的蟲，貪執糞池，猶如火宅中的愚童，貪於玩樂。

與此相反的四種顛倒，第一種顛倒是，把常當作無常。真如佛性是常，大涅槃是常，眾生卻以為無常，把祂當作假名字，當作虛妄不真實有，當作相對待法，當作生滅，當作意識心的神我，因而否定祂，拋棄祂。因此不能努力地去尋求大涅槃，也就不能證得涅槃，其結果仍然是生死輪回無期。

第二種顛倒，是把我當作無我。佛地無垢識為真實永不變異的我，大涅槃心為真正的我，眾生卻棄之如弊履，認取離念靈知的意識心為我，為真實，為能到未來世的心體，因此不能斷除我見，不能證取真正的涅槃。第三種顛倒是，把淨當作不淨。大涅槃心，寂靜寂滅，清靜無染，不貪不嗔不癡，妙明湛然，離一切污垢。眾生卻認為祂有生滅染汙變異，棄之而認無明的覺知妄心，棄金卻拾土石，因此窮困他鄉，流離失所。

第四種顛倒是，把樂當作苦。涅槃寂靜，寂滅為樂，無見無聞，無覺無知，無喧無鬧，舍棄一切受。眾生卻以此為苦，不喜寂靜，卻喜見聞，不喜寂滅，卻喜喧鬧。因此惑業不斷，流轉泥犁，辛苦備至，難成佛道。

以上八倒，即為八邪，邪見熾盛，心地汙濁，窮劫修行，無有出期，猶如煮沙，欲成嘉饌，無有是處。

佛對阿難說：一切眾生從無始劫以來，都有著種種的顛倒，這個顛倒是屬於知見上的顛倒，是見惑。因為眾生種種顛倒，以妄為真，

造下無量的業行，造了業行以後，業種就存到自己的如來藏心體當中，業種成熟時，眾生就受到果報。這些眾生因為種種顛倒，業種自然而然的就收存到如來藏中，然後又開花結果，生成果實，這種現象就如惡叉聚一樣，不可分離。

惡叉聚是印度的一種果實，這個果實好象是三個果實結合在一起，不可分離，這叫惡叉聚。眾生因為自己知見顛倒，造下業行，然後業種收存，業種又現行出來生成果報；眾生顛倒的知見，加業種，再加果報，這三種就象惡叉聚一樣，不可分離。只要有邪見就造惡業，造了惡業就有業種，有業種就有果報，那麼邪見、業種、果報就象惡叉聚一樣，生生世世相隨。這是眾生生死流轉的根本原因，因為有惡邪見。

佛說諸修行人，未得成就無上菩提。雖然有些眾生覺悟了，想出離，不想在六道裏受這些生死輪回苦，但是他們因為有種種的顛倒知見，都沒有成就無上的菩提果，都沒有走上成佛大道。有的修行人成了聲聞阿羅漢，有的修行人成了緣覺、辟支佛，還有一些修行人干脆成了外道，連小乘法的修證都沒有，有的人還成了諸天魔王，還有的成為了魔王的眷屬。他們本來是想通過修行能出離生死輪回，由於他們的知見不正，就修成了外道、魔王，好一點的就修成聲聞緣覺。

為什麼是這樣呢？佛說：眾生沒有走上無上菩提大道，沒有修成佛，根本原因是由於眾生不知道兩種根本，錯亂修習。錯亂修行的人本來想成就，想出離生死輪回，想成佛，但因他們知見顛倒，修行方法不對，最終沒有修成就。就像有人把沙子淘淨了，放到鍋裏，本來想煮熟了以後自己能夠當飯吃飽，結果沒有成飯，因為煮的是沙子，

不是米；沙子永遠是沙子，不會成為米飯。如果誰想要把沙子煮成為最美味的佳肴，來填飽肚子，就算經過微塵數劫那麼長，始終是不能成就的，這就是由於知見不正，錯亂修習所導致的結果。

我們現在學佛也是如此，正知見是很重要的，知見不正，依著邪知見來修行，縱經塵劫，仍然不得成就。為什麼有的學佛人，學了一生一世，三生三世，又有的修了很多很多劫，可是仍然沒有修行成就，是因為他最初所接觸的知見就不正，自己所獲得的知見都是邪知見，邪知見不能讓他走上修行的正路，因此他不能成就，不能成佛。

佛接著解釋雲何兩種根本：

原文：雲何二種。阿難。一者。無始生死根本。則汝今者。與諸眾生。用攀緣心。為自性者。

釋：所有的眾生都是把這個能夠攀緣於六塵境界的妄心七轉識當作不生不滅的真心，認為真實，這樣就是認賊為子，自劫家寶，家財蕩盡，流浪生死。以七識妄心為自己為真實不滅，就是我見和邪見。因有我見，就把自己捆綁在六道中，不出三界，不出生死。

斷我見的重要內容之一就是斷除意識心為我的錯誤知見，這個很難斷除，因為眾生長劫執著意識為自己，不肯舍離，無明深重，貪染不已。若不長期熏習正確的佛法知見，不熏習四聖諦理，不熏習大乘般若法義，就不能有智慧有能力認可意識的虛妄，就不能徹底斷除我見，三縛結就不能斷，三惡道就不能免除。

不管是阿難還是其他修行的眾生，都是把能攀緣六塵萬法的攀緣心，當作自己的真實心，當作自己的自性，這樣顛倒來修行，根本就不能成就。這是眾生無始劫以來，墮在生死當中，不能出離的一個根

本原因，把妄心當成真心。

原文：二者，無始菩提涅槃元清淨體。則汝今者識精元明，能生諸緣，緣所遺者。由諸眾生，遺此本明，雖終日行，而不自覺，枉入諸趣。

釋：二者，無始劫以來就存在的菩提心、涅槃心，本來就是非常清淨的，沒有一絲染汙，沒有一絲無明，相上是無，體性是真實有。祂能夠產生一切緣，一切法。祂能夠了別一切法的種子，收存一切法的種子，輸送一切法的種子，然後再產生一切法，那麼一切法都是因緣所生，都是清淨明了的菩提涅槃心，依據自己所出生的各種緣，而產生的各種法。

但是這個涅槃心，卻不是由於各種緣而有而生的心，是本來就有的，法爾如是地就存在的本心。是能夠離開各種緣，自己單獨就能存在的心。拋開各種各樣的緣，各種各樣的法，剩下的那個就是菩提心涅槃心，這個清淨涅槃心，無緣依然能夠獨立存在。但是所有的眾生卻不認得這個本心，不識得這個妙明真心本性，無量劫來生死死生，從來就不覺悟這個心。因為不覺悟這個妙明真心，認五陰為我，就辛苦奔波於六道，白白地受於生死輪回，毫無益處。

佛說，從無始劫以來，眾生都有一個真實的菩提心，也叫涅槃心，不生不滅的清靜之體，沒有無明的真心自性。這個菩提心是本來就清靜的，不用你後天修行去變出一個清靜的心。眾生人人本有一個清靜的涅槃之體，可是眾生不認得，找不到了。

眾生生活在世界上，所能遇到的一切境界法，所能出生的一切緣，都是這個清靜體所落下來的。不屬於這一切緣一切境界法的那個東

西，就是每個眾生的菩提涅槃之體。但是所有的眾生都把這個本來就明了的清靜體，給遺失了，或者根本就不知道自己有一個真實的清靜心、涅槃心。這樣的話，雖然大家每天都在精勤的修行，可是沒有覺知到自己有這樣一顆菩提涅槃清靜體，就以妄為真，造作業行，生生世世落入六道生死輪回之中。

落入六道生死輪回的原因是什麼，佛已經給講了，是由不知兩種根本造成的。第一種根本就是把妄心當成真心；第二種根本就是本來自己都有一個真實的心，能明了一切法的本明心，可眾生不知道，遺失了，沒有證得祂，沒有找到祂，於是仍然在生死輪回當中不能出離。

佛說完眾生生死輪回的兩種根本後，接著又說：“阿難，汝今欲知奢摩他路，願出生死。今複問汝。”

佛說，你們大家現在想了知這個止觀之路、修行成就之路，想要出離生死輪回，這個很好，那麼我現在問你們大家，於是佛就用金色手臂這個比喻，來讓大家識得真心本性。

第一卷 段落釋義

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

釋：佛說：阿難，我現在問你，當初你發心要出家，跟我修行，你是攀緣於如來的三十二相，喜歡佛的三十二相才出家的。你是用什麼看見佛的三十二相的，是誰生起了愛樂心呢？這裏佛在問阿難，你看見佛的三十二相是用什麼看見的。當然是用妄心去看，妄心生起喜

樂，因為眼識和意識和合在一起，才能看見佛的三十二相。那麼能生起愛樂的心，就是妄心，不是真心。

阿難就對佛說：世尊，如是愛樂，我是用我的心和眼睛，來看世尊的三十二相，並且喜歡世尊的三十二相。我是用我的眼睛來觀見世尊殊勝的相貌，然後我的心裏就生起了愛樂。所以我才發心出家，願意舍棄生死。

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

釋：佛告訴阿難，就像你所說的那樣，真正所產生出來的愛樂情感，是因為你的心和眼睛。如果不知道你的心和眼睛在哪裏，那麼你就不能夠降伏這個世間的塵勞煩惱。世尊在這裏就開始征心了，征這個能夠見色的心，能夠生起愛樂的心。那麼見色的心，一定是妄心，因為真心沒有眼睛，祂不能夠見，有愛樂的心一定是妄心，因為真心，從來不愛樂，祂沒有感情，祂不知道六塵，所以不生起喜怒哀樂的情緒。

世尊又對阿難說，譬如國王，他的國家被外賊所侵犯，這個國王就發兵要討伐消滅那個外賊。那些出去討伐的士兵，一定要知道賊寇在哪裏，才能夠討伐降伏那些賊寇。佛對阿難說，讓你生死流轉的，就是你的心和眼睛啊！你的心和眼睛是罪魁禍首，是它們給你牽入了六道生死輪回當中，就像那些侵犯他國的賊寇一樣，必須要討伐和征服，內心才能太平，才能不流轉生死。我現在來問你，你的心和眼睛現在在哪裏呢？

世尊現在就正式的開始問阿難，讓他把能夠見色，能夠生起喜樂的心找出來，找出來以後，才能降伏對治這些心裏的煩惱，才能解決生死輪回的問題。所以楞嚴經第一卷，是征讓我們生死輪回的妄心七轉識。

二、原文：阿難言。世尊寶手，眾中開合。我見如來，手自開合。非我見性，自開自合。

釋：阿難說：世尊的寶手，在大眾中一開一合，我看見了如來的寶手自己在開合著。不是我的見性有開有合，我的見性就是如來藏性，就是佛性，佛性本不動搖，不會開合，是佛的寶手自己在開合著。這個佛性，不管佛的寶手是否開合，自己的佛性永遠不動。不管色塵有與無，不管能不能看見色塵，佛性永遠存在，永遠會啟用。

原文：佛言。誰動誰靜。阿難言。佛手不住。而我見性。尚無有靜。誰為無住。

釋：佛說：在我手開合的時候，是誰在動，誰是靜止不動的？阿難說：世尊的寶手一直沒有停止，一直在動，而我的佛性，本來就沒有動也沒有靜，怎麼能說是無住？如果佛性有動，才有無住，如果佛性有靜，才有住，佛性本不涉及住與不住，因為祂本不動搖。

原文：諸修行人。不能得成無上菩提。乃至別成聲聞緣覺。及成外道。諸天魔王。及魔眷屬。皆由不知二種根本。錯亂修習。猶如煮沙。欲成嘉饌。縱經塵劫。終不能得。

釋：無量的眾生雖然想出離生死輪回，但是因為知見顛倒，錯亂修習，不得佛的正法滋潤，不識修行的正理，因此就沒有得成無上正覺，仍然是在心外求法，結果只成為了聲聞緣覺和外道。或者降伏了

識心，得個禪定境界，命終升天享樂，或者修得了一些福德，後世做了魔王及魔王的眷屬。

稍微好一些的人，因為不識本心，不求取無上涅槃，只能得個聲聞緣覺菩提，斷除五陰十八界的各種虛妄相而已，不能成就圓滿的佛道，不能圓成一切種智。這樣由於不識本心的錯亂修習，就像煮沙子，想讓它成為美味佳肴，縱然去修行像灰塵那樣多的劫數，也做不成美味佳肴。因為沙不是飯本，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：雲何二種。阿難。一者。無始生死根本。則汝今者。與諸眾生。用攀緣心。為自性者。

釋：所有的眾生都是把這個能夠攀緣於六塵境界的妄心七轉識當作不生不滅的真心，認為真實，這樣就是認賊為子，自劫家寶，家財蕩盡，流浪生死。以七識妄心為自己為真實不滅，就是我見和邪見。因有我見，就把自己捆綁在六道中，不出三界，不出生死。

斷我見的重要內容之一就是斷除意識心為我的錯誤知見，這個很難斷除，因為眾生長劫執著意識為自己，不肯舍離，無明深重，貪染不已。若不長期熏習正確的佛法知見，不熏習四聖諦理，不熏習大乘般若法義，就不能有智慧有能力認可意識的虛妄，就不能徹底斷除我見，三縛結就不能斷，三惡道就不能免除。

原文：二者。無始菩提涅槃。元清淨體。則汝今者。識精元明。能生諸緣。緣所遺者。由諸眾生。遺此本明。雖終日行。而不自覺。枉入諸趣。

釋：二者，無始劫以來就存在的菩提心、涅槃心，本來就是非常

清淨的，沒有一絲染汙，沒有一絲無明，相上是無，體性是真實有。祂能夠產生一切緣，一切法。祂能夠了別一切法的種子，收存一切法的種子，輸送一切法的種子，然後再產生一切法，那麼一切法都是因緣所生，都是清淨明了的菩提涅槃心，依據自己所出生的各種緣，而產生的各種法。

但是這個涅槃心，卻不是由於各種緣而有而生的心，是本來就有的，法爾如是地就存在的本心。是能夠離開各種緣，自己單獨就能存在的心。拋開各種各樣的緣，各種各樣的法，剩下的那個就是菩提心涅槃心，這個清淨涅槃心，無緣依然能夠獨立存在。但是所有的眾生卻不認得這個本心，不識得這個妙明真心本性，無量劫來生死死生，從來就不覺悟這個心。因為不覺悟這個妙明真心，認五陰為我，就辛苦奔波於六道，白白地受於生死輪回，毫無益處。

四、原文：佛告阿難。一切眾生。從無始來。種種顛倒。業種自然。如惡叉聚。

釋：佛告訴阿難說，一切眾生，從無始劫以來，有種種的知見顛倒，思想觀念的顛倒，對於一切事理認知的顛倒。因為有這些顛倒知見，造下了無量的業行，就自然而然地存下了無量的業種。這些業種成熟，就讓眾生感召了各種各樣的業果報。就像惡叉聚這種果實一樣，三粒聚在一起，不可分離。眾生的煩惱、業行以及業種總是相連在一起，使得眾生生死死生輪轉無窮。

佛說眾生總共有八種顛倒，把無我當作我，把無常當作常，把不淨當作淨，把苦當作樂。這是四種，另外四種，與此相反，眾生把我當作無我，把常當作無常，把淨當作不淨，把樂當作苦。

第一種顛倒，眾生把無我當作我，五陰無我，不是我，生滅變易，沒有我性，眾生卻認為五陰是真實的，永遠常恆不變，是我以及我所擁有的。這是眾生的我見、邪見，由於有這個我見，內心就有結縛，我見結、見取見結、戒禁取見結，因為有這些結，就把自己捆綁在六道中，不得出離，生死苦惱不斷。

第二種顛倒，把無常當作常，五陰無常，十八界無常，見聞覺知無常，而眾生卻當作是常恆不變的，追逐不舍，以至於三界有不斷，六道裏的生命體不斷，業行不斷，苦惱就不斷。

第三種顛倒是把不淨當作淨，眾生的色身不淨，種子不淨，入胎不淨，住胎不淨，飲食不淨，識心染汙不淨，而眾生卻以為是淨，貪愛不舍，執取不舍，因此生死輪回不斷。

第四種顛倒是把苦當作樂。眾生無始劫流轉於六道，生死死生，輾轉無窮，受盡煎熬，苦不堪言。可是眾生無智，從不覺悟，喜貪六道，愛樂自我，貪執五陰，執著十八界，不肯舍離，猶如糞池裏的蟲，貪執糞池，猶如火宅中的愚童，貪於玩樂。

