

索达吉堪布·传讲

楞严经讲解

课程
68



南无本师释迦牟尼佛

THE SHURANGAMA SUTRA

楞严经讲解

唐中天竺沙门般刺密谛·翻译

索达吉堪布·传讲

传讲日期：2019.9.2-2019.10.22

版本：2024年12月

目 录

第1课	001
第2课	030
卷第一	
第3课	064
第4课	097
第5课	129
第6课	162
第7课	200
第8课	239
第9课	278
第10课	311
第11课	356
第12课	386
第13课	426
第14课	467

卷第二

第15课	501
第16课	538
第17课	570
第18课	604
第19课	635
第20课	662
第21课	695
第22课	723
第23课	754
第24课	787
第25课	821
第26课	854
第27课	887

楞严经讲解

唐中天竺沙门般刺密谛·翻译

索达吉堪布·传讲

第 1 课

2019 年 9 月 2 日

「关于传承」

今天我们开始讲《楞严经》。

关于本经的藏文译本，按照元代佛学大师布顿（1290-1364）的观点，藏地在前弘时期仍存有《楞严

经》的完本，但在朗达玛灭佛之后，只能找到第九卷和第十卷的阙本，前八卷的内容都佚失了，因此我只有本经第九卷和第十卷的传承。

《楞严经》有一部乾隆帝作序的合订本，包括藏文、汉文、蒙文和满文四种语言的译本。乾隆在序中说¹，布顿大师曾授记，再过五百年将有人把《楞严经》由汉译藏，那时会有完整的藏文本《楞严经》。

与五百年之说暗合，章嘉国师（第三世章嘉活佛若必多吉）在乾隆十七年到二十八年（公元1753-1764年）²主持将《楞严经》由汉文翻译成藏、蒙、满三种文字，然而现存的《楞严经》藏文经卷中并没有明确记载译者是谁。

就像汉文藏经有《大正藏》《乾隆大藏经》等，藏文《大藏经》也有很多版本，如那塘版、北京版、

1 《乾隆皇帝御制楞严经序》：“独补敦祖师曾授记，‘是经当于后五百年，仍自中国译至藏地。’此语乃章嘉国师所诵梵典，炳炳可据。”

2 有说其翻译年代是在公元1772年到1779年之间。

德格版、卓尼版和库热版，其中那塘版和库热版中均收录了《楞严经》。我得到的传承来自帝察活佛所传的德格版³，只有第九卷和第十卷。目前我正在多方寻找那塘版的传承，但能不能找到完整的传承也不太清楚。如果有的话，我想去求一下。

之前讲的《法华经》《维摩诘经》我都有传承，所以讲课时我会先念一遍藏文传承，再用汉文讲解。这次的讲闻方式与之稍有不同，学到第九卷和第十卷时我会给大家念藏文传承，其他部分就不再念传承，只是在讲解的时候参考藏文经义。

「缘起及版本介绍」

其实我很久以前就想讲这部经。早在二十多年前

3 如今藏文《大藏经》的德格版、北京版、那塘版里都收录了两个古藏文译版，在吐蕃时期三大目录及布顿大师的《布顿教法源流》里均有记载。与汉文比对，两本古藏文译本确为“残本”，大致对应汉译本的第九卷和第十卷。乾隆皇帝认为，此经应是在朗达玛统治时期散失的。

《乾隆皇帝御制楞严经序》：“故今所译之汉经，藏地无不有，而独无楞严。其故以藏地中叶有所谓狼达尔吗汗者，毁灭佛教，焚燹经典，时是经已散失不全。其后虽高僧辈补苴编葺，以无正本，莫敢妄增。”

就有不少法师和居士提出想听闻《楞严经》，但当时因缘不成熟，所以一直没有如愿。到了2017年，在多方面因缘的促成下，我宣讲本经的意乐愈发强烈，在日记中三四次发愿“一定要讲《楞严经》”。之后我一门心思地寻找资料，并在听传承等方面下了很大的功夫，到2018年基本做好了前期准备。

我一直对《楞严经》很有信心，虽然也接触到民国时期欧阳竟无、吕澂等学者的观点以及汉地关于本经的一些说法，但在深究之后，我认为“楞严为伪经”之说并无实据。

民国时期，包括梁启超在内的很多人都受到了日本个别学者的影响，提出了针对本经的各种质疑，学术界一度众说纷纭、莫衷一是。其实相关的问题，南怀瑾先生在《楞严大义今释》的开篇里作过简单的回答⁴，我认为他分析得很到位。虽然一些质疑的言论并

4 《楞严大义今释》（南怀瑾著）：“说楞严是伪经的，近代由梁启超提出……我

不可靠，但对于智慧尚未成熟的人而言，难免会人云亦云。将来如果因缘成熟，我想专门跟大家分享一下智者们的看法以及我个人的观点。

为了这次传讲，我再三对照藏文本《楞严经》，对经文的解释力求准确。现存的藏文《大藏经》是公认比较可靠的文史典籍，其编纂倡议者土登尼玛仁波切曾筹建藏学研究中心，在二三十年中致力于研究不同版本的藏经。《中华大藏经》（藏文部分）的筹备及编纂工作到2011年才基本完成⁵，其中囊括了藏文《大藏经》的所有版本。在108本的“甘珠尔”中，《楞严经》是第100本（后面有些内容是目录）。

一般来说，讲闻经论时最好采用前辈大德及智者共同认可的版本，以免引生不必要的争议。藏汉各

认为梁氏的说法，事实上过于臆测与武断。因为梁氏对佛法的研究，为时较晚，并无深刻的工夫和造詣……”原文有详细考据论证，请参阅。

5 2011年5月24日，中国藏学研究中心正式对外公布，历时近25年的《中华大藏经》（藏文部分）对勘、编辑、出版工作宣告完成，《中华大藏经》（藏文部分）与任继愈先生主持完成的《中华大藏经》（汉文部分）终成完璧。

版的藏经都值得参考，对于这些经过时间和真理检验的可靠经藏，就算有人怀疑，他们也不一定有能力做出有理有据的破斥。

以上是版本介绍。

「本经在各国的弘扬情况」

纵观佛教史，《楞严经》是在汉地广为流传的一部经典，为无数人信仰和推崇。自唐以来，每个朝代的不同教派中，都有许多高僧大德以宣讲、注疏等方式弘扬此经，其弘传盛况在其他国家和民族中都是少见的。

受汉地的影响，朝鲜半岛自公元 1235 年起就有《楞严经》的译本，现存的韩文藏经中，古今大德们撰著的关于本经的讲记和注疏有七十多部。由于重视禅宗，因此韩国的许多教派都把本经当作主要典籍进

行弘扬。

此外《楞严经》还有蒙文、满文等译本，但弘扬得都不是很广。

至于本经的英文版，大概于 20 世纪 70 年代宣化上人在国外弘法期间，因为他特别重视此经，有西方弟子将其译为英文。在这之前的 1967 年，斯里兰卡光明山普觉寺的陆宽昱居士等人，也曾将此经译为英文在西方弘扬，但影响力有限。总之，《楞严经》在西方的影响力不像其他经论那么大，有些人受民国个别学者的影响，也持不同观点。

日文中有很多年代较早的藏经资料，现代资料相对较少，但如今也有一些学者在研究和弘扬，学术界也有各种说法。

在藏地，就事论事地说，《楞严经》并不像《金刚经》《贤劫经》《金光明经》等经典那样广为人

知。最近有位藏族堪布问我：“听说你要讲一部很殊胜的经典，是什么经？”我说了《楞严经》的名称“སངས་རྒྱས་ཀྱི་གཙུག་ཏྲར་དབའ་བར་འགྲོ་བའི་མདོ།”（桑结吉泽多华瓦卓伟多），他听后面一脸茫然：“《大藏经》里有这部经吗？”——这部经在藏地只有传承而已，也没听说过谁曾宣讲。

藏地传法历来以讲论为主，讲经相对较少，这一点有别于汉地。当然，像《阿弥陀经》《百业经》等经典也有很多藏地大德在讲，但《楞严经》在藏地确实不算出名。据史料记载⁶，汉地僧人摩诃衍来藏地时也带来了《楞严经》《金刚经》等禅宗典籍，本想广为弘扬，但由于当时因缘不成熟，所以本经并未被信众广泛接受。

总之，《楞严经》在其他国家和地区的弘扬，并不像在汉地这般兴盛。

⁶ 见《顿悟大乘正理决》。

「本经传入汉地的历史」

《楞严经》是怎么传入中土的呢？这段公案在汉地也许家喻户晓，但为表佛法难得之因缘，我还是为大家介绍一下《楞严经》传入汉地的过程。

公元580年前后，汉地天台宗的智者大师⁷声名远播、极具威望，人称“小释迦”——小释迦牟尼佛，因其利生事业如佛陀般广大，就像被称为“第二佛”的藏地莲花生大士、印度龙猛菩萨和世亲论师等大成就者一样。

当时有印度僧人来到中国，听说东土有位号称“小释迦”的智者大师修行的境界非常高深，于是前往拜谒。交流佛法期间，智者大师就止观三摩地的修行方面提出一些问题，印度僧人说：“您的这些境界，与《楞严经》中楞严三昧的意趣相符。”智者大师

⁷ 智顗(yǐ，意为安静)（公元538-597年），中国佛教天台宗四祖，也是实际的创始者。俗姓陈，隋代荆州华容人，祖籍颍川，世称智者大师、天台大师。

问：“《楞严经》是什么？”僧人回答：“《楞严经》在印度特别尊贵，为灌顶部所摄的如来甚深密要。此经最初藏于龙宫，龙胜菩萨（龙猛菩萨）到龙宫时，将经文通篇背诵下来，方才得以带到人间。此后，《楞严经》便在五印度流传开来，为各大国王所守护，秘不外传。”⁸

智者大师听后，对此经生起了极大的信心，还请教了《妙法莲华经》中关于六根功德来源方面的问题。印度僧人也根据《楞严经》中的法理一一作答，解开了智者大师的诸多疑惑，因此他越发渴求得到这部经。如今学者们在交流时也注重出处：“你说的这些内容是哪里提到的？能不能帮我找一下这本书？”现在真的很方便，需要什么资料都是很容易就能得到。相比之下，前人求法之艰难是如今的后学难以想象的。古今求法的难易程度差别之大，十分令人

8 《楞严经合论》（宋·德洪造论）：“初龙胜阅于龙宫。默诵而出。五天世主秘重不传。”《佛学大辞典》（丁福保编）：“【五天】（地名）五天竺之略。又五净居天之略。”

感慨。

智者大师心心念念都想得到这部法，便请求印度僧人：“无论如何请您想办法将此经带到东土来，我会在此一直祈祷、顶礼。”对方应允后返回印度。此后，智者大师在天台山的华顶建造了拜经台，朝印度方向拜求此经，十八年间从未间断，殷切地盼望《楞严经》能早日传到东土。遗憾的是，直至公元597年圆寂，智者大师也无缘一睹本经的真颜。

也许是大师发愿力种下的因缘，公元705年前后（神龙元年），正值武则天与唐中宗政权更迭期间，天竺国的比丘般刺密谛⁹历经千辛万苦，漂洋过海来到中国——我们今天能讲闻这部经典，就是得益于这位大菩萨的发心和愿力。

听闻东土“小释迦”智者大师为了求阅《楞严

⁹ 般刺密谛：梵语，意为“极量”。在藏语中为智慧之义。

经》而不畏寒暑、精进不懈地礼拜祈请整整十八年的事迹，般刺密谛被深深感动。钦敬之下，他了知此经必定与东土众生有殊胜法缘，于是发下大愿：一定要想尽办法将此经带到东土。

第一次，他带着《楞严经》的法本从印度前往中国，但在出境时被阻拦了，因为这部经书是被印度视为国宝级的重要典籍，严禁带到境外流传，也正因如此，当年法显和玄奘等大德都没能取回此经。当时般刺密谛被勒令归还经本，并受到了惩罚。第一次尝试没有成功，但他并没有死心，继续探寻其他方法——真正有智慧的人不会因一时的违缘而气馁，而是会持之以恒地寻找可行的途径。

第二次，他准备把《楞严经》全文背下来后再出境。他想，这样别人发现不了，应该万无一失。下定决心后，他便开始背诵，并在熟记之后再次向边境出发。那时交通不便，他历经长途跋涉、越过千山万

水，终于接近了边境线。抵达前，他检查自己的背诵情况，结果发现，由于一路奔波劳碌、体力不支以及心情紧张，已遗忘了好多词句，无奈之下只得无功而返。

第三次，般刺密谛决定从长计议。这一次会有什么办法呢？

印度自古有着辉煌灿烂的文化艺术，随着科学技术的蓬勃发展，也涌现出了很多杰出的科学家。在如今尖端的科技领域中，西方许多相关的机构里都有印度科学家。可见，印度人的智慧是十分出众的。

这一次，般刺密谛使用印度的一种特殊技艺，用非常纤细的字体将整部《楞严经》抄写在特制的细白布上，也有说是一种特制的羊皮，即将羊皮剥去后剩下的一层纤维组织。他将经文誊抄完毕后，仔细卷好，割开自己的皮肉藏于体内。他原先打算藏在肌肉

较厚的臀部或大腿位置，但又觉得将佛经藏在下身不太恭敬，于是选择了手臂。

记得1990年我们跟随法王去印度朝圣，当时法王在印度南卓林佛学院等地宣讲了《金刚七句祈祷文》《三根本修法》《定解宝灯论》《上师心滴》等法——讲得精彩之至，似乎比在藏地时发挥得还要出色。当时我们将法王和一些大德的开示作了录音，想将磁带带回藏地，但整个过程同样困难重重。那个年代里连光盘、录音笔都没有，更不用说手机了。录音磁带这种东西已被时代淘汰多年，如今的年轻人可能都没听说过，但当时只有这样的条件。

为了将录音带回，我们只能把磁带拆开，将里面的黑色薄膜单独取出来，细细卷起并缝在衣服中。我们觉得缝在裙子底部对法不太恭敬，最后还是选择缝在腰部的裙边里。返程时自尼泊尔出境，到了过安检的环节，我们一直担心被发现，还好当时尼泊尔的安

检设备没发现什么端倪。即便如此，我们全程都感到提心吊胆。

当时一起过境的有一位叫热巴的医生，他觉得印度纺织品的质量非常好，就买了好多裙子和披单。由于行李超重，他就把好几条裙子穿在身上，再披好几层披单。法王如意宝故意开玩笑说：“今天热巴医生怎么那么胖啊？”

那时去一趟印度或尼泊尔不容易，印度的纺织品柔软舒适，是藏地布匹难以媲美的，但我和索顿喇嘛还是觉得法王的录音磁带更重要。最后我们顺利地通过海关，抵达香港……咦，我讲到哪里去了？（众笑）

般刺密谛的做法很令人感动，他认为将佛经藏在下身不太恭敬，便选择割开左臂，把经卷藏在里面，再缝上皮肉，等伤口愈合以后出境。这一次终于顺利地通过了海关。他走的是海路，登陆地在广州。据说

般刺密谛精通四国语言，他可能也懂一些汉语。

般刺密谛到达广州时，正值武则天退位、前宰相房融左迁期间。作为本经最后的执笔润色者，房融是一位非常虔诚的佛教徒，他仕途不顺，被贬到广州，算是当地最大的官员。房融见到法师后，恭敬地将之请到制止寺驻锡。

公元705年五月，《楞严经》的翻译工作正式启动。我在明后天会讲到，翻译分为主译和证译，由汉地怀迪法师及印度僧人共同建立了一个团队进行翻译。

据史料记载¹⁰，般刺密谛到广州制止寺后，将经书取了出来。由于当时交通不便，途经水路期间耽误

10 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“此经始秘中印。累叶帝胄珍为镇国重宝。虑传持外国。防卫甚严。而般刺密帝三藏入内道场。用薄素细腾。剖臂而寘诸股中。潜持得出。非传来之难乎。因即附南海估舶。得达五羊。将出之共房融宰相翻译。而苦为脂血所凝。赖房妻黠慧。以铜盆盛水。浸而舒解。就之抄录。非翻译之难乎。”

了很长时间（同样的路程法显用了九十天），经书从血肉中取出来时，字迹已经模糊得难以辨认。有说是房融的妻子，有说是其他人，不管怎样，当时有人提议：“用铜盆盛水浸泡即可。”如法操作后，果然每个字都清晰地显现出来，翻译工作由此得以推进。总之，《楞严经》传入汉地的整个过程都非常艰难。

般刺密谛对他国素不相识的众生竟能有这么大的悲悯心，实在令人敬佩！当时没有现代的麻醉技术，就这样割开自己的身体，还要取出许多血肉，否则无法藏入经本——这样的菩萨精神真是不可思议，令人难以想象！相较之下，携带几部法本到其他国家真的不算什么。我们遭遇一些艰难困苦、严寒酷暑就难以忍受，可见自己弘扬佛法之心与大德们相比真是有天壤之别。

去年有人拍了一部有关《楞严经》的电影，里面有般刺密谛将经卷带入中国的过程，请大家看一下。

（播放电影《楞严经》片段）

前辈大德们历尽艰辛求来并传下的经典非常珍贵，我备课时一想到这些就十分动容，数次落泪，直到现在情绪才稍稍平复些。作为后学，我们应以一颗虔诚难得之心时常忆念，是前辈大德们付出鲜血和生命的代价才换来了这些珍贵的经论。现在纸质的、电子的各类法本应有尽有，获得法本十分方便，或许有人就认为这些只是普通的书籍，但真正懂得其中甚深意义的人们，才知道理应对这一切深怀感恩之心。

当时般刺密谛急于弘扬此经，没来得及奏请而被朝廷责为私译，他将法传下之后就坦然离去，此后再也没有履足中土¹¹。流传到汉地的《楞严经》，除此本之外再无其他。

11 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“当时密帝正急于流通。实未及奏请。而朝廷责违其制。乃畏而持经遁去。”又《释氏稽古略》：“传经事毕。朝廷责以私译。密谛遂泛舶携梵夹归天竺。”

据说大约在 2001 年，河南某寺找到了《楞严经》的梵文残本¹²，2017 年被某纪念馆收藏。虽然有西方文献说这一古本有待考证，但无论如何，我们可以知道的是，梵本《楞严经》传入中土的过程极为不易。

此经翻译完成后，房融上奏于朝廷，但朝廷没有即时地颁布弘传。后来禅宗北宗的神秀大师进宫弘法之余将《楞严经》抄录了出来，又得到了房融宰相的家藏原本，《楞严经》才开始流通，修习《楞严经》的风气逐渐在全国盛行起来¹³。直至今日，这部经典依然备受关注，尤其与汉地众生的因缘更是不可思议。

《楞严经》可以令汉地众生获益，当然也可以

12 河南南阳菩提寺原藏有 1 函梵文贝叶经，共 226 叶，其中残缺 6 叶，函上写有“印度古梵文”字样，据说内容为《楞严经》，很可能是唐代梵文经的孤本。字体为圆形，系印度南方文字一种，被定为国家一级保护文物，现存彭雪枫纪念馆。这个发现，中文资料 2010 年发表过，2017 年又重新发表，英文文献里对这个发现也有提及。

13 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“房虽奏入亦不及颁行。后因神秀禅师入内道场。传写归于度门。慧振法师访度门。得之经始传焉。”

使其他众生获益，譬如一味药不会只对某个地方的人有效。中药也好、西药也罢，不论在何地、用于哪类众生，都会具备疗效。因此从现在开始，我们可以在佛法不太兴盛的地方，用“遍地开花”的方式弘扬此经。

「汉地大德弘扬此经的历史」

汉地的前辈大德们曾用各种方法弘扬《楞严经》，如：印光大师把其中的《大势至菩萨念佛圆通章》归入“净土五经”，这部经典以前我们也学过；百丈禅师将“楞严咒”纳入汉传佛教的早晚课中，等等。历代大德们都非常重视此经，清朝的祖观法师有名句曰：“自从一见《楞严》后，不读人间糟粕书。”意思是，自从披阅《楞严经》之后，便觉世间许多书籍读来都无滋味了。

我非常佩服民国时期圆瑛法师的研究精神，他是

近代中国佛教协会的第一任会长。法师 24 岁初见此经时就生起了非常大的信心，发愿研习这部“令人开悟之楞严”。学经期间，圆瑛法师的寮房中贴满了有关此经的小纸条，每次出现一个问题就将一张小纸条贴在墙上，随后一边祈祷一边禅修，通过实修来解除疑惑。这样从 24 岁到 68 岁间，法师不断地思维、研究、分析、祈祷、禅修……利用各种方法钻研这部经典。

以前有一位西方的老师对我说，爱学习的学生喜欢在自己床边贴上記有问题的小纸条，不爱学习的学生床边贴的都是明星照片，他说：“我通过检查宿舍就能基本看出学生的心态。如果书多、贴的小纸条多，说明此人爱学习。”西方人喜欢使用彩色的纸笔，把房间贴得花花绿绿的，学校也乐于提供方便——今天我说了许多题外话，不过这样你们听起来也不累。（众笑）

起初，圆瑛法师的屋子里满是关于《楞严经》的

纸条，到了68岁时，终于解决了所有问题，于是他开始执笔撰著《大佛顶首楞严经讲义》¹⁴。该讲义有厚厚的两本，对经义分析得比较细致，仅释题就用了近五千字——若换作是我，恐怕要讲好几堂课了。

这本讲义写得非常广，但因为时间关系，我们这次只能简单参考。虽然广说能令大家多一些思考、分析和研究，但今时不比往日：过去若有法师讲法，信众多半怀有极强的意乐，也不计较时间成本；而现在如果讲法时间太长，很多人会心生厌烦，因为在越来越快的生活节奏中，关手机上课也许会耽误很多事情——我们佛学院还可以，很多人把其他事情放下来专心闻思，这一点很了不起。总之，在如今这个时代，讲得太广终究不现实。

14 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“于是信愿益坚，精心研究，竟达十载，于经中疑义深奥难解之处，遂一一书条，贴于壁上，逐条静坐参究，既明白一条，即扯一条，如是者八年之久，一房疑义，扯尽无余……迨年六十有八，深感老病之躯，风前残烛，若不速偿斯愿，恐悔莫及。遂于圆明讲堂，创办楞严专宗学院，有欲造就僧才，续宏大教，谨择四月八日，开演斯经，日更躬亲授课，余时编著讲义，每夜辄至三更乃止。”

「本经的重要性」

在这里，我还要强调一下《楞严经》的重要性。正如憨山大师所言：“不读法华，不知如来救世之苦心；不读楞严，不知修心迷悟之关键。”所谓“成佛的法华，开悟的楞严”，这个说法的出处或许在这里。若不读《法华经》，世人无法了知佛陀救度众生的苦心；若不读《楞严经》，则不知修行成就的关键。

许多大德认为，《楞严经》含摄了从凡夫直至佛地之间的修行关要，就像我们常说《大圆满前行》囊括了所有的修行窍诀一样。往昔大德曾言，一旦《楞严经》在世间隐没，便意味着佛法即将入灭；反之，若《楞严经》广弘于世，则如来教法与证法的弘扬也将欣欣向荣。

因为《楞严经》宣讲了许多制伏魔众的法要，魔

众自然不愿意这部经典得以广传——这种说法并不是没有根据的。《乾隆大藏经》中有一部《佛说法灭尽经》，里面说到：“《首楞严经》《般舟三昧》先化灭去，十二部经寻后复灭，尽不复现，不见文字。沙门袈裟自然变白。”在佛法趋于隐没的时期，最先隐没的经典便是《首楞严经》和《般舟三昧经》，随后十二部经也将渐次灭尽，经文不现于世。那时，出家人的红黄袈裟将自然变白，无法被染上颜色。因此，心系如来教法久住者，一定要好好弘扬《楞严经》。

我们传法时设有“遍地开花”课后分组讨论会¹⁵，这个缘起很好。大家应有“遍地开花”的精神，发愿在全世界范围内弘扬《楞严经》等大乘经典。仅仅使用汉语、藏语和英语来弘扬佛法是远远不够的，世界各地有不同的文化，因此用不同的语言讲经说法十分重要。愿佛法在全世界“遍地开花”。

15 遍地开花：喇荣五明佛学院降魔胜利洲在索达吉堪布课后分组讨论的一种形式。即每次课后，先由堪布抽取两位道友在大众面前进行讲考，之后，现场所有道友分组围坐，进行小范围的讲考和研讨。

依靠《楞严经》的加持力，修行人可以不被魔众所害，并能摧灭一切邪魔外道。龙猛菩萨在《大智度论》中说：“首楞严三昧者，秦言健相分别，知诸三昧行相多少深浅，如大将知诸兵力多少。复次菩萨得是三昧，诸烦恼魔及魔人无能坏者。”

这里的“秦言”指秦国的语言，即汉语。“首楞严”是梵语音译，意为“健相”或“健相分别”，具有勇猛、勇健之意。藏文版译为“健行”。

“大佛顶”，即佛陀的顶髻。为何称其为佛顶？为了比喻佛陀最无上之成就、最究竟之境界。

这种三摩地最为勇猛无上，一旦获此境界，便能分别了知三摩地的各种行相，通达一切或深或浅的禅定，譬如大将了知旗下的兵力情况。若菩萨得此首楞严三摩地，则一切烦恼魔众均无法与之匹敌。

有些人在修行或弘法的过程中缺乏辨别能力，容

易修偏、修错，导致修学一败涂地。为了避免这些歧途，我们应发愿获得首楞严三摩地的境界，这样无论何时都不会被魔所持。《大智度论》中还举了一个例子¹⁶，犹如轮王七宝中的将军宝能摧毁一切敌方，同样，首楞严三摩地能摧毁一切魔障。

在求学、讲法的过程中出现违缘是很正常的，但总的来说，修行好的人不会遇到太大的违缘。有些佛教徒心力很弱，魔王波旬便专找这类人的麻烦，因为他们好欺负。非洲野狼狩猎时，专门攻击牛群中最弱小的那只，而很少去挑衅那些健壮的公牛；同理，易生邪见、邪念，平时修行不精进的人更容易遭遇违缘，故我们应常常祈祷莲师，多多修持菩提心。

尤其是在弘扬如《法界宝藏论》《楞严经》这样特别殊胜的法要时，魔众肯定更不欢喜。因此，我们要依靠传承上师和莲花生大士的加持力，以慈悲善

16 《大智度论》：“譬如转轮圣王主兵宝将，所往至处无不降伏。”

提心对待那些制造违缘的魔众，改变它们的相续并令其生起利他心，否则就只能依靠莲师的忿怒修法来降伏。就像世间法方面也是如此，能友好合作时我们就以调柔的方式沟通，万不得已时也不免使用非常手段。

往昔许多汉地大德都曾宣讲过《楞严经》，并且弘扬得非常好。虽然算不上什么大德，但不论是这次宣讲《楞严经》，还是以往讲授显密等任何经论，我在面对小小的违缘时从来不会低头。只要还活在世间，哪怕只有五个人、十个人听闻，我也会把该讲的法讲完——除非生命出现谁都无法控制的无常，否则我绝不会停下来。

这是我第一次讲《楞严经》，对自身而言，这也是一次深入学习的机会。如果仅凭自力修学，很容易半途而废，因此大家应当珍惜这次共同闻思的机缘，也希望各位都能圆满听闻这部经典。也许有些“吃

瓜群众”只是来凑凑热闹，这种人不容易做到善始善终，对此我也不多做要求。

记得我们讲《维摩诘经》和《法华经》时，第一堂课的听众特别多，第二天就少了一些。无论如何，总是有一些人特别如法，自始至终未曾间断、从未退失，即使偶尔因为一些事情耽误了，后来也尽量在第二天补上了——大多数人的闻法态度还是很认真的。

这次《楞严经》的讲闻也许明年能圆满完成，当然不排除因各方面因缘而导致的延迟。目前这样方便、殊胜的闻法环境和因缘非常难得，但到底能维持多久，我也不敢保证，毕竟里里外外的各种状况十分复杂。

任何一位法师传讲佛法都不像想象中那么简单。就我个人而言，一直以来，因上师如意宝的加持和一些特殊的缘起，在护法神的加持下，许多法都传讲圆满了，对此我也特别满足和感恩。相信这次也不会有

什么大的违缘，即使没办法通过视频、音频来直播，未来我们也会通过硬盘等方式提供给大家。

各位道友及发心人员也应在各方面继续努力。这些殊胜的法门是往昔大德们用自己的鲜血换来的，如果我们还不愿听闻，可能真的需要扪心自问：“我还是不是大乘佛教徒？”总之，希望大家以真诚之心认真地对待这部经典。

我们按一贯的传统，在课前念诵了供护法的仪轨。不论讲任何经论，我们都会祈祷、供养护法神。尤其《楞严经》《宝性论》等法要极为甚深，修学之时易受魔扰，所以自认为业障深重者平常应多多念诵金刚萨埵心咒、莲花生大士心咒和忿怒莲师心咒等。

最后，祝愿大家的修学圆满成功！

第2课

2019年9月3日

在学习《楞严经》之前，我在这里说几件事情。

第一，这次听经的人比较多，有不同教派的佛教徒，以及没有佛教信仰的人，无论是什么身份，大家一起学习是非常好的事。一个人生存在这个世界上，不断学习世出世间的知识是非常重要的。只要学习，我们的智慧、行为以及起心动念就会有进步，而一旦停止学习，即使是已经获得的智慧和大悲心的境界也会停滞不前，这就是学习的必要性。

在学习和修行的过程中，大家一定要有和睦相处的理念。如果各教派之间、上师的弟子之间，以门户

之见互相排斥和诽谤，就会导致整个群体都不安宁。作为修学大乘佛教的人，我们一定要以发自内心的慈悲心来与人相处，这一点非常重要。如果教徒之间矛盾重重，会令人对整个教派都生不起信心。

从个人层面来讲，人与人之间的相处应该尽量简单些，不应有很多复杂的矛盾。虽然人是比较复杂的动物，如果把智慧和能力用来制造矛盾，那什么样的矛盾都可以无中生有，但在学了佛之后，我们在对治烦恼方面应该有所进步。

无论属于哪个教派、有没有信仰，一个人都应相续调柔，温和地对待其他众生。如果为人粗暴，接触你的任何人都不免受伤，那就算你有上天入海的神通，这样的修行人也不值得赞叹。一个人如果跟谁都合不拢，那么不管在佛教徒还是其他群体中都很难生存。

第二，希望大家不要将学院的内外事务扩大化和复杂化。想给别人找麻烦的人，往往自己也反受其害。藏族有一句谚语：“想把别人推进河里，结果自己被淹死。”佛教徒在面对邻居或其他人时，应体现出修行人的境界。

似乎个别的出家人身上还残存着世间的习气，在做善事方面没有心力，而在做恶事方面则一有机会就心生恶意——希望大家尽量断除这样的习气。作为大乘佛教徒，至少应该断除害人之心，这是非常重要的。不客气地说，个别佛教徒的有些行为是比较极端的。不管在人前人后，佛教徒都应请三宝作证而不做问心有愧之事。

第三，不管从福报、能力等各方面来看，现在的佛教徒跟以往相比都有很大的进步。在各个佛教团体中，各方面的人才越来越多——不仅是佛教，其他宗教也是一样。

虽然对出家人来说，世间八法最好通通都舍弃，但在家人不一定能像出家人一样。如果真的什么名闻利养都不要，佛教徒的社会地位也许会越来越低，所以我觉得在家居士该赚钱的要赚钱，同时要兼顾工作和修行。在家佛教徒有双重身份，既要对自己的信仰负责，又要对自己的家庭和工作负责。

这几年，除了极少数福报浅薄的人之外，大多数佛教徒各方面的福报都很不错，于是有些人看不惯佛教徒获得利养，哪怕那些利养是用于改善别人的生活和促进就业等方面。其实，我觉得佛教团体建立健康的经营模式很重要，如果我们没有财力和实力，那佛教很难形成对社会大众的说服力和影响力。在这个特殊的时代，出家人为获得圣者七财而主要进行闻思修行，而在家人则应尽量参与到社会公共事务之中——对此出家人还应加以引导。如果说小乘或世间乘以自己的成就为主，那么大乘佛教的修行就不应局限

于此。

总体看来，虽然如今国际上的政治经济局势呈下行趋势，不平安、不和谐的因素越来越多，但可能是因为供曼荼罗等积资净障方面的修持，很多佛教徒的家庭越来越和谐、福报也越来越增上。如今有一些很年轻、有能力的人在进行佛学研究，这是非常好的现象。当然，我们还应不断努力。客观地说，不管是相貌也好、地位也好，佛教徒在很多方面都超胜于普通大众，佛教人才在整个社会群体当中处于中上层，因此这个群体中的每个人都应发挥出自己的作用。人生很短暂，我们在这个世间当中还能活多久，自己都难以确定。因此，我们应力所能及地为这个社会做出一些有意义的事情。

如今修学藏传佛教的汉地信众越来越多，我们同时还应不分教派地学习南传和汉传佛教，因为这些都是释迦牟尼佛为利益不同区域的众生，在慈悲的滋润

下形成的智慧结晶。不仅对佛法如此，乃至对所有宗教及其他世间知识，我们都应怀有求知若渴的心态。

将来我们还应做一些研究，尤其是有智慧的人，不管是对《楞严经》《法华经》还是《维摩诘经》，对中观还是唯识，对历史渊源还是某位高僧大德的传记，都应展开深入的研究。当然，很多学校里的研究机构多少都要考虑经济问题，因为推进一个研究项目是需要款项的，在此也请社会各界对此予以重视和帮助。

总之，不管是出家人还是在家人，有识之士都应在自己短暂的人生中至少钻研一部经典，同时从心态和行为上修正自身——这样的一生，对一个修行人来说是很有意义的。

「瑞相缘起」

今生能遇到如同密法一样甚深的《楞严经》，对

我们而言是特别不容易的事。得到这些法后，我想，即使离开人间也没有遗憾，因此大家理应用欢喜心来听闻。

昨天开始讲《楞严经》时我观察了一下缘起，虽然有时观察得准、有时不准，但不管怎样都可以作为参考。我觉得《楞严经》未来在汉地的弘扬应该比以往兴盛，相较之下，藏地以及其他区域则无法与之媲美，可见这部经与汉地的因缘确实很深。

昨天讲考时我抽考了两位道友，用汉语讲考的人最后感动得哭了，这是一个很好的因缘。英文讲考的人也还可以，但讲者和翻译都有些紧张。我观察缘起时，看到“遍地开花”环节本该用英文讲考的道友却用汉语在讲，当然日语和韩语的讲考还在进行——这些观察不一定正确，但有时候缘起确实很奇妙，我不敢说完全不信，也不敢说完全相信。

昨天傍晚讲课前的念诵期间，喇荣山谷中出现了美丽的彩虹。夏天出现彩虹也没什么特别的，雨后的彩虹到处都有，但昨天的彩虹出现在雨前，之后才雷声滚滚、大雨滂沱。这或许不代表什么，又或许代表什么，不管怎样，大家看一下视频吧。

（播放彩虹出现的视频）

我认为这个视频不一定表示什么，但有人坚持想让大家看一下，我也没有拒绝。开讲《楞严经》时有这样的开端很吉祥，但大家也不要过分执著。现在很多人喜欢算命、看相，聊天时也常说你的前世如何、后世如何——如果能真正了知前后世，那很多事情就不用费心尽力地去学习了。其实了知前后世没那么简单，有些人在对自己的前后世一无所知的情况下还为别人解说，对此只有头脑简单的人才会轻信。

当今时代的人特别执著外相，有时看到彩虹或者

祥云，人们会情不自禁地惊叹：“太殊胜了！”但若过分追求外在的显现而忽视了内心的自性光明，这也是佛教徒的一种遗憾，对此我并不赞叹，《楞严经》的观点也是如此。

当然，在某些因缘聚合下，外在的现象也能代表一些特殊的意义。以前，上师如意宝在印度鹿野苑给僧众灌顶的时候，天空中出现了祥云。后来我们回到学院，在大经堂奠基时再次出现祥云。当时法王说：“依靠这些缘起，我们喇荣讲经说法的事业还会延续一段时间。”二三十年弹指已过，当我们再次观察时，也不得不承认缘起的奇妙。

此时此刻所谓的“缘起”，与上师如意宝灌顶以及大经堂奠基时的缘起不可相提并论，因此大家也不要执著这些外相——毕竟“著相”是《楞严经》中所讲的“最大的魔”。如果我们还没开始学经文，自己就先“着魔”了，那“缘起”就有点不好了。（众笑）

对修行人而言，最重要的是认识自己的心，《楞严经》里最重要的内容也是宣说心的本来面目，即如来藏。有些经论中所宣讲的如来藏深奥难懂，以至于很多后学者，尤其是学术界的某些人，很难理解其中“常有”、“真实性”以及“大我”等概念，他们声称：“既然佛教承认‘万法皆空’，怎么还会有‘神我’呢？”如果这样望文生义，那他们看到《宝性论》中“常乐我净”的见解后可能更不能接受吧。了解佛法的道理需要一个过程，经过系统闻思之后人们才会发现：原来佛教真正的教义并不像字面看上去那么简单，若不依止上师而想要自行参透，恐怕会百思不得其解。

我昨天也提到，前辈的高僧大德们对《楞严经》极为重视。从唐代传入并翻译以来，宋、元、明等历代大德也都在修学、注疏并弘扬此经。根据旧金山州立大学 Ronald. B. Epstein 教授于 1975 年的研究，自

唐以来《楞严经》的注疏有127本之多。明代的四大高僧¹⁷无一不对《楞严经》重视有加。

高士云集的民国时期，虚云和尚、弘一大师、印光大师、圆瑛大师、太虚大师以及倓虚大师等大德们，无一不在极力倡导学习《楞严经》。短短几十年的民国涌现出那么多的高僧大德，相比之下，虽然如今也不乏贤者，但真正能讲经说法、继续弘扬如来教言的人却越来越少了。作为后学者，无论我们身处何地，都一定要想方设法地弘扬正法。

现在佛教寺院里的法师和住持虽然也有讲经说法、办佛学院者，但还是有一些人整天谈论的无非是自己“能不能进佛协、政协”“在哪里建一座寺院”之类的事。建寺院固然很好，拥有一定的社会地位也很好，但这些只是弘法利生的方便方法，不能将其视为根本。作为出家人，如果整天想的都是“在某处买

¹⁷ 即紫柏大师、藕益大师、莲池大师、慈山大师。

地”“做某某项目”等，倒不如考虑一下出家人的责任是什么，如何荷担如来家业。作为出家人，真正的使命应该是尽己所能地建立道场，想方设法地调伏人心。

与古代高僧大德尽心竭力地弘扬佛法的盛况相比，如今国内外的弘法事业确实有所不及。尤其是民国以来，讲经说法的寺院、佛学院虽然还在，但影响力却大不如前了。我希望各位出家人以及各寺院的大德们一定要致力于弘扬正法，同时也希望大施主和善心居士们大力支持佛法事业，做一些对弘法利生有意义的事情。

由于受“文革”影响，藏地的很多寺院曾被破坏，后来国家重新落实宗教政策，各地的寺庙现在基本都已恢复，各方面都在正常运转——这也与汉地众多施主的帮助分不开。在此，我特别感谢那些对藏地寺院、学校和养老院等慈善机构的筹建及运行鼎力

相助的人们，一方面希望你们的善行不要间断，另一方面也希望大家把主要精力放在学习经论、弘扬正法¹⁸上。

总之，对《楞严经》的弘扬需要大家的共同努力，我们要发愿即生中弘扬此经——默默发愿就可以，不一定要举手。有些人举手时干劲十足，但转头就忘了。如果你内心有坚定的誓愿，今天的发愿必定能铭记不忘！

「立名的必要及方法」

接下来继续讲《楞严经》，首先讲经名。

为佛经立名很有必要，如《入楞伽经》云：“若不说于名，世间皆迷惑，为除迷惑故，是故立名言。”这跟我们以前的翻译在字句上略有差别，但意

¹⁸ 所谓正法，就是教法和证法，闻思经论属于教法，真修实证属于证法。

义相同。藏地很多大德在解释论名时经常引用这个教证，意思是：如果没有给人物、地点及其他事物安立名称，指代不清，人们会感到迷惑，因此安立名称极有必要。同样，经论的名称也十分必要，上根者仅看经名便能了知全部内容，中根者据此可略知大概，而下根者则能根据名称寻找法本。

经论名称有不同的安立方法。有些以人来命名，如《佛说阿弥陀经》《维摩诘所说经》等；有些以法来命名，如《大般涅槃经》《大般若经》等；有些以比喻来命名，如《宝云经》《梵网经》《佛说稻秆经》等——《佛说稻秆经》是以稻秆来比喻业因果的十二缘起；有些以人和法共同来命名，比如《地藏菩萨本愿经》，“地藏菩萨”是人，“本愿”是法；有些是以人和比喻来命名，比如《如来师子吼经》，“如来”是人，“师子吼”是喻；有些是以法和比喻来命名，比如《妙法莲华经》等；还有些经名包括人、法和比

喻，比如《大方广佛华严经》，“大方广”是法，“佛”是人，“华严”是以花庄严作为比喻。由此可见，经典有很多种立名方式。

「释题」

| 大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经

首先从经题讲起。本经的全名较长，其简称为《楞严经》。全名同时包含了人、法、比喻三者，下面根据修饰的定语来解释经题，即“大佛顶”“如来密因”“修证了义”“诸菩萨万行”“首楞严”。

1. 大佛顶：

“大佛顶”有几层意思。第一，《楞严经》是一切经之顶乘，就像大圆满是九乘之巅一样。“大”有全部、周遍之意，“佛”是指认识心性的最高境

界，“顶”是超越一切。“大佛顶”指世间无有任何法可以超越《楞严经》，类似自宗常说的“最无上密法”。第二，“大佛顶”指的是毗卢遮那佛。第三，“大佛顶”的“大”指法，“佛顶”是至高无上、无法测度之意，如经典中所说，佛顶难以衡量测度。

《大宝积经》中记载¹⁹，佛陀成道后不久，一位名为应持的菩萨从东方怀调刹土游化而来，到鹿野苑欲求一见佛顶的边际所在，但无论他如何依靠神通力变幻，哪怕越过恒河沙数世界，仍然见不到佛顶的边际。菩萨感慨道：“欲见顶相，永不得见也。”也有记载说，悉达多太子降生之时就有非常庄严的顶髻相，之后隐没，成佛时又再次出现。关于佛陀的顶

19 《大宝积经》：“佛成道未久时。转法轮游波罗奈。东方去是世界甚远。乃得思夷华佛土。世界曰怀调。有菩萨名曰应持。来诣忍界奉觐世尊。稽首作礼敬问供事。礼足下已。绕佛七匝则往其前。应持菩萨时心念言。我欲度知如来身限。自变其身高三百三十六万里。观如来身五百四十三万兆垓二万亿里。则心念言。我获神足。神通自娱。我宁可复测度佛身所入云何。佛以威德。以神足力。上方去此百亿江河沙诸佛国土。有世界名莲华严。其土有佛名莲华上。如来至真等正觉。现在说法。应持菩萨往在其前。不能觐之。在上而立遥视。永不逮见世尊大圣能仁佛顶。欲见顶相永不得见也。不知佛身高长广远几千亿载江河沙佛土。”

髻，在经论中有很多奇妙的故事。

这里首先以“大佛顶”作为比喻，说明此经所宣讲的内容，在一切万法中就像如来的顶髻一样至高无上、无有边际。

2. 如来密因：

“如来”是佛的十种名号²⁰之一，通达一切万法的实相就叫“如来”。《大般涅槃经》中有一个很好的教证：“不生不灭，不老不死，不破不坏，非有为法，以是义故，名曰如来。”其中以很多否定词“不”来表示真正的如来不是有为法，远离生灭、老死、破坏等一切边，这就是万法的实相。

“密因”，意为达到以上境界需要依靠一种秘密之因，就像修学密法者依靠密因而获得最究竟果位

20 《法华名义集》：“如来。应供。正遍知。明行足。善逝。世间解。无上士。调御丈夫。天人师。佛婆伽。是为十号。”

一样。

“如来密因”，指了知《楞严经》所宣讲的甚深法义并如理修证，依靠这样的密因，行者最终能获得如来果位，即万法之实相。

3. 修证了义：

所谓“修证”，指这部法并非依靠世间分别念或思维所能通达，而要凭借真实的修行来了知万法实相，此为“修证”。

所谓“了义”，佛法有“了义”与“不了义”之分，此经宣讲的是如来最究竟的直指心性之法，包含心性光明等法义，因此称为“了义”。

4. 诸菩萨万行：

“诸菩萨万行”是从菩萨初发心到十地之间的六

度万行，包括菩萨的自利与他利、现相和实相等。从“人”的角度来讲，《楞严经》正是诸佛菩萨最究竟的密意。

5. 首楞严：

“首楞严”是本经的正题。《大般涅槃经》中说²¹，“首楞”是一切毕竟的意思，“严”为坚定、勇健之意，“首楞严”即一切毕竟而坚固，因为得到这样的三摩地者，其境界非常坚固。

《大般涅槃经》中还说²²，楞严、般若、金刚三昧、狮子吼三昧和佛性都是同一个意思，因此“楞严”是一种三摩地，但又不局限于禅定，而是代表最高的修行境界。一旦得到楞严三昧的境界，修行人就不会被邪魔外道所影响。经中开篇便宣讲了阿难和摩

21 《大般涅槃经》：“首楞者，名一切毕竟。严者，名坚。一切毕竟而得坚固，名首楞严。以是故言首楞严定名为佛性。”

22 《大般涅槃经》：“首楞严三昧者，有五种名：一者首楞严三昧、二者般若波罗蜜、三者金刚三昧、四者狮子吼三昧、五者佛性。”

登伽女的故事，其中要表达的内在意义是，本经堪为修行人超越魔境的无上窍诀。

圆瑛法师等大德的注释中都对经题做了细致的解释，但有些地方比较难懂，因此我参考了藏汉资料，以浅显易懂的方式对经名作了简单介绍。

6. 经：

接下来讲《楞严经》的“经”字。《杂阿毘昙心论》中说，修多罗者，凡有五义：一、出生；二、泉涌；三、显示；四、绳墨；五、结鬘。经的梵语叫“修多罗”，有五种意义。

首先是“出生”：即出生法义。佛经中能产生各种意义，如《楞严经》这样一本经书，其中蕴含的意义极为深广。

第二“泉涌”：若智慧具足，经义如涌之不尽

的泉水，就像《金刚经》，即使一辈子都在学习、念诵，依然会有新的奥义不断涌现。不仅是《金刚经》，每部佛经皆是如此。

第三“显示”：各种意义原本是隐藏的，但依靠佛经可以显示出来。如众生本自具足如来藏却未曾发现，依靠经典方可开显如来藏之光明；又如万法本来空性，但若无有佛经引导，众生无法了知，所以佛经有“显示”的作用。

第四“绳墨”：就像木匠依靠墨线而在做工时无有偏差，修行也要依靠佛经来分辨正邪，避免堕入邪道。

最后是“结鬘”：结鬘可贯穿诸多法义，如用线串起花鬘一般，世俗谛、胜义谛等所有法义，皆可贯穿展现于佛经这一条线上。

总之，佛经不同于世间的一般书籍。有些人一辈

子都读不完、学不完、研究不完一部佛经，原因即在于此。

以上简单介绍了“经”字的含义。

「译者」

| 唐中天竺沙门般刺密谛译

下面介绍译者。首先是中天竺的沙门般刺密谛，他是唐朝时来自中天竺的一位了不起的大菩萨，他将自己抄写的《楞严经》带入中国，而且通达四国语言，故担任本经的主译。

| 乌菟国沙门弥伽释迦译语

第二位是来自印度北部邬金国的沙门弥伽释迦。主译般刺密谛首先就经文进行大致翻译，弥伽释迦在此基础上斟酌词句、完善章节，此为“译语”。

丨 罗浮山南楼寺沙门怀迪证译

第三位是罗浮山南楼寺的沙门怀迪，他对经文进行翻译上的校对、订正，为此经的“证译”。怀迪精通梵汉双语，因此菩提流志译《大宝积经》时也请他参与。

一般而言，翻译佛经论典最好由以两种语言为母语的人同时参与，比如由梵译汉，就应由印度人先以梵语诵出，后由中国人转换为汉语的文辞和语法，双方再一起商榷如何定稿。因为两种语言的字词和语法不同，如果换一种语言表述，可能会出现文句或意义上的偏差，所以双方的译者同时在场非常必要。

以藏传佛教为例，在《大藏经》及其他论著的翻译过程中，一般由印度班智达或藏地的罗扎瓦（译师）作为主译，也叫前译；再对照克什米尔或印度北部的其他梵文版，由另一位班智达或罗扎瓦作为主校，也

叫后译。在藏译《大藏经》中，译者的名字通常以小字标在经文结尾处。

| 菩萨戒弟子前正议大夫同中书门下平章事清河房融笔受

房融的头衔太多，我就不念了。本来他已经被贬谪了，但仍有那么多头衔，也还不错。（众笑）

房融居士是“笔受”，即润色。他是文采斐然的大文学家，因此由他负责以汉语的修辞手法为经文润色。由于房融引用了《庄子》《史记》等古籍中的典故，所以本经的文风与其他经典风格迥异，这也引发了关于本经真伪的一些争议。

“沙门怀迪证译”这一句在古本中有，尽管莲池大师²³等人都认为证译者应该保留，但在后来的高丽

23 《楞严经摸象记》（明·株宏述）：“而古本此后有罗浮沙门怀迪称证译，不知今本何以不载。窃惟译者，最初易梵为华也。译语者，成其章句也。笔授者，润其辞致也。而证译者，总为参详校正也。夫参校之功胡可少也，后刻经者宜

版和《大正藏》中未见提及。有说同一时期菩提流志正在长安译《大宝积经》，怀迪也参与其中，而印度沙门般刺密谛在广州只待了很短的时间，译完《楞严经》即返回印度，在这么短的时间内，怀迪没办法同时出现在两地。然而有学者认为，怀迪是先在广州参与翻译《楞严经》之后，再去长安参与翻译《大宝积经》的，所以他应是《楞严经》的译者之一。或许由于有这些争议，以致后来的个别版本中没有列入怀迪的名字。

「本经真伪之辨」

关于《楞严经》，汉地还存在其他争论，以后我会在方便的时候为大家略作解释。现在看来，有些“争论”已经没什么影响力了。在民国时期，关于《楞严经》、《大乘起信论》及《圆觉经》的真伪问

增入之。”

题，尤以楞严之争论最为严重。当时有个别人挑起事端，导致一些人对经典产生了怀疑，造成了很不好的影响。

遇到这些没有根据的争论，佛教徒一定要慎护自心。我非常担心那些谤法的人现在不知道转生到了哪里。比如办屠宰场的人因其恶业，不知要在地狱里煎熬多长时间；如果制造舆论毁坏众生的慧命，这个罪业要比办屠宰场杀死有情更加可怕。我们学过的《极乐愿文大疏》中讲了很多谤法的果报，作为有信仰的佛教徒，千万不要信口开河。

有人说《楞严经》不一定是真的，依据就是文风与其他经典不同，但此理由并不成立，这一点下文详述。还有人说，武则天伪造了《大云经》，而房融作为宰相，为媚上而伪造《楞严经》——这也是完全不成立的，武则天在公元705年初被逼退位，而《楞严经》是当年五月才着手翻译的。

关于《大云经》的真伪，古人认为《大云经》中对武则天有授记，因此推断《大云经》是伪经——但其实《大云经》早在公元422年左右的北凉时期就已经由昙无讖等译师翻译出来了，比武则天颁布《大云经》早了260多年；而且敦煌也出土了《大云经》，更加证明此经不是武则天伪造的。此外，藏文的前译佛经中也有《大云经》。

虽然很难说《大云经》中是不是对武则天的授记，但经中确实对一位女王作过授记²⁴，由此，唐朝有人认为武则天就是净光天女的化身，以女身称帝是名正言顺的。其实很多时候，授记的指向性不太确定，也许是这样，也许不是。正史中没有说武则天是佛菩萨的化身，但也并非绝无可能，毕竟与其他帝王相比，她在弘扬正法方面确实做出了与众不同的

24 《大方等无想经》（北凉·昙无讖译）：“众中有一天女，名曰净光……尔时，如来在大众中，作师子吼，宣说如是大云经典。”“天女！时王夫人，即汝身是。汝于彼佛，暂得一闻《大涅槃经》，以是因缘，今得天身，值我出世，复闻深义，舍是天形，即以女身，当王国土，得转轮王所统领处四分之一……守护正法，摧伏外道诸邪异见。汝于尔时，实是菩萨，为化众生，现受女身。”

贡献。

此外，关于《楞严经》的真伪，如民国时期的几位学者对此经持怀疑态度，主要是受到日本学者望月信亨²⁵的影响——其实此人并没有系统修学佛法，却造了佛教词典，还为各种杂志写了很多文章。

前面提到的旧金山州立大学的教授，对望月信亨形成其观点、民国学者如何受影响的前因后果做了些研究，发现伪经派仅仅是派人去问：“《楞严经》是不是佛陀所说的经典？”某个居士回答：“这是伪经。”他们就此草率地得出了结论——不要说通达佛法的甚深道理，仅仅是学术上的严谨，争论者都没有做到，却因这些学者的影响，一传十、十传百，最终演化到梁启超等人在没有任何真凭实据的前提下，就写下诋毁此经的一些论文。

25 望月信亨 MochizukiShinkō (1869～1948)，日本佛教学者，原姓松原，名胜次郎，福井县人。

为什么怀疑《楞严经》是伪经？有些人的理由是，此经中描述了一些仙人，而仙人是道教独有的。其实，《释迦牟尼佛广传》中就有许多与仙人相关的公案，世尊因地时就曾当过仙人，五比丘前世也曾在仙人面前得过法。总之，仙人在印度文化中随处可见，且形象各异、好坏掺杂。

还有一些学者认为此经的文笔过于优美，所以是伪经——这更是无稽之谈。例如，藏文的《大藏经》分为前译和后译，虽然当年藏王为译经制定了统一的规则，如人名、地名、咒语如何翻译，某句话应以什么词作为结尾，顶礼句应如何安立等等，但是因为译者的风格和智慧各不相同，笔下文风也千差万别。

同样，现在《大藏经》也被翻译成各国文字，如果负责英文的译者文笔优美，其译作自然会与众不同。我们学院整理讲记的发心人员也是如此，有的妙笔生花，有的朴实无华。仅因文笔优美就认定《楞严经》是伪经，这是十分不合理的。

还有人认为，《楞严经》中所说的“如来藏常

有”是外道的说法，违背了佛法一贯强调的“万法无常”“一切皆空”的教义。其实，如来藏常有的说法在了义经典中比比皆是。这些人没有进行详实的考证，但他们在当时比较出名，因此这些言论对世人造成了很大的影响。

我认为太虚大师说得很对²⁶，在《佛祖历代通载》²⁷、《宋高僧传》²⁸及《广东通志》等史料中，将《楞严经》翻译的时间、地点、译者、卷数、提要等交代得清清楚楚。如果不相信这些确凿且互为参照的史料，反而去相信一千多年后个别学者的言论，这是

26 《大佛顶首楞严经研究》（太虚大师）：“稽之开元时释智升所撰释教目录、译经图记，赞宁所撰宋高僧传，与释氏稽古略、佛祖通载等史，皆载有本经翻译之译人、译时、译处及所译之经名卷数，足可证信。蒙钞之传译年主及枝录，稽考颇详，堪资研究。”

27 《佛祖历代通载》（元·念常集）：“正月流房融于高州。夏四月。融于广州遇梵僧般刺密谛赏楞严梵夹至。刺史请就制止道场宣译。融笔授。及译经十卷毕。般刺复携梵本归于天竺。”

28 《宋高僧传》（宋·赞宁等撰）：“释极量。中印度人也。梵名般刺蜜帝……神龙元年乙巳五月二十三日。于灌顶部中诵出一品。名大佛顶如来密因修证了义诸菩萨万行首楞严经。译成一部十卷。乌菟国沙门弥伽释迦译语。菩萨戒弟子前正议大夫同中书门下平章事清河房融笔受。循州罗浮山南楼寺沙门怀迪证译。量翻传事毕。会本国王怒其擅出经本遣人追摄。泛舶西归。后因南使入京。经遂流布。有惟惠法师资中沅公。各着疏解之。”另有《怀迪传》《满月传》《惟惠传》《道丕传》等互为印证，恐繁不录。

非常可笑的。

莲池大师说，宣传“楞严为伪经”者是魔的化现，不管这些人说得如何天花乱坠、言之凿凿，对他们都不可信。面对这类人，佛教徒不必与其争辩，但自己应当心中有数。一些缺乏智慧的人很容易人云亦云，别人一说“这是伪经”，自己内心便动摇了。有些人对佛法一无所知，却口口声声说：“这是假的，这是不合理的。”其实，若要遮破任何言论，至少要有充分的证据，要么是现量、要么是比量，如果现量、比量都没有，就不能仅凭自己内心的疑惑或推测而妄下定论。否则依此类推，任何人都可以强辩西方先哲们的著作是伪造的，因为许多著作的具体年代并无定论，就连历史学家们都各执一词。既然谁也无法现量看见，又无切实依据，那每个人都能得出各自的结论——但这并不能成为信口开河的理由。

总之，大家应当明白信心的重要性。对于佛经论

典中的甚深法义，没有信心是难以通达的。如果没有经历系统的闻思，初学者很容易受他人的不良影响，对此我们应谨慎取舍。

关于《楞严经》的真伪，也许在一段时间内还会存在争论。我相信有些学者并无恶意，他们只是想以学术精神来澄清真相，然而学术精神强调的是严谨和准确，一个人在研究某个领域之前，至少应该具备相应的专业知识。比如，若要驳斥物理学的理论，自己首先应对物理学有所了解，倘若连学科的基础知识都没有系统学习过就四处宣扬物理学的过失，这并非明智之举。同样，如果要研究佛经，起码要深入地学习佛法，了解其中真实的意义，如果仅凭一些似是而非的理由就大加驳斥，那肯定是不合理的——这样的研究对社会到底有没有贡献，还要另说。

有的道友就像不退转菩萨一样，已经完全通达了经典的意义，任谁都无法令其动摇；有些人对佛法毫

无信心，对此也不必强求；另外还有些人，如果不交代清楚，他们就会摇摆不定，容易产生邪见，但如果有人从道理上细致地为其分析，他们就能明白。为了利益最后一种人，在学习经论前厘清相关的历史争论是十分必要的。

此外，了解历史背景及文化差异也很重要。学术界和宗教界的研究方法不同，学术界是以理论研究和分析为主，而宗教界则是带着信仰进行学修，两者之间有很大的差别。有些西方学者认为大圆满法没什么可保密的，以前我去西方时有教授对我说：“《上师心滴》可以公开。我看过，没什么需要保密的东西。”（众笑）这的确是他的真实想法。

实际上，我们学习任何知识，应当首先了解并尊重其文化背景，搞清楚它是宗教文化还是民间文化，并且要评估自己对它的掌握程度。不论是评价藏传佛教也好、汉传佛教也罢，我们都应首先通达其教义，

知道某个观点的来龙去脉；如果对佛法一窍不通，却随意做出评论，不免贻笑大方。

《楞严经》的确是一部非常有加持力、可以归入密法的经典。憨山大师等大德在注释中将其归入“灌顶部”，《大正藏》中也将其放在“密教部”中，可见对于汉传佛教而言，本经属于甚深的密续窍诀。通过学习这部经典，希望大家能够了知如来密因，通达其中真正的妙义精华。

第3课

2019年9月9日

「传讲《楞严经》的验相」

这部《楞严经》殊胜难得，尤其在历史等诸多因素的影响下，禅宗在汉地很受推崇，所以本经也倍受重视。与我们之前讲过的《心经》、《金刚经》、《妙法莲华经》、《维摩诘经》以及《阿弥陀经》等经典相比，大家对《楞严经》的信心尤为强烈，这一点从很多方面都能看得出来。

一般而言，宣讲《楞严经》会显现许多瑞相。虽然不必执著于此，但这次讲闻在很多方面的缘起都比较好。我们从今天开始讲《楞严经》的正文——今天

是2019年9月9日，“九九九”在世间意味着长久。

我曾经观察过，1999年9月9日我在泰国，《泰国游记》中记下了当时的一些经历，到现在已过去了整整二十年。那个日子对我而言意味深长，自那以后，不管是在国内还是国外，我在讲经说法方面的事业都很顺利。如今我在这个特别的日子里，开讲《楞严经》的第一句经文，也许是执著，也许确实有这么一个胜妙的缘起。

据说当年虚云老和尚讲《楞严经》时，寺中忽然出现无比庄严的优昙花，花瓣很大且长时间不枯萎²⁹。虚云老和尚一生造过注解的经典只有《楞严经》，他在《年谱》中说³⁰：如果阅《大藏经》三

29 《虚云和尚自述年谱》：“师升座为大众讲《楞严经》。庭前古栗。忽涌优昙钵华数十朵。大如盆。形若芙蕖。色似黄金。含裹香蕊。中虚体洁。数月不萎。见者称异。鸡山多不闻佛法。今忽得闻。亦如优昙一时现耳。其灵瑞不可思议。”

30 《虚云和尚自述年谱》：“看藏经。三年可以看完全藏。就种下了善根佛种。这样看藏经。是走马看花的看。若要有真实受用。就要读到烂熟。读到过背。以我的愚见。最好能专读一部楞严经。只要熟读正文。不必看批注。读到能背。便能以前文解后文。以后文解前文。”

年，能种下许多善根佛种，但走马观花地看则意义不大，所以应该逐字逐句专心致志地看；倘若没有时间阅藏，能专读一部《楞严经》，哪怕只熟读正文，不看注解，也会给自他带来巨大的利益。

关于《虚云老和尚自述年谱》，有北大学者说是后人伪造的，包括他住世 120 年的时间也不一定准确。这种观点并不合理。有学者从虚云的生年到最后圆寂的这段时间中，考证出一些非常可靠的史实依据。比如虚云在显现上因父母之命成过家，通过他和妻子的往来信件，完全能够印证其年龄。而这一点，在发现二人信件之前还尚无定论。

后来，虚云老和尚的弟子本焕和尚担任顾问，拍摄了连续剧《百年虚云》。虚云老和尚自小就有出离心，善根习气完全不同于普通孩子。这部电视剧共有 20 集，从 1840 年虚云诞生起拍到 120 岁圆寂，讲述了他一生的经历，我大概看了，拍得很好。

有些年轻人整天看世间的电影和连续剧，要知道，你喜欢看什么，最终会影响你成为什么样的人。如果心实在不能安住，那不如看一些前辈大德的传记，这样对你或许会好一些。

其实，我们对三宝的信心，很大程度上取决于个人的价值观。学术界有些人总以似是而非的理由向大众灌输偏颇的思想，没有智慧和辨别能力的人就很容易受其影响。前两天我向大家说明了《楞严经》的历史、传承等方面的问题，若非如此，很多人仍然分不清楚这部经的真伪，他们心里始终会带着怀疑。

要是自己没能力澄清，也没能力精通经典的甚深意义，只是跟在人后随声附和，甚至跟着别人诽谤，这样的果报非常可怕。那天我说过，如果诽谤正法，过失比办一个屠宰场更严重。办一个屠宰场，杀害了很多众生，但只是毁坏众生这一世的肉体 and 生命；倘若制造了一个谬论，则会毁坏众生的法身慧命，造下

的罪业多生累劫也无法清淨。佛经中说，如果被毒蛇咬死，只是毁坏今生而已，但如果破了戒律、毁坏正见，那就是毁坏生生世世的法身慧命。

希望大家在短暂的人生中，最好不要给自己的未来制造难以忍受的痛苦之因。有些人依止了像提婆达多一样的恶知识，自己又没有辨别能力，就随意以邪见造论、著书立说。如果因此毁谤正法，其罪业很难清淨。甚至有些大德在显现上也会造这样的罪业，到晚年又示现忏悔。

佛教徒一方面要认识《楞严经》的功德，另一方面，面对世人对佛法的邪见和误解，在适当的时候，我们有责任、有必要作出澄清。在这一次的讲闻中，我对历史遗留下来的很多疑惑和不同观点作了详细的解释，必要的时候，我还会再进一步为大家分析，这些观点产生的原因，是由于当时的历史背景及某些人为因素等。

现在藏地也有这种情况。比如某位格西或堪布去很重视修证的佛学院参学，学成归来后他就成了难得的弘法人才；如果他所去的地方只重视词句上的辩论——虽然佛法本身具足初善、中善、末善，但若除了执著词句外没有品尝过佛法的真正美味，在这样的道场中学习后，他也会染上耽执词句的习气。

不管哪个民族、地方或团体，老师的影响力都非常大，这种感染力不仅体现在好的方面，也体现在一些不好的方面。历史上的反面人物，比如发动第二次世界大战的希特勒，他每一次演讲都能感动成千上万的人。我看了一些年代较早的德国纪录片，不得不承认希特勒的煽动力极强，一次演讲就能令大众为之疯狂，在人们的心中留下难以磨灭的影响。传法也是一样，善知识能为所化植入善法的种子，而邪知识则为众生植入邪恶的种子，甚至是对社会和个人有害的观点。

在此陈白大众，我讲解《楞严经》并不是以耽著或贪嗔来立宗，而是基于客观、公正的态度，以理为主而建立正道。在时间允许、参考资料具足的情况下，我还想讲一些《楞严经》的功德及前辈大德的感应公案。

「惟憲大师注」

据《宋高僧传》记载³¹，唐朝有一位惟憲大师，有一次他到前宰相房融家中接受供斋，房融也许是想和出家人结善缘，请出家中十卷《楞严经》，每一卷分别呈于一位僧人前展示，并介绍了整个翻译的过程。

31 《宋高僧传》（宋·赞宁等撰）：“释惟憲（音què）……因受旧相房公融宅请。未饭之前宅中出经函云。相公在南海知南铨。预其翻经。躬亲笔受首楞严经一部。留家供养。今筵中正有十僧。每人可开题一卷。憲坐居第四。舒经见富楼那问生起义。觉其文婉其理玄。发愿撰疏。疏通经义。及归院矢誓写文殊菩萨像。别诵名号计一十年。厥志坚强遂有冥感。忽梦妙吉祥乘俊貌自憲之口入。由兹下笔若大觉之被善现谈般若焉。起大历元年丙午也。及将彻简。于卧寐中见由口而出。在乎华严宗中。文殊智也。勒成三卷。自谓从浅智中衍出矣。于今盛行。”

另有一种说法，《楞严经》起初是房融交予度门寺的神秀禅师等人，后经魏北馆陶沙门慧震造科判，从度门寺流传开来，惟憲法师得到科判后为之注疏。这一观点在《宋高僧传》中略有提及³²，但普遍观点认为惟憲法师是直接从房融处得到了《楞严经》。

当时可能有特殊的缘起，房融宴请了十位僧人，每人可展阅一卷《楞严经》。惟憲法师面前的经卷为第四卷，阅后生起极大的欢喜心，于是发愿撰写注疏。对古人而言，注疏是很严谨的事，惟憲法师于十年间猛厉祈祷文殊菩萨，终于有所感应。在他的清净梦现中，文殊菩萨骑着狮子入于他口中，此后在注疏过程中下笔如有神助。在撰著完三卷《首楞严经疏》后，又梦到文殊菩萨骑着狮子从他口中离开。

惟憲法师梦见文殊菩萨从口而入，像这样依靠

32 《宋高僧传》（宋·赞宁等撰）：“一说楞严经。初是荆州度门寺神秀禅师在内时得本。后因馆陶沙门慧震于度门寺传出。憲遇之著疏解之。”

清净显现所得的法，应属净现类的法要。藏传佛教中也有此类情形，如法王如意宝的著作中就包含着伏藏类、撰著类及净现类的内容。

总之，惟懋法师的《首楞严经疏》影响深远，此后陆续有不少大德引用此疏。

「真鉴大师注」

据说，明朝的真鉴大师（别称“交光大师”），最初就是看了《楞严经》后有所觉悟而出家的。他想为本经写注释，然而这并不是个短期工程。与惟懋大师在十年中祈祷文殊菩萨类似，真鉴大师也在十年中不断地读诵《楞严经》。一次病中感得西方三圣前来接引，他向阿弥陀佛“请假”：“往生极乐是我的发愿，但如今《楞严经》的注解杂乱，我欲注疏之愿尚未完成。”阿弥陀佛回答：“确实杂乱。”就这样“批了他的假”。此后，交光真鉴大师的《大佛顶首楞严经

正脉疏》一经面世，便广为流传、影响深远。虽然此疏在当时颇受争议，但也难以掩盖其珍贵的价值。

「落于文字需严谨」

讲记和注释是有时效性的，我们的一些发心人员也在很辛苦地连夜做讲记，在大家尚未忘却课堂内容前，及时提供参考资料以方便学习，是很有必要的。但需要注意的是，在成稿之后应标注“暂未定稿”，因为，之前的大德们注疏《楞严经》尚且需要花费大量时间，而我们讲记的最终定稿也需要一定的时间去斟酌和沉淀，若完成得过于匆忙，效果反而不佳。

讲记落于文字是流传百世、延益千年的大计，因此，深厚的文字功底及严谨的法义内容都不可或缺。不论是哪一位上师的教言，若能代代流传，均可利益无数后人。

前段时间，发心人员把编辑好的共八十多章藏文版《法王如意宝教言集》交给了我。最近我开始着手翻译，其间百感交集：有时感恩之情汹涌而生，深觉法王的诸多教言能汇集于此，发心人员做出了巨大的贡献；有时又感到不尽如人意，有些地方并未如实记录法王的开示；有时感觉有所缺漏、不知所云，一个标题下几乎没什么内容，寥寥数语就结束了，而且语气也不像上师如意宝讲法的风格。

这是在法王圆寂十四周年时就整理出来的内容，在翻译时，有些整理得特别好，对此我非常感谢；有些整理得差强人意，我很好奇是谁编辑的，但文档后面却没有任何信息，所以无从知晓。看来，以后还是加上编辑的名字，若有贡献理应赞叹，若有欠缺就要和编辑单独聊聊了（众笑）。其实不管是以文字形式还是音频、视频的形式记录佛法都非常重要，如果要发心整理讲记，那文稿质量、措辞更需谨慎。

「保存并弘传上师的教言」

从今天开始，我们要在女众中招募一些发心人员，整理有关法王如意宝的音频或视频——原本想交给男众负责，但现在男众这边事务较多，难以抽身，并且他们中间也基本找不到精通藏文的发心人员了。

这几年我外出的时间不多，包括去大学做演讲，讲藏语的机会很少，参与藏文编辑的工作也很有限。昨天相关负责人商讨后一致决定：接下来藏语翻译的重心，将放在与法王如意宝有关的音频和视频上。无论是国内还是国外的开示，哪怕是短短的某个偈颂的讲解或是日常生活片段，只要是关于法王的，我们都要搜集起来。再过十年二十年，这些片段将成为非常珍贵的历史资料。我们以后还要逐步对法王相关的音频、视频作后期技术处理，将这些珍贵的史料归档保存。随着时间推移，倘若我们这群跟随法王的老人陆续离世后，就更没有知情人了，到那时再想整理相关

的资料只会更难。

之前我提到过国外的创巴仁波切，他的弟子们在保存资料方面所做的工作确实很值得随喜。不管是上师在世间法还是出世间法方面讲法的音频或视频，都得到了完整的保存，加上他们的设备精良，所留存的影音资料质量都很高。

我们当时没有那样的条件，影音资料要么没有、要么模糊不清，确实很令人遗憾。从现在开始，作为上师的传承弟子，若存有音频或视频的，都有责任好好保管。这不仅是我们传承的珍贵记录，更是世界非物质文化遗产及精神财富方面很珍贵的资源，哪怕历经数十年、数百年，对后人也必将产生深远的影响。

创巴仁波切西方弟子们的记录也很客观，只是如实记录上师的一些小故事，并无浮夸的表达，也不会在超越日常经验的事上赞叹上师，如“上师会飞来飞

去”“上师不用吃饭”等等。他们只是客观地记录上师的日常点滴，哪怕是上师的一个微笑、一次简单的沟通、与人交往的一个小故事都如实记录，这一切既真实可信，又不同凡响。

这样的记录非常有必要。最近我特别有感慨：以前去印度的好些经历都遗忘了，然后就像《盗梦空间》里看到陀螺在旋转就知道自己在梦境中那样，由于没有文字记录，只能苦苦回忆，凭借一点线索慢慢回到三十年前，往事逐渐清晰起来——“哦，那时候应该是这样。”

人的记忆完全可以依靠一些特殊的方法来重现。比如由俄罗斯人发明的同传和交传翻译，又比如现在一些学者或专业的翻译人员，依靠一些特定的符号进行速记，之后可以把原话复述出来。

我记得以前上师如意宝讲课时，我们就在大经

堂的窗边翻译。上师每讲半个小时就停下来，吃药或者喝糌粑汤，给翻译留出时间。我们紧锣密鼓地翻译着，有时时间过长，法王就会问：“你们翻译完了没有？”当时的我也自创了一些速记法：简单记一个“印”表示“印度”，用“阿”表示“阿底峡尊者”……经过这样的训练，哪怕过去了很长时间，所讲之法也能完整重现出来。

在1987年到1999年间，我们主要使用交传方式翻译，有时在重要的法会期间需要同步翻译；有些是法王讲述时我记录下来，然后第二天按译稿做复讲，《百业经》就是这样翻译出来的。追随了我二三十年以上的道友，对此应该记忆犹新。

1999年我们去新加坡期间发现有同传翻译的机器，如获至宝，当即欢喜地置办了设备带回喇荣。刚好赶在极乐法会上使用，法王也显得格外高兴。从那时开始直到老人家圆寂，我们一直都使用同传翻译，

它的时效性确实也非常突出。

当时西方的许多大德们还是以交传翻译为主，有些上师的风格不同，翻译也会随之应变。比如有的是逐字逐句翻译的，上师说“我去印度的时候”，下面翻译“我去印度的时候”，然后上师再说“去了那烂陀寺”，翻译紧接着“去了那烂陀寺”。也有些上师一开口就滔滔不绝，说了好久才让译者复述，宗萨仁波切的父亲董瑟·听列·诺布仁波切（第二世敦珠法王之子）就是这样。他曾在美国科罗拉多州传法，据当时在场的桑珠堪布回忆，仁波切一开始就洋洋洒洒地讲了40分钟才停下来让译者复述。当时法会是在一个大帐篷内举行，翻译期间仁波切就去外面的花园里赏花。当听到译者复述他讲的笑话引起哄堂大笑时，仁波切也边看花边和弟子一起哈哈大笑。他逛了半个小时后，回来问译者：“完了没有？”没完就再出去溜达一圈……总之，不同地方的翻译传统不同。

言归正传，无论我们翻译也好，做讲记也罢，尤其是落到文字上的事需要态度严谨，这一点非常重要。作为这一代的传承弟子，我们有必要把前辈大德们的言教、故事及所有事迹记录保留下来。事实上，一个法脉或传承能否延续并得以弘扬，与每一代传承弟子都息息相关，比如我们这一代弟子若能把上师们的教言保存并流传下去，那就算是比较成功的壮举，之后的下一代弟子也是一样，如此上师们的智慧和思想才能延绵不断、薪尽火传。

关于对上师事业的弘扬，一部分佛教徒比较重视修建寺庙等外在事业，另一部分比较重视闻思修学等内在智慧——其实两者都很重要，但如果从延续的时间长短而言，著书立说等内在智慧的影响会更加长远。就像之前提到的那样，近期我们想汇集整理法王如意宝的智慧财富，编撰好以妥善保存。对我们曾得受过法恩的上师们所传的教言也应如法操办，将上师

们的精神传扬后世。

我们做这一切的目的是什么呢？回忆起依止过的上师们时，我发现每一位上师都超然卓绝、殊胜无比，他们不仅从未伤害过任何众生，而且倾其一生都在为众生付出所有。无论显现生病也好、衰老也罢，他们在任何困境中都能任劳任怨、倾尽全力。

这些大菩萨的行传如此可敬，加上传承的加持力，哪怕能令他们的一句教言流传于世，都对后人大有裨益。若非如此，一般的世俗思想和智慧也不值得我们付出这么多的心血。成办这样的事业并非易事，多少都会遇到一些阻碍，需要付出大量的人力、财力，在此过程中还要考虑到不同众生的意乐和根器，但只要我们尽力成办这项伟大的事业，那得到暇满人身也算有一点意义。

卷第一

| 如是我闻，一时，佛在室罗筏城祇桓精舍，与大比丘众千二百五十人俱。

当时我听到佛陀是这样说的。一时，佛在室罗筏城祇桓精舍，与一千二百五十位大比丘众在一起。

去年我们讲《维摩诘经》，开篇是以“五圆满”来宣说的，这次我们按照宋代长水子璇大师所著的《首楞严义疏注经》，以“六成就”的方式来宣讲——很多大德也是依此讲解的。

“如是”，即信成就；“我闻”，即闻成就；“一时”，即时成就；“佛”是主尊，即主成就；地点“室罗筏城”，即舍卫城，具体位置在“祇桓精舍”，即祇树给孤独园，这是处成就；“大比丘众”，即众成就。总共六种成就，与“五圆满”极为相似。

首先，“如是”二字是信成就。

所谓信成就，意思是当时佛陀如理如实地宣讲，在场众弟子如是听闻并如实记录。这些文字都没有偏离佛陀的原意，无有增删地如实记录了佛陀的金刚语，以此可以增上后学者的信心。

在此很多注释都引用了《大智度论》的教证：“佛法大海，信为能入，智为能度。”佛法像大海一般深广，必须凭借信心才能趋入，凭借智慧才可到达彼岸。对于修学佛法者而言，初学时以信心趋入很重要。佛子想要信受奉持佛陀的任何教言，若没有信心，就会在开始时无法趋入，过程中无法坚持，最后关头也无法圆满，所以信心在修学的初中后都不可或缺。

“如是”的说法，与传承上师有一定的关系。西方智者认为：“吾爱吾师，吾更爱真理。”不管老师

说得对不对，我自己的想法很重要，我也可以对他进行反驳。当然，我们不排除开放的思想以及有想象力的表达，但在东方传统思想当中，“如是我闻”中的“如是”具有深刻的意义。

就像我们最近开讲的《论语》，如果没有“如是”的精神，弟子们不一定能如实记录孔子的言论，正因为有“如是”的传统，两千多年前孔子与弟子对话中说出的珍贵教言才得以流传至今。佛经也是如此，弟子唯有依靠信心才能受持佛陀的教言，并将其原原本本地流传后世。每一部佛经的卷首都会加上“如是”二字，这代表着佛法的真实可信、法义无误等重要意义。

第二，“我闻”是闻成就。

按《首楞严义疏注经》³³，有四类不同的“我”：

33 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛说无我。今称我者。我有四种。一凡夫遍计。二外道宗计。三诸圣随世假立宾主。四法身真我。经指后二。”又

凡夫“俱生所执”之我，外道“遍计所执”之我，圣者“假立”之我，以及修行“最终成就”之真我。这里的“我”主要是指在场的阿难、目犍连或舍利弗尊者等已得不忘陀罗尼的行者，也可以泛指现场的闻法者。

“如是我闻”意为，对于佛陀宣说的法，我当时就是这样听到的，不仅听闻明了，而且记忆清晰。这是五圆满中的法圆满。

第三，“一时”即时成就，对应五圆满中的时间圆满。

为什么用“一时”来表示时间？一方面，因为古印度没有记录确切时间的传统；另一方面，佛教的时间概念不仅是指当时，而是指三时。如今一些公文中

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“我之一字，有四种不同：一、凡夫妄执之我；二、外道妄计神我；三、菩萨随世假我；四、如来法身真我。今阿难称我，乃随顺世间，假名称我也。”

的时间仅在当时有效，事过境迁之后就意义不大；与之不同的是，佛经中的时间在过去、现在及未来三时都具备时效性，故此处还表达了不会过时的含义。此外，在密法“清净时”的境界中，对“一时”还有另外的解释。

第四，“佛”，即没有欺惑和虚妄的觉悟者，为主成就，对应“本师圆满”。从很多经论中可知：断证功德（断除二障、证悟智慧）圆满的主尊所建立的教法是千真万确、颠扑不破的。

第五，处成就。“室罗筏城”即舍卫城，“祇桓精舍”就是祇陀太子的精舍，对应“处圆满”。

处成就即是佛陀宣说《楞严经》的地方。佛陀在祇桓精舍前后住留了二十五年，在其他地方没有待过这么长时间。关于这一点，《大智度论》中也有提

及³⁴。有人问：“迦毗罗卫国是佛陀的故乡，为什么他成佛之后在那里待的时间不长，反而在‘外国’待那么久？”龙猛菩萨回答：“佛陀自己本无染心，在迦毗罗卫国和在其他地方都是一样的。然而，包括释迦族人在内的许多人都是有染心的。若佛久住在迦毗罗卫国，有些人就会认为‘佛陀是我们这边的人’而心生贪执；而有些认为释迦族是怨敌的人，就会产生嗔恨心及诸多烦恼。以此因缘，佛陀久住于他乡度化众生。”

《大智度论》还说³⁵，佛陀并非因某地舒适或其他原因而选择前往，而是看哪里的众生与佛有缘，就去哪里度化。舍卫城与佛特别有缘，那里的国王和民众都特别有信心，所以佛陀在那里待的时间比较长。

34 《大智度论》：“问曰：若知恩故多住舍婆提者，迦毗罗婆城近佛生处，何不常住？答曰：佛诸结尽无复余习，近诸亲属亦无异想；然释种弟子多未离欲，若近亲属则染着心生。……出家法应不近亲属，亲属心着，如火如蛇。居家婆罗门子为学问故，尚不应在生处，何况出家沙门！”

35 《大智度论》：“佛出世间，正为欲度众生，著涅槃境界安隐乐处故，是故多住舍婆提，不多住迦毗罗婆。”

关于佛陀说法之处，据法显的《佛国记》和玄奘的《大唐西域记》等相关典籍记载，他们在取经抵达印度时，佛陀曾讲过法的许多地方都已成了废墟，遗址也不明显，经寻找后才发现并做了一定的恢复。我和法王如意宝一起去印度时也参观了一些遗址，并在那里念了《普贤行愿品》——当时的经历写在《梦尘回忆录》里了³⁶。

总之，舍卫城是佛陀待过时间最长的地方，也是最有加持力的圣地之一。

「圣地的勘探发掘者」

在此我也想为大家介绍一下，印度境内如今这些被称为佛教圣地的地方，其中还有一段鲜为人知的历史。

36 详见索达吉堪布全集 126 《梦尘回忆录》。

如今的印度并没有着重护持佛教，其境内的佛法大多由藏传和其他教派的信徒在护持，目前佛法造诣较高的印度人也屈指可数；但在印度历史上，却出现过龙猛菩萨、寂天菩萨、月称菩萨、陈那论师等伟大的佛教上师。我们虽未曾与之谋面，但通过学习其论典，也会对他们佩服至极。

由于历史原因，如今修学佛法的印度人少之又少，在其他行业却人才辈出，包括波音公司和硅谷的很多公司都青睐印度科学家。在西方很多尖端领域中，据说除本国人的外，印度裔高端人才的录用比例是最高的。班加罗尔被称为印度的硅谷，印度理工学院（简称 IIT）甚至可与美国麻省理工学院（简称 MIT）相提并论。印度人的世间智慧相当厉害，但与佛教的信仰和古印度的智慧相比，仍然有很大的差距。

近代印度圣地的勘探者、发掘者是英国学者亚历山大·康宁汉姆（Alexander Cunningham, 1814-1893）。也许

大家对他并不熟悉，但作为佛教徒，我们应该记住这位学者的贡献。

康宁汉姆是一位考古学家，在印度被英国统治期间，他作为工程师被派往印度并驻扎在兵团中。在印度鹿野苑常驻期间，他偶然在石头上发现一些古代文字，将这些石头拿到当时的印度博物馆和考古学院分析时被告知：“石头上的文字应该是印度的古文字，但婆罗门教中没有这方面的文献，可能是佛教或者其他宗教的。”

之后他返回英国，刚好玄奘的《大唐西域记》和法显的《佛国记》被译成英文出版，他对照这两册典籍，意识到之前所发现的文字与佛教有关，于是再次回到印度。

1837年，康宁汉姆开始在印度全心投入考古研究。起初他发现了鹿野苑，即瓦拉纳西城外一处三十

多米高的圆顶建筑，被当时的外教徒当作猪圈。在长达 25 年的考古研究中，他又逐渐发现了佛陀的降生处和转法轮处。他发现并挖掘的古迹有：鹿野苑、蓝毗尼、拘尸那罗、那烂陀寺、祇树给孤独园等遗址，还包括著名的金刚座正觉塔（菩提塔）。

按照根登群佩的记载，菩提塔此前曾遭受过两次较大的破坏，最严重的一次是 13 世纪伊斯兰军队的入侵，当地僧人害怕敌人摧毁这座塔，连夜用土将塔身掩埋起来，形成了一个小山丘。小山丘下埋藏的正觉塔在地下一睡就是六百多年，直到 1861 年才重见天日。

康宁汉姆前后历经了 25 年，依靠种种方法在印度发掘出很多重要的佛教圣地遗址。由于古印度没有记录历史的习惯，几乎什么文献资料都没有，所以法显大师、玄奘大师以及康宁汉姆等人对佛教的贡献可谓功不可没。

在当今时代，虽然世界各宗教间基本能和平共处，但历史上伊斯兰教对印度佛教的破坏是毁灭性的。当时印度的许多佛教圣地几乎都被夷为平地，不少建筑被当作猪圈或墓地。

印度三大寺之一的飞行寺，又称欧丹达布梨。在古代印度，飞行寺曾是与那烂陀寺、吉祥戒香寺齐名的佛法中心。鼎盛时期，曾经有一万二千余名行者在那里求学，包括藏传佛教中赫赫有名的那若巴、玛尔巴、阿底峡尊者等都曾在飞行寺待过。

《那若巴尊者传》中记载，玛尔巴前往印度飞行寺向那若巴尊者求法，他对尊者说：“我在藏地有位弟子叫做闻喜（米拉日巴），他得到了空行的授记，很想得到夺舍法的传承，您能不能传给我？”那若巴尊者听后，口中自然宣说了一个偈颂，意为在北方的黑暗之地，竟有这样一位如太阳照耀雪山般的大丈夫，

我要恭敬地向他顶礼。说完那若巴尊者双手合十，向西藏方向点头致敬三次。这时，飞行寺四周的所有山丘、林木也像鞠躬一样向西藏方向弯了三次。直到今日，这些树木山丘仍保持着朝西藏方向倾斜的姿态。

飞行寺的遗址距那烂陀寺仅十一公里左右，当年法王在印度时很想去朝拜，但因为时间太紧，故而未能成行。据说藏地第一座有僧人住持的寺院——桑耶寺的主殿乌孜大殿有好几种不同的建筑风格，底层为藏式风格，中层为汉地风格，上层为印度风格，其印度风格的部分就是以飞行寺为蓝本而兴建的。

不幸的是，飞行寺被伊斯兰教徒摧毁殆尽，如今已成了一处墓地。一位学者在其著作中描述，他见到飞行寺的遗址时感到痛心疾首：“这座曾经无比辉煌的寺院已经面目全非，四处凌乱地散布着墓碑，上面覆盖着伊斯兰教的绿色旗帜……”

从13世纪伊斯兰军队入侵印度，直到1837年英国考古学家亚历山大·康宁汉姆发掘鹿野苑遗址，在这漫长的六百多年中，印度境内几乎没有佛教的任何遗迹。当年正觉塔被发掘并修复后，也曾有一段时间由印度教徒管理。根登群佩在《印度圣迹》中记载：20世纪初，斯里兰卡僧人达摩波罗在印度复兴佛教，他在印度鹿野苑组建僧团，迎请了三宝所依，并上诉法院要求让佛教徒回收祖庭的管理权，最终法院裁决由佛教徒和印度教徒共同管理。

之前我看过一些印度的老照片，其中就有正觉塔，和现在是截然不同的情形。这是当时他们挖掘遗址现场的照片……

（堪布为大家展示照片）



据史料记载，拉萨大昭寺的觉沃佛像供在正觉塔第二层的殿堂里，外道入侵时佛像被扔了出去，后又被人保护起来，辗转流落至汉地，又被文成公主带到了藏地。

回顾历史还是很有必要的。往昔人类思想的碰撞、国家间的争战以及不同宗教间的冲突等等，的确值得人们以史为鉴。现在虽然处于和平时代，但并非

所有的宗教及文化都尊崇佛教所提倡的“诸恶莫作，诸善奉行”，因此佛教徒要做好准备面对危机和挑战。虽然历史的兴衰更迭是一种自然规律，但在发生变故之前，对佛教圣地、佛经论典和高僧大德的珍贵资料，我们至少可以提前采取一些保护措施。

作为佛教徒，我们要对英国学者康宁汉姆心怀感恩，认真地了解他的事迹。如果没有他的努力，包括印度阿育王石柱在内的许多殊胜遗迹，也许我们至今都无缘得见。

第4课

2019年9月10日

「重视闻思、认真学习」

在讲《楞严经》的过程中，我有时会穿插讲一些史实。这些并不是毫无根据或没有必要的，而是我经过深思熟虑，以自己的智慧观察，确定符合前辈大德的意趣以后才慎重宣讲的。大家要么不学，如果要学，就希望你们从始至终全部认真地听完。

最近抽个别法师讲考，结果并不是很理想。昨天抽讲时我特意挑了印度菩提迦耶塔隐没六百多年历史的这一段。很显然，虽然我在课堂上讲得很认真，却没有引起足够的重视。

现在的佛教徒有个比较大的问题，讲到如认识心性、加行或对治烦恼痛苦等方面，大家就很专注地听闻、认真地做笔记；而一涉及文化、艺术、历史及不同宗派之间的观点时，有些人就认为：“这跟我的修行没关系，我是希求解脱者，像我这种马上要虹身成就的人，学习古代和印度的历史没什么用，佛教的现状或未来与我有什么相干？也许只需要六个月或十二个月我就成就了，在这短短的时间当中，又何必探索人类的历史、科技？”如果你真的能在很短的时间中虹身成就，那确实可以对这些置之不理，但成就并非那么简单，修行也不一定马上就能解脱。

我在备课的时候很认真地收集资料，你们也许觉得这些资料很简单，谁都能找得到——但其实并非如此，某些事件或依据从一般的渠道是查不到的。昨天给大家讲的英国考古学家亚历山大·康宁汉姆的事迹，我相信很多佛教徒和历史学家都不了解。我是在

以前去印度、后来在藏地、去年冬天这三个时段中，花了大量精力做了比较认真的研究，把时间、地点、事件都一一核对之后才向大家宣讲的。也许有些人觉得这只是很简单的一个故事，但其实这是我们佛教徒不得不了解的、非常关键的史实。

既然已经身处闻法的行列，我们听课时就要认真地闻法，无论是对佛教还是对世间课程都应如此。如果你在听课时散乱了五分钟，也许某个很关键的地方就没听懂，这会对理解后面的内容产生连锁反应，甚至无法再听进去了。比如我所讲的这段历史，如果其中一个地方没搞明白，那后面部分听起来就好像毫无关联、味如嚼蜡了。

闻法有闻法的规矩。大家都学过《大圆满前行》，其中专门讲了“闻法轨理”，对此我们一定要实行。哪怕是一个普通的修行人，一天之中只听了一堂课，但仅仅是大家前后的共同念诵——那么多人集

聚在一起念一遍《普贤行愿品》，功德也是不可思议的。对此前辈大德们再三强调，相信很多人都知道其重要性。

用其他语言念诵仪轨可能有点困难，但我们用汉语、藏语念诵都是可以的。如果没有特殊情况，建议大家最好从开始就参与念诵，这样的功德和意义非常大。我们的课程在两个小时内就结束了，不会花很长时间。最后回向圆满，这叫做善始善终。如果做不了其他善事，那么每天以三殊胜摄持来完成这堂课的念诵和听闻，也极有意义。

以上是劝勉大家重视学习。尤其是昨天讲到的印度佛教暂时隐没的历史，值得在座的大乘佛教徒深思——历史的盛衰兴废，是值得我们深思的重大问题。

接下来继续讲《楞严经》。

前面讲到六成就：信成就、闻成就、时成就、主成就、处成就、众成就。昨天讲完了“处成就”，也就是印度的圣地王舍城和给孤独园，今天讲最后一个成就。

第六，众成就。“与大比丘众千二百五十人俱”叫众成就，在“五圆满”中称为眷属圆满。一般来说，比丘有破惑比丘、名相比丘等不同的分类，这里指声闻乘受近圆戒的大比丘。

这一千二百五十个人，是在一段时间中经常随侍佛陀的眷属，《金刚经》《阿弥陀经》中本师的眷属也是他们。据史料记载，世亲论师的眷属有一千人左右。法王如意宝在晚年时，眷属也有五千人左右。

听闻《楞严经》的眷属包括哪些人呢？史料中也有交代³⁷，首先是憍陈如等五比丘，其次是三

37 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛初成道。先度陈如等五人。次度三迦叶兄弟。兼徒总一千。次度舍利弗目连。各兼徒一百。次度耶舍长者等五十

迦叶及其眷属一千人，目犍连、舍利弗及其眷属各一百，耶舍居士等五十人，这样闻法眷属加起来总共是一千二百五十五，但经典中举一个大数，把五比丘省略掉了，这样一来，就说佛陀的常随眷属为一千二百五十人。

1. 三迦叶及眷属一千人

三迦叶刚开始是外道，后来皈依佛教。佛陀是怎么摄受三迦叶的呢？在佛陀出家不久还没成道的时候，有一次遇到频婆娑罗王。频婆娑罗王看到佛陀的庄严身相满心欢喜，对他说道：“悉达多太子，您将来如果修无所成想做国王时，最好到我的国家来，我愿意把王位让给您，甘愿做大臣来辅佐您；如果您获得了阿耨多罗三藐三菩提，也请您一定要到我的国家来度化我国的众生。”佛陀答应了，所以成道以后应

人。经举大数。故减五人。此众先并事外。勤苦累劫。一无所证。纔遇见佛。便得上果。感佛恩深。常随佛化。为常随众也。”

邀来到王舍城。

当时佛教还未兴起，外道层出不穷。佛陀在尼连禅河边遇到了迦叶，他当时是外道，带着五百眷属在河边求道。迦叶有三兄弟，其中最有智慧的就是佛陀在河边遇到的这位优楼频螺迦叶，他是频婆娑罗王的国师。

优楼频螺迦叶与佛陀交谈后，对佛陀生起了很大的信心，非常想依止佛陀为上师，但又顾虑重重，最终决定实言相告：“我今年已经 120 岁了，国民及大王都以为我证悟阿罗汉了。如果我依止了您，那么大家都会知道我还没有真正成就，所以还是请您离开这里前往别的地方吧，否则人们知道您的功德远胜于我，恐怕就再也不会供养我和我的眷属了。”

佛陀说：“如果你对我不是特别嗔恨，我想在这里住一晚，明天再离开好吗？”

优楼频螺迦叶犹豫道：“不是我不愿意，只是我的住处有条毒龙，可能会伤害到您。”

佛陀回答：“毒中之毒超不过三毒，最可怕的三毒我都已经断了，世间的毒我更不会害怕。”随后佛陀显现十八种神通降伏了恶龙。

优楼频螺迦叶及其五百眷属见到佛陀的神变力后，都生起了极大的信心。他们皈依佛陀，并获得了阿罗汉果。迦叶的两个兄弟（伽耶迦叶和那提迦叶）及其五百位眷属也都皈依佛陀，随即证得了圣果。

如此，在短短的时间中，迦叶三兄弟及其眷属共一千人不但全被佛陀摄受，而且都获得了阿罗汉果。

以上就是三迦叶及其一千眷属的来历。

2. 舍利弗、目犍连及眷属二百人

接下来讲舍利弗和目犍连这两位尊者及其眷属。

《佛说初分说经》中记载，舍利弗在皈依佛陀前也是外道。他的名声显赫一时，与目犍连感情深厚，彼此间有约定：以后无论谁先证悟或得道，都要告诉对方。

有一天，佛陀弟子中最有威仪的马胜比丘（又名乌波西那）来到王舍城乞食，恰好遇到舍利弗。舍利弗见马胜比丘从远处缓步而来，诸根调寂、身相庄严，产生了极大的信心。

他问马胜比丘：“尊者拥有如此庄严的威仪，请问您的老师是谁？所修的法又是什么呢？”

马胜比丘道：“我的老师是释迦牟尼佛，他所宣说的‘若法因缘生，法亦因缘灭，是生灭因缘，佛大沙门说’就是我修的法。”闻此偈颂的当下，舍利弗远尘离垢，得法眼净，于是他带领眷属跟随世尊修持

佛法。

他想起了与好友的约定，便去告诉目犍连：“我遇到了一位具足威仪的比丘，他的上师佛陀更是具有无量功德，传授的是稀有的缘起空性之法。如今我已经证悟了，决定去依止佛陀，你要不也和我一起去？”

于是舍利弗与目犍连及其二百位弟子共同前往迦兰陀竹林精舍拜见佛陀。佛陀为其宣说佛法后，他们都获得了阿罗汉果位。这一公案在不同的经典中都有记载。

前面马胜比丘所说的偈颂，在《根本说一切有部毗奈耶出家事》中译为：“诸法从缘起，如来说是因，彼法因缘尽，是大沙门说。”我们以前制作过释迦牟尼佛的大唐卡，唐卡下面分别用藏文、汉文、英文写了这个偈颂。在佛教中，这个偈颂被广泛引用，缘起

咒实际上就是它的梵文版。通常在开光等需要祈祷的时候，就会念诵缘起咒。

佛陀与世间智者最大的不同就是宣说了缘起空性：在世俗当中，诸法因缘而生，因缘而灭；在胜义当中，万法远离四边八戏。这样的实相真理唯有大慈大悲的人天导师佛陀能宣说，所以缘起法堪称“诸说中第一”。

3. 耶舍及眷属五十人

耶舍居士是当时的一位大富施主，后来出家得果，其随从眷属加上耶舍有五十人。

4. 五比丘

五比丘在其他的注释里介绍过³⁸。

38 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“五比丘者。谓阿若憍陈如。摩诃男。頞鞞比丘。婆提。婆敷。此五。佛初出家雪山修道。父王忆恋。遂召彼往亲近承事。彼疑非真。相次舍去。同在鹿园习外道法。佛成道后。思欲先度彼劳苦者。天眼观见在仙人苑。故往开示。”

不管是“眷属圆满”还是“众成就”，这里都是指听闻此经的一千二百五十人。经中经常提及的佛陀的常随眷属就是他们，对此佛弟子理应知晓。

相比其他经典，《楞严经》的行文以四言文体³⁹为主，文辞优美而意义深远，若没有一定的古文造诣，理解起来可能就会有些困难，不像藏语译文那样通俗易懂。当然，文质的区别也是源于译者的不同风格，对此我们皆应以清净心来接受。

| 皆是无漏大阿罗汉。

这些大比丘众都是无漏大阿罗汉。

下面宣说阿罗汉和菩萨们的功德。

“漏”即烦恼，包括欲界、色界、无色界等三界

³⁹ 《玄奘译经四言文体的构成方法》：“汉译佛经文体方面的最大特点是四字格的大量使用，即四字一顿，组成一个大节拍；每个大节拍又以二字为一个小节。这种文体特点已经引起了学者的注意。”（《中国文化研究》2006年2期）

的烦恼。大比丘们已经完全断除了三界的有漏之法，悉数摧毁一切烦恼，因而获得了阿罗汉果。《俱舍论》等经论中也讲过，大阿罗汉有时也指大菩萨或佛陀，因其能够摧毁一切怨敌——相续中的烦恼魔。

总之，摧毁一切烦恼、无有漏法的大比丘众，统称为“大阿罗汉”。

| 佛子住持，善超诸有。

佛子菩萨于法得自在，如如不动地安住在正法的境界中，不断地受持正法，而善妙地超越三有。

“佛子”，即菩萨或声缘弟子。从世间角度而言，世人传宗接代，以“子承父业”的方式将家族、事业传续下去；从佛教角度而言，佛陀将妙法传给菩萨，菩萨再传给下一代弟子，以此绍继佛种、绵延法脉，因此称为“佛子”。广义而言，菩萨和声闻均可称为佛子，因为菩萨是佛的意化身，是佛的“意

