

T a i 师父讲《楞严经》（未完）

《楞严经》第1讲	2
《楞严经》第2讲	19
《楞严经》第3讲	33
《楞严经》第4讲	47
《楞严经》第5讲	61
《楞严经》第6讲	75
《楞严经》第7讲	91
《楞严经》第8讲	106
《楞严经》第9讲	118
《楞严经》第10讲	134
《楞严经》第11讲	148
《楞严经》第12讲	162
《楞严经》第13讲	178
《楞严经》第14讲	194
《楞严经》第15讲	209
《楞严经》第16讲	224
《楞严经》第17讲	240
《楞严经》第18讲	258
《楞严经》第19讲	275
《楞严经》第20讲	293
《楞严经》第21讲	310

楞 严 经 (1)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

《楞严经》第一期，我们今天开始讲《楞严经》。我们前面已经讲了《金刚经》、《心经》、《圆觉经》、《四十二章经》、《楞伽经》、《坛经》，到这部是《楞严经》，前面一共讲了第六个。这次讲第七部经，十三经里已经走到了中间了，第七部。

那么每次新开一篇经，我都要重新讲一遍，反复地讲佛法的大框架，就是三大设定，这一点很重要。这个是我们虽然说佛教是宗教，但是真正理解佛法的话，你就会发现这就是世界真相，而且是最符合逻辑的世界真相。

咱们现在状态下，你没有窥探到真实的真相，但是用我们逻辑去思维和各种外道的说法，还有包括我们佛教内部的，小乘大乘之间的说法，去逻辑去思维，还有那些个法师们的一些说法。那么你会发现我所说的这个三大设定应该是最靠谱的，应该是最接近于真相的，当然我们学大乘的人都认为这就是个真相。

那么这个真相第一条什么？叫自性恒常。这是我们学佛的人都相信的，不管你是哪个宗派都这么相信，我们每个人、众生都有这个不生不灭的自性，这是宇宙的最底层的真相。

和其他一些个外道，其他宗教的外道，很多都认为我们这个意识也是被创造出来的，被某个神创造出来的，但是我们这个佛教是认为意识本来就存在，这个自性本来就存在，一直存在着，它不会生也不会灭，所以这叫常。

还有这个自性，到底有一个还是无数个这个问题。因为我看了那位某位法师说的，众生共用一个意识这样的说法，所以不得不强调一下。意识，每一个意识都是独立的个体，自性每一个人都有，但是他们是以重叠的方式存在的，这一点很重要的。

那么第二个，就是三大设定当中，初始设定当中第二个，是叫初妄无因。妄想会突然会生起，它是没有原因的，这一点很重要。我们规定什么是意识，什么是不是意识，在这一条上就是命名上，或者概念的设定上，它就首先得要讲清楚。

妄想可以自动生起的，没有原因自然会生起的，飘然生起的，这种东西，我们称之为意识或者叫自性。如果这个妄想不能自己生起，或者说被其他的什么东西刺激之后，才能生起，有前提条件的。

像 AI 一样，或者像人工智能一样，那就不能称之为意识。所以我们首先要明白我们自性本来存在，然后之所以称之为它是意识，就因为它可以自动生起妄想。

第三条，这是最重要的一条，这个在佛经里是没有明确说的，但是大乘经典里它很多地方隐藏的一些信息，如果你的修为够了，或者逻辑思维能力足够强的话，也可以读出来。

只不过大部分人，他还是有点没有这样的智慧的，等我告诉你，这个所有的自性的存在方式，就是全部重叠在一起，你知道之后再去读佛经，很多以前读不懂的内容都能读懂，原来是这样。

但是很多学佛的人，包括那些出来传法的人，算是也深入研究了佛经，但是你靠全凭靠自己的逻辑思维，甚至靠自己的修行，有实修也未必能悟到这一层面上。所以说，真正的佛法都是靠上面传下来的，不是靠你，靠一个凡夫自己修行修行，就可以随便就悟出来的。

那么我们看第二条，重新返回看第二条，这个初妄无因。从这里延伸出来的是妄想、分别、执着，这个我已经反复地在讲。这个诸法的时候是法，或者万法的时候，说万法的时候这个法，都是妄想、分别、执着的统称。

我们既然要修心，学佛就要修心，修行也是在修心，那你得首先就明白这个心的构造，这一点至关重要，但是很多人忽略这个问题。哪怕是你到寺院里修行，去读了四年佛学院出来了，或者跟着某位成、已经修行十年二十年的师父修行，有时候他们也不怎么明确的告诉你，心的构造是什么。

在这样的情况下，他只是带着你打坐，你就会陷入到那种追求某种感觉的状态。你不知道心的构造什么，修行是为了灭什么灭什么，这个正确的佛法这个义理的情况下，盲目地修行，你就都会陷入到这种追求觉受的状态里。

所以说什么初禅是喜乐支啊，这种说法，那等于就是在妄想之上再增加了新的妄想，又多了新的追求，是吧。这和我们以无为求修心的，往这个灭的方向努力的，这个修行的大方向上已经错了，所以很难有所证悟吧。

那么妄想、分别、执着都怎么解释？里边都有什么具体内容？这个在《坐禅 2》里都讲过了，菩萨的妄想总共有十一个，算上等觉还有前面十地就有十一个，分别心有九种，这个也都解释了，《坐禅 2》里。

还有执着也可以，凡夫的执着也可以分成九种，这个也都解释了，所以每一个禅定境界也都是在最底层的执着，从这里开始一个一个往上灭的过程。所以说你理解这个的妄想、分别、执着都是什么？那就知道了这个次第，修行的次第。

然后，第三条这个诸佛同体。这是佛法社会观的底层设定。我们佛法的社会观就是以所有众生的意识重叠在一起，这一点来构筑出来的。你理解了这一点再看佛经，很多以前看不懂的内容都可以看得懂。

理解了诸佛同体，你就可以理解因果规律，这个宇宙的运转的规律，因果。佛法讲究的是这个因果和轮回，最初级的那种就是告诉你这个世界有因果，还有这个轮回。

那么再往下就是，这个成佛的问题，为什么一个世界一个时间段只能出现一个佛？这个问题也很少有人深入地去想，但是也可以解，用诸佛同体来解释。

还有，在再往下就是为什么要分家成佛，为什么要在原来的世界继承成佛，这两种有什么区别？再往下就可以解释这个传法团队的运作，还有四大职业文明设计，传法度人的具体方法等这一系列的问题。

而最核心核心的问题，就是发愿这个问题，你只要了解了诸佛同体，相信它的确是真的时候，你才能发愿这个问题上，有更深层次地深刻地理解。为什么我们要发愿度所有众生？因为所有众生在自性层面上和我们都重叠在一起的。

所以到菩萨的境界时候，就会发现所有和我有缘的众生的他们的执着，他们的妄想都会从我的意识当中显现出来。而作为菩萨，他却控制不了这些其他众生的意识，其他众生的妄想他控制不了，自己的妄想可以控制，可以让他生起可以让他灭，但是其他众生的妄想控制不了。

所以只能到轮回内一个一个人度，把他指向我的执着灭掉，也让他成为阿罗汉，他的执着就消失了。回到我菩萨状态的时候，这个我的从我的意识层面里显现、显现出来的，其他众生指向我的执着就会

小，小一部分，我就更清净了，更向佛这边更靠拢了，这个是至关重要的问题。

以前我们看佛经也让你发愿，但是我们很多时候都是从道理上理解，或者是道德层面上理解，要想成佛的话，或者要想成菩萨的话，就得有大的慈悲心，有大愿要度所有人。

只能从，更多的时候只能从这个道德层面上理解，所以在小乘那边是没有这个，不讲大菩提心的，他们虽然嘴上说，但是他解释不了的情况下，很多人就不会发大菩提心，只能停留在出离心上。所以那边果位上也只有这个阿罗汉，他们也只承认有一个佛。

那么我讲经，大家都已经前面听过了这几部经，就会知道，我讲经都是用妄想、分别、执着这个基本框架，来重新解释意识层面的部分。还有这个社会观层面的，为什么度人，为什么发愿这个问题，以诸佛同体来解释。有了这几个前提之后再重新看佛经，就可以看懂很多以前看不懂的内容，也可以有更深入的理解。

我前面已经讲过这个《金刚经》，《金刚经》里是讲四相，但是它没有明确的给你展开来讲，《金刚经》是什么？四相是什么？它是怎么产生的？它没有讲这个，是叫你不不断地去，告诉你，你应该灭四相。

后面讲了《心经》，《心经》是告诉你这个妄想分别执着，什么是般若波罗蜜多，这个妄想分别执着与之对应的是空无相无愿，这个是重点。但是它也没有深入的展开来讲，妄想分别执着分别是什么？

到了《圆觉经》，《圆觉经》有两个重点，一个是这个四相的解释，还有一个是菩萨的修法。菩萨境界它讲了一下。四相的解释，前面《金刚经》里说让你灭四相，但是它没讲。

到了《圆觉经》佛讲了四相，但他讲的四相是从凡夫的境界里往上看，怎么体会这个四相？怎么理解它四相的存在？感知到它四相的确存在，它只讲了这个角度，从这个凡夫的角度往上看的角度。并没有讲，从菩萨或者佛的视角往下看的时候，四相是怎么产生的，这点他也没讲。

但是《圆觉经》还有一个重点，就是它讲了菩萨的三种修行方法，奢摩他、三摩钵提、禅那这三个。这三个我的解释和其它书上都不一样的。因为在这里已经加入了诸佛同体的概念，所以第二个，三摩钵提并不是什么观法，而是度人。

这样解释的话，就佛法，菩萨要成佛，他为什么度人，怎么灭自己的妄想，为什么要提供加持力等等，这些问题都给你解释清楚，这个是菩萨的修行方法，在逻辑上应该是更完整吧。

那么下一个讲的是《四十二章经》，但是《四十二章经》，它本身就是属于小乘经典，更像个这个语录一样。佛讲的一些一段一段的回答一些问题，它也没有前后语，所以就相当于有点断章取义的意思。

但是至少它一段话还是讲全了，虽然前后的语境或者他，佛讲法的时间、地点，还有他为什么讲这样的话是为了突显某个主题，它这个都没有怎么讲，只是一段一段语录，像什么论语啊，这样的那种。所以咱们基本只是以讲、解释的就没有那么很深入，也没有什么好解释的。

到了《楞伽经》这里，这个是菩萨境界的佛经，菩萨境界的。你仔细研读，按照我讲的，你都看完之后就知道菩萨原来从初地到十地

当中又可以中间以八地，以七、八地为界限，又可以分上下两段，下面是人无我、法有我，上面是八地以上是人无我、法无我。

然后就五法三自性，这样的概念。这个五法倒是很简单，名、相、分别、正智、如如，这些内容倒是简单一些，逻辑上也好理解。但是后面三自性，这是个菩萨产生妄想的三种原因，这个就是我们要学佛起码也得知道这个妄想为什么产生，虽然说初妄无因，这一条我们知道，这是第三条。第三个原因后面还有两条。

就是一种，一种菩萨产生妄想，原因就是认知到自己的意识当中，还有其他众生的妄想显现出来，为了去认知更加具体地去认知这个妄想，而生起自己的妄想，这叫遍计所执性。

第二个原因是菩萨他会自己生起妄想，就是根据前面的妄想生起第二个妄想，这就像十二因缘法一样，这叫缘起自性。还有一个就是最核心的，妄想忽然产生，最初的妄想，无缘无故产生叫圆成自性，这三个原因，这是《楞伽经》的核心义理。

还有八识的问题，还有就是前面讲过的这个二无我的问题，这些都是《楞伽经》的核心问题，咱们把这些个内容都梳理一下，就知道这菩萨境界，还有阿罗汉的境界，还有凡夫的境界，它还是有很大差异的。

这些都是我加入了这个妄想分别执着，这个心的基本构造之后，再把诸佛同体核心义理加入之后，重新解读的过程。给大家讲的相对比在外面能读的佛经，应该更深入的吧。

还有《坛经》，《坛经》是唐朝时代惠能写的，他应该是根据当时的这个人们，当时人们根器来讲，当时的人们都是，讲究这个度从

外来，不是自度，而是佛度、他度，针对这些人，这个惠能法师就着重地讲，要靠自己来度。

这边《坛经》里，最核心的修行方法，他讲的核心修行方法应该是分三条，一个是对内止念，在自己的内心里边要灭妄想。还有对外扫相，对外边的看到的一切相，你不要对它产生进一步的妄想，对它进行分析啊认知啊研究啊，这些都不要。

包括你在禅定当中看到的所有的妄想，所有的幻境，所有的境界，你都不要对它进行第二，进一步地去思维，这样的话很容易会陷入到更深的执着当中。

还有第三条就是一定要维持觉知，打坐的时候也好，平时也好，都要维持觉知，知道你的所有感受，这样就不会落入到无记空当中。

这么讲，我已经把前面已经讲过的内容重新梳理了一遍。这又是为什么？因为后面这个要讲的《楞严经》它的内容很多，它会涉及到很多内容，一个是真相的部分就是七处征心，这个内容是真相的部分，后面又讲到了修行的部分，然后最后又讲到了五十阴魔，它是在修行当中可能会遇到的一些问题等等，这些它讲的内容很多，你要对佛法有大的框架，它就可以理解起来非常容易了。

下一个要讲的问题，就是佛经的真伪问题。《楞严经》也一直有这个争议，它是真是假，很多人说它这是，它不是真经。主张有这种主张的人，他唯一判断佛经真伪的标准，就是佛所说，是不是佛亲口所说，如果你按照这个标准来判断的话，只有最初的佛经只能算是真经了，只有最初的。

从这个佛教历史来看，佛当初活着的时候，并没有集结佛经。等佛入灭后，到了这个僧团时代，佛教大概分那么几个时代，一个是分

佛入灭之前的，佛在世的时代，佛入灭后最初的僧团时代，这个是应该算是佛的初代弟子二代弟子，最多只能算到三代弟子，这个时候算僧团时代。

后面是部派时代，部派就所谓的宗派开始分产生分歧的时候，有很多宗派开始出现。到后面就是小乘，南传时代开始，很多分出来的宗派当中，南传开始形成他们的规模。义理上也算是比较完善了，开始传播，后面才是怎么到了中国后的大乘时代。

这样分的话，佛经最早出现在第二个时代，就是僧团时代，那么虽然阿难是最会记住佛经的人，但是最初集结佛经的时候，这个阿难并没有参加。

因为他连淫欲都没有灭，所以这个迦叶把他给踢出了集结佛经的工作中，到了在迦叶的指导下阿难开了开悟之后，阿难也是灭了淫欲之后，开悟之后，他才进入加入第二次大的佛经集结的这个工作当中。

所以小乘认为，最初的这些个佛经才算是真实的佛经，就是第一次集结和第二次集结，这个算是最根本的佛经。后面部派佛经，部派时代的佛经他们也认一下，但是这里已经出了很多论，但是这个只能算是一个偏门的知识部分，而不是正统的佛经，所以在这个问题上也有很多争议的。

后面出现了这位，有一位很出名的菩萨，我们称之为龙树菩萨。这个人基本上是奠定了大乘理论的根基，应该差不多吧。所以从后面开始又出现了不少大乘经典，这个大乘经典肯定不能说是佛亲说的，至少在我们所理解的这个时空上，只有佛活着的时候，佛亲口说的才算是佛说，佛说真经。

那么后面拿出来的，我们都不认为，大部分人不认为，它是佛亲口所说的，所以有可能是佛在别的地方或者别的时空当中说的，有人听来的也好，什么佛故意藏在某个地方，然后以伏藏的形式拿出来也好等等，这种方式出现的，其他人是都不认的。尤其这个小乘人他们是都不认可的，所以后面出现的大乘佛经就一直存在争议。

但是从我们这个设计文明，还有设计这个佛法传承的这个角度来看的话，佛在短短四十九年内，他讲的佛经是佛法理论还是有限的。还有尤其是诸佛同体这个义理他不能讲，为什么不能讲在《坐禅 2》里说了，所以后面才开始讲大乘的时候，逐渐地拿出一些内容，来补充前面的这些问题。

为什么？因为到了后期这个众生的根基是在下降，根器是在跌落的，但是因为知识越来越丰富，所以有些人他就有更强的逻辑性。所有的所谓的逻辑，也就是你的知识量要足够丰富的时候，才能靠因果论因果来进行逻辑思维。

如果你的前面，这个知识量根本就没有，你也形成不了这种逻辑思维，那么到中期开始就，这个知识量，人们的这个知识量就足够丰富了，对佛经的理解也比较深入了。所以开始人们会去想到一些个，佛经里看上去逻辑不完整的地方，所以就出现这样的伏藏内容，把这些个逻辑上欠缺的部分一点一点给你补充上。

这样就出现了很多后世的佛经，这样前面讲过的这个《楞伽经》、《圆觉经》，这些都是属于伏藏的，后期出现的佛经，而且大概可能出现的地方，最早应该就是中国。尤其是这个《圆觉经》，它应该从中国出现的。

《楞伽经》是达摩带来的，所以它应该是在印度时候就已经出现过了，但是在印度就没有普传，印度就没有普传这个大乘理论，只有达摩那一支，一直传承下来，但是它这个规模还是比较小的。

那么我们从这个逻辑来思维，从逻辑来思维，如果佛法讲的是这个世界真相，如果佛法讲的是这个世界的真相的话。不管谁说，他真相还是真相，那个真相肯定不是佛创造出来的。

如果这个世界是被某个神创造出来的，比如说这个佛创造了这个世界，我们所有人的意识本身都是佛创造出来的，那他想怎么造就怎么造，我们也没什么可说的，只能说他讲的那就真经。

但是如果这个世界有一个真相，并不是佛创造的，它本来就有，那么佛只是知道这个真相的人，如果从这个角度来解释的话，那么佛经只要，但凡讲了这个真相，那都可以称之为经，并不一定要佛来亲口所说。

其他菩萨说，罗汉说，菩萨说的后面称之为论，他都是讲的真相，那都是可以值得学习的。真相它都是统一的，不可能是这个人讲的真相，那个人讲的真相不一样。

那么我们这些后世的，研究佛法和学习佛法，修行佛法，尤其是实修的人，我们就应该怎么判断这个佛经是真是假，无非就是两种。两个方向，一个是靠严谨的逻辑，如果佛法讲的是这个世界的真相，我们所面临的整个宇宙，我们的人生，包括生命一切的一切，都可以在这佛经中找到假、找到答案才对。如果它是真相的话。

如果是，不是真相，那里面肯定有很多漏洞，哪怕是在一个佛教内部分出不同宗派，他们所讲究的理论足够究竟的话，应该解释所有的现实问题，还有在逻辑上应该完全通融才行。

比如像小乘里他们只认有一个佛，但是又讲众生平等，如果这个世界只有一个佛，那我成不了佛，我只能成为阿罗汉。那我们我还能说这个众生平等吗？这不就是逻辑上有一个很大的矛盾点吗？但是他们是那么相信的，那么咱们就不去说别的宗派的问题。

一个是这种逻辑上的硬伤，有没有？这个你要找出这些问题的话，就得深入的研究佛经，还有自己的修行。那么从自己的修行角度来看，就要靠自己的体悟来验证这个佛讲的是不是。

尤其是大菩提心这个问题。这个你真正发了大菩提心，就必然有后面的修行上，得到佛菩萨的加持，用佛菩萨的加持来证明我所学的是对或者不对，这个是一个重要的标准。这个只能是以真修的人，以真修的人来感受才行。如果你不实修的话，一直流于这个文字研究的这个表面上。

还有佛经，它这个在传播过程当中，它也会失真，在翻译的过程中失真，还有后世的人，删减什么这些事情都可能有，所以就算是小乘它最初的佛经，他后面又有人进行删减和重新解读等，这个过程当中还会有失真。这个内容上不光是有人为的增减，而且在翻译不同的语言当中，翻译的过程中，它意思上也会产生失真的。

佛经最早是巴利文，这个都知道。这个是当时佛在的那个地方，迦毗罗卫国当地的语言，就是北印度当地。而且这个那个时候的国际形势很混乱，北印度有很多小国，所以这个巴利文也应该是很小众的语言，只有当地的那些人讲。

后面到了这个孔雀王朝，阿育王统一了北印度大部分地方之后，就出现了这个梵文。梵文是北印度应该是通用的语言，但是这个是历

史上已经过了一段时间了，后面才到了汉、中文这边，传到中国的时候，开始用汉语翻译的时候，很多佛经是从梵文里翻译过来的。

梵文里翻译过来，佛经应该比巴利文翻译过来的还要多，因为在中国有学者很多学者，所谓的那个知识量很丰富的，学了很多年的读书的人，他们能懂梵文的人是有，但是同时又懂梵文，又懂巴利文的人，这样的人是应该少之又少的。

所以很少有巴利文，直接翻译过来的佛经。这样的话，这个佛经从巴利文到梵文到中文，这就已经过了两次了，在这个过程中就会产生失真，这个我们不同的语言之间，它语境就不一样，这个是肯定的事情，语境它不一样。

我建议大家去这个 B 站里有一个 UP 主叫青蛙刀圣，他更新了一个视频，就是讲语言，语言是这个文明根基的一个视频，他讲这个语言是怎么产生的，他是怎么去，怎么和不同的语言之间产生个这样区别的？他讲了大的逻辑，大家去看一看。

他讲到一个语言，它是用概念开始的，把一个东西给它命名是什么，而这种命名，它前提就是和其他的东西的区别来的。比如说妈妈这个词，妈妈这个只称为生我的那个女人，那么在这个妈妈，要先从爸爸开始区别，还有人、爷爷、奶奶等等，这些词组来进行区别，然后给它定性为一个某个特定的人。

这样讲的话大家就能理解，但是和其他语言相比，这个可以区别的词组它就不一样。在我们这个中国人的社会里，底层社会，它是人比较庞杂的，这个氏族社会，以家族为单位，比较庞杂的，所以这个区别亲戚关系的，这个词组上非常的多。

什么堂啊表啊这种词，堂弟、表弟、堂哥、表哥这种很多，还有叔叔啊舅舅啊这都有。但是在西方他们的语境里，他们的语言里，就没有这么丰富的这个表达出来的意思，词组它就不那么多。

从这个角度来区别开来语言，那就是会出现这个不同语言之间，它有些词它本来就不存在，所以从梵文到汉文这个翻译的过程中，人们就发现很多词在汉文是没有的，只有他们有，那么这些有些词我们就直接音译过来，有些词就得创造、一些创造。这就有了在传播过程中，翻译过程中的失真问题。

那么这个语言在翻译的过程中又有失真，同时在一个地区里，传播的过程当中，语言也会发生变化，一个地区在随着时间的推移也会发生变化。所以我们现在看，回去看唐朝的《楞严经》，有些词和我们现在理解又不一样。

这就有了多层次的，多次的这种语言传播上的失真，或变异的问题，所以现在人去解说解读后边的佛经，如果是以普通凡夫的视角去硬是解读话，他未必能解读的完全还原那个当时佛要说的内容。

所以我说，如果是一个真正的人知道真相，他用我们现在的语言把真相说出来了，然后再回去看佛经，回去看那个时代的佛经，大概就能把当时这个佛要说的内容，给基本能够还原出来。所以我要做的就是大概就这个事情。

那么总结一下，这一期讲的三十分钟，讲了大概三个问题，一个是大框架，佛法的大框架，这是我们学佛的人首先要掌握的内容，以此，以这个大框架来基本标准来去解读其他佛经，你以前读不懂的问题很多都能解释。还有现实里的修行问题，你都能看出，你都能从自己的角度去判断这个目前所处的什么问题是什么。

还有第二个问题是佛经的判断标准，这个真伪的问题。明确地说我不以佛亲口所说，这个来判断佛经是真假的，我不是，至少我不是这样判断的。

第三个问题，我要讲的是这个佛经在传播过程中，和翻译的过程中，还有时间的流逝，这个不断地有人解释的过程当中，它会产生失真的问题。那么在这里就要讲的就是，我解读佛经的这个意义了啊，至少我认为我是知道真相的人，从我这个人的角度来看的话，佛经应该是这样的。

那么我们看这本书，这个中华书局出版的十三套，十三经的套书翻到四百七十页，最后两页四百七十页，我们看这里，延伸阅读书目它就有很多，从佛经的正版佛经，最初的那个版本它就有两种。然后下边开始后面这应该是三种，《大正藏》里，收录在《大正藏》里的这种佛经有三种，内容上应该是一样的。

后面开始就有了很多这个解读的经书，疏注，《首楞严义疏注经》十卷，宋长水子璿，你看宋朝开始就有人不断地解读这个佛经，到了明朝，宋朝明朝这下面都是宋、元、明，一直到四百七十一页，后面是清，清往下什么？太虚大师，还有元音大师，这些人是民国时期的高僧。

所以说这本佛经，从唐朝出现为止，从出现开始都，就不断地有人在反复地解读，直到近代王治平、南怀瑾等智觉等人，这些人都解读过佛经，在这个过程中，别人，怎么说呢，佛经解读的过程中，新人解读有些人是前，按照前面的人照搬的。有些人是的确加了自己的一些解读。

那么我在这次讲经当中，一个是按照中华书局的这本看，还有一本是手里，还有一本是宣化上人讲的。这个宣化上人他讲经，这个时间是，这上面写的是 1976 年、1976 年，农历冬月 17 日、冬月 17 日、17 日，17 是对我来说是有点意义的数字的哈，这个人宣化上人讲的。

我就根据这两本佛经来讲给大家。同时放进我的一些解读。这次我讲，为什么我讲《楞严经》这个是啰嗦这么多呢，因为这部经是的确很重要，尤其是后面五十阴魔。

虽然我在前面十年前讲的时候，就已经讲了你在定中看到的各种幻境，但是那个时候对于初学来说，最初的开始可能到初禅、二禅这个情节的出现的幻境，先讲了一些。

但是后面，前些天有人提问的时候就是说，他在几年前开始看了我的佛经，不是我的佛经，就是我讲的《坐禅 1》，然后根据那个来修行的时候，然后出现什么幻觉，他把持不住，把握不了，然后一直被亲人送到精神病院等这些问题。

我听着是既有点自责的问题，也有一些有点惋惜，既自责也惋惜，因为修行这个事情，他对一个人来说是非常重要的。他可能就改变人生的问题，应该修行是让他的人生往好的方向走，这才是修行的，我们修行的目的。

至少让我们这活的这一生能变得好一些，可不是让我们变成什么患者，被别人关起来，这个都是对我来说是有点感触的事情。所以对这次讲《楞严经》，尤其是后面会细致地讲五十阴魔的问题等等，希望我们真实修行的人们好好学习《楞严经》，以避免后面会出现很多的问题，这就是这个问题，这个目的。

还有我讲经，废话很多比较啰嗦，因为我只是在脑子里过一遍，并不把它写成草稿。后面，我会讲完之后，后面是跟，看时间吧，不断地把这个已经讲的内容会写成书，这可能需要好几年很多年的事情。

如果然后十三经全部写完，一年最多能写两部，也有可能只能写一部，这样的话可能就时间，七八年十年都有可能，至少我是希望，我能把这个十三经都给写成书，至少形成这本一系列的。

而且我讲的这个顺序也是有讲究的，不是随便拿出来一个就讲，大家按照我讲的这个顺序来读的话，读、学习的话，这个脉络比较清晰的。尤其是《圆觉经》到《楞伽经》，《金刚经》，《圆觉经》到《楞伽经》，这个三本都是非常重要的佛经，希望大家好好去看一看。

《楞伽经》可能是明年开始写吧，到明年年底，我是希望明年年底能拿出来，但是至于能不能行，到时候再说吧，至少我会去努力地去挤点时间去做的。

这一期就讲到这里，下一期开始就讲《楞严经》的正式的内容。

楞 严 经 (2)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

《楞严经》第二期。上一期，我们讲到佛法的大框架，还有《楞严经》真伪的问题，怎么辨真伪这个问题，咱们这一期就开始讲《楞严经》。

之前就讲，但这个《楞严经》怎么来的这个事，在这本书里第二页，说唐代著名的佛经目录学家智昇这个人，在730年，开元18年，这个时间段写了一本书叫《开元释教录》，这个是专门写佛经的来历、目录这种内容。

那么在这里他提到曾经有一个沙门叫怀迪，这个人在游历广州的时候，在那里遇到了一个梵僧，就是印度来的和尚，从他那里得来的一本佛经叫《大佛顶万行首楞严经》。笔受来的，应该是人家念，然后他记，这样的方式传来的。

后面又写了一本叫《续古今译经图纪》，也是智昇写的，也是还是他写的。他在这里把这个故事比较展开来讲，说梵僧叫般刺密谛，沙门般刺密谛，唐云极量，翻译过来就我们的话叫极量，太极的极无量的量，中印度人。

他来到广州，在这里也有个故事的，是真是假咱们不是很清楚，但是它一般通常都是这么认为的，是这位般刺密谛这位僧人，本来是一开始，是想自己背诵佛经，然后从印度过来的，但是发现背不下来，有时候是过来之后，或者说在船上就想不起来了。

所以就回去最后想办法，把自己的胳膊给剖开，然后把佛经用细绢写在了细绢上，细绢就是很细的布，然后把它叠吧叠吧放进了，塞

进了自己胳膊剖开的肉里，然后再缝上在等肉缝合愈合之后，带着佛经来到中国。

按照我们现在理解，不知道这样的东西放在肉里，他肉会不会腐烂，什么那个时候，又没有那个年代没有抗生素这种防炎症的药物，但是他愣是这么过来了，现在公认的说法是这样的。

有一本不对，有一个电影算是电影，在 B 站里搜到叫《首楞严演义》，就这样的电影。是有一位导演拍的，他是想按照连续剧来拍应该，但是前面有两部上下集，就讲的是佛经怎么来的，他是电影是有两条线讲的，一边是译经场的线，还有一边是佛经里的故事。

从释迦牟尼受贡去城内，然后这个时候阿难不在城里，出去在别的地方然后遇到一个美女，然后被诱惑，然后释迦牟尼又让文殊带着咒语去把他带过来，然后开始讲经。

这个电影就讲到了七处征心的二征，第二征，两处征心的地方，后面就没有了。可能后边还想拍，还有有意有兴趣的朋友们去看一看，那么回到咱们这个主题里。

这位沙门般刺密谛带着佛经来到中国之后，把佛经剖出来，从胳膊里剖出来，然后再用牛奶化开，然后他本来都拧成一团的绢就化开了，然后按照佛经来开始翻译，翻译呢，他这个人般刺密谛把它念出来，旁边有一个叫弥迦的僧人，作为译语，这个是弥迦是两个语言都通都会的人，般刺密谛是中天竺沙门他只会梵语，然后就这位叫弥迦的人，他把它翻译过来。

然后还有这位是叫怀迪的僧人，在这个电影里怀迪是个会说粤语的人，他用粤语来翻译，证义应该是证义。然后下面就有这位第四个人就是房融，由这位房融，完了把他笔用笔受又把它记下来。这位房

融据说是，开国时期的功臣房玄龄的后人。在这里说是菩萨戒弟子，前正谏大夫同中书门下平章事清河房融笔受。

在这里清河应该是他的家乡，他是被贬到广州这里待着的。由他来把他笔受，抄写下来，然后他抄了两部，一部送到宫里去了。但是那个时候刚好赶上，武则天的儿子登基的事，就是唐中宗登基的事，然后没人照顾他佛经的事，这样就忘记了。

后来有神秀应供，武则天请神秀进宫受要供养他，然后他在皇宫的藏经阁里看到这本这本《楞严经》，然后觉得很了不得，然后就把它带了出来，也是应该复制带出来的。

还有一本，在一直放在房融在广州的这边家里，后来又有人在房融的家里发现了这本经，然后又把它带了出来。这样两个路线都开始传播。所以因此这本书这个书上也没有写，它的原版在哪里，这个也是谜题，因为后面就没有再提了。

最早的原版就是从他的胳膊里剖出来的这个，绢里写的，如果留到现在的话，应该肯定在博物馆里的，但是它这个原版就不知道去了哪。这也是很多人攻击《楞严经》是假经的伪经的一个依据，因为它你找不到原版了，说是有人带着原版来，它是你找不到原版，所以更有人说是这个房融自己写的，也有这样的说法。

但是在这里这本书里也驳斥了这样的说法，因为房融他只是一个文人，你让一个文人写这样的佛经，他写的出来吗？他在这里说此种说法，就如同说有一位文学家伪造了一部最高深的数学经典一样，颇为可笑，令人难以置信。

你但凡是正常人，作为我们凡夫，你想把它写出来，没有完全依据，全靠自己的想象来写的话，估计写不出这样的佛经，所以咱们还

是大部分人都是认为，这个是学大乘的人认为这个是真经的，而且它重要性很大。

我手里有的这本，宣化上人讲的开示里，他也专门就说了这一段，我给大家念一遍。今天，在这里指的今天是 1976 年农历冬月 17 日，这本我讲这个《楞严经》可能放出去的时候，就是 2025 年年底开始到 12 月份开始，然后可能就 26 年大部分时间。那么从 1976 年算的话，也刚好是五十年后宣化上人讲经五十年后。

“这一天是阿弥陀佛圣诞日，11 月 17 号，我对十方诸佛发过誓愿发什么誓愿，我所发的愿是关于《楞严经》真伪问题的愿。近来有几个博士和学者们批评《楞严经》，不是释迦牟尼佛亲口所说的，而是后人伪造的，就大肆遗传，大肆破坏，大肆宣传，大肆破坏，引起对佛法不求甚解的佛教徒生起怀疑之心，人云亦云，跟着人家后边呐喊，实在可怜。

今天我对大家保证《楞严经》是真的，不但《楞严经》是真的就是楞严咒也是真的。《楞严经》是佛的真身，是佛的舍利，任何人也破坏不了，有《楞严经》就有正法，没有《楞严经》就没有正法，如果《楞严经》是假的，我愿堕拔舌地狱受无间断的苦。”

下边也有比较长的一段，他就说《楞严经》是真的，而且他愿意为这个发毒誓，如果这是假的，他愿堕拔舌地狱。但是你看这一段里他也是没有提，他把他认为真的的依据是《楞严经》是亲口所说，佛亲口所说，不是这样说的。“今天我对大家保证《楞严经》是真的”，不但《楞严经》的，他只是说这个是真的，并没有说是因为是从佛口说出来的，所以是真的。

所以这个佛经我们就像昨天讲的一样，不能以佛亲口所说这个来判断，佛的义理，看佛经的义理，是不是符合大乘义理，如果你用这个有没有佛亲口所说的，那后面出现的龙树菩萨，什么达摩这些人带来很多佛经，《圆觉经》、《楞伽经》这些都不是佛亲口所说的。

肯定都不是说佛在世的时候出现的，那就不能当做真经来看，但是它的义理是融合的圆融的。各个佛经之间还有相互呼应，形成一个完整的逻辑，所以我们相信它是真的。

就像我说的一样，如果佛法是这个世界的真相，那么不管谁说，真相还是真相，而且更重要的一点就是我们拿它真实的修行就可以得到相应的境界提升好处，相应的好处。还有就是佛菩萨的加持，所有的佛经和它背后还有这个咒语，这都是能连通它背后的佛菩萨的。

所以从我们这个角度来看只能以这个方式用实修的方式，来证明他它真的，还有你的逻辑够圆满的话，逻辑思维能力够强的话，也可以靠自己逻辑来推理，大概是，但是这样看的话，有些佛经里有些部分是比较夸张的内容，夸张的部分也有，但是整体来看，核心义理它还是圆满的，那就可以了。

还有刚才再补充一下，佛经传过来的过程。他是般刺密谛是剖臂藏经。我说是因为他记不住。还有一种说法是，因为海关检查非常严格，在那边是古印度，那边是把这个经当做国宝，不让它出国，每次出门出国的时候检查的非常严格。

所以他被发现了，发现了之后就被打回去，经过两三次之后，才这样传过来的，也有这样的说法。也有记下，没有被记录下来，总之是一个海关阻挡是肯定有的，所以他想记住都背下来，但是背不下来，应该是这个原因。

因为我们看《地藏经》里也说了，佛经背不下来是因为有业障，所以在地藏菩萨面前制做智慧水，然后喝一杯，然后在地藏菩萨加持下，可以让你记住佛经什么学识大乘经典也有这样说法。

而且现实里修行当中也有这样的事情，你想记一本佛经，有些人他是记不住的，的确有这样的事情。所以我是相信，来历过程原因这都是有的，一个记不住，一个是海关阻拦等等。好了，我们就佛经的来历问题就讲到这里。

那么咱们接着看原文，从名字开始看。这个名字叫《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，那么我就先讲我自己的理解，简单粗暴的理解。我是不愿意在这种事情上讲太多的，很繁复繁杂的这种名词概念这些，所以就简单来说。

“大佛顶”就是最了不起的意思，非常非常的了不起，最了不得，是无上正等正觉这样的意思差不多的。

“如来密因”，如来密因，成佛的秘密之因，不是谁都能知道的，公开的那种因，而是秘密之因，也就是最核心的义理和核心的原因。

“修证了义”，修是修持修行，证是证悟。你怎么修成如来，他修成如来的果位的过程，修行修行的过程。

“了义”是终极的意思，最终极，与之相对的是不了义，不够究竟，所以在这里讲这本经是了义的经，最终极的经。

“诸菩萨万行”，所有菩萨们修行的次第方法。“万行”就是这个次第方法。这本经里一共出现五十五菩萨诸位，菩萨位五十五个菩萨诸位。

十信、十住、十行、十回向、加四加行、十地，然后再加一个等觉。也有的说是去掉等觉，加上妙觉，就是佛地，总共加起来是五十五位，我认为还是加个等觉。

最后是“首楞严”，“首楞严”是翻译成我们的话，叫一切事究竟坚固，这个世界的最底层真相，不可改变的客观真相，这个就一切事究竟坚固。最后加一个“经”，经是契经的意思，这么看的话，佛经的大概意思就是成佛的原因。

然后怎么修持，怎么修正？最究竟的圆满的方法，而且这个方法是很多菩萨们用来修行的，五十五位菩萨诸位用来修行的，而且这个是首楞严，也就是一切事究竟坚固的，最根本的佛，根本的世界真相。

总体来说，佛要讲表达的意思就是你要成佛，你就按照这个来修，是这个意思吧。那么我们看佛经的名字，它有七个立题，这样的说法属于这种学院派的研究的那些内容，咱们就简单讲一下，佛经的题目的类别，是这个意思。

佛经的题目，按照人、法、喻，先分三个。人，是给佛经直接起某个人的名字，比如说阿弥陀佛，《阿弥陀经》。还有什么《维摩诘经》这样的佛经，都是直接用某个佛菩萨他们的名字来立的，这叫人。

下一个叫法，法就是某段法的名字来起名字的，起佛经名字，像《道行般若经》这样的佛经就是以般若就是般若法，以这个法的名字来起的经。

还有一个叫喻，比喻，用某种比喻来起佛经的名字。举个例叫《梵网经》，梵网就网是网络的意思，梵是梵天的意思，这个也是一种比喻，《梵网经》。

那么除了这三项之外，然后再两两组合，又可以组合出三种佛经名词，就是人法、人喻、法喻这三个。那么人法立题，用人名和他要讲的法，这样的佛经名字比如叫《文殊问般若经》。

还有就是人喻立题，这样的佛经，例如叫《如来狮子吼经》，在这里如来是人名，狮子吼是比喻。还有一种叫法喻，法喻立题，如《妙法莲华经》，妙法是法，莲华是比喻，这样立题，又加上三个，三个，这样就六种了。

最后一种就是这三种全部用了，文、法、喻全部用的这种佛经名字。《大方广佛华严经》，比如说这个名字，在这里大方广是法，中间有个佛是人名，然后“华严经”，华严是比喻，华严华是华藏世界的华，严是庄严的严，把法界比喻成庄严的华藏世界这样比喻，这是一个比喻。

那么我们看这部经的名字叫《大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经》，一共十九个字，在这里出现了佛字，也出现了如来，那么说这里至少人是有了，然后后面其他的全部都是指的是法，修证了义也是法，密因也是法，诸菩萨万行也是法。首楞严，一切事究竟坚固，这个意思也是法。

你说它是比喻也可以，说这个法像一切事究竟坚固一样，这个是究竟坚固的真相，也可以这么看，但是通常把这个理解为法吧。首楞严这个词有些地方还会出现的，所以就当做它是法来看，那么这个名字是以人法来这个，人法立题的名字。

那么咱们接着看这个名字，拆开来看，大佛顶在这本书里，中华书局的这本书里说，“大”指的是法身，因为法身可以周遍法界，所以它够大。佛象征智，般若智，智慧。你成佛了他就拥有般若智了。

然后最后一个顶，象征解脱，一门超出至尊无上，故称为顶。是一个解脱的智慧的意思，大佛顶就解脱智慧。

而我们看宣化上人讲的这里，他是把“大”解释为四种原因，大因、大义、大行、大果，为什么说是大因，在这里叫密因？因为这是秘密的很了不得的非常了不起，究竟的因。这个因是外道所不知道的，二乘也不知道的，凡夫所不知道的，真正佛成佛之密因或者佛的境界，所以叫大。

下一个叫大义是修证了义的义理，也是特别的大，同样是意思就是非常了不得的意思，诸菩萨万行就是行大，行大，修行的行。然后首楞严，首楞严就是果大，首楞严指的是修行这个之后达到那个境界，是知道世界真相。所以在这里他是这么拆开来解释的。

然后佛顶，佛是在最初的世界，佛是空的意思，在我们这个世界翻译过来就是觉的意思，觉又有三种意思叫自觉、觉他、觉行圆满，佛是这个意思。那么顶，顶是至高无上的意思。可以说就是无上正等正觉，没有比这个更高的法，是这个意思。

后面又讲到了，佛讲《楞严经》的时候说是无见顶相，放光如来宣说神咒，佛的头顶上又出现了一个影像，化身佛，这个佛大到他我们看不见他顶，这个看不见是因为他足够大，所以从下往上看是看不见顶也有这个意思。

同时也是说佛的影像，佛的智慧足够大，所以我们凡夫是无法直接，用我们的境界里，在我们的境界里可以理解他的，也有这个意思。那么结合起来不管是中华书局的书，讲的自性法身般若智解脱大佛顶，解释为这三种，这个也好，宣化上人解释的也好，就简单理解的话，它就是指的就是无上正等正觉，就是最了不得的意思。

佛的智慧当中，佛讲的所有佛经当中说是《楞严经》最后面，因为他讲的义理最为深奥，而且直接有指导修行的内容，尤其是五十阴魔这个内容，所以说它是最为了不得的佛经，我们只大概这样理解就可以了。后面《如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严》，这些个解释，宣化上人解释也好，书上的解释也好，都差不多。

有一个就差的地方就是我认为了义就是最究竟的意思，在宣化上人认为义就是义，义理的义，是意义的义。那么了义，义是意义的义，了义是没有的意思。所以修到什么到没有的境界的时候，称之为为了义。这个是宣化上人解释，大概这个意思吧。

没有了才是真的有，还有的有时候不是真有了，若再无义可证了，已到极点了，即叫了义，他是这么说的。不管怎么说就是很究竟的意思吧，咱们在这个名字上就大概这么解释，就是佛所说的非常了不得的，成佛的修证了义的最终极的法门，也就是义理，法门和义理都有，这里边。

好了，我们接着看原文，从这里开始讲原文。

卷一

如是我闻。

一时，佛在室罗筏城祇桓精舍。与大比丘众千二百五十人俱，皆是无漏大阿罗汉。

这第一句大家都知道，“如是我闻。一时，佛在室罗筏城祇桓精舍。与大比丘众千二百五十人俱，皆是无漏大阿罗汉。”这是第一句。

“如是我闻”，大家已经都知道了，我已经讲了好几部经。“如是我

闻”，讲的就是像我听到的一样，你要再展开来讲，为什么要写这样的意思，这个词呢？因为有四种功用，一个是息众怒，息众疑息众疑。第二个是尊佛祖，然后第三个是息争论，第四个是意外道。为了有这四种功用，所以用“如是我闻”就这么一说，大家都认为这是阿难从佛那里听来的，是这个意思。

然后，“一时”，为什么我们讲一时，在讲其他经的时候也讲过，就是为了这么设计的，为什么这么设计？大家去看其他经的前面讲的内容就可以了，就是为了让后世的学佛的人，可以根据自己的需求来选择佛经，并不是按照时间顺序来看。

但是在宣化上人讲的这里说是因为历法不一样，印度的历法和我们这里不一样，所以不知道到底是讲的什么时候，就历法混乱，所以就直接说是用一时了。但是印度也有历法的，它没有混乱到根本没法纪年的程度。

还有，“佛在室罗筏城祇桓精舍”室罗筏城这个地点。舍卫国的京都，室罗筏城就是舍卫国的京都，当时是由波斯匿王统治的，又叫舍卫城。室罗筏是梵语，它翻译过来是丰德的意思，丰德丰是丰盛的丰，丰年的丰，德是德行的德。

下一个祇桓精舍，祇桓精舍就是祇陀太子和给孤独长者布施给佛的供养佛的居住的地方，在舍卫城的南边离城并不远，可以徒步，上午徒步去城里去受吃饭受供养，然后再回到祇桓精舍，再继续下午的修行。距离并不那么远，全是靠腿走的，那么祇桓精舍的故事他怎么布施的这些就不讲了。

说佛在这个地方一共居住了前后居住了二十五年，在这讲的很多佛经。还有一个精舍叫竹林精舍，这两个是佛早期讲法的两个重要场所。

下一个词叫“与大比丘众千二百五十人俱”佛的弟子在世的弟子，那个时候投胎到人间的，以人形出现的弟子一共有千二百五十五人，这个也讲过了。但是在讲经的时候，在经很多书里，它把后边的五给去掉，取个整数叫千二百五十人。

这些人都是“皆是无漏大阿罗汉”无漏，阿罗汉相对应该讲是有执着的话就叫有漏，无漏肯定是没有执着的。在这里我们看，他说这是佛的弟子们千二百五十五人，在这里肯定包括了阿难，他说弟子全都是无漏大阿罗汉，但是阿难偏偏又有淫欲，所以被女性勾引，到底阿难是不是无漏大阿罗汉？

这个就有点矛盾，但是在后面后面，在这部经讲到后边的时候又提到提了一句，在佛的加持下，他也可以成为无学阿罗汉，阿难也可以成为无学阿罗汉。这个时候不叫无漏，无学就是学无学的那个无学，已经没有可学的了。

所以阿难就因为没有经历前面的各种修行，反而问佛，如果是后世修行者，后世修行者在没有这种佛的大强大加持下，直接登到阿罗汉的境界的情况下，要次第修行，那么修行的过程中会遇到什么什么障碍，以这个引子来引出佛的讲法，要讲的内容。

所以后世修行人很多人就，也有人认为阿难前面被女性勾引这个事就是故意现出来，故意现出示现这样的形象来引佛，让佛讲出法，有这么解释的。

但是我们看后边的，再往后更往后，佛陀去世之后，讲经集结佛经的时候，阿难还是个凡夫，所以迦叶把他给踢出了集结佛经的，第一次集第一次集结佛经的大会。到底阿难是阿罗汉，还是不是，在那个时代，在佛在世的时候的，阿难到底还是不是？感觉好像很迷糊。

所以说我以前也有有人问过，我说只有所有的和有缘众生全部度成阿罗汉，把和我有缘的所有众生全部度成阿罗汉的时候，我才能成佛。那么阿难这个事是不是矛盾？还有一些个和佛认识的一些人，像给孤独长者，还有祁陀太子，波斯匿王。

在这里只有给孤独长者是寿终正寝病死的，然后祁陀太子，波斯匿王都是横死的，被人杀死的，这些人平时也没有修行，也没有完严格持戒。

那么有这样的和这样的人结了缘，这个佛还能成还能不能成佛？那么从这个角度往后推演的话，是不是有点逻辑上有矛盾，也有朋友这样问我，所以我说，那个时候就说佛可以引来强大的加持力，可以把这些人带到别的地方，别的世界，有足够强大的佛的加持力的地方带过去，直接把他推到阿罗汉，然后再带下来。

这样也可以只要这个人曾经成为过阿罗汉，那就对这个要成佛的人是没有影响的。这样讲不知道大家能不能理解或者接受。总之我是这么认为的，所以阿难在这个时候是有淫欲的，但是后面经过佛的加持力那么一推他就可以成为阿罗汉。

不光是在这个世界能成，也可以带到别的世界，也可以让他成为阿罗汉，所以这个加持力的强大程度，咱们一般凡夫是想象不来的。今天这个讲的内容就讲到这里，就讲了第一句。也算是正式开始了，再拖下去可能就不知道要拖中间要说很多废话了。

咱们看宣化上人讲的这部经，讲解的这本内容，他是一个学院派的人，所以每一个点他可以展开讲很长时间，“如是我闻”他也讲了两页，后边“一时”也是讲了两页，为什么这么讲？

他都一个一个讲，佛在室罗筏城，那就又讲室罗筏城，祇桓精舍怎么来的，这都要讲。然后精舍的来历这个故事也讲，然后大比丘众，比丘是什么？说是比丘是一是骑士，第二点是不谋，第三点是破恶，它有这样的意思。他一个一个都讲，千二百五十人俱，也可以讲两三页，这样讲的话可能不知道要讲到什么时候了，所以我们讲，我讲经就先把这个重点意思来概括在里边，先着重讲义理的重点部分。

后面写书的时候要不要讲得这么仔细，也是看情况。我是尽量想写的简单一些，所以这次《圆觉经》也是只讲重点，尽量讲重点内容，大家在别的地方听不到的，那些个内容着重讲，不讲那些个其他地方随便都能看到的，还有这种学院派们喜欢讲的，都可以展开来很长时间。像“如是我闻”一个这个字儿也可以讲一天一夜，有些人是那么说的。像净空法师也讲，他说如是我闻，一个字一个字拆开来也可以讲很多很多。所以我们就不说这些个，不占用大家这么多的时间，就讲核心内容，后面也是，佛经里后边内容也是一般和核心内容不相关的内容，我们就直接一句话带过。

第二期就讲到这里。

楞 严 经 (3)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

佛子住持，善超诸有，能于国土成就威仪。从佛转轮，妙堪遗嘱。严净毗尼，弘范三界。应身无量，度脱众生。拔济未来，越诸尘累。其名曰大智舍利弗、摩诃目犍连、摩诃拘絺罗、富楼那弥多罗尼子、须菩提、优波尼沙陀等而为上首。复有无量辟支无学，并其初心，同来佛所。

属诸比丘，休夏自恣。十方菩萨，谘决心疑。钦奉慈严，将求密义。即时如来敷座宴安，为诸会中宣示深奥。法筵清众得未曾有，迦陵仙音遍十方界。恒沙菩萨来聚道场，文殊师利而为上首。

时波斯匿王为其父王讳日营斋，请佛宫掖，自迎如来。广设珍羞无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。城中复有长者居士同时饭僧，伫佛来应。佛教文殊分领菩萨及阿罗汉应诸斋主。唯有阿难先受别请，远游未还，不遑僧次。

《楞严经》第三期。我先更正一下，昨天，上一期讲的时候，说这个《楞严经》是末法时代最后一个灭，这讲错了，是末法时代第一个灭。讲经是只是脑子里过一遍之后直接就讲，没有先写好文案，不是照着念的，所以有可能讲错。希望大家理解，尤其是这种口误，小地方的口误可能会有。但是讲到核心义理的时候肯定是认真讲，哪怕讲错了，当场也会说我再讲一遍这个地方。好了，咱们就从昨天读的第一句之后往下开始。

佛子住持，善超诸有，能于国土成就威仪。这下面还有一句，这两句都是在讲阿罗汉是什么样的人，无漏大阿罗汉，佛的弟子们都是什么样的人。“佛子住持”，佛子通俗来说就是佛的弟子，什么样的人称之为佛的弟子？

有些说法是说像佛一样拥有大菩提心的人，愿意出来度人的人常称之为佛子。也有小乘的标准，度人是大乘的标准，小乘的标准就是持戒，受佛戒，然后按照佛戒来要求自己的生活规范的，这样的人叫佛子。

那么在《地藏经》里，有一段，地藏菩萨曾经是大长者子，然后遇到了一位佛，他问佛，因为长得非常殊胜，非常帅，和普通人不一样，就心里想，这样殊胜的身体，应该不是靠人类的欲念，淫欲生出来的，所以就问他，你是怎么得到这样的肉身的？这位佛就告诉他，久远劫来度脱无量众生。

他在这里不说，他刻苦修行的久远劫，而是说是久远劫来度脱无量众生，这是这个《地藏经》里前面就提到的一个成佛的标准，是度脱了无量众生，并不是刻苦修行无量时久远劫，就是你的修行时间并不重要，而是度脱的众生数量那才是重要的，这是大乘的非常重要的标准。

我们普度众生，嘴上说是普度众生，以前不了解核心义理，诸佛同体的时候，都以为这只是一个道德层面上的，或者你发心层面，心里境界，这个足够高尚就可以，但是等你理解诸佛同体之后，发现这个是个硬性标准，你不做这个就成不了菩萨，就算成了菩萨，后面也很难再有所进步，必须度脱和有缘自己的众生才可以。

所以在这里我们看，“佛子住持”，“佛子”应该是，既然这个是大乘经典，那这个佛子应该是愿意度人的这些弟子。还有住持，这个住持，我们在寺院里方丈师父或者寺院里最高领导人叫住持。住是安住于这个境界，安住于佛的境界当中，或者说安住于佛法当中，也有是安住于，住在这个世间，持是维持的意思，让佛法在这个世间维持，并且继续传承下去，这样的人。

“善超诸有”，“有”，这个在前面的讲经当中起码二十五有，二十五有就包含了所有的轮回内的世界。也有一种说法是三有，也有说法是二十五有，三有的时候就简单的是欲界、色界、无色界，这样的名词解释简单理解一下就可以了。“善超诸有”，就是阿罗汉们已经超越了轮回世界。

“能于国土”，这个国土是佛的国土，并不是我们小世界那一个的国土，而是娑婆世界称之为一个国土。“成就威仪”，成就威仪，这些人这些成为大阿罗汉的人们，他们的形象他是很庄严殊胜的，法相庄严的，所以让人看起来就生恭敬和钦佩之心。

因为出来一个出家人，只要穿着衣服走在街上出来让人看到，穿着袈裟，那也是一种表法，所以出家人就需要有这么一个威仪。

下一句，从佛转轮，妙堪遗嘱。严净毗尼，弘范三界。应身无量，度脱众生。拔济未来，越诸尘累。这些都是在描述阿罗汉是什么样的人。“从佛转轮”，这个转轮是传法的意思，跟着佛一起传法。下一句，“妙堪遗嘱”，“堪”是堪做堪受，可以承接大任务，“遗嘱”就是佛的遗嘱，佛的遗嘱就是普度众生，让佛法传承下去，并且能够度很多众生，能够堪受这样的任务。

“严净毗尼”，“毗尼”是戒律的意思，那么“严净”就是严格持戒，严格持戒，以作为表率，众生之表率，也是自己的修行。“严净毗尼，弘范三界”，“弘”是宏大的意思，“范”是师范，给大家做一个模范来看这样的意思。

所以这几句都是在说这些阿罗汉们是有什么样的功德，弘范三界只是戒的，戒行上有是个模范作用。

“应身无量，度脱众生”，“应身”已经知道了，有报身、化身，还有一种身是叫应身。应身是根据众生的需求，众生希望出现什么样的人度脱他们的时候，菩萨会示现什么样的肉身形象，也是个化身，给他们看，然后度脱众生，应身无量，可以实现很多的应身来度脱众生。

“拔济未来，越诸尘累”。“拔济未来”就是在未来还会继续普度众生。然后到最后“越诸尘累”，“尘累”简单说就是轮回世界，你有烦恼，在轮回世界里继续轮回，那就叫有尘累。“越诸尘累”就是可以度人解脱，断生死，出轮回的意思。

下一句讲的是这些弟子当中的几位佼佼者，六个人。

其名曰大智舍利弗、摩诃目犍连、摩诃拘絺罗、富楼那弥多罗尼子、须菩提、优波尼沙陀等而为上首。这些个人名或者后面的一些故事，像故事来念的话，就像故事一样的内容，就简单讲过。在这里先讲舍利弗和摩诃拘絺罗，第三位摩诃拘絺罗。这两个是，摩诃拘絺罗是舍利弗的舅父，舅舅。舍利弗，这个舍利是他母亲的名字，舍利弗，就是他的取名就是谁的子，这样的意思。

母亲这个舍利有解释是鹭鸶鸟，她的眼睛就像鸟一样明亮，所以她的母亲叫舍利，然后生了个儿子就叫舍利弗。舍利弗是智慧第一的

人。那么和他舅舅什么关系？在故事上说是，他舅舅这个人本来很喜欢跟人斗术辩论，他喜欢辩论，他和经常和姐姐，妹妹还是，总之舍利弗的母亲，和她辩论，但是总是都能赢。

只不过后来这位妹妹怀了舍利弗之后，怀了这个孩子之后，他就辩不过了，他就知道肚子里的孩子可能很了不起，所以他就跑去修行，找各种外道学习。

然后学完了回来之后发现舍利弗，外甥，已经跟着佛出家了，所以他就跑去佛那里跟人辩论，最后辩输了，然后就跟着佛出家。所以这位是辩才第一的人。

舍利弗是智慧第一，这位摩诃拘絺罗是辩才第一。然后中间还有这位摩诃目犍连。大家都知道目犍连是神通第一的人，他为了救母亲，盂兰盆节就是从他来的，这个故事就不讲了。

目犍连译为“采菽氏”，他的祖先曾经入山修道，采菽而食。菽，这个是草字头下面叔叔的叔，一种植物，它在山上。古代那些印度有很多人修行都是跑进山里，自己找东西吃，这样修行的，所以以这个为名，可以说就是祖上就有人一直修行的这样家族。

那么这个目犍连是他们家族的姓，那么他的名字叫拘律陀。这个名字怎么来的？说是无节树的意思。是他们父母年老无子，所以祷告于大树，然后就生下了他，所以就取名叫无节树拘律陀。

然后第四位富楼那弥多罗尼子，富楼那是他的复名，意思满愿，愿望满足了，是这个意思；然后弥多罗尼子是慈女的意思，是他的母名，然后就把它拼在一起，也就成为一个人的名字叫满慈子，他是说法第一的人。

下一个是须菩提，须菩提是译为“空生”。据说他出生的时候，家里的仓库里的钱财全部都消失了，都变空了，但过了七天之后这个东西又出现了，所以叫做空生。

因为从没有的地方又重新出现，所以叫善现，然后他的父母们就觉得很奇怪，又跑去算了一卦，然后得到了一个很吉的卦。所以这个人须菩提的是解空第一的人，是十大弟子中解空第一。

还有一位是优波尼沙陀，这位是译为“尘性”，本来是无常，本来是空，因此悟道。他是观尘，观察六尘，六尘的它的性质，然后以此来悟道的人。

下一句，复有无量辟支无学，并其初心，同来佛所。属诸比丘，休夏自恣。在这里“无量辟支无学”，“辟支”，辟支当然指的是辟支佛，辟支佛翻译过来就是缘觉和独觉这两个意思。

还有“无学”，无学是阿罗汉开始算，凡夫，轮回内的凡夫都是有学，还需要学习的意思，无学就是已经在理论上基本没有什么可学的了，所以叫无学。那么缘觉和独觉在其他地方就讲过，因为佛法是注重传承的，只有从上面解脱的人下来教你，你才可能解脱，而且必须有大菩提心才能解脱的。

但是有一类人也就是再来人，他们是不需要拜人世间的师父，在搭档的指导下也可以修到解脱的程度，但是佛就不解释这些事情，当那个时候是没有办法解释这个的，所以就给他们取个名叫缘觉、独觉。

如果你用逻辑去想一想，如果这个世界不靠佛的指导，不靠已经解脱的人的指导，就靠自己能够解脱的，那么这样的人也会出来传法，这个世界就讲解脱的法不只有佛教一个，肯定有很多的宗教、很多的学派都在讲解脱，而且又按照他们的理解起名什么的。但是这个世界并没有这样的宗教，只有一个佛法在讲解脱。

除了佛教之外，还有修行体系的是道教，但是道教还是追求长生的。还有印度教，印度教是佛陀时代就已经有的婆罗门教，后面又加了佛教的一些东西放到里边，佛的因果也放到里边，然后就混杂成一个现在的印度教。但是印度教有因果，但是他也不讲解脱。

那么下一个词叫“并其初心，同来佛所”。“初心”是初发心的意思，初发心，初发心也可以分，是你只要愿意学佛，想理解佛法，这也叫初发心。再往上就更高的境界是发了菩提心，就叫初发心。

那么在这里指的应该都是没有解脱的人，因为前面辟支、无学都是已经解脱的阿罗汉，那么并其初心的时候应该是没有解脱的这些有学的弟子们。

这些人同来佛所。然后“属诸比丘”，属诸就是咐嘱于这些比丘众。后边一句叫“休夏自恣”，“休夏”就是夏安居，夏安居期间是三个月，从四月十五日至七月十五日，为期三个月，这段时间就住在一个地方不出行。

还有“自恣”，这个是夏安居结束之后结束的最后三天，结束的时候最后三天，即七月十四日、十五日、十六日，这三天叫自恣日，自恣日。就是互相坦白自己的过错，然后忏悔，然后还要互相检举，让别人检举我的过错，然后我也要进行忏悔，是这样的日子。最后还会有一场法会进行回向，三个月艰苦修行的功德要回向给众生，这是最后一个。

下一句，十方菩萨，谘决心疑。钦奉慈严，将求密义。“十方菩萨”。十方就已经开始，这不止包含娑婆世界了，周围的很多佛世界都包括。十方世界这些菩萨们过来。“谘决心疑”，这个也是询问的意思。谘决，心疑，然后询问佛佛法，然后解决自己心中的疑惑。

“钦奉慈严”，“钦奉”是亲近、奉侍的意思，“慈严”指佛，佛是慈悲的，而且具有威严的，慈悲具有威严，这是指佛。来亲近和奉侍佛，然后向他求密义，“将求密义”，求佛法的密义。

那么在这里就要讲一下菩萨果位。在小乘经典是没有菩萨果位的，但是有菩萨一词，基本上指的就是佛的前生，还有弥勒菩萨，弥勒菩萨也是这下一次要成佛的，也指这些特定的人，但是没有菩萨果位的。只有到了大乘才有菩萨的果位，也会出现很多菩萨。