與此相反的四種顛倒，第一種顛倒是，把常當作無常。真如佛性是常，大涅槃是常，眾生卻以為無常，把祂當作假名字，當作虛妄不真實有，當作相對待法，當作生滅，當作意識心的神我，因而否定祂，拋棄祂。因此不能努力地去尋求大涅槃，也就不能證得涅槃，其結果仍然是生死輪回無期。

第二種顛倒，是把我當作無我。佛地無垢識為真實永不變異的我，大涅槃心為真正的我，眾生卻棄之如弊履，認取離念靈知的意識心為我，為真實，為能到未來世的心體，因此不能斷除我見，不能證取真

正的涅槃。

第三種顛倒是，把淨當作不淨。大涅槃心，寂靜寂滅，清靜無染，不貪不嗔不癡，妙明湛然，離一切污垢。眾生卻認為祂有生滅染汙變異，棄之而認無明的覺知妄心，棄金卻拾土石，因此窮困他鄉，流離失所。

第四種顛倒是，把樂當作苦。涅槃寂靜，寂滅為樂，無見無聞，無覺無知，無喧無鬧，舍棄一切受。眾生卻以此為苦，不喜寂靜，卻喜見聞，不喜寂滅，卻喜喧鬧。因此惑業不斷，流轉泥犁，辛苦備至，難成佛道。

以上八倒，即為八邪，邪見熾盛，心地汙濁，窮劫修行，無有出期，猶如煮沙，欲成嘉饌，無有是處。

第二卷 段落釋義

原文：如彼眾生。別業妄見，矚燈光中所現圓影，雖現似境，終彼見者，目眚所成。

釋：這一小段講眾生的共業與別業，不管是共業還是別業，眾生所見的一切宇宙世間山河大地，都是妄見。別業是一個眾生的業，或者是一部分眾生有別於其他眾生的業。共業是一部分眾生共同的業，或者是一個地區、一個國家的全體眾生共同的業，或者是一個星體眾生的共同之業。因為眾生有別業，又有共業，眾生所看見的一切生活環境，六塵境界都是妄見。妄見就是虛妄的看見了這一切境界的存在，把這一切境界都當做真實了，其實都不是真實的，沒有其事。

那麼，不是妄見該見個什麼呢？不是妄見應該在宇宙器世間當

中，在六塵境界當中，見自己的真如佛性的妙用，而不是見山河大地的實有。眾生所能看得見的山河大地，看得見自己的生活環境、六塵境界，這些都屬於妄見。如果不再妄見了，他就能在這一切的景象之上，見得自己的妙真如性，見得自己佛性的妙用，就不再認六根六塵六識為實有的了。而眾生不見自己佛性的妙用，只是妄見山河大地、國土世間真實的存在，只看見這些境界，因此叫做妄見。

因為眾生有別業，又有妄見，就會見得色聲香味觸法六塵境界。矚是看見的意思，“矚燈光中所現圓影”，過去的人，晚上照明的時候是用油燈，在桌子上放著油燈，然後把燈點燃了以後。燈就會發出光明。但是有別業的眾生，除了看見燈光所發出的光明之外，他在燈光當中還看見了另外一團圓影，那這個圓影是怎麼現出來的呢？

這就是別業妄見了，這個眾生，他有一個業障病，叫眼病。楞嚴經這裏，把這種眼病叫做眚，所謂的眚是什麼意思呢？就是眼睛裏長了一層白膜，我們現在的普通話，可能是叫做白內障吧。

因為眼睛長了一層白膜，他看見燈光時，在燈光當中還出現了一團圓影，這個圓影和燈光的顏色不一樣，是五色的，而且是一團，叫做圓影，有別於燈光。因為他眼睛有一層膜，因此在看見燈光時，就會看見燈光裏還有另外和燈光不一樣的一團色彩，他看見這個圓影，就好像真實地在他眼前一樣。

為什麼說“似”呢？“似”就是好像有圓影的意思，實際上是沒有的。眼睛沒有白內障的人，他就看不見燈光中的圓影，眼睛有白膜的人才會看見這一團圓影，這團圓影，就是別業妄見的結果了。

這團圓影是怎麼形成的呢？那就是外邊的燈光通過眼根，如來藏

攝取了四大微粒，並通過眼根傳導到後腦的勝義根裏，形成內相分的燈光。眼睛有病的人，眼根上有一層白膜，四大微粒通過白膜的時候，就受了阻礙，受了阻礙以後傳過來的四大微粒就改變了；改變以後，再傳到後腦眼睛勝義根那裏，那麼四大微粒形成的內相分就發生了變異，與外相分的燈光就不一樣了，變現成了扭曲的內相分，有眼病的人就會看見另外有一圈圓光，就是四大微粒沒有通過白膜傳導過去的那部分。從這個事例，我們就會知道，每個眾生接觸到的六塵境界，都是自己的內相分，不是眾生共同的外相分。

這個內相分不僅有外邊燈光光明的色彩，而且還有另外的圓影，就是通過白內障這一塊傳過來的四大微粒，產生變異所形成的內相分，這個圓影就是由於白內障所造成的。因為四大微粒改變了，就另外現出一個圓影出來，這個圓影，就是別業。圓影現出來以後，有別業有眼病的人就看見了，就叫作妄見，他看見圓影以後，感覺圓影非常的真實，和他的眼根相對，好像就在他的眼前，其實是沒有的。

眼睛有白膜的人，他除了看見燈光之外，另外還看見燈光中有一個五色圓影，就是他另外所看見的圓影。而沒有白內障的人看見燈光，就是純粹的燈光，不會再另外看見所謂的一圈圓影。這說明了什麼？說明了每個眾生所看見的外境，其實都是自己的內相分。每個人因為自己的業障不同，所見的內相分，就有差別了。當眼睛有了白膜時，如來藏通過眼根，攝取外面燈光的外相分，攝取過來以後，影像就變了形，就會另外現出一個圓影。

圓影就是眼睛裏白膜的障礙所形成的，這就說明了每個眾生看見的都是自己的內相分。如果外眼根或者是內眼根有障礙，所形成的內

相分就要發生改變，與外相分就不一致了，內相分就會有差別，六識心所了別的相分就不一樣了。眼睛有病的人就看見了燈光中另外還有一圈圓影，感覺圓影就在他的眼前，好像也是真實的。他就會覺得奇怪，不知道為什麼眼睛看見了燈光，又有一層圓影出現，圓影是怎麼來的，他就知道了。

“終彼見者，目眚所成”，圓影就是因為有別業之人，眼睛有白內障所造成的，只有他才能看見另外一圈的圓影，其他沒有這種業障，沒有眼病之人就看不見，所見的色塵都是正常的，不會出現幻覺和幻視。同理，心有病之人，就會妄見山河大地，五陰器世間，心無病之人，就會見得自己以及眾生的真如佛性之妙用。

原文：眚即見勞，非色所造。然見眚者，終無見咎。例汝今日，以目觀見山河國土。及諸眾生，皆是無始見病所成。見與見緣，似現前境。

釋：眚即見勞，非色所造。眚字就是眼睛有白膜的意思，也就是有白內障。勞字是塵勞、勞累、過患的意思，一種病垢。眾生因為有知見上的過患，無始劫以來就有見病，這就叫作眚。因為有見病，就有妄見，就會見到類似於圓影的並不存在之法，眾生妄見這些法之後，就認為這些法是實有，於是攀緣執著不舍，不斷執取抓取，造業不止。

眾生因為有見病，心眼見法就有遮障，於是就只認類似圓影的假法，不見類似燈光的真如佛性。這是由於無始見病所成，不是由於外色外法所造成的，真如無咎，佛性也無咎。就比如眼睛有眚病的人，視覺出現了障礙，見色就出現了一種錯覺，所見到的並不存在的圓影，非色所造，不是燈光造成的，而是他的眼睛有病所造成的，才會另外

看見了一圈圓影。

然見眚者，終無見咎。然而，眾生一旦回光返照，知道自己眼睛有白膜，就會看見燈光中的圓影，那麼他就不再把燈光中的圓影當作是真實存在的了，那他就會看燈光就好了，不要理會不實的圓影了。從此這個人就會糾正自己的錯覺，所見一切再也沒有過錯了。

當眾生有眼病的時候，所看見的圓影，對於他來說，好像是一個真實存在之法。但是對於眼睛沒有病的人，圓影是不存在的，他就看不見這層圓影，因為他的眼睛沒有白膜，沒有白內障，見色沒有阻礙，他的如來藏從眼根攝取燈光外相分的時候，四大微粒傳導過來不受阻礙，那它所形成的內相分與面外相分的燈光，就是一模一樣的，他就不會另外再看見一圈圓影了。

佛說眾生見圓影，就叫別業妄見。眼睛有白膜有白內障的人，他所見的一切都是眼睛有病所造成的。那眼睛沒有病的人，他所見的一切還有沒有病患呢？佛就接著往下講，把這個例子給它擴展開來，以此為例，來說明所有的眾生，其實和這個眼病的病患者是一樣的，所有的眾生都有心病。

眾生有什麼心病呢？眾生有貪嗔癡煩惱，有顛倒知見，所以佛說：“例汝今日，以目觀見山河國土。及諸眾生。皆是無始見病所成。”其實所有的眾生都有一種病叫作顛倒病、煩惱病、無明病。為什麼能夠看見山河國土以及所有眾生呢？眾生從無始劫以來一直在妄見一切法，因為眾生的心是顛倒的，是無明的，因此所見的一切都是虛妄見，並不真實，看見的一切都是妄相，把不實之法當作實法，所以才能看見山河國土及諸眾生，才有生死輪回苦。

如果眾生沒有無明病，沒有顛倒知見，那他所見的一切都是什麼呢？都是自己的佛性，都是妙明真性；而不會妄見虛妄的六塵景象山河大地以及眾生等等，並且取以為實。見佛性的人，他會在一切的世俗景象上，在六塵境界上，見得到自己的真如佛性。

眼睛看過去是自己的佛性，耳朵聽出去是自己的佛性，鼻子嗅出去是自己的佛性，舌頭嘗味的時候所覺是自己的佛性，身體接觸的時候，觸得的都是自己的佛性，意識心所感知的所覺知的都是自己的佛性。而不會只見到虛妄的色聲香味觸法。佛以有眼病的眾生所見的圓影來作比喻，比喻所有的眾生，因為心有無明病，才不能見到自己的真如佛性。

其實眾生見不到真如佛性，只見得虛妄的六塵影像，包括山河大地、宇宙器世間，以及所有的眾生。山河大地，宇宙器世間以及眾生，就和那個圓影是一樣相類似的。佛是用見燈影這種別業妄見，來比喻眼睛雖然沒有病，但是心卻有無明病的所有的眾生，所看的山河大地，也是別業妄見，有別於諸佛所見的真如佛性。

佛用眼眚的人見圓影，來類比眾生所看見的山河大地，皆是無始見病所成。眾生由於心有無明病，知見就是顛倒的，這就是無始無明。眾生因為無始無明，無始見病，因此所見的一切都是虛妄見，無論是見山河國土、宇宙器世間，還是見到所有的眾生，都是妄見，即使見十方諸佛，也是妄見。

見與見緣，似現前境。眾生所見的一切法，以及見一切法所具的緣，都好像在眼前存在一樣，其實也是妄見，並不真實存在，真實存在的法，只有真如佛性。那見緣是什麼呢？就是六識見六塵需要具備

的緣，無緣六識不能見六塵，也沒有六識的出生，何況有見。

眾生所看見的一切相，是因為什麼緣呢？眼見色要有光明、色塵、虛空、眼識、眼根等等；耳聽聲，要有聲塵、空間、耳根、耳識等等；鼻嗅香，要有香塵、鼻根、鼻識等等。這些見，以及見的緣，好像都在自己的眼前一樣，是那樣的真實，可是這些卻是妄見的結果，不是真實的法，就像病眼見圓影一樣。

原文：元我覺明見所緣眚。覺見即眚。本覺明心。覺緣非眚。覺所覺眚。覺非眚中。此實見見。雲何複名覺聞知見。

釋：再往下那幾句話就很關鍵了。佛說：“元我覺明。見所緣眚。”元是本元，是根本，無始劫以來就存在的，不是後天所出生的，那個叫做元，當然這是指本覺了。“元我覺明”意思就是說，我本來就有一個非常明了的覺性，這個覺性是明的，沒有無明，能明了一切法；沒有無明的覺性是什麼？那就是佛性，我本來就有的真實的佛性。

見所緣眚，但是佛性之見，所緣的妄法，卻有眚病，有生死過患。因為佛性的運行和顯現，是緣於六根六塵六識，緣於五蘊，佛性才能運作，沒有六根六塵六識這些緣，佛性就不能顯現出來，不能運作。例如在無餘涅槃裏，因為沒有五蘊，沒有六根六塵六識，就沒有佛性的運作。佛性起用所緣的這些妄法，卻是有著生死過患，有著無明病患。

覺見即眚，覺，是本覺，是如來藏見分的功能作用，如來藏見什麼法呢？當然如來藏不見自己，是見自己所出生的相分，祂也能見業種，一切法都是祂出生的，那祂就能見得一切法，並且能在一切法上運作，能維持一切法的存在和運行。因此本覺所見的一切法，都是後

天出生的法，都是如來藏變現出來的虛妄法，都是有過患的法。為什麼有過患呢？因為這些法本來是不應該存在的，是眾生心有眚病，才從如來藏中出生出來，就像那個圓影一樣，也是眾生妄見。

本覺明心，眾生的本覺是妙明真心，妙用難思，沒有無明。其中一個妙用，就是本覺佛性的見，如來藏出生見大，就有本覺佛性的妙用，如來藏就是佛性之所依緣。覺緣非眚，本覺佛性的所依緣如來藏，卻沒有眚病，沒有無明，沒有生死過患。是什麼有過患呢？是眾生的妄覺有過患，有無明，因此叫“眚”。因為有無明，有眚病，眾生才會妄見山河大地，而不見自己的圓覺妙精明心。

覺所覺眚，本覺所覺得的一切法，卻都是有眚病、有過患的，因為本覺所覺得的法，是如來藏依緣依眾生的業種而幻化出來的，是虛妄之法，是眾生因無明不覺而心生攀緣，如來藏隨順就妄現了出來，就如那燈光中的圓影一樣，眚病之人所見。本覺見大所見的法，有業種，有根身器界，有眾生的心行，這些法的本質都是如來藏所幻現，是因無明而結成之果，因此說覺所覺眚。

覺非眚中，這個覺就是我們的真覺本覺，我們本來的真覺，卻沒有無明，沒有病障，祂不在眾生的眚病之中，也不是眾生眚病的結果，是眾生本具圓滿清明之覺性。

此實見見，如果我們見得了自己本來的那個不在眚病中的真覺，這個見才叫作真實的見，在一切妄法上，應該見得不妄的本覺佛性，見得一切法的妙真如性，才是沒有眚病之見，才是明見和實見。而妄見只能見得山河大地，世界國土以及諸眾生，真見就要見得我們本來的那個覺性。

佛說：“雲何複名覺聞知見。”如果眾生生出了實見，在一切法上都見得真如佛性，那麼就知道一切法都是真如佛性的妙用，所有的見，都是見佛性之見，那就沒有眚病的妄見，也就不叫做七識的覺聞知見了。

如果眾生都是真實的見，不產生妄見，那就不能說是一切見就是妄覺七識的覺聞知見了，而要說都是如來藏的本覺之見。那麼就不會有眾生的妄見，眾生就不會妄見六塵境界，而會見自己本具的真如佛性，在六根六塵上只見到佛性妙用；眼見色時，見的是佛性，耳聽聲，聽的是佛性，鼻嗅香，嗅的是佛性，舌嘗味，嘗的是佛性，身覺觸，覺的是佛性，意知法，知的是佛性，不會只見聞覺知到六塵上的色聲香味觸法了。

原文：是故汝今見我及汝，並諸世間十類眾生，皆即見眚。非見眚者，彼見真精，性非眚者，故不名見。

釋：佛說，因此現在你們大家能夠看見我（指佛世尊自己）以及你們大家，並且還看見世間的十類眾生，這些見，佛說皆即見眚，全部是一種妄見，是見病的結果。

因為眾生心有無明，所以皆即見眚，所見就有過患。有見病，就會看見世間一切的妄相，所見得的一切相全部是虛妄的，眾生之見都是妄見。即使看見了佛，也是妄見，因為佛的五蘊身也屬於六塵境界當中的一個相，所以看佛的時候，見到佛的五蘊相也是妄見。不妄見的時候，就會見自己的佛性，不是只看到佛的五蘊身。