生子”；声闻因听闻佛陀的语言而得果，故为“语生子”。

“住持”，即于法得自在，如如不动地安住于法的境界中，不断地受持正法。

“佛子住持”，是指将佛法代代相传的佛子既要继承佛的传承，又要安住于证法，不断弘扬如来的教法。

如今汉地寺院最高的负责人常被称为“住持”，这一称呼在藏地或别的地方比较罕见。为什么汉地要用这样的称呼？因为“住持”安住、修持并弘扬正法。

《禅林宝训》云：“住持有三莫：事繁莫惧，无事莫寻，是非莫辨。住持人达此三事，则不被外物所惑矣。”

第一，事繁莫惧，对繁杂琐事无有畏惧之心。作为住持，肯定要处理关于出家人和居士的诸多事务，如果害怕琐事缠身，最好不要当住持。

第二，无事莫寻，如果无事发生，就不要没事找事或者纠缠于小事。有一些住持不会掌握分寸，对大事漠不关心，对小事细察入微，弄得自己不胜其烦。

第三，是非莫辨，道场中有些小小的是非十分正常，住持应该大智若愚，不要在琐事上斤斤计较，非揪出个对错不可。我们佛学院有些法师刚上任时对什么事情都明察秋毫、一触即发，如果道友讲考很好就心花怒放——喜怒哀乐全写在脸上。

不过说到讲考，我也是一样的。如果对当天的讲考比较满意，我晚上连睡觉都特别香；如果大家的讲考不理想，我就会想：“我讲了这么多，他们怎么连这么重要的典故都讲不出来。”就像昨天，我讲了一

段历史，到讲考的时候我去巡场，想知道大家到底领悟了没有，结果发现只有一个居士讲得比较深入——可能讲得好的我没听到，但对此我还是有点耿耿于怀，这样的心态不太好，应该做到“三莫”，不被外境所扰。

在弘扬佛法方面，无论是不是寺院的住持，大家都要有荷担如来家业的责任感，因此有必要了知做住持的窍诀：在小事上浪费时间不值得，但对任何事都漠不关心也不合理，尤其是关乎弘法利生事业的事，一定要予以重视。

无论建设或护持的是寺院还是佛教中心，都很需要住持有一定的管理经验和分寸感，既不能过于急躁冒进，比如因一件微不足道的事情就马上开除人；也不能过于忍气吞声，比如出了性质严重的事情也不敢过问。

有些寺院仅有几位出家人，住持就比较清闲；如果人数众多，就需要很多虽无住持之名却行住持之事的**理者，比如佛学院里每个班级的法师，还有各地佛教团体的负责人等。在管理事务时，这些人一方面需要辛勤地付出，另一方面也需要一定的智慧。要想成办任何事情，智慧都至关重要。人与人之间智慧的差别很大，同样的事情，具智慧者依靠善巧方便终能顺利成办，而缺乏智慧者则会把事情弄得一团糟，令自他都很失望。

希望大家在各地弘扬正法、管理团队的时候，一定要孜孜不倦地学习管理的智慧和方法，不要因为自己是法师而趾高气扬，要以谦虚的心态多思考、多锻炼。我们遇到的每件事情都是人生中珍贵的经验，若能以这样的态度面对挑战，很多事情都能顺利成办。正如麦彭仁波切所说⁴⁰：人们在年轻时往往智慧不够

40 《二规教言论》：“或由年龄未成熟，或是孤陋寡闻者，自己往昔所做事，亦有众多自所笑。”

成熟或经验不够丰富，因此回首曾经做过的事情时也许会哑然失笑，“我曾经做的事情真是幼稚，我当时怎么这么笨？”

虽然此处的“佛子住持”是指大阿罗汉、大菩萨，但我们也是佛陀的追随者，每个人在各自的领域也都有住持佛法的责任。

“善超诸有”，菩萨善妙超越三有。有注释说是指阿罗汉的功德，但交光大师认为此处应包括菩萨超越二乘之功德⁴¹。“诸有”即三有，再细分为二十五有⁴²：欲界十四有，色界七有，无色界四有，其详细分类在其他注释和佛学辞典里可见。这里的意思是，阿罗汉和菩萨都没有三界的染污，故能“善超诸

41 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“小乘超之。则须出三界外。不敢复居非善。超也。今菩萨。常不离三界。即于生死无干。所谓善超也。此则明其脱妄之妙。”

42 《首楞严经义疏释要钞》（宋·怀远）：“二十五有所谓：四洲四恶趣，无想及那含，六欲并梵天，四禅四空处。”欲界十四有：四洲人、四恶趣和六欲天。色界七有：梵天、无想天、五那含天。无色界四有：四无色天。

有”。

| 能于国土，成就威仪。

这些圣者能在不同国家的众生前成就各自的威仪，显现出庄严、寂静、调柔的利生形象，以此断除众生的烦恼。

如《维摩诘所说经》云：“不起灭定而现诸威仪。”菩萨不用从灭定中而起的同时，可以显现行住坐卧等威仪来利益众生；或可解释为以身口意三门随顺并利益众生。

以上是闻法眷属威仪方面的功德，下面宣说其智慧方面的功德。

| 从佛转轮，妙堪遗嘱。

无论是阿罗汉还是菩萨，都跟随如来转法轮，世世代代将佛陀的甚深智慧灯灯相传。

“从”指跟随，无论是阿罗汉还是菩萨都跟随如来转法轮。“遗嘱”，不是指世人辞世时的遗嘱，而是将真正的智慧一代代地传下去⁴³。藏文中将“妙堪遗嘱”直译为“宣说智慧”，即世世代代宣说佛陀的甚深智慧。

宣说智慧可以断除非法的行为，如《菩提资粮论》中说“随转佛所转，最胜之法轮”，佛子要随转佛陀所转的最殊胜的妙法轮，如此随转的作用是“寂灭诸恶刺，是菩萨福藏”，即断除、灭尽相续中的恶刺。凡夫相续中以非法为正法、以非戒为持戒、持外道邪见、行不如法之事、增长贪嗔痴的所有恶劣行为都叫做“恶刺”，断除这些恶行就是菩萨的福藏。

为了持佛遗嘱，随顺佛陀转妙法轮非常重要。我们每个人都可以力所能及地转佛法轮，广泛翻阅前辈

43 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“护付法藏。令灯灯相然。明明不绝。嘱法令传。嘱生令度。总名遗嘱也。”

大德的注释。我建议大家在学《楞严经》时尽量多看看大德们的讲解，至少将一两部讲义对照着学习。现在汉语资料的获取尤为方便，资源丰富、来源广泛，可以从书店或网络等各种渠道找到，出版的、打印的、电子的种种格式应有尽有。

当然，一些珍贵的资料确实不容易找到。原本我很想找昨天提到的惟忞大师的《首楞严经疏》。惟忞大师梦到文殊菩萨入于他口中，造论结束后又梦到菩萨从口中离开，故其注疏的字字句句都经过文殊菩萨的加持。我很想找来拜读，但通过各种方式遍寻无果，据说已经失传了。虚云老和尚所著的《楞严经玄要》也在“云门事变”中遗失——这些都是得到菩萨加持的注疏，可惜已经荡然无存了。

据统计，惟忞大师是历史上第一位对《楞严经》作注的人。有学者把127部《楞严经》的注释按照时间顺序排列，排在第一的就是惟忞大师的疏，后面是

子璇等人的，距今最近的一本是南怀瑾先生的《楞严大义今释》。总之，后学想要传续如来的究竟密意，需要以自己锐利的智慧了悟《楞严经》的教理。如果没有这个能力，参考前辈大德的注释就十分必要。

下面给大家分享一个我的 vlog，其中展现了《楞严经》的相关参考资料，大概有近二十种注释。

（播放视频）

我手头上有很多《楞严经》的资料，本来想好好看一下，但时间实在太有限了。这本是憨山大师的，还有藕益大师的，宣化上人的，圆瑛大师的，南怀瑾的……好多大德们的注释。你们如果有时间，多看一些好不好？不要只读《楞严经》，多看一下其他的注释好不好？

想把如来的智慧传下去，我们还是得下一点功夫。如果自己有能力通达经文是最好的，如果没有这

个能力，就要在课后复习。以我这辈子和经论打交道的经验来看，要是在课外一点功夫都不下的话，也许除了闻法的功德，便难有其他的收获——在这方面大家一定要重视起来。

| 严净毗尼，弘范三界。

这些菩萨、大阿罗汉以清淨的戒律堪为弘扬正法的楷模，被称为人天或三界的导师。

前面讲了闻法眷属的威仪，刚才讲其智慧方面的特点，现在讲他们戒律方面的功德。

“严净”即严格、清淨，“毗尼”是戒律，意为戒律极为清淨。《佛所行赞》云：“于生死旷野，戒为善导师。”众生在轮回的生死旷野当中应以谁为师？如来在世时以如来为导师，如来灭度后以戒为导师。

“弘范三界”，菩萨、大阿罗汉以清净的戒律堪为楷则，被称为人天或者三界的导师。“弘范”就是弘扬正法的楷模或典范。

以前我讲过一个“混饭三界”的故事，不知大家还有没有印象？“弘范三界”本来是指因弘扬正法而成为三界导师，但如果有人在三界中哪里都可以混得到饭，那也不错（众笑）。有些人很难混得到饭，好不容易吃上了午饭，晚饭又没了着落，很是愁人。有些道友不是发心人员，需要自己做饭⁴⁴，可能会有点辛苦，但是以现在的条件来说，好像也没听说有修行人吃不上饭的情况。有些人为了化缘或出于其他目的而说“藏地特别穷，饿死很多人”，然而真相并非如此。对比非洲、柬埔寨或中东的个别地方，无论藏地也好、汉地也好，都不存在吃不上饭的情况，虽不敢说“混饭三界”，但“三顿”应该还是有的。

44 学院的发心人员一般在中午有一顿部门提供的工作餐。

倓虚大师的《影尘回忆录》里有一个“混饭三界”的公案：汉地金山寺的香灯师法号持律，是个特别愚笨的人。按当时的习俗，每年六月初六是“晒书节”，人们会在这一天将经书及衣物等放在阳光下曝晒。由于香灯师比较愚笨，一个小僧人故意戏弄他：“今天是个特别的日子，你应当把供灯的蜡烛拿出来好好晒晒。”

香灯师觉得对方言之有理，既然大家都在晒东西，那晒晒蜡烛也很应景。于是他把供灯的蜡烛全拿出来，在太阳下暴晒了一个下午。那时的蜡烛是天然材料制成的，一晒之后全都融化了，蜡油流得到处都是，只剩下一堆蜡芯在原地。到了晚上，蜡油重新凝固，他以为晒蜡烛就应该是这样，把蜡油、蜡芯收了回去。到了晚上，维那师做课时叫他点蜡烛——自然是用不了了。

维那师觉得此人太过愚笨，第二天就在僧众前

“善巧方便”地劝他离开：“香灯师，你智慧超群，在咱们这个小寺院里实在是大材小用。现在谛闲法师在温州头陀寺讲经说法，专门培养弘法人才，我建议你在那里学习，将来成为法师利乐人天、弘范三界。待你学成之日，我一定去给你当维那师。”

香灯师听完，心下极为感恩：“维那师对我太慈悲了，我一定要到头陀寺学习教法，混饭三界！”——他把“弘范三界”听成了“混饭三界”，怀着感恩戴德之心离开了金山寺。

香灯师来到头陀寺，将求学的来龙去脉对接待他的知客师讲了一遍，最后说：“我要来这里学习，将来利乐人天，混饭三界！”知客师一听，知道他是被骗来的，但由于谛闲法师有规定，不得拒绝外来出家人在此挂单，于是知客师将香灯师带到法师面前。香灯师向谛闲法师说明了自己的来历后，又说：“我是大人才，不能待在小寺庙里，所以我要学习讲经说

法，混饭三界！”谛闲法师说：“教你讲经说法可以，但你不要急，先干一些苦活，以后慢慢修学。”

香灯师被安排到厨房里做事，他干活勤苦认真、任劳任怨，扫地、洗菜、炒菜、洗碗、挑水、除粪……脏活累活什么都干。这样一段时间后，谛闲法师让他学习五堂功课，接着学《楞严经》和《法华经》。

刚开始，他如周利槃特尊者般笨拙得连经文都难念顺，只能一字一句地学。慢慢熟练掌握后，法师要求他背诵，于是他渐次背会了整本《楞严经》和《法华经》。法师又继续要求他背诵藕益大师的《楞严经文句》，这本注释文采昭彰却艰深难解，但他也全部背下来了。之后，又背藕益大师的《法华经会义》（我们学《法华经》时也参考过）。最终，香灯师将两部经典及两部注释全部倒背如流。

这样一来，他开始挂“副讲”牌替法师讲经，就像我们的助理法师一样，法师不在时就由他来讲经说法。此时他的喉轮已开，智慧顿然显现，不仅将以上四部经典、注疏倒背如流，而且对法义也十分精通，将经义宣讲得精彩纷呈，完全不似以前笨拙的样子。尽管如此，他始终没有舍弃以往的苦行，经常在厨房里扎着围裙洗碗，每到课前才匆匆换上三衣上座讲法，之后又回到厨房继续干活，从没有耽误发心工作。

随着持律师声名日显，原先在金山当维那的师父还有当时愚弄他的那些人心里都很惭愧，纷纷前来向其忏悔。维那师当年为了开除他而说的话也应验了，在持律师讲经时，他确实成了维那。

持律师向谛闲法师求学时三十几岁，那时开始背诵《法华经》和《楞严经》。到五十几岁时，他跟随谛闲法师前往南京毗卢寺宣讲《法华经》，并在那

里圆寂。临终时，他预知时至，瑞兆纷呈。起初大家叫他“晒蜡法师”并非出于恭敬，而是在嘲笑、揶揄他，但他凭借自己的努力，最终获得了成就和人们真诚的赞誉。

现在的修行人在研习经论方面下的功夫，确实无法和前人相比。对于有些人来说，让他多看几本讲义，无论说多少次都被当成耳旁风——对此大家应当反思。如果能成为持律师那样的大法师，到时候“弘范三界”也好，“混饭三界”也罢，应该都没什么问题了，对吧？

以上宣讲了“戒律”和“弘法”，下面讲“悲心度众”。

| 应身无量，度脱众生，

圣者们示现各种身相来救度众生。

阿罗汉也会有这样的化现，大乘菩萨就更不用说，他们示现各种各样的身相来度化十方世界无量无边的众生。

| 拔济未来，越诸尘累。

众生未来流转轮回感受痛苦时，圣者能令其超越轮回之苦。

这是从未来救度众生的角度来讲的。“尘累”指轮回的痛苦和烦恼，众生未来流转轮回感受痛苦时，圣者能令其超脱轮回之苦。

具有以上超胜功德的阿罗汉，他们的名字是什么呢？

| 其名曰：大智舍利弗、摩诃目犍连、

这些圣者的名字分别为：大智舍利弗、摩诃目犍连、

大智舍利弗是佛陀座下“智慧第一”的弟子，在许多唐卡、画像中他都立于佛陀的右侧。《增壹阿含经》云：“智慧无穷，决了诸疑，所谓舍利弗比丘是。”意思是，舍利弗的智慧无穷、辩才无碍，能断除一切怀疑。

关于“舍利弗”这个名字的由来，据说是因为他的母亲叫做“舍利”⁴⁵。舍利是印度的鹭鸶鸟，眼睛黑白分明、十分美丽。舍利弗母亲的眼睛就像这种鸟一样婉转灵动、明亮有神，因此名为舍利。当时印度有以母为名的习俗，“舍利弗”即舍利之子。

第二位是摩诃目犍连，尊者被称为“神变第一”，在画像中一般立于佛陀的左侧。《增壹阿含经》云：“神足轻举，飞到十方，所谓大目犍连比丘是。”尊者神变无碍，神足轻举便能飞越十方。

45 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“舍利弗。此云鹭子。鹭乃水鸟。是其母名。母辩流历。似鹭之目。故连母为名。云是鹭之子也。”

目犍连的名字有何说法呢？据说，尊者出生于一个食素修道的家族，“目犍连”为梵语，是一种名为“拘律陀”的树木（没有结疤的树）。他的父母已近年迈仍膝下无子，在向拘律陀树神祈祷后才有了目犍连，因此便以这棵树为他命名。

在藏文中，舍利弗和目犍连的名字后面都有一个“子”字。“目犍连”在藏文中是“目噶”，母亲叫“目犍连”，他是“目犍连子”，但在汉文和其他译本中都没有这个“子”字。

以上两位就是佛陀“智慧第一”和“神变第一”的阿罗汉弟子。

第5课

2019年9月16日

「听闻《楞严经》应有欢喜心」

《楞严经》确实非常重要，大家听闻这样的大乘佛法应该有欢喜心。我们为什么要提起欢喜心呢？有以下几个原因。

第一，我们有听闻佛法的自由，故而应生欢喜。

世界上有很多身心不自由的人，有些是身体被囚禁于牢狱之中，有些则是内心一直被各种魔障或精神疾病困扰。前段时间我和一位老乡在草地上小坐，他把脚伸出来并感叹说：“喇嘛钦，现在很幸福啊！”我问他为什么，他说：“前几年我被关在监狱里时

不允许这样伸脚，但现在我有把脚伸直的自由。如果没有进过监狱，我也不会知道伸脚的自由是这么快乐。”这样看来，能听法的快乐更是难以估量。

第二，我们身体健康、没有疾病，因此值得欢喜。

有一位老乡患脚病好多年了，去年我们想办法资助他做了一只脚的截肢手术。康复以后，他说感到特别幸福，因为晚上终于睡得着了。以前很多年里脚痛令他每晚都难以入睡、呻吟不已，如今虽然少了一只脚，但他觉得很幸福。

虽然有时觉得很痛苦，但我们不仅身心健康、自由自在，而且还有机会听闻大乘佛法，这是很值得庆幸的。试想，一个人如果双目失明，一定很希望能看到这个世界；如果双耳失聪，只能看到别人嘴唇的动作却听不到任何声音，肯定也会很羡慕能听到声音的

人；同样的道理，我们有机会听闻大乘佛法，也是一件快乐的事情，因此大家要以愉悦的心态来闻法。

第三，我们现在听闻的这部《楞严经》很殊胜，所以应生欢喜。

本经提到的“楞严三昧”，在汉地著名的《首楞严三昧经》中阐述得更为详细，后者是由鸠摩罗什翻译的一部经典，大家方便时可以参阅。藏文《大藏经》中有这部经典，我也有此经的传承，以后有机会可以为大家传讲。我对照过藏汉经文，内容基本上是相同的。

《首楞严三昧经》中是如何宣讲楞严三昧的呢⁴⁶？当时舍利弗问佛陀：“魔王猖狂的时候，佛弟子该怎么办？”——因为宣讲本经会威胁到魔众，不悦

46 《佛说首楞严三昧经》：“在所佛土说首楞严三昧，其中诸魔欲以恶心作障碍者，首楞严三昧及与诸佛威神力故，其诸恶魔皆自见身被五系缚。舍利弗！在所说首楞严三昧处，若我现在、若我灭后，其中所有诸魔、魔民，及余人众怀恶心者，以首楞严三昧威神力故，皆被五缚。”

之下，他们势必会着力干扰。佛陀答道：“不必担心。虽然魔王意欲阻挠，但是它一起心动念就会被压制，因为一旦想对讲闻本经的人制造违缘，依靠楞严三昧的力量，魔众就会被五种束缚捆绑住，令其恶心不能得逞。”

受持《楞严经》也是一样。自古以来，无论是念修楞严咒还是《楞严经》的人，大多都会修学顺利、善始善终，这也是依靠楞严三昧的缘故。古大德之所以特别重视某部经典，背后必定有着甚深的密意。

太虚大师曾说⁴⁷，《楞严经》包含了汉地禅宗、净土宗、律宗、天台宗、华严宗和密宗等各宗各派的主要教义，对所有法义都能起到统摄的作用。因此，《楞严经》既可以被视为禅宗经典，也可以说是天台

47 《大佛顶首楞严经摄论》（太虚大师）：“本经于震旦佛法，得大通量。吾别有论，尝谓震旦佛法，统一佛乘，历代宏建，不出八宗：曰少林、曰庐山、曰南山、曰开元、曰天台、曰清凉、曰慈恩、曰嘉祥，约其行相别之，则禅、净、律、密、教是也。然一部中兼该禅、净、律、密、教五，而又各各专重，各各圆极，观之诸流通部既未概见，寻之一大藏教盖亦希有；故唯本经最得通量。”

宗的经典，其中讲了很多关于止观的修法，所以当年智者大师求之若渴。本经之于律宗、密宗等宗派，也同样如此。

总之，《楞严经》是汉地各个教派都极为重视的一部经典。

「依《楞严经》超度怨亲」

《楞严经》的感应录不多，也不及《法华经》和《金刚经》的感应录那样有传奇色彩，但依靠《楞严经》而开悟、解脱并以此超度众生的事例却比比皆是。

倓虚大师的《影尘回忆录》里有很多精彩的故事。其中有一个故事说，大概在1910年，一位叫刘文化的人在北京嘉兴寺待了一个月左右，与寺里的和尚相熟，知道“开悟的楞严、成佛的法华”很重要，

于是请了一本《楞严经》，如获至宝、欢喜踊跃地回到营口老家。然而《楞严经》的文辞和意义都很艰深，就算跟其他同修一起研读，他依然有很多疑惑。一次，他们向当地寺院里的一位老和尚请教。老和尚说：“我只听说有念经的，没听说有讲经的。”——原来这位老和尚也是糊里糊涂的。刘文化不肯放弃，持续不断地读诵和参阅，时间一晃又过去了七八年。

修学佛法需要长年如一日的坚持。有些人无论是作辅导还是讲考，很多年里都能始终如一地坚持、孜孜不倦地学习。有些人闻思半年就不见踪影，对此我常常百思不得其解：“这个人明明讲考不错，怎么就不见了？”向其所在班级的法师询问：“你们班的某某讲得还不错，他到哪里去了？”对方答复：“不知道，他前段时间还在，但因为心态比较飘，所以待不下去了。”缘着现在所讲的公案，我心中不由得浮现出讲考班中个别人的形象。

刘文化一直用心研学，如果实在看不懂，就长跪在佛像前以极大的精进和信心向佛陀祈祷和顶礼，就这样慢慢地熟悉了《楞严经》的经文，并逐渐通达其中的意义，最后了然于胸。他在七八年间一直不间断地专心研学《楞严经》，最终有所造诣，若我们对任何一部经论能这样滴水穿石般地长期下功夫，一定能以精进力战胜一切障碍。

有一次，刘文化在药铺里看经，管账的黄先生坐在对面算账，两人都非常专注。刘先生读着读着突然恍然大悟，心中顿然现出一种境界来：山河大地、亭台楼阁、宫殿城阙等整个器世界都如琉璃世界一般澄澈通透，有情世界的天龙八部、护法夜叉等所有人和非人都清净无比，各自拿着珍宝供品在虚空中伫候。整个世界清净无垢、格外庄严。

接着，两位已去世的故人出现在刘文化的境现中，这两人曾与他因土地纠纷诉诸公堂，最终因输了

官司而气结身亡，之后刘文化对轮回生起了极大的厌离心；又因为他戒酒戒色以致夫妻失和，所以他妻子也被气死了；后来他的女儿因母亲离世、无人照料也死了。当时，这些人都陆续出现在他的境现里。

汉地常常有被气死的情况，希望以后不要有这种事情发生。我问过很多西方人：“你们这里的人有没有被气死的？”他们说：“生气和发怒倒是常见，但还没听说谁是被气死的。”我也问过非洲人：“你们平时会不会说‘气死了’？”他们说：“不会。”虽然有些非洲人性格暴躁，但也不存在被气死的情况。藏人虽然嘴上也会说“我特别生气”，但也没有“气死”这一说法。与之不同的是，汉地的一些影视作品中，常常出现因气急攻心而生病甚至当场死亡的情节——佛教徒最好不要有“气死”这个口头禅，人哪有这么容易就被气死的？

在《影尘回忆录》里，刘文化的两个朋友和妻子

先后被气死，随后女儿也离去。两个朋友刚在他境现中出现时，刘文化特别害怕，以为他们是来索取命债的，结果发现并非如此。这两个朋友请求说：“请你超度我们。”

刘文化说：“我自己还没成就，怎么能超度你们呢？”

这两个鬼继续哀求说：“只要你能答应一句，我们就可以踏着你的肩升天了。”

刘文化想：“这何乐而不为呢？”便答应了。于是两个朋友踏着他的肩膀，跃入虚空升天了。

不一会儿，他的妻子和女儿出现了，问他：“你能不能超度我们？”刘文化答应了，他的妻女也踏着他的肩膀升天了。

再之后，他过世的父母也出现了，不过和前面几

人略有不同，父母是很欢喜的样子，和刘文化聊了几句，便也踏着他的肩膀升天了。原文说是“升天”，其实也可以理解为超度到清净刹土。就这样，先后六个人依靠《楞严经》被超度了。

刚开始看到这里，我有点半信半疑：“超度会不会这么简单呢？”后来转念一想，因缘缘起确实是不可思议的。就像上师如意宝有一次早晨静坐时，来了一位漂亮可爱的天子，他对法王说：“您认识我吗？我就是您以前的那只黑山羊啊！因为昔日您时常在我耳边传讲显密甚深法要，加上您大慈大悲的加持力，我死后就转生到了香巴拉刹土，变成了十分聪明、通晓两种语言的鹦鹉，并且能够听懂法王玛嘎巴传讲的所有教言。在一个月之前，我已往生到了东方现喜刹土的救畏菩萨座下，救畏菩萨就是麦彭仁波切。我这次前来拜见您，愿您长久住世，事业遍满十方。”说后化作一团光消失了。

说回这个公案，虽然刘文化只是个普通人，但他的精进和信心确实是不同寻常。他花了七八年的时间研读《楞严经》，一有不懂的地方就昼夜祈祷佛陀加持，信心很大又精通经义，所以最终有所成就。同样，藏地也有老妇人依狗牙而成就的故事，虽然狗牙本身没有力量，但因佛的加持入于狗牙，老妇人也以此获得了成就。具信者依靠狗牙尚且能成就，那对于佛经这样殊胜的对境生起信心的功德就更不用说了。

这些不可思议的缘起就像世间的化学反应一样，当不同的条件和化学元素聚合时，固体、液体、气体之间可以互相转换，很多看似不可能发生的事物也能发生。同样，佛教中的加持和能量也可以依靠许多因缘的聚合而产生，刘文化就是依靠自己的信心、《楞严经》的加持力以及他平时对佛陀的祈祷等因缘而超度了六个人。

超度之后，清净的境现就消失了。刘文化回过神

来，看到黄先生依然在对面的桌子上低头算账，便问道：“黄大爷，你看见什么没有？”

黄先生抬起头说：“没有啊，怎么了？”他没得到回应，又低头继续算起账来。此时刘文化才明白，原来刚才的情景，只是自己境界中的一种显现。

后来刘文化将此事告诉了当时还未出家的倓虚大师，倓虚大师怕他着魔，便对他说：“这是破识蕴的功夫。识蕴破了之后，往往就能看到这种境界。”并告诫刘文化不要执著。其实倓虚大师对刘文化经历的事是很认可的，所以后来也把这件事写进了《影尘回忆录》里。

这个故事比较长，想要表达的要义是，对于有信心的人而言，若能对一部经典认真研读或专心祈祷，很多常人难以想象的境界也会不求而得。虽然刘文化并不是很出名的人物，但既然他能依靠《楞严经》超

度冤亲债主，那相信他自己往生净土也是易如反掌。

可见，这部经典不只对个人的修证和开悟有很大的加持力，而且也可以饶益与自己相关的在世或过世的亲朋好友。通过修持《楞严经》来了清宿债、饶益亡者，对我们过世的父母亲朋乃至怨敌都大有裨益。有些人总说晚上因为有冤亲债主来纠缠而睡不着觉，若果真如此，就可以念念《楞严经》和楞严咒，或者晚上睡觉时把经书放在身边。

很多佛教徒晚上睡觉时把手机放在枕边，把法宝放在远处——按理来讲，应该把《楞严经》放在离自己最近的地方，这样对你身心各方面都有帮助和加持。尤其是冤亲债主来找你时，《楞严经》就是你的护法神。手机等电子设备倒是最好放远点，否则会对身心带来很多危害。

| 摩诃拘絺罗、

摩诃拘絺罗、

现在开始讲正文。佛陀宣说《楞严经》时，在场的都是具足功德的大阿罗汉。前面讲到了大智舍利弗、摩诃目犍连，现在讲摩诃拘絺罗。

摩诃拘絺罗是舍利弗的舅舅，曾经修学外道，后来成为了了不起的阿罗汉。他的名字在藏语中叫“斯波切”，意为“大膝”“长爪”。之所以被称为“长爪梵志”，缘于发生在他身上的一段经历⁴⁸。

摩诃拘絺罗本来精于辩论，但自从姐姐怀孕以后，他就再也无法辩赢姐姐了。他知道不是因为姐姐有多厉害，而应该跟姐姐腹中的胎儿有关。他想：“这

48 《楞严经观心定解》（清·灵耀述）：“摩诃拘絺罗此翻大膝。舍利弗舅。常论胜姊。姐怀鹫子论则不胜。知怀智人寄辩母口。遂往南天竺学十八经。时人笑之累世难通一生非冀。喟然叹曰。在家为姊所胜。出路为他所轻。誓读不休无暇剪爪时号长爪梵志。学讫还家问甥所在。人云为佛弟子。即大憍慢我甥八岁声震五天。彼沙门者有何道术诱我姊子。径往佛所思惟良久不得一法入心。语佛言一切法不忍。忍是安义。此言一切法我皆能破使不得安。故言一切法不忍。佛问是见忍否。梵志自思我堕两负处。若忍是见前云一切法不忍。若不忍是见何以胜佛。即低头。得法眼净。身子扇佛闻舅论得阿罗汉。增一云。得四辩才触难能答拘絺罗第一。”

个孩子的辩才一定很厉害，我现在与他母亲辩论都那么费劲，如果现在不精进一点，孩子出生长大后，我就更没有胜算了。”于是发愿：“在未精通十八部经典之前，我绝不剪指甲！”——外道的发愿确实很奇怪。

之后摩诃拘絺罗便离家修学十八部外道经典，因长期潜心修习，一直没有剪指甲，所以他被人们称为“长爪梵志”。他精通所有外道经典后，回到家乡打听姐姐的孩子现在何处，人们告诉他：“你的外甥舍利弗8岁时便精通了所有经典，16岁时辩才无碍，与人辩论从无败绩。”他听到这里十分不悦，又听说“舍利弗被瞿昙摄受剃度出家”后更生愠怒。他对佛陀本就无有信心，又很傲慢，于是心想：“我一定要找瞿昙问个清楚！”

这时舍利弗出家不久，正在佛陀身旁摇扇侍奉。摩诃拘絺罗找到外甥时刚好看到这一幕，揣着一肚子

的气便上前找佛陀理论，但没说两句就发现自己的水平根本无法与佛陀辩论。

就像良马聪颖，只要看到鞭子的影子就知道应该前行，不必等鞭子抽到身上一样，释迦牟尼佛只说了几句话，长爪梵志就立刻明白了自己不如佛陀，当即皈依三宝，剃度出家，并很快证得了阿罗汉果。

其实，有一定水平和智慧的人有两种情况：一是趋入佛门后具足正见、智慧超胜，获得修证并成为了了不起的圣者；而另一种则邪见深重、分别念坚固，因此很难转变。拘絺罗尊者属于前者，在《增壹阿含经》中是这么形容他的：“得四辩才，触难能答，所谓摩诃拘絺罗比丘是。”拘絺罗比丘对任何难题皆对答如流，故为佛陀声闻弟子中的“辩才第一”。总之，拘絺罗（斯波切）是一位了不起的大德，佛陀宣讲《楞严经》时他也在场。

以上是今天介绍的第一位尊者。

| 富楼那弥多罗尼子、

富楼那弥多罗尼子、

“富楼那”是其父之名⁴⁹，意为满愿，“弥多罗尼”为其母之名，意为慈，尊者的名字是取父母之名合为“满愿慈子”。藏语为“刚波宣密沃”，其中“刚波”是“富楼那”，“宣玛”⁵⁰是“慈”，“沃”是“子”。

在印度传统中，孩子有的随父姓，有的随母姓，也有将双亲名字结合的——富楼那尊者的名字就属于最后一种。这种起名方式在藏地不常见，比如我父亲叫优波，母亲叫仁措，如果我叫“优波仁措子”就

49 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）“富楼那。父名。此云满。父是满江。祷天求得。正值江满。又愿获满。梦满器宝入于母怀。从此有孕。由此多义。得有此称。弥多罗尼。母名。此翻为慈。亦云知识。其母慈行。仍诵韦陀知识品故。尼。女声也。是彼所生。连父母名。云满慈子。此于如来说法人中最为第一。”

50 藏语“玛”若为表示所属关系，发音变为“密”。

有点不太合适。因为在藏地习俗中，父母过世后不能再直呼其名。要是孩子使用父母的名字，当父母过世后，别人叫他就像呼唤逝者一样。不仅孩子不能与父母重名，而且一个人过世后周围与亡者同名的人也需要改名，否则，大家在亡者的亲人面前叫亡者的名字，就会显得很冒犯。

西方也有与印度类似的命名习俗，有妻随夫姓的，如希拉里·克林顿；也有在姓名中间加父亲或母亲的名字。汉地有从母系社会演变到父系社会的历史，但从目前的社会习俗来看，一字不差地用父母的姓名给孩子取名的情况并不多见。

总之，富楼那尊者是佛陀座下说法第一的弟子，非常了不起。《增壹阿含经》中形容他：“能广说法，分别义理，所谓满愿子比丘是。”在广说法理和分别教义方面都特别精通，这就是满愿子（满慈子）。他以善巧方便说法而见长，并不是只会偏颇地宣说空性或

光明等任一法门。我们在学习《维摩诘所说经》时也提到过，富楼那尊者先以医生的身份为人疗愈疾患，当人们生起信心和欢喜心时，才逐渐为人说法，所以他应该也是一位很好的医生。

现在有些医生很“厉害”，除了会看病，还会“看”前后世，对此我觉得难以想象。一个医生连前后世都知道，确实也太玄了。我希望医生们为人治病时最好专业一点，中医大夫就按中医的原理治疗，西医大夫就按西医的方法诊断——中医里没有讲前后世的道理，西医中就更没有了，对吧？

当然，富楼那尊者应该是有这种能力的，但他也并没有一把脉就说：“好像你前世造过恶业，是不是杀过人？来，我看看你的舌头。是是是！你的业力很深重，冤亲债主正要向你讨债！”（众笑）

有的医生对该说的病情不说，对不该说的夸夸

其谈，究竟是医术不精还是故弄玄虚？关于前后世，一辈子讲经说法的人尚且推不出来，更不要说现量了知，但有些医生看看病人的舌头就直接说“冤亲债主来追你了”——是不是因为他舌头上的黑点有些像冤亲债主？（众笑）

富楼那尊者不是这样的，他是利用诊病的机会为人善巧方便地说法。会医术当然非常好，但尤其是在世间大多数人都很难相信前后世的情况下，佛教徒最好不要把佛教教义与世间医理混为一谈。龙猛菩萨说，空性能以义理宣说，但是对于甚深缘起，就连义理也无法宣讲了。我想，前后世的玄妙因果，确实没那么简单。

富楼那尊者在本经的第六卷中还会讲到，他是一位证悟了甚深、秘密空性义的大阿罗汉。

| 须菩提、

须菩提、

接下来是“解空第一”的须菩提。宋朝的《虚堂和尚语录》⁵¹中记载了这样一个故事：

有一天，须菩提在岩洞中闭关，天空突然降下花雨。

须菩提问：“是谁降下的花雨？是谁在赞叹我？”

这时梵天出现说：“是我降下花雨赞叹你。”

须菩提又问：“为何赞叹？”

梵天道：“你是解说般若波罗蜜多第一，讲得极好！”

51 《虚堂和尚语录》：“复举。须菩提岩中宴坐。诸天雨华赞叹。尊者云。空中雨华赞叹。复是何人云。我是梵天。尊者云。汝云何赞叹。天云。我重尊者善说般若波罗蜜多。尊者云。我于般若。未曾说一字。汝云何赞叹。天云。尊者无说。我乃无闻。无说无闻。是真说般若波罗蜜多。又复动地雨华。”

须菩提说：“我不曾说过一字一句，你为何赞叹？”

梵天答道：“你没说一字一句，我也未曾听闻一字一句，此乃真般若波罗蜜多，我因此而赞叹！”

这个公案很有禅宗的味道，须菩提就是这样一个人。

《大般若经》中有很多关于须菩提与佛陀的问答。藏地有请僧人到家里念经的习俗，有时也会念《金光明经》《贤劫经》等，大多数时候还是念《大般若经》，它的篇幅很长，约有十函，其中藏文最常出现的词就是“让久”，也就是须菩提。

以前我还没出家时，家里请僧人念《大般若经》。有个老乡一直在旁边听着，他问我：“他们一直念‘让久’‘让久’，是什么意思啊？”那时我也不懂，就说：“是不是人名或地名啊？”当时大环境

很紧张，念经必须秘密进行，一旦听到外面有犬吠或风吹草动的声音，就得立刻将经书藏好。

之前提到的惟忭法师，他曾祈祷文殊菩萨十年，最终感得菩萨以骑狮子的形象入于口中，此后便像须菩提通达空性一般对《楞严经》了如指掌。

无论是“广般若”、“中般若”还是“略般若”的经典中，全都赞叹须菩提是证悟般若空性的大成就者，誉之为“解空第一”。

还有个公案我以前也讲过⁵²。释迦牟尼佛从天上回到人间的时候，无数身着妙衣的天人恭敬相送，世

52 《分别功德论》：“昔者世尊。于忧填王国说法教化。时三十三天上。为母摩耶说法。九十日而还。于迦尸城北下。时优钵莲华比丘尼。心念欲独前见佛。时诸国王不见佛已九十日。皆有渴仰之情。并来云集。我为比丘尼。不宜在此众闹之中。当作方仪令得在先。即化作转轮圣王。将从如圣王法。诸小国王见圣王。各自驰散。比丘尼即还服本形。见佛礼拜问讯。诸王各来见佛。不复见圣王。乃知比丘尼所化。谓比丘尼曰。向者所见谁如此耶。时优钵莲华心念自谓。最先见佛。佛告优钵莲华曰。汝自呼最先见佛。复有先汝者。不审是谁。佛言。乃罗阅城东山中须菩提。在彼补衣。天语曰。佛来下已。须菩提曰。我为弟子。法当往礼问。覆自思惟。佛为所在。若金色是佛耶。金复何限。佛言。一切诸法空。无所有。若解十二因空。非造非作非人非士无命。非命者则为见法。见法无命。非命为见。我即叉手起唤曰。婆南正尔。还坐补衣。以是言之。须菩提为先汝见佛也。”

间的转轮圣王携众人恭敬迎接。正在山洞中补衲衣物的须菩提也准备去见佛，他站起身来，当右脚接触到地面时想：“释迦牟尼佛到底是谁呢？是色声香味触法、眼耳鼻舌身意或是地水火风？”逐一剖析，发现一切都是空性，他想：“既然佛陀是空性的，应以慧眼观佛的法身。”于是他坐下继续缝补旧衣。

浩浩荡荡的迎接队伍中，有波斯匿王、频婆娑罗王等五大国王，还有化作转轮圣王的莲花色比丘尼。几位大国王远远望见转轮圣王到来非常欢喜，恭敬地将队伍最前面的位置让给他，但就在“转轮圣王”接近世尊的时候，莲花色还复本形，以比丘尼的身相顶礼佛足。

见此情景，国王们非常气愤：“这个比丘尼竟然变成位居我们前面的转轮圣王，她凭什么这样做？”这时比丘尼已经见到了佛陀，她骄傲不已地对佛说：“我是您的弟子莲花色比丘尼啊！”此时须菩提还在

山洞里补衣，根本没有出现。那么，到底是谁第一个见到了佛陀？

《增壹阿含经》云：“若欲礼佛者，当来及过去，当观空无法，此名礼佛义。”还有几个偈颂大意相同⁵³，意思是若要礼敬如来，当观过去、现在、未来都是空性的，这才是真正的礼佛。

很多人在求灌顶时争先恐后：“我先来！我先来！”听课时也要提前好几个小时去占前排的位置。当然，求法的意乐也是一种善妙的缘起，非常有必要，这种心情我也能理解。有些人特别想坐在前面，这是对上师和佛法有信心的一种表现；而有些人以一种无所谓的态度对传法上师不理不睬，就像已经得到麝香的猎人一样，看到为自己传过法的上师就躲得远远的，一副“眼不见，心不烦”的样子。——两相比

53 《增壹阿含经》：“若欲礼佛者，及诸最胜者，阴持入诸种，皆悉观无常。”“若欲礼佛者，过去及当来，说于现在中，当观于空法。若欲礼佛者，过去及当来，现在及诸佛，当计于无我。”

较，还是喜欢占位置的更好些，至少他们内心有亲近上师的意乐。

以前有一次法王如意宝在灌顶，我看到学院里一位带班多年的老堪布，虽然当时有很多管家拦着，但他根本不听，拖着披单就冲上前去。我听说以前法王如意宝灌顶或讲法的时候，有些人很早就去前排占位子，有些觉姆直接把别人用来占位置的东西扔到一边，自己坐下来——可能还没证悟或是显现上没证悟的人对座位比较在意，而证悟者则不会执著，就像须菩提一样。

按常理来说，佛陀返回人间时人天欢喜，大家都迫不及待地前去迎接，唯有须菩提还在山洞里缝衣服，的确令人不解，但佛陀反而赞叹他，说他才是第一个来迎接佛陀的人。

像须菩提一样证悟空性的尊者，不来迎接是为

善妙地表法，但是一般而言，我们闻法时还是要遵照《大圆满前行》中所说的轨理：“坐于极下地，当具温顺仪，以喜眼视师，如饮语甘露，当专心闻法。”闻法者应当以欢喜的目光注视着上师，犹如饮用甘露般专心接受法义，这样的态度和威仪是十分有必要的。

以上介绍了须菩提尊者。

| 优波尼沙陀等，而为上首。

优波尼沙陀等其他许多阿罗汉，以他们为闻法眷属的上首。

“优波尼沙陀”⁵⁴在藏语中叫“涅佳”，他以观微尘性空而得道。

优波尼沙陀最初修的是不净观，尔后从大到小地

54 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“优波尼沙陀。此云尘性。因观尘空得道。”

观察一切万法，从白骨到微尘再到空性，如此一一抉择，最终获得了近于如来的殊胜境界。

此处的“等”字，包括其他阿罗汉，以他们为上首。

丨 复有无量辟支无学，

还有无量辟支佛等无学位罗汉，

辟支佛有麟角喻独觉和部行缘觉两种。有些注释中说⁵⁵，佛陀住世期间，一般不会出现麟角喻独觉。如经论所说，麟角喻独觉通常出现于一佛涅槃、下一佛未出世之间。

这里的辟支佛，是指依靠修十二缘起而获得觉悟的部行缘觉，或者是来自其他清净刹土的独觉。此外

55 《楞严经讲义》（圆瑛法师）：今简称辟支，一译缘觉，二译独觉。出有佛世，秉佛所说十二因缘教，缘断证真者，名为缘觉；出无佛世，乐独善寂，求自然慧，览物观化，觉悟无生者，名为独觉。若约佛世，应惟缘觉，今以他方云集，许有独觉。

还有无学地的阿罗汉。根据小乘的观点，辟支佛及阿罗汉都处于无学地。

| 并其初心，同来佛所，

还有许多初学者都来到了佛陀所在的处所。

“初心”即初学者，指还未获得阿罗汉果的比丘、比丘尼，以及仅证得了预流果、一来果等有学果位的其他圣者。他们全都来到了佛陀的居所。

| 属诸比丘，休夏自恣。

正值佛陀及僧众结夏安居期满之日，自恣之时。

“结夏安居”是佛陀为僧团制定的制度，可能许多在家人对此并不了解。为避免在夏季草木茂盛、虫蚁繁多时比丘托钵外出误蹈生灵，因此佛陀规定，在夏天的三个月中出家人不能随意外出，而应聚居一处精进闻思修行，并护持互相不说过失等威仪。由于一

些特殊的历史原因，在藏地夏安居的时间一般是一个半月，而汉地等都以三个月为期。

“休夏”即解夏之意，意为夏安居已经圆满结束。随后，僧众便开始“自恣”，意为被遮止者已得开许。比如“不能随意外出”的规定已经解除，此外“三月中不能互说过失”这一条也被开许，不仅要自己省查过失，倘若自己不知，也开许由他人检举。

我以前在丹巴的杨热寺、马尔康的翁格寺参加过三次安居。1986年我到翁格寺安居，安居圆满自恣的那天我们去周边耍了一天坝子。1988年、1989年我又各去了一次，时间都是一个半月。

翁格寺是朵芒寺的分寺，当时是由一些老上师安排我去的。那时我是刚出家的初学者，现在已经成了“法油子”了（众笑）。我也很理解一些道友，刚出家的时候做什么事都认真、精进，也很注重威仪，而现

在已经成了“老油条”，快要“奄奄一息”了。

| 十方菩萨，咨决心疑，钦奉慈严，将求密义。

十方菩萨为了询问、解决心中的疑惑，也都前来承侍慈悲庄严的佛陀，在佛前求取佛法的甚深奥义。

| 即时如来，敷座宴安，为诸会中，宣示深奥，法筵清众，得未曾有。

这时，佛陀安然寂静地端坐于庄严的法座之上，为与会大众宣示佛法的甚深妙义，为未曾闻法的一切有缘众生广设佛法之法筵，令其同沾法喜，取受从未品尝过的胜妙法宴。

“法筵”即佛法之法筵。“清”即罪过已除，清净无染之意。

| 迦陵仙音，遍十方界。

迦陵频伽鸟美妙的仙音遍于十方世界。

“迦陵频伽”是一种仙鸟，在佛经中常被提及⁵⁶，其音和雅，悠扬动听。据说此鸟在蛋壳中时，妙音便已超越了其它众鸟。

迦陵频伽在不同的书中有不同的形象，这里我给大家展示几张图片。

（堪布展示照片）



56 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛声和雅。众所爱乐。听之无厌。如迦陵频伽。在于卵鸣。胜余鸟。故堪喻佛声。”

当时，佛陀在威严的法座上为大众宣讲正法梵音，就如同迦陵频伽的妙音般微妙动听、闻无厌足，美妙的法音遍于四方、四隅及上下等十方世界。

丨 恒沙菩萨，来聚道场，文殊师利而为上首。

此时恒河沙数的菩萨们皆循声而来聚于道场，这些闻法眷属中以文殊菩萨而为上首。

以文殊菩萨为上首的诸菩萨，以及之前提到的阿罗汉们，纷纷云集于道场之中。在后文第五卷中，他们还会一一登场。

第6课

2019年9月17日

「学法当有耐心」

我们继续学习阐述大乘妙义的《楞严经》。

开讲以来，大多数人对这部经典的信心非常不错，包括课前、课后及平时都会查阅相关资料——爱学习的人总能学得很好；也有的人仅仅是听课而已，甚至有极少数人连听课都时断时续，对此也有各种各样的借口，要么是身体不好、心情不好，要么工作忙、家事多，或朋友请客、出门旅游等……当然，也不可能所有人都是上等者。

对于学习《楞严经》，大家应该有一种耐心。不

仅是这部经典，闻思任何法门时都不应人云亦云，倘若只是听说哪里讲经就跑去听一两堂课，可能就会像看世间电影一样很容易中途放弃——然而闻法不应该是这样的。

学习世间或出世间的任何知识，不一定是轻松快乐的，有时也会有煎熬或艰难的感觉，但如果我们经过长期不懈的努力将很多知识融会贯通后，对自己的今生来世都会有很大的利益。

其实跟前辈大德们比起来，如今我们在学习方面下的功夫是很微不足道的。据说清凉国师一生中仅仅宣讲《法华经》就达五十多次，一堂课讲8小时（上午四小时，下午四小时），如此传法不辍直至一百多岁。前几年圆寂的梦参老和尚，九十多岁时开始讲《华严经》，一共讲了482堂课六百多个小时。对于很多人来说，四百多堂课仅仅是听一遍都有一定的挑战，而老和尚在耄耋之年还能能为大众宣讲，确实令人敬佩。

我们这次讲的《楞严经》没这么多课程，估计最多一百多堂课，之前讲的《法华经》和《维摩诘经》的课时也不算多。大多数人都在专心学习，不管遇到任何事情都在很认真地听受，也有极少数人的状态不尽如人意。当然，听课对于出家人来说相对容易一些，在家人毕竟要养家糊口，不可能把所有的时间都用在闻思上面。无论如何，如果你对《楞严经》特别重视，一周两堂课最多四个小时，只要想听的话，总能抽得出时间。

希望大家把听课当成一件重要的事情来对待。就我个人而言，如果没有把闻法当作最重要的事情，那么在我的分别念中肯定会有很多要紧的事来挤占这段时间。这里的取舍关键是看每个人的价值观如何，如果你对某件事不太重视，那么在你的生命中总会有许许多多的事来占据它的空间。

很多前辈大德们都很重视此经，这一点值得后人

随学。大家理应对《楞严经》生起重视之心。

「当多阅注疏」

在学习《楞严经》时，我们最好能翻阅相关的注疏。最近我看到一本《楞严经圣贤录》，是华梵大学的果滨教授编撰的，其中收集了古今大德对《楞严经》的领悟与心得，其中说道：依《法华经》《华严经》而开悟者固然很多，但依《楞严经》而开悟者实则远超前者。这本书有上下册，里面收录了很多大德的公案及相关资料。

元代惟则禅师著有《楞严会解》，其中收集了唐宋年间九位大德对《楞严经》的注疏，内容也相当丰富。明代的传灯大师对《楞严会解》作了注解，名为《楞严经圆通疏》。此外，前面提到过的长水子璇的注疏《首楞严义疏注经》，也得到了紫柏大师的高度评价，被称为“百代心宗之祖”，得到了很多大德的

重视。我想，大家若能多参阅一些资料，对本经应该会学得比较明白。

大德们的解释基本上都是相通的。我听说有些讲考的道友只看一部讲记，认为这样就万事大吉了，但实际上并非如此。我们应该对照藏文、汉文以及不同的注释来学习。不管是讲经也好、讲论也好，祖师大德们的注释是可以互为参照的。能否依靠自己的智慧或前辈大德的解释来通达佛经的教义，这才是闻思的关键。

即使不能完全了知大德们的不同观点和意趣，我们也应该了解《楞严经》到底说了什么。从历史上看，《楞严经》《法华经》《维摩诘经》等几部经典在汉地几乎是家喻户晓，但其中到底说了什么，可能并不是人人都清楚。提到《楞严经》，也许有的人只知道里面有个摩登伽女，除此之外对其具体内容、前因后果等一无所知，以这样的态度来研读经典是远远

不够的。

昨天提到，佛教徒需要静下心来对某个课题或某部经典潜心研究，之后有很多出家在家的道友这样发了愿，对此我很高兴。如是的发展非常有必要，因为终其一生对某部经论进行研究是一件很有意义的事。

其实我们也可以发愿著写经论的注释。既然以前有那么多大德写《楞严经》的注释，为什么现在就不能了——可惜没听说过现在有谁在写。以前有那么多大德宣讲《楞严经》，但好长一段时间内我都没有听说有谁在宣讲。以前弘扬这部经的大德有些已经老了，有些已经圆寂了，而这个时代的人越来越多、分别念越来越重，故而越来越需要佛法的智慧。为什么在这人心涣散、亟需妙法的当今，佛弟子反而不造论、不讲经？这个问题值得我们深思。

昨天讲的《影尘回忆录》里的公案中，老和尚说

“只听说过念经的，没听说过讲经的”——听说现在一些寺院只有早晚功课，很多道场没有讲经说法，这是不够的。“佛法无人说，虽慧莫能了”，为了绍继佛种，佛弟子需要通过讲经说法来利益众生。

前面讲到，许多阿罗汉、菩萨等大德都集聚在佛陀宣说法要的道场，文殊菩萨也在其中。

| 时波斯匿王，为其父王讳日营斋，请佛宫掖；

波斯匿王为了超度自己的父亲，选在讳日供斋，亲自迎请佛陀到宫中旁殿；

对于这一段，藏文本翻译为：波斯匿王迎请佛陀前往宫殿，广设珍馐无上妙味。

波斯匿王⁵⁷又叫月光王，波斯匿王与佛陀同日降

57 《胜鬘宝窟》（隋·吉藏撰）：“波斯匿王。与佛同日生。佛号日光。国人言佛既号日光。当号大王为月光也。因国人号称为月光。若依父母所立名者。字为胜军。以其闘战无敌不胜。故云胜军。”

生，因为佛陀出家前叫日光，因此波斯匿王便被命名为月光。他骁勇善战，也被称为胜军王。这天，波斯匿王为了超度自己的父亲，选在讳日供斋。

“讳日”在藏译中不是很明显。有些注释当中认为“讳日”就是盂兰盆节，即每年农历七月十五解夏自恣的日子，有些注释说是七月十六⁵⁸，也即自恣日的第二天。

农历七月十五，是佛教的盂兰盆节，其缘起很多人都耳熟能详：目犍连获得阿罗汉果位后，以天眼观察自己的母亲生于何处，发现她正在饿鬼界（有说地狱）感受痛苦。目犍连用神通布施食物给母亲，结果食物入口即化为烈焰，母亲无法受用。目犍连求救于佛陀，佛陀说：“你母亲罪业深重，必须依靠十方僧众大德威神之力才能得到解脱。”目犍连依照佛陀

58 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“先王崩日忌讳之晨。故云讳日。即自恣后之一日也。”

的教言斋请十方僧众，他的母亲因此得以解脱恶趣的痛苦。

一般来讲，在盂兰盆节期间，信众对于供僧供斋都很重视。“盂兰”是梵语，有倒挂、倒悬之义，指在恶趣里倒悬于空中，苦不堪言。“盆”是器皿，盛供品的器皿。“盂兰盆”意为解倒悬。

——自迎如来，广设珍馐无上妙味，兼复亲延诸大菩萨。

波斯匿王亲自迎接佛陀及其眷属，广设无上的美味佳肴供斋，同时他也亲自宴请以文殊菩萨为主的诸位大菩萨。

——城中复有长者居士，同时饭僧，伫佛来应。

城中也有很多长者和居士准备同时供佛供僧，等待佛与僧众前来应供。

在不同的注疏中说⁵⁹，长者根据其具有的十种德行而分为年龄长者、智慧长者、福报长者、威力长者……凡此种种，有许多超凡出众、功德巍巍的施主。

因为当天是特殊的供斋日，城中的长者、大居士、大商主等人听说波斯匿王在王宫中设宴迎请佛陀，他们也同时在各自的处所准备了许多珍馐美味，欢欣踊跃地迎请菩萨、阿罗汉和初学比丘等，等待僧众前来应供。

在斯里兰卡、泰国、缅甸、柬埔寨等很多地方，现在也经常有类似的供斋，虽然其供斋方式和汉传、藏传佛教互有异同，但这些不同之处并不是不如法的，而是因为佛教在不同地区融入了不同的文化、传统和习俗。

59 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“长者具有十德。谓姓贵。位高。大富。威猛。智深。年耆。行净。礼备。上叹。下归。十德具焉名大长者。”

同样，《根本说一切有部毗奈耶》、《四分律》、上座部等不同传承所讲的戒律都大同小异，即使稍微有一点差异也很正常，因为一些戒律是根据不同地点、时间和人物而制定的，包括声闻十八部的不同观点也是在佛陀涅槃之后出现的。对于佛法中的很多道理，我们不能因为不同区域和宗派间解释得有差异，就否认其合理性。世间法中有许多被认为是合情、合理、合法的事，彼此间也有很多不同之处，对此我们应以智慧善加观察。

| 佛敕文殊，分领菩萨及阿罗汉应诸斋主。

就像国王敕令大臣一般，佛陀吩咐文殊菩萨道：“你让菩萨及阿罗汉众分别率领僧众，前往不同的施主家中应供。”因为除了国王，还有大臣、婆罗门、长者居士等也都在各处设宴供斋。

“敕”意为命令、告知。当时王舍城内热闹非

凡，佛陀和菩萨们悉数莅临，这样想来，那时的人们能亲见本师佛陀和大智文殊菩萨等，真是非常有福报。

当年我们跟随法王一起去香港弘法时，曾在宁玛派白玉佛法中心待过一段时间。那里有一位老和尚（现已圆寂），几乎每天都兴高采烈地给法王如意宝报喜：

“今天有个好消息，某位女士要给我们供斋。”第二天他又来了：“如意宝仁波切，今天晚上某某也要供斋。”后来法王如意宝也开玩笑地问他：“老喇嘛，今天有没有好消息？”有一天这位老喇嘛显得不太高兴，法王悄悄对我们说：“肯定是今天没人供斋，他看起来好像不开心。”后来一问果然如此。

文殊菩萨按照佛陀的要求，让大菩萨和阿罗汉分队到各处应供。现在通常是施主到僧团所在之处供斋，但在当时是僧团前往施主家应供。前面提到的一千二百五十位比丘等众人，都要前往城中应供，如果

没有组织就容易产生混乱，可能有些施主家人满为患，而有些人家则无人问津。那时也没有电话，所以需要提前做好。当然，以文殊菩萨的智慧肯定能妥善安排，我们也不用担心。

| 唯有阿难，先受别请，远游未还，不遑僧次。

只有阿难因事先受到了别请而外出未归，到返回的时候已经来不及与僧众一同应供。

这里主要讲阿难，他是本经中的主要人物。在藏语里，阿难叫“根嘎沃”，有皆大欢喜之意。为什么取这个名字呢？《大智度论》中宣讲了三个原因⁶⁰：

60 《大智度论》：“释迦文佛先世作瓦师，名大光明。尔时，有佛名释迦文，弟子名舍利弗、目乾连、阿难，佛与弟子俱到瓦师舍一宿。尔时，瓦师布施草坐，灯明，石蜜浆，三事供养佛及比丘僧，便发愿言：‘我于当来老、病、死、恼五恶之世作佛，如今佛名释迦文；我佛弟子名，亦如今佛弟子名。’以佛愿故，得字阿难。复次，阿难世世立愿：‘我在释迦文佛弟子多闻众中，愿最第一，字阿难。’复次，阿难世世忍辱除瞋，以是因缘故，生便端正。父母以其端正，见者皆欢喜故，字阿难（阿难者，秦言欢喜）。……王言：‘我子虽舍转轮圣王，今得法转轮王，定得大利，无所失也。’心大欢喜。是时，斛饭王家使来，白净饭王言：‘贵弟生男。’王心欢喜言：‘今日大吉，是欢喜日！’语来使言：‘是儿当字为阿难。’是为父母作字。”

一、因为前世的愿力。佛陀因地时曾作瓦师，名大光明。当时有佛，名号“释迦”，他的弟子叫舍利弗、目犍连和阿难。当时还是瓦师的世尊发愿：“我成佛时，名号也为释迦牟尼佛，并有阿难等弟子。”阿难也世世立愿：“我在释迦文佛弟子多闻众中，愿最第一，字阿难。”因为殊胜的前世因缘，所以“值得欢喜”。

二、阿难相好庄严，因此“值得欢喜”。

三、阿难于佛陀成道日降生。佛陀 29 岁出家，历经 6 年苦行成道，可见佛陀与阿难的年龄相差较大。佛陀成道时，净饭王从菩提树神那里得知消息，白饭王、甘露饭王等人也都非常欢喜，所以为刚降生的孩子取名“阿难”，即欢喜之意。

藏文译本中并未提及“别请”，只说阿难因事外

出⁶¹。汉文的有些注释中讲到了“别请”和“次请”的差别⁶²。所谓“次请”，意为依次第宴请，比如解夏自恣时施主依次宴请僧众，不特意拣择；而“别请”则是施主指定邀请，比如应供者要有修证或其他特定条件等。

这里讲到，阿难因事先受到了“别请”外出未归。这次邀请他的施主也许只供养了衣物、资具或是请其为亡人超度，总之并未提供当天的斋食，等阿难返回时已经来不及与僧众一同应供。

丨 既无上座，及阿阇黎，途中独归，其日无供。

阿难既无上座陪伴，也无阿阇黎同行，只能饥肠辘辘地独自折返。那天施主们都在城中供斋，没人去

61 此义与长水子璇所说相同。《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“先受别请者。涅槃经说不受别请。乃不随佛受别请耳。或因他事而非斋也。”

62 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“请有二种。一僧次请。二别请也。大乘律中。戒受别请。戒别请僧。毗尼藏中。不一向戒。于受别请。除病时行时作衣施衣等时无犯。于别请僧。但令僧次通请一人。余皆别请无犯。”

送斋饭。

关于独行，佛教戒律中对比丘尼有比较严格的遮止，比丘也有相应的戒条，只对沙弥没那么严格。出家人外出时如结伴同行，则能约束自己的言行，对清净戒律有所助益。因此如果条件允许，出家人最好能与阿阇梨及上座同行。

上座有三种⁶³：一种是生年上座，即戒腊比较高，有十年二十年以上的人；第二种是福德上座，虽然戒腊时间不长，但在寺院里德高望重、福慧超胜的人；第三种是法性上座，指获得阿罗汉果位、证悟法性的人。有些注释中又分为“戒腊上座”或者“戒严上座”，这样就有四种上座，但三种的分类比较普遍。

63 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“上座者。梵名悉替那。此有三种。一生年上座。戒腊最高。二福德上座。大福大慧。众所推敬。三法性上座。谓阿罗汉。阿阇梨。”

总之，阿难没有与以上三种德高望重的上座修行人同行往返。

阿阇黎有五种⁶⁴：出家阿阇黎，是剃度传授沙弥戒的阿阇黎；受戒阿阇黎，是传授比丘戒的阿阇黎；羯磨阿阇黎，是白四羯磨者，羯磨法有安居等一百多种；依止阿阇黎，指出家后十年内所应依止的清净戒律、三学圆满的上师；受经阿阇黎，负责传讲佛法中的取舍道理。

当时阿难的同行者连僧人都没有，更不用说这五种阿阇黎了，他返回时僧众都去城里以及王宫应供，没人为阿难供斋，他也没办法“混饭三界”。（众笑）

阿难是佛陀的侍者，直至世尊圆寂之间，他承侍佛陀二十多年。《经律异相》中宣说了尊者的很多功

64 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“阿阇梨。此云轨范师。共有五种。一出家阿阇梨。授沙弥十戒法者是。二教授阿阇梨。受具时屏处问遮难。及教令乞戒者是。三羯磨阿阇梨。受具时当坛白四羯磨者是。四依止阿阇梨。所从受依止。乃至一夜者是。五教读阿阇梨。所从受经若解义。乃至一四句偈者是。”

德⁶⁵，他作为佛陀的堂弟及侍者，所受供养自然是络绎不绝，但阿难并不依仗特殊身份，随意收受衣服、饮食等供养——这一点是很重要的。对于施主的供养，阿难尊者尚且如此谨慎，我们作为后学更应小心取舍。

现在有些人打着某上师亲戚的旗号接受供养——其实亲戚没什么了不起，这样随意接受供养是不对的。有些人可能在某位上师身边承侍过一段时间，便以侍者之名化缘，这种行为很不合理。即使真的当过上师的侍者，他也不应该成为“化缘侍者”。说实在的，这种现象日益严重，令人触目惊心。

作为佛教徒，行为举止应该倍加谨慎。有些上师德高望重、戒律清静、广闻博学，各方面都很圆满，

65 《经律异相》：“阿难事我。二十余年。具八种不可思议。一者不受别请食。二者不受陈衣服。三者来不非时。四者始具烦恼。随我出入诸王豪贵家。见诸女人不生欲心。五者说十二部经。一经于耳曾不再问。如泻一瓶置于一瓶。六者知他心智如佛入定。七者未得愿智而能了知。现得四果有后得者。八者秘密之言悉能了知。是故我常称其多闻。”

但身边弟子的行为却不尽如人意。他们经常四处宣扬：“我们上师最近缺钱”“他最近吃某某药，你能不能供养一点？”如果这是经常性的行为，说明此人不具备侍者的法相。

作为佛陀的侍者，阿难从来不会打着佛陀的名号四处化缘。不论出家在家，上师身边的人在为上师做事情的时候务必要谨言慎行、小心取舍。弟子也应该观察上师的意趣，有些情况下并不一定是上师的真实心意，有些时候上师根本毫无此意，但经层层误传导致上师清誉受损，连弘法事业也受到影响。

有些人可能与上师有特别的因缘，但不论是随从、侍者还是秘书，都务必要珍惜与上师的缘分，不要跟随自己的分别念，做一些与上师弘法利生事业无关之事。有些人爱夸夸其谈：“我跟上师特别亲密，他跟我说了什么什么……”这样可能会对上师的事业造成严重的影响。

上师的弟子也好、侍者也罢，最好不要利用上师的名声为自己牟利。即使是全无私心地为上师着想，也要掌握分寸，否则你的发心也许是好的，是为了上师弘法利生的事业，但若方式方法不对，反而会弄巧成拙。上师也许不缺这些世间财物，但因为个别弟子的行为不如法，导致上师在别人眼中连世间稍有德行的人都不如——如果这样，弟子对上师的事业是在做贡献还是在搞破坏？

阿难尊者对佛陀的密意完全了然于心，而有些道友并非如此，对上师所谓的“宣传”和“帮助”值得观察，尤其在财物方面更要慎重。总之，阿难尊者对于佛陀的承侍非常值得大家随学。

阿难的功德，一是不因自己是佛陀的侍者而接受特别的供养；一是他完全明白佛陀所说的教义，十二部经教的内容都能过目不忘、全然受持。《经律异相》中说“十二部经一经于耳曾不再问，如泻一

瓶置于一瓶”，按藏传佛教的说法，阿难是以“满瓶倾泻”的方式，获得了佛陀相续中的智慧。

阿难虽然没有真正证得阿罗汉果位，但十二部经他全都能清晰铭记⁶⁶，所以佛陀接近圆寂时，虽然很多人都想得到佛陀十二部经的传承，但佛陀间接表达最好由阿难来受持，因为他能完全领会佛陀的意趣⁶⁷。

此外阿难没有傲慢心，在人格方面超然不群。有些人在上师身边做事或被领导提拔后，对别人从眼神到态度都变得爱搭不理、目中无人，而阿难特别谦和，对所有人都恭敬随顺。

总之，阿难尊者有很多值得世人学习的优点，是一位非常了不起的修行者。

66 《经律异相》：“阿难具足八法。堪能受持十二部经。一者信根坚固。二者其心勇进。三者身无病苦。四者常勤精进。五者具足念心。六者心无憍慢。七者成就定意。八者具从闻生智。”

67 《经律异相》：“佛告文殊。我成佛来。过三十年。今此众中。谁能为我受持十二部经。供给左右所须之事。使不倾失自身善利。五百罗汉皆云。我能。佛言不了。目连观见如来心在阿难。”

「开篇之理」

《楞严经》为什么要以阿难与摩登伽女之间的事作为开篇呢？憨山大师的注释虽未逐字解释经文，但在此却作了一些重要的阐释⁶⁸。

按照他的观点，《楞严经》之所以如此开篇，是因为欲界中的众生很难超越贪欲。阿难作为佛陀的侍者，遇到美色诱惑、烦恼干扰时，依靠佛陀的楞严三昧超越了魔境和违缘，说明此法的加持力和威力不可思议。其余烦恼对治起来相对容易，唯独贪欲根深蒂固，尤其对出家人来讲，贪垢更是需要励力精进地对治。通过依止此经，出家人能护持清净戒律，获得真正的解脱，在这方面有着非常大的利益。

世间人整天遭受贪欲和烦恼的折磨，依靠楞严三

68 《楞严经通议》（明·德清述）：“由是观之，则世出世间、生与无生，尽在淫心断与不断耳……由此欲习最极幽深，故世尊先放顶光以照之，无为化佛秘密心咒以破之，文殊大智以拔之；斯则往救之由以示全经大定之体矣！由是观之，因爱欲为生死之根，大定为成佛之本……谛观全经的指唯此一事，故知发启之由，则见吾佛说之本意也！”

昧，连最严重的贪欲都可以对治，那其他的烦恼就更不在话下，这便是《楞严经》以这段公案作为开篇的主要原因。

| 即时阿难，执持应器，于所游城次第循乞。

当时，阿难因为远游而未得享用斋饭，因此托着他的钵盂到城里次第乞食。

| 心中初求最后檀越以为斋主，无问净秽，刹利尊姓及旃陀罗。

他心想：“我今日依次第乞食，以最后的施主作为斋主，既不分别食物的净秽，也不对施主的身份有所取舍。无论遇到的是刹帝利尊贵种姓的施主，还是旃陀罗种姓的施主，我都平等地接受供养。”

“檀”是布施之意。“越”是超越之意，即超越吝啬和世间的一切障碍。“檀越”即是依靠布施获得

解脱。

藏译本中没有“最后檀越”中的“最后”二字。有注释对“最后”的解释是⁶⁹：在这之前，大多数长者、施主和居士供养的斋饭都已被佛陀、菩萨和阿罗汉等享用，阿难去时，只有个别施主家还没有供养，因此，由他来接受“最后”这部分施主的供养。

按藏译本的意思，阿难心想：“我这次到城市应供，无论遇到什么样的施主，都依次接受。既不去分别斋食的净秽，也不对施主的身份有所取舍，不管是国王刹帝利、婆罗门这样的尊贵种姓，还是屠夫、妓女这样低贱的旃陀罗种姓者，其供养我都平等接受。”就像抽签一样，遇到什么就接受什么。

| 方行等慈，不择微贱，发意圆成一切众生无量功德。

69 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“言最后者。以王及长者居士。已先发心遍请佛僧。今若发心请阿难者。即是最后之檀越也。”

阿难平等、慈悲地接受供斋，不去判断拣择“这是卑微的”或“这是低贱的”，同时发愿以接受供养之因缘，令施主乃至一切众生获得无量功德。

“一切众生”在藏译本中是“一切施主”。就文句而言，翻译为“施主”或许更好懂一些，因为并不是所有众生对他供养——当然如果从菩提心的角度来讲，说一切有情也可以。

按照藏译本来解释，阿难发愿：“我不拣择，不管遇到谁，都接受其供养，并愿一切施主得到无量功德。”阿难尊者是福田，对他进行供养肯定功德无量。

| 阿难已知，如来世尊诃须菩提及大迦叶，为阿罗汉心不均平。

阿难为什么要发这样的愿呢？因为他知道，须菩提和大迦叶尊者因身为阿罗汉却没有平等心，如来曾

呵责过他们二人。

须菩提为了断除富贵者相续中的吝啬，常去有福报的人家化缘；大迦叶是持十二头陀行的清净行者，为了让穷苦者积累福报，常去穷人家化缘。佛陀知道后批评了他们，因为佛弟子应平等地对待一切众生，无论出于何种发心，化缘都不应有拣择。对于这些事，阿难是知道的。

有些修行人交往的多为高层人士，对大施主和颜悦色，对没那么有钱的普通人，态度就迥然有别；而有些修行人像大迦叶一样，不把有钱人放在眼里，喜欢去度化穷人。不过后者目前比较少，因为一些经济不发达地区好像很缺少善知识的教化，可能大多数行者是随学须菩提尊者的。（众笑）

「大乘当修平等心」

《瑜伽论记》云：“凡愚贪味，弃贫就富。二乘

悲狭，舍富从贫。大士之行，离贪去狭，不简贫富，故名次第乞。”凡夫有强烈的贪著，通常舍弃贫穷，追求富贵；声闻缘觉二乘行者的慈悲心比较狭隘，通常舍弃富贵，追求贫穷；大乘菩萨远离贪著和狭隘的见行，所以不简别贫富，这叫做次第乞食。

世间凡夫特别看重有福报的人，对有权势者恭敬有加；二乘行者因修行清净，认为一切财富如毒药般是罪过之源，乐于过一种清贫简朴的生活，这是声闻和缘觉的境界；而大乘思想是，无论外境如何，皆以远离烦恼、利益众生为原则，不会特别在意对方是否拥有钱财。对于菩萨而言，有没有财富都行，只要能跟众生结善缘、对众生有利，那就无需避讳。

大多数世间人以二乘的要求来看待佛教徒，要是出家人生活优裕，就会觉得对方“不像一个修行人”——其实只是不像小乘修行人，大乘修行人不必有这种执著。外在显现的环境是相应自己福报而来

的，就像蒋扬钦哲旺波尊者住在豪华的宫殿中，也能无有任何执著地利益众生；而有些人就算表面上贫寒度日、行持苦行，但若内心充满贪嗔痴，也不能划入修行人之列。

当然，对于南传佛教、声缘行者的清净威仪，藏传佛教中也非常赞叹。麦彭仁波切在《前译教法兴盛之愿文》中说道：“稀奇萨霍堪布之行为，无比具德龙树之见二，钦定双融传承之教规，祈愿莲生大师教法兴。”稀有的萨霍堪布（静命论师）的头陀行为，与具德龙树菩萨的见解，二者圆融无别就是前译派的传承教规，愿前译教法不断兴盛、蒸蒸日上！

行为以声闻乘为主，见解以大乘为主，这样如法的见行能令人生信、令己欢喜，是佛弟子的行为准则。

｜ 钦仰如来，开阐无遮，度诸疑谤。

既然如来已经呵斥了须菩提和迦叶两位尊者，阿难便依照如来密意而开阐弘扬无遮的教法：既不遮除穷人，也不排斥富人，而是以无有偏堕的慈悲心平等地度化众生，从而化解一切的怀疑和诽谤。

如果出家人天天去富人家应供，会引发世人的怀疑和诽谤：“怎么修行人只和富人打交道？”若天天去穷人家里，也会有人不满：“富贵者也是众生，为什么不度他们？”所以，在化缘和度生时，不堕两边比较重要。

大富长者对佛教做出的巨大贡献，我们不能视而不见，因此对大施主要予以其应有的重视和随喜。如果像一些小乘行人那样将富人看成怨敌，那佛法由谁来护持？但若过分执著利养，对贫苦可怜的众生不理不睬，这样也不合理。

在弘法的过程中，我们应随顺所化的根器来摄受

不同的众生，在显现上平等中也有不平等，这样就可以很好地度化一切有情。

丨 经彼城隍，徐步郭门。严整威仪，肃恭斋法。

阿难尊者为了断除怀疑和诽谤，特意整肃威仪，以敬慎的心态提起正念，毫不放逸地经过城隍，徐徐步入城郭。

“隍”指没有水的城壕⁷⁰，是一种城防工事。出家人有要遵从的戒律和威仪，须衣着整洁、具足正念不放逸、仪态寂静端庄，令人一见之下便能生起恭敬和净信。阿难就是以这样的庄重威仪去接受斋饭的。

真鉴大师解释这里说“须倍加矜持”⁷¹，藏文中也有此意，指以一种格外敬慎的心态提起正念，毫不放逸地入于城郭。一般来说，出家人进入城市要善护

70 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“城之濠堑曰隍。”

71 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“斋法者。临斋法则也。所以加意严戒者。盖由发心既不择于净秽。须倍加矜持方期无碍矣。”

威仪，不能让人生起邪见和不如法的心念。

| 尔时阿难，因乞食次，经历淫室，遭大幻术。

这时，阿难因次第乞食而进入了淫女的屋室，随后就遭遇了摩登伽女及其母亲所施的幻术。

一些经典中说⁷²，摩登伽女并非临时起意，她对阿难尊者倾慕已久，曾多次试图接近他。这次以特殊的因缘，阿难自己“送上门”了。

| 摩登伽女，以娑毗迦罗先梵天咒，摄入淫席。淫躬抚摩，将毁戒体。

摩登伽女请求母亲对阿难使用娑毗迦罗先梵天咒，将阿难摄入淫席。摩登伽女在贪欲心的驱使下抚摸阿难，试图做不净行，快要毁坏阿难的戒体了。

72 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“摩登伽。此云本性。此女多劫与阿难有淫爱之缘。别有登伽经。载之颇详。今更遇惑业习使然也。”

摩登伽女的母亲因对佛陀心怀敬畏，不愿向阿难施咒，她对女儿说：“有两种人是此咒无法控制的，一是像佛陀、阿罗汉那样的断欲者，另一种就是死人。阿难是佛陀的侍者，一旦被佛陀知晓，我们就麻烦了！况且我曾听说，对佛陀那样了断生死的圣者应当加倍恭敬，我们怎能损害他的眷属？”

摩登伽女听后痛哭流涕，甚至以死相逼：“如果得不到阿难，我就不想活了！这就把珍贵的生命还给您……”她母亲无可奈何，只能勉强答应，准备了牛粪、白茅、妙遏迦花等物，开始施咒。

有一部电影叫《首楞严演义》，其中演绎了这段情节。可能因为是世间人拍的，影片中对甚深的经义并未演绎，倒是把阿难和摩登伽女的这段公案表现得极为细致。当然，公案本身确实值得深思，比如在遭遇如此情形时我们自己该如何抉择。

这时，摩登伽女凭借“娑毗迦罗先梵天咒”成功地将阿难摄入淫席。“娑毗迦罗”是咒语的名字⁷³，也可以理解为其母所修外道主尊的名称，因外道祖师发色如金，故名金发外道。他们称此咒由先前梵天所传，可以束缚他人。

这里给大家看一段视频——

（播放演绎此段公案的视频）

| 如来知彼淫术所加，斋毕旋归。

佛陀知道阿难被幻术控制，用斋完毕便立即归返。

本来每次供斋后，佛陀都会转法轮，向大众宣讲佛法并进行回向等，但这次因为阿难“出事了”，还

73 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“娑毗迦罗。亦云劫毗罗。此言金头。或云黄髮。食米齐外道也。师事梵天而得此咒。咒是梵天先说。外道施行。世人讽习。以为幻术。”

没来得及讲法便匆匆返回了⁷⁴——佛陀有时候也是赶时间的。（众笑）

王及大臣、长者、居士，俱来随佛，愿闻法要。

国王、大臣、长者、居士等众人虽然不知道发生了什么，但是为了听闻佛法，全都紧紧跟随着佛陀来到精舍。

于时世尊，顶放百宝无畏光明，光中出生千叶宝莲，有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。

这时，佛陀的顶髻中放出百宝无畏的光明，光中出现了一朵千叶宝莲，其中有佛化身结跏趺坐，宣说神咒。

《摩登伽经》中记载了这个神咒：“悉梯帝，阿朱帝，阿尼帝。”

74 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“资中曰。如来常仪。斋毕说法。今既速归。必有所为。故众随而来也。”

丨 敕文殊师利，将咒往护。恶咒消灭。提奖阿难及摩登伽，归来佛所。

佛陀敕令文殊菩萨携此神咒前去解救阿难，消除恶咒的控制。随后，文殊菩萨将阿难和摩登伽女都带了回来。

“提奖”有提携奖劝之意⁷⁵。依靠佛陀的神咒，阿难没有破戒，他和摩登伽女一起来到了佛陀的面前。

后面的情节，在《佛说摩邓女经》中有详细的记载⁷⁶：佛陀问摩登伽女为何如此行事，她向佛陀乞求道：“我特别喜欢阿难，想要与他成家，请您允许我们在一起！”佛陀告诉她：“阿难是没有头发的沙门，如果你真想和他在一起，那就先回家让你母亲帮你把

75 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“提携奖劝也。”

76 《佛说摩邓女经》：“阿难前白佛。摩邓女今日复随我。佛使追呼摩邓女见之……是摩邓女。先世时五百世为阿难作妇。五百世中常相敬相重相贪相爱。同于我经戒中得道。于今夫妻相见如兄弟。如是佛道何用不为。”

头发剃了。”

摩登伽女满心欢喜地回到家中，对母亲说：“佛陀说我只要把头发剃了，就可以和阿难在一起生活。您可不可以尽快帮我剃头？”母亲劝道：“你是我的亲生骨肉，要剃光头是怎么回事？国中年轻英俊、家财丰饶的长者之子多的是，你为什么非要嫁给阿难呢？”

摩登伽女再三哀求：“只有跟阿难在一起，我才能活下去，不然我就去死。”——就像人们常说的“生是阿难的人，死是阿难的鬼”（众笑）。她母亲万般无奈，只能允许摩登伽女剃发。

摩登伽女落发后，又来到佛陀面前说：“我现在已经照您说的做了，您是否应允阿难跟我一起生活？”这时佛陀问她：“你喜欢阿难吗？”她答：“是的！”佛陀继续问：“你喜欢阿难什么？”摩登伽女

如数家珍：“我喜欢阿难的眼睛，他的鼻子、嘴巴、耳朵、声音，他走路时的姿态……”

佛陀一一为她剖析：“他的眼中有眼屎，鼻子里有鼻涕，嘴里有口水，耳中有污垢，身体中遍满各种不净物。况且你们成家后就会生子，有生便有死，乃至无穷无尽的痛苦……如此这般，毫无实义。”

摩登伽女因为前世的宿缘，一听到佛陀这段关于不净观的开示就当下了悟，获得了阿罗汉的果位。

其他比丘不解地问佛陀：“摩登伽女之前还有如此强烈的贪欲心，怎么能证得阿罗汉果？”佛陀说：“阿难与摩登伽女在往昔五百世都是夫妻，彼此恩爱。这一世他们都因值遇正法而得道。”

摩登伽女证果之后十分惭愧，向佛陀忏悔：“世尊，我以前实在愚痴，今日才恍然大悟。您是引路的明灯、渡海的船只、盲者的依怙，我向您忏悔！”从

此以后，她对阿难再无贪念，敬如兄妹。

《楞严经》彻底揭示了世间人对欲望的执著，对此大家应当认真思维。欲界众生被各种贪欲束缚着，日夜不得自在。依靠楞严经咒的加持及威力，无数人能超离欲魔，这也是本经非常重要的密意之一。

第7课

2019年9月23日

「关于《楞严经》的真伪」

前文讲到本经的缘起：摩登伽女对阿难生起了不清净的爱染之心，阿难在摩登伽女母亲实施的幻术之下被其控制。佛陀让文殊菩萨及时前往，用咒语将阿难从违缘中解救出来，并将他带回佛陀处。

此类公案在佛经中并非个例，而且前文会叙述若干缘起，后文还会宣示甚深法义。然而，个别学者对这样的道理似乎不太明白，看到摩登伽女的公案就认为《楞严经》是伪经。此外，学者们还有一些似是而非的理由，比如：安居的时候是需要安住的，阿难尊

者怎么能外出呢？阿难是得了初果的罗汉，怎么会被世间咒语所迷惑？……诸如此类。也有佛教徒对此做过回答，但也许是因为他们对学者们心怀不满，有些行文比较情绪化，而未用客观的道理加以驳斥。

一些大德以及专门研究《楞严经》的学者早就对此做出了正面解释，理由也很简单：阿难之前是在安居，但出门当天是解夏日，那时安居已经结束，因此可以外出。一般而言，安居结束日解夏时要“解界”，结夏期间遮止的相关事宜已得到了开许。此外，即使在安居期间也有多种“解界”的方式，“界”的范围也不尽相同。

关于初果罗汉的质疑，其实，即使阿难得了初果也并非不会被咒语迷惑，这也是合理的。阿罗汉或佛陀之无学果位确实不受魔众和咒语的困扰，但阿难仅得一个初果，并不意味着从此再无任何障碍，这一点学过《俱舍论》的人应该非常清楚。

关于摩登伽女的公案，也没什么可怀疑的。佛经中有一部《佛说摩邓女经》，仅汉文就有安世高、吴支谦、竺法护等翻译的好几个译本，此外还有一个译者不详的东晋版本⁷⁷。这些都是真实可靠的佛经，由著名的译师翻译为中文，其中所讲的摩登伽女的公案与《楞严经》中的基本相同，而且《佛说摩邓女经》的内容还要广一些。

藏文中也有广讲此公案的经典《虎耳经》，是从梵文直接翻译为藏文，如今在梵文中也有对应的版本。我对照了汉藏两个译本，很多内容都是相同的，只不过汉文较略、藏文较广，尤其是咒语——汉文版中摩登伽女母亲用的咒语和佛咒都比较略，而藏文版中则比较长。

摩登伽女应该不是现在所说的妓女，而是歌舞

77 《摩邓女经》一卷，后汉三藏法师安世高译；《摩登女解形中六事经》一卷，失译人名今附东晋录；《摩登伽经》二卷，吴沙门竺律炎共优婆塞支谦译；《舍头谏太子二十八宿经（一名虎耳经）》，西晋三藏竺法护译。

伎，类似歌女舞女等。藏译本中摩登伽女叫“玛当噶女”，是直接从梵文音译过来的；藏文《虎耳经》中说，摩登伽女即低贱种姓的美女。

在汉地历史上从来没有人质疑过《佛说摩邓女经》，但《楞严经》却因开篇的这段公案而被说是伪经。有些人没有佛教的专业知识，对经义似懂非懂，只是稍微做了些研究就断章取义、牵强附会，一旦自己想不通，就假立一些“伪经”“伪论”的观点，这是非常不合理的。

作为佛教徒，我们应该站在公正的立场上去分析，在必要之时需要去破斥一些邪说、邪见；而对于佛教内部的各种观点，则没必要费力辩论，因为对于经义从不同层次和角度怎么解释都说得通。

比如明代的一些注疏，对前朝如惟则禅师的注释有个别驳斥的字句，提到其科判不符经义，于是重新

安立了科判——我觉得新旧科判各有道理。佛经并不像论典那样层次分明，为经典立科判没那么简单，因为佛经中的一些章节顺序并没有明显的逻辑可循。菩萨造论的原因，也是由于佛经中有看似上下不紧凑、不连贯的地方，故而需要撰著论典来归纳和总结。

从历史上看，佛教内部的前辈大德之间在观点上，也是有来有往的。就像以前藏传佛教的萨迦、宁玛、格鲁派之间，大德们经常在一些问题上激烈辩论。为了展现自宗锋利无比的智慧宝剑，这很有必要；但更重要的是，佛经本来就是无可置疑的真理，而一些世间人不辨是非，提出各种各样的邪论、邪说，对此佛教徒就有必要将其摧毁，且不会有任何过失。《入中论》里说⁷⁸，如果为了解脱而开显真理，即使破坏其他宗派的观点，也不会有过咎。

78 《入中论》：“论中观察非好诤，为解脱故显真理，若有解释真实义，他宗破坏亦无咎。”

以上讲了关于摩登伽女公案的不同理解，希望大家在学习的过程中对此有所分析——不仅要明白经文的字面意义和教言中的道理，还要在适当的时候遣除他人对佛经的误解。

为了节约时间，我就不再一字一句地读诵经文而是直接解释，因为读一遍再解释一遍比较花时间。

之前法王在美国讲密法时先念一句传承，然后再作解释。法王说：“我先念一遍，后面再作解释，两句的内容比较接近，但你们西方人不要有误解，我前面念的是传承，后面的是解说，因此不会有重复的过失。”

若按照念传承的要求，应该将整部经一字不漏地念完，但这次讲《楞严经》，我没有得到藏文的全部传承。我也询问了一些讲《楞严经》的法师，但他们也没有传承。以后如果找到了传承时再为大家念，否

则就只能为大家念第九卷和第十卷的传承了。在此之前，我主要按照经文的字面意思解释。

| 阿难见佛，顶礼悲泣，恨无始来，一向多闻，未全道力。

阿难见到佛陀时，一边向佛陀顶礼，一边悲伤地哭泣。他懊恼自己从无始以来一直串习多闻，而修行之力未臻圆满，以致定力不够。

阿难想到自己差点破戒，故而非常伤心。他并没有怨恨摩登伽女和她的母亲，虽然自己被二人用咒术迷惑；也没有抱怨佛陀的眷属们都去接受供斋而不管他，因为是阿难自己一大早出去的；他懊恼的是从无始以来自己没有好好修行以致“未全道力”，修行的境界没有增上，定力不够。

《佛说摩邓女经》中对此段情节描述得比较详

细⁷⁹，摩登伽女清晨在河边提水时遇见了阿难，她回家跟母亲诉说了想嫁阿难的决心，她母亲就使用咒术勾招阿难。

前年我们在讲《法华经》时也说过，阿难和佛陀曾有一世在空王如来面前一同发起阿耨多罗三藐三菩提心，但由于阿难只乐于多闻，生生世世都是广闻博学的智者，而佛陀则以实修利他为主，所以如今佛陀已经成佛了，阿难却还没有证得阿罗汉果。

阿难尊者虽然许多生世都是多闻、具慧的智者，致力于佛法的广闻博学和深入研究，但是到了面对违缘的关键时刻才发现，自己由于缺少实修，根本没有把烦恼转为道用的能力，差点就被外道咒术迷惑而堕入破戒的深渊、导致不堪设想的后果。因此阿难非常伤心，对自己以前没有好好修行而在佛陀面前深刻地

79 《佛说摩邓女经》：“食已，阿难随水边而行，见一女人在水边担水而去，阿难从女勾水，女即与水；女便随阿难，视阿难所止处。女归告其母，母名摩邓，女于家委地卧而啼……”

忏悔。

广闻博学固然重要，但如果佛弟子只是耽著词句，法义没有与自相续结合，那么一旦遇到违缘障碍，在生老病死以及怨敌现前的关键时刻，就会发现自己根本无法对治烦恼。

《大般涅槃经》里以一个比喻说明禅定和智慧的重要性：“善男子，如拔坚木，先以手动，后则易出；菩萨定慧亦复如是，先以定动，后以智拔。”比如插在地里的一根桩子，先要摇晃使其松动，否则就拔不出来；同样，菩萨先以禅定令烦恼动摇，尔后再以智慧把烦恼连根拔除。经中又说，面对烦恼时先要以禅定把烦恼怨敌捆缚住，再用智慧将其斩尽杀绝。

总之，智慧和禅定都要具足。若我们一味追求智慧而没有禅定功夫，在关键时刻，智慧也未必有用武之地。

此时，阿难尊者对自己过去虽然多闻却未实修而深感懊悔。

| 殷勤启请，十方如来，得成菩提，妙奢摩他、三摩、禅那，最初方便。

阿难殷勤地请求佛陀传授十方如来得以成就菩提的寂止、胜观及止观双运的窍诀和最初的方便之法。

阿难对佛陀殷勤地祈请道：“我历来善于多闻却疏于实修，现在想请您传授一个简单方便、殊胜绝妙并且带有窍诀性的甚深之法，否则就会像我今天这样违缘现前却无法以正念加以对治，险些酿成大祸。”阿难请求佛陀将十方如来获得菩提的最深妙、最根本、最便捷的方法传授给我们。

“奢摩他”即寂止、禅定，“三摩”即胜观，“禅那”即前二者结合、止观双运的静虑。天台宗很多大师对以上三者有详尽的宣说，但我们在此处不作过多

阐释。这里的核心是止观双运，既要有寂止的禅定，又要有胜观的智慧，同时要两者结合而不偏堕。阿难所祈请的就是这样一种非常殊胜、简便易行且实用性极强的方便方法。

正因为有之前的遭遇，所以阿难向佛陀求法。有些法师下山时也经常需要给众多居士答疑解惑，回来时就会针对性地求法。有的说：“您能不能传个基础法，我在学院待了很久，但基础法还不太懂。”有的说：“您能不能给我传深奥的中观法？别人一问唯识和中观，我就一头雾水，所以我很想好好地学一下。”可见，有时看似遇到了违缘，但若能为道用，违缘也会变成顺缘。正是依靠这种种因缘，才促成佛陀宣讲了很多不可思议的法门。

——于时复有恒沙菩萨，及诸十方大阿罗汉、辟支佛等，俱愿乐闻。

此时，恒河沙数菩萨、十方声闻阿罗汉以及缘觉辟支佛，还有很多未得果的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等眷属济济一堂，集聚在佛陀身边，怀着强烈的希求心，等待听闻佛陀传讲殊妙之法。

侍者阿难向佛陀求法，按常理佛陀定会满其所愿，传讲这一最深妙法。“等”字包括了很多天人众生。

阿难祈请的“妙奢摩他、三摩、禅那，最初方便”是深妙之法，也即最好的寂止、胜观和止观双运之法。本经所传的是最简单、最殊胜且又能让人开悟的善妙之法，所以当阿难祈请之后，在场的无数菩萨、阿罗汉、辟支佛以及天人众生等都特别有意乐闻受此经。

丨 退坐默然，承受圣旨。

佛陀准备讲法时，众眷属都遵循闻法威仪，在听

法的行列中默然而坐，等待领受如来的圣妙法旨。

《首楞严义疏注经》中讲：“如饥思饮食，如病思良药。”意即对于甘露妙法，闻者要像特别饥渴的人思念饮食、病人想迫切得到良药一般希求。因此，我们应以欢喜心、恭敬心来谛听如来的妙法。

「闻法轨理」

听受佛法时，需要相应的闻法威仪。我们这里的课堂纪律和闻法态度都很不错，也许是因为大家都学习过《大圆满前行》，对于“三过”“六垢”“五不持”等闻法轨则都有所了解。闻法时具备一定的行为规范很重要，《优婆塞戒经》中讲了十六法⁸⁰，下面对部分内容加以解释：

80 《优婆塞戒经》（北凉·昙无讖译）：“如是之人，能从他听，从他听时，具十六事：一者时听，二者乐听，三者至心听，四者恭敬听，五者不求过听，六者不为论议听，七者不为胜听，八者听时不轻说者，九者听时不轻于法，十者听时终不自轻，十一听时远离五盖，十二听时为受持读，十三听时为除五欲，十四听时为具信心，十五听时为调众说，十六听时为断闻根。善男子，具八智者，能说能听，如是之人，能自他利，不具足者，则不得名自利、他利。”

第一，“时听”，闻法者不要迟到、早退，而要应时。

第二，“乐听”，要以欢喜的心态听法，不能抱着“其实我不想听，但是不听也不行”的心态。

第三，“至心听”，就是认真地、聚精会神地听。

第四，“恭敬听”，无论对法、对法师还是对金刚道友，都要特别恭敬。有些人缺少恭敬的态度，这样不太好。佛经中也讲，如果实在生不起恭敬心，最好不要听，这时直接离开也没有过失。

第五，“不求过听”，不要边听法边寻找过失，对讲法者和所讲之法吹毛求疵，这样是不对的。

第六，“不为论议听”，不为辩论或驳斥别人的观点而听。

第七，“不为胜听”，不为令自己胜过别人而听。

第八，“听时不轻说者”，在法师面前听课学习，不能对说法者有轻慢心，比如“我先暂时听着，等学会后要推翻他的观点”。

第九，“听时不轻于法”，不能轻毁法、对法不恭敬，比如有人为了诽谤此法而去听闻。

第十，“听时终不自轻”，闻法者也不要轻毁自己，不要认为“像我这样愚痴懈怠的人肯定听不懂”。才刚开始就对自己没有信心，这样也不合理。

总之，以如法的心态来听受法义是很重要的。

「关于经文版本」

我们这次参考了宣化上人和圆瑛法师的注释，

释中将“尔时世尊，在大众中舒金色臂，摩阿难顶，告示阿难及诸大众：有三摩提，名大佛顶首楞严王，具足万行；十方如来，一门超出，妙庄严路，汝今谛听。阿难顶礼，伏受慈旨”这段经文放在了此处，而在其他版本中，这段文字是位于后文中的。

民国的圆瑛法师指出，宋元时期的大德认为此处法义稍有隔碍，因此为了行文通顺，在他的注释中就把这部分内容从后文移到前面来了。他说了一些理由⁸¹，但没有梵文本的依据。圆瑛法师直言，如果有人因此对我有所毁誉，我也任其品评⁸²。宣化上人认同圆瑛法师的观点，也做了相同的改动。然而除了他们二位，其他高僧大德们的讲义中都没有做此改动，

81 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“此乃请答相应，先告以佛定总名即总三定所成一定，随即许说诚听，后乃逐答三名；而问最初发心者，即密示最初方便也。若将此文，安在破执心在内文中，此则问答请许，不相接续，彼则上下文意，有所隔碍，此其二也……已将此段，移置于前，为使前文，问答相应，本文不致隔碍，今仍存原文于此，以便后贤参考。二仍存原文竟。”

82 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“从上诸贤，未必无见于此，乃以尊经故，明知抄写之误，而不移动，余不避弥天大罪，祇求经义文意之贯串，而知我罪我，一任具眼者之品评也。”

藏文中也是如此，所以我个人认为对这一段经文不改动为宜。

有时候按照可靠的依据作修订，也是有必要的。我们传讲《妙法莲华经》的时候，本想依据藏文译本稍作调整，以便大家理解，但引起了众多不满。后来我在课堂上也作了解释，包括梵文版和藏文版《妙法莲华经》在内的许多可靠版本，都与我所作的改动一致，故而那样的修改并非仅凭个人喜好。当然，按照汉文的次第宣讲，差别也不是很大，所以后来我也放弃了调整。

真正研究《楞严经》的人都很清楚，在各个译本中，这段经文都不在此处，圆瑛大师改动经文所参考的出处也暂且不明，只是说觉得这里不通顺，故而进行了调整。追溯起来，此处的改动是从圆瑛法师为肇端的，后学也没太大异议。像圆瑛法师和宣化上人改动《楞严经》的依据似乎没那么充分，但不知为何，

也没什么人找他们的麻烦。（众笑）

如果仅仅根据个人理解对经文进行调整，也不一定有必要。其实这里也并非不通顺，根据上下文的意思，前面宣讲了阿难尊者向佛陀请法，所有的菩萨、阿罗汉和缘觉围绕在佛陀身边，然后佛陀继续为阿难开示，两段对话之间不放从后文加进来的文字也完全没问题，因为佛陀在后文中说“谛听”一段时，可以展开另一层意思。

佛经里经常会有这样前面总说、后面详说的情况，《楞严经》这类直指心性的法据此宣说也是有章可循的，因此我觉得遵循原版以及古大德们的解释是合理的。

经中说到，在阿难请法之后，所有的眷属都聚集过来，做好认真谛听佛陀传法的准备。

| 佛告阿难：汝我同气，情均天伦。当初发心，于我法中见何胜相，顿舍世间深重恩爱？

佛陀告诉阿难：“你和我是堂兄弟，同时也是我的侍者，我们有亲戚之情、血脉之亲，这次你遭遇违缘，我也不怪你，但是要问你一些问题。你不可能无缘无故地出家，当初你在我教法中发心出家，究竟是见到什么特别殊胜的相，由此给你带来与众不同的感触，使你当即舍弃了亲友、财富、地位、名声等世人难舍难分的深重恩爱，毅然决然地追随我？”

“同气”，意为骨肉相连的亲戚，阿难是甘露饭王之子，从血缘关系上说是佛陀的堂弟。有些大德对“天伦”作了大量解释⁸³，但其实包括藏译本在内的诸多版本对“天伦”的解释简单明了，就是指亲戚、堂兄弟。

83 比如《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“兄弟之序。上下相次。恩爱相属。盖自然而然。非使之然也。故曰均天伦。伦理均等也。”

阿难在佛陀成道时才出世，年幼时便跟随佛陀出家。虽史料不详，但他应该属于早期出家的僧众之一。有文献记载，佛陀成道后，一次在迦毗罗卫国释迦族的首领们聚会时，净饭王说：“若悉达多王子没有出家，则会成为转轮王，他和你们将是君臣关系；但如今他已经出家并证得了佛果，他身边获得成就的弟子大多是婆罗门种姓。按理说佛陀是迦毗罗卫国释迦族的人，既然很多其他种姓的人都已跟随佛陀出家，我们刹帝利种姓为什么一个都没有？作为亲族，也应有一群人追随世尊，在其座下出家。”净饭王如此动员后，释迦族内便有五百王子和长者子随佛出家。正因如此，在佛陀的亲眷中，有信心或没信心的都同入出家之列，提婆达多可能也是在那个时候迫不得已出家的——当然这只是推测。

关于阿难出家的因缘，在一些经典和史书里也

有记载⁸⁴。现在有些父母面对子女出家时也总会追问“你为什么出家”“你遭遇了什么打击”等问题，与之类似，此时佛陀故意问阿难：“你是因为什么而决定出家的？”

| 阿难白佛：我见如来三十二相，胜妙殊绝。形体映彻，犹如琉璃。

阿难陈白佛陀道：“我出家的原因，主要是因为见到了如来殊胜绝伦的三十二相，及佛陀清净无垢如琉璃般的身体。”

阿难比较坦诚，承认自己最初是被佛陀的胜妙身相所吸引而发心出家的。有些人向往出家是因为耽著外相，认为出家人形象很美好，有些人认为出家可以逃避劳作，有些人认为出家的生活纯粹简单，还有些人是真正认为出家修行可以让人解脱生死轮回。