所以一般看佛经里，出现来听法的人中出现大量的菩萨，有名的菩萨没名的菩萨的时候，就大概能看出来这个佛经就不是佛在世的时候出现的。因为佛在世出现的《杂阿含经》、《中阿含经》、《增一阿含经》、《长阿含经》这几个，四部《阿含经》，这里都没有明确就讲菩萨个果位是什么，都是指特定的人。

咱们理解了这一个就看佛经就知道，这些个佛经，有菩萨果位出现的，有名字的菩萨出现，应该是大乘经典。

那么看下一句，即时如来 敷座宴安，为诸会中宣示深奥。如来就开始坐在那里，坐在法座上开始讲法了。

下一句，法筵清众得未曾有，迦陵仙音遍十方界。这些下面的弟子们听到法之后，都觉得这样的神妙的法从来没有听过。“迦陵仙音”是佛讲法的音，这个音是遍十方界的。遍十方界，这样的说法也都只有在大乘经典里出现。遍十方界，那不只是在我们娑婆世界讲法，这个声音，他说法的内容会覆盖到其他世界去。

恒沙菩萨 来聚道场，文殊师利而为上首。然后就有很多很多菩萨，十方世界的菩萨，都来道场来听。“文殊师利而为上首”，其上首，这些菩萨的中的首位代表就是文殊师利菩萨。那么在佛的弟子当中，

千二百五十五人都是投胎到人间的住世弟子，在这里是迦叶和阿难为上首。

迦叶是大迦叶，这个人比释迦牟尼佛至少多二十岁，据说是释迦牟尼佛成道的时候，这个人就已经是五十六岁了。还有阿难这个人就比佛要年纪小，也可能是小个二十岁左右，十多岁或者二十多岁左右，因为这个是佛出来讲法的时候，小阿难还是个孩子的时候就去听过法，后来成年之后出家了。

所以这个选人他都是有讲究的。一个人是自己的爸爸辈儿，那个年代大二十岁就是爸爸辈儿。因为是十五六岁十七八岁就可以结婚生子，所以下边，下一代，阿难就是他的下一代辈，儿子辈儿的人。而讲到了这些个没有投胎的弟子，肯定是文殊和普贤左右侍者。

下一句，时波斯匿王为其父王讳日营斋，请佛宫掖，自迎如来。广设珍羞无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。“波斯匿王”，这个名字翻译过来是月光的意思。据说波斯匿王和佛是同一天出生的人，不只是同时代还是同一天出生的人。所以在佛出生的那天就有了很多瑞相，有了瑞相，他的父亲以为这是他儿子波斯匿王出生了，所以有了这样瑞相，所以就给他取了名字叫月光。

他是中印度憍萨罗国的国王，住在舍卫城，是当时的佛教僧团的大外护，外护就是在外边护持佛法的人，这些俗家弟子。应该是俗家弟子当中排第一位的，因为他的身份最高。

然后“讳日营斋”。在这里这本书上断句应该有点问题，“为其父王”，然后是一个逗号，“讳日营斋”。为他的父王，讳日，讳日就是避讳的日子，也就是去世的那一天，忌日。

因为在古代这个王他的名字都是不可以随便提的，名字上的字是不可以随便提，而且王去世的那一天是悲伤的日子，也不能随便提，所以叫讳日，在这里营斋在这一天营斋，就是设斋供养这些出家的僧众。

“请佛宫掖”，宫掖是偏殿或者后宫。正殿是用来办正事的，办理国事的地方，所以不能在正殿里吃饭，所以就把佛请到了偏殿当中。

“自迎如来”，是自己亲自迎接如来。然后“广设珍羞无上妙味”。摆了很多好吃的。

然后“兼复亲延诸大菩萨”，同时也是宴请所有大菩萨们。在这里大菩萨指佛的弟子们，是看得见的弟子。佛讲法的时候会很多看不见的众生也来听，这些文殊菩萨、什么菩萨，这也都是以看不见的形象出来这里听的。

下一句，城中复有长者居士同时饭僧，伫佛来应。佛敕文殊分领菩萨及阿罗汉应诸斋主。在城里除了国王在宴请供养僧团之外，还有很多这些长者居士们也想供养僧众，所以在家里都摆好了饭，请这些僧众们过来吃，佛就叫文殊，命令文殊，“分领菩萨及阿罗汉”，带着这些弟子们分批，分多波，分几个队，去“应诸斋主”，去接受供养。

下一句，唯有阿难先受别请，远游未还，不遑僧次。既无上座及阿阇黎，途中独归。“唯有阿难先受别请”，阿难这个弟子，他之前已经被远地的斋主，远地的施主请他过去，去远地供斋了，所以“先受别请，远游未还”，到这个时候还没回来。

“不遑僧次”，遑是赶上的意思。就是没有赶上这次波斯匿王的供养僧众的活动。“既无上座及阿阇黎”，没有这样的人陪。“上

座”，上座，出家比丘当中受戒超过十年超过二十年，这样的人称之为上座。

上座也有分几种，有的是有一种叫生年上座，就是年龄较大的；还有一种是戒严上座，受戒二十年以上的；还有一种叫福德上座，福德者圆满，福慧圆满的人；还有叫法性上座，就是佛法上义理比较通透，佛经学得很好，理论学得很好的，这样的人也叫上座。

总的来说，上座就是修为要比阿难要高，阿难出门就没有这样的人来跟着。

还有下一个，“阿阇黎”，阿阇黎是规范师的意思。这里也有五种阿阇黎。一个是出家阿阇黎，是给人授沙弥戒的，并不是授具足戒的，是只授沙弥戒的，这样的人叫出家阿阇黎；还有受戒阿阇黎，教导你怎样求戒的；还有第三种是羯磨阿阇黎，为你忏悔过去罪业。

佛教里也有做了错事就找人告解，这个词其实应该是天主教那边来的，就是向自己的上师或者师兄或者尊长，诉说自己做犯了什么错，犯了什么错说出来，然后他带着你一起忏悔，有这样的行为，这叫羯磨阿阇黎。

还有叫依止阿阇黎，就是跟着他一起学佛法的；还有叫教督阿阇黎，是教经文，教咒语等这样，还有就有监督的意思，这样的阿阇黎。那么，一个人出家之后，他的师父可能很忙，只能教一些正规的正文的内容，还有一些生活上的细节也好，戒律也好，还有佛法的基础也好，这样的内容可能就由他的师兄来代教了，这样的人称之为阿阇黎。

那么在这里说阿难出去受应供的时候，居然一个人出去了，没有和其他人结团一起去，还有回来的路上也是独归。那么我们根据这个年龄来推算，在这本经里，波斯匿王自称他自己有六十二岁，而且我们知道，波斯匿王和佛是同岁的，那么佛这个时候也是六十二岁。

还有我前面讲，阿难可能比这个佛至少小二十岁到三十多岁，那么我们看《中阿含经》的记载，佛陀那个时代的年龄它记录都不是很明确的，所以我们只能看佛经里根据这个推算，不能按照历法来算，只能因为历法虽然有，但是很混乱。

所以没有明确的说阿难是几年几月几日生这样的说法，那么就佛经里的一些记载，记录当中的故事来推算。那么佛陀在五十六岁的时候，阿难成为佛陀的侍者，《中阿含经》的内容，阿难约二十岁，那个时候阿难是约二十岁，这里的书上也只说是约二十岁，他并没有明确说多少岁。

那么佛陀八十岁涅槃的时候，阿难约四十五岁，用这个来推算的话，阿难应该比佛陀小三十五岁，三十五岁。那么从当时的六十二岁减去三十五岁的话，应该是二十七岁，这个时间，佛讲《楞严经》的这个时间里，阿难是二十七岁的。

二十七岁到我们现在来说应该还算年轻，但是在他这个时代二十七岁已经过了结婚生子的年代是那个年纪了，还有阿难他独自去应供，这个事也是有违背了这个佛制的。

在佛制当中，出家之后能不能出去，能不能离开僧团出去远游，这个都是有规定的，所以和他的，除了他的年纪和出家的时间上有规定之外，还看，佛还是主要看修为的。最初出家那就是沙弥，沙弥是不能离开僧团的。所以有些佛经里讲的话，佛带着弟子们出去应供的时候，让沙弥留在那个地方，留在这个精舍吧，精舍里。

然后这个时间段又就有人来请法，请法或者供养之后想听法，然后发现什么人都没有，只有一个沙弥，这个人也就请这个沙弥来讲法，

先供养之后，沙弥也吃了，然后就请这个沙弥上去讲法。那个沙弥就直接不知道讲什么，直接跑掉了。

想找师父去，然后这个人先磕了头，磕了头再就再抬起来，发现人没了，看到这个之后这个人居然悟了，也有这样的故事。所以一般沙弥是不让他随便出去的。还有等修为到了至少到了初禅之后开始，可以和人结伴出行，因为初禅至少你是灭了淫欲的，没有了淫欲你出去就不会造这些个淫业，不会被女性勾引，这一点很重要。

如果你有淫欲的话，看到女性哪怕你生起了一念，在佛的戒律里，在这里就是犯了意戒了，意就是意根的意，在脑子里想光是想法，这也算犯戒。在佛的佛制，佛在世的时候界定的规则上，比丘但凡你脑子里想一下女人，他也算犯意戒。所以至少你得灭了淫欲，然后才可以出去见人，这是当时的规则。

然后再往上走，这个时候初禅的时候你得跟着和几个人一起去，还得有规范师，有年纪大的人带着，大家排队一起走。然后比这个境界更高，至少二禅以上的人，他就可以一个人出去了。

同时可以远游的方位也更广，因为那个时代一个国家比较小，可能最初初禅也只能到最近的那个城里去，那么从二禅开始可以离开他所住的僧团和最近的村，更远游。

因为二禅是没有舌根境界的人，也就是说你破了这个食欲，这点非常重要，因为在佛的那个时代是食物没有保存的方法，也没有远距离运送的方法，所以大家住在一个地方，就吃当地的食物。

所以那个时代就有很多这种水土不服的现象。我们现在已经很少有水土不服了，有可能有水不服，到了一个地方可能喝了那个水不太好，和你身体不适合，但是你喝矿泉水就没事了，而且我们现在食物

很多都是从外地里运过来的，所以到了外地继续去超市买东西吃，基本不会有事。

就算吃当地的蔬菜也是，很多都可以运到你的家乡来，所以都吃过的东西本身就没啥什么。按照现在什么生理学的说法，一个人或者一个族群在一个地方连续待三代以上，他的肠胃就会适应当地的食物，肠胃菌群会适应食物，然后你到外地再吃稀奇古怪的东西，以前没吃过的东西，就会很容易生病。

所以佛在世的时候就是那样的环境里，让弟子们就不让他们随便远游，因为你一个出家人跑到远地，外地，一旦水土不服，生病了，你又没有自己的依止的这些师兄师弟们，你可能会出问题了，有可能会死掉，所以禁止远游。

只有到了二禅开始，你舌根破了，舌根破的人吃什么都可以，这是逻辑上是修为上大家可以理解，舌根一旦破，你的身体就发生变化，吃什么东西你都可以消化，他不再有水土不服这种事情，所以到这里才开始可以远游到更远的地方。

然后到三禅开始你就不受国界什么，怎么说，就是环境的影响，可以一个人独自远游，也可以出去传法。这个是佛当时的时候给大家给他的弟子们大概定的规则。

那么在这里，阿难因为没带，不和其他人一起，只独自一个人跑去，而这个时候还是二十七岁的，年轻人，算是比较年轻的人吧，而且甚至还淫欲都没有灭尽，所以出去之后就被人勾引住了。

今天这次讲的就到这里。

楞 严 经 (4)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

其日无供，即时阿难执持应器，于所游城次第循乞，心中初求最后檀越以为斋主，无问净秽、刹利尊姓及旃陀罗。方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。阿难已知，如來世尊诃须菩提及大迦叶为阿罗汉心不均平，钦仰如來开闡无遮度诸疑谤。经彼城隍，徐步郭门。严整威仪，肃恭斋法。

尔时，阿难因乞食次经历淫室，遭大幻术。摩登伽女以娑毗迦罗先梵天咒摄入淫席。淫躬抚摩，将毁戒体。如來知彼淫术所加，斋毕旋归。王及大臣、长者居士，俱来随佛愿闻法要。于时，世尊顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲。有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。敕文殊师利将咒往护。恶咒销灭，提奖阿难及摩登伽归来佛所。

阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来一向多闻，未全道力。殷勤启请十方如來，得成菩提，妙奢摩他、三摩、禅那最初方便。于时，复有恒沙菩萨及诸十方大阿罗汉、辟支佛等俱愿乐闻，退坐默然，承受圣旨。

《楞严经》第四期，我们从第九页这里继续看。

其日无供，即时阿难执持应器，于所游城次第循乞，这一天阿难一个人回来，他就没赶上这个饭点，吃饭的时间已经过了，他回来的这个地方还是室罗筏城，只不过可能晚来一会，他就没赶上，他就拿出他的应器，钵盂，吃饭的钵盂，受供的应供的器物它叫应器，然后“于所游城”，在室罗筏城里“次第循乞”，开始挨个开始讨饭要饭。

心中初求最后檀越以为斋主，无问净秽、刹利尊姓及旃陀罗。方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。这是在说他心里希望最后这斋主能布施，最后这斋主能布施，因为按照当时的佛定的规矩，讨饭只能讨七家，讨七家，如果七家都不给的话，就不能再讨了，就饿着肚子回去，然后分食其他师兄们师兄弟们讨来的饭。

如果前面的一两家给的饭已经足够你吃了，后面也可以不再讨，尤其是一个人的话，如果是大家一起出去的话，就可以连，连着七家都可以要，然后多的部分可以带回去，但是有时候是只有一个人就远行这个时候，他只负责供给自己讨饭的时候，前面一两家给的你足够了，后面就不能再讨了。

所以他说在这里希望这第七家最后一个家称为檀越，檀越就是檀波罗蜜的檀，檀是布施的意思，越是超越生死的意思，就是布施出家人具有超越生死的功德。

希望最后一家人给他布施之后，“无问净秽”，后面这一句无问净秽，这是指种姓的意思。净秽，不管是干净的家，还是秽，脏的家，秽是肮脏的意思，净秽在这里特指是种姓的差别。

“刹利尊姓及旃陀罗”，刹利是第二个种姓，刹帝利，印度的四大种姓，那么我们已经都了解了，第一个种姓叫婆罗门，是个宗教、精神类贵族，就从事宗教什么的，祷告，做这些事，这些人到现在印度婆罗门大部分是不吃肉的，他们全吃素的。后面下一个叫刹帝利，在这里刹利就指的这个，刹帝利是政治贵族，国王到下面的军队，一般公务员，还有警察等这些都属于刹帝利，婆罗门和刹帝利都是受人供养的。婆罗门是可以直接接受供养，刹帝利是可以强制收税，刹帝利是靠收税来运作国家的。

然后下面一个叫吠舍，吠舍是平民等级，他们这里吠舍开始下边的这个等级都有很多里边种族，四大种姓当中也有很多分支的，小的分类，这个吠舍是平民阶层，平民阶层可以从事农业、商业、手工业、畜牧业等这些一般的大部分劳动，然后还得向上交税。

还有最，第四个叫首陀罗，是以前被雅利安人没有被征服的是边缘化的居民，这些人属于低贱的，是奴仆和苦力等，职业是有限制的，他们连农业当中，可以从事农业，但是土地的所有权没有，他们没有土地所有权，所以甚至他们都不能自己在自己家里做从事农业，只能是成为佃户，还有奴仆苦力这样的职业。

还有再往下一个叫达利特，达利特是贱民，被称作是不可接触者，从事最底层的肮脏的职业，像收拾粪便，还有处理尸体这种工作，从事这样工作的人，甚至白天都不能出来见人。

如果，据说以前古代是婆罗门这样的人出来的时候，看到了贱的贱民，甚至还要自己挖掉自己的眼睛，因为看到了不干净的东西。所以达利特是整个四大种姓之外最底层的民族。

那么在这里说旃陀罗，旃陀罗是被译作屠户的，屠户就是专门杀猪宰羊的这样的职业。那么在这里说的旃陀罗屠户，应该是属于第四等级的首陀罗或者是达利特，总之肯定不可能是上面三个等级。

下一句是，方行等慈，不择微贱，“方行等慈”，就方等这个词大家都知道，在阿罗汉的平等境界称之为方等，所以讲阿罗汉的境界的佛经有些叫方等部，在这里“方行等慈”就是平等，平等的慈悲对待所有的人民，所有的这些布施的檀越们。“不择微贱”，就是不再分辨身份的高低。微贱就是第四等级和达利特，就是指这个首陀罗或者达利特这样的微贱种族。

发意圆成一切众生无量功德。发意就是发愿成就所有众生的无量功德，在这里讨饭这个行为是让别人种功德的行为，它不是单纯的要饭，是以布施的心态向别人讨饭，你向我布施饭食，我向你布施功德，是这个意思，所以出家人叫福田僧，在家人我们不能说必须，就是可以在出家人这里种功德种福德。

还有像《法华经》里最后一段，无尽意菩萨和观世音菩萨的交流当中也提到，观世音菩萨是因为怜悯无尽意菩萨和他的眷属，所以接受供养，所以接受布施在古代开始在佛陀在世的时候开始，接受布施是布施功德福德的这种行为。

所以带着慈悲心去讨饭，并不是只想要从对方那里索取的那种贪欲去讨饭，这是佛当年教导大家以这种心态去讨饭的，所以后面就有了须菩提和大迦叶的故事。

那么我们看下一句，阿难已知，如來世尊诃须菩提及大迦叶为阿罗汉心不均平，钦仰如来开闡无遮度诸疑谤。经彼城隍，徐步郭门。严整威仪，肃恭斋法。

阿难已经知道，如來世尊曾经诃须菩提及大迦叶这两个人，须菩提和迦叶，那么须菩提在前面已经讲到，是解空第一的弟子，是十大弟子之一，还有这位大迦叶，大迦叶应该是所有弟子中的算是大师兄，虽然出家的时间并不是第一个，最早出家是乔陈如等五比丘，但是后面就陆陆续续收了很多弟子，那么大迦叶应该是年长，比佛陀还要年纪大二十岁，后面又传承了禅宗，成为禅宗第一代初祖。

拈花一笑，这个故事也是大迦叶的事情，还有佛陀让出自己的半个座位，这个也是大迦叶的故事，那么大迦叶既是年纪最大，而且他是主张苦行的，所以叫头陀第一，他是专门修苦行的人。而且据说他

在遇到佛之前，已经和一位公主叫妙贤公主，结为夫妻，名义上的夫妻，只是名义上的夫妻，然后十二年分床修行，然后遇到佛陀后，还有父母双亡，还有遇到佛陀后就一起出家，两个人都出家了，妻子也算出家了。

而且是遇到佛陀八天后，就证得阿罗汉果，所以佛陀非常重视他，让他成为两个侍者中的一位，应该是身份比阿难还要高，阿难是比这个佛陀年纪小，三十五岁。

最后佛陀入灭后，大迦叶是一百岁的高龄，主持集结经典的事情，应该组织了两次，第一次是阿难没有参加，第二次是阿难参加，最后传法于阿难后，自己据说是入鸡足山入定，等待弥勒菩萨弥勒佛降世。大概迦叶的大概生平就是这样，至少迦叶是个修为方面，前面已经修了一些外道，然后接到外道法门，然后遇到佛陀后，马上成就有所证悟，然后最后也是善终的人。因为佛陀弟子当中有些人是没有善终的，像目犍连是被人打死的。

那么这两个人，这个须菩提专门向有钱人讨饭，他认为这些有钱人既然有福，应该继续种福，保证自己的下辈子生活还能继续富足，而大迦叶他是主张苦行的人，所以就向那些穷人讨饭，甚至有些时候就闯到了穷人家里，让穷人布施，穷人说自己什么都没有，只有一碗馊饭，大迦叶也毫不犹豫的接受这种馊饭当场吃，甚至故意吃给对方看，说明你布施的食物我没有转头扔掉，就是在你面前吃掉，告诉他，让对方知道自己的确接受了供养，对方的确有这个功德。

而且从大迦叶的修为上看，在他的境界里应该吃什么都不会死，甚至不会生病，应该没什么大问题的，所以他是不介意吃什么食物的。

然后须菩提和大迦叶就因为讨饭有分别，所以世尊就诃责他们，应该教训了他们，不能这样分别讨饭，应该像平等的对待所有的布施的众生。

钦仰如来开闡无遮，阿难，应该主语应该是阿难，阿难就是钦仰如来，这样进行没有遮障的、无遮拦的、无遮障的布施，法布施，就是大开方便法门。

度诸疑谤。消除众人的疑谤，疑是怀疑，然后谤是诽谤。

如果一个出家修行者在他们那个年代，如果讨饭是带有分别心的，可能这些其他人就开始说三道四了，所以这叫“度诸疑谤”，让这样的人无话可说，让大家都知道出家人是平等接受布施的。

经彼城隍，经过这个城隍，城隍是城外的一个没有水的一片地方，城池外的地方。

徐步郭门，郭门是城门，然后进入到城门内。

严整威仪，严整威仪就是整理一下衣服，拿好东西，在那个年代出家人行走，沙门出来行走，步法还有手的动作，托钵的时候手应该怎么拿，还有眼睛要往哪里看，佛都规定了，眼睛要不能抬头左右张望，只能看着自己脚前面三五米处这样低着头要行走。

最后是肃恭斋法。他要开始执行佛的这种斋法，严格执行。

下一句，尔时，阿难因乞食次经历淫室，遭大幻术。

阿难因为次第讨饭，按照顺序来一个挨家来讨，所以就经历了淫室，淫室就是女人卖淫的地方。

就像以前我在上海的时候，有些夜里出去有些地方有些房间它开着粉红色的灯，让你看到里边坐着几位女人，而且穿的不是很包裹的严实，露着大腿这样的坐在那里，然后还有年纪稍大的女人坐在门口，

喊小伙子过来玩啊这样的地方。估计那个年代也是有这样的地方的，而且他们那个时代这样的妓女，路边的妓女都属于最低等的种族，也可能应该是最下等的达利特或者首陀罗。

那么阿难经历这里的时候，“遭大幻术”，遭遇了大幻术。

摩登伽女以娑毗迦罗先梵天咒摄入淫席。摩登伽女，摩登伽翻译为下贱种，这是她的母姓，一般这样的女性应该可能没有父亲，可能就是像韦小宝一样的那样的身世，然后此女名钵吉帝，这个女人叫钵吉帝，后面也会出现的，因为她也被带到了佛的面前，而且她也算出家了，钵吉帝名字意为本性，梵文意为本性，意思暗示是这个女人虽然堕落了，但是她的本性还没有改，本性仍未遗失，在修行的，修行方面的本性，所以可以随佛出家。

这个人用娑毗迦罗先梵天咒，娑毗迦罗是一个外道名字，意为黄发，是外道的一种，专修一种邪术，幻术，然后用这种邪术，邪术名字叫先梵天咒，先梵天就是给自己给这个咒语算是贴金的那种意思，就是先梵天是印度教里的神仙，最高非常高级别的神仙，梵天，他就给自己这样的咒语里贴了这样的名字，说是他们的修法也是得到传承的，神仙，从神仙那里学来的，是这样的意思吧。

然后摄入淫席，然后阿难就遭遇了这样的幻术，人家一念咒他就产生了幻觉，然后被吸引到淫席，就是床上去了。

然后，淫躬抚摩，将毁戒体。这位叫钵吉帝的女人摸他，然后马上就毁，破了戒。

那么书上说是阿难是长得非常帅，十分圆满，面白如霜，脸非常白，皮肤也柔顺又白，长的英俊，所以就容易被女性吸引，不是，应该是容易让女性生起那种妄想，而且后面又说到，钵吉帝这个女人和

阿难曾经前世有姻缘，佛这么说的，前世有姻缘，前世曾经是夫妻，所以到现在这一世见到阿难，爱习未泯，爱习未泯，所以又开始生起了这个想法，想勾引阿难。

我们继续看下一句，如来知彼淫术所加，斋毕旋归。如来就吃饭的时候就已经知道阿难中了邪术了，然后就马上吃完就马上离开，去回到他的精舍。

按理说通常是吃完饭就要讲法，让这些施主们问，供养佛陀的和供养出家人的这些施主们，让他们说一说有什么疑问，然后会当场讲法的，但是这一回就如来没有讲法就马上回去了，所以后面这些人都跟着他。

王及大臣、长者居士，俱来随佛愿闻法要。他们知道佛陀可能有事，所以就通通跟着他一起回到精舍。

于时，世尊顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲。有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。然后佛从头顶放出无畏光明，头上放光，然后光中出生千叶宝莲，在这光中出现了一个大宝莲座，上面又出现了化身，佛的化身，佛的化身结跏趺坐，开始宣说神咒，为什么有这么一出呢，他不直接口上说出来呢？我觉得应该是有一点是他想证明这个神咒非常厉害，非常了不得，也是非常重要的。

然后还有一点是他从佛正常的状态里说出，那就是以报身或者化身佛说的，佛到底是化身还是报身？这个谁也不知道，我也不知道，那个是从大乘认为佛是化身，而小乘认为是报身，所以咱们就不考究这个。

但是他从这样的正常状态里又显出一个化身，然后从他那里从这个化身佛那里念出咒来，那应该是那个状态里念出的是可以穿越时空

的，也就是说穿越不同法界的，应该是让所有的法界的众生，只要能境界够的人都能听得到，我觉得应该是这样的，所以专门以化身状态里念这个咒。

那么在我们看宣化上人写的书里，关于跏趺坐他专门写了一个公案，就给大家简单讲一讲。有一个和尚专门赶经忏，就是给死人去念经的这位和尚，有一天回来的路上天已经黑了，他又赶上了下雨，然后就躲进了一个桥底下，他就打坐结双盘打坐。

然后有两个路过的鬼，他们看到了这个人，那个时候就说，有一个鬼就说这里怎么有个金塔，金塔里边肯定有什么佛舍利之类的，我们赶紧拜，据说拜佛舍利可以消除业障，然后就两个鬼就在那拜。

然后这位和尚就盘着腿坐了一会儿，双盘盘着腿坐了一会就有点累了，就把一条腿放下了，结了单盘，双盘变成单盘，一个鬼就说怎么金塔变成了银塔，不管怎么塔还是继续拜，然后两个人继续拜。

然后，这个和尚又坐了一会，腿又痛，然后就把腿伸直了，结果两个鬼一看怎么银塔又变成泥巴，泥巴咱们就不用拜了，然后甚至又要说要打泥巴，这一下和尚就害怕了，然后马上又结双盘，这一下鬼们又看到了一个金塔，然后他们就继续拜。

经过这个事情之后就，和尚就知道修行很重要，天天出去跑经忏能赚点钱是，而且有点功德是，的确是，但是修行还是第一位的，所以就回去开始专注于修行。然后后来开悟了，所以周围的人叫他为鬼逼禅师，有这么一个公案，意思就是说结双盘，修行要结双盘，双盘有多重要，强调双盘的故事。

然后我们继续往下看，敕文殊师利将咒往护。恶咒销灭，提奖阿难及摩登伽归来佛所。佛叫文殊菩萨带着咒去把阿难救回来，往护就

是去护持保护，恶咒消灭，然后去了念了这个咒，先梵天咒就消失了，它不再起作用了，然后提奖阿难及摩登伽，把阿难和摩登伽这个女人也一起带来。然后回到佛所。

下一句，阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来一向多闻，未全道力。阿难见到佛之后哭着磕头，然后说恨自己无始以来一向多闻，怀恨自己，一直以来的注重于多闻，博闻长记，阿难是很容易记东西的，也喜欢学习，所以到处看、到处听，但是未全道力，没有专注于修禅，所以就没有定力，容易被这样的咒语给抓住，被咒语诱惑住。

殷勤启请十方如来，得成菩提，妙奢摩他、三摩、禅那最初方便。所以向佛求法，得成菩提，这十方如来是怎么得成菩提的，就是得成菩提的这个法，然后后面说是妙奢摩他、三摩、禅那最初方便，这三种法门的最初方便。

那么我们已经学习过《圆觉经》，就知道奢摩他、三摩钵底、禅那分别说的是什么，奢摩他是灭自己妄想的修法，三摩钵底是度人，禅那是提供加持力的修法，而且后面两者基本都是指向菩萨境界的修法。妙奢摩他在咱们境界里也相当于坐禅，打坐一样，就是灭自己妄想这个修法。

但是一般书里，大家可能看到的大部分书里，都是把妙奢摩他当做一个止，止观的止，还有三摩钵底叫做观。在我们学的《圆觉经》原书上也是那么解释的，奢摩他是寂静，然后三摩钵底是观照，禅那是思维这样解释的，大部分书里都是这样的。

但是我说，一个是灭自己的妄想的禅，奢摩他是禅，灭自己的妄想的修法，三摩钵底是度人，禅那是提供加持力，这样说的。

那么在这里也提到这三种修法，然后最后提了一句最初方便，这三种法门中最初开始应该怎么修，一开始最初的初学应该怎么修，是这样的。

那么后面再提三摩地，三摩地和前面的三摩钵底这两个不一样，很多书上都是混着来的，它们都只当做是某种观照法来说的。但是三摩地和三摩钵底在梵文里它音节就不一样，梵文是，梵文和巴利文都是表音文字，就像朝鲜语一样，都是一个字一个字表出来一个音的。

那么三摩地是三个音，三个字就把它用英语拼出来的话是 samadhi 三摩地，三摩钵底是四个字， samapatti 三摩钵底，是这样念的，这两者不一样，三摩钵底和三摩地不一样，只不过后世的人都是混着来。

那么三摩地是观法，三摩地是修行的观法，后面提到大佛顶首楞严王，这也是一种三摩地，这也是一种观法。这种禅我们凡夫阶段也可以修的一种观法，而三摩钵底是度人，这个在《圆觉经》里解释了。

那么我们接着往下看，于时，复有恒沙菩萨及诸十方大阿罗汉、辟支佛等俱愿乐闻，退坐默然，承受圣旨。然后就阿难问了之后呢，恒沙菩萨，很多菩萨和十方来的这些大阿罗汉菩萨们，还有辟支佛们等等这些人都想听一听，然后“退坐默然，承受圣旨”，开始等佛讲法。

那么我们往回看为什么翻译的过程中会有这样的差别，尤其是三摩地和三摩钵底他都无法分别。一个是可能是翻译的人肯定修为没到那个境界，还有一个最重要的原因是这个表音文字和表意文字它是有很大差别的，表意文字我们所用汉字是表意文字，表意文字是靠一个

字的意思来直接体现出来，它每一个字都有它的意思，可以直接体现出来，所以在这里是不需要逻辑的。

你一个字，比如说写了山这个字，山就是山头的山，我们一看就知道这指的是山，但是你把它写成表音文字，表音文字的话就同样是念拼音念个 shan，你不知道这个 shan 是指什么，这个 shan，有可能是一二三四的三，有可能是删除的删，总之各种 shan 都有可能，这样的情况下你不知道这个是什么 shan 的情况下，就需要多拼几个字，用前后语的连贯逻辑来证明这个东西是什么。

比如说山头，我今天去山头玩耍，那就是这个山，应该是指的突出来的地形的山。如果我说一二三，那这个时候的 shan 应该是指一二三四的三，它必须有前后语连贯的逻辑，它才能证明这个是什么。

还有重要一点表音字，它会时间和地域的广阔不断变化，它都会发生变化的，它到了别的地方这个字这个音可能就不是这个字了，指的就不是这个字了。

那么我们从设计的角度，文明设计的角度，为什么有表音字和表意字它两者不统一起来，是因为这个表意字它更容易整合更大地域的不同种族，表意字，所以秦始皇书同文这个规则这个规定，让这么大的国家，这么大地域里的人都可以用一种语言一种文字来整合起来。

所以我们听不懂上海话，也听不懂广东话，但是他们只要写出来，大家都在用一样的文字就可以都可以正常交流，甚至在万历年间朝鲜发生日本侵略的时间段，有朝鲜人被抓到日本，他是官僚，所以他被关到一个寺院里，他和当地的日本和尚都在用汉语来交流，朝鲜人和日本人用汉语来交流，这个是可以做得到的，可以以大范围内很多人只要统一了文字就可以继续交流。

而且还有一个重要的好处就是文字它不会发生的变化太快，所以传到后世几百年上千年之后，你还能读出它的原来的意思，也可以用逻辑来慢慢推演推理出来，字的变化都有过程。

但是这个表音字它就没有这样的功用，只要我们说十里不同音，隔了一个村，它可能发音就有点不一样，这样一来就整合的可能性就越来越小，所以它就只能成为在一个范围内引用的文字语言。

所以不管是巴利文也好，梵文也好，都是表音字，你想学好这个文字，你就只能是和这样的人一起生活，你光看书是学不好这个文字的，可能你只能只学个大概外皮，但是你要想深入的了解语言它背后的逻辑，还有整个的意思系统，意思怎么表达出来，最好是和这样已经精通了这个语言的人，和当地的人一起生活一段时间，这样才能基本上学好，这也是佛法注重传承的一个重要的原因。

而且佛法里还有很多词都是脑子里想象出来的词，它不是现实里存在的东西，我们所说的妄想分别执着都是在意识层面里的东西，这个是外部没有的，我们都不知道，所以只有真实的了解了这个内容的人，传授你这个叫什么这个叫什么你才能了解，尤其是后面有关禅定的内容更是如此，我们在我们这个境界里能理解这个什么是文字妄想，什么是情绪，什么是注意力这个能理解。

但是再往上层次各种执着，你没有到修到那个层次，你就根本理解不了他在说啥。就算同样的意思告诉你你也理解不了，因为你没有体验过，所以他就往回开始翻译的时候就把这种三摩地和三摩钵底开始混着来，他以为是这样的，所以佛法需要有活人，有活人已经解脱的人代代传承，这也是一个重要的原因，

他一开始并不是想着以这种方式来设限，但是语言它出来它就只能是这样的，不管是表音字还是表意词，它都有这样的限制。

所以我们只能由一个了解真相的人或者修行达到那个境界的人来看佛经之后，再重新给你用当时的语言来讲出来，你就大概可以理解，如果没有这样的话，你只能是从你的幻想当中去理解了。

好了，这一期就讲到这里。

楞 严 经 (5)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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。

佛告阿难：“汝我同气，情均天伦。当初发心，于我法中见何胜相，顿舍世间深重恩爱？”阿难白佛：“我见如来三十二相胜妙殊绝，形体映彻，犹如琉璃。常自思惟，此相非是欲爱所生。何以故？欲气粗浊，腥臊交遘，脓血杂乱，不能发生胜净妙明紫金光聚。是以渴仰，从佛剃落。”佛言：“善哉！阿难，汝等当知，一切众生从无始来，生死相续，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想。此想不真，故有轮转。汝今欲研无上菩提，真发明性，应当直心酬我所问。十方如来同一道故，出离生死，皆以直心。心言直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。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？”

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，青莲花眼，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，观祇陀林今何所在？”“世尊，此大重阁清净讲堂在给孤园，今祇陀林实在堂

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。”

《楞严经》第五期，到上一期为止是序分，从这里开始算是正文了。那么我们看第一句。

尔时，世尊在大众中，舒金色臂摩阿难顶，先是“摩”了一下阿难。在这里先说金色臂，佛有金色臂，根据佛的三十二相这一条中，这三十二相当中有一条，第十四条是“金色光其相微妙”，说是佛的皮肤、手足、身体都是金黄色，且有微妙光泽。但是一般其他一些小乘的书里说是释迦牟尼佛应该是黄种人，所以皮肤是黄白色，然后比喻成金色、金黄色。

然后第十五条是“身光面光各一丈”，身体会放光，这光芒有一丈远，可能几米远，能照出这么远的地方，正常情况下。但是如果按照现在我们的理解看的话，佛可能是从远处看的话可能稍微比普通人高大一些，是个普通人，但是近处看的话应该有一些个比普通人外相特殊的地方，但不至于像个外星人一样，一直放着光什么，身体像金色的，全部像涂金一样、蒙了金箔一样，那种程度，应该不是那样的。

然后“舒金色臂摩阿难顶”，我们看原文，“摩阿难顶”，“摩”是一种慈悲、关爱的表示，而且从我们业的角度来看的话，摩是直接有了身体接触，这个业应该是最深的，除了之外比这个之外就互动更长的。我们一般在路上看到一个人，只是看一眼就走了，通常这种业缘，这个业也算是业，哪怕是你现在听我的声音来听法，那也算结缘，就结法缘，但是身体接触，这应该是结缘当中有，业的程度应该是已

经到了更深层次了，再往上相互之间有互相互动，有什么伤害什么帮助等等，让你情绪直接产生变化的。

那么在这里摩顶，通常大乘都认为佛给了摩顶，一种是直接授记的，一种是表示关爱的，但是这种关爱、这种摩顶的行为会帮助其消除障碍，消除障碍，消除业障。

那么对于我们后世的人虽然已经没有这样的机会，但是佛的法身遍虚空，你看宣化上人写的这本书里，他也直接说了：“佛虽然已入涅槃，但佛的法身是遍满十方世界。我们行住坐卧、吃饭、穿衣都在佛之法身里，只是肉眼看不见而已。不过假如能诚心祈求，佛亦会来摩我们的顶。”

我们学大乘的人都认为，佛的法身是遍满世界的，整个世界都是在佛的意识里创造出来的幻境，和小乘是不一样的，小乘没有这样的说法。所以只要你的修为够了，你满足的各种、那四个条件，发愿，有愿、还有戒行、善行、修行这些都做到了，然后当你需要的时候，需要帮助的时候，佛菩萨肯定会帮你的。

接着看下一句，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。佛说，佛告诉阿难及大众——当时在场的听众，说有一种修法叫三摩提，这是个法门，三摩提不是三摩钵底。三摩提这个法门叫“大佛顶首楞严王”，翻译过来就是“一切事究竟坚固”。这个法门“具足万行”，是具备了所有其他法门的功用，应该是这个意思。不是可以说完全包含了，做一件事，就是包含了所有法门同时一起做，不是这个意思，“具足万行”，是它这一个法门可以具备所有其他法门的功用。

“十方如来一门超出，妙庄严路”，十方如来，所有已经成佛的这些如来，都是靠这个法门最后达到成佛的境界的。

汝今谛听。阿难顶礼，伏受慈旨。 你现在就认真听吧，阿难后面是顶礼，然后“伏受慈旨”，起身顶礼之后，“伏受慈旨”应该“伏”是磕头的状态里，接受佛的教导，但是后面应该是坐起来的。

还有后面注释里写到，这段在“故我在堂，得远瞻见”这一段字的后边，本来是错变的，应该也后来有圆瑛法师讲义的观点，把它给放到了这里，这个位置，这样比较上下逻辑通顺。

所以佛经在传播的过程当中，有时候连段落的位置都有可能发生变化，这个未必当初是这么编的，后来按照我们学习的人，尤其是编撰的人的意愿，感觉哪里有逻辑上有漏洞的，还会稍微修改一下这个位置。我们看佛经不能完全把它当做从佛口里第一口说出来的第一手资料来看。

下一句，佛告阿难：“汝我同气，情均天伦。当初发心，于我法中见何胜相，顿舍世间深重恩爱？”佛说你和我“同气”，在这里同气是气脉血统，同宗、同祖宗，是他们俩是一个种姓都是释迦族的，是堂兄弟吧，堂弟。阿难与佛是堂兄弟，他们在那个年代里，都是刹帝利，都是刹帝利本身就是，已经是身份很高的人。

“情均天伦”，“天伦之乐”这个说法都听说过，就是一个家庭内部，享受这种家庭带来的快乐。天伦叫天然的轮场，就是天合之轮，父母、我、兄弟、子女、祖孙这样相互之间一起住在一个家庭里，互相扶持，互相帮助，上下辈之间往下有关爱、往上有孝敬，这样就有一种其乐融融的感觉，这个叫天伦之乐。

“当初发心，于我法中见何胜相”，你当初发心出家是在我的法中看到了什么殊胜的相呢？“顿舍世间深重恩爱？”，怎么就这样舍弃了世间的深重恩爱，深重恩爱是也指这种天伦之乐的带来的爱，一个是夫妻之爱，一个是父母对我们的恩情，这两者，夫妻爱和父母恩，这个应该是最深重的情执吧、情感吧。

佛在问你看到了，你在佛法中看到了什么？然后就决定舍弃了这些世间美好的情感呢？

下一句，阿难白佛：“我见如来三十二相胜妙殊绝，形体映彻，犹如琉璃。阿难，阿难说他见到了如来的三十二相，这个是“胜妙殊绝”的相。同时“形体映彻”，身体透明，身体透明像玻璃一样，光辉皎洁，“犹如琉璃”，内隐外彻这样，犹如琉璃——像个琉璃像玻璃球一样。

人长的像玻璃球这个是不可能的，但是佛有能力他可以给不同的人看到不同的相。他不是一直保持那个相，所有人看着都一样，不像我们现在这样，他可以给特定的人看到特殊的相，所以有些人看到佛的相之后，他本来就可以靠这种外相来吸引，那就会很容易被摄服住。

下一句，常自思惟，此相非是欲爱所生。然后阿难自己就想，这个相——他看到的佛的殊胜的相，并不是欲爱所生，欲爱就是人类的淫欲和凡夫的爱来所生。

何以故？欲气粗浊，腥臊交遘，脓血杂乱，不能发生胜净妙明紫金光聚。是以渴仰，从佛剃落。”为什么呢？因为这个人的欲爱，淫欲是粗重的、粗浊的。“腥臊交遘”，性交时气味什么流出来的液体它都是腥臊的，腥臊，“脓血杂乱”，还有脓血。“不能发生胜净妙明紫金光聚”，不能生出这样的，拥有这样“胜净妙明”身体的，还

有“紫金光聚”，身体紫金色的这样的肉身，这样殊胜的身体的这样的人。也就说佛这样的身体肯定不是靠普通的男女之间的性爱生出来。“是以渴仰，从佛剃落”，所以对佛的肉身产生了渴仰之心，所以“从佛剃落”。

我们看《地藏经》里，《地藏经》里前面就有一段，地藏菩萨曾经是长者子的时候也看到了一位佛，说也是对他的佛外相产生了渴仰之心，所以就问他，你是怎么得到这样的身体的？他说久远劫来度脱无量众生，都是一个意思，都是从这个外相当中产生了渴仰之心，然后开始学佛。

那么在大乘当中，以前大乘的佛像都是紫金色。书上，大乘的经典，早期的大乘经典也认为是佛的身体，诸佛的色身都是紫金色的，后来传播的过程当中不断的发生了变化，所以到后来会出现了什么稍微红色的金色，稍微黄色的金色等等，而且还给它们贴了不同的名目，什么功德这样的颜色是代表功德，这样的颜色代表愿力等等。所以传播的过程中发生变化比我们想象的更细微更多。

还有这个“从佛剃落”。据说在佛在世的时候，只要佛说一句话，你现在开始出家了，须发自落，然后袈裟披身。这样说一句话的话，这个人的头发就会自己掉落下来，然后就可以出家了，也算是完成了仪式了。但是后世开始就没有这样的神通的人，所以剃发都是，需要剃刀的。在我说过的 B 站里电影《首楞严演义》里也是，给女子剃，女子出家吧，摩登伽女也是，镜头一晃，然后她就变成光头了。

然后我们接着看下一段。

佛言：“善哉！阿难，汝等当知，一切众生从无始来，生死相续，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想。此想不真，故有轮转。佛

说，“善哉！阿难”，就是很好，非常好，你应当知道，“一切众生从无始来，生死相续”，所有的众生从无始以来生死相续，在生死当中轮回。在这里“无始”，在上一次讲经的时候应该是解释过了，从逻辑上看，从我们的凡夫的逻辑去看，我们的生死轮转都看不到最初的起始的地方的，哪怕是阿罗汉的神通，他也只能往前看到五百世，所以我们不知道我们从什么时候开始就这样已经开始轮转了，所以在这里就讲无始。

然后“生死相续”肯定是轮回、生死轮回，这因为都是“皆由不知常住真心，性净明体”，就是说不知道我们这有自性——常住真心，性净明体。不同的书对自性，它用不同的词来描述，在这里就用“常住真心，性净明体”来表述自性，我们之所以轮回是因为不知道我们有一个不生不灭的自性，也就是三个初始定律中的第一个——自性恒常。

“用诸妄想。此想不真，故有轮转”，我们都是一直在用六识分别心、六识执着心、七识分别心来看待这个世界，理解这个世界的，所以这说是“用诸妄想”，而我们七识和六识都不是真实的，所以才会有轮转。

那么看其他的佛经的话，应该《圆觉经》也讲过了，是人之所以轮回，一个是不知道佛法的核心义理，就是三大初始设定，宇宙最底层的真相我们不知道，然后把我们看到的世界——虚幻形成的世界、六识执着形成的世界当做真实的，还有把我们的肉身也当成真实的，这是一个义理方面的，在义理方面没有正知正见，这是第一个原因。

第二个原因开始是已经在轮回当中翻滚了很久很久，所以已经产生了妄想，产生了这个习气，这个习气是靠修行来灭的，这是第二个原因。

还有就是业。和其他众生产生了互动之后，互相之间产生了执着，然后相互之间把对方拖入轮回当中。所以从佛的角度看，众生之所以轮回，就这三个原因，一个是不知道、没有正知正见，不知道世界真相；第二个就是已经妄想已经产生了习气；第三个就是相互之间有了业。

下一句，汝今欲研无上菩提，真发明性，你现在要研究无上菩提，“真发明性”是真实开发，明悟清净明性，清净自性这样，“明”是没有妄想状态，这个是说过很多次了，就是要回到佛的状态，“欲研无上菩提，真发明性”，这一句简单翻译来说就是你想成佛的话。

应当直心酬我所问。你应该“应当直心酬我所问”，用直心来回答我的问题。“直心”是什么？当对方提出问题之后，你不加思索直接蹦出来的话，你脑子里第一显现出来的那个答案，那就是正确的答案，至少你的心里是认为正确答案，你应该这样回答。

然后后面说，十方如来同一道故，出离生死，皆以直心。十方如来，所有的如来“同一道故，出离生死”，靠修行来解脱生死，都是靠直心，“皆以直心”，都是要用直心来修道，学佛修道都是靠直心来修的，在这里没有谄曲之心或者弯曲心。

什么叫弯曲心？就是你靠思索逻辑来推理，这些就都变成你的妄想心来想出的答案，那就不是第一念里产生的真实的答案。比如说我问你二加二等于几，你马上就能想出二加二等于四，如果是我问你 $379+261$ 这样一问，你可能得脑子里想一想，把它拼一拼、算一算，

然后才能得出答案，你这个算的过程当中，那就说明已经不是你的第一心了。

也就是说刚才问的数字三位数加的这个题，你的第一心是不知道的，你的直心是不知道的，当下是不知道的，然后经过一番思索之后能得出答案，这就是逻辑推理出来的答案。并不能说你虽然会这个算法，但是真实的答案你的第一心不知道，而佛要求的是靠你的第一心就应该知道。

因为在佛的境界里，可以说所有众生的自性全部重叠在一起，佛是可以看到所有众生的自性，自性里产生的妄想，同时还可以连接一切如来的记忆当中，所以任何问题当提出的一瞬间，在佛的那里是马上就有答案的。

但是我们这些愚痴凡夫，就得靠逻辑来推理，还有功利心来去推理，功利心来去思维。功利心什么？就从自己的利益角度去思考，这样我会我这样回答对我有利还是不利，这些因素都得考虑进去，这样想出来的答案那肯定是弯曲心，它不是已经是第一心了，所以有悖于我们修行的，对修行的态度。

所以以前在寺院修行的时候也是师父问你的问题，师父说你就不用思索，不要思索，你想到啥马上就回答，你不知道就直接说不知道就可以了。但是有些人他一般都是习惯于思索，所以师父问出什么问题来，他得思考个几秒，然后就说出答案就还得去想一想，以前看的佛经什么的。这样的师父就说，你肯定是还没有完全理解我问这个问题的答案。

这样一说了有些人还在那狡辩，说他是知道的，但是我得用语言来组织一下，组织一下，虽然这个语言组织也是需要时间的，但是你

能当下马上脱口而出任何问题的答案，就算那个答案说出来不那么通顺，语言上组织得不太好，只要能说出来的，应该是你所了解的。对与不对那另一说，但是你是认真面对这个问题的。

所以我们看在韩国有一个和尚叫法轮，他的法号叫法轮，他有在YouTube 上应该有很多直问直答的那些个解惑的问题，所以说一般出来讲法的人他敢做直问直答的，当下就回答，这样的讲法方式至少在修为上有一定程度的。

我们继续往下看，“皆以直心”，心言直故，心和语言都是直的，说出来的话也是直的，没有什么靠逻辑来思维的，或者是有什么隐需要想要隐藏的那种内容。

如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。“如是乃至终始地位”，“终始地位”，“终”是最初地，初发心，学佛开始到“始”是最后的成佛。终始应该是翻过来的，终是最后的结果，始是最初的发心，初发心的地。也就是从凡夫这里开始发心学佛到最终成佛为止，在这个过程当中“中间永无诸委曲相”，在这过程当中没有任何委曲之相，就是都是直言面对一切问题、直心面对，然后说出来的话也是直言，并不是那种我们所认为的谄曲之言。

下一句，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？”佛先叫他用直心回答问题之后，开始问他问题，就是要求阿难以这个标准来回答，你不要去思维、思考，你就问，你想到啥直接回答，然后就问。我现在问你，“当汝发心，缘于如来三十二相”，你说你的发心是缘自于看到如来三十二相的殊妙的形象，那么“将何所见”，你是怎么看见的？怎么见到的？“谁为爱乐？”，是谁在爱、喜欢这个相。

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。”阿难说：世尊，这样的爱乐之心是用我的心和目，用我的心和眼睛来实现的。“由目观见如来胜相”，用眼睛看到了如来的胜相，然后“心生爱乐”，心里生起了对胜相的贪爱之心吧，然后“故我发心，愿舍生死”，然后我发愿开始学佛修道，“愿舍生死”是想成阿罗汉，断生死出轮回。

下一句，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。佛说就像你说的一样，“真所爱乐，因于心目”，你的爱乐之心，因为心目而存在，因为心目而产生，那么“若不识知心目所在”，如果你不知道心和目在哪里，则不能“得降伏尘劳”，你就不能降伏尘劳了。尘劳，“尘”是染污心性，“劳”是扰乱心神，所以尘劳就是烦恼，可以这么理解吧。你就不能降服烦恼，或者说你就不能成为阿罗汉。

在凡夫的境界里，六识境界里，六识产生的、形成的世界和我们的妄想都可以称之为“尘劳”，所以断除了尘劳、降服尘劳就可以看作是成为阿罗汉了。

然后下一句，譬如国王为贼所侵，发兵讨除，是兵要当知贼所在。这个是一种比喻，就像一个国王，他要去讨伐贼，那你得首先要知道这个贼到底在哪里呢。同样道理，我们要修心，我们既然要修心，那至少也得要知道我们心在哪里，还有我们的眼根、六根，这些都是怎么作用的，它们在哪里怎么作用，这些你得至少也得知道吧。

就像我说情绪从臆中这里升起，我们的意识的中心在臆中。脑袋是注意力形成的，脑袋都是由注意力和文字妄想形成的。但是很多人

哪怕出家修行的人，直接告诉你这个真相的人应该很少，我估计你都是从我这里听来的。

如果你不知道情绪从哪里升起，你怎么灭情绪呢，是不是？所以很多人在山上修行没有遇到外境，他觉得心很平静，心很静，等他下来下山之后行走，发现他的情绪都在，一遇到境界情绪都会起来，在那里没有遇到外境，你就不知道情绪会升起，但是一旦现实里遇到各种人，遇到各种事，情绪都会起来，前面修行几十年，它是有用的吗？

用是肯定有用，但是至少没有修对，你不知道情绪从哪里升起，而且也没有用特定的方法把情绪勾出来，一点一点灭掉，肯定是灭不掉，所以很多人修行只能说是一种盲目的修法，因此说先遇到正法，遇到正法是极其重要的。

然后所以要遇到正法呢，在《圆觉经》里说了，你得先有求善知识的心、求正法的心，这样你才可能遇到善知识，或者说佛引导你去看一些佛经。没有这个初发心就不行，你看了一本佛经，觉得靠自己的理解来想一想，然后觉得佛经这么说的我都懂了，然后自以为了不得，然后就开始到处讲经。

这个都是按照我们真正已经解脱的人角度来看，这都是不可取的，你传播的都是你的妄想而已，你的错解而已。虽然有些人是适合学你这个法，当下是适合的，他的根器是适合的，但是你真正传播的并不是解脱之法，所以只有帮助人结佛缘的功德，并没有传法度人的功德。

往下看，汝流转，心目为咎。吾今问汝：唯心与目，今何所在？从这里开始算是进入了第一篇的七处征心的第一征了。佛说让你流转，让你在生死中流转的，其根本原因是“心目为咎”，心目，就是你的心和目。“吾今问汝”，我现在问你，“唯心与目，今何所在”，心

和目到底在哪里？然后阿难开始回答，佛已经告诉他让他直心回答，所以阿难应该是不加思索，直接开口回答。

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，青莲花眼，亦在佛面。阿难白佛言说，阿难回答说，“一切世间十种异生”，十种异生在这里，本来异生，生物种类是有十二种，十二类众生，但是在这里除去了无色界，无色还有无想这两种。无色的生命和无想的生命，这两种之后就剩下十种了。因为无色和无想这两类众生是没有心目的，故说是十类。在书的后面会讲到，众生种类。

他们都将识心，“同将识心居在身内”，认为这个都在身体内。在这里说识心，按照我们的理解，识心应该是执着心形成的心，再往上算是分别心吧，但是，普通没有学法的众生都简单的认为是意识，所以这个识心应该指的是意识，没有学法的人是不知道什么是分别心，什么是执着心的，这应该，大家都应该理解的吧，所以我们大部分没有学法的人都认为自己的意识就藏在身体内。

还有在这里是，阿难回答说，“一切世间十种异生”。佛问你认为你的心和目在哪里，他不说我的心和目在哪里，这样回答的话应该是真的直接回答的，但是他还在这里说十种异生，众生的一切世间的十种异生，也就是别的众生们都这么认为，这也是应该当过学生，在职场里工作的人会有那种狡辩技巧，比如说是老师问你你怎么这么做了，你怎么作业没做作业，学生说别的学生也没做了，我们也说，我们也做过这种事，这也是一种谄曲之心，已经是弯曲心了，已经是经过了一番思考之后，短暂的思考之后，开始找借口了。

那么下一句，“纵观如来，青莲花眼，亦在佛面”，我看到如来的眼睛，青莲花眼是一种比喻吧，如来的眼睛，你的眼就在就长在你的脸上。

下一句，我今观此，浮根四尘，祇在我面。如是识心，实居身内。”在这里“观此，浮根四尘”，我觉得这个“浮根四尘”是拼错了的，应该是“浮尘四根”，因为他说的是眼睛嘛，你的眼睛在哪里？那么眼睛是四根，所以应该把“根”字放在后面。“浮尘四根”，四尘应该用头上的四个器官来看到的，所以叫四尘——眼睛看到的色尘、耳朵听到的声尘、鼻子闻到的香尘、舌头能感知到的味尘，这个叫四尘。

因为这些都是在头上的，身根能感知到的六尘当中，“触”感知到的不能算是头上的，所以这四根就在头上，所以叫浮根四尘，浮尘四根。这些“只在我面”，都在我的头上，我的脸上。“如是识心，实居身内”，还有我们的意识就生在身体内，住在身体内。

好了，这一期就讲到这里，本来想把七处征心的第一征讲完，但是感觉后面要还是讲的时间比较长，就不拖时间了，下期再讲好了，到这里吧。

楞 严 经 (6)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

佛告阿难：“汝今现坐如来讲堂，观祇陀林今何所在？”“世尊，此大重阁清净讲堂在给孤园，今祇陀林实在堂外。”“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。”

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。”“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。”

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？”

佛告阿难：“是诸比丘，适来从我室罗筏城循乞抔食，归祇陀林。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？”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？”

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。”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。”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，见琉璃不？”“如是，世尊。是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。”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。”

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？”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，皆汝焦府。若不对者，云何成见？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？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。”

《楞严经》第六期，上一期讲到佛问阿难，心和眼在哪里？阿难说，心在身体内，眼在脸上。那么我们接着看。

佛告阿难：“汝今现坐如来讲堂，观祇陀林今何所在？”佛问阿难，你坐在如来的讲堂里，观外边的祇陀林，外面有一片林子，这个是以祇陀太子的名字起的，“今何所在”，这个林在哪里？

“世尊，此大重阁清净讲堂在给孤园，今祇陀林实在堂外。”阿难回答说，讲堂在给孤独园当中，给孤园，然后外面的祇陀林在堂外。

接着看，“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。”佛问阿难，你在堂中先看到的什么？阿难回答说，我在堂中先看到如来，然后看到了堂中的其他听众、大众们，然后再外望，往外看，就看到了林园。

下一句，“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。”佛问，你是怎么看到外边的林园的？阿难回答说，讲堂窗户是开的，窗户开的所以我能通过窗户看到外边的林园。

下一句，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？”佛问阿难，就像你说的一样，如果身在讲堂内，通过开阔的窗户能看到外面的话，有众生，还有众生在这样的堂中不见如来，现在没有看到如来，见堂外者，只看到外面的人、人们。

阿难答言：“世尊，在堂不见如来，能见林泉，无有是处！”他说，坐在讲堂里，不见到坐在里边的如来，而只看到外边的林泉，这是没有道理的，这是错误的。

“阿难，汝亦如是。佛说，你也一样。

下一句，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；佛说，你的心灵是明了的，是知晓的，心灵的功用，我们的心的一个功用，就是可以了知一切，至少我们能感知到的这个地方是可以感知到的，通过六根来感知。“若汝现前所明了心，实在身内”，那么这个可以了知的心，就在身体内，“尔时先和了知内身”，那么这个心应该先了知身体内部的事情。

颇有众生先见身中，后观外物？有众生是可以先见到身体内部，然后有个看到外边的事物的吗？

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？不能见到，我们的心，不能见到体内的肝、脾、胃。除了这个之外，还有头发生长，脚、手指，手指甲生长，爪生就是手指甲、脚趾甲这些在生长，还有“筋转、脉摇”，这是体内的变化。

“诚合明了，如何不知？”为什么如果心灵都是很明了的话，它为什么不知道我们体内的脏器，还有这种慢慢变化的，缓慢变化的身体变化过程？“如何不知”，为何不知呢？“必不内知，云何知外”，如果说我们不知道体内发生的事情，怎么可能又能知道外边的事情呢。

是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内，无有是处。”所以我们应该知道，你说的能知的心，能了知的心，在身体内部是错误的，也就是说，我们所说的意识在身体内，这个论断是错误的。

阿难稽首而白佛言：“我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。阿难听完马上就说，既然我们的心不在身体内，应该心就在身体外。所以这里，阿难又提了一个比喻。

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。就像这个灯光“然于室中”，灯光放到房间内，那么它是先照亮房间内部，然后通过门窗，再照到外边的庭院。

一切众生不见身中，独见身外，亦如灯光居在室外，所有众生都看不见自己身体内部，但是却看到身体外部。就像灯光一样，应该是“居在室外”。

不能照室。就像灯光放挂在了这个房间外面，它只能照亮外面，却照不了房间里边。

是义必明，将无所惑，同佛了义，得无妄耶？”这个道理，我觉得这个道理一定是对的，我不会再疑惑了，这和佛所说的义理应该是一样的，大概没有错吧。

佛告阿难：“是诸比丘，适来从我室罗筏城循乞抔食，归祇陀林。我已宿斋，佛告诉阿难，这些比丘们，“适来从我室罗筏城”，跟着我去了室罗筏城，然后“循乞抔食”，“循乞”，乞是乞讨、讨饭，“循”是按照顺序去讨饭，还有“抔食”，“抔”是把东西捏成球，这种动作叫做抔。

印度和斯里兰卡那边用手吃饭的人们，他们都是吃咖喱那种糊糊，饭上放到旁边，放咖喱糊糊，然后咖喱和饭这样捏成一个小球状，然后盛在四指前端，盛在四指前端，四指并拢，四指前端，然后用大拇指把它推进嘴里，把小球推进嘴里，这么吃的，我也是这么吃过一段时间，这样吃完手上咖喱味可能好几个月都洗不掉，这种吃法叫抔食。

然后“归祇陀林”，这些比丘们出去一路乞讨，一路讨饭之外，这样吃饭，吃完饭又回到了祇陀林，“我已宿斋”我也是已经吃完了。

那么下一句，汝观比丘，一人食时，诸人饱不？”你看这些比丘们，佛问阿难，你看这些比丘们，一个人吃饭时，众人都能饱吗？所有人都能饱吗？

阿难答言：“不也，世尊。何以故？为什么？”

是诸比丘，虽阿罗汉，躯命不同。云何一人能令众饱？”阿难说，这些比丘们虽然都是阿罗汉，但是“躯命不同”，生命，“躯”是身体的身，生命不同，都是独立的一个生命体，每个人都是独立的生命体。

“云何一人能令众饱”，为什么一个人吃了能其他人都一起饱？所以这个说法是错的。

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。那么这里阿难说心在外，佛驳斥心在外的论断，他提了两点，一点，前面一点就是吃饭的问题，这什么逻辑呢？如果我们的心在外边，假设我们的心在外边，那么不光是我，其他所有众生的心都在外边，是吧？所有众生的心都在外边，这个虚空当中，这些心都是融合在一起的，心在外面都重叠在一起，所以一人饱，那么所有的心都会感知到饱，因为它们心都混在一起嘛，心都混在一起。

不止我的心在外，所有众生的心都在身体外，那么一个人只要吃饱了，那么混在一起的心互相感知，那就会感知到所有的心都应该是吃饱的，但是没有这样的感知，所以从这一点上，佛驳斥心在外是错误的。

下一个问题，第二个逻辑又讲心在外是错误的，第二个论断，第二个逻辑漏洞吧，错误吧。

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。佛说如果你说能知见的心，

觉了知见的心，在身体外面的话，“身心相外，自不相干”，你的身体和心是隔离开的，身和心不在一起，隔离开了，“则心所知，身不能觉”，那么心能知道的事情，身体就不能觉知，“觉在身际，心不能知”，那么用身体感知到的这些感觉，“心不能知”心又是不能知道的，身心的感知能力是区别开来的、区分的，所以阿难说的，心在外是错误的，这是第二个逻辑上的错误。

下一段，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？”“兜罗绵手”，兜罗绵是印度语，意为细香绵，色白如霜十分柔软，这是一个比喻，佛的手又柔软又白又好看，这里是色白如霜，前面又说佛的身体是金色的，可能是又黄又白吧。

