

楞
严
要
解

元音老人 著述

佛法修證心要

趙樸初題

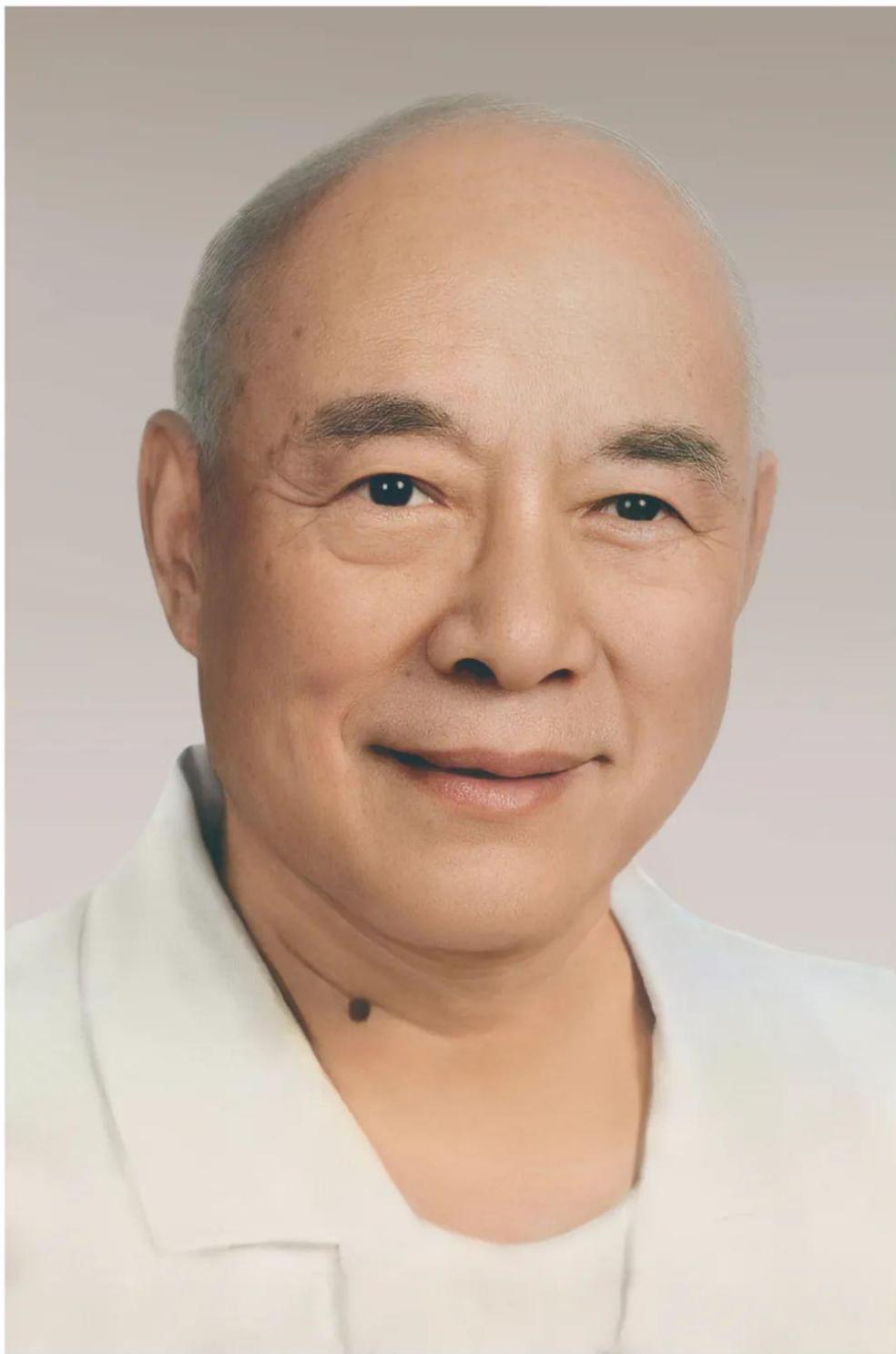


丛书之《楞严要解》

元音老人 著述 心密之家 2022年11月排版



以禅为体 以密为用 以净土为归



| 心密三祖 元音阿闍梨 |

出版说明

《楞严经》是佛法的瑰宝，开悟的关键。古来就有“成佛的法华、开悟的楞严”之赞叹。然而，由于其文字精练，言简义丰，同时有很多微妙之处非过来人难以讲得清楚，这就难免给现代人的阅读带来困难。

元音老人对《楞严经》的讲解十分透彻。但遗憾的是，老人讲《楞严经》的近百盘磁带大部分已散失。后经老人的弟子多方查找，目前已找到了三十多盘。并且在大家的努力下，这些已找到磁带中的内容被整理成文字，曾公布在互联网上（网址：www.yinxinzong.org）。

本文就是根据互联网上公布的内容编辑、出版的。目的是为了能让更多的学佛者尽早读到元音老人的这一法宝，同时也希望借此机会，能找到更多的元音老人讲《楞严经》的磁带。

我们希望广大读者在共蒙元音老人法雨的同时，如果知道散失磁带的下落或相关信息，请及时地与我们联系。我们会尽快地整理、编辑、出版，以便更多的读者从中受益。内容缺失之处，只引入简明目录。在目录标题后用*表示。

编者

2004年4月22日

目 录

第一部分 见道分	1
《楞严经》卷第一	1
七处征心（空如来藏）	1
一、开经缘起 *	1
二、七处征心	2
（一）执心在内 *	2
（二）执心在外 *	2
（三）妄计潜根 *	2
（四）开合明暗	2
（五）合处随有	5
（六）计在中间	15
（七）一切无著	21
三、两种根本	25
四、十番显见	44
（一）举拳验见，显见非眼	63
（二）因尘悟见，显见不动	73
《楞严经》卷第二	85
十番显见（不空如来藏）	85
（三）观河定见，显见不灭	85
（四）颠倒昧见，显见无失	95
（五）八还辨见，显见无还 *	98
（六）前尘殊见，显见无杂 *	98

(七) 舒缩例见, 显见无碍 *	98
(八) 文殊启见, 显见不二 *	98
(九) 是非违见, 显见超情 *	98
(十) 见见非见, 显见离见 *	98
五、二种妄见	98
(一) 别业妄见 *	98
(二) 同分妄见 *	98
六、四科虚妄	99
第一科 五阴虚妄, 本非因缘、非自然性	99
(一) 色阴虚妄	99
(二) 受阴虚妄	107
(三) 想阴虚妄	118
(四) 行阴虚妄	122
(五) 识阴虚妄	126
《楞严经》卷第三	131
四科虚妄 七大本真(空不空如来藏)	131
第二科 六入虚妄, 本非因缘、非自然性	131
(一) 眼入虚妄	132
(二) 耳入虚妄	137
(三) 鼻入虚妄	141
(四) 舌入虚妄	145
(五) 身入虚妄	149
(六) 意入虚妄	152
第三科 十二处虚妄, 本非因缘、非自然性	163

(一) 色与见二处虚妄	163
(二) 听与声二处虚妄	166
(三) 嗅与香二处虚妄	169
(四) 尝与味二俱虚妄	172
(五) 身与触二俱虚妄	175
(六) 意与法二俱虚妄	178
第四科 十八界虚妄，本非因缘、非自然性	188
(一) 眼、色、色界，三处都无	189
(二) 耳、声、声界，三处都无	195
(三) 鼻、香、香界，三处都无	200
(四) 舌、味、舌界，三处都无	208
(五) 身、触、身界，三处都无	213
(六) 意、法、意界，三处都无	219
七、七大本真	234
(一) 地大 性色真空，性空真色	243
(二) 火大 性火真空，性空真火	252
(三) 水大 性水真空，性空真水	260
(四) 风大 性风真空，性空真风	267
(五) 空大 性觉真空，性空真觉	272
(六) 见大 性见觉明，觉精明见	284
(七) 识大 性识明知，觉明真识	298
八、妙心不灭	318
《楞严经》卷第四	340
不生不灭 合如来藏	340

九、三种相续	340
(一) 世界相续	351
(二) 众生相续	362
(三) 业果相续 *	366
第二部分 修道分 *	367
《楞严经》卷第五 *	367
《楞严经》卷第六 *	367
第三部分 证道分 *	368
《楞严经》卷第七 *	368
《楞严经》卷第八 *	368
第四部分 精研七趣五阴中中流入大圆觉海 *	369
《楞严经》卷第九 *	369
《楞严经》卷第十 *	369

第一部分 见道分

《楞严经》卷第一

七处征心（空如来藏）

一、开经缘起 *

二、七处征心

（一）执心在内 *

（二）执心在外 *

（三）妄计潜根 *

（四）开合明暗

.....

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

佛问阿难：当你闭眼看见黑暗时，这黑暗的境界是否与眼睛相对呢？如果相对，则黑暗的境界应在眼前。既然在眼前，就不应该在身体的内部。如果你执意要认为，同样是黑暗，此黑暗与彼黑暗完全一样，没有区别，所以闭上眼睛看见的黑暗，就等同于看见身体的内部一样。如果真是这样，当你在一个黑暗的房间里，没有日光、月光，也没有灯光的时候，所看到的黑暗应等同于你身体内部了。这样房间里面不就成了你的五脏六腑了吗？可见，这是不对的！所以，闭上眼睛看见黑暗的时候，如果黑暗的境界与眼睛相对，是

不能称为身体内部的。如果不相对，你连看都看不见，就更不能说是身体内部了。因为我们看见什么东西，这个东西一定是在眼前，与眼睛相对。比如现在我看到在左边的录音机，在右边的茶杯，这些东西都是在我们眼前，与眼睛相对。否则，我是看不见的。

“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。”

这时，阿难反驳说：如果我的心能离开身体，就可以与身体相对（这就是“内对”），这样闭眼看见的黑暗，就可以称为看见身体的内部了吧？！对此，佛继续开示：假如你的心真能离开你的身体，与身体相对，而你又将闭上眼睛看见的黑暗称为看见身体内部，那么睁开眼睛为什么看不见你自己的面孔呢？就像我的心在你的身体外面，我就可以看见你的面孔，但你自己却看不见，这就说明你的心不可能离开你的身体。假如有人强辩：我有特异功能，我能看见自己的面孔。假如你真的能看见你自己的面孔，那么你这个觉知之心和你的眼根就在虚空之中，就不在你的身体里，这自然就不是你的身体！否则，我释迦佛能看到你阿难的面孔，释迦佛就是你阿难了，显然这是不可能的。再进一步说：如果你的心在虚空中，在你身体之外，你的眼睛能看见，但你的身体也不应该有知觉，就好像你能看见我吃饭，但你永远不会饱一样，因各有所属。如果你硬要说：身是身，眼是眼，有两个知觉，那么你阿难一个人就应该成两个佛了，这是不可能的。其实，身不离心，心不离身，身心是

一致的，不可能有两个知觉。所以阿难将闭上眼睛看见黑暗称为看见身体内部的说法是错误的。

阿难错就错在执著在妄念上，不知道回光返照。比如修禅宗参话头贵在起疑情，当参“念佛是谁？”这个话头时，这个“念佛是谁”的念头一直在心里转。在此疑情中，妄念“啪”一断：这时并不是死人，而是了了分明，这是什么？这时要回光返照！当下一觉，便可亲证真如实性了。你要是在那念：“念佛是谁，念佛是谁……”没有用！即使念上几十年也不得消息。对于修净土念佛法门的人，同样如此：“阿弥陀佛，阿弥陀佛……”念到心行路绝，心念停止的时候，能念之心和所念之佛一时脱落。这个时候，也是要回光返照，当下一觉，便可亲证真如实性。这就是净宗人说的“花开见佛悟无生”。有些人不懂，当念佛念到恰到好处时，身体没有了，佛号也没有了，他倒惊讶了：“哎呀，我怎么离开佛了，空了，不行，不行”，这样妄念一起，就错过亲证本性的时机了。这都是因为我们不知道用功的诀窍啊！我们念佛要念到无能念，无所念，这才是念佛三昧。真正证到三昧之时，既无能念，也无所念，赤裸裸地悟出来了，不需要再费口舌。这就是我们所说的“言语道断，心行路绝”。有很多修行的人就是不知道用功的诀窍，不知道时时回光返照，反被各种外境迷惑。实际上，我们眼前的各种境界都是由妄心蕴积而成，“色受想行识”五蕴中的色蕴就是由于我们坚固妄想，蕴积而成。当我们将妄想打破，境界当下消殒，这时大地平沉，虚空粉碎。真如佛性豁然现前。所以佛非常慈悲，总是反复叮嘱：在什么处、什么处……，就等于我们宗下所问的是什么？是什么？……。都是言下指归，都是要我们能在当下回光返照，亲证本来。可惜，阿难尊者就是不理睬言下指归，一会儿说在这里，一会儿说在那里，说来说去都不对！

关于“七处征心”我们已经讲了四处：一执心在内，二执心在外，三是妄计潜根，四是开合明暗。这四处都是阿难从世法上想出来的，已被佛一一否定。但是阿难一向多闻，他听过很多佛菩萨讲经，道理研究得很细。他想：既然从世法上讲不对，那我就从出世法上来讲。所以“七处征心”的后三处征心就是从出世法上来讲的。假如不是阿难多闻，让一般人来讲，还讲不出这些道理。所以，不要说阿难多闻不好，多闻也有多闻的好处啊！下面我们再来看经文：

（五）合处随有

“阿难言，我尝闻佛开示四众：由心生故种种法生，由法生故种种心生。”

这段经文中“由心生故种种法生，由法生故种种心生”这两句话在佛教中具有非常重要的意义，所以我们先讲一下。这两句话简单的来讲就是：由于我们的心念动（即“心生”）的缘故便产生种种的现象（即“法生”）；又由于种种现象的产生，再使我们产生种种的心。这里的“法”字是指世间的事事物物等一切现象，但这两句话中的两个“心”字，仔细推敲是有区别的。

《大乘起信论》中说：“无明熏真故……”。我们的真如佛性，即真心，本来具足智慧德相，本来就是大圆镜智、平等性智、妙观察智和成所作智。但由于无明的熏染，真心中生出了妄心，智慧变成了识：大圆镜智变成第八识；平等性智变成第七识；妙观察智变成第六识；成所作智变成前五识。第八识叫阿赖耶识，其功用就像

一个大仓库，不管好坏各种念头都往里收藏；第七识叫末那识，是第六识的根子，叫意根，执著有我，因为有我之故，一切都为我着想；第六识，就是我们平常说的意识，也就是我们平常人所说的心，我们一般人对心的认识仅停留在这一层上。因为无明的熏染，真心中生出了妄心，妄心再动，反过来复熏无明，使妄心动得更加厉害了。这就是因还果、果继因、因起果、果再还因，反复熏染，引起妄境。引起妄境的过程就是第七识的功能，因第七识是传送识，位于六识与八识之间。妄境一升起便产生种种现象，这就是“由心生故种种法生”。所以，这一句话中的“心”就是指第七识。由此我们可以看出，世间的种种现象、种种境界都是由我们的妄心创造的，都是虚妄不实的。但是虚妄的境界一经产生，反过来会再熏染我们的妄心。比如，贪财之人看见金子就会生出占有之心，好色之徒看见美色就会生出贪恋之心……这就是妄境反过来再熏染妄心，使我们的第六意识产生种种分别，心念变易，这就是“由法生故种种心生”。所以这一句话中的“心”是指第六识。因此这两句话中同样是“心”，但其意义不同。

真心与妄心的最大区别就在于：真心是不动的，而妄心生灭不已。第六意识受环境的影响，跟着前五识，即眼耳鼻舌身转，变化不定。下面给大家讲一个公案：临济祖师的传法弟子三圣慧然禅师，得道之后，游访到仰山。仰山有位大禅师，是泐山灵佑的传法弟子，叫仰山慧寂禅师。有一天，朝廷有位官员来访，仰山问：你是什么官职？官员答到：我是推官。推官是当时朝廷的一个官职，主要职责是观察世上不平之事。这时仰山禅师将拂尘一举问：你推得这个吗？推官答不上来。仰山禅师问其他人，没有人能回答。于是仰山禅师派侍者去问三圣禅师，看看三圣禅师怎么答。侍者跑到凉棚，三圣禅师正在那里养病，侍者说明来由，问：还推得这个吗？三圣

答道：“咳，祸生也！祸生也！”。“祸生也”就是祸事生出来了。为什么是祸事生出来了呢？因为“由心生故种种法生”，妄心一动，就是祸生！侍者回去告诉仰山禅师。仰山禅师想看他是否悟得透彻，于是对侍者说：你再去问他，不知生出什么祸了？这一次，三圣禅师厉声答道：“再犯不容！”。这就是说：心不能再动了，还什么祸不祸的，本来一法不立，净裸裸，赤洒洒，毫无所得。仰山禅师赞叹道：三圣慧然禅师真是了不起。所以，心不能动。心一动种种法就生出来了，并且彼此互为因果，互相和合。

当我们理解了“由心生故种种法生，由法生故种种心生”两句话的含义之后，再看这段经文：

“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。”

阿难说，我曾听佛讲法，开示四众（“四众”即四众弟子。就是指出家二众比丘、比丘尼；在家二众优婆塞、优婆夷。）：“由心生故种种法生，由法生故种种心生。”所以，我想：我现在能够思想的这个思维体，就是我的心性，随着境界现前，这个思维体与之相合，我的心就产生了。所以它是无处不在的，不只是在内、在外、或在中间。这是阿难根据佛所说的“由心生故种种法生，由法生故种种心生”这句话推断出来的，但阿难却只着重后面这句话。所以阿难所说的思维体，就是妄心，就是第六识。因为第六识，它势力最强，无论什么地方，什么时间，无处不在。

“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。”

佛恐阿难再变，所以又重复了一遍阿难所说的观点。佛说：你现在认为你的心是与各种境界相合才产生的，也就是说由于种种境界的存在，才生出种种的心。假如你认为心是这样的话，那么你说的心是因境而有的。因境而有，离境则无，这就等于是空中之花、水中之月一样没有自体。没有自体，则不能相合。我们知道，相合需要有两个必要条件：第一是要有自体；第二是属性要相同。比如说：六根合六尘而生六识界。六根就是眼耳鼻舌身意，六尘是色声香味触法。六根与六尘相合一定是眼根与色尘相合生眼识界，耳根与声尘相合生耳识界，鼻根与香尘相合生鼻识界，舌根与味尘相合生舌识界，身根与触尘相合生身识界，意根与法尘相合生意识界。这样六根、六尘与六识界共称十八界。但是我们不能说眼根与声尘合，耳根与色尘合，这是无法相合的，因为属性不同。现在阿难用他所说的思维体，实际上就是意识心，与外面的五尘：色声香味触相合，等于在六尘之外又多了一尘，即由色声香味触组成的种种境界，这不就变成第七尘了吗？！阿难用他所说的思维体，这个无体根与这第七尘合，不就成了“十九界因七尘合”了吗？！实际上，只有十八界，只有六尘，第六识不能与色声香味触合，只能与法尘合。所以阿难这时对心的认识仍然停留在第六意识上，这个心仍然是虚妄不实的，没有自体！没有自体是不能相合的。但假如阿难仍固执地认为：我所说的心是有体的！上面佛讲的是无体的情况，下面佛就针对阿难认为他所说的心是有体的这一观点进行剖析。

现在我们看经文：

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

“有”有两种含义：一是指本来有，比如我们说众生的佛性是从无始以来就具有的。二是指后来有，就是说，本来没有的事物但后来才具有的。那么佛在这里首先分析后来有的观点。如果什么事物是后来才有的，那必定有其来处。比如，我们以前没有录音机，现在有了一台，那么这台录音机是怎么来的呢？是买来的，还是别人借的呢？还是从别的什么地方来的？它一定有来处。没有来处就不可能有这个录音机。有的人说是偷来的，即使是偷来的也是有一个来处。

所以佛说：如果你所说的这个心是有体的话，那么你用手敲一下你自己的身体，你便知道痛。那么这个痛是从什么地方来的呢？是从身体里面出来还是从身体外面进去的呢？假如是从身体里面出来的，那就一定能看到自己身体里面的东西。假如是从身体外面进去的，那一定会看到你自己的面孔。但事实上，你既看不到你身体里的心肝脾胃肺，也看不到你自己的面孔。这就说明，你所说的这个心，既不是从身体里面出来，也不是从身体外面进去，是没有来处的！没有来处怎么会有呢？听到这里，阿难反驳说：见是我的眼睛，我所说的心不是我的眼睛。我这个心是知觉，不能像眼睛一样看。所以你用能不能看见来分析是不对的。佛说：假如眼睛能看见的话，那么你在房间内，房门能看见东西吗？在这里佛用“门”来比做眼睛，用“你”比做心。我们常说，眼睛是心灵的窗户，真正能看见东西的是心，而不是眼睛。所以佛继续说：你在房间内，

你可以看见东西而门不能看，说明能看见东西的是心而不是眼睛。如果有人问，门是无情，人是有情，用无情之物来比有情之人，这个比方不对！所以佛又进一步举例：假如人已经死了，眼睛还存在，那么这时他为什么看不见了呢？再反过来讲，假如他能看见东西的话，又怎么能说他死了呢？佛就是为了让人们明白，我们能看见东西，不是用眼睛而是用心！念佛也是这样，不是用嘴念而是要用心念。参禅也同样如此，要用心去参：这个念佛的人是谁呢？所以说佛法是心地法门！讲到这里，佛就将阿难所说的“心是后来有”的观点否定了。下面，佛接着分析阿难所说的心是本来有的观点。

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

这段经文就是假设阿难所说的心本来就有体性，而不是后来才有的。后来有就应该有来处，但追问到最后，阿难无法说明来处，所以阿难所说心是后来有体性的说法是错误的。现在假如阿难又说：我这个心是无始以来就有体性，不是后来才有的，这样就没有来处了。实际上，真正有体性的东西必定有相用。没有相用，就不能说明有体。体、相、用三者密不可分。即使我们证见本性之后，还是有相用。真如佛性不是说孤零零的一个，不是断灭，而是有无穷的妙用，有各种各样的境界。比如，东方有净土，南方有净土，西方有净土，北方也有净土，这些都是相用。没有相用就不能证明有体。

就像镜子一样，镜子里必定有影子，没有影子就不能称其为镜子。假如阿难所说之心有体，那就一定能表示出来。因此，佛就追问：如果你所说的心一定有体，那么这个体是一体还是多体呢？现在在你身上，这个体是周遍全身？还是只在一处呢？假如说是一体的话，那么你用你的手打你自己的时候，比如打你的一只胳膊，那么你的另一胳膊和两条腿都应同时感觉到痛了。假如你的四肢真的都感觉到痛，那么到底打在什么地方呢？因为连不打的地方都痛，那如何分辨打在什么地方呢？这样“打”就不存在了。事实上打在什么地方，什么地方痛。这就说明，能知之心不是一体。如果能知之心是多体，人有觉知之心，一个人只有一个身体。现在这个能知的心有多体，那就一定有多个人了，这样哪一个人是你阿难呢？！所以，这个能知之心也不是多体。如果说能知之心周遍你的全身，那么像前面所讲的那样，打你一枝的时候，你的全身都会痛。这是不可能的。所以，这个能知之心也不是周遍全身。如果这个能知之心不是周遍全身，只在你身体中的某一部分。那么现在我打你的头的同时也打你的脚，这样如果你的头感到痛了，脚就不应感到痛。因为你的能知之心只在一处。在头上就不应在脚上，所以脚应是没有知觉的。但实际上并不是这样。这就说明，你的能知之心也不是不周遍全身的。

通过上面对这四个问题的详细论述，说明能知之心不是一体也不是多体，不是周遍全身也不是非周遍全身。所以能知之心，即我们的本性，是非一非二，非空非有，非即非离。不可执在一处，执在一处就是妄心，就不能圆融了。比如，我们现在在一个房间里，如果我们放下一切，心无所住，房间里的一切东西都在我们的视线之内，所有东西我们都看得非常清楚。假如我们心有所住，执著在某样东西上，比如专注于某件工艺品。这样你的眼睛里就只有这个

工艺品，而其他东西就看不见了。所以，当我们心有所住的时候，视野就变狭窄了，就看不清世界的本来面目了。

这个世界上有许多哲学家、思想家，但归纳起来只有两大类：一类是唯心派，一类是唯物派。唯心派认为一切唯心造，心是主宰。物质文明就是由于我们的心灵手巧而创造出来的，所以没有心，便没有这个世界。而唯物派则认为心是客观事物在人脑中的反映。心必须受物质客观规律的制约，必须符合物质发展的规律，才能够进行创造发明。两派一直为此争论不休。事实上，唯心派也好，唯物派也好，是一个事物的两个方面。就像我们的这只手，一面是手心，一面是手背，但两面都是这一只手。只不过从这一面看是手心，从另一面看是手背，角度不同。唯物派与唯心派都是从各自的角度出发，只强调自己的道理，片面地执著在一边，所以不能圆满。而在佛教中，对这个问题论述得就比较全面。我们前面讲的“由心生故种种法生，由法生故种种心生”就代表了佛教的哲学思想。“由心生故种种法生”就是说由于我们的心念动，便产生种种事事物物，这句话讲的就是唯心；“由法生故种种心生”就是说由于世间存在种种事事物物，于是便产生种种心念，这句话讲的又是唯物。有人会问：佛教中不是讲“三界唯心，万法唯识”吗？所以佛教总体上说还是唯心派。其实这是人们对佛教的误解。我们平常人对心的认识仅仅是指第六意识，因为人们只知道第六意识！实际上，我们人不仅有第六意识，还有第七识、第八识。前面讲过我们的真心，即我们的真如佛性，被无明熏染就变成了识，即：大圆镜智变成第八识，平等性智变成第七识，妙观察智变成第六识，成所作智变成前五识。我们一般人所说的心就是第六识，就是意识。第六识的根子是第七识，而产生这些识的种子就是第八识，有时也称八识心王。

如果可以用一棵大树来做比喻：种子就是第八识，种子发芽生

出了根就是第七识；根子吸取营养继续生长，长出了树干就是第六识；树干上长出的枝枝叶叶就是前五识。上次有人问：前五识有浮尘根和胜义根，不知其他几识的浮尘根在哪？浮尘根就是以四大为体，对取境生识仅起辅助作用的生理器官；胜义根是实际起取境生识作用的能力。所以前五识的浮尘根我们都知道，就是眼睛、耳朵、鼻子、舌头和身体；而第六识的浮尘根在大脑；第七识的浮尘根在大脑到心脏之间的脉管里面；第八识的浮尘根是在心脏里面。这些在显教里面讲得不是很清楚，在密教里讲得很详细。

密宗中讲：在我们人体的中央，从腹部通过心脏到大脑之间有一条脉管。这里与道教讲的不同，道教讲的是任、督二脉，而这儿讲的是中脉。八识在心脏里面，由五彩光环包裹着，这就是八识心王的王宫。它像太阳一样放射出光明，所以在我们打坐心净的时候就会看到光明，这个光就是你自身发出的，而且是五彩光明，不是单一的颜色。第七识就在心脏至大脑脉管的中间部位，在六识与八识之间起着通信的作用。第六识就在大脑。中脉通过左右二脉连到两个眼睛上，所以，我们说眼睛是心灵的窗户，通过眼睛我们就可以看到心光。密宗里有一些修法，就可以教我们如何观脉管，如何看光，因为密宗是要灌顶传授的，这里就不公开讲了。

唯心派也好，唯物派也好，他们所说的心，都是指的第六意识。而“由心生故种种法生”和“三界唯心”这两句话中所说的心与他们所说的心不同，不是哲学家们所说的第六意识这个主观的心！这两句话中所说的心是将主观与客观统一在一起的心，这就是我们说的一真法界，就是我们的真如佛性，也就是真心。

在佛教中，“唯心”有两个重要的含义：第一、是说一切东西都是由真心所创造的，都是虚幻不实的。这里“一切东西”就是指一切事事物物，包括我们平常所说的第六意识这个心，也都是空花

水月，没有实体。所以佛教中说：心不自心，因色故心，色不自色，因心故色。“心不自心，因色故心”就是我们前面说的“法生故种种心生”，它说明了心的来处。因为有事事物物才有这个心，假如没有客观物质的反映，就没有这个心。但是，反过来，这个事事物物又是从什么地方来的呢？它不是从天上掉下来的。因为我们的心的心能够研究物质发展的客观规律，利用这个客观规律我们就可以进行发明创造，就能创造出种种事事物物，所以说“色不自色，因心故色”。这个色就是心所创造发明的。因此说，心来源于色，色又是心创造的。所以这里的心与色都不是真有实体，都是虚幻不实的，叫妄心、妄色。而创造它们的就是真如佛性，就是真心。这就是佛教中“唯心”的第一个含义。而佛教中“唯心”的第二个含义就是说，这些妄心、妄色正是我们真心所显现的。真心就是我们的真如佛性，它是创造万物的万能体。世间的一切事事物物，各种各样的心念，都是由它产生的。

所以，种种色、种种心的存在，就证明了真心的存在，真心是它们的体，它们便是真心的相、用。没有体就无法产生相、用；没有相、用就不能证明有体！下面我们举个简单的例子来说明体、相、用之间的关系。比如我们做米饭：首先应加适量的水，水多了饭就稀，水少了饭就硬，水加好后再用大火烧，烧开之后再用小火焖，这样米饭就做好了。如果一直用大火烧，饭就会烧焦。大家都知道，这个道理是没有形象的，但根据这个道理去做，把米饭做出来，就证明这个道理是对的。这个理体就在做米饭的过程中显示出来了，这就叫做理以事显。理体必须通过一定的相用显示，才能证明有体。如果没有相用，无法显示，就不能证明有体。就像镜子，镜子必定有影子，如果没有影子就不能称其为镜子了。所以理体与事物不是独立的，体、相、用是不可分的。因此我们说体相用就是一个，即

一真法界；体相用又是多个，有种种妙用。所以说真心非一非二，亦一亦二。佛教道理讲得比较圆融，它既包含了唯心的思想，又包含了唯物的思想。因阿难这时还没有开悟，不识真心，所以一会儿说一体，一会儿说多体，一会儿说遍体，一会儿又说遍体，说来说去都不对！这是阿难的第五个妄计。

现在我们看经文：

（六）计在中间

“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。”

首先，我们应该了解一下什么是实相。因为一切有形相的东西都是在一定的条件下产生的，条件一旦消失，相应的形相就会消失。所以说世间的一切事事物物都是因缘所生，有生必有死。任何事物都逃不脱成住坏空这四个阶段，这就是辩证法。所以我们说有相之相都是要灭亡的，都是虚妄不实的，都没有自体。那么永恒的、真实的、不灭的东西是什么呢？这就是实相，就是大佛顶如来密因！它是不能用眼睛看见的，但它确实是真实存在的，只有用心地法眼去体会、去领悟。所以佛在《金刚经》中说：“若见实相非相，即见如来。”在佛教中，如来、真如、佛性、真心都是指的实相，只不过名字不同而已。现在我们所见的一切东西都是有形相的，比如，

足球是圆的，桌子是方的。凡是有形相的，必定会消亡，必定是虚妄的。所以要见到实相，必须离开一切色相，即释迦佛说的“若以色见我，以音声求我，是人行邪道，不能见如来”。

我们要真正见到实相就要息下狂心，把一切有相的都消光殒尽。比如我们真正用功念佛的时候，妄心“啪”的一下没有了，这时所有的相就消失了。为什么呢？因为相就是我们妄心蕴积而成的，叫“坚固妄想”。当妄心息下的时候，妄相也就消失了。所以当我们用功，恰到好处之时，身、心、佛都没了，古语叫做“妄念消尽幻身融”。妄念就是我们的颠倒妄想，幻身就是我们幻化的色身。在这些有形相的东西消失融尽的时候，一把擒来就亲见实相、就开悟了！但是有很多修行的人不明白这个道理，刚要到这个地步，他反而害怕了：哎呀，我要落空了，我要见佛呀，要依靠阿弥陀佛接我去西方极乐世界呀，现在什么都没有了，佛也没了，西方极乐世界也没有了，落空了，那怎么办呢？真可惜啊！这正是要见实相之时，他不知道就又退回来了，又落到相上了。这个相就是妄心，不是真实的！所以大家应当注意，实相是永恒的、不灭的、没有形相。

这段经文是阿难在听佛与文殊菩萨及诸法王子谈论“实相”的时候，讲到的一些法要。诸法王子就是得到佛法的要领，成为大菩萨的人。所以阿难说，当佛与文殊等这些大菩萨谈论实相的时候，佛说：心不在内，也不在外。我现在就想：如果我的心在内，就像一个人在房间里面应该先看见房内的东西，然后再看见房外的东西。但是我现在只能看见外面的东西，而不能看见我身体里面的心肝脾胃肺，这就说明我的心不在内。如果我的心在外，心与我的身体就不相关了，身体有感觉的话心就不应知道，心里知道身体就不会有感觉。但实际上我的身心是一致的，所以，心在外边也不对。所以我想心应当在中间了。

“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。若在外者，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。”

“中间”实际上就是中道。对于明白中道的人来说，处处都是中道。对于不明中道的人来说，一定是相对而言。比如我们拿三个东西，一个放在这里，一个放在那里，第三个放在中间，这第三个的位置就表示中间。如果没有第一个、第二个，那么这个中间也不成立，这就是我们平常人所理解的中道。阿难并不明白中道的道理，只说中间，这个中间就是相对的，所以佛就继续追问了。

佛说：你说的中间，并不是随便一个地方，应当是有所指的。你说的中间到底是指人的身体，还是别的什么地方呢？如果你是指人的身体，那么具体说应在身体的什么地方呢？如果在身体的表面，比如皮肤上，那这不是当中啊；如果在身体里面，这就和上面讲的在身体内部是一样的了。如果你指的不是身体而是某一个地方，那应该能将它表示出来。如果你表示不出来，就说明没有这样一个地方。如果你能表示出来，那么这个表示一定是相对于某个参照物来说的。如果参照物不同，则表示也不同。比如，我们以这个茶杯为例：东边的人看这个茶杯是在西边，南边的人看这个茶杯是在北边，所以表示的方法不是一定的。既然表示的方法可以多种多样，那么你说的中间就变得混乱了。

由此可见，西方极乐世界也是一样，从我们这里看它是在西方，但在西方极乐世界的西方看它就是东方了。所以大家不要执著，西方是净土，其实东方，南方、北方也是净土啊！只要我们一切放下，心无所住，处处都是净土。如果有所住，就是秽土了。当我们的心

清净的时候，当下即净土，自己就是弥陀。这部经重要就重要在时时刻刻打消我们的妄念，让我们回光返照，见到实相。因此本经被誉为禅门要观、教王宏纲。

“阿难言：我所说中，非此两种。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。”

视觉是我们认识世界的一种主要方式，视觉需要在一定条件下才起作用，这个条件在佛教中就称为缘。我们先仔细分析一下，需要什么样的缘，视觉才能发挥作用。在法相宗的《八识规矩颂》中说：“九缘八七好相邻，合三离二观尘世。”“九缘”，是说我们平常人看见外面色境的时候，需要有九种缘合起来才能发挥作用。九种什么缘呢？

第一是空。假若我们眼睛上贴个东西，把眼睛遮住，没有空间，那我们就看不见了，所以要有空缘。

第二是明。就是要有光明，黑暗的房间里我们也看不见，所以要有明缘。

第三是根。根就是指我们的两眼，如果是盲人，就看不见了。所以，眼根要好才能看见，这就是根缘。

第四是境。境就是外部的环境，就是色尘，没有外部环境，你看什么呢？所以要有境缘。

第五是作意。作意就是妄动，本来我们的八识心王很好，不执著也不分别，就是被作意害苦了。因为作意，妄心不停地动：“看！什么东西来了，别挡着我，好看啊！”这个作意时时刻刻在动，无处不在。即使人死了，它也跟着你生生世世，六道轮回，所以叫遍

行心所。“遍行”就是处处都在。没有作意，心就不动了，就不执著了。所以要有作意缘。

第六是分别。这个分别比作意更坏，它使我们分别美丑，生出爱憎取舍之心。

第七是染净。染法就是世间法，烦恼重重。净法就是出世间法，即修佛法，使人身心清净。因为不是染法就是净法，所以必定有染净缘。

第八就是种子。种子就是埋藏在八识田里的心念。比如我们早上一醒来就计划要干什么、干什么……这样就将种子藏到八识中了。比如从现在起我们开始用心念佛，这样就把佛的种子培养到第八识田中，等种子成熟了就可以生西方极乐世界去了。有种子才能生出心愿，所以要有种子缘。

第九是根本，就是第八识。没有这个根本就无法收藏种子。没有种子，就不能生出其他识，所以要有根本缘。

综上所述，眼睛要起作用，必须具备这九种缘才行。从另一方面来分析，缘又分成四大类：

第一是因缘。是指根尘相对。

第二是所缘缘。是根尘相对之后，根对尘的缘取，也就是根据自己的心念对境的一种取舍。

第三是增上缘。就是根对尘缘取所需的必要条件，比如我们上面所讲的空、明等。

第四是等无间缘，就是作意。这是根对尘缘取的根本。我们的心念不停地动，前念与后念之间没有间隔，促使我们的五根对尘境紧抓不放。念佛法门、参禅法门、密宗的身口意三密加持法门，都

是摄持这个作意的，能使我们的心念平和下来，不乱动，就容易入道了。

以上这四种缘，缺少一种，视觉就不能起作用。我们对缘有了一定的了解之后，再来看这段经文就好懂了。

阿难说：世尊啊，我所说的中间，不是您所说的中间。我说的是当我们的眼睛与色尘相对的时候，比如当我们看见这茶杯，眼睛便产生种种分别，知道这个茶杯是什么样式，但这个茶杯本身并没有感觉。这样通过眼睛与色尘相对，我的心就生起来了，这就是眼识。所以我说的中间就是指根与尘相对的中间，而不是您说的在身体上或者在某一处。这里阿难是以眼根为例，来进行说明。这里的眼根实际上代表我们的六根，即眼耳鼻舌身意，不光是指眼睛。

“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。”

佛说：你的心若在根与尘相对的中间，那么这个心的体应如何表示，其相用是否兼有根与尘的特性呢？如果其相用兼有根与尘的特性，而根的特性是有知属有情，尘的特性是无知属无情，二者是相对立的。如何兼容成为一体呢！如果硬是让二者混为一体，那么这个体到底是有知还是无知？这样就杂乱了。所以二者是无法兼容成为一体的。如果其相用不是兼有根与尘的特性，那么这个心不具有根的知的特性，也不具有尘的不知的特性，那么这个心的特性是什么呢？其相用就无法表示了，没有相用就没有体性。所以应该知道，你说的心在根与尘相对的中间是不对的！

到这里，第六处征心就讲完了。有的人认为，这一处征心应该

放在第五处征心之前。因为第五处征心佛已经讲了，不在内，不在外，也不在中间，这里讲的又是不在中间，所以不太妥当。应该将这一处征心放到第五处征心之前讲比较好些。实际上这些人理解错了，因为在第五处征心时，佛讲的不在内、外、中间的意思是不仅仅在内或在外、或在中间，并没有否定在内在外或中间。实际上此心是处处都在，但不是只在内、或只在外、或只在中间，所以第五处征心并没有否定在中间。这一点大家应注意。

下面我们讲第七处征心：

（七）一切无著

“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？”

第六处征心，是阿难在佛与大菩萨谈论实相时听到的。而这一处征心是阿难在佛与大阿罗汉共转法轮的时候听到的。共转法轮就是大家共同宣扬佛的教义，将佛法传播出去。这些大阿罗汉主要是指佛的四大弟子：大目犍连，神通第一；须菩提，解空第一；舍利佛，智慧第一；富楼那，解经第一。这些大弟子都非常了不起，都能讲经说法，利益众生。阿难听这些大阿罗汉讲“一切无著名之为心”。一切无著就是任何色相都不要贪恋，这就是真心的显现。但阿难并不理解这句话，他偏空了。一切无著，并不是什么都没有，并不是什么事情都不做，而是像《金刚经》所讲的一样：“应无所

住而生其心”。 “应无所住而生其心”就是说只要为了利益众生，不论什么事情我们都应该去做。学佛并不是不做事，但做事的时候，应该随着因缘，不要粘着在事相上，就好像没有做一样。所以释迦牟尼佛说：“我说法四十九年未曾说过一字”。难道释迦佛没有说法吗？实际上，大家都知道，佛说法说了三藏十二部，但为什么又说没有说过一个字呢？这就是“应无所住而生其心”。这个心就是指真心的无穷妙用。所以要理解什么是“一切无著”，就必须理解什么是真心。

德山宣鉴禅师在他见性以前，研读《金刚经》，并注解了一本书，书名叫《青龙疏钞》。当时南方禅宗倡导“见性成佛”，但依他的理解，需经三大阿僧祇劫才能成佛，所以他认为是魔说。于是他担着一担《青龙疏钞》到南方去破禅宗的魔子。走到澧洲这个地方，见一位老婆婆在路边卖油糍。油糍是当时的一种食品，类似于现在糯米做的汤团。他走得肚子饿了，便放下担子，要买油糍作点心吃。老婆婆问他挑的是什么，他说是《青龙疏钞》，解释《金刚经》的。老婆婆说：“我有一个问题，你若答得出来，我就布施油糍给你作点心；若答不出来，就请你到别处去买”。德山说：“可以，你问吧。”老婆婆说：“《金刚经》云：过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。上座您要点哪个心呢？”德山善于讲《金刚经》，原以为自己通达经中奥义，没有什么问题能难得住他，谁知到这里却被一个老婆婆问倒了。他干瞪眼答不出话来，老婆婆就指示他去参访附近的龙潭崇信禅师，后来就开悟了。其实《金刚经》中讲得很清楚，老太太问他“要点哪个心”呢？实际上就是这个“应无所住而生其心”的心。

再举个例子，有位老太太隔壁住着一个和尚整天念经，她每天都听到：不可得，不可得……。她就想：什么东西不可得呢？今天

听、明天听，听到机缘成熟，她正在做衣裳的时候，一针戳过去，一拉线：“啪——”，“噢！不可得！”她明白了。那个念经的和尚还没有明白，这位老太太就已经知道了。一切处一切时都是真心的显现，并不是在内、在外、或在中间，而是无所不在，处处都在啊！所以“一切无著名之为心”并不是没有心，而是处处都是真心的显现。但阿难这时并不明白，虽然他说同样的一句话，但意思却完全不同。

阿难对佛说：以前，在您与大目犍连、须菩提、富楼那、舍利弗等四大弟子谈论佛法时，常说：能够觉知，能够分别的心性既不在内，不在外，也不在中间，任何地方都没有，而是一切无著，这就是心。那么我现在无著，这是不是叫心呢？阿难经过这几次征心，已经变得犹豫了，因为他并不明白“一切无著”的真实含义，实际上他是偏空了，他理解的“一切无著”就是什么都没有了。

“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。”

佛问阿难：你说你能够觉知分别的心性，任何地方都没有，那么世间这些空中飞的，水中游的，陆地上走的所有东西，你不著，到底是有东西不著，还是根本就没有东西而不著呢？如果根本就没有东西，就像乌龟身上的毛，兔子头上的角一样（因为乌龟身上根本没有毛、兔子身上也没有角）等于是顽空了，那还说什么不著呢？本来就没有如何去著？如果没有著，就更谈不上不著，所以没有东

西就谈不上不著。如果有东西而不著，既然已经有东西那么就不能说没有。没有相就是没有东西，有东西则一定有相。既然有东西就是有相存在，有相存在，怎么能说不著呢？所以你说的一切无著就是觉知之心，是不对的。

这里，我们大家应该理解，佛是在考验阿难，让大家回光返照。因为有的确是有，但这个有都是空花水月，没有自体，等于有而没有。所以，佛说的有与阿难所说的有不一样。阿难所说的有，与我们一般人理解的一样，是与空相对的有，他所说的空是与有相对的空，这就是顽空。如果说“一切无著”真像阿难所说的这样，是顽空的话，那么我们就落入虚无缥缈之中了，什么事也不用做了。西方极乐世界也没有，佛也没有了，还修什么法，成什么佛呢！

希腊的大哲学家苏格拉底就是这样，他所谈的空就是顽空。所以他把所有东西都扔光了，住在马路边的下水道中，但还留了一个杯子喝水用。有一天，他看见小孩用两只手捧着水喝，于是他哈哈一笑：噢，原来杯子也是多余的。砰！把杯子也扔掉了。说起来好像是好事，什么东西都抛弃了，但实际上，佛说的空，不是这样的空啊！佛告诉我们：一切事事物物本体是空，并不是说一切事事物物都没有相，相反这些相正是真如佛性的妙用。所以修行不应落入顽空。该做的事情还是应该认真去做，只是不要执著就行了。

讲到这里，七处征心就讲完了。对此，教下的师傅有些争执。有的说：这七处征心是问心在什么地方，所以是征处，并不是问什么是心，后面才是征心。有的说：后面这部分是七处征心的余补。其实征处就是为征心，比如我们有一个宝珠找不到了，不过只要我们真的有，那一定是放在什么地方了。比如壁橱里，柜子里，总有个地方。只要找到放它的地方就找到珠宝了。所以征处就是为了征心，没有必要再为此纷争了。

在七处征心中，前面六处是破有的，后面一处是破空的。因为有是千差万别，所以要六破，而空都一样，只需一破就行了。现在，有和空都破光了，就该画龙点睛了。因为阿难已经走投无路，妄念已不现行，这时，正是真心现前之际，只需回光返照，一把擒来，即可就路还家了。

三、两种根本

现在看经文：

“尔时阿难，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，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，当由不知实际所诣。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。”

这时，阿难非常惭愧，从座位上站起来，袒露右肩，右膝着地，双手合掌（这是印度的一个礼节），对佛说：我是您最小的弟弟，蒙您慈爱，现在虽然出家，但并未受到严格的约束，经常只是听听道理，没有脚踏实地的修行，所以被娑毗罗咒摄持（娑毗罗是一个金黄头发的人，外道之一，能知道八万劫内的事，他专修一种邪咒，就是先梵天咒），进入了摩登伽女的房间，险些毁坏佛的戒律。这

都是由于我不知道佛教的真实义理所致。现在，请您老人家慈悲可怜我们这些没有智慧的人，为我们开示妙奢摩他路。使不具信的人（阐提就是不具信，在佛面前没有种过善根的人）能摧毁恶知见（弥戾车就是恶知见，宣扬没有因果、顽空等邪见）。说完之后，阿难五体投地，在会的大众都翘首伫立，渴望听到佛陀的开示。

本来阿难是三个问题一起问，即问什么是妙奢摩他、三摩提、禅那，但现在分开问了，请佛一个一个地开示。他先请佛开示什么是妙奢摩他路。妙奢摩他就是止、定，就是制止妄念，得到正定。路就是方法，通过此方法可以证到大佛顶，证到如来密因，这就是三摩提。这里的核心问题还是先要明白什么是三摩提。佛从一开始，“舒金色臂，摩阿难顶”就告诉阿难：我“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。”但是直到现在，佛并没有明确地告诉我们什么是三摩提。为什么呢？因为三摩提也就是我们所说的真如佛性，本身是无可言说的，无法用语言表达。说出来的就不是了，都是在敲边鼓，所以说：“言语道断、心行路绝”，“说是一物即不中”。佛无法直说，但是佛一直在破除阿难的妄计。妄想破尽之时，正是显露真心三摩提的时候。就像我在门里，你在门外，门一开就看见人了。所以开门之际正是见人之时，并不是说等门开了之后，再慢慢地找人。宗下叫做“皮肤脱落尽，唯余一真实”。皮肤就是指我们的妄想执著，将这些妄想执著破除之时，正是真心显现之时。佛不断地打破阿难的妄计、妄想，正是为将三摩提，即我们的真心，显现出来。可惜阿难不能领会，还要请佛继续开示。

禅宗在指示学人时，也是如此，有很多方便。但总体来讲可分两种：一种是比较直接的指示，比如达摩大师就是直接指示，叫直指。另一种是绕很多弯，而不直接说明，这叫曲指，比如参话头。

参话头是宋朝大慧杲禅师看见学人根机钝了，浮夸，所以用参话头来接引，使学人妄想剿绝。当学人的妄想剿绝之时，正是真实显露的时候。目前人们对这两种方法有些争议，有的说，学人前来参禅，应该直接指示他，但有的人认为这样不妥当。一方面因为直接指示学人，他是听来的，不是自己费心得到的，所以根本就不珍惜。另一方面，他一听，原来就这么稀松平常，这么清淡，也没有什么。就像是不孝之子，继承了祖宗的遗产，但不知道来路的艰辛，狂用一通，变成个落魄子。直接指示之后，学人应该好好保任，把自己多生历劫的习气除光才行。这就是古人所说的“牧牛行”。只有这样才能得真实受用，否则，直接指示也就失去了意义。所以有的人主张曲指，让人参话头，绕一个大圈子，参到心行路绝之时，真如实体就显示出来了。但是，参话头要有师傅的方便接引才行。比如学人来问师傅：“如何是佛？”师傅就让学生：“自己去参。”有的师傅说：“你参是你的，我参是我的。”假如完全靠学人自己去参，师傅没有开示，没有指点，那么还要你师傅干什么呢？而且参话头要对症下药，看看学人有什么因缘？根基如何？应该用什么样的话头才能引起他的疑问。但现在是千篇一律，无论是谁，人人都参“念佛是谁？”参了几十年也没有消息。对此也有人主张恢复本来的直接指示。比如学人来参问“如何是佛？”老师便说道：“即汝便是！”或者说“清淡对面，非佛而谁？”这就是直接指示。用哪种方法应该根据来人的根基而定，有的人一听，“啊？这就是佛啊！恐怕不是吧！”有的稍微聪明一点的人一听“这就是佛，这么简单，不稀奇，不稀奇”。扔到一边，跟没听到一样，这样就不行了。所以，接引学人不应该定个死框框，一定要怎么怎么做，而应该根据学人的根基采用不同的接引方法。有的人与禅宗有缘可以直接指示，也可以参话头，还有的人与净土宗有缘，那就应该教他念

佛，还有的人与密宗有缘，就应该教他密宗的修行方法。佛法完全要根据学人的根基、因缘而定，不能固定死。固定死就不是佛法了！

“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。”

这时，佛从其面门（即眉毛上面的额头部分）上放射出种种颜色的光。我们前面讲过，八识心王由五彩光圈包裹着，平时由于妄念纷飞，本性光明被遮蔽了。一旦清净下来，就会放射出光明。不要以为只有佛才有光明，其实我们人人都具足光明，而且和阿弥陀佛，释迦佛的光完全一样。我们知道阿弥陀佛就是“无量光，无量寿”的意思。无量光就是形容光明非常强烈耀眼。释迦佛这时放出的光，犹如百千万个太阳，照亮十方世界，使每一世界都产生六种震动。六种震动就是动（晃动）、涌（涌现）、起（升起）、震（震动）、吼（吼叫）、击（击打）。它使得像微尘一样多的国土刹那间显现出来，并在佛的威力下，合为一界，这就是一真法界。这些世界中的所有大菩萨并不需要跑到释迦佛的面前，而是住在本国就可恭敬的聆听释迦佛说法。

为什么说十方世界都会成一界呢？这个“一”又指什么呢？这个“一”就是我们的真如佛性。当我们证到这一层次的时候就知道万物的佛性都是一体，没有区别，没有远近，亲疏之分。所以各国土菩萨可以不受距离的限制，住在本国就可以聆听释迦佛的法语。这就是万法归一。但一又归何处呢？

这里我们给大家讲一个近代的公案：清朝有很多皇帝都懂佛法，

像顺治皇帝出家，康熙皇帝被称为老佛爷，雍正皇帝是禅宗开悟的皇帝。乾隆皇帝也懂佛法，在他下江南的时候要去寺院里看看，于是所有的寺院里都张灯结彩，搭高台说法，迎接圣驾。只有常州的天宁寺静悄悄的。天宁寺的法座当时是眼开老和尚。他说，今日圣驾来了，我们这里坐香迎接圣驾。坐香就是大家在禅堂里拈香打坐，叫一个小沙弥在门口迎接。乾隆皇帝到了天宁寺，寺里一片漆黑，只有一个小沙弥前来迎接。小沙弥身价比较低，所以乾隆皇帝心里不太高兴，就问：“你们的方丈呢？”小沙弥说：“陛下，我们方丈和诸大众都在禅堂里坐香迎接圣驾。”乾隆皇帝一听就更不高兴了。因为乾隆皇帝深知禅堂的规矩：和尚在禅堂里坐香的时候是不能惊动的，否则就是毁人的慧命。所以他说：“既然如此，我就去大殿里供供香。”于是，乾隆皇帝到大殿供了三支香，小沙弥撞了三下钟。供完香，小沙弥送上茶，乾隆皇帝就坐在一边等。过了片刻，和尚还不出来，小沙弥说：“香还没有坐完，再等一等。”又过了一会，怎么还不出来，于是乾隆皇帝生气地走了。乾隆皇帝回到北京后，给大臣们一讲，大臣们都说：“哎！这真是个有道的和尚，其他的和尚都是拍你的马屁呢！我们应请他进京做国师。”于是，乾隆皇帝下了一道圣谕，请眼开和尚做国师。眼开和尚一接到圣谕就想：哎哟，糟糕！糟糕！我不去迎接圣驾，就是要脱离这个烦恼，没想到，皇上封了个国师，这麻烦就更大了。算了！我走了，但走之前得找一个法子。于是他左看右看，看到了一个烧饭的师父，这个和尚又黑又粗，名字叫川海。他走到川海面前问：“你的饭熟了吗？”川海说：“饭早就熟了。”眼开和尚说：“那么我问你，什么是万法归一？”川海把烧火铲从炉里抽出来：“喏！”眼开和尚又说：“那一归何处呢？”川海把烧火铲往炉里一插说：“喏！”眼开和尚说：“好了，好了，我的法子找到了，我可以走了。”于

是，眼开和尚召集大众说：“因为皇上封我做国师，我实在是不够资格（这里他是谦虚）。我要走了，给你们找了一位方丈。”他让小沙弥把川海叫过来，大家哄堂大笑，说：“这个和尚又粗又黑，简直像个大老粗，怎么能做方丈呢？”趁大家开玩笑之际，眼开和尚将计就计将袈沙披在川海身上，自己就走了。这就是万法归一，一归何处！大家是否懂得其中的奥妙呢？！

有一次，一个外道来问佛，他说：“不问有言，不问无言。”因为对我们平常人来讲，不是有就是无，不是无就是有，只有这两种答案。但现在外道既不问你无，也不问你无，你怎么说法？于是，“世尊良久”。就是释迦佛沉默了很长时间。所以外道说道：“世尊大慈大悲，开我迷云，令我得入。”外道说，非常感谢您的慈悲，拨开了我的迷云，使我见到本性了。说完，外道就顶礼走了。但阿难却疑惑了，问佛：“他为什么向你顶礼呢？他悟到什么了呢？”佛说：“如世良马，见鞭影而行。”就是说，世间的好马，不需要鞭子打上去才跑，只要看到鞭子的影子一晃，它就跑了。所以“世尊良久”并不是什么都没有，而是说明了一切！

还有一次，大家讨论什么是不二法门。于是大家你说一句，我说一句，说了很多种看法。最后轮到维摩诘居士说了。维摩居士默然无语——正是如此！这就是万法归一。一归何处呢？就在此处。但有的人装模作样，就不能算数，要真正觉悟证到真如佛性才行。

又比如文喜禅师到五台山去参文殊菩萨。到了五台山，太阳落山了，天也黑了，前不着村，后不着店，上山也看不见路。忽然，他看见前面一个庙，遇一老翁牵牛而行，邀师入寺。翁呼“均提”，有童子应声出迎。翁纵牛，引师升堂。堂宇皆耀金色，翁踞床指绣墩命坐。其实这正是文殊菩萨所化。文殊问文喜：你从南方来，南方有多少众啊？因为当时南方鱼目混杂，宗派很多。文喜反过来问

文殊：你们这里有多少众？文殊菩萨说：我们这里是“前三三、后三三”。文喜一听就糊涂了，于是就想什么是“前三三、后三三”？这一疑就是三年多，后来忽然开悟了。为什么呢？前面是三，后面是三，三三得九，九九是无穷无尽的数，九九返本还原，还是一体。所以说无穷无尽的国土返本还原还是一界，无穷无尽的佛菩萨说来说去都是一体。

所以，各大菩萨不需从他所在的国土跑到释迦佛面前来，住在本国就可以聆听释迦佛说法。其实并非只有大菩萨能这样，只要我们能回光返照，心不外驰，每个人都可以做到。听《楞严经》也是一样，我们不要只根据文字表面的解释，要回归自己本来的心地，回光返照，就能明白佛陀的真义。因为佛讲法，并不是只有通过语言表达才是说法，这种说法是化身说法。佛还有其他的说法形式。比如，以香饭说法，这种说法，不用说话，给大家弄点饭（这饭是香的）吃吃，人们就懂得佛法了。还有前面讲过的“世尊良久”，这也是一种说法，这种说法是法身说法。在这段经文开始，佛从面门发出种种光也是说法，这种说法是报身说法。佛有法报化三身，都可以说法。法身是真假都不说，因为法身无相，无所说，本身即是。报身是说真不说假，因为报身就是智慧身，就是光明身，它说法不用嘴巴，而是放光，人们就懂得了。而化身是说假不说真。为什么呢？因为化身是用嘴巴说法。凡有言谈，皆无实义。所以用嘴巴说法，说来说去都是敲边鼓，都是烘云托月。本来月亮显现不出来，用云彩烘托一下，月亮就显出来了。化身说法，实际上说不到真实之处。

阿难仍不理解佛的用意，他不知道佛现在破除他的妄计，就是为了显示真心，就是告诉他什么是三摩提。所以阿难只有跟着佛的舌根转。并不是只有阿难一个人这么愚痴，实际上我们众生都是这

样，只知道追逐眼前的色尘，随境生心，分别取舍，造业不停。人们处处都是妄心用事，一旦妄心打破的时候，反而觉得落空了，正如唯物主义所讲：心是物质世界在人脑中的反映，所以物质第一性，决定了一切。这样一旦没有事，就没有心了，反而不知所从了。因为他们并不知道这只不过是妄心作怪，妄心就是第六识，就是前面讲的“法生种种心生”的心。在佛打破我们妄心的时候，我们应该回光返照，这样我们就可以证到三摩提，这就是涅槃妙心，就是正法眼藏！佛在这里就是借阿难之口，向我们大众宣说佛法的妙义，使我们能够回光返照，证见本性。所以佛又是放光，又是六种震动，但法身，报身说法只有上根人才能懂得，中下根人就茫然无知。所以阿难及大众还要等佛开口，继续开示。

现在看经文：

“佛告阿难：一切众生，从无始来，种种颠倒，业种自然，如恶叉聚。诸修行人，不能得成无上菩提，乃至别成声闻缘觉，及成外道，诸天魔王，及魔眷属。皆由不知两种根本，错乱修习，犹如煮沙，欲成嘉馔，纵经尘劫，终不能得。”

佛告阿难：一切众生从无始以来，无明与自性就同时存在，所以叫俱生无明。并不是说先有我们的佛性，后来才生出无明。就像牛的两支角，生出来就同时存在，而不是一支一支长出来的。无始就是指没有开始，一直如此。从无始以来，人人都有觉性。由于无明之故，一念认明，颠倒不觉，追取尘境，于是生出贪、瞋、痴等心，造业受报，这就是“业种自然”。因为我们一着相就会产生印象，这个印象被印入八识里贮藏起来，这就是种子。等因缘成熟之时，这些种子就会发芽，自然产生果报，就像“恶叉聚”一样。“恶

叉聚”是印度的一种树。这种树又叫“线串珠”，因为它的果子像一串珠子一样，三个连成一串。由于无明之故，产生疑惑，将尘境当成真实的，于是就造业了，造业就会受报，于是有了种种的苦。起惑，造业，受苦，就像这恶叉聚的果子一样连成一串。为此许多人寻求解脱之道，这些人就是“诸修行人”。修行的人很多，比如，我们现在的各种宗教，有基督教、天主教、伊斯兰教、道教等等，其修行的方法也各不相同。但大多数宗教都是要求人们做善事，修善就可以升天，就可以离苦得乐，这就是因果律。但升天福报享尽之后仍要掉下来，所以这种方法并不究竟，不能得到无上菩提。无上就是至高无上，没有什么比它更高了。菩提，就是《心经》中讲的“阿耨多罗三藐三菩提”，就是无上正等正觉，就是究竟涅槃。那么学佛的人同样有很多也不能证得无上菩提，而是成为声闻缘觉，甚至成为外道、魔王及魔眷属。为什么会这样呢？这都是因为他们不知道“两种根本”。这“两种根本”也是意在引导阿难，使阿难证得三摩提。这一点在下段经文中讲。所以我们修行人首先应该识得大佛顶，如来密因，否则，就是盲修瞎练，这就是“错乱修习”。这样修行，修来修去就像用砂石来做饭，不要说经过一两天，纵然经过像灰尘一样多的大劫，也不能成就。

我们众生，大部分人不知道修行，造业受报，这是由于无明。还有很多人知道修行，但不知如何修行，仍不能证得无上菩提，这还是由于无明！这个无明从无始以来一直跟随着我们，要证得无上菩提，就要将无明彻底打破。有人会问：“假如我们修行，破除无明，证得无上菩提之后，会不会再升起无明？再升起无明的话，那不就又堕落了。”这是不可能的！为什么呢？因为这个无明不是你觉悟之后升起来的，而是无始以来，你根本就没有觉破过。所以它和你的法性同时俱有，叫俱生无明。无明一旦被彻底打破，就不会

存在了。但并不是我们刚刚开悟见性，无明就破除光灭干净了。因为无明细分起来可分为四层，一是见惑；二是思惑；三是尘沙惑；四是无明惑，就是最微细的俱生无明。刚刚开悟只是破了见惑，仍然要继续磨炼，才能将无明彻底打破。所以要修行成就，需要坚持不懈地努力才行。无明一旦被彻底打破，就如同出矿之金，不会再变成砂石。那么，如何才能将无明打破，证得无上菩提呢？就要从修行的因地入手。修行只有因地正，才能证得正果，如果因地偏了，就不能证得正果。所以修行的起因很重要。我们上面说，有的人学佛，修到最后修成声闻缘觉，不能证得无上菩提，这是什么原因呢？这就是因为他们因地上偏空了，认为有生死可了，有涅槃可证。不知道生死、涅槃本身就是空花水月，不可得。所以修到最后，成为声闻、缘觉。成为声闻、缘觉还是比较好的。因为声闻、缘觉证成四果罗汉之后，就得了漏尽通，了了分段生死。这个时候，他看见各大菩萨都在六道中度众生，自己一个人坐在那里不动，就感到惭愧了。这时他会回小向大，发大心广度众生。在度众生的过程中，将尘沙无明，消光灭尽。所以能修成罗汉也不错。如果修成外道，甚至各天的魔王及魔的眷属，那就糟糕了。

很多人修成外道，是由于他们不能理解无生之意。他们认为一切都是有生灭的，而不是不生不灭的。比如道教中讲阴阳相交后，可以生出个阳神，叫婴儿姹女。最后可以修成一气化三清，就是可以修出三个阳神。但他们并不知道这只不过是意生身！仍然有生灭。所以不将生灭知见打破，是不能证成无上菩提的。庞居士夫妇有一儿一女，一家四口都开悟了，所以庞居士说个偈子：有男不婚，有女不嫁，合家团圜圆，共说无生话。有一个和尚听到之后，也说了个偈子：“无男可婚，无女可嫁，大众团团圆，说甚无生话。”因为和尚无家，没有妻子儿女，只有大众，所以，大家在一起说什

么无生话呢？现在，我们不妨也说个偈子：“有男亦婚，有女亦嫁，子子复孙孙，是说无生话。”我们在家居士，可以结婚，也可以生子女。子女又可再生子女，这就是子子复孙孙。子子孙孙就是无生。所以大家不要以为无才是无生，这个知见是错误的。只要我们不着相，所有相都是佛法的妙用，有就等于没有，有生就是无生！真如佛性一旦离开了色相，就没有一点价值了。有些外道不懂，修行时死死压住念头不动，压到后来，没有一点知觉，这样就变成土木金石了。我们以前讲过无色无想，无色就变成空，在空中消散了，无想就变成土木金石了。有人会说：“这些土木金石都是烂泥石块，是器世间，而动物和人都是有情，有知觉，怎么会变成这些物质呢？”其实，我们修行人走错了路，的的确确就会变成土木金石。我们以前讲过，有个人坐在那不动，头上就长出了草。大家都说“哎哟！这个人功夫好！”其实这个人是做死功夫、死掉了，不是功夫好！功夫好的人是智慧无穷，内心坦坦荡荡，净裸裸、赤洒洒，做任何事都不住着，灵活妙用，逍遥自在。这就是大定。大定是无出入的。因此，我们修行的人不许压念不起。念头来了，念佛的人把佛号提起：“阿弥陀佛，阿弥陀佛……”，这样就把妄念转了。而参禅的人一起疑问“这是什么呢？”就这样当头一棒，这个念头就没有了。所以我们修行的人一定要认清本性，念头一来，不予以理睬就行了。

还有一些人由于着相之故，取他人的功行为自己的功行，这样修下去就成魔王了。后面我们会讲到五十种阴魔，个个都神通广大。他们也要经过修行，不是轻而易举就做了魔王。修行功夫差一点的就变成魔眷属了，附属在魔王的下面。这些人走到这个地步。就是因为因地不正，所以不能证得无上菩提。上次，我到天台寺，碰到两个小和尚。我问他们：“你们为什么出家？”现在不像从前。从前可以说：“哎呀！我家里比较穷，没有饭吃，迫不得已而出家。”

或者，有的人让人算命。算命先生说：“这个小孩命不好，恐怕不会长大，还是把他送到庙里做和尚，这样就好了。”现在不会有这样的事了。所以我问他们，为什么出家呢？这两个小和尚回答不出来。哎呀！这样就糟糕了，他们不是为真正的理想而出家。他们这样子懵懵懂懂地跟着人们上上殿，念几句“南无阿弥陀佛……”，再做做晚课，一天就混过去了。这跟世俗人做工作有什么区别呢？这样修行，几时能成道呢？！所以讲起来，现在佛教真是可怜得很呐！

“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，而不自觉，枉入诸趣。”

本来阿难问什么是妙奢摩他路，但佛并没有直说，而是讲了“两种根本”。为什么讲到这里呢？这就是佛的慈悲。佛没有让阿难去修净土宗念佛法门，也没有让他去修禅宗的参禅法门或密宗的其他法门，因为这些法门都是绕弯路。在这里佛是直接指示阿难，因为三摩提无法用语言表达，那么如何指示呢？只有破妄显真！妄念破除之后，真心就会自然显露。佛悲心痛切，为我们开示了使人们堕落的原因，其目的就是为了破除人们的妄念。

上段经文讲到，人们不识三摩提，枉受轮回之苦是由于人们不知道“两种根本”。所以佛说：什么是两种根本呢？第一，就是无始以来的生死根本。造成生死的根本原因就是我们的五根（眼、耳、鼻、舌、身）一直跟着外境（色、声、香、味、触）转，攀缘不息。由此而产生的心就是攀缘心，就是妄心，即第六意识。唯物主义认

为心是物质世界的反映，没有物质世界就没有这个心。所以这个心随境而生，随境而灭，没有自体，叫妄心。因为我们大家不知道真心，反而把此心当成是真心，在物境上分别取舍，造业受报，生死轮回，无有了期。这就是“无始生死根本”。我们无始以来，生死不断的根本原因就是把这个攀缘心当成自性。自性本来是不生不灭，而妄心是有生有灭，二者不同。因为我们错认自心，所以枉受其苦！第二，就是“无始菩提涅槃，元清净体。”涅槃的意思就是寂灭。可分为四种：

（1）自性涅槃，就是说一切众生本具佛性，不生不灭。

（2）有余涅槃。有余就是还有无明，就是指声闻缘觉法见未除而证的涅槃。

（3）无余涅槃。无余就是一切都除干净了。这是佛所证的涅槃。

（4）无所住处涅槃。无所住就是没有一个地方，到处都是涅槃。就是说在生死当中没有生死，不是离开生死以外另有一个涅槃的地方。

释迦佛在涅槃的时候对大众们说：我没有离开你们，就在你们当中。这就是无所住处涅槃。佛无所不在，处处都在。只是我们心里齷齪，妄想颠倒，看不见佛。只要我们心里清净，随时随地都能看到佛。“元”就是本来，“清净体”就是没有污染的妙体。所以“无始菩提涅槃，元清净体”就是说我们本来就具有这个不生不灭，没有污染的清净妙体。我们现在能够认识世界，能够随境生心的本体就是“识精”。因为它本来就具足光明，所以又叫“元明”。这个光明不是我们眼睛所看到的光。我们眼睛所看到的光是相对于黑暗来说的，这还是妄光。我们所说的这个本具的光明，是一个万能

体。一切事物都是从它生起来的。没有它就没有一切。唯心主义者说：我们为什么能创造出丰富多彩的世界，就是因为我们的心的研究事物的发展规律，并利用这个规律进行发明创造。没有心就没有这丰富多彩的世界。但唯心者所说的心与我们大众所认识的心一样还是妄心，不是我们所说的“识精元明”。“识精元明”就是我们所说的真心，它将我们大众所认识的心与物统一在一起，而不是将心与物分开，再争论谁主宰谁。在佛教中，真心是惟一的，它主宰一切，创造一切，包括我们一般人所说的物质与心。所以这个真心“能生诸缘”。但它本身并不是由什么东西生产的，而是无始以来本来就具有的。所以真心是绝对的，没有什么与它相对，因而是不能被缘的，所以叫“缘所遗者”。“遗”就是遗漏、忘记了。我们众生本来就具有这么一个无价之宝，时时刻刻都未曾离开过，整日都是这个识精元明的妙用，但大家却不知道，一直认假为真，造业受报，六道轮回，真是冤枉啊！所以佛说：“由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。”

这一段经文中的“元明”与“本明”不同。本明说的是识精的体，元明说的是识精的妙用。“遗此本明”就是说众生不知道自己本身就具有这个识精，只要我们息下狂心，就是菩提。禅宗为什么要参“念佛是谁？”就是为了让我们认识自己的“识精”！当我们参这个话头时，疑团凝聚在“谁”字上，不向外寻求，而是回光返照。“是谁？”这一问，念头不行的时候，不是了了分明吗？这不正是识精放光吗！所以要抓住它、认识它，能识得就好，就可以大摇大摆大休息了。一切事情尽管做而不住着，那就潇洒自在了。其实一切法门的的目的都是如此，就是让我们息下缘心，缘心息下，识精顿时显现。但现在念佛、参禅或修密的人不知道这个关键，他们向外追求：“我要本明，我要本明。”这样永远无法见到本明。因

为这一念要追取之心就是妄心。所以要见到这个识精必须息下缘心！这个真心到底是什么呢？有人说：“能给我显示一下，让我看见就相信了，你不让我看见，我总是半信半疑。”如果能显示的话，释迦佛早就给阿难和大众示现了，可惜不行，无法做到。因为真心“说是一物即不中”，无论你怎么说，无论你怎样描述，都无法表示它。那该如何做呢？只要我们能息下妄心就可以证到。如果修行人不把握这个关键，那么念念修行，念念造生死，永远也解脱不了。修行人要懂得这个道理并按这个道理脚踏实地去做，息下诸缘，就可以证得大道了。

现在看经文：

“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。”

佛一直在破除阿难的妄念，目的是为了阿难见到自己的真心。但阿难并未领会，所以佛继续问阿难：你现在要想知道奢摩他路，并由此而出生死苦海。我现在来问你。于是佛举起自己紫磨金色手臂，屈五轮指（因为佛有三十二妙相，其手臂放光呈金色，手指一节一节的纹路，张开就像车轮的网一样，所以叫“举金色臂，屈五轮指”），问阿难：你看见没有？阿难答道：看见了。

阿难回答说看见了，这个“见”字却大有出入。本来，大佛顶如来密因是无所见的，假如有所见就不是了。宗下说：“见着即瞎”。就是说如果你能看见，眼睛就瞎透了。但是，在无见当中也不妨有

见！为什么呢？因为一切都是妙明真心所显现的，见就是真心的妙用啊！从前有位承皓禅师做了一条短裤（布裤），写上历代祖师的名号穿上，并说：“只有文殊、普贤好一点，暂且写在裤带上”，大家称他为“皓布裤”。佛祖本应该是很尊贵的，应该顶礼膜拜，怎么能做成短裤穿呢？因为他心里空净了，就无所谓。另外一个僧人不懂，效仿他，承皓见了，呵斥道：“你竟敢把这事当做儿戏，等到将来吐血就来不及了”，结果这个僧人最后吐血而亡。同样做一件事情，但果报却不一样。前者因为心里空净，不受业障的约束，而后者蒙昧无知，造业受报。像丹霞禅师骑在佛像的头上，马祖还赞叹他“我子天然！”所以，大家不要只看表面现象，而要看一个人的内心是不是真空净。这位承皓禅师有一次上堂说法，一句话不说，过了很长时间，才问大众：看见了吗？大众不知所以。这时，有一位开悟的居士反问：和尚看见了吗？承皓禅师答道：你已经见到了！说完就下座了。所以这个“见”与“不见”不能说死。就“体”说来是无所见，就“用”说来无所不见。所以阿难说“见”，可以说答得好也可以说答得不好，就看你是真见还是妄见。因为佛的手正是心的显现，透过手的相就可以看到真心，就像用手来指月亮一样，通过手指就可以看到月亮，这样的“见”是真见。如果仅仅是看见手的相就不是真见了。所以下面佛要继续试试阿难是不是真见。

现在看经文：

“佛言：汝何所见？”

“阿难言：我见如来，举臂屈指，为光明拳，耀我心目。”

“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。”

佛继续问阿难：你看见什么东西呢？

阿难说：我看见您举起手臂，屈指握拳，闪闪发光，照我心目。这一下阿难露馅了，就可以看出他落在相上了。他这时所说的“见”仍然是妄见，不是真见。

于是佛再追问一句，你用什么看呢？这一句就像禅宗参“念佛是谁？”一样，给他当头一棒。提醒他能看见东西的是什么呢？

但是阿难却答道：我和大众都是通过眼睛看见的。这下更糟糕了，阿难不仅一个人是个懵懂汉，连其他人也一同拉下水了。其实，其他很多人早已心领神会了。就像我们前面讲的，良马见鞭影而驰，千里马只需看见鞭子的影子一晃，它就知道了，就开始奔跑，不需鞭子打在它身上。如果阿难在佛这么一问的时候，回光一照，就像参“念佛是谁”的时候，一起疑心，一觉，心境俱亡。心境俱亡的时候，并不是什么都不知道，而是能觉之心昭然而显，这就是妙奢摩他路。可惜阿难不识得，仍然向外驰求，以攀缘心为自性，落在尘相上。所以佛处处指示阿难，但阿难却屡屡错过，不能领悟。但是佛悲心痛切，不厌其烦，死马权当活马医，万一阿难嘴上说通过

眼睛看见，但其心里却不着眼见呢？这也有可能。

所以佛继续问阿难：你说我屈指握拳，光照心目。你通过眼睛可以看见这一切，那么你以什么为心呢？前面七处征心时佛就问过阿难这个问题，大家知道，心不在内、不在外，也不在根里，也不在中间，不在任何一处，也不是虚无缥缈。那么现在佛又问一遍：你以什么为心呢？释迦佛真是苦口婆心，希望阿难在他再次提出这个问题的时候能回过头来，见到自己的本来面目。本来真正开悟的宗师就是这样教导学人，他步步紧逼，逼得你没有地方退身，再退就是墙壁了，这个时候只有转个身。在你转身之际，回光一荐，就见到本来了。现在很多师父没有这个手段，你去问他，他说：“你们自己去参，又不是我参。我参是我的，你参是你的。”如果真是这样，那么要你师父干什么呢？所以这时阿难如果能回过身来就好了。

无奈阿难还是不能领会，阿难说：您问我以什么为心，我现在能推理思考、能追逐眼根中色尘影子的就是我的心。我们说，六根与六尘相对留下的影子就叫六尘缘影心。这就是攀缘心，就是妄心。

到这时佛已将阿难的病根看透了，于是呵斥阿难：“咄！阿难，此非汝心。”这个“咄”就是禅宗的棒呵，犹如雷鸣！可以使学人顿然心念不行，回光返照。在心念不行之时，并不是死人，也不是石头、木头，没有知觉，而是灵知了了。这个灵知了了不正是我们的本性吗？这样证道。是何等痛快！所以佛呵斥阿难，并告诉他：这不是你的心，这只是六尘缘影心！

“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。”

这时，阿难惊恐万分（矍就是惊慌的意思），从座位上站起来（避座就是离开座位），双手合掌对佛说：这不是我的心，那是什么呢？佛告诉阿难：这是你对眼前的尘境而生出的虚幻妄想迷惑了你，使你从无始以来，认此幻相为真实，遗失了你原本常住的真心，所以在生死苦海中轮回不已。

经文中为什么说是“前尘”呢？因为眼前的境界就像灰尘一样，淹没了我们心地光明，这些境界都是因缘合和，没有自性，因而是虚妄不实的。这些虚妄的境界就是相。“相想”就是相在心上翻滚，一会儿想这，一会儿想那，一会儿想金子，一会儿想女人，这就是妄想。就是由于这个妄想，使我们不只一生一世，而是从无始以来，经过多生历劫，在六道中轮回。但是至今我们仍执著这个妄想，抱着不放。把它当成是真实的，这不就是认贼为子吗？！为什么说是贼呢？因妄想执著使我们遗失了原本常住的真心（即“元常”），使我们丢掉了这个不生不灭的无价之宝，所以沦落在生死苦海之中！当然并不只是阿难一个人这样，我们众生都是如此。而现在阿难早已成道，可我们还在六道里头出头没，所以我们应该感到非常惭愧。现在佛教有很多法门，像净土、禅宗、密宗等等，都是为了帮助我们返本还原，超脱生死轮回的。我们只要一切放下好好修行，一门深入，就能得到真实受用。可惜现在很多师父分门别派，认为只有他那个法门好，其他的法门都不好，比较狭隘。其实修什么法门都要根据学人的根器来定。从前的师父很慈悲，能识取来人的根基。要是来人跟他不对机，他会说：我修得不好，我给你介绍一位更好的师父。并指示学人到什么地方去。可是现在的师父，