84 见《佛本行集经》第58卷。

我刚出家时也没有所谓的出离心，就是认为出家很清净。那时在家乡看到喇嘛开法会时穿着黄色僧衣，觉得他们很庄严。我心想，出家人的黄色衣服还挺好看的。后来我要出家时就在甘孜车站买了黄布准备做衣服。即将在德巴堪布面前剃度时，我问了一句：“可以穿这种衣服吗？”有位日嘎喇嘛说：“你最好不要穿，否则看起来像活佛。”他接着说：“刚出家时最好不要穿崭新的衣服，否则别人一眼就看出你是刚出家的。”于是他借给我一件衣服，衣服的袖子处很脏。那时我刚从学校毕业，虽然不太愿意，但还是硬着头皮穿上了。他衣服的袖边已经磨破了，但他说出家人穿成这样看起来像老修行人，还是很好的。（众笑）

这里说，阿难是因为被如来庄严的三十二相所吸引而出家的，并将佛陀身相形容为“胜妙殊绝，形体映彻”。“形体映彻”指如来的身体非常清净、无

有垢染，如琉璃般清净透彻。《中观宝鬘论》云：
 “一切转轮王，虽有此等相，净严及明显，不及佛一分。”转轮王虽然也有三十二相，但是在清净、庄严、光明等方面，根本无法与如来的相好同日而语。

| 常自思惟，此相非是欲爱所生。何以故？欲气粗浊，腥臊交遘，脓血杂乱，不能发生胜净妙明，紫金光聚。

阿难说：“我经常这样思维，佛陀这么殊胜美妙的身相，绝不可能是由世间的欲望和贪爱所生。为什么呢？因为世间欲望的气息又臭又浊，以男女臭皮囊中不清净的父精母血、各种腥臊脓血交遘和合，在这样的因缘中，不可能产生殊胜清净、微妙光明之身，且发出像紫金一样的光芒。”

紫金是阎浮提最上等的纯金，但它的光芒和大迦

叶身体的光芒⁸⁵一比就黯然失色，而大迦叶的光芒和佛的光芒相比又显得暗淡无光。

| 是以渴仰，从佛剃落。

阿难说：“我当时非常仰慕您，因此随佛落发出家。”

阿难出家并不是因为产生了出离心、想获得解脱。他当时根本没这么想，只是单纯地觉得如来身相庄严，他也想变成这样。

每个人出家的原因各有不同，有些是因为当初觉得“出家生活寂静简单”，有些则是因为“出家人剃光头很方便，否则天天洗头麻烦”——如果以这样的心态、缺乏周全的考虑就随便出家，并不是很好。我对很多佛教徒讲过，出家是极少数人的选择，大多数

85 《佛学大辞典》（丁福保编）：“【饮光】（人名）迦叶之译名。自光饮蔽他微光之义。”

世间人应该担负起自己的社会责任和家庭责任。如果没有特殊的因缘，大家最好不要急于出家，否则一旦遇到麻烦和挫折就可能还俗。

阿难因为特别仰慕佛陀示现的出家形象，所以在佛前剃度出家。“我出家的因缘说来话长，但长话短说，我觉得您很好看，所以我决定出家了！”阿难尊者是个很简单的人。（众笑）

确如阿难所说，佛陀的相好，不是从一般不干净种子和脓血等浊物中出生的。虽然以凡夫的眼光来看，佛陀是由母亲摩耶夫人和父亲净饭王生的，但正如《佛本行集经》等记录佛陀传记的经典中所说⁸⁶，

86 《佛本行集经》：尔时护明菩萨大士。于夜下生。当欲降神入于摩耶夫人胎时。时彼摩耶当其夜。白净饭王言。大王当知。我从今夜。欲受八禁清净斋戒。所谓不杀生。不偷盗。不淫逸。不妄语。不两舌。不恶口。不无义语。又愿。不贪。不瞋恚。不愚痴。不生邪见。我当正见。诸如是等禁戒斋法。我当受持。我今系念。恒常勤行。于诸众生。当起慈心。时净饭王。即报摩耶大夫人言。如夫人。心所爱乐者。随意而行。我今亦舍国王之位。随汝所行。而有偈说：“王见菩萨母，从座恭敬起，如母如姊妹，心不行欲想。”时护明菩萨。一心正念。从兜率下。托净饭王最大夫人摩耶右胁。安庠而入。入母胎时。一切世间光明普照。……欲为后时成佛道已。以四真谛智慧光明。普照一切愚冥众生。作先瑞相。

佛陀入胎时摩耶夫人受持了包括不杀生、不偷盗、不淫欲在内的八关斋戒。在母亲持八关斋戒的情况下，佛陀从兜率天以六牙白象的形象由母亲的右胁入胎并进行加持，可见佛陀的入胎方式与凡夫大相径庭。

「五祖大师入胎记」

一些高僧大德的入胎经历也很特殊，例如禅宗五祖弘忍大师的传奇身世。

据记载，四祖道信禅师于破头山传法时，有法号为栽松的老和尚前来求法。四祖看他根基非常好，但又觉得他年纪太大，就对他说：“你年纪太大，即便我与你传法，你也无力广弘，不如你去换个身体回来我再传你。”栽松老和尚立即答应了，可见他也是一位生死自在的成就者。

老和尚下山时看到有个女人在河边洗衣服，上

前问道：“可否借宿一晚？”女人同意了。老和尚在她家借宿的当晚示现圆寂，并投胎到女子腹中。一段时日之后，这位女子的父母因为女儿未婚先孕而非常震惊，认为她有辱门风而将其逐出家门。女子无故怀上孩子，自己也非常困惑和难堪，因此她在孩子出生之后就将其扔进河里。可是孩子不但没有沉入水中，反而逆流漂浮而上。作为母亲，她终究不忍心遗弃自己的骨肉，于是又把孩子捞回来。从此母子俩以乞讨为生，就这样过了几年。一次，四祖在黄梅道场传法时，遇到这母子俩，认出了曾经的老和尚，于是对母亲说：“让孩子出家吧。”这个孩子就是后来的禅宗五祖弘忍大师⁸⁷。

宁玛派的传承祖师嘎绕多吉，也是以无父的方式来到这个世间的。总之，很多高僧大德和真正的大成

87 《佛祖统纪》：“四祖道信禅师居破头山。有老僧号栽松道者。请曰。法道可得闻乎。祖曰。汝老矣。使有所闻，何能广化。能再来，吾尚可待。乃去行水边，见周氏女浣衣。揖求寄宿，归而孕。父母逐之。日庸纺里中。夕宿众馆。及生一子，弃水中。明日见泝流而上。气盛体洁。遂举之。常随母乞食。见四祖于黄梅道中。祖语其母令出家。是为弘忍禅师。”

就者乘愿再来时，是依靠某些特殊因缘降生，不完全符合世间常理。对此，现在所谓的生理学家、医学家等不一定会承认，但也无法否认这些事实。

这个世界上存在着很多现代科学无法解释的降生及死亡案例。科学工作者一方面要承认事物的客观规律，另一方面也要承认确实存在着一些不可思议的特殊事实，而此类事件在各个宗教尤其是佛教中数不胜数。

有些人一听到与世间常理不符的事情时就一口咬定：这是不合理的，因为普遍原则是怎样怎样……虽然普遍原则适用于大多数情况，但也有个别事例无法解释。因此，依靠客观事实做研究的人不仅需要分清“总”和“别”，也要知道“别”当中还存在一般与特殊，更要知道很多事情不能一概而论，否则也不符合科学原则。

| 佛言：善哉！阿难。

佛陀告诉阿难：“你说得很好。”

这段内容很重要。前面阿难说“因为您长得很好看，所以我才出家的”，而佛陀显现上也说：善哉，是的。

| 汝等当知，一切众生，从无始来生死相续，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想。此想不真，故有轮转。

佛言：“你们应当知道，一切众生从无始以来生生死死、死死生生，相续不断地在轮回里流转，一切皆是因为不知常住真心而起。众生皆有常住真心，其本体清净、自性光明，但对此不明了而一直被分别妄念束缚。虽然妄想分别并非真实，但众生却因此在生死轮回中不断地流转。”

“常住真心”是本经很重要的一个法相名词，如

同密法所讲的“本来觉性”。历代大德不约而同地认为这段教言是对心性的直指，对此大家应该牢记。

藏译本的意思与之类似：“众生从无始以来不识自心的本性乃空性与光明无二无别，而被妄念分别所束缚，因此认识本性的当下就可以开悟。”

「破山大师开悟记」

史上有位破山海明禅师，早年因父母双双离世而对轮回生起了极大的厌离心。当他读到志公禅师的《劝世歌》时，便出家修行。出家之后偶遇大和尚传讲《楞严经》，当听到“一切众生，从无始来生死相续，皆由不知常住真心，性净明体，用诸妄想。此想不真，故有轮转”时，他突然生起很大的疑情，安住在一种不可思议、具大加持的境界中，类似藏传佛法中所说的“验相”。

他本是四川人，之后便前往东方拜师求法，在黄梅县的四祖寺道场参学。求学的过程中他过得很艰苦，缺衣少食，只能靠野菜果腹。即便如此，他还是一直精进修持，并且效仿高峰原妙大师的道风，七日内一直在悬崖上禅坐。

一次经行中，禅师不小心跌落悬崖。他在腿受伤而疼痛异常时观照内心，当下大彻大悟。可见，生病对修行人来说，有时也是好事，如同破山海明禅师在痛得“哎哟哎哟”的时候就大彻大悟了。当然，这也和《楞严经》的加持密切相关。

破山海明禅师开悟后，不断弘法利生，最终事业圆满广大。当时在四川一带的军阀张献忠性情残暴，被他杀害的百姓不可胜数。禅师见此情此景悲心深切，宁舍己命也要去劝化张献忠放下屠刀。其手下刁难说：“如果和尚吃肉，我们就不杀人。”禅师于是毫不犹豫地吃光了数盘生肉，张献忠等感佩之下，从

此不再滥杀无辜。据史料记载，有成千上万的人因禅师而免于死难。

破山禅师是一位非常了不起的大菩萨，不仅禅悟境界高，而且救人无数，他就是因《楞严经》的这段经文发心参禅而证悟的，故而大家也应予以重视。就像《宝性论》和密法中所讲到的那样，每位众生都具有“本体空性、自性光明”的如来藏，只不过被妄念所束缚而不得解脱，如果能够认识它，众生当下便可开悟。

| 汝今欲研无上菩提，真发明性，应当直心酬我所问。

佛陀告诉阿难：“你如果想要发无上菩提心、研求无上菩提之道，乃至明心见性，就应当以直心来回答我的问题。”

| 十方如来，同一道故，出离生死，皆以直心。心言

直故，如是乃至终始地位，中间永无诸委曲相。

佛言：“为何要以直心作答呢？因为十方如来都是依靠般若波罗蜜多而于同一道中获得成就，都是依靠直心而超越生死轮回的。依此无有任何谄曲的质直之心，便能不遭迂曲而直接成就一切地道之果位。”

在藏文中，“直心”译为中观，中观又可分为心中观和语中观。若依此解释，这里的意思就是，十方诸佛都是依靠中观而超离生死。藏译本的意义比较直接。

关于直心，《大乘起信论》中有所宣说：“信成就发心者发何等心？略说有三种，云何为三？一者直心，正念真如法故；二者深心，乐集一切善行故；三者大悲心，欲拔一切众生苦故。”直心、深心、大悲心，这三种心至关重要。《维摩诘所说经》中也说：“直心是道场。”

所谓直心，也可以理解为认识自心的本来面目。中观的意义与此不违，语言也好、心识也好，远离四边八戏等一切边就是真正的中观。

根据惟则禅师的注释⁸⁸，此处的“心言直故”可分为心直和言直。言直为了义顿说，指直接宣讲究竟的奥义；心直为三谛真常，由此心直、言直便能趣道。

| 阿难，我今问汝：当汝发心，缘于如来三十二相，将何所见，谁为爱乐？

佛言：“阿难，我且问你，你说自己发心出家是因为见到如来的三十二相，那你是用什么来见的呢？你说见后十分欢喜，又是什么产生的欢喜呢？”

刚开始佛陀的问题比较简单，也许世人都会像阿

88 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“三谛真常，名心直；了义顿说，名言直。由此心言乃能趣道。”《佛学大辞典》（丁福保编）：“三谛，天台所立之谛理。空谛，假谛，中谛也。”

难这般作答：

｜ 阿难白佛言：世尊，如是爱乐，用我心目。由目观见如来胜相，心生爱乐。故我发心，愿舍生死。

阿难回答佛陀道：“世尊，能见到佛陀三十二相、能生起欢喜心者，是用我的眼睛和心。以我阿难的眼睛看到如来的身相，我的心产生欢喜，于是我发愿能像如来一样拥有庄严的身相，因此舍俗出家。”

｜ 佛告阿难：如汝所说，真所爱乐因于心目，若不知心目所在，则不能得降伏尘劳。

佛陀告诉阿难：“你说是因你的眼睛见到后，心产生了欢喜，那就需要追问心和眼睛到底是什么。如果你不知道自己的心和眼睛到底在哪里，那就无法降伏相续中的烦恼和痛苦。”

“尘劳”在藏文本中译为“烦恼和痛苦”。阿难

今天不太好过，先是摩登伽女“折磨”他，现在佛陀又对他连连发难。（众笑）

——譬如国王，为贼所侵，发兵讨除。是兵要当知贼所在。使汝流转，心目为咎。吾今问汝，唯心与目，今何所在？

佛陀讲了一个比喻：“譬如一个国家遭到了敌军的侵犯，国王若想发兵讨伐，应当先了知敌军所在之处。同样的道理，要知道使你流转轮回的罪魁祸首，就是你的心和眼。现在我问你，你的心和眼到底在哪里？”

国王发兵前要先侦查敌军动向，如果敌军在东方而军队前往西方，岂非南辕北辙？同样的道理，想要断除轮回，我们应该知道罪魁祸首“心目”的所在之处。关于国王的比喻，藏地《格萨尔王全传》中有很多类似的故事。

| 阿难白佛言：世尊，一切世间，十种异生，同将识心居在身内。

阿难对佛陀说：“世尊，一切世间十种众生的心识都处于身体当中。”

“十种异生”即卵生、胎生、湿生、化生、有色、有想、非有色、非无色、非有想、非无想，与《金刚经》中所说的十类众生一致。本来有十二种众生，对此下文中还会提到。十种是除去了“无色”和“无想”这两种，因为此处指的是有眼和有心的三界众生。

阿难心想：“这很简单，我可以马上回答！”阿难所答的是有实宗的观点，承许心相续实有，认为父精母血结合之后便有中阴身的心识入于胎藏，随后逐渐形成五蕴。

| 纵观如来青莲华眼，亦在佛面。我今观此浮根四

尘，祇在我面。

“世尊，您犹如青莲花一般庄严的双眼，不也长在您老人家的脸上吗？同样，我阿难的眼睛也在我的脸上。”

关于“浮根四尘”，大德们有不同的解释。南怀瑾说，浮根四尘是指浮于面部的四根之尘，即除身根之外的眼根、耳根、鼻根、舌根所取之四尘，但这种解释有待商榷。藏译本中为：“清淨四根所取的四种境，称之为浮根四尘。”

按照《俱舍论》的观点，“四尘”是指除了声尘以外的色、香、味、触四尘，因声尘不定、无有相续故排除在外。按照有实宗的观点，“浮根四尘”都属于色法，六根都有其相应的“浮根四尘”。对此，后文还会详细宣说。

阿难回答得很有意思：具有四尘的眼根在我的脸

上，正如佛陀您庄严如青莲华一般的双眼也是在您的脸上。

| 如是识心，实居身内。

“同理，心识也居住在身体当中。”

阿难的回答比较实在，大多数人也是这么认为的——身体是心识的所依，所以心识就在身体中。

后文中佛陀和阿难还有精彩的问答，进一步分析心与眼的相关内容。

第8课

2019年10月7日

「求法应有难得之心」

佛弟子在求法时应有一种难得之心。现在得法太容易了，不管是在现场听课或是通过其他方式，我们轻而易举就能求到甚深之法。很多人普遍有一种心理，如果一件事办起来不费吹灰之力，就不太珍惜，不会觉得机会难得，在学习过程中也不会特别重视。

我常想起自己刚来到佛学院的时候，各方面的条件都十分简陋，与如今相比有着天渊之别。当年这里没有水泥路，也没有通电，任何物资都需要从距离三四公里以外的乡镇或二十多公里以外的县城靠人力

背回来。因为没有电，我们只能就着煤油灯或酥油灯看书学习。虽然条件艰苦，但老一辈求法的人个个都非常精进，晚上睡得很少，白天也极少散乱，每天三顿饭都是吃一点糌粑，除此之外根本没有蔬菜水果等其他食物。现在的条件已经那么好了，但很多人仍然很挑剔，觉得这个菜不行、那个菜不香，对比之下十分令人感慨。

那时候条件有限，我每天早上五点左右起床烧茶，把茶灌在暖水瓶里，一瓶热茶就可以喝一天。早上吃点糌粑，中午也吃一点糌粑，再喝暖水瓶里一半的水，剩下的半瓶水留到晚上再喝，这样一天之中只需要生一次火——因为烧火用的牛粪和丫丫柴得来不易，全靠自己漫山遍野地捡回来。记得从1985年到1990年之间，我的生活一直是这样的。虽然当时的物质条件非常有限，但大家的求法之心都非常纯粹。

如今各方面条件非常充足，但很多人对法似乎

没那么珍惜了，听法时也不够专注——当然有些人可能是因为听不懂。听说在部分法师的课堂上也是如此，有些人在下面交头接耳或打瞌睡。如果对法特别珍爱，闻者的心会一直专注于法，其他所有散乱的行为全部会断除。然而，由于智慧有限、精进不够或者求法的意乐不足等原因，有些人听法就像是“混饭三界”⁸⁹那样，成为“混课三节”的“混混”。大家可以选择不听，但如果决定要听课，我希望你们认真对待。这样对法有一种恭敬心、对前辈大德的宗风有随喜心，自相续才会获得上师三宝的加持。

「此经应属无上续」

今天开始讲“七处征心”，这是《楞严经》中非常著名的法义，每一处征心都是探寻心性之妙门。密宗里经常讲心的来龙去脉，从心的来源、住处、去处

⁸⁹ 见前文第四课持律法师的公案。

等三处来寻找心；而这里主要是从内、外、中间以及其他处来寻找心——这样的方法与密宗的窍诀非常相近，所以我认为《楞严经》应该是属于密宗无上续部的法要。

或许有人问：“如果属于续部，为什么叫《楞严经》而不是《楞严续》呢？”

第一，在汉文藏经中没有区分经典和续部的传统，比如汉译的《文殊真实名经》在藏传佛教中就属于续部，叫做《文殊幻化网续》；在汉地和日本等地特别受重视的《金刚顶经》，在密乘中称为《金刚顶续》……诸如此类的很多密宗续部，在汉地都被译为“经”。

第二，《楞严经》是在8世纪初由般刺密谛秘密带到汉地的，出于谨慎，传译者没有在标题中点明这是密法。

大家也许看过与之类似的历史。《藏密佛教史》中提到过贝若札那尊者，他在国王赤松德赞时期到印度求法并学习翻译。在印度金刚座附近有位叫华吉桑给的上师，是一位非常了不起的密咒大师。贝若札那在他面前听法的时候，上师说：“你最好白天在其他班智达那里听一些因果等显宗法门，晚上可以到我这里来求无上密法。因为国王对甚深密法非常重视，不允许外传，所以你要小心。一旦我们被发现，不仅我会受到惩罚，而且你作为外来的留学者，可能连出境都有困难。”

贝若札那的传记中说，他在印度期间，白天在其他班智达前听闻法相乘（显宗）的法门，到了晚上就在以华吉桑给为主的大成就者、密宗持明者们面前求得无上密法之心部法要。

贝若札那想把印度特别珍贵的十八部心部密续翻译成藏文并带到藏地，但华吉桑给等上师对他说：“这

些密法根本无法直接带出境外。你最好用白山羊的乳汁把经文写在绸缎上，这样乳汁干了以后便看不出端倪。到藏地后，你再用特殊的熏香熏制，即可令先前的字迹显现出来。”贝若札那就是通过这种方式，把十八部密续带入藏地。

现在宁玛巴的续部，就包括贝若札那带回来的十八部心部密续。大圆满法分为心部、界部和窍诀部，其中贝若札那传译了很多心部类的法。虽然前译时期国弥桑布扎就翻译了二十一种法门，但心部法门的传承主要还是靠贝若札那秘密传入藏地，就像般刺密谛将经文缝在手臂里一样。

当时印度出现了一些恶兆，印度金刚座和很多大殿的铁门自然打开，人们议论纷纷却不知原委，直到事后才知道原来是贝若札那把印度的很多密法带入了藏地。后来印度人想方设法地造谣贝若札那尊者，加上藏人的迫害，尊者被流放到嘉摩擦瓦绒地方。为了

让甚深密法传入藏地，贝若札那尊者付出了极大的代价，至今为后人感念。

同样，通过史料可以看出，《楞严经》在公元8世纪左右的印度属于不可外传的密法，否则般刺密谛也不会两次出境无果，直到第三次采用特殊方法才将经文带到了中国。当时的传译者应该不会大张旗鼓地宣扬，但本经确为密法无疑。按照子璇的观点⁹⁰，《楞严经》在那烂陀寺被列入密法中的灌顶部，在《大正藏》中也归属于密教部，而且经中讲到的坛城、咒语等很多内容，都属于密宗的修法。

「崇惠禅师成就楞严咒」

《楞严经》包含了很多密宗的窍诀和咒语，历史上修楞严咒而成就的公案也层出不穷。

90 《楞严经义疏注经》：“一名中印度那烂陀大道场经。于灌顶部录出别行。……灌顶部者。彼有五部。此当其一。毗卢为主。既标部处。寻检可凭无谓近翻疑非正说。”

据《宋高僧传》记载⁹¹，唐朝有位崇惠禅师依止径山国禅师为弟子，得到了楞严咒，之后他在山上独自修行了很长时间，又在一些道场中专门修持此咒。

某日，一位天神现身请求：“现在佛法衰微，遇到了很多危机，您能否下山弘扬正法，降伏外道？”禅师于是下山到一座城市的寺院里挂单。当时有些外道徒显现神变，吹嘘他们的神通力。在利刃制成的高梯上，他们可以光脚踩着刀刃上到梯顶，并叫嚣着：“谁有这个能力？”

91 《宋高僧传》：“唐京师章信寺崇惠传……复誓志于潜落云寺遁迹，俄有神白惠曰：‘师持《佛顶》少结“莎诃”，令密语不圆。莎诃者，成就义也。今京室佛法为外教凌轹，其危若缀旒，待师解救耳！’惠趋程西上，心亦劳止，择木之故，于章信寺挂锡，则大历初也。三年戊申岁九月二十三日，太清宫道士史华上奏，请与释宗当代名流角佛力道法胜负。于时代宗钦尚空门，异道愤其偏重，故有是请也。遂于东明观坛前架刀成梯，史华登蹊如常磴道焉。时缙伍互相顾望推排，且无敢蹑者。惠闻之，谒开府鱼朝恩，鱼奏请于章信寺庭树梯，横架锋刃，若霜雪然，增高百尺。东明之梯极为低下。时朝廷公贵、市肆居民，骈足摩肩而观此举。时惠徒跣登级下层，有如坦路，曾无难色。复蹈烈火，手探油汤，仍餐铁叶，号为饔飧，或嚼钉线，声犹脆飴。史华怯惧惭惶，掩袂而退。时众弹指叹嗟，声若雷响。帝遣中官巩庭玉宣慰再三，便贵赐紫方袍一副焉。诏授鸿胪卿，号曰护国三藏，勅移安国寺居之。自尔声彩发越，德望峻高。代宗闻是国一禅师亲门高足，倍加郑重焉。世谓为巾子山降魔禅师是也。”

崇惠大师也用利刃做成梯子，比那些异教徒的梯子更高，超过了一百尺。他赤脚踩在梯子上如履平地、毫发无损，接着又当众显示各种各样的神力，如吞食铁片、手伸入滚烫的油锅之中、在烈火上随意穿行等，真正是赴汤蹈火无所畏惧。

大师由此声名鹊起，皇帝也派中官赐予他紫色袈裟，授予“护国三藏大师”的名号，被称为“降魔大师”。

从历史上看，汉地许多专持楞严咒的修行人，就像藏传佛教中专门修持密咒的成就者一样。藏地有许多密咒成就者，如同莲花生大士的二十五大弟子，有些是于四大获得自在，有些能通过咒语降伏外道。麦彭仁波切的《前译教法兴盛愿文》中就宣说了前译派在这方面的不共特点。

大家学习《楞严经》时，一方面可按汉地传统理

解为这是显宗的殊胜经典，另一方面还要知道，虽然我们并没有按照密宗的传统对听闻者做出须灌顶、修加行等要求，但本经确实包含了很多密宗教义，如认识本性方面的直指法等。

如果对藏传佛教不太了解，建议大家先学习《维摩诘经》，再学《楞严经》，然后学《六祖坛经》，这样一来，大家就能基本明白自性光明如来藏的本体究竟为何。接着进一步学习藏传佛教中的《大幻化网》、大圆满以及其他无上密法的教言，此时就会发现：汉地显宗和藏地密宗不但相辅相成，而且有些道理在藏传佛教的续部和窍诀中阐述得更加明显，更具窍诀性。即使没有通达这些道理，相信也不会有人能找出任何冲突和相违之处。

在闻思的过程中，希望大家以一种开放、包容的心态来接受自己前所未知的教义，否则若因文化、历史等因素而固守传统，除了原有的知见外对其他理念

都一概排斥，这对自身而言是一种损失。我们不妨以公正的智慧来接受对众生有利的殊胜经教，如此不管是对闻思还是修行都大有裨益。

前面讲到，阿难遇到了摩登伽女，遭遇了些许违缘，然后佛陀派文殊菩萨把他带到面前。回来之后阿难心生惭愧，但佛陀没有当面批评，只是问他为何在如来教法中出家。

阿难应该是“外貌协会”的一员吧，他老实地回答：“我看到佛陀身相庄严，因此发愿出家。”阿难最初既没有出离心，也没有菩提心，只是觉得佛陀相好庄严，而如此庄严之相除了修行外别无途径得来，因此他在佛陀的教法中出家修行。

佛陀继续问：“你是以什么看到三十二庄严相的呢？爱乐之想从何而起呢？”阿难回答说：“这都是用我的眼睛看到，心里感知到的。”佛陀继续追问：

“你的心和眼在何处？”阿难答复：“心在身体里，就像佛陀您的身体里有您尊贵之心；眼睛也长在脸上，就如您莲花般的眼睛在您庄严的佛面上。”

「七处征心」

以上是阿难的回答，下面进入今天要讲的经文。

| 佛告阿难：汝今现坐如来讲堂，观祇陀林，今何所在？

佛问阿难：“现今坐在如来讲堂之内，你所见的祇陀林⁹²在哪里呢？”

佛陀以此问题引出“七处征心”，也就是从七个角度探寻心的窍诀。“七处征心”之法历来弘传甚广，大德们一致认为，若行者照此窍诀加以修持，很容易

92 祇陀林：祇陀太子供养佛陀的林园。祇树给孤独园是由祇陀太子供养林园，给孤独长者供养土地及精舍故，以二人名字命名。

就能认识心性。

有些大德认为，七处征心是层层深入；而有些大德如交光真鉴大师则认为⁹³，七处征心是随执随破，即每一问题都是佛陀随着阿难的执著而破除之。随着阿难不断地追问和回答，佛陀也在不断地破析，到最后，形成一套非常完整的寻心窍诀。当然，了知心性并非只有这七个角度，还可以从不同的层次与视角进行探讨与破立。

——世尊！此大重阁清净讲堂，在给孤园，今祇陀林实在堂外。

阿难回答说：“世尊，此处是给孤独园中的大重阁清净讲堂，祇陀林园就在讲堂之外。”

当时他们在给孤独园里，而“重阁清净讲堂”是

93 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“古谓七处征心。亦是污漫之言。征者逼索。令其说处之意。如上科云。惟心与目今何所在。是也。详下更无如是征辞。何立七征。向下七番。但是随执随破。若云七番破处。则不谬矣。”

园中一处清净的讲堂。祇树给孤独园是一个广阔的林园，祇陀林就在其中。

| 阿难，汝今堂中，先何所见？

佛陀紧接着问：“阿难，你如今置身于讲堂中，首先见到的是什么？”

| 世尊！我在堂中，先见如来，次观大众。如是外望，方瞩林园。

阿难答言：“世尊，我身处讲堂之中，首先见到如来，然后见到大众，再如是往外望去，才看到外面的林园。”

如来坐在法座上，位置显赫、身相庄严，因此阿难首先见到如来；跟现在的讲堂一样，当时讲堂的门窗应是打开的，因此阿难往外看的时候就能见到林园。

「应弘扬上师教言」

有时我想，如果是某某人遇到某位上师，他们之间也展开了这样一段对话，弟子对此可能并不重视，也不会由此反观自心，但是佛陀与阿难的对话却不同凡响，每一番问答都具有极其重大的意义。

其实，每位高僧大德的答疑都饱含深义。最近我们收集、整合了上师如意宝生前的音频、视频，无论是去印度还是在藏地，当人们向法王提出各种问题，虽然在我印象中法王有些回答得非常精彩、有些回答则显得很平常，但如今看来，却发现法王的每一个问答都意味深长。

我想尽己所能地把上师哪怕是讲解一个偈颂的一小段视频都收集并保存下来，就算我们这一代没能广泛地弘传上师的教法，但只要大家不断地努力，未来法王座下所有的传承弟子也会因此而受益匪浅。正

如法王如意宝的前世——伏藏大师列绕朗巴在伏藏法“莲花生大士猛修仪轨”结尾处所作的偈文云：“尽管我的法脉最初不算很兴盛，但到了第二代（法王如意宝）以后，本传承的法脉将广为弘扬，普遍兴盛于从尼泊尔到汉地的各个疆域。”事实上的确如此，如今法王如意宝的法脉遍及中国、尼泊尔、印度和欧美等世界各地，弟子们对本传承的法门极为重视。

法王在世的时候，虽然也有很多弟子对法王的传承充满信心，但现在许多后学弟子的信心似乎更胜一筹。作为传承弟子，为了报答上师的法恩，我们有必要在弘扬教法这方面进一步努力。如今我们整理的上师音频及视频中有很多都是问答，这些问题不仅是一个人的疑惑，还代表了一类众生的想法；法王的回答，不仅仅是针对个人，而且让许多众生因此遣除怀疑、打开智慧。可见，在弘法利生的过程中，为众生答疑解惑非常重要。

同样，这里看似只是阿难和佛陀二人的对话，其实不然。阿难是代表很多众生发问，佛陀的回答也不仅仅解除了阿难的疑惑。事实证明，直至两千五百多年后的今日，依靠阿难和佛陀的问答，很多人因此认识了自己的心性——这也是佛陀调化众生的一种不可思议之方便。

佛陀问阿难：“你在讲堂中见到的是什么？”阿难回答：“我在讲堂中，先见到如来，然后见到大众，之后再见到外面的林园。”若将意义与比喻相结合，阿难比喻为自心，如来和大众比喻为内脏，林园好比外面的世界⁹⁴。

在“七处征心”的问答中，第一处是从身体内部找寻自己的真心。

丨 阿难，汝瞩林园，因何有见？

94 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“讲堂身也，阿难心也，如来大众五藏也，户牖根也。”

佛陀继续问：“阿难，你说先看到讲堂里面的佛与大众，再看到外面的林园。那你是依靠什么而见到林园的？”

世尊！此大讲堂，户牖开豁。故我在堂，得远瞻见。

阿难回答：“世尊，大讲堂的门和窗户都敞开着，所以我能在讲堂里看见外面的林园。”

这里的“户”指“门”，“牖”指“窗户”。“得远瞻见”的意思是讲堂的窗户和门都打开了，这样就能看见远处的景色。

现在是冬天，我们的经堂中稍微有些冷，所以门窗都关着，门上还贴有“随手关门”的提示语；而在夏天天气炎热的时候，经堂的门窗都会打开。虽然现在因为寒冷而门窗紧闭，但我们透过玻璃还是可以看到外面的景致。

此处阿难尊者回答说，“透过敞开的门窗，我可以清楚地见到外面的林园。”——本想给大家展示一张照片，是从我闭关房的窗户向外所见的宜人景色，但今天我忘记带照片了。有时候外面的风景太美，修行人在闭关时也会心不在焉，因此闭关房修建在风景一般的地方好一点。（众笑）

前面提到过的经文“尔时世尊在大众中……伏受慈旨”，前辈大德们多承许这段文字在此处，我们也按这样的顺序宣讲。

尔时世尊，在大众中舒金色臂，摩阿难顶，告示阿难及诸大众：有三摩提，名大佛顶首楞严王，具足万行；十方如来，一门超出，妙庄严路，汝今谛听。阿难顶礼，伏受慈旨。

这时，佛陀在大众中伸出金色手臂为阿难摸顶，并且告阿难和大众言：“有一种禅定名为‘大佛顶

首楞严王’，具足一切菩萨六度万行，十方如来皆依此法门而踏上善妙庄严之路而获得成就。你认真地听闻，我为你宣说。”阿难听闻佛陀此言，心中诸多顾虑自然开解，在佛陀面前恭敬顶礼，对如来的法旨欢喜领受。

藏译为：十方所有如来都是经由此极为庄严的门户、道路而获得成就，故此禅定就像非常庄严的门径，后学依之能成就如来果位。

自《楞严经》译出后，大德们公认惟憲和子璇的注释在历代的注疏中具有较高的权威性。佛陀为何在此慈爱地伸手为阿难摸顶？子璇认为有三个原因⁹⁵：第一，为了安慰阿难，使其免于惊惧——阿难对之前的过失愧疚难当，虽未破戒，但遭遇违缘时自己未能很好地转为道用，故而内心惴惴不安；第二，令阿难认真听受、不要忘失；第三，显示佛陀的回答不会空

95 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此有三意。一安慰其心令无恐惧。二嘱其谛受令无忘失。三示今许说无有虚妄。故舒其手现慈相也。”

耗、真实不虚，定能令弟子获益。因为这三个理由，佛陀为阿难摸顶。

「一处征心」

现在正式宣讲关于“心”之教言。

佛告阿难：如汝所言：身在讲堂，户牖开豁，远瞩林园。亦有众生，在此堂中，不见如来，见堂外者？

佛陀告诉阿难：“你刚才说，身处讲堂之中，如果讲堂的门窗开敞就可以远远望见外面的祇陀林园。若是如此，是否会有众生身在讲堂之中却不见如来，只见到外面的景色呢？”

佛陀的话颇有禅宗意味，没有直接回答，而是启发式地提问：你刚才说先看到我，然后看到眷属，最后看到林园，那是否有这样的情况——人在讲堂中却看不到讲堂内的佛陀和众眷属，而只能将外面的林园

看得清清楚楚？

从此处始，我们可能会在阿难和佛陀的对话中漫游一段时间，请大家务必在此过程中认真思考。在这一问一答间，随时会有开悟的契机。

这个问题如果让你来作答，你会怎么说？会不会认为经堂里的人看不到其中的上师和弟子，而将室外的喇荣山谷看得一清二楚？有没有这种可能？

阿难的回答代表了有实宗的观点：要么是有，要么是无；要么是上，要么是下；要么在外，要么在内……世间人就是这样，对缘起空性的奥秘一无所知，所以总是偏堕一边，坚定不移地认为世界就是如此。唯识宗与之不同，认为一切法如梦如幻、唯心所现，而阿难作为有实宗的代表，看到什么就认为是什么，不会站在更深更高的层面思考，这也是佛陀要和阿难进行这场对话的原因。

我们凡夫和阿难非常相似，甚至还不如阿难，因为他毕竟是广闻博学的大智者，而我们没有机会跟随佛陀，没有证悟人无我，也不像阿难尊者一般博闻强记。在听课或辅导时，很多道友暂时表现得很好，但一下课原来的散乱习气就不由自主地现前。所以，我们应将阿难尊者的问题当作是自己的问题。

「不要沉迷世间俗事」

佛弟子应当精进，就算不能像阿难尊者那样学识渊博，至少不要天天沉溺于世间俗事中。现在的人们将大量时间花在无意义的散乱中，这是非常可惜的。佛教徒最好不要看抖音、快手之类的短视频，这些除了浪费时间和消磨意志外，没有丝毫意义。很多年轻人在没有形成正确的价值观前就整天沉浸在手机里，耽执如过眼云烟的幻境，一会儿笑一会儿哭，完全是在浪费光阴。虽然难免需要各种娱乐，但作为修行

人，我们应该有点深度和修行境界，而不应沉溺在幻象中。

过段时间喇荣的僧众会闭关，我担心个别人会整日耽溺于无意义的娱乐中。当然，偶尔习气涌现也能理解，毕竟凡夫还没有完全断掉烦恼，但若出家人整天沉迷于此，那无论你出家的初衷是看破红尘还是想闻思修行，这样的“出家”都只是徒有其名，可能内心比不学佛的在家人还要散乱些。

在家群体中，有不少人的修行境界相当不错。我接触过一些人，他们不会成天耽著于令人眼花缭乱的无聊资讯，而是热衷于看书、学习。他们思索和探讨的问题也很有价值和深度，对人生、世界、整个六道轮回，甚至对了悟心性方面，都有深刻的见解。看得出来，他们下了一定的功夫，最终也必定功不唐捐。

阿难虽不是真正意义上的凡夫，但此处他作为凡

夫的代表，与佛陀进行问答。身为凡夫，我们心中会有诸多疑惑和邪见，而在断除邪见方面，《楞严经》就是极其重要的思想利刃。刚开始学习时也许你是一个特别散乱的人，但学完后，应该能斩断一些分别念。如此闻思《楞严经》就是有意义的，否则只是随便听听，又没有得到此经的完整传承，这种漫不经心的学习态度，恐怕不一定能产生什么效果。

作为佛教徒，大家不要太散漫，而应以正知正念摄持自心：“人生苦短，作为一个修行人，在短暂的人生中，我至少要在世间和出世间方面做一点有意义的事。”人一旦习惯于散乱就很难收心，好像调皮贪玩的孩童被父母带回家时非常伤心，哭闹着不肯回家；我们的心也是如此，假如天天接触的是令人散乱的信息，就很容易被各种情绪控制。

从言行举止来看，很多佛教徒在这方面比较失败。如今的喇荣，喇嘛和觉姆的手机平时是需要上交

的，节假日才发给个人。之所以这样，也是无奈之举，虽然常住反复强调、规劝，但很多人就是耽著世间法而无法自拔。降魔胜利洲虽然没有要求收手机，但每个人要有一定的自觉性，知道自己是怎样的身份、该做什么事。当然，对于有一些人来说，外界再怎么提醒、规劝也毫无效果，对这样的人我们也不会强迫他怎样，毕竟别人不可能永远对你耳提面命地督促和提醒。

此段问答中，世尊问：“有没有看不见里面却能看见外面的情况呢？”

| 阿难答言：世尊！在堂不见如来，能见林泉，无有是处。

阿难回答：“世尊，在讲堂里却见不到您的庄严身相，只能见到外面的林园泉水，这样的事情是绝不可能发生的！”

| 阿难，汝亦如是。汝之心灵，一切明了。

佛言：“阿难，你也是一样的。你的心一切明了。”

“明了”在藏文中是“萨相热巴”，“萨”是“明”，“热巴”是“了”。

心的本性是光明的，不像无情法那样暗钝。虽然太阳或者灯也称之为“明”，但心不仅有“明”还有“了”，能了知外境及其他众生的状况。了了分明，众生之心即是如此。

| 若汝现前，所明了心，实在身内，尔时先合了知内身。

“如果现在你那颗明了的心在身体内，那心应该能先了知身内的所有情形。”

就像阿难你，眼睛和心应该先看到身内，如果看

不到里面而只能看到外面，这是不可能的。心如果不明了，就会像无情物一样看不到其他事物，也看不到自己，但心的特点是明明了了，加上心又在身体里，因此一定会先看到身体内所有的一切，看不到身内是不可能的。

| 颇有众生，先见身中，后观外物？

“如此推论，难道有众生能先见到身内，而后再看到外物的吗？”

这里用的是反问句，有众生真的能先看清楚身体内脏，再看到外面的事物吗？大家都知道，实际上是没有的。

刚才阿难说自己确实是先看到讲堂中的佛陀，再看到外面的；同理，这颗具有明觉特点之心如果真在体内，应先看到里面，再看到外面，但这与实际情形不符。

| 纵不能见心肝脾胃，爪生发长，筋转脉摇，诚合明了。

“纵然看不见心肝脾胃这些隐秘的内脏，至少能看见指甲、头发的生长，经络的转变、脉搏的动摇吧？按理来讲，心对这些都应该明了的。”

| 如何不知？必不内知，云何知外？

“但为何心不能知呢？你不是说心在身体里吗？若果真如此，就应如前所说那样全部可见才对，但实际情况是心并不能见到内脏。如此一来，这样的心又怎么能见外物呢？”

如果心在大脑中，应该能见到大脑中几百亿的神经元；如果心在身体里，体内的五脏六腑也能看见。然而，心不但见不到这些微细深幽之法，乃至如毛发指甲、身体筋络的变化等易于观察到的情形也无从得见。这样的推理和我们平时的思维方式有点不同，有

些人可能是第一次遇到。

最后的结论是：“必不内知，云何知外？”既然心不能了知体内的五脏六腑、筋转脉摇，那又如何了知外境呢？这是不可能的。

是故应知，汝言觉了能知之心，住在身内，无有是处。

“所以阿难你应当知道，你说这颗明了的心住在身体内是不能成立的。”

虽然道理上已经讲明白了，但大多数人还是会认为这颗心是在身体当中。一些科学家也认为，意识存在于大脑中，人的眼睛看到事物，通过光和信号的传递在体内起各种化学反应，大脑将其整合成像，在很短的时间内于意识中显现出外在的景象。

然而，如果身体或大脑中真有一颗心，那这颗心

应该能看到身体或大脑里的情形，但为什么我们看不到呢？这个问题很值得探讨。多数人平时都是如此，很多事情其实并没有想清楚，只是避而不谈而已。

藕益大师说：“一迷为心，决定惑为色身之内，此一切众生之通计也。”意思是说，大多数众生的通病就是认为心在内。在西方教育理念的影响下，很多人认为意识在大脑里，人们经常指着自己的脑袋说：“让我再想一想”；还有些人认为“心”在心脏中，他们会捂着胸口说：“我今天心情不好”“我很开心”等等。

既然我们的心是能明了的，如果心在身体内，不论是在大脑、心脏或是身体的任何一个部位，它都应该能够了知身体内的情形，但实际情况并非如此，因此“心在身内”的说法不正确。

以上是第一处征心。

「二处征心」

｜ 阿难稽首而白佛言：我闻如来如是法音，悟知我心实居身外。

虽然不断被佛陀否定，但阿难心里没有任何对抗或不悦，他恭敬地稽首白佛：“听闻如来宣讲了心不在身内的道理，我现在已经明白了，原来心在身体外面。”

｜ 所以者何？譬如灯光，然于室中，是灯必能先照室内，从其室门，后及庭际。

“为什么呢？就像一盏灯在室内燃烧，灯光必定先照亮室内，再渐次照到门窗以及室外的庭院。”

｜ 一切众生，不见身中，独见身外，亦如灯光，居在室外，不能照室。是义必明，将无所惑，同佛了义，得无妄耶？

“同样，众生见不到自己体内的五脏六腑却能见到身外的情景，这就说明心在身外，好比一盏灯放在室外就不能照亮室内一样。道理已经明白了，没什么疑惑，我已经通达了佛陀真正的密意，不会错了吧？”

阿难尊者所想的是，灯在外面肯定不能照到里面，通过灯火之喻说明每个众生的心在身外，因为众生不能见身内却能见身外。如此一来，我已经发现了佛陀的密意——阿难开心得不得了。

| 佛告阿难：是诸比丘，适来从我室罗筏城，循乞转食，归祇陀林，我已宿斋。汝观比丘，一人食时，诸人饱否？

佛陀告诉阿难：“譬如比丘们从室罗筏城（舍卫城）次第乞食，随后返回祇陀林应供用餐。你观察一下，是不是只要比丘中有一位吃饱了，其他人也全都吃饱

了呢？”

这时佛陀应该是在告诉阿难：“你不要这么傲慢呐，先别着急，你也许还没搞懂。”（众笑）

｜ 阿难答言：不也，世尊！何以故？是诸比丘，虽阿罗汉，躯命不同，云何一人，能令众饱？

阿难回答：“不可能的，世尊。为什么呢？诸比丘们虽然都是了不起的阿罗汉，但他们的身体和寿命却不尽相同，各自都有不同的相续。怎么可能一位比丘吃饱，其他人就都饱了呢？”

这个问题不要说阿难，就连我们也会给出否定的回答。比如富楼那尊者和迦叶尊者是两个独立的个体，迦叶吃饱后富楼那也感到饱足，这是不可能的事情。

｜ 佛告阿难：若汝觉了知见之心，实在身外。身心相

外，自不相干。则心所知，身不能觉。觉在身际，心不能知。

佛陀告诉阿难：“如果你能知能觉的这颗心在身体外面，那么你的身和心应当是互不相干的他体。心所了知的，身体无法觉知；身体所感受的，心也无从知晓。”

就像舍利弗和目犍连是两个独立的个体、有不同的相续，舍利弗看到的，目犍连不一定能看到；目犍连看到的，舍利弗也不一定看到。佛陀如是为阿难剖析：心也不在身体之外，因为如果心在身外，身心彼此是独立的存在，相互之间应该毫无关联、无法沟通，但实际上并非如此。

｜ 我今示汝兜罗绵手，汝眼见时，心分别否？

佛陀紧接着说：“我现在伸出兜罗绵手，你眼睛看到它的时候，心能觉知分别吗？”

“兜罗绵”是一种细软的棉花，以此比喻佛手极其柔软。

以前我和几位道友一起去某处圣地朝拜，当时第十七世噶玛巴用手“啪啪”地给我加持，我痛了好长时间。还有一次，我陪法王如意宝去北京雍和宫会见第十世班禅大师，班禅大师的身体特别高大，给我摸顶的时候我也很痛。他们应该都有“兜罗绵手”，但我当时的感觉有点不一样。（众笑）

这里的“身”并非特指身根。按照《俱舍论》的观点，六根中除了意根，其余眼、耳、鼻、舌、身五根同属有色根，所以此处的“身”也包含眼根，眼睛看到，也即身体看到。假设身和心是别别的他体，佛陀问：“你‘身’见到的同时，‘心’也在觉知分别吗？”

| 阿难答言：如是，世尊。

阿难回答：“是的，世尊。”

现在阿难要第二次被佛陀问糊涂了。

| 佛告阿难：若相知者，云何在外？是故应知，汝言觉了能知之心，住在身外，无有是处。

佛陀告诉阿难：“既然你的眼睛（身）见到我的手时心也能分别，说明身心二者不是别别他体，那怎么能说心在身体之外呢？是故应当明白，你说能知能觉的心在身体之外，这是不对的。”

如果心在身外，就像两个人彼此独立、互不相干一般，阿难的眼睛见到佛陀的妙手时，心应当无法觉知分别，但实际上眼睛看到时心就能分别，这就说明心并不在身外。

以上是第二处征心。

「观心而开悟」

佛陀已为阿难揭示了心不在身内、也不在身外的道理，这一段虽然是佛陀与阿难的对话，但就像观察五毒烦恼就是五种智慧的密法一样，大家也应当仔细思维：“我的心究竟是在身内，还是身外？”

我们今年学的这些法，应该是佛教中最深的证悟法门了，大家能不能依此开悟？虽然说是以盲导盲，我这个讲法者没有证悟不一定能令听者开悟，但有时因为一个盲人手里拿着灯，也能让其他明眼人看到路。《华严经》云：“如聋奏音乐，悦彼不自闻。”聋人弹奏的音乐虽然自己听不见，但却能愉悦他人。

对于这样的甚深法门，以往的印藏大德们都是极其保密的。一直以来，因为我把藏传佛教的大圆满法等翻译成了汉语，令许多人心生不满，我也受到了一些抨击。无论如何，我始终认为佛法是属于所有众

生的，在短短的人生中，我一定会边修学边为大家传法，同时也希望大家对佛法报以珍惜之心，千万不要错失良机。就像去参加宴会，本来每个人都能得到一份礼物，但有些人却因醉酒空手而归，这就十分可惜。

希望大家在佛法中能得到自己应得的那一分收获！

第9课

2019年10月8日

「乾隆与此经译本」

本经的汉译本章句博雅、文辞清俊，大德们的注释中对句读和段落的理解也多持各家之见。我虽然没有太多时间参研本经的各种注释，但也以负责任的态度认真准备了每一堂课，该讲的法义都会为大家讲清楚。特别是我这次参阅的藏文译本，虽然较汉译本浅白，但意义却极为深奥，词句也十分优美，这也是算是《楞严经》译本的特点之一。

乾隆时期《楞严经》有汉、藏、满、蒙四种语言的译本，乾隆帝亲自为四语校订本作序，其内容主要

有以下几层意思：

第一，汉文《大藏经》中的《楞严经》应当翻译成藏文。约五百年前布顿大师授记《楞严经》将会由汉文译成藏文，乾隆皇帝对此十分重视，将具体的翻译事宜交由章嘉国师为首的团队完成。

第二，译经时最好直译，不必有过多的宗派辩论和逻辑分析，而应直截了当地呈现佛语的意义。“饥者与之食，渴者与之饮”，就像直接给饥饿的人以食物、给干渴的人以饮品一样。如此以深入浅出的方式进行翻译，对所化众生有非常大的意义，对佛法的弘扬也会有真实的价值。

乾隆是一位很了不起的皇帝。据史料记载，他25岁登基、85岁退位，在执政的60年中，他始终以国主之尊护持、弘扬如来教法，佛法在当时也十分兴盛。

乾隆在序中说，皇祖康熙曾用四种不同的文字来弘扬《心经》，而自己则着重弘扬《楞严经》。《楞严经》、《心经》和《金刚经》之所以在汉地广为人知且令无数人成就，跟历代国君的大力提倡有密切的关系。清朝的顺治、康熙、雍正等帝王不但弘扬佛法，也身体力行地修持大乘佛法。从历史上看，佛法一旦为上层重视，且国君自己也是某种程度上的修持者，那么举国上下的臣民都会效仿且受益。这也是一种客观的规律。

「三处征心」

前面提到了翻译《楞严经》的重要性，下面继续讲“七处征心”。

“七处征心”是《楞严经》中有名的探寻心的方法，大德们都很重视这一窍诀。前面我们讲到，第一处征心是“心不在内”，第二处征心是“心不在

外”。既然整个身体内找不到心，身体外也找不到心，下面继续讨论心是否存在于中间。

阿难作为侍者，特别擅长在佛陀面前对甚深的法义刨根问底。有注释说，阿难刚开始问答时显得很有把握，但到了后面，不管是语气还是态度都逐渐示弱。有大德分析认为：因为佛陀一直对阿难尊者的观点进行破斥，使其每个观点都不能成立，所以，后来阿难尊者显现上有点心力不足。

然而我想，阿难不会那么脆弱。佛陀对他提出的问题一一作答，他的内心应该非常欢喜，不像有些世间人，一旦对方的回答不太如意或者语气稍微严厉些，马上就萎靡不振了。尽管阿难当时还没有获得阿罗汉果，但他跟佛陀问答时应该是欢喜踊跃的。

| 阿难白佛言：世尊！如佛所言，不见内故，不居身内；

阿难于是对佛陀说：“世尊，我知道佛陀所说的密意了！如果明了之心在身体里面，那应该能见到内脏，但以不见内脏的缘故，心肯定不在身内。”

这一点前面已经论证过了。

| 身心相知，不相离故，不在身外。

“心本来应该了知身体的状况，身体也与这颗心密切相关，身心互相不离开之故，心不在身外。”

这一点也已经推论过了。如果心在身体之外，则身和心毫不相干，相当于两位阿罗汉比丘一人吃饱了饭与另一人无关一样，因为他们各自是不同的相续。同理，心如果在身体的外面，那么身心应该互相分离，但实际上身心是互相了知的，说明二者相互不离，因此心不在身外。

阿难比较聪明，马上就明白了：“这颗心既不能

在体内，也不能在体外，否则就会有诸多过失。现在我已经明白了这个道理，但还要继续想一想。”

阿难尊者不是只会照本宣科和生搬硬套，这一点很值得我们学习。大家在闻思时应打开思维，不要钻牛角尖或者一味强调上师说了什么，这样不利于将法义融于内心。当然，我们在辅导时应该按照上师的传承窍诀如理如实地复述，但另一方面，在深入思维时还应该从尽可能多的角度去分析，如此才能引发新的思路和智慧。

有些人听到佛陀说“心不在内也不在外”，可能就“哦拉索”（藏语“好的”），这样的话，佛陀就没有机会再说下去了，因为问者没有疑惑，那就可以下课了。阿难在听到佛陀的教言之后并没有停止思考，他继续想：“不在内，不在外，那应该在哪里？”

| 我今思惟，知在一处。

阿难说：“我如今继续思维，觉得心应该在另外一个地方。”

阿难还是想不通，心如果在内在外都不成立，那么它肯定还有别的所在之处。

| 佛言：处今何在？

佛说：“那你说说，这个另外的地方是在哪里？”

| 阿难言：此了知心，既不知内，而能见外，如我思忖，潜伏根里。

阿难对佛陀说：“这颗能了知自他的心，虽然不见内在的五脏六腑，但却能见外境，所以我想，心应该是潜藏在根里。”

昨天提到的“明了的心”和这里所说的“能了知的心”是一个意思。藏译为“明了”，“明”即自己明知，“了”即对外境了了分明，知道得清清楚楚。

阿难认为，就像眼睛看到佛陀兜罗绵手时，心里也马上跟着产生种种分别念，可见这颗明知之心虽然不见身内却能了知外境，因此心应该是藏在根里——这里的“根”在藏译本中为十八界的“界”。

| 犹如有人，取琉璃碗，合其两眼，虽有物合，而不留碍。彼根随见，随即分别。

“就像有人取琉璃碗盖住两只眼睛，虽然双眼被罩住了，但是对于看到东西并没有造成障碍。随着眼根见到对境，心也可以分别了知。”

阿难认为心不在外也不在内，那就应该藏在根里，并以琉璃碗作了比喻。此处的“碗”，有说为琉璃做的碗或杯子，但实际上应作“椀”，“琉璃椀”即古时以琉璃做的眼镜。琉璃是一种内外透明、泛着蓝绿等颜色的有色水晶；这里的“碗”并不是用来喝

茶、吃饭的碗，蒯益大师将其直接解释为“眼镜”⁹⁶。

就像有人戴着眼镜，虽然具有质碍性的镜片盖住了眼球，但是一点都没有障碍眼睛见到外面的山河大地、万事万物；不但眼睛能见得到外境形形色色之法，而且心里也能产生“这是白色、这是绿色”“这是人、这是山”等各种分别念。如此一来，眼睛也能看到，心也能随之产生不同的领受和分别。

然我觉了能知之心，不见内者，为在根故。分明瞩外，无障碍者，潜根内故。

阿难接着说：“因此我认为：这颗能觉知的心，之所以不见内脏，是因为心不在身内，而在根中。而通过眼根能清清楚楚、无有障碍地看到外境，也是由于心潜于根内的缘故。”

阿难的这种说法与有实宗比较接近，外在的景象

96 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“琉璃宝名。内外明彻。亦如今之眼镜相类。”

通过眼根能看得见，如同戴眼镜的人透过镜片可以看到世界一样。

有些长期带眼镜且度数比较高的人在取下眼镜时很不习惯，一直在眨眼睛，看什么都是模模糊糊的。现在有些人给猫狗也戴上眼镜，因为医院查出它们也有近视。我看到有个人给猫戴着眼镜、自己也戴着眼镜、孩子也戴着眼镜……总之，就像眼睛在玻璃镜片里一样，阿难认为我们的心就在根当中。

按照有实宗的观点，人的眼、耳、鼻、舌、身等有色根，每一根都对应不同形状的色法，《俱舍论》中对此有宣说。当然，各宗派的说法各有不同，见解越来越究竟的时候，观点也渐次提升。唯识宗认为，所谓“根”是能见外境的一种能力而非有质碍的色法，这种能力并没有真正的微尘本体。

对此《中观庄严论释》也做过分析，眼根等

“根”是感知系统，眼识是依靠眼根而产生的心识，眼识所取的白红等颜色通过意识来分别，由此产生“好看”“难看”等分别念。眼根、眼识与意识本来是这样安立的，但在经中并没有如此区分。

阿难的观点是心在眼根里，如同人佩戴眼镜时眼睛在里面、琉璃镜片在外面。

| 佛告阿难：如汝所言，潜根内者，犹如琉璃。彼人当以琉璃笼眼，当见山河，见琉璃否？

佛陀告诉阿难：“如你所说，心潜藏在眼根里面，就如同琉璃眼镜笼眼一般。这个戴着琉璃眼镜的人透过镜片能见山见水，那他能见到琉璃眼镜本身吗？”

很多西方人在回答前会先重复对方的问题：“你刚才的意思是这样，没错吧？”等对方确认以后再做解答。这里阿难陈述了一段观点，佛陀将其观点复述一遍之后再作回答，这是佛经里常见的表达方式，如

《杂阿含经》中问答部分也占了很大篇幅，问者问一大段，佛陀回答时重复问题又是一大段。

| 如是，世尊，是人当以琉璃笼眼，实见琉璃。

阿难回答：“是的，世尊，此人虽以琉璃眼镜挡着眼睛，但透过内外透明的琉璃，可以毫无阻碍地看见外在的山水河流，同时眼前的琉璃镜片也依然可见。”

| 佛告阿难：汝心若同琉璃合者，当见山河，何不见眼？

佛告诉阿难：“如果你的心也被如琉璃般的眼根罩住，你能透过眼根见山见河，那为什么不能见眼根？”

接下来佛陀开始破斥阿难的观点。刚才阿难说心识在眼根中，就像眼睛戴上琉璃眼镜，既能够见到外

面的山河，也能见到眼前的琉璃镜片。如果是这样，那就像眼睛可见琉璃镜片一样，心也应该可以见到眼根，但为什么你见不到呢？

丨 若见眼者，眼即同境，不得成随。

佛说：“如果心能见到眼睛，那么眼睛就不再是眼根而变成对境了，所以不能成立。”

下面以同等理通过两个角度来阐述，若心能见眼根有什么样的过失，不能见又有什么样的过失。

通常来说，感知外境要通过五根、五境，眼根是见者，外面的色法是所见的对境，之后分别念随眼根所见而产生。比如眼睛先看到色法，而后心随眼动，产生“这是白色”“这是红色”等分别念。然而，如果眼根能被看见，那么眼根就成了对境色法而不再是根，如此再无能见之根而“不得成随”，跟随眼根的种种分别念还能产生吗？肯定是不可能的。这是第一

个破斥方法。

——若不能见，云何说言，此了知心，潜在根内，如琉璃合？

“如果不能见眼根，而琉璃可见，那又怎么能说此心潜在根内呢？你所说的了知一切、明明白白的这颗心潜在根内，如同琉璃眼镜遮挡双眼的比喻又如何成立呢？”

对一切明明了知的心如果在眼根内，就应该能见到眼睛，但眼睛能被见到就会有成为对境的过失；其次，见不到眼根也有过失，因为对方以“琉璃合”来比喻心在根中，但眼睛能见眼镜而心不能见眼根，所以这个比喻没法成立。

总之，如果心能见眼根，就有眼根成为对境的过失；如果不能见眼根，“如琉璃合”的比喻就不能成立。因为心是能见，如果眼根就在心前，那么明明

了了的心应该能见到眼根，若说见不到，这是说不过去的。

若心能见、不能见眼根都有过失，那么心在根中的观点就根本无法成立。

——是故应知，汝言觉了能知之心，潜伏根里，如琉璃合，无有是处。

“因此，你应当了知‘心潜藏在眼根里如琉璃合’的说法是不对的。”

此处的破法主要是阐明“在眼根中不可能有能了知之心”。若心真的潜伏在眼根里，有“见”或“不见”两种情况：如果心能见到眼根，眼根就成为“境”而不再是“根”；若不能见到眼根，那心就不可称为“了了分明”，而且如果心和眼根放在一起还像两块石头那样互不相见，那么心通过眼根来见其他色法就更不可能了；如果非要说心能见，因为见不到

眼根的缘故，心就只能在眼根外面“挂着”，那么就会出现如前所述的“心在外”的过失。

对方认为这颗了了分明的心在根里面。若真如此，就如眼睛被琉璃眼镜挡住也能看到镜片那样，潜藏在眼根中的心也应该能见到眼根。如果见不到，要么是眼根被遮障而无法被见到，如此应成外境也同样见不到；要么就是心除了自己以外没有见他法的能力，这样也会产生很多过失。如果再继续分析下去，破斥的方法还有很多。

正因“心在根中存在”的说法是不合理的，《入菩萨行论》里讲“心念处”时说道：“意不住诸根，不住色与中，不住内或外，余处亦不得。”大家最好记住这个教证。意思是说，心不住在诸根中，不住在色等六境上，也不住在内根与外境之间，不在身内，也不在身外，而其他处也遍寻不得。抉择法无我的时候，心在哪里都得不到，道理与此相同。

以上讲了心在身体的里、外都得不到，在根中也遍寻不得。

「四处征心」

第四处征心比较难懂，大家要运用自己全部的智慧来专心听闻，不然可能会“晕车”。这一段我会稍微讲得慢一点，以前学过《楞严经》的应该没什么问题，但第一次听的人可能会云里雾里。当然，就像赛马时有些马状态良好，有些则相对落后，也许我讲完时有些人当下就开悟了，而有些人还没反应过来。

有时法义难些也挺好，对那些认为佛法简单而心存傲慢者而言，这是一味对治傲慢的妙药。

| 阿难白佛言：世尊！我今又作如是思惟。是众生身，腑藏在中，窍穴居外。有藏则暗，有窍则明。

阿难对佛说道：“世尊，您刚才说心既不在外，

也不在内，更不在中间。我现在又这样思维，所有众生的身体是腑脏在内，窍穴在外。有藏就属于暗，有窍则归于明。”

阿难想，这颗心到底在哪里呢？我一定要问个水落石出！

众所周知，人身体的结构是外有七窍，内有腑脏。心、肝、脾、肺、肾为五脏，胃、胆、三焦、膀胱、大肠、小肠为六腑，五脏六腑处于身体之内；而外在的窍穴有一双眼睛、两个鼻孔、一对耳朵，再加上嘴，共有七窍。

“有藏则暗”，一般来说，内脏是无法看到的，因此是一种不明、幽暗之法；“有窍则明”，七窍显现在外，因此称之为“明”。

——今我对佛，开眼见明，名为见外，闭眼见暗，名为见内。是义云何？

阿难对身体内外做了简单的分析后，继续说：“今天我在经堂中于佛陀面前，睁开眼睛就能见到佛陀、僧众、林园等所有外境，这叫‘见外’；而我闭上眼时就见到‘暗’，此为‘见内’。这样的观点您觉得如何？应该很不错吧？”

对于一般人而言，很可能得到答案就没有下文了，但阿难善于思考，而且为了众生，他仍然继续追问下去。

我们都有这样的体验：睁开眼睛时，外面的色法都能见到；闭上眼睛时，虽然并没有见到内法，但好像有一个暗冥的对境现在眼前。因此，闭眼时也可以称之为一种“见内”——阿难这样认为。

下文佛陀的提问方式类似于中观应成派的风格，通过发太过进行驳斥。在这里佛陀着重破了心的“见暗”或“见内”，对“见外”并没有进行遮破。

| 佛告阿难：汝当闭眼见暗之时，此暗境界，为与眼对？为不眼对？

佛陀对阿难说：“你刚才说，当你闭眼时就能见暗。那么这种黑暗的境界，是否成为你眼根的对境？或者与你的眼根是否有接触？”

此处的“对”字，在藏文本中为“接触”，意思是暗境与眼根接触还是不接触。当你看到内在的黑暗时，这种黑暗是否成为眼睛的对境？“与眼对”翻译为“成为眼睛的对境”更好懂一点。

关于根境是否接触的问题，各宗观点不一。按照小乘的说法，境和根是不接触的，当然也有一部《俱舍论》注疏的观点认为根尘有接触；也有很多人认为就算根与境没有接触，眼睛也能见到事物。根据《量理宝藏论》的说法：“境根极微相聚合，尽其所有刹那数，生起领受之心识，即为异生之现量。”外境、眼根和作意三者具足，因缘聚合就能产生识，从而现

见外境。

这里佛陀连续问了几个问题，大家要集中注意力，拿出你们最锋利的智慧来理解法义。关键的地方一定不能疏忽，就像读历史小说，若错过了关键的情节，后面的内容就搞不懂了。

| 若与眼对，暗在眼前，云何成内？

佛说：“如果这个‘暗’是眼睛的对境、与眼睛直接相对，那么‘暗’就已经变成眼前的东西——眼前之法怎么会成为‘内’呢？”

按照《俱舍论》的观点，“暗”和“明”都是一种色尘。如果要安立为“内”，则应在自己身体内部。如果你的眼睛与之相对，那么这个“暗”就已经变成外境了，怎么能称其为“内”呢？

| 若成内者，居暗室中，无日月灯，此室暗中，皆汝

焦腑。

假设“暗”是眼前的对境却非说是“见内”，就会有很大的过失。什么过失呢？

佛陀接下来以比喻来说明：“如果眼前的‘暗’能够称之为‘内’，那就像我们进入一个既无日月光芒也无灯光照明的暗室当中，此室之暗也等同于你体内的五脏六腑了，与前所见皆同为暗的缘故。”

如果对方仍然认为闭眼所见的黑暗是“内”，那么在没有任何光明的暗室里，眼前也能看到一片黑暗，那对方应该把这种黑暗当成是“见内”。如此一来，这个暗室也能成为你体内的五脏六腑了，有这样的过失。

这是第一步，对于“如果黑暗与眼相对”，佛陀从两个方面作了分析：若闭上眼睛的黑暗能成为对境，那么这个黑暗应该在外；如果认为在内，那么暗

室中所见的黑暗也应成为内。如果推出的两点过失对方都无法接受，那么“黑暗与眼相对”就不能成立。

丨 若不对者，云何成见？

佛说：“如果这个黑暗不成为眼睛的对境，那怎么能称得上是‘见’呢？”

以上破斥了“相对”，这里分析“不相对”。

如果要称之为“见”，一定需要所见的对境与能见的眼根相对，根与境要有这样的关系；否则，人面对东山时，背后的西山能成为你眼睛的对境而被看见吗？不可能。因此，不与眼根相对而成立见是不合理的。

要想见到，所见一定要成为眼根的对境才行。如果根境不相对或者二者中间有任何阻碍，那是根本无法见到对境的。“若不对者”的意思就是说，眼根与

黑暗没有形成能所相对的关系。

这是关于根境相对或不对的第二步分析。此处佛陀根据阿难的观点“眼根有见内的能力”，而针对所见是否与眼相对进行了两方面的剖析。如果黑暗与眼根相对或不相对都不成立，那么“闭眼见暗”也不能成立。

以上已经把是否与眼根相对剖析完了，接下来是从另外的角度来分析。

丨 若离外见，内对所成。合眼见暗，名为身中⁹⁷。

佛陀说：“阿难，如果按你所言，闭眼见暗时离开了对外之见，乃是对内返观所成之见，如此闭眼之时见暗就是返观身体的内部。”

97 根据子璇的解释，“内对所成”后面是句号；但按藏文及其他注释，逗号可能更好理解一些，即：“若离外见，内对所成，合眼见暗，名为身中。”

按照子璇的解释⁹⁸，对方认为见内之暗与见暗室之暗是不同的，暗室之暗是身外之暗，开眼所见故；而见内之暗才是身内之暗，是闭眼所见之故。由于开眼闭眼的不同，所以安立为见外和见内。

丨 开眼见明，何不见面？

对此佛陀破斥道：“那么当睁开眼睛见到‘明’时，为什么不能看见自己的面容呢？应该能见到才对。”

如果按照阿难的说法，闭眼见暗就是见内，那么当睁开眼睛见到“明”时，为什么不能看见自己的面部呢？应该能见到，因为闭眼见暗时能够对内返观，那么开眼见明时也应该可以向内返观，能见到离自己最近的面部才对。

98 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“恐彼计云。我所见暗与暗室暗二体不同。何也。彼暗室暗是身外暗。名为外见。以是开眼之所缘故。我所见暗是身内境。名为内对。以是合眼之所缘故。今取合眼所对之暗名为见内。非同所见室中暗尔。如何不得见暗名内。故此牒也。”

这里用的是同等理，若见内可以返观，那么见外也可以返观，可是为什么现实中见不到自己的脸呢？

丨 若不见面，内对不成。

“如果睁眼时不能返观而见到面部，那闭眼时也无法返观而见到身内。”

同样的道理，睁眼时不能返观，那么闭眼时也不能返观，因此“内对”根本不成立。这是第一个太过。

丨 见面若成，此了知心，及与眼根，乃在虚空，何成在内？

“如果你非要说‘能见到自己的面部’成立，那么心、眼根和自己的面部必须面对面。这样一来，面部在自己的身体上，而此能知之心和眼根就应该在虚空中了，怎么又会在内呢？”

前面推理已知：如果开眼见明成立，那也应该能看见自己的脸。假如能见自己的脸，那脸就成了眼和心的对境，如同修本尊法，本尊和自己面对面，否则如何能看到脸？这是一种应成式发太过的推理方式：若能见面，眼根与心应当在虚空才对，怎么能称为“在内”呢？没办法的。当然，照镜子不需要到对面，但这个例子在这里并不适用，因为镜子里的脸只是影像，并不是看到了真正的脸。

这是第二个太过：若开眼见明还能见到自己的面目，那么身和心应成分离，心和眼根应该在虚空中。

| 若在虚空，自非汝体，即应如来，今见汝面，亦是汝身。

“如果你的心和眼在虚空，如灵魂出窍一般看到自己的身体，则虚空中的心眼二者与你的身体并非一体，那么心眼就不是你自己。如果你说虚空中的心眼

二者见到你面目的同时又是你自己，则如来也能见到你的面容，那如来也应该成为你自己了。”

这是第三个太过。子璇在这里立了一个三相论式⁹⁹：如来之身定是汝身，如来能见汝面故，如虚空中能见汝面之心眼为汝自身。意思是，因为你承许在虚空中能见到你面容的心和眼是你自身，那么同理，佛陀在对面也能见到你的面容，应成佛陀的身体也是你的身体。

前面提到你的心不在内，因为你的心和眼在虚空中能见到你的面部，就如同他人一样。如果对此不承许而仍然认为心就是在内，那么子璇的“三相推理”¹⁰⁰就能给你发太过。

丨 汝眼已知，身合非觉。

99 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应立量云。如来之身定是汝体。见汝面故。如汝心眼。”

100 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应立量云。汝之心灵。定不在内。见汝面故。犹如他人。”

“因为你的眼和身体一个在虚空、一个在地面，如果眼睛有知觉，身体就应成没有知觉了。”

这是第四个太过，根身无觉知之过：如果身心互相分离，应成身体无有感受的过失。

——必汝执言，身眼两觉，应有二知，即汝一身，应成两佛。

“如果你坚持说身和眼二者都是有知觉的，那么你虽然只有一个身体，却有两个不同的相续，因为地面上的身体和在虚空中的心眼都有知觉，分别有各自的相续。那你最终成就的时候，也理应成为两尊佛。”

这是第五个太过。如此一来，就有一个心具有两个相续的过失了。

大家明白了吗？今天讲考的时候，我要看看你们

掌握得怎么样。

| 是故应知，汝言见暗，名见内者，无有是处。

“所以，阿难你刚才所说‘闭眼见暗，名为见内’，是无法成立的。”

此处主要宣说心的本体不成立，如《六祖坛经》云：“不识本心，学法无益。”倘若不认识心的本来面目，学法也很难得到真实的利益。

如果没有了达心的本体，我们做任何事情都会困难重重、痛苦不堪，因此不仅应该在修行时观察自心，更应当在日常生活中对自心有所了悟。能够认识自心的人，不论何时何地，都会活得自在洒脱；如果对心缺乏了解，微不足道的小事也会给自己带来极大的困扰和痛苦。

希望大家经常修学一些与心性相关的法门，这

一点非常重要。有时候我们会特别重视一些外在的研究，比如诗学、戏剧、设计、建筑等世间知识。虽然我们不可否认这些对于世人而言十分重要，但更重要的是通达自心之法。

心能造作业力，业力会变现出万事万物。事物的真相往往并非凡夫认为的那样，可是人们却总喜欢在内心臆造假设、自寻烦恼，就像人们常说的，愚者总是作茧自缚。

《晋书·乐广传》中记载了这样一个故事：

晋朝有一个人叫乐广。一天，他与好友宴饮。觥筹交错间，朋友突然显得心事重重，于是告辞归家，然后就病倒了。乐广去探病时，朋友吞吞吐吐地对他说：“那天我跟你一起喝酒，看到酒杯中有一条小蛇被我不小心喝了下去，之后我就生病了，看了很多医生都不见效，现在病情越来越严重。”

乐广很有智慧，他对朋友说：“你的病应该没那么严重，不如再去我家喝一杯。”朋友碍于情面答应了。这次乐广让他坐在原来的位置，斟酒笑问：“今天你的杯里还有小蛇吗？”朋友看后说：“还有！”乐广转身取下了墙上挂着的一张弓，朋友这才恍然大悟，原来酒杯里根本没有小蛇，只有这把弓的倒影而已。明白之后，他的病当下就好了。

这个“杯弓蛇影”的故事在汉地家喻户晓，人们可能觉得这个人很傻，竟然因为酒杯里的倒影就大病一场，但我们其实也一样被自己的分别念束缚着。在现实生活中，每个人都在自己的心里不断地制造一个个“蛇影”，似乎眼睛能看到、意识也能分别，最终影响了自己的身心。

有一次，我在马尔康的医院做检查，医生说：“你的肺部有个地方病得特别严重，要么做手术，要么做其他治疗。”我当时立刻就感到疼痛，觉得自己

病得很严重，应该没救了。没过多久我到成都检查，医生说：“根本没问题，一切正常！”我好像立刻又不痛了。也许很多人都有这样的经历，这也是愚者的一种表现。

总之，我们特别需要认识自己的心。关于这一点，密宗观心的方法比《楞严经》中的更为简单——今天学的《楞严经》似乎比因明还难（众笑）。不管怎样，希望大家一定要把每堂课的法义都学明白。

第10课

2019年10月14日

《楞严经》的内容比较多，不知道需要多久才能讲完。我们讲《维摩诘经》大概用了两年多，《楞严经》可能会超过这个时间，因为目前未完成的部分还有很多。无论如何，既然共同发了愿，那我们每年都会拿出时间来学《楞严经》。

希望大家尽量安排时间来闻思修学，要做到善始善终。人生无常难测，突然出现的内外因缘都有可能中断闻思，甚至会出现更为严重的死亡等违缘。在无常没有出现之前，我们务必要学完已经开始的经典，这是一个原则。

「“七处征心”是密法」

目前正在讲《楞严经》里的七处征心。

“七处征心”之重要，甚至可以归入密法。法王如意宝曾为麦彭仁波切的《直指心性》造过一个注释，我曾经讲过一遍，以前还翻译过一个用词偏古的版本，法王如意宝当时还亲自为这个译本作序。后来我又重新将此释翻译了一遍，改得浅白一些。这一大圆满修法中讲了很多观察心的方法，如中观或大手印的安住窍诀等，其中有些方法和本经的“七处征心”是相通的。

总之，修行人应通过各种方法来认识自己的心。

「汉地大德对“七处征心”的不同解说」

历代大德们关于“七处征心”的解释各有不同，如交光大师认为其主要观察心无有住处，最终抉择妄

心分别念无有处所¹⁰¹；藕益大师的注释中明确地认为“七处征心”主要抉择遍计法，其后部分讲缘起法或依他起¹⁰²；宋代的长水子璇等大德，与藕益大师的观点比较接近，认为只要用“七处征心”的方法就能认识心性，如同攻破了城市之后隐藏在里面的盗贼就没办法生存，同样，凡夫执著的心之依处不外乎这七种，破掉七处之后，各种妄想也会被轻易破除¹⁰³。

藕益大师等很多大德以天台宗和唯识宗相结合的方式来说，有时用天台宗的三观¹⁰⁴，有时用唯识宗

101 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今不直破前二非心无体。但且夺其后一所执心处。令其一一审察。显其了无住处。欲彼自觉。其妄必待七处情尽终不自悟。然后诃其非心。明其无体也。就分三。一密示妄识无处。此中佛征心处。非谓此识果有一定处所。阿难不知。而佛独知之也。正以此识本无处所。众生迷为有处。故托阿难。随执随破。节节欲其悟此识本无处所。而令其疑此识妄。乃其密意也。”

102 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“齐此已上。是逐破妄执密显真心。即是破遍计执。所谓绳上实无蛇也。已二、显示妙理兼破余妄。此显依他起性。体即圆成。兼破依他非实。如显绳体即麻。破其麻上定有绳之见也。”

103 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“一推妄所在。次破妄显真。此上七段。破妄所依竟。然凡情所计虽复万差。因依之处不过此七。欲推妄体。先破所依。其犹城陷则贼亡巢倾则卵覆。”

104 即空、假、中观。《三藏法数》：“三观：谓天台智者大师所立也。观即照了之义。观达一念之心，即具三谛之法也。若观心空，则一切法皆空，即是真谛；若观心假，则一切法皆假，即是俗谛；若观心中，则一切法皆中，即是中谛。此之三观，全由性发，实匪修成。故于一心，宛有三用，所谓一心三观也。”

的三自性¹⁰⁵来观察；而交光大师对心的住处、来龙去脉进行观察的方式，与大圆满非常接近；此外还有人认为众生都有妄想分别念的遍计法，要从遮破遍计法的层面来讲心的住处和本体——比如通过观察心的住处不在内、不在外、不在中间而破除心的自性，就像第四处征心中见外和见内的两种观察就是着重破除心见内不成立。

总之，我们可以看出，《楞严经》是通过类似因明的观察方式，不断地追问、推理和分析，最后发现，所谓的心根本没有任何体相——要获得这样的境界。

「学佛不堕两边」

在观察心的过程中，阿难尊者不断地问，佛陀

105 《佛学大辞典》（丁福保编）：“三自性：一遍计自性。二依他自性。三圆成自性。”

不断地答。此处，阿难尊者在某种程度上代表了学术界的观点。有些学者认为：任何事物一定要有一个本体，而且要么在内，要么在外，要么在中间；既然这个本体存在，就要研究用什么方式来认识它……这样的学术思维有时也很有必要，因为我们在接受任何观点时都不能盲目或愚昧，而需经过谨慎的思维和抉择。

与之相同，虽然在佛法中很强调信心的重要性，但这种信心一定要建立在智慧的基础上才叫正信。如果人云亦云，没有经过任何智慧观察，轻而易举就相信某种观点，这就叫做迷信。只有在经过一番细致入微的观察之后得出的结论，才是一种稳固坚定的正见。

在观察过程中大家也应注意，不要带着过于挑剔的眼光认为这个不对、那个不对，一直持拒绝否定或吹毛求疵的态度。今天早上我与一位管家在看照片

和视频，当放到关于某寺院的视频时，我说，这个视频看起来很好。他说，你看这个人拿着手机、这个人没有戴帽子、这个人在打瞌睡，他马上就看出了三个人的问题——可能有些管家就像警察一样习惯性地找问题，他找出的问题我都没有发现，只是觉得视频里出家人戴的帽子和佛台上供养的佛像都很庄严。我开玩笑说：“我是以信心来看的，所以觉得一切都很清净。”但他们可能是因为工作习惯，马上就发现这么多过失。当然，管家所说的那些问题确实是存在的。

在修行中我们的心态很重要，有时本来明明没有问题，心态不正的人也会认为有问题。就像在研讨佛法时，有些世间习气比较重、喜欢挑毛病的人，常说这不合理、那不合理，挑出一些自认为错误的地方；而对有信心的人来说，这些法义就能令其生起清净心。当然，我并不是说自己是正确的代表，但在闻思的时候，我们真的需要观察自己的相续。

学院有些道友，从世间层面来讲博览群书、学识出众，社会主流观点也认可其智慧，他们从小到大受到的赞誉不断，人生路上一帆风顺，自认为卓尔不凡——他们可能会自以为发现了佛法中的问题，但在这样的心态下修行不一定成功，所以这些人应该增强信心、深度研讨，并从正面接受佛法的甚深意义。另一个方面，有些人又比较迷信，很容易人云亦云，这类人就需要增上智慧和逻辑思维的能力，学会以推理的方式来获取正见。

「《高僧法显传》之公案」

法显的《佛国记》¹⁰⁶中说，法显到新城时，与几位比丘一起携花、香、灯油等供品到灵鹫山朝拜。忆起此地是佛陀宣说《楞严经》之处，他痛哭道：“佛

106 《佛国记》又称《高僧法显传》（东晋·法显记）：“法显于新城中买香华油灯。倩二旧比丘送法显到耆闍崛山。华香供养然灯续明。慨然悲伤拭泪而言。佛昔于此说首楞严。法显生不值佛。但见遗迹处所而已。即于石窟前诵首楞严。停止一宿。”

陀在世时，我法显没有福报到这里亲耳听闻佛陀宣说‘首楞严’妙法，今天我终于来了，佛陀您却不在了，只留下您昔日讲法的遗迹。”他当时在一个石窟中安住了一天诵读《楞严经》。

《佛国记》中说，法显在石窟中诵读“首楞严”，但此事与《楞严经》的译出时间有些出入，因为《楞严经》译成汉文是在公元705年，而法显是公元334至420年游历印度，因此大致推测，当时法显诵读的也许是《楞严经》梵文本，也有可能是《首楞严三昧经》。

《首楞严三昧经》是佛陀在灵鹫山宣说的，而《楞严经》是在给孤独园宣说的，所以法显在灵鹫山缅怀的，也许是《首楞严三昧经》的说法地。当然，也不排除佛陀在这两个不同的地方都宣说了《楞严经》，而后结集成一部经的可能性。

总之，一种可能是《佛国记》里的“首楞严”指《首楞严三昧经》，另一种可能是法显读的是《楞严经》的梵本——因为他65岁远赴印度，70岁左右开始学梵文，所以他有阅读梵本的能力。对于一些历史知识，我们可以边闻思边查找可靠的资料进行研究，这是一件很有意义的事。

「五处征心」

今天讲《楞严经》“七处征心”中的第五处。前面已讲了四个方面：心不在内、不在外、不在根之中、无法内见故也不在窍中。

｜ 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。

阿难问佛：“我曾经听闻佛陀为四众弟子开示：由心产生的缘故，可以产生万事万物之法；由法产生

的缘故，又可以产生种种心。”

这里的“法”，是指外在形形色色、各种各样之法。万法都由心产生的缘故，所以存在各种各样的外在显现；由于外在有千差万别之法，也从其中产生不可胜数之心，比如众生缘可爱的对境产生贪爱心，缘可恶的对境产生憎恨心，缘应恭敬的对境产生信心，缘可怜的对境产生悲心等。

总之，众生的心念通过各种各样的外境而产生。

——我今思惟，即思惟体，实我心性。随所合处，心则随有，亦非内、外、中间三处。

阿难说：“我如今思维，这个思维的本体，实际上就是我自己的心性。在思考的过程中，这颗心并非不存在，而应该是存在的，因为法和心互相看待产生，随不同因缘和合可以产生不同的心。心在内、外及中间都不成立，但只要借助外缘，因缘具足的时

候，心就会产生。”

交光大师说¹⁰⁷，阿难认为存在一种有体性的法，他不懂得心和法相互依存、如梦如幻，认为要么是心存在、要么是法存在，想要找到一个心的实体。

就像从当今的唯物论或是学术界的共识出发，人们很难接受“缘起空性”“如梦如幻”“胜义谛无所有，世俗谛有显现”等观点；同样，在前面的四个观点被佛陀推翻之后，阿难接下来就执著“心依靠因缘和合而产生”。

虽然“万法因缘而生”完全符合中观宗关于世俗谛的观点，但阿难举此观点只是为了证成一个实有的心识本体——而这是无法成立的，所以下面佛陀要破他的观点。

107 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“今阿难失旨。反证缘心有体有处。在彼心法偶合之处。可谓迷之甚矣。”

| 佛告阿难：汝今说言，由法生故，种种心生，随所合处，心随有者。

佛陀告诉阿难：“你现在说‘由种种因缘法产生的缘故，种种心也产生了，因为因缘和合、有境和对境相触，心也随之出现’，这样的话，你所说的这个‘心的本体’是有，还是没有呢？”

我们现在宣说的这一推理思路，在经文中没有明显体现，加上一句“心有没有本体”，对下面的内容会容易理解些。

接下来从两个角度进行分析：第一是心没有本体的过失，第二是心有本体的过失。

◎ 心无体之过失

| 是心无体，则无所合。

“如果说心没有本体，那就没办法和合。”

如阿难所说，因缘和合能产生心。如果心连本体都没有，就像龟毛兔角一样丝毫不成立，这样的心如何能够与他法和合呢？根本不成立。

｜ 若无有体，而能合者，则十九界，因七尘合，是义不然。

“如果心没有本体还能与他法和合，那会有什么过失呢？就像第十九界与第七尘和合那样荒唐可笑，是根本不可能的事情。”

众所周知，六根、六识和六境（六尘）共同组成了十八界，所谓的第十九界如同龟毛兔角，根本就不存在；同样，六尘（色、声、香、味、触、法）是存在的，但所谓的第七尘子虚乌有。如果没有本体却又能和合，那第十九界和第七尘也可以和合，但现量可知这是不可能的。

如同没有本体的第十九界和第七尘在这个世界上根本不存在一样，无体的心也不可能有和合。因此，心无本体的说法不成立。

◎ 心有体之过失

｜ 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。

“如果心有本体，那你用手触摸自己的身体时，不管你的手触到哪里，都会有知觉。这样有知觉的心究竟是从体内出现，还是从体外而来？若从体内出现，明知之心应该能见身体中的情形；若体外而来，那么心应该先能见到你的面目。”

结合藏汉文意，“捏”应该是接触的意思。如果用你的手接触自己的身体，肯定有知觉。如果有触

觉，当下感知触觉的心是从体内出现的，还是体外进入的？有两种情况。

一、如果是体内出现的，那就有过失。因为如果明了能知的心在体内出现，就应该能见到五脏六腑，但实际上并没有见到，即这种情况下第一处征心所说的过失依然存在，所以不能这样承许。

二、如果说心是从外面进入的，也有过失。既然心能了了分明地见到外境，依此类推，它也应该能见到你的面目，而且首先应当见到自己的面部，但这也是不可能的。如果要见到自己的面容，要么是照镜子时看到镜中的影像，要么是心跑到自己面前的虚空当中返观才能见到，但这两种情况都不能成立。因此，和前面第二处征心所破的内容一致，心有实体且从外而入的观点也不合理。

以上是从心有本体还是无本体两个方面，观察和

合生心的观点不合理。

| 阿难言：见是其眼，心知非眼，为见非义。

听了佛陀发出的太过，阿难解释说：“我不是这个意思。‘见’和‘知’有很大的差别。‘见’是眼见，眼根是能见；而‘知’则为心知，心是能知。能知并不代表能见，要求心像眼根一样能见是不合理的。”

俗话说“眼见为实”，眼睛就是用来东西的。阿难的言下之意，见是以眼根来实现的，体内的五脏六腑等无法用心来见；同理，心的作用是了知，无法像眼睛那样见到面容，因为面容并不是心的所缘对境。

阿难在这里分析了“见”和“知”的区别：“见”是眼见，叫“能见”；而“知”是心知，叫“能知”。心并不像眼睛那样能见，以此来说明佛陀指出

的“还见身中”和“先合见面”等过失都是没有的。

| 佛言：若眼能见，汝在室中，门能见不？

佛陀驳斥阿难的观点：“如果眼睛是能见，那依然存在过失。比如你在室内透过门看到外面的景色，那么相当于眼睛的“门”本身，能否见到景色呢？”

前文将“琉璃碗”比作眼睛进行了推理，此处的门也比喻为眼睛。因为本来是心通过眼根来见万法的，比喻为人在室内通过门见到外境，如果仅凭眼睛就能见到物体，那么人在屋里坐着透过门能看到屋外的景色时，作为无情法的门，能不能也见到景色或人呢？这是不可能的。

| 则诸已死，尚有眼存，应皆见物。若见物者，云何名死？

进一步说，如果“眼睛是能见”这个推理成立，

又会有怎样的过失呢？

“比如人虽已经死了，但是眼根还会继续存在，如果说有眼根就能见到万物，那么有眼睛的尸体应该也能见万物；但是如果尸体也能见万物，那又怎么会被称为“死”呢？”

能见到万物的人肯定还活着，因此如果说“眼睛始终是能见者”，则会有“尸体有眼睛应能见万物，所以尸体还活着”的过失。

在破斥对方的时候，有时是以对方的观点作为推理的起点进行破斥，比如在中观或因明的辩论场合中，可以先假设对方的观点成立，在此基础上推导出谬论，从而遮破假设，令对方不得不服。

比如对方说：眼睛是能见。我们回应：如果眼睛是能见，就会出现“很多无法见到的东西也能被见到”的过失。如果你说这些无法见到的都不能见，那

么眼睛上是否存在能见和非能见两个本体？如果同时存在能见和非能见两个本体，则不能说眼睛是能见者，因为它还有一个非能见的本体。既然眼睛有能见和非能见两个本体，那么说眼睛是能见而不是非能见，这是不合理的。比如一个人既有贫穷也有富贵的属性，但你却只承认其富贵的一面而不承认其贫穷的一面，在世间也很难说得过去。

对于一个持有实宗观点者，如果他一定要承许有一个实体存在，那我们通过发太过继而遮破的推理方法，最后会令对方走投无路，不得不承认其观点的错谬之处。

按照因明三相推理的规则，即从宗法、同品周遍、异品周遍三个方面进行分析时，若想要宗法成立，则“因”¹⁰⁸ 必须在对象（有法）上成立才可以；但有时候也会以对方承许的观点作为“因”，在这个

108 因：因明术语，又称能立，即立宗成立的理由。

假设的基础上推出一个具有过失的结论，进而驳斥对方的观点。

这些内容好翻译吗？（堪布笑问外文同步翻译）

从1999年开始直到法王圆寂之间，我为法王大概做了五年的同步翻译。当法王讲一些耳熟能详的故事时，因为熟悉情节，所以他刚开始讲，我就已经翻译完一半了；但遇到不太熟悉的法理或前所未闻的名词时，我还在原地苦思冥想，法王早就已经在讲后面的内容了，因此常常跟不上节奏。

同步翻译确实是国际公认的方便方法，但对于译者来说，这是非常考验技巧、有点吃力的工作。就像刚才的推理，不知道你们翻译得是否顺利？

这是第一个观察角度。

| 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。

对于能了知的这颗心有无本体，之前已经作了观察。此处佛陀从心的本体入手，与前面的推理方法相结合进行破斥。

佛陀继续问：“阿难，明知的心如果有本体，则可以从四个方面进行观察，即心的本体是一体，还是多体？心遍于所有躯体，还是不遍于全身而只存在于一部分？”

最后一种类似人们常说的“心在大脑或心脏”之类的观点。

| 若一体者，则汝以手捏一支时，四支应觉。

“如果说心是一体的，那么当你的手碰触一肢时，你的四肢都应该有被触摸的感觉。”

比如手特别冷、其他地方比较暖和，那么手摸脚

的时候脚就会感觉冷，而且身体的其他部位也应该有冷冰冰的感觉。因为如果心为一体，那么身体的每一处都会有同样的感觉，但现实却是：没有被碰触的另一只脚不会有感觉。

——若咸觉者，捏应无在。若捏有所，则汝一体，自不能成。

“假设全身都有感觉，那所谓‘接触’就没有确切的处所。只接触到一处但全身都产生了感觉，这是不可能的；如果接触有确切的处所，那么你‘心是一体’的观点就不能成立。”

比如我们碰触自己的手或别人手时，只有被触摸之处才有感觉，其他地方不可能有感觉。假设全身都有感觉，那么触碰的地方就无法确定，而这是有过失的。如果只有被触摸之处有感觉，那所谓“心是一体”就无法成立。

以上是第一个方面，“心是一体”不合理。

| 若多体者，则成多人，何体为汝？

“如果心有多体，一个人就会变成多人。若有这么多体，你自己到底是哪一个？”

为什么心有多体则有一心成为多人的过失？因为众生是以不同的心相续而安立的，如果心有多体，那么在甲、乙、丙、丁中，你是哪一个？当接触你身体的脚、手、头时，如果每个部分都产生独立而不同的心，就存在一个人变成很多人的过失。

因此，多体显然也不合理，这是第二个方面。

| 若遍体者，同前所诤。

第三个方面：“如果心遍于全身各处，如前所述，触摸一枝时四肢都会同时有感觉，而这是不可能的。”

这在推理上也无法自圆其说。

若不遍者，当汝触头，亦触其足，头有所觉，足应无知，今汝不然。

“如果说心是一体，而它又只能存在于身体的某个部位，并不遍于全身各处。这样一来，假设同时接触你的头和脚，如果你的头部有感觉，那脚就不应该有感觉——但实际上并非是这样。”

为什么同时接触头和脚时只能有一处有感觉？因为你的心只存在于身体的某一部分，要么是在头上，要么是在脚上。如果做心电图时手、足、胸、腰上都贴上电极，这时你也应该只有一个部位有感觉，而不应该所有碰触到的地方都有感觉，因为你承许心识为一体，而且此心只能遍于身体的一个部分。

按照现代医学的理论，人体内遍布许多神经元，这些神经元接收到的各种刺激信号都是由心识来分别

和感知的。这一说法同佛教的观点有所不同——不同之处是什么呢？这里有个很深的道理。

《释量论》的注释中讲到，一个人的眼、耳、鼻、舌、身这些无分别识，可以多个同时并存，但是分别心在同一时刻只能有一个，否则就会有一个人具备多个相续的过失，而这是《释量论》着重要破斥的观点。

我们的身体，无论是头部、脚部还是其他部位，都有能力同时接收各种不同的刺激信号，但同一时刻只能存在一个分别念，比如头和脚都很痛，你在同一时间中只会产生一个“我很痛”的综合性念头，虽然同时感受头痛和脚痛，但不可能同时产生两个分别念。

《中观庄严论释》中用三种分析方法观察对境和有境，各宗派的观点有所不同。比如面对花花绿绿的

各种颜色时，眼识取色后我们的心是怎样识别的呢？有观点说对境有多少，有境也就有多少；有说对境可以很多，但有境只有一个，还举出了比喻进行论证。

自宗的观点是，身体的触觉是一种类别，眼睛所看到的所有色法是另一种类别。试想一下，当分别念正执著于眼前的事物并认为很好看时，同时又产生另一个分别念来缘取身体产生的触觉，这是不可能的。比如眼睛看到悦意事物的同时身体上又产生某种感觉，这种无分别的现量识虽然能同时产生，但有分别、能认知辨别的心识则不可能同时产生多个。

我认为自宗观点非常合理。尽管神经科学的分析方法有自成其是的一套理论，但若仔细观察，一个相续中同一时刻中的分别念只会有一个。在同一个人的相续中，当一个分别念产生的同时还产生其他分别念，这是不能成立的。比如当一个人产生嗔恨心时，有没有可能同时产生嫉妒心或善心呢？这是不可

能的。一个众生只有一个相续，一个相续在同一时间中，不可能有多个分别心识来辨别不同的对境。这些方面的内容，对于学过因明的人来说，会比较易懂一点。

今年很多道友都报了因明班和俱舍班，但我认为多学一点中观，对空性产生定解也是很重要的。学习俱舍和因明对于分别念比较重的人来讲很必要，但如果没有学习中观，就难以通达最根本的问题。大家好像对俱舍很感兴趣，今年《俱舍论》开设了好几个班，相比之下，中观的班没有那么多——当然这也可以，用五部大论打下坚实的正见基础非常重要。以上关于心和心所的内容，在俱舍和因明当中所讲的基本相同，并且大乘阿毗达磨和中观也没有特别明显的不同。

总之，如果同一时间接触身体的多个部位、刺激身体不同的地方，的确会有不同的知觉，但一个人同

一时间对不同的知觉产生多个分别念是不可能的，否则就会有“一个相续有多个心识”的过失。一个人的相续中同一时间只会有一个分别念，这是现量就能明白的。

| 是故应知，随所合处，心则随有，无有是处。

“所以应当知道，心随因缘和合而产生无有是处。”

以上是第五处征心。

「乾隆《御制楞严经序》」

我这里有一个出自雍和宫的《楞严经》古本，内页有“乾隆皇帝御制”的字样。乾隆所作的《御制楞严经序》有汉文和藏译本，二者虽然意义相同，但古汉语稍微难懂一些。这个版本的《楞严经》有汉藏满三语，所以原序最初是由哪一种语言写就，目前还没

有定论。

这里稍微为大家讲解一下序言的内容。《御制楞严经序》云：

佛法从印度流传到汉地，作为二者之中途承接者，佛法在藏地非常兴盛，所以三藏十二部的汉译本基本上都有对应的藏译本。然而，藏文版的藏经中却独独没有《楞严经》，这是因为在朗达玛灭佛时期，许多经续遭遇天灾人祸，不是毁于火难就是埋于地下。如今留存的《楞严经》藏译本残缺不全，虽然后来很多大德也曾试图修复，却找不到可靠的梵文本。

布顿大师曾预言，五百年后，汉地会有人把《楞严经》译成藏文，后来章嘉国师在所诵的“梵典”中见此预言——不知道章嘉国师通不通梵语，按理来说，藏地布顿大师的预言应该不会出现在梵文本中。藏文序中说，章嘉国师在其读诵的典籍里看到了这个

授记。

乾隆在序中说，虽然忙于国政，但他在公务之暇也着人将《诗》《书》《易》等中华古籍译为满文，而且包括他在内的历代国君，都很重视文化典籍的弘续，其皇祖康熙在位时曾把《心经》翻译成了四种语言，此经在其父雍正时期刻板印行。

乾隆认为《楞严经》也可如此弘扬，在咨询了章嘉国师并获得认同后，效仿两位先皇把《楞严经》译为多种文字。藏地有《心经》而无《楞严经》，因此他想把《楞严经》由汉文译成满文，由满文译为蒙古文，再由蒙古文译为藏文。此举一方面相应于布顿大师的授记，一方面于弘扬佛法极具大义，值得为之做出不懈的努力。

乾隆在序中说，庄亲王¹⁰⁹与知此事，故命他与章

109 庄亲王：和硕庄亲王为清代“铁帽子王”之一。

嘉国师、傅鼐等人悉心编校，每译完一卷，乾隆自己必亲自审阅。遇有疑问之处，也要亲自与章嘉国师商讨后才最终敲定。翻译事宜大概在乾隆年壬申至癸未这十一年中（公元1752-1763年）圆满完成，之后庄亲王等请乾隆作序。

序中谈到，《楞严经》是释迦牟尼佛以殊胜智慧、甚深密意而直指心性的法要，付以言诠已属不易，更何况是翻译了。因此宜遵佛陀遗旨，以直译为主，扬弃宋明宗门辩论之风，不再对细枝末节的观点和分歧过分辨析，就像对于饥饿者直接给予饮食，没必要过分烹调，如此既能不偏离世尊的胜义智慧，又令所化不为世俗中如彩虹般的妄相遮障，而直接了知释迦牟尼佛究竟了义的妙谛。乾隆在最后写道，愿此次翻译能令佛法兴盛，使后学受益，并将先皇弘扬《心经》的传统薪火相传。他于乾隆二十八年十月十八日写就此序。

以上是序文的大概内容，大家在辅导的时候最好对此通读一遍¹¹⁰，看看前辈大德及国主等对《楞严经》是如何重视的。不过，只有雍和宫的藏文版中有乾隆皇帝的序，其他版本中则未见收录。