咱们就继续看，如果“汝眼见时”，如果用你的眼睛看到了，心能知道吗？心能分别了之吗？阿难答言，“如是”是的，世尊。佛告阿难，“若相知者，云何在外”，如果你的眼睛看到了，你的心马上能知道，那么心在外，怎么可能是心在外？

下一句，是故应知，汝言觉了能知之心，住在身外，无有是处？”所以我们应该知道，你说的觉了能知的心住在身体外，这是错误的。

到这里是七处征心的第二征，第一征是阿难说，心在内，佛说，如果心在内的话，你应该能看到内部，身体内部的脏器，但是你看不到，因此心在内的论断是错误的。

那么阿难马上又说，心在外，那么佛就提出了两个逻辑上的错误点，一个是心在外的话，所有众生的心混在一起，混在虚空当中，那一人吃饭所有人都得饱，这感知是共通的，但是我们没有这样的共通的感知，所以错误的。第二个论断是，心在外的话，身体的感知和心的知了，这

个是区别开来的，但是就像我拿手晃一下你就能看见一样，你的心，眼睛看到了你的心马上就能知道，这说明心在外也是错误的。

那么看一再下一段，下一段是七处征心中的第三段，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。”阿难对佛说，就像佛说的一样，“不见内”不能见到身体内，里边，“不居身内”，所以，因此就心不在身体内，“身心相知，不相离故”，身体和心的感知是相通的，那么身和心它是不相离开的，所以不在外，心不在身体的外边，所以“我今思惟，知在一处”，所以我心在思惟，也想了想，应该在一个地方，心在一个地方。

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。佛问，那么这个处所，心的处所在哪里。阿难说，能知了的心，能了知的心，它既然不知道内部，却能看到外边，那么我想一想，“如我思忖，潜伏根里”，可能心就在，潜伏在这个根里。这里，下一句是阿难说的理由，他说心在根里，那么他提的理由是什么呢？

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。就像有一个人拿琉璃碗，琉璃是透明的，像玻璃一样，在这里碗是，应该是小碟一样的状，就不追究当时的碗是什么样的，这种无关紧要的事情。“合其两眼。虽有物合，而不留碍”，就像拿透明的玻璃一样的东西，透明玻璃放到眼前，这样的话“彼根随见，随即分别”，我们可以透过这个玻璃来看到外边，根看到哪里就可以随即分别，分别了之，我们的心就会分别了之。

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。”因为能觉了的心，觉了能知之心，我们的心，“不见内者”，

因为它看不见内部，是因为心在根内，心在根。那么“分明瞩外无障碍者，潜根内故”，对外边，看到外边是可以分别明了的，没有障碍的，就是因为心潜伏在根里。

佛告阿难：“如汝所言，潜根内者犹如琉璃，从这里开始，佛又开始驳斥阿难的说法。如果心潜伏在根里，就像琉璃一样。

彼人当以琉璃笼眼。当见山河，见琉璃不？”“如是，世尊。是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。”，如果这个人用玻璃，用琉璃罩住了眼睛，然后看见了，通过这个玻璃看见外边的山河，那么他有没有看见琉璃呢？阿难说，“如是，世尊。是人当以琉璃笼眼，实见琉璃”，是的，如果用琉璃罩住了眼睛，那么“实见琉璃”，琉璃也是能看见的。

下一句，佛告阿难：“汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？如果你的心就像“玻璃合”一样，“玻璃合”，重叠吧，和玻璃重叠的一样，“当见山河，何不见眼”，那么我们的心为什么看到山，看到外边的山河，却看着不着眼睛呢？假设心在根里的话，应该是先看到眼根，然后再通过眼根，看到外边的山河，但是我们做不到这样，所以佛的意思就是：心在眼根内是错误的。

下面又举了一个例子，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？如果真的见到了眼睛的话，眼睛就和外面的境界一样，“不得成随”，心是不能重叠的。也就是说你真的用心来看到这个眼球的话，眼球如同你的外境，外部的世界一样，也就是说心和眼睛又分开了，所以“不得成随”。“若不能见，云何说言此了之心潜在根内，如琉璃合”。如果你不能见到眼睛的话，怎么说“了知的心”潜伏在根里，就像“琉璃笼眼”一样。

是故应知，汝言觉了能知之心，潜伏根里，如琉璃合，无有是处。”所以应该知道，你说的能觉了的心，潜伏在根里，就像用琉璃碗罩住眼睛一样是错误的。

那么我们梳理一下这个逻辑，如果心在眼睛内，如果就像拿眼镜罩住眼睛、眼前，然后看世界一样，如果心在眼睛内的话，应该是先看到这个眼球，然后再通过眼球来看到外边，眼球也是能看见的，但是我们不能这样，所以这个说法是错误的。

如果是真的通过眼球看见了自己的眼球，再看到外边的话，眼球和心又是隔离开来的，这样的话也是错误的。因为心和眼睛隔离开了，那眼睛所见，心就不应该了知，是吧？所以这里是两头堵，世尊说，心在眼睛那也是错误的，他选择了两边都驳斥的说法。

到这里算是三征，七处征心的三征，心不在内，心不在外，也不在根器内，这样看的话已经在物理空间上，已经否定了心的任何处所了。我们已经知道了真实的答案，真正的答案是：意识遍虚空，这看到的一切都在意识内，所以自性是覆盖一切的，我们是知道这个答案的。

但是如果你不知道的话，就要跟着佛的逻辑再继续往前推了。那么阿难到这里已经是，被佛否定了三次之后，他就开始不在物理空间上、位置上开始找问题了，而是开始从境界上，看到的境界上找问题，所以说从第四章开始

阿难白佛言：“世尊，我今又作如是思惟，我现在又有这样的想法了。

是众生身，腑藏在中，窍穴居外。有藏则暗，有窍则明。我们众生的身体，“腑脏在中”，内脏在身体里边，“窍穴之外”能观察外部世界的根器，窍穴在外边，身体的外侧，那么“有藏则暗，有窍则明”，

“有藏则暗”就是内部，里边指暗境，里边是暗的，“有窍”窍穴的地方则明，藏是什么？应该是心、肝、脾、肺、肾，在这里五脏六腑这些就不解释了，总之内脏，我们就简单理解为内脏。

接下来看下一段，今我对佛，开眼见明，名为见外。闭眼见暗，名为见内。是义云何？”阿难说，我现在佛的面前，开眼见到了明亮的外境，这叫外、见外，如果闭眼看到了暗境，这叫见内，而且腑脏在内，腑脏是藏在身体里的，是暗境，“是义云何”，我的这样的论断是对不对？这样反问，反而是反问，前面是第二征的时候，阿难是很肯定的说，肯定心在外了，到这里已经开始被驳斥了三次之后，阿难也开始迷糊了，所以他不敢非常肯定的说，所以，“我这样认为是对吗？”这样反问。

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？这个是比较好理解的，当你闭着眼睛看到暗境的时候，这个眼前的暗境界是和眼根相对的，如果不相对的，“若与眼对”，“为不眼对”是相对还是不对，“若与眼对”和眼根相对的，那么“暗在眼前，云何成内？”那么暗的境界是在你眼前的，怎么能称之为见内呢，看到了，把它当作是内部的暗境。

若成内者，居暗室中，无日月灯。此室暗中，皆汝焦府。若不对者，云何成见？“若成内者，居暗室中”，如果你把暗境，眼前的暗境当做内，当做体内来看的话，那么“居暗室中”你处在一个黑暗的房间里，“无日月灯”没有任何灯光，只是暗中，“皆汝焦府”，那么你这个眼前的所有暗室里的黑暗境界，那都是你的内脏，“若不对者，云何成见？”

如果黑暗境界和眼睛是不相对的，怎么能又称之为“见”、“成见”？成为“见”，能看见，说他是能看见的，因为我们说能看见那就是眼根和外境是相对应的，如果你说看不见，那就不能称之为相对应了。

在这里“焦腑”，“焦”是从中医上说是，上焦在胃上，然后中焦在胃脐之间，胃和肚脐之间，下焦在脐下，肚脐的下边，三焦属命腑，是六腑之一，所以叫焦腑。那么看下一句，

若离外见，内对所成。合眼见暗，名为身中。开眼见明，何不见面？

“若离外见，内对所成”，如果离开了对外的见，若离开了对外见，见是要相对而成立的，眼根和外部的境界是相对而成立，这叫对见，对外之见。那么离开了对外之见，然后对内之见是成立，也就是内，对身体内部的观察能够成立的话。

“合眼见暗，名为身中”而且，阿难说，“合眼见暗”，闭了眼睛的，就会看到，见到暗境，暗境是身体内部，这么说的话，那么“开眼见明，何不见面”，那么开眼见到的外边的境界应该是通透的，应该是整合的，所以你看到的境界，根和外部的境界是相对应，那么你应该看到的是外部的脸面也属于外物，你的脸也应该能看见，你是闭着眼睛。

你说能看到的是里边的，身体内部的境界，但是，它因为藏在腑脏中，所以它是暗境。那么这样你说的话，睁开眼睛的时候看见的明亮境界，那也是全部通透的看见，而不是只能看到眼前之物。我看不到这个脸面，是这个意思。

若不见面，内对不成。反过来说，如果你看不到你的脸面，那么内对也不成立，你说闭着眼睛能看到里边的相对境界，眼根和相对境界也不能成立。

见面若成，此了知心及与眼根，乃在虚空，何成在内？如果“见面若成”，开着眼睛时候，睁着眼睛时候，能看到自己的脸部的话，“见面若成，此了知心及于眼根，乃在虚空”，那么能了知的心和眼根都在虚空当中，“何成在内”，你那怎么能说是在内呢？

下一句，若在虚空，自非汝体，即应如来今见汝面，亦是汝身。如果眼和心，心和眼都在外边，那就不是你的身体了，心眼都飘在虚空当中，那就不是你的身体了。“即应如来今见汝面，亦是汝身”，那我这个如来在你面前看着你的身体，你的脸，那也算是你的身了，因为你的眼和身都飘在虚空中，也是身外，我在你面前也是身外，那也算是你的身了。

汝眼已知，身合非觉，前面这段也是在证明他的想法是错误的。

汝眼已知，身合非觉，必汝执言身、眼两觉，那么如果说眼睛在外边独自看见，那么身体也会有感觉，身和眼就变成两个感觉了，身、眼变成两个感觉。

应有二知。即汝一身，应成两佛。如果你有两个感觉的话，心眼在外边，它能感知，我们的身体也有感知，假设这两个感知都在的话，那么就有了两个感知，“即汝一身，应成两佛”，你这一个身体的你，就要变成两个佛了。

是故应知，汝言见暗，名见内者，无有是处。”所以，应该你要知道，你说的见暗，闭着眼睛见暗，就是见内的说法，见到体内的说法是错误的。

这一段第四征，这段逻辑上有点难以理解，我们按照正常人来看，你只要闭着眼睛，眼睛始终是看着外边的，你只是眼皮盖住了眼睛，所以变成了黑暗的境界。

怎么可能是往里，怎么能说他是往里看到了体内的黑暗境界，但是阿难硬是这么说，而佛也不用我们正常逻辑直接告诉你，闭着眼睛也是看着外边，只是眼皮盖住了而已，他没这么说，而是用逻辑来层层证明，而这个逻辑还和我们现在的逻辑有些不一样，有点难以理解。

那么我们重新梳理一下这一段逻辑。比较复杂，因为阿难在这里是用眼根的见和心的觉知，眼根是视觉的视，是看的意思，眼根是用来看的，而这里佛通常说的见是能觉知的心，用心来觉知，用心来觉知外部境界，但是要通过眼睛来看，然后再来觉知，外层通过六根然后反应到六识，而以六识来觉知六尘，是这个逻辑。

那么先说，阿难先说，“闭眼见暗，名为见内，睁眼见明，名为见外”。那么我睁开眼睛的时候看见的外部境界，同时觉知外部境界，闭着眼睛的时候，是这个眼前的黑暗境界是正在觉知内部境界，看到是内。

他这么一说，佛先驳斥的是，如果你闭着眼睛的时候是暗境界，是你的里边的话，体内的话，那么这个暗境界和你的眼睛是不是相对？如果你和眼根相对，暗境界你的眼睛相对，那就不能说是他是在看里边了，只能是看见外边只是用眼皮遮住了。

如果你一定要说他是看到是里边，你说这个暗境界就是在看这里边，那么你坐在这个黑暗的房间，没有任何灯光的黑暗的房间，睁着眼睛看着黑暗的房间，这个黑暗也算是你的里边，是这样的意思吗？这样反问，那肯定是指说阿难的想法是错的。

如果说看见的黑暗境界，处在黑暗的房间，睁着眼睛看到这个黑暗境界和你的眼不相对的话，你怎么能又说是你看得见？到这里还是比较好理解的。

下一段是有一点难，在这里，佛的意思是，你用眼皮的开合来决定到底是看内还是看外的话，那么内和外看的时候应该完全是通透的，你只关注在这个眼皮的开合上的话，那么闭着眼睛，就是看到的是内部，只不过，这个里边是藏着的，腑脏都是藏着，所以是暗的境界。

那么睁开眼睛，睁开眼睛看到的是应该是外部，那么外部是明亮的，应该全部是通透的，相对都是通透来说的。那么你应该看到，能看见你的脸面，脸面也属于外部境界，但是你又看不见。这样的话你看不见的话，反过来说，你这个看到能里边的内对也就不能成立，你既然不能外部的世界通透的时候，看不见自己的脸面，那么闭着眼睛的时候，你说看到里边，也应该是错误的。

如果说你看到的，如果你说真的是你在睁开眼睛的时候，还能看到自己的脸面的话，你的眼根和心又飘到了虚空当中，那么这样的话你的眼根和心和你的身体就是区别开来，就出现了两个感觉，这样的话你就变成两个人、两个佛。

所以从这个角度来往前推理的话，闭眼见暗，见内者，看到的黑暗境界，闭着眼睛都看得见黑暗境界是你自己的内部，看到是你体内这样的说法是错误的。

我觉得这一段是可以说有点解释的多此一举，一般正常人，但凡正常人，他闭着眼睛不会想到说是，闭着眼睛就能看到身体里边，他只能是把眼前，眼皮障住了眼睛看到前面的境界而已，把眼皮盖住了，眼睛始终看着前面，正常人不可能想象到闭着眼睛能看到身体里边。

如果有人这样坚持的话，如果我是佛的话，我会问你睁着眼睛看的时候是不是要有焦点？这个焦点是不是和你的瞳孔相对应的？瞳孔相对应，瞳孔转到哪里焦点就转到哪里，你闭着眼睛的时候，你要说看那端，你闭着眼睛的时候是不是眼珠往往里翻转 160、180 度，眼球往里翻个 180 度，这样才算是对内看。

但你眼球也不能往里翻转，如果你说你的眼球后面还有瞳孔，是冲着里边的，那么你可以挖出眼睛来看看，有没有这样的东西，有没有眼睛背后有没有这样的瞳孔。

这可能是我们现在人的逻辑，如果我是佛的话，我估计会，我是这么解释的，我不会跟他解释怎么闭着眼睛看到黑暗，是相对还是不相对，还有对外还是对内，这样一套讲出来，相当复杂，有点把自己都给绕进去了。

好了，今天就讲到这里吧。

楞 严 经 (7)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难言：“我常闻佛开示四众，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。”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。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。”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？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，则汝以手捏一肢时，四肢应觉。若咸觉者，捏应无在。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。”

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。”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。”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。”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。”

《楞严经》第七期，七处征心已经讲到了四个了。第一个是说“心不在内”，第二个是“心不在外”，第三个是“心不在根中”——根器中，第四个是阿难说，“开眼见明，闭眼见暗”这种说法，佛也否定了。到现在开始是第五征。我们看这本书的二十五页吧，最下边开始看。

阿难言：“我常闻佛开示四众，阿难说：我以前经常听佛说，“开示四众”四众是比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷，这叫四众。

由心生故，种种法生。由法生故，种种心生。这就是你的心，在这里“心”和“法”它不是我们大乘里的心、法，大乘里“法”是妄想、分别、执着的统称。

心呢，《楞伽经》里也说了心、意、意识也是妄想、分别、执着。“心”是妄想，“意”是分别，执着——心、意、意识的“意识”就是执着。所以我们看到的一切在大乘里，都是妄想、分别、执着和合而成的。

还有其他众生的妄想、分别、执着，还有就是业。我们看到的世间一切都是这样形成的，看到我看到电视，它也是我的妄想、分别、执着和其他众生的妄想、分别、执着和合而成，同时我们之间的业相互作用下形成的。

但是在这里说的“心法”，这个说法是“由心生故，种种法生。由法生故，种种心生”这个说法是小乘说法，是前期佛早期说的。在这里“心”是我们的思维意识，我们现在凡夫境界下的思维意识；而“法”是看到的世间

万物，外界的世间万物。这么说就是佛在小乘里说的是因为我们心在活动，思维意识在活动，所以外部的世间境界，看到的世界境界它也会产生出来。

同时外部的世间境界，它也会反作用于我们心，“由法生故，种种心生”，所以我们看到的世间一切外部的器世界，还有与他人互动的时候，我们的心又会产生变化，思维开始产生变化，这也是心生，这叫“由法生故，种种心生”。

那么从大乘义理上看，因为心生了，所以种种法生。但是法呢，无自性，“法无自性”，这个也是《楞伽经》里的说法，一切法无自性，也就是它虚妄的，它没有本体，本来是无生的，但因缘和合而产生，这个“法”都是因缘和合而产生的。

“因缘和合”的说法就是十二因缘法里的说法，因为有前面的妄想，所以产生了后面的妄想，然后法产生之后又反作用于我们的心，让它产生更多的变化。所以外境和内心都是相互作用下不断增加，妄想、分别、执着不断增加。

所以《坛经》里惠能主张对外扫相，你看到什么任何境界都不要再对它进行进一步的分析、研究，对产生进一步的执着，这是大乘说法。那么我们看这里，这里只说的是小乘说法，我们内心活动和外部境界这样区分开来，心法，称之为心法。

所以我们继续往下看，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。所以阿难说，我现在想一想，我这个思维体，我这个思维体，我用来思考的意识，“实我心性”，这就是我的心性，是我的心。

“随所合处，心则随有”，“随所何处”，从外部的境界相遇，也就是根尘相遇的时候，根尘相遇产生了识。阿难的意思，这个意思。这个“识”

本来不存在，在阿难的逻辑里，这个识本来不存在，是根尘相遇之后产生识。在大乘里是根、尘、识是同时产生的。

他说心“亦非内、外、中间三处”，所以这个心是我看到了什么东西，然后就会产生这个“心”，对它认知的心。如果我看不见的话，这个心那个时候就不存在的，所以说这个心也不在内、外、中间三处。

然后接着看佛怎么说，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。佛说，那么按照你说的“由法生故”，因为看到了外境，然后心就生出来了，根和尘相对的时候心会生出来，心本来就没有。那么说如果心无体，心随有的，心是随外境根尘相遇而生出来，那么心无体，心没有，心本来就没有体相，它本来没有体相的话，则无所合，那用什么来合呢？

“若无有体而能合者”。如果它心没有体相，它没有本体的情况下还能合，那么“则十九界因七尘合。是亦不然”。那么这个世界就变成了十九界了，还有又变成七尘了。那么在这里，十九界是十八界，根、尘、识，六根、六尘、六识加上就十八界在这之上又加上一界就是无体的心。

那么七尘也是，六尘之外又加上了一个无体的心，这样就变成七尘，外边的七尘，六尘加上无体的心变成七尘合的原因，所以才就会造成十九界，因为又加了一个无体的心，那么这么说的话“是义不然”，这样的说法是错误的。

我们往下看，若有体者，现上面解释的是如果没有本体，如果没有本体，心没有本体、没有体相，这样的话，会变成十九界、七尘合，这个是错误的。那么是如果有体呢？“若有体者”——

如汝以手自捏其体，用自己的手抓自己的，捏自己的身体。

汝所知心，为复内出？为从外入？那么你这个能感知的心、觉知的心，是由内而出呢，由你的体内而出呢，还是“为从外入？”，从体外进来的呢？

若复内出，还见身中。若从外来，先合见面。如果从你的体内生出能觉知的心，那么你这个心就应该先看到你的内脏，“若从外来，先和见面”，如果你感知的心是从外边来的，那么你应该先看到的你脸面，你的面，这样一说阿难就敢说。

阿难言：“见是其眼，心知非眼，为见非义。”阿难说，“见是其眼，心知非眼”，见是用眼睛看到的，用心了知的那就不是用眼睛说用眼睛看的，这个是用心的知道的和用眼睛看到的它不一样，所以“为见非义”这么说见是错误的。

这是什么意思？因为前面说。如果我们的觉知是从体内出，那么应该看到先看到自己的内脏，从体外来应该看到我们的脸面。这个时候的见，即是用眼睛看到的那样的功用，就是能看到内脏，看到能看到自己的脸，这都是用眼睛看到的这种现象。

那么阿难强调的说，他强调的意思是他说的知、他说的是见那个见，并不是用眼睛看到那种见，而是用心来感知的，用心来感知的，了知的心的功用。

下一句，佛言：“若眼能见，汝在室中，门能见不？这是一个比喻，如果眼睛能看见，在这里的“见”，若眼能见的“见”是心了知的，心能了知的作用，心的作用。眼睛是可以看，这叫“视”，视力的“视”，眼睛是可以看，但是不能了知，在这里是要区别开来说的。

“汝在室中，门能见不？”这是个比喻。就像你坐在房间里，而你的这个房间的门能看见吗？是什么意思？这个房间这个室当做我们的身体，那么我坐在房间里，我就相当于我的心了，那么我坐在心内，而房间里有一个门，

这个门它自己本身能产生了知的作用吗？是这个意思。因为门只能视，门只能看，但是它不能产生见，不能产生了知的作用。

则诸已死，尚有眼存，应皆见物。“则诸已死”就是如果有人死了人死了，但是眼睛还存在，眼睛没有腐烂，那么“应皆见物”眼睛也应该能了知到物，这里这个是个“见”是了知到物、了知的意思，你的眼球就会了知东西。

若见物者，云何名死？如果你的眼睛还能了知其他事物的话、感知其他事物的话，怎么能称之为死呢？“云何名死？”

阿难，下一句，阿难，又汝觉了能知之心，能了知的心，觉了能知之心。

若必有体，为复一体？为有多体？有能了知的心，它有体相，它有本体的话，这个“体”是一个呢还是多个呢？

今在汝身，为复遍体？为不遍体？

在这个能了知的心在你的身体内，是“遍体”呢？是遍布全身呢，还是“为不遍体”，不是遍布全身，而是在身体的某一处来回跑动。这样看曾经在以前和小乘师父聊的时候，那位师父说心是在体内的，我说心是遍虚空的，他说心是在体内的。和小乘这个是有理论是没有办法和大乘相提并论的，它不一样。

在这里也是佛前面已经说过心法这两个说法，它是以前小乘说法，这个时候大乘说，讲大乘这个时候佛应该是六十二岁吧，他讲的大乘和心，过去的小乘说法还已经不一样，开始推翻以前小乘说法。后面说“五阴本非因缘，非自然性”，这也在推翻以前说法，五阴是色、受、想、行、识，他会逐个都后面都会推翻。

外道他们认为是自然性，自然本来有。有一种外道，认为这个世界本来就存在，而这个时候佛小乘讲小乘的时候，就是说这个世界都是由因缘和合

而成，所以到现在你在网上跟人聊，他们也说这个世界是因缘和合而成，我说这个世界是佛创造的，他们就说这个是因缘和合而成，不是这样吗？有这样说法。

但是在这本书里开始佛又反对之前的“因缘和合而生”的说法，所以说五阴都是本非因缘、非自然性，也不是自然性，不是因缘和合而成，也不是自然性、本来存在的，是虚妄的。这是后面要说的，我说的意思就是他在这里开始已经推翻以前的，佛已经开始推翻以前小乘说法。

那么我们看一体和遍体的说法，还有一体和多体，还有遍体和不遍体的说法。

若一体者，则汝以手捏一肢时，四肢应觉。如果你的心是一个完整的一体，那么你用手捏一个四肢中的一个肢，比如说我用手捏着我的脚，那么的“四肢应觉”，那么四肢全部都有感觉。

因为这个心是遍体的，在这里这个逻辑和我们现在逻辑又不一样，这个逻辑就像心就像一个铁球一样，完整的铁球碰一下它，全身都感应，全部铁球都有感应，就像一个通电的铁球，那么拿电稍微电一下铁球的任何一个部位，任何一个部位，那整个铁球全部都会通电。

但是我们的心虽然是遍体，在这里应该我们在普通人的状态下应该理解为遍体是对的，在我们凡夫的境界里，能把心理解为我们遍体，这应该对的。那么变体的心应该像个皮球一样，你用碰一下它可以凹进去某个部位，你用碰手碰碰某个部位它就应该凹进去，而整个球是不应该动的。这是和我们肉体的感觉是一样的，我这是这个比喻。

但是在这里佛说你的心是遍体的话，它是应该整块的，所以你哪里有感知这个感知会遍布全身，同时都有感觉。

若感觉者，捏应无在。那么如果是全部都有感觉的话，捏这个行为它就不存在了，捏某一处的行为就不存在了。反过来说你的全身都有感觉到，你就感知不到你到底捏的是哪里。

若捏有所，则汝一体自不能成。如果捏的地方有个处所的话，“则汝一体”，就是一体了。“自不能成”，这个“则汝一体自不能成”，“捏有所”那么这个所说的，捏的这个地方，它只有一个处所的话，你能感觉到捏的地方是有一个地方的话，捏这个行为产生了一个地方的感知的话，“则汝一体自不能成”，你说的一体的说法就不能成立。

这一段，重新总结一下，佛的逻辑和我们现在逻辑还是有些不一样的地方的。若一体者，心是一体的话，如果心是一体的话，用手捏一个捏一肢捏一肢，那么全身都有感觉，因为心是整体的嘛，全身都有感觉。这样的话如果全身都有感觉的话，那你就不知道到底捏了哪里了，是吧？如果这样说一体的说法是不成立的。

如果说多体的话，若多体者，则成多人。何体为汝？“若多体者”，为什么会变成多体呢？因为我用手捏着脚的时候只有脚有感觉，其他地方没有感觉。那么这个脚的感觉和其他地方的感觉因为区别开来了，所以可以说是多体的。如果这样多体的话，这个人的意识就不是不只是一个了，成为多个人了，人就变成多人。那么哪一个，其中哪一个到底是你呢？这样反问。

下一句，若遍体者，同前所捏。如果是你的心是遍体的，遍布全身的，那么和前面的例子一样，摸到一处全身都应该有感觉的。

若不遍者，当汝触头，亦触其足。头有所觉，足应无知，今汝不然。如果你的心是并不遍布遍布全身，只在身体的某一处的话，如果用手碰头，同时用手去碰足，同时两个都去碰的话“头有所觉，足应无知”，那么头有感觉的时候脚就应该没有感觉，为什么？因为你的心跑到了头嘛，去感觉这

个头的触感，那么这个时候脚就不应该这样，不应该有感觉的。但是你不是这样的，你现在不是这样的，你手碰头和手碰脚的时候两种感觉同时存在的，所以以此来反驳他说的说法。

最后一句啊，是故应知，随所合处，心则随有，无有是处。所以应该知道你所说的，心随着根尘相合之处产生，根尘不相合的时候它消失，这样的说法是错误的。

那么我们重新梳理一下第五征的内容，这个是有有点复杂，因为它中间跳了过去一段，首先阿难说心是根尘相触的时候，根尘相合的时候，会产生出来。他这样一说佛佛就开始反驳，那么这个心本来是有体还是无体？如果心本来无体的话，那么这个“十九界因七尘合”，就变成十九界了，和第七尘没有体的第七尘相合之后变成十九界了，所以这个说法是错误的。

那么然后接着要反驳的是心有体的情况，心无体的时候是错的，那么心有体的时候为什么会错呢？首先说佛说的是用手捏体，用手捏自己的时候，感知的心从哪里来？它有体的话，你说它从哪里来？从体内出的话，应该先看到体内的脏器，从体外来的话应该先看到你的脸面。

所以说他到这里他想说的是有体是错误的，但是在这里阿难突然插了一句，这个能看见的是眼睛；而了知的是心而不是眼睛。这么一说就把佛的话给带过去了，又带到另一个方向，是眼能见、还是心能见这个问题上。

在这里佛说眼睛还能了知的话，死人的眼，人死了眼睛还应该了知，但是它没有这样的了知，所以这个说法是错误的。眼睛只能视，而心是可以见的，所以我们只看到了一个东西，但是不去思维的话称之为视而不见。

那么接下来佛又回到了原来的有体的问题上。有体，在有体的前提下，他就又分出了四种情况：一个是一体，一个是多体，一个是遍体，一个是不遍体。然后佛挨个驳斥。

有体的情况下，如果是一体，那么用手捏脚，用手捏一肢全身都应该有感觉，都应该有感觉。如果真的如果是这样全身都有感觉的话，你就说不上是你在捏哪里了是吧？所以因此来否定了一体的说法。

然后如果是多体的话，如果心是多体的话，那就变成多个人了，所以也是错误的，这样的说法也是错误的。那么如果是遍体的话，就又回到了用手捏一肢的，用手捏一肢的说法，所以还是错误的。

如果是不遍体，心在身体内来回逛荡的话，那么同时触两个地方的时候，就应该只有一个感觉，而不能同时存在两个感觉。因为他在心同时在来回跑，你跑到了一处的话，另一处的感觉就应该没有。所以以此来反驳了心不遍体的说法。

这样大家梳理一下，复杂的稍微梳理一下，首先佛驳斥了心无体的说法，然后在驳斥心一体的说法，先驳斥了心的处所的问题，心从外来、从内来，在这里阿难插了一句就忽略过去，然后开始又驳斥了心如果存在的时候是一体呢、还是多体呢？还是遍体呢、还是不遍体呢？四种状况，所以这个还是看上去挺复杂的。

我们接着看第六征。

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’。前面说的心和法的问题——因为心生，所以法生；因为法生，所以心生。这个说法是小乘说法，那么现在他说佛和文殊法王子，文殊等诸法王子说的时候，“谈实相时”，这个是大乘说法，开始讲大乘理论了。“实相”我们可以理解为这个世界的真相，这个时候佛是这么说的，“心不在内，亦不在外”，佛说心不在体内也不在体外。

我们已经知道心在哪里了，心是，佛菩萨意识遍虚空，我们的自性遍布虚空，可以说这个世间一切，我们看到世间一切都是从我们心里展现出来的

幻境，就像我们做梦的时候出现这个梦境世界一样。梦境里除了自己，还有别人，还有其他动物，还有山河大地。等你醒来的时候发现什么都没有。

可以说在你梦境的时候出现的一切人、事、物，还有动物什么的都是，还有虚空都是你梦境里创造出来的。可以说，因此可以说梦境世界里你的意识是遍布梦境世界的虚空的，更准确的说是一切的梦境里，一切都是我们的幻境。所以佛说“心不在内，亦不在外”，心既不在体内也不在外，所以根据这一句，阿难又开始思惟了。

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。先说“内无所见，外不相知”，这是我们现在状态，凡夫普通的状态，在内对内看不见里边的内脏。如果心在外的话，心在内的话看不见内脏。心在外的话，这个和肉体是区别开来的。这样的话就“不相知”，身体的感觉，心是不应该知道。心的感知心也，身体不知道的。

“内无知故，在内不成”，因为内看不到内脏是不知道，因此说心在内是不成立的，“身心相知，在外非已”，因为身和心，身和心的感知相通，所以说心在外这个说法也是错误的，“在外非义”啊。

“今相知故，复内无见”，现在这个心，身体和心的感知互相知道，但是对内又看不见，“复内无见”，在内看不见我的脏器，所以我想“当在中间”，那么心应该在中间吧，这么一说。

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？这么一说佛又回到了物理空间问题上，先让你确定心到底在哪个位置，“汝言中间”，你说是中间，那“中必不迷”，中间这个位置应该不是迷乱错误的、含糊迷乱的，随便乱跑的、不确定的，不应该是这样的。

“非无所在，今汝推中”，既然非无所在，那肯定有个所在，你现在说是中间，“中何为在？”中到底在哪里呢？“为复在处？为当在身”。在这里“为复在处”，应该指的是身体外的某一处所；“为当在身？”这里身是指的身体内部，到底是外表的某一处所，还是身体内的哪里呢？

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。那么佛先说在身中的状态，若在身体内，你的心若在身体内，“在边非中”，那么身体也是有多多个部位，如果心在某一边上的话，你就不能说是它在中间了，你既然说心在中间，心如果在比如说心在我的手上，那就不能说它是心在中间了。“在中同内”，如果是心在中间，那又回到了心在内的说法了，心在内的话，你应该能看先看到自己的脏器，内脏，但是你看不到啊！所以心也不在内。

“若在处者，为有所表？”如果说心在某一处，身外的某一处的话，那个地方有没有什么标志，有没有标识？“无表同无，表则无定”。如果是没有标志的话，心在外、身外的某一处，但是它没有标志的话，那和没有是一样的。既然没有标志，那和没有是一样的。“表则无定”，如果有表的话，如果有标志的话，那么这个标志就变成无定了，你没有办法确定为说中了，为什么呢？

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。“如人以表，表为中时”，你在身体外的某一处立个标志，把这个标志当说它是中间的话，“东看则西”，从这个表的东边来看的话，这个表在你的西边；“南观成北”，从这个表的南边你去看它，看这个表的话表在你的北边。这样的话“表体既混”，你的身体还有这个表它是混杂的，“既混”，“心应杂乱”，你的心也就混乱了。

也就是说你一旦说心在外的话，它到底在哪里？这样位置又心在外，又确定它有某一个位置的话，那就没有办法确定这个位置这到底在哪里，而且和你的心、和你的肉身的相对关系，它本身就两者之间的关系就变得杂乱了，因为我们身体是可以随便乱跑的，心是到底固定在某一个地址，还是和我们的身在一起跑着，这个都变成了杂乱的问题。

接下来阿难又说，阿难言：“我所说中，非此二种。这个二种就是佛刚才驳斥的，心在体内或者体外这两种状况所说的这个，阿难所说的心在中，这种状况都是佛被驳斥了，被佛驳斥了，然后阿难就说他所说的不是这两种状况。

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。他说他的意思是“眼色为缘”，是眼根和色尘为缘，根尘相对的时候“生于眼识”，这个眼识就会产生。“眼有分别”眼睛是可以分别的，可以看见，分别看见。“色尘无知”，而这个色尘是没有觉知的。“识生其中”在眼根和色尘之间产生识——眼识。“则为心在”，这个眼识就是心的所在。

那么前面佛已经驳斥了，心在某一处所的物理空间上，有一个特定位置的这样，这样的所有说法，心不在体内，也不在体外的某一处，这样物理空间上有一个处所。阿难说心在某一个处所的这样的说法，佛全部驳斥了。

那么现在往下说的是心，阿难已经不再讨论心在物理空间上在哪里这个问题，而是它的功用问题。什么是功用？一个是“眼有分别，色尘无知”，就是“知”和“无知”，“眼有分别”是知道，知晓。“色尘无知”是不知道，外在的物体，它是没有什么感知的死物，所以它不知道。

那么“识生其中”，识生在有知的眼和无知的色尘中间，所以他说的是心就在生在识上，心就是这个识，或者说识产生了这个心。这么一说，佛又开始驳斥。

佛言：“汝心若在根尘之中，此之心体为复兼二？为不兼二？如果说你的心是从根尘之中产生的，根尘之中存在的，那么你的心体，你的心到底是兼顾眼根的知，能知的功用和能知的性质，和物体的无知的性质，这两者同时兼顾还是不兼顾，是这个问题。

若兼二者，物体杂乱。物非体知，成敌两立，云何为中？如果你的心同时有知和不知这两种特性的话，同时拥有这两种功用的话，那就变成物体杂乱了。无知的物体和有知的体——心体，无知的物体和有知的心体它会变得杂乱。“物非体知，成敌两立”，物是没有，“物非”就是物没有感知能力，“体知”心体是知道有感知能力的，这两个就变成敌对的状态了。如果它们混在一起，你的心是一半知道，一半不知，一半有知，一半不知，又变成了两边，这样的说法更错误了。

因为心是知道的，心肯定是有知的，你不能说它一半不知一半知，所以这样更不能成立。所以“云何为中？”怎么能说它是为中呢？这样，心兼顾了有知和无知这两种功用的说法是错误的。

兼二不成，非知、不知，即无体性，如果知和不知是不兼顾的话，你的心既不知也不不知，那就变成是无体性的状态了。“非知、不知”，非是否定了知，非不知又否定了不知，“非知、不知，即无体性”，那就变成了心就没有体性的状态了，它既然即不是知道也不是不知道，那谈何是心呢？

中何为相？那这个中相又在哪里？

是故应知，当在中间，无有是处。所以说你说的心在中间，根尘相对产生的心识的这个中间，它是错误的。

那么我们重新梳理一下第六章的内容。

阿难说，阿难曾听佛跟大菩萨们说“心不在内，亦不在外”，从这里推理出来心在中间的说法，然后佛首先驳斥了这个物理空间上心在某一处的论断。心既不在体内，也不在体外的某一处，先否定掉。

然后阿难又开始不再提物理空间的位置，而是从意识层面上开始讲。有知的眼、眼根，和无知的色尘相对应产生了是眼识，那么心就在生于眼识当中，这样是他说这是中，那么在这里两者共用。一个是眼睛的知，眼睛的分辨、知晓，色尘的无知，知和无知这两者功用，那么心如果同时具备了这两个功用的话，那么知与无知变得混杂，成敌对两立，这就不能称之为中了。

如果心完全不兼顾两个功用，既不是知道也不是不知道，“非知、不知”那其心就无体性了，它就等同于它没有任何作用嘛，那么又怎么说它是在中间呢？“是故应知，当在中间，无有是处”，所以佛就驳斥了阿难说的心在中间的这个说法。

好了，这一期就讲到这里吧。

楞 严 经 (8)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

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？”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。”

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，犹恃娇怜，所以多闻，未得无漏，不能折伏娑毗罗咒，为彼所转，溺于淫舍，当由不知真际所诣。唯愿世尊，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。

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。

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性者。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，而不觉枉入诸趣。

《楞严经》第八期，我们看最后一章，讲完最后一章再简单总结一下，从这本书的三十一页开始。

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，阿难说，他过去见到佛和四大弟子们一起讲法，讲法叫转法轮，转法轮子有碾破无明之意，碾破外道，碾破无明之意，还有就是轮回说法之意，不停地轮回说法。

轮回说法看似简单，但是和其他宗教相比，拿那些一本书打天下的那些宗教相比，它还是有不一样的地方。为什么要轮回说法？因为真理越辩越明。如果你说的是真相的话，轮回说法反复地说，它越说，说的过程中把对方一些错误的理解的地方给它纠正过来，然后说的过程中把这个逻辑上不足的地方给它补充过来，这样真相会越来越明。

如果你说的是胡说八道的，是写出来的小说，那就不能轮回说法了，你说的越多漏洞也就越多了，所以有些宗教它就拿一本书打天下，没人给它再进行补充。就算补充了，它也是在原有的书上进行扩展开来，而不是把不足的地方给补上，或者说把别人错解的地方给它纠正过来。因为它本来是编出来的，所以有不同解释但很正常，然后它不同解释就分成不同宗派。

我们佛法因为它讲的就是真相，所以传播过程中，几千年是三千年时间里不断地有再来人出现，把错解的地方给它补上来，当时的人们执着什么就给它再补上。

像惠能时代的人都是相信佛度、他度，惠能就补上，人要自度，回到自性当中去，这样适合当时的人进行传法，这就是转法轮的意义。

现在我每个月出来给大家给新人们回答问题，很多有新人嘛，反复地讲反复地讲，这也算是轮回地讲，就是要把这个内容传播出去，而不只是我随便写一本书就不再管了，这就不能算是真正传法了。

像老子一样写了一本书他就不管了，最后就没有出现什么帛书版的《道德经》，之前可能是有人改过了，他改过来也不出来纠正一下，到底他要传法的目的是什么，他要不要传？这样都让人产生疑惑，他可能就不想传，如果他想传的话，后面应该持续地讲。

像孔子一样，孔子是一直在讲的，他一直带弟子一直讲在讲，不管他讲的内容好不好，至少他有这个目的，他要把自己的知识传播出去，老子他估计就没有这个想法了，有人请他，他可能是针对于这个人，当时的那个人就讲了一段，然后就不再讲了，他就随缘度一个人然后就不讲了。

所以正法是需要有人不断地轮回地讲，把别人的错解，一般人的错解还有逻辑上没讲透的地方，再给它补上，让完整的法传播出去，有这个意义。

还有轮子，在这里说是我们理解为正常的那种车轮，在古代应该指的是战争用的木轮，滚木。就是中国古代小说里经常出现的滚木，从城墙扔下去，或者从山坡上给它浇个油，然后点个火往下滚，就可以把敌人给压碎这种武器，这是古代用的兵器一种战争兵器，用这个来比喻的。

并不是我们理解的简单的车轮子，那个时代的车轮，那么小车或者牛车这种车用它来能碾碎什么东西基本没什么太大效果，但是兵器用的这种木轮是可以碾碎东西的，碾碎敌人的，所以用这个来比喻。

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。阿难听佛和四大弟子讲法的时候，听到“觉知分别心性”，可以觉知和分别的心性就是我们的本心，它不在内也不在外不在中间，“俱无所在”。没有所在的地方。“一切无著”，无著就是不附着于一

切来存在的，“一切无著，名之为心”，这就叫心。无着在这里没有存在这个意思，一切无著不附着于一切，它称之为心。

则我无著，名为心不？”那么我这个无著不附着于一切的称之为心吗？在这里它没有存在的问题。所以后面看佛开始先讲存在的问题。

佛告阿难：“汝言觉知分别心性，俱无在者，你说这个可以觉知的可以分别了知的心性，它不在。“俱”，俱是一切，后面解释了一切，在这一切当中都不在。那么什么是俱，指什么是一切？后面下一句。

世间虚空水陆飞行，诸所物象，名为一切。“世间虚空水陆飞行，诸所物象”当中，虚空和诸所物象这是器世界，这在报当中属于依报，依是依靠的依。水陆飞行，这是有情众生。这种有情众生有生命体的叫正报，这个世界是由依正二报所形成的，这叫一切。

汝不著者，为在？为无？如果你说不著于这一切的话，你说的心到底存在还是不存在？在和无，在这里首先讨论存在与不存在的问题。如果你说不存在的，一个东西它不存在的，后面谈它的什么性质，存在方式，这些个都没有意义。如果它不存在的就不存在什么性质等问题。如果存在了，那才开始谈它的存在方式，它的性质什么表象等等。

那么我们看下一个问题，下一段，无则同于龟毛、兔角，云何不著？如果它不存在的话，这个心是不存在的话，它就像龟毛兔角一样，这都是不存在的东西。“云何不著？”你怎么能还能谈论什么不著这个问题，著不著的问题。对于一个不存在的事物，咱们就谈不上著不著的下一层逻辑上的问题。

有不著者，不可名无。不著在这里指的是物体的新的存在方式或者性质等等，所以你既然谈到了下一层逻辑，存在方式和性质等，那么你就不能说它是无了，“不可名无”。

无相则无，无相在这里相就是指存在方式性质，它的相状等等，一切存在之后可以谈论的性质等问题，无相则无，如果没有这一切的话，那才是真的无。

非无则相。如果是非无，有的话，只要东西存在的话，它必然有存在方式、性质、形状等各种后面的属性。

相有则在，如果有这些相的话，那必然是存在的。

云何无著？它既然存在了，你怎么能说它无著，它肯定有它的存在方式，有存在方式就可以存在，不能说它完全是无著的。

是故应知一切无著，名觉知心，无有是处。”所以我们应该知道，“一切无著”，不著于一切，不依附于一切存在。这种说法称之为觉知为心，这叫觉知心，这样的说法是错误的。

到这里为止，这本书的第一个解决的问题叫七处征心，讲完了。就是用逻辑来证明阿难的七种错误的对心的说法。

第一种说是心在内，佛说是错误的，然后第二种是心在外，也是错误的。阿难说那么心潜藏在根内，佛说也是错误的。第四种是睁眼、开眼见明，名为见外，闭眼见暗名为见内，佛说这也是错误的说法。第五章阿难又说使我心性随所何处，和根尘相合之时心会产生这种说法，佛说也是错误的。

第六征是心不在内，亦不在外，而在中间。阿难说这个中间是根尘的中间，并不是某个有触手的物理空间上的中间，而是根尘之中，根尘的中间。佛也是驳斥了这样的说法。最后第七种是无著，心为无著，“名为心否？”如果无著于一切的时候称之为心吗？这么问，佛也驳斥了这个说法。那么心到底在哪里？我们是先知道了正确答案之后，再看这本书的。

心就在，就是意识遍虚空，我们所看到的一切都是在我们心里显现出来的幻象，这么理解就可以了，前面这个逻辑，七处征心的逻辑你一下子没明白过来也无所谓，你只要知道正确答案就可以了。

下一段开始佛讲轮回的二种根本，我们就看原文。

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：这样的段落就不解释了。

“我是如来最小之弟，蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃娇怜，所以多闻，未得无漏，不能折伏娑毗罗咒，为彼所转，溺于淫舍，当由不知真际所诣。阿难说他是如来最小的弟子，最小之弟，不是弟子是堂弟。阿难是四王八子中年龄最小的就是他这一辈，佛陀这一辈分当中应该是年龄最小的，所以蒙佛慈爱随心出家，虽然出了家，但是“犹恃娇怜”，就是乘着这个佛的怜爱，“所以多闻，未得无漏”。就喜欢多闻喜欢听法，但是没有专注于修禅，所以没有得到无漏。无漏一般指阿罗汉，在这里就指阿罗汉。

“不能折服娑毗罗咒”，所以不能折服这个，对抗不了外道的仙梵天咒。“为彼所转，溺于淫舍。”所以被这个咒给抓住了，“溺于淫舍”，被抓进淫舍里。“当由不知真际所诣”，应该是不知道真际所诣，就是这个世界的真相，或者说，一直在讲，佛前面一直在讲真心在哪里这个问题，所以也可以理解为不知道我们的真心到底在哪里这个问题。

唯愿世尊，大慈哀愍，开示我等奢摩他路，令诸阐提，隳弥戾车。”在这里阿难说请佛“大慈哀悯开示我等”，向我们讲法奢摩他路，奢摩他路就是修行的法门，修行的方法，或者也包括真相，在这里，前面佛还没有讲出到底真心在哪里这个问题，所以也在求法。“令诸阐提，隳弥戾车”。一阐提就是断善根之人，不能成佛的人。以前小乘里或者说大乘没有讲全之前叫一阐提，就是说一阐提不能成佛。

一阐提解释过来就是一种是不信因果，还有一种是攻击正法，这两种原因会令成一阐提。还有一种是菩萨不愿意入正觉，也不愿意入涅槃，愿意继续度人的也叫一阐提。但是菩萨是可以随时放下念想，然后去成佛的。至于阐提，大乘讲到后边之后这些阐提就算攻击过正法，就算不信因果，他只要改变念想，学习正法之后忏悔以往的去，把那些曾经攻击正法产生的后果都消除掉，然后多传播正法，最终都可以成佛的。

那么在这里阐提的问题还有一个公案，就是道生法师的。最早法显法师，东晋的法显法师，这个人比唐玄奘，玄奘法师更早的去那烂陀寺求经的人，他回来之后译了一本叫《大般泥洹经》，在这里主张一阐提不能成佛，就是大乘佛经只拿来了一半，没拿后边的来。所以这个说法是当时所接受的，当时大部分主流法师们都接受，主流佛教界都接受这种说法。

后来道生法师讲涅槃经时，他根据上半部不全的内容，讲到后边自己领悟，自己领悟觉得阐提也应该是可以成佛的，所以他就开始讲阐提可以成佛，他主张这种说法，就被其他的主流法师们不认可，他都被自己的城里赶出来了，赶出之后就去了苏州虎丘山，在那里对着石头讲经，讲《大般涅槃经》，讲到阐提无佛性时，他应该是问这些石头，问阐提，我认为阐提还是有佛性的，你们说对吗？结果这些石头还点头了，所以现在苏州虎丘山应该有旅游点、石头点、顽石点头的旅游点，有这么一个公案。

所以说道生法师他不是按照佛经里完全那么接受和理解的那种人，通过自己的思维逻辑去想，去进入、进行深一步的那种剖析，然后把里边一些逻辑上看似不通的问题都给理顺了，有这样的智慧的人。

我们接着讲下一个词，“隳弥戾车”，隳，和堕落的堕是一个意思。弥戾车是梵文用意，弥戾车，意为边地之卑贱无知种族，就是智慧低下，还有

身份低贱生在边地的这些境界低的众生。在这里阿难是求佛开示真正的正法，让这些阐提也好，这些边地的身份低贱的没有智慧的人也都能开悟。

作是语已，五体投地。及诸大众，倾渴翘伫，钦闻示诲。他说完之后五体投地，阿难五体投地，“及诸大众”也跟着五体投地，然后“倾渴翘伫”，倾渴是倾仰，渴望，希望听到佛法。翘伫，伫是站着的意思，翘伫，翘成伫，伫带着佛说法，就是站着真诚地等待，“钦闻示诲”。

尔时，世尊从其面门放种种光。其光晃耀，如百千日，这个时候佛就放光了，这种话就不展开解释了，

佛一放光，普佛世界六种震动，这个世界都是六种震动了，六种震动这个也是有不同说法的，我们看这后面解注释就可以了。还有为什么会有六种震动这种事情？在记载上说也有，有人得道的时候有六种震动，还有佛讲法的时候也有六种震动。有人得道有六种震动，其中有一个在《坛经》里也讲过，跟着惠能法师有过对答的有一个僧人，他回去之后悟道了，然后就天空当中就有声音说某某悟道了，这样的说法，这个也是一种震动，这叫声震动，大地震动和声震动有两种。

那么在这里说是“动涌起”是行震动，动是摇动，涌是急声，有如涌泉一样喷起，起是慢慢升起，还有“震吼击”是声震动，震是震荡破裂，吼是吼叫声，击是互相冲击。这六种震动形式叫六种震动。

还有佛后面也会讲到，有人悟道了，有人要解脱了，这个时候就连天上的他化自在天的魔宫都跟着一起震动。甚至是有人成佛悟道，就算不能成佛，哪怕是成个阿罗汉，这个时候都夸张地说，魔宫都崩塌了，有这种说法。这个在逻辑上是什么意思？怎么理解？

从物理学上看，我们物质世界都是所有众生的执着所形成的。所以我们每一个众生的执着都给这个世界带来了一份稳定性，可以这么理解。有越多的众生加入到这个梦境里，这个梦境就变得越来越坚固。

所以当有人悟道解脱的时候，整体的坚固度会下降一分，所以你的修为足够高的话，你就会感知到这种细微的下降程度。坚固度下降的这个程度。所以天界的天王，魔宫的魔王波旬他是有神通的，他能感知到，有人解脱了，整个世界的坚固度稍微下降了一下，所以他感觉到天空都在震动，用逻辑来理解是这样的。

如是十方微尘国土一时开现，佛开始放光之后，十方微尘国土所有的佛世界都开始显现出来。

佛之威神令诸世界合成一界。佛用神通把所有世界合成一界，但是在后面又说，其世界中所有一切诸大菩萨，皆住本国，合掌承听。所以世界当中的所有一切诸大菩萨，所有法界中的不同佛世界的大菩萨们皆在本国，自己的世界里合掌承听。

在这里，虽然说所有的世界合成一界，但是还是粒粒分明的，每个世界区别开来。只是佛在佛的境界里他是没有分别心的，所以所有世界都可以合到一起，同时向所有这种世界的众生传法，但是他们之间各个世界众生之间，还是不、不一定会有直接接触，只是他们都能听到法而已。

佛告阿难：“一切众生从无始来种种颠倒，这个都理解，种种颠倒，颠倒有凡夫的四颠倒，常乐我净和无为的二乘的四颠倒，无为的四颠倒，叫无常颠倒，无乐颠倒，无我颠倒，无尽颠倒。在前面的书上都解释过了，在这就不重复讲了。

业种自然如恶叉聚。业种自然，因为颠倒妄想或者说因为无明就会起惑，无明起惑。然后因惑造业，有了这个惑就会开始造业，造了业就会受果

报，果报当中还是苦报较多，所以起惑造业受苦报受报，这三个聚在一起就像恶叉聚一样，恶叉聚是什么？恶叉聚是西域的一种果名，一地生三果，同聚而生，就是一次开出三个果来聚在一起的，所以拿这个做比喻。

那么“业种自然”里的业是怎么来的？业前面已经多次讲过和其他众生的互动称之为业，为什么会互动？因为先有了情绪，情绪当中有一个就是思情，他感到孤独了，想和其他众生互动了，所以就会开始互动。互动的方式用六根来进行互动，互动之后又产生了结果，结果就是互相有了情绪变化，对对方产生好的执着和不好的执着，这种都称之为业。

所以这个业力相互牵引，我们说的业力牵引就是相互之间的执着交织到一起，你对我有执着，我对你有执着，这样的结果就是相互之间有了业报，同时把我们都拖入到轮回当中。哪怕我自己想解脱，想解脱，但是我对别人造成的业，对别人造成的伤害让他们产生情绪变化，他们也会对我产生执着。这些执着都会从我的意识里展现出来，从菩萨境界看的话就是这样，所以就会把我拖入轮回当中，这就是轮回的根本原因。

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，一些修行人们，他们不能成佛，得成无上菩提就理解成佛，这些修行人，很多修行人不能成佛，他们会成为声闻缘觉甚至外道，还有诸天魔王及诸眷属，成为这些外道或者天魔，这是什么原因？

皆由不知二种根本错乱修习。都是因为他不知道两个根本问题，二种根本问题，因此会错乱修习错误的修习。

犹如煮沙欲成嘉馔，纵经尘劫终不能得。就像煮沙欲成饭这个比喻，从这里来的。煮沙欲成饭，想把沙子煮成饭，但是在这里嘉馔是好饭的意思吧，馔就是饭团可以看作饭，想煮沙成饭，但是“纵经尘劫”，哪怕煮多久，最终也只是热沙而已，它不是饭，“终不能得”。

然后下边解释了什么是二种根本？

“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。第一个原因是生死轮回的根本原因，你和这些众生们，“则汝今者，与诸众生”，你和这些众生们用攀缘心为自性者，把攀缘心当做自己的本心来看待。

我们现在认为的心都是执着所形成的心，我们把这个心当做我们的真心来看待，认为这就是自己。还有把我们这个躯壳肉身也当做自己，这就是凡夫的一个颠倒妄想，把我们当下用分别执着形成的心、这个幻心当做真心来看待。

第二个根本原因，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。看似复杂的一句话，但是实际上很简单，“无始菩提涅槃元清净体”，这就是自性嘛，自性。“则汝今者，识精元明能生诸缘缘所遗者”，你的自性它会生出诸缘来，“能生诸缘”，“缘所遗者”，有了缘之后你就忘记了前面的本来的自性，就叫“缘所遗者”。

在这里缘是同时包括了两种，一种是无明缘行十二因缘法的缘，能生诸缘既包括缘，因为前面的妄想导致了后面的妄想，这样层层下去就变成很多妄想。还有一个缘，我们所说的人与人之间有缘的缘，就是我们和其他众生有过互动，那就造业了，有过互动称之为有缘，“能生诸缘”。

所以一个是妄想不断增多的因果关系的缘，还有一个就是和其他众生互动的缘，有了这些缘就会有所遗。遗是什么，就是遗忘，会忘记，忘记了什么，就是忘记我们本来有不生不灭的自性的这个真相，我们会忘记掉，把自性开始遗忘掉，虽然自性一直在，但是我们已经忘记了我们有这样的自性。

由诸众生遗此本明，虽终日行，而不自觉枉入诸趣。这些众生们遗忘了本明，本明就是自性，遗忘了我们本来有不生不灭的自性这个事实真相。

然后“虽终日行”，然后天天修行和生活，虽终日行一个是修行，一个算是生活。总之每天都在忙碌着，而不知不觉而不自知，不知道自己有不生不灭的自性。然后就会“枉入诸趣”，进入到诸趣当中不断轮回。

到这里，也算是解释了二种根本，但是二种根本合起来实际上就是一个真相而已，你知道自己有一个不生不灭的自性的话，就会把攀缘心，我们在这里所说的攀缘心，就是你现在能感知到的这些个用分别和执着形成的心当做幻境，当做假的当做虚幻来看，你就可以走在正确的修行路上。

如果反过来说，你把假的用执着和分别形成的心把它当做真心，把它当做自己来看的话，你就等于是遗忘了自性，遗忘了自己有不生不灭自性的真相，那么你就会在轮回当中不断翻滚，不断翻滚，无法解脱。

今天就到讲到这里。

楞 严 经 (9)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。”即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：“汝今见不？”阿难言：“见。”佛言：“汝何所见？”阿难言：“我见如来举臂屈指，为光明拳，曜我心目。”佛言：“汝将谁见？”阿难言：“我与大众同将眼见。”佛告阿难：“汝今答我，如来屈指为光明拳，耀汝心目，汝目可见。以何为心，当我拳耀？”阿难言：“如来现今征心所在，而我以心推穷寻逐。即能推者，我将为心。”佛言：“咄！阿难，此非汝心。”阿难矍然，避座合掌，起立白佛：“此非我心，当名何等？”佛告阿难：“此是前尘虚妄相想，惑汝真性。由汝无始至于今生，认贼为子，失汝元常，故受轮转。”阿难白佛言：“世尊，我佛宠弟心爱佛故，令我出家。我心何独供养如来，乃至遍历恒沙国土，承事诸佛及善知识，发大勇猛，行诸一切难行法事，皆用此心。纵令谤法永退善根，亦因此心。若此发明不是心者，我乃无心，同诸土木，离此觉知更无所有。云何如来说此非心？我实惊怖，兼此大众无不疑惑。唯垂大悲开示未悟。”

尔时，世尊开示阿难及诸大众，欲令心入无生法忍。于师子座摩阿难顶而告之言：“如来常说诸法所生唯心所现，一切因果世界微尘因心成体。阿难，若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有体性。纵令虚空，亦有名貌，何况清净妙净明心性，一切心而自无体？若汝执吝，分别觉观所了知性，必为心者，此心即应离诸一切色、香、味、触诸尘事业，别有全性。如汝今者，承听我法。此则因

声而有分别，纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。我非教汝执为非心，但汝于心，微细揣摩。若离前尘有分别性，即真汝心。若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛、兔角，则汝法身同于断灭，其谁修证无生法忍？”

即时，阿难与诸大众默然自失。佛告阿难：“世间一切诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想误为真实。是故，汝今虽得多闻，不成圣果。”

《楞严经》第九期，我们上一期讲到了二种根本，二种轮回的根本。一者是用攀缘心，把攀缘心当作自性，这是一个原因；第二个原因是因为把攀缘心当作自性，就忘记了我们有一个不生不灭的自性，有一个最底层的阿赖耶识，因此众生会轮回。那么下一段开始就进入了十番显见，指的是继续探究心的功用，心在哪里这个问题，那么我们接着看。

“阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。”即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：“汝今见不？”阿难言：“见。”佛说阿难你现在要修行，踏上这个修行路，奢摩他是灭妄想的修行方式，“奢摩他路，愿出生死”，试图出离生死，想成阿罗汉嘛至少。

“今复问汝”现在问你，“即时如来举金色臂，屈五轮指”，如来就举臂，然后屈指，“语阿难言：‘汝今见不？’”问阿难你看得见吗？阿难说看得见。

五轮指后面有解释，如来手指端有千辐轮相，所以叫轮指，有五指各对应地水火风空，故称五轮指，这些就不重要了。

我们翻过来继续看，佛言：“汝何所见？”阿难言：“我见如来举臂屈指，为光明拳，曜我心目。”佛问你又见到了什么呢？阿难说我见到如来举臂，然后弯曲手指为光明拳，握成拳。“曜我心目”，如来是全身都能发光的，他举臂的时候他手上肯定是发光，所以阿难说“曜我心目”。

佛言：“汝将谁见？”阿难言：“我与大众同将眼见。”“汝将谁见？”在这里问的是你们是什么人见，还用什么见，是这个意思。什么人见到了，是用什么见到了？

阿难说，我与大众，我们这些人我和大众们一起见到了，“同将眼见”是用眼睛看到的，所以叫我用眼见。

下一句，佛告阿难：“汝今答我，你现在回答我，佛跟阿难说你先回答我。

如来屈指为光明拳，耀汝心目，汝目可见。以何为心，当我拳耀？”是我用屈指握成拳耀你心目，“汝目可见”你是用眼睛看见的，那么“以何为心”，以什么当做心，来“当我拳耀？”在这里说“以何为心，当我拳耀”简单理解为是你的心在哪里？在我看到了我的拳耀的时候，你的心在哪里？以什么当作为心，这个问题。

那么在这里前面有三个问题，你看到了什么？阿难说是看到了拳耀吧，如来举臂屈指的这个我看到了，然后，谁看到了呢？阿难说我和大众看到了，用什么看到了呢，就眼见，用眼睛看到的，就是三个问题。看到的内容，看到的人，看到的方式，或者说看到的是用工具，眼睛就是一个看到的根器，那么我们往下看。

阿难言：“如来现今征心所在，而我以心推穷寻逐。即能推者，我将为心。”阿难说如来现在正在探讨心在哪里的问题，“而我以心

推穷寻逐”，我正在用心来推穷寻逐，用心来推理研究，“即能推者”这个能推究的心，能推理能思维的心就是我的心，“我将为心”把这个当做为心。

佛言：“咄！佛说咄是错的意思。阿难，此非汝心。”那不是你的心，咄是呵斥声，因为错了就一个呵斥声。“阿难，此非汝心”，这并不是你的心。

下一句，阿难矍然，避座合掌，起立白佛：“此非我心，当名何等？”矍然，矍是惊惧的意思，惊惧状。阿难吓到了，佛说因为你正在思考的心，它不是你的真心，这样一下阿难就吓到了。“避座合掌”起来避开了座，这也是一种恭敬的行为，恭敬的方式。“起立白佛”站起来问佛“此非我心，当名何等？”如果这不是我的心的话，我的心是什么？那么应当叫什么？

那么心到底在哪里？心是什么？在这里这本《楞严经》里前面十番显见七处征心，十番显见都是按照凡夫的境界用逻辑来推理的。那么我们就先直接说真正的答案，然后再根据这个答案来往后看，这就更明白了，你按照这个逻辑来进行推理，有些人可能跟不上，逻辑比较复杂，而且是过去的佛在世的时间的那个逻辑，咱们就按照我们已经了解的真相来看。