将弟子看成是自己的私有财产，对弟子说：你只有皈依我才好，别的师父都不好。假如你要再皈依别的师父，就好像叛变了一样。这样的师父收取徒弟，是为了名闻利养，这就是妄想执著。师父都这样妄心乱动，弟子怎么会证见本性呢？真是可悲可叹！

四、十番显见

“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，惟垂大悲，开示未悟。”

阿难对佛说：世尊啊，我是您最宠爱的弟弟，因见佛妙相庄严，光明自在，心生敬爱，故发心出家。现在我一心供养如来，乃至我以前走遍了像恒沙一样多的国土，不怕困难，不怕吃苦，为诸佛及善知识做侍者，发大勇猛心，承做一切难行之事，都是用此心。即使诽谤佛法三宝，永退善根，也是用此心。如果您说这不是心的话，那等于我没有心，和草木一样了。因为我离开这个对前尘所生起来的觉知之心还有什么呢？为什么您说这不是心呢？我实在是惊恐万分！并不只是我一个人是这样，在会的大众也和我一样惊惶失措。还是请您老人家大慈大悲，给我们这些没有悟道的人讲一讲。

这段经文，阿难说他受佛宠爱（宠爱有偏爱之义，这种爱就不

好了），因为阿难是佛最小的堂弟，所以阿难自己这么说。但佛可不是这样，因为佛对一切人都是一样平等慈爱，只是由于因缘有些差别，从表面上看可能有些亲疏之分，其实佛对众生的心是一样的。阿难见佛有三十二妙相，紫金光聚，所以发心出家供养如来。供养就是供给佛衣服、饮食、卧具、医药这四种日用所需。因为阿难发心做诸佛的侍者，所以多生历劫，阿难走遍了象恒沙一样多的国土，为诸佛和善知识做侍者。善知识必须理事圆融无碍，如果仅仅说到做不到就不是善知识。阿难是佛的侍者，不怕困难，不怕吃苦，发大勇猛心，行“一切难行之事”。这种“难行之事”在西藏密宗就讲得比较全面。因为修密宗的人，要消灭种种罪障，需经受种种严峻的考验。比如，有的人要到冰河中，赤身露体，冻得不得了，受冰河地狱之苦。还有的人，在天气热的不得了的时候，坐在大火炉边上烤，受火炮铜柱地狱之苦。还有的是在羊圈、猪圈中支个铺，住在当中受苦。修行要能经得起各种艰苦磨炼才行。当然学佛的目的并不是为了吃苦，但通过苦行可以磨炼人的意志，消除习气。这与外道以吃苦为目的，执著在吃苦相上是不同的。在我们内地，人们比较聪慧，只要学佛的人努力上进，不后退就是难行之事。因为有恒心是很难得的。有的人发心一两天很容易，要天天都如此就不容易了。很多人今天找个法来修修，过两天“哎呀！吃不消，吃不消”，休息一下再说，这样就难以成就。所以修行人要有恒心，要能发勇猛心，这就是难行之事。

阿难说，如果他离开对前尘所生起来的觉知之心，就没有心了。因为他发心学佛用的是此心，即使不学佛，甚至诽谤佛法三宝，也是用此心。离开此心还有什么呢？讲到这里就非常关键了，阿难这里所说的心仍然是妄心。离开这个妄心，就是妄心息处，这个时候，你并不是死人，不是和草木一样没有知觉，仍然是了了分明，这是

什么呢？这就是空寂灵知！空者，一切事物都没有；寂者，不来不去，不动不摇；灵知者，了了分明呀！不信诸位试试看（此时元音上师一击掌），“啪——”一声……

此时前念断处，后念未起之时，不正是这个了了分明吗？！这个了了分明是什么呢？学人能当下荐取，就是见性了。所以见性，不是难事呀！不需要经过几十年、几百年的参禅。在这当下一击之际就能够证见本性。见本性之后就需绵密保任了。绵就是长久、连绵不断；密就是要勇猛精进、不疏松，就像我的手指张开空气就从指缝中透过去了，如果我的手指紧闭就没有缝隙了，这就是密。要保住什么呢？就是要保住这个妙明真心，无所住着，时时空寂，时时灵知。时时空寂灵知而又不住空寂灵知。假如住在空寂灵知上，还是有所住，还是妄想心。因为你还有空寂灵知之心在，在禅宗里，这就叫“圣堕”。堕落在圣位上，还是有生死。我们说要归无所得，任何事都不可得。归无所得正是大得。所以这个真心并不需要诸位费多大力气，只要回光返照，当下就是。只是诸位要有福报，什么福报呢？要敢肯定“噢！这就是真心。”毫无疑问，这就是多生历劫所培养的善根、福德。假如你不敢肯定“哎呀，恐怕不是吧？”，这就是缺少善根福德。要生西方极乐世界也是如此，《阿弥陀经》不是说“不可以少善根、福德、因缘得生彼国”。所以要生西方极乐世界也不能缺少福德。以前我们讲过，有一位居士，临终时西方圣境已经现前，就要生西方。这时，他最亲爱的小老婆一哭，他的心就乱了，结果就退回来了。这就是因缘不凑，因缘不凑巧就是缺少善根福德的缘故。缺少善根福德，不能当下承当，不敢肯定，就只能继续修法了。就像念佛者念佛，参禅者参禅，修密者修密，这样慢慢地培养善根福德。学佛人有五种根器；第一种就是人天乘。对于这类人就是教他们做做好事，培养福报，临终后可以升天，或

者不失人身。比如基督教、天主教，伊斯兰教都是这样。第二种就是声闻乘。对于这类人就是教他们偏空之理而证有余涅槃。第三种就是缘觉乘。对于这类人就是讲十二因缘，这类人仍然是小乘根基，你让他发大心，比较困难。只有等到他们证得罗汉果位之后，他们才能做到。第四种就是菩萨乘。这类人发大悲心，自觉觉他，勇猛精进。他们不生西方极乐世界，就在这个世界中与众生滚在一起，救度众生。众生不度尽誓不取佛位，这就是大心菩萨。第五种就是佛乘，这类人是圆顿根器，不需要经过渐次方法，一言之下，一切都了。学佛要根据人的根器，一点都不能勉强。就像现在我给你们指示真心一样，如果硬要你们当下肯定，就像按牛头吃草一样。牛不吃草，你将它的头按进草堆里，嘴里嘟囔着：朝这看，朝这看。这样就不行。因为这件事非同小可，勉强不得。

讲经，不能只依文字来解释，应该讲解出经文的真实意义。《楞严经》重要的真实的意义就在于指示我们的真心，这就是心地法门的的核心所在。在宗下这就叫“画龙点睛”，就是指示给我们看什么是真心。在教下就叫做“点中言”，就是讲解经文中的要义，光是依据文字来讲解就没有多大意义了。

阿难这时仍然不能理解佛法的妙义，因为他离开妄心就不知所从了，这就是众生的特点。众生之所以成为众生就是因为他认妄想为心，并在此基础上妄中求妄，求蹊跷，玩弄小聪明。使用种种花招向人们显示：我能这样，我能那样，欺骗诱惑别人。妄心妄动，虽然能促进物质文明的高度发展，但是因为人们缺乏智慧，人类的欲望也越来越高，贪心也越来越强，所以虽然物质文明发展了，但是世界并不安宁，到处是战争与暴力，这都是由于人们执著妄想造成的。所以大家要是能学佛，把妄心息下来，检点一下自己的行为，这个世界就美好了。否则，争了一辈子，到头来还是要空手而去，

真是冤枉啊！所以，阿难再三请佛为我们这些未开悟的众生开示，使我们能够离开虚假的幻相，恢复我们本来自在，本来不生不灭的真心，脱离生死苦海，这正是佛的悲心啊！

“尔时世尊，开示阿难及诸大众，欲令心入无生法忍。于狮子座，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。”

无生法忍是什么呢？“无生法”就是说一切事物都是不生不灭的。“忍”就是心肯，就是我在这里说法，你们心里肯不肯接受。如果我说人是有生死的，大家都肯接受；如果我说人是没有生死的，大家就不肯接受了。因为大家都看到小孩出生了，也看到别人病死了或老死了，这不是有生死吗？你为什么要说生不死呢？他不肯接受这个观点。实际上，当我们证见本性的时候，就会知道我们的的确确是不生不死的！无生法忍就是说大家能够接受、认可一切众生都是不生不灭的这个真理。

这时，佛希望阿难及诸大众都能入无生法忍，接受不生不灭的道理。所以佛坐在“狮子座”（狮子座就是形容佛的座位非常庄严威猛）上，一边摩着阿难的头顶（摩顶有两层意思：一是护惜阿难，因为佛讲了这么长时间，阿难还是不领悟，所以佛很怜惜阿难；另一层意思是希望阿难能开顶门之眼。）一边继续开示。佛说：一切有生有灭的事物，都是从妄想心中生出来的。世界的一切因果，乃至于一粒微尘都是因心而有。

这段经文中的“诸法所生”就是指一切有生灭的事物。“唯心所现”就是说一切色相都是从妄想心中生出来的。这里所说的“心”指的是第六意识。我们前面讲过，因无明熏真如，妄想就升起来。

结想成蕴，蕴集不散，就形成了色，就出现了地水、火风四大种性。再进一步，结色成根，就形成了我们的眼、耳、鼻、舌、身、意六根。这就是心生种种法生，由于心动的缘故就形成了形形色色的世界。形形色色的世界产生之后，再反过来熏妄心，这就是法生种种心生。妄心妄动，这个世界就变成现在这个样子。世界上一切事物的产生都必然有其因果。但凡夫不怕造恶因，只怕受苦果。那些罪犯在抢劫别人的时候，就不会想到自己因此要受到惩罚。这就是目光短浅，没有智慧。凡夫只看到眼前利益，贪得无厌，不惜造业。等到果报来临时又怨天尤人，不知道这正是自己造成的。比如那些杀人犯被抓起来枪毙时，却吓得不得了，可当时为什么想不到杀人者必偿命的道理呢？！菩萨就比较有智慧，因为他懂得因果的道理，不会去做坏事。由于不造恶因，就不会受苦果。世界上的一切事物都离不开因果。现在的科学家发明创造正是利用了因果律。当我们把水加热就可以产生蒸气，产生的蒸气又能推动火车，这就是因果律。如果我们违背了这个规律，就不可能发明创造。所以因果是不能颠倒的，但对于大修行人来说却不同，他们能够超越因果，能够洒脱自在。下面讲一讲百丈野狐的公案：一天，百丈禅师上堂说法，讲完之后大众都散了，只有一个老头还不走。于是百丈禅师问：“您有什么事？”老人说：“我不是人。在过去迦叶佛时，我曾住此山，因学人问：‘大修行人落不落因果？’我回答说：‘不落因果。’于是五百生堕落成野狐身。现在请和尚代为下一转语，使我脱去野狐身。”于是就问：“大修行人落不落因果？”百丈禅师答道：“不昧因果。”老人于言下大悟，作礼道：“我已经脱去狐身，住在后山，请和尚能依照亡僧的礼节治丧。”第二天百丈禅师带领僧众，在后山岩石下挑出一条死狐狸，依礼火葬。所以，对大修行人来说，就可以超越因果。超越因果就是不昧因果，而不是否定因果。

修行圆满就可以这样潇洒、自在。

世界上任何事物的产生都有一定的原因，都必须具备一定的条件，这就是因缘。条件（因缘）一旦改变，这个事物就不存在了。所以说一切色相，都是因缘和合而成，究其根本却是空。那么这些色相是怎么来的呢？我们前面讲过，就是从我们妙明真心中生出来的。所以说：一切因果，乃至世界的一粒微尘，都是因心而有。这就是说，一切色相都是因缘和合，本身是空，它的体就是我们的妙明真心。再换句话说就是：一切色相都是真心的变现，都是真心的妙用。我们可以看见男女老少，饮食起居，山河大地，草木丛林……种种法相，就如同看见我们的真心一样。只要不住着，处处都是法身的显现，如果硬压住念头落于顽空，就如同土木金石一样没有知觉，就看不见了。那么，在用功修法的时候，一下子境界现前了，究竟是见、还是不见呢？

六祖大师的弟子神会问六祖：“和尚坐禅，还见不见？”注意：神会在这里提出了是见、还是不见的问题。六祖没有直接回答，信手打了神会三拄杖，反问：“吾打汝，是痛不痛？”这很不好答，痛是凡夫俗子，不痛是土木金石，痛不痛啊？神会答：“亦痛亦不痛。”很轻巧、蛮巧妙。我的心已经空了，不住在痛与不痛上，所以也痛也不痛。六祖大师肯他吗？没有马上肯。因为他也可能倒在两边——痛、不痛，一边倒有、一边倒无。六祖也没有马上否定他，要考考“亦痛亦不痛”是不是他的真境界，就借他的语脉随口答了他的问题：“吾亦见亦不见。”神会问：“如何是亦见亦不见？”这下狐狸尾巴露出来了。痛与不痛、见与不见，本是同类的问题。自己刚答过“亦痛亦不痛”，却不明白“如何是亦见亦不见”。可见那答语只是口头工夫，并不踏实，脚跟不点地啊！六祖大师慈悲为人，要借他这一问提携他，指导他见性，于是痛下钳锤：“我之

所见，常见自心过衍，不见他人是非好恶，是以亦见亦不见。汝言亦痛亦不痛如何？汝若不痛，同其木石；若痛，则同凡夫，即起恚恨。汝向前见不见是二边、痛不痛是生灭。汝自性且不见，敢尔弄人！”六祖一针见血地指出他落在生灭两边，激励他明见自性。神会根性大利，当下离开两边，自性朗然现前。于是礼拜悔谢。六祖又说：“汝若心迷不见，问善知识觅路。汝若心悟，即自见性，依法修行。汝自迷不见自心，却来问吾见与不见。吾见自知，岂代汝迷？汝若自见，亦不代吾迷。何不自知自见，乃问吾见与不见。”神会再礼百余拜，求谢过衍，服勤给侍，不离左右。他这是报师恩啊！

我们看这个公案，不能着在痛与不痛、见与不见上。这像是一副手铐、一付脚镣摆在面前，看你能不能脱开。说痛说见手铐搭上去了，不痛不见脚镣搭上去了，脱不开不行啊！我们平常用功应脱开事相，做任何事都不着相，并不是不做事。做事着相——倒在有边，不去做事——倒在无边，都不对。真如佛性不是死的、不是顽空，它能生种种法相、能起种种妙用。佛性本体不能离开相用，体相用一即三、三即一。所以，见与不见这个问题，在宗下、在教下都非常重要。

从前，藕益大师有个弟子在扬州高旻寺打佛七，拼命用功，以期成就念佛三昧。他念佛精进勇猛，一下子西方圣境现前了，阿弥陀佛、观世音菩萨、大势至菩萨、莲池海会圣众……统统现在面前，“阿弥陀佛”四个字金光灿烂。他很高兴，告诉藕益大师：“我向左走一走，阿弥陀佛向左转一下；我向右走一走，阿弥陀佛向右转一下。境界好得不得了。”藕益大师是一位明眼人，告诫他：“不许着此相！”着相怎么行啊？着相就会着魔，《楞严经》就讲了五十种阴魔。虽然我们念佛生西是要见佛，是要去西方净土修行成佛，

但一样不能着相。一着相就有所住，因执相之故，就不能证到念佛三昧。念佛三昧是正受，不受一切受，任何境界现前都不动摇。因不受之故，一切妄境不现，就会透过相见到自己的本性，亲证念佛三昧。若住在境上，就被前尘遮蔽了心光。心光不能透脱，就见不到本性了。

记得有一次我去随喜一个法会，有位法师在上面讲法，讲诸法空相。墙上挂了一张佛像，佛像头上有光圈。法师指着佛像问：“你们大众还见么？”有人答：“不见。”法师认可。其实他答得并不对。不见？你的眼睛做什么用？我们修法做功夫难道是闭着眼睛吗？这样做功夫是死的呀！天真佛性玲珑剔透、能生万法，证之便得真实受用，闭着眼睛不见怎么能行？见性实际上是透过事相见到本性，事相都是从自性中流露出来的，不是凭空生出来的。禅宗说：“隔山见烟便知是火，隔墙见角便知是牛。”譬如我们看见树在摇动，就知道这是风来了。林中画风不写树，那怎么画风啊？同样，当我们看见一切境界的时候，就知道这是佛性的妙用。只要我们不着在境界上，就是随时随地见性，正如《六祖坛经》所说：“见性之人，……抡刀上阵，亦得见之。”

所以，见与不见这个问题，在佛教的修行中非常重要。只要我们把这个关键掌握好，把能见所见都摄于一心，这样，修行起来就容易多了。

现在看经文：

“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？”

草是微不足道的，可它能够长出叶子。缕就是丝线，丝线可以编织出种种东西（比如：衣服），最简单的就是打一个结。叶从草生，叶的根源是草，叶有草的体性。结是缕成，结的根源是缕，结有缕的体性。

佛告诉阿难：所有的世界，乃至世界上所有的东西，哪怕是微不足道的草叶、缕结，若追究它的根源，都有来处，都有体性。任何事相都不是虚无缥缈、都不是没有来由，都是由体生起来的，没有体就没有相。即使是虚空，也有虚空的名称和相貌。虚空尚且如此，那么，能生起一切心的“清净妙净明心”，怎么会没有本体呢？

“性一切心”的“性”字，是指佛性。本来是名词，在这里却作动词用。性一切心，就是从佛性生起种种心。“清净妙净明心”的“心”字，也是指佛性。佛性以“清净”为体，以“妙、净、明”为相，以“性一切心”为用。本体清净，是说佛性根本就不会被污染，并不是用过以后就脏了。如果我们真的不着事相，妙、净、明的心相就会朗然现前，内心充满清净、光明，妙不可言。非语言所能描述，非思维所能揣测。即使是着了事相，也只能遮蔽妙净明之相，而于本体无碍，本体依然是清净的。譬如珍珠埋藏地下，虽然外面包着泥土，显不出珍珠之相，但珍珠本体依然是玲珑剔透的。六祖大师悟道时说：“何期自性本自清净，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”自性就是佛性。本自清净，是言佛性之体。本不生灭，是言佛性之妙相。眼前所见的任何有相的事物，都是生灭不停的，佛性却是不生不灭的，妙不可言啊！本自具足，是言佛性之明相。无量光、无量寿一体具足、一时具足，明明大千界啊！本无动摇，是言佛性之净相。清净无染、不变不移、不动不摇。能生万法，即“性一切心”，是言佛性之用。佛性就是妙明真心。日月星辰、山河大地、草木丛林、

花鸟鱼虫……乃至草叶缕结，一切事物都是从妙明真心生起的，妙明真心是一切事物的源头。“物不自物，因心故物。”若无妙明真心，一切事物都不会有的。妙明真心怎么会没有本体呢？我们要想亲证这个本体，就必须舍弃一切贪求，不住一切形象，或念佛、或参禅、或修密，渐渐脱离妄想执著，心胸宽阔如同虚空，进而豁然打破这个虚空，就会亲证本体、亲见本来面目，那就是见道了。

“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。”

执是执取，吝是吝惜。觉，在这里是指起心动念，面对事物的时候，初念一起，就叫做觉。观，在这里是指思量取舍，琢磨琢磨，考虑考虑。分别觉观，就是面对事物的时候生起分别心，这事对我好不好呀？若有利于我，盘算怎样得到它；若有害于我，盘算怎样驱除它。这样就算是明明了了地知道这件事了。其实，这样的“所了知性”是妄心，不是真心。妄心虚妄不实，只是六尘落谢的影子，没有本体。“心不自心，因物故心。”譬如我们面前摆着一个录音机，我们就生起录音机之见，有了录音机的概念。假如我们根本就没见过、也没听说过录音机，还会有录音机的概念吗？所以妄心是假的，对境而有、离境而无。

假如你执取这个心是妙明真心，从而去吝惜它、保护它。那么，这个心就应该是：即使离开“色声香味触法”六尘，即使离开所面对的事物，也有完全属于自己的体性（全性）。比如你现在听我说法，前面讲到七处征心，你就明白了应该把妄心驱除掉。你是听我说了之后才有了此心，假如我不说法、你不听法，还会有此心吗？

此心是因分别声尘而有啊！“分别觉观”这样的“所了知性”，对境而有、离境而无，没有完全属于自己的体性，这是第六识的现行，不是妙明真心，而是妄心。妄心因“分别觉观”而起，遮蔽了真心的光明，使你见不到妙明真心。我们学法修行，就是要把这样的妄想执著之心驱除掉。但这绝不是压念不起、落入断灭。

请看下面的经文：

“纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。”前面讲的是对境生心，着相了，不对！现在讲对境所生之心泯灭了，也不对！

见闻觉知，即见闻嗅尝觉知，是六根——眼耳鼻舌身意的功能。见属眼、闻属耳、嗅属鼻、尝属舌、觉属身、知属意。内守幽闲，幽是幽静，闲是不动。打坐修行的人往往有这个毛病：锁闭六根，不见不闻，空空荡荡，平平静静，死守这种心态不动，他就以为这是见到了诸法空相，其实这是偏空。着色相是偏有，泯色相是偏空。妙明真心非有非空。它无相可寻，故说它非有；它能起种种妙用，故说它非空。所以空也着不得、有也着不得。着个空，空还是有，因为有个空在。

纵然锁闭六根，泯灭一切见闻觉知，死守空荡悠闲的心境，这还是法尘，还属于分别，还是光影门头的事，不是妙明真心。

凡夫的习气，执著得厉害，处处着有。那就从有上起修，逐渐进步，把着有的习气了了。不着有的时候，又容易落入无记，无记就是偏空。偏空下去会变成土木金石，这个还是分别影事、法尘上的妄见。这都是毛病。不要着有、不要着空，空就是有、有就是空。本体非有非空、即有即空，能起妙用，能生万法。观世音菩萨讲耳

根圆通时说：“……闻所闻尽，尽闻不住，觉所觉空，空觉极圆，空所空灭。……”空也不可得啊。空也要打破，不打破不行。禅宗讲：虚空粉碎、大地平沉。假如虚空不粉碎，有个空在，滞在心里，光不透脱，还是法尘分别影事。这只是影子，不是真正的主人公。所以不能着有，也不能着空，空有皆不住，一切不可得。“无眼耳鼻舌身意、无色声香味触法……心无挂碍”，不是说对境有心、还是无心。而是活泼泼地，“啪”地一下，前念已断、后念未起，当下是真空实际理地。真空不是断灭，还有个了了分明在啊！这是离念的灵知灵觉，这个知觉没有能知所知，没有能所相对，是绝对的。这才是本命元辰，它的体性就是无相，并不是个什么有相的东西。

我们接着看经文：

“我非敕汝执为非心。但汝於心微细揣摩：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，则汝法身同於断灭，其谁修证无生法忍？”

前面刚刚讲到：“分别觉观”不是妙明真心；“内守幽闲”也不是妙明真心。

佛对阿难说：并不是我有意令你认为这些都不是真心。即使我不告诉你，你也应该自己仔细揣摩一下。揣摩，就是思考思考、研究研究。你自己细心想想：假如离开前尘，也就是离开眼前的一切色境界或圣境界，你还有分别心在吗？如果离开前尘还能分别，那么分别心就是你的真心了。前面讲过，分别心是妄心，对境而有、离境而无。分别心离开前尘是绝对没有自体的，所以分别心绝不是真心。

佛继续启发阿难：如果分别心离开前尘便无自体，那它就是前尘分别影事，是“色声香味触法”一切境界的影子，而不是妙明真心，而不是法身，不能依之修证无生法忍。为什么呢？因为前尘并不常在，前尘是变迁不定的，所谓“沧海桑田”，一直在变来变去。在前尘变灭的时候，分别心就像龟毛兔角一样，也就随之没有了。龟没有毛，兔没有角，龟毛兔角是比喻根本没有、并不存在、没有自体。如果分别心是真心、是法身的话，当这样的“法身”随着前尘一起断灭的时候，谁来修证无生法忍啊？忍有认可之意，无生法忍就是认可法身不生不灭，即亲证妙明真心，也称见性，也称开悟，又叫阿鞞跋致。

僧问大随禅师：“劫火洞然，大千俱坏，未审这个坏不坏？”这个，是指妙明真心，也就是佛性。佛性不生不灭，怎么会坏？若错认分别心为佛性，那就坏了。大随禅师只用一个字作答：“坏！”大随禅师怎么知道他是错认分别心为佛性呢？从这僧所问的话就可以看出来。其实，劫火是假，大千非真。将佛性与劫火、大千联系起来，劫火、大千就是前尘。这样的“佛性”分明是前尘分别影事，而不是妙明真心，所以大随禅师答他：“坏！”

我们说的是妄心本无，不是说没有真心，真心是有的。前面讲过，连草叶缕结都有体性，何况真心！真心即法身。如果法身没有了，那么报身、化身也就都没有了。这岂不是落空了么？这岂不是断灭了么？

“即时，阿难与诸大众默然自失。”

这时，阿难和诸大众的妄心都起不来了。大家好像失掉了自我，讲不出话，无法申辩，这就是默然自失。至此释迦佛把大众的妄心

都破光了，能与释迦佛辩论的还有什么心呢？穷遍思维再也找不出来了。大家默然自失，开不得口，动不得念，言语道断，心行处灭，当下妄想空净，一念不生，了了分明，刹那间省悟了。哦！以前执虚为实、认假作真，原来以前都错了。

雪窦禅师说：“二十年来曾苦辛，为君几下苍龙窟。屈！堪述！明眼衲僧莫轻忽。”这里的“君”，是指佛性。为了寻找佛性，为了见性，雪窦禅师二十年来吃了多少辛苦啊！就像几下苍龙窟一样，九死一生。屈——原来以前都错了！堪述——是为了启发后学：明眼的衲僧千万不可轻视这个、千万不可忽略这个啊！

“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。”

次第就是顺序。九次第定就是九种禅定：四禅、四无色、灭受想。从低到高，按顺序从一种定进入另一种定。四禅：初禅、二禅、三禅、四禅；四无色：空无边、识无边、无所有、非想非非想；灭受想定又称灭尽定，把“色受想行识”五蕴里的“受”和“想”灭掉。一接触外境，这是什么呀？就领受了。蕴是蕴藏、蕴积的意思，领受得多了蕴藏起来，就是受蕴。领受以后就想：哪个对我有利，哪个对我有害，有利的怎样得到它，有害的怎样消灭它……这许许多多的想法蕴积起来，就是想蕴。打坐做功夫，先粗住，再细住，然后是欲界定、未到定，未到定就是还没有到初禅。继续打坐做功夫，生起八触十功德，就到了初禅。然后从初禅经过二禅、三禅、四禅，进入四无色定。经过空无边、识无边、无所有，到了非想非非想定，还有一丝想蕴未灭。最后把受蕴和想蕴全都灭尽，就是灭

受想定了。

漏就是烦恼，烦恼就是贪、瞋、痴、慢、疑、恶见。恶见就是身见、边见、见取见、戒禁取见、邪见等，这些见解称为“见惑”，贪、瞋、痴、慢、疑等心态称为“思惑”，这是粗分——粗粗地分类。若是细分那就名相太多了：俱舍宗分见惑为八十八品，唯识宗分见惑为一百二十品；思惑呢？思惑可分为九地八十一品。这些名相很繁杂，对于先断哪个、后断哪个在教界还有争论，在这里我们就不细讲了。总之，见惑和思惑都属有漏，把见惑和思惑这二惑都断尽了就是漏尽。不得漏尽就是没有断尽二惑，那就不能证成阿罗汉果。为什么不能成阿罗汉呢？因为在修法的时候不是用真心来修的。真心就是“大佛顶如来密因”，就是妙明真心、就是佛性啊！它是不生不灭、不来不去、不动不摇的。不用真心修法，而用对境生起的妄心来修，就比如煮沙成饭，无有是处。虽然能修成功九次第定，但还是不得漏尽成阿罗汉。

生死妄想，就是有生有灭的妄想。

佛告诉阿难：现在世间一切修法、学法的人，纵然能修成九次第定，也不能断除见思二惑、证阿罗汉果。为什么呢？因为他们执著有生有灭的妄心，误认为妄心就是真心。所以你如今虽然号称多闻第一，但你不用真心修行，还是不得漏尽成阿罗汉，还是没有证成圣果。

石霜庆诸禅师圆寂后，大众欲请首座继续主持法席。石霜禅师的侍者（九峰道虔禅师）对大众说：“须明得先师意，始可。”首座不服，反问：“先师有什么意？”九峰说：“先师道：‘休去，歇去，冷湫湫地去，一念万年去，寒灰枯木去，古庙香炉去，一条白练去。’其余则不问，如何是‘一条白练去’？”首座答：“这

个只是明一色边事。”九峰不肯他：“原来未会先师意在！”首座一听，恼了：“你不肯我那？但装香来！香烟断处，若去不得，即不会先师意！”侍者马上点上香，香还没有燃完，首座就已经坐脱了。九峰抚摸着首座的背说：“坐脱立亡即不无，先师意未梦见在！”诸位在这个地方注意了，如果修成九次第定，能入灭尽定，就可以坐脱立亡了，但那是真成道么？不一定啊！要明见真心才算数。禅宗有言：舍利十斛，不如转语一句。若不明见真心，任你坐脱立亡、舍利无数，也只是一色边事。

有人提出问题来了：九次第定修到最后，灭受想定也修成了。修成灭受想定，不受一切受，思想也没有了。这就是说，思惑已经断尽了。思惑已断的人，分段生死就应该了了。为啥经文上说，九次第定修成以后，也不得漏尽阿罗汉果呢？

这个问题问得很好。现在从两方面答一下：

第一、注释《楞严经》的人很多。有些人讲，修九次第定，到成就的时候，三界九地的思惑都已经断尽了。

我们上次讲过，三界就是欲界、色界、无色界。九地就是欲界里的五趣杂居地，色界里的四禅：离生喜乐地、定生喜乐地、离喜妙乐地、舍念清净地；无色界里的四空：空无边处地、识无边处地、无所有处地、非想非非想处地。这九地里，每一地都有上中下三类思惑，每一类又可细分为上中下三品。如此，每一地都有九品思惑。

他说的修成灭受想定能断尽思惑，就是指这九地八十一品思惑都断尽了。那么见惑呢？他说是没破。因为见惑没破，知见不正，就会认假当真，遇境还会沉沦。见惑不破，就不得无生智。见惑破了之后，才能得无生智。见惑、思惑都破了，才能证得阿罗汉果。见惑还没破，无生智不得，所以不能够证到漏尽阿罗汉果。

第二、如果修行人不晓得不生不灭的真心，在那里执著生死妄想，像阿难一样，误以妄心为真实，就会认假迷真，这就是见惑，是知见不正。见惑如果不破，前尘是不会丢完的。我们面前讲的色、声、香、味、触，这种种的尘境，他挥不开、丢不完。前尘既在，思惑哪能说破尽呢？他沉空守寂，不对境，好像没事。一旦对境的时候，他就生心了。心生的时候，种种欲望就来了。这样看来，思惑并不是破尽了。见惑是迷于理，就是道理上不明白；而思惑是迷于事，事情当前的时候，心就发昏了。理既不明，思想怎能全清爽呢？道理都没弄明白，遇到事情，心能不动吗？所以说，虽然能够修成九次第定，也不得漏尽阿罗汉果。

相宗里有的人说，修行应该先破见惑，后破思惑。因为见惑是分别所生，分别所知障叫见惑。而俱生所知障与烦恼障是思惑。俱生，就是于无始以来就有的。一定先破分别的，后破俱生的。一定是先破见惑，后破思惑。不可说先破思惑，后破见惑。由此可见，修成九次第定，而不证阿罗汉果，讲得不对，连《楞严经》经都是伪造的了。其实他的解释是没有道理的。细细思量，假如九次第定修成功了，灭受想定是否真能破思惑？我想并没有破。为什么呢？他是伏的，把思惑伏到里面了。因为他在修定的时候，不是用真心修，是用妄心修的。克制妄心，压念头不起。如同把石头压在草上，叫草不要生起来，这并不是从根本上解决问题。草压在石头下，等拿掉石头，草又生出来了。灭受想定修成之后，所得的定是有劫数的，劫数过了之后，他出定了，反而要来个大的翻动，妄动的习气比从前更厉害十倍。

玄奘法师到印度取经的时候，就看到一位法师在山里等释迦佛降生说法。这法师在释迦佛降生之前，就住在山上啦。玄奘法师是修道人，在路过这座山时，看出这个山上有紫气，知道山里有修道

人，于是让大家去寻找。因年代太久，洞口已没了，碎石、树木倒塌，封住了洞口。好不容易挖开洞口，见里面有一个人坐着。玄奘法师的弟子说：哎呀！死了吧。玄奘法师说：不是的，他是修灭尽定。便拿磬在他耳边敲，使其出定。出定之后，他看见玄奘法师身穿袈裟，以为是释迦佛来给他传法了。玄奘法师告诉他，释迦佛已经圆寂了。他听后痛哭流涕，觉得错过了机会，空等了一场。玄奘法师告诉他：“你不要哭，震旦正在兴起大乘佛教，你可到那边去投生。你这个身体这么多年下来，皮肤骨骼都不行了，不能用了，再去投生，换个新的吧。你要到高楼大厦、琉璃瓦、黄墙头的地方去投生。”那位法师就圆寂了。投生后，就是后来的三车和尚。为啥叫三车和尚呢？这个人投生在尉迟恭家里。投生后，习气大的不得了，原来修灭受想定压下去了杀、盗、淫，现在呢？是大杀、大盗、大淫。这样，他就闯了大祸，被打入太庙，要杀头了。按照唐朝法律，犯了死罪，出家做和尚可以免死。家人没办法，只好让他出家做和尚，不然要杀头的。三车和尚说：“我出家要带女人走。”问带多少？三车和尚说要装三车（三车和尚的雅号就是这样来的）。你看看，这还得了！所以说修灭受想定，思惑是断不了的。一旦泛起来，更是大得不得了。只好说“相似断”，好像断了，实际是包在里面。见惑迷理，迷于道理，知见不正。思惑迷事，遇到事情就泛起来了，思惑顶难破。因此我们说，有人修九次第定，定是有，但却是克制的，因其没有真正的无生智，所以不究竟。不究竟就不能得漏尽阿罗汉果。

这个理答复完了，如果还有疑问，等到以后有机会我们再讨论。

（一）举拳验见，显见非眼

“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。”

这段经文很容易懂，这里只讲讲“三昧”。简单地说，置心一处、一心不乱，就是三昧。铺开来说，那就太多了。《大日经疏》里就讲了五种三昧：入“阿”字门、一念法界，是毗卢遮那三昧；於莲花印一心不乱，是观自在三昧；於金刚慧印一心不乱，是秘密主三昧；於释梵诸尊之法门一心不乱，是净天眼三昧；于大悲藏云海中一心不乱，是普眼三昧，又称普现身三昧。要想得到三昧，就必须自己修行。若不实修，知道的理论再多，也得不到三昧。

阿难听了以后，再次悲心发动、潸然泪下，后悔自己以前不对。急忙向佛五体投地，虔诚顶礼。然后长跪合掌，向佛诉说：自从我发心跟佛出家以来，总想依靠佛的威神之力。我常常这样想：“不用我辛辛苦苦地去修行，”总以为如来会给我恩惠，将来会把三昧赏赐给我。不知道我的身心和佛的身心本是不能互相代替的。从而失掉了我的本心。我的身体虽然已经出家，像是个修道的样子，然而，心还没有出家，心与道还不相应。就像富家的儿子，逃离了父亲，结果一身贫苦。今天我才知道，我虽然听佛讲经听得多，但如果不修行，就等于没有听过。这就像：只是听别人说说食物，自己不去吃，那终究是不能饱的。

现在有些修净土的人说：阿弥陀佛四十八愿度众生，不用我念佛修行，只要我相信阿弥陀佛的愿力就行了。这哪儿成啊！阿弥陀佛不会拉我们去的。这不跟阿难一样吗？自己不肯用功修行，只等着佛的恩惠。“欲净其土，先净其心，随其心净，即佛土净”，心好比一杯水，佛好比天上之月。心水不清净、很浑浊，就映现不出天上之月。临命终时，非但见不到佛，生不到西方，而且业障现前，那就不由自主地跟它跑，随它六道轮回去了。永明延寿大师教导我们要好好念佛，每日要念十万八千，为什么呢？因为如果念佛得力，“阿弥陀佛！阿弥陀佛！……”十分得力，就把我们心水里的污秽消灭掉了，心水清静就映出明月，实相就现前了，亦即亲证“念佛三昧”。三昧不能靠恩惠，不能靠赏赐，必须自己努力修行才行。这还是显教的说法。

若照密宗的说法：佛是无缘大慈，对一切众生统统无分别地放光普照，无论是谁，你们都到我这里来呀！无奈众生害怕佛的光明，照得眼睛睁不开呀，快逃快逃，远离逃逝了，这是不相应啊。假如你修行得好，心水清静了，你的心也就光明了，你的光明与佛的光明两光相照，相得益彰，自然就合上去了。这么一相应，就生到净土了。其实是公修公得、婆修婆得、不修不得。说食不饱，靠恩惠赏赐是不行的。其实，给你说食就已经是恩惠了。

有的人讲，《普门品》上不是说了么：求男得男、求女得女、求财得财、求福报得福报……那不是恩赐么？唉！众生执著得厉害，佛菩萨慈悲心切，一开始无法使你信入，就先给你点甜头尝尝，你要福报就给你点福报，那是“先以欲钩牵”哪！

“世尊，我等今者，二障所缠，良由不知寂常心性。唯愿如来，哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。”

二障，是指烦恼障和所知障。详说这个道理，很深奥、很复杂，我们现在浅显地简单地讲讲。

比如我们现在用的这个录音机，它是自性所显现的。并不是天生就有个录音机，是大脑——第六意识根据客观环境的规律、根据电子学的原理研究发明出来的。那么，第六意识又是从哪里来的呢？前五识（眼耳鼻舌身）、第六识、第七识都是从第八识生出来的，五、六、七识的根子是八识。前五识起照境的作用，第六识分别思量，第七识搬运执取。第七识执著第八识为“我”，把前面的善恶造作搬到第八识，形成业力种子，这便是以后受报的因。一旦种子成熟，就会受到善恶之报，这就是果。人都知道前五识和第六识，而不知第七识，更不知第八识，在那里争论唯物、唯心。物是“所见”，心是“能见”。其实，世间的一切都是第八识的显现，“能见”是第八识的“见分”，“所见”是第八识的“相分”。心、物都没有离开第八识啊！

“相分”是境。“见分”对境产生“所知”，这时候还没有成“障”。由于不了解真心，起了法见，认为实有这个东西，这就成障了。譬如见到了录音机之后，不晓得这是真心的作用，着了录音机之相，哦！有这样一个东西，名字叫录音机，作用是录音，这是真实的。这就是所知障。烦恼障是从所知障生起的，认为实有录音机这个东西，就想得到它，如果得不到就烦恼。得到之后还是烦恼，这可是宝贝呀，不敢碰不敢摸，弄坏了可了不得。这就是烦恼障。世间人都是这样，在烦恼障和所知障这二障里滚来滚去。

我们修行人起心动念要修法、要证道，其实这是所知障。哦！我明白了：原来法法平等……这还是所知障，因为你还有个法执、有个见地在。所以禅宗说：“‘佛’之一字，我不喜闻！”念一句“南无佛”，便挑水打扫禅堂，要扫掉这一句佛号的污染。这就是

要去掉所知障啊！要去掉所知障，必先去掉烦恼障。烦恼障来是后来，去是先去，所知障是先来后去。

寂是不生，常是不灭。寂常心性就是不生不灭的心性，也就是妙明真心。

穷是穷尽、彻底，露是发露、揭示。穷露就是彻底地揭示出来。

道眼是见道之眼。了知妙明真心不生不灭，就是开了道眼。一旦开了道眼，就去掉了烦恼、所知二障，所知是智慧，烦恼即菩提。

所以阿难说：世尊啊！我们现在被烦恼、所知二障所牵缠，如同游子不能归家，是因为我们没有悟道，不能了知寂常心性妙明真心。恳求您老人家怜悯我们、护念我们，把妙明真心给我们彻底地揭示出来，打开我们的见道之眼。

如来不负众望，开示道眼，显现报身说法：

“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。”

佛胸口有个卍字，这个卍字是梵文，表示万德庄严、清净无染、吉祥如意。卍字涌出宝光是表法的，因为阿难求佛开示道眼，卍字就表示清净道眼，宝光表示清净道眼所生的功德。这功德是多生多劫积累的，万德庄严、吉祥如意，所以放出光来。晃昱形容明亮，耀眼生辉。有百千色是表法的，表示真心的妙用千变万化，妙用无穷，能生万法。

“十方微尘普佛世界，一时周遍”。十方就是东西南北四维上下，我们常说：四面八方，八方加上上下两方，就是十方。微尘就

是微细的尘埃，十方有多少佛世界啊？就像微尘那样多。一时周遍，那么多的佛世界刹那间都普遍的照到了。这是表示见性了，因为佛性本来就是满虚空遍法界的。《阿弥陀经》云：“彼佛光明无量，照十方国，无所障碍”，佛光既是如此，我们众生的光也是如此，只是被妄想执著封闭，不能显发、不能朗照。我们用功修法，就是要去掉这个妄想执著，定中的种种境界都不要睬它，不要住境着相。到了开悟的时候，就会刹那打破妄想执著，见到一线光明。为什么只能见一线光明呢？因为我们多生多劫妄想执著惯了，很难一下子全改过来，妄想执著只打破了一线，所以只能见到一线光明。这就是见性了，妙用也就跟着来了，由于只有一线光明，所以妙用的力量也很微弱。将来随着妄想执著的减少，光明增加，妙用的力量也增加。西方极乐世界的莲花也是表法的，莲花开表示心花开。花开见佛悟无生，表示开悟了，悟到了本来不生不灭。

“遍灌十方所有宝刹诸如来顶，旋至阿难及诸大众”。旋是旋即，立即、马上之意。前面刚说过，十方有那么多佛世界、那么多宝刹，每个宝刹都有一尊佛。释迦佛从胸口卍字涌出的宝光，普遍地灌注到那么多佛的头顶上，此后，立即就灌注到阿难和与会诸位大众的头上。这也是表法的，表示灌顶、表示加持、表示心心相印。报身放光也是说法，但不是开口说法，紧接着如来就开口说法了：

“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。”

大法幢比喻正知正见。建大法幢就是建立正知正见。要建立正知正见，就必须摧灭邪知邪见。一个一个邪见就像一幢一幢房子，要把这一切妄心都去掉，才能树立起正见。这就叫建大法幢。

妙微就是微妙。自性能生万法，世界上一切东西都是自性所生的，这多么微妙啊！而自性无相，它虽实有，你却看不见它，无法出示与人，秘密得很，这就叫密。虽有而不可得，虽不可得却能生万法。如何获得这个“妙微密”啊？至此言语道断、心行处灭，只能意会，不能言传，全靠以心印心了。一旦心领神会，原是本地风光，毫无秘密可言。禅宗有言：不会则“世尊有密语”，会则“迦叶不复藏”。不复藏，就毫无秘密可言了。不密而密、密而不密，那到底是个什么呀？那就是“性净明心”，也就是佛性，它本体清净毫不污染，能朗照十方起无量无边的妙用。这样的心（佛性）就是性净明心。亲证这个性净明心，就见道了。用什么见，用清净眼啊。所以见道就是得清净眼。得了清净眼就不会再着相了。

佛告诉阿难：我现在为你建立大法幢，使你扫除邪见、树立正见。也使十方世界的一切众生获得微妙秘密的“性净明心”，亲证本来，得到能见道的清净眼，使他们道眼通明。

如何能做到这一点呢？这就要想想办法，也就是世尊度化的方便，没有办法怎么能行啊！正如禅宗的宗师，要想使弟子开悟，就要有办法。若无办法，没有一点方便，只是叫弟子去死参“念佛是谁”，那怎么开悟啊！佛的方便法门很多，佛是有办法的。请看下文：

“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？”

佛叫阿难，你要先答复我。你看见我的光明拳的时候，这拳的光明是从什么地方来的呢？次问“云何成拳？”又怎能成为拳头的呢？第三“汝将谁见？”这个最重要。是什么在参念佛是谁呢？这

个见是谁呢？

“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。”

阿难只执著前尘，而不晓得真心。阿难讲：“由佛全体，阎浮檀金”，因佛身清净光明，就像阎浮檀金一样。阎浮檀，梵语，译为胜金。须弥山南有洲，多此檀树，其果汁入水，砂石成金，叫阎浮檀金。以此金一粒置一般金子中，悉皆失色。以此金一寸置于暗室，其光耀如白昼。以喻佛身金光如檀金，佛的身体像阎浮檀金颜色一样。“赭如宝山”，赭是说颜色红润，像宝山一样光明。佛问这光明从何而来，阿难说是清净所生，故有光明。佛问你用什么看到的，阿难说我是用眼看到的。“五轮指端，屈握示人，故有拳相。”手伸出来是掌、屈起来是拳，手握紧了就是拳头。

佛在这里是做个比方，先问阿难，光明是从什么地方来的？拳头是怎样形成的？用啥东西看到的？先问定之后再来讲道理。

“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？”

不用譬喻不大容易懂。譬喻就是比方。用知道的事比喻不知道的事，容易理解。如来讲：我告诉你呀！一切有智慧的人，还要用譬喻开悟，若没智慧更要用譬喻。“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，譬如拳头，假如没有手怎会成拳呢？譬如眼根，若没有眼根

怎会看见东西呢？用你眼根比方我拳头，其义均不？是说这个比方合适不合适？拳头是从手来的，若没手不成拳，那么没有眼就不能成见。用你眼根比方我的拳头，这样比方是不是合适呢？

“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，世尊你讲的对啊！假如无眼，我怎能看见呢？用我的眼比方如来的拳头是同类相比，是很相似的，没有差别。

其实这个理不相类似。因为拳无实体，拳是手生成的，伸出为手掌，屈起为拳。而见是有体的。刚才讲世间之物尚有体性，何况妙明真心呢？一定有体。而拳是假相。一伸为掌，不伸为拳。两者不相类似。阿难说是类似，这是错误的。

“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，惟见黑暗，更无他瞩。以是义观，前尘自暗，见何亏损。”

佛告诉阿难，用我的拳头比方你的眼根，你说是相类似的，其义不然，不是这样啊。“何以故？如无手人，拳毕竟灭。”譬如无手人怎会有拳呢？有手才能形成拳呀！“彼无眼者，非见全无。”没眼的人并不是没有见。比如瞎子他只见暗，黑洞洞的。只见黑暗还是有见啊。见到录音机、见到台灯、见到杯子是见，他见到黑暗怎么不是见呢？“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，惟见黑暗，更无他瞩。以是义观，

前尘自暗，见何亏损。”试问路上的瞎子，你们看见什么了？他一定告诉你，我眼前只有黑暗，其他什么也看不到。其实“前尘自暗”，我们眼前这些色尘本来都是暗的。能见到它们是因为光啊！灯光，太阳光等。假如没有光，怎么会看见呢？如果我们被关到黑房子里，没有光明，眼前也是一片黑暗，什么东西都分辨不出来，与盲人不是一样吗？世上的人错就错在，见到东西是见，见到黑暗不算作是见。眼前是黑暗还是见，你见的是黑暗，不能说不见。“前尘自暗，见何亏损？”见黑也是见，“见”哪里会损坏和欠缺呢？见是不坏的、不欠缺的。不看《楞严经》不晓得，众生原来都不晓得，哪里知道见暗、见黑也是见啊！

“阿难言：诸盲眼前，唯睹黑暗，云何成见？”

阿难跟我们一样的境界，盲人只看见黑暗，哪能看见东西，云何成见呢？我们说的是“见”，不是看见东西呀！“见”是能见之性，不是看见东西，这点很要紧。

“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？”

佛进一步问阿难，你说看见黑暗不能成见。我再问你，瞎子可以看见黑暗，有眼人在暗室见暗，这有眼人与瞎子都见暗，这是一样还是两样？是同、还是别呢？

“如是世尊，此暗中人，与彼群盲，二黑较量，曾无有异。”

阿难说，有眼人在黑房间见的黑暗，与瞎子所见的黑暗，是一

样的，没有差别。这样看来，见黑与见东西不关眼的事。为什么？刚才讲了，眼见东西要有增上缘。眼睛对色境的时候，没有增上缘是不成功的。增上缘就是空、明。假如没有增上缘，眼睛对色境的时候，还是看不见东西，这不关眼的事。见暗不关眼，见明又何尝关眼呢？假如不是增上缘显现光明，假如没有空间，你也不能见呀！所以说这与眼无关。

“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！”

佛又问阿难，假如是无眼的人，见到的全部是黑，忽然有了眼，比如有一个瞎子被医好，忽得眼光，还是前面这些色尘，又都可以看见了。“见种种色，名眼见者”，种种差别、形形色色的东西都可以看见。这种见，假如叫做“眼见”。如来下面要说明这不是眼见，这个眼睛是照，“见”是我们的心见。假如说瞎子“忽得眼光”是眼见，那么黑暗中的人在完全见黑暗时，忽然灯光一照，也能见种种色，这是因灯而见，就应该是“灯见”了。前面已说明瞎子医好能看见东西，是眼见。那么黑暗中人一遇灯光，见种种色，这就是灯见啦！“灯能有见，自不名灯”，假设说灯能够见到东西，那就不叫做灯，应该叫做眼了。“又则灯观，何关汝事”，假如灯能看见，那是灯看见的，和你不相关啊！

“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。”

“是故当知”，因是之故，我的比方你应当晓得了。“灯能显色”，灯是增上缘，把一切色境显现出来了。“如是见者，是眼非灯”。显现出来的东西我们能看见，却不是灯看见，灯只是使之显现而已。是眼睛看，而不是灯看。“眼能显色，如是见性，是心非眼。”眼能显色，眼譬如灯，眼根是‘见’性的增上缘。眼根不坏，增上缘就有了。眼根坏了，就等于在黑暗房间中灯没了。增上缘没了，就不能见。增上缘有了，事情才能成功。实际上能见东西的不是眼睛，眼根只是‘见’性的增上缘。缘具足了，就能见东西。眼根坏了，缘不具足，就不能见到前尘了。“如是见性，是心非眼。”见性，就是见到东西的本性。这个能见的本性是心，不是眼睛。

（二）因尘悟见，显见不动

“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。”

上面我们讲了十番显见的第一番显见：明暗无亏，显见非眼。我们“见”性，不是有了眼根才有的，我们的“见”性是本来就存在的。眼根只是增上缘，可以使“见”性起作用，帮助起作用而已，就像灯光帮助我们的眼睛起作用一样。黑暗里有灯光，我们就能看见各种景色。佛就是讲这个比方给阿难听。因阿难认妄心，不认真心。妄心是依据六尘（色、声、香、味、触、法）生起来的虚妄相想。假如没有前尘，没有色、声、香、味、触、法，这个心就生不起来。所以佛就把手握成拳头打比方：我有手，可以握紧拳头，假如我没有手，拳头就握不成，这是启发阿难。因为阿难说：我有眼

能看，没眼我就不能看了。佛问阿难，我这比方对不对呀？和你讲的一致不一致呀？我的比方恰当吗？阿难讲：蛮恰当。有眼能见，没有眼睛就不能见；有手就能握成拳，没有手就握不成拳。实际上，这掌、这拳头都是假相，可以变来变去，而‘见’性是不动的，见性不是因眼根存在才有的。眼根没有就是瞎子，瞎子眼根坏了，不能看东西了，但它能见暗，见暗也是见。尽管明、尽管暗，见性并没有亏损，这就是第一番显见——明暗无亏，显见非眼。十番显见都是充分表示，真心是存在的，不是因境界才有。

接着讲第二番显见——动摇名尘，显见不动。

阿难和与会的大众，听佛讲了见是心见、并非眼见的道理，知道佛讲得对，已无话可说。但还是没有彻底明白，还希望佛能大发慈悲，继续宣讲。大家合掌净心，等待着佛的慈悲教诲。

“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？”

佛当然知道大家心里想的什么，于是就伸开那软如舒兜罗绵、靛如网相光的手掌。像圆圆的车轮一样，张开五个指头。从自己刚成道时，在鹿野苑度五比丘讲起。

“为阿若多五比丘等，及汝四众”，阿若多，即憍陈那。阿若多是名字，憍陈那是姓。佛刚出家的时候，他的父王就派五个人跟着他。这五个人是谁呢？一个即是阿若多；一个是摩诃那摩，即拘利；一个是跋波；一个是阿舍婆阁，即跋提；一个是跋陀罗阁。这五个人陪释迦佛一道到深山修行，后来这五个人离开佛到鹿野苑去

了。鹿野苑是波罗奈国养鹿的地方，他们到鹿野苑修学外道去了。释迦佛雪山成道以后，先到鹿野苑去度五比丘，相继为他们说四圣谛法。四圣谛法即苦、集、灭、道，于是这五个人得道，成阿罗汉果。所以佛叫他们来说法，用他们的亲身体会讲。

“一切众生，不成菩提及阿罗汉，皆由客尘烦恼所误。”见性不动，不动是主人，动摇就是客人。客尘是打比方，妄心就是客尘。客是客人，尘是尘境。客尘迷住了我们的真心，那我们就修不成菩提道，也证不成阿罗汉了。遇事的时候，对境生心，烦恼就来了，这都是客尘烦恼所误。“汝等当时，因何开悟？今成圣果。”你们几个人，当时是怎么样开悟的？怎么样修成功的？佛是让他们用自己证成圣果的经过，来解阿难及四众之迷。

“时陈那，起立白佛：我今长老，于大众中，独得解名。因悟客尘二字成果。”

憍陈那年岁比较高，年高德重，所以称为长老。憍陈那讲，我于大众之中独得解名。什么叫独得解名呢？因佛说法时，他第一个先悟道，悟到佛说的真理，因此得解，晓得道理了，因此说他在大众中“独得解名”。

“因悟客尘二字成果。”陈那是在客尘二字上悟出了道理成正果的。这是什么道理呢？我们的身体生灭不停，像客人一样，客人就不能常住，头出头没，来来去去；也像灰尘一样，灰尘飘动不息，摇摆不停。是比喻我们的肉身和客人、尘土一样，来来去去不能常住。有客就有主，有尘就有空。我们今天在座的大家都是客人，待一会儿都要走了，而老魏是主人（这是打比方，因在老魏家讲经，故说老魏是主人，来参加法会的都是客人），他不走。主人常住，

客人不能常住。肉身就是客人哪。我们不看色身，要看见里面的主人。主人是什么？主人就是我们的‘见’性。第一番显见，‘见’性不是眼睛，‘见’性就是我们的主人。而我们错就错在只认客人、不认主人。这色身是幻身、是客人，它一刻也不停地变化。细胞的新陈代谢，一秒钟也没有停止过。大概一个月吧，全身的血液就都换了一遍，不是原来的了。但是我们只认这变迁不息的尘境，不认佛性空寂体。客对主、尘对空，憍陈那就在这两个字上悟道了。“见”性是不生不灭的。要识得“见”性，不要光看到法尘的浮动。大家都执著这个家庭，为妻子、儿子、金银财宝烦劳一生，捞，捞，捞！到最后一样东西也带不走，赤裸裸来，赤裸裸去。去的时候还不是完全赤裸裸，还要带一样东西，什么东西？“业”！业要带去，造的业还要跟你一道走。憍陈那他就聪明，佛对他讲过之后，他悟到了这个主人。他见到“见”性是恒常的。他见到本体是真空，不是昏糟糟的尘境相。

其实憍陈那的悟，只是悟了个小乘的涅槃。为什么是小乘的涅槃呢？他晓得了“见”性是常境，像虚空一样。六尘呢？就是色、声、香、味、触、法，像客人一样。舍客尘而得主空，自己本性得到了，已经得到了这么个小乘果。再进一步，这变动不息、来去不停、分段生死的客尘，当体就是如来藏妙真如性！如来藏不生不灭。不生，不是死死的不生，生生不息就是不生。因其不生，故也不灭。认得这个，即无生法忍。心不住境、尽起妙用，这就了了变异生死。大乘、小乘就差这么一点点。

“世尊，譬如行客，投寄旅亭，或宿、或食，宿食事毕，俶装前途，不遑安住。若实主人，自无攸往。”

世尊，比如行路的客人，匆匆忙忙的“投寄旅亭”，到旅馆里投寄住宿；“或宿或食”，或者住下来，或者只吃吃饭。住吃之后呢，“俶装前途”，还是要打起行李去赶路。“不遑安住，”不能够长住下来不再走。“若实主人，自无攸往。”假如他是主人的话，他就常住，不会走了。

“如是思惟，不住名客，住名主人。以不住者，名为客义。”

“如是思惟，不住名客，住名主人”。你来了之后不住就是客人，常住不动就是主人。“以不住者，名为客义”。不能常住，来来去去就是客。我们这个幻身，在这个世界的旅馆里就像客人一样。古人云：“夫天地者，万物之逆旅；光阴者，百代之过客。”天地就是我们住的旅馆，我们到这个世界上来，也等于客人一样的，烧烧吃吃，事情完结就走了。事情怎么完结？就是我们在这个世界上做了一番事业，造了一番“业”，到最后老死。死了嘛，“俶装前途”要走。到啥地方去呢？新业成就。宿业完结了，就是我们过去世所造的业，这一世已经都享完了，换个新的皮囊去享受新造的业。我们大家，各人的环境不同，是因为过去所造的业不同。“要知前世因，今生受者是；要知来世果，今世做者是。”我们今生所作所为，就是来世的果。带着今生所做的业走了。“不遑安住”，我们不能永远住下去，还要在六道轮回中转。“若实主人，自无攸往”，我们的‘见’性，不生不灭。不生不灭的真心有什么来去相呀！所以我们说生净土，很多年后转了个身，说“生者生矣，去者未然”，这是说主人翁没有来去相，没有生灭相。刚才说了，我们要了变异生死，不生当中不妨现生，不来不去当中不妨来来去去。所以说，如来者，不来而来，来而不来。为啥说不来呀？是晓得了主人翁啊。尽管来去，他是不动的。我们不能执著前尘、外境，前尘、外境是

客人。修道就是要认得主人翁，认得真心。把前尘、外境这些东西一放，就成就了。

祖师说，不要去念佛、参禅，多此一举，这是披枷戴锁汉！为啥这样说？因他逍遥自在了。随缘放旷，任运逍遥。识得本来的如来藏心，认得主人翁。凡夫只识得客人，不识得主人翁。差这一点，就不得了。僑陈那说，常住是主，不住是客，所以我就把这个幻身放下了。

“又如新霁，清旻升天，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。”

再作个比方，刚才的比方是客，现在的比方是尘，这就说完了客、尘两个字。尘是灰尘，比方雨过初晴，清新的阳光升起来了。“光入隙中”，就是光从缝隙中穿过。一片光的时候看不见灰尘，假设光从缝隙中射出来，就能看见阳光中都是灰尘。我们有这样的经验，看到一线阳光里全是灰尘，多得不得了。“尘质摇动，虚空寂然。”灰尘摇动不停，但虚空是不动的。“如是思惟，澄寂名空，摇动名尘。”他就这样想了，澄然而寂静的便是虚空，摇动不停的便是灰尘。这是比方我们用功修行，初除烦恼时的情况。而对大根器的人，直说“无修无得无证”，大根器人要放一切放，这种人是有，不是没有，但少。大多数人都需要一步一步地慢慢升进。初除烦恼的时候，等于是雨过初晴，空气清新。这是比方我们开始觉悟了，看到我们烦恼习气重得不得了，如在光线之中看到灰尘在飞。

这世界上的东西森罗万相，都是幻起幻灭、生灭不停，但是虚空却是寂然不动的。这寂然不动的虚空表示我们的真心，因为真心之体是寂常的。虚空中的灰尘是动摇的，动摇的灰尘表示我们的妄想。这样比喻很恰当，所以佛说：“如是。”对的，对的。

“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。”

这时候，佛要证明憍陈那讲的话是正确的。就把五个手指屈起来，握成拳头。屈起来又伸开，伸开又屈起来。这是啥道理呢？这是比方客人来去不停。问阿难：“汝今何见？”你现在看见什么了？

阿难说，看见如来的百宝轮掌（佛的手有百宝千波轮相，佛的脚也有轮相）在大众中展了再合起来，合起来再展开。

“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，有开有合。”

佛又问阿难：你见我的手在大众中开合。是我的手在开合，还是你的“见”有开合呢？

阿难回答：是您的手在开合，我的见是没有开合的。

“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。”

佛进一步问：什么东西在动，什么东西是静的？

阿难说：是佛的手在不住地动。而我的见性，连静也没有，哪能无住呢？无住就是不住，不住就是动。连静也没有，哪能有动呢？

佛说：对的，对的。

这也是比方，手在开合，见没开合。这下子阿难的见解已经比较正确了，晓得见是不动的，没开没合。但是，见不动也有差别，什么差别呀？是真正识得不动的见性了呢，还是暂住不动呢？比如客人和老人家是亲戚，见到了老人家，唠了一阵子，说暂住一个月。这毕竟是暂住，不是真正主人，老人家才是真正主人。要是把这个暂住的客人当成主人就错了。佛正是恐怕阿难还不是真见性，所以问他“谁动谁静？”叫你真正见清爽，什么东西动？什么东西静？阿难说，佛的手在不住地动，我的见性静也没有，哪能有动呢？这下阿难就真开悟了。动与见是相对而有的，假如没有动，见根本不存在。我的见静也没有，哪来动呢？所以不存在动。这个蛮要紧的。假设说“见”是静的，那就是暂住的客人，不是真见。动静两边都脱开，都没有，才是真静。阿难在这个地方已经明白了，见性也没有啊，哪能有住呢？佛认为他答的很对，所以说“如是”。

上面讲的是主客关系，下面讲尘空关系。

“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：汝头今日因何摇动？”

“阿难言：我见如来出妙宝光，来我左右，故左右观，头自摇动。”

佛再用尘空之意试试阿难。从百宝轮掌中发一道宝光在阿难右边，阿难就向右边看。再发一道宝光在阿难左边，阿难又转向左边看。佛问阿难：今天你的头为啥摇动啊？

阿难说：如来发的宝光在我的左边、右边，我左右观光，所以头就摇动。

“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。”

佛又问阿难：你看宝光，左右动头的时候，是你的头在动，还是见在动呢？和上面一样的，还要进一步问：是你的头动，还是你的见动？

阿难说：是我的头动。我的见性并不存在止（止是停止，和摇动相对而言），哪里有动呢？尘在飞舞，慢慢落下来，停止不动了，就是止。有止就有动，这是相对而言的。我们的本性是不动不静的，

所以说“尚无有止。谁为摇动？”不在相对上取舍。

佛证明阿难说得对：如是，如是。

一切尘相，色、声、香、味、触、法这些东西，它也有静的时候，但它的静是由动而静的。既是由动而静，就会由静而动。总是动静两边跑，不得常住。而见性本来如此，并不是由静而动、由动而静。所以阿难说，我的见性连止也没有，哪能摇动呢？这话讲得彻底。

“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？”

假设大众“以摇动者名之为尘，以不住者名之为客”，就识得了客尘两个字，客尘是烦恼。这些客，这些尘，它时刻在动，时刻在变化。无常故苦，于是烦恼就来了。你们看阿难头在摇动，而“见”没动；再看我的手有开有合，而“见”没有伸舒，没有卷起。为什么你们现在“以动为身，以动为境”？为什么把这个幻身当身体，把尘境当境界？

“从始洎终”，从无始以来，直到最后。到哪个最后呢？一直到我们成道，修成佛果为止。假设我们不修道，不成佛果，就没有终。因为六道轮回没有停止的时候，不会熄灭的。我们这个世界即使坏了，我们这些众生也不是就完结了。这个世界灭啦，业缘就把我们牵到别的世界里去了。在别的世界里还是六道轮回！等那个世界坏了，这个世界又成了，就又转回来了。成、住、坏、空，没有停息的时候，没有终止的时间，没有最后。我们要是用心修行，证

得佛果之后，那就叫终。

“念念生灭，遗失真性。”我们都认妄身、认妄境，把虚幻身当成我们自己的身体，把虚幻境当成我们宝贵的境界，恋恋不舍。心在动摇，生灭不停。把我们不生不灭的真性遗忘了。在是在，就是不晓得有，在那里“颠倒行事”。众生对自己寂常不灭的本性不晓得了，认生灭不停的妄心，搞颠倒了。行什么事啊？那就是造业受报。刚才讲了，见惑思惑就是邪知邪见。认假的前尘当成真的，才会起贪心造业，造业之后受报，受报就是受苦。故称“惑、业、苦”。这不是颠倒吗？蛮好的一尊佛，变成六道众生，这就是颠倒。

“性心失真”，什么叫性心呢？就是一切法界的法性，种种东西、种种法相，都是由法性生起来的。比如前面所说的草叶缕结，叶子是草生出的，草是叶子的体性；结是由缕结成功的，缕就是结的体性。这个缕、这个草，比喻我们的真心，谓之性心。众生把真心遗失了，不晓得真心了，认妄为己，把一切有相的东西看成自己了。因为妄执有我，我要这样，我要那样，追逐外境。众生认妄为己，佛是真心所显现。佛的所说所做，都是真心的妙用。差别就这么一点点。简单地说，众生着相，佛是一点不着相。佛见诸相非相，见一切相都是没有相。

众生“认物为己”，执著个东西，于是有了色身。有了色身以后，有“我”就有“我所”。我要一切东西，私心杂念，重重无尽。欲望无尽，烦恼无尽，六道轮回就来了，于是“轮回是中，自取流转。”什么是“是中”呢？就是客尘当中、烦恼当中、妄想当中、六道当中。因为妄心追逐外境，就轮回在这些当中。“自取流转”，就这样流转不停了。怎么叫自取呢？自己遗失真性，自己认物为己。因而流转不停，所以叫自取。

因为造的业不同，各个众生的受报也是不同的。有些人遇到不顺心的事情，不是怨天就是尤人。哎呀，老天爷怎么没眼睛，我的良心这么好，怎么叫我受这个报应。那个人那么坏，为啥还那么有福！还有人讲：我信佛了，吃素了，命怎么还是这么不好；有的人不信佛，不吃素，却家境好得很。这是啥道理？他不晓得因果通三世，因果不是一世的，你这世做好事，把你前世的罪业减轻了，并不是没减轻。本来等着你的是大苦，这世做事做得好，就可以把前世的恶业减轻一些。人家享福，那是他过去世种的福报，过去世善事做得多。如果这世做坏事，来世也要受苦的。只要做坏事，即使现在不受苦，也会减轻来世的福报，冥冥之中自有减轻。所以不要怨天尤人，都是由于颠倒行事之故。颠倒行事，就会在这当中轮回不已。

我们要知道，着相是这样的愚痴。我们从今以后放下万尘，随其环境，晓得这些都是客尘烦恼。我们认得真主人是不生不灭的。着相的习气生起也不怕，唯一的办法是保任，要与习气斗争。修行实际上是闹革命，不是革他人的命，是革自己的命。我们要先革凡夫的命，凡夫是执著有的，先革掉；再革二乘的命，因落空、偏空也是不对的，空也得革掉；再革菩萨的命，因菩萨还有法见。法见是什么呀？如：度众生有功德了，我能离开生死轮回了，我能成道了……，这些都是法见。功夫就是这样做的，勇猛前进，直取上乘，久久行去，就成道了。

刚才讲的是第二番显见——动摇名尘，显见不动。主人是不动的，客人来去不停；虚空是不动的，灰尘一直在动。显示见性不动。下面讲第三番显见——童耄观河，显见不灭。这见性从来没有生灭过，永远不会生灭的。

《楞严经》卷第二

十番显见（不空如来藏）

（三）观河定见，显见不灭

“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，愿闻如来，显出身心，真妄虚实，现前生灭与不生灭，二发明性。”

这个时候，阿难开悟了，诸大众也开悟了。“闻佛示诲，身心泰然。”泰然是轻安、舒畅，一切包袱都放下了。认取真心以后，多么轻快啊，所以身心泰然。“念无始来，失却本心。”想想无始以来不晓得真心。本心是不会失去的，但是你不知道，等于是遗失了。“妄认缘尘，分别影事。”时时刻刻粘着色、声、香、味、触、法。粘尘生心，分别好丑，好的要多得，贪图名利；坏的，怎么取消掉。这些缘影落在八识田里成了种子，致使六道轮回，痛苦不堪。

“今日开悟”，今天开悟之后，多轻快。禅宗行人开悟之后，不少人忽然大哭一场，痛哭流涕。多生历劫以来受这冤枉苦，我有这么好的大宝贝却不晓得，堕落尘境，冤枉生死，六道轮回，冤枉，冤枉啊！忽然又哈哈大笑起来，庆快平生啊！

百丈禅师就是这样。百丈禅师和他师父马祖一道游玩，马祖看

到一群野鸭飞过，就问百丈：“是什么？”百丈说：“野鸭子。”（追逐前尘）马祖问百丈：“哪里去了？”（慈心太切）百丈说：“飞过去了”（犹不惺惺）。马祖把百丈的鼻子一扭，百丈忍不住喊痛，这喊痛的是什么？百丈一痛之下豁然大悟了。百丈回到寮房，哀哀大哭，同参问：“你是想父母吗？”“不是。”“被人骂了吗？”“没有。”“那你为什么哭啊？”“我的鼻头被师父扭得太痛了。”“因为什么事啊？”“你去问师父。”同参就去问马祖。马祖说：“他心领神会了，你去问问他。”同参又去问百丈：“师父说你心领神会了，叫我来问你。”百丈哈哈大笑。同参说：“你刚才哭，现在为什么又笑？”百丈说：“刚才哭，现在笑。”把同参说愣了。第二天，马祖上堂说法，刚刚上堂，百丈禅师就把席卷起来了，马祖见他把席卷起，就下座回方丈。百丈跟到方丈，马祖问百丈：“我还没说法，你怎么就卷席呀？”百丈说：“昨天让师父扭得鼻头很痛。”马祖说：“你昨天向什么地方用心？”就是说昨天的事你知道落在啥地方吗？百丈说：“今天鼻头又不痛了。”马祖说：“你深明昨日事。”百丈作礼而退。

刚刚哭，现在笑，开悟之后就是这样。多生历劫，宁不冤苦，这不是儿戏呀！“如失乳儿，忽遇慈母。”就像吃奶的小毛头看到了离别的母亲。多么亲切、多么庆快呀。“合掌礼佛，愿闻如来，显出身心，真妄虚实，现前生灭与不生灭，二发明性。”悟是悟了，但还不太明白，还请如来更明白地开示，这个身心，何真何妄，何虚何实。前面讲见性不动，阿难现在已经悟到了我们的身心有真有妄，肉身虚妄，“见”是真的。虚妄身有生灭，真性不生灭。肉身有生灭，法身不生不灭。但是不晓得身心从无始以来，怎么真，怎么妄；怎么虚，怎么实；怎么生灭，怎么不生灭？这个道理还弄不清楚。就是说，虽然身心有生灭，有不生灭，有真也有假，有虚也

有实，不晓得怎么显现出来。希望如来把它显现出来。从哪儿显现出来呢？从真假、虚实、生灭与不生灭，从这相对的两边把我们的真心显示出来。

“时波斯匿王起立白佛：我昔未承诸佛诲敕，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。”

波斯匿王有一种迷惑没解决，前面佛的开示触动他的心境，故站起来跟佛讲：我从前没有遇到佛来给我们说法的时候，迦旃延、毗罗胝子（这两个人是外道头子），他们都说，人活着是有，死了就什么都没有了，死后就断灭了，并把这断灭称之为涅槃（我们讲涅槃，是不生不灭。外道的这种讲法，是对涅槃的误解）。我今天虽遇到佛了，但还是很迷惑。狐疑，狐狸是多疑的，狐狸在冰上行走的时候，总是走走听听，听听是否有水流的声音，假如有声音，它就不走了，怕冰一下子裂开，掉在水里面淹死。前面讲过一个公案，答了一句“不落因果”之后，他自己怀疑了，哎呀！这样答复对不对呀？一疑就是五百世野狐身。

波斯匿王因为迷惑，故请问佛：“云何发挥，证知此心，不生灭地？”请您发挥发挥，把道理说明，让我准确知道这个“不生灭”。并且“今此大众诸有漏者，咸皆愿闻。”现在在座的大众，没有证到无漏阿罗汉果的，都愿意听啊。漏是什么？漏就是烦恼。有漏就是有烦恼。漏含有漏泄和漏落二义：贪瞋等烦恼，日夜由六根门头漏泄流注而不止，叫做漏；烦恼能使人漏落于三恶道，也叫做漏。

“诸有漏者”，就是烦恼没有断尽的人。“咸皆愿闻。”都愿意听。

“佛告大王：汝身现在。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。”

佛告波斯匿王说：你现在身体还在。我现在问你，你这肉身是否同金刚一样不毁坏呢？还是会变坏呢？

波斯匿王说：世尊！我的身体到最后还是要变灭、要死掉的。

“佛言：大王，汝未曾灭，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。”

佛说：你现在还没有灭，怎么知道将来会灭？

我们要晓得将来的事情有三种办法：一种是推理，像侦探破案一样推理，这个事情怎么做，做了以后结果是什么，推出道理；第二种是比量，以一个事情比方别的事情，从而知道；第三种是经验，过去已经历过的事情，又碰到了，从过去的经验，知道结果是什么。波斯匿王是从推理、比量得出结论。“念念迁谢”是说念念变迁，前念灭、后念生，时时刻刻都在变化迁谢；“新新不住”是说新陈代谢，又“如火成灰”炭火烧起来被风一吹，一层一层剥，灰落火新，剥到后头，一点光炬都没有了，都成灰了。“渐渐销殒”，直至殒亡。不过，念念不住，所以销殒也是“殒亡不息”，永不停息。

因此“决知此身，当从灭尽”，很肯定地知道这个身体靠不住，要灭尽的。

佛说，对的。你讲得不错，你从推理、比量而知这个身体是不长久的。经验也有，看看别人好了。张三死了李四哭，李四哭张三那是在哭自己，因为将来自己也还是要死的。对的呀，看看要轮到我了，这岂不是经验吗。根据推理、比量、经验，所以知道身体是不长久的。但是，虽然身体不长久，却有个长久的在。

“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？”

佛进一步问波斯匿王，你现在已从年轻时进入衰老期了（当时波斯匿王已62岁了），你的容貌和形体跟儿童时比较比较，觉得如何啊？

世尊！我在幼儿时期，皮腠（皮和肉之间称腠）滋润而光泽；成年时期我血气充满；现在老了，身体、容貌都变得枯燥憔悴不堪，老眼昏花，头脑不清楚，头发变白，满脸皱纹，所谓“鸡皮鹤发，老态龙钟”，大概是不久于人世了。“如何见比，充盛之时？”怎么能和壮盛之年相比呢？这个地方是说两种变化：一个是时间的变化。一个是空间的变化。年龄是时间的变化。形色、精神是空间的变化。

“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。”

佛又讲了：大王，你的形体应该不是立刻之间就变衰朽的。

大王说：对呀，世尊，是渐渐地、慢慢地变化的。比如说此刻指甲长出来一点，头发长出来一点，但都不知觉，都是秘密长的，不是立刻长的。就这样，寒来暑往、一年一年地过去，以至于到现在，老了。

“何以故？我年二十，虽号年少，颜貌已老，初十岁时。三十之年，又衰二十。于今六十又过于二，观五十时，宛然强壮。”

我为什么晓得呢？我二十岁时，虽然还是少年，可颜貌比十岁时已老多了。到了三十岁，又比二十岁衰老了。我现在六十二岁了，看五十岁时，显然要比现在强壮得多。

“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，其变宁惟一纪二纪，实为年变。岂唯年变，亦兼月化。何直月化，兼又日迁。沈思谛观，刹那刹那，念念之间，不得停住。故知我身，终从变灭。”

我晓得是秘密移化，不是立刻之间变成这样。虽然我把这个从衰落到死亡的变化，暂且限为十年一个阶段。假如我细细地思考，这个变化何止是一纪才一个变化呢？实际上是年年在变，月月在变，日日在变。“沈思谛观”，如果冷静地思考，仔细地观察，其实是刹那刹那在变，时刻、分秒，念念之间，不停地变。所以我知道我的身体最后要变灭，总是要死的。

细细地思考，一层一层，刹那刹那，是什么意思呢？《仁王经》里讲：一念之间有九十个刹那，一个刹那当中有九百个生灭。刷的一个念头动，就有九十个刹那。有人说了，我哪有这么多生灭，我念头没这么快。那是你没看到，我们的色、受、想、行、识，到最后的识蕴，动作快得吓人，不得了啊！见不到，是没功夫，定力深了就看到动了。到了识蕴湛不摇处（水不起波浪叫湛），你看起来停止不动，其实快的不得了，一念当中九十个刹那，一刹那当中九百个生灭。要有很深的定功才能看见。

“佛告大王：汝见变化，迁改不停，悟知汝灭。亦于灭时，汝知身中，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。”

佛再开示：你看到变化、迁移、改变，不停地进行，就悟到了你的身体一定会变灭。在这个变迁当中，知道你的身中有不变灭的东西在吗？

波斯匿王合起掌来，对佛讲：我实在不知道。

佛说：我现在指示给你不生不灭的自性。

这变化，是空间的变灭相；迁改，是时间相。空间、时间都说了。因为时间、空间的变迁，晓得身体会变灭，却不知身上还有不生灭的东西呢。波斯匿王和普通凡夫一样执著前尘，不能离开尘相，忘失了能见之“见性”。只晓得看外头的东西，把自己主人翁给迷失了。实际上，错误就在这上头。执著外相的时候，忘记自己的主

人，不晓得我们在变灭当中有不灭的东西在，这个主人翁实在是一分一秒也没有离开过我们。傅大士说：“夜夜抱佛眠，朝朝还共起。”我们每天每夜都是抱着个佛睡觉，早上起来还和他一道起来。这就是心的觉性，自己就是不知道。这个自性，虽说我们流浪生死也不曾离开过我们一分一秒，一直和我们在一道，可惜你不知觉。我们众生都贪生怕死，最好让我们的身体长住，活长命些。所以到了春节的时候，恭喜你身体健康、长命百岁。实际上我们是无量寿，人却不识。像秦始皇得皇位后就想成仙，就想长生不死。实际上有永远不死的东西在。那么不生不死的东西是不是不能知道呢？不是！比如我们讲第一番显见、第二番显见、第三番显见，就是在显示这个不生不死的东西。后面讲到第四番显见，就越来越清楚了，把这个东西和盘托出。大家都知道了，只是不肯认嘛。并不是不能知道，只是习气污染，深染执著，不肯放弃前尘。人啊，不肯哪，是个大过患呐！

“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。”

佛问：大王何时见到过恒河水？

大王说：我三岁的时候，我的母亲带我去拜耆婆天时，经过这条河流，我就晓得那是恒河水了。耆婆天就是常住天。拜常住天神，保佑长命百岁。

“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。乃至于今，年六十二，亦无有异。”

佛说：如大王你所说，二十岁时显得比十岁时衰老。乃至现在六十多岁了，随着年月日时的推移，念念都在迁移改变。但你三岁时所见的恒河水，和十三岁时所见的恒河水，是不是有变化呀？

王言：我十三岁时所见恒河水与三岁时所见的没什么不一样。就是现在，已六十二岁了，所见恒河水还是没什么两样。

“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，有童耄不？”

“王言：不也，世尊。”

真心是没有形象的，没法拿出来给我们看，所谓“言语道断，心行处灭。”用语言不好说明，用思维无法想象，只好打比方。禅宗也是烘云托月，勉强去说也说不到，说什么也没有比这更难说。佛为了给大家解惑，勉强用恒河作比。

佛言：你自己悲伤发白面皱，其面皱于童年。而那个见恒河之“见”呢？比你孩童时见恒河之“见”是不是也像身体一样衰老了呢？

波斯匿王说：不是的，见还是一样的。我现在的见和三岁时的见一样，没有衰老。

这里告诉我们，见不衰老，这个东西是不生不灭的。身体衰老是假相，身体要衰老，要变灭。这个见性，是个真体，不衰老，不变灭。因为它不生不灭，不来不去，不动不摇。今天告诉你，让你晓得，你要自肯承当啊。

“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，末伽黎等，都言此身，死后全灭。”

佛对波斯匿王说：你的面孔虽然皱了，但这个见精不会皱。能变皱者才是变，见性不皱，就没有变。变者当然要灭了，而不变者哪有生灭呢？所以这个见精云何生死呢？这个见，不会你生他跟你生，你死他跟你死。所以说生来他也没生，死来他也不死，他是不生不灭的。而这个身体不同，这个身体生，能看见他生了；身体死，能看见他死了。

“而犹引彼，末伽黎等”，末伽黎是外道，这个外道讲自然，即自自然然的。“都言此身，死后全灭。”跟前面说的两种断灭外道一样，他们都说，人死了自然就什么都没了。他们说得不对！这见精并没有灭呀。

“王闻是言，信知身后，捨生趣生。与诸大众，踊跃欢喜，得未曾有。”

波斯匿王听了佛所说的话，“信知身后，捨生趣生。”捨生者，就是捨掉这个身体；趣者去也，趣生者，就是到一个地方投胎去了。不是变灭，不是断灭，是六道轮回去了。但这还不究竟，捨生趣生

都是业障。要认个捨生趣生就坏了。我的身体死了之后，再投胎吧，这正是六道轮回。更进一步讲，佛菩萨涉生死海以广度众生，这是愿力所致，并非捨生趣生。尽管生而未曾生，虽未曾生而不妨生。

上面讲二发明性。“愿闻如来，显出身心，真妄虚实，现前生灭与不生灭，二发明性。”身体是生灭的，见精是不生灭的。这两边就是二发明性。虽有不生不灭的见性在，我们还要使它壮大起来，从一点点发扬开来。为什么说一点点？因为刚刚见到。有人问，阿罗汉见性没有？罗汉当然是见性了，不是不见性，是见得不彻底，因为他法见未除，还是有无明未尽。他只相当八地菩萨，十地菩萨也还有一分无明在，也还不彻底。我们不能得少为足，临济禅师说“三要印开朱点窄”，三要就是身、口、意，朱点就是心，就是不生不灭的佛性。由于刚刚见到，这“朱点”还“窄”呀，还须要“印开”。印开，就是把它发扬壮大。身、口、意三要，无修之真修，要成为佛果才行。不能像外道一样，才晓得捨生趣生，知道不是断灭，就得少为足。捨生趣生并没有了，还是有漏相。

“踊跃欢喜，得未曾有。”因原来以为是断灭啦，现在晓得不断灭，开心得不得了。

（四）颠倒昧见，显见无失

下面讲第四番显见——颠倒名失，显见无失。

第三番显见讲见性不灭，现在讲见性无失，是说见性不会失掉，不会遗失。这些讲法都是根据他们的疑情来说的。刚才讲见性不灭，是因为外道讲断灭，触起他们的疑情，佛就显示出见性不灭。现在讲见性无失，是根据什么疑情呢？前面佛斥责阿难，说他遗失真性。

阿难现在觉得，真性在呀，并没有遗失，怎么佛说遗失呢？现在讲见性无失，就是根据这个疑情。

请看经文：

“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。”

阿难起疑情了，因为上面第二番显见，讲客尘动摇，见性不动。佛说阿难遗失真性，颠倒行事，认物为己。而在第三番显见，跟波斯匿王讲，见性不生不灭。一个说遗失，一个说存在，所以阿难有疑问了。故从座起，礼佛合掌，长跪白佛，求佛解释：世尊，既然此见性原本不生灭，为什么您斥责我遗失真性、颠倒行事呢？请如来慈悲，洗去我迷惑的尘垢。

实际呢，是阿难错解了佛意。佛说阿难遗失真性，是说阿难迷惑了，不知道有不生灭的真性。既然不知道有，那就好像遗失了一样，并不是真的丢掉了。真性哪会丢掉呢！不知道何为真性，何为虚妄，不就等于是遗失真性，颠倒行事吗？

“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。”

佛把手臂垂下来，手指地下，问阿难，你看我的手是正呢还是倒？“母陀罗手”即如前面所说的“百宝轮掌”。其实手哪有正倒

呢，这是比喻性的说法，喻行事颠倒。

阿难知道，众生的一切知见都是分析的习惯，故答：世间众生，认为这不是正，而是倒。我不执著这个，不知道怎样算正，怎样算倒。

“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。”

佛顺着世间的习俗说法，问阿难：世间人以何为正啊？

阿难说：以佛的兜罗绵手上指于空为正。兜罗绵手，就是软绵绵的手，佛的手很软。

其实哪有什么正倒，指上指下都是虚妄，说正说倒都是妄见，是所知障生成的烦恼障。实际上原本没有二障。世上的人，往往没有自己的知见，只是跟着别人跑，附和习俗的知见。习俗知见哪是真实的道理呀！……

.....