「六处征心」

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

110 《御制楞严经序》：“三藏十二部，皆出自天竺，流通震旦。其自西达东，为中途承接者，则实乌斯藏。天竺，即所谓阇谟特克；乌斯藏，即所谓土伯特也。故今所译之汉经，藏地无不有，而独无楞严。其故以藏地中叶有所谓狼达尔吗汗者，毁灭佛教，焚燹经典，时是经已散失不全。其后虽高僧辈补苴编葺，以无正本，莫敢妄增。独补敦祖师曾授记，‘是经当于后五百年，仍自中国译至藏地’。此语乃章嘉国师所诵梵典，炳炳可据。

朕于几政之暇，每爱以国语翻译经书，如易书诗及四子书，无不藏事。因思皇祖时以四体翻译《心经》，皇考时曾铍而行之，是《楞严》亦可从其义例也。咨之章嘉国师，则如上所陈。且曰：‘心经本藏地所有，而楞严则藏地所无，若得由汉而译清，由清而译蒙古，由蒙古而译土伯特，则适合补敦祖师所授记。虽无似也，而实不敢不勉力焉。’因命庄亲王董其事，集章嘉国师及傅鼎诸人悉心编校，逐卷呈进。朕必亲加详阅更正；有疑，则质之章嘉国师。

盖始事则乾隆壬申，而译成于癸未。庄亲王等请序而行之。朕惟楞严者，能仁直指心性之宗旨，一落言詮，失之远矣。而况译其语，且复序其译哉。然思今之译，乃直译佛语，非若宋明诸僧，义疏会解，晓晓辩论不已之为。譬诸饥者与之食，渴者与之饮，而非拣其烹调，引导其好嗜也，则或者不失能仁征心辨见妙谛。俾观者不致五色之迷目，于以阐明象教，嘉惠后学，庶乎少合于皇祖皇考宣扬心经之义例乎。——乾隆二十八年十月十八日”

我思惟，内无所见，外不相知。

阿难继续说：“世尊，听说您与文殊师利菩萨等诸位了不起的大法王子们在谈实相之时宣说：心不在内，也不在外。由此我思索推演：心确实是内无所见，否则内脏全能得见；并且外不相知，否则就会出现‘两个相续’的过失。”

长水子璇认为“外不相知”应为“外又相知”¹¹¹，交光真鉴也认同长水的观点¹¹²，但这段原文在藏译中未作改动，我个人也认为原文的意思是可以理解的——当然，两种解释方法都可以。

丨 内无知故，在内不成。

“因为身内不可得知，所以心在内不成立。”

111 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“内无知故在内不成，身心相知在外非义，合教理也。不相知者，合云外又相知，恐文误耳。”

112 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“长水谓‘不’字是‘又’字，极是。与下重申中‘身心相知’最相应合。”

说“内无所见，外不相知”的原因是什么呢？阿难在这里对佛陀的密意作了解释：内无知的缘故，心在内肯定不成立。

｜ 身心相知，在外非义。

“因为身心互相了知，所以心在外也不可能。”

并不像两位比丘一样互不相干，身心的状况是互相了知的。由此可知，心在内不成立，在外也不成立。那心到底在哪里呢？

｜ 今相知故，复内不见，当在中间。

“身心是互相觉知的，而且心又无法见内，那它应当在身心的中间。”

第三处征心中阿难说心潜藏在根中，这里他又说心既不在内，也不在外，而是在中间。此处的“中间”可能稍微偏于外，因为前面刚刚破了心在内。既

然见内不成立，所以心不在内，但阿难认为心还是应该存在于某一处。

藕益大师言：“夫佛说心不在内，亦不在外。”¹¹³而阿难始终认为心有体相，一定要找到它的藏身之处——其实不论认为心在内、在外或在中间，都是一种妄想。在世俗谛中，心如梦如幻；在胜义谛中，心尘许也不成立。了知这一点十分必要。

接下来佛陀破斥阿难的观点。

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？

佛陀说：“你所谓的‘中间’不能含糊不清。既然你说心在‘中间’，它就一定是在两个事物之间，不可能没有一个确定的所在之处。按照你的推理，这个‘中间’到底在哪里？有两种可能：一是心在身外

113 《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

的某个地方，另一种情况是心在身上的某处。”

无论在内还是在外，“中间”必须要有一个确切的处所，比如根身的中间或者两个地方的中间，就像尼泊尔和印度的中间、云南和四川的中间等。

◎ 破心在身中

｜ 若在身者，在边非中，在中同内。

“如果心在身体中间，若处于边，就不能说是在中间；若是在中间，则有等同于心在内的过失。”

假设心不在中间，而是在身体之外，在皮肤表面附着，这其实还是在外边、在边上，并不能等于在“中间”。

如果心在身体里面，比如在肚子里、骨骼里、内脏里等，则如前文所破，心就应该可以见到五脏六

腑，如此就有等同于“心在身内”的过失。因此，说心在身上的某一处，这是不成立的。

懂因明的人学《楞严经》会轻松些，对于不懂因明、从来没有接触过这类推理的人，可能会觉得有点难吧？学过因明的人对自己很有信心，那天讲考“七处征心”的时候，好多年轻人讲得神采飞扬、激情澎湃——他们有几处确实讲得不错。

◎ 破心在处中

| 若在处者，为有所表，为无所表？

“如果说心在身外的某一处，那么此处是有所表还是无所表？”

此处的“表”意为参照物、标杆或标志¹¹⁴。如果

114 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“表中标竿也，修房舍者必立之。”

心在处所的中间，那么此处能否被标示出来？是否有参照物？

丨 无表同无，表则无定。何以故？

“如果这个所谓的‘中间’不能被标示出来，那中间是不存在的；即便有参照物或标志，也同样没有一个固定的‘中间’，为什么呢？”

如果这个“中间”无所表，就相当于石女儿子或虚空一样根本不存在，因为如果没有任何标志，就根本谈不上“中间”；即使存在一个表示法，这个表示法也是不定的，为什么？

丨 如人以表，表为中时，东看则西，南观成北。

“例如，如果把某一个人的所在之处标示为‘中’，那从东方看，他就位于西方；从南方看，他则处于北方。”

阿难所谓的“中间”必须以一个固定的标志作为参照物，但不同的处所、方位也是依靠分别念安立的。同一个位置，看待东方就是西，看待南方就是北。由此可见，地理位置也是相互看待的，我们称美国人为“西方人”，美国人称我们为“东方人”，所以“东”和“西”并不是固定不变的。地球是一个球体，南和北其实找不到一个固定不变的方位，我们只是将南极作为参照点，假定其上方是北。

因此，并不存在一个固定的所谓“中间”，尤其是众生的心，更无法将其放在身外东南西北某个方位的“中间”了。

丨 表体既混，心应杂乱。

“方位的标示既然是混乱的，那么心的所在之处也杂乱不定，故而无法成立真实处于‘中间’的心。”

方位的东南西北只是假立，如稍微改变“东”和“西”的参照物，它们就不再是“东”和“西”，而变成“南”和“北”了。由此可见，因缘法看待而假立是合理的，万法可以暂时依靠看待而安立，但在究竟的实相中，一切都没有真实的存在。

｜ 阿难言：我所说中，非此二种。如世尊言，眼色为缘，生于眼识。

阿难说：“我说的中间并不是这两种情况。就像佛陀您所说的，依靠眼根和色尘而产生眼识。”

眼根是增上缘，色法为所缘缘，加上等无间缘而产生眼识，所以眼识是可以有的。对此，中观、因明以及俱舍中都如是宣说。

｜ 眼有分别，色尘无知，识生其中，则为心在。

“眼根有分别的作用，而色尘是没有觉知的，心

识生于二者之中，这就是心的所在之处。”

一般来讲，属于色法的眼根是无法分别的，只有心识加入的时候才能产生分别。然而在此处，阿难可能是从眼根有明分的角度来说的，因为眼根是能取受对境、能看见外物的法。

在《释量论》和《入行论·智慧品》中，对此都进行了破斥。交光大师认为¹¹⁵，虽然阿难以多闻著称，但他不懂佛陀的缘起法，把不了义法执为究竟。他还说，广闻博学的人常有这样望文生义的通病。

阿难的广闻博学在他与佛陀的对话中也不难看出，他经常说“您曾对四众弟子这样讲”“您对文殊菩萨那样讲”“您对目犍连、富楼那等人如是说”，就像学者们一样引经据典、博古通今，但他有时并不

115 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“阿难所引，是佛相宗随顺世间之谈不了义也。此经于后十八界中一一破其相妄，惟显性真，方是奢摩他。今阿难求此，而仍引权说以证心处，正是多闻人循名昧义之状耳。”

了解佛法的甚深义。对此，学者们应该有一种自省，
千万千万不要学阿难。（众笑）

接下来佛陀继续破阿难的观点，这里稍微有些难懂，大家要专注。

｜ 佛言：汝心若在根尘之中，此之心体，为复兼二，
为不兼二？

佛陀说：“你所说的这颗心如果在根和尘中间，
那心是与根尘二者都有关系呢，还是与根尘都没有关系？”

“兼”在藏文中意为一起、同时或是有联系。

｜ 若兼二者，物体杂乱，物非体知，成敌两立，云何为中？兼二不成，

“如果心与根尘二者都有关系，那么对境和根会
杂乱混合。为什么呢？因为‘物’没有觉知而‘体’

有觉知，倘若心识既与外面的尘有关系，又与里面的根有关系，则同一个心识既有觉知的部分，又有无知的部分，这样互相对立，怎么能够称为中间呢？所以‘兼二’不能成立。”

“物”是对境，“体”是根，如果心与根尘二者都有关系，会有什么过失呢？对境和根就混淆难分了。“物非”指对境没有觉知，“体知”指眼根能够觉知，二者是相互对立的，不能将其混为一谈。

此处值得大家认真地思维。大多数人认为，眼根和对境是彼此独立存在的，在根和尘之间还有一个独立的心识。学过俱舍和因明的人都知道，外境作为所缘缘，眼根起增上缘的作用，再加上等无间缘，三者能产生眼识。

阿难在此处认为，眼识应该存在于根和尘中间。倘若果真如此，心就既有属于物质无觉知（所取）的一

部分，也有属于精神有觉知（能取）的一部分。心既与根混在一起，又与尘混在一起，就根本无法分辨哪个是识、哪个是根、哪个是境，而这显然不合理。

部分有实宗的观点与此类似，他们认为一定要通过思维把心安顿在某处，但这样一来，心识到底是一种心法还是一种无情法？又或是别的什么法？显然无从辨别。以上是第一个方面。

——非知不知，即无体性，中何为相？是故应知，当在中间，无有是处。

第二个方面：如果“不兼二”，也即心既不与尘在一起，也不与根在一起，不能兼系二者，会有什么过失？

“心既不像根那样有觉知，又不像尘那样没有觉知，那它还有什么体性？所谓心在中间，又以何为相呢？因此当知，心在根与尘中间也是不正确的。”

通过以上观察，我们应该了知，心如果兼具根和尘的体性，则无情的尘和有情的根就混为一谈；而如果心与二者没有任何关系，既不是尘也不是根，那么心就没有任何体性，这也是对方不能承认的。

总之，佛陀问阿难：所谓的“中”到底在哪里？通过观察尘和根中间有没有心——如果三者有联系则混为一谈，如果没有联系则心无体性，我们就很容易了知中间不成立。

大家应该都明白了吧？不明白也没办法了，我都那么使劲儿地给大家讲了。（众笑）

第 11 课

2019 年 10 月 15 日

「再释第六处征心」

《楞严经》的七处征心，大家在学习的过程中应该全部弄明白。

如前六处征心分析的那样：心不在内，不在外，不在根中，不在明暗之间，也不在随所合处，更不在根和尘之间。

昨天讲到的第六处征心“为有所表、为无所表”的“表”相当于参照物，这里我结合藏译再为大家解释一下。

如果心在身心的中间且处于身外的某一处，那么心之所在是否有一个坐标？如果没有，心就像虚空一样无法安立；如果有，这个所谓的“中”从东边看时它在西，从南边看时它就在北，因此不是在一个固定的方所。

这里可以有两种理解。一是人心所在之处假设开始在东方和西方之间，如果参照物随意往东移动一点再来观察心的位置，那就不再是东西的中间了。随着参照物不停地移动，可知完全没有一个固定的“中”可以成立。

二是人在某处时假设心处于东西之间，当人不在这里时，可能心就在南北之间，而不是原来的位置了。这样观察后我们可以得出结论，所谓的“中”其实是看待而立的，除此之外没有真实的“中”。

不知道我昨天是否叙述清楚了，有时我讲着课，

心可能已经飞到虚空中去了，因此说得不是很清楚。不管如何，“不兼二”这个道理只要稍作思考也不难明白。

参加讲考的道友还是要注意一下，昨天课后我听了“七处征心”的讲考，发现有些道友基本弄懂了，而有些却似懂非懂，甚至不懂装懂。如果对于较难理解的地方没有弄懂，你最好老实承认、谦虚求教，让理解清楚的人先讲，听别人讲两三遍后，不懂的地方应该能慢慢明白。

大家在遇到一些晦涩难懂的地方时，要反复阅读法本、听辅导、深入思考。以前我第一次学《入行论·智慧品》时觉得特别难懂，于是在课后花了很多时间反复看法本、仔细思考，翻阅了很多资料，直到完全弄明白为止。我学《释量论》的时候也是这样，当时每天都有很多搞不懂的地方，需要课后花很多时间来研究才能弄明白。

有道友说：“堪布看的是某某资料，你只要看这个，应该就可以弄懂了。”其实我不是只看一种资料而已。希望大家尽量多看一些注疏和资料，自己也多思考。

《楞严经》的“七处征心”非常出名，但有些大德没有详细解释，有些在字面上解释一下，大多没有按照因明的方式进行推理。我这次所讲的，在现有的资料中应该算得上是分析得比较详细的，希望大家课后多听辅导。若实在不懂，讲记已基本将法义阐述清楚了，大家可以参阅。

我昨天听到一些讨论，有人说自己已经“坐飞机了”“晕车了”，有各种不同的表情，从这些表情看来，好像他们还没有证悟（众笑）。希望大家要对法重视起来，遇到比较难的地方，不要像老狗遇到骨头一样，啃不动就扔在一旁。对于佛法，我们要有精钻细研的精神，誓把问题探究个水落石出。如果遇到不懂

之处，我们可以询问他人，或许可以请那些自视甚高的道友讲解，顺便对治一下自他的傲慢。

无论如何，孜孜以求的学习态度非常值得提倡。

「七处征心」

昨天破斥了“心在根尘中间”的观点，有“兼二”和“不兼二”两种观察方式：若是兼二，因对境（物）是没有觉知的，根（体）是有觉知的，若兼具则互相对立的二者就有“物体杂乱”的过失；若不兼二，因眼根为有知，尘为无知，如果根、尘之间的心与两者都没有关系，那么心就没有体性了，因此有“非知不知”的过失。

阿难分析了心不在内、不在外，也不在中间，接下来是第七处征心，阿难认为心应该是“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？

阿难尊者对佛陀说：“世尊，我以前见到您为大目犍连尊者、须菩提尊者、富楼那尊者和舍利弗尊者这四大弟子转法轮时常说：‘这个能觉知、能分别、能明了的心，既不在内，也不在外，更不在中间，哪里都不在，于一切皆无所著，名之为心。’所以我认为一切无著就是真正的心，这次对吗？”

“无著”在藏文译为“无碍”，即无有质碍、无有阻碍的意思。有些大德也把它解释成无有着落或处所。

阿难认为，既然心在里里外外都不存在，就应该是“一无所著”——没有任何执著相或阻碍性，名之为心。

| 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。

佛陀对阿难说：“你刚才所说的觉知明了之心，在内、外等何处都找不到它的自性。下面分析世间虚空所遍之处，包括山河大地、草木丛林等器世界，以及包括海里、陆上、空中所有有情的众生界，其间的所有法叫做‘一切’。”

| 汝不著者，为在为无？

“你说心是无著者，那这个无著者是存在的法，还是不存在的法？”

无著之心只有两种可能：它在器情世界中存在或不存在。首先来分析第一种情况，无著者（心）是不存在的法。

| 无则同于龟毛兔角，云何不著？

“如你所说，如果在整个器情世界中心是不存在的，那么心就与龟毛、兔角等徒有其名的虚幻之物别无二致，又有什么‘著’与‘不著’呢？”

龟毛、兔角、石女的子女等这些子虚乌有的东西，本来就不存在，所以“用龟毛做的衣服很好”或者“兔角刺到了我的肚子”等说法都不成立——以虚无的法来安立的事物，又怎么可能起作用呢？

如此一来，本来不存在的法又用什么来不著一切呢？既然什么都没有，那“著”与“不著”的概念也不可能存在。如果心本身不存在，那么说“著”或“不著”都毫无意义，不过是子虚乌有的妄想空谈而已。

接下来分析第二种情况——无著者（心）是存在的法。

| 有不著者，不可名无。无相则无，非无则相，相有

则在，云何无著？

“如果你承许不著一切的心存在，既然存在，就不能称为无著。这个无著的心有没有体相？如果没有体相，就是不存在；若不是不存在，就必然有体相；如果有体相，就说明此法存在，又怎么会是无著呢？”

按藏文解释，如果心没有体相，就有心不存在的过失；如果心有体相，就不能成立无著。无著指的是不能被接触或者阻碍，与之相反，像瓶子、柱子、茶杯等有体相的东西能被接触和阻碍；同理，如果心有体相，就会被接触和阻碍，又怎么能说它是无著的呢？

这里的内容涉及心的本体和性相。阿难没有认识到本体空性和自性光明，不承认心的如梦如幻之性。其实，分别念所执著的任何实有之法，在心上都无法安立。

我们应当了知，如果对心没有认识，学修就会困难重重，因为以分别念寻伺会产生许多错谬的观点。就像“七处征心”时，阿难一会儿在这找，一会儿又去那找，怎么也找不到这颗心。在这样迷茫的时候，如果缺少善妙的窍诀或教理，对心本性的理解可能会与实相越来越远。

我常有这样的感触，虽说《楞严经》中“七处征心”的道理非常殊胜，但只是得出里里外外都找不到心的结论，除此之外，若想通过“七处征心”的道理来认识心的本体，还是有一定困难，因为它不是密法窍诀部的直指心性。虽然这里从某种程度来说也属于直指法，但毕竟和无上密法有一定的差别。有大圆满基础或者对大圆满直指心性方面有过闻思和体悟的人，对这二者的差别应该会比较清楚。

| 是故应知，一切无著，名觉知心，无有是处。

佛言：“是故应当了知，你认为‘一切无著即是觉知明了之心’的观点是不能成立的。”

佛对阿难说，你最好打破认为心实有存在的观点。

有些大德认为，《楞严经》中的“七处征心”是深奥如密法般直指心性的殊胜法理；也有些大德认为这和显宗中观的观点比较接近，譬如宋朝的孤山智圆法师就认为这里的“破七处”和中观“破四生”的观点类似¹¹⁶：第一处破“心在内”和第三处破“心在根中”相当于破自生，第二处破“心在外”相当于破他生，第四和第六处破“心在根与尘之间”与破共生相类似，第五处破“心随和合生”和第七处破“心无著”对应破无因生。

116 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“孤山曰：总此七翻似破四性。在内潜根见内似自性。在外似他性。中间似共性。随合无着似无因性。故龙树云。诸法不自生。亦不从他生。不共不无因。是故说无生。”

《中论》云：“诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。”意思是，诸法不从自己而生，不从他法而生，也不是二者共生，更不是无因生，因此诸法并没有真实的产生。楞严和中观的观察方法确实比较相似，虽然不一定能完全对应，但可以作为一种参考。

以上已经讲完了“七处征心”。

「阿难请法」

尔时阿难，在大众中，即从座起，偏袒右肩，右膝著地，

此时，阿难在大众中从座位上站起来，偏袒右肩，右膝跪地。

作为后学，我们应当感谢阿难尊者，正因为他的追问，佛陀的金刚语才得以留传。

前面的问答已经圆满了，于是阿难起身白佛。

“偏袒右肩”，在印度的礼仪里，坦露右肩及手臂表示对国王的尊重，世间人或出家人也以此表示对上师或佛陀的尊敬。“右膝著地”是为了方便顺时针转绕。

| 合掌恭敬，而白佛言：我是如来最小之弟，

阿难恭敬合掌地陈白佛言：“我是如来最小的弟弟。”

阿难是如来的堂弟，他和提婆达多同是甘露饭王之子，难陀是净饭王之子，白饭王和斛饭王也各有两子，四王共有八子。其中比较出名的是佛陀、难陀、阿难、提婆达多。

阿难在佛陀成道时才降生，但他从小就当上了佛陀的侍者，很了不起，而且阿难是侍者中表现最突

出、承侍时间最长的。

——蒙佛慈爱，虽今出家，犹恃憍怜，所以多闻，未得无漏。

阿难说：“蒙受佛陀的慈悲加持，我如今能够出家修行，但因心中恃佛慈爱，我虽广闻博学却止于多闻，不勤修定力，所以未得无漏之果。”

“犹恃憍怜”类似我们常说的恃宠而骄。阿难学识渊博，这从他每次的提问中也能看得出来，但因为没有精进修行，他当时还没有获得阿罗汉的果位。

藕益大师在《楞严经文句》中认为¹¹⁷，此时的阿难还是凡夫，到本经讲到第三卷末时才证得初果，所以第四卷里提到“汝今已得须陀洹果”。

117 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“旧云阿难先证初果。恐未必然。当以第三卷末。圆悟藏性之时。方为迹同初果。故至第四卷中。方云汝今已得须陀洹果耳。”

佛陀圆寂后，迦叶尊者也曾呵斥过阿难，不允许他结集佛经。阿难为此深感懊恼，决心精进修行。由于具备了强烈的信心，他一夜之间便证得了阿罗汉果，迦叶尊者遂将结集经藏的任务交付于阿难尊者¹¹⁸。因此，结合种种史料来看，佛陀在世时，阿难还没有成就阿罗汉。

「观察善知识莫依出身」

对照这一段经义，我们可以看出：这个世界上最了不起的善知识当属释迦牟尼佛，但佛陀身边亲近的人却不见得都能速得解脱，比如佛陀的堂兄提婆达多以及既是侍者又是堂弟的阿难，他们在佛陀住世期间都没有成就阿罗汉果。

我们经常能听到这样的说法：“某某是这位上师

118 《三戒论释》（云丹嘉措尊者著）：“佛涅槃后的第二年，在摩揭陀国王舍城的七叶行窟内，末生怨王做施主，供养资具，迦叶等五百罗汉集聚一堂，由阿难结集经藏、优波离结集律藏、大迦叶结集论藏。”

的传承弟子”“某某是那位上师的亲戚、近侍”，又或者“某某在佛学院里待过，很了不起”。汉地有些居士不去观察一个人本身的修学功德，只关注这个人是从什么地方来的，好像仅凭这些就能证明他有传承和加持力，但实际上也不尽然。虽然我们不能断言一个人的内在修证和外在表相完全没有关系——也有可能跟上师很亲近的一个人，确实具有传承和加持力。然而，衡量一个人修行高低的标准中，最重要的就是其内心的境界。就算是上师的亲戚，如果他的心从来没有依于法义，整天散乱、愤闹，这样的人很难说是有修行的。因此，在依止善知识时，我们最好按照佛经论典的教导，观察善知识本人是否具足法相。

我常举一个自认为很贴切的例子：比如家长要给孩子选择一位老师，绝不能仅凭“这人是从某学校或某单位来的”，因为这里面存在一定的风险，也许他在那所学校里根本没有获得文凭，或者并不具备过硬

的专业素养。同样的道理，我们在依止善知识时，需要仔细观察其本身是否具足善知识的法相。

《法苑珠林》云：“佛所说妙法，我必当修行，若能善修习，济拔极为大。”如果我们善加修行，即便没有依止如佛陀一般的善知识，哪怕只是依止了具有一定法相、显现上较为普通的善知识，仍然能觉悟并获得成就；反之，若自己没有修行，即使是在佛陀跟前承侍的阿难尊者，也很难证得解脱果位。

一些凡夫学者特别会研究问题，说起话来出口成章，但从来没有将法义融入自己的相续——这样的人可以说非常可怜。在座的各位一定要注意，不能到最后仅仅成为一名“讲师”，讲起理论来滔滔不绝，但自相续连出离心以及对三宝的清净信心都没有。这样的人除了有一点听闻佛法的功德外，既没有断除轮回根本的能力，也没有遣除自相续烦恼的方法。

因此，我们寻找善知识一定要看其是否具有法相，不能因为他是某个道场来的，或是某位上师身边亲近的人，就去盲目依止。现在很多人都是这样，仅凭一张照片就对一个人产生信心。之前有一个人以我们学院为背景拍个照，再和某位上师合个影，一些人仅仅看到这样的照片就赞叹说：“他是喇荣五明佛学院来的，肯定很了不起！”——即使是佛学院来的，修行水平也各有不同，不能一概而论。学院每天来来往往的人络绎不绝，要在人群中辨别出哪些具足善知识的法相、哪些不具足法相，对于很多人来说并非易事。

总之，在依止善知识方面，大家一定要注意取舍。

「做好上师身边的弟子」

其实，师长或领导身边亲近的人是很重要的。

如果上师身边的人具备较高的智慧和能力，那么上师的弘法利生事业就会更加顺利；如果他身边的人很颠倒，经常做出《君规教言论》中所说的“乐于谄媚、爱说是非”等不如法的行为，就会逐渐给上师的事业带来负面影响。阿难在承侍佛陀、利益众生方面做得十分到位，因此我在这里就这个话题对上师的侍者及堪布、堪姆或法师身边的人说几点需要注意的问题。

第一，弟子不应该把上师当作自己的私有财产。

上师是众生的善知识，不论上师做什么，我们都应该想到这是为众生而做的。如果上师总是受控于两三个人，其弘法利生事业就很难正常开展。现在有些弟子的权力过大，无论上师是要见人、说话，还是出门、做事，甚至财物分配等事务，都要看身边人的脸色。如果他们不同意，尽管上师心里想做，很多事情也很难推进。

我以前见过这样的情形，刚开始时侍者很有悲心，但当一个人的权力慢慢大到一定程度时，他就变相地控制了上师，到最后，上师做什么事都没有自由了——这对上师的事业十分不利。

上师们都很慈悲，但在显现上与普通的欲界众生一样，也会受到身边人的影响。这时，近侍或弟子应该给上师一定的自主权，不要有过多的控制欲，否则从佛教的层面来讲，这种行为的过失极为严重！某些经论中也讲过，上师的功德与佛陀等同，但弟子有没有功德就很难说了。

阿难如此承侍佛陀，是很多上师身边的侍者和发心人员的榜样。比如上师与信众见面，身边的人大多只会想到上师很辛苦、上师很累，但往往想不到众生的苦。以前法王如意宝在成都中央花园休养时，一次来了几个居士，我回绝他们说：“上师在休息。”后来我因此受到了上师的批评：“以后不要总说我在休

息，来人时该见还是要见。”当然，有时不加抉择地让人去见上师，上师也不太高兴。在上师身边，这种分寸有时很难把握。

第二，上师身边人的态度很重要。假如他们的态度不太好，容易让其他人对上师产生邪见；如果上师身边的人很慈悲、调柔，说话做事都具有温和的态度，那接触到他们的人也会被感化，进而生起出离心、悲心和对上师的信心。

我常想，在以前与上师一起共度的时光里，自己的很多过失没能及时发现，现在想来很多事情都做得不完美，甚至应当忏悔。但无论如何，自己也算是尽心尽力了。

第三，上师身边的人要和合。现在各个地方听课的人比较多，每个人都有各自的发心和贡献，所以大家一定要团结和合。我见到过很多上师身边的人彼此

勾心斗角，原因是什么呢？就是把上师当作自己的，而不是众生的。如果怀着这样的私心，哪怕只有三个人在一起发心，也都各有所图、互相竞争——这些小心思从他们的言语、行为等很多方面都能看得出来，这样做极不合理。

大家应当力所能及地做好各自的发心工作，彼此随喜，没必要像世间人那样在领导面前争相表现。对于像我这样脾气粗暴的上师，大家当面不敢怎么样，但对有些慈悲的上师，他们身边的弟子可能就像藏族谚语所说的“把牛角放口袋里”¹¹⁹，其情形可想而知。

上师身边的弟子们如果关系复杂、紧张，旁人其实一眼就能看得出来。凡夫大多擅长挑毛病，对于别人的功德不一定看得见，但对别人的过失多半看得清清楚楚。因此，大家应该向阿难学习，他对佛陀以及佛陀身边的弟子们全都恭敬有加，这一点虽然本经中

¹¹⁹ 意为棱角分明、互不相让。

所述不多，但从其他经论中也不难了知。

| 不能折伏娑毗罗咒，为彼所转，溺于淫舍。

阿难说：“虽然佛陀对我慈爱有加，但我自己未能证得无漏圣果，故不能制服娑毗罗咒，反而为其所转，险些陷溺于淫舍中。”

此处的“淫舍”，有大德解释为娱乐场所，藏译中指妓院。

最近我看了藏译的《佛说摩登伽女经》，篇幅不长，但对阿难受难的前因后果描述得很细致。经中说道，一次，摩登伽女在河边打水时遇到阿难，之后日思夜想。不论阿难是去化缘还是去上课，她每天都穷追不舍，阿难也不胜其扰。

摩登伽女未遂其愿，于是请求母亲摩登伽对阿难施咒。她母亲觉得不该对具功德的比丘下咒，所以开

始时并不想这么做，但经不住女儿的苦苦哀求甚至以死相逼，只好向阿难施咒。

当时咒语的威力不是很大，在阿难想逃跑之际，摩登伽把门窗全都锁上了。之前摩登伽女也事先交代过母亲：“只要你天黑前把所有的门窗都关上，晚上我就有办法让他变成我的丈夫。”¹²⁰ 后来在佛陀的加持下，阿难才得以脱身。

关于“以死相逼”，我想再多说几句。有些人习惯用偏激的方式处理情感问题——出家人中可能不会有这种情况，但有一些在家人因为不会将自己的贪心转为道用，经常出现过激的言行。其实不论是对待自己的家人还是其他人，大家都应当用柔和、理智和正当的方式来解决问题，这样对自己的感情生活、家庭和睦也是有利的。退一步说，最起码不能拿自己的生

120 《佛说摩邓女经》：“摩邓女复言：‘但为我闭门户，无令得出，暮自当为我作夫。’母闭门以盖道缚阿难。”

命来要挟别人——这种情节就算在影视作品中出现，大家最好不要模仿，在现实生活也不要说类似的话，否则很容易感召同类因缘。

「当以佛法利益抑郁症患者」

前两天韩国女星崔雪莉自杀的消息，引起了社会各界的广泛关注。虽然我不追星，也是第一次听说她的名字，但确实觉得她特别可怜。据说她 11 岁就开始接受相关训练，15 岁正式出道，死时才 25 岁，新闻中说她因为患有严重的抑郁症而自杀。

崔雪莉因为是明星才备受关注，但其实世界上的抑郁症患者不计其数。一些数据显示，抑郁症病例正在逐年飙升，患者的自杀率也极高。如果我们能去探索真正的心性，让自己的心更为堪能，就不会被抑郁打败，更不会轻易舍弃宝贵的生命。

有些自杀者的经历值得人们深思。尽管他们在这个世界上不缺什么，名闻和妙欲可以说是应有尽有，但也会深陷痛苦，加上没有机会通过修行来化解心魔，最终走上了绝路。因此，希望大家在日常生活中经常祈祷上师三宝，并且尽量调伏自己的心，趁年轻时努力修行。如果能驾驭自心，我们就有力量面对各种困境。

抑郁症是很可怕的，甚至一些修行人也患有抑郁症。从佛教的角度而言，很多情志病的主因就是执著。现在的生活节奏容易让人感到压力大、个体存在没有价值等等，如果没有调心的能力，层出不穷的分别念就容易让人失控。人在情绪激动、伤心绝望时往往会做出不明智的举动，但我们即使不能对社会、家人及身边的亲朋好友做出什么特别的贡献，至少不能伤害自己。

大家不论是不是修行人，平时都应当常常祈祷上

师三宝。出现烦恼时，我们一定不要冲动，别在气头上做决定。这一点应当引起大家的重视。

在看到阿难和摩登伽女的故事时，我不禁感叹众生的业力不可思议。世人往往对外相过于执著，而忽略了内心的真相。如果缺乏正确的引导，人们就会把虚无缥缈的东西当作生存的意义，使自他都陷入困境。在这方面，我相信佛教徒会好很多，虽然我们仍然有烦恼，但很快就能调整过来，因为佛教很重视对治烦恼——显宗讲对治烦恼，密法讲认识烦恼。佛教徒即便产生了与世间人一模一样的烦恼，但只要静下心来，就有许多调心的方法可用。

作为佛教徒，对于身边那些没有信仰、不懂得调整自心或是身心状态特别糟糕的人，我们应当义不容辞地用佛法饶益他们，这样真的能够帮助很多人。许多人感慨，因为听闻了《入行论》等法，他们的人生出现了天翻地覆的变化。

我这些年来讲法不断，一方面是因为对自己能把佛法传承下去感到骄傲，另一方面也是为了令众生受益——客观地看，确实也有很多人因此调服了自心。如果没有值遇佛法，也许今天在场的有些人就不在这里，而是到另一种境遇中去了。许多人曾经觉得活着没有意义，是遇到佛法后人生才有了目标，之前的困境成了过眼云烟，他们自己也成了弘法利生的优秀人才。由此可见，佛法在调伏心相续方面，确实有着不共的殊胜性。

| 当由不知真际所诣。

阿难说：“我之所以被外道咒术控制，都是因为没有通达如来藏真心，不了知胜义空性的甚深密意。”

阿难在遇到违缘后，对法特别有希求心。

| 惟愿世尊，大慈哀愍，开示我等奢摩他路，令诸阐

提，隳弥戾车。

“唯愿世尊以大慈心悲悯我等众生，请您为我等四众弟子开示禅定之道。对于那些邪见顽固、业力深重的断善根者，请您摧毁他们的邪见，令其生起正知正见。”

“奢摩他”即三摩地、禅定。

“阐提”是“一阐提”的简称，指断善根的众生。大乘佛法中没有真正的断善根者，只是在名称上将具有恶见、业力深重的众生称为“一阐提”。

“隳”是动词，意为摧毁。“弥戾车”指顽固的邪见、恶见。“隳弥戾车”即摧毁顽固的邪见、恶见。

| 作是语已，五体投地。

说罢，阿难五体投地向佛陀顶礼。

| 及诸大众，倾渴翘伫，钦闻示诲。

在场大众就像焦渴难忍时祈盼甘霖一样，真诚急切地仰望着佛陀，恭敬地渴望聆听释迦牟尼佛的教诲。

“倾渴”，即倾心渴望，形容在场大众的心情就像焦渴难忍时祈盼喝水一样，特别想得闻法音；“翘伫”意为仰望等待，形容他们就像雏鸟期盼母鸟归巢哺食一般，真诚急切地望着佛陀。“钦闻示诲”指恭敬地渴望聆听佛陀的教诲。

在求法及闻法时，我们的身心状态都十分重要。学院道友的闻法威仪很好，无论讲法的时间再长，大家的状态仍然很不错，对此非常值得赞叹。

第 12 课

2019 年 10 月 21 日

从历史上看，《楞严经》是极受佛教徒重视的一部甚深经典，尤其对于汉传佛教各个宗派的修行人而言，它都是一部不可或缺的必修典籍，历代都有很多人通过修学此经而对心性有所了悟。然而在当代，由于种种原因，人们对《楞严经》的学习、传讲及修持状况不太理想。

时代始终处于无常迁变之中，我们的闻思修行也是如此。每个人自身的因缘也在不断变化，这就是佛法中常讲的“世事无常”。这次讲《楞严经》以来，大多数听众的学习态度都很认真，对此我非常随喜。

希望各位做好心理准备，不管讲的时间多长，我们都要有坚持学习、善始善终的信念。如果有人开头没有听闻，那在缘分具足时，哪怕听一两节课也是可以的。虽然除了后两卷以外，我没有得过此经完整的传承，但若大家在学习的过程中能对佛陀所说的心性有所领悟，那么就可以说是得到了听闻的功德和加持。

大家要珍惜学习的机会。有些人只在刚开课时听一两节课，最后一两节课时再来参加一下，除此之外，就消失于法界之中了——这是一部分人特有的闻法方式，但大多数闻法者还是认认真真、始终如一地坚持着。

「弟子当了达上师的密意」

在“七处征心”之后，阿难说：我是佛陀最疼爱的小弟弟，虽然也算广闻博学，但修行却一塌糊涂，

在遇到违缘之时根本无法抵挡，所以我今后一定要好好修行。

阿难在外面遇到问题就想起了修行，于是祈求佛陀传授一个能通达三摩地的修行法门。此时佛陀即将传法，阿难五体投地向佛陀请法，大众也都渴仰听受。

讲闻的因缘很重要。阿难与佛陀心心相印，所以他提的问题特别善巧，而佛陀的回答也非常对机，因此这部广大甚深的《楞严经》才能如此圆满。如果当时阿难尊者只问了一两个问题，可能这部经典就比较略；但不管佛陀是示现不悦还是呵斥，阿难都不轻易放弃，一个观点被驳斥了，马上又提出另一个问题，这才开显了本经的甚深要诀，为后人留下了宝贵的解脱妙法。

一些高僧大德身边特别得力且知晓上师密意的

弟子，会通过各种方式让上师在住世期间留下甚深难得的诸多教言；而若上师身边的弟子总是喜欢谈论是非，执著世间琐事，未祈请上师宣说与众生结下善缘的甚深言教，那么这位上师留下的著作或教言就会比较少。一位上师能否对人类社会做出流芳后世的卓越贡献，一方面取决于其自身的愿力和智慧力，另一方面与所处的时代、周围的环境以及身边的弟众都有非常密切的关系。

阿难尊者就非常了解佛陀的密意。《增一阿含经·分别功德论》中讲到¹²¹，佛陀之所以一直都让阿难做自己的侍者，最主要的原因是，阿难能善巧了知佛陀的密意，且不希求自己获得涅槃果位。

《分别功德论》中还提到弟子了知上师密意的重要性。现在有些人根本不去想上师的密意到底是什

121 《分别功德论》：“我所以殷勤嘱累阿难者，过去诸佛虽有侍者，无如阿难知佛意趣。曩昔已曾供养，二十亿佛，常为侍者，不求尽漏，常愿得等智知佛意趣。以是故今获其报，睹目达意，不失宜则。”

么，有些人更是南辕北辙，对上师的密意明明不知道还要胡乱揣测，比如上师本来不喜欢化缘，他却说：

“我知道上师的密意其实是想化缘，因为上师很缺钱，他只是口头上说不要化缘而已。”上师要求大家闻思修行，他却认为：“这是不了义的，上师的密意是要我们发心。”上师说要发心，他却理解为：“这就是不要闻思的意思。”

了知密意这一点，对于在上师或法师们身边的人来说非常关键。虽然在上师和法师心里不存在地位等级之分，但现实中还是有上下级的区别，下位者需要通过各种方式来了达上级的想法和意图——不管是做事还是修行，这方面的能力对弟子来说都很重要。

尔时世尊，从其面门放种种光，其光晃耀，如百千日。

接下来，佛陀开始宣说甚深法要。

此时，佛陀从面门发出五颜六色的光芒，其光璀璨夺目，如同百千个日轮同时照耀于世间一般。

若是百千个太阳的光积聚在一起，人的眼睛很难直视，但佛光与阳光有所不同。此处主要是形容佛陀光彩夺目，极其耀眼、庄严。

关于“面门”，有注疏说是从佛陀的口中发出光芒¹²²，藏译说是从眉间发出白毫光。《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》中提到¹²³，如来有多处可以放光，包括足下、膝上、密处、脐中、胸前、口中、眉间、顶上等八处。一般来说，佛陀口中放光意为宣说三乘法，白毫放光意为宣说大乘法。如此推断，这里的“面”很有可能指的是白毫，因为这既属于面部发出

122 《首楞严义疏注经》（宋·子璩集）：“前放顶光。表体无说。此从口放。欲显言詮。”

123 《佛顶尊胜陀罗尼经教迹义记》：“如来有八处放光。各各不同。一者足下。二膝上。三者阴藏。四者脐中。五者胸前。六者口中。七者眉间。八者顶上。言足下放光者照一切地狱。膝上放光者照畜生。阴藏放光者照阿修罗。胸前放光者照大天。口中放光者为照三乘人。眉间放光者为照大乘菩萨。顶上放光者十方六道一切普照。”

的光芒，又相合佛陀将要宣说的大乘法要。

「《楞严经》的宣说时间」

关于《楞严经》的宣说时间，长水子璇认为¹²⁴ 本经应该是在《法华经》之后、《涅槃经》之前的这一时期宣说的，原因有二：

第一，《楞严经》前有波斯匿王与佛陀的对话，后又提到琉璃王继位后诛灭释迦族人之事，而琉璃王是波斯匿王的儿子，从波斯匿王在世至琉璃王继位的时间跨度很长，这样看来，宣讲《楞严经》也是如此，应该是分了几次宣说，而不是在短期内宣说的。

124 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“七教迹前后者。佛说此经。非谓一时顿说。说必前后。集者约类总为一部。谓佛初说。匿王在座叙外致疑。破彼断见。后至阿难疑问七趣。举琉璃王诛释种姓。善星比丘妄说法空。二俱生身陷入地狱。琉璃岂非匿王之子。王死为嗣。方诛瞿昙。族姓岂有事之未形而预致问耶。故知此经非一时说。若以文义往定。即法华后。涅槃前也。经文明指耶输受记持地证经。以义往推。序叹声闻。非约小行。应身无量度脱众生。法华已前无此叹故。声闻入实。法华已前亦无显露。今经有故各说圆通。诸小乘者皆叙本时。或述今遇尽证圆妙。法华前无。应知在后。然又不唱入灭之期。定涅槃前。二经同部。”

第二，本经中提到耶输陀罗获得成佛的授记，这其实是在法华会上发生的，当时有很多声闻得佛授记，得未曾有、欢喜踊跃；在本经的后文中，持地菩萨也曾提及法华一会。此外，《楞严经》中并没有明确提及佛陀入涅槃的时间，所以推知本经应该是在讲《法华经》之后、讲《涅槃经》之前宣说的。

有大德提到，佛陀宣讲《涅槃经》时也面部发光。佛陀即将示现涅槃时问弟子是否还有问题，如果有就尽快提问，因为如来很快就要趋入涅槃了，这是最后的机会——《涅槃经》中也有类似的情节。

总之，当时佛陀面部或者说眉间发光，光芒照耀整个世界。

| 普佛世界，六种震动。

所有的佛刹顿时出现六种震动。

六种震动指动、涌、起三种形象上的震动，以及震、吼、击三种声音上的震动¹²⁵。这些景象只在菩萨、阿罗汉等具缘者的境界中才会出现，并非像世间发生地震一样，整个世界地动山摇，让人惊恐万状。

不仅佛陀宣说这部法时会出现这样的瑞相，后来的许多高僧大德或成就者们在转法轮、入涅槃或示现一些特殊神变神通之时，整个世界也会出现震动、彩虹或祥云等各种瑞相。

部分道友偶尔看到一些景象时会很欣喜：“快看快看，太阳周围有光，那边有彩虹……”其实夏天经常出现彩虹，不一定是瑞相。尤其我以前在山上放牦牛的时候到处都能看见彩虹，因为山上经常下雨；但有时彩虹确实是诸佛菩萨不可思议加持力所致的真正瑞相。总之这个不太好区分，我们不能一概而论，

125 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“六种震动。谓动。踊。起。震。吼。击也。前三属形。后三属声。即表诸佛形声两益。”

而且不能太过耽著。有些上师圆寂之后，弟子把日晕拍下来，用图片编辑软件与上师的照片合成在一起做出“圆光”——这种“瑞相”其实大可不必。

所谓“震动”不仅指外器世界，也指有情内心的震撼¹²⁶，因为外在的山河大地与人内在的四大实际上是一体的。若外面出现瑞相，内心也会随之出现相应的变化，反之亦然。尤其是圣者转法轮的时候，法器弟子内心之中一定会产生种种触动。比如你见到特别有加持的圣者，一听闻法音就感到身心无比震撼，以前实有的执著开始土崩瓦解，从此以后堪为真正的法器——有时外在的因缘确实会给内心带来巨大的改变。

在喇荣，很多初来乍到的人在山顶俯瞰全院时会受到一种震撼，这种感觉很重要，常常会令人陷入对

126 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“六种震动者。破昏聩而令觉也。”《楞严经要解》（宋·戒环解）：“六震者。表将破六识无明感结妄境也。”

佛法和人生的思考中，如此一来，在他的阿赖耶识中就种下了解脱的种子。

丨 如是十方微尘国土，一时开现。佛之威神，令诸世界合成一界。

本师将转法轮之时，由于诸佛的加持，十方无量世界千万国土在一时中全部现前，之后依靠佛陀的威神力又合为一个世界。

佛陀的神力令世界一变成多、多变成一。

丨 其世界中，所有一切诸大菩萨，皆住本国，合掌承听。

这些世界中，所有一切诸大菩萨都住于本国未曾离开，合掌承听佛陀宣说的法要。

对古人而言，此中情形可能难以想象，但在科技日新月异的当代却不难实现。依靠电脑程序，普通人

也可以把一个视频、音频剪辑复制成多个，又可以犹如变幻明点那样把多个视频、音频合为一个。这些犹如神变一般的能力，也是古人难以想象的。

据说科学家正在研究味觉、嗅觉、触觉等多感官虚拟现实的同步感知技术，这一技术能否实现呢？目前来说有点挑战。从《俱舍论》的观点出发，色声香味触法六尘中，声尘与其他尘的属性不同，故而比较特别；从现代物理的角度讲，图像和声音可以通过光波或声波实现分享，但味觉、嗅觉、触觉等感官涉及诸多化学反应和物理变化，所以要同步会有一定的困难。

无论如何，以上所举都是“一变多、多成一”或“皆住本国、合掌承听”的例子。现在我们为大家传讲佛法也是依靠网络技术，让不同国家、不同地区的人们在同一时间中，既能看到画面又能听到声音，网络上的听众也是在“皆住本国”的境界里享受着与现

场无二无别的同步课程。虽然大多数听者也许不是菩萨，讲者也不是佛，但在凡夫的境界中利用网络平台实现即时交流，也有类似佛菩萨的待遇，这也是一种不可思议的力量。

「闻思修不能间断」

在这里我再次强调，无论是依靠网络还是其他方式，大家的闻思修行都千万不要间断。在喇荣佛学院，不管是十多年前还是几年前，我们都曾遇到过一些违缘，却从来没有中断过一节课。如今大家各自的共修，也许可以通过放假、自学等方式进行调整，但在这期间希望大家坚持闻思，不要半途中断。在必要的时候，自学也是很好的学习方法，比如共同学习花费半年时间的课程，自学可能一两个月就完成了。

在放假期间，相关的学习资料如果不能及时获得，大家也可以通过观看视频、查阅相关电子书籍等

方式进行学习。毕竟在网络时代，查找资料也很方便。另外在管理方面，包括分专业、奖励发心人员等事宜，我们也会进行方式上的调整。关于研讨班的学习，在自学期间部分资料会以另一种方式为大家提供，有部分也许明年年初就能得到。总而言之，无论何时、何地、以何种学习方式，我们的闻思修行都不应间断。

长远来看，我们的闻思修行、度化众生的方式也应与时俱进，根据实际情况进行切换。当然，也许个别地方无需变动，可以一如既往地闻思修行，但有些地方则需要根据实际情况，安排多样的学习形式。这时候，各位负责人也要有智慧和胆量，善巧地为大家提供方便，令大家无论在怎样的情况下都能完成学习，这非常重要。

此处讲到，很多菩萨都是安坐在自己的国土如如不动，但即使远隔千山万水，也同样能听受到如来

的教言。过去有许多前辈为了求法而不畏艰难险阻，越过刀山火海、崇山峻岭，不远万里、漂洋过海，经历了常人难以想象的苦行；而如今依靠网络的便利，我们足不出户、轻而易举就能得到包含如来甚深密意的教法与证法，如果没有珍惜，确实非常令人遗憾和惋惜。

佛陀示现神变的时候，所有闻法眷属都在各自的地方聚精会神地合掌恭听如来的教法。此时佛和阿难同在一处，而其他刹土的菩萨也能同时看到佛陀和阿难对话的场面。

接下来开始正式传法，一般在开始前，佛陀还会叮嘱阿难和所有众生：“谛听谛听，善思念之。”

讲的是什么呢？

| 佛告阿难：一切众生，从无始来，种种颠倒，业种

自然，如恶叉聚。

佛陀告诉阿难：“世间一切众生从无始以来，造作各种各样的颠倒之业，在自相续播种下颠倒业惑习气的种子，业果自然成熟以后，就如同恶叉聚一样。”

众生无始以来之所以在轮回中不断流转，主要原因有三：第一是惑，指无明烦恼，是业的种子；第二是业，即善、恶及无记之业；第三是业种子自然成熟之后产生的各种痛苦。

此处将惑业苦比喻成恶叉聚。恶叉是印度的一种植物，又叫金刚子，可以用来串成念珠。这种植物的形状比较特殊，果实皆是三粒同一蒂，有些大德说它们代表“烦恼”、“业”和“痛苦”¹²⁷。在十二缘起中，惑、业、苦这三个因缘比较重要，因为它们互为

¹²⁷ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“灌顶云：此云线贯珠。一蒂三果，同聚而生，惑业苦三道似之，故以喻焉。”

因果，烦恼造业，业生苦，苦又引发新的烦恼。

长水大师在《首楞严义疏注经》里引用过一段佛经：“诸法于识藏，藏于法亦然，更互为果性，亦常为因性。”诸法以种子的形式藏在阿赖耶识中，有些通过意识而显现，有些透过外部环境而呈现，一个法有时成为果，有时又成为因，就像恶叉果一样，果实成熟后掉到地上又成为种子，慢慢长出新的苗芽。

对于人道众生来说，世间有些果藏于阿赖耶识中，平时表现为人的习气，比如有人从小脾气就不好，这是阿赖耶识上有前世种子的缘故；有些果成熟于外境，比如转生到非常贫瘠、荆棘遍地、战乱不断的地方，就像《大圆满前行》中所讲的四种业果中的增上果一样。

这些因果相互纠缠、迁延不绝，圣者可以把先前的业债一世了结，而众生在感果时又会不断地造下新

业。古大德常说：“随缘消旧业，更莫造新殃。”¹²⁸成就者依靠今世的遭遇将旧的恶业消受殆尽，就不会再造作新的业因；而凡夫则难免一边感受着前业的苦果，一边又不断地造作新的苦因，就像地狱众生在感受着地狱痛苦的同时又产生剧烈的嗔恨心，又如旁生一边感受着愚痴的痛苦，一边又产生贪嗔之心，如此连续不断地造下新恶业。

由此可见，众生从无始以来，以种种业而不断流转于轮回中。

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

诸修行人之所以不能获得无上菩提而堕入声闻、

¹²⁸ 出自《千山圣人和尚语录》。

缘觉二乘，或成为外道、诸天魔王及魔的眷属，都是由于不知二种根本而错乱修习所致。就像无论如何烹煮细沙也无法变成美味佳肴一样，这样的人纵然经历了微尘数劫，也始终得不到真正的菩提。

按理来说，修行人可以通过修行而获得成就，但由于往昔业力的束缚，有些人即便非常想即身成就，却无法获得无上菩提，乃至误入歧途，堕于声闻、缘觉二乘——虽获得了解脱，但没能成就佛道；与之相比更糟糕的是，有些人堕入外道，或成为魔王波旬那样的天魔及其眷属，等等。

众生如此反复造业，在轮回中无有出头之日，究竟是什么原因导致的呢？都是由于不知二种根本而错乱修习，就像人们常说的“沙子里榨不出油”。藕益大师以“沙”指遍计法，以“嘉馔”指圆成实¹²⁹，意

129 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“沙。喻依他性上所起遍计执性。馔。喻依他性上所具圆成实性。不舍遍计。那获圆成。尘劫勤修。总为唐丧。可不慎哉。”

思是，若人依靠邪分别念之遍计法来修行，想获得圆成实的“嘉馔”也不过是痴心妄想。好比无论是认绳为蛇、还是执蛇为绳都不合理，如果一个人从根本上对“绳子”或“蛇”有一种遍计的执著，那对心的本来面目——“圆成实”的实相就很难了悟。

众生若要修行，就一定要认识心的本性；如果对心的本性没有认识，那再多的勤作也是枉然。

「马祖开悟记」

《大慧普觉禅师语录》中记载¹³⁰，马祖禅师在开悟前修行特别精进。怀让和尚知其修行有偏，就专挑马祖坐禅的时候在他附近磨砖。一人在禅修，另一人在磨砖，禅修者受到的干扰肯定很大。就像别人在

130 《大慧普觉禅师语录》（宋·蕴闻编）：“若恁么。马祖驴年也不能得悟去。这老汉。始初将谓。佛可以坐得成。禅可以坐得悟。一向坐地等。南岳和尚知其不凡。故将砖去他庵前磨。祖云。和尚磨砖作甚么。南岳云。磨作镜。祖云。磨砖岂得成镜。南岳云。磨砖既不成镜。坐禅岂得成佛。马祖被他动一动。心中热忙。便问。如何即是。只这里鼻孔索头。便在南岳和尚手里了也……马祖于是泮然无疑。”

闭关时，有人在一旁叽叽喳喳地发出声响，自然会招人厌烦——这人可能是专门来给禅修者提供证悟“方便”的。

怀让禅师在一旁磨砖，马祖有些心烦，便问道：“你在干什么？”怀让禅师答：“磨镜子。”马祖问：“把砖磨成镜子，这可能吗？”师答：“那依靠坐禅想成佛，这可能吗？”禅师又以“鼻孔索头”的比喻指引马祖认识心性的要领，因为如果没有认识心的本性，不管经过多长时间的精进修持，也不会获得佛果。据说后来马祖以此因缘而开悟。

如瓜熟蒂落一般，有些大德稍得指点就可证悟，就像马祖这样；而有些人不管听受什么深妙之法，不但没有了悟，反而可能越发迷乱。二者的区别就在于是否认识心性。

这里说以两种原因而不能成就菩提，下面具体

宣讲。

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。

佛陀说：“什么是令众生无法获得无上菩提的二种根本呢？阿难，一者为无始以来的生死根本，也就是现在你和众生将攀缘心误以为是自性、真心。”

若没有认识到生死心和涅槃心，众生就没办法真正趋入解脱道的修行，一切的努力将徒劳无益。所谓生死心，指无始以来众生都有一颗攀缘之心，却错误地把它当作真心或自性。

所谓攀缘，“缘”指妄心的所缘对境，执著所缘的心叫“攀”¹³¹，“攀”和“缘”可以理解为能取和所取。有大德将“真心”和“庸心”相对应来解释，

131 《楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“能缘之心为攀。所攀之境为缘。凡夫则攀缘乎六尘。外道天魔则攀缘乎邪见顽空。二乘则攀缘乎偏空。菩萨则攀缘乎缘假。”

意义没有太大差别。众生对眼、耳、鼻、舌、身、意六识的对境产生妄想分别，而这些妄想分别并不能如实地反映实相，这就叫做攀缘。

在如今的语境中，“攀缘”也可解释为对某人的攀附或刻意结交，但其最本源的意义是，众生不能如实地认识自己，有能取所取的分别心。如《维摩诘经》云：“云何断攀缘？以无所得。若无所得，则无攀缘。”意思是，如果证悟空性就能到达无所得的境界，若无所得便没有攀缘。证悟空性之前，凡夫有没有攀缘呢？肯定有，而且攀缘使自己离真心越来越远。

佛经中有一个公案。佛陀的异母兄弟难陀，与其妻子班扎日嘎十分恩爱，形影不离。

有一次，佛陀了知度化难陀的因缘已成熟，于是出现在难陀的家门口。难陀对妻子说：“我想当面供

养佛陀。”班札日嘎说：“你去可以，但不能太久。”难陀问：“那我可以去多久？”班札日嘎以妆湿额¹³²说：“在此妆点变干之前，你必须回来，否则就不准进门了。”于是难陀“依教奉行”，去供养佛陀。

佛陀示现神变缓步前行，但难陀在后面一直追不上，跟着佛陀到了给孤独园。难陀供养佛陀后准备离开，说：“如果我耽误太久，我妻子就不让我进门了。”佛陀说：“没事，附近有一个优美的森林，我们去逛逛。”他们在森林里看到很多猿猴。佛陀问难陀：“你的妻子与这些母猴相比，哪个更漂亮？”难陀说：“当然是我的班札日嘎，她比母猴漂亮百千万倍！”随后佛陀又把他带到天界，之后的事大家多半都知道，这在《大圆满前行》中讲过。面对美丽的天女，佛陀问难陀：“你的妻子好看，还是这些天女好

132 《大宝积经》：“时孙陀罗便作是念。我若放去。世尊必定与其出家。遂捉衣牵不令出去。难陀曰。今可暂放。礼世尊已我即却回。孙陀罗曰。共作要期方随意去。以庄湿额而告之曰。此点未干即宜却至。若迟违者罚金钱五百。难陀曰。可尔。”

看？”难陀感叹道：“这些天女太好看了，我妻子和她们相比就像母猴一样！”

这时佛陀告诉难陀持戒就能转生到天界，于是难陀产生了出家的念头¹³³。之后佛陀又把难陀带到地狱，他看到地狱里显现出自己堕落后的景象，感到非常害怕，于是生起了出离心跟随佛陀修学，最终成为佛陀教法下“护持根门第一”的阿罗汉。可见，对于修行人来说，有些违缘也可以转变为顺缘。

这是第一种根本，轮回心。

——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。

“第二种根本是涅槃心。无始以来，众生相续中都具有菩提涅槃这样本元清净的明体。众生皆具的如来藏或最了义的阿赖耶，能显现各种各样的缘以及形

133 有些说法是那时难陀已经出家，有些说法是那时他才萌生出家的想法。

形色色的现相，但众生很难通达其本性，因为众生已失去了本性。”

这里的菩提和涅槃，很多大德按照唯识宗将其解释为三菩提¹³⁴、三涅槃¹³⁵——按唯识宗的方式来讲解也可以，因为汉地众生与唯识宗有深厚的因缘。当年玄奘法师去那烂陀寺求学，戒贤法师希望他回国后着重弘扬唯识宗，因为此法门相应所化众生的根器，后来唯识宗确实在汉地弘扬得非常成功。

我以前也学习过唯识宗的论典，个人认为，与唯识相比，还是中观比较好懂。唯识宗的理论和概念特别多，比如“遍计法”“依他起”“圆成实”等，我

134 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“菩提译云觉道有三：一曰真性菩提：此以理为道也。即众生本觉，法身之理，不变随缘，随缘不变，乃是妙真如性，故曰真性。二曰实智菩提：此以智慧为道也。即众生始觉，根本之智，照彻心源，无明皆尽，所得真实之智，故曰实智。三曰方便菩提：此以透机施教为道也。即自觉已圆，然后觉他，以后得智，观机施教，广开方便之门，故曰方便。”

135 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“涅槃译不生灭亦三：一曰性净涅槃：自性清静，一尘不染，故曰性净。二曰圆净涅槃：真无不圆，妄无不净，故曰圆净。三曰方便净涅槃：随缘方便，示现生灭，故曰方便净。”

每次看到《大圆满心性休息大车疏》《如意宝藏论》等论中宣说唯识宗的观点时，心里都嘀咕：“又要费脑子了，这个依他起到底是什么意思？”（众笑）

因为玄奘法师的大力弘扬，汉地很多大德都精通唯识宗，因此，此经后代的很多注疏都是按唯识宗的观点来讲的，字面上稍微难懂一些。我个人认为：与之相比，中观更为易懂；同中观相比，大圆满更加直接。

一般来说，唯识宗属于大乘佛法。藏地也有很多经论是按照唯识宗的观点来解释的，但从整个框架来说，唯识宗比较繁杂艰深。尽管最后得出的结论也是“明心”，但唯识宗需要借助中观的空性、三转的如来藏等法义加以佐证，这样抉择有些周折。

我在备课的过程中，参考蒨益大师、圆瑛大师等前辈大德的讲记时，每当遇到唯识宗的宗义就要反复

查阅资料，知道他们以唯识宗作为教学体系，也一定是按照传承上师的方法来解释的。对于诸佛如来的思想可以有各种解释方法，但了解透彻之后就会明白，通过中观或密法等更直接的方式来宣讲的法义，与之并不相违。

这句经文以藏文来解释比较容易理解：“无始菩提涅槃，元清净体”指如来藏，“识精元明”指如来藏或最了义的阿赖耶，“能生诸缘，缘所遗者”指阿赖耶或心肯定具有涅槃和菩提的本性，这样的如来藏或者本具的明心能显现器世界和有情世界之诸缘，但凡夫想要通达它却并非易事。“缘所遗者”意为众生很难通达它的本性，因为众生都已失去了本性。

此外还可以理解为：菩提是证德，涅槃是断德¹³⁶，两者相结合就是“识精¹³⁷”。“识精”是心识

136 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“菩提智果。涅槃断果。二果本具。故云无始。”

137 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“第八梨耶。于诸识中。最极微细。名为

的精华，即佛性或阿赖耶（区别于阿赖耶识），也有称其为第九识。总之，对于这段经义，各种注疏中有较广的解释。

这里说凡夫很难认识本性，但其实认识佛性也没那么难。《景德传灯录》云：“识者知是佛性，不识唤作精魂。”谁若认识了心的本来面目，就知道它既可以被称作如来藏，也可以被称为菩提、涅槃或最了义的阿赖耶；若未认识它，如来藏就被称为心识、精魂等不同的名称。

——由诸众生，遗此本明，虽终日行，而不自觉，枉入诸趣。

“涅槃心或如来藏本来功德具足、清净圆满，但由于没有认识到它，众生遗弃了本来的心性。如此一

识精。此微细识有二种义。一者觉义。二者不觉义。觉义即是此文元明。元明者。本觉也。不觉即是无明生灭。谓不生不灭与生灭合。非一非异。名为识精。从此变起根身种子器世间等。”

来，虽然每天都在用它，但众生却因不识自心而不得不入于六道轮回。”

没有认识本性，众生就会枉入六趣。正如傅大士所说：“夜夜抱佛眠，朝朝还共起。”众生日夜与如来藏共住同眠，却很难认识心的本性。藕益大师认为生死心和涅槃心是整部《楞严经》的关要，是佛陀的不共窍诀¹³⁸。

众生为什么漂泊于轮回？一是对生死之心没有认识，一是对本来具有的如来藏本性没有认识。学过《宝性论》中如来藏的道理或者懂得一些密法的人，对此会比较容易理解一些。

以上是众生不能成就菩提的两个根本原因。

138 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“所以二种根本。不离一心。悟见相惟自证。譬如了绳即麻。则是菩提涅槃。迷见相为我法。譬如于绳见蛇。则成生死根本。故曰遗此本明。虽终日行而不自觉。枉入诸趣。此一经最要之关。佛祖传心之诀也。”

| 阿难，汝今欲知奢摩他路，愿出生死。今复问汝。

佛言：“阿难，你不是想通过修奢摩他的方式出离生死吗？我现在再来问你。”

阿难尊者经历过这次违缘后很想修行，如同有些道友出去弘法时遇到别人提出尖锐的问题，回学院后就发愿要好好闻思，不然回答不出问题时特别不好意思。有些人在修行中遇到很大的违缘时就会想：“我虽然广闻博学，却没有落实到修行，烦恼现前而无能为力，这对于修行人来说是非常丢脸的，我应当返回道场精进实修。”

阿难当时很想通过认识心性而出离轮回。佛陀对阿难说：“你不是想出离轮回吗？那我来问你……”如同密法里的直指心性一般，佛陀的提问是一种表示，具体是什么呢？

| 即时如来举金色臂，屈五轮指，语阿难言：汝今

见不？

其时佛陀抬起金色的手臂，作光明拳示于阿难，问阿难道：“你见到没有？”

“屈五轮指”有以下三种解释：一是用五指蜷握成金刚拳（或光明拳）；二是五指依次屈指成拳；三是蜷屈具有千辐轮相之五指¹³⁹。手指如此蜷屈为拳称为“光明拳”，下文还会讲到。

在密法中，就像莲花生大士、西日桑哈等祖师，在引导弟子时也会直指虚空问：“心性在哪里？”“你见到什么？”跟佛陀手握光明拳一样，祖师们用表示法来直指心性。禅宗里这样的直指也不少见。

| 阿难言见。佛言：汝何所见？

阿难回答：“我见到了。”佛陀又问：“你见到

139 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“五轮指者。佛之指端。皆有千辐轮纹。屈者握而成拳相也。”

了什么？”

佛陀此前也问过阿难，用什么来见到如来的庄严身相。这里佛陀再次提问，以握拳来表示一种直指。憨山大师认为，前面的“七处征心”主要是通过观察五蕴中的色蕴和受蕴来认识心的本性，而此处主要是从想蕴出发来破妄想¹⁴⁰。

憨山大师说，在其注释中有一个特别详细的科判¹⁴¹，是他对《楞严经》所做的最大贡献。那天我也在课堂上不太谦虚地说，我为《大鹏展翅》所做的科判是对藏密修学者的一个贡献。大德们终其一生都在研究佛陀的殊胜经论，并将其闻思成果及修行境界落成了文字，这是意义非凡之事。

140 《楞严经通议》（明·德清述）：“以先破五蕴假我众生妄执为常者，今七处征心之文，名虽征心，其实潜破色、受二蕴耳！……从此渐进而破想、行、识三蕴，明文在后文，此实通途大旨，智者请深观之！”

141 《首楞严经通议略科》（明·德清排订）：“今愚妄为通议，直欲发明条贯，使学者一览便见指归。其略科但先提揭要义以示文外之旨，大端稍异前人，而义则昭然易见，观者万不得以臆见而忽之也！今以标科各立号记，使易寻流讨源，非特好为奇事也！幸勿厌之！”

阿难言：我见如来举臂屈指，为光明拳，耀我心目。

阿难说：“我看到如来举臂曲指，握成光明拳，照耀我的心和眼目。”

像阿难这样具足信心的弟子，能见到佛陀光芒夺目的光明拳，但非所有人都能见到佛陀的金色身相。善星比丘曾说，“我给佛陀当了这么久侍者，除了他身上有点光之外，其他功德我都没看出来。”

《佛说观佛三昧海经》中讲到一个公案¹⁴²：佛陀在世时，有五百释迦族人从小就看不到金色佛身，在他们眼中佛陀的身体就像黑炭一样丑陋。一次他们在佛陀面前，有人自拔头发、有人捶胸顿足，痛哭流涕地说：“所有人都能看到佛陀您庄严无比的金色身相，为什么我们明明与您是同族却无法看见，是什么业力

142 《佛说观佛三昧海经》：“释子众中五百释子。见佛色身犹如炭人。……时诸四众闻佛是语。啼哭雨泪合掌白佛。我等今者不见妙色……我等宿世有何罪咎。惟愿佛日。为我解说。说是语已。自拔头发。号哭如前婉转自扑。”

遮障了我们？”

佛陀告诉他们：“这是由于前世邪见的罪业导致。你们应祈祷过去佛、现在佛以及未来弥勒佛等诸佛菩萨，励力忏悔、顶礼。”他们依教奉行，随着业障逐渐清净，最终得见佛陀的庄严身相。

在佛陀住世的时代，既有像阿难尊者这样的弟子，在见到佛陀的胜妙身相及功德的同时还能了知佛陀密意；也有像善星比丘、提婆达多那样的人，虽然能见到佛陀的色身，但却无法认识到如来的无量功德，而且还会产生各种邪见。可见，众生的根器、业力确实是不可思议。

丨 佛言：汝将谁见？

佛陀继续问：“你是用什么来见的呢？”

丨 阿难言：我与大众，同将眼见。

阿难说：“我和大众一起用眼睛看到的。”

因为前几次回答“用心见”都被遮破了，所以这次阿难学聪明了，回答说“与大众一起”用眼见。

| 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？

佛陀问阿难：“你如今答我‘如来屈指作光明拳照耀你的心和眼’，但以上情形若是用眼睛见到，我的拳又怎会照耀你的心？你的心又是什么？”

接下来阿难就开始回答。

大德们纷纷在注释中表示感恩，若非阿难尊者刨根问底地重重发问，这场楞严法会也不一定能深入开展。

| 阿难言：如来现今徵心所在。而我以心推穷寻逐，即能推者，我将为心。

阿难答道：“如来您现在询问我心之所在，而我也穷心之力推断、寻找和观察——这样的寻找者、推断者和观察者，应该就是我的心。”

《上师心滴》《大圆胜慧》等密法中经常问：“心在哪里？”“心是哪个？”此时用心来观察心，阿难认为这个正在寻找者、明知者应该是心。

| 佛言：咄！阿难，此非汝心。

佛陀呵斥道：“咄！阿难，这不是你的心。”

“咄”字在藏译中不明显，有注释说这是广东地区的语气词，或许是因为《楞严经》在广东译出的缘故。

总之佛陀显得不太高兴，呵斥阿难道：“已经说了那么多次了，这个不是你的心！”

| 阿难矍然，避座合掌，起立白佛：此非我心，当名

何等？

阿难惊惶之下离开座位，起身合掌对佛陀说：“如果这不是我的心，那什么才是我的心？”

佛陀呵斥阿难：“前面都辨析了七个问题，你还说正在推测者是心——怎么会是心？”“矍然避座合掌”指阿难被吓到了，在惊愕之下离座起身，恭敬合掌。其实阿难的表现还算很好，不管佛陀怎么呵斥，他都一直不死心地追问。要是换成一般人，在公众场合被当众责备，可能早就拂袖而去了，但阿难并未如此。

虽然阿难也有点不好意思，但他仍然站到一旁合掌问佛陀：“如果这不是我的心，那么请您告诉我，什么才是我的心？”阿难可能想：“我太难了！之前七次我都回答得很失败，到现在还是不知道什么是心。”

| 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。

佛告阿难：“外境没有任何真实的存在，是由外境引生的虚妄分别念迷惑了你的真心。你从无始以来一直认贼作子，忘失了自己本有的如来藏、光明的心性，因此沉溺于轮回之中。”

“尘”指外境，“前尘”即现前的外境¹⁴³。“前尘虚妄相想”意为依靠外境虚妄之相而起的分别念。

“惑汝真性”的“性”在藏文中指“心”。这一句的意思是，外境的迷乱现象迷惑了你的心，所以沉溺轮回。

“尘”（对境）的自体并不成立，只是在显现上似乎有一种“存在”。众生将色、声、香、味、触等一切虚妄的所缘相执为实有，始终被其迷惑，因此才从无始以来流转至今；倘若能够认识执著外境的这颗心

143 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“前尘者，现前所对六尘也。”

的本来面目，那么一切虚妄之相自然会土崩瓦解。

对于给自他带来巨大损害的虚妄假相，众生将其当作自己的亲子一般精心养育，认贼作子无疑会招致祸患；同样，我们对于“外境并非真实存在”这一点没有认识，分别心说“好看”，我们就真的认为好看，分别心说“这是实有的”，我们就认为其真实存在。凡夫无始以来都被虚妄的分别念牵着鼻子走，忘失了本有的真心，从而不断地流转在轮回当中；如果我们能够认识自心，就不会被外境和妄想分别所迷惑。

第 13 课

2019 年 10 月 22 日

前文讲到，阿难认为这个能够努力推求者就是自己的真心，因此受到了佛陀的呵斥：“已经讲了那么多道理，你怎么还不明白，这不是你的心。”佛陀接着说，众生从无始以来到现在都被这个执著前尘的妄想分别念迷惑了，就像将盗贼视作亲生儿子一般，忘失了本有的真心，从而流转轮回。

「阿难的疑问」

| 阿难白佛言：世尊，我佛宠弟，心爱佛故，令我出家。

阿难对佛陀说：“世尊，我是您特别宠爱的弟弟，内心也对佛陀充满了敬爱和信心，因此出了家。”

此处的“爱”是指对佛陀很有信心。前面阿难也说过，自己因为见到佛陀的相好庄严，内心非常欢喜。他爱敬世尊并非是爱佛陀的内在智慧，而是因为佛陀的相好庄严和与佛陀是堂兄弟等缘由，从而随佛出家。

这个“爱心”很重要，下面还会进一步宣讲，我们要辨明的就是这颗“心”。

| 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。

阿难说：“我的心不仅是供养、承侍和顶礼如来您，乃至遍历恒河沙数所有国土，我也承事其中所有诸佛及善知识，并且发大勇猛，行持菩提道中的一切

难行法事，都是依靠这颗心。”

承事如来并非易事，承事善知识也是如此，但即使面对那些非常困难的境遇，佛子也应难行能行、精勤努力。

阿难认为：不管是承侍善知识还是爱敬佛陀，我阿难都是用这颗心，如果否认这颗心的存在，这说不过去吧？若这颗心了不可得，那对如来的承侍以及对众生发菩提心等善法都将无法成办。

长水大师在此引《涅槃经》¹⁴⁴中的教证说，发菩提心其实不是佛性，佛性才是涅槃之正因，而发菩提心只是一个助缘。

纵令谤法，永退善根，亦因此心。

144 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“淮涅槃经。发菩提心不是佛性。师子吼云。若一切众生先有佛性。何故复有初发菩提心者。佛言。菩提之心。实非佛性。是无常故。乃至虽念念灭。相续不断。名为修道。犹如灯焰。虽念念灭亦能破暗。菩提之心亦复如是。今经欲明如来藏心常住真性。即是涅槃正因佛性。发菩提心乃是缘了。体是无常。”

“即使众生谤法谤僧，一阐提永退善根，也是依靠这颗心。”

阿难认为，即使世上有人谤佛法僧、谤因果善法，依靠的也是这颗心。一阐提指永断善根的众生，他们之所以会如此，不也是依靠这颗心吗？在承侍如来等好的方面，有情依靠这颗心才能实现；在断善根、起邪见、谤法、造恶业等不好的方面，众生依靠的也是这颗心。

丨 若此发明，不是心者，我乃无心，同诸土木。

“如此看来，心明明造作了这些善恶之事，如果还不承许心，那我就成了无心之人，和没有觉知的土木一样了。”

在阿难看来，如果没有心，那是谁在发菩提心？谁在度众生？谁在做善事呢？如果不承认是心，那会得出很可怕的结论。

达摩祖师的《无心论》中列了十几个问题，对于“若无心怎知万法实相”，大师以比喻回答¹⁴⁵：天鼓虽然无心，但可传授正法；摩尼宝珠虽然无心，却可满足众生一切所愿。无心就一定是坏事吗？未见得。

——离此觉知，更无所有。云何如来说此非心？我实惊怖。

“若离开了这样明了的觉知，再没有其他法。佛陀您为什么说这不是心？我实在非常惊惧恐怖。”

此处阿难尊者显得惊恐失色，非常害怕。

有注释说¹⁴⁶，阿难表现出的害怕只是一种示现，他其实知道没有心也不会堕入断灭，但还是代表包括声闻缘觉等有实宗及凡夫如是发问。他只是在不同场

145 《无心论》（释菩提达摩制）：“问曰。和尚既云于一切处尽皆无心。木石亦无心。岂不同于木石乎。答曰。而我无心心不同木石。何以故。譬如天鼓。虽复无心自然出种种妙法教化众生。又如如意珠。虽复无心自然能作种种变现。而我无心亦复如是。虽复无心善能觉了诸法实相具真般若三身自在应用无妨。”

146 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然阿难岂谓不知。直为末世多作此计。用妄心即是佛心。惑者既群。卒难领悟。故再三疑难。请为开示也。”

合，扮演了不同的角色而已。

阿难非常善巧，能了知佛陀的密意。佛陀下面想讲什么，阿难就会顺势问什么，这些提问也能启发大家的思考。很多人都无法接受空性法门，对于他们来说，无心之理实在是太可怕了。“这样一来，‘善有善报恶有恶报’的道理都无法安立，那该怎么办呢？”人们多半会生出这样的恐惧，所以阿难尊者也示现得很害怕。

阿难继续说：如果佛陀您说没有心，那不就成了断空了吗？

丨 兼此大众，无不疑惑。

“在座的所有大众，也都会疑惑不解。”

有注释中说¹⁴⁷，菩提本来就是了不可得的，但许

147 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“觉知之心，本无所有……说此妄觉非心，我闻之下，实生惊疑怖畏。兼此大众：指小乘一类之机，但知六识三

多有实宗的众生对于这个道理难以接受，他们也显得特别害怕。

丨 惟垂大悲，开示未悟。

“请大慈大悲的佛陀垂念我们，为众开示，以遣除众生的无明愚痴。”

“未悟”指我等愚昧无知、对甚深之法无法通达的众生。《大般涅槃经》云：“方等亦如是，智者为甘露，愚不知佛性，服之则成毒。”大乘方等的深广法理，智者很容易明白其中的甚深意义，就像甘露滋润苗芽一样，但智慧浅薄者不知众生皆具佛性如来藏，接受不了这样的甘露妙药，反而会像服毒一般。

众生的根基千差万别，就算在大乘行者中，也有些是第一次听闻空性法门。若之前从未听闻过此等甚深法要，难以接受也是很正常的。

毒，建立染净根本，闻此非心，无不疑惑。”

以此缘由，阿难再次请求佛陀为众生讲法：“如果没有心，那我们该怎么办？”下面佛陀就宣说这个道理。

「世尊开示令入无生法忍」

尔时世尊，开示阿难，及诸大众，欲令心入无生法忍。

这时，佛陀为阿难及大众开示说法，欲令众生悟入无生法忍。

《大宝积经》云：“无生法忍者，一切诸法无生无灭忍故。”本来万法都是无生无灭而本来空性，对于这样的道理能接受和通达，即为无生法忍。《大智度论》云：“于无生灭诸法实相中，信受通达无碍不退，是名无生忍。”本来诸法是无生无灭的，对此不但要通达，还要安住在这种境界中不退转，才是无生

法忍。

实执者对此法义无法堪忍。曾经有两位比丘去向阿底峡尊者求法¹⁴⁸，尊者讲人无我时，二人非常欢喜；等讲到法无我的般若空性时，他们惊恐得捂着耳朵跑了。阿底峡尊者说：“作为修行人，光有清净的戒律和行为是不够的，还要证悟大乘佛法的要义。”尊者对此显得很惋惜。

证得无生法忍十分重要，对此交光大师在《正脉疏》中说¹⁴⁹：《楞严经》能令众生得到法忍、了达无生无灭的境界，这样他们就能得到坚固心，证入一切究竟坚固的境界。正因如此，佛陀为以阿难为主的众生传讲甚深空性法门。

148 此公案又见《前行引导文》：“曾经有两位秉持十二头陀行的印度比丘来到阿底峡尊者面前……”

149 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“住此忍者。于三界内外。不见有少法生。不见有少法灭。超情离见。一一当体。皆即真如实相。亦即一切事究竟坚固也。”

| 于师子座摩阿难顶，而告之言：

佛陀坐在狮子座上给阿难摩顶，并对他说：

坐狮子座象征毫无畏惧，因为大乘空性法门如狮吼声一般，能震动一切具有邪知邪见的兽群。

无生无灭之理非常深奥，为了让阿难获得安慰和加持，所以世尊为其摸顶¹⁵⁰。刚才佛陀批评了阿难，现在也给予一些安慰。对于心力稍弱的弟子，若上师一直显现威猛相，他可能再也不学了。

很多年前有人认为藏传佛教中的摸顶不合理，对此我在《密宗断惑论》中做过阐述，并引用了佛经中的相关公案，此处即是一个依据。

佛陀之所以在此时为阿难摸顶，一方面为了安慰

150 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“摩顶。安慰也。阿难疑问。将谓无心。今若开示。必知体偏。冥合此理。了法无生。印可决定。名无生忍。得此忍时。通达一切法门。成就一切佛法。此非小缘。故佛安慰。警动其意。是故摩顶也。”

阿难，另一方面准备为大众宣说极其深奥的法要。这一法要类似于直指，虽然比真正的密宗直指稍微难懂一些，但比七处征心简单。在这些重要的地方，大家要保持清醒和专注。

｜ 如来常说诸法所生，唯心所现。

“如来常在不同的经典中开示说，万事万物的产生都是依靠心而显现的。”

｜ 一切因果，世界微尘，因心成体。

“一切因缘果报，大至外器世界，小至一粒微尘，其起现之根本就是心。”

“因心成体”与唯识宗“三界唯心，万法唯识”的观点相近，都是说一切万法由心显现。对此初学者也许难以理解，但学过唯识或大圆满续部的人就很容易明白，我们所感受到的世界，不论美妙、丑陋、

快乐、痛苦，都和每个人的心息息相关，一旦心隐没了，此人面前的世界也会随之消失。当然，外境的呈现有部分原因与众生共业有关，也有部分原因与个人别业有关。

佛陀安慰阿难，首先说一切万法与心密切相关。

| 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。

佛陀进一步说：“阿难，世界中所有一切，小至一草一叶或一丝一麻，如果追溯其根源，就不难发现任何法都有自己的体性。”

“缕结”是丝麻、丝线的意思¹⁵¹。

佛陀首先从器世界等外在无情法的角度进行分析，哪怕小如微尘的事物都有自己的体性。

151 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“缕结。如丝麻之类。”

| 纵令虚空，亦有名貌。

“即使是看似空空荡荡、一无所有的虚空，也有自己的名称以及无质碍之相。”

作为无为法，虚空的体性虽然和有为法不同，但也有自己的体性。

| 何况清静，妙净明心，性一切心，而自无体。

“更何况在众生相续中本自具足的无有垢染、微妙稀有、清静光明且周遍一切之心，怎么会没有本体呢？”

对此藏译本中解释为：万法都有自己的本体，更何况是光明、稀有、能显现种种事物的心，怎么会没有本体呢？肯定有。

无论众生成佛还是堕落，心性始终无有垢染。连虚空都有体性，这一稀有之心不可能没有本体，只看

众生能否认识而已。

按照交光大师的观点¹⁵²，这一段有承上启下的作用。佛陀先是安慰阿难，说心并非没有本体，只是本体的存在方式有些不同。

「佛陀直指」

｜ 若汝执吝，分别觉观，所了知性，必为心者。

佛陀对阿难说：“如果你仍然固执地认为，这个能分别、能执著、能推断、能明觉的‘知性’就是自己的真心，那么，你要对以下问题有所了知。”

接下来，佛陀以中观的方式向阿难发太过。

｜ 此心即应离诸一切色香味触诸尘事业，别有全性。

152 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“上虽指名出过。犹未明其何为虚伪。故此始发之也。然前文三种非真义中。此科方以说破第二无体之义。又复曲分为二科。一托尘似有。又二。一反难离尘当有。”

“如果你认为此能了然、能推断者就是自己的心，那么，这颗心在远离了色、香、味、触四尘之对境外，应该还存在一个全然独立的体性。”

这里只讲了四尘，关于声尘和心的对境——法尘，下文还会宣讲。

既然阿难说能分别外境的分别念就是心，那么即使远离了六尘，心应该还有一个独立存在的体性，但若如此承认，会有怎样的过失呢？

｜ 如汝今者，承听我法，此则因声而有分别。纵灭一切见闻觉知，内守幽闲，犹为法尘分别影事。

“阿难，如你正在听我讲法，此时是声尘起作用，进而心生分别——当你听法时，就会生起‘如来讲得好’等种种想法；当眼见如来身相时是色尘在起作用，随即心生分别；当闻到如来散发的妙香时，那是香尘在起作用而心生分别。即便我的声音停止、色

身未显现、香气消散、味尘和触尘也全部消失——就算五根的见闻觉知全部息灭，分别心就会内守于一种幽静闲寂的境界中，这也并非你的真心，仍不过是如镜中影像般的分别念之细微法尘而已。”

法尘是色、声、香、味、触、法等六尘之一，相当于意识的对境。当这样的对境在分别念前显现时，也只是一种影像而已，并非实体存在。

当五根识及其对境全部泯灭时，比如修行人闭关或安住时处于内在的专注境界中，但此时内心还是会有这样那样的细微分别或念头，这就是意识的对境——法尘的影像，这还不是最究竟的境界。

佛陀为阿难直指的真心并不是五根识、第六意识、第七末那识或染污意识。那真心是什么？是一种本自具足的无为法。那些分别心、攀缘心全部都是虚妄之法，在眼、耳、鼻、舌、身、意前显现的都是假

象：“这是我的，那是你的”等染污意识也是妄想；不仅如此，有时在内观境界中所显的明清之相，也是阿赖耶识的感受，依然是一种假法。阿赖耶识的本性才是如来藏的本来面目，但它无法以分别心来认识，所以密法中经常讲：我们应当以无为法的方式来认识觉性，因为有为法是生生灭灭的，不可能生起无生法忍，无生法忍是无生无灭之故。

如果按照阿难的观点“能分别者就是真心”，那么阿难在听闻如来的法音后，依靠声尘而起分别念，之后随着声尘的消失，这个执著声尘的分别念也会消失，那所谓的“真心”就随之荡然无存。而这显然是不合理的。

密宗中讲，正在执著的心不是真心，正在安住的心也不是真心，但是其中清淨的、常有的、赤裸的光明觉性却不生不灭……今天在座的有很多没有得过密法灌顶的人，所以不能讲得太多太深。讲了也不懂，

懂了也很好，毕竟佛陀也对没有灌顶的阿难讲那么深的法。（众笑）

对于这一段经义，大家要好好揣摩。若能如理思维，会对认识自己的心性大有助益。若能结合自己的修行以及对觉性的认识来理解这段法义，其中有很多可深思之处，乃至在密宗中不太常见的道理，也能从此处阐发。

总之，与六尘相关的分别念是生灭无常的，因此这种分别并非真心——这里的“真心”与密法中常说的“觉性”基本相同。

不仅依外六尘而生灭的分别念不是真心，而且内在的独头意识也并非真心。独头共有四种¹⁵³：散位独头意识、狂乱独头意识、梦中独头意识和定中独头

153 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“独头意识，复有四种：一、散位独头，缘独影境；二、狂乱独头，缘病中狂乱所发境；三、梦中独头，缘虚妄梦境；四、定中独头，缘定中所住境。”

意识。一般人多半不会认为散乱、癫狂、梦境之心是真心，但有些人可能觉得“入定的念头总该是真心了吧”——其实在入定当中也要看你是否认识了心的本性，否则仅仅是安住不动也并非真心。

此处的“内守幽闲”指的是¹⁵⁴，虽然你认为自己内在的安住是远离生灭的，但实际上很可能只是法尘的影像而已，密宗将其称之为潜藏的分别念，这种分别念从表面上不易察觉，就像深藏海底的暗流一样。同样，行者在安住的时候，虽然没有外在粗大的散动，但是内心又好像源源不断地闪现出一些念头，这些也只是法尘的分别影像而已。

我非敕汝执为非心。但汝于心，微细揣摩。

佛陀告诉阿难：“我并没有强制性地让你把这些

154 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“有一分生尘，散位独头意识所缘，起计度分别者。有一分灭尘，即此内守幽闲之境，定中独头意识所缘者。亦全托分别，而后分明，一不分别，境即沉没，此之分别甚细，如无波之流，望如恬静，流急不住，非实无流，故曰：法尘分别影事。”

分别念执为‘非心’，但是你要细致地揣摩、反观自己的心，看看它到底是什么样的。”

不要执著心，也不要执著非心，那么心究竟是什么样的呢？下面这段稍微有点难懂。

丨 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。

“如果离开了色境等前尘，还有一个独立存在的分别心，这就是你的真心；如果分别心离开诸尘后就没有体性了，那它只不过是前尘的分别影像。”

若分别心离开前尘而存在独立的体性，那才能算是真心；如果你的分别心离开了前尘就没有自己独立的体性，那么它就并非真心，只是如影像般的前尘分别念而已。

丨 尘非常住，若变灭时，此心则同龟毛兔角，则汝法

身，同于断灭。其谁修证无生法忍？

“前尘不是常有的，而是依靠因缘而生灭的，因此当其变化幻灭之时，执著它的心也随之而灭，如同龟毛兔角一般子虚乌有。假设你说执著前尘的分别心就是真心，这个时候，你的法身也就断灭而不存在了，那谁来修证无生法忍呢？”

因此把执著前尘的分别心认定为真心，肯定是不合理的，这是一种解释方法。

章嘉国师译的藏文本中将这一段解释为：“你细心揣摩，如果离开了前尘后单独有一个执著对境的分别心，而你承许这就是真心的话，那么以分别心离尘的缘故，它已成为无实法。如果心是无实法，那么心前的六尘除了影像般的显现以外，也并非实有之法。这样一来，你的心就有断灭的过失——谁来修无生法忍呢？”藏译的分段和解释与汉译稍有不同，希望道友认真分析一下。

藕益大师将此段内容分为“两番纵夺”¹⁵⁵：“若汝执吝，分别觉观，所了知性，必为心者”是总说认识心的方式；“此心即应离诸一切色香味触诸尘事业，别有全性”为第一番纵（发过失），“如汝今者……犹为法尘分别影事”是第一番夺（遮破）；后面“我非敕汝……即真汝心”为第二番纵，“若分别性，离尘无体……其谁修证无生法忍”是第二番夺。

这样分段稍显繁复，意思是，阿难认为无论是否执著色声香味触法，始终存在一颗能观察和推断之心——这与我们大多数人的理解相符。对此密法中说，如果你认为有一个观察者存在，那就要仔细观察其本体到底是什么样的。虽然两种分析方法大同小异，但密法的方式确实更为直接。

155 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此两番纵夺以明分别无自性也。初十六字。是总牒……此心即应至别有全性。是初一番纵。如汝今者至分别影事。是初一番夺……次我非敕汝至即真汝心。是第二番纵。言我既不许汝谬计为心。亦不敕汝执为非心……若分别性下。是第二番夺。若决定执此为心。则心反成断灭。而法身修证。俱不可得矣。”

总之，经中的思路是作出两种假设：其一，若离开前尘之外有心，那可以承认此为真心；其二，若离开前尘之外分别心无有实体，那么，因为前尘影像是无常之故，心就有断灭的过失。这个道理，需要大家花一点心力来理解。

憨山大师认为¹⁵⁶，此处已遮破了第六识和第七识。不仅如此，这里还间接遮破了外道所执著的常有自在的“我”、“微尘”及“造物者”等观点，因为凡是心法都可以依靠破除对境的方法来遮破。《现观庄严论》和中观论典中都有这样的观察方法：如果对境不成立，则有境不成立；有境不成立，则对境不成立。《入行论·智慧品》中也有类似的观察方法¹⁵⁷：识既不在根境之上，也不在中间或别处，所以识并没

156 《楞严经通议》（明·德清述）：“下句带显七识非真，意谓不但六识分别妄想非真，纵汝灭却一切见闻觉知，六用不行，内守幽闲，犹为法尘分别影事；此正七识执自内我，为意识之根，正是生死根本，又岂可以认为真乎？佛意将破行蕴，灭第七识，故预以此句为张本。”

157 《入行论》：“意不住诸根，非住色与中，既不住内外，余处亦不得。”

有真实的住处。

对于人们经常执实的“明知之心”，佛子在修行时一般以观无常的方式来破除实执，但这种方法并不究竟。我们应该认识到心不生不灭的真实本性，这一点和密法所讲的内容完全一致。以前上师如意宝所说的法义，我在讲密法时也说过：尽管目前我们被自己的肉体或分别念束缚，认为自己有一颗“明了之心”，无法认识到心无生灭，但是当我们觉悟到心的本体，或仅仅从文字上理解到心的所缘对境是无为法以后，就可能会产生疑问——“如果所缘对境是无为法，又怎么会以无常的心作为能缘来认识它呢？”

事实上，就像所有乌云的生灭变幻都无法对虚空的自体产生任何影响一般，当我们真正认识到常住心的本来面目、对自性光明有所了达之时，就会明白，虽然一切万法看起来有生有灭，但实际上与无生无灭的境界不可分割。这也是获得无生法忍的一种方式。

这一段的内容有点难，希望大家在课后以此作为法供养的章节。

| 即时阿难，与诸大众，默然自失。

当下，阿难及大众哑口无言、若有所失。

因为佛陀宣讲了“无常的心不是真心，常有的才是真心”这样特别深的法，使阿难和大众惊讶到哑口无言。藏译本中说：“阿难和大众没有说话，感到非常稀有。”

佛陀所讲的特别深奥之法，圣者们立刻就能通达明了，因而感到非常稀有；而像我们一样的凡夫，听到之后，难免感到若有所失。

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

佛陀告诉阿难：“世间一切的修行人，有些现前九种禅定却没有得到漏尽阿罗汉果，皆因执著这颗生死妄想之心，将其误以为真实。尽管阿难你如今号称多闻第一，但到目前为止都还没有成就圣果。”

究其根源，是因阿难虽然广闻博学却没有修行到量，所以无法证得阿罗汉的漏尽果位。

“九次第定”指世间的九种禅定，包括色界的一禅、二禅、三禅、四禅，无色界的空无边处定、识无边处定、无所有处定、非想非非想处定等四定，以及寂灭受想的灭尽定。

子璇提到¹⁵⁸，这里的“阿罗汉”实际上指大乘菩萨的果位，在大乘中一地欢喜地名“鸠摩罗伽”，第七地远行地称为“阿罗汉”。不断二障不能证大乘罗

158 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“何故经云不得漏尽成阿罗汉。答此明不得大乘阿罗汉也。纓络经中。初欢喜地名鸠摩罗伽。秦言逆流。乃至七地名阿罗汉。秦言过三有。故知。今言不得漏尽。乃指不断二障之漏不证大乘罗汉也。”

汉，仅靠世间禅定而没有认识自心，修行者就不可能获得灭尽一切烦恼的果位。佛陀也可以称作“阿罗汉”（藏语“扎炯巴”），因为“阿罗汉”其实是“应供”或“灭敌者”的意思，也即摧毁一切烦恼怨敌。

在这里佛陀对阿难说：“即使你再广闻博学，也终究不能证得圣果。”

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。

阿难闻此教言，又落下悲泪。他一边哭一边五体投地、长跪合掌，顶礼佛陀而陈白：“自我跟随佛陀发心出家，仗着您的威神加被，觉得自己本无需修行，将来如来定会赐予我三摩地。”

之前，文殊菩萨将阿难从摩登伽女处解救出来时，他就是这样在佛陀足下顶礼悲泣，哭得特别伤

心。俗话说“男儿有泪不轻弹”，但阿难的心比较柔软，在佛陀面前也没什么可隐瞒的，所以哭过很多次。

阿难难过的是，自己出家后得以在世尊身边承侍，同时又是佛陀的堂弟，长相庄严俊逸，众人喜见、能力突出，所以他觉得自己根本无需修行，只要佛陀威神加被即可成就三昧。这可以说是凡夫的通病，若自己在财富、相貌、种姓、权势等方面比较优越，就会沾沾自喜而不自知。阿难也是这样，觉得自己与众不同、不必苦修，只要如来一加持，就可以“啪”的一下马上开悟了。

| 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。

“我之前不知佛与自己的身心不可相互替代，一直没有认识自己的本心。我身虽显现出家相，心却没

入道。就像一个贫子，舍弃了父亲而逃往他处。”

佛陀为众生宣讲佛法，有时也会摸顶加持，有时言语上也会显现批评呵斥，但传法的目的归根到底还是要弟子自己实修。如果没有实修，那么佛是佛，阿难还是阿难。有些上师身边的发心人员以及侍者，跟随上师久了，就觉得自己好像跟上师一样已经成就了——上师本人是否成就都很难说，即使上师是成就者，如果弟子自己没有修行，也只不过与上师结上善缘而已。

上师如意宝曾说，释迦族人和其他家族不同，他们对自己的亲眷尤其疼爱。佛陀也是如此，对父亲和整个家族特别亲善，但即使是佛的堂弟兼侍者，阿难也不能单单依此获得出世间的证悟。最终他也明白了：“我原本以为自己是佛陀的亲人，可以开绿灯，结果今天才知道佛是佛，我是我，佛陀不能代替我。我这么多年日夜侍奉在佛陀左右，却一直没有认识自

己的本心，所以，修行还是要靠自己。”

阿难说：“我身为出家相，心却没入道。”其实这也代表了我们很多人的状态。有些人很年轻就出家，像阿难跟随承侍佛陀一样承侍上师，但心却没有入道。阿难也是遭遇了各种违缘，才明白自己的心还没有入道，就像有个贫子，本来他父亲特别有钱，但他舍弃了父亲而跑到其他地方。

这里有两层含义：一是指阿难已舍弃自己的真如本心；二是指他虽在佛身边，却没有好好修行，等同于舍弃富有父亲的穷子，舒适的生活不过，却要在其他地方受苦。

| 今日乃知，虽有多闻，若不修行，与不闻等。

“我今天才彻底明白，就算多闻博学，但若不精勤修行，仍然与未听闻者相差无几，只是有一些闻法的功德而已。”

《华严经》云：“譬如贫穷人，日夜数他宝，自无半钱分，多闻亦如是。”就像一个穷人，天天都在数他人的珍宝，自己却没有半分所有权；多闻而不修行也是如此，有些人讲起法来滔滔不绝，自相续中却毫无修证。此外《华严经》中还有许多“多闻亦如是”的比喻¹⁵⁹。

｜ 如人说食，终不能饱。

“就像一个人仅仅说出食物的名称，终究不能以此填饱肚子。”

「关于闭关」

我们喇荣五明佛学院过一段时间就要开始闭关

159 《大方广佛华严经》：“譬人水所漂，惧溺而渴死，不能如说行，多闻亦如是。譬人大惠施，种种诸肴膳，不食自饿死，多闻亦如是。譬如有良医，具知诸方药，自疾不能救，多闻亦如是。譬如贫穷人，日夜数他宝，自无半钱分，多闻亦如是。譬如帝王子，应受无极乐，业障故贫苦，多闻亦如是。譬如聋聩人，善奏诸音声，悦彼不自闻，多闻亦如是。譬如盲瞽人，本习故能画，示彼不自见，多闻亦如是。譬如海导师，能度无量众，拯彼不自济，多闻亦如是。譬人处大众，善说胜妙事，内自无实德，多闻亦如是。”

了，如果大家没有特殊情况，就应当利用这段时间好好地发愿、念阿弥陀佛或者观自己的心，在无常的生命中抓紧时间修行非常重要。

听说我们这边的道友们很重视这次闭关，提前做好了各方面的准备，很多商店里的食品都已经卖光了。准备食物虽然很重要，但闭关不是为了吃，如果在这 15 天里大吃大喝，可能最后出门都有点困难（众笑）。大家最好不要吃得太多，而应该多修、多学。

我个人认为，这些年学院给修行人提供的条件已经很好了，但有些道友还是觉得房间小、条件差，有这样那样的不满。“方丈”一词，如今的意思是一个僧职，但其原意是“一丈四方之室”，也即长、宽各 3.3 米左右的房间，出家人应在这样的房间里修行、打坐。

作为修行人，生活应当简单一点。尤其在学院，

大家不应希求住大房子，因为用杂七杂八的东西填满房间并不惬意。以前我去过智悲光尊者修行的山洞、无垢光尊者在刚日托噶闭关的山洞，以及桑耶青浦附近国王赤松德赞和莲花生大士修行过的“国王山洞”，那些山洞的空间都十分狭小，还不够一个成年人躺下并伸展开脚。既然传承上师们在这样的地方都能修出成就，大家对自己的住处也不必有过高的要求。我觉得修行人的房子没必要特别大，装饰也不用过于华丽，只要是干净整洁的环境就可以了。

从《维摩诘经》中也能看出，维摩诘居士的卧室也仅有一丈见方。当年玄奘大师在印度那烂陀寺的闭关房也比较小，下面我们看一段关于玄奘大师闭关房的视频。

（播放视频）

如果已经获得了殊胜的窍诀，或是有了各方面

的基础，我们就应该一点一滴地实修，这是非常重要的。

——世尊，我等今者二障所缠，良由不知寂常心性。惟愿如来哀愍穷露，发妙明心，开我道眼。

阿难说：“世尊，我等如今被烦恼障和所知障缠覆，主要是由于不知寂灭、恒常之心性。祈愿如来您哀愍我们这些无依无靠的众生，显发我们微妙、光明之心，开启我们的道眼。”

“穷露”在藏译中指无依无靠、功德匮乏得如赤身裸体一般、没有证悟实相的可怜众生¹⁶⁰。阿难觉得自己的修行不好，没能认识自心，所以恳切地祈祷佛陀一定要摄受像他一样无依无靠的众生。