首先，肯定是有个自性的，然后有个妄想，这叫菩萨。再有分别心叫阿罗汉，再有执着就是凡夫了。在凡夫的境界里，有情绪的和没有情绪的，这又分了，有情绪之后在情绪之下，情绪之上是那个四空定的执着，这个就不细细展开，而且佛也没有细细展开。

有情绪和没情绪是两个状态，有情绪就有欲望，有欲望就会产生六根来实现你的欲望，所以佛都在有六根的状态里进行推理。那么有六根的话就有根、尘、识三个，根尘识三个境界三个同时出现。

那么在这里阿难用眼睛看到这是根，看到的是如来的手那就是尘，然后把这个尘反映到意识里，这叫识。这都是在注意力上产生的，所以你把这三个都去掉，还有一个，里边还继续有东西，还有意识，这个就是真心，与前面相比是真心。

在这里不说最终极的阿赖耶识，什么都没有的状态，这个不说的。如果你再往前推，如果佛是针对分别心来说的话，在往上分别心之上，妄想境界，菩萨的妄想境界，佛就会说你应该灭掉四相，没有我相、人相，众生相，寿者相。

至少会重点提到我相、人相上，然后你要达到无我的境界，无我时那才是你的真心，这样说的，给阿罗汉们讲的时候。现在是给凡夫讲，所以凡夫的境界里是有根尘识，阿难这个是有根尘识的，所以他会让你先把根尘识灭掉。

你还能分别了知的心还在，分别了知的心，这个时候分别了知是分别心的状态里说的，就是阿罗汉的境界里，阿罗汉境界里有分别心的状态，从凡夫的境界里往上看，那就是真心。我们理解了这一层逻辑，那么就可以往下看了，那么佛说。

佛告阿难：“此是前尘虚妄相想，这两个是区别开的相和想。

惑汝真性。这两者在这惑汝你，迷惑你的真性，或者说覆盖掉了你的真性。

由汝无始至于今生，你从无始以来到现在为止。

认贼为子，你把这个前尘虚妄相想，当做了你的真心。

失汝元常，因此失了汝的元常，你的元常就是你的自性最根本的意识。

故受轮转。”所以在轮回当中打转了。

那么前尘虚妄相和想，前尘就是刚才佛要他的眼的全部，这些眼前的所有东西都可以看作前尘，这都是虚妄相，前尘一切都是虚妄相，所有的虚妄相反映到你的心里，然后你进行思维推究。根据这些前尘虚妄相进行推究思考，这叫想。色受想行识的想在这里是把它色受当作前尘虚妄相，这样区别开来讲，应该是这样理解才对的。

阿难白佛言：“世尊，我佛宠弟心爱佛故，令我出家。我心何独供养如来，乃至遍历恒沙国土，承事诸佛及善知识，发大勇猛，行诸一切难行法事，皆用此心。纵令谤法永退善根，亦因此心。若此发明不是心者，我乃无心，

在这里说，阿难说他是佛的宠弟，佛宠爱的弟子，应该是弟弟，堂弟，“心爱佛故”，他恋慕佛。“令我出家”，所以跟着佛出家了，“我心何独供养如来”，他不只是单独供养如来，只供养当下这位佛。

“乃至遍历恒沙国土，承事诸佛”他去了很多世界，“承事诸佛”，供养承事了很多佛，“及善知识，发大勇猛”，还有这些佛和善知识们，以勇猛心来修行。“行诸一切难行法事”，做所有这些难做的法事，修行供养这些都算。“皆用此心”都在用此心。

在这里，你看“我心何独供养如来，乃至遍历恒沙国土”这段是过去式还是未来式，大家是怎么想的？我个人认为是过去式，佛是带着他去见了其他佛的世界，去了其他佛的世界，这样可以承接更多的加持力，让阿难在有淫欲的状态下，凡夫的状态下也可以把他硬推成阿罗汉，至少我是这么相信的。

有人以前问过，阿难既然是凡夫，那么我说所有有缘众生都带到阿罗汉，一个人才能成佛，那佛还能成佛吗？不光是阿难，阿难是凡夫，还有三个大施主，祇陀太子，给孤独长者、波斯匿王这三个有名的大施主，他们也是凡夫境界，死后都是去了天界的，并没有成为阿罗汉的。那么你是怎么理解这个问题？

有人觉得在逻辑上说不通，因为和我说的理论，我当时说就是他可以带到其他世界，承接更多的加持力，把他带到阿罗汉的境界，只要感受了一下阿罗汉的境界，他当过一次，对当世的佛来说已经不会再成为障碍了。

那么我们接着看，纵令谤法永退善根，亦因此心。哪怕是做坏事诽谤佛法，退了善根那也是这个心。

若此发明不是心者，我乃无心，如果把推究的心用来推究思考的心，不再当做我的心的话，这个不是我的心的话，那我就没有了心了，“我乃无心”。

同诸土木，离此觉知更无所有。那就像土木一样，没有生命的死物一样，离了觉知更无所有，什么都没有了。

云何如来说此非心？我实惊怖，为什么如来说我这个用来推究的心不是我的心，“我实惊怖”，我很害怕。

兼此大众无不疑惑。这里的大众们都感到疑惑。

唯垂大悲开示未悟。希望佛大慈大悲开示一下，让这些未悟的人们都能开悟。

尔时，世尊开示阿难及诸大众，欲令心入无生法忍。这个时候世尊开始给阿难和大众们开示了，目的是让大家都进入无生法忍，无生

法忍在《楞伽经》里是八地菩萨以上的境界，那么在这里我们就不细推究他到底是什么境界了，大概了解一下什么是无生法忍就可以了。

以前也解释过，凡夫的忍叫生忍，因为凡夫是想遇到了痛苦之后，遇到了烦恼之后需要忍的时候，需要用逻辑来思维，然后强行忍这叫生忍，然后到阿罗汉的境界里叫法忍或者无生忍。

菩萨的境界里叫无法忍，然后无生忍和无法忍都加在一起，就无生法忍，或者把无生单独拿出来看作妄想，这个时候无生就变成了一个妄想的属性了，所有的妄想都没有本体，从这个角度来说无生，法是一切妄想分别执着的统称，这样看也可以解释，无生法忍就是不起妄想的状态，这也不算最高境界。

于师子座摩阿难顶而告之言：在师子座，在讲座上摸着阿难的头顶告诉他。

“如来常说诸法所生唯心所现，一切因果世界微尘因心成体。如来说诸法，所有的法它生起来都是因为心，都是心里产生的，所有的妄想都从自性当中生起，“一切因果世界微尘”，因果就是和其他众生互动当中产生的业。世界微尘那就是器世界，一个是有情众生之间的业，还有一个是器世界，这两者。“因心成体”都是因为心成为体，都是从心里产生的。

阿难，若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结，诘其根元，咸有体性。纵令虚空，亦有名貌，何况清净妙净明心，性一切心而自无体？

在这里佛说诸世界一切所有，世界中的一切事物，乃至草叶缕结，这些细微的事物，寻求它的根源及其根源，都有体性。在《楞伽经》等这种讲菩萨境界的高端佛经里都说法无自性，妄想分别执着没有本体，这个时候自性是本体，但是在这里说是有体性的。

它虽然是妄想，既然让我们能看得见，既然生出来的，它就有它的体和相的性质。在这里，所以说这一段相当于是对凡夫们讲的。

“纵令虚空，亦有明貌”，哪怕是虚空它也有明貌，这里都是给凡夫们讲的，不是给菩萨境界的那些人讲的。

“何况清净妙净明心”，先说虚空的明貌，明，虚空就是明，貌也可以看作是它的性质或者相状，那么虚空是无障碍的，它的性质就是没有任何障碍，可以承载一切的，这叫虚空。

“何况清净妙净明心，性一切心而自无体”。清净妙净明心就是我们本心，“性一切心”，性一切，这个是性解释为动词，可以给一切事物赋予体性的心。因为所有一切事物都从心里产生的，前面刚刚说。

“如来常说诸法所生唯心所现，这样心可以让诸法生起来，并且给它们赋予它们体性，这样的心而自无体，怎么可能自己没有体呢。

若汝执吝，分别觉观所了知性，必为心者，此心即应离诸一切色、香、味、触诸尘事业，别有全性。执吝，执着。吝是不吝，吝啬的吝，就是不肯舍弃的意思吧。如果你坚持认为这个能够“分别觉观所了之性”，分别觉观是在这本书里，给它又加了新的什么概念，**觉观是心以为寻伺，觉即寻心之初相，观即伺心之细想。**我觉得这些新造的概念应该没啥必要，这只会让人更加觉得复杂。

分别觉观就按照这个字面意思来理解就可以了。这个都是在凡夫境界里说的，所以分别，就是用眼睛来分别的，觉是用我们的意识，六识吧，眼识，观，在这之上还有一个观察的心，但是还没有够到分别心的境界。

“所了知性”也就是说用我们的六识执着心来分别认知，所了知的性，“必为心者”你把这个当做心的话，“此心即应离诸一切色、香、味、触诸尘事业，别有全性”，你这个心离开了这些色香味触等与六尘相对应的，外界六尘相对应的这种事业，应该还有全性。

“如汝今者，承听我法。此则因声而有分别”就像你现在听我讲法，那都是因为因声而有分别，因为我用声音来传法，你用耳朵来听，因为耳朵听就产生了声音，就是在意识里反应成为耳识，眼识、耳识这个耳识。

“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事”灭了一切见闻觉知，就是用我们的六根感知外界世界的那种能力暂时灭了，然后进入到那种悠闲的状态。这个时候“犹为法尘分别影事”。在以前讲过六识有残相，六根残相它会一直存在，睡觉的时候我们看似不再用六根去感知外部世界，但是还会有梦境，说明六识还在波动，还处在起作用的状态下，这都叫“法尘分别影事”。

在宣化上人写的书里，他们又提了一个概念叫独头意识，独头意识这个就是专门指我所说的六根残相或者六根思考这样的能力。就是在外界用根器感知外界的能力暂时屏蔽住的时候，你内部还有思维的能力，根据针对于六根产生的思维能力这个叫独头意识。后面我会再重新分析这一段。

我非敕汝执为非心，但汝于心，微细揣摩。若离前尘有分别性，即真汝心。那么我不是敕汝，敕是命令你，“执为非心”告诉你执着就是注意力层面上产生的心不是心。“但汝于心，微细揣摩”你要微细的揣摩你的心。

“若离前尘有分别性，即真汝心”如离开了前尘，还有分别性，分别了知的性的话，那才是真心。前面注意力层面上产生的心那不是真心了，但还是你的心，是假的。但毕竟还是你的心，和后面真如心来相对应的。

若分别性离尘无体，斯则前尘分别影事。这个分别性，分别了知的这个性“离尘无体”，如果离开了尘，外界的六尘，它就无法起作用了，那么“斯则前尘分别影事”，那么它只是这位宣化上人说的独头意识，或者我所说的六识、五根残相六识的思考。

尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛、兔角，尘不是常住的，外界的六尘都是变化的，它们在变灭的时候，“此心则同龟毛、兔角”，因为你所认为的心和变灭的外界六尘一同变灭，所以它就如同龟毛兔角了，它就不存在的了。

则汝法身同于断灭，你把注意力形成的心当做你的话，你的法身就会如同断灭。

其谁修证无生法忍？”那么又有谁来修正无生法忍，在这里前提是你肯定有一个不生不灭的自性。

那么我们看这一段，从“阿难，若诸世界一切所有，其中乃至草叶缕结”在这前面，从这里到刚才“其谁修证无生法忍”，这么长一段里，我们要了解这个佛要说的心。就是阿难状态下，阿难凡夫的状态下，认为自己的心是什么的那个心，也就是凡夫状态下是有六根境界的，六根也就是注意力产生根尘识十八界，我们都已经知道了，在我们凡夫的境界里，一直在六根境界上进行思考，根尘识也就是注意力一直在。

那么他所说的色、声、香、味、触这个五法，这个五法是针对于外界的六尘，然后用我们的六根去感知，然后反映到我们六识，这个心，这种六识心当做我们的心。还有一个法尘，法尘是我所说的六根残相和六根思考，这样理解就可以了，在凡夫的境界里这么看的。

那么把这些，怎么证明这些都不是自己的真心呢？我们把它灭掉之后还不死的话，就肯定是真心了。佛也说了，如果你把这些灭掉之后，你死了的话就等同于断灭了，法身断灭了。那有谁来证无生法忍呢？也就是说灭掉这些你还有更深层次的真实的心。

那就说明你现在所认为的那个心，注意力层面上这个心他就不是你的真心了，佛所说的就是这个逻辑了。那么我们是怎么证明他这个的确不是真心呢？

那就用我们禅定境界来说，要修禅定你肯定要先明白意识的结构，文字妄想注意力，还有后面的情绪。在这里佛是没有提到情绪，直接跳到后面下一段就开始像漏尽成阿罗汉这样的说法，情绪和四空定的内容，他直接跳过去了。

那么在前面我们的境界里，凡夫的境界里，打坐首先肯定是要灭掉文字妄想，那么你能灭掉文字妄想就说明文字妄想肯定不是你的真心了，那不是你真实的自己了，再往上初禅二禅。

初禅是什么？下三根暂时熄灭，下三根暂时熄灭之后意识会往下沉，你有明显这个感觉进入禅定当中，下三根当中有一个是色根，身根触觉，那么身根触觉熄灭的话，你会失去身体的感知感觉，感觉到身体不存在了，有这样的感觉，而且一直下沉到臆中，你有下沉的感觉。

那么二禅是上面的眼根耳根，还有冷暖觉这些消失，视觉、听觉、冷暖觉这三个消失，这个时候意识会往上升。这三个加上前面的下三根，合称为我们的肉身，肉身就是六根和合而成的产物。

所以你把六根全部熄灭，或者说下三根熄灭上三根暂时熄灭的情况下，你的意识就可以开始脱离肉体，你有脱离肉体的感觉的时候，就说明你前面六根注意力上产生的心，注意力上产生心不是你的真心了。

那么如果进入三禅，开始专注于细微的情绪当中的时候，你的意识开始往外扩张，脱离肉身开始扩张，扩张的程度比你想象的大，可以超越地球了。这个时候你就能感知到你往下所认为的六识执着里，尤其是注意力层面的心就不是你的真心。

那么我们凡夫的打坐修行，以自己的境界来证明佛所说的，你怎么证明佛所说的？至少你打坐的时候，你只要闭着眼睛，眼前还有一片黑暗，你就算是“内守幽闲”，在这里说的“内守幽闲”，一直在没有妄想的境界，你还在注意力上用功。

也就是说你眼前黑暗境界没有破灭的话，你一直在注意力的状态里，也就是二禅以下。如果你真的到了三禅或者二禅，深入二禅安住于二禅的话，那么注意力破灭，注意力破灭会怎么样？

你会用全方位的视角观察世界，全方位的视角，你就是阳神会扩张到一定程度之后，阳神内部的觉知你都知道，同时阳神外部的世界是全方位的视角，三百六十度或者三百六十度平面上那么一个球体的视角来观察世界，世界的很多事物一下子就映入到你的意识里，只能说意识里，还不能说你的眼睛里。

你有这样的视角的时候，才能证明已经完全脱离了“法尘分别影事”这个状态，就是六根残相六根思考这个境界，眼耳鼻舌身这个状态已经脱离出来，到意的状态也是脱离出来。会进入到情绪层面上的状态里，但是在这里佛并没有讲情绪层面上直接跳过去了。

所以这一段一直在讲的是佛想用凡夫的境界，利用逻辑来证明你还处在注意力层面上的心，那就不是你的真心，我们了解这一点就可以了。

如果你是没有文字妄想注意力情绪这三个基本概念，没有打坐灭了文字妄想，然后进入初禅二禅这个大概状态是什么样的觉知的话，这个理论没有清楚的话，你单靠逻辑来跟着佛来思维是有点难以理解这些话的。

“即时，阿难与诸大众默然自失”。阿难和大众们对这个佛所说的还不是很理解，所以就有默然自失的状态。

佛接着说，佛告阿难：“世间一切诸修学人，现前虽成九次第定，不得漏尽成阿罗汉，皆由执此生死妄想误为真实。是故，汝今虽得多闻，不成圣果。”

佛说世间一切诸修学的人，所有修行的人就算修成“九次第定，不得漏尽成阿罗汉”，但还是成不了阿罗汉。

九次第定都是什么？四禅，初禅、二禅、三禅、四禅加上四个四空定，还有在这本书里说的是灭尽定，第九个是灭尽定，但是很多书里说只有佛才能进入灭尽定，所以咱们就不考虑这个了。

还有在宣化上人书里说的是灭受想定，色受想行识的前面色受想，这三个灭尽了就进入了定，如果我们已经知道色受想行识都是什么了，

最后的识是菩萨的妄想，然后行是阿罗汉的分别心，如果你真的把前面的色受想全部灭了，进入了灭受想定的话，应该是阿罗汉的境界。

但是在这里佛说“不得漏尽成阿罗汉”，说你还是成不了阿罗汉的，说明这个九次第定还都不能成为阿罗汉，不包含到阿罗汉里了，那应该是，我觉得应该是佛所说的欲界定，这样都是凡夫境界的禅定。

“皆由执此生死妄想”，你成不了阿罗汉都是在生死妄想当中执着，“误为真实”把这些当做真实了，“是故，汝今虽得多闻，不成圣果”，所以你现在虽然得到多闻的能力，但是不成圣果。

虽得多闻，这个也算能力。博闻强记算能力，但是多闻你说能力也行，不说它是能力，只是你学到很多知识这也行，这个都不重要了，不成圣果，但你也成不了阿罗汉。

那么我们从前面这一段，整个佛说的逻辑当中可以知道，我们在凡夫的状态下，一直所进行的思考，脑子里的意识，这都是处在注意力的层面上，这都处于注意力层面。

我们所认为的理性思考在脑子里画画也好，进行推理也好，这都处在注意力层面上，如果你把注意力彻底熄灭了，那就进入了情绪层面上，情绪本身是没有思考能力的。情绪是我们只能知道这个情绪叫不安，这个情绪叫焦虑，叫生气愤怒等等，它都是从臆中升起，然后因为有了不好的情绪的话，就会升起欲望，试图去灭不好的情绪，所以情绪和欲望是一体的。

到这里我们都可以理解，在这之下，之下，一旦你开始进行思考，在凡夫的阶段你开始思考了，那都是注意力层面上的事，佛所说“法尘分别影事”。还有针对于外界六根六尘产生的思考，感知六尘，用六根感知六尘把它反映到六识，这都是注意力层面上的，而我们凡夫

就把这个注意力层面上进行的思考，这个状态都当做我们自己的心，我们误以为这个心就是我们真实的自己，从而无法解脱。

在这里佛直接说九次第定都不能解脱。实际上从三禅开始已经是和阿难所处的状态已经不是那个状态，但是佛直接统称为这么说了。

好了这一期就讲到这里。

楞 严 经 (10)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难闻已，重复悲泪，五体投地，长跪合掌而白佛言：“自我从佛发心出家，恃佛威神，常自思惟，无劳我修将谓如来惠我三昧，不知身心本不相代，失我本心。虽身出家，心不入道。譬如穷子舍父逃逝，今日乃知虽有多闻，若不修行，与不闻等。如人说食，终不能饱。世尊，我等今者二障所缠，良由不知寂常心性。惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。”即时，如来从胸卍字涌出宝光，其光晃昱有百千色。十方微尘普佛世界一时周遍，遍灌十方所有宝刹诸如来顶，旋至阿难及诸大众。告阿难言：“吾今为汝建大法幢，亦令十方一切众生，获妙微密性净明心，得清净眼。”

“阿难，汝先答我，见光明拳。此拳光明，因何所有？云何成拳？汝将谁见？”阿难言：“由佛全体阎浮檀金，赭如宝山，清净所生，故有光明。我实眼观五轮指端，屈握示人，故有拳相。”佛告阿难：“如来今日实言告汝，诸有智者要以譬喻而得开悟。阿难，譬如我拳，若无我手，不成我拳。若无汝眼，不成汝见。以汝眼根，例我拳理，其义均不？”阿难言：“唯然，世尊。既无我眼，不成见。以我眼根，例如来拳，事义相类。”佛告阿难：“汝言相类，是义不然。何以故？如无手，人拳毕竟灭。彼无眼者，非见全无。所以者何？汝试于途询问盲人：‘汝何所见？’彼诸盲人必来答汝：‘我今眼前唯见黑暗，更无他瞩。’以是义观，前尘自暗，见何亏损？”阿难言：“诸盲眼前，唯睹黑暗，云何成见？”佛告阿难：“诸盲无眼，唯观黑暗。与有眼人处于暗室，二黑有别？为无有别？”“如是，世尊，

此暗中人与彼群盲，二黑较量，曾无有异。”“阿难，若无眼人全见前黑，忽得眼光还于前尘，见种种色，名眼见者；彼暗中人全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。若灯见者，灯能有见，自不名灯。又则灯观，何关汝事？是故当知，灯能显色。如是见者，是眼非灯。眼能显色，如是见性，是心非眼。

《楞严经》第十期。我们从这本书的四十二页开始看，从这里开始叫十番显见，我们看原文。

阿难闻已，重复悲泪，五体投地，长跪合掌，阿难听到之后哭着，又悲伤的哭泣，然后五体投地，长跪合掌。

而白佛言：“自我从佛发心出家，恃佛威神，常自思惟，无劳我修将谓如来惠我三昧，自从发心跟着佛出家之后，仰仗着佛的威神。

“常自思惟”，经常自己想。“无劳我修”，就算不用我辛苦修行，“将谓如来惠我三昧”，相信这个佛一定会赐我定力的。

三昧——禅的意思，也翻译成三摩地，后来翻译成三摩耶。三昧和三摩地，在这里是通着的，但是有时候是分开来讲。通常我们认为，这个三昧就是指禅定，但是是菩萨境界的禅定，所以在大乘里讲三昧。

然后下一句，不知身心本不相代，失我本心。虽身出家，心不入道。不知道身心本不相待，这里指的是——和佛的身心和我的身心，本不相待，是不能代替的。因为他前面说是以为佛会把三昧力给他，也就是把修行的境界给他，那实际上做不到的，所以他说佛和我的心是不能相待的。

因此“失我本心。虽身出家，心不入道”。虽然失了本心，就是忘记了自己本来是，本来面目。“虽身出家，心不入道”，虽然身体是出家的，但是心还没有出家，还没有进入到修行当中去。

譬如穷子舍父逃逝，这是《法华经》里的一个比喻。一个穷人在外面流浪，他不知道自己本来是富二代，本来自己的爸爸是个有钱人，是这样的一个比喻。这就是这比喻，一个凡夫，像我们这些凡夫不知道，我们本来就有一个不生不灭的自性，把虚妄的心当作自己来在轮回当中受苦，是这个比喻。

下一句，今日乃知虽有多闻，若不修行，与不闻等。今天才知道，虽然我多闻，知道很多知识，但是不修行的话，与不闻的，不知道的人是一样的。如果没有真实的修行，那和什么都不知道的人实际上是一样的。反正死了肯定会继续轮回，而且每一次重新投胎的时候会失去记忆，以前学过的大概率都会慢慢都会遗忘。

如人说食，终不能饱。就像一个人一天天在嘴上说吃饭吃饭，但是始终不吃，那肯定是饱不了的，所以在这里强调的是真实的修行。

我看网上有人做我的切片，发到网上。看下面评论，有些真实修行的人，他们觉得这个经验很宝贵。不修行的人，就拿书上的那种佛经也好，其他某些大师说的，拿这个话来找毛病。

就像说我说呼吸是没有办法真正的入到初禅，因为初禅对肉身的感觉是要灭掉的。但是你观着呼吸，呼吸就是肉身的变化过程。你一直抓着这个，那肯定是灭不了的。

他们有人就说，书上，佛经里说了，以前的佛经说，初禅可以观呼吸修，就能可以进入初禅、二禅、三禅、四禅。那么你这么想也可

以，反正你不修行，不修行别人怎么说都可以。对于真实修行的人来说，那肯定这样的经验应该是很宝贵的。

那么这种话用逻辑来讲，佛从这本书上，佛后期的书上看，佛的加持力极其强大，他会随便推一下，就可以把一个还有淫欲的人推成阿罗汉。

那么在这个书上说，观呼吸就可以入初禅。他可没说后边二禅、三禅、四禅怎么修法。我也可以说，打个比喻，我说背诵乘法口诀可以上大学，这话有毛病吗？

大家想想看，用逻辑来想想看，背诵乘法口诀可以上大学。按照我们现在逻辑来听着，它好像是很扯淡的话。但是你实际上听一听，研究一下，背诵乘法口诀的确是学习的最初级阶段。我没说后面不学习，我没说只学乘法口诀就可以上大学，这样的话。我只是说背诵乘法口诀可以上大学，后面继续学的我都没说嘛，这样也.....佛也是可以，很多事情也可以这么说的。所以很多人在文字上咬文嚼字，研究这些文字，不实修的话，你很难理解佛法在后面讲的很多内容，也更不可能是走向解脱。

还有有人发了我讲的故事，就是我的一位师兄主动去向人忏悔，用板砖砸自己来忏悔的故事。有人又在下面又说，我知道他的意思就是，你只要自己心里放下就可以了，有一些人是这样的意思。

还有一些人是，你这也是自私的，是为了自己忏悔去主动去干这些事。这些人也都是不知道这世界业的真相，这个业怎么说，就是因为自性全部重叠在一起，所以理解别人产生的这种不好的情绪，这种痛苦都会反映到自己身上。

在这里没有什么慈悲不慈悲的问题，也不是自私不自私的问题，客观事实就是这样。所以你不消除影响的话，他就会成为业障一直障碍你。因为很多人都不知道，很多人学了佛法，也不知道自性重叠在一起的真相。所以总觉得自己只要好好修行，自己心里放下了，什么业都好，都和我自己无关一样。自己伤害的，对别人造成的伤害和自己都无关了，反正那是他的痛苦。我只要自己放下，我不介意了，那就可以。

从这个逻辑发展出来，才有了那种“即身成佛”的说法。甚至有些宗派会做一些对其他众生比较残忍的事情，他们只要认为对自己修行有帮助的事情，哪怕就不惜伤害其他众生，因为他们不知道业的真实的运作的逻辑。

还有，自己去主动消业，把它看作是为了自己的行为。在凡夫的阶段，我们带着执着生活，所有的执着都可以是为自己。哪怕为自己，你去做一些事情，一旦利及到别人，那咱们也不能再说他这是为自己。

在菩萨的境界里是没有我相人相的，所以可以说他完全不为自己。但是在凡夫的阶段，既然有我相，你所做的一切行为都是带有利己性的成分的。但是我们发心，发愿普度众生，这也是需要从有执着的状态里，尤其是有情绪和欲望的状态里发起来，才能后面把大愿带过去，带到后面的境界当中。如果前面你根本就不用执着心发心的话，后面也不可能产生。

所以我看这些人，很多人抬杠啊，这是。基本怎么说呢，都是一些不修行的人，每天只是看书，看多了书就以为自己什么都知道。就算哪怕真的，别人修到了脱离身体的程度，就算我们境界里可以理解的二禅、三禅，可以出阳神的境界，他这种人也会说，这外道也可以

修这样的，神通也不那么了不起，反正也不能解脱，这种说法。所以咱们修行就不和这些不实修的人，争口舌之长短，咱们就专注于自己的修行就好了。

下一句，世尊，我等今者二障所缠，良由不知寂常心性。惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。”“二障”通常我们都说是烦恼障，所知障。在《圆觉经》里说是事障，理障。

所知障也可以理解为理障，就是义理上不通。在这里所知就是专门强调，很多学了外道说法或者一些别的理论之后，被那些理论给障碍住了。就是相信了，对其他说法产生了我见，然后就开始排斥正见。这种叫所知障。

烦恼障在凡夫的阶段里，你只要有痛苦都可以称之为烦恼，在情绪上的痛苦。那么三禅以下都是有烦恼，也可以这么说。到阿罗汉的境界里，也可以说所有的执着都是烦恼的根源，都是烦恼，也可以这么说，所以在这里不需要分得很清楚。

总之，烦恼障.....但是烦恼障这个意思里，很难让人联想到业障。烦恼障好像都是我们内心的烦恼和痛苦，身心的痛苦一样。但是在圆觉经里说是一个是事障，这个事障就是业障。和其他众生互动当中，让其他众生产生痛苦，产生了烦恼，然后对我产生了执着，这些都是称之为烦恼障。对于这个是事障、理障还是烦恼障、所知障，大家自己理解就可以了，对于核心义理的理解没有障碍。

下一句，惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。”“良由不知寂常心性”这一句应该指的是——不知道我们自己有不生不灭的自性，这样的意思。

好，下一句，希望如来哀悯穷路。穷路，穷就是贫穷的意思，没有钱，就穷。路是就当做露宿街头，无所栖处，没有地方可以住的，叫做路。即无以安心立命，无法安心，让我们心没有可以安的地方。

然后下一句，发妙明心，开我道眼，希望佛开示，让我们找到我们的常住真心。“开我道眼”，道眼就是可以知道实相的智慧之眼，让我们开启智慧之眼，知道这个世界的真相，让我们找回我们的真心。

好，下一句。即时，如来从胸卍字涌出宝光，其光晃昱有百千色。十方微尘普佛世界一时周遍，遍灌十方所有宝刹诸如来顶，旋至阿难及诸大众。前面是如来从面门上放光，现在又开始从胸中卍字放光。这些你一定要给它找理由，说面门放光有什么意义，胸中卍字放光有什么意义，这样也可以。

但是咱们就不说这些个和核心义理不太、没有直接关联的话。总之佛从胸中卍字放光，代表智慧。胸中的卍字，在佛法上代表智慧。放出宝光，“其光晃昱”刚才好像读错了，就在这里看是念 Huangyu，其光非常明耀，有百千色，有这么多多种的颜色。“十方微尘普佛世界一时周遍”，佛的光，照遍所有法界，所有佛的世界。

“遍灌十方所有宝刹诸如来顶”，所有十方，所有宝刹。也就是所有的佛的世界全部照到，还照到了所有其他世界的如来们的顶。

“旋至阿难及诸大众”，直到这里，这个法会上的阿难以及法会上的大众们都照耀到。也就是说佛在他的法身境界里开始放光，一下子照遍所有法界。因为所有的自性都重叠在一起，在没有分别心的境界下，佛讲法都是可以直接普及到其他佛法、佛的世界的。

下一句，告阿难言：“吾今为汝建大法幢，亦令十方一切众生，获妙微密性净明心，得清净眼。”佛说阿难，我今天为了你建个大法

幢，幢是幢幡的幢，像旗子一样，立起来的。“亦令十方一切众生，获妙微密性净明心”，让十方所有的众生都看到自己的真性，“得清净眼”，获得可以看到实相的道眼。大概就可以理解为，让你们知道，你们都有不生不灭的自性，这个意思。

“妙微密性净明心”，每一个都拆解开来可以讲很多，有些书上是这样拆的，但是我们讲这个就没有必要了。大家都只要知道，佛让你找回你的不生不灭的自性。让你知道，我们每个人都有不生不灭的自性，这样就可以了。

“阿难，汝先答我，见光明拳。此拳光明，因何所有？云何成拳？汝将谁见？”从这一句开始是十番显见的第一个见，叫见性唯心。说的是这个，见性——能见的功用，这个功能，是属于心。

我们看这一句，佛先拿手晃了一下，然后问他，你看到光明拳了吗？你先答我这个光明拳。这个光明拳放着光，“因何所有”，它是怎么产生的？“云何成拳？”它是怎么变成拳的？“汝将谁见”，你是怎么看到的？或者说你用什么工具看到的，道具看到的，都是一样的意思，因为后面他说是用他的眼睛看到的。

下一句，阿难言：“由佛全体阎浮檀金，赭如宝山，清净所生，故有光明。阿难先说，这个佛的身体是阎浮檀金色。阎浮檀这是梵语，译为“胜金”。据说是在须弥山南面，有这样的一种檀树，在这树上产生的水或者沙石就会成金。果汁入水，沙石成金，此金一粒至长金中悉皆失色，这种金放到了普通的金当中，其他金都会失去颜色。又将此金方寸安放在暗室，其光照耀如白昼。这个金放到了暗室里，它自己会放光，就像夜明珠一样，所以以这个金来比喻佛的身体，因为佛的身体自己会放光。

“艳如宝山，清净所生，”这个佛的身体艳如宝光，明艳如宝山。“清净所生”是因为清净所生的，不是凡夫的欲望所生。“故有光明”，所以它有光明，会放光。

我实眼观，我是用眼睛看到的。

五轮指端，屈握示人，五轮指，佛的叫五轮指。手指屈握，变成拳，然后示给人看。

“故有拳相”所以它有拳相。

下一句，佛告阿难：“如来今日实言告汝，诸有智者要以譬喻而得开悟。佛告诉阿难，我今天实话告诉你，所有的智者是以譬喻而得开悟的。要用这个比喻来让人理解义理。

下面开始佛要拆解这个，用逻辑来证明，这个见是我们的心，而不是眼根。那么我们看这个话。

阿难，譬如我拳，若无我手，不成我拳。若无汝眼，不成汝见。以汝眼根，例我拳理，其义均不？”佛说，就像我的拳，如果没有我的手的话，就成不了我这个拳。同样的道理，如果没有你的眼睛的话，就不能成为见，不能看见。所以，引用这两者进行比较，这样比较的话，其意，这道理是一样的吗？这样反问。

阿难言：“唯然，世尊。既无我眼，不成我见。以我眼根，例如来拳，事义相类。”阿难说，就像佛说的一样，用我的眼根，没有我的眼根的话，就不能成为我见，就看不见。“以我眼根，例如来拳”，就像这个如来拳，没有手，就不能成为拳。这个事实，这两个道理是一样的，阿难说。

佛告阿难：“汝言相类，是义不然。何以故？如无手人，拳毕竟灭。彼无眼者，非见全无。这时候佛说，“汝言相类”，你说这两个道理

是一样的，但是“是义不然”，其实义理是不一样的。“何以故？”为什么？“如无手人。拳毕竟灭？”如果一个人没有手，那么拳就不会有，所以拳是毕竟灭，毕竟消失的。但，“彼无眼者，非见全无”，但是没有眼睛的人，并不是完全消失这个见。也就是说你就算没有了眼根，你的见还在，是这个意思。

下一句，所以者何？汝试于途询问盲人：‘汝何所见？’这是什么缘故？你如果不相信的话，在路上，“试于途”，路途中，在路上随便找个盲人，询问盲人。“汝何所见”，你眼前看到的什么，你看到什么？这么问。

彼诸盲人必来答汝：‘我今眼前唯见黑暗，更无他瞩。’这些盲人们肯定会告诉你，他的眼前只有黑暗，“更无他瞩”，就是没有其他任何东西了，眼前只有一片黑暗。

以是义观，前尘自暗，见何亏损？”以这个道理来看，“前尘自暗”，在眼睛的面前有黑暗的尘，也叫暗尘，这个黑暗也是尘。眼前只有一片黑暗，这也叫尘。“见何亏损”？那么我们的见性有亏损吗？见——我们能见的能力还有亏损吗？一直存在的，见是一直存在的。

下一句，阿难言：“诸盲眼前，唯睹黑暗，云何成见？”阿难反过来问，反问。这些盲人的眼前只有黑暗，他怎么能称之为见？“云何成见？”

我们这些从凡夫的逻辑和语言习惯来说，我们睁着眼睛看到事物的时候，我们称之为看见，闭着眼睛什么都看不见，我们称之为看不见。闭着眼睛眼前一片黑暗的时候是看不见，但是实际上是看见了黑暗，那么在这里见性还是存在的。那么我们继续看佛怎么说。

佛告阿难：“诸盲无眼，唯观黑暗。与有眼人处于暗室，二黑有别？为无有别？”佛问阿难，盲人们无眼，他们只能看见黑暗，这个和正常人，有眼的正常人，在黑暗房间里，黑暗房间里，什么都看不见的黑暗房间里，睁着眼睛看着这个黑暗，这两个黑暗有没有区别？

阿难回答说，“如是，世尊，此暗中人与彼群盲，二黑较量，曾无有异。”阿难说这个暗中人，也就是处在黑暗房间里的正常人，“与彼群盲”，和那些个盲人们相比，“二黑较量，曾无有异”都是一样的，他们看见的都是一样的。

下一句，“阿难，若无眼人全见前黑，忽得眼光还于前尘，见种种色，名眼见者；佛说阿难，如果一个没有眼睛的人，是个盲人。在眼前全部黑暗的情况下，忽然恢复了视力，“忽得眼光”就是忽然恢复了视力。“还于前尘，见种种色，”在眼前看到了种种颜色，这个世界，这叫“名眼见者”，这叫眼见。

彼暗中人全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。以此同样的道理，如果在黑暗中的人，突然开了灯光，然后，“前尘见种种色”，看见了房间的事物，这应该叫灯见，应名叫灯见。因为前面是恢复了视力，所以应该叫眼见。那么在这里，下一个处在黑暗室的人恢复了灯光，恢复了照明，应该叫灯见。然后按照这个逻辑来继续讲。

若灯见者，灯能有见，自不名灯。又则灯观，何关汝事？如果是灯见，“灯能有见，自不名灯”，那么如果这个灯都可以看见的话，那就不能称之为灯了。它能看见，看见是属于意识的功能。灯是没有

意识的，如果灯都能看见就不能称之为灯了，它也是个生命，有意识的生命。“又则灯观，何关汝事？” ，那么灯的观和你有什么关系呢？

下一句，是故当知，灯能显色。如是见者，是眼非灯。眼能显色，如是见性，是心非眼。所以你应该知道，灯能显色，灯只是让色彩显现出来。“如是见者，是眼非灯。” 这样见到的，有见的功用的是眼睛，不是灯，灯只是帮助你看见东西而已。“眼能显色，如是见性，是心非眼。” 眼睛是可以显色，可以看见外部的世界，但是看见的功用，这个见性“是心非眼”，是你的心，而不是眼睛。也就是说真正看见的是你的心，眼睛只是看的道具而已，工具而已。

那么看见眼前一片黑暗，那也是因为这个工具坏掉了，看事物的工具，眼根坏掉了，所以看到了一片黑暗。而见的功用，心的见性，功用，它一直存在。

那么到这里是十番显见中的第一番显见，就是告诉你，我们的见性功能是在心，而不在眼。这个能看见的能力，是在心，是心的功能，而不是眼，眼睛只是看事物的工具而已，道具而已。

那么我们梳理一下这个逻辑，这一段的逻辑。一开始佛说，拿自己的手来做比喻。如果我没有手的话，就成不了我的拳。对于你，没有你的眼睛，就成不了你的眼见，是不是这样的一个道理？

阿难回答说，是的，这个是一样的道理的。但是佛说，实际上不一样的。如果我真没有手的话，这个拳的确成不了。但是你没有眼睛，但就算没有眼睛，你也并不是完全不见，他还是有见，你只是看到了黑暗而已。

然后佛又接着说，你可以去问那些个盲人们，他们肯定会告诉你，他们眼前是一片黑暗的。

因此见性，能见的能力一直存在。然后阿难反过来问，那些盲人们眼前一片黑暗，怎么能称之为看见？“云何成见”呢？

对于我们现代的大部分普通人来说，这个道理还是可以理解的。你睁眼看到世界，闭眼看着眼睛，哪怕是眼睛坏掉了，变成瞎了，瞎子也能看到一片黑暗。这个能看见的功用，心的能力，一直在的。我们大部分普通人，现代人都是可以理解的。但是在这里，好像阿难并没有完全理解透。他认为黑暗，看见黑暗是看不见的。所以反过来又问，看见黑暗怎么能称之为见？所以佛下面又有一段逻辑来证明，看见黑暗也可以成见。

佛接着展开他的逻辑，首先提这个前提条件，一个盲人也有眼睛，他只能看见黑暗，这样的状态和一个健康人，有眼睛的人在完全黑暗的房间里睁着眼睛看到的黑暗有什么区别？阿难说这两个没有区别。

然后佛说没有眼睛的人，突然恢复了视力，看见了东西，那应该叫眼见。一个眼睛正常的人，在黑暗的房间中突然打开了灯光，所以看到了东西应该称之为灯见，这两个逻辑是不是一样？应该算是一样的，在这里是一样的。

如果是灯见的话，灯能有见，如果灯都能看见的话，这个灯就不能名之为灯了，它就是有意识的东西了，应该叫灯观，那么和你的眼睛，和你又有什么关系？

所以应该知道，“灯能显色，如是见者，是眼非灯”。灯只能显示出颜色来，事物的颜色来。所以你能看见的是你的眼睛，而不是灯。“眼能显色，如是见性，是心非眼”，同样眼睛能可以显出色来，能看见东西，但是真正能看见的是你的见性，是你的心。见性在于你的心，而不是你的眼根。

那么再结合前面的七处征心来整套的，到现在为止所有的内容，逻辑上梳理一下的话，前面七处征心是要证明，阿难所说的心是错误的，阿难所认为的心是错误的心。所以有七处不一样的逻辑上的推理，所以证明阿难所认为的心是错误的心。

那么佛还要证明有一个常住真心，就是我们的阿赖耶识或者自性它一直存在的。那么怎么给大家证明常住真心一直存在？阿赖耶识一直存在？自性我们是看不见的，那么我们怎么证明这一个看不见的东西一直存在。那么我们就要用它的功用，它的作用来证明给大家。

比如我的房间里现在有 WiFi，但 WiFi 是我看不见，那么怎么证明 WiFi 存在？我打开手机，连上网络，下载一些东西出来，大家就知道，这个是房间里的确有我们看不见的东西可以传输数据。

同样的道理，在这里我们看不见心的情况下，佛在看不见自性的情况下，咱们就用展示一下心的功用的方式来证明给你看，这个心一直存在，逻辑上是这样的。所以十番显见后面都是在证明心的功用。

那么在第一段里要证明的是见性功能在于心，心的功用是可以看见的，看见的能力。这个看见并不是用眼睛看，而是心可以了知一切事物，这个能力。在佛的境界里，自性可以了解，可以知晓所有一切众生的所有妄想。那么在这里没谈到佛的境界，只是在我们凡夫能理解的地方告诉你，心有可以见的功能。而这个功能是超越眼睛的，眼睛只是见的道具而已，眼睛只是看事物的道具而已，而真正能看见的是你的心。到这里为止，要证明的是这一点。

那么好了，这是十番显见中的第一番显见，到咱们今天就讲到这里。

楞 严 经 (11)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难虽复得闻是言，与诸大众口已默然，心未开悟，犹冀如来慈音宣示。合掌清心，伫佛悲诲。尔时，世尊舒兜罗绵网相光手，开五轮指，诲敕阿难及诸大众：“我初成道，于鹿园中为阿若多五比丘等及汝四众言：‘一切众生不成菩提及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。’汝等当时因何开悟，今成圣果？”时憍陈那起立白佛：“我今长老于大众中独得解名，因悟‘客尘’二字成果。世尊，譬如行客投寄旅亭，或宿，或食，食宿事毕，俶装前途，不遑安住。若实主人自无攸往，如是思惟，不住名‘客’，住名‘主人’。以不住者，名为‘客’义。又如新霁、清暘升天，光入隙中。发明空中诸有尘相，尘质摇动，虚空寂然。如是思惟，澄寂名‘空’，摇动名‘尘’。以摇动者，名为‘尘’义。”佛言：“如是。”即时，如来于大众中屈五轮指，屈已，复开；开已，又屈。谓阿难言：“汝今何见？”阿难言：“我见如来百宝轮掌，众中开合。”佛告阿难：“汝见我手众中开合，为是我手有开有合？为复汝见有开有合？”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。”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？”佛言：“如是。”如来于是从轮掌中飞一宝光在阿难右，即时阿难回首右盼。又放一光在阿难左，阿难又则回首左盼。佛告阿难：“汝头今日何因摇动？”阿难言：“我见如来出妙宝光，来我左、右。故左、右观，头自摇动。”“阿难，汝盼佛光，左、右动头。为汝头动？为复见动？”“世尊，我头自动，而我见性尚无有止，谁为摇动？”佛

言：“如是。”于是，如来普告大众：“若复众生以摇动者，名之为‘尘’，以不住者名之为‘客’。汝观阿难，头自动摇，见无所动。又汝观我手自开合，见无舒卷，云何汝今以动为身？以动为境？从始洎终，念念生灭，遗失真性，颠倒行事。性心失真，认物为己。轮回是中，自取流转。”

《楞严经》第十一期。上一期讲到了十番显见的第一个，叫见性在心，见性唯心。或者就是心的功用是见性，见是心的功用，它不在眼，这么一段，这是在佛用心的功用来证明心的存在。而且这个心是不生不灭的心，它一直存在。对于我们凡夫而言，这个状态哪怕是三禅、四禅那个境界，比我们眼根境界高一些个，那也能对普通人来说，也能证明有一个我们眼根之上，还有一个更高级的、更永恒的心。

那么我们看第二段，这里开始叫见性不动。先看原文。

阿难虽复得闻是言，与诸大众口已默然，心未开悟，犹冀如来慈音宣示。合掌清心，伫佛悲诲。阿难虽然听到了佛的讲法，不停地比喻，几个比喻，但是和大众一起“口已默然”，现在不说话了，但是“心未开悟”，内心还未开悟，还没有完全听明白。然后就求如来“慈音宣示”，继续请佛进一步的讲法。然后“合掌清心”，“清心”就是放下妄想专注地听。“伫佛悲诲”就等待佛慈悲教诲，伫是站着的意思。

下一段，尔时，世尊舒兜罗绵网相光手，开五轮指，诲教阿难及诸大众：佛这个时候摊开手掌，开五轮指，然后对阿难说。在这里说“兜罗绵网相光手”中的“兜罗绵”是西域的一种细棉，还有“网相光手”，据说佛的手指之间像有一个网状的东西连着的，叫指尖缦网

相，这是佛陀三十二相中的一个。手指之间像个鸭子的蹼一样，有这样细网连着。佛伸开手，给阿难和大众看，然后说道。

“我初成道，于鹿园中为阿若多五比丘等及汝四众言：佛说在自己初成道后，去鹿野园对五比丘开始讲法，去先度了这五比丘。那么对于关于鹿园，在宣化上人讲的经里，他还专门讲了鹿园，佛曾经当鹿王的这个故事。

我在这里就简单给大家讲一下。这个故事有两个版本，一个简单的版本是，佛陀曾经是鹿王，带着一群鹿。后来，来了一个人王，对它们围猎，杀了很多鹿。所以佛陀就找这个人王去谈判，愿意每天给他进献一只鹿，主动来去送死，这样王也能吃到新鲜的鹿，新鲜的肉，鹿群也不会一下子死很多。这样两个人，一个人王和一个鹿王达成了协议。后来，之后就鹿群里每天让一头鹿主动去送死。

然后有一天，有一个母鹿快要出产了，快要分娩了。轮到了母鹿要去送死的时候，这个母鹿就来找释迦牟尼佛鹿王，希望让它晚几天，生完孩子再去送死，之前就只能找别的鹿先去送了。然后就释迦牟尼佛鹿王就觉得让别的鹿先去送死，对别的鹿来是不公平的，所以只好就自己先去送死了。

然后见到了人王之后，人王问他，怎么是你鹿王来了呢？释迦牟尼佛就说，是因为母鹿的缘故，要等它出产之后再送死，所以送别的鹿来，别的鹿都不服，不服也都不想提前死，所以就自己来了。这个人王因此感动，说自己是人头鹿，说鹿王是鹿头人，然后以后就发誓不再吃肉了，是这么一个故事。

在这里这个书上，宣化上人的书上讲的故事是比这个更复杂的版本。说是有两个鹿群，另一个鹿群的鹿王是提婆达多，它俩一起和这个人王签了协议，然后就两个鹿群轮番送鹿过去。

有一天就轮到母鹿的时候，母鹿是属于提婆达多的鹿群的，所以它肯定是先找提婆达多求情，然后提婆达多断然拒绝。所以母鹿就没有办法，就跑到另一个鹿群，也就是释迦牟尼佛的鹿群来，找释迦牟尼佛这个鹿王来求情。然后它就把母鹿安顿到自己的鹿群里，然后自己就去了，反正叫别的鹿去也是不公平，就只好自己去了，然后最后的故事是一样的。

第二个版本里，释迦牟尼佛是为其他鹿群的，其他鹿王下的鹿群的母鹿去送死的。比前面一个鹿，比自己的鹿群的鹿去送死的还要更高尚一些，故事大概就是这样的。在这里就宣化上人就插了这么一个故事。

实际上这里，他为了讲的是这个鹿园，但是这个故事本身就是很多劫前的，在这里说是无量劫前的。和当下的地球上的鹿园，这个鹿园是在波罗奈国境，和当下地球上的鹿园应该是扯不上关系的。但是取的都是鹿园这样的名字，所以他就讲了这么故事，咱们就继续往下看。

阿若多五比丘这都是哪五个人？当初佛出家之后，佛的爸爸叫净饭王。净饭王就派五位大臣去劝他回宫，这五个大臣都是亲戚，父族三人，母族二人。父族叫頇陞，一个叫頇陞，译作马胜；第二个叫跋提，译作小贤；第三个叫拘利即摩诃男。母族亲戚二人，一个叫阿若多，就是侨陈如，译作最初解，因为侨陈如是第一个理解佛讲的义理的；第五个叫十力迦叶，译作隐光，这五个人。

净饭王就派这五个亲戚大臣，去叫太子回宫。但是太子不肯回去，所以这五个人也就没有办法回去复命了，那就只好跟着太子在雪山一起修行。

后来这富足的这三个人就受不了苦，中途退出。因为这个时候太子修的是苦修，苦行。一天只吃一麻一麦，一天只吃很小的一点东西，一麻一麦。然后就饿的瘦骨如柴，这么苦修。所以这三个人就受不了这种苦修就离开了。离开之后，他们自己先跑去鹿园开始修行，这里可能是应该还有个外道指导的。

然后有一天，就有一个天人，有一个天人化身成一个牧羊女也来献乳粥。天人看到就佛陀快饿的不行了，然后就化身牧羊女给他献乳粥。太子吃后，身体又长出肉来。

但是在佛陀悟道的故事里是说，佛陀用苦修，修了很长一段时间。就发现这种苦修，让自己身体产生痛苦的这种苦修是不能让人证悟的，所以开始吃了。不管怎么吃，反正他总之是吃东西了，吃了东西之后又开始长出肉了。

这下这母族的这两个人，侨陈如和十力迦叶，这两个人又不能接受了。你既然选择苦修，那就应该坚持到开悟为止，怎么就突然开始又吃了呢，所以这两个人又跑掉了。他俩跑掉之后去找其他三个人，他们一起在鹿园里修行。

所以释迦牟尼佛自己独自一个人又修行多年，应该是六年，总共修行时间是六年。不知道前面苦修的时间有多长，但是总共时间应该有六年之久。

然后有一天打坐，连续打坐七七四十九天，然后夜睹明星而成正觉。这一天就是十二月初八，农历十二月初八，就是腊八节，现在的

腊八节。证道后，佛陀证道后去往鹿野园度五比丘，最初讲的就是四谛法，苦集灭道四谛法。

侨陈如他以前是歌利王，有一前世是肢解佛陀的那个王，在《金刚经》里也提过的。好，我们继续往下看。

佛怎么说的呢？他对四众言‘一切众生不成菩提及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。’他说所有众生成不了菩提，菩提算是成佛。“及阿罗汉”，也成不了阿罗汉，都是因为客尘烦恼所误。客尘是什么？客是什么？客和主是相对的，客是一切变化的都称之为客，这个尘是六尘，眼耳鼻舌身意，与之相应对应的六尘。

那么我们看到的外部一切世界，加上虚空，加上我们的肉身，都是六尘和合而成，这些都是在不断变化的。尤其是在凡夫境界里看到的，包括我们的脑子里的妄想，这都是在不断在变化的。所以这些就称之为客尘。我们成不了佛，也成不了阿罗汉，就是因为这个客尘烦恼，加上这个烦恼，这两者耽误，所以成不了佛。

然后往下看，汝等当时因何开悟，今成圣果？”你们是因为什么开悟了？现在已经成了圣果。在这里开悟指的是理悟，因为是后面侨陈如说的就是理悟。

下一句，时侨陈那起立白佛：“我今长老于大众中独得解名，因悟‘客尘’二字成果。侨陈如站起来说，他在大众中现在是长老，长老就是年纪最大或者经验最多。在这里侨陈如是最初出家的人，算是按出家顺序的话，他就是大师兄。然后还独得到“解悟”的名字，他的名字侨陈如是译作最初解，也叫“解本际”。

“解本际”，本际是本来的本，加上国际的际。最初解就是最初解悟的人，不是体悟，是解悟，解悟也就是理悟。还有“解本际”，

本际是本来面目。我最初认识到这个世界的本来面目，也就是三大初始设定当中至少是前两个，他悟到了。我们有不生不灭的自性，还有妄想，最初产生是没有原因的，这两个他悟到了。所以叫解本际，他说，这位侨陈如说，他是听到了“客尘”二字之后就悟到了这一点。

侨陈如说，世尊，譬如行客投寄旅亭，或宿，或食，食宿事毕，俟装前途，不遑安住。若实主人自无攸往，他说，比如说，就像一个游客，旅客，他“投寄旅亭”，就是投宿到一个旅馆。投宿到旅馆之后，吃住完了，睡也睡了，吃也吃了，这个事情完结之后，就“装前途”整装继续离开，继续往前走。“不遑安住”，他不会一直住在旅店里，客店里。“若实主人自无攸往”，如果是真正的客店主人，他就不会离开了，他就会一直待在这里了。

如是思惟，不住名‘客’，住名‘主人’。以不住者，名为‘客’义。这样思维，这样思考之后，就知道“不住名‘客’”，不住的就叫客。这个客尘，所谓的客尘就是不能常住的，不能安住的，不能维持的这些六尘变化的这个东西称之为客。“住名‘主人’”一直存在的，一直安住，安住在那里不动不变的，不动的，称之为主人。“以不住者，名为‘客’义。”所以用不住的，经常变化的这个东西，当做客来看待。

下一句，又如新霁、清晓升天，光入隙中。发明空中诸有尘相，尘质摇动，虚空寂然。霁，新霁中的霁，是下雨之后，新晴的时候的这个天气，刚刚天晴的时候的那个状态。“清晓升天”就是太阳生起来了。“光入隙中”光从缝隙当中照进来，就像门缝当中的照进来。

“发明空中诸有尘相”，发明是显现出来，就会显现出空气当中有很多小灰尘，小浮尘在那里浮动。“尘质摇动，虚空寂然”，这时候就

看到了摇动的小灰尘，很多小灰尘在光线当中移动，我们能看得见。然后虚空是寂然的，虚空是寂然不动的，由此又悟到了一个道理。

如是思惟，澄寂名‘空’，摇动名‘尘’。以摇动者，名为‘尘’义。”如是思维，然后侨陈如就看着这个，然后又理解了。“澄寂名‘空’”，澄寂，澄是干干净净的意思，寂是寂静的意思，干干净净又寂然不动的，寂静的这个东西称之为空。“摇动名‘尘’”，漂浮着的，来回移动的，这个称之为尘。“以摇动者，名为‘尘’义”，这样摇动，就是尘的意思。

那么在这一段里，侨陈如理解的客尘，应该是凡夫境界的客尘。他是用观察，用眼睛，凡夫的肉眼看，观察世界，然后观察到客尘的义理。客和尘他把它区别开来，客和主相对应，凡是不能留住的，不断变化的称之为客。留住不变的，住在那里，如如不动的称之为主。尘是和空相对应，摇动名尘，像微尘浮动一样，这种浮动的东西为尘。

寂然，澄寂的名为空，就是澄然而寂静的便是虚空，他是这么理解的。但是从菩萨的境界或者阿罗汉，或者什么，佛的境界里往下看的话，我们凡夫境界里看到的虚空也是尘。虚空、肉身都是尘。所以从五蕴，色受想行识里，用这个理论来说的话，色既包括了我们要看到的器世界，肉身加上承载这一切的虚空都称之为色。但是在凡夫的境界里，按照侨陈如的理解来看，也是没有错的。

佛言：“如是。”佛说，你说的对。在这里佛让侨陈如先说他是如何悟到的。一个是想听一听，想让阿难听一听侨陈如悟到的逻辑，就是客尘这个逻辑。

同时也在告诉大家，你悟空的理，悟空，自性恒常这个理，也有很多种契入的方法，很多种契入的地点。不只是单独的只是看到虚空

不变就是那样的，还有客尘等等，有不同的境界。不同的境界当中都可以悟到我们有不生不灭的自性，或者说，我们当下能使用的意识，背后还有一个更高级的意识，它是与当下的意识相比是不动的，他想证明这一点。

我们接着往下看，即时，如来于大众中屈五轮指，屈已，复开；开已，又屈。谓阿难言：这个时候，如来在“大众中屈五轮指”，就是把手指卷曲起来，然后曲了又复开，张开来，又卷曲，手又开又合。

然后问阿难言“汝今何见？”你看到了什么？

阿难说，阿难言：“我见如来百宝轮掌，众中开合。”阿难说，我看到如来的手掌在又开又合，反复开合。

佛告阿难：“汝见我手众中开合，为是我手有开有合？为复汝见有开有合？”佛问阿难，你见到我的手在“众中开合”，又开又合的，你是看到我的手在开合，还是你的见，你的见性有开有合？

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。”阿难回答说，我看到的是这个如来的手在开合当中，如来的手有自开合，但不是我的见性有开有合。

佛又问佛言：“谁动？谁静？”哪个是动，哪个是静？谁在动，谁在静？

阿难言：“佛手不住，而我见性尚无有静，谁为无住？”这个时候阿难变聪明了，他不说你的手在动，我的见性处在静当中，他没有这么说。他说“佛手不住”，不住就是动，不住就是动的状态当中。

“而我见性”，我的见性，我的能见的功用，我的心的功用，“尚无有静，谁为无住？”他连静的相，他都没有静相，它怎么会动？无住理解为动的意思，和静相对应的，动相称之为无住。

在这里阿难算是举一反三了，还是进一步的理解到了。这个和以前我在《圆觉经》里讲过的，有妄想的状态，有妄想是妄想有生灭的，所以自性当中有妄想生灭的状态，和没有妄想生灭的状态，这两者是不一样的。

所以说，如果你问，什么时候妄想还会生起来？这么问的话，佛说你这样问是错误的。你把这两种状态给混淆了，你认为妄想什么时候再生起，你这么问，肯定它的前提是你认为妄想还会生起，你的意识当中，妄想还处在生灭的状态当中，只不过暂时处在灭的境界。所以后面还会生起，所以你才会这么问。但是佛要达到的涅槃的境界是没有了妄想生灭的境界，是这个意思。

在这里同样是这样的意思。有静相，你说它有静相的话，它自然就有动相，动静二相是相对应的。它不是因为不动称之为静，而是要超越动静二相，有那么一个东西，我们还是只能称之为它不动。但是见性就是这样的状态，它没有动静二相。

佛言：“如是。”佛言说，你说的对。到这里阿难算是明白了见性是不动的义理，但是如来还是接着问。

如来于是从轮掌中飞一宝光在阿难右，即时阿难回首右盼。又放一光在阿难左，阿难又则回首左盼。这个时候，佛从手中里放出了一个光来，像萤火虫一样的光点。这个光点飞到了阿难的右侧，这个时候阿难就转头，向右转头看这个光点。然后又放出一个光点，飞到了阿难的左侧，阿难又回首，左盼，又转头去看这个光点，向左转头。

下一句，佛告阿难：“汝头今日何因摇动？”佛问阿难，你的头为什么左右摇动？

阿难言：“我见如来出妙宝光，来我左、右。故左、右观，头自摇动。”阿难说，我看到如来放出宝光来，来到我的左右，所以我左右看，所以头就左右摇动了。

下一句，“阿难，汝盼佛光，左、右动头。为汝头动？为复见动？”佛继续问阿难了，你看到佛光，左右动头，来回的这样摇动头，“为汝头动？为复见动？” ，是你的头在动，还是见性在动？

阿难回答说，“世尊，我头自动，而我见性尚无有止，谁为摇动？”阿难说，是我的头在动，但是我的见性它没有止。和前面的静是一样的，它没有止这种状态，止相，自然就没有摇动的相。

佛言：“如是。”佛说，你说的对。在这里阿难又一次明白了见性不动的义理，这两个例子有什么区别？一个是看到的外境，佛的手开合，这是看到的外境在动。这个时候，阿难理解到自己有一个见性，不和外境的开合一样变化，不随着外境的变化一起变化。

下一个问题是自己的头在动，这是自身在动。那就是我有个见性，不随我的身体状态的变化，而跟着一起变化。见性是超越了外境的变化和自身的变化的。后面还会讲到衰老的问题，那是另一种时间尺度上的更漫长的变化。而在这里，阿难的头的摇动是短时间内，身体的这种快速的变化。

那么心，见性就超越了这种变化状态。不管是外境变化还是自身的变化，都不能影响见性的不变的状态。它见性就是一直存在的那种心的功用。

下一句，于是，如来普告大众：“若复众生以摇动者，名之为‘尘’，以不住者名之为‘客’。如果有众生把摇动者，给它起名叫

尘。以不住者，就是不能留住的这个东西，给它起名叫客。这是客尘，这个是前面侨陈如比丘悟到的，然后接着又提到阿难悟到的。

汝观阿难，头自动摇，见无所动。又汝观我手自开合，见无舒卷，请看阿难，他的头在摇动，但是他的见性无所动，见性不动。“又汝观我手自开合”，又看到我的手在开合，但是见性无舒卷，阿难的见性它没有开合的这种状态。

用这两个，都拿出来告诉大家，你们既然悟到了这一点。一个是侨陈如比丘悟到的客尘的义理，还有一个是阿难悟到的动静的义理。动和不动，见性是不动的。一个是外界的动尘，一个是身体的动相，外界的动相和身体的动相，它都不影响见性的动。见性的不动，见性是一直是不动的。

然后又问，云何汝今以动为身？以动为境？从始洎终，念念生灭，佛说，你们已经明白了这个客尘的义理，还有见性不动的义理，为什么把动的身体和动的外境，从始至终把它当做真实的境界，然后在那里念念生灭？指的是妄想。我们的意识在不断变化，就是我们把动的身体和外边动的境界，当做世界的真实的存在，然后在那里不断的用功。脑子里去思考，思维，执着，贪取等等，所以在这里念念生灭。