佛說：非見眚者。彼見真精。破除無明，沒有見病之人，他在一切法上都能見到自己的妙精明性，會見到自己的本覺佛性；不會只見

自己的五陰器世間，並且當作真實存在，不會把六塵境界當作真實存在。真見的人，只見佛性，妄見的人就看佛的外相，看其他眾生，看宇宙器世間，而不看實相。

性非眚者，故不名見。那個真精就是佛性，佛性並沒有塵勞過患，沒有眚病，沒有無明，所以佛性本來是明的，沒有妄見，不是如六識那樣，要分別出具體的六塵境界，祂只是平等地照見出一切法，不作具體分別，所以不說祂有六塵之見。

眾生有無明時，就不能見到佛性，只能妄見五陰世間，妄見六塵圓影，妄見山河大地。所以說山河大地以及佛和其他十類眾生，都是六塵的圓影，是眾生妄見而顯現的六塵影像。如果見得到佛性，就知道佛性的見與七識心的妄見是截然不同的，所以就不是六識的那種見，和妄見是有區別的。妄見就是指六識見色聲香味觸法的見性，能見佛、見眾生，真見就是見佛性的見。

第二卷 見性具四種緣

一、原文：**阿難問佛：您常說見性具四種緣，所謂因空、因明、因心、因眼，是義雲何？佛言：我說世間諸因緣相，非第一義。**

釋：這裏的見性是指眼見色的功能，是因緣所生法，需具備四緣或九個條件才能見色，所以見色這個法是生滅性的，是假法。當因緣不具足時，這種見性就不存在了。所以眼見色性，

不是第一義真心的見性。真心的見性沒有條件，不用因，不用緣。不管明和暗，有空間和沒空間，有眼無眼，有眼識心無眼識心，祂都存在著。

原文：佛言：汝今當知，見明之時，見非是明，見暗之時，見非是暗。見空之時，見非是空，見塞之時，見非是塞。

釋：當我們見到光明的時候，第一義的見性不是光明，見黑暗的時候，真心的見性不是黑暗。見到虛空了無一物的時候，真心的見性不是虛空，當我們見到有物不空的時候，真心的見性不是壅塞和物質。

原文：佛言：見見之時，見非是見。見猶離見，見不能及。雲何複說因緣自然及和合相。

釋：當我們見得了、覺悟了、證知了，這個真心見性的時候，這種見真性的方法不是真性。真性能夠離開六根，離開六識，也能離開六塵，而自己就能存在。祂不依靠外緣去出生祂，祂本來存在，不用出生。眼見色、耳聞聲的六識之見，達不到真性本身，觸及不到祂，因為祂不具備六塵，不是物質的。所以就不能說祂是因緣所出生的法。也不是自然而有的自然性。也不是各種事物和合到一起而湊成的。所以祂不受觸，碰不著祂。要想證得祂，必須修福修慧，用智慧之眼，無形的慧眼去發覺祂，肉眼不能見。

二、原文：若見是物，則汝亦可見吾之見。若同見者，名為見吾，吾不見時，何不見吾不見之處？若見不見，自然非彼不見之相；若不見吾不見之地，自然非物，雲何非汝？又則汝今見物之時，汝既見物，物亦見汝，體性紛雜；則汝與我，並諸世間，不成安立。

釋：見性如果不是心，是物的話，那麼你就能看見我的見，因為我的見是物，物就能被看見，所以你能看見我的見。

如果是你能看見我的見，那麼我不見時，就沒有見了，也就沒有物了，那你怎麼不看見我的不見呢？

如果你看見了我的不見，那麼你的見自然就不是不見的相，就是說見是心，不是物相。如果你不能見我的不見，說明你的見不是物，而是心，這個心就是你的，就是你。

既然你能看見我的見，也就能看見我的不見，可是你並沒有看見我的不見。所以你也不能看見我的見，那麼你的見和我的見都不是物，而是心。

如果你的見是物，當你見物之時，你既能見物，物也能見你，這樣的話，心的體性就雜亂了。那麼你和我，以及這一切世間，就無法安立，全部混亂不堪了。

三、五陰虛妄

原文：**佛言：阿難，汝猶未明一切浮塵，諸幻化相，當處出生，隨處滅盡；幻妄稱相，其性真為，妙覺明體。**

釋：佛言，阿難，你還沒有明白一切的浮塵都是幻化出來的假相，這些假相在當處出生，又在出生之處滅盡。幻化虛妄，所以把它們叫做相，這些相的本質，確實是本覺妙明之體。浮塵包括外六塵和內六塵。外六塵被幻化出來以後，我們六根接觸後，本覺再把它們變現一次，落到勝義根，產生六識來分別。二次幻化更為虛幻不實。

當處出生，這些浮塵都由妙覺明體所出生，是生在妙覺明體心中，不出心體之外。心體之外什麼也沒有。隨處滅盡，滅失時也是在心體之內滅失，不出心體之外。即使是十方諸佛國土，也不出這個心體之外，都是一真法界，一真如性。這些幻化虛妄的稱為相，有形有相。而能幻化這些浮塵的本覺，確實真實不虛，非幻化而有，無形無相，無有一個法相。

原文：如是乃至五陰、六入，從十二處至十八界，因緣和合，虛妄有生，因緣別離虛妄名滅。殊不能知生滅去來，本如來藏，常住妙明，不動周圓，妙真如性，性真常中求於去來、迷悟、生死了無所得。

釋：五陰，色受想行識。六入，眼耳鼻舌身意六根。十二處，六根加六塵。十八界，六根六塵六識。這些都是因與緣和合起來，虛妄地產生。色陰產生的緣是業緣、父母緣加上意根的貪愛執著性。外界六塵的產生是由於所有有緣的眾生的業緣。六根觸六塵，六識出生。六識的產生各有各的緣，這些緣具足了，十八界的一一界才產生出來，緣不具足，就不能產生。這就說明依賴緣而產生的十八界是虛妄的。

六個識出生了，五陰的功能作用就出現了，它也是因緣所生。佛說有因有緣世間集，有緣無因還是不行，集不起五陰十八界來。萬法的因、五陰十八界的因和源頭就是本覺妙明的如來藏。因和緣別離了，虛妄的現象也就消失滅亡了，五陰十八界也就滅亡了。而眾生不知道，這些生生滅滅的浮塵，五陰身的來來去去，本來就是如來藏的常住妙明性。

如來藏常住不動，雖然不動，其體性遍及十方一切諸佛國土，圓滿成就一切法。一切法都是如來藏的妙真如性，也即是佛性。在真如性的真實而常住之中，想要尋找到五陰的來來去去、萬法的生生滅滅、眾生的迷和悟以及生死，都了不可得。因為這一切法都是妙真如性，是真如所顯所變，虛妄的、空幻的，才了不可得。

原文：佛言：阿難，雲何五陰，本如來藏，妙真如性。阿難，譬如有人，以清淨目，觀晴明空，唯一晴虛，迴無所有。其人無故，不動目睛，瞪以發勞，則於虛空，別見狂華。複有一切，狂亂非相。

色陰當知，亦複如是。

釋：佛言：阿難，為什麼五陰本來是如來藏的妙真如性呢？阿難，譬如有人，以清淨的眼目，觀看晴朗明淨的虛空中，只是個晴朗清淨，什麼也沒有。這個人也沒有什麼原因，就目不轉睛地看著虛空。眼睛瞪長久了以後，就疲倦了。因為疲倦，眼睛出現幻覺，就看見虛空中狂飛亂舞的花點，以及一切狂亂不該出現的相。這些花點和相本不該出現，本不該存在的，都是幻化出來的虛妄法而已。

原文：阿難，是諸狂華，非從空來，非從目出。如是阿難，若空來者，既從空來，還從空入，若有出入，即非虛空。空若非空，自不容其，華相起滅，如阿難體，不容阿難。

釋：阿難，這些狂亂的花點不是從虛空中來，也不是從眼睛裏出來。阿難，確實是這樣，若亂花從虛空來的話，還會滅回到虛空裏去。如果有東西能從虛空裏出來進去，那麼虛空也不叫虛空了，不是空無了。那虛空就是個實體，若是實體，自然不會容受這些花相起滅和出入。就像你阿難的身體，不會再容另一個阿難了。

原文：若目出者，既從目出，還從目入。即此華性，從目出故，當合有見。若有見者，去既華空，旋合見眼。若無見者，出既翳空，旋當翳眼。又見華時，目應無翳，雲何晴空，號清明眼。是故當知，色陰虛妄，本非因緣、非自然性。

釋：這些狂花如果從眼睛裏出來，就應該和眼睛一樣有見性。如果有見性，花從眼睛裏出去時，應該看不見虛空中的花，因為花不自看花，眼不自看眼。

如果花從虛空回到眼睛這裏時，應該能看見眼睛。事實上，這

些狀況都沒有，都不存在。可見花無見性，花點就不是從眼睛裏出入的。如果花從眼睛裏出去時，沒有見性的話，出去時，就會遮障整個虛空，回來時應該遮障了兩隻眼。

事實上卻不是這樣，虛空和眼都沒有被遮障。可見花不是從眼睛出入的。而且眼睛看見狂花時，應該沒有疲勞和病幻，而恰恰是眼睛疲勞了出現幻覺，才看見狂花。如果是疲勞有幻覺看見狂花了，怎麼能稱作是清明的眼睛和晴朗的虛空呢？這就說明狂花不是從眼睛出入的。

總之，狂花不是從虛空來的，不是從眼睛出入的，它來無所來，去無所去，本是虛幻的。它的性質本不是因緣性的，也不是自然性的，而是如來藏性的，是如來藏的功能和妙用。色陰也如是虛妄，來無所來，去無所去。非因緣性，非自然性，都是如來藏性。

受陰虛妄

三、原文：阿難，譬如有人，手足宴安，百骸調適，忽如忘生，性無違順。其人無故以二手掌於空相摩，於二手中妄生澀、滑、冷、熱諸相。受陰當知亦復如是。

釋：佛言阿難，譬如有人手腳都安閑靜止不動，身體各個骨節各個部位都舒適自在，這時就把自己忘了，內心暫時忽略了身體的存在，好壞的感覺都沒有了。這個人無緣無故把兩只手在空中互相摩擦，兩手觸到一起就虛妄地產生了粗澀細滑冷熱等覺受相。

這些覺受本來沒有，就因為兩手接觸而產生，從無到有，所以是虛妄。我們的受陰也是這樣，本來沒有各種受覺，就因為六根觸了六

塵，虛妄地產生苦樂憂喜舍受，然後又消失。從無到有又無，虛妄地感受。

原文：阿難，是諸幻觸，不從空來，不從掌出。如是阿難，若空來者，既能觸掌何不觸身？不應虛空選擇來觸。若從掌出，應非待合。又掌出故，合則掌知，離則觸入，臂腕骨髓，應亦覺知入時蹤跡。必有覺心知出知入，自有一物身中往來，何待合知，要名為觸。是故當知，受陰虛妄，本非因緣、非自然性。

釋：佛言阿難，這些虛幻的觸覺，不從虛空中來，也不從手掌中出。因為觸覺從虛空中來的話，能觸手掌，也就能觸身體各個部分。現在身體並沒有產生覺受，只是兩手有覺受。虛空又不會選擇來觸，那麼這個觸覺就不是從虛空中來。

如果是從手掌中來，那麼手掌自然會常常出覺受，不用兩手互相摩擦才產生覺受。而且觸覺是從手掌裏出來的話，手合到一起，手掌出覺受，分開時，覺受應該回到手掌裏，順著手掌入到身體裏，那麼手腕手臂骨髓也應該覺知觸覺進入了身體裏，身體各個部分都有覺知才對。

如果是這樣的話，一定有個知覺心知道觸覺從手掌出去了，又回到手掌了，這樣的話，自然有一個物在身體中來來往往。既然有這知覺的物，也就沒有必要在兩手相摩時才有覺受，兩手不合時也應該常有觸覺和覺受。那麼身體不與觸塵相觸時，也應該有覺受，能知觸。

這樣的話，觸的定義也應該改變了，不是根觸塵的觸了，根不觸塵也有覺受。這樣就違背了六根觸六塵生六識之理，無因無緣就有識的覺受，那麼修行人打坐入定熄滅六根功用時仍有覺受，不能入定得

寂止了。是故當知，幻觸不從空來，不從掌出。來無所來，去無所去，本非因緣非自然性，都是如來藏性。同理可證，受陰也同樣虛妄，來無所來，去無所去，本非因緣非自然性，即是如來藏性。

想陰虛妄

四、原文：阿難，譬如有人談說酢梅，口中水出，想踏懸涯，足心酸澀。想陰當知，也復如是。

釋：佛言阿難，譬如有人談論著一種酸梅，說著說著口中就流出酸水來了。沒吃酸梅，只是談論就出酸水，這是一種極其虛妄的現象。言語不產生酸水，是眾生心作想，了知了酸梅的酸，產生生理反應，酸水出來了。如果有人心裏幻想自己站在懸崖邊上，想著想著內心害怕，連帶反應就是足心酸澀，害怕腳踩地不穩掉下懸崖，其實人在家裏坐著呢。

本來心想事和腳沒有關係，那麼足心出現的酸澀反應完全虛妄，沒有道理。想陰也是這樣的不真實，想即是了知、知道、思維。談說酸梅時，心中了知了酸，產生覺受。心想懸崖時，了知了危險性，產生覺受。覺受時馬上有生理反應。這種了知性是虛妄的，並沒有酸梅這物在口中，雙腳也並沒有站在懸崖邊上，虛妄地想，無緣由地想，不符合實際，也沒有覺悟到實際。

就像一個精神病患者，他對外界的認知是錯亂的，內心的思維就不能正確，而後一系列的行為造作肯定是違反常理的。那麼他的認知、想就是虛妄的，不實際的，不正確的，不如理的。我們的想陰也是這樣不如理、不如實的，無明的。而諸佛的想和知沒有無明，完全如理

如法，沒有絲毫錯亂。

原文：阿難，如是酢說，不從梅生，非從口入。如是阿難，若梅生者，梅合自談，何待人說。若從口入，自合口聞，何須待耳。若獨耳聞，此水何不耳中而出。想踏懸崖與說相類。是故當知，想陰虛妄。本非因緣，非自然性。

釋：佛說阿難，像這樣對酸梅的談說，不是從酸梅中產生，也不是從口中進去的。如果是從梅中產生的談說，酸梅自己會談說，還用人來談說它嗎？如果談說是從口中進去的，口會自己聽聞，不用耳來聞了。如果單獨用耳來聞的話，酸水為什麼不從耳朵裏出來，而是從口中出來的？所以這樣的談說是虛妄地產生。內心有想有覺觀，就會有語言出來，語言又會觸動更深一層的想和知，產生酸的覺觀，口水就出來了。它們是互相影響，互相關聯的，全部虛妄，沒有實事。執著它，就會生死相續。

腳踏懸崖之想也是這樣虛妄，這個想不從懸崖上來，否則懸崖自己想，與人無關。不從腳中生，腳能生想的話，就會常想常酸澀，不能正常生活了。心中假想站在懸崖邊上，無事生事，之後又沒有道理的產生害怕的覺受，又更是沒有道理的足心酸澀。這一切沒有一樣真實事，都是幾個識心在顛三倒四。眾生就是這樣被自己玩轉著，苦惱不堪，甚可憐憫。佛說想陰也是這樣虛妄。這些想念、思念來無所來，去無所去。本非因緣，非自然性，都是如來藏性。

行陰虛妄

五、原文：阿難，譬如暴流波浪相續，前際後際不相踰越，行陰

當知，亦復如是。

釋：阿難，譬如暴流水，波浪滾滾，相續不斷絕，後邊的波浪總是跟著前邊的波浪，沒有超越的，次序不亂。行陰也是這樣，一個行陰流跟著一個行陰流，前後次序井然。

比如眼識的行陰流，前一個眼識種子生來滅去，後一個眼識種子在上一位置生起又滅去，一個接著一個生起滅去，形成眼識流動，眾生才能見色，身識也如此，才有身體的覺受和身根的運轉施為，意識如是，意根如是，血液流動也如是。凡是動轉而不靜止的都屬於行陰。