的确，倘若没有认识心的本体，一切修学都徒

160 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“无有法财曰穷，无所栖藏曰露，即贫穷孤露，无有华屋，可以安身立命也。”

劳无益。就像《入行论》中所说：“若不知此心，奥秘法中尊，求乐或避苦，无义终漂泊。”如果没有懂得心的奥秘，不论如何竭尽全力地追求快乐、躲避痛苦，也只能始终在轮回中无义地漂泊。因此，阿难祈请佛陀为众生开显正法。

—— 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。

这时，如来从胸前的“卍”字中涌出无量宝光，其光明亮璀璨，有百千种不同的颜色，在同一时间遍照十方微尘数的诸佛世界。

佛陀胸前的“卍”字¹⁶¹，与纳粹符号看上去有些类似，但若仔细辨认，不难看出二者的差别。“卍”字也代表我们常见的八吉祥中的吉祥结。

161 早期有卍与卐两种写法，唐朝武则天在位时期将其定为卍，沿用至今。

有些注释中说¹⁶²，佛陀在《楞严经》中共放了五次光，前文提到的佛陀顶髻放光、面部放光，此处是胸前“卍”字放光，至此佛陀已经放光三次了。

| 遍灌十方所有宝刹，诸如来顶，旋至阿难，及诸大众。

光芒遍照十方所有珍宝刹土及诸如来顶，并回旋照耀阿难和其他众生。

| 告阿难言：吾今为汝，建大法幢。亦令十方一切众生，获妙微密，性净明心，得清净眼。

佛告阿难言：“我今天为你建立大法幢，也令十方一切众生获得甚深微密、清净元明的本心，明心见性，证得清净法眼。”

162 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“本经共有五次放光，此第一次从顶，表依理起智；第二次从面门，表诸智将开；第三次从卍字，表因心显见；第四次从诸佛顶，表一多无碍；第五次从五体，表耳根圆通，总摄诸根。”

阿难一心渴望得法，虽然佛陀不断点化，他却始终未得要领。现在，佛陀要为他建立真正的内心法幢。

佛陀如是宣说，也是为了令阿难获得无生法忍的殊胜境界，让其他众生也获得“深寂离戏光明无为法”¹⁶³的境界，并且得到清净慧眼，证得殊胜的果位。

「课后开示」

今年的讲闻至此圆满了，我们明年继续学习后面的内容。如果没有出现无常，大概明年二三月时，我们继续讲闻《楞严经》的后半部分。希望听众一个都不少，到时全部回来闻法。如果明年二月中旬开讲，届时会提前半个月或一周通知大家，现在具体时间还

163 《前行引导文》：“我等大师（释迦牟尼佛）在印度金刚座菩提树下现前圆满正等觉的果位后亲口说道：‘深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说亦不了知，故当默然安住于林间。’说完在七七四十九日内没有讲法，后来梵天、帝释天祈求世尊转妙法轮。”

不能确定。

我本人也有一些翻译的工作。以前，藏地的修行人都是冬天闭关，夏天和秋天外出化缘。夏天到牧区去要一些酥油和奶渣，秋天再到农区去，冬天和春天就闭关一段时间，这在藏地比较普遍。我个人也是如此，冬天的时候，有点时间就开始闭关翻译，为第二年要讲的课程做准备。机缘成熟时，也会出去和不同层次的人沟通交流。

再有，现在我身体到处都有问题，就像一辆破车，行驶一段时间之后需要修修补补，也不知道能不能继续用。能用就用，不能用就换一辆，到时候再看。总之，可能也要出去修理“破车”。

在各方面因缘具足时，希望大家努力把后面的《楞严经》圆满听完。我作为讲者，也会以最大的发心将之圆满传讲。虽然世事无常，能否如愿也不好

说，但上师法王如意宝曾说过：“作为修行人，我们对世间法没必要做过多的准备，但对于出世间以及解脱方面，还是需要有所计划和准备。”因此，我们一定要发愿将《楞严经》讲闻圆满。

我要特别感谢所有的发心人员。《楞严经》从开讲到现在，虽然只有十几堂课，但此过程离不开许多发心人员的辛勤付出，有翻译人员，还有负责直播等各个岗位的技术人员。更重要的是，特别感谢听众们，如果一个听众都没有，我总不能自己对着自己讲。很多人从开始到现在一直在认真地听闻，不但专注谛听，表情也很丰富，讲到“七处征心”时，有些人情绪上稍微有点低落，但辅导时还是很不错的。

总的来说，大家对法要有一种渴望心、希求心，这对我而言也是一种鼓励。如果大家都听得兴味索然，没什么信心，我的意乐也会随之退减。总之，不论山上山下、天上地下，感谢整个传讲过程中共同听

闻《楞严经》的所有众生。

这次共同学习《楞严经》非常有必要，虽然《楞严经》在汉地非常出名，但如果没有这样深入地学习，批阅和诵读固然有功德，可是仅靠阅读经文，不一定能明白其中的深义。

《华严经》云：“佛法无人说，虽慧莫能了。”佛法若无人解说，即便有人聪慧绝伦，但凭借自力也无法通达法义。我们这里许多出类拔萃的智者，在学习的过程中尚且需要认真思考，更何况是毫无佛教基础、没有过闻思修行的人了？只看一遍经文，是很难了达佛法之甚深奥义的。有生之年，我们在一起学习如此殊胜的大乘经典，是非常有意义且非常令人开心的事。

今年的课程暂时告一段落，也算是为这一年画上了圆满的句号。上半年我们讲闻了《维摩诘经》的一

部分，从下半年开始讲《楞严经》，至今没有出现任何违缘，这是非常成功且值得欢喜的事。

接下来，我们把功德回向给一切众生……

第 14 课

2022 年 4 月 15 日

「续讲因缘」

今天我们继续讲《楞严经》。

到目前为止，《楞严经》已经讲了 13 堂课。我们上次上课的时间是 2019 年 10 月 22 日，当时我在日记中写道：“这以上告一段落，明年再见。”然而，由于众所周知的原因，2020 年没有继续开讲，直到“大后年”2022 年，我们才有因缘重新讲闻。

2019 年讲完《楞严经》的之后几天，我又讲了《大鹏展翅》和《三句击要》，那一年的课程就这样画上了句号。当时学的《宝性论》，我们在前年和去年两年中坚持完成了。而《楞严经》在间隔了近三年

之后，今天终于能够继续开讲。

回想2019年讲《楞严经》时，大家的欢喜之情令人印象深刻。根据我的日记记录，当年最后一堂课的听众人数达到了47105——这只是账号数，实际人数比这个数字多。然而，由于各方面的原因，如今听课的人数已经大不如前。我想，不论将来遇到什么障碍，哪怕只剩几个人在听讲，只要还活着，我一定会讲完《楞严经》，并把相关的资料分享给大家。

《楞严经》后半部分的内容不算太多，而且比前面的章节更容易理解，所以我每天会多讲一些，预计不需要太长时间就能讲完。按常理来说，《楞严经》的讲闻应该能够善始善终，但我们同时也祈求三宝和护法神的加持。不管怎样，大家都应尽力而为！

所谓“成佛的法华，开悟的楞严”，《楞严经》确实是禅宗极为重视的经典，能引导人明心见性，是显宗中直指心性的法门，使无数行人依此开悟，具有特别的加持力。在学习这部经典的过程中，我们或许会遇到一些共同或个别的障碍，但对于精进努力、具

有智慧的人来说，这些障碍绝无可乘之机！

至于《楞严经》前八卷的传承，我本人尚未得到，而且目前也不确定这个传承在整个藏地是否存在。现存的两个藏文译本：一是《德格大藏经》中的后两卷，我有这个传承；一是章嘉国师所译的全本，收录在其他版本《大藏经》中，我还在寻找这个传承，因此在讲到最后两卷之前我不为大家念藏文传承。

《楞严经》是一部极具影响力的佛教经典，我之前看过一些相关的讲义，对其内容有大致的了解，但并不算深入。通过这次共同学习，我们有深入修学《楞严经》的因缘，未来肯定也会有广泛弘扬的机会。在此过程中，如果大家能学得扎实一些，一定会对将来的弘法利生有益。许多汉地的高僧大德对《楞严经》有深入的研究和广泛的弘扬，他们都对此经极为重视。因此，希望大家都能抓住这次学习的机会，好好修学《楞严经》，深入理解其精髓，以便将来能够更好地传承和弘扬这部经典。

《楞严经》开篇讲述阿难遭遇违缘，佛陀七处征心。三年前我们讲到“获妙微密，性净明心，得清净眼”这一段，今天开始学习“十番显见”，也就是十个方面的直指法，包括“显见性不动”“显见性不迁”“显见性不失”等¹⁶⁴，一直讲到“明心见性”，即如何见到自己的心性。这部分内容皆可归于见性无得，如果大家认真修学，一定会对开悟心性大有裨益。

十番显见虽然和大圆满直指法有些差别，但在很多方面都与密乘中的直指法十分类似；而且闻思《楞严经》不需要灌顶，不需要修五十万加行，这对初学者来说非常方便，任何人都有机会依靠本经而证悟。这是佛陀当年亲自对阿难等弟子直指心性的甚深法要，在闻思的过程中，我们也许会发现有些内容不算好懂，但这是因为自己没得过传承、串习不够等

164 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“十番显见。创自交光。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“带妄显真。直至十番。”“一指见是心。”“二正以显见不动。”“三显见不灭。”“四显见不失。”“五显见无还。”“六显见不杂。”“七显见无碍。”“八显见不分。”“九示见超情。”“十显见离见。”

又《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“寅初带妄显真分十：卯初、显见是心；二、显见不动；三、显见不灭；四、显见不失；五、显见无还；六、显见不杂；七、显见无碍；八、显见不分；九、显见超情；十、显见离见”

原因，只要坚持学下去，相信每个人都能明白本经的要义。

现在，我们正式学习十种直指法。

「初番直指：见性是心」

——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？

佛陀说：“阿难，你先回答我：你见到我的光明拳，此拳的光明因何而有？是怎样成为拳相的？你依靠什么来见到它？”

这是第一番直指：见性是心。当时世尊身放光明，手作光明拳示于阿难等眷属前，对阿难提了这三个问题。

佛陀亲自用手为眷属作指示，这叫作“以拳直指

心性”。密法中也有类似的直指法，比如上师用手指向虚空，问弟子“心在哪里”；又如密宗行者看着月亮、虚空、光明或水晶等；又如上师脱下自己的上衣让弟子看他的身体，然后问“你见到了什么？”在一些灌顶仪式，比如“四心滴”的灌顶中，也常常有这样的直指法，皆与此处的直指类似。

一位善知识或者法师，即便没有光明拳，也能以拳头来引导众生。例如，他可以将手握拳询问弟子：“你们看一看这个拳头以什么因缘而来？它如何成为拳相？你们又是依靠什么见到这个拳头的？”在这个过程中，我们不妨像阿难一样深入思考。

佛陀和善知识们拥有度化众生的特殊因缘，拳的形象非常庄严，而每个眷属的所见也可能有所不同。具体是以什么来见呢？大多数人认为是以眼睛来见。

这里的第一个问题是，此拳的光明是以什么因缘

而有？

阿难言：由佛全体，阎浮檀金，赭如宝山，清净所生，故有光明。

阿难答道：“佛身遍现阎浮檀金色，赤焰赫奕如宝山，清净无染，非爱欲所生，故有光明。”

“阎浮檀金”在不同论典中有不同的解释¹⁶⁵，总体来说，它不同于一般的世间黄金。佛陀的全身就像阎浮檀金一样，熠熠生辉。

“赭如宝山”，其中的“赭”¹⁶⁶字意为艳红，形容佛身的光明如同宝山般耀眼。佛身是由旷劫以来无量的清净功德所成，是一种庄严且美妙的光明身。阿

165 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“观经疏说。阎浮檀金。超过紫磨金色百千万倍。唯圣所知。佛身光明犹如聚目。紫磨必不如此。赭许力反。大赤色也。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此金一粒。置常金中。悉皆失色。佛之身色如之。赭赤焰也。又传此金方寸。暗夜室中。照耀如昼。佛身赤焰不但如金破暗之光。”

166 赭：xì。

难说，佛陀您的光明拳是以这样的因缘而来。

这里回答了第一个问题：佛身的光明源自无量的清静功德，其拳相的光明极为端严。

丨 我实眼观，五轮指端，屈握示人，故有拳相。

“以什么来见？我阿难是用自己的肉眼来观见。云何成为拳相？佛陀屈握庄严的五轮手指而展示于大众前，因此有光明拳之相。”

佛陀为了引导众生，将妙明五指蜷握起来向大众展示，因此有了光明拳相；阿难说自己是用肉眼看到，而非用耳朵听到，亦非用心灵觉知。表面上看，这样回答似乎没错，很多人都会这么想。

以前，阿秋法王经常问有缘弟子：“你们看我的身相是什么样的？见到普贤王如来了吗？”这是通过身坛城为弟子直指心性。有些人确实看到了一些特殊

的相，而有些人没有看到却说看到了。不管怎样，真正的大成就者可以通过身相或各种表示法直指心性。

——佛告阿难：如来今日实言告汝。诸有智者，要以譬喻而得开悟。

佛陀告诉阿难：“如来今日以真实的语言告诉你，诸位有智者应当通过比喻而得开悟。”

所谓“有智者”，一些注释说是中根者¹⁶⁷，因为最上根的智者一听到佛语或见到光明拳时就已经开悟了，而下根者就算听到比喻也无法理解，只有中根者可以通过各种比喻而开悟。

我们讲大圆满时提到，很多持明大德也是依靠比喻等方式开悟的。密宗的灌顶和直指的过程中常使用各种比喻、坐姿或手势，这些都是直指心性的方法，

¹⁶⁷ 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“诸有智者：指中根，要以譬喻而得开悟；若上智之人，一闻便悟，不须譬喻；无智之者，喻亦难明。”

称为“持明表示传”。在这里，“表示”就是比喻或指示的意思。

汉地禅宗也是这样，祖师通过一句看似莫名其妙的话，或示现一些奇特的事，使得有信心者当下证悟。一些净信弟子遇到成就上师骂他，正在挨骂时也会开悟。《大圆满前行》中提到¹⁶⁸，帝洛巴脱下鞋子来打那洛巴，那洛巴瞬间就开悟了。

总之，智者可以通过比喻来悟入实相。

| 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，以我的拳为例，如果没有我的手就无法形成这个拳；如果没有你的眼睛，也不可能有你的

168 《前行引导文》（华智仁波切著）：“所有的苦行圆满，终于有一天，帝洛巴尊者说：‘那若巴，你去打水来，我在这里生火。’那若巴提水回来时，上师生完火后，便站起，来到（他面前），左手抓住那若巴的喉窝说：‘那若巴，把头伸过来。’说罢，右手脱掉鞋子，拿起鞋便猛击他的额头，那若巴一下子昏了过去，完全失去知觉，等到苏醒过来的时候，他的相续中生起了上师心相续中所有的功德，师徒二人的意趣成了无二无别。”

见。这样一来，以你的眼根之见来比喻我的拳相，意义是否相同呢？”

此处以二法互喻，一方面是佛陀的拳头，另一方面是阿难的眼根，以手成拳比喻以眼成见，故说以譬喻令智者了悟。

佛陀问：如果没有我的手，就没有这个拳头；同理，如果没有你的眼睛，你就无法见到。你认为这二者的道理是否类似？

我们很可能会像阿难那样回答：“对对对，如果没有手，就不可能有拳头；如果没有眼根，也见不到东西，所以二者可以进行类比。”

实际上并非如此。在《楞严经》的前三卷结束之前，阿难尚未完全领悟深奥的法义，在显现上也展现出许多凡夫的习气。这种示现非常有必要，因为我们跟当时的阿难在很多方面相似。

通过佛陀直指本性的教言，每个人都有机会证悟。为什么许多禅宗大德能依靠《楞严经》开悟？一方面是因为此经具有强大的加持力，另一方面因为这些直指心性的法门与我们特别相应。

| 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：“是的，世尊，您说得非常对。如果没有我的眼睛，就无法见到如来的光明拳。以我眼根所成之见来比喻如来手指所成之拳，就事相和义理而言，二者是类似的。”

阿难认为，没有手就不可能有拳，没有眼就不可能有见。他的这种观点并不合理，因为在现实中，即使眼睛没有起作用，依然可以见到许多事物，比如闭眼所见的黑暗或梦中所见的山河大地。

在世人的观念中，见通常被认为是眼睛的功能，

心似乎无法参与其中；但如果用智慧来观察，便会发现，通过眼睛固然可以见到事物，但在很多情况下，即使没有眼睛，单单靠心的感知也能在名言中成立为“见”。

心见比眼见更为重要，而且眼见并不可靠，为什么呢？因为眼睛只是一个肉团。有部宗认为眼根是像胡麻花一样有形状的清净色法¹⁶⁹，有的宗派认为眼根是一种特殊的功用或能力¹⁷⁰。根据《释量论》所说¹⁷¹，前世五处的习气可以延续到后世的阿赖耶。无论如何，眼根终究是无常的，人在死后，这个肉团的眼根就会灭尽。在此前提下，眼见显然不可靠。而心

169 《俱舍精钥》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译讲）：“有部宗是怎样认为的呢？他们说：眼根就像胡麻花一样，有颜色有形状……眼睛里有一个透明的眼根，是一种色法，像胡麻花一样存在，遍于整个眼珠，依靠它可以见到色法。”

170 《俱舍精钥》（洛德旺波尊者著，索达吉堪布译讲）：“唯识宗和中观宗则认为，耳根、鼻根等五根是一种特殊的种子或习气，也可以说是执著外境的习气叫作根。”

171 《释量论·成量品释》（麦彭仁波切著）：“此生之五处，生余身之因。今世的五处接近泯灭的最后刹那是产生后世其他身体的近取因……因为显现前面身体的习气复苏的五处作为近取因，意识爱恋身体作为俱有缘，进而再度使身心连续不断显现，如同梦中的身体一样。”

见则有所不同，心的本体是光明如来藏，是一种常恒的明觉，这其中蕴含着深刻的意义。

阿难说：对啊，世尊。如果没有眼睛，我就不可能见到，因此以眼成见和以手成拳，在意义上是类似的。

下面佛陀分析没有眼也可以见的道理。

| 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。

佛陀告诉阿难：“你说眼和手类似，这种说法不对。为什么呢？确实，没有手的人就没有拳头，但即使是没有眼睛的人，也并非完全无法‘见’。”

佛陀驳斥阿难的观点：你搞错了。世间没有双臂的人确实无法握拳，但与之不同的是，没有眼睛并不代表一个人什么都看不见。

| 所以者何？汝试于途，询问盲人，汝何所见？彼诸盲人，必来答汝：我今眼前，唯见黑暗，更无他瞩。

“为什么呢？你试试在路上询问盲人：‘你见到了什么？’他会回答你：‘如今我眼前只见黑暗，除此之外，更无其他事物可见。’”

在许多城市的道路上，都铺设了专供盲人使用的盲道，盲人能够借助拐杖在这些通道上行走。如果此时问他们：“你见到了什么？”他们通常会回答：“我眼前只见一片漆黑，此外什么都没看见。”

事实上，当我们自己闭上眼睛时，情况也是如此。如果有眼根，在光源存在的情况下，人会有明亮的感觉；但如果面前没有任何光亮，就只能见到一片黑暗。

| 以是义观，前尘自暗，见何亏损？

“以这样的意义来观察，黑暗只是面前对境自身所具之法，见又有什么亏损呢？并没有缺损。”

对盲人而言，见到黑暗确实可以称为“见”。盲人的见难道有缺损吗？不过是有眼者见到光明，无眼者见到黑暗而已，“见”本身并没有任何缺损¹⁷²。

这种观察方式很有逻辑性。结合一些现代方法进行分析，其实是很有意思的事，但有些人未必承认，他们认为：“不是的，盲人什么也没有见到，他只是处于一种黑暗的情境中。”但其实，“黑暗”也是一种所见。当我们在灯光下闭上眼睛时，会感受到微弱的亮光，而在完全没有光的地方，眼前只会见到一片漆黑。

当然，盲人也有不同的情况。有些盲人在清晨刚

172 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“一、约用释：盲人无眼，既能见暗，但阙一分见明之用，非见暗之用而全无也。二、约体释：盲人无眼，但是眼无，并非能见之全体亦无，以见体整个，完全无有亏损，亦非半无也。”

醒时稍微能感知到一点点光亮，而有些天盲则完全无法感知任何光亮，不管在白天还是晚上，眼前都是漆黑一片。不管怎样，盲人能感觉到黑暗，从某种意义上来说，这就是一种所见。

按照中观的观察方法，无论从对境还是从内心来分析，“见”这一概念都很难成立。在进行七处征心时，我们通过里里外外的观察，确实能发现心在哪里都不可得。

丨 阿难言：诸盲眼前，唯睹黑暗，云何成见？

阿难说：“这些盲人只看到黑暗，怎么能说是见呢？”

阿难对佛陀的话感到疑惑，他认为，光明是所见之法，而黑暗根本不可能被见到。盲人见不到万法，而有眼者能看到外境种种，所以没有人会承认盲人见到黑暗就算是“见”。

| 佛告阿难：诸盲无眼，唯观黑暗，与有眼人，处于暗室，二黑有别，为无有别？

佛陀告诉阿难：“没有眼睛的盲人唯一能见的黑暗，与有眼者处于暗室中的所见，这两种黑暗有没有差别？”

佛陀劝解阿难，你不要这么固执，我再为你详细分析。其实，盲人所见和有眼者所见的黑暗并没有本质的差别。具体是什么情况呢？

盲人面前的漆黑一片，在同样漆黑的环境中所见的状态，是否存在不同？比如说，如果将一个房间的门窗全部遮住，就像藏传佛教中“闭黑关”的闭关房那样有三层墙壁，内外没有一丝光亮，在这样的情况下，明眼人所经历的黑暗，与盲人所经历的黑暗，还有什么区别呢？

| 如是，世尊。此暗中人，与彼群盲，二黑较量，曾

无有异。

阿难也不得不承认：“是的，世尊。在暗室中，有眼者与盲人所见的黑暗比较起来，确实没有区别。”

我们可以亲自观察，盲人对黑暗的感受与一个正常人在黑屋子里的感受，确实没有差别。盲人无法用眼根察觉环境，而即使有眼者在完全黑暗的环境中，也同样无法看到任何物体。因此，我们不得不承认，他们所感受到的黑暗是等同的。

虽然这个教义与大圆满中直截了当的直指有所不同，但它是一种带有逻辑性的殊胜直指法。

| 阿难，若无眼人，全见前黑，忽得眼光，还于前尘见种种色，名眼见者。

佛陀继续说：“阿难，比如一个没有眼睛的人，

其所见是漆黑一片，依靠种种因缘忽得眼光而能见到眼前的景象，能见种种色法故称之为‘眼见’。”

听说现在有一种针对眼睛的恢复疗法，可以治疗因白内障等后天因素导致的暂时性失明。有些患有白内障的老人甚至连面前的碗都看不见，通过手术等方式对眼睛进行调整，最终能够重见光明。对于那些长时间处于黑暗中的人来说，重见光明时难免喜极而泣，毕竟经历了漫长的黑暗，突然回归到光明的世界，内心自然会涌现出复杂的情感。

这里说的是之前未见、后来有见的例子。由于眼根恢复的原因，在一个人面前出现各种景象，包括亲人、房屋、光线和鲜花等，这种状态被称为“眼见”。这是第一个方面。

| 彼暗中人，全见前黑，忽获灯光，亦于前尘见种种色，应名灯见。

和上述道理一样：“处在黑屋子里的明眼人面前全是黑暗，当突然有灯光照耀时，他可以见到种种色法，这种情形应称为‘灯见’。”

如果前者叫眼见，后者就应该是灯见。这个推理十分关键¹⁷³。

——若灯见者，灯能有见，自不名灯。又则灯观，何关汝事？

“就灯见而言，如果具备了见的能力，灯就不名为灯；而且就算灯能见，‘见’也是灯的功能，跟你有什么关系？”

作为无情法，灯如果是能见者，就应该被称为眼睛，而不是灯。一方面，灯是用来照明的色法，只是为了显现事物、遣除黑暗而已。我们虽然可以依靠灯来看见外境，但灯本身没有感知的能力；另一方面，就算灯能见色法，那和你又有什么关系？是灯独立地看到了瓶子和其他物品。

173 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意以无眼得眼而后见。既名眼见。无灯得灯而后见。应名灯见。盖灯不名见。人所共知。眼不名见。人所共迷。故用灯反难。令自知眼见之谬。”

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。

“是故应当了知，灯的作用只是照亮和显现色法，见者是眼根而不是灯；眼睛本身也只是显现色法，并不具备真正的知觉能力。知觉是心性自体的功能，而非眼睛拥有的能力。”

进一步说，不仅灯不是见者，眼睛也并非真正的见者。按照同等理，如果眼睛是见者，那么其他法就都没有存在的必要了。不管是现代科学还是佛教的观点，都承认眼睛就是眼球。仅靠眼球自身能不能见外境呢？当然不能。如果眼睛能看见色法，有些人在死时仍然睁着眼睛，那尸体的眼睛是否能够看到色法呢？答案是否定的，因此眼睛本身并不是见者。

什么才是见者？“是心非眼”。眼睛要看到外境，需要依赖心的主导作用，此心就是我们所说的“眼识”。若没有眼识的介入，眼睛是无法见到色法的。根据佛教的说法，作为所依根，眼睛只是一种助缘。就像一个人从窗户里往外看，虽然没有窗户就看不到外面的景色，但屋里的人才是真正的见者。尽管

人们通常认为是眼睛见到色法，但其实只是心识借助眼根去见而已。

如果认为眼根是能见，就会产生很多过失。例如，有些气功师能够借助耳朵、手指等感知物体的颜色和形状，这与心借助眼睛见色法的原理相似。如果眼睛被视为能见，那么耳朵和手指也是能见。

眼根并不能见色法，这对我们有什么启示呢？就像有眼者依靠灯光来见事物，灯只是助缘；同样，心识依靠眼根来显现色法，因此眼根也仅是一种助缘¹⁷⁴，佛陀的光明拳实际上是阿难用心来见到的。这里的直指方式比较特殊，阿难认为是眼睛在见，但是佛陀说，见性是心非眼。

关于这个道理，在大圆满中有所涉及。行者在观“顿超”的时候，心前会显现各种各样的相，最初所依赖的双目之门被称为“远境水灯”。虽然可以说是用眼来见，但归根结底，能见者还是心——这些深奥的道理在大圆满当中阐述得很详细。总之，我们看到

174 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“应知因灯见色。灯不名见。因眼见色。眼不是见。灯之与眼。但是见缘。体非是见也。”

外在的事物，实际上能见者并不是眼睛，而是心。既然是心见，那么明心见性就有重大的意义。

以上是十种指示法中的第一个：见性是心。

「二番直指：见性不动」

第二番直指：见性不动。

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，伫佛悲海。

阿难虽然听闻佛陀如是宣说，但仍然似懂非懂。他和诸多大众默然无言，心中却未能开悟，仍然希望如来能够慈悲地再度宣示。他和大众合掌致敬，清净身心，静候佛陀的教诲。

阿难和众人听闻佛陀的教义后，说不接受也无法推翻，说完全领悟却也没有，于是不得不沉默¹⁷⁵。阿

175 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“心未开悟者。未大开悟也。此

难可能心中不解，怎么会是心见呢？但又找不到更妥当的答案。他嘴上不说话，但是心里还是不明白。

我们中的一些道友在听到这个教言的时候，或许也有些似懂非懂：“怎么不是眼睛见，而是心见？这是怎么一回事呢？”

阿难善巧地追问：“希望如来用慈悲的法音为我等解说。我们大家都身心清净、欢喜听闻，希望您能讲得详细一点。我好像有点明白，但如果说开悟又算不上，您能不能再详细开示一番？”

下面的内容层层展开，如来一会儿打开拳头，一会儿又合拢，用光明拳来直指心性。

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

中更有诸疑意。谓我之所求。因前缘心。不寂不常。非妙非明。故别求寂常妙明之心。今佛示我此见为心。虽知即心。不知此心亦具寂常妙明等义否耶。”

丘等，及汝四众言：

这时，世尊伸出他柔软如兜罗绵、具缦网相的光明手，张开五轮指，教导阿难及与会大众：“我初成道时，在鹿野苑初转法轮，对阿若多等五比丘及其他比丘比丘尼、优婆塞优婆夷等四众弟子说：……”

兜罗绵是印度一种十分柔软的棉花，佛手柔软清净，不似凡夫的肉身，故以兜罗绵为喻。此外，佛陀的手指间还闪烁着美妙的光网——刚才是握拳，现在又把拳头打开，以此教诲阿难及大众。

佛陀接下来要用一转法轮时发生的事情来为大众直指心性。

阿若多即五比丘中的憍陈如，五比丘是憍陈如、马胜、跋提、十力迦叶、摩诃男拘利¹⁷⁶。

176 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“五比丘，佛初出家时，净饭王遣五位大臣，往劝太子回宫。父族三人：一、阿鞞，此云马胜；二、跋提，此云小贤；三、拘利，华言未详；有云即摩诃男。母族二人：一、阿若多，此云解本际，又云最初解；二、十力迦叶，此云饮光。”

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？

“‘一切众生之所以不能成就菩提及阿罗汉果，皆是由于客尘烦恼的遮障。’你们五比丘当时是以什么因缘开悟，并且获得圣果的？”

众生不能成就如来正等觉以及声缘阿罗汉的果位，最主要的原因就是客尘烦恼的障碍。作为开悟者，你们五比丘是以什么因缘获得了圣果——佛陀对此肯定是清楚的，但为了引导大众而如是发问。

前文中阿难请佛陀再次说法，这一次佛陀不再使用比喻，而是讲述了一段往事。这样的直指法尤为重要，或许我们中的有缘者在听闻后能够了悟：“哦，客尘原来是这个意思！就如《定解宝灯论》所说，客尘障碍的自体也无有自性。”

以前，赵州禅师在寺院里扫地时，有一位僧人问

他：“像您这样的高僧大德，为什么还扫地？”他回答：“尘是从外面来的，我为什么不扫？”僧人问：“这么清净的道场中还有灰尘吗？”赵州禅师说：“又多了一点。”¹⁷⁷

禅宗的公案流传很广，无论是他人、自身或是前辈大德的事迹，只要有缘者能听闻，或许会有所契悟。

接下来的内容主要围绕“客尘”二字展开。“客”是客人，“尘”是外境六尘。一般来讲，“客”有暂时的意思，不是常住而是偶然出现的；“尘”指障碍，包括了障碍真性的一切染污法，如色、声、香、味、触、法等六尘。合起来解释，“客尘”即非本性、偶然而来的障碍，如烦恼障和所知障。

177 《楞严经宗通》（明·曾凤仪宗通）：“又一日扫地次。僧问和尚是大善知识。为甚么扫地。州曰。尘从外来。僧曰。既是清净伽蓝。为甚么有尘。州曰。又一点也。”

目前我们学院正在着手编撰密宗辞典。2019年10月22日，也就是三年前《楞严经》课程结束的那一天，辞典组正式成立。之后遇到了种种事情，到现在我们的辞典中还没有编入“客尘”这一词条。章嘉国师将客尘译为“耶近仲波”，意为外来的客人。不知我们编的辞典里对这个词如何解释？这个问题还有待深入探讨¹⁷⁸。

——时，憍陈那起立白佛：我今长老，于大众中，独得解名，因悟客尘二字成果。

当时，憍陈如尊者起身对佛陀说：“如今在大众中，弟子算是第一个获得解脱之名的长老，我是因为

178 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“更有二义当知：一、此客尘之喻，有通、有别。别者，如陈那所析，以见惑分别不住，取喻如客，去之犹易，以思惑任运摇动，取喻如尘，拂之实难；通者，实则烦恼、所知二障，分别、俱生二惑，随境生灭，非真常性，皆为客义；以此二障二惑，而能染污妙明，扰乱性空，皆为尘义。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“今言客尘者。即别指集谛。分别烦恼鹿动如客。俱生微细难辨如尘。此俱喻烦恼障也。若下圆通陈如述证。即通大乘。客如烦恼。尘如所知。”

《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“吴兴曰小乘客尘。喻见思生灭。……客义麤故喻迷事之惑。尘义细故喻迷理之惑。”

悟到‘客尘’二字而开悟证果的。

长老分为很多种¹⁷⁹，如年龄高、戒腊长、已开悟而智慧超胜者，此外还有自称为长老的。憍陈如的智慧与戒腊都堪为长老，在以五比丘为主的八万人天中，他是第一个获得解脱的。佛陀问弟子们以什么因缘证得圣果，憍陈如首先回答：“我因为悟到‘客尘’二字而证果。”

我们曾讲过将疾病转为道用的《治病甘露流》，论中说，尽管疾病本身不是好事，但如果能将之转为道用，即使在遭遇病痛时，修行人也能大有进益；同样客尘本来并非实相，但如果通达了它的本性，佛子依靠客尘也能证悟法性——憍陈如就是因为通达“客尘”二字而证悟的。

世尊，譬如行客，投寄旅亭，或宿或食。食宿事毕，俶装前途，不遑安住。若实主人，自无攸往。

具体是怎么开悟的呢？憍陈如说：“世尊，就像行路的旅客到旅店中，要么住宿、要么吃饭，食宿

179 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“德长腊高。最初度故。名为长老。”

完毕后就要整装前行，不会长住在旅店中；而主人不同，本身没有要去的地方。”

行路的旅客投宿旅店，无论是住宿还是用餐，都只是暂时的¹⁸⁰。等到该吃的吃了，该住的住了，事情办完、钱也用得差不多了，旅客就会背上行囊继续出发，不会一直待在那里；而旅店的主人则一直待在原处不离开，否则就不成其为主人了。

丨如是思惟，不住名客，住名主人，以不住者，名为客义。

“我这样思惟：妄想分别不能永久存在，所以叫作客人；法性是恒久常住的，所以叫作主人。由此可知，不住是客尘的意义。”

憍陈如认为，暂住者为客，长住者为主，因为“客”本身就意味着暂时的停留；同样，我们的心性相当于主人，烦恼障和所知障相当于客人。通过主客

180 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“见惑缘境分别，背觉合尘，粗动不定，譬如行客，投寄旅亭，久缘如宿，暂缘如食，而或之云者，久暂不定也。”

之喻，我们可以知道，自相续中的障碍是偶然性的，而真正的主人自己的心性光明。

即使想到了“客人”，我们或许未必能领悟；但僑陈如深入思考了旅客暂住而最终离开的道理，明白了障碍是客尘、主人是心性，因此得以开悟。不仅是僑陈如，还有许多高僧大德也是通过这个比喻而认识到障碍的偶然性。

以上解释了“客”。

| 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。

“尘”又作何解呢？僑陈如说：“譬如下雨之后天空清朗，明净无碍的天光从空隙中射入，就能显出空中微尘浮动的景象。这些微尘的本质是动摇的，但虚空寂然，如如不动。”

就像喇荣山谷下过雨雪之后，天空变得明朗澄清。这时，阳光从窗户或门缝等空隙里照进来，我们就在空中看到许多细细密密的微尘。此时我们会发现，微尘的本质是动摇的，而虚空是寂静的。尘相当于障碍，障碍会动摇；虚空表示心性，我们的心性始终如如不动。

丨 如是思惟，澄寂名空，摇动名尘，以摇动者，名为尘义。

僑陈如说：“如是思维之后，我领会到：原来澄寂者名为空，动摇者叫作尘，因为尘的意思本身就是摇动。”

僑陈如究竟悟到了什么？他领悟到动摇与不动摇、微尘与虚空之间的关系，并通过这些关系进一步认识到障碍和心性之间的联系。正因思维“客尘”二字，他才得以开悟。

这里对“客尘”的解释非常到位。如果大家将来有机会讲经说法或答疑解惑，当别人问起“客尘”的含义时，你可以回答：“请翻开《楞严经》，佛陀专门讲了憍陈如的故事，他因认识客尘的本性而开悟，并证得了阿罗汉果位。”

关于阿罗汉开悟的故事有很多，《大智度论》里就记载了不少，大家有时间的时候可以多加翻阅。

| 佛言：如是。

佛言：“是这样的。”

佛陀认可了憍陈如所说的道理。

第 15 课

2022 年 4 月 16 日

「发愿弘扬此经」

我对《楞严经》不算特别熟悉，只是大概看过其中的部分内容，所以我所讲的不一定完全正确，欢迎大家提出问题并指正。一部法如果没有传承，讲起来难免会有些困难，但不管怎样，我参考了章嘉国师翻译的藏文版《楞严经》，并对照了各位大德的注释，力求令所讲的内容准确无误。

在学习的过程中，大家务必要认真对待。不论有没有轮到你在经堂听闻，讲考者都应该每天做好笔记。在“遍地开花”小组讲考时，当天或前一天的内容都可以讲。总之，我们要重视闻思修行。希望学完

《楞严经》之后，每个人都能为众生弘扬此法。

现在有很多人在广泛持续地弘扬我们以前讲过的《法华经》和《维摩诘经》。对于《楞严经》，大家今生应该会有机会在内地宣讲，因为人们对此经的信心非常大。古时弘扬此法的人数不胜数，但如今真正能够讲经说法，尤其是讲大经大论的大德已经很少了，所以我们每个人都要担起弘法的责任。

我们应该发愿：在有生之年，我一定要弘扬此经，哪怕只为一个人也要宣讲！无论是居士还是出家人，每一个人都应发此宏愿。佛经中并没有规定，只有出家人才能传法。传法的标准应该是能否理解法义，如果不懂，那么即便是出家人也不应该随意说法；如果懂，那么在家也有传法的资格。

缘起是不可思议的，现在看似不可能做到的事情，在三宝的加持和自己愿力的作用下，大家一定会

有利益众生的机会。大家要怀着这样的发心来学习《楞严经》。

「二番直指」

前面讲到，波斯匿王迎请佛陀及僧众应供，阿难在独自化缘时遇到了摩登伽女，后者对阿难制造违缘。通过佛陀和文殊菩萨的加持，阿难没有破戒，反而更想修行了。阿难明白，仅仅靠广闻博学或行持声闻的清净行为并不足够，一定要了悟自己的这颗心，才能解脱轮回。以此因缘，佛陀为阿难七处征心。

“七处征心”对破除妄心很有帮助，在共同修学的过程中，闻者很容易对真心有所认识，这就是禅宗常说的“破妄心，见真心”，以及中观宗常说的“超越世俗谛，认识胜义谛”。

交光、通理大师等将见真心归纳为十番显见¹⁸¹：
显见是心、显见不动、显见不灭、显见不失等等，共有十种。

前文提到，憍陈如通过“客尘”二字而悟空，证得了阿罗汉果位，佛陀答言“如是”，藏文译为“如是如是”，即“是的是的，就是这样。”佛陀对憍陈如的见解和境界表示了认可。

今天我们要学习的是第二番直指——见性不动，主要从两个方面来宣说¹⁸²：外境不动，内身不动。

181 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“带妄显真。直至十番。”“一指见是心。”“二正以显见不动。”“三显见不灭。”“四显见不失。”“五显见无还。”“六显见不杂。”“七显见无碍。”“八显见不分。”“九示见超情。”“十显见离见。”《楞严经指掌疏》（清·通理述）中的十番名目与之相同。

182 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“一约外境启发。二约内身启发。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“正显不动分二：已初对外境显不动；二对内身显不动。”

「对外境显不动」

—— 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？

当时，如来在大众中蜷起五轮指，然后又伸开，接着再蜷起，随后问阿难：“你现在看见了什么？”

在四众弟子中，大慈大悲的如来将五轮相好之手攥成拳头，之后又松开，以屈伸手指的动作，问阿难见到了什么。

佛陀的手脚掌中都有千福轮相，故称“五轮指”。在前文中，佛陀是展示拳头，而这次则是通过反复屈伸手指来表法。

若我们身临其境，面对佛陀握拳、再展开、又蜷起的情景，多数人可能会和阿难一样回答：“我见到您的手在开合屈伸。”

这正是佛陀说法的一种方便。在面对表示、比喻等法义时，有些人好像没有太大的触动，但这类表示法在佛教中极为重要，因为利根及中根者都可以通过这种方式认识自心。

｜ 阿难言：我见如来百宝轮掌众中开合。

阿难说：“我见如来的百宝轮掌，在大众前合后
再开，开后又合。”

佛手掌中有千辐轮相，故被称为轮掌¹⁸³。

在佛陀提问后，阿难立刻回答，我亲眼见到如来的百宝千辐轮掌在四众弟子面前开合——阿难很实在，他没有添枝加叶，见到佛陀手掌的开合，就如实地回答。

｜ 佛告阿难：汝见我手众中开合，为是我手有开有

183 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“轮掌者。佛之手足中心。各有一千辐轮相。故云耳。”

合，为复汝见有开有合？

佛告阿难：“你见到我的手在众中开合，那到底是我的手有开有合，还是你的见有开有合？”

佛陀引导阿难思考更深层的问题：你见到我的手在四众弟子中有开有合，那我问你，到底是我的手在开合，还是你的见在开合呢？

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。

阿难说：“世尊，您的宝手在众中开合，我见到如来之手自行开合，并非我的见性有开合。”

关于“见性”，大德们有不同的解释¹⁸⁴，藏译

184 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“阿难已闻客尘摇动虚空与主常自寂焉。今遇此问。例如见性无动无静。若以动静相形。则佛手是动。见性是静。若只就见体所明。本不曾动。今亦无静。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“当阿难端视佛时。而其见性湛然。盈满于前。乃视如来之手在此见性之中开合不住。则佛手自同客尘。而阿难见性何异主空。此动静显然分明故。先令辨定是谁开合。则动静自分。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“见性从本以来，不曾动过，未动不须说静，故曰尚无有静相可得，谁为无住，犹言何处有动耶……凡欲求十方如

为：“我看到如来的手有开有合，但并不是我的见有开有合。”

可以说，阿难正在逐步趋近实相¹⁸⁵，而我们会怎样回答呢？请大家在这里稍加思索。

| 佛言：谁动谁静？

佛陀继续问：“那到底谁动？谁静？”

佛陀从对开合的探讨转向了对动静的思考，这是一种关于动静的直指法。

禅宗的很多公案并没有明显的逻辑可循，密宗大圆满也一样，有些开示和教言并没有特别顺畅的逻辑，而是表现出一种超越性。在藏地，一些老上师的言辞稍微不通顺时，一些人就会说：“他已经是大成就者了。”这种说法可能带有些许的嘲讽意味，也有

来，得成菩提之定，决当以此见性，为因地心。”

185 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此答稍符于真。故佛印言如是。”

可能是一种清净观。

相比大圆满的超越性，很多人更看重理性。受西方文化的影响，很多年轻人在沟通中强调逻辑通顺，思维和表达力求一环扣一环；与之不同，许多大成就者的话语往往很跳脱，令常人难以揣测，这种现象在禅宗的公案中屡见不鲜。

同样，佛陀也是在问完手掌的开合之后，突然提出了“谁动谁静”的问题。

| 阿难言：佛手不住。而我见性，尚无有静，谁为无住？

阿难答：“佛手是不住而动摇的，而我的见性连静止都没有，又怎么会有动摇？”

不住就是动的意思¹⁸⁶。阿难认定外境是动摇的，

186 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“佛手不住者。已判定佛手是动也。”

佛手在屈伸之间显现出开合之态，所以作为外境的佛手没有安住可言；而自己的见性尚且没有“静”，怎么会有动摇呢？¹⁸⁷

所谓的见性，正是自己能见佛手的这颗心。前文提到，真正的见者并非眼睛，而是心。这个见者连静止之相都没有，又怎么会有动摇呢？见性既没有静，也没有动，远离了这二种戏论。

在这次问答中，阿难算是“考及格了”。他的回答得十分善巧：虽然佛陀的手是动摇的，但我的见性远离了动与静，因为心超越了一切动静、是非、有无等戏论——这样的回答已经接近真相了。

| 佛言：如是。

187 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“但用况显之词，初学稍觉难解。尚无有静者：非言见性不静也，盖静必因动而显，先曾动过，后乃不动，方可说静；见性从本以来，不曾动过，未动不须说静，故曰尚无有静相可得，谁为无住，犹言何处有动耶？无住二字即动也，正显即性，非惟离动，而且动、静双离，诚天然自性之本定，非由制伏摄念而成。”

佛陀说：“不错。”

阿难变聪明了，他的回答显得很善巧。确实如此，外境之佛掌在动，内心之见性远离动与不动。

这一道理在现实生活中也同样适用。无论身处何地，无论是见到佛像、高僧大德，还是与同行道友相处，当我们看到别人良好或不良的行为、听到悦耳或不悦耳的声音、看到或白或黑的色彩、不同的现象在眼前浮现或在耳边响起时，虽然外境作为助缘而引发种种感受，但我们的心性恒时都远离动静之边¹⁸⁸。

举例来说，我们可以看到上师的身体时而动摇、时而静止。这种动与不动互相看待，可以通过眼睛清晰地观察到。外境依靠种种因缘而生灭，所以是不稳固的；但究竟来说，我们的心远离动和不动。

188 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“则凡一切万相。及诸世界。任其纷乱动止。皆与见性无干矣。若人于万相中。忽然觑见此不动之性常恒不昧。何至为境所夺。妙之至也。”

在佛陀指示之后，阿难对本性有了更深的认识。通过如理观察，我们也同样能发现，心确实不会随着外境——佛手的开合而动摇，因为心没有颜色、形状，也没有实体。如来藏的本性远离一切思维和言说，对此，我们可以通过种种因缘来了知。

「对内身显不动」

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。

接着，如来从轮掌中飞出一束珍宝光芒，照在阿难的右边，阿难见状便往右观望；随后，又有一束光芒飞至左边，阿难又转头往左看去。

阿难这时随着光芒左顾右盼，就像在听课或念经时，若周围稍有动静，许多人也会不由自主地向那边张望。

| 佛告阿难：汝头今日何因摇动？

佛陀问阿难：“现在你的头为什么动来动去？”

| 阿难言：我见如来出妙宝光，来我左右，故左右观，头自摇动。

阿难说：“我见到如来手中发出的妙宝光明在左右出现，所以才左右观看，头自然就摇动起来了。”

阿难如实汇报：我本来安静地坐着，但是因为看到如来掌中发出的光明忽左忽右，所以才不由自主地左顾右盼。

| 阿难，汝盼佛光，左右动头，为汝头动，为复见动？

佛说：“阿难，你为了看佛光而左右摇头，是你的头在动，还是你的见在动？”

佛陀故意发出宝光，令阿难难以安住，然后紧接着问：你这样东张西望，到底是你的头在动，还是你的见在动？

这不禁让人想到《坛经》中两个和尚讨论“风动还是幡动”的公案¹⁸⁹。在这场对话中，佛陀也问阿难类似的问题：“是你的头动还是见动？”大家也可以反思一下，若这个问题落到自己身上，你会如何作答？

——世尊，我头自动，而我见性，尚无有止，谁为摇动？

阿难说：“世尊，是我的头自己在动，而我的见性连静止都没有，又怎么会有动摇呢？”

这是一个很巧妙的回答。阿难意识到，虽然他的头在动，但他的见性却无所动摇。因为心性中连静止都不不存在，怎么谈得上动摇呢？换句话说，见性本来是空性的，连静止都没有，怎么会有动摇？动和静本是互相观待的，如果一者不存在，另一者也不能成立，就像父亲和儿子、左和右的关系一样。

如果心是静止且有实质的法，那么也应存在一个与静

189 《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）：“时有风吹幡动，一僧曰：风动。一僧曰：幡动。议论不已。惠能进曰：不是风动，不是幡动，仁者心动。”

止相观待的动摇状态；但是无论怎么观察，我们的心中都找不到微尘许静止的实体。如果找不到静止，那么观待它的动摇就如同龟毛兔角一般，根本得不到。总之，阿难认识到是自己的头在动，而见性却无可动摇，这显然是接近开悟的表现。

有大德在此处提到了无业禅师的公案¹⁹⁰。无业禅师从小出家，善根深厚，依止一位法师修学大乘经典，之后他为大众讲经说法，主要弘扬《涅槃经》。

一次，他去拜见马祖道一禅师。本来，无业禅师身材魁梧、声音洪亮、相貌堂堂，但马祖却对他说：“你这个巍巍的佛堂里却没有佛像，没什么意思。”暗指无业禅师尚未开悟。无业禅师请马祖为他指点“即心是佛”的奥义，马祖却说：“我现在正忙，你走吧，改天再来。”无业只得离去。正当他走开的瞬间，马祖禅师突然叫道：“大

190 《五灯会元》（宋·普济集）：“九岁。依开元寺志本禅师受大乘经。五行俱下。讽诵无遗。十二落发。二十受具戒于襄州幽律师。习四分律疏。纔终。便能敷演。每为众僧讲涅槃大部。冬夏无废。”

德！”他回头望去，马祖问：“是什么？”正因这样一句机锋，无业禅师当下开悟，心生感激，礼拜而去¹⁹¹。

待会儿下课的时候，如果身后突然有人叫你，可能在惊吓中你就能开悟；或者在大雪中突然滑倒在地，站起来的时候，也许你已不再是凡夫了。（众笑）

「佛弟子应发愿弘法利生」

历史上，有许多禅宗和净土宗的大德都在致力于弘扬正法，尤其在讲经说法方面，如《涅槃经》《法华经》《维摩诘经》《金刚经》《药师经》《楞严经》等经典，过去有许多法师宣讲，但如今随着时间的推移，不知还有多少法师在继续此项事业。

佛弟子们应当重视讲经说法。如果因缘成熟，大家不一定非待在这里不可，希望每位佛子都有将佛法

191 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“业曰：‘如何是祖师西来，密传心印？’祖曰：‘大德正闹在，且去别时来。’业才出，祖召云：‘大德！’业回首，祖曰：‘是甚么？’业便领悟，乃礼拜。祖曰：‘这钝汉，礼拜作么？’”

弘扬于世界各地的愿心。虽然建寺院、塑佛像和佛塔有很大的功德，但最重要的还是通过讲经说法来树立正见的法幢。即使在一个小小的“破庙”里，十几个人聚在一起认真闻思修行，这也是非常可贵的。如今的众生缺少妙法甘露，日日夜夜在干涸枯乏的心境中挣扎，真正得到智慧滋养的人并不多，因此，大家应当发愿以正法来利益众生。

其次，我们在弘法利生的过程中，要警惕名闻利养的诱惑。人的习气很关键，有些人世间习气比较重，又没有深入修学，出家后自身各方面的因缘福报也很不错，于是接了好几个寺院，随后却将寺院的收入用于投资、开发商业软件或搞房地产等。如果僧众的财产没有被用于弘扬正法，只做了一些表面的慈善，这并不是很合适。

有些人从小就在闻思修行，一旦有机会就积极地弘法利生、讲经说法，这是善法习气成熟的标志。当然，如果自身不具备讲法的能力，夸夸其谈也不是很好；如果自相续被名闻利养染污，就算表面上装模作样地讲这讲那，也并不值得赞叹。我们一定要远离

世间八法，所作所为不是为了名声、财富或地位，而应一心一意地利他。如果具备这样的发心，哪怕在一个小庙、小道场或小精舍里说法利众，也是十分有意义的。

| 佛言：如是。

佛说：“是这样的。”

佛陀发光令阿难左右瞻视，并问道：“这是头动还是见动？”阿难尊者回答：“我的见性中连静止都不存在，怎么可能有动呢？”佛陀对阿难的回答表示认可：“是的，没有错。”佛陀对阿难越来越认可了。

下面是总结性的开示，同时也是一个直指。

| 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。

于是如来对在场的四众弟子说：“若众生以摇动的叫作尘，以不住的叫作客。”

憍陈如因理解了“客尘”二字而开悟，但在大众中还有一些人未能明白，因此需要进一步直指¹⁹²。

佛陀对阿难开示，动摇者名为尘，不住者称为客。实际上，“不住”本身也可被视为一种动摇，只是与“尘”相比，“客”更为漂浮不定¹⁹³。憍陈如在前文中已经用他个人的方式阐释了“客尘”二字，而佛陀则在此通过动摇与不住两个层面来进一步阐述这个问题。

｜ 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？

“你们见到阿难的头自行动摇，但是见没有动摇；你们又见到我的手自行开合，但是见无有舒卷。

192 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“汝等已明客、尘之义者，则不必说；若复有众生，未解客、尘之义者，即当以摇动者名之为尘，以不住者名之为客。不独头之摇动是尘，凡一切动相，皆属尘义。又不独佛手开、合不住是客，凡一切不住，皆属客义。”

193 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“客、尘喻粗、细烦恼：我执分别，行相不停如客；我执俱生，行相微细如尘。”

为什么你们仍将动摇者执著为真实的身体和外境呢？”

我们的躯壳在每个刹那都是变化动摇的，我现在讲课时也难免有所动作；同样，外境也是运动而非静止性的。对现象的动摇性，现代物理学也予以认可。

佛陀指出，阿难的头有动摇，我的手也有动摇，但是见性没有动摇，你们为什么要将动摇者执为自己的身体和外境呢¹⁹⁴？

—— 从始洎终，念念生灭。遗失真性，颠倒行事。

佛说：“从无始以来直到现在，因分别念不断地生灭、动摇，众生迷失了真正的本性，执著常乐我净而颠倒行事。”

我们流转轮回，正是因为未能认识自心的本性。

194 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若认身境为我及我所。便是我执。若认身境心外实有。便是法执。”

众生因遗失真心而漂泊在生死之中，没有认识心性，使得分别念不断地动来动去，持续造业而反复流转。

所有的失去中，失去真心和智慧是最可惜的。

《本事经》云：“失亲友财位，是名小退失。若失真圣慧，是名大退失。”失去亲友、财富和地位不算可惜，这叫作小退失；如果失去了认识心性的智慧，这才是大退失。

丨 性心失真，认物为己。轮回是中，自取流转。

“众生对自己的本性真心不能了悟，将虚幻之物执为实有，从而产生我执和我所执，在轮回中自取流转——为什么要这样呢？”

佛陀说，众生未能觉悟自己的本性真心，错将外物认作自己，所以在无边无际的六道轮回中感受痛苦，不断漂泊，始终无法获得解脱。

在第二番直指中，佛陀和阿难在众生面前演了一场戏：佛陀手中发光，使阿难身体转动，以此为缘向大众指示动摇及不动摇性。其实，一切众生的心都没有动摇，可惜我们没有认识到这一点。在座的各位如果认识了心的本性，就不会漂泊于轮回，也不会感受各种剧烈的痛苦，更不会在未来漫长的时日中不断地流转。在遇到这样直指心性的妙法时，如果我们还没认识心性，还没有断除轮回的根本，不知还会在轮回中漂泊多久。

大家对学法要有一种难得感。尤其在这个时代，尽管没有明显的战争和饥荒，但从某种意义上说，我们的生活状态已经完全不同以往了。在这个时代，谁也无法确定将会发生什么。身处信息闭塞的山谷里，或许大家觉得一切都可以按部就班，但无常的变幻可能在一瞬间就已发生。

如果没有得到值得永久珍藏的心性窍诀，我们漂泊在轮回大海中，不知道何时才能获救。因此，哪怕是听一节课也好，半节课也好，希望大家切勿虚度光阴，一定要珍惜暇满。千万不要在拥有的时候不知珍

惜，失去后又后悔莫及。

以上是十种直指法中的第二个——显见性不动。

卷第二

「三番直指：见性不迁」¹⁹⁵

接下来讲第三个法——显见性不迁，即见性无有迁变的意思。

尔时阿难，及诸大众，闻佛示诲，身心泰然。

这时，阿难和大众听到佛陀关于见性不动的教诲，都感到身心泰然。

“泰然”是指一种安全感和舒适感，藏文本中将“身心泰然”解释为身心都感到舒适、安宁。

195 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“三约观河显见性无迁。”《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“三显见不灭。”

有些道友表示，虽然自己未能完全开悟，但因为能够听闻密法，觉得生活很有意义，因此心中充满感恩与法喜。同样，阿难和大众通过七处征心而破除妄心，在佛陀直指心性的过程中明白了自心不动摇的本性，由此感到身心泰然自若。

| 念无始来，失却本心，妄认缘尘分别影事。

他们回想无始劫以来失去了自己的本有真心，缘取虚幻的外境而妄生实执，对如梦如幻如影像般的外境产生种种分别念。

从无始以来直至今日，众生都是因为迷失了心的本来面目，而对外境执著、攀缘。“妄认缘尘”意为对虚假的外境产生实有的执著，“分别影事”指随着如影像般的外境生起种种分别，执著于“这是白色、这是红色，这是美的、这是丑的……”随着对外境的攀缘而不断涌现分别念，迷失真心，一直在轮回中流

转¹⁹⁶。

| 今日开悟，如失乳儿忽遇慈母。合掌礼佛。

他们感慨，今日得佛开导，宛如失去乳汁的婴儿突遇慈母，因而合掌礼佛。

我们也是这样，当遇到上师的殊胜教言时，内心的喜悦不亚于失去乳汁喂养的孩子重回母亲的怀抱，许多人对此都有特别深刻的体验。

《楞严经》虽然是显宗的法门，但始终围绕着心的本性而展开。阿难体悟到，能够明了真心，就如同漂泊的婴儿回到慈母的怀抱。他心中充满感恩，恭敬地合掌礼佛。

藏文中对这一段的翻译是，阿难祈求佛陀，希望

196 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“既已迷真，势必认妄，认内摇外奔，昏扰扰相，以为心性，故曰妄认缘尘，分别影事。能缘尘境，而起随念计度，二种分别，随尘起灭，如尘之影，故曰缘尘分别影事，即第六意识。”

听闻如来的教导。他一方面十分感恩，一方面不断地求法。

——愿闻如来，显出身心，真妄虚实，现前生灭，与不生灭，二发明性。

愿闻佛陀开示说法，求佛于身心二者之中一一阐发明示，揭示何者是虚妄生灭之无常性，何者是真实无生无灭之常住性。

“真妄”：真是胜义谛，妄是世俗谛。“虚实”：有些法是虚妄的，如阳焰；有些法是真实的，如法性。“现前生灭”：世俗中显现有生灭，而在胜义中不生不灭。“发明性”比较难懂，藕益大师认为这是明示两类心法：胜义法和世俗法，以及不生不灭和有生有灭¹⁹⁷。

197 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“全不生灭是生灭，发明世间诸性；何故全妄即真。全虚即实。全生灭即不生灭。发明出世间性。”

为何需要明示呢？因为对于凡夫而言，真与妄是对立的，虚与实、生灭与不生灭也是对立的。阿难请求佛陀开示世俗胜义二谛、真妄虚实、生灭与不生不灭等二元观待的道理。

——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。

这时波斯匿王起身对佛说道：“在我尚未接触佛法、未接受佛陀教诲之前，曾遇见迦旃延和毗罗胝子，他们都说：‘这个身体死后会断灭，称为涅槃。’”

佛陀尚未回应，波斯匿王便站起身来。讲经闻法的时候，如果身心比较投入，我们也似回到了两千五百多年前的法会现场，亲耳聆听阿难和佛陀谈话。

波斯匿王又称月光王，他和佛陀同年同月同日

出生，福报深厚，身相庄严，当日请佛应供的正是他。有大乘经典提到，他的境界相当高，早已是四地菩萨¹⁹⁸。波斯匿王站起身来对佛说到，迦旃延和毗罗胝子都认为，人在死后身体归于地水火风，心归于虚空，这便是涅槃。如今在印度的外道中，仍有不少人持此观点。

这里的迦旃延并非佛陀的十大弟子之一。迦旃延和毗罗胝子是外道六师中的两位¹⁹⁹，波斯匿王曾与他们有所接触。

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。

198 《仁王护国般若波罗蜜多经》（唐·不空译）：“尔时，世尊告大众言：是波斯匿王，已于过去十千劫龙光王佛法中为四地菩萨，我为八地菩萨；今于我前大师子吼。”《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“匿王观察无常，竟观到刹那生灭，这种境界，凡夫不知，足证匿王为四地菩萨，助扬佛化而来，故未承诸佛诲教，而能说此行阴微细之相。”

199 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“迦旃延，此云剪发，姓也；名迦罗鳩驮，此云牛领，即外道六师之第五也。邪计一切众生，是自在天所作。毗罗胝，此云不作，母名也。自名删奢夜，此云圆胜，亦云正胜。今从母立称，曰毗罗胝子，即六师之第三也。邪计苦、乐等报，现在无因，未来无果，此二皆以断见为主。”

波斯匿王说：“我虽然遇到了佛法，至今仍心存疑问：如何能证知此心不生不灭之地？与会大众和凡夫初学者，都想听闻佛陀的开示。”

波斯匿王向佛请问：“请您为我开示，让我认识这颗不生不灭之心。”他对佛法很感兴趣，问出的问题也相当深刻。与之相比，现在许多政治家所关注的是核武器、生化武器之类的事情，而波斯匿王却想了解如何证悟心性。这不仅是为他自己，也是为了当时想知道答案的大众而发问的。

| 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？

佛陀没有回答，先向波斯匿王提出了一个问题：“你的肉身是像金刚一样常住不朽，还是终会坏灭？”

虽然可以直接回答，但佛陀在这里用了一种特殊

的方式来引导。波斯匿王提问后，佛陀先通过反问来启发他的思考。

| 世尊，我今此身，终从变灭。

国王说：“世尊，我的这具身体终究会毁灭，确实是无常的。”

波斯匿王虽然曾学习外道，但最终成为了一位了不起的法王，并与释迦牟尼佛成为好友。他认同身体终究会毁灭，显示出他对无常的理解。

| 佛言：大王，汝未曾灭，云何知灭？

佛陀明知故问：“国王啊，你尚未死亡，怎么能知道此身会毁灭呢？”

| 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。

国王答道：“世尊，我这具无常变坏的身体，虽然目前尚未完全灭尽，但是我观察到，我前前的念头产生后后的念头，前面的念头已经不复存在，而新的念头也并不住留。前生后灭的心念，就像事物被火烧以后变成灰烬，殒灭不息。因此，我知道这具躯体终究是无常的，刹那之间无法停留，最终一定会灭尽。”

波斯匿王向佛陀诚恳地表达了他的无常观。《大般涅槃经》中说：“过去与未来，及以今现在，无有诸众生，不归无常者。”过去、未来和现在的所有众生，没有一个能逃脱无常的法则，这是佛教的基本见解。纵观历史，人们在过去为了生存而不辞辛劳，现在如此，未来还是这样，但每一个人都难以逃脱无常的控制。

《佛说解忧经》²⁰⁰云：“大地及天上，三界与四

200 《前行引导文》中译为《解忧经》，当时在藏文经典中一直没有找到，后来在汉文《大藏经》里发现了这部经，二者应是同一部。《前行引导文》（华智仁波

生，未曾得见闻，不受无常者。”三界之内，地下天上，胎卵湿化的四生中，我们从来没有见过、也没有听说过有一个众生是不经受无常的。自古以来，帝王将相也好，高僧大德也罢，在这个世间的所有众生皆归无常。

波斯匿王说，我虽然现在还没有死，但我的身心生生灭灭而不住，犹如火烬化为冷灰。身体、住处等一切事物，最后终将示现无常，对此没什么可怀疑的。

佛言：如是，大王。汝今生龄，已从衰老，颜貌何如童子之时？

佛陀认可了波斯匿王的无常观，说道：“确实是这样的，大王。如今你年近衰老，容貌与童年时相比如何呢？”

切著）：“上至有顶下到地狱底层的所有众生没有一个能逃脱死亡的。如《解忧经》云：‘地上或天间，有生然不死，此事汝岂见，岂闻或生疑？’”

这个问题紧接着之前关于身体是否毁灭的讨论。佛陀询问国王的外貌与青年时期的变化，波斯匿王当时应该是 62 岁，虽然佛陀早已知道答案，但仍然提出了这个问题。

佛经中的无常观，在世人的言论和见解中并不常见。有时佛教徒看到世间人，的确会对他们感到惋惜。身体、地位、名声等一切都是无常的，为什么人们如此在意，不惜身命地为之奋斗？对于这个无常且显而无自性的世界，实在没有必要过于执著。

这个问题并不复杂，国王会怎么回答呢？

| 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？

国王说：“世尊啊，情况完全不同！在孩童时代，我的皮肤红润细腻；成年之后，我身强力壮、气血充

沛；如今我已步入晚年，因衰老而面容枯瘦、精神昏昧，白发苍苍、满脸皱纹，随时可能离开这个世界，怎能与年轻时相比啊！”

有注释提到，成年一般是二三十岁左右²⁰¹。

人们在年轻时，往往风华正茂、神采飞扬，身体充满活力，力气容色等各方面都处于鼎盛阶段。然而到了六七十岁，人生便逐渐进入老年，气脉精血慢慢衰退，两颊也不再丰盈。

对照自己年轻时的照片，再往镜子里一看，没修过无常的人也许会难受得想哭。有些人年纪大了，连眼泪也流不出来，只能眨一眨干巴巴的眼睛。许多人留恋青春，渴望貌美如初，但终究要面对自身的衰老。当身心失去活力、心里糊涂、思维迟缓、记性不

201 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“年至长成：二三十岁，长大成人，精神健康，血气充满即气充血满。”《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“二十三十曰长成。七十曰衰老。八十九十曰耄。”

好、白发苍苍满面皱纹时，离开这个世界的时刻也在慢慢逼近。

国王讲述了自己从少年到成年的整个过程，最后总结到：年老的衰朽怎能与青春的时光相提并论呢？如今人已经老了，我对此也无可奈何。就像米拉日巴道歌里所说的那样²⁰²，人老了以后，连起身都要花费很大的力气。这本身就是一种自然规律。

「坦然面对衰老」

希望大家在面临衰老时不要感到伤心。佛弟子应该坦然接受衰老，并从这样的经历中生起不同的觉悟。无论是年老还是年轻，能够在今生值遇佛法如意宝，都值得我们感恩。如果没有佛法的加持，面对衰老和死亡时，人们确实会感到痛苦；然而我们至少有

202 《前行引导文》（华智仁波切著）：“米拉日巴尊者说：‘拔出牧桩之起式，悄捉小鸟之走式，重物落地之坐式，倘若具足此三时，祖母身衰心意败。’”

信仰，每天都手持念珠，精勤修持，这样的生活还是很幸福的。

之前因为一些特殊的因缘，60 岁以上的老菩萨在闻法时被安排坐到经堂的前面。如果担心老菩萨会在上课时影响他人，那事实证明这些顾虑是多余的。这些老修行人在学院待了那么多年，专注力、信心、智慧和正知正念都非常出色，尽管我们的身体状况大不如前，但我对自己在内的老年人仍然充满信心。

与波斯匿王一样，佛陀讲这部经时也是 62 岁。如果连佛陀与国王都有衰老之时，那如我一般的小人物经历衰老、无常乃至被人厌烦，也是理所当然的。对此，我们应该心怀感恩，因为在难以避免的生老病死中，我们有幸遇到了上师三宝。

感恩传承祖师们为众生带来的殊胜法缘。这样的因缘稀有难得，希望每个人乃至生生世世都能珍

惜，像盲人抓到大象的尾巴一样，紧紧地跟随善知识
前往解脱之城。

第 16 课

2022 年 4 月 21 日

「扎实学习、大力弘扬」

《楞严经》是汉地最具影响力的经典之一，各个宗派均对其高度重视。许多杰出的修行人，也都是依靠此经而达到了明心见性和证悟实相的境界。因此，我希望大家能充分利用这次闻思的机会，尽量学得扎实一点。

许多大德都为本经撰写了注释，梦参老和尚的音频讲解，南怀瑾先生的讲记，宣化上人留下的《大佛顶首楞严经浅释》，以及之前一诚大和尚的讲记等，都是非常有价值的资料。此外，长水子璇的《首楞严义疏注经》广受欢迎，交光大师的《楞严经正脉疏》

和藕益大师的《楞严经文句》亦流传甚广。

由于时间有限，我只能大致参考各家的注释，尤其重视藕益大师、圆瑛大师等人的注释，偶尔也会听一些录音。如果时间允许，大家最好能够广泛地参考各家注释。尽管每位大德的风格不同，有些是古文，有些是白话文，有些文白参半，但这些注释无一例外，都值得深入研修。

如今获取信息的渠道十分丰富，电子书和实体书都很容易找到，在这么好的条件下，大家一定要学好《楞严经》，因为你们以后肯定有机会在大众中宣讲这部经典。《楞严经》的内容很有深度，类似于显宗的大圆满法，是最好的直指心性之法门。在寺院、道场或者佛教群体中弘扬这部经，意义重大。总之，各位务必认认真真地闻思修学，努力领悟其中的要义。

「三番直指：见性不迁」

前面已经讲完了见性是心、见性不动，现在讲第三个道理——见性不迁。

阿难在大众中请佛陀开示真妄、生灭与不生灭之法，波斯匿王也起身发问怎样才能证知心性不生不灭之地。之后，佛陀和国王之间展开了一段对话：佛陀问波斯匿王，你的身体是否恒常不灭？波斯匿王说，我的身体是坏灭性的。佛陀又问，你还没有死，怎么会知道呢？国王感叹到，因为我从小到大现在发生了很大的变化，身体完全没法跟以前相比。年轻时庄严挺拔、身强力壮，而现在发白面皱，不久的将来肯定会离开世间，所以身体怎么会是恒常的呢？

佛陀通过与波斯匿王深入的交流，显发了心性不生不灭的道理。佛教中一些甚深的直指法就是这样由浅入深地展开，表面上看起来是谈话，实际上是在直指心性。在获得证悟、有加持力的上师和具信弟子之

间，也可以通过这种简单对话的因缘，使弟子的内心产生根本性的转变。

| 佛言：大王，汝之形容，应不顿朽？

佛说：“大王，你的身体、形色、容貌应该不是顿然衰老的吧？”

佛陀对波斯匿王说，你的身体虽然与以往不同，但不是在短短的时间中一下子就变老的吧？

| 王言：世尊，变化密移，我诚不觉，寒暑迁流，渐至于此。

波斯匿王说：“世尊，随着时间微细而不停歇的推移，在无所察觉之中，我的身体是这样在寒来暑往的迁变流转中渐变至此的。”

每个人都在经历类似的变化，常常不知道自己怎么就突然变老了。照镜子时才惊觉：“啊！怎么会

这样！”尤其是很长时间没照镜子的人，偶尔看到镜子里的自己，不是头发少了白了，就是脸上的皱纹多了，不知不觉中，我们就迈入了衰老的大门。

“寒暑迁流渐至于此”，经历了四季冬寒夏暑的迁变，逐渐来到了今天。许多人爱提当年之事，读大学的时候怎么样，上班的时候怎么样——其实出家人最好不要提自己在家的事情。总之，很多人都是不知不觉就活到了现在，当时六十多岁的波斯匿王也感到自己是逐渐变老的。

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。

“这是为什么？我 20 岁时虽然可称为年少，但与 10 岁时相比，容颜已明显衰老；30 岁时又比 20 岁衰老得更多；而如今 62 岁，再回头看 50 岁时，那时的

我似乎比现在强壮得多。”

和 20 岁时相比，10 岁时身体、容貌等各方面都更加年轻。衰老是一个相对的概念，20 岁比 10 岁老，而 30 岁又比 20 岁老。在座的好多人也是六十多岁，跟当时的佛陀和波斯匿王差不多，这也是一种缘起。

跟 60 岁的时候相比，人们感觉自己 50 岁时很强壮。昨天中午，我与居士林的一位堪布吃完饭后一起走上来。回想起来，我在降魔胜利洲讲法是从 1987 年开始的，而他在居士林讲法比我稍晚，好像是从 1993 年开始的。我问他：“你以前讲法都是从喇嘛区走到居士林，现在是坐车还是走路？”他说：“今年我马上就满 60 岁了，虽然下坡时走下去还可以，但上坡就很费劲了，通常还是坐车上来。”我说：“我现在每天上上下下还是走路，但时间长了，也许会跟你一样坐车。”人到了一定的年纪，身心在很多方面都会发生变化。

波斯匿王认为自己50岁时很强壮，对此特别留恋。一般而言，人到60岁的时候认为50岁还不错，50岁的时候认为40岁不错，40岁的时候认为30岁很好……越往前看，每个人不管是精神、外貌，还是心力等各方面都截然不同。

世尊，我见密移，虽此殂落，其间流易，且限十年。

波斯匿王讲了自己的感受后，又继续说：“世尊，我看到的变化是在暗中推移直至衰老死亡的。对于这种迁流变易，我只是以十年为限进行观察。”

这里的“殂落”不仅有死亡之意，还有变迁、衰老的含义²⁰³。波斯匿王表示，他所见到的变化是十分明显的，暂且以十年为界。

203 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“尚书。殂谓魂升于天。落谓魄归于地。乃死之别名。今经但以壮色日去为殂。老相日迁为落。”

波斯匿王说，自己从出生到62岁之间，每十年的变化较为明显，故而以此作为观察的界限。孔子也是这样来安立人生的各个阶段：“三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不踰矩。”²⁰⁴

——若复令我微细思惟，其变宁唯一纪二纪，实惟年变；

“假若再仔细思惟，则其变迁何止十年二十年，实在是年年有变。”

按藕益大师的解释²⁰⁵，一纪本来是十二年，但为与前文保持一致，此处的一纪意为十年，所以二纪就是二十年。

204 出自《论语·为政》。

205 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“纪者。一十二年。即所谓且限十年。变其文耳。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“纪谓十二年也。今则不必十二。但是牒前十年以变其文。犹云岂唯十年二十年一变也。”

虽说每十年都有明显变化，但如果用智慧详细观察，何止十年，实际上年年都有变化。

| 岂唯年变，亦兼月化；何直月化，兼又日迁；

“岂止年年有变，而且月月都有变化；何止月月有变，而是日日都有变迁。”

不仅每一年有变化，甚至每个月都有变化。一年有十二个月，这个月还显年轻，下个月就老了，到年底就更老了；不仅每个月在变化，实际上每一天都有变化。

| 沉思谛观，刹那刹那，念念之间，不得停住。

“若再沉思谛观，实在是刹那刹那、念念之间都不曾停止地在变迁。”

如果以这种方式仔细观察，每个人的身心状况，实际上年年、月月、日日、时时都有变化；不仅时时

变化，一分、一秒和刹那之间都在变化，乃至每个意念之间都在不停迁变。

有科学家指出，常人的身体每秒钟有三万八千个细胞死去，同时又有三万八千个新细胞产生，这样不断地新陈代谢。从现代医学或生物学的角度来看，身体每刹那均在变化，没有恒常性。

——故知我身终从变灭。

波斯匿王说：“所以我明白自身是无常的，最终会坏灭。”

他意识到自己从 1 岁到现在 62 岁期间，每一年、每一月、每一天、每个时辰乃至每一个最细微的时间单位之间，身体都在变化，因此推测自身终将坏灭。

这是一种微细的无常观，对于这种无常，世间人一般没什么感觉。长水子璇引用了一个比喻²⁰⁶，一根

206 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“古德偈云。如以一睫毛置掌人不觉。若置眼睛上违害极不安。愚人如手掌。不觉行苦迁。智者如眼睛违。极生厌患。”

睫毛如果掉进眼睛里，我们的感觉会很明显，但如果放在手掌上，就没什么感觉；同样的道理，对于无常变化，成就者或修行比较好的人时时都能意识到，而普通人则难以察觉。实际上，不论是亲朋好友还是自身，一切都是年年在变、月月在变，这样的事实从来没有离开过每一个人的生活。如果能这样经常观修，我们的相续中会很快生起无常的观念。

「无常观的重要性」

有一位老堪布在早年没有遇到善知识、没有闻思的时候，就拥有一种与生俱来的无常感。无论是看到自己的父母，还是目睹富裕的家庭以及外在的山河大地，他始终意识到这一切都处于无常之中。在没有依靠善知识引导的情况下，老堪布就对整个轮回产生了一种俱生的无常感和强烈的出离心。

相较之下，许多人在成长过程中目睹了无数关于无常的实例，但他们往往对此视而不见，甚至认为无

常只会降临在他人身上，自己则是例外。从许多人的行为来看，他们似乎认为自己不会面临死亡。有些人即便病重以至奄奄一息，依然在计划未来的事务。

对修行人来说，无常观至关重要。通过思维人身难得和寿命无常，修行人能够断除对现世的执著；而通过思维业因果和轮回的痛苦，修行人则能够断除对于后世的执著。我们应以这四种观修来生起真正的厌离心。如如果这种厌离心没有在内心中生起，那么包括大圆满正行在内的各种法门都难以修成，所以四共同前行对修行人来说必不可缺。

波斯匿王向佛陀讲述了自己一生的变化，看起来是他个人的经历，但我们每个人也应思考自己的人生，以此引生无常观，对轮回产生厌离心；仅仅生厌离心还不够，我们还要在此基础上希求解脱。现在很多人患上抑郁症，虽然在某种意义上也算是一种厌离心，但它于解脱无益。总之，我们要生起正面积极的

出离心，坚定地发愿离开轮回，精进地修行正法。

| 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？

佛陀告诉波斯匿王：“你见到了迁移不停的变化，因此领悟到身体一定会灭亡；在这坏灭的过程中，你是否知道身中有不生不灭的自性存在？”

在学习的过程中，相信很多人都注意到，汉译佛经以四言文体为主。这是一种很独特的文体，行文多以八字一句或四字一句，韵律优美，文思隽永。

有人常常说：“我会老、会死，现在的一切都是无常的。”尤其是长期修学佛法的藏地居士，他们对轮回痛苦、诸行无常比较熟悉，习惯把无常挂在嘴边：“我现在已经 60 岁了，什么时候死也不知道。”一般而言，藏地的男女老少都不介意说出自己的年龄，而有些人似乎对这个话题比较敏感。

波斯匿王虽然了解无常的概念，但佛陀进一步问他：“你说自己一定会死，那你是否知道当身体坏灭之时，自己有一个不灭之性。”

| 波斯匿王合掌白佛：我实不知。

波斯匿王合掌回答佛陀：“我确实不知道。”

波斯匿王虽然知道身体是无常的，但对于不灭之法却没有深入的了解。可能是因为政务繁忙，没有学过《中论》《宝性论》等相关经论。就像当今世界的政治领袖们，往往事务缠身，没有时间了解深奥的法理。

| 佛言：我今示汝不生灭性。

佛陀说：“我现在为你开示不生不灭的本性。”

佛陀要宣说类似三转或密法中的智慧，这些深奥的法理将以显宗的方式讲述，不同于密法中的传法要

求，如需要闻者金刚跏趺坐、眼睛直视虚空等。

| 大王，汝年几时，见恒河水？

佛陀说：“大王，你见恒河水时几岁？”

国王可能有些困惑，佛陀才说要讲不生不灭性，怎么又问起几岁见过恒河。

| 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。

国王说：“我 3 岁的时候，慈母带我拜谒耆婆天，经过一条河，那时我就知道这是恒河水。”

耆婆天，有注释说是长寿天²⁰⁷，藏文译为遍入天，而且文中有“殿堂”一词。

孩童时期，若在父母的陪伴下去拜见上师或参与

207 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“耆婆天，即长寿天，拜此天神以求长寿。”

佛事活动，这样的经历对人的一生都会产生深远的影响。学院居士林有位堪布，在传授八关斋戒时如果有很多孩子，他偶尔会显得有些烦躁。我曾对他说，虽然孩子们可能不懂什么，但他们在旁边玩耍时，心中会留下一种印象：父母曾带我见过上师。

因此，如果身边的亲朋好友有机会去寺院拜佛、见上师或者朝山朝圣，我们都应积极劝他们带上孩子。很多高僧大德的自传中都提及，自己小时候被父母带着见到了某位上师或某座寺院，这些经历对于孩子价值观的养成是极其重要的。

| 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？

佛陀说：“大王，如你所说，20岁时较10岁衰老，跟50岁比较起来，60岁时老了很多。这样日月

岁时，念念迁变，在你 3 岁时见到此河，直到你 13 岁期间，恒河水有没有差别？”

我 23 岁来到喇荣山沟时，沟里的水流非常小，如今地面的水全都被引到地下管道里了，这样说来是有差别的。然而，从初见到现在，我对西山后紫青河的印象并没有多大改变。在名言中，因为有对相续的迷乱，人们常常以为所见的是同一条河。

王言：如三岁时宛然无异。乃至于今，年六十二，亦无有异。

国王回答：“我 3 岁时见到的恒河与我如今六十多岁时见到的恒河相比，在我的印象中没有变化。”

从 3 岁一直到现在 62 岁，波斯匿王在 59 年前所见的恒河和如今所见的恒河没有什么差别——这是从对境方面来讲的。

关于恒河的谈话到这里就结束了。

佛言：汝今自伤发白面皱，其面必定皱于童年。则汝今时观此恒河，与昔童时观河之见，有童毫不？王言：不也，世尊。

佛陀说：“国王你自伤于发白面皱，脸上的皱纹肯定比幼时多。你如今观此恒河的‘见’，和孩童时观河的‘见’，是否有老少之别？”国王回答：“世尊，没有什么差别。”

佛陀对波斯匿王说，你 3 岁的时候还很小，现在你 62 岁的相貌、身体、心态等都有非常明显的变化，以前活泼的小孩现在已经是老迈的国王，我问问你，你童年时看恒河的那个“见”与现在 62 岁时看恒河的“见”，有没有年少和衰老的区别？

从对境的角度讲，恒河没什么差别；而从身体的角度来讲，国王你自己也承认有很大的变化。现在，

从“见”的角度来说，你 3 岁时对恒河的见与现在 62 岁时的见有没有差别呢？

就有境而言，见的本质是没有差别的。这里的“见”并不是指眼根，如前文所说：“见性是心非眼。”从有色根的角度来看，小时候的眼根与现在的眼根肯定有差别，但是从能见之心的角度来看，见有没有年轻和衰老的差别呢？没有。这一点非常关键。

| 佛言：大王，汝面虽皱，而此见精，性未曾皱。皱者为变，不皱非变。

佛说：“大王，虽然你脸上有皱纹，但这个见精本性是没有皱纹的。皱代表着变化，而不皱的见性则不会变。”

有皱纹意味着一个人在经历变化，随着时间的推移，身体会生出皱纹，对此每个人都很清楚。没有皱纹的是什么？就是你的心。心的本体没有任何变化，

不仅小时候到现在的心没有变化，从本性上来讲，乃至前世和来世的心也都没有变化。

丨 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。

“变化者有生灭，而不变者原本无有生灭。无生灭的见性怎么会在你身中与变坏之身一同受其生死呢？你为什么还要引用末伽黎等外道的话来说明‘此身死后全灭’呢？”

佛陀说，有变化的事物定会灭亡，就像身体最终会灭尽；而不变者是无生无灭的，这就是我们的心性。佛陀直指心性，不知国王是否明白。如果心性没有生灭，怎么会在你的身体中不断地生死轮回呢？这是不可能的。

末伽黎是外道名，与之前提到的迦旃延一样，都

是断见派²⁰⁸。在学习过程中，遇到的如末伽黎、耆婆等名词术语，辞典组的道友们应注意积累。

末伽黎等外道声称，人死后心和身体都会断灭——你为什么还要跟随他们的观点呢？佛陀一边呵斥国王，一边为他讲解心性不生不灭的道理。

王闻是言，信知身后，舍生趣生。与诸大众，踊跃欢喜，得未曾有。

波斯匿王听了佛陀的教言，深信神识在舍弃此身后会趣往下一生，死后不致于断灭，所以与在场诸众感到前所未有的欢喜踊跃。

波斯匿王听了佛陀的教诲后欢喜雀跃，知道舍弃这一生后会趋往下一世。与他不同的是，有些人虽然听法多年，却好像变成了法油子，对许多甚深法义都

208 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“末伽梨。亦外道名。与前二种外道。皆计断灭者也。”

不再有听闻和修持的意乐。

交光大师、藕益大师等大德指出²⁰⁹，所谓“舍生趣生”，主要是遮破外道断见派的观点，并且令我们进一步了知心性无生无灭的道理，即名言中轮回生灭流转，但究其本质，“生”并不成立。

当时，波斯匿王及其眷属，乃至与会大众都特别欢喜，这种欢喜是从来未曾有过的。佛陀亲自为波斯匿王直指，通过学习经文，我们也相当于在一旁听闻，有因缘时我们也可以开悟。

《新续高僧传》中记载²¹⁰，有一位万清和尚善根

209 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“舍生趣生。且约破于外道断见而言之也。又复应知。正生灭中。性不生灭。而此不生灭性。即举全体而舍生趣生。已显随缘不变不变随缘之妙。否则仍是一分无常一分常矣。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“王本为除凡夫断见之惑。示同就问。故此即惟就王。结彼一类怀断见者。方喜其有趣生之性而已。非普结会众同有是喜也。以舍生趣生。正四相中人相。权小喜此。是损非益也。”

210 《新续高僧传》（喻谦著）：“释万清，字侣石，晚号山夫，姓唐氏，楚人也。将诞，母梦老僧戴笠执杖入其室，明发生儿，髻年闻持大悲咒者，数过即成诵。比从塾师学辄慧根潜发，尝从菩提灵祖乞开示。归而研于私室，昏夜危坐，倦则面墙。年二十求出家，投洪福寺，礼应知蘊染，授以楞严。读之，至波斯匿王章，观河验见处有省。”

不凡。入胎的时候，他母亲梦到有位老和尚来到家里，第二天孩子就出生了。长大以后，他听几遍大悲咒就能背诵，并显现出许多前世善根苏醒的迹象。20岁时他舍俗出家，在善知识座下听闻《楞严经》。万清和尚对此经特别有信心，学到观恒河这一段时就开悟了，因为其中直指了最关键的“见性不迁”。

遇到外境时，我们也要反观自己是否具有正确的见解：小时候曾经经过一条河，过六十年后再次见到这条河，你想起以前父母带你过河时的情景，如今物是人非，但对于河水的见，从本质上说却并没有迁变。如果你懂得这个道理，就能领悟心性无迁变之理。虽然我们的身体会变化，但就像《宝性论》中所说，心性光明无为法，不会被摧毁。

佛教各个宗派所说的甚深法义都是殊途同归，虽然修法不同，但最终到达的目的地是相同的。接下来，我们可能会学习《如意宝藏论》，其中很多法义

都与《楞严经》有相似的内涵。

「四番直指：见性不失」

下面讲十种直指中的见性不失，即无有失去之意。

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。

阿难便从座而起，在佛陀的座下礼拜，合掌长跪说道：“世尊啊，如果见性不动，见到恒河、听到河水奔流的这些见闻不生不灭，那么您为什么说我们遗失了真性，颠倒而行？请佛陀以大慈大悲的智慧甘露，洗去我相续中的客尘垢染。”

佛陀在第二番直指见性不动中，讲到凡夫从无始以来失去了真心。阿难对此提问：“如果心性不生

不灭，为什么我们这些凡夫人会迷失真心并颠倒而行呢？”阿难恳请佛陀转法轮，以解答他的疑惑。

—— 即时如来，垂金色臂，轮手下指，示阿难言：汝今见我母陀罗手为正为倒？

这时，如来垂下金色手臂，五轮手向下而指，示于阿难说：“你现在见到我的母陀罗手，是正的还是倒的？”

佛陀对波斯匿王的开示是让他观察恒河，这时在阿难面前以手作表示。

母陀罗意为“印”²¹¹，是佛陀的一种相好。

—— 阿难言：世间众生以此为倒，而我不知谁正谁倒。

阿难说：“一般而言，世间众生认为这样下垂的手是倒，但我实在不知道何者是正，何者是倒。”

211 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“母陀罗手。此云印手相好也。”

阿难尊者在之前被呵斥过，所以现在变得比较谨慎。他回答说，一般人认为下垂是倒，但我不知道到底哪个是正、哪个是倒。

古大德们在正和倒上有不同的观点。长水子璇认为下垂是正，因为这顺应身体的自然姿势；往上举是倒，因为与身体的自然状态相反²¹²。交光大师认为向下是倒、向上是正²¹³，圆瑛大师和宣化上人都认同这种观点²¹⁴。

长水子璇、交光真鉴等大德们都有开悟和成就相，他们对《楞严经》的注疏都收录在《大藏经》中，大家在闻思的时候可以多作参考。

212 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“竖手为倒。却以为正。以不顺身故。”

213 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“竖臂者。即依上指为正也。……盖佛上竖时。已顺世间成正。”

214 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“良以手臂，本无正倒之相，但阿难随顺世间，谓如来竖臂，则名为正。”

《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“佛再追问阿难：‘如果世间人以下垂的手为倒，那么世间人究竟以哪样是正呢？’阿难这时，不敢推说世间人，就答：‘如来的兜罗绵手，指向虚空，就叫作正。’”

当时阿难不敢下结论，只说世间人认为向下是倒，而他不知道何者是倒、何者是正。

| 佛告阿难：若世间人以此为倒，即世间人将何为正？

佛陀问阿难：“你说世间人认为这样下垂是倒，那世间人认为什么是正呢？”

| 阿难言：如来竖臂，兜罗绵手，上指于空，则名为正。

阿难说：“如来竖起手臂，您的兜罗绵手朝上指向空中，这叫作正。”

佛陀问世间的正和倒是什么，阿难就按照通常的观点来回答，世间人认为手指朝上是正，手指朝下是倒。

| 佛即竖臂，告阿难言：若此颠倒，首尾相换。诸世

间人，一倍瞻视。

佛陀于是竖臂，对阿难说：“如果世间以竖手为正，那把下垂的手竖起来，安立手指朝上是倒、朝下是正，只是在同一手臂上首尾相换而已，世人也会很容易明白。”

刚才佛陀的手是垂着的，阿难说垂手是倒、举手是正，于是佛陀就将手臂向上竖立说，如果换过来说这样举手是颠倒，也只不过是把手臂的首尾互相交换了一下而已。其实，手臂上没有什么正与倒，只有手指朝下或者朝上的差别。假设手指朝上是倒、朝下是正，对于这样的安立，世间人也能明白。

藕益大师将“一倍瞻视”解释为“极其明白”²¹⁵。世人通常认为手指向下是倒、向上是正，但如果反过来说向上是倒、向下是正，其实也没有本质的差别，

215 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此乃世间人一倍瞻视。极其明白者也。”“一倍。犹言明白更加明白。”

只不过是手的朝向不同而已。所谓正和倒，就像左右或彼此一样，都是互相观待的。

这也是一种指示方法，如果与世间共称相反，而把向上叫作倒、向下叫作正，如藕益大师所说²¹⁶，又有什么差别呢？

—— 则知汝身，与诸如来清净法身，比类发明。

佛陀进一步直指道：“阿难，你要知道，你不清净之身与如来的清净身，以此方式类推也很容易明白。”

明白什么呢？世人认为如来的身体是清净的，阿难的身体是不清净的，但究竟而言二者无二无别。清净和不清净在现相中虽有差别，但在实相本体中没有任何的差别与增减。

216 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若此颠倒等者。意谓均此一手臂也。上指则名为正。何曾增一丝毫。下指便名为倒。亦何曾减一丝毫。不过是首尾相换而已。”

在密宗的见解中，真和假等同，净和秽也等同，二元对立的法在究竟意义上都是等同的。原因是什么？因为万法本体空性，只是在显现上，人们因各自的习气而进行取舍。

例如，有些人认为腐烂的肉很臭，但有些人并不这么认为。我小时候，每到春天，家里总有一股陈肉的臭味，但父母等当地人却觉得这种味道代表有营养，觉得特别香。同样，有些人认为干净的东西，有些人则认为不净，可见世间的名言、习惯、价值观完全可以随着因缘而转变。

| 如来之身，名正遍知；汝等之身，号性颠倒。随汝谛观，汝身佛身，称颠倒者，名字何处，号为颠倒？

佛陀说：“一般来讲，如来的身体称为正遍知，你们的身体却称为本性颠倒。你现在好好地观察，在与佛身相比而称为颠倒的你的身体中，颠倒的名称在

哪里成立？”

如前所示，在佛手的上举和下垂中，其实都找不到一个实有的颠倒。世间人本来认为往下是倒、往上是正，但佛陀指出，如果朝上叫作颠倒、往下叫作不颠倒，在本质上和前者也没有差别。

很多佛经中都提到天堂和地狱等同，大圆满里说无间地狱的众生与普贤王如来的身相毫无差别，此乃普贤王如来所宣说——这样的道理与此处的经义是一致的。汝身与佛身，何处可名颠倒？密法中说五蕴就是五佛，五大就是五佛母，颠倒者到底在哪里？佛陀让阿难立刻回答。

于时阿难，与诸大众，瞪瞞瞻佛，目睛不瞬，不知身心颠倒所在。

这时，阿难和大众被佛陀这么一问，都目瞪口呆

呆，凝眸直视，瞻仰如来²¹⁷，不知道身心颠倒之所在。

有时禅宗大德一声断喝，弟子一时不知所措，当下断绝了分别妄念；通过各种方便方法，大圆满祖师也能让弟子顿然开悟；同样，佛陀通过这一类比对阿难进行直指，这时候，阿难和大众都目瞪口呆，目不转睛地盯着佛陀，不知道身心的颠倒到底在哪里。

这样推究起来，所谓不清净的轮回、不清净的心念，也都是在何处都找不到的。经过直指后，阿难与诸大众处于一种愣然、明然、灿然的状态。按常人的理解，阿难的身体和佛身有很大的差别，阿难之身被世人称为颠倒，但是通过上述观察，所谓的颠倒在哪里都找不到。

217 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“瞪、双目直视，瞢、昏闷不了，瞻仰于佛，目睛不瞬动也。”

第 17 课

2022 年 4 月 22 日

「大力弘扬《楞严经》」

大家这段时间都在比较精进地闻思《楞严经》，课后也积极地辅导、研讨，这非常值得赞叹。在汉地的历史上，不论是禅宗、天台宗还是净土宗，大德们都非常重视讲经说法。各个寺院和道场中都有说法的优良传统，许多大德也曾宣讲过《楞严经》。我们未来有没有弘法的因缘呢？肯定是有的。虽然现在各方面条件与古代有所不同，但只要因缘具足，相信在座的很多人一定能弘扬正法，尤其是弘扬《楞严经》这样具有殊胜加持力的经典。

在闻思时，我们也应尽量对法义有所触动。在修

学的过程中，发自内心的感受非常重要。如果没有诚挚的信心和好乐心，也许再精彩的法义经你一讲，也会显得平平无奇。

我希望今年能把《楞严经》讲完，就算今年未能完成，只要没有寿障或特殊的违缘，我发愿在有生之年一定要圆满传讲本经。在座的各位也要以坚定的誓愿来圆满听受，这是一个很好的缘起。

「用词不同，旨归一致」

前文讲到，佛陀以波斯匿王自身的无常以及恒河的比喻来指示真心。

禅宗经常谈及的“微妙真心”或“明心见性”，在某种程度上和密宗的法义是相通的。如果学过密宗之后，再来学习《楞严经》《维摩诘经》《妙法莲华经》《金刚经》等大乘经典，我们在理解法义方面

会相对容易一些。我一直认为，宁玛巴中的《大幻化网》等续部，与大乘了义经典中宣说的道理在意义上是一致的，只是用词不同而已。

用词不同原因可能是因为历代的佛教术语没有统一标准。在藏传佛教的历史上，藏王建立了国家级的译经院，在翻译佛教经论之前，先规范了名词术语，因此藏文经论中的用词是统一的。这一举措十分有必要，否则因为时代和地域等差异，不同译师的用词不一定完全一致。例如，很多大德在西方弘法，译者们所用的术语只在自己传承内通用，以至英文中的佛教术语至今没有统一标准；同样，如今想要将汉文藏经中的名词全部统一起来，也面临一定的困难。

还有一个原因是年代久远。语言在不同时期总会有发展和变化，佛经中的许多词语已不同于现在的常用词汇，在理解上会有一定的门槛。就算将佛教经论全部用现代语言翻译一遍，再过一两百年乃至上千

年，语言又会发生新的变化。尽管如此，我们还是应该努力适应现状，尽力将佛法的真正要义传承下去。

这次讲闻《楞严经》，对我而言并非没有挑战，但我觉得这部经典很有加持力，所以也学得十分认真。如果时间允许，希望大家尽量多地参阅古大德的相关注疏讲义。

「略述前文」

昨天讲到十种直指中的第四——见性不失。之前的三番直指分别是见性是心、见性不动和见性不迁。

佛陀和阿难展开了一番对话，佛陀以手为喻问阿难所谓的颠倒到底在哪里，阿难以及在场大众“瞪瞢瞻佛，不知身心颠倒所在”。这里可以有两种理解：

第一，佛陀这样一说，大家都目瞪口呆、不知所措，不知身心到底颠倒在哪里。

第二，阿难此时已有一定的觉悟境界，意识到颠倒和不颠倒都是不成立的。按照中观的观点，世俗中有倒世俗和真世俗，倒世俗在名言中也不存在，而真世俗是在无患六根识前无有妨害而存在的法。究竟而言，真世俗的显现也是假立的，在胜义中并不成立。

此处还可以理解为，按照二转法轮的教义，佛陀的身体和阿难的身体在显现中有清净和不清净的现象，但究竟而言，净和不净也是无法安立的。佛陀讲了这个道理之后，闻法者进入到一种比较特殊的状态。

以上是昨天讲的内容，今天继续宣说第四番直指。

「闻法要专注」

作为佛教徒或对三宝有信心者，学习这部经典

时，我们就像亲临两千五百多年前的法会现场一样，一会儿看到波斯匿王出场，一会儿看到阿难发言，后面文殊菩萨还会出来提问。在一场场鲜活的对话中，我们可以认真地寻找自己的心。

无论闻思什么法，我们自身与法的缘分极为重要。有法缘的人一接触某段词句或法义，就会生起特殊的感悟；而无缘或业力深重者，即使听闻了无上大圆满中最深的心滴修法，可能也没什么感觉。

人与人的悟性有很大的差别，习气的深浅也各不相同。有些人在学院中待了十几二十年，似乎没什么进益；而有些人虽然修学时间不长，但却生起了坚定的信心和出离心。总之，每个人的情况都不一样。对于同一部经典，有人学得感慨万千，有人听来索然无味，似乎一堂课中坚持不打瞌睡就很值得赞叹了，还有人则在闻思的过程中产生各种分别念，就像《前

行》中所说的杂烦恼之毒器一样²¹⁸。

不管怎样，在闻法的过程中，大家一定要调整自己的状态，令自相续清净。一般而言，说法者对待佛法会比较认真，即使自己有一些烦恼，但除了特殊的必要外，通常不会故意带到课堂上来。听法者也应如此，如《前行》提到的²¹⁹，要么以广大的菩提心来摄持，为了利益天下无边的一切众生而听闻；要么以秘密清净方便之发心来摄持，将眷属、说法者、所说法、时间、地点等都观为清净且不可思议。

一切法都是依靠意乐而生，如果心态安住于这样的境界，就如同现场听受法义的菩萨们一样，我们完全能得到与之同等的功德。

218 《前行引导文》（华智仁波切著）：“杂烦恼如毒器之过：在闻法时，如果自己心存贪图名誉、谋求地位等有过患的动机，或者掺杂着贪嗔痴等五毒妄念而听闻，那么所谓的法非但对自心无利反而会变成非法，如同向有毒的容器中注入上好的汁液一样。”

219 《前行引导文》（华智仁波切著）：“（发心）分二：一、广大意乐菩提心之发心；二、广大方便秘密真言之发心。”

「四番直指：见性不失」

佛兴慈悲，哀愍阿难，及诸大众，发海潮音，遍告同会：

佛陀见阿难及大众不知身心颠倒所在，大兴慈悲，因哀愍阿难和在座大众之故而发出海潮音，遍告当时的楞严会众：

关于《楞严经》的书籍中，有一部《图说楞严经》，里面有一副很庄严的“楞严同会图”，将佛陀讲法中出现的公案以绘画的方式展现出来。在一些寺院的墙壁和讲堂中，也有表现楞严法会壮观场景的壁画。

“发海潮音”²²⁰的意思是，就像大海潮汐永不失时一样，佛陀说法利益众生的事业永远不会延误；又如海潮声圆满而周遍一般，佛陀慈悲的法音能周遍所

220 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“海潮音者。应机而发。犹如大海潮不局限。又其音圆遍。犹如海潮普遍圆满也。”

有眷属，只不过有些眷属有信心，得到的利益就比较多；而有些眷属没那么大的信心，虽然听到了同样的法音，但所得的利益就不尽相同。

当时佛陀以慈悲的海潮音说了什么呢？

——诸善男子，我常说言：色心诸缘，及心所使，诸所缘法，唯心所现。

佛说：“诸善男子，我常说色法、心法、不相应行法、心所法和无为法等一切法，皆是唯心所现。”