遗失真性，颠倒行事。我们遗失了真性，凡夫们遗失了真性。我们有不生不灭的自性，把这一点给都遗失掉了。然后“颠倒行事”，随着动的身体，和动的外境，跟着一起动。

性心失真，认物为己。性心，这个真心自性，把真心自性都丢掉了，都失去了。然后就把这个“认物为己”，把外在的物和肉身，当作为自己，或者说把它们都当做真实的东西，“认物为己”。

然后，轮回是中，自取流转。”在这个世界当中不断的轮回，“自取流转”，这都是自己取的。自己失去了真性之后，把世界当做真相，然后就一直在流转。

这一点也是在重复说前面轮回的两个根本，轮回的两个根本是什么？一个是把不断变化的外境，攀缘心当做自己，还有外境当做是真实的自己。还有第二个是，因此我们忘记了我们有一个不生不灭的自性，这是轮回的两个根本，在这里也又一次提到轮回的根本问题。

我们看最后一句，最后一句是翻到了第二卷当中。

卷二

尔时，阿难及诸大众闻佛示诲，身心泰然，念无始来失却本心，妄认缘尘，分别影事。今日开悟，如失乳儿忽遇慈母。合掌礼佛。

尔时，阿难及诸大众闻佛示诲，身心泰然，阿难和大众们听到了佛的教诲之后，身心泰然，都很舒服了，身心很舒畅。因为你有疑惑，这个疑惑一旦解开了，就瞬间感到很自然，而且这个很放松的状态，心一下子放下来，这样的状态。

然后，念无始来失却本心，妄认缘尘，分别影事。想到过去无始以来，从无始以来，“失却本心”，忘记了自己有一个不生不灭自性的这个真相。“妄认缘尘，分别影事”，把虚妄的认为缘尘影事，还有分别影事，缘尘和分别影事，把这些都是当做真的来看待。

今日开悟，如失乳儿忽遇慈母。合掌礼佛，今日开悟了，终于明白了这个义理，然后就“如失乳儿忽遇慈母”，这是个比喻，就像一

个吃奶的小婴儿遇到了慈母一样。最后向佛合掌礼佛，到这里算是第二段，十番显见中的第二个，叫见性不动。

下一句开始属于是第三段，见性不灭。

下一段就下一期再讲吧，这期就讲到这里。

楞 严 经 (十二)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

愿闻如来显出身心真妄虚实， 现前生灭与不生灭二发明性。

时波斯匿王起立白佛：“我昔未承诸佛诲教，见迦旃延、毗罗胝子，咸言此身 死后断灭，名为涅槃。我虽值佛，今犹狐疑。云何发挥证知此心不生灭地？今此大众诸有漏者，咸皆愿闻。”佛告大王：

“汝身现存，今复问汝，汝此肉身为同金刚 常住不朽？为复变坏？”
“世尊，我今此身终从变灭。”佛言：“大王，汝未曾灭灭，云何知灭？”
“世尊，我此无常，变坏之身虽未曾灭，我观现前，念念迁谢，新新不住。如火成灰，渐渐销殒，殒亡不息。决知此身，当从灭尽。”佛言：“如是，大王，汝今生龄已从衰老，颜貌何如童子之时？”
“世尊，我昔孩孺，肤腠润泽；年至长成，血气充满；而今颓龄，迫于衰耄，形色枯悴，精神昏昧，发白面 皱，逮将不久。如何见比充盛之时？”佛言：“大王，汝之形容应不顿朽。”王言：“世尊，变化密移，我诚不觉。寒暑迁流，渐至于此。何以故？我年二十，虽号年少，颜貌已老。初十年时，三十之年又衰二十。于今六十又过于二，观五十时，宛然强壮。世尊，我见密移，虽此殒落，其间流易，且限十年。若复令我微细 思惟，其变宁唯一纪，二纪，实为年变。岂唯年变，亦兼月化。何直月化，兼又日 迁？沉思谛观，刹那刹那，念念之间不得停住。故知我身终从变灭。”佛言：“大 王，汝见变化，迁改不停，悟知汝灭。亦于灭时，知汝身中，有不灭耶？”
波斯匿 王合掌白佛：“我实不知。”佛言：“我今示汝不生灭性。大王，汝年几时，见恒 河水？”王言：“我生三岁，慈母携我谒

耆婆天，经过此流。尔时即知是恒河水。”佛言：“大王，如汝所说，二十之时衰于十岁，乃至六十，日月岁时，念念迁变。则汝三岁见此河时，至年十三，其水云何？”王言：“如三岁时，宛然无异。乃至今年六十二，亦无有异。”佛言：“汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年。则汝今时观此恒河，与昔童时观河之见，有童毫不？”王言：“不也，世尊。”佛言：“大王，汝面虽皱，而此见精性未曾皱。皱者，为变；不皱，非变。变者，受灭；彼不变者，元无生灭。云何于中受汝生死，而犹引彼末伽梨等，都言此身死后全灭？”王闻是言，信知身后舍生趣生，与诸大众踊跃欢喜，得未曾有。

阿难即从座起礼佛，合掌长跪白佛：“世尊，若此见闻必不生灭，云何世尊名我等辈遗失真性，颠倒行事？愿兴慈悲，洗我尘垢。”即时如来垂金色臂，轮手下指，示阿难言：“汝今见我母陀罗手为正？为倒？”阿难言：“世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。”佛告阿难：“若世间人以此为倒，即世间人将何为正？”阿难言：“如来竖臂兜罗绵手上指于空，则名为正。”佛即竖臂，告阿难言：“若此颠倒，首尾相换，诸世间人一倍瞻视，则知汝身与诸如来清净法身比类发明。如来之身名正遍知，汝等之身号性颠倒。”

《楞严经》第十二期。前面已经解释了十番显见中的两个，一个是见性唯心，见性是心的功用，并不是眼根的功用，见性就是了知一切的功能。自性它有一个功能，就是可以了知这个世间的一切。也就是在所有自性重叠在一起的情况下，他可以知道，佛的境界里可以知道，所有其他一切众生的妄想，这是见性的一个功能。

那么在这里讲的是凡夫阶段的，从凡夫阶段里了知的。用我们可以理解的凡夫阶段里，可以理解的逻辑来证明，见性是在心上，是在心，是心的功用。

第二个是叫见性不动，一个用客尘来证明，这个都是用相对来证明的。客尘是变化的，不断变化的，留不住的，不住的。与之相对应的见性是常住的，常住不变的。

然后第二个证明拿出的论据是——和阿难对话当中，证明见性和外界的动和身体的动无关。外界的东西在动，我们的身体、手脚在动或者是头在动，和这个是没有关系的，它是不动的。外界的东西在动，而见性是永远不动，以此来证明见性不动。

那么上面，前面两期就证明了这个，一个是见性唯心，一个是见性不动。那么到这里是第三个点，叫见性不灭。我们看佛是怎么说的。

首先第一句是阿难问的话，阿难前面这一句是感谢上一次讲法，上一段讲法的内容。因此他拿出一个比喻，“如失乳儿忽遇慈母”，就像一个没有奶喝的小孩子，突然遇到慈母有奶喝一样。

然后是合掌礼佛，愿闻如来，向佛礼敬，合掌礼佛，然后希望佛继续讲法。讲出什么内容呢？

显出身心真妄虚实，现前生灭与不生灭二发明性。在这里，前面这个是显出身心的真妄虚实。请佛告诉我们，身心，我们的身体和心的真妄虚实，哪个是真的，哪个是假的？哪个虚的，哪个实的？真和妄，虚和实，这都是相对而说的。

后面一句，“现前生灭与不生灭”。“现前”，我们看这里，这本书里说的是五十三页。这本书里说的是，现前身心的生灭与不生灭，

它是这么写的。我们看宣化上人说的，在这里，也指的是心的生灭与不生灭。他说的是攀缘心是生灭的，不生灭的是真心，他是这么解释的。但是我们前后逻辑来连贯着看，这个“现前”应该指的是外界，外境当中。因为心的不灭，心的，见性的不灭或者不动，这都是与外界的动与灭来相对应来解释的，他不可能只拿心来说。

所以在这里解释的，现前生灭与不生灭，应该指的是外境。也就是眼前看到的，现前就是你眼前看到的这一切，他们的生灭与不生灭性。

那么后面这一句“二发明性”，“二”自然指的是其中一个讲的是身心，第二个是讲的是外境，现前就是指外境。“发明性”就是请佛告诉我们它们的真相，发明性就是指它们的真相。那么我们现前，眼前的一切都是怎么形成的？他后面也会解释。因为它也是在心中产生的妄想，我们看到的外界也是心中产生的妄想。

下一句，时波斯匿王起立白佛：这个时候这位波斯匿王起来说话。

“我昔未承诸佛诲教，见迦旃延、毗罗胝子，咸言此身死后断灭，名为涅槃。这位波斯匿王说，我过去没有得到佛的教诲之前，没有听闻佛法之前，见到迦旃延和毗罗胝子这两个外道，他们都说此生死后断灭，此生死后就会断灭，完全消失，这叫涅槃，名为涅槃。

迦旃延译为剪发，是印度外道六师之一，主张一切皆是自在天所造，他是神创论。还有一个人译为毗罗胝子，他译为不作。他们是披发灰身的苦行外道，外道六师之一，主张苦乐等报，现在无因，未来无果，他们是反对因果说的，因果论的。

那么我们放到现在，大部分所谓的学习了现代科学的人也认为，我们死后，我完全消失，意识也消失。因为意识是用物质和合而成的

，是什么脑电波之类的。所以脑子死掉了，脑子直接火化了，肯定消失了。然后因果也是，因果是通三世的。所以你认为身体死后什么都没有，那自然也就没有因果了，因此人们才会躲着法律，做一些坏事，他不认为是有果报。我们继续往下看。

我虽值佛，今犹狐疑。我今天虽然见到了佛，也学到了佛法，但是还是狐疑。狐，这里是狐狸，指的是狐狸。狐狸生性多疑，所以怀疑的心态就称之为狐疑。

我们再往下看下一句，云何发挥证知此心不生灭地？今此大众诸有漏者，咸皆愿闻。”怎样发挥证知此心？怎样用佛告诉我们的义理来证明我们这个心是不生灭的。“不生灭地”我们都有不生灭的心，怎么证明。“今此大众诸有漏者，咸皆愿闻”，今天这里在座的大众，所有有漏者，有漏就是凡夫。简单来说无漏，无漏就是阿罗汉，有漏就是凡夫，我们简单可以这么理解。“咸皆愿闻”，我们都想知道。

在下一段，佛开始说了。佛告大王：“汝身现存，今复问汝，汝此肉身为同金刚常住不朽？为复变坏？”佛问大王，你的身体现在还存在，我现在问你，你的肉身像金刚一样常住不朽，它不变化吗？还是……“为复变坏？”它会变坏？这么一问。

波斯匿王回答说“世尊，我今此身终从变灭。”他说身体最终还是会变灭的，也是变坏，最后会毁掉的。

下一句，“世尊，我此无常，变坏之身虽未曾灭，波斯匿王说，我这个无常变坏的身体虽然还没有灭。

但是，我观现前，念念迁谢，新新不住。如火成灰，渐渐销殒，殒亡不息。决知此身，当从灭尽。”我观现前，这个现前指的是外境。

“念念迁谢”，在这里，前面已经说是身体，无常变坏之身虽未曾灭

，无常变坏之身体，这个身体是他直接告诉你，这个是无常变坏的。身体一直在衰老，它是指的身体无常变坏。然后我观现前，这个是外境。外境还有念念迁谢，念念是指内心，这里应该是指六识，执着心，这边这本书上叫攀缘心。

“念念迁谢，新新不住”，我们的妄想、执着心，执着所形成的心，它一直在变化，念念不断生起，而新新不住，新的妄想也留不住，它会消失，又会生起新的妄想。

“如火成灰”，这就像如火成灰一样，把柴火烧起来，最后柴火烧尽了，火也灭了。“渐渐销殒”，就像柴火变成灰一样，渐渐销殒，都会消失。

“殒亡不息”，不停的在消亡当中。“决知此身，当从灭尽”，因此我也知道，此身最终还是会灭尽的。因为我们身体也在衰老的过程中，无常变坏之身，他前面直接说这是无常变坏之身，所以因此也知道我们这个肉身是肯定会变坏的。

在这里我们要知道的是，身心，前面讲身心，还有现前，指的是外境。身心和外境都在变化，那么变化的东西都会消亡。那么在这里指的心是攀缘心，而佛要证明的是攀缘心之后，也就是六识，执着心背后，还有不生不灭的自性。它要指出来的是这个，而不是我们这个意识层面上，正在不断生起妄想的执着心。

所以下面佛说，如是，你说的对。佛言：“如是，大王，汝今生龄已从衰老，颜貌何如童子之时？”你现在这个生的年龄，你现在的年龄“已从衰老”，已经是衰老了。“颜貌何如童子之时”，过去你童子之时一样，小孩子时，有什么变化？

这位波斯匿王说，“世尊，我昔孩孺，肤腠润泽；年至长成，血气充满；他说过去小孩子的时候，“肤腠润泽”。肤——指皮肤，腠——是指肌肉之纹理。这也是从外表能看出来的肌肉的纹理，肤腠都是润泽的，润泽，光润有水分，泽是有水分，所以饱满的，有光润，饱满的。“年至长成”，长大之后，“血气充满”，年轻人，血气充满。

而今颓龄，迫于衰耄，形色枯悴，精神昏昧，发白面皱，逮将不久。现在已经颓龄，是已经老了。“迫于衰耄”，耄是年七十为耄，在这里是这么解释的。也就是快到七十了，他实际上是六十二岁，还没到七十，还有时间。但是他说衰耄，肯定是说的是衰老的意思。

“形色枯悴”，枯悴，憔悴的悴，形色，身体已经开始枯了。

年纪大的人如果是胖的话，反而不健康，应该稍微瘦一点，瘦一点反而能长寿。所以现在身体已经开始枯萎了，然后“精神昏昧”，精神也不太好，昏昧就是昏昏沉沉的意思。“发白面皱”，头发白了，面，脸也开始长皱纹了。“逮将不久”，知道未来肯定不久了。

如何见比充盛之时？”怎么能和过去壮年之时相比较。

佛言：“大王，汝之形容应不顿朽。”你的外貌，形容外貌，形貌和面容这些，都不是突然之间，顷刻间这样老掉的吧，衰坏的吧。

王言：“世尊，变化密移，我诚不觉。他说“变化密移”，身体的变化，衰老的过程是秘密的变迁的，所以“我诚不减”，我都感觉不到。

寒暑迁流，渐至于此。“寒暑迁流”，寒暑就是一年一年的不断的衰老，逐渐的到这个程度了。

他接着说。何以故？为什么？

我年二十，虽号年少，颜貌已老。初十年时，我到了二十岁的时候，虽然还是年轻，但是颜貌，外貌和颜，就是容颜，都已经比十岁之时衰老了，比十岁之时已经变化很多。

到了三十之岁，三十之年又衰二十，与十岁之时相比，又多了二十年，又老了二十年。

于今六十又过于二，观五十时，宛然强壮。今年已经六十二岁了，回看五十岁时相比，那个时候比现在要强壮的多，宛然强壮。

他接着说。世尊，我见密移，虽此殂落，其间流易，且限十年。他说，他的密移，肉身的密移，秘密的推移，就算是秘密的，我们感知不到的，慢慢的迁移变化。“虽此殂落”，最后殂落，殂落是死亡的意思，凋零，死亡。“其间流易，且限十年”，在这变化不断的，随着时间的流逝变异的过程，变化的过程，虽然我以十年为限来说的。

但是，若复令我微细思惟，让我仔细推敲，仔细想想的话。

其变宁唯一纪，二纪，这个变化不只是一季，两季的。因为一季，二季，一季是十二年，不是根据一季或者十二年、十二年这种变化的。

实为年变。岂唯年变，亦兼月化。何直月化，兼又日迁？它不是十二年为一个单位来变化，而是每年都在变。又岂止是每年在变，而是月月都在变。何止是月月都在变，实是日日在变。在这里变、化、迁都指的是变化，变迁。

沉思谛观，刹那刹那，念念之间不得停住。故知我身终从变灭。

” “沉思谛观，” 仔细的观察和谛观，仔细的观察，仔细的思维。就会发现，刹那刹那，念念之间，每一个妄想和每一个时间段，每一刻都在变化，“不得停住”，妄想和时间都无法停住。我们的肉身的变

化也是，和妄想的时间一起无法停住。“故知我身终从变灭”，所以就知道，我们肉身最终都会变坏的。

在这里的刹那，关于刹那，这有不少种说法。在《仁王经》上说是一念中具九十刹那，一刹那有九百生灭。关于刹那有不同的说法，不同经有不同的说法，我在这里就都给它念一遍吧。

《仁王经》中说是，“**一弹指六十刹那，一刹那九百生灭。**”这样算的。

还有叫《阿毗达摩俱舍论》，在这里说是“**壮士一疾弹指顷，六十五刹那**”。这里是壮士弹指，一个很有力量的壮士，快速弹指。

“疾弹指顷”，疾是急速的疾，快速弹指的时候，有六十五刹那。

还有《仁王般若经》是，“**九十刹那为一念，一念中，一刹那经九百生灭**”，是这么说的。

那么，总之这个“刹那”是非常短的时间，有人依此来计算，大概是按照六十刹那，一弹指六十刹那来算的话，大概每秒是二十一万六千次的生灭，这个是妄想的生灭，这么快的时间。也因此以这个来往后推算世界的帧数，这是世界的帧数，帧率是多快，这个也算出来了，这个数字我没记住。

关于这个帧数，大家可能打游戏的人是明白的，一般现在游戏是每秒六十帧。每秒六十帧的话，正常我们肉眼是发现不了它的停顿的。还有更好的显示器，有每秒一百二十帧的。一百二十帧和六十帧的，正常普通打游戏你是分不出来的。但是如果你玩赛车类游戏，快速转弯的时候，外边的风景快速转变的时候，一百二十帧的变化更细腻一些，更华丽一些，更显示的更好看。比六十帧的要好看，帧数越多的话。

所以我们这个世界，估计是，据说是 0.0002，多少个 0，我没记住，总之有这么快的帧数变化。我们继续往下看。

佛言：“大王，汝见变化，迁改不停，悟知汝灭。亦于灭时，知汝身中，有不灭耶？”佛这是反问的，问大王。你看到这个变化，“迁改不停”这个变化一直在不停的变。世间一切都在变化，包括我们的妄想也在变化，身体在变化，外部的器世界也在变化。“悟知汝灭”，因此你悟到了你的肉身会灭。“亦于灭时”在肉身灭的时候，你还知道这身中还有不灭的东西吗？这样反问。

波斯匿王合掌白佛：“我实不知。”波斯匿王说，他其实不知道的。

佛言：“我今示汝不生灭性。我现在告诉你，我现在展示给你，或者说用证明给你看，你有不生灭的东西，你的意识当中还有不生灭的部分。

往下看，大王，汝年几时，见恒河水？”佛问波斯匿王，你几岁的时候见到了恒河水？恒河是印度很神奇的河，可以直接喝的河水，印度人是直接喝的。

然后，王言：“我生三岁，慈母携我谒耆婆天，经过此流。尔时即知是恒河水。”他说三岁的时候，慈母带我，他的母亲带我去，谒是谒见的谒，拜，拜祭的意思。耆婆天译作是长生天，在当时那个时代有一个习俗，就是孩子到三岁的时候就去拜长生天，以求长寿。那个时候，“经过此流”，他经过了河，“尔时即知是恒河水”，当时就见到了恒河水。

接着佛问，佛言：“大王，如汝所说”，就像你说的一样。

二十之时衰于十岁，二十岁的时候，你比十岁已经衰老了十年。

乃至六十，日月岁时，念念迁变。现在到了六十岁，“日月岁时”，时间一直都在流逝，“念念迁变”，这个世界，包括我们的肉身，包括我们的攀缘心、六识、执着心都在变迁。

则汝三岁见此河时，至年十三，其水云何？”你三岁时见到了河，到了十三岁时，见到这个河有什么变化吗？

王言：“如三岁时，宛然无异。乃至今年六十二，亦无有异。”王回答说，三岁时见到的，和十三岁见到的是“宛然无异”，没有什么变化的。“乃至于今”现在六十二岁，“亦无有异”，见到的河水也没有变化。

佛接着说，佛言：“汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年。你现在自己伤感，自叹衰老，发白面皱，头发白了，脸也有的长了皱纹，“其面必定皱于童年”，你的脸肯定比童年多了很多皱纹。

则汝今时观此恒河，你现在看这个恒河，与昔童时观河之见，有童耄不？”你现在观这个河，和过去童年时观的河，这个“观河之见”，这个见性，观察河的见性，能见的功用，心的功用，它有变化吗？

“有童耄不？”就是有童年和.....耄是七十岁，有童年和老年之间的不同的地方吗？有不同的变化吗？

王言：“不也，世尊。”波斯匿王回答说，不是，没有。

我们接着往下看，佛言：“大王，汝面虽皱，而此见精性未曾皱。佛说，大王你的面虽皱，脸上是长了很多皱纹，但是“见精”，能见的功用，心的能见之功用，性未曾皱，能见的的能力从来就没有变过。

皱者，为变；不皱，非变。这个皱就会变，像你的脸一样，会长皱纹那就是在变。“不皱，非变”，那么不皱的肯定是没有变化的。

下一句，变者，受灭；彼不变者，元无生灭。变的东西它会灭，“彼不变者”，那些不变的东西就“元无生灭”，它本来就没有生灭，就是我们的见性，它没有生灭。

云何于中受汝生死，它怎么可能跟着你的生死一块灭呢？

下一句，而犹引彼末伽梨等，都言此身死后全灭？”你们怎么要相信那些个末伽梨这些外道他们所说的，他们都是主张断灭论，死后全部消失的那种说法。所以你怎么要相信这些人的话，跟着一起说，“都言此身死后全灭”，都跟着一起说，身体死后意识也跟着一起灭，这样的话呢？

王闻是言，信知身后舍生趣生，与诸大众踊跃欢喜，得未曾有。王听到佛的这些话之后，知道“身后舍生趣生”，身体死后，肯定又去轮回，继续生到别的地方去。也就是轮回进入别的世界，或者在我们世界，又投生到其他生命当中，或者也可能是人。总之，死后肯定不是断灭了。所以他就“与诸大众踊跃欢喜”，他就非常开心了，“得未曾有”，从来没有这样欢喜过。

到这里是十番显见当中的第三个，叫见性不灭。见性不灭是根据相对于外界，一个是外境，还有一个肉身，还有攀缘心，这三者是变灭的。与之相对而说，我们还有一个不生不灭的自性，或者说见性是不灭的，这个论断，都是相对而言，得出的结论的。因为在凡夫的阶段里，我们是没有办法直接感悟到自性的妄想层面，甚至包括自性，这个都没有办法直接感悟到，那只能用逻辑来这样推理给大家，用逻辑来证明这个东西是不变的。

下一段开始就是见性布施这一段了，可能时间不够，就说到哪里就到哪里了。

我们看阿难提的问，阿难即从座起礼佛，合掌长跪白佛：阿难起来又开始问。

“世尊，若此见闻必不生灭，云何世尊名我等辈遗失真性，颠倒行事？阿难问佛，如果见闻，见性、闻性，这个见性是针对于眼根而说的，这个时候对凡夫来说，就拿眼根来举例的。闻性也是一样的，都是能了知世界的心之功用。“必不生灭”这些心的功能，它既然不生灭，“云何世尊名我等辈遗失真性”，为什么世尊说我们这些人遗失了真性，迷失了真性。

阿难以为不生灭的东西就不会迷失，理论上的确如此，不生灭的东西一直存在，怎么可能说迷失。那么佛说的迷失，遗失是什么意思？佛说，“遗失真性，颠倒行事”，你们这些人都是遗失真性的，然后颠倒行事。

愿兴慈悲，洗我尘垢。”就是说希望佛，以慈悲心讲法，消除我心中的疑惑，“洗我尘垢”是消除疑惑的意思。

然后下一句，即时如来垂金色臂，轮手下指，示阿难言：“汝今见我母陀罗手为正？为倒？”这个时候，如来垂金色臂，把手臂垂下。然后“轮手下指”手指从下，指下边，问阿难言，给阿难看，然后问他。“汝今见我母陀罗手为正？为倒？”你看我这个母陀罗手，母陀罗是结印的意思，母陀罗是印的意思，结印的手是为正为倒？是正还是倒？

这个时候阿难说，阿难言：“世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。”这个时候阿难已经学聪明了，他不叫倒，他不直接说自己的意思。而是说世间众生，其他人，其他众生，他们说以此为倒。

“而不知谁正谁倒”，其他众生都认为手臂垂下是倒，以这个认为倒

，而他自己不知道，哪个是正哪个是倒。这就是我们一种推卸责任时所用的话术，自己做出来，就说别人也会这么做，这种说法。

那么佛是怎么回答的？佛继续问，佛告阿难：“若世间人以此为倒，即世间人将何为正？”既然世间的人把这个手臂下垂，称之为倒，那么什么称之为正？

阿难言：“如来竖臂兜罗绵手上指于空，则名为正。”如来把手臂举起来，然后“手指于空”，手指朝上指向空，这叫名之为正。

然后，佛即竖臂，佛就按照阿难说的，把手臂举起来。

告阿难言：“若此颠倒，首尾相换，诸世间人一倍瞻视，这就是颠倒。“若此颠倒”这样颠倒，“首尾相换”首尾交换，把首尾调转过来，本来下垂的手臂举起来，手指朝上，手掌朝上，手指朝上，这样一举起来。“诸世间人”这个世间的人，“一倍瞻视”，就是他会瞻视，你只要把手臂举起来，周围的人，这世间的人就会瞻视这个手臂，瞻视就是仰望，仰起头往上看叫瞻视，低头往下看叫俯视。

这就像我们在路上行走的时候，大家都是手臂下垂着走，这个时候没人看你。但是你只要手臂举着走，他就有人看你，这就是因为迷了嘛。手臂本来就是手臂，手臂没有到正倒之别，它就是一直存在的。但是你把这个手臂换个动作，它就有人看，就说明这就是一种迷的状态。

下一句，则知汝身与诸如来清净法身比类发明。如来之身名正遍知，汝等之身号性颠倒。“则知汝身”就是知道你的身体，和我们这个“诸如来清净法身”，所有如来的清净法身相比较，“比类发明”，拿什么比类发明，刚才前面提的手臂下垂和手臂上竖，这个动作“比类发明”，比较而说。

“如来之身叫名正遍知，汝等之身号性颠倒”，正遍知就是正确遍知一切世间，一切妄想，就是知道一切的，全知的状态叫正遍知。如来之身叫正遍知，就是全知。“汝等之身号性颠倒”，你们的这些身叫号性颠倒。这个身也是代指而说的，就是凡夫和如来之间的状态不一样。只是拿身体来代指这些个凡夫和如来之身而已，到如来这里应该是连身体都没有，但是我们传法之后就只能拿名相来说，所以拿这个身来说。你们的身叫号性颠倒，你们的身体就叫做性颠倒身。

那么和前面的比较，手臂下垂和上竖，它是怎么比出来的？手臂下垂，它本来就是一个手臂，它就是自性，相比而言就是自性里没有妄想的状态，就是和手臂下垂相比较。然后手臂上竖，这就是自性里产生了妄想，自性里产生了妄想，这就是和手臂上竖的相比较。

然后众生对上竖的手臂产生一倍瞻视，这把手臂举起来之后，大家都注意手臂，这个叫性颠倒。什么意思？就是你的妄想，没有的时候称之为佛，妄想一旦生起，这叫凡夫。就当妄想分别执着都有了，你只是凡夫了，到这里还没有太大的问题，而真正的问题是一倍瞻视。而一倍瞻视相对应的就是，你把执着身，执着产生的世界和身心，当作自己，而不知道，忘记了，你还有不生不灭的自性，这个叫性颠倒。

所以说菩萨投胎来这个世界来进行传法，菩萨也在生起妄想，在受报的时候也有生起妄想，哪怕是化身来，也在生起妄想，他相当于手臂上竖了。

但是上竖的手臂，但是我不把上竖的手臂过度的关注，而忘记本身只是一个手臂而已的真相的话，那还不算性颠倒，还不是性颠倒。所以真正的性颠倒就是——你把攀缘心，又是执着心当做自己，外界

的器世界，当做真实的世界来看。而忘记了我们本来有的自性，不生不灭的自性。忘记了这个真相，也忘记了一切世间，不管是外部，器世界，我们肉身，还有我们攀缘心，六识，执着心，都是从自性中生出来的幻境，幻象。你忘记了这一点的话，那才叫真正的性颠倒。

好了，这一期就讲到这里，后面的内容就下一期接着讲。

楞 严 经 (十三)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

随汝谛观，汝身、佛身称颠倒者，名字何处，号为颠倒？”于时阿难与诸大众瞪瞶瞻佛，目精不瞬，不知身心颠倒所在。佛兴慈悲，哀愍阿难及诸大众，发海潮音遍告同会：“诸善男子，我常说言，色心诸缘及心所，使诸所缘法，唯心所现。汝身汝心，皆是妙明真精，妙心中所现物。云何汝等遗失本妙圆妙明心宝明妙性，认悟中迷晦昧为空？空晦暗中，结暗为色，色杂妄想，想相为身。

聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相，以为心性。一迷为心，决定惑为色身之内。不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。譬如澄清百千大海，弃之唯认一浮沤体，目为全潮穷尽羸渤。汝等即是迷中倍人，如我垂手，等无差别。如来说为可怜愍者。”

楞严经第十三期，我们先翻开这本书的五十四页。在这个长段当中，中间有一句，佛言：“大王，汝未曾灭，云何知灭？”，好像我昨天讲的时候落了，跳过去做的这一句，不过没有关系，不影响整体的意思，理解。

“大王，汝未曾灭，云何知灭？”你还没有死，肉身没有灭，你怎么知道你的死后肉身灭，这个事实呢？所以后面波斯匿王回答，他是怎么知道的。

好了，我们就从这本书的五十九页开始，五十九页的这长段的最后一句开始看吧，昨天看到什么叫性颠倒，“汝等之身，号性颠倒”，

你们的身体叫性颠倒，身体只是代称而已，就是你们的认知叫颠倒，或者你们的境界叫称之为——号性颠倒。

什么叫颠倒呢？就是在自性当中产生了妄想，到这里还不能算是完全颠倒，这只能算是迷，迷了。但是这个迷还不是那种倍迷，倍迷和迷不一样，倍是迷上加迷叫倍迷。

在产生妄想分别执着之后，把这个妄想分别执着所形成的，我们的这个坏心，攀缘心，这本书里叫攀缘心，把攀缘心当做自己。把外部的境界当做真正的真实的境界来看的时候，称之为倍迷，也就是颠倒。

那么菩萨、罗汉下来度人的时候，他们是知道这个世界的真相的，这个时候只能称之为迷，还不能叫颠倒。

那么最后一句，随汝谛观，汝身、佛身称颠倒者，名字何处，号为颠倒？” ，我感觉这个词组的组合法还是有点问题的，但是不过前后句，我们都联系起来看的话，他这里问的应该是——按照这个意思，“随汝谛观”，你要好好观察。“汝身、佛身”，观察什么？观察这个你的身体，还有佛的身体，佛的法身和你的这个报身或者什么身，都一样。你的身和佛身，要好好观察。

“称颠倒者，名字何处，号为颠倒？” ，应该是把这个“名字”，拿到这个“佛身”后边，这样“随汝谛观，汝身、佛身”逗号，名字称颠倒者。称之为颠倒者的，这个名字称颠倒者的身体，逗号，何处号为颠倒？哪里号为颠倒，具体在哪里颠倒呢？这样，应该是符合我们现在的语言规则的，语言范式的。不过意思应该是都一样的，你既然称之为颠倒者，你的身是叫颠倒者，那么为什么叫颠倒？颠倒在哪里？这么一问。

翻过来下一页。于时阿难与诸大众瞪瞢瞻佛，目精不瞬，不知身心颠倒所在。

所以阿难和大众，所有大众们“瞪瞢瞻佛”，“瞪”双目直视叫瞪，“瞢”眼睛昏闷不清叫瞢。大家都瞪着佛看，但是看的不是很清楚，因为大家是颠倒的嘛，大家是颠倒的，所以可能看的肯定不是真相了。所以“目精不瞬”，大家都盯着佛看，瞻视佛，就是仰望佛。但是不知道身心颠倒所在，不知道我们的身体和心理，到底颠倒在哪里。所以佛兴慈悲。

下一句，佛兴慈悲，哀愍阿难及诸大众，发海潮音遍告同会：所以呢，佛以大悲心哀悯这些阿难和及诸大众。阿难和大众这些个凡夫就有漏，叫可怜悯者，前面也说了是可怜悯者，因为他们性颠倒。然后“发海潮音遍告同会”，用海潮音，向所有的大众及阿难，告诉他们真相。

海潮音，海潮音是一种比喻。有一种比喻叫狮子吼，大家都听过。还有海潮音，这都是说明佛的讲法，传的非常广。这还不只是在我们这个维度的世界里，前面讲到佛的讲法，可以同时向所有法界的众生讲。让所有法界恢复成一真法界，把所有佛世界都连到一起来，但是各个世界的众生又不会碰面，不会混杂，就是佛讲的法就像宽频带的广播一样。

以前有看过一部刘慈欣的科幻小说，就叫《全频带阻塞干扰》，是这样。记得这个名字叫这样的——《全频带阻塞干扰》。那个小说里的剧情是，有一方势力，他们科技不行。另一方是占着通讯的好处，通讯的强势，利用通讯的厉害之处，可以打的非常顺风顺水。然后一方就直接拿一个大卫星，在太阳上制造一个……撞到太阳上，产生了一

个什么点，黑点还是什么点。然后产生了太阳风，把地球上所有频段的通讯全给阻塞掉，趁着这个机会打反攻，有这样的故事情节。

像我们佛说的海潮音也好，狮子吼也好。应该是海潮音比狮子吼频段更广，可以同时向所有世界广传法，这样的内容。你如果理解了诸佛同体的义理的话，就可以明白在佛的境界，是所有自性全部重叠在一起的，所以可以这样讲。

然后下一句，“诸善男子，我常说言，色心诸缘及心所，使诸所缘法，唯心所现。所有善男子们，我经常说，“色心诸缘及心所使”，这个我们的色、心，色和心应该是分开的，色是外部器世界，还有我们的肉身，虚空叫色。心——我们意识状态，意识里边的东西，想法，妄想，分别执着，但是从里边，我们意识里产生的内容称之为心。

诸缘，缘是什么？缘是互动，这个已经说过很多次了。缘是与众生与众生之间的互动，称之为缘。众生和器世间的互动，也称之为缘。就是有互动才称之为缘。“及心所使”，心所使，也叫心所有法，在后边注释当中讲到了。

心所有法，因是受心王所驱使者，所以称为“心所使”共有五十一个。他在这里没把这个展开来讲，因为这个很复杂。这是在唯识宗里的内容，要叫百法，有一百种法，一百种法。其中第一个，排在第一个叫心法，心法是八个。就是我们意识的区分段叫心法，八识就是心法。最底层的那个叫阿赖耶识，第八识叫阿赖耶识，第七识叫末那识，然后前面六识，眼耳鼻舌身意六识，加起来正好八个法，这是心法。

然后下边就是心所法，五十一个。五十一个心所法中，所指的是能所的分别。能所的分别那就是前面讲了八识，意识的区别，意识的

结构给讲出来了。然后在这个意识里产生的各种，称之为有内容的东西，叫心所法，就是客。能是主，所是客。有意识的，从意识活动当中产生出来的有内容的东西称之为心所法。

那么心所法，如果你找书的话，在网上搜也可以，一共五十一个，都有名字。但是我在这里就不展开讲了，就大的区别开来讲。遍行法五个，别境法五个，善法十一个，然后根本烦恼六个，随烦恼二十个。这样还有加上“不定法”四个，总共加起来五十一个法。

那么在这里讲“随烦恼”的时候，有各种情绪。“忿”因对逆境不满而突然爆发的愤怒叫忿；“恨”长期的怨恨情绪，“恼”因不如意的事而心生烦恼，这样.....“随烦恼”有二十个。

最后是“不定法”，还有不定法里“悔”，悔恨的悔，对过去的行为产生后悔情绪叫悔；然后“眠”睡眠状态，睡眠叫不定法；“寻”粗略的寻求思维事物；还有“伺”，精细的探究思维事物，这样.....有个五十一个，都有它的内容，名字。

在这里，情绪也分在五十一个心所法当中，我们大概理解就可以了，这个网上都能找得到的。唯识宗它问题就是把简单的问题复杂化，虽然是大势至菩萨讲的内容，但是他就是把这个讲的太过于复杂了。作为一个学派，他要建立起一个完整的结构，知识结构，知识体系，他要精细的讲，这个没有问题。所以在学院派里这么讲都可以，但是对于我们凡夫来说，在外边的这些普通人来说，你讲这么复杂，可能学不来。大家也没这么多时间好好探究，所以结果就是唯识宗就慢慢衰落。

所以宣化上人讲到这里，也只是把大的框架给讲出来，并没有把每一个都给拆开来讲，这样时间太长了。所以咱们就自己感兴趣的朋

友在网上搜一下，唯识宗的百法，怎么拆的，五种百法。他是怎么拆分的，他会给你讲的。心所法，五十一个。

下面叫色法，十一种。色法就很简单了，色法五根加五尘，眼耳鼻舌身叫五根。色声香味触叫五尘，加起来就十个。

然后还有一个叫法处所摄法，我们第六根叫意根，那么在意根里叫法处。意根产生的尘叫意尘，最里边的意尘。色声香味触法中的最后一个，叫法尘，应该叫法尘。法尘里所摄法，在法尘里所摄色，法尘，法处所摄色，这个名字都绕口的。摄取的摄，色相的色字，加上的前面五色，色声香味触的色。

法处所摄色，他的解释是什么？是意识所缘的不见无对色，属于色蕴，包括极略色，也叫极微色，极迥色，离余碍触色；受所引色、遍计所起色、自在所生色，这名字都很.....从来没听说过这种名字，给你们讲一遍。每个拆开来还可以讲很久，所以在这里就不讲了，这叫法处所摄色。

前面是五根，五尘都能理解。然后就意根里，在意根里所摄的色，就是你想象出来的那些个色。或者说过去的经历在你脑子里存下来之后，它会反映出来，像梦境这样，也可以反映出来的。那种想象，自己蹦出来的妄想，这种色，称之为法处所摄色。这个叫十一种法，色法十一种。

然后后面还有心不相应法二十四个，它的解释是啥？指不属于摄心二法，与心不相应的有为法的聚集。具体如下，然后他讲了二十四个。他是心与色还不相应的，但是属于有为法。那就是我们自己造作的，研究出来的。或者靠修行达到的某些境界，这种都称之为心不相

应法。那么无想定，灭尽定，这些都称之为心不相应法，它们都占一项，还有命根也占一项。

那么再往下看，最后一个叫无为法。无为法有六种，就虚空无为，择灭无为，非择灭无为，不动无为，受想灭尽无为，真如无为，这样六种。这样总共加起来是一百个，心法八个，心所法五十一个，色法十一种，心不相应法二十四，无为法六种，总共加起来百种。这个是唯识宗讲的心所有内容，心所能包含的所有内容。

回到原句里，后面还说诸所缘法，所有的缘法，缘是互动。这都是唯心所现，一切都是唯心所现。所以我们可以把前面的色心、诸缘及心所使，诸所缘法，全部统称为妄想、分别、执着，或者说万法，怎么说都可以，总之自性里产生的一切的一切，全部都算。

如果按照唯识宗的话，那就得拆开成百种法，百法来说。然后百法又分成心法、心所法、色法、心不相应法、无为法这样拆开来说。这里已经讲到，前面讲到了色心、诸缘，那么色法，心法，心所使，那已经既然讲到了三个，后面还有心不相应法，无为法应该全部囊括在这里。

这样讲，世界的一切，所有内容，全部包含起来，叫唯心所现。这一切全部都是自性里产生的妄想，妄想增加之后，出现了分别，再增加之后出现了执着，这些和合而成的。

下一句，汝身汝心，皆是妙明真精，妙心中所现物。这一句大家很容易理解了，你的身体和你的心，都是妙明真精，妙心中所现物。这种妙明真心、妙明真精、妙心这样的话，就简单来说就是自性。每个拆开来说，每一句都可以解释，这个就不解释了。我们讲经把复杂的问题简单化。

我讲经主要是，大家先把《坐禅 1》，《坐禅 2》看完之后，对这个世界有了大的框架，核心内容都已经知道了，然后看佛经。一个是看，有没有我讲的内容里，没有补上的，说漏的这些给补上，细节的部分给补上。还有一个就是，看看用我的体系，妄想分别执着，能不能把所有的佛经全部解释得了，就看这个。

但是佛是没有细讲这个业的部分，业的部分他没有细讲。就是自性重叠的这个内容，没有细讲的情况，他有些内容没有展开来讲。但是加上了这个逻辑之后，所有的佛经都可以解释。看看这个逻辑上有没有产生逻辑的矛盾的地方。如果没有的话，那我讲的也肯定是真实的，真实的世界真相。

所以我们看佛经就是印证，重新回过来去印证，我讲的内容有没有对。我是以这个目的来讲经，同时大家是看看我讲的内容有没有什么遗漏的，把这些都补上去，但是大的逻辑上没有漏洞，这样就对了。

那么我们接着看，云何汝等遗失本妙圆妙明心宝明妙性，认悟中迷，你看这说的非常复杂，遗失了什么？“本妙圆妙明心宝明妙性”，就是“本妙圆妙明心”应该是自性，然后“宝明妙性”，它的性质，它的自性里没有妄想的状态。或者说，它知道世间一切，它的本质的功用，你遗失了。它的本质的功用你遗失了，然后变成了什么？

认悟中迷——“认悟中迷”，“悟”，自性里没有妄想的状态叫悟，悟里产生了妄想就叫“悟中迷”。然后前面又加了个“认”，你就是把“悟中迷”产生的妄想形成的攀缘心，把它当做了真实的心，所以叫认。

下面一句开始比较是难的，在前面大概还是，大家都能理解。就是你把这个妄想分别执着形成的攀缘心当作自己，外部的看到的境界，当作真实的世界，所以你才叫性颠倒，这个逻辑已经讲了多遍了。

先补充一下，上面讲到了诸所缘法，心所使后面诸所缘法。诸所缘法又分四种，亲因缘，增上缘，等无间缘，所缘缘，还有这四个，就补充一下。这个也是网上都能找得到内容的，在这里就不展开讲。我们继续讲下边内容。

晦昧为空？空晦暗中，结暗为色，色杂妄想，想相为身。这一句是世界形成的过程。你如果看过《坐禅 1》说世界形成的过程，那就是这一句，把它给全部套进去了。“晦昧为空”，空之前是什么？我们就从最上面开始讲，非想非非想处天，就是执着形成了。最初的执着是对妄想本身的执着，也可以说守住当下妄想的执着。因为妄想不停地生出新的来，过去的消失，新的出现，所以他想守住当下的，有这样的妄想生起，这个时候就开始产生分段生死，有了生死。

然后再往下是无的执着，对无的执着，所以就无所有处天。然后再往下就是“始的执着”，始无边处，始无边处天，就是“我的意识存在的”这样的执着。再往下就是空无边处天，产生空无边处天，就是我的意识存在于这个虚空当中，我的意识覆盖了全部虚空，这样的认知会产生，这叫晦昧为空。晦昧就是无明，无明寂。

无明再往下什么？晦昧，我们只能简单叫无明了。总之，你的不了解真相也好，无明也好，总之不知真法也好，总之各种原因，让你产生了这个对空的执着，这个时候就会形成空，叫顽空。凡夫阶段里产生的空叫称之为顽空，在佛的境界是空，空叫真空。这是相对应来说的，佛的境界是真空，没有妄想状态，可以称之为真空，也叫明。

在这里“晦昧为空”的这个时候称之为顽空，是已经产生了虚空的执着，对虚空的执着。这个时候的虚空是有了虚空之上，在意识全部覆盖，没有任何死角，全部覆盖，这种状态叫空无边处天。

那么再下一个阶段就是四禅上段的境界，四禅上段，这个意识已经收缩了一段，所以这个意识不能全部覆盖虚空了，但是意识所散发的光芒可以遍照所有虚空。也就是说大圈，大球里套了一个小圈，但是这个里边的小球是个发光的灯泡。这样的结果就是这把大球全部照亮了，大概意思就是这样。

那么在这里产生了“空晦暗中”，就是从四禅上段，跌落到下一层的时候，空晦暗中，结暗为色。结暗为色——空晦暗中产生了暗了，就出四禅上段是，全部世界宇宙都是明亮的，亮着的。因为从阳神发出的光可以照亮整个虚空，所以它世界全是亮着的。

但是到了下段的时候，产生的对黑暗的执着。黑暗的执着怎么来的？黑暗和光明这两者的区别就是黑暗代表不知，光明代表知。你一旦认为这个世界有你不知道的东西存在，不知道的地方或者不知道的境，就以黑暗的形式展现出来。

所以众生，我们的意识从往上开始跌落的时候，就逐渐专注于自己的存在的感，自己存在感，往里执着的时候，就开始产生——以为外边有我们不知道的境存在，这样的念头产生。这就产生一种执着，那么这个执着会以黑暗的形式展现出来。所以往上灭的时候，你要放下这个黑暗的境。

这个需要……语言逻辑上这么解释，大家可以理解。但是如果真到那个境破不了的时候，就得需要有别的，已经解脱的菩萨，罗汉给

你带一下，让你体验一下这个世界一片光明的状态，你就可以上去了，在这里就不讲这个。

总之，你认为这个世界不知道的东西或者境界，这个时候就会产生黑暗，你的意识就会被黑暗所包裹，这个时候你怎么飞都没有用，周边始终有黑暗。那么再往下，有了黑暗之后，结暗为色。结暗为色，黑暗的地方会凝聚成各种物质，各种色。

从物理学上已经讲过了，就是粒子，光和黑暗，它的粒子区别就是，光明是振动的，振动粒子，高频振动的粒子。也就是光子这个高频振动的时候，在我们眼中，在我们的意识里，感知的范围它是光明的。但是在黑暗的这个部位，它振动频率已经下降了。我们不能说它完全静止了，但是总之和能看得见的光明的光子相比，它是停止振动的，已经是低频振动，或者停止振动，那个程度的。总之振动频率非常的低，这个时候在我们眼中他会看到——视为黑暗。

那么这种低频振动的，或者振动频率非常低，或者说可以说不振动的，这些粒子，这些光子，它们会结合起来，结合成各种物质形象。所以我们看到所有物质，旁边我们这些摸得到的所有硬物质，实际上都是光子和合而成。但是它们因为不振动，不振动所以才能合得起来，或者振动频率非常低。

我们用什么现在的科学来看这些物质，每一个原子，在里边更小的粒子，它还是在振动的。电子也在飞，振动是振动，只不过和光子相比，这个振动的频率极低。所以它们就会凝结起来，如果是振动频率极高的话，像光子一样振动的话，它就没有办法凝结起来。

学过物理的人都应该了解，振动的跳得太快，振动的太快，它肯定是结合不起来的，只有当它慢下来的时候，才有能力，有可以结合

的可能。所以这样，暗中的物质，这些不振动的光子们，或者非常低频振动的光子们，慢慢结合成这种色，我们认为的色，就是物质世界。

然后“色杂妄想”，在这里在色字上，加上了我们的妄想，我们的执着。然后它就变成什么？想相为身，然后变成我们的身体。这样就，我们的妄想，这些不振动的物质所凝成的世界，再结合，然后就成了我们这个肉身境界，肉身。

书上说是天人飞到地上，然后吃了地肥了。天人境界应该还是在光子的状态，光子就是阳神状态，然后到了地，吃了这些个地肥，这些地肥。所谓的地肥，就是结暗为色产生的物质。你把硬物质，本来是光的，软物质，光的或者说没有物质的状态，没有物质，只有光子的状态的身体，突然吃了这些个硬物质，把它塞进去，然后就变成我们肉身了。所以这一句，整个过程就是在讲，《坐禅 1》里讲的，从天界往下跌落的过程。

那么下一句，聚缘内摇。这是什么呢？缘是互动，聚缘。那这个肉身形成的过程，肯定是吃了其他东西。地肥也好，什么东西，反正塞进自己肚子里，那这个过程就是互动，互动就叫缘。然后和外部的物质世界，互动越来越多。还有和其他众生也在互动，这些缘，互动不断增加的过程叫聚缘。

然后内摇是什么？你的心在摇动，内心发生更多的执着。互动越多你就习气越多，你的心开始向外奔逸，这叫趣外奔逸。

大家都能理解，你和外界越来越互动得多，你的内心就无法平静。越来越向外界奔逸，向外界执着，产生更多的那种欲望。像我们看小视频，你看的越多越多，这叫聚缘，然后你内心就更静不下来，更想

看，老是想看。所以手机放不下，一直看，刷小视频，一直刷到睡觉为止，所以“趣外奔逸”。

然后昏扰扰相，这种昏扰扰相，因内心已经不平静了，扰和静，应该是相对的。昏扰扰，昏是又昏沉，扰扰相。这个扰，一个是扰相，这个扰相又被外界的干扰或者是缘，或者你的行为又在扰，扰上加扰。你的心本来不平静，但加上其他外缘的不断增加，互动越来越多，他就是扰，又有新的扰来扰动你的扰相，这叫昏扰扰相。

以为心性，把这种不断翻腾的内心，不断趣外奔逸的这种内心，称之为——“以为心性”，这就是自己的意识，把它当作自己的意识。

那么在这里缘上，再补充一个。缘就是互动，这一点说了。互动你就得有互动的东西，可以互动的工具，或者根器，所以会产生六根，这样这个逻辑就完整了。所以为了互动，就有了眼根。然后就往上有，眼耳鼻舌身意都会产生出来。在《坐禅 1》都解释过了，然后我们往下看。

一迷为心，决定惑为色身之内。一迷为心，把这个迷的状态当做自己的心，执迷不悟的这种意识状态，称之为自己的心。“决定惑为色身之内”决定惑，就是把疑惑的状态，疑惑的心理状态，认为它就在你的内心之内，色身之内。也就是说我们都认为，我们的意识藏于肉身之内，色身之内。这样，这本身就是一种迷惑。

然后这样后面说了一句世界的真相。不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。不知道我们这个身体，“外洎山河虚空大地”外部的所有器世界，包括虚空。“咸是妙明真心中物”，全部都是我们自性里产生出来的幻境，这是这个世界的真相。

下面一句是一个比喻，譬如澄清百千大海，弃之唯认一浮沤体，目为全潮穷尽瀛渤。这个不太符合我们的语言习惯，但是意思大家都明白。首先是“澄清百千大海”，澄清百千大海，这是一个大海，可以比喻成整个宇宙。弃之，把这个弃之。然后“唯认一浮沤体”。

“沤体”——这个“沤”在前面解释是属于水中浮泡，水里产生的一个泡泡。这个泡泡不是一直存在的，它是生起来，然后消失，又生起来。所以我们肉身也一样，出生，死亡，再出生，再死亡，不断轮回。他用水泡来比喻我们的肉身。唯认一浮沤体，把我们肉身当做什么呢？

“目为全潮穷尽瀛渤”，这段——目为全潮穷尽瀛渤。这一段按照我们的语言习惯，应该说是“目为穷尽瀛渤之全潮”，我这样说更贴切。把它当作“穷尽瀛渤”的全潮，穷尽瀛渤，瀛是大海，渤是大海旁边的小海，也就是这么说的。总之，大海，小海全部当做.....把这些个都当做全潮来看待。唯认，把这个“一浮沤体”，把这个一个小水泡一样的自己的肉身，当做全部来看待，是这个比喻。

实际上“全部”，是整个宇宙的全部。自性覆盖世间一切，意识遍虚空，所有的一切全部都是意识里展现出来的妄想。我们不知道这个真相的情况下，就把我们肉身当做我自己的全部来看待。

看看最后一句，汝等即是迷中倍人，如我垂手，等无差别。如来说为可怜愍者。”你们都是“迷中倍人”，倍迷之人。起了妄想叫迷，然后你执着于妄想，把这个妄想和合而成的什么攀缘心，执着心当做自己，那叫倍迷。

“如我垂手”，这个是垂手，举手的比喻，都省略掉，就留一个垂手。垂手比喻自性里没有妄想的状态，举手比喻自性里产生妄想的状态，然后“一倍瞻视”。一倍瞻视，大家都把注意力关注到举起的

手上，把它当做真的，忘记了这手本来就是垂着的，这个状态，称之为迷中倍迷。所以和这样的状态没有差别，所以如来说：“为可怜悯者”，所以如来说你们都是可怜悯的人，就是凡夫，我们所有的凡夫。至少我们现在已经知道真相了，也相信真相，接受这个真相，我们是迷人，但不是迷中倍人，或者倍迷之人。

好了，今天就讲到这里吧。

楞严经 (十四)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难承佛悲救深诲，垂泣叉手而白佛言：“我虽承佛如是妙音，悟妙明心元所圆满，常住心地。而我悟佛现说法音，现以缘心，允所瞻仰。徒获此心，未敢认为本元心地。愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道。”

佛告阿难：“汝等尚以缘心听法。此法亦缘，非得法性。如人以手指月示人，彼人因指当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。何以故？以所标指为明月故。岂唯亡指，亦复不识明之与暗。何以故？即以指体为月明性，明、暗二性无所了故。汝亦如是。若以分别我说法音为汝心者，此心自应离分别音有分别性。譬如有客寄宿旅亭，暂止便去，终不常住。而掌亭人都无所去，名为亭主。此亦如是，若真，汝心则无所去，云何离声无分别性？斯则岂唯声分别心，分别我容，离诸色相，无分别性。如是乃至分别都无，非色非空。拘舍离等昧为冥谛，离诸法缘无分别性。则汝心性各有所还，云何为主？”

阿难言：“若我心性各有所还，则如来说妙明元心云何无还？惟垂哀愍，为我宣说。”

佛告阿难：“且汝见我见精明元，此见虽非妙精明心，如第二月非是月影。汝应谛听，今当示汝无所还地。阿难，此大讲堂洞开东方。日轮升天，则有明耀；中夜黑月，云雾晦暝，则复昏暗；户牖之隙，则复见通；墙宇之间，则复观壅；分别之处，则复见缘；顽虚之中，遍是空性；郁_埵之象，则纡昏尘；澄霁敛氛，又观清净。阿难，汝

咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。云何本因？阿难，此诸变化，明还日轮。何以故？无日不明，明因属日，是故还日。暗还黑月，通还户牖，壅还墙宇，缘还分别，顽虚还空，郁^堇还尘，清明还霁，则诸世间一切所有不出斯类。汝见八种见精明性，当欲谁还？何以故？若还于明，则不明时，无复见暗。虽明、暗等种种差别，见无差别。诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁？则知汝心，本妙明净，汝自迷闷，丧本受轮，于生死中，常被漂溺。是故如来名可怜愍。”

《楞严经》第十四期，我们已经前面讲到了，那个是见性唯心，第二个叫见性不动，第三个叫见性不灭，第四个叫见性不失，从这里开始是见性不还。

前面的逻辑咱们再简单梳理一下。

见性唯心，在这里说的是能见的功用在心里，而不是在根上，不在眼上。

那么第二个到见性不动，在这里佛用“客尘”来解释什么是常住的，什么是不住的，客、尘是不住的，见性是常住的。还有用佛的手动，还有阿难的头动来证明，说明见性随外境的动和身体的动不会变化，也就是见性不动。到这里为止，见性还停留在六识当中，六识就是眼识，主要是眼识，他用眼睛来说明，主要停留在六识当中。

到了第三个见性不灭的时候，用波斯匿王身体衰老而见性不衰老来证明，见性是超越生死的东西，见性这个东西是超越生死的。那么六识肯定是根、尘、识加在一起，这十八界是随着死亡一起破灭的，然后又重新生出来，出生的时候又开始出现，而见性是超越这种生死的存在。

那么这样就引出了第四个问题叫见性不失，阿难就开始迷惑，佛说我们都有一个不生不灭的自性，但是为什么又说我们迷失了呢？所以在这里又引出了性颠倒的问题。佛用手垂下或者举起来证明，凡夫是把攀缘心，六识、执着，分别心和执着心形成的攀缘心当作自己，而遗失了忘记了我们本来有不生不灭的自性。引出这个问题之后就直接给出了宇宙真相——心造万物，意识遍虚空。

我们看到的世间一切全部都是我们意识里产生的，但是我们愚痴凡夫把小小的身体，像一个海中气泡一样的水泡一样的身体当做自己，把目力所及的东西基本当做全部来看待，这就是这个世界的基本真相。直接引出了真相之后，就开始引出更深层次的心，那就是可以说是层层递进的关系。

那么佛一说心造万物，这个世间一切，心包罗虚空万象，山河大地这么一说，阿难又开始迷惑了。他肯定是要迷惑的，我们一直在研究见性，能见的意识，它怎么就突然可以包含世间一切呢？在这里肯定会出现疑问，所以在这里又开始提问，我们看原文。

阿难承佛悲救深海，垂泣叉手而白佛言：“悲救深海”，可以看作是慈悲救拔，还有深切的教诲，都是感谢佛的这种教诲指导，然后又开始问佛。

“我虽承佛如是妙音，悟妙明心元所圆满，常住心地。我听了佛的妙音讲法之后“悟妙明心”，知道了我有一个自性，这个自性本身是圆满的，而且是“常住心地”，它是恒常不变的，这一点倒是明白了。

而我悟佛现说法音，现以缘心，允所瞻仰。但是我所悟到的，“现说法音”，佛所说的法音，都是以缘心来听的，就是用我的攀缘

心，六识执着心来听。“允所瞻仰”，允是诚和信的意思，信和诚。

“缘”即是我们的执着心，六识执着心。允所瞻仰，以此缘心来听。

纵使知道了心可以包罗万象，“外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物”，这是上一节的话，佛这么说了，世间一切全都是自性里产生的幻象，都是自性里产生的物。

徒获此心，虽然我听到了，明白了，听明白了，

但是，未敢认为本元心地，但是还不敢接受，不能接受这样的理论。

愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道。”

求佛哀愍大众及我，然后“宣示圆音”。“圆音”就是佛讲法的一种比喻，或者也算是真实的描述。佛讲法可以让所有众生都能听懂，不管是什么语言也好，不管我们这个世界的维度众生也好，还有其他空间的众生也好他都能理解，都是按照他们能理解的语言来传播的。甚至有些是不用语言的众生，用情绪也可以传播的，所以用圆音来宣示。“拔我疑根，归无上道”，帮我破除这个疑虑，然后让我归到无上道的真正的修行路上。

我们看下一段。

佛告阿难：“汝等尚以缘心听法。此法亦缘，非得法性。佛告诉阿难，你们这些人都以缘心来听法，就是六识执着心，执着当中的尤其是听法，肯定是用耳根的，那就是注意力，用注意力来听法。

“此法亦缘，非得法性”。这叫缘，这个法也是缘。缘是什么？互动，听也是互动，看也是互动，这都是获取外界信息的行为，行为有所行为和外界信息外界的一切事物有了信息交换，那也算是互动，我从外面获取信息也算互动，所以说见面就是缘。

我以前说过，你只要看到一个人，你的意识里就马上产生这是个人这样的观念，这叫我见，这是我见，所以一旦形成我见，就会对那个人产生牵引力。执着，在佛菩萨的境界里看的话，你就对这个人产生了执着，我见这个执着，你认为这个人就是凡夫，这个世界的凡夫，这样的观念一旦形成，那就开始对他产生牵引力，而且时间越长这个牵引力就产生习气。

“此法亦缘”，你用耳朵听的，那也是互动，也是缘；“非得法性”，所以这个就不能得到真正的法性，就是你还不能完全理解我要讲的义理，核心义理，你只能用文字来理解，这还不是我要真实讲的世界真相。

我们看下一句，如人以手指月示人，彼人因指当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。如果有人用手指了月亮，那么另一个人，“彼人因指当应看月”，那么另一个人应该是随着这个指看到月亮才对。但是“若复观指以为月体”，你看到手指当做月体，把手指当做月的话，“此人岂唯亡失月轮”，这个人不止失去了月，在这里亡失就当做是不明白，这个人不止是不知道月亮是什么，“亦亡其指”，也不知道这个手指是什么。

因为手指指的是月亮，它并不是月亮本身，你把手指当作月亮的话，你首先是不知什么是真正的月亮，也不知道这手指是什么，因为你已经把手指当作月亮了，是这个逻辑。

下一句，何以故？以所标指为明月故。你把手指当作明月来看，同时就都亡失了明月和标指，两个都忘记了，两个都不知道，都错解。

下一句，岂唯亡指，亦复不识明之与暗。再接着说，你不止是不知道手指是什么，还不知道明与暗是什么。

何以故？即以指体为月明性，明、暗二性无所了故。汝亦如是。

“即以指体”，把指的体，把手指当做月的性，月明性，“明、暗二性无所了故”。月亮是明的，你把手指当做明、当做月亮来看的时候，就以为手指的体有月亮的明性，那么“明、暗二性无所了故”，那么把明暗二性都错解了，所以都不能知道。”

汝亦如是”，你也一样。所以如果你把正法当作语言来看，或者说把语言当做正法来理解的话，那你真的就不知道什么是正法。所以不能专注于语言，从语言当中体悟，最后领悟到正法，佛要指的是这个。

下一句开始正式进入讲解识心的过程，识心，在这里我们首先要明白，佛正在讲的是六识执着里产生的识心，就用耳朵来听，那是耳识，这个识心也就是十八界里的根、尘、识当中的识。阿难误以为这个识是真心，就是外界看到的和听到的反映到我们的六识里，眼睛看到的叫色尘，色尘反应到心识里那叫眼识，耳朵听到的叫声尘，声尘反应到心里叫耳识，这两个，还有色、声、香、味、触这些全部，后面还讲个法尘，这些全部都是你六识里产生的执着心，执着力产生的六识，是注意力的层面，这处在注意力层面上。

那么阿难把注意力当做真心来看的时候，佛要先证明你注意力都是假的，它不是你的真心，所以才有了不还这个说法。注意力都是根据外界的信息来生起的，耳朵听到什么声音的时候六识才反应，没有听到声音的时候六识就不反应，所以佛要证明的这个不是你的真心。

那么他要证明的什么是你的真心呢？后面会讲到，六识之上还有个分别心，七识分别心。七识分别心虽然不是自性或者妄想，八识自性或者这个境界的妄想，但它还是你的真心里展现出来的，比六识注