原文：阿難，如是流性，不因空生、不因水有，亦非水性，非離空水。

釋：阿難，這種水的流動性，不是由於虛空而產生出來的，也不是因為水而產生出來的，也不屬於水的性質。因為水是濕潤性，而暴流是流動性，二者不是同一屬性。但是暴流也離不開虛空和水而存在，因為離開虛空，沒有了空間，暴流就不能流動，就成靜止狀態。就像滿瓶水，沒有空間，無論怎麼晃動也是靜止狀態。如果離開水，也沒有水流了，怎麼還能湧動呢？

原文：如是阿難，若因空生，則諸十方無盡虛空，成無盡流，世界自然，俱受淪溺。若因水有，則此暴流，性應非水，有所有相，今應現在；若即水性，則澄清時，應非水體；若離空水，空非有外，水外無流。是故當知，行陰虛妄，本非因緣、非自然性。

釋：是這樣，阿難，如果暴流是因為虛空而產生的話，虛空無邊無際，那麼無邊無際的虛空中都會有暴流產生，十方世界都會受到暴流的侵襲和淹沒，則沒有生命能夠存活。可見暴流不因虛空而有。

若因水有，水是濕潤性，暴流是流動性，它有自己的屬性和樣貌，若因水而生，有水就應該有暴流，那麼水澄清不動時，怎麼不見暴流，全是水呢？可見暴流不因水有。如果離開虛空和水而有暴流，虛空之外一無所有，暴流不能存在，它只能存在虛空裏，離開水也沒有水的流動性，暴流也不能存在。

總之，暴流不是因虛空產生的，不是因水產生的，也離不開虛空和水而有。它來無所來，去無所去，本是虛妄。行陰也如是，來無所來，去無所去，本來不是因緣性，也不是自然性，都是如來藏性。

識陰虛妄

六、原文：阿難，譬如有人，取頻伽瓶，塞其兩孔，滿中擎空，千裏遠行，用餉他國。識陰當知，亦復如是。

釋：阿難，譬如有人拿一個頻伽瓶，裝滿虛空，塞緊瓶孔，不讓虛空跑出去，然後把這個瓶子裏的虛空送給千裏之外的另一個國家。這是愚癡行為，這件事本是虛妄，不能成立。因為虛空是無法，不是真實有，因此它沒有來去，沒有動搖，不能從此處移動到彼處。眾生的識陰也是這樣的虛妄，盲目認知本不存在的六塵境界。

原文：阿難，如是虛空，非彼方來，非此方入。如是阿難，若彼方來，則本瓶中，既貯空去，於本瓶地，應少虛空；若此方入，開孔倒瓶，應見空出。是故當知，識陰虛妄，本非因緣，非自然性。

釋：阿難，確實是這樣，虛空不能從他方來，也不能進入到彼方的虛空裏去。如果從彼方來，那麼瓶子裝滿了彼方的虛空，彼方的虛空應該減少，把瓶子裏的虛空倒入此處，打開瓶子時，應該看見虛空

從瓶子中出來，此處的虛空應該增加才是。事實上絕無此事。可見移動虛空這件事，本是虛妄。識陰識取六塵也是這樣的虛妄，六塵本不有，如何讓我們任意抓取，是幾個識心虛妄地分別而已。而識陰不是因緣性，也不是自然性，都是如來藏性。

十二處虛妄

七、原文：複次阿難，雲何十二，本如來藏，妙真如性。阿難，汝且觀此祇陀樹林，及諸泉池，於意雲何，此等為是色生眼見，眼生色相。阿難，若複眼根，生色相者，見空非色，色性應銷。銷則顯發一切都無，色相既無，誰明空質，空亦如是。若複色塵，生眼見者，觀空非色，見即銷亡，亡則都無，誰明空色。是故當知，見與色空，俱無處所。即色與見，二處虛妄，本非因緣，非自然性。

釋：世尊說：阿難，你權且看看這個祇陀林以及所有的泉池。你怎麼認為呢，見色這種現象是怎麼來的呢，是色相本身產生了眼識的見，還是眼根產生出來的色相呢？

阿難，如果是眼根產生了色相的話，那麼看見虛空時，虛空沒有色相，色相就消失。色相消失了，見色的見也就消失。見色的見如果消失了，就不能看見虛空。可是你明明能看見虛空，你的見並沒有消失，不是隨著色相的消亡而消失，說明眼根不能生色相，是另有一個事物產生了色相。

這裏就暗指如來藏產生了色相，而且這個色相是內相分，是外色的影子，是如來藏的二次顯現，或者叫做顯發。如果是色相產生了眼識的見，那麼虛空不是色相，就不能產生見。看見虛空時，就沒有見

了，既然沒有見，怎麼能看見虛空，知道是虛空呢。

是故當知，眼識的見與色相與虛空，都沒有處所，色相和眼識的見，都是虛妄的，不是因緣性，也不是自然性，而是如來藏性，都來自於如來藏。如來藏產生一切法的立論就成立了，所以世尊得出一個實質性的結論：一切法都是由如來藏出生，唯如來藏心所現。

十二處，六根和六識，世尊告知眾生都是如來藏性，都是如來藏出生。沒有六根六識的自體性和真實性，是被出生的法，就是幻化的不實的。色相和眼識的見，沒有處所，沒有自體性，不是本來就有，所以世尊說虛妄。

把阿含經裏的根塵識弄明白，看楞嚴經就容易一些，六根觸六塵，然後如來藏出生六識，六識再觸六塵，就有了見。其實是三者一直和合觸，才有連續不斷的見。六根已經出生完了，外界的六塵已經出生過了，如來藏再把外界的六塵變幻成內六塵，勝義根再觸內六塵，六識出來就分別了內六塵。這樣來看，六根六塵十二處，是不是很虛妄呢？從哪裏出生的也就知道了。

八、原文：阿難，汝今當知，見明之時，見非是明。見暗之時，見非是暗。見空之時，見非是空，見塞之時，見非是塞。四義成就，汝複應知，見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。雲何複說，因緣自然及和合相。

釋：當六識見明的時候，如來藏的見不是明，當六識見暗的時候，如來藏的見不是暗。見空的時候，如來藏的見不是空，見塞的時候，如來藏的見不是塞。見明見暗的見，是六識的見，見空見塞的見，是六識的見。

不與明暗相關，明時也有見，暗時也有見，一直存在不斷的，是如來藏的見。不與空塞相關，空時也有見，塞時也有見的，就是如來藏的見。當如來藏的見，見六識心的時候，如來藏的見不是六識的見，不同於六識的見。如來藏的見能夠離開六識的見，單獨存在，永遠不滅。而六識的見，就永遠達不到如來藏那種見，與如來藏的見大不相同。如來藏的見，不是因緣生，不是自然生，不是和合相，本是如來藏性，不生不滅。

虛空與色

九、原文：世尊曰：若色合時，合色非空。若空合時，合空非色。色猶可析，空雲何合。汝元不知如來藏中，性色真空，性空真色，清淨本然，周遍法界。

釋：這裏世尊否定了色能生成虛空，虛空能生出色。物質的色塵如果能夠細分為虛空，那麼虛空就是由色組成的，虛空是用多少色相微塵組成的呢？如果微塵能組成虛空，虛空就不是虛空了。如此，虛空也能組成微塵色相，那麼用多少虛空能組成微塵呢？如果虛空能組成微塵，虛空也不是虛空，微塵也不是微塵，都失去了自體性。

若微塵色相能合成虛空，虛空就是色。若虛空能合成色，色就是虛空。虛空與色相怎麼能夠互相合成轉換呢？它們之間是平等對立的關係，有此就沒有彼，有彼就沒有此。色是地、水、火、風四大種子形成的，而虛空沒有四大種子，所以色不能轉換成虛空，虛空更不能轉換成色。

色是由如來藏生，不是虛空轉換合成生，虛空也是由如來藏生，

不是由色析分生成。世尊在楞嚴經裏說得很明白了，萬事萬物，都由如來藏生，都來源於如來藏。只要有色的地方就不空，空的地方肯定沒有色。沒有色的地方，就顯現出空來了，所以空是因色而顯發的。最後總結歸納說，都是如來藏性。都是如來藏的性質，都是如來藏所生。

聲音虛妄，本如來藏性

十、聲音不到耳邊，耳也不到聲音之處，而能聽聲，說明聽的不是真實的聲音，是假聲音，聽聲音這件事是虛妄的。如果聲音是到一個人的耳畔，就不能到另一個人的耳畔，那麼一個人能聽到，其他人就不能聽到。

如果是耳根到聲音之處而聽見聲音，那麼耳根能到一個聲音的處所，就不能同時到另一個聲音的處所，就不能聽見其它的聲音，實際上我們能同時聽見各個不同地方的聲音，那麼聽的聲音就不是真實的聲音。

同理，見色時，如果色到眼根處，而有見，其他人就不能見，因為色不能同時到兩個或多個地方去。如果是眼根到色處而有見色，那麼眼根就不能同時到其它色處，這樣也就看不見其它色了，實際上我們同時能看見多個地方的色相，那就說明我們見的色不是真實的色，是虛幻的，見色這件事就不真實。

因此，眾生所接觸的六塵是虛妄的，分別六塵這件事就是虛妄法，不真實的。聲音的震動傳播，這是一種假像，好像是傳導到了每個人的耳朵裏，實際不是。聲音是一種物質，物質就是固定的一個體，如

果這個物質到了一個地方，那就不能到達另一個地方，聲音也如是，能到達一個人的耳朵裏，就不能到達另一個人的耳朵裏。

可是所有人卻都聽見了，說明所有人聽見的不是真實的外界的聲音，而是如來藏又變現出來的聲音的影子，是內相分。所以眾生聽見的都是內相分，是影子，是假像。世尊說都是如來藏性，聲音和色相都是如來藏性。聽聲音時，感覺好像是聽到聲音，其實這是一種錯覺，並沒有這件事。

世間一切現象並不是真實有，我們的識心被表面現象所蒙蔽了，就認為所接觸的一切都是那麼真實，悟後發起了各種觀行以後，就會覺得一切都是幻化的，就像陽炎一樣，就像做夢一樣，就像看鏡子上的影子一樣。那時雖然煩惱習氣還在，很多時候內心的感受就不一樣了。

如果不是有願力的支撐，就沒有必要活下去。我們接觸到的一切都不真實，都是虛妄。而出生一切法的本體，包括出生五陰十八界、宇宙器世間的這個本體，這個本心卻是真實的。只有證悟了祂，觀察祂，才能確實知道祂的真實性，以及祂的所有體性。悟前可以熏修學習祂的體性，達到相似的理解。

四大、六大、七大的概念

十一、四大是地水火風，形成物質色法的種子。物質色法細分，分到最後不能再分時，就是四大極微。楞嚴經裏的七大是：地、水、火、風、空、見、識，組成眾生的七個因素，四大以及空，組成物質色身色蘊，識組成眾生的識陰、受陰、想陰、行陰。大種性自性是指

四大種子的功能，如果說六大，是指地水火風空識，不包括見大。這個見也是如來藏裏的種子，是指如來藏本身所具有的見性，名為佛性。除去見大，這樣就可以把七大縮略為六大。

地水火風四大種子不可再分，四大組成的物質可以分，分到最後就是鄰微塵。地也是四大組成的，水也是四大組成的，火也是四大組成的，風也是四大組成的，只是四大的比例結構不同，就形成了不同的物質。

四大極微也是四大組成的物質色法，分成不能再分的鄰虛塵，接近於無了。這個鄰虛塵還是由四大組成的，只是極其微細。物質細分為鄰虛塵，不是把物質的四大種子分散分解，成為地性部分、水性部分、火性部分、風性部分，從而使得物質就解散，消失不存在了，或者變成虛空了。而是物質本身的分割，分割成為極微細的物質微粒。

如來藏有地、水、火、風、空、見、識七大種性，皆如來藏性。如來藏中本有這七大種子，因各種緣而顯發五陰十八界和世間萬法，那麼世間一切法都是如來藏性，由七大種子和合而產生。空性無形，因色顯發。虛空無形相，色邊無色的地方，假名為虛空。物質當中也有空，身體當中也有空，沒有物質的地方，假名為空，空非真實有，是因色而顯現出來的。

楞嚴經中世尊舉例說明，挖土鑿井，土出，就是空，就顯出空了。循業發現，隨著業的顯現，空就現前，本如來藏。見覺無知，因色空有。見色見空，見明見暗，此個見精，從如來藏來，不從色空和明暗來，也不自出。見聞覺知，本如來藏。

如一見根，見周法界，聽嗅嘗觸，覺觸覺知，妙德瑩然，遍周法

界。妙，從如來藏來才是妙，具如來藏性德，隨緣周遍法界，有緣即現。識性無源，因於六種根塵妄出。六根觸六塵，如來藏產生六識。六根虛妄，六塵虛妄，六識也就虛妄地出來了。為什麼虛妄？被如來藏生出來的，不是本來就有的，不是真實的。

如來藏為六個識輸送識種子，六個識才有功能作用，才能了別六塵。大是指大種性自性，是如來藏中的種子，如來藏依各種緣輸出種子，才出生世間萬法。而世間相中的地等有形狀的物質，是由地水火風四大種子和合而成的，地中不僅有地的種子，還有水的種子，有火的種子，有風的種子。

比如石頭，裏面有地的堅硬性，敲擊它出火星，說明有火性，泥石流的发生，說明石頭有水性，石頭裏還有空間，那就是空性，有空間就有風的存在，就有風性。外界物質都是大種性和合而生成的，不是單一性物質。

識是有情眾生特有的功能屬性，物質色法沒有，因此物質色法叫做無情物。妙，指如來藏性，這個才是真妙。無形無相，卻還有那麼多的利用，一無所有，卻還能產生那麼多法出來，真空，卻妙有。祂分秒剎那都沒有離開過我們，對我們永遠是不離不棄，又不相在，不混合在一起。

第四卷 段落釋義

一、原文：富樓那。又汝問言。地水火風。本性圓融。周遍法界。

釋：佛說，富樓那，你現在問，地水火風四大種子，本性是圓融而且是周遍於各個法界的。本性圓融就是說四大種子的本性就是如來

藏性，沒有自己實質屬性，既然如此，地水火風的各個種子就能夠圓滿地融合在一起，就是說地性、水性、火性、風性能夠圓滿地和合在一起，共同構成了三界世間的一切萬法，包括眾生的五蘊十八界。

比如說土地是由地大種子、水大種子、火大種子、風大種子按照比例融合一起而形成的，只是地大成分所占比例為多，又比如血液，也是由四大種子按照比例組成的，水大成分多些。周遍法界，是說地水火風的四大種子能夠遍於一切法界出現，四大往往是以組合融合的形式出現，構成了各種法界，就是周遍一切法界。

法界包括三界，欲界、色界、無色界。這三界的組成就是由地水火風這四大種子和合起來構成的，包括欲界的器世間、色界的器世間。十法界就是六道凡夫法界和羅漢、緣覺、菩薩、佛四聖法界。十法界的色身、五蘊就是由地水火風四大種子和合起來組成的。

原文：疑水火性不相陵滅。又征虛空。及諸大地。俱遍法界。不合相容。

釋：你懷疑水性和火性為什麼能夠融合在一起，卻不互相陵滅，你認為水火是不相容的，水能滅火，火能燒幹水，有水就應該沒有火，有火就應該沒有水。你又質疑虛空和大地，能夠和合在一起遍滿一切法界，遍布三界世間，你認為地大和空大是互相不相容的。你認為有大地的地方就沒有虛空，有虛空的地方就沒有大地，他們是不能互相圓融的。

而實際上地水火風，乃至七大種子都是能夠圓融到一起，並且周遍法界，本性圓融的。四大種子的本性是如來藏性，沒有不能融合的，那麼虛空和大地是能夠融合到一起的。比如樹木裏有地大也有空大，

也有水大和火大、風大，圓融和合在一起。

比如身體裏有虛空，有空隙，也有地大，組成肉體骨骼這些物質，它們是能夠圓滿融合在一起的。圓滿融合到一起，就能夠組成各種物質，組成三界世間。比如石頭主要是由地大組成的，內部也有空間，就是空大，就是虛空

原文：富樓那。譬如虛空。體非群相。而不拒彼諸相發揮。所以者何。富樓那。彼太虛空。日照則明。雲屯則暗。風搖則動。霽澄則清。氣凝則濁。土積成霾。水澄成映。

釋：佛言：富樓那，譬如虛空，它的體性沒有一切相，什麼相都沒有，一無所有。如果虛空有一個相，就不是虛空了。但是虛空並不拒絕、並不排斥一切相在虛空中顯現出來，它能夠容納一切相，包容一切相，與一切相和合在一起。