这里没有提善女人，可能因为阿难是本经的主要角色，所以用善男子来代表闻法眷属。

大德们对于以上五法有不同的解释，其中长水子璇的注释比较好懂²²¹，章嘉国师翻译的藏文，则与之

221 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“色谓十一种色。心谓八识心王。诸缘即总指色心。或可别指不相应行。心所即五十一心所。诸所缘法谓六无为也。此上五位一百法摄诸法尽。皆是真心之所现起。如镜现像不离于镜无体可得。”

稍微有点出入。

色指十一种色法，在《俱舍论》²²²和《智者入门》²²³当中宣说过。心即八种心王，也就是八识聚，包括阿赖耶识、染污意末那识、意识和五根识。诸缘，指的是二十四种不相应行法²²⁴。心所，即五十一种心所法。诸所缘法，指六种无为法：虚空无为、择灭无为、非择灭无为、不动无为、想受灭无为、真如无为等²²⁵。

222 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“色蕴的事相：是眼耳等五根、色声等五境与无表色十一种。”

223 《智者入门》（全知麦彭仁波切著）：“如果对具有变碍这一法相的色蕴加以分类，则有四种因色与十一种果色。”“十一种果色，即五根、五境合计十种，按照《俱舍论》的观点，再加上无表色，共计十一种；依据《阿毗达磨杂集论》观点，加上法处所摄色（成为意处对境之色，如极微尘及梦中所见色，包括极略色、极迥色、受所引色、遍计所起色和定所生自在色五种）共十一种。”

224 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“不相应行共有十四种，即得绳、非得、同类、无想、二定、命、法相以及名称等。”《智者入门》（全知麦彭仁波切著）：“《俱舍论》中只讲了以上这十四种不相应行。《阿毗达磨杂集论》在前十四种上又加上异生性、流转、定异，相应、势速、次第、时、方、数、和合性，共二十四种。”

225 《大乘百法明门论》（天亲菩萨造，唐·玄奘译）：“第五无为法者。略有六种。一虚空无为。二择灭无为。三非择灭无为。四不动灭无为。五想受灭无为。六真如无为。”

以上“五位百法”，将万法分为五个不同的种类，加起来共一百个法，又称为“百法明门”，包含了有情、无情等名言中所有的法，这是大小乘都共同承许的。《智者入门》对每一法都讲得很清楚，而《俱舍论》虽然没有集中罗列，但进行了极为详细的广说。若想详细了解这五位百法，大家可以参考以上两部论典。

这里提到，心法、心所法、色法、不相应行法乃至无为法，一切法唯一是由心显现。对于“万法唯心造”的道理，不论是佛教共同乘还是不共乘都一致承许。

我个人认为，子璇对这一段经文解释得很好。前面也提过，子璇大师 9 岁时与《楞严经》结缘，之后常年修持本经。一次在听到第六卷“动静二相了然不生”这一句时，他豁然开悟²²⁶。子璇大师后来成为华

226 《五灯会元》（宋·普济集）：“秀州长水子璇讲师郡之嘉兴人也。自落发诵楞严不辍。从洪敏法师讲至动静二相。了然不生。有省。……后住长水。承禀日顾众曰。道非言象得。禅非拟议知。会意通宗。曾无别致。由是二宗仰之。尝疏楞严等经。盛行于世。”

严宗第六祖，住世时间大概是公元九百多年到一千年左右，与阿底峡尊者处于同一时期。

丨 汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所现物。

佛陀对阿难等人说：“你们的身心，都是妙明真精的妙心中所显现的法。”

这一句开示十分重要。妙是微妙，明是光明，真是没有虚伪，精是不杂不清净之法²²⁷。“妙心”前面的几个词都是定语，意思是说，你的身体和你的心，一切的一切都是这颗妙心中所显现的。藏文本中将其译为：“从非常稀有的光明心当中产生的”。

身心等一切法都是在光明、无为、真实的妙心觉性或本基中显现的，这与《如意宝藏论》第一品的要义相同。万法都是心的显现，但显现境并不是心，按照无垢光尊者的观点也可以这样说²²⁸。

227 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“离名绝相。故曰妙。洞彻虚灵。故曰明。体无伪妄。故曰真。性无杂染。故曰精。”

228 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“有人说：如云‘显现如此之自性’‘奇

既然一切都是从光明心当中显现的，那么——

——云何汝等，遗失本妙，圆妙明心，宝明妙性，认悟中迷。

“你们为什么舍弃遗失了本来圆满、光明清淨的真心和宝贵的光明自性，而在妙悟中自取迷昧？”

如果众生身心等不清淨法全都是从善妙稀有的真心中显现的，那凡夫最初为什么会迷失本来的真心觉性、不修而成的这颗心呢？

“本妙圆妙明心、宝明妙性”，在藏译中是指光明、清淨、真实的心，除此之外并没有过多的描述。实际上，心性本来就是稀有、美妙、圆满、常寂光明，如珍宝一样清淨。

哉，佛子，此等三界唯心’‘习气搅扰心，心中显现外境’，诸如此类的说法难道不是说明万法唯心吗？应当理解那是从显现与显现境不同的角度而说显现是心，因为执著显现不显现就是自己的心。说显现是心密意在于遮破实执另外存在一个外境的声闻宗等宗派的观点，并不是说山等是心。应该理解分别‘山’的念头等外境的耽着显现才是心。所以，山等显现境不是心，因为它们成立是与心有不同的因果、生灭、作用等。”

“认悟中迷”，如果心本来就是一种觉悟，为什么还会迷惑呢？因为，心是光明本基、真实义阿赖耶和如来藏，但是在清静之中突然出现了无明，之后以无明为缘，众生出现了三种习气，继而造业，漂泊于轮回之中。

结合密宗“从本基中出现基现”的观点来解释此段经文，就比较容易理解；否则，按共同乘的观点，对于“本具的圆满真心为何会突然迷失”这样的疑问，也许不太好回答。

丨 晦昧为空，空晦暗中，结暗为色。

“清静的法界中本来没有错乱和迷惑，偶然之间出现晦昧的无明，以此显现出一种顽空。这种暗昧的空与无明交织在一起，因而出现四大等外在的色法。”²²⁹

229 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“晦昧为空者。迷性明故。而成无明。由此无明。变成顽空。……所变顽空。与能变无明。二法和合。变起

“晦昧”指无明，包括俱生无明和遍计无明。没有任何阻碍叫作“空”，这里的空并不是指大空性，而是指无明相应行。

| 色杂妄想，想相为身。

“色法掺杂妄想，依靠妄想产生身体。”

“境之习气”，即外面的山河大地等色法现前的所依。有了境之习气后，与色法掺杂着出现“义之习气”，心心所、六识等慢慢地出现，分别妄念就变成了妄想。外在的色、内在的心识分别念这两个因缘具足之后，依妄想产生身体，也就是“身之习气”。²³⁰

色、想、身这三者在唯识宗被称为境、义、身，三者都涉及阿赖耶。唯识宗还有观点认为身体也属于

四大。为山河依报外色。即想澄成国土也。”

230 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“广说这般流转时三习气之分类：尽所迷现三习气，境之习气器世间，依彼色等五种境。”“内在的我执现于心中：义之习气八识聚，依彼一切善恶业。”“这样的诸识依于身体：身之习气六趣色，依彼一切诸分支。”

境。总之，此处提到的三种法中，第一个是色，第二个是妄想，第三个是身体。

｜ 聚缘内摇，趣外奔逸，昏扰扰相，以为心性。

“当三种习气因缘聚合时，因分别念的内在动摇和向外驰逐，出现了二取分别，众生将这种昏扰迷乱之相执著为自己的心性。”

外境、妄想、身体三习气在因缘具足时产生内摇，成为内在的分别念，可以参考前些天讲《如意宝藏论》时提到的“能取分别念”；然后开始往外攀缘，认定“这是白色、这是红色”。“趣外奔逸”，指对外依靠色声香味触等境尘出现的“所取分别念”。有了二取分别念后，便出现了“昏扰扰相”，于是众生远离真心，在轮回中昏扰、迷乱而显相。当不断出现我和我所、山河大地等轮回六道的迷乱显现时，众生将具昏扰相的妄心当作自己的真心。

众生都有一种颠倒执著，本来没有“我”，却执著有“我”；本来是不清淨的，但执著为清淨；本来是刹那无常，但认为是常有。如是颠倒执著于“常乐

我净”。

前文提到，波斯匿王认为自己 3 岁、13 岁、62 岁见到的恒河都是同一条河流，从究竟意义上来说这是一种妄执。对于相续，众生存有一种迷乱认知，认为自己以前渡过的和现在渡过的是同一条河流。虽然在未经观察的情况下，确实可以在名言上安立为同一条河流；但实际上，河流刹那刹那都在消亡，世人只是将不停变坏的河流相续执著为不变的一而已。

这里还可以用前面的比喻说明。昨天讲考的法师对这一段讲得不太如意，也许是我没讲清楚。譬如睫毛在眼睛里，正常人会对此非常敏感，马上就能发现；但如果把睫毛放在手掌中，多数人应该没什么感觉。同样的道理，无常修得好的人会深刻领悟到无常的意义，就像春天过后是夏天，冬天紧跟着秋天来临，自己的寿命也在非常迅速地流逝。看到以前的照片，行者会意识到色身无常，各种变化都能立刻引发他的无常感，就像眼睛里进了睫毛一样。若没有修行，世人对无常就不太敏感，再怎么为他讲解，也许他的内心并没有受到触动。

如果稍微懂得佛法的道理，虽然在迷乱中有我执和我所执，但我们终究会有所醒悟：我在本性中迷失到今天，一直对常乐我净有很深的执著，但事物的本质并不是这样的。

「要重视修行」

人与人的修行状况和根基确实有很大的差别。有些人可能因为有前世的缘分，稍微讲解一下《前行引导文》，他就能对其中的内容融会贯通。而有些人就算听了很多法，如藏地谚语所说“头都听扁了”，但对法义还是没什么心得。不管是观无常，还是观迷乱显现的本质，按理说只要修学到量，自心必定会有所转变，但这些人似乎听法的时间越长，内心就越难以被改变。

我经常想，修行人要做的事其实只有一件，就是将法本上的内容与自心结合。单就法本身而言，佛陀讲的每部法都可以将人引向解脱，但并不是人人都能

将法义融入内心。我们在闻思时难免会感到自己与法义有一定的距离；《楞严经》特别好，《如意宝藏论》也是真正的如意宝，但想要将法本里的词句真正变成自己的境界，还需要具足勤奋、祈祷等很多因缘。

即使没有学很多理论，只要将一部法修得很好，我们就可以算是真正的修行人。修行人一定要把法真实地融入相续，不然就算听课的时候很认真，但在生活中还是照样跟人发生矛盾，这样听再多的法也没有太大的意义。

前面讲到“昏扰扰相，以为心性”，凡夫在轮回中流转的时候，把这种昏扰相执著为心性。

| 一迷为心，决定惑为色身之内。

“一旦这样迷乱地执妄为心，就会误认为心在自己的色身当中。”

众生迷乱地把五蕴当作自己，这种情况在每个人身上都存在。因为长时间地迷失在业、烦恼、我执和二取习气里，众生理所当然地将身体认为是我的，认为真心就在身体之中。

《中观宝鬘论》《入行论·智慧品》²³¹等中观论典都说，四大不是我，五蕴也不是我，但众生一直被稳固的习气所左右，将五蕴身心执著为我。

| 不知色身，外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物。

“却不知此色身以及外在的山河大地与虚空等，全都是妙明真心中所现之物。”

凡夫有无始以来的习气——密宗这样说，显宗也这样说，只不过密宗的“无始以来”并非完全的“无

231 《入行论》（寂天菩萨造）：“齿发甲非我，我非骨及血，非涎非鼻涕，非脓非黄水，非脂亦非汗，非肺亦非肝，我非余内脏，亦非屎与尿，肉与皮非我，脉气热非我，百窍亦复然，六识皆非我。”

始”，因为密宗认为万法是自本基中显出基现的时候开始有的。不管怎样，众生不知道的是，色身以及外在的山河大地，都包含在稀有妙明的真心之中。

这是《楞严经》中很出名的一句经文，对开悟心性十分重要。历史上有很多通过这句经文而成就的公案，比如憨山大师。之前我们也介绍过，憨山大师是一位了不起的禅宗大德，他的许多著作都是在证悟之后从智慧中自然流露的。

据年谱所载²³²，憨山大师在 31 岁时修行有了一定的进益，但因为找不到人印证，他决定自己修学《楞严经》。由于之前没有基础，所以刚开始看不太懂，但他以自身的境界印证，经过八个月的修学，自感“全经旨趣，了然无疑”。

232 《憨山老人年谱自叙实录疏》：“予三十一岁，发悟后，无人请益，乃展楞严印证。初未闻讲此经，全不解义，故今但以现量照之。少起心识，即不容思量，如是八阅月，则全经旨趣，了然无疑。”“予四十一岁……一夕，静坐，夜起，见海湛空澄，洞然一大光明藏，了无一物。”“归室中，案头见楞严经，忽展开，即见汝心汝身，外及山河虚空大地，咸是妙明真心中物。则全经观境，了然心目。随命笔述楞严悬镜一卷，烛才半枝已就。”

到了 41 岁，在一次打坐中，憨山大师的心中出现光明境界，回到书桌前，《楞严经》的经书自然翻开，眼光落到“色身外洎山河虚空大地，咸是妙明真心中物”一句上，他豁然开悟，在很短的时间内造出了《楞严经悬镜》一卷。

憨山大师是因为这句经文而开悟的，那么在座的各位在阅读此句时又有什么领悟呢？我下午读了几遍，还没有开悟，但应该快了吧？晚上回去再观观虚空。（众笑）

“咸是妙明真心中物”的意思是，众生的身心以及外在的山河大地，全都在妙明真心当中。密法里说，所有一切轮涅之法都是本有觉性、真实义阿赖耶的显现。类似的表述在密宗典籍中处处可见。

对于这些关键的法义，大家在修学的时候要予以重视。既然汉传佛教中有很多高僧大德是通过这部经

典开悟的，那我们自己也可以通过认真的闻思和反复的祈祷而从中获益。就像法王如意宝通过读诵《直指心性》而开悟一样，我们首先要对自己有信心，然后再三地阅读、思维具有加持力的经论。法王当时说，只要多多读诵，肯定会开悟的——首先有这样的定解，加上反反复复地修学，我们一定也能开悟。

刚开始学《楞严经》时懵懵懂懂是难免的，但只要耐下性子慢慢学，我们就会明白：从身至心乃至山河大地等一切法，其实都是在本初光明心中显现的。现在我见闻觉知的所有法就像梦里的场景，只是意识的迷乱显现而已。从梦中醒来的时候，梦中的山河大地当下就没有了。

只要认识了心的本来面目，三界轮回中叫苦连天的众生就不会白白受这么多的苦。禅宗许多大德常常参究“心在哪里”或“念佛是谁”而开悟，既然传记中都是这样记载的，那我们也应该好好地参学这一段

经文。

｜ 譬如澄清百千大海，弃之，唯认一浮沤体，目为全潮，穷尽瀛渤。

“真心广大包罗万象，就像对百千澄清的大海，凡夫弃之不用，只认一水泡，还以为已经穷尽了瀛海、渤海等一切大海。”

“浮沤”指海面上的一个透明水泡。瀛、渤都是海的名称。

如果一个人把百千大海抛之脑后，把一个小水泡当作大海，这不是很可笑吗？其实我们也是这样，抛弃了如大海般周遍一切的真心无为法，把这个小小的五蕴身心当作我，这是一种非常愚痴的行为。

｜ 汝等即是迷中倍人，如我垂手，等无差别，如来说为可怜愍者。

“汝等没有证悟的有漏之众，迷惑中更加迷惑，好像在本无倒正的手中，以我垂手便说为倒，因我举手又说为正，因此如来说这些迷人真是最值得怜悯的。”

此处佛陀略作呵斥：你们这些人真是在迷乱中又更迷乱²³³。就像我刚才把手垂下时，手本来没有正倒之别，但众生却执有正倒，这些人真是可怜悯处。

「五番直指：见性无还」

从藏传佛教修学者的角度来看，《楞严经》的许多内容都可以与密法相应。有些人一直在修学藏传佛法，实际上，大家应同等地修学和弘扬显密佛法。我对这部经并不精通，智慧和精力也十分有限，但还算有一个优势，就是对藏传佛教比较了解。这样结合藏汉法义而作出的解释，在各家注疏中也许是比较少见的，希望这本讲记能给大家带来一种新的启发。

233 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“合法中遗广大之妙心，认缘影之妄心，一迷也；执此妄心即是真心全体，詎非加一倍之迷耶？如我垂手一样，不知手臂本无正倒，一迷也；今定执上竖为正，下垂为倒，亦迷中倍迷之人，故曰等无差别。”

以上讲完了十种直指中的前四番，分别为见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失。“不动”是指我们的真心从来没有动摇过。“不迁”意为没有迁移，以见恒河水作为比喻来说明。“不失”意为真心从来没有失去过，只不过状态有所变换而已。这些都是很重要的直指法，其比喻和意义都有深刻的内涵，但由于时间关系，我就不再赘述了。

下面接着讲第五——见性无还。

| 阿难承佛悲救深海，垂泣叉手，而白佛言：我虽承佛如是妙音，悟妙明心，元所圆满，常住心地。

阿难承蒙佛的慈悲救护、深心教诲，一边泣不成声，一边合掌²³⁴对佛陀说：“我承蒙如来微妙法音的加持，了悟自己的光明妙心本来是圆满常住的。”

佛陀在显现上对阿难等人略作呵斥，称他们为迷人和可怜悯者，这使阿难极为伤心，泪水夺眶而出，恳切合掌。

234 《四分律删补随机羯磨疏济缘记》（唐·道宣疏）：“有经律中云。叉手者则十指交也。或云合十指爪掌者。四分但云合掌未见指开。为附世情多开掌。而合指也必指掌齐合心定无缘。是本仪也。”

而我悟佛现说法音，现以缘心，允所瞻仰。徒获此心，未敢认为本元心地。

“但我所悟的法音，依然还是用分别心来缘取的。这颗攀缘心，确是我瞻依仰慕而难以舍弃的，尽管我枉具此常住真心，却不敢认定它就是自心的本来面目。”²³⁵

虽说在听法时阿难明白了一些道理，但实际上，他并没有真正认识到自己的真心，只是以一种分别心来缘取“我”所听闻的妙法而已。

有些人每天在听课时都感到特别欢喜，但这只是一种攀缘之心。“法师讲得特别好，我太开心了！”虽然体验到了法喜，但他们仍然未能真正认清自己的真心。

许多人或许与阿难类似，尽管听了许多课，自己也在认真学习，但到目前为止，他们大多只是在字句

235 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“允诚义，谓此缘心，是诚我所瞻依仰慕，而不能舍者，若舍此心，凭谁闻法领悟耶？”《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“正因不舍悟法缘心故言徒获。圆满常住真心。反不敢认为本元心地。”

上有所了解。对于心的本来面目究竟为何，依然没有直接而深刻的体会，也不敢说自己已经认清了真正的觉性和本元心地。

「修心的重要性」

在此提醒修心班的道友，在禅坐的时候一定要避免被昏沉和散乱控制。为了认识自心的本来面目，一定要以一种强有力的发愿来修持。心的力量是非常强大的，如果你能够不被散乱和杂念干扰，一定有机会认识自心的本性。我们的心具备一切的可能性，虽然它有时难以驾驭，但只要因缘具足，每个人都可以了悟自心。

修行真的非常重要。我常常想，在座的各位多少都会讲一些法。在如今的社会上，我们学院的法师们在讲法方面完全没有问题。虽然你们在讲经和讲论时得心应手，但最关键的还是要对自己的心有深刻的认

识。即使不能像一地菩萨那样现量见到实相，但我们至少要对心性有体会，对因果有定解，对菩提心有真实的觉受。

如果缺乏这些，即使夸夸其谈地为他人讲经说法，也不一定能对别人的内心带来显著的转变和利益，而只是像传授世间知识一样简单讲解佛教的道理。反过来说，如果你的心有所转变和体悟，哪怕只在喇荣待了两个月，以后不论是弘法利生还是独自修行，效果都会截然不同。

在座的各位不要只把时间花费在理论研究上，虽然研究是很有意义的事情，但学术研究有没有尽头呢？这很难说。如果能够认识了自己的心，我们修任何法都会有真实的意义。

我想，堪布和堪姆们在今年讲授《入大乘论》的时候，能否为大家念一遍《前行备忘录》？有了传

承后，大家就可以修持其中的具体修法。我当初翻译《前行备忘录》时身体状况不佳，可能强调得不够，但当时也为堪布和堪姆们念过传承。

《前行备忘录》作为堪布阿琼的独传法门，是自宗中非常重要的一部法。堪布阿琼和华智仁波切的传承都十分重视修心，可以说是藏传佛教中的禅宗。想要得到大圆满的心性直指，这样的前行基础是不可或缺的。

| 愿佛哀愍，宣示圆音，拔我疑根，归无上道。

“请佛陀慈悲，宣示直指心性的圆满法音，拔除我的怀疑之根，令我趋入无上之道。”

阿难意识到自己之前的理解都只是停留在文字和分别心的层面，所以感到有些伤心。尽管阿难在佛陀面前频频出错，但他依然以极大的恭敬心向佛请法，希望不仅在词句上，而且在意义上也能消除自己的怀

疑，从而踏上真正的实修之道。

| 佛告阿难：汝等尚以缘心听法，此法亦缘，非得法性。

佛陀告诉阿难：“你们现在是以攀缘心来听法的，如此一来，法也变成了一种分别念的所缘，而不是真正的法性。”

我们听法时不能仅仅耽著在词句和概念上，因为这些不是真正的法性。依靠分别念，也无法触及真正的心性。接下来，佛陀讲了一个比喻。

| 如人以手指月示人，彼人因指，当应看月。若复观指以为月体，此人岂唯亡失月轮，亦亡其指。

“譬如一个人用手指月，示之于人，后者本应顺着手指去看月亮。如若那人将手指观为月亮，不但失去了月轮，连同手指也失去了。”

设想一个人对另一个人说：“沿着我手指的方向有月亮”，如果后者不笨，这时候就应该顺着手指看月亮；但若他不看天空而只盯着手指，并且把手指当作月亮的本体，那么他不仅看不到圆满的月轮，甚至连手指也失去了。月轮圆满且散发着清凉的甘露光芒，而手指的特点与之截然不同。如果他误把手指当作真正的月亮，那么实际上他将两者都失去了。

| 何以故？以所标指为明月故。岂唯亡指，亦复不识明之与暗。

“为什么？因为用手指只是为了标示明月。这个人不仅失了手指，而且对明与暗之间的差别也无法辨识。”

手指代表暗，月轮则代表明。这个人连明与暗的基本特征都不能够区分。

| 何以故？即以指体为月明性，明暗二性无所了故。

“为什么呢？因为他把手指当成了明月，导致他无从了知明与暗。”

月亮象征着真心，而手指则表示声尘为体的法音²³⁶。佛陀用法音为阿难指点真心，但是阿难并没有见到真心，只是听到了法音，犹如不观明月而只看手指一样。

如果在法师讲《楞严经》时，如果你只关注法师的外貌、声音的高低、气氛的好坏、经堂的冷暖，那么你来这里是为了听法，还是为了取暖呢？我们应将佛陀所指示的法真正融入自己的内心。如果忘记了这一点，就跟不看月亮只看手指的愚者没什么差别。

—— 汝亦如是。若以分别我说法音为汝心者，此心自应离分别音，有分别性。

236 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“此中总以月喻见性。指喻法音。观指之影喻缘心也。”

“你也是如此，如果你将能了知如来法音的分别心认作你的真心，那么这颗攀缘心在离开了所分别的声音之后，应该另有能分别的自性，但这实际上是不可能的。”

离开了所分别的对境之后，能分别的心也随之消失，因此它肯定不是常住真心²³⁷。

237 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若因佛说法。生分别心。此分别心本无自性。故属缘尘。随尘有无。非是常住。但如其客。”

第 18 课

2022 年 4 月 23 日

在如今这个时代，这样闻思《楞严经》的机会十分难得。在佛陀圆寂两千五百多年后的今天，还有人专注于佛陀传下的言教，这确实是一种美妙的缘分。

在大乘佛法中，《楞严经》是极为深奥的教典，其传入汉地的经历也十分曲折。我在开篇时提到，印度人将《楞严经》视为国宝般守护，后来依靠种种因缘才得以弘扬到汉地，因此，本经可以说是国宝级的精神财富与真正的无价之宝。

通常而言，如果法师是开悟者，他一定能讲得条理清晰、头头是道；而如果说法者以分别心来揣度经

义，那未必能与之相应。本来，像我这样的人来宣讲如此深奥的法门，确实不太合适；但无论如何，佛经的加持是不可思议的。我就像提灯的盲人，希望以此缘起，使他人走上解脱之路。

总之，以各种方式深入修学如来的甚深教言，是十分有必要的事。

「五番直指：见性无还」

关于心性的十番直指中，见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失等内容已经讲完了。现在接着讲第五——见性无还。

前文讲到，阿难在闻法时只是用分别心去攀援如来的微妙法音——这并不算是见性，因为他还不能舍弃攀缘的分别心，犹如不看月亮而只看手指的愚者，既没有看到月轮，也错误理解了手指。

佛陀在说法时，如果以分别心专注于声音，聚精会神地听受佛法，从世俗的角度来看是有功德的。然而，《楞严经》的要义是引导人们认识自己的本元真心。以分别心攀援声音仍然属于分别，不是真正的觉悟。这一点昨天已经阐述过了。

与前面讨论类似，今天讲的内容也将通过“主客喻”来说明。这个比喻非常重要，在本经中多处都被提及。

｜ 譬如有客，寄宿旅亭，暂止便去，终不常住。而掌亭人，都无所去，名为亭主。

“譬如一个行路的旅客寄宿在客店，暂时休息之后就会离开，不会常住。旅店的主人不会离去，所以被称为店主。”

旅亭是以前的叫法，现在则有客栈、饭店、宾馆、旅馆、民宿等说法。旅客在旅店短暂停留一阵便

会离开，因为客人不可能久留。这表示什么呢？众生的妄心相当于客人，是暂时性的。与之不同，旅店的主人除了偶尔外出以外，不会长久地离开。这又表示什么？真心、觉性或本有的心性永远不会离开众生。

——此亦如是。若真汝心，则无所去，云何离声无分别性？

佛陀告诉阿难：“同样的道理，如果是真心或觉性，就像主人一样不可能离去，为什么你的攀援心离开了声尘，就没有能分别的自性？”

从心性的角度来看，其自身不会有变化。上师如意宝曾讲过，如果你认识了自己的觉性，尽管这颗心观察起来似乎是无常的，但在认知的明体上并非无常，甚至可以说是恒常的。同样，如果我们认识到觉性，就会明白觉性是如如不动的无为法，不可能有无常变化。尽管我们的分别心是无常的，但觉知的明分

却不会变化。

“云何离声无分别性”这句话稍微有点难懂，长水子璇对此解释得比较清楚²³⁸。如果大家需要参考，子璇大师、藕益大师、憨山大师的注释都很不错，虽然文辞偏古，但相应于佛经的本意。

这句话的意思是什么呢？如果是真心，就没有什么可去的。那为什么离开声音后，心就了无分别？说明这还不是真心。声音出现时，妄心才会显现；离开声音之后，妄心就消失了，从而也就没有心的分别性。可见，随着声尘而或来或去的，就是妄心。

真心不会因为声音的有无而生灭，而妄心则与声音随存随灭。比如大家在听课时，心随着声音而有了分别；如果声音停止，跟随法义进行分别的心也自然消歇了，而真心不会因此动摇。

238 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“缘心若是真性。应如其主。何得随声来去。以离声时无分别故。岂同真心周遍法界湛然常住。”

昨天有人在讲考时说：“好像佛陀是在说自己，我的心就是随着声音而转的。”这样的用教义对照自心，大家会对法义有一些不同的理解。我今早起来时觉得这一段不太好理解，眼睛还没睁开就一直在思维，起床后又反复翻阅这一段，思考了好久才稍微明白了一些。

《楞严经》确实比较难懂。今天吃早饭时，两位堪布来找我，我让他们看看这一段的藏文。他们看了很久之后说：“啊，太难懂了！”这段法义确实比较深奥，我只就字面内容进行了简单解释，意义应该是无误的。

丨 斯则岂唯声分别心，分别我容，离诸色相，无分别性。

“这样的道理不单单指妄心缘声音能产生分别，其实，对于如来的三十二相也能生分别，而一旦离开

这些色相，便同样没有独立的分别自性。”

前文提到，真心不会与声音随存随灭，无论声音是存在还是消失，任何时刻本元明性始终不会离开。这里进一步阐明，不仅是在倾听声音时会生起“声分别心”，在观见色法时，同样会产生“色分别心”。此外，当香、味、触等任一外境显现时，也会随之引生对相应的分别念。

举色分别心为例，如果去观察佛陀相好庄严的身相，只有在关注这些相好时才会产生分别，若不看时便没有这种分别心——妄心正是这样与色法一起随存随灭的。其他的香、味、触等外境也是如此，只有对境出现之际才会有分别，一旦对境消失则无任何分别。可见，妄心皆是如此随境生灭，而真心则始终如一，不会为无常所动摇。

丨 如是乃至，分别都无，非色非空，拘舍离等，昧为

冥谛，离诸法缘，无分别性。

“如是对于香、味、触等其他对境也没有分别。在这种状态下，说空不是空，说色亦不是色，处于一种非色非空的境界。拘舍离等外道就将此境界执为最高的冥谛，但其实冥谛一旦离开了法尘，就没有真正的分别性²³⁹。”

“非色”表示远离外境色、声、香、味、触的有相境界，而“非空”则指这种境界并非真正的空。这是一种既不是空、又不是有的境地，若证得此境，也只是离开了法缘就没有分别心，一有法缘就会起分别心，所以这种境界仍不究竟，因为真心并非色、声、香、味、触及虚空等有相无相法之境界²⁴⁰。

239 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“纵令分别彼都无非色非空境界。拘舍离等所昧为冥谛者。亦即以此冥谛而为法缘。若离此冥谛法缘。亦更无分别性也。”

240 《楞严经通议》（明·德清述）：“非色非空；七识内缘，离外五尘，故非色；执内为我，故非空；此正八识昏昧之体，犹非真心，而拘舍离等昧为冥谛，此尚非真，况分别缘尘者乎？”

“拘舍离”是指一类外道的名称，有观点认为他们属于数论外道，他们将五大、五根等法归为常我在内的二十五谛，其中居于首位的就是冥谛。

拘舍离外道愚昧地认为“非色非空”就是“冥谛”，但实际上这一境界并不究竟。因为一旦离开了各种细微的法尘，分别性也就同样泯灭了。尽管它远离了外在的色声香味触等五境，但并没有超越意识的对境。

古汉语中常缺少主语或副词，加之本经由宰相房融进行润色，因此与其他佛经相比，《楞严经》的文辞尤为古雅，意义也十分深奥。有些内容即便在藏译本中也不容易理解，但只要用心去领会，相信大家还是能慢慢弄明白的。

丨 则汝心性，各有所还，云何为主？

“你执著六尘的心识看待各自的对境都会还灭，

既然如此，这样的心怎么会是主人呢？”

这里的“心性”并非指真心，在藏译中只有“心”这个字，没有“性”。“心”有时指妄心，有时指真心，对此我们需要用智慧来分析²⁴¹。

对声音的分别来自声，因此应归于声；对法的分别源于法，因此也应归于法。如果心会还灭，那这样的心便不是主人，因为主人是常住的，而不会暂时停留之后又离开。

「八还辩见」

接下来，我们要分析八种还灭。在《楞严经》中，这也是历代高僧大德一直以来十分重视的话题。子璇曾说：“真心如主，妄心如客”²⁴²，如果这颗心

241 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“心性之言。通于真妄。阿难执者是妄。如来示者为真。”

242 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“真心如主。妄想如客。客有来去。主无移动。若离法缘无分别性。显汝心性随尘各还。是则为客。云何名主。”

存在生灭变化，那毫无疑问它不是主人。

| 阿难言：若我心性，各有所还。则如来说妙明元心，云何无还？惟垂哀愍，为我宣说。

阿难说：“如果我的妄心都有还灭，那么佛陀您所说的觉性本心为什么没有还灭？请佛陀您悲悯我等愚昧众生，为我们宣说甚深法义。”

“妙明元心”即光明心或真心，看待不同的观点与场合，有时称之为真心，有时称之为明心，也有时说其为妙明元心……尽管用词各异，但其意义是一致的。

阿难继续恭敬地祈请佛陀开示，他对佛陀怀有深深的敬仰，并没有因为自己是佛陀的堂弟而感到傲慢。他清楚地知道自己与佛陀之间的差距，故而极为敬仰瞻慕如来的无上智慧。

作为后学，我们应该特别感谢阿难那种锲而不舍的精神。如果当时他没有提出这些问题，尽管佛陀具备无上微妙的智慧，但未必有因缘为众生宣说，之后也可能无法立为经典。

| 佛告阿难：且汝见我，见精明元。此见虽非妙精明心，如第二月，非是月影。

佛陀对阿难说：“你现在看我的时候，此见称为‘见精明元’，虽然不是最高的‘妙精明心’之真心，但也不是如月影般的凡夫妄心，而是如同第二月一般。”

这里的“见精明元”和“妙精明心”之间存在着高低之别²⁴³。其中，“见精明元”不是最高的真心，相当于第二月；同时，它也不算特别低，并非凡夫俗人如月影般的妄心。

243 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“本具精明之体，而有了境之用，但体受妄熏，而有二种颠倒，见妄未除，精明尚欠于妙，故曰：‘虽非妙精明心’。”

这个比喻可以参考《定解宝灯论》中提到的画月、水月和天月，分别象征喻智慧、义智慧和双运智慧²⁴⁴。换句话说，阿难在看见佛陀时，他的见精较凡夫的心识要高，但仍未达到真正的心性。

按本经的比喻来说，月亮有三种²⁴⁵：第一是天上的月亮，第二是用手指捏住眼睛时所见的月亮重影（即第二月），第三则是倒映在水中的月影。阿难见佛时的见精，就相当于第二种月亮。

小时候，我常跟弟弟妹妹们在晚饭后到草原上看月亮。帐篷外围绕着许多牦牛，我们便在牛群中静静地望着天空中的圆月。当我用手捏住眼睛时，另一个

244 《定解宝灯论释》（麦彭仁波切著，堪布根华释）：“相似喻义双运智，画月水月天月喻。……具有一切束缚的凡夫阶段也可依靠大圆满窍诀的正道，修持与佛真实智慧相类似的喻智慧、义智慧与双运智慧。喻、义、双运智慧此三者分别以画上的月亮、水中的月亮与空中真实的月亮作比喻。”值得注意的是，本经中的水月指众生的妄心，是应该舍弃的部分；《定解宝灯论》中的水月是一地菩萨现证的相较于画月更清晰的法界，二者表示的境界有所差别。

245 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“盖月有三相。第一是天上净月。第二是人以手捏目望月。遂成二轮。取其捏出者。为第二月。第三是水中月影。意以第一月。喻纯真之心。第二月喻见精明元。第三月喻缘尘分别。今言见精如第二月者。明其虽非即真。而实与真心非有异体。”

月亮便显现出来；当放开手时，那虚幻的月亮又会融入真正的明月之中。

那时我还不懂得观心，只是出于好奇，想知道为什么会出现两个明月。我们常常这样看着月亮，数着星星……我童年的经历，是如今大城市里的孩子们很难想象的。有一次，我看到牦牛白天吃草、夜里反刍，于是想要模仿，在吞下糌粑后试着吐出来，但根本做不到。我去问父母，为什么我把糌粑吞下去后吐不出来……（众笑）虽然我那时就见过二月，但当时不懂其中的深意。对此，今天讲到的经文中会一一阐明。

阿难尊者见佛陀时的见精对应于二月，属于三种月亮的第二种。第一种天月比喻真心，就像一地菩萨的智慧，能如见天月般见到实相；第三种水月则比喻妄心，代表凡夫所处的迷乱境界；而第二种二月则代表对真心的总相认知。

之前我们在讲大圆满时提到过，凡夫人自观自心，也能通过总相的方式认识心的本体，这种境界与见精比较契合。修习大圆满时，通过上师的直指，行者可以明了心的无来无去，这是一种不受外缘动摇的境界，而且自己是完全明白的。这种“明白”虽然算不上“得地”，但也不是凡夫所能通达的境界，与这里的二月有相似之处。

捏住眼睛后所见的第二月与真正的月亮比较相似，因为它毕竟是在天空中，而且也被观察到了。虽然还有虚妄的成分，但已经与真实的月亮十分接近了；而倒映在水中的月影离天月较远，且形状扭曲多变。水月中毫无真实的月亮，因此完全是虚假的，只有愚笨的猴子才会去打捞。总而言之，第二月的境界比较接近于实相，但由于还有细微的执著，所以和真正的实相还有一定的差距。

这段经文非常殊胜，蕴含着开悟的契机。有些

人声称上师已经印证了自己开悟，但其所说的开悟是一地菩萨的境界吗？可能并未达到。《入中论》中提到²⁴⁶，一地菩萨拥有十二种百数功德，例如一刹那面见一百尊佛、震动一百个世界、成熟一百个众生等等。显然，有些自称“开悟者”的人根本没有这样的能力。

无垢光尊者和智悲光尊者在论中呵斥说：得到圣果却没有相应功德的人，在这个世界上不存在。如果有人自称是一地菩萨，却没有《十地经》中所描述的一地菩萨的功德，那确实是非常可笑的事。所谓的开悟或明心见性，很多时候并未达到真正的圣者境界，会不会类似于见到第二月？这种说法可能会引发争议，但是学过《大幻化网光明藏论》等论典的人都知道，想要真正达到一地菩萨的境界并没有那么简单。

246 《入中论》（月称论师著）：“菩萨时能见百佛，得佛加持亦能知。此时住寿经百劫，亦能证入前后际。智能入起百三昧，能动能照百世界。神通教化百有情，复能往游百佛土。能正思择百法门，佛子自身现百身。一一身有百菩萨，庄严围绕为眷属。”

无论如何，如果已经具备见二月的境界，想要见到真正的月亮就没那么困难了。比如一个人若能在捏住眼睛时看到两个明月，那么只需将手放开，就能见到真正的月亮。同理，获得喻智慧的人，只要脱离彻底二取就可以见到实相；但如果始终捏着不放，那就说明还有一定的执著。

总之，见二月已经算是很高的境界。一般人看到水中的月影便认为是真正的月亮，实际上那只是妄心罢了。妄心与真心之间，还有一个喻智慧的阶段。以上是我综合显密观点所作的阐释，其他大德们或许有不同的解释，对此大家可以再深入分析。

｜ 汝应谛听，今当示汝，无所还地。

佛陀说：“你要认真听闻，我现在为你开示无所还地。”

关于真心无有还灭的道理，下面我们将宣说八种

相。内容分为几个层次：首先讲八种相，接着讲八种还灭，最终指出一切法没有实体。

| 阿难，此大讲堂，洞开东方。日轮升天，则有明耀；

“阿难，这个大讲堂中，窗户洞然大开、内外透彻。当东方日轮升起时，太阳光射入，就出现了光明。”

如果讲堂中的门和窗户是敞开着的，那么当东方的太阳升起时，讲堂里就会有光明照耀，这叫明相。

接下来依次讲八相，每一个相最后融入自本体，就是八种还灭。

| 中夜黑月，云雾晦暝，则复昏暗。

“中夜、无月之时，云雾晦暗，掩蔽天空，又成昏暗无明之相。”

在半夜、初一或是乌云密布伸手不见五指时，天地间昏暗漆黑，这叫暗相²⁴⁷。

丨 户牖之隙，则复见通；

“窗户空隙处，就有通达之相。”

若大门和窗户之间有空隙，从内往外看时能见到外面的景象，这叫作通相。

丨 墙宇之间，则复观壅。

“墙壁之处，就只见壅塞不通。”

在墙壁或屋檐处有障碍，这些地方一定是堵着的，不能直接通过，这叫作塞相。

丨 分别之处，则复见缘；

247 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“中夜子夜也。黑月月朔也。晦冥掩蔽也。言子夜已昏况当月朔。又值云掩雾蔽。则不唯微昏且昏极而至于暗矣。”

“别别各处，则有山水、花木、高低等相，这些是生发分别心之尘缘。”

当分别外物时，能引生分别心的就是外境六尘，即色、声、香、味、触、法。这些所分别境可以叫缘相²⁴⁸。

| 顽虚之中，遍是空性。

“顽空之处，遍为空相。”

虚空就是顽虚，空无周遍于虚空，这叫作空相。

| 郁孛之象，则纤昏尘；

“地气屯聚，灰沙飞扬，就现郁结不清之相。”²⁴⁹

空气中有灰尘时，会有一种昏昧、晦暗的景象，

248 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“分别之处谓诸识所分别境。如色声香味触。俱属所缘色尘故云则复见缘。”

249 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“象即境象；纤环绕也；地气屯聚曰郁；灰沙飞扬曰埤。昏尘境象，则纤绕郁埤之相；”

这叫作杂相。比如起大风时，地上的灰尘被卷到空中，什么也看不见。现在有些地方战火纷飞、烟尘弥漫，这叫作杂相或浊相。

｜ 澄霁敛氛，又观清净。

“雨过天晴，尘氛收敛的时候，又能看见澄清明净之相。”

大雨过后的天空晴朗澄澈，这叫作净相或者清相。

分析明与暗、通与塞、缘与空、杂与净等这八种对立的相，称为“八还辩见”。凡夫的所见所闻中还有很多类似的二元对立法，但佛陀将之归纳为人们较为执著的八种相。列出八相也只是为了指出，这些相最终都会消归于各自的本体。

｜ 阿难，汝咸看此诸变化相，吾今各还本所因处。云

何本因？

佛陀说：“阿难，你看这八种不同的变化相，我今日要将这些相都归于各自的因上。怎么把每一个相归于其因呢？”

——阿难，此诸变化，明还日轮。何以故？无日不明，明因属日，是故还日。

“阿难，这些变化相中，明相还于日轮。为什么呢？因为没有日轮便没有光明，光明是属于日轮的，所以还入于日轮。”

明相可以还归于日轮之中，就像在玩电子游戏时，屏幕中出现许多军队，最后这些幻象又全部消失于屏幕之中；又如在观修生起次第时，行者先观明点或种子字，之后变为菩萨相，而该相又融入种子字或明点，最后消失于虚空。这些观想其实是一种游戏，世俗万象也是如此。

| 暗还黑月，通还户牖，壅还墙宇，缘还分别，顽虚还空，郁孛还尘，清明还霁。

“暗还归于黑月，通还归于户牖，塞还归于墙宇，外尘还归于分别心，顽虚还归于虚空，郁孛还归于尘土，清明还归于晴空。”

前面所讲的世间对立之法，全都还归于各自的本体当中。

《般若波罗蜜多心经》云：“色即是空，空即是色；色不异空，空不异色。”

明与暗、通与塞等所有法若能融入自己的本源，便说明没有一个真实的相，所谓的相都是众生的习气分别所假立的。•

| 则诸世间，一切所有，不出斯类。

“世间万法的一切现象，都不出这八种变化

相。”

世间一切事物都不超出这些相，如《入行论》云：“缘合见诸物，无因则不见。”因缘和合时，众生能够见到万事万物；而无因时，所有的显现便都见不到了。明相也是如此，因缘具足时会有光明，但这些因缘本身也是假立的。

《前行备忘录》中将“诸法因缘生，诸法因缘灭”的道理讲得很细致。《中论》中也说：“未曾有一法，不从因缘生。故一切法，无不是空者。”万法中没有一个法不是因缘所生，因此诸法无一不是空性。

丨 汝见八种见精明性，当欲谁还？

佛说：“外在诸相虽然还灭，但是阿难，你的见精有境或能见之明性，应当还与谁呢？无处可还。”

| 何以故？若还于明，则不明时，无复见暗。

“原因何在？假若此见精明性能还于明相，那么不明的时候就应该不能见暗，但这与事实不符。”

自心到底有没有真实本性？在见精还灭的情况下，若还于明，那么在不明的时候就应该连黑暗都见不到，但事实并非如此，因此见精不能还于明。同理可知，见性不能还于暗、通、塞等一切法，所以见性无有还灭。

| 虽明暗等，种种差别，见无差别。

“虽然所见有明暗、通塞等种种差别，但见性无任何差别。”

外境固然有明暗等种种差异，能见的心识似乎也有见明、见暗的区别，但是真正的见性没有任何差别。

｜ 诸可还者，自然非汝；不汝还者，非汝而谁？

“凡是有还灭者，自然就不是你的本性；如果还存在一个没有还灭的明性，不是你的真心又是谁？”

无有还灭的那个明性正是你的真性，正如《六祖坛经》所说，这就是你的本来面目！

「努力认识自心」

想要确认自己到底有没有开悟，一方面可以求助于上师的印证，另一方面通过对照这些直指心性的经典或教义，自己基本上也能明白。

如果你所认识的心性看待他法而随存随灭，时而明时而不明，那便说明这种境界还不究竟。就好比在经堂里听法时，你觉得似乎已经开悟了，但后来遇到一个和自己关系不太好的人，刚才的境界又全都消失了。这样的境界是不是你的自然本性呢？显然不是。

如果觉悟的心是不还灭的，自己能持续处于这种境界中，就像无垢光尊者在《法界宝藏论》中所说的那样，当分别念向外散射时，在散射中认识它明清赤裸的觉性本体，之后持续安住于这样的境界，这才是开悟。

归根结底，用各种方法来认识这颗心是非常重要的。如果没有对心的认识，仅仅依靠有勤作的闻思或世俗的善法来调伏自心，虽然可以暂时压制烦恼，但因为没有将烦恼种子连根拔起，一旦因缘具足，烦恼又会重新“开花结果”。

就像《修心七要》中提到的“报应皆归一”，修行人应把所有的力量都用在断除我执上。就密宗和禅宗修法的旨归而言，所有的力量都要用于认识自心。以前上师们常说，认识这颗心说难也难，因为那么多众生都没能认识；说简单也简单，因为不需要询问他人，只需稍作内观，就能得知真相，并不需要探寻外

在的大千世界。

我们每个人都有一颗心，这颗心到底是什么样的？凡夫都有一颗虚妄的心，妄心的本体又是什么呢？通过观察我们就会发现，这颗妄心经常耽著外境，原来是它驱使自己成为外境的奴隶。如果我们真正认识到它的本性，妄心当下就会转为真心，那么自相续中如烈火般的嗔心、沸水般的贪心和黑暗般的痴心，统统都可以摧毁殆尽。

如果真正认识到自己的心，众生一定能远离三毒、五毒等无明烦恼。想想那些陷入战争的无辜民众，如果烦恼不是毒，怎么会有人因为一念嗔心就杀害那么多的人？为什么会有人在贪心的驱使下侵占他国的资源和领土？

历史上各类战事与争斗，都是因为难以控制心中沸沸扬扬的贪嗔痴而导致的。有些人能力卓越，却

因为自身的烦恼而令众生陷入无量无边的痛苦中；反之，怀有强大慈悲心和菩提心的人，也能让无数的众生因他而受益。

请大家好好想一想，佛教中消除贪嗔痴、增长菩提心等法门，是不是每一修法都能在现实中活生生地展现其力量，给众生带来信心与勇气？而许多在世间功成名就的人，他们的负面情绪和见解又给众生带来了多少危害？对于这些问题，修行人应该经常观察。

佛法并不是靠佛教徒的自我吹嘘而成立的，只要有智之士，通过自己的观察，自然能深信其中的道理。《如意宝藏论》中阐述了各宗派的观点，众生持各自的见解肯定都有理由，但经过思考后可以发现，佛教徒确实算得上是有福报和智慧的一群人。

丨 则知汝心，本妙明净。

“如此可知，众生的心本就是殊妙明净”。

那个不还灭的，就是你的本来面目。这就是真心，或是我们经常讲的透彻觉性，此处的教言跟大圆满的解释完全一致。

只要认识了自心的本来面目，我们就能现前与佛陀在菩提树下所证悟的本具、美妙、光明、清静之心无二无别的境界。如云：“深寂离戏光明无为法，吾已获得甘露之妙法，纵于谁说亦不了知，故当默然安住于林间。”

——汝自迷闷，丧本受沦，于生死中，常被漂溺。是故如来，名可怜愍。

“你因为没有认识到它，依靠种种迷乱因缘而丧失了本有的自性，束缚于三界轮回，在生死中时时漂泊。因此如来说，这样的人最可怜悯！”

认出明暗等二元对立的法本来很简单，但众生却因为迷失本性而一直漂泊于轮回之中，所以如来非

常慈悲地说：“众生真是可怜！”众生都具有佛性，但是自己却不认识，佛陀说我们深可怜愍的原因也在于此。

以上十种直指当中的第五番已经讲完，下节课我们将探讨第六番直指——显见性非物。

第 19 课

2022 年 4 月 28 日

前面讲了十番直指中的见性是心、见性不动、见性不迁、见性不失以及见性不还这五种。我原本想对简单的内容多讲一些，但到目前为止，好像还没有什么内容是简单的。希望大家在闻思时，能先弄明白字面的意思，再参考前辈大德的注疏以及智者们的分析，以此深入理解法义。

《楞严经》是佛陀为阿难等眷属直指心性的殊胜法门。自古以来，汉地的禅宗、天台宗等许多宗派都非常重视这部经。藏地德格版的《大藏经》只有本经的后两卷，我也得过相关的传承。此外，章嘉国师所译的《楞严经》被收录在其他版本的《大藏经》

里，但目前我不太清楚藏地是否有这个传承，因为章嘉国师是从汉文翻译而来的，不知道汉地有没有类似藏传佛教的传承，也不知道章嘉国师当时有没有念过传承。

这次讲闻中，我看到讲考班的道友们的学得非常认真，希望没有参加讲考的道友也能同样用心地闻思。以前在上师如意宝面前听课时，我有这样的遗憾：当时要学要考的课程比较多，所以对上师的课就只是简单地听个传承。我听课的时候虽然认真地做了笔记，但除了个别论典外，课后也没有辅导。现在看来，这确实是一种遗憾。

今年我的课程任务不算特别重，暂时拟定了《如意宝藏论》、《楞严经》和《佛子行》这三部法。希望每位道友在自己这段闻思修学的生涯中，一定要认真真地投入其中，以免无常来临时才后悔莫及。

「六番直指：见性非物」

今天开始讲“见性非物”——见性并不是一个外在的物体。

| 阿难言：我虽识此见性无还，云何得知，是我真性？

阿难说：“我虽然已经知道这个见性无有还灭，但如何确认它就是我的真性呢？”

前面我们讨论了黑暗最终还归于黑月，光明还归于日轮，阻塞还归于墙宇等八种还灭。这些对立的世俗法都会回归于自己的本体当中，但见性是无还的，所以它就是心的本来面目，这种真性无可还灭。

阿难虽然对佛陀有信心，自己也非常渴望开悟，但可能由于分别念较重，他一直找不到切入点。见性这个东西到底是怎么回事？他一直纠结于此，所以进一步问佛陀：虽然见性无有还灭，但我怎么知道它就

是我的真性呢？它是否为外物呢？

| 佛告阿难：吾今问汝：汝今未得无漏清净，承佛神力，见于初禅，得无障碍。

佛对阿难说：“我现在问你，你如今虽然没有获得阿罗汉果位，因此没有无漏清净的慧眼，但承蒙佛陀神通威力的加持，你已经得了初禅，可以无碍见到四大部洲等景象。”

阿难是在佛陀涅槃以后才证得阿罗汉果的，在当时还没有开悟。然而，因为佛陀的加持，阿难获得了四禅中的初禅，有注释说其为初果²⁵⁰。从世间的层面来看，阿难的境界已算是相当了不起的，因为通过初禅，他可以照见一个小千世界。

250 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“阿难方证初果。故云未得无漏。天眼亦未远见故。仗佛神力。方见初禅。按初禅但能见一四天下耳。”

又《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“阿难方证初果。纔断见漏故未得无漏清净。见量虽通初禅未必无碍。故是承佛神力此初果见量也。”

| 而阿那律，见阎浮提，如观掌中庵摩罗果。

“而阿那律见阎浮提，就像看掌中庵摩罗果一样清楚。”

佛陀的声闻弟子中，天眼第一的阿那律能照见整个阎浮提。有注释指出²⁵¹，这里的阎浮提不仅仅是指南赡部洲，而是整个三千大千世界。

《维摩诘经》中提到²⁵²：阿那律尊者能无余照见阎浮提为主的整个三千大千世界，就像放在手掌中的庵摩罗果一样。

| 诸菩萨等，见百千界。十方如来，穷尽微尘，清净国土，无所不瞩。

251 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“今言阎浮提者，以大千世界，有万亿阎浮提，举别显总也。故《华严》云：‘一切阎浮提，皆言佛在中’者是矣。”

252 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“维摩经。那律答严净梵王亦云。吾见此三千世界如观掌果。今云见阎浮提岂反劣于初果。”

“诸位菩萨能照见百数三千大千世界。四方四隅上下的十方如来，对于穷尽微尘数的清净国土都无所不见。”

根据《入中论》的描述，菩萨的功德地地增上，前七地虽然可按照一定的数量倍增，到了三清净地，菩萨的功德就难以言说，只能用不可数的微尘数来作比喻²⁵³，到了十地菩萨，更是非为言说之境²⁵⁴。菩萨尚且有如是功德，佛陀就更不用说了。佛陀的智慧不可思议，穷尽微尘数的清净国土，没有一个是佛陀不照见的。

丨 众生洞视，不过分寸。

“凡夫众生虽极尽眼力，但所见不过分寸之间。”

253 《入中论》（月称论师著）：“住不动地无分别，证得量等百千转，三千大千佛世界，极微尘数诸功德。”

254 《入中论》（月称论师著）：“且说于此第十地，所得一切诸功德，量等超过言说境，非言说境微尘数。”

凡夫众生的所见仅仅是眼前非常狭隘的有限外境，跟初禅、阿罗汉、菩萨以及佛陀的境界根本不能相提并论。长水子璇的注释中提到²⁵⁵，对于凡夫而言，有一张纸挡着就见不到后面，有一层皮阻隔就见不到内脏。

由于没有慧眼，我们确实不能自命不凡地认为自己智慧敏锐。凡夫的所见极不可靠，前一天发生的事情，第二天就可能记不清楚了；不要说隔了一座山，哪怕只隔一层墙壁，就看不见墙后面的情形了；今天背过的教证，到第二天就忘得一干二净……从这些例子来看，凡夫的境界十分有限。

通过以上的对比，我们可以了解到，从凡夫到阿难、阿罗汉、菩萨以及佛陀，不同层次见者所见的对境和境界都是截然不同的²⁵⁶。

255 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“隔纸膜不见外物。隔皮肤不见五藏。岂同前圣真见之用。”

256 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“此中能见之文，具足十界五眼。凡

阿难，且吾与汝，观四天王所住宫殿，中间遍览水陆空行。虽有昏明种种形像，无非前尘分别留碍。

佛说：“阿难，现在我和你一起遍览四大天王所住的宫殿，以及天地之间的水、陆、空行等一切众生。虽然有昏暗和光明等种种形象，但这些无非都是现前的外境在分别心上留下的虚幻影像。”

以前跟随法王外出弘法时，我们在途中也会遇到许多事情。光明和黑暗、快乐和痛苦等不同的对境，在我们面前上演了各种各样的“节目”，但心前所现的无非都是“前尘分别留碍”。

“前尘”指根识前所现的色、声、香、味、触等外境，众生用意识对这些外境分别假立，从而形成了“分别留碍”。佛陀带着阿难尊者去四大天王的宫殿中见到种种美妙的景象，虽然所见纷繁复杂，但归纳

夫肉眼，阿那律天眼，阿难仗承佛力慧眼，菩萨法眼，如来佛眼。五眼颂云：‘天眼通非碍，肉眼碍非通，法眼唯观俗，慧眼了知空真谛，佛眼如千日，照异体还同。同是如来藏，清净本然平等一相。明法界内，无处不含容。’”

起来无非是境尘与分别念的影像而已，除此之外再无他法²⁵⁷。在密乘中也有类似的法门，有时上师们在直指心性之前，也会让弟子先去观察外境。

—— 汝应于此分别自他。今吾将汝择于见中，谁是我体，谁为物象。

“你应该于此分别自性和他法。现在我来引导你，在现前之法中，分辨何者为能见之见精，何者是所见之物象。”

这里的“自他”并不是一般意义上的自己与他人，“自”指见性，“他”指外物²⁵⁸。佛陀对阿难说，观看了天王宫殿、水陆空行等景象之后，接下来你应该分析一下到底什么是见性。

在佛学院，有的道友每天都来问问题，他的法本

257 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此等俱属前尘由分别显。于汝见性而作留碍故曰无非。”

258 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“自即见性。他即物象。”

看起来就是经常翻阅的样子，这也算是努力的一种表现。阿难也是如此，始终关注见性的内容，在每一次互动中不断地提出问题。

这里的重点是：针对以上所见，佛陀让阿难自己进行抉择，究竟见性是在自心，还是在他处？阿难之前时而哭泣、时而欢笑，但今天基本上没怎么说话。

「物不是见」

｜ 阿难，极汝见源，从日月宫，是物非汝。

“阿难，穷你目力所及，上至日月宫殿种种所见，都只是外物而不是你的见性。”

佛陀说，四天王殿、水陆空行等一切都是外在的事物而非你的心，言下之意，见性不是外物而应是自己的内心。

| 至七金山，周遍谛观，虽种种光，亦物非汝。

“乃至周遍谛观七金山，虽有五颜六色的种种光明，但这些也只是外物而不是你的见性。”

有注释提到²⁵⁹，太阳和月亮是上方的对境，七山是中间的对境，其余是下方的对境。

| 渐渐更观，云腾鸟飞，风动尘起，树木山川，草芥人畜，咸物非汝。

“渐次再去观察，云腾雾卷、飞鸟奋翅、流风激荡、尘土飞扬，树木、山川、草芥、人畜皆是外物，而非你的见性。”

无论是天界的景象，还是人间的风貌，包括山河大地、人畜鸟兽等种种现象，从显现为境的角度来讲，都属于外在的物象而不是内在的见性。

259 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“日月宫最上物相也。七金山等。居中物相也。须弥外七重围之皆以纯金为体。此中光明最多。故言种种也。渐渐下最下物相也。云腾鸟飞。自金山视之。亦居最下。”

「见不是物」

前面讲了“物不是见”，下面讲“见不是物”。

| 阿难，是诸近远，诸有物性，虽复差殊，同汝见精，清净所瞩，则诸物类，自有差别，见性无殊。

佛说：“阿难，这些山河大地、内情众生等远近对境，所有物类的属性，尽管存在千姿百态的差别，但统统都是你见精的清净所见。上述物类虽有差别，但是你的见性没有差别。”

| 此精妙明，诚汝见性。

“此一光明、殊妙的见精，实则就是你的见性。”

佛陀对阿难说，包罗万象、千姿百态的各种现象，最终在见精这一层面上没有差别，而此见精就是你的见性。

无垢光尊者说，显现是心，现境不是心²⁶⁰。从名言实相的角度来讲，外境各种各样的现象只是见者心识面前的显现而已，除此之外没有一个实有的本体。

对于接下来的辩论和分析，大家要集中注意力，否则可能就要“坐飞机”了。阿难尊者很想知道自己的见性究竟是什么样的，于是佛陀通过辩论和比喻为他直指，以此说明见性不是外物。

丨 若见是物，则汝亦可见吾之见。

佛说：“如果你认为见性是外物，那么你应该可以看见我的见性。”

如果见性是外物，那么其他人应该能见到自己的见性。就像这里有一个瓶子，只要有眼根就能见到

260 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“应当理解那是从显现与显现境不同的角度而说显现是心，因为执著显现不显现就是自己的心。说显现是心密意在于遮破实执另外存在一个外境的声闻宗等宗派的观点，并不是说山等是心。应该理解分别‘山’的念头等外境的耽着显现才是心。所以，山等显现境不是心，因为它们成立是与心有不同的因果、生灭、作用等。”

它，这样一来，别人也应该能见到我的见性，但这是不可能的。

见性到底是什么样的呢？总的来说，见性就是自心的本来面目。见性既没有能见，也没有所见，因为能见所见都属于二取的范畴。远离二取、作为心之本性的见性，是一种不观待任何法的无为法。从众生到一切智智之间，这个见性都无增无减。如果证悟了心性，我们就能很容易理解这段法义，否则仅仅在文字上作分析，可能会感到似懂非懂。

有人认为，见到本性就是见到一个外在具体的法，就像眼睛看到瓶子，瓶子是所见，眼睛是能见，二者以他体的方式存在，这就叫开悟。

其实并非如此。如果见是外物，那么你阿难也应该能够见到我的见，因为这个见是有形有相的法，就像有眼睛的人能看到瓶子。那你为什么见不到呢？有

这样的过失。这里基本上是用中观和因明的推理方法进行剖析的。

—— 若同见者，名为见吾，吾不见时，何不见吾不见之处？

“假若你我二人同时看见同一外物时，就说你看见我的见性了，那当我闭眼不看的时候，你为什么看不见我不见之处呢？既然不见，而说能看见我的见性，这是不对的。”

没有经过详细观察的时候，我们或许认为，两个人可以同时见到同一样东西。比如我见到了这个茶杯，你也同时见到了这个茶杯，就承许我们见到了对方的所见。然而从因明的角度来讲，二人所见的茶杯是完全不同的。为什么呢？我坐在这里，你坐在我身边，各自是从不同的角度去观察，所见事物的形状、方向、大小等各方面都不可能是一模一样的。

虽然在世俗中人们经常说：我和他都见到了某人，但这只是一种比较粗大的假立概念。以理分析之后可知，我的所见和你的所见不可能一样，比如我从南侧、你从北侧看向同一事物，如果我们的所见一模一样，那你就应该坐在我的位置上，而且两人的眼识也应该合为一体……会有很多过失。

当然，经中没有这样分析。本经的观察角度是，如果认为你我同一时间中看到了同一事物，就承许你见到了我的见性，那么当我闭眼或转移视线不见此物的时候，你为什么见不到我不见之处呢？比如佛陀和阿难共同见到一朵花，如果阿难见到同一朵花就等于见到了佛陀的见性，那么佛陀不见花之处，阿难也应该看到它，但阿难你为何看不到佛陀不见之处呢？有这样的过失。

总之，若见性是外物，二人所见一样，那么一人不见之处，另一人也应见到，但实际上不成立。

| 若见不见，自然非彼不见之相。

“如果你说能够看见我闭眼不见之处，那你见到的分明不是不见之相。”²⁶¹

佛陀问：“你到底有没有见到我的不见之处？”如果阿难回答“不见”，那就有不见见性的过失；如果阿难说“已见”，同样也不合理，因为见和不见的法相是相违的。见到“不见”，哪有这样的道理？²⁶²

网上很多人说，那首著名的诗“你见，或者不见我，我就在那里，不悲不喜”是仓央嘉措写的。哪里是仓央嘉措的？这句话的出处原来是在阿难这里²⁶³。

（众笑）

261 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“自然二字，即分明义；非彼不见之相六字，即非物二字。此句与第四句，自然非物四字同，乃译者润文之巧耳。”

262 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“不见之体。既被汝见。此则何成不见之相。不见之体已被见故。”

263 现存的仓央嘉措的诗歌，有藏汉对照的诗歌全集可参考。此诗确非仓央嘉措所著，最初的张冠李戴出现在《读者》2008年20期上，《读者》已为此事致歉。

以上是第一步，如果真能见到不见之相，就会引发很多过失。

丨 若不见吾不见之地，自然非物，云何非汝？

“假若你看不见我闭眼不见的地方，就说明见性不是外物。既然见性不是外物，那不是你的真性还能是什么呢？”

第二步观察，假设佛陀闭着眼睛，阿难没有见到佛陀的不见之处，这就说明佛陀的见性不是外在的事物，否则就应该能被见到；既然见性不是外物，那这个见性为什么不是阿难你自己的呢？原来见性并不在外面，如果你认为见性是外在的法，那就大错特错了。

上师如意宝曾说，以心观心的时候，其实没有什么可见的。《定解宝灯论》也说：“不见是最殊胜

的见。”²⁶⁴ 除此之外，没有什么实有的东西可见。佛陀说，阿难，如果你没有见到我不见之处，那就说明你自己的见性不在外面。既然不在外面，那么你一内观就可以见到。

一般而言，诸佛菩萨或上师的直指是一种殊胜的缘分；然而，包括语言、文字、表示法在内的所有直指也都只是外缘，最终需要你自己内观而明心见性。开悟是在自己内心发生的，而不是以一种外物的形式存在。就像用手指月，你朝着手指的方向望去，看到了月亮。所有的表示法都只是一种方便，如果你把方便当作实相，就会滞留于此无法开悟。

关于见与不见的分析，你们都明白了吧？

| 又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂，则汝与我，并诸世间，不成安立。

264 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“未见殊胜见之义，见义不堕于一方。”

“如果见性是外物，既然你能见到外物，那么外物也应该能见到你，因为它也有见性。如此一来，岂不是无情之外物和有情之见性混淆不清？这样你、我以及有情、无情诸世界都无法安立了。”

子璇²⁶⁵、藕益²⁶⁶等前辈大德对这里的解释，意义都是相通的。虽然他们的注疏文辞古雅，但其意义完全符合教义。这里主要在强调，不能承认外境中有一个实有的见性。我们在学中观的时候也知道，实有的法不管在哪里都不能成立。尤其在讨论见性的时候，哪里会有一个实有的法？如果实有存在，会引生非常多的过失。

这里可以参考无垢光尊者的《大圆满心性休息》

265 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“又若汝执见性是物。亦应彼物即是于见。如是则应汝见物时。物亦见汝。斯则人物如何分辨。物体见性自然杂乱。物即是汝。汝即是物。世间一切俱不成立。如何名为安立谛耶。”

266 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“又若妄计见是一物。则物亦当能见。是则汝今见物之时。汝既见物。物亦见汝。物体见性。纷然杂乱。不知谁能谁所。谁自谁他。谁为正报。谁为依报。破坏世谛法相。则汝与我。并诸世间。不成安立。又岂有是理哉。此繇阿难全迷见性。认作一物。故得以此破之。”

和《七宝藏》。无垢光尊者说²⁶⁷，如果山是你的心，那么山起火的时候你的心也应起火，或者你见到佛的时候佛陀就是你。如果承许外境是心，就会产生这样的过失。

同理，如果你的见性是外在的事物，那么外物也应该能见到你。比如柱子在外面，它又有见性，那么柱子也能看见你，这样一来，整个器世界与有情世界、能见与所见就混淆难分了，如此就有毁坏名言的过失。

在名言当中，境和有境、外境和内心、器世界与有情世界都要分清楚。如果你的见和外境都有“见性”的话，那世间名言就会混为一谈，所以见性为外物的观点不能成立。

稍微内观即可了知，究竟的见性就是心性的光明无为法，其中无有能取和所取的分别念。对此通达无

267 《心性休息大车疏》（无垢光尊者著）：“此外，如果说：因为现于心中，所以外境是心。驳斥：那么色法也应成为眼识，因为色法浮现在眼识前的缘故，并且现在颠倒众生前的佛陀也应成为众生之心。若承认这一点，则有具颠倒心之众生成为佛陀的过失，因为众生皆现于佛前，结果整个众生界全部应成为佛陀了，或者远离一切垢染的佛陀也应成了众生，这种过失永远无法避免。”

碍的人，就像哑巴吃糖一样，虽然自己完全明白，但却难以言诠²⁶⁸。

| 阿难，若汝见时，是汝非我，见性周遍，非汝而谁？

“阿难，当你见事物之时，是你自己见而不是我见。见性并不是狭隘、有为、无常的法。见性周遍，此见性不是你的，还会是谁的呢？”

佛陀具有恒常、周遍、任运自成三大功德，真正的见性也有这样的特点。这就是你的真性，除了是你自己的以外，还会是谁的？除了当下开悟，你的见性在外面何处也找不到，它不是其他任何外在的事物。

| 云何自疑汝之真性，性汝不真，取我求实？

“你怎么还对自己的真性有所怀疑？你不敢将自己本有的心性认为真，为何反而向我寻求真性实相？”

268 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“无任何执著相，然如哑巴品糖味，恒修瑜伽士境界，并非唯由观察生。”

向外觅心，了不可得。文字和语言只是暂时的工具，就像过了河以后，船只就没有用了。佛陀告诉阿难，你自己没有好好地观心，不认识自己的本来面目，反而来问我，这样有什么用呢？就像有些人不认真修行，每天去问别人问题，别人回答以后，他也不好好揣摩，这样有什么意义呢？

「祈祷发愿的重要性」

在修行的过程中，祈祷和发愿都很重要。不管修什么法门，都要经常发自内心、真诚肯切地祈祷上师三宝：“请加持我开悟。”离开了祈祷，任何修持都不会有结果。尤其在自宗的传统中，不管修什么法，每一座前都要修上师瑜伽，之后再根据自身的情况入座。修法的前行和后行可以按照学院平时课前课后的念诵²⁶⁹，这是很重要的。

这段时间我们学院每天都有很多课程，也许对于大家来说稍微有点压力，但换个角度说，有压力自然就有动力。有时凡夫需要一点点压力来鞭策，否则

269 详见索达吉堪布全集·《喇荣课诵》。

不用说圆满大经大论，只要哪一天没有课，也许我们连念一遍《普贤行愿品》都很难做到。如果每天有一堂课，在座的各位即使其他什么善法都做不了，但至少能和这么多僧众共同发愿，这样念一遍《普贤行愿品》的功德也是不可思议的。

听课的前后，如果没有特殊情况，希望大家都能善始善终地念诵。从最初的“桑巴 Ra”²⁷⁰ 开始，一直到最后的回向及《门措上师住世祈祷文》等，每个人最好将课诵当作一项功课来完成。日常课诵中的《八吉祥颂》、《怀业祈祷文》、《释迦牟尼佛修法仪轨》、忏悔、七支供、除障法门及咒语等，前后的内容构成了一个完整的体系，这些也是我自己的日课。

「护持誓言，常修忏悔」

过一段时间，我们将继续学习《如意宝藏论》，课前课后的念诵中要加入供赞护法神和忏悔。我之前考虑到，虽然《如意宝藏论》是密法，但目前所讲的

270 《喇荣课诵》中的“加倍咒”：“嗡桑巴 Ra 桑巴 Ra 波玛那萨 Ra 玛哈藏巴巴 吽吽索哈”。

只是前面的显宗部分，似乎不用专门供护法和忏悔；但转念一想，《七宝藏》毕竟是以三大护法神为主、浩瀚如海的护法神们一直守护着的甚深密法，所以我们在闻思期间还是要多供护法。尤其在金刚上师和金刚道友之间的誓言方面，大家一定要谨慎护持。

很多大德都不轻易传授《七宝藏》，究其原因，一是担心护法神不开许，二是担心有人听完密法后不守密乘誓言，缺乏对金刚上师或金刚道友的恭敬，这样对自他都非常不利。作为有智慧的密宗行者，为了保护自己与他人，大家务必要在护持誓言方面特别注意。

我们对《如意宝藏论》的重视程度，目前来看也许是不太够的，因此大家在各方面还要多加忏悔。按照学院之前的惯例，在学密法期间，每个人都要念 10 万遍以上的金刚萨埵心咒。我本来打算等讲到密宗部分时再作要求，但现在看来似乎不行，大家要在三天内念够 1 万遍以上的金刚萨埵心咒，并且尽量发愿将此心咒念到 10 万遍以上。

我们在学院里每天上的一堂课，确实非常珍贵。就像一场战争过后只有少数幸存者，虽然我们这里没有战争，但从某种意义上讲，修行人遭遇外内密等种种违缘后，“幸存”下来的也不多。因此，大家应该以一种难得之心来接受这些甚深法门。

《楞严经》是显密结合、直指心性的窍诀。无论是对《楞严经》的讲闻，还是对楞严咒的持诵，都是能震动魔宫的殊胜修法。在学习的过程中，个人或集体也许会遇到一些小违缘，这时我们要有一颗坚强的心，以空性见解来摄持自心，圆满地学完这部法。

在末法时代，不要说常年如一日地讲闻大经大论，哪怕讲两三堂课都很不容易。学院有些堪布、堪姆下山之后，本来计划讲三天的课，第一天没事，第二天就出现了违缘，差点“闭关”了，最后就像获得解脱一样赶紧离开那里。总之，想要树立法幢，很多事情是非常不容易的。

不管怎样，在这个轮回当中，任何事好也好不到哪里去，坏也坏不到哪里去。对于修行大乘佛法的人来说，只要在阿赖耶上留下解脱的种子就已不枉此生。希望大家怀着这样一颗殷重之心来接受佛法。

第 20 课

2022 年 4 月 29 日

「此经与汉地众生有缘」

《楞严经》是一部理论性极强、加持力极大的殊胜经典，在历史上曾令无数人开悟，许多高僧大德也因修持此经而前往清净刹土。每部法门与众生的因缘不同，而《楞严经》与汉地众生的法缘尤为特殊。这部经在汉地可谓家喻户晓，其弘传盛况，哪怕是在佛法兴盛的藏地也无法与之媲美。

前段时间，学院里一位学识渊博的堪布问我最近讲什么法，我回答：“《如意宝藏论》。”“很棒！还讲什么？”我说：“《佛子行》。”“也不错。还有什么？”“《楞严经》。”“《楞严经》的藏文是什么？”“སངས་ཀྱི་གཙུག་ཏྲ་དབང་པོ་འགྲོ་བའི་མདོ།（桑结吉泽多华瓦卓伟多）”他惊讶地

问：“这部经是在《大藏经》里的吗？是小乘经典还是大乘经典？”可见很多藏族修行人对《楞严经》连听都没听说过。

德格版《大藏经》里只有《楞严经》的最后两卷。三年前，我们提到乾隆皇帝为本经所作的序文时，曾介绍由章嘉国师主持、庄亲王参与将整部《楞严经》由汉译藏的过程。《楞严经》的翻译从1752年到1763年，大概持续了十一年左右，由汉文翻译成满文，又从满文翻成蒙文，最后再从蒙文翻成藏文。

这一译事距今已有两百多年的历史。令人遗憾的是，直至今日，《楞严经》在藏地寺院及民众中都鲜为人知。像《贤劫千佛经》《金光明经》《般若八千颂》等较为著名的经典，藏地老百姓虽然不一定了解其内容，但出于暂时或究竟的希求，几乎家家户户都在供养这几部经，人人皆知这些经典能保佑家宅安宁、子孙满堂等。然而，在藏地知道《楞严经》的人确实不多，这也是事实。

将来藏地会不会有人弘扬本经呢？这着实难以预测。从某种角度来看，乾隆皇帝和章嘉国师的世间威望和出世间成就都极为超胜，但自从译出之后，本经在藏地流传得不算很广。此外，蒙文和满文版的《楞严经》在相关地区也有一定程度的弘扬。

当时，有一位与庄亲王交往甚密的通理法师，早年曾讲授交光大师的《楞严经正脉疏》，但对其中部分内容不太满意²⁷¹，于是他前后花费了二十多年的时间，著成《楞严经指掌疏》10卷。通理法师在“凡例”中写到²⁷²，就像看到手掌中的庵摩罗果一样，注疏力求将经义解释得浅显易懂、一目了然，故名“指掌疏”。

271 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“荷蒙和硕庄亲王奏放香界寺住持。阅明年。有偏空元等由岫云来参。请为过讲楞严正脉。初讲十门。即嫌其驳辨太甚。且前后次第与清凉大有径庭。不合贤宗家法。至题中繁言乱心。如洪阔等八义之类。亦私意之所不取。因不揣鄙陋辄为签释。学众喜其易明。请制新疏。”

272 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“是疏自名指掌。取其明而且易。不避训诂。或涉繁蔓。智果超方。以任舍繁从要。立尚扶壁。且须由粗入微。勿嫌摘叶寻枝。莫便挂一漏十。”

经论注疏的标题一般都颇具深意，汉地有《指掌疏》《正脉疏》，藏地有《大车疏》《妙车疏》等。通理大师说²⁷³，他撰写《法华经指掌疏》用了二十多年，之后写《楞严经指掌疏》也用去二十多年，皆如梦中佛事，未著一字。在他看来，这两部《指掌疏》是一生中最为重要的两部著作，影响也较为深远。

总的来说，通理法师等高僧大德在汉地弘扬《楞严经》的事业是十分成功的。相较而言，本经的满文、蒙文乃至英文版的弘扬情况则不如在汉地这么兴盛。从历史上看，《楞严经》在汉地确实算得上是家喻户晓。

虽说这部经典十分殊胜，但如今真正在讲闻的人还有多少？按理来讲，各大寺院里应该有高僧大德宣

273 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“余先于法华指掌编叙始末。有云二十余年。自视若梦期也。住此住彼。回想若梦中人也。……今又以二十余年之工。制斯楞严新疏。岂不是一梦未醒。又续一梦也。且思如来说法四十九年。尚不曾道着一字。况是经是疏。不足六十万言。又岂能道着一字乎。”

讲这部经，但具体情况却不得而知。我们这里的道友们一直都在讲闻许多著名的经典，以前讲《法华经》时，很多法师从头到尾都在精进地修学；讲《维摩诘经》时，道友们也闻思得非常认真。

这次讲《楞严经》，我不知道要持续多长时间，也不清楚听闻的人有多少。如今佛教徒的闻思风气确实是有待改进的，有些道场只有一些旅游观光和商业活动，而一些比较寂静的禅堂也没有公众开放，当然这是由多方面的原因造成的。

自学院建立以来，我们一直在努力培养佛教人才，如今涌现出许多有智慧、有悲心的年轻僧才，也算是我们对佛教的贡献。当然，这些佛教人才将来能否利益众生、会产生多大的影响力，也还是未知数。

我记得有一次法王在回学院的途中，因为担心有高原反应，我们一行人先在汶川住了几天，后来又前

往米亚罗镇。下午法王休息时，我们几个随行人员看到一二公里外有座建筑很像寺院，于是前去朝拜，结果发现那是个宾馆。

宾馆是由一位藏族老板经营的，他说：“这个宾馆开了一两年，生意不太好。我在这里已经投资了 100 万，又向银行借了 200 万。生意虽然不好，但我毕竟给藏族人民留下了一个很好的宾馆。”我当时心想：“生意不好又算给藏族人民留下了什么呢？开宾馆就应该要把生意做好，否则不一定有贡献。”

同样，我们学院虽然确实培养了一些人才，但不知道这些人将来在社会上有没有用武之地。对于以前所讲的经典，这里的道友们都有很殊胜的传承，尤其是《维摩诘所说经》和《妙法莲华经》的传承十分难得。希望大家在有机会的时候，不管是在寺院还是在其他场合中，都能好好弘扬佛法。

我在三年前也向大家提到过，《楞严经》在汉地的弘传非常不容易。当年天台宗的智者大师在与印度僧人交谈时，得知自己的一些修行境界在《楞严经》中有明确的宣说，神往之下，于十八年中每天都在天台山拜经台面朝印度顶礼，期望这部经能早日传入东土，但直到他示现圆寂也没有实现这个愿望。

后来，印度僧人般刺密谛发愿将此经带到中国，但当时印度人将《楞严经》视为国宝，不允许外传，所以他两次东渡都没有成功。无奈之下，般刺密谛把经文抄在特制的纸张上，将自己的手臂割开，藏入经文，等伤口愈合后再来到汉地。在广州登陆后，他又割开血肉取出经文，最终与房融等人完成了翻译，这是发生在公元 705 年的事。

因为刚刚译出，唐朝时期对《楞严经》的注释不算很多，直到宋明清期间，宣讲、注释《楞严经》的高僧大德层出不穷，才令本经在汉地弘扬开来。

憨山大师曾说：“不读《楞严》，不知修心迷悟之关键；不读《法华》，不知如来救世之苦心；不读《华严》，不知佛家之富贵。”如果不读《楞严经》，我们就不知道自身的修行到底是迷还是悟；如果不读《法华经》，我们就不了解佛陀如何以无上悲心救度众生；如果不读《华严经》，则不清楚佛家的富贵——这里的“富贵”不是说财富有多少，而是指佛教浩瀚无垠的宇宙观和世界观。如果我们不读《华严经》，根本无法领悟两千五百多年前佛陀对大乘菩提心的功德、利益，以及对整个宇宙人生宏大而玄妙的描述。

总之，这三部经典非常重要。我们前几年学过《法华经》，正在学习《楞严经》。昨天讲考的时候，有一位道友跑来向我请法：“您能为我们讲《华严经》吗？”说起来简单，不知道因缘能否成熟。

「七番直指：见性无碍」

今天开始讲十番直指中的“见性无碍”——见性无有障碍。

阿难白佛言：世尊，若此见性，必我非余。我与如来，观四天王胜藏宝殿，居日月宫，此见周圆，遍娑婆国。

阿难对佛陀说：“世尊，如果这个见性就是我的真性，而不是外在的事物，那么当我跟如来一起去参观四天王天的妙宝宫殿时，在日月宫远望，所见周遍圆满，能清清楚楚地遍览娑婆世界²⁷⁴，全无阻碍。”

有注释说²⁷⁵，日宫纵广五十一由旬，月宫纵广

274 《楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“娑婆此云堪忍。大千界之都名。今举总显别也。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此见周圆者自二宫而远观。然二宫虽围绕须弥。从閻浮而升。且约南面言之。据此则徧娑婆国应是徧閻浮提。前后互误。上科已辩。孤山云。初天唯见一四天下。而言徧娑婆国即指一小刹而言。非大千也。俟再考。”

275 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“灌顶云。日宫纵广五十一由旬。月宫纵广四十九由旬。皆摩尼宝成。天人充满其中。起世经云。五风所持。（谓行风令不坠。住风令安住。随顺转风令顺行。摄风令缓急。将行风令得中也）”

四十九由旬，并引述了《起世经》中提及的五种风：持风令日月宫不坠落，住风令其安住，随顺风令其顺行，摄风令其缓急，行风令其得中。这些风的概念跟《如意宝藏论》中提到的风有些相似，只是名称稍有不同²⁷⁶。

阿难之所以特别提到他与佛陀在四天王天及日月宫殿的所见，是为了强调见性的广阔无垠。实际上，不仅仅是四天王天，就连登上珠穆朗玛峰等世间的高峰，在没有云雾阻隔的情况下，视野也极其广阔，远眺时周围的景致都能一览无余。

丨 退归精舍，祇见伽蓝。清心户堂，但瞻檐庑。

“若回到祇桓精舍，就只能看见清净讲堂。坐在

276 《如意宝藏论释》（无垢光尊者造论）：“能搅能遍粗涩摄，能熟能散六依次，搅遍散摄成各分。所谓的能搅风，青黑翻滚而起；从中能遍风流布各方，如烟雾般弥漫整个虚空；粗涩风伴着‘阳（☳）’的自声如云般散于空中；能摄风将它们摄集起来，纵横稠密；能熟火风又红又亮，火焰扩散而焚烧，从而形成柔和、平衡的风轮；所谓的能散风，五颜六色骤然而起，使它们东离西散；随后依靠能搅风的搅拌而得以完好形成。”

内堂中则视野更狭，只能看见垂檐和廊庑了。”

之前阿难在天宫的所见极为广阔，一旦回到祇园精舍，就只能看到眼前的伽蓝了。“伽蓝”指寺庙、精舍或经堂，藏文为“根嘎绕瓦”。“清心户堂”一般指禅房。藏译本中提到，清心户堂是禅房或闭关处，在其中入定能够让自心得以清净。此外，有些人认为清心户堂是宿舍，有说是禅堂，还有说是闻法以后进行思维、清净自心的讲堂²⁷⁷。不管怎么样，这些地方都只是小小的屋子，称其为“禅房”较为合适。“庑”则指走廊或屋廊。

阿难先回到祇园精舍，视野明显变得狭窄；再到禅房时，只能看见屋檐和走廊，视野又进一步缩小了很多。

| 世尊，此见如是，其体本来周遍一界。今在室中，

277 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“清心户堂，谓讲堂，闻法能清净心地故。”

唯满一室。

“世尊，如果这个能见的体性，在天宫本来是周遍一界的，为何现在处于室内就忽然缩小，只能遍于一室之内？”

阿难对佛陀说，如果这个见性就是我的真性，而不是外在的事物，那么在与如来一起参观四天王天的妙宝宫殿时，我的见性能够周遍整个娑婆世界；而当我回到禅房以后，见性却只能够遍满一间屋子。假设我刚从天界回到经堂，就会觉得经堂小得多；再回到我自己的小禅房，‘见’就更小了。先前我的‘见’极为广阔，而现在却显得那么狭小。

——为复此见缩大为小，为当墙宇夹令断绝？我今不知斯义所在，愿垂弘慈为我敷演。

下面阿难的疑惑来了：“为什么见性会忽大忽小？难道是因为见性被墙壁隔断而阻碍了其周遍性？我

实在不明白。愿世尊以慈悲心垂愍，为我开示这个道理。”

“为”是表疑问的语气词²⁷⁸。阿难心想，原来的见那么广大，现在在屋子里却变得那么小，难道是我的见缩小了吗？还是墙壁和屋宇夹断、阻隔了我的见，到底是怎么回事呢？这是他的疑惑。

一方面，阿难还没有真正开悟，另一方面他在显现上是外求的小乘行人，与大乘行者存在一定差距。大乘的修行是往内探寻，而密乘则是更深层地观照自心。从阿难提出的许多问题中可以看出，他习惯于向外求，总希望能在外境中找到明确的答案。

这里的见性是以眼见为主。阿难前往四天王天时，虽然用眼睛见到了很多景象，但还是不明白心的见性。他想，既然两者都是见，为什么原本如此广

278 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“两疑不决故云为复此见云云。”

阔，现在却变得如此狭小？难道我的见缩小了，还是被外法隔断了呢？他仍执著于一个实有的见。

按照大乘和密乘的观点，心有光明了然的部分，但并非一个实有的东西。心没有形状、颜色及形体，类似于虚空，但又与虚空有所不同。虚空仍然有名有相，而心却无形无相，无有本体。如果我们对自心的本体没有认识，始终在寻找一个实有的心，那就会感到困惑。

大乘佛法的主要特点是不承许任何实有的法，万法在胜义中远离四边八戏，在世俗中如梦如幻。当我们以理观察时，心没有实体。如果没有通达这一点，那么所谓的“见性”是很难找到的，即使我们每天闻思大量的经论，也许还是跟阿难一样，无法理解所谓的见性——甚至比阿难更不如，因为阿难至少有机会做佛陀的侍者，并且是一生获得阿罗汉果位的最后有者。按照大乘经典的说法，他其实是菩萨化现，并不

是真正意义上的凡夫。

阿难其实是在替我们发问，因为大多数人都持有类似的观点。对于某些实执深重的人来说，一提到开悟，就好像是把房门打开或穿破房顶一样。在修颇瓦法时，有人对上师说：“一定要仔细看看我的头顶，如果不行，您就用吉祥草使劲插进我的头里！”即便吉祥草真的穿破了你的头顶，到底能不能开悟也不好说，这些只不过是一种外相而已。

从很多人的日常谈吐中就能发现，他们对大乘佛教的理解并不透彻。大乘教义中最关键的就是认识心的本性。如果把心和外境都视为有实体的法，那再怎么绞尽脑汁也还是想不明白：说有也不是，说无也不是，有无二俱又互相矛盾，除此以外的情况在这个世界上也找不到。如果我们得到了大乘善知识的窍诀，认识心性也不是那么困难。即使按照显宗的观察方法，我们也是有机会开悟的。

佛陀的确很了不起！阿难所问的每一个问题，我们尚在懵懂之际，佛陀却总能用巧妙的方式加以回答，真是非常稀有！

「开悟关键在内观」

如果想要开悟，不管是修学禅宗还是密宗，最关键的就是自相续堪能，也就是说，心一定要融入本性，要内观而不是外观。内观需要依赖上师的窍诀，我们应当按照前辈大德口耳相传的修行方式，按次第地进行修持。

全知无垢光尊者说，修行人要么通过只言片语的教言来成就，要么凭借系统的教言来成就。在如今这个末法时代，通过前者成就的机会微乎其微，所以我们应该遵循《大圆满前行》里的次第教言，完整系统地进行修学。

开悟不会无缘无故地到来。想要开悟，心必须转入修行。希望大家以前辈大德的殊胜教言作为引导，加上再再的祈祷和修持，一定会出生令人欣慰的成果。

「共同学习《前行备忘录》」

我最近重新校对了《前行备忘录》，这是一部浅显易懂的修行窍诀。除了极个别字词以外，汉译本和藏文版的内容基本一致。我建议大家从五月份开始，用一百天的时间自学这部论典，尤其要重视修行次第方面的内容。《前行备忘录》的篇幅不算长，新版只有不到三百页，前面还附有丹增活佛翻译的《阿琼堪布密传》。

在没有出现违缘的情况下，今年安排的密法课程是《入大乘论》。如果在此之前大家都自学了《前行备忘录》，那会是很好的缘起。

《前行备忘录》以传承上师密传的方式，宣说了《大圆满前行》及相关密法中的具体修法。我以前为大家念过传承，很多堪布堪姆也都讲过本论。至于大家怎么得受这部论的传承，我们也在考虑中，现在只是建议道友进行自学。

如果想要开悟，修学这部法确实非常有益。在学习《楞严经》《如意宝藏论》这些甚深法要时，我们应首先将自己的心从世间烦恼中抽离出来，因此最好搭配学习《前行备忘录》等实修法。当然，如果有人不想学，我也不勉强。如果没有法本，希望相关负责人员想办法解决一下。总之，从五月开始，我倡议大家在一百天内自学一遍《前行备忘录》。

在喇荣山谷中，除了闻思、修行和发心以外，我们并没有其他的事，算得上是“两耳不闻窗外事，一心只读圣贤书”。如今的世界局势动荡不安，乌克兰和俄罗斯在打仗，世界各地屡屡传出冲突的消息。虽

然这些对我们山沟里的人没有直接的影响，但人类的命运是息息相关的。在没有出现饥荒、战争或瘟疫等违缘之前，大家一定要努力修行。如果修持开悟了，我们就不会害怕外界发生的任何变故——在这些话里，有些是开玩笑的，但也有些是出自真心。

开悟不在外，而在内心。修行人的心中必须有坚实的前行基础，如果不做出任何改变，心仍旧困在世间八法当中，哪怕再努力，也许一辈子都难以取得一点点进益。人身十分难得，我们如果没有遇到这些修心法门，或者就算遇到了也不实修，这样年复一年蹉跎而过，错过了认识心性的机会，实在是太可惜了。

《前行备忘录》是极其珍贵的修行引导，在校对的过程中我常常感慨：“这么好的论典居然已经翻译出来了，真是太好了！太珍贵了！”我记得第一次翻译是在 2008 年，如今已过去了十多年。之前我并没有像这次一样，在课堂上强调本法的重要性，现在为什

么如此重视呢？因为在如今错综复杂的大环境下，每个人的内心都需要有一个真实的依靠处，否则就算学了再多的佛法，事到临头也未必能用得上。

大家在闻思五部大论的同时，应该修学《前行备忘录》。在《前行备忘录》中，人身难得的修法讲得比较广，而后面的寿命无常、业因果、轮回痛苦、解脱功德、依止善知识、积资净障等内容则相对简略，其中最关键、最核心的内容是人身难得、皈依和发心，这里面都是华智仁波切的不共窍诀，将相关的修法讲得很直截。

阿琼堪布在后文中提到²⁷⁹，他前后两次得到了《大圆满前行》的传承：第一次是“菩提心品”以后的内容；第二次是“金刚萨埵品”以前的内容，在此

279 《前行备忘录》（堪布阿琼仁波切著）：“我本人（指堪布阿琼仁波切）18岁时，曾在无等上师龙多丹毕玛嘉灿吉祥贤前得受了《大圆满前行》菩提心品以下的详细传承，而这以上的内容没有得受。第二年在两个月期间，上师作了广讲，由此得到金刚萨埵品以上的传承……我先后两次已得到此法的完整传承。”

过程中，他详细记录了所得的法要，对修行作了深入的阐释，尤其是菩提心的观想方法。唯一的遗憾是其中没有附上完整的修法仪轨，以后排版时我们可以加进去。

总之，修学《前行备忘录》很有必要，否则寻思者就会像阿难一样，不断地在外境问题上打转。道友们在课后辅导的时候也要注意内观，有些人似乎一直在向外寻求，而有些人则是真正在心地上下功夫。

这里提到，阿难问佛陀：“我的见性是缩小了，还是被阻断了？我不明白其中的意义，您能否再为我讲解一下？”

| 佛告阿难：一切世间，大小内外诸所事业，各属前尘，不应说言见有舒缩。

佛告诉阿难：“世间的一切显现，大也好、小也好，外也好、内也好，所有的物象全都属于前尘，因

此，不应该说见有舒展和卷缩。”

长水子璇说：“大小内外对待假立。”²⁸⁰ 分别念也好，外在的事物也好，一切有大小观待之法都是假立的，并不存在真正的大小、内外等实有之法，这些都是前尘外境的显现。

外境的一切现象，实际上只是心的假立或分别念的影像。《宗镜录》云：“故凡夫人心，于诸法中随意作大小。如人急时，其心缩小。安隐富乐时，心则宽大。”对外境的各种显现，凡夫随着自己的意乐和分别念而产生不同的感受。比如发生一件小事时，心胸狭窄的人觉得是天大的事情；而即便是天大的事情，心胸宽广的人也能如如不动。当一个人特别焦虑时，心会变得狭小，语言和行为也会表现得十分激烈；而在安乐富足时，心则会舒缓而宽广。凡夫的分别念确实很奇特，心急的时候什么大祸都敢闯；而心

280 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“大小内外对待假立。俱属前尘。能见真心何舒何卷。故此总责令知其非。”

松弛的时候，外境发生什么事都能泰然自若。

佛陀对阿难说，外界境尘的大小都是分别念的假立，你不应该说见有大小等种种变化。

——譬如方器，中见方空。吾复问汝：此方器中，所见方空，为复定方，为不定方？

“譬如一个四方形的器皿，里面的虚空是四方的。我现在问你：这个四方形器具里的虚空，是确定是方形，抑或不确定是方形？”

为了便于理解，佛陀宣说了一个比喻：比如一个四方形的器皿，其中的虚空自然也是方的，因为外面的形状已经固定了，里面的空间必定是四方形的——这一点阿难也承认。

佛陀继续提问：此虚空确定为四方形，还是不确定呢？只有这两种可能。

丨 若定方者，别安圆器，空应不圆；

“假若方器中的虚空确定是方形的，那么再放一个圆形的器具在里面，空就不应该是圆的，但这明显与事实不符；”

这里分两方面进行观察：第一，如果器皿中的虚空是决定的四方形，那么在此中再放一个茶杯等圆形的东西，茶杯中的虚空是否仍是圆形？按照你的承许，它不应该是圆的，因为你刚才承认里面的虚空确定是四方形——但阿难显然无法这么承认，因为现量可见圆形茶杯里的虚空就是圆的。

以上是因明辩论的一种形式，首先让对方承认四方形的虚空不能改变，那么就算放进圆形的杯子，杯子里的虚空也不能变成圆形。如果对方说：“刚开始是四方形，后来变成圆形。”那就说明了虚空并不确定是方形的，这与他们最初的承许相违。你既然承认了里面的虚空是实有的四方形，就永远也不能改变。

如果一会儿变成圆形，一会儿变成三角形，一会儿变成长方形，那就说明虚空没有确定的本性。这一点学过《中观庄严论释》的人都能明白。

以上是第一种分析。

| 若不定者，在方器中，应无方空。

“如果说虚空没有定形，那么在四方的器皿中，虚空就应该不是四方形的，但这又与事实相违。”

第二，如果其中的虚空是不确定的，那么在四方形的容器中就应该没有四方形的虚空。为什么呢？因为虚空不定就意味着不能确定它是四方形。

如果虚空实有，就会有以上两种过失，因此虚空不能是实有的法。这里的“空”可以代表我们的心，外面的四方形、三角形等各种器皿则代表外境事物。我们也可能像阿难一样认为：在狭小的房间里观修

时，我的心好像变小了；在广阔的山顶上观修时，心似乎也变得宽广了。很多人喜欢登高望远，心情也因此变得开阔起来，但实际上，心跟虚空一样没有固定的本体，而凡夫却被外境的显现所束缚。

阿难一直搞不清楚心的本性，佛陀在这里就通过比喻直接斩断他对阻碍的实执，宣说了“见性无碍”——就像虚空没有阻碍一样，心没有任何阻碍。

｜ 汝言不知斯义所在，义性如是，云何为在？

“你说不明白见性义理之所在，但见性就像虚空一样，又怎么会有其所在之处呢？”²⁸¹

阿难刚才提到，在四天王天的宫殿中时，见性广阔无垠，而回到自己的小房子里，见性就变小了。

281 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“汝疑见性缩断。要在一义决定。见性之义犹如虚空。虚空岂有方圆而可在耶。”

佛陀对阿难说，实际上，见性没有大小、舒缩，没有上下、好坏、美丑……见性的意义就像虚空一样，怎么会有固定的所在呢？通过比喻，这一意义应该是比较容易理解的。

| 阿难，若复欲令入无方圆，但除器方，空体无方。不应说言，更除虚空方相所在。

佛陀进一步开示：“阿难，如果你想让虚空成为无方无圆的形状，只需将方形和圆形的器皿拿开。虚空上本来就没有方圆，因此不应说去除了虚空的方相。”

要进入广阔无垠的境界，就打破束缚。束缚我们的并不是虚空，而是外物。如果能远离对外物的执著，所有的相执都可以破除。憨山大师说²⁸²，我们的心被根和身束缚着，如果破除了内外之别，就会发现

282 《楞严经通议》（明·德清述）：“揽四大而成众生，故根身器界一切万物由之而起也！今将破妄显真，故先拣去所缘之相分，姑显见性离缘，令缘尘既销，故能见亦泯，此所谓会妄见而归见精也！”

真心没有大小和形状。如果不执著于对境，轮回中的二取迷乱也就随之消失。

《中观四百论》云：“见境无我时，诸有种皆灭”，只要见到色等诸境无我的自性，三有轮回的种子便会泯灭。在中观论典中常常提到，所见的“境”实际上是因执著而产生的。如果我们能证悟山河大地和自身的无我，轮回的所有种子自然就会消失。

——若如汝问，入室之时，缩见令小。仰观日时，汝岂挽见齐于日面？

“如果说进入禅房时见性缩小了，那当你仰望日轮时，难道你的见性就延伸至太阳了吗？”

佛陀在此为阿难讲一个窍诀：如果担心在禅房中见性缩小，那你可以试着把天窗打开，或者到门口仰望太阳——虚空浩瀚，这时见性自然就扩大了。可是如此一来，一会变小、一会变大的见性，绝对不具真

实的本性。

——若筑墙宇，能夹见断。穿为小窦，宁无续迹？是义不然。

“如果你说，因为墙壁和屋宇隔断了你的见性，那么你可以在墙壁上穿一个小洞，你的见性为何没有接续的痕迹呢？因此，这个说法不合理。”

憨山大师在此引古德教言：“不用求真，唯须息见。”²⁸³ 不需要在外界寻求真心，只要减少执著，就能见到真正的本性。如果不断希求见到一个光明之法，这样的人是很难开悟的。心往外求，始终得不到任何法；只要减少对万物的实执和贪欲，我们自然而然就能了达心的本性。

——一切众生，从无始来，迷己为物，失于本心，为物

283 《楞严经通议》（明·德清述）：“不除虚空方相者：此古德所谓不用求真，唯须息见。”

所转。故于是中，观大观小。

“一切众生从无始至今，都被无明遮蔽，迷惑自己的真心，误将自己视作外物。一旦失去真心，就被外物所转，所以在万物中见大见小。”

这是一个甚深的窍诀：三界轮回中，所有众生的心本来是光明清淨的，但因无始以来被无明、烦恼障蔽，在业惑的驱使下，众生认为外境中有实实在在的法，所以一直漂泊于轮回，迷失了自己的本来面目。