意力层面上心还更高一级，还是属于你的真心，层层往上扒开意识的过程。那么在这里首先要证明六识、注意力，这个不是你的真心。所以我们理解了这个逻辑之后再看，那就能明白佛在说什么。

好了，下一句，我们看正文。

若以分别我说法音为汝心者，在这里说的就是注意力产生的六识，如果分别我的法音，能分别我的法音的心，也就是耳朵听到的声尘，把它反映到耳识上，“为汝心者”，把耳识当做你的心的话。

此心自应离分别音，有分别性。这个心就应该离开了分别的声音，还有它的分别性，它还能分别，分别性，就是能分别的功用，它还是一直存在的。但是我们六识是随着声音起灭一起起灭的，听到的时候有听，没有声音的就没有，是随着外界的声尘一起起灭，而且中间的根也在起作用，如果你的根彻底坏掉了，六识就反应不进来。

那么我们看一段，下一句是一个比喻。譬如有客寄宿旅亭，暂止便去，终不常住。而掌亭人都无所去，名为亭主。这个是前面讲过的旅客的例子，就像有个旅客他寄宿在旅馆，然后“暂止便去”，住一会就走了。“终不常住”，不会一直住着。但是掌亭人，这个旅馆的老板，“都无所去，名为亭主”，他因为没有地方可去，他一直住在旅馆里，所以称之为亭主，就是老板。

此亦如是，若真，汝心则无所去，云何离声无分别性？“此亦如是”，如果六识执着心，六识执着力产生这个注意力层面上心，如果是你的真心的话，它应该无所去的。但是为什么“云何离声无分别性？”，为什么离开了声音的话，它就没有了分别性？

在这里我们所说的六识执着，再说一遍，六识执着，你产生的注意力，六识，和外边的六尘、六根相对应的六识，是随着外境的变化

开始生起的，所以外境完全没有变化的时候，外境没有信息进来的时候，你这六识是暂时息伏的，它并不是完全消失，是暂时息伏的。但是从我们的感觉来看，它好像消失了，从凡夫的感觉来看，它是看上去像消失的状态。所以佛说无分别性，平时是无分别性的。

斯则岂唯声分别心，分别我容，离诸色相，无分别性。同样的道理，不光是声音，还有眼根、色尘。“分别我容”，指的是佛的三十二相也好或佛的脸面也好，用眼睛来分别看见这个世界，包括佛，“离诸色相，无分别性”，一旦离开了色相就没有了分别性，六识就没有了、不起功用了，暂时息伏了。

如是乃至分别都无，非色非空。以致乃至连个分别都没有，连色和空都没有。

拘舍离等昧为冥谛，离诸法缘无分别性。拘舍离，在这里又提了一个外道。后面有解释，“意为牛舍，古印度外道六师之一，冥谛为古代印度六派哲学中之数论哲学派所立二十五谛之第一谛，是为万物之本源，冥末无谛故曰冥谛，又作明性、明初，以此作为诸法生灭变异之根本原因，又以此为诸法之实性，故又称明性、自性”，解释是这么说的。

在这里我们所说的冥谛，大概可以理解和这个无记空是差不多状态。他们认为只要你打坐入到一个境界，在那个境界里你可以屏蔽掉外缘，所有外缘，你就会进入到似睡非睡的状态，似睡非睡，但不是睡，如果睡的话彻底昏沉了，但是彻底进入睡眠状态那不是，还是有意识的，但是这个意识又不是觉醒的。我们所说的觉醒就是可以同时感知所有信息，六根带来所有信息，而心理发生的变化，意识产生妄想都要感知到，这个是觉的状态。但是冥谛是进入无记空一样的状态，

屏蔽六根，然后自己把妄想一放掉，就以为进入了很高的境界里，他把这种状态还当做宇宙的本源这样解释。

那么在这里专门指了，“离诸法缘无分别性”，法缘就是意根里产生的法尘，意根里产生的法尘，那么就是你自己主动打的妄想。再进入冥谛把六根屏蔽掉之后，自己脑子里不生起妄想，那就无分别性了，也就是没有分别认知的能力了，暂时。

下一句，往下看，则汝心性各有所还，云何为主？”

如果你这么理解这个心的话，你把意识这么理解，根据外面的六尘来生起的六识，把它当作真性的话，“各有所还，云何为主？”，那样你的心因为外界的什么原因才生起的，那就把这个心的原因归给外因，这样的话你的心还剩下什么呢？云何为主，还有什么是你真正的心，真正的主人。

阿难言：“若我心性各有所还，则如来说妙明元心云何无还？惟垂哀愍，为我宣说。”阿难还是没听明白，所以再问，如果我的心性各有所还，就是六识和六尘相对而起的，所以把这个原因归结给外面的六尘，那么等于是你的心是随外尘而起，外尘灭你的心就灭，如果这么说的话，“妙明元心云何无还”，那佛说的妙明元心，这个自性怎么是没有还的？“惟垂哀愍，为我宣说”，请解释一下，这个不还的，无所还的真性是怎么样的？

接着佛说，佛告阿难：“且汝见我见精明元，此见虽非妙精明心，如第二月非是月影。佛说，“且汝见我”，你见到了我，“见精明元”指的是用眼睛看到的世界，那么眼睛看到的会反映到六识里，所以在这里见精明元指的是六识。“此见虽非妙精明心，如第二月非是月影”，在这里这么一分析的话，这个应该是指第七识分别心，“见精

明元”在这里指的是第七识分别心，从眼识再反映到里边第七识，分别心了。

“此见虽非妙精明心”，妙精明心指是自性，这个见并不是自性，第七识，还不是到自性层面上。“如第二月非是月影”，但也不是月影，就像第二月，但又不是月影。在这里分别比喻什么？月指的是自性，用月来比喻自性。第二月比喻的是第七识，分别心。而月影就指的是第六识，就是根尘识这里产生的，注意力层面上的。那么这一句我们翻译过来可以说是，“佛告阿难，且汝见我”，你见到我的这个是第七识分别心，这个不属于第八识自性，但它也不是第六识执着心，大概是这个意思。

汝应谛听，今当示汝无所还地。你认真听，我现在告诉你什么叫无所还地。无所还地，六识在这里佛要说的六识是有所还的，而七识是无所还的，所以六识执着先给他还过去，剩下的还有无还的，还有常住的真心，那就是你的七识，在这里还没有涉及到八识的境界，但是先和下面的六识相比，这七识分别心它也是常住的，相对而说是常住的。

阿难，此大讲堂洞开东方。日轮升天，则有明耀；中夜黑月，云雾晦暝，则复昏暗；“大讲堂”，佛在讲法大讲堂。“洞开东方”，向东方开了洞，也可以说开了一个门。“日轮升天，则有明耀”，太阳升起来的时候，光明很亮堂。“中夜黑月”，到了晚上黑月的时候。

“云雾晦暝，则复昏暗”，有云雾了，就变成昏暗的状态。在这里主要说的是明暗二相。

然后再往下看，户牖之隙，则复见通；墙宇之间，则复观壅；“户牖”就是窗户，打开了窗户的缝隙当中，从窗户往外看是通的。

从墙宇看，“墙宇之间，则复观壅”，它是阻塞的，堵的。那么在这里讲的是两个状态，通和壅。

分别之处，则复见缘；顽虚之中，遍是空性；在这里是空和缘，空和分别，“分别之处，则复见缘”，“分别”就是看到很多事物你都了了分明，这个是什么东西，那个是什么东西。这么分别了知的时候它已经产生了互动，这叫“则复见缘”。了知信息，对外界用眼睛和用耳朵获取信息本身也叫缘，也叫互动。“顽虚之中，遍是空性”，然后什么都没有的状态就是空性。

郁堉之象，则纤昏尘；澄霁敛氛，又观清静。这个话都是很拗口的，好像都不是我们现在常用的话。“郁堉之象”，再看后面怎么解释，“**气节为日，尘飞微薄，由气随尘土飞扬**”。这是很灰蒙的状态，就是扬尘，沙尘飞起来，就像沙尘暴一样，沙尘飞起来状态这种叫“则纤昏尘”。“澄霁敛氛”，霁是晴朗的意思，天气晴朗之后“又观清静”，什么都没有，很清静。一个是昏沉，一个是清醒这两种状态。

在这里佛讲了八种状态，都是四四相对的，明暗是一对，通和壅是一对，还有缘和空是一对，最后郁堉和澄霁，郁堉或者清静，又观清静，这个也是一对。

不过这个看上去都是在讲外界的，外境，外界的环境。但是因为外界的环境也是我们心里产生的，前面已经说了，心创造了世间万物，那么同样表达的是心的状态，意识的层面上也在表达，这也是一种比喻的表法方式。

那么“明”表达什么？明是智慧，没有妄想状态，“暗”是有妄想的，是愚痴的状态，有妄想也叫愚痴的状态。

那么下一个叫通和壅，通和壅是什么意思？通是能明确地观察外境，我们六根没有坏，六根很好用，耳聪目明这种状态，这叫通；

“墙宇之间，则复观壅”这个是堵的状态，就是你的六根坏掉了，你就没有办法好好的获取信息了，这个叫壅。

“分别之处，则复见缘”，这个是差别之象，我们看到世间很多事物，还有人也好，在这里可以分别了知，差别之象你能分别了之的话，你就是算有觉知。而顽空就比喻冥谛，也就是无记空，顽空，落入到顽空当中或者无记空当中，你自己就屏蔽掉了六根，你不去分辨觉知外部的世界了。

郁^埤是指昏迷，比喻昏迷的状态，昏沉的状态，脑子不清爽，昏沉状态。而后面澄霁和清净，这些就表明你的意识非常清爽，意识非常清净清爽，如果你的妄想纷飞，脑子里一直妄想纷飞，那就应该称之为郁^埤了或者昏沉了。

下一句，阿难，汝咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。你看到这些变化相，八种不同的相，“吾今各还本所因处”，把它们都还到所因之处，什么原因导致了这么多的相，你把相还到那个原因中去，那还有不还的东西，那就是你的自性了，是这个意思。

下一句，云何本因？阿难，此诸变化，明还日轮。何以故？无日不明，明因属日，是故还日。什么是本因？阿难，这个变化，明相，“明还日轮。何以故？无日不明”，因为没有太阳的话就没有明，没有明亮光明，没有太阳就没有光明。“明因属日，是故还日”，所以把明还给日，所以这叫还日。

暗还黑月，同样的道理，把暗相还给黑月。

通还户牖，壅还墙宇。通，通达的通，把这个还给窗户，然后壅就堵塞的，把堵塞的状态还给墙宇，这个墙。

缘还分别，缘，把互动还给分别认知的状态，也就是外界有很多事物，你都把它分别认知了，光是这个分别认知就可以称之为缘，就是互动了。

顽虚还空，顽虚就还到空当中去，无记空状态。

郁堉还尘，清明还霁，郁堉就是尘土飞扬的状态就还给尘。

“清明还霁”，清凉的状态就还给霁，霁就是明朗，清朗。

则诸世间一切所有不出斯类。世间所有的状态，我们可观察的物质世界，无非就这八种状态，“不出斯类”。

汝见八种见精明性，当欲谁还？那么你这个见精明性，见精明性，能见的功用，心的功用，应该还给谁？

何以故？若还于明，则不明时，无复见暗。为什么？如果把见精明性，能见的功用还于明，那么“则不明时，无复见暗”，不明就是暗，暗的状态时候你就看不见暗了。如果你把见性，能看的功用还给了明，把它的原因归类于明，把这个原因归因于这个明的话，当明消失的时候，你这个心，能见之心也会消失，所以你就看不到暗了，心都消失了，能见之心这个见性消失了肯定看不到暗，是吧？

虽明、暗等种种差别，见无差别。但是我们看明暗也好，种种差别相也好，“见无差别”，见性始终是无差别的，一直存在的。事实上我们见性不会归于明，也不会归于暗，不管什么状态来，我们都能了了分明的知晓，这个才是分别心的状态。

下一句，诸可还者，自然非汝。不汝还者，非汝而谁？可以还的都不是你，随着外境而熄灭的，一起熄灭的肯定不是你的本心。“不

汝还者”，无可还者，没有地方可还的肯定是你了，“非汝而谁？”，不是你又是谁呢？这是一个反问。

那么在这里我们已经知道了，分别心和六识执着，注意力层面上的心，执着心和分别心它有区别。它怎么产生的执着心，六识执着心这个部分在《坐禅 1》里，还有分别心在《坐禅 2》里，把它给讲清楚了。如果你已经都了解了，再看这一段，你是明白他在说什么了。

这个不可还者，“不汝还者”，还不去的就是你的分别心。分别心一直存在的，至少在我们境界里凡夫的境界里往上看的时候，分别心是比我们六识执着心来说更真实常住的那种真心，至少我们境界是这样认为的。到了菩萨境界分别心也肯定不要的，只不过在我们境界里肯定还是要的，它是比我们自性比我们六识执着心相比还是常住的。

则知汝心，本妙明净，汝自迷闷，丧本受轮，于生死中，常被漂溺。是故如来名可怜愍者。”要知道你这个本妙明净一直存在的，但是“汝自迷闷”，你自己迷闷生起的妄想，或者产生了错误的见解，就是邪见，把攀缘心当做自己，把自性忘记了。所以会“丧本受轮”，丧本就是丧失了本源，忘记了本源，然后受轮就是轮回当中受苦。

“于生死中，常被漂溺”，在生死中不断轮回。“是故如来名可怜愍者”，所以说你们是可怜愍者。

到这里算是告一段落，到见性不还讲完了，下一个还是另一段。

那么我们已经知道了分别心和执着心它都是怎么来的，怎么个逻辑，知道情况下这一段还是可以理解的，如果你不知道的话就可能有点难以理解。因为不知道初学通常是把心当做一个整体来看，这个时候你就很难把执着心和分别心的区别理解。

佛也一直都没有明确的说这是属于七识分别心的境界，也没有明

确说下边识心都是什么境界，他只说是识心是识心，识心可以随着外境而还，外边的八种境界，我们可以把原因都归还过去，但是并没有明确的说这个是怎么产生的，注意力怎么产生的，所以难以理解，我们只是重新印证一下而已。

好了，今天就讲到这里吧。

楞 严 经 (十五)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难言：“我虽识此见性无还，云何得知是我真性？”

佛告阿难：“吾今问汝，今汝未得无漏清净，承佛神力，见于初禅，得无障碍。而阿那律见阎浮提如观掌中庵摩罗果。诸菩萨等见百千界，十方如来穷尽微尘 清净国土，无所不瞩。众生洞视不过分寸。

“阿难，且吾与汝观四天王所住宫殿，中间遍览水陆空行。虽有昏明种种形 像，无非前尘分别留碍。汝应于此分别自他，今吾将汝择于见中，谁是我体？谁为 物象？阿难，极汝见源，从日月宫是物非汝，至七金山周遍谛观，虽种种光，亦物非汝；渐渐更观云腾鸟飞、风动尘起、树木山川、草芥人畜，咸物非汝。阿难，是 诸近远诸有物性，虽复差殊，同汝见精，清净所瞩。则诸物类，自有差别，见性无 殊，此精妙明，诚汝见性。

“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。阿难，若汝见时，是汝非我，见性周遍，非汝而谁？云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实？”

阿难白佛言：“世尊，若此见性必我非余，我与如来观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆遍娑婆国，退归精舍，只见伽蓝，清心户堂但瞻檐庑。世尊，此见如是。其体本来周遍一界，今在室中唯满

一室。为复此见缩大为小，为当墙宇夹令断绝？我今不知斯义所在，愿垂弘慈，为我敷演。”

《楞严经》第十五期，我们上一期讲到了见性无还，见性是没有可还之处的。这里的重点是，六识，注意力之上还有一个分别心，我们是用分别心来观察。那么分别心就一直存在，和六识相比，它是更深层次的存在，它是一直在的。和六识相比，它是更接近于我们的真心的，但它还不是真心，讲到了这里。那么再往下看，我们从这本书的六十七页开始看。

阿难言：“我虽识此见性无还，云何得知是我真性？”阿难问，我现在知道了见性无还的道理，但是我怎么知道它是我的真性？那么在这个问题里，重点是我，是我的真性。所以这一段就叫见性不杂。关键他想问的是：“见性”，它是不是只属于我？这个问题。

我们接着往下看，佛告阿难：“吾今问汝，今汝未得无漏清净，承佛神力，见于初禅，得无障碍。佛说，我先问你，你现在本来这个境界是没有到阿罗汉的境界的，“无漏清净”是指阿罗汉的境界。只是“承佛神力”，在佛的加持下见于初禅，只达到初禅境界，“得无障碍”，在初禅境界下是无障碍的。那么可以在佛的加持下，可能能去到欲界六天上看一看吧。

而阿那律见阎浮提如观掌中庵摩罗果。这个叫“阿那律”的弟子，他在见阎浮提娑婆世界，就像观察掌中的一种果实一样，那么清晰。

“阿那律”这个人是佛的十大弟子中天眼第一的人。阿那律这个名字翻译过来是：无贫，不灭的意思。无贫，不灭，无贫就是贫穷的贫，不再贫穷。不灭，是不生灭的灭。

据说，他曾经有一世是一个贫穷的农夫，在农田里干活的时候，每次干活他都会带饭去。这个饭还不是他自己种出来那种粮食的饭，而是旁边农田里种粮的时候，会长出很多杂草。有一种杂草，也是像粮食一样会结果的。这种植物叫稗，这个叫稗饭，所以它煮的是稗饭。按现在来说，估计现在农夫们，应该都是除掉的，除草剂除掉。或者最多也是给动物们当饲料吃的，因为他是比较穷的，他只能带着这样的饭去。

而农田的后边就有一座山，山上住着一个修行人，书上说这个人是辟支佛果位。就是辟支佛就是缘觉、独觉这样的果位。以前说过辟支佛是再来人，但是佛不能明说他是再来人的情况下，这个人是不需要拜师的情况下，就可以自己修行解脱的。所以佛不能明说这些事情，就说他是辟支佛，就建立了这样的名字。

那么有这么一位辟支佛果位的修行人，他每隔七天下来化缘一次，而且每次只化七家，如果七家化不出来，他就饿肚子了。所以有一次，这个辟支佛的果位的修行人下来化缘的时候，赶上的饥荒，连续化了七家，都没化到，然后就空钵而回。这个时候，这位阿那律的前世，他看见了，就觉得这个人很可怜，就把自己的稗饭供养给他。然后这位辟支佛果位的这位就收下了，然后还祝福他，布施的人未来必定有好报的，然后回头走了。

后面这位农夫开始继续工作的时候，在田地里跳出了一个黄金兔子，还粘到了他身上还不走，所以他就把黄金兔子带了回去，黄色的

小兔子。然后发现它是金的，然后就把它卖了，赚了钱，之后就不再贫穷了。而且说这一次供养的功德，使他有九十一劫受福不灭，所以名字叫不贫，不灭。

那么在佛陀这一世里，他之所以称之为天眼第一，也是有一个小故事。说他是瞌睡的人，喜欢睡觉。然后每次佛讲法的时候，他还在那睡。所以佛讲了一段诗一样的那种，叫：“咄咄汝好睡，螺蛳蚌蛤类，一睡一千年，不闻佛名字！”既然你喜欢睡觉，就像“螺蛳蚌蛤类”一样，螺蛳是螺蛳粉的螺蛳，就是贝壳类，蚌蛤也是贝壳类的，你像这些东西一样，一睡一千年，不闻佛名字，你都听不到佛的名字。

这位阿那律听了这个话之后，勤勉的开始修行，勉励自己每天坚持修行。连续七天不睡觉，双目竟成瞎子。然后瞎了，东西看不见了。但是佛怜悯他，教了他另一种修法叫‘金刚照明三昧’。他以此来修行之后，终于开了天眼，最后成了阿罗汉。所以在阿罗汉的境界里，观察娑婆世界就像手中的一个果实一样清晰。虽然肉眼是坏掉了，凡夫的肉眼是坏掉了，但是可以用自己的本来的心眼来观察世界。

我们接着看下一句，诸菩萨等见百千界，前面阿那律是阿罗汉的境界，所以他能看到一个世界，一个娑婆世界。那么下面讲，诸菩萨等，菩萨是见百千界，可以同时看到，见百千个世界。因为菩萨是已经没有分别心的人，所以同时观察所有佛世界，理论上是这样的。

但是也有说，菩萨等级的差别，初地菩萨可以看多少个世界，二地菩萨能看多少个世界，也有这样的说法。但是原则上，他一旦灭了分别心，他是可以看到所有佛世界的。只不过他还有业的情况下呢，他看的关注点会专注到和自己有业缘的众生所在的世界当中。所以一

开始是不能看得那么通透的，到了八地以上开始，出现那种本质的能力的时候，就可以同时观察几乎所有的佛世界。到十地的时候，已经和佛差不多的状态，可以同时观察几乎所有的佛世界了。

那么下一句，十方如来穷尽微尘清净国土，无所不瞩。众生洞视不过分寸。那么十方如来，佛已经没有了妄想，所以“穷尽微尘”，可以看到所有的微尘世界，清净国土，“无所不瞩”，所有的佛世界都可以看到。就像《圆觉经》里说的一样，在佛的意识里，其他佛的世界，乱起乱灭，世界产生了又消失，产生又消失。他观察这个世界，看得非常通透，都是从自己的意识里产生的。“众生洞视不过分寸”，而这些大部分众生，凡夫，他们看世界只能看到分寸，只能看到眼前这一点。

下一句。“阿难，且吾与汝观四天王所住宫殿，这位佛，带着阿难一起，看四天王所住宫殿，在这里应该是坐在原地往上看。那么物理上，我们物理上怎么解释？当我们进入禅定之后，回到阳神状态，会把自己的频率切换到更高维的物质层面上。就是我们当下这个粒子，我们这个世界，我们看物体的用的这个光子，这个光子是很大的。相比而言，上边对应的四天王天的境界的光子是很小的。我们就以大小来分，每个境界都有能量等级，它肯定是粒子能量等级，越往上越小。

那么只要你把阳神切换到光子的层面上，能量等级上，就可以观察到那个世界的，那个天界的所有物象。往下看也是一样的，你可以切换更大的光子层面上，那就能看到下边世界。那么在这里，只是坐在原地，跟着佛一起往上看。看到了四天王所住的宫殿。

中间遍览水陆空行，看到很多景物，水陆空行都看到了。

虽有昏明种种形像，看到东西，有昏明两种形象，昏明两种状态，还有很多的形象。昏是应该比较暗的，明是明亮的，还有种种形象，各种形象都看到了。

佛说这些都是，无非前尘分别留碍。这些都是你的前尘影像，尘像，都是尘像。用眼根看到的色相、色尘。“分别留碍”，都是这些前尘影像，在你的意识里留下的障碍。

再往下看，汝应于此分别自他，今吾将汝择于见中，谁是我体？谁为物象？你应该在这里分别出自己的体性，自己的见性和物象，把它区别开来。“今吾将汝择于见中”，我现在就教你怎么分别物象和自己的见性。“谁是我体，谁为物象”，怎么分别谁是我体，哪个是物象？

下一句，阿难，极汝见源，从日月宫是物非汝，至七金山周遍谛观，虽种种光，亦物非汝；渐渐更观云腾鸟飞、风动尘起、树木山川、草芥人畜，咸物非汝。他说，你看到的都不是你，都不是你的见精，我的见性。都不属于你，是物。先说“极汝见源”，就是极尽眺望的意思。把你的能力，见性的能力，充分发挥，从你这边开始往远处看。从日月宫开始，“是物非汝”，这些都不是你，都是物。

从七金山，“至七金山周遍谛观”，七金山是须弥山和铁围山之间的山，都是由金子形成的，所以会放光。“周遍谛观”你要好好看，观察，全部好好观察。“虽种种光，亦物非汝”，它们放着种种的光，但都不是你，是物。“渐渐更观”再往上观，再往远处观，“云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜”，这些物象，都不是你，都不是你的见性，都是物。

再往下看，阿难，是诸近远诸有物性，虽复差殊，同汝见精，清净所瞩。则诸物类，自有差别，见性无殊，此精妙明，诚汝见性。佛说，这些“诸近远诸有物性”，你远近看到这些东西“虽复差殊”，它们有差别，有很多差别，不同的物，有不同的差别。

但是，“同汝见精，清净所瞩”都是你的见精看到的，清净的影像而已。“则诸物类，自有差别”这些物类，它本身有很多差别。但是，“见性无殊，此精妙明，诚汝见性”，见性无殊，见性是没有差别的，它看事物应该是平等的看的。

“此精妙明，诚汝见性”，见精妙明，是你的见性，它就是你的见性。你观察事物是没有差别的，一直可以平等观察。事物本身是有差别，但是我们能看出它的差别，就说明我们眼睛——见性，它本身是没有差别性的，平等观察。

那么下面一段开始是，到目前为止，十番显见中，前面已经讲五个，现在是第六个叫见性不杂。是所有的，到目前为止，这本书开始到目前为止，最难以用逻辑来解释的地方，理解起来最难的地方。我们首先要知道，我们的逻辑和佛那个时代的逻辑不一样。所以要跟着佛的逻辑来往下推演，才能理解。

所以，为了了解这一段，我们还是先把它拆解开来，先给大家用我们的语言给解释一下。首先我们说见性不杂，那么杂是什么意思？就是混乱的意思。那么杂就得有它的个体，所以在这里出现了一个是物，和一个是我的见性。物和我的见性，见性和物。除此之外，还有一个就是别人的见性。

那么佛要证明的是，这个见性和见性之间，还有见性和物之间是不杂的。这个是重要的一点，他在这里要讲的很重要的一点。那么在

这之上，在这个基础逻辑上，首先他要说的是见性不是物，见性和物有区别。然后他接着要说明，见性和物是不杂的。还要说明，见性和见性不杂，那么它是分别开来讲的。

那么首先要证明一点就是——见性它不是物，他怎么证明？看得见的是物，看不见就不是物了，这个逻辑很简单吧。在这里见性又分出了——见的时候和不见的时候，见的状态和不见的状态，两种。而这两种状态都看不见，所以见性本身它不是物，这是一个逻辑。

再往下，他要证明的是——见性和物它不混杂。所以后面讲到，如果我见到物的时候，如果见性和物混杂的话，那我见到的物的时候，物也会见到我。那么这个物也就有了体性，然后就和我的见性纷杂，那么这样的话，这个世界都无法安立。所以说我的见性和物本身不混杂。

在这之前，他讲了一段最难以理解的地方，就是见性和见性之间它不混杂。那么他在这里是什么逻辑？他怎么证明见性和见性之间不混杂。如果见性之间混杂的话，那么它杂的表象，怎么个杂法？混杂的话，就是我们的感官互通。你看到什么，我也能看到什么，这叫杂。如果不杂的话，你看你的，我看我的，咱们各看各的，这叫不杂。这个逻辑大家都能理解吧，这么说就好理解。

那么我们接着往下看这个书，首先第一句，若见是物，则汝亦可见吾之见，如果见这个是物的话，见性是物的话，那么你就可以看见我之见，你应该能看见我之见，但是你看不见了，所以见性它不是物，这第一个论点。

第二句，若同见者，名为见吾，那么你怎么定义这个“见”，见到了我的见性？首先它不是物，所以你看不见。但是你也可以硬说，

是我和你有感官互通的时候，就可以称之为见性了，见到你的性了，所以说“若同见者，名为见吾”。在这里，“同见”不是我们俩站在一个地方看着一个东西，这么简单的同见。哪怕是我们相隔十万八千里，就像量子纠缠一样，相隔十万八千里，你看到什么，我也能看到什么。同时这样看的时候，称之为这个叫同见，这个叫同见。

如果这样子，有共通的观察能力的时候，“名为见吾”，看到了我的见性的话，如果这样假设的话，吾不见时，何不见吾不见之处？我不见的时候，你为什么看不见“我不见”的境界，不见的状态？也就是说，如果我们感官互通的话，感官互通的前提是，见性和见性之间是杂的。见性之间杂，那么感官互通，那样的话，就可以互相看到对方看到境界，这样才对。

那么，我既看不到你看到境界，同时，我不看的时候，你为什么看不见——我看不见的境界？是这个意思。那么，如果感官互通，那我闭着眼睛，你的眼前应该也变成一片黑，对吧？但是，不是这样的状态。

所以说，下面一句，若见不见，自然非彼不见之相。那么这句和上一句要联系起来看，上一句说，我不见的时候，我闭上眼睛不见的时候，你为什么看不见“我不见之相”，不见之处？那么下一句是，如果你见到了“我的不见”的状态，如果你真的见到了“我不见”的状态，这是个假设，“自然非彼不见之相”，那就不是那个不见之相了。这什么意思？

就是说，我不见的时候，应该你也是跟着一起不见的。但是，如果你真的见到了我不见之相，那说明你还有见，你还在看。所以你能

看到我的不见之相，那么你看到不见之相，说明你还在看，那自然就不是不见，我不看的不见之相，逻辑是这样的，佛的逻辑是这样的。

那么咱们重新梳理一下，首先要证明见不是物。所以说，“若见是物，则汝亦可见吾之见”。如果见是个物的话，你应该能看见我的见，但是你看不见，所以这个见不是我。但是这里又提了一个“见吾”的概念，什么是见吾？

所以，他又给了这个“见吾”一个定义，假设的定义。假设这个“见吾”是同见，同见就是感官互通，我看到什么，你也应该能看到什么。“吾不见时，何不见吾不见之处？”那么如果感官互通的话，那么我不看的时候，你也应该看不见什么东西才对。但是，假设你真的看见了我不看见的这个状态，那说明你还有见。

这个见，就不是我完全看不见的状态了，不见之相了，“自然非彼不见之相”，那如果你看见了我不见的状态，那么你肯定是这个状态，就不是我这个完全看不见的状态了。

所以从这里证明，你看见和我看见是区别开来的。你看你的，我看我的。我不见的时候，你也能看见。我看见的时候，你也可以看不见，这两者是完全可以区别开来的。

然后最后一句，之后，在最后来了一句。若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？最后一句是和最初的一句，“若见是物”，又联系起来的。在这里是把“见”当作物来看，那么在这里是“不见”当作物来看。如果不见“我不见”之地，就是我看看不见的时候，如果你还看不见我这个看不见的状态，那这个状态肯定不是物了。

所以，见性有两种状态。前面是见吾，见的时候状态，后面在这里说的是不见的时候状态。这两个状态，我们都看不见。别人到底是

见还是不见，我们都看不见他的状态。因为他不是个物象，所以它自然非物，这个就不是物了。见性不管是处在什么状态，它都不是物。

所以“云何非汝”？它为什么不是你呢？见性就是你的见性。在这里一个是物，还有一个是见性之间纷杂，见性之间同见，感官互通，以这个来证明。首先见性不是物，其次你的见性和我的见性是有区别的，咱们各看各的。不知道这样讲，大家能不能理解。

我们接着看下一句，“又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝。体性纷杂，也就是说，你在看见物体时，你既然看见了物，那么这个物也能看见你。假设是这样的话，那么体性纷杂，体是物体的体，性是见性。物体和见性它就纷杂了，它就混乱了。

则汝与我并诸世间，不成安立。这样的话，你和我，还有这个世界之间，器世界都无法安立，因为见性混乱了。那么物也有见性的话，那就物就变成了有情众生了。所有的物都变成有情众生，都能互相看见的，那这个不符合这个世界的客观真实现象，是吧？所以佛要说的是，我们的见性和物是区别开来的，所以他说，它是不杂的。

最后一句，阿难，若汝见时，是汝非我，见性周遍，非汝而谁？还有，你见的时候，是你的见性，不是我的见性。“见性周遍，非汝而谁？”见性是周遍法界的，非汝而谁？不是你又是谁呢？

在前面已经证明，我的见性和你的见性，相互之间有区别的，是各看各的。我不看的时候，你看不见我不看的状态。如果你真的看见了我看不看的状态，那说明你还有见性，这个就不是不看的状态，前面那句是这样的逻辑。所以说咱们是各看各的，我们各有各的见性。而且不混杂，这就是这边要讲的见性不杂的道理。

最后一句，云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实？你为什么自己怀疑自己的真性？“性汝不真”就是怀疑它不是真实的。最后还有，“取我求实”，向我求实，证明它是真的呢？那么到这里是见性不杂暂时完了，下一句开始是见性无碍。

那么回去我们总结一下，见性不杂。佛要证明的是，一个是见性它不是物，它没有实体；其次是见性和物，它不杂，假设——如果是见性和物杂了，那么物也有了见性，那这个世界就无法安立；还有更重要的一点是，见性和见性之间不杂，我们都是独立的个体，我们每个人都有独立的自性，各看各的，各自起自己的妄想。

虽然，因为自性是以重叠的方式存在，所以相互之间可以影响。但独立性是不容置疑的，每个人都有自己的独立意志，独立意志和独立的妄想，它不能相互互通。你想互通，可以知道别人的妄想，这是可以的。但是你自己的妄想，还是你自己的妄想。这一点是大乘佛法里非常重要的一点。

我看有人说，这个世界唯有一个佛，或者说什么，从一个大圣灵里分出了很多小分身，我们都是一个大灵魂里的分身。还有什么，众生共用一个自性，等等这类说法。它从最底层的逻辑上已经错了，它往下发展的话，就不是我们现在这样的状态。假设他们说的对的，肯定不是我们现在这样的状态，所以我们不去辩解，我在这里就不用逻辑来驳斥这样的说法。

总之，我们每一个人都有独立的自性，这是众生平等的根基。如果说我有一个自性，众生谈不上平等，是吧？那么我们往下看，因为时间不够，我们就把这个问题看一下，阿难提的见性无碍当中的问题。

阿难白佛言：“世尊，若此见性必我非余，我与如来观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆遍娑婆国，退归精舍，只见伽蓝，清心户堂但瞻檐庑。阿难说，“世尊，若此见性必我非余”我的见性肯定是我的，不是别人的，也不是物。那么，我和如来一起看了四天王天的宝殿，还有什么日月宫等，这些很远的地方，这个时候，我们的见性是周圆的。

“此见周圆遍娑婆国”整个娑婆世界都可以囊括。我们见性的是这样，周遍法界的。至少在阿难刚才看到四天王天为止，他是能看得到的。那么现在“退归精舍”，又回到了我们身体里，回到我们当下讲法的环境里。“只见伽蓝，清心户堂”现在只能看到，伽蓝内的清心护堂。“但瞻檐庑”，檐庑，代指房屋，这个是指房屋，只能看到这个房屋里边的景象。

世尊，此见如是。其体本来周遍一界，今在室中唯满一室。那么，我们的见，就像刚才说的那样，“其体本来周遍一界”，这个见性的本体本来是周遍法界的，周遍一界的。但“今在室中唯满一室”回到房间之后，就只能看到这房间里的景象。

为复此见缩大为小，为当墙宇夹令断绝？我今不知斯义所在，愿垂弘慈，为我敷演。为什么这个见，我的见，能缩大缩小？“为当墙宇夹令断绝”现在是被墙宇断绝了，断开了。“我今不知斯义所在”我不知道为什么会这样，“愿垂弘慈，为我敷演”求佛慈悲宣讲一下。

为什么会这样，为什么见性可以看到外边的很广阔的世界，而放到房间里的时候，又只能看到这个房间里，为什么会有这样的缩大缩小，为大为小，缩大为小这样的景象呢？这也是我们大部分人，有点

难以理解的地方。为什么一再说，见性周边法界，但是平时我们只能看到眼前的这点景物呢？

好了，这一期就讲到这里，后面的答案就放到下一期来讲。

楞 严 经 (十六)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

佛告阿难：“一切世间大小、内外，诸所事业各属前尘，不应说言见有舒缩。譬如方器，中见方空。吾复问汝，此方器中所见方空，为复定方，为不定方？若定方者，别安圆器，空应不圆。若不定者，在方器中，应无方空。汝言不知斯义所在，义性如是，云何为在？阿难，若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方。不应说言，更除虚空方相所在。若如汝问，入室之时，缩见令小，仰观日时，汝岂挽见齐于日面？若筑墙宇，能夹见断，穿为小窦，宁无窦迹？是义不然。一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中，观大观小。若能转物，则同如来，身心圆明，不动道场，于一毛端遍能含受十方国土。”

阿难白佛言：“世尊，若此见精必我妙性，令此妙性现在我前，见必我真，我今身心，复是何物？而今身心分别有实，彼见无别分辨我身。若实我心，令我今见见性实我，而身非我，何殊如来先所难言物能见我？惟垂大慈，开发未悟。”

佛告阿难：“今汝所言，见在汝前，是义非实。若实，汝前汝实见者，则此见精既有方所，非无指示。且今与汝坐祇陀林，遍观林渠及与殿堂，上至日月，前对恒河。汝今于我师子座前，举手指陈是种种相，阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空。如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但可有形，无不指著。若必其见现在汝前，汝应以手确实指陈何者是见。阿难当知，若空是见，既已成见，何者是空？若

物是见，既已是见，何者为物？汝可微细披剥万象，析出精明净妙见元，指陈示我。同彼诸物，分明无惑。”

阿难言：“我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。世尊，如佛所说，况我有漏初学声闻，乃至菩萨亦不能于万物象前剖出精见，离一切物别有自性。”

佛言：“如是，如是。”佛复告阿难：“如汝所言，无有精见，离一切物别有自性。则汝所指，是物之中，无是见者。今复告汝，汝与如来，坐祇陀林，更观林苑，乃至日月，种种象殊，必无见精受汝所指。汝又发明此诸物中，何者非见？”

阿难言：“我实遍见此祇陀林，不知是中何者非见。何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？如是乃至，若空非见，云何见空？若空即见，复云何空？我又思惟，是万象中，微细发明，无非见者。”

佛言：“如是，如是。”于是，大众非无学者闻佛此言，茫然不知是义终始，一时惶悚，失其所守。如来知其魂虑变慑，心生怜愍，安慰阿难及诸大众：“诸善男子，无上法王是真实语，如所如说，不诳不妄，非末伽梨四种不死矫乱论议。汝谛思惟，无忝哀慕。”

《楞严经》第十六期，这本书的七十一页。我们在上一期讲到了见性无外，第七，十番显见中的第七个叫见性无外，见性无外的问题部分。这个问题是阿难在问，问世尊，我们在外边的时候，见性周遍一界，可以看到很广泛的范围。然后走进房间里，“今在室中，唯满一室”，这个见性只能看到这个房间里的东西。那么为什么见性会缩大为小，遇到墙壁的话会被断绝，阿难问为什么会这样？

那么我们接着看七十一页的答案部分，原文，佛告阿难：“一切世间大小、内外，诸所事业各属前尘，不应说言见有舒缩。佛告诉阿难，世间大小内外，一切事物，所有视野，我们看到的世间一切，“各属前尘”，都属于前尘，就是四大和合而成的六尘景象。在这里我们不能说见有舒缩，舒是舒张开来变大，缩是缩小。

接着佛说，譬如方器，中见方空。吾复问汝，此方器中所见方空，为复定方，为不定方？就像方器，方形的器皿，容器，“中间方空”，方形的器皿里看到方形的虚空。“吾复问汝”，我问你，“此方器中所见方空”，在这方器中的方空是“为复定方，为不定方”？是个固定的方形还是不固定的方形？

接着看下一句，若定方者，别安圆器，空应不圆。若不定者，在方器中，应无方空。如果说这个虚空是方的，方器里的虚空是方形的，那么换成圆器的话，圆形的器皿的话，空应不圆。它既然是定方的，那应该继续是定方，方形的，不应该变成圆形。“若不定者，在方器中，应无方空”，如果这个不是固定的方形，这个方器里的方空，这个虚空是不固定的方形，那么在方器中它应无方空。它就不应该是方形的虚空，如果你把它看作是不固定的，那么在方器里，它也不应该是方空，方形的虚空，而是有形态的，就其他形态的。

汝言不知斯义所在，义性如是，云何为在？你不知道义理的所在，义性如是，义理的性质，就像举的方器、圆器的例子一样的。最后一句，“云何为在？”云何为在指的是，阿难所说的见性有大有小那个说法。他反问你，你怎么能这么说，这个意思。

那么下一句，阿难，若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方。不应说言，更除虚空方相所在。那么你想让虚空入到无方圆的状态里

，“但除器方”，你只要把这个器，方器拿去，拿开就可以了。这样的话，“空体无方”，虚空，它的本体，虚空的体是无方的，本来就没有方形的。不能说“更除虚空方相所在”，除了拿开方形的器皿之外，再除去一个方形方相的虚空，方形状的虚空，你不能说再拿去一个，再除去一个方相形状的虚空。也就是说虚空本身是没有形状的，我们放上什么形状，虚空就会显示出什么样的形状。只要把器皿拿开，它虚空又回到了没有形状的原来的状态里。

好，我们再往下看。若如汝问，入室之时，缩见令小，仰观日时，汝岂挽见，齐于日面？就像你说的，你问的一样，进到房间里的时候，见性缩小。那么当你举头看见太阳的时候，那么你的见性就会拉长，直到贴到太阳的边缘吗，是这样的吗？这是反问。所以说这是否定的意思，见性不是你所说的那种又缩小又变大的。

接着又是一个否定，就是房子的问题。若筑墙宇，能夹见断，穿为小窦，宁无窦迹？如果说建了一个墙壁的话，就能把见性给隔断，那么在墙壁上再打一个小孔，那为什么就没有见性连续的、接续的痕迹？所以“是义不然”，所以说，你说的见性缩大缩小，或变大的说法是错误的。

然后接着佛说的是个真相，一切众生从无始来，迷己为物，失于本心，为物所转，故于是中，观大观小。所有的众生从无始以来，没有开始的那个开始，那里开始。“迷己为物”，把自己当作物，迷失了，然后把自己当作物。也就是说把我们物的肉身当作自己，“失于本心”，因此失去了本心，就是忘记了我们本来有不生不灭的自性的核心义理，这个真相我们都忘记了。“为物所转”，因此会被物所转。我们把物当真的时候，佛的说法就是你被物所转了。“故于是中，

观大观小”，所以在物的世界当中，我们观大观小，看到大和看到小的境界。

若能转物，则同如来，身心圆明，不动道场，于一毛端遍能含受十方国土。如果你能转物，就可以像如来一样身心圆明，你的身心圆明了，然后不动道场。在这个法界当中，也就是在自性当中创建道场。

“于一毛端遍能含受十方国土”，在一毛端，一个很小的空间里也能含受，也能囊括十方国土，很广阔的世界，也能在一个很小的空间里显现出来。

那么我们看凡夫的唯物所转和如来的能转物，这两者。凡夫认为我们肉身是真实的，然后外部的看到的一切境界也是真实的，这样的话就被物所转，你就会被这个物质所控制，然后就在这个物质里追求境界。反过来说，如果你像如来一样认为知道这个世界的真相，包括一切事物，包括我们的肉身、虚空，还有外部的器世界，都是我们从我们心里产生的妄想。你知道这个真相之后，就可以改变世界。

就像我们做梦一样，做梦一样梦里有些人是会做一些可以控制的梦的。前提是你得先在梦里觉醒，这叫清明梦。你在梦里知道自己在做梦的时候，然后再进一步训练的话，有可能会在梦里可以改变，改变事物也行，在梦里飞来飞去，自由自在。有些人会很喜欢玩这种梦境，但是我们修行人是不建议执着于这种梦境。

因为我们这个世界本来就是假的，你在假的梦境当中，又创造了一个自己的梦境，在里边玩耍。这本身就已经违背了修行的大方向，我们大方向是把这个梦境，真实的梦境，我们认为真实的梦境，现实世界给破掉，然后回到我们原来的境界里，那样的话就可以再往下转物。

在佛的境界里看我们这个世界，那么八识转六识，可以在这个世界做出任何改变，显示出任何神通。我们所认为的物理定律，在佛的意识都可以改变出来。也就是说，我们认为什么万有引力，东西就从上面往下掉，但是佛可以显现出一个东西，可以飘起来的。他什么东西也都可以改变，我们所认为的物理定律，在佛的干预下是都可以改变的，这叫能转物，如来所说的能转物。那么在空间上也可以缩大缩小，佛的意识遍虚空，他可以创造出足够大的空间，也可以创造出一个小空间来，所以在一毛端里也能“遍能含受十方国土”。

那么到这里是十番显见中的第七个——见性无碍。下面是开始讲第八个——见性不分。那么首先我们得明白这里的逻辑，它是和上面的第六个——见性不杂，相联系起来的。见性不杂说的什么？我们已经知道，见与不见都不是物，都是非物，见性不杂里得出的结论。还有见性与物不杂，还有见性与见性之间不杂。见性与见性之间不杂的在这里就没有提到，而是开始研究见性与物不杂的问题。

那么佛说的是，如果假设见性和物杂的话，那么我们看到物的时候，物也应该能看到我们。这样的结果就是，这个世界无法安立。也就是说物是没有见性的，物本身是没有见性的，这是在见性不杂这里得出的结论。那么回到我们第八个见性不分里，那么不分，既然是说是不分，那和什么不分呢？这里有个结论，首先是见性和物不分。见性、物是不分的，合在一起的。

那么阿难在这里提的问题，这个逻辑是稍微有点难的。佛回答的逻辑反而不难，而是阿难提问题的逻辑是比较难的。

阿难首先提问题的时候是说，见性和物相分离，他是把它分离开来提问。所以有了“见性现在我前”的这样的说法。然后把见性当做

“真我”来看的话，我们这个肉身就不是真我，肉身就变成了物。这个物，前面已经得出结论，物是没有见性的，在见性不杂里已经得出了结论，物没有见性。那么和我这个肉身——物，它还是有见性，我这个物还能看见，我这个肉身状态下，还能看见东西的现实，是不相符合的，有矛盾的。

所以阿难从这里也提出问题，说佛驳斥我的时候，物能见我，真相就是物不能见我。佛驳斥我，“物能见我”这句话相矛盾，和我们现在要探讨的问题相矛盾，大概问题是这样的，那么逻辑是这样。我们就看这个原文吧。

阿难白佛言：“世尊，若此见精必我妙性，令此妙性现在我前，阿难说，世尊，如果见精，见性那是我的妙性，是我的自性的妙用。

“今此妙性现在我前”这个妙性现在我前，它出现在我的面前了，在这里他已经把见性放在了我之外的地方，就是说我和见性区别开来，区分的。所以从这里区分开始，佛最后给出的结论是见性和我们物是不分的。那么他现在把见性放到外边，和物区别开来，也是和我区别开来。

那么见必我真，我今身心，复是何物？如果这个见性它是真实的的我，自性，这是真实的我的话，那么我今身心复是何物？我这个身心又是什么东西？

而今身心分别有实，彼见无别分辨我身。我这个身心“分别有实”，分别真实存在的，是实体。这个心也是真实存在的，虽然它摸不着，但它还是存在。毕竟我们在用心来思维和观察，所以它是真实存在的。身也是真实存在，真是实体，心不是实体，但存在。“彼见

无别分辨我身”这个见，它没有分别，见性它无分别的如实观察。那么分辨我身，它还在分辨我的肉身。

若实我心，令我今见见性实我，而身非我，若我这个真心是真实存在的心，让我产生了见，那“见性是我，而身非我”，那么这个见性就是真实的我，肉身就不是真实的我了。在这里，前面讲身心，到后边是讲心，身和心区别开来说的。心有见性，心可以观察世界，但是身体是没有观察世界，它只是个物而已。所以他在这里说这个身就不是我了。

这样的结果就是，何殊如来先所难言物能见我？惟垂大慈，开发未悟。”这样想的结果就是，肉身它就变成了物，它就不能有见了。和前面讲见性不杂里的物“不能有见”这个结论是相违背的。所以他问，如来你说的，“如来先所难言”，为难我的时候，驳斥我的时候说，我说的“物能见我”是错误的，物不能见我。那么我的肉身它是个物，它还能见，那是不是有问题了，相互之间有矛盾了？“惟垂大慈，开发未悟。”所以请佛给讲讲义理，让我开发未悟，让我真正的悟到义理。

那么下面看佛是怎么回答的，首先佛抓住阿难说的“见性现在我前”的这个点来开始说。

佛告阿难：“今汝所言，见在汝前，是义非实。你说的这个“见在汝前”，见出现在我面前，这个是错误的。

接着说，若实，汝前汝实见者，则此见精既有方所，非无指示。如果说，见性真的出现在你的面前，是真实能见到的，“则此见精既有方所”，那么这个见精，它应该有个处所，方向和处所。“非无指示”，而不是完全指示不出来的状态。

下一句，且今与汝坐祇陀林，遍观林渠及与殿堂，上至日月，前对恒河。那么我和你坐在祇陀林，“遍观林渠”树林和渠沟也全部都能看见，还有殿堂，我正在讲法的殿堂，还有上至日月，上至太阳和月亮，还有前面的，前对恒河，地上的，前对恒河，这些都能看见。

下一句，汝今于我师子座前，举手指陈是种种相，你在我的这个狮子座前举手，举起手来，指出来，“是种种相”每一种相，你都指出来。

阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空。如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但可有形，无不指著。“阴者是林”阴暗的是林。“明者是日”，光明的，能看得见的，明亮的那个是太阳。“碍者是壁”堵着的，阻塞的，叫墙壁。“通者是空”通的，那就是虚空了。“如是乃至草树纤毫”这样直到草树纤毫，任何细小的事物，“大小虽殊”不管大小，虽然大小是有疏别的，有差别的。但是，“但可有形，无不指著”，只要有形的实物，都可以指出来的。佛在指，但凡能看得见的东西，真实存在的东西，都是可以指出来的，有它的方所，处所。

那么下一句，若必其见现在汝前，汝应以手确实指陈何者是见。佛说如果你把见，看作是现在你前的状态，那么你应该用手指出来，“确实指陈何者是见”，哪个是见，你得指出来。

下一句，阿难当知，若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？这句是个逻辑上的问题。阿难你应该知道，佛说，如果“若空是见，既已成见”，如果你把虚空当作见的话，那么虚空已经变成了见，那么哪里还有虚空，还什么是空？如果“若物是

见，既已是见，何者为物”。如果你把那个物，当作是见的话，那个物已经变成了见，那个物又是什么呢？那个物就已经应该不存在了。

接着看下一句，汝可微细披剥万象，析出精明净妙见元，指陈示我。同彼诸物，分明无惑。”你可以仔细的研究，推想，分析，剖开万象，把万象全部细细的剥开来，研究清楚。再从这里边分析出哪个是见精，哪个是见精你再把它给指出来。这样和其他的物象，历历分明的区别开来，把它指出来，这样就没有疑惑了。这样指给我看，佛这么说的。

然后阿难言，阿难言：“我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。所以阿难说，我今天在讲堂里，远到山河，上到日月，上看日月，“举手所指”，然后举手所指的地方，“纵目所观”，眼睛所能看见的地方，“指皆是物”，直到指出来的都是物，“无是见者”，没有见精，我是没有办法用指的方式来指出哪个是见精。

接着说，世尊，如佛所说，况我有漏初学声闻，乃至菩萨亦不能于万物象前剖出精见，离一切物别有自性。就像佛所说的一样，我这个有漏的初学声闻，就是凡夫境界，声闻境界，初学。“乃至菩萨”，乃至已经解脱生死，还有“没分别心的菩萨”，“亦不能于万物象前剖出精见”。从声闻到菩萨，所有的众生，都不能在万象当中，万物象前剖出精见，把见性给指出来，把它分析出来。“离一切物别有自性”能做到这个，离了一切物，还有另一个自性存在，我们没有办法这样指出来。

佛言：“如是，如是。”佛说你说的对，见性是不能离开万物，再直接把它指出来的。

所以在这里，佛要证明的是见性不分。和什么不分？就是和物不分的。实际上我们看到所有事物，都是从我们的意识里产生的幻境而已。而这个见性，佛所说见性，就是我们自性本来的妙用。它可以观察一切妄想，就算哪怕到了凡夫境界里，用肉眼，眼睛，它想看还是能看到。只不过自己的习气，妄想，分别执着，加上业的限制，它只是看到的范围有限而已，它并不是不能看到，所以见性和物一直是合在一起的。

那么我们看下一句，佛复告阿难：“如汝所言，无有精见，离一切物别有自性。则汝所指，是物之中，无是见者。佛告诉阿难，就像你说的一样，没有见精，“离一切物别有自性”。就是离开了这些物象之后，见性它没有独立的本体。在这里自性是本体，见精它是没有本体的，离开了这些物象之后，它没有独立的本体。“则汝所指，是物之中，无是见者。”所以就像你所指出来的一样，物中并没有称之为见性的本体的东西存在。在万物之中，没有一个能见的自性存在，或者说能看得见的形象，见性并没有这种形象，在万物当中。

接着看下一句，今复告汝，汝与如来，坐祇陀林，我再告诉你，你和如来，和我一起坐在祇陀林。更观林苑，乃至日月，种种象殊，必无见精受汝所指。再看这些个林苑，堂外的祇陀林，还有乃至日月，天上的日月，“种种象殊”殊是不同的意思，这种种不同的象，物象，主要是指物象，“必无见精受汝所指”并没有这个见精可以让你指出来，这个已经是前面的结论了。汝又发明此诸物中，何者非见？那么你再研究一下，发明是研究，此诸物中，这些物当中，什么是非见？

下一句，阿难言：“我实遍见此祇陀林，不知是中何者非见。阿难说，他确实观察到了所有的祇陀林当中，左右观察，都能看得到。

但是，“不知是中何者非见”，不知道什么是非见。在这里非见是什么意思？他们这个时代的逻辑和我们不一样，我们已经知道了，“见”它不是物，在外边我们找不到它，所以它不是物。不是物的情况下，那见性只能是我们意识的某种作用。

就是我们佛说的自性的妙用，这是意识它本来自带的一种功能。所以我们说修行的时候，一定不要落在无记空当中，一定要有觉知。那么佛的状态里，他可以知道所有的妄想，所有众生之妄想，这种觉知。

所以在这里，到了凡夫这里，见性它是一种觉知的降维的状态下，凡夫状态下的能力，但是它还是有看的能力的，不能说它局限到非常小，只不过是受我们的业和习气，妄想、分别、执着，还有业的影响而已，那么它还是可以观察得到的。

那么既然是见性是他意识的妙有，那么在这里非见是指什么呢？非见就是指——见性所不能覆盖的地方，应该称之为非见。但是他们的逻辑和我们还是有些混的，不太一样。所以在这里下一句，他开始说一些按照我们的逻辑说不通的话，不过没有关系，我们是知道真相的人。

下一段，何以故？为什么呢？若树非见，云何见树？这个是符合逻辑的。如果这个树，不在见性的覆盖范围之内，那么我们怎么能看见树呢？这个是符合逻辑的。

而下一句又是他们的逻辑，若树即见，复云何树？如果树变成了见，如果把树当作见的话，那么那个东西怎么能还称之为树呢？这是他们的逻辑。

再往下看下一句，如是乃至，若空非见，云何见空？以下推理，如此推理，如果空不在见性的覆盖当中的时候，云何见空，那么我们能看见空？因为空不在见性的覆盖范围之内，那肯定是看不见空了。

若空即见，复云何空？如果空本身是我们的见性的话，那么我们为什么还要去叫它为空？这段还是他们的逻辑。我们是已经知道真相，那肯定是世间万物都是我们自性里产生出来的。所以我们的见性，作为自性的妙有，它肯定覆盖整个自性范围内的。就是我们创造的整个世界都是可以覆盖的，所以我们继续往下看下一句。

我又思惟，是万象中，微细发明，无非见者。”然后我再进行思维，继续思考。在万象当中，我们看得到的世间万物当中，微细发明仔细研究，微细的研究，那么“无非见者”，并没有见性所不能覆盖的东西，都是可以覆盖的。

佛言：“如是，如是。”对的，你说的对，佛难得一次肯定了阿难说的话。那么到这里，佛把见性不分的道理都讲完了，但是大众听不明白。

我们看下一句，于是，大众非无学者闻佛此言，茫然不知是义终始，一时惶悚，失其所守。这些大众，非无学者。无学一般来说是阿罗汉，菩萨，也有的说是指菩萨称之为无学。凡夫叫有学，那么“非无学者”，那就是有学了，应该是凡夫了。“闻佛此言，茫然不知是义终始”，听了佛的这段话之后，都不知道佛要讲的义理是什么。

“一时惶悚，失其所守”，惶悚是惶恐的意思。一时之间，大家都惶恐，惊慌、恐惧，把以前的认知都失去了。佛的这段讲法，就把大家

以前的对世界的认知给打破掉了，大家一时之间找不到哪个是正确答案。

那么他们为什么会惶悚呢？后边翻过来一页，文殊菩萨讲了。他说，“世尊！若此前缘色空等象，若是见者应有所指，若非见者应无所瞩。”他说，如果这个眼前的缘色空等象，这些万象，如果是见者，他属于见性，应有所指，他就能指出来。见性如果是在外边的某个物象的话，他应该能指出来。“若非见者应无所瞩”如果见性是非见，不是见性，那么应无所瞩，我们什么都看不见才对。在这里见性是覆盖的意思，见性能够覆盖了才能看见，那见性覆盖不了，他什么都看不见。

那也就说明，我们能看见东西，说明这个见性的确在外边，延伸出去了，所以我们能看见，但是我们又指不出来。从我们的逻辑来看，这个还是很好理解的。就把见性当做我们意识的妙用，自性的妙用来理解就可以了，我们自性有觉的能力，觉知的能力，就是见性也是觉知的能力，这样理解就可以。但是在他们那个时代的逻辑可能和我们不一样，所以因此，人们就无法理解他到底在说什么，佛到底在说什么。所以后面有一句，“而今不知是义所归，故有惊怖”，所以不知道到底佛在说什么，大家都有了惊怖。

下一句，如来知其魂虑变慑，心生怜悯，如来知道这些人都是魂虑变慑，神魂惊慌，恐惧而不安定，所以心生怜悯，对他们产生了怜悯之心。

安慰阿难及诸大众，安慰他们说，阿难和大众们说。

诸善男子，无上法王是真实语，如所如说，不诳不妄，善男子们，“无上法王”，这是在指自己，佛在指自己，是真实语，说的是真话

。“如所如说”就是按照真相来说的，“不诳不妄”不欺诳，不说妄语，也不骗大家，也不说妄言。

非末伽梨四种不死矫乱论议。汝谛思惟，无忝哀慕。“末伽梨”梵语译作“不见道”，六种外道之一，其母为“拘赊梨”。他所说的四种不死矫乱论议，第一个是亦变恒变，亦生亦灭，亦垢亦净，亦增亦减，这是他所说的，这个外道所说的“不死矫乱论议”。既是这样又是那样，既是这样又是那样，这种模棱两可的说法。

佛法真相，这个世界的真相肯定是有有一个固定的，它不可能随着你的说法来是胡乱变，它肯定是有有一个固定的真相的，谁说的都一样。真相始终是真相，它肯定有一个完整的，不可变的真相存在。所以佛讲的就是第一义谛，第一义谛就是这个真相而已。但是有些个外道，他一会说那样的话，一会说这样的话，在第一义谛上来回混乱，这叫矫乱论议。

那么下一句，“汝谛思惟，无忝哀慕”，大家都好好思维一下。无忝哀慕，忝是辜负的意思，哀是我的怜悯，我哀怜你等之心。慕是你们仰慕我之意，那么合起来就是，不要辜负我怜悯你们的心和你们对我的仰慕之意，应该是这样的。

那么到这里讲完了十番显见中的第八个——见性不分，我们下一期继续讲吧。

楞 严 经 (十七)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

时文殊师利法王子愍诸四众，在大众中即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：“世尊，此诸大众，不悟如来发明二种精见、色空是非是义。世尊，若此前缘色空等象，若是见者，应有所指。若非见者，应无所瞩。而今不知是义所归，故有惊怖，非是畴昔善根轻鲜。唯愿如来大慈发明此诸物象，与此见精元是何物，于其中间无是非是。”

佛告文殊及诸大众：“十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘并所想相，如虚空华本无所有。此见及缘元是菩提妙净明体，云何于中有是非是？文殊，吾今问汝，如汝文殊更有文殊，是文殊者为无文殊？”

“如是，世尊。我真文殊，无是文殊。何以故？若有是者，则二文殊。然我今日非无文殊，于中实无是非二相。”

佛言：“此见妙明，与诸空尘，亦复如是。本是妙明无上菩提净圆真心，妄为色空及与闻见。如第二月，谁为是月，又谁非月？文殊，但一月真，中间自无是月非月。是以汝今观见与尘，种种发明名为妄想，不能于中出是、非是。由是精真妙觉明性，故能令汝出指非指。”

阿难白佛言：“世尊，诚如法王所说，觉缘遍十方界，湛然常住，性非生灭。与先梵志娑毗迦罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我遍满十方，有何差别？世尊亦曾于楞伽山为大慧等敷演斯义。彼外道等常说自然，我说因缘非彼境界。我今观此觉性自然，非生非灭，远离一切虚妄颠倒，似非因缘与彼自然。云何开示不入群邪，获真实

心妙觉明性？”

佛告阿难：“我今如是开示方便，真实告汝。汝犹未悟，惑为自然。阿难，若必自然，自须甄明有自然体。汝且观此妙明见中，以何为自？此见为复以明为自，以暗为自，以空为自，以塞为自？阿难，若明为自，应不见暗。若复以空为自体者，应不见塞。如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，见性断灭，云何见明？”

阿难言：“必此妙见，性非自然。我今发明是因缘性，心犹未明，咨诣如来，是义云何合因缘性？”

佛言：“汝言因缘，吾复问汝。汝今因见，见性现前。此见为复因明有见，因暗有见，因空有见，因塞有见？阿难，若因明有，应不见暗。如因暗有，应不见明。如是乃至因空因塞，同于明暗。复次，阿难，此见又复缘明有见，缘暗有见，缘空有见，缘塞有见？阿难，若缘空有，应不见塞。若缘塞有，应不见空。如是乃至缘明缘暗，同于空塞。当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然，无非不非，无是非是，离一切相，即一切法。汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相而得分别？如以手掌撮摩虚空，只益自劳，虚空云何随汝执捉？”

《楞严经》第十七期，我们前面已经讲到了“十番显见”中的第八个，见性不分，从第六个开始都是在讲见性和悟的关系。第六个叫“见性不杂”，见性和物不杂，如果杂了，物也有了见性，那么物也能看见我们，然后这世界就不能安立，佛这样反驳见性杂的说的。

那么第七个叫“见性无外”，这个都好理解，任何事物、任何物体都不能妨碍见性，见性是可以超越物、超越这个物质的存在。只不

过在这里，阿难一直在以见性是个物或者不是物这样的认知来和佛对答。然后下一个到第八个是“见性不分”，物和见性不能分离。

对于我们来说已经学过现代科学，知道这个世界有很多我们看不见的东西，就像手机信号一样，信号是存在的，所以我们用手机可以收到很多信息，但是我们看不见。因此按照我们的逻辑来看，见性肯定是我们看不见的、意识层面上的作用。