（五）八还辨见，显见无还 *

（六）前尘殊见，显见无杂 *

（七）舒缩例见，显见无碍 *

（八）文殊启见，显见不二 *

（九）是非违见，显见超情 *

（十）见见非见，显见离见 *

五、二种妄见

（一）别业妄见 *

（二）同分妄见 *

六、四科虚妄

第一科 五阴虚妄，本非因缘、非自然性

（一）色阴虚妄

.....

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

“若目出者，既从目出，还从目入。”你所看到的这个空花如果是从眼睛出来的，既然能够从眼睛出来，当然也就能够再回到眼睛里去。一切事物都是相对而有的，不光空花是这个样子，别的东西也是这个样子，就是说出与入是相对的。好与坏，长与短，方与圆，也都是相对的。因为有出必有入，同样，有好必有坏，有长必有短，……假如无入，不能为出，这就是规律，这就是虚妄相貌的规律。正因为如此，所以我们才说一切相都是相对而有的。规律、规格要先把它明确下来，后面的法要依照这个规格说。如果把规格打破了，法就不好说了。

为什么说“即此华性，从目出故，当合有见”？因为花性是从眼睛出来的。我们知道眼的性能是能看见色相，那么眼睛生出来的东西，也应该能看物才对。就等于人生出来的是人，马生出来的是马，牛生出来的是牛，同一类生出来的相，跟上一代应该是一样的。那么眼睛生出来的东西也应该有能见的性，也应该能看见呀！

“若有见者，去既华空，旋合见眼。”假如花性是有见的，就应该能看见色相，但实际上这个花是顽空，根本没有的，所以不能看见。不但空花如此，就是我们自己种出来的花，也是没有灵性的，是无情物，也不能看见。现在假设这个空中之花是从眼中生出来的，是有见的，所以说“去既华空，旋合见眼”。这个“去”是说花从眼睛出去，到空中了，如果花到了空中，那么应该“旋合见眼”。旋是返回来，因为有出就有入，花从空中返回来的时候与眼睛是相对的，应该能看见眼睛。事实上花能看见眼睛吗？当然不能，所以就说明花不是从眼睛出来的，因为它没有见性。这是第一种从正面假设“有见”的比喻。

然后，再反过来假设“不见”的比喻。有见是与不见相对应的。前面证明有见不成立，那么现在再看看不见是不是能成立呢？因为花是无情之物，无情之物怎么会有见呢？如果花是不见的，那么“若无见者，出既翳空，旋当翳眼”。翳是障碍的意思，就是说当这个花出到空中的时候，应该能够翳空，花所在的虚空都将被它所障碍。假如花能够翳空的话，当它反过来的时候，也应该能够翳眼，眼睛有翳就成障碍了，就看不见东西了，这是从反面来说的。实际上花是不是翳眼呢？不是的。其实空中本来没有花，我们是因为眼睛有翳，所以才看见空中有花。看见空中无花的时候，得到的是清净空，说明此时眼睛是好的，是无翳的。眼睛如果有翳，就不会看见空中无花，这就说明没有见花从眼睛出也不成立。因为有出就有入，出

的时候他有翳了，那返回之后他还应有翳。眼睛遇障碍之后，看到空中应该有花才对，而现在你的眼睛是清净的，即眼睛无翳，既然无翳眼睛应该看见空中无花，这证明花也不是从眼睛出来的。

接下来“又见华时，目应无翳”的意思是，因为花是从眼睛出去的，应该看见花在空中才对。既然华在空中嘛，那眼睛应该是清净的，眼睛不应该有翳呀！但是事实不是如此。看见空中有花的时候，就是眼睛有翳的时候。假如眼睛没有翳，看空中也应无花才对。因为空中实际上没有花，只因眼睛有毛病之故，于是才看见有花。同样两个人，一个眼睛是好的，另一个眼睛有翳。眼睛好的看空中无花，而眼睛有翳的却看见空中有花。假如这个花是从眼睛出来的，当这个花出到空中了，你眼睛就应该清净了。实际上，你看见空中有花的时候，应该是没有分别意识的，是无意的，你并不是有意来证明这个花不是从眼睛出来的。下面再反过来说：“云何晴空，号清明眼？”晴空就是空中无花，清明眼又叫清净眼。为什么晴空叫清净眼呢？清净眼就是眼中无翳，眼睛是好的，既然无翳所以应该看见空中无花。但是现在看晴空的时候，说花是从眼出去的，从眼出去当然还要从眼进来了。当花进到眼睛来的时候，你眼睛应该是有翳的。假如眼睛有翳，那么看见空中一定有花，不会看见空中没有花；假若看见晴空中没有花的时候，一定是清明眼，因为眼睛无翳所以才空中无花。经过正反两方面这样反复推敲证实，说明花也不是从眼睛生出来的，从眼睛出来是不成立的。所以说，当看见晴空没有花的时候，你的眼睛是清净无染的，是没有翳的。

前面讲了见这个花时，目应无翳，证明这个花不是从眼睛出来的。后面讲“云何晴空，号清明眼”，证明这个花并没有到眼睛里去。因为有出必有入，既然现在并没有入，从而证明本来就没有出。

“是故当知，色阴虚妄，本非因缘，非自然性。”所谓色就是

外面一切形形色色的东西，即色相。阴就是说这个色相遮蔽了我们真如佛性的光辉，也就是对色所生起的妄心、妄想。众生之所以会被这些色相影子，遮蔽了自己的真如佛性，就是因为有妄想执著。色阴虽然是无明所生起的虚幻之相，但是它的本体就是我们的真如佛性，没有真如佛性这个本体，我们哪能见到形形色色的东西？我们以前曾经用空中的云做比喻，云本来是没有固定形相的，由于在风的吹拂之下产生流动，因而能显现出猫、狗、狮子等种种相。云的相虽然可以千变万化，可它的本体还是云，这个本体并没有随着形状的改变而改变。我们的真如佛性也是如此，它并不是死在那里不动，而是万能的灵性，能够随缘起各种用。这个万能体不但能够随缘显现人身、猫身、牛身、马身，乃至能显佛、菩萨身、天人身及种种身。尽管显而无所显，尽管生而无所生，因为它的本体是不生不灭，不变不移的。假如我们的真如佛性不是灵性，那就变成了呆子，变成了砖石瓦块，就不能随缘起作用了。所以说色阴本来就是我们的真如佛性，我们要学会由相而见性，如果看见相就著在相上，那么就变成虚妄了。因此，我们一再说不要跟着相跑，就是叫大家不要着相。比如，当我们看见用金子打成的盘子、杯子时，不要只认盘子和杯子的相，而要认得金体，若只认得相就错误了。金子的形状可以改变，但它的性体不会改变。比如我可以把杯子再打成盘子，也可以把盘子再打成杯子，这些器皿的相能够变来变去，而金子总是一块。我们真如佛性也是这个道理，虽然可以随缘现出各种相，但本体是一样的，没有两样。

为什么说是“本非因缘，非自然性”？因缘二字中的因是自生，缘是助生（他生），因与缘合起来就是共生。而色阴是虚妄之相，本来没有，本来没有还说什么生呢？所以是不自生、不他生、不共生。自然性就是无因而生之意，既然色阴根本就是虚妄的，所以也

不是无因生。真如佛性本来如此，既没有生，也没有灭，若有所生，那就是因缘性或自然性了。由于不自生、不他生、不共生、不无因生，所以说本非因缘、非自然性。从真如的本体来看，它是生无所生、无生而生的。比如云不管怎样变化，它的本体没有变，它还是一片云，这就是无所生。虽然本来不生，但它不无变化，它能够变成猫、狗、狮子等等形象，这就是无生而生。我们的真如佛性能够随缘起一切妙用，所以叫无生而生。这个无生而生就是虚妄之相，它是由众生的执著而生出来的。假若众生不去执著，那么虚妄之相就变为真如妙性，就是真如随缘起的妙用，我们所现的一切形相，都是真如的妙用。众生之所以在六道里沉沦，坏就坏在执著，如果能够打破这个执著心，那么一切业缘当下就了啦。

比如某人家里有一个宝贝儿子，家里人都对他喜欢得不得了，后来这个孩子染了疾病，翘辫子啦（死了）。宝贝儿子死了，大人自然哭得非常伤心。此时你如果对他讲：你的儿子实际上根本就没有死啊！因为这个生就是无生。过去缘生的时候他来了，现在缘灭了，他就走啦。其实不但他的生命根本没有，就连你自己本身也根本没有，你为什么还要执著这个儿子的相呢？他听了以后会说：你的道理讲得很对，可是过去孩子在的时候，给了我们那么多的欢乐，那么多的亲情。现在宝贝儿子没有了，看不见啦，我们怎么能不伤心，怎么能不难过呢？你看孩子的尸首停在这里，他从前活蹦乱跳的时候多好啊，可现在躺在这里不会说，也不会动了，看起来怎能不叫人伤心呢？他就是在这里透不过去。

众生惨就惨在妄想执著，如果把妄想打掉，就可以见到自性，就不会再跟着假象跑了。比如我们刚才说的金杯、金盘，它的相可以有种种的变化，但体并没有改变。假如把杯子、盘子熔化了，原来的相虽然没有了，可金子的本质没有改变，还可以将它打成别的

东西。众生也是这样，当他在这里的因缘结束了，又会随缘到别的地方去受胎，生灭的相虽然一个接着一个，但是自性的本体并没有动过，这叫根本不变。因为这个根本不曾变易之故，所以说他没有生没有灭。众生错就错在执著，由执著而生出妄想，把虚妄的假相当作实有，于是生灭心就生出来了。假如我们现在回过头来，明白假相就是我们的真如佛性，都是自性随缘显现的妙用，假相虽然有生有灭，而真心之体是寂然不动的，从此永远不再执著假相，就可以透过假相得见真如性体了。性与相是体与用的关系，如果只知“即性是相”，把性变成相，就是众生境界。众生皆因为执著相，念念只见相生相灭，所以不能见性。能够懂得“即相是性”，明白相就是性，就是佛菩萨境界。菩萨因为已经破掉了无明妄相，见一切相无不是妙明真心的显现，于是时时见相就变成处处见性。众生的生死是从哪里来的？就是从着相来的。因为着相之故，所以才会认为我的儿子死了，他离开我了。你的儿子其实没有离开，他的真如心和你的真如心本是一体。自性也叫法身，法身是千佛万佛共一体的，就是说不但佛与佛共一法身，而且佛与众生，众生与众生，也都是共一法身。我们可以用大海的水来比喻法身，大海里的水都是一体，不分彼此，就像法身不分你我一样。海水虽然是一体，但是海面上可以翻起一个个的水泡，每一个水泡就好比是众生的一个身体。虽然海面的水泡看上去彼此互相分离，互相独立，但都是从大海上生起来的，都没有离开大海。众生的身体也是彼此分离，相互独立，但也都是从同一个真如佛性上生出的，没有离开真如佛性。当水泡啪地破了的时候，就重新还灭在大海里头，它的起灭始终没有离开大海。当众生缘尽舍报的时候，他又重新融入真如体中，因为他的真如佛性是如如不动的，他的生死始终不离佛性。生的时候佛性未增，死的时候佛性也不减，这就叫做尽管生灭未曾生灭，尽管去来

未曾去来。我们所说的醒悟，就是要明白这点道理。懂得了这个道理，永远不再执著了，就是开悟，就是见性。所以说明心见性并不难，不是非要找个地方关起门来修，也不是非得躲到山里去做功夫。更不是一定要参多少年的禅，或一定要念多少遍的佛，才能开悟。用功不在时间的长短，不管是当下打开，还是参禅、念佛多少年才打开，开悟的情景都是一样的。有句话叫做用功数十年，悟在刹那间。所以说一言之下悟道，与几十年参禅悟道没有两样。所谓悟道，就是要悟得个无心可心！比如参禅讲究起疑情，那我就参念佛是谁，疑情起了。待时节因缘一到，砰地一下疑情打破，于是豁然明了：哦！原来佛性不曾离开我分毫，就在我六根门头放光啊！真是叫踏破铁鞋无觅处，得来全不费功夫。参禅悟道本来并不复杂，打个比方，我们的真如佛性就像一座放满宝物的仓库，现在门被上了一把锁，想进去必须先把门锁打开。于是我们找来钥匙开这个锁，钥匙如果不对（表示我们用错了心）自然打不可，找对钥匙的话，那么锁砰地一声就打开来了，悟道其实就像开锁这么简单。上次我们说早知灯是火，饭熟已多时！因为早知道这灯就是火嘛，就不用跑到外面去求啥火种了，饭老早就烧熟了。同样的，悟道就在当下！能够彻底放下，一尘不粘，纤毫不染，这就是了。所以说，“本非因缘，非自然性”，就是这么个道理。

为什么说生而无生，无生而生呢？因为自性不是死的，不是死在那里不动，如果自性是死的，就成为断灭了。假如没有这个世界，假如自性一点妙用都不起，那么佛教还有什么意义？还有什么积极性呢？我们说佛教是积极的，是入世的，因为佛法就在世间，离开世间去寻找个人的解脱，既不可能，也没有意义。做一个合格的佛教徒、佛弟子，首先要学会做人，这样活在这个世界上才有意义，有价值。我们懂得了真如佛性的道理，就不能死在那里不动，要学会起

妙用，通过自己的努力，用发明创造使众生都生活得幸福美满。所以释迦佛教导我们，在认识自性之后，还要学习五明，因为见性只得素法身，如果想利益众生，就必须再学习其他的知识。五明中的工巧明，就是指自然科学与发明创造，科学越发达，发明创造越多，大家生活的环境与质量就会越好。医方明指的是医术与医药，医术越高明，医药的效果越好，人类的疾病就越少，活得就越健康。

但是我们所做的研究，所进行的发明创造，并不是真有，都是缘起性空的，这就叫做生而无生。反过来真空也不碍妙有，虽然一切法的性体本来是空的，但并不妨碍我们去研究和创造，这就叫做无生而生。如果每一个人都是抱着服务社会，利益众生的思想去工作，去发明创造，他就不会有私心杂念，如此人类才会真正幸福和睦。像现在所谓的科学研究，都是从欲望出发，从个人利益出发，发明越多，对社会的消极影响反而会越大。因为我研究出这个东西之后，可以得到多少多少的好处，可以发多大多大的财，可以使得自己吃得好、穿得好、住得好，个人的欲望因此会变得越来越大。从欲望这个出发点来讲，可以说科学技术越进步，所造的罪业就越大。为什么呢？因为物质生活的这种进步，会使大家的欲望变得越来越高，当欲望无法实现，得不到满足时，就会发生矛盾，就会去做坏事。大到国家、民族之间的战争冲突，小到团体、个人之间利害得失，哪一个不与欲望有着直接的关系呢？改革开放以来，我们国家的经济虽然发展很快，但是犯罪率也越来越高，这就是一部分人个人欲望过分膨胀的结果。反过来说，如果我们明白了生而无生、生无所生的道理，知道一切相、一切法、一切心，都是真如佛性的妙用，都是虚幻不实的影子，离开真如佛性根本就空无所有，就不会再去执著，就不会再为一己的得失而不择手段，去做违背天理良心的犯罪勾当。知道一切都是自性的妙用，离开真如佛性根本就无

人无我、无得无失，我们就不会再事事从自己的私心杂念出发，而是真正生出利益众生、服务众生、救度众生的深宏誓愿。我们会向佛菩萨发愿，将来我们也要成就像西方极乐世界一样殊胜的国土，愿一切众生都能生到我这个世界，离一切苦，得一切乐，人人皆是一生补处，他日也当作佛，去利乐无量无边众生。这样的人不会再有一点个人的私心，不会再想着自己的愿望实现之后，应该怎样去发财，应该怎样去享受。这样的人不再为个人的得失而烦恼，不再为满足自己的欲望而违法犯罪。所以说佛教对人类社会的进步，有着非常积极的作用，如果每个人都能按照佛陀的教导，规划自己的人生，规范自己的言行，净化自己的心灵，那么这个世界一定会充满了和平、安宁、互助与友爱。

现在回到前面的问题。假如说空中的花是自己来的，那么这个花就是自然性。可是空中的花并没有来处，所以不是自然性。假如说空中的花是借因缘而生的，比如从空中生出，或者从眼根飞出，可以说是因缘性。可是它既不从空中生出，也不从眼根飞出，是生而无生的，所以也不是因缘性。既然是根本没有的虚妄相，所以说“色阴虚妄，本非因缘、非自然性”。

（二）受阴虚妄

“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。”

色阴讲过了，现在讲受阴。什么是受阴呢？受阴就是眼、耳、鼻、舌、身、意六根，粘着色、声、香、味、触、法六尘，对着前

境领受事物以为心之作用，就叫做受阴。那么这个受阴怎么讲呢？佛为阿难举例了：“譬如有人，手足宴安，百骸调适。”四肢、百骸指整个身体，宴安、调适是说整个身体都很健康、很安适、很舒服，没有任何毛病。这句话是用来比喻清净心的，因为我们的妙明真心原本就是清净的，没有任何染污，就像人的身体四肢百骸都很调和、很舒适，一点毛病也没有一样。什么叫做“忽如忘生，性无违顺？”就是在本来清净无染的心体上，由于一念不觉，而起无明妄动，于是忘记了生平。生平比喻本来面目，就是生无所生的清净心。这是说你因为一念不觉，忽然之间无明妄动，迷失了本来面目，使原本清净的心体受到了染污。违是违背我的意志；顺是符合你的心境。我们的清净心虽然能够现出生灭去来之相，但是这些相都是自性的影子，都是真心的妙用，根本就是没有的，所以叫生无所生。既然是生无所生，一切事相本来都没有的，还有什么违和顺呢？法由心生，众生因为心存妄想，认为一切法、一切境相都是实有的，所以就会有违、顺的觉受。比如在日常生活中，遇到符合自己心意的事情就哈哈大笑；遇到不符合自己心意的事情就怨愤烦恼。其实事情本身并无违、顺，一切违、顺都是从心生的，因为众生都在妄想执著，所以遇事才会觉得有违有顺。我们的妙明真心本来是清净无染的，虽然能够生一切法、起一切用，但它是生无所生。既然原本没有一切相，既然是生无所生，又哪有什么违与顺呢？有违有顺是妄心，是无明所住的妄想境，从根本上说，就是由于真如不守自性，因一念妄动，忘记本来面目，使清净心受到了染污的结果。

接下来的“其人无故，以二手掌，于空相摩。”这句话是什么意思呢？无故表示的是无明，无明生了之后，就会处处着相。用手掌在空中相摩，表示着相以后，由于心境相触，于是就领受、接受了前境。当两个手掌在空中互相摩擦，于是生出了冷、热、滑、涩

等不同感觉，比如一会儿冷了，一会儿热了，一会儿滑了，一会儿涩了。这种种的感觉就等于我们的心与境相触之后，见到、领受到各种觉受，于是五颜六色来了，是是非非来了，家庭、社会以及世界的各种事情都来了。这种种的相、种种的感受都是虚妄，并不是真有的。所以说“受阴当知，亦复如是。”简单说，就是当心境相触，诸相现前之后，于是我们的心就接受、领受了现前的境相，这就是受阴。

受可以分为几种受：一种是苦受，一种是乐受，一种是舍受，一种是忧受，一种是喜受，合起来称为五受。这里的苦受、乐受、舍受，就是我们的眼、耳、鼻、舌、身五根；忧和喜这两个受是意根，实际上都是第六识意根。对这个受我们必须搞清楚，如果能够破掉受阴，不受一切受，就叫做三昧正受，得此三昧就可以灭一切苦。今天有人问我，到了地狱里是不是苦得不得了？当然了，地狱里的苦不是我们所能想象的。那么苦到底是什么呢？根本就是你的妄想啊！其实身也好、心也好、境也好，本来都是虚妄的，根本就没有。可是当你的妄心生起来的时候，你就认为一切东西都是有的。于是当你看到刀砍在你虚假的身体时，你就会疼得不得了；当你看到油浇到你虚假的身体时，你就会烫得不得了。其实一切苦乐的感受都是假的，都是你的妄心生出来的。假如你心空了，这些东西根本就没有。你如果能够不受一切受，那么地狱也和天堂一样！不然的话，菩萨又怎么能到恶道里救度众生呢？比如地藏王菩萨发愿要庄严地狱，救度一切地狱众生，如果他不能灭掉苦受，他自己都苦得不得了，还怎么救度众生呢？再比如调达，他因为多次想谋害释迦牟尼佛，结果堕入了地狱。后来佛让阿难去问他，问他在地狱里感觉如何？他说我这里一点苦也没有，就如同享受三禅天之乐。调达这个魔王怎么会这样呢？因为魔王也有力量，他可以不受这个苦

受，足以见一切东西都是随我们的心而生啊！所以我们说不是一悟就一了百了，还要做功夫，就是要锻炼不著这个相，让自己的心真正空净下来，心能空净就能起大用。

众生因为有妄想，因为执著相，所以一点痛就疼得不得了。我们的心如果真的空了，那么一切苦乐降临时，都不能使我们动摇。就像禅宗二祖慧可禅师临终说的：“将头临白刃，犹如斩春风。”这个不只是说说玩的，他因为受人诬陷，真的被杀了头！但是砍头对他来讲，就像斩春风一样，一点事也没有，因为他的心真空净了，他根本就不受这个受。据《法华经》上介绍，以前在日月灯明佛出世的时候，有一位众生喜见菩萨（药王菩萨的前身），为了报佛恩，他发出大愿，要用自己的身体来做供养。他先服食香油和香料，让自己的五脏六腑都变得清爽、干净，然后在身上涂上香膏、香脂，再用布裹起来浇上香油，最后把整个身体点燃起来，作为献给佛的供养。他是活的时候用自己的身体来供养，不是死了以后去供养。他为什么能这样做呢？就是因为心已经真的空净，已经真的成道了。所以我们做功夫就应该向菩萨学习，也要把自己锻炼成这个境界才行。

讲到悟道，首先要悟到一切相皆是我真心的显现，皆是自性所起的妙用，皆是虚妄不可得的，否则就不是真正见性。因为只有不着相才能见性，如果明白相就是性，无相可得就是性，就可以时时处处见性。所以开悟之前讲修行，都是盲修瞎练，因为你不知道什么是妙明真心，不管怎样修也不能成道。开悟以后由于已经知道什么是真如佛性，已经识得根本了，修行才能上路，所以说悟后修方是真修。见性以后不是马上即可了手，还要锻炼身心，勤除习气，因为众生多生历劫以来着相惯了，习气一下子扭转不过来，需反复清理打磨才能消除净尽。这部《楞严经》上就说：“理属顿悟，乘

悟并销；事须渐除，因次第尽。”开悟之后见惑当下就断了，但是思惑不能一下子断尽，还要有一个渐渐除灭的过程。有人问什么是悟后的真修呢？所谓悟后的真修就是要学会观照好自己的心，照顾好自己的念头。倘若心着相了，跟着念头跑了，马上凛觉：着什么相啊！那是妄心，不许着相！就这样与妄念做斗争。经过成千上万次的斗争，由一开始的念起不觉，到念起能觉，由觉而不能转，到一觉即转。这个炼心的过程就好比炼钢一样，先用矿石炼出铁水，这好比是见性。但是刚出炉的铁水只是生铁，里面还有许多杂质，还需再经过千锤百炼，才能把顽铁炼成精钢，这好比是悟后保任。顽铁炼成优质钢，就可以收藏起来以便随时使用，比喻功夫纯熟了，就可以随缘自在，随时起用。所以悟道之后只要不放逸、不懈怠，在事境上反复历练身心，久而久之心念自然就扭转过来了。你看从前那些祖师，个个在事境上把得定，脚跟立得稳，他的功夫不是从外面跑到身上的，都是这样练出来的。像刚才说的慧可禅师，他把法传给三祖以后，时常出入酒肆等污秽场所，别人看见就问他：你一个出家人怎么能来这种地方呢？他说：“我自观心，关汝何事？”像他那样的大祖师还不忘在事境上继续磨炼，我们这些后来人就更要好好用功了！做功夫不是一朝一夕的事，不是早上打一坐，夜里再打一坐，就万事大吉的；更不是早晚做做功课，唱念敲打一番即算数的。

修道的第一步是先要悟道，首先要知道哪个是你的真心，知道什么是真心以后才好修行。比如你要为国家、为社会培养人才，首先得有个小孩子，如果没有小孩子你培养谁呀？如果你找来的不是小孩子，而是小猫、小狗，培养了半天又有有什么用呢？所以第一步先得有个孩子。仅仅有了婴儿还不行，因为他现在太小了，什么都还不能做，还得养育、调教才能长大成人。修行也是如此，初悟道

只是素法身，还需长养圣胎才可以起妙用啊！我上次讲过，大鹏金翅鸟一飞九万里，全靠脚下这一点点力。如果没有脚下一踏之力，它就飞不起来。脚下一点地就相当于悟道：哦！自性原来如此啊！见性以后再绵密保任，久而久之自然就成功了。所以说修行要有诀窍，找不到诀窍去盲修瞎炼，譬如煮沙成饭，必然终无所成。

一说到苦和乐，有的人就会说：哎呀！这个东西落到我身上苦得不得了，就像到了地狱里。或者说：哎呀！碰到这样的事情真高兴，简直就像到了天堂一样快乐。实际上所谓的苦与乐，根本就是假的，根本就没有这个东西。为什么呢？因为这些苦乐的感受，都是根尘相对之后，起心去分别接受它，才有苦、乐之分。假如光有五根，假如根对境不生心，哪里还有苦受、乐受呢？比如眼根见色生眼识，这个眼识就是心，不是只有乐受才是心。同样耳根听到声音生起耳识，分辨这是什么声音，这个耳识也是心。所以，眼、耳、鼻、舌、身表面看起来是根，根与境相对之后生起识，这个识不是心是什么呀？实际上根就是识、识就是根。同样，根是心，识也是心，心与根、识不能分开。

五受中的前三受，苦受、乐受、舍受是根，后面的忧受、喜受是心。众生之所以会感到有痛苦、烦恼，就是因为有这五受，只要受阴一破之后，我们就可以解脱一切苦厄，就能够起妙用。我们曾经听说过达摩祖师吃毒药的故事，他吃了别人下的毒药，为什么毒不死呢？就是因为他已经破了受阴，一切苦乐、一切毒害他都可以不受。在达摩祖师从印度来中国之前，我们这里的出家人修的都是渐次禅，像天台止观一样，要研究教义，立文字相，从四禅八定这样一步一步修上去。而达摩祖师传的禅宗不讲渐次，没有次第，没有加行，所谓直指人心见性成佛，是一步即可登天的圆顿法门。因为禅宗是教外别传，以前翻译过来的经典里都没有讲到有这么个法，

所以当时的佛教界对他很不满意，说他是魔王说法。达摩祖师想，既然你们的根器不够，传法因缘暂时不具，那么我就先躲起来，于是躲在嵩山的石室里闭关。以后慧可禅师找到他，跟着他学禅，这样禅宗才慢慢被人们所接受，向他求法的人才渐渐多了起来，这样一来又得罪了許多人。因为来的人以前是跟着别的法师学习的，现在陆续跑到达摩这里，原来的师父弟子少了，吃不到供养了，于是对达摩怀恨在心，派人在他的饭里下毒，想把他毒死。但是因为达摩祖师心已经完全空净了，你就是下了毒，也毒不死他。这是真功夫，不是假说的，需要多锻炼才能成就。

在禅宗以外的其他教派，都说成佛需要历经三大阿僧祇劫，在断尽了见、思、尘沙、无明等惑业之后，才能成就。而达摩祖师却说成佛没有那么麻烦，只在一问一答之际，一棒一喝之下，可以让人立即成佛。难道成佛真的这么容易吗？他讲的是真的还是假的呢？教下都对这个道理一直弄不明白。现在我讲个公案给大家听听，在北宋徽宗皇帝年间，有一次当朝太尉请诸山长老来家开无遮大会（无遮就是尽情而说，乘兴而谈。有人错解了，说无遮大会是把衣服都脱光了，就叫无遮了，这是不对的）。与会的不但有各门各派的尊宿大德，连徽宗皇帝也身着青衣小帽亲预其会。

会上有华严座主出来问道：“以我们教下讲来，要成佛须经三大阿僧祇劫，你们宗下却讲一棒一喝即能证道，这和佛所说的大相径庭，不能使人无疑。今宗下大德在此，如一喝能透得过贤首五教，则能使大家信服棒喝确有此功效。如透不过五教，则所谓棒喝能使人成道者，便同魔说。敬请宗下大德来开示愚蒙。”

当时临济宗大德圆悟勤禅师也在座，他听到华严座主提出的问题，即以目视净因成禅师，成会意（净因因为年轻，在诸位长老面前不好意思出来，现在得到圆悟的授意，这才站了出来），于是对

大众说：此问题很简单，不值得前辈长老解答，就由我少长老来试答吧。要透贤首五教，须先将五教教义立明，以免下喝时混淆不清。所谓五教者：

①小乘教：小乘著有，以有法可修，有道可成，有生死可了，有涅槃可证为义；

②大乘始教：破小乘的有，乃真空绝相之理法界，以一法不立、一尘不染为尚；

③大乘终教：以非空非有为义，空有双非，乃空有皆不住之事法界；

④大乘顿教：以即空即有为义，空不碍有，有不碍空，乃空有双运之理事无碍法界；

⑤大乘圆教：以非空而非有，非有而非空，圆融无碍为旨，乃佛祖心髓之事事无碍法界。

成举罢问座主：“这五教宗旨是否如此？”座主曰：“如是，如是。”成曰：“既如此就听好了，我这一喝要透过五教。”于是大喝一声，问大众：“听到了吗？”大众说：“听到了。”成曰：“那么是有了，可以透过小乘。”过一会儿声音没有了，成又问大众：“你们现在还听见这一声喝吗？”大家说：“听不见了。”成曰：“那么是空了，可以透得过大乘始教。”

成又曰：“现在没有声，而刚刚是有的，这是非空；刚刚是有，而现在没有了，这是非有。现在无声是非有，刚才有声是非空，非有和非空都是因为我这一喝之后，才能这样讲，如果没有这一喝，又怎么能这样讲非空非有呢？所以这一喝能透过大乘终教。”

接下来是顿教的即空即有。所谓空是在我喝了一声之后，喝没

有了，没有即是空。这个没有不是凭空没有的，是因刚刚有过这一喝，现在才能说没有，倘若没有这一喝，现在又怎么能说没有呢？这个“没有”是因为“有”才说没有的，这样一来“没有”不就是“有”吗？所以说空就是有，有就是空。空和有是相对而有的，不是绝对的，一就是二，二就是一。说有之时，有非是有，因空而有。同样，说空之时，空非是空，因有而空。离空即无所谓有，离有亦无所谓空，这就是即有即空。那么这一喝，又可以透过大乘顿教了。

最后说大乘圆教非空而非有、非有而非空。“我一喝不作一喝用，做一切事毫无去留、沾染。终日吃饭，未曾咬着一粒米，终日穿衣，未曾挂着一丝纱。不动身心而日应万缘，端拱无为而妙用恒沙。说无之时，周遍法界，说有之时，纤毫不立。诸子百家，百工技艺，莫不如此。此大乘圆教圆融无碍之旨也。”大众闻后，莫不信服赞叹，在座的徽宗皇帝也点头不止。

这里最要紧的就是一喝不作一喝用，你不要执著在这一喝上，喝就是没喝。同样的，我们吃饭就是没有吃饭，穿衣就是没有穿衣，做事就是没有做事。所以，吃饭的时候不要百种计较，穿衣的时候不要万般挑剔。不管做什么事情，做了即同于没做，不要执著在上面。众生就坏在执著上，见什么都执著为实有，那就上当了，就要造业受报。一喝不作一喝用，不是没有喝，而是不执著喝，不留碍喝，喝了还同未喝。如此即可周遍法界，你融摄我，我融摄你，彼此交参无碍。就像屋内的这几盏灯，这个灯的光，和那个灯的光，光光相摄，你中有我，我中有你，彼此无碍，叫周遍法界。《华严经》在讲周遍法界的时候，用镜子作比喻，拿十面镜子互相映照，这个相貌照在这面镜子里，那个相貌照在那面镜子里，镜子再照镜子，像因陀罗网一样，彼此交参，重重无尽。所以说一喝中即有五重玄义，是有而非有，非有而有；空而非空，非空而空；非空而非

有，非有而非空，一喝即可透过贤首五教。非但一喝如此，连同法界中的一切现象，连同社会上的一切学说，也都是如此。假如我们懂得了其中的道理，就会发现面前的一切事物，不管是男女老少、饮食起居、山河大地、有情无情，也都是重重无尽，彼此交参无碍。只要你心不住相，就可以不受一切受。受阴破掉了以后，就有这样的妙用。

“阿难，是诸幻触，不从空来，不从掌出。”

阿难，这些虚幻的感觉、触觉，既不从空来，也不从掌出。你不要以为两手在空中相摩擦，所以冷、热、滑、涩这些触觉就一定从空中来的，或者是从手掌出的。为什么呢？因为冷、热、滑、涩这些感觉都是幻觉，不是实有的。假如不是幻觉，为什么要摩擦之后才有，不摩擦就没有了？像这样摩擦即有，不摩擦即没有，就等于魔术师变幻出来的东西一样。我们看魔术师在表演魔术的时候，可以变幻出鸡、鸭、鸽子等很多东西，变幻出来的东西用的都是障眼法，并不真的从无中生有变出来的。下面就证明为什么这种触觉既不从空来，也不从掌出。为什么是幻有，而不是实有。

“如是阿难，若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空，选择来触。”

假如冷、热、滑、涩的触觉是从空中来的，既然能触动你的手掌，为什么不触动你的身体呢？因为我们的整个身体都在虚空当中，不光是手掌，包括面孔、躯干、头脚等等，都在虚空当中。如果触觉是从空中来的，那么不光能够触手，而且应该触身，因为虚空是无情，不能选择相触的位置，这就证明不是从空出了。为什么这样

说呢？因为这与前面说的受阴一样，都是变幻来的，既不是从色来，也不是从心出，根本就不是实有的。

“若从掌出，应非待合。又掌出故，合则掌知离则触入。臂腕骨髓，应亦觉知入时踪迹。必有觉心，知出知入。自有一物，身中往来。何待合知，要名为触？”

假设冷、热、滑、涩的感觉是从手掌出来的，那么就不需要用两只手去摩擦，它自己出来好了，与摩不摩擦没关系。然而实际情况却是摩擦之后才生出来感觉，如果不摩擦就没有感觉，所以证明不是从手掌本身出来的。又假设触觉是从手掌出来的，当两手合起来摩擦的时候，手掌才有知觉，才知道冷、热、滑、涩。那么两手离开之后，冷、热、滑、涩的触觉应该进到手里去了，就像我们刚才讲的空花一样，有出必有入才对。假如冷、热、滑、涩的触觉是从手掌生出来的，那么当两手不摩擦的时候，这个触觉应该回到里面，不但手掌能够感觉得到，包括手臂、手腕，乃至最里面的骨髓，也应该知道它的踪迹所在。如果触觉有往来行踪，那么“必有觉心，知出知入。”一定要有一个知觉心，能够感觉到它的进出才对。

假如真的如此，那么“自有一物，身中往来。何待合知，要名为触？”既然冷、热、滑、涩的触觉是从手掌出，也是从手掌入的，那就说明这个触觉是从身内往来的。如果是身内往来，那么与两手的相合摩擦即没有关系，又何必要等两手合在一起摩擦才有知觉？又何必要将这个知觉名为触觉呢？假如你摩擦之后，冷、热、滑、涩从手掌出来了，那么不摩擦之后，冷、热、滑、涩又进到了手掌里面，可以说这种感觉是从手掌生出来的。可你现在的感觉并不是这样，你并没有感觉有冷、热、滑、涩在手臂进出，这就证明不是

从手掌出来的。

“是故当知，受阴虚妄，本非因缘、非自然性。”

经过前面的论证，证明受阴既非因缘性，也非自然性，根本就是虚妄的。为什么这样说呢？所谓自然就是有自体。能够自体成就的事物，是自然性。假如说触觉是从空中自然而来的，可以叫自然性，但它不是从空中来的。所谓因缘就是没有自体。靠内外因缘和合而生的事物，是因缘性。假如说触觉是从手掌中出来的，以手掌为因，以摩擦为缘，那就是因缘性，但实际上它不是从手掌出来的。既不从自然生，也不从因缘生，所以不是实有，根本就是虚妄之相。既非因缘，亦非自然，就是不自生、不他生、不共生、不无因生。所谓无生而生、生无所生。这个生无所生就是妙真如性，这个无生而生就是我们妙明真心的妙用。我们讲，执著就是虚妄，不执著就是妙用，差别就这一点点。你不执著，才是灵明妙用，你若执著，那就死掉了，就不能得自在解脱。

受阴到这里讲完了，下面再来讲想阴：

（三）想阴虚妄

现在讲想蕴，这个妄想很不好。我们修行就是要打破妄想，把一切扫干净，不要执著在心上，盘旋不去。假如我们的妄想没有了，马上就可十方虚空同时消殒，这个五浊恶世就变成清净世界，我们就有意生身能够十方国土随意去来。所以我们用功要掌握诀窍，第一要紧的就是开悟，明白道理之后，时时绵密保护，同自己的妄想、

妄念、妄心做斗争，把这妄想打破，妄心就转为清净心，就得自在受用了。

《楞伽经》说有三种意生身。第一种就是三昧乐正受意生身。我们刚说三昧耶是不受一切受。把受阴和想阴都打破，这时候内心会感到无比的清净、轻安，明晰的不得了，不受一切受，所以叫三昧乐正受。由于不受一切受了，意生身就出来了。这有一个自然的过程，不能用心去求。如果你想出阳神，去做气功，那个危害会很大的。为什么呢？做气功的人都是先执著个气在身体里盘旋，转得久了，就会因为有这个妄想而时时着在上面，一遇惊吓，气就不通啦，会出大毛病。

还有就是拔苗助长。这个气还没通，就硬要叫它通，这样也会出毛病。从前苏州有个名医，许多人都请他去看病，其中有个人病很奇怪。医生问他：“你这个是什么毛病呀？”那人说：“这不是一般的毛病，药医不好。我这个是练气功练的”。医生说：“哎呀！你是虚火偏高，真的是药医不好的”。所以这个医生就写了一篇文章，劝大家不要这么练气功，弄得虚火出来，就不好办了。

这还是小毛病，有的人真的把阳神炼出来了，刚出来的阳神看上去就像是个小孩，他走出去被其他人瞧见：咦！这是什么地方来的小孩子呀，我们来吓吓他，放个炮仗，嘣！一吓，小孩噗地飞掉了，后来我们得知这个人出了毛病，他的阳神回不来了，人就变成痴子、傻子了。这样不行啊！为什么你炼阳神出了这么大的偏差？那是由于你不知道真如佛性才是自己的本命元辰，光有神通没有用，因为你还在着相，所以生死不能了。

我们说悟道没什么奇特玄妙，一开始的时候什么都没有。等到你保任做得圆熟了，把妄想断光，心里面真正什么都没有了，你不

要它出来，它自然就来了。意生身是第七识的影子，这个第七识上面平时盖满了各种尘垢，贪瞋痴慢疑等等，都覆盖在上面，它出不来。当你把尘垢打扫干净了，六根清净不受一切受，第七识上面的盖障拿掉了，它自然就出来了。佛教和道教不同，道教认为阳神是通过修炼生出来的，我们佛教讲的是本来如此，是本无所生的。这个真如佛性众生同具，不从外来。虽然无生，但是能生一切法，因此叫无生法忍。

我们讲开悟，当下这一悟，就是无生法忍。不要说，哎哟！开悟了怎么没有一点玄妙奇特啊，我还是这个老样子嘛，因此不敢承当。不敢承当就不知道起妙用，就好比发了财之后要学会去用，不然还是穷小子。学会起用就是脱胎换骨，不再是从前的凡夫俗子了，因为凡夫总是时时处处在着相。开悟以后，人依然还是旧时人，只是不在旧时行履处，从前的一切都改过自新了。

“阿难，譬如有人，谈说酢梅，口中水出；思踏悬崖，足心酸涩。想阴当知，亦复如是。”

什么叫想呢？我们上次讲过，根对境接触之后，所生的种种相出现在心上，当境已经灭掉了之后，相还在心上盘旋，叫想阴。想包括回忆从前、悬想将来两种情况。因为所想皆是虚妄，终归没有什么道理，所以叫妄想。妄心、妄念、妄想这三个东西，是全然不同的。妄心是根本，因为无明不觉，执著前尘，就是妄心；妄心与尘相对，念头动了叫妄念；妄念著在这个相上了，盘旋不去，即为妄想。

既然讲到想阴，就要证明想阴虚妄不实。吃过梅子的人，都知道梅子是酸的。当以后再谈说梅子的时候，嘴里就有口水流出了，

其实你并没有吃到梅子。如果想到自己站在悬崖峭壁上，马上就要跌下来的样子，你的心就会慌乱，腿就会发抖了。

想阴也不是实有，都是妄想啊！

“阿难，如是酢说，不从梅生，非从口入。”

我们谈说酢梅，嘴里就有水出。这个水不是从梅子生出来的，因为你并没有吃梅子嘛；非从口入，也不是从嘴进去的。这个口中水出的现象，都是想阴的作用，是我们思想的法尘。它既不是从真如实相生出来的，也不是从真心进去的，它由于无出无入之故，所以是妄想。

“如是阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说？”

为什么说酸不是从梅子生出来的呢？如果这个酸是从梅子生出来的，那梅子自己说好了，何必要人说呢？如果梅子自己说了，那么可以说这个酸是梅子生出来的，可梅子并没有没说，是人说的。所以这是妄想啊！

“若从口入，自合口闻，何须待耳？”

假如是从嘴进去的，这张嘴就应该能听到声音，还用耳朵作什么呢？

“若独耳闻，此水何不耳中而出？”

假如只有耳朵能听见，这个水为啥不从耳朵里流出来呢？

“思踏悬崖，与说相类。”

上面的两个例子，一个是吃梅子，一个是思踏悬崖，道理都是一样的。即不是从嘴生，也不是从眼生，都是妄想哦。

“是故当知，想阴虚妄，本非因缘，非自然性。”

因为是不从梅生，不从口入，所以这个不是因缘性，不是自然性。假如这个酸是从梅子生出来的，应该叫自然性。那么既然不是从梅子生的，当然非自然性。假如这酸是从嘴进去的，可以叫因缘性。可是这酸并不是从嘴进去的，也非因缘性。所以说非自然，非因缘，还是妄想哦。

同前面的道理一样，生即是无生。这想阴就是如来藏性，因为如来藏性是生无所生，所以想阴本身也是生无所生。虽生无所生，但是也不无，嘴里有酸水出来，这是生，虽然生而不可得。这就是真如佛性的妙用啊！但是我们也不要执著它，一执著就变成妄想，就糟糕了。

想阴之后再讲行阴：

（四）行阴虚妄

“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。”

行阴比想阴还厉害，它川流不息，有如江河之水，滔滔流个不

停。“大江东去，浪淘尽，千古风流人物！”在这个永不停息的浪潮中，千古人物都如过眼云烟，我们人生也是这样没有一分一秒的停留，由小而少，由少而壮，由壮而老，由老而死，每一刻都在不停地变化，行阴就是如此。我们身体里面血脉流转，呼吸循环，也都是行阴。它就像山洪暴发时的洪流，从上灌注而下，没有丝毫停息的时候。我们这个业报身，犹如后浪推着前浪，这个身体坏掉了，那个身体又生出来了，就这样六道轮回无有息时。行阴的第一个特点，是川流不息，永不停顿。第二个特点，是前际后际，不相逾越。就是前后波浪接踵而来，不互相跳过。好比我们的身体，是由小、少、壮、老这几个阶段，依次顺着走下去的，不可能出现前后跳跃的情况。同样我们的业报身，也是一个接着一个来，不可能这个业报身还没有坏，后一个业报身已经起来了，所以叫不相逾越。还有一种夺胎的情况，就是我这个身体还没死，另外一个胎胞已经形成了，那是别人的识进去了。等我这个身体死了之后，再从另外一个胎胞里把别人的识赶走，自己进去，这也是不相逾越的。所以“前际后际，不相逾越，行阴当知，亦复如是。”

这个行阴如果断了，我们就能得到第一种意生身，即前面说的三昧乐正受意生身。我们的自性，本来就是一个能起种种变化的万能体，无边广大的神通，是通过见性以后一步步证得的。所以讲到功夫，就在我们当下这一悟，假如不悟这个真如本性，后面的都不能得。神通有几种，一种是报通，就是过去世用过功夫，做过善行，积累功德，报给你的。一种是修通，用种种方法修来的，密宗里就有很多这样的法。还有妖通、依通，依靠一个什么大将、天神，或者妖精鬼怪附在你的身上，把神通给你。凡是修来的、求来的神通，都靠不住，一口气断了，就什么都没有了。所以我们不能执著神通。一有贪恋，还是妄想，念念凝滞，不得解脱。真正的神通是证得的，

如果我们内心清净无染，无修无得无证，最后证到这个本来如此。这样用功，阴魔就不会发生。第二种意生身叫觉法自性性意生身。第三种意生身叫种类俱生无行作意生身。

佛教的一切行门中，明心见性是最重要的，如果不见性，任你修什么法，都是盲修瞎炼。

“阿难，如是流性，不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。”

流性就是水哗哗地在流淌。这个流性不是因空才有，也不是因水才有，但是它“亦非水性，非离空水”。流性为啥不是水的性呢？水性的特性是湿，而不是流，假如流性就是水性，下面讲到当水不流的时候，应该不叫做水，而是叫它作流了，所以水性不是流性。但是这个流性既不离空，也不离水。离开空，堵塞住了，水就流不过去。空与塞是相待、相对讲的。这个世界的事物都是相对的，都不是真的。水离不开流性，流性也离不开水，如果离开了水，哪里还有流呢？这就是不即不离，亦不即水，亦不即空；亦不离空，亦不离水。我们的自性，就有如此的妙用。

“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。”

假如流性是因空而有的话，则诸十方无尽虚空，就都变成无尽流了。因为流性是空中生的，那么此空能生流性，彼空也能生流性，整个虚空都生流性，所有世界都成了水世界，一切生物都要淹死了。所幸现在不是这个样子，水是水，空是空，没有成无尽流，这就证

明流性不是因空而生的。

“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。”

假如这个流是因水而有的，它就不应该是水性，而是流性，就应该有一个所在的地方。假如流性是由水生出来的，从这一个东西生出另一个东西，它就需要另外有个地方。譬如大人生出一个小孩，那么一大一小就是两个人，他们要占两个地方。这个流性如果是水生出来的，那么离水之外就是别有一个流性，它应该另外有个相貌、有个所在，也就是“有所有相”。如果“有所有相，今应现在”，它就应该有个所在，你应该能拿出来给我们看看。现在这个流性在什么地方呢？事实上离开水，就什么都没有了，因此说不是因水才有的。

所以世尊又说：“若即水性，则澄清时，应非水体。”假如这个流性就是水性，那么这个水澄清不流的时候，应该不是水的体，而是流的体了。但现在水不流的时候，我们看到的依然是水，不是流。就像面前这个茶杯，里面装的是水，而不是流。我们上面说过，流性是以不停地流动为体，水性则是以湿润为体，所以水性不是流性，流性也不是水性。当水静止不动的时候，是水体，而不是流体，所以说流性不是水性，它们的特性是各自不同的。再进一步说，假如离开空，离开水，还有流性吗？就是“空非有外，水外无流。”空之外没东西，离空别有是不可能的，而离水之外，也找不到流，所以是不即不离。

“是故当知，行阴虚妄，本非因缘，非自然性。”

假如说流性是实有的，它就是自然生，离空离水，自有自体。既然离空离水没有流性，因此也不是自然生的。所以说不是因空因水而有流性，不是因缘生；不是离空离水而有流性，也不是自然生。既非自然，也非因缘，所以是生而不生，不生而生，这就是妙真如性。但是不能执著，执著即是妄想，就变成行阴了。

下面讲五阴中最后一阴——识阴：

（五）识阴虚妄

“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。”

这识阴之识，就是识别、了别、鉴别。这是什么东西，那是什么东西；这个是红的，那个是黄的；这是长的，那是方的；这个是男，那个是女。因为有了别，所以名识。

有一种频伽瓶，它的样子就像西方极乐世界的迦陵频伽鸟，通常别的瓶子只有一个孔，这个瓶子有两个孔，喻色体两空。假如有个人把瓶子的两个孔塞起来，里面装满了虚空，拿在手上，“千里远行，用饷他国”。跑到别人那里去说，你看我把虚空拿到你这里来了。满中擎空表示背觉，用饷他国表示合尘，这是表示我们违背正觉，合到尘劳上去。以为虚空可以装走，拿到他国去，这是做不到的。虚空到处都是一样的，你装也装不走，搬也搬不动。这一点不觉，就是无明妄动。这里告诉我们识性是周遍圆满，尽虚空、遍法界的。为什么叫识阴呢？你现在取那么一点虚空装到瓶子里，把这一小部分当成是整个识性，这就叫识阴了。识性就是我们的真如

佛性，它没有方所，众生迷而不觉之故，认为在身内，等于瓶子里装着的那点空，认为整个虚空都装在里面，大家都迷在这里。阿难一上来回答，心在什么地方？在我身体里面，那么这就是识阴，这就是妄心了。把瓶孔一塞，拿着各地方跑，这就表示把真如实性封闭在身体里，在六道里轮回呀！

比方说，你忘了大海这个水体，而误认其中的一个泡泡为实体，叫迷海认沤。取瓶中之空，而把十方大空扔掉了，这就是识阴，结果就六道轮回。用饷他国，所以叫合尘。识阴就是这样虚妄不实，我们不要做这个痴心事。尽虚空、遍法界，正是我自己本身，自身当中所有东西都是我的妙性，自心所显现的一切都是妙用。不要认为自己聪明得很，我装个瓶子就把虚空带走了。只认取身体里面的那点知觉性，那就变成识阴了。能够弃一浮沤去拥有大海，不再迷著自己的身体，这个识阴当下就打破了。这是佛为我们打的比方、做的妙喻。所以“识阴当知，亦复如是。”

“阿难，如是虚空，非彼方来，非此方入。”

那么这个虚空是不是从他方世界来的呢？不是从他方世界来。是不是从此方入呢？也不是从此方入。虚空没有来去相，没有动摇相，既装不进，也带不走。这就证明了我们的识性是不来不去、不动不摇的。所以你尽管六道里轮回，它不受六道生死，虽然往生西方极乐世界，而亦无来去之实体。因为实无所来，亦无所去，所以“生则生矣，去则未也；去则去矣，生则未也”。也可以说“生则决定生，去则实不去”，从而彻底打破生灭来去之相。假如说这个虚空从彼方来，就等于是这个佛性从诸佛世界来投胎了，那么佛界就有所减，众生界就有所增。但是佛界实无所减，众生界也实无所

增，所以不是从彼方来。假如从此方入，那么众生界就有所减，佛界就有所增了。可是众生界并未减少，佛界也并未增多。它是在圣不增，在凡不减，本来如此的，所以说一切众生本来是佛。这里就证明虚空不从彼方来，不从此方入。

“如是阿难，若彼方来，则本瓶中，既贮空去，于本瓶地，应少虚空。”

世尊进一步问阿难，假如这瓶中之空，是从他方世界装来的，这个瓶子原来所在的世界中，虚空应该少一块。但是彼方的虚空并未缺少，这个空是装不走的，所以证明不从彼方来。这就表示众生的识性，不是从真如佛性——正觉世界所带来。它是无来无去，不动不摇，生而无生，妙用恒沙的。以下世尊又再换一个方面说：

“若此方入，开孔倒瓶，应见空出。”

假如这空不是从彼方世界带来的，而是从我们这方面装进去的，那我们开孔倒瓶，应当看见有个空倒出来，但是因为无入之故，所以没有空出。如果我们转迷成觉，既没看见我们众生的世界少了一点东西，也没见佛的世界多了一点东西，不见有众生成佛，因为众生本来是佛，所以是成无所成，无修无得无证的。假如执著有所成，那就是法障，被法见障住了。成而无可成，得而不可得，所以不见空出。就是说众生成佛时，并不是把众生的心都收回了，因为妄心就是真心，扔掉妄心，真心也不可得啊！真妄只在一念间，你执著了外面的色相，就是妄；悟到相就是性，舍迷还觉，就是真。觉醒就如同开孔倒瓶，但是不见空出，就是不要还掉妄心。如同水起了波浪，把波浪还掉了，水也不可得，所以说不舍众生之心。

我们之所以不舍妄相，因为妄就是真，相就是性。并不是有个佛可成，也不是有个什么东西可得，我们只要把执迷的心拿掉就行了，所以说是无修无得无证。假如我们能够不再执著，知道这一切都是妄相，就可以随缘起用，在在处处都感到快乐，当下就生到极乐，不是等死了以后才生西方极乐世界呀！

“是故当知，识阴虚妄，本非因缘，非自然性。”

因为这个识阴，不从彼方来，不从此方入，既不是自生，也不是他生，所以是非因缘性。离开瓶子，没有瓶子的空相可得，再比如这个盒子是空的，离开盒子，盒子的空相还有吗？也不可得，所以是非自然性。因为非因缘、非自然，所以是无生而生。无生而生，是虚妄之相；生而不生，就是妙真如性。色、受、想、行、识这五蕴，从法相宗来说，其中的色属于色法，受、想、行、识是属于心法的。法相宗是讲开合的，在这里叫合色开心，也就是说色比较少，说心比较多。因为人们的迷惑不一样，有的人迷心，有的人迷色。对于迷心比较厉害的人，讲合色开心，说色法一，说心法四。实际讲来，五蕴中的受想行识固然是心，因为离心无受，离心无想，离心无有迁流不息，离心无有分析了别。若是更详细地讲，色法也是心法，因为色与心相对，色就是心，心就是色。色非自色，因心故色，心非自心，因色故心，心与色是当体不二的。假如只有色，没有心，心不成立，色从何来？

因为心是对色而生的，所以说因境故心。假如我们说，这个色属于根，就是眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这五根。如果这根可以说是色尘，那么，不仅意根，其他五根都能了别，眼睛能看东西，耳朵能听声音，都有了别识。这样看来，根就是心。所以离色之外

没有心，离心之外也没有色，心与色无所谓开，无所谓合，这是《楞严经》上所讲的道理。法相宗讲心与色是有开有合的，他的观点与《楞严经》有抵触，所以有的唯识家反对《楞严经》，说它是伪经。所谓识者就是根对境之后，识到心里去了。六根对六尘吸收这个境像，成为一种识，这就叫六识。

在法相宗看来，意根对法尘，所以是心法，其余五根都是对外面的色尘，因此皆是色法。若照这样说，六个都是色法，因为第六意根也有浮尘根，否则不能生识。色是具四大种性的，没有根，就不能起作用。既然第六识也有浮尘根，那么以根来说，统统是色法，不应说是心法。也就是以浮尘根来说，统统是色法；以所生起的识来讲，统统是心法。这里的确有些分别，所以说开说合。由于《楞严经》与法相宗的说法有些不同，因此就引起纷争，但真理愈辩则愈明，假如不争不辩，怎么会有百家争鸣呢？

《楞严经》卷第三

四科虚妄 七大本真（空不空如来藏）

第二科 六入虚妄，本非因缘、非自然性

接下来讲“六入”。六入是什么？实际上就是“眼、耳、鼻、舌、身、意”六根。为什么“根”又叫“入”呢？因为六根对六尘（色、声、香、味、触、法）的时候，就吸收了尘境，从而生出六识（见、闻、嗅、尝、觉、知）。所谓“入”者就是吸入尘境。现在不讲六根，而讲六入，是什么道理？由于六根对六尘，称为“十二处”；根对尘生识，称为“十八界”。讲完六根，接着就讲十二处、十八界。现在单讲六根，根能吸入尘境，故称“六入”。六根与六入实际上是一回事。根对尘的时候能够把尘境吸收进来，从而产生识。从根对境生识这方面来讲就是六根，从吸收尘境的作用来讲就是六入，二者并不是两个东西。

“复次，阿难，云何六入？本如来藏妙真如性？”

六入为什么说是如来藏妙真如性呢？这个道理不难懂。前面我们已经讲过五蕴，六入的破析方法与五蕴的破析方法其实相差不多。根对境的时候，吸收了尘境，这就是入。尘境全是虚妄，它并不是实有。比如我们以前举过的例子，白云生出的苍狗相其实是假的，但云是真的。可是白云也未离开苍狗相啊。所以这种相本来就是真如佛性。众生由于着相之故，忘记了真如佛性；佛菩萨不着相之故，明了即相是性，明白什么是如来藏妙真如性，就会知道这一切相都是我们的本来面目。这里先总的讲六入，下面分开来讲眼、耳、鼻、舌、身、意。

首先讲眼入：

（一）眼入虚妄

“阿难，即彼目睛，瞪发劳者，兼目与劳，同是菩提瞪发劳相。因于明暗二种妄尘，发见居中，吸此尘象，名为见性。此见离彼明暗二尘，毕竟无体。”

眼入是怎么一回事呢？佛说就像眼睛一直望着空中，瞪久发劳，时间久劳累了，就会看见空中有花。这是表明我们一念不觉，无明妄动。因无明妄动之故，而生出种种妄见。但是妄也不是实有，也是从如来藏妙真如性而来，所以说“兼目与劳，同是菩提瞪发劳相。”不但空中之花是劳相，我们眼睛也是劳相，根与尘同是妄相，并不是实有。打坐用功的人都知道，妄心不动的时候，非但妄境没有，而且幻身也没有，整个身体都融化掉了。非但坐着用功时身体不可得，就是在动作当中，若心不动，这身体也不可得，这是真真实实

的事情。假如你的心当下空掉了，你这个人就没了。虽没有这个人，但路照样走，事照样做。好像在梦中走路，在梦中工作。假如走到了那个地方，或者事情做好了，会忽然之间生出一个念头：哦！到了。果然是到地方啦，或者事情已做好了。因此说，如果真的做到心外无物，一直走路也不会感到累，一直做事也不会疲劳。因为有人在走路、没有人在做事呀！这叫做无心而应，虽然照样应缘接物，但我并没有应物之心，因此遍尘刹而不劳，做再多的事情也不会烦恼。所以说：这个眼睛看见的相，统统都是菩提瞪发劳相，也都是我们的妙真如性生起的妄想。

“因于明暗二种妄尘，发见居中。”本来没有能见所见，是因为有明有暗才有了能所的见，可以见到光明，可以看见房间里有这么东西。没有光明的时候，就都变成了黑影、暗相。离开明相暗相之外，还有什么东西可见呢？实在没东西可见。在这里，明暗表示我们的四大：地、水、火、风。其中火大是明相，地水风是暗相。四大，其实就是明暗两个妄相。我们的身体是四大假合之身，我们的眼、耳、鼻、舌、身、意这六根，也无一不是由四大和合而成。对于四大妄尘，因为一念不觉、无明妄动之故，现起四大的影子。我们所见的四大影子，就是由明暗二相产生的。明暗二相生起之后，粘湛发见，把我们湛然不动的真心粘在里面。所以憨山大师说：净色根是无明亮。相宗说净色根是四大促成的净相，由地水火风相促成、还没妄动的清净之相。因为眼睛看不到，所以有人说，相宗的净色根是无实质的。憨山大师则说：这是一个无明亮。

四大所促成的无明，力量很大，把我们的真心裹在这个躯壳里，叫粘湛发见。经上说“因于明暗两种妄尘，发见居中”，由明暗之相促成四大，把我们的妙湛真心裹在当中，发出能见的性和所见的相来。这个见是妄见。“二种妄尘，发见居中，吸此尘象，名为见

性。”妄见发生之后，因为有见分、有相分，借助明暗，就见种种相了。所有一切相都是尘劳，它遮住了我们的心光，就像灰尘遮蔽镜子上的光明一样，这就叫做见性。这个“见性”并不是我们平时讲的见到真如妙性，是指我们能看见一切东西的性能，相当于眼识。

“此见离彼明暗二尘，毕竟无体。”这个能见之见，离开明暗二相，并无一个实体。我们的净色根与浮尘根，都是因为一念不觉，妄动使然。由于尘劳妄相遮蔽，认取少分四大作为自己的身体，其余的四大就成了山河大地、日月星辰。在执著身体之后，就有我见我所，能见所见都随之而来。眼睛等对境能吸收尘境，吸进来的东西都是妄想，都是劳相，都不是实有的。地、水、火、风这四大，如果没有我们的见性在里面，是无法生起和合相的。见与四大是分不开的，假如只有四大没有见性，即不能发见。色与见和合在一起，就能够吸取尘相，就能生起种种妄相。这里说的见性等于是识性，不是真如佛性的那个能见之性。这个见性就像水中的波浪一样，波浪是水因风而起的，离风则无波无浪。所以眼根、眼入等，都是由境风而起的劳相。“此见离彼明暗二尘，毕竟无体”啊。

“如是，阿难，当知是见，非明暗来、非于根出、不于空生。”

因为是劳相之故，不是真正有个实体，所以要知道，这个见既不是从明来，也不是从暗来，既不是从眼根生，又不是从空中来。为什么这样说呢？因为这个见虽然能见明见暗，但它不是从明暗来的。明暗只是一种劳相。比如说我们用眼睛看物，离开眼睛就看不见东西，但是这个见不是从眼根生出来的。前面讲得很清楚，假如见是从眼睛出来的，那么反过来应该能看见眼睛。假如见是因眼睛而有，那么人死了眼睛还在，为什么不见呢？见不是从眼睛来的。

也不是从虚空生的。假如见是从虚空生的，应该是虚空有见，而你自已不见，现在并不是虚空有见，而是你有见，所以也不从虚空生。下面再分开来讲，为啥不是明暗来？为啥不是眼根来？为啥不是空中来？以辨明这个道理。

“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。”

为什么说不从明暗来呢？假如说眼睛的见是从明来的，就不应该看见暗，“应非见暗”，暗来了见就应该灭掉。假如这个见是从暗来的，“明即随灭，应无见明”，那么明来的时候，我的见就应该灭掉，就不应该见明了。你现在暗来见暗，明来见明，所以证明眼入不是从明暗生起的。

“若从根生，必无明暗，如是见精，本无自性。”

假如是从根生出来的（这里的眼根不是指净色根，而是指浮尘根），则必无明暗。因为龙生龙，狗生狗，我们这个浮尘根的眼睛，它本身既没有明、也没有暗，那么眼睛所生出来的东西当然也没有明暗了。这就叫做“若从根生，必无明暗”，因为根没有明暗，由根所生出的东西，当然也没有明暗。譬如我们现在暗也没有，明也没有，暗的时候是见黑影，明的时候分别诸色相。假如既没有明，也没有暗，你见什么啊？这时候你连见性都没有。连见的性能都没有，还说什么见呢？所以说“如是见精，本无自性”，更无所生。这里说的见精并不是指我们的真如佛性，前面讲过的那个见精是八识体。现在说的这个见精是指能见东西的本体，既然连这个能见的本体都没有，还说什么有能见之性呢！既然没有能见与所见，那么，

所说的见精、见性，也不可得。

“若于空出，前瞩尘象，归当见根。又空自观，何关汝入！”

假如说见是从虚空出来的，我们向前能看见种种境相、尘劳，那么，回过去又该看见什么呢？因为有去必有来，有出必有回，出去了就一定要回来。若这个见是从虚空出来的，它出来时看见尘相，回去的时候，就应该看见眼根了。如果这样，“又空自观，何关汝入”。假如说人能看见自己的眼根，是虚空看到的。那么，这只关空的事，不关你的事啊！现在的事实是，不是空看见，而是你自己在吸收尘境，是你自己看到许多东西。这就说明，见不是由空产生的。

“是故当知，眼入虚妄，本非因缘、非自然性。”

由是之故，这个眼入不是明暗生，不是根生，不是空生，它是无生的。既然无生，它就既不是因缘，也不是自然。假如说它从明暗或空中来，那可以说是因缘生；假如说它离空、离明暗而来，那可以说是自然生。但离空、离明暗并没有这个眼入，所以说也不是因缘，也不是自然。这就证明，眼入是一种虚妄不可得之相。

前面十番显见的时候，是用十种说法显出这个见精，而没有详细去讲耳、鼻、舌、身、意。由于道理相通，用的是举一反三方法，通过说眼，把其他五根也都比喻在里面了，所以比较简单。现在六入就讲得比较详细，六个东西依次都分别讲了出来。

下面讲耳入：

（二）耳入虚妄

“阿难，譬如有人，以两手指，急塞其耳。耳根劳故，头中做声。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。”

讲到耳入，世尊就比喻：有个人用两手指堵住耳朵，急急地把两个耳朵塞牢。由于耳根感到劳顿的缘故，头中就会嗡嗡做声。嗡嗡响就是劳相。“兼耳与劳，同是菩提瞪发劳相”。耳根与劳相，两样都是菩提的瞪发劳相。瞪是用眼睛看，现在讲到耳朵为什么还要说是“瞪发劳相”呢？因为这六根，本是一精明，分为六和合。

“眼、耳、鼻、舌、身、意”都是八识的精明，在六根上起用。佛在这里用“瞪发劳相”同时代表“见、闻、嗅、尝、觉、知”，所以下面所讲都是用“瞪发劳相”。这就告诉我们由于一念不觉，无明妄动之故，而生出山河大地，日月星辰，以及根身器界等种种尘劳之相。所有这些身体与境界，都是菩提无明不觉而起的劳相，叫“菩提瞪发劳相”。

“因于动静二种妄尘，发闻居中。”眼睛视物指的是明与暗，那么耳朵听声指的就是动和静，声音就是震动嘛。我们在听的时候，有声音是动，没有声音是静。我们的听闻性是依靠动静，也就是依靠有声无声而起。假如离开动静，离开声音的有无，听闻性在什么地方呢？当然就没有了。这就证明听闻性是假的，都是我们的妄知、妄觉，不是真实的。听闻性如果是实有，那么，离开动的时候，也应该有声；离开静的时候，也应该无声。可实际上离开动静，离开这有声、无声，就连“听闻”也没有了。由于这个动静二相之故，“发闻居中”。前面讲眼的时候说“粘湛发见”，现在讲耳就说“粘

湛发闻”。意思是说无明的力量，牢牢地拖住我们这个妙湛不动的真心，粘在动静二尘之中，而引发起妄想。在这动静二种妄尘当中，就“发闻居中”，发起我们的妄听来。吸收这个尘相，把它当做听闻性。我们人呀，专门喜好分别，吸收这个尘相，执著这个尘相：哎呀！这个声音好听得不得了！那个声音吵闹得不得了！跟着动静的尘相转。合己心意就哈哈大笑，不合己意就忧愁苦恼，妄见就这样起来了。这个听闻性就是耳入，它“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。”

这里的比喻与前面一样，这个听闻性不从动静中来，也不是从根出的，又不是从空来的，为什么呢？下面就为我们讲道理：

“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。”

跟前面明暗的道理一样。假如听闻性是从动生出来的，那么声音静止的时候，你不应该闻静，不应该听出“没有声音”。假如是从静生出的，就不应该听到声音，即使有声音也应该听不到。可实际上不是这样，当有声音来了，我们会辨别出是什么声音；没有声音的时候，我们也能感到安静。

喜欢清静的人，当一点声音都没有的时候，他会觉得很舒服。不好静的人，就会觉得压抑，要有点声音，动动、跳跳才开心。所以一切事物本身是没有好坏的，都是我们自己的分别心在起作用。因此说，苦受、乐受都是从心生出来的。是因为心有取舍，才有苦、乐的感受。符合你的心意，你就感觉到是乐受；不符合你的要求，你的感受就是苦受。比如，现在的小青年们喜欢跳舞，在公园里开

着录音机，跳得很起劲。年纪大的人看到，就会说：哎呀！不好，不好。所以说，尘境本身是没有苦、乐之分的，有苦有乐的是你自己的心，是你的分别心生起的呀！这苦、乐、喜、忧的感受，无一不是你分别心的作用。

耳入能闻动静，叫做听闻性。它既不从动生，也不从静生。如果从动生的话，就不应该闻静；假如从静生的话，也不应该闻动。可事实并不是这样，所以说，这不是由动静而生的。

“若从根生，必无动静，如是闻体本无自性。”

这个根是不是从耳朵生出来的呢？耳朵本身既没有动，也没有静，它如果能生出东西，当然也是既没有动、也没有静。没有动静的耳朵，生出来的东西却有动静，这是不可能的。既然没有动静，就没有能听的自体。六根都是四大假合来的，若无动静，就连耳朵这个自体都不会有的。

毗舍浮佛说：“假借四大以为身，心本无生因境有。”我们本来没有身体，借了点儿四大假做身体。既然没有身，自然也就没有心。心是因境界才有的。反过来说，境也无生因心有。境本来也没有，是因心才有的境。所以说境就是心，心就是境，心与境是一体，而不是两个东西。以前我们常说：你们不要分唯心、唯物，实际上心就是物，物就是心，它们本来是一体。

从耳根所生的，就没有动静。既然没有动静，又哪里有听闻的自性可得呢！

“若于空出，有闻成性，即非虚空。又空自闻，何关汝入！”

假如耳入是从虚空中生出来的，虚空能听到声音就是虚空有闻性。虚空如果能听到声音，它就不是虚空了，而是属于实体了。没有东西才叫虚空，假如有个能闻之性，就有了东西，就不成其为虚空了。

“又空自闻，何关汝入！”假如说虚空能听见声音，那是虚空自己听见的，跟你不相干。可现在的事实不是这样，不是虚空能听见，而是你阿难能听见，所以它不是虚空生的。

“是故当知，耳入虚妄，本非因缘、非自然性。”

因此应该知道，耳入虚妄不实，本来没有这个东西的，它既不是因缘生，也不是自然生。比如今天这里有个杯子，它就是由因缘生的，因为杯子没有自体，不是本来就有的，而是由其他条件和合而有的，所以不是自然生。佛说：“因缘所生法，我说即是空”，讲因缘为的是破自然见，破除以为事物是自然而生这个虚妄不实之见。我们认为是实体，从根本上来讲都是虚妄不实的。既然虚妄不实，还有什么好执著的呢？

不管遇到顺的、逆的境界，听到好的、不好的事情，我们的心都不应该跟着动。真正见性的人，即使在极为聒闹的环境中，他的内心依然是清净的，因为他不受这个声尘，不受一切受，所以不觉得烦杂、吵闹。但是初开始打坐用功的人，应该选在安静的环境中修行，因为他的定力不够，听到别人说话会随语生解，心就跟着跑了。我们每个人都是着惯了尘相，平日里总是跟着境界跑，很难一下子就改过来。所以要按观世音菩萨教的耳根圆通的方法，“反闻闻自性”，慢慢可以把习气转过来。我们在这个尘世上，就应该这样做功夫，这样做出来的功夫，才是真功夫。