“为物所转”，指的是在外境的控制下，心随境而变，就像王子本来有继承王位的资格，但由于没有认识到这一点，以至不断漂泊。

这段经文所表达的意义，不管是显宗还是密宗都共同承许。无始以来，我们都具有本心。按照密宗的观点，普贤王如来本来就是觉悟的，否则无法为众生宣说实相，但众生却迷失了本心，在迷惑的境界中一

会儿观大，一会儿观小。

因为有迷乱，凡夫在一天之中的心情都起伏不定，一会儿很快乐，一会儿很痛苦，一会儿认为“世界广大无垠”，一会儿觉得“外境十分逼仄”。这些起伏的分别念都是随境而转，导致各种各样的现象纷至沓来。

丨 若能转物，则同如来。身心圆明，不动道场，

“如果能转外境而不被外境物象所转，就与如来一样身心清净、圆满光明，安住于不动坛城中。”

这句偈文在汉地非常出名。《坛经》云：“心迷法华转，心悟转法华。”明朝的传灯大师也有“心悟转楞严”之说²⁸⁴。

传灯大师从小出家，学习《法华经》颇有心得。

284 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“禅宗六祖云。心迷法华转。心悟转法华……心悟转楞严。是能真转法轮者也。”

在百松禅师座下学《楞严经》时，他问百松大师：“楞严大定是什么意思？”百松禅师“瞪目周视”，也就是瞪着眼睛四处看。正因为这个因缘，他当下便开悟了。之后，传灯大师在高旻寺弘扬佛法，撰写了《楞严玄义》等四部论著。72岁时，他手里拿着《法华经》，高唱“妙法莲华经”五字而示现圆寂²⁸⁵。

按照传灯大师的说法，心悟就可以转楞严。如果心能转物，而不被外境所转，就与如来境界相同，那时便能达到身心圆满的境界。

藕益大师将“身”解释为清净法身，“心”解释为清净佛性²⁸⁶。藏译本中说：如果心能转外物，则与如来等同；本来清净和光明的身心也都是圆满的，住

285 《净土圣贤录》（清·彭希涑述）：“传灯，姓叶，衢州人。少从进贤映庵禅师剃发。随谒百松法师，闻讲法华，恍有神会。次问楞严大定之旨，百松瞪目周视，灯即契入。……注楞严，维摩等经，凡染翰，必被戒衲。前后应讲席七十余期。年七十五，预知时至。手书妙法莲华经五字，复高唱经题者再，泊然而寂。”

286 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“若能转物。则物物皆己。顿同如来。幻化空身即法身。故身圆明。无明实性即佛性。故心圆明。”

于真如坛城中如如不动。这是很高的一种境界。

“从无始来”到“不动道场”这一段经文，是禅宗中非常重要的直指窍诀，大家最好能背下来。

| 于一毛端，遍能含受十方国土。

“在这种境界中，一毛端就能容纳整个三千大千世界乃至十方国土。”

至此，心中完全可以展现《华严经》中“一尘中有尘数刹，一一刹有难思佛，一一佛处众会中，我见恒演菩提行”的境界。

以上是第七番直指——见性无碍。

第 21 课

2022 年 4 月 30 日

今天我们讲第八番直指——“见性不分”。“见性”指见的本性，藏译为“见到的现相”。

密法中有“觉性”之说，常常提及“赤裸裸的觉性”、“透彻无碍的觉性”以及“怎么护持觉性”、“怎样安住觉性”等等。“觉性”与“见性”的意义基本一致：“见”指见到，分为眼见和心见两种，心见是指见诸法本性；而“觉性”指觉悟本性，其中也包含了见的意思。

“见性”就是指自己的本性或自明自知的觉性。这种觉悟心本来没有实体，但阿难一直认为它是一个

实实在在的法，于是佛陀用各种比喻引导，让他从不同的角度进行观察。

这也是学《楞严经》的好处。如果你自认为对心的本来面目有所觉悟，那么通过这次的学习以后，就可以观察：这种觉悟是在内还是在外？有阻碍还是没有阻碍？能退或是能还？是动还是静？从多方面来观察这颗心，如果说觉心常有，似乎有些不对，因为心是有生灭的；如果说它刹那无常，那也不对，这样就有觉心成为有为法的过失。那么，觉心到底是什么样的呢？

对于从未观察自心的人来说，听到这些教言可能没有很深的感触；但如果仔细观察过自心，稍微有一点境界的人，就会有跟阿难类似、甚至更为超胜的觉悟。通过大乘的直指法，修行人可以直接认识自心的本性，虽然不一定有阿难那么强的辩才，但我们可以心中真切地领悟到：心不是常有的，也不是无常

的；非为实有，也不是无实。

明白到心的不可思议，我们就能很容易地认识心的本性。明明是贪嗔痴此起彼伏的自心，但若真正去观察时，这些烦恼又无踪无影、了不可得。龙猛菩萨等圣者之所以发出“稀有”“奇哉”的感叹，原因也在于此。

关于今天的内容，各家注疏字面上的解释虽然不尽相同，但关键之处的意义都是相通的。在学习的过程当中，我们要把自己当成阿难一样去思考，在与佛陀对话的过程中，我会生起什么样的疑惑？以这样的心态来闻思，一定会更有启发。

「八番直指：见性不分」

前文说到阿难有很多疑惑，于是请求佛陀慈悲开示。

| 阿难白佛言：世尊，若此见精必我妙性，今此妙性现在我前，见必我真，我今身心复是何物？

阿难对佛说：“世尊，如果这个周遍万物的光明见精就是我的真性，如今这个善妙的见性当下就显现在我面前，若见精是我的真性，那么有漏五蕴所摄的身心又是什么？”

阿难认为，这个稀有、难得、光明、殊妙的见性就现于当下，正如有人认为见性就是我当前认识的觉性。密法有云：“不思未来，不念过去，当下这颗心如何，就是你的本来觉性。”这与禅宗的见解也是一致的。

阿难问佛陀，如果当下现在面前的就是见性，它与身心似乎就没有关系，那这个身体和心又是什么？

| 而今身心分别有实，彼见无别分辨我身。

“这个有漏五蕴所摄的身心是有分别的，在显现中是起功用的有实法，而见性没有分别，因此并不能分辨我的身体。”

真正的见性不会分别上下高低，也不会辨别我的身体。阿难问，见性既然不能分辨我身，又怎么能分辨万物呢？

——若实我心令我今见，见性实我，而身非我。何殊如来先所难言：物能见我。

“如果这个现前的见性确实是我的真心，能令我见到诸法，那么在我面前的见性应该是我，而这个身体就不是我了！这就引出如来先前破斥我的过失：如果见是外物，那么外物应该能见到我。”

前面如来曾给阿难发太过：如果见性是外物，你能见到外物，那外物也应该能见到你。这样一来，世

间一切安立都混乱颠倒、无法建立了²⁸⁷。如果承许见在面前，这两者有什么区别？

阿难一方面觉得见性就在面前，另一方面又担心出现很多过失。第一，见性是无分别之法，身心是有分别的有实法，见性如何分辨我身呢；第二，如果见性是我，那自己的身体和分别心就不是我了；此外，佛陀之前发太过说，如果见性是外物，你能见到物，那么物也能见到你，如此能见、所见的安立就会变得错乱。如果承许见性在前，就会有以上的过失，所以阿难感到有些困惑。

不仅是阿难，很多自认为对心性稍有觉悟的人也有类似的疑问。作为光明、空性、无为、无生无灭的无可言说之法，见性与自身五蕴之间的关系似乎说不太清。见性有时似乎跟随外境而变，有时似乎又不

287 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“又则汝今见物之时，汝既见物，物亦见汝，体性纷杂，则汝与我，并诸世间，不成安立。”

受外境的影响，那见性到底是什么样的？稍微在修行上面下过功夫、经常护持心性的人，往往会有这些疑惑。

丨 惟垂大慈，开发未悟。

“祈求佛陀慈悲垂念，为我们这些没有证悟的众生开示、阐发这个道理。”

「破见性实有」

接下来，佛陀将结合现实生活中的见闻觉知，让阿难自己思考和分析。具体内容分为两层：一是破有，二是破无。两番对话都以佛陀提问、阿难回答、佛陀再印证的方式展开。

首先说“见性是有”不合理，“见”并不是实有的法，不管是外境还是内心，都没有一个实实在在的东西存在；其次，抉择“见性也并不是没有”，外

境和所有的显现都离不开它，因此完全否认见性也不合理。

阿难认为见性是个具体的东西，一定要有个说法，可以被分别念论证和框定，这样他才感到踏实。世间许多学者也是这样，如果有人宣说不可思议之法，他就觉得对方在胡说八道：“哪有什么不可思议？任何事物都是可以思维、可以言说的。”

实际上，佛教中玄妙、甚深和广大的奥义，仅凭凡夫的分别念是无法理解的，但只要有什么法超出了常理的范畴，没有得出理论框架内的结果，实证主义者往往会将这样的法视为神话或谬论，这样的人对超越言思、浩瀚无垠的境界一无所知。

如果是境界比较高的菩萨，很多法一听就懂，所以不会有那么多的纠结，但阿难毕竟还没有开悟，因此不断地向佛陀提问。此时，佛陀没有直接回答，而

是先巧妙地问了他一个问题。

| 佛告阿难：今汝所言，见在汝前，是义非实。

佛陀告诉阿难：“如你所说‘见性就在面前’，这种说法并不合理。”

人们常说“了悟在当下”，跟阿难的理解有些相似。有人认为：“我就是这样安住在这颗心上。”第一世敦珠法王为弟子们直指心性时说：“就是当下，就是这个，除此之外还有什么！”无垢光尊者在《法界宝藏论》里也说，当下的这个就是，还有什么不明白的呢？

以上几种表述似乎很相近，但与圣者们不同的是，阿难耽著一个“有”的法，因此无法理解真正的心性。

| 若实汝前，汝实见者，则此见精，既有方所，非无

指示。

“如果见性在你面前，你可以真实地看见，那么此见精定然有方向和处所，而不是不能指示之法。”

既然存在一个实在的东西，那你不可能无法指认；若无可指认，那这个法就与石女儿和兔角没什么区别。关于这个道理，麦彭仁波切在《定解宝灯论》中有类似的分析。

麦彭仁波切还有一部重要论典——《中论要义》，其中讲了很多窍诀，但此论目前还没有被译为汉文。去年慈诚罗珠堪布多次劝我翻译这部论典——他在这方面很支持我，经常鼓励我翻译这个、翻译那个。

堪布平日里对人对事没什么嫉妒心，我非常佩服他。不知道他最近在忙什么，一会儿跟我要《俱舍论》，一会儿跟我要《光明藏论》——听说是在整理

他以前所讲的法。

提起这个话题，之前的《宝性论释》也是堪布让我翻译的。前段时间我们一起学习的《入大乘论》，我在译出后没让他知道，因为他有时对密法的翻译不是特别赞成，因此这部算是我“私译”的。堪布对大悲空性藏比较感兴趣，所以劝请我翻译《中论要义》，我也准备了一些资料，但到现在还没有开始，看看以后能否抽出时间。

《定解宝灯论》中说²⁸⁸，心没有颜色和形状，这个道理大家都知道，但真正证悟心性的人并不多，包括当时的阿难。如果没有在心上下功夫，我们所做的任何事都只是概念的游戏而已。我为什么推荐大家看《前行备忘录》，因为其中字字句句都是直接的修法窍诀，比如善心和恶心怎么区分、菩提心怎么生起，每句法义都是对治烦恼强有力的窍诀。

288 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“心本不是色法故，谁亦无法见色等。”

佛陀对阿难说，如果你认为见精是真实存在的法，那它肯定有其方所；如果有方所，那就不可能指不出来。如此见精到底是什么样的？你指出来看一看——阿难被逼到这个程度上来了。

| 且今与汝，坐祇陀林，遍观林渠，及与殿堂，上至日月，前对恒河。

“现在我和你在祇树给孤独园共坐，遍观这里的森林、水渠及殿堂，上至日月，远对恒河。”

事实上，祇园精舍位于印度中部，远离北部的恒河。因此，这里只是一种比喻，指外境的景象都能被看作是有形状和方所的。

| 汝今于我师子座前，举手指陈是种种相。阴者是林，明者是日，碍者是壁，通者是空。

“如今在我的狮子座前，你可以举手指陈种种形

相：荫凉的是森林，明照的是太阳，有碍的是墙壁，通透的是虚空。”

尽管当时没有摄像机，但只要是有相的事物，就可以一一指出，这是经堂、这是柱子、这是瓶子、这是花朵等等。

| 如是乃至草树纤毫，大小虽殊，但可有形，无不指著。

“乃至小草与大树、细微的毛发等，虽然大小、形状不同，但只要是有形的法，没有一个不能被指示出来。”

阿难认为见性就在眼前，佛陀对他说，如果见性是实有存在的东西，你可以从山河大地等事物上将见性指出来。

佛陀与阿难一起去四天王天所见的景象，看似是

眼根见到的，但实际上能见的是眼根背后的这颗心。如果心没有发挥作用，那眼睛也不可能见到，所以归根结底是心见。

——若必其见，现在汝前，汝应以手确实指陈，何者是见。

“如果所谓的见性就在面前，那么你应当能用手指明明确地指出，究竟哪个是你的见。”

在“四心滴”等灌顶仪轨中也有这样的直指：你看虚空在哪里？前方、东方、西方在哪里？其中还有许多特定的姿势和观想方法，比如东方的无量刹土以什么方式前往，眼睛看到无量世界，心也随之而去……密乘的直指法比较特殊，只有对少数具相弟子才能传授，一般来讲不允许在大众前随意透露。

佛陀对阿难说，既然见性就在眼前，那我问你，外在的山河大地、远近各法都在你眼前，到底哪一个

是你的见？

每当佛陀这样一问，阿难就懵了。

——阿难当知：若空是见，既已成见，何者是空？若物是见，既已是见，何者为物？

“阿难你要知道，如果说虚空是你的见，虚空既然成了你的见，那么虚空又在哪里？如果实物是你的见，既然已成了你的见，那么实物又在哪里？”

佛陀说，如果虚空成了见，那虚空本身又在哪里呢？因为这个无碍法成为你的见后，就不能再说此法是虚空了。同样，如果花朵、瓶子等是你的见，那花朵或瓶子等实物又在哪里安立？实物跟你的见是一体还是他体？如果是一体，有情法和无情法就混淆了；如果是他体，你就永远都见不到物。这样观察之后不难发现，如果把见当作实有之法，就会产生很多过失。

汝可微细披剥万象，析出精明净妙见元，指陈示我。同彼诸物，分明无惑。

“你可以通过这种方式，细致入微地观察万物，分析出这个精纯、明了、清静、胜妙的见性，历历分明、准确无疑地指陈出来给我看看，像其他事物一样。”

佛陀问阿难，瓶子是不是你的见？如果你说是，既然瓶子成了见，那瓶子在哪里？这样非常细致地观察后，你面前那个精明净妙的见性，请指出来给我看看。

“精明净妙”指稀有、光明、清静、微妙和寂静等见性的特征。就像能指出“这是恒河、这是太阳、这是月亮”等一样，阿难也应该如此分毫不差、清晰无疑地指出见性到底为何物。所谓的见如果是实有的，它究竟是什么颜色、什么形状、处于何处？

实际上，在密宗中不用这么费力，通过观察心的来龙去脉就可以了知心性。《金刚经》云：“过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。”观察心的颜色、形状、来源、住处、去处，或者以心观心，我们当下就能认识心的本来面目。

密宗的殊胜之处也在于此。显宗的许多推理、剖析、比喻、公案，在密宗中可以归纳为简要的窍诀，在利根者前直截了当地宣讲。如同有西方人直接记录下他在战场上的经历，密宗同样是以一种简洁明了、开门见山的方法直指心性，许多人希求密法也正是因为这一点。

刚才阿难请佛陀开示，佛陀反问了一个问题，接下来是阿难的回答。

| 阿难言：我今于此重阁讲堂，远洎恒河，上观日月，举手所指，纵目所观，指皆是物，无是见者。

阿难说：“我处在这层层楼阁的讲堂之中，乃至远方的恒河、上方的日月，举手所指、极目所见到的一切全部都是物，没有一者是见。”

无论是眼睛看到的，还是用手指出来的，阿难认为这些全都是外物，因此无法从中指出“见”。

就像一个贪玩的孩子，虽然大人没收了他的玩具，但是他心里还是念念不忘；同样，阿难执著于实有的见性，虽然佛陀从各方面启发，但他仍然很难摆脱实执。不过此处阿难的回答是正确的，后面佛陀也予以认可。

世尊，如佛所说，况我有漏，初学声闻，乃至菩萨，亦不能于万物象前，剖出精见，离一切物，别有自性。

阿难说：“佛陀啊，如您所说，不用说我这样的有漏初学声闻，即便是一来果、无来果、阿罗汉、辟

支佛乃至一到十地的菩萨，都不可能在万物的现象中单独剥离出一个见性。离开万物，没有独立存在的见性。”

经中有时说“见精”，有时说“精见”，意思都是指见性。也许是为了辞藻丰富，笔受者在润色方面下了很大的功夫，以致于有学者因文风独特而怀疑本经是伪经。实际上，词句优美绝不是证其为伪经的理由，最多只能说明译者之间风格迥异。

关于藏文经论的翻译，藏王制定了统一的格式和术语的用法，所以藏文经典的文风在总体上比较接近，而汉译佛经中却没有这种先例。在译经的时候，无论是汉译藏还是藏译汉，如果译师的文笔出众，翻译出来的经文通常比较优美。若换一个人翻译，尽管意义上没有差别，但词句上一定会有所不同。总之，译文的风格与译者的水平有很大的关系。

在此处阿难答言：“不要说我，就是菩萨也没办法指出一个离开万物、别有自体的见性。”

这一段主要是破除见性实有。阿难执意认为见性是一个实在的东西，因此佛陀用种种方法来遮破他的实执。对于修行人来说，不用说见其他法，甚至连“我见到了大圆满”都不应该将其执为实有。

过去有人在上师面前声称，他见到自心是特别明亮的法，结果被上师呵斥。实有的法在任何时候都不可能成立，包括毗卢遮那佛显现二十五层世界，也是显而无自性的，只是如来藏的一种妙用而已。如果真有一尊有口有鼻的佛来创造这个世界，那如来跟外道的造物主就没有本质上的差别。

佛教中许多问题的关键就在于此：分析如来藏时，外道认为一定有一种实有、常恒的终极真理，而佛教与之最主要的差别就在于，如来藏是现而无自

性的。

佛教修行人应当认识本性。虽然在世俗谛中可以说这种本性存在，但它并非实有。从色法乃至一切智智之间的所有法，都是“色不异空，空不异色”。这是二转法轮中最深的见解，并非佛陀固执己见，而是万法的本性本来就是这样，实有之法从来没有成立过。

丨 佛言：如是，如是。

佛说：“对，对，你现在已经明白了。”

阿难说，离开万物，不存在单独实有的见性。佛陀对阿难表示认可。

「破见性无实」

前面我们已经遮破了见性实有，接下来将破斥见

性无实。执著于有和无，是凡夫最主要的两个障碍。这一部分也分三段宣说：佛陀提问，阿难回答，佛陀印证。

| 佛复告阿难：如汝所言，无有见精，离一切物，别有自性。则汝所指，是物之中，无是见者。

佛陀又对阿难说：“如你所言，离开一切实物而另外存在的见精是根本不存在的。在你所指的山河大地等万物之中，也没有什么法是见性。”

| 今复告汝：汝与如来，坐祇陀林，更观林苑，乃至日月，种种象殊，必无见精，受汝所指。汝又发明，此诸物中，何者非见？

“现在我再告诉你：你与如来坐在祇林精舍中，观赏林苑、日月、经堂与恒河等不同景象，必然无法从其中指出见精来；然而，你再次观察，所有的这些事物当中，哪一个不是你的见精？”

现在跟前面反过来了。刚才问的是：所有事物中哪个是你的见性？阿难答，没有一个是我的见性；现在佛陀问：有没有不是见性的事物？林苑、恒河、日月等哪一个不是你的见性？

| 阿难言：我实遍见此祇陀林，不知是中何者非见。何以故？若树非见，云何见树？若树即见，复云何树？

阿难回答：“我遍观此祇陀林，实在不知道其中哪个法不是见性。为什么呢？如果树不是见，怎么能说见到了树？但如果树就是见，树成了见，那树又在哪儿呢？”

没有一个法能远离见性，因为如果树跟见没有任何关系，二者就是别别的他体，那么树永远都不可能见到；然而，也没有一个法是见性，因为若树成了见，见虽然有了，但树就找不到了——也许阿难和我

们都有点晕。

| 如是乃至，若空非见，云何见空？若空即见，复云何空？

“如果空不是见，人是怎么见到空的？如果空就是见，空本身又在哪里？”

推而广之，任何一个法都与见既不能是他体，也不能是一体。如果空不是见，那么空就不能被见到，如果空就是见，那什么法是空？这跟之前的观察方法完全一致。

| 我又思惟：是万象中，微细发明，无非见者。

“我又思维，对于万事万物，只要仔细探究，没有一个法不是见。”

如果万法与见没有任何关系，这也说不过去。我们既然能见到万物，那见和物之间必然有某种联系。

《楞严经直指》中说：“世间现前。亦如梦见。诚非他事。”²⁸⁹ 世间的所有显现如梦一般，没有任何实有法存在。同样的道理，所有的现象离开见也不行，因为万法跟见息息相关；不离开见也不行，因为如果万法就是见，既然见已经占据了万法的本体，那万法又该依于何处呢？

以上破除了无的执著。如果没有实有的执著，说有说无都可以，但凡有芥子许的实执，那么说有说无都会产生很多过失。

丨 佛言：如是，如是。

佛陀说：“是的，是的。”

丨 于是大众非无学者，闻佛此言，茫然不知是义终始，一时惶悚，失其所守。

²⁸⁹ 《楞严经直指》，明·函昱天然疏。

听到佛陀与阿难的对话后，除了无学者以外，大众眷属都茫然不知法义的要点在哪里，一时间惶恐不安、心神失守。

既然说有也不对、说无也不对，大家的心就处于一种愣然的状态中，不知如何是好。

如来知其魂虑变慑，心生怜愍，安慰阿难及诸大众：诸善男子，无上法王，是真实语。如所如说，不诳不妄。

如来知道众人惶恐困惑，心生怜悯，安慰阿难和大众道：“诸位善男子，无上法王佛陀是真语者、实语者。实相如何，佛陀就如何宣说，绝无欺诳和虚妄。”

《金刚经》云：“如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者、不异语者。”如来的语言有五种

特点，其他注释中也做了详细的解释²⁹⁰，这里不再广说。

丨 非末伽黎，四种不死，矫乱论议。

“如来不像末伽黎外道，用四种不决定义迷惑众生。”

末伽黎是外道六师之一²⁹¹。这里提到的“四种不死”，即是四种不确定。《楞严经指掌疏》说：“不死者不决定义，四种者亦变亦恒，亦生亦灭，亦有亦无，亦增亦减。”

我们常说的“不生不灭、不来不去、不增不减”，这些都是在胜义谛中的观察。外道认为万法有可能变、有可能常、有可能生、有可能灭，全是模棱

290 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“佛有五语。谓真语。实语。如语。不诳语。不异语。无伪曰真。称理曰实。不变曰如。心境相应曰不诳。悬见未然曰不异也。”

291 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“末伽黎此云不见道，字也，拘賒黎是其母名子，其人谓众生罪垢，无因无缘，即外道六师之第二，皆以断灭为宗，故云都言此身，死后全灭。”

两可的表述。他们无法区分胜义谛和世俗谛，以“四种不确定”的理论来安立错谬的见解，迷惑众生。

｜ 汝谛思惟，无忝哀慕。

佛陀说：“你们应当以正思维谛实观察，不要辜负根本之希望。”

藏译本中将“无忝哀慕”解释成“不要破坏根本的希望”。有注释指出²⁹²，“哀慕”指的是如来的哀悯和众生的仰慕之心。

佛陀安慰阿难，放心，如来不会欺骗众生。只要好好地发愿和思维，你们一定会有所契悟。

292 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“忝者辜负也，可约自他二意释之……约他者，哀是佛哀，慕是众慕，谓此中二义，茫然不知，佛哀愍之，望其领悟；众仰慕之，望其启发，故嘱谛思，无负上下之望也。”

又《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“你等应该用正思维来详细谛察研究，不要辜负我哀怜你等之心，和你们仰慕我之意。”

第 22 课

2022 年 5 月 5 日

大乘《楞严经》是一部禅修法门。经中，佛陀与阿难、诸位阿罗汉和菩萨们以对话的方式为我们直指心性，并通过种种比喻和推理来宣说心性的空性和光明之理。

在座的各位能听受这么殊胜的经典，是因为前世积累过资粮和福报。虽然我这个传讲者只是一个普普通通的出家人，但是能与大家共同步入二千五百多年前圣者们的对话现场，我们确实非常幸运。

凡夫在轮回中被业与烦恼控制而没有自由，但我们能在末法时代五浊恶世遇到这样的甚深法门，相信

很多人都会从心底感到欢喜。

「八番直指：见性不分」

今天继续讲“见性不分”。

阿难一直认为见性是一个实有的东西，佛陀一而再、再而三地通过不同的比喻和道理来说明，所谓的见性既不是实有，也不是无实——这样一说，阿难和未获无学果的行者顿感茫然，束手无策。

这时佛陀慈悲地安慰众人：“善男子，你们不要害怕，如来是真语者、实语者、如语者、不诳语者，佛陀所说的法跟外道的四种不决定论完全不同，你们仔细思维就会明白。”上一节课讲到这里。

之前在佛陀和阿难的对话中，有波斯匿王出场。如今在佛陀和阿难的对话中，因为阿难等人茫然不知所措，所以文殊菩萨出场了。在小乘里，舍利弗尊者

是智慧第一，目犍连尊者是神通第一；而在大乘中，智慧第一的是文殊菩萨，而且菩萨对空性的了悟完全超越了声闻行者。

文殊菩萨在此处的出场非常有必要²⁹³，就像《般若经》中每当要宣说甚深见解时，解空第一的须菩提就会出现一样。

——是时，文殊师利法王子，愍诸四众，在大众中，即从座起，顶礼佛足，合掌恭敬，而白佛言：

这时，文殊师利法王子为怜悯与会的比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷等有学四众，在大众中从座而起，向佛陀的足前顶礼，双手合掌，恭敬地对佛说：

文殊菩萨本身是不会衰老的童子形象，包括释迦牟尼佛等很多佛陀过去都曾在他面前发菩提心。文殊

293 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“然代请必以文殊者。以无上法王玄言妙旨不得法王真子。根本大智。无足以昭明佛日而启迪四众也。”

菩萨特别怜悯闻法大众，所以从坐垫上起身，先顶礼佛的双足，之后恭敬合掌陈白世尊。

闻法大众以比丘、比丘尼、优婆塞、优婆夷之四众弟子为主，还包括沙弥和沙弥尼等。

世尊，此诸大众，不悟如来，发明二种精见色空，是非是义。

“世尊，此诸大众不明白如来开演的法义，即见性是万法或者见性不是万法这两种义理。”

大众中很多人没有了悟如来阐明的两种法——“精见”和“色空”之间的关系是“是”还是“非是”。

能见的心性叫“精见”，它是光明无为法，与觉性类似；“色空”泛指万物²⁹⁴，即色、声、香、味、

294 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“色空总该诸物。”

触、法等所有境尘，也有说是有色无色、有为无为等法。精见和色空之间的关系，究竟精见是色空，还是精见非色空，对此很多人不知道。

阿难为主的相当一部分人是用分别意识来闻法，没有安住在智慧中。就像唯物论或小乘有实宗那样，认为一定要有一个确切的见性存在，他们离不可思议、无法言说的境界还很远，如经云：“得相是识，不得相是智。”²⁹⁵ 有相状是意识的境界，不得相状是智慧的境界。

文殊菩萨再次代表阿难为主的四众弟子，向佛陀陈白：他们现在最关键的问题是，不明白精见和色尘等之间的关系。

世尊，若此前缘色空等象，若是见者，应有所指；若非见者，应无所瞩。

²⁹⁵ 《楞严经通议》（明·德清述）：“经云。得相是识。不得相是智。唯在转变之间耳。”此句出自《楞伽阿跋多罗宝经》（刘宋·求那跋陀罗译）。

“世尊，假若当前所缘之色空等物象是见性，那么就应当可以指陈出来；假若物象不是见性，就应该一无所见。”

文殊菩萨把阿难等人的疑惑重新叙述了一番：如果我面前所缘的色空等万物是见性，就应该能够指示出见性在哪里，就像瓶子、柱子等一样，但这与现量相违；如果面前所缘的物象不是见性，那这些色法就会像石女儿和兔角龟毛一样不成为所见，但这也与事实不符。

如果有一个实在的东西，要么能指出来，要么就见不到，但这两种情况都不能成立，文殊菩萨在此指出了这一矛盾。

而今不知是义所归，故有惊怖。非是畴昔，善根轻鲜。

“如今阿难等人不知其中意义的归趣所在，因而

有惊疑和怖畏。这并不是因为他们往昔所种的善根浅劣，而是因为法义甚深。”

对见性而言，说它没有又好像有，说它有又好像没有。很多人也都这样认为，自己的见性或明觉有时确实能被感知，但有时又似乎在哪里都找不到。因为担心自己理解的见性不正确，可能导致修行上出问题，所以阿难等人在怀疑、惊惧之下不知所措。

“畴昔”即往昔。一般而言，往昔善根薄弱、尤其是没有积累资粮的人，对不可思议的甚深法义往往难以接受。《楞严经指掌疏》提到²⁹⁶，根基不足者听闻华严境界时，会感到非常害怕，甚至当场晕厥。然而，文殊菩萨指出，阿难等人不懂此处的法义，不是因为前世的善根微薄，而是因为这个问题十分深奥²⁹⁷。

296 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“往昔指华严方等二会言之。华严阔绝踰地。方等除粪甘心。皆由善根轻渺。”

297 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“盖为如来所示其意甚深。尚非无

丨 惟愿如来，大慈发明，此诸物象，与此见精，元是何物？于其中间，无是非是。

“祈愿大慈大悲的如来您为大家开示阐明，物象和见精是什么？它们之间的关系到底是什么，究竟物象是见，还是物象非见？”

“是”和“非是”为此处的关键。见精和外物到底是一还是非一，究竟外物是见，还是外物非见呢？

正如麦彭仁波切在《定解宝灯论》里说²⁹⁸，凡夫人始终认为万法要么是有、要么是无，将所谓的现空双运理解为将实有存在的两个法合在一起，就像黑绳和白绳搓起来一样。对于超越有无之外的境界，凡夫狭隘的分别念很难理解。以有限的心识抉择智慧的行境有很大的困难，就像无法用针眼中的虚空来衡量虚

学偏空境界。况阿难初果有学能出此是非乎。文殊为通其情。冀如来有以决之。故其辞也如此。”

298 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“破除柱子之空性，与余显现此二者，空与不空非双运，如黑白绳搓一起。”

空的边界一样。

在这里，文殊菩萨复述了阿难的疑问，祈求大慈大悲的佛陀再次为四众弟子开示，见精和外物之间到底是什么关系。

这一段的主要义是见性不分，阐述外境和有境究竟无二的道理。实际上，我们和阿难一样，都不太明白心识和外境的关系，有时好像通过外境产生了心识，有时似乎是依靠自心显现外在的万物；有时佛经中说万法唯心造，有时佛经又说外境是所缘缘，依靠所缘缘产生第二刹那的心识——尤其在《毗奈耶经》或经部的相关经论中，屡屡提及这些道理。外境和心识到底是什么关系？如果对此没有彻底了达，我们就会一直处于迷惑之中。

接下来，佛陀为阿难等人慈悲开示，如果心中也怀有类似的疑问，我们就要认真闻思这些内容。

佛告文殊及诸大众：十方如来，及大菩萨，于其自住三摩地中，见与见缘，并所想相，如虚空华，本无所有。

佛陀慈悲地对文殊菩萨和与会大众说：“四方四隅上下十方的所有如来以及菩萨摩诃萨们，安住在自性寂静的首楞严三摩地当中²⁹⁹，因此一切的见、见之所缘以及心中所取的相，都如空花般虚幻不实、本无所有。”

如来首先开示了一个很高的境界，在此境界中，根境识所摄的一切法就像虚空中的鲜花一样了然无实。这种三摩地的境界对凡夫而言还很遥远。

根据长水的解释³⁰⁰，“见”是识的自体，即等无间缘；“见缘”是根，即增上缘，众生就是依靠根这

299 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“自住之定即首楞严三昧也。”

300 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“见谓识体。见缘即根。是增上缘。能生识故。所想相即境也。是所缘缘。牵生识故。下文云。想相为尘识情为垢。或可见即是根见缘即境。所想相即识。此根境识即十八界。摄一切尽。即龙树四句中因缘所生法也。”

个增上缘来见万法的；“所想相”是外境，即所缘缘。与之不同，温陵戒环禅师认为“见”是根，即见者、眼睛；“见缘”是外境，即所缘缘；“所想相”是识，因为识带有相³⁰¹。

这两种观点虽然略有不同，但都是在说，根境识所摄的万法如空花般无实性空。本经第六卷中提及“见闻如幻翳，三界若空花”³⁰²，意思是见闻的一切法如幻化和眼翳，像空中的鲜花一样，在三界中不存在实有的法。

佛陀对文殊菩萨及四众弟子说，我们的所见所闻、根识所摄的一切法，实际上从未存在过。空花有没有产生过？没有。现在显现的一切法，无论是见精或是外在的物象，从来都没有生过。既然无生，也就

301 《楞严经要解》（宋·戒环解）：“见根也。见缘境也。所想相识也。根境识三摄尽万法。”

302 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“见闻如幻翳，三界若空华，闻复翳根除，尘销觉圆净。”

无灭，犹如梦中的花园，一无所成。

此处直接宣说的是住三摩地中没有见和想，间接表述的是，安住于这种境界时，所有的好与不好、乐与不乐等外在显现和内在分别念皆无本体。在入定的智慧中，万法就像空花一样从未产生过。这就是修行中的关键点。

——此见及缘，元是菩提妙净明体。云何于中有是非是。

“这个能见的自性和所缘的物象本来就是菩提，皆为妙净明体，怎么能在其中找到是见或非见呢？”

“见”就是见精，“缘”就是六尘或外物。藏文版中将“明体”译为法身，也有注释将其解释为自证法身³⁰³。大圆满中提到，一切外境和心识本来清静，

303 《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“此见及缘元是菩提妙净明体。如指沕而即海乃带妄以明真。蜀为纯真而无妄。即如来所证法身体性。心弥法界身裹虚空。”

都是菩提的自性与法身的妙力游舞。《实相宝藏论》中所讲的也与此处相同：外境都是心的一种妙力或庄严，虽然显现为外在的事物，但实际上是内在法身的一种游舞，除此之外没有任何本质。

万法就如空花一样，哪里会有“这是见精”“这是外物”“见精就是外物”“见精不是外物”等是与非是的分别？在法身光明中，有也好、无也好，一切的概念都不成立。

在大圆满的境界中，一切都是觉性的游舞，实有的“是”与“非”在哪里能找得到呢？根本得不到。就像在清净的金洲找不到土石砂砾一样，清净的境界中没有不清净的有无是非等概念。

| 文殊，吾今问汝：如汝文殊，更有文殊，是文殊者，为无文殊？

佛陀继续以比喻的方式直指心性：“文殊，我现

在问你，如你文殊，还有没有第二个文殊？如果有，那这个文殊究竟是‘是文殊’还是‘非文殊’³⁰⁴？”

如果不结合前面的内容，有人可能会疑惑：“这算什么问题呢？”其实，这是因为阿难等不知物象“是见性”还是“非见性”，所以佛陀站在最高的境界——了义真实文殊的角度来阐述“是”和“非”都不成立。

与自性无二无别的真正了义的觉性文殊之外，还有没有另一个文殊“是文殊”或“非文殊”？“是”“非”两种概念在本性上能不能找到？既然文殊菩萨是发问者，佛陀便当机指示：从你的境界来讲，除了真正的文殊之外，还有没有另一个文殊“是文殊”或“非文殊”？

| 如是，世尊。我真文殊，无是文殊。何以故？若有

304 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“又无字即作非字解，于文亦顺。”

是者，则二文殊。

文殊菩萨回答：“是的，世尊。我就是真正的文殊，没有另外一个文殊唤作‘是文殊’。为什么呢？如果有这个文殊，就会有两个文殊，但了义的文殊不可能有两个。”

文殊菩萨智慧无碍，若是普通人，可能都不知道佛在问什么³⁰⁵。

丨 然我今日，非无文殊。于中实无是非二相。

“而且当下的我也不是‘无文殊’。在我文殊中，实在没有是和是非两个相。”

真正的法性文殊不可言诠，这里只是以假立强说。“是文殊”是不对的，因为这样会成为两个文殊；而“无文殊”也不合理，因为这样就落入断见，而且

305 《楞严经通议》（明·德清述）：“以依识妄见，故有是、非，若以大智照之，则了无彼此、是非之相；此非大智不能洞然，故假文殊启请物与见精云何无是、非是也！”

在名言中文殊菩萨并不是不存在。因此，在文殊菩萨的了义境界当中，并没有是与非两种相。

法王如意宝曾在文殊道场五台山唱过一首道歌，大意是：以前不知道自性中本具文殊勇识，徒劳无益地向外寻找，今日才悟到，文殊与自己从未分离。当时，上师如意宝在五台山造了《文殊大圆满》以及与文殊菩萨相关的修法和道歌，其中讲了很多了义文殊的道理。

文殊菩萨与我们每个人都无离无合，就像《文殊静修大圆满》中皈依偈和发心偈所示，了义的文殊从未离开过我们，文殊超离了是与非。我们分别念前的文殊菩萨只是一种现相，并不是实相的文殊菩萨。

圆瑛大师在此引用了一则禅宗公案³⁰⁶：丰干禅师

306 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“丰干欲游五台，问寒山、拾得曰：‘汝共我去游五台，便是同流，若不共我去游五台，不是我同流。’山曰：‘汝去五台作甚么？’曰：‘礼文殊。’山曰：‘汝不是我同流。’干独入五台，逢一老人，便问：‘莫是文殊么？’老人曰：‘岂有二文殊？’干作礼未起，忽

与寒山、拾得相熟。一次丰干问寒山与拾得：“你们和我一起去五台山吗？如果去就是与我同流，否则就不是我的同流。”寒山问：“去五台山做什么？”丰干说：“礼拜文殊菩萨。”寒山说：“你不是我的同流。”丰干于是独自前往，在五台山遇到一位老人，丰干问：“你是不是文殊菩萨？”老人回答：“岂会有两个文殊？”丰干向他礼拜，老人突然不见了。

“两个文殊”可以有两种理解方式：其一，汉地公认丰干禅师是阿弥陀佛的化身，寒山是文殊菩萨的化身。丰干邀寒山去五台山拜文殊，文殊菩萨自己就不需要去了；另一种理解是，真正的文殊菩萨就是自心，不需要到心外去另找一个文殊。总之，真正的文殊菩萨或普贤王如来就是自己的光明无为法觉性，认识到这一点非常重要。

从阿难的境界来看，名言中要么是“是”，要么

然不见。”

是“非”；而实相中万法都是无二的，了义的心性就是真正的文殊菩萨。此心性中，能不能找到“是”和“不是”这两种相？确实找不到。

| 佛言：此见妙明，与诸空尘，亦复如是。

佛陀说：“此妙明见性和空尘等物象也是如此³⁰⁷，没有是与不是。”

不知道是为了文辞优美、避免重复，还是梵文中确有不同的表述，本经中常常出现意同文异的词语，如见精、见性等都指心的本性，空尘、色空或物象等则指外物。

在了义的实相当中，心与境一体无二，因此又称为不二法门。《圆觉经》第一章佛陀与文殊菩萨的对话中，讲的就是这个甚深的不二法门。《维摩诘所说

307 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“此见指见性。无始在缠。灵光自若。故以妙明称之。空尘指物象。以物象虽繁不出空与尘故。”

经》也经常提到不二，意指境与有境、好与坏、有与无、高与低这些对立的概念都是不存在的。

凡夫总是偏执一边，要么是对、要么是错，要么是白、要么是黑。当然，名言的迷乱现象中确实有二元对立，因为名言有名言的量；但在不可思议的实相境界中，二元对立的法都是假相，白的本体不是白，黑的本体也不是黑。尽管我们认为一定要分出对错，但实际上，这些概念都不成立。所有的见、境亦复如是。

| 本是妙明无上菩提，净圆真心，妄为色空，及与闻见。

“见性与物象本来就是微妙光明的无上菩提、清净圆满的本源真心³⁰⁸，但因一念无明而起妄念，分出

308 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“净者，清净本然；圆者，圆满周遍；真心，即人人本具一真心体。此心本来寸丝不挂，一尘不染，亦即六祖所云：‘本来无一物’是也。”

了空色等相分，以及见闻等见分。”

如六祖大师云：“何期自性，本自清静”“何期自性，本自具足”³⁰⁹，众生本来具足无上菩提的功德，但是这一无有染污及缺陷的圆满真心，却被无明等外缘遮障，出现了色空等相分，于是执著所取；同时也出现了见闻等见分，于是执著能取³¹⁰。

——如第二月，谁为是月？又谁非月？文殊，但一月真，中间自无是月非月。

“就像出现二月时，谁为月，谁为非月？文殊，其实只有一个真月，一个月亮里没有所谓的是月和非月。”

真心之中没有是非等戏论，但由于无明而显现了类似眼翳、二月或毛发等迷乱相，如中观宗常说的

309 出自《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）。

310 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“色空即赖耶相分。闻见即赖耶见分。皆以无明不觉展转幻起。故曰妄为。”

“无而显现”，万法本来没有，只是从无中显现了一切。

作为比喻，真月代表我们的心性或真实的自性，即经中所说的“无上菩提”“净圆真心”。《定解宝灯论》里也用天月、水月和画月三者，比喻行者见法性的不同境界³¹¹。因缘具足时，眼前虽然可以显现二月，但哪个是月、哪个是非月？只有真月存在，此外不能说是月、非月。否则，若说二月是月，则与事实相违；若说二月非月，在众生面前又确实有无欺的显现。

| 是以汝今观见与尘，种种发明，名为妄想，不能于中出是非是。

佛陀说：“阿难，你对所观的见性、外尘等所生的种种执著，其实都是妄想，在妄想中没有人能超出

311 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“虽是如来之智慧，于此暂时正道中，相似喻义双运智，画月水月天月喻。”

是与非的范畴。”

凡夫要么处于“是”的状态，要么是在“非”的状态，无法触及不可思议的境界。

| 由是真精妙觉明性，故能令汝出指非指。

“所以，如果明悟了真精妙觉的法身，此人就可以超越‘指’与‘非指’。”

根据长水子璇的注疏³¹²，“指”即“是见”，“非指”就是“非见”。如果众生真正懂得了自心的本来面目，就可以离开见与非见的境界——不能说是，也不能说不是，这就是所谓的不可思议。

长水还提到，有些文字法师困于章句之中，不能通达一味一体的实相奥义³¹³。就像当今学术界的一些

312 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“指即是见也。非指即非见也。但文变耳。”

313 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“然文字法师。困于章句。竟不能通一相一味者。莫不竞执空华争驰二月攻乎异端。彼我天隔。苟能居一切时不起妄

现象：如果某位历史人物的出生年月没有确切的时间依据，就会有学者对其真实性产生怀疑。还有些科学家的想法比较矛盾，他们一方面认为保持怀疑是科学的精神，因此不能完全相信权威，要不断地探索和提升；但另一方面，他们又认为要有一个不可动摇的确切标准。实际上，所谓的“确切标准”常常被后来的研究颠覆，以前认为牢不可破的究竟观点，常常因为工具、材料的改善或智慧的提升等因素而被后面的研究推翻。

同样，某些文字法师总想在文句上找到“是”或“非”的依据，对他们而言，“圆融无碍”“不可思议”“超越思量”的境界似乎遥不可及。

佛陀对文殊菩萨开示的道理特别有加持力和感染力，我们能听闻到这样的法音实属幸运。这个道理

念。于诸妄心亦不息灭。住妄想境不加了知。于无了知不辨真实。斯则随顺觉性。云何更容是非是相于其间哉。”

非常重要，希望大家认真地思维。以前的许多高僧大德都是白天求法、晚上观修。在一位上师的传记中提到，他在白日里孜孜不倦地求法，到了晚上就闭目思维白天所闻之法，这样夜以继日地精进，终于深刻地领会到佛法中的精髓要义。

比起过去的前辈大德，现在修行人的修学条件有了很大的改善，白天有时间闻思，晚上也有条件看书。如果一直看电脑眼睛不舒服，我们也可以闭着眼睛思维当天所学的内容，将法义默默地在心里消化。这样的观修非常重要，但想要让佛法直接融入自心，仅凭眼睛看到或分别念思维是不够的，我们还应该尽力将自心融入真正的觉性当中。

「九番直指：见性超情」

以上讲的是“见性不分”，接下来讲“见性超情”，意为见性非自然，亦非因缘。

阿难白佛言：世尊，诚如法王所说，觉缘遍十方界，湛然常住，性非生灭。

阿难对佛言：“世尊，正如您所说，觉缘遍于十方世界，湛然常住，本性不生不灭。”

关于“觉缘”，大德们有不同的解释：交光大师说³¹⁴，“觉”是真性，“缘”是万法；仁岳法师解释为³¹⁵，“觉”是菩提，“缘”是色空和见闻等；通理法师认为³¹⁶，“觉缘”就是见性的意思；藏文中译为“明觉之缘”，可以理解为见精、见性或觉性，与通理法师的观点较为接近。

从显现层面而言，觉性清明澄澈地遍于十方而住；从其本性而言，觉性不生不灭。

314 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“觉谓真性。缘即万法。总言徧十方界者。”

315 《楞严经熏闻记》（宋·仁岳述）：“觉谓菩提。缘即色空闻见等。”
《大佛顶首楞严经圆通疏》（明·传灯疏）：“吴兴（指吴兴沙门仁岳）曰觉谓菩提。缘即色空闻见等。如前文云此见及缘元是菩提妙净明体。”

316 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“觉缘即指见性。谓亲依觉心变起能缘。真妄和合故以觉缘称之。”

——与先梵志娑毗伽罗所谈冥谛，及投灰等诸外道种，说有真我遍满十方，有何差别？

“这样一来，见性与先前梵志娑毗伽罗所言及的冥谛，以及投灰外道所说遍满十方的真我相比，有什么差别？”

阿难问佛，数论外道认为主物冥谛遍于万物，裸体外道认为真我遍于十方。同样是遍于十方，那见性和这些外道所说的主物和真我有什么差别？

前文提到，摩登伽女困住阿难，所用的就是娑毗伽罗的咒语。娑毗伽罗是一位梵志婆罗门，被称为数论外道，因其头发是金黄色的，又称黄发外道或淡黄派，对此《中观庄严论释》中也有所提及³¹⁷。数论外

317 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“从前有一位名叫淡黄的仙人（也称迦毗罗仙人），出生在护国国王时期，以雪山为栖身修行之地。最终获得了苦行的功德。他相应自己所成就的禅定而造的论典有《黑自在六十品》《五十相》《三量》《七关联》……由于将（这位淡黄仙人当作本师，）以他所造的论典作为正量，因而共称为淡黄派或数论派。他们承许说所知万法可以归属在二十五谛当中。”

道所谓的“冥谛”，就是二十五谛当中的第一个——常有的主物。

投灰外道是裸体外道的一类，他们标榜苦行，常常在身上抹灰，在荆棘林里躺下，在针尖上行走或者五火焚身。梵志是遵奉梵天为本尊的婆罗门。印度现在还有裸体外道和梵志。

有注释说³¹⁸，这里指的是数论外道和裸体外道等承认常我的宗派；有注释称³¹⁹，“娑毗伽罗”是数论外道，“投灰”是裸体外道，“真我遍满十方”是准识论外道，我相分为大我、小我、不定我三种，“遍于十方”指的是大我。

318 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“婆罗门此云梵志。或净志。投灰等即苦行外道。裸形披发。鞭缠棘刺。五热炙身也。我遍十方者。此外道不知阿赖耶识为界趣生本含藏种子惑润受生。遂计身中有一神我常在不灭处处受生遍十方界。”

319 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“娑毗伽罗名见序分。灌顶云。是数论师。”“投灰或云涂灰。言有时以身投灰。有时以灰涂身。无益苦行也。更有拔发熏鼻眠针卧刺裸形自饿之类。”“说有真我等者。准识论外道计我相有三。一大。二小。三不定。徧满十方是说大我。”

世尊亦曾于楞伽山，为大慧等敷演斯义：彼外道等，常说自然，我说因缘，非彼境界。

“世尊曾经在楞伽山，为大慧开衍《楞伽经》经义时说：这些外道常常认为万法都是自然而生，而我所说的诸法因缘所生，并非是这些外道所能契及的境界。”

在楞伽山为大慧菩萨等宣讲《入楞伽经》时佛陀说过³²⁰，这些外道承许万法自然而有，周遍不灭；而佛陀说万法因缘生，这不是那些外道的境界。

我今观此觉性自然，非生非灭，远离一切虚妄颠倒，似非因缘，与彼自然。

“我现在仔细观察，世尊所说的觉性自然，不生不灭，远离一切虚妄和颠倒相，这些法似乎不是因缘

320 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“毘楞伽。此云能种种现。佛于彼山。为大慧菩萨说楞伽经。明诸因缘。破彼外道执自然见。因缘之义非是外道所知缘故。”

所生，如此与外道所说的自然有什么区别？”

佛陀在《入楞伽经》中提到，有外道认为万法是自然而生，但我们佛教承许万法是依靠因缘而产生。阿难问佛：如今您说“觉性常住，不生不灭、远离一切虚妄颠倒”，似乎是表示觉性并非因缘所生，这样一来，觉性来与外道所说的“自然”有什么差别？

此处的“觉性”和前面的“觉缘”或“见性”是一个意思。密法中经常把本觉的心、觉悟的自体称为觉性，藏文是“日巴”。以前翻译时，有人说汉语中没有对应“日巴”的词，实际上是有的。

丨 云何开示，不入群邪，获真实心，妙觉明性？

“请佛慈悲开示，令众生不入邪道，获得真心及妙明觉性。”

佛法中承许，如来藏或觉性是显而无自性的无

实有之法；而外道执著的常我、神我或遍于十方的真我，都是实有的法——这就是佛教和外道最主要的差别。

如果承许如来藏、觉性、见精等为实有，那么佛教徒就跟外道没什么不同。很多宗派都说常有的神我遍于世间，这个常我跟佛教的觉性如来藏有没有区别？这个问题非常关键，大家一定要好好分析。

《如意宝藏论释》指出，化现一切相的毗卢遮那佛与外道常我最大的区别在于，自宗不承认佛陀是实有的。如果存在实有的法，那佛陀从何而始、从何而终？经过仔细观察之后，我们不难明白，真正的实有之法难以安立。

大乘佛法中最重要的法义就是“缘起性空”，在空性中只要因缘具足，什么都可以显现；而显现的同时，在真正的本性中又什么都不成立。“显而无自性”

的见解特别重要，如果不懂得这个道理，我们确实很难将佛教的法性与外道的神我区分开来。

佛陀具体如何回答，我们将在下节课中继续学习。

第 23 课

2022 年 5 月 6 日

「九番直指：见性超情」

现在我们讲到十番直指中的第九——见性超情。

前面提到，文殊菩萨代大众祈请佛陀说法，而后佛陀开示了一段特别殊胜的法义。阿难提问：如果“觉缘”遍于十方、不生不灭，那觉缘跟外道所谓的自然或常我有什么差别？佛陀在《入楞伽经》当中说万法依靠因缘而产生，而本经说觉性常住，二者间是否存在矛盾？

接下来，佛陀回答阿难的问题。

| 佛告阿难：我今如是开示方便，真实告汝，汝犹未悟，惑为自然。

佛陀慈悲地告诉阿难：“我如今以种种方便为你开示，反复地告诉你真相，但你依然无法领悟，仍迷惑地把见性与外道所谓的自然相混淆。”

阿难之前不断地问问题，而佛陀也再再用各种比喻、事例、道理、公案来回答他。阿难认为，见性要么是因缘而生，要么是自然而生，不会有除此之外的第三种情况，对此佛陀告诉阿难：

| 阿难，若必自然，自须甄明，有自然体。汝且观此妙明见中，以何为自。

“阿难，如果你认为见性是自然的，那就必须明确辨别见性的自然本体。你好好地用智慧观察，这个殊妙、光明的见性，以什么作为自然的本体？”

如果你认为有一个不生不灭的自然本体，那你必

须把它指出来。

——此见为复以明为自？以暗为自？以空为自？以塞为自？

“这个见性是以光明为自然之体？还是以黑暗为体？或者以空为体？还是以塞为体？”

“自”有时指“自然”，有时指“自我”，但在此处指见性的本体³²¹。以理观察时，见性要么以明为体，要么以暗为体，要么以空为体，要么以塞为体，无非是这几种情况。

——阿难，若明为自，应不见暗；若复以空为自体者，应不见塞；如是乃至诸暗等相以为自者，则于明时，见性断灭，云何见明？

321 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“即明暗塞空。求见性之自体。了不可得。离明暗塞空。别求一见性之自体。又安可得哉。若外道所计冥谛。则以空暗而为自体。所计神我。则以空明而为自体。不伦甚矣。”

“阿难，如果以明为见性的自然本体，就应该看不见暗；若以空为自体，则应不能见塞；同理，如果以暗相为见性的自体，那么在有明相时，见性便应断灭，又怎能看到明相呢？”

佛陀继续为阿难分析：如果你认为明是见性的自然本体，就永远都不能见到暗，因为如果这个“明”的本体有变化，那就不是周遍和恒常的自然本性了。

同样的道理，若见性以空为自体，就永远都不能见塞；反之，如果以塞为自体，则永远不能见空。刚才的四个法当中还有一个暗，如果暗是见性的自体，那么在光明中，见性理应断灭。为什么呢？因为光明中绝对没有暗，而暗又是见性的本体，因此在明时见性就会断灭。如果没有见性，又怎么能见到光明呢？这显然是不合理的。

外道认为，自然、主物、神我或造作者等是一种

实有之法，既然是实有，就永远不会改变。麦彭仁波切在《中观庄严论释》中用了大量的篇幅来阐释，在所知范围内，如果存在一个成实的事物，那么形形色色的所知都无法得见³²²——以理来推断，必然会导致这样的过失。

同样的道理，如果像阿难所说的那样，心性是一种自然之法，那么以理分析，它是以明为自，还是以暗为自，还是以空或塞为自？经过观察，以任何法为见性的自体都不能成立。总之，实有的自然法不可能存在，了知这一点非常关键。

丨 阿难言：必此妙见，性非自然。我今发明，是因

322 《中观庄严论释》（麦彭仁波切著）：“万法若有一成实，诸所知成永不现，万法无一成实故，无边所知了分明。”“概括地说，在所知万法的这一范畴内，不论本体怎样也好，如果存在一个真实独一的法，则十方三时的无量诸识只能唯一缘它，除此之外一法也不可能再缘。并且，除了唯独它以外十方三时的其他法一个也不该存在。到最后，连认知这个所谓的‘唯一’、与其本身异体的有境也需化为乌有，原因是，假设（这些有境）依旧存在，则唯一的对境就有非它本身的部分可分了。缘自身对境的识如果也不存在，那么究竟由谁来缘那个实有一体的对境呢？根本不可能缘。如此一来，万事万物形形色色的显现都将如同兔角般变成子虚乌有。正因为万法之中实有唯一的一个法过去未曾成立、现在不可能成立、未来也绝不会成立的缘故，十方三时中形态各异、丰富多彩的这些显现才合情合理。”

缘生。

阿难问：“这种殊妙见性的本体应该非为自然，我现在认为它是因缘而生的。”

佛陀在《楞伽经》中对大慧菩萨说万法因缘生，此时阿难也认为见性是因缘所生的。

| 心犹未明，咨询如来，是义云何合因缘性？

“然而，我心里对此仍不太明白，所以想再次请问如来，这个见性既然是周遍常住的，又如何符合因缘生的特性呢？”

阿难认为，既然是因缘和合，那么见性应该是无常生灭的；而前文提到，觉缘周遍十方、湛然常住不灭，所以他对此感到困惑。

跟阿难一样，我们在观察自心时也常感迷茫。《大鹏展翅》《法界宝藏论》等密法中的直指法直截

了当，我们在听闻时，觉得自己似乎已认识了内心；但在学《楞严经》时，很多自认为对心性有所了解的人，根据其中的法义观察，好像又产生了疑惑。如果连阿难尊者都云里雾里，我们就更不用说了。

《楞严经》之所以为历代大德们推崇，最重要的原因之一，就是经中依靠种种理证阐明了心的本体，令无数人踏上解脱之道。因此，对于修学过程中产生的疑惑，大家也没有必要过于担心。学习《楞严经》的难点就在于此，有时我们对其中的法义不太明白，或者稍微懂了一点又转眼即忘、抓不到重点，这些都是修学过程中正常的现象。只要持续不断地用功，我们一定能了悟自己的心性。对此，大家务必要保持信心。

对一部法有恭敬心和欢喜心，自然就能产生信心。在世间的学校里，如果我们仰慕一位老师，发自内心地接受其教导，那即使是这位老师的只言片语，

也会被我们长久地铭刻于心；反之，如果内心不认可他，一边观其过失一边勉强听课，自然是收效甚微。佛法中也是如此，如果我们对一部经典或一个修法怀有特别虔诚的信心，自相续得到的收获肯定会非同一般。

在闻思的过程中，我们要多祈祷本师释迦牟尼佛加持自心。《楞严经》的法义如此精深，单单读一遍、看一遍，一般人不一定能理解其中的道理；但如果我们在有生之年再再钻研，总有一天能通达其义。

——佛言：汝言因缘，吾复问汝。汝今因见，见性现前。此见为复因明有见？因暗有见？因空有见？因塞有见？

佛陀说：“你认为见性是从因缘而生，我再问你，你现在因为见到了种种相而令见性现前，这一见性是因‘明’而有，还是因‘暗’而有？是因‘空’而

有，还是因‘塞’而有？”

阿难提出问题之后，佛陀开始从因和缘两个方面进行分析。

首先从因的角度观察。佛陀问阿难：“你说见性是依靠因来显现，那么这个见性是依靠明作为因而有的，还是依靠暗作为因而有的？或是因为空、还是因为暗而有此见性的呢？”

| 阿难，若因明有，应不见暗；如因暗有，应不见明；如是乃至，因空因塞，同于明暗。

“阿难，假若见性是因明而有，那就不应看见暗；如果因暗而有，那就不应见到明。如此分析见性是因空而有或因塞而有，也跟明暗的道理相同。”

如果见性依靠明为因而有，那就应当见不到暗，因为在暗的情况下，明的因缘消失，见性就应该不复

存在，如此永远都见不到暗。如果是因暗而产生见，那就永远不能见明。同样的道理，如果以空而见，就永远不能见塞；如果以塞而见，则永远不能见空……但这些情况都与现量相违，所以见性不能以因成立。

这里的“塞”，章嘉国师将其译为“无情法”。

以上是从因的方面来分析，下面再从缘的方面进行阐述。

丨 复次阿难，此见又复缘明有见？缘暗有见？缘空有见？缘塞有见？

佛陀又问阿难：“这个见性是缘明而有，还是缘暗而有？是缘空而有，还是缘塞而有？”

《正脉疏》中将“因”解释为种子，将“缘”解释为助缘³²³，这样可能容易理解一些。当然，也有大

323 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若因明有应不见暗者。言其既以明为生见之种子。”“若缘空有应不见塞者。言其既以空为生见之助缘。”

德没有将因和缘分开解释。

阿难认为见性是以因缘而产生，佛陀就先从因或者种子入手分析：如果见性的种子是明，那就没办法见暗；如果种子是暗，那就没办法见明。空和塞的情况也能以此类推。

接下来，佛陀从缘的角度分析：见性的助缘究竟是明、暗、空、塞哪一种？推理的方法跟前面是一样的。

| 阿难，若缘空有，应不见塞；若缘塞有，应不见空；如是乃至，缘明缘暗，同于空塞。

“阿难，假若见性是缘空而有，应该见不到塞；如果缘塞而有，那么应该无法看见空；乃至见性缘明和缘暗而有的道理，和空塞是一样的。”

如果缘空而有见，以空为缘，则永远不能见到

塞，因为塞时没有空作为助缘；如果缘塞有见，那就永远不能见空，因为空时缺乏助缘的缘故。同样的道理，如果缘明而有见，则永远无法见暗，助缘是明之故；若缘暗而有见，则永远都不可能见明，助缘是暗之故。这以上的情况都不能成立，因此见性并非以助缘而生。

有些窍诀书中提到，一般来讲，弟子依靠某种表示法认识心性时，是以能现所现的方式，而不是以能生所生的方式。所谓以能现所现的方式认识心性，指的是心的自性本来具足，只不过依靠某种因缘而现前。就像虚空本来是以无为法的方式存在，依靠风吹散乌云而令虚空显现，但并不能说风产生了虚空。只是借助风的外缘见到虚空，风和虚空并不是能生所生的关系。

前文抉择了见性自然不成立，因为如果见性是自然，那么以明为自还是以暗为自都会有过失。此处分

析见性不能以因缘而生，否则无论是依靠因还是依靠缘而产生，以上情况都不合理。如此一来，见性到底是什么样的？

佛陀在下文中给出了回答，也就是“见性超情”的结论。

——当知如是精觉妙明，非因非缘，亦非自然，非不自然。无非不非，无是非是。

“应当知道，这个精觉妙明的真心，不是靠因缘而生，也不是依‘不因缘’而生³²⁴；不是自然而生，也不是以‘不自然’而生。见性中没有非和不非，也没有是和不是。”

心性远离一切戏论，超越了有边、无边、二俱边、非二俱边之四边。“是”也不是，“非”也不是，

324 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“此中缺非不因缘一句。但是遗脱。理应有之。盖恐闻非自然而遂谓不自然。故曰非不自然。恐闻非因缘。而遂谓不因缘。故亦应云非不因缘。”又《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“谓非因缘非自然非不因缘非不自然。不因缘义在自然中也。”

“亦是亦非”也不是，“非是非非”也不是。

| 离一切相，即一切法。

“见性超离一切相，但又没有离开一切法。”

《金刚经》云：“凡所有相，皆是虚妄，若见诸相非相，则见如来。”³²⁵ 离开所有的相，就是真正的实相。禅宗常讲：“说似一物即不中。”³²⁶ 如果认为真正存在一个东西，那就还没有通达真心。《大乘起信论》云：“一切法从本以来，离言说相，离名字相，离心缘相，毕竟平等，无有变异，不可破坏。”真正的法性超离语言、思维等所有戏论。

至此我们应该明白，见性并不像外道承认的那样，是有实体、遍于一切的自然生法³²⁷；也不是像种

³²⁵ 见《金刚般若波罗蜜经》（姚秦·鸠摩罗什译）。

³²⁶ 《六祖大师法宝坛经》（元·宗宝编）：“怀让禅师，金州杜氏子也。初谒嵩山安国师，安发之曹溪参扣。让至礼拜，师曰：‘甚处来？’曰：‘嵩山。’师曰：‘什么物？怎么来？’曰：‘说似一物即不中。’”

³²⁷ 《入楞伽经》（元魏·菩提流支译）：“外道亦说有常作者。不依诸缘自然而有周

瓜得瓜、种豆得豆那样因缘而生，否则见性就不是真正的法性，而只是世俗中的有为法而已。最后得出的结论是，见性“离一切相”，又“即一切法”。

｜ 汝今云何于中措心，以诸世间戏论名相而得分别？

“你现在为什么还是以妄想分别执著，以自然、因缘等世间戏论的名相来分别见性？”

佛陀呵斥阿难，你如今为什么还在妄想中下功夫，一直在分别念的圈子里打转？我给你讲了那么多教言，你为什么还是这样分别执著？

阿难或许是示现，但我们凡夫却是实实在在地困于戏论之中。有些人依止善知识十几、二十年了，但好像还是一直停留在世俗的分别执著之中。世间人有常、乐、我、净等各种各样的颠倒妄想，修学佛法就是为了令自己的我执、分别念和颠倒戏论逐渐减少。

遍不灭。”

如果没有令相续得到改变，那我们学佛还有什么意义呢？

佛陀显现上略加呵斥：对于这些根本不存在、如水月或石女儿一般的法，你为什么偏偏要去执著？

——如以手掌撮摩虚空，祇益自劳，虚空云何随汝执捉？

“好比用手撮摩虚空一般徒劳无益，虚空哪里可以随你执捉呢？”

如同愚人想用手掌触摸虚空，但虚空本来无有实体，想接触它只是徒劳无益。如麦彭仁波切所说³²⁸，想把虚空打成疙瘩是不可能的。对于虚空而言，想要打结、触摸或者安住于其中，就像想要抓住空中的鲜花一样，怎么可能实现呢？因此，认为见性是自然

328 《文殊大圓滿基道果无别发愿文——觉空金剛自相》（全知麦彭仁波切造）：“未入戏论樊笼觉性相，远离分别现量见彼性，伺意犹将虚空打疙瘩，愿能通达自住真实义。”

常有或是依因缘而生，这些说法和想法都是非常荒谬的。

「十番直指：见性离见」

接下来是第十番直指——“见性离见”，即见性远离一切见。

对于阿难提出的问题，佛陀做出了略带呵斥的回答，但阿难并没有因此而感到不悦，更不用说生邪见了。这就是阿难的长处，一般人在这样的场合中，如果遇到佛陀以呵责的口吻进行教诲，恐怕连话都不敢说，即使有问题也没有勇气追问下去，但阿难却不同，他能长期追随佛陀，部分原因也在于此。他的这种毅力值得我们学习。

| 阿难白佛言：世尊，必妙觉性非因非缘，世尊云何常与比丘宣说，见性具四种缘？所谓因空、因明、因

心、因眼。是义云何？

阿难问佛陀：“世尊，您说妙觉真性不是以因缘而生，那么世尊您为什么常对比丘们宣说见性具有四种因缘？所谓见性因空、因明、因心和因眼，这是什么意思呢？”

从某种意义上看，阿难是在间接指出：佛陀您如果不承认因缘生，似乎就存在自相矛盾的过失，因为您常对比丘们说见性依靠四缘产生，但您刚才又说见性非因非缘，这两种说法之间怎么避免矛盾呢？

《正脉疏》中提到³²⁹，唯识宗承许眼识见境有九种缘，小乘认为有四种缘。按照唯识宗的观点³³⁰，九

329 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“大乘眼识九缘方生。小乘法中。麤具四缘。缺一不可。然皆眼识得生之缘。”

330 《楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“问一切之法。皆藉缘生。八识之中。各具几缘。答眼具九缘。一空缘。谓空疎无物障碍于前境故。谓无障碍引发生起。能缘识故。二明缘。谓光明离暗相故。分明显了。开辟引导。能缘识故。三根缘。谓自眼根。为所依故。四境缘。谓能缘识。为所缘故。牵生引发。能缘识故。五作意缘。发作心意。能生起故。于心种位。警令生现。于现行位。引心至境故。六根本缘。谓第八识与其根等识而为根株。作元本故。与前七识。为所依故。七染净缘。谓第七识与前六。皆为染净所依故。八分别缘。谓意识种子。分明了别于前境故。九种子缘。谓眼识种子。能生现故。若加等无

种缘分别为：第一空缘，必须是在空无质碍之处才能有见性，在已被阻塞、有障碍的地方就无法见。第二明缘，有光明才能有见，否则在黑暗中什么都见不到。第三根缘，如果没有眼根作为增上缘，我们也没办法看见万物。第四境缘，也就是取境之识的相分。经部宗认为境缘是外境，但唯识宗认为万法唯心现，不承认有自相的外境。第五作意缘，就是能生见的作意。第六根本缘，指第八阿赖耶识上具有的种子。第七染净缘，相当于第七染污意识与前六识，是染净的所依。第八分别缘，即意识的种子，能分别对境。第九种子缘，指眼识的种子，能令见生起。

小乘的四缘包括空缘、明缘、根缘、作意缘。以空为缘而见到有，以明为缘而显现，以心为缘而了知，以眼为缘而看到。这里所说的九缘、四缘与《量理宝藏论》里取境的所缘缘、增上缘或近取因等安立

间缘。于前八识。各添一缘。眼即具十缘等。”

方式稍有不同。

刚才阿难问：如果见性非因非缘，佛陀您为什么在小乘经典中说依靠四缘而生见？有注释说³³¹，此处所谓的见，阿难是针对眼根中的眼识来发问，而如来是就眼根中的见性来作答，所说以心为主。一般而言，唯物论或有实宗比较重视“眼见为实”；而以心见的观点，与大乘唯识宗以上的见解较为相合。阿难提出的问题，以及明缘、空缘、心缘和眼缘等四缘，都跟眼见有一定的关系；而如果是心见，则与明、空没有特别大的关系，这一点下文还会提到。

| 佛言：阿难，我说世间，诸因缘相，非第一义。

佛陀回答说：“阿难，我虽然说过器情世界的万事万物都是因缘相，但这并不是胜义谛。”

331 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“当机所引，乃眼根中眼识，如来所显是眼根中见性，正是根、识不分。八识规矩颂云：‘愚者难分识与根’。阿难即其人矣！前来世尊，乃托见精以显见性，欲令证入妙觉明性，而得全体大用，而反认见性为眼识，何异将彩凤为山鸡，视和璞为顽石，可不哀哉？”

所谓因缘相，就是“诸法因缘生，诸法因缘灭，我佛大沙门，常作如是说。”这是佛陀为了令声闻乘等众生不堕落而宣说的不了义法。有人认为世间万物无因而生，有人认为万法依靠常因而生，有人认为依靠邪因而生，比如造恶业得快乐、造善业感痛苦等……为了遮破这些观点，佛陀宣说了万法因缘生，但这些说法是有密意的，旨在引导不同根性的众生³³²。

藕益大师在注释中说：“依于世谛，名随情说；依第一义，名随智说。”³³³ 佛陀所说的因缘法并不是究竟的第一义谛。《大乘入楞伽经》云：“一切法不生，是第一义性。愚夫堕有无，分别诸因缘。”万法本来无生，这是胜义谛；愚痴的凡夫要么堕入有边，要么堕入无边，于其中执著各种因缘。

332 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“言我昔说因缘。但为对治自然及邪因缘。诱引小乘。一时权宜之说。非今所说第一修证了义之教也。”

333 出自《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

对于阿难的提问，佛陀回答：“我确实说过因缘法，但这只是为了引导众生而宣说的不究竟法。”

| 阿难，吾复问汝：诸世间人，说我能见，云何名见？云何不见？

佛陀继续说：“阿难，我再问你，世间人说‘我能见’，那什么叫作见？什么叫作不见？”

世人常说：“我见到了柱子”“我见到了瓶子”。如果随顺世间，确实可以承许有见，但如果以理抉择，所谓的见和不见都经不起观察。虽然佛陀说过因缘法，但当我们以理分析时，这些因缘法也经不起推敲。

佛陀对阿难说：“如果你不信的话，那我问你一个问题——什么是见，什么是不见？”

| 阿难言：世人因于日月灯光，见种种相，名之为

见。若复无此三种光明，则不能见。

阿难答道：“世人因为有日光、月光、灯光而见到种种相，这就叫作见。如果没有这三种光明，就不能见。”

白天有阳光，晚上有月光或灯光，光明所及之处，山河大地、房屋舍宅、瓶子柱子等都可以被见到，这叫作见；如果漆黑一片，伸手不见五指，那自然就不能见到万法，这叫作不见。

这个道理很简单，我们都这样认为：黑暗中什么都见不到，这叫不见；有光才能看得到，这叫见。

接下来，佛陀破斥了阿难的观点。

| 阿难，若无明时，名不见者，应不见暗。若必见暗，此但无明，云何不见？

“阿难，如果没有光明故称为不见，那就应该不

能见到黑暗。如果能见到暗，这只是没有光明而已，怎么会是无见呢？”

世间人通常认为，漆黑一片的时候见不到东西。其实不然，应该承认这时能见到黑暗，因为在没有光明的情况下，见到黑暗也是一种见。下文还会分析，如果认为见不到光明就无有见，那其实见光明也不能算见，没有见到黑暗的缘故。

关于心的分析，每个人都可以参与。刚听阿难这么一说，也许有人会觉得合理，但一经佛陀分析，我们就能明白，见与不见只是世间名言的安立而已，如果以理观察，就会发现很多矛盾之处。

| 阿难，若在暗时，不见明故，名为不见；今在明时，不见暗相，还名不见。

“阿难，如果你说在黑暗中，因不见光明而命名为不见；那么在光明中，因为见不到黑暗，也可以称

其为不见。”

佛陀在这里“以子之矛，攻子之盾”，以同等理指出阿难的问题：如果不见光明可以称为不见，那么不见黑暗也应该是见，为什么不这么承认呢？这种辩论方式很有意思，我们或许还没反应过来，阿难的立宗就已经被遮破了。

丨 如是二相，俱名不见。

“这样一来，光明、黑暗之中都可以叫不见。”

在光明之中没有见到黑暗，黑暗之中也没有见到光明，如此一来，二者都可以称为见；或者反过来说，光明和黑暗中各自都有见，光明中见到了明，黑暗中见到了暗。既然都是假立的，见和不见就都可以同等安立。

丨 若复二相自相陵夺，非汝见性，于中暂无。

“如果光明时黑暗隐没，黑暗时光明隐没，二者互相遮蔽，但这并不意味着见性会消失，哪怕这种消失只是暂时性的。”

举例而言，晚上黑暗出现，光明就消失了；白天有光明，黑暗就隐没了，虽然相违的二者互不并存，但见性一直存在。我们不能因为在光明中见不到黑暗，或黑暗时见不到光明，就认为见性也消失了。见性与明暗的变化无关，它始终存在，不会随着明暗生灭而发生变化。

如果对自心稍微有一点认识，我们就会明白，见性并不会在贪心或嗔心现前时就消失。当自心和法界融为一体时，见性不随世俗的因缘生灭而变化。

因此，就算光明和黑暗二者互相交替，见性也不会随之暂有或暂无。

| 如是则知，二俱名见，云何不见？

“如此你应该知道，见光明、见黑暗二者都叫作见，怎能说为不见呢？”

下面要讲的“离见”，就像密法中的直指心性一样，是禅宗中很深的法门，也是极为重要的见性之理。

——是故阿难，汝今当知。见明之时，见非是明；见暗之时，见非是暗；见空之时，见非是空；见塞之时，见非是塞。四义成就。

佛陀得出结论：“是故阿难，你应当知道，见到光明时，见性不是明；见到黑暗时，见性也不是暗；见到虚空时，见性不是空；见到阻塞时，见性也不是塞——这四种意义可以成立。”

随着对境明、暗、空、塞的变化，世俗之心会有改变，眼根、眼识也会随之迁变，但是见性并不会以这些因缘而改变。跟前面的分析类似，这四种意义是

可以成立的。

表面上，我们的眼识在见到光明、黑暗，虚空或色法时，会不断地随着外境改变，但究竟而言，根本的见性不会发生任何改变。

｜ 汝复应知：见见之时，见非是见。见犹离见，见不能及。

“你还应当了知，当见性中起现见分时，此见性不是见分。真正的见性远离了见明、见暗、见空、见塞等见分，世俗的见分不能触及真正的见性。”

这是本经中最深的直指法，与《金刚经》中的内容类似。

对这一段经文的解释，各家所见不同，但相对而言，藕益大师的注解比较容易理解。《楞严经文句》

说³³⁴，“见见之时”，第一个“见”指见性；第二个“见”指见分，以世俗中的眼见为主。当见性中起现见分时，见性并不是见分，所以眼睛之见并不是真正的见，而只是观待相分之见。见性远离了前文所说的见明、见暗、见空、见塞，世俗中的见分根本不能触及究竟的见性。见性和见分二者中虽然都有“见”字，但其意义却不相同。

历代有许多大德都因这段经文而开悟。《大明高僧传》中提到一位虎丘绍隆禅师³³⁵，他9岁出家，受具足戒后精研戒律，20岁周游十方，遇到著名的圆悟禅师。一日，圆悟禅师念“见见之时”之句，忽然把自己的手握成拳头给绍隆禅师看，问他：“见到了吗？”绍隆禅师说：“见到了”。圆悟禅师呵斥道：

334 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“故曰汝复应知。见性起于见分之时。见性非是见分。当知见性。犹离见分之妄。见分所不能及。”

335 《大明高僧传》（明·如惺撰）：“平江府虎丘沙门释绍隆传四。释绍隆和州含山人也。年九岁辞亲投佛慧院。六年得度受具足戒。精研律部。五夏而后游方……一日入室。圆悟问曰。见见之时见犹离见见不能及。悟忽举拳曰。还见么。隆曰见。悟曰。头上安头。隆闻脱然契证。悟曰。见个甚么。隆对曰。竹密不妨流水过。悟首肯之俾掌藏钥。”

“头上安头！”绍隆禅师当下契入要旨而开悟。圆悟禅师问：“见到了什么？”他说：“竹密不妨流水过。”

许多禅宗大德在开悟时，经常从心中自然流现出一些别有意味的禅偈。当然，也有些人是假开悟，装模作样地写一些诗，最终也会被大德们呵斥。

清朝有一部《正源略集》，记录了很多前辈大德成就的公案。其中有一位无幻施居士³³⁶，在读到“见犹离见，见不能及”时有所了悟，之后便到南谷禅师前请求印证。禅师问：“是什么见？”无幻施居士说：“瓮中走却鼈，半夜放乌鸡。”这句禅偈很有名，意思是半夜漆黑一片，放出的乌鸡在黑夜中更黑了——表明了他的开悟境界。

336 《正源略集》（清·达真编）：“杭州无幻施居士。阅楞严。至见犹离见见不能及。有省。参南谷和尚。呈所得。南曰。适来呈所得。是什么见。士云。瓮中走却鼈。半夜放乌鸡。南可之。”

《续高僧传》还记载了一位普济禅师，在读到同一个偈颂时开悟了，后来建立寺院，弘法利生事业非常广大。除了这些之外，还有很多与此偈有关的公案。

大家一定要以诚挚的信心，经常忆持这段经文。在遇到一些重要的偈颂时，我经常将其抄在纸上，放在抬眼就能看到的地方。如果看一遍不开悟，就看第二遍、第三遍……这些偈颂有非常深奥的意义和加持力，虽然我们刚开始时可能连字面意思都难以理解，但只要坚持不懈地修学，对于这些直指人心的窍诀，我们一定能明白其中的道理。

| 云何复说因缘、自然，及和合相？

佛陀说：“真正的见远离一切分别，怎么还能说是因缘、自然或和合相？”

如云：“真见自体，离自见相。”³³⁷ 真正见到自心本体时，就离开了见的相。这种境界，确实是如人饮水，冷暖自知。

｜ 汝等声闻，狭劣无识，不能通达清净实相。

佛陀再次呵斥阿难：“你们声闻众见识狭劣、智慧浅薄，不能通达清净的实相。”

阿难等声闻至少证得了初禅或初果，而尤其是处于这个时代的人们，整天想的无非是世间的物质、金钱、感情、地位……懵懂度日、蹉跎人生，心中缺乏对法义的理解和对空性的了悟。如果要呵斥的话，我们这些业力深重的烦恼众生更应该被呵斥！

｜ 吾今诲汝，当善思惟，无得疲怠，妙菩提路。

佛陀说：“我今日已给予了甚深的教诲，你们应

337 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“意云。真见自体。离自见相。尚不可以见之名字之所能及。云何更说属乎因缘及自然等耶。”

该善加思维，在菩提路上不要疲倦、懒惰或懈怠。”

这里讲了闻思修三慧：“吾今诲汝”对应闻慧，“当善思惟”是思慧，“无得疲惫妙菩提路”是修慧³³⁸。佛陀嘱咐弟子们好好地闻思修行，证得佛果以济拔群迷。

在实际行动中，佛子不能因为一些小小的逆缘就停止脚步。生死大事不能放松，我们一定要保持精进，祈祷上师三宝的加持，令自他在菩提道上坚定地行持，并在证果之后利益无量众生。

以上是第十番直指。

338 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“吾今诲汝下：如来欲阿难，悟明实相之理，故勸以三慧。诲汝者，有诲必闻，闻慧也；善思惟者，正念观察非缘心思虑，思慧也；无得疲惫者：无得因循悠忽，自谓疲劳，遂生懈怠，必须精勤进趣，未可半途或废，修慧也。”

第 24 课

2022 年 5 月 7 日

《楞严经》是佛陀在 62 岁时宣说的殊胜法门，依此经典，许多前辈大德获得了证悟。时至今日，不知五浊恶世的众生还有没有这样的根基。无论如何，既然已经听闻到这么殊胜的法门，只要有信心，相信每个人都会有所收获。

据《景德传灯录》所载³³⁹，杭州千光王寺有一位瓌省禅师。他从小出家，学习禅法和经论，对天台宗

339 《景德传灯录》（宋·道原撰）：“杭州千光王寺瓌省禅师。温州陶山人也。姓郑氏。幼岁出家精究律部。听天台文句栖心于圆顿止观。后阅楞严文理宏浚未能洞晓。一夕诵经既久就案。若假寐梦中见日轮自空降开口吞之。自是倏然发悟。差别义门涣然无滞。后闻国城永明法席隆盛。专申参问。永明唯印前解无别指喻。即以忠懿王所遣衲衣授之表信。……师开宝五年壬申七月示疾不求医。三日前有宝树浴池现。师曰。凡所有相皆是虚妄。二十七日晡时集众言别安坐而逝。寿六十有七。阇维舍利门人建塔。”

颇有造诣，后来专习《楞严经》。刚开始时，由于经义深邃而难以契入，但他仍坚持不懈地研习。一天晚上在参研经文时，瓊省禅师坐在椅子上睡着了，梦见日轮从天而降，自己一口吞下了日轮。以此为缘，他第二天醒来后就开悟了，并得到了永明延寿禅师的印证。他住世六十多年，接近圆寂时说：“凡所有相，皆是虚妄。”在显现种种往生的瑞相后，禅师坐着示现了圆寂。

依靠《楞严经》而开悟的大德数不胜数，我们能遇到这部经典，需要有很深的缘分和广大的福报。如果以信心和恭敬心反复研读，相信每个人都会对心性有更深的认识。如若不然，也许在听闻时觉得自己懂了，但过一段时间后，法义又显得非常陌生，那时自己也不一定能讲得出来。因此，大家在学习的时候就要尽量参阅相关注疏，只要多花些时间、多下点功夫，我们完全可以将经义学懂，并将一些词句铭记

于心。

如果能在闻思阶段打下坚实的基础，我们对自己也会有一种信心：很多背过的颂词、学过的法义，过了几十年都有一种熟悉之感，其中的内容和意义很久之后仍然历历在目。我常想，如果当时没有特别精进，没有把修学放在最重要的位置，不用说很长时间，哪怕到了第二年，很多内容和词句就模糊不清了。因此，遇到如意宝般的珍贵经典，每个人都应抓住机遇，放下琐事，策励自己精进修学。

「破妄心、识真心」

前面讲完了十番直指，今天接着讲破妄心和识真心的道理。

｜ 阿难白佛言：世尊，如佛世尊，为我等辈，宣说因缘及与自然，诸和合相与不和合，心犹未开。

阿难对佛陀说：“世尊，您对于声缘种性、小乘根器及有漏凡夫在内的我等弟子，慈悲宣说了因缘和自然法，以及诸和合相与不和合相的道理，但我们并没有心开意解。”

《正脉疏》中说³⁴⁰，诸和合相与因缘聚合相关，而不和合相与自然相关。前文中已从不同的角度宣说过这个道理。

丨 而今更闻，见见非见，重增迷闷。

“如今又听到佛陀宣说‘见见之时，见非是见’，我们更加迷茫、不知所措。”

阿难表示，虽然佛陀苦口婆心地讲了很多道理，但因为业力深重，我们还是搞不明白。本来已经够迷惑的了，今天佛陀又讲了一个更深的法，我们就更迷糊了。

340 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“二者义有相关。谓和合与因缘相关。不和合与自然相关。”

阿难的闻慧和思慧都超胜常人，只是在显现上修行较少，尚未开悟，所以不断地向佛陀提问。他与佛陀因缘深厚，有传记提到，阿难在佛陀 55 岁时成为佛陀的侍者。作为佛陀的堂弟，阿难最初为了避嫌，并不太愿意当侍者，但由于他智慧超群、过目不忘，非常适合结集佛陀的教法，所以长老们极力推举他担任侍者。从佛陀五十五岁到八十岁，约二十五年间，阿难一直承侍佛陀身边。在此之前，善星比丘也曾做过佛陀的侍者。

佛经中提到，阿难尊者其实早已获得圣果。在佛陀的弟子中，阿难的人际关系极好，跟上等、中等、下等人都能和睦相处。他具备一种特别的智慧，虽然表现得迷惑不解，但依靠这种因缘，他不断地在世尊面前求法，佛陀的智慧宝藏才得以源源不断地流现出来。

| 伏愿弘慈，施大慧目，开示我等，觉心明净。

“伏地祈愿大慈大悲的佛陀您，施与众生智慧的明目，为我等开示光明清净之胜妙觉性。”

| 作是语已，悲泪顶礼，承受圣旨。

阿难说完，一边流泪一边顶礼，恭敬地等待佛陀赐予甚深的教言。

这里的“圣旨”，指圣者佛陀的法旨；“承受”，指愿意接受。阿难尊者非常悲伤，就像婴儿在慈母前一边哭泣一边祈求照拂，而慈母难抑悲心不得不应允一般，佛陀于是慈悲地将最深广的甘露法乳一一赐给以阿难为主的所有众生。

| 尔时世尊，怜愍阿难及诸大众，将欲敷演大陀罗尼，诸三摩提，妙修行路。

当时，佛陀怜愍阿难和在场的四众弟子，准备宣说大陀罗尼、诸三摩地和妙修行路。

“陀罗尼”有总持、咒语之义，有一字、五字、无字等之分。如一字般若就是“阿”字，无字般若就是大陀罗尼，即究竟的实相真理³⁴¹。

“诸三摩提”是以首楞严三昧为主的种种三摩地。有注释说³⁴²，有眼根三摩地，乃至耳、鼻、舌、身、意等三摩地；色尘三摩地，乃至声、香、味、触、法三摩地；还有识三摩地，包括眼识直至意识之三摩地；此外还有即将要讲的二十五种法³⁴³。

“妙修行路”指菩提路上的五十五阶位³⁴⁴，也就是下文中提到的空性、禅定以及六度万行等修持的阶位，如十住、十行、十回向、十地等。

341 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“陀罗尼。此云总持。然有一字多字无字之异。若指下文神咒。即多字也。若显实相妙理。即无字也。”

342 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“所谓眼根三昧。乃至意根三昧。色尘三昧。乃至法尘三昧。眼识三昧。乃至意识三昧。持地三昧。乃至唯识三昧。故名诸三摩提。”

343 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“诸三摩提。总目二十五圆通。”

344 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“妙修行路：乃依行所历之位，即五十五位，真菩提路。”

阿难的哀泣很有作用，打动了世尊的心，于是佛陀从智慧大云中降下甘霖，即将开显《楞严经》中最深奥的法要。

| 告阿难言：汝虽强记，但益多闻，于奢摩他微密观照，心犹未了。

佛陀告诉阿难：“虽然你过目不忘，但这只有益于广闻博学，于奢摩他所起之微密观照，心中犹未了悟。”

虽然阿难的记性非常好，但是对于奢摩他和微妙观照的理解还不够深入。奢摩他指寂止，微密观照是胜观，奢摩他微密观照是止观不二³⁴⁵。圆瑛大师认为，“奢摩他”指自性本定之真理，“微密观照”即朗然照体之真智。

345 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“夫奢摩他者。一心三止也。毗婆舍那者。一心三观也。奢摩他微密观照者。止观不二也。”

此处有两种解释：第一，你虽然广闻博学，但对寂止和胜观的修持还不够，所以没有了悟心性；第二，你记性超群，但是通过微密观照的方式对奢摩他的修行还不够。在后一种解释中，微密观照是一种修学的途径，通过它来观照禅定。

总之，虽然阿难的闻思不错，听得多、记得多、思考得也多，但修行不算突出，对法义的领悟仍显不足。

「阿难尊者智慧超胜」

在辩论或研讨时，记性好的人可以一字不漏地全背下来。从道友们的讲考中也能看出，记忆力好的人对整体内容的掌握度很高，哪怕讲法中开的一个玩笑，讲的一个故事或比喻，他们也能理解前后关联，明白上师为什么会在这里讲这一段——这一点也许很多人都做不到。

阿难的智慧极为超胜，《佛本行集经》中说³⁴⁶，有一次阿难去城里化缘，许多婆罗门在一棵大树下乘凉。他们听说路过的是佛弟子中多闻第一的阿难，于是故意试探：“听说你的智慧很不错，你知道这棵树上面有多少树叶？”阿难只看了一眼，便马上说出东西南北的树叶各有多少，将树叶分开以及加总的数目交代得清清楚楚，然后往城里去了。

这些婆罗门绞尽脑汁地计算之后，发现树叶的数量与阿难的回答分毫不差。惊疑之下，他们把一部分树叶摘下藏起来，等阿难返回时又问他：“你说说

346 《佛本行集经》（隋·阇那崛多译）：“长老阿难比丘。又时日在东方。着衣持钵。往入舍婆提城乞食。去彼祇树给孤独园。犹未至于舍婆提城。于其中间。有一大树。名尸奢波。其树阴下。多有一切诸婆罗门止息。其下诸婆罗门。遥见阿难来欲到边。各相告言。汝辈当知。此是沙门瞿昙弟子。于诸聪明。多闻之中。最第一者。作是语已。阿难便至。白言。仁者。今请观此尸奢波树。合有几叶尔时阿难。观其树已。而报彼言。东枝合有若干百叶若干千叶。如是南枝。西枝北枝。皆言合有若干百叶若干千叶。作是语已。遂即舍去。尔时彼诸婆罗门辈。阿难去后。取百数叶。隐藏一边。阿难回已。诸婆罗门。于是复问。仁者阿难。汝复来也。乞更观此尸奢波树。有几多叶。尔时阿难。仰观树已。即知如是婆罗门等所撷藏叶若干百数。便即报彼婆罗门言。东枝合有若干百叶若干千叶。如是南枝西枝北枝。亦言合有若干百叶若干千叶。作是语已。便即过去。尔时彼等婆罗门辈。生希有心未曾有心。各相谓言。此之沙门。甚大聪明。有大智慧。诸婆罗门。以此因缘。心得正信。得正信已。其后不久。悉各出家。成罗汉果。”

现在的树叶有多少？”阿难只扫过一眼，又说出了答案。婆罗门计算后，发现尊者的回答还是没有错，于是对阿难尊者生起了无比的信心，随他出家，后来都证得了阿罗汉果位。

有些人可能会想，这不是一种传说？其实，世间也有类似的奇人。著名的发明家特斯拉的传记里提到，他的父亲给他一本书，他看过一遍就过目不忘，而且很快就明白了书中的所有原理。特斯拉独特的创造力，令爱因斯坦也对其大为赞赏。在物质研究领域，人类历史上涌现了一批伟大的科学家；而在心灵探索方面，佛教中也有许多了不起的大成就者，他们杰出的智慧亦非常人能及。

「闻思后需要修行」

《增一阿含经》云：“多诵无益事，此法非为妙。犹算牛头数，非此沙门要。”意思是，仅在口头

讽诵，念得再多也没有太大的意义，因此不算善妙。就像一个人虽然长于计算牦牛的数量，但这些并不是他的财产；对于沙门来说也是一样，仅仅多闻并不能解脱，一定要将法义用于实修。禅宗常言“说食数宝”，如果一个人只会说法，自己一点也不修，就像只是口说食物或数别人的财宝一样，对自相续没有太大的利益。

如今大家在闻思五部大论的过程中，背考、笔考、讲考等各方面表现得很不错，但最关键的仍在于学到的法义能否用得上。如果没有修行，法义无法融入自心，智慧就无从开发。

几十年以来，我一直要求大家重视修行。初学者可以从全知无垢光尊者的《大圆满心性休息·三处三善引导文》开始修起。喇嘛教务科的一位堪布曾对我说，这个引导文极为珍贵，多亏了上师如意宝赐予我们这一殊胜传承。

《三处三善引导文》次第明显，修法简易，每一个引导文都有前行、正行和后行，哪天修什么，哪个法修几天，法本中都讲得清清楚楚。我们这些法王的老弟子，也都在多年中修持这个法。按照这样的方式修行，相信很多人的心会逐渐堪能。当然，按照《大圆满前行引导文》《前行备忘录》等其他窍诀书中的方式来修持，大家也肯定会有所收获。

阿难尊者的智慧是我等末法时代的凡夫无法比拟的，但佛陀仍毫不留情地呵斥阿难只是广闻博学，无法令自相续得到真正的滋润。藏传佛教中说：“精通干涸的词句”，意思是，若一个人没有修行的境界，即使是在高高的法座上讲经说法，但干巴巴的语言没有感染力和说服力，很难滋润并成熟众生的相续。就算他所说的话像歌声一样悦耳动听，但离法义真正融入自心，也许还有十万八千里。

既然已经听闻了“人生难得”“寿命无常”“因

果取舍”等法义，我们一定要将之用于调伏自心。有些寻思者虽然在世间拥有很高的学位，但如果怀有傲慢，或者只看重优美的词句，那么在调伏内心或心与法义相融方面，他们所下的功夫就会相对欠缺。短暂的人生转瞬即逝，如果以这样的方式修学，到最后除了种下了善根种子以外，不要说真正的解脱，也许连能否成为好的修行人都很难说——大家一定要在这方面善加抉择。

—— 汝今谛听，吾当为汝分别开示，亦令将来诸有漏者，获菩提果。

佛陀说：“你现在认真听受，我要详细地用比喻、推理进行辨析，不仅是为阿难你，也要让将来的许多有漏众生，都获得菩提的果位。”

有漏者指具有贪嗔痴等有漏习气的人，包括具缚

凡夫和有漏二乘³⁴⁷。举例来说，喝酒者有喝酒的漏，抽烟者有抽烟的漏，贪心者有贪心的漏，嗔心者有嗔心的漏。对有漏者而言，若能得到善知识的窍诀并如理修行，他们将来都能获得菩提的果位。

我们多数人应该都是有漏者，因为前世的业力不同，有人在贪欲方面的习气比较重，有人的睡眠习气比较重，有人的嫉妒心比较重，或者各方面的不良习气都很重。尽管我们多少都有一些习气，但如果真正按照佛陀所说的教言去修持，在根除、压制或减轻烦恼方面，相信每个人都会有所收获。

| 阿难，一切众生，轮回世间，由二颠倒分别见妄，当处发生，当业轮转。

“阿难，三界众生之所以在世间轮回，是由于两种颠倒的分别妄见，当下因无明而生，并跟随业力在

347 《楞严经指掌疏》（清·通理）：“诸有漏者通指具缚凡夫。亦兼有漏二乘。”

六道中漂泊流转。”

所谓“当处发生”，虽然大德们有不同的解释³⁴⁸，但大意都是众生随着无明当下转生，并因为业力而漂泊六道。

业力非常强大，《万善同归集》云：“二力最大：因业力故入生死，因定力故出生死。”阿难缺乏定力，而凡夫有的也只是业力。就算心里有美好的想法，但当业力现前时，我们也只能随业而转，不得不屈服于这股强大的力量。

| 云何二见？一者众生别业妄见，二者众生同分妄见。

348 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“当处发生者。有惑即必有业。……当业轮转者。有业即必有苦。”《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“当处发生，即不离本处发生。”

《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“此一念动无别所依。只迷一真忽然而起。故名当处发生。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“如《起信论》所云：‘不了一法界故，不觉心起，而有其念。念无自性，不离本觉。’即当处发生。将全法界真理，遍成迷惑之境，现起世界、众生，本非处而言处耳。”

“什么是两种颠倒妄见？一是由自身别业现前的妄见；二是由众生共业现前的妄见。”

每个众生都有别业和共业。一般来讲，各自相续的五蕴依靠特定的业力而感受果报，这叫作别业，也叫正报。什么是共业或同分业？就是依靠所有众生共同所造之业而显现的器世界等，又叫作依报³⁴⁹。

比如，在喇荣山沟的出家和在家众共同所见的外境属于共业所现；虽然同处于一片土地，但有些人感到像在净土一样快乐，而另一些人觉得处处碰壁、十分痛苦，这些不同的感受就是依靠个人的别业而显现的。以上的道理在《入大乘论》中也提到过³⁵⁰。

349 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“又相宗所释：别业者，即不共业，所感之根身不共众人所造之业，乃个人前生所造业因，今生所感正报根身之业果。从黎耶识第八识中，不共种子生，以是自业所感，自所受用，故曰别业。同分者：即共业所感器界与众人公共所造之业，依业感报，感受今生依报之器界。从黎耶识中，共种子所生，以由共业所感，众皆有分，故曰同分。”

350 《入大乘论》（荣索班智达造论）：“共同成立一个有法作为基础，显现内在的别法不同即是如此：对于普通的人们与旁生来说，如果接触火显然会被焚烧，显现为痛苦之源。旁生类中有个名为火净的野兽，以火来沐浴不会被烧，并且使毛色变得极其艳丽、毛质变得极其精美，火能起到水的作用；旁生类中的火鼠，常住在熊熊烈火中，入于极其炽燃的火坑里，火起到处所与食物的作用；饿鬼类中的‘火饿鬼母’、天人中的天仙种姓、婆罗门种姓、能受火施的‘火

「别业妄见」

下面讲别业和共业的具体情况，先说别业。

云何名为别业妄见？阿难，如世间人，目有赤眚，夜见灯光别有圆影，五色重迭。

“什么是别业妄见？阿难，比如有人得了眼翳病，晚上在灯光中看见五颜六色重叠的圆形光影。”

赤眚³⁵¹是红色的眼翳，意为因眼睛出现问题而看到的红色光影，这是为了说明众生别业现前的情形。

别业不仅限于某一个众生，也可以成熟于一类众生。比如，好多人患上同一种病，对于这一群患者而言，这是他们的共业；但就更大范围的众生而言，这就是小部分人的别业。如今俄乌战争中的几百万难

神们’，被共称身体本身以火形成而存在着。不仅如此，而且诸如草，在普通旁生面前显现为可受用之处，也起到维持生命的作用，而在普通人们面前并不显现这样，也起不到维生的作用。这种也是共业所感与不共业所感的所属类别。”

351 眚：shěng，眼翳。

民，从整个世界的范围来看，他们所受的是别业；而就几百万人内部而言，这是他们的共业。

距今约八十年前，河南曾发生过一次蝗灾导致的饥荒。当时有小孩看到天上一位老爷爷从一个大口袋里不断倒出蝗虫，遍满数千里田野。像大雪般落下的蝗虫把地里的粮食吃光了，民众无奈之下打算吃蝗虫，但这些蝗虫在被煮熟后变成了不净粪，无法食用。

这是当时很多人亲历的事实，一些史料中对此有所记载³⁵²，这场灾荒可以算作当时众生的别业。此外还有很多别业现前的例子，比如某些业感特殊的众生

352 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“试举一段共业所感的真实故事。在民国三十三年，西历一九四四年，中国河南省，整年无雨，土地干旱，又逢蝗虫为灾。蝗虫一至，满天变黑，所有农产品，都给吃光，甚至一草一叶，也不生存。当时有一个小童，看见空中有一个老人，将一袋一袋的东西，从天倒下，落地即变成蝗虫，遍数千里，积厚盈尺。人们因太饥饿，故网蝗虫充饥，以为蝗虫是食农产品，不会有毒。想不到将蝗虫煮熟后，都变成人粪，再饥饿也不敢食！因此饥民只有逃亡，由河南逃至长安，相隔八百余里，一路尸骸遍野。奇怪的是饿死尸骸，都作狞笑，形貌令人惊心，这便是大家同分妄见，共业所感之报应。”

竟然以吃玻璃碎渣维生，甚至还有人喜欢吃草、吃石头……佛陀在此处用眼翳患者来类比别业众生。

| 于意云何？此夜灯明所现圆光，为是灯色，为当见色？

佛陀问阿难：“你是怎么认为的？眼翳患者看到夜灯中所现的圆光，究竟是灯的色法，还是见的色法？”