為什麼呢？富樓那，你看那廣闊的虛空，太陽一照下來，虛空當中就有了明亮相，光明就顯現出來了，虛空並沒有排斥太陽和光明。雲朵堆積起來遍滿虛空，遮障了陽光，虛空就昏暗了，虛空並沒有排斥雲彩和黑暗。風在虛空中一搖動，整個虛空就有風刮起來了，虛空並沒有排斥風和風的搖動相飄動相。

虛空一切相都不排斥，都能包容。雨過天晴，虛空就非常清澈澄淨。汗濁的氣體聚集凝聚起來，虛空則顯得很汗濁昏暗，朦朦朧朧看不清楚色相。塵土聚積，就形成了土堆山丘；水流平靜下來，非常清澈時，就可以映照出萬物的影子。虛空並沒有排斥清靜相和汗濁相，並沒有排斥氣體、塵土和水流，並沒有排斥土堆和水的清澈相。

原文：於意雲何。如是殊方諸有為相。為因彼生。為複空有。若

彼所生。富樓那。且日照時。既是日明。十方世界。同為日色。雲何空中。更見圓日。若是空明。空應自照。雲何中宵雲霧之時。不生光耀。

釋：佛言：富樓那，你怎樣看待這些事情呢，像剛才所說的各種不同的有為造作的現象，這些有為相是從那些物體而產生出來的呢，還是從虛空當中產生出來的呢？比如太陽照射，虛空就明亮起來了，明亮是太陽產生出來的，還是虛空所生出來的呢？

黑暗是雲彩堆積所生出來的，還是虛空所有的呢？土堆山脈是土塵生出來的，還是虛空生出來的呢？水中的影子是水生出來的，還是虛空生出來的呢？是物體能產生那些現象還是虛空能產生那些現象呢？所有的一切相是事物的原因生出來的呢，還是虛空本有的呢？

佛言：富樓那，如果那些有為相，各都是從相對應的物體所生出來的，比如光明是因為太陽生出來的，昏暗是因為雲朵生出來的，風動是由風生出來的，水清澄澈能夠映照物色這一性質是由水生出來的，高山土地是由沙土所生出來的。

那麼比如光明是太陽照出來的，既然是太陽產生的光明，那麼十方世界都應該是光明的，但是在世界上的一部分有光明色相，另一部分就沒有光明色相。太陽是一直存在的，可是為什麼光明並沒有遍照呢？那就說明光明不是太陽生出來的，而是如來藏生出來的。

如果是虛空當中本有光明，而不需要太陽來照射，而且時刻都能夠是光明遍照的。既然如此，那麼虛空自己可以時刻照亮一切了，可是在半夜的時候、雲彩聚積的時候、霧靄遮障的時候，就沒有了光明相了呢？這說明光明不是虛空本有的。

原文：且日照時。既是日明。十方世界。同為日色。雲何空中。更見圓日。

釋： 如果光明是從太陽生出來的，那麼太陽在虛空當中，十方世界也在虛空當中，那麼十方世界都應該有太陽的光照，都應該是光明的，只此一樣，不應該再有其它的物質了。但是呢，我們卻在虛空當中，看見了那個圓圓的太陽。就是除了光明之外的另一種物質，與前面所說的，十方世界都是日色，都是光明相違背。

這就說明，光明還有其他的來源，不是從太陽產生出來的，那麼這個來源是什麼呢？佛說就是如來藏。 這個意思就是說十方世界，都在虛空當中，太陽也在虛空當中，既然光明是從太陽產生出來的，十方世界都應該是光明的，不應該有的地方是光明的，有的地方是黑暗的，所以也就否定光明從太陽來這種說法。

原文說同為日色，就是說十方虛空全部是太陽的光明，不應該再有其它東西了，也不應該有太陽，因為太陽和光明是兩種物質。

可是我們現在卻看到了太陽，就說明十方世界不是同一日色，還有其它的東西。不是同一日色，就說明光明不是從太陽產生出來的，如果光明從太陽產生出來，那麼十方世界都應該是日色。最後世尊會總結說，光明是從如來藏中產生，是如來藏性。

二、原文：富樓那言。我與如來寶覺圓明。真妙淨心。無二圓滿。而我昔遭無始妄想。久在輪回。今得聖乘。猶未究竟。世尊。諸妄一切圓滅。獨妙真常。敢問如來。一切眾生。何因有妄。自蔽妙明。受此淪溺。

釋： 富樓那說，我與如來本來都有無比珍貴的妙明真心，具足一

切法，清淨無為，沒有比祂更圓滿，更美妙的。佛已經完全證得了祂，沒有不圓滿、不究竟的了，沒有迷茫和虛妄。而我從昔以來，一直在妄想當中輪回不已，現在雖然已證得了聖果，還不究竟，只是一個小乘的了脫生死而已，還沒有走上大乘的法道。

世尊，當這些各種妄想通過修行全部都滅去了以後，只剩下一個圓滿的妙明真心，永遠常存不變。那麼我要問問世尊您，一切眾生因為什麼，有那麼多的妄想，遮蔽了自己的妙明真心，從而淪落受苦不止呢？

原文：佛告富樓那。汝雖除疑。餘惑未盡。吾以世間現前諸事。今複問汝。汝豈不聞。室羅城中。演若達多。忽於晨朝。以鏡照面。愛鏡中頭眉目可見。嗔責己頭不見面目。以為魑魅。無狀狂走。於意雲何。此人何因無故狂走。富樓那言。是人心狂。更無他故。

釋：世尊告訴富樓那，你雖然已經除了疑惑，還有一點點的迷惑沒有解決，沒有斷盡。我現在以世間所現有的事情來問問你。你難道沒有聽到嗎，室羅城中，有個演若達多，突然在一天早晨，用鏡子來照面，就喜歡上了鏡子中的頭面，眉眼可觀，於是嗔怪自己的頭，怎麼就沒有面目呢？就認為自己是個魑魅鬼，不是正常人，他就無緣無故地狂亂奔走。富樓那，對於這件事你怎麼想呢？這個人有什麼原因無故狂走呢？富樓那說，這個人心狂亂了，再也沒有別的原因了。

原文：佛言。妙覺明圓。本圓明妙。既稱為妄。雲何有因。若有所因。雲何名妄。自諸妄想展轉相因。從迷積迷。以曆塵劫。雖佛發明。猶不能返。如是迷因。因迷自有。識迷無因。妄無所依。尚無有生。欲何為滅。得菩提者。如寤時人說夢中事。心縱精明。欲何因緣

取夢中物。況復無因。本無所有。如彼城中。演若達多。豈有因緣。自怖頭走。忽然狂歇。頭非外得。縱未歇狂。亦何遺失。

釋：佛言：本妙覺性，本來清明而圓滿，本來圓滿明淨而奇妙。那你把妄想稱為虛妄，虛妄會有什麼原因呢？如果有原因，怎麼叫做虛妄呢？眾生自從無始劫以來就有妄想，這些妄想作為因，又輾轉生出新的妄想，從迷產生新的迷，經歷了像灰塵那樣多的劫數，一直在迷惑顛倒著。

雖然 佛在不斷地為眾生開示本覺妙明，但是眾生仍然不能返歸自性。像這樣的迷，有什麼原因呢？因為迷才有迷，沒有其它原因。認識到迷本無因，妄想也沒有所依，沒有原因。妄想本來就沒有生，還想滅它做什麼呢？證得菩提，返本還原的人，就像醒了以後，在訴說著夢中的事情，他的心已經是很清明覺醒的。

還會有什麼因緣取著執著夢中的人事物，還有什麼理由對夢中物不放棄呢？何況妄想本沒有產生的原因，本來就沒有，本來就不存在。就像那個城市中的演若達多，哪有什麼原因就自己恐怖於頭而失心狂走呢？如果他忽然歇下來了他的狂心，就知道了自己本有頭，不用向外尋覓。即使他沒有歇下狂心，他的頭也沒有遺失啊！

原文：富樓那。妄性如是。因何為在。汝但不隨分別世間。業果眾生。三種相續。三緣斷故。三因不生。則汝心中。演若達多。狂性自歇。歇即菩提。勝淨明心。本周法界。不從人得。何藉劬勞。肯綮修證。譬如有人。於白衣中。系如意珠。不自覺知。窮露他方。乞食馳走。雖實貧窮。珠不曾失。忽有智者指示其珠。所願從心。致大饒富。方悟神珠。非從外得。

釋：佛言：富樓那，虛妄性就是這樣，會因為什麼存在呢？沒有原因哪。你只要不隨順於你的分別妄想，不認分別妄想為真，那麼三界世間、業緣果報以及眾生五陰，這三種相續的緣就斷了，妄想就滅，就沒有虛妄了，那麼三界世間、業果以及眾生這些虛妄相都就不存在了，剩下的就是真實。這樣的話，你心中的演若達多，狂亂性自己就沒有了，無明滅盡。所留下來不滅的，就是菩提心。

這個殊勝清淨明妙的本心，本來遍布於法界當中，本來就存在著，不是從哪個人那裏得來的。何用你辛辛苦苦，費盡心機地去向外追求，想從外面去求得呢？就像有個人，在自己的衣服裏面，藏了一個如意寶珠，而自己把這個寶珠忘記了，於是沒有財物可享用，就貧窮孤獨地去向他方，乞討著過活。

雖然這個人很貧窮，但是寶珠並沒有丟失。忽然有個有智慧的人，告訴他說，你衣服裏有如意寶珠。他就找到寶珠，拿出來享用，稱心如意地過上富裕的生活，從此以後他就明白了這個神奇的寶珠，並非從外面得來的，而是自己本有的家珍。

三、原文：富樓那言。若此妙覺本妙覺明。與如來心不增不減。無狀忽生山河大地。諸有為相。如來今得妙空明覺。山河大地有為習漏。何當複生。

佛告富樓那。譬如迷人。於一聚落。惑南為北。此迷為複因迷而有。因悟所出。富樓那言。如是迷人。亦不因迷。又不因悟。何以故。迷本無根。雲何因迷。悟非生迷。雲何因悟。佛言。彼之迷人。正在迷時。倏有悟人指示令悟。富樓那。於意雲何。此人縱迷。於此聚落。更生迷否。

釋：這段是說，眾生的本覺妙明真心，在佛不增，在眾生不減，本為無漏，沒有無明，為什麼無緣無故地就生出山河大地這些有為法相呢？如來已經回歸到自心的圓妙覺明中，沒有一點有為習漏，為什麼還能生出山河大地有為法呢？

這要分兩點說明，第一，眾生心能夠產生有為法相，不是無緣無故，都是因為無明，所造的業種子存在真心中，緣熟，真心必然要根據業種產生有為法相出來，與眾生業種相應，與眾生的無明相應。第二，佛雖然回歸本覺妙明，但是自心本覺仍然有有為法性，有四大種子存在，佛不滅這些有為法，可以根據眾生的緣，用四大種，再現這些有為法出來，以此利樂眾生無窮。雖然現出這些有為法，佛不是因為無明，而是因為悲心大願，不舍眾生所致。而眾生所現的有為法相，是因為無明的緣故，因為迷了的緣故，迷了，就是無明。

佛講解這個義理，用個比喻，說明迷本無根，沒有產生迷的原因，有原因就不迷了。而破除這個迷，確是有原因的，是因為他人指出走出迷茫的方向，迷就消失了，從此以後就不會再迷了。迷，就是無明，就是不知、不懂，它沒有來處，沒有存無明的地方，知了、懂了，無明就消失，消失了，也沒有去處。

依眾生的本覺而有無明，無明即是本覺性、如來藏性。一切法都是如來藏性，一切法都是依如來藏而有。那麼諸佛已經斷盡無明了，將來還會不會重新再迷，又在六道裏輪回呢？當然不會，迷的時候，就像含著雜質的黃金，悟的時候，就是去掉雜質，提煉出黃金，黃金提煉出來以後，不會再去參雜雜質了，永遠沒有雜質了。就是說，諸佛斷盡無明，成道以後，不會再出生無明了，不會再回到眾生的迷惑

顛倒狀態，成為眾生的。

第五卷 段落釋義

一、原文：真性有為空，緣生故如幻。無為 無起滅，不實如空花。言妄顯諸真，妄真 同二妄。猶非真非真，雲何見所見。中間 無實性，是故若交蘆。

釋：真心自性不是有為法，不是後天出生 造作的，有為法是各種因緣所產生出來的，既然是後生出來的，就像是幻化的，而真心非緣生，非幻化。真心自性是無為 法，在三界世間中無所作為，不是像七識心那樣造作了別一切。祂不是被生出來的 法，未來也不會滅。

有起有滅之法，虛妄不實，像空中的花朵一樣，幻化出來，又會消失。這個真心自性，自己不能顯示自己、表達自己，只能用我們的文字語言來 描述祂的體性，語言文字本身是虛妄法，用這個虛妄法雖然能夠描述出真心自性，但描述出來的體性，仍然是虛妄法，不是真心自性本身。

祂本體不會出來顯示自己，不像五陰身那樣能夠站出來顯示，這就是我，真心不能。所以語言和語言所描述表達的真心體性，都是虛妄法，仍然不 是真與妄的關係，不能立一真一妄，都是 妄。這樣的話，又怎麼能叫做能見真心的 妄見，與所見的真心本體呢？這種能見與所見、所描述的體性之間，沒有真實性，都是生滅法，因此就像芭蕉一樣沒有真實性，是空的，不是實體。

二、琉璃光法王子介紹自己修行證悟的體驗

原文：無量聲佛開示菩薩本覺妙明，觀此世界及眾生身，皆是妄緣風力所轉。我於爾時，觀界安立，觀世動時，觀身動止，觀心動念，諸動無二，等無差別。我時覺了此群動性，來無所從，去無所至。十方微塵顛倒眾生，同一虛妄。

如是乃至三千大千一世界內所有眾生，如一器中貯百蚊蚋，啾啾亂鳴，於分寸中鼓發狂鬧。逢佛未幾，得無生忍。爾時心開，乃見東方不動佛國，為法王子，事十方佛。身心發光，洞徹無礙。佛問圓通，我以觀察風力無依，悟菩提心，入三摩地。合十方佛傳一妙心，斯為第一。

釋：十地以上菩薩為法王子，他不久就能成就佛道，承接佛的果位。這裏介紹了三千大千世界的形成，是由所有眾生本覺妙明心中地水火風四大種子所形成，根據所有眾生虛妄的業緣，產生了大千世界。眾生的色身也是本覺根據眾生個人的業緣，輸出四大種子形成了眾生個人的色身。

大千世界的運轉是所有眾生本覺中的風力作用，而眾生色身的動轉施為、身口意行是眾生自己的虛妄業緣以及本覺中的風力作用。而大千世界的安立、過去現在未來三世的變化、眾生色身的動轉施為以及眾生識心產生的念想，這些動性沒有兩樣，沒有差別。

為什麼沒有差別呢？因為它們實質都是眾生本覺中的風力作用。為什麼有風力的作用呢？就是因為眾生有虛妄的業緣，有了業，因緣現前，必產生結果，結果就是動轉、流轉不止。而這個業造作出來以後，存在本覺中。風大也是本覺中的一個種子功能。

眾生沒有業，緣不現前，本覺中的四大不起作用，就沒有世界的

安立、建立、形成，眾生也不會有色身的產生。但是菩薩為了成就佛道，廣度眾生，也不能滅去一切的緣，還要留一點東西來獲取色身，修行道業。十方世界像微塵一樣多的眾生都是顛倒的，同是一種虛妄的業緣所產生。

眾生主要顛倒在對於自身和外界事物的認知不正確，從而產生不正確的身口意行，然後有了業存在本覺中，遇緣而有果報。如是乃至三千大千世界內所有眾生，就像在一個容器中所裝的百只蚊子似的，嗡嗡亂叫。我們南閩浮提的眾生在地球上，也像蚰蚰一樣裝在一個盒子裏，啾啾亂鳴。其實都是在自心中鼓發狂鬧，鬧得很，亂得很。

眾生由於不肯息心，又對世界和自身產生不正確的作意思維，內心中產生各種知見、看法、覺知、感想、意見、思想、觀念。因為都是不正確的，各有各的不正確法，於是產生分歧、分爭，這個世間就紛亂複雜，爭鬥吵鬧。這些紛爭、知見、感想、分別、妄見，都是眾生心上的浮塵，都是心上所現的影像，並不真實。