下面讲鼻入：

（三）鼻入虚妄

“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，如是乃至诸香臭气。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。”

急畜其鼻，就是用鼻子极快地、极频繁地呼吸，久了就会生出劳相。就像我们的眼睛，目不转睛地看久了会生出空花一样。我们的鼻子也会“畜久成劳”，就会有一个冷的感触。因鼻根有感触之故，就能分别出通塞虚实来。呼吸通畅，就是“通”，就是“虚”。不通畅，就是“塞”，就是“实”。

“如是乃至诸香臭气，兼鼻与劳，同是菩提瞪发劳相。”鼻根不仅能感触通塞虚实，还能感触香、臭的气味。通的时候能闻到气味，塞的时候就闻不到气味啦。香与臭、通与塞、虚与实都是劳相。乃至你的鼻根，也统统都是菩提妙心的“瞪发劳相。”

我们曾经讲过，六根本来是通用的，因为被眼、耳、鼻、舌、身这五个色根罩住，就有界限了。《心经》说：“无眼界，乃至无意识界”，必须把这个界打通。怎么打通呢？就是息下妄心。妄心息了之后，本来就只有一精明，也就是第八识，所以诸根是能够互用的。这里讲瞪发劳相，是因为妄心在里面动，所以鼻根只能起嗅气味的作用，只能用来辨别香臭，而不能起其他作用。在这部《楞

严经》里，是用一根来代表其他几根，下面都讲瞪发劳相，就是用眼根来比喻其他几根，因为生起劳相的道理是一样的。鼻根因为有了通塞的尘劳相，粘湛发闻，就把我们妙湛不动的觉性，用无明的力量粘在里面。这个无明的力量非常大。所以憨山大师讲，如果不是无明的力量，还有什么东西能够把真心裹在躯壳里面呢？

因为鼻根有通有塞，“发闻居中”，能够闻到各种气味，妄觉就由之而产生了。吸收尘象的功能叫嗅闻性，专门闻外面的气味，闻到香的就欢喜，闻到臭的就厌恶，于是种种尘劳之相就来啦，这些都是执著。所以说“此闻离彼通塞二尘，毕竟无体。”这个嗅闻性离开了通塞就不能发闻，不能发闻就没有鉴别和区别，自然也就生不出分别心来，因此它是虚妄不实的。我们的眼根、耳根、鼻根，都是因为无明不觉，无明壳粘在里面，所以粘湛发见、粘湛发听、粘湛发闻。因为无明是通过粘着我们这个圆妙真心来起作用的，妄见生起之后就映现出了四大，由执著四大就集成我们的根身。我们的根身，包括眼、耳、鼻、舌、身、意，都是由妄见黏滞在色相上，由色尘集聚而成的，因此叫“集色成根”。

“当知是闻，非通塞来、非于根出、不于空生。”

应该知道，这个能嗅香臭的闻性，不由通塞产生，不是从根出，也不是从虚空生出来的。

“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？”

为什么这样说呢？

假如这闻性是通畅产生的，那么当塞牢不通的时候，闻性应该灭掉了，你怎么还能知道是塞牢了？如果是塞牢才能生出闻性来，那么你的闻性应该只闻塞，“通则无闻”，通的时候就不应该闻到这个通了。那么通的时候，那些香气、臭气你又怎么能分辨呢？“云何发明香、臭等触？”事实上我们的鼻子能够闻到香臭的气味，这就说明闻性不是从通塞产生的。

“若从根生，必无通塞。如是闻机本无自性。”

假如是从鼻根生的（这里讲的根全是浮尘根），由于鼻根并无通塞，那么它生出的闻性，也应该没有通塞。可是现在我们之所以能闻，是需要借助通和塞的。通的时候能闻出香臭，塞牢的时候，就什么都闻不到，离开通塞你还有闻性吗？所以说“如是闻机，本无自性”，闻机就是能闻的机体，它是没有自性可得的，离开通塞根本就没有闻。

“若从空出，是闻自当回嗅汝鼻，空自有闻，何关汝入。”

假如闻性是从虚空中来的，那么它回过头来，就应该能够嗅你的鼻子。如果嗅到你的鼻子，那是“空自有闻，何关汝入”。虚空自己闻到气味，不关你的事情，你不应该知道。但是现在不是那个空知道香臭，气味是你闻到的，所以说闻性不是从虚空来的。

“是故当知，鼻入虚妄，本非因缘、非自然性。”

因是之故，就证明了鼻根能闻到香臭的气味，本来就是虚幻不实的。因为首先它没有自体，其次它既不是从通塞来，也不是自然

所生。通塞生出来的叫因缘，离通塞生出来的叫自然。既然它不从通塞来、不从自然来，所以是虚幻不实的。也就是但有妄名，而无实体。

讲个公案：有一天泐山禅师对弟子们说：老僧百年之后，在山下施主家投胎做一头水牯牛，右肋上写几个字：“泐山僧某甲”。在那个时候，你若喊我泐山僧，我是一头水牯牛；你若喊我水牯牛，我写的是泐山僧，你喊我什么呢？

他在考验学人。有人就说：我知道，我就喊泐山水牯牛好了。

其实答错了，为什么呢？因为一切名相都是虚幻不实的。你喊泐山水牯牛，就被他罩进名相里去了，还是没有跳出这个圈子，要跳出这个名相才对。宗下的手段就是这样，把手铐脚镣放在你面前，看你怎么去套。你说泐山水牯牛，那么好，手铐脚镣就统统带上了，因为你着了假相。

后来有一位祖师说得好：“师无异名”，不跟你说什么名字，你没其他的名字，你也没离开这个名字，这样答就妙了。

但是这个问题是不是只有一个答案呢？当然不是，随便你怎么说，横说竖说都可以。他这样是就体来说的，你反过来可以这样说：“闲名从来满五湖。”这些东西都是闲名，都是虚假的，都没有，无实体。“从来满五湖”，非但你泐山僧，非但你水牯牛，这宇宙当中，世界之内，形形色色的一切东西，哪一样东西不是我们的真心啊？

以上讲的是第三个鼻入，下面讲第四个舌入：

（四）舌入虚妄

“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。”

舌头和眼睛一样，也有瞪发劳相。舌头一直舐的自己唇吻，舐久了就会有劳相生出来。什么样的劳相呢？假如这个人有病，嘴里就会有苦味；如果没有病，就会觉得有点甜丝丝的。苦与甜的感觉，二者都是劳相。舐了就有甜有苦，不舐就无甜无苦，可以显示出当舌根不动的时候，有个淡性常在。世界上的妄相，都是相对而来，若无相对也就没有妄相。甜与苦是相对的，它们两个与淡来比较也是相对的，当舌头不动、没有舐得发劳的时候，有个淡性常在。

“兼舌与劳，同是菩提瞪发劳相”。同前面讲的一样，苦甜这些劳相，乃至你的舌根，都是妙明真心中的尘劳之相，和眼睛生起瞪发劳相是一样的道理。我们的根尘都是由一念不觉，无明妄动而生起来的。

假如我们自己能觉，能认取守住自性，这个世界就清净了，也就没有这个污浊世界了。有人可能会说：哎呀，没有这个世界还得了，那不是断灭了吗？不是断灭，而是清净。因为这个佛性是不生不灭的，不是今天有个身体，这个佛性就出来了，明天人死了之后，这个佛性就没有了。不是的，这个佛性不生不灭。我们现在这个世界是五浊恶世，大家因为无明妄动，就造业受报，于是就有这么个身体。由于各人所造的业不同，因而所受的报、所感的境遇也就不

相同。一旦大家都觉悟了，那么就回复我们的菩提妙心，不再有这个劳相，这个世界就会当下清净，就像西方极乐世界一样，人人都是一生补处，不再像五浊恶世一样了。

现在由于我们一念不觉，就像眼睛生起的瞪发劳相一样，在一念不觉之后，有甜、苦、淡等各种劳相出来，于是就“发知居中”。因为有了劳相，就死死地执著这个四大假合之身，就有了妄觉。再由这个妄觉去区分好坏，这个好呀那个不好等等，搞七搞八，造业受报。那么有人可能会说：我带业往生西方，杀两个鸡吃吃不要紧。许多人都是这样的，以为既然可以带业往生，造点业不要紧，实际上是不可能的！带业往生不是带这个业，所谓带业是指带我们多生历劫的习气，你即使见性了，也不可能把多生的习气一下子都消光。假如习气都消光了，他就是果地佛。古来禅宗大德也不敢说自己是果地佛，都说是因地佛。我们还是因地佛，都是小孩子，还没有成人呢！《指月录》上一千七百则公案，那么多大祖师只有少数几个人证到八地菩萨，其他都是二地、三地菩萨，不超过四地。

开悟见性后生死还没了，因为悟后无明还在，还要有个地方去。所以禅宗大德开悟之后，回过头来还要再修净土。在西方极乐世界是一生补处，可以上上升进，不像这里迂曲轮回，一会儿上去了，一会儿又跌下来，这个道理不是随便瞎说的。说起禅宗还要修净土，有的人搞错了，认为我修禅宗是最高的，再让我回过头来修净土不是又降了一级吗？那是你不懂这个道理，要知道禅就是净土，净土就是禅，根本就没有两样，哪里会降级呢？净土宗是三根普被，上、中、下三根一体普摄。而禅宗只能摄取一根——上上根人，中下根它就无法摄受，所以说净土法门非常好。

这种苦、甜、淡就是妄尘，因妄尘之故，“发知居中”。你有妄知妄觉在里面，自然要分别好坏，于是就去造业受报。“吸此尘

象，名知味性”，吸收了尘象，把它当做知味性，世上很多人就是专门想着怎么吃。我以前有一个资本家朋友，整天专门想吃，非但各种各样的馆子都吃遍了，就是哪个私人家里有一道名菜，他听到之后也会马上备几份重礼送过去，人家收了礼不好意思，不知道怎么回报，他就说：我听说你家里做的某道菜非常好，我想请您烧这道菜，约几个朋友来品尝品尝。人家被他说得没办法，就约好一个星期以后来。因为这道菜当天烧不出来，需要几天时间，用什么鸡汤、蟹粉等佐料，需要好多道工序，七天以后做出了这道菜。夹到嘴里一尝，好吃啊！好吃啊！吃得自己四十多岁就翘辫子死了。世上贪吃的人可得注意了，厚味伤身啊！

“吸此尘象，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”，离开甜苦淡之外，就什么都没有了。原本没有什么味道呀，因为它没有本体，是虚妄之相，不是实有。这一切东西都是无明之力，把我们的元明真心圈在里面，吸取尘象，在妄尘当中发出妄知妄觉，造下种种的业。我们生生世世的苦都是冤枉的呀，实际上都是被这个妄尘圈牢了。

“如是，阿难，当知如是尝苦淡知，非甜苦来，非因淡有，又非根出，不于空生。”

应该知道，我们能尝到苦甜酸辣咸淡的这种知觉，不是从甜苦来，既不是因淡有，也不是从根出，更不是从空生的。“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？”假设知味性是从甜苦来的，“淡则知灭，云何知淡？”若淡来了，知味性即灭，我们就不应该知道淡了。但是现在淡来了，我们知道这是淡，那么这个知味性可见不是从甜苦来的。

“若从淡出，甜即知亡，复云何知甜苦二相”。如果知味性是从淡生出来的，当甜苦来的时候，知味性就应该没有。既然没有了，又怎么能知道甜苦呢？你现在能够知道甜和苦，就说明不是从淡生出来的。所以说舌入不是从甜、苦、淡生出来的。

“若从舌生，必无甜淡及与苦尘，斯知味根，本无自性。”

假如这个知味性是从舌头生出来的，舌头是用来品味的，那么舌头本身一定是无苦、无甜、无淡的。既然没有苦淡甜，那么就可知用来知味道的这个根，是本无自性的。自性就是体，因为没有这个本体，舌头本身是没有甜淡苦的，它所生出的东西也不应该有甜淡苦。因此就证明这个知味性不是舌根所生。

“若于空出，虚空自味，非汝口知。又空自知，何关汝入！”

假如知味性是从空中生出来的，那是虚空自己知道味道，而不是你的嘴里知道味道，即“非汝口知”。可事实上是自己的嘴知道味道，而不是虚空知道，这就证明知味性不是虚空中生出来的。

假如是虚空知道，而不是你的嘴知道，那应该是虚空的事，不关你的事情。“何关汝入！”与你有什么关系。现在不是虚空知道，而是你自己知道，所以证明不是虚空生的。

“是故当知，舌入虚妄，本非因缘、非自然性。”

因此之故，你应该知道舌入本来是虚妄的，既不是苦甜淡生的，也不是舌根所生，更不是虚空所生，本来就是虚妄之相。本来没有的东西，还讲什么因缘，讲什么自然呢？所以说“本非因缘、非

自然性”。

下面讲第五个身入：

（五）身入虚妄

“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，冷者成热。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。”

身入也叫触，是身体同各种事物接触之后所产生的触觉。譬如有人，用一只冷手去接触另一只热手，假如冷手的冷势多，热手就会跟着变冷。如果反过来，“若热功胜，冷者成热”，热手会把冷手给暖过来。

触是合起来才有的。“显于离知”，本来并没有合在一起，是因为有离才有合，有合才有触。世界上的事物都是这样相对的。“合觉之触，显于离知。”你感到冷热的这个触觉，是因为有了离合的缘故才显出来的，假如没有离合就显不出来。

“涉势若成，因于劳触。”涉是两个东西交涉在一起，就成触了。因离合之故而有触，离合和触互相交涉在一起，才有种种感觉。这种种感觉就是劳触，和瞪目发劳一样，也是劳相，这劳相“因于劳触”。为什么要有这个涉势呢？因为劳触需要有离有合，有离合才会有牵涉。假如没有离合，也就不会牵涉在一起。所以这些东西

都是一种劳相。

“兼身与劳，同是菩提瞪发劳相”。这个感觉到冷热的劳相，乃至身根都是菩提妙性中的瞪发劳相。身根由四大假合而起，它本身是没有的，只因一念不觉，无明妄动，于是有了这个虚假的身根。我们这些人不知道四大的种性本来是尽虚空遍法界的，执著了少分四大以为身根，而其他的四大就作为虚空、世界，和种种身外之物。比如火性是尽虚空的，遇缘即可燃烧，假如空气中有一些煤气，遇到火就会呼呼地烧起来。众生就是因为黏滞执著四大之故，把我们的妙真如性封闭到无明壳子里，身体以内的是我，身体以外的与我无关。实际上这一切都是你自己，身根与一切触觉，都是菩提妙性中的劳相。

因为有了离与合这两个妄尘，于是就“发觉居中”。前面讲牵涉是从什么地方来的，是因为有离与合的缘故。假如没有离，一直在一起，就说不上牵涉。如果一直合在一起，就不会有离；如果只有离而没有合，又怎么成离呢？所以离与合，都是相对而言的，因此也都是虚妄不实的。只有我们的妙觉真心是绝对的，这个绝对的真心没有实与不实，没有冷和热，没有长与短，没有方和圆，没有明与暗，这些分别都没有。假如有长短、明暗等等，这即是二相，如此则成二见。我们要入不二法门，一切都不能落入两边，有二即非真。所以说绝对真心就是当下这灵觉了了，一物也无，无能、无所，当体是绝对的，这就是般若智慧。众生因为错认一合一离这两种妄尘，因而发觉居中，于离合当中就有了种种变化。

有了离合这两个妄尘，从中就生起知觉性，发生妄觉。因有妄觉之故，就会吸收妄尘，妄觉摄受妄尘叫身入，吸收妄尘就要造业受报了。这种知觉性，离开了离合、违顺，毕竟没有自体。离两边而有者是真心，离两边而无者是妄想。世上虚妄的东西，不是实有，

都是相对而有，不能离开两边。

“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、合生，不是从违、顺生，不是从身根来，更不是从空中出。

“何以故？若合时来，离当已灭，云何觉离；违顺二相，亦复如是。”

假如知觉性是从合生出来的，那离的时候知觉性就应该灭掉，就不应该知道离。而事实上我们是知道离的。既然知道离，它就不是从合生出来的。同样若是离的时候知觉性生出来了，那合的时候知觉性就应该灭掉，就不应该知道合。但是，我们现在也知道合，所以它也不是从离生出来的。既然不是从离与合生出来的，当然也不是从违与顺生出来的了，所以说“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。”

假如知觉性是从身根生出来的，身根并没有离、合、违、顺四相，怎么会生出能感知离、合、违、顺四相的知觉性呢？“则汝身知，元无自性”，你的身体本来没有自性，无从生起，所以不从根出。下面说空：

“必于空出，空自知觉，何关汝入！”

假如说知觉性是从虚空生的，那是虚空知道这些冷热、滑涩的触觉，不关你的事情，你不应该知道。但是现在不是虚空知道，而是你自己知道，所以说明知觉性不是由虚空生出来的。

“是故当知，身入虚妄，本非因缘、非自然性。”

所以应该知道，身入，也就是身上的触觉，是虚妄不实、本来没有的。“本非因缘、非自然性”。既不是因缘生的，也不是自然生的。

下面讲六入中最后的一个，意入：

（六）意入虚妄

“阿难，譬如有人，劳倦则眠，睡熟便寤。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。”

意知根比前面五根都重要，因为六入中意根的势力最强，行善作恶都是意根在里面起作用。眼、耳、鼻、舌、身这五根，都是只有了别，而无取舍。如果不是意根从中作祟，它们就像镜子照物一样，虽然有生有灭，本身并不会动。就是因为有了意根，才从中分别好坏，弃此取彼，有了种种的分别。比如说声音，同样的乐曲，欢喜静的人听了会嫌它吵闹；欢喜热闹的人听了，就会觉得非常好。

这都是意根在作祟。六根中意根最重要，修行人要转识成智，不是从前面五识开始转，而是从六识开始，是转这个意根，意根清净了，前五识也就自然转过来了。所以六祖大师说：“六七因中转，五八果上圆。”第八识和前五识到最后才圆满。转识首先要转第六识，意根清净之后，第七识也就清净了。第七识又名传送识，它是染净依，把六识吸收的尘相传送给第八识。六识清净了，七识也就跟着清净；六识染污，七识也跟着染污。

净土宗的念佛法门，就是从第六根上修起，把一句佛号牢牢印在意根上，就这样“阿弥陀佛，阿弥陀佛……”，不停地念下去，久而久之，原来颠倒的妄念，就会清净下来，叫做六根清净。平时第七识传送进去的，都是贪瞋痴、杀盗淫，第七识就被染污了，就把那些污秽龌龊的东西往八识田里面放。念佛法门就是让大家在无形当中把心转过来，把本来是污染的种子转成清净的种子，一句句的阿弥陀佛输送到第八识，这样八识田里就藏满了佛的种子。有人打了个比方，说用功的方法就好像往罐子里放火药，今天放一点，明天放一点，放到一定的时候，嘭！就爆炸啦。他讲得蛮对的，我们做功夫就是这样，念佛也好，参禅也好，修密也好，都是这个道理。念佛法门就是把佛种子往里放，放、放……放到饱满了、饱和了，就身心脱开，证到念佛三昧了。有一些念佛的老太太不懂得这个道理，当念佛念到身心脱开，连个佛号也不可有的时候，她反而害怕了：“哎呀！我是仗佛的力量升西的，现在连佛都没有了，这可怎么好？”害怕得退了回来。这时候要有师父指点，告诉她这是个好消息，这是你的心地发光，叫“花开见佛悟无生”。也就是心花开放，见到你的本性佛，你要悟到无生法忍了，不要怕！把你的心浸在里面，大胆地走过去。

在禅宗讲这更是好消息，参究“念佛的是谁？念佛的是

谁？……”追到疑情消竭，行不知行，坐不知坐，嘭！疑尽爆发，打开本来，桶底脱落，见到本性。

密宗的修法也是这样。依靠佛力三密加持，工夫深到这个程度，就像有人在后面助你一臂之力，推你到悬崖边，嘭地一下！虚空粉碎，大地平沉，顿见本真。转识成智都要转第六根。但由于用功方法不同，所以初下手选取的根也不同。密宗和禅宗都是从第八识下手，而净土宗则是从第六识下手。第六根非常重要，势力也非常强，我们平时所做的观照保任，就是都在第六根上用功。现在我们就来讲第六根。

“譬如有人，劳倦则眠，睡熟便寤。”这劳倦则眠，睡熟便寤，就是讲一个生一个灭，疲倦了要睡觉，睡好了就醒过来。这就好比本在无生住异灭当中，有了生住异灭。如何是“生住异灭”？比如我们的身体，小孩子落地是“生”；要活一个阶段，几十岁、一百岁、两百岁，这是“住”；住当中会有变化，由少而壮，由壮而老，由老而死，这就是“异”；到最后一口气不来，死了，就是“灭”。不但人是如此，这个世界亦复如是。譬如这个地球，形成了就是生；要延续若干个小劫，现在地球已有几十亿年了，这叫住；这地球时时在变，沧海可变为桑田，高山也可变成大海，这就是“异”；地球的寿命虽然长久，最后也要灭掉，历经火烧、水淹、风吹这三灾，连初禅、二禅、三禅天都要毁灭的，这就是“灭”。世界毁灭了以后叫空劫，所以地球的生住异灭，也叫做成住坏空四个中劫。空劫之后再成、再住、再坏、再空，就这样循环不已。这就好比我们的意根，本来是没有生住异灭一切形象的，因为疲倦之故，要睡觉了假名为灭；睡足之后完全醒过来了，这就叫生；醒的时候就叫做住；要睡没睡着、要醒还没醒的时候，就是异相。这是用睡眠比喻生住异灭，所以说“劳倦则眠，睡熟便寤”，睡眠过后，寤就生出来了。

“览尘斯忆，失忆为忘”。这两句话也表示生住异灭，就是看到某些事情，触及我们从前藏在八识田里的种子，回忆起从前一桩已经忘记的事情。我们经常有这种情况，一件事情本来已经忘记了，结果你讲了某句话，又促使我想起来了。这也叫触尘则忆，失忆为忘。如果想不起来，就是忘记了，这也是生住异灭。“览尘斯忆”，就是想起来了，即是生相；“失忆为忘”，失其所忆，忘记了，即为灭相。在生相与灭相当中，必然有住、异之相。一件事情本来你是记得的，后来慢慢就淡忘了，在记着的时候叫做住，慢慢淡忘了，就叫做异。生住异灭表示意根的颠倒相。

“吸习中归”是讲眼、耳、鼻、舌、身这五根，专门吸取外面的五尘，久而成习，变成一股习气。我们总说要除习气，就是要把吸收尘境的习气除光。见到一切尘相，都是我们的自性，叫做透过相见性。在众生的份上，都是专门吸取尘相，吸收尘相后，就要造业受报了。这个“吸习中归”，就是外面五根，把吸收的五尘变成习气，收到第六根意根上去，第六根再往里送，通过第七根末那识，藏到第八根阿赖耶识里去，成为习气的种子。

“不相逾越，称意知根”。不相逾越，就是前前后后收进去的东西，并不会次序颠倒。像一部计算机一样，你打进去的数据它一点也不会错乱，输进去是什么次序，就是什么次序，还可以很快就给打印出来。我们的意根就是这样的，对于先、后吸收输入的东西，不相逾越，总是排好的次序，不会混乱的。

“兼意与劳，同是菩提瞪发劳相”。这个意根以及它所产生的劳相，就是我们上面所说的寤寐、生住异灭等，都是我们妙明真心中的尘劳。就像眼睛看空中看久了，生出来的空花一样，都是劳相。所以意根所分别的东西，也都是虚妄不实的。

“因于生灭二种妄尘，集知居中”。生住异灭这两种虚妄的尘劳，专门在里面分别，于是就发起意知根。集知居中，就是意知根集聚在里面。

“吸撮内尘，见闻逆流”。什么叫吸撮内尘呢？我们刚才说眼、耳、鼻、舌、身这五根，吸收外面色、声、香、味、触这五尘，这叫外尘。而意根不是用来看外面的，而是由前五根吸取外面的外尘，落谢的影子落在第六识上，叫内尘，也叫法尘。意根相对的是内尘、是法尘，它专门执著前五根所落谢的外尘的影子。我们把落谢的这个影子，叫做心；执取这个影子的就是意根，叫做意。

什么叫“见闻逆流”呢？顺流就是跟着声音跑，跟着前境转。比如一个男人看到一个漂亮女人，就盯着一直看，这就是跟着跑了。逆流是反其道而行之，不跟着它跑。怎么做到不跟着跑呢？就是前五根对外面五尘，要视而不见、听而不闻，把这五根的窗子关起来，叫做见闻逆流。逆流是观世音菩萨用功的方法，后面要讲到的。顺流就会跟着分别。如果逆流，我视而不见，听而不闻，那么一切东西都没有了。由于逆流之故，就“亡所”了，就不会再去分别这个好那个坏，这就是见闻逆流。

为什么叫“流不及地”呢？因为你虽然是逆流了，把前五根关闭起来，不跟着五尘跑，但是你只能把它守到第六意根，而流不到心地上去，所以叫流不及地。做功夫到这一步还差得远，现在先不讲，到了观世音菩萨耳根圆通时再讲。所以流不及地，就是不到心地。怎么才能到心地呢？后面就会讲到的。

“名觉知性”，你能觉能知的那个，就叫做觉知性。

“此觉知性，离彼寤寐生灭二尘，毕竟无体”。你这个觉知性离开睡与醒、生与灭，离开相对的尘境，是没有自体的。

意根非常重要，在六根中它的势力最强，所以修行时时刻刻都要在意根上着手。

“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。”

应当知道，觉知性不从醒和睡的状态中来，不从生灭中来，不从身根生出来，也不从虚空中生出来。虚空无知，怎么会生出觉知性呢？

上面讲到觉知根是菩提劳相，不是实有的。什么是菩提劳相呢？菩提本来是不动的，因无明之故，一念不觉而生妄动，于是就沾染色、声、香、味、触五尘，因染尘之故，从而生起劳相。染尘就好像镜子被灰尘遮住了，因生劳相之故，种种的妄相都相对而生。你只要心不染尘，不遍计所执，心就不劳了。劳相在意根来说，就是生灭两种妄相。前面说的生住异灭、寤寐，睡着了则是灭，醒来了就是生。生、灭这两种妄相，在圆妙心中粘湛发知，即无明粘住了圆妙真心，湛然不动的真知真觉发出一个妄知。因妄知之故，就揽法成根，招揽前尘落谢的影子成为意根。所以说这意根就是菩提的劳相，并不是实有。

“何以故？”

为什么不是从寤寐、生灭、意根与虚空中生出来的呢？

“若从寤来，寐即随灭，将何为寐！”

假如觉知性是从醒生出来的，那么睡着了就应该灭掉。若觉知

性灭掉了，就不应该知道“睡着”。实际上是知道睡着，睡着了也能喊醒，觉知性还在，并没有灭掉。可见，觉知性并不是从醒生出来的。

“必生时有，灭即同无，令谁受灭！”

如果觉知性一定是生的时候才有，那么灭的时候就应该没有了。但灭的时候并不是没有了，它也能知道灭，它还依然在呀。人虽然死了，并不是什么都没有啊！如果真的没了，真的断灭了，谁来受这个灭相呢？所以觉知性不是从生来的。

“若从灭有，生即灭无，谁知生者！”

假如从灭生出来，意知根应该是随着“灭”才会有，那么当“生”来时，意知根就没有了。如果意知根没有了，又是谁知道生呀？所以觉知性不是从灭来的。

生、灭两方面都不可能生起觉知性，故知觉知性不是从生灭来的。

“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。”

如果说觉知性是从意根生出来的，可是这寤寐两种妄相是随着身体的开合，而起现出来的呀。怎么叫随身开合呢？五根起作用的时候，例如：眼根起见、耳根起闻、舌根起味、鼻根起嗅、身根起触，在这个时候就叫开；假如这五根不起作用的时候，就叫合。身根合的时候就是睡着了，身根开的时候就是醒了，所以随着身根的

开合，意根也就随之而起落。睡着的人，你只要推推他，触动他的身体，或者喊喊他，触动他的耳根，那么这个人就可以醒过来。这就是说五根中的任何一根开，意根就开了，五根都合上，意根才合。所以我们睡觉的时候，既不在想，也没有看和动，当然也没有听和说。有人说睡着的时候意根还是有觉的，醒的时候意根先觉，这不一定。因为睡着的时候，你不推他的身体，不去喊他，他不会醒过来，而要等到睡足了之后才会醒转来，所以叫随身开合。“离斯二体，此觉知者，同于空华”。离开了开与合，也就是离开前五尘，就没有觉知性。这个意根就像空中之花，是根本没有的。毕竟无性，它没有自性，没有自体。所以说觉知性不是从意根生出来的。

“若从空生，自是空知，何关汝入！”

假如意知根是从虚空生出来的，那虚空自己知道，与你阿难不相关，“何关汝入”？既然是虚空知道，你没有意根吸收这个法尘之相，你当然不知道。

“是故当知，意入虚妄，本非因缘、非自然性。”

通过以上的种种辩论可以看出，或者是从生灭，或者是从寤寐，或者是从虚空，或者是从意根，来寻找这个意入都不可得，所以说意入是虚妄的。既然是虚妄的，又哪里有什么因缘、有什么自然呢？假如那么一个东西是有的，可以讲是因缘生，或是自然生。现在连一个东西都没有，还谈什么因缘和自然呢？所以是不可得的。六入到这里就结束了。

六入实际上就是讲六根，因为根能够吸收外面的色尘，六根把尘境吸收进去，就叫六入。从根生识的角度来讲，根实际上就是心，

六入就是讲这个心。现在重点讲的是入，就是从吸收尘境这个角度，破除“以为六入实有”的假象。有一种说法，认为六根中只有意根是心，其他五根都是尘，不能这样局限地讲。因为从识的依处来讲，根就是尘，譬如眼识依靠眼根、耳识依靠耳根、鼻识依靠鼻根……反过来讲，根也能生识，当根对境时，识就生了。另外根本身也包含识，不是一定要対境才生识，因此说眼、耳、鼻、舌、身这五根也都是心。相宗说五蕴中的色是尘，后面的受、想、行、识都是心，这叫“开心合尘”。把心开成四个，而尘只有一个，这是对迷于心的人讲的。六入讲的是“开色合心”，因为眼、耳、鼻、舌、身都是色，都是尘，色开成五种，心只有一个意根，这就叫“开色合心”。这是相宗的说法。实际上心和色并不是固定的，心就是根，根就是心，这取决于你从哪一方面来看。从识的依处来讲，根可以说是尘，从根能生心来讲，根就是心，并不是固定不变的。

下面再把六入稍微总结一下：因眼根所看的色尘是明暗，耳根所对的声尘是动静，鼻根所对的香尘是通塞虚实。假如塞牢了就嗅不到各种气味，若不塞牢就可嗅到香和臭的气味。虚就能够闻到香臭的气味，实就闻不到了，这是相对的。舌根所尝的是甜、淡、苦，身根所触的是冷、暖、滑、涩，意根所缘的是前五根与外五尘落谢的影子。因为有影子之故，所以有生住异灭。所有这些妄相，非但外面所对的尘是菩提劳相，乃至六根本身也统统都是菩提劳相。为什么呢？因为菩提心本来是不动的，由于无明之故，一念不觉，无故揽尘，所以就有了劳相。心劳之故，就生出种种相对的明暗色空、冷暖滑涩、生住异灭的妄相。复因为种种相对的妄尘之故，在圆妙心中，无明粘住了我们湛然的觉性，发生出见、闻、觉、知，映照上面所说的明暗色空、冷暖滑涩、生住异灭等种种妄相，再结成根。所以这个根，就是由无明揽住我们的不动真心，结合了外面

的妄相而成的。根尘和合之后，就能够吸取尘相，由六根所吸取的尘相就是六入，所以六入归结起来就是见、闻、觉、知、嗅、尝。

有位法师说见闻觉知就是六根的净色根，而外面的眼睛、鼻子、耳朵、舌头、身体则是浮尘根，这样说并不妥当。因为见、闻、觉、知是个妄知，是个妄见，根本不可得，既然不可得，怎么会是我们的净色根呢？所以还是憨山大师说得好，他说这见闻觉知就是无明壳，根本不是真有的，还是虚假的东西。假如不是无明的力量，就不能够把我们的真心圈到躯壳里去，这个无明的力量太大了。

综上所述：不管六入是根还是尘，都是虚妄不实、没有自体的。

下面我们开始讲十二处。什么是十二处呢？就是六根加六尘。所谓处者，就是说有个处所、有个地方。比如眼睛在脸上；鼻子在脸中央；耳朵在脸两旁；舌头、身体也都有自己的位置；六根各有处所。六根对六尘，眼睛所对的色尘是些形形色色的东西；耳朵对的声尘不外动静二相；鼻、舌、身、意也都有各自所对的尘境。如此根尘相对，讲起来就有十二处。现在是用六根来破六境，破掉这个境，也就等于破掉这个处所。

相宗把十二处分开讲，十一处是色，剩下的意根是心，它随境而生，没有处所，所以不列为处。这样的说法不很妥当，因为佛说十二处。假如只有意根是心，其他都是色，那么，当眼耳鼻舌身这五根对境的时候，应该是以色吸色了。比如眼也是色，眼根所对外面的境也是色，以色吸色就是无情对无情，这当然是不可能的，所以这种说法不太妥当。

又比如根是能生识的，如果眼耳鼻舌身是色，色是无情，生出的识是有情，那么它们生识就成了无情生有情。此外根还能识色，如果根是色，那么就是以无情识无情。假如说根上没有心，必须要

等待根尘相触生起六识的时候，才叫做心，那么众生就只能有六识，而没有七识和八识。因为前六根有各自所对的尘，能生起六识，而七、八识并没有具体的尘境，那么众生岂不是只有六识，七识、八识都不可得吗？所以这种说法有毛病。我们说六根还是有六处的。有的法师说：意根就是肉团心，这样的讲法也不恰当。我们肉团心实际上是第八识所依之处，第六识所依之处是大脑。按我们中医的讲法，心光上照大脑，心脑相接了，大脑才起作用，若心光不上照大脑，大脑就不起作用。大脑是第六识，心是第八识，第八识又称心王。

这位法师又说：第八识是不动摇，无来去的。有来去的是第七识。可是根据《八识规矩颂》上所说：“去后来先做主公。”一个人死的时候它最后走，投胎时它先来，这是说第八识的。如果按他所说第八识是不动的，不生灭、无来去，这个有来去、有生灭的就该是第七识了。这样讲也不对，因为第八识之所以称为识者，它是有处所的，它不是我们的真心。第八识就是阿赖耶识，阿赖耶识是生灭与不生灭和合而成的混合体，它还是有来去动摇的。真正不来不去的是我们真心——佛性，就是《楞严经》中所说的妙明真心，它才是真正不生不灭、不来不去、不动不摇的。讲到八识，它是生灭与不生灭和合为一体，里面还有生灭的部分，所以还是有生灭。我们把这些内容稍微讲一讲，是让大家明白，十二处和六、七、八识都是讲什么的。我们现在讲十二处，是着重在六识所依之处，也就是六根，根吸收的是尘：色、声、香、味、触，法，其中前五个是外尘，法是内尘，也就是前五识摄取的尘境在第六识落谢的影子。这些是相对而生，相对而有的，所以六根与六尘合起来叫十二处。我们现在讲十二处，就是为了要破这十二处，明白它根本就没有实在的处所。

第三科 十二处虚妄，本非因缘、非自然性

“复次，阿难，云何十二处本如来藏妙真如性？”

现在世尊问阿难，为什么说十二处是如来藏妙真如性呢？这十二处是六根对六尘，也就是见分对相分。在根上是见分，在相上是相分。我们的阿赖耶识就同时具备见分与相分，这见、相二分只是一种假设，不要当成是实有的。这里所说的见和相，一个是能，一个是所，就像蜗牛的两只角，伸出来的时候就都有，缩进去的时候就都没有了。而蜗牛的体就比喻我们的真心。这十二处都是我们从我们妙圆真心中生出来的，它的体就是我们的真心，所以说十二处就是如来藏妙真如性。

（一）色与见二处虚妄

“阿难，汝且观此祇陀树林及诸泉池，于意云何？此等为是色生眼见、眼生色相？”

佛问阿难，你现在看看这个祇陀树林和林中的泉池，你是怎样想的呢？你现在能看到这些东西的见，是色生眼见，还是眼生色相的呢？如果这个见是从色生出来的，叫色生眼见；假如是从眼睛生出来色相，叫眼生色相。这些树林、泉池，究竟是你眼睛生出来的色相，所以被你看到？还是色相生出你眼睛的见，因为色而有你眼睛的能见呢？

“阿难，若复眼根生色相者，见空非色，色性应销。销则显发，一切都无。色相既无，谁明空质！空亦如是。若复色尘生眼见者，观空非色，见即销亡。亡则都无，谁明空色！”

这个眼见的地方就是处，现在要为我们破这个处了。那么色所显的相都是处，这些处也就是显的这些相。色相与能见的性，在我们一般人看起来都是实有的。像我们现在坐在这里，大家你看到我，我看到你，既能彼此看见，也能看到房间中的东西。既然有能见、有所见，岂不是有处所？这是众生的错觉，在佛眼看来根本就没有这个能见所见。为什么说没有能见与所见呢？因为这能所二处都是我们的分别心执著出来的妄相。如果从体上来说，透过相见到本性，明白一切相都是我们自性的显现，离性根本就没有相，因为没有这个相，所以一切皆无。比如说西方极乐世界，就体来说是没有的，什么地方有这么个世界呢？若就相用来说，西方极乐世界又是有的，真空不碍妙有。你如果执著相用，认为确有一切相时，就对你说无，为的是破你的有，因此说没有西方极乐世界，是为了破你对有的执著。

假如你偏空，就对你说有西方极乐世界，因为相用不无啊！如来藏是个万能的真体，它不是死的，而是能现一切形相，能生一切妙用的，所以不能偏空。偏空或者偏有，都是我们的分别心在执著。就性体说来，它是非空而非有，非有而非空。所以说西方极乐世界，也是非空非有，非有非空，既不能说有，也不能说无。说有，它是妙有非有；说无，它是真空不空。所以不要着相，着任何一边都是过患、都不全面。

净土宗的人说我们只要能生西方极乐世界就行了。他认为西方极乐世界是真有的，这样说有说无，说明他们没有从根本上搞清楚。

净土宗在这个问题上其实说得很明白，既要你念佛观想，还要你读诵大乘。为什么要读诵大乘？就是要明白这个妙理，把这个道理搞清楚之后，才能上品上生呀！因为今天在座的诸位都想生到高品位，我们之所以要这样说，就是要讲明这个道理。否则就执著实有好了：有西方极乐世界，也有阿弥陀佛，你就这么修也可以去。假如我们生到西方极乐世界去，阿弥陀佛现在也正在说法，说什么法呀？也是说这个法，离开这个法，还有什么别的法？没有了。也是说的这个妙理。所以说你应该什么都不执著，一切的一切都是你的妙用，偏空、偏有都是错误，执著两边就都不对！

世尊接着问阿难，你现在看见祇园的泉池树林，这些是你眼睛生的吗？如果是你眼睛生的这个色相，那么“见空非色”。你见到色相，色相生出来，色相是属于色，那么见到空的时候就应该是非色。接下来说“色性应销”，见空的时候，色相就该灭了。也就是说，见色就不应见空了。“销则显发，一切都无”。如果色相销了，虚空也不可得，一切都没有了。“色相既无，谁明空质！”因为空与色、色与空，都是相对而有的。色相既然没有了，空当然也无法成立，谁来识别这个空质？“空亦如是”，若空是从眼根来的，色性应销。把这种假设颠倒过来，道理也是一样的。所以色空都不是从眼根生的。

“若复色尘生眼见者，观空非色，见即销亡。”反过来说，如果色相能生眼见，因为色尘之故生出个能见。“观空非色，见即销亡”，因为这个眼见是由色相生的，色相没有是空，那么空就不能生眼见，当观空的时候，眼见就没有了。“亡则都无，谁名空色！”见都没有了，谁来分别什么是色、什么是空呢？一切东西都是相对而有的，都不可得。刚才顾老师说：“心本无生因境有，境本无生因心有”，到这里就全明白了。因为“因空显色、因色显空”，有

色之后才有空，有空之后才有色。假如没有空，怎么显色呢？假如没有色，又怎么知道空呢？比如现在这个桌子上，如果不把这些东西放上，我们说是空；如果放上这些东西，我们说是色。这是因为两下对比才有的。假如根本就没有这些东西，拿什么说是空、拿什么说是色呢？心和境也是这个道理，因心才有境，因境才有心。

“是故当知，见与色空，俱无处所。即色与见，二处虚妄，本非因缘、非自然性。”

这个见不是从色相生的，眼见也没有生出色相，所以见与色空都无处所，都是虚妄。既然色与见两处都无，本是虚妄，所以“本非因缘、非自然性。”非因缘之故，是为无生；非自然之故，就无不生。怎么叫无不生呢？假如有个东西说是从什么地方生的，那么有生处就有不生处。比如这个小核桃是杭州特产，那么杭州就是生处；广东、福建没有这种小核桃，那就是不生处。如果是本来就没有的东西，又讲什么生处与不生处呢？所以没有生处，就是非因缘生；没有不生处，就是非自然生。这个见根和色尘都是虚妄不实的东西，所以没有处所，因此是非因缘性、非自然性。

下面讲耳朵对声音——耳根对声尘：

（二）听与声二处虚妄

“阿难，汝更听此祇陀园中，食办击鼓，众集撞钟，钟鼓音声，前后相续。于意云何？此等为是声来耳边、耳往声处？”

现在开始讲耳朵。世尊问阿难：现在你听这个祇陀园里，当饭

菜烧好了，要开饭的时候，因为要聚集大众，于是先击鼓、再撞钟。这是一切丛林的规矩，现在大概是敲梆或板。我们看见丛林里挂着像鱼一样的东西就是梆。板子一敲，大家都听到这声音，就知道要吃饭了。

先敲鼓、后撞钟，两个声音一前一后，前后相续，你听得很清楚。那么，究竟是声音到你的耳朵来，还是你的耳朵往声音那里去呢？我们能听到声音，大家都认为耳朵生在自己的头上，是有处所的。声音是从那边来，也是有处所的。耳根与声尘都有处所。这里马上要告诉我们，耳根与声尘，就同前面破掉眼根和色尘一样，既没有处，也没有不处。为什么呢？假如有处，那么是耳朵到声音那边去？还是声音到你耳朵里来呢？下面要破它了：

“阿难，若复此声，来于耳边，如我乞食，室罗筏城，在祇陀林，则无有我。此声必来阿难耳处，目连迦叶应不俱闻，何况其中一千二百五十沙门，一闻钟声，同来食处。”

这里先破声音到耳朵里来。假如说声音到耳朵里来，比如我本来在祇陀园里，当我要出去到室罗筏城去乞食，祇陀园里就没有我。如果这个声音一定要来到阿难的耳朵边，那么目连、迦叶，与其他一千二百五十沙门就不应该听到钟声了。就是说你在这里，别的地方就没有你，这跟我去室罗筏城乞食，祇陀园里就没有我一样，如果钟声到了你阿难的耳朵里，其他人都不应该听到，那为什么目连、迦叶与其他一千二百五十众统统能听得到呢？这是在破声音到你的耳朵里来，如果声音真的来了，那就像我乞食一样，我到室罗筏城去了，祇陀园中哪还有我？下面就讲如果耳朵往声音那边去，会怎么样。

“若复汝耳往彼声边，如我归住祇陀林中，在室罗城则无有我。汝闻鼓声，其耳已往击鼓之处，钟声齐出，应不俱闻。何况其中象马牛羊，种种音响。若无来往，亦复无闻。”

假如说你的耳朵已经到声音那边去了，就像我已经回到祇陀园中，室罗筏城就没有我了。你先听到鼓声，你的耳朵已经到鼓那边去了，等一会儿撞钟的时候，你就不应该再听到钟的声音，你为什么听完鼓声又能听到钟声呢？只能说你的耳朵没有到鼓那边去。何止能听见撞钟的声音，还有象、马、牛、羊种种声音，你为什么一时都能听到呢？所以说，耳朵到声音那边去，也讲不通。

“若无来往，亦复无闻”，如果声音和耳朵没有来往，就应该听不到声音。这就好比我们用火去点燃灯芯，火要到了灯芯上才能点着，如果不到它那里，怎么能点燃呢？所以说耳朵和声音互有来往，这样是讲不通的。

“是故当知，听与音声俱无处所，即听与声二处虚妄，本非因缘、非自然性。”

前面说耳朵没有去，声音也没有来，耳朵去或声音来都不成立。既然耳朵不去，声音不来，就表明是不动。反过来说，虽然不动，鼓敲钟鸣的声音还是听到了，也就是不无往来。我们前面说过，西方极乐世界，性体虽然是空，但相用则不无，还是有相貌的。说无是就体而言的，从我们的真如妙性来说是没有的；说有是就相用而言，既有相、也有用，所以不无来往。所谓实相就是我们的真如实性，它是无相而无不相的，本体上虽然是无相，但也无不相，可以显现一切相貌和妙用。虽然妙用不无，但是我们要透过相见到体，

不能执著这幻化的形相，而要看到幻相背后的性体。我们做功夫就是要在这个地方用功，认识到一切声色都是虚幻之相，都是自性所起的作用，不要执著它。只见性体，不认妄相，时时刻刻在这上面用功，功夫就容易成就。如果你忘记了这个性体，只跟着相跑，分别这个声音好听，那个声音不好听，那么你就跟着声尘跑了，这样就着相了。

既然这个东西没有实体，是虚幻之相，所以不能执著。它就体来说是没有，就相用来说是不无，因为是性体上幻现出来的。虽然假说为有，其实还是没有。所以说声与听都无处所。既然没有处所，当然也没有个不处所，也就是处所既没有生、也没有不生。刚才说过，如果有生处，就有不生处，现在说没有生处，自然也就没有不生处。那么，这耳声二处，就都是虚妄了。因为虚妄之故，所以是既非因缘性、亦非自然性。假设有来有往，那就是因缘性；假如有不来往，有自体，那就是自然性。事实上并没有来往，所以是非因缘性；也没有不来往，所以是非自然性。非因缘、非自然，这不就是如来藏妙真如性吗？这里处处都在破妄显真。没有来处之处，就显出我们的真处，真处就是在在处处无不处，这就是妙真如性。

下面讲鼻根与香尘：

（三）嗅与香二处虚妄

“阿难，汝又嗅此炉中旃檀。此香若复然于一铢，室罗筏城四十里内，同时闻气。于意云何？此香为复生旃檀木、生于汝鼻、为生于空？”

旃檀就是紫檀，气味很香。这个香只要烧一铢（二十四铢为一两），整个室罗筏城四十里内，都可以同时闻到香气。你阿难是怎么想的，此香是紫檀木所生呢？还是你的鼻子所生呢？或者是空中所生呢？对于这种旃檀香，鼻根在内，香尘在外，所以鼻子对香尘一触就闻到了，由于一内一外，所以各有处所。现在佛问阿难，你鼻子闻到的这个香味，是从什么地方生出来的呢？实际上它本无所生，既不是鼻子所生，也不是檀香木所生，更不是空中所生。这种旃檀香中国没有，过去记载上都说是从外国进贡来的，一次进贡四块，有鸡蛋这么大。皇帝不相信有这么好的香，拿一粒黄豆大小的烧起来试试看，哎呀！整个宫里都闻到了，香得不得了。这种香大概产于印度，我们中国有一般的檀香木，但也是很少的。

“阿难。若复此香生于汝鼻，称鼻所生，当从鼻出。鼻非旃檀，云何鼻中有旃檀气？称汝闻香，当于鼻入。鼻中出香，说闻非义。”

假如这香是从鼻孔中生出来的，“称鼻所生”，你可以说是鼻子生香。可是鼻子并非旃檀，“云何鼻中有旃檀气”呢？你的鼻子根本是无香无臭的，怎么会生出这种香气来呢？

“称汝闻香，当于鼻入。”如果说是你闻到这个香气，应该是香气入你鼻中。“鼻中出香，说闻非义。”如果是鼻子里多出来一个香气，说闻到香气是不对的，这不能称闻到。这种说法也不能成立。

“若生于空，空性常恒，香应常在，何藉炉中烧此枯木。”

假如香味是空中生出来的，这个空性是恒常不变的，香味也应该一直常在，不会一会儿闻到香、一会儿闻不到香。既然香气常在，又何必要我们把这个香木拿到炉子里来烧呢？所以这个香不是生于空中的。

“若生于木，则此香质，因烧成烟。若鼻得闻，合蒙烟气。其烟腾空，未及遥远，四十里内，云何已闻？”

假如这个香气是从木头生出来的，旃檀木用火烧了会成烟。如果鼻子要闻到这个香气，就应该让这个烟气熏到你的鼻子，你才能闻得到。可是这个烟现在腾空未及遥远，只有那么一点点地方有烟，为什么四十里以内都闻到这个香呢？也就是说只有我们鼻子蒙受到这个烟气的地方，你才能闻得到，而烟气不到的地方，就不应该闻到。但是现在这个旃檀香一烧之后，四十里内都能闻到。这就说明这个香并不是从木头生出来的。但是这个香也不离于木，离开木头也就没有这个香味。

这就是我们刚才说的，虽然没有，亦复不无，那个外相、假用还是有的。叫我们不要执著，因为那些虚幻之相根本不可得，都是我们真如实性的影子。如果你执著外相、假相，那就错了，就要造业受报，就要轮回生死了。我们在识得真如佛性之后，要把那些颠倒妄想全破尽，明白一切相都是虚幻，都没有自体，如此才能解脱生死、超出轮回。

“是故当知，香、鼻与闻，俱无处所。即嗅与香，二处虚妄，本非因缘、非自然性。”

这里是破处所。如果闻性的处所是真实的，是确实有的，应该熏到烟的地方才能闻到香气。而现在香刚刚点上，烟没有熏到的地方也能闻到香气。这就说明闻性并没有一定处所。

香、鼻与闻性都没有固定的所在，嗅与香二处都是虚妄不实的，“本非因缘、非自然性”。非因缘又叫做无生处，非自然又叫做无不生处。既无生处、也无不生处，所以都是虚妄不实的。

下面再讲舌头和味道：

（四）尝与味二俱虚妄

“阿难，汝常二时众中持钵，其间或遇酥酪醍醐，名为上味。于意云何？此味为复生于空中、生于舌中、为生食中？”

众生总要分别计度，总是妄计舌根与味尘，一内一外各有处所。佛眼不着相、不住相，看起来都是没有，两种都是虚妄。佛眼看来，都是如来藏，都是妙真如性。何以见得呢？假设托钵到外头去乞食的时候，你遇到很好的味道，上味，特等味道，酥酪醍醐啊，都是奶油里头提炼出来的，先炼成酥，后炼成酪，再精炼成醍醐，都是牛奶、奶油提炼成功的，越到后面越精，醍醐是最上味，最好的。假如吃到这么多味道的时候，这些味道是从空中来呢，还是生在舌头当中，或者是生在饮食实体当中呢？这三个地方，空、舌或食，什么地方生味呢？

“阿难，若复此味，生于汝舌，在汝口中，只有一舌，其舌尔时，已成酥味，遇黑石蜜，应不推移。若不变移，不名知味；若变移者，舌非多体，云何多味，一舌之知？”

假如说这个味道是从舌头上生出来的。这个舌头在嘴巴里头啊，你嘴巴里就一根舌头，如果吃酥的时候，这根舌头已经变成酥的味道了，再尝蜜时，就应该不知道了，因为它不推移哟，因舌头已经成酥味了，哪能会晓得蜜的味道呀？要晓得蜜的味道，你舌头已经移动了，已经变移了。实际上舌头并没有变移。“若不变移，不名知味”，若舌头只晓得一个味道，吃酥之后，成了酥味，其他都不晓得了，那怎么能够辨别出各种各样的味道来，怎能说尝百味，怎能知道一切东西味道不同呢？这是不是说明舌头变移了呢，“舌非多体，云何多味，一舌之知？”因为只有一根舌头呀，变移之后，嘴巴里成几个舌头了？你只有一条舌头，不是有两条、三条舌头，那为啥一条舌头能尝出各种各样不同的味道呢？这就说明变移不可能，不变移也不可能。既然两面都不可能，味道就不是从舌头生出来的，经过反反正正的推敲，这味道不是从舌头生出来的。“若生于食，食非有识，云何自知？又食自知，即同他食，何预于汝，名味之知？”假设味道是从食品当中生出的，食品是没有心的，食品是无情啊，无情哪里有知觉呢？“云何自知？”它自己怎么会知道呢？“又食自知”，假如说这个食品能够自己知道。“即同他食”，就等于是别人在吃了，不是你阿难在吃。“何预于汝，名味之知？”和你有啥相干呢？你就不应该知道了。

大家都说，吃什么东西，有什么味道。酸、甜、苦、辣各种各样的东西有各种不同的味道，味道是在食品当中。是在食品当中么？食品没知觉，谁来辨别味道呢？辨别味道的是谁呢？若不辨别

它，有了还等于没有。人人都有真如佛性，因迷而不觉之故，等于没有，六道轮回去啦。假如你不迷，你就不落六道轮回，就成佛了。同理，食品有味道，知道味道的是谁呀？若不知道，不等于没有吗？食品是无情，它哪能知道？就算食品能尝味，也与你阿难不相干啊，你就不应该知道这个味道了。所以知味性不是从食品生出来的。

“若生于空，汝啖虚空，当作何味？”

假设这个味道是虚空生的，你吃吃虚空看，虚空什么味道？

“必其虚空若作咸味，既咸汝舌，亦咸汝面，则此界人同于海鱼。”

假设味道真的在虚空当中，这虚空假如是咸的味道，你舌头尝到是咸的。虚空既然咸了你的舌头，也应该是咸到你的面孔。因为你整个都在虚空当中，你舌头受咸，面孔也应该受咸。那么，我们这世界的人岂不都同于大海的鱼了么！一切众生都在虚空当中，都被虚空的咸味腌着，就像咸味的海水泡着鱼一样。

“既常受咸，了不知淡。若不识淡，亦不觉咸，必无所知，云何名味？”

既然经常在咸的味道当中，哪里还会晓得淡呢？淡的就不应该知道了。“若不识淡，亦不觉咸，必无所知，云何名味？”咸与淡是相对说的。假如只是咸没有淡，咸也不成立了。譬如海水里的鱼，大海里的鱼，海水咸，它也不晓得，它哪能晓得咸呀？它一直待在海水里面，海水一直是咸，没有淡来调和一下，它没受到过淡的味

道，它就不知道海水是咸的。酸、甜、苦、辣，都是相对分别出来的。如果只有一种味道，其他味道都没有，这一种味道也就不存在了。相对才能成立，假如不识得淡，咸也不成立了。若咸也不成立，就应该不知道味道。味觉都没有了，还说什么味道呢？

“是故当知，味、舌与尝，俱无处所。即尝与味二俱虚妄，本非因缘、非自然性。”

这就说明，舌根、食物、虚空三法，都不生味道。这个味道没出生之处。三处都不生，离开三处还有啥地方能生呢？没有啦。所以味道没有常住之处。既然没有常住的地方，这尝与味，就是虚妄不可得的。因为它无生处，所以是非因缘性；也无不生处，所以是非自然性。因为非因缘、非自然性，所以它虚妄不实，本体就是如来藏妙真如性。

下面讲身触——身根与触觉：

（五）身与触二俱虚妄

“阿难，汝常晨朝，以手摩(摸)头。于意云何？此摩(摸)所知，谁为能触？能为在手，为复在头？”

出家人每天要有三次摸头。摸头做啥呢？就是引起警惕性。出家人是落发的。就摸摸自己的头，啊！我出家了，出家为啥？了生死！不是混饭吃的。了生死就要痛切用功啊！一日三次摸头，告诫自己，要警惕，不要虚度光阴。以前用功人常常是这样，“擎钵参

玄人，光阴不虚度”啊。从前用功人都是喊自己的名字：“某某人。哎。醒醒着！”你要清醒啊，要觉醒啊，不要糊里糊涂啊，不要着相啊。因此一日三次摩头。看到佛经上这么说，哦！出家人如此精进用功啊！

那么我们在家人不是更应该如此吗？佛的四众弟子，比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷。优婆塞、优婆夷也应该精进用功，同样要出生死，同样要时刻警觉。所以我说，绝不是早上坐一下、晚上坐一下，或者是早上敲唱一遍、晚上敲唱一遍，就算数了。应该时刻用功，时刻警觉。要透过相见性，这些相都是性的妙用，都是虚幻不实的，不能执著。

我们现在讲的十二处就是虚幻不实的，它没有自体，都是从真如实性生出来的。但并不是说它没有这个假相，也不是说它没有这个假用。假相，假用都是有的，我们不能执著它。也不是要去掉假相。若去掉假相，真心就没有啦。假相就是真心所现。假就是真。西方极乐世界之相虽然是假现、幻现，但它是阿弥陀佛的愿力所现，阿弥陀佛的愿力就是妙真如性、真如实性，那么这个相也就是真如实性。一真一切真，但是你不能执著。它是显现起用的，不能作为实有啊。它是妙有，妙有非有，所以一切不能执著。我们时时刻刻做这样的功夫，一切事相都是妙有非有。说西方极乐世界是有，娑婆世界也是有；说娑婆世界没有，西方极乐世界也没有。娑婆世界是众生业障所感，是苦果。西方极乐世界是阿弥陀佛的愿力所感，是净土。一个是秽，一个是净，所现之相说妄都是妄、说真都是真。你识得它，就是妙用；你执著它，就是虚妄。西方有九品四土之别，就是因为这个原因，所以不能执著啊。

佛问阿难，你每天早晨用手摩头，摩的时候有个触觉。“此摩所知，谁为能触？”能触就是触觉，这触觉是从哪里生出来的？“能

为在手，为复在头？”这个能触是在手上啊？还是在头上啊？有“能触”，就有“所触”。没有能、没有所，触觉就不能成立。佛现在问阿难，用自己的手摩自己的头，不是用别人的手摩。若用别人的手，就难辩虚妄了。若别人摩我的头，我的头就是别人的“所触”，他的手来摩，他的手就是能触。这样说，虚妄就难破了。自己的手和自己的头是一体，手是你，头也是你，不易妄立能所，容易说清楚。以手摩头的时候，触觉来了，你分分看，哪里是能触，哪里是所触？能触是在手呢，还是在头？

“若在于手，头则无知，云何成触？若在于头，手则无用，云何名触？若各各有，则汝阿难应有二身。若头与手，一触所生，则手与头，当为一体。若一体者，触则无成；若二体者，触谁为在？在能非所，在所非能。不应虚空，与汝成触。”

假设这能触的根在你手，头就不应该有知觉了。头无知，怎么会成触呢？成触必定有能有所嘛。“若在于头，手则无用。”假如能触之根在头上，头是知道触的，手无能触之根，就用不着手了。

“云何名触？”手派不上用场，这不叫触了。假如说“各各有”，就是手也有，头也有，统统有能触之根，那阿难就该有两个身体。

“若头与手，一触所生，则手与头，当为一体。”如果头与手合起来是同一个触觉，那么手与头就是一体了。既然是同一个东西，哪里会有能有所呢？比方我一只手，拍拍看，拍也拍不响，一只手哪会有能有所呢？“若一体者，触则无成。”如果一体，就形不成触觉。“若二体者，触谁为在？”假如是两个体，那么触觉在哪一边呢？“在能非所，在所非能。”如果头手都是能触，就没有所触喽。假如头手同为所触呢，则又无能触之触觉了。一体根本不成触，二

体也不能成触。“不应虚空，与汝成触。”触是接触到东西，虚空什么都没有，虚空与你成触，根本不可能。“是故当知，觉触与身，俱无处所。即身与触，二俱虚妄，本非因缘、非自然性。”所以应该晓得，觉触与身体都没有处所。也就是说，身体与触觉，这二处都是虚妄的。因这两处都是虚妄之故，“本非因缘、非自然性”。没出生处，就不是因缘性；又无住处，就不是自然性。非因缘、非自然之故，所以这是如来藏妙真如性。

下面讲意根——法尘：

（六）意与法二俱虚妄

“阿难，汝常意中所缘善、恶、无记三性，生成法则。此法为复即心所生，为当离心别有方所？”

这里说得蛮清爽的，就是心生境，境生心，意根缘法尘。我们前面说过，法尘就是前五尘落谢的影子，落谢在第八识中，第八识是含藏识。意根就吸取这个影子。这个影子是没有实质的，不像外五根所对的外五尘，外五尘还有点实质。意根吸取了这个影子，就牢牢地执著它，着牢就会生出妄境，妄境就叫法尘。归纳起来法尘有三种：一种是善性，一种是恶性，一种是无记性。于自己、于他人都有利的，就是善性；于自己、于他人都没利的，就是恶性；也不顺自己、也不顺他人，也不逆自己、也不逆他人，无顺无逆的，就叫做无记性。所以说“所缘善、恶、无记三性，生成法则。”在这三个法则里，又有种种不同：逆人而顺己者，就是对别人不利，对自己好，这是善中恶；逆己而顺人者，就是对自己不利、对别人

有利，这是恶中善。

在众生看来，意根与法尘，都是有处所的。但是在佛眼看来，都是不可得，都是虚妄的，都是如来藏所起的妙用。“此法为复即心所生，为当离心别有方所”这个意根缘三性的法则，是你的心所生呢？还是在你心之外别有方所呢？假如有生处，就是因缘性；假如有在处，就是自然性。假如没有生处、没有在处，就是非因缘、非自然性。下面就将此两处破尽：

“阿难，若即心者，法则非尘。非心所缘，云何成处？”

佛问阿难：假如这个法则就是心的话，心是“了别”意，那就不是尘了——“法则非尘。”

“非心所缘”，它既然是心，心不缘心，心只缘尘啊。前面的五尘：钟鼓之声，耳朵能知道；醍醐之味，舌头能知道……五尘落谢的影子呢，唯意能知，只有意根能够知道，前面的五根不能知道。外五根有尘就有心、无尘则无心。里边的意根呢？因境而起心，就是“心本无生因境有”；无心则无境，就是“境本无生因心有”了。若没有心，哪里会有境呢？心是思量，思量就是意，法尘境界都是从思量上显现。前面的五根对五尘，因有五尘，所以有心；假如没有尘，就没有心。比如眼睛对色尘，若无色尘，眼睛就看不到什么东西，就不了别了。里面的意根呢？意根不对外，是因心起境。因为你的心着了前五根对外五尘落谢的影子，就有境界、有声音……因心起境，无心则无境。前五根对外五尘的时候，是“心本无生因境有”。内意根所对的法尘，则是“境本无生因心有”。前五根对外五尘，只是了别，没有思量，意根则属于思量。法尘不像前五尘那样有实质。色、身、香、味、触，都有实质，法尘却没有实质。

法尘不像是色法，倒像是心法。所以佛就这样辨明，假如“意根缘三性”的法则是心的话，心是能缘，心能缘境，心不缘心，所以叫“非心所缘”，那就没有处了，处在啥地方呢？所以说这法则并非心生，也就是“非因缘性”。

“若离于心，别有方所，则法自性，为知非知？”

如果说这法则离开意识之心，在另外的地方存在着。那么，这法则的自体是有知觉呢？还是无知觉呢？问这两个问题，是因为后面要破除这两个问题了。有知不对，无知也不对。那就是离开心，这法则并没有在另外的地方存在，也就是“非自然性”。

“知则名心，异汝非尘。同他心量，即汝即心。云何汝心，更二于汝？”

前面有两问：假如这法则离开意识之心，在另外的地方存在着，这法则的自体是有知觉呢？还是无知觉呢？“知则名心”，若有知觉，就不是尘，就是心了。它有知觉，哪会是尘呢？尘是无情之物，无情之物是无知的。现在他却有知，那就是有情，那就是心，就不是尘了。“异汝非尘。”异汝，就是离开你，在另外的地方存在着。如果这样，也非尘境。因它有知觉，知觉是心，虽然不是你自己的第六根那个心，它总归不是尘。

“同他心量，即汝即心。”你的心跟那个假定在外的心相同，都是同样地测度、比量。因为刚才是在内不成，假定在外，其实还是说这同一个“意根缘三性”的法则。“即汝即心。”那就是同你的心一样，没有区别，就是你的心了。

“云何汝心，更二于汝？”如果在内不成，假定在外，岂不就变成两个心了么？哪能会有两个心呢？离开你没有另一个心哪。另一方面，你的心对法尘。第六根能知之心，是心；第六根所知之法，即所对的法尘，“境本无生因心有”，也是心哪。能知、所知都是心，岂不是你有两个心了吗？所以，二心不成！

上讲的是“意根缘三性”的法则有知，有知不成立。下面就来讲这法则非知，非知也照样不成立：

“若非知者，此尘既非色声香味、离合冷暖及虚空相，当于何在？”

假如说这“意根缘三性”的法则没有知觉，那么这里面的法尘就是离开你的心在别处有喽，因为你的心是有知觉的呀。

“此尘既非色声香味、离合冷暖、及虚空相，当于何在？”色、声、香、味、触（离合冷暖），是前五根所缘的境，都有实质。虚空也有处所。这法尘却没有实质、没有处所。那么法尘在啥地方呢？法尘只是个影子，并不是色、声、香、味、触有色之尘，也不是虚空。既不是五种有色之尘，也不是虚空无色之尘，除此之外，它还能在啥地方呢？

“今于色空都无表示，不应人间更有空外。心非所缘，处从谁立？”

现在，于色、声、香、味、触，乃至虚空，都表示不出来。那它在啥地方呢？它不是色、声、香、味、触，也不是虚空。那么离开这些之外，“不应人间更有空外”。离开我们这个人间、离开无

际的虚空，另外再有个地方？不会有的呀。这就是说明意识与法尘都没有处所。

“心非所缘，处从谁立？”纵然在人间虚空之外还有地方，我们的心缘不到它，想不到它，不能察觉到有它。若这样，这个假设的地方怎么能成立呢？

“是故当知，法则与心，俱无处所。则意与法，二俱虚妄，本非因缘、非自然性。”

所以应该晓得，善性、恶性、无记性，和缘这三性的心，统统没有所在的地方。“则意与法，二俱虚妄”，那么，意（第六识）与法（三性）两处都是虚妄不实的。因为二俱虚妄不实，故不是因缘，也非自然。因其无生处之故，所以它是非因缘性；因其无住处之故，所以它是非自然性。既不是因缘，也不是自然，那就是如来藏妙真如性了。《楞严经》就是这样处处破妄显真，教我们不要执著，法尘也好，意识也好，统统是没有的。

十二处就这样被破尽了。

大家执著说，根在我身上啊，眼根、耳根、鼻根、舌根、身根、意根，怎么说没有啊？其实，这些根是假相，都不可得的，都是我们妄执。牢牢执著有一个我的，就是第七识：有我，有我……就是有我的身根，就是有我相。我相最坏，我们做功夫打七，就是要打倒这个老七。老七打倒就好了，八识就自由了，就会转成大圆镜智。我们或用念佛法门，或用参禅法门，或用密宗的修法，把这个老七打倒，老七打倒了，就亲证了无我的境界。众生妄执有我，欲望无穷啊！

有两个青年讲：你这句话讲错了。假设没有欲望，世界就不会

进步了。世界之所以有进步，就是因为人有欲望。没有欲望就不会进步。唉！他这话表面上看是对的：我有欲望，想满足我的欲望，要生活过得好，吃得好，穿得好，那么就想钞票。钞票从哪里来呢？他想：发明个东西，别人做不到，我能做到。做到之后，发明权我有了。有了发明权之后，我一个人独家经营，钞票就多了，欲望就满足了。假如不是出于这个欲望，他不会去研究。不去研究，东西就不会发明出来。没有创造发明，这个世界就不会进步，物质文明就不会有。如果科学不进步，物质就不会一代比一代文明。他说欲望是好的。没欲望就没有进步；有欲望才有进步，从这个角度看好像是对的。但这之后就坏了！怎么坏了？你的欲望是无穷的呀，不可能满足。物质文明越高，欲望也越高，追求物质越厉害。追求得厉害之故，若达不到目的，不能满足你日益增高的欲望，你就要做坏事了。抢呀、盗呀，杀盗淫妄都做了，犯罪率高起来了，社会上治安就难维持了。欲望有这个致命缺点哪！我们还应该看到，资本主义用物质刺激，你发明什么东西就给什么奖励，给你个专利权。社会主义提倡政治觉悟，提倡为人类着想、为大众着想。社会主义、共产主义好就好在改造人类思想，不要追求个人利益，要为人民服务，为大众着想。从这点出发，你那欲望还是好的嘛，我们佛教就蛮符合这个出发点的。我们晓得一切东西都是虚妄不实的，根本就是没有的，哪还会为自己着想啊？我们要发菩提心，为大众着想，救度众生，非但人类，所有一切生物都对它好，所作所为都是为使大家脱离苦海。从这个出发点出发，研究科学、研究医学，这个世界就和平、就安定。假如从个人欲望出发，用物质刺激来创造文明财富，那就会变成一个强盗世界。你看世界各国斗争不停，比如非洲石油资源蛮多，他们就说你有那么多资源，你不给我，我就抢你、我就打你，这不就是强盗了吗！共产主义就好了，大家都是为了一

个目标，统统是为了提高人类的生活而发展生产，不是抢夺，这就好了。所以从不同的角度讲是有出入的。我们要打倒的欲望，是私欲，这就是我们佛教讲的道理。

“格物致知”，这是王阳明说的，格就是格去，格去物情物欲，把你的欲望心去掉，才能“致知”，才能导致你的良知良能出现。我们佛教讲明心见性。若欲望无止境，全心都是齷齪污垢，全心都是烦恼，就把你的真心光明遮蔽住了，也就见不着真心了。如果把物欲去掉，真心就现前了。真心现前，就是觉啊！原来是这样的大宝贝，我们自己从前不晓得，只知追求假相物质，为物所遮，在六道里轮回生死，妄受辛苦。今朝打破樊笼，出了六道轮回之后，心中有多么开心、多么庆幸。自己出离了不算数，还有这许多众生在生死轮回之中，怎么叫他们统统出来呢？所以就发大心，要拯救众生。拯救众生当然也需要创造发明，因为要利益众生嘛，要为众生服务嘛！像这样为群众服务，为劳动人民、为大众利益着想，不是很好吗？所以我们佛教思想是很正确的。

佛说的破五蕴、破六入、破十二处，就是破妄心啊。妄心破了，真心就现前了，我们就能得道。破妄正是显真。反过来说，这些五蕴、六入、十二处都是我们的如来藏妙真如性。如来藏是真，真如佛性是真，那么这五蕴、六入、十二处也是真了，因为这是我们的妙用啊。有了心王之后，这些伙伴、伙计，就不会乱来，就能够起妙用，岂不是很好吗？看你识得不识得，这个最关键。识得真心，在一转之间就是了。妄想也不要，妄想本身就是真如啊，是水起的波浪。波浪本身就是水，波浪去掉之后，水也就没有了。所以，五蕴、六入、十二处也不要去掉，只要我们知道是妄心，不去执著它就是了。只要去掉我们的妄执，那就一真一切真了。你要是执著它，那就一假一切假，全都是假的了。你要是起了妄想执著，就又

六道轮回中去了，又要受辛苦去了，多冤枉啊！所以我们要明白这个道理。

《楞严经》就有这个好处，它说，五蕴、六入、十二处、十八界，法法全真，都是我们的妙真如性，用不着去掉它。一真一切真，认可了之后，法法都得真实受用。我们平时修行，要晓得一个“觉”字，要晓得道属于悟，不属于修。修是什么？说成修复就对了，就是回复我们的本来面目。假如本来没有，无中生有，把他修得生出来了，那就错了，那是“因缘性”，是因缘所生法。所以道是妙悟，悟得以后，要承受得起，然后时时刻刻做功夫保护它。保护一个阶段以后，再放任它，放手空心，就得真实受用了。参禅、念佛、修密都是祖师设立的方便门庭，是修行用功的方法，使众生能够进入般若之门所用的手段。各种方法都有不同，并非只有一个固定的方法。不是一定要参个啥东西出来，不是一定要念多少多少佛号，不是一定要秘密地修个啥神秘的东西出来。都是为的当下得悟，离开执著，得真实受用，不是一定要到处去。所以我说，真生西方极乐世界者，当下即生。这里的娑婆，就是西方的极乐。这句话，人家容易误会，这就是西方极乐世界。西方极乐世界没有啦？不是这样说，是我们把西方极乐世界的范围扩大了。净土本来就是我们心啊，我们心包太虚，十方世界都在我们心里呀，西方极乐世界为啥不能扩大呢？当下即生，因为你不受一切受，你没有什么痛苦，没有什么烦恼，你时时空、时时刻刻都是常乐我净，你不是佛是什么？那还不是生西，又会是什么？所以不要迷执，一定要在西方，一定要是极乐世界，一定要念多少佛的名号才能生西方，修其他净业就不能生西方，这是错误的。西方极乐世界是净土，心净即佛土净，随便你修什么法门，只要你修得心清净，不粘污，你发愿生西方净土，就一定能生。不仅生西方净土，乃至其他九方净土，亦

复能生。只要你发愿往生，佛是不会拒绝的。“唉，你不是念佛的，你没有念我的名字，不许来，不许来。”不是这个样子。

上面讲的是十二处。下面就要讲十八界了。

十八界是什么呢？就是前面讲的六根、六尘，再加上六识，三六一十八——十八界。十二处是借根破境，十八界是破界，界限的界。这界是什么呢？界本来是界限，一种分界线，这样东西同那样东西毗连在一起，有条线划分开。在佛经里讲界的时候，很多人说，界可作为因来讲，因遇到缘就生出果来了。也有人说界是作种类讲，比如一个种族，或者一个类别。人的身份、地位和工作是可以分类的，譬如人家问你：“你是哪个行业的？”你可以回答：我在新闻界，或者是实业界、产业界等等。现在这个经文里讲到界，就是通常所说的界限的意思，因六根加六尘之后生出六种识，根、尘、识一共就是十八界。界等于一片田地，里边有许多田埂，每一个田埂就是条界限。我们的六根对着六尘，以之为界限生出来六识，比如眼根遇色尘生出来的叫眼识，耳根遇声尘生出来的叫耳识。其实根与尘生出来的识本来是第八识，它原本是一精明，本来是一个，不是六个，就如同一片大地，若没有田埂，它就是一片土地，没有界限。现在因为被前面的眼、耳、鼻、舌、身这五根罩牢了，识就被相互隔绝，所以不能互用。前五根对外五尘起分别，就有了差别相和差别心，将彼此互相隔离开，成为界。执著眼根只能见色、鼻根只能嗅味，六根的作用各有其分类和界限。根尘一接触，即因为六种和合而分为六个识。这里讲十八界，就是要破这个界。正如《心经》所说：“无眼界，乃至无意识界”。有个界在就坏了，它把我们的一精明完全隔断开。把这个界打破，界限没有了，诸根就可以互相为用。

古时候对这十八界，是分成心法和色法来讲的，说这个十八界

是“心色俱开”。我们前面讲五蕴的时候，曾经说是“开心合色”，因为以五蕴中的色为色法，受、想、行、识为心法，心法展开成四个，合一个色法，所以叫“开心合色”。讲六入的时候，又说是“开色合心”，在六根当中，眼、耳、鼻、舌、身这五根是识的依处，用这五根合第六意根，所以叫“开色合心”。现在讲十八界是“心色俱开”，心色怎么俱开呢？就是用眼、耳、鼻、舌、身、意这六识，再加上意根，加起来是七个识，作为心法；其他的眼根、耳根、鼻根、舌根、身根这五根，再加上色、声、香、味、触、法六尘，一共是十一处，作为色法。把这里十一处组成的色法，和七个识组成的心法，合起来构成十八界，叫“心色俱开”。其实这种说法也不一定准确。比如讲到开合，在五蕴法当中，前面的色为色法，即一切境界，后面的识是心法，是了别的功能，而受、想、行这三样既是色法，也是心法，如果没有心，怎么能去领受？如果没有色，又如何去接受？所以受、想、行既通心法，又通色法。因为它们两面都通，因而说“心不自心，因色故心；色不自色，因心故色。色即是心，心即是色”，这样合起来以后，我们说五蕴不完全是开心，而是把心色两方面都说到了。在讲到六入的时候，因为六根分别吸收外面六尘，从作用上讲，这个吸收就是心，这样一来六根也就是六种心，所以不能简单地讲是开前五根合意根。在这十八界当中，六个识心很重要，破掉这六个识心，这些界限就都破掉了。

下面就开始依次破这十八界。

第四科 十八界虚妄，本非因缘、非自然性

“复次，阿难，云何十八界，本如来藏妙真如性？”

十二处已在前面讲过了，现在要讲十八界。什么是十八界呢？为什么十八界是如来藏妙真如性呢？十八界中的六根、六尘，看起来都有处所，而生出的六识是妄心，它们怎么会是如来藏妙真如性呢？按照普通人的说法是真的有根、有尘、有识，因为他们粘着根、尘、识，认为外面有境界、有东西，于是就有了看、听、嗅、尝、触，再因看、听、嗅、尝、触而生出种种分别。其实根尘识这三样都是我们的妄心，本来都是没有的，但真也不离妄，如果能透过相来见，这根、尘、识都是我们妙真如性所显现的。就好比一片白云所现出来的那些猫、狗、狮子、山水等等相，那些相其实是假的、没有的，是由白云幻现出来的，云还是云，并不是猫、狗、狮子、山水，你如果明白二者之间的关系，就可以透过假象见到白云，否则就只能被假象所迷惑，见不到白云。假如我们眼里生翳，视觉出了问题，看见空中有花，就好比是有根尘识了。如果我们眼睛清净了、觉醒了，知道相就是性体，那么见相时即是见性，所以在佛眼看来根尘识都没有，都是妙真如性。但是众生因执著色相，心生颠倒之故，不认识这个真如佛性，只看见外面的色相，所以生出种种分别。这是什么缘故呢？为什么是妙真如性呢？释迦佛下面就分开来讲：