解下来将从两个层面进行遮破：首先破“双即”，即破圆光“是灯是色”；然后破“双离”，即破圆光“不是灯也不是色”。

「破双即」

| 阿难，此若灯色，则非眚人何不同见，而此圆影唯眚之观？

“阿难，如果圆影是灯的色法，那为什么无眼翳者看不见圆影，而唯独眼翳患者才能看到？”

如果眼翳患者所见是灯色，那么旁人也应该可以见得到，但正常人在同样的位置却看不到圆影，因此认为圆影为灯色，这是说不通的。

| 若是见色，见已成色，则彼瞽人见圆影者，名为何等？

“如果圆影是瞽见所成之色，既然见本身已成为色法，那眼翳患者对于圆影的见，又该称作什么呢？”

如果说这不是灯的色法而是见的色法，同样也无法成立。原因在于：当圆影是“见色”时，能见已经成了色法，那么眼翳者对圆影的“见”就不复存在了，因为这个见性已经成了色法而无从安立。

这里从两个方面进行观察：你说自己见到了圆影，那么圆影是灯色还是见色？如果是灯色，其他人都应该看得到，但这与现量相违；如果是见色，那眼翳患者的见性又该如何安立？这样一分析，对方确实无法反驳。

以上是破“双即”，即圆影是灯、是见的说法都已被遮破完毕。下面从反方面破非灯非见。

「破双离」

复次阿难，若此圆影离灯别有，则合傍观屏帐几筵有圆影出。

“再来，阿难，若除了灯以外另有圆影存在，那么观察别处的屏帐、几筵等事物，也应该出现圆影。”

如果你说圆影在灯之外存在，既然圆影不观待

灯，那为什么一旁的屏帐、几筵、柱子、房子等其他事物上没有圆影呢？也应该有。这是破圆影非灯。

| 离见别有，应非眼瞩，云何眚人目见圆影？

“若离开了见，圆影还依然能存在，那圆影就应该不是眼睛所能看见的，为何眼翳患者又能看见圆影呢？”

如果说除了眼翳患者的见以外，另有一个圆影存在，那么圆影就不是眼睛的对境，为什么眼翳患者能看到圆影？既然圆影不观待眼根，是在见以外存在的法，那么圆影与眼根有病或无病又有什么关系呢？你就不应该说只有眼翳患者才看得到圆影。

以上破“双离”，即圆影非灯、非见不能成立。

| 是故当知，色实在灯，见病为影。影见俱眚，见眚非病。

“是故应当了知，色其实是从灯而生，眼睛病了才会看见圆影。灯影和妄见，都是因为眼翳才显现的。如果见到了青影的本质，那就不再是病。”

结论是什么呢？不管是灯的圆影还是有眼病者的见，这两者都是因眼翳而存在的。如果没有病就不会见到圆影。灯本身是正常的，但是因为眼翳将能取、所取都染污了，所以才出现了圆影。

对于“见青非病”，大德们的解释不尽相同。长水子璇说³⁵³，见无青病之人，自然没有圆影可缘；交光大师和藕益大师都认为³⁵⁴，见指见性，真正的见性不会被染污，常自非病。我们在这里解释为：圆影和

353 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“见无青病之人。自然无影可缘。说谁是灯是见非灯非见。亦可见是了知义。了知五影是青所成。则无执影之病。终不说影有生处也。”

354 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“青之见体。常自非病。而与青本不相干矣。以若见即是青。应不自见。今既宛然见青。岂能见之见体即所见之青病乎。此意最重。正惟有此。无病见体。所以见见即非见也。不指有智青人而言。”

又《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“见青非病者。意显见见之时见非是见也。盖见相二分。全依自证。故自证虽举体而成见相。其体不变。如青影二妄。全依净目。故净目。虽举体而成二妄。其目仍存。故曰见青非病。正所谓终日在妄。终日恒真也。”

妄见都缘于眼病，如果见到了眚影的本质，那就没有病；或者说，能见眚影的见性本身没有病。

| 终不应言是灯是见，于是中有非灯非见。

“最终不应说圆影是灯、是见，也不能说圆影非灯、非见。”

按照无垢光尊者的观点，万事万物的显现就像虚空中的毛发一样，这些迷乱的现相既不是心，也不是境，类似于假相唯识宗的观点。同样的道理，众生别业所现的圆影，不能说它是作为对境的灯或是自己的见，也不能说其非灯、非见，以上四边都不成立。那么，圆影的体究竟是什么呢？它就像空中的鲜花一样，根本无法成立。

不仅是眼翳者所见的圆影，其实众生都在感受各自不共的业与烦恼，但如果以理观察，这些法既不是外境，也不是自心，而是如二月一样显而无自性。

对于看着月亮时用手挤压眼球而出现的二月虚影，说它是月亮也不对，不是月亮也不对，因为二月没有本体，所以远离了是非二边。

这个道理很深，藕益大师说：“全体虚妄，毫无实法。”³⁵⁵ 轮回的显现都是虚妄的，没有一丝一毫的真实性。既不能说是见，也不能说非见；既不能说是灯，也不能说非灯；不仅不能说，而且所有现象的本质都超越了一切戏论。

这是本经中最深的剖析方法，与中观的理证类似。现代人很喜欢理证，因为它不涉及宗教信仰，纯粹依靠双方共同承认的道理来分析。

这个圆影是灯也不行，不是灯也不行，是见也不行，非见也不行。请大家想想，如果是我们在佛陀面前，能否还能继续回辩？

355 出自《楞严经文句》（明·智旭撰述）。

如第二月，非体非影。何以故？第二之观，捏所成故。

接下来以月亮的比喻来阐释：“就像虚空中的二月并不是月亮的本体，也不是月亮的影子。为什么呢？因为所见的第二个月亮，只是通过手指挤捏眼睛后出现的幻象。”

诸有智者不应说言，此捏根元，是形非形，离见非见。

“有智慧的人不应该说，手指捏眼睛后出现的第二月，是月亮的形状或者不是月亮的形状。对于见到的二月，也不能说其离见或是不离见³⁵⁶。”

所见的二月只是因为眼睛被捏了一下，除此之外，月亮的形状不可得，不是月亮的形状也不可得，这是从所取对境的角度来讲的。就有境而言，见到二

356 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“离见非离见，离字双用。离见即非见，非离见即是见。”

月不能说离开了见，也不能说不离开见。若说二月跟见没关系也不行，因为毕竟见到了二月；若说跟见有关系，那么在哪里可以找到二月呢？

以此可知，众生不共业所现的万物，也就是依靠自身五蕴而显现的所有法，其实与二月一模一样³⁵⁷。尽管万法依靠因缘而现，但这种因缘并非实有。当第二月无欺显现时，若有人执著它的颜色、形状、大小，纠结于各种概念，实际上没有任何意义。二月在本体上从来没有产生，也没有不产生。既然如此，能见到它的有境之见，也从来没有产生过，也没有不产生。执著于二月如何如何，都只是白日说梦、痴心妄想而已。

| 此亦如是，目眚所成，今欲名谁是灯是见？何况分别非灯非见。

357 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“例无明见病；夜指迷位；灯指藏性；五色圆影，例众生五蕴幻躯，世界五尘幻境。”

将二月和圆影的比喻相结合，可以得出结论：“圆影也是由眼病造成的，怎能说圆影是灯或是见？更何况去分别非灯和非见，这些都不成立。”

由不共业所现的痛苦与快乐，虽然别人感受不到，但自己能够体验——这些苦乐跟眼翳患者前所现的幻象完全一样。眼翳比喻众生的不共业，眼睛就如同我们的心。心没有见到真相而见到别的法，原因在于自身具有别业。

如果清净了一切障碍，就像治好了眼翳患者的病一样，这人心前的幻象自然就不再出现。正在感受不共业所现的痛苦时，如果以此圆影喻进行观察，我们完全能清楚地了知痛苦的真相。

「同分妄见」

丨 云何名为同分妄见？阿难，此阎浮提，除大海水，

中间平陆有三千洲。正中大洲，东西括量，大国凡有
二千三百。其余小洲，在诸海中，其间或有三两百
国，或一或二，至于三十四五十。

以上说了别业妄见。下面讲同分妄见，对此佛陀
讲了一个比喻：

“什么是众生的共业妄见？阿难，在南赡部洲，
除了大海以外，中间的陆地上有三千个洲。正中有一个
大洲，纵量东西，共有两千三百个大国。其余在大
海中的小洲，多的有两三百个国家，少的有一两个，
乃至三十、四十、五十不等。”

例如，甘孜州以前就分为许多小国，按现在的行
政区划来说，一个县就是过去的一个国。像嘉绒、金
川一带，一个山沟里就有很多国王和王宫。过去的印
度也是这样，小小的部落就可以算是一个国家。

经文中提到，南赡部洲正中的洲上有两千三百个

大国，比如今的国家多了许多。2020年世界上公认的国家有197个，已经加入联合国的有193个，与经中所说的两千多个国家相比，数量确实不算多。

| 阿难，若复此中，有一小洲，只有两国。

佛陀说：“阿难，若其中的一个小洲上只有两个国家。”

如今非洲有54个国家，亚洲有39个国家，大洋洲有16个国家，有些岛国只有几万人口。中东一些国家的国土也很小，人口也很少。

| 唯一国人同感恶缘，则彼小洲当土众生，睹诸一切不祥境界。

“其中一个国家的人，共同感受了某种恶缘，这个洲的众生见到了许多不吉祥的征兆。”

这就是共业。

或见二日，或见两月，其中乃至晕、适、佩、玦、彗、孛、飞、流、负、耳、虹、霓，种种恶相。

“人们看见天现二日或二月等恶相，以及月亮的恶象，有恶气环绕月亮的晕，黑气遮盖月亮的适，白气在月亮旁边的佩，月半环的玦等；还有星辰的恶象，如光芒遍射而长的慧星，芒气四出而短的孛星，从空中横过的飞星，光象下注的流星等；以及太阳的恶象，包括恶气在太阳之上的负，恶气在太阳旁边的耳，早上雨后对日有彩色的虹，以及傍晚雨后日出的霓等。”

孔子曰：“天无二日，民无二王。”³⁵⁸ 如果天空中同时出现两个太阳或者月亮，都是不祥的征兆。这里的二月和前文提到的眼睛被捏后出现的二月不是一回事。

358 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“孔子曰。天无二日。民无二王。既见二日两月自非吉祥之兆。如夏桀亡时两日并照是也。”又“天无二日”此句出自《孟子》。

《楞严经文句》和《指掌疏》中对这些相有详细的解释，指出它们是日月星周围出现的景象。

“彗、孛、飞、流”四者主要与星星有关。当彗星出现的时候，很多人认为这是不祥之兆，因此民间把彗星叫作扫把星。藏译本中提到，这种光像铁钩一样。我的家乡炉霍发生大地震之前（1972年），当地人常常看到彗星掉落，老人们说这可能预示着来年的恶兆，结果第二年就发生了大地震。有时候，大自然的征兆确实不容忽视。

“负、耳、虹、霓”主要指太阳方面的灾象。虹霓指彩虹，彩虹在藏地被视为吉祥的象征，但其实也有一些属于恶相。彩虹分为很多种，有些是向上的，有些像耳环一样向下，有些代表吉祥，有些则是不祥之兆。犯日的恶气还分多种颜色，如红色代表火灾，黑色相应于暴雨或海啸等水灾，青色出现时则可能引发风灾。

总之，太阳、月亮和星辰周围出现某种特定的光相，都是不吉祥的征兆。历史上也有此类事件，在一些大的灾难或动荡发生之前，自然界会出现一些征兆³⁵⁹。当这些恶兆刚刚显现时，如果人们能主动行持广大的善法，对于改变缘起来说十分必要，否则，灾难临头时再想改变就来不及了。

| 但此国见，彼国众生本所不见，亦复不闻。

“然而，两个国家中只有一个国家的人能见到这些恶相，而另一个国家的众生不仅看不到这些现象，甚至连听都没听说过。”

如果整个国家的人都受某种业力影响，对于本国人来说，这就是共业；而对于其他国家的人来说，就算近在邻国，他们也不会见到这些恶相。众生的业力确实不可思议。

359 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“如宋襄公时，星陨如雨，秦始皇时，彗星遍出。”

第 25 课

2022 年 5 月 12 日

历史上，许多前辈大德依靠《楞严经》而开悟。我在课堂上只能为大家讲述有限的几个公案，其实这方面的事例非常多。

在闻思期间，大家应该认真听受。我们的讲闻并没有收取任何费用，大家都是自愿来听课的。如果对法或讲者没有信心，你也可以选择不听。哪怕是佛陀讲法，不起信心的人也可以当场离开，这是佛经中开许的；但如果决定要听，无论是在现场还是在家里用收音机听，大家都应该以认真的态度来接受如来珍贵的教言。有些人听闻佛法就好像听世间广播一样，一边炒菜做饭、吃东西、做琐事，一边顺便听一听，这种对法不恭敬的态度属于舍法罪的同分，十分不应理。

我们在闻法时，应该圆满课前课后的课诵，毕竟和这么多僧众在一起共修，哪怕是念一遍《普贤行愿品》，功德都不可思议。多年以来，即使再忙碌，我也会尽量圆满课程前后的念诵。

创造和维护目前的闻思环境是一件很不容易的事，里里外外的发心人员都非常辛苦，所以在有修学机会的时候，大家一定要珍惜。以前条件允许，就算是圆满讲闻上百堂课的一部论典，我们也觉得理所当然；但在如今这个动荡不安的世界局势下，外有战争、内有疫情，每个人也被各种琐事困扰，在这样的情况下，哪怕是完成一堂课，我也会有一种轻松感和成就感。在此，我希望每位道友都能珍惜当前的修学机会。如果你决定要听课，就应该提前做好各方面的准备，将这两个小时的课程当作一天中最重要的事情来对待。这样，你得到的收获也会非同一般。

总的来说，大多数人的闻法态度是非常好的。虽然每位道友难免有自己的烦恼、痛苦和琐事，但是大家仍然尽心尽力地在听闻。如今喇荣山沟里这样的讲闻盛况，无论放在哪个时代都是极为罕见的。尤其是

在末法时代，我们能值遇这样的甚深经典，对每个人来说都是极为重要的法缘。

前辈大德们曾说，佛法将要灭尽时，《楞严经》会首先隐没。若此经住世，佛教就不会衰败。如果《楞严经》不在世间了，就算其他经典仍然存在，佛法也会迅速衰败。希望大家能发愿，愿在有生之年乃至生生世世都能弘扬《楞严经》。如果条件不具足，哪怕只是讲授其中的部分内容，或者只是对几个人讲，也是十分有意义的。

从前我为大家传授过《金刚经》《妙法莲华经》《维摩诘经》等，闻法者中真正有传承、能讲授的人，现在算来可能也不多。将来有机会的时候，希望法师们尽力传讲这些经典，哪怕只有极少数的听众，也应该在各个道场或中心尽力弘扬。

在藏地，许多寺院历来都十分重视闻思，弟子们求法的意乐也非常好。当地的百姓常常邀请堪布或活佛传法，并且对各类法门表现出强烈的希求之心。一旦获得佛法的传授，他们便会表现得极其喜悦；若

未能如愿，则会感到深深地遗憾。这种对法的渴望，非常值得随喜和赞扬。如果每个人都具备这样的认知，那么我们培养的法师们未来必将拥有弘法利生的机会。

本经的法义十分深邃，因此在闻思的过程中，大家务必要认真听闻。尽管无法确保所讲的内容百分之百准确，但我已细致对照了藏文译本及前辈大德的注疏，大部分内容应该是可靠的。无论如何，这样的修学机会来之不易，大家应怀着一颗难得之心来听法。

前面已经讲述了七处征心和十番显见，现在正在讨论众生的别业和共业，并对“见见之时，见非是见”的道理进行了较为深入的阐发。

丨 阿难，吾今为汝，以此二事进退合明。

前文中，佛陀就两种妄见举了一些例子，接下来继续说：

“阿难，我现在再以眚影及灾象这二事，为你用种种道理或进或退地互相比喻，进一步显明妄见

之理。

对于这句话，前辈大德根据各自的领悟而有不同的解释³⁶⁰。根据长水子璇的注释³⁶¹，“进”指宣说法义，“退”是以比喻作为示例，比如前文所讲的眼病者见圆影以及一国灾象的比喻。这些比喻所阐释的意义是，业力都是由众生无始以来的无明翳病造成的。退以比喻例说，进而阐发意义，经中常以这种进退交替的方法来阐释佛理。

一位大德指出，法师应该认真研习经文，按照自己的理解进行宣说，不必完全照搬前人的说法——当然，参阅前人的注疏也是极其必要的。有些智者或许看一遍经文便能直接宣说法义，但一般人恐怕没有这

360 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“又进退亦异旧说。盖佛谈经。如人入宅。从前向后为进。从后番前为退。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“欲以易知例彼难知。使彼难知亦成易知。故须一进一退。方明其为妄也。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“若约例处：例汝、例彼、例阎浮提，三番进退合明：先进一人见眚影，别中之别，例阿难见身、界别业之妄，是以一人例多人，属进别例别以合明。次退一国见灾象，同中之别，例彼一人见眚影，别业之妄，是以多人例一人，属退同例别以合明。后进一国所见灾象，同中之别，例彼十方依、正，同分同之，是以一国例诸国，属进同例同以合明。此二进一退，分属合明也。”

361 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“进例于法。退例于喻。互相合显。以明见与无见也。”

种能力。

月称论师提到³⁶²，龙猛菩萨通过《中观根本慧论》阐释那些令浅智者望而却步的甚深经义，之后我再以自己的智慧进一步解读龙猛菩萨的密意。如果连月称论师都要依靠龙猛菩萨的教言来学习佛经，那么对我们而言，不借助大德们的注释直接学习经文，可能会面临一定的困难。

在这里，佛陀慈悲地对阿难说：接下来，我将以意义和比喻相结合的方式，再次为你宣说共业和别业妄见的道理。

「比喻说明别业妄见」

先说别业妄见：

｜ 阿难，如彼众生别业妄见，瞩灯光中所现圆影，虽现似境，终彼见者目眚所成。

362 《入中论》（月称菩萨造）：“如彼通达甚深法，依于经教及正理。如是龙猛诸论中，随所安立今当说。”

佛说：“阿难，就像众生因别业妄见而看到灯光中出现圆影，尽管显现上似乎真的存在这个对境，但实际上圆影是由见者的眼翳造成的。”

五光十色的圆影只在具有别业的眼翳患者面前存在，而其他众生看不到，由此可知圆影是由眼翳产生的。

| 眚即见劳，非色所造。

“眼翳实际是见上的颠倒，并不是外境色法造成的。”

子璇说：“妄心变起，似有不真。”在灯光之上其实没有五颜六色的圆影，只是妄心起作用时圆影现似为有，但这个显现并不真实。眼翳只是由“见”上妄发的迷乱导致的，并不能说明外境中真有这样的色法。

| 然见眚者，终无见咎。

虽然有所见上的颠倒，“然而，眼翳者内在的见性始终没有过咎。”

圆影只是无明的显现而已，眼翳者的见性从来没有被染污过。众生心前正在显现颠倒妄相的时候，其见性不会因为见到颠倒相而减少，也不会因为没有见到颠倒相而增长。见性始终是无增无减的。

| 例汝今日以目观见山河国土及诸众生，皆是无始见病所成。

佛对阿难说：“就如你今日极目远望所见的山河大地以及六道众生，那些形形色色、包罗万象的景象，都由无始以来的见病所成，并非真实存在。”

这里从比喻讲到了意义。

佛陀告诉阿难，你应当知道，就像眼翳患者所见

的圆影一样，人们平日所见的巍巍高山、滔滔河流，以及形形色色的芸芸众生，这些全都是众生无始以来妄想无明的见病所造成的，所有现象都虚幻不实。

有大德在此引用了《华严经》中的教证：“众生虚妄故，是佛是世界，若解真实者，无佛无世界。”³⁶³ 由于具有虚妄无明，因此众生在看到佛陀清静时，常会认为世间众生不清净；然而，如果真正见到实相，佛与众生等种种相都会消融于法界。“无佛无世界”并非意味着一切成为断空，而是指一切有相状戏论的法在真实义中了不可得。

丨 见与见缘，似现前境，元我觉明。

接下来，佛陀分析了见和眼翳：“能见的见分与所见的相分”³⁶⁴，乃至依靠二者所现的山河大地等对

363 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“华严云。众生妄分别有佛有世界。若了真法性。无佛无世界。”

364 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“见即见分，合上以目观见。见缘即见所缘之相分，合上国土众生。”

境，实际上本来就是觉性光明。”

当我们见到各种景象时，表面上见和见境似乎是分开的。有境与外境各自分别存在，就如我所看到的电脑、茶杯等事物，明明白白地显现为各种不同的形相。无需他人多言，我们自己也认为外境和内心是分开的，但实际上，除了每一众生自身本具的觉性光明以外，再没有别的法存在了。

丨 见所缘眚，觉见即眚。

“见者所缘之境是眼翳所导致的，能见的有境也是因眼翳而生，二者皆为妄相。”

“见所缘”即能见者的所缘，“见所缘眚”则指外在显现的所取现相是由眼翳导致的³⁶⁵。有大德指出³⁶⁶，“见所缘”中的“见”是见分，“所缘”则对

365 《首楞严义疏注经》（宋·子璘集）：“若见实有所缘之境及能缘见。皆是眚病。以能所缘如空华故。或可见与所缘已俱是眚。若起觉智觉此二空。此能觉者亦是眚也。圆觉亦云。依幻说觉亦名为幻。”

366 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“见即转相之见分，所缘即现相之相

应相分，相分是对境的形相，见分是有境的见。无论是相分还是见分，二者皆有障碍，并非究竟的实相。

| 本觉明心，觉缘非眚。

“本有的觉性妙明真心，远离一切虚妄颠倒。”

“觉缘”指见性。长水大师认为此处的“觉缘”与前文“觉缘遍十方界等”中的“觉缘”是同一个概念³⁶⁷，通理大师对此解释道：“觉缘即指见性。谓亲依觉心变起能缘，真妄和合故以觉缘称之。”

此外，也有大德认为此处的“觉缘”是指遍觉能所二缘³⁶⁸。

分，皆由无明之力，转真见成妄见。”“觉见即眚者：接上句，谓非但所缘是眚，即觉明所发之能见，亦即是眚，以俱依无明而有，妄体本无，合上影见俱眚也。”

367 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“此显真觉妙明非生非灭。远离一切虚妄颠倒湛然常住。故非眚也。言觉缘者。觉之缘由行相也。如前文云。诚如法王所说。觉缘遍十方界等。”

368 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“此明真体非病；上觉字指真体，下觉字指妙用。缘字双摄见分、相分，能、所二缘。谓本觉妙明真心，遍觉能、所二缘皆妄，此觉体自不堕妄中，实非有眚妄见可比，故曰：‘非眚’，合上见眚非病。”

——觉所觉眚，觉非眚中。此实见见，云何复名觉闻知见？

“能觉知到所觉如眼翳般虚妄，方为真觉，而真觉不会堕入迷乱之中。这就是见于妄见之真见，怎能再称其为见闻觉知呢？”

所觉之法，就是有境的见分和对境的相分³⁶⁹。真正能了知所觉皆是妄想的觉，绝不在迷乱翳病之中，这就是真正的见性，怎么会是世间的见闻觉知呢？³⁷⁰真心无有颠倒，清净无染，而见闻觉知毕竟是有相的，不是真正的见性。

《入行论》云：“若实无实法，悉不住心前，彼时无余相，无缘最寂灭。”《圆觉经》也说：“以净觉心不取幻化及诸净相。”真正的清净觉性不会执著

369 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“所觉即能缘所缘，由无明所熏……悉皆如眚，真觉未觉时，常堕眚中，一觉所觉是眚，则此真觉，即已离眚，非堕眚中矣！”

370 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“若起能觉。觉于所觉俱是眚病。真觉之体非能所中。故云觉非眚中。”

于幻化和清净的相，甚至对佛陀的清净相也不执著。

在修行有所进益时，人们容易执著于自己的悟境或神通，所以禅宗大德们着重喝破这一点。“凡所有相，皆是虚妄”，只要有相执，都是不可取的。“我已经开悟”的想法，就是一种特别强大的执著。对真正的开悟者来说，如《楞严经》所言，见者和所见都得不到，哪里有开悟可言？

在名言现相中，自明知知的觉悟是可以成立的；然而，有时有些人对自己的境界特别执著，喜欢四处炫耀。有些人自认为有点“境界”，但其实只是不懂装懂，以分别念来宣扬自我，甚至还给他人“授记”。关于授记、预言、业力等不可思议之法，凡夫最好不要随意以分别念信口开河。如果相信凡夫的伺察意，无异于以盲导盲。

许多前辈大德即便有很深的境界，也不会轻易显露，更不会随便在人前说神通。有些人喜欢说：“我见到了本尊”“梦里如何如何”“你前世杀过什么众生，所以你今天变成这个样子”“你家里可能会发生什么”……这些多半不是现量所见，而是一种话术或

猜测，就算有时碰巧说中，这种误导他人的行为对自我都没有好处。

对于他人的前生后世、具体的业因果等，如果本来没有现量见到却装作见到而宣说，就称之为“说大妄语”。如果这个人已经受了沙弥戒以上的戒律，那很可能连根本戒都破了，失去了跟僧众共住的资格，因此大家在这方面一定要谨慎取舍。

这里说，能取与所取都是因迷乱眚病导致的，如果我们执著有一个真实的见闻觉知，显然是不合理的。

——是故汝今，见我及汝，并诸世间十类众生，皆即见眚，非见眚者。

佛陀告诉阿难：“因此，你如今所见的我、你以及世间十类众生，实际上全是迷乱妄想之见，并不是能见虚妄的见性或真心。”

十类众生，就是本经十二类众生中除去了无色和无想两类³⁷¹，即胎、卵、湿、化、有色、有想、非有

371 《大佛顶首楞严经》（唐·般刺蜜帝译）：“是有世界卵生。胎生。湿生。化生。”

色、非无色、非有想、非无想。也有注释是按《金刚经》的十类众生来解释的³⁷²，二种解释稍有不同，但都是指一切众生。

从中观胜义谛的立场来看，世俗谛都是假的，不论是佛陀的色身还是十类众生，所有的相都属于世间的见闻觉知所摄。作为二取有境的眼等所见，终究是迷乱的显现，在实相中并不成立。

| 彼见真精，性非眚者，故不名见。

“能见眚病之见性是超离迷妄、纯一无杂的，真性不堕迷乱之中，所以不名为见。”

在觉悟者的究竟境界中，得不到有相的法，自然也没什么是有见的，但也并非不见。见也不成立，不见也不成立，见与不见二俱也没有，非二者也不存

有色。无色。有想。无想。若非有色。若非无色。若非有想。若非无想。”

《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“十二生中。除无色。以其空散无身相也。除无想。以其土木无心相也。其余十生俱有心在身中之计。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“十类众生：于十二类中，除无色、无想；”

372 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“十类众生是：胎、卵、湿、化、若有想、若无想、若有色、若无色、若非有想、若非无想，共十类。”

在，这才是真正的见。如《定解宝灯论》所说³⁷³，没有见是最殊胜的见，所见的意义不偏堕于任意一方，这才是真正的见。

「依观察二种妄见开悟的公案」

历史上也有大德通过观察共业与别业而开悟的公案。在明朝时期，有一位瑞白明雪禅师以苦行著称。

《入就瑞白禅师语录》中提到³⁷⁴，将一切都看破、放下，根基深厚的人可以做到，如百丈禅师仅因听到“鼻痛”二字就开悟了；然而，对于一般的修行人而言，若没有下一番狠功夫，便难以达到看破一切的境界。

373 《定解宝灯论》（麦彭仁波切著）：“未见殊胜见之义，见义不堕于一方。”

374 《入就瑞白禅师语录》（明·寂蕴编）：“有一喝下一棒下明白者。如百丈被搦得鼻头痛而悟入。岂用工夫也。但做工夫。是不得已为下根人的事。如山僧最初念佛。后遇一老宿。授以半偈。念得口中白醭流。又不知何者是四大。何者是心境。又遇一老宿。教我听楞严经。至同别二种妄见处。遂悟得根身器界。总是空花。单只得个空境。不得自心。遂生拨无之念。后见云门先师。先师云。四大是假。心境本空。何者是汝自己。问话者又是何人。念佛者又是何人。我被说着病根。是时疑情顿发。……过了春期。夏间又约六七众打七。至第六日闻钟声。忽然身心脱落。不见有一物当情。此正是虚空粉碎。大地平沉时节。正如高峰枕头扑落地一般的工夫。才得个太平时节。我是万历三十六年下山。将自己衣单尽舍与人。单只一衲瓢杖蒲团而已。七年衲不解带。十三年无被。”

瑞白禅师最初专修念佛，后来遇到一位善知识赐予他半偈教言，他不断精进念诵，以至于口中流脓。一天，他在一位禅师处听闻《楞严经》，听到别业和共业一段时，忽然有所了悟，但当时他所悟的只是单空，甚至一度认为业因果不存在，陷入一种不取舍因果的状态中。后来，他拜见当时著名的云门大师。大师问他：“四大是假合的，妄心也是空的，谁是你自己？问话者是谁？念佛者又是谁？”这一问让他生起了极大的疑情。此后，在一次听闻钟声时，他彻底觉悟，获得了“虚空粉碎、大地平沉”的境界。

瑞白禅师在一生中都重视弘法利生，到晚年下山时，仅携带一件衲衣、一个瓢、一根杖和一个蒲团。他以苦行僧自居，七年中衣不解带，十三年间夜不倒单，直至示现圆寂，一直保持这样的行持。

以上公案中，有两个方面很值得我们自省：一方面，禅师依靠《楞严经》开悟，而同样听闻了此经，我们是否也有所领悟？另一方面，大德们在稍有境界

的时候也绝不放弃积累资粮，随着觉悟境界的提高，他们对因果的取舍就越发谨慎，行持善法也越加精进；对比之下，有些人稍有觉受，就自认为不需要继续积资净障和闻思修行，甚至开悟后反而比以前更懈怠和散乱，所作所为更不如法。这样的“开悟”，实际上就是着魔。

「比喻说明同分妄见」

前面以喻义结合的方式阐释了别业妄见，接下来我们讲同分妄见。

| 阿难，如彼众生同分妄见，例彼妄见别业一人，一病目人，同彼一国。彼见圆影眚妄所生，

“阿难，用一国众生共业所现的种种灾象，类比眼翳病人独自所见的五色圆影，来说明一个眼翳病人和一国众生所见都如同圆影一样，皆为迷乱妄想所

生。”

眼翳者在灯光中看到圆影，以及一国民众所见灾象，这两者之间可以进行类比。也就是说，具别业妄见的眼翳者所见，与一国人因共业妄见所见的灾象一样，实际上都是由无明翳病所导致的。

——此众同分所见不祥，同见业中瘴恶所起，俱是无始见妄所生。

“这个国家众生共业所见的恶相，是由共业的恶缘所起。与眼病者所见的圆影一样，都是由无始以来的无明妄见产生的。”

近年来，世界各地纷纷出现了许多不祥之兆。

《了凡四训》提到，如果众生勤修善法，别业或共业所感的不祥之兆都可以转变。作为改变命运的智者，了凡先生小时候被人算定命运，说他这一生只能活 54 岁。后来遇到云谷禅师教他改命，通过行持善法，他

最后活了八十多岁。

在一个人的命运中，也许会出现一些不祥之兆，但这些并非无法改变。世界上所有众生的共业也是如此，就算已经出现了恶兆，但如果大家共同修持善法，依然可以改变缘起。因缘确实不可思议，好的因缘可以变坏，不好的因缘也可以变好。倘若出现了不吉利的征兆，我们不应一蹶不振，而要积极地通过各种方法来努力改变命运。

大众共同所见的恶相是由瘴恶引起。瘴恶指罪恶或恶气³⁷⁵，也就是说，此国的灾相由众生的同分恶业引发。一个人看到灯光周围有圆影是眼病导致的，如果追溯其缘，也许是因为他以前伤过其他众生的眼睛。尽管恶业有大小和程度的差别，但这两种不祥之

375 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“由瘴恶故感灾祥起。瘴即病也。将有恶病预见此事。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“而灾象乃瘴疠恶气，上应于天，故现种种不祥之象。”

兆的根源，都是来自无明我执所引发的业与烦恼。

大家应该明白，不管是众生共业所感的妄相，还是众生别业所现的妄相，归根结底都是由恶业与恶分别念所生。如今世界上的许多事情，其实都可以追溯到众生的共业。比如，现在乌克兰的局面令许多众生陷于痛苦，但每个当事者的感受又各有不同。共业之中有别业，别业之中也有共业。

以前学院拆房子时，从整体上看，这是大家的共业所现，但其中有些人感受到更多的困难和痛苦，这就是共业中的别业。不论共业或别业，这些都是由无始以来的妄见所生。众生流转轮回的时间无量无边，有些业可能是上一世所造，有些可能已经够在阿赖耶识中存留了很长时间，直至因缘具足时才一一现前。

例阎浮提三千洲中兼四大海，娑婆世界，并洎十方诸有漏国，及诸众生，同是觉明无漏妙心，

“例如，阎浮提的三千洲、四大海、娑婆世界以及十方有漏国土中的所有众生，本来同是妙明觉性和无漏真心。”

无论在轮回中如何流转，众生的如来藏光明从来没有失去过，小至蝼蚁含生，皆是如此。

丨 见闻觉知，虚妄病缘。和合妄生，和合妄死。

“因受无明遮蔽，从妙明真心中幻现出种种虚妄见分，形成见闻觉知；又幻现出种种虚妄相分，成就山河大地诸法万象。以无明为因，惑业为缘，因缘和合，因此而有妄生妄死。”

本觉妙心因无明遮蔽而产生了见闻觉知以及虚妄病缘，这二者分别为见分和相分³⁷⁶。如密法中说，万法本来清静，在本基中显现基现的时候，普贤王如

376 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“受无明本熏，业识资熏之力，起成见分，映在六根门头，故有见闻觉知，虚妄之病，合上瘳恶。缘字即所缘相分之妄境，指十方依、正同分惑境，乃根本无明，见病之影，合上灾象。”

来觉悟了自心；而众生虽然本具同一妙心，却未能了悟，以此妄想病缘，因缘和合而生，因缘和合而死，就这样在六道轮回中不断流转。

《新续高僧传》中记载了一位本智法师³⁷⁷，他 12 岁出家，专攻《华严经》，19 岁受近圆戒，之后到各地参访。经过十二年的禅修，他终于对心性有所认识。一次，湍王请他去弘法。王坐中殿，迎请禅师相见。本智禅师问湍王：“您如此福报，是依什么因缘而来？”湍王回答，这些福报是因为三宝的加持而来。禅师说：“既然如此，见到僧人为何不顶礼呢？”王爷听后立刻从高座上下来，向本智禅师顶礼。

377 《新续高僧传》（喻谦著）：“释本智字慧光。……智年十二住依之。遂薙发为驱乌。后行脚遇黄道月舍人。与语相得。为更其号曰朗目白斋。以华严为业。智多所熏发。即从事焉。年十九受具。……北游中原遍历名山。足迹半天下。……但于参究已躬。恐未悟彻。乃立禅一十二年。始得心光透露。由是机辩自在。发迹北游。……湍王为佛法金汤。闻智入国。欲致一见。……诘朝王坐中殿。延之入。智长揖问王曰。喜哉世主。富有国土贵无等伦。作何胜因感斯妙果。王曰。从三宝修来。智曰。若然因何见僧不礼。生大我慢。王悚然下座。请入存心殿薰香成礼。请问法要。……乙巳冬慈圣圣母周三百六十甲子。建法会于都南之广。慈懿旨请讲楞严。未及二轴忽告众曰。生死去来皆目眚所见耳。吾行矣。华藏庄严吾所图也。今归矣。踞座端然而逝。”

王爷的母亲请禅师讲《楞严经》，当讲到接近两卷时，禅师说：“生死去来皆目眚所见耳”，意为生死全都是眼翳者的妄见而已，在本性当中生与死、来与去都是虚妄。他又说：“我要去华藏世界。”说完便坐化而去。

前文说到，和合而生、和合而死都是因为无明烦恼引起的，所以才有生死轮回的流转。从本性上讲，生死也是无明患者的妄想翳病。

| 若能远离诸和合缘，及不和合，则复灭除诸生死因。

“如果能远离一切和合缘及不和合缘，就能灭除生死之因。”

藕益大师指出³⁷⁸，这里的生死包括分段生死和变

378 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“只须远离诸和合缘及不和合。而分段变易二生死因。即便灭除。”

易生死。“和合”指分段生死，比如一位补特伽罗今生为人，这段人生结束后变为其他道的众生，这种段落分明的生死就是分段生死。“不和合”指没有明显的界限，或不依世俗的因缘而生的状态，这称为变易生死，如圣者阿罗汉在投生流转时，只是心相续稍有变动而已，不像凡夫众生转生那样有一段段不同的五蕴身。

如果远离了和合、不和合，那么世间的所有生死之因都可以灭除。

| 圆满菩提不生灭性。清净本心本觉常住。

“圆满菩提的本性无生无灭，清净本觉之心湛然常住。”

圆满菩提和清净本心，本来就是无离无合、不生不灭、不来不去、不增不减的。

「破“见性以和而生”」

关于和合、不和合的问题，佛陀接下来继续向阿难开示。

阿难，汝虽先悟本觉妙明，性非因缘非自然性，而犹未明如是觉元，非和合生及不和合。

佛陀开示道：“阿难，虽然你已了悟到本觉妙明真心并非因缘而生，也不是自然性，但你尚未明白，这本觉妙明真心既非和合而生，也不是不和合而生。”

觉性既不是外道所承认的自然，也不是《楞伽经》所说的因缘而生。若自然常有，则无法起作用或随缘示现；若因缘而生，觉性便成了无常法，这两种见解都不合理。

关于和合与不和合，大德们有不同的解释：比

如和合生是分段生死，不和合生是变易生死³⁷⁹；也有解释为以业与无明和合的因缘或以业与无明不和合的因缘而产生³⁸⁰；还有些则视其为通过修行或非修行而产生。

佛陀对阿难说，尽管你已对此有了大致的理解，但仍尚未认识到，此妙明真心并非和合或不和合所生。用世人的话说，他还卡在这个问题上。

佛陀将宣讲真心和合也不行、不和合也不行的道理。

阿难，吾今复以前尘问汝，汝今犹以一切世间妄想和合，诸因缘性，而自疑惑，证菩提心和合起者。

佛陀继续说：“阿难，我现在从现量见外境的角

379 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“诸和合缘。是分段生死因。不和合缘。是变易生死因也。”

380 《大佛顶首楞严经浅释》（宣化上人述）：“若能离开别业妄见之惑业俱全的和合缘，和离开同分妄见之有惑无业的不和合缘，就能灭除二种颠倒的生死根本。”

度问你：你认为世间的见闻觉知、山河大地等一切法都是以因缘和合而生，因此怀疑：证悟菩提的真心是否也如此和合而起。”

——则汝今者，妙净见精，为与明和，为与暗和，为与通和，为与塞和？

“那么你当下的见性，到底是与光明相和，还是与黑暗相和？是与通达相和，还是与闭塞相和呢？”

很多人认为：我这颗觉悟的心是依靠因缘而产生的，比如上师指点的因缘或自己观想的因缘等等。如果真心是由因缘相和而生，那么见性是与什么法相和呢？我们有必要对此进行深入的观察。

《楞严经》是从空性的角度以理破除实有的执著，但并不是否认见性在世俗谛中的存在。就像《中观根本慧论》中以胜义理观察的时候，从微尘到一切智智之间的任何法，在空性层面都无法成立。同样，

本经也是通过各种比喻和方法，来阐明见性的本体了不可得。

作为佛教徒，我们修行的主要目标就是证得缘起性空，否则，就会像胃里有无法消化的硬物一样，久久地感到疼痛难忍。如果我们心中对见性一直持有一种实执，而没有对治的妙药，这种执著就会逐渐成为心中的恶性肿瘤，顽固不化，从而引发各种疾患。

在修行过程中，我们很多人都有与阿难类似的疑惑。如果缺乏善知识的引导，仅靠自己看书学习，恐怕难以引发相应的见修和觉受，也无从理解经论的甚深意义。

佛陀说，如果觉心是由相和而产生，那么无非是与外境结合。这里提到的明、暗、通、塞只是有代表性的四法，实际上与之相和的还可以有很多，比如，光明可以进一步细分，暗、空、塞也是一样；但总体

而言，明、不明，有阻碍、没有阻碍这四种法，已经可以代表种种外境。

｜ 若明和者，且汝观明，当明现前，何处杂见？

“假若见性和明相相和，那请你观察一下，当明显现时，哪里会有你的见混杂其中呢？”

如果认为见性由和产生，并且见性与明相和，那么当明相现前的时候，哪里有你的见呢？“明”可以指任何法的显现，在手机、水瓶、电脑或佛像等现前的事物中，在哪里能找得到“见”？“明”是对境，而“见”是有境。有境的见和外境的明在什么地方交融，并且可以被看到呢？这是一个值得思考的问题。

｜ 见相可辨，杂何形像？

“见与明相是能够被辨别出来的，那二者混杂之后又是什么形象呢？”

见性是你的内心，而明是外在的对境，既然二者之相可以被辨别出来，那么当它们混杂在一起的时候，其形相也应该可以被辩明。如此一来，见性和明相掺杂在一起，究竟呈现出何种色相呢？

| 若非见者，云何见明？若即见者，云何见见？

见与明相和后，明相究竟是见，还是非见？

“如果明相不是见，那怎么能见到明呢？如果明相就是见，所见的相成为了能见的心，怎么能自己见到自己呢？”³⁸¹

进一步观察，见性和明相相和后，明相究竟是见，还是非见？如果明相不是见，那么见就无法安立，从而无法见到明；如果明相即是见，就会导致能见和所见都是见，自己对自己怎么起作用呢？可见，

381 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“见与明相和后，毕竟还是见耶？非是见耶？若和后明相非是见者，应无所属，云何而能见明！此非离也。若和后明相即是见者，相既成见，应不能自见其相，若仍见其相，云何以见自见其见？此非即也。如是观察，则和义不成。”

无论明相是见或非见，二者和合都不能成立。

| 必见圆满，何处和明？若明圆满，不合见和。

“如果说见性圆满，那怎么能与明相和呢？如果明相周遍一切，也不能与见性相和。”

有注释指出，“圆满”是周遍之义³⁸²。如果见性周遍于所有法，那它究竟在哪个地方与明相相和呢？因为见已然周遍一切，除见之外再无其他法可以与之相和；如果反过来，是外在的光明圆满周遍，那不可能再有一个见与之相和，因为明已遍于一切，明之外的其他法不复存在。

| 见必异明，杂则失彼性明名字。

“如果说见性和光明是不同的，那将二者混杂在一起，便会失去了见性和光明各自的本性与名称。”

382 《楞严经集注》（宋·思坦集注）：“圆满。犹云周徧也。若见自周徧。则无明可杂。若明自周徧。则无见可杂。”

见和明是不同的，明是对境的本体，见是有境的本体。如果混杂在一起，二者就失去了各自的本体和名称。即使见与明仍各自存在，也不能说这是真正的相和，因为它们仍然保持各自的自性。就像老虎和牦牛只是站在一处，不能说这是和合，若强行说存在一个和合的动物，那这个动物既不能说是老虎，也不能说是牦牛。

| 杂失明性，和明非义。

“混杂之后就失去了明和见的本性，因此见性与明相和的说法不合理。”

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“同理，暗、通、塞也可以通过这样的方式来观察，可知见性并非与此三者相和而产生。”

第 26 课

2022 年 5 月 13 日

上一课讲到，阿难对觉缘明心非因缘生和非自然生的道理已有较为清晰的理解，但对于真心非和合及非不和合的道理仍然感到疑惑。为此，佛陀通过分开遮破“和”与“合”的方式来阐明这个问题。

“和合”二字可以拆开解释，通理法师、藕益大师等大德认为，“和”指的是二法混合后失去其原有的体性³⁸³，就像水与土结合后变成泥；此外，还有二法之间有关联或联系的意思。“合”意为结合或凑

383 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意谓凡言和者必当坏其本名。如水既和土转名为泥。不复名水与土。故以见必异明等而难问之。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“和者。如水土相和。”

在一起，许多注释都提到“涵盖相合”³⁸⁴，就像盒子被盖子完全覆盖一样。在章嘉国师翻译的藏文本中，“和”指“接触”，“合”为“观待”。大德们的解释虽然不同，但都有各自的道理。

昨天我们分析过，见性以“和”而生不合理，因为与明、暗、空、塞相和都会产生过失。今天我们继续观察，见性与明、暗、通、塞的“合”能否成立，其中的推理与前文类似。

「破“见性以合而生”」

｜ 复次阿难，又汝今者，妙净见精，为与明合，为与暗合，为与通合，为与塞合？

“再则阿难，你现在认为妙明清净见精，是与光明相合，还是与黑暗相合，是与通相合，还是与塞相

384 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“意谓凡言合者必如涵盖相合。”

《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“合者。如涵盖相合。”

合？”

妙净见精即菩提心、见性或觉性，如果是以合而生，那是与明、暗、通、塞哪一个法相合？下面一一分析这四个对境。

| 若明合者，至于暗时，明相已灭，此见即不与诸暗合，云何见暗？

“假若见性与光明相合，而黑暗出现时，明相必然消失，那么见性就不能与黑暗相合，又怎么能看见黑暗呢？”

如果选择第一个假设——妙明觉性是与明相合而生，那么当黑暗存在的时候，明相显然会消失，这时见性也应该不复存在，因为明和暗相违，光明出现的地方不可能有黑暗，而有黑暗的地方也不可能存在光明。既然见性不存在，就无法与暗相合；既然不与暗合，又怎么能见到暗呢？但是这个结论显然与事实

不符。

见的本性如果与明相合，那就意味着永远只能见到光明，而无法见到黑暗。换句话说，晚上就应该不会见到黑暗，人们也就不需要电筒或路灯，这样的结论显然很荒谬。因此，见性不能与明相合。

| 若见暗时，不与暗合与明合者，应非见明。

“如果在看见黑暗的时候，见性不是与黑暗相合。那么与光明相合之时，也应该无法看到光明。”

对方继续辩论：见性虽然与明相合而产生，但也有见暗的时候。虽然能见到黑暗，但是见没有与暗结合，而是一直与明相结合在一起的。

这样的观点不合理。为什么呢？见暗的时候就应与暗相合。如果见暗时见与明合，那么见明时见也应该与暗合，如此一来，见明就变得不合理了。这样荒

谬的结论是源于对方不得不承许在见明时黑暗并未消失的缘故。

丨 既不见明，云何明合，了明非暗？

“既然看不见光明，又怎能说与光明相合的时候，能够了知所见是光明而不是黑暗呢？”

沿着前面的思路继续推理，如果没有见到明，就不能说与明结合。因为连见都没见到，又怎能了知此法是明而不是暗呢？更谈何与明相合？这种说法是不成立的。

丨 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“由此可知，见性与黑暗、通达和壅塞相合而生的情况，也同样不能成立。”

以上已经遮破了见与其他法的和合。

阿难不知道见性是否从和合而生，对此佛陀分析了见性与明等四法和合而生的不合理，从正面遮破了和合生。

「破“见性非和而生”」

接下来佛陀将遮破“见非和合生”，同样也是通过“和”与“合”两个层面进行观察。

｜ 阿难白佛言：世尊，如我思惟，此妙觉元，与诸缘尘及心念虑，非和合耶？

阿难对佛说：“世尊，我经过反复思考后认为，这个妙觉元明之见性，与明、暗、通、塞等所缘尘境，以及内在六识，会不会是非和合的？”

“缘尘”指所缘相分，包括明、暗、通、塞等所缘尘境³⁸⁵，也可以泛指色、声、香、味、触、法等六

385 《楞严经文句》（明·智旭撰述）：“缘尘。指相分。”

《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“与诸缘尘即指明暗通塞。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“与诸缘尘：即明、暗、通、塞，所缘尘境。”

境。“心念虑”在藏文本中译为心、意、识三者，《指掌疏》将其解释为“六处识心”³⁸⁶，即眼、耳、鼻、舌、身、意六识，其中念和虑是识的功用。

既然和合而生已经无法成立，阿难就进一步思考：见性本来是清静之体，与那些尘相——明与暗、通与塞及心念思虑等，应该不相和合吧？”

佛言：汝今又言觉非和合。吾复问汝，此妙见精非和合者，为非明和，为非暗和，为非通和，为非塞和？

佛陀说：“你现在又认为见性并非和合而产生，那我再问你：这个非和合生的殊妙见精，究竟是不与明和、不与暗和、不与通和、不与塞和中的哪一种？”

遮破的方式与前相同，先破“非和”，再破“非

386 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“及心念虑即指六处识心。以心为识体。念虑为识之用故。”

合”。

| 若非明和，则见与明，必有边畔。

“假若见性不与明相和，那么见与明之间必然有边界。”

既然你声称见性与明不相和，那首先你要明确见和明的分界在哪里，否则又如何判定它们不和呢？因此，你必须指出能见的见性和所见的明相之间的界限。比如你说“这不是我的地盘”，那首先需要知道你和他人地盘的边界，否则，怎么衡量你们各自地盘的大小？

| 汝且谛观，何处是明，何处是见？在见在明，自何为畔？

“请你仔细观察，何处是明相，何处是见性？在见性和明相之间，以何处作为二者的分界？”

你必须明确指出哪些是见的部分，哪些是明的部分。如果将二者混为一谈，连见和明各自在哪里都不知道，你又怎么知道二者不相和呢？也许二者本来是和在一起的，只是你没有发现而已。因此，必须首先找出二者之间的界限。

| 阿难，若明际中必无见者，则不相及，自不知其明相所在，畔云何成？

“阿难，如果在明的范畴中没有见，则二者没有接触，自然就无法知道明在哪里，那么所谓的界限又如何安立呢？”

如果你承许见性不与明和，也就意味着在明中没有见，那又由谁来判定明是否在这里呢？若明与见是他体，就像东方的瓶子与西方的瓶子一样，你怎么才能知道明的确切位置呢？既然连一法的位置都无法确定，又怎么确立二者之间的边界呢？

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“见性不与暗和、不与通和、不与塞和，以此方式观察也可以推知。”

以上，佛陀遮破了“见与明不相和”。如果按照藏译，这里是破斥见性与四法“不接触”，而下面是遮破见性与四法“不观待”。

「破“见性非合而生”」

这里是第四种观察方式——破非合。

| 又妙见精非和合者，为非明合，为非暗合，为非通合，为非塞合？

佛陀问阿难：“如果这个妙明见精并非和合而生，那它到底是不与明合还是不与暗合，不与通合还是不与塞合？”

如果阿难认为妙见精不是由和合而产生，那究竟是与明、暗、通、塞哪一者不相合？

| 若非明合，则见与明性相乖角，如耳与明了不相触。

“如果说见性不与明相合，那么有境见性跟对境明相之间，彼此乖违、互相排斥，犹如耳朵不与光明相合一样。”

藏地有句谚语：“鬼从东方来，食子却扔在西方。”意思是本来打算将食子布施给饿鬼，但如果弄错了方向，就会南辕北辙，无法解决问题。

同理，如果明和见完全是不同的性质，就像耳根与光明一样。耳根只能感受声音，无法见到外境的光明等色法，所以二者毫不相干。

| 见且不知明相所在，云何甄明合非合理？

“见性根本不能了知明的所在，又怎么能辨别合与不合的道理？”

如果见与明二者互不相合，就不可能互相起作用，见性就永远不会有认识对境的机会。

| 彼暗与通，及诸群塞，亦复如是。

“同样，见性不与暗合、不与通合、不与塞合，通过上述的观察方式也完全可以了知。”

阿难最初执著见性以因缘或自然而生，后来又认为见性以和合与不和合而生。对此佛陀逐一分析，菩提明觉不是因缘所生，也不是自然而生；并不是和合产生，也不是非和合产生。通过以上的观察可知，以实有的方式不可能产生明觉见性。

《楞严经》虽然通过各种方式遮破明觉实有，但这并不意味着明觉就此断灭，也不是说高僧大德们

开悟时未曾明心见性。事实上，明心见性在名言中确实存在，但以理观察时，经得起观察的实有见性是无法存在的。如果我们承许实有，就会落入常有的边执之中。

无论内外，轮涅所摄的一切法在胜义中都了不可得，在世俗中如梦如幻。如果明白了这个道理，就能很容易理解上述的分析。如果我们学到最后，认为了悟心性永远不可能存在，那就跟顺世外道没什么差别。

这其中的意义颇为微妙，如果没有仔细思维，后学很容易误入歧途。稍微有点智慧的人在未达到究竟境界之前，容易陷入骄傲自满的心态中。这样的世智辩聪可能会成为生起邪见与诽谤正法之因，对此我们应该特别留意。

总之，万法在世俗谛中如梦如幻而存在，菩提妙

觉也同样如此。

「幻相随生随灭，性为妙觉明体」

阿难，汝犹未明，一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相。其性真为妙觉明体。

佛陀说：“阿难，你仍然不明白，一切浮尘诸境犹如幻化，只要因缘具足就会当处出生，随处灭尽。这些假名安立的幻化妄相，其自性就是妙觉本体。”

在藏译本中，“幻”指幻术，“化”是幻化，“浮尘”则指“世俗法”。“一切浮尘诸幻化相”，意为一切世俗法犹如幻术与幻化。

学过《维摩诘经》、《宝性论》或者密法的人应该明白，一方面，万法如梦如幻；另一方面，如来藏的本体以湛然不动的方式存在。尽管一切法在世俗中随生随灭，但其本体却如如不动。

《达摩血脉论》中说：“故知有为之法，如梦幻等。若不急寻师，空过一生。然即佛性自有，若不因师，终不明了。”有为法如梦幻般无实有，如果不抓紧时间依止善知识，凡夫便会空过一生。今生有幸遇到大乘佛法 and 善知识，我们才明白一切有为法无常、自己本具如来藏的道理。虽然人人都具足佛性，但如果没有善知识的引导，我们何时才能解脱？

“一切浮尘诸幻化相，当处出生，随处灭尽，幻妄称相。其性真为妙觉明体。”这句令无数大德开悟的经文，值得道友们的时常抄写、念诵与体悟。

《新续高僧传》中记载了明代如嵩禅师的事迹³⁸⁷。他出生时，母亲做了一个奇特的梦，梦中一位

387 《新续高僧传》（喻谦著）：“明余杭理安寺沙门释如嵩传（静明易庵）释如嵩更名仲光。字佛石。晚号法雨老人。姓戴氏钱塘人。父邦贤。母陈氏梦僧以伽黎覆体而生嵩。襁褓中即恶闻腥膻。甫四龄礼静明为师。荏苒十载始从剃染。年十八受戒于莲池。……一日读圆觉。至以思惟心测度如来大圆觉大海。如以萤火烧须弥山。乃叹曰。寻名取义皆思惟心也。遂掩关竟十日。自寻究竟疑。终未破会。……至甲午谒紫柏于金陵静海寺。问讯殷殷便以听雪浪讲楞严。对紫柏，因指示曰。经中说当处发生随处灭尽。幻妄称相其性真为妙觉明体，如何是妙觉明体。嵩云。生灭尽处是妙觉明体。紫柏痛呵之。嵩惘然。少顷从容

和尚将袈裟披在她身上。他 14 岁出家，后来依止莲池大师。一次，他读到《圆觉经》“以思惟心测度如来大圆觉大海，如以萤火烧须弥山”一句时，深有感悟。他意识到，单凭寻思来了知如来的密意，只会陷于分别而无法解脱，于是闭关千日，花费三年时间寻求破除疑惑之道，但始终没有了悟心性。

后来，他在雪浪禅师座下听闻《楞严经》，之后又依止紫柏禅师。一次，紫柏禅师问他：“如何是妙觉明体？”如嵩禅师答道：“生灭尽处是妙觉明体。”紫柏禅师严厉地呵斥了他。如嵩禅师愣了一会，再次询问：“那究竟什么是妙觉明体？”紫柏禅师大喝一声，他当下顿悟，这才知道禅宗门下之事，并非是分别心所能理解的。晚年时，他写下一个偈颂后投笔而逝，往生极乐世界。

进问曰。毕竟如何是妙觉明体。紫柏乃震声一喝。嵩便礼拜。自后始知宗门下事非学解所到。……适秋至谓弟子曰。今日晴爽。吾欲远去。或不喻意。乃从容扶杖起。出寝室。盥沐趺坐属付后事。……弟子戒慧请留遗偈。走笔书曰。一句弥陀五十年。分明掘地讨青天。而今好个真消息。夜半钟声到客船。书竟顾视左右。掷笔而逝。”

如嵩禅师早年学习《楞严经》，依止禅宗大德修学，晚年通过修持净土法门往生极乐，令人十分神往。虽然我们的根基与大德们不同，对甚深法也许暂时没什么感觉，但无论怎样，对这些令前人开悟的法句，我们应当时常诵习。

上师如意宝就是如此开悟的。法王一直对《直指心性》有坚定的信心，为了开悟，他曾在一段时间内专门念诵，具体的方法是：念一百遍《麦彭仁波切祈祷文》后念一遍《直指心性》，就这样将祈祷文念了一百万遍，《直指心性》念了一万遍后，法王得以彻悟心性。

上师相信依靠《直指心性》肯定能证悟，如果我们也拥有这样的信心，那么这些法句自然会与一般的文字截然不同。

丨 如是乃至五阴六入，从十二处至十八界，因缘和合

虚妄有生，因缘别离虚妄名灭。

“同样的道理，乃至五蕴、六根、十二处，十八界等一切有为法，都是因缘和合时虚妄而生，因缘消散时虚妄而灭。”

“十二处”是六根和六境，“十八界”是六根、六境和六识。对于“虚妄”，长水大师解释为“假名”³⁸⁸，万法都是这样随着因缘生灭而假名安立的。

| 殊不能知，生灭去来，本如来藏，常住妙明，不动
 周圆妙真如性。

“而人们却不知道，这些生灭、来去之法，在如来藏中常住妙明，如如不动地周遍圆满一切真如性。”

一切众生因为迷惑，不能了知光明清淨的如来藏

388 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“幻因缘合假名为生。幻因缘离假名为灭。实无有体可生可灭。”

以无离无合的方式存在。

性真常中，求于去来迷悟生死，了无所得。

“人们在常住的真实性中，试图寻找实有的来去、迷悟或生死等法，却像虚空一般了无所得。”

《入楞伽经》云：“习气迷转心，从是三有现。本来无有生，亦复无有灭。”由于心被习气所迷惑，从而显现出三有轮回，但这一切本来无生也无灭，在真实性中了不可得。胜义中一切法远离四边八戏，对此学过中观的人应该都会深以为然。当然，即使悟到了这样的境界，我们也不能放弃世俗的善根。

《新续高僧传》提到一位日照法师³⁸⁹，他从小出

389 《新续高僧传》（喻谦著）：“释日照字信林。姓孙氏。生而颖异。托迹桑门。年十二。依福善庵谷山蘿染。……复闻通智法师。讲楞严于维扬万寿寺。径往相依。止息十年忽生惺悟。刺指书华严经八十一卷。法华经七卷。血痕犹在，悲愿益深。更礼阿育王释迦舍利。然指两度。信心泼泼了无恚苦。尝慨念祖庭栋屋颓败。力任修建焕然改观。寻徇众请主席扬州。福缘八载辛勤重造。山门河堤禅堂经楼。净室廊庑七十余间。将次落成忽遇狂飚。楼阁倾覆忿不欲生。赴水几没以救得苏。复感檀助劳芳。三载卒复旧模。以辛酉九月三日示寂。春秋四十有八。僧腊三十有六。照戒行森严。生平无倦。楞严十卷晨夕讽诵。寒暑罔间。于禅教莲宗皆得其奥。”

家，依止通智大师听闻《楞严经》，十年后忽有所悟，但他并没有因此放下精进，反而刺血抄了《华严经》八十卷和《法华经》七卷。抄经后血痕犹在，他又紧接着礼拜阿育王寺的舍利塔，并且燃两指供佛。之后，他在八年时间中修建祖庭，包括山门、河堤、禅堂、经楼、净室、廊庑等七十余间房屋。在快要竣工时，突然刮来一阵狂风，令八年的辛劳功亏一篑。日照法师在显现上十分伤心，但他没过多久就重新振作起精神，继续修建了三年，最终完成了这一大工程。

去年，我们寺院的建筑在冬天也被业风摧毁了一部分，幸好没有全部毁坏，而且修建的时间也不到八年。在弘法利生的事业中，我们难免会遇到各种挫折，但只要信心坚定，任何事业都可以成办。日照法师就是这样度过了一生，不管遇到什么事，他每天都坚持念《楞严经》十卷，从未间断。这样的坚持十分

令人敬佩。

汉地的许多大德在念经方面修持得颇为精深，有的念《法华经》，有的念《维摩诘经》或《楞严经》。如今在汉地寺院中，也常能见到修行人坚持诵经，只是可惜的是，自近代以来，很少有人对《楞严经》进行系统的传讲。

虽然不知道这次的讲闻何时会圆满，但我非常希望每位听法的道友都能发愿：愿我在各地弘扬此经！愿此经在全世界范围内再度兴盛！

《楞严经》最深的法义就在前面这两卷，今明两天就可以讲完。一般来说，宣讲最深的法要时往往会引起魔王不满，从而极力制造障碍。只要顺利讲完这两卷，相信我们之后的讲闻一定会十分顺利。

刚才提到，日照禅师依靠《楞严经》开悟后，依然不断精进地积资净障。以前，上师如意宝证悟之

后，也从未轻视过世俗的善根。即使是觉悟之后也不放弃积累资粮，这正是大德们为我们示现的重要原则。

大多道友现在正处于闻思阶段，大致明白了万法无生无灭、不来不去的道理，但我们不能以此为足，还要继续努力。日照禅师刺血写经、燃指供佛、修建寺院，在此期间他的念诵功课也从未间断，每天坚持念十卷《楞严经》。这样的法行，可能很多人都没办法做到。尤其是像我这样汉语差的人，就算从早到晚什么都不干，仅仅念一遍《楞严经》也要花费不少时间。但无论如何，只要我们不自轻、不自傲，日积月累地坚持，每个人都可以一步一步地完成自己的功课，成办相应的事业。

「观察色蕴无实」

以上已经讲完了见性非和合、非不和合的道理，

接下来我们将对五蕴进行观察。《大幻化网》中提到五蕴就是五佛，此处宣说的内容与之类似。

｜ 阿难，云何五阴，本如来藏妙真如性？

“阿难！为什么五蕴本来是如来藏妙真如性呢？”

佛陀首先抉择色蕴为空，接着依次是受蕴、想蕴、行蕴、识蕴。分析完五蕴，第二卷就结束了。

｜ 阿难，譬如有人，以清净目观晴空，唯一晴虚，迺无所有。

“阿难！譬如某人的眼根清净、无有翳障，以清净的眼目遍览晴朗的天空，所见除了晴空万里以外，别无其他。”

这里以比喻来说明色蕴无实：犹如藏地秋天的天空非常清净，没有云雾遮障，若有人以清净的眼目明

观这样的晴空，除了清朗虚空外不会见到其他事物。

——其人无故，不动目睛，瞪以发劳，则于虚空别见狂华，复有一切狂乱非相。

“此人自然不动地注视晴空，看久了之后眼睛疲劳，因此在虚空中见到狂乱妄现的空花，以及各种虚妄的幻相。”

这里描述了从真起妄的过程。“无故”，有大德解释为无缘无故³⁹⁰；藏本中则译为自然地一动不动，没有其他外缘的干扰而专注注视，这与长水大师的解释比较接近³⁹¹。

与本经所说的情况不同，在大圆满中，依靠坐式来观虚空时，虚空中也会显现金刚链等，但这些并

390 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“其人无故，不动目睛：喻最初无端，真如不守自性，不觉念起而有无明。”

391 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“故事也。瞪直视貌。不由别事。只因自不动目直视于空。”

不是因疲劳而显现的狂乱相，而是如来藏本相依靠与眼根相关之脉而外现在虚空中。这一道理在《七宝藏》、《大圆胜慧》以及一些顿超修法中都有阐述。

这里说，此人观视万里无云的虚空，久而久之眼睛疲劳，便看到虚空中的飞花、毛发、幻马等迷乱相。这些相没有任何实质，就如我们讲中观时常说的那样，万法如虚空中的毛发。一切法都是心的显现，这是大乘中观宗以下共同承许的世俗真相。《中观庄严论释》中抉择的唯识宗观点，在观察名言的时候尤其必要。

总之，外境虚空中显现各种各样的狂乱相，不过是如来藏的幻变，实际上并不成立。

| 色阴当知亦复如是。

“应知色蕴实际上也是如此。”

色蕴虚妄，如空花般没有实质。根据《俱舍论》《智者入门》的观点³⁹²，色蕴可分为因色和果色。因色是指地、水、火、风四大，果色包括五根（眼耳鼻舌身）、五境（色声香味触）以及无表色，共有十一种。

丨 阿难，是诸狂华，非从空来，非从目出。

“阿难！这些狂花并不是从空中而来，也不是从眼中所生。”

佛陀说，以智慧观察，空中的毛发、狂花等妄相并非从空中而来，也不是从眼目出生，而纯粹是迷乱幻相。

接下来，佛陀将逐一破除狂花从空而来和从目而生。这里的推理不太好懂，请大家提起精神。

392 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“所谓之色即五根，五境以及无表色。色蕴的事相：是眼耳等五根、色声等五境与无表色十一种。色蕴的法相：色法内部相接触使前后发生不同的变化并且可以插入。”

| 如是阿难，若空来者，既从空来，还从空入。

“阿难，如果这些空花是从空而来，那么它们还灭时也应该从空而没。”

从什么地方来，最终也应归于那里。既然来处是虚空，那么空花也应回归于虚空。表面上看，似乎也可说云雾是从空中来、向空中去，但这只是从无实有的角度进行了假立。如果所说的是实有的法，就会出现种种过失。

| 若有出入，即非虚空。

“如果空中真的有出入之处，这样的实体法便不是虚空了。”

不具出入之处的法没有实体，等同于不存在，犹如石女的儿子或者龟毛兔角；反之，如果一个法有出处和入处，那就可以说明此法是具备实体的有实法。虚空的法相是无有质碍，因此有出入之处的法不应被

视为虚空。

——空若非空，自不容其华相起灭。如阿难体，不容阿难。

“虚空如果不是无质碍而有实体，怎能容纳空中狂花的起灭？就如阿难你的实体中，怎能容许其他阿难从中出入。”

虚空正是因为没有实体，才能容纳空花的忽起忽灭。如果虚空具有真正的实体，那么狂花就根本无法从中出入和生灭。就像阿难的身体本来是一个实体，所以无法容许出现另一个阿难跳来跳去再融入其中。因此，狂花从空中来去的说法显然不合理。

因明、中观中许多的法相和推理，对理解《楞严经》极有帮助。各位以后在讲《楞严经》时，即使对因明和中观不算非常精通，至少也要有所了解，除了字面上的理解外，在推理方面也要下一定的功夫。

| 若目出者，既从目出，还从目入。

“如果说空花不是从虚空，而是从眼睛里出来，那么它最后也应从眼睛没入。”

俗话说“落叶归根”，一个法最初从哪里来，最后也应回归到那里。假设空花是从眼睛出现的，最后理应回归到眼睛里。

| 即此华性从目出故，当合有见。

“既然空花的本性是从眼睛里出来的，那它应该具有能见之性。”

下面从两个方面进行观察，空花究竟是具备见性，还是不具备见性。

如果空花从眼里出来，那它就应该具备与眼睛同类的性质。眼睛是能见，那么空花也应该有见事物的能力。虽然对方不一定认可，但我们通过推理逼对方

不得不承认这一点。

丨 若有见者，去既华空，旋合见眼。

“如果空花具有见的能力，进入虚空后化为空花，返观之时也应该能见到眼睛。”

既然眼睛是能见，从眼睛中出现的空花也应该具有见的功能，那么它在虚空中时，朝外应该可以见到银河宇宙，返观也应该能看到自己的眼根，但自他双方都不会如此承认。以上遮破了第一种可能性：空花具见的情况。

丨 若未见者，出既翳空，旋当翳眼。

“如果空花没有见的能力，那它到空中后就成为遮障虚空之法，理应在返回时翳蔽双眼。”

这里分析第二种可能性，如果眼睛里出来的空花不具见的功能，那它就应该是一个色法，色法就应该

遮障虚空；不仅遮障虚空，它返回的时候也应当遮障眼睛。

丨 又见华时，目应无翳，云何晴空号清明眼？

“如此一来就有过失：看见空花的时候，双目应该没有翳障，那又何必要等见到见晴空时，才说此眼是清净无病呢？”

如你们承许，作为色法的空花在眼中时会遮蔽眼目，那么空花在空中时眼目就应该是清净无翳的，可是为什么世人反而认为，只有在见到晴空无花时，才算是清净无病的眼根呢？³⁹³可见，空花不具见的力量也不合理。

即使不谈超胜的如所有智和尽所有智，就一般的逻辑推理而言，佛陀的智慧也极为犀利。如果世间的

393 《大佛顶首楞严经正脉疏》（明·交光真鉴述）：“若果华从目出。则凡见华者。华已出目。皆当无翳。而号清明眼。何今见必晴空一无华相。然后为无翳。而号清明眼乎。”

论文中出现如此精妙的分析，一定会广受赞誉推崇。通过学习《楞严经》，佛子应当对佛陀生起一种理性的信心。

丨 是故当知，色阴虚妄，本非因缘，非自然性。

“所以应该知道色蕴虚妄，并非因缘而生，也不是自然性。”

如《华严经》云：“若能除眼翳，舍离于色想，不见于诸法，则得见如来。”如果能去除无明眼翳，舍离对于色的执著，不见诸法，此人就能见到真正的如来。

通过以上观察，我们应当了解到，色蕴如同虚空中的毛发和狂花，其本性并不成立。众生因为有无明眼翳，所以见到种种色法；一旦无明消失，这些虚妄之相便不复存在，那时候便能见到真正的如来。

《金刚经》云：“若以色见我，以音声求我，世人行邪道，不能见如来。”如来不可以色相而见，唯有远离一切戏论，才能显现真正的法身。这才是如来的本来面目。

第 27 课

2022 年 5 月 14 日

今天我们讲《楞严经》第二卷的最后一课。

前面已经讲完了觉性不是因缘或自然而生，也不是和合或非和合而生，现在正在抉择五蕴无实。至于六入、十二处、十八界的本性，我们将在下一卷继续观察。

虽然五蕴、六入等法在《俱舍论》中也宣说过，但《俱舍论》只陈述了现相，并没有像本经一样深入分析万法的实相。《楞严经》中的某些观察方法与《中观根本慧论》类似，都是以理证来抉择轮涅所摄的一切法皆为一无所成的大空性。

「观察受蕴无实」

前面讲完了五蕴中的色蕴，接下来抉择受蕴无实。受即感受，按《入中论》所说³⁹⁴，受以领纳为性。

本经在抉择每一蕴的空性时，都是先以比喻进行概括，再通过理证展开详细的分析。

| 阿难，譬如有人，手足宴安，百骸调适。忽如忘生，性无违顺。

“阿难！譬如有人，手足恬静安闲，身体调和适悦，忽然忘却自身的存在，无苦乐之境的逼恼。”

关于受蕴，佛陀以手掌相摩为喻。就像一个安然无病、身心健康的人，突然间忘了自身的存在，暂时未觉知到或苦或乐的感受。

在平日身心无病时，我们似乎连身体中的各个器官位于何处都不知道。只有当头痛时才意识到头的存

394 《入中论》（月称论师著）：“色相谓变碍，受是领纳性。想谓能取像，行即能造作。各别了知境，是为识自相。”

在，脚痛了才感受到脚的位置，冬天寒冷的时候耳朵特别冻，这时我们才会注意到耳朵。如果一个人安然自适，忽然间连自身都忘却了，身心没有违、顺之类的感受，这是十分逍遥舒畅的一个状态。

顺是快乐，违是痛苦，“性无违顺”是指没有乐受和苦受的等舍状态。

| 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。

“此人无缘无故地用两只手在空中互相摩擦，于是产生了各种感受，包括涩、滑、冷、热等相。受阴的本性也是如此虚妄，以比喻即可了知。”

按十二缘起的次第来说，先有触，然后是受，接着才有爱。如果一个人无缘无故地在虚空中摩擦双手，由此产生的粗糙、光滑、发热等感受便是受蕴。

以上是受蕴的略说。接下来进行详细分析：

| 阿难，是诸幻触，不从空来，不从掌出。

“阿难，从摩擦中产生的虚幻触觉，不是从空中而来，也不是从手掌中出生。”

为了说明双手摩擦而生的感受是显而无自性，我们开始观察，看看这个感受是从空中而来，还是从手掌中来，除此之外没有其他可能。

佛陀首先分析感受从空中来的过失，再观察从手掌中来的过失，之后得出结论：受蕴了不可得。密法中寻找心的来龙去脉时，也是观察心从哪里来、现在怎么安住、最后灭于何处，与此处的推理大同小异。

| 如是阿难，若空来者，既能触掌，何不触身？不应虚空选择来触。

“阿难，如果涩滑等感觉从空中来，既然能触及你的手掌，为什么不能接触你的头、脚等身体的其他部位？虚空不应有所拣择。”

既然虚空无有阻碍、无所不遍，为什么偏偏只选择接触你的手掌，而不接触其他地方呢？虚空本身没有本体和觉知，不可能仅针对手掌起作用，而忽略了身体的其他部位。既然其他部位也处于虚空中，为什

么没有出现冷热等感受？因此，受从虚空中来的说法不成立。

| 若从掌出，应非待合。

“若这些触觉是从手掌中出生，触觉就不应只在合掌摩擦时才生起。”

接下来，佛陀从第二个方面分析：如果是触觉是从手掌中出现，既然手掌自身已经具备了四种感受，为什么还要观待合掌摩擦才能产生呢？

| 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？

“既然触觉是从掌中出生，那么当双手合掌之时，自己就应该知道触觉的出生；而当双手分离时，也应当知道触觉怎样回归。如此依赖，手臂、手腕以及骨髓等部位，都应该能感知到触觉入时的踪迹。如果有觉心知道触之出入，那么触受就如一个事物在身体中自由往来，又何必等到两掌相合时才知道，而唤

其为触呢？”³⁹⁵

进一步观察，如果触觉是从手掌里出来的，那么合掌时手掌能感知到冷热等触的出生，双手分离时触觉也应该入于手掌。这样一来就会有許多过失：手掌、手腕、手臂、肌肉、骨髓等部位都有联系，当双手合掌或分离时，就应该能觉知到触受在这些部位中来来去去，比如触受从手腕来到手臂当中，又从手臂入于骨髓。这样一来，觉心一直都能感受到触觉在体内往来，又何必要等到合掌摩擦时才知道这是触觉呢？

昨天我们提到，诸法从何而来，最后也应归于其中。如果触觉从手掌中出，那就应该还从手掌中入。触受入于手掌后，自己应该能感觉到它的踪迹。因为触受入掌的过程是有迹可循的，就像疫情期间病人的行动轨迹一样。如果受是从手掌而生，那它是怎麼出来的，回去时是从左手还是从右手而入，这些过程应

395 《首楞严义疏注经》（宋·子璣集）：“若触入时。所经之处应亦觉知触入踪迹。若实觉知。触常在体。应须常知。何待合知。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“必有觉心，知出知入，则此触受，自有一物，在人身中往来，尔时即可名之为触，何待合掌而知，要名为触耶？”

该都可以被感知到——但这样的情形在现实中是不存在的。

丨 是故当知，受阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，受蕴是虚妄的，不是因缘生，也不是自然而生。”

寂天论师说：“若见无受者，云何爱不灭？”如果没有受，必然能灭除爱，因为爱依靠受而产生，而受又依靠接触而产生，所以这些法都没有真实性。《入行论》中还说：“若触非真有，则受从何生？何故逐尘劳，何苦伤何人？”如果没有触，受又从哪里产生？众生为什么一直追逐尘劳？究竟是什么苦受在加害何者的相续呢？

通过这种方式来观察受，就可以了解到，原来在手掌摩擦的过程中所产生的冷、热、苦、乐等感受，并不是来自虚空或手掌。既然没有一个真实的来源，就像石女的儿子一样没有生处，受蕴也就不可能有本体存在。

众生来来去去、匆匆忙忙地追逐快乐和逃避痛苦，是因为没有认识到受的本体无实，所以始终被各种感受所困。《俱舍论》中说³⁹⁶，在家人因“受”而被束缚，出家人因“想”而未解脱。无论出家还是在家，只要生存在这个世界上，很多人都是被感受牢牢地控制着。

若能认真闻思《楞严经》，真正明白其中的教义，无论什么身份的人都能获得解脱。《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》中记载³⁹⁷，吴地有一居士叫郑夷甫，自幼虔诚信佛。他听闻佛印禅师笑着示现圆寂的事

396 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“成为争论之根源，轮回之因次第因，是故一切心所中，受想单独立为蕴。为什么其他一切心所都摄于行蕴中，而受与想在行蕴以外又单独安立为蕴呢？受与想二者成为在家与出家僧俗二者争论的根源，所有在家人均贪图体验乐受，于是为了财产、田地、牲畜与女人而争论不休；出家人由于对自他宗派有好坏的想法进而破立，展开辩论。”

397 《大佛顶首楞严经疏解蒙钞》（明·钱谦益钞）：“吴人郑夷甫。少年登科。有美才。……久之。润州金山一僧。端坐与人谈笑间遂化去。夷甫闻之。喟然叹息曰。既不得寿。得如此僧。复何憾哉。（续灯录云。闻了元佛印谈笑化去。曰。吾得如元公。复何憾哉）乃从佛者授首楞严经。往还吴中岁余。忽有所悟。曰。生死之理。我知之矣。遂释然放怀。无复芥蒂。后调封州判官。预知死日。旬日。作书与交游亲戚叙诀。及次序家事备尽。至期。沐浴更衣。公舍外有小园面溪。一亭洁饰。夷甫至其间。亲督人洒扫焚香。挥手指画之间。屹然立化。家人奔出呼之。已僵矣。亭亭如植木。一手犹作指画之状。”

迹，心向往之，四处求学参访。一次，他在一位禅师面前听《楞严经》时，忽然有所领悟地说道：“生死之理，我知之矣。”后来他预知时至，沐浴更衣后站着示现圆寂。

在汉传佛教中，不仅有许多通过《楞严经》而开悟、示现成就相的出家人，也有不少在家人依靠修持此经而生死自在。郑夷甫居士表示他已经明白了生死的道理，生与死对他而言如梦如幻，何时想要离开都自由自在。

众生十分可怜，为了求乐避苦而奔波劳累，如果不知道心的奥秘，再怎么想求乐避苦也是徒劳无功³⁹⁸。如今能学到这样的法，是我们一生中至关重要的大事，因为我们已经开始接近最终的真相。德巴堪布在《入中论注释》中指出，学因明、戒律和俱舍都

398 《入菩萨行论》（寂天菩萨造）：“若不知此心，奥秘法中尊，求乐或避苦，无义终漂泊。”

非常重要，但如果没有掌握中观的要点，学得再多也难以解脱。

如果没有通达般若空性，就算广闻博学也难以获得真正的证悟。就如众山中的须弥山王和虚空中的日月一般，中观思想是大乘佛法中最深的要义。《楞严经》的主要内容，归根结底就是将万法以理证抉择为中观的大空性，因此本经的重要性也不言而喻。

「观察想蕴无实」

以上受蕴部分已经抉择完毕，接下来我们宣说想蕴。

《入中论》云：“想谓能取像。”想即取相，也就是通过意识对某法以有相的方式加以执著，如“这是白色”“这是红色”“这是我的乐受”“这是我的苦受”等想法。

与其他四蕴一样，首先以比喻略说，然后以理证

广说。

——阿难，譬如有人，谈说酢梅，口中水出；思蹋悬崖，足心酸涩。

“阿难！譬如有人，在谈到酸梅的时候，口中自然涌出口水。心中想起站在悬崖边时，脚心自然感到酸涩发软。”

酢³⁹⁹梅是一种酸酸的水果。生理上的条件反射，使得人们一说起酸梅时口中就会自然涌出唾液，一想起悬崖峭壁时就害怕得脚心酸软，这就是想的作用。

我二十几岁时曾去过阿坝州的一个寺院。去那个寺院需要骑马穿过一条险峻狭窄的道路，路的一边是陡峭的悬崖，另一边是湍急的河流。当地的老百姓对此都习以为常，可当我骑着马走在这条路上时却感到十分害怕。听着马蹄接触石板发出“踢踏踢踏”的声音，我觉得自己和马随时都可能掉下去，就算到了目

399 酢：cù，同“醋”。

的地，我心中依旧余悸未消。

如今，一些景区设有专门架在陡峭险峻之处的空中通道，路面全由玻璃搭建而成。人们踩在上面，能清晰地看到下方的悬崖和山谷。很多人感到特别害怕，一上去便会脚心发软，走不动路。

此外，大家都知道“望梅止渴”的故事⁴⁰⁰。三国时期，曹操带领军队行军，途中缺水，许多士兵都干渴乏力，就快要走不动了。这时曹操说：“前方有一片梅林，又酸又甜可以解渴。”士兵们一想到梅子就口中生津，由此缓解了干渴，最终顺利到达了目的地。

丨 想阴当知，亦复如是。

“应当知道，想蕴也是如此虚妄不实。”

400 《世说新语》（南朝·刘义庆著）：“魏武行役，失汲道，军皆渴，乃令曰：‘前有大梅林，饶子，甘酸可以解渴。’士卒闻之，口皆出水，乘此得及前源。”

前文举了两个例子：一是听人说起酸梅时口中生津，一是想起悬崖时脚心酸涩。下面对此进行分析：

| 阿难，如是酢说，不从梅生，非从口入。

“阿难，谈起酸梅而口中所生的唾液，不是从梅子中产生，也不是从嘴里进入。”

唾液的来源是什么？是酸梅，还是嘴？除了这两个途径之外，不可能还有别的出处，但如果真正去观察，这两者都不是。

| 如是阿难，若梅生者，梅合自谈，何待人说？

“阿难，如果说唾液从酸梅中产生，既然梅有生津的能力，它就应该可以自谈自说，何必要观待他人说起呢？”

如果从酸梅自己就能产生口水，那么酸梅已经存在了，口水也应该随时可以出生，为什么要等待他人

谈起呢？这不合理。

| 若从口入，自合口闻，何须待耳？

“如果津液是从口而入，口自己就应该能听到谈说酸梅的声音，何必非要通过耳朵来听人说起？”

口是口，耳是耳，二者之间完全没关系。如果说唾液来自口中，那么口自己就应该能听得到声音并生出唾液，而不需要通过耳朵来听闻声音。

| 若独耳闻，此水何不耳中而出？

“如果说声音不是从口听到，而是耳朵听到的，那为什么唾液不从耳朵里流出，偏偏从口中出来呢？”

在名言中，未经观察的时候，只要因缘具足，各种现象都可以产生，但真正以理观察时，这种因缘实际上也是空性的，没有实质可言。阿难认为有一个

实有的法，但如果执为实有，唾液究竟从哪里出生的呢？无论从梅中还是从口中出生都不合理。

丨 思蹋悬崖，与说相类。

“同样的道理，想到万丈悬崖而脚底发酸，也可以通过上面的观察方式进行分析。”

长水子璇分析⁴⁰¹：脚心酸涩的感觉是从悬崖中产生，还是从脚底产生？如果从悬崖产生，那为什么悬崖自己不知恐惧，而需要有一个人来感知呢？如果不是从悬崖而是从脚产生，那为什么脚底自己不思恐怖，而需要自心思维之后才有发酸的感觉呢？

丨 是故当知，想阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，想蕴虚妄，不是因缘而生，也

401 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“如是崖想。不从崖生。不从足入。若崖生者。崖合自思。何待人想。若从足入。足应有思。何须心想。若独心思。此酸只应心中自有。何以足心却有酸涩。”

不是自然而生。”

通过以上的观察，我们可以得出结论，想蕴同样是不成立的。《入楞伽经》云：“心生种种生，心灭种种灭。众生妄分别，无物而见物。”众生因虚妄分别将无物视为有物，这一切都是从心中所生，又从心中还灭的。

世间所有的执著，不管是对人还是对物，包括想吃糖、想吃巧克力、想听音乐、想看美色或者想接触柔软的绸缎等种种想，凡是我们内心执著的一切法，表面看来好像是依靠因缘而生，但如果从本体的角度观察，万法皆不成立实有。

「观察行蕴无实」

关于行蕴，不同论典中作出了不同的定义。月称论师在《入中论》中说：“行即能造作。”行蕴的法

相是能造作。根据《俱舍论》⁴⁰²，行蕴是除了四蕴以外的有为法。《智者入门》中指出⁴⁰³，行蕴分为两个方面，一是相应行，即与心相应的行蕴，如五十一个心所；还有不相应行，即除色法和心法之外，与心不相应的一切有为法。在大小乘的俱舍中，不相应行总共有二十四种，包括《俱舍论》中的得绳等十四法，以及《大乘阿毗达磨》中的异生性等十法。

所谓不相应行法，即色法或心法的某个过程或阶段⁴⁰⁴，比如得绳，是将某法“得”的过程安立为一个不相应行法，它既不是心法，也不是色法，亦非包括在其他法中，但它确实是一种有为法。“行”的范围

402 《俱舍论释》（洛德旺波尊者著）：“行蕴的法相：色、受、想、识四蕴以外的一切有为法；事相：除了受、想以外的一切心所相应行与得绳等不相应行两种。”

403 《智者入门》（麦彭仁波切著）：“虽然不是心所那样的行，但必然属于有为法中，而且既不摄在无情法也不归在心识中的法称为与心不相应行的法。”包括：“1. 得 2. 无得 3. 众同分 4. 无想定 5. 无想 6. 灭尽定 7. 命根 8. 生 9. 住 10. 老 11. 无常 12. 名身 13. 句身 14. 字身。《俱舍论》中只讲了以上这十四种不相应行。《阿毗达磨杂集论》在前十四种上又加上异生性、流转、定异、相应、势速、次第、时、方、数、和合性，共二十四种。”

404 《大乘百法明门论解》（唐·窥基注解）：“心不相应行法，略有二十四种：此乃色心分位，盖依前三法一分、一位假立得等之名。”

很广，狭义指除了四蕴以外的一切有为法，广义则指所知万法，如“诸行无常”。

观察行蕴也分为略说和广说。首先是略说：

| 阿难，譬如瀑流，波浪相续，前际后际不相踰越。
行阴当知，亦复如是。

“阿难，就像瀑流一样，水流生生灭灭，相续不断，前际后际有规律、有次序地不相逾越，应当了知行蕴也是如此。”

如同山崖陡峭处的瀑布，上下激流相续不断。水流有自身运行的规律，后浪推前浪，前后之间不会错乱。人在开车时可以不断地超车或被后面的车超过，而行蕴与之不同，是像瀑流一样前刹那生、后刹那灭，刹那相续互不逾越。

五蕴在世俗的显现中都有自己的规律，但真正去

观察时并不成立，下面从四个方面详细分析行蕴。

| 阿难，如是流性，不因空生，不因水有，亦非水性，非离空水。

“阿难！这种急流之性，不是因空而有，不是因水而有，不是水之本性，也不是离开空和水之外而单独存在。”

瀑流的本性不源于虚空，也不是因为水而生；它不属于水的本性，也并非离开空和水而存在。通过这四个方面的观察，我们可以得出结论：所谓的瀑流并不成立。

| 如是阿难，若因空生，则诸十方无尽虚空成无尽流，世界自然俱受沦溺。

“如是阿难，如果瀑流从虚空中产生，那么在十方无尽的虚空中，必然会有无尽的瀑流，如此整个世

界都会被水淹没。”

虚空不遍及的地方是不存在的，东南西北四隅上下十方都有虚空。如果瀑流是从虚空中产生，那么十方虚空所在之处都将被瀑流吞没，这个世界上又怎么还会有山河大地？所有空间都应被水淹没，成为人类的世界末日。因此，若说瀑流的来源是虚空，显然是不能成立的。

这样的推理很有意思，大家在辩论或辅导时应当认真学习。闻思《楞严经》能让人变得聪慧；而经常阅读古文，文学造诣也会有所提高。起初我阅读古文很费劲，但这些年来通过学习《妙法莲华经》《维摩诘经》等，我的汉语水平似乎比以前好了一些。当然，作为接近二十岁才开始学拼音的放牛娃来说，想取得太大的进步是不现实的，但我相信，经过不断的学习，如果连《楞严经》中的古文都能够读懂，那么其他经典应该也不成问题。

经中说到，如果瀑流从虚空中产生，那么十方世界都会被水淹没。我们在辩论时不必局限于这个角

度，也可以从其他方面进行观察：一个法是否有产生？如果有生，是自生，还是他生？如果是他生，又会有什么过失？……

以上是第一个方面的分析。

丨 若因水有，则此瀑流，性应非水，

“如果瀑流是从水中产生，则瀑流的本性应该不是水。”

为什么呢？如果从水中产生瀑流，水是因，瀑流为果，那么因和果就不能是一体。如《指掌疏》中说⁴⁰⁵，水相当于父亲，瀑流相当于儿子，只有父亲生儿子，不可能父亲生父亲。如果瀑流的因是水，那么瀑流的本性就不应该仍是水，但这显然与现量相违，因此瀑流不能从水而生。

405 《楞严经指掌疏》（清·通理述）：“若谓瀑流因水有者。则水如父而流如子矣。若尔。则瀑流性应非水。性犹体也。应非水者如子因父生。子体决定不是父也。”

前面观察虚空时推出的过失是，若瀑流从空而来，虚空所在之处皆应是水，而这里跟前面的观察方式有些不同，是从因果非一体的角度进行破斥的。

| 有所有相，今应现在。

“水和瀑流之相应该各自存在，才能说水产生瀑流。”

“有”是能有，即水；“所有”指瀑流。如果水与瀑流之间存在因果关系，这二者之间就应该可以区分开来⁴⁰⁶，就像儿子和父亲不能是一体一样。如此一来，瀑流应该变成非水，水和瀑流之相应该可以独立存在。然而在现实中，它们是一味一体的，人们可以直接见到水和瀑流无二无别，因此水生瀑流的说法不合理。

406 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：“流从水生。水与瀑流两体应异。水为能生。流为所生。如树生果。果不是树。二俱现在。今且不然。如何因水耶。”

《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“瀑流之性浑浊，水性澄清，水性为能有，流性为所有，能有所有二相，今应明白现在，方可说因水而有。”

这里藏译的解释方式稍有不同，恐繁不述。这是第二种观察方法。

| 若即水性，则澄清时，应非水体。

“如果说瀑流就是水的本性，那当水澄清时，就应该不是水的本体了。”

如果说瀑流就是水是否合理呢？也不合理。

假设动摇、扰击的瀑流是水的本性，那么澄清、静止的水就应该不是水的本性了，因为动摇和澄静是完全相违的概念。这是从第三个方面遮破。

| 若离空水，空非有外，水外无流。

“如果承许瀑流离于空，也离于水，这种说法也不合理，因为虚空之外没有处所，水之外也没有瀑流。”

前面分析了瀑流不是源于空和水，那只有最后一个选择：瀑流离于虚空和水，但这样的承许也不成立。

“空非有外”，虚空未曾遍及的地方是不存在的，不依于虚空而存在的瀑流在这个世界上何处都找不到；“水外无流”，除了水以外要安立一个瀑流也是不可能的。

瀑流不能从空中产生，也不能从水中产生，说其是水也不行，说其离开水和空也不成立。那么，瀑流究竟是怎样的呢？这便是不可思议之缘起。只要因缘具足，万法以法尔理无欺显现。比如种子跟果实之间，接触不合理，不接触也不合理，但只要因缘具足，无自性的同时会从因中出生果；但真正去探究的时候，任何法都经不起胜义理的观察，在整个所知范围内没有一个成实之法。

| 是故当知，行阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，行蕴是虚妄的，就如刚才讲到的瀑流一样，不是因缘产生，也不是自然而产生。”

以上的比喻很有意思。已经学习过这些道理的佛子要经常思维：瀑布比喻行蕴，听闻酢梅流口水是想蕴的事例，双手摩擦生触代表了受蕴，眼睛看空花则表示色蕴。

在现实中，这些事例并不遥远，每个人生活在世上总会有机会看到瀑布、品尝酸果，捏着眼睛看虚空时能见到空花，双手摩擦时能感到手心的温热。每当遇到或想到此类情境时，普通人可能毫不在意，但修行人却可以借此观修万法无实。就像一般人看到野草只会视为平常，但高明的医生在见到草木时，就会想到它们是治疗相应疾病的良药。

「观察识蕴无实」

以上我们已经讲完了色、受、想、行四蕴，下面将宣说五蕴中的最后一个识蕴，仍然分为以比喻略说和以理证广说两部分。首先，佛陀用虚空来比喻识蕴。

｜ 阿难，譬如有人取频伽瓶塞其两孔，满中擎空。

“阿难，比如有人拿一个频伽瓶，封住它的两个小孔，瓶中充满了虚空。”

《阿弥陀经》中提到一种双头鸟，名为迦陵频伽⁴⁰⁷。频伽瓶有两个瓶口，形状跟这种鸟类似⁴⁰⁸。瓶子比喻身体，瓶中的虚空代表意识。

407 《佛说阿弥陀经》（姚秦·鸠摩罗什译）：“复次舍利弗，彼国常有种种奇妙杂色之鸟，白鹤孔雀鹦鹉舍利迦陵频伽共命之鸟，是诸众鸟昼夜六时出和雅音，其音演畅五根五力七菩提分八圣道分如是等法，其土众生闻是音已，皆悉念佛念法念僧。”

408 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“人喻众生，瓶喻妄业。瓶以频伽名者，频伽此译妙音鸟，瓶形像鸟，故以名焉。”“瓶塞两孔，喻众生起我、法二执；空分内、外，瓶内空喻识性，瓶外空喻藏性。”

| 千里远行，用饷他国。识阴当知，亦复如是。

“此人在频伽瓶中装满虚空，将瓶盖封好，随后跋涉千里，将虚空赠予他国。应当明白，识蕴也是如此。”

如今的物理课本中指出，所谓的空气是由氧气、二氧化碳等气体组成。其实，物理学意义上的空气并不是虚空，虽然空气中看不到任何东西，但其本体仍然是物质。

经中所称的虚空指无为法，其中没有氧气、二氧化碳等气体，也没有任何微尘。对于这样的虚空，瓶子里装或不装都没什么差别，识蕴也是这般无实性空。

| 阿难，如是虚空，非彼方来，非此方入。

“阿难，瓶中的虚空并不是从彼方而来，也不是

从此方而入。”

比如说，从拉萨装一瓶虚空来到喇荣，实际上虚空并不是从拉萨带来的，也不是在喇荣装入瓶中的。

| 如是阿难，若彼方来，则本瓶中既贮空去，于本瓶地应少虚空。

“阿难，如果说瓶子里的虚空是从他方而来，那么从何处装了一瓶虚空，那个地方的虚空就应该少了一些。”

打个比方，假设拉萨的虚空原本有一亿瓶的量，拿走了一瓶，那现在拉萨的虚空量就应该减一瓶——但实际上这是不可能的，无论怎么装，拉萨的虚空都不会有任何变化。

如今真有商家把喜马拉雅山、日本或澳大利亚的空气装在瓶子里出售，打着“绿色、健康”的旗号标

价不菲。还有人将冰封万年的水装瓶售卖，只是买家也多半无法验证真伪。

现在我们再观察，如果把喜马拉雅山的虚空装上一瓶，运到别处去售卖，喜马拉雅山上的虚空会减少一瓶的量吗？不可能。进一步说，把虚空装入瓶子的概念本身也不成立。

丨 若此方入，开孔倒瓶，应见空出。

“如果说虚空是从此处装入瓶中的，那打开瓶口倾倒瓶子时，应该能见到虚空从瓶中倒出来。”

长水子璇对此的解释比较容易理解⁴⁰⁹。他认为，如果虚空不是从远方带来，而是从此处装进瓶子里的，这种说法不合理。因为，要先把瓶中原有的虚空倒出来，然后才能把这里的虚空装进去，就像一辆满

409 《首楞严义疏注经》（宋·子璇集）：瓶倒之地名为此方。若此方空入于瓶内。先合见空从瓶而出方知空入。出空既无。入空何有。空既无出入。识何曾往来。”

载的车，车上的乘客必须先下车，车下的乘客才能上车。同样，如果虚空有实体，应该能够目睹虚空被倒出来，但事实上没有人能看到这一幕，所以虚空从此处进入瓶子的说法不成立。

心识也是如此。我们认为自己有独一无二的心识，投生时是带着今生的心识去往来世，但实际上，从这一世转到下一世的整个过程，就像将一个地方的虚空带到另一个地方一样，并不存在实有意识的流转。

如果继续探讨，这段经文还可以从如来藏、阿赖耶识等方面深入剖析⁴¹⁰。

410 《大佛顶首楞严经讲义》（圆瑛大师著）：“此显识阴即藏性。识即阿赖耶识，以了别为义，能了别自分境故。以受、想、思三阴，已分配前七识，此当独指第八阿赖耶识。观本文之义，皆指第八识，以瓶外空喻藏性，瓶内空喻识性，祇因迷执成二，观下解自知。人喻众生，瓶喻妄业。瓶以频伽名者，频伽此译妙音鸟，瓶形像鸟，故以名焉。众生由业牵识走，如瓶擎空行。瓶塞两孔，喻众生起我、法二执；空分内、外，瓶内空喻识性，瓶外空喻藏性。由二执障蔽二空真理，依惑造业，依业受报，如瓶擎空行，将藏性里入身中，而成识性，致使藏性、识性，不隔而隔，究之内空、外空，固无二空，藏性、识性本来一性。”

| 是故当知，识阴虚妄，本非因缘非自然性。

“所以应当知道，识蕴虚妄，不是因缘而生，也不是自然性。”

以上，关于五蕴无实的道理都已分析完毕。

对五蕴的观察中，蕴含着甚深的佛理。如来在初转法轮时承许五蕴的细相存在，第二转法轮时亲口说“照见五蕴皆空”，而在第三转和密乘时，佛陀又宣讲了“五蕴即五佛”，这些法门都十分重要。

声闻乘经典如《增一阿含经》云：“色如聚沫，痛如浮泡，想如野马，行如芭蕉，识为幻法。”还有一部由安世高翻译的《五阴譬喻经》中说：“沫聚喻于色，痛如水中泡，想譬热时炎，行为若芭蕉，夫幻喻如识。”

在声闻乘中，五蕴可以被理解为无常；在中观经

论中，五蕴皆空；而在密乘中，金刚蕴的自体是共称的五部如来，如《大幻化网续》云：“金刚蕴自性，共称五如来。”可见，仅就五蕴而言，通过广闻博学和实修实证，我们也可以一层一层地接近实相。

以上第二卷已经宣说圆满。总的来说，《楞严经》的前两卷比较艰深，我们只要跨过了这一难关，后面的修学应该会顺利一些

○○○ 相关阅读

- ▶ 索达吉堪布全集 43 | 译作 《般若摄颂释》
- ▶ 索达吉堪布全集 46 | 译作 《百业经》
- ▶ 索达吉堪布全集 52 | 课程 《心经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 53 | 课程 《金刚经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 54 | 课程 《般若摄颂讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 55 | 课程 《六祖坛经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 56 | 课程 《药师七佛经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 57 | 课程 《维摩诘经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 58 | 课程 《法华经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 59 | 课程 《地藏经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 60 | 课程 《圣大解脱经讲解》
- ▶ 索达吉堪布全集 61 | 课程 《佛遗教经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 62 | 课程

《十善业道经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 63 | 课程

《善生经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 64 | 课程

《赞僧功德经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 65 | 课程

《大乘方广总持经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 66 | 课程

《发起菩萨殊胜志乐经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 67 | 课程

《大乘庄严宝王经讲解》

▶ 索达吉堪布全集 69 | 课程

《佛经讲解合集》

○ 《圣大乘临终智慧经讲解》

○ 《圣大乘三归依经讲解》

○ 《父母经讲解》

○ 《父母恩难报经讲解》

○ 《吉祥经讲解》

○ 《摩邓女经讲解》

○ 《盂兰盆经讲解》

○ 《佛说十一想经讲解》

○ 《一字般若修法》