那麼這些影像是怎麼現起的呢？塵相是怎麼從心中產生出來的呢？琉璃光法王子通過修證，了知了這個理，證得了本覺妙明，獲得無生忍。之後經過深修，成為十地等覺菩薩，能夠洞徹身心世界無有障礙。他的圓通修法就是觀察風力的來源，來無所來，去無所去，都是如來藏性、本覺妙明性。進入了本覺三昧定中，事與理都契合十方諸佛所傳的清淨妙心，不與本覺相違背。如果違背，就是錯悟，悟錯了。

三、楞嚴經中畢陵伽頗蹉尊者修行經驗

原文：我初發心，從佛入道，數聞如來說諸世間不可樂事。乞食

城中，心思法門，不覺路中毒刺傷足，舉身疼痛。我念有知，知此深痛；雖覺覺痛，覺清淨心，無痛痛覺。我又思惟：如是一身寧有雙覺？攝念未久，身心忽空。三七日中，諸漏虛盡，成阿羅漢。得親印記，發明無學。佛問圓通，如我所證，純覺遺身，斯為第一。

釋：我剛開始發心出家的時候，跟隨著佛入道修行，經常聽佛講一些世間不可樂著的事情。有一次在城市中乞食，心裏思考著修行的法門，走在路途上，不小心被毒刺刺傷了腳，全身都覺得疼痛。我的心念當時就有一個知，知道這種深深的疼痛。意識雖然知道自己（身識）很痛，可是也知道自性清淨心並不痛，祂沒有痛覺。

我又思惟到：我一個身體難道有兩個覺知嗎？這樣疑情生起，攝持住了心念不往外馳散，不久，身心突然都空了。以後在二十一天當中，所有的煩惱都空盡斷盡了，成為四果阿羅漢。後來得到佛陀親自印證，修到了無學位。現在佛問我能夠通達佛法的修行方法，像我所修證的那樣，內心裏只有覺觀，思惟一個法義，忘記了色身的存在，這樣住在禪定中，智慧出生，證得了無我，得阿羅漢果。

感覺身體疼痛的知以身識為主，身識知疼痛的觸塵。還有一個知，是意識的知，意識一方面知身識的知，知道身識現在深深的疼痛著；一方面知疼痛的細相，主要是心痛不舒服的痛覺苦惱，再知意識自己的心痛，就是意識的證自證分，是反觀自己的知。

因為尊者一心在修行上，雖然身體很痛，但是他的心念卻是清靜的，在痛中思惟一個不痛的，疑情生起，於是就住在深深的疑情中，禪定就出現了。在禪定中他經過深細的思惟參究，證得了五陰無我。

之後由於他的專注力覺知力，初禪生起，在二十一天裏次第斷除

了煩惱，成為無漏的大阿羅漢。這就是證果和明心的修行過程，實修實證的過程。戒定慧三學具足，尊者的戒行肯定是圓滿的，禪定生起，最後解脫智慧才能出生，得證解脫。

他的修行經驗介紹裏，沒有一絲理解的成分，都是實際修行的體悟。不像現在的某些人，全靠意識心對接觸的法義的理解，把理解的東西當作證悟。連解悟的邊都不沾，就認為自己的證悟了。這樣所謂的證悟，悟後的見解，仍然是理解出來的，沒有一絲豪是自己現前觀察體悟出來的。

如今世間人的根器，與過去時代的修行人根器已經相差十萬八千裏了，沒有一點點禪定功夫，卻大談理論，好像都是自己證得的。糾正了多少年，罵他們多少年，都罵不醒，還是原來的老樣子，都不知道是在罵自己。

四、閱讀楞嚴經，看二十五聖所修的結果，就知道意根完全可以代替前六識，這是聖人修行的事實，他們不一定是菩薩，羅漢就可以做得到。前提條件是要具足禪定，具足三昧力。

世尊一再在楞嚴經中強調，六根本一根，因無明妄想，分為六。得道以後六消一也亡，都是本覺的功能作用。佛經當中，還是楞嚴經講得最深最透，世尊處處引導我們明心見性，認識一切法的本質，找到歸家之路。

背佛經總比背菩薩的論要好很多很多，畢竟佛經比論更可靠，不會誤導人，除非翻譯者的證量和水平所限，和輾轉流通時誤傳。而菩薩的智慧遠遠不如佛的智慧，所說都有差池，沒有完全正確的，有百分之八十正確，都是難能可貴的。

虛空藏菩薩的修行法門

一、原文：虛空藏菩薩，即從座起，頂禮佛足，而白佛言：我與如來，定光佛所，得無邊身。爾時手執四大寶珠，照明十方微塵佛刹，化成虛空。又於自心現大圓鏡，內放十種微妙寶光，流灌十方盡虛空際。諸幢王刹來入鏡內，涉入我身，身同虛空，不相妨礙。身能善入微塵國土，廣作佛事，得大隨順。此大神力，由我諦觀四大無依，妄想生滅，虛空無二，佛國本同，於同發明，得無生忍。佛問圓通，我以觀察虛空無邊，入三摩地，妙力圓明，斯為第一。

釋：虛空藏菩薩開始介紹自己修行的法門，他是在定光佛所無邊身。無邊身的意思是說虛空藏菩薩的身體廣大得沒有邊際，虛空有多廣大，虛空藏菩薩的色身就有多廣大，所以虛空藏菩薩的色身叫做無邊身，既能包含虛空，也能包容十方世界，因此他的名字叫作虛空藏。雖然虛空藏菩薩身體像虛空一樣廣大無邊際，但也是一個色身，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，所以說虛空藏菩薩能手持四大寶珠。

這個四大寶珠，能照明十方微塵佛刹，一個佛刹就是一個佛國土，十方就是十方世界，十方代表著東西南北，東南，西南，東北，西北，還有上下，加起是十個方向，微塵就是說明數量極其極其的多，虛空中有數不清的微塵，一個微塵就代表一個佛刹，代表一個佛國土，那十方世界的微塵，就更數不清了，即使是一立方米之中的微塵，也數不過來，何況十方世界的微塵，這麼多的佛刹是數不清，沒有數量了，佛國土也是無量無邊無際之多，這表明虛空藏菩薩的神力有多麼的廣

大無礙。虛空藏菩薩手持四大寶珠，這個寶珠能照明十方佛刹，無邊之多的佛國土都能夠照得到。

然後化成虛空，什麼化成虛空呢？十方微塵佛刹都化成了虛空，這是虛空藏菩薩所用的神力。為什麼十方微塵佛刹都能化成了虛空呢？因為十方佛刹也是空幻的、不實的，雖然現象界上是有，實質上是無，也是空的，也是空幻的，所以虛空藏菩薩用四大寶珠照耀十方佛國土，立時十方佛國土都化成了虛空。這裏還有特別的含義，虛空藏菩薩的四大寶珠，代表著虛空藏菩薩的大智慧，菩薩用大智慧觀察十方住佛國土，就明了十方諸佛國土都是不真實的，是如來藏依緣所幻化出來的，也是空的。

十方諸佛國土化成虛空以後，虛空藏菩薩又於自心現大圓鏡，這個自心是指什麼心呢？不管祂現什麼，這個所現的現象都從哪裏來呢？都從菩薩的如來藏裏來，虛空藏菩薩是十地菩薩，十地菩薩還沒有成佛，沒有成佛時他的如來藏就不能叫無垢識，這個時候可以叫異熟識，八地菩薩以上的如來藏都叫異熟識，也可以叫作如來藏。

從虛空藏菩薩的如來藏心當中現出了大圓境，這個大圓境可能就是實質的物質，這是神力變化而來的，大圓境內放出十種非常微妙的、非常殊勝的寶光，十種寶光就從十個方向照到十方世界去了，十個方向就代表虛空當中的所有處所，全部是寶光相連，沒有一處沒有寶光照射，有虛空的地方，就有寶光，十方世界虛空無邊無際，心上所現的大圓境當中所放出的寶光，就同時照到了十方虛空，有虛空的地方，就有寶光流注。

此外寶光還照到了諸幢王刹，也就是十方諸佛國土，所有的佛國

土也都顯現在虛空藏菩薩內心所現的大圓境之中了，這是十地菩薩的廣大神力，無邊的神力所致。因為大圓境是虛空藏菩薩的心所現出來的，那麼十方諸幢王刹也來到了虛空藏菩薩的身體當中，為什麼呢？因為虛空藏菩薩的身體無邊無際的廣大，也是盡虛空際，虛空有多大，虛空藏菩薩的色身就有多大，那諸幢王刹都來到了大圓境內，大圓境是他的心所現出來的，也就在虛空藏菩薩的色身之內，也是在虛空之內，也在十方世界的虛空際之內。

這時候虛空藏菩薩的身體象虛空一樣，虛空是能容納十方世界，能容納宇宙器世間，能容納所有的物質色法，虛空和物質色法不相妨礙，所有的物質色法都可以到虛空當中來，都可以存放到虛空當中，都可以安立在虛空當中。既然虛空藏菩薩的身體象虛空一樣，那麼十方諸幢王刹也都來到了大圓境內，也就到了虛空藏菩薩的色身之內，虛空藏菩薩的色身就像虛空一樣，和十方世界的諸幢王刹不相防礙，沒有遮障，因為虛空藏菩薩的色身也如虛空一樣。

虛空藏菩薩介紹自己說：“（我）身能善入微塵國土。”既然十方微塵國土都到虛空藏菩薩色身當中了，那麼虛空藏菩薩的色身就能夠進入到十方微塵國土當中去，就是說十方微塵國土和虛空藏菩薩的色身互相交融，沒有障礙，互相融合在一起，沒有防礙，菩薩的神力就是這麼神妙，這樣就能廣行佛事，廣利眾生，大作夢中佛事了。虛空藏菩薩能隨順十方世界眾生的因緣，廣度無量眾生，十地菩薩的神力我們沒法想象，他為什麼能有這麼大的神力，因為他有極深妙的智慧，又有極甚深的禪定境界，無量無邊的神通道力就能由此而發起。

為什麼虛空藏菩薩有這樣大的神力呢？虛空藏菩薩自己介紹說：

“此大神力，由我諦觀，四大無依，妄想生滅。”虛空藏菩薩用深妙的智慧仔細的觀察、觀行，在定中生起智慧心，定中思維，叫諦觀，止觀雙運，定慧等持，才有諦觀。七地以上的菩薩念念都在定中，沒有不定時，諦觀的結果，證實了四大組成的色身，無依無住，沒有實質的色身和色法的存在，由此深妙的智慧發起了無量廣大的神通，獲得了無邊廣大的神力。

這種無邊的神力是由定和慧共同成就出來的，所以虛空藏菩薩諦觀的內容就是四大無依，四大就是地水火風四大種子所形成的四大，然後如來藏用這個四大來廣造色聲香味觸法，廣造宇宙器世間，宇宙器世間由四大所造成，所有眾生的色身由四大所構成。楞嚴經中佛開示四大本如來藏性，實質也是如來藏，所以說四大所構成的一切法都是無依無住的，都是幻化的，沒有實質的物質色法的存在。

物質色法由如來藏的四大所生成，而四大也無所依，因眾生的妄想而生，由於眾生的妄想，如來藏依之，就隨順變造出四大組成的色法物質世界，這個妄想就是七識心的想，七識心的思，七識心的作意，七識心的作意觸受相思，於是如來藏就用四大來生成了十方世界，十方世界是四大所成，如來藏依著妄想心，依著七識心，產生了十方微塵國土。

“虛空無二，佛國本同，於同發明，得無生忍。”十方虛空與十方諸佛國土是無二的，都是空的，都是幻化的虛妄相，都是本心如來藏性，都是如來藏本體當中的種子功能作用，與如來藏是無二的。虛空藏菩薩證得了十方世界國土以及虛空，都與如來藏無二，都是空的，於是虛空藏菩薩就生起了甚深的無生法忍，獲得了更深妙的智慧。

由於這種深妙的智慧，虛空藏菩薩就發起了更加甚深的禪定，入到定慧圓融等持的三摩地中，就具有了以上所說的神力。然後能運用神力，身入虛空，等同虛空，融入十方世界，隨緣度眾。既然十方世界、虛空、四大都無所依，那麼虛空就能夠容納四大組成的物質色法和十方微塵世界，同時十方微塵世界，也能全部都化成虛空。

虛空藏菩薩本身的虛空身是由四大組成，四大和虛空無二，都是如來藏性，是如來藏所化現出來的，虛空藏菩薩的色身就可以象虛空一樣廣大無邊。虛空與佛國本同，佛國也是四大組成的物質世界，也與虛空一樣，都是如來藏所化現出來的，本質上也都是如來藏，所以佛國土的物質四大，也能化為虛空。虛空也是如來藏性，物質四大也是如來藏性，十方諸佛國土微塵世界也是如來藏性，既然都是如來藏性，它們就可以互相沒有妨礙，全部都是空，就沒有妨礙了。

十方世界可以化為虛空，虛空可以容納十方世界；無邊身菩薩的色身也可以化為虛空，也可以容納十方世界微塵佛國土，這就是定慧圓明的大神力。此大神力由虛空藏菩薩定慧等持共同所成就的，無量無邊之多的神通，都是由定慧所共同成就的，由止觀所共同成就的，缺少一個，就不能成就了。

虛空藏菩薩由於於同發明，這個同就代表無二，和誰無二，都和如來藏無二，不管是四大的物質色法，還是虛空，以及十方世界諸佛國土，與如來藏都是無二的，本質是相同的，因為本質是相同的，都是空，虛空菩薩就生出大智慧了。於同發明，所謂的發明，就是證得了、發現了、明了了、獲得了這種大智慧，明就是智慧，他悟得了四大無依，都是妄想出來的，都是生滅的。

虛空無二，佛國本同，悟得了這一點，都是如來藏的本質，都是如來藏的空性，本質都是空，所以它們互相都沒有妨礙，虛空藏菩薩就這樣獲得了甚深的無生法忍，由獲得了無生法忍這種大智慧，就有大神力。他的大神力是無比的大，微塵一樣多的佛國土能融入到祂的色身當中，十方佛國土都能化成虛空，他的色身與虛空、十方佛國土、宇宙器世間的物質色法，互相沒有妨礙，沒有障礙，互相圓融。

虛空藏菩薩又說：“佛問圓通，我以觀察虛空無邊，入三摩地，妙力圓明，斯為第一。”因為他已觀察到虛空是無邊無際的廣大，在觀察中就入了三摩地，這是由慧生定，再起神通。虛空沒有邊，為什麼沒有邊？如果有邊，就是物質色法，虛空的本质也是如來藏性，物質色法和十方世界的本质也是如來藏性，本质是空的，是如來藏性。

菩薩觀此理，就入了三摩地，三摩地是定和智慧圓融之地，表示菩薩是由智慧境界而入到甚深的禪定境界，於是就獲得了廣大的神力和無邊的智慧，妙力圓明，斯為第一。妙力就是虛空藏菩薩微妙的神力，圓滿的發明了出來，圓滿的獲得了奇妙的圓通道力。

虛空藏菩薩觀察虛空無二，佛國本同，斯為第一。他的修行方法，一個是定，一個是慧，止觀同體，觀察一切法都是如來藏性，與如來藏不二，所以一切法都是空的，既然一切法都是空的，那麼互相就沒有妨礙，互相沒有障礙，能夠圓融容色，他的身體能容納虛空，和虛空一樣，又能讓虛空能容納十方世界，他的身體也能容納十方世界，他還能到十方世界，隨順著眾生，隨順著佛國土，廣行佛事，這就是虛空藏菩薩的修行法門。

二、虛空藏菩薩的無邊身

虛空藏菩薩因為證得了物質色法、色身與虛空都是不二的，和誰不二呢？都是和如來藏不二的，虛空也是空，物質色法也是空，那麼眾生的色身與菩薩的色身也都是空。他證得了這一點以後，就生起了無生法忍大智慧，生起了甚深的禪定，發起了廣大的神通，他的色身和虛空就無礙了，和十方世界的諸佛國土也無礙了，色法和色法之間也都無礙了。