（一）眼、色、色界，三处都无

“阿难，如汝所明，眼色为缘，生于眼识。此识为复因眼所生、以眼为界？因色所生、以色为界？”

阿难，正如你所知道的，“眼色为缘，生于眼识”。眼识是根对色接触之后生出来的，所以说眼色为缘，生于眼识。识是了别，使你知道看见的是什么东西，眼识生出来了，我们就可以看见一切东西，外面的男女老少、饮食起居、事事物物都能看得见。

“此识为复因眼所生、以眼为界？”这个眼识是不是从眼睛所生，以眼为界呢？这句话的意思是说，眼睛生出来的东西，只能是眼睛，不应该是眼睛以外的东西。譬如狗生出来是狗，猫生出来是猫，那么眼睛所生出来的东西，当然还是眼睛。既然同于眼睛，只能以眼为界，不会是眼睛之外的东西。就像猫生出来的是猫，不可能到狗界中去；狗生出来的是狗，也不可能到猫界中去。如果这个眼识是眼所生，那么即等同于眼睛，既然以眼为界，应该只见眼睛，而不能见眼睛以外的色相。如果不是从眼所生，那么会不会“因色所生，以色为界”？假如眼识不是眼睛生的，那是不是由外面色尘而生，以这个色尘为界呢？假如是外面色尘所生，色尘所生的东西也一样都是色尘，在色尘之外不应该再有别的东西。假如是以色为界，就只能见色，而不能见空。空与色是相对的，如见空即违色，违色就不是色所生。在色与空之间有一个这样的界限。

十八界主要是在讲六识，但是如果不与根尘连在一起说，就不能做详细的分别。就像我们刚才说的，一片田地，假如没有田埂，你就不能分清哪块地是谁的。如果用田埂隔开了，你就知道：噢！

这一块是我的，那一块是你的。六识与根尘连在一起讨论，根尘就是十二处。由于十二处已经被破掉了，再破十八界也就好懂了。

“阿难，若因眼生，既无色空，无可分别，纵有汝识，欲将何用？汝见又非青黄赤白，无所表示，从何立界？”

这里要做进一步分析了。“若因眼生，既无色空，无可分别。”假如眼识是眼所生出来的，这个眼睛哪里有色，哪里有空呢？我们每个人的眼睛无色又无空，既然无色无空你分别什么东西呀？因为有色有空才去分别，你面前究竟是猫还是狗，是桌子还是椅子，可以通过色相的差别区分开来。假如没有色只有空会怎么样？对于空与色之间的关系，我们说过是因空显色，因色显空，如果空里没有色，那么这个空又因何建立呢？又能有什么分别呢？所以眼识离开色空，就无可分别。

“纵有汝识，欲将何用？”眼识是要依靠分别、了别来起作用的，如果没有一个可供分别的对象，你眼睛所生的这个眼识就派不上用场，有也就等于没有，所以说纵有汝识，欲将何用？就算你离开色空之外真的有这个眼识，有这个能力和能量在，但是没有色空，你能拿它来分别什么东西呢？没有东西你能见什么呢？根本就起不了这个作用啊！光有这个能见还不行，还要有所见才能起作用，否则就是有也等于没有。

“汝见又非青黄赤白，无所表示。”就是纵然你有个见在，但你这个见不是青黄赤白，不是长短方圆，不是冷暖涩滑，没有任何名相和概念可以表述它、形容它，一切东西都没有，那么它“从何立界”呢？我们平时所说的每一样东西，都可以用它特殊的属性来加以表述、区别，而你这个见一切都没有，根本就无从表示，无从

表示就等于没有，既然没有又从何立界？你怎样给它界定呢？有东西可以划界限，到这里为界，那边是你的，这边是我的。如果没有东西，这个界限即无从建立。既然无从表示，界限自然就没有了。

“若因色生，空无色时，汝识应灭，”

我们前面说过，被生出来的东西的性质，与生它的那个东西在本体上应该一样，不应当有二致。假如说这眼识因种种色境而起，是从色境上生的，那么这个识只应见色，而不应见空，当空来的时候你的眼识也应当灭掉。既然眼识没有了，那么：

“云何识知是虚空性？”

如果没有色就没有识了，你怎么会知道虚空性呢？这就说明眼识不是从色所生，不是由外面色境生出来的。

“若色变时，汝亦识其色相迁变，汝识不迁，界从何立？”

这个变即是生住异灭，因为每一样东西生出之后，都要经历由生而住、而异、而灭的过程。就像人一样，离开母体以后，都会慢慢由小而少、由少而壮、由壮而老，最后由老而死。“若色变时，汝亦识其色相迁变。”这个色境也是如此，在不断地起变化，不但现在的色相你知道，就是它起变化的时候，你也知道它在变化。“汝识不迁，界从何立？”前面佛问国王，你三岁时见的恒河与六十岁见的一样吗？有什么变化没有？国王说我六十岁所见恒河，与我三岁时见的恒河一样，因为这个识性不会随着岁月的流逝而变迁。既然你这个识不会随色而变，那从什么地方去立界呢？你的眼识好比

是一块田，色相就像田里的田埂，如果田埂总是调来调去，那么这个界限即无法安立。既然色相是变迁的，可以随时变来变去，而你的眼识是不动的，这个界限当然也立不住了。

“从变则变，界相自无。”

既然一个变，一个不变，界限立不住，那么现在反过来假设会怎么样呢？假如说色相变了，你的眼识也跟着变。一切东西都在变来变去，你连应该怎样划界都定不下来，所以说“界相自无”。刚才说田埂在变，大地不变，现在大地也在跟着变，两个都在变来变去，这个界限怎么立呢？这就反过来证明眼识不是从色生的。

“不变则恒。既从色生，应不识知，虚空所在。”

假如眼识不变，是恒常的。但是眼识是从色生的呀，从色生的只应当识色，那就不应当识知虚空了。但是我们现在不是如此，我们见色观空，既能见色，又晓得空之所在，这就证明眼识不是色尘所生。前面讲不是眼根自己生的，不是自生，后面讲的不是色尘生的，不是他生。那么不自生、不他生，或者是合起来一起生（共生）呢？所以再假设共生：

“若兼二种，眼色共生，合则中离，离则两合，体性杂乱，云何成界？”

把两种合起来了，根与色，眼根与色尘合起来生，我们来看看是不是能共生。

“合则中离。”若合起来生，当中就没有了。比如现在，两只

杯子当中是一本书，要把两边的杯子合起来，当中的书就离开了，就没有当中可得了。没有当中可得，分界线就没有啦。显然不能合起来共生。那么，离开了，再共生，行不行啊？

“离则两合。”若离开了生，一个生一半，眼根生一半，色尘生一半，再把这两半合起来成为眼识。这又不对了！上面说过，从眼生的，性同于眼；从色生的，性同于色。打个比方：譬如一块田，一边靠山，一边靠水。靠山这一半田的性质是山田、高地，适合种玉米；靠水这一半田的性质是水田、低地，适合种水稻。两田性质不同，合到一起，种什么呀？一边是眼根，一边是色尘。眼根这边是有情，色尘这边是无情，有情与无情两个合起来，这可能吗？假如这样，就“体性杂乱，云何成界？”一半有情，一半无情，有情与无情怎么能合在一起，这就乱了套啦，这不可能啊。这就是说不能共生。那么，眼识是凭空产生的吗？也不是啊！这就是“不无因生”。不自生、不他生、不共生、不无因生，“是故说无生”，那就是无生了。了了见，无所见，根、尘、识三都不可得。都不可得故，就是菩提妙净明体，就是如来藏妙真如性。

“是故当知，眼色为缘，生眼识界，三处都无。则眼与色及色界三，本非因缘、非自然性。”

从根生不可得，从色生不可得，从共生也不可得。都不可得之故，你的“眼色为缘，生眼识界”这个知见，是不对的。眼、色、眼识，三处都是没有的。你晓得的这个知见只是通俗说法，执有的人通常都会这样看。照佛的眼光看来，一切都无。我们说西方极乐世界也是没有。这个没有，正是显真心、显真菩提心，不要误解这句话，理解成断灭啊。正当说“三处都无”时，我们的眼睛不是明

明能看见东西吗？我们眼前，有男女老少。这房间里，你看多少东西，形形色色，桌子、床、橱柜，什么都有，这个假相不无。所以西方极乐世界也是有。其实是这样的：方便说是有，彻底说是无，究竟说来，是非空非有、非有非空，两边都不可得。说有说无、说真说假，都是你自己的分别心，都没有说到本体。说到本体，无可说处，没有你开口处。

眼根、色尘与眼识，这三样东西都没有。都没有之故，“则眼与色及色界三，本非因缘、非自然性”。色界是指眼识，眼根与色尘合起来生出眼识，所以叫做色界，这个“界”就是与根尘的分界。眼根、色尘、眼识，这三样东西，本非因缘、非自然性。不自生、不他生、不共生，就是非因缘性，不无因生就是非自然性。自然而有，自己无因而生，就是自然性。不是这样，不无因生，就是非自然性。

大家有什么问题吗？要问这个因缘生呀？

对呀，凡所有法，都是因缘所生，怎么会不是因缘所生呢？我们刚才讲过了，不自生、不他生、不共生、不无因生，就是因缘所生。因缘所生就是无生啊。佛说的因缘生就是无生义，不是有生。这些相都是假相，不是实有的，所以“因缘所生法，我说即是空”，是没有的。因缘所生就是无生，无生之故，还有啥因缘！就体说，是无生；就相用说，就是因缘所生。

前面提到过，界是因。破界就是破因。因不可得，还有什么缘不缘的呢？须有因，才会遇到缘。因是主因，缘是助缘，因缘相聚，就会发起现行。譬如种子，种子有生起禾苗之因，遇着泥土、遇着太阳、遇着水分这些缘，就能生起禾苗来。假如没有因，没有这颗种子，尽管有太阳、水分、泥土，又有什么用？能生起什么东西来

啊？有人说，界就是因。又有人说，界是种类。比如我们平常说，你在啥地方工作？噢！我在报界。

现在讲耳识了。十八界主要是破六识，六识破了，界就破了。眼、耳、鼻、舌、身、意，挨次序下来，该破耳识了。

（二）耳、声、声界，三处都无

“阿难，又汝所明，耳声为缘，生于耳识。此识为复因耳所生、以耳为界？因声所生、以声为界？”

这个句式与前面一样，前面懂了后面的就好讲了。

世尊对阿难说：正如你所知道的一样，“耳声为缘，生于耳识。”耳识是由内里的耳根，听到外面的声尘，而产生出来的，这是大家都认可的道理，每个人都会说是我听到外面传来的声音。这个听声音的功能是从哪里来的呢？按照一般的说法，因为耳根有闻性，它根据外面声尘的起灭，而生出动与静的知觉。没有声尘的时候是静，可以听到有个无声；有声尘的时候是动，声尘传到耳朵里面就知道有声音。

“此识为复因耳所生，以耳为界？因声所生，以声为界？”跟前面所说的一样，假如这个耳识是由耳朵生出来的，那么耳识的性质应该跟耳朵一样，所谓以耳为界，就是用耳朵做界限，只能听到耳朵里面的声音，而不应听到耳朵之外的声音。如果是因声所生，就应该以声为界，假如这个耳识是由声音生出来的，那么就只应该听到动的声音，在动之外的静你就不应该知道。也就是有声音时有

这个耳识，没声音的时候这个耳识也没有了才对。但是我们的耳朵现在能起觉根的作用，不但有声音的时候能听得见，就是没声音的时候也是照样听到，因为这个时候我们还能听到个没声音啊！就像前面经文讲的，瞎子虽不能见物，但能见黑暗，见到黑暗还是有见。你听不到声音的时候，并不是无闻，你还闻到了一个无声啊！

佛这样讲是为了说明，所谓由根尘合起来生出耳识，这些都是因缘所生的法。“因缘所生法，我说即是空。”这些因缘法本来是没有的，在佛眼看来当体是空。佛现在开始为阿难破这个耳识，在耳根、声尘、耳识这三样中，耳识居中，如果破掉耳识，则耳根与声尘也就当下破掉了。破妄是为了显真，只有破掉虚假的五蕴、六入、十二处和十八界，才能显出真实不虚的妙明真心。从我们前面讲的五蕴、六入、十二处，到现在所说的十八界，统统都是破，一层层地破光。到了后面的七大就统统都是有。破妄是为了显真，破掉妄心以显真心。真心是有，说有是为了懂得妙有。如果只讲真空不说妙有，怕人们落到偏空里去。现在讲耳识也是在破，要破得体无完肤，把根、尘、识统统破光。

“阿难。若因耳生，动静二相既不现前，根不成知。”

假如你的耳识是因耳朵生出来的，以耳为界，就听不到界外的声尘。动静两种声尘不现前，你这个耳朵应该不成知觉，也就是没有耳识。假如离开动静之相，你耳朵听什么呀？就像眼根离空离色即无所见一样，耳朵离开动静的声尘，也无所知。你耳朵既然没有知觉，那么耳根也就不能成知。

“必无所知，知尚无成，识何形貌？”

这个知就是体。连个知都尚且没有，识又做何形貌呢？连这个听的本体都没有，听出来的东西又在哪儿呢？就好比没有父母，怎么会生出子女来？根本不可能嘛。再打个比方：比如稻子和麦子，它的种子可以发芽，可以生长出来。但是如果不遇到水，不遇到土，它就发不出芽来。那么这个没有发出来的芽是什么形状呢？当然没有形状可得了。我们的耳朵里有闻性，能听闻声音，但是如果不遇到动静的尘相，没有外缘的作用，是没有知觉的。就像种子本来可以发芽，但是也离不开水土之缘，离开水土就发不出芽来。没有动静二相，耳根不能成知，证明耳识不是从你耳朵里头生出来的。

“若取耳闻，无动静故，闻无所成，云何耳形杂色触尘，名为识界？则耳识界复从谁立？”

假如耳朵里有能闻之性，如此则“无动静故，闻无所成。”你耳朵里虽有闻性，却没有动静之尘。不遇外缘，这个听觉就不能成立。就像刚才所举的例子，稻种、麦种如果没有水土之缘，它就生不出来。耳识也是这个道理。既然是“闻无所成”，那么“云何耳形杂色触尘，名为识界？”怎么能说这个耳朵为根，接触色尘而成为识界呢？“杂色触尘”就是耳朵的形体接触外面的色尘。这个触是身根的功能——触觉（身识界），不是耳识。这两者根本不是一回事，所以你这样想是错误的。“则耳识界，复从谁立”？你把耳识与身识相混，因为“闻无所成”，就用耳朵的形体接触色尘，那么这个耳识的界限，你从何处建立呢？既然耳朵已经归到身根了，现在连耳根也没有，你拿什么立耳识界呢？

“若生于声，识因声有，则不关闻。无闻则亡声相所在。”

假如这个耳识是从声音生出来的，既然是因声而有的，那与你的听觉就没有关系了。“无闻则亡声相所在。”假设你没有闻性，没有听觉，没有听到声音，那怎么能知道声相在呢？谁又能分辨这个声音究竟是美妙的乐曲、还是吵人的杂音呢？声音不能自己听自己，如果没有闻性，没有听觉，声相当然也就不可得。

“识从声生，许声因闻而有声相，闻应闻识，”

假如说这个耳识是从声音生出来的，就应该允许你说声音是因闻而有声相的。既然是由闻而有声相，那么这个闻也应能够闻到耳识。声尘生出来的东西应该等于声尘，既然你这个耳识是从声音生的，你听到声音应该就听到耳识呀！所以说“闻应闻识”。刚才说的是无闻，这个东西是声音，与你的闻性不相干（则不关闻）。现在说的是无声，声音就是耳识。那么，当你听到声音的时候，也就是听到了你的耳识。

“不闻非界，闻则同声。”

你能闻识吗？当然不能！哪有人能够闻到这个耳识呢？既然你不闻，听不到声音，“不闻非界”，那如何能构成界呢？

假设有闻，“闻则同声”，这个闻性与声尘是一样的，同于声尘。声尘不能闻，那你自然就不能闻。所以这个耳识既不属于你的耳根，也不属于声尘。

“识已被闻，谁知闻识？”

假如允许你听到这个识，那么你的耳识已经变得跟声音一样了，

如此则“识已被闻，谁知闻识？”这个耳识已被听到，成了所闻，那么能闻的耳识就没有了。没有能闻，是谁知道听到了这个识呢？耳识被当做声音听了进去，那是什么听到了这个耳识呢？这怎么能辨别究竟是声还是识呢？

“若无知者，终如草木。”

假如你没有知觉，就变得跟草木一样。现在我们都有知觉，都能闻声，所以我们都不是草木。既然我们不是草木，这就证明耳识不是从声音生出来的。经过这样反复的推演，从这边看，生不出识；从那边看，生不出识；合起来看，也生不出识。这就证明耳识是根本没有的。释迦佛这样反复地讲，就是帮助我们打破对识界的执著，由破相而见性。上面讲的是不自生、不他生，下面将它们合起来讲，就是不共生。

“不应声闻，杂成中界。界无中位，则内外相，复从何成？”

这里的中界，就是指耳识界。因为耳识既不从根生，也不从尘生，那么总不应该说，是由声音和闻性两下合起来，相杂而成耳识界吧。普通人认为这个耳识界，是由耳根对外面的声尘，内外两边和合，生出当中的耳识，如此而成界。我们刚才说过，由内外和合而生出当中，这个当中是不成立的。“界无中位”，既然没有中位，这个耳识界就是没有的。现在要破这个界，看看由内外两边能否和合成中间的界，如果中间的这个界不可得，那么内外的相又如何成立呢？所谓中者，必定要能够分出两边。譬如我们两个人，我在这边，你在那边，两人之间就为当中。我们两个如果合在一起，那么这个当中就没有了。所以说由两边和合起来，形成一个当中，这是

不可能的。既然构不成中间的界，“则内外相，复从何成”？如果讲到这个界，就应该有当中，假如有一个当中的一个地方，可以说有两边的界限，如果中间的位置没有，那么两边的界自然没有，内外与中间都不可得。由于既无当中，又无两边，如此则内外相都不可得，这就是不共生。

“是故当知，耳声为缘，生耳识界，三处都无。则耳与声及声界三，本非因缘、非自然性。”

所以应该明白，你从前认为的以耳声为缘，生耳识界。这耳根、声尘和耳识三处，根本就没有，都是虚妄不实，不能成立的。前面讲由耳根、声尘和合生出耳识，这不过是顺应普通人的习惯，按照世间法来说的。世间上的法都是假法，你不能执著为实有，不要当真啊！因为这三处本来都没有。

“则耳与声及声界三，本非因缘、非自然性。”界就是识。耳朵与声尘，以及二者和合生出来的声界，这能生与所生的三样东西，都是既非因缘、亦非自然。不自生、不他生、不共生，是非因缘性，不无因生是非自然性。由于既不是因缘，也不是自然，所以说根本没有。

上面讲的是耳识，下面开始讲鼻识：

（三）鼻、香、香界，三处都无

“阿难，又汝所明，鼻香为缘，生于鼻识。此识为复因鼻所生、以鼻为界？因香所生、以香为界？”

就像你所知道的，“鼻香为缘，生于鼻识”。鼻是鼻根，香是香尘，如果是鼻根和香尘为因缘，生出鼻识，那么“此识为复因鼻所生，以鼻为界？因香所生，以香为界？”假如这个鼻识是从鼻根所生，应同于鼻，于鼻之外别无所知，所以说以鼻为界。假如这个鼻识是因香所生，应同于香，于香之外别无所知，所以叫做以香为界。这个界是不是这样立起来的呢？

“阿难。若因鼻生，则汝心中以何为鼻？为取肉形双爪之相？为取嗅知动摇之性？”

世尊问阿难：假如说鼻识是从鼻根所生，那么你心中以何为鼻呢？你用什么东西作为鼻根呢？我们外面的鼻子有两个孔，像两个脚爪合拢一样的，所以叫双爪之相。那么你是取肉形双爪之相，还是取嗅知动摇之性？

“若取肉形，肉质乃身，”

假如你取外面这个双爪的形相，作为鼻根的话，这个肉质的鼻子是身根啊！

“身知即触，名身非鼻。”

身体所感受的知觉是触觉，它只能觉离觉合、知冷知热，而不能嗅香嗅臭。既然这个肉质的鼻子只能领受触觉，那么就叫身根，而不是鼻根。

“名触即尘，鼻尚无名，云何立界？”

这个触觉即是触尘，因为只有触尘与身根，连鼻子的名字都没有，又怎么会有鼻体呢？如果没有鼻体，你拿什么做界限呢？

“若取嗅知，又汝心中以何为知？”

现在进一步问了：既然说鼻子是身根，那么我不取鼻子，我取嗅知之性，就是上面说的嗅知动摇之性，来做我的鼻根，这样行不行呢？假如你以这个嗅知之性做鼻根，“又汝心中以何为知？”这个知已经成为鼻根了，那么你心里还能以什么东西为知呢？

“以肉为知，则肉之知，元触非鼻。”

假如以鼻子肉体的感觉，作为鼻识之性的话，那么这个肉体能够知道的是触觉，而不是你的鼻识，这叫做元触非鼻。这就说明以肉为知是不对的，那么反过来说又如何呢？

“以空为知，空则自知，肉应非觉。”

既然说以肉为知不对，那么能不能以鼻孔中的空为知呢？如果以这个空为知，“空则自知，肉应非觉”。假如这个鼻孔中的空可以为知，那是空自己知道，鼻子的肉体即不应该知道。

“如是则应，虚空是汝。”

既然是虚空知道，那么虚空就应该是你，虚空就变成你自己了。

“汝身非知，今日阿难，应无所在。”

假如说是虚空知道，你的身体不知道，这是事实吗？当然不是事实。实际上是你的身体知道，而虚空不知道。这就证明根本寻不着你的鼻根，既然鼻根都没有嘛，还立什么界限呢？如果说以空为知，虚空就是我的身体，那么你阿难应是虚空了，虚空没有身体，那么今日你阿难应该没有所在。但实际情况是你有这个身体，你的身体还在这里，所以证明不是以空为知。那么接下来是不是以香为知呢？

“以香为知，知自属香，何预于汝？”

既然以根为知不对，那么这个鼻识是不是从香尘生呢？如果鼻识从香尘生出来，从香生出的东西，它的性质应同于香，这个知觉性属于香尘，那么何预于汝？与你有什么相干呢？因为与你不相干，你自然不应该知道。

“若香臭气必生汝鼻，则彼香臭二种流气，不生伊兰及旃檀木。”

因为我是用鼻子闻到香臭味的，假如香气与臭气一定是生在我鼻子里面，那么这香臭二种流动的空气，应该“不生伊兰及旃檀木”。前面说过，伊兰生出的是臭气，旃檀木生出的是香气，假如这香臭二气是从你鼻子里面生出来的，那么这两种气流就不是生于伊兰和旃檀木。

“二物不来，汝自嗅鼻为香为臭？”

如果面前没有伊兰与旃檀木，这香臭二物都不来的时候，你闻

闻自己的鼻子看，你的鼻子是香还是臭呢？鼻子哪里会有香有臭？假如没有伊兰与旃檀木，这香臭二种气味根本就不可得。

“臭则非香，香应非臭。”

假设香臭的气味是从你的鼻子生出来的，那么“臭则非香，香应非臭。”如果生出的是臭味，就不应该是香的，假如生出的是香味，也不应该是臭的。可是你现在是既能闻到香，又能闻到臭，这就说明你的鼻子是非香非臭。

“若香臭二，俱能闻者，则汝一人，应有两鼻。”

假如你既能闻香又能闻臭，那么你一个人应该有两个鼻子才对。因为一鼻不能出二气，如果生出了香，就不应该再生出臭；如果生出臭，当然也就不能生出香。属于香的只能闻香，属于臭的只能闻臭，要想同时闻到香臭二气，“则汝一人，应有两鼻。”

“对我问道，有二阿难，谁为汝体？”

我们每个人只能有一套六根，如果有两个鼻子，就应该有两张嘴、两对眼睛、两副耳朵、两个身体，那么现在向我问道的阿难也应该有两个，如此一来“谁为汝体”？一个真的，一个假的，哪个才是真正的你呢？

“若鼻是一，香臭无二，臭既为香，香复成臭，二性不有，界从谁立？”

假如鼻子是一个体，香和臭杂入一鼻，混合在一个鼻子里面，那么应该是一体，而不是二体。如此一来香和臭分不出来，香就变成臭，臭就变成香，香不再是香，臭不再是臭，香臭都不可得，连香臭的二性都没有，那么界从谁立呢？因为没有香与臭这二性，它们是一体，是一样的东西，同样的东西你无法将它分出来，又怎么去立界呢？所以香臭不是从鼻子生。臭从伊兰生，香从旃檀木生，当这两种东西不来的时候，鼻子里面没有香臭。那么这个鼻识是不是从香和臭中生出呢？当然也不是。假如是从香生出来的，鼻识已经属于香了，那么在香之外，就不应该再闻到臭。如果是从臭生出来的，这个鼻识已经是臭了，也不应该闻到香。所以说这个鼻识既不从鼻根生，也不从香臭生，因此证明是不从自生，不从他生。

“若因香生，识因香有。如眼有见，不能观眼。因香有故，应不知香。知即非生，不知非识。香非知有，香界不成。识不知香，因界则非从香建立。”

“若因香生，识因香有。”假如鼻识是从香气生出来的，那么这个鼻识应该同于香，和香气应该是一样的。

“如眼有见，不能观眼。因香有故，应不知香。”就像我眼睛有见性，这个见性只能观物，不能观眼，那么因香而有的鼻识，也应该不闻香。这里用眼睛作比喻，因为眼睛不能看见眼睛，那么香生出来的鼻识也应该不闻到香。

“知即非生。”既然是香所生就不应闻到香，而你现在能闻到香，那么这个鼻识就不是香所生。

“不知非识。”因为识是了别，应该有知觉，假如你不知道，闻不出味道，就是没有知觉，没有知觉怎么能叫做识呢？如果没有

了别、感受能力的能力，就不能称之为鼻识。

“香非知有，香界不成。”假如这个香非鼻识所知，而是鼻识之外有香，不被我的鼻识所知，那么这个香与我的鼻子没有关系，于是生不出香界。界就是界限，由内根外尘合起来，生出当中的鼻识，这个鼻识就是界，现在这个香在我的鼻识之外，与我的鼻识不相干，那么这个界就没有了，所以说香界不成。

“识不知香，因界则非从香建立。”因香所生之识界叫因界，如果这个鼻识不能知香，而是在香之外有识，那么你所说的因香所生之识界，就不能从这个香而建立。既然识不知道香，那么因香所生的识界，从什么地方建立呢？鼻识的识界是因香所生，如果你的识不知道香，而是香外有识，那么这个香外之识又何关于香呢？如此一来因香所生的这个识即不能成立，识外有香，香外有识也都是不可能的，从而证明这个鼻识不从香尘所生。

“既无中间，不成内外。彼诸闻性，毕竟虚妄。”

有了两边才有中间，因为两边皆没有生识之义，就是从鼻根和香尘都不能生出识，那么中间鼻识这个界即不能成立。反过来如果没有中间，也构不成内外两边，没有中间的鼻识，内根外尘当然也就不能成立。离开内根、外尘，“彼诸闻性，毕竟虚妄。”如果没有根、没有体，能生出个什么东西来呢？你那个闻性根本就是虚妄嘛！所以你闻到什么香啊臭的，都是假的，都是虚妄不实的，根本就不可得，不要去执著它。

“是故当知，鼻香为缘，生鼻识界，三处都无。则鼻与香及香界三，本非因缘、非自然性。”

所以应该知道，鼻根以香尘为缘，生出鼻识界，这根、尘、识三处都不可得。如此一来，“则鼻与香及香界三，本非因缘、非自然性。”鼻根与香尘，乃至鼻识这三处，都不是因缘，也不是自然。我们上面说过，不自生、不他生、不共生是非因缘性，不无因生是非自然性。现在这三种都不可得，都是虚妄的，这就证明它的本体是真如佛性，所以我们处处不要着相，应该见性！释迦佛苦口婆心，为我们一处一处地破下来，每破一处就破掉一根，这样六根都解开了，这十八界都破掉了，你没有什么可以执著的，那岂不是时时刻刻都见性了吗？既然时时刻刻见性，岂不是大家都成佛了吗？《楞严经》妙就妙在这里，用不着你吭吭吱吱地去做早晚课，不需要你去参禅、念佛、修密，更不需要你去修什么有为的功德，你只要一切放下就可以了，因为你时时刻刻见性啊！这样修行多么轻松！多么潇洒！多么省力！所以修学佛法是很省力、很自在的事情，不需要那么拘谨，假如一定要花费多少力气，就不对了，那是徒自辛劳。你过去不懂这个道理，着相而修，以为要做多少功德，念多少遍佛才能成就，好比肩上挑着千斤重担。现在你懂了道理，知道自心本来是佛，灵明觉性本自天成，不须造作，不假修为，千斤重担一时放下，该有多么轻松愉快！禅宗有个公案，有一个和尚问赵州：“一物不将来时如何”？我们众生个个都是肩挑重担，妻财子禄、金银财宝、饮食起居，样样东西都压在身上，压得你透不过气来。那么我现在一物不将来，统统都放下，如何呀？这话看起来问得不错，能这样很好嘛，其实话里还有问题。赵州和尚很慈悲，于是对他说：“放下着”。既然已经一物不将来了，为什么还要让他放下呢？因为他还有一个一物不将来在，他还有一个东西，就像二乘一样，在破有之后又着在空上，还有个空在呀！这个一物不将来还是执著，还是病，所以赵州和尚让他连这个也放下。可是那僧

到此还不惺惺，反而问：“即是一物不将来，放下个什么”？我这里一样东西都没有，还放下个什么呢？赵州看正面不行，于是用反激法，说道：“放不下，担起去”！你放不下，说明你心里还是有东西，那你就担起去。这句话讲得真好，就像是个双刃剑，一面是杀，一面是活，不愧为画龙点睛之笔。既然讲到放，就要放到无处可放的地步，不能有别的东西，那才是你的本来面目。这个一物不将来，看起来好像是什么东西都没有，其实还是有，因为还有个一物不将来，要把这个一物不将来也放下才行。就像梵志外道去见佛，他拿鲜花来供养释迦佛，佛说：“放下着”。梵志本来是用两只手拿花的，听到佛让他放下，于是把一只手的花放下了，佛接着说：“放下着”。于是他又把另一只手的花放下来，佛还在说：“放下着”。梵志说：“我的花都放完了，还放什么呀？”佛说：“吾非教汝放舍其花，汝当放舍外六尘、内六根、中六识。一时舍却，无可舍处，是汝免生死处。”梵志于言下悟无生忍。佛不是让他放下手里的花，而是让他放下心中的执著，要连这个放下也放下才行。

释迦佛在这里连续讲六入、十二处、十八界，处处都是在破你的执著，这个破也就是放，放是为了叫你见性。等你放下一切颠倒妄想，妙明真心自然就现前了。

下面接着讲舌识：

（四）舌、味、舌界，三处都无

“阿难，又汝所明，舌味为缘，生于舌识。此识为复因舌所生，以舌为界？因味所生，以味为界？”

就如你所知道的，舌头与外面的味尘为因缘，生出我们的味觉

来。那么这个舌识是舌头所生，以舌为界呢？还是味道所生，以味尘为界呢？如果是从舌生出来，舌头所生的东西应当同于舌头，对舌之外的东西就一无所知，所以叫以舌为界。假设是从味生出来，那么舌识应该同于味道，叫做以味为界。味道有酸、甜、苦、辣等许多种，但是你能同于一种味道，如果同于酸即不知甜苦，同于苦即不知酸辣，那么究竟应该同于哪一种味道呢？

“阿难，若因舌生，则诸世间甘蔗、乌梅、黄连、食盐、细辛、姜桂……都无有味。汝自尝舌，为甜为苦？若舌性苦，谁来尝舌？舌不自尝，孰为知觉？舌性非苦，味自不生，云何立界？”

阿难，假如你这个舌识是从舌所生，“则诸世间甘蔗、乌梅、黄连、食盐、细辛、姜桂……都无有味。”我们知道甘蔗是甜的，乌梅是酸的，黄连是苦的，食盐是咸的，细辛、姜桂是辛辣的。如果舌识是舌头所生，这个味道来自于舌头，那么这些世间上的东西都应该没有味道，你也不用通过品尝它们来知道各种味道。酸、甜、苦、咸、辛这五味是正味，分别代表五方之味，其中甜表中央之味，酸表东方之味，苦表南方之味，咸表北方之味，辛表西方之味，由这五味可以和合出许许多多的味道。假如是你的舌头能生出味道，而不需要这些东西，那么“汝自尝舌，为甜为苦”？你尝尝自己的舌头，看看是甜还是苦呀？舌头是用来品尝别的东西的，通过接触物体而感觉出味道，是盐觉得咸，是黄连知道苦，如果没有别的物体，你的舌头能有什么味道呢？这就证明你这个舌识，不是从你的舌头生的。“若舌性苦，谁来尝舌”？假如舌头是苦的，那么舌已变成苦味了，什么来尝你这个苦味呢？谁知道你嘴里舌头是苦的呢？就好比说黄连是苦的，那么黄连能说自己是苦吗？它并不知自

己苦，要你的舌头去尝才行。假如你的舌头是苦的，那么你的舌头就如同黄连，谁又来尝你这个像黄连一样的舌头呢？所以说“舌不自尝，孰为知觉”？舌头不能自己尝自己，这样就变成没有知觉了，那么是谁知道味道呢？假如这个舌头是苦味，那么舌头已变成一种尘相，变成一种东西了，一定要别人的舌头来尝你的舌头，才能生出味来。现在是你自己嘴里知道味道，不是别人的舌头尝了你的舌头以后生出的味道，这个知道味道的又是谁呢？

接下来“舌性非苦，味自不生。”前面说你的舌性不是苦味，如果是苦味就无法尝味，味道也不能自己生出来。如果没有味尘，没有上面说的梅子、黄连这些东西的时候，酸、甜、苦、咸、辛这些味道也不能自己生出来。舌头自己生不出味道，按照前面经文说的，舌头不尝东西的时候是淡味，也就是没有味道，既然没有味道，那么云何立界呢？要有味道才能立界，比如这个是酸，那个是甜，根据味道的不同立出个界。现在根本就没有味道，你拿什么立界呢？

“若因味生，识自为味，同于舌根，应不自尝。云何识知，是味非味？”

假如你的舌识是从味道生出来的，那么这个识就变成味道了。因为彼此同性，味道生出来的东西，应该同于味道。就如前面所说的舌根一样，舌头不能自己尝自己，如果舌根是苦的，谁来尝这个舌根呢？同样道理，这个识既然已经变成味道了，因为味也不能尝味，谁又来尝你这个识呢？所以说“同于舌根，应不自尝”，自己不能去尝自己。如果是味道生出的识，识的自体是味道，它就不应该知道味道，就像黄连不知道自己是苦，梅子不知道自己是酸，那

么“云何识知，是味非味？”舌识既然已经变成味道，它自己不能尝自己，那你如何知道有味还是没味？是酸味还是甜味、苦味呢？你现在能尝出味道，对酸、甜、苦、辣分得清清楚楚，并不是浑然无知，也不是把各种味道混同一个味道，所以就证明这个舌识不是从味道生出来的。

“又一切味，非一物生，味既多生，识应多体。”

再说呢，这酸、甜、苦、辣等种种味道，并非一物所生，像上面举的五味就分别属于甘蔗、乌梅、黄连、食盐、细辛，是各自从不同的东西生出来的了。那么“味既多生，识应多体。”因为识从味生，那么有一个味道就应该生一个识，如此则苦味生苦识，甜味生甜识，咸味生咸识，有多少味道，这个识就应该有多少体。因此说：

“识体若一，体必味生。咸淡甘辛，和合俱生。诸变异相，同为一味，应无分别。”

假如识体是一个，识体是味生的，那就会：“咸淡甘辛，和合俱生。”和合就是用几种味调和出一种新的味，比如我们烧菜要放好多佐料，最后出来是一个味。俱生就是把几种味道混合在一起，而又保持各自以前的味道，比如五味子就有五种味道，你吃的时候原来的味都还在里边。我们尝东西的时候，不但咸淡甘辛的味道你能尝出来，就是和合俱生的味道你也能尝出来。如果这个识体只能是一个，那么你尝了甜就不能尝咸，尝了酸就不能尝辣。“诸变异相，同为一体，应无分别”。因为你的舌体只有一个，那么不管尝什么都是一个味道，当然就分辨不出酸、甜、苦、辣种种味道了。

“分别既无，则不名识，云何复名，舌味识界？”

识就是分别和了别。如果没有分别，那么就不应该叫做识。你现在一点分别也没有，尝什么都是一个味，怎么能够称为舌识呢？既然不成为舌识，为何还要叫它舌味识界呢？你为什么说舌头与味道合起来生这个舌识，把它分成这三种界限呢？

“不应虚空，生汝心识。”

我们说舌根、味道和舌识这三种都是虚妄，那么离开这三者，还有什么能生你的心识呢？总不应说是虚空生出这个心识，因为虚空生不出东西来。这就证明你的心识既不从舌根生，也不从味尘生，内根外尘都不能生。下面再就和合而做论说：

“舌味和合，即于是中，元无自性，云何界生？”

舌根与味尘和合起来是共生，假如由二者的和合生出这个舌识界呢？“即于是中，元无自性，云何界生？”共生的前提是内根外尘要有自性，确实有各自的实体，前面已经证明了根尘本来没有自性，没有一个真正的实体，那么这个共生也是不可得的。既然没有共生，又怎么生出这个识界呢？我们说这个识界就是舌根所生的味觉，由作为内根的舌头，与作为外尘的味道，相互接触而生出的味觉。要有内外两边，才有当中的识界，现在两边根本就没有，那么这个当中也就不能成立。反过来说，既然没有当中，又哪里会有两边呢？由于根尘识这三处都没有自性，这个和合的共生根本不可得，舌识界如何能生得出来呢？

“是故当知，舌味为缘，生舌识界，三处都无。则舌与味及舌界三，本非因缘、非自然性。”

所以应该知道，舌根与味尘为缘，生出舌识界来，是不可能的。因为这三处都不是真有。既然三处都没有，所以说舌根、味尘及舌识界，“本非因缘、非自然性。”因为不自生、不它生、不共生，所以非因缘性。又因为不无因生，所以非自然性，根本都不可得。

下面要讲身识了：

（五）身、触、身界，三处都无

“阿难，又汝所明：身触为缘，生于身识。此识为复因身所生，以身为界？因触所生，以触为界？”

“身触为缘，生于身识。此识为复因身所生，以身为界？因触所生，以触为界？”由身体与外缘的接触，生出身识，那么这个身识是从身体生出来，以身体为界呢？还是从触生出来，以触为界呢？这个句子与前面一样，就是身体生出来的东西应该属于身体，对身体以外就不知道了。同样，由触生出来的东西应该属于触，对触之外就没有知觉了。现在问你是以触为界，还是以身为界？你看这个身识是从哪一面生的呢？

“阿难，若因身生，必无合离二觉观缘，身何所识？”

“若因身生，必无合离二觉观缘。”假如这个身识是由身根所

生，那么就一定不需要合与离二种觉观，才能成触。觉观就是识别，有东西碰在我身上叫合，碰的东西离开了叫离，由身体与物体的合离而生出觉观。别的东西碰在我的身体上，我感觉到了，这样就成为触觉。假如没有东西碰在我身上，怎么会有触觉呢？所以这个触觉不能离开合与离。假如身识是身根生出来的，身体自己能生这个触觉，那么就不需要合与离这两种觉观。可是离开合与离这两种觉观之外，身何所识呢？没有外面物体的接触，离开了合与离，身根就没有知觉，你怎么能有触觉呢？触觉不能离开触尘，一定要有东西碰上去，由物体的合与离才知道是触，一直离开固然不能成触，一直合着也不能成触。假如离开触尘的离与合这两种缘，你就没有觉观，如果没有知觉了，你的身识又去识个什么呢？因而证明这个触并不是身根所生。

“若因触生，必无汝身，谁有非身，知合离者？”

假如触觉不是从身根所生，而是从触尘生出来的，与你的身体没关系，那么就不需要你的身体，即使没有身体也可以有触觉。但是“谁有非身，知合离者？”谁能够没有身体而知道离合呢？没有身体就没有身根，那么谁知道有东西碰过来了，谁又知道东西拿开去了？知道离合是因为有身体，没有身体就绝对不知道离合，如果没有身体，那么物体来来回回都碰到虚空去了，虚空又怎么知道是触呢？既然没有身根就没有触觉，这就证明触觉不是从触所生。

“阿难，物不触知，身知有触。”

物不触知是倒装笔法，就是物不知触，物体不知道有触，而是身知有触。

“知身即触，知触即身。”

这里说明身与触相辅相成。“知身即触”，知道身体就是触，你必须能够感知身体，才能生起触觉，因为没有身体是不知道触的。“知触即身”，你能够知道触，当然是因为有身体了，没有身体即不能生出触觉。所以，身即是触，触即是身；离身则无触，离触亦无身。这是互生，说明触与身是相应而成。那么下面：

“即触非身，即身非触。”

上面讲身即是触、触即是身。下面接着又说：“即触非身，即身非触。”触不是身，身不是触，前后意思是互相否定的。这是怎么回事呢？刚才讲的是互生，身与触互为所依。这里讲的是互夺，彼此夺掉对方存在的条件。譬如一物不能有两名，只应该有一名。假如说是身体，就不应该说是触；假如说是触，就不应该说是身体。刚才说身就是触，触就是身，一个东西变成有两个名字，两个名字讲的应该是两样事情，一个东西变成两样事情当然不对。互夺就是要互相夺去，那么夺去什么呢？就是证明两个东西根本没有。不但佛经上在讲夺，禅宗更是喜欢用夺的方法来接引人，叫“驱耕夫之牛，夺饥人之食。”农民种田要用牛来耕地，那么我就把你的牛赶走；你这个人饿得不得了，已经饥不择食，见什么东西都想吃，我就偏要抢走你手中的食物。为什么要这样呢？因为你平时着相惯了，假如不著东西你就不知该如何是好，那么我就要把你执著的东西都夺走，叫你在一无物都没有的时候见到本性。禅宗接引人的手段就是这样活泼，这样绝妙。

因为一物不能有两名，说触就不应说身，说身就不应说触，所

以说“即触非身，即身非触。”身与触彼此互夺，说触就不是身，说身就不是触，如此一来就触也不可得，身也不可得，既然两面都不可得，所以：

“身触二相，元无处所。”

由于身和触二者都不可得，因此说“身触二相，元无处所。”所以身也好，触也好，这二者都是妄相，根本没有地方，没有所在。

“合身即为身自体性，离身即是虚空等相。内外不成，中云何立？中不复立，内外性空，即汝识生，从谁立界？”

什么是“合身即为身自体性”呢？就是这个经上所说的：阿难，你自己以手摩头，那么在摩头的时候，手和头合为一体，就是能触与所触合为一体。既然合为一体了，哪里还有能触与所触呢？但是同一个东西又是无法成触的。比如我要拍手，一只手拍不响，要两只手才拍得响。那么离身会怎么样呢？离身即是虚空等相。假设离开了我的头与手，离开了这个身体，根本没有东西，那么就是虚空了。

如果是合身，能触与所触变为一体，一体之后就无能所；如果是离身，离身因为没有东西，就变成为虚空。由于合与离都不可得，那么“内外不成，中云何立？”既无内里的身根，亦无外面的触尘，内外都没有，那么当中的这个触觉，这个身识从什么地方建立呢？所以接下来问：“中不复立，内外性空，即汝识生，从谁立界？”没有当中自然就没有内外，既然内外都空了，那么你所生的身识，

从什么地方立界限呢？这里的识属于身根之识，不属于耳根之识，耳根的识是听觉，身根的识是触觉。立界限一定要有内外方所，如果一定有里边的身根和外面的触尘，可以说生出了当中的身识，但是现在既没有两边，也没有当中，那么如何成这个界呢？因而证明这个界不可得。

“是故当知，身触为缘，生身识界，三处都无。则身与触及身界三，本非因缘、非自然性。”

所以你应该知道，以身根与触尘为因缘，生出这个身识界，因为这三处都没有，所以是不可能的。既然都没有，所以说身根、触尘及你的身识这三样东西，都非因缘，也非自然，因缘与自然都不可得。因为都不可得，所以都是空；因为都是空，所以这个六识都是虚妄；再因为都是虚妄，所以就证明它是真如佛性，在你的真如佛性之外是没有东西的。所以你不要迷惑，不要着相，不要执著你的身体，执著你的触识，这个身体与识都不可得。人都是执著有我，有这个身体，所以这个我执顶厉害。死去的人为什么有中阴身呢？就是因为这个我执太坚固了。死掉这个身体之后，还坚持认为一定有个我，一定有我的身体，所以现出一个中阴身。中阴身属于色身，与鬼魂一样，都是有形质的，只是非常淡薄，不像我们现在这个色身那样浓重。因为他们的形体非常清淡，不是每个人都能看得见，功夫做得好的人能看见，也有个别普通人看得见。这个执著真的很厉害，你活在这个世界上时执著的东西，在死了以后现出中阴身的时候，还会接着去执著。发愿生西方极乐世界的人，必须把一切放下才能往生，如果放不下就绝对不能去，根本生不了。假如你现在心粘着得不得了，那么到中阴阶段还是粘着得不得了，心里空不掉怎么能往生呢？所以你要空就得现在空，要放就得现在放。现在如

果不肯空、不肯放，到中阴阶段就更加放不下了。我不是在吓唬你们。从前上海有个徐蔚如先生，是修净土宗的大居士，帮着印光法师一起弘法，鼎鼎大名，当时的人都知道他。后来他圆寂了，大家想，这样一位大居士总该生西方极乐世界了。为了验证他往生了没有，就做法来看一看。怎么验证呢？就是试试他有没有中阴身，因为生西方极乐世界的人没有中阴身，没有往生的人才有中阴身。要想知道有没有中阴身有很多法门，其中有种勾召法厉害得很，只要使用这个法，非但中阴身，连生人的魂也能勾召得来，这个可是真的，不是假的。大家用这个法一试，没招来，于是大家就想，看来他的功夫不错，已经往生西方极乐世界了。可是再仔细一想，这个徐蔚如居士以前是银行经理，他的保险箱里藏着许多宝贝，包括金条、宝石、地契、股票等等，很多很多，他的心会不会粘在这个地方呀？那就再找找看，结果一召，果然没错，原来在保险箱里变成了个守财鬼，他不但没能生到西方极乐世界，反而落到鬼道里去了。所以说往生净土并不是一件简单事，你要放得下才能走得了，如果放不下就走不了。有人说我就这样马马虎虎念佛，只要能往生就行，所以用不着什么一心不乱。假如你真能够死心塌地念佛，心里一点也不粘着这个世界，不管能不能达到一心不乱，一直勇往直前地念下去，这样做当然很好。念佛有理一心，有事一心。理一心的境界很高，我们并不要求一定要做到理一心，只要能做到事一心就行。那什么是事一心呢？就是只有一个忆佛念佛的心，没有其他二心，除了忆佛念佛之外，不再挂念妻子儿女，不再想着金银财宝、房屋田产，你如果一门心思只想着佛，心就不会乱了，这就叫一心不乱，我们只要这样念，就能生到西方。但是假如你说：“不需要！不需要！我就这么马马虎虎地随便念念。只要相信有西方极乐世界，相信阿弥陀佛迟早要接引我们，只需把早晚功课一做，其他事情不用

再管，其他佛法不用再修，尽管去做你的世法，临终的时候就能生西方极乐世界。”你要这样想就错了。你看徐蔚如大居士，他帮助印光法师弘扬净土法门，做过很多善事，写过很多文章，就因为留恋保险箱里的财宝，结果做了守财鬼，没有生到西方，后来还要再用密法来超度他。所以说大家修法不要贪图便宜，以为马马虎虎不要紧。我郑重相告：马马虎虎是绝对不行的！你的心一定要放下，你这里如果放不下，那里就肯定去不了。佛菩萨为什么对我们众生反复讲：没有啊！没有啊！你们不要执著啊！不要执著啊！告诉我们一切东西都是没有的，都是空的，就是要我们把一切放下，只有放下了才能往生啊！所以你们不要总是粘着在这个世界上，一点都不肯放，不肯放就不能走。大家都知道六波罗蜜中以布施为第一，施就是舍，让你布施就是叫你学会能舍，要舍得掉才行。你如果总粘着在妻财子禄、名利得失上，这样修法是绝对不行的！

下面要讲意识了，我们现在已经讲到十八界当中最后一个，也就是意识界。十八界就是六根、六尘加六识，三六等于十八。讲这个十八界是为了破界，要破界就得破识，因为有识之故才有界。识就是妄心，因为妄心一来之后，六根就不能互用，所以有了界限。比如眼睛只能看，不能听；耳朵只能听，不能看。假如把界限打破，六根就能互用，因为这六根本来是一精明，都是同一真心所起的作用。我们破这个界，就是要明白根本没有界，这个界限是我们的妄心执著出来的。经上现在要告诉我们，应该怎样破这个意识界：

（六）意、法、眼界，三处都无

“阿难，又汝所明：意法为缘，生于意识。此识为复因意所生，以意为界？因法所生，以法为界？”

这里的讲法与前面一样，用的是同样句式：就如你平时所认为的，以意根和法尘为缘，生出意识。那么“此识为复因意所生，以意为界？因法所生，以法为界？”假如说这个意识是从意生出的，就不能超出意根的范围，要以意根为界。假如这个意识是从法尘生出的，就不能越出法尘的范围，应该以法尘为界。那么你现在究竟认为是从意根生的，以意为界？还是从法尘生的，以法为界？

说到这里，有一些东西要对大家稍微讲一讲。对于这个意法，我们前面说的十二处里叫意处，这个意处所识的法，在相宗里讲有五种色法。第一种色法叫极迥色，为什么叫极迥色呢？这个迥是迥远、迥少，就是迥无所有的意思。譬如鸟在天上飞，当它飞得远了，看不见了，连个相都没有了，但是在我的意识当中还有个影子，这个若有若无的影子就是极迥色。第二个叫极略色，略就是非常微小，小得可以忽略。譬如你把色尘分析得小、小、小，一直到小无小处，小得没有了，但是还落个影相，这就是极略色。第三个叫定所生自在色，就是当我们入定的时候，所出现的定中境界。每个人打坐用功，定中都有境界，上次说过有境界就是有消息，叫得到一点消息，有的人坐来坐去一点境界都没有，这说明你还不曾上路。净土宗的人如果能像大势至菩萨所说的，把六根都摄在这一句佛号上，他一定会有境界，假如是散心念佛，念得乱七八糟的，就没有境界。禅宗不修这个境界，而净土宗是修境界的，他的心静下来之后，自然有境界。但是对这种境界也不能住，不能粘着，一住之后就不能前进，一粘着之后就要着魔。因为此时的境界比较自在，所以叫定所生自在色。第四个叫受所引色。受就是接受，由受所引起来的色，这个色是怎么引起来的呢？在戒坛上受戒的时候，你见到这种庄严法坛，听到羯摩师唱羯摩文，于是在心里面引生出一个戒体，叫无作戒体。你看这个经上讲，当阿难被摩登伽女摄了去，因为有这个

戒体，所以他身体虽然被摩登伽女用先梵天咒所摄，但是内心不受摩登伽女的引诱，不去与她同房，这就是无作戒体的力量，所以叫受所引色。第五个是遍计所执色，这个遍计所执，就是三性当中的遍计所执性，因为我们的心的心把一切东西都给著牢了，所以叫遍计所执。相宗说这五种色是为意识所缘，所以讲到意识，就要讲到这个意识所缘。

有位法师要破这个意识所缘，破相宗五种色的说法，他讲得倒是有点道理，我来说给大家听听。他是怎么破这个极迥色的呢？他说这个鸟飞得远了，远得看不见了。既然你不知道了，那么应该是无相，等于虚空了，你能缘虚空去吗？因为虚空没有东西。没有东西你怎么去缘呢？假设看得见就是有相，那么这个鸟是飞得高还是飞得低？或者是飞得停下来休息？不管它怎么飞，你应该能看得见。这个相是眼所见，应该属于眼识，而不是意识。假如飞得远了、没有了，变成空了，空里没有东西，你又如何去缘呢？所以他说相宗讲得没道理，这是第一点。对第二个极略色，他说你不是往小里分析吗？那么分到看不见，小得没有了。既然是没有了，就是没有处所，没有处所应该等于空。假如小了还有处所，那这个处所在什么地方呢？说到缘色就应该有所缘的色尘，假如能缘色，那么等于前面一样，还是属于眼识。他说其实极迥和极略这两种色，都是属于意识，极略色就是意识思想过去的境，极迥色就是意识能缘过去的境。一个是意识所缘过去的境，一个是意识思想过去的境，二者有这样的分别。那么定所生自在色又怎样呢？这个定所生自在色，根本不是意所缘，因为在意能缘的时候就不能入定，他讲得倒是蛮有道理。意识假设不停息下来，还在那里活动和思想，你就不能入定，入定的人一定是意识已经停止了。比如我们修净土宗，念佛念到啥也不想，只专注在一句佛号上，那么到了妄心不动的时候，能念的

心和所念的佛就脱落了，这个时候意识已经不动了，如果意识不动，又怎么能缘这个定境呢？所以定境所显的境界，不是意识能缘的，因为意识已经停下来不动了。假设在打坐的时候能够现出定境，这个定境也不是意识看见，还是眼睛看见。譬如我们睡觉的时候会做梦，我们正做梦的时候眼根不动，耳根也不动，但是梦中所现出来的境界，还是用眼睛看见东西，用耳朵听到声音。说到定境显现的境界，假设这个境界是有相的话，用的还是眼根，不是属于意识的能缘，这是讲第三种定所生自在色。对于第四种受所引色，他说这个因受戒生起的无作戒体，也不是意识能缘的境界，这个戒体是在受戒的时候，由戒所引生出来的，是心而非色。因为心不能缘心，只能缘境，既然这个无作戒体是一种心，所以说也不可能被意识所缘。至于第五种遍计所执色，因为一切东西都是前五识所缘的境界，我们计较长短方圆、青黄赤白、大小高低，这也不是意识所缘之境。为什么要这样说？这里有什么差别呢？从相宗来说，我们眼见色境的时候，是第六识跟着眼识一起跑去的，所以意识也缘外境。但是经文上说，意识不缘外境，不跟着眼、耳、鼻、舌、身跑，意识只内缘法尘，它缘的是前五识落谢的影子。在前五识中，眼睛缘色尘，耳朵缘声尘，舌头缘味尘，鼻子缘香尘，身体缘触尘，当前面五识把外尘的影子吸收进去，意识缘的是这个落谢的影子。这个又叫识处所摄色，识是我们的第六意识，处是上面说的十二处，由识和处所摄的就有这样五种色，这五种色，与法相宗讲的有点区别。由于意根不缘外尘，所以外面的色境不是意识所缘，这样一来，《楞严经》的观点与相宗就有纷争了，所以相宗里有人要破坏这个经，这一点要对大家讲清楚。接着看下文：

“阿难，若因意生，于汝意中必有所思，发明汝意。若无前法，意无所生。离缘无形，识将何用？”

什么是“若因意生，于汝意中必有所思，发明汝意”呢？假如意识是意根生的，那么在你的意识当中必定是有所思想的，如果没有思想，就不是意识了。如果说意识不需要外面的色尘，是从意根单独生的，那么离开前面五识落谢的影子，离开法尘，你的意识怎么能够思想呢？因为意根要与法尘相对才能起作用，假如没有眼、耳、鼻、舌、身所缘的色、声、香、味、触这些外尘，没有前面五根所接受五尘的影子，你这个意根就生不出意识来，所以说“若无前法，意无所生。”如果意根不对外尘，那么“离缘无形，识将何用？”我们说过识是了别、识别，要通过内根吸取外尘才能起作用。识不能缘无形，不能缘空，如果离开前五识落谢的影子，没有了法尘，意根根本就不能发生任何作用，即使有个意识，这个意识又有什么用呢？

“阿难，若因意生，于汝意中，必有所思，发明汝意。”

世尊告诉阿难：假如意识是意根所生，那么意根生了意识之后，在意识当中必定有所思想。如果意识有所思考，有所思虑，那么这个思虑也一定要有形状的。比如眼睛看色，看录音机就有录音机的形象；耳朵听声，能听到音乐声、唱戏声、车马声等种种声音。假如你的意识是由意根生的，那么这个意识是什么形状或者形象呢？

“若无前法，意无所生。”

我们知道意根所缘的是法尘，法尘是什么呢？就是我们的眼、

耳、鼻、舌、身这五根，缘外面的色、声、香、味、触五尘，所留下的影像。色、声、香、味、触都是有相的，意根缘的是前五尘落谢的影子，有相才有影子，没有相是没有影子的。所谓“若无前法，意无所生。”就是假如没有前五根缘外五尘，吸收五尘落谢的影子，就没有作为内尘的法尘，你的意识就生不出来。

“离缘无形，识将何用？”

法尘是外五尘的影子，离开所缘的法尘，离开外面五尘的影子，你这里即空无所有。我们说过识是用来分别的，专门分别各种形态，假如你这里什么形状都没有，那么这个识有什么作用？你能用来分别什么东西呢？

“又汝识心，与诸思量，兼了别性，为同为异？”

这里提出三样东西：识心、思量和了别性。识心就是我们的识性；思量就是我们的末那识，是意根；了别性就是意识。现在我问你心、意、识这三样东西，为同为异？它们是彼此相同呢？还是有所分别呢？

“同意即意，云何所生？”

假若意根与意识相同，意根就是意识，意识就是意根。既然是同样的东西，又哪里有能生与所生呢？

“异意不同，应无所识。”

假如意根与意识不同，是有分别的，那么就不应该有意识。前面说假如意根有识，就应该同于意根，若同于意根，即无能生所生。现在说假设意根与意识有所差别，有所不同，就不应该有所识，意识就不会生出来了。

“若无所识，云何意生？”

假如你没有意识，不能了别，没有分别，连意识所应具备的起码作用都没有，还怎么能说从意根生出意识呢？

“若有所识，云何识意？”

如果说意根有所识，那怎么来识别这个意根呢？如果意根有所识、有所分别，那么这二者还有什么不同，还有什么差别呢？自然没有差别了。

假如意与识不同，不同就无所识；假如意与识相同，同就是一体，就没有差别。这样一来不管同与不同，都没有界限。实际上本来没有同与不同，同也不可得，异也不可得，一切界限其实根本就没有。

“唯同与异，二性无成，界云何立？”

由于同与异两样性体根本就不成立，那么意与识不管说同还是说异，只要落在两边就都不对。如果说同就不应有界，既然意与识是一个东西，一个东西哪会有界呢？只有两样不同的东西之间才有界。如果说异，把意与识作为两样，当然也不对。同不可得，异也

不可得，都是妄心的分别，并非实有。既然二性无成，两边都不可得，那么“界云何立？”同与异都是虚妄，都没有自体，当中的界限怎么来立呢？自然就没有了。这就说明我们的意识是虚妄不实的，不能把它执著为实有，因为它没有生处。

假如说有所识，意根与意识就变成两个东西，意根同意识实际上不是两个东西，所以不应有所识。假如说无所识，无所识则同于外尘，你的意根不晓得有意识，意识也不晓得有意根，这不等于眼睛所看的外面尘劳一样的东西吗？你这个意识又怎么能起作用呢？这样一来，说是意根所生的不对，说不是意根所生的也不对，由于两边都不可得，就证明这个意识根本就是虚妄的。

“若因法生，世间诸法，不离五尘。汝观色法，及诸声法、香法、味法，及与触法，相状分明，以对五根，非意所摄。”

前面的经文说得很明白，内意根不摄外面的五尘，外面的色、声、香、味、触五尘由我们的眼、耳、鼻、舌、身五根所摄。假如说意识因法所生，就是由法尘所生，那么世间诸法本来是不离五尘的。你看看那五种尘法，它们的相状都很分明，分别对着五根，并非由意根所摄的。五尘就是色法、声法、香法、味法和触法。色法是一切色相和事物。声法是各种声音。香法是香、臭这些气味。味法是酸、甜、苦、辣等种种味道。触法是所接触到的冷、暖、滑、涩等感觉。这五种尘法都有实相，都有实体。比如色不同声，香不同味，彼此的特征清晰明了，相状分明，不相混淆。色、声、香、味、触五尘，分别对着眼、耳、鼻、舌、身五根，各有其所归摄，没有一个直接对着意根。前面说过，意根只能摄取由五根所吸进去的外尘的影子，而不能直接摄取外面的五尘，这是《楞严经》与法

相宗不同的地方。在法相宗里讲到意识的时候，说意识是跟着前五识一起跑的，比如眼根缘色尘时意识也跟着眼识出去，耳根缘声尘时意识也跟着耳根出去。现在《楞严经》上说，外五尘分别由前五根所摄，而不归第六意根，与相宗的说法有点抵触，所以相宗里有人毁谤《楞严经》，说这部经书是伪造的。

“汝识决定依于法生，今汝谛观法法何状？”

法法就是法尘之法。假如你的意识一定是依法尘所生，那么你仔细看看这个法尘是何形状呢？上面说的色法、声法、香法、味法、触法都有实体，那么意根所摄的法尘之法是什么形状呢？法法并不是没有形状，它有个虚假的影子。因为色、声、香、味、触这五种法都是有实物，有形象的，有相则必定有影，有影也必定有相。这个法法因为是前面五尘的影子，所以它是有相的，若光有影子没有相，影子从何而来呢？只不过因为是虚假的影子，不是实物，所以你拿不出来罢了。

“若离色空、动静、通塞、合离、生灭，越此诸相，终无所得。”

假如离开色空、动静、通塞、合离、生灭这些现象，你能有意识吗？当然没有！比如离开眼根所对的色法与空法，你就不能起眼的知觉。因色才显空、因空才显色，非空即不能显色、非色亦不能显空。色与空要相对而有。由色空的种种变化，色法也会有千变万化的相貌。下面的动静、通塞、合离、生灭，也是这个道理。动静就是声尘，一会儿有声音，一会儿又没有声音。声音中也会有高低、大小、急缓等种种变化。通塞讲的是嗅觉，鼻子通了就可以闻到香

臭等种种气味，塞了之后就闻不到气味了。合离讲的是触觉，手触在身上就可以知道是冷了还是暖了，是涩了还是滑了，如果没有合离，触觉就没有了，这即是合离的作用。生灭是靠前面这几种现象而生出来的，由于色空、动静、通塞、合离等变化，而有生、住、异、灭的情况发生。因为别的现象的去来，而有这种起灭的变化，这叫依法所缘。比如某个法生起来了，就有个影子来了，当这个法灭掉了，那个影子也就消灭了。像这种依法所缘的，就是法法。所以说“越此诸相，终无所得。”离开了这些相，连影子都没有，你还有什么东西呢？当然没有了。

“生则色空诸法等生，灭则色空诸法等灭。”

这里的色空等诸法，既代表眼根所缘，也包含下面的耳根、鼻根、舌根及身根所缘。你这个意识实际上是没有的，因为生灭的是色空等诸法。“生则色空诸法等生。”当色空、动静等诸法生起之后，因为有了外尘落谢的影子，你的意识可以缘这种法尘而起。“灭则色空诸法等灭。”当色空等诸法灭掉的时候，因为有了外尘落谢的影子，你的意识也就随着法尘而灭。生与灭都是意根所缘，必须依靠色、声、香、味、触才能起作用，如果离开色、声、香、味、触，哪里还有生灭可言呢？当色、声、香、味、触生的时候，就有个影子生出，当色、声、香、味、触灭的时候，这个影子也就灭掉了。所以说法法实际上是没有的，它依靠的是前面五尘落谢的影子。

“所因既无，因生有识，作何形相？”

这里的所因，是识所依之因，就是识所依靠、所借助而生起来的因，因为识不能孤起，要依靠一个体才能生起来。在这里因即是

体，如果所因既无，连这个所依之体都没有，那么因生而有的识，又该作何形相呢？既然没有体，哪里会有能生呢？既然没有能生，又哪里有所生呢？既然根本就没有东西，哪还有什么形状可言呢？

“相状不有，界云何生？”

由于根本没有形状，根本就是一个大空，还有什么界可言呢？既然是空无一物，又怎么能定界呢？空没有界限，所谓空中的界限，都是要比照实体来划的。现在各个国家的领空，都是要按照在地面上的国界来划分，比如说从亚洲的某某经纬度，到某某经纬度，是我们国家的领空，那么离开这个范围以外的，就是印度、蒙古、俄罗斯等国家的领空。天空根本没有界，都是由地面上的人，依照自己的国界划出的界，所以这些界限都是虚妄的，根本没有的。意识的出生离不开两边，一边是法生，一边是根生。我们已经论述过了，意根不能生意识，法法也不能生意识，既然两边都没有，当中自然更没有，那么还有什么地方能生意识呢？所以说在把两边破掉之后，中道就显现出来了。其实中道也是假名，因为两边不可得，所以中间也不可得。天台宗讲空、假、中三观，把空假两边都破掉以后，连中道也不立。如果有个立处，就不是真正证道，真正证道者连这个中也没有。既然中间和两边都没有，说明所谓的意识根本就是妄想，都是前面色、声、香、味、触的影子。执著这些虚假的影子为实有，无异于痴人说梦。

“是故当知，意法为缘，生意识界，三处都无。则意与法及意识界三，本非因缘、非自然性。”

这里与前面所总结的一样，你以意根和法尘为缘，以为能生出这个意识界，根本就是不可能的。因为意根、法尘和意识这三处，本来都是没有的。既然这三处什么都没有，“则意与法及意识三，本非因缘、非自然性。”不自生、不他生、不共生，叫非因缘性；不无因生，叫非自然性。

以意、法为缘，生出意识，这是照普通人的说法来讲的。世人执著有，认为意根与法尘因缘和合，生出来这个意识，实际上在佛眼看来，根尘识这三样一切皆无，根本不可得。通过消掉两边，来破除中间，这是双遣法。这个十八界与前面的十二处、六入及五蕴，合起来叫做四科，这个经上讲四科的段落都是在遣，就是把两边都遣除、都摒除。由于两边都不可得，方显示出中道之义。破除两边即是无所生，无所生并不是空无所有，我们现在还是有啊！那么这个有是什么呢？这个有就是真如实性的妙用啊！这个有不要执著为实有，执著即是妄想，不执著就是妙用。世尊讲四科是遣两边、破内外，叫我们见到妙用，见到实相体。前面的四科是讲空，遣除两边之后，才能显出中道真如法性，后面的七大则是讲有，通过妙有显出法法都是周遍法界，法法都是圆满无缺。所以合起来讲，前面七处徵心是破妄有以显真空，说明蕴、界、处等皆不可得，是空如来藏。后面十番显见是说妙有，叫你不要执在空的一边，因为真空中有我们的能见之性，有我们的灵明妙体，是不空如来藏。现在把四科与下面的七大合起来，就是空不空如来藏，你片面执著空不对，片面执著有也不对，要把有与空都放弃，因为这两边都不可得，真如法性才能圆满无缺，才能周遍法界。

凡夫都是著有的，站在世间法的立场上说，一切东西都是有：有妻子儿女，有金银财宝，有饮食起居，样样都有，这是凡夫境界。小乘境界是偏空，凡夫所执著的事相他都没有，既没有这，也没有

那，看起来好像都空掉了，实际上还是著有，有什么呢？有意身！他空的是色身，以为色身不可得，而意身是有的，因为他有生死可了，有涅槃可证。在大乘佛法讲，小乘还是执有，不过他的有不同于凡夫之有。所以不但有不能执，空也不能执。当两边都不执的时候，这个真空不空的妙有实相就现前了。因此说把四科与七大合起来讲，就是空不空如来藏，现在这个四科专遣两边，下面七大就专显法法都是周遍法界。

五蕴、六入、十二处、十八界到这里就结束了，现在我们来做个小结。色、受、想、行、识这五蕴，我们要颠倒过来看，就是要把识放在前头，这个识就是了别，是我们众生的生起之缘。我们的无明是从哪里来的呢？就因为一念不觉之故，在那个原清净体上起了一个念头：我这里能觉、能分别。这一能觉、能分别的念头就是识心，是无明生起的主因，由于一念不觉，因而无明妄动，于是在觉明空昧中，觉得自己有知有觉，这样识蕴就生起来了。有了识蕴以后，接着会“识蕴趣境。”因为有能觉之后就有所觉，这是什么东西，那是什么东西，这地方是有，那地方是空。看见有的时候以为是有相，看见空的时候以为是空相，这样就着相了。趣境就是往境上跑，由于识蕴趣境，于是就生起了第二个蕴，就是行蕴。有了行蕴以后就要住境而想，境落于心上就成想蕴。积想成识，积想成根，变成根识之后，就是受蕴。因为有了识，有了根之后，识就要粘着前境，要接受了，所以叫受蕴。受蕴将所对的色，输送给我们的了别识，这样色相就对着我们的意识，这个相对的东西就是色蕴。色、受、想、行、识倒过来说，就是识、行、想、受、色，这是我们众生生起之缘，众生就是从这里生起的，所以我们说能够破五蕴就能成佛。我们修行也要倒过来修，比如说在五蕴之后有六入，六入之后有十二处，十二处之后有十八界，那么破的时候也倒过来破。

就是先破十八界，次破十二处，再破六入，再破五蕴。这就像穿衣裳，穿的时候都是先穿里面，再穿外面，一件件穿上去。脱的时候也一定是从外向里，先脱最外面一件，再脱外面第二件，最后才脱到里面贴身的布衫。贴身的布衫好比是五蕴，最外面的衣裳好比是十八界，所以破的时候也要先从外面的十八界破起。

五蕴讲的是心识和色法，由心与色和合成功。在相宗说，五蕴是开心合色，把心开为四，前面的色属于色法，后面的受、想、行、识属于心法，由四个心法合一个色法。实际上色与识固然可以分别说是色法和心法，而当中的受、想、行则既是色法，也是心法。没有色蕴你怎么受？你能受空吗？没有声音你怎么听？没有听你怎么接受？这个声音好听，我喜欢，那个声音不好听，我讨厌。不管喜欢也好，讨厌也罢，一定要有声音你才能生起觉受。所以受、想、行既是心法，也是色法，这里的心色合说是个中相，是我们的生起之因。

六入专门讲开心，把心一开为六，用六根对六尘，把尘境摄受进来，所以完全是心境。接下来的十二处是开色。前面讲六根对六尘是为了突出摄受，所以是开心；这里讲六根与六尘是为了强调色境，所以是开色。十八界则是把心与色混合在一起说，叫心色互开。我们要见性首先就要除这个十八界，十八界里最要紧的是六识，这里面有竖说与横说的讲法。竖说好比修禅宗，要从上到下彻底打破，笔直出来，所以叫竖出，这是禅的修法。横说等于修净土宗，好比一根竹子，用不着竖着节节穿过，我只要横着打个洞就走出去了，叫横超三界。所以不管横也好、竖也好，一定要破了五蕴才能成佛。罗汉看起来好像已经破了五蕴，实际上并没有破，为什么呢？因为他只破了色蕴，不再着这个色身，但是还执著意身，只了人我，没了法我，所以并不是真破。他所破的只是十八界中的六识，如果能

再破六根之相（六根之相是空相，不破空相也不行的），明白六根之相根本不可得，就能回小向大。如果连六根的有无之相都不可得，那么五蕴就不破而自破了。因为五蕴是依靠这个根，由六根对四大的执著而来的。在我们的八个识中，执著四大的是第七识，它取八识的见分以为根，取八识的相分以为四大种，由执著四大的本能生起六根。于是六识缘外尘而起分别，所以六识是分别心。

因为六根、六尘、六识这十八界根本就不可得，所以《楞严经》说五蕴、六入、十二处、十八界都是空的，这一点与相宗不同。相宗建立十八界之后，说一切都是有的，所以相宗讲的是有法，与《楞严经》有抵触。我们若能够破掉六识，就可以转凡夫为小乘。再灭掉六根，就可以转小乘到大乘。再灭五蕴就转众生而成佛了。这就是竖说而行。横说就是众生是有，二乘是空，菩萨是不有不空。《楞严经》是专门讲大乘道理的，所以说不有不空，在这里我们把楞严和法相的道理稍微说一下。相宗建立十八界以为法相，说一切都是有的，对名相分别得很详细。而此经说一切皆空，都不可得，将十八界彻底打破。这样一来把相宗的观点都破掉了，所以说这个经是伪造的。

下面接着要讲七大了，七大是什么东西呢？就是地、水、火、风、空、见、识这七大种性。种性又称为大种。我们前面讲过五根都是大种，就是由这几大种性生起我们眼、耳、鼻、舌、身等外五根。相宗说大种初成时叫净色根，就是由无明粘着妙湛不动的真实心，与外面的尘劳相结合，将色、声、香、味、触转成的一种根。眼耳鼻舌身是浮尘根。大种性是最重要的。下面佛就要逐一说明七大种究竟是怎么回事。请看经文：

七、七大本真

“阿难白佛言：世尊，如来常说和合因缘，一切世间，种种变化，皆因四大和合发明。云何如来因缘、自然二俱排摈？我今不知斯义所属。惟垂哀愍，开示众生，中道了义，无戏论法。”

阿难听了关于四科的介绍之后，心想：佛常常说，一切世间的种种变化，都是四大和合发明的，今天为什么却说既非因缘、也非自然，要把两边都排除掉呢？因为他实在不明白究竟是什么道理，所以要请佛垂哀愍，为大众开示这个中道了义，无戏论的妙法。中道刚才已经讲过，就是不立两边，两边都排除掉。什么是了义？须简单说一下，了义就是要能够明了究竟义理。假如有所执著，就不是了义。具体说就是要知道我们这个佛性，这个经上说的大佛顶如来密因，这个密因是不生不灭、不来不去、不垢不净的，一切都不可得，了解这个成佛的秘密之因，就是了义。假如不知道这个密因，执著有道可修，有佛可成，有生死可了，就是不了义。生死和涅槃就像空中的花，本来没有。生死就是涅槃；涅槃就是生死；生死不在涅槃之外；涅槃也不在生死之外。明白这个道理之后，就不再有生、住、异、灭等种种戏论。现在讲的色、声、香、味、触，讲的眼、耳、鼻、舌、身，这些东西都是没有的，讨论来讨论去，其实都是戏论之法。阿难因为一向听佛说和合因缘，所以认为和合因缘是真有的。比如我们穿的衣裳，和我们人本身，不都是因缘生的吗？人是以自己的心为因，父母为缘生出来的，这难道不是因缘生吗？衣裳也是先用棉花或羊毛纺成线，再织纱成布，最后由布裁剪缝纫而成的，不也都是因缘所生吗？在这里因是能生义，缘是助生义，

和合就是因缘，不和合就是自然。因与缘和合起来，就可以生出一切世间种种变化。不但男女老少、饮食起居是这样来的，连高楼大厦、飞机火车也是这样来的，离开和合因缘还有这种种变化吗？所以我们说一切变化，皆因四大和合而发明，哪一样东西不是地、水、火、风呢？在我们的身体里面，肌肉、皮肤、骨骼等是地大，血液、涎唾、小便等是水大，身上的热度（每个人都是三十七度体温）是火大，呼吸以及血液循环、消化循环是风大，每个人都是由四大和合而成的嘛！阿难以前都是这样理解的，现在听到如来又说既非因缘、也非自然，就是既不是和合生，也不是不和合生，那么这样一来不等于是自相矛盾吗？阿难因为弄不懂其中的道理，所以要请佛再做开示。实际上阿难不晓得，排除两边为的是显出中道之义，对你讲本非因缘、亦非自然，就是教你不要执著因缘所生之体，因为只有这样才能见到非因缘、非自然的佛性。这个佛性本自清静，既没有生也没有灭，是本来就有的东西。你只要离开内外两边，破掉因缘和合的假象，就可以见到了。你如果还在坚持因缘和合，执著那个幻生幻有，就不明白其中的道理。就像阿难，从前听佛说因缘和合能生种种变化，现在又听佛说既非因缘、亦非自然，如果因缘与自然两边都不可得，那不是变成断灭空了吗？他因为在这里起疑惑了，所以要请世尊开示中道了义、不落两边的无戏论法。

“尔时，世尊告阿难言：汝先厌离声闻、缘觉诸小乘法，发心勤求无上菩提，故我今时为汝开示第一义谛。如何复将世间戏论、妄想因缘，而自缠绕？汝虽多闻，如说药人，真药现前，不能分别。如来说为，真可怜愍。”

佛对阿难说：你先前厌离小乘，不想修声闻缘觉的法，发心要

学大乘，要求至高无上的正觉菩提道，所以我就给你讲第一义谛。在讲这个第一义谛之前，我们先要明白什么是圣谛，什么是俗谛。圣谛讲非有，非有即是无，就像我们前面讲四科时的五蕴、六入、十二处、十八界，这些都是没有的。俗谛讲非无，非无即是有，世俗人认为一切都是有的，好比我们眼前有这有那。圣谛和俗谛一个讲真，一个讲俗，各偏重一方。如果把两个结合在一起，就是真俗不二。所谓真俗不二，就是非无而非有，非有而非无，这个就是第一义谛。第一义谛在教下说是最高的法，属于最高一层，因为真俗不二，一体圆融，完全平等了，所以超出其他一切教理之上。