这可以理解的，但是在这里阿难一直在拿看得见的物质，以这个前提条件来进行思维，结果就是，如果看得见的话，佛就让你指出来，他指不出来，但是如果不存在的话，见性不存在，我们应该看不见的事物才对，但是我们还能看得见。这是后面文殊师利菩萨出来，把大家的疑惑给解析出来的时候提到的内容。

我们接着往下看，从这里开始叫“见性超情”，在这里说是超情。那么情指的是什么？我觉得应该是，情就是有情生物，有情众生，或者这个世界和有情相对，有情众生和无情世界相对的时候它统称为情，那么超情就是指，见就是超越了有情众生和无情世界的存在，大家能理解吧？超越了生命，超越了无情世界，那么见性是什么？

我们接着看，‘时文殊师利法王子愍诸四众，在大众中即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言’因为文殊菩萨怜悯这四众，所以起来，顶礼佛足然后开始问，他为什么怜悯四众？因为上一段佛讲了见性不分，见性与物不分的这段义理之后，大众又开始茫然了，他又听不懂了，所以这位文殊菩萨替大家来问。

他问的是，世尊，此诸大众不悟如来发明二种精见、色空是非是义。文殊说，这里的大众们，他们不悟，不能领悟，不能了悟这个如

来发明，如来所说的发明有时候指的是研究，有的时候是讲解。在这里就是宣讲，宣讲二种精见、色空是非是异，二种精见、色空。

二种是指是和非是，精见、色空是见性与物质世界之间的关系，这个关系到底是见还是非见，这两种义理。这些大众们不太了解，不能了悟。

下一句，世尊，若此前缘色空等象，若是见者，应有所指。若非见者，应无所瞩。而今不知是义所归，故有惊怖。文殊菩萨说，我们看见的前缘色空等相，我们看见的万象，眼前的一切景象，“若是见者，应有所指”。在这里如果见存在的话，我们应该能指出来才对，这前提还是把见当作物来看。

“若非见者，应无所瞩”，如果不是见的话，如果没有见的话，就应该什么都看不到才对。我们能看见世界那说明有见性，但是你让他指出来，他也指不出来。如果见性不存在的话，什么都看不见才对，如果你指不出来就是说它不见，它是非见，他这样对吗？

但是在这里，这个是大众们的疑惑点，这和我们当下的逻辑是不一样的，我们是已经知道这个世界有看不见的东西，我们也知道佛法的核心答案了，已经都告诉大家了，我们有一个不生不灭的自性。自性有一个妙用，就是了知所有众生的妄想。那么见性在凡夫阶段的见性，能见的能力也是这种高维了知能力的低配版，最低凡夫阶段的版本。

而今不知是义所归，故有惊怖。而这些大众不知道见性的义理，他是是见和非见之间的区别，为什么会这样？他们不知道，所以“故有惊怖”，惊怖就是惊疑和恐怖。

非是畴昔善根轻鲜。唯愿如来大慈发明此诸物象，与此见精元是何物，于其中间无是非是。“非是畴昔善根轻鲜”，不是这些人，这些大众们过去，畴昔是过去世，过去，以前；“善根轻鲜”，以前种下的善根它还小，福报少，智慧少，不是因为过去的原因导致当下善根、福报少。

而是，“唯愿如来大慈发明此诸物象，见此精明”，只是希望如来以大慈悲心好好宣讲一下，发明就是好好宣讲，此诸物象，与此见精元是何物，这些物相和见精，我们的见性，它到底是什么东西，“于其中间无是非是”，还有在这中间讲出来的是见和非见，无是、非是。是指的是是见，非是指的是非见，这个无是、非是，那就是我们真实的见性是超越了是见和非见这两种状态的，希望佛把义理更加深入的讲开，讲一下。

佛告文殊及诸大众：“十方如来及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘并所想相，如虚空华本无所有。这是真相。“佛告文殊”，佛告诉大家，文殊和及诸大众们，“十方如来及大菩萨”，世界所有的如来和大菩萨们，“于其自在三摩地中”，自住三摩地中，他们住在三摩地当中，就是法身地，很高境界。能达到最高境界里，往下看的时候。

“见与见缘并所想相”，见，你的见性，能见的的能力，和见缘，是所见到的物象。然后因此而产生的“并所想相”，因此而产生你脑子里的思维，这个是六识层面上的，跟尘识相对，回到识这里，用我们的根看到了外边的尘反映到识，然后在六识再进行思维。所想相都是思维，都是如虚空花，全是虚空花，都是幻象，本无所有，本来是不存在的。

佛接着说，此见及缘元是菩提妙净明体，云何于中有是非是。佛说，“此见即缘”，我们这个见性，缘是在这里应该是指观察到的客体，我们说缘是互动，那么见性是一种互动的方式，我们看一个东西那也可以称之为互动。

“元是菩提妙净明体”，也都是自性，“菩提妙净明体”，咱们这样的话都简单，用自性来代替，都是指自性。“云和于中有是非是”，在这里，怎么会有是和是非是？

实际上从这里开始已经涉及到分别心的问题了，如果你往前看，如果你了解了分别心的作用，分别心是最底层的分别是能所分别，也是我相和人相的分别；有主体，观察的主体我，和被观察的客体，这个时候就产生了分别心了。

那么我们往前翻所有的书的内容，从一开始的七处证心到十番显见，到目前为止，见都是在以有分别心的前提下所研究的，是从阿难问心，心在哪里。这个时候都是以见来了解心的作用，心在体内要观察外边，心在外边应该观察到身体，它都不是，心在中间也不行。种种一切的研究心的问题的前提都是有见，而见的最深层次的原因是我们还有人相和我相的分别心。

我们一直在以我相、我来观察外边的，这种状态，有分别心的状态，所以在这里开始涉及到分别心的问题。如果没有分别心，这个世界是用在意识内，了了分明的感知，应该是这样说的。但是有了分别心就有了我，这本书里所说的见性，这个见性不是菩萨、佛境界的见性，而是凡夫境界的，有分别心状态的见。

那么往下看，文殊，吾今问汝，如汝文殊更有文殊，是文殊者为无文殊。他在这里，佛应该讲到了这个世界的，世界全是虚空，我们

看到的见与见缘及并所想象都是虚空，那么按照正常的逻辑，至少按照我们这些现在逻辑来讲，应该是这么告诉你，我们看到这个我们自己，它是怎么产生的，从意识里怎么层层出现的，应该讲这个才对，但是他在这里又开始讲，是和非是它的区别，是和非是应该超越，这个是和是非，真相应该是超越是和非是的，它要讲这个逻辑。

文殊，吾今问汝，如汝文殊更有文殊，是文殊者为无文殊。文殊我再问你，就像你这个文殊，还有另外一个文殊的人吗？还有无文殊，还是没有文殊呢？

文殊菩萨说，如是，世尊。我真文殊，无是文殊，文殊说，我是真的文殊，真正文殊，没有是文殊这样的人。

何以故，如有是者，则二文殊。如果有是文殊者，如果有一个叫是文殊的人，那就变成了两个人，我和是文殊两个人了。我是真文殊。

然我今日非无文殊，于中实无是非二相，那么现在，可是我现在，并不是没有文殊，并不是没有文殊，而是没有的是“是文殊”和“非文殊”，这样理解，“于中实无是非二相”，没有的是“是文殊”和“非文殊”，这两种相，只有“真文殊”，所以在我的文殊这里并没有分别心的，文殊指的是这个。

佛言，此见妙明，与诸空尘，亦复如是，佛说，我们所说的见，真实的见性和宇宙空尘。这个世界的一切万象，空尘，就是世间一切，物质世界，亦复如是，都是一样的，都和你所说的那个道理是一样的，就是没有是非二相，它本质、本来就是那个样子，它就是真的，一切的万象都是从我们自性里产生出来的幻觉而已。

在这里我们再加上是和非是这样的分别心来看待，这个世界会变得越来越纷杂，我们的妄想也会越来越多，离解脱越来越遥远，应该是这个道理。

下一句，本是妙明无上菩提净圆真心，妄为色空及与闻见，前面一句，“妙明无上菩提净圆真心”，咱们就用自性来代替。本来就是一个什么都没有的，干干净净的自性，“妄为色空及与闻见”，在这里产生妄想，虚妄的妄，产生了妄想，然后就出现了色、空和了知色空的能力，这些都是妄想，只是我们的妄想而已。

再往下看，如第二月，谁为是月，又谁非月？文殊，但一月真，中间自无是月非月，在这里第二月也是并目看到的，或者捏了眼睛之后看见的假象，那么有了假象之后，有了幻象的月之后就会又开始分别出来哪个是月，哪个是非月，这样的分别心。文殊，但一月真，这只有一个月是真实的，“中间自无是月非月”，在这里没有是月和非月这样的区别。

它在这里指的就是分别心，你不要用分别心来看待这个东西，如果你用分别心来看待的话，就有了真假、是非这样的分别；而是只看真相的话，只有一个月而已，就一个真相，那只是一个月，你没有分别心，那就是一个月，如果你用分别心来看待的话，又开始出现这个是非月这样的分别心，因此，我们要超越的是分别心。

然后再下一句，是以汝今观见与尘，种种发明名为妄想，不能于中出是、非是。佛说，你们现在的关键也就是见性与尘，看到的客体，还有种种发明，对此进行的各种思维研究，“名为妄想”，全是妄想，这一切都是妄想，“不能于中出是”，非是。在这里，你们是走不出这个是和非是这样分别的。

由是真经妙觉明性，故能令汝出指非指。在这里好像省略了一句话，如果你们真的悟到了，这样的话，“由是真经妙觉明性”，你们前面的这一切的东西，关键成种种发明，还有妄想，都是妄想。

如果你悟到了这些都是由真经妙觉明性从自性里产生的妄想的话，“故能令汝出指非指”，如果你们悟到了真相的话，就可以从指和非指当中，分别心当中可以跳出来了，指是可以指成，可以指出来，非指是指不出来。

现在前面大家正在迷惑的是到底是见是存在还是不存在？能指出来，指不出来等等这些问题，他都可以跳出来，你只要悟到了这一切，妄想，不管是我们自己的肉身，还有观见，还有外边的客尘，还有我们脑子里的思维，也就是种种发明，全是妄想，都是自心底产生的妄想，你悟到了这一点就可以从分别心中跳出来。

那么到这里“见性超情”的解释就结束了，那么我们看这些个内容应该是更准确的解释，应该是见性超越分别心这样更贴切，但是科判里说它是见性超情，它是有情和无情把它区别开来说的。

那么实际上还是一个分别心的问题，是和非是也好，指和非指也好，都是分别心的问题。以后可能写书的时候把这些科判的名目可能是按照我的理解来写。

好了，我们接着看下一段，下一篇开始叫“见性非见”，那么第一句，阿难白佛言：“世尊，诚如法王所说，觉缘遍十方界，湛然常住，性非生灭。

阿难对佛说，世尊就像您这位法王所说的一样，“觉缘遍十方界”，觉是觉知了知，缘是互动，我们看到什么东西也称之为互动，那么我们既可以了知，又可以与世间万物互动的见性，“湛然常住，

性非生灭”，他这个见性是湛然常住的，一直存在的，没有生灭的，性指的是见性，或者在这里已经开始涉及到自性的问题了，所以就也可以看作是自性的一种妙用，见性是自性的一种妙用，能了知的作用，是自性的作用。

接着看下一句，与先梵志娑毗迦罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我遍满十方，有何差别？阿难继续问，在这里先是提了几个外道，梵志是大梵天后裔，他们自称是大梵天后裔，他们认为这个世界是梵天创造的，然后死后就会回到梵天那里。现在的印度教也是有说是三个神：有一个创造的神、还有一个维持的神，还有一个毁灭的神。这三个神在让这个世界继续轮转，而人就是这三个神里创造出来的，所以最好的归宿，最终的归宿就是回到神的身边。

就是现在印度教的说法，在这里提到先梵志，它逻辑也是一样的，都是神创论。梵天是清净之意，即婆罗门种，他们都是信婆罗门的。下一个叫沙毗迦罗，在书上说是黄发外道，这些人相信的是冥谛，冥谛相当于我们所说的无记空，只要把自己的六根屏蔽掉，再把妄想断掉，这样的话就回到了宇宙原初的状态。

他们就是这么认为的，这就像一个鸵鸟把脑袋插在沙土里，然后就什么都看不见了，自以为什么事儿都没有了，这个世界也不存在了，是类似于这种思维。

还有下一个叫投灰，投灰是一种往身上扑灰的行为，也是一种外道，他们现在去网上找印度的一些个修行人的视频的话，他们也有那种人，就是全身裸露的，光着屁股的，然后身上抹了一层白灰的。然后说修各种苦行，折磨自己。这些外道们，他们认为，这些修苦行的外道认为，有一种理论是他们觉得人生都是苦，本来就是苦，只要

把该吃的苦吃完，就可以升天了。所以从苦的总量来算起，用主动的受苦的方式把苦提前吃完，然后就可以升天。

还有一种理论说法是，把自己折磨到感知不到痛苦的程度，这个时候也能解脱。我们不是很敏感吗？那么不断折磨自己、折磨自己，让咱们脱敏，觉得已经正常的痛苦一点点，反而普通人的那些痛苦已经在我这里根本就不算痛苦了，这个时候也可以解脱，这是他们的逻辑。

那么在这里说，阿难说，这样等各种外道，诸外道中，说有真我遍满十方有何差别？这些外道们也说真我遍满十方，他们也认为有一个意识，超越了我们的肉身，然后遍满虚空、遍满十方，也有这样的说法。所以阿难这么问，这个和我们所说的意识遍虚空，它有啥区别？

我们接着看下一句，世尊亦曾于楞伽山为大慧等敷演斯义。彼外道等常说自然，我说因缘非彼境界。

师尊曾经在楞伽山里讲过《楞伽经》，那个时候是大慧菩萨是上首，像这些个大慧菩萨、十地菩萨，给他们讲过菩萨的境界，

《楞伽经》已经都讲完了，我们讲佛经也是有先后顺序的，根据佛讲故事的顺序来看，先讲了《楞伽经》的那个高端境界，然后再往这里开始看。

我们凡夫的境界与相比较来说是怎么样的。彼外道等常说自然。在《楞伽经》里也提到了一些外道，他们的一些错误观点，佛是驳斥的。那么他说“外道等常说自然，我说因缘非彼境界”，外道说自然，那么我们说因缘，佛说的是因缘说，“非彼境界”，不是自然的境界。

那么在这里我们首先得明白，外道所说的自然和佛所说的因缘，它是怎样的逻辑，什么样不一样，外道所说的自然是存在为前提的，他认为存在，这个世界本来就这么存在的，这个是他们认为的自然说；而佛所说的因缘说是十二因缘法，是物体存在之前的妄想开始说起的。

所以无明缘行，行缘识..... 这样层层下来，到我们这个物质世界是怎么产生的，物质是按照我们现在已经了知了解的说法，物质是从注意力开始产生的，所以你灭掉注意力的话就超越物质世界，回到阳神状态，发光的球体状态里，这是我们所说的因缘说；那么外道坚持这个世界本来就存在。因此下面会提到，如果你认为这个自然的话，那你指出来自然的本体这样的说法。

那么我们接着往下看，我今观此觉性自然，非生非灭，我现在观察，这个是阿难说的，我现在观察觉性自然，它本来就存在，非生非灭，它没有生灭，它只是一直存在，这是自性一直存在，

远离一切虚妄颠倒，远离所有的虚妄颠倒相，所有的妄想全部去除之后。

似非因缘于彼自然，感觉这个不是因缘说，和他们所说的自然说是一样的。

云何开示不入群邪，获真实心妙觉明性？那么请佛怎么开示让大家“不入群邪”，就是不堕入群邪见当中，“获真实心妙觉明性”，能得到真实世界真相的义理，怎么学习？不落入到邪见当，获得真相。

佛接着说，佛告阿难，我今如是开示方便，真实告汝。汝犹未悟，惑为自然。佛说我现在是开示方便，是方便法来告诉你的，“真实告

汝”，现在把真相告诉你，然后你呢，“汝犹未悟”，你还是不能悟，“惑为自然”，把我说的理论当作外道的自然说，那么外道自然说是什么？

通常那个时代的自然说是地、水、火、风这个四大元素说法，这个世界本质存在，它再拆解开来就是四大元素，地、水、火、风加上空就五个元素，这个元素是本质存在的，它的前提就是存在的。而我们看到所有物质都是四大元素，以不同的量来配合起来，就是组合起来的，这是他们的自然说法。这个世界本质存在，所以佛要破的是这个世界本质存在的这样的说法。

所以接着说，阿难，若必自然，自须甄明有自然体，你既然坚持这个世界是自然的，那么就应该找到有一个自然的本体，世界的本体，这是因为外道是这么说的，那么又阿难拿佛所说的理论和外道相比，那就以外道的标准来找到自然体，就是本体。

那么接着看，汝且观此妙明见中，以何为自？此见为复以明为自，以暗为自，以空为自，以塞为自？那么你观察妙明见中，观察我们的见性，“以何为自”，以什么为自体，以什么为自己的本体？”此见为复以明为自”，以明相为自体，还是以暗相为自体，以空相为自体，还是以塞相为自体？明、暗、空、塞是四个相。以这个四相中某一个，到底是拿什么相来当作自体，见性的自体？

然后佛接着说，阿难若明为自，应不见暗，如果你把明相当作见性的自体来的话，那么你就看不到暗相，因为明相和暗相是不能同时存在的。如果你把明相当作自体，暗相就完全看不到了，因为它是区别开来的，分离开来的。

若复以空为自体者，应不见塞，把空相当作自体来看的话，你就看不到塞相。在这里我们理解为虚空是当作为空，塞：所有物质物质世界在虚空当中产生的气，所有的物质都可以看作塞。那么你把空当做自体的话，那么你就应该看不到这个塞相。

如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，见性断灭，云何见明？这样再往前推理，如果你把暗相当作自体，见性的本体的话，“则于明时”，明相出现的时候，暗相就消失了，那么见性也跟着一起断灭了。“云何见明”，见性都断灭了，后面出现的明相，你怎么看得见？这个逻辑是他们当时的逻辑，然后我们只要这么理解就可以了。

我们看下一句，阿难言：“必此妙见，性非自然。我今发明是因缘性，心犹未明，咨诣如来，是义云何合因缘性？”阿难说，这个妙见，也就是见性，“性非自然”，它的性质就应该不属于自然性，本来存在的性质。那么，“我今发明”，我现在又研究，“是因缘生”，这个见性应该是因缘生的，“心犹未明”，但是还是心又未明，不明白，所以再问如来，“咨诣如来，是义云何”，这到底是什么义理，“合因缘性”，是因为什么理由才合因缘性，它是有因缘性。佛说它不是自然性，他就认为是因缘性，所以再问为什么会合因缘性。

那么接着看，佛言：“汝言因缘，吾复问汝。汝今因见，见性现前。此见为复因明有见，因暗有见，因空有见，因塞有见？那么佛接着问他，“汝言因缘”，你既然说是见性是因缘生，那么我再问你，“汝今因见，见性现前”，因为既然你现在看到了，所以说明你有见性，现在你面前，不是放在外边能看得见的见性，而是见性，让你了知到自己有这么个见性，所以叫现前。

“此见为复因明有见，因暗有见，因空有见，因塞有见”，那么这个见性是因为明相而有，还是因为暗相有了，还是因为空相有了，还是因为塞相有了，在这里说的是因。

下一句，阿难，若因明有，应不见暗，如果这个见性是因为明相，因为明才产生的，那么就不应该见到暗相。因为暗相它不是明相，它产生一个物体，它必然有一个固定的因，如果这个因导致这个相的话，导致这个物体产生的话，那么这个物体的产生肯定不是因为其他的原因导致的，那么又以其他的原因肯定是导致不了这个物体的产生，那么我们既然已经固定为明相是产生见性的原因，那么暗相就不是产生见性的原因，那么就看不见暗了。

如因暗有，应不见明，同样的道理，如果见性是因为暗而有的，那么见性也看不见暗。

如是乃知因空因塞同异明暗，同样的道理，空塞二象都是同样的道理，和明暗是一样的。

那么我们看下一句，复次，阿难，此见又复缘明有见，缘暗有见，缘空有见，缘塞有见，那么在这里提的是缘字，前面是因字，因，在这里因的时候，提因的时候，见性本来不存在，假设本来是不存在的，是因为明相或者暗相等有了前提的相，然后导致它存在，在这里提缘的时候，见性是存在的，但是它得被激活，激活的前提条件就是明或者暗相。

那么我们看这一句，此见又复缘明有见，缘暗有见，缘空有见，缘塞有见，那么见性是被什么原因所激活的？是明、暗，还是空还是缘？

我们再看下一句，阿难，若缘空有，应不见塞，如果见性是被空相所能激活，那么塞相就不能激活它。激活不了它，它就不能见到塞了。

若缘塞有，应不见空，同样道理，如果是因为塞相激活了见性，那么它同样是看不见空的。

如是乃至缘明缘暗，同于空塞，同样的道理，适用于缘明缘暗，明暗二相当中。

那么下一句，又回到了无分别的境界问题。当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然，无非不非，无是非是，在这里明明白白的告诉你，这个是超越分别心的境界。

“精觉妙明”，就是自性，它是超越分别心的境界，在这里“非因非缘”，没有因缘，没有自然“亦非自然”，“非不自然”也没有不自然，“无非不非”，也没有非和不非，也没有“无是非是”，没有是和是非。

你用分别心来观察这个世界，始终有是和非，是和非是，还有非和不非等等，这种对错或者是非等等分别心，这样本身就是错误的。你要超越这一切的分别心来看待这个世界。

最后一句，离一切相，即一切法，相是怎么来的？相就是分别心里产生的，所以离一切相就是让你灭掉分别心。那这样的境界里没有分别心的境界里即一切法，你看到的世界才是真实的世界，佛说的应该是这个意思。

那么我们接着看最后一句，这一期的最后一句，汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相而得分别。那么你今天为什么在各种相当中措心，就是用功，无用功，“以诸世间戏论名相”，在这个世间的戏论

名相当中，“而得分别”，在这里还产生分别，你用分别心来看待世界，就有了很多这个戏论的名相，在这里又产生了执着，然后以此来烦恼，这是佛说。

如以手掌撮摩虚空，只益自劳，虚空云何随汝执捉，就像用手掌来搓磨虚空一样，去抓一个不存在的东西一样，“只益自劳”，这只是徒劳无功而已。“虚空云何随汝执捉”，虚空怎么可以让你去抓住？

到这里“十番显见”中的最后一见，“见性非见”，这个还没有结束，下一期咱们接着讲。

楞 严 经 (十八)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难白佛言：“世尊，必妙觉性非因非缘。世尊云何常与比丘宣说见性具四种缘？所谓因空、因明、因心、因眼，是义云何？”

佛言：“阿难，我说世间诸因缘相非第一义。阿难，吾复问汝，诸世间人说我能见，云何名见？云何不见？阿难，言世人因于日、月、灯光见种种相，名之为见。若复无此三种光明，则不能见。阿难，若无明时名不见者，应不见暗。若必见暗，此但无明，云何无见？阿难，若在暗时不见明故名为不见，今在明时不见暗相，还名不见。如是二相，俱名不见。若复二相自相陵夺，非汝见性于中暂无。如是则知，二俱名见，云何不见？”

“是故，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？汝等声闻狭劣无识，不能通达清净实相。吾今诲汝，当善思惟，无得疲怠妙菩提路。”

阿难白佛言：“世尊，如佛世尊为我等辈宣说因缘及与自然、诸和合相与不和合，心犹未开。而今更闻见见非见，重增迷闷。伏愿弘慈，施大慧目，开示我等觉心明净。”作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。

尔时，世尊怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼诸三摩提妙修行路。告阿难言：“汝虽强记，但益多闻。于奢摩他微密观照心犹未了。汝今谛听，吾今为汝分别开示，亦令将来诸有漏者获菩提果。

“阿难，一切众生轮回世间，由二颠倒分别见妄，当处发生，当业轮转。云何二见？一者众生别业妄见，二者众生同分妄见。

“云何名为别业妄见？”阿难，如世间人目有赤眚，夜见灯光，别有圆影，五色重叠。于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色，为当见色？阿难，此若灯色，则非眚人何不同见？而此圆影唯眚之观。若是见色，见已成色，则彼眚人见圆影者，名为何等？复次，阿难，若此圆影离灯别有，则合傍观屏帐、几筵有圆影出，离见别有，应非眼瞩，云何眚人目见圆影？是故当知，色实在灯，见病为影。影见俱眚，见眚非病，终不应言是灯是见，于是中，有非灯非见。如第二月非体非影。何以故？第二之观捏所成故，诸有智者不应说言，此捏根元是形非形，离见非见。此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯是见，何况分别非灯非见？

“云何名为同分妄见？”阿难，此阎浮提除大海水，中间平陆有三千洲，正中大洲东西括量，大国凡有二千三百，其余小洲在诸海中，其间或有三两百国，或一或二至于三十四五十。阿难，若复此中有一小洲只有两国，唯一国人同感恶缘，则彼小洲当土众生，睹诸一切不祥境界，或见二日，或见两月，其中乃至晕蚀珥珎、彗勃飞流、负耳虹蜺种种恶相。但此国见彼国众生，本所不见，亦复不闻。

《楞严经》第十八期，这本书的从八十四页开始。前面已经讲到“见性非见”的一部分，佛说见性非因非缘，亦非自然。在这里指的是精觉妙明。

那么为什么非因呢？因是前面有一个可以导致后面的结果。那么这个见性，精觉妙明，本来是不存在的，但是前面有一个因导致了精觉妙明的存在，这叫因。所以这个说法是否定的，非因。

那么缘是互动，缘指的是互动，那么这个时候精觉妙明它本来是存在的，是经过和外界的互动来激活它，这种状态叫缘，所以他说精觉妙明非因非缘，它不是靠因缘而有。

后面会又说亦非自然，这个时候自然是指外道所说的自然学说。他们认为这个世界本来有的根本元素，它一直不灭，地水火风这个元素一直不灭的，有一种外道是这么说的。那么佛就问反问阿难，如果精觉妙明本来存在的话，它到底是以何以何为自，以什么为自己的本体呢？它到底是以明、还是暗、还是空、还是塞，为本体呢？这么反问，以此来否定自然说。

那么我们接着看，往下接着看。

阿难白佛言：“世尊，必妙觉性非因非缘。世尊云何常与比丘宣说见性具四种缘？所谓因空、因明、因心、因眼，是义云何？”。

这时候阿难又问：世尊，既然妙觉性，“必妙觉性”，还是指前面的“精觉妙明”佛说的，也就是见性；“非因非缘”，既然不是因缘而有，那么“世尊云何常与比丘宣说见性具四种缘？”，那么为什么以前跟比丘们经常宣说见性具备四种缘才行；“所谓因空、因明、因心、因眼”，就是空、明、心、眼，具备这四个条件才能激发见性。

在这里我们看它出现了一个眼，这就说明这是凡夫阶段的见性。眼是因为注意力产生的，那么注意力阶段的这个见性，肯定是要具备条件的。那么在这里空和明是外部条件，心和眼是内部条件。这个眼是比较好理解的，在第一本书里已经解释过眼是怎么产生的。眼根是

因为注意力也专注到一点，然后选择了一个方向，那就放弃了其他方向，这就形成了我们的肉眼。

在天人阶段里，二禅世界里，也是天人产生了这种注意力的时候就开始称之为眼睛。虽然那个时代二禅天的天人，他的身体和我们身体不一样，人家应该是更接近于液态那样的身体，像比较浓稠的空气那样的身体。但是他把注意力放到一处的时候，就等于是放弃了其他方位，这样就形成了眼睛的焦点，这就是眼根的产生过程。

所以首先你得有眼根，而且眼根还得健康，你得能看得见，要不是眼根坏掉了，那只能是看见一片黑暗，但是它还是有见。

其次是心识，也就是六识当中的针对眼根的识在里边，它也得存在。所以前面佛前面解题例子的时候，如果一个死人，他眼睛还能看得见的话，那是不是就不能称之为死人了？因为他已经心识离开了。所以就心识是反映眼根的，就是眼根看到了外部的色尘反应到眼识里，然后在意识里再进行思维，这个都得存在，所以得需要有眼。

心和眼是内部条件，而外部条件是空和明。空和明，空相对的是阻塞，塞，前面讲四相的时候，明、暗、空、塞四相。那么空，与空相对的是塞，我们用眼皮遮挡一下，那就是变成塞了，那就什么都看不见。

所以外表条件一个是空，然后其次还有一个是明，就是得有照明，有明亮的光亮的时候你才能看见，要不然一片黑暗你也看不见。那四个条件具足，这是凡夫阶段的见。

那么一共有几种见？按境界差别应该有佛、菩萨、罗汉、凡夫这四种见。在这里佛的见，是用自性本身来直接觉照的，所以全知的状态，自性是全知的状态。

还有菩萨的见，菩萨是用妄想来认知世界的，所以这个境界越高他可以同时认知更多的世界，观察到认知世界。在境界低的时候只能观察到和自己有缘众生所处的那些个世界。但是他毕竟是用妄想直接观察的，所以称用觉来表示，又称之为觉。

到了阿罗汉境界，有了分别心，只能开始归属观察自己的归属世界了。但是因为没有执着，他可以同时观察，同时观察意识覆盖内的世界，所以叫照。

到了凡夫这里，凡夫，特别尤其是有了眼睛的时候，就有了注意力。注意力只能观察一个方位，觉知它有了方向性，也就舍弃了其他方位，这就叫观，这是凡夫境界的。

凡夫再往上，到阿罗汉之间还有一个声闻，就是从四禅开始，四禅到无色界定这个阶段是声闻，那这个时候的意识是成为阳神状态，开始覆盖周围的虚空，这个时候他是他的观察还是接近用一个照来表明才对的，因为他已经没有注意力了。但他还是凡夫，他还不能跳脱自己所属的小世界。成了阿罗汉的时候，断生死了，那就可以跳脱自己的小世界，可以覆盖这一个大世界，一个法界。

那么我们了解了这个见的四个境界，那么就知道这一下，在这里佛主要讲的是凡夫阶段的见。

那么我们看原文，佛言：“阿难，我说世间诸因缘相非第一义。佛说这个世间的因缘相“非第一义”，不是最核心的最根本的原因，或者说根本的真相、义理，核心义理，第一义是最底层的真相，以前讲过的。那么因缘相，这是佛所说的因缘说，这个对于早期的刚入门的人讲的，所以它不是第一义谛，不是最真实的真相。

接着往下看，阿难，吾复问汝，诸世间人说我能见，云何名见？云何不见？佛问阿难，世间的人，这个世界的凡夫们，他们说我能见，我能看见，这个时候什么是“名见”，“云何不见”，什么是见，什么是看不见。

阿难言，世人因于日、月、灯光见种种相，名之为见。若复无此三种光明，则不能见。这个世间的人，他们都是日、月、灯光为条件来看到种种的相的，“名之为见”，这就叫见。“若复无此三种光明”，如果这没有这个光明，没有外边的这个光亮的话，就要看不见，“则不能见”。

那下一句，阿难，若无明时名不见者，应不见暗。若必见暗，此但无明，云何不见？佛说，“若无明时名不见者”，如果外面没有了光亮，你就称之为不见，那么你就应该看不见暗，既然不见了，那暗也看不见才对。

“若必见暗，此但无明，云何不见？”如果你能见到暗，那只是当下见到暗的状态是无明的状态而已，无明指的是外面没有光亮的状态，那怎么能称之为不见呢？

下一句，阿难，若在暗时不见明故名为不见，如果在黑暗的时候因为看不见明亮，所以称之为不见。

那么，今在明时不见暗相，还名不见。那么，今现在在明亮的时候，因为看不见暗相，我们还应该叫它不见。

如是二相，俱名不见。这样的话就是见明和见暗，我们都可以称它为不见，你觉得这样对吗？这应该是反问的意思。

若复二相自相陵夺，非汝见性于中暂无。如果两种相，“自相陵夺”，就是明来暗去，暗来明灭，这两者相互之间交替出现。那么在

这里“非汝见性于中暂无”，并不是你的见性暂时消失了，见性一直存在，你只是看见，看见不同的相而已，看见了明相或者看见了暗相而已。

下一句，如是则知，二俱名见，云何不见？所以你应该知道，这都是这两种状态都称之为见，怎么能称之为不见呢？

下一句，“是故，阿难，汝今当知，所以阿难你应该知道，你现在应该知道。

见明之时，见非是明；看到明相的时候，这个见性并不是那个明相。

见暗之时，见非是暗；看到暗相的时候，这个见也不是暗相。

见空之时，见非是空；见到空相的时候，这个见也不是那个空相。

见塞之时，见非是塞。见到塞相的时候，这个见也不是那个塞相。

四义成就，汝复应知。四义，就是前面所说的，刚才见到明的时候这个见性并不是明等等四种结论。这个四种结论成立了，那么你就应该从这里知道。

见见之时，见非是见，见犹离见，见不能及。这个就比较绕口了。

“见见之时”，那么在这里第二个“见”，“见见之时”的第二个见是凡夫阶段的用注意力看到的见，那么前面是比注意力更高层次的见。

在凡夫阶段我们能所能知道的，所能感知的，就是用分别心来观察，分别心来同时观察我们身体的所有感觉，和六根带来的所有感觉，包括我们心理活动，这个是用分别心来观察的。

那么在这里佛应该指的是，从我们凡夫境界能感知到分别心，而不是直接最底层的自性，因为普通人是感知不到自性存在的。这样直

接跳过去，理论上是可行，但是讲解的时候对阿难来说应该是更难理解，所以在这里第一个见应该用分别心来观察的那个“照”。

那么用分别心来观察我们第六识，注意力的层面上的“见”的时候，就会知道，注意力层面上的见非是见，第二句“见非是见”，那么第一个见肯定是注意力层面上的见，它不是分别心层面上的见。

“见犹离见”，那么在这里前面的见又是分别心层面上的见，离开了注意力层面上的见。

最后一句，“见不能及”，注意力层面上的见是达不到分别心层面上的见的。

那么我们把这句重新梳理一下。

用分别心的“照见”，观察注意力的“观见”的时候，你会发现，注意力的“观见”不是真正的见，分别心的“照见”会离开注意力的“观见”，注意力的“观见”是不能企及到分别心的“照见”的。

下一句，云何复说因缘、自然及和合相？为什么还要说因缘说、还有自然说以及它们的和合相，就是因缘说和自然说拼在一起的那种混杂的相，混杂的理论。

我们接着看下一句，汝等声闻狭劣无识，不能通达清净实相。你们这些声闻众，“狭劣无识”，狭是心胸狭隘的狭，劣是根器低劣的劣，无识就是没有知识，不知道真相，你们这些人狭劣无识。“不能通达清净实相”，对清净的实相不能通达，无法了达清净实相的义理。

吾今诲汝，我今天教诲你们。

当善思惟，你们应该好好思惟。

无得疲惫妙菩提路。不能在修行路上懈怠，你们要精进修行，应该是这个意思。那么我们接着看。

阿难白佛言：“世尊，如佛世尊为我等辈宣说因缘及与自然、诸和合相与不和合。佛向我们已经宣说了因缘说，还有其自然说，还有它们的诸和合相与不和合。

心犹未开。而今更闻见见非见，重增迷闷。我们本来心未开悟，听了这么多理论，一个是因缘说，一个是自然说，还有它们的和合说，或者说不和合说，我们自己还是心未开悟的，不能明确的知道真实的义理。“而今更闻见见非见，重增迷闷”，今天又听到新的理论叫“见见非见”，在这里说的是，前面见是肯定是分别心层面上见，用分别心的“照见”观察到注意力的“观见”的时候，发现注意力的“观见”不是真正的见。听了这个理论之后，我们“重增迷闷”，我们变得更加迷惑了。

阿难接着说，伏愿弘慈，施大慧目，开示我等觉心明净。希望佛以发大慈悲心，施是给我们，赐给我们，大慧目，给我们真正的智慧之眼。“开示我等觉心明净”，给我们开示一下，什么是真正的“觉心明净”。

作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。说完就哭着顶礼，希望佛继续讲法。

在这里“觉心明净”，“觉心”，觉悟的心，“明净”，明是没有妄想状态，有妄想状态称之为无明，净肯定是没有妄想的状态，也就是给我们开示一下什么是真正没有妄想的状态。然后接着看佛说的。

尔时，世尊怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼诸三摩提妙修行路。这个时候世尊因为怜悯阿难和大众们，准备宣讲大陀罗尼、诸三摩提妙修行路。在这里大陀罗尼翻译过来就是大总持的意思，陀罗尼有时候指法门、有时候指某个咒，在这里应该是指法门的意思吧。

后面又讲了楞严咒，那个时候又指咒。不管法门也好、咒语也好，都是修行的法门，这个是肯定的。

那么下一句，“诸三摩提妙修行路”。三摩提——三昧，三摩提和三摩钵提不一样，已经前面讲过了。三摩提是三昧，也是禅定的一种修法；后面又讲到奢摩他，也是禅定的一种修法，这个是菩萨境界里讲的灭自己妄想的修法。对我们凡夫而言，不管是三昧也好，奢摩他也好，都指的就是坐在那里灭自己的妄想，这样理解就对了。

告阿难言：“汝虽强记，但益多闻。于奢摩他微密观照心犹未了。佛说你阿难虽然强记，记忆力很好，“但益多闻”，但只是多闻强记而已，听了很多理论。“于奢摩他微密观照”，至于灭自己妄想的微密观照的法门上，“心犹未了”，并不是很通透，很理解。

汝今谛听，吾今为汝分别开示，你现在认真听，我给你好好讲一讲。

亦令将来诸有漏者获菩提果。也是为未来的那些修行者们，尤其是有漏者，未来的有漏者，就是凡夫们，让他们能获得菩提果，就是证果。

那么从八十七页前面开始，“阿难白佛言：世尊，……”，我们从这里开始，可以分类到“二见破妄”的部分，科判里写的“二见破妄”。那么前面已经把“见性非见”这里都讲完了，那么我们接着往下看，到八十八页。

“阿难，一切众生轮回世间，由二颠倒分别见妄，当处发生，当业轮转。那么这个世界的所有众生之所以轮转，无法跳出轮回，都是因为“二种颠倒分别妄见”。当这种错误的颠倒妄想生起的时候，就会造业，造了业就只能继续在轮回内轮转。

下一句，云何二见？一者众生别业妄见，二者众生同分妄见。什么是这两种见？一个是“众生别业妄见”，一个是“众生同分妄见”，后面开始解释。

下一句，云何名为别业妄见？阿难，什么叫别业妄见呢？阿难。

如世间人目有赤眚，夜见灯光，别有圆影，五色重叠。就像世间的人眼睛有了赤眚这样的病，然后“夜间灯光，别有圆影”，晚上看见灯光，灯光外还有一圈圆影，“五色重叠”，而且这个颜色是五种颜色重叠在一起的。

那么我们看看别业妄见和同分妄见之前简单理解一下。别业妄见，如果去掉这个“妄”的话就是别业见，简单理解为就是我们个人的不同的业导致的看到的不同境界。那么同分见，同分妄见去掉“妄”的话，那就是同分见，就是一群人共同的业导致的共同的境界，比如大家一起遭遇战争，遭遇天灾等等，这个是同分见的。

那么在这里他要主要解释的这个是“妄”，如果你单说别业见和同分见，这个都是好理解的，一个是个人的业，一个是共同的业。但是佛要解释别业见和同分见它都是“妄”，它都是虚妄的，所以才把它拆解开来就变成了这么复杂的话。

我们往下继续看，于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色，为当见色？那么灯旁边出现的圆光圆影，它到底是灯导致的呢，还是“见”——我们的见性导致的呢？他这么一问。

阿难，此若灯色，则非眚人何不同见？如果这个是灯导致的，灯旁边的圆影是灯导致的，那么为什么非眚人，就是眼睛正常的人们，他不能一起看见呢？

而此圆影唯眚之观。这个圆影只有眼睛生病的人才能看见。

若是见色，见已成色，则彼瞽人见圆影者，名为何等？如果是这个见性导致的色，圆影，用见，因为我们有见性，能见之性，才导致了圆影的话，“则彼瞽人见圆影者，名为何等？”，为什么只有眼睛生病的人才能看见。和上面的一样的，如果是见性，所有人都有见性，那么应该所有人都能同时看见才对。但是还不是，只有这个病人才能看见。如果是灯导致的这个圆影，那同样是所有人都得能看见，但是唯有这个病人才能看见。

下一句，复次，阿难，若此圆影离灯别有，则合傍观屏帐、几筵有圆影出，如果说圆影它离开了灯，它独立存在的，那么观察其他的什么屏帐、几筵这些其他事物的时候，这个圆影也应该出现。这应该是否定的说法。

离见别有，应非眼瞩，云何瞽人目见圆影？如果离开了“见”，它还是存在，那么它就不是眼见了，它不是用眼睛看到的。那么“云何瞽人目见圆影？”，为什么瞽人，眼睛生病的人“目见圆影”，重点是目，用眼睛才能看见呢？

下一句，是故当知，色实在灯，见病为影。影见俱瞽，见瞽非病，终不应言是灯是见，于是中，有非灯非见。所以你应该知道，“色实在灯”，这个色、圆影，就是从灯里来的。“见病为影”，是我们的“见”发生了病，这个时候“见”应该是注意力层面的见，在注意力层面上见发生了病，所以看到了这样的圆影。“影见俱瞽”，影和病见，在这里“见”还是注意力层面的，是生了病的见，都是由瞽来导致的，因为都是病导致了这个病见和圆影。

“见瞽非病”，这个时候见是分别心层面的见，用分别心如实观察这个病眼的时候，你就发现分别心层面的见性是没有病的，所

以说“终不应言是灯是见”。是灯，是前面讲“此若灯色”的这个时候的指的这个灯，还有后边是见，讲的是“若是见色”指的是这个时候的见色。所以你不应该说这个灯或者是，这个圆影是由灯导致的或者由于见导致的。

下面最后一句，“于是中，有非灯非见”，这个时候非灯指的是前面上一句“圆影离灯别有”这个时候的是非灯，还有非见是“离见别有”，这个“圆影离见别有”，这两种状态。

也就是说你不能把它当做是个灯色，也不能当做是个见色，更不能在这里再生出新的分别来说它是非灯非见。

下一句，如第二月非体非影。第二月指的是用自己捏眼睛或者揉眼睛看到的假象、幻觉。“非体非影”，这种第二月的假象肯定是不是本体，也不是月影。

何以故？为什么呢？

第二之观捏所成故，“第二之观”，第二月，就是捏自己的眼睛所造成的。

诸有智者不应说言，此捏根元是形非形，离见非见。所以有智慧的人不应该说捏的根源，捏导致的第二月亮，它是月亮的形状，还是不是月亮的形状。还有它到底是离开了见而独有的呢，还是不能离开见独有的呢？等这样的说法它都不能说，因为它本身就是捏出来的，自己捏出来的假象而已。

下面一句，此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯是见，何况分别非灯非见？同样的道理，这个圆影，灯的圆影是“目眚所成”，因为你的眼睛生病了才造成的。“今欲名谁是灯是见”，到底是灯造成的还是见造成的，何况再去分别这个，不是灯或者不是见导致的，等等

这样说法它都是错误的。

那么在这里讲这么多，我们可以很简单的理解别业妄见就是我们各自的业造成的，目眚那就是个人的业，我们各自的业导致的。他之所以要分别讲这么多，就是让你知道别业的妄见，目眚导致的错误的见本身也是虚妄的，虚妄才是重点。

下一句，云何名为同分妄见？从这里开始解释“同分妄见”，这个也好理解，同分见，我们共同的业导致看到了同样的景象，这叫同分见。而妄它为什么会是妄呢？因为在这里简单解释就是别的地方看不见，所以那就是你们的妄见。因为如果是真见，真实存在，那所有众生都一起看得见才对，但是只有一小部分人，这一国的人，他们才能看得见这个景象，说明这就是本身也是妄见。

那么我们看原文，云何名为同分妄见？阿难，此阎浮提，阎浮提一般解释为南瞻部洲，须弥山的南面，四大部洲中的一个就叫南瞻部洲。

除大海水，中间平陆有三千洲，阎浮提中间是个，中间大海水除去之后，在平陆上还有这么三千洲。

正中洲东西括量，大国凡有二千三百，其余小洲在诸海中。中间这个大洲，三千洲当中的中间这个大洲，“东西括量”，东西南北都算上，“大国凡有二千三百”，有这么多的国家。

其余小洲在诸海中，其间或有三两百国，或一或二至于三十四五十。其余小洲都分布在海上，“其间或有三两百国，或一或二至于三十四五十”，每个小洲都有一些国家，有多有少。

放到我们现实这个世界来看，南瞻部洲应该是银河系的四大旋臂，四个旋臂中的一条，我们在这一条悬臂当中的边缘处，所以从这里来

说是应该是他们所说的国，在书上所说的一国，一小国或者什么大国，这个国应该是一个星球，我是这么理解的，不知道大家是怎么理解。

总之我们目前地球是南瞻部洲的边缘处一个很偏僻的地方，而且是看上去和其他的国，也就是其他的星球没有直接联系，就是独立的一个小星球。

接着看啊，阿难，若复此中有一小洲只有两国，唯一国人同感恶缘，在一个小洲当中只有两个国家，只有一个国家的人，才同感恶缘，一起感觉感知到恶缘。

则彼小洲当土众生，在这个小洲中的众生们。

睹诸一切不祥境界，看到了很多不祥境界。

或见二日，或见两月，有可能看到两个太阳或者两个月亮，这都是不祥的景象。

其中乃至晕蚀佩玦、彗勃飞流、负耳虹蜺种种恶相。在这里所说的“晕蚀佩玦”，这是月亮的恶相；“彗勃飞流”，这是星星的恶相；“负耳虹蜺”是太阳的恶相，这都是合成了种种恶相。

关于天空的恶相，在中国古人是非常相信的。虽然现在看来，和我们天上的什么星辰变化和人间的事，用科学来把它联系起来有点难，但是在那个时代的人是容易相信的，所以说天无二日、民无二君有这样的说法。

中国古代记载，夏朝桀王暴虐的时候，天上突然出现了两个太阳，后来夏朝灭亡，因此都说是天上出现二日，是国家灭亡的征兆。

还有后面所说“晕蚀佩玦”，这都是月亮的不好的景象。“晕”是恶气环绕月亮，这个时候叫“晕”；黑气遮盖月亮叫“蚀”；白气在旁边叫“佩”；半环叫“玦”，这都是月亮的灾象。中国历史记载

什么月晕七重，汉高祖在平城受匈奴重围之难，有这样的历史记载，它出现一个恶难的时候，国家出现灾难的时候，它都要和天象相联系起来。

下面“彗勃飞流”，这都是星星的恶相。光芒变色而长的星叫做彗星，叫做“彗”，叫扫帚星；芒星似粗而短的叫做“勃”星；从空中横过的叫“飞”星；光相下注的叫“流”星，这是星辰的灾象。

他书上说：史书记载，春秋时代，宋襄公不仁，而兆星陨如雨，秦始皇残暴，而兆慧星偏出，这亦是不祥之兆。还有我们看三国志，三国演义里五丈原之战上，司马懿和诸葛亮打的时候，司马懿看到天上有一个将星陨落，他就知道诸葛亮死了，然后开始总反攻。等等这些事情，都是和天象和人间的事联系到一起。

那么咱们再看“负耳虹蜺”，恶飞在太阳之上叫做“负”，在旁边叫做“耳”，雨后对日有彩色的“虹蜺”，早上出现的叫“虹”，晚上出现的叫“蜺”，这是太阳的灾象。

接着看最后一句，但此国见彼国众生，本所不见，亦复不闻。只有这个国家的众生看得见，另一个国家的众生们他们都看不见，也听不到。

到这里算是解释完了“二见破妄”的部分了，后面下边开始属于“性相辨析”的部分，我们下一期接着讲吧。

楞 严 经 (十九)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

阿难，吾今为汝以此二事进退合明。阿难，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。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。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？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。

“阿难，如彼众生同分妄见，例彼妄见别业。一人一病目，人同彼一国，彼见圆影眚妄所生。此众同分所现不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。例阎浮提三千洲中，兼四大海娑婆世界，并洎十方诸有漏国及诸众生，同是觉明无漏妙心，见闻觉知，虚妄病缘，和合妄生，和合妄死。若能远离诸和合缘及不和合，则复灭除诸生死因，圆满菩提不生灭性，清净本心，本觉常住。”

“阿难，汝虽先悟本觉妙明，性非因缘非自然性，而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。阿难，吾今复以前尘问汝，汝今犹以一切世间妄想和合诸因缘性，而自疑惑证菩提心和合起者，则汝今者妙净见精，为与明和，为与暗和，为与通和，为与塞和？若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？见相可辨，杂何形像？若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和，见必异明，杂则失彼性明名字。杂失明性，和明非义。彼暗与通及诸群塞，亦复如是。

“复次，阿难，又汝今者妙净见精，为与明合，为与暗合？为与通合，为与塞合？若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？若见暗时，不与暗合，与明合者，应非见明。既不见明，云何明合？了明非暗，彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。”

阿难白佛言：“世尊，如我思惟，此妙觉元与诸缘尘及心念虑非和合耶？”佛言：“汝今又言觉非和合，吾复问汝，此妙见精非和合者，为非明和？为非暗和？为非通和？为非塞和？若非明和，则见与明必有边畔。汝且谛观，何处是明？何处是见？在见在明，自何为畔？阿难，若明际中，必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？彼暗与通及诸群塞，亦复如是。”

“又妙见精非和合者，为非明合？为非暗合？为非通合？为非塞合？若非明合，则见与明性相乖角，如耳与明了不相触见，且不知明相所在。云何甄明合非合理？彼暗与通及诸群塞，亦复如是。”

“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，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、死生，了无所得。阿难，云何五阴本如来藏妙真如性？”

《楞严经》第十九期。前面一期已经讲到了，“别业妄见”和“同分妄见”。我们接着往下看这本书的从九十一页开始。

阿难，吾今为汝以此二事进退合明。佛说，我现在问你，你好好分析。“进退合明”指的是好好研究和分析。在这本书里，“发明”就是指研究。以此二事，“二事”指的就是别业妄见和同分妄见。

然后看下一句，阿难，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。阿难，那些众生们，“别业妄见”，他们的别业妄见，“瞩灯光中所现圆影”，看到灯光中现出来的边边的圆影，“虽现似境”，他们看上去是真实的境界，但是“终彼见者目眚所成”，最终那是看见的人的眼睛生病的缘故，“眚”是眼病吧。

下一句，眚即见劳，非色所造。眚，这个眼病就会“见劳”，劳相，佛经里叫尘劳，尘劳也只是烦恼，指外边的繁杂的世界和脑子里的妄想，都会称之为尘劳。

那么在这里从“见劳”，就是牢相，病眼看到的错误的境界，便是“圆影”。“非色所造”，这个圆影并不是色所造的，也就是灯光所照，外部的世界真实存在的，外部看得见的真实物质世界所创造的，因为这只是病眼里产生的幻觉。

然见眚者，终无见咎。但是见到这种错误的幻境的人，他的见性本来是没有错误的。在这里的见，肯定不是凡夫的见，应该是佛菩萨那个境界的，至少是菩萨境界的见。如实观察见性，他是没有错误的。

下一句，例汝今日以目观见山河国土及诸众生，就像你今天用眼睛观察山河国土及诸众生，这里明确指出来是用眼睛观察的。

皆是无始见病所成。都是无始以来的见病所成，用眼睛观察，这个时候指的肯定是凡夫阶段的，尤其是有注意力阶段的那个时候的见的功能，这都是无始以来的见病所成。

无始以来，我们已经堕入轮回，轮回了很多时间，都找不到最初怎么堕入的开始点，所以叫无始。我们轮回了这么长时间，这么长时间段一直都在用这个生了病的“见”，又是反复的注意力去观察世界。

下面开始又是一段非常绕口的话，也是逻辑上比较难以理解的。这一段，首先你得要好好分段，因为分段错了可能就理解错误，所以断句很重要的。

那么第一句，见与见缘，似现前境。元我觉明，见所缘眚，在这里，“见”是凡夫的见，就是用注意力看的见的功能。然后“见缘”那是互动的能力，眼睛能互动，与外界互动，然后会出现“似现前境”，然后就会“前境”，脑子里会出现前境。

这都是什么呢？“元我觉明，见所缘眚”，这都是我的“元我觉明”就是指自性，本自、本来有的那个自性，他的“见所缘眚”，他的见和所缘生了病的缘故。他的见，这里的见肯定也是凡夫的见，凡夫的见也是用注意力看到的功能和“所缘”，就是他的互动的能力，最后看到的境界，这都是病。

到这里是一段，接着下一句叫，觉见即眚本觉明心，觉知道你的见生了病，生病的见你能觉知到了，这个叫本觉明心。这个时候的你的有觉的真心，那就是你的真正的心了，叫本觉明心。

接着再下一句，觉缘非眚，觉所觉眚，在这里觉先分成了三个部分，一个是能觉、一个是所觉，能觉就是我这个主体、所觉是客体，那在中间有一个缘就是互动。能觉的我和所觉的客体进行互动的时候，就会把所觉的景象反映到我这里来。

那么在这里说“觉缘非眚”，就是说你中间的互动它并不是病，而是“觉所觉眚”，它才是真正的病。觉和所觉，才是真正的病，能觉和所觉——你有分别心产生了能觉和所觉的分别心，这才是真正的病。因为先有了能觉和所觉，有了分别心，分出了我和对外境的区别，所以才中间有了我和外境的互动，所以你不能把互动当做病来。

就放到我们现在来说，你喜欢看，你喜欢看有好动、好看的习气，眼睛一直想看这看那、看视频，在这里看本身就是互动，看并不是病，真正的病是你把自己和外界区分开来对待，分别心才是最根本的病。

没有了分别心你也没有什么看的行为，没有“缘”；有了分别心，有了我和外界的客体的区别，然后才有了互动的欲望，这是逻辑是这样的。

那么再看下一句，觉非眚中，此实见见，在这里的“觉”又和前面的“觉”不一样，这个“觉”是更高一段的觉，应该到了已经菩萨的觉了。前面有能觉和所觉这个区别，就是分别心，那前面那个境界应该是阿罗汉的境界，再往上就是菩萨境界。

“觉非眚中”这个时候说的觉，菩萨境界里用妄想观察世界的时候时候，这个时候就不在病态中了，这个不能称之为病。“此实见见”，这个时候你才是真正见到了见，那么前面的见肯定是菩萨境界的见，后面的见应该是凡夫境界的见。

云何复名觉闻知见？在这里叫觉闻知见，我们通常所说的是见闻觉知，这应该是一个意思，所以怎么能给它再起名叫“觉闻知见”呢？那么“觉闻知见”肯定是凡夫境界的“觉闻知见”了。

我们接着往下看，是故汝今见我及汝并诸世间十类众生现在你看到了你和我，还有这个世界的十类众生。

皆即见眚，也就是说你看到的一切都是因为你的见生了病的缘故，都是见眚，都是在用病态的眼睛来看世界。

下一句，非见眚者彼见真精。如果你已经看不到眚了，眼睛没有眚病了，这个时候呢，“彼见真精”，你见到的才是真正的世界，也就是“真精”，我们的自性。

最后一句，性非眚者，故不名见。自性观察世界的时候，这个能力它不是病真性，用我们自性来观察世界的时候，我们不能称之为病，我们观察的是真实的世界。所以“故不名见”，我们不能再称它为“见”了。用我们自性来观察的时候，前面讲到了是“觉”，而且“觉非眚中”，不在病态的觉，才叫真正的觉，就是菩萨境界的观察世界的能力。

下面开始讲“同分妄见”。

“阿难，如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人。阿难，那些众生的同分妄见，因为共同的业看到的同样的恶境，“例彼妄见别业一人”，和别业妄见是一样的，一个人看到的别业妄见，道理是一样的，理论上是一样。

一病目人同彼一国，一个人眼睛生病，看到错误的景象，这个和如同一个国家一群人看到错误的景象，道理是一样的。

彼见圆影眚妄所生。这个“彼”是指一个国家的人，他们看到同样的圆影，都是“眚妄”所生，都是眼睛生病产看到的妄相，虚妄的虚妄之象。

此众同分所现不祥，他们一起看到一个不祥的景象。

同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。在共同的业当中，“同见业中”，共同的业当中，“瘴恶所起”都是这种恶难开始生起。

“俱是无始见妄所生”，都是无始以来看到妄相所生的。

在这里这个见肯定是凡夫境界的，用注意力观察的见，所以你用注意力观察的见肯定是妄相，虚妄之相，因此就有了这个轮回世界。这一切看到的一切景象全部都是虚妄所生。

那么下一句啊，例阎浮提三千洲中，兼四大海娑婆世界，并洎十方诸有漏国及诸众生，就是阎浮提所有世界的一切众生，

同是觉明无漏妙心，他们本来都有一个不生不灭的自性，都是觉明无漏妙心，本来自性干干净净，没有妄想的。

但是呢，见闻觉知，虚妄病缘，和合妄生，和合妄死。“见闻觉知”这个已经是到了凡夫的境界，妄想、分别、执着所形成的凡夫境界里的“见闻觉知”。有了“见闻觉知”就会出现“虚妄病缘”，虚妄的病缘。虚妄那肯定是假的，假的了，但是因为成了凡夫之后，把我们肉身当作自己，外部的境界当作真实的境界，然后看到的都是病相。

而且这个“缘”，这个互动，和世界互动、和众生之间互动，所以就有了“和合妄生，和合妄死”。因缘和合在这里应该是把前面的“因缘”给省略掉了，因缘和合虚妄的生，因缘和合之后又会虚妄的死去。

下一句，若能远离诸和合缘及不和合，则复灭除诸生死因，如果能够远离和合的缘，和不和合的缘，那么就会可以“灭除诸生死因”，把生死的因给灭掉，然后就可以断生死出轮回了。

下一句，圆满菩提不生灭性，清净本心，本觉常住。圆满的菩提就是我们的自性，它具有不生不灭性，自性本来就不生不灭。“清净本心，本觉常住”，在清净的自性当中，“本觉常住”、觉常住，自性本来有的觉知的能力一直存在。

到这里是“二见破妄”的部分都已经结束，二见什么？“众生别业妄见”和“众生同分妄见”。

这上面一段一直在解释妄字，它两种见，它是怎么的虚妄的，那么下边开始是属于“性相辨析”的部分。“性相辨析”，这个科判里是这么说的。但是如果你把它读通了，就明白它更准确的叫法应该是自性，非和合、非非合合，这么讲应该是更合适的。

那么和合什么？在这里是区别开来说的。“和”，前面的“和”是和平的“和”，这个时候是两种东西它都有本体，它都是能看得见的，什么物质。和，和平的和就是把两东西拼到一起，或者混杂到一起，这个时候指“和”。

后面的“合”，合起来的“合”，总合的“合”。这个“合”字说的是两种事物它有相通的性质，它重点放到了性质上，而不是物质层面上的混合，了解了这一点，咱们再往下看。

佛说，阿难，汝虽先悟本觉妙明，性非因缘非自然性，佛说你已经悟到了，“本觉妙明”，就是自性。这个自性，“性非因缘非自然性”，它不是因缘性的，也不是自然性的。因缘，是前面已经讲到了，因是某一种有个前提条件，前面有一个条件导致了果的出生、果的产生，这个果本来就是不存在的，是前面有了因之后把它给变出来的，这个叫因。然后缘，它本来是存在的，它本体本来存在，但是好像处在某种休眠状态，靠缘、互动来把它激活，这种叫缘。

还有一个自然性，在这里的自然性指的是外道所说的自然性。外道认为所有的事物它都有一个不生不灭的本体，它一直存在于某一个本体。这个本体还是能看得见摸得着的本体，像地、水、火、风这种状态的本体。那么佛说，佛否定这样的自然性说，就是说自性是没有这种本体的状态的。那么我们接着往下看。

而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。而你阿难还不了解，“觉元”就是这个自性，“非和合生及不和合”，并不是和合而生，也不是非和合而生。

下一句，阿难，吾今复以前尘问汝，我现在又拿前尘来问你。前尘，就是我们用眼睛看得见的世界。

汝今犹以一切世间妄想和合诸因缘性，而自疑惑，证菩提心和合起者，你现在还在以我们用看得见的世间，认为它是“妄想和合诸因缘性”，你看得见世间一切都是你认为还是“妄想和合”和“诸因缘性”而产生的。

“而自疑惑”，从而产生了更多的疑惑，“证菩提心和合起者”，然后把这个菩提心——我们所说的证悟的佛的境界也和这个“和合”相联系起来，认为证菩提心也是成佛，也是和合而起的。也就是说阿难以为自性，我们众生的本有的自性也是和合而生的。

接着看下一句，则汝今者妙净见精，为与明和，为与暗和，为与通和，为与塞和？那么你说你现在“妙净见精”，“妙净”自然是佛的境界，自性里没有妄想的状态，这个时候的“见精”，见性是自性的某种功用，自性的一种功用。

我们的自性，它都有一个觉知的功用，这个叫见性，在这里称之为“见精”。那么这个“见精”是与明和还是与暗和？与通和呢还是与塞和？佛这么问。在这里“和”是和平的“和”，就是把两种事物混杂在一起的“和”。那么既然是两种事物混杂，肯定是这个时候把见精当做某种看得见的事物，或者说摸得着的事物，存在的事物来看待，而不是那种完全不存在的看不见摸不着的，自性里什么都没有的状态，以那个来看待。

那么下一句，若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？见相可辨，杂何形像？若明和者，如果我们的见性，和明合者，就是两种事物混杂在一起，那么当你看到、观“明”时，当你看到“明”相时，“当明现前”，这个“明”相现到你面前，“何处杂见”，在这“明”相当中哪里是见性，混杂进去的，你能分辨得出吗？

“见相可辨”，你能分辨出这个见相吗？“杂何形像”，而且这个杂合之后呢，“明”相和见性混杂在一起之后，这个是什么形象？

“杂何形像？”杂出来之后就变成了什么形象，这么佛一问，也是反问。

若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？这一句是在这里应该最难懂的，如果是见性和“明”相混杂在一起之后，它已经变成了不是见性了，见性已经不再是见性了。因为两个事物混杂之后，它性质发生了变化了，那样的话“云何见明？”那么这个见性已经不再是见性了，它的能见之功用它应该消失了，它怎么能见到明呢？