為什麼色法和色法之間都無礙了呢？因為所有的色法都是空的，都是如來藏所幻化出來的，沒有實質的物質色法，在禪定和智慧都生起來的時候，就能在心裏上空卻了色法，從而大神通就顯現出來了。比如有神通的菩薩，他發起神通的時候就能穿牆越壁，非常高大的須彌山，他轉眼間就能穿越過去，須彌山那麼堅硬的物質，那麼堅硬的寶，他的色身很容易就能穿過去。為什麼能穿過去呢？因為虛空藏菩薩證得了須彌山這些種種的物質色法都是空的，菩薩的色身也是空的，空和空之間沒有障礙，沒有阻礙，所以虛空藏菩薩能融入到虛空當中，十方世界的諸佛國土也能融入到虛空藏菩薩的色身當中。

那麼十方世界的眾生色身，當然也能融入到虛空藏菩薩的色身當中，雖然色身能互相融入，但是一個眾生確實有自己的如來藏，各有各的如來藏，祂們是不能混淆，也不能互用的，只是色身之間沒有阻礙，沒有障礙。這與眾生和色身上的細菌的關係不完全一樣，細菌是附屬在人的身上，和人的色身是有障礙的，不是重疊在一起的；可是虛空藏菩薩的色身和其它眾生的色身之間，就沒有障礙，是重疊在一起的，互不妨礙，虛空藏菩薩的色身和十方世界的諸佛國土的物質色法，也沒有障礙。

還有一個例子可以說明證得甚深空性的人，一切物質色法對自己都沒有阻礙，也可以使用神力讓物質色法對其他人也同樣沒有阻礙。釋迦佛在出生到娑婆世界之前，入母胎時，因為佛的神力無比的巨大，佛在摩耶夫人腹部的時候，祂可以隨意到十方世界諸佛國土去，祂可以隨意邀請十方世界的諸佛到摩耶夫人的腹部來聚會，十方世界的菩薩們，還有十方世界的護法神，都到摩耶夫人的腹部來聚會，那麼摩耶夫人的腹部和其它諸佛菩薩們的色身，互相都沒有障礙，這就是釋迦佛和諸佛菩薩的神力。

如果我們牢牢的執著自己的色身是真實的，是真實的物質色法，那麼這個色身就有阻礙，就有障礙，和其它的物質色法，和十方世界都有阻礙，都有障礙，那麼我們就不能夠穿越物質色法，不能透過物質色法，物質色法和我們的色身就不能無礙的融合到一起，這是因為我們的心有障礙。當我們的心生起智慧的時候，認為物質色法是虛妄的，我們自己的色身也是虛妄的，實際上並不存在，沒有真實的物質色法，都是空的、幻化的、不真實的，加上禪定的證量，就能改變物質色法，穿透物質色法，與物質色法重疊也沒有阻礙。

當我們把色法空掉的時候，自己的色身和其它的物質色法就沒有了隔礙，沒有了障礙。當我們把色身空掉，想到另一個空間去的時候，色法的牆壁高山對我們來說，就不會成為阻礙，因為牆壁這種物質色法也是空的。修到心裏把自己的色身空卻，不知道有色身存在的時候，色身就像不存在一樣，就可以穿山越水，毫無阻礙。當四禪八定生起來的時候，就能把色身空卻，五神通現前，六神通現前，色身和其它物質色法就沒有障礙，就能穿牆越壁。這些事例證明了一切色法並不

是真實的，通過修定修慧，就能空卻這些色法，自己就能不被自身色法和外界色法所拘礙了，身心都是非常自在的，最後就能像虛空藏菩薩那樣，與十方世界融為一體。

三、如何理解虛空藏菩薩像虛空一樣的無邊身

問：既然虛空藏菩薩證的物質色法、色身和虛空都不二，可以任意十方世界遨遊，那麼他分辨眾生的差異，分辨色法的差異，這種能力是如何的呢？是不是神通現起和了別眾生色身差異不可能同時存在？

答：虛空藏菩薩雖然身體像虛空一樣廣大，與虛空無障礙，可是他證得的畢竟是虛空身，雖然沒有形，也屬於色身，那他就同時有眼耳鼻舌身意，他就能有眼識見色，既用肉眼，也有天眼，同時也用法眼，他的幾種眼都很殊勝，都要超勝於普通人，見的更真實，分辨得更清楚。

他因為證得了法眼，大智慧要遠遠超勝於凡夫的智慧，凡夫都能分辨出一般的色法，虛空藏菩薩就更能在色法上有超強的分辨能力。他有大神通，同時也能了別眾生的差異，既能見實質，也能見表面現象，不會失去如凡夫一樣的膚淺能力。

問：虛空藏菩薩所證得的色身、色法的“空”，能否作如下理解：其一指色身色法是如來藏幻化的，與如來藏不一不二，此空可以理解為如來藏；其二是，色身色法的“空”就是楞嚴經中所說的“目眚，矚燈光中所現圓影”，是虛幻的，如夢中物一樣？

答：這裏的空，其一指空性心如來藏，一切法都是如來藏幻化出來的，非常的不實在，就像魔幻師幻化的山河大地一樣。其二義是

指沒有實質，就像虛空一樣；就像燈光中的圓影，本不存在。因此物質與物質可以重疊，可以互相包容，色身可以穿牆越壁，與物質色法不相妨礙。

還可以從另一方面理解，物質色法是由四大微粒構成，四大微粒由四大種子剎那剎那生滅幻化出來的，那麼物質色法就是剎那生滅幻化的，哪裏有真實的物質色法呢？因為沒有真實的物質色法，物質之間才能重疊，互相包涵，互相容納。

虛空藏菩薩的無邊身，要這樣理解，人和畜生的色身，是實質的肉身，因此功能就受到很大的阻礙，沒有神通。而鬼神道的眾生，他們的色身就不是肉身，色身是微細的物質色法，他們就不太會受到色身的阻礙，有小神通。天人的色身更是微細，因此神通就比鬼神更大一些。

那麼大菩薩的色身由於禪定和智慧以及福德非常廣大殊勝的緣故，他們的色身就要比天人的色身更加的微細，神通道力也就更加的強大。色身越微細，越沒有實質性，越虛靈，阻礙越小，德能越廣大。天人的色身比較虛靈，福德比較大，色身也就更廣大一些，那麼有甚深禪定和智慧，有大神通的菩薩的色身就要比天人的色身更廣大，更虛靈，更能容納其他物質色法。

這樣就能知道我們的修行方向是什麼，是要心空，也要空身，空一切物質色法，不要貪著色身和色法，不要把任何一種色當成實有的，這樣心就廣大了，色身也就廣大了，心能包容一切法，色身也就能包容一切法。

問題解答

一、如來藏唯妙覺明，圓照法界

法界包括三界：欲界、色界、無色界；十八界：六根六塵六識；十法界：四聖六凡。整體就是色法界和心法界。

如來藏是一種非常微妙的覺性之體，祂有微妙的明覺，而沒有無明，這種明覺，能圓明地照耀著一切法，顯發一切法，無一法而不知；就是說祂沒有一個法而不知，但也不是六塵上的知，不屬於六識的那種知。真如無知無不知，祂圓滿地照著法界，就是六根六塵六識上都有祂的覺性，都有祂的關照。祂是怎麼關照的？這需要自己參，參出來了，就會見佛性，佛法的理就通了。四聖六凡中都有祂的覺性，有祂的關照，每個眾生都有祂的關照和護持。祂無處不在，一個眾生一個覺性，不混用，否則因緣果報就會錯亂。

二、原文：真性有為空，緣生故如幻；無為無起滅，不實如空華。

釋：楞嚴經中這句“真性有為空”，是指如來藏有為出來的一切法都是空的，因為如來藏不僅有無為性，也有有為性。如來藏的有為性是指祂出生萬法的功能作用，一切法都是如來藏依據相應的緣，而變現有為出來的，因此一切法都是虛妄不實的。祂所出生的萬法就是空的，這就叫真性有為空。

真性有為出來的一切法都是緣生的，是依據相應的緣而產生出來的，萬法就是如來藏的有為性所產生出來的，所以有為性出生的法都是空的。而且這些法都是依據一定的緣出生的，那麼緣生的，就是幻化的，是如來藏所幻化出來的。如果沒有如來藏就沒有幻化的一切法，幻化的法是依如來藏而有，有如來藏這個真體才能幻化出一切萬法。

所以還是有實體存在的，實體之外的一切法都是幻化出來的，而實體如來藏不是幻化的，是本來而有的。

無為法就是指如來藏的真如性。如來藏是本體，依如來藏還有真實性和如如性，真實性和如如性就稱為真如性。如來藏的無為法性無起無滅，不生不滅，因為如來藏亙古常存，其無為法性也就亙古常存，不起不滅。真如性是指一種性質，這種性質沒有實體，如來藏是實體，依如來藏而有的真如性不是實體。真如性就是一種無為法性，性質不是實體，因此無為法就不實如幻，真如性也是不實如幻。

《楞嚴經》以及所有的大乘經典的法義非常深，如果我們只依著文字表面去理解，往往錯解經義，與佛意背道而馳。那些法義太深了，我們依著字面意思來解釋，往往都是錯會成分多。解釋時要依著前後文，依著整個經文的意思來理解每句話、每個段落，不要斷章取義和斷句取義。如果斷章取義或者斷句取義，意思往往和佛意相違背。佛的意思是有一個實體如來藏，如果我們斷章取義，就是說“不實如空花”。你就取這麼一句話或者幾句話，就認為如來藏是不實如空花，說如來藏如空花不實，就與佛的意思正好完全相反顛倒，那就誹謗了佛與佛法，後果不堪設想。

我們每一個人學佛法都要踏踏實實，老老實實，認認真真。從前到後，前後聯系起來來貫通佛法真實法義，不要拿一個話一個段落自己強行來解。錯解了還認為自己解的是對的，然後就相信自己的知見和看法；相信了以後，就到處宣揚自己的知見和看法。如果自己的知見是錯誤的，就將誤導很多人；誤導很多人就有罪，這個罪業會遮障我們，後世不得解脫，就會在生死輪回當中，不得出離。所以我們解

釋佛法，一定要謹慎又謹慎，慎重又慎重，不要太自信了，以免造成謗佛謗法的罪業。

三、原文：見見之時，見非是見，見猶離見，見不能及。

釋：見見之時，第一個見是妄心六識的見，第二個見，是如來藏的見。當我們見佛性，證得如來藏的見性時，是妄心見得了如來藏的見性，妄心六識的見性，不是如來藏本來的見性。所以兩個見，要區別開來，不要把六識的見性當作如來藏的見性。如來藏的見性，能夠離開六識的見性而有，是不需要六識的見性，就能單獨存在的，有如來藏，就有如來藏的見性。（無餘涅槃時除外）見不能及，而六識的見性，就不能與如來藏的見性相提並論，達不到如來藏的見性。

四、別業妄見和同分妄見

同分妄見，是指所有眾生的共業，由這些眾生共同虛妄地感知；同就是共同，一部份眾生共同的業叫同分，叫作共業；妄見，是眾生的妄心覺知到這些虛幻的業相，但是覺知到的也都是自己黑匣子裏的內相分，與外相分大致相同，外相分不能被妄心感知到。

別業妄見，是個別眾生自己，或者一部份眾生單獨的業，不和其他眾生共有的業，叫別業。共業就不如整個娑婆世界眾生的共業，或者娑婆世界整個南瞻部洲眾生的共業，或者南瞻部洲當中我們整個中國所有眾生的業，或者中國當中某一個省份所有眾生共同的業，這叫同分。同叫共同，共業眾生共同所見，共同感召這些善惡業，叫作同分妄見。

什麼叫妄見？這些業是虛妄的，是如來藏幻化出來的，見也是我們的妄心所見，這些能見所見都是虛妄的，叫作妄見。別業，就是別

於其他眾生的業。從最小的個別來看，就是單個眾生他自己所感召的善惡業，叫作別業；再擴大一點，兩個人三個人，或者一個地區，某一個村莊，某一個聚落，某一個省份或者某一個國家，單獨感召的善惡業，這也叫作別業。

別業和共業都是相對來說的，看相對於哪一部分的眾生。比如南贍部洲我們中國整個地區的一個業，可以叫作共業，也可以叫作別業。如果叫作共業，就是整個中國地區當中所有眾生共同的業；如果叫作別業，就是中國和整個地球或南贍部洲其他眾生的業不共同，這個也叫別業。

別業和共業都有前提的，都是相對的，不是絕對的。只有個別眾生的業，一個眾生的業，完完全全是別業，不叫作共業。兩個人的業呢，對於兩個人來說是同業，是共業，對於其他眾生來說，也叫作別業。不管是共業還是別業，都叫作妄見。

妄見，就是我們虛妄的看見這些業相、業緣和這些善惡業的現起，這都是妄見，虛妄的看見。能見和所見，全部都是虛妄，能見的是七識心，所見的就是六塵境界。七識心和六塵境界都是如來藏所變生，包括我們的業種，都是虛妄的，因為能夠消滅，能夠變化，有生有滅，不是永遠長存的。

一切法除了如來藏，其他都是虛妄的，所以佛說叫作妄見，不管是別業妄見還是同分妄見，都是妄見，我們所見的都是內相分。比如說在某一個城鎮裏發生了地震，發生了火災，這個算別業，也算共業。不管是別業還是共業個外相分是有的。外相分的火著起來，外相分的地發生震裂，地震和火災都有外相分，但是眾生所見的都是內相分。

眾生感到地震，看見火災，甚至殃及到自己，這些能夠覺知到的都是內相分，是依著外相分而顯現出來的。外相分、內相分、共業、別業，全在如來藏裏，都是如來藏所幻化的。

再比如說飛機失事，飛機上有幾百個人，飛機失事對這幾百個人來說，是屬於這幾百個人的共業；但這幾百個人相對於其它地區的幾億人，幾十億人，千萬億人，無量數的眾生來說，則屬於別業。不管是共業和別業，飛機失事這件事有外相分，也有內相分，但是眾生所見的都是內相分，真正的外相分本質性境，只有如來藏能夠接觸到，六識接觸不到。外相分的飛機粉碎了，他們所見粉碎的飛機都是內相分，外相分他們不知道是什麼狀況，與內相分差不多一樣。這就是共業、別業和外內相分它們之間的關係。

五、第三卷 虛空、色相和如來藏三者之間的關係

色相分到最後就是微塵，虛空和微塵之間不能轉化，二者都是如來藏性，世尊否定了二者的互相轉化關係。虛空和微塵都是由如來藏產生的，如果虛空和微塵能互相轉化，那麼虛空就是由微塵轉變來的，其出處就不是如來藏了，況且微塵根本也轉變不了虛空，與如來藏產生一切法，萬法唯識這個真理相違背。

性空真色，性色真空。性空是指如來藏所出生的萬法，其性為空而不實，是如來藏的一部分種子流注而生成，因此如來藏的一部分就變成了色，那麼一切色法的本質就是真實的空性心如來藏。空性心如來藏能夠產生一切色相，因此一切色相也就是如來藏性。性色真空，色相的性質本質就是如來藏，是真實的空性心如來藏性。與心經中的色即是空，空即是色，這句話略同。不同之處在於楞嚴經中講如來藏

性，這個如來藏性即是佛性，一切法都是佛性的妙用。

性覺真空，性空真覺，這個覺字是如來藏的覺，覺性如來藏能夠出生虛空，虛空是色邊色，沒有色相之處就是虛空。虛空的本性本質就是如來藏性。虛空、色相、空性心如來藏三者之間的關係，需要弄明白，兩種空能夠區分開，看經就好懂了。

六、如來藏本非因緣，非自然性

本非因緣，非自然性，不是隨業流轉的意思。世尊在楞嚴經中是否定了萬法產生的那兩種因緣性和自然性，那就只剩下一種，就是如來藏性，是如來藏所生所顯，只能得出這個結論來。不知道或者不承認有如來藏的外道們都說，一切法或者是由於各種因緣而生出來的，或者說是自然而然的，自然而有的。而世尊說都是如來藏生的，沒有如來藏，一切法都不成立。

楞嚴經裏，世尊分析了五蘊、六根、六塵、六識、十二處、十八界，每一種法的來源處都是如來藏，不是各種因緣聚集的，不是天然就有的，是如來藏根據各種緣而產生的。世尊分析得很透徹，把其它產生一切法的處所和來源，都否定和堵塞了，只有如來藏才能產生這一切法。世尊在楞嚴經裏的分析，就是教導眾生觀行，五蘊、十二處、十八界都是虛妄的，都是後天出生的，都是生滅的，都是來自於如來藏。據此我們也能夠觀行斷我見，再找到如來藏的所在，了知祂所起的作用，就是明心證悟。所以楞嚴經足以讓我們證悟如來藏。