当初梁武帝见达摩祖师的时候，曾经问到这个问题：“如何是圣谛第一义？”在他的问话中，这个圣谛第一义谛就是真俗不二。武帝问的不是寻常的问题，而是教内最高的第一义谛。达摩为了不辜负他，于是回答“廓然无圣！”廓然这两个字很要紧，就是空旷、辽阔、清虚一气，就像是万里无云的晴空。这个虚明廓澈的晴空，既无圣也无凡，既不是无，也不是有。达摩在这里对武帝直面相呈，给他点出要紧的地方，告诉他这万里无云的晴空，就是你的真如佛性。可惜梁武帝当面错过，他只听到无圣，而不晓得廓然。所以后来雪窦禅师颂此公案云：“圣谛廓然，何当辨的？”你不能光知道没有圣，还要知道什么是廓然。那么晓得廓然的是谁呢？又是谁在这里辨别呢？就像禅宗参念佛是谁一样，这个廓然是谁呀？就是你自己的本来面目嘛，你怎么不识得呢？这个第一义谛就有这样妙。我给你开示第一义谛，就是要让你从这里悟入，直下得见你的真如佛性。达摩对武帝讲“廓然无圣”，这是给他讲无，在无当中显出妙有，因为两边都打破之后，中道妙理就现前了。梁武帝这时候还不惺惺，他想自己造过许多佛寺，度过许多人出家做和尚，功德一定很大，于是问达摩我这样做有没有功德呀？他这是住功德相，不

晓得明心见性才是真功德。以为造寺度僧是功德，想听达摩来夸奖自己，没想到达摩迎头泼来一盆冷水：“并无功德。”唉！其实达摩不是在泼冷水，这是叫他不要热衷于有为法，不要执著在事相上。你做的那些善行是福报，不是功德，真正的功德是见性成佛。求福报只能感应出世间的荣华富贵。要知道财宝再多也有享用完的时候，最后还是要死的，靠福报不能了生死。要了生死必须要见性，见性是法财，得了菩提道以后，你与虚空融为一体，十方世界一切东西都是你所有的。既无一物可取，亦无一物可舍，因为你这个万能体能够生出一切，到此时虽不求了生死，而生死自然得了。比如西方极乐世界以黄金为地，那里有七宝莲池，八功德水，以及无量无边的胜妙景象，这些东西从哪里来呢？都是阿弥陀佛的净愿所生，也就是从这个自性本具的万能体上生出。如果不是万能体哪能生出这些东西来呢？你如果心量广大，那么尽虚空遍法界都归你所有，都是你的家财，就不再局限这么一个小小国度了。梁武帝生活在南北朝时期，他是南朝皇帝，国土在长江以南的部分地区，不像我们现在统一后的中国这样大。达摩这样回答，是要他得大财，不要贪小财。

世尊告诉阿难：我给你开示第一义谛，你“如何复将世间戏论、妄想因缘，而自缠绕”呢？你在这里喋喋不休，说什么和合就是因缘，不和合就是自然，这些都是世间的戏论。讲因缘讲和合是两边话，两边话就是戏论，因为你在这里妄生分别，所以不但因缘和合生是妄想，非因缘的自然生也是妄想。本来我已经给你开示了中道妙义，把第一义谛已经告诉你了，是你自己不理解、不明白。你拿这些妄想执著缠绕自己，覆盖你的自性，使你的自性不能放光，所以不能悟入无上妙理。佛接着斥责他：“汝虽多闻，如说药人，真药现前，不能分别。”你虽然听闻了很多佛法，但你没有契入这个

妙理，而是执著了文字相，就好比空口讲说药材的人，他听别人介绍过药材的情况，于是也会像模像样地说上几句。可是当你把真药拿到他面前给他看的时候，他却不认识了。哪个是黄连、甘草？他不知道；哪个是真药、假药？他也分不出来。现在外面卖假药的人很多，可是大家由于不会辨认，常常会吃亏。比如有的人本来想买天麻的，结果买回来一看，其实是洋山芋。因为不识货，所以上了人家的当。如来说你们这种人，实在是可怜可悲啊！佛不光是在说阿难，也是在说我们。我们有的人一天到晚佛法长、佛法短的，说这部经我已经念了多少遍了，那部经我又抄了多少，以为自己对佛法懂得不少了，其实都是在著文字相。在他看来只有朝暮课诵、敲敲打打才是佛法。当你对他讲说真正的佛法，他反倒接受不了。你如果告诉他一切不著、万缘放下就是佛的境界，他反而害怕：哎呀！那怎么会是佛法呢、那是断灭空！他不晓得自己整天敲敲打打、念来念去，是在做死人的活计，与真正的佛法不相干哟！我们学佛是要了生死的。佛法是积极的、入世的，你一天到晚专门同死人打交道，让人家看起来那样消极、消沉，那么别人对佛教只会躲得远远的。所以说如此修学佛法，其实是在玷污佛法。学佛首先要学会做人，每个佛子都应该做榜样给人家看。你只有做人做得好，人们才会相信佛法，才会承认佛法真有道理。假如学佛的人不讲做人的道理，不讲做人的人格，甚至品格还不如普通人，人家又怎么会信服你呢？有的人只看重事相，不懂得从心地上用功，比如说信佛要吃素，那么不但肉他不吃，就连炒过荤菜的锅铲都不能用，一定要买新的。看上去好像持戒持得很好，其实心底里有这么清爽洒脱吗？外表执著得越厉害的人，背地里倒反而会做些坏事。我给你们讲一件真实的事情。有一个吃素多年的老居士，去杭州虎跑吃茶。他看到茶室的杯子很好，于是问人家：“你这个杯子能卖一只给我吗？”

人家说：“不卖！不卖！杯子我们要留着自已用，怎么能卖给你呢？”他想买，人家不卖，可他对这只杯子又实在喜欢得不行，怎么办呢？那就偷一只吧。你看！这样一个吃素多年的老居士，结果偷了人家的东西，这不是犯戒吗？还有人讲，偷私人的东西不好，那么我不偷私人，我偷公家的不要紧吧？也不行啊！你这样做不但自己落因果，而且还给人家留下一个坏印象。有人说“要看黑心人，吃素道里寻。”这都是那些所谓“不拘小节”的人，给别人留下的坏印象。我们要提倡积极做人，从一言一行上给群众做表率、做榜样，就像孔子所说的：要“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿行。”不是我应该做的，我坚决不做；不是我应该取的，我坚决不取。修行人还要多布施，要锻炼舍心，舍得把自己的东西布施给别人，那么人家看到后会说：还是佛教好，你看佛教徒的人格多么高尚！这样做无形中就是最好的宣传，能够使人们对佛教生出恭敬心和信仰心。出家僧众为什么要讲四威仪呢？就是给大家一个好印象，使人们生起恭敬心。人家看到你举止符合威仪，会心生欢喜；如果你没有威仪，人家会想，你这个出家人不怎么样！人家污辱你、诽谤你，是要造罪的。他的罪是因你而起，那么也就是你的罪。所以说修行人的言行举止非常要紧，一定要认认真真地做好。你们不但要多听多闻，还要身体力行，否则理论与实际对不上号，真东西到了你面前你反而不识。

“如来说为，真可怜愍。”我现在对你讲说真实法门，叫你修真实行，你既不能相信，也不能接受，这真是再可怜不过了！

“汝今谛听，吾当为汝分别开示，亦令当来修大乘者，通达实相。阿难默然，承佛圣旨。”

谛听就是把妄心息下来，诚心诚意地听。一面起妄心，一面听讲是不行的，那样吸收不进去。佛对阿难说，下面我把七大种性分开来，给你详详细细地讲。我这个道理不光是讲给你一个人知道，也不光是讲给今天在座的大众知道，而且也要讲给以后的人，“亦令当来修大乘者，通达实相。”佛是要我们今天在座的人，乃至再后来的人，看了这个经文，能够通达上面所开示的大乘义理。所谓通达实相，就是要懂得真如实相，明白实相是无相而无不相的道理。实相是大乘的境界，大乘就是要真正成佛，不是成个罗汉就算数的。阿难听到佛又要接着做开示，于是默然诚听，以秉承佛的旨意。

“阿难，如汝所言，四大和合，发明世间种种变化。”

这是引用阿难说的话。就像你刚才说的，世间种种变化，都是四大和合而发明的。

“阿难，若彼大性，体非和合，则不能与诸大杂和。犹如虚空，不和诸色。”

引用完了他的话以后，再来分析他的说法对不对。因为你刚才说，世间上种种变化，都是地、水、火、风四大和合成功的。由四大和合成的东西，就会有生、住、异、灭等种种变化。这一句和合是总起来讲的，就是把地、水、火、风、空、见、识这七大种，合在一起讲的，叫总说，下面是分说。那么现在我再问你，这个七大之性，“体非和合，则不能与诸大杂和，犹如虚空，不和诸色。”

这七个种性为什么称为大呢？因为它的体周遍一切法界，它的量包容所有虚空，既无边际，也无始终，能够包含一切东西，能够生起一切东西。一切东西都是它，所以叫大种性。

世界上的人都以为是七大和合在一起，万物才能够生长。如果七大分散了，万物就消灭了。其实不然，为什么呢？因为这个七大之体不能真的和合。譬如虚空中没有东西，虚空怎么能与别的东西和合在一起呢？既然是不和合，那么就不能与万物杂和在一起生长。因此说七大是非和合、非不和合。讲非和合，就像这虚空一样，因为虚空不能与一切色相和合在一起，所以是不和合，如此则七大就不能杂和成万物。假如是和合又怎么样呢？

“若和合者，同于变化，始终相成，生灭相续。生死死生，生生死死，如旋火轮，未有休息。”

你看这世界上所有的东西，哪一样没有生、住、异、灭？你再看我们人，哪一个没有生、老、病、死？人出生以后都要经历由少而老、由病而死的过程，这个生、老、病、死就是生、住、异、灭，生、住、异、灭也就是诸行无常，一切事物都跳不出这个规律。七大如果能够和合，就应该同于万法的变化，也有生、住、异、灭，可是七大种事实上没有生、住、异、灭，所以它并不是和合。

在一个生、住、异、灭之后，又会接着有新的生、住、异、灭，永远没有了期，所以叫“始终相成”。前一个生、住、异、灭終了之后，又有新的法生起，生生灭灭周而复始，永远不停息，所以叫“生灭相续”。生了又死，死了又生，就像一只旋转的火轮，始终转个不停，永远没有休息的时光。

“阿难，如水成冰，冰还成水。”

譬如说水吧，天冷了结成冰，天热了又化成水，就是这样不断地由水成冰，冰还成水，周而复始，永无止息。所以这七大种性总起来说，就是非和合、非不和合。你说和合吧，它无生、住、异、灭。你说不和合吧，它能够生起万物，不是像虚空那样不能生万物。这就叫做生而无生、无生而生。也就是说在体上没有生灭，在相用上不无生灭。相用是假的，不是实体。体虽然是无生，但是它能起用，所以是无生而生，七大种性就可以起这样的妙用。我们以前举过这样的例子，用黄金可以打成簪子、耳环等首饰。假如你把这些首饰熔化掉，它的相虽然消失了，但体并没有消灭，金子还是金子。我们不能执著簪子、耳环的外相，而要认识金子的性体。又比如天上的一朵白云，可以随风变作狮子、猫、狗等不同的相，不管它变出什么相，它还是云，而不是狮子或者猫、狗。不论外相如何变化，云的本体并没有变。这个生就是不生，生的是幻象，不生的是性体。那么什么是不生而生呢？就是云的本体虽然没有改变，但它还是可以变现出猫、狗等种种相来，这个假象并不是没有，它还是有的！生而不生，讲的是性体；不生而生，说的是相用。所以你不能说它是和合，若和合它就应该有生灭相；你也不能说它不和合，不和合它就等于虚空，就不能合成万物。总起来说七大的体、相、用就是这个样子。

前面四科讲的是因缘和合性，而七大就讲自然不和合性。和合是因缘的现象，因为和合之故，就显出相来；因缘是和合的种性，没有因缘，哪里能显出相来？所以和合是因缘的相；因缘是和合的性，也就是体。自然是和合的种性，因为自然它是有自体的，它不需要因缘和合，不和合是自然的现象。比如水稻和小麦，你把它

们的种子拿来，如果有水分、有土地做外缘，就可以生根发芽。在这里种子是自然性，是不和合相，而发出的芽就是因缘性，是和合相，因为它是由和合以后生出来的。所以和合与因缘、不和合与自然，是各自有其用意的。下面就要解释这个道理，这里先顺便说一下。七大与四科讲的是不一样的，四科讲的是因缘性，是和合相；七大讲的是自然性，是不和合相。其实这些东西都是一念不觉而有的，都不是实有的，后面的经文就把七大分开来，一个一个地讲给我们。现在看下文：

（一）地大 性色真空，性空真色

“汝观地性，粗为大地，细为微尘，至邻虚尘。析彼极微色边际相，七分所成。更析邻虚，即实空性。”

现在分开来讲，先讲地大。你看这个地大的性体，粗大的是大地，细小的是微尘，而顶顶细小的微尘叫邻虚尘。邻虚是什么意思呢？就是邻近于虚空。虚空是没东西的，邻者就是与虚空相邻，因为小得不能再小了，所以叫邻虚。邻虚尘是佛经里讲的最小最小的东西，那么它是怎样分出来的呢？就是“析彼极微色边际相，七分所成。”比如我们拿一块土，把它分成七份，七份中拿一块出来再分成七份，七份中再拿出一块又分成七份，就这样一级级地分下去，分到微尘以后，再将一微尘分成七份，就变成邻虚尘了。好比我们先把它分成牛毛大小，像牛毛头那样粗，牛毛头再分成七份，就变成羊毛头那样粗，羊毛头再分成七份，成为兔毛头那样粗。兔毛比羊毛细，羊毛又比牛毛细，那么这个像兔毛尖一样大的微尘再分成

七份，就到了邻近于虚空，就是邻虚尘。我们也可以拿一本书作比喻，先把它分成七块；拿一块出来再分成七块；再拿一块出来又分成七块，一级、一级分下去，越分越小，分到最后就邻近于虚空了，所以叫做七分所成。到了邻虚以后如果再分会怎么样呢？“更析邻虚，即实空性。”邻虚尘再分，就什么都没有了，就变成空性，变成虚空之体了。

“阿难，若此邻虚析成虚空，当知虚空出生色相。”

这句话怎么解释呢？就是假设这个邻虚再分下去，分析得没有了，分析成为虚空。既然虚空是由色尘分出来的，那么反过来也可以说，色相是由虚空生出来的。实际上是不是因为把邻虚尘分析得没有了之后，才有这个虚空。或者说，这个虚空是不是因为我们把色相分得没有了，才生出来的呢？不是的呀！对于虚空我们刚才说过，空是对色而说的，因为有色相做对比之故，所以显出虚空，假如没有色相，就显不出虚空。那么同样的道理，因空之故，所以显出色相，假如没空也就显不出色相。所以是对空说色、对色说空，空与色两样东西要相对才能成立，假如不相对就不成立。虚空本来就是这个样子，本来就是空无所有，并不是我们把东西分光了，分析到最后变得什么都没有了，才是虚空。既然这虚空不是因为分析色尘而有的，那么说由虚空生出色相也就不能成立了。把色尘分析成虚空，再由虚空合起来成为色相，这就是前面讲的和合。既然虚空不由分析而来，那么虚空也不能和合成色相，所以是非和合。七大种性不是和合成的，比如虚空和合能够生出东西来吗？不可能的。下面就要分析为什么虚空不能生出色相，为什么色相不能分析成虚空。虚空生不出来色相，人人都容易明白，用容易明白的东西来说明不容易明白的东西，可以帮助你理解其中的道理。上面这句就是

不容易明白的：如果能够把色尘分析成虚空，那么虚空也应该能够生出色相。事实上虚空本来就是虚空，不是由色尘分析来的，那么虚空也就生不出色相。

“汝今问言：由和合故，出生世间诸变化相。汝且观此一邻虚尘，用几虚空和合而有？不应邻虚，合成邻虚。”

这句话本来是阿难问世尊的。他说由于因缘和合的缘故，从而生出这个世间一切诸变化相。现在世尊反过来问阿难：“汝且观此一邻虚尘，用几虚空，和合而有？”你看一个邻虚尘，要用几分虚空才能和合出来呢？为什么要用虚空来比方呢？因为我们说过性色是真空，性空是真色，这个地大本来就是空性，所以地大种性就等于是虚空，那么虚空能合成东西吗？你看看这个邻虚尘，也就是这种最为细小的东西，是用多少虚空和合而有的？邻虚尘是由虚空合成功的吗？不是的。因为虚空不能和合出另外一个东西，必须由物体与物体相合，才能和合成别的东西。譬如我们大家坐在这里，由一个个不同的人，组成一个整体，你看这里男是男，女是女，张三是张三，李四是李四，每个人都不同。那么虚空能合起来吗？虚空是无形，无形不能和合为有形。如果虚空不能合为邻虚尘，那它是什么东西和合出来的？总不应该由两个邻虚合成邻虚吧？因为邻虚尘是最小的东西，世间的物质只能是以小合成大，以少合成多。邻虚合邻虚是以小变成大，就算是能够和合成功，也不应该再成为邻虚了。所以邻虚与邻虚相合，应该成为一种新的东西。我们以前讲过，绿颜色加上红颜色，和合以后就变成紫颜色，这就是以小合成大，以少合成多。邻虚假如是由别的东西合成的，那么这个东西一定要比邻虚更小，才能合成功。就像原子不能合成原子，只能由原子中的质子、电子和中子才能合成原子，原子与原子只能合成分

子。金子与铜、铁不同，是由于它的质地细密，它们的原子结构不同。原子弹之所以有那么大威力，是由于原子有核裂变作用。我们知道原子里面有原子核和电子，原子核里又有质子和中子等，如果原子核改变了，物质就改变了。然而，有的原子核裂变的时候，会造成物质湮灭，从而产生极大的能量。后来根据这种核裂变原理，人类发明了原子弹。我们介绍一点物理知识，是为了帮助大家搞清楚佛经上的道理。现在我们说邻虚是最微细的东西，是最微小的物体，还有什么东西能合成它呢？当然不可能有了。经上为什么要这样辩论呢？就是让我们知道，所谓因缘和合都是虚假的，都是妄想执著，并不是真有这么回事。

“又邻虚尘析入空者，用几色相合成虚空？”

刚才讲的是虚空为什么不能合成邻虚，现在讲邻虚为什么不能合成虚空。佛反过来又问阿难：如果邻虚尘能够析入虚空，那么要用多少色相，才能合成虚空呢？因为邻虚尘是最细微的色尘，假如说虚空是由邻虚尘分析得没有了而变出的，那么我们现在所面对的是一个无边无际的虚空，这样的大空，要有多少色相才能合成呢？

空是相对色讲的，如果没有色，根本就没有空，如果没有空，也就不会有色。色与空就如同有与无，色即是有，空即是无，有是相对无讲的，无也是相对有讲的。因为有了有，所以才有无，假设没有有，也就无所谓无。比如我现在喝一声，声音在的时候是有，声音过后喝声没有了，就是无了。无不是从有来的，有也不是从无来的。假如没有我刚才这一喝，也就谈不上有无，所以这二者是相对讲的。同样的道理，色不从空出，空也不从色出，所以这个虚空不是色相合成的，色与空不过是相对而言罢了。既然虚空不是由色

相合成的，那么无合之故就无析，无析之故也就无合。这个世间所有的东西，不外乎就是色与空两种，这个色与空是既非和合、亦非不和合，从而证明阿难所问的世间变化，都是妄计，都不可得。

“若色合时，合色非空；若空合时，合空非色。色犹可析，空云何合？”

色与色本来是不可合的，譬如邻虚不能合成邻虚。纵使可合，也只能合色成色，就是由小合成大，由少合成多，而决没有合色成空之理。既然以色只能合成色，而合不出空，所以说合色非空。同样，空与空也不可合。就算是可以合，也只能以空合成空，而绝无合空成色之理。空和色怎么能合到一起去呢？所以说“若空合时，合空非色。”本来空与空、色与色，都是不可合的，这两句分别从两面做假设，假如空可以合，只能是以空合空，而合不出色。假设色可以合，也只能是以色合色，而合不出空。

色法虽然不能合，但是还可以拆析，还可以把它分析成没有，那么空可析吗？空是不可析的，本来没有东西，你怎么能把它拆开呢？空既然不可析，又怎么可以合在一起呢？色本来也是不可合的，因为可以分析，假设还可以合。空连分析都不可能，既然不可析嘛，当然就更加不可合了。既然这个所谓的合是虚假的，那么反过来就说明以色合色，而起种种变化，都是虚妄计度，都是不真实的。为什么会有这种妄计呢？就是因为无明妄动，因为有这个无明之业的缘故。下面要讲这个业的道理。

“汝元不知，如来藏中，性色真空，性空真色，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量，循业发现。”

这句话最重要，是画龙点睛之笔。前面说了那么多的空、那么多的有，就是为了讲这个真色性。你执著世界上一切色相是有，以为它们起种种变化，是因为你不知道如来藏中“性色真空，性空真色”的道理。所谓性色者，性表示离相，离相就是无形无相。色表示地大。比如我们这个肉体就是地大，外面的一切色相也都是地大，所以地大就是色。为什么要称这个色为性色呢？因为一切色都是我们自性的作用，离开自性根本就没有色，所以说色的本性是真空的，是离相的，因此叫性色真空。你不要去执著世界上的色相，你所着的相都是妄相，因为本来没有这些形相，所以是妄计。

所谓性空者，这个空不是空无一物、空无所有，而是说诸法的性体本来就是空的，这个空性是真如法性的本性。只有空性所显的色才是真色。有形有相的色都是妄计，因而是妄色，而不是真色。我们眼见耳闻的都是妄相、妄色，真正的性色是没有形相的。我们的真如佛性是无相的，正是由于无相之故，它才能生出种种形相，假如是有相的，就生不出形相了。譬如我面前的这只杯子，你叫它生出别的东西，它就生不出来，因为它有形相啊！它的形体已经做成这个样子了，所以生不出别的东西。如果是无形相的事物就不一样。譬如一朵白云，它本身没有固定的形相，因而可以化成一只猫，或者化成一只狗、一只狮子、一只老虎。假如这朵云本身是个猫的形象，你叫它化成狗，化成狮子、老虎，它就化不成功。由于无形相之故，能够随心而现形，所以叫做性空真色。

我们说性色真空，这个性是有色的，不是无色，那么什么是性的色呢？真空是性的色！这个无形相之色，就是真色。

“世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

刚才我们讲到“性色真空，性空真色”。现在从“根尘七家，执为身体”讲起。真如佛性没有形相，无来无去，不生不灭，不动不摇，所以叫如来藏。因为迷而不觉之故，生起妄动，就变成阿赖耶识了。阿赖耶识实际上就是如来藏，如来藏也就是阿赖耶识。很多解释《楞严经》的人，说阿赖耶识和如来藏是两回事，这种说法不对。后面要讲到根大。在地、水、火、风、空、见、识这七大种里面，其中的见就是根。有的人在讲到根大的时候，就说它是属于阿赖耶识，不属于如来藏。佛经上明明说它是如来藏啊！如来藏和阿赖耶识不是两回事，是一回事，就像一个人如果正直，就是君子；如果行为不端正，那就是小人。由于无明之故，就使我们一真法界如来藏心变成阿赖耶识。因为如来藏变成阿赖耶识，所以灵明真空就变成顽空，阿赖耶识就有生灭之形夹在里面。如来藏本来是灵明真空，不是顽空；本来觉观分明，不是无明；它本来就有地、水、火、风的能量，具有这个性能。这个性能无色相，没有青黄赤白、长宽方圆这些相，它就是虚空，它就是灵明真空。当如来藏变成阿赖耶识之后，由于无明的力量，灵明真空变成顽空，凝结成四大妄色。

在这四大妄色中，火性是明，地、水、风是暗。明、暗二种妄尘，也就是四大妄色，它生起以后，就把我们的真知变成妄知妄见。妄见一生，就有了能见和所见，四大妄色成为所见境，如此一来就有色相了。最初的时候只是明、暗，在顽空当中只有明、暗二尘，动得久了，因妄见久的缘故，就执著少分的四大妄色为自身，多分的四大妄色就变成山河大地、日月星辰……由于执著为我的缘故，妄见就托在这少分的四大妄色里生根。地、水、火、风本来无知无觉，是无情，因为我们的真心被无明封固了，无明把它裹牢了，潜在这身根里头，执取少分四大为身根，就像潜水人一样，潜进去藏

在里面了，所以这个身根有知觉。因为这个真知在里面，被无明封固了，就像本来是流动的水，遇冷之后变成冰，就不再流动了。这个灵知本来尽虚空、遍法界，无所不知，无处不在，现在只认这个身体里有的一点知觉，把广大无边的灵知变成小东西，锁在这个身体里面。本来它能大能小，化大了尽虚空、遍法界，化小了，退藏于密，乃至比一毛端还小。我们人有灵性，身体有知觉，外面的山河大地没有知觉，这种有情与无情的分别，是因为无明封固的缘故，把灵性封存到身体的里面去了。假如把寒气消除，冰就可以又化成水，把封固你灵知的无明消除，我们的灵明觉性就可以恢复本来面目。所谓修行就是修复本来面目，不是必须做什么功课，用个什么方法去增加点功德，而只是恢复本来面目而已。

“性色真空，性空真色。”旨在使我们悟得这个性色本来没有形相，没有青黄赤白，没有长宽方圆，是无时不有，无处不在，不垢不净，恒常不变的。现在要讲的是色身由于无明之故，妄执四大，托为身根。因为明、暗两个妄尘，发见粘住了，使本来应该不动不摇、不来不去的妙明真心，被无明裹牢，发生了妄见。“见精应色。”就是妄见再反过来取四大妄色，作为所见。“积色成根。”就是把四大妄色积成我们的身根，身根就是由四大妄色这样积聚而成的。

“识是妄想，想象为身。”在上面讲过，本来灵明的真心被无明封固了，变成妄知、妄见，裹在里面，合在妄知、妄见、妄心当中，想象成身体。身根就是这样来的。

我们今天修行，就是要反其道而行之。《楞严经》讲的是大乘圆顿法门，一针见血，不需要做什么功夫、用什么方法，不用专门去念佛、参禅、修密，这些都不要！只要你明白这个道理：性色是没有形相的，它是真空的，不是顽空。顽空是个虚空，冥顽而无知；真空虽空，空中有不空，有灵知在，叫灵明真空。性空真色，真正

的色大，不是有色相的色，是真空。什么东西都没有，才是真色。我们要透过形相认识本性，实相是无相之相，所以不要执著有相。举个例子：白云被风吹起来，可以显现猫相、狗相、狮子相、山相等种种形相，但它本身还是白云，我们不能只见这个幻相，而要见白云。再比如金子，可以打成杯子、镯子、盘子、戒指等各种器皿，但你不能只见这个器皿，要透过这些差别的相而见到金子。我们今天就是要明白这点，知道“性色真空”，并非是有个形相。见性其实并不难，我们的自性是灵明真空，不是顽空，也不是妄色，你能做到这一步，就时时刻刻见性了，那就无处不有你的自性。所以说桌子是佛、椅子是佛、杯子是佛……一切的一切都是佛，都是真心所显现。《金刚经》说：“若见诸相非相，即见如来”。若已见如来，还做什么功夫呀？还用得着念佛、参禅、修密吗？所以说无修之修，才是真修。“唯此一真实，余二皆非真”，只有这个是真的，除此以外再没有第二个。知道一切都是虚假不实的，只有这自性是真的，是一真法界，顿时一切放下，就可“放下屠刀，立地成佛”。能做到时时处处只见性，不见相，你就从根本上改变了。

以前说过，我们众生见大地是沙、是土、是泥；罗汉、辟支佛见大地是虚空，没有东西，因为他偏空，还有个空相没破；菩萨见大地是七宝所成，像西方极乐世界一样，黄金铺地，一切楼台殿阁都是七宝所成。经上说：“随众生心，应所知量”，就是随大家的心量不同，所见也不同。佛更超过菩萨，见大地不是境界。为啥不是境界呢？因为一真法界，本来就是一尘不染。可是世上的这些凡夫，偏偏执著有这个大地，有这个所见。凡夫因执著之故，业力不可思议，佛也不能将它带走，所以叫不思議境界。十法界由于心量不同之故，所见也不同，这些都是幻相，都是假的。

“世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。”世间

人无知啊，对这些幻相产生了疑惑，有的认为是因缘所生，有的认为是自然本有。这都是意识分别妄计的结果，是测度出来的道理。其实是“性色真空，性空真色”。妄相不实，既非因缘、也非自然。

空不空如来藏是和盘托出、离言说相的。我在这里讲，是为了让你契入实义。粘着到语言上就不对了，“但有言说，都无实义”啊！

前面讲的是地大，现在讲火大。

（二）火大 性火真空，性空真火

“阿难，火性无我，寄于诸缘。汝观城中未食之家，欲炊爨时，手执阳燧，日前求火。”

“火性无我”，这里的我是主宰的意思，就是我有、我知、我是主宰之意。我们众生时时刻刻执著这个我，我是主宰，一切都要听我的命令，我要怎么做就怎么做。火性无我，就是火没有自立之地。火是要缘于柴、缘于点火的器具，要借助于助缘才能够燃烧起来。其实非但是火，一切东西也都是要因缘和合才能成功的。取火的方法有很多种，以前是钻木或用火石、火刀取火，现在用的是火柴或者打火机取火。这里讲的是用玻璃镜子映日光取火。这些方法全是助缘。没有因缘和合，火自己是燃不起来的。

佛告诉阿难：你看看城里那些还没吃饭的人家，当要烧火煮饭的时候（爨就是炉灶，在炉灶里烧火煮饭），“手执阳燧，日前求火。”阳燧就是凸的玻璃镜子，拿它在太阳下照着，把太阳光聚集到一点，就可以把媒子点着了。从太阳取火，说明火性没有自力，没有主宰，是因缘所生的。“因缘所生法，我说即是空。”因缘所

生的东西就是无生，就是没有。假如说有，为啥还要借助因缘呢？这就说明本来没有。

“阿难，名和合者，如我与汝，一千二百五十比丘，今为一众。众虽为一，诘其根本，各各有身，皆有所生氏族名字。如舍利弗，婆罗门种；优楼频螺，迦叶波种……乃至阿难，瞿昙种姓。”

这里又举了一个例子，什么叫和合呢？比如我和你，还有一千二百五十名比丘，在祇桓精舍里说法听法，大家合起来成为一体，成为一众，和合僧即是众。就像我们现在房间里面自己，大众集为一体，合起来为一众，成为一个小团体。“众虽为一，诘其根本，各各有身，皆有所生氏族名字。”这个众虽然是一个，但是一众的成员是各人有各人的身体，身体之外还有各自的姓氏、名字，这一众是由多人和合而成的。上次说到原子，它是由原子核、电子等合起来构成的，不可能原子自己合成为原子，电子自己合成为电子。每一个小的单位都是由更小的单位和合起来的，自己不可能合成一个自己出来。

因此我们当前这个众，不是自己合成自己，而是由各个不同的人合起来的。比如舍利弗，又叫舍利子，他是婆罗门出身，是印度四大种姓中的高贵种族，是修道的，叫清净种姓。优楼频螺也是一个人的名字，翻译为蘑菇，他像个蘑菇的样子。迦叶波是大龟的意思，我们现在把乌龟当作是个齷齪名字，实际上龟在古时是上等的灵物，是龟、麟、龙、凤四大灵性之一。

“乃至阿难，瞿昙种姓。”阿难姓瞿昙，翻译过来就是最胜，与佛同姓，是释迦佛的堂兄弟，也是同一个种姓。这些人都有各自的名字、各自的自体，彼此都不相同，这样许多人合起来才为众。

假如火是和合而成的，那么请问：火是怎么和合成功的呢？这里就一个一个地破：

“阿难，若此火性因和合有，彼手执镜，于日求火。此火为从镜中而生？为从艾出？为于日来？”

假如这火是由镜子、太阳、艾绒（用艾绒搓成媒子，点火用）和合而有的，这火是从什么地方来的呢？假设火是和合而生的，那就是共生；假设不是和合而生的，离开两边，那就是清净本然。假设离开太阳、镜子和艾绒，这火也是有的，那就表明这火性是清净本然，就是如来藏性。如果是合和生出来的，那就不是如来藏性，而是别样东西。那么究竟火是从什么地方生出来的呢？

“阿难，若日来者，自能烧汝手中之艾，来处林木，皆应受焚。”

佛进一步问阿难：火是从太阳来的吗？它既然能烧你手中的艾绒，应该也能燃烧林木。太阳也能照到树林，树林就应该统统燃烧起来。既然树林没有燃烧起来，这说明火不从太阳来。若从太阳来，怎么会只烧你手中的艾，却没烧着它所能照到的树林呢？

“若镜中出，自能於镜出燃于艾，镜何不熔？汝当手执，尚无热相，云何融泮？”

假如火是从镜中出来的，它既然能够使艾绒燃烧起来，为什么镜子自己不熔化呢？镜子若能出火，那么这个火不但能烧艾绒，也应该先烧镜子嘛。“纤当手执，尚无热相”，用手拿着镜子柄，手也没感到热。“云何融泮”？泮是流动的液体，就是说为何没把镜

子烧熔化呢？就算不能一下子烧化，慢慢地也会熔化，手应该感到有热气呀。现在手抓住镜子，一点热气也没有，这怎么可能把镜子熔化成液体呢？所以说火不从镜出，如果说火从镜出，无有是处。再进一步：

“若生于艾，何藉日镜光明相接，然后火生。”

假如火是从艾生出来的，那为什么要把太阳和镜子对照起来，光明相接之后，艾绒才能着火呢？说明火也不是从艾生出来的。要借助镜子之力，把太阳光聚集成一点，才能使艾绒烧起来。假如把月亮光聚集成一点，这个点不热，也烧不起来。

“汝又谛观，镜因手执，日从天来，艾本地生，火从何方游历于此？日镜相远，非和非合，不应火光无从自有。”

你再仔细思索一下看：镜子是手拿着的，太阳光是从天上下来的，艾是从地上生长出来的，这三样东西本不在一处。而当这三样东西聚到一起，在太阳光下拿镜子一照，艾就着了，这火究竟是从什么地方游历到艾绒上的呢？“日镜相远，非和非合。”太阳和镜子，二者各自有体。太阳是太阳，镜子是镜子，两者原非一体，互相离得很远，“非和非合”，不是合在一起就变成别的东西了。前面讲过，和合是互相融合，涵盖相投为合，像这样离得很远，是无法和合的。虽然不从艾生、也不从镜子出、也不从太阳来，但是这火不应该是没有来路而自己有的，它自己不可能生出自己，也就是不自生。就像我们这个身体是父母所生，不可能自己生自己。

上面说了三种情况：不自生、不他生、不共生，这三种情况都不可得。此外还有一个不无因生：因为现在火还是有的，那就说明

非不和合。非和合属于非因缘，非不和合属于非自然。既然非因缘、非自然，两面俱非，这就证明它是如来藏性。这火性本来是无处不有的，只因我人妄执之故，执著假相之火，结果有的地方有火，有的地方没火。实际上性火象虚空一样，无处不在、无时不有。下面就讲到：

“汝犹不知，如来藏中，性火真空，性空真火，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量。”

因为无明之故，你还不知道如来藏中“性火真空，性空真火。”这两句和我们上面所讲“性色真空，性空真色”的道理一样。性火是如来藏中本有的能量，如来藏就是清净法界，也就是一真法界。我们的如来藏中本来就有地、水、火、风四大，它们是无处不在的。火性就是灵明真空，它没形相，但无处不在。如果看到有形相的火才是火，那都是由妄执而起的，世间的人习惯于假相，叫他不着相不行，一定要有相他才相信。由于着相之故，这个假相就掩盖真性之光。因此要把这个相打破，不要粘着在这个相上。所谓破相并不是要把这个相去掉，不要这个相了。前面讲过，妄相不可怕，妄相正是真心所显现，相就是性，性就是相。众生因为执相之故，迷失了真性，如果能明白相就是性，那么当下就是佛，并不是有个别的什么东西是佛，这就是教我们别执著。有形相的火是妄火，无形相的火才是真火，叫做性火真空。有形象的空是顽空，没有形相的空才是真空，顽空是冥顽不灵，真空是迥脱根尘。“性空真火”，性空不是妄火，而是真火，不要执著有相之火才是火，其实真空就是火。这个灵明真空，就是我们的真如佛性，所以它清净本然，离一切相。不住相叫清净，它能生一切相而不染。本然就是不自生、不他生、不共生、不无因生，就是非因缘、非自然，本来如此。周遍

法界就是无处不在、无时不有。众生执著这里有火，那里没有火；或者那里有火，这里没有火。这是众生的分别，妄执火相。

“随众生心，应所知量”，众生的心量有限。十法界众生，四圣六凡，心量各各不同，见的火相也各各不同，这就是应所知量啊！比如黄河，我们看见的是水，而地狱饿鬼看见的却是火，他和我们所见的火相就不同。如果我们真的成道了，火就烧不着我们的身体。为什么呢？因为性火真空啊！性火无形，哪里有火？不像山上森林烧起的大火，一烧就是很长时间，要想办法扑灭。由于真火是性空的，真火无形，哪里有火相？所以对于火相不能执著，大火能生也就能灭，到后来就灭掉了。如果认定烧起来的才是火，那就执著了。假如我们时时刻刻只见性，而忘记相，果真如此就是真修，就到家了。真能这样，此地就是极乐世界，不是等死了以后才生西方极乐世界。前面讲地大的时候说过，我们看这个地球是泥土、砂石，菩萨看起来是七宝所成。西方极乐世界就是七宝所成，所以娑婆就是极乐。这些都是在随我们心量的改变而改变。

“随众生心，应所知量。”你的心里有多大，所见到的相也就有多大。量大法大，这句话大家要明白，心量大了法就大，心量小法也就小了。心量大了，因不见相之故，凝固你真心的无明就打破了。无明打破就等于寒气消退，寒气消失冰就重新融化成水，它就流通而不再壅堵。那么水是怎么结成冰的呢？这就是因为妄见，是我们众生的妄想心结成的。所以要用各种法门：念佛、参禅、修密来融化它，用般若火来把它烧化。我们念佛的时候：“阿弥陀佛、阿弥陀佛……”，这一句句的佛号就是般若火焰。假如现在一点之下，“啪！”地明白了，无明的寒冰当下就化了，那就是大般若火聚，你就成道了。成道这件事情说起来需要三大阿僧祇劫，其实三大劫不是固定有几千年几万年，它是三个不可知的的时间。这个时间

可快可慢，可长可短，不是固定的，所以不可固执一定要念多少佛，一定要修多长时间的法才能成就，那是死执。悟道要懂得妙悟，悟道就是见性，见性就开了法眼，不会再执著在相里面。

“阿难，当知世人，一处执镜，一处火生；遍法界执，满世间起。起遍世间，宁有方所？”

“当知世人，一处执镜，一处火生。”并不是只有这里拿镜子照太阳可以生火，别的地方拿镜子照太阳火也一样能生起来，因为真火是尽虚空、遍法界的，它无处不有、无处不在。你这边执镜照艾绒，你这里有火；他那边执镜照艾绒，他那里也有火，所以“遍法界执，满世间起”。若整个法界都执镜照艾，那么满世间就都是火。“起遍世间，宁有方所？”从这个地方来，到那个地方去，这都是方所。性火尽虚空、遍法界，灵明真知哪里有方所？《楞严经》是大乘经典，它好就好在直接指示，不要你去参。当下领会就是，还参个什么？从前禅宗也是直指的，你看六祖指示惠明：不思善、不思恶，都放下！因为我们的思想总是落在两边，一边好、一边坏，现在你好也不想，坏也不想，一念无思的时候是个什么？“惠明良久”，这句话很要紧，不要滑过去，这是一念不生时，六祖就指点他：正与么时，那个就是本来面目。一念不生而了了分明，非同木石，不是你本来面目是什么？从前的人只用直指，不用参话头，那个了了分明的悟境经师父一指点就知，认得后再不放下，绵密保任，不随习气流浪。现在的人根基浅，就要多吃苦头，叫你参念佛是谁，兜几十年的圈子，真是冤枉！为什么要这样呢？因为明白告诉你，你不稀罕，当成儿戏了。哎哟！这么容易呀，没什么稀奇的嘛！等于把祖传的财产给了你，你不知来处艰辛，把钞票拿去乱花乱用。乱花乱用就等于不打扫习气，境界一来就还会跟着跑，只要你继续

随相流浪，就是生死依然未了。所以是有心叫你兜兜圈子，让你知道来得不易。

大慧杲祖师就是看众生根基差，才提倡参话头，这是祖师的苦心啊，不要弄错了。你们诸位若承当得起，这个就是！若承当不起，那也不可气馁，要去念佛、要去参禅、要去修密。这个事情是最要紧的，修行法门没有定法，不是必须修哪个才行。密宗讲大圆满、大手印的时候，都是直截了当指示。为什么呢？因为密宗是先修显教，再修生起次第和圆满次第的密法，等到传大圆满、大手印的时候，他已经修几十年了，有这个基础。“循业发现。”什么叫“循业发现”呢？比如我们上海的人家，用火的方法并不是一样的，有的人家烧煤气，有的人家烧电炉，有的人家烧煤饼，有的人家烧火油，这就是“业”不同啊！有了世间相，这种比喻就好懂。这个“循业发现”，讲的是三细的落处，所谓三细就是无明业相、能见相、境界相。真如佛性本来没有相，是当体清淨的，由于无明不觉，生起能觉所觉，业相就起了。“无明为因生三细”，这是《起信论》讲的，这三细也叫业相、转相、现相。现相就是境界相，转相就是能见相。由于它去攀缘现相，故称转相。真如佛性本来无相，因为无明妄动了，在无相当中转成有相，就生起这个业。由于业不同之故，十法界众生所见的火相也各不相同，别相当中有同相，就是同分妄见，我们人类看见的火相是一样的。我们刚才讲过：地狱、饿鬼看见水是火，与人类所见不同，这就是各自的别相。假设我们的业消了，火相也就消了。业起了，则火相就起。刚才讲的森林之火例子，就是如此。“性火真空”，哪里有火相？心如果真空了火就烧不到你。你的心量不空，火就能烧起来，就可以把你烧死。这些都是“循业发现”的，由于业力不同之故，所见的火相也不同。

“世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

“世间无知，惑为因缘及自然性。”这世间人不知不识，都迷惑了。说这个是因缘生，说那个是自然生。其实这都是妄想。原本是非因缘、非自然，原本是清净本然。清净本然不是自然，也不是因缘。

“皆是识心分别计度。”这个识心很坏，是五蕴的根子，因为念念起觉，所谓能觉、所觉。能觉这个觉就是识，识心趋境就变成影子，形影成相。妄相现前，对着这个识，识就相应。所以说识是根本，识最坏，都是它在分别计度。这些都是假象啊！

“但有言说，都无实义。”我们见到真性，言语道断、心行路绝，无可开口，开口即非。

下面讲“水大”：

（三）水大 性水真空，性空真水

“阿难，水性不定，流息无恒。如室罗城迦毗罗仙、斫迦罗仙及钵头摩、诃萨多等诸大幻师，求太阴精，用和幻药。是诸师等，于白月昼，手执方诸，承月中水。”

水的性质是不定的，遇热的时候就变成水蒸气上升，水蒸气遇冷的时候，又结成水下降；处在高的地方就往低处流，到了低的地方就会停下不动，这就叫做“水性不定，流息无恒”。它的特性就

是从高处流向低处，从江河流向大海，流到低处就会停息下来。流也好，息也好，不会永恒不变。

佛下面用室罗筏城（室罗城是佛讲经的地方）里的迦毗罗仙、斫迦罗仙、钵头摩、诃萨多等诸大幻师来举例子。仙人指的是修得超尘脱俗，已经得了神通的修道人。他们的名字翻译过来，迦毗罗就是金色的头，也就是黄头发；斫迦罗就是车的轮子，表示他讲的道理很圆满，无论任何人都考不倒他；钵头摩是红莲花，表示他住的地方有很多莲花；诃萨多就是大海的水，因为他住的地方靠近海边。这些大幻师以自己的特征或住的地方而得名。因为他们是外道，没有证到真如佛性，所有的神通、幻术都不是真的。这个道理我们以前讲过，只有见到真性之后，才有真正的神通妙用。没见到真性，这些东西还是生灭法，生灭就等于幻术。他们在这里求太阴精，什么是太阴呢？我们以前讲过，月亮是太阴，日头是太阳。求太阴的精水，就是把月亮的精水求出来。这种事情不光印度有，我们中国也有。据说从前有个方法，可以求月亮里的水。怎么求呢？就是用东南西北中这五方的石头，挑选阴历十一月的壬子日，半夜里跑到北方来烧炼，制成像杯子的形状，煅炼出来后，用它向月亮求水，月亮上的水就可以流进这个杯子里去。这是我们中国的说法，经上讲的是印度的求水方法。印度的幻士求月亮上的精水来和幻药，幻药就像我们中国道教的丹砂，丹砂是一种矿物的东西，用死人的什么东西与水银等合制而成。服食丹砂不得法，会中毒死亡的。诸大幻师求太阴的精水来合成幻药，在印度大概是取物精、人精来制作的。人的精华如道教讲的采阴补阳、采紫河车、采婴胎等。道教的丹药有很多种，主要是两类：一种是内丹，一种是外丹，外丹就像幻药一样。

“是诸师等，于白月昼。”白月就是满月，阴历三十天的大月

称白月，白月昼就是月亮在中天，满月的夜晚。“手执方诸，承月中水。”前面说过用阳燧取太阳精。这里说的方诸，是取太阴精的器物，究竟是什么样我们没见过，书中描绘的是弧形，像珠子的形状。月亮的水流下，用方诸承接，可以用方诸向月亮求水。

“此水为复从珠中出、空中自有、为从月来？”

就像前面讨论来处一样，现在四大幻师手执方诸向月亮求水，月亮的水流出来了，那么这个水从什么地方来的呢？是从月亮里出来，是珠子上有的，还是自己生出来的？

“阿难，若从月来，尚能远方令珠出水，所经林木，皆应吐流。流则何待方诸所出？不流明水，非从月降。”

和前面问火的道理一样，月亮、太阳都在天上，不在我们人间，不像身边的东西可以拿来看、用手摸的。假如水是从月亮生出来的，它既然能让这远方的珠子出水，那么月亮所照到的林木也应该流出水来才对。前面讲太阳的时候说，如果火从太阳出来，它照到树林的时候，应该把林木也都烧着了。

假设月亮能够出水，何须方诸照着月亮之后，才能出水呢？假如没有方诸，这个水就流不出来，那就证明水不是从月亮上流下来的。

“若从珠出，则此珠中常应流水，何待中宵，承白月昼？”

假如是从珠子流出来的，那么这个珠子应该常常在流水，为什么非要等到白月昼，要月亮照到这个珠子，才能出水呢？这证明水

不从珠子出，也不从月亮出。

“若从空生，空性无边，水当无际。从人泊天，皆同滔溺，云何复有水陆空行？”

假如水从空中出来，这空没有边际，看不到头，那么所生之水也应该无边无际，整个太空全都是水了。假如从人间到天上到处都是水，哪里还会有现在的水、陆、天空？人畜鸟类都要溺死、饿死了。所以空不能生水。

“汝更谛观：月从天陟，珠因手持，承珠水盘，本人敷设。水从何方流注于此？月珠相远，非和非合。不应水精无从自有。”

“汝更谛观”，你再仔细地看看，再详细审察审察。首先“月从天陟”，月亮在天上走；其次“珠因手持”，珠子在手里拿着；第三“承珠水盘，本人敷设”，承珠的水盘是人端来的。“水从何方流注于此”？水什么地方流来的呢？既然不是从月出，不是从珠出，也不是从空出，但是水并不是没有，已经流到了这个盘子里，你说水从什么地方来的呢？“月珠相远，非和非合，不应水精，无从自有。”月亮和珠子相距很远，二者并不和合，也就是不因和合而有。可是这个水精也不应该是从无到有自己变出来的，因为自己不可能生自己。所以说“不自生、不他生、不共生、不无因生”。那么它不是如来藏又是什么呢？如来藏清净本然，本来具足一切种性，只要你不执著，尽虚空遍法界都是水，因为水性无形，真水无相。你们执著之后，这水就有方所和相貌了，于是有些地方有水，有些地方没水。因为如来藏本来没有形相，无明就像楼梯一样，一层一层积成妄色。我们平时看到的是妄色，无明之故。所以要用功

打破这个无明，才能破相见性。天台宗把无明分成好几类：见惑、思惑、尘沙惑、无明惑，分了很多。而在宗下讲起来，不分这么细，直接打破无明，这个楼梯消殒了，相就不可得了。

“汝尚不知，如来藏中，性水真空，性空真水。清净本然，周遍法界。随众生心，应所知量。一处执珠，一处水出。遍法界执，满法界生。生满世间，宁有方所？”

这里和前面讲地大、火大是一样的。因为无明迷障了你的真心，你不知道这如来藏中“性水真空”。性水是无形无相的，是真空，你看到有形相的水，那是幻相，不是真水。“性空真水”，无形无相的水，才是真水。真空就表明不是顽空，性水就表明不是幻相之水。性水是无形的，有形相的是幻相。由于彼此业力不同，各人所见也不同，我们看到是水，而地狱恶鬼看到的是火。

“清净本然，周遍法界。”如来藏尽管显一切相、生一切法，但生而无生，显而未显，所以它是清净的。不自生、不他生、不共生、不无因生，所以说本来无生，周遍法界，无处不在，无处不有。

“随众生心，应所知量。”因十法界众生心量各各不同，因而所见也各各不同。江河大海，我们看到的是水，天人看到的是琉璃，鱼龙虾蟹看到的却是房屋。由于众生的心量不同，所见也不同啊！

“一处执珠，一处水出，遍法界执，满法界生”。因为你执著这个作用，你用方诸照着月亮，你这里得水；他那里用方诸照着月亮，他也得水。并不是水到你这里来，他那里就没有了，因为性水是尽虚空、遍法界，无处不在的。所以“一处执珠，一处水出。遍法界执，满法界生。”整个法界到处都有真水，随便在哪里执珠，都会有水流出。

“生满世间，宁有方所？”因为性水是充满一切世间的，哪里还有方所？哪里还有来去？六祖见性的时候说：“何期自性本自清净；何期自性本不生灭；何期自性本自具足；何期自性本无动摇；何期自性能生万法。”这就直下见性了。我们今天也应该如此，把这个假相打破了：噢！这个真心原来是无形无相的。既然见不到形相，你想还有什么可证之物？既然根本就没有形相，又哪里有心去求这求那？有个所求的心，就会不停地追求各种欲望，满足欲望就开心，不满足欲望就烦恼。欲望一个接着一个，哪有满足的时候？

最近报上登了一个案子：有个副厂长，自己生活很俭朴，在食堂里吃最便宜的菜，衣裳补了又补，样样事都带头。因为他表现得很积极，看上去没有什么欲望，所以得到领导的重视，升他做了厂长。谁知他其实贪欲很大，天天想着出成绩，心里痛苦得不得了，就抢单身女职工，抢多了总会暴露的。“要想人不知，除非己莫为”。这个人内心光想往上爬，戴着个假面具做人，欲望不可能得到满足。所以我们要打破妄想执著，识得本来面目，你还有什么值得追求、还有什么放不下呢？能够做到这些就见道了，能够永远不执相就成道了，你不要把这个做等闲看啊！我现在问你：“你能放下这些吗？”有的人会说：“我还没有发神通啊！”神通和见性不相干，你不要执著神通，须一切放下才行。你们不是没有神通，是你的习气把神通盖住了，现在粗的烦恼还没断，神通一时还出不来，等无明习气消除了，到时不求通而自然得通。

在这里我给大家简单讲一下五盖：五盖就是“财、色、食、名、睡”。财就是贪财之心，金银珠宝钞票都是财；色为美女之色，声色犬马之好，这都是色；食者就是饮食，要有好吃、好味；名就是名誉、美名，受到别人恭维就开心得不得了，说一声不对马上要发火。有个法师经讲得很好，有一次到一个地方去讲经，刚下火车，

另一个地方的人送上个纸条给他，说您的经讲得怎么怎么好，请到我们那里去讲。他一听，那就赶快去吧。这还是好名，所以善名也是盖，都是人的习气。睡就是睡眠，你们听到睡眠也是一盖，那以后睡眠也不要了，晚上就专门打坐，来个不倒单。不要弄错了，这样不行！为什么呢？因为不倒单有两种，一种是座上打瞌睡，坐在那里呼噜呼噜地睡。你取个坐相，不躺着睡，还是在执相。要怎样做才行呢？睡就尽管睡，虽然睡而没有睡，也就是不昏沉。讲个故事给大家听：从前禅宗四祖道信禅师，去牛头山要度懒融禅师。到了晚上，道信禅师躺下来蒙头就睡，在那里呼噜、呼噜地鼻息大震。懒融禅师则在那里打坐，他要修不倒单。天亮了，懒融禅师说：哎哟！你昨天晚上睡得好香呀！你呼噜声大得不得了，吵得我一夜没睡着。道信禅师说：嗨！你身上两个虱子打架，有一个把大腿折断了，在那里“痛啊！痛啊！”地叫，吵得我一夜没睡。懒融禅师说：有这事吗？我坐在这里只听到你鼾声大作，别的声音可是一点也没听到。脱下衣服一看，拎起一只白虱来，大腿果然断了。道信禅师鼾声大作，而能听到虱子打架，他这才是真正的不倒单，虽然睡而神志清醒。懒融禅师坐在那里一夜不倒，反而一点也没听到。所以用功夫不能执著在那个坐相上。六祖说：“生来坐不卧，死去卧不坐，一具臭骨头，何为立功课。”禅宗的人不讲这种死功夫。你如果真会用功夫，就是困了睡倒也是在坐；若没有功夫，虽然坐在那里也是犯困。我们要真了，就不能着在这个相上。临济祖师开悟后，有一天他师父黄檗过来巡房，他本来是躺着睡觉的，见师父来了依然倒头大睡，而其他人都在那里坐禅。黄檗一看，说：你们这些人在这装模作样，还不及临济睡着会用功夫。

所以修行是在内心，不在外表，我们悟道以后的修行才是真修，真修是除自己的习气。悟后知道什么是性、什么是相，知道万法都

是自己的作用，才能如实如理而修。你如果不悟，不管修什么法都是盲修瞎练。有的人念了多少遍佛，要记个数；读了多少遍经，也要记个数。哎呀！阿弥陀佛让我捎个话给你，佛说有个人怎么怎么样，有个地方怎么怎么样，佛又说我们应该做个什么场子……这哪里是见佛，这是见鬼了！真正悟道不是这样，既没有相，也没有方所，连个佛的影子也不可得。

“循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

这里和前面讲的一样。这些水相都是随众生业的不同，所以有各种差别。你看有些地方发大水，受洪涝灾害，这就是业；有的地方总不下雨，旱得没有水吃，这也是业。这些旱涝之相都是众生共业所感。现在经济发展了，各地盲目办的工厂太多，废水到处都在污染，这也是共业所成。这些都是“循业发现”。众生的业不同，所见的水相也不同。“世间无知，惑为因缘及自性”，世上没有知识的人，对此迷惑不解，纷纷讨论这些现象是由于因缘或自然而生成的，就像梦中说梦，永远也解不清楚。这都是妄心、妄识在分别，但有言说，都无实义。

（四）风大 性风真空，性空真风

“阿难，风性无体，动静不常。汝常整衣，入于大众，僧伽梨角，动及傍人，则有微风，拂彼人面。”

现在讲风大。“风性无体，动静不常。”风本来是没有体性的。风是什么？风是空气在流动，它没有滞碍之性，因而没有所在。如果是水，你可以拿东西搅动它；如果是火，你可以拿来燃烧；但是风却无处可以捞摸，没有滞碍之体，故说“风性无体，动静不常。”因为它时有时无，一动之后就有风，一止之后风就停了，忽起忽停，所以说动静不常。

“汝常整衣，入于大众。”你经常是把衣服整理好，到大众中去。“僧伽梨角，动及旁人。”僧伽梨就是和尚穿在外面的大衣，又称杂碎衣。我在云居寺见过虚云大师穿过的衣裳，那件布衫一条条的，有红、黄、白、兰、黑各种颜色，这就是杂碎衣，也叫僧伽梨。你穿衣服的时候，衣角一动，就会动及旁人，就有风拂到别人的面孔上去。这风是从哪里起来的呢？那是你衣裳动的时候，空气流动，于是把风带了起来。

“此风为复出袈裟角、发于虚空、生彼人面？”

那么这风是袈裟角生出来的、是虚空生出来的、还是从人的面孔上生出来的？世尊在这里向阿难问这个风的来处。为什么要问来处？因为有来处，才会有风；没有来处，就是没有风。

“阿难，此风若复出袈裟角，汝乃披风。其衣飞摇，应离汝体。”

假如这风是袈裟角生出来的，那么你穿衣裳就等于穿个风了。“其衣飞摇，应离汝体。”风是摇动的，那么你的衣服就应该穿不住，会像风一样飘离你的身体。这样一来你穿的就是风，而不是衣裳了。

“我今说法，会中垂衣。汝看我衣，风何所在？不应衣中，有藏风地。”

佛说，我现在正在这里说法，会中大众的衣服都下垂着。衣角垂在下面不动不摇，证明里面没有风。如果有风，这个衣裳就会随时飘动。“汝看我衣，风何所在？”你看我的衣裳藏着风吗？风在什么地方呢？你不能说我衣裳里有藏风的地方。这就说明风不是从袈裟生出来的。下面再说虚空：

“若生虚空，汝衣不动，何因无拂？”

假如风是虚空生出来的，那么你衣裳不动的时候，为什么看不见风呢？为什么要衣裳动的时候，才有风拂人面孔呢？

“空性常住，风应常生，若无风时，虚空当灭。灭风可见，灭空何状？”

虚空常在，不会断灭，那么风也应该一直在吹，没有断续之相。假如是虚空生出来的风，那么当风停了的时候，虚空也应该消灭了。风虽然没有形相，但是我们能感觉到它的来去，在风停了的时候，还有各种形状的东西可以看见（比如：树枝不动了）。如果虚空灭掉了该是什么状况呢？所谓虚空正是因为它本身没有东西。既然没有东西也就没生灭，所以说虚空不可能灭掉。

“若有生灭，不名虚空。名为虚空，云何风出？”

假如有生有灭，就不能叫虚空。因为有生有灭，就说明有事物、

有物体、有东西，当然就不叫虚空。没有东西才没有生灭，没有生灭才是虚空。既然虚空没有东西，又怎么能生出别的东西来呢？所以说风从空出也不可能。那么既然不从衣出，不从空出，是不是从面孔出的呢？请看下面：

“若风自生被拂之面，从彼面生，当应拂汝。自汝整衣，云何倒拂？”

“若风生自被拂之面，从彼面生，当应拂汝。”假如说这个风是从他面孔上生出来的，应该吹到你，而不应该吹到他自己的面孔上。东风应该向西吹，北风应该向南刮。从我面孔上生出的风，应该吹你，而不是吹我。假如不吹你，而吹到我自己的面孔上来，那就是倒拂。“自汝整衣，云何倒拂？”你在这里整衣，风从他面孔上生，又吹到他面孔上了，怎么会这样倒拂呢？所以说这风不是从他脸上生的，若从他脸上生出来，不应该吹到他自己呀。

“汝审谛观，整衣在汝，面属彼人，虚空寂然，不参流动，风自谁方，鼓动来此？风空性隔，非和非合。不应风性，无从自有。”

你仔细思量审查，整理衣服的是你。面孔是别人的，虚空则是寂然不动，不参流动的，那么“风自谁方鼓动来此”呢？这风不是从衣上生的，不是从空中生的，也不是从面生的。既然不从这三处生，它是从什么地方鼓动而来的呢？

“风空性隔，非和非合。”风是流动的，虚空是寂然不动的，它们两个一个是动，一个是不动。动与不动非一之故，性体不一样，不能和合在一起。

“不应风性，无从自有。”不应该说这风没有方所，是自己生出来的。因为任何东西都不能自己生自己。火不能生火，水不能生水，风当然也不能生风。既然不他生、不共生、不自生，那就证明这风性本来就是如来藏妙真如性，没有来去，清净本然。

“汝宛不知，如来藏中，性风真空，性空真风。清净本然，周遍法界。随众生心，应所知量。”

这是在斥责阿难：你完全不知道，“如来藏中，性风真空，性空真风。”性风真空，就是说这性风连风的分别都不可得，它的性体本空，不要执著妄空妄动。风虽然是动的，但性风并没有动。性空真风，由于真空之中没有形状，没有动摇，所以说这个风才是真风。有形状、有动摇、有触觉，那就不是真风。性空是真风，它是生而不生，不生而生，清净本然，周遍法界的，不是什么“自生、他生、共生”。既然周遍法界，那就无时不有，无时不在，无处不有，无所不在。“随众生心，应所知量。”和前面说的一样，由于众生心量不同，所知道的风相也就各各不同。

“阿难，如汝一人，微动服衣，有微风出。遍法界拂，满国土生。周遍世间，宁有方所？”

“阿难，如汝一人，微动服衣，有微风出。”像你一个人动一动衣服，微风就出来了。“遍法界拂，满国土生。”如果整个法界都在拂衣服，到处都会有风生出来，所以“周遍世间，宁有方所。”世间无所不在，无所不有，到处都周遍，哪里有一个专门的地方呢？不是你这里摇动就有风，他那里摇动就没有风。因为性风就是真空，它周遍一切世间，不是从我们妄想执著中生的。世上的人就是这样

无知，在那里妄想执著，把这个真空的性风割裂了，这都是妄想成执啊！因为执著之故，于是就见到有的地方有风，有的地方没有风，实际上性风无所不在。

“循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

“循业发现。”由于各自业不相同，所见也就不同。世间上的人没有知识，对这个风的来历迷惑不解，或者认为是因缘生，或者认为是自然生。因缘就是和合而生，自然就是非和非合而生。事实上和合也好，非和非合也好，都不可得。因缘与自然，都是识心分别。“但有言说，都无实义。”能言说的都是假的，都是假相。现在有人讨论这个问题时，都在说什么一元、二元、唯心、唯物，其实都讨论不到真实之处。要理解真如实相，只有佛法才做得到。对这个时空你执著生灭有无，就只能见妄相。只有理解了性空的道理，一点也不执著，才能见到真如实相。

地、水、火、风这四大已经讲完了，下面讲空大：

（五）空大 性觉真空，性空真觉

“阿难，空性无形，因色显发。如室罗城，去河遥处，诸刹利种及婆罗门、毗舍、首陀兼颇罗堕、旃陀罗等，新立安居，凿井求水。出土一尺，于中则有一尺虚空。如是乃至出土一丈，中间还得一丈虚空。虚空浅深，随出多少。”

现在讲空大。什么是空性呢？长短、方圆、大小、高低都是空。空是没有形相的，叫“空性无形”。我们所见的空相，是因色显发的，有色相的地方因为有东西，不成其为空。没有色相的地方就是空。所以空是相对而言的。空因色显，需要借助色才能显发出空。

“如室罗城，去河遥处。”室罗城就是世尊讲法的地方，离恒河还是挺远的。“诸刹利种及婆罗门。”古印度有四大种族：刹利种是王公贵族；婆罗门是清净的修道人，古印度有婆罗门教；毗舍是做生意的人；首陀罗是耕田的农民。此外还有颇罗堕和旃陀罗。颇罗堕做雕刻、绘画艺术性的工作；旃陀罗的地位最低，只能从事屠夫和妓院这些最下贱的工作。古印度做这些下等生意的人，要挂个旗子作为招牌，他们都被人看不起，被称为恶人，不能和其他种性的人在一起。上面这些人因为离河远，不能直接到河边挑水吃。怎么解决吃水问题呢？于是“新立安居，凿井求水。”人没有水不行，所以立家安居首先就要解决吃水问题，吃不到河水就要打一口井。打井的时候，“出土一尺，于中则得一尺虚空。”每挖出一尺土，在原来的土的地方就有一尺空间。因为空以色显，没有色的地方自然就是空了。“如是乃至，出土一丈，中间还得一丈虚空。”挖土一尺，就有一尺的虚空，那么挖土一丈，当然就有一丈的虚空。“虚空浅深，随出多少。”虚空的深浅取决于出土的多少，挖出来的越多，空就越深；挖出来的越少，空就越浅。空与色是相对而有的，不是绝对有。绝对有的是真心，相对有的东西都是虚妄不实的，从而证明这个虚空是虚妄不实的，只在色尘相对中才有的。

“此空为当因土所出、因凿所有、无因自生？”

这个空是因为挖出土来而有的、还是钻井凿出来的、或者是自己生出来的呢？没有来由而生叫无因自生。这空从什么地方来的？

假如空无所来处，就是虚妄。

“阿难，若复此空无因自生，未凿土前，何不无碍？惟见大地，迥无通达。”

假设这个虚空是自己生的，叫无因自生。那么没有凿井之前，土没有挖出来之前，何不无碍呢？空是无碍的，有碍就不是空。假如没有挖土的时候，它没有一点妨碍，就证明空是无所不在的，并没有妨碍。如果有土的时候就有碍，有东西挡在那里，那就不是空。因此，在土没有挖出来之前，就“惟见大地，迥无通达。”我们眼前只见大地，并没有看见通达无碍的空相，不见空相就是有妨碍，说明这个空不是自己生出来的。

“若因土出，则土出时，应见空入。若土先出，无空入者，云何虚空因土而出？若无出入，则应空土元无异因。无异则同，则土出时，空何不出？”

“若因土出，则土出时，应见空入。”上面说空不自生，如果是因为要把土挖出来之后才成空。那么土出来时，应该看见空跑进去了，可是我们并没有看见空跑进去，这就证明不是土挖出来之后才成这个空的。“若土先出，无空入者，云何虚空因土而出？”假如说土取出来了，没看见空跑进去，为什么要说这个虚空是因土挖出来才有呢？这样一来，说虚空是因土挖出来才有的论断，就不能成立了。

“若无出入，则应空土，元无异因。”若无出入，就是假如土也不出，空也不入，那么空即是土、土即是空，空和土就混成一体

了。如果说空就是土，土就是空，“无异则同”。既然无异就应该相同，二者就是一个体性。那么，“则土出时，空何不出？”把土挖出来时，空也被挖了出来，为什么不见空出来呢？这样一来，说同也不对，说异也不对。异就是挖土出来的时候，没见空进去；同就是土挖出来的时候，空为什么不出来。既然同和异都不对，就说明这个空并不是因土挖出来才有的。挖土出来时不见空出，就是非同；挖土出来时不见空入，就是非异。这就证明空与土既不同也不异，这个空不是因土而生的。比如水和波是同体的，有水才能起波浪，去波就是去水、去水就是去波。假如用水比喻土、波比喻空，应该去土就是去空。可现在实际上去土不是去空，所以土、空不是同体。既然不是同体，就应该是一个出、一个入，土出来、空进去。实际上我们只看见土挖出来，不见空进去。如此证明这个空不是从土生。

“若因凿出，则凿出空，应非出土。不因凿出，凿自出土，云何见空？”

假如这个空是因为开凿而生出来的，既然凿所生出来的是空，就不应该把土凿出来。凿既然出空，就不应出土呀。“不因凿出，凿自出土，云何见空”？如果不是因为凿生的空，那么把泥土凿出去之后，为什么又看见这个空显出来了呢？这和上面讲的一样，上面是同体也不对、异体也不对，这里是凿出也不对、凿不出也不对，出与不出两边都不对。因为凿子把土一挖之后，虚空就显出来，假如凿子能够出空，它直接把空生出来好了，而不应该把土挖出去。由于两边都不对，所以就是不从凿出。

通过以上的分析，就证明虚空不自生、不他生、不共生、不无

因生。不自生、不他生、不共生，就是非因缘性；不无因生，就是非自然性。既非因缘，又非自然，就证明这是如来藏妙真如性。

“汝更审谛，谛审谛观：凿从人手，随方运转，土因地移。如是虚空，因何所出？凿空虚实，不相为用，非和非合。不应虚空，无从自出。”

“汝更审谛，谛审谛观。”你再格外仔细地审察审察看。谛是真谛，要明白真实道理，如实地看看真理在什么地方。“凿从人手”，这个凿子在人手上；“随方运转”，随你的需要，你要怎么转就怎么转；“土因地移”，土是从你挖出来的地方移走的。“如是虚空，因何所出？”凿子在人手上，土移动了地方，这个虚空是从什么地方来的呢？“凿空虚实，不相为用”。凿子是实的，空是虚的，无自体、无长短方圆，这两样不和不合，不相为用。“不应虚空，无从自出。”虚空不应该自己生出来呀。它既不是合和生，也不是自生。既然“不自生、不他生、不共生、不无因生”，这空是从什么地方来的呢？如果没有来处，岂不就是清净本然嘛！岂不就是如来藏妙真如性嘛！通过多方面反复的推搡，都找不到一个来处，因而证明这个空大就是我们的如来藏妙真如性。

“若此虚空，性圆周遍，本不动摇。当知现前，地水火风，均名五大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。”

这里点出来了，这虚空在天地之间是圆满周遍、无欠无余的。虚空怎么会欠缺？什么地方没有虚空啊？本不动摇者。虚空中没有东西，没东西怎么会动摇呢？假如有东西，就不成其为虚空了。比如一个瓶子，装满了水它就不会动摇，如果是半瓶水，它就会在里

面晃荡。因此只有当圆满周遍、无欠无余，才不会动摇。“当知现前，地水火风。”就是前面讲过的地、水、火、风四大，加上现在这个空大，“均名五大，性真圆融。”这五大都是如来藏妙真如性，真实不虚，无欠无余，周遍法界，互不妨碍。圆融就是能融和一处，地、水、火、风、空互不妨碍，合在一道。因和合之故，能成万物，若不和合，就不能成万物。“皆如来藏，本无生灭。”这个本来就没有生灭的，就是我们的如来藏妙真如性。如来藏本来是没有生灭的。由于我们无明妄动之故，把如来藏变成阿赖耶识。阿赖耶识里有生有灭，使我们枉受冤苦。

“阿难，汝心昏迷，不悟四大元如来藏，当观虚空为出为入，为非出入？”

这里用虚空与地水火风之色做比较，因为地水火风有动摇、有来去、有形相、有生灭，说它空不太容易理解。用虚空做比较是因为它与我们的空性比较相近，比四大妄色容易懂。

佛说：阿难，你是因执著色相之故，为色相所转，所以心里昏迷，认为物质实有，拼命追逐物质（虚幻的妄相）。于是不识真心，只识得外界的妄相，跟着虚假的幻象跑，造业受报，因而六道轮回。此为昏迷，因为昏之故，就见不到真心；因为迷之故，真的假的就分辨不出来。不知道什么是真心，只看到假相，所以“不悟四大元如来藏。”地水火风这四大不是别的东西，就是我们的如来藏妙真如性，就是我们的本来面目，就是我们的真如佛性。前面我们讲过，这叫“性色真空，性空真色”；接下来就是“性火真空，性空真火”……。这些东西本来都是真空无相，无形无相的东西才是真实的，有形有相的东西都是虚假的。这个虚假和真实是对众生来说的，在佛菩萨

的份上来讲，是非真非假，真也不可得，假也不可得，假就是真，真就是假。因为一切色相都是真心的妙用，佛菩萨不会执著在这上面，不看见有这些东西。就像我们看到天空的云彩，云可以变现出像狮子、老虎一样的形状，我们知道这不是真的狮子、老虎，而是空中的云。所以真就是假，假也就是真。因为根本没有这些东西，因此不会粘着在上面。但在众生份上来说，就必须分清真假，否则就会认假迷真。众生因为迷而不觉之故，不知道四大本来周遍法界，圆融无碍，尽管生一切法，起一切用，都是自己本体，而不是另有别物。如果不懂得这个道理，就会着相，而忘记了本体。本来这个地水火风就是自己，因为不认识，反而去认假相，就好像天上的云所现的狮子相、老虎相，只看见狮子和老虎，而忘记它的本体是云。见性并不是要废掉相，这个相还是有的，不是离开相另有一个性，我们错就错在这一点，误以为修法就是要去把一切相都去掉。不是这样的，离开这个相，真如也就没有啦，这就好比水上起的波浪，若把波浪都取消不要了，那么水也就没有了。因此要透过相，而不要执著相，知道一切相是真心显现，是真心妙用，这样才能随缘起用。因为真心贵在能够随缘起用，就像天空中的云，本来没有固定的形状，但可以任意变现各种各样的形状。识得真心之后，就可以妙用无边，若不识得真心，执著这个色相，那就是滞碍，就死在这个相上，自己造业受报，随业轮转，而不能自主。

因你昏迷之故，不悟四大本是如来藏妙真如性，那么你看看这个虚空（佛在这里用虚空来做比喻）。这个虚空是顽空，没有东西，因而冥顽不灵；而性空是寂净的，是灵明真空，灵明真空是有知的，就像镜子一样，可以照出物体的影子。两者就差在这一点上。虚空是有相的，有个空相，而灵明真空是无相的。我们不要执著这个虚空，因为它是顽空，而要知道什么是灵明真空。现在是用虚空做个

比方，比喻如来藏妙真如性，为什么用虚空呢？由于虚空没有东西，比用地水火风四大做比方，容易理解。你看虚空有出有入、有生有灭吗？它既无出无入，也无生无灭。那么这是非出非入，还是非不出入呢？用这两面做比较，有出有入还是不出不入呢？说有出入不对，讲不出入也不对，因为说不出入还有个不出入在。我们的灵明真心是清净本然，本来如此，既没有出入，也没有不出入。有出入是和合相，也就是因缘；不出入是非和合相，也就是自然。既没有出入，也没有不出入，也就是非因缘、非自然。既然非因缘、非自然之故，所以这是如来藏妙真如性。之所以用虚空来比，因为虚空不动摇，没有生灭，我们的如来藏妙真如性是如此，地水火风亦复如是，也没出入。我们见到地水火风所现的各种相，都是随缘起现的，就像云因为风吹而变现出各种形象。我们的真如佛性是个摩尼宝，能生万法，能随缘起现各种事物，千变万化都是这一心。这就叫不变随缘、随缘不变，尽管起现山河大地、草木丛林、男女老少等各种相，但是这个心是不变的，亘古至今恒常如此。假如不能随缘起现，死在那里不动，那就不成为如来藏妙真如性了。

西方极乐世界也是这样子，极乐圣境是阿弥陀佛真如佛性所生起的妙用，是阿弥陀佛的净愿所成。凡是能够生到西方的众生，都是清净众生。内心齷齪的众生就生不到，因为你与阿弥陀佛的净愿不相应。十方国土不离一念心，我们住在娑婆世界的人，假如内心都清净了，秽土就可以转成净土。秽土是由我们的秽心所现的。心就是土、土就是心，人心不空，相就不空。若心存齷齪，现的境也齷齪。假如你的心清净了，土也就清净了。你那里就是净土，并不是要死后生净土。所以说“随其心净，即佛土净。”在这里是用虚空来比喻这个道理。

“汝全不知，如来藏中，性觉真空，性空真觉，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量。”

和前面所讲的虚空、四大一样，你也不理解灵明觉性是真空性。这个灵明觉性，不是有什么形相，有什么事物，它是真空性。刚才讲了顽空与真空是有所区别的，顽空是冥顽不灵，真空有个灵明觉性在，它的性体是空灵的，容不得有个形有个相。因为真空没有形相，它是灵明无住的，所以才能生起万法，因此说性觉真空。假如它不是真的“倾家荡产”，而是有了形相，那就被固定住了，固定之后就不能生出别的相。真正的大觉之觉，就是我们的本性，这个本然真空，不是由妄知妄见而生出的顽空。由于性觉本性灵明，所以说“性觉真空，性空真觉”。真性是空，并不是有事物，并不是有形象，这样的空性，才是我们真正的觉体。

“清净本然，周遍法界。”因为性觉是本体空净的，所以尽管生起相，尽管起妙用，它既不会改变，也不会污染，是当体清净的。本然就是本来如此，法尔如是，不是因缘生，不是自然生，叫非自然、非因缘。这就表示性觉不同于幻妄的知觉，我们的妄觉总是要与色相对而生，由根对尘，根尘相缘之后，才有的这个知觉。而现在这个觉不是因相对才有的，它是灵明的真空，没有任何东西，是本来就有的。因为灵明真空之故，能现一切相、起一切妙用，所以说周遍法界。空大是真空，与我们上面讲的地水火风四大，不相妨碍，互摄互用，周遍法界，是一样的道理。

“随众生心，应所知量。”随着众生心量的广大或者狭小，你的真觉所起的觉知作用也就能大能小。人有什么样的心量，真觉就能起什么样的作用。由于众生的内心是齷齪和烦恼的，所以现出的世界也都充满了齷齪和烦恼。假如众生的心都清净了，世界马上就

转了。在《六祖坛经》上，六祖大师说：我为诸人把西方极乐世界移到我们面前好吗？众人忙说：好啊！好啊！都在等着看慧能大师在大家面前变戏法、显神通，把西方极乐世界移到众人面前来，其实不相干。因为是“随众生心，应所知量。”他在教你转心，提醒你的心不要污染、不要着相、不要齷齪，只要心清净了，极乐世界马上就在你的面前了。我们上面说过，佛菩萨看这个世界，与我们所见的不同，是不思议境界。所谓不可思议者，佛看起来是觉观、是真空，没有东西。菩萨看这个世界是七宝所成。阿罗汉看这个世界是空。而众生看这个世界是泥土。众生的业力同样不可思议，因为各自的业力不同，所起现的境缘、障碍也就不同。有共业、别业、同分共业、同分别业等等。我们地上人所看见的水，天人看见是琉璃，鱼龙看见是屋子，饿鬼看见是大火。由于心量不同，所见的境界也不同。