“若即见者，云何见见？”，如果它还是见性，它还是原来的那个见性能、能观察的、了知的见性的话，怎么能见到见性？这句最难理解，“云何见见”，它怎么还能观察到见性呢？

这里我们首先要了解一点，自性本身是无法被观察到的，只有自性里产生妄想的时候，其他佛可以观察妄想，从而判断还有一个自性。那么这个见性是自性的功用，它这个自性有可以观察其他众生之妄想的能力，这个叫见性。

那么如果是自性本身都观察不到，那么自性的功用——“见性”同样也是观察不到的，如果两个相合，见性和明相相合之后，见性还是保持着原来的见性，那么他就没有办法被观察得到。

同时被合进来的明相，他也会被观察不到，因为他已经和见性和在一起了，那么见性观察不到，那么合在一起的明相同样也是观察不到的，所以这两者都会观察不到，不管是非见还是见，都会观察不到明相。

好，我们接着看下一句，必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和，如果这个见性是本身就是圆满的，那么它怎么会和“明”合到一起呢？“若明圆满，不合见和”，如果这个明相也是圆满的，那么它也不会和“见”相互合到一起的。

下一句，见必异明，杂则失彼性明名字。杂失明性，和明非义。

这个见和明是必然不同的意思，不同的意思。“杂则失彼性明名字”，如果把两者杂到一起、混杂到一起的话，相互之间都会失去本来的性质，同样它们的名字也都会失去，杂了之后就不能再称之为原来的名字了，就像水和沙子杂到一起，那应该叫水泥或者是泥巴，总之不能再称之为水和沙了。

下一句，“杂失明性，和明非义”，所以说杂了的话，这个明的性质就会失去，明原来的性质就会失去。所以明和见性加到、混杂到一起的理论它是错误的。

彼暗与通及诸群塞，亦复如是。暗、通、塞，这些道理都是一样的，你不能说它们会合到一起，和我们见性合到一起。

那么以上说的是“和”，和平的“和”，见性不能与四相“和”的义理。那么在这里先假设见性是有可以“和”的什么物的，也就是它是有什么本体可以“和”起来的。

那么往下再看这个“合”是总合的“合”字，这个“合”是讲的是性质——见性和明相、或者四相有共通的性质，这个时候才称之为“合”，总合的“合”。

我们看原文，“复次，阿难，又汝今者妙净见精，为与明合，为与暗合？为与通合，为与塞合？在这里，“妙净见精”，妙净是自性里没有妄想的状态，这个时候自性所本有的、可以观察世间的妙用或者功用就是见性，这个叫见精。这个见精，到底是和明合、和暗合、和通合、和塞合？这个合还是总合的“合”字。

下一句，若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？这个时候，总合的“合”，这个时候说的是见性和明相的性质相通，并不是什么前面所说的两个东西揉杂在一起的那种“和”，而是性质相通的时候，“至于暗时”如果你看到明相的时候，因为你的见性和明相性质相通，所以能看见明相。

那么“至于暗时”，突然变成了暗相，世界变暗了，这个时候“明相已灭”，明相已经消失了，“此见即不与诸暗合”，那么你的见性既然和明相它性质相同，那就不能和暗相再性质相通，那就不能和暗相合了。明和见那就没有办法见到暗了，所以问怎么能见到暗呢？

下一句，若见暗时，不与暗合，与明合者，应非见明。如果见到暗时，见性的性质和暗——暗相不通，那么“与明合者，应非见明”，那么和明相性质相通的时候，反而应该是见不到明相。

下一句，既不见明，云何明合？了明非暗，既然见不到明相，那么怎么和明相相合，就是性质相通呢？从而知道“了明非暗”，知道这个明不是暗，这一段逻辑上比较难以理解。咱们再重新梳理一下。

如果见性和明相它是性质相通的，所以称之为合，这个时候能看到明相。那么出现暗相的时候，见性和暗相是性是不通的，性质不通，所以不能和暗合，所以你应该看不到暗相，所以叫“云何见暗”。

假设如果是这个时候你还能看到暗相，也就是说见性和暗相的性质不通的情况下，他能看见暗相，那么反过来说，见性和明相性质相通，那就看不见明相才对，因为你已经假设了性质不通的时候能看见，那么性质通的明相反而看不见才对。如果你看不见明相的，那么你又怎么说这个和明相相合呢，性质相通呢？还能知道这个明相不是暗相呢？这样一个反问的逻辑，这个逻辑像听起来还是比较混乱的，大家仔细多听几遍。

彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。暗相与通相、塞相，这个道理都是一样的，到这里佛用逻辑来证明见性或者说自性，自性本质带有的妙用功用——这个见性和四相不和，也不合。这两个和（合）不一样，前面是和平的“和”，后面是总和的“合”。那么阿难听到这里又开始反问啊。

阿难白佛言：“世尊，如我思惟，此妙觉元与诸缘尘及心念虑非和合耶？”这个是一个问句，那么阿难问世尊，那么我在思维，我再想一想，思考之后，“此妙觉元”，我们的自性，“与诸缘尘”，缘尘是外境，前面的四相都包括，还有“及心念虑”，我们的念头，就是我们脑子里产生的妄想，“非和合耶？”，并不是和合的，是这样吗？这样反问。

既然佛反对了和、否定了合，那么在这里他又问那是非和合吗？这样佛又接着说，

佛言：“汝今又言觉非和合，你又说我们的觉性，自性里产生的妙用、见性都一样，自性或者见性在这里应该是意思是相通的，“觉非和合”，不是和合而产生的，非和合。

吾复问汝，此妙见精非和合者，为非明和？为非暗和？为非通和？为非塞和？那么我们“妙见精”，自性里产生的妙用、见精，它是非和合者，与哪个非和合呢？与非明合、与非暗合、与非通合、与非塞合？到底是明暗通塞四相当中，到底和哪一个不合呢？那么在这里用的“和”是和平的“和”，也就是说先假设见性，它还是有一个什么事物的，它有本体的。

那么往下看，若非明和，则见与明必有边畔。如果这个见性和明相不合、非合，那么见性与明相之间必定必然有这个边界线，“边畔”。

汝且谛观，何处是明？何处是见？那么你仔细观察哪边是明相，哪边是见性？

在见在明，自何为畔？见性和明相之间到底哪里是“边畔”，哪里是边界线？

佛接着说，阿难，若明际中，必无见者，则不相及，如果在明相的范围内不存在见性的话，这两者就不相及了。

自不知其明相所在，那么见性就不知道这个明相的所在，不知道明相到底在哪里。

畔云何成？那么这个边界线又怎么形成呢？

彼暗与通及诸群塞，亦复如是。暗相、通相、塞相这个道理都是一样的。

佛接着说，“又妙见精非和合者，为非明合？为非暗合？为非通合？为非塞合？妙见精，还是我们的自性里产生的功用、妙用，就是

见性，也在这里叫见精。“非和合者”，它不是非和合的。那么这一回的“合”字是“总合”的“合”字。“为非明合？为非暗合？为非通合？为非塞合？”，和这个四相不合。

那么这个时候指的是性质，它的见性的性质。

那下一句，若非明合，则见与明性相乖角，如耳与明了不相触。如果见性与明非合，它们之间的性质不通，“则见与明性相乖角”，那两者之间性和相，“乖角”，它错开了，性相都是不同的一个属性、一个属相，各不相干，它就完全错开了，无法相通。

那么“如耳与明了不相触”，就像耳朵与光明一样，耳朵与明相一样，耳朵是只能听声音的，声音是有静相和声相两种，静和动，动静两种相。那么眼睛是看光明的，有明暗二相，那么用耳朵是看不见明相、暗相的，这两者是性质上不通的，所以“了不相触”，无法相触。同样的道理，见性和明相不合，它们的性质不相通的时候就无法见到明相了。

见且不知明相所在。云何甄明合非合理？如果这个见性都不知道明相到底在哪里的话，如何证明、如何甄别、如何知晓，到底是合还是不合的道理呢？

最后一句，彼暗与通及诸群塞，亦复如是。”

暗相、通相与塞相，都是一样的道理，到这里是把四相与见性之间的非和合，非非和合，这一段全部讲完了，因为是四种不同的状态，都给拆解开来给它讲完。那么我们接着往下看。

“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，佛说，阿难你到现在还不明白一切浮尘，你所看到的眼前所有景象，“诸幻化相”，这都是幻化相、都是

假相。“当处出生，随处灭尽”，当因缘和合之时它们会出现，然后因缘散尽之时它们也会消失灭尽。“幻妄称相”，这些都是给它们取的名相，“幻妄”都是虚妄的名相。

“其性真为妙觉明体”，看到的一切妄想一切幻相，它们真为是妙觉明体。“其性真为”，它们的本质上都是从常住真心、妙觉明体当中产生的，也就是从我们的自性当中产生的。我们看到的一切幻相都是从我们的自性当中产生的。

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。如是乃至五阴、六入，如此覆盖到五阴六入。五阴是色、受、想、行、识，六入是眼、耳、鼻、舌、身、意，十二处是六根加六尘，十八界是六根六尘加上六识，这叫十八界。

这都是因缘和合而生，而且是“虚妄有生”的，都是假相。“因缘别离，虚妄名灭”，当因缘散尽的时候，虚妄的名也会消失，它们妄想，和合成的幻境也会消失。

殊不能知生灭去来，本如来藏常住妙明，不动周圆妙真如性。

殊不知，众生都不知道“生灭去来”，外部的环境的生灭去来，包括我们肉身的生灭去来，都是“本如来藏常住妙明，不动周圆妙真如性”，全是我们自性里产生的幻境。就这么简单这么长的话，翻译过来其实指的就是自性、都是自性里产生的幻境。

再看下一句，性真常中，求于去来、迷悟、死生，了无所得。

“性真常中”，还是自性啊，在这里“求于去来、迷悟、死生”，在这自性当中，“求于去来”，对我们外界的环境的执着，还有迷悟、生死。对生死当中迷悟，也就是执着在这里轮转，他并没有所得，“了无所得”，最终是什么都得不到的。

到这里“性相辨析”的部分就结束了。下面开始讲五阴的部分，我们下一期接着讲吧。

阿难，云何五阴本如来藏妙真如性？

楞 严 经 (二十)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

“阿难，譬如有人以清净目观晴明空，唯一精虚，迥无所有。其人无故不动目睛，瞪以发劳，则于虚空别见狂花，复有一切狂乱非相。色阴当知，亦复如是。阿难，是诸狂花非从空来，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，自不容其花相起灭。如阿难体，不容阿难。若目出者，既从目出，还从目入。即此花性，从目出故，当合有见。若有见者，去既花空，旋合见眼。若无见者，出既翳空，旋当翳眼。又见花时，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。

“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。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，离即触入，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。

“阿难，譬如有人，谈说醋梅，口中水出；思踏悬崖，足心酸涩。想阴当知，亦复如是。阿难，如是醋说，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。

“阿难，譬如暴流，波浪相续，前际、后际，不相逾越。行阴当

知，亦复如是。阿难，如是流性不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。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。”

“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。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。”

《楞严经》第二十期，上一期讲完了“性相辨析”的部分，上一期和再上一期，十八期、十九期加起来，佛在这里讲了妙觉性，或者说按照佛的话叫“妙净见精”，它是非因、非缘、非自然，也是非和合、非非和合，他讲到了这个论点。

下面开始的部分叫四科、七大、无非藏性，他从四科开始讲，四科是五阴、六入、十二处、十八界，他每一个都拿出来讲，拿出来讲完最后结论是什么？“本非因缘、非自然性”，这八个字，所有这些个东西五阴、六入、十二处、十八界全部最后的结论都是“本非因缘、非自然性”，那么怎么用逻辑来理解？

我们已经学过十二因缘法，无明缘行，行缘识，识缘名色，名色缘六入，六入缘触……这段理论。在这里我们看，如果这套理论看我们当下，我们当下所处有执着的状态，那么往前看，前面有一个分别心，分别心是导致我们执着的前置条件，在分别心境界里再往前看，那么

妄想是导致分别心的前置条件，在妄想里再往前看，那么有一个不生不灭的自性是产生妄想的因，妄想本来是没有因的，产生出来是没有因的，但是它得有一个平台，这个自性，它有产生妄想的它一个根本平台，这叫自性。

那么这个自性它能不能产生妄想？是妄想的绝对要因吗？是按照现在逻辑说法叫充分必要条件吗？是不是？但不是，你要仔细想想明白这一点，自性并不是妄想的充分必要条件。如果说充分必要条件的話，有自性必然得产生妄想，但不是。自性可以有妄想，也可以不用有妄想，也可以没有妄想，它是这样的状态。

但是从我们这里往上看的时候，上边那个东西是必然存在的，是上面那东西导致了我们这个，但是我们这个状态并不是百分百会出现的状态，所以这也是修行的体系可以安利的重要原因，我们这个执着在分别心那里往下看的时候可以有，不可以有，也可以有，也可以不用有，因此我们靠修行把执着可以往上灭。

如果说有分别心就必然导致执着，这个硬性条件变成这样的情况下，我们修行也没有用，因为我们灭不了分别心，灭不了分别心，执着也肯定灭不了，我们怎么修行都没有用。

因此从我们现实的修行逻辑上，也可以证明在有分别心的状态下，执着是可以有，不可以有，可以有也可以不用有，因此可以我们靠修行，可以把执着一点一点往上灭，回到分别心的境界，再往上就可以灭分别心回到妄想的境界，这个是修行之所以安利的重要原因。

那么从这个角度来看妄想分别执着的话，上边的部分只是给下边的部分提供了一个平台，仅此而已，它只是提供了平台，但没有直接让它变出来，这个变出来又是另一个回事。所以在这平台之上出现新

的东西，它是非因、非缘、也非自然，这样说能理解吧？在这个平台里长出一个东西来，它没有原因，如果有原因的话，百分百它会必然出现。

那么下边这个平台不灭，那这个上面长出来东西也就灭不了，修行的体系它无法安利，所以它是非因、非缘的，而长出来的东西它没有本体，所以也是非自然性的，在这里佛说的非自然性都是外道们所主张的，有本体的那个自然说法。那么新长出来的东西即是没有因缘，也没有自然性，所以它是可以被灭掉的。

因此佛在这里说最后的得出结论都是本非因缘、非自然性，这句话是可以成立的，放到我们现实里举个例子，有一杯水，水放在这里放在桌上，它不动的话它是平静的但是我拿筷子搅动，它就会形成波浪，那么在这里波浪的因是什么呢？如果是水，那么水为什么它自己不生起波浪，是不是？

那么如果说筷子的搅动是因，那么我用筷子搅动外边的空气，搅动桌子，它为什么不能形成波浪？所以水也不是波浪的因，筷子的搅动也不是波浪的因，这叫波浪虚妄本非因缘，可以这么说吧。然后非自然性更好理解了，自然性指的是它有一个本体，那么波浪没有独立的本体，如果你把水当做波浪的本体的话，这个水平时也不起波浪，因此可以说非自然性。

好了，我们理解了佛的逻辑之后，继续看原文，这本书的从九十八页开始，“阿难，云何五阴本如来藏妙真如性？”，五阴是色受想行识，妙真如性，这是如来藏的妙真如性，如来藏指的是自性，妙真如性，自性的一个功用，它就是可以产生妄想，还有它有觉知的能力叫见性。

在这里我们要讨论的是自性里可以产生妄想，那么这个问题，妄想它是从自性里无缘无故生出来的，这叫对应到后面的结论是本非因缘，这个妄想是没有本体的，所以可以被灭，对应到最后一句叫非自然性，那么看佛是怎么解释的？

阿难，譬如有人以清净目观晴空，唯一精虚，迥无所有。就像有一个人用清净目，清净目是没有病的健康的眼睛，观察晴空，晴空，天上很干净的，没有任何东西的晴朗的天空，这个时候看到是“唯一精虚”，什么都没有的虚空一样明亮的星空，天空，“迥无所有”那里什么都没有。

其人无故不动目睛，瞪以发劳，如果这个人无缘无故不动目睛，不动眼睛，也就是不闭眼不眨眼，就是这么一直瞪着，然后就眼睛发劳，眼睛发生疲劳。

则于虚空别见狂花，这样的结果就是虚空当中看到了狂花，眼睛一直瞪着时间长了，眼睛里会出现一些本来没有的那些个乱花。

复有一切狂乱非相。色阴当知，亦复如是。然后会出现很多狂乱非相，眼前出现各种乱麻一样的，乱花一样的东西。

“色阴当知，亦复如是”，色阴就是这样产生的，佛说的是色阴就是这么无缘无故产生，它就是疲劳而导致的。

这个疲劳也是无缘无故的，它疲劳不是必然产生的东西，或者说必然产生的现象，你可以的正常的看，正常睁眼闭眼来看，不需要导致你的眼睛疲劳的程度，一直瞪着眼睛，但是你这么做了那就是无缘无故做的，然后就会无缘无故产生这种狂乱的花。

那么往下我们继续看，阿难，是诸狂花非从空来，非从目出。阿难，狂花，虚空中产生的这些个狂花，它不是空中来的，也不是从眼睛出的。

下一句，如是，阿难，若空来者，既从空来，还从空入。如果是空中来的，狂花是空中来的，那就应该又回到空中去，从空中里消失，“还从空入”。

若有出入，即非虚空。如果虚空有花的出入的话，那就不是虚空了。

空若非空，自不容其花相起灭。如果虚空已经不再是虚空，可以容纳万物的那种虚空的话，那么“自不容其花相起灭”，它就不能再容纳花的起灭了。

如阿难体，不容阿难。就像你阿难的身体，它已经不是虚空了，阿难的身体不是虚空，所以它就不能再容纳另一个身体了。

那么在这里我们要知道，佛的时代逻辑和我们这个时代逻辑不太一样，而且在这里虚空他给的一个基本性质是：虚空里什么都没有，这才叫虚空，有东西的话那就不是虚空了。这是他们先给的一个设定，在这之上进行推理。

我们接着看下一句，若目出者，既从目出，还从目入。如果狂花是从眼睛里出来的，那么还得从眼睛里回去。

下面一段是比较神奇的逻辑，即此花性，从目出故，当合有见。这个花是从眼睛里出的，那么眼睛具有能见的功用，能见的功能，有见性，那么这个花也应该自带见性，“当合有见”是自带见性的意思。

若有见者，去既花空，旋合见眼。如果这个花自带见性的话，去了就会空了，从眼睛里空了。“去既花空”指的是花出去了，那就从

眼睛里是已经是空的状态。然后“旋合见眼”这个花呢在空中往回看的时候，它应该能看见我的眼睛才对。

下一段，若无见者，出既翳空，旋当翳眼。如果这个花是没有见性的话，出既翳空，从眼睛里出去了，那么你的眼睛就已经翳空。翳是眼病，你的眼病已经消失了，眼病没有了。“旋当翳眼”如果回来的时候，花又回来的时候，你这个花就又开始变成你的眼病了。

又见花时，目应无翳，所以你看到花的时候，你的花已经离开了眼睛到了外边，那么你的目应该是无翳的，目应该就正常的，眼睛是正常的。

云何晴空号清明眼？那么如果这个逻辑的话，你看到花的时候你的眼睛应该是健康的，但是为什么看不到花，天上一片晴空的时候，你的眼睛才能叫清明眼。

那么在这一段里，佛都假设这个花是有本体的，有个实体的，那么如果有个实体的东西从眼睛里飞出去了，如果它有见性的话，它应该能看到我们的眼睛。

如果它没有见性的话，它一旦从眼睛里飞出去，那么我们眼睛就应该是正常的眼睛，它回到眼睛的时候，眼睛才是病眼，如果因此它飞出去的时候，我们眼睛变成正常了，就应该看到花。

但是为什么我们把看不见花的晴空才称之为正常的天空，那个时候的眼睛称之为清明眼呢？这个逻辑和我们现代人的已经逻辑观念还是有点不一样的，所以我们就不需要纠结这个问题。

我们看最后一句，是故当知，色阴虚妄，本非因缘，非自然性。

因此你要知道这个色阴，它是虚妄的，虚妄的，即是没有因缘，也没有自然性，没有自然性指的是它没有本体，因缘它没有让它产生的必要的因，还有必要的缘，因和缘是区别开来说的。

我们接着往下看，下面开示佛要讲的是受阴，我们已经在第一本书里，《坐禅》第一本书里告诉大家了，色、受也就是外边的尘和中间的根和里边的识。

根、尘、识都是从注意力当中产生的，从眼睛试图专注一个方向的时候就产生了注意力，从而形成了眼根，最初应该是没有眼睛的，眼睛是有了注意力之后开始产生的，那么其他的根器都是在第一本书里解释清楚了它产生的过程。

那么在这里讲的受阴是五根的感知能力，眼耳鼻舌身，身根又分成触觉和冷暖觉，用感知能力感受外部的环境，然后对我们身体产生了一个某种觉受。佛说这种觉受本非因缘、非自然性，这是他给的最后的结论。

那么我们往下看他的原文，阿难，譬如有人手足宴安，百骸调适。忽如忘生，性无违顺。就像有一个人手足都很健康，“百骸调适”，身体也健康，“忽如忘生”都感知不到自己也存在的那种感觉，非常的健康。“性无违顺”，在这里违是苦的感觉，顺是乐的感觉。“性无违顺”，它没有明确的什么苦的感觉或者乐的感觉，苦乐两无。总之身体非常的健康，也没有情绪上的波动。

那么接着往下看，其人无故，以二手掌于空相摩。他无缘无故把两个手掌在空中相互摩擦。

于二手中，妄生涩滑、冷热诸相。受阴当知，亦复如是。这样的结果两个手中开始产生了涩、滑、冷、热这样的各种感觉，两个手摩

擦的话肯定有滑的感觉，还有摩擦就会摩擦出热的感觉。“受阴当知，亦复如是”受阴也是如此的，它是无缘无故产生的，这个人无缘无故摩擦双手，然后出现了感觉，那么应该说这个感觉也是无缘无故产生的。接下来会用逻辑来证明受阴是非因缘，也非自然性。

第一句，阿难，是诸幻触，不从空来，不从掌出。这种虚幻的触觉，它并不是从空中来的，也不是从我们的手掌中来。

如是，阿难，若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空，选择来触。如是阿难，就像这样一样，若空中来，虚幻的触觉触感，能空中来，它既然能触我们的手掌，为什么不触别的身体的其他部位？就是“何不触身？不因虚空，选择来触”，虚空它本来是没有意识的，它不应该选择来处，它没有自己的选择性，它随时，任何地方它都应该触，但是现实不是这样的，因此他说触并不是从空中来的。

那么下一句，若从掌出，应非待合。如果触觉，虚幻的触觉从我们的手掌出，那不需要两个手掌摩擦的时候才出，因为它本来就有。

又掌出故，合则掌知，离即触入，因为从手掌出的，所以当两只手合掌的时候，它这个感觉会出现，然后“离即触入”，两个手分开的时候，触觉就会消失。

臂腕、骨髓应亦觉知入时踪迹。那么我的臂、腕，手臂还有手腕、骨髓、骨头，这些都应该知道触觉产生时候的入时的踪迹，它不应该是突然间产生，而是有一个过程，慢慢的能产生的过程。那么我们身体的其他部位都应该感觉到的，感觉得到产生的过程。

假设这样感觉的话“必有觉心，知出知入”，如果有这样的感觉的话，那么我们身体里就有一个觉知的心，觉知的意识，它这个心会知出知入，知道触觉的产生和消失的过程。

如果这样的话，自有一物，身中往来，何待合知要名为触？那么这样的话就身体里边就有一个物体在到处往来，不需要两个手合掌的时候才知“要名为触”，还要给它起名为这个叫触。

是故当知，受阴虚妄，本非因缘，非自然性。所以你应该知道受阴是虚妄的，它本非因缘，并不是因缘所生，非自然性，也不是自然而有的，自然原来就存在的那种状态，自然性还是外道的那种有本体的那种说法，所以受阴它是没有本体的。

那么在这一段逻辑里，第一个触不从空中来，这个都好理解。那么从我们身体里来的，在这一段的逻辑上还是有点难以理解的。如果触觉从掌出，从手掌中来，那不需要等待，按照佛的逻辑，不需要碰东西，自己手掌就应该有触觉。

如果是从触碰当中来的，那么这个感觉应该有个出和入，产生和消失的这个过程，并且这个过程应该都是身体的其他部位都能感知到的，而且不知道，如果说假设还有感知的过程的话，必然还有一个能够感知的心，有一个觉心，它知道触觉的产生和消失的过程，那么这个觉心就应该在身体内自由往来。

那么它能在身体内自由往来的话，它就不需要等待触的时候才感知到，不触的时候也应该有感知到。为什么还要给它取名为触呢？这是他的逻辑，感觉像似懂非懂，我们也只能这么说了，因为印度那个时代的逻辑和我们这个时代逻辑已经差了很多了。

那么我们接着看想阴，想这个最好理解的了，想就是我们脑子里的各种思维想象，想象肯定没有什么因缘的，你不需要看到什么东西再去想象，平白无故的可以想象，而且想象本身也没有什么实体，所以非自然性也好理解。

那么看佛是怎么说的，阿难，譬如有人，谈说醋梅，口中水出；就像有人听说跟别人聊天的时候，听到醋梅、酸梅，然后嘴里就自然而然生出了口水，

思踏悬崖，足心酸涩。想象，自己想象脚踏悬崖的事情，然后就足心酸涩，腿脚发软。

想阴当知，亦复如是。这就是想阴，想阴和这个道理是一样的。

接着往下看，阿难，如是醋说，不从梅生，非从口入。在这里，“如是醋说”之后省略掉了口水从口里出的这个事情，所以在这里应该重点是口水吧，口水才是主语，“不从梅生，非从口入”，口水不是从梅里出现的，也不是从外部进入到口里的。

下一句，如是，阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说？如果是从梅里生的，梅里产生的口水，“梅合自谈”，应该自谈，在这里谈我觉得是有点问题，在这里应该指的是如果口水从梅里生，那么不需要说也不需要我们去听，直接种梅里就长出水来才对，梅里就长出口水来才对，这个是佛的逻辑，我觉这么理解应该是对的。

那么“若梅生者，梅合自谈，何待人说？”不需要等人来说，就是说口水就应该从梅里，梅处里直接生出来才对。

那么下一个，若从口入，自合口闻，何须待耳？如果从口里进去的，这个口水是从口里进去的，那么“自合口闻”，你应该用口来听，听说话，不需要用耳朵来听。

下一句，若独耳闻，此水何不耳中而出？如果是靠耳朵来听的话，这个耳朵来听是水产生的原因的话，那么水就应该直接从耳朵里就出来，而不是从口里出来。

最后一句，想踏悬崖，与说相类。想象脚踏悬崖而产生足心酸涩这种感觉，这个道理和前面这个梅说是一样的。

是故当知，想阴虚妄，本非因缘，非自然性。所以应该知道想阴是虚妄的，它并没有因缘性，也不是自然性。

接着看下一段，下面开始讲行阴，行阴在以前讲过，行阴是色、受、想、行、识当中的属于分别心层面上，色、受、想、行、识，识是指妄想，菩萨的妄想，行指阿罗汉的分别心。

那么在这里佛用瀑流来表示时间，时间是分别心当中的妄想的先后分别来产生的，分别心有九种，在第二本书里都解释清楚了。关于时间的分别心有两种，一种是同先后分别，一种是异先后分别，同先后分别是当下的妄想和过去的妄想，我们把它认知为一样的妄想，但是已经有了个体差异，它是个别开来的，区别开来的，但是一样，这个时候用这种妄想认知世界的时候，这个世界是不变化的。时间在流逝，但是世界不变化。

然后再往下就是产生了异先后分别，这样的结果就是当下的妄想和过去的妄想相互之间已经有了差别，这样的结果用这种妄想来认知，用这种分别心来认知的时候，这个世界是在不断在变化的。

那么我们一直都在用异先后分别来看这个世界的，所以这个世界一直都在变化，我们看上去感觉像是在时间在不断流逝，在这里佛用这个瀑流来比喻这个时间的流逝的过程。

“阿难，譬如瀑流，波浪相续，前际、后际，不相逾越。行阴当知，亦复如是。佛说这个行阴就像瀑流一样，这个瀑流波浪相续，这个波浪连续不断，“前际、后际，不相逾越”，前面的波浪和后面的波浪它是有先后顺序的，它们不会乱窜，后面的波浪不会跑到前面去，

前面的波浪也不会故意落后，那么行阴就像这个波浪一样，时间，我们的时间流逝的感觉就像这个波浪一样。

那么往下看，阿难，如是流性不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。佛还是继续在用水的流动来解释，他没有办法直接拿这个时间来解释。可能那个时代佛也没有把分别心讲得非常清楚，尤其是时间分别心，他没有讲清楚，这种情况下，他继续拿水的流动来进行比喻，也让大家能明白。

水的流性“不因空生”，它不是因为虚空而产生的，“不因水有”，也不是因为水才有的，“亦非水性”，也不是水本来这自有的性质。“非离空水”，但是又不能离开虚空和水。

下一句，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。如果这个是流性，瀑流是从空来的，那么十方无尽虚空里都会出现无尽的瀑流，则“成无尽流，世界自然俱受沦溺”，整个世界全被水给淹没掉。

若因水有，则此瀑流性应非水，有、所有相，今应现在。如果是从水里产生的，瀑流是从水里产生的，那么瀑流的性它和水的性应该不一样，“有所有相”那么有和所有相这两者区别开来，有是这个水本来的澄清的相，清相。

还有所有相是瀑流产生，形成瀑流之后的浊流相，“有所有相，今应现在”，如果是瀑流是从水中来的，那么你应该清楚地看到水中的清相，澄清相和浊流相，同时都能看见，“今应现前”同时都能看见才对，但并不是这样的。这段逻辑还是有点难以理解的。

下一句，若即水性，则澄清时，应非水体。在这里把瀑流的浊流之相把它当作水性的话，则澄清的时候就不该是水之本体了，因为澄

清了，那这个性已经发生了变化，它不是浊流的性。那么既然水的性发生了变化，那就不能再称之它为水之本体了。

下一句，若离空水，空非有外，水外无流。如果浊流瀑流是离开了空和水它还存在的，那么“空非有外”，空之外是没有东西的，这个世界的空是圆满周遍的，它没有在外部的空间。

那么只有这个水在空中才存在，而且有了水才会有瀑流，所以你在这里又一次否定掉，“空非有外”，空之外是没有外部环境的。

“水外无流”，瀑流也肯定是水的瀑流，没有了水它就没有了流这样的性状，这个形态。

最后一句，是故当知，行阴虚妄，本非因缘，非自然性。”所以你应该知道这个行阴也是虚妄的，它并不是因缘性，也不是自然性。这个时间回到我们真正要研究的时间上看，时间是前面妄想和后面妄想，后面这个妄想我们只能说是当下的妄想，当下妄想和前面这个妄想之间的区别认知上产生的。

那么妄想本来就在了已经，前面这个妄想和当下这个妄想一直都有前面的妄想已经过去了，它就无法改变，新的妄想不断出现，我们称之为当下的妄想，这个当下妄想一直产生，那么这两者之间的分别心是可以有，也可以不用有。分别心它不一定必须要有。

两个妄想，已经产生了过去的妄想和当下的妄想，在这个平台之上产生分别心，这个分别心它不一定是必须要产生的，因此可以说是非因缘，而且分别心也是没有本体的，所以也叫非自然性。

我们接着看最后一个识阴。

“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。就像有人取频伽瓶，频伽瓶是一种鸟

形这样的，鸟形状的瓶子，就像鸟一样，鸟有头后边有屁股，中间是一个空间，迦陵频伽鸟说是声音非常好听的鸟。那么用这样的瓶子塞其两孔，头这边的和尾巴这边的孔都给塞住，然后这中间是装满了虚空，然后千里远行，来到千里之后，送给其他国家，“用饷他国”，饷是粮饷的饷，送他国吧。

“识阴当知，亦复如是”。那么识阴就像瓶中的虚空一样，那么意思就是识阴本来就是不存在的，全是妄想，是我们认为它存在才变成了妄想的。

下一句，阿难，如是虚空非彼方来，非此方入。这个虚空，不是从那个地方来的，也不是从我们这个地方装进去的，进入的。

如是，阿难，若彼方来，则本瓶中，既贮空去，于本瓶地应少虚空。如果这个虚空是从那个地方来的，彼方来的，那么在这个瓶里已经装了虚空离开了，那么在本来的那个地方应该有一个虚空的空缺产生。

若此方入，开孔倒瓶，应见空出。如果这个虚空是从我们这个地方装进去的，那么开孔倒瓶，开了孔把瓶子倒出来的时候，应该能看见这个虚空又被倒出来。

是故当知，识阴虚妄，本非因缘，非自然性。”所以你应该知道这个识阴是虚妄的，“本非因缘，非自然性”不是因缘性，也不是自然性的。

那么我们已经知道识阴讲的是菩萨的妄想境界，妄想是没有本体的，它本来就是忽然产生的虚妄的东西，所以他在这里用虚空瓶中的虚空来比喻，它本来就没有本体，也根本就不存在，没有本体的东西，佛都称之为无生，就是不存在，没有出生过。

所以我们看所有的世间一切，都是从本来不存在的妄想逐渐逐渐增加而来的，佛要讲的就是这一点。

到这里讲完了色受想行识、五阴都是本非因缘、非自然性这一段，大家只需要把第一本书看完，里边妄想分别执着怎么产生的，第二本书里又讲了分别心，还有妄想，大的逻辑都讲明白了，所以看完这个，大的逻辑，大框架已经形成了，基本上都可以理解。

这一期就讲到这里。

楞 严 经 (二十一)

完整音频请关注微信公众号：TaiGuangLin

卷三

“复次，阿难，云何六入本如来藏妙真如性？ “阿难，即彼目睛瞪发劳者，兼目与劳同是菩提瞪发劳相。因于明、暗两种妄尘发见居中，吸此尘象，名为见性。此见离彼明、暗二尘，毕竟无体。如是，阿难，当知是见非明、暗来，非于根出，不于空生。何以故？若从明来，暗即随灭，应非见暗。若从暗来，明即随灭，应无见明。若从根生，必无明、暗。如是见精，本无自性。若于空出，前瞩尘象，归当见根。又空自观，何关汝入？是故当知，眼入虚妄，本非因缘，非自然性。

“阿难，譬如有人以两手指急塞其耳，耳根劳故，头中作声。兼耳与劳同是菩提瞪发劳相，因于动、静二种妄尘发闻居中，吸此尘象，名听闻性。此闻离彼动、静二尘，毕竟无体。如是，阿难，当知是闻非动、静来，非于根出，不于空生。何以故？若从静来，动即随灭，应非闻动。若从动来，静即随灭，应无觉静。若从根生，必无动、静。如是闻体，本无自性。若于空出，有闻成性，即非虚空。又空自闻，何关汝入？是故当知，耳入虚妄，本非因缘，非自然性。

“阿难，譬如有人急畜其鼻，畜久成劳，则于鼻中闻有冷触。因触分别通、塞、虚、实，如是乃诸香、臭气。兼鼻与劳同是菩提瞪发劳相，因于通、塞二种妄尘发闻居中，吸此尘象，名嗅闻性。此闻离彼通、塞二尘，毕竟无体。当知是闻非通、塞来，非于根出，不于空生。何以故？若从通来，塞则闻灭，云何知塞？如因塞有，通则无闻，

云何发明香、臭等触？若从根生，必无通、塞。如是闻机，本无自性。若从空出，是闻自当回嗅汝鼻。空自有闻，何关汝入？是故当知，鼻入虚妄，本非因缘，非自然性。

“阿难，譬如有人以舌舐吻，熟舐令劳。其人若病，则有苦味。无病之人，微有甜触。由甜与苦显此舌根。不动之时，淡性常在。兼舌与劳同是菩提瞪发劳相，因甜、苦、淡二种妄尘发知居中，吸此尘象，名知味性。此知味性离彼甜、苦及淡二尘，毕竟无体。如是，阿难，当知如是尝苦、淡知非甜、苦来，非因淡有，又非根生，不于空生。何以故？若甜、苦来，淡则知灭，云何知淡？若从淡出，甜即知亡，复云何知甜、苦二相？若从舌生，必无甜、淡及与苦尘。斯知味根，本无自性。若于空出，虚空自味，非汝口知。又空自知，何关汝入？是故当知，舌入虚妄，本非因缘，非自然性。

“阿难，譬如有人以一冷手触于热手，若冷势多，热者从冷；若热功胜，冷者从热。如是以此合觉之触显于离知，涉势若成，因于劳触。兼身与劳同是菩提瞪发劳相，因于离、合二种妄尘发觉居中，吸此尘象，名知觉性。此知觉体离彼离、合、违、顺二尘，毕竟无体。如是，阿难，当知是觉非离、合来，非违、顺有，不于根出，又非空生。何以故？若合时来，离当已灭，云何觉离？违、顺二相，亦复如是。若从根出，必无离、合、违、顺四相，则汝身知元无自性。必于空出，空自知觉，何关汝乎？是故当知，身入虚妄，本非因缘，非自然性。

“阿难，譬如有人劳倦则眠，熟睡便寤。览尘斯忆，失忆为忘。是其颠倒生、住、异、灭，吸习中归，不相逾越，称意知根。兼意与劳同是菩提瞪发劳相，因于生、灭二种妄尘集知居中，吸撮内尘，

见闻逆流，流不及地，名觉知性。此觉知性离彼寤、寐生灭二尘，毕竟无体。如是，阿难，当知如是觉知之根，非寤、寐来，非生、灭有，不于根出，亦非空生。何以故？若从寤来，寐即随灭，将何为寐？必生时有，灭即同无，令谁受灭？若从灭有，生即灭无，谁知生者？若从根出，寤、寐二相随身开合。离斯二体，此觉知者同于空花，毕竟无性。若从空出，自是空知，何关汝入？是故当知，意入虚妄，本非因缘，非自然性。

《楞严经》第二十一期，上一期我们已经讲到五阴，五阴本非因缘非自然性，五阴属于四科中的第一科，下面开始是六入、十二处、十八界，这属于四科。然后最后一个是七大，地水火风空根识，这七个合称叫七大。

那么我们首先要明白六入、十二处、十八界、根尘识是怎么来的？在第一本书里我已经讲清楚了，根是从注意力开始产生，从情绪那里先产生了注意力，要想着阳神要动，动之前得选个方向，这个时候就产生了注意力。

注意力就是选择方向的时候，那个选择的能力，选择了一个地方，就等于是放弃了其他地方其他方位，这样的结果就产生了眼根。从此往下层层出现了六种根器。眼根，然后冷暖觉，然后听觉、触觉、嗅觉、味觉，这样六种感知能力。

那么我们看佛经，《金刚经》里提过我相、人相、众生相、寿者相四相，但是佛从来没有给你讲什么是四相，《金刚经》里只是一再强调人要灭掉这四相。

然后《圆觉经》里佛讲了四相，但是讲法是在凡夫境界里所能理解的程度，他并没有告诉你分别心是从上往下怎么产生的。那么我们这个《楞严经》也同样是在说，六根，根尘识总共十八戒，它们都是本非因缘非自然性，但是他却不告诉你这个是怎么产生的。

后面讲了二十五种修行方法，同样是告诉你的入门修法，但是修法怎么对我们的意识产生影响，让我们怎么灭执着的部分，它又没有告诉你。因为这本书里也没有讲这个意识的整体结构，所以我们自以为看了佛经之后什么都懂了，但是实际上佛经都是入门阶段。

它并没有把最深层次的底层逻辑，还有修行的具体法门，对意识怎么产生影响，这些它都没有具体地讲。这些部分实际上就得靠后世的修行人，还有这些再来人等这些人来传法了。

所以在《圆觉经》里佛一再强调一定要求善知识。那么在我们现实修行当中也是，我们灭六根实际上是在注意力上用功，把注意力一放掉，专注于情绪上，把注意力慢慢灭掉，最后一放掉，那就进入三禅境界了。但是这些内容在佛经里也是没有给你明确的讲出来的。

那么我们看原文，这本书的一百零六页。

“复次，阿难，云何六入本如来藏妙真如性？”

什么是六入？那都是本如来藏妙真如性，这都是指自性，六入都是从自性当中产生的幻境或者妄想。接着佛开始讲第一个，眼。

“阿难，即彼目睛瞪发劳者，兼目与劳同是菩体瞪发劳相。”

“目睛瞪发劳者”就是前面所说的，瞪着眼睛看虚空，看到眼睛里出现狂花乱飞的这种现象，这叫劳。“目与劳都是菩提瞪发劳相”，这个都是我们的自性当中产生的疲劳现象。

那么为什么他在这里说的是劳呢？因为后边外部的真实的设计他是要谈到的，所以在这里选了一个劳，这个劳并不是外边的真实设计，而是我们整自己的眼睛产生的疲劳相。它是幻觉，它并不是外边真实存在这个设计。

下一句，因于明、暗两种妄尘发见居中，吸此尘象，名为见性。明暗两种妄尘，虚妄的尘象，发见居中。这个见就是我们的见性，见性会挥发出来。“吸此尘象”，见性会把外界的尘象吸附，然后名为见性，这种能力称之为见性。

此见离彼明、暗二尘，毕竟无体。这个见性离开了明暗二尘，它本来是没有本体的。

下一句，如是，阿难，当知是见非明、暗来，非于根出，不于空生。所以见性不是从明暗中来，明相和暗相中来，也不是从我们的眼根当中生出，也不从虚空当中生出。

何以故？若从明来，暗即随灭，应非见暗。如果是见性从明相当中来，那么暗相就随即会消失，我们也见不到暗相。

反过来说，若从暗来，明即随灭，应无见明，如果从暗相当中来，那么名相就会随之消失，我们也看不见名相。

下一句，若从根生必无明暗。这一句看上去有点难以理解，如果说见性从根里生出来的，那么明暗二相都不存在了，表面意思是这样的。那么我们看前面的七处征心部分，开始往前梳理的话，首先在七处征心第三个里，阿难提到见性在根里，这个时候佛说如果你的见性在根里的话，应该先能看到你的眼球，但是你看不到，所以见性不在根里。

后面又提到盲人的事情，如果盲人眼球坏掉了或者眼球没有的人，他应该什么都看不见才对。如果见性在根里的话，从根生的话应该什么都看不见，但是盲人他还是能看见暗相的，说明和根没有关系，见性一直存在。

又提到了一个例子就是死人，如果死人见性在根里的话，死人的眼睛也应该能看见，但是死人是看不见的，说明这个见性还是不在根里的。因此而说“若从根生必无明暗”，这句话是成立的。见性不是从根里出来的，假如见性从根里出来，那就没有明暗二相了。

下一句，如是见精，本无自性。因此见精能见的意识的作用，见性它是离尘无体的。“本无自性”，它本来就没有本体。

若于空出，前瞩尘象，归当见根。又空自观，何关汝入？如果这个见性是虚空中出现的，虚空自己有见性，那么“前瞩尘象，归当见根”，在前瞩尘象的之后，它还能看见你的根，虚空有见性的话，反过来也能看到我的根才对。“又空自观，何关汝入？”那么虚空它自己就能看见，那和你又有什么关系呢？

下一句，是故当知，眼入虚妄，本非因缘，非自然性。所以你应该知道眼入是虚妄的，“本非因缘，非自然性”。眼入就是刚才我们一直讲的见性，那么“本非因缘，非自然性”，还是我前面讲的逻辑，前面那个东西是提供的平台，那么注意力的平台是情绪，情绪之上长出了注意力，但是注意力可以有也可以没有，这样的结果就是本非因缘，佛所说的本非因缘了。

非自然性就是没有本体的意思，所有注意力都是没有本体的。后面所有讲的这种本非因缘非自然性都是同样的逻辑，以后就不再重复讲了。

我们接着看第二个，耳根。

“阿难，譬如有人以两手指急塞其耳，耳根劳故，头中作声。兼耳与劳同是菩提瞪发劳相。这个和前面的眼根是一样的逻辑，用两个手指急塞其耳，两个手指突然塞自己的耳朵。那么“耳根劳故”，耳根疲劳之后，头中作声，脑袋里有嗡嗡的作声响。这个声是“兼耳与劳同是菩提瞪发劳相”，耳根与劳相都是菩提瞪发劳相，就是我们自性里产生的妄想。

下一句，因于动、静二种妄尘发闻居中，吸此尘象，名听闻性。这个动相和静相两种虚妄尘相之外，还有我们的闻性，它会发挥出来。

“吸此尘象”，吸附尘象吸收这个尘象，这种功能称之为听闻性。

此闻离彼动、静二尘，毕竟无体。这个闻性听闻性、离开了动静二尘，动相和静相两种虚妄尘相，本来是没有本体的。

下一句，如是，阿难，当知是闻非动、静来，非于根出，不于空生。这个和上面的完全是一样的句式。闻性不是从动相和静相两种相中来，也不是从根中出，也不是从虚空中来虚空中生出。

何以故？若从静来，动即随灭，应非闻动。如果从静相中来的话，有了动相的时候，我们的闻性就消失了，所以我们就听不到闻听不到这个动相了。

若从动来，静即随灭，应无觉静。如果从动相中来的话，静相的时候我们的闻性也就消失了，那么就听不到这个静相。

若从根生，必无动、静。这个也是和前面的逻辑完全一样的。若从根生必无明暗完全一样，在这就不重复解释了。

如是闻体，本无自性。所以我们这个闻性它是没有本体的。

若于空出，有闻成性，即非虚空。如果这个闻性是从虚空中来，那么虚空就有了自己的闻性，它就不能再叫虚空了，它就不是虚空了。

又空自闻，何关汝入？如果虚空它自己都能听到，那跟你又是什么关系？和你就没有关系了。

是故当知，耳入虚妄，本非因缘，非自然性。所以我们应该知道，耳入是虚妄的，听闻性是虚妄的，本非因缘非自然性，它没有因缘性，也不是自然性。

下面开始讲鼻根的嗅性。

“阿难，譬如有人急畜其鼻，畜久成劳。在这里“畜”应该是使劲吸气的意思吧，那么“急畜其鼻，畜久成劳”，那就是快速地吸气，大量地吸气，就会形成劳相，疲劳相。

则于鼻中闻有冷触。这样快速吸气的时候，鼻子里有冷的感觉。

因触分别通、塞、虚、实。用这个触觉来分别出通塞和虚实，通的话就是虚的，塞的话就是实的。在这里我觉得应该讲的是闻的香味的味道才对，那种味道气味才对，但是他用触来做说明。

如是乃诸香、臭气。兼鼻与劳同是菩提瞪发劳相。从通塞虚实到能闻到的各种香味和臭味，这都是鼻与劳“兼鼻与劳”，鼻和劳相都是菩提瞪发劳相，全是自性里产生的妄想。有虚妄之相，在这里前面一直都在讲劳相，劳相并不是外界真实存在的相，而是我们自己搞自己的根器，然后产生的这种疲劳之相。

下一句，因于通、塞二种妄尘发闻居中，吸此尘象，名嗅闻性。通塞两种虚妄尘相，从我们自性里产生的闻性，它在起作用，它把外部的尘相给吸附过来吸收，这种功能称之为嗅闻性。

此闻离彼通、塞二尘，毕竟无体。这个嗅闻性离开了通塞这种二种虚妄尘相，毕竟没有自己的本体，他在这里不用这个嗅出来的气味来说，而是用通塞来说。那么我们仔细看的话，通的时候就有嗅觉，塞的时候就应该没有嗅觉，这个是理解的。

下一句，当知是闻非通、塞来，非于根出，不于空生。这个嗅闻性并不是通塞二相中来，也不是从根中出，也不是从虚空中产生的。

何以故？若从通来，塞则闻灭，云何知塞？为什么呢？如果闻性是从通相来的，那么塞的时候闻相就应该熄灭，那么闻相熄灭了，它就连塞都不应该知道。“云何知塞？”

如因塞有，通则无闻，云何发明香、臭等触？如果是从塞相当中来，闻性从塞相当中来，那么通的时候就应该就没有闻性了。它怎么可能知道香、臭等处触呢？

下一句，若从根生，必无通、塞。如果闻性从根里产生的，那么就没有通塞二相了。这个和前面都一样就不解释了。

如是闻机，本无自性。那么闻性嗅闻性它是没有本体的。

若从空出，是闻自当回嗅汝鼻。如果闻性是从这个虚空中来的，那么它应该回嗅自己的鼻子，反过来会能嗅到自己的鼻子是什么味道。

空自有闻，何关汝入？那么虚空就有了自己的闻性，关你又是什事呢？和你有什么关系呢？

是故当知，鼻入虚妄，本非因缘，非自然性。所以我们应该知道鼻入嗅闻性是虚妄的，本非因缘，也不是自然性。下面开始讲舌根的尝性，就是味觉。

“阿难，譬如有人以舌舐吻，熟舐令劳。如果有一个人用舌头舔自己的嘴唇，熟舐令劳，舔久了就会产生疲劳。

其人若病，则有苦味。无病之人，微有甜触。这个人如果是生病的人，那么舌头本来自带就一种苦味，所以会有苦味。无病之人味微有甜触，没有病的人尝起来是指甜味的。

由甜与苦显此舌根。用这个尝出来的甜和苦，两种味道才能显出舌根的存在。

不动之时，淡性常在。如果舌头不动的时候，平时不吃东西的时候，淡性常在，就是没有甜苦这种味道的淡性一直存在。

兼舌与劳同是菩提瞪发劳相，所以舌根和它的劳相疲劳之相，菩提瞪发劳相都是从自性里产生的虚妄之相。

因甜、苦、淡二种妄尘发知居中，吸此尘象，名知味性。在这里甜苦淡味道都称之为二种妄尘。因为甜苦是有味道的，淡是没有味道的，所以应该区分成两种，都是二种虚妄尘象。然后在我们自己的自性当中产生这种尝性，可辩知味道的这种功能。“吸此尘象”，把外界的尘象给吸附过来，吸收过来。然后这种功能称之为“名知味性”。

此知味性离彼甜、苦及淡二尘，毕竟无体。这个知味性离开了甜苦及淡，两种妄尘它就没有本体了。

下一句，如是，阿难，当知如是尝苦、淡知非甜、苦来，非因淡有，又非根生，不于空生。所以我们应该知道味知性，知味性并不是从甜苦来，也不是从淡中来，也不是从根中出，也不是从虚空中生出的。

何以故？若甜、苦来，淡则知灭，云何知淡？如果是从甜苦这种味道中来的，知味性是从味道中来的，那么在淡的时候没有味道的时候知味性应该消失，那么就不应该知道淡。

若从淡出，甜即知亡，复云何知甜、苦二相？如果从淡中出来的，那么甜即知亡，有甜和苦这种味道出现的时候知味性就消失了，那么就不可能知道甜苦二相了。

若从舌生，必无甜、淡及与苦尘。如果知味性从舌头中出生的，舌头中产生的，没有了这么甜淡及苦尘这些相，甜苦相还有淡相这些都没有了。

斯知味根，本无自性。在这里叫味根，前面叫知味性。应该指的是一个本无自性。知味性本来是没有本体的。

若于空出，虚空自味，非汝口知。又空自知，何关汝乎？如果知味性从虚空中来，那么虚空自己就会尝出味道来，就不需要你的口来知道。“又空自知，何关汝乎？”如果虚空都自己知道了味道了，那和你又有什么关系？

是故当知，舌入虚妄，本非因缘，非自然性。所以我们应该知道，舌入知味性它是虚妄的，本非因缘也不是自然性。

下面开始讲身根，身根分触觉和冷暖觉，触觉属于下三根，冷暖觉属于上三根。冷暖觉是一直存在，我们的身体一直在感知到身体的外部的温度和体内的温度，同时在感知到。

我们在身体不和外界任何东西相触的时候，也有温度的感知，你会说和空气有接触了，所以能感知到空气的冷暖。那么你飞到外太空没有空气的地方，你也能感知到外边的温度，太阳照的时候温度非常高，可以把人烧死。

如果太阳不照的时候温度就非常低，也可以把人冻死。一直都有感知的，而触觉是身体和某些东西相触的时候，触碰的时候才会有感

觉，没有触碰的时候这个感知就暂时没有了。但是我们知道它没有触碰到，这个知觉还是有的。

那么我们看原文，“阿难，譬如有人以一冷手触于热手，就像有一个人用冷的手来抓住热的手。

若冷势多，热者从冷；如果这个冷手它冷得更厉害的话，热者就从冷，热的手会变冷。

若热功胜，冷者从热。如果热的手它热的程度更大的话，冷的手会变热。

如是以此合觉之触显于离知，如此这般，双手合的时候触碰的时候，觉知触就有触的感觉。“显于离知”，离开了双手分开了还有知觉，知道自己双手分开了。

涉势若成，因于劳触。“涉势若成”，这个是什么意思？就是你触的时间长了，涉入的势头形成了，那就是触的时间长，“因于劳触”，就会产生疲劳的劳相，触觉上的劳相。这个怎么理解？你自己抓一个地方，刚抓的时候是什么感觉？抓的时间长了，过了一段时间你这个感觉会慢慢变的，和当初一开始抓的时候的感觉是不一样的，这个叫劳相。

兼身与劳同是菩提瞪发劳相，所以我们的身根与劳相疲劳相，身根触觉和冷暖觉加上疲劳相，“菩提瞪发劳相”，都是我们从自性里产生的虚妄之相，都是疲劳相。

因于离、合二种妄尘发觉居中，吸此尘象，名知觉性。离合二种妄尘，触和不触这种虚妄尘象。有了这种虚妄尘像之后，我们身体本来自有的这种觉知性产生，我们的觉知性把外边的尘象吸附吸收，就

会出现我们的感觉这叫知觉性。身根触觉加上冷暖觉，它在这里统称为知觉性。

此知觉体离彼离、合、违、顺二尘，毕竟无体。知觉性离开了“离”和“合”这个是一种尘，还有“违、顺”是两种相，二相和二尘都离开了，之后就没有本体了。在这里违顺二相怎么说呢？违是当你和什么东西触碰的时候让你感到痛苦了，这叫违。

比如说有人打你，你触觉是痛苦的，那叫违。顺是和什么东西触碰的时候让你感到很舒服了，这叫顺。我们说身贪细软，触碰到细软的东西的时候就会感觉很舒服，这叫顺相。

如是，阿难，当知是觉非离、合来，非违、顺有，不于根出，又非空生。知觉性不是从离合二尘中来，也不是从违顺二相中来，也不从根中来，也不是从虚空中来的。

何以故？若合时来，离当已灭，云何觉离？为什么呢？如果在和什么东西触碰的时候来的，这个知觉性产生了，那么触碰结束分离的时候，知觉性应该消失，应该灭，但是它怎么知道还分离了呢？

违顺二相亦复如是，同样的道理，违顺二相都是一样的。

若从根出，必无离、合、违、顺四相，如果从根中出的话，就没有什么离合二相还有违顺四相了，离合二相和违顺四相都应该没有。

则汝身知元无自性。这样我们就可以知道身知是知觉性，它没有本体。

必于空出，空自知觉，何关汝入？如果知觉性从虚空中来，那么虚空自己就有了知觉性，又跟你有什么关系？

是故当知，身入虚妄，本非因缘，非自然性。所以应该知道身入是虚妄的，身入就是知觉性，它是虚妄的，“本非因缘，非自然性”，它没有因缘性，也没有自然性。

我们接着看最后一个意根。

“阿难，譬如有人劳倦则眠，熟睡便寤。览尘斯忆，失忆为忘。就像有一个人，劳倦就是疲劳倦怠，那样就会睡觉，眠是睡觉。“熟睡便悟”，睡饱了就会自己醒来，“览尘斯忆”，览尘就是收揽外部的尘相，就是用我们的前面的五根，前面的五根来感知外部世界。感知到的信息就会成为我们的记忆。

“失忆为忘”，失去记忆了就称之为忘。我们在正常情况下是会忘记的，凡夫是会忘记的，但是在所有的信息都会存入到阿赖耶识里，所以是根本就不可能忘记，只不过我们在凡夫的境界里，因为意识在不断地生起妄想，所以有些妄想就会被暂时的遮盖住，它就形成了我们称之为忘记了。

是其颠倒生、住、异、灭，这都是我们意根的颠倒妄想，也是生住异灭相，妄想的生住异灭相。外部的虚空宇宙有成、住、坏、空四个相，我们的人有生老病死四个相。

还有在这里生住异灭专指的是我们的意识活动，脑子里的想法，它有生住异灭。生起妄想，这个妄想维持，维持了之后还会变化，这叫异。维持叫住，变化叫异，然后最后消失，妄想会消失了那就叫灭。

吸习中归，不相逾越，称意知根。“吸习中归”什么意思？吸收外部的信息，它会成为一个习气，然后把吸收的信息都会回归到归入到意根当中，这个过程“不相逾越，称意知根”。为什么在这里要强

调不相逾越？因为我们接受信息，把它存入到记忆当中的时候，要按照时间顺序来严格地记录才行。

如果这个时间顺序错乱了，那么你的记忆就变得混乱了，记忆混乱了，你的思维上就没有因果了，因果就会混乱。因为先有因后有果，这个是有时间顺序的。

如果你的记忆记录，记忆它有这个时间顺序上的混乱的话，你的因果观就会变得扭曲，也就是我们所说的变成傻子或者神经病一样的状态。所以根据时间来把它如实的记录，严格按照时间顺序来记录，这个是非常重要的。所以在这里专门提了不相逾越，这种功能称之为意知根。

兼意与劳同是菩提瞪发劳相，所以这个意根和在意根里形成的这种疲劳相，在这里主要讲的是睡眠和醒，还有就是记忆和忘这两个事物。“同是菩提瞪发劳相”，都是我们自性当中产生的劳相就是虚妄的妄想。那么在这里我们要知道疲劳睡觉和睡醒，还有记忆和忘记这些都是意根的被动功能。

它是被动的，它并不是我们主动要做的。它疲劳也好，睡觉也好，醒悟也好，都是自然而然形成的，自然而然做到的，还有记忆也是自然而然做到的，忘记也是自然而然做到的，这都是自然的。因为后面还有专门讲法尘，法尘就是我们自己主动去想的思考的这些内容。

因于生、灭二种妄尘集知居中，吸撮内尘，见闻逆流，流不及地，名觉知性。佛在这里解释了什么叫觉知性，首先是生灭二种妄尘，这个生灭指的是记忆的生灭。记忆有生起来的时候和灭的时候，他说是可以记起来，不能记的时候叫忘，失忆为忘，这两种状态可以称之为生灭。

“集知居中”，这个记忆不管你记起来还是记不起来，它都会集知到居中，也就是汇聚到你的意根当中。“吸撮内尘”，在这之上记忆之上，再叠加上内尘，内尘就是法尘，指的就是我们意识内部的活动。在这里的内尘是主动的意识活动，也就是思维。在记忆之上再加上自己的思维。

见闻逆流，流不及地，见闻怎么来的？就是靠我们的五根，眼耳鼻舌身感知而来的。这个会为什么叫逆流？顺流和逆流有什么区别？顺流是指外部的真实存在的尘境，这个色世界物质世界我们用眼耳鼻舌身五根去感知，然后反映到我们五识里，这样储存成记忆这叫顺流。

从外部尘通过我们的根反映到我们识，再把它变成记忆，存到我们意根里，这叫顺流。而反过来说逆流就是从我们意根里把记忆抓取出来，进行思维进行分析，思考之后再把它不能反映到外界出去，这叫“流不及地”。

你光是把这个记录的东西拿出来进行思考咀嚼，这个就称之为逆流，因为它把它从里边再抓取出来了。但是你进行思维之后，又不能把它直接反映到外边去，也就是说你不能改变外部的世界真实世界，这叫“流不及地”。如果你真想要改变外部世界的，就得动起手来去做什么，用我们的肉身去和其他外境进行互动来改变外界。

最后一句叫名觉知性。这种功能称之为觉知性，意根的觉知性。简单来说首先得有记忆，记忆有生灭，可以记起来也可以记不起来。根据记忆在这之上进行法尘，就是意识活动，进行思维进行分析，这种意识层面上的活动之后，但是又不能把它直接反映到外边去，这叫“流不及地”，这种功能称之为觉知性。

此觉知性，离彼寤、寐生灭二尘，毕竟无体。这个觉知性离开了睡觉和醒来这两种状态，还有生灭记忆的生灭，二尘离开了这个四相，毕竟没有本体，它没有自己的本体。

如是，阿难，当知如是觉知之根，非寤、寐来，非生、灭有，不于根出，亦非空生。所以应该知道“觉知之根”，觉知性它并不是睡觉和醒来这种状态中产生，也不是从记忆的生灭当中产生。不与根出，也不是从意根当中产生，“亦非空生”也不是从虚空中产生的。

何以故？若从寤来，寐即随灭，将何为寐？如果觉知性，意根的觉知性从醒着的状态中来的，那么在睡觉的时候它应该熄灭的，“将何为寐？”那么用什么来了知这个寐呢？或者说用什么来睡觉？应该是这个意思。

必生时有，灭即同无，令谁受灭？在这里生是有记忆的状态，如果有记忆的状态里觉知性是存在的，那么没有记忆的时候觉知性就不存在，那么这个时候又有谁来了知没有记忆的状态？“令谁受灭”？

若从灭有，生即灭无，谁知生者？如果这个觉知性从记忆消失的时候，失忆的状态里产生的，那么记忆有的时候失忆的状态就没有了，你的觉知性也没有了，那么又由谁来了知记忆呢？有记忆的状态里有谁来知道呢？

若从根出，寤、寐二相随身开合。离斯二体，此觉知者同于空花，毕竟无性。这一句有那么一点难以理解，“若从根出”指的是什么？觉知性，主语还是觉知性，觉知性从根中生，根是指意之根。那么这个意之根有“寤、寐二相随身开合”，而这个意之根的寤寐二相又是跟着身体开合的，身体睡觉的时候那就睡觉状态，身体起来活动的时候那就醒着的状态。

那么身体和你的意之根是联系起来的，这个时候“离斯二体，此觉知者同于空花，毕竟无性”。这个二体是指什么？一个是你的肉身身体，还有一个是你的意根。如果你的觉知性离开了肉身和意根，那么此觉知者同于空花毕竟无性，那么觉知性就像虚空中的花一样没有本体了，意思是这样的。

若从空出，自是空知，何关汝入？如果这个觉知性是从虚空中生的，那么虚空自己就有了觉知性，跟你又有什么关系呢？

是故当知，意入虚妄，本非因缘，非自然性。所以我们应该知道意入，这个意之根的觉知性是虚妄的，“本非因缘，非自然性”，它没有因缘性，也没有自然性。

到这里，把六入都解释完了，这期就到这里。