七、問：萬法是如來藏根據各種緣而產生的，也就是說如果沒有各種緣，就算如來藏本有萬法的種子也不能產生萬法了嗎？意觸法三緣和合而生意識，那麼在這裏可以改成如來藏因緣而生萬法了？

答：一切法都是因緣所生，沒有緣，不生法。雖然如來藏裏本有七大種子，比如沒有意識心出生的緣，就沒有意識心，所以意識心在五種情況下能滅，意根的執著性如果滅了，意根也可以滅掉，阿羅漢就滅了意根，五蘊十八界就都滅了，只剩下如來藏，如來藏裏雖然有種子，卻什麼法也不能出生。

八、楞嚴經中阿難發願偈：

妙湛總持不動尊。首楞嚴王世稀有。
銷我億劫顛倒想。不曆僧祇獲法身。
願今得果成寶王。還度如是恒沙眾。
將此深心奉塵刹。是則名為報佛恩。
伏請世尊為證明。五濁惡世誓先入。
如一眾生未成佛。終不於此取泥洹。
大雄大力大慈悲。希更審除微細惑。
令我早登無上覺。於十方界坐道場。
舜若多性可消亡。爍迦羅心無動轉。

釋：絕妙寂湛的如來藏是佛法的總持和綱領，在三界世俗法當中總是如如不動，不與萬法合，因此尊貴無比。這個猶如楞嚴一樣堅硬的寶貝，在世俗法中稀有難見，因為他是出世間法，不屬於三界當中的法，因此不在三界世間裏。

我聞世尊講如來藏，就明了五陰非是真正的我，是自己的如來藏所幻化出來的假相，這樣我無始劫以來，把五陰當作真實我的顛倒想，就徹底滅除了。在我悟得了如來藏這個真實法時，頓時就證得了自己的清淨法身，不用經歷阿僧祇劫那樣長的時間就頓悟了。

我現在發願，早取佛果，成為法王，再度那些像恒河沙一樣多的眾生。把我這顆深切願心奉獻給像塵沙一樣多的諸佛寶刹，去度寶刹當中的無量無邊眾生，這樣才能回報諸佛度化我的恩澤。願請世尊來證明，我要發誓到這個五濁惡世來普度眾生，如果還有一個眾生沒有成就佛道，我就不取證無上佛果——大涅槃，也就是佛地的無住處涅槃。

雄猛無畏、十力自在、大慈大悲的佛世尊，希望您能夠再幫助我，仔細地剔除我心中的無數無量的隨眠煩惱，和塵沙無明，讓我把所有微細的無明都破盡，登上無上的法王寶座，在十方世界坐道場，降伏十方魔軍，度化十方眾生。我的空幻虛妄的浮心，可以生生滅滅，可以剎那消亡，可是我的堅固不動的金剛心，絕對沒有動轉之時。

九、楞嚴經第十卷五陰妄想之識陰

世尊在楞嚴經第十卷這一段裏全部都在講五受陰的虛妄性，這些虛妄性有五種。

由自己及父母的妄想感應和合所生之身，為堅固第一妄想；

由妄想產生的苦樂與順益違損感受顯現，為虛明第二妄想；

由妄想著相取形的念慮激蕩的心理情緒，為融通第三妄想；

由妄想諸行相續導致的持續性生理變化，甲長發生，氣銷容皺，為幽隱第四妄想；

由妄想熏覆構成的隱藏性精明心識串習，見聞覺知等機能，為第五顛倒微細精想。

第一種妄想，叫做堅固妄想，佛說色受陰，這個色陰是第一堅固妄想所形成的，佛說色受陰是妄想形成的，不是真心，不是精真。

第二種妄想，叫做虛明妄想，虛明妄想佛說這個是眾生的受受陰，都是妄想，都是虛妄的。

第三種妄想，叫做融通妄想，融通妄想是眾生的想受陰，也都是虛妄的。

第四種妄想，叫做幽隱妄想，這是指眾生的行受陰，這時的行陰已經達到非常非常的微細了，但是還有行陰的存在，色身還仍然有新陳代謝的功能作用，還有識陰非常微細的運行狀態，都屬於行陰。

第五種妄想，叫做顛倒微細精想，識受陰就是第五顛倒微細精想，微細精想就是佛在說的識陰。對於識陰佛一開始就說“又汝精明湛不搖處。”那是說眾生的識陰是不同的，有的眾生沒有禪定，他的識陰就非常的粗劣，他念念間都在剎那剎那的攀緣著，都在妄想，妄念紛飛不停，這樣的識陰比較粗，眾生能了知到，知道自己在打妄想，肯定不把這個當真心了。

還有一種人修行禪定，能夠把識陰修到非常精細，表面澄澄湛湛好像不動，一無覺知了，粗的妄想就沒有了，但是還有細的妄想，他自己觀察不出來，就認為沒有妄想了。比如說修定修到心入二禪境界、三禪境界、四禪境界，或者是四空定的時候，住在這些深定當中時，意識心的反觀能力就微弱了，但還是有極其微細的了知性，他不知道自己還有微細的念頭存在，自己還是念念在受熏著。他以為這個時候是一點妄想也沒有了，非常的清明，非常的精明，這個湛只是不搖動，清明不動的意思，修定達到這個狀態時，一般人就說，我已經證得聖位，不是凡夫了。

其實這就是大妄語了，修定修到沒有妄想妄念，非常清明，心裏

湛不搖動，那只是表面清淨的現象，這個湛不搖動的心仍然屬於識心，屬於意識心的範圍，佛說過這仍然不出見聞覺知，這裏頭還有意識心的知。佛又糾正說：“若實精真，不容習妄。”這個時候的心如果是真正的那個真實不變異的真心的話，那麼這個心應該不容受那些妄習，可是這時候的心還是在容受妄習，因此不是真心。

比如說我們打坐修定，到了一點妄想也沒有的時候，心裏清清明明的，突然間就想起了一件事，意識心突然間回憶起好多年前的事，回憶起小時候的事情，這之前意識心表面好像是不動了，其實那裏面種子還在翻騰著，意識心感覺不到種子在翻騰，等翻騰到一定程度，這個種子現行出來，意識想起一件事，於是就出定了。這個時候的清明明的心並不是精真，因為祂還容妄，妄習一直在裏面潛藏著、潛伏著，種子一直在運行著，我們感受不到，所以說這個湛不搖處是短暫的意識心的清明境界，不是精真。

佛舉例說明處於清明狀態的意識心，不是真心，因為這個心還有記憶性，雖然意識心一直處於湛不搖處，非常清明，非常清淨，好像是一無所知，又好象不起分別念了，但是到某一時候，妄想就出來了。佛說：這個心“經歷年歲，憶忘俱無。”意思是說此人曾經看見一個稀奇的物，經歷了好多年，都記不起來了，但是不知道會在什麼時候，看見這個東西時，就想起了自己從前看見過。他心裏卻從來沒有想過這個物，經歷這件事以後就忘記不想了，心裏從來沒有念起過這個東西。但是經過好多年以後，偶然間看見這個東西，就想起來了，我在某年某月某時某地，見過這個東西，他馬上就想起來當時的情景，對當時的情景還記憶宛然。這個印象一點也沒有遺失。

佛又說了：”則此精了湛不搖中，念念受熏。”意思是此人的意識心在這麼多年內，都沒有攀緣這件奇物，可是為什麼見了奇物又想起來了呢？實際上意識念念都在受熏著，當年看見這個奇物的種子一直在八識田裏翻騰著，一直在熏染著意識心，意識心暫時是不想。可是突然間某年某時某地，又看見奇物，就突然想起了這件事。為什麼能想起來這件事呢？是因為八識田裏那件事的種子，一直在熏染著意識心，熏染到這個種子成熟現前了，就想起來了。

平時意識心表面好像沒有念著，可是佛說，其實念念都在受熏，他沒有在籌，也沒有在算，就是說他沒在考慮過這件事情，心裏並沒有念念想這件奇物，可是種子現前，業緣現前了，意識心就想起來，這是自己某年看見的那個奇物。至於說為什麼能想起來，就是因為意識念念在受熏著，表面上沒有籌算，沒有考慮，沒有思維，沒有惦念，但是種子仍然在悄悄的熏染，熏到一定的時間，記憶力現起了，他就想起了這個奇物。

佛說此湛非真，這個湛不搖動，心裏沒有念想的意識心，表現平平靜靜的，沒有打妄想，沒有回憶，不惦念某事某物某人的這個意識心，並不是不動的那個真心。佛說這個心：“如急流水，望如恬靜，流急不見，非是無流。”就象流淌著非常湍急的流水一樣，因為它流得太快了，我們就看不見它表面的流動了，看著就好像非常的平靜，其實流得太快才顯得平靜，因為流動太急了，才不見了它的動相，如果它流得緩慢一些，我們就發現流水的動相了。

佛說這個時候的意識心就是如此，不是沒有流動，而是一直在念念受熏，還是有念的，但是這個念流動得太快了，因為太快了就好像

沒有動。某一個東西如果它動得太快了，我們就發現不了它的動相，比如搖一個火把搖得太快了，形成了一個好像靜止的火圈，看不見搖動的火把，我們就不知道火圈就是一個一直在動的火把，就一直只看那個火圈，也看不到火把的動，但是這個火把一旦搖慢了，我們就發現是火把不是火圈。原來一直以為是火圈，火把動得越來越慢，最後才發現火圈是由火把快速搖動形成的假相。

佛說：“若非想元，寧受妄習。”如果不是識心想陰的作用，怎麼能夠受那些妄習的熏染呢？想陰是意識心的想，妄習就是某處某月某地，看見了一件奇物，雖然表現上沒有在想，其實內心當中還是在念念受熏著。佛說：“非汝六根互用開合，此之妄想無時得滅。”除非眾生修到六根互通互用的時候，想陰的妄想才能滅掉，否則意識的妄想就一直存在著沒有滅時。所以眾生現在的見聞覺知性，都在受著妄習的熏染，雖然表面虛靈而清淨，沒有妄念和妄想，但是仍然屬於第五顛倒微細精想。

十、楞嚴經五十陰魔境界講解

楞嚴經原文：阿難當知。汝坐道場，銷落諸念。其念若盡，則諸離念一切精明。動靜不移。憶忘如一。當住此處入三摩提。如明目人，處大幽暗，精性妙淨，心未發光。此則名為色陰區宇。若目明朗，十方洞開，無複幽黯，名色陰盡。是人則能超越劫濁。觀其所由，堅固妄想以為其本。阿難。當在此中精研妙明，四大不織，少選之間，身能出礙。此名精明流溢前境。斯但功用暫得如是，非為聖證。不作聖心，名善境界。若作聖解，即受群邪。

釋：閱讀佛經要前後文對照連貫的看，不能截取某一段落某幾行

字，就執取其中的意思，這樣容易斷章取義，誤解佛法。這段既然是在講五十陰魔的內容，就是指修定當中的各種虛妄境界相，非真實境界，不應該把裏面的修定境界執為真實而究竟，對這種境界不要生起執著心，免得入於魔境，不能自拔。

這裏描述的都是禪定境界，而禪定境界就是意識心的境界，不是真心的境界，因此也就不是明心開悟的境界。這段都是描述打坐的禪定境界，五陰意識心還在色陰裏，沒有超出色陰和受陰的局限。因此佛說，不能把這種境界，當作聖證的聖境界，所以這不是開悟境界，應該再接續往下修行，不要執著此境界為真實，如果執著，就要入魔。這是整個段落的大致意思，並沒有涉及到明心開悟，外道也都能修到這種境界，不足為奇。

修定顯現出來的境界是意識心的妄想境界，是暫時而有的禪定境界，不管意識心多麼清靜，沒有念頭，沒有妄想，仍然是禪定當中的意識心，外道都能修到這種境界。因此佛再三叮嚀，不要作聖解，這沒有什麼了不得的，不要執著為明心開悟的成聖境界，否則就要著魔。

佛經的語言稍微晦澀一些，比較難懂，因此誤會都是難免的，所以大家不要輕易的就認為自己所理解的就一定是正確的，可不一定正確。為什麼學佛修行禪定容易著魔呢？因為執著某種境界為聖，取著某種境界為真實，就會入魔，心要發狂，佛陀說過，凡所有境界都是虛妄。

所有的境界都是意識心的境界，真心沒有境界，寂靜極寂靜，祂不管你打坐不打坐，不管你清靜不清靜，不管你有念與無念，什麼都不管，無論怎樣祂都依然故我，這是多麼清靜的一顆心，眾生還唾棄

祂，否定祂，真是不知恩義。

很多人都把修定的境界當作開悟，還有的人認為開悟必須是把所有的識心都滅掉，連意根也滅掉不起作用，才是真正的開悟境界。我們想想這有什麼過失？這樣的開悟，是誰開悟？悟了什麼？在這個境界裏沒有人，沒有五陰七識，只剩下如來藏，顯然是阿羅漢的涅槃境界，與開悟沒有關係。況且一個凡夫不可能通過修定直接就能證得俱解脫大阿羅漢，馬上就入到無餘涅槃裏。

有人總是執著根塵脫落是開悟境界，可是根塵脫落時，沒有根，也沒有塵，根塵不到一起，那當然也就沒有六識心了，如果這就是開悟，那麼是誰開悟呢？把虛空粉碎，大地平沉的境界，當作開悟，可是這時到底是悟個什麼呢？這種境界與如來藏的關係是什麼，都不知道，那就沒法證明是開悟境界了。

大家錯解誤會佛法，究其原因，根本問題還是虛妄法和真實法，沒有分清楚，沒有搞明白，福德智慧還不足，還有煩惱業障嚴重的遮止著，障礙福德和智慧的增長，所以真妄法好不能真正的領會貫通。真心和妄心各有其不同的體性，比如說，覺有真心的覺和妄心的覺；平等有真心的平等和妄心的平等；清靜有真心的清靜和妄心的清靜；離相有真心的離相和妄心的離相；有為有真心的有為和妄心的有為；無為有真心的無為和妄心的無為，等等很多。總而言之，大家學法，都是很難分清真和妄，常常混淆不清，往往誤會很多，這是因為菩薩六度條件還不具足，具足以後就有智慧分辨出真妄二者的體性，悟道就快了。

十一、問：楞嚴經說，如來藏非眼耳鼻舌身意，一路非下來，又

接著說，如來藏即眼耳鼻舌身意，又一路即下來，這是什麼意思呢？
答：如來藏本體無形無相，不生不滅，而眼耳鼻舌身意是生滅幻化的，是有相的，二者非一，不能互相替代，然而二者又非異，眼耳鼻舌身意，都是如來藏出生的，不異於如來藏，二者之間有密切的關聯，就像金首飾與黃金的关系一樣。黃金與金首飾的功能作用不能互相代替，但是二者本質上是一樣的，黃金也叫做金首飾，金首飾也就是黃金，離開黃金就沒有金首飾。楞嚴經中佛又說，如來藏即元明心妙。即心即空。即地即水。即風即火。即眼即耳鼻舌身意。即色即聲香味觸法。即眼識界，如是乃至即意識界。即明無明，明無明盡。如是乃至即老即死，即老死盡。

這段是說，如來藏本體不是地水火風空，不是色聲香味觸法，不是六識，不是生老病死，不是無明，但是這一切法都是如來藏出生和造作出來的，那麼如來藏就流轉為這些法，也就是這些法，這些法也就是如來藏，在本質上如來藏這些法是一，在現象上不同，是非一非異的關係。沒事的時候，拿一塊泥，捏一個泥人，反反覆複思惟二者的關係，就能明白如來藏與萬法的關係，生出來的那個智慧就相當的深妙了。

自己體會，自己觀行，才能出大智慧。明白泥人的道理，就能明白自己的五陰十八界是什麼不是什麼，那麼斷個我見，有何難？再仔細思考如來藏是如何流轉為萬法的？萬法本質上是不是如來藏？一真法界是指什麼？全體即是真如，好好觀察思考，哪裏還有什麼虛妄法？所有的佛法都是一個體系，全部都能貫通在一起，都不是單獨獨立的一個分支，都是整體當中的法，也就是如來藏法。在現象上說有

種種的不同，所有的相都是虛妄，在本質上說全體即真如，全部是真實的。佛法非常奇妙，如果不用心仔細體會，那就不妙了。要在定中觀行思惟佛法，隨觀隨證，隨觀隨得，沒有定，一切都免談。