我们所看到的虚空是顽空，是因为着在空相上去了。佛看则没有什么顽空不顽空，他看这个空就是我们的灵明真空，我们的妙明觉性本来就是如此。所见不同，是因为各个心量不同。我们修行就是要修自己的心，不是修那些外在的、表面的东西。不管是念佛、参禅、修密，都是为了转这个心。念佛就是用一句阿弥陀佛的万德洪名，把凡夫心转为佛心。能够转为佛心，当下就是净土。参禅也是这样，用疑情割断妄情，妄念就生不起来，待时节因缘到来，“囫”地一声桶底脱落，就见到清净本然的本来面目。修密更是如此，由于仗佛菩萨三密加持之力，比禅宗和净土宗更加容易成就些。

佛在《楞严经》上慈悲地直接指示我们：你们每个人都有灵明真心，不要去执著外相，外面的一切相都是妄相，你执著相就不能见性。但是要见性也不能离开这些妄相。离开妄，真也就没有了。我们要离开的是妄心。离开了分别心，你的心自然就清净，这个相

就转了。所以真见性人看见一切都是佛，不但桌子是佛、杯子是佛，山河大地、草木丛林，一切的一切都是佛。假设我们明白这个道理之后，一下子彻底放下，“囟”地脱落，那么你还修个什么行？因为你已经证到了妙明真心。假如不能顿然放下，那就应该回过头来找个当机的法门好好去修，这件事光靠嘴说是不行的，一定要在境界上透得过才行。如果嘴上说一套，碰到境界仍然透不过，在那里烦恼依旧，那你学佛就不得受用。我们学佛是要得真正解脱，得真实受用，不要只是糊里糊涂地求神拜佛，烧烧香，求佛赐给我点什么好处，达到个什么目的，而是要真正了脱生死。假设能够明白各有各的因缘，一脱到底，一切放下，那么行住坐卧总是见性，不见有相可得，不会再在相上打转转。如果黏滞在相上，跟着相走，那就被相转了，做了相的奴隶。我们要做相的主人，要能转相，只有这样才能离相见性，超脱生死。

“阿难，如一井空，空生一井。十方虚空，亦复如是。圆满十方，宁有方所？”

“阿难，如一井空，空生一井。”挖出一口井，把泥凿出来，就会看到这个井里面是空的。“十方虚空，亦复如是。”十方的虚空也是这个道理。因为十方的土都不可得，它本来就是虚空，并不是要把这个土都挖出来才是真空。佛这样讲是让我们的心脱离尘境。根是心、境是尘，心根与境尘脱开，不再粘着，十方虚空就会当下消殒，一切都不可得。此番功夫就是根尘脱落，在禅宗说是虚空粉碎，大地平沉。念佛之人亦复如是。当念到能念之心所念之佛一时脱落，也是这般光景。印光大师有一篇文章，叫《念佛三昧摸象记》。他所描述的情景就是这个样子。密宗证到的境界也是如此，与禅净没有两样。所以说归元无二路，方便有多门。下手的门径虽然多种

多样，所到达的目的地都是一样的。

“圆满十方，宁有方所？”我们的心空净了，那么尽虚空、遍法界都在我心中，这就叫心包太虚。到这时哪里还有什么方所？所谓十方就是东西南北上下和四隅，这十方的空本来没有，都是由我们的识心分别出来的，所以说根本就没有这个方所。

“循业发现，世间无知，惑为因缘及自然性。皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

你们对眼前所见的一切相，分好分坏，分东分西，这都是业障现前使然。业障有三细相：业相、转相、现相。“无明为因生三细”，业生之后就要认取这个相。业有共业和别业的划分。由别业生成每一个个别的众生，同分别业形成某一类众生，同分共业合起来就感应出我们现在所生活的世界。所以说六道都是从业来的：地狱是业，饿鬼是业，畜生也是业……因为各各业障不同，看见的境界也就不同。地水火风空在不同的众生看来都是不一样的。这世界上没有知识的人就会迷惑不解，认为这个是因缘合成的，那个是自然生成的，就像乌鸦黑、鸽子白、松树直、荆棘曲，都是自然而成、不加造作的。这就是色、受、想、行、识五蕴中的那个识心。这个识心就是无明，认为自己真的能生起念头，认为自己有知觉、能够思想，这些都是妄觉，都是识心分别计度的结果。假如不去分别计度，根本就没有山河大地、男女老少、日月星辰，一切都没有。所以说五蕴是个很坏的东西，我们要成佛，就必须破除五蕴。把这个识心打破就好了，就见到我们的灵明觉性了。真如就是真空佛性。真如不守自性，就是渗漏。由渗漏之故，以觉明空，于是生起这个世界和我们的身体。所以说“但有言说，都无实义”。由于大家都是在妄生

分别，搞什么唯心唯物、一元二元，无论怎样讲也认识不到这个实相，说不到这个真心，说不到真如佛性，所以都无实义。

以上讲的是空大，接下来讲见大：

（六）见大 性见觉明，觉精明见

“阿难，见觉无知，因色空有。如汝今者，在祇陀林，朝明夕昏。设居中宵，白月则光，黑月便暗。则明暗等，因见分析。”

这个见就是我们的根，因为根能生见。有很多的经教家说，见大就是根大。这个见不光说眼睛看见的见，而应包括六根，由根尘相对才起这个见觉。假如没有尘，根就无知；假如没有根，尘就无相。尘是有相的，比如桌子有高有低，凳子有方有圆，镜子摆在什么地方，录音机是什么样子等等。尘之所以成为色相，是因为我们有根能知之觉之。例如白云显出的狮子相、老虎相，这些形状、相貌的变化，就是由根来觉之，根尘相对而有的。所以古书上都是先告诉你，根与尘这两样东西只有并在一起才能生出来，单独一个根或单独一个尘都不可得，所以说“心本无生因境有，境本无生因心有。”境跟心本是一个东西，这就是“见觉无知，因色空有。”见觉本身实际是无知的，因色相之故才得以显发，发出个见觉。尘境既有色也有空，色就是因为明而发现的种种形相，色与空都是相。

“如汝今者，在祇陀林，朝明夕昏。设居中宵，白月则光，黑月便暗。则明暗等，因见分析。”那个知觉是虚妄之相，它是因为根尘相对而有的，相对而有的东西都不可得。譬如现在来到祇陀林下，“朝明夕昏。”早晨太阳升起来天就亮了，就有光明；夜里太

阳落山，天就黑了。“设居中宵，白月则光，黑月则暗。”假设在夜晚，白月就是有月亮的时候，因为有月光所以有光明；黑月就是没有月亮时，没有月光当然就是黑暗。“则明暗等，因见分析。”明暗两个色尘，是你因为见而起的分析和判断才有的，如果你没有见、没有分析，怎么会知道明与暗？又怎么会知道明暗之相是从什么地方来的呢？是因为你有这个见，是因为你的分析才有的，其实根本都不可得嘛！下面我们就来看一看，这个见到底是从什么地方产生的呢？

这里要仔细推敲，请看经文：

“此见为复与明暗相，并太虚空，为同一体，为非一体？或同非同，或异非异？”

这个见是什么地方来的呢？因为你有见才能分析明暗，如果没有见当然就分不出明暗。这个见是从明、暗或者太虚空来的吗？或者说见与明、暗、太虚空是一体吗？你这个见和这三样东西究竟是一样、还是不一样呢？或者是同而不同？或者是异而不异？为什么这样说呢？因为一体、不一体、同而不同、异而不异，这四种说法也叫四个原则，所有的事物都不能离开这四个原则。如果离开这四个原则，任何事物都不能成立，也就说明这个东西根本不存在。是一体还是不一体；是同而不同（同非同），也就是同中有不同；还是异而不异（异非异），异中亦有不异。佛所以举出这四个原则，就是要用来推敲论证，看看这个见对明、暗、虚空，究竟哪种结合能成功。

“阿难，此见若复与明与暗及与虚空元一体者，则明与暗，二体相亡。”

先说一体。假如这个见与明、暗、虚空是一体。既然是一样东西，“则明与暗，二体相亡。”为什么呢？因为明与暗不是一体，说明时则非暗，说暗时则非明。比如现在有亮光的时候，怎么居于暗呢？太阳下山光明没有了，这时候是暗，又怎么能居于明呢？明与暗不是一体，二者是相对的。如果见与明、暗、虚空是一体，那么明即不明、暗也不暗，明暗二相就都不可得了。再说明与暗是完全相反的，两个体相不能同时成立，所以说见与明、暗、虚空是一体，这种说法不对。

“暗时无明，明时非暗，若与暗一，明则见亡。”

这是说明暗是相对、相反的。明亮的时候就不是黑暗，黑暗的时候就不明亮。刚才是把明、暗、虚空与见，四样东西合并在一起来说的，现在是分开来说。“若与暗一”，假如这个见与暗合在一起，那么明亮来时暗就没有了。既然暗没有了，那么见也应该没有了，所以说“明则见亡”。

“必一于明，暗时当灭。”

假如一定与明合为一体，那么暗来时明应该没有了。既然没有明当然也就没有见，所以说“暗时当灭”。

“灭者云何见明与暗？”

暗来时去明，明来时灭暗，这个见根本就生不出来，当然也就见不到明暗。如果这个见灭掉了，那么究竟是什么东西能见明、暗，而又没有灭呢？

“若明暗殊，见无生灭。一云何成？”

见与明暗性体相殊，因为明暗有生灭，而见无生灭，“一云何成”？怎么可能合成一体呢？若是一体，见就有生灭了，所以说不与明、暗、虚空合成一体。这是破一体。

下面讲的不是一体，而是二体，看看离开明暗是否有见。其实离开明、暗、虚空，并没有见，所以又叫破非一体。

“若此见精，与暗与明，非一体者，汝离明暗及与虚空，分析见元，作何形相？”

假如这个见与明、暗、虚空不是一体的，离开明、暗、虚空以外有个见，那么你分析一下这个见的本体，是个什么样子？见元就是见的根本、见的性体，问他见的根本是什么形相、是什么东西呀？

“离明离暗及离虚空，是见元同龟毛兔角。”

离开明暗及虚空，这个见像龟毛兔角一样，根本就不存在。刚才讲过，离开色相就没有见，离开见也没有色相，要根与尘合起来才能生出这个见。所以这个见是妄见，而不是真见，就像龟没生毛、兔未生角一样，是根本就没有的。

“明暗虚空，三事俱异，从何立见？”

明暗虚空这三样东西各不相同，那么见是从什么地方生起来的呢？既然离开明暗虚空，见根本就不可得，这就是说一体、非一体都不可能。这样一来，四个原则的前两个就被破掉了。

“明暗相背，云何或同？离三元无，云何或异？”

明暗之相是相互背离、互相对立的，不能合为一体。因为明来了则没有暗，暗来了则没有明，它怎么会相同呢？“离三元无，云何或异”？离开虚空，离开明暗，见就没有了，又哪里会有这个异呢？所以说同也不可得，异也不可得。离开这个明暗虚空，连这个相都没有，又哪里有见？所以不是同，也不是不同，同与不同都不可得。这些道理我们在前面十番显见时都讲过，叫做不即不离，既不是这个色相，也不离开这个色相。离开色相哪还会有见？所以同与非同都不可得。

下面我们破异非异：

“分空分见，本无边畔，云何非同？见暗见明，性非迁改，云何非异？”

我们在这个见与空的界限上分分看，哪里的边界是属于见，哪里的边界是属于空，你能分得开吗？见与空有边界可分吗？因为见与空分不开，是合二为一的，所以不能说是不同。“见明见暗，性非迁改，云何非异”？看见明暗的时候，暗和明不是一体的，二者是相违背的，明没有变成暗，暗没有变成明。既然是相违背的，“云何非异”，它又怎么会非异（非异就是相同），本来就是不一样的嘛。

经过以上分析，证明不但“一体、不一体”不可得，“同非同、异非异”也不可得。由于四个原则都形不成这个见，就证明这个见是虚妄不实的，是本来没有的。因为这个见是根尘相对时才有，是因缘所生，“因缘所生法，我说即是空”。外道说因缘时执为实有，佛说因缘时根本就无实体，是生而无生的。

“汝更细审，微细审详，审谛审观。明从太阳，暗随黑月，通属虚空，壅归大地。如是见精，因何所出？见觉、空顽，非和非合。不应见精，无从自出。”

前面说的是“不他生、不共生”。见精既不是从空、暗、明中生出来的（不他生），也不是和合明暗虚空一起生出来的（不共生）。这里接着讲“不自生”：你仔细看看，即微细审详；还要极微细极微细地推敲、审察，即审谛审观。审察又审察，思考又思考，为的是要弄明白：明是什么地方来的？明是从太阳来的；暗是从什么地方来的？暗随黑月，没有月亮的时候是暗；通属虚空，没有东西阻碍是虚空；壅归大地，壅就是阻碍，大地的特性是阻碍。这明、暗、通、塞几种相各有出处，“如是见精，因何所出”？这个见精是从什么地方来的？是从明暗通塞中来的吗？不是的。

见觉和空顽是什么意思？见是我们的觉明心，这个见性是能够知觉、能够明了一切事物的。所以见是我们的心，它是灵明不昧的知觉。见觉就是我们能见的觉体。空顽就是顽空，空而不灵，冥顽无知。一个是有情的知觉，一个是无情的冥顽不灵，有情和无情这二者当然不可能和合在一起，所以说是非和非合。既然见精不是和合生，那么是不是自己生的呢？“不应见精，无从自出”。在这部《楞严经》上，世尊反复讲述过，任何东西自己不可能生自己，而

要与别的东西和合以后才能生出来，所以不可能“无从自出”。

接下来的意思就是，既然见精“不自生、不他生、不共生”，当然也是“不无因生”，因为我们还是有这个能见、能知的作用。刚才讲过，这个见不仅仅指眼睛能看，而是把六根的觉知性全包括在里面，我们能见、能闻、能嗅、能尝、能觉、能思的作用一应俱全，毫不紊乱，不是没有原因的呀，这叫“不无因生”。

“不自生，不他生，不共生，不无因生。”这不是真如佛性是什么？把虚妄破尽，真实就显现出来了，从而证明这根大就是我们的真如佛性。

“若见闻知，性圆周遍，本不动摇。当知无边不动虚空，并其动摇地水火风，均名六大。性真圆融，皆如来藏，本无生灭。”

见闻觉知合起来，就是六根的根本。见性与色空、明暗是非同非异，你说同它也不同，你说异它也不异，因为离开色相就没有见。比如我们耳朵离开声尘就没有闻性，舌头离开酸甜苦辣的味道就没有味觉。因为离开了就没有，所以说不异。可如果说同吧，也并不是与它一体。上面讲过明暗一体是不可能的，若与明一体则暗来时不应不见，若与暗一体则明来时不应不见。我们听声音，既能听东又能听西；我们看东西，既能见明又能见暗；我们尝味，既能觉苦又能觉甜，这即是非同非异。因非同非异、圆融无碍之故，所以叫性圆周遍。见闻觉知是性，互不妨碍叫圆，周遍是无处不在、无时不有，在在处处都是我的心，不管什么情况都不间断。真性哪里有来去相、生灭相呢？这就叫“性圆周遍，本不动摇”。

“当知无边不动虚空，并其动摇地水火风。”虚空是看不见边界的，这表示我们的空性是不动的。地水火风则是有生灭的四种相，

这样东西生起，那样东西灭掉，因为有生有灭，所以它是动摇的。性圆周遍、本不动摇的见闻觉知，无边不动的虚空，动摇的地水火风，“均名六大”。六大就是地、水、火、风，加上空大和根大，它们本体上没有生灭、相对、来去之相，所以是妙明真心。六大是性真圆融的，它们彼此互现，互不妨碍，因此都是真如佛性。“皆如来藏，本无生灭。”为什么能够互相圆融？因为这是如来藏妙真如性的本具功能，如来藏本来就有这个能量。如来藏本来就是没有生灭的，所以六大同样没有生灭。

“阿难，汝性沉沦。不悟汝之见闻觉知，本如来藏。汝当观此见闻觉知，为生为灭、为同为异、为非生灭、为非同异？”

因为事相把我们众生迷惑住了，大家都跟着相跑，要这样要那样，心中的欲望永远填不满。你看那些经济发达的国家，尽管物质非常丰富，但是人们的精神很空虚，虽然吃得好、穿得好，可精神上没有寄托。人总是首先满足物质上的需要，随后还得满足精神上的需要，因为人们的精神是要有寄托的，如果精神没有寄托就太空虚了。所以佛法讲：人们都是迷惑在事相上，都在追逐物欲，物欲愈高涨，就会愈发地执著，所以犯罪率就越来越高。物欲愈多，精神愈空虚；物欲越增长，犯罪也就越多。人类乃至六道众生，都是为事相所迷，在声色当中分别取舍，而淹没了自己的本心。所以他们才会将宗教作为自己精神上的寄托，很多人在接触了佛法以后说：佛教讲得很对，非常适合我们的需要。

所以，佛对阿难讲：“汝性沉沦，不悟汝之见闻觉知，本如来藏。”不光是阿难，我们每一个人都是沉沦在生死当中，不知道我们的本来面目，所以不能觉悟。你没有领悟到你的见闻觉知就是如

来藏，见闻觉知这六根，都是如来藏妙真如性，不是别的东西。如来藏因为有了无明，就变成阿赖耶识，就变成第八识。阿赖耶识有见、相二分，也就是从自证分生起的见分和相分，所以阿赖耶识能够生起见闻觉知。眼耳鼻舌身意这六根，都是由阿赖耶识来的。阿赖耶识就是我们见闻觉知心的所依之处，这个所依的地方就是识大，识是意识的识，识别的识。尘根既然能照境，能产生识别，那么这个根就是心，所以六根既是心、又是尘。因为有这个既是心又是尘之理，所以有人说《楞严经》义见不圆，其实讲到后面大家就明白，原来六根本来就是如来藏心。

“汝当观此见闻觉知，为生为灭、为同为异？为非生灭、为非同异？”你应当仔细看看，这个见闻觉知是生还是灭，是同还是异？或是非不生灭，或是非不同异？为什么要这样说呢？因为见闻觉知看起来好像不同：眼能见、耳能闻、鼻能嗅、舌能尝、身能触、意能知，它们所缘之尘境不同，看起来应该是异。但是它们又同是一识，同是一个分别心，因为随便你怎么看、怎么听，怎么嗅香、尝味、觉知、思量，最后都要归到分别认识，所以六根所生起的识是一个识心，这个识心元是一体。说它是同，同中有异，因为缘的境不同；说它是异，异中有同，因他们同是一体。因此你看这六根，是不是生灭的因缘心呢？是不是同异的和合心呢？

“汝曾不知，如来藏中，性见觉明，觉精明见，清净本然，周遍法界，随众生心，应所知量。如一见根，周遍法界，听嗅尝触、觉触觉知，妙德莹然，遍周法界，圆满十虚。宁有方所！”

你还不知道，如来藏的本来佛性中，有真正知见，叫“性见觉明”。觉明是正觉，有它心体的光明，能明了一切东西。这里所说

的性见觉明，就是见生于觉。我们能见到一切东西，都是从觉体上生起来的。这个本体觉是妙明的，能见一切东西，而不为一切东西所掩，就像莲花一样，出污泥而不为污泥所染。这个见本来就是从觉所生，因此叫觉精明见。觉的精体就是真如佛性，它是有妙明之用的。上面讲的是见从觉生，下面讲的是识见归于觉，把这个见摄归于觉体。将识见归于觉，就是你能见、闻、觉、知的一切东西，都离不开我的觉体，所以叫觉精明见。“清净本然，周遍法界。”虽然生一切法，见一切物，尽管起见、闻、觉、知的妙用，但是它不污染，所以叫清静。“本然”者，本来就如此，不是因缘，不是自然，不是和合，也不是不和合，一切都不可得，所以才能周遍法界。因为我们的觉心是个真如妙体，它无处不有、无时不在，整个法界都在这一心当中，所以叫周遍。十法界离不开如来藏，如来藏中具足一切山河大地、蠢动含灵，上从佛界，下至三途统统包含在内，假如有一物不具，那就不叫周遍。

“随众生心，应所知量。”前面讲过，由于众生的心量不同，发出来的见、闻、觉、知也不同，有人喜欢听这种声音，有人喜欢看那种颜色，没有一定的标准，都在随你的业流转。“如一见根，周遍法界。”这里以见根来作比方，就像这个见根可以周遍法界一样。下面的“听嗅尝触、觉触觉知。”这里的听是耳根，嗅是鼻根；尝触指的是舌根，因为尝味道一定要有东西碰到舌头才行；觉触是身根，要有东西碰到身体才有觉；觉知就是我们的意根，这六根都是“妙德莹然”。所谓妙德者，就是说六根各有各的功用：耳朵听见动静声音，眼睛看到色空的形象，舌头尝出各种味道，鼻子闻到香臭之味，触觉可知一切冷、暖、滑、涩。至于意根更是灵敏得不得了，一切东西它都知道，因为它是六尘落谢的影子。这六根各具各的功用，一点都不紊乱，所以叫妙德。莹然是光明、清静的意思，

清净而光明，就是莹然。

“遍周法界，圆满十虚”。这根大遍诸一切法界，在十法界当中无处不有，没有一个法界没根大。十虚就是东南西北四维上下，是虚空的标志。这个虚空本来就在我们的真如佛性当中，如来藏是涵盖十方、遍及一切的，所以它能够圆满十虚。“宁有方所”？哪里有什么固定的地方呢？不是说这里有，那里就没有；也不是说那里有，这里就没有。所以周遍法界，圆满十虚，无所不在。

“循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心分别计度。但有言说，都无实义。”

就像上面所说的，一切东西都是众生的业，连这个地、水、火、风、空、见也是业。因为众生的业不同，所现出来的境相、所受的遭遇也不同。假如我们的心彻底放下，完全空净了，那么不但地、水、火、风、空可以改变，连根大也会转变。比如在欲界里，我们需要眼、耳、鼻、舌、身、意六根，到色界就不同了，他不需要吃东西，鼻、舌两根就没有了，这就是循业发现。因为心空之故，淫欲心没有了，就升到色界，那么再往上去会更加清爽，六根就都没有了。没有六根并不是瞎子、聋子，并不是不见，他有妙根，不同于我们的六根。所以这个根，乃至所现的一切色尘，都是随我们的业转，我们只有放下一切，真正修行才能成就。假设我们还挂着名利得失，一边修行心里还在那里想来想去，计算怎样才能多挣点钞票，我的家庭怎样才能发达，自己儿孙怎样才能前途光明，这是在做大梦。你不要光惦记着自己的家庭，而应该多关心关心众生，想想怎样才能使众生都幸福美满、生活向上、超出尘劳、了脱生死，就像后面阿难所发的心那样。这样我们的心量就转过来了，和以前

就不同了。现在的人都是私心重重，佛教徒当中也不纯洁，很多的坏事都是自己人做出来的，所以叫人家看不起。我们要感到惭愧，要真正发心修行，从我入手，先革自己的命，革贪、瞋、痴、凡夫之命，进而再革小乘法见之命，进而再革菩萨之命，把无明统统打破，让它彻底消亡，最后还要革佛的命，真成佛了连个佛也不可得。假如你还有一个佛念、佛见可得，就不能成佛，所以要认真做功夫。

“循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性。”这世间上的人因为没知识，都迷惑不解，认为这是因缘，那是自然，都是识心在妄动分别，所以但有言说，都无实义。

这里有必要把根大再讲一讲，我们说过，根大既可以说之为心，也可以说之为尘，若按法相宗的分法，那就分别属于心法、色法。因为根大既可以说是心、又可以说是色，大家就在那里分别计度，说根大不应该摄在如来藏里，只能归入阿赖耶识。为什么呢？因为若把根大归入心法，那就是八识的见分；归入色法呢，那就是八识的相分。既然见分是根、相分是尘，那么不管把根大作为见分也好、作为相分也好，都属于阿赖耶识。所以应该把根大摄归到第八识，而不应该摄归到如来藏。因为有这个分别，所以历来纷争很多。还有人说六根都有浮尘根与胜义根。浮尘根属于相分，为色法所摄。但是，意根的胜义根是心法，归识大所摄。这个识是认识的识，也就是把意根的胜义根，摄归到“地、水、火、风、空、根、识”中的识大里去了。其余的十一根，就是眼、耳、鼻、舌，身这五根的浮尘根与胜义根，加上这个第六意根的浮尘根，统统摄归色法。因为属于色法，所以不归阿赖耶识，应当摄归如来藏。唉！纷争多着呢。还可以作这样一个解释：就算是色法，色法也是阿赖耶识的相分啊，不也应该摄归阿赖耶识、而不应该摄归如来藏么！

其实这是没有把如来藏心和阿赖耶识的道理搞清楚。交光大师

所著的《楞严正脉疏》讲到这里的时候，也把根大摄归第八识。实际上这个第八阿赖耶识就是如来藏妙真如性，如来藏就是阿赖耶识。我们以前讲过，如来藏没有生灭，阿赖耶识有生灭和合。这里一个生灭，一个不生灭，怎么会是一个东西呢？这是因为如来藏性沾染了无明之故，就像一个人本来是清醒的人，喝醉酒的时候就变得迷糊了。如来藏性是清醒的时候，阿赖耶识是喝醉酒以后。虽然有清醒有迷糊，但他还是这一个人，不是两个人。他现在之所以有阿赖耶识，是因为他有六根，他的眼、耳、鼻、舌、身、意六根对尘会生起识。假如没有六根，就不叫阿赖耶识，而成为如来藏性。我们今天讲的这些道理，为的就是破这六根，把这六根摄归本来，摄归如来藏。六根摄得没有了，那么阿赖耶识也就没有了。好比原来喝醉酒的人，他清醒以后还是以前的那个人。阿赖耶识醒悟了就是如来藏，道理是一样的。我们上次还作过一个比喻：一个人品行端正，就是正人君子；如果沾染了坏习惯，走上邪道，那就成了小人。假如他去恶向善、改过自新，小人就可以重新变成君子。不管是小人还是君子，他始终是一个人，不是两个人。阿赖耶识和如来藏也是这个道理，阿赖耶识就是如来藏，如来藏就是阿赖耶识，不是两个东西。所以你说它是相分也好、见分也好，都是属于六根。不管六根是见分、相分，最后都摄归如来藏。六根是因为生起妄想才有的，由于积识成根，无明封固了真心，潜入六根当中，执著六根以作为我的根身。今天把这六根打破，六根如果破了，那么阿赖耶识也就破了，六根不可得，阿赖耶识也不可得。当小人把为非作歹的坏习惯都改掉了，不就变成正人君子了吗！所以，即使是阿赖耶识本身，也应该摄归到如来藏。

我们用喝醉酒和君子小人来做比喻，有的人可能会疑惑：清醒的人喝了酒会变糊涂，那么正人君子还会再变为小人么？佛菩萨还

会再成为众生么？对此大家可以尽管放心。这个问题《圆觉经》上讲得很清楚，说我们见性除习“如销金矿，金非矿有，既已成金，不重为矿，经无穷时，金性不坏。”金矿里面既有金子，也有杂质，从形成矿以来，就一直是这样的，不是先有金子再掺入杂质，也不是先有杂质再掺入金子。矿石经过冶炼，金子纯净了，从此金子是金子、杂质是杂质，金子就不会再熔进杂质里去了。同样，当我们识得真如佛性后，真如就不再是无明，“既已成金，不重为矿，经无穷时，金性不坏。”既然我已经清醒了，知道喝酒能乱性，只要我以后不喝，就不会再糊涂。同样道理，既然已经知道做小人不好，那么改过自新，以后不再生龌龊的想法，不再做龌龊的事情，就不会再成为小人。当然，长期饮酒会成瘾，小人做久了也会养成坏习惯，改起来不是一朝一夕可以成功的，要经过多次的反反复复，才能慢慢改正过来。我们见性以后，无始以来的习气也不可能一下子改掉，所以还要认真做功夫，把习气打磨净尽才行。就像知道酒能乱性，今天不喝今天就清醒，明天禁不住诱惑，再喝又会犯迷糊。悟后保任除习是一个漫长的过程，粗的习气消除了，还有细的、微细的和极微细的，因而要有持久的恒心和坚强的毅力才能成功。

讲完了如来藏和阿赖耶识，这里再简单说一下胜义根与净色根，很多人认为胜义根与净色根不同。

他们说净色根是净色根，浮尘根是浮尘根，这样前五根就变成十个根，再加上一个意识的浮尘根，十一个根统统归色所摄。如果眼、耳、鼻、舌、身这五根是浮尘根，那么净色根在什么地方呢？实际上浮尘根与净色根是不能分开的。不能这样分啊。

浮尘根就像是照物的镜子，而能够起照物之用的是胜义根，也就是表面上的根是浮尘，能见的根是胜义，合在一起才成五根之根。所以胜义根与浮尘根也是合在一起的，只有见与根合、见与色合，

才能成根，假如分开来就不成根。我们这个见就是大无明，就是第七识。胜义根究竟在什么地方？历来没有统一的说法，许多人为此纷纷辩论。浮尘根在外面，是表面的作用，能够看得见，胜义根因为是见性（能见之性），眼睛看不见，有的人就讲是我们的神经。说胜义根是神经也不对，因为神经有末梢，我们以前讨论唯识学的时候，曾经为大家讲过，把神经当做胜义根并不成立。浮尘根和胜义根是分不开的，如果硬要分开，六根就变成了十二根，其中有十一个属色大，一个属识大。解释《楞严经》的人有多种门派，就是因为对这样一些问题看法不同，而分出来的。憨山大师讲，胜义根就是无明壳，因为结成无明了，因此封固在那里。既然经里面分明说是摄归如来藏，所以这样讲是不会错的。有的人在做解释的时候违背经文，说不摄归如来藏，而是摄归第八识。那为什么经上在讲根大的时候，不说七说八，而只是说到这六根呢？因为六根生六识，七识、八识也包括在里面了，这个道理待下面说到识大时再进一步讲清楚。

接下来就讲识大：

（七）识大 性识明知，觉明真识

“阿难，识性无源，因于六种根尘妄出。汝今遍观此会圣众，用目循历，其目周视，但如镜中，无别分析。汝识于中，次第标指：此是文殊，此富楼那，此目犍连，此须菩提，此舍利弗。”

这一段讲明了根与识的分别。前面讲的是根，根能照境，照境之后要起识，就是六根对六尘要生起六识。识没有自体，都是从缘

生的，也就是以根尘为缘，生出这个识来，所以说“识性无源。”因为从缘生的东西都是幻化不实的，不是实有的，所以说它没有本源，“因于六种根尘妄出。”也就是眼、耳、鼻、舌、身、意这六根，攀缘色、声、香、味、触、法这六尘，由根尘相对而幻化出来眼识、耳识、鼻识、舌识、身识、意识这六识。“汝今遍观，此会圣众，用目循历。”你用眼睛来回周遍看看在会上的大众，你看的时候，“其目周视，但如镜中，无别分析。”就是你的眼根对色尘的时候，就像镜子对着影子一样，只有照了而无分别。无分别叫了取，也叫总相，就是直接映照色尘的总相。见就是像镜子照物，但取个总相，而不起别相。如果是镜子在了别照出的影子，这叫辨别，好比你在分别这是什么东西，那是什么东西，这样认取别相，就是起识了。别相就是分别这是手表，那是录音机，从差别上来区别一切色相。也就是说只取总相的是见，对总相加以分别，从中执取别相的是识，见与识有这种区别。你取个总相，只是在那里照，“但如镜中，无别分析”，就像镜子照影子一样，没有加以分析，这个见就是根大。那么识大是怎么分别的呢？“汝识于中，次第标指。”你的眼识在那里分别，把看见的东西依次标明出来：这个是文殊菩萨，那个是富楼那，还有目犍连、须菩提、舍利弗。就像我们现在分别这屋里的东西一样：这里有毛巾、镜子、床、桌子等等，还有我们这些人。这是张三，那是李四，每个人都不相同。你这样分别就叫别相，这个别相就是识。所以说取总相的是见，取别相的是识。见大就是根大，与识大是不一样的。

“此识了知，为生于见？为生于相？为生虚空？为无所因，突然而出？”

这一句在追问阿难识从何来：你这个能够辨别、了知的识，是

从什么地方来的？是从见生出来的吗？因为你要看见以后才能分别。还是生于相呢？从我们看见的相上生出来。或者从虚空中生出来？更或者是本无所因，没有原因，突然生出来的？

“阿难，若汝识性生于见中，如无明暗及与色空，四种必无，元无汝见。见性尚无，从何发识？”

假如识性是从见生出来的，如果没有明暗、色空这四种尘相，也根本就没有你的见。刚才我们说过，一定要相对根，也就是尘对根之后，才能有见。假如不是根尘相对，就不能生起见。离开明、暗、色、空，你连见都没有，这个识又是从什么地方来的？也就是没有体怎么能生出用呢？根本不可能嘛。所以说“见性尚无，从何发识”？没有见性就发不出这个识。

“若汝识性，生于相中，不从见生。既不见明，亦不见暗。”

假如你的识性不是从见生出来，而是从相生出来。那么既不见明，也不见暗。

“明暗不瞩，即无色空。”

“明暗不瞩”就是既没看见明，也没有看见暗，明暗都无所见。因为是从相生，不从见生，你当然看不到了，所以不晓得有明有暗。既然你没见嘛，“即无色空”。没有见色空自然也就不可得。刚才我们讲过，没有见是不能成相的，因为这个相不能自己成相。如果只有相没有见，你看不见明暗，那么色空也就无法安立。

“彼相尚无，识从何发？”

连这个相都没有，那么这个了别的识又是从哪里来的呢？

“若生于空，非相非见。非见无辨，自不能知明暗色空；非相灭缘，见闻觉知无处安立。”

假如说这个识不从见生，不从相生，而是生于空，从虚空生出来，那么“非相非见”，既没有相又没有见。“非见无辨”，没有看见你又怎么能够分析辨别呢？你必须先看见，然后才能辨别事物，这个长、那个短，这是红、那是白。如果你没看见，当然无法做这些辨别，所以叫做“非见无辨，自不能知，明暗色空”。

“非相灭缘，见闻觉知无处安立。”这里所说的“灭缘”，即无所缘之境，把所缘的境灭掉之后，这就是非相。把所缘的境都灭了，那么见闻觉知从什么地方安立？见、闻、觉、知一定要有所缘的境，才能生出来，如果所缘的境没有了，它们自然无处生起。这句话的意思再强调一遍，就是没有相、没有见的时候，就不能辨别；不能辨别就不能知道明、暗、色、空，哪里还会有识呢？所以：

“处此二非，空非同无，有非同物。”

这句话在不同的版本上有点不同，“空非同无”有的本子上是“空则同无”，宋朝以后的本子是“空非同无”。“空非同无”要更讲得通，比“空则同无”容易理解。讲到空大家就会认为是什么都没有了，其实不对，“处此二非，空非同无，有非同物。”这句话是相对于两个方面来讲的；你的这个识性既不是见，又不是相，就是非相、非见。你说这识性是两面都没有的空性，这个二非的空

性，就是空非同无。这个空非同于有无之空，也就是不同于有东西或者没东西的那个空。不是“空则同无”，空了以后就什么都没有了。因为性空的空，不等于事物有无的空，不是说东西摆在这里的时候不空，把它拿掉以后是空。“空非同无”，因为性空不同于有无，与相的生灭去来没关系，所以见与相也都是空的，都没有了。空性虽然不等于事物之有无，但它并不是空无，而是妙“有”，就是“有非同物”。所以空之有，不等于物之有；空之空，不等于无之空。

空性的空，实际上是识性之空，离此二非，就是离开非相，离开非见。如果没有相、没有见，还有识性，那么这个识性是空还是有呢？“空非同无”之空，就是不同于事物有无之空；“有非同物”之有，就是不同于事物有无之有。你的识性不是某个东西，有东西当然看得见，而识性你是看不见的。说有不同于物之有，说空不同于无之空，所以“有非同物”与“空非同无”是相对的，不应该是“空则同无”。如果是“空则同无”，这个空就变成有无之无，那么同下面的“有非同物”就相矛盾了。

“纵发汝识，欲何分别？”

纵然你说识性是有，就算它是有，这样的识有什么用处呢？既没有见，又没有相，你的这个识能分别什么东西呢？识是用来分别、分别事物的，有见有相才能分别东西，如果没有见和相，没有东西可以分别，你的识就派不上用场。所以有也不对，没有也不对，有与无都不可能。

“若无所因，突然而出，何不日中，别识明月！”

这是整个一段的最后一句。每样事物的生起都有来由，识也不会没有来由地突然生出来。我们所看见的每样东西，都是因为有这样东西，有个原因和理由才能看见。比如因为有录音机，才能看见录音机；因为有太阳，才能见到太阳。假如某个东西可以突然而来，不要有什么来由就可以看见的话，那你怎么不在太阳底下看见月亮啊！——“何不日中，别识明月！”因为太阳底下没有月亮，就只看得见太阳。如果能够无所因而起，“突然而出”，太阳底下也应该可以出现月亮嘛。可事实上你现在所看见的月亮，并不是“若无所因，突然而出。”是因为本来就有月亮的缘故。既然有月亮，是为有所因，所以是不无因生。说来说去这个识性是不自生、不他生、不共生、不无因生，也就是非自然、非因缘。既然非自然、非因缘，它就是我们的如来藏心。下面接着说：

“汝更细详，微细详审：见托汝睛，相推前境，可状成有，不相成无。如是识缘，因何所出？识动见澄，非和非合。闻听觉知，亦复如是。不应识缘，无从自出。”

你再更加详细地看看，微细地考察考察。“见托汝睛，相推前境，可状成有”。你这个能看见的见，托在你的眼睛，也就是眼根上。面前所对的色尘，都是有形有相，可以看得见、摸得着的。“不相成无”，假如没有相，看不见、摸不着，面前就只能成无，只有空。“如是识缘，从何而出”？你仔细推敲、推敲看，你这个识缘是从哪个地方来的呢？因为上面讲了，它不从根生，不从相生，也不从空生，空、见、相都不可得，那么这个识缘是从什么地方来的呢？“识动见澄”，这个识就是我们的知识、了别识，“识动”是说它可以动来动去，一会儿缘这，一会儿缘那，在六根那里随意变

动。“见澄”的意思就是见是澄寂不动的，比如眼根照境时就像镜子照物一样，它并没有动，在那里分别好坏，动来动去的是了别识，而见（也就是根）则是不动摇的。“非和非合”，识和见一个在动，一个不动，哪能会和合成功呢？因为同体才能和合，不同体的不能和合。“闻听觉知，亦复如是”，不但见是如此，闻、听、觉、知等其他的几根，也同这个见一样，都是识动根澄。“不应识缘，无从自出。”因为这些都是没有，所以不能说这个识是自己跑出来的，就是不自生。

“若此识心本无所从，当应了别，见闻觉知，圆满湛然，性非从所。兼彼虚空，地水火风，均名七大。性真圆融，皆如来藏，本无生灭。”

这个识心无所从来，无所从生，本来就不是从什么地方生来的。“当应了别，见闻觉知，圆满湛然，性非从所。”你应该知道，见闻觉知，都是圆满湛然，无欠无余的。样样都能见，样样都能闻，样样都能触，样样都能知，所以叫圆满。所谓湛然，指的是这个见闻觉知的根性，也就是如来藏，是湛然不动，不生不灭的。“性非从所。”它的性体是清静湛然，本来就有，本来如此的，不是从哪个地方生起来的。“兼彼虚空，地水火风。”怎么兼彼呢？就是兼前面所说的虚空和地水火风，因为它们都没有一个来处，都不可得。既然都不可得，所以都是如来藏妙真如性。“均名七大，性真圆融，皆如来藏，本无生灭。”地水火风空这五大，加上根大和识大，合起来“均名七大”，一共有七大种性。它们的本性，或者说本体、性体，是真实不虚，圆满无缺，互相融摄，没有妨碍的。因为都是如来藏，哪里有生灭，哪有去来呢？

“阿难，汝心粗浮，不悟见闻，发明了知，本如来藏。汝应观此六处识心，为同为异？为空为有？为非同异？为非空有？”

与前面问根大差不多。世尊说：阿难你的心太粗了，不能细察这根大、识大。因为心浮而不实的缘故，所以你不能从见闻觉知中悟出这个道理，没有发现和明白它们都是如来藏心。假如不是如来藏心的话，你应该看看这眼、耳、鼻、舌、身、意六处识心，各有所缘之境，就是眼缘色尘、耳缘声尘、鼻缘香尘、舌缘味尘、身缘触尘、意缘法尘。因为各有各的缘处、各有各的缘境，那么这六处识心，是同还是异呢？你若说同它有异，若说异它有同。如果说异，它们是同一识性，虽然眼、耳、鼻、舌、身、意是六个识，但“本是一精明，分为六和合。”本来是一个精明，也就是一个体。如果说同却又彼此相异，因为各个缘境不同。我们众生的识心都有界限，眼只能看而不能听说，耳只能听而不能嗅尝，受各自功能的限制，不能六根互用。所以它们彼此是同中有异、异中有同，那么究竟是“为空为有”？这个六识是空还是有呢？你说它空，它能起这个用，你说它有，它的本体却无，所以是非空非有。“为非同异，为非空有。”如果说它非同，非同就是异，就是不同，它又不异，因为它的识是一体。你说它非异，非异就是同，它又不同，因为所缘的境不同，所以它是非同非异。又因为它的体是无、用是有，既非空又非有，所以说是“为非空有”。非空就是有，非有就是空。它的相用不无，这是非空；而性体没有，这是非有。所以亦非空有。因为它不落四边，所以就是如来藏心。

识大虽然没有性体，但它并不是空无所有，它还是有的，因为它的妙用不无。我们的见闻觉知能够认识了别各种事物，就是这个识在起作用，这个识神就是如来藏心。说起识神，玄沙禅师说过一

句话：“学道之人不识真，只为从来认识神，无量劫来生死本，痴人唤作本来人。”把识神这个痴子当做是本来人，这就是我们沦落生死的根本。大家听了这段话，提起识神都怕得不得了。其实你不用这么害怕，这个识神就是如来藏，它们是一体，不是两个东西。玄沙那么讲，是怕我们只认得识神，而不认如来藏。识神从如来藏生起，是如来藏的妙用，就像水起的波浪一样，离开了波水也就没有了。真如本体就是这样子，假如没有识神，我们大家都是痴子、呆子，我们学道的人如果只知做死功夫，把识神都压死了，还怎么起妙用，得到真实受用呢？所以我们不能这样，我们学道的人首先要认得本体，认得这个如来藏性，知道识神的一切作用都是如来藏性的妙用。因此我们既不能执著这个相，也不要执著这个用，懂得在在处处都是如来藏随缘的妙用，尽管起用而毫无住着，如此即可顺逆无拘，纵横自在。但是反过来说，你假如稍微有点黏滞，执著在相上面，那就坏了，那就是生死。所以差之毫厘，谬以千里，哪怕是毫厘大小的过失，也会有天地悬隔的差别。宗下再三这样说，就是要我们认得这个如来藏性，明白识神只是它的作用，只有这个如来藏心才是我们的主人公。

在密宗里也是这样讲的，大圆满和大手印的书里面，就告诉我们要“拿到不管”，很多人都感到难以理解，不知道该怎么去解释，为什么拿到了就不要去管？所谓“拿到”就是“识得它”，不是让你拿个什么东西在手里，而是要你认得它。识得这个如来藏心，就是“不可得中只么得”，在无可得处才是真得。你识得这个本来面目，就不要再去管它了。一切都是我的妙用，不要再去着相，不要再去着知见。你可不能生这样的知见：“哎呀！我开悟了！我见性了！我已经成功了！”“你们都是众生，我是佛了。”这种知见要不得。你不要理睬它，因为一切都是如来藏的妙用，一切都不可得

嘛，所以尽管随缘起妙用，而不要去管它。不要管什么呢？不要管它神通不神通。众生对神通都看得很重，以为有个神通就不得了啦，这个执著最要命。神通这个东西，你越求反而越得不到，你有这么个求神通的心，不但得不到神通，最后倒有可能变成个魔王。所以对神通就是有了也不能粘着，我只管随缘起用，用了等于没用，有也等于没有一样。

见性了不等于大事了毕，还要参访善知识，去印证自己的见地是否已经透脱了。就像赵州老和尚，开悟以后还要到各处参访，“赵州八十犹行脚，只为心中未悄然。”因为心里虽然是悟了，还未太平无事，还有些微细的东西在。宗下有这样一个公案，南泉、归宗、麻谷几位大德已经开悟了，有一次他们约好了去拜访径山禅师，走到一个地方，大家口渴了，看见路边有个老婆婆在卖茶。这几位禅师走过去向老婆婆讨碗茶喝，老婆婆一看，问他们：“你们几位大和尚要到什么地方去呀？”他们赶忙说：“我们是出来行脚的，因为天热口渴，希望您老能赐碗茶喝。”老婆婆沏好茶以后对他们说：“吃我的茶有个规矩，有神通的免费供养，没神通的就对不起了，请到别处找水喝吧。”这几位行脚僧一听就呆了，大家你看看我，我看看你，因为谁都没有神通，这个茶怎么喝呢？老婆婆一看哈哈大笑：“你们这几个呆鸟，看老婆子逞神通吃茶。”说着拿起茶杯，咕嘟咕嘟一饮而尽。几位禅师一看恍然大悟：“唉！我们都在执著神通，把它当成神奇玄妙的事，其实这个饮水吃茶不就是神通吗？”因为穿衣吃饭、举手投足，都是自性的妙用，我们每个人本来就神用无边，还向外找什么？所以诸位菩萨一定不要执著，如果执著神通可就大错了。

“汝元不知，如来藏中，性识明知，觉明真识，妙觉湛然，遍周法界，含吐十虚，宁有方所！”

讲到这里识大就要结束了，这是再给识大做个总结。因为如来藏是个妙觉本体，一切东西都出自我们的如来藏心，所以叫“无不从此法界流，无不归还此法界。”从如来藏中流出的万千诸法，最后还要统统归到这个如来藏中去。你以前不知道，如来藏的性质，就是真性，这个性中之识，不同于木石那般顽冥不灵。性识是明知，是了了分明的常知。在没有同外界接触，没有发生了别识的时候，它无多无少，离能离所，没有对待，是绝对的真知，所以叫“性识明知”。

“觉明真识。”我们这个如来藏是个明觉体，觉体的明知才是我们真正的识，而不是根尘所生的妄识，妄识是相对而有的。我们知道东南西北、长短方圆、青黄赤白，这些都是相对而有，而不是真知。真知实际上是无所知，所以叫般若无知。有能有所不是真知，而是妄知。所以这个觉明之体是真识，它无能知、无所知，本身就是一个知。后面在解释其余疑问的时候，说到了明有觉、觉有明，那就坏了。觉有明就因明立所，这个所明就是我们三细中的业相，所以说是妄。觉体本身是明，明本身也是觉，觉之与明，明之与觉，没有两个东西。如果在觉之外有明，明之外有觉，那就变成妄觉了，这就是无明。讲到真识，这个真识觉体之明，是既无能明，也无所明，因而能够无所不明。

“妙觉湛然，周遍法界。”妙觉是觉无所觉，无所不觉，虽然无所不能，但却不立能所。一切法从它生起，它又不住着生起的三相，所以是妙觉。湛然即是不动、不起波澜，不像水要起波浪，因为是不动的，是无所不知、无处不在、无处不有之故，所以它周遍

法界。十法界当中，随便你在哪个法界，都不能没有它。所谓“含吐十方”，虚空本来没有东南西北、四维上下的划分，这十方是我们识神分别出来的。我们取日出之处是东，日落之处为西，那么两相对面就是南北方，实际上虚空本来是一体，并没有什么东西南北，这是由我们妄识起来之后，而分别出来的。含就是含进去，如来藏的性体上没有这些虚假的相，去掉方所即可返为一体，就是把虚空灭掉，东南西北上下都没有，那么这个方所就灭掉了。吐就是吐出来，怎么个吐法呢？就是十方虚空又不妨有东南西北、四维上下，因为真空不碍妙有，起妙用的时候可以波澜壮阔。比如这水，如果不流动，不起波浪，那只是死水。每年人们去海宁观潮，因为那里海浪大，波澜壮阔，气势磅礴，景致特别，所以大家都跑去看。假如海水一直静止不动，风平浪静，波澜不惊，还有什么好看的呢？我们的真如佛性如果一点不动，光是一天到晚守着本体，个个都似死人一样，那就生不起妙用，就像守着万贯家财的守财奴，钱再多也没有用。我们要学会生龙活虎，能够随缘应大机、起大用，只有学会掌握了大机大用，这样的佛法才是积极的，才有价值。所以说识神就是我们真如的妙用，我们认得这个识神的本体之后，还要懂得利用这个识神。怎么利用识神？就是在如来藏的性体上尽可享用万千妙用，不妨去分别东南西北、四维上下，不妨有山河大地、日月星辰、青黄赤白、男女老幼，也不妨有学习、工作、事业、家庭，所以叫做吐。吐即是生也，十方虚空又生出来了。你可以尽管含、尽管吐，因为十方都属于我，我的性体周遍圆满这个法界。含也好，吐也好，哪里有个一定的方所呢？没有方所才会无处不在，无处不有，这就是我们灵知的妙用。识得这个灵知之后，我们就要好好起用，不要守在那里不动。守在那里不动，禅宗叫做圣堕，就是堕在窠臼里面，这还是生死，叫做生死不了。真正了生死者，虽在生死

当中而无生死可了，尽管生生死死，尽管六道里头出头没，而没有生死可得，如此才是真了生死。小乘人是偏真、偏空的，他所证的那个真，是相对于凡夫来说的，由于不懂得真空不二的道理，所以叫偏真。因为偏真，他又执在了空上，以为六道轮回是生死，是凡夫俗子的事情，脱离六道是解脱，是圣人所享有的果德。他们认为有生死可了，有涅槃可证，以自己所证为究竟，所以才会说自己“我已经成圣了，我已经了生死了。”小乘人把生死和解脱隔为两端，偏到空上去了，所以还是法执。因为有这个法执，于是法我不忘，不能了变易生死，也不能起无边妙用。真正成道的人，他是既不落有，也不取空，不堕生死，不取泥垣。不取泥垣者，就是成道以后不是死坐在那里，只管享受而不做事情。而是尽管做事情，尽管做一切度生的事业，虽然做了很多事情，而心无所住，叫“无心而行”。我只要无心，一切事情都可以做，做过了以后，心里面没有任何痕迹，没有任何挂碍。关于这个无心，个别人好像有些误会。我听有的人在说：你的心空了，这个事情可不要做，让我来做，你不要管我。这样就错了，我们所说的心空不是这个空法，如果这样子叫心空，那我们大家都不要做事情好了，一个个坐在这里不动，像泥塑木雕一样，那怎么行呢？所谓心空者，乃心不住相也，工作尽管干，事情尽管做，这个相不要粘着在心里面。噢！我心空了，就可以把什么事情都推给别人做，你这个事情做得不对我不管，你要去犯罪我也不管，这样不对！假如你做错了事情我要规劝你，教你改正错误，悔过自新，哪能放任不管，随你去算了？真悟道的人，喜、笑、怒、骂皆是佛法，我跟你不是冤家，我不是恨你，我打你骂你，是叫你改过自新，叫你不要再犯错误，叫你超出这个生死轮回。所以你不要把这个当做是打，当做是骂。我们做任何事情都应该这样，做的时候只管认认真真去做，做完以后心里不留一点粘着，就像别

人做的一样，这就是空。这个空并不是要把事情拿掉，什么都不管的那个空，是做而不着方为空。《金刚经》讲“应无所住而生其心”，就是随缘应付一切事物，内心都无所住。我们讲空心不是不生心，不生心那是死人。因为空心，所以要生心，生一个灵活妙用之心，生一个六度万行之心。

“循业发现。世间无知，惑为因缘及自然性，皆是识心，分别计度。但有言说，都无实义。”

我们所经历的一切事情，都是由业感应来的，根据业障的深浅、厚薄，而有种种不同，在共业之中有别业，别业之中有共业。在座的各位都生活在同一个社会里，这是共业，虽然是同一个社会，但各自的遭遇不同，家庭环境不同，这是别业。一切事情都是业引发的，饮食起居，家庭环境，乃至我们的国家，这整个世界都是业。这个业是虚假的、不真实的，它只是个因缘和合的假象，本来是没有的。有人曾经问我，怎样才能了定业？他认为这个业是定下来的，是固定死了的，只要造了业，就一定要有这么个业境出现。就是不管业在那里，我都一定要偿还掉，就像欠你的债，必须要还这个债一样，他这是把业执为实有了。假如说真的有这个业，它在什么地方，你能拿出来看看吗？实际上业根本就不可得。你因为有心之故，那么心生业就生，你如果心空了业也就没有了。有的人说我的业太重了，我要忏悔，怎么忏呢？我就念地藏经，或者念个什么咒，来消这个业，忏除自己的罪障。实际上不是这么回事，为什么呢？因为业从心生，还从心灭，你如果心不空，就是再诵什么经，再念什么咒，也消不掉，因为你有这个心在。你应该把心空下来，明白一切东西都是幻影，一切业都虚假不实，《金刚经》上说：“一切有为法，如梦幻泡影。”什么是有为呢？我们的妄心在那里一念萌动，

无明生起，就是有为。不是说只要做事情，就是有为。有心去做才是有为，我们心空了不管做什么事情，都是无为。心动之后妄念生起了，那么所做的事情就是有为法，这些有为法都是梦幻泡影。我们从前所犯的罪，所造的恶业，都是梦幻泡影，都不可得。你只要识得它，把心空下来，那么这些罪也好、业也好，就像梦幻泡影一样，根本就是空的、假的，当下就不可得，你还执著它干什么？认为定业实有，定业不可转，这也不能全怪他，因为小乘里是这样讲的，说定业不可转，定业一定要酬报。但是大乘里不这样讲，大乘法说定业可以转。我来给大家打几个比方，说明定业为什么可以转：首先我们可以把业比喻成无形中的影子，这个影子就像空中的电波，你这个人就好比是一台收音机，收音机如果不打开，就接收不到电波，它就不会响。如果收音机一开，接受这个电波，就会响起来。你如果心不空，就像收音机收到了电波，当然要去还他的夙债；你这个心真的空了，随便什么人来寻你，他也寻你不着，因为你根本就没有那个影子，就像收音机没有打开，他到哪里去找你？所以没有什么定业不定业。当年达摩大师传法给二祖慧可，对他讲：你原来欠别人的命债，因为传持正法之故，因而可以不还。假如定业不可转的话，那是一定要还的。对他说可以不还，是因为如果还了这个债，被人家杀头，恐怕别人会诽谤我的正法。他们都有宿命通，知道过去世的事情，你杀过人所以就要被人杀。可是他说你可以不还，为什么就可以不还呢？那就是我的心空，我的心不动啊！不管做什么事情，都是假的，我只是随缘应付，心里一点不粘着，他根本就寻不着我。心空业自然就消除，所以这个业就了啦。

其次，有的大祖师把这个业比喻成冰，水就好比是我们的真如自性，它没有形状，通行无碍，而水结成冰以后，就有形状、有阻碍了。如果冰遇到热气，或经太阳一晒，或被热水一浇，就又化成

水了。我们的业就像这冰一样，用般若火焰一烧，它当下就化开、熄灭了。当你悟道了，证得了般若智慧，知道这一切东西都是假的，都不可得，心彻底空掉了，往昔的业障一下就消光了，还有什么定业不定业呢？还说什么酬报不酬报呢？这也是一种比方。

还有一种比喻，比如你现在地位显赫，做了一个国家的元首，或者总统，你从前欠了人家几百元钱，人家不好意思问你讨还：唉！他的地位这么高，这点小债就算了吧。人家自己就把债务勾销了，那么你欠的债无形中就没有了。所以没有什么一定的业，这个业能不能转，全在你自己，只要你时时心空，一切都不可得，那么以前的业就像热汤销冰一样，当下就化解了。所以永嘉禅师《证道歌》上说：“证实相、无人法，刹那灭却阿鼻业。”只要心空无住，再大的定业也会刹那灭除，不是一定要修个什么法来消业。

那么念经、持咒究竟有没有作用呢？念经、持咒是在消你的妄心，就是把你的妄心转过来，因为你平日里着相惯了，总在那里张三如何、李四怎样，这个事情长，那个事情短，心老是着在这些境上。你在念经或者持咒的时候，这个心就被摄到经文或是咒语上，那么妄心慢慢地转化掉，业自然也就消了。所谓念经、持咒可以消业，其实就是这个道理，你懂得了这个道理以后，心念一转，当下空净，一了百了，这个业自然就转了。所以说一切东西都是循业发现，不能把它执著为实有。“世间无知，惑为因缘，及自然性”。世上无知的人，因为不懂这个道理，以为这个事情是因缘生起，或是自然有的，在那里分别来、分别去。“皆是识心，分别计度”，这都是我们的识心，执著识神的功用，在那里分别计度，所以才有一大堆是非出来。其实都是些梦幻泡影，哪里有什么是，哪里有什么非，所以“但有言说，都无实义。”我们嘴巴所讲的东西，都无真实意义，因为这个真实的觉体，它“言语道断，心行路绝”，不

是言语所能表述，思量所能测度的。

关于识大，有几个问题还需要再明确一下：

第一点，因为这个识是从根大生出来的，由六根对六尘生六识，前面的眼、耳、鼻、舌、身五根，对外面的色、声、香、味、触五尘，生起眼、耳、鼻、舌、身五识，再由意根对法尘生意识。《楞严经》对这个问题讲得比较清楚，跟相宗的讲法有些抵触。相宗把这个第六识叫五俱意识，说意识是跟着眼、耳、鼻、舌、身一起转的。就像眼睛看到外境的时候，只是取个总相，所谓总相就是对色尘只显了，而不加分别。比如我们到这房间里一看，有这么多人，至于谁是张三、谁是李四，则根本不去管他，这就是总相。而意识的作用，就是当根尘相对的时候，把五根吸收的色相进行归类、分辨，比如这是张三、那是李四，认取这些别相，相宗对识大是这样讲的。我们来看一下《楞严经》和法相宗有什么不同：《楞严经》里讲，根尘相对就像镜子照物，对于吸收的色尘，前五识本身就有了别的作用。法相认为前五识只摄取总相，而意识缘的是前五根落下的影子。它缘这个内尘，也就是法尘，在那里思量分别，识取别相。由于这里面有些出入，所以有些相宗的人诽谤《楞严经》，说《楞严经》是伪经，他们有很多非议，下面还要讲到。

第二点，由于是根大对尘之后生起识大，那么应该把这个识大摄归根大才对，为什么要说识大摄归如来藏性呢？表面看起来这个识好像是从根大生出来的，比如眼根见色生眼识，鼻根嗅味生鼻识等等，实际上根大也好、识大也好，都是如来藏性。譬如一棵大树，从根生出树干，由树干生出树枝，再由树枝长出叶子，这叶子看起来是从树枝生出来的，但实际上离不开树根，一定要从树根上吸取养分之后，树枝才能长出树叶。假如离开树根，我把这树枝砍下来让它生叶子，它还能生出叶子来吗？我们众生的根大就是如来藏性，

不管根大还是识大，都来自如来藏性，所以也都要摄归如来藏性。

第三点，在识大这部分，经上只讲了眼、耳、鼻、舌、身、意六识，而没有讲七识和八识，是不是《楞严经》把七、八两个识漏掉了呢？对这个问题有几种说法：一个是《楞严正脉疏》上讲的，第六意识的意根是第七识，根大是第八识。讲了前六识，那么七识、八识就都包含在里面了。以前我们讲过，根大有两种说法：从根能照境来说，根大是心法；从识所依之处，例如眼识依于眼根，耳识依耳根，根大是色法。因为根大本身既包含心法，也包含色法，心法是八识的见分，色法是八识的相分，见分和相分都是由第八阿赖耶识生出来的，所以说根大属于第八识。另一个是《天台文句》讲的，说七、八这两个识都为意根所摄，没有说第八识就是根大，与交光大师的《楞严正脉疏》有出入。此外还有的人说七、八识是属于识大的，不属于根大，在这个疏钞里有许多区别。

实际上第八识既不属于根大，也不属于识大，为什么呢？我们以前讲过，这个第八识是阿赖耶识，阿赖耶识就是如来藏性，本来是一个东西，不是两个东西。因为有了无明、有了生灭，如来藏性于是变为阿赖耶识，这就好比一个人本来是清醒的，由于喝醉了酒，他的大脑就昏沉迷糊了。其实清醒也好，糊涂也好，他始终是同一个人。如果我们把这个根和识都灭掉了，悟到根与识本来都不可得，那么这个阿赖耶识也一样不可得，阿赖耶识也就转为如来藏性。现在之所以有阿赖耶识，就是因为有六根六识，既然我们明白六根不可得，那么六识也不可得，根与识打破之后，阿赖耶识也就跟着转摄为如来藏性。所以第八识不属于识大，也不属于根大，而是属于如来藏性。因此在《楞严经》讲识大的时候，根本就不管第八识。那么第七识呢？第七识就是六根与六识，因为这个六识是七识所生，七识是它的根子，没有七识就生不出六识来，所以说六识就是七识，

因为第七识已经包括在六识之内，所以没有另外再讲。

到现在为止，四科七大已经全部讲过了，我们从中得到了些什么启发呢？首先它使我们懂得，世间的一切法都如梦幻泡影，皆是虚幻不实的。我们众生因为妄想执著，把一切幻象执为实有，所以造业受报，沉沦六道。但是反过来说，这个事事物物又是法法皆真。因为一切法、一切物，都是如来藏性的映现，当体就是我们的真如佛性。只要不粘着色相，心空无住，当下就可全幻即真；如果粘着尘境，迷相逐物，那么就是全真即幻。迷与悟其实就差这么一点，所以修行修行，就修这么一点东西，不是另外再修一个别的什么东西。在心地上用功夫，保养这个真性，这就是佛法。如果离开这个性体，以有所得之心去修法，都是外道。你随便搞些气在身体里转，通什么小周天、大周天，乃至出了阳神。因为你没有识得这个真性，还是不究竟。你出的那个阳神是意生身，是第七识的影子，是生灭法，纵然飞升自在，也依然是在有为法里打转转。你们要识得如来藏性这个根本，它是妙明真心，能生一切法，起一切用，你如果不识得这个本性，而去迷情逐物，那么就坏了。如来藏性离一切相，而又即一切相的，我们证体以后还要起用，一切相都是如来藏性的妙用，没有相就不能起这个用。讲四科七大就是破有无两边，把两边都破了之后，一切都不可得，从而显现出人人本具的如来藏性。我们认得这个如来藏性之后，就知道一切法、一切色尘、一切物境，都是它所起的妙用，所以说法法皆真，这个叫空不空如来藏。先空者就是要先破掉两边，因为一切事物，包括明暗、大小、色空、长短等等，都是相对而来的，破掉两边就可以明了这些东西皆不可得。先由前面的七处征心，破除妄想以显发真空，叫空如来藏。破除两边，明白一切不可得，为的是将一切法摄归如来藏性，从而显现这个离执的中道之义，这又是不空。接下来是十番显见，不是破

完了以后就什么都没有了，因为我们的真如佛性既是真空，也是妙有，所以是不空如来藏。讲空是非空非有，讲有是即空即有，既不能偏真，也不能偏假，所以叫空不空如来藏。

这里是分三段讲的，首先要空诸所有，一切事物、一切法都没有自体；然后还要懂得真性不空，我们的真性能生万法，能起妙用，一切形象、一切色尘，都是我们真心所生的妙用。有人说《金刚经》同《弥陀经》很矛盾，《金刚经》讲一切都空，《弥陀经》讲一切都有，这是因为你不知道真空就是妙有。《金刚经》讲的空是真空，是妙明真心的体。《弥陀经》讲的有是妙有，是妙明真心的用。由真空之故，因而能显妙用；由妙用之故，所以能显真空。没有事即无以显其理，没有理也不能成其事，即事即理，即理即事，才能理事圆融。所以《金刚经》就是《弥陀经》，由真空而生妙有；《弥陀经》就是《金刚经》，假妙有以显真空。由于我们时时处处都不能离相，所以修行不一定在深山里，躲在山林里修。没有各种环境的磨练，你就不能离开相。表面看起来很自在洒脱，其实遇事还是过不去。在闹市里修行成就，才是真成道。只有对着各种顺逆的环境都不动心了，才能真了。但是话又说回来，能够不为外境所移，能够不为这个花花世界所动摇，这是大力量、大定力。我们开始的时候没有这个力量，先找个安静的地方修会比较有一些，但是不能老躲在清静处。如果有个境界来了，你的心还在动，这就不行。仅仅在清净处透得过还不行，要在闹市里透得过，才是真了。

佛这样开示了空如来藏、不空如来藏、空不空如来藏。这样开示之后，与会大众都了悟了。请看下文：

八、妙心不灭

“尔时阿难及诸大众，蒙佛如来微妙开示，身心荡然，得无挂碍。是诸大众，各各自知，心遍十方。”

“尔时阿难及诸大众，蒙佛如来微妙开示。”佛用世间法不厌其烦地一遍遍宣讲，来说明佛法，叫做微妙开示。因为你对这个世界的执著实在是太深了，如果不用世间法来说明这个佛法，你就听不懂。承蒙佛的一番慈悲开示，阿难和与会大众都开悟了，于是大家“身心荡然，得无挂碍。”听了世尊的开示，这个色身与妄心，都消融了，都没有了。因为有心所以有挂碍，如果身心都不可得，也就是你的心真空了，哪里还会有挂碍呢？

对这个挂碍我们再解释一下，因为有些人修行时是在做死功夫，他总是说：一切东西都是空的，我不能挂碍。有个做母亲的在用功的时候，别人来告诉她：哎呀！不好了，你儿子掉到水里去了。她在那里讲：我无挂碍，我什么地方有儿子？坐在那里照样不动。你们说她这样对不对？她看上去蛮有定力、蛮洒脱的，看起来是真的心无挂碍啊！天下的儿子娘最疼，母子之心，血肉相连，别人要是听到自己的儿子掉进水里，会心痛得不得了，马上会一下子蹦起来，她却能坐在那里不动，多好的功夫呀，其实不对！我们要做的不是这种死功夫。你儿子掉到水里去了，为什么不设法救他，难道让他死掉就说明你心空了、没有挂碍了吗？这是在执著死法，不是真空。我们说真空不空，虽然是真空，还要照样设法去救他，只是不能从心里过分粘着，救得起来固然好，即使救不起来，我也心安理得，

因为我已经尽了我的力量。你假如不去救他，不管他的死活，那跟死人有什么分别？既然你连自己儿子的死活都可以不管，那么佛菩萨也可以不要来救度众生了。佛菩萨会说：你们在六道里尽管轮回好了，你们受苦又不关我的事情，反正我这里空了，什么都没有。所以说他是会错意了，我们修行要修真实法，要开般若智慧，不能去执那个死法。你们看《心经》上第一句就讲：“观自在菩萨，行深般若波罗蜜多。”行深般若波罗蜜多，就是要开你的智慧，要有般若才能渡到生死彼岸啊！这个般若波罗蜜多是大智慧，你那个死执法，是什么智慧呀？不要说自己的儿子，就是别人你也应该去救他，我们空的是你那个妄想执著，不是叫你把慈悲心也不要了。

从前有个修行人，也是同样的问题。别人告诉他：你家里着火了，快回去救火！他说：让它着好了，我不能去，我要在这里打坐用功。这都是死执法，火还是要救的，只是你心中不要慌乱，要镇定。先看清火源在什么地方，怎么起的火，用什么办法来救，如果慌乱那就是被相转了。世上的人就不是这个样子，一看到火起，马上就心慌意乱，“哎呀！我小孩在屋里呐！”这个做母亲的赶紧跑进房间去，抓住个布包又急忙跑出来，结果一看是个枕头，她这一急心神早就乱了，把个枕头当小孩抱了出来。等回过头一看，房子已经完全烧毁，孩子再也救不出来了。她为什么慌乱呢？就是因为着相，所以我们反复讲不要着相。不着相不是去守那个死空，死空没有东西，不能起妙用。我们讲的空是真空，真空不住相，尽管去做各种事情，这样才叫“得无挂碍”。所以修行要懂得诀窍，不能由着死理瞎来，真正的“得无挂碍”就是心不住相，并不是一点事情都不管叫得无挂碍。我们成佛是要成活佛，不是要成个死佛，死在那里不动，就像一潭死水一样没有用。

“是诸大众，各各自知，心遍十方。”与会大众都已经开悟，

知道自己的真心尽虚空、遍法界，无所不在，无时不有。非但与会大众，我们每个人的真心都是如此，所以识得真心之后，用功才好上路。《楞严经》好就好在这里，释迦佛在这里为我们层层剖析，微妙开示，不像其他的经那样，笼统地说上一句，大家不容易懂。你看这个经说得有多么详细：从五阴、六入、十二处、十八界，到地、水、火、风、空、根、识七大，一桩桩、一件件，从内到外、由表及里、深入浅出，把我们无始以来的生死根由，讲得一清二楚。由于《楞严经》开示得这样清楚，所以大众都在感念释迦佛的恩德，赞叹世尊“开我迷云，令我得入。”打开我的迷云，让我得入妙明真心的本体。

“见十方空，如观手中所持叶物。一切世间诸所有物，皆是菩提妙明元心，心精遍圆，含裹十方。”

“见十方空，如观手中所持叶物。”开悟以后再看这东南西北，四维上下的虚空，就像看手中拿着的一片树叶，或者一件小小的东西一样清楚。为什么会这样呢？我们前面讲过，一切相都是循业发现的，以前由于无明遮障，不知道所有色相皆为妙明真心中物，见什么东西都执为实有，在那里分好分坏，分东分西。而今一旦觉悟，当下无明打破，业识冰消，心中所见与以往自然不同。见性的人看十方虚空都是妙明真心中物，一切色相和空相都是如来藏性的灵明妙用，真空不碍妙有，妙有不妨真空，心量自然就广大了。因为他看这些东西都不可得，尽虚空大地无一物可取，亦无一物可舍，所以不像我们凡夫心量狭劣，迷情逐物，遇事黏滞。一个人当他体证到自心本具的真如佛性后，明了一切欲望和贪念都不可得，心量广大可以包容太虚，连十方虚空都在我的心里，看太虚就像看手中的一片树叶。所以《华严经》上说，小中可以现大，大中可以现小，

无边刹土不隔于毫端，十世古今不离于当念。我们的如来藏性本来就具有这样无边的妙用。你一着相之后，就有大小、长短、远近、方圆等种种隔碍了。本来小就是大，大就是小，小可摄大，大可入小，因为你着相的缘故，这个小就不能再摄大，大也不能再入小。比如这个杯子是小，那个录音机是大，当你在执著这个相的时候，那么小和大是有分别的。如果你的心空，一切相都不可得，什么地方还有这个大和小？大小、长短、方圆都不可得，统统销归于色大，因为同是性空之故，因此彼此互摄无碍。所以说“一切世间诸所有物，皆即菩提妙明元心。”世间万法，都是我们如来藏性所显现，所以一切事物都是佛。就像我们再三说的，这个屋子里的桌子是佛、凳子是佛，杯子等都是佛，屋子外面的山河大地、日月星辰等等，也无一不是佛，因为都是我们这个妙明真心的影子。菩提是正觉，妙明真心就是相用，由正觉而起现相用，由相用而体悟正觉。

“心精遍圆，含裹十方。”我们的真觉妙体是圆满无碍的，它极大、互摄、互用，没有妨碍，能够遍满十方，遍满十界。无所不有，无所不容，所以叫遍圆。“含裹十方”，十方虚空都在我的真心里面，不在真心以外，众生因为有妄心之故，所以会分别出种种不同的东西。比如说这个水，它受到太阳的照射而有热度，温度升高了就会变成水蒸气，水蒸气到了天上又变成云，所以云其实就是水。云遇到冷空气，就会凝结成水滴落下来，如果天气暖，落下来的是雨，假如天气冷的时候，就变成雪、霜或者是冰。霜、雪、云、雨、冰等都是水的变化。凡俗之人就执著这种变化相：这是雨、这是霜、这是雪、这是冰、这是云，不知道这些都是由水变化来的。我们认识这个真心之后，就知道一切事物都是真心的变化，所见到的相都是自性的影子、自性的妙用，那么看到相其实也就是见到性。就好比知道了水与霜、雪、云、雨、冰的关系以后，再看见这些东

西的时候，就会知道它们都是由水变化来的，那么你就会认识水，而不会只认雨、雪、冰、霜。你既然懂得了这个道理，就不要再去分什么男女相，不要再去理会吃的东西怎么样，穿得好不好，要时时刻刻见性，而不要时时刻刻着相。修行人就是要透过相见性，如此则可心量广大，观十方虚空如掌中之叶，看得清清楚楚。现在我们的眼睛只能看到面前几丈远，就是因为心量不大，心有执著之故。心量大了，以后可以证得天眼通，看再远的地方也只如近在目前。

修行第一要识得这个真心。识得真心之后，还要绵密保任，要把你的习气都消除净尽，才能最后成就。不是识得真心就到家了，你此时还差得远，还是凡夫地位，才刚刚开头，前面还有很长的路要走。讲到习气，不光贪、瞋、痴、慢、疑是习气，你现在说有这个空、有这个色，就是习气。因为根本就没有空、没有色，你说空说色，就是落入了两边，根本原因还是在于着相。我们前面讲过，财、色、名、食、睡这五盖，是最重的习气。把这五盖打掉，你不要求发神通，而神通自发。因为“循业发现”嘛，你的心量大了，各种功用会自然而然生出来。你看这与会的大众，“见十方空，如观手中所持叶物”。他们蒙佛慈悲开示，悟到了这个自心本具的真如佛性，心量大了，眼界自然也就大了。

“反观父母所生之身，犹彼十方虚空之中吹一微尘，若存若亡。如湛巨海，流一浮沤，起灭无从。”

前面说看到十方虚空，就像看我们手中的树叶一样。那么回过头来再看我们父母所生的身体，就好比虚空中吹起的一个灰尘一样，“若存若亡。”怎么若存若亡呢？因为这个身体不无，肉体还在这里，故“若存”；身体本来并没有，它只是个假相，根本不可得，

所以“若亡”。其实你说它存，或者你说它亡，都是你的分别心，它是存而无存，不存而存，不是真存，也不是真亡。譬如灰尘被风一吹，就随风飘荡起来，就等于父母生出了我们的色身。有一个身体在那里，这就是存。那么风停了以后，这个灰尘又飘落下来，就等于我们这个色身死了，这就是亡。实际上这不过是一个灰尘的起灭而已，真心是不动的，并没有起灭存亡。这个真心不因我们色身的出生而生，也不因我们色身死了而灭，它没有生灭，所以是“若存若亡。”相虽然有生灭，但真心没有存亡。这个色身的幻生幻灭，“如湛巨海，流一浮沤”，“浮沤”就是水泡，就像一个不动的大海，流淌起来的一个水泡泡。“起灭无从”，这个泡泡不是自己起的，它是海水生起的，这个泡泡也不是自己灭的，是海水使它灭的。起灭都是海水，这个泡泡只是假相，这就是起灭无从。所以这个水泡既没有起，也没有灭，因为水泡起时，海水不少一点，水泡灭时，海水也不多一点，始终不增不减。海水比喻我们的真如佛性，泡泡比喻我们虚幻的色身，它尽管幻生幻灭，而真如佛性则一直是不增不减。由自性的不增不减，可以清楚地看到我们的色身和妄心，就像虚空中的一粒浮尘，大海里的一个水泡，生的时候虽然有这么个相，实际上没有生；死的时候好像灭掉了这个相，实际上也没有灭。明白这个道理就是悟道，悟道人看一切生灭起无的现象，都不可得。

“了然自知，获本妙心，常住不灭。”

他们一切都当下了然，与会大众都知道这个本妙心，就是我们这个真如佛性、如来藏性，是本来不生不灭的，本来常住不动的，不像前面的客尘烦恼，在那里有来有去。凡有生灭来去的，都是妄想，都是凡心，不是真心。这个妄心和虚幻身，我们如果说给一般人听，告诉他这个身心本来没有，没有人肯相信。要真正开悟了才

相信：噢！原来这个妄心和幻身是真的不可得啊！在这个楞严会上，阿难和其他与会者，因为佛的慈悲开示，大家都开悟了，真见到了如来藏性，明白妄心、幻身皆不可得，唯有如来藏性不生不灭。懂得这个道理就是见道位，就是开悟，但是这样见一下子是否就真实证道了呢？也不是。为什么不是呢？因为这是借佛的慈悲开示，在世尊的指点之下悟出了这个道理，在场的众人实际上没有真正证到这个地位，这一关对我们修行人是非常重要的。譬如参禅、念佛或者修密法的人，他的功夫到了与佛相应的时候，“啪”地一下打开，立时虚空粉碎，大地平沉，见到自己的本性，这就是见道位。但是此番光景也就那么昙花一现，一转眼就失掉了，再想找这个境界而不可得，还是原来那个凡夫身，不是真功夫。宗下谓之“盲眼乌龟钻木孔”，一只瞎眼乌龟钻到木孔里，偶然碰到一下，你再叫他去碰，他就碰不着了。所以这个不是真功夫。要活泼泼地证体起用，才是真功夫。要怎样才能起用呢？就是要在事上、在境界上反复磨炼。有的人刚刚见到一下，就狂妄得不得了：啊！我见到自性了，我开悟了。他是不是见到呢？是见到了。可这只是偶然碰着的，不能时时如此，还不能算是真的见到。你不仅要见到那么一下子，还要时时如此，在应缘接物的时候，尽管去做各种事物，而无物可接，无缘可应，这个真心本性一点都不动摇，才算是略有相应。

阿难以前自恃是佛堂弟，又是佛的侍者，虽然博学强记，见多识广，但是不重实修，没有真实的证悟和定力。因为他总有个依赖心，想着佛什么时候给他个三昧，直到遇着摩登伽女，几乎被外道邪咒毁坏戒体，才痛悟前非。释迦佛具大慈悲心，他看阿难过去总是只重多闻，不务实修，未能体解大道，于是想尽办法逼拶他悟道，就像禅宗的大祖师，逼着自己的徒弟：“速道！速道！”

船子和尚接引夹山善会禅师就是这样。船子德诚和尚与云岩、

道悟都是药山禅师的弟子。船子和尚悟道以后来到一处河边撑船摆渡，嘱咐二位师兄如遇到根器伶俐的后生，为他推荐一个半个，以报师恩，他要在这里等有缘人。道悟后来看到夹山善会禅师堪为法器，于是指点他去参访船子和尚。船子和尚就对夹山讲：“垂丝千尺，意在金鳞。离钩三寸，子何不道？”我在这里垂着千尺丝线，为的是要钓大金鳞、钓巨鳌，意思是我要接引大根器的人。现在离开钩子三寸，你给我说说看？夹山才要开口讲，就被船子和尚啪地一篙杆打到水里去了。夹山刚从水里冒出头来，船子马上用篙杆指着他说：“道！道！”也就是“快说！快说！”不给他喘息的机会，也就是不要他从情识意解上找答案，哪知夹山未曾领会，正待再要开口时，又被啪地一篙打了下去。如是者三，连着打下去三次，夹山终于醒悟了，把头一点。船子和尚看他这回真的明白了，这才把夹山拉了上来。祖师们就是用这种逼拶的手段，逼着你见性，因为知道你开口即错，所以才有言说，就劈面打去。我们的绝待真心离言绝虑，非可思量，非可言说，要“言语道断，心行路绝”才能略识门径。就是不要你去搞那个多闻，学什么虚头语，装一肚子的概念和知见，要见真性。

阿难也是在世尊反复开示、拶逼锤捩之下，方体悟到自心本具的真如佛性。他见虽然是见到了，但心里面还有余惑未解，还有习气未除。我们做功夫也是这样子，经过念佛、参禅或者修密，有这个境界现前，啪的一下脱开，妄想执著刹那之间消于无形。假如只是偶尔一次，以后又不行了，那就不是真功夫。所以我们见到以后，还要好好做功夫，要真正打成一片，做到行住坐卧、顺逆动静都是一如。不管环境顺也好逆也好，不管是在动中或者是静中，都是如此。要做到如此境地，才是真了。现在有些人很狂妄，不过是偶尔碰到一次，就认为自己已经到家了，在那里骄傲得不得了，旧的习

气还没了，又加上新的习气。不是说你一点没见到，那不过是偶尔碰到一次，因为习气还没有除掉，境界来了仍旧摇摆不定，在事上还是透不过。你不知道一切事情都是虚假的，境界来了你还是在在那里着相，当做实有其事，那么这个功夫就不到家，怎么能得受用呢？我们的妙明真体不来不去，不动不摇，一切境界尽管来，我只是随缘应对，无一物可取，亦无一物可舍，什么都不可得，自然不会再着相，能这样活泼自在，即是妙用当前。阿难及大众虽然已经开悟，但是多生历劫以来熏染的习气还没有消除。现在虽能见道，但只是始觉光明，还差得很远。

“礼佛合掌，得未曾有。于如来前，说偈赞佛。”

他们要感谢佛的慈悲。佛这样子苦口婆心，为我们微妙开示，使得大众能开悟。这样殊胜的教导以前未曾有过，所以要合掌礼佛，叩谢恩德。“于如来前，说偈赞佛。”偈子就是颂，用词颂称赞佛的功德，表示谢意。

“妙湛总持不动尊，首楞严王世稀有。销我亿劫颠倒想，不历僧祇获法身。”

偈子通常是每四句为一颂，就像我们做诗一样，有一定的韵律。“妙湛总持不动尊”，“妙湛”我们曾经讲过，湛就是清澈的水，不动摇也不起波澜，用以表示佛性。这是称赞释迦佛已经断了分段和变易这二重生死。这个性体虽然不来不去，不起波澜，但是不妨现身六道，在十方世界中度众生，尽管在三界里随类现身，妙明觉性并无丝毫改易，动而未动，所以说是妙湛。“总持”即是总一切法、持无量义，是说释迦牟尼佛对一切世出世间法，无不洞悉，无

不通达，就像大地能总持万物，一切动植物都生于大地一样。“不动”是说，佛虽然显一切身，度一切生，而不见有一物可得，不见有一生可度。正像《金刚经》上说的：“如是灭度无量无数无边众生，实无众生得灭度者”，这就是真不动，我尽管在六道里头出头没，而没有生死，没有动过。所谓“尊”者，因为佛乃十法界之首，在一切众中最为尊贵。“妙湛总持不动尊。”这是在赞叹佛的果德。“妙湛”表相大，“总持”表用大，“不动”表体大。因为体、相、用圆满具足，所以称之为尊。

“首楞严王世稀有。”首楞严翻译过来是一切事相究竟坚固，因为此三昧能摄一切三昧。一切三昧无有超其上者，所以此楞严大定被称为三昧中王。释迦佛也是因为证得这个首楞严定之故，才得以成佛度生。这个首楞严是体，上面的“妙湛总持不动”是用，由证究竟坚固的性体，而起无边恒沙的妙用，这是世上最为稀有难得的。

“销我亿劫颠倒想。”一旦证得这个楞严大定，无量劫以来的颠倒妄想当下消亡，就像一灯能灭千年暗，开悟以后无明有如热汤销冰，马上就消了。诸位不要看轻自己，我们能听到这个楞严经，不是一世二世三世福德因缘所修来的，像《金刚经》所说：“当知是人，不于一佛二佛、三四五佛而种善根，已于无量千万佛所，种诸善根。”不是靠有限的那点善根，而是多生历劫跟着佛学法，才积累了听闻《楞严经》的福德因缘。所以说佛果不是一生两生即可修成的，释迦佛是经过尘点劫以来的勤苦修行才成道的，阿难与释迦佛同时发心学佛，就因为他崇尚多闻，不务实修，所以释迦佛已成果地佛了，阿难还没有开悟，你看相差得有多远！何谓“颠倒想”呢？没有成佛都是颠倒，哪个不颠倒呢？因为都不悟如来藏性，都在着相啊！本来一切相都是虚假的，可大家偏要把它当真，以假做

真岂不是颠倒？如来藏本来是真实的，可是它看不见摸不着，你对别人讲讲，看有谁能相信？为什么会这样呢？因为假的东西它的相用不无啊！比如这个苹果是有的，这个饭菜也是有的，吃了可以填饱肚子。那么如来藏呢？它无形无相，不可以当饭吃，也不可以当衣穿，所以大家不信，把它当做是假的。假做真是颠倒，真做假更是颠倒，六道众生无不是在颠倒里。我们学佛修行，为的是了生脱死，要想修行成功，就要纠正这个颠倒心。净土宗也是这么说。《阿弥陀经》上告诉我们：“是人终时，心不颠倒，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”所以我们欲生西方要心不颠倒、意不散乱。假如你心颠倒了，纵然信佛念佛也难成就。有人说，念佛的时候心里散乱不要紧，到时候佛会来接引我的。你平时念佛的时候马马虎虎，心粘在世法上，这就是颠倒，因为你并没有真念佛，与阿弥陀佛的本愿不相应，这样怎么能往生呢？世间法是虚幻不实的，是不可得的，只有你念佛是真实的，佛是什么？就是你们人人心中的如来藏性！念佛就是念自心，只有你的真心才是真实不虚的。念佛的时候心不恳切，马马虎虎，平时都在这里颠三倒四，到临命终时想不颠倒就更是难上难了。还有人说大话，他讲现在马马虎虎不要紧，等到要死的时候，给我一个礼拜，我拼命地念“阿弥陀佛”，往生一定能成功的。这真是痴人说梦！你现在无病无痛的时候，还不能专心致志念佛，等到临命终时大病当前，痛苦得要死，再叫你念佛，你还哪里念得出来？这些人都是颠倒，实在是愚痴啊！所以阿难和大众要礼敬赞叹：世尊您真的是大慈悲，开我迷云，令我得入，证到这个真如佛性，把我们亿劫颠倒之想都消除了。

“不历僧祇获法身。”“僧祇”就是阿僧祇，是一个大得无法计数的数字，用来表示从最初发心到最后成佛，所要经历的漫长时间。我们平时说的“三大阿僧祇劫”，是指修行过程中所经过的三

个阶段：第一大劫证初地，是为见道位；第二大劫证八地，是为修道位；第三大劫证佛果，是为证道位。所以说成佛不是一件轻而易举的事，不知道要经过多少漫长劫数。三大劫不是固定死的时间，比如说释迦佛因地上发心比弥勒菩萨晚，因为他精进不懈，反而比弥勒菩萨早成佛。“不历僧祇”，不是一定要经过一个阿僧祇劫，才能获得法身，而是马上就获得法身。法身就是自性，就是我们的如来藏性，所谓获法身，就是开悟了，见到了我们自己的心性。所以我们修行要懂得诀窍，要明白真理，你不明白真理，不管修什么都是盲修瞎炼。不要说那些弄识神的外道，就是进了佛门的人，他如果不明白真理，也一样是外道，因为他也是在那里心外取法。我们说过声闻，乃至缘觉都是外道，因为他心外有法，法执未忘，没有证得这个如来密因，没有识得如来藏性，所以《楞严经》上将他们划入五十阴魔。阿难他们现在就是识得了如来密因，所以获得了法身，你如果不得法身，那么不管修什么都是梦中的佛事。所以不论从哪一门下手，都要在性上用功。修得这个心性，才是真用功，才是成佛的正途。其余都是外围的功夫，与法身都不相干。

“愿今得果成宝王，还度如是恒沙众。将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。”

知恩就要报恩。你看他只不过是用嘴巴说说而已，好像没什么大不了。殊不知这个嘴所发的愿事关重大，可以发明你的菩提根，把你的菩提正觉引发出来。我们实证菩提正觉以后，还要好好用功，做好保任功夫，因为它可以使你成道，使你了脱生死，这是我们人生的头等大事。不仅是学佛的人知道生死是大事，那些世间上有学识的人也知道生死是大事。像那个写《兰亭集序》的王羲之，他就感叹：“生死亦大矣”！秦始皇得了皇位之后，他还想成仙、

成神，因为他知道这个皇位是昙花一现，死了以后就得不到了，一切荣华都享受不着了，得了皇位他还想长生不老，所以说生死才是人生的第一大事。

要报恩首先要知恩。经过世尊这么一番慈悲开示，阿难及大众悟得真心，领佛深恩，思欲图报，于是赞叹说：“愿今得果成宝王。”我如今在佛的点化下开悟了，见到这个妙明真心，但是我无始以来的习气未消，我要消尽自己的习气，要得成宝王，成就正果。我们的涅槃妙心就是正法眼藏，能雨众宝，世上的一切东西都从它而生，在一切宝物中最尊最贵。因为世间的宝贝能得即能失，皇帝九五之尊，只是昙花一现，荣华富贵也不能长久，只有这个真心亘古长存，不变不灭，所以最为宝贵。阿难及大众在佛前发愿，要证成正果，得成宝王。那么成就了以后又当如何呢？“还度如是恒沙众。”不但要了我们自己的生死，登上解脱的彼岸，还要救度在苦海中沉沦的众生，帮助众生了脱生死，非但自觉，还要觉他。菩萨看到众生受苦，胜过自己受苦，当自己解脱之后，就会毫不犹豫去帮助、解救众生。自己得度了，自己上岸了，看到别人在苦海中受苦，无动于衷，心安理得，坐在那里不闻不问，这是自了汉。我们刚才讲过，比如有人掉到水里了，你不去救他，不管他的死活，以此来证明我心空，我可以不动心，这是不对的呀！我们能够觉悟，能够解脱，靠的是佛菩萨对我们的慈悲关爱，人应该懂得知恩图报，怎么报恩呢？就是“还度如是恒沙众。”佛是福慧两足尊，他早已空一切相，不会贪求你的供养，回过头来救度众生，就是最好的报佛恩。我们去救度众生，不仅仅是在帮助别人，更是在帮助你自己，不度众生你就不能成佛。有人说我不度众生也没什么嘛，自己解脱不是蛮好的吗？他不知道，不度众生，自己就不能成道。为什么呢？因为无明分为好几等，有见惑、思惑、尘沙惑、无明惑等。这其中的尘沙

惑很微细，多得像灰尘一样，平时潜藏得很深，不度众生你就不能发现它，当然也就不能消灭它。众生的脾气、习惯各各不同，为了救度他们，你就得深入地了解他们，要掌握一切接引教育的方法，要随顺众生的习性。在度众生的过程中，你自己的习气、惑业才能彻底消灭。因为众生有无明，有颠倒妄想，他不会老老实实地听你的话，跟着你走。当他顶撞你，违背你的心愿时，你能开心吗？这样一来你的习气就暴露出来了。我们平时自己一个人独处，没有人来招你惹你，你会感到很自在、很安详，以为习气都没有了，都消光了，其实大量的习气就像沉在水底的泥沙，你轻轻拨动表层的水，它根本就翻不起来，只有往底下使劲搅动，才能将下面的泥沙翻上来。你不要以为只是你在度众生，事实上众生也是在度你，是他们使你意识到自己还有那么多的习气，那么多的惑业，你才知道应该从什么地方下手。从前我在金山寺看见有个人，他的神通蛮大的，因此认为自己很不错，很了不起。听到人家说，他还有佛法在，就是心里还有东西在，他就不高兴了。只用一句话，习气就冒出来了。这是我亲眼目睹的。所以尘沙惑一定要在度众生的过程中才能了。因为众生的知见、习气不同，根基不同，你必须了解他们的差别，因人施教，用不同的方法接引不同的众生，这样才能除灭你的微细惑。

断惑是度生的第一个方面。另一个方面是培植福德。佛是两足尊，非但智慧圆满俱足，福德也要圆满具足。你见性只是成就素法身，如果不度众生，没有对大众做什么事情，你的福德无从建立。如何能圆满具足？做了好事才有福德。如果你一点事也不做，能得到吗？如果不度众生，你的功德、福德从哪里圆满呢？当然圆不起来。不管是西方的极乐世界，还是我们欲界的兜率天宫，都是靠功德圆满积累起来的，所以《阿弥陀经》上说：“不可以少善根福德

因缘，得生彼国。”念佛是福德因缘，度生更是福德因缘。你没福德，净业就难以成功。过去有句话，叫做“修慧不修福，罗汉托空钵。”阿罗汉因为所见不圆，偏到空上去了。他认为有这个慧就行了，所以他不知修福。既然你不为众生做事情，你没有培植福德，虽然你贵为阿罗汉，也不会有人来供养你。我们现在广结善缘，做一切好事，度一切众生，积累功德，一方面了微细的惑业，这是证智。另一方面培植福德，就是积福，要福德和智慧二者具足，才能最后成佛。成佛必须度众生，不度众生即不能成佛。

“将此深心奉尘刹，是则名为报佛恩。”我们要发这样的誓愿，我要把自己救度大众的深心，奉献给无边刹土的所有诸佛。深心就是深埋在自己的心田里，不是浮浅的，不是随便说说的。什么叫“奉尘刹”呢？就是我用这个度生的心，来供养十方像微尘一样多世界的佛，我们知道，讲到报恩，就要用这个人最欢喜的事情来报答。因为佛已经证到法性尽地，一切福慧圆满具足，就像六祖说的：“何期自性本自清静，何期自性本不生灭，何期自性本自具足，何期自性本无动摇，何期自性能生万法。”佛样样都有，什么东西都不缺，他不需要你供养饮食衣服卧具医药，也不需要你来歌功颂德。佛视众生皆如父母，最欢喜的是度众生。我们发救度一切众生的誓愿，也发像地藏王菩萨“众生度尽，方证菩提；地狱不空，誓不成佛”那样的大愿，这就是对佛恩最好的报答。能够发这样的大心，能够行这样的愿行，那么“是则名为报佛恩”。

“伏请世尊为证明，五浊恶世誓先入。如一众生未成佛，终不于此取泥洹。”

我发了这样的深心，请你世尊来给我做个证明，为什么要证明

呢？这里有很大的关系。譬如我私下发个愿，要去做某件事情，因为没人知道我曾发过什么愿，那么我做也好，不做也好，反正人家不知道，所以没有办法监督检查。如果你现在是对大众公开发愿，明天要为张家做个什么事情，后天要为李家做个什么事情，这等于是让大众一起来监督你。你既然发过这个愿，就要去履行自己的诺言。你发过愿而不去做，那就是个空愿，不但违背了自己的诺言，而且也对不起大众对你的监督。那么为什么要请世尊来证明呢？因为佛为众中之尊，请佛证明最为庄重。再说我这个愿不是只发给这一生，而是尽未来际的，如果请别人做证明，这一生他知道我发过愿，他可以监督我，等到下一生大家随业漂流，各奔东西，我到哪里找他做证明呢？而世尊不仅今生可以为我们证明，就是今后不管过了多长的世间，不管我们投生到哪方国土、哪个世界，只要是我们的愿，他都记得，都可以为我们证明，所以阿难和大众要“伏请世尊为证明”，我要用救度众生的实际行动，来报佛恩。

“五浊恶世誓先入。”我们这个娑婆世界是五浊恶世，所谓劫浊、见浊、烦恼浊、众生浊、命浊，这样污浊的恶世连阿罗汉看见了都害怕，他都不愿意来。但是这样的五浊恶世我要先入，我第一个先来，这就是大乘和小乘的区别，菩萨不畏艰难，不怕险阻，偏要向异类中行。人道还不是最苦的，不光在人间度生，还要到畜生道里走走；畜生道里走走不算数，还要到地狱道里走走，这才是苦难的地方。因为你有深心，你有悲愿，所以不畏任何艰难险阻。实际上你真成道之后，既没有苦，也没有乐，因为苦与乐都是我们的心在分别，因为有乐必有苦，没有苦哪来的乐呢？如果你的心空了，那么一切相亦空，也就无所谓苦，无所谓乐，所以我们说极乐世界连乐也不可得，有乐即不能称为极乐。你的心真空了，就是到了地狱里也不觉得苦，非但地藏王菩萨在地狱不苦，乃至调达在地狱

里也如享三禅天之乐。调达是魔王，是害释迦佛的。他在地狱里还是快乐得很，像三禅天的快乐一样，不是初禅、二禅所能比拟的，因为他心空之故，所以有这个定力。只是他不究竟，而佛是究竟的，所以业都是随心量而发现。你的心里如果有十分的执著，对障缘就有十分的痛苦，每去掉一分执著，就会减少一分痛苦，调达没有去掉十分，但是去掉了七、八分，所以到了地狱里也不感到痛苦。《法华经》上说，调达（也叫提婆达多）是大菩萨，他做魔王来害释迦佛，是大权示现的。因为业随心变，我们众生有十分的执著，在你的心上就会感应十分的业果。你的心空业就空，业不能拘，天上人间随意自在，如果心不空，业即不空，不管到哪里都会如影相随般跟着你。

“如一众生未成佛，终不于此取泥洹。”我发誓：假如这个五浊恶世里，还有一个众生未成佛，我都不会逍遥于外，去安住无为，在那里享福。“泥洹”就是涅槃，不取泥洹并非没有证到涅槃，实际上早证到了涅槃，但是不取这个入涅槃的相。就像地藏王菩萨，他说不取佛位，并不是说没证到佛位，他就是因为已经证到佛位了，才有这个大力量、大功能。我们说过大乘的涅槃是无住涅槃，虽然亲证无为，而不安住无为，如果安住在无为里不动了，那么就变得像小乘一样了。你看观世音菩萨已经证到佛位之后，还倒驾慈航，再现菩萨身，来普度众生。非但观音，十方三世一切佛，佛佛都是如此。所以你不要看释迦牟尼佛在我们这里涅槃了，他在《法华经》里说，我没有入涅槃，因为在你们这个世界上度生的缘了了，给你示现个涅槃的样子，其实我没有离开这个世界，这个世界上法眼清净的人都能见到我，就是在其他世界里，我也依然在随缘现身。所以不于此取泥洹，不是不证果位，而是说如果还有一个众生未成佛的话，我都不会安闲无事，不会安住无为。

“大雄大力大慈悲，希更审除微细惑。令我早登无上觉，于十方界坐道场。”

我们看到所有的寺庙里，都有大雄宝殿。“大雄”是生死不能及，不管是分段生死还是变易生死，都不可得；“大力”是魔外不能挠，一切邪魔外道的力量，都无法破坏扰乱。佛要成道的时候，有那么多魔王、魔女，现身来扰乱佛，想把佛从菩提座上拉下来，佛巍然不动。据说后来魔王没办法了，把浴巾布一洒，生出烟叶来，说既然你入不了魔道，我就用烟叶把你将来的佛子佛孙们熏倒，要拖他们下水。所以现在人们所吸的烟叶，就是魔王的浴巾所现。有人说抽烟不要紧，因为五戒里只说不准吃酒，没有说不让抽烟，其实这个烟也不能抽。有的人到庙里去，散香烟给和尚吃。我非常反对，你们这是在助长他们的坏习气。这个烟不能抽，它是魔王的浴巾变来的，要熏倒你的菩提根，想叫你们佛的子孙不能绵延下去。魔外所以不能扰乱佛，是因为佛有这个大力。“大慈悲”大家都知道，予乐为慈，拔苦为悲，佛菩萨始终在慈悲救度六道众生，予我们众生快乐，拔我们众生之苦。比如我们有什么痛苦，都会求观世音菩萨把我的痛苦去掉。有什么需要了，也会想起观世音菩萨。你求菩萨赐一个儿子，果然就生个大胖儿子，想要菩萨赐个女儿，就真得个千金小姐，真是大慈大悲。有人说了，观世音菩萨以前对我灵感得不得了，不过后来这灵感比以前差了，是什么缘故呢？这是有道理的。因为佛菩萨都是“先以欲钩牵，后令入佛智。”先满足众生的愿望，使你们生起信根来，待信根坚固之后，还要叫你们入佛智，开佛的智慧。开智慧就是证得空性，叫你明白一切都虚幻不实，既然一切都不可得，你就不要再求了，在满足你的愿望时就会不比从前，后来比较差一点，就是这个道理。“后令入佛智”，这是佛的慈悲心，先满足你的愿望，让你生出信心，待你信心具足不

会动摇了，再引导你开佛的智慧。如果过分地满足众生的欲望，会使众生的贪欲越来越大，你这也想要，那也想要，那么出离心和解脱心就会日益淡薄。你已经开了智慧，就不要再求了，慢慢地打消掉你的欲望，这是佛菩萨的大慈悲。

“希更审除微细惑”，就是粗妄断了以后，微细妄还未曾了，习气还在那里。这个习气真要命，好比一个臭马桶，由于用的年代太久了，臭气已经深入到木板里，你把粪倒掉了，但是木头里的臭气还在，你就是反复洗呀刷呀，再一闻还是臭的。我们的习气都是多生累劫熏染下来的，自然也不是一生一世能够消除的。那些粗的习气我们能发现，微细的则很难观察到，所以说“六粗易断，三细难除。”“希更审除微细惑。”于是阿难和大众再次请求世尊：大雄、大力、大悲的佛啊！请您帮助我们“审除微细惑”吧。“审除”就是帮助我们指出不对的地方，把迷惑的地方列举出来。因为微细之惑我们自己一时还不能发现，要您告诉我们什么地方不对，什么地方错了，我们才知道应该怎样去除惑。六粗的惑业容易断，我们只要知道一切东西都虚幻不实，一切色相都是假的，当下就打破了。但是微细之惑很难断，所谓三细就是业相、转相和异相，这个是无明惑，也叫俱生惑，就像我们穿在身上的贴体汗衫，一时脱不下来，所以要请佛来慈悲开示，指出一个消除的法子。

“令我早登无上觉。”希望使得我们及早地登上无上觉。“无上”就是没有比它更高的，这个无上的觉道，就是成就究竟佛果。“于十方界坐道场。”每个人都像释迦牟尼佛一样，在十方世界示现成佛，安坐道场说法度生。释迦牟尼佛不仅在我们娑婆世界示现八相成道，而且同时在十方世界坐道场，广度众生。《法华经》上对此讲得很清楚。观世音菩萨也是一样，他不仅是西方极乐世界的上首菩萨，在极乐国土协助阿弥陀佛教化众生，还在十方世界寻声

救苦，与我们娑婆世界的众生，特别是妇女，最为有缘。观世音菩萨在佛法中代表慈悲，因此常常现女身。许多人都很迷惑，以为菩萨真的是女身，喊什么观音娘娘，其实佛菩萨都是诸漏已尽，不受一切身，为了救度众生的缘故，而随类示现各种身相。我们要成就无上正觉，真正证到佛的果位，就必须把这些微细的妄想都消除才行。除习气有一个从粗到细、到极微细的过程。比如说念佛的人，先除什么样的粗妄呢？先要知道这个世间一切相都是假的，妻子、儿女、家庭等等皆不可得，要放得下这个虚妄之身，放得下一切虚幻之物，不粘着是非得失，粗妄即除了。什么是细妄呢？放下这个念头之后，习气还要时时来侵犯你，它在里面扑腾扑腾地一个接着一个往外翻，这种念头来得快，去得也快，是从里面向外翻出来的，这是细妄。对这种细妄，我们可以用佛号来化除它，妄念一起一句阿弥陀佛，妄念再一起，又一句阿弥陀佛，久而久之它就不动了。细妄如果打消了，那么你念佛之心就不可得了。假如你还有能念佛的心在那里，就是还有妄想存在。妄想如果消亡了，你那个能念的心和所念的佛也就脱落了。妄想没有的时候，念佛的心也就止息了。假如你在念佛的时候，放不下其他的事情，还在那儿挂念着儿女，惦记着家庭，那么你念佛就不容易入定。所以不管选修何法，都要先断粗妄，要万缘放下才好入道，随便你参禅，随便你修密，都是如此。功夫再进一步，到根尘脱落，身心世界都不可得，叫离心意识，你假如不离，封闭着真心的那道门打不开，如何能破参呢？达摩大师再三关照，告诉我们用功的第一句就是“外息诸缘”，你外面的各种事缘如果放不下，哪里能够安下心来用功呢？因为这些细妄以自己的能力观察不到，所以阿难他们才要求佛来帮助审除这个微细之感，要等除掉细妄之后，才能登上无上宝觉，才能在十方界坐道场度众生。阿难说这个偈子，看起来是为自己，实际上是为大

众，为了利益当时以及将来的大众。在佛跟你讲了这个道理以后，你识得这个本性了，这是理悟、理解，道理虽然懂了，但是没有大力量，大慧杲说这是药水汞，碰到境界就飞掉了。因为你定力不够，顺逆境界一来，你要么欢喜，要么烦恼。八风一动，人就跟着跑了。要除微细惑，就必须好好做功夫。我们再三说，这个真如佛性非同木石，它是个离一切诸相的了了灵知。见到这个本来，把得定，承当得起，这就是开悟，随便你怎么做功夫，所证的道理都是这样子。但是光承当不算数，要做功夫，要绵密保任，要在事境上时时刻刻同自己的妄念，同自己的习气做斗争。你要时时刻刻见性，不要去着相。刚刚着了相要赶快凛觉，或者念佛，或者持咒，或者凛然一觉，把它化空。要绵绵密密做好保任功夫。绵密两个字你不要小看，它非常要紧，现在很多修外道的人，他们做起功夫来，比我们认真多了，他那叫做假法真修。我昨天碰到一个人，他告诉我说一天能做七、八个小时的功夫，不管早、中、晚，只要有时间就用来练功，坐着、立着、睡着，都在做气功。“哎哟！我这套气功好得不得了，周天都通了。”他在这个色身上用功，在气上用功，可见走错了路。但是，他假法能真修，他肯这样用功，这就是在绵密做功夫。假如他能修真法，在性上用功就好了。反过来说，我们这里修真法的人，却不肯这样用功，在真法假修。我反复说，你见了性之后要绵密保任，时时刻刻不要着相，但他非要着相，拼命跟着境界跑，在那里儿子长女儿短，张三是李四非，驴事未去马事又来，这样功夫怎么能成片呢？假如你在二六时中能够绵密保任，时时刻刻都是这样子修，那么三年保任功夫下来，如果不发神通，你来打我。但是对神通也不能执著，有也等于无，都不可得，执著神通是要着魔的。因为我这个真如性体无有形象可得。你认识到这个觉体，就要好好地用功夫保护它，像这样子用功夫，决计不会不成就，那些错的人都

是错在假法真修，或是真法假修，真是可悲可叹啊！

为了证明自己信心之坚定，愿力坚固，所以阿难最后两句说：

“舜若多性可销亡，铄迦罗心无动转。”

“舜若多”是空性，要佛光照耀才现身，佛光不照耀是没有形象的。“铄迦罗”是坚固心，它不会改变，无法毁坏。他的意思是说，即使这个舜若多性销亡了，我这个坚固的愿心也不会动摇，一定不会退转。我们知道空性根本不可能销亡，因为有东西才可以销亡，空性当体即是佛的身心，这个没有东西的绝对真空怎么能销亡呢？那么纵然这个无可变异的空性也能够销亡，我的铄迦罗心也无动转，这就表示我这个愿力无比坚固，无比深厚，不管遇到什么样的困难和障碍，我决不退失这个菩提心。我们学佛的人都知道要发菩提心，可如果要问什么叫菩提心，有的人就答不上来了。简单地说：上求佛道，下度众生，这就是菩提心。要是展开了讲，就是讲上几天也讲不完。

《楞严经》卷第四

不生不灭 合如来藏

九、三种相续

“尔时，富楼那弥多罗尼子，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝着地，合掌恭敬，而白佛言：大威德世尊，善为众生敷演如来第一义谛。”

阿难说完赞佛偈，发过愿之后，富楼那弥多罗尼子又站出来提问了。富楼那弥多罗尼子翻译过来是“满慈子”，其中“富楼那”是满，那是爷爷或者父亲，“弥多罗”是慈，“尼”是母亲，合起来就是满慈的儿子，所以叫满慈子。富楼那“在大众中，即从座起”，从座上起立，他要为大众来发问了。“偏袒右肩，右膝着地”，这是印度的一种问法的仪式，把右肩露出来，左腿弯曲，右膝跪在地上。“合掌恭敬，而白佛言”，两掌合十以表恭敬，对佛讲话是以下对上，所以叫告白。“大威德世尊”，我们上面讲过大雄大力，因为释迦佛具有大雄大力，生死不能牵，魔外不能坏，在一切众中最为尊贵，所以叫大威德。“善为众生，敷演如来第一义谛。”就是您释迦牟尼佛出于大慈悲，善于用种种的比喻，用通俗易懂的方

法，为我们大众开示演说微妙的佛法，使我们得以开悟，识得这个如来藏性，通达第一义谛。“第一义谛”就是圣谛、俗谛不二，在二谛中圣谛是说无，也就是非有，俗谛是讲有，也就是非无。一个非有，一个非无，就是非有非无不二，所以说是第一义谛。

“世尊常推，说法人中，我为第一。今闻如来微妙法音，犹如聋人，逾百步外聆于蚊蚋，本所不见，何况得闻。佛虽宣明，令我除惑，今犹未详斯义究竟无疑惑地。世尊，如阿难辈，虽则开悟，习漏未除。我等会中登无漏者，虽尽诸漏，今闻如来所说法音，尚纡疑悔。”

富楼那这是要请佛再做开示，因为佛这样讲了以后他还有疑惑，余疑犹在，所以请佛来帮助破除。在佛的大弟子之中，每个人都有一样第一，比如目犍连是神通第一，须菩提是解空第一，舍利弗是智慧第一，而满慈子是说法第一，“世尊常推，说法人中，我为第一。”能说法的人一定能听法，能解法，就是你讲的法我必须能够接受，能够理解，才能给人讲说。现在说法第一的满慈子来向佛请教，连这个最能听法，最能解法的人还有疑惑，那么其他的人自然也都不无疑惑。所以满慈子是代表自己和众人共同请问，因为在位众人，都有和我一样的疑问。我今天听到如来的微妙法音，您用种种譬喻，把第一义谛描绘得这么清楚，这么透彻，使我们大众能够得到真实义谛，但是您讲的我们只能懂个大概而已。他这里打了个比方，您说的这些甚深道理，在我们听来“犹如聋人，于百步外，闻于蚊蚋”，就像聋子听百步以外蚊子的叫声。聋子在很近的地方，如果你大声说话，他也许能听到一点点，在百步之外蚊子的声音，连不聋的人都听不见，聋子当然就更听不见了。所以你老人家说的

这个微妙菩提大法，在我们一般人听来，就像聋子听百步之外的蚊子声一样，“本所不见，何况得闻”呢？连见都没见过，连听都没听过，所以不能够真实了解，我哪里能知道妙用何在？“佛虽宣明，令我除惑，今犹未详斯义”。虽然您释迦佛再三用各种比方来说明七大根性的道理，使得我们破除迷惑，真正见到这个如来藏性，但是我现在还没有真正地了解这个第一义谛的真义，我内心还有疑惑。有疑惑就障住我的智慧，不能深入第一义谛，因此无法到达“究竟无疑惑地”。

“如阿难辈，虽则开悟，习漏未除。”譬如像阿难这样的人，他虽然开悟了，虽然悟到这个如来藏性，但是习漏未除，他的习气还没有除掉。漏尽通是四果阿罗汉的境界，阿难才是初果罗汉，后面还有三级果位，才到漏尽的地位。因为他没有证到漏尽通，他没有进入四果，所以他还有习气在，他还有渗漏，他还差得远。其实阿罗汉虽然已经证得漏尽通，也依然还有习气，因为他还有法执，这个法执也是习气，他的习气没有真正除净，虽然能了分段生死，但是变易生死还在。“我等会中，登无漏者”，就是四果阿罗汉，见惑、思惑已经了了，已经登了无漏位了。我们与会的四果阿罗汉，还有辟支佛，已经到了无漏的境界。漏就是烦恼，惑就是迷惑，小乘所说的烦恼指的是见惑和思惑，我们这个世界上的人都在烦恼中，所以都是渗漏，证得“无漏”就可以断见、思惑，了分段生死。“虽尽诸漏，今闻如来，所说法音，尚纡疑悔。”我们这些已经证得漏尽通，了了分段生死的阿罗汉和辟支佛，虽然见、思二惑已尽，一切烦恼都没有，但是听了您老人家所说的法，也不是丝毫不疑，心里还是有疑惑。因为阿罗汉法执犹在，他还有这个习气在那里，所以见地不是完全真实，虽然听懂这个意思，但是没有真正证到这地步，因此还有疑惑。

这个“纒”字呢，我们上次已经讲过了，就是把手指屈起来。纒者曲折也，就是这个道理不是完全明白，听了您老人家讲的无上甚深微妙之法，还不无疑惑，不能真正究竟了解。“悔”是悔自己听得不深切，悟得不透彻，悔自己错过机会了，是自悔，不是让别人悔。就是说佛所讲的这个极为微妙之法，我今天没有完全得到，因为没有真正理解，没有彻底了解，还有疑惑，内心颇为自悔，所以叫尚纒疑悔。

“世尊，若复世间一切根、尘、阴、处、界等，皆如来藏，清净本然，云何忽生山河大地？诸有为相，次第迁流，终而复始。”

上面说自己心中还有疑，现在就要提问题了。“若复世间一切根、尘、阴、处、界等，皆如来藏，清净本然”。根尘就是我们的六根对六尘，阴是色、受、想、行、识这五阴，十二处是六根加六尘，这根尘相对各有处所，十八界就是六根、六尘，再加上六识，一共是十八界。假如像您世尊所说，这一切根、尘、阴、处、界统统都是如来藏性，都是清净本然，都不污染。因为本来就有，本自具足，既不是因缘所生，也不是自然所生，那么“云何忽生山河大地”？既然都是清净本然，为什么忽然之间生出山河大地？山河大地是从什么地方来的呢？“诸有为相”就是一切有为之相，一念无明所生出来的法，叫诸有为相。《金刚经》说：“一切有为法，如梦幻泡影”，就是说一切有形色和无形色，包括那些抽象的东西和概念，都是有为之法，都是从你的妄念生出来的。“次第迁流，终而复始”，这些有为法都在生住异灭、成住坏空里兜圈子，循环往复，周而复始。生了之后灭掉，灭了之后又再生，就这样生住异灭，成住坏空，循环不已，无有了期。这是什么道理呢？如来藏性是清净本然，不应该有生有灭，如果是无生无灭，山河大地又怎么生起

来呢？他因为不明白，所以提出这样的疑问。下面还有一个问题：

“又，如来说地水火风，本性圆融，周遍法界，湛然常住。世尊，若地性遍，云何容水？水性周遍，火则不生。复云何明，水火二性，俱遍虚空，不相陵灭。世尊，地性障碍，空性虚通，云何二俱周遍法界，而我不知是义攸往。”

这是第二个问题，刚刚问的是“云何忽生山河大地？”一切有为相，为何周而复始？那么现在的问题是，佛说地水火风这四大，本来都是圆融无碍的，各各互摄互遍，不相妨碍，湛然常住，不变不移。如果互摄互遍的话，“若地性遍，云何容水？”假如这个地性遍一切处，为何能容水呢？我们知道有大陆的地方就没有海水，有海洋的地方就没有大陆，因为地性与水性互不相容，如果地性遍及虚空，那就不应该有水啦。“水性周遍，火则不生”，地克水，水又克火，假如水性周遍一切处，那么火就应该不能生，因为水火是相克的，如果哪里起火了，我们浇上一桶水就灭了。假设水性周遍的话，尽虚空、遍法界到处都是水，就不应该有火。

“复云何明，水火二性，俱遍虚空”？因为这二个东西是相克的嘛，前面是水同火不相容，这里火同水又不相容，那么有它就不能有我，有我就不能有它，两个不相容的东西不应该同时周遍法界。如果水火二性，能够同时俱遍虚空，那么它们彼此必须不相陵夺，不相陵灭，这个水不应该灭火，火也不应该灭水。可现在的实际情况是，水火从来都是互相陵灭，互相陵夺的，假如水的势力大，火就灭掉了，如果火的热量大，水也就被烧干了，明明在互相陵灭，那么这个俱遍虚空的道理，我实在是不明白。不但地与水、水与火分别是一对矛盾，这地性和空性也是一对矛盾，“地性障碍，空性

虚通，云何二俱周遍法界”？因为通则不实，实即不通，如果地性周遍法界，就不应该有空性，如果空性周遍法界，就不应该有地性，它们根本就是相陵相夺的，为什么要说这二者能够同时周遍法界呢？因为地、水、火、风、空五大是有障碍的，彼此互不相容，说它们能够同时周遍法界，这个道理实在是讲不通。

“而我不知是义攸往”，“攸往”者所归也，我实在不明白这个意义归到什么地方去，这七大种性怎么可能都是周遍圆融，彼此互不妨碍呢？实际上他是不明白前面所说的“性色真空，性空真色”的道理。既然说“性色真空”，那么这地水火风空五大的性色本来就是空的，它不是有相的。你现在讲的是有相的东西，有相之水，有相之火，有相之空，你着在这个空里面，空是暗相，说到底也是相，而真空连暗相也不可得。后面讲到“空所空灭”，连这个空也要灭掉，因为有个空相也不对，所以说富楼那是着相了。说到地大有妄土之相，火大有妄火之相，水大有妄水之相，因为凡所有相皆是虚妄，你有分别心，你要执著这些虚假的东西，所以就障碍难行，就不能互摄互遍。譬如我们前面说过的，大可以容小，小也可以容大，只要你完全空掉相，大和小即可以互容互摄，如果要着相就有妨碍了。所以吕纯阳祖师见黄龙时说：“一粒粟中藏世界，半升铛内煮江山”。一粒米怎么把世界藏进去，你帮我藏藏看，像我多了不起，我懂得这个道理了。其实他并没有真懂这个道理，他不知道一粒米不但能藏这个世界，而且十方世界都藏在里面，因为它们都是空性，都不可得。你只要不着相，一切事物本来都没有妨碍，富楼那因为着相之故，所以才会有碍。

“惟愿如来，宣流大慈，开我迷云，及诸大众。作是语已，五体投地，钦渴如来，无上慈海。”

因为我还有这两个问题，提出来要请你老人家解释。“惟愿如来，宣流大慈”，您讲的道理我不完全明白，但我知道佛是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者，不会胡说八道，所以请您慈悲，“开我迷云，及诸大众”。不是我一个人迷惑不解，这与会的大众他们也不理解，乃至将来的众生，都不能够理解，所以要请佛慈悲再做开示。

“作是语已，五体投地”，这番话讲完之后，对佛五体投地，以表无上钦敬之心。“钦渴如来，无上慈诲”，钦是仰慕，像渴极了的人急着要喝水一样，急切盼望如来赶紧开示无上慈诲，使得我们打开迷云，得见真道。

“尔时，世尊告富楼那，及诸会中漏尽无学诸阿罗汉，如来今日，普为此会宣胜义中真胜义性。令汝会中定性声闻，及诸一切未得二空，回向上乘，阿罗汉等，皆获一乘寂灭场地，真阿练若，正修行处。汝今谛听，当为汝说。富楼那等，钦佛法音，默然承听。”

世尊果然不负众望，看到大家这样焦渴，等着听闻无上教诲，于是“告富楼那，及诸会中漏尽无学诸阿罗汉，如来今日普为此会，宣胜义中真胜义性”。佛对大众讲，今天我要为富楼那，及法会中漏尽无学的大阿罗汉们，宣说胜义中真胜义的道理。“漏尽无学”，我们刚才讲过，漏尽就是断了见、思惑，已超三界，已了分段生死；无学就是四谛十二因缘的道理他都已经懂得，声闻、缘觉的道果他已经证到，不需要再学什么东西，所以叫漏尽无学。那么什么叫胜义中真胜义呢？“胜义”是对世法说的，世法是俗谛，不能超越生死，胜义就是离开世法，寻求出世间、了生死的解脱法，因为只能使自己了脱，所以是小乘法。小乘法对世法来说，已经是胜义了，

但还不是上乘法。因为佛法分为三乘，声闻是第三乘，缘觉是第二乘，菩萨是一乘。“胜义中真胜义”就是说的这个一乘法，也叫上乘法或大乘法。大乘法非但能了你那个分段生死，而且可以了变易生死，所以它是胜义中的真胜义。今天我说的是大乘法，不是小乘法，我讲这个真胜义性，为的是要使你们法会中的定性声闻，明白我法二空之理，弃小向大，得入最上一乘。

“令汝会中定性声闻”，所谓定性声闻，就是乘空自救。因听闻小乘法，悟偏真法性，得有余涅槃，于是就安住在那里，不想去度生，心甘情愿做自了汉。因为他们心量狭小，没有发过度生大愿，由听闻而解脱，不再求上进，这就是定性声闻。“及诸一切未得二空”，二空就是人我空和法我空，声闻和缘觉人我已空，但是法我还没有空，我虽然没有了，可还有法在，在他们看来还有生死可了，还有涅槃可证。小乘人还有这个生死之见，他看众生都在生死当中，而我自己已经了脱生死，证入涅槃，这都是法见。因为还有这个法见，只能了分段生死，不能了变易生死，所以叫未得二空。我们讲到修行，都是先空人，后空法。佛说法四十九年，实际上就是在讲这个二空之理，告诉大家人和法都是空的，都不可得。“回向上乘”，《楞严经》讲的是一乘法，佛告诉这些定性声闻，你们还没有悟到这个我法二空的道理，今天我要为你们讲说大乘法，使你们明白什么叫我法二空，都能够舍弃小法，不要再安住在偏小的位置上，要回到大乘的路子上来，所以叫做回向上乘。

“阿罗汉等，皆获一乘，寂灭场地”。使你们阿罗汉都能获得一乘法，真正得到寂灭场地，这个寂灭场地就是佛地，不是小乘的那个偏真寂灭。我们说要真正证到这个二空的地位，因为人法二空就是不生不灭的寂灭地，就可了变易生死，所以说一乘寂灭场地就是佛地。“真阿练若，正修行处”。“阿练若”就是清静地，按照

一般的说法，指的是寺院里面。“真阿练若”就是真正清静地，这个真正的清静地无处不清，无处不净，没有浑浊。我们平时的清静是相对污浊聒闹而有的。因为是相对的，那么就不是真阿练若。有的人说到山林里去好，山林里多清静啊，城市里面不好，城市里太喧闹了，这就不是真阿练若。真阿练若没有什么清静的分别，因为有清静，有不清静，这是我们的分别心，有这些分别说明你还着相。这个真阿练若是当体清净，没有分别的，所以是正修行处，就是修大法、修正法，不是修褊狭的小法。修行方法正确与否，关系非常重大，如果修行的方向不对，用功的方法不正确，就会出偏差。这个经后面讲到的十二类生，其中就有土木金石类，这个土木金石看起来同我们无关，其实有的就是修行人变的，那些人做死功夫，使劲压自己的念头，结果压得像木头、石头一样。假如我们修行的方法不对，就有可能变成魔王。魔王也曾经是修行人，他做过功夫，所以有力量，也有福报，就是因为方法不得当，由于着相而走入邪路，变成魔王。所以修行方法很重要，你要是不注意的话，一偏空就跑到了二乘里，死压念头会变成土木金石。如果是着相为神通而修，就变成魔王。比如现在做气功的，他们也蛮用功的，他练的是这个色身里的气，引着气在身体里面跑，让它打通我的三关和大小周天，慢慢地还可以出阳神。就算练出阳神了，因为你没有识得这个真性，不懂“性色真空，性空真色”的道理，执牢这个有相之身，所以还是不究竟，叫“依旧落空亡”，修不成正果。所以说修行的法门很重要，如果不得正确的修行法门，就不能称为正修行路。我今天要告诉你们的就是真正的修行法门。“汝今谛听，当为汝说”，你们现在要诚心诚意地听，把一切妄念都放下来，我要为你们讲说正确的修行方法。“富楼那等，钦佛法音”，富楼那和大众像聆听圣旨一样，恭敬得不得了。“默然承听”，大家都不再喧哗，不讲

闲话了，静静地听佛说法。

修行就应该从性起修，从我们的真性上用功夫，才是真正修行，离开性不论怎样去修都不对。我们必须时时刻刻明白什么是性，什么是相，对一切相都了了分明，知道一切男女老少、山河大地、日月星辰，都是我们性体所生，都是我们自性的妙用。要透过相来见性，识得这个性以后，就不要再从相上去分别，那么这样就叫真修行。你见性之后，才知道怎样去真正用功，如果不见性，任修何法都是盲修瞎练。因为你不知道什么为性，为什么会显现出这个相，那就免不了要跟着相跑。真正用功必须明心见性，就是这个道理。佛再三对大家讲，这个五阴、六入、十二处、十八界，乃至这个七大种性，都是我们的如来藏性，就是叫我们识得这个本性，不要再去着相。但是人们着相惯了，性与相的道理虽然懂一些，可遇到事情还是透不过，只要一开口就着相。比如有的人讲：哎呀！我这个业重啊！我这个业还没有消啊！这就是着相。什么地方来的业呢？根本就是你的妄念嘛。一切有为法皆不可得，既没有我这个人，也没有身，更没有物，那么这个业是从什么地方出来的呢？你执著业是由于不肯空这个相，因为着相的念头太坚固了，空不掉，所以时时处处固执有这个业，这也是业障，那也是业障，实际上根本就没有业，一切都没有啊。我们反复说不要执著那个业，你只管随缘应用，一切业障自然消殒。既然讲到缘，那么每个人的缘都不同，既有爱恨情仇，也有聚散离别，你如果把它执为实有，那么这里就有业，这个彼此互相牵绕的网就叫业缘。只要你万事随缘，无心于事，无事于心，不但这个缘不可得，连这个业也根本不可得。如果你一切不著，那么这个心就真空净了，它一尘不染，光明透脱，灵光独耀，迥脱根尘，虽不求神通，而神通自现。

我们现在之所以生不出神通，是因为无明遮住了妙明真心，错

认这个五阴、六入、十二处、十八界为实有，把本来无拘无束，神用无边的性体，封固在这么狭小的范围里。前面我们讲过这个十八界，所谓界限都是我们的妄想执著出来的，其实这个界限根本就不可得。只要你把妄想拿掉，界限拆除了，那么神通自然就来了，就像一望无际的旷野，本来没有什么界限，你竖起篱笆墙才有长短方圆的界限，如果把篱笆墙撤掉，界限就没有了。神通也是这个道理，它本来是一精明，具足一切神用，你被妄想障住了，它就不能发通，你把这个妄想打破之后，封固它的界限没有了，这个神通不用求它自己就来了。所以只要时时心空，自然就会有神通，但是虽然有而亦无可住、亦无可执，因为我本来就是如此，那些神用都是我本有的家珍，不是从外面得来的，有什么值得炫耀的呢？从前因为妄想执著，覆盖了它的光明，现在妄想破掉了，光明又重新放射出来了。所以说以前神用不通，是因为错认妄相，有界限的遮障，今天我识得这个本性之后，不再着一切相，这个界就没有了。接下来还要进一步消除我们的习气，多生历劫的习气非消灭不可，所以见性之后回过头来用功，就省劲多了。你识得本性之后再念佛，跟从前就不一样，以前念佛是盲修，不知这个佛号落在什么地方，一句一句的“阿弥陀佛”，不知念的是什么。有的人是执著功德，我每天要念多少遍佛，这样我就可以积累多少功德；有的人是执著钞票，我念阿弥陀佛可以为我消灾，可以保佑我发财。都有住着，都有所求，其实不相干。你见性之后念阿弥陀佛，可以打扫自己的妄想，把习气消灭，使妄心变成佛心。如此则行住坐卧当中，自可打成一片。这样用功才得力，这样用功才是真正用功，才是正修行路。

（一）世界相续

“佛言，富楼那，如汝所言：清净本然，云何忽生山河大地？汝常不闻如来宣说，性觉妙明，本觉明妙？”

佛对富楼那讲，你问我这个清净本然，为什么忽然生出山河大地来，你应该经常听我讲到“性觉妙明，本觉明妙”。怎么叫“性觉妙明，本觉明妙”呢？这个“性觉”指性中之觉，整个性体就是觉，觉就是这个性体，不是两样东西。“妙明”者，它本来能够了了分明，无所不知，无所不了，这个明就是觉，觉就是明。这个妙明虽然是无所不了，无所不知，而实无所了，实无所知，既无所执，亦无所住，故称之为妙。因为这个性觉能生起无尽妙用，所以叫做性觉妙明。那什么是“本觉明妙”呢？这里的本觉是妄觉，无明就是不知不觉，因为是妄觉明妙，把它颠倒过来了。什么是明妙呢？这个妙是妙体，就是个觉体，觉得有个觉体，有个东西为我所明。因为这个时候还没有山河大地，无明妄动的时候，我在这里不动，但是觉得有个东西，把妙觉之体当做一样东西来所明。就好比这个录音机，它能录音能放音，于是把妙觉之体当做一个录音机来为我所明，“我有个录音机在这里，我有个灵觉在这里”。这又叫觉明空昧，他自己固执他的觉，这就是头上加头，在觉外有明，明外有觉，把觉和明分开来，那么觉就不是明，明也不是觉了。本觉是妄的根本，由妄之根本的觉，来明这个妙体，把这个觉体作为所明，如此就有能明与所明，就有能所相对。能所相对有两个东西在里边，凡相对而有的东西都是虚妄不实的，不是真正实有的，这两句话很重要，弄懂了之后才能接着往下讲。

这里的“性觉妙明，本觉明妙”，性觉妙明是本性之觉，这个

妙明就是无所不明，无所不了，但是亦无所明、无所了，不着明与不明、了与不了的相，是没有能所的。换一句话来讲，这个性觉妙明也可以说：明就是觉，觉就是明。下面一句“本觉明妙”，就是觉外有明，明外有觉，觉能生明，明能够把觉作为所明，这样一来明和觉就变成两个东西了。前后两句有这样的差别，我们把这里的意思搞懂，后面讲的就容易理解了。

“富楼那言：唯然，世尊，我常闻佛宣说斯义。”

富楼那讲：是的，是的，我常常听你老人家讲这个性觉妙明，本觉明妙。那么接下来佛要问他了。

“佛言：汝称觉明，为复性明称名为觉，为觉不明称为明觉？”

既然你说常常听我讲这个意思，那么我来问你，你所说的这个觉明，是把性明称名为觉呢？还是把无所明称为明觉呢？性明就是有所明，是将有所明称名为觉，还是将觉不明称名为明觉。这里是在问他，一个有所明，一个无所明，这两个你认为哪个称名为觉。这里问他的两句话，不管是有所明，还是无所明，答哪句都不对。因为有所明是妄觉，无所明是不觉，不觉便是无明，妄觉和无明皆非正觉。因为富楼那不明白这层意义，同凡夫的见解一样，在这里执著，要有所明，所以他接着讲了：

“富楼那言：若此不明名为觉者，则无所明。”

富楼那说：假如这个不明能够称为觉，那么这个觉就变成无明

了，“则无所明”，就不会有他的所明，觉如果不能有所明，即不能称之为觉。这个意思反过来说就是应该有所明，因为有所明才为觉嘛。在这里富楼那同我们凡夫一样执著，他认为所谓觉者是应该有所明的，不是无所明，如果觉无所明，便是不觉了。既然不觉，便是一点知觉都没有，没有知觉还有什么觉不觉呢？所以他的意思是说，既然称之为觉，就应该是有所明。

“佛言：若无所明，则无明觉。有所非觉，无所非明，无明又非觉湛明性。”

佛在这里对他讲，假如没有所明，当然也没有明觉。那么我要告诉你：“有所非觉”，因为这个觉不同于物体，我们的知觉不是所看到的東西，不是外面有相的物体，这个觉不是有相之物。假如觉有所明，那它就是个东西，是个物体，是个事物了。如果是个事物，怎么能称之为觉呢？所以说“有所非觉”，既然有个所，当然就不是觉了。因为这个知觉的觉，不同于事物，与外面的事物是有差别的，你有所明，你把这个觉当成你的所明，这个觉已经变成个事物，所以就不能再称之为觉了。这就是有所非觉的意思。那什么是“无所非明”呢？所谓明是对外界事物的认识、分析和了别，因此有东西才有明，没东西就不能称之为明。譬如外面有张三、李四坐在那里，我知道这是张三，那是李四，这就是因为有了所（张三、李四）才有的明。如果外面没有张三、李四，怎么能称之为明呢？你明了个什么东西呢？你只能明个空，空无所有不能叫明，所以说无所非明，没有所就不是明了。如此一来有所无所都不对。那么你也许会说，我可以明个无明呀？假如你明了个无明，“无明又非觉湛明性”。我们说过这个觉湛明性中的湛，是不动摇的意思，因为我们的明性是了了分明，了了常知的，它没有断处，具足一切，能

生万法，不同于木石般无知无觉。如果你以这个无明为觉，无明黑暗一片，里面没有东西，那你就不是觉湛明性，不是觉体，所以不但说有所非所都不对，说无明更加不对。否定有所、无所和无明，为的是打破你的妄想，使你明白这个觉之外没有明，明之外没有觉。你如果觉外有明，明外有觉，就有能所的对立，我们说过由能所对立，妄念就会发动，那么山河大地就生起来了。你要问山河大地是怎样生起的呢？《楞严经》告诉你就是这样生起的。当你妄念动了以后，那个一念无明就把你这个觉体，这个妙湛之体当做你的所明，因为有能有所，你妄动得就更加厉害，所以这个有明实在是妄明之本。大家不懂得这个道理，都以心思活泛、头脑机灵为好，总在羡慕别人：哎呀！这个人真聪明，什么事情都知道，样样知识一学就会。不知道越聪明越坏，因为知见越多，执著和挂碍就越多，这叫世智辨聪，都是所知障，能障碍我们的正觉之道。因为大家都不觉，都以这个有明为觉，所以赵州老和尚说：“老僧不在明白里”，为什么呢？因为你的有明其实都是无明、妄明。你以为自己精明得不得了，样样事情都要精打细算，算得比谁都厉害，不知道这都是生死的根本，都是妄念啊！所以说不但是普通人，不但是阿难这些未尽无漏的初果罗汉，不懂得这个道理，就连富楼那等漏尽无学的大阿罗汉，亦复如是，都在这里以明为觉，把这个有所明当成是觉。有所明实际上是妄想、妄影，因为认取这个影子，那么山河大地等就生起来了。

“性觉必明，妄为明觉。”

这两句也很重要，前面讲你认取的这个是无明，非觉湛明性，

因为性觉这个湛然之体非如木石，它是了了常知，没有间断。它既无能知，亦无所知，觉就是明，明就是觉，所以说“性觉必明”。性觉不要觉外生明，也不要明外生觉，它是一个东西，如果你把它当做两个东西，那么就有能有所，因为有能所之故，就“妄为明觉”。你认为有个能觉，认为自己有所觉悟，如此即生出能与所的对立，我们说过相对的东西都是虚幻的，所以说般若无知。般若的性体是无能知，无所知的，有能有所是妄觉，而非真正的性觉。禅宗为什么要参话头呢？他给你一个无意义的话头，叫你参“念佛是谁”，就是要把你的妄想全打光，使你的性觉从妄想中超脱出来。平时我们都是有所明，你静下来好好看看自己的内心，都有东西在那里，整天想着张三怎样，李四如何，所以宗下说“驴事未了，马事又来”，混乱得不得了，都是因为有所明，所以才会想那些乱七八糟的东西。因为般若无知，既无能也无所，当你参到能所双亡，根尘啪地脱开时，离能离所的绝对真心即会灼然而出。

佛知道你这个是无明妄动，因为你有能有所，所以都是妄想。讲到真正的妙觉明性，实际上根本就无可言说，非但小乘的声闻、缘觉，和大乘的菩萨无法开口，就连三世诸佛也无开口处。因为开口即非，开口就不是，开口就有能所。所以宗下讲到末后一句，最后一着，都是无言而归方丈，因为实在没办法说了。像傅大士讲《金刚经》，才上法座用戒尺在桌子上拍一下，随即下座，宝志公于是说：“大士讲经竟。”傅大士为你们讲这个《金刚经》，他已经讲完了，因为这个妙觉明体，无法用语言文字来形容表述，“开口即非，拟议即乖”，连圣贤亦无开口处。但是反过来说，我们要的是活法，不是死法，我们既要认得离言绝虑的性体，也要现种种形，现种种相，起无边妙用。那么既然要起妙用，要现种种形、种种相，为什么还要我们脱开这个相呢？因为脱开相之后，才能见到这个本

性。所以必须先识得本性，识得这个本性之后，反过来再起妙用，如此才能超脱分段和变易二生死。由证体再起用，就知道所有一切世间之物，都是我这个真心，真心即是法界，法界即是真心，所以“无不从此法界流，无不还归此法界。”一切山河大地，一切鸟语花香，净是法界宣流，所以统统归到这个法界里面。你如果只知空不知有，只认性体不起妙用，说明你还有住着，还住在偏真的窠臼里。所以大乘佛法是积极入世，不是消极遁世的，假如死守着空，不敢到五浊恶世救度众生，那是小乘自了汉，因为他偏到空里，不是空有不二。我们懂得这个道理之后，就明白性与相的关系，就像镜子与影子一样，镜子可以照物，有镜子必然有影子，假如没有影子即不成为镜子。我们的真如佛性也是这样，因为性空所以能现一切相，因为出生一切相所以性体必然是空的，真如佛性不但空灵寂静，还能生出万千妙用，假如不能生出万法来起用，则不能称为真如佛性。这一句中同时包括了体相用，如同《金刚经》所说：“所谓佛法者，既非佛法，是名佛法”。

“性觉必明，妄为明觉。”这个性觉不是死的，是了了常知，是无所不明的，在这里明就是觉，觉就是明。假如你把它分开来，有觉有明，或者觉为明所明，或者明为觉所觉，那就分明着在相里了。

“觉非所明，因明立所。所既妄立，生汝妄能。”

“觉非所明”，我们刚刚讲了，觉就是觉体，这个觉体不是你明的对象，不是你明所明的那个觉，这个觉跟明是相对的。因为觉体本非所明，你将性觉错认为明，就是把你的真如妙体作为明的所明，成为所明的对象，这就是“因明立所”。因为你的明要有对象，

他的对象就是所明，于是“因明立所”，在觉外又生出明。这个明是妄明，妄明就是所明，以所明为觉，觉就是所明，所以说是因明立所。“所既妄立，生汝妄能”，既然有所明之物，当然有能明之心，有能明的妄境，就有所明的妄心，心境的这种相对，就生出《大乘起信论》所说的“业相、转相、现相”这三种细相。我们动了心，在觉之外有了明，这个明就是无明，就是业相，业相就是这么起的。业相起来之后，生出能明、所明，这就是转相，转向虚妄，钻到有相里面跑了。我们说本来是无相，本来没有山河大地，就是因为这个无明妄动，自己以为有个能觉：我能感觉到有那些东西，我明明是有觉的嘛。这样一来觉同明就分开来，变成两个东西，生出了《起信论》所讲的“三细”，再由细相生起粗相，于是山河大地等就立起来了。所以：

“无同异中，炽然成异。”

所谓“无同异中”，是说在念未生之前，我们这个真如佛性，既没有同，也没有异，当体就是一真法界，所以根本无所谓同异。但是，因为在无同异中，生出同异之见，于是“炽然成异”。什么是同异之见呢？就是觉外有明，明外有觉。有个觉体为你所明，那么在无同异中，就分出来个异。“炽然”就是动得更加厉害，更加猛烈，就像火烧起来以后，烧得越来越旺，在生出同异之后，再异上加异，这就是炽然成异。因为动得越来越厉害，在异上又加异，这时候地、水、火、风等几大种性依次现形、现相，我们刚才说三细是业相、转相、现相，现在这个虚幻的相要转为现相了。种性一起，就会生出分别，我们开始分别这是什么，那是什么，这就是现

相，现相之后就要分别。懂得了这个道理，就知道山河大地都是由妄动动出来的，如果不妄动，就没有这些事情，这个叫做觉明空昧。在你有了觉之后，蹲在里面往前看，这个时候虽然没有眼睛，没有根尘，但是有一个要看的念头。比如我们做梦的时候，虽然感觉不到这个身体，但还是感觉到自己在看，这个能看、想看的知觉性并没有消失。

“异彼所异，因异立同。同异发明，因此复立无同无异。如是扰乱，相待生劳。劳久发尘，自相浑浊。由是引起尘劳烦恼。起为世界，静成虚空。虚空为同，世界为异。彼无同异，真有为法。觉明空昧，相待成摇，故有风轮执持世界。因空生摇，坚明立碍，彼金宝者明觉立坚，故有金轮保持国土。坚觉宝成，摇明风出，风金相摩，故有火光为变化性。宝明生润，火光上蒸，故有水轮含十方界。”

觉之外有明，明之外有觉，这就是妄觉，由能所对立而起动摇，再因动摇之故生出五大种性，这即是无明三细中的现相。有幻动才生幻相，若五大种性不生，就没有世界生起。反过来说，这些相就是实相，对于处处执著的凡夫来说，那是幻相；而佛菩萨是应缘起妙用，那么就是真实相，这就是性体的光明。一个真、一个妄，就在你转念之间，不在所对的境上。如果你执著，这就是妄；你不执著，这就是真，这就是见性，你只管随缘起用好了。一真一妄都是你自己的分别，不在物体，跟外面的事物没有关系。

“火腾水降，交发立坚。湿为巨海，干为洲。以是义故，彼大海中火光常起；彼洲潭中，江河常注。水势劣火，结为高山。是故

山石，击则成焰，融则成水。土势劣水，抽为草木。是故林藪，遇烧成土，因绞成水。”

这里开始讲由水火的各种变化，如何生出山河大地、草木万物。“火腾水降”，火性向上飞升，所以叫火腾；水性向下流注，所以叫水降。水火之性是一个升腾，一个下降。“交发立坚”，交发是互相帮助、互相资助的意思，立坚是成就坚固的陆地，要水与火互相资助才有陆地。在我们这个地球上，潮湿的部分是大海，“湿为巨海”。干燥的部分是陆地，“干为洲”。在四面海水中，大的陆地是洲，比如亚洲、非洲、欧洲、美洲。小的陆地是，比如台湾、海南岛等大小岛屿。我们这个世界不光有陆地，不光有海水，还有火，要水火交织而成陆地。“以是义故，彼大海中，火光常起”。因为水火是互相资助的，所以大海之中常有火光。你们不要以为大海里面没有火，是真的有火，报上都登过的。“彼洲中，江河常注”，在大陆和海岛上，常有江河流注。比如我们中国有黄河、长江，还有其他大小河流，江河竞注，最后都要流入大海。水与火不但相克，而且还可以互相资助，就是火里有水，水里也有火，所以火性才能周遍。科学家也在研究，为什么海里有大火升起来，他们经过调查，认为是由海底的火山爆发，所以喷发出大火。

“水势劣火，结为高山。”因为水与火相合而成土，如果水的势力小于火，就是火多水少，那么就拔起来成为高山。“是故山石，击则成焰，融则成水。”如果用石头互相击打，就会有火星冒出来，我们叫击石取火。那么石头融则成水，比如下大雨山洪暴发了，土石随水而下，叫泥石流。“土势劣水，抽为草木”，如果地大的势力小于水大，就是水势多、土势少，土势劣水，那就抽为草木了，所以草木是由水势多而成的。“是故林藪，遇烧成土”，所以草木

一烧就变成了灰，灰尘就是土。“因绞成水”，绞就是挤榨，草木一绞就变成水了。

这个世界上的东西，都是互相资助而成的，比如草木丛林就是由水土交资而成，它遇烧成土，因绞成水，离开水土即无草木。那么非但草木，就是洲、江河等等，也都是相互资助而成。世界上一切东西，包括我们人，都是四大和合成功的。地球是地、水、火、风，地上的东西也是地、水、火、风。像这个山林树木，如果不是四大和合，就不能生出。我们现在被法见束缚了，只看见物体的表面现象，识不透内里四大的关系，以为火就是火，水就是水，土就是土，风就是风，彼此互相克制、互相隔碍，不知道它们其实是相互依存、相辅相成的。比如这个树林，不但有水土，也有火风，我们钻木可以取火，树里面包含火好理解，那么风和树木又是什么关系呢？风是循环流动的意思，树木能够吸水分，把水从地下吸到枝叶上去，这循环就是风。还有我们人体里面的呼吸，和血液、消化这两个循环也都是风。再有风吹到树木，树会跟着摇摆，这也是风啊。所以一切东西都是由四大和合而成，四大因为变化的不同，当中哪一样多一些，哪一样少一些，就导致事物有种种千变万化。

“交妄发生，递相为种。以是因缘，世界相续。”

上面答复了富楼那所问世界如何形成的问题，这里回答世界为什么会相续不断。“交妄发生，递相为种。”四大本来都是妄想出来的，它们彼此再互相资助，由这种幻动促成山河大地、草木丛林等种种不同的东西。这些事物递相为种，彼此互相为因、互相为果。这一切幻境都由幻动而来。我们刚才讲过，因为执著取相之后，就会生起业相。有了业之后于是业系苦相。造业之后要受报，过去所

种的因，到现在就变成果，有了现在的果又要去造未来的因，这因因果果变化无穷，永不停息。我们常说：“欲知前世因，今生受者是。”你前世做了什么事情，看看你今生的遭遇就知道了，你今生如果享福，说明前世曾经修善积德；今生如果受苦，说明前世曾经作恶造罪。“欲知将来果，今生做者是。”想知道将来会怎么样，只看你今生做得如何，所谓“种瓜得瓜，种豆得豆”，因果就是这样准确无误。“交妄发生”，就是彼此交错着，由因感果，果再生因，因再变果，因因果果彼此交妄，于是“递相为种”。就像一个转动的车轮，下面可以变到上面，上面也可以转到下面，因可以变成果，果又会再变成因，所以说是递相为种。我们八识田里历劫多生以来，含藏了各种各样的种子，遇到缘就会生成为果，果又会变成因，感应出新的种子，这就是递相为种，因因果果永无止息。第八识之所以又叫藏识，就是因为有这个含藏种子的能力。世界为什么能够相续不断，在成住异灭之后，又接着成住异灭，就是由于这个因缘，因为因能生果，果又能生因，像个轮子一样可以永远转下去。

佛经讲地、水、火、风四大种性，如果再加上空大，有五大种。而我们中国人古时候习惯讲金木水火土这五行，包括道教里也是讲这个五行，五行顺则相生、逆则相克。四大与五行有相似的地方，五行中的金摄在四大的地大里面，四大中虽然没有木大，但是也说木是由水土互相资助而成。所以有的人讲《楞严经》的时候，就配合我们中国人的金、木、水、火、土这五行来解释，其实这样讲也不是不可以，只要能够帮助我们理解经上的意思，都可以拿来借用。比如释迦佛在世时也常借用外道的东西，佛有许多咒是外道和魔王供养的，外道魔王因为着相之故，这些咒在他那里就是邪法，而佛空一切相，随取何物皆是称性而用，那么邪咒也可变为正法。法本

身并无邪正之分，要看是谁在用，魔王献给佛的咒，佛用起来就是佛咒，就不能再说是魔咒。佛讲法的时候，总是在随顺众生的习惯，四大是古印度人对物质本源理解的产物，和我们中国人所说的五行是一样的道理，在佛降生以前就有了。释迦佛讲四大种性是在随顺众生的机宜，类似的情况还有很多。我们可以利用五行相生相克的道理来帮助理解《楞严经》，但是不能够说《楞严经》就是讲五行的。假如说《楞严经》是讲五行生克，那么法相宗的人就要发难了，因为印度人不讲五行，这个五行是中国人讲的。如果这个《楞严经》真是佛说的，是从印度翻译来的，应当没有五行相生相克，你现在讲了五行，那么显然是中国人伪造的。自从《楞严经》传到中土，怀疑否定的声音就从来没有断过，法相宗就有不少这样的人，日本也有很多这样的人。

（二）众生相续

“复次，富楼那，明妄非他，觉明为咎，所妄既立，明理不逾。以是因缘，听不出声，见不超色，色香味触，六妄成就。由是分开，见、觉、闻、知。”

这是在讲六根不能互用的原因。“明妄非他，觉明为咎”，这个妄就是无明，告诉你这个明妄不是别的原因，就是认为觉的过错。我们认为觉，把觉与明分开，在明外有觉，觉外有明，所以叫觉明为咎。这个无明不是从别的地方来的，因为你在觉外立明，明外立觉，于是才生起这种明妄的过错。“所妄既立，明理不逾”，你有能有所，有能明有所明，有能明之心和所明之境，你固定了这

个能所的境。在着这个境之后，你所明白的道理就不出这个范围之外，你认为只有这个眼能够看得见，眼睛只能看而不能闻，离开眼睛你就无所见了。因为你执著所见之境，这个界限就固定了，那么眼根的作用就不能超出这个范围，所以“明理不逾”。你所明之理是这能明的心与所明之境相合而成的，不能超出你所明的范围。

“以是因缘，听不出声，见不超色。”因为这个缘故，你的耳朵只能听声音，它的作用不能超过声音之外；你的眼睛只能见色相，它的作用也不能超出色相之外。就是眼不能听声，耳不能见色，眼耳的功能被你隔开来，给它立了个界限，这就是妄觉。因为觉外有明，有能明就有所明，根尘相对，这个根只能明了这个尘，其他尘就不能明了，所以六根就隔开来不能互用了。“色香味触，六妄成就。”六根分开以后，由眼耳鼻舌身意这六根，对色声香味触法六尘，六种虚妄之心就生起来了。

“由是分开，见觉闻知。”我们的如来藏性本来是一精明，没有界限没有隔碍，是一体相通的，现在这样一分，就有了界限和隔碍。见觉闻知就是我们的六根，见是眼根，闻是耳根，觉是鼻、舌、身三根，知是意根。由于你有执著，一精明就被分出这样的界限，于是六根的功能各有局限，不能互用了。这是我们自己妄生分别，因为执著这个相分的缘故，所以“由是分开，见觉闻知”。

“同业相缠，合离成化。见明色发，明见想成，异见成憎，同想成爱，流爱为种，纳想成胎，交遘发生，吸引同业。故有因缘，生羯罗蓝、遏蒲昙等。”

上面讲六根是怎么分开的，这里讲胎卵湿化四生是怎么形成的。我们说过众生的业有共业与别业之分，由同分、别业两种妄见，分

别形成共业和别业。“同业相缠”，就是大家的业是差不多一样的，由这样同一类型的众生缠绕在一起，形成共同的一类，彼此分不开。比如我们常说的天、人、修罗、畜生、恶鬼、地狱，这六道各有各的业。修十善者可以升天，随善业之多少有三重二十八层的分别；作恶多者则会下堕，因三毒之轻重而有畜生、恶鬼、地狱这三途；善恶相杂是为人类，而人中亦有上、中、下等的差别。所以业一样的总要互相缠绕在一起，比如儿子同爹娘都是同一个业，才来到同一个家庭，如果业不同则不共处一室。“合离成化”讲的是离与合之关系，交往不多的就是离，执著在交互上的就是合。天地化育之功种种不同，是在合离上区分的。

“见明色发”，这里的明就是光明，这个光明就是业缘。我们举例来说，比如某个人死了，他的识神已经离开了原来的身体，后面的身体还没有成，当中这个身体叫中阴身，就是我们普通所说的鬼魂。这个鬼魂在中阴境界里，当他的业缘发了，于是有亮光照出来，他会看见与自己有缘的父母在同房，假如这个缘没有发的时候，就是一团黑，什么都看不见，所以叫做见明色发。这个色就是同房的父母，他看见父母在那里同房，他的心就跟着动了，因为这里是欲界，是淫欲世界。这个世界上的人要了生死，必须先要了这个淫欲心，淫心不除，尘不可出。有人要问：夫妻之间是正淫，是不是可以维持？不行，不能维持。因为你这个淫欲心不了，总要藏在八识田里，一旦到了中阴境界，见了境界这个淫欲心就在动了，又要投胎而去，所以生死不能了。假如你淫欲心真正都消光了，那么即使漂亮的美色当前，即使在你面前交遘转淫，你都不动心。密宗里有欢喜佛，有双身法，那是无上密乘中的大法，必须要离欲以后才能修。但是现在的人糊里糊涂，什么都不懂就瞎来，随随便便就要修双身法，他自己的淫欲心还未曾了，就去修什么双身法，两个人

都下地狱有份。淫欲心真了的人，他对这个事情一点不动心，什么样的美色当前他都视如未见，要这样才行。

禅宗有个婆子烧庵的公案，那个婆子供养一个和尚二十年，每天都叫个大姑娘到草庵去送饭。后来这个婆子想，我供养他这么多年，要看看他修得怎么样，于是对送饭的姑娘说，你明天把饭送给他以后，上去抱住他，问问他是什么感觉。第二天那个大姑娘果然依婆子所嘱，把饭菜往地上一放，抱住庵主问他感觉如何？那和尚回答：“枯木依寒岩，三冬无暖气。”就像死树靠在寒冷的岩石上，一点感觉也没有。好功夫哇！美色当前不是人人可以做得到的。哪知婆子听到汇报，反而骂道：“二十年来只供养了个俗汉”！于是放火烧了他的庵。这个和尚是在死执法，那个大姑娘抱着他，他能不动心，看起来是好功夫，实际上做的是死功夫，这样不行啊！你要真能够不动，必须在事上不动，做到随意自在才算数。

我们以前讲过的宝志公和老古椎的故事，梁武帝为了比比他们谁的功夫好，于是找些宫女陪二人洗澡。宝志公是真功夫，与裸女嬉笑追逐，一点事也没有，而那个罗汉开始时还能应付，过一会就受不了啦，把眼睛闭了起来，到后来实在把持不住，赶紧起身逃走了。所以死压念头不行，要真有这种本事才算数。

因为这个“见明色发”，于是“明见想成，异见成憎，同想成爱”。什么是明见想成呢？就是由于你的无明妄见，见到这个相之后心动了，想要加入进去。为什么是想成呢？因为中阴身没有肉体，这个时候他想象自己有个身体，于是跑上前去。“异见成憎，同想成爱”。为什么会有异见呢？他如果觉得自己是个男人，就欢喜这个女人，因为是一男一女二人同房，他讨厌这个男的，要把这个男人拉开，叫“异见成憎”。假如他觉得自己是个女人，就会欢喜这个男的，而讨厌那个女的。讨厌那个和自己性别一样的人，嫌他在

这里碍事，心里面憎恨，就叫“异见成憎”。那么反过来就是“同想成爱”，他如果觉得自己是个男的，就欢喜这个女人，假如觉得自己是个女的，也会欢喜这个男人，男爱女、女爱男，所以叫同想成爱。他喜欢谁就会去抱着谁，而用背对着他讨厌的人。我们到妇产科去看看，男孩子生出来的时候，都是面孔朝里，面向着母亲，女孩子生出来的时候，都是面孔朝外，背对着母亲。我问过几个妇产科医生，他们说确实是这个样子。所以佛经上讲的都是真事。佛具五眼，在肉眼以外还有天眼、慧眼、法眼、佛眼。你是怎么样入胎、成胎的，他都看得清清楚楚。中阴身有神足通，不管千里万里，只要念头一动就到了。中阴身就是这个这样子，因为喜欢异性，异性之间是同想，讨厌同性，同性之间是异见，所以说“异见成憎，同想成爱”。

“流爱为种，纳想为胎。”流是流精，男的到这个时候精液射出来了，他觉得是自己在行房事，“流爱为种”，流出精液成为入胎的种子。“纳想成胎”，他以为是在同那个女子同房，跟着所想象的景象，跑到女人的子宫里面蹲着，于是就成胎胞了。“交遘发生，吸引同业，故有因缘，生羯罗蓝，遏蒲昙等。”所以胞胎都是……

“胎卵湿化，随其所应。卵唯想生，胎因情有。湿以合感，化以离应。情想合离，更相变易。所有受业，逐其飞沉。以是因缘，众生相续。”

（三）业果相续 *

……

第二部分 修道分 *

《楞严经》卷第五 *

《楞严经》卷第六 *

第三部分 证道分 *

《楞严经》卷第七 *

《楞严经》卷第八 *

第四部分 精研七趣五阴中中流人大 圆觉海 *

《楞严经》卷第九 *

《楞严经》卷第十 *

南无护法韦驮尊天菩萨

